

| 理想国 |

# 马克斯·韦伯作品集

..... 全九册 .....



现代社会学奠基人  
马克斯·韦伯

余英时 & 苏国勋  
推荐译本

# 总 目 录

---

[学术与政治](#)

[新教伦理与资本主义精神](#)

[社会学的基本概念；经济行动与社会团体](#)

[支配社会学](#)

[中国的宗教：儒教与道教](#)

[印度的宗教：印度教与佛教](#)

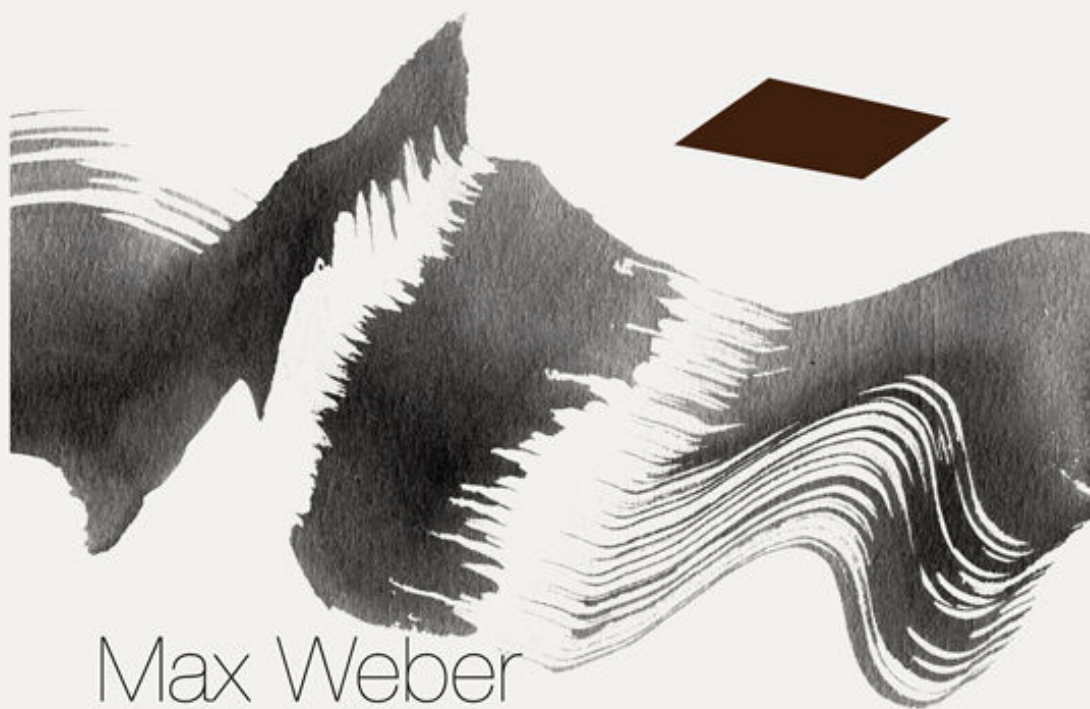
[宗教社会学 宗教与世界](#)

[经济与历史 支配的类型](#)

[法律社会学 非正当性的支配](#)



Great Thoughts



Max Weber

Wissenschaft als Beruf  
und Politik als Beruf

学术与政治

[德] 马克斯·韦伯 著 钱永祥 等 译

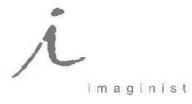
上海三联书店

[德] 马克斯·韦伯 著

# 学术与政治

上海三联书店

•上海•



想象另一种可能

理  
想  
国

imaginist



## 图书在版编目（CIP）数据

---

学术与政治/（德）马克斯·韦伯著；钱永祥等译.—上海：上海三联书店，2019.4

ISBN 978-7-5426-6464-8

I. ①学... II. ①马...②钱... III. ①社会学 - 研究 IV. ①C91

中国版本图书馆CIP数据核字(2018)第202510号

上海三联书店

(200030) 上海市徐汇区漕溪北路331号

邮购电话：021-22895557

责任编辑：徐建新

特约编辑：胡晓镜

装帧设计：苗倩

内文制作：邢西娟

# 目 录

---

**导读：祛魅时代的学术与政治**

**导论：韦伯的生平与思想**

导论一 韦伯小传

导论二 韦伯的政治关怀

导论三 韦伯的学术

**增订版序**

**译例**

**学术与政治**

导言 价值中立与责任伦理

第一章 学术作为一种志业

第二章 政治作为一种志业

**附录**

附录一 韦伯两篇演讲发表的日期

附录二 韦伯论学者与政治家

附录三 韦伯论帝国总统

**译名对照表**

**索引**

[返回总目录](#)

# 导读：祛魅时代的学术与政治

刘擎

1917年11月7日，在德国慕尼黑市的斯坦尼克艺术厅（Kunstsaal Steinicke）举办过一次演讲，主题为“学术作为志业”。听众席挤满了年轻的大学生，还有不少著名的学者，因为主讲人是当时德国负有盛名的思想家马克斯·韦伯（Max Weber）。一年多之后，韦伯在同一个地方又做了一场演讲，题为“政治作为志业”。这两篇演讲后来结集出版，被称为韦伯的“志业演讲”，成为二十世纪西方著名的思想文献，获得了经典地位。

理解韦伯的思想，有必要了解他的生平。韦伯出生于1864年，学术生涯起步很早，25岁就获得了法学博士学位，不久便在柏林大学担任讲师。1894年被弗莱堡大学聘任为正教授，两年多以后又获得了海德堡大学一个重要的教授席位，当时不到33岁，令同辈学人望尘莫及。但很可惜，1897年秋季韦伯患上了精神疾病。那一年他父亲去世，此前父子俩有过激烈的争吵，却再也没有和解的机会，这给韦伯造成了严重的心理冲击，引发他的抑郁症。在长达四年的时间里，他时而处在精神崩溃的状态，完全停止了学术工作。学校为挽留他，给了他三年的带薪假期，但最终他还是辞去了教职。1902年韦伯开始康复，虽然有轻微的反复，但已经能重新投入工作。1903年他担任了重要的学术编辑职位，同时开展基础性的社会科学研究。但直到1918年他才重返大学，先是在维也纳大学授课一个学期，后来接受了慕尼黑大学的正式教职。但不幸的是，这个教职他只做了一年。韦伯染上

了当时肆虐欧洲的西班牙流感，引发肺炎，于1920年6月14日去世，年仅56岁。

韦伯的思想生涯有两个突出的特点。第一，他的研究领域非常广泛。学术界常常将他与马克思和涂尔干的名字放在一起，并称为现代社会学的三大奠基人。但韦伯的研究横跨了经济、政治、历史、宗教和哲学等领域，甚至对古典音乐也有独到的研究，他是一位博学的、百科全书式的学者。第二，韦伯广泛介入了公共讨论，在报刊上发表过重要的政论文章，还直接卷入了许多政治活动，包括在第一次世界大战中从军，参与野战医院的管理和建设，作为德国战后谈判使团的顾问参加凡尔赛和会，以及讨论起草“魏玛宪法”等工作。因此，韦伯不只是纯粹的书斋型学者，他还是德国当时最有影响的公共知识分子。去世之后，他的学术和思想遗产产生了广泛而持久的影响，被视为西方现代历史上的一位思想巨人。

## 世界的除魅与现代的精神境况

韦伯的学术贡献丰富而卓越，其中对现代世界特征的洞察尤为重要。在《学术作为志业》的演讲中，有一个被广泛引用的著名段落：“我们的时代，是一个理性化、理知化，尤其是将世界之迷魅加以祛除的时代；我们这个时代的宿命，便是一切终极而最崇高的价值，已自公共领域（Öffentlichkeit）隐没。”在这里，“世界被祛除了迷魅”（disenchantment of the world），极为凝练地表达了韦伯对现代社会的根本判断，也是影响深远的一个见解。

但“世界的除魅”究竟是什么意思呢？用简单的比喻可以这样说：现代的来临意味着一种觉醒，像是世界到了“梦醒时分”，解除了古代迷梦一般的魅力或者魅惑。在现代之前，人们生活在一个魅惑的世界中，相信其中有神存在，有精灵和鬼怪出没，灵性不只限于人类，动物也有灵性，甚至万物有灵。这些超越人类经验感知的所谓“超验”的存在，是冥冥之中难以言说的事物，却构成了古代精神极为重要的一部分。因此，古代世界笼罩在神秘的精神之中，让人难以理解，无法参透，也因此让人敬仰和畏惧。恰恰是这种神秘精神，将人类与整个宇宙连成一体，并从这种联系中获得生存的意义。古代人的终极价值，生命的根本意义，不是人类自足的，而是依托于比人类更高的存在，依赖于宇宙的整体秩序。人们往往通过宗教信仰和仪式，通过与超验存在的联系，确立生命的意义与目的，获得所谓“安身立命”的根基。

后来，西方历史进入了现代。经过宗教改革、启蒙运动和科学革命之后，西方人越来越倾向于以理性化的方式来探索世界和自己，也就是说，越来越信奉科学的认识模式。科学是理知化活动的典型体现，依靠冷静的观察、可靠的证据、严谨的逻辑和清晰的论证。科学论述的特点是可观察、可检验、可质疑、可反驳、可修正，在根本上抵制神秘、反对迷信。在这种理性化和理知化的时代，人们很难再轻

信古代的玄思妙想，不再接受各种“神神道道”的话语。世界被理知化了，也就是被人看透了。比如，在漫长的古代历史上，日蚀或月蚀曾被视为神秘的天象，而当现代天文学揭穿其中奥秘，这些以往“神秘”的天象变得清澈而简单，一下子就失去了迷魅之处。世界被看透了，没有什么不可思议的说不清道不明的神秘之处。人们相信，即有些事情一时还看不透，但在原则上终究是能被看透的，其中的奥秘迟早会被破解。

韦伯告诉我们，随着现代的来临，一场精神的巨变发生了：古代世界那种迷雾一般的魅惑，在现代的“清晨”被理性化的光芒驱散了。现代人在回望古代世界的时候，会有一种“大梦初醒”的感觉，这就是所谓“世界的除魅”。需要注意的是，“世界的除魅”是对客观事实的描述，并不带有价值判断的倾向。韦伯并没有说这一转变是值得庆幸的，也无意去赞颂除魅之后的世界。实际上，韦伯对此怀有复杂暧昧的态度。因为他知道，这个“梦醒时分”对许多人来说在精神上是格外“荒凉”的，信仰失去了以往神秘的根基，而科学又无法为生命的意义提供新的根本依据，终极价值不再具有客观性和公共性，会让人茫然若失。因此，“一切终极而最崇高的价值，已自公共领域隐没”。然而，世界的除魅是现代世界的真相。韦伯主张，无论对此感到多么无助多么失落，我们必须直面这个真相，这就是所谓现代性的境况。在这种条件下，学术生涯以及政治事业，到底还有什么价值，我们如何从事学术和政治，都变成了极具挑战性的困难问题。

## 智性的诚实：志业演讲的背景与基调

古今中外许多为人传诵的演讲辞大多具有激荡人心的力量。而韦伯的这两篇演讲则相当不同，没有去激发共鸣、感染听众，反倒是刻意回避听众的期待，抑制他们的激情。因此，这两篇演讲都有一种格外冷峻的风格。领悟这种冷峻的基调，是解读这本书乃至韦伯思想气质的入门钥匙。

如果我们仔细阅读文本，会发现两篇演讲的开场与结尾都是精心布局的，它们的开头有明显的相似之处。在《学术作为志业》的开篇，韦伯说他习惯用一种“学究气”的方式来处理问题。对于学术究竟有什么意义，学者需要具备哪些条件，他没有直接告诉听众所期待的答案，而是用一种迂回的、有点学究气的方式，慢慢进入主题。类似地，在《政治作为志业》的演讲中，他开场的第一句就说，“在好几个方面必定会使各位失望”。这里“失望”这个词对应的德文单词“enttäuschen”意思有点复杂，同时有“失望”“幻灭”和“挫折”的意思。韦伯知道，听众非常期待他能对当时紧迫的政治现实发表明确的见解，但他从一开始就坦言，他不准备去满足这种期待，相反，他可能会让大家感到挫折和失望。

那么，韦伯为什么拒绝迎合听众的期待？为什么要故意采用带有“间离效应”的修辞策略？在我看来，这是源自他对当时历史背景和德国局势的洞察和忧虑。

韦伯所处的时代，见证了德国的巨大变迁。二十世纪初，德国经济迅速崛起，在1913年超过了英国，跃居为仅次于美国的世界第二大经济体，但次年就卷入了第一次世界大战。在思想文化方面，当时的德国出现了各种相互对立的政治立场和思想流派，有左倾的社会主义和共产主义，有右翼的民族主义、国家主义和军国主义；还有文化悲观主义和新浪漫主义等等。各种思潮和观点，彼此之间纷争不休，走

向对立分化，德国在精神上陷入了极度的混乱。在战争的阴影下，在思想界充满争议的氛围中，年轻人普遍感到迷茫，迫切希望有一位伟大的导师，能以先知般的确信为他们指明方向，对纷乱的问题给予明确的答案。

韦伯是德国思想界最具影响力的人物，而且他是一个极有魅力的演讲者，他完全有能力满足年轻人的心愿，做一番才华横溢、俘获人心的演讲。但他刻意回避了感召人心的言辞，有意识地选择了格外冷峻的方式。因为他看到了当时德国精神氛围的危险。思想界弥漫着狂热与骚动的情绪，很容易让煽动家和假先知大行其道，他们编织迷人的幻觉，散布言之凿凿的错误答案，鼓吹虚妄的信心，误导人们去寻求虚假的希望、走向极端狂热；或者传播貌似深刻的虚无主义，让年轻人陷入不可自拔的悲观和绝望。韦伯决意要成为一名抵挡者，要抵御这些迷惑对思想的腐蚀。韦伯坚信，学者遵循的最高原则是“智性的诚实”（intellectual honesty），就是要揭示真相，无论真相是多么严酷。但同时，他又不希望人们被严酷的真相所吓倒。揭示真相是为了让人清醒、清澈和清晰，而不是在发现真相之后陷入伤感、绝望、虚无或者狂热。这当然是十分艰巨的任务，需要一种罕见的审慎与均衡感才可能达成。

志业演讲的冷峻基调正是来自韦伯的审慎。一方面拒绝虚妄的信心，因为他明白，在除魅之后的现代世界，以往单纯的信仰和价值不再具有不证自明的坚固性，而在德国陷入战争的危机时刻，所有紧迫的现实问题也都不会有简单明了的现成答案。在这样的处境中，无论是从事学术还是政治，前人信奉的那种明确而伟大的意义不再可信，而且在实践中会面临艰巨的挑战和考验。在此，谁要是宣称自己能够提供确定无疑的信念，给出可靠无误的答案，那就是在蛊惑人心，就是假先知。另一面，韦伯又要抵制极端的虚无主义和悲观主义，他需要在复杂而不确定的时代中，细心分辨什么是“可知的”与“不可知的”、什么是“可为的”与“不可为的”，以及两者之间的界限，从而论证，我们在放弃虚妄的信念之后，并非无路可走，仍然可以有所作为。因此，韦伯同时要与狂热和绝望两面作战，他试图在各种蛊惑人心的喧哗之中发出冷峻的告诫，引导人们走向清醒，认清现代世界的



特征和自身的处境，从而在良好的现实感中寻求有限的希望，在审慎的判断中付诸积极进取的努力。

明白了韦伯所处的时代以及他所信奉的“智性的诚实”，就能够理解他冷峻的基调，并发觉其中也蕴含着审慎进取的品格。这突出地体现在演讲的结尾之处。对照阅读两篇演讲的结尾，我们也会发现有类似之处。

在《学术作为志业》的结尾，韦伯引用了《圣经·旧约》的一段经文，那是《以赛亚书》中与守夜人的问答：“守望的啊！黑夜还有多久才过去呢？”守望的人回答说：“黎明来到了，可是黑夜还没有过去！你们如果再想问些什么，回头再来吧。”他由此告诫听众，如果你想要期待新的先知，期待新的救世主，那还为时过早，黑夜还没有过去！这是击碎虚妄的梦想，唤醒你面对现实。但韦伯同时也劝导年轻人，黑夜是等不过去的，在黑夜里我们仍然应当做自己能做的事情，这是激发和鼓励一种踏实而审慎的积极态度。

而在《政治作为志业》的结尾，韦伯引用了莎士比亚的一段十四行诗，那是赞美萌生在春天的爱情成熟于夏日的诗篇。然后他说，政治的情况若能如此就太美好，但坦言“事情不会如此”。德国迫切需要真正成熟的政治家，却仍然没有出现。韦伯预言十年之后再来回望，情况可能会更糟，那时很可能“反动的时代早已开始”，今天的大部分希望都会落空。的确，历史应验了韦伯的忧虑，此后的十年，正是纳粹势力从发端走向兴盛夺权的反动岁月。他说等待我们的不会是“夏天锦簇的花丛”，而是“冰暗苛酷的寒冻冬夜”，这是相当暗淡的前景。但即便如此，他仍然阐明了“政治成熟”的标准，并坚信唯有达到这种标准的政治家才值得最高的敬意。

两篇志业演讲分别以“夜晚之黑暗”与“冬日之寒冷”的比喻收尾，韦伯以智性的诚实坦言，无论投身学术还是从事政治，你都将陷入艰难的局势，会经历严峻的考验。韦伯没有掩饰自己悲观的判断，但在他冷峻的告诫之中，饱含对学术与政治这两种志业的深切敬意，也因此蕴含着诚恳的激励，期望年轻人在认清艰巨的挑战之后不陷入绝

望，仍然能以热情的心灵与清醒的头脑去直面挑战，怀着踏实的英雄主义，致力于这两项值得献身的事业。

## 思想的清明：学术之可为与不可为

《学术作为志业》的主题似乎很明确，针对在场的青年学生来讲解如何从事学术工作的问题。但我们后来会发现，韦伯实际上不动声色地转移了话题，从“如何做学术”转向了“为何要做学术”的发问，最后切入根本性的大问题：在现代世界中学术本身究竟还有什么意义？

演讲一开始像是“就业指南”，似乎有点琐碎，相当“学究气”地探讨学术工作的外部条件，告诫年轻人，现在从事学术工作是非常困难的。因为学术工作依赖于制度环境，而现在大学的体制条件不容乐观。德国本来有洪堡大学这种“自由大学”的理念和传统，但现在的德国大学变得越来越像美国，非常专业化，学科分工明确，像是工厂里的劳工。而且学术象牙塔的等级严密，年轻人向上晋升的过程艰辛而漫长，常常听凭运气的摆布。讲述学术外部条件的严峻现状，是要对渴望献身于学术的年轻人泼冷水：学术工作投入很大而回报很少，作为谋生手段“性价比”很低，像是“一场疯狂的冒险”。韦伯告诫年轻人，不要对运气心存幻想，如果选择了学术这不归路，那就不要郁闷，不要怨天尤人。

既然外在条件如此严峻苛刻，那么我们为什么还要投身于学术生涯？这必定需要来自内心的支持。因此，韦伯把话题转向了“把学术作为精神上的志业”。就是对学术的热爱与激情——这种“局外人嗤之以鼻的奇特的陶醉感”，标志着真正学者的人格气质。但这种热情不是所谓“个人性情”的展现，不是“一项表演事业”，不是对学者自身的沉湎自恋，而是朝向学术本身的奉献，接近信徒对宗教的奉献。

在此，我们就可以来解释演讲标题中“志业”（德语的Beruf）这个词的意思。“志业”这个词在汉语中多少有生造的意味，对应的英文翻译是“vocation”，包含着“召唤”（calling）的涵义。志业超越了单纯作

为谋生手段的职业，是一种听从神圣召唤、怀有信仰和使命感的精神活动，有点接近中国人讲的“神圣事业”或者“天职”。

如果将学术当作志业，那么问题好像就解决了。献身于学术似乎就有了明确的理由：就是对学术本身不计功利得失的激情，来自“为学术而学术的”的信仰。但恰恰在这里，更重大的问题出现了：凭什么学术能够作为“志业”？学术本身究竟有什么独特的价值，以至于能让人对它抱有神圣的信念和持久的信心？由此，这场演讲就从一个“就业指南”转向真正核心的问题：学术究竟有什么意义？韦伯接下来的长篇论述，既出人意料，又摄人心魄，可以分成两个部分。首先是否定性的论述，论证学术并没有人们通常以为的那些价值和意义。在揭示了种种错觉和误会之后，韦伯转向了肯定性的论述，试图最终阐明，学术还可能有什么意义、为何还能作为“志业”值得我们奉献。

韦伯的否定性论述可以称作“学术之不可为”。他出乎听众的预料，没有去为学术的神圣价值做辩护，相反，他试图揭示，通常人们对于学术抱有的那些信心和信念是未经充分反省的，传统所确认的学术价值在现代世界中可能根本不可靠。他首先将学术界定为“理性化和理知化”的工作，然后逐一反驳人们对学术价值的流行理解和传统认知。比如，学术能够让我们更好地理解自己、理解我们所处的世界吗？韦伯的回答是否定的。他认为，理知化进程中，人割裂了与宇宙秩序的精神联系，我们反而难以整体性地、充分地来把握世界和自我。再比如，学术能够帮助我们获得更完满的人生吗？韦伯认为不能，相反，由于学术发展，我们的人生反而难以完满了。在传统社会中，我们对世界是相对熟悉的，过完了一生会有一种“享尽天年”的感觉。而现代知识的不断更新，带给人们“日新月异”的感受，一切都是速朽的，于是我们过了一生，也只能理解人类文明进程之中微乎其微的一部分。死亡不再是“圆满”而是中断，生命的意义未曾充分实现，因此有一种残缺的感觉。

更为重要的是，从讨论柏拉图著名的洞穴寓言开始，韦伯打破了人们长期信奉的关于学术的传统神话。大家或许知道，在柏拉图《理想国》第七卷开头讲述的洞穴寓言中，被禁锢在黑暗中的奴隶，走出

洞穴看到了太阳，发现了最高的真善美。这个寓言是西方思想“启蒙”的原型，而理知化的进程就是从洞穴向上攀登、迎接光明的历程。因此，以理知化为特征的科学或者学术一直被认为具有“道路”的意义，由此通向真理、善和美、“通向真实的存在”、“通向艺术真实”、“通向自然”、“通向上帝”或者“通向真正的幸福”。而韦伯以极为凝练的思想史分析，阐明了现代学术恰恰是通向“意义破碎化”的道路，是通向“怀疑”的道路。因为理知化发展的结果表明，真善美不是和谐的整体，而是相互分裂的，科学真理不能告诉我们世界的意义，无法为宗教或信仰奠定基础，无法解决多元价值之间的纷争，也无法为我们选择生活的终极目标和政治判断提供根本的指南。因此，所有以往对于“道路”的理想都不过是幻觉，学术已经失去了传统期许的价值和信心。

想象一下，假如你是当时台下的一名听众，会不会有一种幻灭之感？所幸的是，韦伯在击碎了种种幻觉之后，仍然保留了一些希望。他指出，学术虽然不具有人们以往相信的意义，但仍然有三种价值。第一是实用性的价值，学术能够帮助人们“计算”，能够通过证据和分析来辨析状况，使人更好地理解自身的处境，从而有效地权衡利弊和控制行为。第二，学术具有思想方法的价值，能促进思维训练，扩展思考的工具。这两种价值浅显易懂，韦伯只是点到为止。最后他阐述了学术的第三种也是最重要的益处，在于使人头脑“清明”。

但“清明”是什么意思呢？我们已经知道，理性化和理知化已经让世界祛除了迷魅，在这种现代境况下，学术探索无法论证人们应当皈依哪一种宗教、信奉什么样的终极价值，这就是韦伯讲的“诸神之争”的局面：人们秉持各自不同的信仰，学术对此无法做出高低对错的裁决。但韦伯认为，学术仍然有助于我们认识，一旦你选择了某种立场，你应该用什么方式来达成自己选定的目标，你如何才不会陷入自相矛盾，才能避免事与愿违；学术也有助于我们认清，恰恰因为立场是你自己的选择，你必须为其后果承担责任。这就是韦伯所讲的“自我的清明”。具备这种清明，我们才能在“内心上一致”，形成完整的人格。学术无法解除我们抉择的负担，无法代替我们承受抉择的责任和危险，但提供了对行动手段的认识、对可能结果的预期，有助于我们在抉择之后更为清醒而明智地行动。学术的价值和意义虽然有限，但

韦伯相信，在除魅之后的世界里，“启人清明并唤醒其责任感”的事业仍然弥足珍贵，值得当作“志业”去追求。

## 信念与责任：政治家的品质与成熟

韦伯两次演讲的时间相距十四个月，形势发生了重要的变化。第一次演讲是在1917年11月，当时一战还未结束，德国在战场上还有相当的优势，而第二次演讲发表在1919年1月28日，德国已经在两个月之前宣布投降，以战败而告终。

韦伯本人对《政治作为志业》的演讲不太满意，后来讲稿发表时做了很多补充和修改。这次演讲涉及了相当广泛的议题，其中许多论点，比如“国家是垄断合法暴力的组织”的定义，以及对统治的三种正当性类型的划分，后来都成为二十世纪政治学科的核心主题。在这里，我们着重讨论其中一个主题，就是韦伯对于政治家的论述。在现代世界，一个政治家需要具备哪些重要的品质？又会面临什么样的挑战？什么才是理想的政治家？

首先需要注意韦伯做出的一些类型区分。从事政治活动有两种不同的方式。一种是“依靠政治而活”，指从政只是其谋生的手段，政治只有工具意义而没有内在价值。在韦伯心目中，靠政治而生存的人不能算真正的政治家。严格意义上的政治家是另一种类型，韦伯称为“为了政治而活”，他们从事政治是听从使命的“召唤”，是将政治作为“志业”的人。

相应地，韦伯还区分了官僚与政治家。官僚就是政治系统中的行政官员，公务人员或者“官吏”。官僚的首要职责是服从上司，严格遵守纪律，最重要的特点是“专业化”抑制“个人化”。他们对于工作本身没有善恶感，没有个人信念，或者说，必须克制甚至消除个人化的感情、立场与党派倾向，保持中立，做到不偏不倚，他们只对规则和指令负责，不用考虑政治活动的终极目标，也不用对政治大局和最终结果负责。极端地说，官僚系统的最佳状态，就是一部高效率的运转良好的机器，它是没有“灵魂”的，这也是理性化时代对现代政治的塑造

结果。而政治家则不同，严格意义上的政治家，尤其是韦伯说的“政治领袖”，具有鲜明的“好恶感”，他们有明确的信念和立场，必须对政治行动的最终结果负责，而且责无旁贷。虽然韦伯没有做明确的对应，我们有理由相信，官僚多半是“靠政治而活”，而政治家是“为政治而活”。政治家必须引领官僚系统，为其“注入灵魂”，才能在政治事业上有所作为。

韦伯认为，在官僚体制日益庞大的现代国家中，政治的外部条件不利于产生那种有志向、有立场的志业政治家。那么“为政治而活”的人尤其依赖于其内在品质。在他看来，政治家在人格上应当具备有三种品质：热情，责任感和判断力。

首先，热情似乎比较好理解，将政治作为志业的政治家，是出于信念、为了理想投身于政治活动，当然会有强烈的情感。但韦伯对政治家的热情做出了精微的辨析。他强调指出，强健的政治热情是一种坚忍不拔的激情，一种在坚定信念支持下的勇敢无畏、从容不迫，而不是那种心血来潮的狂热，或者，夸夸其谈的“煽情”（sensation）。韦伯将这种空洞的热情称为无用的“亢奋”。“亢奋”只是演员的热情，在政治上是虚弱的。

第二，判断力是政治家极为重要的品格。韦伯强调，政治是复杂、多变和危险的实践活动，容易让人迷惑，所以他多次将政治比作魔鬼。从事政治的人是跟魔鬼打交道的人，很容易走火入魔。因此，政治家必须具备卓越的判断力，对复杂的局面和形势，既要有深入其中、抵达内在理解的能力，又要有抽身而出、拉开距离、冷眼旁观的能力。政治家需要清醒地审时度势，保持良好的分寸感，这是相当难得的品质。政治的判断力与热情也是相互关联的，如果失去了良好的判断力，政治热情很容易蜕变为无用的“亢奋”。

第三，政治家还必须具备健全的责任感。这听上去是浅显的道理，像是老生常谈，但深究起来却相当复杂。政治家要对什么负责？怎么做才算是负责？在韦伯看来，所谓担当责任是一种伦理要求，但政治家经常会面对两种不同的伦理要求，分别称为“心志伦理”和“责任伦理”。简单地说，心志伦理要求遵循自己信奉的理想原则去行动，不



计后果，不论成败，无条件地忠实于原则的纯洁性。而责任伦理的要求则不同，需要行动者格外关注后果。政治是具有后果的实际行动，而且后果往往影响重大，所以遵从责任伦理的要求，对可能的后果深思熟虑并担负责任，就变得尤为重要。

但是，“心志伦理”与“责任伦理”这两种原则之间究竟是什么关系？在演讲中，韦伯一方面主张这两种原则“在根本上互异，同时有着不可调和的冲突”，但他又明确指出，“这并不是说心志伦理就是不负责，也不是说责任伦理便无视于心志和信念”，后来又说到，这两种原则“不是两极相对立，而是互补相成”。也许，韦伯期望政治家能兼顾这两种伦理要求，但又提醒必须认识到这两者之间存在深刻的冲突。实际上，对于“心志伦理”与“责任伦理”的确切涵义、彼此之间的区分和关联，构成了韦伯研究中一个相当有争议的难题。在这里，我们暂时撇开复杂的学术争论，来把握韦伯论述中一个相当明确的倾向，那就是尖锐批判对心志伦理的片面执着，这关乎他心目中政治成熟的标准。

在当时的德国，有许多标举心志伦理的政治人物，韦伯对他们持有强烈的质疑和批评。首先，固执于心志伦理的人，一味追求让“纯洁的意念之火”常存不熄，他们相信善良的意愿最终会导致好的后果。但韦伯指出，在政治领域中这种想法是极为幼稚的，真实的情况往往相反，不理解这一点的人，被他称作“政治婴儿”。其次，这不仅幼稚而且危险。政治权力往往涉及暴力的使用，遵从心志伦理的人，就逻辑而言，应当拒绝任何不道德的手段来实现理想。但在现实政治中，那些心志伦理的信徒恰恰相反，他们往往呼吁“最后一次”使用暴力来终结暴力，获得永久的和平。但这种妄想实际上造成了更持久、更恶性的暴力冲突，造成了更大的政治灾难。

遵循责任伦理的政治家极为重视行动的后果，这当然并非易事。重要的挑战在于，政治行动的后果往往不会让所有人皆大欢喜，那么什么算是好的后果，判断的标准何在？如果一项政治举措，能大大提升国家实力，但同时会严重损害个人自由，这算不算好的结果？对此，韦伯没有给出实质性的回答，因为各种政治理想之间的分歧，也

处在“诸神之争”的现代困境之中，很难做出理性的裁决。然而，韦伯有一个判断标准是明确的，那就是目标与结果的一致性。无论你信仰什么，理想的目标是什么，政治行动的实际后果应当符合最初所意愿的目标，而不是事与愿违。如果你的意愿是建立一个自由的社会，但结果却是普遍的奴役；如果意愿是人人平等，结果却是等级分化严重、贫富不均悬殊；如果意愿是一个道德纯洁的社会，结果却是伪善和腐败的蔓延；如果意愿是安全与稳定，结果却是人人自危和动荡不安——那么，你作为政治家就是不合格的。以这个标准来看，恰恰是那些心志伦理的信徒最为失败，他们怀有崇高的意愿，但结果往往事与愿违，失败之后也常常推脱责任，怨天尤人，这就是韦伯所称的“政治婴儿”。

韦伯说，“政治是一种并施热情和判断力，去出劲而缓慢地穿透硬木板的工作”。成熟的政治家需要同时具备热情、判断力和责任感这三种素质。虽然成熟的政治家也并不能确保事业的成功。但是，在信念的激励下尽己所能，清醒判断、审慎行动，最大限度地达成符合意愿的后果，那么即便失败，最终也能问心无愧，值得尊敬。所以韦伯说：“真正能让人无限感动的，是一个成熟的人，真诚而全心地对后果感到负有责任，按照责任伦理行事，然后在某一情况来临时说：‘我再无旁顾；这就是我的立场。’”

## 未决的难题：现代困境与韦伯的精神气质

韦伯的两次志业演讲，发表在他生命最后的两三年之间，可以说是其一生思想的缩影。当时有学者评论说，这是“长久酝酿斟酌的思考，以爆炸性的力量当场成篇”的演讲。但这种力量带来的冲击与震撼，既发人深省，又让人惶恐，因为韦伯揭示了现代世界最深刻的困境，可以称为“知识与信仰的分裂”，这是一个具有经典意义的难题。在整个二十世纪，西方思想界反复探讨、争论不息的许多主题，包括现代人的心灵危机，虚无主义、相对主义、政治决断论，以及极权主义的起源等等，都与这个重大难题密切相关。

真善美统一性的瓦解，是韦伯在演讲时谈到的一个要点。学术知识的目标是求真，就是发现自然世界与人类社会的事实真相。但在西方传统的观念中，真善美是一个和谐整体，发现了事实真相，也就能确立伦理道德的标准，由此分辨好坏对错，而且还能够确定美的本质，从而得以鉴别美与丑。但是现代学术的发展表明，真是一种事实判断，善或美都是价值判断，三者背后没有统一的依据。韦伯在演讲中谈到，“一旦学者引进个人的价值判断，对于事实的完整了解，即不复存在”。这意味着韦伯认同苏格兰哲学家休谟的观点，事实与价值属于两种不同的问题领域，前者是“实然”问题，关乎“实际上是什么”，而后者是“应然”问题，判断“应当是什么”，实然与应然之间有没有逻辑的统一性。

韦伯在演讲中说到，善的事物不一定是美的，而且恰恰因为不善才成为美。他举的一个例子是波德莱尔诗集《恶之花》，恶的东西竟然可以绽放出美的花朵，似乎令人不可思议。但如果你经常去博物馆，熟悉千姿百态的“现代派”作品，就不会为此感到惊奇了。真善美是人类重要的三个精神领域，这三者之间没有统一的判断标准，没有同样的理性基础，这种统一性的瓦解，被当代德国的大哲学家哈贝马斯称作“人类精神总体性的分裂”，造成现代世界最深刻的困境。

现代的困境体现在什么方面呢？这关乎生命的意义问题。我们在前面讨论过，在古代世界中，人们将自己的生命嵌入整体的宇宙秩序之中，与神意或天道之类的“超验存在”密切相联，由此确立生命的意义。但经过现代的转变之后，宇宙秩序被祛除了迷魅，只剩下物理学意义上的因果规律，不再蕴含任何神秘的目的是和意义。现代人失去以往安身立命的根基，而又无法依靠现代科学来重建意义的基础。韦伯在演讲中专门指出，所有价值判断最终都依赖于某种前提预设，而预设本身是科学无法证明的。比如，说科学具有“值得作为志业”的价值，这种说法本身是一个预设，无法用科学来证明。至于说“这个世界是有意义的”或者说“生活在这个世界里是有意义的”，那就更不可能证明了，韦伯说“科学不寻求这类问题的答案”。支撑人类生活意义的重要观念和原则，包括宗教信仰、人生理想、道德规范以及审美趣味等等，都属于“应然”领域的价值判断，而理知化的科学知识属于“实然”领域，旨在发现世界的真相“是”什么，只能做出相应的事实陈述，而无法回答人应当怎样生活这样的价值判断问题。

这就是“知识与信仰的分裂”，由此造成的困境体现在两个方面。在个人层面上，是所谓“现代人的精神危机”。人应当信奉什么、应当怎样生活，最终只能依赖个人的主观选择，无法获得理性论证的担保。正如韦伯所言，“个人必须自己决定，对他来说，哪一个上帝，哪一个是魔鬼”。现代人拥有自由选择信仰和理想的权利，但这种自由可能成为沉重的负担。我们可能变得茫然失措、不知如何选择，或者采取所谓“决断论”的立场，听凭自己的意志、随心所欲地断然抉择。在政治层面上，现代社会面临着多元价值冲突的挑战。由于信仰无法获得理性的客观根据，人们信奉的终极价值多种多样，而多元价值之间的冲突无法通过知识或理性辩论来解决，这就是韦伯所说的“诸神之间永恒的斗争”。

如何拯救现代人的心灵危机？如何克服现代社会多元主义的挑战？这些问题在二十世纪引发了学术界和思想界经久不息的热烈辩论。有人呼吁复兴宗教、回归传统，有人主张重返“古典理性主义”，试图为信仰和价值奠定新的基础。对于这些努力，韦伯大概会不以为然。因为他深信，世界的除魅是难以逆转的现代变迁，而现代科学或

学术在根本意义上无法为宗教信仰辩护，无法解决终极价值之间的冲突，这超出学术的有效性边界。跨越这种边界的僭越，都可能是对“智性的诚实”的背叛。

那么，韦伯自己会如何应对现代的困境？他当然明白在世界除魅之后个人与社会生活会面临何等艰巨的挑战，因此他的冷峻言说时常带有悲观的色彩。但韦伯相信，逃避或掩饰现代的困境是精神上的虚弱，我们必须接受这种“萧瑟命运”。他信奉尼采的名言，“一个人能承受多少真相，是其精神强度的检验”。我们可以进一步追问，韦伯将如何面对艰难的抉择？他是一个决断论者吗？在某种意义上韦伯具有决断论的倾向，因为他相信终极价值没有坚如磐石的理性基础，“诸神之争”无法依据理性判断做出裁决，正因如此，个人要为自己选择的人生信仰负责，政治家要为自己行动的后果负责，而且无可推脱，责无旁贷。担负这种沉重的责任，需要强健的精神意志，一种英雄主义的品格。但在另一个意义上，韦伯又显示出抵御决断论的倾向。韦伯承认主观选择是不可避免的，但“主观”并不等同于“任意”或“武断”，学术滋养的“思想的清明”在此能够发挥不可忽略的作用。学习神学知识会有益于个人选择和实践宗教信仰，理解政治学原理也必定有助于政治家的判断和决定，虽然知识终究无法代替最终的信念选择或政治决定，但抉择却因此不再是单纯的随心所欲，负责也不只是意气用事。

韦伯以自己一生对学术的奉献，抵达了思想清明的最高境界。于是，健全的心智结合强劲的英雄品格，构成了韦伯独有的精神气质。正如哲学家雅斯贝尔斯所描述那样，韦伯不必诉诸幻觉，就能将自己内心的极度紧张与外部生活的多种矛盾，综合在统一的状态之中，保持精神上的宁静。他称韦伯是“我们时代最伟大的德国人”。

（这篇导读源自“得到”App订阅专栏《刘苏里·名家大课》

已获得授权并经作者修订）

# 导论：韦伯的生平与思想

## 导论一 韦伯小传

这篇韦伯的传记译自H. H. Gerth & C. Wright Mills, trans. & ed., *From Max Weber: Essays in Sociology* (New York, 1946), pp. 3—31。原文是Gerth和Mills为他们编译的这册英译韦伯作品集所写的导论的一部分。

这篇文章的中译初稿，系由林振贤执笔；林君的译稿，由罗久蓉做了详细的校订修正；最后再由钱永祥校改定稿。在定稿过程中，我们参考玛丽安娜·韦伯的《韦伯传》，对原文中关于人物、事件、日期及文字的若干错误或混淆之处，做了一些修正。Gerth和Mills在引《韦伯传》的时候，根据的是1926年的德文版；在译文中，我们将这些引注全部改为1975年英文版的页数。《韦伯传》的中文本已经由李永炽先生译出，但因到目前为止仍然只有上册问世，故在此无法利用。另外，我们也添加了一些引注和批注。

这篇文章的写作时间，是在二十世纪四十年代；它所假定的读者，是当时的美国人。这一点，请中译本的读者在阅读时务必记在心里。四十多年来，关于韦伯的家庭、生平、师友、政治活动、学术生涯，乃至心灵挣扎，有数量庞大的新材料和新研究出版。今天的人再要写韦伯的传记，所用的概念架构和解释工具应该会比较深入，比较细致。最重要的是，今天的人一定会用相当不同的历史角度来看韦伯的时代和行谊。我们选译Gerth及Mills这篇文章，只是因为它以适当的篇幅，大致忠实地叙述了韦伯的一生。这篇文章只是韦伯的一个小传，而不是让我们对韦伯其人形成意见的根据。

---

1864年4月21日，韦伯生于图林根（Thüringen）的爱尔福特城（Erfurt）。父亲老马克斯·韦伯（Max Weber）出身于德国西部一个麻布商和纺织厂主的家庭，是位训练有素的法律家，并且担任市参议员。1869年，韦伯一家人移住柏林。该地不久即成为俾斯麦帝国的兴盛首都。在柏林，老韦伯是一位成功的政坛人物，活跃于柏林市议会、普鲁士邦议会和帝国新国会，属于汉诺威（Hanover）贵族本尼希森（Rudolf von Bennigsen）所领导的右翼自由党。韦伯一家定居在柏林西郊的夏洛腾堡（Charlottenburg），所毗邻者皆为学界与政界知名之士。在父亲宅第中，小韦伯认识了狄尔泰（Wilhelm Dilthey）、蒙森（Theodor Mommsen）、施密特（Heinrich Julian Schmidt）、西贝尔（Heinrich von Sybel）、特赖奇克（Heinrich von Treitschke）和卡普（Friedrich Kapp）这些〔当时学术界和思想界最重要的〕人物。

韦伯的母亲海伦娜·韦伯（Helene Fallenstein Weber）信仰基督新教，开明而有教养。她的家庭是图林根的老家族，出过不少教师和小官吏。不过她的父亲却是位颇有资产的官员，1848年革命前夕，退隐于在海德堡（Heidelberg）的庄园。著名的自由派历史学家格维努斯（Georg Gottfried Gervinus）与她家私交甚笃，曾教导她一些人文学科的课业。一直到1919年海伦娜·韦伯过世为止，韦伯与他母亲保持着篇幅甚长、亲密而往往博雅的书信往来。在柏林，海伦娜·韦伯成为一位负担沉重的家庭主妇，全心全意地照料她忙碌的政治家丈夫、六个小孩以及应酬持续不断的交际圈。她的孩子中有两个早夭。柏林劳工阶级的悲惨境遇，给她深刻的刺激。她的丈夫却既不了解，也不接受她的宗教上的与人道的关怀。他可能根本不曾进入她的情感生活，而他们对许多社会问题意见的分歧，乃是不争的事实。就这样，在韦伯幼年及少年期的成长过程中，双亲间的关系日益疏隔。



家庭来往的知识界友朋和四处旅游，使得早熟的韦伯对学校千篇一律的教育方式深为不满。他在四岁时曾罹患过脑膜炎，是个身体孱弱的孩子，酷嗜书本而不喜运动；他在少年时期广泛地阅读，并发展出自身在智识上的兴趣。十三岁时他就写过历史论文。其中一篇题为《有关德国历史的发展过程，特别着重德皇与教皇的地位》；另外一篇则《献给微不足道的自我，以及双亲和手足们》。<sup>[1]</sup>十五岁时，他便像大学生一般读书，广泛地摘写札记。似乎从早年开始，他就致力于持平适中而有限定的论断和叙述。他曾对其同窗忽略了司各特（Walter Scott）的历史小说而只顾耽读当代无聊作品的低劣口味加以批评，但他随即小心翼翼地补充道：“我采取这种立场，看起来或许相当傲慢，因为我到底是班上年岁最小的学生之一；不过，此一情况是如此的刺眼，现在我用这种方式说出，倒不必害怕我所说的不是实情。例外的情况当然总是会有的。”<sup>[2]</sup>韦伯对他的老师似乎也缺乏衷心的尊崇。虽说如此，由于在考试期间，他十分乐意把自己所知道的与同学们分享，他们认为韦伯不但讨人喜欢，而且多少有几分才气。

“在俾斯麦‘权术政治’（Realpolitik）的时代身为政治家的儿子”，少年韦伯认为西塞罗（Cicero）在文学上所受到的普遍推崇，是没有根据的欺人之谈。在他眼里，西塞罗——尤其是他在关于喀提林（Catiline）的头一个演说中所表现的<sup>[3]</sup>——只不过是善于措词的文人、一个低劣的政治家、一个没有责任感的演讲者。他试着将自己比作西塞罗，自问这些高谈阔论的演说能有什么作用？他觉得西塞罗应该“除掉”喀提林，用武力消灭掉这场可怕的阴谋。在他写给一位表兄讨论这些问题的信中，经过详细的论证后，他结语道：“简言之，我发觉此一演说，立论非常薄弱而且没有意义；他的整个政策就目标而言游移不定。我认为西塞罗根本没有足够的决断与精力，也缺乏技巧，更谈不到有伺机而动的能力。”<sup>[4]</sup>就读柏林大学的这位表兄，在回信中暗示，年少的韦伯只不过是拾他读过的书的牙慧。为了替自己辩护，韦伯尖锐但保持风度地反驳说：

你所写来的信，似乎认为我抄袭某些书籍，或者至少是说我剽取所读过书籍的要点，以为己有。简言之，这就是你长篇大论的要旨所在。你小心翼翼尽可能不着痕迹地提出这一点，只因为你以为我会介



意一个我知道并不合于实情的意见。虽然我动用了我所知道的全部知识，我还是无法承认我被任何一本书或老师的任何言辞牵着鼻子走。……当然……一般而言，我们年轻的一群，自你们年长的一辈（我认为你是其中之一）所积累的智能中获益匪浅。……我承认一切看法皆可能间接源自书本，因为书本除了就人所无法了解的事物，对人有所启发和指导，还有何用？有可能我对于书本中的说法和演绎异常敏感。关于这点，相信你比我有更好的判断，因为就某些方面而言，了解他人要比了解自己来得容易。至于我论述的内容——或许完全不正确——绝非直接抄自任何一本书。至于其他，我并不介意你的批评，因为我最近才发现，蒙森的书里面也说过类似的看法。 [5]

韦伯的母亲在儿子不知情的情况下，阅读儿子的通信。她极担心自己与儿子在思想上日益隔阂。像韦伯这样一个认真而聪明的成长期少年，既然意识到双亲之间有问题存在，观察到了一个维多利亚式的父权家庭里面所特有的障眼手法，自然会学到不能从表面来看人说的话和做的行动。他逐渐认为，如果要了解真相，必须要靠直接的第一手知识。所以，当他被送去参加“坚信礼”的课程时，他把希伯来文学到能够读《旧约》原文的程度。

韦伯夫人为儿子对宗教的淡漠而忧心忡忡，她写道：

马克斯坚信礼的时间愈接近，我愈看不出这段成长的阶段对他有什么较深的影响，好让他去把他要在圣坛前当成自身的信念而宣告的东西拿来思考。前几天，当我们单独相处时，我试着了解他对基督教意识的主要问题的想法与感受。他似乎很惊讶，我会假定所有有思想的人，都会因为坚信礼课程，而对自己弄清楚诸如对永生的信仰、神意引导我人的命运等这类问题。对于这些在我来说最重要的信念——其形式一点都不重要——我的内心深处有最温馨的感受……可是我却没有办法把我的信仰，向我的亲生儿子表达出来，对他产生任何影响。 [6]

带着这一份深厚而属于个人的敬虔心绪，海伦娜·韦伯为其表面家庭生活的俗世倾向所苦。虽然如此，她依然以爱心承受她丈夫造成的那种自满、自以为在道德上优越以及父权式的气氛。成长期的韦伯，在严肃的问题上愈来愈无法和他的母亲沟通。这倒不是因为他开始受

父亲影响；近代知识生活的现世气氛，使他既远离父亲的庸俗，也推开了母亲的敬虔心态。

韦伯对长辈尊重，但他反抗他们的权威。不过，他并没有参加同学们“轻浮”的活动、学校的刻板生活和老师们在思想上的空洞无聊；他只是遁入自己的世界。这样的一个孩子，自然不会接受父亲的指令。父亲如何毫不体贴地利用妻子，没有逃过这个十七岁孩子锐利的眼光。有一次，当韦伯和父亲在意大利旅行时，因为没有足够地表现出典型观光客应该有的兴致，遭父亲责骂。韦伯的反应是干脆明言他打算立刻独自回家。

韦伯在坚信礼中得到的经文是：“主就是那灵。主的灵在哪里，那里就得以自由。”<sup>[7]</sup> 韦伯的遗孀在她写的传记中如此说：“经文中再没有别的句子，更好地表达了支配这个孩子一生的律则。”<sup>[8]</sup>

---

[1] 《韦伯传》，pp. 46—47。

[2] 《韦伯传》，p. 50。

[3] 喀提林在西塞罗及保守派争权失败后，曾意图叛变。事发后喀提林出逃，其党派继续鼓动，终遭人出卖，全数被捕。西塞罗未经正当法律程序，即将谋叛者处死，为此西塞罗亦遭流放。为喀提林之事，西塞罗曾在元老院发表四次演说。

[4] 《韦伯传》，p. 53。

[5] 《韦伯传》，p. 54。

[6] 《韦伯传》，p. 57。

[7] 《哥林多后书》3章17节。

[8] 《韦伯传》，p. 59。

## 二

1882年春天，韦伯结束了大学前的求学阶段。由于禀赋优异，他并没有必要“过分用功”。不过，他的老师们却指出，他缺乏持之有恒的用功，并怀疑他在“精神上的成熟”。像许多十九世纪的思想家一样，韦伯给他中学老师留下的印象相当恶劣。这位年仅十七岁、肩膀下垂而身材瘦长的年轻人，仍然缺乏对权威的适当尊重。

韦伯进入海德堡大学，箕裘乃父，攻读法律。他也研习包括文学、经济学和哲学在内的人文学科；在当时的海德堡，这些科目的教师都是卓越的学者。靠着父亲的关系，他接触到一些圈子，其中包括他成为他父亲所属的决斗兄弟会（dueling fraternity）的预备会员。至于母亲这一方面的关系，他的一位表兄是斯特拉斯堡（Strassburg）历史学家鲍姆加腾（Hermann Baumgarten）的儿子，正在海德堡读神学；经他的引介，韦伯参与了当时神学与哲学方面的争论。

韦伯每天早起，先上一堂逻辑课，然后在击剑房“晃荡”一个小时。听课的时候，他“用心听讲”，十二点半“花一马克”吃午餐，偶尔也会叫杯四分之一升的葡萄酒或啤酒。时常，在午后他会玩两个钟头“认真的纸牌戏”。而后，他回到自己的房间，整理听课笔记，并且阅读诸如施特劳斯（David Friedrich Strauss）的《旧信仰与新信仰》

（*Der Alte und der Neue Glaube*）等类的书籍。“有时在下午，我会与朋友上山散步；傍晚则再度于餐馆会面，花上八十芬尼吃顿丰盛的晚餐。我读洛策（Rudolf Hermann Lotze）的《小宇宙》

（*Mikrokosmos*），进而我们热烈地讨论它。”<sup>[1]</sup>有些时候，教授邀请他到家里玩，这让韦伯有机会进行观察，日后向他们这群朋友模仿他们所熟知的人物的特征。

第二学期开始，韦伯热心地加入决斗兄弟会的社交生活，学习着在狂饮和斗剑中不落下风。不久，他的脸上留下了〔当时学生脸上〕常见的伤疤。他开始欠债，而且在海德堡求学期间一直如此。他在这

段时间学到的许多学生歌曲或爱国歌曲，一生都留在他的记忆里。当年清瘦的青年，逐渐成熟为一个刚强、有着宽阔肩膀而相当壮实的成年人。当他去探望在柏林的母亲时，他已经是一个具备了德意志帝国外在特征的大男人了；他的外表使他母亲震惊，竟然在他脸上掴了一个巴掌。 [2]

回顾在海德堡度过的岁月，韦伯写道：“决斗兄弟会在桀骜不驯的侵略性方面的一般训练，以及身为预备军官，无疑地给予我相当深沉的影响。一扫我在成长时期害羞与缺乏安全感的气质。” [3]

在海德堡读了三个学期后，十九岁的韦伯前往斯特拉斯堡服役。由于除了斗剑之外，他从未有过任何体力上的训练，所以服役及军事操练令他难以适应。而在体力紧张外，他更深为军营训练的无聊与下级长官的无理找碴所苦。他不愿放弃在知性方面的兴趣：

当我返家，通常约莫于九点上床睡觉。可是我无法入睡，因为我的眼睛并不感觉疲倦，而体内知性的一面，则尚没有发挥功能。这种缓缓坠入麻木僵化的无底深渊中的感觉，从早上开始，随着一天的过去，益形增强；这实在是最不愉快的一件事。 [4]

韦伯不得不在晚上借酒浇愁，翌日则带着宿醉参加例行军事训练，来麻痹此一感觉。这时候，他觉得“时光在飞逝，因为脑际不曾有一点思想的活动” [5]。虽然后来他的耐力逐渐增强，相当成功地应付了大多数体能训练的要求，可是始终在体操方面显得笨拙。有一次，一位士官用柏林的土语对他咆哮：“喂！你看来像一只在杠子上摆臀荡腰的大酒桶。” [6] 为了弥补这项不足，他在行军耐力与踢正步两方面力求表现。但他的内心无时无刻不在抗拒：

不知道有多少时间，都浪费在驯服能够思想的人，把他们变成机器，对命令的服从像机器一般精确不苟。……叫一年役志愿兵从事各种毫无意义的活动，这些活动是什么呢？什么也不是，只是用四十五分钟或一个小时站着四处张望，这就是所谓的“军事训练”。据说这样做目的在于培养耐性，天哪！好像说经过三个月每天多少小时的操枪教练，吞下最卑贱的恶棍数不清的侮辱之后，还有人缺乏耐性的

嫌疑！一年兵在服役期间不得有用脑筋的机会，这乃是一个原则……  
[7]

不过，韦伯十分客观：他承认头脑停止运作的时候，身体运作更为精确。当他得到军官官阶后，他很快便知道去看军旅生活中比较愉快的一面。他颇受上级长官的器重，并且在与同僚的军官们聚餐之际，吹夸一些荒诞不经的故事和显露他敏锐的幽默感；而且，作为一位有统御能力的指挥官，他赢得了属下的尊敬。

1884年，他结束了军旅生活。时年二十的韦伯，在柏林和哥廷根（Göttingen）重拾大学课业。两年后，他在哥廷根参加第一次法学考试。但是1885年夏季和1887年，他两度回到斯特拉斯堡接受军事训练。1888年他参与在坡森（Posen）所举行的军事演习。在坡森，他身历其境地感受到了德意志和斯拉夫两个世界间边界的气氛；对他而言，这似乎也是个“文化上的”边陲地带。在他写给母亲的一封信中，谈到了钱宁（William Ellery Channing），可以表现他这段时期的思想。

钱宁让他留下深刻的印象，不过韦伯不愿接受钱宁的伦理绝对主义及和平主义（pacifism）。“我就是看不出来，将职业军人和杀人凶手视为一类，公然加以诬蔑，会导致任何道德上的提升。战争绝不会因此而变得比较人道。”<sup>[8]</sup>出于他的本色，韦伯并不从神学上去争论“山上训词”（the Sermon on the Mount）；他找出钱宁的看法在社会与历史方面所处的环境，从而与钱宁保持距离；他用这种方法来对钱宁的立场做了解，并且把它“相对化”。“钱宁对于（战争及逃兵）这类事情显然毫无了解。他心里面想到的军队的情况，是民主政体的美国联邦政府对墨西哥等国进行掠夺性战争时所用的美式佣兵的状况。”<sup>[9]</sup>这些论点，具体而微地显示了韦伯日后在《政治作为一种志业》的最后一节以及《宗教拒世的阶段与方向》<sup>[10]</sup>有关宗教和政治的讨论中所采取的立场。

在斯特拉斯堡，韦伯主要的社交经验仍然局限在家族圈内，这可以说是他生活方式的特色。他母亲有两个姐姐都嫁给斯特拉斯堡的教授，韦伯在她们的家里，享受到友谊、睿智的谈话以及深厚的感情经



验。鲍姆加腾家族中，有些人特别耽于神秘和宗教的经验；年轻的韦伯怀着深刻的同情，分享这些经验所激发的紧张情绪。他学着去欣赏并且同情他们各自不同的价值观，几乎变成每一个有关的人的心腹。他称自己为“见过世面的人”（Ich Weltmensch），努力地为卷入问题的人个别找到可行的解决方法。在韦伯而言，这样做其实就是超越伦理上的绝对主义：“在我看来，如果我们不是一头径问（鲍姆加腾家的人往往如此，此刻也不例外）‘在道德上谁是谁非’，事情便不会如此严重。其实应该问的是：‘面对已经存在的冲突，我要如何在对所有人造成最小的外在内在伤害的情况下，解决这个冲突？’”<sup>[11]</sup> 韦伯这样提出来的观点，是一种实际的观点，把我们注意力的焦点集中在各种决定的后果上，而不是一味坚持个人扪心求证自己强烈的诚意。他早年在斯特拉斯堡的书信和经验，明白地预示了后来他在责任伦理和心志伦理之间所做的区分。

学业完成之后，韦伯在柏林的法院任职，与双亲住在一起。八十年代早期，他追随当代著名的法学家读书，在他们的课堂上当一位用功的学生。在这些法学家中，葛奈斯特（Rudolf von Gneist）是他景仰的；此人的课导引他注意到当时的政治问题。“我发现他的讲课是真正的杰作……他率直讨论时下政治问题的方式、不带宣传气味而表达出来的强烈自由主义观点，着实令我吃惊。特赖奇克在讨论国家与教会的课上，就显得是在做宣传。”<sup>[12]</sup>

韦伯把全部心力，放在一个经济史和法律史重叠的领域上。他的博士论文（1889年）以中世纪的贸易公司史为主题，参考了数百件意大利及西班牙的资料；为此，他还学习这两种语言。1890年，他通过第二阶段的法律考试。1891年，他以一篇处理马克思（Karl Marx）曾称为“罗马人的秘密历史”的论文——《罗马农业史》（*Die r ö mische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats und Privatrecht*）——在柏林取得商业法、日耳曼法和罗马法的任教资格

（Habilitation）。在这个平淡的标题之下，韦伯实际是从社会、经济和文化几个方面分析古代社会；日后，韦伯曾经数度回来探讨这个问题。在博士论文的口试中，韦伯必须要答复蒙森所提出来的某些问题。两个人的讨论没有达成结论，但在讨论结束时，这位杰出的历史

学家说，他还没有遇到过比“这位得到极高评价的马克斯·韦伯”更能继承他的人。<sup>[13]</sup>

---

[1] 《韦伯传》，p. 68。

[2] 《韦伯传》，p. 69。

[3] 《韦伯传》，p. 70。

[4] 《韦伯传》，p. 71。

[5] 《韦伯传》，p. 71。

[6] 《韦伯传》，p. 72。

[7] 《韦伯传》，pp. 72—73。

[8] 《韦伯传》，p. 88。

[9] 《韦伯传》，p. 89。

[10] 《宗教拒世的阶段与方向》（Religious Rejections of the World and Their Directions）指的是韦伯在《宗教社会学论文集》（Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie）中的《中间考察》（Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung）；英译见Gerth and Mills, ed., *From Max Weber*, pp. 323—359。这篇重要作品的中译，见《宗教社会学 宗教与世界》。

[11] Jugendbriefe (Tübingen, n. d.), pp. 191—192. ——原注

[12] 《韦伯传》，p. 96。

[13] 《韦伯传》，p. 114。

### 三

1892年春，老韦伯的一位侄孙女，到柏林来接受专门职业教育。玛丽安娜·施尼特格尔（Marianne Schnitger）时年二十二，父亲是位医生；她曾在汉诺威市一所女子仪范学校（finishing school）进修。一年以前，她曾拜访过韦伯的家。这次重返柏林，她察觉自己已与韦伯坠入情网。经过一阵迷惘混乱、一些维多利亚式的误会、一番道德上的摸索自问，韦伯与玛丽安娜终于宣布订婚。他们在1893年秋天结婚。

在他娶玛丽安娜为妻之前，大约六年之久，韦伯曾爱过斯特拉斯堡一位姨母的女儿。这位女孩曾在精神病院住了相当长的一段时间。韦伯温婉地与她断绝关系之际，她正在逐步地复原之中。他永远没有忘怀自己如何给这位纤弱的女孩带来痛苦，虽然那并非他的本意。他之所以温和对待那些在人际关系方面犯错误的人，以及在个人问题上采取斯多噶式的一般态度，这或许是一个重要的原因。除开此层关系外，他和玛丽安娜的婚事，还曾受到另一项道德困境的困扰。或许因为韦伯迟迟不敢接近玛丽安娜，他的一位朋友曾追求玛丽安娜，以致韦伯必须横插进去。这对韦伯来说，也有几分痛苦。

玛丽安娜过门之后，韦伯在柏林过着年轻学者少年得志的生活。其时著名的经济学教师戈尔什密特（Levin Goldschmidt）生病，他的职位遂由韦伯暂代。韦伯每星期得花十九个小时在讲台与讨论课上。他也参加了国家律师资格考试；除此之外，他又给自己安排许多沉重的工作。他积极地为政府机构做咨询工作，并且为民间改革团体进行特别研究，主题之一为证券交易所，另外一项研究是关于德国东部的庄园。

1894年秋，他接受了弗莱堡（Freiburg）大学经济学正教授的教职。在该地他结识了明斯特贝格（Hugo Münsterberg）、瑙曼（Friedrich Naumann）和李凯尔特（Heinrich Rickert）。由于工作繁



重，他每每挑灯至更深人静。当玛丽安娜劝他休息时，他总是大声地说：“我若不工作到凌晨一点，就不可能算是一个教授。”<sup>[1]</sup>

1895年，韦伯一家赴苏格兰及爱尔兰西海岸一游。回到弗莱堡之后，他在大学发表他的就职演说，题目是《民族国家与经济政策》（*Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik*），其中他表白了对帝国“权力政治”和霍亨索伦王朝（The House of Hohenzollern）的信念。这篇演说引起相当大的骚动。他写道：“我的观点之残酷，已引起惊恐。但是天主教徒最满意，因为我给予‘伦理文化’（ethical culture）狠狠一击。”<sup>[2]</sup>

1896年，韦伯接受了海德堡大学的一个讲座席位，接替退休的著名学者、“历史学派”（the historical school）领袖之一的克尼斯（Karl Knies）。也因此他成为许多昔日师长——诸如费歇尔（Kuno Fischer）、贝柯（Immanuel Bekker）和其他仍然对海德堡的思想和社交生活有决定影响的人——的同事。他的朋友包括耶里内克（Georg Jellinek）、亨泽尔（Paul Hensel）、艺术史家诺依曼（Karl Neumann）和宗教学家特勒尔奇（Ernst Troeltsch）。特勒尔奇是韦伯最贴心的朋友和学术上的知己之一，曾在韦伯家住过一段日子。

---

<sup>[1]</sup> 《韦伯传》，p. 202。

<sup>[2]</sup> 《韦伯传》，p. 216。所谓“伦理文化”，指的是俾斯麦对天主教进行“文化斗争”时的口号。参见下面《韦伯的政治关怀》p. 48注2。

## 四

韦伯的父亲死于1897年。去世前不久，父子俩曾经发生紧张的争执，韦伯激烈地护卫母亲，反抗在他认为是父亲专擅的管制。后来，韦伯自觉他对父亲所表现的敌意，是一项永远无法弥补的罪行<sup>[1]</sup>。那年夏季，韦伯夫妇游西班牙。回程途中，韦伯发烧不退，精神亦觉不适。学期开始时，他似乎已有起色，但到秋季班快结束时，因着紧张、自责、疲惫与焦虑，他终于倒了下来。由于他的病基本上是在精神方面，医生指示他洗冷水浴、多旅行、多运动。可是，韦伯依然因为内在的紧张而饱受失眠的煎熬。

在以后的岁月里，他断断续续地陷入严重的精神抑郁状态之中，夹杂着一阵一阵发狂一般激烈的学术工作和频繁的旅行。事实上，从这时开始，他的生活方式似乎就在精神崩溃、旅游和工作之间移动。凭着一份深沉的幽默感和凛然无惧地奉行苏格拉底的格言，他支撑了下来。

一心想找出逆境的正面价值，也为了安慰妻子，韦伯写道：

这样一种疾病却也有它的补偿。它将生命中人性的一面重新展现在我面前，而这正是母亲以往在我身上找不到的。现在我对这一点了解程度，是我以前从来想象不到的。我可以借用柏克曼（John Gabriel Borkman）的话说：“一只冰冷的手使我得到解放。”<sup>[2]</sup>过去数年，我病态的性情表现在我痉挛地抓住学术研究工作，好像这是一道护身符，但是我却不晓得我要用学术工作祛除什么东西。回顾既往，这已十分明白。以后，不管生病或健康，我知道我将再也不是从前那个样子了。我已经不再有需要去感觉到自己被繁重的工作所压倒。现在，我最大的希望，是过一种充满人性的生活，并且尽我所能使我的宝贝快乐。我不认为这样一来，我的成就会比从前我心中的机械劳动所生产的少。当然，这都要看我的状况，而要真正、永久地改善我的状况，毕竟需要很长的时间和很多的休息。<sup>[3]</sup>

韦伯一再试着继续他的教书事业。然而，在一次这样的努力当中，他的双臂和背部突然暂时麻痹，不过他仍勉强自己教完该学期的课程。他感到身心异常疲惫，头脑觉得倦怠；每一次用脑筋的事，尤其是讲话，都让他觉得元气大伤。尽管他偶尔也会愤怒和不耐，但他把自己的状况看成他命运的一部分。他拒绝所有的“好言相劝”。打从青年期以来，他的一切都是为着思考的生涯而准备的。但如今，每一项智识性的活动，都变成他的毒药。他不曾培养起任何艺术方面的能力，而任何一种体力活动，都令他觉得无趣。他的妻子劝他培养一种技艺或者嗜好，却遭到他的嘲笑。有时他会坐上好几个钟头，空茫地向前凝视，无意识地挖自己的指甲，自称像这样什么事也不做，他才觉得舒服。当他想要看自己的演讲稿时，那些字总是一团混乱地在他眼前浮游。有一天，他在树林中漫步，居然失去控制，公然号啕大哭。家里饲养的一只猫的咪呜声，竟使他狂怒不可遏。这些病征都是在1898至1899年间出现的。学校当局特准他全薪休假。韦伯在1908年给朋友佛茨勒（Karl Vossler）的一封信中写道：“逆境教人祷告——一定如此吗？就我个人经验而言，我无法苟同。当然，我同意你的看法，情况经常是如此的——就人的尊严来说，经常得过了分。”<sup>[4]</sup>

1899年秋天，韦伯夫妇到威尼斯“度假”。回到海德堡之后，韦伯再度拾起一小部分教学工作，但不久又崩溃了，情况比以往都来得严重。圣诞节期间，他请求辞职，不过学校给了他更长的假期，薪水照发。“无论读书、写字、说话、走路或睡觉，他没有不感到痛楚的；他所有的精神机能和部分躯体机能都拒绝运作。”<sup>[5]</sup>

1900年7月<sup>[6]</sup>，他进入一所小型精神病院，单独在那里住了几个星期。韦伯一位年纪尚轻的表弟<sup>[7]</sup>，也因精神异常被送到这家医院。那年冬天，韦伯的妻子接受医生的建议，陪伴这两个人到科西嘉岛（Corsica）的亚佳丘（Ajaccio）旅行。翌年春，他们到达罗马；当地的古代废墟重新燃起韦伯历史方面的兴趣。然而身旁那位罹患精神病的年轻人，却令他倍感沮丧。这位年轻人随即被安排送回家去。数年后，这个青年自杀了。韦伯给他双亲的吊唁信，使我们得以略窥他在对自杀的态度上不落凡俗：

他〔指他的这位表弟〕被一具无法治愈的病体所束缚，然而，或许正因为他的病，他却发展出一种敏锐的感情，一种对自我的清明以及一种深深潜藏着的、骄傲而高贵的内在自我；即使在健康的人身上，我们也绝难见到这些。只有那些像我们一样，曾经与他十分接近，而又学着去爱他，同时对该病有亲身体会的人，才有这种了解与判断。……他的未来既然已无法改变，他选择这个时刻，在你们之前去到那个未知的世界，当然是对的。否则你们将不得不把他一个人留在世上，让他无助而孤零地走向那黑暗的命运。 [8]

韦伯对自杀的这种评价，和近代斯多噶型的思想家如蒙田 (Michel Montaigne)、休谟 (David Hume) 和尼采 (Friedrich Nietzsche) 一致，认为自杀乃是一种对个人自由所做的最后而顽固的肯定。不过，他同时也认为救世宗教不认可“自愿的死” (voluntary death)，仅有哲学家才把它神圣化。 [9]

在意大利的壮丽景色及历史伟迹的影响之下，韦伯徐缓地康复。韦伯夫妇也在瑞士待过一段时间，他五十七岁的母亲和弟弟阿尔弗烈德 (Alfred Weber) 曾来探望他们。母亲来到后不久，韦伯开始能够看书，看的是一本有关艺术史的书籍。他说：“天晓得这种情况我能维持多久？除了我本行以外的任何书都成。”经过三年半断断续续的病痛折磨，1902年，韦伯自觉可以重返海德堡，做一些轻松的工作。慢慢地，他也开始阅读专业期刊，以及像西美尔 (Georg Simmel) 《货币哲学》 ( *Philosophie des Geldes* ) 一类的书。随后，仿佛为了补偿数年来他在智识上的阙如，他投入一片无所不包的浩瀚文献书籍中，包括艺术史、经济学、政治学，外加修道院的经济史。

不过，他也曾数度遭遇挫折。他仍然无法完全恢复教书工作。他要求学校解除他正教授的职务，改聘为有名无实的名义教授。此一请求最初被否决，然而经他再三坚持，终于被改聘为讲师。他曾请求担任博士候选人的主考官，但未获准。过去四年半，他没有出版过任何东西，现在他写出了一篇书评。一个崭新的著作阶段终于开始了，他首先探讨的是社会科学的方法问题。

韦伯生病期间，学校照发他薪水；拿了钱，却没有做足够的工作，这点给他造成很大的心理负担，他因此耿耿于怀。他认为，只有

工作中的人，才算是一个完全的人（a full man）；于是他强迫自己工作。然而，仅过了一个夏季，他又单独重返意大利、荷兰和比利时。偶尔，他会因自己的精神状况、对自己能力不足的失望、与海德堡教授团的摩擦以及祖国的政治情况，而兴起永远不再返回德国的念头。不过，就在1903年这一年，他开始与桑巴特（Werner Sombart）参与《社会科学与社会政策文库》（*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*）<sup>[10]</sup>的编辑工作；该刊物在遭纳粹停刊以前，可能是德国执牛耳的社会科学期刊。这个编辑工作，使韦伯有机会再度与众多学者和政治圈内人物联系，并且扩大了他自身工作的兴趣焦点。迨至1904年，他的写作工作恢复正常，而且数量扶摇直上。他发表的文章主题包括了普鲁士容克贵族庄园（Junker estates）的社会及经济问题、社会科学的客观性以及《新教伦理与资本主义精神》〔以下简称《新教伦理》〕（*Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*）的第一部分。

明斯特贝格这位韦伯在弗莱堡大学时代的同事，1904年帮忙筹组“人文学科及自然科学会议”（Congress of Arts and Sciences），作为在美国圣路易（St. Louis）举行的万国博览会节目系列的一部分。他邀请韦伯在会议上宣读一篇论文（同时被邀的还有桑巴特、特勒尔奇和其他许多人）。是年8月，韦伯偕妻子首途前往美国。

---

[1] 《韦伯传》，p. 389。

[2] 这是挪威戏剧家易卜生（Henrik Ibsen）的剧本《柏克曼先生》（John Gabriel Borkman, 1896）中的一句话。

[3] 《韦伯传》，p. 236。

[4] 《韦伯传》，pp. 240—241。

[5] 《韦伯传》，p. 242。

[6] 《韦伯传》，p. 242。

[7] 《韦伯传》，p. 245。

[8] 《韦伯传》，p. 248。

[9] 见Max Weber, *From Max Weber*, p. 356。

[10] 除了韦伯与桑巴特之外，这份刊物的另外一位重要人物是亚飞（Edgar Jaffé）。



## 五

美国让韦伯产生了浓厚的兴趣，但是他仍保持冷静旁观的态度。他充分拥有吉本（Edward Gibbon）用来形容用心在国外游历的人所具备的“美德”，亦即一种“近乎缺点的美德；开放的性格，使他怡然溶入从宫廷到茅舍的各种圈子；心境的顺畅交汇，让他无论处在哪一群人、在哪一种情况下，皆能自娱娱人”<sup>[1]</sup>。因此，韦伯对那些很快产生偏见的同僚，感到不耐烦甚至愤怒；他们在纽约停留一天半后，即开始丑诋美国的事物。

韦伯希望能怀着同情的心来了解这个新大陆，而同时却不放弃日后做周延判断的能力。他喜欢在布鲁克林大桥（Brooklyn Bridge）中央，观览曼哈顿市区交通高峰时刻的景象：川流不息的车辆和喧嚣，交织成一幅万象画面；这一切使他着迷。至于他视为“资本之堡垒”（fortresses of capital）的摩天大楼，则令他想起“旧图片上面博洛尼亚（Bologna）和佛罗伦萨（Florence）的那些高塔”<sup>[2]</sup>。他拿这些资本主义高耸入云的庞然巨物，与美国大学教授狭小的住宅做了一个对比：

在这堆庞然巨物之间，不论居住或饮食，任何个人主义的欲望都是一件昂贵的东西。哥伦比亚大学德文系教授赫维（W. A. Hervey）的住宅，不折不扣是一栋娃娃屋。房间都很小，盥洗设备和厕所在同一个房间里（大多数情形都是如此），不可能举行超过四个来宾的宴会（这倒值得羡慕），除此之外，进城的车程需时一个小时……<sup>[3]</sup>

一行人结束在纽约的访问后，前往尼亚加拉瀑布（Niagara Falls）游览。他们参观了一个小镇，而后转往芝加哥。韦伯对芝加哥的观感是“不可思议”。他注意到它的治安混乱，暴力充斥，湖滨高级住宅区与贫民窟的天壤之别，牲畜屠宰场内“臭气冲天，肮脏不洁，血污满地，毛皮四散”的景况，以及“令人疯狂”的人种大混合：



希腊人以五分钱的代价替美国佬（Yankees）擦鞋，德国人充当他的侍者，爱尔兰人替他管理政治，而意大利人则为他挖臭水沟。除了少数高级住宅区外，偌大一座比伦敦更大的巨城，就像一个剥了皮的人，它的五脏内腑在大家眼前运转。 [4]

美国资本主义下浪费的程度，尤其是对生命的浪费，一次又一次给韦伯留下深刻的印象。他注意到当时那些专门揭发社会腐化面的人正大肆宣扬同样的情形。在写给母亲的一封信中，他如此说：

一天工作之后，工人时常要花几个小时才能抵家。电车公司破产已有数年。按照通例，业务由债权人的律师接管。但他并不急于清算账目；在此情形下，他不会采购新的电车。旧车动辄故障，每年约有四百个人因此丧生或残废。根据法律，公司须赔偿每位死者的遗孀或子嗣约五万美元，残废事件须付给受害者本人一万美元。只要公司未采取某些预防措施，它就得付这些赔偿。但是公司已经计算过，每年四百件意外事件的赔偿费，总数较采取必要预防措施所花费的为少，因此公司就不肯采取这些预防措施。 [5]

在圣路易，韦伯以“德国农业状况”为题，发表演说，特别把重点放在农村和政治问题上，结果非常成功。这是他六年半以来的首次“演讲”。他的许多同僚都出席了此一集会，并且据当时也在场的他的妻子说，这次演讲颇获好评。韦伯夫妇为此欣喜异常，因为这似乎意味着他又能从事他本行的工作了。他们一路旅行，越过俄克拉荷马州，到过新奥尔良和塔斯克奇学院（the Tuskegee Institution） [6]；也拜望了在北卡罗莱纳州和弗吉尼亚州的远房亲戚；然后，很快地在费城、华府、巴尔的摩和波士顿一游。在纽约，为了撰写《新教伦理》，他到哥伦比亚大学图书馆找资料。

在〔我们所遇到的〕美国人中间，有一位妇人 [7] 担任工业督察员的工作，是最了不起的人物。从这位热情洋溢的社会主义者，你可以获知许多这个世界最罪恶的事。在各州分权的制度下，社会立法完全无法进行；许多劳工领袖贪污腐化，先鼓动罢工，然后迫使厂商贿赂他们来摆平工人的罢工。（我有一封介绍信，让我去拜访一个这样的恶棍）……不过，〔美国人〕是一个了不起的民族。只有黑人问题和惊人的外来移民问题，形成一片巨大的乌云。 [8]

美国旅游期间，韦伯似乎对劳工问题、外来移民问题和政治管理——特别是地方自治政府——一切“资本主义精神”的表现、印第安人及其行政管理的问题、南方的恶劣情势以及黑人问题，特别感兴趣。谈到美国的黑人，韦伯这样写着：“我曾与一百名左右的属于社会各阶层和政党的南方白人谈过，这些人（黑人）未来的境遇似乎是决然无望的。”<sup>[9]</sup>

他在1904年9月到达美国，圣诞节前不久离开，返回德国。

美国对韦伯而言，或许就像英国之于前几代德国自由主义者一样，都代表一个新社会的模型。美国的新教教派得到充分发展机会，造成俗世性的、公民性的、“志愿团体”的蓬勃滋长。在这里，由各州组成的政治联邦，在“自愿”基础上，融合各种巨大差异于一炉。

韦伯绝不像那些德国公务人员一般妄自尊大，一方面以他们的“清廉政府”为傲，同时还轻蔑地指出美国政治的“藏污纳垢”。卡普这位归国定居的德裔美国人，让韦伯深切地了解这种态度。但是韦伯从更宽广的角度来看事情。他相信政治不能只当作一件道德事业来判断；他的态度与1830年代的希尔斯菲德（Charles Sealsfield）倒有几分近似。当时，希尔斯菲德用史诗般的万象景观，来呈现一个建立帝国的民族的诞生；这个国家注定要“跻身于世界最强大的国家之列”。希尔斯菲德问道：“我们的自由的一个必要、绝对的条件，难道不是任由公民的美德与恶行，因为它们被允许自由滋长，而滋长得更繁茂吗？”经过亲眼目睹，韦伯大有可能同意：“吸入密西西比河和红河沼泽地散发的臭气的嘴巴，不适于咀嚼葡萄干；而能砍倒巨树，把沼泽垦成良田的手，无法戴小孩的手套。我们的国家，是一块充满对比的土地。”<sup>[10]</sup>

韦伯在美国的经历，主要焦点放在官僚制度在民主政治中所扮演的角色。他发现，除非我们要的是一种“没有领袖的民主”<sup>[11]</sup>和百议纷纭的混乱状况，近代“大众民主”不能缺少“机器政治”（machine politics）。可是所谓“机器政治”，就是让专业人员、让纪律严明的党组织和它有效率的宣传来经营政治。这样的民主，也可能导致恺撒式

的护民官掌权<sup>[12]</sup>，不论它是以强人型的总统还是市长的面貌出现。这种过程的运作，在倾向上所取的方向，是日增的合理性的效率，以及各种官僚机器：政党的、市政的和联邦的。

不过，韦伯是从一个辩证的角度，来看此一“建构机器”（machine-building）的过程：民主政府必须反对官僚体制，因为后者会逐渐让官吏形成一个封闭而排外的身份团体，其成员的专业训练、考试证书和确保衣食无虞的终身职，使他们远离一般民众。但是，行政功能包罗的范围日广，国土已没有新的边疆可以开发，机会也逐渐减少，使得浪费公帑、行事违法以及缺乏专业效能的政党猎官制度（spoils system）<sup>[13]</sup>，愈来愈不可行，也愈来愈不民主。因此，民主必须要助长理性所要求、但为民主情绪所憎恨的事物。在他的著作里，韦伯屡次提到美国工人反对公务员制度改革；他们所持的理由是：宁可要一批他们可以赶下台、可以鄙视的腐败政客，而不愿受一批蔑视他们并且赶不走的专家官吏的治理。在强化德国总统权力、以制衡帝国议会（Reichstag）这件事上，韦伯扮演了重要角色。我们应该把这件事和他在美国的体验放在一起来看。在自由的社团里，个人必须在平等的同侪面前证明自己的能力；这种社团里，没有权威的指挥，而是靠民主的决定、良好的判断和负责任的言行来培养训练出公民；〔韦伯在美国的经验中〕最令韦伯动容的，是这种社团所培育出来的一种具有恢宏气材的人。

1918年，韦伯在一封信中向一位同僚建议，德国应该以美国的“俱乐部形态”（club pattern）为借镜，作为“再教育”德国人的一种方式。他写道：因为“除了在教会形式下残存之外，权威主义

（authoritarianism）现在已完全失败”<sup>[14]</sup>。韦伯看出了“志愿社团”与自由人的人格结构间的关联。他对新教教派所做的研究，也印证此一层关系。他深信，和权威性制度下命令与禁制的方法比起来，一套使个人始终受到压力必须去证明自己的自动淘汰人的方式，就“锻炼”人这个目的而言，效果要深得太多。权威主义徒具外在约束力量，却无法达到个人内心深处，一旦权威主义的外壳被相反的力量击破，当事人便完全没有能力自制自主。

---

[1] The Autobiographies of Edward Gibbon, ed. John Murray (London, 1896), p. 270. ——原注

[2] 《韦伯传》，p. 282。

[3] 《韦伯传》，p. 283。

[4] 《韦伯传》，p. 286。

[5] 《韦伯传》，p. 287。

[6] 美国黑人教育家华盛顿（Booker Washington）在阿拉巴马州塔斯凯奇镇创办的黑人教育机构，成立于1881年，以实用艺术教育为主。

[7] 指知名的社会运动者凯利（Florence Kelley）；见《韦伯传》，p. 302。

[8] 《韦伯传》，p. 302。

[9] 《韦伯传》，p. 296。

[10] Charles Sealsfield, Lebensbilder aus beiden Hemisphaeren (Zürich, 1835), Zweiter Teil, pp. 54, 236. ——原注

[11] 所谓“没有领袖的民主”，参见《政治作为一种志业》p. 261注1。

[12] 所谓“恺撒式的护民官”，参见下面《韦伯的政治关怀》p. 49注1，及《政治作为一种志业》p. 207注2和p. 250注1。

[13] 所谓“猎官制”，参见《政治作为一种志业》p. 221注2。

[14] 《韦伯传》，p. 636。

## 六

韦伯返回德国后，在海德堡重新开始他的写作工作。他完成《新教伦理》的第二部分，在写给里克特的一封信内称之为：“新教的禁欲主义作为近代志业文明（*Berufskultur*）的基石——一种对近代经济的‘精神论的’（*spiritualist*）建构。”<sup>[1]</sup>

第一次俄国革命<sup>[2]</sup>带给他的学术工作一个新的方向；每天起床前，他在床上读俄文，为的是从俄国报纸上知道事情的最新发展。然后“像写日志一样，用笔将它们记下来”。1906年，他发表了两篇论述俄国的论文，一篇为《俄国资产阶级民主政治的状况》（*Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Russland*），另一篇为《论俄国向虚伪立宪制的转变》（*Russlands Übergang zum Scheinkonstitutionalismus*）。

著名社会科学家如施莫勒（Gustav von Schmoller）、布伦塔诺（Lujo Brentano）都曾鼓励他再任教授之职，但韦伯自觉无力胜任。有一大段时期，他一心只想好好写作。可是，受到普遍推崇的他，总不免介入学院政治；他在学术界甄选新人时担任评审工作，或是试图为若干后进的年轻学者如西美尔、米赫尔斯（Robert Michels）找寻机会；这批人或是因为反犹太主义（*anti-Semitism*），或是因为众人对信奉社会主义的青年讲师存有偏见，以致阻绝或妨碍了他们在事业上的发展。米赫尔斯的案子特别令韦伯愤怒。米赫尔斯出身于科隆（Cologne）一个古老显赫的商人家族，因为他是社会民主党，当时德国大学都不肯用他。韦伯指出：“若将我们这种情形与意大利、法国甚至目前俄国的情况相互比较，我不得不认为它是一个文明国家的耻辱。”<sup>[3]</sup>对于排斥米赫尔斯，某位教授指出，除了政治理由外，还有一个原因是：米赫尔斯没有让他小孩受洗。韦伯针对此一问题，在《法兰克福时报》（*Frankfurter Zeitung*）写了一篇署题《所谓学术自由》（*Die Sogenannte 'Lehrfreiheit'*）的文章，其中说道：



只要这种观念占优势，我看不出我们可以佯装有所谓学术自由这样一件东西。……并且，只要宗教团体宽容并且公开允许圣礼仪式被人用来作为拓展事业的手段，像大学兄弟会或后备军官团的成员身份一样，那么它们理应承受它们常常抱怨的轻蔑和鄙视。 [4]

1908年，韦伯在威斯特伐利亚（Westphalia）祖父的亚麻工厂进行工业心理方面的调查研究。他的希望是能发起一系列这类的研究；他有关方法论的笔记，即是就影响产业劳工生产力的生理和心理因素所做的因果分析。同年，他写出一篇长篇论文，发表在一本百科全书上，标题平实但易生误解——《古代农业制度》（*Agrarverhältnisse im Altertum*）——因为它处理的其实是古代社会的整个社会结构。

1909年，弗洛伊德（Sigmund Freud）的一位弟子 [5]，在海德堡的知识圈子里出现。他以一套新的心理健康的生活规范为名，贬斥传统维多利亚式的想法中夫妻间的忠实及在道德上合理的嫉妒。韦伯的友人中间，有人因为把这套说法付诸实行，陷入了悲剧性的纠缠和道德上的难局中。韦伯对他们充满了同情。在他看来，精神医学上有价值但仍不精确的一些慧见，和一套庸俗地以“健康的神经”为尚的伦理，混淆在一起了；对于这种混淆，韦伯的反应很强烈。他不愿意把健康的神经当成一种绝对的价值，也不愿意以压抑对神经造成的伤害为单位，来计算压抑有多少道德上的价值。韦伯认为弗洛伊德的治疗方法，是新装之下的旧日告解式（confession），不过临床医师取代了昔日的精神导师。他觉得，在精神病医师的科学性讨论的外表底下，隐藏了一套伦理；而就这一点来说，应该只管手段的专业科学家，实际上却在篡夺普通人自己做价值判断的权利。韦伯因此相信，在这种他觉得并没有基础的临床理论的外表包装之下，实际存在的是一套“放荡”的生活方式。我们很容易看出，韦伯不能接受这样的一套理论，因为这种理论在原则上便攻击禁欲主义，只从实用角度来设想目的，从而解除了英雄伦理（heroic ethic）对个人的要求。韦伯本人的良知极端地严肃，他常常以宽容的心去原谅别人，但对自己的要求却十分严格。他相信，许多追随弗洛伊德的人，只是一心想替在他看来不过是道德沦丧的行为找理由罢了。

不过，我们必须注意到，韦伯虽然不愿意见到弗洛伊德的弟子们以这种干涉到个人的方式来应用他们的理论，但对他来说，

毫无疑问，在我们解释文化史——特别是宗教史、习俗及风尚的历史——中的许多现象时，弗洛伊德的观念可以成为一个非常重要的源头——虽然，从一个文化史学者的角度来看，这套观念的意义，绝对没有普遍到弗洛伊德和他的弟子们在兴奋和欢喜于有所发现之际——这是完全可以了解的——所设想的那个程度。先决条件，是去建立起一套精密的决疑术（casuistry）<sup>[6]</sup>，其幅度之广和确定程度之高，在今天并未存在——尽管有人说已经实现了——但在未来二三十年间，或可得见。<sup>[7]</sup>

从1906到1910年在海德堡的这段岁月里，韦伯常与一些杰出的同僚，如他的弟弟阿尔弗烈德·韦伯、克勒布斯（Georg Klebs）、葛特汉（Eberhard Gothein）、温德尔班（Wilhelm Windelband）、耶里内克、特勒尔奇、诺依曼、拉斯克（Emil Lask）、龚朵夫（Friedrich Gundolf）和萨尔兹（Arthur Salz）等人，进行激烈的学术性讨论。每逢假期或其他空闲时期，许多朋友从外地到海德堡来拜望韦伯一家人。其中有米赫尔斯、桑巴特、哲学家亨泽尔、明斯特贝格、滕尼斯（Ferdinand Tönnies）、佛茨勒以及最重要的西美尔。年轻学者来寻求韦伯熏陶的，有霍尼希斯海姆（Paul Honigsheim）、勒文施泰因（Karl Löwenstein）和卢卡奇（Georg Lukács）。这个圈子中，也包括非学术界的人士，其中有几位杰出的艺术家，如音乐家托伯勒（Mina Tobler）（韦伯研究印度教与佛教的著作，便是献给这位女士）、退休女伶施密隆宝（Kläre Schmid-Romberg）和她的身为诗人与哲学家兼艺术鉴赏家的丈夫。雅斯贝尔斯（Karl Jaspers）是一位精神病学者，后来转为哲学家，利用克尔恺郭尔（Søren Kierkegaard）的作品建立他的存在主义哲学（Existentialism）；格鲁勒（Hans Gruhle）则是一位对最新的现代艺术有浓厚兴趣的精神病学家；他们两人也属于这个圈子。在海德堡这些聚会中，思想界和艺术界三代精英共聚一堂，进行活跃的讨论沟通。

1908年，韦伯积极地为社会政策学会（Verein für Sozialpolitik）的研究计划工作<sup>[8]</sup>。他秉持着尚公无私的态度，不畏烦难地设法克



服这类组织常见的困难。学会会议中讨论的水平之决定、未来工作范围之规划，都是以他为主促成的。他鼓励从事集体研究计划，例如一项从运动联盟到宗教派系与政党等志愿社团的调查研究。他提议以问卷方式对新闻界做一次有系统的研究，并且指导、推动工业心理学的研究。除此之外，他负责替出版家西贝克（Paul Siebeck）筹编一系列包括各种主题的社会科学的研究丛书。这个计划本拟以两年为期，但事实上在他死后仍然赓续未停；他自己那本逝世后才出版的《经济与社会》（*Wirtschaft und Gesellschaft*），即为此系列丛书中的一册。

韦伯的荣誉感极为严格，又有见义勇为的骑士精神，再加上他具有后备军人的身份，使他在某些情况下，必须要卷入法律诉讼和“名誉事件”。个性使然，韦伯处事每每发之于冲动和义愤。但是，一旦他所发动的力量在道德上击溃了对手，他的愤怒会平息，内心充满着慈悲和同情；而若他意识到在有过失的人之外的其他人，为他的行动所累，他的反应更是如此。对这类事情的感觉不若韦伯强烈的亲近朋友们，会认为他吹毛求疵、缺乏轻重节制，就像一个大有可能因自己的行动惹来麻烦的堂·吉珂德。也有人推他为德国的一代师表，凭着他的道德权威，他超越了那些一心求升迁发达的庸懦俗人。韦伯的堂·吉珂德一面，在他于1917年对他的朋友霍依斯（Theodor Heuss）所说的一段话中表现得很清楚：“一旦战争结束，我将羞辱德皇，直到他控告我，到那时，那批该负责的政治家毕洛（Bernhard von Bülow）、提尔皮茨（Alfred von Tirpitz）和贝特曼—豪威克（Theobald von Bethmann-Hollweg），将被迫在法庭上宣誓后做证。”<sup>[9]</sup>

第一次世界大战爆发之时，韦伯年五十。“战争诚然恐怖丑恶，但这是一场伟大而奇妙的战争。”<sup>[10]</sup> 他想要带领士卒上战场，可是因年纪加上身体情况无法如愿，令他很难过。不过，由于他是后备军官，他被任命为职掌纪律兼军需的军官，官拜上尉，负责设立并管理海德堡地区的九所医院。在这个职位上，他从内部亲身见识到了官僚制度（bureaucracy）——这是他社会学的中心概念之一。不过，他所掌管的这套社会机构，是一种由素人（dilettantes）而非专业人才组成的机构；韦伯努力将它转化为一个有秩序的官僚组织，并目睹此项转

变。他的职位从1914年8月持续到1915年秋，随后在一次改组中被裁撤，韦伯光荣离职。至于战时他在政治上的挫败，我们稍后就要讨论。

为了与亚飞（Edgar Jaffé）磋商有关比利时占领区的行政管理事宜，他在布鲁塞尔（Brussels）短期停留了一阵<sup>[11]</sup>。之后他赴柏林，以预言灾难的先知自居，撰写备忘录，与政治当局接触，并且与帝国扩张论者的野心斗争。归根究底，他揭发了主战派的行径其实是军火贩子与农业资本家的一场赌博。接着他以政府代表的身份，从柏林到维也纳和布达佩斯，与工业家就关税问题进行非官方的磋商。

到了1916年秋，韦伯已经回到海德堡，研究希伯来先知，并且继续撰写《经济与社会》的若干章节。1917年夏，他赴他妻子的故乡威斯特伐利亚度假，其间阅读格奥尔格（Stefan George）的诗集和龚朵夫讨论歌德的书。1917年及1918年冬在海德堡，一些主张社会主义与反战的学生，经常到他家参加例行的星期日公开讨论会。年轻的共产主义者托勒（Ernst Toller）也是其中之一，时常朗诵他的诗。后来，当托勒被捕时，韦伯在军事法庭上极力为他辩护，最后使他获释，然而韦伯却无法阻止大学开除这些学生。

1918年4月，韦伯前往维也纳，在维也纳大学讲课一个学期。这是他十九年来首次在大学开课。他以“对唯物史观的正面批判”（A Positive Critique of the Materialist Conception of History）为题，提出了他关于世界各宗教以及政治的社会学<sup>[12]</sup>。他的课在大学里轰动一时，教授、政府官员和政界人士都前来听讲，故而他不得不在最大的讲堂上课。可是，为了教这门课，他又被无法遏抑的焦虑所困，得服用镇静剂才能入睡。维也纳大学有意给他一个终身职位，他却没有接受。

1918年，韦伯从保皇派变成共和派的拥护者。正如迈内克（Friedrich Meinecke）所言：“我们从发自感情的保皇派，转变成发自理性的共和派。”他不愿在新政权内接受任何政治职位；柏林、哥廷根、波恩和慕尼黑各大学都表示愿意聘请他。他接受了慕尼黑大学之聘，1919年夏天接替布伦塔诺的位子。在慕尼黑，他经历巴伐利亚

(Bavaria) 专政及其崩溃所引发的风暴。他的最后一门课是应学生之请而讲，其内容后来成书出版为《经济通史》

( *Wirtschaftsgeschichte* )。仲夏，他病倒了，在病况已入末期时，医生始诊断出他得的是肺炎。1920年6月14日，韦伯离开人世。

---

[1] 《韦伯传》，p. 356。

[2] 指俄国1905年的革命。

[3] 《韦伯传》，p. 359。

[4] 《韦伯传》，p. 359。

[5] 指葛洛斯 (Otto Gross)，见《韦伯传》，p. 374。

[6] 伦理学的一个部分，用宗教或道德上的一般性原则，来解决因为环境不同、或牵涉到职责的冲突时，良心无法判断如何行动的个案。

[7] 《韦伯传》，p. 376。

[8] 《韦伯传》，pp. 329, 367, 414ff. 。

[9] 《韦伯传》，p. 598。

[10] 《韦伯传》，pp. 521—522。

[11] 《韦伯传》，pp. 535—536。

[12] 《韦伯传》，p. 604。

## 七

韦伯是属于通才（universal scholar）的一代，他所表现的学术风貌，有其明确的社会学的条件。条件之一是人文中学（gymnasium）的教育。以韦伯为例，经过这种教育的培养之后，印欧语系的各种语言都不过是同一套语言工具中的各种方言罢了。希伯来文和俄文的阅读能力，是他顺带培养出来的。家庭背景在知性上的诱导，使他甚早起步，而且也使他能够学习多种不常集于一人之身的科目。当他通过法律考试的时候，他已经是一位训练扎实的经济学家、史学家和哲学家了。通过斯特拉斯堡亲戚的关系，他曾参与当时的神学争论，这使他对神学文献相当熟悉，能够熟练地使用它们。

显然，若没有某种充分的余裕，韦伯是无法完成数量庞巨的作品的。在物质方面，首先，以他在德国大学任职的学者地位，才有此可能。这种德国式的安排，使德国大学的“私讲师”（docent）有时间从事研究工作，而处在同一阶段的美国年轻大学教员，却必须负荷沉重的教学工作。除此之外，德国也没有急于出版著作的压力；《经济与社会》一书中许多长度像书一样的篇章，虽写于一次大战前，却直到1920年后才出版，即为明证。韦伯在中年时期，曾继承一笔为数充裕的财产，这使他不虞金钱的匮乏。

既然在相对的意义之下，比较不见要求知识必须“实际”和立即“可用”的压力，再加上浓烈的人文主义气氛的衬托，学者遂得钻研与当下的实际需要无甚关系的题目。在社会科学里面，情形更是如此，因为在马克思主义的冲击之下，学者必须研究的问题不是狭隘的、“实际”的题目，而是把资本主义当成一个横亘整个历史时代的结构来探讨。在这方面，大学不受地方压力的干扰，是很重要的。

从1870到1914年，德国享受了长时期的和平，加上社会普遍繁荣，全然改变了德国的学术环境。为五斗米折腰的小资产阶级教授们，如今全为一批拥有巨大宅第和女仆的上层阶级学院派教授所取

代。此一转变，促成了学术性沙龙的出现。韦伯就是从这个角度来看美国大学教授的住宅的。

德国的思想传统和积累下来的学术，特别是在史学、古典文学、心理学、神学、比较文学、语言学和哲学方面，使十九世纪晚期的德国学者，站在一个优越的基础上来展开他的工作。当时，一方面有黑格尔（G. W. F. Hegel）和兰克（Leopold von Ranke）传统下的学院派学者，对理念做保守性的诠释；另一方面，则有非学院的社会主义者考茨基（Karl Kautsky）、伯恩斯坦（Eduard Bernstein）和梅林（Franz Mehring），从事激进的学术研究。这两派学术工作的冲突，构成一种独特而富挑战性的思想学术上的紧张关系。

有好几项矛盾的因素在紧张的状态中对峙，韦伯的一生和学术见解正是由它们所构成。如果像他自己所说，“人不是一本打开的书”，我们自然不应期望他的多面生活，可以用一个简单的指针来贯穿说明。要了解他，我们必须对一系列非理性而近乎吊诡的矛盾有所掌握。

韦伯个人虽然没有宗教信仰——套句他的话说：“欠缺宗教共鸣”（religiously unmusical）——可是他却花费了许多学术上的精力，探索宗教对人类行为和生活的影晌。就这方面而言，在此再次指出，他的母亲和她的家族，有强烈的宗教敬虔，以及韦伯在早期学生时代，曾与经历过不寻常的宗教和心灵状态的朋友及亲戚亲密相处或许并非毫不相关；这些经验，深深镌刻在他的心里。不消说，他藐视一般传统的“教会”式的基督教，不过对于因为政治悲剧或个人绝望而牺牲自己的理知、避入宗教祭坛寻求慰藉的人，他表现出怜悯与宽宏。

在韦伯的许多朋友看来，韦伯对于工作严肃的奉献、举止仪态中明显的情操与尊严以及他的言谈所具有的力量与洞见，都是表现出宗教倾向的现象。但是，若我们没有领会到他对宗教问题的看法是如何清醒实际（disenchanted），我们便几乎无法了解他的思想。韦伯对母亲的感情，以及真正对宗教无所求的态度，使他永远不会像尼采那般，对神发出普罗米修斯（Prometheus）式的亵渎。尼采这位十九世



纪最伟大的无神论者，在韦伯看来，最终乃是“布尔乔亚庸俗主义难堪的残留物”而已<sup>[1]</sup>。

韦伯属于最后一代的“政治教授”（political professor），这种教授，在对学术做出超然的贡献之余，身为中产阶级思想上的前锋，同时还是政治上的领导人物。尽管如此，为了学术的“客观性”以及学术的自主，韦伯反对“特赖奇克们”，因为他们以与世隔离的学术讲堂作为政治宣传的论坛。韦伯虽然殷切关怀德国政策的动向，但理论上，他把他的教授与学者的角色，与政治评论家的角色做了严格的划分。不过，当他的朋友布伦塔诺在慕尼黑劝他接受一个职位时，他答复说，如果他要接受任何一个学校的聘约，“我必须问，如果目前在柏林有一个持有我这种看法的人，来对抗该处弥漫的彻底的机会主义，岂不是更好？”<sup>[2]</sup>

终其一生，韦伯是个民族主义者（nationalist），他期望他的民族能够成为一个主人民族（Herrenvolk）；不过，他同时也为个人自由而战；他并且以分析性的超然态度，指出民族主义（nationalism）和种族主义（racism）的观念都是作为合理化工具的意识形态，由统治阶级及他们所雇的政治评论家所用，以把他们的控制和安排灌输给社会中处境较弱的成员。韦伯极为赞扬德国崩溃期间劳工领袖实事求是的行为，然而他又痛责这同一批人借着教条上的演练以收服群众，训练群众去相信革命将会带来一个天堂。他以身为普鲁士军官为荣，可是却又公然宣称，他的最高统帅德皇，所有的德国人都应引以为耻。他虽然是普鲁士军官和一个兄弟会的成员，但他并不介意下榻的布鲁塞尔旅馆上空，飘扬着一面鲜红的共产国际旗帜。他虽然是德意志帝国自觉的男性气概的典型，却依然鼓励起用第一位妇女劳工官员，并且对二十世纪初妇女解放运动的成员发表重要的演说。

韦伯似乎是一位卓越的大学老师，但是几乎有二十年时间，他的健康状况不容许他授课。他虽然是一位学者，置身于大学讲座上却觉得不安，只有在政治讲坛上才真正得其所。由于坚持精确和持平，他的文章通篇充满了〔目的在于补充、说明或限定的〕子句与条件，极其学究与艰涩之能事。可是，有时他会感到自己好比古代犹太

(Judea) 的群众领袖 (demagogues) , 向着街道上的熙攘群众大声疾呼。

与韦伯接触过的人, 对韦伯褒贬不一。在海德堡, 许多同僚认为他是一个难以相处的人; 由于他良心的要求甚严, 又讲求荣誉方面的一丝不苟, 他是一个会搅局的麻烦人。或许有人认为他总是臆想自己有病。然而, 在许多朋友与弟子的眼里, 他的才学仰之弥高, 巍然耸立。一位维也纳的新闻记者用这样的老套字句来形容他:

高大而且满脸络腮胡子, 这位学者看似一位文艺复兴时代的德国石匠; 不过他的两眼缺少艺术家那素朴天真与感官性的愉悦。他的凝视来自内心的最深处, 发自隐僻的信道, 投向最遥远的地方。他的谈吐与外表相称, 无比地棱角分明。在这方面, 我们看到的是一种近乎古希腊的看事情的方式。他的用字遣词简洁, 在它们宁静的简单之中, 我们想起硕大无朋不曾修饰的石块。 [3]

一位在慕尼黑的弟子, 个人与韦伯并不接近, 只是远远地崇拜着他。这位学生将他比作丢勒 (Albrecht Dürer) 所雕刻的武士: 无惧无好, 在死亡与魔鬼之间勇往前进 [4]。雅斯贝尔斯则把他看作一种新型的人, 能够不必诉诸幻觉, 便将自身内部极度的紧张以及外在生活的诸般矛盾, 综合在一个统一的状态中, 保持精神上的宁静。韦伯“浪费在政治事务上”而不是用来“使自己更超然”的每一天, 在雅斯贝尔斯看来, 都是令人惋惜的损失 [5]。

韦伯著作的读者, 可以强烈地感觉到其中弥漫着一种以客观为尚的精神; 但是尽管有这种客观性, 这些著作中的某些段落, 仍然含有韦伯在自己眼中的形象。最明显的段落, 见诸他对某些希伯来先知的描述 [6]。当战争的过程和德国的溃败正如韦伯二十年来所预期的一样发生, 而德国人要为战争所带来的一切灾祸单独承担起所有的罪名, 韦伯觉得德国民族成了贱民 (a pariah people) [7]。1916年和1917年, 在研究古代犹太教 (Judaism) 的过程中, 他发现古代犹太人和现代德国人的处境颇相类似, 不禁深自喟然。他觉得相似的, 不仅是客观的 (public) 和历史的处境; 在许多先知——特别是耶利米



(Jeremiah) ——的人格中，在他们不稳定与无法克制的心理状态上，韦伯看到了许多与他自己相像的特质。

这种方式，对于从孩提时代起就无法直接表露自己的韦伯来说，或许是表达他的自我形象的唯一方式。因此，当他在作品中把对象化为客观的存在时，他个人最深藏的一面既获得显现，同时也被隐藏起来。他对预言灾难与毁灭的先知做诠释，从而他在内心及世间的经验也得到了说明。

韦伯这种把自己心目中的自我形象溶入历史人物的做法，承袭的乃是十九世纪特有的一股广阔的人文主义、历史主义和浪漫主义的传统。十九世纪的杰出知识分子甚至政治家，常常利用历史人物的装束来塑造自己的形象。拿破仑模仿亚历山大大帝；大动乱时代的革命共和派，则通过普鲁塔克 (Plutarch) 的《名人传》来看自己。在德国，这种取径幻象的倾向在整个自由主义时代仍甚盛行。某些德国最优秀的青年如利伯 (Francis Lieber)，曾离开祖国去帮助希腊人从土耳其的统治下解放。可是巴尔干山区穷鄙的马贩子，粉碎了古希腊大理石般纯洁高贵的形象。个人的生活，靠这种幻觉中的历史感获得了背景，对无力的德国教授们来说，在思考宇宙性的观念之余，庸俗的气氛严密地限制住了有规律的日常生活，其平庸陈腐，或唯有赖这种历史感，才能获得补偿。

倘使年龄渐长的韦伯，在人文主义的幻觉传统之下，把自己与耶利米认同，他依然非常清楚，自己其实不是什么先知。当一群景仰他的年轻知识分子力促他说明他的信念时，他拒绝了他们的请求，指出这种表白是属于亲密朋侪圈内的事，而非属于在公众间为之的事。唯有先知、艺术家和圣者，能够向公众表露他们的灵魂 [8]。在韦伯眼里，现代社会是没有神的 (godless)，尤其没有先知和圣者的立足之地。他仅提出以赛亚 (Isaiah) 的建议：“有人从西珥不住地问我：守望的啊！黑夜还有多久才过去呢？守望的啊！黑夜还有多久才过去呢？守望的人回答说：黎明来到了，可是黑夜却还没有过去！你们如果再想问些什么，回头再来吧。” [9]

---

[1] Max Weber, *The Religion of India*, trans. & ed. By Hans H. Gerth & Don Martindale (New York, 1967), p.169.——原注

[2] 《韦伯传》，p. 358。

[3] 《韦伯传》，p. 607。

[4] 《韦伯传》，p. 668。

[5] 《韦伯传》，pp. 570—571。

[6] 例如 *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Vol. III, pp. 295, 319—320。——原注

[7] 韦伯对“贱民”的定义，请见《经济与社会》，p. 493。

[8] 《韦伯传》，p. 599。

[9] 《以赛亚书》21章11—12节。

## 八

如果我们要对韦伯的生平有一整体的了解，我们的探讨必须基于他内心的紧张和一再出现的精神不安。可以提出的解释有好几种，在这些解释之间，我们可以找到一种说明。

韦伯可能因为遗传而在体质上就有问题；毫无疑问，这种体质上的问题，散见于他的家族中。这个解释是最简单的一种，其证据非常容易找到。韦伯的妻子是他的远房亲戚，她的一些男性亲戚是在精神病院中结束生命的。再有者，韦伯的一个表弟进过精神病院，而韦伯本人在最严重的精神崩溃时，也曾被送到该处。

如果我们想把韦伯的问题看成纯粹官能性的，那么在证据上，我们可以在两个不同的方向中择一来探讨。我们可以以他最亲近的人——父亲、母亲、爱人、妻子——为着眼点，在他的私人关系中，找出他的困扰；我们也可以把着眼点放在他的社会关系上。

关于韦伯的私人关系，我们当记得他是一个沉默、警觉、聪明超过其年龄的男孩；父母之间日益恶化的关系所造成的压力，一定曾使他忧忡。他强烈的侠士精神，部分是对父亲——在这个男人眼中，妻子爱他，不过就是甘心侍奉他，受他利用和控制——那种家长式傲慢专横态度的反应。这个情势，在韦伯三十一岁那年的一次冲突中，达到顶点。当着母亲和妻子的面，韦伯竟决定对父亲做判决。如果父亲不能做到儿子提出来的条件——让母亲在没有父亲陪伴的情况下“单独”来看儿子——韦伯便将无情地和父亲断绝一切关系。我们前面提过，这次冲突后不久，父亲就去世了。这件事使韦伯产生一种无法消弭的罪恶感。若有人认为这是一种非常强烈的俄狄浦斯（Oedipus）的境况，确实不为过。

终其一生，韦伯与母亲维持着亲密的关系。她有一次称他为“年长的女儿”（an older daughter）。为了她三子的行为，她热切求取商量

的对象，不是丈夫，而是长子。我们也应该注意到，韦伯在年轻的时候，曾经一度渴望在大学里成为一个真正的粗犷男人。经过三个学期，他在外表上已从一个纤弱、妈妈的乖儿子，变成一个壮实的、嗜喝啤酒的、脸上有斗剑疤痕的、口叨雪茄的帝国时代典型德国大学生。母亲曾因此在他脸上掴了一掌。显然，这是属于父亲的儿子。这两种分别源自父亲和母亲的认同模型及其相关的价值系统，从来不曾 在韦伯的内心生活中消失掉。

另一项类似的紧张，后来造成他的罪恶感，起于他和早年一位爱人的疏远。这个女孩，是韦伯的一个表妹，他的母亲和姨母都很中意。使他更为痛苦的是，他母亲满心欢喜地看着他的一位好友追求后来成为他妻子的玛丽安娜。因此，在娶玛丽安娜这件事上，韦伯为来自两方面的罪恶感所纠缠：他几乎准备把他的爱人让给好友，也几乎准备娶一位心理有问题、精神不平衡的女人。他在写给玛丽安娜的求婚信中，曾讨论这个情况；这封信一则示爱，一则也在表白心中的罪恶感。此外，在日后写给妻子的信中，他总是充满歉意，因他全力投入学术工作“在内心中的无止运转”，对他们的婚姻造成了牺牲。

韦伯夫妇没有子女，不过韦伯不忘在公开场合坚持他的男性气概，每每在一种突出他身为普鲁士军官之特殊尊严的方式下，径行向别人提出决斗的挑战。然而，面对着普鲁士的尚武精神，及其军方官僚支持操纵兄弟会一类的教育机构，以求“驯服”上层阶级的青年，使其习于这方面事业所需的纪律，韦伯在著作中却不迟疑地公开抨击。他那深刻的个人人道主义、“基督徒的自由”以及在伦理方面崇高的标准，来自他对母亲的认同。

我们可以撇开韦伯的私人关系及由此而来的困扰，而做另一个方向的探讨。韦伯是一个卷入了他周遭的政治事件的知识分子。他对于公共事务的关怀，是他自愿加诸己身的负担。凭着一股超乎寻常的责任感，在内心里，他觉得政治在呼唤他献身。但是，他并没有权力，也没有地位，让他的话对政策产生决定性的影响。这种情况也造成了他内心的某些紧张。

韦伯对德国有强烈的认同，但是看起来，他的这种认同在实际上并没有什么道理。普鲁士容克土地贵族（Junker）、工人阶级、中产阶级中没有脊椎骨的庸俗之辈（这些人渴望的，是出来一个强人专制领袖〔Caesar〕保护他们，以免社会主义工人阶级的魔影和小王朝的家长制统治威胁到他们），都是他大肆挞伐的对象。每当韦伯旅行的时候，他头一个念头是离开德国。他经常抱着失恋的人惯有的怨恨心情，对着他觉得是个没有希望的国家，愤怒地说出永远不再回来的话。身为普鲁士的一名军官，他对德皇宣誓效忠；但是德皇却经常是他公开藐视的对象。

只有在很少的机会里，我们才得以窥见滋养他对国家与民族那份爱的是什么。在圣路易万国博览会场上，他骄傲地观看德国所展示的艺术品、工艺品和工业产品，感到德国人的技术、想象力和工艺技巧无与伦比。当在布鲁塞尔与四处流动拥护社会主义的工人交往之际，有人告诉他巴黎手艺最高明的裁缝和伦敦手艺最高明的鞋匠，一大部分是来自说德语的奥地利，他深以属于一批只知致力于工作而罔顾自身利益的工人群众中的一分子为荣。

这种态度，让我们明了，他本身禁欲主义式的工作狂热，牵连到他相信德国人最显著的特征，表现在一般百姓和工人身上的庶民风格；他们没有拉丁贵族门客社交上的温文优雅，也没有盎格鲁撒克逊绅士由宗教所引发的纪律和崇尚传统的精神。他之所以全心献身于工作，是因为他认识到这是尽他作为德国人应尽的责任。1918年11月底，他曾写道：“我们已经看到〔这个民族〕所有的缺点了，但如果愿意，我们也可以看到它了不起的效率、单纯、实际，它追求——不是获得——‘日常生活之美’的能力，和其他民族的迷醉及做戏正成对比。”<sup>[1]</sup>

正如他与父亲的关系是罪恶感的一个来源，韦伯生活在德国皇帝的统治下，也使他产生强烈的罪恶感：

因为我们代表那个人的那个政权，作为一个民族，我们现在被外国（意大利、美国、全世界！）鄙视的程度——要紧的是，这种鄙视完全有道理——对我们来说，已经是最重要的、具有“世界政治”意

义的一个权力因素了。任何人只要读几个月的外国报纸，一定会注意到这个情况。我们被“孤立”，因为那个人用那种方式来统治我们，而我们居然忍受还装作没事。在任何意义下心存民主以及民族政治理想的个人或政党，都不能替这个政权负责任；这个政权的继续存在，比任何一种殖民地问题，都更危害我们的整个国际地位。 [2]

显然，韦伯的一生，说明了一个人对政治权威的态度，可能是以他与家庭管教的关系为典范的。我们所要补充的，是卢梭 (Jean Jacques Rousseau) 的一段话：在家庭里，父亲对孩子的爱，报偿了他对儿子的抚育照料；而在国家里，统治者统治的快乐，填补了他对人民所缺乏的爱心 [3]。

---

[1] 《韦伯传》，p. 637。

[2] 《韦伯传》，p. 399。

[3] 《社会契约论》(Contrat Social)，第一篇，第二章。——原注



## 导论二 韦伯的政治关怀

韦伯的生平和学术，都和他的政治关怀有着密切而直接的关系；为了掌握他的思想背景，我们必须对他在政治上的意见和活动略有认识。这篇简短的文字，在这方面或可对读者有一些助益。

这篇文章，译自H. H. Gerth & C. Wright Mills, trans.& ed., *From Max Weber: Essays in Sociology* (New York, 1946), pp. 32—44。和前篇《韦伯小传》一样，这也是Gerth和Mills为他们编译的韦伯作品集所撰导论的一部分。

本文的翻译，是由简惠美完成初稿，次经康乐校订，最后由钱永祥校改定稿。在定稿过程中，我们参考了《韦伯传》，对原文做了一些修正和改动。文中所引《韦伯传》之处，我们用的是英文版的页数。

从很多方面来说，韦伯的生平与思想，乃是政治事件与政治关怀的表现。他的政治立场，需要通过私人背景与公开的事件两方面来了解；要掌握他的这些立场，我们必须同时掌握住韦伯其人及韦伯这个知识分子。我们已看到，韦伯在极年轻的时候，如何认为西塞罗在面对将来临的政治阴谋时，表现行径的可笑。以后果来评价政治与宏论，以人的行动产生的所意图的或非在意中的结果来衡量他们的动机，始终是韦伯政治思考的不变原则。就这个基本意义来说，作为学者的韦伯，通常都是从实际从政者的角度来为文论著的。

他的早期政治立场，乃是他父亲所信守的国家自由主义 (National Liberalism)。在几个有力的领导者之领导下，这个政党在十九世纪八十年代逐渐地倾向俾斯麦。在这件事上，他们是妥协的自由主义者：他们“既不想追随也不想反抗俾斯麦，只是想要去影响他”<sup>[1]</sup>。他们容许俾斯麦发动文化斗争 (Kulturkampf)<sup>[2]</sup> 打击天主教徒，容许他镇压社会主义劳工。通过这些政策的施行和自由主义派及左派阵营内的严重决裂<sup>[3]</sup>，俾斯麦便可以挑拨这些政党互斗而坐收渔利。

韦伯在二十岁的时候，虽然认同国家自由主义的主张，但他却很小心地不使自己明确地投入任何特定的政党。他警觉地注意作为一个整体的政治过程，汲汲地探索彼此竞争的领导者的可能动机。他并不是个“年轻的热心分子”。当国家自由主义者帮助俾斯麦通过旨在对付社会主义者的紧急处分令时<sup>[4]</sup>，韦伯的评论典型地表现了此一超然的立场：

若有人想要为这条法令做辩护，就必须采取以下这个（也许并不完全错误）观点：如果没有这个紧急处分令，许多公共生活的成就——如言论、集会、结社的自由——便不免会受到很大的限制。毕竟，社会民主党人，按他们骚动的方式来看，的确准备大幅度地牺牲公共生活的某些基本制度。……私下，我有时候会认为，让所有的人有普遍、平等的权利，应该有最高的优先性。我会认为，归根究底来说，让所有的人都三缄其口，胜过只箝制其中某些人。实际上，最根本的错误还是在俾斯麦恺撒式（Caesarism）的希腊礼物<sup>[5]</sup>——普选制度：这才是权利均等（就此一名词最真正的意义而言）的真正刽子手。<sup>[6]</sup>

这一段话中表现出来的韦伯对于俾斯麦的评价以后也没有改变。俾斯麦致力寻求德意志之统一与将此一新诞生的国家推上列强地位的政治才华，韦伯承认并且倾慕。但是，韦伯绝非毫无保留地臣服于他；他并不将俾斯麦英雄化；而事实上，韦伯对于德国中产阶级对俾斯麦进行（本质上是非政治性的）英雄崇拜一事，唯一的反应是不齿。韦伯对于俾斯麦的基本批评，在于他不能容忍具有独立思考的政治领袖，而只是让自己被温驯而服从的官僚所包围。“俾斯麦完全摧毁了我们之间的独立意见，这当然是我们所处现状的问题的主要原因或主要原因之一。但是，难道我们应该负的责任会比他少吗？”<sup>[7]</sup>

思想自由的获取与维持，显然是韦伯意识到的最高价值之一。他毫无保留地拒绝俾斯麦的文化斗争，一如他反对目的在于将波兰人德国化、另外又曾激怒了阿尔萨斯民众（the Alsatians）的普鲁士语言政策<sup>[8]</sup>。不过，他又认为进步分子（the progressives）是“没有结果的”，尤其是他们那种没有原则为反对而反对的预算政策。<sup>[9]</sup>“想到有一天会让这些人来接替俾斯麦的位置，就令人不寒而栗。”德皇威廉二

世登位后，摆明了他想独揽政权，韦伯对于未来深感忧虑。“这一套布朗热—波拿巴式（Boulangist-Bonapartist）的作风，现在已经不是时候了。”<sup>[10]</sup>

韦伯由国家自由主义——它越来越受大企业的控制——的立场转向较为前进的“社会自由主义”（social liberalism）的最初征兆，是在1887年他二十三岁时。当时，他似乎觉得国家对于那最贫弱的社会阶层——大都市里的无产阶级：这类人在柏林的发展过程中，生活在早期资本主义的典型悲惨状况里——有某种义务。但是，这种社会责任感，毕竟不脱离家长慈爱专制的气息，因此，韦伯把票投给保守派，虽然他并未加入保守党。

十九世纪九十年代初期，在一个改革社团——其中包括一批“讲坛社会主义者”（Kathedersozialisten）<sup>[11]</sup>——的提议下，韦伯对德国易北河东岸地区的容克土地贵族<sup>[12]</sup>经济（the Junker economy）做了详尽的研究。这是他关于经济方面的首批论著，为他确立了农业问题专家的声誉。他想找出东部地区德国人口被波兰及俄国移民所取代的经济及社会因素。他证明了，德国东部这片原本人口稠密而间有贵族领地杂陈的农业区，之所以人口不断减少，原因在于容克资本主义的庄园和房地产利益。韦伯将官方调查的统计打散成许多小单位，从而显示出，凡是有大的限嗣继承之庄园所在的地方，人口即有不可抗拒的减少趋势。同时，由于波兰季节性劳工的生活水准低，且易于被剥削，农业资本家便大量引进他们，取代了德籍的农业人口。

对这个过程的了解，使韦伯开始在政治上反对普鲁士的统治阶级，这也就是反对这个借着普鲁士一套虚伪的宪政安排而支配了整个德国的阶级。他反对这些地主，是由于他相信，他们的利益与国家的利益是相违背的。“我们希望把小农钉牢在祖国的土地上，但是要用心理的锁链，而不能用法律的锁链。我要公开地说：我们希望能利用他们对土地的饥渴来把他们绑在家园上。如果为了德意志的未来，我们必须把一整代人硬塞进土地里去，我们就应该肩负起这个责任。”<sup>[13]</sup>

在十九世纪九十年代初期，韦伯尽量利用因果上的多元观点所指出的无限繁杂性，来反驳历史唯物论。例如，基于许多历史因素，他认为农场工人的工资并不遵循任何经济律则，更不用说有什么“铁律”了。他在1894年弗莱堡的演讲里指出：民族方面与种族方面的差异，在生存竞争的斗争里，比经济方面与阶级方面的因素更有因果上的重要性。后来，他在政治上以及思想上与马克思知识体系的关系，则与此相当不同而且更为复杂。

韦伯在三十岁时的政治心态，可以从下面这段他在弗莱堡的就职演说中见其端倪：

大体上，我们现今在经济、社会和政治上努力的成果，将会嘉惠未来的子孙，而非活着的这一代。如果我们的工作能有而且将有任何意义的话，那也只能企求于造福给未来，也就是说我们的继承者。然而，对幸福的乐观期望，不可能是任何经济决策的基础。在进入人类历史未知的未来的门上写着：“放弃一切希望。”（*lasciate ogni speranza*）<sup>[14]</sup> 未来不是一场人类和平与幸福的梦境。问题不在于将来人类会怎么想，而是他们将会是什么样的人。当我们思及这一代消逝后的情况，这是我们首先要关心的问题。实际上，这个问题正是所有经济和政治努力的根源所在。我们追求的并不是人类未来的幸福；我们只是切望在后代的身上培养起一些特质，这些特质可以让我们感觉到，我们人性中的伟大与高贵正在这里。……总而言之，经济发展的过程，即权力的斗争。“国家理由”<sup>[15]</sup> 是我们的价值终极判准，也是我们的经济思考的判准……<sup>[16]</sup>

准此，九十年代中期的韦伯，是个帝国主义者，他视民族国家的权力利害为终极价值，使用的语言则是社会达尔文主义的语汇。他警告说，〔一个阶级的〕经济力量与整个国家政治领导的需要，并非总是一致的。他称自己是个“经济的国家主义者”，以是否合乎国家政治利益为判准来评量各个阶级。至于殖民地的取得、德皇黩武的演说以及帝国的光彩——对于这些，韦伯除了内行人的蔑视外，别无其他感觉，因为他深知这些都是毫无希望的无聊事。

如果政治权力由经济上正在下落的阶级所掌握，不仅危险，而且长远来说也是与国家利益不相合的。而如果正在取得经济力量以及因



此取得政治权威的阶级，在他们对国家的领导中，缺乏政治上的成熟，那就更危险了。此刻，德国正受到这两种情况的威胁；实际上，我们处境当前的危险，关键便是在这两方面。<sup>[17]</sup>

这个“危险的处境”是什么呢？德国的外交政策此时正在重拟：俾斯麦与俄国的同盟并未续约，与英国建立同盟的机会也未把握住，于是就形成了一种毫无计划的游移的政策。这样一套政策，掩饰在空洞的吹擂和德皇的虚张声势之下，导致德国在政治上的孤立。德国的领导阶层既不愿国家倾向西方，也不愿倾向东方。德国的政策因此反复无常地与所有的人作对，至于一连串的挫折，则以大言不惭加以掩饰。

一个相当有力的说法指出，这种严重的状况乃是西部工业势力（western industrialism）与容克土地贵族的农业势力（Junker agrarianism）妥协的结果。国家自由主义者，当然是帝国主义者、大日耳曼主义者和反英派；他们的骄傲被刺伤了，希望能“让英国人瞧瞧”德国人也会建造船只。他们推动海军计划，并且由提尔皮茨借着近代史上一次最巧妙的宣传运动，终于让人们接受这个计划。<sup>[18]</sup>为了赢得容克土地贵族的支持，他们在1902年采取关税保护政策，以抵制美国与俄国的谷物进口。这些容克贵族并不关心恐怖舰队（graessliche Flote），同时，由于生性土栖，他们对海外帝国以及随之而来的贸易及殖民地，也无甚兴趣。他们眼界狭小，在政治上则较倾向俄国的沙皇政体，对于西部工业热衷于假借国家使命（national task）之名进行的海军建设，他们抱着猜忌的态度。

然而，容克土地贵族和工业家，都畏惧正在崛起中的社会民主党的群众组织，畏惧要求民主的吼声，畏惧普鲁士的阶级投票制度所受到的攻击。工业的国家自由党与农业的土地贵族保守党之间阶级利益的妥协，便是对抗民主及社会主义的劳工党。而也由于这种妥协作祟，任何牵涉到和有实力的海权国家或陆权国家成立同盟的外交政策，皆在放弃之列。

东西之间在政治与经济上的妥协，导致普鲁士容克土地贵族阶层（Junkerdom）与新兴工业阶层在社会方面融合。这类转变的征候，

可见诸阿尔弗雷德·克虏伯（Alfred Krupp）的唯一继承人贝莎·克虏伯（Bertha Krupp）与贵族冯·波伦（von Bohlen）——帝国的职业外交官——的联姻。德皇参加了他们的婚礼。但王室因为接连几起事件丧失了声誉：陶施案（the Tausch trial）中所暴露出的政治警察的丑闻；哈登（Maximilian Harden）针对奥伊伦贝格王子（Prince Eulenburg）而发动的长期攻击中，所揭发出来的宫廷道德腐化情况；德皇在外交方面受到一连串屈辱；战争威胁和全面的军备及海军的竞赛愈演愈烈。在这些事件及趋势影响之下，韦伯觉得自己犹如坐在“一列奔向无底深渊的快车上，不确知下一个转辙处轨道是否已经转好了”<sup>[19]</sup>。

“激进的”牧师瑙曼，与韦伯甚为友好；他接触过社会主义的观念，但在韦伯的影响之下，变成国家主义者。1894年，瑙曼办了一个“小杂志”<sup>[20]</sup>，韦伯也给他写稿。有几年的时间，韦伯与这些试图组织一个小党的教师、公务员、工匠和一些工人——典型的小资产阶级——保持联系。他们希望能借着在资产阶级中间散播社会责任感以及教导社会主义劳工接受国家主义，而达成全国的团结和统一。<sup>[21]</sup> 韦伯的母亲与鲍姆加滕夫人（Ida Baumgarten），也出力相助瑙曼的国会议员竞选活动。韦伯虽然与这班人继续保持友好的关系，但他很快就不耐烦地切断了与这个团体的积极联系。

1897年，韦伯在煤业巨子史笃姆男爵（Baron von Stumm）的萨尔（the Saar）地区做了一场演说。当时男爵正在积极活动，要求立法，以便发生罢工时可以处罚工会领袖。韦伯在演说中虽然赞同工业资本主义，认为那是维持国家力量所不可或缺的，然而他也强烈地相信“个人的自由”。他曾经是大日耳曼同盟的成员，然而“为了获取我的自由”，也因为“我的声音无法影响它政策的制订”<sup>[22]</sup>，韦伯在1899年脱离了这个组织。

1903年，渡过最严重的一次精神崩溃后，韦伯开始攻击保守派的浪漫主义（conservative romanticism），因为在其背后，隐藏着王朝与普鲁士土地贵族在物质方面及政治方面的阶级利益。这时他正要启程前往美国。回到德国后不久，俄国爆发第一次革命（1905年），再



度引起他对政治的兴趣。韦伯曾费心学过俄文，因此他能够借着数份俄国报纸来了解这些事件。他也经常与俄国来的政治科学家基斯佳科夫斯基（T. Kistiakovski）交谈；此人是俄国资产阶级自由主义左派的知识分子领袖之一，正在为革命效力。这番研究的成果，写成了两篇政治社会学的典范作品，以专刊发表在《社会科学与社会政策文库》里。韦伯对俄国的阶级与党派进行社会学的分析，在其他几重思路之外，他指出，如果沙皇政体在一次欧洲战争中崩溃，极左派在另一次革命后掌握了政权，很可能俄国的整个社会结构，都会在一个前所未有的程度上被官僚化。

1904年从美国回来不久，韦伯即重新开始他的学术著作。这正是德国出现政治危机的时刻，此一危机部分是由于德皇的演说以及他的非洲之行所引起的。到了1906年，列强协约（entente cordiale）<sup>[23]</sup>已将形成，德国的外交孤立及其自俾斯麦时期的巅峰逐渐衰弱的现象，已经明朗化。作为国家象征的德皇，已成为国际间嘲笑的对象。韦伯认为这些困境的根本原因在于政治结构，因为在这套政治结构里，有效率地选取负责任的政治领袖，根本没有可能。德国的虚假宪政制度更令他愤慨，因为它使得有能力和才干的人对政治生涯失去兴趣，而宁愿进入商业界或从事学术工作。

从诸如此类的观点，韦伯逐渐接近一种“民主”的立场，虽然他的“民主”在性质上独特而复杂。民主作为一套具有内在价值的理念——“自然法”、“人的平等”、人生而“权利均等”——并不是韦伯所相信的。他以实效（pragmatically）的眼光来看民主的体制与观念；不从它们“内在价值”的角度，而是从选取能做事的政治领袖这一方面的结果来衡量民主。他觉得在现代社会里，这样的领袖必须能够形成并且控制一个庞大且有纪律的、美国人所谓的“政治机器”。唯一的选择是：到底要一种没有领袖的民主，还是一种由大型政党的官僚体系之领袖来经营的民主？

对韦伯来说，普遍投票权、争取选票的斗争以及进行组织的自由，本身并没有什么价值，除非经过这些制度，可以造成愿意担负责

任的强有力的政治家出现；他们不规避责任，也不托借皇帝正好宠信的宫廷派系及帝国官僚来遮饰他们的作为。

在韦伯这种批判性的检验之下，德国似乎没有任何一个阶层能够挑起眼前的重任。因此，他发出批评，首先针对全国的领袖——德皇——加以挞伐，严苛地嘲讽他乃是一个龟缩在神授君权背后的政治玩票者。对于官僚机器——政治上温驯而技术上完美——不受控制的权力，德国的政党结构似乎无望成为一种制衡的力量。在他的揭穿之下，社会民主党人的激烈言论，不过是一种无力的政党新闻工作者歇斯底里的哭号，训练群众接受教条思想，好更容易被官僚体系操纵。同时，修正主义派的马克思主义，认为社会将〔不用人力介入〕自动地进入天堂的境界；这种想法中所包含的乌托邦式的慰藉，在韦伯看来，不过是以驯良无力的沾沾自得，取代道德上的义愤而已。而且，他认为社会民主党人拒绝与资产阶级政党作任何妥协，肩负起内阁的责任，乃是立宪政府无法成功出现的原因之一。韦伯后来所做的政治分析，动机便来自他竭力想寻找一个阶层，在帝国主义竞争时期里，有能力负担起政治领导的使命。

1911年秋天，德国某大学一位有黷武心态的官员，发表了一场演说，痛诋和平主义的本质乃是“愚昧的”，并言及所谓“追求和平的滥情”。一位参加演讲后啤酒会的将军认为，应该称和平主义者是“穿着长裤但裤裆里没有东西的男人，只想把人民都变成政治上的太监”<sup>[24]</sup>。当弗莱堡的一些教授，为了报纸的抨击而替这些言论辩护时，韦伯写了一份备忘录，批评这些教授，认为他们的夸张不啻是“小镇玩艺”<sup>[25]</sup>。他警告说：德国一旦进入战争，那么“那个头戴皇冠的玩票者”就会干涉军队的领导，把一切都搞砸。有趣的是，韦伯虽然身为一个坚定的国家主义者，相信武力乃是任何政策的最终诉求，他仍然写下了下面这段话：“对明确特定的政治理想——不论多么崇高——作批评，如果竟被指为对道德力量进行破坏，则理直气壮的抗议在所难免。在‘道德’上，和平主义者无疑‘高过’我们。……政治不是——也永远不可能是——一门以道德为根据的行业。”<sup>[26]</sup>虽然韦伯这样欣赏如托尔斯泰辈的和平主义者在道德上的真诚，我们必须记得他本人希望亲身参加战争的意愿。

在战争期间，韦伯反对并吞比利时，但这并不是说他没有帝国主义的欲望。他高呼将“军事据点”尽速推展至华沙及其北方，而且他还希望德军能占领列日（Liège）及那慕尔（Namur）二十年。<sup>[27]</sup>

1915年10月，他写道：“每一次的胜利，都让我们更远离和平。这正是目前状况的独特性。”当奥地利居然让意大利脱离同盟时，他几乎控制不住自己。“过去二十五年来整个政治家格局都崩溃了，这时候指出‘我一直都这么说’，只能带来凄凉的满足。现在战争可要一直打下去了。”<sup>[28]</sup>他写了一份给政府和德国国会议员的备忘录，但始终留在自己的桌上没有发出去。其中有这样的话：“去强迫缔结一个和约，让德国军靴的后跟踩在欧洲每个人的脚趾上——这是有违德国利益的。”<sup>[29]</sup>他看出，战事的拖延将使美国获得世界工业的优势地位。重工业资本家和贵族热烈信仰帝国主义，这使得韦伯很担心。他着急地写道：“我要学波兰文，并且设法与波兰人接触。”<sup>[30]</sup>他请求某位副部长让他阅读关于波兰的官方档案，并让他与波兰的工业家接触。尽管他请一位天主教中央党党员缓颊，他还是很自然地拒绝了。到了1916年3月，韦伯很厌烦“整个柏林的气氛，在那儿，所有的才智之士，都被弥漫在政府里的可憎的愚蠢瘫痪掉了”<sup>[31]</sup>。

韦伯认为，第一次世界大战乃是各国之间经济上与政治上的各种敌对凑在一起所造成的结果。如果这个局面里有“罪过”的因素可言，那么德国的罪过即在于其不切实际与无能去妥善地处理自己的事务。他责难主战派的狂热是白痴，并且从一开始他就感觉这必然会导致灾难。他对提尔皮茨的海军政策、露西坦尼亚号（the Lusitania）的被击沉以及依赖潜水艇这种武器，尤其感到愤怒。他预料到美国会卷入战争，而在1916年2月写下这种发展会导致的种种后果：

第一，我们半数的商船，四分之一停泊在美国的港口，四分之一停泊在意大利的港口，将会被没收而用来反击我们；因此英国的船只数量将会马上增加——这是这些〔德国海军的〕笨驴所未曾计算到的。第二，即将有五十万名美国壮丁要志愿从军，配上优良的装备，来对抗我们的疲累之师；这是这些笨驴们所不相信的。第三，我们的敌人将会得到四百亿现款。第四，再打三年仗，这表示我们的毁灭是确定的。第五，罗马尼亚、希腊等国都起来反抗我们。所有的这一

切，都只是为了让提尔皮茨大人“显示他能做什么”！再也没有比这个更加愚蠢的了！<sup>[32]</sup>

1916年10月，韦伯在一次进步的自由主义分子政治集会中，就欧洲列强中的德国此一论题发表演讲。在这次的演讲里，他以在国际上造成的结果为标准，来评判政策：以德国处于四周强邻中的地理位置而言，它应该采取一种冷静的结盟政策，而非自大狂妄与征服的政策。在韦伯看来，俄国才是“主要的威胁”。因此，他希望与英国取得了解。在东欧所发生的事件，决定了世界历史的走向，比较之下，西欧所产生的变化就显得不足道。大战最根本的原因在于，德国迟迟才发展成一个工业化的强权国家。“而我们的国家，为什么会被组织成这样一种强权国家（power-state）呢？”他问道：

并不是为了虚荣，而是为了我们对世界历史的责任。如果世界的支配权力——归根究底而言，这指的是未来文明性格的决定——竟然不经一战，即由俄国官员的指令和盎格鲁撒克逊“社交圈”的成规（可能掺上一点拉丁的“理性”）所瓜分，后代人，特别是我们自己的后代子孙，不会认为责任在丹麦人、瑞士人、挪威人和荷兰人。他们会认为责任在我们，而事实上他们完全对。因为我们不是一个人口七百万的国家，而是一个拥有七千万人口的国家。<sup>[33]</sup>

1918年11月3日，基尔（Kiel）的水兵叛变。翌日，韦伯在慕尼黑发表关于德国重建问题的演说。革命派知识分子，其中包括俄国的布尔什维克党人李维安（Max Levien）及听众中的退伍军人，不断鼓噪打断他的话。不久之后，一个由工人及士兵委员会所组成的革命政府，宣告成立<sup>[34]</sup>。

韦伯反对有些教授在国家溃败之际，将溃败的原因合理化为“背上的一刀”，反过来指责德国国内问题要负溃败的责任。然而他也反对“革命”，称之为“这场血腥的狂欢会”；他认为，因为这场革命，敌人将会要求比原来更苛刻的和平条件。同时，他也了解，这场革命并不能导致持久的社会主义制度。

韦伯的妻子曾述及，数十年来，对普罗阶级为争取一己之人道与尊严的生存所进行的斗争，韦伯寄以极大的同情，甚至不时认真地考



虑，是否该加入他们的行列，成为党员。然而结论是否定的。他的理由，据他的夫人说，是因为“只有当一个人已准备好接受无产者的生活方式，至少要准备好放弃以无产者的劳动为基础的有文化生活，他才能够诚实地成为一个社会主义者，或者一个基督徒”。从罹病以来，这对韦伯来说乃是不可能的。他的学术生涯完全依靠非工作得来的收入。此外，他个人仍然是个“个人主义者”<sup>[35]</sup>。

韦伯以专家的身份，随同德国的代表团前往凡尔赛参加和平会议。他建议那些“被指名的战犯”如鲁登道夫（E. F. W. Ludendorff）、提尔皮茨、卡佩勒（Eduard von Capelle）、贝特曼—豪威克等人，自愿地将头颅献给敌人；他认为唯有如此，德国的军人才能够重获荣誉。他写了一封信给鲁登道夫表示此意，但遭到鲁登道夫率直的拒绝。韦伯这时安排了与鲁登道夫本人会面，和他争辩数小时。他以参谋本部所犯的政治错误，指责鲁登道夫，而鲁登道夫则反过来以革命之发生及新政权之成立等罪过，来指责韦伯。韦伯要鲁登道夫把头颅献给敌人：

鲁登道夫： 你怎能期望我来做这样的事？

韦伯： 只有你牺牲自己，才能挽回国家的荣誉。

鲁登道夫： 这个国家倒可以跳进湖里去自杀。真是太忘恩负义了！

韦伯： 然而，你实在应该为国家做这最后的服务。

鲁登道夫： 我希望能为国家做更重要的服务。

韦伯： 这么说的话，你先头的话大概也只是气话，没那么严重。顺便说一下，这不仅关系到德国人民，而且也关系到军官团和军官要重新恢复其荣誉。

鲁登道夫： 你为什么不去找兴登堡（Paul von Hindenburg）？毕竟他才是大元帅。

韦伯： 兴登堡已经七十岁了，况且，每个小孩都知道，当时你才是德国的头号人物。

鲁登道夫： 感谢老天！

谈话很快就转到政治上；鲁登道夫为“民主”指责韦伯和《法兰克福报》。

韦伯： 你真相信我认为我们目前的这种龌龊的状况就叫民主吗？

**鲁登道夫：** 如果你这么说，也许我们还可以达成一致的意見。

**韦伯：** 但是以前的那种齟齬状况也不是一种君主政体。

**鲁登道夫：** 那么，你所谓的民主是什么？

**韦伯：** 在民主体制里，人民选取一个他们所信赖的领袖。然后，那被选出来的领袖说：“现在闭上嘴，听我的。”于是人民和政党都再不能干涉到他的事情。

**鲁登道夫：** 我会喜欢这样的民主。

**韦伯：** 人民到后来会做审判的。假如那领袖犯了错——把他送上绞刑架！ [36]

韦伯对于鲁登道夫这个人深感失望。他写道：“他不肯牺牲自己，对德国来说也许是比较好的。他个人将给人很不好的印象。敌人们将会再度发现，以一场战争中的牺牲为代价，来使这类型的人脱离军职是很值得的。我现在明白了，为什么世界会起而反抗他这种人将脚跟踩在他人的脖子上。如果他再想搞政治，一定要给他无情的打击。” [37]

由以上所言可知，韦伯鄙视德国的政党生活。这种生活，就像置身于行会嘈杂争辩的气氛里，令他觉得琐碎与窒息。在这方面，他与延奇（Carl Jentsch）持同样的态度。 [38]

在汲取了马克思主义对“资产阶级民主”的批判后，韦伯脱离了保守主义、大日耳曼主义及对王室的忠诚。他之所以如此，并非因为他已开始相信“民有、民治、民享”的民主立宪政府的本身价值，而是因为他相信只有立宪的民主体制，才是解决德国内政及外交问题的唯一途径。1917年4月他写道：

如果这场战争不是一次民族战争，如果这场战争管的是国体的形式，甚至有可能为的是保存这个无能的皇室和这个非政治性的官僚体系，我不会开一枪，也不会花一文钱去买战争公债。只要这个国家是由政治家在治理，而不是威廉二世（Wilhelm II）及他那类的虚妄愚人来治理，我一点都不在意国体的形式……宪法和其他任何机器一样，都是一些技术。如果君主是个政治家，或者他表现得有希望成为一个政治家，我照样也会愿意去反对国会，支持王室。 [39]



韦伯之所以倡导立宪的民主体制，是因为他希望帝国议会对普鲁士的（以及德国的）官僚的压倒性力量及其心态，能成为一个制衡的因子。政党在国会体制下的竞争，将促使有远见、有强烈意志的政治领袖取得权力。他们会具备必要的专业知识，以控制官僚体系。他们将会指挥官僚体系，〔因为〕在韦伯看来，官僚系统应该只是技术性的工具，而绝对不是制定政策与在政治上能负担责任的机构。如果能够的话，韦伯希望最好能够有卡理斯玛型的领袖出现，虽然他也晓得，在近代社会里，日趋严密而无可摧毁的各种制度，已大大地减低了这种“纯粹个人性的因素”在社会结构里扮演决定性角色的机会。

当然，去猜测韦伯会不会因为他的马基雅维利式的态度而变成纳粹，是无法有结论的。不错，他的卡理斯玛哲学——他对民主的怀疑论及他对民主心向的实用观点——是有可能让他和纳粹有某些共鸣。但是，他的人道主义立场、他对于受压迫者的关爱、对造假与谎言的憎恶，以及他对种族主义与反犹太主义的群众煽动言行不曾稍懈的抗争，在在都注定了他对希特勒的“批判”之尖锐，即使不会超过他的弟弟阿尔弗烈德，也不遑多让。

特勒尔奇曾认为，社会制度及历史的意识形态结构，终极的基础在于“最基本的性向和意愿的倾向”：“这些，我们无法以语言来叙述，在此，我们只能谈及种族、谈及有塑造能力的历史力量或者谈及原始的冲动。”<sup>[40]</sup>在这方面，韦伯和特勒尔奇非常不一样。韦伯绝对不想在“盲目的自然”中找到一个形而上的立足点。韦伯散见各处而一再重复的反对种族论调的主张，可用密尔（John Stuart Mill）的话来做个总括：“在所有用来规避考虑社会与道德力量对人心的影响之庸俗的方法里，最庸俗的莫过于将言行与性格的差异，委之于与生俱来的本性上的不同。”<sup>[41]</sup>

韦伯认为，一切“信仰”皆要求“理知上的牺牲”<sup>[42]</sup>；我们可以说，韦伯根本上就无法做这种“牺牲”。近代法西斯主义所代表的那种犹如梦魇般的信仰，是无法迷惑像韦伯这样热情地献身于理性社会科学的人的。他的著作里所呈现的基本思想风格，是西方的实证主义——这是启蒙运动的一项遗产。他的思想的基本意向，并非像兰克学

派那样，想精心地建构出一个大的时代表，让每一个时代“都和上帝同样接近”，而是去构造思想的工具，以期产生“后见之明”，协助“先见之明”的产生。“知识乃为了预知，而预知则为了力量”（Savoir pour prévoir, prévoir pour pouvoir）——孔德实证哲学的这个动机，乃是韦伯观点的基础。虽然他出身“历史学派”，但是对历史及其独特性，他绝对不采取任何求取道德教训的态度。不顾历史学家的敌视，他委婉地建议他们对“合于定律的规则性”（lawful regularities）做探讨，以作为历史的一门“辅助”科学。他自己则着手撰写大规模的社会史。

都市化研究、法律史、经济学、音乐、世界宗教——几乎没有一个领域他未曾触及。他赓续了冯特（Wilhelm Wundt）、拉采尔（Friedrich Ratzel）及罗舍尔（Wilhelm Roscher）、施莫勒等人的百科全书式的学术传统。

韦伯埋首于浩瀚的资料堆中，目的不是要在对人的历史状况的沉思里，替无依的宗教需求寻得一处静寂无为的避难所，就像卢梭对自然的感情；而是要从比较性的探讨中，获得一套规则，以助他在身处的世界中找出政治上的方向。知识多少是力量——这是一个没有权力的人对知识的这番追求背后的动力。掌握住这种政治关怀，我们才能了解他思想上的取向。

---

[1] 《韦伯传》，p. 115。

[2] 俾斯麦从1871年开始致力于由普鲁士统一德国，建立一个强有力的中央政府。因此他必须攻击天主教认为教会高于国家的看法，以及压制反普鲁士的天主教中央党（Centre Party）。1873年开始，俾斯麦逐步立法，将天主教会纳入国家约束，直到1887年才又恢复天主教徒的权利。1871到1887年这段时期的斗争，即称为“文化斗争”。

[3] 《韦伯传》，pp. 115—116。

[4] 1878年6月，破获杀德皇威廉一世的企图，俾斯麦即利用此机会，通过反社会主义党人法案（Sozialistengesetz），得国家自由党支持而通过。参见《韦伯传》，pp. 117—118。

[5] 罗马将军恺撒（Julius Caesar，前102—前42）曾在政治混乱中得人民及军队拥戴，夺得独裁权力。在韦伯的政治社会学中，一个具有卡理斯玛（Charisma）特质的人物，借诉诸民意直接支持的方式，取得绝对的权力，即称为“恺撒制”，有时也称为“领袖民主”或“诉诸民意直接支持的领导”。参见下面《政治作为一种志业》p. 207注2及p. 250注1；又参见“韦伯作品集”《支配的类型》的相关部分。所谓“希腊礼物”，原指希腊人攻打特洛伊（Troy）时所用的木马；见Virgil, *Aeneid*, Book II：“你们以为有不藏祸心的希腊礼物吗？……我畏惧希腊人，即使他们带着礼物。”后人引申，遂以“希腊礼物”称意在以奸计谋害受礼者的礼物。

[6] 《韦伯传》，pp. 117—118。

[7] 《韦伯传》，p. 119。

[8] 《韦伯传》，p. 120。

[9] 《韦伯传》，p. 121。

[10] 《韦伯传》，p. 123。布朗热（Georges Boulanger，1837—1891）是法国将军兼政治领袖，曾试图鼓动民众，修改第三共和宪法，以建立个人专政。波拿巴指路易·波拿巴（Louis Bonaparte，1808—1873），即拿破仑三世；他在当选法国第二共和国的总统后，于1851年发动政变，恢复王朝，自任皇帝，赢得民心普遍支持。

[11] “讲坛社会主义者”指的是十九世纪末德国一批学院派的社会主义者。

[12] “容克”是“Junker”（“小主人”）一词的音译。这是普鲁士一个居于统治地位的地主阶级，在十九世纪的德国的政治中以反动出名，在军队及政坛中他们自成系统，享有许多特权。

[13] 《韦伯传》，p. 130。

[14] 见但丁（Dante）《神曲》中《地狱篇》第三章；原文是“Lasciate ogne speranza, voi ch’ intrate”（“进入这里的人，放弃一切希望”）——但丁指的是进入地狱的门。

[15] “reasons of state”——参见下面《政治作为一种志业》p. 233注1。

[16] Max Weber, *Gesammelte Politische Schriften* (München, 1921) 第1章。——原注

[17] 上引书, pp. 24—25。——原注

[18] 关于这些问题, 请参见Eckart Kehr, “Englandhass und Weltpolitik”, 发表在*Zeitschrift für Politik*, Richard Schmidt与Adolf Grabowsky主编(1928), vol. vii, pp. 500—526, 及他在“Schlachtflottenbau und Parteipolitik, 1894—1901”(1930)中对这个时期更全面的分析。Johannes Haller从不同的观点达到了完全相同的结论; 参见他的*Die Aera Bülow* (Stuttgart und Berlin, 1922)。——原注

[19] 《韦伯传》, p. 123。

[20] 指《援助》, 见《韦伯传》, p. 218。

[21] “我们希望社会民主党能接受民族主义。但如果他们不能满足这种愿望, 那是他们的(接上页注)事。我们则要高举国家社会主义。”这是引在Eugen Richter, *Politisches ABC Buch* (Berlin, 1903), p. 145中瑙曼牧师的话。值得一提的是, 这个小党在1898年获得的票数刚过两万七千票。在这个总数之中, 四分之一强的票源自石勒苏益格—荷尔斯泰因(Schleswig-Holstein)地区; 也就是在这个地区, 希特勒的国家社会党在1932年最后一次“自由”选举中, 曾获得绝对的多数。——原注

[22] 《韦伯传》, p. 225。

[23] “协约”(Entente Cordiale)本指十九世纪四十年代英法两国之间的特别谅解。1904年再度达成协约, 处理殖民地问题及在日俄战争中保持中立。1907年英国又与俄国达成同样的协约。1907到1917年之间, “协约列强”指英、法、俄三国。1911年, 英法协约及英俄协约变成军事上的同盟。

[24] 《韦伯传》, p. 408。

[25] 《韦伯传》, p. 409。

[26] 《韦伯传》, p. 411。

[27] 《韦伯传》, p. 558。

[28] 《韦伯传》，p. 552。

[29] 《韦伯传》，p. 553。

[30] 《韦伯传》，p. 554。

[31] 《韦伯传》，p. 557。

[32] 《韦伯传》，p. 561。

[33] 《韦伯传》，pp. 580—581。

[34] 指1918年年底到1919年年初共和国初成立时，社会民主党组织起来的工人士兵委员会（Workers-Soldiers Council）。

[35] 《韦伯传》，p. 630。

[36] 《韦伯传》，p. 653。

[37] 《韦伯传》，p. 654。

[38] Carl Jentsch, “Parlamente und Parteien in deutschen Reiche”, Die Neue Rundschau (April, 1906), pp. 385—412. ——原注

[39] Politische Schriften, pp. 469f. ——原注

[40] Ernst Troeltsch, “Das logische Problem der Geschichtsphilosophie”, Der Historismus und seine Probleme (Tübingen, 1922), Erstes Buch, p. 754. ——原注

[41] John Stuart Mill, Principles of Political Economy (Boston, 1848), vol. 1, p. 379. ——原注

[42] 参见下面《学术作为一种志业》，pp. 196以下。

## 导论三 韦伯的学术

介绍韦伯思想的著作虽然非常多，但能以简短的篇幅，照顾到韦伯的学术及思想的全貌，提纲挈领给读者一个清楚的图像者，并不容易找到。我们选了法国斯特拉斯堡大学教授弗洛因德（Julien Freund）这篇文章，供本选集的读者参考。弗洛因德是当代法国研究韦伯的专家；他不仅翻译过韦伯的许多著作，并且曾以一本非常卓越的介绍韦伯的小书——*The Sociology of Max Weber*. English trans., M. Ilford (London, 1968)——知名于世。

本文取自Julien Freund, “German Sociology in the Time of Max Weber”, Tom Bottomore & Robert Nisbet, eds., *A History of Sociological Analysis* (London & New York, 1978), pp. 149—186; 我们所译的，只是这篇文章中讨论韦伯的部分 (pp. 164—182)。中文初译稿由简惠美完成，再经康乐和黄道琳各校订一次，最后由钱永祥校改定稿。

我们当记得，韦伯是从经济学进入社会学的。本文毋需赘述他对全世界社会学家以及许多经济学家、史学家、哲学家的重大影响——即使反对他的人，也不免被这种影响波及。在十九二十世纪之交，韦伯跟帕累托（Vilfredo Pareto）同样是社会学的领导人物。最初，他的思想依循着德国历史主义与经济历史主义的传统流派；在他的论文《罗舍尔与克尼斯：历史经济学的逻辑问题》（*Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen National ö konomie*）<sup>[1]</sup>之中、从他在社会政策学会里和正由施莫勒领导的新历史学派建立的联系，以及由他的朋友温德尔班与里克特等主要人物来代表的哲学历史主义和他的关系，都说明了这一点。但是实际上，韦伯很快就超越了狭义的历史主义。一方面，这是因为他的意图是发展出一套尽可能系统化的社会学理论，如《经济与社会》的第一章《社会学的基本概念》（*Soziologische Grundbegriffe*）即为其证；另一方面，这是因为在他本人的渊博学识的引导之下——他通晓历史学、经济学、政治学、法律、艺术、文学与宗教——他很早就脱离了历史学的狭隘途



径，进而不为某一个思想学派所囿，尽可能宽广而严谨地提出社会学的一般性问题。

谈起韦伯，一般总是强调他在学术上所成就的宏伟巨构（虽然他活得不算太长），或者是对同辈那种未待说服，即以己见强加诸人的霸气。不错，这两点是韦伯这个人的特色。但是，容我另外指出一些常被忽略的东西，以便大家对韦伯思想的全貌有更深入的了解。韦伯再三强调，一切科学研究的成果，纵使风骚一代，都将成为明日黄花，被来者所取代。准此，社会学也不例外；社会学也随未可预卜的历史过程推移。因此，没有人能再开纪元重新创建社会学；这也就是说，没有社会学家能够完全不依前人不循旧路，缔造出道地而不移的科学性的社会学。对社会的研究和对自然的研究同样久远；对社会的研究有多少科学性或许难以断定，但其或多或少的科学性却始终存在。所以，“社会学”之名固然源自孔德，但在韦伯看来，这个并不比黑格尔更得他好感的人，并不是社会学的创立者。社会学的历史发展性，在韦伯眼中，尚有另一层意义。社会本身亦具有其历史性的一面，因此没有人能够重新发明或者创造出一个与既存社会没有任何关系的社会来。异化（alienation）这个观念，确实有哲学上的或形而上学的内容——如韦伯所言，这个观念指的是把抽象的理论建构化为实质的存在（hypostasis）——但是这样做在科学上的意义是相对的，并且只具有非常有限的价值。无论如何，社会学家就其作为科学家的职份而言，绝对不应该去建构一个新的社会。如果他们要这么做，他们便失去了学者的本色，而成为假先知式的骗子。

在此开篇之际，让我们也清楚知道韦伯的研究多么富于原创性。大部分的社会学家的名声，基础都在于他们是某一特定领域的专家，例如组织或音乐、行动或社会阶级、犹太教或伊斯兰教、性或支配等。韦伯以其杰出的——尽管是引起争议的——手法，对所有的这些问题加以分析，因此，即使到了今天，没有任何专家能不参考他的研究成果——他的政治社会学、经济社会学、宗教社会学、法律社会学、艺术社会学以及他的科技社会学，等等。此外，对一些基本的观念如官僚体制、都市生活、正当性、家产制、卡理斯玛等，韦伯开发出了新的研究，而且他的分析至今仍然权威。像他这样的社会学家

——能够建立起理论的巨构，来展现人类各种活动之间关系的复杂多样的系统——本来即是非常非常稀罕了。确实，对于政治与道德，政治与宗教，政治与学术，宗教与经济，法律与经济、政治以及宗教，艺术与科技，科学与艺术，以及艺术与道德等之间的关系，他的陈述都具有奠基的地位。在这方面，他的著作实在庞巨。由于无法满足于只取这些关系中的某一类来研究，他热情地将它全部纳入考虑。

所幸者，关于他的思想和他对各种人类活动所采取的研究方法，我们可以从他的经济概念中得到一些线索<sup>[2]</sup>。有三类问题是必须加以考虑的。首先，有一些特属于经济本身的问题，如金融实务、价格结构、企业经营等，必须将之当作本身属于经济性的问题去分析。第二类问题，关系到经济如何受其他人类活动——如政治、宗教、科技——各方面的制约。在这一方面，韦伯分析了现代资本主义在初生阶段，如何至少有一部分受到清教徒精神或新的复记式簿记法的影响。今天，我们的争论只集中在清教，以至于忘了韦伯所分析的其他因素，尤其是在他的《经济通史》<sup>[3]</sup>一书里的分析。最后，是关于经济如何反过来制约其他各类活动的问题。例如，政策的兴革可能以经济因素作定夺；又如宗教上的制欲精神也受到经济的影响。我们可以从这个角度去研究其他一切人类活动，而对那些基本上是政治性的现象（支配、权力、政党）或基本上是宗教的现象（祈祷、仪式、牺牲）等，加以分析。这样，我们便可以分析政治或宗教以何种方式制约其他的活动（或它们的某些层面）；最后，我们再分析经济因素如何制约政治、宗教（或其中某些层面）。此一蓝图，对任何活动的社会学分析都成立。这不啻是说，在韦伯的眼中，就一种科学的角度而言，并没有哪一种活动归根究底而论是其他活动的基础。在这一点上，他与马克思主义的分野是截然的。化约论这种“归根究底”之论，仍然属于形而上学层次，化分析时用的概念为客观实质的存在，因为它根本无法得到科学的证明。它毋宁是一种信仰或意识形态。韦伯素来便勇于向这类理论的偏执分子挑战：指出他们不过是在做一些假科学的辩说，或扭曲科学本身——加给科学一个与其本性相悖并且不具资源去完成的使命。

想要将韦伯社会学的所有丰富内涵都复述出来，是不自量力。因此我想将它分为三部分加以综述，希望能让读者对韦伯的社会学，得到一幅既逼真又有内容的图像。首先，对于社会学在人文学科或文化学科的一般脉络中的地位，韦伯曾进行特别的研究；他在这方面的研究时，运用了知识之批判（critique of knowledge）<sup>[4]</sup>的全部资源。其次，正因为他对社会学问题的多样性，有其通盘的观照，因此，他的著作为往后的研究工作，带来许多正面的贡献。最后，他以一种几乎该形容为凌厉的严谨和清晰，为社会学的分析设定了界限。

---

[1] Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (Tübingen, 1951), 2nd, ed., pp. 1—145. ——原注

[2] 同前书, pp. 162—163。——原注

[3] Max Weber, *Wirtschaftsgeschichte* (Berlin, 1958), 3rd ed.. ——原注

[4] 所谓知识之批判，指的是对人类的可能知识及经验成立的条件、性质及限制所进行的检讨。这个问题是近代哲学的主题。

## 一、社会学的知识论

一门新兴的学问——韦伯时代的社会学便在这个阶段——往往容易在尚未产生在科学上妥当的实际成果之前，就想先先验地界定它的研究方法。孔德——他从未从事过道地的社会学研究——即试图将一套方法预先加诸此一学科，视之为凌驾在所有科学性的研究之上。涂尔干（Emile Durkheim）的首要用心之一是撰写《社会学方法之规则》（*Les Règles de la méthode sociologique*）。韦伯就没有犯下这个错误。事实上，在他对方法学上的理论问题进行探讨之前，他已经做过一项重要的实际研究。此外，我们将会看到，方法论并不是他着重的或首要的关心点。总之，他乃是基于自己的实际研究经验，来检视社会学方法论上的问题。他对于方法没有什么迷信，因为他认为，所谓好的方法，就是可以在具体的研究工作中，证明为结果丰硕而用起来具效率的方法。因此，没有一种特定的方法会比其他的方法来得正确（legitimate），因为方法的选择，是视研究中应用的机会及研究的主题而定的。正因为方法只是做研究的一种技术，所以在方法的领域里，便不能有教条，也无所谓正统可言。然而，韦伯在这方面仍然做出了至少以下两点决定性的贡献：

（一）韦伯提供了诠释的方法（the interpretive method）；有些研究社会学史的学者，甚至用到了“诠释社会学”（interpretive sociology）这个字眼。因为这个字眼引起了许多误解，在此有必要清楚地说明韦伯对这个问题的看法。他并不是诠释法的发明者；甚至也不是首先分辨说明（*erklären*, explaining）与了解（*verstehen*, understanding）的人。在他之前，德罗伊森（Johann Gustav Droysen）即曾试图将这个方法应用到历史学上，而狄尔泰也已将它当作人文学科（*Geisteswissenschaften*, human sciences）的一般方法论的基石。韦伯的贡献在于更严谨地在概念上琢磨经营此一方法，使其适用于社会学。

和一般自然科学家不同的是，社会学家研究的不是无生之物，而是要分析社会关系和一种活动（Handeln, activity）——随着环境不断发展而演进的各种社会行为。既然人的活动不会中止，他便不是一种被动的物体。人类的活动产生社会关系，而人类的活动则受一种不见于自然现象的性质所影响——**意义**（meaning）。进行社会性的行动（to act socially），具有三层意思：首先，进行这种行动，就是进入制度、习俗、规则、法律等性质属于因俗而成习的脉络

（conventional context），参与这些人类为了某些目的而创造的事物；其次，进行这种行动，必须给自己找到一个标杆或目的，以证明这项活动的必要及正确；最后，进行这种行动时，我们诉诸某种价值、向往或理想，作为行动的动机。在这三个层次上，意义皆扮演一定的角色。简而言之，人创造出属于因俗而成习的传统，便会为了团体的缘故而赋予它某种意义，以使人类的共同生存尽可能臻于和谐。给自己一个标的，是为了把活动引导到一个特定的方向上去；标的不同时，行为的方向自然也就有异。最后，对各种不同且往往相抵触的价值或理想做诉求，就每一个社会行动者而言，仍是为了要给自己的行为赋予某种——用韦伯的话来说——“主观导向”（subjectively directed）的意义。总而言之，一种社会关系或活动，乃是各种不同的（无论是个体的或是集体的）意义之组合。

既然社会行动可能具有不同的意义，其中的差异就必须有所分辨——特别是因为个人绝非在真空中行动，而是处在别人行为的影响之下。那么，什么是社会行动（social action）呢？“所谓行动”

（action），韦伯说：“我们指的是行动者赋予主观意义的人类行为——不管该行为是外表行为或内心行为、是举或止，或仅是对他项行为之承受。而所谓社会行动，我们指的是行动的意义牵涉到了他人的行为，并且这个关系决定了这个行动进行的方式。”<sup>[1]</sup>按照这个界定，行动含有一种主观导向的意义；因为行动包含这样的因素，才使得行动能够搭配进其情境中：行动的契机可能是为了矫改前事（如报仇），或是持续旧行（如传统）；行动可能是对于攻击的响应，或单纯只是一种反应；最后，行动也可能是对未来的一种预期（一项计划）或一种尝试去预防的行径。行动也可能以他人为导向，不论他人指的是某一特定的人（爱人）、一个有限定的团体（一个狩猎俱乐

部)、一个政治团体(国家),甚至是指人类全体。一般说来,〔主观导向和他人导向〕在行动中以不同的方式结合在一起。然而无论如何,我对每一件行动都赋予意义,若无意义,〔这一项〕行动即不存在;意义内在于所有的行动中。即使在一个无谓或荒谬的举动中,我也未把意义除掉;用韦伯所举的一个例子来说,由于效法一个军官冲入火网之中,我可能激起了其他士兵的勇气。

上述这些考虑,乃是韦伯式社会行动分类(typology)的起点。首先,一项行动可能是传统型的;通过它的意义,该行动肯定过去和习俗的神圣性,从而遵从此种神圣性。行动也可能是情绪性的

(affective),因为求快感的欲望或是求冥思见圣的欲望等刺激,而产生的当下立即反应。再次,行动可能具有因为价值而产生的合理性

(wertrational, value-given rationality),这个时候,行动者认为基于信念或责任感,要不计一切条件去为某个理想(cause)或希望服务,只是因为在他看来,这个理想或希望是好的。最后,行动也可能具有因为目的而产生的合理性(zweckrational, end-given rationality),这是指对于可资运用的手段做估量,然后在这个基础上,去追求某一具体有限的目标,并设法预知其可能的后果。一个行动无论属于哪一类,只有在个体或集体的行动者赋予此一行动以意义后,它才首尾呼应成形。任何漠视意义这个概念的行动之现象学

(phenomenology of action),必然会误解行动的本质,并且在分析的任务上不符合科学的要求。

既然自然科学的对象不具有意义(这并不是说它们是荒谬的),那么它的方法论也就不能直接转为社会科学所用,因为在社会科学中,意义的问题扮演着主要的角色。自然界中被动(inert)的现象,用因果性的说明(causal explanation)——亦即用其他先行现象——便可以做妥当的交代。然而,想要掌握社会现象,就得再加一项功夫,因为要交代它们,尚必须了解其动机所在,也就是那些使人们去行动的理由和他们所追求的目标。每一项行动,都有其目的——无论是好是坏——而因果说明的方法对这种目的不会有厘清之效。在韦伯看来,诠释方法,是阐明一项行动之意义的最佳途径。因此,政治方面、经济方面、宗教方面或其他方面的一个现象,经过因果的说明后



（通过其物理、生物、气候、地理、甚或心理上的种种先行因素），仍有此种说明所无法照顾之处。这是因为人类的行动乃是发乎**意志**（will）的，因此也就是发乎一种做预期或抗拒的能力；这种能力让人不完全局限在纯粹物质性条件的控制之下。人并不单纯地只因机械性的刺激而行动，而是因为他基于某些理由而需求某样东西，所以才行动。他是有动机的。例如，某人成为狩猎者，可能是为了娱乐，或是为了运动，或因为他对狩猎有一定的爱好等等。这些都不能用单纯的因果关系来掌握。因此，诠释方法的任务，是填补单纯的因果说明在处理有关于人类关系的问题时，没有照顾到的地方。

韦伯非常清楚这种诠释方法的弱点。因为它的性格既非演证性的，亦非实验性的，它的证明失之于不确定。在应用这种方法之后，所得到的是一项诠释（Deutung, interpretation）；这也就是说，诠释方法凭借的是许多评估（evaluation）；而要从事评估，则需经过交互参照比较、据理观察以及韦伯所谓的价值参照（reference to values）——下文将再详谈此一观念——等等程序。鉴于此，诠释方法所牵涉到的程序，确实是经过在先检验的程序〔，有其客观性〕。因此，韦伯拒绝了西美尔（Georg Simmel）的观点（他把了解〔understanding〕的基础放在心理的层次上）和其他理论家的主张——他们将重点放在个人的经验或是再体验（nacherleben, relive）某一件事的能力上。韦伯常说：要了解恺撒，并不一定要变成恺撒<sup>[2]</sup>。就像其他的方法一样，了解与诠释都要合于一般的逻辑运作，而不可以诉之于直接心理经验的主观恣意（spontaneity）。然而，了解与诠释的方法，并不需要被它们所处理的对象所局限或牵制住；它们的任务固然是去诠释某个体或某团体对于一个状况如何以及因何做出了正确的评估，但在这评估不正确时，这两种方法的任务亦包括了指出了其错误。简言之，既然对象**自身**并不会提供意义，亦即意义并非对象本身内在具备的一种性质，那么，使用某种旨在研究事物之性质、律则及其固定特性的方法，自然无法对意义加以掌握。反之，人类会对同一事物赋予不同的意义，也会对不同的事物赋予同样的意义。这种变化，只有用诠释的方法，才有办法加以掌握。

有人说，韦伯认为说明与了解为两个绝对自主的——甚或完全相对立的——方法，这是最大的误解；事实上，韦伯不厌其烦地强调，这两种方法是互补的，可以兼行采用甚或同时运用。他自己经常在一个研究计划中兼用二者，或者为诠释性的说明（*verstehende Erklärung, interpretive explanation*），又或者为说明性的诠释（*erklärendes Verstehen, explanatory interpretation*）。同样，他曾指出，因为运用了解的方法，因果关系（*Kausalzusammenhänge, causalrelations*）方有可能同时成为意义关系（*Sinnzusammenhänge, meaningful relations*）。就事实而言，在社会学的领域里，所谓知识，除了对一社会关系做出因果上的说明之外，尚要求对其意义的了解，亦即其动机、理由与目的。

（二）韦伯在方法学上的另一贡献，是他的因果多元论（*causal pluralism*）之概念（他与帕累托是此一论点的主要理论家）。韦伯的诠释方法，不要机械而单向的因果关系的固定架构，因为这样的架构有所欠缺；他的因果多元论，和他的诠释方法适为共济。首先，他注意到在人类的行动里，原因和结果是可以互为变化的。一个目标，一旦获得实现，可以变成新企图的原因；更重要的是，任何行之有效的行为，鉴于其相对而言的成功，会自动转化为一项原先所未预见的新行动的原因。事实上，这种认识在今天看来虽然不稀奇，但在韦伯的时代里可不是如此。这种认识在今天之所以已平凡无奇，也许正证明了我们已不自觉地接受了他的知识论，因为他的知识论所要克服的，正是一味强调机械因果而完全忽略目的的科学主义（*scientism*）。其实，如果我们考虑到他写作时流行的思想主流的话，那么他的立场就更见其高瞻远瞩。他反对把因果关系看成充足原因（*sufficient reason*）<sup>[3]</sup>的传统观点。在他看来，非但结果（*effect*）不是一种可以在某一个特定时刻、在某些可以指明的条件下确定下来的事物；并且任何结果的起源，都可以追溯到无限的时空中去。就像我们可以一环一环地对原因做无限的追溯，结果一环一环地相牵，也无限而不确定。况且，因果关系不过是局部的概率性说明（*probabilistic explanation*）。实在地说，既然世界的实相无论在范围上或在内容上都尚无定数，我们永远无法找到一个原则，道尽这个世界——即便借助因果关系也一样。纵使因果作用让我们产生了这样一个幻觉，但人

的意志仍然存在，有能力——至少在社会现象的范围里——在因果的连锁中打出一个缺口。这就是为什么韦伯否定流出论（emanation）<sup>[4]</sup>的各种理论——这一类理论想把所有事件，皆化归到一个唯一或根本的原因上去，或是想把所有事件，皆从一个原因导衍出来。在他看来，所谓因为〔事件的继续〕发展，个人或团体的〔因果〕判断会倾向于某一原因而舍弃其他原因，是一种没有科学价值的想法，因为这种想法纯粹是一种形而上的或主观的看事情的方式。因此，他驳斥法学家宾丁（Karl Binding）及哲学家贡珀茨（H. Gomperz）的理论，因为他们都主张某一类的因果关系居于主要地位。<sup>[5]</sup>在社会科学的领域里，并没有严格的因果关系：社会科学研究的途径不以此为谋，而是注重研究者的评估，或是其资料的好坏。不学无术者与专家所建立的因果关系大不相同。但他们有可能同时都是错的，因为科学并不是至上的裁判。

不过，韦伯的批判的主旨不在此。因果一元论（causal monism）认为，对一个社会现象，可以找到其唯一的先行原因；这种单一原因之难以求得，甚至不可能求得，才是韦伯的批判主旨所企图说明的。一般说来，一个事件通常需要多项原因加以说明，而这些原因的分量轻重，则由研究者来衡量。在他那本常常被严重误解的《新教伦理与资本主义精神》一书中，他曾多次提到这点。他指出，若要探讨近代资本主义的起因，不能单纯地只考虑资本累积这个因素，而置经济生活的制欲理性化于不顾。他反对全然以经济因素说明宗教改革，他也不赞成在另一个极端上，单以宗教改革的精神来说明资本主义的产生。<sup>[6]</sup>在他的《经济通史》里，他曾指出，除了经济因素外，造成此一新经济形式的还有诸多其他因素（政治的、宗教的、工艺的、法律的及其他种种）。<sup>[7]</sup>这个因果多元论的概念——韦伯之后，今天许多社会学家都从他那里继承了此一概念——可以帮助我们了解韦伯在方法学上的另外两个重点。

首先，有所谓原因推断（kausale Zurechnung, causal imputation）的过程。既然我们承认，一个社会现象的出现，是由好些个因素所造成的，我们便很难评估其中每一个因素的重要性如何。想要在某一结果与其所有的原因之间，建构起直接、必然且无可争议

的关联，是不可能的。唯一的解决之道，是运用资料来显示在一个现象（或其某些层面）与先行因子之间，有某种因果关系存在，但不要奢想对此一关系的必然性有所肯定。准此，将某一系列的原因（而不是另外一系列在概率上同样相干的原因）归属为某一现象的因，是由研究者本身来判断的。因此，不确定性永远会存在；所谓因果推断，不过是将某些现象归诸某些原因；在事件进行的过程里，无法找到严格的决定论（determinism）。韦伯写道：“企图对一具体现象的存在全貌，在因果关系上做透彻而无遗漏的回溯，不仅在实际上办不到，而且此一企图根本就没有意义。我们只能指出某些原因，因为就这些原因而言，我们有理由去推断，在某个个案中，这些原因是某一事件的‘本质性成素的成因。”<sup>[8]</sup> 其次，我们要谈到“客观的可能性”

（objective possibility）这个范畴；归根究底而言，这个范畴是因果推断程序的附带概念。为了尽可能妥当地估量出某一原因就几率而言所具有的重要性，我们设想在一串互为因果的事件系列中，将这个因子排除掉，看看若是没有它，事情会如何发生。如果这件结尾的事件在这种情况下仍然会发生，那么，这项在想象中被排除掉的因素，极可能只扮演了次要或偶然的角色。但是，若是事件的发展过程因此会有所不同，那么可能这个原因具有决定性的影响力。让我们举两个例子来看。1848年在柏林的革命，随着三声枪响而展开序幕。我们在心里假想，如果没有这三声枪响，革命是否仍会发生？当时几乎在欧洲所有的首都都有革命爆发；以当时普鲁士及欧洲其他各地的局面来说，任何小事件都有可能引发一场革命。因此，我们有很好的理由来认定，这三声枪响，只是个偶然而非决定性的原因。就客观而言，没有这三声枪响，革命仍将发生。再举一例：一般认为马拉松战役

（The Battle of Marathon）拯救了希腊文明。让我们假设，希腊人在此战役中被击败，那么会发生什么事呢？根据拥有的历史资料，我们相信，那样一来，事件的发展将会改观。准此，在希腊文明的发展过程中，马拉松战役占有极重要的地位。准此，“客观的可能性”让我们能在我们所知的范围内，进行尽可能妥当的可能原因推断。

韦伯在社会科学方法论上的思考，自有其根本的重要性，然而，他在知识理论领域里的主要用心所在，却是一个往往被社会学家忽略的题目：社会学的概念构成（sociological conceptualization）。一门



学问之所以妥当 (valid) , 并不只是由于它的方法, 更是由于它所发展出来的概念。如果一门学问的概念不精确而暧昧, 各种混淆与误解都会产生, 它所获得的结果, 也会缺乏其运用所必须具备的准确性。一个概念如果具有数个相抵牾的意义, 那么它也就丧失了其科学上的若干妥当性。因此, 一个真正的科学家, 应该努力发展出尽可能精确而严谨的概念。韦伯致力于为社会学寻求途径, 克服此一对它构成严重妨害的缺点。在此, 我们要对他所寻得的两个途径——理想型 (ideal type) 及价值参照 (Wertbeziehung, reference to values) ——略加考察。

韦伯知识论的要义, 可以用一句话来做总括: “为了透见真实的因果关系, 我们建构非真实的因果关系。”<sup>[9]</sup> 因为真实是无法限定的 (indefinite) , 所以科学不是, 也不可能是真实的翻版: 它只是由零碎的知识所支撑起来的一个概念的结合体。事实上, 每一个概念, 都只能捕捉到实相的某一个面, 因此每一个概念, 都是有限制的; 就算把所有的概念集合在一起, 相对于无穷尽的真实而言, 仍然是有限制的。因此, 未知者与不可知者, 皆在所难免。进一步来说, 唯有在通过概念所进行的转化之后, 实在的知识方能出现。换言之, 我们已知的真实, 乃是通过概念抽象地重新建构起来的真实。据韦伯的看法, 理想型即是此种心灵建构物的一种; 借着理想型的帮助, 社会科学方得以用一种尽可能严谨的方法去探讨真实; 不过, 一个理想型永远局限在真实的一个或少数几个层面上。韦伯为理想型所下的定义, 对这个问题说得十分明确, 因为他直言理想型只是纯粹的思维图像 (Gedankenbild, mental picture) 或是一种乌托邦。韦伯写道: “这种思维图像, 将历史性的生活中诸般特定的关系与过程, 统合到一个由**在思想上建构出来的** (gedacht, thought-out) 网络 (Zusammenhänge, relations) 所构成的没有矛盾的秩序世界中去。就其内容而言, 这种建构物本身具有**乌托邦** 的性格, 其来源, 是因为我们在**思想上** (gedankliche, mentally) 夸大了实在世界的某些因素。”<sup>[10]</sup> 为了能对韦伯的观念有较好的掌握, 让我们举例来说明一个理想型是如何建构起来的。

经常为社会学家所用的“资本主义”这个概念，究竟有怎样的科学价值呢？尽管他们说有，然而事实上，这个概念几乎没有任何科学价值。实际上，社会学家通常只是含糊而困惑地形容它，不加区分地把投资理论、社会学说、他们个人政治上的反感与个人的党派立场（不论是褒或贬）混杂在一起。除了缺乏科学上的严谨外，可说是什么都有了。首先，假使我们想对资本主义建构一个在学术上妥当的概念，我们必须在一开始时，便丢开个人的偏见（支持也好，反对也罢），采取一种在价值上中立的路线——我们即将讨论到这一点。其次，我们必须清楚，我们所讨论的到底是经济体系，是社会学说，还是政治理论。再次，我们必须分辨清楚金融资本主义、商业资本主义和产业资本主义。最后，我们不可混淆早期资本主义与十九世纪的资本主义或是混淆十九世纪的资本主义与今天的资本主义。当这些都被分辨清楚时，我们才有可能去建构资本主义的各种理想型——社会学说或经济体系、金融资本主义或产业资本主义。我们也可以建构工厂时代的或跨国企业时代的金融资本主义的理想型。重要的是，不可以将这些不同的视角混杂在一起。假如我们所要分析的是工厂时代的金融资本主义，那么，我们谨慎而广泛地在这个时期的经验事实里，挑选出几个分布广而互不相连的特点，将之安排在一个“统一的思维图像”

(*einheitliche Gedankenbilde, homogeneous mental picture*) 中。

[11] 在这种方法下，我们对某一特定时期的这种类型的资本主义，建构出了一个融贯的概念。当然，这只是一个抽象的图像，是在经验的真实里无处觅得的纯粹概念。然而，它具有双重的好处：其一，它给了我们一个不受个人偏见影响的严谨概念；其二，我们可以估量出当时的金融体制，与此一理想型之间有多大或多小的差别，亦即这些体制究竟采行了多少资本主义的成分。我们上面所提到的其他类型的资本主义，也可以拿来作同样的研究。事实上，正如韦伯所言：“我们可能——实际上我们必须认为确实可以——勾勒出好些（实际上是相当多的）这种乌托邦，其中**没有一个**会和另外一个类似，更**没有一个**在经验实在中表现为实际运作的社会制度；然而，它们**每一个**皆声称表现了资本主义文明的‘理念’：它们每一个都可以做这种声称，只要它们确实从我们文化的经验性实在中，取出了若干就其本身而言有意义的性质，整合到一个统一的思维图像中去。”[12] 遵循这些方法，我们甚至可以建构出一个一般资本主义的理想类型来。



对韦伯来说，理想型绝非唯一的方法，而是许多被用来雕琢严谨并且在学术上妥当的概念的方法之一，以使在政治、经济或宗教上可能各有偏见的研究者，能取这些概念来应用。社会科学的专家，往往使用模棱两可而失之混淆的观念，例如社会主义、帝国主义、封建制度、天主教等，这是很不幸的事。这些概念，顶多只是在他们的著作里才有概念上的意义，而无法被其他研究者采用——这便有违学术界沟通的原则了。只要专家们还拒绝接受严谨概念建构的要求，社会学就没有希望成为一门真正的科学。

我们已了解到，想要建构一个理想型，就必须在真实中选取较有意义的特质，然后将之整合到一个统一的思维图像中去。这个选择的问题，在知识论的范围上，有其更广泛的意义，因为在研究工作的每一步骤里，都要面对这样的问题，尤其是当搜集来的大量资料与文件摆在面前时，我们必须将其中次要或无甚意义者弃置一旁，而保留那些显得较为重要而且根本的。那么，用来做这种选择的标准是什么呢？韦伯认为，并无一单纯、绝对或客观的判准。只要对某一专家的研究取径有所观察，我们就会发现，他在选择时所根据的，乃是韦伯称为价值参照——原为里克特的用词——的一种过程。专家的这种做法，也说明了各个专家何以必然会有各自的主观性。确实，每个人对社会主义、教派制、国家及商业等观念的理解，并不见得完全一样。既然没有一套普遍被接受的价值系统存在，各人只好参照自己的价值排列尺度。史学家们不断对历史做出新的解释，正是因为他们总是在参照不同的价值。

鉴于此，虽然有人主张韦伯把价值从科学研究中排除掉了，然而，很明显的是：〔韦伯认为〕事实是经由价值参照拣选出来的。因此，我们大可参照社会主义的价值观来撰写资本主义经济史，亦可参照资本主义的价值观来撰写社会主义经济史——正如我们可以从赞同保留手艺性职业的立场，来分析此类工作。韦伯甚至认为，即使是一个无政府主义者，也可以因为他对法律在原则上的敌视，而使我们洞察到法律未曾被我们注意到——因为太过自明——的某些面，因为这个无政府主义者所参照的，是他的一套价值。然而，有一项先决条件是必须遵守的：学者必须清楚指出，决定他的选择的，是什么价值，

以免他的读者被蒙蔽。既没有普遍的价值体系存在，那么，假如有某作者假定他自己的评断具有普遍的妥当性，他无异是在欺骗。只要对参照的价值有所交待，基于社会主义的取向来检讨资本主义并无不当，因为只有自社会主义的观点来看，这种检讨方为妥当，而自其他观点来看，这种批评即属不妥当。总之，这种检讨不会具有普遍的妥当性。在韦伯眼中，遵从此一要求，即是所谓学术良心。社会学研究，唯有在参照研究者个人在做研究时所选择的价值时，方具有妥当性；韦伯的整个知识论的主旨，即自此一看法导出。韦伯认为：“骚扰着人、推动着人的文化问题，不断地推陈出新，不断地改变面貌；在无穷尽的事物之中，有一些会对我们具有意义和重要性，而成为‘历史性的个体’（historisches Individuum, historical thing）；这种‘历史性的个体’的范围，永远在变化。我们用以处理这类个体并学术地加以掌握的理知关系，也在改变。因此，文化科学的起点，在不确定的未来里，将始终有所变化和不同，直到心灵的生命力像中国人那样僵化，让人类不再对那永无止境的人生，提出新的问题。”<sup>[13]</sup>

---

[1] Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tübingen, 1947), 3rd ed. Vol. 1, p. 1. ——原注

[2] Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 428 or p. 529. ——原注

[3] 西方传统哲学在对事物做形而上学的说明时，往往依照所谓的“充足理由原则”（principle of sufficient reason），以求对事物作全面必然的掌握。按照这个原则，一切事物的发生都有其理由，并且（1）除非该理由存在，否则该事物不会发生；（2）若该理由有所不同，则该事物亦将有所不同。

[4] 流出论是古代新柏拉图主义的一套宇宙创生论，认为宇宙中一切事物，皆系自一个完美的中心原理或存有，循必然方式推出。广义而言，任何强调严密因果关系的宇宙论及强调由这种因果关系推论得出的原始因的理论，皆具有流出论的色彩。

[5] Max Weber, *Wissenschaftslehre*, pp. 288—289; 英译见 E. Shils & H. Finch, trans. & eds., *The Methodology of the Social Sciences*, (New York,

1949), pp. 186—187. ——原注

[6] Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Tübingen, 1947), 4th ed., Vol. 1, p. 83. ——原注

[7] Weber, *Wirtschaftsgeschichte*, p. 239. ——原注

[8] Weber, *Wissenschaftslehre*, p. 178. ——原注

[9] 见前书p. 287. ——原注

[10] 见前书p. 190. ——原注

[11] 见前书p. 191. ——原注

[12] 见前书p. 192. ——原注

[13] 见前书p. 184. ——原注

## 二、社会学研究

我们说过，韦伯著作等身，著述范围几乎涵盖了社会学的每一个专门领域。因此，他自己的社会学研究工作，也极尽多样之能事；在此，我们只能对其大体轮廓略作鸟瞰。他大部分的研究，无论是关于古代的农业制度，还是中古时期的贸易公司，或是他在宗教社会学里关于中国、印度及古代犹太教的研究，都是以文献探讨为根据的研究。然而，我们也应该特别指出，他无疑是首先从事真正田野研究的学院派社会学家之一，譬如他即曾对易北河东岸地区农业工人的状况提出报道。这也许就是为什么他在知识论上的思考，会有像我们在上面所指出的那种深度的原因：他娴熟的至今仍为社会学家所运用的大部分方法与技术。从这个角度来看，我们可以说，韦伯的启发作用始终不衰。

韦伯的研究范围，虽然涵盖了从古代到今天的每一个时代，并且触及若干意想不到的问题——例如他对工业劳动的心理物理学

(psycho-physics) 或是股票市场所做的分析——他的努力仍然具有某种统一性。这种统一性，可以说就是他的整个学术工作的总价值参照。韦伯不仅在经济学与法律方面有道地的学养，他也是个学力深厚的史学家，并雅好文学，与诗人、小说家多有往还。每当他愈想雕琢一个抽象的概念，他就愈为个别的事物所吸引。他将在学术上进行普遍化的必要，与独特个别事物的重要性，以如下的方式加以贯通：“独特的个别现象诚然有着无穷尽的面相，但在其万变之中，也只有那些我们认为具有普遍性的文化意义 (Kulturbedeutung, significance for culture) 的某些面相，值得我们去认识。”<sup>[1]</sup> 这种普遍性与独特性的综合，亦可见诸统一他的学术工作的那个问题上：如何对其他文明进行探讨，好让我们更了解西方文明的独特性。这绝不表示他对其他文明的研究，从属于他对西方文明的研究，因为他始终强调每一种文明皆自成一局。韦伯的用意是通过比较，以凸显欧洲文明的特质。他对非欧洲系的文化，从未表示过自大或嘲讽。相反，他的分析出自尊重之心，例如他曾说过，大盐湖区印第安人的艰苦生活和后来摩门教徒

带到那里去的生活方式，无疑地在人性上具有同样的妥当性。类似的例子，我们还可以举出许多。总之，韦伯从社会学观点对西方文明的特征进行研究，只是因为他觉得这个研究课题有必要而且有用处。

多少算是理性的经济，甚至某种雏形的资本主义，在许多文明里都曾出现，就像许多文明也有政治权力、系统思考、音乐、习俗以及法律的基本形式；但只有西方，发展出了像现代资本主义这种不断成长的经济体制，一种奠基于数学和实验性的科学，以科学为基础的工技，以及像近代国家这样的统一性政治结构，一套具有合理性的法律、音乐的和声和谐奏。当然，几乎在每一种文明中，都可以找到某种程度的合理性（rationality），但只有西方，发展出了深入人类活动各个领域的系统化合理主义（rationalism）（虽然今天世界各地都正在接受这种系统化的理性主义）。不过，韦伯对西方文明的这些成就，并不表示特别赞赏，因为他了解其中的代价：这个世界被祛除了迷魅（disenchantment of the world）。事实上，我们生活的，是一个理知化了的世界，一心专注于专业化与人为化。我们发现：生命已不再如以往的时代那么具有魅力，鼓荡心灵的诗和宗教上的合一皆是如此。这就是为什么有许多人，在无法调适精神以应对现代世界的变迁之余，变得毫无生气而对生命无所担当；这也说明了年轻人为什么躲到小社群里去，以求复苏生命的活力，无论多么微弱。

韦伯的政治社会学研究，主要有四个重点。第一点，关于武力与国家之间的关系。国家为了本身的利益，而夺取个人与从属团体（如封建领主）使用武力的权利，乃是近代国家的合理化过程的表现。韦伯对近代国家的定义是：“一个在某固定疆域内……（在事实上）肯定了自身对武力之正当使用的垄断权利的人类共同体。”<sup>[2]</sup> 第二点，他以正当性（legitimacy）为主要的着眼点，对支配（Herrschaft, domination）的现象进行分析：所谓以正当性为着眼点，就是问是什么因素促使被统治者对掌有政治权力者具有信任。在这方面，他建构了至今仍享盛誉的正当性分类：传统型的支配、法制型的支配与卡里斯玛型的支配。第一种支配的基础，是对现行制度的神圣性的信仰，深信借传统而掌权的人具有正当性。古代的王朝政体即属此类，不过今天也有共和传统取此倾向的。法制型的支配的基础，是信赖经由合

理方式而建立的法律之妥当，相信经由合法的手段——经常是通过定期的选举——取得权力的人，具有其正当性。最后，卡理斯玛型的支配，系于许多人对某一人的皈依效忠，认为他有才智或者身负某种神圣的特殊使命，或者命定完成某种英雄事迹，或者秉奇才成就某种事业。譬如当代的独裁者，或是古代的先知及群众鼓动者，甚或革命领袖等，皆属此类。这种分类，是理想型的分类，历史上从未出现过其中任何一种如此的纯粹类型。一般说来，现实中的每一个政权，都是由此三种类型以不同的比例所组合起来的。

第三点是关于政党的分析。这方面，韦伯是首创者之一。他对菁英政党与群众政党的区分（颇为后来的学者所采用）尤具新意。不过，继续研究这个问题的，是他的一个学生米赫尔斯<sup>[3]</sup>；他发现在民主机器（machine）的掩盖下，群众政党会如何地被寡头领导所控制。韦伯的主要贡献（亦即第四点），是发展出一套官僚体制的社会学，而成为所有组织社会学的起点。他认为俄国的无产阶级专政，终将转变为一种官僚的专政<sup>[4]</sup>，可见他对官僚体系会有过度发展早有警觉；然而，站在价值中立的立场上，他看出这种行政系统将会支配国家及私有企业，因为它符合了近代的理性化趋势的需要。虽然他并未感受到科技官僚的日趋重要（在他的时代里，这个现象几乎根本不存在），他对官僚体制的描述仍然是正确的。

我们应将韦伯的经济社会学与宗教社会学放在一起讨论，因为他自己就常将二者合一：他那套庞巨的诸宗教之社会学，题目便是《世界诸宗教的经济伦理》（*Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*）。不过，我们也应该顺带说明，韦伯亦曾单就宗教社会学做过研究，分析宗教行为，区分神圣知识（sacred knowledge）与信仰的不同，探讨救赎宗教（religion of salvation）与纯粹仪式性的宗教间的差异，他也分析各种宗教执行者的类型，如巫师、先知及教士，还有制欲主义的各种形式以及性与宗教的关系。他同时还开展出一套独立的经济社会学，探讨人的需要如何被满足的现象、经济团体的结构、财富分配的问题等。不过，如果要将这些丰富的分析，以一种可以了解的方式呈现出来，势必涉及太多的细节而变得非常繁冗。基于同样



的理由，他的比较社会学著作——关于中国、印度、犹太教、伊斯兰教等世界主要宗教的经济层面——我们也不得不略而不谈。

不过，想对他独特的研究方法有所认识，我们还是得探讨一下那本使他一举成名的著作——《新教伦理与资本主义精神》。此书结合了他在经济方面、宗教方面与道德方面的社会学分析。韦伯明白，资本主义的发展，大部分根源于一股内在的经济动力，不管这股动力是来自中古末期的资本累积，还是由于家计与商业营运分开计算的结果。但是，这样的说明对社会学来说是不够充分的，因为资本主义并不是一套主动取得势力的崭新而完整的经济体系。它也是野心勃勃的企业家们，一步一步逐渐发展出来的成果。这个新的（而且在当时尚无以名之的）经济体制的推动者，所具有的新心态，正是韦伯所谓的“资本主义精神”。这种心态深受道德与宗教信仰——尤其是上帝预选说（predestination）——的影响。韦伯的主要论点可以综述如下：首先，初期资本主义的主要（不是全部）人物，大都属于各种清教宗派；根据他们的信仰，他们过着严谨的个人与家庭生活，而不像那些拉丁民族的银行家，将所得利润都用在节庆、享乐和对艺术的赞助恩护上。其次，商业上的成功，对这些人来说，是一种宗教上被拣选的征兆。既然他们自己无法享用那累积起来的利润，那么，他们唯一能做的，便是将之再投资，以获得更大的利润。因此，对资本主义来说非常重要的一项是制欲精神在方向上的转移：中古时期只限于修道院中的僧侣们所持的“他世性的”（other-worldly）制欲主义，转变为现今的“今世性的”（this-worldly）制欲主义，因为那些资本主义的企业家，在这个社会经济的世界中，过着僧侣般的生活。

四分之三个世纪以来，韦伯的理论引起热烈的争论。有人指控他攻击旧教；反过来，也有人认为他将新教与资本主义相提并论，是贬抑了新教。有人指责他误解了加尔文（Jean Calvin），也有人认为他意在推翻马克思的唯物论，甚至还有人说他将新教精神当成资本主义兴起的唯一因素。不同的说法不一而定。事实上，虽然韦伯的研究里含有一些错误，但只要能够不带偏见地去读读这本书，就会发现，以上这些议论都没有触及它们的对象。韦伯从事的是学术研究，他无意为任何神学主张做多余的辩解。他说得很明白，加尔文并非讨论的问

题所在；问题的所在，是某些（而非全部）加尔文教派，于几个世纪后所提出的关于上帝预选说的某些诠释。他一再说明：新教并非形成资本主义的唯一原因——这是他的因果多元论所不容许的——而仅是形成资本主义某些层面的因素之一。最后，韦伯明白表示：他从未想要以任何精神论的史观来取代唯物论的史观——二者都可以成立，并且都有其道理，只是必定要局限在所选择的价值参照范围内罢了。

韦伯的其他研究领域，我们想用数言迅速带过。在法律社会学的领域里，韦伯试图从社会学的观点来澄清各种法律的功能：私法与公法、实定法与自然法、主观法与客观法、形式法与实质法，等等。他也循着他的社会学思想的主要精神——强调社会里不断成长的合理化作用——来追溯从非理性法律发展为理性法律的各个阶段。在此处，我们必须强调他的分析里的一个原创观点（后来为马尔库塞〔Herbert Marcuse〕所应用）：与现今许多学者相反，他认为自然法还具有很大的活力，因为它具有革命性的本质。革命分子在把自然法与实定法的现存体制对峙起来时，若非直接地，至少也会是间接地，是在诉诸自然法为凭借。韦伯的艺术社会学还只有一个轮廓，除了曾对音乐做过比较长的讨论外，他的主要分析对象，是从罗曼式到哥特式艺术的发展。

最后，我们必须指出，韦伯对一般社会学的某些问题，非常有兴趣。他处理这些问题，是为了给社会学的基本概念，求得最严谨的定义。通常人们在用这些概念的时候，并没有赋予它们精确的内容，也不曾做出清楚的分辨，例如习惯、传统、习俗、法律等。为了使它们的特性能够凸显出来，韦伯不但对它们一般性的意义加以界定，而且仔细考察它们在特定的脉络里一层一层细微的意义变化。用这种方式，社会行动、社会关系、斗争、群体、经营、团体、强制团体与权力等概念，他都一一加以定义。同时，对那些并不常用到的观念，诸如开放的关系、封闭的关系、教权制（hierocracy）等，他也尽量加以界定。尽管我们对这种概念形成的做法——这些占了《经济与社会》整个第一章的篇幅——可以有所争议，但就事实而论，对那些想要使自己的研究更严谨精密的人，或那些只是想要学习如何严密地分析字眼的人来说，它都不失为一种上好的工具。

---

[1] 见前书p.178。——原注

[2] Max Weber, Gesammelte politische Schriften (Tübingen, 1958) ,  
2nd ed., p.494. ——原注

[3] R. Michels, Zur Soziologie des Parteiwesens (Stuttgart, 1909) .  
——原注

[4] Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik  
(Tübingen, 1924) , p.508. ——原注

### 三、社会学的界限

韦伯时代（若思及孔德，则要更早）的社会学，一如其他许多新兴的（这种学科总是越来越多）科学，号称是门具有统摄性的学科。只要社会学的内在学术基础未得到严格的定义，那么它就有一种倾向，将其研究的范围扩张到所有的领域去。韦伯从未犯此错误，而且更值得推崇的是，他以其一贯的严谨，划出了此一新兴学问的界限。于是，他的眼光极其明晰，即使到了社会学已被列为大学一般课程的今天，我们都很难对他加以批评。总之，他之所以能够如此节制，是由于他本身所抱持的知识论之故：他不断地强调，一个概念或者一门学问，所能表达的顶多只是相当特定的观点，这些观点因为特定，所以和实在的关系也有其限制；再者，价值参照——作为社会科学里一切选择的原则——也必然会对普遍主义的空想家所持的狂妄目标加以限制。此外，韦伯也清楚地意识到，没有任何一门学问，能够自行循学术途径建构本身的基础。作为一个康德派（Kantian）（笛卡儿在先也指出过），韦伯知道这是个哲学问题。就事实而言，韦伯并不将自己局限在哲学的这个批判层次上。通过尼采、托尔斯泰、陀斯妥耶夫斯基、格奥尔格等人的启发，他也建立起了一套世界观。〔不过，〕由于这种自觉（有时是对他所仰慕的人的一种反动），他发展出他的基本哲学假说：所有学问（当然也包括社会学）都无可避免地有其限制。终其一生，他对此一理念不断地加以探讨；最后，在他的晚年，终于发展出一个新的方法学原则——价值中立（Wertfreiheit, value neutrality）。

性格使然，这个世界常见各种互相竞争和抵牾的价值在斗争；这种斗争，可以只是一种紧张的关系，或者在某些场合恶化成为冲突。因此，龃龉各有其等级上的不同：它可以出之以友朋告诫的温和形式，也可以是一种不从众的姿态，或者它可以出之以理念辩驳的形式或具体精神的竞赛，甚或极端地导致敌视及战争。这些龃龉的根源可以是个人与个人间志趣的不投合、团体之间或政治纲领的抗争，甚或源于文化上的分歧。例如，我们无法判断法国文化与德国文化的优

劣，“在这里，也是不同的神祇在互相争斗，毫无疑问地永远在争斗”<sup>[1]</sup>。多少世纪以来，基督教的宏伟悲情，把这件事实掩饰了起来，但是到了我们的时代，“昔日众神从坟墓中再度走出来，由于已遭除魅，他们不再表现为拟人的力量。他们企图再次主宰我们的生命，并且又一次展开了他们之间的永恒争斗”。<sup>[2]</sup>近代世界又走向多神论，只是这些神不再叫做朱庇特（Jupiter）、阿波罗（Apollo）、阿芙洛狄忒（Aphrodite）或尼普顿（Neptune），而是较不拟人地称为自由主义、社会主义、性、妇女解放，等等。韦伯把他的想法，用这段不平凡的文字加以总结：“今天，我们充其量不过是又重新认识到：一事物之为神圣的，非但不为其不美所碍，并且正是因为其为不美，同时唯在其为不美的条件下，这事物才成其神圣……一事物，非但其为不善之处无碍于其为美，并且正是在其为不善之处，方见其美……再至于说，一事物，非但其为不美、不神圣、不善，皆无碍于其为真，并且正是因为其为不美、不神圣、不善，所以才为真；这实在是一项日常的智能。”<sup>[3]</sup>科学与宗教之间、艺术与道德之间、政治与经济之间，都大有可能互生抵触。韦伯看出，人可以以科学为理由来排斥宗教，以道德为理由来排斥科学，因为“学术的真理，不过就是在那些希望得到真理的人看来妥当的事物”<sup>[4]</sup>。因此，人也可以拒绝学术真理。

虽然合理性在增长，但这世界上仍留存着一个无法消除的非理性的基础，并自其中孕育出信仰与信念等永不退缩的力量。价值与意义一样，都不内在于事物本身。只有靠我们的信念的强度，靠在通过行动征服或维护这些事物时所投注的热切程度，这些事物才获得价值与意义。因此，肯定一个价值，必然地蕴涵了对其他（可能正是和它相对立的）价值加以肯定的可能性。所以，霸道地证明某一价值高于其他价值，乃是不可能的。只有以信仰为基础，某一价值才会为个人或大多数人所偏好。因此，韦伯并不指望大同和谐，不管是预定在先的（pre-established），还是人为的。价值之间无从消解的矛盾冲突，只能以共存、妥协或容忍来处理。人类以政治、宗教或经济等价值为名进行观点上的斗争，在这些观点之间，科学没有能力去做裁决。

这就是韦伯所称的价值中立的根基所在。一些错误的诠释，认为他想要排除价值；正好相反：韦伯承认价值的根本重要性。价值滋养所有的行动；价值支配了政治、经济与宗教世界里的斗争。因此，当科学家在分析某一行动时，如果他想要了解这个行动的意义，他必须要考虑到此一行动所表现的价值，因为想要去做某事，即是在赋予此事一个价码或价值。此外，我们在讨论价值参照时，已了解到价值在学术研究工作中也有其作用，尤其是表现在资料的选择上。社会学家或社会科学家中有人认为，可以替诸价值建立起一个科学性的高下层级（hierarchy）来；当韦伯提出价值中立的时候，他的目的是要彻底消弭这种信念，以及人们在这方面对社会科学家的期待。同样的，想要假学术之名来评断各种相抵牾的价值，或者认为某一个价值比其他价值更有科学性，都是行不通的。只有妥协而非科学的演证，才能暂时调和相对立的价值。价值之间的矛盾，是在科学家的职权范围之外的问题，故尔他也无法以科学的方法来加以解决。不过，既然学者也同样是人，任何学者都可以像一般公民般，在政治或宗教事务上采取某种立场，把他个人的选择公开，并维护此一个人的选择。可是，如果他暗示说，由于他是个学者，因此他的党派立场较具有学术上的妥当性，他就对科学的精神犯下了罪。

韦伯对心志伦理（the ethic of conviction）与责任伦理（the ethic of responsibility）的有名区分，可以给我们一个例子。根据心志伦理行事的人，所求的是某一项理想（cause）的绝对胜利，而不去考虑外在的环境、条件或后果。例如一个严格遵从《山上训词》的人，在别人打了他的右脸时，他就会将其左脸送上；也因此，即使是他认为是邪恶的事物，他也拒绝去抵抗。反之，一个依据责任伦理行事的人，就会评估可用的手段，衡量当时的情况，计算一下人性无可避免的弱点，考虑到各种会产生的后果。准此，他为手段、缺失与可预见的后果（无论是利或弊）负起责任。对韦伯来说，这两种态度都是正当的，甚至都是值得赞赏的，虽然二者可能因为背后两种极端不同的终极价值而完全对立。因此，个人可以出于一片诚心，选取这两套伦理中的任何一套伦理。然而，科学家不能以学术之名来做这种选择的工作，认为其一是科学的，另一个则不是。因为作为科学家，他根本没有资格在道德抉择的事体上，做出科学性的评断。同样的，在政治



或艺术的抉择上，也就是对于和平、社会主义、基督教、民主等事体，他也一样没有资格对抉择做出判定，因为他的专业能力，并不适用于好恶抉择的领域。当然，某人可以科学地研究一种宗教或某种艺术风格，但是，这并不表示他就有权利认定某一宗教或某一风格，比其他的要更具有科学上的妥当性。

在行动的领域里，学术并不是完全无用的。事实上，学者可以提醒一个将要行动的人，他的计划是否周全，以他所拥有的资源，是否可使该计划成功，或警告他可能会有的种种后果。<sup>[5]</sup> 不过，如果学者不想糟蹋学术，他就只能止于此。选择的问题，只能留给每个人的意志与意识去解决：“一门经验性的科学，并不能教人应该做什么，而只能告诉他**能够**做什么，或在某些情况下，他**想要**做什么。”<sup>[6]</sup> 如此，价值中立的原则，终于获得其完整的意义。拿消极的方面来说，它提醒社会学家不要给人一种错觉，认为他能够处理选择与决定的问题；从而他应该——**作为一个学者**——拒绝过问他的学科力所不逮的问题。在积极方面，它表示每一种学问，包括社会学，皆有其界限；这也就是说，一个科学命题之所以妥当，是因为学术上的理由，而不是因为武力或伦理道德上的正直等外在的因素。学术只有在自己的范围里，才有资格说话，它不能行之于政治、艺术或宗教等评价性的领域中；同理，这些评价性的活动，在学术的领域中，也必须保持缄默。

在这些条件下，我们就较能了解，为什么韦伯会拒斥整体论的马克思主义（totalist Marxism）自命科学的论调。这和韦伯对马克思主义有没有敌意没有关系，因为韦伯是最早将马克思主义引进到大学课程里的人之一，同时，为了维护社会主义派的学者，他也卷入不少争执；他只是不赞成这套学说自命科学的论调罢了。既然马克思主义始终是韦伯学术工作的潜在对手之一，简略分析一下韦伯与马克思之间的关系，似乎会有助益。这个题目，虽然已有勒维特（Karl Löwith）做过研究<sup>[7]</sup>，但至今仍往往被人忽视。韦伯首先以学术的理由来批评马克思主义，因为“即使就道地的经济现象来说，严格的经济化约论也不够完整透彻”<sup>[8]</sup>。韦伯对马克思主义理论的拒斥，也有出于个人的好恶。他不相信一个集体主义的社会主义经济体制能够解放人类，

因为经济无力解决一切问题；它也像其他的人类活动一样，为其本身的手段所限制。社会主义制度，反而会使人类受到官僚机器的压迫。总之，一个完全集体化的经济体制，必有官僚制过度发展的情况，而导向比在市场经济所见更糟的无政府状态。此外，马克思派社会主义的革命者，将社会抽象地划分为两个阵营；然而，历史上每一个具体的社会，都是由许多社会阶层所构成，包括无产阶级和资产阶级这两个阵营里的各个不同的阶层在内。在韦伯看来，革命常常可以让知识分子感到亢奋。不过，根据一个像消除异化（disalienation）这样含混的概念，就相信人类可以经由革命而有根本的转变，其实就是以理知的方式，堕入大破之后方能大立（catastrophism）意识形态的陷阱。但是，韦伯最不以为然的，是某些马克思主义知识分子的不宽容；他们深信自己已获知真理，强要那些他们其实在心底深处鄙视的人，接受这真理。在韦伯看来，他们是“信仰的斗士”（warriors for the faith）；因为他们已认定了一个社会的乌托邦，经验对他们已没有影响，所以和他们实在无法进行讨论。事实上，韦伯经常提到他与马克思主义知识分子的面谈，特别是那些在德国的俄国流亡人士；对他们，韦伯只有非常有限的信心，因为他感觉他们更热衷于对权力的追求，而不愿对政治活动所涵盖的各种问题进行反省。

我们可以指责韦伯并未一直遵守价值中立的要求。他自己会是第一个承认这点的人。事实上，一个思想家很难避免逾越自己专业的界限，尤其是在演讲的时候。真正说起来，价值中立可说是一种规范学术研究行为的原则（regulatory principle）（因此便有可能被滥用），而非科学本身的一种构成原则（constitutive principle）。<sup>[9]</sup>如果社会学家声称最后要指挥那通常是他能力所不及的物理学或生物学，这真会是个笑话。但是，这些还都属于学术的领域内呢！鉴于此，社会学家对于非学术的领域——受意志、选择、决定统辖的领域——更应该节制和慎重。准此，价值中立的原则便具有双重的涵义：它不但要求学者对自己学科本身的界限有所警觉，同时也要注意学术一般的界限。无所不能者，其实就是一无所能。

---

[1] Weber, Wissenschaftslehre, p. 588. ——原注

[2] 同前书, p. 589。——原注

[3] 同前书, pp. 587—588。——原注

[4] 同前书, p. 184。——原注

[5] 同前书, pp. 496—497。——原注

[6] 同前书, p. 151。——原注

[7] K. Löwith, “Max Weber und Karl Marx”, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, vol. 67 (1927). 当我们读到收录在 *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, pp. 482—518 里关于社会主义的演讲, 而且思及他并未看到在他身后才出版的马克思作品时, 我们可以说, 他不但对马克思主义本身, 而且对马克思去世之后左派所走向的修正主义与无政府工团主义, 都有深刻的了解。——原注

[8] Weber, *Wissenschaftslehre*, p. 169。——原注

[9] 所谓“规范原则”和“构成原则”, 乃是康德哲学的术语。一个非经验性的概念, 若在经验的构成中有其直接的参与和作用, 它便构成了一个“构成”性的概念; 比如说因果原则, 在康德的解释下便是一个“构成性”的原则。如果一个非经验性的概念, 虽然在经验的构成中没有直接的参与和作用, 但它作为一种指导性的原则, 给经验的构成指出一个方向(比如系统性), 它便构成了一个“规范性”的原则。

# 增订版序

钱永祥

《学术与政治》的第一版于1985年出版，迄今已经六年有余。大概是因为当时正逢所谓的“韦伯热”在台湾流行，所以初版很快便告售罄。几年来，出版者频频要求继续印行上市，偶尔也有新一代的学生抱怨欲读此书却无法觅得。但笔者始终希望一本负责的态度，待初版的编译内容有所改进后，再以修订版的形式与读者见面。惭愧的是，由于笔者疏懒成性，以及个人研究工作的牵掣，修订工作延续了三年之久。这种属于另外一个时空环境的工作效率，在今天的台湾居然有其可能，必须感谢本册的其他译者、本选集的主编康乐先生，以及远流出版公司的王荣文先生和罗丽芳小姐的宽容与耐心。

这个修改增订版与初版的不同，大概有下列三方面。

首先，我们用施路赫特的《价值中立与责任伦理——韦伯论学术与政治的关系》作为本册导言，取代初版的导言——阿隆的《韦伯论学者与政治家》；阿隆此文现在移作附录。施路赫特这篇文章对韦伯两篇演讲的论证结构有极为细腻深入的分析 and 重建，并取韦伯的观点与晚近社会理论关于知识与政治实践的一些新反省对观，可望对读者提供较多的帮助。

其次，我们将初版的全部译文，与原文对勘一遍，做了许多修改与润饰，以期在忠实与可读两方面能胜过初版旧译。顾忠华先生曾对原译文提出许多批评和建议，对这次修订工作助益极大。修订过程

中，笔者也曾参考马克斯·韦伯著、王容芬译《学术生涯与政治生涯——对大学生的两篇演讲》（北京，1988），以及收在Peter Lassman & Irving Velody, eds., *Max Weber's 'Science as a Vocation'*

（London, 1989）中Michael John执笔的《学术作为一种志业》的新英译。对照之下，笔者相信，就韦伯的两篇演讲而言，本书在台湾读者较易利用的中英文字版本之列，可能是比较忠实而且比较有用的一个译本。

最后，我们将韦伯的一篇政论小文章《韦伯论帝国总统》，收入本书作为附录，希望让读者浅尝略窥韦伯的论政态度。这篇中译当初在《当代》杂志发表时，笔者曾撰简短的导言，除了说明韦伯晚年论政的局势背景之外，尚企图将韦伯的政治思考方式联系到最近台湾的若干现实政治争议上来。在这样做的时候，这篇导言的某些措词难免暴露急切之情，与本书的编译体例相当不合。不过，几经考虑之后，我们仍将这篇导言照原样收入，借以突显韦伯的政治关怀在今日台湾依然有其鲜活的参考价值。

当然，经过这些修改增补，并不代表本书已经近于理想。数年来，笔者虽然未曾针对韦伯进行专题研究，却仍然利用机会陆续阅读了不少关于韦伯之生平、政治思想，以及师友交谊（特别是他与卢卡奇的关系）的二手著作，深知本书所提供的《韦伯小传》以及《韦伯的政治关怀》何等不足。在翻译方面，一些段落的论证理路仍然不尽明朗清晰，一些关键词眼仍然无法找到较为贴切的中文对等字词。此外，原文中出现的几个典故、人物，也一直未曾找到出处或资料。这些缺陷和疏漏，恐怕要俟诸下一代资源更丰富的学者来弥补了。

这个修订版完稿之时，台湾正在内外交迫的困局中呈瘫痪之象；旧的秩序已经崩溃，新的秩序却仍无头绪。经验似乎显示，我们的价值反省能力尚无足以设定新的目标，而我们从事切事政治经营的能力，也不敷摆脱困局、开创新机之需。在这个关头，本应扮演纯粹超导体角色的翻译者，竟敢奢望他的翻译工作可以供这个社会多一个学习的机会，自然不会在意横遭非分托大之讥！

1991年10月

# 译例

1.本册各篇文章的出处及译者、修订者姓名，请见各篇之前的说明。

2.各篇文章中凡以黑体字印出者，皆为原文加重语气之字词或句子。

3.凡在〔 〕内之字句，皆为原文所无，而由编者或译者添加。

4.中文书名、论文以《 》示之；外文书名以斜体字示之，论文以“ ”示之。

5.除另有说明者外，注释皆系编译者所附。书中出现之人名，请读者另查本册卷末之人名注释。若干人物、事件、典故、引句难考其详，无法作注，尚请识者指教。

6.《韦伯传》指Marianne Weber, *Max Weber. A Biography*, trans. Harry Zohn (New York, 1975)；《经济与社会》指Max Weber, *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, ed. Guenther Roth & Claus Wittich, 2 vols (Berkeley, 1978)。

7.基督教《圣经》之经文引录，悉以下列诸中译本为准：思高圣经学会译释，《圣经》（北平，香港，1946—1961）；《圣经》（台湾圣经公会，1983）；意译本圣经会，《今日圣经》（台北，1980）。



# 学术与政治

## 导言 价值中立与责任伦理

### 韦伯论学术与政治的关系

这篇导言，译自Wolfgang Schluchter, “Wertfreiheit und Verantwortungsethik: Zum Verhältnis von Wissenschaft und Politik bei Max Weber” (1971), 原文见Wolfgang Schluchter, *Rationalismus der Weltbeherrschung: Studien zu Max Weber* (Frankfurt a. M., 1980), S. 41—74, 英译收在Guenther Roth and Wolfgang Schluchter, *Max Weber's Vision of History: Ethics and Methods* (Berkeley, 1979), pp. 65—116。中译由钱永祥负责第一、二节，顾忠华负责第三、四节，再由钱永祥略做整理润饰。

原作者施路赫特现任海德堡大学教授，在当前的韦伯研究中，他有许多重要的贡献。顾忠华曾将他数篇关于韦伯的论文译为中文出版，题为《理性化与官僚化》（台北，1986年）。

## 一、韦伯两篇演讲的性格

1917到1919年的这段时期，对整个世界、对德国，都是一个在社会方面及政治方面剧烈变动的时期。历史学家有道理称1917年是世界史上一个划时代的年份。对德国而言，这一年所下的一些决定，有可能让政治理性在国内国外的万难中走出一条胜利的路。在外交政策方面，和平决议旨在通过谈判而获得和平；在国内政治方面，新近在帝国议会内组成的各党联合委员会（Interfaktionelle Ausschuss），为国会制政府及魏玛联合政府，也即是从帝制到共和的转变，做下了准备工作。<sup>[1]</sup>但是在1918到1919年之交的冬季，政治理性又告倾覆。不错，在威尔逊十四点原则的基础上，欧洲的重组和一次持久的和平，看来是有可能的。但是停战的条件，使得由谈判而获得和平的路径不再希望。在国内政治方面，随着皇室的崩溃，共和及国会制民主的道路似乎已畅通，特别是政治上的左派，受内部派系斗争所困，在基本的国家体制问题上分裂。在这个戏剧性的时期，韦伯在慕尼黑做了几次演讲。在这些演讲中，他支持经由谈判取得和平，警告大日耳曼运动的危险；他谈学术作为一种志业、德国的政治重建以及政治作为一种志业。和其他的演讲比起来，《学术作为一种志业》和《政治作为一种志业》两篇，学院性格比较强。它们的对象主要是学生，是必须要在当时仅现轮廓的一个新的社会及政治秩序中生存的年轻一代<sup>[2]</sup>。这两次演讲，都是旨在辅导学生认识“精神工作作为一种志业”的一系列演讲的一个部分<sup>[3]</sup>。主办者挑选了这位未来有可能担任教职<sup>[4]</sup>的有名学者和评论家，因为他们所关心的，不仅在于狭义的职业问题，也包括在这个社会革命及政治革命时期精神性工作的意义。不过，似乎是故意地，韦伯让他们的期待落空。举个例子来说，他关于政治作为一种志业的演讲，一开始便说明，大家不要期待他会时下的问题有所评论。尤有甚者，两次演讲的形式和内容似乎都显示，讲者意在贬低时下问题的重要性。韦伯没有做戏剧化的表演，而是谨慎地陈述出长篇的分析。他没有对时下问题做诊断，而是跳过这些问

题，在思想史及社会史的领域中，进行牵涉多方面的探讨。他不鼓励在政治上积极行动，而是在自己身边，布下一片消极不可为的气氛。

不过，对这个说法，我们必须加一些说明和限定。首先，演讲的内容和印出来的文章，并不完全一样。对于《政治作为一种志业》这次演讲，韦伯特别不满意；他对其中的论证，进行了程度颇大的修订和扩充。取他的讲稿和最后印出来的定稿对照，便可以看到这一点。再者，我们必须知道，演讲者产生的效果和写作者造成的效果，是不一样的。鉴于现实之无比复杂性，写作者要努力挣扎，找到最“负责任的”措词，演讲者则比较可以随己意发挥。根据时人的见证，韦伯是一个有煽动才能的凌厉演说家，使人想起《旧约》里的先知（对这些先知的演说，他曾在他关于古代犹太教的著作中做动人的描述）。在这两次“学院性”的演讲中，他亦是如此。据雷姆（Rehm）说，这两次演讲使人出神，表现出来的是“演讲者长期以来涵泳斟酌的思考，以爆炸性的力量当场成篇”（鲍姆加腾的话）。

两次演讲中消极不可为的气氛，也有不同的原因。《学术作为一种志业》对近代性（modernity）提出诊断，《政治作为一种志业》则把这诊断应用到德国的政治局面上。此外，韦伯在1917年讨论学术作为一种志业时，他尚期待战争会有可以接受的结局。他期望德国在世界政治中，能继续担当随着1871年帝国建立而必须承担的角色，即使国内和国际的状况已是另一番面貌。但是1919年初，顽固的右派沙文主义和左派的心志政治（Gesinnungspolitik）之间的无耻搭配，使韦伯这个希望大受挫折。尤其是发生在慕尼黑的事态，最原本地显示了国内及国际政治的道德化正在发展的方向——内战、分裂已濒临在即，长久的外国控制和反动势力的兴起将随之而来。在韦伯的眼中，埃思纳（Kurt Eisner）——新闻记者兼文人、比社会民主党还要“左”倾的独立社会党党员、文人圈的代表——正是这种政治浪漫主义的例子，和托勒（Ernst Toller）、缪萨姆（Eric Mühsam）、兰道耶尔（Gustav Landauer）之类的人道主义式的无政府主义者及和平主义者如出一辙。埃思纳在1918年11月7日慕尼黑革命中，已宣布自己是巴伐利亚邦临时政府的首相。在1917年到1918年之间的冬天，埃思纳曾经积极参加罢工运动，而这罢工运动的目标，在于迅速达成和平——

即使这表示德国必须承认战争的责任——以及立即成立共和政府。现在，埃思纳在国内政治中继续这种出于信仰而不顾后果的政策。《政治作为一种志业》批评的对象，便是支持这种心志政治的人，但它也批评共产主义者。后者虽然实际得多，但也一样忽视了政治在道德方面的吊诡。这篇演讲尤其是针对追随这类倾向的年轻人而发；在这一段话中，这一点说得很明白：

届此，在座的各位贵宾们，让我们约定，十年之后再回来讨论这个问题。很遗憾，我不能不担心，到了那个时候，由于一系列的原因，反动的时期早已开始，你们之中许多人以及——我坦然承认——我自己都在盼望、期待的东西，竟几乎无所实现——也许不能说毫无所成，但至少看起来是太少的成果；到了那一天，如果实情很难免地真是如此，我个人是不会丧志崩溃的；但不容讳言，意识到这种可能性，也是心中一大负担。到了那一天，我非常希望能够再见到你们，看看诸君当中在今天觉得自己是真诚的“心志政治家”、投身在这次不啻一场狂醉的革命中的人，有什么内在方面的“变化”。<sup>[5]</sup>

这样看来，韦伯似乎是故意想挫伤这年轻一代人对生命的热情。那些把自己看成是一个革命时代的儿女的人，眼中见到的是前所梦想不到的机会，在崇高热情鼓舞之下，想遵循一套心志伦理的规准；韦伯——用西美尔的字眼——说这种人陷在没有结果的亢奋中，连眼下平实的要求都无能达成。不错，这个论定并非适用于所有的年轻人，或他所有的听众。<sup>[6]</sup> 韦伯似乎采取了一种防御性的策略，以躲开演讲者和听众所处的局面可能产生的要求。韦伯知道，一个渴求意义的时代，会要求有先知和预言。但是他不是这种先知。他采取的角色是学者和教师，而学者和教师，对于眼下的事件，没有什么话可以说。

对于世界提出一套诠释，是韦伯的听众强烈需要的；韦伯没有满足他们这个需求。<sup>[7]</sup> 这是我们头一个印象。但是，这两篇演讲虽然极为冷静，其中仍然洋溢着悲情（pathos）。许多段落听起来像是吁求。演讲者在向我们呼唤时，没有说该做的是什，但是很清楚地，他想指出什么不该做。这种反面的坚持，让两篇演讲保有一种其表面的立场似乎正好不容存在的性质——它们乃是**政治**性的演讲。不过，这两篇演讲之为政治性的演讲，意思比一篇对一般政治问题的评论之为政治性来得深重。韦伯把提供给他的主题，当成原则性的问题来处

理；他把他的主题从其一时性的脉络中移出，而用它们来界定当代的思想局面。他对时事保持距离，借着历史性的比较，使时事显得疏离；这显示他的意图是要处理当代的一个根本问题，以进而疏解当时政治乱局的意蕴。

我们必须简短地证明这个说法。如果我们穿透这两篇演讲的外在形式，接触到韦伯的推理在底层的结构，我们可以为我们的说法找到头一个根据。不论演讲者容许自己离题多远，他遵循着一个严格的架构；在两篇演讲中，这个架构都是一样的。首先，他讨论外在的条件，也就是让学术和政治两种志业成为可能的制度方面的态势。然后，他开始讨论这两种志业对个人施加的要求。这个题目有两个层面：在一种涉及结构的“客观”角度来看，学者及政治家的角色，以及在一种主观的意义之下意义这个问题。这整个题目，进一步转化成对于作为一种志业的学术和政治本身的讨论。显然，韦伯想要表达这样一个论点：在不考虑制度方面的脉络的情况下，个人固然无法了解他的职业角色的“意义”；制度的“意义”，也只有在考虑到这些制度的一般性社会脉络时，才能够被了解。

但这尚不是全貌。韦伯不仅想显示这样的主题需要我们做社会学的分析，他更想清楚地指出，决定学术和政治的功能，乃是现代最重要的唯一问题。既然近代历史在思想方面最具意义的事件，是世界的除魅、理知化和理性化，关于学术及政治之角色的问题，直接影响到近代世界的意义这个问题。科学知识散布了一项信念：“在原则上，通过计算，我们可以支配万物”<sup>[8]</sup>，从而打破了诸般救赎宗教对提供意义这个功能的垄断。学术和政治似乎已取代了宗教的地位。它们是否必须把宗教的特殊功能也接收过来呢？毕竟，一个已经不见宗教垄断的社会，依然需要意义。已除魅的世界，依然提出意义的问题。让学术和政治这两种支配性的力量，来负责解决意义的问题，岂不是最显然的想法？这两者岂不该成为唯一道地的志业，尤其是当这个已除魅的世界正进入一个革命的时期，如德国然？在这种局面下，昔日投注在灵视者和先知——这些配发圣礼和天启的人——身上的期待，会转移到学者和政治家身上，岂不是很容易了解的事？最重要的是，如果



学者和政治家愿意接受这种转移，岂有可怪之处？在提出这些问题的時候，韦伯同时回答了除魅后的世界的“意义”这个问题。

这项基本的关联，让我们清楚地看出，这两篇演讲，不仅在组织上根据相同的架构，它们所处理的也是同一个主题。问题是学术及政治是否能成为一种志业；在除魅后的状况下，对世界有所知和对世界采取行动之间的统一，是否能在学术中或在政治中实现。学术和政治并非被分开来个别讨论，而是从两者之间的关系来考虑。在探讨知识本身的限制时，韦伯同时也讨论到了学术和政治的关系；而在提出政治行动的限制时，他也结合了政治和学术。无疑，韦伯对头一个角度比较注意。如果你要这么说，那么这是他对学术和政治之间关系所做的分析的缺陷之一。不过，如果我们把这两篇演讲从它们系统的统一性上来了解，这个缺陷就不那么严重了。

把两篇演讲看成一个统一的整体，便是我要运用的一种诠释方法，以求根据这两篇演讲有系统地厘清学术与政治的关系。<sup>[9]</sup>我要采取的另外一条诠释途径，就是把演讲中交错在一起的两个论证层次分辨开来。这两个层次，我们可以分别称之为方法论—伦理的层次以及制度的层次。在两篇演讲里，韦伯从方法论及伦理的角度处理他的主题，已无强调之必要。诸如价值中立、价值参照

(Wertbeziehung)、价值探讨 (Wertdiskussion)，乃至于心志伦理、责任伦理等概念，莫不取自知识论和伦理学的武器库。但是韦伯尚在制度层面进行论证，就没那么容易看出来了。他对当代的社会学分析，我们曾经提及。不过，韦伯对狭义的社会学问题，尚有从另一个角度而来的兴趣。在学术和政治两个领域的内部以及两个领域之间实际存在且应该存在的“社会关系之层面”，也在他的注意力范围之内。这个说法或许有突兀之感，因为韦伯并没有处理到价值系统及其制度化；充其量，他谈的是学术的“人格”与政治的“人格”。他列出了学者和政治家必须具备哪些特质，方能取学术或政治为志业。但是此举有深一层的用意，不可泛泛观之。在韦伯的分析中，人格这个概念有双重的意义，分别相当于上面所说的两个层次。一方面，韦伯在一种方法论—伦理的意义下使用“人格”一词。这时候，他所谓的“人格”，谈的是“它与某些终极‘价值’及生命‘意义’的内在关系之恒常不渝”，“这



些价值与意义进而表现为目的，并从而形成依目的而言合理的行为”<sup>[10]</sup>。因为人可以在这个意义下被建构成人格，诠释社会学遂可以借着构造目的理性式的架构诠释人类的行为。<sup>[11]</sup>人格这种**在概念上设定**的恒常性，乃是诠释社会学的一项先然预设（transzendente Voraussetzung）。<sup>[12]</sup>人**应该**实现这种恒常性，正是韦伯伦理的实质内容。不过，在这个方法论—伦理性的人格概念之外，另有一个社会学意义下的人格概念从开始便与之并列。这个意义下的人格指的是行为定型（Verhalten Stereotypisierung）造成的结果，从个别价值系统的性格及其在社会中制度化的形态共同导出。价值系统所产生的诸般刺激作用，对行动具有心理动力的意义，韦伯列入了考虑。<sup>[13]</sup>人之所以能够**在经验层面上**与价值及生命意义产生某种恒常不渝的特定关系，所赖唯此途径。因此，在韦伯谈学者与政治家的“人格”时，学术与政治各自的制度化了的的价值系统也在他的心目之中。有见于这些考虑，根据这两篇演讲系统地诠释他对这两种活动之间关系的看法，就必须不仅考虑到这两篇演讲的互补关系，更要考虑到在方法论—伦理层次上的分析与在制度层次上的分析有什么关联。<sup>[14]</sup>

这样一套诠释所获得的结果，该用什么参考架构来排比组织，也是我们要考虑的问题。我拟采用的，是哈贝马斯（Jürgen Habermas）整理出来的三套关于学术与政治之间关系的最重要观点，即决断论、科技行政及实践论三种模型。<sup>[15]</sup>照他的说法，决断论模式以政治领袖和官僚之间的截然分工为基础。具有强烈意志、有能力自行采取立场的领袖，善用具备了事实信息且受过专业训练的官僚之服务，至于公民，只能对在技术上正确地执行了的领袖之主观决定表示赞同（zu akklamieren）。<sup>[16]</sup>对比之下，在科技行政的模型里，非理性的决定乃是多余的。决策之前提在决策的过程中会自行成形；它们受技术可行性的支配，对技术可行性本身却无置喙余地；〔政治〕领导遂变成了〔行政〕管理。政治参与甚至说不上是由民意来直接表达赞同，而是完全沦为接受技术上的必要。<sup>[17]</sup>至于实践论的模型，既不怀疑就技术与实践决策之间关系进行理性探讨的可能性，进行讨论的公共领域也未遭抹杀。相反，在学术与公众意见之间进行持续沟通，殆为一种公认的必要，进而促成政治的公共领域之组成；在

这样的公共领域中，技术性的知识与方法可以和依附于传统的自我意识产生开通的互动。在这种观点下，实践的问题可以转变成学术的问题，而这些学术的问题一旦获得厘清，又可以以学术信息的形式，回馈给具备了了解能力的公共领域。照哈贝马斯的说法，唯有赖这个模型，民主制度方能如愿以对共同体有利的方式统合知识、技术和实践 [18] 。

采取这个途径的用意，可以分两方面来说。第一，韦伯的观点被列为决断论的模式。第二，哈贝马斯对三个模型的描绘，兼顾了方法论—伦理的论证层次和制度方面的论证层次。因此，哈贝马斯将韦伯归入决断论是否正确，也应该分别从方法论—伦理的层面以及制度的层面来考察。就前一个层面而言，应该厘清的问题是：韦伯是把学术局限在具有技术价值的知识之生产呢，抑或在此之外，他尚赋予学术另一项任务，就是去考察社会之依附于传统的自我意识，“通过这种自我意识，需要被诠释成为目标，目标则被凝聚（hypostasiert）变成价值”？ [19] 就后一个层面而言，应该厘清的问题则是：韦伯是主张学术与政治的全然分工吗？抑或他心中所想的是学术与政治在功能上的分化 [20]，从而相歧的价值取向可以各得其所，同时借着制度化了的沟通，展开目标与手段之间的相互修正？一旦这两个问题获得厘清，一个较大的问题也就得到了答案：韦伯的意图，是相对于没有方向的决断论以及没有意义地扩建一个在技术上完美的铁制牢笼，找到另外一条在理论上严密、在制度上可行的路——他这个意图成功了吗？ [21] 韦伯志向在此，殊无疑问。对他来说，把技术上完美的管理与对公民提供满意照顾当成最高、最终极价值的官僚支配，和只顾权力的权力政治一样，都是可怕的 [22]。但是他有没有实现此志，尚待我们来判断。

---

[1] 关于各党联合委员会，见Der Interfraktionelle Ausschuss 1917/18, ed. Erich Matthias and R. Morsey (Düsseldorf, 1959), 2 vols.。关于一般的背景，见 Authur Rosenberg 1928年所作的先驱性研究：Die Entstehung der Weimarer Republik (Frankfurt, 1961)，及Erich Eyck, A History of the Weimar Republic (Cambridge, 1962), ch.1。第一次世界大战进行到1916年底

1917年初，德国军方仍然主张继续作战，割据土地，求取最后胜利。但民间政治家已知战争形势不利，要求尽快通过谈判达成和平。帝国议会（Reichstag）内于1917年7月开始形成“各党联合委员会”，由天主教中央党、社会民主党、进步党及国家自由党组成，企图对政局有独立的影响和监督。在这个团体的推动下，帝国议会于1917年7月19日通过“和平议决”，重申通过谈判取得和平的意愿。1918年1月，威尔逊提出了十四点原则，作为谈判的基础，但鲁登道夫元帅坚持继续作战。到了下半年，战事逐渐失利，9月开始，鲁登道夫准备接受敌人的停战条件，于10月辞职，德皇威廉二世也旋即退位流亡。德国于11月11日签订停战协定。新选出的国民会议于1919年初在魏玛召开，成立魏玛联合政府，由社会民主党、中央党、民主党共同组成。但在5月间，协约国拒绝了德国的谈判请求，径行提出极为苛刻的割地、赔款、裁军要求，并要求德国承认对战争的责任。德国人民大生反感，认为共和政体、民主及自由派、左派政治家出卖德国，魏玛共和政府此后即未再获得德国人民的支持，终于被纳粹党“合法”推翻。

[2] 请见本书附录一。

[3] 请见本书附录一。

[4] 1919年春，韦伯接受了慕尼黑大学政治经济学（Staatswirtschaft）学部的经济学与社会学教授职；这是将近二十年来，他头一次担任教授。到1920年6月14日去世之前，他只讲了两个完整学期的课。关于韦伯和慕尼黑政治、文化及学院界的许多关系，见M. Rainer Lepsius, “Max Weber in München”, *Zeitschrift für soziologie*, 6 (1977) : 103—118。

[5] 见下面《政治作为一种志业》，p. 285。

[6] 在心志纯洁的人和自以为具有纯洁心志的人之间，韦伯有所区别。试验一个人是否真有纯洁的心志，要看这个人在面对因为故意忽视行动的后果而造成的结果时，是否能够坚持自己的立场。一个人想要当先知，却因为世界的无理性而失败，就必须能够承担失败而不丧志崩溃；他必准备为道殉身。韦伯愿意承认，卢森堡和李卜克内西比别的人有这种坚毅的性格，虽然对于这两个人的群众动员策略和他们的“街头政治”，韦伯严厉地拒绝。参见Lepsius, 前引文, pp. 106 ff, 特别是p. 108。

[7] 韦伯用比较性的分析和理想型的建构，去疏离他的听众；这种特意的技巧产生的效果，霍克海默（Max Horkheimer）曾提出亲身的见证。在韦伯于1919年

讲授“社会之科学最一般性的范畴”时，霍克海默去听韦伯对苏维埃制度的分析，期待在时局和政治上的出路及可能性上得到一些指导原则。“演讲厅水泄不通，但大家都深感失望。我们想听的是不仅在其陈述问题的方式上，并且在其每一步骤上，都受到以理性重建未来这念头指导的理论思考和分析。然而有两个小时或更久，我们只听到对俄国体制作谨慎斟酌的界定、智巧构思出来的理想型，以供分析苏维埃制度之用。一切都是如此精确，如此具有科学上的严格性，如此价值中立，结果我们很难过地回家。”Otto Stammer, ed., *Max Weber and Sociology Today* (Oxford, 1971), p. 51. 不过，这种有疏离效果的方法，是一种“来自踏实态度的英雄精神”的一个部分，自有其引人的力量；这是对卡费尔（Jörg von Kapher）的证词（见《韦伯传》，p. 662 f的引录）。韦伯自己形容他的上课方式：“我故意用非常抽象、纯粹概念式的方式讲课。”上引书，p. 664。

[8] 《学术作为一种志业》，本书p. 176。

[9] 除了两篇演讲以外，我们还需参考“The Meaning of ‘Ethical Neutrality’ in Sociology and Economics”，“Parliament and Government in a Reconstructed Germany: A Contribution to the Political Critique of Officialdom and Party Politics”，见《经济与社会》附录II，以及“Wahlrecht und Demokratie in Deutschland”，收在*Gesammelte Politische Schriften*, 4. Aufl.（以上简称为PS），S. 245ff.。关于这些著作之间的关系，请参见《韦伯传》。

第一篇论文（初稿可溯至1913年）系方法论—伦理层次上的思考，特别可与《学术作为一种志业》并观（玛丽安娜·韦伯指出过这一点）；另外两篇文章，则处理制度层次的问题。

[10] 见Weber, Roscher and Knies: *The Logical Problems of Historical Economics*, Guy Oakes, trans. (New York: Free Press, 1975), p. 192。

[11] 在上引书中，韦伯这样说：“‘可诠释性’表示了更上一层的‘可计算性’，比不‘可诠释’的自然过程尤胜一筹。”见p. 127。

[12] 在“Objectivity in Social Science and Social Policy”（*Methodology*, p. 81）中，韦伯指出“任何文化学科的先然预设均在于我们乃是文化人，具备了能力与意志去有意识地对世界采取立场，并赋予它意义”。我相信，这个说法与上述意义下的人格概念有所关联。类似的解释见Dieter Henrich,

Die Eidheiter Wissenschaftslehre Max Weber, (Tübingen: Mohr, 1952) , S. 82f. 。

[13] 参见Reinhard Bendix在Stammer前引书 (p. 158) 中的论点。

[14] Henrich与Parsoss在1964年海德堡社会学大学提出的说法, 借此或可获得整合 (见Stammer前引书pp. 27ff. 与66ff. ) 。

[15] Jürgen Habermas, “The Scientization of Polictics and Public Opinion, ” Toward a Rational Society, tr. J. J. Shapiro (Boston: Beacon Press, 1970) , pp. 62ff.

[16] 上引书, p. 63。

[17] 上引书, p. 64f。哈贝马斯提到, 这个模型有一种类型认为最后仍有一个核心无法理性化, 构成了决断的适用对象。

[18] 上引书pp. 68—69。

[19] 上引书p. 74。

[20] 在我看来, 到目前为止的许多解释有一个共同的缺失, 就是把韦伯关于理论与实践之间关系的理论模型, 用行政管理与政治领导之间的制度性关系来表达。这种做法并不意外, 因为韦伯把学者和官吏一样看作是专家。不过, 我将设法显示, 韦伯根据专业能力之不同性质, 在学者与官吏之间有所分辨, 从而这两种人与政治的关系也需做不同的界定。Parsons在他那个有名的脚注中, 指责韦伯关于官僚的概念将技术能力与法定职权混为一谈, 忽略了专业技术能力乃是一种独立的权威来源, 从而他的社会学未能考虑到“专业”(Profession)这个重要现象。见Max Weber, The Theory of Social and Economic Organization, ed. With an Introduction by Talcott Parsons (Glencoe: Free Press, 1947) p. 58ff, n. 4。Heinz Hartmann在他的Funktionale Autorität (Stuttgart: Enke, 1964) 中, 将Parsons的想法再行扩充, 重新建构韦伯的支配社会学, 见该书S. 7ff。

[21] Henrich曾企图证明, 韦伯可以达成这个目标; 参见他在Stammer前引书中的讨论, pp. 66ff. 。不过更流行的意见是认为韦伯受制于他的“两概理性观”

(这是Habermas的用语), 无法解说其中困难。本来相互对立的学者, 在这个意见上却相当一致 (例如Herbert Marcuse和Leo Strauss)。参见Leo Strauss,



Natural Right and History (Chicago: University of Chicago Press, 1953) , Ch. II, 以及Herbert Marcuse的“Industrialization and Capitalism”, 收在Stammer前引书pp.133—151; 修订稿见Herbert Marcuse, Negations (Boston: Beacon Press, 1968) , pp.201—226。

[22] 参见Weber的“The Meaning of ‘Ethical Neutrality’ ” , p.46, 以及“Parliament and Government”, 《经济与社会》附录II, p.1402。



## 二、价值中立与责任伦理作为方法论及伦理的范畴

韦伯是否认为学术这种志业的满足与实现，在于对生活实际问题的技术性反省考察，抑或他从方法论—伦理的观点出发，超越了这种看法？<sup>[1]</sup>要厘清这个问题，需要简洁地重建他在《学术作为一种志业》里的思考过程。他先浮光掠影地叙述了德国大学在结构上的改变，对学者生涯在物质方面和精神方面的冒险做了一些相当隽语式的说明；然后，他直入他的中心问题：学术在促进技术的进步时，是否找到了自己的意义？<sup>[2]</sup>

如果要按照这个问题，去探讨学术对于“人的整体生命”<sup>[3]</sup>所具有的价值，我们不仅必须反省人的“整体生命”，还必须对人的“意义”之为何物有所掌握。因为唯有在技术的进步为这“意义”服务时，促进技术的进步对于学术才有构成意义的功能；只有在这种情况下，我们才能说“学术工作得出的成果，有其重要性，亦即有‘知道的价值’”<sup>[4]</sup>。

要确定人的意义为何，并将之变成学术的构成成分，有两种可能的途径。或者，学术凭借本身的资源去认定，或则，另外一种“权威”来把人的这种意义定为学术的必然成素，而当然，在这样做的时候，不可以威胁到学术本身的性格。韦伯宣称，第一条路已经行不通。过去尝试把学术提升为解读意义工具的努力已多，韦伯历数它们破灭了的期望。学术不能为我们指引通往真实存在之路、通往真实上帝之路、通往真实自然之路、通往真实艺术之路，或是通往真实幸福之路。<sup>[5]</sup>基本上，学术唯有作为经验知识，方有成果可言。但要成为经验科学，它必须有意识地断念于提供意义。它之所以能够增加它的成果价值（Erfolgswert），是因为牺牲了它的心志价值

（Gesinnungswert）。<sup>[6]</sup>学术的两难局面在此。据韦伯的看法，学术看来不可能凭自己的力量来解决这个困局。

这引起了一个问题：谁来取代学术的位置提供意义？首先出头的，是一个一直在配发意义的“权威”——救赎宗教。可是救赎宗教必

然会与近代学术的理性标准产生冲突。在两个层面上，救赎宗教完全无法公平对待经验性学术的知识：它会强迫这种知识割舍其本身的历史，同时限制其内在的进步。学术若是有意识地以宗教为基础，它会变成神学，而神学则自足于一种“对神圣之事物在理知上的合理化”<sup>[7]</sup>。这样的学术仅有心志价值，但没有成果价值。其实，学术面临的上述困局，根本是无法解决的。这个情形主要来自一个原因：在除魅后的世界里，“一统的”基督教价值宇宙业已分崩离析，散为一种新的多神论。<sup>[8]</sup> 因此，围绕着基督教理念而整合起来的价值世界，也告崩解：无论是个别的价值秩序（Wertordnungen），或是不同的价值领域（Wertsphären），都处在不可解消的冲突中。<sup>[9]</sup> 其结果不是和谐共存的价值多元论，而是价值的冲突，各极展开一如“‘神’与‘魔’之间”的“无从调停的死战”<sup>[10]</sup>。在这种情况下，学术的意义这个问题，看来已无法有定论了。既然生命的意义可以有不同的面貌，学术岂会有一种必须接受的意义？学术可以有丰硕的成果，但它必定是“没有意义的”（gesinnungslos）。

对这个消极的答案，韦伯是否俯首接受？我不认为如此。他广为人知的价值中立设准，不只有一个中心的意义，而是有双重的意义。他之要求一种不涉及价值的经验科学，在一方面关联到让“有成果的”经验科学在一个价值冲突的世界里**成为可能**<sup>[11]</sup>；但在另一方面，这种要求也关联到让“有成果的”经验科学知识成为可欲<sup>[12]</sup>。经验科学应该受到保障，不要受到价值秩序之间无可解消的斗争之骚扰，因为一种在这个意义上独立的学问，自有某种价值。这不啻是说，一门“不涉及价值”的经验科学，本身便是一项值得捍卫的价值，这种学问本身便是“有价值的”（wertvoll）。正因为它是如此，因为它“具有一种在客观上有价值的‘使命’（Beruf）”，它能够在今日的局面之下公开成为“一个人的志业”（Beruf）”。<sup>[13]</sup>

乍见之下，这种诠释似乎有过头之弊。因为韦伯曾再三强调，学术诚然不是没有预设的，但是这些使学术具有价值的预设，乃是主观认定的对象。肯定这些预设的人，获得了一项志业；对这些预设不在乎的人，则或许只是有了一项职业，既然他不能为了学术而活，这件职业仍可以让他依赖学术而活<sup>[14]</sup>。这绝不是说，这样的人不能称职

地来从事这项职业。相反，一个人可以是优秀的学者，却不赋予这种活动任何崇高的“意义”。不过，我们讨论的不是现实的职业问题，而是精神工作的意义；后面这个问题，联系到了学术研究工作的存在理由。

在这里，出现了一个出人意料的关联。韦伯对世界的除魅之特定的转折历程提出诊断，目的即在证明学术工作的存在理由。韦伯说到“我们的历史处境的一项既成事实，无所回避，而只要我们忠于自己，亦无从摆脱”<sup>[15]</sup>，他说到“我们文化的命运”<sup>[16]</sup>，我们必须接受。这些当然都是主观的立场选择，不过这些话所要表达的不止于此。它们尚宣称这些在性格上乃是**有根据**的立场选择。

前面我们提到过这篇演讲有其政治核心；在这里，这个核心表现出来了。对那种“有‘人格’色彩的**教授先知**”，韦伯嘲讽有加，并且用这篇演讲的形式和内容无情揭发<sup>[17]</sup>；但韦伯要如何不陷入这类人物的窠臼，反能为他的立场选择找到立论根据？既然韦伯的立场选择与先知型教授不同，靠的乃是这种根据，那么这个根据究竟在何处？既然一切的意义赋予均已沦为主观的，韦伯的立场要如何达到客观性？要厘清这些问题，我们必须比较深入地分析韦伯这篇演讲一直在关注的一个关系：救赎宗教与近代学术之间的关系。通过这方面的分析，韦伯的立场选择所根据的基础可望展现无遗。

韦伯断言，在今天的条件下，具有积极宗教性的人必须做到“宗教行家这种‘牺牲理知’的成就”<sup>[18]</sup>；这种人“对于我们时代的这种命运……无法坚毅承担”<sup>[19]</sup>。从事学术似乎可以让我们的生命和理性化之后的世界的状况取得和谐，宗教却使这样的生活成为不可能。这个说法，根据韦伯本人关于价值世界之结构的看法而言，似乎是有问题的。宗教行为与任何行为一样，有其必要的预设；这些预设必须受到信仰，行为才能取得“意义”。自然科学、医学、人文学科

(Kulturwissenschaften)，各有其预设：去支配世界、去维系生命、去认识文明人的来历，等等。这些学问在特定的活动领域中达成了理性化；只有在我们接受了上述预设的情况下，这种理性化的成就才是“有价值的”。就宗教以及将宗教理性化的学问——神学——而言，也显

然有同样的情况。若是有人决定接受宗教的预设，他们的行动所遵循的规范，与其他价值领域及行动领域的规范会发生不可解消的冲突。不过，这个主张，并不意味着某项预设的价值逊于其他预设。照韦伯的理论前提，“贬抑”宗教行为的人，难脱放纵私人成见之嫌。<sup>[20]</sup>

但是韦伯仍然企图证明，设定价值的工作（Wertungen），有合于时代的，也有脱离时代的，端视它们提出何种论据。因此，在他看来，我们可以指出，具有积极宗教性的人不可能是“当代人”。与科学相反，神学在它那些始终必要的预设之外，“为了己身的任务，亦即为了给己身的存在寻找道理和依据，又添加了几个特定的预设”<sup>[21]</sup>。神学不仅预设世界必定具有某种意义，还预设这种意义在某些具有救赎用意的事态中昭然若揭。在此，“不是一种寻常了解的意义下的‘知识’，而是一种‘拥有’”<sup>[22]</sup>，构成了理知上理性化的条件。神学与科学的分别，不在于有所信，而是在于所信的内容促成了积极的信仰。

这是什么意思呢？既然人必须肯定自己所信的，信仰在这个意义上岂非始终是积极的吗？如果韦伯在“宗教性”之前加上“积极的”一词，用意不只是重复强调，那么他的意思显然是这样的：有一些预设，对认识与行动的运作空间有限制作用，另有一些预设，对认识与行动的运作空间则有扩展效果，端视居于主导地位的是确定性原则抑是不确定原则。<sup>[23]</sup>一切宗教的预设，均在于同时对“客观言之正确”的知识及主观的决定有所限制。<sup>[24]</sup>知识被限制在将救赎理性化，决定则化约为献身皈依。如此，无论是一个价值多神论世界的状况，或是一个按照客观言之正确的观点理性化的社会，宗教均无法与之调和。宗教必须从世界转头而去。韦伯之所以“排斥”（Ablehnung）宗教态度，根据在于这种结果。<sup>[25]</sup>不过，韦伯如果是在这个意义上比较宗教态度和学术态度的价值，他岂不是简单地用对科学的信仰取代宗教信仰吗？传布科技专政意识，让工业社会借这种意识形态为背景不仅成为可能，并且成长壮大，岂不就正是科学的“使命”（Beruf）所在？<sup>[26]</sup>显然，倘使韦伯要排除这种误解，他就必须说清楚，关于意义的终极抉择，虽借助于学术，却非由学术来决定的。事实上，他做到了这一点。学术一方面使决定所需的空间成为可能，又对它形成限制，正好显示了学术的意义何在。学术使这种空间成为可能，是因为



它在运用价值中立原则的时候，把决定转移到主观的领域。它有限制的作用，是因为它陈述了做决定的人必须接受的限制性条件。这类条件来自今天任何决定都会涉及的风险。基本上，这种风险有二：每个决定，都对当事人个人有影响，影响到他“灵魂的救赎”<sup>[27]</sup>，同时又对周遭的社会有影响。学术能使人对这两方面的风险有所知：价值探讨说明前者，成功几率及附带后果的预测则说明后者。学术的“意义”即在此：“在今天，学术是一种按照专业原则来经营的‘志业’，其目的，在于获得自我的清明及认识事态之间的相互关联。”<sup>[28]</sup>

学术在这样的了解之下，既属于现世，但同时又对现世保持批判的距离。它属于现世，因为当它区别开认识世界和影响世界

(Weltgestaltung) 时，即表示它已将理性化过程列入考虑；但它对世界尚保持批判的距离，因为它把借理性化过程祛除一切牵挂的自主决断行为，重新结合到自我的清明及对事实的认识之上。这种情况下，赋予学术的任务，超过了协助主观决断过程的服务性功能。一切行动，特别是政治行动，均必须承受学术用价值探讨施加的骚扰，面对学术指出来的不愉快的事实而进行修正。除魅后的世界至少必须服从学术所倡导的一个原则：“应为”的条件之一为“能为” (*Sollen impliziert Können*)。<sup>[29]</sup>

这个说法，似乎与韦伯的不少想法相抵触。韦伯不仅再三主张，一个决定所欲成就的目标是否能够实现，对这个决定的品质并无影响<sup>[30]</sup>；在以价值中立为主题的那篇文章中，以及在《政治作为一种志业》的演讲里，他还讨论到了心志伦理和责任伦理的相反要求。这两种伦理的分别，正好在于它们对“能为” (Können) 的评价方式不同。

<sup>[31]</sup> 信奉责任伦理的人，考虑他的行动之后果的价值

(Erfolgswert)，从而将行动获得实现的机会以及结果一并列入考虑；接受心志伦理的人，关心的却只是信念本身，完全独立于一切关于后果的计算。信奉心志伦理的人，志在一次又一次去鼓旺“纯洁意念的火焰”，他们追求的行动是全然“非理性的……这类行动的价值，只能在于并且也只应该在于一点：这个行动，乃是表现这种心志的一个楷模”<sup>[32]</sup>。不仅如此，韦伯甚至断言，唯有同时遵行两种伦理的人，才是能有“从事政治之使命”的人。尽管这两种伦理的要求互相抵触，但

是没有政治家可以只信奉责任伦理。总是会有一些情境出现，政治家在其中必须遵循他的信念，后果则是委诸上帝。<sup>[33]</sup> 我们如果同意上面提出来的诠释，显然必须对韦伯的这些说法表示怀疑。

在这里，我们搭起了通往韦伯第二篇演讲的桥梁。在《政治作为一种志业》中，韦伯同样地先考察到目前为止政治足以作为一种职业（Beruf）来从事的诸般外在条件，讨论政治家必须具备的特质，然后再把我们带到他的中心问题上。这个中心问题问的是：“在人生的整体道德安排中”，政治本身能够成就什么志业（Beruf）。<sup>[34]</sup> 韦伯凭借一套轮廓早已成形的价值理论，提出了答案。随着除魅的过程，政治已经变成一个“自主”的价值领域。相对于宗教及学术，它具有某种相对的自主性。政治和伦理的关系尤其不再明确无疑。这要从两方面来说。第一，在今天，政治不能再单纯看作伦理原则的应用。生命实践的问题有伦理之外的解决之道，这些途径与伦理原则毫不相干。相去最远的制度安排，都可以和正义的设准兼容。<sup>[35]</sup> 第二，伦理的要求有两套，彼此并不兼容，政治行动可以任取其一为规范。根据伦理**本身**的预设，我们无法决定政治行动应该义无反顾地务求实现某价值立场，还是应该以对后果负责为原则。在今天，政治行动站在伦理的三岔路口上。它仍然需要参考伦理，但是它要进入哪一个伦理“界域”，似乎只能待它自行抉择。

可知这有什么含意？韦伯让政治行动有这个选择，不啻是容许政治行动可以自由决定是否愿意接受学术提出来的限制性条件。信奉责任伦理的人接受这些条件，服膺心志伦理的人则否。这是因为心志伦理的特色，正在于“应为”不可以受制于“能为”。因此，信奉心志伦理的人，自外于一个由近代学术协同传承的文化传统。他逃出了除魅后的世界。这意思不是说他不理会在这个世界中为有效的“**保持恒常人格之要求**”（Gebot zur Personlichkeit）<sup>[36]</sup>，而是说他无意再从这个社会的铁硬牢笼之内部，而是打算从与这个牢笼对立的立场，达成自我清明与自主决定<sup>[37]</sup>。但认为只用纯粹独白式的心志伦理下产生的决心本身，便可以将政治行动正当化，似乎确实非常近于决断论模型。因此，上面对韦伯立场的诠释如果要说得通，我们必须证明他在宗教之外也“贬低”了心志伦理。



在我看来，韦伯确实“贬低”心志伦理。<sup>[38]</sup>我们在上面引述的一些他的话，认为秉持责任伦理的人在某些状况中必须按照心志伦理行事，无足以掩饰这个事实。那些说法，主要表现了他运用这两个观念时有暧昧的一面。一方面，他倾向于视责任伦理为一种目的一手段之间关系的伦理（Ethik der Zweck-Mittel-Beziehungen），有别于作为一种目标伦理（Ethik der Ziele）的心志伦理。在另一方面，他把这两种伦理均看作伦理与政治的结合原则，各自提供了实现价值立场的纯粹形式指南。在前一情况下，因为目的一手段之间关系的伦理，只有在追求某项目标的时候才有意义，因此这两种伦理互补。在后一情况下，因为就具体行动而言，总是只能遵循一种结合原则，因此这两种伦理互相排斥。在我看来，唯有后一种情况，才是韦伯原意的可信诠释：遵循责任伦理的人，在某些情境里表现他的坚定信仰，可以解释为他乃是在一贯地运用责任伦理的规准。因为正是责任伦理式的斟酌衡量，才让行动者在某一情境中能说：“我再无旁顾，这就是我的立场。”<sup>[39]</sup>除非一个秉持责任伦理的人没有信念可言<sup>[40]</sup>，也就是说责任伦理和权术政治（Realpolitik）混为一谈之后，借责任伦理坚持信念才是不可能的。

由此可以看得很清楚，从韦伯的理论基点来看，心志伦理与责任伦理之间，并没有什么互补可言。即使就他在《政治作为一种志业》这篇演讲中的论证而论，显然他个人也不承认这两种伦理有同等的地位。对韦伯来说，心志伦理和责任伦理这两个概念，终极而言不是代表实现任何价值立场的两套原则，也并非分别代表了目标伦理和目的一手段间关系的伦理；它们其实代表两种信仰结构

（Gesinnungsstrukturen），以及与之相应的两种价值立场。纵使他有某些相反的说法，但在他的描述之下，这两个概念乃是两种彼此完全对立的政治伦理。他根据它们的“合时代性”对它们做评价。这两种政治伦理，我分别称之为绝对的政治伦理与批判的政治伦理。<sup>[41]</sup>心志伦理作为一套政治伦理之所以是绝对的，主要是因为它无法接受“无理性世界”<sup>[42]</sup>。心志伦理无法看出，特别是在政治——其手段乃是武力——里面，善可能会产生恶，恶也可能产生善。在一个特定的意义之下，心志伦理看不到现实。责任伦理作为一套政治伦理之所以是批判的，主要是因为它不仅把世界在伦理方面的无理性列入考虑，并且

它还看出，循政治途径实现价值立场，会因为必须以权力和武力为手段，从而“和魔鬼的力量缔结了协议”<sup>[43]</sup>，而有其特别的难题。在一个特定的意义之下，责任伦理心目中有现实<sup>[44]</sup>。由此可见，鉴于这两种伦理的基本结构，它们并非均有把除魅后的状况列入考虑的能力。可是这些状况已经存在：随着基督教的宏伟幻景之破灭，我们必须面对价值冲突的必然性，以及价值之实践这个伦理学上的永恒困惑。如果我们参照除魅造成的这种状况，去看上述两种对世界的基本态度，它们在基础及效果两方面的差异就格外明显可见。心志伦理的信徒是“宇宙—伦理观上的‘理性主义者’”<sup>[45]</sup>。他们想把自己的价值立场，客观地奠定在一个客观存在或可以客观认知的原理上，这种原理使价值世界一套永恒的层级秩序成为可能，同时并在伦理上化解行动之后果与当初意图相悖的吊诡。他们倾向于采取根据原则、按照独白方式进行的行动。这类行动在性格上均为从世界逃遁

(weltflüchtig)，或是对世界发动革命性的改造

(weltrevolutionierend)：它把回到内心或是卡理斯玛式的突破，抬高到“神圣”的地位。这种伦理在政治方面的箴规是：“要就全有，不然全无。”反之，责任伦理的信徒是批判—伦理意义下的“理性主义者”。他们想把自己的价值立场，主观地奠定在两种状况之间的辩证关系上；这两种状况就是相互矛盾的要求既无法调和却又必须调和。这种辩证关系所能产生的价值层级体系，至多一时有效，并且随时可变，而行动的后果与意图相悖的吊诡，更因而显得对比强烈。责任伦理的信徒，倾向于采取根据情境、按照对话方式进行的行动。这类行动的基调是支配世界；它放弃了终极的一体和谐，也放弃了在伦理上自由选择手段的权利。这种行动以现存状况为条件，其进行则充分意识到，虽然一切皆可改变，但不可能在没有互相抵触的后果的情况下同时改变一切。这种伦理在政治方面的箴规是：“即使如此，没关系……”

(dennoch)<sup>[46]</sup>

差别尚不止于此。宇宙—伦理观的理性主义者，在评估近代学术对行动之理性化所能做的贡献时，不是过头就是不及。他之所以会高估是因为他的假定，以为终极原理是可以得知的。在这个假定之下，他会认为学术可以“把万有整体以某种方式了解为具有有意义秩序的宇宙”<sup>[47]</sup>。如此一来，学术的概念，必须同时发挥描述和规范两重功

能。一个例子就是韦伯在他处所举的“进步”这个概念<sup>[48]</sup>。至于低估，是因为宇宙—伦理观的理性主义者的另一个假定，认为终极原理是客观存在的。既然客观存在，那么对于信仰的斗士来说，学术工具所能预测的行动后果，它所显示的为实现一元论价值而必须付出的个人及社会代价，并没有意义：它们均属于世界的无理性，承认它们，只会破坏心志伦理设准的纯洁性。相形之下，信奉责任伦理的人，不仅仰仗近代学术，并且必须对近代学术的可能性及有效范围做出正确的评估。他需要一种具有相对自主并且“价值中立”的学术，对目的—手段之连锁关系进行经验性的分析，对行动准则进行逻辑与意义两方面的分析，以便为责任伦理式的行动创造先决条件。严格言之，在一个社会里，如果关于因果关联及价值关系的“客观”知识并不存在，那么便也不可能有责任伦理式的行动。唯有在价值上中立，但与价值有参照关系的知识所呈现的事态，才有办法从责任伦理的角度来评价。如此，近代学术和合于责任伦理的行动之间的关系，不仅属于必要，亦有其批判的一面。在除魅的状况之下，价值中立与责任伦理是一体的。<sup>[49]</sup>

这样说，并不表示韦伯认为心志伦理式的行动在当代已无可能。相反，他看出，无论是整个当代世界，或是特定就1917到1919年之间的德国而言，都面对着心志伦理横流的危险。韦伯两篇演讲的主旨，在于借分析近代人的社会结构与价值结构，展现这股狂流的起因及推动力量，同时说明何以它不值得肯定：原因在于心志伦理式的行动——不论所根据的是宗教或非宗教的动力——最后均会导致社会关系的封闭结构性多元和价值冲突的毁灭。韦伯提到唯有先知才能克服除魅后世界的内在冲突，殆非偶然；他对卡理斯玛型领导的界定里，也表达了这层意思<sup>[50]</sup>。在政治领域里运用的心志伦理式行动，不论有多少理由，也不论其内容为何，均与当代的状况背道而驰：它们要求牺牲掉理智，或是牺牲掉“经验”，或是同时牺牲掉两者。在政治领域里运用的心志伦理式行动造成两极化：它化政治上的追随者为门徒，化政治上的对手为敌人。在政治领域里运用的心志伦理式行动造成垄断：它无法容忍有批判作用的近代经验学术作为独立的力量。因此，对于那容许价值中立的学术自行取得其使命的文化传统，它必须不加理会。这些，便是韦伯对当代情境的诊断，但它同时也代表着一项信

仰的告白：“今天人的命运，是要活在一个不知有神也不见先知的时代”<sup>[51]</sup>，乃是确凿实情。

一种能够断定宗教性的以及非宗教性的心志伦理态度均在政治上不符合时代的学术反省，诚可称作实践的学术（praktische Wissenschaft）。不过，它之所以是实践的，并非如马克思所说，系通过对自身的扬弃（Aufhebung）来完成，而仅仅是借由自我坚持（Selbstbehauptung）；它更不是要扩张为整体哲学（Totalitätsphilosophie），反而要局制在专业学科范围之内。唯有如此的自我坚持与自我限制，始令它成为实践的学术。它所抗争的对象，“并非存在与分析的整体，而是某种特殊局部凝结成全体（Ganze）的可能，也就是某一种特定形式的——假性的——整体”<sup>[52]</sup>。它以学术之名对自己进行抗争，也和其他领域进行这种抗争。因此，这种学术反省有赖于一个在制度结构上能够与之配合的社会形式，方得以存在。

---

[1] 这样问，并不代表一门纯以对生活实际问题之技术性反省考察为目的的学问，便是没有“价值”的。相反，技术性的反省考察，实际上要比通常的印象来得更为麻烦。诚然，从逻辑观点视之，技术只是定律性假说纯属形式的变化（tautological transformations of nomological hypothese），但发现这些技术，需要“大量的建设性技术狂想”。因为科技以及学术提供了技术方面的指南，故纯从其服务功能来看科技及学术的人，并未计及这一点。这个事态，Hans Albert曾特别指出。见Hans Albert, Plädoyer für kritischen Rationalismus（Munich: Piper, 1971），S. 45ff.，以及Marktsoziologie und Entscheidungslogik（Neuwied: Luchterhand, 1967），S. 157ff.。

[2] 我特意用技术之进步这个概念，取代理性化之概念。韦伯心目中的理性化有不同种类，包括了主观言之正确的理性化及客观言之正确的理性化。技术进步指的乃是行动化客观意义下的正确（也就是说因果关系，定律性的知识之适用）有所增加。参见Weber, “The Meaning of ‘Ethical Neutrality’”，p. 38。

[3] 《学术作为一种志业》，p. 177。以下引《学术作为一种志业》及《政治作为一种志业》两篇演讲时，将径以《学术》及《政治》代表，页码即为本书页码。



[4] 《学术》，p. 182。

[5] 《学术》，p. 180—181。

[6] 照韦伯的看法，一切行动，乃至一切行动系统，均设定了其心志价值以及其成果价值。这两种价值之间的关系应该如何界定，涉及了个人终极立场的选择。成果价值关心的是实现的可能（Realisierbarkeit），也就是说必须配合已知的定律性知识。学术提供了这种知识，让当事人能循较为可行的途径去追求所设定的目标。不过，学术本身身为一套行为系统，亦有其心志价值和成果价值两方面的考虑。从这个角度来看，学术也是Luhmann所设的反思机制（reflexiver Mechanismus）。这方面，参见韦伯“The Meaning of ‘Ethical Neutrality’”，p. 24；Niklas Luhmann，“Reflexive Mechanismen”，Soziale Welt, 17（1966），S. 1ff.。

[7] 《学术》，p. 196—197。

[8] “The Meaning of ‘Ethical Neutrality’”，p. 17.

[9] 在我看来，价值秩序与价值领域应加以区分。价值秩序指的是各种“意识形态”，将整个价值领域整合为一个“一贯”的整体。韦伯所设的价值领域则是指伦理、政治，等等。

[10] “The Meaning of ‘Ethical Neutrality’”，p. 17.

[11] 韦伯本人不遗余力地强调，免于价值判断（Wertfreiheit）非但不等于不做价值认定（Wertungslosigkeit），更不是说价值之阙如（Wertlosigkeit）。参见Hans Albert, Traktat über kritische Vernunft (Tübingen: Mohr, 1968)，S. 62ff.。

[12] 韦伯的免于价值判断观点不仅为方法论的原则，早已为人所知。特别请见Karl Löwith, Max Weber and Karl Marx (London: Unwin, 1982)。这本名著初版于1932年。晚近Ernst Topitsch也提出同样论点，见他在Stammer前引书中的论文（pp. 8—26）。

[13] 《学术》，p. 194。

[14] 这两个概念，韦伯主要以政治家为应用对象。他曾区分为了政治而活的政治家和依赖政治而活的政治家，见《政治》，pp. 216—218。

[15] 《学术》，p. 195。

[16] 《学术》，p. 190。

[17] 参见“The Meaning of ‘Ethical Neutrality’”，p. 4。

[18] 《学术》，p. 198。

[19] 《学术》，p. 200。

[20] 在韦伯的评价中，要求人牺牲理知的宗教心态，地位犹高于因循常规而以妥协为旨的相对之义，也高于他的同事们的讲坛先知行径。

[21] 《学术》，p. 197。

[22] 《学术》，p. 197。

[23] 参见Ralf Dahrendorf, “Ungewissheit, Wissenschaft und Demokratie”, *Konflikt und Freiheit* (Munich: Piper, 1972), Ch. 14。

[24] 韦伯本人在主观言之正确的行动与客观言之正确的行动之间加以区分，我在此的说法即以韦伯这个分辨为基础。任何一件正确的行动，都必须奠基在一套具有指引功能（*informativ*）的理论上。

[25] 在韦伯的“评价”中宗教态度与时代不合，当然不表示韦伯身为学者会低估宗教取向的社会意义和影响，也不表示韦伯本人轻视态度一以贯之的宗教人。他这种评价并非某种反宗教或无宗教基本心态的外发表现；相反，它乃是对“现代”进行文化史诊断后所得到的结果。至少对于有心在这个“现代”中清醒而活的人来说，韦伯的这套诊断不可等闲视之。韦伯写给Ferdinand Tönnies的一封信，深刻地显示了韦伯的立场是何等明确而又错综复杂。

“……当各种宗教陈述经验事实，或是陈述某种‘超自然物’对经验事实的因果性作用时，它们必定会与学术真理冲突，殆属不争之论。不过，数年前我在罗马研读近代天主教文献之际，却发现不必奢望有所谓某种学术的某项成果是这个教会无法消化的。我们的自然观和历史观所产生的实际影响，发挥了稳定缓慢的作用之后，或许可令这个教会力量逐渐退隐（只要Ernst Haeckel之辈蠢人不要再搅局），但任



何以‘形而上学的’自然主义为本的反教会立场，均无法实现这个目的。这种反教会立场，我本人在主观上便无法坦然接受。不错，我完全缺乏宗教共鸣，同时也没有需要和能耐在心中建立任何宗教性的灵魂‘堡垒’——这条路对我行不通，我对它也完全排斥。但经过仔细反省，我发现自己既非反宗教，也不是无宗教

（irreligiös）。在这方面，我觉得自己有所残缺，是个发育不全的人，其命运便是诚实地承认这个事实，承认自己必须在这个条件下自处（以免堕入某种浪漫骗局的蛊惑）。我如一棵椿树，有时候虽然仍有新芽冒出，但我不可以伪装自己是一棵枝叶繁茂的大树。”

“这个态度的意义甚为重大：对你而言，一个自由派神学家（无论天主教或新教），身为骑墙派的典型代表，必然遭你深恶痛绝；但对我而言，从人性的角度来看，他的有价值 and 有趣程度（当然，这要看情况——我可能发现他真的不一致、混乱，等等，这不足为奇）远远超过了自然主义的理知（其实就是廉价）法利赛作风。这种作风，目前普遍到了不堪忍受的地步，可是其中（当然，这也要看情况）包含的生命力，却比上述神学家少得多。”引自Eduard Baumgarten, Max Weber: Werk und Person (Tübingen: Mohr, 1964) , S. 670。

[26] 参见Jürgen Habermas前引文（见p. 121注2）pp. 81ff. 。

[27] 《政治》，p. 282。

[28] 《学术》，p. 195。

[29] 关于这个问题，参见Hans Albert, Traktat über kritische Vernunft（见p. 126注2）, S. 76。Albert以批判的态度继承韦伯，获得了这个结论。

对韦伯而言，价值探讨并非深奥晦涩，远离实践、纯粹“学院性”的一回事。他在一封信里的话，显示了这一点：“基于长期的经验，加上原则性的信念，我采取了这样一个看法：一个人唯有面对明确具体、攸关无比重大的问题并有所因应，从而让他的所谓‘终极’立场受到考验，他才能弄清楚自己真正要什么。”引自Eduard Baumgarten, Max Weber: Werk und Person, S. 535f.。由此可见，价值探讨让人面对现实，而不是远离现实。附带一提：Baumgarten在一篇运用价值探讨方法的慧心之作里，曾利用这段话，比较韦伯与雅斯贝尔斯思想的不同关怀取向。见Eduard Baumgarten, “Für und wider das radikale Böse”, 收在Paul Schilpp, Hrsg., Karl Jaspers, Philosophen des 20. Jahrhunderts, S. 324ff., S. 348（注）。

[30] 在“The Meaning of ‘Ethical Neutrality’”，p. 24，韦伯明白否认政治单纯指“达成可能之事的艺术”（Kunst des Möglichen）。在同一页他补充道：“毕竟，我们文化中的诸项特质，并不是昔日儒家官僚道德那样一套真正一贯的‘向可能之事调适（Anpassung）’的伦理所塑造出来的；即使我们之间有许多争议，但这些特质我们大概主观上均颇为欣赏。”

[31] 《政治》，p. 271 ff；《学术》，p. 189。

[32] 《政治》，p. 274。

[33] 《政治》，p. 284—285。

[34] 《政治》，p. 266。

[35] 参见“The Meaning of ‘Ethical Neutrality’”，p. 13f。

[36] 参见Dieter Henrich前引书（注12），S. 122。Henrich在韦伯的价值理论中，发现了人格理念乃是一套客观伦理的主导原则，并借此为一般了解中的韦伯决断论提供了实质的判准。一项决断的内容，必须与道德的最高要求——成为人格——不相抵触。

[37] Löwith即如此展现韦伯的立场。照他的意见，韦伯的整个构想之最高目的，在于为理性化了的社会之中（而非之外）的自由找到基础。参见Karl Löwith，前引书（注34）。

[38] 在这一方面，参见Hans Henrik Bruun, *Science, Values, and Politics in Max Weber's Methodology* (Copenhagen: Munksgaard, 1972)，pp. 267ff.。前面关于韦伯“贬低”宗教态度的说明，在此也适用：所谓“贬低”，意思并不是说无分轩輊地全盘忽视心志伦理行动的历史意义，也不是说轻视一贯地秉持心志伦理行事的人。相反，我们的分析旨在推敲韦伯本人采取的评价为何，以及这些评价的根据具有何种结构。我们推断，韦伯的“信仰告白”背后有一套自有其根据的立场为源头，同时这个立场具有超乎韦伯个人之上的一般性意义。Gerhard Hufnagel, *Kritik als Beruf : Der kritische Gehalt im Werk Max Webers* (Frankfurt : Propyläen, 1971) 进行了有趣的探讨，指出以韦伯为决断论的指责需受到限制，见S. 215ff., S. 253ff., S. 293ff.。

[39] 《政治》，p. 284。

[40] 参见《政治》，pp. 271—275，韦伯强调心志伦理并不等于不负责任，责任伦理也不是无视于心志和信念。

[41] 韦伯自己用了“绝对伦理”一词，见《政治》，pp. 269—271，韦伯通常均以宗教伦理为例说明心志伦理，并非出于偶然。

[42] 《政治》，p. 276。

[43] 《政治》，p. 277。

[44] 对现实有所意识的政治，不可以和传统意义下的权术政治（Realpolitik）混为一谈。由于在韦伯的概念中责任伦理的立场乃是一种价值立场，遵循责任伦理的行动必然与权术政治式的行动有所分别。参见韦伯在“The Reaning of ‘Ethical Neutrality’”，p. 23的讲法：“大体而言，人有强烈的倾向去迁就成果，或是迁就任何看好会有成果的事，不仅——这是理所当然——他们对于手段的选择以及对于终极理想之实现的渴望程度均受到这个因素的影响，他们甚至会因为这个因素而将终极理想完全放弃。在德国，这种放弃被美称为‘务实政治’（Realpolitik）。 ”

[45] 《政治》，p. 275。在此应该指出，因为韦伯将心志伦理与相去甚远的宗教伦理——亦即博爱伦理的要求——等同，结果他关于心志伦理与责任伦理之间关系的讨论，毫无必要地增加了其复杂程度。读者获得一种印象：两种伦理之间的对立，乃是宗教伦理与俗世伦理——尤其是政治伦理——之间的对立。韦伯在《政治作为一种志业》中取‘山上训词’为例说明心志伦理，更加强了这个印象。韦伯没有妥善区分开宗教性的心志伦理和非宗教性的心志伦理，当然与他的研究方向有关。他在学术方面的着眼点在于探讨宗教在什么条件之下蜕变为心志宗教（Gesinnungsreligion），而这种发展对于人和世界的关系又产生了什么样的影响。不过，在1920年的“Religions Rejections of the World and their Directions”中，即H. H. Gerth and C. Wright Mills, From Max Weber (New York : Oxford University Press, 1947)，p. 341，韦伯自己也指出了宗教性心志伦理与非宗教性心志伦理有别。他提到宗教的博爱伦理与先验严格主义——意思应是指康德伦理，因此也是指某一型理性伦理——不同。唯有靠这种区别，我们才了解，韦伯的责任伦理概念有助于澄清康德式的伦理问题。不过，这个工作需要我们先将宗教性心志伦理与非宗教性心志伦理分辨开来，再将二者与责任伦理一起放入一个发展模型中加以历史化（historisiert）。请参见Guenther Roth, “Religionand Revolutionary Beliefs”，以及Wolfgang Schluchter, “The

Paradox of Rationalization: On the Relation of Ethics and World”，二文均收在 Guenther Roth and Wolfgang Schluchter, *Max Weber's Vision of History: Ethics and Methods*; Schluchter之文已有中译，见顾忠华译《理性化与官僚化》。

[46] 这套思考方式与批判理性主义 (critical Rationalism) 的类似极为明显，特别请参考Karl Popper及Hans Albert的著作。Albert的英译作品见 “The Myth of Total Reason”，in Anthony Giddens, ed., *Positivism and Sociology* (London: Heinemann, 1974)，pp.157—195; “Behind Positivism's Back?”，in T. W. Adorno et. al., *The Positivist Dispute in German Sociology*, trans. G. Adey and D. Frisby (New York: Harper, 1976)，pp. 226—257。

[47] 见前引Stammer书中Ernst Topitsch的文章，p. 12。

[48] 参见韦伯 “The Meaning of ‘Ethical Neutrality’”，p. 25ff., pp. 35ff.。又见Roscher and Knies (见注10)，p. 229: “‘进步’这个概念之所以成为必要，是因为人的命定处境在丧失其宗教方面的源头活水后，需要取得一种属于此世的并且是客观的‘意义’。”

[49] 关于“价值中立原则”与责任伦理之间的关联，请参考René König, “Einige Überlegungen zur Frage der Werturteilsfreiheit bei Max Weber”，*Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 16 (1964)，S. 1ff.，特别见S. 22; 又请见Hans Albert, “Wissenschaft und Verantwortung: Max Webers Idee rationaler Praxis und die totale Vernunft der politischen Theologie”，in Albert, *Plädoyer* (见注23)，S. 76—105。

[50] 遵照Reinhard Bendix的建议，我特意排除“卡理斯玛型支配”，改采用“卡理斯玛型领导”，见Reinhard Bendix, *Max Weber* (Berkeley and L. A.: University of California Press, 1977)，pp. 298ff.。另外请见Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber: Gesellschaft, Politik und Geschichte* (Frankfurt: Suhrkamp, 1974)，S. 97ff.。

[51] 《学术》，p. 195。

[52] Löwith前揭书（注34）p. 65。

### 三、价值中立与责任伦理作为制度化的价值系统

上面的论证引领我们进入制度层次的问题面相。即或韦伯对学术与政治之间关系的想法，由方法论—伦理角度来看，只有十分勉强才能冠上哈贝马斯所指的决断论模型，但是韦伯对这两个领域间制度上的扣连，以及学术次系统与政治次系统之间自主与互惠的设计<sup>[1]</sup>，仍不免落人口实。即或韦伯的政治信仰是期望政治会受到学术的影响，但是他设想一个由学术共同管理（mitbestimmt）的社会，在制度层面上也可能会转变成“不好的乌托邦”（eine schlechte Utopie），因为在其中有着现代的国家机器，且当传统政治势力瓦解后，选举机会反而易与合法暴力的垄断力量相互挂钩。<sup>[2]</sup>我们对韦伯究竟如何论及学术与政治间之关系的考察，因此不应停止在方法论—伦理关联的层次，而必须设法找出韦伯心目中或许勾画过的制度设计。

到目前为止的分析提供了两个切入点，第一，我们可以确定韦伯将价值中立原则与责任伦理不只视作方法论或伦理的原则，而且还当作人们意识上必须坚信的价值。另外，我们也看到韦伯辨认出互相分离的不同价值领域，正因如此它们可能对个人做出十分不同的要求。将上述两点相结合，可以说学术与政治乃是由两个不同的价值系统，对应于这两套价值系统分别有特定的制度结构和行为期望与之配合。两者皆是通过“外在的与内在的（动机）选择”，而意图使某一种特定的“人类类型”（menschlicher Typus）成为支配典型的社会规范秩序<sup>[3]</sup>；两者也都是社会中的势力，彼此间存在着某种政治性的关系<sup>[4]</sup>。韦伯曾提到过“政治作为一件‘理想事业’（Sache）所具有的精神风格（Ethos）”<sup>[5]</sup>。照本迪克斯（R. Bendix）的说法，这句话若以现代社会学的专有名词来诠释，正是指称“政治”之为文化次系统的意义所在。此一“精神风格”在行为态度方面意味着“每个参与者在社会上都有着联系于某个特定地位团体（Statusgruppe），而无论是行为模式上或此团体物质及理念利益上的个人义务”<sup>[6]</sup>。这令我们推测在韦伯的



演讲中或可找到科学家与政治家的角色期望，以及两者间进行社会沟通的方式。 [7]

事实上也的确如此。《学术作为一种志业》的演讲不但是次政治演说，而且还是一次关于政治教育的演说。我们光由外在的表象便可以证明此点。虽然韦伯在讲词上首先视科学家具有研究者和教师的双重角色，但他论证的重点仍偏向于作为教师的功能。再者，虽然韦伯宣称古典式的德国大学已经消失了 [8]，他努力解释的仍是如何在专业化的条件下，可以实现学术作为教养（Bildung）而保持实践性格的理想 [9]。韦伯不再像理想主义者仍相信着专业训练与通识教养可以相融为一，不过他却视那些能教导学生必须“对自己的行为的终极意义提供一套交待”的教师乃“为道德的势力服务” [10]。当然韦伯马上相对化了这种论调：关于教师们在经验科学所提供的有限之可能性中，是否“愿意”负起教养或通识教育的任务，这毕竟属于“实际的大学政策”的问题，只是专业性的训练在韦伯眼中不仅用一种化约的，而且还是“高度浮泛”的方式进行着。 [11] 若一旦决定献身于教育，那么教师的目标应该不是只做一个“专业人”（Fachmensch），他多少必须意识到生活的根本问题并不是单纯靠专业知识便足以解决的。这样的一种理解，倒是在价值中立的经验科学基础上可以学到的——与它真正不合的，是想借科学来“宣传政治、伦理、美学、文化或其他信仰（Gesinnung）……” [12] 由科学负起的教育工作在今天只能强调：看清楚科学本身的限界。对教师而言，这要求着他放弃任何信念宣传，力求自我节制。 [13]

上述形式的科学教育在两方面和政治教育有关。它既保障了学术研究过程不受泛政治化的影响，也助长了一种性格特质（Eigenschaft），正是在一个业已除魅的理性社会中，对所有生活问题皆能清醒处理的态度——尤其以政治领域为然。根据韦伯的意见，一个认为自己“有资格把手放在历史舵轮的握柄上” [14] 的人，必须在权力欲外具备三种特质：热情、责任感与判断力。热情指的是对“事”的献身（Hingabe an eine Sache），责任感代表对这件事的坚持，而判断力则是“心沉气静去如实地面对现实的能力；换句话说，也就是一种对人和对事的距离” [15]。虽说韦伯主张每个政治家都应该具备这些

特质，但据我们到目前为止的分析，可以肯定这些特质分别有着不同的心志伦理与责任伦理的比重：尤其判断力一项乃是唯有责任伦理方能彰显的特质。同时，若它和正确运作的学术相互交往，将会获得莫大的助益。<sup>[16]</sup>以今天的专门术语来说，价值中立的学术敦促了某种价值倾向，而这则是受到责任伦理导引的志业政治家必备的价值态度。

既然韦伯相信学术可以对政治领域的价值倾向有所贡献，或许有人会推论科学家可以作为理想的政治家。但韦伯却不作此想：他指出若干职业才是从政的踏脚石，尤其是律师及（较有保留）新闻从业者。<sup>[17]</sup>他在此并非以价值倾向的理由来考虑，而是着眼于上述职业对能力的要求：以表达及书写的语言文字作为阐扬自己立场的工具，并借此大作宣传的能力。因为今天一个成功的政治家即或再有责任伦理式的意图，他也不能不靠“煽惑”（Demagogie）来达到他的目的。就算目前对政治家要求的是知性上和情感上的自我纪律，政治仍旧是“采取立场、斗争、有所动情”<sup>[18]</sup>的场所。如何在这种场合中自我坚持，正是学术所无法提供的。学者的角色与政治家的角色彼此只在规范要求上与制度安排上有部分重合的地方。对于这其中的关联做进一步的分析，将有助于理解韦伯对学术与政治在制度上如何挂钩的构想。

论及此，首先我们注意到一个有趣的细节：每当韦伯特别提到政治家的职业形象时，他并不是拿来和学者而是和行政官僚

（Beamten）相比较。这绝非偶然，而是一方面既和韦伯对基于资本主义生产方式之理性化社会的发展估算有关，另一方面又和他对俾斯麦辞职后，德国政界情况的看法相呼应。朝向理性化的社会发展使得行政官僚成为与政治相关度甚高的类型。韦伯认为“任何支配现象在功能上皆表现为行政的性质”<sup>[19]</sup>。在一个以实现人与自然或人与人之间“客观—正确”之行动关系为理想的支配团体中，支配的功能主要表现在官僚式的行政（bürokratische Verwaltung）上。这种类型的行政组织最适合目的理性倾向的社会及经济系统，以及程序理性式的法律系统。<sup>[20]</sup>这种行政类型同时也需要一批受过“理性专业的训练和教育”的公务员<sup>[21]</sup>，加上职位与个人分离、行政资源独立，方足以十分专

业且就事论事地 (fachgerecht und sachlich) 将当局交待的任务付诸实现 [22]。但在德国，由于情况特殊，社会的理性化却造就出一个成为支配性政治类型的官僚阶层。俾斯麦所遗留下的，是一个“没有任何政治教育和完全没有政治意志” [23] 的国家。这导致德国并非是通过官僚行政机关来治理的国家，而是一个由官僚行政阶层所统治的国家。在韦伯眼中，德国乃是臣服于官僚支配 (Beamtenherrschaft) 的地方。 [24]

政治的事务被具有“官僚心态” (Beamtengeist) [25] 的人把持，在韦伯眼中有着严重后果：它造成大家无心公开论政而无人愿为政治决定负责。因为官僚或公务员的养成，并不被教导要在政治上有独立信仰并公开表明自己的立场。他们的最高美德乃是对于机关的服从义务，抑己以任事，并且就算上级命令违背了他个人的信念，他仍须坚持忠于职守的义务 (Amtstreuepflicht)。 [26] 官僚不适于处理政治的理由并非所学的技能有何问题，而毋宁是他们价值取向的关系：为使行政得以发挥确实效力，他们必须“依事理来管理” (sachlich zu verwalten)。由于唯有当他们“超越党派”时方能做到这个原则，但这实际上代表着“置身于权力斗争之外”。 [27] 因此，韦伯认为官僚的职责正止于真正的政治任务开始之处：提供领导并对领导原则负起个人责任。这样的任务只能由“在政治斗争中学习到权衡公开言论的后果，并有着主要是一个领袖政治家的责任感，而非仅是奉公守法却有着唯唯诺诺之臣属感的官僚” [28] 来完成。官僚行政人员与政治家最重要的差别在于：官僚要学习即使在不情愿的情况下亦须服从于外加的规章，忠于他人之事；政治家则必须学习如何将他视作应尽义务的事项完全承担下来，并为自己的主张坚持到底。

在此须先划分清楚，什么叫作官僚忠于他人之事而政治家忠于己事？据韦伯的意思，唯有将事务在主观上把自己与它相联系，并以热情献身于此，方能称得上是一种“志业” (Beruf) [29]。在这点上政治家与官僚是一体适用的。那么究竟分别在何处？看起来只有一点：官僚行政人员必须以社会所认可的目的为主，在其中找寻自己主观的行动意义，而政治家则为他自己行动的意义关联去创造出社会的认同。官僚或公务员接受一个被认可的标准，政治家则是让某些事成为众人

之事，他唯有为社会认同而战且愿意就他所争取之事务公开地负责。政治家的生命情调是“为个人权力而战斗，以及承担起由权力而来的个人责任”<sup>[30]</sup>，当他成功地赢得了公众对某件事的认可，这个决定就变成行政人员的事——“公仆”的意义便是为他人之事服务<sup>[31]</sup>。

政治家争取的事也会成为科学家的事吗？这显然不在韦伯考虑之列。虽然官僚与政治之间的关系，和科学家与政治之间的关系有着相似之处，但更有明白的区别：两者对政治的态度都是“价值中立”的，但一个是他“价值中立”无条件地接受政治指令，另一个则将政治当作“价值中立”的认知研究对象。两者都会对政治提供“服务”，但一个是执行政策，另一个则是批评政策并清楚凸现与政策相关联的责任问题。官僚行政人员的专业伦理在于有效实现支配性的理念，相反，科学家必须“对任何支配性理念，即或是多数决定的结果，仍保持清醒的头脑并保有个人判断能力，必要时且须逆流而泳”<sup>[32]</sup>。虽然两者在完成角色时需要有相似的技能，但他们的价值取向完全不同。<sup>[33]</sup>不是对上级的忠诚义务，而是知识上的正直，不是在一个既定的目标下顺从，而是保持一定距离感与清楚判断力才算科学家的德性。所有这三种职业形象：政治家、科学家和官僚行政人员在某些部分重叠，相互间却又有尖锐的对比。他们因此不能在同样的，而是各有不同的制度结构中习得其应有之模式。

有一点至此已经明朗化：即使韦伯在制度层次上主要分析了政治家与官僚的关系，并且定义其为主观决策与专业执行政策之间的一种关联，但这并不表示韦伯在理论上认定的、联系实际评价（praktische Wertung）与价值中立之知识间的关系只能在上述的制度中实现。对韦伯而言，科学家的角色并不等同于官僚，而学术的功能更非只是行政管理。他本人在一次大战将近结束前明白表态，认为让政治家执政之路（在德国）终须开启，且因此赞成议会民主化与民选领袖之方式，为的是去除掉始终阻碍着政治家在德国可以主导政治的障碍。<sup>[34]</sup>不过这也没有让他自认科学家要扮演一种为政治服务甚至辩解的角色：正如前述的三种职业模式显示，科学家与官僚不同，他面对政治家时应保持着相对的自主性。



自主性与分化有着意义上的不同。在官僚与政治家之间亦存在角色分化的现象。但此处所谓的自主性首先表示科学家可以免于政治干涉的自由。帕森斯曾在诠释韦伯方法论时正确地将价值中立理解为“科学家的自由”，也就是“在与学术相关的领域中服从学术价值”的自由，“而不会受到其他违背学术研究或不相干价值之干扰”。<sup>[35]</sup>不过，自主也意味着科学家有为政治效力的自由，这至少在两层意义上有其理由：一是科学家就如同每个公民般扮演了多重角色，而他自己必须整合这些不同的角色，另外则是他可以站在学术的价值立场来面对政治。价值中立指涉的不只是学术的界限，也是学术的文化使命

(cultural claim)。免于价值判断的自由本身便是科学家可以起身维护学术之价值的立足基础。<sup>[36]</sup>此一价值是某种特殊文化传统中的重要质素，它使得现代科学得以成立和发展，更表现为这种文化之“价值普遍主义”(value universalism)<sup>[37]</sup>的基座，允许学术一方面根植于此文化中，却又保证它面对周遭整体的文化时有着批判的距离

(critical distance)。在“价值中立”的价值里，即已设定了学术文化与整体文化间的类同与差异。这种自由并不会使得学术成为政治上支配性的力量，却的确使学术成为祛魅的社会中与政治相关的力量。这样的一种设计唯有当学术取得高度的制度性自主地位时方得以实现。

诸如这种自主组织在对外与对内方面应如何架构，韦伯并未继续探讨。<sup>[38]</sup>当他密切注意官僚在科层行政机关中和政治家在政党与在议会运作中的职业角色<sup>[39]</sup>，并十分关切这两个领域间关系的同时<sup>[40]</sup>，似乎欠缺了对科学家与学术制度这方面的分析。大学自然可视为学术自主性最重要的承载者，但韦伯并未对它进行一种组织社会学式的研究。他确曾将朝向科层化的普遍趋势这个论点应用到德国大学的发展上，也提到过德国大学生活的“美国化”——这使古老的大学宪章日渐不切实际。<sup>[41]</sup>不过我们很难再找到比此类随笔式议论更严谨的陈述，因此只能尝试重建韦伯可能的意见。对外而言，韦伯似乎倾向将科学看成职业地位团体的组织(berufsständische Organization)，在这种组织中，基于正规教育、生活方式和职业声望而同质化的平等成员可以诉诸他们的专业权威来充当顾问。<sup>[42]</sup>这一类型的职业团体在韦伯眼中可能最适合“提供专业评鉴之意见或纯粹

常规化的科学行政工作”<sup>[43]</sup>。至于对内的关系，就像他对学院（faculties）的态度那样<sup>[44]</sup>，认为协同原则（collegiate principle）有其效果，既适用于学院间分权的情形，也适用于学院内部的领导原则<sup>[45]</sup>。通过这两种特色：职业地位团体之代表性以及协同式的组织，科学“结社”（Verband）可以想象成相当独立自主的组织形式<sup>[46]</sup>，但也与志愿性的政治斗争团体截然对立——后者乃是纯粹的“利益经营体”（Interessentenbetrieb），并且竞逐着政治市场上的权力机会<sup>[47]</sup>。这样的对立正可以说明韦伯为何不断强调政治不属于讲坛的道理：课堂在设计上根本是基于反对市场原则的支配而组织起来的制度中的一部分。政治上的意见态度，其“正确性”唯有经由动员追随者来证明，在这里则是制度上不允许的，正如“教学学说”（Lehrmeinung）的正确与否绝不能仅取决于多数的赞成而已。韦伯对“讲台先知”（Kathederprophetie）的批评，其实是要保护科学的自主性，使它不致被误用、滥用。他不希望见到大学被误作教会的、教派的或官方的附庸机构。<sup>[48]</sup>

科层组织与一元化领导，志愿性组织与民主式领导，以及专业性组织与协同式领导<sup>[49]</sup>，似乎可说是韦伯对行政、政治与学术在制度层次上的构想。如果同意上述的诠释，那么可以说这三种模型之间的关系既是互补又是竞争的：它们乃是根据其各自的特殊职务，亦即执行、决策与顾问的职务而相互支持，却又通过它们独特的——行政上的、政治上的与专业上的——权威而相互竞争。行政的和专业的权威同时指向对抗政治权威，这两者的共同策略在试图使政治家沦为外行或非专业者（layman）。政治家在应付上述的策略时，唯有在科学领域外创造出他自己的正当性基础，并借着参与有效的议会工作来吸收行政部门的业务知识。不过，政治家之所以能够获得外在于学术和行政的自由，端赖在这两个领域中制度化的价值规范和自我节制，也就是尊重（政治上）正当支配的职权范围。这对学术而言不是一件容易的事，因为在一个常需要搬弄理由的时代——学术本身便是这种时代的始作俑者——它会受到各方面的要求想诱使它“越位”。基于此，学术需要一种特别的制度性保障。不只在保护它免于外力干扰，同时也防范它自己的不知节制。

---



[1] 关于自主与互惠的概念以及这两者间的关系，请参阅Alvin W. Gouldner, “Reciprocity and Autonomy in Functional theory”, Symposium on Sociological Theory, ed. L. Gross (Evanston: Row, Peterson, 1959), pp. 241ff. (中译见黄瑞祺:《现代社会学结构功能论选读》，巨流，1981)。

[2] 《政治》，pp. 212—213 ff.，关于韦伯对“国家”概念的使用，尤其其他对国家与社会这种旧有二分法的社会学式转换运用，请参阅J. Winckelmann: “Max Weber: Das Soziologische Werk”, Kölner Zeitschrift für Soziologie, 17 (1965), S. 761ff.，和他的Gesellschaft und Staat in der verstehenden Soziologie Max Webers (Berlin: Duncker, 1957) S. 38 ff.; R. Bendix, Max Weber第15章。现代国家所维持的社会关系秩序，其主要特征乃具有了可做出对全社会有效决策之位置 (Positionen)。若政治主要指这些位置占有者之行动，而若科学家们面对的是充满权力欲的“政治领袖”们，那么学术对政治的影响似乎一开始便极其有限。

[3] 见“The Meaning of ‘Ethical Neutrality’”，p. 27。

[4] 事实上，《经济与社会》一书第二部分的标题便是“经济与社会规范秩序与权力”。

[5] 《政治》，p. 266。

[6] Bendix, Max Weber, p. 260.

[7] 在这层意义下，Parsons曾分析过从韦伯方法论所“导出”的科学系统，见Parsons, “Value-Freedom and Objectivity”, in Stammer前引书pp. 27 ff.。不过这不该变成要将韦伯标志为“化约的社会学主义”论者之尝试。Winckelmann对上述的做法表示过保留的意见，见其“Max Weber: Das soziologische Werk” S. 755 f.。

[8] 《学术》，p. 165: “在本质与外观两方面，旧式大学的构成方式都已成为幻影。”

[9] 这个立场曾由费希特 (Fichte) 最清楚地表达过。根据费氏的想法，科学家正因为他所受到的教育，可以将获得的知识“应用到生活的具体事例上，并使知识成为成就 (Werke)；(接上页注)它并非只重复所知，而是不断创新；因此这里

追求的终极目标绝非知识本身，毋宁是运用知识的艺术”。引自：Ernst Anrich, *Die Idee der deutschen Universität* (Darmstadt: 1959) , S.130。

[10] 《学术》，p. 194。

[11] “The Meaning of ‘Ethical Neutrality’ ” , p. 3.

[12] 同上注。

[13] 同上注，p. 5。借由Hermann Heller的例子，我曾指出“自我节制”的概念可能是当时流行之政治哲学中的重要元素。请参见W. Schluchter, *Entscheidung für den sozialen Rechtsstaat* (Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1968) 。

[14] 《政治》，p. 263。

[15] 同上注。

[16] 这个论点似乎会与韦伯另一个说法相矛盾：韦伯表示过，学者常倾向于不保持距离（*Distanzlosigkeit*），而虚荣（*Eitelkeit*）则是他们的职业病，见《政治》，p. 263—264。如果真是如此，那么就政治家来说——虚荣有如他们的重罪一般，必须避免——判断力无法在大学中习得。这的确也是实情，但却不应用来反对上述论点，毋宁是反对教师们平常扮演角色的方式。韦伯认为大学中的政治教育之所以缺乏，正因为有不少成员以虚荣式的自我高估来行事，好像教授便是“背囊里有着决策者（或文化改革者）之指挥令牌”的角色（见“The Meaning of ‘Ethical Neutrality’ ” , p. 5）。其实只要学者把持住与价值中立的学术相符合的教学态度，他同时也即是政治教育者。

[17] 见“*Wahlrecht und Demokratie in Deutschland*”，PS p. 287.，《政治》，pp. 234—239。

[18] 《政治》，p. 233。

[19] 《经济与社会》p. 948。J. Winckelmann曾特别提醒要注意支配与行政之间的联系，参见“*Max Webers historische und soziologische Verwaltungsforschung*”，*Annali della Fondazione italiana per la storia*

amministravia, (1964) p. 27 ff.。在支配社会学中将组织社会学与“意识形态”的分析相结合之尝试, 则请阅R. Bendix, Max Weber, p. 290。

[20] 韦伯组织社会学方面的分析, 在狭义上, 尤其是他关于官僚行政效率的陈述, 若不将其置于原先的架构中来看便易引起误解。韦伯在分析官僚制度时运用了三个不同的观点: (1) 世界史的观点(家产官僚制相对于现代公务员制度), (2) 支配社会学的观点(政治的支配相对于官僚支配) 以及 (3) 组织社会学的观点(官僚科层原则相对于民主志愿原则)。他对于官僚效率的评价各依不同的观点而异。这一多层次的架构常被诠释者忽略, 尤以美国学界为然。有几个“创造性误解”的面相曾由Renate Mayntz加以分析过, 参见“Max Webers Idealtypus der Bürokratie und die Organisationssoziologie”, in R. Mayntz, Hrsg., Bürokratische Organisation (Köln-Berlin: Kiepenheuer & Witsch, 1969), S. 27 ff.。

[21] Weber, “Parliament and Government”, 《经济与社会》, p. 1401。

[22] 《经济与社会》, p. 980。就像区分日常与非日常性、稳定与不稳定性、开放与封闭、利益集合与权威等等, 人格的(persönlich)与事理的(sachlich)的区别也是韦伯用来分析支配关系的相对概念。这组概念不应如偶尔会混淆的情形般, 被视作为区分心理的与社会的这两个领域之同等用语。“人格的”与“事理的”分别处, 代表了可确定具体支配结构的面向。

[23] “Parliament and Government”, 《经济与社会》, p. 1392。

[24] 韦伯区别过三种不同的官僚型支配: (1) 通过行政幕僚的支配; (2) 行政官僚的支配, 经由独占的地位(或业务知识)或是对目标的自行决定; 最后, (3) 由具有官僚心态之领袖来支配。韦伯认为德国的政治自从俾斯麦退位后便始终无法振作, 因为政策皆由官僚体系里来的人以及有官僚心态的领导阶层所决定。特别是在外交政策上, 韦伯批评这群政客将德国占有世界大国地位的机会孤注一掷: “就在关键时刻, 保守的官僚支配竟然安排那些有官僚心态的人坐上领导位置, 那些职位原应该是属于政治家来担当的。”(同上注, p. 1438) 韦伯为议会化所做的辩解, 主张应该要确保能选出有力的政治领袖, 在前述的背景下不免也被诠释成赞同德国帝国主义之措施。尤以Wolfgang Mommsen, Max Weber und die deutsche Politik 1890—1920 (Tübingen: Mohr, 1974) (英译: Max Weber and German Politics, Chicago: University of Chicago Press, 1984) 一书为代表。

[25] 参见“Parliament and Government” . ES. p. 1438。

[26] 参见《经济与社会》，p. 959以及同上注：“官僚必须为他的服从义务而牺牲他的个人信念。”（p. 1438）

[27] 参见“Parliament and Government” , ES, p. 1404。

[28] 同上页注5，亦见Mommsen前揭书之附录三，p. 425 f.。

[29] 前述标准区分了从事一项志业（Beruf）或只是谋一个糊口职业（Beschäftigung）。韦伯曾通过区别外在及内在的“志业”来强调这个标准。如Henrich所说，热情（Leidenschaft）的概念可用来融理智（vernunft）与体验（Erleben）为一体，见D. Henrich前引书（注12），p. 127。

[30] 同上页注2。

[31] 这是韦伯所以认为政治家的地位较行政人员重要的理由之一。只有能借助其在体制中的位置，成功地以自由竞争方式而为自己的理念赢得社会认同的政治家，方才有资格来决定支配的内容。除此以外还有另一个理由：与行政人员相比，政治家拥有更大的自由，因此使他得以担负决策的任务。政治家只服从他自己的“魔神”（Dämon），并视其决策能否获得喝彩来主个人浮沉。政治家也即是最接近必须成就其“人格”（Persönlichkeit）之伦理要求的一类人。在此意义下，制度层次与伦理层次的观点彼此限定，这导致对政治家形象的理想化，而不免影响到韦伯对宪政改革所提出的建议。

[32] 参见“The Meaning of ‘Ethical Neutrality’ ” , p. 47。

[33] 譬如说，行政人员与科学家两者都得运用科学的方法，但却是基于十分不同的价值倾向。科学追求着知识的进步，与此同时，行政人员只尝试实际应用知识。行政人员因此发展成一套“特殊的艺术技能”（Kunstlehre），见ES, p. 958。

[34] 韦伯对大众民主制度下政治组织的建议，尤其是他为民选领袖辩护的主张，因为魏玛共和国的命运和纳粹兴起的历史发展而引起不少争论。在德国，“二战”后对韦伯的评价问题还演变成政治冲突。关于这方面的介绍请参阅Guenther Roth, “Political Critique of Max Weber: Some Implications of Political Sociology” , American Sociological Review 30, no.2 (1965)。在1952年时J. Winckelmann已经通过对韦伯支配社会学的系统分析与扩充，尝试区别出他和Carl

Schmitt在民主概念上的不同，见*Legitimität und Legalität in Max Webers Herrschaftssoziologie* (Tübingen, 1952)，而W. Mommsen前揭书再一次引起大家对此问题的注意。虽说Mommsen发掘出韦伯有着国家主义式的立场，包括“一个霸权民族国家的理想” (p. 319)，但他的论述混淆了历史—政治观点和系统的观点，并非无懈可击。对于Mommsen此书的第二版，Jürgen Kocka有较持平的书评，见“Kontroversen über Max Weber”，*Neue politische Literature*<sup>21</sup> (1976)，p. 296。Karl Loewenstein的*Max Weber's Political Ideas in the Perspectiv of Our Time* (Amherst: Univ. of Mass. Press, 1966) 提供另一个角度来看问题，我们在此只能点到为止。在本文的分析中，并不关心韦伯是否对他的国家有着家臣式的忠心，而是由系统的观点来理解韦伯如何能“面对着自己国家仍保持头脑清醒”，如Eduard Baumgarten所形容，引自O. Stammer前揭书p. 126。

[35] Talcott Parsons, “Value-Freedom and Objectivity”，in Stammer前揭书，p. 33。

[36] Parsons倾向把这种双重面向当作是从价值关联而非价值中立这个概念本身所发展出来的。但依笔者之见，如此一来科学系统之价值之所以可以普遍化的特殊基础，以及此一价值系统与政治相关涉的理由便无法清楚阐明。

[37] Parsons，前引书，p. 38。

[38] 只有《经济与社会》中的两段文字与科学的组织问题有关。第三处则见于Winckelmann由韦伯未完成之《国家社会学》篇章中整理出来的部分，见WuG. (《经济与社会》一书德文本) Part II, Ch. 8。

[39] 关于政治上“有工作能力之议会”的概念 (arbeitendes Parlament)，请参阅“Parliament and Government”，p. 1414。

[40] 同上注，pp. 1381 ff. 。

[41] 《学术》，p. 165。

[42] 参见Weber, ES, p. 305。“专业权威”的概念非由韦伯所创，但可以承接上他对于职业地位团体的分析。

[43] Weber, PS, p. 261。

[44] 见《学术》，pp. 164—165。

[45] 参见Weber，《经济与社会》，pp. 271 ff. 。

[46] 参见Weber，《经济与社会》，p. 49 f. 。

[47] 同上注，p. 284 f. 。

[48] 参见“The Meaning of ‘Ethical Neutrality’ ”，p. 9，亦见Käthe Leichter对韦伯谈论到教学自由的引述，“Max Weber als Lehrer und Politiker”，in R. König & J. Winckelmann, Hrsg., Max Weber Zum Gedächtnis, (Köln, 1963)，pp. 125 ff. 。

[49] 依笔者之见，这三个模型可以从韦伯的支配社会学和他的政论文献中导引出来，并视作法制型支配架构下的三个组织形式。由此亦可证明韦伯的组织社会学有时被批评太过单向性（one-sidedness），其实并不公平。不过韦伯确实对专业原则作为一种组织原则这方面未曾予以足够的注意。关于循着专业理念的线索来分析学术的自主性，可参阅Rainer Lepsius，“Die Autonomie der Universität in der Krise”，in Gerhard Schulz ed., Was wird aus der Universität? Standpunkte zur Hochschulreform (Tübingen, 1969)，pp. 179 ff.。这一类的分析所遭遇的特殊难题是因为研究与教学工作不太适用于同样的专业原则来评量，而且学术服务的“顾客”往往即是组织的成员。对前一个问题的讨论见Harold L. Wilensky，“The Professionalization of Everyone?” American Journal of Sociology, 70 (1964)，pp. 137 ff.，后一个问题则参考Talcott Parsons，“Some Ingredients of a General Theory of Formal Organization”，in T. Parsons, Structure and Process in Modern Societies (New York, 1967)。（下略）



## 四、韦伯模型的优点与局限

经过了上面的讨论，我们可以回答原先的两个问题，即韦伯是否在理论思考的层次上，倾向将理论对实践的贡献局限于实用知识的生产上；以及他是否在制度层次上，赞成把决策与技术执行这两者极端地区分开来。我们的分析显示，任何答案必须比以往认定的见解更为细致。因为韦伯对学术的期许远超过仅仅是技术性的批评，而他所设想有关知识与决策的理论性关系，也并不见得能由政治与行政的制度关系来完全实现。就理论思考的观点来看：学术不只可以借着理性与实证方法的程序来验证政治家实际所下的判断<sup>[1]</sup>，也不只可以让政治家与公众意识到某一个政治决策具体的责任何在；它还承担着将价值倾向加以沟通充当媒介（mediation）的任务，缺少了这一点，在祛魅之条件下的政治必然不成气候。而且尤有甚者：学术的任务包括传播责任伦理的心态，唯有当公民以及特别是政治家接受了这种心态，学术方足以真正实现它对于政治可能提供的功能。学术所促成的因此是正好与决断主义式（decisionist）和技术官僚主义式

（technocratic）的政治观针锋相对的社会集体意识。它强调的不是政治决策必须完全独立于或依赖于学术，而是掌握政治特别相关于学术的面相。政治必得面对学术判准的考验，但绝非由学术完全决定。纯由理论观点来研究政治与学术的关系，会发现它们之间并非技术的或单向的关系：对实际政治立场和学术批判包含对文化价值的自我批判在内，这可以刺激学术去处理新的、与政治相关的问题。尤其是借助文化理念与价值参照来建构其研究对象的社会科学<sup>[2]</sup>，它本身便涉入这整个辩证过程之中。譬如对社会科学而言，“价值探讨”旨在“发展出对既定之决策可能的、有充分意义的立场”<sup>[3]</sup>。亦因此，就制度的观点来看，学术必须保持其相对的自主地位。行政组织只有依附于政治方能为政治所用，学术则不同，它必须独立于政治之外，才有可能为政治提供服务。这种自主性之所以必要，并非为了在象牙塔中从事科学研究，然后让成果——借用帕森斯的用语——“无瑕地被运用”，却是为了让学术与政治之间的沟通能够建设性地进行，从而达到“价值探

讨”的典范意义。无论从理论（即方法论—伦理层次）或从制度的角度而言，韦伯关于学术与政治关系的模型若被划归成决断主义式的性质，都是十分勉强的。他的模型具有实践论（pragmatic）的特色，当然它仍不是十分等同于实践论（或批判理性主义）的模型。

这又基于下列两个理由：理论层面上，韦伯过分低估了实践立场可以被理性批判的可能性；制度层面上，他则过分高估了个人行动对集体性之行动关联所具的影响力。这两者都源于同一种缺憾，亦即韦伯对古典的理性模型太过执著。阿尔贝特（Hans Albert）及卢曼（Niklas Luhmann）分别曾就“价值探讨”及科层官僚模型为例，发现过这类缺失并且尝试加以弥补。<sup>[4]</sup> 如果将他们的主张整合进韦伯原来的构想中，则韦伯模型里决断主义的色彩将更为减弱。

阿尔贝特将韦伯有关“价值探讨”的构想置于一个用批判检证原则（Prinzip der kritischen Prüfung）取代了充足证成原则（Prinzip der reichenden Begründung）的架构下予以发挥。<sup>[5]</sup> 当我们在这个架构中衡量韦伯“价值探讨”模型的可能性及限制时，立刻能察觉到韦伯所持的立场是“存在主义式的理性主义”（Der existentiellen Rationalismus），而以一种独特的方式联系了“伦理的极端主义”（Der ethische Fundamentalismus）与多元主义。<sup>[6]</sup> 所谓极端主义，指的是韦伯承认任何基本立场中存在着批判无法触及的核心教义；至于多元主义，则是因为韦伯以基本立场在现实中存在的以及理论上可能的多样性为出发点，认为它们之间应该有针对性的前提和结果进行理性对话的可能性。这种论点一方面承认任何价值立场都是可被批判的，另一方面却又强调批判的界限止于真正的教义核心之前。对阿尔贝特而言，这显得模棱两可不够彻底。据他的看法，虽然我们无法否认人类常会拒绝对于他基本信仰内容的批判检证，但这只表示了人们接受批评之雅量的界限，却绝非批判方法的界限。为了使韦伯的构想能够前后一贯，我们必须舍去其中极端主义的成分而保留多元主义。这样的话，价值倾向可以全面开放给批判检证，检证的尺度则主要取决于实际立场的可实现性（Realisierbarkeit）。因为，可实现性原则是许多连接原则中，最能有助于克服“应然断言与实然陈述之间，亦即

伦理与科学之间距离”的一种原则。 [7] 虽说批判并不能取代最后仍须下决定的需要，但批判至少理性化了决策。

上述对韦伯构想的批判性修正，乃立足于先前分析中的一个中心思想，即责任伦理相对于心志伦理的“优越性”。当我们认定韦伯的确曾把责任伦理置于心志伦理之上，那么便不难将阿尔贝特的论点纳入韦伯的模型。因为责任伦理提示了一种道德原则，这同时也正是批判理性主义所主张的：你应当将自己终极的信仰公诸批判，并且让其可实现性接受检证 [8]，理由是并不存在任何最绝对的问题解决方案 [9]。诚然韦伯对于知识与决策之间关系的看法含有极端主义乃至决断主义的成分在内，但仍以批判主义的成分居多。韦伯的模型在理论层次上不需太大功夫便可以转换成实践主义（或批判理性主义）的模型。

在制度方面则并不如此单纯。韦伯在落实他的构想到制度上时，确实过度地偏重决断主义的元素，而似乎不见得完全兼容于他的理论观点。光是他在制度层次大多只讨论政治家与官僚行政人员的关系，便可视作一个证明。这种处理方式本身也带有韦伯个人的文化批判色彩：他总担心要如何在官僚化的压力之下，拯救个人主义的自由空间。 [10] 韦伯眼中看到理性化过程建立了“目的理性行动的次系统” [11]，有着自身运作的法则性并因此和人类的需求发生了脱节的情形。想要这样的次系统能真正“合于目的”（zweckmäßig）地来运作，对韦伯来说只有靠“领导精神”（leitender Geist），即杰出人格的领导者方能克竟其功。国家或经济的领导阶层因而需要由具备这类人格的人才出任。政治家与企业家在一个受到系统强制（Systemzwänge）所压缩的社会中，必须以道德质素来设定目标，并以他们对目的理性行动之次系统的有效支配来实现这些目标。正如卢曼所指出，韦伯诠释政治家对官僚的关系或企业家对经营体的关系，是以一个在单独行动层次构想出的“目的—手段—图式”（Zweck-Mittel-Schema）为基础，也可以转化为一个“命令模型”（Befehlsmodell）。 [12] 这解释了为何韦伯对“系统”理性的分析牢牢地结合于政治家与企业家在除魅之后的条件下的行动理性。这也解释了韦伯为何在他那个时代，只寄望那些能将群众的信任感在“系统”中激发出来并安抚稳定之的大人物。 [13] 因此，在制度层次的考虑上，韦伯的模型仍是相当暧昧的，他将行动理

性与系统理性、个人忠诚与系统忠诚在某种程度上加以极端化，并从而将志愿主义放在结构决定主义之上，让个人指令高于制度规约。

[14] 不过，即便这些是韦伯制度模型的基本特征，我们依旧不应忽视它亦有符合批判主义的部分，尤其在价值探讨落实为制度的例子上可以看到这一点。总而言之，若欲强调韦伯与决断主义特质不同的地方，那么除了将他的模型与当时现实考虑的关联切断外——但这仍是其提出时的背景——并且还得将结构—历史的分析置于人格性分析的前面。能做到这一点，韦伯的模型在制度面上也会稍近于实践主义的理想模型。

韦伯关于学术与政治之间关系的模型确是有模糊与疏漏的地方。这迫使后人不仅以诠释其基本特色为满足，而还得进一步去发展修正它。无论如何，韦伯在五十年前借两次演讲仅仅概略陈述过的模型，到今天仍有着相当现实的意义。这中间是以一种典范式的方式——即批判理性主义的典范——论及学术与政治之间的关系，这使韦伯的模型不只是一具科学传统的遗骸而已。他所处理过的问题今天仍然是学术反省与政治实践亟待面对的根本问题。

---

[1] 针对学术在实际评价的讨论中可以做到什么，韦伯有过详细的汇总说明，见“The Meaning of ‘Ethical Neutrality’”，p. 20 f.。

[2] 关于价值关联的方法论意涵，请参阅Dieter Henrich前揭书（注12）pp. 16ff.，由知识社会学的角度看价值关联则见Talcott Parsons，“Value-Freedom and Objectivity”，in Stammer，前引书，p. 34。

[3] 参见“The Meaning of ‘Ethical Neutrality’”，p. 22. n. 5。

[4] 见Hans Albert, *Traktat über kritischen Vernunft*（注33），pp. 68 ff.。Albert认为古典的理性模型立基于充足证成原则（principle of sufficient justification）以及理论性的一元论（theoretical monism），即在一个情况下始终只会有一个真的或正确的理论，而不可能有其他替代性理论。Albert批评古典的理性模型有着教条式的特征，他指出“对直觉洞察与经验观察的教条化，如我们在古典知识论中所看到的方式，限制了知识来维持现状并遮蔽了让新的理念烛照知识的机会”（p. 30）。Albert也批评韦伯假定个人终极的价值信念



并不是批判分析原则的适用范围，而“一旦我们将不同的可能立场视作一致，那么批判论述的局限很快便会到达”（p. 70）。根据批判分析的信条，“伦理陈述和系统不是被当作教条，而是假设，然后原则上必须容许考虑其他方案和描绘新的观点，以提供对伦理问题不同于世俗成见的解决办法”（p. 75）。亦请阅Niklas Luhmann, “Zweck-Herrschaft-System”, in Bürokratische Organization, ed. Renate Mayntz (Köln, 1968), pp. 36 ff. 和Zweckbegriff und Systemrationalität (Frankfurt, 1973), Ch. 1.。

[5] Albert, Traktat, pp. 29 ff..

[6] 同上注, p. 70。

[7] 同上注, p. 76。不过玛丽安娜·韦伯曾引述过韦伯在信上的一段话，表示韦伯不拟为讨论设限，倒是主张皈依信仰应有一定的界限。只有先知、圣人与艺术家不用在意这些限制，而韦伯自忖绝非这三类人物中的任一种。《韦伯传》，p. 599。

[8] 见Albert, Traktat, p. 73所云：“信仰系统的封闭因此并非逻辑或任一客观存在之机构的要求，而是意志、利益与其后之需要的独裁。我们可以说，信仰系统的开放本身便是一个道德的议题。”

[9] 这表示追求确定感与追求真理并非同一回事。虽然不确定原则通常都先设定了具规约意义的真理原则，但是认知从来无法引领到最后的确定性。正基于这个理由，作为行动原则的确定感与作为认知原则的不确定感必须相互修正、相辅相成。

[10] 参见“Parliament and Government”，ES, p. 1403。

[11] 有关这个概念请参阅Jürgen Habermas, 前引书（注15）p. 65。Habermas区分工具理性行动的系统以及制度的外在架构，这是由一般化马克思“生产力”与“生产关系”这组概念而得来的，并将其与工具行动和沟通行动的区分相提并论。Habermas应用这项区别以期把韦伯关于理性化社会的分析整合到扩大且修正过的马克思主义框架中，同时企图超越前人做过的贡献。借着这番努力，Habermas希望解决马克思与韦伯理论中某些明显的困境，也让这两套理论得以用来分析“后期资本主义社会”的技术官僚式基础。但这似乎反而增加了困难的程度。因为行动与系统层次之间，与行动类型和系统类型之间的具体联系仍然是恣意的

(arbitrary)。Habermas的分析所以会导出一种十分模糊的实践主张，也就不足为奇了。Habermas的建议，想经由免于支配式(herrschaftsfrei)的讨论沟通使公共领域政治化，而重新建立技术与实践间的分际，顶多使实用主义模型换个样子，却无法让此模型更具体化。

[12] 见Niklas Luhmann, “Zweck-Herrschaft-System” (注12), p. 42: “在原来是给予实质目的内容的地方，由完全接受支配者决定的任何目的所取代了。一个如此普遍化的目的概念（因此也不再指向实际问题）便与命令的概念扣连起来。根据这种推论，一个社会系统只要确定它在系统本身允许的一定界限中能完成支配者下达之目的，它便是理性的。手段不再通过逻辑演绎与目的相联系，而是通过命令。”

[13] 关于信任的概念，见N. Luhmann, *Vertrauen: Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität* (Stuttgart, 1968) (英译见Trust and Power, Chichester / New York, 1979)。信任的概念或有助于澄清在某些面向并不十分明晰的“正当性信仰”(Legitimitätsglauben)概念。

[14] 对于这项在总体社会学分析中的基本问题请参阅M. Rainer Lepsius, “Demokratie in Deutschland als historisch-soziologisches Problem”, in Theodor W. Adorno, ed., *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?* (Stuttgart, 1969), pp. 197 ff., 特别是p. 202。



# 第一章 学术作为一种志业

韦伯这篇关于“我们的历史处境”“我们这个时代的宿命”的演讲，中译初稿系由罗久蓉根据H. H. Gerth & C. Wright Mills, trans. & ed., *From Max Weber: Essays in Sociology* (New York, 1946), pp. 129—156的英译译出，翻译中间参考弗洛因德的法文译本（见下）。罗女士的译稿，由黄进兴校读一遍，再由钱永祥根据英译本及Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 5. Auflage, hrsg. von Johannes Winckelmann (Tübingen, 1982), pp. 582—613德文本校订后定稿。在校订的过程中，梁其姿和张炎宪分别根据Le Savant et le Politique, trad. par Julien Freund (Paris, 1982), pp. 53—98的法文译本，和尾高邦雄译《职业としての学问》（东京，1980）的日文译本，帮我们解决了一些疑难和困扰。张先生还帮我们译出了日文译本的若干译注。

本文段落主要依据德文本，鉴于这是一篇比较长的文章，为了便利中文读者，我们将全文分成六个部分（以中国数字表示）三十三节（以阿拉伯数字表示），各节均冠以小标题。我们要特别提醒读者：这些分法及小标题，均为韦伯原文所无；它们只代表编译者个人如何了解韦伯论证的发展，目的纯粹是供读者参考。

**[§ 1 开场]** 各位希望我谈谈“学术作为一种志业”<sup>[1]</sup>这个题目。我们国民经济学者通常有个学究习惯，总是从问题的外缘条件讲起，我也预备从俗。因此，首先我要提出一个问题：学术作为一种物质意义下的职业，具有怎样的面貌？基本言之，这个问题在今天实际问的是：一个决心取在学院里从事学术工作（Wissenschaft）为职业的研究生，居于怎样的处境？为了解德国情况的特殊性，通过比较方式，知道一些外国的情形，将是有助益的。在这方面，美国与德国恰成最鲜明的对比。就让我们把焦点放在美国方面。

---

<sup>[1]</sup> 1918年到1919年之交的冬季，对慕尼黑大学的学生，就志业问题作辅导，而发表的演讲。——德注

“Wissenschaft” (science) 一词，随脉络不同，译作“学术”“学问”“学术工作”“学术研究”“科学”“知识”等。“Beruf” (vocation, calling) 一词，则译作“志业”“使命”“职业”“去从事某事的召唤”等。在德文中，“Beruf”是一个很普通的词，一般用来指我们所谓的职业，不过因为马丁·路德译基督教《圣经》时，给这个词提供了强烈的基督教背景，强调“奉神所召去从事某事”，因此它有强烈的价值意涵。关于“Beruf”这个概念的宗教背景，参见周伯戡，《韦伯的“天职”观》，《食货月刊》，第十三卷11，12期合刊（台北，1984年3月），pp. 36—58。

---

**【§ 2 年轻学者学术生涯的外缘条件：德国与美国】** 大家都知道，在德国，有志献身学术研究的年轻人，通常都是从“私讲师”（Privatdozent）<sup>[1]</sup> 的职位做起。经过与某大学里的本科专家学者讨论并得到他们同意之后，他提出一本著作，通过教授团所举行的一场通常属于形式的面试，然后才具备这所大学的正式教书资格。接下来，他可以按照自己的专长选开一门课。但是，除了学生的听讲费之外，别无薪水可领。在美国，学术生涯通常是以一种完全不同的方式开始，即先以“助理”（assistant）身份受聘。这种身份，类似德国自然科学与医学大型研究机构里的助理，其中只有一部分助理可望获得私讲师的正式职位，而且这种机会经常来得很迟。这种制度上的不同，实际上表示，一般而言，德国学者的事业是建立在金权取向（Plutokratie）的前提上。事实上，一个身无恒产的年轻学者，要面对学院生涯的这种现实，必须承担极大的风险。至少几年之内，时间长短不定，他必须想办法维持自己的生活。在这同时，他对自己将来是否能够得到一个职位，使生活过得比较像样，却毫无把握。相反，在官僚制度已经建立的美国，年轻人一踏进学术圈，就开始有薪水可领。当然，他的薪水很微薄，几乎比不上一个半熟练劳工的收入。可是，表面上他已经有了一份稳定的工作，因为他有一份固定收入。不过，通常他也和德国的助理一样，有被解聘的危险；如果他的表现不符期望，他得经常有这种心理准备，不必奢望同情。这些期望是什么呢？很简单，他必须招徕众多学生。类此不幸事件，不会威胁到德国的私讲师。他的情形是一朝在位，没有人可以请他走路。当然，他不能提出任何“要求”。但是，基于颇自然的想法，他会期望在工作几年之后，别人会给予他某种考虑。在他，这可以说是一种道德权利。同时，他也预期——这点常常是很要紧的——别人在讨论其他私讲师的进用问题时，会想到他。所有条件符合的年轻学者，原则上均应取得教书资格抑或考虑“教学需要”，因而让授课成为在职私讲师的专利，是一个令人困扰的两难问题；这和学院这门行业的双重性格有关，我

们稍后即会谈。多半时候，人们会赞同第二项选择。但是它也增添了若干危险，也就是相关的专任教授，无论用心多么崎岖磊落，都不免要袒护自己的学生。我个人的做法，奉行下面这个原则：我要求经我指导完成论文的学生，在另一所大学获得另一位教授的认可，给予他私讲师的位置。这样做的结果，我的一位学生，而且是最优秀的学生之一，没有被别人接受，因为没有人**相信**我所说的理由是真的。

德国与美国另一个不同的地方是，在德国，一般情形是私讲师开的课比他希望的要少。按规定，他有权开他研究范围内的任何一门课。但是，此举若付诸实行，将会被认为是对资深的先生们不恭敬。因此，“重头”课都留给正教授，私讲师则开次要课程。这种安排的好处是，学者在年轻的时候，有充裕的时间作研究，虽然这不一定出于当事人自愿。

美国的情形与此有基本上的差异。最初几年，正是助理教授学术生涯中工作负荷超重的时候，只因为他**拿了薪水**。例如，在德文系里，正教授只要开一门三小时关于歌德的课就够了。可是对一位年轻的助理教授，每周十二节课之中，如果除去德语听讲实习，能够获准教一些如乌兰德（Ludwig Uhland）之类的作家，他就很高兴了。学校当局决定课程表，而助理教授和德国研究机构里的助理一样，得向它屈服。

**【§ 3 学术研究机构的“国家资本主义化”】**最近，我们可以清楚地看到，在学术的许多领域里，德国大学也走上美国大学的发展路线。大型医学或自然科学的研究机构，本是“国家资本主义形态”的企业；如果没有庞大经费，这些机构即难以维持。这里，我们碰到一个一切资本主义企业滋长之后都会造成的情况：“工人与生产工具的分离。”工人，即助理，完全仰赖国家交给他使用的工具；如此一来，他之依赖所属机构的负责人，就如同工厂工人依赖雇主。机构负责人诚心地认为机构是“**他的**”机构，用他的方式去管理。因而助理的位置，经常和“准无产阶级”或美国大学助理的差事一样，缺乏保障。

在一些重要的方面，德国大学和德国人的一般生活一样，正在美国化。我相信，此一发展终将波及那些研究人员自行拥有工具的学

科，这里工具主要是指个人图书馆。目前，在我这行里，研究人员多半仍是这种状况，如同过去工匠曾经有过的情形。不过，资本主义化的发展，现在已成为全面的趋势。

**〔§ 4 学术生涯中的机运问题〕** 不可否认，就像所有官僚化的资本主义形态企业一样，这一切的确有它技术层面的优点。但是，这种新“精神”，却与德国大学传统的气氛不同。无论就外观还是本质而言，这些大型资本主义企业形态大学的主持者，与一般旧式的教授之间，都有一道鸿沟，心态方面也呈现同样的对比。关于后面这个问题，我不拟在此深究。在本质与外观两方面，旧式大学的**构成方式**都已成为幻影。唯一不曾消失并且有变本加厉之势的，乃是**机运**

(Hasard) 在大学学术**生涯**中所扮演的角色；也就是说，一个私讲师，乃至于一名助理，是否有朝一日能够升成正教授，甚或当上学术机构的主持人，纯粹靠**运气**。当然，在这场赌博中，机运不是唯一的决定因素，但却占有非常高的比重。我几乎不知道世界上还有哪种行业，机运在其中扮演如此重要的角色。我尤其有资格说这种话，因为当我相当年轻的时候，纯粹靠着一些意外的机运便被聘为正教授，而在这个学科中，一些与我年龄相若的同行的成就，无疑早超过我。我猜想，因为有一段个人亲身经验，我特别有锐利的目光，看出许多人尽管才气纵横，但因时运不济而不能在这套选拔制度里，取得他们应得的职位。

机运，而非真才实学，之所以扮演如此重大的角色，不能完全归咎于人性，甚至我们不能说人性是主要因素。学术界的选拔过程和其他选拔过程一样，必然会牵涉到人性因素。但是，如果把众多才智平庸之士在大学里扮演重大角色这个事实，归罪于学校教授或教育主管个人程度低劣，却是不公平的。造成凡才当道的原因，要到人类协作的法则中去找，尤其是好几组人的协作的法则。在这里，这是指负责推荐的教授与教育官员之间的协调合作。几个世纪以来选举教宗的情形与此相似。教宗选举的性质与学界选拔人才相同，是同类选拔中最重要的可以控制的例子。“众望看好”的枢机主教，很少有机会脱颖而出，获胜的反而往往是那排名第二或第三的。美国总统大选也是一样：如果最杰出的一流人才得到党代表大会提名，那是例外。多数情

况下，都是名列第二、经常是第三的候选人获得提名，参加最后的大选。美国人早已发明了一套技术性的社会学名词，来替候选人分门别类。以这些例子探讨集体意志进行选拔的法则，将会十分有趣，不过这不是我们今天的课题。这些法则同样适用于德国大学里的合议制。我们不应对经常出现的错误感到吃惊，而应对**所择得人**的次数诧异。尽管在种种困难之下，这种情形仍然占了相当的比例。唯有当国会（如在某些国家）或君主（德国到目前为止）——二者结果相同——或取得权力的革命者（如德国当前），因**政治**原因干预学术界的用人时，我们才能确定有人和的平庸之辈及一心向上爬的人会垄断贤路。

没有一位大学教授喜欢回忆任命案中所进行的讨论，因为这种事很少令人感到愉快。但是，我可以这样说，我所知道的许多例子，**用心**都是尽量依据纯粹客观的理由来做决定，没有一个例外。

【§ 5 学者与教师的难以得兼】除此之外，我们要明白，学术命运的决定主要凭“机运”，并非仅只是因为借集体决定拔擢人才的方式有所不足。每位受到召唤、有志从事学术工作的年轻人，都必须清楚地认识到，他所肩负的重任具有双重面貌。他不仅需要具备学者的资格，同时也必须能够做一位好老师，而这两种条件并不一定全然吻合。一个人可能是十分杰出的学者，同时却是一位糟糕透顶的老师。说到这里，我想起赫尔姆霍茨（Hermann von Helmholtz）与兰克这些人上课的情形，而他们绝非罕见的例外。不过，目前的情况已演变成我们的大学，尤其是小的大学，竞相招徕学生，这真是极其可笑。大学城里的房东，在学生人数突破一千大关时，要举行庆祝会，到超过两千时，他们必然兴奋得要办一次火炬游行。学费收入会因为相近学科聘请到了有办法“吸引大批学生”的教授，受到可观的影响，这点我们必须公开承认。除此之外，学生人数的多寡，乃是一种可以用数字来表示的通过考验的标志，而学者的素质却不可测量，碰到勇于创新之士时，更大有争议余地；这是十分自然的。结果，几乎每个人都为学生众多及因此而带来的好处而眩惑。说某某教授是个糟糕的老师，通常无异宣布他学术生命的死刑，即使他是举世数一数二的学者。可是他是好老师还是不好的老师，却要看学生老爷们上他课的人数多寡而定。事实上，学生是否涌向某位老师，多半——比一般人认



为可能的程度要大——取决于一些纯粹外缘的因素，诸如性情，甚至声音的抑扬顿挫。根据我个人算得上相当丰富的经验，加上平静的思考，我对那些能够吸引众多学生的课程，有很深的怀疑，虽然这类现象也许是不可避免。民主，只能在该谈民主的场合推行。至于学术训练（如我们在德国大学传统下推展的），是**精神贵族**的事；对这点，我们无需讳言。确实，以适当方式呈现学术问题，而使一个未曾学而能学的心灵，对这些问题有所了解，并且——这在我们看来是唯一重要的——对这些问题作独立的思考，或许是教育使命里最艰巨的一项工作。但是，这项使命有无达成，并非取决于学生人数之多寡。再回到我们的主题上，教学这种艺术涉及个人的天赋，并且绝非与学者研究学问的能力相吻合。与法国相对比，德国在学术上并没有一群“不死之士”<sup>[2]</sup>的制度。依照德国的传统，大学应同时肩负研究与教学两种责任。至于一个人是否同时兼备这两种能力，完全得靠运气。

**【§ 6 学术生涯外缘条件的总结】** 因此，学术生涯乃是一场疯狂的冒险。当年轻学者要我对他们进大学教书做些建议时，我几乎没办法负起鼓励之责。如果他是犹太人，我们自然可以说：“放弃一切希望。”<sup>[3]</sup>但是对其他的人，无论基于感情或良心，我们都必须问这样一个问题：你真的相信，你能够年复一年看着平庸之辈一个接一个爬到你的前面，而既不怨怼亦无创痛吗？自然，我们得到的回答总是：“当然，我活着只是为了我的‘志业’。”然而，我发现只有少数人能够忍受这种情形，而不觉得这对他们的内在生命是一种伤害。

关于学者这行的外在条件，所必须说明的，也就是这些了。

---

<sup>[1]</sup> “私讲师”是德语国家的大学教职中最低的一级；私讲师没有大学所发的薪水，而是直接向听课的学生收费以取得收入。

<sup>[2]</sup> “不死之士”（die Unsterblichen）指法兰西学院（Académie française）的四十名院士。所谓“不死”，是指院士死亡之后，随即递补新院士，永远维持四十人在位。院士所从事的唯一工作，便是有保障的终身研究工作。——日注

[3] 但丁《神曲》之《地狱篇》第三章；在《神曲》中，进入地狱的门上写着这句话：“进入这里的人，放弃一切希望。”参见本书《韦伯的政治关怀》p. 52注2。

**【§ 7 学术的专业化】** 我相信诸君实际上希望听我谈一些别的东西，那就是：学术作为精神上的志业。今天，相对于学术作为一种职业的经营，以学问为生命志业首先受到的限制，就是学问已进入一个空前专业化的时代，并且这种情形将永远持续下去。从表象与实质两方面来说，我们都必须认清，个人唯有通过严格的专业化，才能在学术研究的世界里，获得那种确实感到达成某种真正完美成果的意识。与相关领域重叠的研究工作——我们不时涉及而社会学者必须经常从事的——都带有几分莫可奈何的味道，因为我们知道，我们至多只能**提供** 专家一些有用的**问题**，这些问题是他从专业角度不容易想到的；我们知道，不可避免地，我们自己的工作离完美之境太远。唯有凭借严格的专业化，学术工作者才有机会在有朝一日充分体认到，他完成了一些可以**传世** 的成就，但是这种情形一生也许只有一次。今天，真正确定并且重要的成就，无不属于专业性的成就。任何人如果不能，打个比方，戴起遮眼罩，认定他的灵魂的命运就取决于他能否在这篇草稿的这一段里做出正确的推测，那么他还是离学术远点好。他对学问将永远不会有所谓的“个人体验”。没有这种圈外人嗤之以鼻的奇特的“陶醉感”，没有这份热情，没有这种“你来之之前数千年悠悠岁月已逝，你来之之后数千年岁月在静默中等待”的壮志——全看你是否能够成功地做此臆测——你将永远**没有** 从事学术工作的召唤；那么你应该去做别的事。因为凡是**不能** 让人怀着**热情**（Leidenschaft）去从事的事，就人作为人来说，都是不值得的事。

**【§ 8 灵感在学术工作中的位置】** 然而，同样肯定的是，无论这份热情是多么炽烈、真挚和深邃，它并不能保证对一个问题必然会产生学术上的成果。当然，对于具有决定性作用的“灵感”（Eingebung）来说，热情乃是先决条件。晚近，年轻人的圈子里流传着一种说法，即学问不过是数学计算上的问题，在实验室或统计归档系统中即可生产出来，和“在工厂里”制造产品没有两样。而从事这种计算，只需要冷静的头脑，可以不要“心和灵魂”。我们首先要指出，这种论调对于

在工厂或实验室里作业的情形一无所知。在这两种地方，工作人员的脑子里都必须有一些**想法**，而且必须是正确无误的想法，他才能够用这些想法成就有价值的东西。这种灵感不能强求；它和冷冰冰的计算毫无关系。当然，计算本身也是一项不可或缺的先决条件。举例而言，没有哪一位社会学家，即使是年事已高的学者，会自认为已经了不起到可以不做成千上万、琐琐碎碎的计算工作的地步；这些计算有的一次得花上几个月的时间。如果你想得到点结果，你绝不能放心大胆地把工作交给技术助理全权处理，即使最后得到的结果经常只有微乎其微的重要性。但是如果你对于计算的方向，以及在计算过程中对于浮现的单项结果所代表的意义毫无“概念”，那么即使这微不足道的结果，也不可。在正常情况下，这种“灵感”唯有经过辛勤工作之后，才会涌现；当然也并非一径如此。在学术的领域内，业余工作者的直觉对学术的影响，可能与专业人士的等量齐观，甚至更大。我们有一些最好的假说和见解，正是来自业余学者。正如赫尔姆霍茨论梅耶尔（Robert von Mayer）<sup>[1]</sup>之语，业余人士与专业工作者唯一的不同，在于他缺少一套确切可靠的作业方法，因而往往造成一种结果，使他无法对他的一项直觉的意义，加以判定、评估及经营发展。如果灵感不能取代工作，那么工作也不能取代灵感或者迫使灵感涌现；热情自然更办不到。热情与工作可以激发灵感；最主要的，二者要结合起来。即使如此，灵感只有在它们愿意的时候才会造访，并非我们希望它们来就会来。就像伊赫林（Rudolf von Ihering）所描绘的，有些精彩绝伦的想法，是当我们“坐在沙发上吸雪茄”的时候，突然出现；或是如赫尔姆霍茨以科学般精确的句子，描述他自己的状况：当他正沿着一条缓缓上坡的街道散步时，或者是其他类似的情况。不管怎样，灵感之涌现，往往在我们最想不到的当儿，而不是在我们坐在书桌前苦苦思索的时候。然而，如果我们不曾在书桌前苦苦思索过，并且怀着一股献身的热情，灵感绝对不会来到我们脑中。无论如何，学术工作者必须考虑到一切学术工作必须承受的风险：灵感会不会出现？一个人可能孜孜矻矻地努力工作，但却永远没有自己的创见。如果我们以为这种情形只发生在学术界，譬如说，商行办公室的情形就和实验室中不一样，那就大错特错。商人或工业巨子如果没有“做生意的想象力”，亦即没有灵感，没有直觉，终其一生，他还是做一个本本分分的职员或事务员比较稳当；他将永远不会在组织上真正有所创

新。灵感绝不像一些自大的学者所想象的那样，在学术领域中，扮演一个比它在现代企业家对实际生活问题的掌握方面，更为重要的角色。另一方面，灵感在学术上的重要性，又并不亚于它在艺术领域中的重要性；这点也经常被人误解。如果有人以为数学家只要坐在书桌前，把弄米尺、计算器等，就能得到有学术价值的成果，这是很幼稚的想法。一个维尔史特拉斯（Karl Weierstrass）在数学上的想象力，无论从意义与结果来说，在导向上自然都和艺术家的想象力迥然有别，性质上也有根本差异，但是其间心理过程并无不同。二者皆为狂热（Rausch）（即柏拉图所谓的“迷狂”〔mania〕<sup>[2]</sup>）与“灵感”。

**〔§ 9 当前流行的“人格”论〕** 我们从事学术研究时是否有灵感，靠的是人所不能测知的命运，此外就是靠“天赋”。目前流行一种心态，把这项无可置疑的真理变成崇拜偶像的借口，这些偶像就是“人格”（Persönlichkeit）<sup>[3]</sup>与“个人体验”（Erleben）。这种崇拜充斥大街小巷与各种报刊，在年轻人的圈子里，尤为风行，这是可以理解的。这两个偶像彼此紧密连在一起：一般认为，“个人体验”构成人格，并为人格本质的一部分。于是人们使尽解数，努力去“体验”生活。因为他们相信，这才是一个“人格”应有的生活方式。即使“体验”生活没有成功，也得装出一副有异禀的样子。从前德文把“个人体验”称为“感动”（Sensation），我认为在当时人们对人格及其代表的意义，有更恰当的了解。

**〔§ 10 学者的“人格”〕** 各位贵宾们！在学问的领域里，唯有那**纯粹向具体工作**（Sache）献身的人，才有“人格”。不仅研究学问如此，就我们所知，伟大的艺术家，没有一个不是把全部心力放在工作上；工作就是他的一切。就艺术家的艺术而论，即使“人格”伟大如歌德者，要想把“生活”变成一件艺术品，都会对艺术造成伤害。如果有人怀疑这点，他必须是歌德，才能胆敢让自己拥有这种自由。至少，每个人都会同意，即使在像歌德这种千年一见的人身上，这种自由也必须付出代价。在政治方面，情形亦复如此，不过今天我们暂不讨论这个问题。在学术圈内，当一个人把他应该献身的志业，当作是一项表演事业，并以其经理人身份自居的时候；当他出现在舞台上，竭力以“个人体验”来证明自己的价值的时候；当他自问我如何证明我不只



是“专家”而已，我又如何在形式与内容上发前人未发之言的时候——我们绝对不能把他当作是一个有“人格”的人。今天，这种现象已经相当普遍；它始终给人一种卑劣的印象，并降低当事人的人格。反之，唯有那发自内心对学问的献身，才能把学者提升到他所献身的志业的高贵与尊严。在这一点上，艺术家也是一样的。

【§ 11 何处寻觅学术工作的意义】 在这些先决条件上，学术工作和艺术有共同之处，但在其他方面，学术工作与艺术工作相当不同。学术工作和一个**进步**（Fortschritt）的过程不可分离；而在艺术的领域中，没有进步这回事，至少不同于学术上所说的进步。我们不能说，一个时代的艺术作品，因为这个时代采用了新的技巧方法，甚或新的透视法则，就比那没有采用这些方法与法则的艺术品，具有更高的艺术价值——**只要**后者的形式，充分表现了它所欲表达的题材，也就是说，对于题材的选择与处理，即使未使用这些新的方法与条件，也能充分掌握艺术性。一件真正“完满”的作品，永远不会被别的作品超越，它永远不会过时。欣赏者对其意义的鉴赏各有不同；但从艺术的角度观之，人们永远不能说，这样一件作品，会被另一件同样真正“完满”的作品“超越”。在学术园地里，我们每个人都知道，我们所成就的，在十、二十、五十年内就会过时。这是学术研究必须面对的命运，或者说，这正是学术工作的**意义**。文化的其他领域，也受制于同样的情况，但是学术工作在一种十分特殊的意思之下，投身于这种意义：在学术工作上，每一次“完满”，意思就是新“问题”的提出；学术工作**要求**被“超越”，**要求**过时。任何有志献身学术工作的人，都必须接受这项事实。学术研究，若由于本身所带有的艺术性，能够提供人们以“满足”，当然可以流传；或是作为一种训练方法，也可以有持久的重要性。然而就学术本身的观点来说，我再重复一遍，将来总有一天，我们都会被别人超越；这不仅是我们共同的命运，更是我们共同的目标。当我们进行一项工作时，不能不希望别人会更上一层楼。原则上，这进步会无限地继续下去。有了这种了解，我们接下来要谈的，便是学问的**意义**（Sinn）这个问题。毕竟，一种活动如果受制于这样一种法则，那么它本身是否合理，或有无意义，并非自明。人们为什么要努力从事这样一种在实际上永无止境并且永远不可能有止境的工作？首先，人们会说，是为了纯粹实用的目的，或者，我们



用较广义的说法，是为了技术性的目的；换言之，是为了按照学术经验所提示的期望，调整我们实际活动的取向。好，但这一切只对应用者有意义。学术从业者本人，对他的志业抱持的又是怎样的态度呢——如果他确实有心追求这样一种人生态度？他会说，他是“为学术而学术”，而不是图求看见别人因为利用学术而获得商业或技术上的成功，或是人们借此吃得更好，穿得更好，心智更开明，统治管理更成功。可是，一个人如果为了学术本身，投入这个专业分工精细而又永无止境的经营里，在他的成就与发现早已注定了会被后人超越的情况下，他认为自己的这些努力能完成什么有意义的事？对于这个问题，我们必须做一些一般性的思考。

---

[1] 1840年，梅耶尔以船医的身份，在赴爪哇途中，看到船员所流鲜血的颜色与在寒带流血的颜色不同，认为这是体内热能的变化所引起的，因此发现了“热的工作当量”，创立了“能量不灭”的法则。后来赫尔姆霍茨以严密的数学方法，将这个原则表现出来。——日注

[2] 见柏拉图的《斐德罗篇》（Phaedrus）：“迷狂”是一种受“激发”后的忘我状态，见诸直接通灵的先知、诗人等。

[3] “人格”是韦伯的哲学思想中很重要的一个概念：“人格”使人的行动和自然界的事件有别。用韦伯自己的话来解释：“人格的本质，在于人格和某些终极价值及生命意义的内在关系的坚定不移……” Max Weber, Roscher and Knies: *The Logical Problems of Historical Economics*, English tr. Guy Oakes (New York, 1975), p.192; 参见Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, p.55。关于“人格”的精细讨论，请参见Rogers Brubaker, *The Limits of Rationality: An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber* (London, 1984), pp.95—98。最近一本以“人格”为韦伯思想关键的著作，是Harvey Goldmann, *Max Weber and Thomas Mann: Calling and the Shaping of the Self* (Berkeley, 1988)，其中对这个概念有深入的探讨。日译本将此词译作“个性”，或可供中文读者参考。

**〔§ 12 理知化的主要意义〕** 学术的进步，是人类理知化（Intellektualisierung）过程的一个部分，并且是最最重要的一个部分。此一过程已持续数千年之久，可是到了今天，流行的风气却是用极其否定的态度来看待它。

关于由学术（Wissenschaft）和以学术为依据的技术所孕育的理知主义的合理化（Rationalisierung）趋势，让我们先来澄清一下其现实含义。它是不是表示，今天在座的每一个人，对于自身的生存状况，都比一个美洲印第安人或一个霍屯督人（Hottentot）<sup>[1]</sup> 知道得更为清楚？这几乎是不可能的。我们搭乘电车，对车子为什么会前进一无所知，除非你是专业机械师；而且我们没有必要知道。我们只要知道电车行驶有一定规则可循，据以调整我们的行为，那就够了。至于这样一个会走的机器是怎样制造的，我们并不知道。相形之下，未开化的野人对他的工具的了解是我们比不上的。今天我们在花钱的时候，对于为什么用钱可以买到东西，并且买的东西有时多、有时少这个问题，我敢打赌，如果听众中有学政治经济学的同事，大概每一位都会提出不同的答案。可是野人知道，为了得到每天的食物，他必须做些什么事，什么制度会帮助他达到这个目的。因此，理知化与合理化的增加，并不意味着人对他的生存状况有更多一般性的了解。它只表示，我们知道或者说相信，任何时候，只要我们**想了解**，我们就能够了解；我们知道或者说相信，在原则上，并没有任何神秘、不可测知的力量在发挥作用；我们知道或者说相信，在原则上，通过**计算**（Berechnen），我们可以**支配**（beherrschen）万物。但这一切所指唯一：世界的除魅（Entzauberung der Welt）<sup>[2]</sup>。我们再也不必像相信有神灵存在的野人那样，以魔法支配神灵或向神灵祈求。取而代之的，是技术性的方法与计算。这就是理知化这回事的主要意义。

**〔§ 13 进步与死亡的意义〕** 那么，这个在西方文化中已持续数千年之久的除魅过程，以及以知识作为环结与动力的“进步”，在纯粹

应用与技术层面之外，是否还带有任何其他意义？诸位在托尔斯泰（Leo Tolstoy）的作品里，可以看到这个问题以最原本的形式提了出来。他提出这个问题的方式很独特。他整个思考，环绕在“**死亡**是不是一件有意义的事”这个主题上逐渐发展。他的回答是：对于文明人来说，死亡没有意义。死亡对于文明人来说没有意义，因为文明人的个人生命是置放在无限的“进步”当中；依照这种生命本身的内在意义来说，这样的生命永远不会走到尽头。因为对那些身处进步过程中的人来说，前面永远有下一步待走；任何人在死亡之时，都没有抵达巅峰，因为巅峰是在无限之中。亚伯拉罕（Abraham）<sup>[3]</sup>或古代的农民“年高而享尽了生命”<sup>[4]</sup>，因为他是站在生命的有机循环过程中；因为就生命的本质而言，他在生命的黄昏已经获得了他的生命所能给他的一切；因为他眼中再也没有他会想要去解开的疑惑；因此，他可以说，这一生已经活“够”了。反观文明人，处在一个不断通过思想、知识与问题而更形丰富的文明之中，很可能“对生命倦怠”，而非享尽了生命。他只能捕捉到精神之生命不断新推出的事物中微乎其微的一部分，而他所能掌握的，却又只属一时而非终极。在这种情况下，死亡在他眼中，乃成为一桩没有意义的事件。既然死亡没有意义，文明生命本身也就不再带有任何意义；因为死亡之所以缺乏意义，正是肇因于生命之不具意义的“进步性”。在托尔斯泰后期小说中，此一论点随处可见，形成他艺术的基调。

**[§ 14 学问的价值——问题的提出]** 我们应该如何来面对这个问题？在技术层面以外，“进步”本身是否尚有什么可以明认的意义，因于这种意义，对“进步”的服务，遂可成为一桩有意义的志业？这个问题是一定要提出的；但这已不单单是奉学问为志业的问题，亦即不单纯是学问作为一种志业，对于献身于它的人有什么意义的问题。现在我们问的问题是，在人的整体生命中，**学问的使命**是什么以及它的价值在哪里。

**[§ 15 前人对这个问题的看法]** 关于这点，过去与现代，呈现相当大的对比。让我们回想一下柏拉图《理想国》第七卷开头那个精彩的意象：一群人被铁链锁在山洞里，面向石墙，光的源头就在他们身后，他们却看不见。他们只关心光射在石墙上所显现的影像，并努

力揣想它们彼此之间的关系。终于，其中一人成功地粉碎了他的桎梏，转过身去，看见了太阳。目眩神摇之下，他四处摸索，结结巴巴地把所看到的讲出来。别人都说他疯了。渐渐地，他习惯了用眼睛去注视这道光源，然后，他的使命是回到洞穴的囚犯中，引领他们走向光明。这个人是哲学家，而太阳代表学问的真理。唯有在这真理之中，我们才不以幻觉与影像为足，而是追求到真实的存在。

【§ 16 概念的发现之意义】但是，时至今日，谁还对学问抱着这样的态度？现在年轻人的想法，刚好与此相反：在他们眼里，学问所做的思想建构，乃是一个由人为的抽离所构成的渺冥世界；这些人为的抽离，伸出瘦骨嶙峋的双手，试图抓住现实生命的元离之气，却总是惘然。其实，在生命里面，在柏拉图指为洞穴墙上的影像的舞动之间，正是有道地的真实在搏动；舍此之外，一切都完全是生命的衍生物，是没有生命的幽灵。这种转变是怎么发生的呢？在《理想国》中，柏拉图挟热情而发的勃勃意兴，终极言之，必须归诸一件事：在当时，**概念**（Begriff）——一切学问性的知识最重要的工具之一——的意义，头一次被有意识地发现了。苏格拉底（Socrates）发现了概念的重要性；不过苏格拉底并不是这世界上唯一有此创见的人。在印度，诸君也可以找到和亚里士多德（Aristotle）逻辑十分相近的一套逻辑的开端。但在希腊地区以外，没有人像苏格拉底这样意识到概念的重要意义。他首先利用此一便利的工具，对人一步一步地施加逻辑上的压力，迫使对方必须承认：或者自己一无所知，或则概念便是唯一的真理，并且是**永恒**的真理，永远不会像盲目人类的活动那般消散于空无。在苏格拉底的弟子眼前展现的，正是这项强烈的经验。由这些，似乎可以得出一个结论：只要发现美、善，或者例如勇气、灵魂，或任何事物的正确概念，就等于把握到这件事物的真实存在。而这种知识，似乎又使人得以知道并教导人在世上应如何正当行事，最主要的，作为城邦的公民应该如何正确行事。对于心中思考彻头彻尾以政治为依归的希腊人来说，这个问题就是一切。人努力从事学问，便是为了这个理由。

【§ 17 理性实验的兴起】在上述希腊心灵所发现的概念之侧，是学术工作的第二项伟大工具：理性实验（rationale Experiment）；

这是文艺复兴时代的产物。借着理性实验方克获得可以稳当控制的经验；如果没有它，现代经验科学便不可能成立。当然，在这之前，人们已经开始做实验；举例而言，在印度，为改良瑜珈禁欲技巧，曾进行生理实验；在古希腊时期，为了战争技术的目的，曾进行数学性质的实验；在中古时期，目的则是为了开矿。但把实验提升成为研究本身的原则，则是文艺复兴的成就。这项发展的先驱，当推**艺术**领域的伟大创新者：达·芬奇（Leonardo da Vinci）及与他相当之人，特别是十六世纪用试验钢琴在音乐中进行实验的人，更具代表性。通过这些人的实验传入学问的领域；伽利略曾在这方面发挥最大的影响，而通过培根（Francis Bacon），实验开始进入理论的领域。接着，在欧洲大陆的大学里，若干精密学科也陆续采用实验方法，起初特别是意大利及荷兰的诸大学。

【§ 18 近代人对这个问题的看法】 对这些踏在近代之门槛上的人，学术代表什么意义？在达·芬奇这类艺术实验者与那些音乐创新者看来，学术是通往**真实**艺术的道路；而对他们来说，所谓到真实艺术，意思就是到达真实的**自然**。艺术当被提升到学问的地位；这意思主要是说，艺术家应该跻身于大学者（Doktor）的地位，无论在社会方面言之，抑就其个人生命的意义言之。例如达·芬奇的《论绘画》，就是本着这样一种抱负而写成的。但今天的情形又如何呢？“学术为通往自然之路”这句话，听在年轻人耳朵里，不啻亵渎神圣。现在年轻人的论调刚好与此相反：我们要从学术的理知主义中解放出来，以回复人的自然本性，由此回归大自然。学术是通往艺术的道路？算了。这句话连批评都可以免了。——但是，在精密自然科学兴起的时代，人们对学问有更高的期望。如果你们记得斯瓦默丹（Jan Swammerdam）所说的“我借解剖跳蚤，向你们证明神的旨意”，你们就知道在新教（Protestantism）与清教（Puritanism）的（间接）影响之下，学术工作者眼中自己的任务乃是：指出通往神的道路。当时人们已经无法从哲学家及他们的概念和演绎中找到这条路——当时整个敬虔神学（pietistische Theologie）<sup>[5]</sup>，特别是斯彭内尔（Philipp Jakob Spener），都知道不能循中世纪所走的道路去寻找神。上帝隐藏了起来，他的道路不是我们的道路，他的意念不是我们的意念。<sup>[6]</sup>不过，通过精密自然科学，人既然可以有形地把握他的作品，人就希



望找出他对世界的旨意的蛛丝马迹。然而今天情形又如何？除了几个老儿童——在自然科学界，还真有这种人——谁还相信天文学、生物学、物理学或化学上的知识，能在世界的意义这个问题上对我们有所启发？谁还相信自然科学能够指点迷津，告诉我们要循哪一条路才能找到它的踪迹？其实，照这些自然科学的倾向，一旦它们真要涉及这些问题，那么有所谓世界的“意义”存在这个信念，将会被它们从根铲除。总而言之，学问引导我们“走向神”？学问这种明确非宗教的力量？学问是一种非宗教的力量，今天已没有人会在心底怀疑，即使有人尚不肯对自己承认。与神合一的生命，有一个基本前提，就是要从学问的理性主义与理知主义解脱出来。这种盼望，或是其他意义相类的希望，已成为德国具有宗教倾向或渴望获得宗教经验的年轻一代不时可闻的主要口号之一。他们追求的尚不只是宗教经验，并且是经验本身。唯一令人奇怪的，是他们所走的途径：到目前为止，非理性的领域，乃是理知主义唯一尚未触及的领域，然而现在却被提升到意识层面，并置于放大镜下仔细检视。以近代理知主义形态出现的非理性浪漫主义，其实就是这样产生的。不过，取这种途径以求摆脱理知主义，最后得到的结果，很可能与当初心目中的目标背道而驰——最后，还要人以一种天真的乐观，歌颂科学——也就是以科学为基础的支配生活的技术——是到达**幸福**之路；经过尼采对那些“发现了幸福”的“终极的人”<sup>[7]</sup>加以毁灭性的批判之后，我对此完全不用费词了。除了某些在大学里教书或坐在编辑台上的老儿童，还有谁相信这一套？

---

[1] 南非土著人种之一，原居于好望角附近，现已几乎灭绝。

[2] 据Gerth与Mills的说法，韦伯自席勒（Friedrich Schiller）取得“世界的除魅”（日译本作“解除魔咒”）一词；见H. H. Gerth & C. Wright Mills, trans. and eds., *From Max Weber : Essays in Sociology* (New York, 1946) . p. 51。但是Gerth与Mills没有告诉我们席勒在何处用过此词，我们也没有机会从席勒的作品中找到此词的出处。不过，根据英国一位研究黑格尔的学者的说法，席勒的诗《希腊众神》（*Die Götter Griechenlands*）充分地表达了此一观念，见Raymond Plant, *Hegel: An Introduction*, 2nd ed. (Oxford, 1983) . pp. 37—



38。唯席勒此诗中只有die entgotterte Natur（除去了神的自然），并无“除魅的世界”。

[3] 亚伯拉罕是以色列民族的始祖，生于公元前两千年左右，以游牧为生，据说享寿一百七十五岁。——日注

[4] “年高而享尽了生命”，是《旧约》中常见的字眼，见《创世记》25章8节、25章17节、35章29节，及《约伯记》42章17节。

[5] 敬虔派是近代神学中由路德派衍生出来的一个重要流派，强调信者内心经验中的“绝对依赖感”，反对制度化、形式化及理论化，推崇基督徒个人的性灵与实践方面的成就。

[6] “上帝隐藏了起来”句，见《以赛亚书》45章15节；“道路”与“意念”句，则见《以赛亚书》55章8节：“我的意念不是你们的意念，你们的道路不是我的道路。”

[7] 见尼采《查拉图斯特拉如是说》（Also Sprach Zarathustra）第一部分序言的第五节。照尼采的描述，“终极的人”是最鄙陋可厌的人，和“超人”成对比，是近代欧洲中产阶级庸俗、安逸、自大性格的写照：“他们一边眨眼，一边喊着：我们已发现幸福了！”

## 四

**〔§ 19 学问的价值作为学术工作的预设〕** 让我们回到本题。当“通往真实存在之路”“通往真实艺术之路”“通往真实自然之路”“通往真实上帝之路”“通往真实幸福之路”种种古老幻象均被扫空之后，在〔今天〕这种种心态状况下，学术作为一种志业的意义安在？托尔斯泰曾就这个问题，提出一个最简单的答案：“学问没有意义，因为对于我们所关心的唯一重要问题：‘我们该做什么，我们该如何生活？’它没有提供答案。”学问对这些问题没有提供答案，已是不争的事实。尚待讨论的问题只在于，在什么意义之下，学问“没有”答案，以及对一个问题问得正确的人，学问能否提供一些帮助——今天，人们往往习于把“学术没有预设”挂在嘴边。真有这么一回事吗？这得看个人如何了解“没有预设的学术”。所有的学术工作，皆预设逻辑与方法论的规则为妥当：这些是人在世界上定位的一般性基础，而至少就我们的特定问题而言，这些预设最不构成问题。不过，学问进一步预设：学术工作得出的成果，有其**重要性**，亦即“有知道的价值”。显而易见，我们所有的问题都包含在这里；因为这项预设无法用学术方法证明。这个预设，只能根据它的终极意义来**诠释**（deuten），而这种终极意义，个人只能根据自己对生命所抱持的终极立场，加以接受或拒斥。

**〔§ 20 价值预设与各类学科的关系〕** 学术工作与其预设之间的关系，随学科结构的差异而有极为不同的形态。自然科学，如物理、化学或天文学预设：在学术研究所能达到的范围以内，把握宇宙现象的最高法则，是一件值得花心力去做的事。它们把此一预设当成是不证自明之理，不仅因为我们用这种知识可以得到技术性的成果，而且，如果这类知识的追求是一项“志业”，它本身即是有价值的。但是，此一预设本身，绝对无法加以证明。至于要证明这些科学所描绘的世界有存在的价值，也就是说它有“意义”，或是生活在这样一个世界里有其意义，就更不可能了。自然科学不寻求这类问题的答案。其次，让我们来看看一门从科学观点来说高度发达的实用技艺，即现代医学。医疗工作一般性的“预设”，用平常的话来说，在于尽忠职守，

也就是把生命本身维系住，并尽一切可能减少痛苦这回事。不过，这句话很有问题。医疗人员必须尽力维系患了不治之症的病人的生命，即使病人恳求让他离开人世，即使家属认为病人的生命对他们来说已失去价值，同时也无力负担维持他这没有价值的生命所需的费用，因而同意让他解脱痛苦。也许这是一个凄惨的精神病患者，他的亲人，不管承认与否，都希望，也必然希望他早点死掉。可是唯有医学的预设，加上刑法的规定，阻止医生放弃对这种病人的治疗。这个病人的生命值得活吗？在什么情况下有活的价值？医学不问这些问题。所有自然科学提供的答案，都是回答一个问题：**如果** 我们希望在**技术层面**支配生活，我们应该怎么做。至于我们**是否** 应该以及**是否** 真的希望在技术层面支配生活和这样做有无终极意义，自然科学或是完全略而不提，或是依照它们本身的目标来预设答案。再以艺术学为例。艺术学认定世上有艺术品这种东西的存在。它要知道艺术品是在哪些情况下产生的。但是它不问艺术的领域是否竟是属于魔性的至尊至美存身的领域，竟是一个属于此世的领域，因而其本质竟是反上帝的，它贵族式的最悲情竟与人类博爱的精神背道而驰。在这个意义上，艺术学不问是否**应该** 有艺术品存在。再看法理学：法学的思考，部分受到具有必然性的逻辑一般原则（Schemata）的限制，部分受到约定俗成的一般原则的限制；法律思想的规则被认为是妥当的，也就是当某些法律规则以及它们的某些解释方法被承认具有拘束力量时，即由法理学来加以确立。对于**是否** 应该有法律，以及人们是否应该只设定这些规则，法理学是不闻不问的。它只能指出，如果我们希望得到某种结果，那么根据我们法律思想的规范，这条法律条文是获得该结果最适宜的方法。再来，我们看看历史性的文化学科（historischen Kulturwissenschaften）。这些学科教我们如何从其起源的条件上，了解政治、艺术、文学与社会等方面的文化现象。但是它们本身，对于这些文化现象在过去或在今天有无存在的**价值**，并没有答案，它们也不会告诉我们，是不是值得费工夫去认识这些文化现象。它们只预设：通过这个了解的过程，参与“文明人”的共同体，是有价值的（Interesse）。可是它们提不出任何“科学”性的证明，证明实情确实如此。同时，它们做此预设，绝不证明此乃理所当然。事实上，这根本就不是自明之理。

**【§ 21 政治不属于课堂】** 现在，我们回到离我最近的学科：社会学、历史学、国民经济学、政治学与目的在于诠释上述学科的各种文化哲学。有人说，在大学讲堂中，政治没有立足之地；我同意这种说法。在学生这方面，政治不属于讲堂。举个例子来说，倘若反战学生在我以前柏林大学的同事舍费尔（Dietrich Schäfer）的课堂上，围住他的讲台，大声叫嚣，一如传闻中主战学生对佛斯特（Friedrich Wilhelm Förster）教授的行径，我会同样感到遗憾，虽然佛斯特教授的看法，在许多方面，与我有莫大的距离。然而，在教员这方面，政治一样不属于课堂。如果老师对政治的关心，是基于一种学术上的兴趣，就尤其不该在课堂上谈政治。因为在现实政治中采取某种立场是一回事，而对政治结构与政党立场进行学术分析则是另一回事。当一个人在公众集会上谈民主，大可不必隐瞒自己的立场；甚至我们可以说，站好清楚明确的立场，是他无可逃避的责任。在这类集会上，人们所用的语言，并非科学分析的工具，而是一种政治诉求，为的是争取他人的支持。它们不是犁头，锄松静观思想的泥土，而是对付敌人的利剑，是武器。但在讲课时，或是在课堂里，用这种方式使用语言，却是一项卑鄙的行为。举例来说，如果主题是“民主”，你可以讨论民主的各种形式，分析民主运作的方式，比较不同形式的民主对生活状态的影响，然后你将民主形式与非民主政治秩序的形式对照来看，努力让听者进入一个能够找到出发点的状况，以便他可以根据他自己的终极理想，确定自己的立场。真正的教师会注意，不要在讲台上，把某一种立场灌输给学生，无论其方式为明讲或暗示。因为以“让事实自己说话”的方式，把政治立场灌输给学生，是最欺骗性的做法。

**【§ 22 为什么政治不属于课堂】** 为什么我们的确应该避免做这种事？我先声明，有许多深受敬重的同侪认为，这种自我抑制，不可能彻底办到；即使能够做到，避免表示立场也不过是个人口味的问题。是的，我们不能以科学方法证明大学教授的职责是什么。我们只能要求教授们具有智识上的诚直去看清楚：事实的确定、数学或逻辑上的关系的确定，或文化理想之内在结构的确定是一回事；回答有关文化的价值及其具体内容，以及人在文化共同体与政治团体中应如何**行动**的问题，是另一回事。这两种问题，是完全不同性质的问题。如果现在有教授问我，为什么他不能在课堂上讨论第二类问题，我的回

答是：先知与群众鼓动者，都不属于教室的讲台。对先知和群众鼓动者，我们要说：“到大街上去，把你的话公开向群众说”，也就是在他人可以批评你的情况下讲话。在课堂里，教授座前的听众必须保持缄默，教授侃侃讲课。学生为了前途必须上课，在课堂上也并没有教授来向教授提出批评。如果有教授利用这种局面，用自己个人的政治见解来影响学生，而不是利用这种环境，本着自己的职责，让听课的人从自己的知识和学术经验中得益，我认为是不负责任的。当然，教师个人很可能无法完全排除个人主观的政治倾向；在这种情况下，他将受到良心最严厉的谴责。但这种过失，绝对不能证明什么。别的错误一样可能发生，譬如在陈述某项事实时犯了错误，但这并不证明，追求真理的职责因此便有理由松懈。我的批评，也是基于学术本身利益的考虑。我可以举出我们的历史学家的著作来证明，无论何时，一旦学者引进个人的价值判断，对于事实的完整了解，即**不复存在**。但这已超出今晚的主题，需要长篇的讨论。

**[§ 23 学术求于信徒者——一个例子]** 在此，我只想问一个问题：在一门研究教会与国家各种形式的课上，或者一门宗教史的课上，要如何让一位虔诚的天主教徒和一位共济会会员（Freimaurer）<sup>[1]</sup>，对这些问题有同样的**价值观**（Wertung）？这是绝对不可能的。然而学院教员必须希望并且要求自己，让两个人都能从他的知识与方法中得益。诸位会理直气壮地指出，那位虔诚的天主教徒，永远不会接受一个不带天主教教义预设的教师有关基督教兴起的历史因素的看法。确实！但是，差别是在这里：在排斥了宗教的拘束这个意义下“不带预设”的学术，事实上既不理睬“奇迹”，也不承认有“启示”。如果承认，就是不忠于自己的“预设”。但教徒则相信有奇迹和启示。“不带预设”的学术所要求于信徒者，是要信徒起码——但也**不多于此**——承认，**如果**基督教的兴起过程，不需要借助于什么超自然力量的介入即能得到说明，同时从经验性的说明的角度来看，这种超自然力量的介入，作为因果性的因素又是必须排除的，这种情况下，这个过程，便应该照学术所要求的方式来说明。信徒可以这样做，而又没有不忠于他的信仰。

【§ 24 “令人不快”的事实】 那么难道学术的成果，对于一个不在意事实本身如何，而只关心实践立场的人，就毫无意义了吗？大概未必见得。首先我们举出一点。一个人如果是一位发挥了作用的教师，他首要的职责，是去教他的学生承认**尴尬**（unbequeme）的事实，我是指那些相对于个人党派意见而言，令人不快的事实。每种意见，包括我个人的意见在内，都会面对一些令人极端尴尬的事实。我相信，如果一位教师迫使学生习惯这类事情，他达成的，不只是属于知性方面的贡献。我会不虞夸张之讥，用“道德成就”来形容它，虽然对一件如此理所当然的事，这四个字或许确实太过严重了。

【§ 25 价值的多神论】 到目前为止，关于为什么要避免个人立场的灌输，我只谈到**实际**方面的理由。但是这些并非唯一的理由。“从学术上”为实践方面的立场做宣扬辩解之所以不可能——唯一的例外是，当我们在讨论为达成某一**既定**而预设在先的目标所采用的方法时——还有更深一层的理由。在原则上，这种宣扬辩解便没有意义，因为世界的各种价值领域（Wertordnungen），互相处在无可消解的冲突之中。对密尔（J. S. Mill）的哲学，我本无词可赞；但他在老年所说，如果从纯粹经验出发，就会变成多神论，却完全正确<sup>[2]</sup>。这话说得浮面，听起来吊诡，但其中自有真理在。今天，我们充其量不过是又重新认识到：一事物之为神圣的，非但不为其不美所碍，并且正是**因为**其为不美，同时唯在其为不美的**条件**下，这事物才成其神圣。在《圣经·以赛亚书》第53章及《诗篇》第22篇，诸君可以找到这方面的记载。至于说，一事物，非但其为不善之处无碍于其为美，并且正是在其为不善之处，方见其美；这个道理，尼采已让我们再度了解；在尼采之前，在《恶之花》（*Fleurs du mal*）——波德莱尔（Charles Baudelaire）为他的诗集题名如此——中，诸君也可以见到这个道理的铺陈。再至于说，一事物，非但其为不美、不神圣、不善，皆无碍于其为真，并且正是因为其为不美、不神圣、不善，所以才为真；这实在是一项日常的智能。各个领域、各种价值的主宰神互相争斗；以上所言，都不过是这种斗争最原本的形式。在法国文化与德国文化的**价值**之间，要如何“学术地”作一个裁决，恕我不知道。在这里，也是不同的神祇在互相争斗，毫无疑问地永远在争斗。这种情形，和古代尚未祛除其神祇与邪魔之迷魅的世界中的情形并无二



致，唯其意义已不同；一如希腊人此时向阿佛洛狄忒献祭，彼时向阿波罗<sup>[3]</sup>献祭，每个人尤其都向自己城邦的神献祭，今天我们依然如此；但是在我们的仪式里，迷魅已祛散，属于神话，但就精神意义而言完全真实的象征力量，已遭剥落。主宰这些神祇及其斗争的，自然不是“学问”，而是命运。我们所能了解的，只是对这个领域或那个领域而言，具有神的地位的是**什么**，或者该说：**在**这个领域里或那个领域里，具有神的地位的是**什么**。就教授在课堂上所能做的讨论而言，问题到此绝对告终。当然，这并不是说，其中蕴含的重要**生命**问题也告结束。但是，对这个问题，大学讲坛之外的力量，才有说话的权利。谁敢挺身“根据学术驳斥”山上训词<sup>[4]</sup>所揭示的伦理，其中包括诸如“不要抵抗恶行”或把另一边面颊送给别人打之类的训诫？然而，很明显地，从此世的角度来看，这些训诫所教导的伦理观念，乃是一种全然放弃了尊严的伦理（eine Ethik der Würdelosigkeit）。人必须在此一伦理所赋予的宗教尊严与训示我们“抵抗恶行——否则你将为它压倒性的力量分担责任”的人性尊严之间，做一抉择。相对于个人的终极立场，这两种伦理，一个是魔鬼，一个是上帝。个人必须自己决定，**对他来说**，哪一个上帝，哪一个魔鬼。在生命的各个层面，情况都是如此。但是，一种以伦理的和有条理的态度操持生命的理性主义，乃是一切宗教先知的必然产物；这种宏伟的理性主义，业已排除了上面所述的多神论，取而代之的是“唯一必然之神”。不过，鉴于生活内外两方面的诸般现实，这种理性主义发现一些妥协和相对化仍是必要的。这些，在基督教的历史中，我们都看得很清楚。到了今天，这类妥协和相对化，在宗教中已是“日常生活之事”了。于是昔日众神从坟墓中再度走出来，由于已遭除魅，他们不再表现为拟人的力量。他们企图再次主宰我们的生命，并且又一次展开了他们之间的永恒争斗。可是，对于近代人，尤其是年轻人，最艰难的是去面对这种**日常生活之事**，而犹贾勇自持。所有对“体验”的追求，皆源自此一软弱；〔之所以称之为软弱，〕是因为面对时代宿命的肃杀面容，而无能正视之，即为软弱。

悠悠千年，我们都专一地皈依基督教伦理宏大的悲情（pathos），据说不曾有过贰心；这种专注，已经遮蔽了我们的眼

睛；不过，我们文化的命运已经注定，我们将再度清楚地意识到多神才是日常生活的现实。

---

[1] “共济会”是世界上最大的秘密社会，会员将近六万人。起源于十八世纪的英国，共济会强烈地反教会、反封建、主张共和民主及人道主义。天主教会及大多数集权保守国家，均宣布共济会为非法组织。

[2] 见密尔写于1868—1870年间的“Nature, the Utility of Religion, Theism”。

[3] 希腊神话中的神，分别掌管不同领域的活动，参见《政治作为一种志业》，p. 277注3。

[4] 《圣经·马太福音》第5章到第7章。

## 五

**〔§ 26 美国年轻人对教师的态度〕** 关于这些牵涉深远的问题，我们说的已经够多了。对这一切，我们有一部分年轻人会回答：“不错。但我们来上课，就是想在分析与事实陈述以外，体验一些别的东西。”他们的错误，在于想在教授身上，寻找和站在他们面前的人完全不同的东西——他们要的是**领袖**，而非**教师**。但我们仅仅是以**教师**的身份站在讲台上的。这两种身份截然有别。大家其实很容易就明白事实便是如此。由于在美国可以观察到这类事体最实在的原始形态，请诸位让我再次举美国为例。美国年轻人学到的东西远比德国青年学到的少；在这同时，虽然在美国学校里，考试次数多得令人难以置信，但由于校园**风气**使然，他们并未变成像德国学生那样的考试动物。官僚体制的先决条件，便是要把文凭当作进入官职俸禄世界的入场券；这种官僚体系，在美国尚属发微阶段。美国的年轻人，对任何人、任何事、任何传统和任何官职，都了无敬意；他们只为当事人的个人成就折服。美国人把这称为“民主”。不论在这种民主观念的对照之下，美国民主的实况显得多么扭曲离奇，美国人便是这样来了解民主的；而这种对民主的了解，才是我们现在的关心所在。美国年轻人是这样子看站在他面前的教师的：他把他的知识与方法卖给我，赚我父亲的钱，与卖菜妇把包心菜卖给我母亲，完全没有两样。事情这就了了。当然，要是这个教师正好是个足球教练，那么在这个领域里，他便是这学生的领袖。但如果他不是这样的人物（或者不是在另一种运动里担任类似的角色），那么他只不过是一个教师而已。没有美国青年人，会让他的教师卖给他一套“世界观”或者一套操持自己生命的标准法则。当然，这样的情形，如果用这种方式表达，我们也会拒绝接受。我这样说是有意夸张到极端，然而，问题是这种看事情的态度，是否也含有一份道理。

**〔§ 27 教师不是领袖或生命导师〕** 诸位男同学、女同学！各位来上我们的课，要求身为教师的我们具备领导才能，事先却不曾告诉自己，在一百个教授之中，至少有九十九个人，不曾，同时也不应

该，自居为生命场上的足球教练，或者更一般地在如何操持生命的问题上，以“领袖”自命。诸君请思索一下：一个人的价值，并不在于他是否具备领袖特质。同时不管怎么说，使一个人成为卓越学者与学院教师的**那些** 特质，并不是使他在实际生活取向的领域——或者特定地说，在政治的领域——成为领袖的**那些** 特质。倘若一个教师同时具备后面这类特质，那是纯粹偶然，而如果每一位站在讲台上的教师，都感觉到学生在期待他表现这类特质，那情况就非常堪忧了。不过更堪忧虑的情况是，每个学院教师都让自己在教室里扮演领袖的角色。事实上，那些自认为最有领袖才能的人，往往最没有资格担任领袖。更重要的是，不管有没有这种才能，讲台上的情境，绝对不是**证明** 一个人是不是领袖的适当场所。做教授的，若是觉得自己有义务去当年轻人的顾问，并且也能够得到年轻人的信任，愿他在与青年们的个人交往中，坚守这份岗位。假如他感受到召唤，觉得应该介入世界观或党派意见之间的斗争，让他出去到生活的市场上去活动：报纸、公开集会、社团，任何他想去的地方。毕竟，在一个听众——甚至连持相反意见的人——被迫保持缄默的场合，表现自己坚持信念的勇气，是太方便了些。

## 六

〔§ 28 教师对学生的“生命”所能提供的帮助〕最后，诸君会问我：“如果是这样，那么严格说来，学术对于个人的实际‘生命’，究竟有什么积极的贡献呢？”这使我们又回到学术的“使命”这个问题上来了。首先，当然，学问让我们得到关于技术的知识，好让我们通过计算（Berechnung），支配我们的生活、支配外在事物以及人的行为。诸君会说，说来说去，这和美国青年〔所想〕的卖菜妇又有什么两样？其实这正是我的意思。其次，学问能够给我们一些卖菜妇绝对没法给的东西：思想的方法、思考的工具和训练。诸君也许会说：好吧，这虽然不是蔬菜，可是也不过是获得蔬菜的手段罢了。好，在这方面，我们今天就谈到这里。不过，幸运的是，学问的贡献并非仅止于此。我们〔做教师的〕还可以帮助各位得到第三项好处：**清明**

（Klarheit）。当然，首先我们必须假定，〔身为教师〕我们本身已经清明。在情况确实如此的条件下，我们可以让各位了解：当面对的是价值的问题的时候——为简单起见，请各位取社会现象为例子——在实践中人可以采取这样或那样的不同立场。但是，**如果**你采取了如此这般的一种立场，那么，根据知识的经验，你必须采用如此这般的一种**手段**，才能在实际中贯彻你的信念。可是，这种**手段**本身，可能是你认为你必须拒绝使用的。在这种情况下，你必须在目的与达成该目的无法避免的手段之间，做一抉择。你的目的是否能够“圣洁化”这个手段？教师只能让你知道你必须做一个选择，而只要他保持教师的身份，无意变成一个群众鼓动者，他就不能逾此而行。当然，他可以进一步告诉你，假如你希望达成如此这般的<sup>一个</sup>目的，你必须也同时接受按照经验会因此出现的如此这般的后果。这时，我们又碰到与上面一样的困局了。不过，〔教师能处理的〕这些问题，仍然不脱技术人员所处理的问题；而技术人员，在许多情况中，必须要根据最小的恶或者相对而言最大的善这个原则来做决定。但是技术人员的状况有一点不同：对他来说，**目的**（Zweck）这件最重要的事，是现成已定的。可是，只要问题涉及真正的“终极”问题，我们便**无**此幸。讲到这

里，我们终于触及学术本身在助益清明这方面所能达成的最后贡献，同时我们也到达了学术的界限：我们可以——并且应该——告诉诸君，这样这样的实践立场，按照其**意义**，可以在内心上一致并因此见人格之一贯的方式下，从这样这样的终极世界观式的基本立场导出（它也许只能从某一个这种基本立场导出，但也许可以从不同的几个这类基本立场导出），但不能从那样那样的其他基本立场导出。具体地说，一旦你们认定了这个实践立场，你们就是取这个神来服侍，**同时也得罪了其他的神**。因为只要你们忠于自己，你们必然地要得出这样一个在主观上有意义的终极**结论**。至少在原则方面，这点是可以办到的。这也是作为专门学问的哲学以及其他学科中在本质上涉及原则的哲学讨论，所试图达成的。如此，只要我们知道我们的任务（这点在此必须预设在先），我们可以强迫个人或至少我们可以帮助个人，让他**对自己的行为的终极意义提供一套交待**。在我看来，这并不是蕞尔小事，即使就个人生命而言，也关系匪浅。如果一位教师做到了这点，我会想说，他是在为“道德的”势力服务：他已尽了启人清明并唤醒其责任感的职责。我认为，他愈是有意识地避免从他这方面把一种立场用强迫或用提示的方法加诸听众身上，他愈能够善尽这项职责。

【§ 29 对学问的认定和献身】当然，刚才我提出的意见，整个乃是从一项基本事态出发，即：只要生命的根据在其自身，须通过其本身方得了解，生命便只知诸神之间永恒的斗争。或者说得更直截了当：对生命采取的各种终极而一般性的**可能**立场，是不可能兼容的，因此其间的争斗，永远不可能有结论。这也就是说，在它们之间，必须要做**决定**。在这种情况下，学问是不是有价值成为一个人的“志业”，或者学问本身是不是具有一种在客观上有价值的“使命”，又都是价值判断的问题，在教室中我们无言以对。事实上，对这些问题做肯定答复，正是从事教学工作的**预设**。拿我个人来说，我已经用我的工作，做了肯定的回答。今天，年轻人憎视理知主义为最坏的魔鬼，或者在大部分的情况中，心中以为自己这样憎视理知主义；但是以上所述我的立场，正是以憎视理知主义为真正的出发点。对这些年轻人，这句话正好适用：“留心，魔鬼是个老年人，所以要了解它，你得先变老。”<sup>[1]</sup>所谓老，在这里并不是出生证明书上的意思；而是说如果我们想和这个魔鬼周旋，我们便不能如今天人们喜为的，在它面前取逃



避之途；我们必须通观其行径至终点，方克透见它的力量及它的限制。

**【§ 30 教师扮演先知的徒然】** 在今天，学问是一种按照**专业** 原则来经营的“志业”，其目的，在于获得自我的清明

(Selbstbesinnung) 及认识事态之间的相互关联。学术不是灵视者与预言家配发圣礼和天启的神恩之赐 (Gnadengabe)，也不是智者与哲学家对世界意义所做的沉思的一个构成部分。这一切，毫无疑问地，乃是我们的历史处境的一项既成事实，无所遁避，而只要我们忠于自己，亦无从摆脱。这个时候，如果托尔斯泰在诸君之间起立，再度发问：“既然学术不回答我们应该做什么？我们应该如何安排我们的生命？这个问题，那么由谁来回答？”或者，用我们今天晚上所用的语言：“在交战诸神之间，我们应该信奉哪一位？或许我们应该信奉另外一位完全不同的神，那么他又是谁？”——答案是唯有一位先知或者一位救世主，才能答复这些问题。但是如果**没有**先知和救世主存在，或者如果他们传布的福音不再有人相信，那么纵使有万千教授，以领国家薪水并享有特殊地位的小先知身份，在课堂努力扮演先知或救世主的角色，也绝对无法在世上硬逼出一个先知或救世主来。这类教授的刻意表演，结果只是使我们的年轻一辈，对于一件最重要的事态——他们之中许多人所渴求的先知，并**不**存在——的认识，永远无法以其意义的全面力量发挥作用。今天，人的命运，是要活在一个不知有神也不见先知的时代；如果一个人确实在宗教上有强烈的感受性，那么，我相信，用一个代用品——所有这类讲台先知皆属此类——来遮饰，让他及其他人看不到这项关于他的命运的基本事实，对他的内在而言，并没有什么好处。在我看来，他的宗教感的忠实需要，会使他拒绝这类遮饰。

**【§ 31 神学的预设 —— 理知的牺牲】** 现在，诸君会想要问：对于“神学”的存在，及其自命为“学问”这件事实，我们应该采取什么态度？关于答案，让我们不要闪烁规避。“神学”和“教义” (Dogma) 当然不是普遍存在，但也非仅见于基督教。相反，回溯历史，在伊斯兰教、摩尼教 (Manichaeism) <sup>[2]</sup>、诺斯替教 (Gnosticism) <sup>[3]</sup>、俄耳甫斯教 (Orphism) <sup>[4]</sup>、波斯教 (Parsism) <sup>[5]</sup>、佛教、印度教各

宗派及道教，在《奥义书》（*Upanishads*）<sup>[6]</sup>以及当然在犹太教中，神学及教义都以高度发达的形式存在。当然，它们的系统发展各异其趣。在西方基督教中，神学与教义的经营，非但与比方说犹太教在神学上的成就对比，要来得更系统化，或者朝这个方向努力，并且西方基督教在这方面的发达，具有凌驾群伦的最大历史意义。之所以会如此，并非偶然。这都是希腊心灵的产物，而西方一切神学，都以希腊精神为源头，一如（很明显地）一切东方神学，都以印度思想为源头。凡是神学，皆是对神圣之事物（*Heilsbesitz*）在理知上的合理化。没有学术是绝对没有预设的，也没有学术能够向拒绝它的预设的人证明它本身的价值。可是，所有的神学，为了己身的任务，亦即为了给己身的存在寻找道理和依据，又添加了几个特定的预设。这些预设的意义及幅度范围各有不同。**所有**的神学——譬如说印度神学也不例外——都预设：世界必定具有一种**意义**。——它们的问题便是：我们应该如何来诠释这套意义，以使这套意义在概念上成为可能

（*denkmöglich*）。这就像康德的知识论从一个预设出发：“科学的真理存在，并且有其妥当性”——然后他问：在哪些概念性的预设之下，这才有其（具有意义的）可能性？或者像近代美学家（不论像卢卡奇<sup>[7]</sup>那样明白提出，或只是间接讨论）从一个预设出发：“艺术作品存在”——然后问：这如何才有其（具有意义的）可能性？这些问法都属于同一类。但是，一般而言，诸类神学并不以这项（在本质上属于宗教哲学的）预设为己足。它们通常要从一个进一步的预设出发：某些“天启”，是攸关救赎的事情——这也就是说，这些事情使一种有意义的操持生命的方式成为可能——因此，我们必须相信；它们预设：某些心灵状态与行为，具有神圣的性质，也就是它们构成了一种在宗教上有意义的操持生命的方式，或至少构成了这样一个生命形态的组成部分。这时候，这些神学要问的便是：这些必须直接承认的预设，要如何在整个的世界图像之内，得到有意义的诠释？对于神学来说，这些预设本身和“学术”这回事全然无涉。它们不是一种寻常了解的意义下的“知识”，而是一种“拥有”（*Haben*）。举凡信仰或其他各种神圣的状态，凡无能“拥有”这类状态的人，也不能取神学为代用品，更不用说以其他学问充数了。反之，在任何“肯定性”（*positive*）<sup>[8]</sup>的神学中，信仰者都必会进入奥古斯丁（Augustine）的话所描写的：我相信它，不是因为它悖理，而是**完全因为**它悖理（*credo non*

quod, sed quia absurdum est) [9]。有本事去达成宗教行家 (virtuosen) [10] 这种“牺牲理知” (Opfer des Intellekts) 的成就, 乃是具有积极 (positiv) 宗教性的人最重要的特征。事实之为如此, 适足以显示, 在“学问”的价值领域和宗教上的救赎的价值领域之间的紧张关系, 即使有了神学 (正是神学让我们见到宗教要求“牺牲理知”)——或者正是因为有了神学——也没有解消调停的可能。

**【§ 32 学者没有牺牲理知的权利】** 照道理说, 只有门徒向先知、信徒向教会, 才能“牺牲理知”。但是, 从来未闻新先知会因为一些近代知识分子的需要而出现 (在此, 我特意再度利用这个已使某些人不愉快的意象)。这种近代知识分子, 想用或可称之为打了保单的真古董来装饰他们的灵魂, 而在这样做的时候, 却又记起宗教也在这类古董之列, 可是宗教却又正是他们所无的。于是他们以游戏方式, 用从世界各地搜集来的小圣像, 装点起一座私人小圣堂, 以代替宗教, 光鲜自己; 或者, 他们用各种各样的体验, 创造出代用品, 说这代用品具有神秘的神圣性, 然后他们把它挟在腋下到书市上去叫卖。这纯粹是欺人或自欺。但是, 像某些在过去几年间默默成长的青年团体, 当它们对本身的人性团契关系提供一种宗教性的、宇宙性的或神秘性的诠释时, 这绝对不是诈欺, 而是属于高度严肃、高度真诚的一件事, 虽然或许这种事在其意义上, 常常陷入一种错误的诠释。诚然, 每一项真正博爱的作为, [在当事人的意识中, ] 都可以联想到这个为处在个人之上的领域贡献了一些永远不会丧失的东西, 但同样的, 在我看来, 这类宗教性的诠释, 是否能够给纯粹属人的共同体关系增加尊严, 也确有可疑余地——这就不是我们今晚要谈的问题了。

**【§ 33 面对“眼下的要求”】** 我们的时代, 是一个理性化、理知化, 尤其是将世界之迷魅加以祛除的时代; 我们这个时代的宿命, 便是一切终极而最崇高的价值, 已自公共领域 (Öffentlichkeit) 隐没, 或者遁入神秘生活的一个超越世界, 或者流于个人之间直接关系上的一种博爱。无怪乎我们最伟大的艺术, 皆以隐邃柔敛 (intime) 见长, 而非以巍峨雄放 (monumentale) 取胜; 更无怪乎在今天, 唯有在最小的圈子里, 在私人与私人的关系间, 才有某种东西以极弱的调子在搏动; 换到以前的时代, 这个东西, 正是那曾以燎原烈焰扫过各

大社会，而将它们融结在一起的那种发出先知呼唤的灵

(pneuma)。如果我们企图强求或“发明”巍峨刚发的艺术感性，那么，会出现的将是像过去二十年间所建的许多纪念堂、纪念碑那样的可怕怪物。如果有人企图在没有新的、真正的先知的情况下，谋划宗教上的新力量，那么会出现的将是一种在心灵意义上相似的怪物，唯其后果更恶劣。最后，至于讲台上的先知，将只能产生狂热的宗派，永远无法造就真正的共同体。对于我们时代的这种命运，谁若无法坚毅承担，让我们对他说：您还是安静地、不要像一般回头浪子那样公开宣传，而是平实地、简单地回到旧教会双臂大开而仁慈宽恕的怀抱中去吧！它是不会为难您的。不论以哪一种方式，他总是要以某种方式奉上他“理知的牺牲”的——这是无法避免的。如果他确实能够做到这一点，我们不会因此而责骂他。因为这种为了无条件的宗教皈依而采取的知性上的牺牲，从伦理的角度来看，和规避智性诚实这个平实义务并不是同一回事；如果一个人缺乏勇气去澄清自己的终极立场，转而用软弱的相对主义论调减轻这个义务，那就是在规避智性诚实这个平实的职责。在我看来，为了宗教皈依而牺牲理知的人，比讲台上的先知有更高的地位，〔因为〕后者没有了解到，在教室的范围内，唯一的德性便是平实的智性诚实。不过，这种知性上的诚实，要求我们指出：在今天，所有在等待新先知和新救世主的许多人，所处的情境，和以赛亚预言所记的流亡时期以东（Edom）的守夜人那首非常美的歌所唱出的情境，完全一样——有人从西珥不住地大声问我：“守望的啊！黑夜还有多久才过去呢？守望的啊！黑夜还有多久才过去呢？”守望的人回答：“黎明来到了，可是黑夜却还没有过去！你们如果再想问些什么，回头再来吧。”<sup>[11]</sup> 听这段话的那个民族，已经询问并等待了两千余年了，我们知道他们令人战栗的命运。从这件事，我们要汲取一个教训：只凭企盼与等待，是不会有结果的，我们应走另一条路；我们要去做我们的工作，承担应付“眼下的要求”（Forderung des Tages）<sup>[12]</sup>，不论是在人间的事务方面，抑是在成全神之召命的志业（Beruf）方面。只要每一个人都找到了那掌握了他的生命之弦的魔神，并且对他服从，这个教训，其实是平实而单纯的。

---

[1] 歌德《浮士德》第二部第二幕第一景。



[2] 摩尼教，亦译作“明教”，是伊朗古代宗教之一，在琐罗亚斯德教二元论的立场上，吸收了基督教、佛教及诺斯替教的成分，糅合成自己的独特信仰。在唐代传入中国。

[3] 诺斯替教是罗马帝国时期希腊罗马世界的一个秘传宗教，其信仰与古希腊哲学有相当关联，又受后起的基督教、俄耳甫斯教及伊朗的二元论影响。后来它与基督教结合，形成基督教中的诺斯替派。

[4] 希腊秘传宗教之一，出现于公元前七至前六世纪，曾对希腊后期的新柏拉图思想产生影响。

[5] 波斯教主要是指琐罗亚斯德教，即“祆教”，是古代波斯的主要宗教，主张善恶二元论。但七世纪阿拉伯人征服伊朗后，一部分琐罗亚斯德信徒不愿改信伊斯兰教，于八世纪迁往印度西海岸地区，保持原有信仰，称为“波斯教”。

[6] 《奥义书》是印度婆罗门教的古老哲学经典之一，吠陀经典的最后一部分，吠檀多派哲学的来源和重要经典。约在公元前七至前五世纪成书，中心内容是“梵我同一”和“轮回解脱”，是婆罗门教和印度教的哲学基础。

[7] 指卢卡奇于1914年发表在韦伯编的《社会科学与社会政策文库》中的“Zur Soziologie des modernen Dramas”一文。此文的英文节译见Eric Bentley, ed., *The Theory of the Modern Stage* (Harmonsworth, 1976), pp. 425—450。

[8] 在基督教神学中，“positive theology”有两种可能的意思。一种是指着重历史事迹、传统、教义、教会传承等因素的神学，和“自然神学”（natural theology）相对；后者所关注的是理性和经验，视之为认识上帝的原则。另一种意义是指和“否定神学”（negative theology）相对的一种神学，认为人类对上帝可以有正面的、肯定的认识。韦伯在此处用此词的意思，或许比较接近前者。

[9] 参见《韦伯传》，p. 325注24。

[10] 韦伯对“宗教行家”的解释，见《经济与社会》第2部分第6章第9节4。

[11] 《以赛亚书》21章11—12节。

[12] 引自歌德的Maximen und Reflexionen。参见《韦伯传》，p. 90注17。

## 第二章 政治作为一种志业

韦伯这篇脍炙人口的演讲，在此由钱永祥译成中文。在翻译时，根据的是H. H. Gerth & C. Wright Mills, trans. & eds., *From Max Weber : Essays in Sociology* (New York, 1946) , pp.77—128的全文英译，以及W. G. Runciman, ed., *English trans. by Eric Matthews, Max Weber : Selections in Translation* (Cambridge, 1978) , pp.212—225对原文最后三分之一的英译；在翻译时，我们曾逐字逐句取Max Weber, *Gesammelte Politische Schriften*, 4. Auflage, hrsg. von Johannes Winckelmann (Tübingen, 1980) , pp.505—560德文原文对勘。

这份中译初稿，曾由梁其姿根据Le Savant et le Politique, trad. par Julien Freund (Paris, 1982) , pp.99—185的法文译本详细校读一遍，又由胡昌智根据德文原文（见上）校订，最后由翻译者参考他们两位的许多宝贵意见定稿。在翻译及定稿的过程中，张炎宪曾根据西岛芳二译《职业としこの政治》（东京，1952）及胁圭平译《职业としこの政治》（东京，1980）两种日译本，帮我们解决了一些疑难和困惑。张先生还替我们译出了日文译本的若干译注。

本文段落基本上依据德文本，因为原文甚长，牵涉的题材也很多，为了便利中文读者，我们将全文分为十个部分（以中国数字表示）六十九节（以阿拉伯数字表示），各节均冠以小标题。我们要提醒读者：这些分法及小标题均为韦伯原文所无；它们只代表编译者个人对韦伯这篇文章结构的了解，目的纯粹是供读者参考。

**【§ 1 开场】** 应诸君的要求，我来做这次演讲。不过，在好几方面，这个演讲都必定会使各位失望。我们的题目是政治作为一种志业。<sup>[1]</sup>在以此为题的演讲中，各位期待我对当前大家关心的问题采取某种立场，自然不为过。但是要到最后，当我们谈到某些关于政治活动在整个生命操持里的意义之问题时，才能仅止于从形式的角度，触及立场的选择。因此，在今天的演讲中，任何关于政治主张的**选择**——也就是说人的政治行动**应该**具有什么**内容**的问题，将不在讨论之列。因为这类讨论，对于作为一种志业的政治是什么以及这种政治能



够具有的意义等一般性的问题来说，乃是完全无关的。现在，让我们回到本题。

---

[1] 这篇演讲，是“精神工作作为志业”（Geistige Arbeit als Beruf）的演讲系列中的第二次演讲，于1918至1919年之交的革命冬季，在慕尼黑对自由学生同盟发表。原作者根据速记记录修订后，于1919年10月出版。——德注  
关于这篇演讲的发表时间及背景，请参阅本册导言及附录 I。

---

**【§ 2 政治的初步界定】**何谓政治？“政治”是一个涵盖极为广泛的概念，每一种自主的**领导**（leitende）活动，都算是政治。因此，银行有其汇兑政策，中央银行有其贴现政策，工会在罢工中有其政策；甚至城市或村镇有其教育政策，一个社团的主持人在领导中也有其政策；乃至一个精明的妻子努力影响她的丈夫时，亦有政策可言。<sup>[1]</sup>今天晚上，我们的考察当然不能以这么广泛的概念为基础。我们今天所谓的政治，指的是对一个**政治**团体——这在今天是指**国家**（Staat）——的领导或对这种领导所施的影响。

**【§ 3 国家在社会学上的定义】**那么，从社会学的角度来看，“政治”团体（politischer Verband）<sup>[2]</sup>是什么？什么叫做“国家”<sup>[3]</sup>？在社会学上来说，国家不能用它的活动内容来加以界定。几乎没有什么工作，不曾在某时某地被某政治团体引为己任；而在另一方面，也没有什么工作，在任何时地，都完全是国家的工作。易言之，没有什么工作，永远**特属**于人们认为是政治性的团体（在今天即国家，在历史上即近代国家的前身）。也许，归根究底，近代国家要在社会学上得到界定，唯有诉诸它——和任何其他政治团体一样——特具的**手段**：直接的武力（physische Gewaltsamkeit）<sup>[4]</sup>。“每个国家的基础都在于武力”，托洛茨基（Leon Trotsky）在布列斯特—里托夫斯克（Brest-Litowsk）<sup>[5]</sup>如是说。这在事实上完全正确。如果社会的构成竟全然不知以武力为手段，**那么**“国家”的概念必荡然无存，**从而**出现的，正是在这种情况下一般所谓的“无政府”状态。自然，武力并不是国家正常的或唯一的手段——没有人这么说；但是武力乃是国家特有的手段。尤其是在今天，国家和武力之间的关系特别密切。在过去，各式各样的团体——从氏族（Sippe）开始——都曾以武力为完全正常的工具。可是到了今天，我们必须要说：国家者，就是一个在某固定疆域内——注意：“疆域”（Gebiet）乃是国家的特色之一——（在事实上）肯定了自身**对武力之正当使用的垄断权利的**人类共同体。就现代

来说，特别的乃是：只有在**国家**所允许的范围内，其他一切团体或个人，才有使用武力的权利。因此，国家乃是使用武力的“权利”的唯一来源。

**〔§ 4 政治的定义〕** 因此，我们可以如此界定“政治”：政治追求权力（Macht）<sup>[6]</sup> 的分享，追求对权力的分配有所影响——不论是在国家之间或者是在同一个国家内的各团体之间。

基本上，这在我们的语言一般用法相符。当我们说一个问题是“政治”性的问题、说一个部长或官员是“政务”官、说一个决定受到“政治”性的影响时，我们的意思是说，对那个问题的解决、对那个决定的达成或者对那个官员职权范围的划定而言，权力的分配、维持或转移，乃是最具决定性的考虑。从事政治的人，追求的是权力；这权力或者是手段，为了其他目的服务，不论这些目的是高贵的或是自私的；或则，这权力是“为了权力而追求权力”，目的是享受权力带来的声望感。

**〔§ 5 正当性的三种纯粹类型〕** 一如历史上在国家之前出现的政治团体，国家是一种以正当（legitime）<sup>[7]</sup>（这是说，被视为正当）的武力为手段而存在的人**支配**（Herrschaft）<sup>[8]</sup> 人的关系。国家的存在，在于被支配者必须**顺从** 支配者声称具有的权威（Autorität）。在什么情况之下他们会这样做？为什么他们要如此做？这种支配所根据的，是什么内在的道理和外在的手段？

在原则上，支配的心理根据——也就是说支配的**正当性** 根据——有三<sup>[9]</sup>。首先，“永恒的昨日”的权威：也就是权威因于“古已如此”的威信和去遵袭的习惯而变成神圣的习俗（Sitte）。这是旧日家父长（Patriarch）及家产制领主（Patrimonialfürst）<sup>[10]</sup> 所施展的“传统型”支配。其次，权威可以来自个人身上超凡的**恩典之赐**（Gnadengabe），即所谓的卡理斯玛（Charisma）<sup>[11]</sup>。这种权威，来自受支配者对某一个个人身上显示出来的启示、英雄性的气质或事迹或其他领袖特质，所发的人格上的皈依和信赖；这是“卡理斯玛”型的支配。先知或——在政治领域内——群雄推举出来的盟主、直

接诉求民意认可的统治者（plebiszitäre Herrschen）<sup>[12]</sup>、伟大的群众鼓动者（Demagog）、政党领袖等类的人，所运用者即为此。最后，还有一类型支配，靠的是人对法规**成文条款**之妥当性的信任、对于按照合理性方式制定的规则所界定的事务性（sachliche）“职权”的妥当性有其信任。这也就是说，对于合于法规的职责的执行，人们会去服从。近代的“国家公务员”以及在这一方面类似公务人员的权力拥有者，所运用的支配便属此类型。当然，在实际中，人们之所以会去接受支配，是因于恐惧和期望这类最真实不过的动机：恐惧魔法力量的报复、恐惧权力拥有者的报复、期望在世间或在彼岸得到报偿。或者，是因为各式各样的利益而服从；这一点我们很快就会谈到。无论如何，如果去诘问这些服从的“正当性”根据，则答案不出于这三种“纯粹”类型<sup>[13]</sup>：传统型的、卡理斯玛型的和法制型的。正当性的这几种概念以及其内在心理上的基础，对于支配的结构，具有极为可观的意义。当然，这些纯粹类型，绝难在实际中出现。不过，今天我们不能深入这些纯粹类型各种极度复杂的样态、转变和组合；这些乃是“一般国家学”（allgemeinen Staatslehre）的课题。

【§ 6 卡理斯玛型支配】在此，让我们特别感到兴趣的，是这些类型中的第二种：因于服从者对“领袖”纯粹个人的“卡理斯玛”所发的皈依而形成的支配。这种类型的支配之所以重要，是因为**志业**这个观念最高度的表现，在此找到了其根源。向先知、战时领袖、公民大会（Ekklesia）或国会中的伟大群众鼓动者的卡理斯玛皈依，意思就是这个领导者个人已被承认在内心受到“征召”，负有使命，作为大家的领袖。人们服从他，不是因于习俗或法条，而是因为人们信仰这个人。只要这个人不徒然是个狭隘虚荣的一时之雄，那么作为领袖，当然他会对他的事业全心以赴、献身敬业。不过，他的附从者——弟子、追随者、他个人的朋党——所皈依的对象，乃是他这个人和他这个人的特质。这类卡理斯玛式的领袖，在各地及各历史时期都曾出现。在过去，最重要的卡理斯玛式人物有两类：一方面有法师和先知，另一方面则有战时推举出的盟主、山寨头子和雇佣兵领袖（condottiere）<sup>[14]</sup>。不过，我们更感兴趣的，则是西方所特有者：这种政治领袖起先的形态，是自由的“群众鼓动者”；他们只在西方的环境中出现，特别是在地中海文化所特有的城市国家（Stadtstaat）的土壤上出现；后

来，这种领袖则以国会中的“政党领袖”形态出现，这也只有在西方环境中所特有的立宪国家中才能培育出来。

---

[1] 在德文中，“Politik”一词同时指“政治”和“政策”，因此韦伯在此举出一些“政策”作为“Politik”的例子。参见《经济与社会》，p. 55及英译者注。

[2] 对于“团体”（Verband，英译作organization或association）和“政治团体”，韦伯都有明确的定义。对“团体”的定义，见《经济与社会》第1部分第1章第12节（pp. 48—49）；对“政治团体”的定义，见同书第1部分第1章第17节（pp. 54—55）。

[3] 在中文里，“国家”一词的意思，和西文中我们译为“国家”的字眼（比如说英文中的“state”）的意思并不完全相合。在西方政治传统中，“state”指的是一个共同体在内部秩序和权力结构上的“状态”；因此，从马基雅维利首度使用这个字眼以来，这个概念是和在社会中的权力关系分不开的。一旦社会中的权力关系制度化、系统化到了自成一个体系的时候，“国家”——精确一点说：近代国家——才告出现。韦伯的解释见《经济与社会》第1部分第1章第17节（pp. 54—56，特别是p. 56）。

[4] 在本文中，“武力”一词是Gewalt（force）或physische Gewalt（physical force）的翻译。中文的“暴力”一词，似乎强调了在道德上或法律上“不正当”的意思；“武力”一词好像可以避免这种色彩，但中文的“武力”又强调了制度性或军事性的意思。韦伯所谓的Gewalt，只是一种直接的强迫性力量，不论其表现方式，更不涉及其正当与否。援依孙中山先生的用法，取“武力”一词译Gewalt。

[5] 布列斯特—里托夫斯克（Brest-Litowsk），今名布列斯特，为白俄罗斯邻近波兰边境的一座城市。1918年3月3日，在德军的强大压力之下，苏联外交部长托洛茨基被迫和德国签订布列斯特—里托夫斯克条约，放弃芬兰、波罗的海诸国、波兰及乌克兰。

[6] 韦伯关于“权力”的定义，见《经济与社会》第1部分第1章第16节（p. 53）。



[7] 关于“正当性”一词本身，韦伯没有做太多的解释，虽然他十分着力于说明“正当性”的基础。值得注意的，是他倾向于用被支配者的“态度”和“信念”来考察支配者的“正当性”。参见《经济与社会》第1部分第3章第1节，特别是p. 214及p. 263。中译见《支配的类型》。

[8] 韦伯对“支配”一词的定义，见《经济与社会》第1部分第1章第16节（p. 53）；又请参见英译者注（pp. 61—62）。

[9] 支配的三种类型，是韦伯的政治社会学中最重要的一个部分。从1910年到1920年的十年之间，韦伯曾三度陈述他的分类法。参见Wolfgang Mommsen, *The Age of Bureaucracy: Perspectives on the Political Sociology of Max Weber* (Oxford, 1974), pp. 16—17。最系统明确的陈述，见《经济与社会》第1部分第3章，特别是第1节2（pp. 215—216）。中译见《支配的类型》。

[10] 韦伯对家父长制和家产制支配所作的定义，见《经济与社会》第1部分第3章第3节7a（pp. 231—232）。中译见《支配的类型》。

[11] 韦伯关于“卡理斯玛”的说明，见《经济与社会》第1部分第3章第4节（pp. 241—242）；又参见p. 216。中译见《支配的类型》。

[12] “直接诉求民意认可的统治者”是韦伯政治思想中最重要的观念之一。所谓“直接诉求民意认可”，是说卡理斯玛型的领袖，跳出了传统惯例，越过了制度及国家或政党官僚，直接诉求于群众。例如在近代大众民主及严密的官僚制之下，这种领袖利用民主的某些管道，直接向人民求取支持，即构成“直接诉求民意认可的民主制”（plebiscitarian democracy）。罗马皇帝恺撒、拿破仑一世和三世、俾斯麦、葛莱斯顿，都是韦伯心目中的“直接诉求民意认可的统治者”。韦伯认为这种领袖是西方理性化世界中政治的唯一希望。参见p. 250注1。又请参考Karl Loewenstein, *Max Weber's Political Ideas in the Perspective of Our Time* (Amherst, 1966), Ch. IV; Wolfgang Mommsen, 前引书, Ch. IV, 中译见《支配的类型》的《导言》。

[13] 所谓“纯粹类型”（reinen Typen），韦伯通常称为“理想型”（ideal Typus）。理想型是韦伯方法论的关键性概念；它是一种思维的建构，用来整理杂多的经验现象，并借着比较经验现象和理想型之间的偏离或相似，对现象进行描述、分析和排比。它的作用，和今天社会科学中所谓的“模型”（model），有许多相近之处。见韦伯的方法论著作：Max Weber, *The Methodology of the*



Social Sciences, pp. 89—93; pp. 42—43。又请参见前面弗洛因德《韦伯的学术》一文中相关段落。

[14] 十四十五世纪时，意大利境内各邦纷战，遂有人自组军队，接受雇用，以佣兵身份替人作战。韦伯认为这是资本主义式的企业经营，反映的是新兴市民阶级本身须专注于经济（接上页注）活动，无暇兼军人之职以及军事的专业化。这种佣兵部队的组织者、经理人兼领袖，即为condottiere。

**〔§ 7 从支配者到支配运作的资源〕** 当然，在政治权力斗争的混战中，这种凭借最道地意义下的“志业”〔或使命〕而崛起的政治家，从来不曾是唯一具有决定性意义的角色。最重要的，可能还是在于这等政治家能取用什么样的辅助工具。政治上的支配权力，如何维持其支配于不坠？这个问题，对于任何一种支配都成立，因此对各种形式的政治支配也成立：不论其为传统型、法制型，或是卡理斯玛型。

**〔§ 8 支配之经营的两项要素——人与物〕** 支配的经营（Herrschaftsbetrieb）<sup>[1]</sup>，要求持续的行政管理。因此，在一方面，支配的经营，需要有人力配备，旨在听命于宣称持有正当权力的支配者；而在另一方面，支配的经营，需要借助于这种服从，对于使用武力时必需的物资有所掌握和控制。这也就是说，支配的经营需要由人组成的行政管理僚属（Verwaltungsstab）和物资方面的行政管理工具。

**〔§ 9 人的因素：行政僚属〕** 行政僚属，在政治的支配之经营（像任何其他类别的经营一样）的外在表现中，代表着这种经营。行政僚属之所以会去服从、听命于权力的拥有者，自然不仅是因于他们心中的（我们上面谈过的）正当性意念。促使他们去服从的，是两项诉诸他们个人利益的东西：物质上的报偿和社会性的荣誉。封臣（Vasallen）的采邑（Lehen）、家产制下臣僚的俸禄（Pfründen）<sup>[2]</sup>、近代国家公务员的薪俸、骑士的荣誉、身份（Stand）<sup>[3]</sup> 赋予的特权、官吏的荣誉等，分别从两方面构成了这等人的报酬。行政僚属和权力拥有者之间的共命结合关系，最终、最重要的基础，就是怕失掉这些东西。至于在卡理斯玛型领袖的支配之下，则附从战争领袖者有荣誉和战利品可得，追随群众鼓动者的人也可分得“政治战利品”（spoils）：因为垄断了官职而得榨取被支配者、政治方面的利益以及获得虚荣心的满足。

**【§ 10 物的因素：行政工具】** 要维持一套以武力为基础的支配体系，需要一些具体的、物质性的工具。在这一点上，政治与经济性的经营并无二致。行政工具包括了金钱、建筑物、战争物质、交通工具、马匹以及任何你想得出来的东西。一切国家体制，均可以按照其行政工具的所有制原则分为两类：一类为行政管理工具乃系权力的拥有者能指望其服从的行政僚属——官吏或其他类似人等——为**自己所有**，另一类则为行政僚属与行政管理工具乃是“分离”的，一如今天我们所说，资本主义企业中的职员及无产阶级与实质生产工具是“分离的”一样。这也就是说，我们可以分辨两种情况：一方面，权力的掌握者**私人拥有**由他组织起来的行政体系，通过个人的仆从、聘雇的官吏、私人的宠臣亲信等进行行政管理工作，这一类人员自身对行政工具并无所有权，而只是接受主人之指挥行事；另一方面，情况正好相反。这两种行政工具所有制之间的分野，在过去一切行政管理组织中，都可以见到。

**【§ 11 身份制政治团体】** 在一个政治团体里，行政的实质工具，若全部或部分由从属的行政僚属自行掌握，我们称这种团体是按照“身份制”（standisch）组织起来的团体。例如，封建制度中的封建领主，便自己掏腰包，提供他所受封的区域中行政和司法的开销；他自己提供战争的装备和给养；他的下级封臣亦如此。当然，这对于君主权力的地位有所影响，因为在这种情况下，君主权力的基础，是一种个人之间的信任关系，在于只有从君主、封建领主的采邑和社会地位，才能取得其“正当性”。

**【§ 12 君主拥有行政工具】** 但是，从最早的政治组织开始，在每一个地方，我们也都可以见到君主自己管理行政的情形。通过从属于他个人的属下（奴隶、家臣、侍从、“宠幸”，以及君主从自己的仓库中提取实物或金钱去封赐的俸禄者），这类君主设法自行掌理行政。他设法用自己的腰包、用他家产的收益，去供应行政工具；他建立一支军队，这军队完全依赖他个人，因为这支军队的给养和装备，取自他的仓廩、他的财产、他的武器库。在“身份制”的团体中，君主借助于一个自主的“贵族阶级”（Aristokratie）建立支配，因此他须和这个“贵族阶级”**分享**支配权。但是亲自管理行政的君主，靠的是他的

家中臣奴或者平民 (Plebejer) 的助力。这类人，是没有财产也没有社会地位的阶层；在物质方面来说，他们完全依赖君主，本身没有任何足以抗衡的力量。一切形式的家父长制支配、家产制支配、苏丹制 (Sultanismus) <sup>[4]</sup> 的独裁、官僚制国家体制，都属于此类。官僚制的国家体制尤其重要；其理性发展的极致，正是近代国家的特色。

**[§ 13 近代国家对行政工具的收夺和垄断]** 在任何地方，近代国家的发达，都是由君主所发动的。与君主平行，自主而“私人”握有行政权力的人，也就是自身拥有经营行政、军事和财政的工具，拥有各种在政治上可运用资源的人，是由君主来开始褫夺他们的权力的。这整个过程，和资本主义企业借着缓缓剥夺个体生产者而得以发展的过程完全类似。到最后，近代国家把政治经营的一切工具，完全集中到一个单一的顶点上，再也没有任何官员个人拥有他所处理的钱或者他所管理的建筑物、库藏、工具和军火。在今天的“国家”中，行政僚属（行政官吏和行政事务人员）和具体行政工具的“分离”，终告贯彻——这是“国家”这个概念最重要的一环。最近代的发展，便是从这里开始的；我们正亲眼看到，当初收夺这些政治工具——也就是收夺政治权力——的人，现在已经沦为新一轮收夺的对象。这场革命 <sup>[5]</sup>，至少就其领袖业已取代了合法的政府这一点而论，所成就的是这些领袖通过篡夺或选举，已掌握了处理政治上的人事和财物体系的权力，并且——不论他们有多少根据这样认定——在被支配者的意志上建立了他们的正当性。至于在这种至少在表面上看来算是成就的基础上，这些领袖有没有理由希望推进一步，开始在资本主义企业的内部贯彻收夺的工作，那是另外一个问题；政治管理和资本主义式的经济经营之间，诚然有着很多相似之处，可是后者是受完全不同的规律所指导的。不管怎么样，对于这个问题，今晚我们不采取立场。我仅止于陈述纯粹的概念，以供我们思考：近代国家是制度化 (anstaltsmässig) <sup>[6]</sup> 了的支配团体；对于在其疆域内进行支配的手段，也就是具有正当性的武力，国家已成功地取得了独占垄断；为了达成这个目的，国家业已把经营所用的物质工具集中到其领导人手中，褫夺了此前自行控制这些工具的身份性的自主行政人员的权力；国家站在最高处，取代了他们的位置。

**〔§ 14 新型职业政治家的出现〕** 这种政治上的收夺权力的过程，在世界上每一个国度中，都曾经发生过，虽然成功的程度不同。在这种政治收夺权力的过程当中，**另外一种** 意义下的“志业政治家”（Berufspolitiker）开始出现；这种政治家，也是〔取政治为职业的〕“志业政治家”中最初的一类。我们最早看到他们的时候，他们都是在君主的麾下服务。和卡理斯玛型的领袖不同，这种人本身无意成为支配者，而只是要为政治上的支配者**服务**。在收夺权力的斗争中，他们为君主所用；借着处理君主的政治，他们一方面谋得生计，一方面也获得理想的生命内容。**唯有** 在西方，我们才见得到**这种** 职业政治家（Berufspolitiker）也替君主之外的权力服务。在历史上，他们是君主最重要的权力工具，也是君主在政治上收夺权力时最重要的工具。

---

[1] 韦伯关于“经营”（Betrieb）和“经营团体”（Betriebsverband）的定义，见《经济与社会》第1部分第1章第15节（pp. 52—53）。韦伯用“经营”一词泛指一切持续性的理性活动，在他关于人类行动及社会组织分析中居于关键地位。

[2] 依照韦伯的说法，采邑和俸禄是家产制之下臣僚取得生活资源的方式，见《经济与社会》第1部分第3章第3节8（pp. 235—236）。中译见《支配的类型》。

[3] “‘Stand’这个词及其各种变化，可能是韦伯作品中最难处理的一个词。它指的是社会中的群体，其中每一个成员都具有一种相对而言有明确界定的地位。这里所谓的地位，和社会的阶层化有关，不过这个关系倒不一定是重要的。除了共同的地位之外，尚有一个进一步的判准：一个身份团体（Stand）的成员，有一种共同的生活形态，同时通常有在某个程度上清楚界定的行为规范。……行政僚属〔作为等级的成员〕……的地位独立于他们主人的专断意志……” Talcott Parsons, ed., *The Theory of Social and Economic Organization* (New York, 1968), pp. 347—348, n. 27. 参见《经济与社会》第1部分第3章第3节7a III（pp. 232—235）及英译者注（p. 300）。中译见《支配的类型》。

[4] 苏丹制是家产制支配的一种形式；韦伯的说法见《经济与社会》第1部分第3章第3节7a II（pp. 231—232）。中译见《支配的类型》。

[5] 指1918年11月的德国革命。

[6] 韦伯认为团体（Verband）——见p. 204注2——有两类：志愿团体（Verein）和强制团体（Anstalt）。前者是指对志愿接受团体之权威的人才有支配力的团体，后者是指对合于某判准的一切行动皆能用本身的秩序和制度来管辖的团体。国家便是典型的强制团体。见《经济与社会》第1部分第1章第15节（pp. 52—53）。在另一处（写于1913年的“Some Categories of Interpretive Sociology”），韦伯指出，作为Anstalt的团体，（1）成员是由某些客观标准所决定的，与当事人的意愿无关，（2）成员的行动由理性建立的规则和强制执行机构共同决定。在这里，除了国家之外，韦伯又举出教会作例子，参见《经济与社会》附录I（p. 1380）。在本文翻译中，我们将“强制团体式的”径译作“制度化了的”。



**[§ 15 政治作为副业与政治作为主业]** 在仔细讨论“职业政治家”之前，让我们先比较全面地弄清楚他们的存在所呈现的事态。一如经济上的谋生之道，“政治”可以是人的临时偶务，可以是人的副业（Nebenberuf），也可以是人的主业（Hauptberuf）。在三种身份下，人都可以从事政治，也就是试图影响一个政治结构之内或者政治结构之间权力的分配关系。当我们投下我们的选票或者是进行类似的意向表达——比如在一个“政治”集会中鼓掌或者抗议或者发表一篇“政治”演说，等等——之时，我们都是以政治为偶务的“临时”政治家（Gelegenheitspolitiker）。许多人和政治的全部关系到此终止。另一方面，在今天，一切只有在有需要的时候才有政治活动的人，如政党政治下各种团体的代表（Vertrauensmänner）和理事（Vorstände），所从事的则是一种作为副业的政治。对这种人来说，无论在实利上或者就理想而言，政治都不是他们“当成生命”的**首要**所在。对于国家的资政或其他类似的咨询机构的成员，只有在被召集时才发生作用，这一点也成立。另外，在我们的国会议员中，有一大部分只有在会期中才有政治方面的活动，这些人的情形亦是如此。在过去，这类人物在身份团体中最多。所谓“身份团体”，我们指本身有权利拥有武装力量的人或者有权利拥有行政管理所需的重要工具者或者本身拥有支配权力的人。他们之中有一大部分人从事政治活动，非但牵涉不到生活的全部，也不属优先的选择，更不会有过于临时性者。他们所拥有的支配权力，是用来取得租金（Renten）甚至利润的。如果他们居然管起政治，积极地为政治团体效劳，那一定是因为君主或者他们同一身份团体的人，向他们要求这项服务。在君主主要为自己创建出一个属于自己、唯己命是从的政治经营力量的斗争中，他引入的某些助力常属于这一类。“宫廷外顾问官”（Räte von Haus aus）<sup>[1]</sup>，或者更早的“部族会议”（Curia）、君主的其他咨询、参议性机构中相当大的一部分资政人员，都是属于这类性质。但是，这种副业性的、只应需要而存在的辅助力量，对君主来说，自然是不够的。出于必然，君主主要设

法组织一个助手团，完全而无旁骛地为他做事，亦即要引此为他们的**主业**。逐渐浮现的王朝政治组织的结构，甚至该文化的整个性格，都在很大的程度上取决于君主从何处找来他的工作人员。即使是那些

（所谓的）“自由”共同体，也就是已经完全废除了君主的权力或者在很大程度上限制了君主的权力，而由其成员在政治上自行建构、组织起来的政治团体，也必须有以政治为主业的职业政治家。所谓这种共同体是“自由”的，意思不是说这种团体可以免于武力性的支配；这里“自由”之意，是说由传统来正当化（在大部分的例子中，在宗教的方式下被神圣化）为一切权威之不二来源的君主权力，已经看不到了。在历史上，这类共同体的起源温床仅见于西方。它们的萌芽，是作为一个政治团体的城市，也就是城市在地中海文化圈首次出现时的那种形态。就以上这些情况而论，以政治为“**主要** 职业”的政治家，是什么样子的呢？

【§ 16 “为了”政治而活和“依赖”政治而活】 一个人要以政治为职业，可以以两途为之：“为了”（leben für）政治而活，或者是“依赖”（leben von）政治而活。这两种途径之间的对立，绝对不是截然的。常律是一个人兼有两者——至少就精神层面而言；而当然，就物质方面来说，更有两者齐兼的。“为了”政治而活的人，在一种**内在心灵** 的意义上，把政治当成自己的“生命所在”。这种人，或者心喜他之拥有他所施展的权力；或者他要知道他的生命在为了一件“事业”

（Sache）的服务中得到了**意义**，他才能够维持内心的平衡以及觉得自己有某些价值。不过，在这种内在的意义之下，每一个为了一项事业而活得认真的人，都是“依赖”这项事业而活。因此，我们在这里提出来的区分，指的乃是问题比较实际的一面，也就是指经济的方面。致力于把政治变成一个固定的**收入** 来源的人，“依赖”作为职业的政治而活；反之，就是“为了”政治而活。在私有财产制度的支配之下，一些你可以说是非常琐屑不足道的先决条件，一定要先存在，才能让人在这种经济的意义之下，去“为了”政治而活。在正常的情况中，这种人一定要能够在经济上不依赖政治可以带来的收入。这意思很简单：这种人一定要很富有，或者处于某种可以带来充分收入的私人地位上。至少在正常的情况中，情形是如此的。但是战争领袖的追随者、革命英雄的街头群众，眼中当然不会有正常经济运作的条件。在这两

种情况中，当事人维生所赖，乃是战利品、掠夺物、没收之物、人们的捐献，以及在本质上和这些无二致的毫无价值的、强制性的货币或票券形成的榨取。不过，必然地，这些都是异常的情形。在正常的经济生活中，一个人要能在经济上不依赖政治方面的收入，一定要有属于本人的财富。但仅如此尚不够。这样的人，在经济上尚必须“有余裕”（abkömmlich）；这意思是说，他的收入，并不靠他持续地把自己的精力和思考，全部或至少是大部分，投注在经济方面的经营上。在这个意义上来说，只有靠租息或红利收入的人（Rentner），才是完全“有余裕”的人，因为这种人的所得，完全都是不劳而获的。过去的领主、现代的大地主和贵族，靠的是收取地租（在古代或中世纪，还有奴隶或农奴的贡纳），在近代，则有从有价证券或其他类似来源获得分红的人：这些便都是靠地租或红利收入的人。至于工人**以及**企业家，在这种意义下，**都**不是“有余裕”的。关于企业家这一点，必须格外注意，**特别**是近代大规模企业里的企业家。因为被整个企业经营所束缚住的**尤其**是企业家，因此他们**不是**“有余裕”的。如果我们考虑到农业的季节性，那么这一点对工商业方面的企业家，较之农业方面的企业家，尤其成立。大体言之，在一个企业的经营上，企业家很难让别人来代替，即使只是暂时性的。在这个意义之下，医师也不是有余裕的，同时他缺乏余裕的程度和他的杰出及忙碌的程度成正比。从职业纯粹技术方面的考虑来看，辩护律师就比较“有余裕”，因此在职业政治家这一行中，律师扮演的角色，大到不成比例，往往到了压倒性的程度。我们不用再按项继续分类下去了，我们不如来厘清“为了”政治而活和“依赖”政治而活之间的分野所造成的若干影响。

【§ 17 资产对职业政治家的意义】 一个国家或者一个政党的领导人物，如果（在经济的意义上来说）完全为了政治而活，而不是依靠政治而活，那么这个领导阶层的成员，一定是在一种“金权”

（plutokratische）取向的方式下，被争取和纳入这个系统的。当然，这不是说金权式的领导阶层的存在，就表示在政治上居于支配地位的阶层**不会**“依赖”政治为生，就表示支配阶层**不会**利用他们的政治支配地位，去为他们的私人经济利益服务。这些，当然都不在话下。从来就不曾有过什么阶层，是从来不曾以某种方式利用政治地位谋取私人经济利益的。不过，领导阶层的金权性格有一个含意：这时候，职业

政治家不需要直接**为了**他的政治工作求取报酬，但是没有资产的政治家却必须要求这种报酬。不过，在另一方面，我们并无意说，没有资产的政治家，在政治上唯一的着眼点或主要的着眼点，就是追求私人在经济方面的生计。我们也无意说，这种政治家不会把“理想”

(Sache) 当成用心的所在。这和实情绝对不符。经验告诉我们，对有资产的人来说，对于个人生存的经济“安全”的关心，有意识地或者无意识地，总是他们整个生命取向的基本定位点。有些阶层，因为没有资产，故处在对一个社会的经济体制的维持〔有利害关系的圈子〕之外。一种无所忌惮、不讲条件的政治理想主义，主要——如果不是唯一——的存身之所，便是这种阶层。在不寻常的年代，也就是革命的年代，情形尤其是如此。〔回到我们原来的话题：我们说没有资产的政治家，必须要为自己的政治工作要求报酬。〕这里我们的意思不过是说，用非金权的取向，争取和征召对政治有兴趣的人，不论是领导者以及追随者，都需要有一个不言自明的先决条件来配合：有志从事政治的人，会从政治的经营中按时得到可靠的收入。从事政治，或者可以出之以“名誉职”(ehrenamtlich)的方式；这是我们常说的“独立”(意思是说有资产)的人，特别是坐收租金和红利的人，从事政治的方式。或则，没有资产的人也可以参与政治工作，但这类人必须要取得报酬。**依靠**政治而活的职业政治家有两种：或者是纯粹的“俸禄人”(Pfründen)，或者是受薪的“官吏”(Beamter)。这种政治家，或者为了执掌特定的业务，而从规费(Gebühren)和业务佣金

(Sporteln) 得到收入——小费和贿赂，只是这类收入中不合规定、正式说来不合法的一种；或则，在实物的形式下、在金钱的形式下或者在两者兼具的形式下，他获得一份固定的收入。这种政治家可以扮演“企业家”的角色，像从前雇佣兵的领袖、租取官职或者捐买官职的人，或者美国的政党老大(boss)；在这种人看来，一切花费都算是一种投资，以后再借着运用自己的影响力回收利润。他也可以有固定的工资，例如报纸编辑、党书记、近代的内阁部长或者政务官吏。君主、获胜的征服者、成功的党头目，给予追随者的报酬，在过去是封建采邑、土地的赠与、俸禄，而随着货币经济的发展，业务佣金式的俸禄(Sportelpfründen) <sup>[2]</sup> 已变成典型。到了今天，对于忠心的追随者，政党领袖会赏赐各式各样的职位：党里面的职位、报界、合作社、医疗保险机构、地方政府或国家的职位。**一切**党争，所争的固然

是实质的目标，但更是争夺官职任命权的斗争。在德国，主张各邦分权制的人和主张中央集权制的人之间主要的斗争，集中在一个问题上：官职任命权归谁——柏林人？慕尼黑人？卡尔斯鲁厄人？或德累斯顿人？对于政党来说，谋官职分派权而不成，比它实质的目标受挫折，是更严重的打击。在法国，若地方首长因为政党政治的缘故而发生易动，一向被认为是重大的转变，比政府修改施政纲领，造成更大的轰动——政府的施政纲领，意义好像不过虚文徒具。有些政党，特别是美国的政党，在关于宪法解释的旧日冲突消失了之后，已经变成了纯粹以猎取官职为目的的政党；至于实质的纲领，乃是可以按照获取选票的几率而随时改变的。在西班牙，直到近年，两个主要的大党按照惯例，通过由上面导演的“选举”，轮流掌权，以便让它们的追随者获得官职。在西班牙的殖民地，无论在所谓的“选举”中或是在所谓的“革命”中，所争的一直是胜利者可望取食的国家面包篮。在瑞士，政党以和平的方式，按照比例均分官职。我们的某些“革命”的宪法草案，比如巴登（Baden）邦宪法的第一次草案，曾想把这个制度推广到部长级的职位。国家和国家的官职，被认为纯粹是提供俸禄的机构。天主教中央党对这个构想最热心支持。在巴登，这个党所提出的政纲之一，就是要按照各教派的比例来分配官职，而不论其实力表现如何。随着普遍官僚化造成的官职数目增加，随着愈来愈多的人因为官职代表着特别有保障的生计而要求官职，任何政党的这种趋势都会增强。对于它们的追随者来说，政党愈来愈变成了获得这种有保障的生计的手段了。

【§ 18 专业官僚的兴起】和这种趋势相对的，是近代官僚体制的发达过程。受过长年的预备训练，这是一支有特长、具备专业训练、高度合格的脑力劳动力量。为了保持廉直，他们对自己的团体身份发展出了高度的荣誉感。没有这种荣誉感，可怕的腐化和鄙陋的庸俗，将如宿命一般，对我们造成威胁；即使国家机构纯粹技术性的运作，都会受到危害。在经济方面，这种运作的重要性已在日增；随着社会化（Sozialisierung）<sup>[3]</sup>的逐渐扩大，情形尤其如此，并且这种重要性会愈来愈增强的。在美国，随着总统选举的结果，猎官式的政治家（Beutepolitiker）<sup>[4]</sup>组成的素人（Dilettanten）<sup>[5]</sup>政府，要更动成千上万的官员，下至邮差为止。政府中不见终身职的职业官吏。



不过这种素人式的政府行政体制，已经逐渐被文官改革法案（Civil Service Reform）<sup>[6]</sup> 所穿透。政府工作纯粹技术性的、无从躲避的诸般需要，决定了这种发展。在欧洲，按照分工原则的专业官吏体制，是在历时五百年的发展中逐渐出现的。意大利的城邦和“市政门阀”

（Signorien）<sup>[7]</sup> 开其端绪；就君主政体而言，诺曼征服者诸国<sup>[8]</sup> 则首开滥觞。但是最具决定性的一步，起自君主的**财政** 问题。在马克西米连一世（Maximilian I）的行政改革中，我们可以看到，虽然财政这个领域是最经不起素人式的统治者来调弄的——在当时，统治者大致不脱一名骑士而已——但是，官吏要想在这个领域中剥夺君主的权力，却依然十分困难，即使是在极度的迫切情况中和落入土耳其人支配的威胁下。战争技术的发展，造成了对专业军官的需要；司法程序的精密化，则造成了对受过训练的法律专家的需要。到了十六世纪，在财政、军事和司法这三个领域，专业官吏体已在较先进的国家中，取得了明确的胜利。在君主压倒身份等级（Ständen）之后，君主的绝对政体兴起；不过，与此同时，君主的亲临政事，也逐渐让位给专业的官吏。因为正是借这种官吏的助力，君主对身份等级的胜利才有可能。

**[§ 19 首席政治家的出现]** 在具备专业训练的**官吏阶层** 崛起的同时，“**首席政治家**”（leitende Politiker）的发展也告完成，虽然这中间的转变过程容或甚难察觉。当然，在实际上具有决定性权威的君主顾问，在任何时代、任何地方都曾存在。在东方，为了尽可能解除苏丹对政府施政后果所负的责任，便创造了“大相”（Großwesir）<sup>[9]</sup> 这种典型的角色。在西方，在卡尔五世（Karl V）的时代——也就是马基雅维利（Machiavelli）的时代——主要是受到了威尼斯使节送回的报告的影响，外交首次变成了一种**有意识地** 培养的技艺。在专业外交圈中，人们以强烈的热情阅读威尼斯使节送回的报告。娴熟于这种技艺的人，主要都受过人文主义的教育；他们互以业已入门的圈内人相待，有如中国战国时代后期的人文主义政治家。这种情况下，**整个** 政策——包括内政——要求有一位首席政治家，在形式上作一种统一的领导。不过，最后是因为立宪国体的发达，这种必要才明确而迫切地表现了出来。诚然，在此之前，个别的人物，比如君主的顾问或者甚至在实质上领导君主的人，都曾不时出现。但是，包括最先进的国家



在内，行政机构的组织在开始的时候是另循他途的。**合议制**

(Kollegialität) <sup>[10]</sup> 的最高层行政机构，在先便已出现。理论上，这种机构在君主本人的主持下合议，由君主做成决定；在实际中，这种情形却逐渐地消退。在合议制度下，产生了正反两面的方案以及因不同考虑而造成的票决上的多数派和少数派。可是在这个正式的最高机构之外，君主身边尚有纯粹私人的亲信——“内阁”(Kabinett)；君主在考虑过枢密顾问——或者任何这类的最高国家机构——的议决之后，再针对这些议决，通过身边亲信形成决定。愈来愈落入一种素人地位的君主，借着合议系统和内阁，设法减轻受过专业训练的官僚对他绵绵增强而无从躲避的压力，让最高的领导权能够留在自己手里。君主亲自主政和专业官僚体之间这种潜在的斗争，在任何地方都存在。这种情况，直到国会和政党领袖对权力的兴趣逼到眼前时才有所改变。〔这个新发展在各国有〕极为不同的条件，但是却都导致了外观上一样的结果，而当然，这不是说这些结果之间并没有一些差别。在王朝仍然掌握实权的地方——德国便是一个突出的例子——君主的利益与官僚阶层的利益结合，共同**对抗** 国会以及国会对权力的索求。官僚的利益所在，是要让领导的地位也就是部长的位置由他们自己人来占取，好让这些位置成为官吏晋升的目标。君主的利益所在，则是要能够按照自己的判断，从忠诚的官吏行列里指派出部长。两方面的共同利益，在于保证政治领导能够以一种统一、团结的方式面对国会；这也就是说，保证合议系统由一个统一的内阁首揆来取代。再者，君主为了在纯粹形式上避开政党斗争和党派攻击，需要有一个特定的个人来护在他的前面负起责任，也就是说替他向国会负责，以及和政党进行斡旋。这些利益和考虑共同作用的时候，指向同一个方向：一个统一领导的行政首长出现了。至于在国会凌驾王室的地方，比如说英国，国会权力的发达，更有力地促进了政治领导的统一。在英国，“内阁”的最高人物，是国会中的统一领导人，即所谓的“领袖”

(Leader)；内阁则演变为居于多数的**政党**〔组成〕的一个委员会。拥有多数席位的政党的这个权力〔机构〕，为正式法律所忽视，但它却是在政治上具有决定性的权力。正式的合议机构本身，并不是实际支配力量的机关——政党，因此它也不能够成为真正的政府管理之所在。执政党需要一个强而有力的机关，只由该党中实际的领导人物充任成员；他们可以进行秘密的讨论，以便对内维持权力，对外则进行

堂皇的政治。内阁者也，不过就是这个机关。但面对公众，特别是国会内的公开场面，党需要有一个领袖，对所有的决定负责——这即是内阁首揆。在欧陆，这种英式的制度在国会内阁制的形式下被采用。在美国，以及受美国影响的民主政体中，相对于这套英式的制度，采用的是一套相当驳杂的制度。在美式制度下，获胜政党的直接民选党魁，从顶峰领导由他指派的官吏系统，只有在预算和立法方面，他才受国会的同意权所拘束。

**[§ 20 政务官吏和事务官吏]** 政治逐渐演变成一种“经营”之后，因为这种经营需要从业者受过权力斗争的训练、受过近代政党政治（Parteiwesen）发展出来的权力斗争方法的训练，所以政治的这种演变，决定了公共官吏分为两类；这两个范畴之间的分野，虽然不是僵固而一成不变的，但却清楚有别。这便是事务官吏（Fachbeamte）和政务官吏（politische Beamte）两个范畴。一般言之，在道地意义之下所称的“政务”官，表面上有这样一种特征：他们在任何时候，都可以调职、撤职或者甚至“休职备用”。在这一点上，他们和法国的省长（prefects）或其他国家的类似官员很相像；而就这一点而言，他们和从事司法职能的官吏的“独立性”呈现强烈的对比。在英国，当国会中的多数党有了变换，因此更换内阁的时候，按照固定惯例必须辞职的官员也属于这一个范畴。在这一类官员之列，还必须算上负责一般“内政”之管理的人；这种工作的“政治”性，主要在于维持国境内的“秩序”，也就是维持现存的支配关系。在普鲁士，依照普特卡默告示

（Puttkamerschen Erlab）<sup>[11]</sup>，若要避免处分，这类官员有义务“支持政府政策”。同时，正像法国的地方省长，这类官员还被用来作为影响选举的工具。和其他国家相反，在德国的体制之下，因为职位的取得要求受过高等教育、通过专业考试以及特定的职前实习，因此，大多数这类政治官员，都具有和其他官吏一样的品质。在我们这里，不具有近代专业官吏的这项特征的，只有政治机构的首长和部长。在

〔革命之前的〕旧制度<sup>[12]</sup>之下，一个人即使从来不曾受过高等教育，也可以担任普鲁士的教育部长。但是，在原则上，你如果要成为参事官（Vortragender Rat），必须先通过指定的考试。受过专业训练的司长（Dezernent）和参事官——比如说普鲁士教育部在阿尔特霍夫（Friedrich Althoff）的时代——对于业务上的技术问题，和他们上面

的部长比起来，所知当然要丰富得多了。在英国，情形也是如此。这样一来，就各种日常业务而言，他们比部长还要来得有权力，也不是没有道理。部长只不过是政治权力**配备** 态势的一个代表；他必须支持和执行这种权力态势所提出来的要求，针对〔他〕属下专家的建议做出决定，或者是对他们下达政策性的适当指令。

毕竟，民间的经济性经营，情况也十分类似。真正的“主权人”——股东大会——在业务的经营上，和受专业官吏统治的“人民”一样没有影响力。决定一个企业的政策的人，也就是银行控制的董事会，只下达指示性的经济命令、选择经理人；他们本身没有能力站出来，对企业作技术上的指挥。就此而言，革命国家 <sup>[13]</sup> 当前的结构，在原则上并无新意。在这种结构中，行政听命于控制了机关的素人，他们只愿意把专业官吏当成实际执行事务的头脑和手脚来使用。当前这种体制的困难在别处而不在此，我们今天对这些困难不拟讨论。

---

[1] 从十三、十四世纪开始，德国各地方的君主，有时候会拜访境内分封出去的望族或教会的重要人，听取他们的意见。因为这类顾问到宫廷来的时候，只是访问性质，而不在宫廷任职，故称为“宫廷外顾问官”。参见《经济与社会》，p. 301, Gerth & Mills注。

[2] 韦伯对“业务佣金式的俸禄”的说明，见《经济与社会》第2部分第12章第10节（p. 1032）。

[3] 韦伯所谓的“社会化”，就是公有化或国有化。

[4] 猎官制（spoils system）是十九世纪美国政治的特色之一。当时的政党，视政府职位为选战得胜后的战利品（spoils），分给有功于本党的党员。这个风气起源自杰斐逊总统（Thomas Jefferson, 1801—1809年在任），到了杰克逊总统（Andrew Jackson, 1829—1837年在任）时代，有五分之二的官职都是如此处理。到了格兰特总统（Ulysses Grant, 1869—1877年在任）时，这个制度在官僚中造成的腐化及无能，到了惊人的地步，遂有公务员制度改革之要求。参见本页注4。

[5] “素人”一词借自日译本，指不具备专业特长的玩票者。

[6] 1820年起，美国的公务员职位，逐渐变成对党派追随者论功行赏的战利品。1840年，有三万到四万人涌入华盛顿，追取当时二万四千个联邦职位，这便是所谓的“猎官制”。1881年，一个求官不得的人，刺杀了当时的总统加菲尔德（James A. Garfield），引起全国对这个问题的注意，参议员彭多尔顿（George H. Pendleton）的改革法案遂得通过，1883年成为“公务员改革法案”。

[7] 在中世纪及文艺复兴时期，意大利各城邦内部工商业行会之间的激烈斗争，使得原来的共和制共同体政府解体，统治权逐渐落入有力量调停各派的某个人手中。这个人通常是城市内某旧骑士家族的领袖，他逐渐扩展势力，把统治权变成他的家族世袭专利，到了这一步时，这个家族向教皇或皇帝要求承认他们的统治权力。这个转变，是意大利城邦演进的最后一个阶段，这些“市政门阀”

（Signorien，意大利文的意思是英文的“lord”或“despot”）从此掌握一个小王国，变成世袭的专制君主。因为“市政门阀”对行政、司法及军事等方面都有非常成功的控制，历史学家常认为他们是近代国家的起源者。他们的活动时代，大约是从十三世纪中叶到十六世纪初。

[8] 十一世纪初期，诺曼底的诺曼人（the Normans）侵入意大利南部及西西里，引入封建制度。到了十一世纪末叶，诺曼人已统治这整个区域，建立了西西里王国。他们善用阿拉伯及拜占庭的政治传统，以及这两个文化中对财政及税务管理的专材，是为王朝建立专业行政管理的先声。

[9] 在某些伊斯兰教国家中，高级官员（例如部长）称为Vizier。“Vizier”一词来自阿拉伯文中的“Wazir”，意思是“有负担者”。在奥斯曼帝国中，Vizier是政府部门的首长；十九世纪时，国家的最高官员称为“Grand Vizier”，有点类似首相。

[10] 韦伯对合议制的界定和讨论，见《经济与社会》第1部分第3章第8节（pp. 271—282）。中译见《支配的类型》。

[11] 普特卡默曾任普鲁士内政部长，强烈地反对社会主义，因在选举中偏袒政府候选人，受到激烈的抨击。1885年他曾颁告示，要求公务人员支持政府的候选人。

[12] 这是指1918年11月革命之前的“旧制度”，距离韦伯演讲（1919年1月28日）不过两个月。

[13] 指1918年11月革命后在几个都市成立，并向全国扩张的工人士兵委员会。



## 四

**【§ 21 职业政治家的性格和类型】** 现在，我们想知道的，是职业政治家——这包括“领袖”和领袖的追随干部——有什么典型的特性。职业政治家的性格曾经有过改变；在今天，各类职业政治家的性质，有很大的差异。

我们已经见到，在过去，“职业政治家”是从君主与身份阶层（Stand）的斗争中发展出来的；他们的服务对象是君主。现在，让我们简略地整理一下这些职业政治家的主要类型。

**【§ 22 僧侣】** 面对身份阶层，君主从不具有身份阶层的性格但有政治上使用价值的阶层中取得助力。在这类阶层中，首先我们可以举出僧侣阶级（Kleriker）。在印度次大陆和中南半岛，在信仰佛教的中国和日本，在信仰喇嘛教的蒙古，与在中世纪时的基督教世界一样，都有这个阶层的存在。僧侣之所以能够扮演这样的角色，有一个技术上的原因：他们识字。婆罗门、佛僧及喇嘛等之被引入宫廷，主教和教士之被用为政治上的顾问，目的是得到一股能读能写的行政管理力量，由皇帝、君主或者可汗在和贵族的对抗中使用。僧侣——特别是守独身的僧侣——处在正常的政治利益和经济利益的追求之外，也不会为了子孙而觉得有必要向君主争夺一己的政治权力；就这一点而言，僧侣和会与君主对抗的封臣不同。因于僧侣的特殊地位，僧侣和君主的行政经营工具是“分离”的。

**【§ 23 文人】** 这类阶层中的第二种，是受人文主义教育的文人（Literaten）。过去有一度，人们学习用拉丁文做演说，用希腊文写诗，目的是成为君主的政治顾问，最好是能成为君主的政治文书（Denkschriften）的执笔者。这是人文主义书院的第一次兴盛期，也是君主设立“诗学”讲座的时期。对我们来说，这是一个短暂的过渡时期；这个时期，对我们的教育体制有持久的影响，但在政治上，却没有产生比较深入的后果。在东亚，情况就不同了。中国的官大人



(Mandarin) 在出身上，和我们文艺复兴时期的人文主义者大致相似：一种以人文主义方式、用古代经典加以训练并且通过测验的文人。试读李鸿章的日记，你会发现，他最引以为傲的，就是能赋诗和善于书法。这个阶层，挟其取法中国古代而发展出来的规矩，决定了中国的整个命运。如果当年的人文主义者，曾稍有机会取得同样的影响力，我们的命运或许也是一样。

**【§ 24 宫廷贵族】** 宫廷贵族 (Hofadel)，构成了这类阶层中的第三种。君主在剥夺了贵族作为一个身份阶层的政治权力之后，把贵族延入宫廷，让他们从事政治方面或者外交方面的职务。我们的教育制度在十七世纪时的转变，部分原因是宫廷贵族式的职业政治家取代了人文主义者式的文人，开始为君主服务。

**【§ 25 士绅】** 第四个范畴，是英格兰特有的制度。这是一种地方名门 (Patriziat) 阶层，由小贵族和城镇中靠租贷及利息收入的人组成；用术语来说，这叫作士绅 (gentry)。英格兰的士绅阶层，原来是一个君主为了对抗封建豪族 (Baron) 而引为己用的阶层。君主让这个阶层拥有“自治政府” (self-government) 的职位，后来君主本身也愈来愈依靠这个阶层。士绅为了自身社会权力的利益，不求报酬而接受了地方行政的所有职位，从而对这些职位取得了所有权。士绅使得英格兰免于官僚化，但这种官僚化却是所有欧陆国家的命运。

**【§ 26 法律家】** 第五个阶层为西洋所特有（特别是欧洲大陆），那就是受过大学教育的法律家 (Juristen)。这个阶层，对于欧陆的整个政治结构，有决定性的意义。经过晚期罗马官僚国家修订之后的罗马法对后世的庞大影响，最明显的表现就是，不论在何处，政治经营以理性国家 (rationale Staat) 为发展方向的革新，都是由受过训练的法律家所带动的。这在英格兰也没有例外，即使英格兰法律家的庞大本土性基尔特组织，阻挡了罗马法的移入 (die Rezeption)。在世界任何地方，我们都看不到和罗马法理性化过程类似的情形。印度的弥曼差学派 (the Mimamsa school) <sup>[1]</sup> 中，虽然已有理性法学思想的端倪；伊斯兰教对古代法学思想，也有进一步的培育；但这些都无法阻止神学的思想形式，逐渐湮没了理性法的观念。尤其是司法诉

讼的程序，在印度和伊斯兰教中，没有能充分地理性化。这种理性化之在欧洲大陆出现，完全是靠意大利的法律家借来了古罗马的法理学。罗马的法理学，是一个从城邦国家上升到支配世界地位的政治结构的产物，具有十分独特的性格。它的“借用”见诸中世纪晚期注释罗马法汇编（Pandect）<sup>[2]</sup>的法律家及教会法学家的“今用”（usus modernus），以及源自法律思想和基督教思想，但后来俗世化了的自然法理论。意大利的城邦共和国中的最高执法官（Podesta）<sup>[3]</sup>、法国的王室法律家（王权破坏封建领主的支配地位时，他们提供了形式的工具）、主张主教会议至上（Konziliarismus）<sup>[4]</sup>的教会法律家和依自然法思考的神学家、为欧陆君主服务的宫廷法律家和学院派法官、荷兰的自然法学者和主张有权抵抗王室的人

（Monarchomachen）<sup>[5]</sup>、英国的王室派和国会派法律家、法国高等法院（Parlamente）<sup>[6]</sup>的法服贵族（noblesse de robe）<sup>[7]</sup>，以及在大革命时期的辩护律师，都是这种法律理性主义的伟大代表。如果没有这种法律方面的理性主义，绝对国家的兴起和法国大革命都无法想象。试读法国高等法院的诤议（Remonstrationen）<sup>[8]</sup>或者法国等级会议（Estate General）<sup>[9]</sup>从十六世纪到1789年的陈情书（Cahiers de doléances），你会发现法律家的精神无所不在。诸君去看一下法国国民会议（National Assembly）<sup>[10]</sup>议员的职业构成，就会发现，虽然国民会议的议员是由平等的普选产生的，其中却只有一位无产阶级，以及极为少数的资产阶级企业家，但各种法律家却成堆。要是没有这些法律家，那种曾经对激进的知识分子和他们的计划起过激奋作用的特殊心态，便完全无法设想。从那时开始，近代辩护律师和近代民主，绝对是在一起的。而我们所谓的辩护律师——也就是一个独立的身份团体——也只有在西洋才存在。他们的发展，从中世纪开始，在司法诉讼过程理性化的影响之下，从形式主义的日耳曼司法诉讼程序中的“代辩人”（Fürsprech）蜕变出来。

**[§ 27 律师和官吏的不同性格]** 在政党出现后的西方政治中，律师之所以居于重要的地位，并不是偶然的。由政党来从事的政治经营，也就是由有利益关系的人来进行的经营<sup>[11]</sup>。这是什么意思，我们很快就会看到。最有效地处理客户的利益问题，是受过训练的律师

的看家本领。在这种工作上，律师胜过任何“官吏”；这一点，敌人<sup>[12]</sup>的宣传之优势，已足以让我们学到。毫无疑问，一种主张、一个说法，即使本身只有在逻辑上言之脆弱的论据支持，也就是说一个在这个意义下“不利”的主张或说法，律师也可以挺身为它申辩并获胜。不过，他之所以能获胜，是因为他为这个主张或要求，提供了一个在技术上言之“有利”的论证。但是，一个在逻辑上言之有“坚强”论证支持的主张或立场，唯有律师才能加以成功地处理，也就是说唯有律师，才能“有利”地处理一个“有利”的主张或立场。官吏作为政治家，往往因为技术上“不利”的处理方式，把一个“有利”的主张或立场弄成了一个“不利”的立场。对于这一点，我们必然都有过经验。今天，在很大程度上，政治是公开用言词或文字进行的一种活动。合适地拿捏字句的效果，乃是律师工作的一部分，但绝对不是专业官员的职责的一个部分。专业事务官吏不是群众鼓动者，他们志也不在此。如果他们竟企图变成群众鼓动者，通常他们会成为非常差劲的群众鼓动者。

**[§ 28 官吏和政治家的不同性格]** 真正的官吏，就他本身的职份来说，是不应该从事政治的（这一点，对于评价我国以前那个政权，有决定性的意义）。他应该做的是“行政”，最重要的是这种行政是**非党派性**的。至于所谓的“政治”行政官员，只要“国家理由”

(Staatsräson)<sup>[13]</sup>——也就是牵涉到整个支配体制生死的利益——没有受到直接影响，那么至少从正式的角度来说，情形也是如此。他应该“无恶无好” (sine ira et studio) 地从事他的职务。因此，他绝不应该做政治家（不论是领袖或其追随者）必须去做，同时也始终在做的事——**斗争** (Kämpfen)。采取立场、斗争、有所动情——有恶有好：这乃是政治家的本色，尤其是政治**领袖**的本色。支配政治**领袖**言行的**责任**原则，和官吏的**责任**原则十分不同，甚至正好背道而驰。官吏的荣誉所在，是他能够出于对下命令者的责任，尽心地执行上级的命令，仿佛这命令和他自己的信念、想法一致。即使他觉得这命令不对，或者在他申辩之后，上级仍然坚持原来的命令，他仍然应该如此。没有这种最高意义之下的伦理纪律和自我否定，整个系统便会崩溃。而政治领袖，即居于领导地位的政治家，其荣誉之所在，却是他对自己的作为要负无所旁贷的**个人**责任，要负无法也不可以拒绝或转卸的责任。就其本性而言，具有崇高道德的官吏，会变成恶劣的

政治家，尤其是会变成在政治意义上不负责任的政治家。在这个意义上，他们乃是道德地位低下的政治家，就像我们不幸一再在领导位置上看到的情况。我们所谓的“官吏之治”（Beamtenherrschaft），便是指此。现在我们揭发这种体制就其后果而言在政治上的错误，当然不致让我国官吏界的荣誉受小瑕之累。但是，让我们还是回来讨论政治人物的类型吧！

---

[1] 弥曼差学派是正统印度哲学的六大派之一，创立者为耶米尼（Jaimini，公元前二世纪至公元后二世纪之间的人）。这派哲学的取向是知识论，企图借批判性的探讨方法，确证“吠陀”的仪式和意义，也就是关于“法”（dharma）的启蒙。

[2] 530年，拜占庭皇帝查士丁尼一世（Justinian I）召集了十余位杰出的法律家，编纂所谓的《查士丁尼法典》（Corpus Juris Civilis, Code of Justinian），于533年底编成。《汇编》（Pandect，又称Digest）是整个法典四个部分中最重要的部分，搜集、整理前六个世纪以降罗马法系统中的判决、规则、意见、答复等，加以综合。第六世纪以降，这是东罗马帝国的法律根据。十一世纪末期，属于“西方”的意大利学者重新发现这部法典。在它的刺激之下，掀起研究、整理古罗马法的风气，十二世纪因此被称为“法律的世纪”；这是西方法制史中最重要的一个世纪，西方法律之奠基即在此时。

[3] “Podesta”在拉丁文中的意思是“权力”。“最高执法官”是意大利自治城邦中的最高司法和军事长官。最高执法官由城邦自行挑选，为了保持其公正地位，通常这种人是另外一个城邦中受过法律训练的贵族。从十二世纪末叶开始，最高执法官的重要性逐渐超过执政官（Consuls）的合议政府；后来，又从最高执法官演变成了“市政门阀”（见p. 221注5）。从十三世纪开始，最高执法官的权力逐渐局限于司法的领域。

[4] 主教会议至上论，是一个关于教皇权力之限制的问题。十二、十三世纪时，教会法学家企图对教皇的权力加以法律上的限制，遂产生主教会议至上论：教皇由主教选出，因此和主教有某种约定存在；主教会议的权威高于教皇，甚至可以将他罢黜。十四世纪的政治哲学家Marsilius of Padua和William of Ockham皆持此说。教皇绝对论和主教会议至上论的争执，到二十世纪仍在进行中。



[5] “Monarchomach”一词，据说是一位住在法国的苏格兰人William Barclay所铸。他在一本题为《论国王与国王的权力》（*De Regno et Regali Potestate*, 1600）的著作中，用这个词来指反对国王有绝对权力的人。这个说法的背景，是十六世纪时绝对王权兴起后引发的争论。当时法国中央政府已成形，国王在君权神授的根据下行绝对统治。反对的人认为国王的权力来自“人民”，因此在某些情况下，人民有权利抵抗国王的统治。主张有抵抗王室权利的说法（*monarchomach*）和后来的民主思想没有直接的关系；这个说法的基础是中世纪的封建论，反对统一的中央政府及绝对国家。

[6] “Parlement”是法国在革命前旧政权时代的高等法庭。其前身为*Curia Regis*（御前会议），是国王和主要的封建领主见面讨论法政一般问题的地方。十二世纪开始，专业人员开始加入，法律事务开始独立。路易九世（Louis IX, 1226—1270）时，“御前会议”有关法律的集会开始被称为“Parlement”，是为巴黎高等法院的开始。十五世纪以降，类似的高等法院在省区建立，大革命前，除了巴黎高等法院之外，省区内共有十四个高等法院。在功能上，因为这种法院代表国王的权力对全境作法律上的管辖，遂有助于国王势力的扩张和加强。法国大革命之后，这些法庭被废弃。

[7] “noblesse de robe”指的是法国在十七、十八世纪时，因担任高级官职而取得世袭贵族地位的人。路易十四（Louis XIV, 1638—1715）为了争取法官对他的支持，给许多法官——特别是巴黎高等法院的法官——这种贵族地位。在开始的时候，这类贵族受军功贵族（*noblesse d’ epee*）和老贵族（*noblesse de race*）的歧视。但后来，这批布尔乔亚出身的新贵，反而是最保守的力量。

[8] 法国高等法院（见p. 230注4）的法官，因为必须要登记国王发出的指令和信件，因此有所谓的“诤议”权，也就是有权力指出国王的指令是否有违反王室传统的地方。在诤议之下，国王可以继续坚持己见，但诤议权对国王的权力仍然构成了相当的限制。

[9] 等级会议（*Etats-Generaux*）是法国在1789年大革命之前供国王谘议的民意组织。它在历史上的来源是“御前会议”，但后来由三个等级——教士、贵族及第三等级，也就是新兴中产阶级——共同组成。它始终没有发展成一个近代议会式的能限制国王权力的东西。等级会议在开会时有一习惯，就是由每一等级提出一份*Cahier de doléances*（陈情书），列出该等级的抱怨及改革的建议。

[10] 法国大革命期间（1789年6月17日到7月9日）由第三等级所组成的革命议会。

[11] 所谓“由有利益关系的人来进行的经营”，原文是“Interessentenbetrieb”。因为“Interesse”一词的意思太广，在此译作“利益”会引起误会，我们引韦伯自己的话来说明他的意思。他在1918年曾经发表一篇有名的长文章：“Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland”（英译见《经济与社会》，附录II，pp. 1381—1469）。在这篇文章中，韦伯说：“政治的经营，便是有利益关系的人的经营。”但他立刻解释：“所谓‘有利益关系的人’，我们指的并不是因为物质利益而在一切国家体制中以不同的强度影响政治的人，而是那些为了实现某些政治想法，而追求政治权力和责任的在政治上有关心和利害的人。”（《经济与社会》，p. 1457）

[12] 指第一次世界大战中的协约国。

[13] “国家理由”（ragione di stato, reasons of state）常被认为是马基雅维利政治思想的关键概念，虽然这个名词从来不曾出现在马基雅维利的著作中出现过。马基雅维利以及对近代国家特质做思考的人认为，政治自有其政治性的目的，而不是为了宗教、道德或其他非政治性或超政治性的目的服务的。因此，政治家应该考虑的是权力，而不是正义；国家的行为应以本身权力的维持、增强为着眼点，不需引道德的规范为准则。易言之，国家在考虑自身的活动时，应该以本身为“理由”。



## 五

【§ 29 群众政治家】从立宪国家出现之时开始，或者更确定地说，从民主政体建立之时开始，在西方，“群众政治家”

(Demagoge) <sup>[1]</sup> 一直是领袖型政治家的典型。我们诚然不会喜欢这个字眼，但我们不要因此忘了，头一个被称为群众政治家的人，不是克里昂 (Kleon)，而是伯里克利 (Perikles)。在古代民主中，官职人选由抽签来决定；毫无官职，或者说位居唯一选举出来的官职——最高司令官 (Oberstrategen) <sup>[2]</sup>——的伯里克利，居然领导雅典市民的最高大会。近代的群众政治家自然也利用演讲；如果我们考虑到，在近代一位候选人要做多少竞选演说，就知道这在量上，已经到了极高的程度。不过，印出来的文字效果更持久。在今天，群众政治家最重要的代表性人物，乃是政治评论者 (Publizist)，尤其是**新闻工作者** (Journalist)。

【§ 30 新闻工作的特殊地位】近代政治性新闻工作的社会学，不论从任何角度来看，都应该自成一章。在我们这次演讲中，便是稍做素描都不可能。不过，在这里，有几件事，却和我们的题目有关，因此必须一说。新闻工作者和所有的群众政治家一样，同时和律师（以及艺术家）也差不多，有一项共同的命运：缺乏固定的社会分类。就律师而言，至少在欧洲大陆情形是如此，英国以及从前普鲁士的情形则不一样。新闻工作者仿佛属于一个贱民阶层 (Pariakaste) <sup>[3]</sup>，“社交界”总是根据他们之中品行最差的代表来评价他们。由而，对于新闻工作者和新闻工作，流行着一些最奇怪的想法。很多人不了解，在新闻工作上的一项真正**优秀**的成就所需要的“才气” (Geist)，绝对不下于任何学术上的成就所需者；特别我们要考虑到，新闻工作必须随令当下交卷，也要考虑到，新闻工作者必须在显然和学者完全不同的创作条件下立即见到**效果**。大家几乎从来没有承认，和学者比起来，新闻工作者的责任要大得多，而平均而言，任何一位有荣誉感的新闻工作者的**责任感**，和学者比起来，非但不见逊色，反而，〔这次大〕战时

的情形已证明，要比学者来得高。人们之所以对新闻工作者的评价较低，乃是因为在这种问题上，人们记得的，乃是不负责任的新闻工作表现，以及这类表现所带来的往往十分可怕的后果。说任何一位够格的新闻工作者，在行止的思虑判断上比一般人高明，没有人会相信，但是实情却正是如此。和别的职业比起来，新闻工作这个职业，有最庞大的诱惑与之俱来；在今天，新闻工作又有其他的特殊条件与环境。这些因素所造成的结果，使得公众习于以一种由鄙夷和可悯的卑怯交织而成的态度去看新闻工作。在今晚，我们无法讨论这该怎么办。在此，我们所关心的，只是新闻工作者在**政治** 方面的职业命运，以及他们获得政治领导地位的机会。到目前为止，只有在社会民主党<sup>[4]</sup> 里面，新闻工作者有比较有利的机会。但是在这个政党里，编辑的位置主要还是一种党工的位置，不足以构成**领袖** 地位的基础。

【§ 31 新闻工作者的缺乏余裕】至于在资产阶级政党里，整体而论，走这条路攀取政治权力的机会，和上一辈人比起来，情况反而恶化了。自然，每一个重要的政治家，都需要新闻界的影响力，因此也需要和新闻界的关系。但是从新闻界内部产生政党**领袖**，那是绝对的例外，连想都不应该想。之所以如此，原因在于新闻工作者日甚的“缺乏余裕”，特别是没有资产而必须靠职业维生的新闻工作者的“缺乏余裕”；这种“没有余裕”，是由新闻工作在紧张度和时效性方面的急剧增长所决定的。每天或者每周都必须写出文章来，以谋生活，就像是在政治家的脚上绑上了铁镣。我便知道有人，虽然具有领袖的气质和能力，却因为这种逼迫，而在向上追求权力的过程中，在有形的方面但尤其是精神方面遭到了永久的挫伤。在旧政权<sup>[5]</sup> 之下，新闻界和国家及政党中居支配地位的力量保持的关系，对于新闻工作水平的伤害是不可能更大的了。但这是必须另外处理的一个题目。在我们的敌国中<sup>[6]</sup>，情况并不相同。不过即使在它们那里，以及所有近代国家中，新闻工作者的政治影响力似乎愈来愈小，而资本主义的报业大亨，如诺斯克克里福“爵士”（“Lord” Northcliff）之流，却取得了愈来愈大的政治影响力。

【§ 32 新闻工作的政治前途与艰辛】不过，到目前为止，我们的大资本主义报纸事业——它们控制的主要是登“分类小广告”的“大众

报”——通常都是政治上冷漠态度的典型培养者。因为对它们来说，独立的政治立场没有什么好处；尤其重要的是，持有独立的政策，从在政治上居于支配地位的权力那里，不会得到什么在商业上言之有利的照顾。在大战期间，广告业务曾经被大规模地用来对报业施加政治性的影响，而现在，似乎这个做法会继续下去。虽然我们有理由相信，大报可以躲开这种压力，但是小报的处境就困难多了。不论在其他方面，新闻工作有什么样的吸引力、有什么程度上的影响力、有什么程度的行动可能，尤其是负什么程度上的政治责任，在今天我们身处的环境里，新闻事业的生涯，不是政治领袖向上爬升的正常管道——它也许不复是这种管道，也许尚不是这种管道，这就只好等着看了。某些新闻工作者——不是全部——认为应该放弃不具名原则；但是放弃这个原则，是不是就能给上述的情况带来改变，实在很难说。在大战期间，德国报纸用特别聘请的文坛名流担任“指导”<sup>[7]</sup>；他们虽然始终是直接以真名出现，但我们在好几个有名的例子中的经验显示，责任感**并没有**因此如大家所想象的那样增加。无分党派，有些这类报纸，正好就是以低级而出名的煽情报刊，借着放弃匿名原则，它们追求并且获得了销路。这些先生们、发行人及煽情式的新闻工作者所得到的是巨利，而当然不是荣誉。我们在此所说的话，毫无反对署名原则的意思；我们谈的是一个十分复杂曲折的问题，某一个现象自然不等于问题的全部。不过，**到目前为止**，署名的新闻工作，仍然不是走上真正的领袖地位的道路，也不是**负责任地**经营政治可循的途径。事态在未来会如何变化，尚有待观察。话说回来，新闻工作这条路，在任何情况中，都是职业性的政治活动最重要的途径之一。这条路不是每一个人都能走的。性格薄弱的人，绝对不能走这条路，特别是那些只有在安定的位置上才能维持心灵平衡的人。一位年轻学者的生涯，虽然靠的是机运和侥幸，但是至少学者的身份会使他受到一些坚固规范的约束，让他不至于失足。可是新闻工作者的生涯，在每一方面来说，都是彻底的冒险，而身处的条件又以一种在其他任何情境中都无法见到的方式，考验着个人内在的安定自信（Sicherheit）。在新闻职业生涯中往往十分辛酸的经验，可能还不是最糟的事。成功的新闻工作者，相应于外在的试探而必须具备的内在力量，才是最难企及的。的确，在一种看来平起平坐的姿态下，出入豪门的沙龙中当座上客，常常因为被人所惧，所以受到大家的阿谀奉承，但自己心里却清楚知

道，只要自己一离开，背后的门甫一关上，主人可能就必须向他的贵宾们解释，为什么他会和“那个报界挖人隐私的低级作家”有关系——这的确不是容易的事。同样，你必须随“市场”的需求，对任何一件事、对生活中任何可以想象到的问题，迅速而言之成理地表达自己的意见；你的意见不能完全肤浅，尤其不能因为暴露了自己的底盘而丧失尊严——这是会有不堪逆睹的后果的。因此，许多新闻工作者，到头来在人性方面完全失败，丧失了一切价值，也就不足为异。值得吃惊的是，在这些情况之下，这个阶层中居然还有许多可贵的、道地的人存在；这个事实，不是外人能轻易想象得到的。

---

[1] 在本文中，“Demagogue”一词或译作“群众鼓动者”，或译作“群众政治家”。韦伯认为“直接诉求民意认可的统治者”（见p. 207注2）基本上都是成功的“Demagogue”（见《经济与社会》第1部分第3章第7节，p. 268；中译见《支配的类型》）。“民主化和群众鼓动的做法是在一起的……只要群众不再被视作行政管理的纯粹被动对象，也就是说，只要群众的态度具有某种积极的意义。”《经济与社会》附录II（p. 1450）。

[2] Strategoi是雅典的最高军事长官，由公民大会选举产生，而非用抽签产生。

[3] 韦伯对贱民阶层的定义，见《经济与社会》第2部分第6章第6节6（p. 493），又参见英译者在p. 209的注释。

[4] 凡接受议会民主制和改良主义（不以革命为手段）的社会主义及工人运动，一般泛称为社会民主主义。第一国际解散后，欧洲各国社会主义政党多数变成本国的社会民主党（在英国则发展出工党）。随着俄国社会民主党的分裂和布尔什维克革命，各国社会民主党内部的左派又分裂出来，形成共产党。在此，韦伯指的是德国社会民主党。

[5] 指1918年11月革命之前的德国政权。

[6] 第一次世界大战时的协约国。

[7] “Leitung”，法译本作“总编辑”。



## 六

【§ 33 党工】 如果新闻工作者，作为职业政治家的一种形态，要求我们对颇为久远的过去作一回顾，那么**党工**（Parteibeamten）则仅是过去几十年来的新发展，甚至有一部分是近年来才有的发展。为了从历史的沿革演进上，掌握到这一类型人物的位置，我们必须对政党之为物以及政党的组织做一番考察。

【§ 34 政党经营形态的起源】 任何政治团体，只要它有相当规模，也就是说在地域上和职掌的范围上，超过了一个小的农村行政区，同时其掌权者是定期选举产生的，那么在这样一个团体中的政治经营，就必然是一种**由有利益关系的人来进行的经营**

（Interessentenbetrieb）。这也就是说，一群相对而言数目不大的人，主要的关心所在是政治生活，亦即对分享政治权力有兴趣；他们通过自由的招揽劝诱，替自己寻得追随者，推自己或手下为候选人，募集财源，争取选票。如果没有这种经营形态，我们很难设想，在大规模的团体中选举要如何进行。在实际中，这种经营形态表示，有权利投票的公民，要分成在政治上积极活动的人和政治上消极被动的人。由于这个区别所涉及的是自由意志的问题，所以诸如强迫投票制或者“职业团体”代表之类的措施，或者其他公然在事实上针对这种事态以及针对职业政治家的支配所设计的措施，是无法消除这个区别的。领导层和追随者，属于积极活动的分子，他们要以自由招揽劝诱的方式，扩大追随者的范围；追随者以同样的方式，争取被动选民把票投给领袖。这些主动与被动的部分，都是每个政党不可缺少的生命元素。但是政党的结构多有差别。举例来说，中世纪城市的政党——比如教皇党（Guelfen）和皇帝党（Ghibellinen）<sup>[1]</sup>，就完全是个人的追随者组成的党。试观教皇党的章程（Statuto della parte Guelfa），我们会联想到的是，布尔什维克党及其苏维埃：贵族——原先这是指所有以骑士为业并因此有采邑资格的家族——的财产被充公；他们不得任官职，亦无投票权；章程规定了超地区性的党委员会、严密的军事性组织、对打小报告的人加以馈赏。这使我们想起布



尔什维克党的经过严格过滤的军事以及（特别是在俄国）秘密警察组织，对“资产阶级”——也就是企业家、商人、以租金及利息为所得的人、僧侣、王室后代、警探——的解除武装、剥夺政治权利以及财产充公政策。这中间的相似之处，如果我们做进一步的观察，会显得更为明显。就教皇党而言，它的军事组织，是一支按照登录在册的封建庄园为准建立起来的骑士军队，贵族几乎占有一切领导位置。在另一方面，苏维埃则保留了——或者不如说重新引入了——高薪企业家、论件工资制、泰勒制度（Taylor System）<sup>[2]</sup>、军事纪律和厂房纪律，并引入外资。一言以蔽之：苏维埃不得不再度接受他们曾经当作资产阶级体制而对抗的一切事物。他们必须接受这些事物，以便经济和国家能够运作。此外，苏维埃还重新建立了以前沙俄的秘密警察制度（Ochrana），作为国家武力的主要工具。不过，在这里，我们毋须讨论这类武力的组织。我们所要讨论的，是在选票市场上，通过冷静而“和平”的政党竞争，以争夺权力的职业政治家。

**[§ 35 政党在英国初起时的形态]** 在我们通常意义之下所谓的政党，最初都纯粹是贵族的追随者之组合。英格兰便是一个例子。当一位贵族，因为某种原因，改变了自己的党籍，所有依附于他的人，也都跟着跳党。直到改革法案（Reform Bill）<sup>[3]</sup>之时，很大数目的选区的议员席位，是由大贵族家族以及（此一事态意义同样重要）国王所控制的。与贵族政党相近的是名门望族（Honoratioren）<sup>[4]</sup>的政党，随着市民阶级力量的上升，这种政党在各处出现。在西方的典型知识分子阶层的精神领导下，有“教养和财产”的圈子，部分因于阶级利益、部分因为家族传统、部分则由于纯粹意识形态方面的原因，分化成为各类政党，并且由他们担任领导。教士、教师、大学教授、律师、医师、药剂师、富农、制造业者——在英格兰整个自认为“绅士”（gentlemen）的阶层——起先形成了偶然性的团体，甚至于地方性的政治俱乐部；另一方面，在动荡的时代，小市民阶级会显示自己的存在；而无产阶级，如果有领袖——通常这种领袖不会来自无产阶级内部——也偶然会表现自己的力量。在这个阶段，还没有作为全国性常设团体、跨地区组织起来的政党可言，凝聚力完全仰仗国会议员，地方望族则在候选人的选择上有极大的重要性。选举时提出的政纲，部分源自候选人的政见诉求，部分则遵循望族聚会或者国会党部的决

议。地方性俱乐部的领导，或者在没有俱乐部的情况下（这是大部分的情况），完全不具固定形式的政治经营，在正常时候是少数始终有兴趣的人来做的；这种工作是一种偶务性的零工，在性质上属于一种副业性的、名誉性的工作。只有新闻工作者，才是接受报酬的职业政治家，只有报纸的经营，才是持续的政治经营。在报纸以外，唯一称得上持续的政治经营者，只剩下国会会期。国会议员和国会里的党领袖，当然知道在需要有政治行动的时候，应该向哪些地方望族求助。但是只有在大都市里，才见得到常设的政党机关；它们有不多的党费收入、定期的聚会和公开的集会供议员报告国会里的活动。党的生命，只有在选举期间，才真正活起来。

**【§ 36 政党发展的第一个阶段】** 国会议员所关心的，是地区之间在选举时达成协议的可能性，是全国广泛阶层承认的一个统一的纲领以及在全国一致进行的宣传活动所能形成的冲击力。在这种关心的推动下，政党的组织遂逐渐紧密和强化。不过，虽然地方性的党机构逐渐开始在中等城市建立，心腹人（Vertrauensmänner）也在全国伸展，同时国会中有一个本党议员作为中央党部的领袖，和这些地方组织构成的网保持固定的联络，党机构的性格在原则上是一种“望族”团体这一点，却并没有改变。在中央党部之外，仍然见不到受薪的党工。地方党组织，仍然完全是由“有名望”的人领导；而他们之所以担任这种工作，为的是他们原本便享有的名望。这些人，是所谓的“望族”；他们虽然在国会之外，但他们可以和那些适巧在国会中有席位的望族阶层一起施展影响力。不过，党所编辑的党通讯，已经对新闻界和地方集会提供愈来愈多的思想性影响。党员缴纳的定期党费，逐渐变得不可或缺；这中间有一部分，必须拿来供中央开销。德国的政党组织，在不太久之前，大部分都处在这个发展的阶段上。在法国，政党发展的这种头一个阶段的某些部分，仍然完全居于主要的地位：国会议员的结合仍然十分不稳定，在国会以外的全国范围上，我们见到的是数目很小的一些地方望族，以及在个别选举活动中，由候选人本人或者他们背后的大支持者为他们拟定的纲领。当然，在或多或少的程度上，这些纲领都是参考国会议员的决议和纲领，再适应地方情况而得出来的。这种体制，起先只在局部上有所突破。主业的职业政治家数目依然很小，主要只包括选出的议员、党总部的少数职员以及新

闻工作者。在法国，这类人还包括已得到或正在谋求“政治官职”的官职猎取者。就形式上来说，到此为止的主要情形是，政治仍然是一种旁骛性的副业。在议员中，够得上部长资格的人，数目非常有限，而候选人因为他们的望族性格，更是如此。但是，在政治的经营中有间接的利害关系特别是物质方面的利益关系的人，数目非常大。既然政府部会的一切行政措施，特别是和人事有关的一切决定，在考虑的时候都注意到了它们对选举有利与否的影响，于是各种各样的要求都托付给本区议员去斡旋，以求其实现。而不论利弊如何，部长必须倾听这位议员的话，特别如果这位议员是站在部长的多数党这边的时候——因此，成为多数党乃是每个人的追求目标。个别的议员，控制了他自己选区的一切官职的任命权，以及一般而言他选区内所有事务的各种照顾。反过来，为了连任，议员也必须维持和地方望族的结合。

〔§ 37 政党组织的独立和强化〕 这种在望族的圈子以及特别是在国会议员支配下的宁静祥和状态，和政党组织最近代的形式，构成十分尖锐的对比。最近代的政党组织形式，乃是民主、普选权、赢取群众和组织群众的必要性，以及在领导上发展出最高度的统一性和形成最严格的纪律这两方面的要求，所共同孕育的产物。望族之支配、国会议员之操纵，都告式微。在国会之外 的“主业”政治家，把政党的经营掌握在自己的手中。他们或者是以“企业家”的方式行事——美国的老大（boss）或者英国的“选举经纪人”（election agents），在事实上便是这种“企业家”——或则是领固定薪水的政党职员。在形式上，民主大为广泛化。国会党部不再制定具有最高地位的纲领，地方望族不再决定候选人的名单。现在，已经组织起来了的党员集会选择候选人，并送代表去参加上一级的党会议。这样一级一级的会议可能有好几层，直到全国党代表大会。自然，权力事实上是在那些在组织中**持续**地工作的人手中，或者是组织的运作在金钱方面或人事方面必须依赖的那些人手里——例如说梅赛纳斯（Maecenas）型的支持恩护者（Mäzenaten），或者强有力的政治利益团体（比如塔曼尼厅〔Tammany Hall〕<sup>[5]</sup>）。最具决定性意义的，就是这种由人构成的整个机构（在盎格鲁撒克逊国家中，根据其特色，这种机构被称为“机器”〔Maschine〕）——或者不如说指挥这机构的人——向国会议员挑战，有条件把自己的意愿，在几乎是非常大的程度上强加在国会议员

的身上。对于党**领袖**的选择，这更具有特别的重大意义。现在，党魁就是整个机器所追随的那个人，可以无视于国会党团。换言之，这种机器的登场，意味着**直接诉求民意认可**的民主制（plebiszitäre Demokratie）的到来。

【§ 38 党工的期待】追随党魁的党员，尤其是党工和党的企业家，当然会期待他们领袖的胜利给他们带来个人的报酬——不论是官职，或其他的利益。最要紧的是，他们会期待他们的领袖给他们这类利益，而不会期待——尤其不会只期待——一个别国国会议员给他们这些利益。他们特别期待领袖的**人格**在党的选战中诉诸民心

（demagogische）的效果，会增加选票和人民的托付（Mandate），由而增加权力，使机会尽可能地扩展，好让追随者得到他们所冀望的报酬。为一个自己乐于效忠、皈依的人工作，而不是为一批平庸人物组成的政党的抽象纲领工作，带来的满足是精神性的——这是所有领袖所具备的“卡理斯玛”成分；但这方面的满足，只是党工们的动机之一。

【§ 39 政党新旧形态之间的冲突】政党的这种〔新〕形态，在和追求自身影响力的地方望族及国会议员的不断潜在斗争中，在极为不同的程度上，有了突破和进展。这种情形，首先在美国发生在资产阶级政党的身上；然后，同样的情形也发生在社会民主党身上，主要是德国社会民主党。没有普遍承认的领袖存在，挫折会接踵而来；而即使有这样的领袖存在，各种各样的让步也无法避免，方能满足党内望族的虚荣和私人利益。但是，在另一方面，党机器也有可能进入**党工**的支配之下；毕竟，日常的事务原本便是由他们来处理的。按照某些社会民主党圈子的看法，他们的党已经屈从于这种官僚化

（Burokratisierung）了。不过，只要一个领袖的人格，具备了强烈的群众吸引力，要党“官僚”向他输诚，仍是比较容易的。〔这是因为〕党工在物质方面或精神方面的利益，都和领袖的吸引力可望形成的政党权力，有着密切的关系。再者，为一位领袖工作，本身便比较有精神上的满足感。可是，如果在一个政党中，党工和“望族”并坐掌握对党的影响力——资产阶级政党常有这情形——领袖的崛起便困难多了。因为这些盘踞着主席团或委员会小职位的望族，正是借着这些职

位，在精神上“取得自己生命的意义”。他们对群众政治家的新人（homo novus）身份感到反感，深信自己在政党政治的“经验”（这在实际上确实是十分重要的）上胜过来者，在意识形态上则忧心党的老传统会崩坏；这些，决定了名门望族的行为。党里面一切传统取向的分子，都会支持他们。尤其重要的是，乡村以及小资产阶级的选民都要找寻他们所熟悉的望族的名字，而不信任他们不曾听过的人。不过，这种〔作为群众政治家的新〕人一旦成功，这类选民对他的认定也会更坚定。现在，我们举几个主要的例子，以窥望族式的结构形态和近代政党式的结构形态之间的争斗；我们特别要考察奥斯特罗戈尔斯基（M. J. Ostrogorskij）所描述的直接诉求民意认可形态的抬头。

---

[1] 教皇党和皇帝党，是中世纪末期意大利政治中相争的两派。“Guelfen”一词的来源，是德文的“Welf”；这是十二、十三世纪时，企图夺取皇帝地位的一个家族的姓。“Ghibellinen”一词的来源，则是德文的“Waiblingen”，这是当时拥有神圣罗马帝国皇位的德国Hohenstaufen家族的一个城堡的名字。这场斗争的起源是Frederick I Barbarossa（1155—1190）想要统治意大利的野心。意大利各方势力于是有欲拥德国Hohenstaufen家族自重者（皇帝党，Ghibellinen），也有欲引教皇力量抗拒皇帝者（教皇党，Guelfen）。逐渐地，这场斗争扩散到意大利全境，各邦原有派系纷纷向教皇党或皇帝党靠拢。

[2] 泰勒制度来自美国工程师泰勒（F.W.Taylor）的构想。他在所著The Principle of Scientific Management（London & New York, 1911）一书中，首创“科学管理”一词，提出一套增加工人产量的方法。

[3] 英国近代史上，共有三次改革法案（1832，1867，1884）；这里所指的是1832年的改革法案。在十八世纪，国会议员的选举依循传统，已无法照顾到人口分布和阶级结构随着工业革命而产生的巨大变化。一些选区早已荒废无人迹，但仍有代表它们的国会议员；这类选区的国会席位，实际上是由国王和大地主贵族所控制。十八世纪末叶，中产阶级及新兴都市（如伯明翰、曼彻斯特）开始推动选举改革。改革的运动虽曾一度因法国大革命造成的反动浪潮而暂时消匿，但十九世纪初开始，要求改革的力量日益强大，终于在1832年由自由党政府通过改革法案。从此，选区的设置较能配合人口的分布，又放宽选举权，使得有权投票的人数增加约百分之五十。但直到第三次改革法案通过，英国成年男子中仍只有百分之四十有投票权。



[4] 韦伯对“名门望族”的定义，见《经济与社会》第1部分第3章第10节20（pp. 290—291），中译见《支配的类型》；参见第2部分第10章第2节（pp. 950—951）。

[5] 塔曼尼厅是纽约曼哈顿地区民主党党机器的俗称。Tammany Society本为美国独立战争后出现的爱国社团之一，十九世纪末二十世纪初，受党老大制度的影响，逐渐腐化，是美国地方政党政治黑暗面的一个象征。

## 七

**[§ 40 早期英国政党的组织]** 首先，我们来观察英国的情形。在1868年以前，英国政党的组织几乎纯粹是一种名门望族的组织。托利 (Tories) <sup>[1]</sup> 保守党在农村的支持者，是安立甘 (Anglican) 国教 <sup>[2]</sup> 的牧师，额外的支持者则大部分是学校的资深教师，最主要的则是郡内的大地主。辉格 (Whigs) <sup>[3]</sup> 自由党的支持者，主要是非国教派 (Nonconformist) <sup>[4]</sup> 的牧师 (如果地方上有这种人在)、邮局局长、铁匠、裁缝、绳匠——也就是因为能时常和人聊天，而有机会散播政治影响力的工匠之类的人。在城市里，各政党则按照人们的经济观点、宗教观点或者只是因于家庭中留传的政党观点，而有各自的支持者。但无论怎么样，望族总是政治经营的担当者。在望族之上，另外存在着国会及各政党，包括其内阁和党魁 (Leader) ——这个人是部长会议的主席或者是反对党的领袖。在党魁之侧，是党组织中最重要的职业政治家——国会党部书记长 (Whip) <sup>[5]</sup>。官职的分配权在国会党部书记长手里，因此求官者必须找他，而他则就这些问题和各选区的议员磋商。在各个选区，也慢慢发展出了一个职业政治家的阶层：在地方上招募来的代理人 (Agenten)；起先，这类人不受薪酬，和德国的“心腹人”的情况差不多。但是在这类人之外，选区内又发展出了一类资本主义式的企业家：所谓的“选举经纪人”。这种人的存在，在英国近代以保障选举公正为旨的立法下，是无可避免的。这种立法的目的，是要控制竞选时所耗的费用，以对抗金钱的影响力；它规定候选人有义务申报在选举中用了多少钱。这是因为在英国——那里比原来在德国类似的情形严重多了——候选人在哑掉喉咙之外，还会尝到钱包空扁的滋味。有了选举经纪人之后，候选人只需付他一笔总数；通常选举经纪人会用这笔钱达成最大的效果。在英国，无论是在国会或者在民间，就“党魁”与党内名门望族山头之间的权力分配而言，“党魁”经常居于一种非常重要的地位。这是因于一个迫切的理由：非如此，则不可能有能瞻望全局并因此而具有稳定性的政策可言。不过，国会议员和党内山头大老的影响力，仍然是相当可观的。

**[§ 41 党务会的崛起]** 在以前，党的组织大体上就是这个样子。这种组织方式是一种混合体，一半由望族来营运，一半是由职员和企业家从事的经营。从1868年开始，“党务会”制度（caucus system）<sup>[6]</sup> 开始发展。起先，这只是在伯明翰（Birmingham）的地方选举中采用，但它逐渐扩及全国。一位非国教派的牧师和张伯伦（Joseph Chamberlain）一起建立了这个制度。发展这个制度的起因，是选举权的民主化。为了要赢取群众的选票，就必须建立起由看来民主化的团体所结合成的庞大组织。在都市的每一个区，都要组成一个选举团体，以使整个经营体系不歇地运动，也使每一件事都最严格地官僚制度化。结果，受薪职员的数目逐渐增加；整体说来，可能已网罗百分之十选民的地方选举委员再从这些职员中选出有互选权利的党干事（Hauptvermittler），作为政党政治的正式运作者。整个驱动力量，在于地方的圈子，尤其是对社区共同体政治有兴趣的人——社区共同体政治，总是最有实质利益可图的地方。这类地方性的圈子，也是筹募资金的第一线。这种新兴的机器，既然已摆脱了国会议员的领导，很快地便开始和原来的掌权者——特别是国会党部书记长——展开斗争。在有地方利益的人支持下，这种机器得胜，国会党部书记长必须认输，和这种机器妥协。结果，所有的权力集中到少数人手中，最后则集中到位于党的顶峰的那一个人手里。在自由党里面，这整个体制的兴起，是和葛莱斯顿（W. E. Gladstone）抢上权力宝座连在一起的。这个机器之所以能够如此迅速地压倒名门望族，是由于葛莱斯顿“伟大的”群众鼓动力的魅力，由于群众坚定地相信他的政策具有道德内容、信任他人格的道德性格。一种恺撒—直接诉求民意认可式（cäsaristisch-plebiszitäre）<sup>[7]</sup> 的因素——选举战场上的专政者——在政治中登场。它十分迅速地有了表现。1877年，党务会首次在全国大选中开始活动，成果惊人：狄斯雷利（Benjamin Disraeli）在他成就的最高峰时刻垮台了。在1886年，这个机器已经完全接受葛莱斯顿个人的卡理斯玛式领导。当爱尔兰自治（Home-Rule）问题<sup>[8]</sup> 出现的时候，整个机器从上到下没有人问：“我们是站在葛莱斯顿的立场上吗？”而是完全听信葛莱斯顿的话，和他一致。大家说的是：“不论他怎么做，我们听他的。”——结果，他们抛弃了这个机器的创造者本人：张伯伦。

**〔§ 42 新式政党机器在几个方面的影响〕** 这样的一套机器，需要可观的人事架构。在英国，直接依赖政党政治为生的人，大约有两千之数。当然，纯粹为了谋取官职，或者为了可图之利，而在政治中活跃的人，数目更多，特别是在地方的自治政治中。除了经济上的机会之外，对于党务会中有能力的政治家，还有让他满足虚荣的机会。变成一位“J. P.”或者甚至“M. P.”<sup>[9]</sup>，在性质上和最大的（也是正常的）野心所发的追求，并非二物。明显地具有良好教养的人（也就是“绅士”），可以达成他们的这种目标。贵族的荣衔，则是最高的目标，特别是对那些以巨金资助的人——党的财务，大约有百分之五十依赖〔这些〕匿名的捐助者。

那么，这套体制有什么影响呢？在今天，除了少数内阁阁员（和几个独行客）之外，英国国会议员一般而言，都不过是纪律良好的投票动物罢了。在德国，一个帝国议会的议员，至少在自己的桌子上处理私人信件，由而表现他还在为了国家福祉而行动。在英国，连这种姿态都没有必要。国会议员唯一要做的事，就是投票和不要做出背叛党的事情来。国会党部部长要他到场的时候，他一定要在议场出现；内阁或者反对党领袖有指示时，他必须依令行事。当一个强人式的领袖存在时，全国的党务会机器都绝对控制在他手中；这些机器本身，几乎完全没有意见可言。这样一来，凌驾于国会头上的，是实质上直接诉求民意认可的专政者。他利用党机器把群众召集起来跟从他；对他来说，国会议员仅是追随他的政治俸禄者罢了。

**〔§ 43 英国新式政党机器下的领袖〕** 这种领袖是怎么挑选出来的呢？首先，就能力而论，哪一种能力是挑选时的考虑？姑不论在任何地方都是最具决定性的“意志”这个性质，最重要的能力自然是能做具有鼓动群众力量的演说。从以前像柯布登（Richard Cobden）之辈诉诸理智的时代，到葛莱斯顿之善于运用仿佛“让事实自己说话”的技巧，政治演说的性质已经有了许多改变。在今天，我们见到的往往是纯粹诉诸情绪的手法。救世军在鼓动群众的时候，所用的也就是这类手段。今天的情形，我们可以称之为“利用群众的情绪而建立的专政”。不过，因为英国国会里非常发达的委员会制度的缘故，任何有意进入领导阶层的政治家，都能够而且必须参与委员会的工作。近几十

年来所有重要的阁员，在背景上都有这一段真实而有效的工作训练。这套从提出委员会报告到公开检讨其中建议的实际作业，保证了这段历练有其选才的实际效果，把那些除了做动人演说外别无所长的人淘汰掉。

**[§ 44 早期美国政党的发皇]** 以上是英国的情形。可是和美国的政党组织比较起来，英国的党务会制度不过聊具雏形。在美国的政党组织身上，直接诉求民意认可这个原则，得到了特别早，也特别纯粹的表现。照华盛顿的理念，他所缔造的美国，应该是一个由“绅士”（gentlemen）来治理的共和国。在他那个时代，“绅士”指的是地主或者受过大学教育的人。在开始的时候，美国的情形也确实如此。当政党初度开始组织的时候，众议院的议员声称自己才是领导者，一如名门望族在英国当道时的情形。当时，党的组织相当松散，直到1824年都是如此。在某些地区——这些也是最先展开近代发展的州——党的机器在1820年以前便在成形中了。到了杰克逊（Andrew Jackson）这位西部农人所支持的候选人当选为总统，旧传统终告推翻。1840年初期，当重要国会议员如卡尔霍恩（John C. Calhoun）和韦伯斯特（Daniel Webster）从政治生活退休之后，主要议员对党的领导便正式结束，因为到了这时候，国会面对全国性的党机器，几乎所有的权力都被夺去了。直接诉求民意认可制的“机器”能如此早就在美国有所发展，原因是唯有在美国，行政部门的首脑，也就是——这是最重要的一点——分派官职的首脑，乃是在直接诉求民意认可制下投票选出的总统；以及因于“三权分立制”，总统职权的行使几乎独立于国会。因此，在总统当选之后，官职俸禄者真正的掠夺对象，也就被当作战利品而分发到手。在杰克逊时代，“猎官制”（spoils system）<sup>[10]</sup>相当系统地被化成一项原则，其后果也已成形。

**[§ 45 猎官制]** 这种猎官制，这种以联邦官职奖赏得胜候选人的跟随者的做法，对于今天的政党构造来说，代表着什么？完全没有定见（gesinnungslos）的政党互相对立；它们纯粹是猎官者的组织，端看如何能获得选票，而拟出随时可以改变的纲领；它们立场的改变，即使在别的国家有类似的情形，在程度上也无法相比。各政党都是完全地、绝对地以最重要的选战为着眼点来配备设计的。至于最重



要的选战，自然是指有关官职分派的选举：联邦总统及各州州长的选举。各政党在“全国代表大会”（national conventions）中，决定纲领和候选人，不受国会议员的干预；这个党代表大会，又是在形式上非常民主地由各地代表团所组成；这些代表的授权委托，来自党的最基层投票人会议：“预选会”（primaries）。在预选会的阶段，出席党代表大会的代表，便已是在总统候选人的旗号之下当选的。在各政党的**内部**，最激烈的斗争，是在“提名”（nomination）的问题上。在总统的手中，大约有三十万到四十万个职位，要由他来指派；这些任命，只须和各州来的参议员谘商即可。因此，参议员是有权力的政治家。对比之下，众议院在政治上来说权力甚微，因为它不能过问官职的任命，而阁员们既然只是总统的助手，那么因为总统独立于所有的人（包括国会）而从人民得到正当性，阁员便可以独立于〔众议院的〕信任或者不信任，径自执行职务。这便是“三权分立”的一个结果。

以这种运作方式为基础的猎官制度，在美国之所以在技术上有**可能**，是因为年轻的美国文化经得起这种纯粹素人的管理方式。挟三十万到四十万个这种除了有功于党之外，本身再无其他资格的党人——这种事态当然不可能不造成严重的弊害。举世无匹的腐败和浪费，只有这样一个在经济机会上尚没有受到限制的国家才能承受得起。

【§ 46 党老大】现在，随着这种直接诉求民意认可式的政党机器登场的人物，是“老大”（Boss）<sup>[11]</sup>。老大是什么？他是一种自行计算得失风险而经营选票的政治上的资本主义企业家。他可能以律师、酒店老板或者类似场所的经营者身份，也可能以借贷收息者的身份，开始发展关系。从这里出发，他把线放长，直到他能“控制”某一数目的选票。到了这一步，他开始和邻近的老大建立联系，借助于热情、机巧特别是审慎，他赢得同道先辈的注意；从此，他开始爬升。对于党的组织，老大是不可或缺的。这种组织，集中在老大的掌握中。资金中的最大部分，是由老大所提供的。他哪来的资金呢？有一部分，来自党员的捐献，特别是从借老大和党的帮助而获得官职的官员的薪金抽成。再者，有贿赂以及办事的酬劳。若有人想触犯法网而不受处罚，他必须得到老大的默许；这时他必须付出代价。不然的话，他就会立刻惹麻烦上身。但是仅此，尚不足以积累起经营所需的

资本。要从大财阀手中拿钱的时候，必须由老大做直接的收受者。大财阀不会愿意把为了选举而捐的钱，交给受薪的党职员或其他任何必须留下公开账目记录的人。对这种以资金援助选举的资本家圈子来说，在财务问题上精明审慎的老大，乃是最自然的受赠者。典型的老大是一种绝对冷静的人。他不求社会上的荣誉；在“上流社会”中，“职业性的人物”（professional）是受人轻蔑的。他所追求的只是权力，因为这种权力乃是财富的来源；但是他也为了权力本身而追求权力。和英国的党领袖（leader）对比，美国的老大在暗中工作。人们不会听到他做公开演讲；他只对演讲者提示配合目的该说什么，但是他自己保持缄默。除了联邦参议员的席位之外，通常他不接受官职。因为根据宪法，参议员参与官职的任命，重要的老大常亲自拥有参议院的议席。官职的分派，首要是看对党的功绩；但也常有凭出价拍卖官职的情形发生，个别的官职有其固定的价码。这样一种出售官职的制度，在十七、十八世纪包括教廷在内的君主制国家中，也早已存在。

老大没有固定的政治“原则”。他完全没有信念可言（gesinnungslos），而只关心如何才能获得选票。老大往往没有受过多少教育，但通常他的私生活无可非议而规矩正常。论及他的政治伦理，他很自然地随着政治行为的一般既存伦理标准作调整，就像论及经济伦理时，我们中间大多数人在〔战时〕囤积时期的做法一样。作为一个“职业性的人物”、一个职业政治家，因此受到社交界的轻蔑，并不让他在意。他本人不担任联邦的重要职务，也无意于此；这有一个好处，那就是和党没有关系的知识分子阶层，乃至有名望的人，如果在老大看来在投票上有比较大的吸引力，他便往往会用他们为候选人。因此，党的旧望族不会一再竞选，像在德国的情形一样。这种不谈信念的政党的结构，加上它们在社会上受蔑视的掌权者，反而能把有能力的人送上总统宝座——在德国，这种人是不会有任何机会爬得那么高的。自然，对于可能危害到财源或权力基础的冷门候选人（outsider），老大是避之唯恐不及的。不过，在争取选民好感的竞争中，老大们常常必须委屈自己，去接受向腐败挑战的人做候选人。

**[§ 47 美式官吏制度的变化]** 这是一种高度资本主义式的、从上到下严密、彻底地组织起来的政党经营，由十分坚固的、类似修会

方式组织起来的俱乐部（例如塔曼尼厅）所支持。这类俱乐部所追求的，完全在于借着政治支配——特别是对地方自治政府的控制，因为这是最重要的榨取对象——获取利益。政党生活的这种结构之所以可能，是因为美国作为一个“新国家”，有高度的民主。不过，这种关系，也正是这套体制现在正逐渐凋谢的缘故。美国已不再能由素人来统治了。不过十五年前<sup>[12]</sup>，如果你问美国工人，为什么愿意让他们也说是受他们轻蔑的政治家来治理，他们的答复是：“我们愿意让我们可以往他们脸上吐口水的人来当官员，而不要让当官的人往我们脸上吐口水，像在你们那里一样。”这是美国式“民主”的老观点；在当时，社会主义者已经有完全不同的想法。美国的这种状态，如今已不复存在。素人政府已不管用，公务员改革法案设立了数目愈来愈多的终身且有年金的职位。经过这场改革，受过大学教育而清廉、能干均不逊于我们的公务员的官吏，取得了职位。就现在而言，有大约十万个职位，已经不复是选举后的分赃对象。这些职位现在都提供年金，同时凭资格取人。这样一来，猎官制将会逐渐消退，而党的领导在性质上也会有所改变——不过我们尚不知道会怎么样改变。

**[§ 48 在德国政治工作的三项基本态势]** 在德国，到目前为止，政治经营的决定性态势基本上是这样的。第一，国会的无力。这个因素的后果，是具有领袖资质的人都不肯长期留在国会里。现在我们假定有人想进入国会，在国会里他能做出什么呢？总理府有一个空缺时，你可以向相关的行政长官说：“我的选区里有个很能干的人，适合这个职位，用他吧！”行政长官欣然同意。一个德国的国会议员，要满足自己的权力本能——如果他有这种本能——他能做的差不多就是这么多。在议会的无能之外，我们要举出第二个因素：具有专门训练的专业官僚层，在德国无比的重要性。这个因素，决定了国会的无力。在这一点上，我们在全世界拔头筹。官僚层的重要地位造成的后果，是专业官吏不仅担任事务官职，甚至还要担任部长。去年，当巴伐利亚（Bavaria）邦议会在辩论国会制政府时，有一个说法便认为，如果内阁部长让国会议员来担任，有才能的人就不再乐意担任公务员了。再者，官僚的行政体系，会以一种有系统的方式，规避像在英国制度里的委员会讨论过程那样的控制。这样一来，除了少数例外，国会实际上根本无法从本身培育出行政的首长。

第三个因素，就是和美国的情况相反，在德国，政党有政治上的信念和主义（gesinnungspolitische）。德国的政党，至少在主观上认定，它们的党员都信奉一定的“世界观”。德国政党中最重要的两个：在一边的〔天主教〕中央党和在另一边的社会民主党，生来在性质上便是属于少数人的政党（Minoritätsparteien）<sup>[13]</sup>，同时也志在作少数人的政党。帝国（Reich）的中央党领导人圈子，从不讳言他们反对议会制政府，原因在于他们一向对政府施加压力而给猎官者觅得职位，因此他们怕一旦身为少数党（Minderheit），这样做就困难多了。社会民主党是一个有坚定原则的少数人政党，它也是政府国会化的一个障碍，原因是社会民主党不愿意让现存的资产阶级政治秩序玷污了自己。这两个政党都不愿意卷入国会制政府，遂使国会制政府在德国成为不可能。

**〔§ 49 德国政党的望族派系倾向〕** 在这些态势之下，德国的职业政治家的处境如何呢？他们没有权力，也没有责任，只能扮演一种相当次要的望族角色。在这种状况的影响下，一种在各处都很典型的派系本能（Zunftinstinkt），又开始在他们的心中鼓动。在这种将生命意义寄托在他们卑微地位上的望族圈子中，任何在他们看来非我族类的人，都没有爬得高的可能。从每一个政党——社会民主党自然也不例外——我都可以举出许多名字来，在每一个名字底下，都是一场政治生涯的悲剧；悲剧之来，是因为当事人具有领袖的素质，而正是因为他具备这些素质，遂遭望族山头的排挤。我们的每一个政党的发展，走的都是这样一条路，一条走到望族派系的路。举个例子来说，倍倍尔（F. A. Bebel）虽然在思想才智上无甚可观，但在性格上、在人格的纯洁上，他仍然是一位领袖之材。他之是一位殉道者、他之（在群众看来）从来不曾背叛过群众对他的信任，使他得到了群众绝对的支持。在〔社会民主〕党内，没有任何势力足以向他挑战。可是到了他去世之后，这种情况告终，〔党〕官吏的支配开始。工会干部、党书记、新闻工作者踞高位，官吏的本能支配了党。这一群党官吏无任何堪非议之处；和别的国家的情况（尤其是往往十分腐败的美国工会干部）比起来，我们甚至可以说他们的品格罕见地高洁。但是官吏支配所造成的后果，如我们在前面已讨论过的那些，已开始在党内出现。

从1880年开始，资产阶级各政党已完全变成望族的派系了。不错，偶尔各政党为了宣传的目的，也必须引入党外的知识分子，好让他们可以说：“我们有某某人、某某人。”但只要可能，他们避免让这类人参加选举。只有在当事人坚持而无法避免的时候，他才能成为候选人。

同样的精神〔也支配了〕国会。今昔无二，我们的各国会政党都是派系。在帝国议会的会场中发表的每一篇演讲，事先都经过党的透彻审查。这些演讲前所未闻的沉闷无趣的程度，即可证明这一点。只有在事先被指定的人，才能发言。这和英法两国的惯例——虽然法国乃是基于完全不一样的因素——构成绝对的对比。

---

[1] 英国保守党在十九世纪三十年代正式建党之前，其前身团体被称为Tories。这个称呼起源于十七世纪，当时主张迎立约克公爵詹姆斯为英王的一派，被称为托利派，因他为天主教徒而反对者则被称为辉格派。到今天，“托利”仍然是保守党的俗名。

[2] 安立甘教会（Anglican Church）又称英国教会（Church of England），是基督教在英国的特殊形式。英国教会原先属天主教，十六世纪时拒绝教皇权威，自行发展，接受改教运动部分的影响，是一种天主教和新教的糅合物，比较宽容，今天是普世教会运动的一个典范。在美国及其他若干地方，它被称为圣公会（Episcopal Church）。

[3] Whig是英国自由党的前身。在自由党建党之后，“Whig”多指自由党中的保守一翼。

[4] 所谓“非国教派”，泛指不接受英国安立甘国教的新教教派，包括长老会、浸信会、公理会、贵格会等。这些教派受欧洲大陆宗教改革运动的影响比较深，因此在英国教会摆脱罗马天主教独立之后，采取更激进的立场，和安立甘教会不彻底的改革分庭抗礼。

[5] 英国国会内各党的干部议员，称为Whip（党鞭），负责配合议程安排发言和督促本党议员到场投票。通常各党有一位Chief Whip、三到五位Whips。



[6] “Caucus”一词起源于十八世纪后期美国的波士顿，词源已无法考定，意指政党中核心分子决定候选人或党政策的秘密协商会议。在英国，这个词在1870年代才从美国借来，带有贬义，指对方严密的党组织。中文有译成“秘密干部会议”者。但韦伯在此似用此词泛指独立于望族和国会议员的党工“机器”，爰译作“党务会”。

[7] 恺撒（Julius Caesar，前102—前42）曾于罗马共和将崩溃之际，在人民及军队的拥戴之下，违反共和宪法，率军越过Rubicon河，一举击溃罗马参议院，夺取所有的重要职位于一身，由而取得绝对的权力。韦伯认为近代大众民主的必要趋势，便是具有卡理斯玛的领袖，直接诉求民意支持，而夺得绝对的领导权。见p. 207注2；又请参见《经济与社会》附录II（p. 1451）。

[8] 所谓爱尔兰自治，是1870至1920年间爱尔兰民族主义运动的脱离英国自治要求。1886年葛莱斯顿曾提出爱尔兰自治法案，在国会中失败。

[9] “J. P.”是“Justice of Peace”（治安长官）的简称，香港人译作“太平绅士”。这是由国王任命非法律界的平民担任的职务，有权维持地方安宁及处理小案件。“M. P.”是“Member of Parliament”（国会议员）的简称，指下议院的议员。

[10] 请见p. 221注2。

[11] “老大”的制度，是十九世纪美国政党政治的特色之一。随着新移民大量到来，地方上的“老大”对他们提供生活上的帮助，借钱给他们，替他们争取社会福利、安排工作；这些新移民则由他们指挥投票。这是“老大”制度的起源。“老大”则用这些受他命令的票源为资源，做进一步的政治经营。

[12] 指1904年。——德注  
韦伯夫妇曾于1904年8月至12月赴美国访问，足迹遍及东西两岸。

[13] 在这段文字中，韦伯称中央党和社会民主党为少数党时，用了两个不同的词：Minoritätspartei和Minderheitspartei。后者指在国会中相对于占较多席位的多数党而言的“少数党”；前者则强调一个政党因为有严格的意识形态，故只接受具有意识形态觉悟的少数人为党员，不会大规模地让群众入党。

## 八

**【§ 50 新式政党机构的出现和领袖的关系】** 今天，因为这场大崩溃——一般称之为革命——也许一场新的改变已经开始。也许——但是不一定。首先，各种新式的政党机构开始出现。头一种是业余的机构（Amateurapparat）。这种机构，特别见之于各大学的学生之间。他们向一位他们认为有领袖素质的人说：我们来替你必要的工作，你就下命令吧。第二种是经纪人（Geschäftsmannische）的机构。在这种情形中，一个人如果被认为有领袖素质，就有人找上门来，愿意负责替他拉票，按照固定的价码，依票数收钱。要是诸君诚心问我，在这两种机构中，从纯粹技术政治的角度来看，哪一种比较可依赖，我想我会选择后者。但是，这两种机构，都是突起突灭的泡沫。现存的机构经历过了重新组合，不过它们仍继续活动。上面提到的新生现象只是征候，表示只要有领袖，新的机构仍有可能产生。但是比例代表制在技术上的特性，已经注定了它们不会真正成功。寥寥几个街头专政者兴起又垮掉。而以严格的纪律组织起来的，本来也仅仅是街头专政者的追随者：这些凋零中的少数派的力量，就是在此了。

**【§ 51 领袖民主制的前景和机会】** 让我们假定这种情形有所改变。那么，我们必须要从早先所言，清楚地了解到一点：直接诉求民意认可式的领袖对政党的领导，造成了追随者的“丧失灵魂”

（Entseelung），甚至可以说是精神上的无产阶级化。要成为对于领袖有用的机构，成为一套美国意义下的机器，让望族的虚荣和个人观点的固执都不至于干扰它的运作，跟随者必须对领袖盲目服从。林肯的当选之所以可能，便是借助于政党组织的这项特性。至于葛莱斯顿，正如我们在前面说过的，在党务会中也有同样的情形。这不过是受领袖领导必须付出的代价。不过，我们所能做的选择只有二途：挟“机器”以俱来的领袖民主制（Führerdemokratie），和没有领袖的民主，也就是没有使命召唤感（ohne Beruf），没有领袖必具的那种内在精神性的、卡理斯玛要素的“职业政治家”的支配<sup>[1]</sup>。后者的情况，就是党内反对派习惯上称为“派系”支配的情况。目前在德国，我们只

能做后面这种选择。在未来，因为联邦参议院（Bundesrat）将会恢复，对帝国议会<sup>[2]</sup>的权力，以及帝国议会作为领袖的选取场所的重要性，必然构成限制，这种〔政客支配〕情况的持续，至少在帝国的层次上，得到了有利的条件。再者，就其目前的形式而言，比例代表制也会有同样的效果。比例代表制乃是没有领袖的民主一种典型的现象：之所以如此，一方面是因为比例选举方式有利于望族山头在争取提名时的暗盘操纵；另一方面，也是因为在未来，这种制度让利益团体有可能迫使政党把它们的干部列入名单，由而产生了一个非政治性的国会，没有真正的领袖存身的余地。对于领袖的需要，唯有在一位循直接诉求民意认可的方式而不是由国会选出来的帝国总统

（Reichspräsident）身上，才能得到满足。当在较大的地方自治体中，以直接诉求民意认可方式选出的专政市长，挟着自行安排他的官府人事的权力出现的时候——在美国，当有人要认真和腐败对抗时，情形更是如此——以工作成绩为基础的领袖，便可能产生，领袖的挑选也可能开始。这就决定了要有配合这种选举而组织起来的政党组织。不过，鉴于各个政党——社会民主党尤其不例外——对于领袖有一种完全小资产阶级式的敌意，政党未来的组成方式和所有这些机会，都仍在未定之天。

**〔§ 52 志业政治家的出路〕** 因此，政治作为一种“志业”的经营，在具体外在的方面会表现出什么样的形态，在今天尚无法看出来。也因此，更难看出来的，是有什么途径存在，好让有政治禀赋的人能够利用，去从事遂心的政治工作。那些因为物质条件而必须“依靠”政治为生的人，大概都必须另取新闻工作或者党工之类的典型直接途径。不然，他们就得去担任工会、商会、农会、技术行会、劳工委员会（Arbeitskammer）、雇主组织等利益团体的代表，或者是在地方自治体的政府中找一个合适的位置。可是党工和新闻记者一样，总是背负着“次等地位”（Deklassiertheit）的包袱；这是在此我们对于政治作为一种志业在外在的层面上唯一能说的。即使没有人真的说出来，新闻记者和党工的耳朵里，不幸总是回响着“受雇文人”和“受雇说客”这类字眼。一个人，如果在心理上对此没有坚强的防御，无法给自己找到正确的答案，最好远离这种生涯。因为不管怎么说，除了必须抵抗强大的诱惑之外，这种生涯也会带来不时的失望。

---

[1] “‘领袖民主制’指的是伟大的政治人物在民主宪政体制中进行的卡理斯玛型统治。‘没有领袖的民主’指的是一种民主的统治，在其中一切事务都只是像日常琐事一般地来处理。”（Mommsen，前引译文，p. 17）

[2] 俾斯麦统一德国，建立联邦式的帝国（Reich）。各邦王室派代表组成联邦参议院，形式上控制一切立法，并通过皇帝指派（通常是普鲁士的首相）的参议院主席（也就是总理）“治理”联邦。全德国人民的代表另外组成帝国议会，和邦没有关系。但这个机构只有磋商和预算方面的权力，对联邦政府没有控制力量。参见《经济与社会》附录II英译者注8，p. 1464。

## 九

**〔§ 53 政治作为志业的心理意义〕** 既然如此，那么政治作为一种志业，就内在的满足感而言，能给当事人带来什么呢？把政治当成一种志业来献身的人，必须具备哪些人格上的先决条件呢？

政治作为一种志业，最主要的，是可以让人获得权力感（Machtgefühl）。即使身居正式说来不是很高的位置，那种对人有影响力的感觉、插手在控制人的权力中的感觉、尤其是亲手觉触到历史性重大事件之脉动的感觉，都使得志业政治家觉得自己摆脱了日常庸碌刻板的生活。但是，他必须面对一个问题：凭什么个人的素质，他才能不负这种权力（不论对个别当事人的情况来说，这权力多么有限），以及这权力带给他的责任？在这里，我们开始进入伦理问题的领域了，因为“什么样的人才有资格把手放到历史舵轮的握柄上”乃是一个伦理性的问题。

**〔§ 54 志业政治家人格上的条件〕** 我们可以说，就政治家而言，有三种素质是绝对重要的：热情（Leidenschaft）、责任感（Verantwortungsgefühl）、判断力（Augenmaß）。所谓热情，我指的是**切事**（Sachlichkeit）的热情，一种对一件“踏实的理想”（Sache）的热情献身，对掌管这理想的善神或魔神的热情归依。我所谓的热情，和我已故的朋友西美尔尝称为“没有结果的亢奋”（sterile Aufgeregtheit）的那种心态，是两回事。后面这种心态，是某一类知识分子——特别是俄国知识分子（不过，也许他们不是每一个人都如此）——的特色；而在今天，在这场被傲称为“革命”的狂欢会中，这个心态对我们的知识分子也发生了很大的作用。这种心态，是一种不会有任何结果的“以理智上的有意思为尚的浪漫主义”（Romantik des intellektuell Interessanten），没有丝毫切事的责任意识。不论如何诚心，只有热情是不足的。政治家不在于热情本身，而是要在用热情来追求某一项“踏实的理想”之同时，引对这个目标的**责任**为自己行为的最终指针。这就需要政治家具备最重要的心理特质：**判断力**。这是一



种心沉气静去如实地面对现实的能力；换句话说，也就是一种对人和事的**距离**。“没有距离”，纯粹就其本身而言，是政治家致命的大罪之一；也是我们新起一代的知识分子，一旦养成便会注定他们在政治上无能的性质之一。因此，问题是炽烈的热情和冷静的判断力，怎样才能在同一个人身上调和起来。政治靠的是头脑，不是靠身体或心灵的其他部位。政治要不沦为轻浮的理智游戏，而是一种真实的人性活动，对政治的献身就必须起自热情、养于热情。但是热情的政治家的特色，正在于其精神的强韧自制；使政治家和只是陶醉于“没有结果的亢奋”中的政治玩票人物有别的，也正是这种坚毅的自我克制。要想臻于这种境界，唯一的途径，便是养成习惯，保持一切意义下的距离。政治“人格”的“强韧”，首要便在于拥有这些素质。

【§ 55 虚荣的破坏力】 准此，政治家必须时时刻刻克服自己身上一种全然平常、全然属于人之常情的敌人：**虚荣**（Eitelkeit）。虚荣心绝对是普遍的，但**虚荣**是一切切事的献身和一切距离（在此指对自己的距离）的死敌。

虚荣是随处可见的一种品性，可能没有人能全然避免。在学院界和知识界，虚荣甚至是一种职业病。不过就一个学者来说，无论虚荣的表现是如何令人讨厌，但是因为虚荣通常不会干扰他的学术工作，在这个意义上说来，它相对而言是无害的。可是就政治家来说，情况就完全不同了。在政治家的工作中，必须追求**权力**，作为不可或缺的工具。因此，“权力本能”——如人常说的，乃是政治家正常性质的一个部分。不过，一旦政治家对权力的欲求不再“切事”，变成纯粹个人自我陶醉的对象，而不再全然为了某项“踏实的理想”服务，他就冒渎了他的职业的守护神。因为在政治的领域中，最严重的罪恶，归根究底来说只有两种：不切事和没有责任感（这两者常常——但不是始终——是同一回事）。而虚荣——尽可能让自己站在台前受人瞩目的需要——在最强烈的时候，会引诱政治家犯下这两项罪恶之一，甚至两者皆犯。群众鼓动者之被迫考虑效果（Wirkung），便最足以见此。正因为如此，这种领袖时时都有危险变成一个演员，有危险轻忽了对自己行动之后果的责任，而只关心自己留给别人什么“印象”。他的不切事，使他追求的是权力的闪亮表象，而不是有作用的（wirkliche）

权力；他的缺乏责任感，使他只为了权力本身，而不是为了某种有内容的目的去享受权力。不错，权力是一切政治不可或缺的工具，同时因此是一切政治的动力之一；但即使如此，或者正**因为**如此，政治家像一个暴发户似的炫耀自己的权力、虚荣地陶醉在权力感里——简言之，崇拜纯粹的权力本身——乃是扭曲政治动力的最严重的方式。彻头彻尾的“权力政治家”，在我们之间，也有狂热的信徒加以最高的崇拜；这种政治家或许会造成强烈的影响，但在现实里，他们不能成事，不能具有任何真实的意义。就这点来说，批评“权力政治”的人，是绝对正确的。从权力政治心态的若干典型代表内在突然崩溃的例子，我们可以窥出，在他们嚣张但完全空虚的作态后面，隐藏的是什么样的内在软弱和无力。这种作态，来自对人类行动的**意义**（Sinn）最廉价、最浅薄的虚脱麻木（Blasiertheit）态度；事实上，人类的一切行动，特别是政治行动，永远都带有悲剧的成分；但是这一点，却是这种态度全然无所知的。

【§ 56 信念以及价值对政治行动的意义】 政治行动的最终结果，往往——甚至经常——和其原先的意图（Sinn）处在一种完全不配当的关系中；有时候，这种关系甚至是完全吊诡难解的。这完全是事实，甚至是整个历史的一项基本事态。不过，在此我们不拟去证明这一点。可是，正是由于这个事态，政治行动若要有其内在的支撑定力（Halt），就必须要有追求一个**理想**的意图。为了这样一个理想，政治家追求权力、使用权力；但是这样的理想究竟**以什么形式**出现，乃是一个由信仰来决定的问题。他追求的理想可以是关于一个民族的或全人类的，可以是社会和伦理性的或者文化性的，也可以是属于此世的或者宗教性的。他可以完全投入他对“进步”<sup>[1]</sup>（不论在哪一种意义之下）的强烈信仰中，也可以冷静地否定这种信仰。他可以坚持应该为了某一“理想”服务，也可以在原则上否定这类要求，致力于日常生活的具体目标。总而言之，一定要有**某些信念**。不然的话，毫无疑问，即使是在外观上看来最伟大的政治成就，也必然要承受一切世上受造物都无所逃的那种归于空幻（Nichtigkeit）的定命。

【§ 57 政治的道德地位】 说到这里，我们已经开始讨论今晚要谈的最后一个问题：政治作为一件“理想事业”（Sache）所具有的**精神**

**风格** (Ethos)。如果完全不考虑它的具体目标，政治在人生的整体道德安排 (die sittliche Gesamtökonomie) 中，能成全什么志业？或者这么说：在道德世界的什么地方，才是政治的居身之所？自然，在这里互相冲突的，乃是最终极的世界观；在世界观之间，最终只有选择可言。最近，又有人在讨论这个问题（虽然在我看来，他们讨论的方式，是完全倒错的）；在此，让我们果敢地来面对这个问题吧！

**[§ 58 自鸣正义的道德和责任的道德]** 不过，首先让我们祛除一种对这个问题全然浅薄不足道的扭曲。当人们开始考虑道德问题的时候，道德可能扮演一种从道德的角度来看最致命的角色。我们举些例子。很少有男人在对一个女人移情别恋的时候，不会觉得有需要对自己说：这个女人不值得我爱，或者这个女人令我失望，或其他类似的“理由”，以表示自己的作为正当。这当然不够风度；但更不够风度的，是他要编造出理由，去“正当化”他不再爱这个女人以及这个女人必须接受这一事实这样直截了当的定局，以便证明自己没有错，并且把责任都加到已经在痛苦中的她的头上。在情场上得胜的人，有同样的运作：他的情敌一定不如他，否则这个人也不会输掉。在打了一场胜仗之后，胜利者会以一种不见尊严 (Würde) 的道德优越感

(Rechthaberei) 宣称：我胜利了，因为我与正义同在；很明显，这也完全是同一种心态。或者，当一个人因为不堪战争的残酷而精神崩溃时，不是率直承认他承受不了，而是觉得有必要向自己正当化自己对战争的厌倦，告诉自己：我不喜欢这场战争，因为我被迫去为了一个在道德上邪恶的目标作战；用这个理由取代了原来真正的理由。战争中的失败者，也会有同样的情形。在战争结束后，与其像老妇人一样，汲汲于找出“祸首”（而毕竟，造成战争的，乃是社会的结构），倒不如果敢严峻地对敌人说：“我们败了，你们得到了胜利。这些都是过去的事了。现在，让我们就牵涉到的**实质**利害，以及（更重要的）根据对**未来**要负的责任（这尤其是胜利者必须关心的），来谈应该得出来的结论。”除此之外，任何其他做法，都不见尊严，都会留下报应的祸根。一个民族可以原谅它的利益所受到的伤害，但不会原谅对其荣誉所施的伤害，尤其当这伤害来自一种教士式的道德优越感。每一份新的文件，在几十年后公布于世之时，都会造成羞怒的吼声、仇恨、愤怒，而不是让这场战争及其结局至少在**道德**上被掩埋掉。要把

战争及其结局掩埋掉，我们必须采取一种切事的、有风度的、最重要的是一种**尊严**的态度。坚持“道德”，无足以臻此。所谓坚持道德，实不啻双方都有失尊严。坚持道德的人，关心的并不是政治家真正关怀的问题——未来以及政治家对未来的责任；相反，这种人关心的，是在政治上没有结果（因为无法取得结论）的过去罪愆的问题。政治上若有罪愆可言，这便正是政治上的罪愆。尤有者，这种人没有看到，整个问题如何因为实质的利害而无可避免地受到扭曲：胜利者的利益，在于榨取物质上及精神上最大的好处；失败者的利益，则在于希望借着承认罪过而获得某些好处。若有“**庸俗**”可言，这便是“庸俗”；而这正是以道德为“取得公道”的手段的结果。

【§ 59 道德和政治的离与合】那么，**道德**（Ethik）和**政治**之间实际的关系，到底是什么样的呢？难道这两者之间，真的如某些人所说的那样，是完全无关的吗？或者，完全相反，一如生命的任何其他领域，政治也无分轩轻地受“同一套”伦理管辖？有时候有人认为这两个命题是互相排斥的二择一选择，两者中间只有一个是正确的。但是世界上可有一套伦理，能够把**同样**的行为规准，施加到性爱关系、商业关系、家庭关系、职业关系上？一个人和妻子、卖菜的女人、儿子、竞争对手、朋友、法庭上的被告的关系，岂可都用在内容上**一样**的行为规则来决定？在决定政治所须满足的伦理要求的时候，政治运作的特有手段是以**武力**在背后支持的权力这一事实，难道毫无特殊的意义？我们难道没有看到，布尔什维克和斯巴达克团

（Spartakusbund）<sup>[2]</sup>的意识形态党人，正是因为使用了政治的这种手段，达到了和任何军国主义式的专政者完全**一样**的结果？工人士兵委员会的支配，和旧体制里面任何一个掌权者的支配，除了在掌权的人事方面以及这些人的素人玩票上面之外，可有什么区别？所谓“新道德”绝大多数的代表人物，在批评他们的对手时所发的论战言论，与随便一个群众鼓动者的叫骂方式，又有什么不同？有人会说，他们的意图是高贵的。那很好！但我们谈的，是他们使用的手段和工具。他们所攻击的对方，同样可以宣称——并且从这些人的观点看来同样诚实——他们终极的意图也是高贵的。“凡持剑的必死在剑上”<sup>[3]</sup>，斗争在哪里都是斗争。好吧！那么**山上训词**<sup>[4]</sup>的伦理又如何呢？今天，有人很喜欢引用山上训词的要求；但是山上训词或者说福音的绝对伦

理，是比这些人想象的来得严重的一回事。它不是开玩笑的。人们说科学中的因果原则不是一部出租车，可以招之即来，随意上下；这对于山上训词中的伦理也适用。若我们不故意把它平俗化，它的真义是：要就全有，**不然** 全无。举个例子来看，想想那位富家少年，他“忧闷地走了，因为他拥有许多产业”<sup>[5]</sup>。福音的诫命清楚而不打折扣：把你拥有的东西施舍掉——**任何** 东西，无条件地。可是政治家会说，这个不合理的过分要求，如果要在社会的角度言之有意义，就必须应用于**每一个人**。因此，就非得有税、捐、充公等等，简言之，也就是**对每一个人** 都要有效的强迫和秩序。但是伦理诫命**根本不管** 这些，它的本质便是如此。那么，“〔若有人打你的右颊，〕把左颊也转给他”<sup>[6]</sup> 又如何呢？这个诫命也是无条件的：我们不应去追问别人有什么权利打这一掌。这是一种全然放弃了尊严的伦理（eine Ethik der Würdelosigkeit）——对圣人除外。但这正是要点，一个人一定要在**每一件事** 上都是圣人，至少要有这样的心志（Wollen）：一个人一定要生活得像耶稣、使徒或者像圣方济各。**唯有如此**，这种伦理才具有意义，才能表现出当事人的尊严。**非如此**，它们**不会** 有意义，不会有尊严可言。如果出世（akosmistische）<sup>[7]</sup> 的爱之伦理涵蕴的结论是“不要用武力抵抗恶行”<sup>[8]</sup>，那么，对政治家来说，“你**应该** 用武力抵抗恶行”这个相反的命题才适用——不然，对于邪恶的得势，你便要**负责**。要遵循福音的伦理行事的人，应该退出罢工，因为罢工乃是一种强迫：这种人应该去加入黄色工会<sup>[9]</sup>。这种人尤其不应该再谈“革命”。因为福音的伦理，绝对不会教导人说：内战才是唯一的一种正当的战争。以福音为行动圭臬的和平主义者，会拒绝接过武器，甚至把武器丢掉；德国的和平主义者，得到的建议便是如此；因为这乃是一种伦理义务，目的在于终止这场战争，甚至终止一切战争。可是政治家则会说，要让人们在**可见** 的未来时期内，都不寄任何希望和价值于战争，最稳当的方法就是依现状缔结和平。能做到这一点，交战的民族就会问了：战争到底是为了什么？让战争变成一件荒谬的事！这在目前仍无可能，因为胜利者（或者至少某些胜利者）仍然有政治上的利益可图。之所以如此，原因在于瘫痪了我们的抵抗能力的那种态度。到了此刻，到了疲竭的时期已将过去之时，**人们不寄以希望和价值的乃是和平，而不是战争**：这是绝对伦理的一种结果。



最后，说实话的义务又如何呢？在绝对伦理看来，这是无条件的义务；因此，有人得出这样的结论：一切文件，特别是显示自己的国家有过错的文件，都应该公之于世；根据这种单方面的公开发表，过错应该单方面地、没有条件地、不计后果地加以承认。可是政治家则会认为，这样做的结果，非但不是彰扬真相，反而使真相因滥用、因挑激起的激情而变得模糊不清。政治家会认为，唯一有实际收获的做法，是由中立的裁判把各方面都列入考虑，有计划地理清事实。其他任何做法，对于采取它的民族，都会造成几十年无法补救的后果。不过，对于“后果”，绝对伦理是正好不会**过问**的。

**[§ 60 心志伦理与责任伦理]** 这里，便是问题的核心所在。我们必须明白，一切具有伦理意义 (ethisch orientierte) 的行动，都可以归属到**两种** 准则中的某一个之下；而这两种准则，在根本上互异，同时有着不可调和的冲突。这两种为人类行动提供伦理意义的准则，分别是心志伦理 (Gesinnungsethik) <sup>[10]</sup> 和责任伦理 (Verantwortungsethik)。这不是说心志伦理就是不负责任，也不是说责任伦理便无视于心志和信念。这自然不在话下。

不过，一个人是按照心志伦理的准则行动（在宗教的说法上，就是“基督徒的行为是正当的，后果则委诸上帝”<sup>[11]</sup>），**或者** 是按照责任伦理的准则行动（当事人对自己行动〔可预见〕的后果负有责任），其间有着深邃的对立。对一位衷心接受心志伦理的工团主义 (syndicalism) <sup>[12]</sup> 分子，你可以提出一套十分服人的说法，指出他的行动在后果上，将使得反动的可能大为增加、他的阶级会受到更强的压迫、这个阶级的上升会遭到更多的阻碍，但这些对他不会有任何作用。若一个纯洁的意念 (Gesinnung) 所引发的行动，竟会有罪恶的后果，那么，对他来说，责任不在行动者，而在整个世界、在于其他人的愚昧，甚至在于创造出了这班愚人的上帝的意志。与此相对，按照责任伦理行动的人，会列入考虑的，正是平常人身上这些平常的缺陷。这种人正如费希特 (J. G. Fichte) 的至理名言所说，不以为己有任何权利去假定人类是善的或完美的，也不觉得自己可以把自己行动可以预见的后果，转移到他人的肩上。这种人会说：这些结果，都应该归因于我的行动。以信念及心意为伦理原则的人，觉得他的责

任，只在于确保纯洁的意念（Gesinnung）——例如向社会体制的不公所发出的抗议——之火焰常存不熄。他的行动本身，从其可能后果来说，是全然非理性的；但这种行动的目的，乃是去让火焰雄旺。这类行动的价值，只能在于并且也只应该在于一点：这个行动，乃是表现这种心志的一个楷模。

**【§ 61 目的与手段之间的紧张关系】** 即使说到这里，我们的问题仍未结束。世界上的任何伦理，都不能回避一个事实：“善”的目的，往往必须借助于在道德上成问题的或至少是有道德上可虞之险的手段，冒着产生罪恶的副作用的可能性甚至于几率，才能达成。至于在什么情况下，在什么程度上，在道德角度言之为善的目的，能够“圣洁化”（heiligen）在道德上说来堪虑的手段及副作用，就不是世界上任何伦理所能断定的了。

对政治来说，决定性的手段是武力。手段与目的之间的紧张关系，从伦理的角度来看，可以扩展到多么大的程度，诸君可以从下一事实窥其一斑。人所周知，（齐美尔瓦尔得派的）<sup>[13]</sup> 革命社会主义者，就是在战争期间，也一直主张一个原则；这个原则，或可用这样简洁的话来表达：“如果我们必须要在战争继续进行几年然后发生革命与和平马上到来而没有发生革命之间做选择，我们选择战争再延续几年。”若有人追问：“这场革命能达成什么？”每一位受过理论训练的社会主义者都会说：当然这场革命不会带来**他** 心目中可冠以社会主义之名的经济体制；一套资产阶级的经济会再度出现，不过已不见其中的封建成分及王朝的遗绪。——为了这样小小的结果，竟愿意面对“再几年的战争”！我们若以为这样一个必须要用这样的手段才能达成的目的，是连具有最坚定社会主义信仰的人也不能接受的，当不会有人以为不然吧？这一点，对布尔什维克及斯巴达克团（以及一般而言对每一种革命派社会主义）也成立。这条阵线上的人，若要因为旧政权的“权力政治家”运用了同样的手段，而对他们做**道德**上的非难，当然是可笑的，不论他们对于这类政治家的**目标**之否定，是多么正当。

**【§ 62 用目的来圣洁化手段的困难】** 一般来说，心志伦理正是在用目的来将手段圣洁化这个问题上触礁的。在逻辑上言之，心志伦

理实际只有一个选择，就是**凡是**行动会用到在道德上言之有可虞之险的手段者，皆在**排斥**之列。这是从逻辑上来说，它唯一可走的一条路。不过，在现实世界中，我们却一次又一次不时看到，秉持心志伦理的人突然变成预见千年王国<sup>[14]</sup>的先知。举个例子来说，刚刚还在宣扬“以爱对抗暴力”的人，突然敦促他们的追随者使用武力：**最后一次**使用暴力，以求能消除**一切**暴力。这正像军事指挥官在每次攻势发动之前，对士兵说：这是最后一次进攻，这次攻击成功，和平便将到来。信仰心志伦理的人，无法接受这个世界在伦理上的非理性（Irrationalität）。他们乃是宇宙—伦理观上的“理性主义者”（kosmisch-ethischer “Rationalist”）。诸君中读过陀斯妥耶夫斯基（F. Dostoyevsky）的人，当会记得大法官那一幕<sup>[15]</sup>；在那里，对这个问题有精妙的剖析。心志伦理和责任伦理，永远不可能并存；而即使我们开始向目的使手段圣洁化这个原则做任何让步，我们也永远没有办法从道德上判定，哪一个目的该圣洁化哪一个手段。

【§ 63 恶的存在之事实】我的同事佛斯特（F. W. Förster）心志的诚笃不容怀疑，对他的人格，因此我有最高的尊敬；但我必须要说，我完全不能同意他在政治方面的态度。佛斯特相信，在他的书里，他已经回避了上述的难题，因为他提出了一个简单的论点：善因必有善果，而恶因必有恶果。这样一来，我们所说的难题自然就不会存在了。在《奥义书》<sup>[16]</sup>之后二千五百年，居然还有这种说法出现，也实在令人愕然。不要说整套世界史的过程，就是日常经验每一次没有保留的检验，都明白显示，真相正是其反面。世界上所有宗教的发展，基础都在这个事实上。神义论（Theodizee）<sup>[17]</sup>的古老难题所要问的，正是这个问题：一个据说既无所不能而又慈爱的力量，是怎么回事，居然创造出了一个这样子的无理性世界，充满着无辜的苦难、没有报应的不公、无法补救的愚蠢？全能和仁慈两者中必定缺一；要不然就是生命遵循的乃是完全另外一套补偿和报应的原则——一套我们只能从形而上学来说明的原则，甚至一套始终不容我们的解释近身的原则。人对于世界之无理性的这种经验，是所有宗教发展背后的推动力量。印度的业论（Karmanlehre）<sup>[18]</sup>、波斯的二元论、原罪说、预定说<sup>[19]</sup>、隐藏的神（deus absconditus）<sup>[20]</sup>，都起自这种经验。连古代的基督徒也很清楚，这个世界是魔神所统治的，知

道卷入政治的人——就是取权力和武力为手段的人——和魔鬼的力量缔结了协议<sup>[21]</sup>，知道就这类人的行动而言，“善因必有善果，恶因必有恶果”绝对不是实情；反之，情况往往正好相反。不了解这一点的人，在政治上实际是个幼童。

**〔§ 64 伦理的多元论〕** 我们处在许多不同的生命秩序之中，这些秩序各自遵循其独特的一套规则。各种宗教伦理，以不同的方式接受了这个事实。希腊多神教虽然知道阿弗洛狄忒和赫拉（Hera）常有冲突、狄俄尼索斯（Dionysos）和阿波罗互不兼容<sup>[22]</sup>，但希腊人对他们一体献祭。在印度教的生命秩序里，不同的职业有不同的规范、不同的“法”（Dharma）<sup>[23]</sup>来做主，按照种姓（Kaste）的方式，彼此永远隔开。这些职业，构成了严格的等级次序；生在某种职业中的人，非待来世重生，永远逃不开他所属的职业；而不同的职业和最高的宗教至福——得救——也有不同的距离。各种种姓，因此便可以按照和各种职业特定的固有诫律相称的方式，培育发展自己的法；从苦行者、婆罗门到小贼和妓女，皆是如此。战争和政治的职事亦不例外。诸君试读《薄伽梵歌》（*Bhagavadgita*）<sup>[24]</sup>，在克里史那（Krishna）和阿尊那（Arjuna）的对唱中，可以见到战争在各种生命秩序的整体系统中被安排的位置。“该做的工作”——也就是去做按照武士阶层的法及其规则为本分、相应于战争目的有实质必要的“工”（Werk）。对〔印度教的〕这套信仰来说，做这些事非但不会妨碍宗教上的得救，反而有助于它。从很早开始，印度武士就相信因陀罗（Indra）<sup>[25]</sup>的天堂是他们英勇战死后的必去之处，一如条顿武士相信他们会在瓦尔哈拉殿（Walhall）<sup>[26]</sup>中安息。在另一方面，印度的战士之鄙视涅槃（Nirvana），正如同条顿战士之瞧不起回荡着天使歌声的基督教天堂。伦理的这种分工专职化，让印度的伦理在处理政治这门尊贵的艺术时，可以不受干扰地以政治自身的规律为准则，甚至从根本上强化之。一般所谓马基雅维利主义（Machiavellismus）的真正激进形态，在印度文献中的典型表现要见诸考底利耶（Kautilya）的《利论》（*Arthashastra*）<sup>[27]</sup>（成书在基督纪元前很久，据说是在旃陀罗笈多〔Chandragupta〕的时代）；和它比起来，马基雅维利的《君王论》实在无足以伤。至于在天主教的伦理中（佛斯特教授的立场，一般言之，原是接近天主教的），众所周知，“福音劝告”



(consilia evangelica) [28] 是那些被宠以神圣生活之恩典 (charisma) 的人的一套特别伦理。对修道士而言，流血和求利都是不可以的；与此相对的是敬虔的骑士和市民：前者可以流血，后者可以营求利益。伦理分成许多层次，和救赎论的整个有机体系取得调和。不过，在天主教的思想中，这方面的彻底性尚逊于印度；这毋宁是基督教信仰的基本预设导致的结果，甚至是必然的结果。原罪已经败坏了世界这个想法既然已经存在，那么用来匡正罪恶以及危害灵魂的异端所需的暴力，也就比较容易在伦理系统中找到一个位置。可是别忘记，山上训词所提出来的要求，是纯粹心志伦理性的、他世性的；以这种要求为根据的宗教性自然法，同样具有绝对要求的性格。它们仍保持了其产生革命效果的力量，几乎每逢社会动荡，便挟其原始性的力势出现。 [29] 这些诫命，特别产生了激进的和平主义教派。在宾夕法尼亚 (Pennsylvania) 有这样一个教派，曾经实验过一个毫无具体武力的国家；但其结局却是一场悲剧，因为当独立战争发生的时候，这些贵格派人士 (Quaker) [30] 无法拿起武器去捍卫他们自己的理想，虽然这场战争正是为了这些理想而爆发的。不过，与此相反，一般新教仍把国家（也就是武力这种手段）无条件地正当化为神所赐予的制度，对于具有正当性的威权国家，更是如此。路德

(Martin Luther) 把战争的道德责任从个人的肩上卸下，转移到政府身上；除了和信仰有关的问题之外，个人在任何问题上对政府服从，都不致有罪。至于加尔文教派，在原则上便认定，武力乃是捍卫信仰的手段；所以，在伊斯兰教生活中一开始便是一个重要因素的宗教战争，在加尔文教派中也得到了许可。综合以上所言，很明显的，政治伦理这个问题，**绝对不是** 文艺复兴时期英雄崇拜衍生出来的近代无信仰心态 (Unglaube) 才产生的问题。对这个问题，所有宗教都加以处理，而有极为多样的结果；根据以上所说的，事实也必然如此。人类团体所运用的手段是**具有正当性的武力**；这种特定的手段本身，决定了关于政治的一切伦理问题的特殊性。

**[§ 65 以武力为手段的后果]** 任何人，不论其目的为何，一旦同意采用（每个政治人物都采用）**武力** 这种手段，就必须听任它的特定后果的摆布。信仰之斗士——不论宗教上的抑革命上的——更是特别如此。让我们鼓起勇气，用今天的情形来做例子。任何人想要用**武**



**力**，在世界上建立绝对的正义，就需要为此有跟从者——由人所构成的“机构”（Apparat）。对这些跟从者，他一定要能描绘出必然可得的精神方面和物质方面的报偿的远景——不论这报偿是在天上或在人间；非如此，这个机构就不会运作起来。先说精神性的报偿：在近代阶级斗争的情况下，仇恨及报复的欲望，特别是愤懑之感、貌似道德性的一种自命与正义同在的道德优越感的需要以及因此而起的对敌人加以诬蔑和侮辱的需要，若得到满足，便构成了精神方面的报偿。物质方面的报偿，则是冒险、胜利、战利品、权力和俸禄的获得。领袖的成功，完全有赖于他创造出来的这个机构的运作。这样一来，他所依赖的是**他们**的动机，而不是他自己的动机。这也就是说，他所依赖的，是看他能不能**持续地**向他所亟须的跟从者——赤卫队、秘密警察、煽动者——保证这些报偿。在这种活动条件之下，领袖事实上能达成的结果，并不由他本人来掌握。他能达成什么，是由他的跟从者的行动的动机来决定的；而从道德的观点来说，这些动机绝大部分都很庸俗。跟从者中间，至少有一部分人（在实际上这恐怕永远不会是多数人），确实对领袖本人及他的理想有真诚的信仰，领袖才能对跟从者有所控制。但首先，这种信仰（即使出于衷心），在事实上往往只是让报复、权力、利益和俸禄等欲望得到道德上“正当性”的工具：让我们在这一点上不要自欺，因为唯物的历史解释，同样不是一部随招即来的出租车；它不会因为碰到的是革命者，就不适用。其次，也是最重要的一点，情绪激攘的革命之后，随之而来的是习常守成的**日常**现实生活。信仰的英雄，尤其是信仰本身，都会消逝，或者沦为（这更彻底）政治上的庸俗人物和政治技术家习用咒语的一个部分。这种发展，在和信仰有关的斗争中，完成得特别快，因为这种斗争，通常是由真正的**领袖**——革命的先知——所带领或发动的。之所以会如此，是因为在这种情况下，一如在其他所有的领袖型机构（Führerapparat）中一样，成功的条件之一，便是让一切空洞化，僵固化，为了“纪律”而让心灵和思想无产阶级化。信仰之斗士的这班跟从者，一旦取得了支配的地位，会特别容易堕落成彻头彻尾常见的俸禄阶层。

---

[1] “进步”（Fortschritt）是近代具有强大力量的一个观念或意识形态。大致言之，这个观念起自十七世纪，在十九世纪到达巅峰，到了二十世纪两次世界大战发生后逐渐消沉。这个观念认为，人类历史是一个从较不理想的状态逐渐向一个较理想的未来不断发展前进的过程。

[2] 1916年德国社会民主党分裂，左翼的卢森堡和李卜克内西（Karl Liebknecht）另组斯巴达克团（斯巴达克是公元前73年至公元前71年罗马奴隶革命的领袖），反对第一次世界大战，支持俄国革命，呼吁采取直接行动推翻政府，成立工人士兵苏维埃，进行社会主义革命。1918年这个组织正式组成德国共产党，完全退出社民党。11月9日德皇退位后，斯巴达克团领导群众示威，反对埃伯特（Friedrich Ebert）社会民主党共和政府。1919年1月间，斯巴达克团发动起义，在柏林攻占政府建筑物，结果失败。卢森堡和李卜克内西被捕，1月15日两人被反动军官枪杀，尸体在柏林运河中被发现。

[3] 《马太福音》26章52节。

[4] 《马太福音》5—7章。

[5] 《马太福音》19章22节。

[6] 《马太福音》5章39节。

[7] 万象皆空论（acosmism）认为此世的一切事物缺乏形上的自存性，而只是他世的一个更高存有的表现。

[8] 《马太福音》5章39节。

[9] “黄色工会”（gelbe Gewerkschaft）指的是没有加入工人运动的工会。这种工会常会破坏工人阶级的协同斗争，故此词带贬义。

[10] “Gesinnungsethik”是一个非常难以妥当翻译的字眼。在英译中，有译作“ethic of ultimate ends”（终极目标的伦理）者（Gerth & Mills），有译作“ethic of conviction”（信念伦理）者（Bruun），有译作“ethic of intention”（意图伦理）者（Runciman & Matthews），有译作“ethic of single-minded conviction”（专心致志的信念的伦理）者（Roth）。西岛芳二、胁圭平的两个日译本皆作“心情伦理”。Freund的法译本则作“ethique de conviction”（信念伦理）。在中文中，现存的译法有三：李永炽先生根据日译取

“心情伦理”、林毓生先生根据Runciman与Matthews作“意图伦理”、高承恕先生则译作“信仰伦理”。除了这篇演讲之外，韦伯曾在两处解释过“心志伦理”和“责任伦理”的对比。我们将相关的段落大致翻译如下，供读者参考：

“但是即使是在个人行为的领域中，也有特属于伦理但却不是伦理依照自身的预设所能解决的根本问题。这类问题中，包括的首先是这个根本问题：伦理行为的本身内在价值（Eigenwert）——以前人们称之为‘纯粹意志’（reine Wille）或者良知（Gesinnung）——是否即足以证明这个行为的正当，就像基督教伦理家所陈述的这条原则所言：‘基督徒的行为是正当的，后果则委诸上帝。’或者，对于行为可以预见的——可能的，抑是具有某种概率者——后果，照着它在这个伦理上无理性的世界中纠缠出来的样子，所应负的责任，是否应当列入考虑。在社会的领域中，一切激进的革命政治态度，尤其是所谓的‘工团主义’，皆出自前一种设准；一切‘权力政治’，则出自后一种设准。二者皆寄身于伦理原则。但这些原则彼此永远冲突；任何纯粹以本身为根据的伦理，皆无法将这个冲突解消。”（Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, p.16; Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1982, p.505）

“因为即使是这个最首要的问题，看来也没有解决的方法：就个别情况而言，一个行为的伦理价值，要从何得到决定？从其结果？或是从这个行为本身所具有的某种伦理上的内在价值？这也就是说，行动者对后果的责任，是否（以及在什么程度上）圣洁化了手段，或者是行动者所本的心意（Gesinnung）的价值，让行动者有理由拒绝接受对后果的责任，将这责任转卸给上帝，或是转卸给上帝所容许的世界的邪恶和愚蠢。宗教伦理在心志伦理方式下的升华，使人倾向于后一选择：‘基督徒的行为是正当的，后果则委诸上帝。’”（Max Weber, *From Max Weber : Essays in Sociology*, p.339; Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* [Tübingen, 1920], vol 1, pp.552—553）

根据这些段落，韦伯在区分“心志伦理”和“责任伦理”的时候，主要的着眼点，似乎是行为本身的价值和行为的可预见后果（后果不一定等于目的或意图）之间的不同意义。若干德国学者曾经称“责任伦理”为“后果伦理”（Erfolgsethik）。前者属于主观的价值认定，主要涉及意图和动机，后者则牵涉到客观世界及环境中的现实运作。至于“Gesinnung”一词，其词根是“gesinnt”，泛指某种心态、心境、看法（如用英文表示，就是如何如何disposed或minded）。我们非常勉强地用“心志”一词来移译“Gesinnung”这个词，不用目前较为通行的“信念”或“意图”，用意即在于强调韦伯心目中主观价值与客观后果之间的对比。

[11] 这句话常为韦伯引用，可能系取自马丁·路德的著作，但译者未能从路德的著作中找到明确出处。有兴趣的读者，可参阅路德的名作《论基督徒的自由》（1520）。

[12] “syndicate”在法文中即指工会。工团主义是激进的工会主义，主张以工会为社会主义革命的基本单位和力量。工团主义于1890年代兴起于法国，逐渐对欧美各国工会运动发生了若干影响。

[13] 第一次世界大战开始之后，欧洲社会主义党人为了战争问题和国际主义问题，引起了很大的争论。1915年9月5日至8日，第二国际在瑞士齐美尔瓦尔得召开代表会议，十一个国家三十八位代表参加。会议中的多数派主张不计代价结束战争，但少数派主张利用战争机会发动革命，并设立第三国际。

[14] 千年王国论（chiliasm, millennialism）相信有一个由上帝之国（Kingdom of God）统治的千年期。这个说法分成两派。一派相信千年王国是在基督再度降世（parousia）之后出现；一派认为千年王国是在基督再度降世之间出现。千年王国论是耶教末世论（eschatology）及历史哲学的重要部分，牵涉到俗世历史的意义问题，和一般历史主义也有密切的关系。

[15] 见陀斯妥耶夫斯基《卡拉玛佐夫兄弟》第5卷第5章。

[16] 见《学术作为一种志业》p. 196注5。

[17] 神义论是宗教思想中的一个重要问题。如果神既是善的又是全能的，那么为什么世界上仍有罪恶的存在？对这个问题的处理，即构成神义论。

[18] 所谓“业”，泛指一切身心活动。“业”会导致各种“报”，谓由各种“业”的善恶，必将得到相应的报应，由而说明人生和社会的各种差别。

[19] 预定说是基督教思想中的一套理论，探讨上帝的全能全知和人类堕落之后得救的关系。（接上页注）人的命运，显然在创造之初便已由上帝决定。那么上帝如何面对人犯罪这事实？他如何决定谁该得救？人又应该如何考虑自己的行为 and 得救的关系？这些问题，是预定说讨论的题目。加尔文的神学，把预定说发展到极致。

[20] 马丁·路德常喜欢称上帝为“隐藏的神”。他认为任何企图用理知的方法对上帝的性质作确定的做法，都会把他变成一个异在的对象，而不是经由基督的

恩典“显示”给我们的上帝（deus revelatus）。

[21] 典出浮士德与魔鬼的协议。

[22] 在希腊神话中，阿弗洛狄忒是爱与美的女神；赫拉是婚姻与家庭的女神；狄厄尼索斯是酒、丰收和狂欢的神；阿波罗是诗、音乐和理性的神。

[23] “法”是印度教及佛教的名词，泛指规范或规律。

[24] 又译《世尊歌》，印度教经典之一。成书于二三世纪之间，阐述克里史那（Krishna，最高的宇宙精神）对阿尊那的说教，宣扬通过瑜珈使小我与梵结合而达涅槃。印度教哲学家常以注释《薄伽梵歌》的方式表达自己的思想。中译本可参见杨斐华译，《薄伽梵歌》（台北，1985）。

[25] 因陀罗是婆罗门教及印度教神名，原司雷雨，后来发展成为战神。

[26] 瓦拉是北欧神话中至上的大神欧丁（Odin）的殿堂，因为欧丁是战士的守护神，战死的战士即到瓦尔哈拉殿中安息。

[27] 《利论》是一本讨论政治、外交和经世之学的书，在公元前321—前269年之间成书，作者是旃陀罗笈多月护王的大臣考底利耶。

[28] 天主教把上帝的福音看做一种提升伦理的劝告。到了十二世纪，这种“劝告”（counsels）具体化成清贫、贞节和顺从三项德目，出现在修道院的誓约中。福音劝告（evangelical counsel）不具法律的强制性，也不是得救的充分或必要条件，而是表示当事人愿意在爱中接受基督的榜样，过使徒的生活。

[29] 韦伯认为自然法是基督教用来沟通它自身的绝对伦理和世间规范的工具。而因为自然法常被用来作为衡量实定法的规范性标准，故它有其革命性。见《经济与社会》第2部分第6章第13节（pp. 597—601）及第8章第7节2（pp. 866—867）。

[30] 贵格派是教友会（Society of Friends）信徒的别号，由福克斯（George Fox，1624—1691）所创。这是一个强烈反对制度性宗教的新教教派。一方面，它憎恶教会的一切仪式、传统、权威，否认圣礼的价值，称教堂为“尖房子”；另一方面，它强调个人心中的灵性，视之为信仰的最高权威，强烈批评加尔文教派的悲观、消极态度。1682年政治家威廉·潘恩（William Penn，1644—



1718) 率领大批贵格派人士移居宾夕法尼亚州，实际掌握该州政权。但后来当殖民地政府与印第安人及法国人起冲突时，贵格派人严守反战原则，拒服兵役，连战税亦拒绝缴纳，贵格派遂失去了原有的政治地位和影响。



【§ 66 志业政治家应有的警觉】 任何人，想要从事一般政治工作，特别是想取政治为使命所在的志业，都必须先意识到这些伦理上的吊诡，意识到在这些吊诡的压力之下，**他自己** 内在所可能发生的改变，是要由他自己来负责任的。让我们再重复一次：在武力之中，盘踞着魔鬼的力量，从事政治的人，因此是在撩拨魔鬼的力量。善于出世性的人类之爱及慈悲的大师们，不论来自拿撒勒、阿西西或印度王公的城堡<sup>[1]</sup>，都不曾用过政治所使用的手段——武力。他们的王国“不属于这个世界”<sup>[2]</sup>，虽然他们的工作一直是在这个世界中进行的：卡拉塔耶夫（Platon Karatajew）<sup>[3]</sup> 和陀斯妥耶夫斯基笔下的圣人型人物，反而是他们最逼真的造型。一个人所关心的，如果是自己灵魂的救赎、是他人灵魂的得救，不会以政治作为达到这些目标的途径。政治有其完全不同的课题，这种课题唯有用武力才能解决。政治的守护神——你们也可以说是魔神——和爱的上帝以及教会所设想的基督教上帝，处在一种内在的紧张关系之中，任何时刻，这种紧张的关系都有可能爆发成无可解消的冲突。在教会支配的年代，人们就看出这一点了。当时，对人和他们灵魂的救赎来说，教会的禁令

（Interdikt）<sup>[4]</sup> 所代表的力量，远远超过康德式道德判断“冷冰冰的要求”（用费希特的字眼来说）。但是当禁令一再地落到佛罗伦萨的头上时，佛罗伦萨的市民仍然反抗教廷。如果我没有记错，马基雅维利在他的《佛罗伦萨史》中，有一段美丽的文章，借他的一个英雄的口，赞扬这个城市的公民，因为他们认为他们城市的伟大，比他们灵魂的得救，来得更重要；在这里，马基雅维利心中已经意识到了上面所述的那种情况。

在今天，这个问题是以什么面貌出现的呢？诸君只要用“社会主义的未来”或者“世界和平”，来取代自己的城市或“祖国”这些在今天已不是人人都认为代表明确价值的东西即可。因为如果要通过**政治** 行动，也就是以武力为手段，按照责任伦理行事，以求达成这些目标，必然

会危害到“灵魂的救赎”。但是，如果我们按照纯粹的心志伦理，在一场信仰的斗争中追求这些目标，这些目标会受到伤害，在未来世代的眼中失去价值和地位，因为在这里，缺乏了对于**后果**的责任。之所以会如此，原因在于行动者没有认识到魔鬼力量的作用。这些力量是一刻都不会放松的：它们对人的行动产生影响，甚至对他本人的内在人格发生影响。人如果没有了解它们，便只能束手无策地听凭这些魔性力量的摆布。“魔鬼是个老年人，所以要了解它，你得先变老”<sup>[5]</sup>——这句诗句所指的，并不是年龄上的老。在辩论中，出生证明书上有一个日期，从来压不倒我；不过某人二十岁而我已超过五十岁这个事实，也绝对不会让我觉得这是一件我应该为之惊惧而黯然的成就。重要的不是年龄。重要的，是在正视生命的诸般现实时，那种经过磨炼的一往无旁顾的韧性，和承受这些现实以及在内心中料理这些现实的能力。

**[§ 67 能以政治为志业的真人]** 不错，政治确实要靠头脑，但绝对不是仅以头脑为已足。在这一点上，提倡心志伦理的人绝对正确。没有人能告诉另外一个人他**应该**采取心志伦理还是责任伦理，或在什么时候采取一种伦理，在什么时候采取另一种伦理。不过，我们仍然可以说一件事。在今天这个亢奋的时刻里——照诸君的看法，这种亢奋，是一次**不会**“没有结果”的亢奋（亢奋和真正的热情，毕竟是有不同的两回事）——当整批的心志政治家（Gesinnungspolitiker）**突然**如雨后春笋般蹦出来，异口同声地复诵着：“愚蠢而庸俗的是这个世界，而不是我；对后果应负什么责任，与我无关；这个责任，是那些受我辛劳服务并有待我来扫除其愚蠢和庸俗的其他人的事。”在这个时刻，我公开说，我们首先要问，在这种心志伦理的背后，有多大的**内在力量**。我的印象是，我碰到的十中有九，都是大言炎炎之辈；他们并没有真正认识到，他们想承担的事是怎么样一回事，而只是陶醉在浪漫的感动（Sensation）之中。就人性方面而言，我对这种东西缺乏兴趣，更毫无使我感动之处。真正能让人无限感动的，是一个**成熟**的人（无论年纪大小），真诚而全心地对后果感到负有责任，按照责任伦理行事，然后在某一情况来临时说：“我再无旁顾；这就是我的立场。”<sup>[6]</sup>这才是人性的极致表现，使人为之动容。只要我们的心尚未死，我们中间**每一个人**，都会在某时某刻，处身在这种情况下。在

这个意义上，心志伦理和责任伦理不是两极相对立，而是互补相成：这两种伦理合起来，构成了道地的人，一个**能够**有“从事政治之使命”（“Beruf zur Politik” haben）的人。

【§ 68 艰苦前途的考验】 届此，在座的各位贵宾们，让我们约定，**十年**之后再再来讨论这个问题。很遗憾，我不能不担心，到了那个时候，由于一系列的原因，反动的时期早已开始，你们之中许多人以及——我坦然承认——我自己都在盼望、期待的东西，竟几乎无所实现——也许不能说毫无所成，但至少看起来是太少的成果；到了那一天，如果实情恐怕很难免地真是如此，我个人是不会丧志崩溃的；但不容讳言，意识到这种可能性，也是心中一大负担。到了那一天，我非常希望能够再见到你们，看看诸君当中在今天觉得自己是真诚的“心志政治家”、投身在这次不啻一场狂醉的革命中的人，有什么在内在方面的“变化”。假如局面竟然一如莎士比亚十四行诗第102首所言：

当时正当春天，我们的爱情甫绿，  
日日我谱歌曲，吟我们的风流，  
像夜莺在夏天锦簇的花丛中啼唱，  
到了夏日渐深就锁住了她的歌喉。 [7]

那就太美好了。

可是事情不会如此。不论现在在表面上看起来胜利的是哪一群人，在我们面前的，不是夏天锦簇的花丛，而首先是冷暗苛酷的寒冬夜。当一切都荡然无存，丧失自己权利的不仅是皇帝，无产阶级也不会例外。到了长夜逐渐露白之时，在今天看来拥有花朵灿烂的春天的人，尚有几个仍然存活？到了那个时候，诸君的内在生命又已变成何种面貌？怨恨还是已转为庸俗？对世界或者自己的职业一种麻木的接受？或者第三种可能（这绝对不是最少见的）：有此道稟赋的人，走上了神秘主义的遁世之途，甚至（这种情况更寻常，也更可厌）为了跟从流行，而强迫自己走上这条路？不论一个人沦入这三种情况中的哪一种，我都会认定他**没有**资格做他现在做的事，**没有**资格去面对真相下的世界、日常现实生活中的世界。客观而平实地来说，在这种人的内心最深处，并没有要他们取政治为志业的使命感和召唤，虽

然他们自以为有。他们其实应该去培育个人与个人之间一种单纯、直接的博爱。至于其他，他们应该踏实地去进行他们日常的工作。

**【§ 69 政治作为一件工作的真义】** 政治，是一种并施热情和判断力，去出劲而缓慢地穿透硬木板的工作。说来不错，一切历史经验也证明了，若非再接再厉地追求在这世界上不可能的事，可能的事也无法达成。但要做到这一点，一个人必须是一个领袖，同时除了是领袖之外，更必须是平常意义下所谓的英雄。即使这两者都称不上的人，也仍然必须强迫自己的心肠坚韧，使自己能泰然面对一切希望的破灭；这一点，在此刻就必须做到——不然的话，连在今天有可能的事，他都没有机会去完成。谁有自信，能够面对这个从本身观点来看，愚蠢、庸俗到了不值得自己献身的地步的世界，而仍屹立不溃，谁能面对这个局面而说，“即使如此，没关系”（dennoch），谁才有以政治为志业的“使命与召唤”。

---

[1] 分别指耶稣、圣方济、释迦牟尼。

[2] 《约翰福音》18章36节。

[3] 卡拉塔耶夫是在托尔斯泰《战争与和平》中出现的俄国农民的典型，彻底的不抵抗主义者。

[4] 教会对一个国家、一个教区甚至一个民族，可以颁布“禁令”。被施加禁令的国家，除了洗礼之外，不可以举行任何公开的教会仪式，连死者也无法得到基督教的葬礼。1208年，教皇英诺森三世（Innocent III，1160—1216）便曾对英国颁布禁令。禁令的目的在于改变民意，逼迫当事者采取某种行动。

[5] 歌德《浮士德》第2部第2幕第1景。

[6] 这是路德于1521年4月18日在沃尔姆斯（Worms）城答辩时结尾的名言：Hie stehe ich/ich kan nicht anders/ Got helffe mir, Amen（这就是我的立场，我再无旁顾，愿上帝帮助我，阿门）。

[7] 译文取自梁实秋中译，但有小改动，以配合韦伯在下面所用的字眼。



# 附录

## 附录一 韦伯两篇演讲发表的日期 [1]

关于韦伯两篇演讲的发表日期，文献中的记载和讨论充满了混乱。根据玛丽安娜·韦伯所记，两次演讲都是在1918年发表，而在1919年出版 [2]。温克尔曼（Johannes Winckelmann）从出版的日期——《学术作为一种志业》是1919年，《政治作为一种志业》是1919年10月——猜测两次演讲都是在1918年到1919年之交的冬季举行的 [3]。鲍姆伽腾则根据他对韦伯往来书信的通熟，认为两次演讲是在几周之内先后发表的：《学术作为一种志业》大概是在1919年1月16日，《政治作为一种志业》则确定是在1919年1月28日 [4]。博恩包姆（Immanuel Birnbaum）是自由学生同盟（Freistudentischer Bund）巴伐利亚邦分部主办“精神工作作为志业”演讲系列时的主持人之一。据他回忆，他说动韦伯做两次演讲。起先，他请韦伯讲“学术作为一种志业”：由于韦伯本人对这个问题的关心，他很快就答应了。但是韦伯不愿意紧跟着1918年11月的革命之后来谈“政治作为一种志业”，因为他所面临的状况让他怀疑他有资格成为政治人物。韦伯建议由瑙曼来讲这个题目：他“很久以来”便认为瑙曼是“领导德国走向民主的最适当人选”。但是瑙曼因卧病谢绝了邀请，激进学生提议邀请埃思纳，这时，韦伯才同意讲“政治作为一种志业”。 [5] 按照博恩包姆的说法，这两个演讲发表的时间，一定隔了好几个月。 [6] 蒙森跳出了这一团凌乱的回忆和猜测，用慕尼黑《最新消息报》（*Neueste Nachrichten*）1917年11月9日的一则报道，证明了《学术作为一种志业》是1917

年11月上旬在慕尼黑斯坦尼克艺术厅（Kunstsaal Steinicke）对自由学生同盟巴伐利亚邦分部发表的。不过，因为1919年年初韦伯在给托伯勒（Mina Tobler）的信中，曾提到两个他必须数度延期的演讲，蒙森猜测《学术作为一种志业》曾讲过两次，其中后一次是和《政治作为一种志业》连在一起的，可能是在1919年3月的第二个星期。<sup>[7]</sup>

即使蒙森的这个考证，也有失精确。马克斯·韦伯编辑室的瑞策波罗特（Martin Riesebrodt）断定，《学术作为一种志业》是在1917年11月7日发表，而不是如蒙森所推定的11月8日。<sup>[8]</sup>至于《政治作为一种志业》，则正如鲍姆伽腾所正确证明的，发表于1919年1月28日。<sup>[9]</sup>韦伯在1月28日无法发表演说，并不是不可能：到目前还没有找到报纸的报道。不过蒙森所提到的时间必须排除掉，因为韦伯在他所指的时间是就另外两个题目发表演说。1919年3月12日，韦伯在慕尼黑大学对社会科学学会讲“西洋市民阶级”（Abendländisches Bürgertum）；1919年3月13日，他对德国学生政治会（Politisches Bund deutscher Studenten，又称Bund deutschnationlaer Studenten）讲“学生与政治”<sup>[10]</sup>。

韦伯极不可能两度演讲《学术作为一种志业》。要这样做，他得在同一个演讲系列中，在同样的地点、对同样的听众，重复同样的演讲。之所以会有这样的推定，是因为鲍姆伽腾和蒙森从韦伯的通信中，引出他提到1919年初在慕尼黑的两次演讲。但显然，这两个必须数度延后的演讲，是我们在上段末提到的两次演讲。

诺克（Frithjof Noack）于1924年10月25日写给玛丽安娜·韦伯的一封信，也支持我们所判定的日期。显然是为了写她的传记工作做准备，玛丽安娜·韦伯请曾属于自由学生青年团（Freistudentische Jugend）<sup>[11]</sup>的诺克去查询《学术作为一种志业》《政治作为一种志业》及1918年11月4日有关德国重建的演讲。诺克在信中报告他的发现，其中包括了博恩包姆一篇很长的陈述。诺克指出，《学术作为一种志业》是在1917年11月初发表，《政治作为一种志业》是一年半之后在1919年2月或3月发表。韦伯根据速记记录稿，对两篇演讲进行修

订以备印行。《学术作为一种志业》看来在1919年年初已印妥出版。《政治作为一种志业》大概直到1919年3月才准备妥当付印。

整个演讲系列，是由巴伐利亚邦的自由学生同盟所举办。这是一个倾左的自由派学生团体，其立场如玛丽安娜·韦伯所言，在革命运动与爱国运动的十字路口上<sup>[12]</sup>。这个演讲系列之起源，来自施瓦布（Alexander Schwab）——阿尔佛烈德·韦伯的一个学生——的一篇文章：《志业与青年》。鉴于选取一种行业似乎和本着科学的精神生活不合，施瓦布对于选取一项志业，表示不以为然。这个演讲的系列，旨在讨论这个观点的正反两面。照博恩包姆在《学术作为一种志业》第一版的附跋中所言，这些演讲在安排时都假定为“专家的意见”。针对四种志业——学术、教育、艺术、政治——要回答的问题都是一样的：在今天，道地意义下的职业——精神性的志业（geistiger Beruf）——在既不堕入遁世亦不流于妥协从俗的条件下，如何可能？

在韦伯之外，克申斯坦那（Kerschensteiner）、豪森斯坦（Hausenstein）和瑙曼是原来邀请的演讲者。（诺克说第三个演讲者是谢佛尔，博恩包姆仿佛记得第三个主题是神学，邀请的演讲人是李伯尔特〔Lippert〕。）韦伯大概是在1917年9月下旬，在劳恩斯坦堡（Burg Lauenstein）的聚会中<sup>[13]</sup>结识这个学生团体的。他和托勒也是在这个聚会中见面的。1917年9月29日，韦伯在这个聚会中讲“人格与生命秩序”（Die Persönlichkeit und die Lebensordnungen）。这可能是以《宗教拒世的阶段与方向》<sup>[14]</sup>为基础的《学术作为一种志业》的第一稿<sup>[15]</sup>，从那时开始，似乎每逢韦伯在慕尼黑演讲，自由学生同盟的成员都会参加——1917年11月5日，他的主张通过谈判达成和平、警告大日耳曼运动的危险的伟大演讲；1917年11月7日讲《学术作为一种志业》；1918年11月4日讲德国的政治新秩序<sup>[16]</sup>，以及演讲结束后在卡岑斯坦（Erich Katzenstein）家中的聚会（卡岑斯坦在〔几天后的〕革命中扮演了重要的角色）；1919年1月28日讲《政治作为一种志业》；1919年到1920年之交冬季学期里，韦伯和斯宾格勒（Oswald Spengler）进行了一次精彩讨论。<sup>[17]</sup>借着这些演讲，韦伯和慕尼黑的革命波西米亚文人圈也保持了公开的接触。<sup>[18]</sup>在诺克写给玛丽安娜·韦伯的报告中，我们读到：“韦伯很重视自由学

生同盟的成员及一群年轻人革命派（杜鲁末勒〔Trummler〕、罗斯〔Roth〕及其他人）来听他演讲；他和这些人在私下也进行辩论。两篇演讲（《学术作为一种志业》及《政治作为一种志业》）中，有很多话是对这些人说的。第二个演讲的对象，大概也包括托勒；有时候，在博恩包姆的陪同下，韦伯到绿林旅馆（Hotel Grünwald）去看托勒。从韦伯想要和李维安（Max Levien）见面的欲望，我们可以猜测韦伯何等强烈地想和革命派辩论；他曾说，他已有相当时间没有和俄国布尔什维克派的人接触过了。”

韦伯与自由学生同盟的关系，对他来说尚有深一层的意义。他认为，在德国经历过了一个精神崩溃的阶段，一个“恶心的暴露狂”、一切尊严沦丧的阶段之后，这类团体代表着新政治文化兴起的明确契机。这种新的政治文化，乃是一种踏实切事、知耻虚心的文化，不再容许私人事务与公众事务、个人的意义问题与集体的意义问题长久混为一谈。韦伯相信，德国不仅在军事上业已败北，在精神方面也已经丧亡：“目前，我们颜面丧尽，未见任何民族在类似状况中有如此失态者，雅典在艾格斯波达姆斯（Aigospotamos）海战大败后（公元前405年）以及凯洛奈亚（Chaironeia）大战失败后（公元前338年）固然未曾如此，更不用提1871年时的法国。”在韦伯看来，能担当精神重建大任者，唯有教派（*Sekten*），而非教会，唯有志愿团体

（*Verein*），而非强迫团体（*Anstalt*）——易言之，他心目中的典型是美国式的俱乐部（*Club*），因为它的原则正是自愿参加与会员制。自由学生同盟在韦伯眼里象征着这方面的一个开端，在政治上及社会学的意义上他均感到相契。（参见韦伯于1918年11月24日写给慕尼黑的古文字学家克鲁苏斯〔Friedrich Crusius〕的信，引在玛丽安娜·韦伯《韦伯传》，p.636以下。不过，引文显然有误，参见Mommesen, *Max Weber*, p.347。笔者有幸目睹原件。）

---

[1] 这篇附录，原是Wolfgang Schluchter, “Wertfreiheit und Verantwortungsethik”（即本册导言）的注释2及3，英译见Wolfgang Schluchter, “Value-Neutrality and the Ethic of Responsibility”, *Max Weber’s Vision of History: Ethics and Methods*, pp.113—116。

[2] 《韦伯传》，p. 664。

[3] Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, ed. J. Winckelmann (Tübingen, 1968, 3rd ed.) , p.532 ; Max Weber, *Gesammelte Politische Schriften*, ed. J. Winckelmann (Tübingen, 1958, 3rd ed.) , p. 493.

在这两本书1982年的第5版及1980年的第4版中，编者并没有改变他所推定的日期；见上面两篇演讲的注1。

[4] 参见Eduard Baumgarten, “Zur Frage der Datierung der Vorträge Webers: Wissenschaft als Beruf und Politik als Beruf”，马克斯·韦伯编辑室所藏手稿（巴伐利亚邦学术院，慕尼黑）。

[5] 关于埃思纳，参考Allan Mitchell, *Revolution in Bavaria 1918—1919: The Eisner Regime and the Soviet Republic* (Princeton, 1965)。在《经济与社会》中 (pp.242, 300)，韦伯举埃思纳为卡理斯玛型的群众领导者的典型（中译见《支配的类型》）。

[6] 见I. Birnbaum, “Erinnerungen an Max Weber”，收入Max Weber zum Gedächtnis, ed. R. König & J. Winckelmann (Köln, 1963)，pp.19ff；以及他1970年7月15日给温克尔曼的信，马克斯·韦伯编辑室。

[7] 见Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik 1890—1920* (Tübingen, 1974, 2nd ed.) , p. 289f., p. 345。

[8] 参见Münchener Neueste Nachrichten 1917年11月7日晚版第二页第四栏，及1917年11月9日晨版第三页第一栏。

[9] 见Münchener Neueste Nachrichten 1919年1月25日晨版第二页第五栏：“马克斯·韦伯教授（海德堡）将于1月28日星期二下午七时三十分在斯坦尼克艺术厅讲‘政治作为一种志业’。”

[10] 见Münchener Neueste Nachrichten 1919年3月10日晨版第三页第三栏，晚版第二页第四栏。

[11] 玛丽安娜·韦伯在《韦伯传》中只提到过“自由德国青年团” (Freideutsche Jugend)，而没有提到“自由学生同盟”或“自由学生青年团”。



在本附录中，Wolfgang Schluchter从《韦伯传》中引用有关“自由学生同盟”的资料之处，《韦伯传》（英译本）中皆作“自由德国青年团”。中译者没有任何资料说明这些名称之间的关系。《韦伯传》的英译者在注释中（p. 597）曾如此介绍“自由德国青年团”：“1913年创立的一个青年组织，宗旨在于让青年人按照自身的欲望和能力去求发展。”

[12] 《韦伯传》，p. 628。英译本文字为：“他们仍未决定是应该采取一种革命的态度，抑是民族主义（national-patriotic）的态度。”

[13] 关于这次聚会及其参加人物，见《韦伯传》，pp. 595ff.。

[14] “Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung”（1915），英译见Gerth & Mills, From Max Weber, pp. 323—362。

[15] 参见《韦伯传》，p. 600。

[16] 这次演讲中，韦伯和左派学生发生激烈的冲突，详见《韦伯传》，pp. 627—628。

[17] 参见《韦伯传》，p. 674。

[18] 关于慕尼黑的波西米亚文人圈，参考Martin B. Green, The von Richthofen Sisters: The Triumphant and the Tragic Modes of Love, Else and Frieda von Richthofen, Otto Gross, Max Weber and D. H. Lawrence in the Years 1870—1970 (London, 1974), pp. 85ff. 这本书的缺陷，在于缺乏社会学上的概念思考。——原注

## 附录二 韦伯论学者与政治家

阿隆（Raymond Aron）的这篇文章，是他为韦伯两篇演讲的法文译本所撰导论（Introduction）的前半部，见Max Weber, *Le Savant et le Politique*, trad. par Julien Freund (Paris, 1959, 1982), pp. 7—30；文章的题目，系由编译者所加。阿隆原文的后半部（pp. 31—51），讨论的是德裔美籍学者施特劳斯（Leo Strauss）对韦伯价值论的评论，比较专门，在此没有译出。

阿隆（1905—1983）是二十世纪法国最重要的学者及思想家之一，也是国际上公认的一位韦伯权威。梁其姿直接从法文将这篇文章译出；在编译者对译文提供一些意见后，由梁女士定稿，译注亦系梁女士所撰。

阿隆此文写于1959年，因此，文中对于当时局势的一些分析，例如欧洲政党的性质、和平主义在国际局势中扮演的角色等，已失去其时效性。这些是读者在读本文时应该注意到的。

马克斯·韦伯是学者。他不是政客，也不是政治家，只是偶尔做政治评论。但是他一生热诚地关注公众事务，他对政治的某种眷恋，从未有过间断；这似乎意味着他的思想最终的目标是行动的参与。

在韦伯成人之年，正是德意志帝国意气风发之际。俾斯麦倒下了，年轻的德皇独挑大梁。十九世纪的最后十五年间，韦伯从年轻的二十岁到成熟的三十五岁。这个时期最引人注目的事情，有社会立法（*législation sociale*）的成长、德皇的首次干预外交以及更具深远影响力的对俾斯麦传统的反省。统一后的德国任务该是什么？它在世界舞台上该扮演哪种角色？何种政体有可能重建国家的团结？韦伯一代的德国人自然地会思索这些问题，而历史所给予的答复，是悲剧性的。

韦伯个人的动机亦同样地解释了他的态度。他不断地强调政治不应进入讲堂。他一再重复，参政的人的美德与治学的人的美德是不兼容的。不过，他对这两种活动的关系的反省，并不下于他要分开两者

的关切。我们不可能同时是参与〔政治〕行动的人和〔学问〕研究者。如果这样做，必然会伤害到这两种职业的尊严，亦不可能对两者皆尽忠职守。不过，我们可以在学院以外采取政治立场。而且客观知识的具备，如果不是必需的，至少绝对能帮助我们采取较合理的行动。简单地说，在韦伯的思想中，学术与政治之间，并非如一般所说的，只见必然的分别。他心目中的学问对行动者应有所帮助，而行动者的态度，只应在目的上，而不是在结构上，异于学者。

行动者在某种独特与唯一的情况下，依着自己的价值，在决定论的网络中创造一件新的事实。他所做的决定的后果，并非可以严谨地预知，就算情况是唯一的。除非整串事件的赓续可以重演，即是说能从具体事实中抽出一些关系，同时把这些关系提升到某种普遍性的层次，否则毫无科学性的预知可言。但一个合理的决定，依然要求人就整个形势施展他所有的抽象知识，这样做不能消除不可预知的独特因素，但可以减低这个因素的作用或把它挑出来。韦伯在理论上企求的，是一种分析因果关系的学问，而这种学问正是行动者所需要的。

所谓历史上的因果论，是对于已发生的事件之概率做回溯性的计算——我们会问：如果事情是如此这般，那么结果会是什么样子的呢？所谓历史的因果论，不外是把行动的主角的各种考虑或他该做而没有做的考虑，重新尽量求逼近但难完全还原地建立起来。

理性地行动，就是在反省之后做出一个决定，让原定的目标有最佳的机会实现。行动的理论，亦同时是风险率（risque）的理论和因果（causalité）的理论。历史学家在探讨历史性因果时，就是把历史人物在做出决定之前考虑过的因素或该考虑过的因素，再在自己心里重演一番。

因果的研究，并不局限于一个或数个人的经过考虑的决定。当我们问：如果事情是如此这般，那么结果又会怎样呢？我们不但想到别人的决定，同时亦会考虑到一些没有人能控制的事件（如自然现象的介入、风暴、金矿的枯竭、战争中的胜败等）。政治史学家亦具有同样的特点：努力地要避开宿命论，追溯以往的幻想。史学家在研究人以及人的斗争时，在重建历史之时，都希望维护行动本有的层次

(dimension)——即未来的不可知。要维护这点“不可知”，他必须避免认定诸事件所造成的事实不能逆转，坚持现实并非决定于事前；如果碰上某些人或某些其他情况，历史的走向就不一样。

除了因果关系，韦伯心目中的学术与政治的联系，在另一方面显得更为密切，那就是有关价值的问题。学术所关心的是与价值的关系，行动则是价值的肯定。韦伯说，我们好奇心的取向，影响事实 (faits) 的选择、概念的设计及对象 (objet) 的决定。自然科学在无穷可觉察的材料中，挑选最有可能会重复发生的现象，以求建立定律架构。而“文化”的学科，则在无穷人为的事件中，挑选其中关乎价值者。所谓价值，是历史人物的价值或史学家本身的价值。如果研究者把注意力集中在事件单一的序列或在个别社会上，他会写出历史。如果他考虑的是按照规律出现的连贯性或相对较为固定的整体，他所处理的便属于各种社会科学的范畴。

韦伯概念中的历史性的科学或“文化”的科学，就是对人在过去的生活方式、他们给予生存的意义以及为不同价值所建立的等级的了解 (compréhension)。而政治行动，则是在一些我们不曾选择的情况下，维护这些价值的努力。这些价值构成我们的共同体，甚至我们的存在。

了解他人并不意味着自我反省。了解别人在过去的行动，并不必然地导致我们为当前的行动而下定决心。但在哲学上——让我们用个时髦的术语——或在我们存在的经验中，在自我反省及对他人的认识间有某种关联，在前人所发动的斗争的重建及自己为当前采取立场之间，亦有某种关联。

其实，不少史学家虽努力地去了解前人的生命，但从不同样地质询自己。也有不少从政的人，从不考虑在他们的职业及他们生存的最终意义之间有什么关系。这种生存的意义，或者是由本身，或者是由团体，在今天所赋予他们的。探讨过去，在理想上离不开自我的意识；而行动之所以成为人的行动，是因为在理想上，它和一连串的事件相关联，而且诉诸崇高的目标。在面对他人和自我发现之间，有某种互惠性 (réciprocité)，这种互惠性附丽于史学家的工作之中。而

知识与行动之间的互惠性，则内存于历史性人物——而非史学家——的生命之中。韦伯禁止教师在学院范围内参与公众论坛的各种纠纷。但是他不得不承认，行动——至少以言语或文字所表达的行动——是学者工作最终极的实现。

我们曾怀疑，韦伯本身的思想，在何种程度上能妥当地以里克特的新康德主义的字汇和范畴来表达。我觉得韦伯有所知但很少采用的胡塞尔（Edmund Husserl）的现象学，本该可以提供他所探求的哲学工具与逻辑。他研究“了解”此问题时，不停地在雅斯贝尔斯的“心理主义”（psychologisme）（雅斯贝尔斯当时正在写他的心理病理学）和新康德主义的间接方式（绕过价值之后始达到意义）之间摇摆不定，而胡塞尔的现象学，本可避免这点。同时我们亦可以问，在何种程度上，韦伯的实际研究符合他的理论架构。因果关系在他的实际研究中，是否居于和在理论中同样的分量？宗教社会学主要的难道不是探讨各种信仰及思想系统，以求显示观念与制度的交织、宗教价值与社会态度的关系，而并非孤立个别因素的影响力吗？《经济与社会》一书主要的难道不是把各种权力和经济类型所本有的可理解的结构加以披露吗？在特定的情况下，就算一个关系可以很充分地被了解，并不足以说明这是一个真实的关系；就算这个关系不单可以被了解，同时又可以从因果关系来解释它，这与证实（vérification）仍是完全两回事。这个关系并不因此而被“证实”。

韦伯的确在简化。他在理论方面简化了，同时亦简化了史学家与社会学家所得出的可理解的关系的繁多性，简化了了解

（compréhension）和说明（explication）之间的复杂关系，以及简化了研究资料内存的关系与经过构思的关系（通过对已发生事情的概率作回溯性的计算）之间的联系。从符合抽象经济定律的行为，到为某些救世教义的诠释所支配的行为，再到符合不满情绪的逻辑的行为，里面有各种可了解性的类别。证实过程并不是指出这其中任何一种可了解的关系，而韦伯则有把“证实”同时放在他的了解方法论中处理的倾向。不过对一般的研究，修正和增补不会为研究的主题带来决定性的改变。除非在处理有关经济理论或以某个理论架构来解释一个事件



时，我们会强调可用的客观性和普遍性。但就算这样，我们也不必做基本的修正。

让我们看看有关了解 (*compréhension*) 的例子。我们说，爱与恨是了解的真正原动力。要求客观是徒劳无功的，如果客观是指当我们论及今天或过去的人物时以及他们被称许或唾骂的事迹时，把价值搁在一边。如果我们不能从这些已消逝的人物的行为举止里体会到一些感情——一些亦可以激起当世人的感情，那么我们便无法捕捉前人在深处的灵魂。这些话所带的几分真理，韦伯大概很容易便会承认。但是他却在实际的研究中，减低心理学的重要性，而不是科学的逻辑。他会同时坚持两件事：指向“无恶无好” (*sine ira et studio*) 式了解的道德命令，以及把生命与事迹认定为认识的对象而非待评估的价值。

至于经济学或社会学的各种理论，它们所表达的真相，无论是属于某个特定社会的或是可放诸四海皆准的更高层次的抽象化，与当前现实的关系，都比韦伯所提出的更为薄弱。这些理论并不能主要地改变有关抉择与行动的分析。它们所提供的“真相”是局部的，而人却诉诸无数的价值；一个决策的可预见的后果，极少能符合所有的价值，或令每个人都满意。抉择的需要并非基于学术的主观性与相对性，而是学术所提供的真相的局部性和价值的多元性。

有人会认为，如果韦伯提出一个政治抉择的现象学，那将会是错误的，因为韦伯会用的乃是过时的基本观念，如事实与价值、手段与目的等。我认为这个想法完全抓不住要点。我们得承认，事实诚然与价值相对，但是史学家在重建事实时，不得不利用价值。价值并不是凭空塑造或肯定的，它们是从人与其环境间不断的交流之中产生的。这种交流亦是人的历史性的特征之一。同样，下一个目的将会成为另一更高目的的手段，就如目前的手段可能是另一行动的目标。而且，人所采取的态度是否能化约到这样的一个分别，也值得怀疑。如果我们从某个角度看历史，则我们会很自然地参与某个政党，同意某种组织与行动的技术。一个人的整体观念，同时决定了他的手段以及目的的抉择。

韦伯并不是不知道这些。某些人自以为他把握着对一种历史运动的真切的解释，这种运动不但是必然的，而且是适当的。这套解释导致他参与某政党、采取某种行动方式。经验告诉我们，这种哲学并不曾消除对政党及对行动方式的怀疑。虽然信徒有共同的祖师，但他们之间的斗争最不容情。就算撇开这些经验不谈，韦伯亦会否认一种历史哲学可以同时宣布一个确定的未来，以及支配某种行为。对未来的预测必以决定论为前提，而决定论解释未来与解释过去同样有偏差，而且更陷入或然论中。而我们在最佳的情况下可能预知的未来社会的特征，会引起各种矛盾的价值判断，因为这些特征不会满足人所有的欲望。学术向我们宣布的东西，我们从不需要在道德上逼使自己喜欢。我们有自由去加速或控制一个被称为是不可避免的历史发展。于是，我们会发现，自己在面对一个整体观念的抉择与一个政治家在某个独特形势下所面对的处境极为相似：我们观察各种事实，希望实现某些订定的目标，我们自担一切风险地做出抉择，而并无权利去援引某种遥不可及的整体性（totalité），或某种其实是放弃态度或信仰的托词的所谓必然性，又或者是某种人神之间的调和；这些，都不过是在历史的眼界尽头的意念。

所以，问题不在于手段与目的的基本观念，因为这个基本观念的确过分简单；亦不在于事实与价值的分别，因为这个分别的哲学性意义是成问题的。要驳斥韦伯，我们必须证明学术为我们发现整体历史的真理，或者学术可预知某个决定在先的未来，又或者学术一定会解决团体与价值之内的各种矛盾。

韦伯所耿耿于怀的，是要说明学术虽然最后把迷魅从世界祛除，而且虽然在本质上是不完整的，但是却有某种意义值得人为其献身。

于此，他在两条战线上奋斗。他一方面反抗那些腐蚀理性思想之纯粹性的人：他们以政治立场或个人感情的抒发，渗入理性思想之中；另一方面，则反抗歪曲学术意义的人，这些人认为学术把握了自然或人的奥秘。在韦伯的论说中，当他为学术辩护或说明时，他的语气总带着一种悲怆性，因为我们隐约地感到一个行动家的怀旧情绪与不耐烦。他缅怀着一个过去的时代，那时知识并非只是一条无尽的锁

链中的一环，而是全部，是成全。他不耐烦学术所能给予行动者的有限：他一方面要求学术给他提供手段与后果的知识，而另一方面事前已知道，学术不能为他解除抉择的责任，因为神不只一个，价值之间又充满矛盾。Die Entzauberung der Welt durch die Wissenschaft.

（学术对世界的除魅）<sup>[1]</sup>。学术把迷魅从世界消除的这个过程仍在继续中。真正的学术——无论是物理学或社会学——从来不曾像今天那样不会给予世界一种宇宙性或人性的完整面貌，人也因此不会于其中看见自己的命运或本分。不过，两个新现象，使欧洲的学术界承受着一种沉重的焦虑。〔其一关乎现代武器。〕科学进步，让政治或军事的领导人支配着各种破坏性的工具，今天这些工具已达极过量的程度，因此发明这些武器及负责其使用的科学家，不得不对本身的责任提出质疑。〔其二关乎对学术界的压迫。〕在本世纪中，我们亦目睹了某种“实证主义”专制，这些政权强迫科学家向国家宣誓效忠——这样做可能让人感到反感，但不会置科学家于死地——对政权而言，**客观地** 探讨及道出真相，是不能忍受的。这些专制政府自以为是地把某种追求整体的主义，强加于学术界之上，而其实这种主义，不过是过去强大宗教性综合的一个可笑的讽刺的模仿。

就第一个现象，我只简单地说几句，几个世纪以来，生产能力的增强往往同时带来破坏力的增强。我之所以称之为新现象，完全基于这种破坏性的空前强大的程度。这是量的增强引至质变。科学家，作为个人，并无任何能力预防战争工业利用他的发明。作为团体，如果他们不为自己的国家服务，很可能他们即间接地助了其他国家一臂之力，即那些最善于剥夺个人自由的国家。科学家学会一旦讨论有关战争或和平之事，就是政治的组织，不是科学的组织。他们的种种声明往往难以令人信服，那是因为他们就外交问题所表现的幼稚与他们作为核物理学家所具的权威（于是，我们对他们的确心悦诚服）比较，真是不遑多让。

对关心人文科学的人来说，第二种现象尤其重要，即某些政权对学术界及科学所施加的恐吓。我们曾见识过“雅利安人数学”<sup>[2]</sup>。今天我们又目睹某国想解决有关后天特征遗传性的科学性争执，或有关孟德尔（G. J. Mendel）理论的争执<sup>[3]</sup>。这两个例子性质上有所不同。

无论怎样，我想不会有很多德国数学家把“雅利安人数学”与“犹太数学”间的分别看得很认真。亦不会有很多物理学家，因为爱因斯坦的种族和宗教而否认他的成就。不过，在一个如德国的国家，如此多的科学家被迫沉默地忍受一场可耻的闹剧，还要装成煞有介事的样子，这是很严重的一件事；同时，这件事为国际科学界——科学家自然而必要的社群——带来了严重的损伤。

科学家单独地、依着他的幻想或天才去工作这个观念，是极端错误的。数学家、物理学家、生物学家虽然领域不一，分散世界各地，但是却为一个研究性的社群——这个社群有其思想规则，虽不曾书诸笔墨，却为众人所严守——的无形而有力的联系结合在一起。他们要解决的问题，是由科学进展的现状所提供的（所以常有同时产生的新发现）。对真理的某种不明言的、几乎是出于本能的概念，使他们排除某类的答案、接受互相批评以及在交流中自我充实起来。

某些数学上或物理上的思辨，已发展到非常精妙的境界，以致这个科学学界在全世界只找到少数的成员。但是这并不减低这类思辨在理想上的世界性，所有能把握这些思辨的智士皆可参与研究，所有外在于这些思辨的本质的指示皆受到排斥。我的好友，数学家及哲学家卡瓦耶斯（J. Cavailles）在警察的追踪之下，撰写一本关于数理逻辑学的书。作为法国人及士兵，他反抗入侵者。但作为逻辑学者，他仍是康托尔（G. Cantor）、希尔伯特（D. Hilbert）、胡塞尔的信徒。在预审法官之前，他表示对日耳曼文化的最优秀部分极为仰慕。虽然他甚至愿意为群体〔德法〕的纷争牺牲自己的性命，但是这些纷争却绝不会走进他忠于其志业——即忠于他对纯粹真理的探索——的思想的深处。

当一个政权或政党把研究对象或职业的法规强加于学术之上，如果它把某些人或国家排斥于学术界之外，如果它甚至为属于实验或理性思考的争辩作仲裁，那么，我们便不能简单地老生常谈式地说，这是团体对个人的压迫。这是一个政治团体不正当地干预一个精神团体的活动。换句话说，这就是极权主义是其根源。极权主义最可怕的发明，就是一党或有时一人的专横意愿，竟支配了人所创造的所有事

业。西美尔在他的《社会学》<sup>[4]</sup>中，才气横溢地描写了我们每人所属的社会圈子的多元性，而在他眼中，这种多元性正是个人逐渐解放的条件。这本书让我们就极权主义的企图本身做出评价：这些企图是不折不扣的反动性的努力，其旨在于把社会拉回其原始的阶段，让社会科学笼罩所有个人及个人的全部。

当然，社会性、历史性，甚至有时种族性的因素，会部分地决定了学术。某种族在从事某些工作方面比其他种族出色，或某种族倾向于某种对宇宙的思维方式，这些都不是不可思议的。撇开种族问题几乎不可能。但这些概括性的说法，大部分被证明是错的，其余小部分则是不可证明的。不过，无论科学性质的决定——即科学所提出的问题及它用来表达自己的哲学性观念——在何种程度上依赖外在的情况，那些用已成事实的决定来为政权专横地支配科学辩护的人，犯了必会带来不幸的错误。

科学家也是属于某个特定社会和时代的人。研究的作风与方向不只是由科学家的性格，而是由那个时空的人的性格所左右的，因为前者与后者从来就难以严格地区分开来。无论如何，我们必须认清一个基本的分别：在学术环境对科学本身的影响（科学家的自发性亦包括在内）与政治领袖施诸科学家的影响——他们窃取权利，擅自决定科学的对象、方法及结果——之间，有基本的分别。在第一种情况下，科学的社群仍继续在基本上服从本身的法则，而在第二种情况下，科学的社群已放弃其自主性，亦因而使其志业与进步陷入岌岌可危的状况。

就算在英国，于大战刚结束之时，就曾产生过有关科学自主的讨论。一些科学家，在折服于苏联的例子之余，希望成立一个研究计划，合理地把人力物力分配于不同的研究中心，这些研究中心则各有任务。英国的科学家最后放弃了这个重实效的想法。他们拒绝承认国家有权向学者指定其研究内容。理论研究的放弃或隶属于他人，不单置科学发展于死地（我们永远无法预知哪个理论能付诸实行），而且更是科学家社团放弃自主与权利的第一步。孟德尔派的生物学家的消



失，以及物理学家必须以唯物辩证的术语来发表他们的研究成果，说明了这第一步会带来什么后果。

社会科学受到极权主义的威胁是异于自然科学的。专制者需要后者来充实他的军力，因此，为了保持某种效率，他对自然科学的干涉是有限的。他会强迫物理学家倚仗唯物辩证，但不得强迫他们接受一些程序。追根究底，对核物理发展的兴趣是无上的。而认为有关剩余价值或工资等马克思主义理论为不易之真理，并加诸人民，不会碰到严重的困难：具体的全国规划不会因此承受不可弥补的损害。正统的意识形态不会减低（至少不是直接地）管理的效率，因此变成一种工具，造成一种人为的民意一致。各式的专制就掌握了这种工具，以求保证稳定。

对政治的干预，社会科学往往比自然科学更难抗拒。在过去，毫无疑问，在分析模式与政治偏好或哲学概念之间，有一定的连带性。在政治经济学方面，把理想的方案与真实混淆起来是最容易、最富吸引力的。我们把严格上只属于后者的优点归诸前者。古典的市场理论以为所谓平衡状态，包含了社会产品的**极大值**（maximation）与资源的最佳运用。但这并不等于证明我们所谓自由的（即部分自由的）具体经济是最理想的，亦不能证明最适当的做法是让市场不完美的机制（mécanisme）自行运转。这种说法不外以完美的机制会带来最佳方案作为借口。曼海姆（Karl Mannheim）就曾创造“知识社会学”（Wissenssoziologie）一名词，以说明一种学科，这学科就是要厘清历史情况与思想结构之间的关系的各种形态。

社会科学永不是从空白开始的，各种问题的方位是受实际事件所影响的，研究方法并非独立于哲学和历史环境，而研究成果往往受国家及阶级的左右，这一切，我们并不妄想推翻。但如果就此下结论说，社会科学不过是阶级或种族的意识形态，或者说极权国家所强施的正统思想在本质上无异于多元社会的自由研究，这更是遗害无穷的说法。无论怎样说，**社会科学的社群**是存在的，就算其自主性弱于自然科学的社群。

构成这社会科学社群的规条有哪些？

首先，**是研究及事实本身的建立不受限制**。我们有权提供未加工的事实，以及把这类事实与诠释分别开来。就哲学上的严谨说法而言，我们可能坚持所有历史事实都是建构而成的，即经过选择与诠释的过程。但在实际的研究上，两者之间的分别仍具其重要性。托洛茨基在红军组织中扮演了重要的角色，这事可真可假；季诺维也夫（G. E. Zinoviev）与布哈林（N. Bukharin）曾阴谋刺杀斯大林，这事可真可假；华尔街操纵了美国的政客，组织了反苏维埃的十字军，这事可真可假。而所有极权国家把某些事实宣判为非法，因为它们不能配合官方的模式。所有极权国家把事实与诠释之间的连带性推至荒谬的程度。

其次，**是讨论及批评权利的不受限制。这些讨论及批评，不仅涉及局部的研究成果，而且还涉及研究的基础理论及方法。**有关社会的知识之所以称得上科学，是由于研究者同时能准确地意识到这些知识的范围及它们有限的妥当性。例如，在政治经济学里，理论通过新的模型建立得以进步，但认清一个旧模式在何种准确的条件下被采用，亦是理论进步所不可或缺的。凯恩斯（J. M. Keynes）的一般理论的原创性，基于多个不同因素：提出问题的状况（所谓持久失业现象）；从某个崭新的方案出发，重新再获得一个古典理论，而此理论是在充分就业的假设中有效的特别例子；几件具体事实（名目工资的固定）的被决定为必须；与传统理论中经济人的理性心理不同的企业家心理<sup>[5]</sup>。只有能同时考虑这些在事实上及方法上各种不同因素的人，才可以发现《通论》<sup>[6]</sup>的贡献及意义。知识的理论，在社会科学范围内是离不开知识本身的。所有主义，不论是自由主义或其他主义，如果以教条建立理论或模式，而其意义暧昧、其范围模糊，那么这种主义便从科学流入迷信（mythologie）。批评的良心在社会学或政治经济学上，构成了科学良心本身。

最后，**为现实祛魅的权利的不受限制。**于某个政体的概念及同一政治的实际运作之间，于在极权制度下所有人曾梦想过的民主制及后来在西欧建立起来的多党制之间，有一段不短的距离。但，在某方面，这种失望是无可避免的。所有民主制皆是寡头政治，所有制度的代表性都不是完美的，所有必须获得多方面的人或团体的赞同的政

府，都得缓慢地工作，同时得把人性的愚昧及私心考虑在内。社会学家传授给学生的开宗明义第一讲，除了在他们信仰及献身的热情上浇冷水外，还必须告诉他们，从来没有过一个完美的政制。

学者同时地、无限地使用这三种自由的情况很稀有。如果他这样做，他可以说是很不近人情。社会科学的社群的作用，本来就是通过交流和互相批评，以创造符合这三种自由的情况。我以为是原始事实的东西，别人可能证明其中已经有诠释的成分在内。我以为是充满优点的制度，别人可能证明是后患无穷的。在社群之中及通过整个社群，社会科学得不放过任何事实，不会轻纵对任何价值的批评，而且得以同时积累各种知识与怀疑，并准确地、毫不容情地，把一般理论的真相所虚悬之处——所有外在条件及先决的假设——指出来。

于此，我们恍然大悟，这个自由的社会科学社群所追求的是什  
么，以及为何如此多的政府惧怕这个社群。只有科学的批评，才能阻止历史学或社会学从实证知识流入迷信。但很多政体，并不希望阻止这种转化的发生。

历史事件很容易被转化为迷信。因为这种事件十分接近我们，它们充满人性：我们不免会把这些事情解释为某些人物或团体的清楚而肯定的意志所引发的。这些人物或团体不是被视为天使就是被目为魔鬼，视乎后人认为他们曾散播的是无限的善还是无限的恶。二十世纪大部分的人，都不懂得如何解释那些不久之前被认为是奇迹的事：比空气重的东西能飞，影像及声音可以长距离传播。但是他知道这些现象是可以用理性解释的，只有童蒙才惊讶于电流的神奇。而资本主义、华尔街等，却是成千上万的成年人心目中的魔鬼。促使历史转化为迷信的，正是历史结构本身，是可理解的局部及谜样的全局之间的对比，是明显的人的意志的重要性及事件给予这些意志无情的但同样明显的否认之间的对比、是旁观者在义愤（他认为每个人都应为发生的事负责）与恐惧（我们似乎在面临一次非人性的厄运）之间的彷徨。

如果掉以轻心，学术的概念便极易变成在一个神话世界中活动的人物。只要我们把模型与真实混为一谈，只要我们忘记一些如资本主

义或社会主义等名词所代表的各种分散现象的各种意义，这样，名词很快便会取真实的位置而代之。我们不再面对人和制度以及人的行为和制度的结构内存的意义，而是面对一种神秘的力量，这种力量保存了我们给予某些名词的意义，但却与事实失脱关联。历史从此变为抽象的伟大的“历史”，是抽象的伟大的“观念”的崇高战斗的场地。历史科学不会把超个人的整体所具的神秘性除掉，但却会除去这种神秘性的诗情画意。学者对群体变化的讨论，并非宣扬怀疑主义或不敬，而是禁止把尘世的事神化，把被人或政权提升为神祇的事物重新带回尘世。

社会科学如果不止于研究行政技术的问题，而贯彻它们的任务，政府自然会感到不安。

就算社会学家或历史学家不敢或不能碰古代或现代的恺撒政体的性质问题，就算他把研究只限于异于本国的制度，但是研究者不可能不因此而了解，同样的方法亦可施用于本国的强人，而且这方法把这些强人头上闪着完美、无错的光芒的圣圈，弄得黯然无光。而我们，难道就不是为了害怕被指为反民主，而在分析议会制度时，驻足于现今欧洲制度之前不敢跨越雷池半步吗？

学术不会告诉我们应该赞成民主，亦不会告诉我们，在本世纪中，摆在眼前的民主制比其他任何实行的政体为优越。学术向我们指出的，是一党制的各种政体的无限危险性。对属于悠久的大学传统的学者而言，这些政体无限地危害着他视为神圣的价值。学术告诉我们，多党制能提出一些相对的保证，确保个人权利受到某种尊重，以及权力及权力的运用所具有的宪法性质。学术亦同时告诉我们这种政体内在的危险：如果多数党不能产生的话，行政部门即会不稳定；如果政党之间与阶级之间的斗争超过某种暴力的限度，社会便会瓦解；如果所有团体，所有个别利益都过分强烈地争取自己的利益，当政的人即陷于瘫痪状态。

往往，人们担心政治科学会对民主制带来不利，因为政治科学把民主制赤裸裸地呈现出来，其不可避免的资本主义性格的不完美因而尽露眼前。我毫不担忧这种危险。请勿忘记，基本上，民主制是唯一

能做如下公开承认与宣称的政体：国家的历史是，亦应该是，以散文而非诗句写出。

※

无论讨论的是学问或政治，韦伯所对准的是同一目标：厘清一种活动本有的伦理，而这种活动与其目的性（finalité）必须一致。学者必须抑制本身与研究对象间的感情关系，以及一切自然地在他心中浮起的价值判断。这些价值会左右研究者对社会的态度，无论是他所探讨的社会或他身处的社会；对于后者，他会因而希望保持它，或毁灭它，或改变它。韦伯向选择学术为志业的听众所揭露的、以学术之名责令他们承担的，是一种悲怆的情况：接受实证研究的无定限的性质；同时，为了进行一种尚不知名的探索，必须祛除掉自然世界与人的世界的迷魅。

在韦伯眼中，行动的悲怆性在于两种伦理的对立：责任伦理及心志伦理（*morale de la conviction*）。我或者顺从我的信念——和平主义也好、革命主义也好，无关痛痒——而毫不顾虑我的行动后果。又或者我以为该为自己的行动负责，就算我并非蓄意这样行动。因此所有良好的动机及单纯的心意，皆不足以为行动者辩护。

同时，韦伯着意地强调，人的计划与人的行动的后果之间有差距。某一代人自由地选择的事物，对下一代来说是不可逆转的命运。清教徒选择为志业而活，而今天的人却不得不如此。人所希望的情形与他们被迫接受的情形之间永恒的距离，是我们无法怀疑的。让我们回想1932—1933年许多德国青年的热诚信仰，然后再追忆纳粹主义的恐怖行为。是的，历史就是人类创造一段他所不知道的历史的一场悲剧。政治行动是一种百折不懈的努力，使得行动采取于理性清明之际，以及行动原有的动机不会被其后果背弃。假如政治行动不是若此，它便不值一谈。

行动者的道德，就是责任的道德。我们不能轻率地对待这句话。这个肯定，排除了对康德式的形式伦理准则的屈服，以及对基督《山上训词》的超凡命令的顺从。国家在一个特定团体之中，是垄断合法



暴力的组织。走上政坛，就是参与以权力——影响国家亦因而影响这个团体的权力——为赌注的各种纷争。一旦走上政坛，人必须屈服于采取行动的规律，就算这些规律违反了他心底的喜恶，或违反了十诫。参政就是与地狱的力量缔结协议，迫使自己委身于单求效率的逻辑之中。

韦伯写《政治作为一种志业》一文时，第一次大战刚结束，他所针对的是什么人呢？我以为他主要针对两种人，一种是在法国称为基督教式和平主义者，另一种是以革命为原则的革命分子。对第一种人，韦伯个人是十分尊重的，但他指责他们没有顾及他们言论的后果。把所有的责任推诿到他的〔韦伯的〕国家身上，并不能重建国际间的和平。把战败国的道德地位削弱及签订不公平和严苛的条约，只会阻扰局势的缓和与和解。对于第二种人，他所指责的是他们把一个正当的目标——改变经济和社会体制——改头换面，变成一种绝对的价值。因此，在虔信者眼中，革命的代价永远不会是过高的。

在今天，韦伯关于基督教式和平主义者的讨论，我以为已失去其意义。在目前这个几乎经常处于战争状态中的世界里，已没有这样的和平主义者。以这种姿态出现的人，大部分得掩饰其政治性强于其精神性的立场。今天，较有力的该是反省后的和平主义，即以为对战争的主要受害者——战地的居民——而言，现代战争无论如何都是一场大灾祸；这是一个合理的信念。但这个信念还不能成为和平的因素，除非所有政治家、各国的人民都持有同一信念。

至于韦伯反对的革命主义者，以前他们主要是理想主义者，其中有较接近基督教式和平主义者，有较靠拢无政府主义者或乌托邦主义者。今天，革命分子是颠覆活动与专制的技术人员，但他们的思想仍旧不出“至福千年说”（millenarisme）的框框。他们给予一个事件——革命——一种独特唯一的价值，把革命置于人类历史的亘古巨流之外。在抽象伟大的“历史”蜕变之前，一切都是不可能的。而于此之后，一切即可能了。为了达到这个至高的目标，任何手段都可以用。反正，这个目标是历史上不可避免的。

我们可毫不费力地猜想到韦伯对这种哲学的反应。他可能会说，西方社会可能必然地（或更准确地说：很可能地）向一个集体财产或规划化的政体发展。<sup>[7]</sup>但我们不能在事前假设，同一政党必然地在各国完成这个转化过程。至于这种政体的利弊，我们可详加讨论，但学术并不允许我们肯定甚至相信，这种政体的好处，是美妙到能永远地改变人类社会数千年来的特征的地步。

这论据不会动摇虔信者的信念，但却能把他们的真面目完全地暴露出来：他们仗恃着科学，而他们的信仰却披着用一种过时的科学及庸俗化的哲学编织出来的、华丽俗气的敝衣。韦伯的研究本可带来对历史的广阔透视，然而，他从中得到的，却是一个简朴的信息。他并不提出关乎未来社会的问题，而是驻足于当前要务之前。这个要务，在三十年前，就是政治的重建，国家重建。

他的一些分析直接涉及特定的历史情况，今天已部分地丧失其时间性。他把德国灾祸的责任，主要归咎于德皇。敌视德皇的情绪，一直困扰着他。他以为威廉帝国的失败主要原因之一，是政治领袖来自官吏。而“国会化”（parlementarisation）会把实际的责任转移至议院，因此应能让精力充沛、战斗力强、充满力量和斗志的人物，有更多获得权力的机会。

韦伯追踪了一个社会阶层、一种人历经数世纪的发展。他称这种人为职业的政治人，即从政治中获取生计的人。这种人不只依赖政治为生，而且亦为了政治而活。僧侣、文人、宫廷贵族、英国的贵族、法律家，于不同时代及国度中，曾在君主、传统贵族与资产阶级之间的关系（这些关系因国而异），占着首要的地位，因而决定了这些团体之间的联盟或纷争。于此，我不再赘述韦伯在这方面非常有名的分析。我只强调一点，而这点亦是韦伯自己相当重视的，那就是两种政党的决定性对比：名门望族的政党与群众的政党，而在这个时代而言，法学家或律师、国家的官吏或党工人员以及名门望族即为主要的政治人类别。

今天的情形又如何呢？名门望族政党与群众政党的对立，在某些国家已几乎完全消失，如英国的保守党已变成与工党差不多性质的群

众政党。但在德国和法国，这种分别仍然存在。〔法国的〕激进社会党和独立党，并不是像S.F.I.O.一样的群众政党，在某种程度上，甚至不如M.R.P.；而C.D.U. [8] 却似乎保留了名门望族政党的一些特色，虽然有人努力尝试把它变为群众政党的组织。群众政党组织的需要与否，视社会的都市化程度及投票方式而定。在目前这个阶段，西欧的右派政党及左派政党的结构分歧正在逐渐减少，但还未到完全消失的情况。

随着政党结构的分异而来的，是选拔政治领袖方式的差别。选拔领袖，对所有的政体而言，尤其对民主政体，是决定性的一环，关系着成功与失败。在德国，主要的领袖仍属于希特勒之前的一代，因此他们大部分的生命，若不是在威廉帝国下度过，就是在魏玛共和之下度过。在法国，领袖大部分是第三共和的遗老。他们长时期扮演了二等角色后，自1945年开始，跃升首席。除他们以外，还有几个在抗战期间或在戴高乐运动中冒出来的人物。法国与德国不一样，几乎没有政治领袖出身自政党或工会的官吏。

学者如果想参政，主要的阻难来自政党的纪律与教条。世界上没有任何一个国家，在任何一个时代里，会有社会学家或经济学家相信政党的政纲的字面意义，不论是哪一个政党。如果入党，他们能做到的，用最好听的话来说，就是十分广义地运用在宗教上所谓的象征性诠释。在争权的过程中，没有反对党会不用不公平或捏造的论据来批评政府，他们指责政府没有成功地完成一些没有人能完成的事业，或者做出了任何人都不得不做出的让步。就是在这一点上，希望活跃于政坛的学者，会体验到经常的紧张。

这种紧张性的强弱，视乎讨论的不诚实程度，程度的高低因国家而异，因党对其党员在纪律上的要求不同而异，亦因时而异。对学术与政治的关系这个很个人的问题，我们每人都有自己的答案。但参与国会工作的人，并不能享受这全部的自由。为学术而献身的人，无条件地找寻真相；为政治而献身的人，却往往不能忍受道出真相。

今天对党的顺从，可能已没有二十年前那么绝对了，这是由于怀疑主义侵蚀了党员的信仰。政党以本来的应有的面孔出现，它们是目

的在于运用权力的组织，它们维护某些利益，同时也看得出来，如果当权，它们会以模糊的一般概念来统治人民。不幸的是，政党在教条上所赢得的灵活性，却有时在时事争议上以过分强烈的冲突来补偿。

韦伯对民主式的招募选拔的质量，早已表示担忧。没有财产的人若投身政治，除了要承受职业的风险之外，还要体验到经济上的不安全感。似乎，在目前的德国，大部分的政治人物都保留着，而且必须保留，他们原有的职业或副业，往往是官吏式的职业。只有政党党工人员，才是没有其他职业的职业政治人。而国会的运作已极端地形式化，诡变莫测的斗争特色已荡然无存，再不能作为甄选的途径。一个人如果要攀升，他必须在政党里肯定自己的声望，而不是在国会中。在法国，政治生活保存了较多的不稳定和想象力，比较不可预料。偶然，某个人物会在党的边际上，而不是在党里，创造一番事业。目前德国的政治作风，似乎不能帮助一流的人物脱颖而出，即韦伯所梦寐以求的群众政治家、那些同时献身于政治并从中获得生计的人、那些奇妙地把清醒的热情、责任感与节制集于一身的人。

但是，可能韦伯对现代民主制的政治家要求太高了。在他的想象中，最优秀的政治家应该拥有某种卡理斯玛的权威。的确，各种权势的匿名、领导人的平庸、麻木的群众的消极被动所带来的腐败，恒常地威胁着民主制。在悲剧性的情况下，当国家的生命受到牵连或宪法需要重建，人民往往希望找到一个可信赖的人，同时又希望服从法令。就在此时，群众政治家建立他的声望。罗马共和称这种人为独裁者，而以前的政治作家则称之为伟大的立法者。现存的政体，在危急之际，会让有能力救国的人冒出来。在平静无事的日子里，民主的领导人是诚实的行政者，有时是良好的组织者，更常见的是调解专家。若是他们有大政治家所具有的远大的眼光、敏锐的洞察力、清醒的热情等，则是我们合理地不敢过分冀求的幸运。

---

[1] 作者在此处引德文，见上面《学术作为一种志业》。

[2] “雅利安人数学”：德国法西斯主义把数学分雅利安人（即他们认为最优越之白种人）数学及犹太数学。

[3] 孟德尔发现我们今天称为遗传基因的基本单位。他放弃了拉马克过分目的论的看法（例如说长颈鹿的长脖子来自它们一代又一代地伸头吃高树上的叶子）。孟德尔派的遗传学被贬为反动及种族主义。此种说法的代表者为苏联的李森科（T. D. Lysenko, 1898—1976）。李森科于斯大林时期红极一时，提出各种异想天开的创造优良麦种的配方，认为任何品种皆可在短期内改良，以适应当时的社会主义全国农业规划化，他的中心思想就是后天特征可完全遗传后代，亦可随时改变。他因植林政策的严重失败，于1952年后始受到批评。至1956年黯然步下政坛。阿隆在此处提出的争执，是指李森科在苏联带来的热潮。

[4] 《社会学》一书写于1908年。

[5] 凯恩斯主要的理论发表于1935年的《就业、利息、货币通论》（General Theory of Employment, Interest and Money）一书，认为在严重的经济低潮时，只有政府及大投资者有能力扭转局势，政府应大量创造工作机会，或补助私人投资以解救失业问题，只有充分就业始能避免经济低潮。

[6] 这里指凯恩斯的《就业、利息和货币通论》一书。

[7] 三十年前韦伯并不相信此点。他以为演化的必然趋势是理性化（rationalisation）与官僚化（bureaucratisation），而不是某种特定的财产制或调整。——原注

[8] S.F.I.O.（Section française de l'Internationale ouvrière）工人国际之法国本部，即1905年饶勒斯（Jean Jaurés, 1859—1914）创立之社会党。1920年，S.F.I.O.内部分裂，左派成立参加第三国际之法国共产党，由布鲁姆（Leon Blum）领导的温和派则仍保留S.F.I.O.之名称，为法国主流的社会党。M.R.P.（Mouvement républicain populaire）群众共和运动，为第二次大战后成立的新政党，主要由基督教民主派组成，是天主教左派的政党。C.D.U.（Christlich Demokratische Union）德国基督民主联盟，创于1945年。



## 附录三 韦伯论帝国总统 [1]

### 译者导言

1918年11月，德国在战败及内乱交相煎熬下，宣告结束帝制，成立共和，并由当时最大的政党社会民主党（SPD）党魁艾伯特

（Friedrich Ebert）组成临时政府。次年1月，全国选出四百二十一名代表，2月开始假魏玛（Weimar）召开国民会议。国民会议于2月11日选出艾伯特担任第一任帝国总统（Reichspräsident），并于2月24日由蒲罗伊斯（Hugo Preuss）提出新宪法草案。经过五个多月的讨论，国民会议于8月通过新宪，史称魏玛宪法，是为魏玛共和的体制骨架。

笔者在此不拟叙述魏玛共和的悲剧历史，也无法讨论魏玛宪法关于总统权力的特色，以及这些特色和后来希特勒的“合法”上台究竟有多少关系。但魏玛宪法第四十三条规定，帝国总统由人民直接选举产生，却与当前一些国家要求“总统民选”的呼声不谋而合，特别值得我们注意。

魏玛宪法起草者提出总统民选的规定，背后有其关于民主理论以及德国现实的一些考虑。这些考虑是否能成立，容有商榷的余地。但是笔者不讳直言，今天在这些国家主张总统民选的政客、学者以及一般民众，思虑的周详和深度恐怕尚不及魏玛制宪者的皮毛。如果碰到宪政体制这样的问题，还是以多吸取历史经验为宜。这是笔者移译韦伯这篇小文章的用意所在。

当年在德国主张总统民选的人物之间，韦伯是首倡者，也是理论上的导师。这篇于1919年2月25日（也就是蒲罗伊斯提出新宪草案的次日）在《柏林金融时报》（*Berliner Börsenzeitung*）上发表的文

章，虽然仅以德国现实状况为立论根据，但其视角却来自韦伯对民主制度在现代社会中的特殊意义的分析。

照古典的民主理念，民主旨在人民的权力，肯定人民是国家主权所在，使政治权力从属于人民的同意，甚至表达人民的公共意志。对这类他称为自然法传统的民主观，韦伯以为极为不足。

这不是说韦伯否定了民主所蕴涵的价值性信念，而是他发现民主在近代社会中尚发挥一种完全不同却更具分量的功能。民主不只是人民获得权力的途径，同时也是统治者取得权位，加强己身正当性的工具。古典民主理念只知从被统治者的立场去了解民主，却忘了从统治者的立场去体会民主的妙用。

照韦伯的看法，在近代群众政治的格局中，民主有两层功用。第一，具有特殊卡理斯玛（Charisma）的人物，可以摆脱或独立于政府及政党官僚体系，扮演“选举战场上的英雄”，成为群众中心服从的领袖。韦伯鉴于官僚化对政治生活的窒息效果，非常重视由卡理斯玛型领袖担任政治上既能开创又能负责的角色。这种领袖可以打破世族门第、地方山头、利益团体、意识形态政党的政治垄断，开启政治上的新兴活力。基于这方面的考虑，韦伯要求扩大民主，但目的不在于人民的“人权”，而是为了新领袖的出头和飞黄腾达。

第二方面，一旦这种领袖上台，并且继续保有大量的人民支持，便不啻获得了强大的托付（mandate），让他有足够的正当性去面对官僚行政体系、国会、社会上的各种利益团体、地方山头等。韦伯非常重视帝国总统由人民直选，原因完全在此。人民直选的总统才有力量去推行重大的政策，去摧毁社会上旧势力的割据状态，去压制特殊阶级政党以及特殊利益团体的扩张。说到底，韦伯的终极目标是德国的统一和强大，他相信唯有民选总统才能带领德国走上这条路。他强烈主张总统直选，但他的考虑不是人民的“民权”，而是强化领袖权力，使他能解决德国的现实问题，完成德国的民族目标。

在韦伯这篇小文章中，我们可以清楚看到，他主张总统民选的七项理由，无一不是为了加强帝国总统的权威，无一是为了人民的“自

主”“自决”或其他民主口号。当时德国的联邦参议院（Bundesrat），是代表各邦封建势力的堡垒；国会（Reichstag，帝国议会）虽以代表整个德国（Reich）为旨，却因利益团体、政治旧势力以及（这是韦伯最看重的）阶级性意识形态政党（影响强大）变成了各种特殊声音谋求己身利益的讲坛；1871年德国虽在普鲁士的霸权下统一，但普鲁士的盟主地位并不等于德国的一统。这些因素使然，韦伯认为唯有“背后有千百万张选票撑腰”的民选总统，才能达成德国的真正团结统一，并且达成最大的政党社民党所要求的公有化经济改革。

韦伯这篇文章原题“Der Reichspräsident”，收在Max Weber, *Gesammelte Politische Schriften* , 4Aufl (Tübingen, 1980) , S.498—501；英译见“The Reich President” , *Social Research* Vol.53 (1986) , pp.125—32。德文中“Reich”一字甚难译为中文，爱依惯例，译为“帝国”，因此会有“帝国总统”这样看来不通的名词。翻译中间，译者曾向顾忠华先生及夫人请教，谨此致谢，但任何错误应由译者自行负责。

## 帝国总统（韦伯）

第一任帝国总统，已由国民会议选出。未来的帝国总统，绝对应该由人民直接选举产生。这个主张，关键性的理由如下：

（一）既然各自治邦人民所产生的政府，也就是握有统治权力和国家力量的各邦政府，显然不可能放弃插手帝国政策，尤其是帝国之统治运作的机会，联邦参议院一定會在某种形式下保留在新宪法中，不论改称什么名字或权限有怎样的调整。这种情况下，设立一个不经中介，明白地以全体人民意志为基础的国家元首职位，殆属完全必要。各种职位均已取消间接选举产生方式，为何这个正式言之居于最高的职位却要保留间接选举？这确实可以说是嘲弄民主原则，方便了国会里面的暗盘交易，并且令帝国的一统变成无聊空话。

(二) 唯有一个背后有千百万张选票撑腰的帝国总统，才有权威去推行公有化。要知道，所谓公有化，其实就是行政管理化，因此，法律条文完全不会达成目的，可是一个组织紧密而统一的政府却无往不利。至于推行公有化，是仅涉及必要的财政金融安排，抑或如社会民主党所言，是经济体制的改造，实际上并不重要。未来经济体制的决定，并不是帝国宪法的责任。宪法只需为政府所需面对的各种可能任务——包括以上所言者，创造出施展的空间和条件。切望社会民主党，不可因一套错误的、小资产阶级的、假民主的想法，遽尔否定这些要件。愿他们记得，即使是频见讨论的群众“专政”，也需要一个“专政者”，一个由群众选出来、获得群众信赖的人，同时只要这种信赖存在，群众便对他服从听命。无论是合议制的最高领导机构或是国会推选出来的最高领导人，均绝对无法让政府形成一元的领导，但若没有这种统一的领导，我国经济在任何基础上的重构均无可能。若最高领导机构行合议制，较大的邦以及较大的政党均会要求有自己的代表参加；最高领导人若由国会产生，法国总统那种凄惨的无能状况便会上演。我们必须确保，一旦帝国总统企图干犯法律，或是行独裁统治，“吊绳与绞架”会出现在他眼前。若有必要，也可规定皇室成员不得担任总统，以免借全民投票造成复辟。可是帝国总统一职，必须有自己的牢固民主基石。

(三) 唯有人民直接选举帝国总统，才能形成挑选政治领袖的机会和时机，因而促成政党改造组织方式，取代以前名门望族当道的过时体制。如果这套体制继续存在，政治与经济方面属于进步的民主制度在可见的未来便会告终。这次选举已经证明，老职业政治家在各地均能不理睬选民大众的心意，排除这些选民所信任的人物，推出过气旧人。结果，最好的人才根本不愿一顾政治。唯有人民直接选举最高的帝国执事者，才能为这个僵局找到一条出路。

(四) 这种需要，又因比例代表制的作用而更形迫切。下次选举时，一个目前已现端倪的现象就会全面出现：职业团体（乃至拥有房产的人，拥有文凭证书的人，领固定薪资的人，以及各式各样的“团体”）会迫使政党以得票为重，将这些团体的受薪干部排在候选人名单之首。国会会因此变成一个组合（Körperschaft），在内部决定其基

调的人物非但毫不关心全国政事，甚至囿于其本质，会根据经济利益团体的“强制”指令行事。这样的国会，将是一个庸俗者的国会，完全无足以成为挑选领袖人才的场所。这一点，在这里必须公开而坦率地指出来。如果我们再考虑到联邦参议院的决议在颇大程度上对首席部长（帝国总理）有约束力，那么这一点便不啻对国会本身的纯粹政治意义构成了无可避免的局限。欲使国会保有这种意义，一个以民主的民意为基础的抗衡力量乃是绝对的必要。

（五）针对地域主义的倾向，也迫切需要一个凝聚了帝国一统理念的职位。纯粹区域性的政党之发展，是否会延续下去，我们尚不知道，但是这种心向确实存在。长久以往，国会内多数派的形成以及帝国部长的组成，都一定会反映这个趋势。选举方面走上由民选产生帝国总统的路子，有助于遏制这个趋势的片面蔓延，因为各政党将被迫以全国为范围发展统一的组织、统一的观点，一如民选的帝国总统本身，对于不幸必然存在的联邦参议院构成一个维护帝国一统的平衡力量，而又不至于有侵犯各邦之虞。

（六）早先，在威权制国家下，鼓吹增加国会多数党的权力，以便提升国会的意义和地位，是有其必要的。可是到了今天，情况是所有宪法草案都着迷在一种迹近盲目的信仰中，认为多数——不是人民的多数，而是国会议员的多数——不会犯错，无所不能。这是另外一种偏锋，可是却一样违反民主。我们应该秉持一贯原则，对民选总统的权力加以限制，同时确保唯有在一时性的危机无法解决时，他才能干涉帝国的运作（运用搁置否决权，或是对常务次长下指令），其他情况下，均只能使用公民复决（referendum）。不过，我们必须让他借直接民选，双脚站在属于自己的基础上。否则，只要遇到国会危机——既然政党至少也有四到五个，这种危机为数不会少——帝国的整个架构都会震撼。

（七）唯有一位由人民选出来的帝国总统，才能在柏林与普鲁士的领导阶层分庭抗礼，扮演非仅止于纯粹被包容的角色。几乎整个的任官权，尤其是所有与人民在日常发生接触的内政官员之任命，军官方面至少下级者大概也不会例外，均操诸个别邦政府手中，因此也操



在普鲁士领导阶层手里。这种情况下，帝国总统若不是由全民选出来的，面对普鲁士的领导者时，他能扮演的角色其实非常寒伧。普鲁士在柏林——进而在整个帝国——的霸权会再度出现，并且于其地域主义的形式更具有危险性。

国会议员不情愿以自我贬抑为奉献，让选择帝国最高领袖的机会由手中失掉，完全可以理解。但这事必须实现，同时朝向这个目标的趋势不会松缓停止。别让民主把这项针对国会的煽动武器，交到民主的敌人手里。当年的君主们，在时机到来之际，对自己的权力施加限制，让国会代议制发达，其行事不仅高贵至极，并且也明智至极。愿国会能同样地主动认可民主的大宪章：直接选举领袖的权利。只要部长仍然严密限制在国会的信任范围之内行事，国会让出总统选举权，并不值得遗憾。因为民主的政党生态，随着这种人民直选而告发达成为蓬勃潮流后，对国会反有好处。一个总统，当选时若需依赖政党之间在国会里的特定组合或结盟关系，那么一旦这个关系改变，便不啻是个政治上的废物。但是一位人民普选产生的总统，身为行政部门的首脑，握有分派官位的大权，必要时尚可运用搁置否决权、解散国会权以及公民复决权，却是真正民主的守护者。毕竟，所谓民主，意思并不是软弱地屈从于派系小团体，而是服从人民自己选出来的领袖。

---

[1] 译者导言及译文原发表在《当代》杂志48期，1990年4月。

# 译名对照表

## **Althoff, Friedrich 阿尔特霍夫**

(1839—1908) 德国学者兼政治家。原任斯特拉斯堡大学法律教授，1882年到1907年在普鲁士教育部任参事官及高等教育司司长，对德国高等教育有很大的影响，二十五年任期被称作“阿尔特霍夫时代”。他与韦伯个人的关系，可参见《韦伯传》中的记述。

## **Aristotle 亚里士多德**

(前384—前322) 希腊大哲学家，师承柏拉图，但逐步发展出自己的思想体系。重视逻辑及经验性知识。

## **Augustine, Aurelius 奥古斯丁**

(354—430) 中世纪基督教会最重要思想家之一，一度曾改信摩尼教，后又回到基督教，曾任北非希坡（Hippo）大主教。以《忏悔录》《上帝之城》及其他重要神学著作，对基督教思想产生重大影响。

## **Bacon, Francis 培根**

(1561—1629) 英国哲学家、散文作家及政治家。他著有《学问之增进》《新工具》等书，倡归纳法及经验论，并推崇实验精神。

## **Baudelaire, Charles Pierre 波德莱尔**

(1821—1867) 法国诗人及评论家，以《恶之花》诗集知名。他的基本主题是美与恶的共存不可分。

### **Baumgarten, Hermann 鲍姆加滕**

(1825—1893) 历史学家，斯特拉斯堡及卡尔斯茹 (Karlsruhe) 等大学教授，韦伯长姨之夫。

### **Baumgarten, Otto 鲍姆加滕**

(1858—1934) 神学家，1894年到1926年任基尔 (Kiel) 大学教授，韦伯长姨之子，曾与韦伯在海德堡大学同学。

### **Bebel, August 倍倍尔**

(1840—1913) 德国社会民主党创始人之一，该党最重要的领袖，曾遭俾斯麦囚禁两年，这反而增加了他在群众心目中及社会民主党内的地位。

### **Bekker, Ernst Immanuel 贝柯**

(1827—1916) 罗马法教授，曾任海德堡大学校长。

### **Bennigsen, Rudolf von 本尼希森**

(1824—1902) 德国自由党的领袖，自1867年国家自由党成立即任党魁。

### **Bernstein, Eduard 伯恩斯坦**

(1850—1932) 德国社会主义者，“修正主义”的创始人。

### **Bethmann-Hollweg, Theobald von 贝特曼—豪威克**

(1856—1921) 1909到1917年间帝国总理。

### **Binding, Karl 宾丁**

(1841—1920) 德国法学家与历史学家，曾任莱比锡等大学教授，属于德国历史学派，主要著作为：Die Normen und ihre übertretung (1872—1920) 。

### **Bismarck, Leopold von 俾斯麦**

(1815—1898) 普鲁士政治家，普法战争得胜后建立统一的日耳曼帝国，任首任总理，号称“铁血宰相”。后因与皇帝威廉二世不合，遂去职。

### **Brentano, Lujo 布伦塔诺**

(1844—1931) 曾任布列斯劳、斯特拉斯堡、维也纳、莱比锡、慕尼黑等大学经济学教授，“讲坛社会主义者”。

### **Bukharin, Nikolai 布哈林**

(1888—1938) 俄国布尔什维克领袖之一，曾先后主持苏共《真理报》及共产国际，最后以叛国罪名而遭整肃。

### **Bülow, Bernhard von 毕洛**

(1849—1928) 1900至1909年德国联邦总理。

### **Calhoun, John C. 卡尔霍恩**

(1782—1850) 美国政治家，1825年到1829年曾任副总统，后来又成为杰克逊的副总统。和杰克逊交恶后，他成为参议员。他代表南方利益，支持奴隶制度。

### **Calvin, Jean 加尔文**

(1509—1564) 法籍神学家，宗教改革的重要人物，是近代新教思想的奠基者之一。

## **Capelle, Eduard von 卡佩勒**

(1855—1931) 德国海军将军，提尔皮茨的继承人。

## **Catiline 喀提林**

(大约前108—前62) 罗马政治家，曾据执政官职任，和西塞罗及保守派冲突。

## **Chamberlain, Joseph 张伯伦**

(1836—1914) 英国政治家。本事商业，1873年任伯明翰市长，1876年以自由党身份进入国会，曾在葛莱斯顿政府中担任职务。1886年，为了爱尔兰自治问题，和葛莱斯顿决裂，另外成立统一自由党，鼓吹爱尔兰和英国的“统一”(union)。1895年，他终于参加保守党政府。

## **Chandragupta 旃陀罗笈多**

(前321—前298) 印度皇帝。

## **Channing, W. E. 钱宁**

(1780—1842) 美国牧师，禁酒论者，美国三一教会联盟的创始人。

## **Cicero, M. T. 西塞罗**

(前106—前43) 古罗马演说家、政治家、哲学家，他的作品被视为古拉丁文的典范作品。

## **Cleon 克里昂**

(? —前422) 雅典商人阶层头一位代表性的政治家，公元前429年伯里克利死后，成为雅典民主的领袖。



### **Cobden, Richard 柯布登**

(1804—1865) 英国政治家，曼彻斯特学派的政治代言人，主张自由贸易，组织反谷物法同盟；1841年进入国会。

### **Comte, Auguste 孔德**

(1798—1857) 法国哲学家，实证主义的创始人，首创“社会学”一词，常被视为社会学的奠基者。

### **Dilthey, Wilhelm 狄尔泰**

(1833—1911) 德国重要哲学家及思想史家，曾任柏林大学教授。首创精神科学（Geisteswissenschaften）之独特与自主，以与自然科学相抗礼。

### **Disraeli, Benjamin 狄斯雷利**

(1804—1881) 十九世纪英国政治家，近代保守党的缔造者。他曾出版小说。1837年进入国会，1867年改革法案之通过，居功厥伟。1868年担任首相，但同年即遭葛莱斯顿推翻。1874年至1880年间再组政府，但又遭葛莱斯顿击败。

### **Dostoyevsky, F. 陀斯妥耶夫斯基**

(1821—1881) 俄国最伟大的作家之一。在他的名著《卡拉玛佐夫兄弟》（The Brothers Karamazov, 1879—1880）中的《大法官》一章，对韦伯有深刻的影响。“因此，韦伯全心注意陀斯妥耶夫斯基，是无法避免的。我不记得有任何一个星期日讨论会没有提到陀斯妥耶夫斯基的名字。”Paul Honigsheim, On Max Weber (New York, 1968), p.81.

### **Droysen, Johann Gustav 德罗伊森**

(1808—1884) 普鲁士历史学家、哲学家、政治家，曾任基尔等大学教授。

**Dürer, Albrecht 丢勒**

(1471—1528) 德国画家、雕刻家。

**Durkheim, Emile 涂尔干**

(1858—1917) 法国社会学家，与马克思及韦伯并称为近代社会科学的创始人。

**Ebert, Friedrich 艾伯特**

(1871—1925) 德国成立共和后第一任总统。他本为社会民主党国会议员，1913年起任党魁。1918年革命后他领导共和政府，救平1920年的右派政变。

**Fichte, J. G. 费希特**

(1762—1814) 德国哲学家，为康德与后起的德国古典唯心主义者黑格尔、谢林之间的桥梁。

**Fischer, Kuno 费歇尔**

(1824—1907) 新康德派哲学家，曾执教于耶拿 (Jena) 大学及海德堡大学，以研究近代哲学史知名。

*F ö rster , Friedrich W.* 佛斯特

(1869—1966) 德国教育家，从第一次世界大战开始，即积极致力于和平运动。纳粹当政时曾流亡美国。他曾任慕尼黑大学教授及巴伐利亚共和国外交官。

**Fox, George 福克斯**

(1624—1691) 苏格兰宗教改革家，贵格派的奠基者。

### **Freud, Sigmund 弗洛伊德**

(1856—1939) 奥地利心理医师，首创心理分析，对近代思想有莫大影响。

### **Garfield, James A. 加菲尔德**

(1831—1881) 美国第二十任总统，属共和党籍，当选后旋遇刺殒身。

### **George, Stefan 格奥尔格**

(1868—1933) 诗人、翻译家、作家，十九世纪末叶及二十世纪初德国最重要的诗人之一。他曾领导所谓的“盖欧克派”(George-Kreis)，企图以古典精神及一种唯美的人文主义对抗写实主义、民主和启蒙意义下的进步。韦伯在《学术作为一种志业》中，曾攻击他的神秘的唯美论。

### **Gervinus, Georg Gottfried 格维努斯**

(1805—1871) 文艺批评家、历史学家，曾任哥廷根、海德堡等大学教授。

### **Gibbon, Edward 吉本**

(1737—1794) 英国历史学家，以《罗马帝国衰亡史》(The History of the Decline and Fall of the Roman Empire, 1776—1788) 知名。

### **Gladston, W. E. 葛莱斯顿**

(1809—1898) 十九世纪英国政治家，1868年到1894年之间支配自由党的人，曾四度担任首相。葛氏以演说出名，具有强烈的宗教

信仰，强调道德，被推为维多利亚时期德性的典型代表。对英国的社会福利政策和进步政治有很大的贡献。

### **Gneist, Rudolf von 葛奈斯特**

(1816—1895)，法学家，1844年开始任教于柏林大学。

### **Goethe, Johann Wolfgang 歌德**

(1749—1832) 剧作家、诗人、小说家，德国文学最杰出的代表人物，继承启蒙运动，又光大德国浪漫主义，对整个欧洲文化思想产生了重大的影响。

### **Goldschmidt, Levin 戈尔什密特**

(1829—1897) 法制史与经济史专家，曾任海德堡大学及柏林大学教授。当他在病中时，他的学生韦伯代理过他的课。

### **Gomperz, H. 贡珀茨**

(? —?) 韦伯曾提到贡珀茨的一本著作：Über die Wahrscheinlichkeit der Willensentscheidungen (1904)；除此以外，我们没有找到关于此人的资料。

### **Gothein, Eberhard 葛特汉**

(1853—1923) 史学家、经济学家、政治学家，曾任卡尔斯茹、波昂 (Bonn)、海德堡等大学教授。

### **Grant, Ulysses 格兰特**

(1822—1885) 共和党籍，1869—1877年间美国第十八任总统。

### **Gross, Otto 格罗斯**

(1877—1920) 弗洛伊德的最得意门生，后精神崩溃而死。

**Gruhle, Hans Walter 格鲁勒**

(1880—1958) 精神病学家，曾执教于海德堡大学。

**Gundolf, Friedrich 龚朵夫**

(1880—1931) 文学史家，海德堡大学教授。盖欧克派重要人物。

**Hegel, G. W. F. 黑格尔**

(1770—1831) 德国哲学家，继承并转化了西方理性主义的思维传统，对后起西方思想有决定性的影响。

**Hensel, Paul 亨泽尔**

(1860—1931) 哲学家，曾任海德堡及厄兰根（Erlangen）大学教授。

**Helmholtz, Hermann von 赫尔姆霍茨**

(1821—1894) 德国科学家，长于物理学、生物学、数学及哲学，在好几个领域都有重要的贡献，曾任海德堡大学及柏林大学教授。

**Heuss, Theodor 霍依斯**

(1884—1963) 政治家、历史学者、作家，1949—1959年曾任德意志联邦共和国总统。

**Hervey, W. A. 赫维**

(1870—1918) 哥伦比亚大学德文系教授，曾在莱比锡（Leipzig）求学。

### **Hindenburg, Paul von 兴登堡**

(1847—1934) 德国元帅，并曾任德国总统（1925—1934）。第一次大战期间，他曾指挥德军获得坦能堡（Tannenberg）大捷。大战结束后，他虽列名战犯，但未被起诉。1925年任总统，1933年，八十六岁的兴登堡任命希特勒为总理。

### **Honigsheim, Paul 霍尼希斯海姆**

(1885—1967) 社会学家及民族学家，曾执教于德国及美国。他的On Max Weber（New York, 1968），提供了许多海德堡时期韦伯的生活材料。

### **Horkheimer, Max 霍克海默**

(1895—1973) 德国哲学家、社会理论家，是所谓的法兰克福学派批判理论的奠基人之一，也是这个学派组织方面的灵魂。

### **Hume, David 休谟**

(1711—1776) 苏格兰哲学家、历史学家，以经验论及怀疑论为其思想特色。

### **Husserl, Edmund 胡塞尔**

(1859—1938) 德国哲学家，现象学运动的创始人。主张对意识内容作纯粹描述性的研究，以发现经验的结构。他对二十世纪哲学有莫大的影响，至今犹不见衰。

### **Ibsen, Henrik 易卜生**

(1828—1906) 挪威剧作家。

### **Ihering, Rudolf von 伊赫林**



(1818—1892) 德国的罗马法学者，曾任哥廷根等大学教授，长于法学、哲学，影响十九世纪德国法学甚巨。

### **Jackson, Andrew 杰克逊**

(1767—1845) 民主党籍，1829到1837年任美国第七任总统。他由西部农民及东部中产阶级、城市工人支持，代表向东部旧势力挑战的新兴力量。

### *Jaffé, Edgar* 亚飞

(1866—1921) 任柏林及慕尼黑大学经济学教授，曾在埃思纳的巴伐利亚邦临时共和政府任财政部长。

### **Jaspers, Karl 雅斯贝尔斯**

(1883—1969) 精神病理学家兼哲学家，二十世纪存在主义哲学重要人物之一，曾任教于海德堡大学及巴塞尔 (Basel) 大学。

### **Jefferson, Thomas 杰斐逊**

(1743—1826) 1801到1809年间美国第三任总统。

### **Jellinek, Georg 耶里内克**

(1851—1911) 宪法学教授，曾执教于巴塞尔大学及海德堡大学。

### **Kant, Immanuel 康德**

(1724—1804) 德国哲学家，近代哲学最重要的人物之一，以所著三大批判知名。

### **Kapp, Friedrich 卡普**

(1824—1884) 生平不详。

## **Karl V 卡尔五世**

(1500—1558) 西班牙国王，神圣罗马帝国的皇帝 (1519—1556)，哈布斯堡家族成员。

## **Kautilya 考底利耶**

(? —?) 印度旃陀罗笈多皇帝的重臣，著有《利论》。

## **Kautsky, Karl 考茨基**

(1854—1938) 德国社会主义者，在将德国社会民主党转为正统马克思主义政党上出力甚多。他反对伯恩斯坦的修正主义路线。

## **Kelley, Florence 凯利**

(1859—1932) 社会主义者、社会工作者；1893年至1897年任伊利诺伊州工场督察员，1899年开始任全国消费者同盟总书记。

## *Kierkegaard, Søren* 克尔恺郭尔

(1813—1855) 丹麦哲学家，近代存在主义思想的先行者之一。

## **Kistiakovski, B. A. 基斯佳科夫斯基**

(1868—1920) 俄国社会学家及宪法学者，1905年革命时“宪政民主党”的领袖之一，是德国新康德主义哲学在俄国的代表人物，后流亡到海德堡。

## **Klebs, Georg 克勒布斯**

(1857—1918) 植物学教授，曾执教于巴塞尔、哈勒、海德堡等大学。

## **Knies, Karl 克尼斯**

(1821—1898) 1865年至1896年间执教于海德堡大学。

### **Krupp, Alfred 克虏伯**

(1812—1887) 德国军火工业世家克虏伯家族的第二代。克虏伯家族是德国近代最大的军火及钢铁业大亨。

### **Lask, Emil 拉斯克**

(1875—1915) 新康德派哲学家，海德堡大学教授，第一次世界大战时战死。

### **Leonardo da Vinci 达·芬奇**

(1452—1519) 佛罗伦萨的画家、科学家、发明家。在他于1651年始出版的《论绘画》中，视艺术家与科学家皆为自然的观察者，但持经验论及理性数学方法。

### **Levien, Max 莱维恩**

(? —?) 生物学家，激进的俄国布尔什维克分子，曾参加1905年俄国革命。1919年4月慕尼黑苏维埃政府成立后，他是领袖之一。革命失败后，他回到俄国，后来被杀。1918年11月4日韦伯在慕尼黑演讲时，他在台下和台上与韦伯发生激烈的冲突。

### **Lieber, Francis 利伯**

(1789—1872) 德国激进爱国主义者，因激进共和思想逃离德国，在美国从事百科全书编译工作，并在大学执教，成为有名的政治理论家。

### **Liebknecht, Karl 李卜克内西**

(1871—1919) 德国社会主义者，曾因反战入狱，是社会民主党左翼的重要人物。后来他与卢森堡另组斯巴达克团，反对革命后的社

会民主党政府。柏林暴动时他被捕，遭反动军官私刑枪杀，尸体在柏林运河中被找到。

### **Lincoln, Abraham 林肯**

(1809—1865) 美国第十六任总统，属共和党籍。南北战争爆发后，1863年宣布解放南方黑奴。战争结束后五日，林肯即遭刺杀。

### **Lotze, Rudolf Hermann 洛策**

(1817—1881) 德国哲学家兼生理学家，以《小宇宙》(Mikrokosmos, 1856—1864) 一书知名，曾任莱比锡、哥廷根等大学教授。

### **Löwenstein, Karl 勒文施泰因**

(1891—1973) 政治学家、法学家，曾任教于慕尼黑、耶鲁等大学。

### **Löwith, Karl 勒维特**

(1897—1973) 德国哲学家，曾任海德堡等大学教授。他有许多重要的著作；在韦伯研究方面，他的Max Weber and Karl Marx (London, 1982) 至今仍享有盛誉。

### **Ludendorff, Erich F. W. 鲁登道夫**

(1865—1937) 德国将军，是第一次世界大战时兴登堡元帅的参谋长。1917年他迫使总理贝特曼—豪威克辞职，并逐渐控制政治领导。1918年德军失利后，他要求停战，数日后被解职，逃到瑞典。1919年回到德国后，他逐渐参与右派活动，接近希特勒，并曾在帝国议会中任国社党议员。

### *Lukács, Georg* 卢卡奇

(1885—1971) 哲学家兼文学理论家，二十世纪马克思主义哲学的最重要人物之一，号称“西方马克思主义”(Western Marxism)之父。

### **Luther, Martin 路德**

(1483—1546) 德国宗教改革家，新教运动的奠基者，对近代基督教思想有莫大的影响。

### **Luxemburg, Rosa 卢森堡**

(1871—1919) 波兰籍德国革命者，二十世纪重要的马克思主义理论家兼行动者。她本属德国社会民主党，第一次世界大战时和李卜克内西另组斯巴达克团，即为后来的德国共产党。柏林暴动时她被捕，遭反动军官私刑枪杀。

### **Machiavelli, Niccolo 马基雅维利**

(1469—1527) 佛罗伦萨政治家，近代政治理论的奠基人之一。从思想史上来说，他首度摆脱道德的范畴，从权力的角度讨论政治问题。一般认为近代“国家”(state)的观念由他开始。

### **Maecenas, Caius 梅赛纳斯**

(? —前8) 公元前一世纪时的罗马政治家，极端爱好文学艺术，恩护当时许多有名的文人。后世取他作为恩护文学艺术的慷慨财主的典型。

### **Mannheim, Karl 曼海姆**

(1893—1947) 匈牙利裔的德国社会学家，首倡知识社会学之观念。曾执教于匈牙利、德国和英国。

### **Marcuse, Herbert 马尔库塞**

(1898—1979) 德裔美籍社会思想家，法兰克福学派主将之一。

## **Marx, Karl 马克思**

(1818—1883) 德国社会主义者，近代共产主义思想的最主要人物，近代欧洲思想史上的关键性人物之一。

## **Maximilian I 马克西米连一世**

(1493—1517) 神圣罗马帝国的皇帝，哈布斯堡 (Hapsburg) 王朝势力的奠基者，曾推行许多行政及财政方面的改革。

## **Mayer, Julius Robert von 梅耶尔**

(1814—1878) 德国医师兼物理学家，发现了“热的工作当量”，创立了能源不变法则。

## **Mehring, Franz 梅林**

(1846—1919) 德国工人运动领袖、历史学家和政论家，曾著有《马克思传》。

## **Meinecke, Friedrich 迈内克**

(1862—1954) 历史学家，曾任教于斯特拉斯堡、弗莱堡、柏林等大学，是德国历史主义的重要人物之一。

## **Michels, Robert 米赫尔斯**

(1876—1936) 曾任土林 (Turin)、巴塞尔、罗马等大学教授，以所谓“寡头统治铁律”知名，为近代重要的政治社会学家。

## **Mill, John Stuart 密尔**

(1806—1873) 英国哲学家、经济学家，从功利主义立场发展自由主义理论，并深入探讨科学方法论，是十九世纪英国政治思想中最重要的一个人物。



### **Mommsen, Theodor 蒙森**

(1817—1903) 十九世纪最伟大的罗马史学者，曾任柏林等大学教授。

### **Montaigne, Michel 蒙田**

(1533—1592) 法国作家。

### **Münsterberg, Hugo 明斯特贝格**

(1863—1916) 哲学家兼心理学家，从1892年到1895年，又从1897年到去世为止，担任哈佛大学心理学教授。

### **Naumann, Friedrich 瑙曼**

(1860—1919) 牧师、神学家、政治家。他和韦伯一起参加福音社会会议 (Evangelical—Social Congress)，成为好友，深受韦伯的影响。后来他创立国家社会同盟 (Nationalsozialer Verein)，试图结合自由派和社会民主党右翼。

### **Neumann, Carl 诺依曼**

(1860—1934) 艺术史家，曾任教于海德堡、哥廷根及基尔等大学。

### **Nietzsche, Friedrich 尼采**

(1844—1900) 德国哲学家及古典文学家，强烈抨击欧洲文明设定之各种价值，倡价值之重估，认为价值乃个人自创自定，对韦伯有强烈影响。

### **Northcliff, 1st Viscount of 诺斯克里福爵士**

(1865—1922) 英国报业大亨，名Alfred C. M. Harmsworth，是近代大众取向报纸的首创者。出身寒微，但自1894年开始，先后拥有

数家英国最成功的报纸。1905年他救回破产的Observer，获封男爵。1906年他又购得《泰晤士报》，被认为是一生事业的顶峰。

### **Ostrogorskij, M. J. 奥斯特罗戈尔斯基**

(1854—1919) 俄国政治学者，以政党组织之比较研究的先驱者而知名。他比较英美等国的政党组织，提出近代民主群众政党向着官僚和寡头统治发展的倾向。

### **Pareto, Vilfredo 帕累托**

(1848—1923) 意大利社会学家、经济学家及工程师。

### **Pendleton, George H. 彭多尔顿**

(1825—1889) 美国政治家，俄亥俄州选出的参议员，推动公务员改革甚力。

### **Penn, William 威廉·潘恩**

(1644—1718) 英国贵格派人物，1675年赴美洲，建立宾夕法尼亚殖民地的基础。

### **Pericles 伯里克利**

(前495—前429) 雅典最伟大的政治家，对雅典的文治武功均有大贡献。

### **Plato 柏拉图**

(前427—前347) 古希腊哲学家，西方哲学的奠基者，以“理念”为万物存在的根基和认识方面的真理，使西方哲学思考工作成为可能的理知活动。

### **Puttkamer, Robert von 普特卡默**

(1828—1900) 普鲁士政治家，俾斯麦的亲戚兼密友。1879年任普鲁士教育及信仰部长，1881年任内政部长，曾颁发所谓的“普特卡默告示”。

### **Ranke, Leopold von 兰克**

(1795—1885) 德国史学家，曾任柏林大学教授近六十年之久，以重考证及叙述性的“兰克史学”，支配欧洲史学界，是当时最伟大的历史学家。

### **Ratzel, Friedrich 拉采尔**

(1844—1904) 德国地理学家，莱比锡大学教授，创人类地理学及政治地理学，对欧美地理学有甚大影响。

### **Rickert, Heinrich 李凯尔特**

(1863—1936) 新康德派哲学家，曾任弗莱堡及海德堡大学教授，对韦伯的社会学方法论，发挥过莫大的影响。

### **Roscher, Wilhelm 罗舍尔**

(1817—1894) 德国历史学家及经济学家，执教于哥廷根及莱比锡等大学。

### **Rousseau, Jean Jacques 卢梭**

(1712—1778) 启蒙时代法国思想家，在人性论、教育论、政治理论及社会学说等方面有重大贡献及影响。

### **St. Francis of Assisi 圣方济**

(1182—1226) 意大利籍的天主教圣人，方济会的创始人，又译圣弗朗西斯。以苦行、平实、爱人、爱大自然生命、过贫穷生活著称。

### **Salz, Arthur 萨尔兹**

(1881—1963) 政治经济学家，曾任教于海德堡及俄亥俄州立大学。

### **Schäfer, Dietrich 舍费尔**

(1845—1929) 德国历史学家，曾任海德堡、柏林等大学教授，采强烈的国粹主义立场。

### **Schmid-Romberg, Kläre 施密隆宝**

(? —?) 退休女伶，文艺圈中活跃人物，施密诺尔之妻。

### **Schmid—Noerr, Friedrich Alfred 施密诺尔**

(1877—1969) 海德堡大学哲学及美学教授，亦为成功作家及艺术鉴赏家。

### **Schmidt, Heinrich Julian 施密特**

(1818—1886) 文艺史家，韦伯家族密友。

### **Schmoller, Gustav von 施莫勒**

(1838—1917) 曾任哈勒 (Halle)、斯特拉斯堡、柏林等大学经济学教授，社会政策学会 (Verein für Sozialpolitik) 的创始人之一，“讲坛社会主义者”。曾主编著名的《施莫勒立法、行政与国民经济年报》 (Schmoller's Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft)，为韦伯许多重要著作发表之处。

### **Scott, Walter 司各特**

(1771—1832) 苏格兰小说家兼诗人，近代历史小说的鼻祖。

### **Sealsfield, Charles 希尔斯菲德**

(1793—1864) 本名卡尔·安东·波斯特尔，奥地利裔美国作家，以希尔斯菲德为笔名，发表诸多作品，曾对奥地利时局发表尖锐批评。

### **Siebeck, Paul 西贝克**

(1855—1920) 德国最重要的学术著作出版商之一。他在1878年接管海德堡的出版公司，开始专门出版神学、社会学、哲学及历史的书刊。这家书店名称是J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) , Tübingen。

### **Simmel, Georg 西美尔**

(1858—1918) 哲学家、社会学家、心理学家，执教于柏林及斯特拉斯堡大学，对近代社会学贡献甚大。他是韦伯挚友，曾因身为犹太人而遭歧视。他的《货币哲学》(Philosophie des Geldes) 出版于1900年。

### **Socrates 苏格拉底**

(前470? —前399) 希腊哲学家，为柏拉图的老师。提倡怀疑性的理知思考，遭雅典人下狱毒死。

### **Sombart, Werner 桑巴特**

(1863—1941) 政治经济学家，曾任布列斯劳 (Breslau) 及柏林大学教授，对近代德国的历史社会学有重大影响。

### **Spener, Philipp Jakob 斯彭内尔**

(1635—1705) 德国神学家，敬虔派的创始人。

### **Spengler, Oswald 斯宾格勒**

(1880—1936) 德国历史哲学家，以《西方的没落》一书知名于世。

### **Strauss, David Friedrich 施特劳斯**

(1808—1874) 德国神学家，属于激进的新黑格尔左派，以《耶稣传》（Das Leben Jesu, 1835）一书成名。

### **Strauss, Leo 施特劳斯**

(1899—1973) 德国政治哲学家，1938年起避难美国，执教芝加哥大学近二十年，对美国的政治思想史研究影响极大。他曾在Natural Right and History（Chicago, 1953）中以专章批评韦伯的价值哲学。

### **Stumm-Halberg, Karl Ferdinand Freiherr von 史笃姆男爵**

(1836—1901) 煤矿与钢铁业大亨，保守派政治家。

### **Swammerdam, Jan 斯瓦默丹**

(1637—1680) 荷兰博物学家，首倡使用显微镜，以研究无脊椎动物及昆虫出名。

### **Sybel, Heinrich von 西贝尔**

(1817—1895) 历史学家，曾任慕尼黑等大学教授。

### **Taylor, F. W. 泰勒**

(1856—1915) 美国工程师，在所著The Principle of Scientific Management一书中，首创“科学管理”一词，提出一套提高工人生产力的方法。

### **Tirpitz, Alfred von 提尔皮茨**

(1849—1930) 德国海军的缔造者。

### **Tobler, Mina 托伯勒**



(? —?) 瑞士音乐家，据说是韦伯晚年婚外情的对象。

### **Toller, Ernst 托勒**

(1893—1939) 剧作家、诗人、革命者、纯洁的理想主义者。1917年到1918年之间的冬季，托勒和韦伯交往甚密。托勒因鼓动罢工被捕，韦伯曾自请出庭作证，使托勒获释（《韦伯传》，p.601）。1919年初，托勒在慕尼黑成立巴伐利亚邦苏维埃共和国，事败被捕，韦伯又出庭替他作证，指他为理想主义的纯洁心志政治家（《韦伯传》，p.661）。

### **Tolstoy, Leo 托尔斯泰**

(1828—1910) 俄国作家，以《战争与和平》《复活》等巨作知名。他是强烈的和平主义、无政府主义者，企图以个人道德意识之改良作为社会改革的动力。

### **Tönnies, Ferdinand 滕尼斯**

(1855—1936) 社会学家，以《共同体与结合体》(Gemeinschaft und Gesellschaft, 1887) 一书知名。

### **Treitschke, Heinrich von 特赖奇克**

(1834—1896) 德国历史学家，强烈的民族主义者，崇尚普鲁士精神及俾斯麦，歧视犹太人。他的著作虽有很大影响，但多失之于保守反动。

### **Troeltsch, Ernst 特勒尔奇**

(1865—1923) 韦伯密友，神学家、哲学家，以研究基督教社会思想史知名。

### **Trotsky, Leon 托洛茨基**

(1879—1940) 本名L. D. Bronstein, 俄国共产主义革命的主要领导人之一, 革命后曾任外交及国防部长。后成为党内反对派领袖。1929年被驱逐出境, 通过政治活动及大量著作重建左派反对派, 1938年创立第四国际。1940年在墨西哥遭刺杀。

### **Uhland, Ludwig 乌兰德**

(1787—1862) 德国诗人兼剧作家, 浪漫时代最著名的诗人之一, 特别擅长于民谣风味的诗和故事诗。

### **Vossler, Karl 沃斯勒**

(1872—1949) 拉丁学学者 (Romanist), 曾任海德堡、慕尼黑等大学教授。

### **Washington, Booker 华盛顿**

(1856—1915) 美国黑人教育家, 塔斯基奇学院创办人。

### **Weber, Alfred 阿尔弗烈德·韦伯**

(1868—1958) 韦伯之弟, 亦为甚有成就的社会学家。

### **Weber, Helene Fallenstein 海伦娜·韦伯**

(1844—1919) 韦伯之母。

### **Weber, Marianne Schnitger 玛丽安娜·韦伯**

(1870—1954) 韦伯伯父的外孙女, 后来成为韦伯之妻。除了《韦伯传》之外, 她尚著有一本讨论妻子与母亲的法律地位的书 (Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung, 1907), 并且参与当时的妇女解放运动。

### **Weber, Max Sr. 老马克斯·韦伯**

(1836—1897) 韦伯之父。

**Webster, Daniel 韦伯斯特**

(1782—1852) 美国政治家，历任众议员、参议员、国务卿等职。

**Weierstrass, Karl 维尔斯特拉斯**

(1815—1897) 德国数学家，曾任柏林等大学教授，在数论方面有很大的贡献。

**Windelband, Wilhelm 温德尔班**

(1848—1915) 新康德派哲学家，以人文科学的哲学基础及哲学史研究知名。

**Wundt, Wilhelm 冯特**

(1832—1920) 德国实验心理学家、哲学家、生理学家，曾任海德堡、苏黎世 (Zürich) 及莱比锡等大学教授。

# 索引

## A

埃思纳 114, 115, 290, 334

奥古斯丁 198, 328

## B

柏克曼 18

柏拉图 80, 172, 178, 196, 328, 339, 341

鲍姆伽腾 289, 291

贝柯 17, 329

倍倍尔 258, 329

本迪克斯 142

俾斯麦 4, 6, 16, 48, 49, 50, 53, 57, 145, 146, 207, 261, 297,  
329, 339, 342

毕洛 34, 329

波德莱尔 188, 328

伯里克利 234, 330, 339

布哈林 309, 329

布伦塔诺 29, 35, 39, 329

## D

达·芬奇 179, 180, 335

狄尔泰 4, 74, 331

狄斯雷利 250, 331

笛卡儿 95

## F

费希特 142, 273, 283, 331

费歇尔 17, 331

冯特 68, 343

佛茨勒 19, 32

佛斯特 184, 276, 278, 331

弗洛伊德 30, 31, 332, 333

## G

歌德 35, 164, 173, 194, 201, 283, 332

格奥尔格 35, 96, 332

葛莱斯顿 207, 250, 251, 260, 330, 331, 332

葛奈斯特 14, 332

葛特汉 32, 333

贡珀茨 80, 332

## H

哈贝马斯 121, 122, 140

赫尔姆霍茨 167, 170, 171, 333

赫维 23, 333

黑格尔 37, 71, 176, 331, 333, 341

亨泽尔 17, 32, 333

胡塞尔 300, 306, 334

华盛顿 25, 221, 252, 343

霍依斯 34, 333

## J

吉本 22, 332

加尔文 93, 277, 279, 280, 330

价值参照 78, 83, 87, 89, 94, 95, 98, 119, 155

价值中立 91, 96, 98, 99, 101, 102, 103, 111, 116, 119, 123,  
126, 130, 132, 138, 139, 140, 141, 143, 144, 148, 149, 150, 151

杰克逊 221, 252, 253, 330, 334



## K

凯恩斯 309, 310

康德 95, 102, 137, 197, 283, 300, 314, 331, 334, 335, 339, 343

康托尔 306

考茨基 37, 335

柯布登 251, 330

克里昂 234, 330

克尼斯 17, 70, 335

孔德 67, 71, 73, 95, 330

## L

拉采尔 68, 339

拉斯克 32, 335

兰道耶尔 114

兰克 29, 37, 64, 67, 167, 334, 337, 339

里克特 28, 70, 87, 300

李维安 62, 294

卢卡奇 32, 104, 197, 336

卢梭 46, 68, 340

鲁登道夫 63, 64, 112, 336

路德 162, 180, 273, 277, 280, 284, 337

洛策 10, 336

## M

梅林 37, 337

梅耶尔 170, 337

蒙田 20, 338

孟德尔 305, 308

米赫尔斯 29, 32, 91, 338

密尔 67, 188, 338

明斯特贝格 16, 22, 32, 338

缪萨姆 114

## N

拿破仑 41, 50, 207

瑙曼 16, 55, 56, 290, 293, 338

尼采 20, 38, 95, 181, 188, 338

诺依曼 17, 32, 338

## P

帕累托 69, 79, 339

培根 179, 328

普鲁塔克 41

## Q

卡尔五世 222, 335

卡拉塔耶夫 282

卡普 4, 26, 335

卡瓦耶斯 306

钱宁 12, 13, 330

## S

萨尔兹 32, 340

桑巴特 22, 32, 341

山上训词 13, 98, 136, 189, 269, 279, 314

施密隆宝 32, 340

施密特 4, 340

施莫勒 29, 68, 70, 340

司各特 5, 340

斯大林 305, 309

苏格拉底 17, 178, 179, 341

## T

特赖奇克 4, 14, 38, 342

提尔皮茨 34, 54, 60, 61, 63, 330, 342

涂尔干 ii, 74, 331

托伯勒 32, 290, 342

托尔斯泰 59, 95, 176, 177, 182, 195, 282, 342

托勒 35, 114, 293, 294, 342

托洛茨基 205, 309, 342

陀斯妥耶夫斯基 95, 275, 282, 331

## W

韦伯斯特 252, 343

维尔史特拉斯 172, 343

温德尔班 32, 70, 343

## X

西贝尔 4, 341

西美尔 21, 29, 32, 78, 115, 263, 306, 341

西塞罗 6, 47, 330

希尔伯特 306

希尔斯菲德 26, 340

谢佛尔 293

心志伦理 xiv, xv, xvi, 14, 98, 115, 119, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 144, 157, 271, 272, 273, 275, 276, 279, 283, 284, 313

休谟 20, 334

Y

雅斯贝尔斯 xx, 32, 40, 41, 131, 300, 334

亚飞 22, 34, 334

亚里士多德 178, 328

亚历山大大帝 41

延奇 65

耶里内克 17, 32, 334

耶利米 41, 42

伊赫林 171, 334

以赛亚 42, 180, 188, 200

Z

责任伦理 xiv, xv, xvi, 14, 98, 99, 103, 111, 119, 123, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 144, 145, 154, 157, 271, 272, 273, 276, 283, 284, 313

i

理想  
国

imaginist



想象另一种可能

社科 · 文学 · 艺术

---

微博：@ 理想国 imaginist

转载 / 合作：微信 imaginist2010



Great Thoughts

马克斯·韦伯

Max Weber

Wissenschaft als Beruf  
und Politik als Beruf

我们的时代，是一个理性化、理知化，尤其是将世界之迷魅加以祛除的时代；我们这个时代的宿命，便是一切终极而最崇高的价值，已自公共领域隐没，或者遁入神秘生活的一个超越世界，或者流于个人之间直接关系上的一种博爱。

在教室的范围内，唯一的德性便是平实的智性诚实。

《学术作为一种志业》

政治，是一种并施热情和判断力，去出劲而缓慢地穿透硬木板的工作。

谁有自信，能够面对这个从本身观点来看，愚蠢、庸俗到了不值得自己献身的地步的世界，而仍屹立不溃，谁能面对这个局面而说，“即使如此，没关系”，谁才有以政治为志业的“使命与召唤”。

《政治作为一种志业》

上架建议：社会学、经典

ISBN 978-7-5426-6464-8



定价：62.00元

Great Thoughts



Max Weber

Die Protestantische Ethik und  
der Geist des Kapitalismus

新教伦理与资本主义精神

[德] 马克斯·韦伯 著 康乐 简惠美 译

上海三联书店

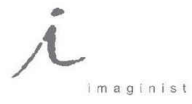
【德】 马克斯·韦伯 著

康乐，简惠美 译

# 新教伦理与资本主义精神

上海三联书店

•上海市徐汇区漕溪北路331号•



想象另一种可能

理  
想  
国

imaginist

## 图书在版编目（CIP）数据

---

新教伦理与资本主义精神 / (德) 马克斯·韦伯著 ; 康乐, 简惠美译. -- 上海 : 上海三联书店, 2019.4

ISBN 978-7-5426-6463-1

I. ①新... II. ①马... ②康... ③简... III. ①新教 - 基督教伦理学 - 关系 - 资本主义 - 研究 IV. ①B976.3

中国版本图书馆CIP数据核字(2018)第202509号

上海三联书店出版发行

上海市徐汇区漕溪北路331号 邮政编码: 200030



# 目 录

---

**导读：现代社会的伦理探求**

**本书说明**

**前言**

**第一部 新教伦理与资本主义精神**

文献

第一卷 问题

第一章 宗教信仰与社会阶层

第二章 资本主义的“精神”

第三章 路德的职业观：研究的课题

第二卷 禁欲新教的职业伦理

第一章 入世禁欲的宗教基础

第二章 禁欲与资本主义精神

**第二部 新教教派与资本主义精神\***

**附录**

附录 1 第一部第一卷第二章注释

附录 2 第一部第一卷第三章注释

附录 3 第一部第二卷第一章注释

附录 4 第一部第二卷第二章注释

附录 5 教派注释

附录 6 路德派 基督新教 清教主义 贝札加尔文 梅兰希顿 加尔文派 埃克预定论 马丁·路德

附录 7 胡格诺派 非国教派 长老制 改革派 伊拉斯派 再洗礼派 平均派 独立派 索齐尼派 卫理公会 公理派 教友派 门诺派 洗礼派 虔敬派 共济会 家庭派 阿明尼乌派 基督教科学派

附录 8 萨伏依宣言 西敏寺信仰告白 游艺条例多尔德信条 教会法  
奥古斯堡信仰告白西敏寺会议 汉撒诺理斯信仰告白

附录 9 巴克斯特 闵采尔 兹文利 汉廷顿夫人威克利夫 诺克斯 古  
德温 怀特菲尔德威廉·佩恩 拉巴迪 福克斯 卫斯理巴克莱 胡克 埃  
斯特公爵夫人 史文克费尔德

附录 10 胡斯 胡斯派 钦岑朵夫 史邦根堡

附录 11 克兰默 法兰克 布朗 施特克尔 普林克伊波 里敕尔 劳德  
奥登巴内费尔特

附录 12 圣依纳爵 西笃会 多纳图派 圣本笃克吕尼派 圣伯纳 托钵  
僧团 圣方济寂静主义 耶稣会 波尔罗亚尔女修道院詹森主义 邓斯  
·司各脱 贝居安女修会伊比奥尼派 阿利乌教派 克雷蒙谕令

附录 13 西塞罗 桑巴特 笛卡儿 但丁 伦勃朗巴克尔 帕斯卡 西美  
尔 班扬 弥尔顿伏尔泰 多林格 卡莱尔 配第 陶勒孟德斯鸠 布克哈  
特 马基雅维利 凯勒罗伯图斯 布伦塔诺 肯彭的托马斯 修昔底德  
克拉格斯 阿丰斯·利久欧里亚当·斯密 雅斯贝尔斯 克尔恺郭尔

附录 14 克伦威尔 柯尔伯特 詹姆斯一世 查理一世 富兰克林 腓特  
烈·威廉一世

附录 15 富格尔家族 罗德兹 古尔德 洛克菲勒伦巴底人 摩根 反托  
拉斯运动

附录 16 西拉书 千禧年 犹太律典 弥曼差学派得未使 耆那教 法利  
赛人 巴比伦俘囚 威廉·麦斯特

附录 17 王与王国 康曼达 佣兵统帅 庄宅汉撒同盟 济贫法 南海泡  
沫 英灵殿

附录 18 加利西亚 伍伯塔尔 西里西亚 卡尔夫梅克伦堡 利物浦 曼  
彻斯特 威斯特伐利亚 波美拉尼亚

## 译名对照表

[索引](#)

[返回总目录](#)

# 导读：现代社会的伦理探求

王楠

在社会科学领域中，马克斯·韦伯的《新教伦理与资本主义精神》堪称最知名的作品之一。甚至在学术圈外，也有许多人知晓它的大名。毕竟，身处现代社会，面对资本主义的精神起源这样的主题，人们多少都有着某种好奇心。但不得不承认，书中诸多费解的宗教和神学概念、长达数页的冗长注释实在令人望而生畏，韦伯的文笔也多有繁复错杂、迂回曲折之处，令许多读者乘兴而来，抱憾而去。

在学术圈内则是另一番景象。通常虽视韦伯为社会学大家，但对《新教伦理与资本主义精神》感兴趣的，可不只有社会学家。在经济、宗教、历史甚至政治研究领域，它都有着极广泛和持久的影响力。但这“影响力”，决非意指众口一辞称道追随。相反，自它面世之日起，就引发了无穷的争论和批评。同时代德国的学者和宗教界人士，少有人支持韦伯持有的“资本主义精神”观点与其宗教根源的解释。海峡彼岸的英国著名学者R.H.托尼，则责备韦伯轻视了社会现实条件对精神与思想的“反作用”。这本著作的英译者塔尔科特·帕森斯，虽称赞韦伯正确认识到价值观对人类行动的影响，但也认为它缺乏“更为老练精致的社会科学分析方法”。到了二战后的1960年代，在韦伯的故乡德国，学者们更是从批判官僚化、资本主义和威权领袖的视角来关注韦伯，而资本主义的“伦理”意涵早已被人遗忘了。

不过，始终处于批判的焦点，倒也意味着这本书提出的问题总也绕不过去。无论人们是否喜欢，结果是否美好，二十世纪的历史，正

是资本主义在世界各地不断扩张蔓延的历史。二三十年代的美国、六七十年代的“亚洲四小龙”、八九十年代的中国，每当资本主义蓬勃兴起的时候，人们都会想起这本著作，或许正是因为，如何面对资本主义这个问题是无法逃避的。即使在业已“发达”的西方世界，韦伯的幽灵也总是挥之不去。试举一例：在出版于2007年的《世俗时代》中，查尔斯·泰勒对现代社会精神变迁的解释与批判，仍然极为倚仗韦伯的“新教伦理命题”。

这本书究竟想要告诉我们什么？为什么它看上去如此难读？它引人反复思考和争论的魔力又究竟何在呢？

## 一、

韦伯身处的十九世纪末二十世纪初的德国，正处于极为困难的转型重建时期。1871年，俾斯麦领导的普鲁士凭借武力和外交手腕，实现了德意志的强力统一。但更为艰巨的任务，是面对资本主义和现代社会的冲击，建立能够有效应对现代社会的组织和团体，在精神和伦理的层面，完成民族的内在统一。统一后的德国，由多个不同的邦国组成，他们原本风俗各异、传统有别。有的是工商业发达的城市，市民文化深厚；有的则是森林地区，有着乡村自耕农和天主教的传统；有的地区城乡分界不分明，新教人文主义与地方市镇自治相得益彰；有的地区则以农村为支柱，施行带有封建色彩的庄园制，农民高度依附于庄园主。要将这样彼此差异极大的地区，融汇为具统一语言、文化和政治结构的民族国家，谈何容易！

但受统一大业的激励，又怀抱跻身世界诸强之志，德国在普鲁士的主导下，一方面在国内的城市乡村积极发展农工商各类资本主义经营，一方面又以武力传统自傲，在国际上推行军国主义色彩的殖民扩张政策。韦伯支持统一德国作为民族国家而崛起，但他决非庸俗民族主义狂热与对外扩张的支持者，而是清楚地看到，统一和强大的德国，能够作为德意志民族文化传统和伦理品质的载体，为人类的文明贡献自身的力量。但是，德国自身转型未稳、内修不足，又急于追求

财富和权力地位，在世界诸国面前炫耀自己，导致它丧失了原有的优良品质，落入现代社会的陷阱。

韦伯清楚地看到，原本由普鲁士容克地主阶层和官僚公务员承载的朴实无华、踏实苦干的“普鲁士精神”，逐渐溃败消失。在资本主义大潮冲击下，容克地主一面得精打细算地经营庄园产业，一面又要大把花钱，炫耀某种从未有过的“传统贵族”范儿。他们主导的德国政治精英阶层，既充斥着军国主义和民族主义的狂热傲慢，又暗中左右国家经济政策，牺牲民族整体和长远发展来谋求自身的眼前利益。原本依附于地主的庄园农民，受波兰更为廉价的劳工排挤，带着对自由的渴望，来到大城市加入工人的队伍，成为无产阶级大军的一员。原有的社会组织结构日益瓦解，整个社会被阶级分化与斗争彻底撕裂。

主导政治的保守阶层，只能一面开动官僚行政机器，依靠兢兢业业的普鲁士官员进行社会治理，一面狂热地宣传无真正社会组织和伦理基础的民族神话和帝国主义。许多大学教授和文化界的文人墨客，加入保守宣传大合唱者有之，厌恶资本主义的世俗经营、背过身去怀念消逝的过去者有之，在形而上沉思和自我陶醉体验中自诩发现了新世界、在讲台上扮演新的宗教先知者有之。社会日益碎片化、平面化，完全依赖于官僚行政的巨大机器来治理和维持稳定，用物质福利和廉价的幸福主义来喂养大众。这正是“无灵魂的专家”与“无心的享乐人”携手共居“铁笼”的虚无年代。韦伯在《新教伦理与资本主义精神》中，探索了在这样的时代重建伦理与社会的可能性。

## 二、

韦伯给“资本主义”冠以“精神”之名，正如他在本书第1卷第2章的开头所言，从某种意义上说是冒天下之大不韪之举。一方面，自马克思以降，许多资本主义的解释者都将资本主义斥为贪婪、狡诈与奢侈的渊藪，最好也不过是无精神的功利算计。另一方面，“精神”的概念在德国思想传统中堪称“高贵”。从黑格尔的《精神现象学》到狄尔泰的《精神科学引论》，“精神”无不表达的是社会与历史中具统领意义、引人接近神圣之境的崇高文化意涵。正如韦伯所言，德国文化精



英面对现代潮流，背过身去拒绝合作，不愿参与建设新的社会，正反映了“资本主义”与“精神”之间的矛盾。但韦伯的勇气就在于他清楚地看到，如果只是被动地容忍资本主义，在理念与实践中都抱着认定它邪恶的态度，那就无法真正超越它的恶。如果用国家代替一切私人企业，将国家当成公司来经营，再怎么用意识形态来粉刷，也只是拿表面的精神亢奋来掩盖真正的贫瘠和虚无，沦落为肤浅功利的幸福观和私下的蝇营狗苟而已。这才是“资本主义”对“精神”的腐蚀。所以，一味逃避和排斥是没有出路的。真正的出路在于，能否用“精神”真正驾驭“资本主义”，令机械化的经营计算重受伦理的驾驭，服从人格的支配，令其重获灵魂。这正是为什么韦伯要在“《宗教社会学论文集》序言”中一反寻常论调地指出，无止境的营利欲决非资本主义，资本主义反倒是对这种非理性冲动的抑制与调节。证明资本主义也可以有“精神”，正是韦伯要在这部著作里完成的看似不可能的任务。

韦伯对“资本主义精神”的讨论，始于本杰明·富兰克林这位美国国父，公开发表的一段对年轻生意人如何致富的“忠告”：

记住，**时间** 就是**金钱**；一个每天能靠自己的劳动赚取十先令的人，如果有半天是在闲逛或赖在家里，那么即使他只花了六便士在这休闲上，却不该只计算这项，除此，他实际上还多支出了或毋宁说浪掷了五先令。

记住，**信用** 就是**金钱**。如果有人将钱存放在我这里超过该交还的日期，那么他等于是把利息或在这期间借着这笔钱我所能赚得的都赠送给我。这总计起来会是相当可观的数目，如果一个人的信用既好又大并且善加利用的话。

记住，金钱**天生具有孳生繁衍性**。钱能生钱，钱子还能生钱孙，如此生而又生。五先令一翻转就是六先令，再一翻转就成七先令三便士，然后一直翻转到一百磅……

乍看起来，这样赤裸裸的“致富经”，把一切换算成金钱的“庸俗”立场，似乎令证明资本主义具有精神的任务，变得更不可能了。有人认为，韦伯未能理解富兰克林的幽默感，将他善意的调侃当成了严肃的教诲。但在我看来，充分理解富兰克林“无宗无派的自然神论”信仰的韦伯，倒未必不能理解富兰克林的幽默。只不过面对德国人视美国人为“从牛身上榨油，从人身上榨钱”的一般看法，韦伯有必要结合自

己民族深厚的宗教传统，来严肃讨论这个问题。对商业经营的一般批评在于认为，任何计算的根本目的，不过是赚钱用于个人享受，甚至服务于无止境的贪欲。但韦伯正是要指出，富兰克林的经营，恰恰指向的不是个人的享受和占有。实际上，金钱换算只是一种表象。富兰克林在其《自传》中，对于严格自律与勤俭的坚持，对于经营伦理品质的真诚告白，正表明在他的生活中，日常的经营计算不是自利的手段，而是一种具伦理色彩的生活之道的表现。不是为了赚钱享乐而不得经营计算，而是经营计算本身成为了一种修身实践的方式。不是纵容利己，反倒是持敬克己。

是什么力量使利己转变为克己呢？在韦伯看来，必须有一种超出己身之外的更高的力量，对自己提出伦理的要求，方能令人在经营计算中消除被动的机械性，使之转变为一种具伦理色彩的“修行”。这里的关键在于，只有内在保持一种具超越性的心态，令人整体从庸俗的日常中超拔出来，才能不再被自身的欲望或工具支配，才是人做事而非事役人。这种心态正是韦伯所说的富兰克林从父亲那里继承的天职义务观。守持这样的心态不断做事，在这样的生活之道中，相应的伦理人格与品质得以铸成，这正是韦伯所说富兰克林在职业上的勤勉自律，精诚干练。

那么，将人提升起来的这种超越性的心态，又是从何而来呢？在韦伯看来，根源来自宗教，这是他在随后要讨论新教的原因。韦伯认为，路德最先提出了“天职”的概念，认为在俗世生活中，履行各自的职业义务是对神的服从，令从事俗世职业有了道德意涵。但路德式的天职观，更多只是强调守持自己的既定位置，带有听天由命的消极色彩。要令日常的经营计算具有“精神”，转化成对伦理人格和品质的塑造，就必须有更积极主动的心态促进行动。这就转到了对加尔文派新教徒的讨论。

在韦伯看来，对于加尔文派新教徒的心态，起着最大影响的就是预定论的信条：

按照神的定旨（圣定），为了彰显神的荣耀，有些人 and 天使被选定得永生，其余者被预定受永死。

在人类中蒙神选定得生命的人，是神从创立世界以前，按照他永远与不变的目的，和自己意志的隐秘计划和美意，已经在基督里选了他们得到永远的荣耀。此选定只是出于神自由的恩宠与慈爱，并非由于神预见他们的信心、善行，或在信心与善行中的耐久性，或以被造者中其他任何事，作为神选定的条件或动因，总之这都是要使他荣耀的恩典得着称赞。

至于其余的人类，神乃是按照他自己意志不可测的计划，随心所欲施与或保留慈爱，为了他在受造者身上彰显主权能力的荣耀之故，他就乐意放弃他们，并指定他们为自己的罪受羞辱、遭愤怒，使他荣耀的公义得着称赞。

.....

从不信基督教的中国人的角度来看，多半会觉得这样的信条有些荒谬。为什么要信仰那样奇怪和不近人情的一个神呢？不过，韦伯对预定论的强调，不在于其信条的宗教学意涵，而意在指出这一信仰对信徒心态的影响和作用。正如上面我们看到的，促成积极行动和伦理人格的力量，根本来自特定的心态，所以最关键之处，是预定论促成了什么样的心态。预定论的真正意义在于，斩断了人与神之间借助教会和信仰建立的联结，将人彻底抛入虚空和无意义的生存状态：“我们所能把握的只是永恒真理的吉光片羽，其余的一切，包括我们个人命运的意义在内，全都隐藏在幽深的奥秘之中，探究它既是不可能又是僭越。”而这当然不只是加尔文派清教徒的处境，也是二十世纪初德国人的处境，或者说，西方社会中现代人的共同处境。正是借助这样的“价值关联”，韦伯探究的加尔文派清教徒才具有了跨越时代和社会的普遍意义。

从某种意义上说，预定论似乎更容易令人落入宿命论的消极状态。既然我的命运只有神知道并且早已安排好，那在此世积极行动又有什么意义呢？但韦伯认为恰恰相反，正是这种虚空和焦虑不安的状态，促成了此世中人的积极行动和生活。对救赎的渴望与预定论导致的命运不可知的焦虑，反倒驱使着人通过在此世服从神意来行动与生活，进而在自己的内心获得恩典与救赎的证明。不是神的恩典和作为，而是人对所行之事的全身心投入，令人的行动产生成果。在这个过程中，虚空的焦虑被做事的充实克服，生命从寄托和期盼神的拯救，又回到了积极行动的人身上。当然，人依然需要更高的精神寄托

和价值理想，需要宗教、世界观和超越凡俗的信念来引人向上，促成行动。但在这个过程中，真正驱散焦虑、令人体体会到行动与生活中的丰沛生命的不是神，而是人自己。“正如常有人这么说的，加尔文教徒的救赎——正确的说法应该是救赎的确信——是自己‘创造’的。”是人用践行理想和价值的积极思考、生活和行动、用自己的双手克服了虚无，拯救了自己。也正是这种在人世间怀着信念积极行动和生活的伦理和生活之道，令凡俗日常的经营计算受整体人格的统摄，在人的身上塑造出勤勉自律和实事求是的品质，让庸俗的“资本主义”获得了“精神”。

### 三、

在《新教伦理与资本主义精神》中，源于预定论的孤独状态，救赎确证的自我证成，都易于给人留下韦伯过分强调个体性的印象，觉得他持有极端的个人主义观点。但这完全是误解。实际上，在这本书中，韦伯讨论完加尔文派新教徒后，就讨论了从加尔文派教义发展出来的新教不同宗派的伦理特点。韦伯十分清楚，社会伦理的巨大变革，决不可能只靠一个个孤独的个体来实现，必须依靠成员之间紧密团结的道德共同体。所以，虽然《新教伦理与资本主义精神》已经讨论了教派问题，韦伯仍然在1906年撰写了一篇新的文章《新教教派与资本主义精神》，讨论新教教派作为社会组织在伦理建设方面发挥的重要作用。并将它作为《新教伦理与资本主义精神》的姊妹篇收录于《宗教社会学论文集》，放在《新教伦理与资本主义精神》的后面。遗憾的是，这篇文章似未得到应有的重视。

在《新教教派与资本主义精神》开头，韦伯讲述了他游历美国期间，亲身经历的美国教派生活的场景。在一场洗礼派的入教仪式上，新成员必须忍受冰冷刺骨的湖水和山间的寒风，将自己全身浸没在水塘之中，用这样的“受洗”来表明自己已是“新人”。正当韦伯饶有兴致地观礼之时，旁边的亲戚却跟他“揭底”：水中一位新入会的年轻人，只不过是想在当地开家银行，为确保客户上门而入教。表面上看，这似乎又极类似富兰克林的“致富经”：信仰告白和道德教诲都是为了获取利益，不过是彻头彻尾的虚伪。但是，结合自己先前在美国

有关教派的经验，深具洞察力的韦伯敏锐地看到，教派对于入会成员的资格审查，并未放在暧昧不明的“信仰心”上，而是重在伦理品质上，要对其既往的言行举止、为人处事细加探询。只有确认此人一贯诚实勤勉、作风正派，在社区中广受好评，才能准许入教。因此，即使入教者只是为了商业目的加入教派，想要获得人们给予教派成员的高度商业信用评价，这样做也不是虚伪。他不是为了利益而“装得”诚实可靠，而是要用自己的良好品行，去赢得作为商业信用“证明”的教派身份。和富兰克林的情形类似，貌似伦理只是利益的手段，可如果只有具备伦理才能获得利益，伦理反倒会成为利益的前提，约束着个人去追求利益。在美国随处可见的教派和社团生活中，韦伯清楚地看到，商业信用的保障，并没有完全交给个体自己的“自我确证”，而是要靠在社会中自发结成的教派团体，通过教派成员之间的提携砥砺，实现兄弟情谊和道德纪律的统一。这种团体的共同见证与“新教伦理”的自我证成一并促成伦理人格和品质的塑造，这是整个社会商业信用的真正基础。

在韦伯这里，《新教伦理与资本主义精神》和《新教教派与资本主义精神》两篇文章，想要表达的共同主题是，什么样的伦理人格与品质、社会组织和共同体，能够真正驾驭资本主义。“见之于所有的清教教派的是，激励，在救赎确证的意义，是作用于神前的自我‘证明’；在清教教派内部里，激励，在社会性的自尊自重的意义上，是作用于人前的自我‘证明’。二者在相同的作用方向上彼此互补，协力接生近代资本主义‘精神’特有的风格亦即近代市民阶层的风格。”韦伯强调的不是新教的信仰和教义本身，而是能驾驭资本主义、具伦理风格的生活之道，它才构成了现代社会“民主”的真正底色。韦伯清醒地看到，现代社会能依靠的根本，既不是满足大众的物质欲望，也不是运用国家机器，将人当成抽象的数字来治理。真正关键在于，民众能不能提升到具备普遍伦理品质的层次，拥有现代人正当的生活之道。这是令资本主义超越贪婪虚伪和麻木不仁而能够有“精神”的根本。

#### 四、

对于《新教伦理与资本主义精神》，还有一种常见的批评，认为它对资本主义起源的解释太“窄”。人们觉得韦伯的历史解释过于“精神化”，太强调宗教和观念层面的作用，相比于唯物主义的历史解释，似乎有些矫枉过正。进而言之，甚至韦伯注重的宗教和精神的范围也过狭，太过强调加尔文派新教徒的重要性。其实，有这样的感觉并不奇怪。如果将整个资本主义体系的兴起都归功于一小撮新教徒，当然令人难以相信。不过这恰恰不是韦伯的立场，有这种误解，是不理解韦伯研究的基本方法之故。与通常的社会科学方法不同，韦伯不是通过对社会现象的观察和概括性描述，或对宏观历史趋势的总体抽象把握，去直接发现某种“必然而普遍的规律”。相反，韦伯将社会演变和历史潮流视为多方面因素相互交织杂糅的结果，好比多股不同颜色丝线扭结而成的彩索。研究者在文化和历史现象的“彩索”中，选择自己关注的“丝线”，以之统领自己研究的视角与方向。

让我们举例说明。在常被当成《新教伦理与资本主义精神》前言的“《宗教社会学论文集》序言”中，韦伯定义了自己的资本主义概念：基于自由劳动的理性组织而建立的市民经营的资本主义。它由以下几方面要素共同构成：以交易的方式，实现形式上和平的营利机会；以形式上的自由劳动为基础的理性组织；依赖于西方科学技术精确理性的可计算性；法律与行政的理性结构。这些全部都属于物质性或社会现实条件的方面，包含在“资本主义”的概念之中。但韦伯更为关注的，是人们出于什么样的“心态”和实践方式，来进行资本主义的经营，也就是其“精神”方面的因素。他完全清楚，如果没有物质和社会现实方面的那些因素，资本主义决不能单单依靠“心态”而存在。那些因素也各有其根源，不能笼统归因于某种“精神”的作用。所以，韦伯对社会和历史整体的基本理解，是一种多因素的视角，包含着不同因素的复杂关联以及各自的因果联系。

但是，这样多因素式的整体把握，决非杂乱无章的堆积。其实，韦伯肯定在社会和历史中的多因素视角，正是认为，研究者要将自身的研究兴趣和关注点，与具体的经验材料和史料结合起来，形成有充分经验基础的概念，这正是韦伯著名的“理想型”方法。与那种主张用抽象普遍的范畴和规律“覆盖”经验现实的社会科学研究不同，韦伯认



为，只有基于具体的经验和史料来构建概念，才能更接近具体现实，避免普遍规律和法则对其过分的抽象简化。即使晚年韦伯发展出了更为“体系化”的社会学范畴和概念，也仍然只是将其作为描述现实的工具。如同画家运用简单的十二种颜色，却能画出千变万化的真实色彩一样。所以韦伯恰恰不想提出对资本主义起源的全面解释，而只是要强调“精神”性因素在其中的作用。新教伦理并不是资本主义的唯一肇因。

韦伯在《新教伦理与资本主义精神》中运用的方法，与其说是“社会学”的，倒不如用他自己的讲法，称为文化科学和历史科学的方法更为合适。当然在他看来，社会学的本质，正是研究人类社会包含着种种文化意涵的文明传统的历史。与自然科学式的抽象普遍不同，这样的人文科学方法，主张以小见大、以实破虚、经验为本，在差异和比较中建立“类型”和“范式”，以求充分尊重文化和历史的多样性。

但是，如果社会学研究只是为了建立各具特色的“理想型”，那又如何不堕入无限的特殊性和相对主义呢？这就要说到韦伯方法论立场的另一面。在他看来，人文与社会科学研究中真正的“普遍”，不是形式上包容一切的抽象概括，而是研究者能够在对文化和历史的思考和书写中，将人性的普遍处境、自己时代的普遍问题融入其中，令读者看到，历史人物、研究者和自己，面对的其实是相似的处境、共同的问题。只有依靠研究者的作品，在今人与古人、不同的文化和社会之间，建立起心灵的感通、精神的触动，才是真正的“普遍”。这正是韦伯方法论中“价值诠释”和“价值关联”的意义。也是这部著作能够成为经典，拥有超越社会和时代局限的生命力的根本。在韦伯的笔下，面对预定论严酷命运的清教徒，也是他同时代精神痛苦的德国人，甚至是现代人的某种普遍形象。

## 五、

所以，韦伯对新教伦理与资本主义精神之间关系的考察，并不是一种纯粹的好古癖。借助对历史人物的同情理解，感同身受的“价值关联”，人文科学能够帮助我们在传统中寻找资源，面对今天的困难。当

然，这也同样不意味着将古人的道路等同于今天的出路，无视时代的差异、历史的变迁。在《新教伦理与资本主义精神》结尾的著名段落，韦伯业已向我们指出，基于超越性信念与价值的伦理，在当今的时代，本身面临着什么样的挑战。虽然信念本身只是促成伦理的条件，但假如没有信念，相应的伦理实践也不可能长久维持。一方面，现世行动成果的不断积累，日益引诱着人们忘怀自己的初心，贪图现世的享受。伴随着现代科学发展更彻底地“祛除巫魅”，以及资本主义日益成为人们生活面对的日常，也就产生越来越多的“无灵魂的专家”与“无心的享乐人”。但另一方面，物极必反。伴随着此种功利理性和物质性客观主义，追求非理性体验和极度内在主观性的潮流也越来越强。韦伯早就清楚地看到，在他身处的时代，越来越多的知识分子沉迷于用世界各地收集来的小神像装点私人的礼拜堂，或陶醉于在讲台上扮演造梦的小先知去自欺欺人地煽动大众。更危险的是，这种物质和精神、主观与客观的极化分裂，还不断地相互转化。沉浸在主观幻想中的人，渴求无限权力去实现梦中的乌托邦，或想要通过暴力手段来彻底推翻现实。而真正的现实生活，又往往在科学的名义下被化约为虚假的抽象物，为各种技术的支配肆意蹂躏。天使与魔鬼、天国与地狱不断对抗的两端，并没有什么根本区别，一切皆为出自人心的无根幻象而已。

如何面对这样的世界？真实即真理。韦伯临终前的这句遗言，正是他一生信仰的告白：反对一切想要支配或逃离现实的虚假幻象。

《新教伦理与资本主义精神》的深意，不是主张只有清教徒才能拯救世界，而是要告诫世人，只有打破物质与精神、主观与客观的虚假二元对立，投身于日常生活的现实，在思考与行动中往复前行，寻找并践行有实质伦理内涵的生活之道，才有希望冲破现代社会的种种困局与迷思。

因此，在完成《新教伦理与资本主义精神》之后，韦伯从这一研究确立的出发点起航，继续思考现代世界的伦理可能性。他去追寻在世界的各大文明传统中，理性与非理性、思想观念与现实条件如何交织糅合在一起，演变出各具特色的生活之道，在伦理生活的历史画卷中彰显人性的尊严。他去评估在这个“祛除巫魅”和诸价值领域分化的

时代，激活形形色色的伦理人格、构建新的社会组织和信仰团体的可能性，判断现代社会未来可能的趋势和去向。他劝告莘莘学子，不要用主观的体验与陶醉去对抗无生命的抽象科学，而要让科学也服务于文化和历史，去探寻那些人类文明的永恒价值与长久传统，用它们放射出的光芒指引当下的实践道路。他提醒满怀革命热情的年轻人，不要用自己的理想遮蔽了现实，在狂热中走向不惜一切代价的不择手段；而应该在清醒看到现实总是背叛理想的同时，还能依然勇敢面对，去做“缓慢地穿透硬木板的工作”，尽力成为“平常意义下的英雄”。面对受官僚制和资本主义夹击，分裂、破碎和夷平了的德国社会，他仍然面向知识界、政界和民众大声疾呼，提出在社会和政治领域重建国家的种种方案，力求挽救德国的伦理传统，促进大众的政治教育，为真正的理性政治家培育成长的土壤。

中国学界对《新教伦理与资本主义精神》的阅读与思考，最早可追溯至上个世纪30年代费孝通先生的一篇文章：“新教教义与资本主义精神的关系”。自那以后的八九十年，在中国的思想界，韦伯始终未曾离开中国人的视野。他的这部著作和其中的思想，长久地引发我们的兴趣，激发热烈的讨论，我想不是因为我们要学习新教徒的伦理，也不是为了回答中国为什么没发展出资本主义，更不是为了判分韦伯是与我们文化不合的陌路人。而是因为，韦伯面对的时代困境，今日依然是中国乃至全人类面对的问题，在这个意义上，他仍然是我们的同时代人。

当然，韦伯决没有给我们提供现成的答案和道路，如果我们想要“尾随”，那正是他所鄙夷不屑的。而或许更重要的是，韦伯反对沉溺幻想、勇于直面现实的精神气质，他坚持在日常生活中践行修养、磨砺人格与品质的伦理主张，他在矛盾和张力之中努力维持平衡与中道的态度，他虽具精神贵族的文化教养却对默默奋斗和追求着的普通人始终不变的关怀与信任，与我们自己的文明传统有着深层次的感通与共鸣，令我们在内心中早已将他引为师友和同道。也许这才是为什么，在这迷失错乱的时代，我们会继续阅读《新教伦理与资本主义精神》，为自己也为人类文明探寻未来的命运、道路与希望。

# 本书说明

康乐

本书收录了韦伯《宗教社会学论文集》第一部《新教伦理与资本主义精神》和第二部《新教教派与资本主义精神》。《新教伦理》一书在学术史上的地位，百年后的今天来看，似乎已无须再有过多怀疑。然而，伴随其名著身份的，这却也是一本相当麻烦的书——从编辑的角度来看：因为，它的注释长度几乎已接近本文的三分之二。连韦伯自己在书中也半开玩笑地说道：“陷读者**连同我自己**于恶性肿胀的批注之荼毒。”（第一部第二卷第一章注[8]结尾）

之所以如此，是因为当年韦伯此文发表在《社会科学和社会政策文库》（*Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*，1905）之后，盛况可说少见——对不住，不是佳评如潮，而是呛声连连。除了宗教界觉得韦伯大逆不道——加尔文信徒认为亵渎了他们先行者的理念，路德派信徒也觉得韦伯太瞧不起他们的使命。这还只是宗教界——起码与学术关系不大。但是，我们可别忘了，当时（二十世纪初）资本主义正在开始展现它的威力，所有经济、政治、社会与历史学者莫不摩拳擦掌准备在这个竞技场上一展身手——解释资本主义的原动力。就在韦伯这篇大作出版前后，布伦塔诺、桑巴特（这是比较出名的）以及其他许许多多韦伯在本书注释中提到的学者，都出版了主题类似的著作——一番激烈的争论自然难免。

遭受到这么多的批评，韦伯自然是不会服气的。1910年他在《社会科学和社会政策文库》发表了《关于资本主义“精神”的反批判》，

针对这些批评提出反驳。不过，截至此时为止，包括《新教伦理》与《反批判》在内，都还只是发表在期刊上的论文，而始终未曾以单行本的形式出书。其实自从《新教伦理》之后，在他有生之年，韦伯所有的作品都是以期刊论文形式发表的，其中还包括了类似《印度教与佛教》、《古犹太教》这样的庞然巨著。根据韦伯夫人玛丽安娜的说法，这是因为：第一，韦伯作为《社会科学和社会政策文库》的主编之一，有提供稿件的义务；第二，“他对于发表作品常常显得很急躁，所以这种不缓不急的发表方式最为合适”（《韦伯传》第10章）。

1919年，韦伯终于下定决心开始整理《宗教社会学论文集》一书，《新教伦理》也终于有了一个新的面貌。除了《反批判》等文章外，十年来韦伯对此问题持续思考的心得当然是主要的补充内容。然而，不知是否由于时间过于匆促，还是韦伯决意保持原本文章格式，他主要采取了以添加注释的方式来修订全书——当然也有可能纯粹只是怕麻烦。于是，我们就有了这么一本形式上有点不太合“规矩”的书。

为了维持当页注的原则，我们采取了一个变通的做法：太长的注释（包括译注在内）一律移往书末附录，希望能因此而不致影响版面的安排与读者的阅读方便。不得已之处，还请读者谅解。要提醒读者的是：韦伯的长注其实就是一篇小论文，而且或许是因为注释的形式，韦伯行文有时不如本文那么拘谨，字里行间往往会有一些大胆而充满智能火花的论断（当然也少不了发火抱怨、怒声抨击的场面），很值得读者细细品味。

此外，韦伯在注释里原封不动地引用了好几段拉丁原文，英译者帕森斯也原文照抄，所幸夏伯嘉兄拔刀相助译出英文，解决我们一大困扰，谨此致谢。远流编辑黄训庆兄多年来与韦伯译作相携相扶，助益良多，《新教伦理》尤为他的最爱，本书的编辑与文字若能得到读者的肯定，训庆兄无疑是要居首功的。

于台北

# 前言

生为近代欧洲文化之子，在研究世界史时，必然且应当提出如下问题，即在——且仅在——西方世界，曾出现朝着（至少我们认为）具有**普遍性**意义及价值的方向发展的某些文化现象，这到底该归诸怎样的因果关系呢？

只有在西方，“**科学**”才发展到一个我们今日视为“普遍有效”的程度。其他的文明，特别是印度、中国、巴比伦与埃及，也有经验的知识、对世界及生命问题的反省、极深奥的哲学及神学智能（虽然只有基督教——在大希腊化思想的影响下——才圆熟地发展出一套系统的神学，至于伊斯兰教与某些印度的宗派则仅有些许迹象）以及极端精微的学识与观察。然而巴比伦的天文学，就像其他文明一样，缺少了希腊人首次发展出来的数学基础：质实言之，此一事实更突显出巴比伦星象学的惊人发展。印度的几何学则欠缺理性的“证明”——这又是希腊精神的产物，而这精神也创造出力学与物理学。印度的自然科学，就经验观察的角度而言，确有高度发展，然而并没有理性的实验（虽已出现于西洋古代世界，基本上仍为文艺复兴的产物）。同样的，近代的实验室并不存在于印度，所以，印度的医学，尽管在经验—技术层面有高度发展，但缺乏生物学尤其是生化学的基础。至于理性的化学，除了西方外，一概未曾出现于其他文化地区。中国的史学，虽有高度发展，却缺乏修昔底德<sup>[1]</sup>式就事论事的研究方法。马基雅维利<sup>[2]</sup>确有其印度的先行者，但是从亚洲的国家理论中，我们找不到任何类似亚里士多德的系统分类与理性的概念。理性的法律学说所必备的严谨的法学架构与思考形式，为罗马法的特色（西方法律



亦源自此)，却不见于他处。尽管印度的弥曼差学派<sup>[3]</sup>、范围极广的法典编纂——特别是近东，无数印度以及其他地区的律法书——稍有迹象可寻。教会法<sup>[4]</sup>的建构亦仅见之于西方。

同样的现象亦可见之于艺术。在历史上，其他民族对音乐的敏感似乎比我们有更高度的发展，至少是不比我们差。各种形式的多声乐存在于世界许多地区；多种乐器的合奏及和声伴唱，可见之于其他文明。我们音乐中所具有音符间合理的节拍，其他民族亦曾计算出来并熟用之。但某些特色则仅见之于西方音乐：例如理性的和声音乐，亦即基于三度和弦的三重泛音来组织音符的对位法与和音和声法；自文艺复兴以来，我们还有取代间隔休止而以理性形式做和声诠释的半音阶法与异名同音法；我们的管弦乐，乃是以弦乐四重奏为其核心加上管乐器的整体组织；我们的通奏低音、记谱法（这才使近代音乐的创作、演出以及其持续存在成为可能）；我们的奏鸣曲、交响乐与歌剧（虽然标题音乐、韵诗、和音变化及半音阶法原本也作为表现手段而运用于极为不同的各种音乐中）；以及最后，所有演奏这些的必要工具，我们基本的乐器——管风琴、钢琴及小提琴。所有这些，唯独西方才有。

作为装饰之用的尖形拱门亦见之于西方古代世界与亚洲各地；据说尖形拱门及十字型拱形圆顶的结构亦曾出现于东方。但在其他地区，我们找不到像西方中世纪所创造出来的，理性运用哥特式拱形圆顶以分散张力，并利用弓形跨越任何形式的空间；尤其是，哥特式拱形圆顶成为宏伟纪念建筑物的结构原则，并延伸成为某种雕刻与绘画**风格**的基础。同样的，虽然此一技术基础来自东方，然而除了西方外，我们从其他地区找不到用以解决半球形圆顶问题的办法，同时，也见不到那种整体艺术的“古典的”理性化——在绘画来说，就是通过线与空间的透视法的理性运用——这是我们在文艺复兴时期所产生的。印刷术的成品曾见之于中国，但只有在西方，才发展出一种**单只**设想成为印刷品，而且也只有通过印刷才有可能存活的文书，亦即“刊物”，尤其是“报纸”。各种形式的高等教育机构，包括与我们大学或学院表面上极类似者，皆曾见于其他地方（中国与伊斯兰世界）。但只有在西方，才发展出一种理性的、有系统的专业科学研究，亦即由一

群训练有素的专业人士所经营的学术，他们现今已居有一种近乎文化支配的重要地位。尤其是专业性的官员，他们乃西方近代国家与近代经济的基石。尽管此一群体在其他地区亦见萌芽，但对于社会秩序，却从未构成如其在西方那样本质必要的角色。当然，“官吏”，包括专业分工的官僚，是极其不同的各种文化中可见的一种古老现象。但是，没有任何时代、任何国家，有如近代西方那样，让生活上的政治、技术与经济等基础条件，也就是我们的整个生存，如此绝对而无可避免地落入受过训练的专家所构成的官僚组织的罗网下：技术性的、工商业的，尤其是法律上具有专业训练的国家公务员，成为社会生活中最重要的日常机能的担纲者。

政治团体与社会团体的身份组织，是很普遍的现象，但只有在西方，才出现西方意味下的“王与王国”<sup>[5]</sup>那样的身份国家

(Ständestaat)。同样的，由定期选举“人民代表”所组成的国会、在野的群众领袖，以及由政党领袖担任“部会首长”向国会负责的支配形态，也是西方特有的制度——固然，为了获取或影响政治权力而组织“党派”，世界各地亦所在多有。一般而言，“国家”，也就是基本上具有合理制定的“宪法”、合理制定的法律以及以合理制定的规则——“法规”——为取向而由专门官吏来管理的行政等特征的政治机构

(Anstalt)，尽管他处已有萌芽，但将以上这些决定性的特征作为本质要素而结合为一体来形成这种机构的，仅见于西方。

同样情形亦可见之于我们近代生活里决定命运的最关键力量：资本主义。

“营利”、“追求利得”、追求金钱以及尽可能聚集更多的钱财，就其本身而言，与资本主义完全无涉。这种汲汲营营，无论过去或现在，皆可见之于侍者、医生、车夫、艺术家、娼妓、贪官、军人、盗匪、十字军士兵、赌徒以及乞丐——或者说：不管在任何时代、任何国家，苟有客观机会可以牟利，则此一现象即可见诸“各式各样的人士之间”。因此，在文化史的初步课程里，我们就该断然放弃此种幼稚的（关于资本主义的）概念推断。无止境的营利欲并不等同于资本主义，更加不是其“精神”所在。反之，资本主义恰倒可以等同于此种

非理性冲动的**抑制**，或至少是加以理性的调节。总之，资本主义不外乎以持续不断的、理性的资本主义“经营”（Betrieb）来追求**利得**，追求一再**增新的**利得，也就是追求“**收益性**”。资本主义必须如此。在整个经济已完全资本主义秩序化的情境里，个别的资本主义企业若不以利得机会的确保为其行动方针，则注定要失败。现在且让我们先下一个较通常所用者更为精确的**定义**。我们认为“资本主义”的经济行为首先应该是指：基于利用**交易**机会而追求利得的行为，亦即基于（形式上）**和平的**营利机会。诉诸（形式上及实际上之）暴力的营利，有其独特的法则，将其与（最终）目的在从交易中获取利润的行为归诸同一范畴，是不确当的，虽然我们很难禁止其他人这么做<sup>[6]</sup>。其次，在理性地追求资本主义营利之处，相应的行为是以资本**计算**

（Kapitalrechnung）为取向。换言之，行为的进行次第是：有计划地运用作为营利手段的财货或个人劳务，以期在个别企业最后决算的**损益平衡表**上，最终收取额——资产之货币价值（如果是一持续性的企业，则为定期估算的资产之货币价值）——能**超过**“资本”，也就是超过用来交易营利的物质手段在**损益平衡表**上估算出来的价值（若为持续性的企业，则应该是一直不断地超过）。至于此一过程，是将原料商品交给一个行商，再易回其他的原料商品以获取期末盈余（如康曼达<sup>[7]</sup>），或是一种制造业——将构成要素包括厂房、机器、现金储备、原料、半成品、成品以及债权等组合为资产，借与债务相对照——则无关宏旨。关键点在于，以货币进行资本**计算**，不管是以近代簿记方式或较原始及幼稚的计算方式。因此当企业开始运转时，即有最初损益平衡表：每一个别交易进行前，皆经估算；为了评估企业运转情况而进行检核时，即再经估算；企业结束时，则有最后的决算损益平衡簿记，以确定所获“利得”。例如在康曼达，期初的平衡表可用来确定所投入的财货之**应当**受投资当事人承认的货币价值——只要财货尚未具货币形态；决算的平衡表则可用来估算盈亏，据以分配红利或分摊损失；只要其运转是合理的，则在康曼达企业之合伙者间每一个别交易皆以计算为基础。一直到今日为止，在任何资本主义企业里，如果其环境并不需要完全精确的计算，则计算或估算即从未真正准确，而采取纯属推测，或单纯只是传统或因袭性的方式。但这所牵涉的不过是资本主义营利的合理性程度而已。

就概念而言，最重要的莫过于：将营业成果的货币计价与营业本金的货币价格做出比较的这种**实际的**取向，决定性地制约着经济活动，而不论其计算方式有多么幼稚。就此意义而言，“资本主义”及“资本主义的”企业，甚至某一程度的资本计算的理性化，根据我们所知的经济文献，确曾存在于世上**所有的**文化国度：中国、印度、巴比伦、埃及、古代地中海、西洋中古以及近代。而且这些企业并不都只是各自孤立的企业，也有完全按不断更新的资本主义个别企业来规整的经济活动与持久的“经营”。虽然就贸易而言，长久以来的确未具我们今日这样持续经营的性格，而基本上只是一连串的个别事业，即使是**大**商人的营业行动，也只是慢慢才步上内在的（以“部门分类经营”为取向的）整合。总之，资本主义企业与资本主义企业家（不管是临时性还是持续的），都是自古即有且极为普遍的现象。

然而，西方世界却赋予了资本主义他处所未曾有过的的重要意义，这是因为西方世界发展出了他处所没有的资本主义的种类、形式与方向。世界各处皆曾有商人：批发商、零售商、住商及行商；有各种各样的放贷者，以及具备多种功能的银行（至少近似于我们西方十六世纪时的银行）；海外贸易贷款<sup>[8]</sup>、康曼达、有限连带责任的公司与组合，曾经非常普遍，甚至采取持续经营的形式。不论何处，只要官方团体有其**货币**财政，例如巴比伦、希腊、印度、中国或罗马，即有放债者：他贷款给战事、海上劫掠以及各式各样的资金筹措与营造；海外政策进行时，他扮演殖民地企业家，拥有大农场，成为役使奴隶或（直接或间接）利用强制性劳力来工作的经营者；他承包领地、官职尤其是税收；他资助政党领袖竞选，也资助内战的佣兵统帅<sup>[9]</sup>；最后，在任何可以赚钱的机会中，他都是“投机者”。这种企业人物，也就是资本主义的**冒险家**，全世界各地都有。除了贸易、借贷及银行业务等例外，这些人追求的主要机会要不就是纯粹不合理性的投机，否则即为凭借暴力攫取的利得，特别是战利品的利得，不管是出之以真正战争的方式，还是财政上的长期掠夺（对隶属民的横征暴敛）。

即使在西方当今，公司创办人、大投机者、殖民者及现代金融家的资本主义，就连在平时，也还有上述的烙印，尤其是专以**战争**为取向的资本主义活动就更加显著。大规模国际贸易的某些部分（只有一



部分），就像过去一样，仍有类似的特性。然而，除此之外，西方在**近代**还有另一种完全不同的资本主义，是世界其他地区所未曾发展出来的一种；此即（形式上）**自由劳动**的理性—资本主义的组织，在其他地区则只有初步萌芽而已。就算是**不自由的**劳动，其组织也只有在大农场才达到某种程度的理性阶段；古代世界作坊的合理化更是极其有限；至于近代初期雇用隶属民或农奴的劳役农场与工场，或领主庄园中的家内工业，其合理化的程度甚至更低。在西方之外，雇用自由劳动的真正的“家内工业”本身寥寥可数，这是已告确认之事；论日计酬之劳工的雇用，固为普遍现象，然除极少数特殊的例外（且其组织亦与近代持续性经营的组织大异其趣，例如国家独占经营），并未走向工场工业，也未衍生出西方中世纪特有的那种理性的手工业学徒组织。然而，以**财货市场**的获利机会为取向，而不是以武力—政治或非理性的投机利得机会为取向的理性经营组织，并非西方资本主义唯一的特殊现象。如果没有下列两项重要的发展因素，近代资本主义经营的理性组织恐怕是不会出现的：此即**家计与经营的分离**（现今的经济生活完全由此支配），以及与此有密切关联的理性的**簿记**。做工或做生意的场所与住家在空间上的分离，也曾见之于他处，例如近东的市场（Bazar）与其他文化地区的作坊（Ergasterien）。远东、近东及西洋古代世界，也曾创立具有独立营业记账的资本主义合伙组织。然而，较之于近代营利经营所具有的独立性，这些都还只能算是萌芽阶段而已。之所以如此，特别是因为这种独立性的内在手段——不管是合理的**簿记**，还是营业财产与个人财产在**法律上**的分离——要不就完全缺乏，要不就只有初步的发展<sup>[10]</sup>。营利经营之成为君侯或领主的大规模家计（或“庄宅”）的一部分，是任何地方都看得到的发展趋势；这种发展，如罗伯图斯所注意到的<sup>[11]</sup>，尽管表面上有类似之处，本质上却极为不同，甚至是完全相反的。

西方资本主义的这些特性之所以具有今日的重要性，乃是由于其与资本主义劳动组织的密切关联。甚至一般所谓的“证券化”，亦即有价证券的发展与投机的合理化（也就是证券交易所的成立）也与此有关。要是没有这种理性的资本主义劳动组织，上述一切特征，甚至证券化的发展，就算还有可能出现，也绝不会如此之重要。特别是就西方的社会结构以及与其相关的、一切近代西方特有的问题而言，尤其

如此。精确的计算——其他一切的基础——只有在自由劳动的基底上方有可能。再者，正如（而且也因为）近代西方以外的世界没有任何理性的劳动组织，所以（也因此）没有理性的**社会主义**。的确，正如世界各地皆曾有过城市经济、城市粮食供应政策、君侯的重商主义与福利政策、配给、经济管制、保护主义以及（如中国的）自由放任理论，世界各地也曾有过许多不同特色的共产主义经济与社会主义经济，诸如：基于家庭、宗教或军事的各种共产主义，以及（如埃及的）国家社会主义组织、独占性卡特尔组织、消费者组织等形形色色的组织。尽管世界各地也都曾有过城市的市场特权、行会、工会以及市镇与乡村间在法律上的种种差别，然而，正如西方之外并没有“市民”（Bürger）的概念，“资产阶级”（Bourgeoisie）的概念也不存在于近代西方以外的地区，所以作为**阶级**的“普罗”（Proletariat）亦未见于西方之外，且必然没有；因为，以**自由劳动**的理性组织为基础的**经营**并不存在。“阶级斗争”早就以各种可能的形态出现于世界各处——债权人与债务者间，地主与无地者、农奴或佃农间，商人与消费者或地主间等。然而存在于西方中世纪的代工制造业者与其雇工间的斗争，在其他地区却尚处于萌芽阶段。近代西方大规模产业的企业家与自由的薪资劳动者之间的敌对，更是无迹可寻。因此，像近代的社会主义那样的一种问题也就谈不上了。

由此可见，在文化通史里，即使是从纯粹经济观点而言，其核心问题归根究底并不在于如上所述的那种各处可见，只在形态上变化的资本主义活动的发展，不管此一资本主义活动是冒险家型的、商人的，还是凭借战争、政治、行政等机会以获取利得的资本主义。我们所要探讨的核心问题，毋宁是具有**自由劳动**的理性组织之**市民的经营**资本主义（bürgerliche Betriebskapitalismus）的形成。或者，以文化史的角度来说，也就是西方**市民阶层**及其特质的形成的问题；此一问题虽然与资本主义劳动组织的兴起有密切关系，却也并不就是同一回事。因为，身份意味下的“市民”，早就存在于西方特有的资本主义形态发展之前。当然，这存在也**只是**西方特有的。近代西方特有的资本主义首先很显然是受到**技术**能力的进展的强烈影响。如今其合理性在本质上是取决于，技术上的决定性因素的**可计算性**，这些关键性的技术要因乃精确计算的基础。换言之，这合理性乃是有赖于西方科学的



独特性，尤其是奠基于数学及实验的那种既精确又理性的根基上的自然科学之特殊性。而反过来，这些科学以及以这些科学为基础的技术的发展，则又受到资本主义营利机会的巨大刺激，换言之，资本主义的营利机会，作为奖赏的诱因，与科学技术的经济利用产生了密切关联。当然，西方科学的产生是不能归功于这种利得机会的。代数与进位法的计算，曾为印度人所用，他们是进位法的发明者，然而，这种计算是在西方发展中的资本主义上才发挥出经济**效用**，而在印度却没能导出任何近代的计算或簿记法。同样的，数学与机械学亦非源自资本主义的利益关怀。当然，科学知识的**技术**应用——此点对我们西方大众的生活秩序有决定性的影响——确实是受到经济因素的鼓励，可以说，在西方，经济的报偿特别有利于科技的应用。然而，此种经济报偿的鼓励作用，是由于西方**社会**秩序的特殊性格使然。那么，我们应该要问的是，此种特殊性格里的哪些成分促成此种效用的？因为，无疑地并非所有成分皆具同等重要性。**法律**与行政的理性结构无疑当为一个重要因素。因为近代理性的经营资本主义，不但需要可以估量的技术性劳动手段，而且还需要按程序规则行事而可资估量的法律与行政；缺乏了这些条件，冒险者的及投机商人的资本主义，或者取决于政治的一切可能形式的资本主义也许还可存在，然而任何具有固定资本与确实**计算**的、合理的私人经营却是绝对无法生存的。**唯独**在西方，才有这样一种法律和这样一种行政，以**如此**法律技术与形式主义的完美，为经济样式作出贡献。我们要问的是：这种法律从何而来？撇开其他因素不论，资本主义的利害关怀本身，毫无疑问的，**也**曾为受过合理法律专门训练的法律家身份阶层铺平了支配司法与行政的坦途，这是所有研究都可证明的。然而，这层利害关怀却绝非导致此一发展的唯一抑或最特殊的因素，并且也不是由它**创造出**此种法律。在此发展中，还有其他各种不同的力量起过作用。再说，为何资本主义的利害关怀在中国或印度就未曾起过同样的作用？何以在这些国度，无论科学、艺术、政治以及经济的发展皆未能走上西方独具的**理性化**的轨道？

实际上，在上述关于文化特性的一切例子中，问题的核心毕竟是在于西方文化所固有的、特殊形态的“理性主义”。只是，“理性主义”此一名词可以有许多极为不同的解读，这点在接下来的反复讨论中会

逐渐明晰起来。例如有神秘冥思的“理性化”，亦即一种从其他生活领域的观点看来特别“非理性”的行为方式也有其“理性”，正如经济、技术、科学工作、教育、战争、法律与行政的“理性化”一样。再者，所有这些领域皆可从许多不同的终极观点与目的上予以“理性化”，并且，从这一观点看去是“理性的”，从另一观点看来却可能是“非理性的”。因此，极为不同的理性化曾存在于所有文化圈的各个不同的生活领域中。若欲甄别理性化在文化史上所表现出来的这种差别的特征所在，那么首先要问：哪个生活领域被理性化了？朝哪一个方向理性化？准此，首要任务是去认识西方的，尤其是近代西方的理性主义的独有**特质**，并说明其起源。鉴于经济因素的基本重要性，任何作此说明的尝试，皆必须尤其顾虑到经济上的条件。不过，因果关系的另一方面亦不该被忽略。因为，经济的理性主义的形成，不仅有赖于理性的技术与理性的法律，亦且（一般而言）也取决于人们采取某种实用一理性的**生活样式**（Lebensführung）的能力与性向。一旦这种能力与性向为精神上的障碍所阻挠，则**经济上的**理性的生活样式亦将遭遇到严重的内在阻力。在过去，在世界任何地区，人类生活样式最重要的形成要素，究属巫术与宗教的力量，以及基于对这些力量的信仰而来的伦理义务观念。这部论文集下面所收录与补正的论文便是来讨论**这些**力量与观念的。

最开头的两篇是较早的论文，试图在**一个**重大要点上，探究上述问题里多半是最难捕捉的侧面，亦即特定的宗教信仰内容对于“经济心态”，也就是对于某一经济形式的“风格”（Ethos）的形成所具有的制约性，而且特别是以近代的经济风格与禁欲基督新教的理性伦理之间的关联为例来说明。因此也只是就因果关系的一个侧面来追究。后面关于“世界宗教的经济伦理”的数篇论文，则是试图综观世上最重要的文化宗教与其文化环境中的经济及社会阶层之间的关系，并且有必要的话，找出必须进一步与西方的发展加以**比较**的问题点，以追索出因果关系的**两面**。因为，唯有如此，才能让西方宗教的经济伦理相异于其他经济伦理的固有要素，多多少少获得清楚的因果**归属**。所以，这些论文并不是想要做广泛的文化分析——虽然时而不得不如此；毋宁反倒是故意要强调，种种文化领域里无论过去或现在，那些与西方文化发展**相对照**的成分。换言之，就是彻底着眼于呈现西方发展的景象

时那些显得重要的部分。就此目的而言，其他取径似乎是行不通的。只不过，为了避免误解，我们在此必须明确强调此一目的的界限。另一方面，至少对那些不谙此道者，我们也必须提出警告，可别夸大了本书这些文章的意义。汉学家、印度学家、闪族学家与埃及学家，自然不会在这里头发现任何他们所不知的新事物。我们所冀望的只是：在事关**本质**重要性的关键点上，并没有他们必须评断为确实**错误**之事。至于一个非专家到底是否有能耐至少尽量做到接近这样的理想，则是作者所不知的。任何人若只能利用翻译，并且关于碑文、文物与文献等史料的利用与评价方式，只能仰赖那些时常充满争议而自己又无法对其价值独立做出判断的专家作品时，很明显的，无论如何都只能对自己的著作价值抱持着非常谦卑的态度。再者，现存“史料”（亦即金石文字与古文书）的翻译量，部分而言（特别是中国方面）比起残存的重要史料的分量，可说是少之又少，那么情形更是如此。鉴于以上种种，下面这些论文无疑全都具有**暂定的**性格，特别是关于亚洲的部分 [12]。唯有专家才有权做最终的判断。只是，可以想见，唯独因为执此特殊目的、由此特殊观点来论述的专家著作始终未曾出现，故而才有这些论文的书写。它们注定会被“超越”，就像所有的学术作品迟早会被超越一样，只是程度更大，意义也强烈得多。这样一种为了比较而跨入其他专门领域的作品尽管异常危险可疑，却也无可避免；只是，能够成功的程度有多大，作者本身倒必须心存极为保留的结论。现今的时尚与文艺热潮认为，根本可弃专家于不顾，或者可将之贬为“直觉反应者”的下属。几乎所有的学问都多多少少受惠于业余人士，而且往往是相当有价值的观点。但是，若把业余知识当作学术的原则，那么学术就完了。想要“直观”的人，大可上电影院，而且，对这些人来说，即使是在目前这个问题领域上，现在也还有大量以文学的形式来表现的东西提供给他们 [13]。再没有什么比这种心态更加远离意图依据严密的经验研究来做极其清醒论证陈述的了。而且，容我再加一句，想要听“布道”的人，大可去宗教聚会。在此做比较处理的诸文化之间，存在着怎样的价值关系，以下论文概不置一词。人类命运的历程足以让稍窥其一斑者震撼击节不已，这倒是真的。然而，他最好将他个人小小的感慨保留给自己，就像望见高山与大海时那样；除非，他自知被召唤并赋予能力，去做艺术的呈现或先知的要求。其他大半的情况下，长篇大论地讲述“直觉”，其实只不过是隐

瞒没有与对象保持距离的缺失，这和对人欠缺清醒洞察的态度一样，都是必须加以批判的。

若就**民族志**的研究在当今所占的地位而言，特别是想要对亚洲的宗教意识做出真正彻底的论述时，那些相关的研究当然是不可不加引用的佐证；然而，以下的论文为顾及其所追求的目的，几乎不太加以利用，这是无论如何都必须说明的。原因倒并不仅止于个人的工作精力有其限度，主要的缘故毋宁是，此处所必须处理的问题端在于，各地区的“文化担纲者”阶层的特定宗教伦理所触及的各种关联，因此或可容许我们这么做。的确，我们真正在意的是，**这个**阶层的生活样式所发挥的影响。诚然，唯有将民族志—民俗学的事实拿来作对比时，才能真正确实掌握那种影响的特质，这是一点也没错的。因此，我们必须明白承认并且强调，在此有一缺陷，那是民族志研究者很可以理直气壮地提出指摘的。我很希望能用有系统的宗教社会学研究成果来稍微填补一下这个缺陷<sup>[14]</sup>。但这样的企划显然将逾越目的有限的这番研究的界限。是故，以下诸论文必须满足于如此企图，亦即尽可能揭露出与我们西方的诸**文化**宗教相对照的**比较**点。

最后，也应该考虑到问题的**人类学**层面。当我们一次又一次地发现，特定**种类**的理性化——甚至在各个相互间（看似）独自发展的生活样式领域里——在西方，而且唯独在西方发展出来；那么，自然而然会有这样的设想：其中的决定性关键是在**遗传**的素质。作者本身倒不吝予承认，在个人主观见解上，赞成生物学的遗传素质具有重大的意义。只是，尽管人类学的研究取得了可观的成就，但眼下我却看不到任何方法足以正确掌握，甚或只是大致推断出，遗传素质在何种程度上，尤其是以何种方式、什么连接点，对我们**此处**所探讨的发展产生影响。社会学与史学的课题之一（应该）就在于，首先尽可能揭露出，借由对命运与环境的反应，便能得到充分解说的一切影响与因果锁链。达到这点，并且当比较人种神经学与比较人种心理学长足进展到远超过其于现今，而且在很多方面都前途无量的初步阶段时，我们**或许**才能期望，甚至也对那样的问题有令人满意的解答<sup>[15]</sup>。目前，对我来说，那样的条件似乎并不存在，若诉诸“遗传素质”，则形同轻



率放弃**现在**或许可能追寻得到的知识，并且是把问题推给（当下仍然）未知的因素。

---

#### 注释

[1] 修昔底德（Thucydides，前460—前404?），古希腊史家，《伯罗奔尼撒战争史》的作者。详见附录13。——译注

[2] 马基雅维利（Niccolò Machiavelli，1469—1527），意大利政治家、历史学家，《君王论》的作者。详见附录13。——译注

[3] 弥曼差（Mīmāṃsā），古印度六派哲学之一。详见附录16。——译注

[4] 教会法（canon law），在某些基督教会中，由合法的教会权威为管理整个教会或其一部分所制定的法律汇编。详见附录8。——译注

[5] 王与王国（rex et regnum），早期日耳曼民族的政治理论认为：国家的权力是基于“国王”（rex）及“身份”（regnum）的二元化结构，regnum即指包含“等级”（estate）在内的人民，故此处译为“王国”。详见附录17。——译注

[6] 就此一问题而言（其他问题也一样），我的意见是与我们所钦佩的老师布伦塔诺（《近代资本主义之萌芽》）相左的。此一差异主要是在用语上，不过内容方面亦有所不同。依我看来，将劫掠之利得与经营工厂之利得这两种异质的事物归入同一范畴，是没有意义的。将所有追求金钱的努力通通称为（与其他营利方式对立的）资本主义的“精神”，更是没有意义。因为就我看来，在后一情况下，将失去所有概念的精确性；而在前一情况，则将失去所有可以了解西方资本主义——与其他形式的资本主义相较之下——特殊本质的机会。西美尔的《货币哲学》一书里，“货币经济”与“资本主义”也被过分地混为一谈，以致妨害到他对事实的讨论。桑巴特的著作，特别是他最新版有关资本主义的大作《近代资本主义》，至少就我的问题的观点而言，理性的劳动组织——西方资本主义的独特性——过分被忽略，而强调了世界各处普遍皆具的发展因素。布伦塔诺（Lujo Brentano，1844—1931），德国经济学家。西美尔（Georg Simmel，1858—1918），德国社会学家和新康德派哲学家。桑巴特（Werner Sombart，1863—1941），德国经济史学家。详见附录13。——译注

[7] 康曼达 (commenda)，欧洲中古时期海外贸易经营方式之一，详见附录17。——译注

[8] 海外贸易贷款 (societas maris)，欧洲中古时期海外贸易经营方式。——译注

[9] 佣兵统帅 (condottieri)，指十四世纪中叶至十六世纪，参加意大利各国间频繁战争的雇佣兵的统帅，详见附录17。——译注

[10] 其间的对比当然并非完全绝对的。从古代地中海世界、近东、中国与印度的政治取向的资本主义（尤其是包税制）中，产生了合理的、持续经营的企业，它们的簿记（我们所知仅为一些断简残篇）或许也有某种“理性的”性格。再说，在现代银行的早期发展史中（甚至英格兰银行），政治取向的“冒险家”资本主义与理性的经营资本主义之间，亦曾有过密切的接触，最初多半是来自遂行战争的动机所致的政治交易。在这方面，有意义的是，例如佩特森此一典型“创始人”的人物与英格兰银行理事之间的差异，这些理事负责制定长期发展方针，而且很快就被视为“格罗斯大殿的清教放贷者”。同样的，我们也知道这个“最可靠的”银行在“南海公司”成立时离谱的政策。以此，两种角色逐渐合而为一；不过，其间还是有区别的。理性的劳动组织之创立极少是大企业发起人及金融业者的成就，亦非金融、政治资本主义的典型代表者——犹太人——的成就。这一成就（若可就类型上来说的话！）乃属于另一种十分不同的人。当然，这也只是就一般情况而言，个别的例外还是有的。

格罗斯大殿 (Grocers' Hall)，1697—1734年间英格兰银行所在建筑物名称。佩特森 (William Paterson, 1658—1719)，英格兰银行创始人，该银行设立于1694年。“南海公司（泡沫）”一案发生于十八世纪初，为英国有史以来最严重的金融诈欺案。有关英格兰银行之成立及其与“南海公司”的关系，参见周宪文编译，《William Paterson的历史与事业——英格兰银行的创办》《英格兰银行与南海公司》，《西洋经济史论集（I）》（台北：台湾银行经济研究室，1982）。南海泡沫案 (South Sea Bubble)，详见附录17。——译注

[11] 庄宅 (Oikos)，古代的大型家计。罗伯图斯 (Karl Rodbertus, 1805—1875)，普鲁士经济学家。详见附录13、17。——译注

[12] 还有我的仅剩的那点希伯来知识也是十分不足的。



[13] 不用说也知道，这里所指的并不是像雅斯贝尔斯（*Psychologie der Weltanschauungen*, 1919）或另一方面像克拉格斯（*Charakterologie*）及其他类似研究所尝试做到的。这些研究是在出发点上和我们此处的试论有所区别。但在此无暇对其提出反论。雅斯贝尔斯（Karl Jaspers, 1883—1969），德国哲学家。克拉格斯（Ludwig Klages, 1872—1956），德国心理学家和哲学家。详见附录13。——译注

[14] 此处指的是《经济与社会》第二部第五章《宗教社会学》。——译注

[15] 数年前，有个非常杰出的精神科医师就向我表达过同样的见解。

# 第一部 新教伦理与资本主义精神

## 文献

本文原为《宗教社会学论文集·新教伦理与资本主义精神》第一卷第一章的注一。在《宗教社会学论文集》一书里，韦伯习惯在各书的首章里以注释来说明他在处理此一问题时所采用的方法、重要参考文献以及研究史的回顾。只是由于此注篇幅过长，很难以脚注来处理，以“附录”的方式放到书后，又呈现不出本文的重要性。不得已，只好以“文献”列于全书之首。与原著出入之处，尚请读者谅解。

本文首次发表于亚飞<sup>[1]</sup>主编的《社会科学和社会政策文库》(J.C.B.Mohr, Tübingen), Band XX, XXI (1904—1905)。有关本论文的大量文献里，我仅举出几篇最为详尽的批判：首先是拉赫法尔(F.Rachfahl)：《加尔文主义与资本主义》(*Kalvinismus und Kapitalismus, Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik*, 1909), Nr.39—43。我的答辩：《关于资本主义“精神”的反批判》(*Antikritisches zum 'Geist' des Kapitalismus, Archiv*), Band XXX, 1910。对此，拉赫法尔再度批驳：《再论加尔文主义与资本主义》(*Nochmals Calvinismus und Kapitalismus, Internationale Wochenschrift*, 1910), Nr.22—25。然后，我答以：《最后的反批判》(*Antikritisches Schlußwort, Archiv*), Band XXXI。(布伦塔诺在我们下面要举出的批判论文里，似乎并不知道有后来的这几篇论稿，因为他并未加以引用。)在这个版本里，我丝毫没有取用和拉赫

法尔在这场不免十分无谓的论争里的一丁点内容——在其他方面，他是我所敬重的学者，但在此，他可是涉入了一个他并未真正通晓的领域。我只是从上面的反批判文章里截取（些许）补充性的追加文字，并且试图以插入字句或批注的方式来排除将来一切可能想见的误解。其次是**桑巴特**所著的《资产阶级》（*Der Bourgeois*, München und Leipzig, 1913），我在下文的批注里还会再论及此书。最后是**布伦塔诺** 1913年在慕尼黑科学院的演讲：《近代资本主义之萌芽》（*Die Anfänge des modernen Kapitalismus*, 1916年增补附录后在慕尼黑出版）的附录二<sup>[2]</sup>。关于这篇批判论文，我同样会在本书必要处特设批注加以讨论。此外，我竭诚欢迎任何关切以下这一点的读者（尽管我并不希望有），经由比较之后能够信服：我对当初发表的这篇论文在述及真正紧要见解的任何地方，**未曾有任何一句**的削除、更正、减弱或添加实在**偏离**原意的主张。毫无理由要这么做，而且，对此仍旧存疑者，也会随着论述的开展而得以释怀。后面提到的这两位学者，彼此间的论争比起对我还要更加激烈。对于桑巴特的著作《犹太人与经济生活》（*Die Juden und das Wirtschaftsleben*），布伦塔诺的批判在我看来，许多论点上是有凭有据的，但是，尽管如此，还是有许多非常不公正处，何况布伦塔诺并未真正了解，此处暂且得割爱的犹太人问题（后面会述及）的关键所在。

在神学方面，由于本篇论文的发表，出现了许多有价值的指教，这些批评指教大体而言是友善的，并且在充分理解这篇论文的情况下，就个别重点上提出相异的见解时，也是相当就事论事的。对我而言，这更弥足珍贵，因为对于此处我不得不以自己的方法来处理问题的方式，会有某种反感出现一事，倒不是不可思议的。对于信奉某个宗教的神学家而言**具有价值之事**，在此研究里当然无法得到同等的分量。我们所关切的，往往正是那些——在宗教**评价**上——外在且粗浅的层面，而这些层面当然**还是**存在，并且甚至正因为是外在且粗浅，往往对外在行为产生最为强烈的影响。在此，我还要向读者简短引介（而不是在个别点上不厌其烦地——引用），特勒尔奇<sup>[3]</sup>的大作《基督教社会思想史》，此书是从独自且用心深切的观点上来处理西方基督教伦理的通史；在其他点上固然内容丰盛，即使在我们所关心

的问题点上也是极为难能可贵的补充与证明。只是，此书的作者较着重于宗教的**教义**，而我则是较偏重宗教对实际生活的**影响**。

---

#### 注释

[1] 亚飞（Edgar Jaffé，1866—1921），德国经济学者，任教于柏林与慕尼黑大学，《社会科学和社会政策文库》发行人，韦伯的好友。——译注

[2] 布伦塔诺后来修订这些论文并收入其作品*Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte*（Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1923）。——译注

[3] 特勒尔奇（Ernst Troeltsch，1865—1923），德国神学家与哲学家，韦伯的密友，以研究基督教社会思想史知名。韦伯在完成对西方近代资本主义文明之宗教精神基础的研究工作后，原打算再进一步探讨整个西方基督教文明中，宗教与社会经济诸关系之发展与演变，以刻画出现代西方人性格的文化源流。不过当他获悉友人特勒尔奇已开始从事基督教会的社会教育方面的研究时（*Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, 1912。中译本为《基督教社会思想史》，香港：基督教辅侨出版社，1991），认为两人的研究可能会发生重叠，因而转以其他文明为探讨对象。参见本书第一部第二卷第二章注[137]。——译注

# 第一卷 问题

## 第一章 宗教信仰与社会阶层

在一个各种宗派信仰混杂之处，只消一瞥其职业统计，往往便会发现一个屡见不鲜的现象，此一现象在天主教的报章与文献<sup>[1]</sup>及德国的天主教会议席上一再引起热烈的讨论，那就是：在近代的企业里，资本家与企业经营者，连同熟练的上层劳动阶层，特别是在技术上或商业上受过较高教育训练者，全都带有非常浓重的基督**新教的**色彩<sup>[2]</sup>。不只是在信仰宗派之别与国籍之别相一致之处，也就是与文化发展程度相一致之处，就像德国东部地区的德国人与波兰人之间那样，而是几乎举凡是在资本主义的发展、于其兴盛时期里大展手脚、按其需求而致使人口在社会上产生阶层分化而职业上产生结构分化之处——而且情况越是如此，就越是明显地——在宗教派别的统计数字上显现出这种现象来。诚然，在近代大型工商企业里，基督新教教徒在资本拥有<sup>[3]</sup>、经营领导与高阶劳动上的相对优势人数<sup>[4]</sup>，亦即相对于新教徒占整体人口的百分比来，他们在此等事务上的超高比率，部分而言要回溯到历史的成因上<sup>[5]</sup>，而且可以推溯到远远的过去，在其中，属于何种宗派似乎并不是经济现象的**原因**，在某种程度上倒可说是其**结果**。要从事上述这些经济职能，部分是以资本拥有、部分是以所费不赀的教育为必要条件，多半是要两者兼备，而现今则非得是遗产继承者或是某种程度的富裕人士不可。昔日帝国的许许多多极为富裕的、受惠于自然与交通且经济上最为发达的地区，特别是大多数的富裕**城市**，在十六世纪时皈依了基督新教，而此事的后作用力如今仍使基督新教徒在经济的生存斗争里受惠不已。那么，如此一来就形成了一个历史问题：经济上最为发展的地区为何会对宗教革命具有如此强烈的倾向？答案绝非如我们一开始所想的那么简单。诚然，自经济的传统主义里解放出来似乎是个重要的契机，此一契机必然强烈

支持了怀疑宗教传统与全面反抗传统权威的倾向。然而，其中必须要考虑的一点，也是如今往往被忘怀的一点是：宗教改革的意义并不在于消除教会对于生活的支配，而毋宁在于以**另一种**形式来取代原来的支配形式。的确，旧有的是一种极为松弛的、实际上当时几乎让人感受不到的、在很多情况下不过是形式上的支配，取而代之的是一种以人们所能想见的最为广泛的程度、深入到家庭生活与公开生活的所有领域里、对于整体生活样式无休止地苛责与严阵以待的规律。天主教教会的支配——“惩罚异端，但宽容罪人”，以往如此更甚于今——如今仍为呈现彻底近代经济面貌的民众所服膺，如同十五世纪末世上所知最为富裕、经济上最为发展的地区的人们之服膺于它那样。加尔文教派的支配<sup>[6]</sup>，如其于十六世纪施行于日内瓦与苏格兰，十六七世纪之交施行于尼德兰大部分地区，十七世纪施行于新英格兰以及一度于英国本身，对我们而言，是教会所能施加于个人的统制里最令人无法忍受的一种形式。当时旧有的城市贵族的广大阶层，不管是在日内瓦或荷兰或英国，感受正是如此。出现在经济最发达地区的宗教改革者所加以非难的，并不是教会对于生活的宗教支配太多，而是太少。到底为什么，当时正是这些经济发展最先进的国度，而且，如我们后面会看到的，在这些国度里正是当时经济上崛起的“市民的”中产阶级，会忍受那种史无前例的清教的专制暴政（puritanische Tyrannei）？不只如此，还为了要替其辩护而发展出一种英雄主义？就**这样一个市民的**阶级而言，英雄主义还真是空前绝后闻所未闻的，就像卡莱尔不无道理所说的，这是“我们最后的英雄主义”<sup>[7]</sup>。

然而，进一步来看，重要的是：或许如我们所说，在近代经济里，基督新教徒于资本拥有与领导地位上占了较重的分量一事，如今部分而言必须理解为这不过是他们在历史传袭上平均较有利的财产条件的结果，但另一方面，种种现象显示，因果关系无疑**并非**如此。在这些现象里，稍举几例便可明白：首先，不管是在巴登、巴伐利亚或匈牙利，一般确实可见的是，天主教徒的父母通常给予其子女的高等教育的**种类**与新教教徒的父母所给予的大异其趣。天主教徒在“较高的”教育机构的学生与毕业生里的百分比，整体而言远远落后于天主教徒在人口里所占的比率<sup>[8]</sup>，此事在很大的程度上或可归因于上述遗产继承的差别上。不过，在天主教徒的毕业生**当中**，从近代的，特别



是为了技术研习与工商职业做准备且一般而言为了迎合市民的营利生活之故所设的特定的学校——诸如实业高中、实业中学、高等小学——毕业的百分比，同样也明显**远远**落后于新教徒<sup>[9]</sup>，然而提供人文高教的预备教育却是他们所偏好的。此一现象是上述方法所无以解释的，而相反，此一现象本身却必然足以说明天主教徒较少从事资本主义营利的缘故。不过，更加引人注目的一个事实，有助于我们了解为何天主教徒较少参与近代大工业的熟练**劳工**阶层。工厂大幅度地从手工业的子弟那儿补充其熟练的劳动力，也就是让手工业为其准备劳动力，并在准备完成之后将之交付给企业，而此一众所周知的现象在基督新教徒的雇工身上远比在天主教徒雇工那儿本质上强烈许多。换言之，天主教徒的雇工显示出一直留守在手工业里的强烈意愿，所以比较多成为工匠**师傅**，而基督新教徒则相对较多流入工厂，为的是在这儿占有熟练劳工层与工业经理层的高阶位置<sup>[10]</sup>。在这些事情上，因果关系无疑是这样的：**得自教育的精神特性**，以及特别是此处经由故乡与双亲家庭的宗教气氛所制约的教育方向，决定了职业的选择与往后的职业命运。

在德国，天主教徒较少参与近代营利生活一事之所以如此突出，正是因为这与自古以来<sup>[11]</sup>且于今仍是的那种经验背道而驰。民族上或宗教上的少数者，作为“被支配者”而与作为“支配者”的另一个集团处于对立的情况下，**由于**其自愿或非自愿的被排除于政治上的有力地位之外，通常特别强力地被驱往营利生活的轨道上，而他们当中最具天赋的成员，由于在政治活动的舞台上毫无用武之地，故而试图在这方面满足其名利心。在俄国与东普鲁士踏向经济繁荣发展的波兰人，很明显便是如此——情形与他们作为支配者的加利西亚<sup>[12]</sup>地方相反——还有在路易十四治下的法国的休格诺教徒、英国的非国教派与教友派教徒<sup>[13]</sup>以及——最后但非最微末——两千年来的犹太人，也无非是如此。然而我们在德国的天主教徒身上却看不到一丁点这样的作用，或者至少没什么显著的事实，即使是在**在**过去被迫害或仅只被宽容的时代里，不管是在荷兰或在英国，他们也和基督新教徒相反，并没有显现出什么特别突出的**经济**发展。实情反倒是这样的：基督新教徒（尤其是后面特别要加以详究的某些教派），**不管是**作为支配者阶层也好，作为被支配者阶层也罢，也**不论是**作为多数者或是作为少数

者，在在展现出一种走向经济理性主义的特殊倾向，而在天主教徒身上，**无论**他们是身处这样的或那样的地位，过去跟现在都看不到同样的倾向<sup>[14]</sup>。因此，生活态度之所以不同，主要必须从宗教信仰的恒久的内在特质当中来寻求，而**不是**单只求之于其一时所处的外在历史—政治情况<sup>[15]</sup>。

重要的是，首先我们或许应该研究一下，宗教信仰的种种特性里到底是或曾经是哪些要素导致了前述的那种态度倾向，并且部分而言至今仍在发挥作用。从表面的观察且从某些近代的印象出发，人们可能会试图为以上的对立做如此的定式化：天主教较强烈的“超尘出世”（Weltfremdheit）、其最高理想所显示的禁欲特色，必然导致其信奉者对于此世财货不大感兴趣。此种推论事实上也相应于现今普受欢迎的对于两个宗派的评判模式。基督新教这一方利用此一观点来批判天主教生活样式的（真实的或所谓的）禁欲理想，而天主教那一方的响应则是指责“唯物主义”乃是由基督新教所带来的整个生活内容的世俗化所造成的结果。有个当代学者相信，两派对于营利生活的态度所显示的对比，应做如此的定式化：“天主教徒……较为平静，较少营利欲；比起危险、刺激但可能带来荣耀与财富的生活来，他们偏好尽可能的安定生活，即使收入少一点。俗谚谚云：要不吃得好，要不就睡得稳。在眼前这个事例上，基督新教徒偏爱吃好，天主教徒宁愿睡得稳。”<sup>[16]</sup>事实上，在**德国当代**对教会较不关怀的基督新教徒里，以“想要吃得好”来描述其生活动机，尽管未必尽然，但至少部分而言是正确的刻画。然而，事情在过去可就大不相同：英国、荷兰与美国的清教徒如众所周知，正是以“俗世享乐”的正对反面为其别具一格的特色；而且诚如我们后面会看到的，这个正对反面对我们而言正是其最重要的一个性格特色。不只如此，例如法国的基督新教长久以来即具有被烙印在各地的加尔文教会，尤其是烙印在信仰斗争时代的“十字架下”者身上的性格特色，而且在某种程度上至今仍保有此种特色。虽然如此（或者，如我们后头还得提问的，或许正因为如此？），众所周知，新教教派乃是法国工业与资本主义发展最重要的担纲者之一，而且在幸免迫害的小规模范围里至今仍是如此。如果生活样式里的这种严谨与强烈无比的宗教关怀可以称之为“超尘出世”，**那么**，法国的**加尔文教徒**不论过去与现在至少都像诸如北德的**天主教徒**一般的超尘

出世，后者对天主教的切心投入无疑已达世上无一民族可与比拟的程度。二者以同样的方式各自与国内占支配地位的宗派分道扬镳：法国的天主教，在下阶层里是极度生活享乐，其上阶层则是径直敌视宗教，而德国的基督新教如今欣欣然融入俗世的营利生活里，其上阶层则是异常宗教漠然<sup>[17]</sup>。再没有什么比这种比较更清楚地显示出，以如此混沌暧昧的观念，诸如天主教（所谓的！）“超尘出世”、基督新教（所谓的！）唯物主义的“俗世享乐”以及诸如此类的许多观念，在此根本解决不了什么问题，而且既不符现今情况，至少更不切合既往的过去。然而，如果硬是要利用这样的观念来进行讨论，**那么**，除了上面的说明之外，还有其他一些现象自然而然会引发如此的想法：一方是超尘出世、禁欲与宗教虔信，另一方是资本主义营利生活的参与，二者的整个对立难道不是反而有着一一种内在的**亲和性**（Verwandschaft）？

事实上，从非常表面的关键契机出发，已经清楚显露出，基督教虔信的最深沉内在形式的代表者里，出身于商人圈子的数目有多么大。特别是，虔敬派<sup>[18]</sup>的最热切的信奉者里不可胜数地是来自此一出身。人们或许可以设想，这是内在不适应商人职业的天性对于“拜金主义”<sup>[19]</sup>的一种反动，而且确实如圣方济<sup>[20]</sup>及其他许多虔敬派教徒那样，改宗者本身往往如此主观表述其“皈依”的始末。同样的，一个显然常见的现象，亦即有那么多大规模资本主义的企业家——直到罗德兹<sup>[21]</sup>为止——是来自教士家庭，或许也可以被试图解释成对于青少年时期的禁欲教育的一种反动。然而这样的解释方式碰到以下情况可就不灵光了，亦即：当练达的资本主义企业精神，与贯穿并规制整体生活的虔信的无比强烈形式，**同时**着落在同一个人与群体的身上时。并且，这并非零星个案，而是在历史上占有重要角色的基督新教教会与教派的整个集团独树一帜的特征。特别是加尔文派，**举凡其登场现身之处**<sup>[22]</sup>，便显示出这种结合。在宗教改革的扩张时期里，加尔文派（如同其他任何新教教派）很少在任一地区与某一特定的阶级相结合，然而特色独具且在某种意义上来说“典型的”是，法国的胡格诺派教会里的改宗者当中，修道僧与实业者（商人、工匠）却特别为数甚伙，尤其是在迫害的年代里<sup>[23]</sup>。西班牙人早就知道，“异端”（die Ketzerei，指尼德兰的加尔文教派）“提振了商业精神”，而佩蒂

爵士<sup>[24]</sup>在其有关尼德兰资本主义兴隆的原因探讨里，便得出与此完全一致的见解。戈泰因<sup>[25]</sup>指称加尔文教派的分布地为“资本主义经济的温床”<sup>[26]</sup>，实有其道理。于此，我们当然也可以说，这些分布地大多发源于法国与荷兰的经济文化，而这两国经济文化的优越性才是上述状态的关键所在，或者说这也是因为流放的重大影响以及与传统生活关系撕裂所致<sup>[27]</sup>。然而，在法国本身，如同我们从柯尔伯特的奋斗当中所得知的<sup>[28]</sup>，即使是在十七世纪，事情还是如出一辙。奥地利——不消说其他国家——便时而直接引进新教的制造业者。只不过，并不是所有的新教教派好像都一起在这个方向上发挥同样强大的作用。加尔文教派在德国似乎也强力发挥了此种作用；比如“改革派”这一宗<sup>[29]</sup>，在乌伯塔<sup>[30]</sup>，如同在其他地方，相较于其他宗派，似乎更加促进了资本主义精神的发展。例如比起路德教派<sup>[31]</sup>，不论就大体而言或就各地情况来说，特别是在乌伯塔，此派的推进作用俨然可证<sup>[32]</sup>。至于苏格兰，巴克尔和英国诗人特别是济慈<sup>[33]</sup>都强调了此种关系<sup>[34]</sup>。更加醒目显著而只稍稍加提示一下就行的是，在新教诸派里，其“超尘出世”如同其财富在在为人所称道的那些教派，特别是**教友派**与**门诺派**<sup>[35]</sup>，无不是宗教的生活规制与事业精神的最强盛发展两相结合在一起。前者在英国与北美所扮演的，正是后者在尼德兰与德国所扮演的角色。在东普鲁士，尽管门诺派教徒绝对拒绝服兵役，但由于他们是工业不可或缺的担纲者，腓特烈·威廉一世<sup>[36]</sup>也只得听任了事，这只不过是许许多多众人皆知、足以见证此种势态的事实之一，只是有鉴于这个君王的性格，这应该是最强而有力的一个事证。最后，在**虔敬派信徒**身上，同样可以看到强固坚定的信仰与同等强盛发展的事业精神与成果的两相结合，这也是无人不知的<sup>[37]</sup>——光是想到莱茵河地区和卡尔夫<sup>[38]</sup>一地的情形便已足够。因此，在这仅止于大体初步的描述里，无需再堆砌更多的事例。因为，这少数几个例证已经全都显示出一件事：“劳动的精神”、“进步的精神”，或人们倾向于归诸新教所提振起来的精神，并不能被理解成现今通常所说的“俗世享乐”或“启蒙主义”之类的意义。路德、加尔文、诺克斯与沃特<sup>[39]</sup>的早期基督新教，与我们现在所说的“进步”实在没什么关系。现今连最极端的宗教家都不想加以拒绝的现代生活的整体层面，是昔日的基督新教所正面敌视的。因此，如果说昔日的新教精神的某些特



定表征与近代资本主义文化之间有某种内在亲和性存在的话，那么我们好说歹说也**不能**试图由其（所谓的）多多少少唯物主义的或当然是反禁欲的“俗世享乐”当中去寻求，而毋宁应从其纯粹**宗教的**特性当中去寻求。孟德斯鸠<sup>[40]</sup>提及英国人时（《法意》20：7），说他们“在三件重要事情上远比世上其他民族都要来得先进，那就是信仰、商业与自由”。那么，他们在营利领域上的优越性——连同（属于另一关联层面的）他们对自由政治体制的运作特质——会不会是和孟德斯鸠所称许他们的那种虔信程度有所关联呢？

当我们如此提出问题时，一连串可能的关联，尽管隐约蒙，立刻浮现在我们眼前。现在我们的任务就是尽可能清楚地把这些飘浮在眼前的模糊关联**扒梳条理**出来，尽管所有的历史现象里无不隐没着如此淘之不尽的形形色色。为此，我们必须跳脱开至此一直运用的含糊不清的一般概念，并且致力于深入探究历史上出现的基督教各门各派里的那些伟大的宗教思想世界的固有特征与相互间的歧异。

不过，在此之前，还有必要对一些事加以说明：首先，是关于我们试图做出历史解释的对象有何特性？其次，是关于什么意念使得我们在这个研究范围内得以做出此种解释？

---

#### 注释

[1] 参照例如Schell, Der Katholizismus als Prinzip des Fortschrittes (Würzburg, 1897), S. 31; v. Hertling, Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft (Freiburg, 1899), S. 58。

[2] 我的一个学生仔细研究了关于这方面，也就是巴登的信仰统计，截至目前最为详尽的统计资料。参见Martin Offenbacher, “Konfession und soziale Schichtung, ” Eine Studie über die wirtschaftliche Lage der Katholiken und Protestanten in Baden (Tübingen und Leipzig, 1901), Volkswirtschaftlichen Abhandlungen der badischen Hochschulen, Bd. IV, Heft 5。以下叙述所征引的事实与数字，全都出自此一论文。基督新教 (Protestantism)，详见附录6。——译注

[3] 例如1895年巴登地区成为资本收益税课税对象的资本额：

每一千名基督新教徒                      954 060

马克每一千名天主教教徒        589 000马克

犹太人则是每千人超过四百万马克，自然遥遥领先居于首位。数字根据欧芬巴哈（Offenbacher），前引论文页21。

[4] 关于这点，参照欧芬巴哈前引论文的整体说明。

[5] 关于这点同样参照欧芬巴哈前引论文最初两章的更进一步详述。

[6] 加尔文（John Calvin, 1509—1564），法国新教神学家，十六世纪欧洲宗教改革运动的主要人物。加尔文教派（Calvinism），详见附录6。——译注

[7] 卡莱尔（Thomas Carlyle, 1795—1881），十九世纪英国历史学家和散文作家。卡莱尔在《英雄崇拜》一书里特别为马丁·路德与诺克斯留下一章《作为教士的英雄》。详见附录13。——译注

[8] 1895年巴登的人口中，基督新教徒占37.0%，天主教徒占61.3%，犹太人占1.5%。1885—1891年小学以上、不属于义务教育的学校学生，在信仰类别上分布如下（欧芬巴哈，页16）：

|                             | 新教 (%) | 天主教 (%) | 犹太人 (%) |
|-----------------------------|--------|---------|---------|
| 高等学校 (Gymnasien)            | 43     | 46      | 9.5     |
| 实业高中 (Realgymnasien)        | 69     | 31      | 9       |
| 高级职校 (Oberrealschulen)      | 52     | 41      | 7       |
| 实业中学 (Realschulen)          | 49     | 40      | 11      |
| 高等小学 (Höhere Bürgerschulen) | 51     | 37      | 12      |
| 平均                          | 48     | 42      | 10      |

在普鲁士、巴伐利亚、乌腾堡（Württemberg）、阿尔萨斯—洛林（Reichslanden）与匈牙利等地也出现完全相同的现象（参见欧芬巴哈，页18f.）。

[9] 参见前注数据，据此，天主教徒就读各中等学校的学生百分比，比起天主教徒在总人口中的百分比，低了三分之一，只有在高等学校（主要是为神学研究做准备）的学生百分比上，比平均高了数个百分点。与后文所述相关联的，我们要特



别指出，关于基督新教徒在各中等学校占较高比率的这种典型的现象，在匈牙利的改革派那儿更形显著（欧芬巴哈，前引论文页19末尾批注）。

[10] 参见欧芬巴哈，前引论文页54所举例证及论文末尾诸表。

[11] 佩蒂爵士（Petty）的作品里描述得特别好的片段，下面将一再引用。

[12] 加利西亚（Galizien），东欧的一个地区，详见附录18。——译注

[13] 胡格诺派（Huguenot）、非国教派（Nonconformist）与教友派（Society of Friends），十六世纪宗教改革后出现的教派。详见附录7。——译注

[14] 佩蒂所举关于爱尔兰的例证，其中道理很简单，因为在那儿，基督新教徒阶层只不过是不在地的地主罢了。若认为还有什么多过于此的意味，那么就像“苏格兰裔爱尔兰人”的地位所显示的，将会是（如众所知的）谬误。资本主义与基督新教之间的典型关系，存在于爱尔兰如同其存在于其他各处（关于爱尔兰的“苏格兰裔爱尔兰人”，参见C. A. Hanna, *The Scotch-Irish, two vols*, Putnam, New York）。

[15] 这当然并不否定，后者也会产生极为重要的结果，并且特别是与以下事实并不矛盾：如同后文所说的，许多基督新教教派是规模小并因此为同构型的少数集团，这点对其整体生活氛围的发展具有决定性的意义，同时也对其参与经济生活的方式有反作用的意义，就像例如居住在日内瓦与新英格兰之外的严格的加尔文教徒，无论何处都显示出来的特色那样，即使是在取得政治支配地位之处。世上所有宗教的亡命者，譬如从印度、阿拉伯、中国、叙利亚、腓尼基、希腊、伦巴底和“cawerzische”等地流亡到其他地方，并成为高度发达国家的商人训练的担纲者，不啻是个普遍的现象，但我们的问题一概无涉。（布伦塔诺在其经常被引用的、关于《近代资本主义之萌芽》一文里，即以其自身的家族来说明。不过，外地出身的金融业者，作为优秀的商业经验与贸易关系的担纲者，存在于所有时代的任何地方。他们绝非近代资本主义所特有的，并且，如后文所述，遭到基督新教徒待以伦理上不信任的眼光。迥异于此的，从罗卡诺 [Locarno] 搬迁到苏黎世的基督新教家族，如Muralto、Pestalozzi等，很快就成为苏黎世一地近代特有的、资本主义的[产业的]发展的担纲者。）

[16] 欧芬巴哈，前引论文页68。

[17] 对于德国与法国境内种种信仰的特色、其间的对立差异与阿尔萨斯（Alsace）的民族斗争里的其他文化要素之间的错综复杂情形，维奇的论文有非常细致的考察：W. Wittich, “Deutsche und französische Kultur im Elsaß, ” Illustrierte Elsässische Rundschau, 1900（也以别册出版）。

[18] 虔敬派（Pietism），欧洲宗教改革后出现的教派。详见附录7。——译注

[19] 拜金主义（Mammonism），源自玛门（Mammon，贪婪），基督教所谓的七大罪之一，其实也就是财神，从希腊文Mamonas而来。耶稣说过：“一个人不能事奉两个主，不是恶这个爱那个，就是重这个轻那个。你们不能又事奉上帝又事奉玛门。”（《圣经·马太福音》6：24）——译注

[20] 圣方济（St. Francis of Assisi, 1181—1226），天主教方济会创始人。详见附录12。——译注

[21] 罗德兹（Cecil Rhodes, 1853—1902），英国殖民者，南非金融家和政治人物。详见附录15。——译注

[22] 这时，指的当然是，资本主义发展的可能性在当地毕竟还存在的条件下。

[23] 关于这点，参见例如Dupin de St. André, “L'ancienne église réformée de Tours. Les membres de l' église, ” Bull. de la soc. de l'hist. du Protest., 4, p. 10。对此，人们也很可以——特别是天主教徒的论者更易于抱此种见解——认为，从修道院甚或一切宗教的规制里解放出来的欲求，是主要的动机所在。然而，不只当时的反对派人士（包括拉伯雷）不同意此种看法，就连胡格诺派的第一次全国会议里（例如L. Synode, C. partric., qu. 10 bei Aymon, Synod. Nat., p. 10）关于金融业者是否可以担任教会长老的心问题，也显示这点；而且，尽管加尔文无疑持肯定的立场，全国会议里由于心怀不安的会众成员不断提出质疑，因而对是否准许收取利息的问题一再反复讨论的事实，一方面显示出，在他们之中关心此一问题的人实在很多，但同时也显示出，希望能撇开忏悔义务而径行“高利贷之恶”（usuraria pravitas）的愿望，并不是什么关键重点（在荷兰，参见下文，情形也是一样。让我们就此声明，教会法的取息禁令，在本研究中一概不扮演任何角色）。

[24] 佩蒂爵士（Sir William Petty, 1623—1687），英国政治经济学家、统计学家。详见附录13。——译注

[25] Gothein, Wirtschaftsgeschichte des Schwarzwaldes, I, S. 67.

戈泰因（Eberhard Gothein），曾任教海德堡大学，韦伯同事。——译注

[26] 关于这点，参见桑巴特的简短注记：Der moderne Kapitalismus, I. Aufl., S. 300。可惜，由于受到凯勒的影响，桑巴特后来在其大作里（Der Bourgeois, München, 1913），在我看来关于这点是此作最无力的部分，捍卫了一个完全错误的“命题”，我们将适时再论及。参见F. Keller, Unternehmung und Mehrwert, Schriften der Görres-Gesellschaft, 12 Heft., 此作尽管有许多不错的记述（但在这点上却也了无新意），仍然未及天主教近代护教者著作的水平。

[27] 因为，再清楚不过的是，光是离乡背井的这个事实，便属于劳动强化的一个最有力的手段（参照第一部第一卷第一章注[15]）。同样是波兰的少女，在家乡时，无论怎样有利的赚钱机会也提振不了她们传统主义的惰性，然而当她们到了像萨克森这种陌生的地方工作赚钱时，却好像完全变了个人，经得起无止境的剥削利用。意大利的出外劳动者也显现出完全相同的现象。此时，决定性关键绝不仅仅是由于移入较高的“文化环境”而受到教育影响——当然这也是个有力的因素；因为当工作的性质，譬如从事农业，与在故乡时完全没有两样，甚或被安置在外来劳工营里等，一时要忍受在家乡时根本不会忍受的较低下生活水平时，还是出现相同的现象。光是在一个迥异于熟悉之地的不同环境下劳动的这个事实，便足以打破传统主义，并产生“教育的”效果。美国的经济的发展是多么地仰赖于这样的作用，几乎是不用加以分说的。若溯及古代，巴比伦俘囚对于犹太人而言也具有完全相同意义，可以说，该加以大书特书的，其他例如琐罗亚斯德教徒的情形也是一样的。不过，对基督新教徒而言，正如清教的新英格兰殖民地的经济特色，对照于天主教的马里兰、圣公会的南部地方、诸教派混合的罗得岛，相互间不容否认的差异所显示的，各自的宗教特性所产生的影响，极为明显地扮演了作为独立因素的角色，就好比耆那教徒在印度的情形。

巴比伦俘囚，前六世纪犹太人被俘虏到巴比伦一事。详见附录16。琐罗亚斯德（Zoroaster），前六世纪波斯宗教改革家和琐罗亚斯德教创始人。其教徒曾因受迫害逃往印度，被称为帕西（Parsi）。琐罗亚斯德教在中国史籍称为祆教。——译注

[28] 柯尔伯特（Jean-Baptiste Colbert, 1619—1683），法国政治人物，路易十四的财政大臣。详见附录14。——译注

[29] 如众所知，改革派的信仰，无论采取何种形态，大半或多或先是温和化的加尔文派或兹文利派。

改革派（Reformed church），指欧陆加尔文派各教会。详见附录7。

兹文利（Huldrych Zwingli, 1484—1531），瑞士神学家，近代欧洲宗教改革运动肇始者之一，加尔文的先行者。——译注

[30] 乌伯塔（Wuppertal），德国北莱茵—威斯特伐利亚州城市。详见附录18。——译注

[31] 马丁·路德（Martin Luther, 1483—1546），德国教士，掀起了十六世纪欧洲史上著名的宗教革命。路德派（Lutheranism），详见附录6。——译注

[32] 在几乎全属路德派的汉堡，直到十七世纪时，唯一的资产家是某个知名的改革派家族（承蒙渥尔教授惠予告知）。

[33] 巴克尔（Henry Thomas Buckle, 1821—1862），英国史家，详见附录13。济慈（Keats, 1795—1821），英国诗人，十九世纪最伟大的诗人之一。——译注

[34] 所以，主张此种关联，并非什么“新的”物事，拉瓦埃（Lavaleye）与阿诺德（Matthew Arnold）等人都已提到这点，反之，毫无道理地加以怀疑，才是新鲜。问题在于，对此关联做出说明。

[35] 门诺派（Mennonite），欧洲宗教改革后出现的教派。详见附录7。——译注

[36] 腓特烈·威廉一世（Friedrich Wilhelm I, 1688—1740），普鲁士第二代君主。详见附录14。——译注

[37] 当然，这并不否定，官方的虔敬派，如同其他宗教的立场，由于家父长制的氛围，后来抵制资本主义经济体制的某种“进步”，例如从家内工业转移到工场制度。同样，某种宗教立场力求达成的理想，与此一立场对其信徒的生活样式实际产生的影响，是必须严格区分清楚的。这点我们后面还会常常观察到。关于虔敬派劳工契合工业劳动的独特劳动能力，从我自己对威斯特伐利亚的一个工厂所做的考

察里取得了实例，收在论文“Zur Psychophysik der gewerblichen Arbeit, ”  
Archiv f. Soz., Band XXVIII, S. 263, 及其他多处。

[38] 卡尔夫 (Calw)，德国黑森林东北的小镇。详见附录18。——译注

[39] 沃特 (Gisbert Voë t, 1588—1676)，荷兰改革派正统论的代表人物，  
多尔德宗教会议主要人物之一。诺克斯 (Knox)，十六世纪苏格兰宗教改革领袖，  
苏格兰长老派的创始人。详见附录9。——译注

[40] 孟德斯鸠 (Montesquieu, 1689—1755)，法国哲学家。详见附录13。  
——译注



## 第二章 资本主义的“精神”

在这篇论文的标题里使用了好像有点了不起的概念：“资本主义的**精神**”。对于此一概念到底该做何理解呢？当我们尝试给它个“定义”时，马上就面临到存在于研究目的本质里的某些困难。

假如有某种对象，既用得上这样的名称又具有任何意义的话，那么这对象就只能是个“**历史实体**”（historisches Individuum），也就是说那必定是个在历史真实当中的各种关联的复合体，是我们就其**文化意义**的观点在概念上总缩成一个整体的那种实体。

然而，这样一种历史概念，由于在内容上牵涉一种在其个别**特性**里饶富意义的现象，所以不能依“类同、种别”（genus proximum, differentia specifica）的公式来加以定义（德文的话就是“界定”），而是必须将其历史真实当中所得出的个别构成要素慢慢加以**交织糅合**而成。因此，终极的概念掌握并不在于研究的开端，而必定是在研究的**结尾**；换言之，我们此处所谓的资本主义“精神”的最佳的——亦即就此处所关切的观点看来最适的——定式表述，必定会在探讨的过程当中且作为其主要的成果显露出来。只是，这些观点（后文会再提及）绝不是我们可以用来分析那些被考察的历史现象的唯一观点。其他观点于此，如同面对一切历史现象，也会得出其视之为“本质的”其他特征。依此，结果便是：关于资本主义“精神”的概念，从**我们**的观点看来是本质性的东西，既不能也完全没有必要被当作是**唯一**可能的理解。此乃根源于“历史概念形成”的本质，在方法上，其目的并不是要把历史真实嵌插在抽象的类别概念里，而是要在往往且无可避免各具独特**个别**色彩的具体发生关联里，致力整理出历史真实的面目<sup>[1]</sup>。

以此，如果要明白确定我们正试图分析且做历史说明的这个对象，那么重点就不在于对它做出个概念性的定义，而是首先至少要对**我们**此处所说的资本主义“精神”预做一番**举例说明**。事实上，这样的举例条陈对于研究对象的理解而言是不可或缺的，为此目的，我们将



从关于此一精神的一件文献入手。此一文献以几近古典的纯粹性包含着此处最为紧要的内涵，而且同时也具有与宗教**全**无直接关系的好处，因而——对我们此处的主题而言——是“没有预设前提的”：

“记住，**时间**就是**金钱**；一个每天能靠自己的劳动赚取十先令的人，如果有半天是在闲逛或赖在家里，那么即使他只花了六便士在这休闲上，却不该只计算这项，除此，他实际上还多支出了或毋宁说浪费五先令。

“记住，**信用**就是**金钱**。如果有人将钱存放在我这里超过该交还的日期，那么他等于是把利息或在这期间借着这笔钱我所能赚得的都赠送给我。这总计起来会是相当可观的数目，如果一个人的信用既好又大并且善加利用的话。

“记住，金钱**天生具有孳生繁衍性**。钱能生钱，钱子还能生钱孙，如此生而又生。五先令一翻转就是六先令，再一翻转就成七先令三便士，然后一直翻转到一百镑。手头的钱越多，翻转孳生出来的钱就越多，所以获利也就节节高升，越来越快。杀死一头母猪，等于是杀了它所能繁衍的成千上万头猪。毁掉五先令，等于是**谋杀了**（！）它所能孳生的一切，不知有多少镑。

“记住，俗语说，**善付款者**是他人钱袋的主人。一个大家都知道他会准时依约定付款的人，就能够随时借取到他的朋友刚好用不着的所有钱财。

“这往往大有好处。除了勤奋与节俭，再没什么比得上任一次交易都守时与公正更有助于年轻人**功成名就**。所以依约准时偿还欠款，一刻也拖不得，以免朋友生气因而对你永远关紧他的荷包。

“足以影响个人**信用**的任何行为，不管再怎么不足为道，都必须小心留意。无论是早上五点或晚上八点，你的下槌声响传到债权人耳里，都会让他安心个半年；倘若在你理当劳作的时刻，他却看到你在撞球场的身影或听到你在酒馆里的话声，那么第二天早上他就会来催你还钱，甚至在你还筹措不及时就要你还清。

“除此之外，你的槌声还显示出，你对自己的债务并未忘怀，这让你**看起来** 像个既小心又**诚实** 的人，将会提升你的**信用** 。

“注意，别把手头所拥有的都当成是自己的财产，并依此顺当过活。许多动用到信用的人都沉陷在这样的迷思里。为免如此，要对自己的支出与收入精确地计算清楚。如果你劳心费神地留意到每一笔收支，那么便会有这样的好结果：你会发现，小小的一丁点花费足以累积成一大笔数额，也将发觉，本来可以省下多少而将来又可以省多少……

“假设你是个大家熟知的精干又正直的人，那么一年有六镑，你就可以有一百镑使用。每天无谓花掉一格鲁先（Groschen，十便士）的人，每年就浪费了六镑，而这是使用一百镑的代价。要是每天浪费相当一格鲁先价值的部分时间（而且可能就只有几分钟），日复一日，一年下来等于浪掷了使用一百镑的特权。如果白白浪费价值五先令的时间，就等于损失五先令，可能不啻是把五先令往海里丢。损失了五先令的人，所损失的不止是这个数目，而是损失了利用这钱做买卖所能赚到的一切利得——这数额，从青年到老年，将累积成一笔相当可观的数目。”

在这段文章里教训我们的，正是**本杰明·富兰克林** <sup>[2]</sup>——这和克恩伯格在其既富才气又蛮带恶意的《美国厌恶：美国的文化图像》 <sup>[3]</sup>里，指为所谓扬基的信仰告白而加以嘲讽的内容并无不同。富兰克林以独特方式所宣告的，是“资本主义的精神”，没人怀疑，但没有什么人会认为，人们对此一“精神”所能理解的如今**全都** 包含在里头了。让我们稍停一下看看这段文章。其中的生活智能在克恩伯格的《美国厌恶》里被总结为：“从牛身上榨油，从人身上榨钱”，然而在此种“吝啬哲学”里所突显出来的特色，是**信用可靠的** 诚实人的理想，尤其是认为个人的**义务** 在于以扩大自己的资本作为前提利益且为目的本身的想法。事实上，此处所训诲的不单是生活技术，而是一种独特的“伦理”，违犯此一伦理，不仅是愚蠢，而且还被视为忘失义务——这就是事情的精髓所在。这儿所教导的不**只是** “从商才智”——这类东西其他

地方多得是；这儿所展现的是一种**风格**（Ethos），而就是**此**一特质吸引了我们。

雅各·富格尔<sup>[4]</sup>有个业已退休的商业伙伴来劝说他不妨退隐，因为他如今确实赚得够多了，好歹也让别人有些赚头；富格尔驳斥说这是“怯懦”，并回答说“他（富格尔）可不这么想，只要有可能就要赚”<sup>[5]</sup>；此话的“精神”与富兰克林的迥然**有别**：前者所表达的是商人的胆大无畏和一种无关道德的个人嗜欲<sup>[6]</sup>，而后者所呈现的是一种带有**伦理**色彩的生活样式准则的性格。本文所谓的“资本主义精神”的概念，就是在此种特殊意涵下指称的<sup>[7]</sup>。当然，指的是**近代的**资本主义。因为，此处所谈的仅止于此种西欧—美国的资本主义，这自然是由于提问的方式使然。在中国、印度、巴比伦，在古代与中世纪，都曾有过“资本主义”。**然而，如我们将看到的，它们全都欠缺那种独特的风格。**

固然，富兰克林所有的道德劝诫如今全都转向了功利：诚实是**有用的**，因为它带来信用，守时、勤奋、节俭无不如此，**所以都是**美德。推而论之，譬如说，要是诚实的表面功夫就达到同等的效果，那么这就够了，再在这美德上多做不必要的努力，在富兰克林眼里看来必然显得是无谓的浪费。而且，事实上，当我们在他的自传里读到他“皈依”那些美德的故事<sup>[8]</sup>，或甚而是关于他谈论到严格保持简朴的**外表**及故意隐晦自己的功绩以博取世间人认同的效用<sup>[9]</sup>，必然会得到这样的结论：在富兰克林看来，那些美德和所有的美德一样，**只有当**它们对个人具体有用时才算是美德，而且光以表面功夫来作代用品而产生同等效用时，那么这也就够了——就严格的功利主义而言，这实在是个无可避免的归结。德国人常觉得美国式的美德不过是“伪善”，在此似乎罪证确凿。只不过，实情绝非如此单纯。不只富兰克林自己的性格，一如浮现于其自传里的那种世所罕见的诚实正直，加上他将美德必然对他“有用”的这个事实归诸上帝对他的启示以使他心向美德，凡此种种在在显示，这其中所蕴含的确实不光是纯粹自我中心主义的花腔巧调而已。其实，尤其是这“伦理”的“至善”（summum bonum）——赚钱，赚更多的钱，并严格回避一切天生自然的享乐——是如此全然褪尽一切幸福主义甚或快乐主义的念头而纯粹地认为

这就是目的本身，因而单就个人自己的“幸福”或“利益”而言，这不啻是完完全全的超越，而且简直极为不合理<sup>[10]</sup>。营利变成人生的目的，而不再是为了满足人的物质生活需求的手段。对于人天生的情感而言，这简直就是我们将谈到的“自然”事态的倒错，毫无意义，然而如今却无条件地公然成为资本主义的指导纲领，正如尚未触及资本主义气息的人所会感到的那样陌生。然而，这同时却也带有某种情操，与一些宗教观念紧密关联。如果有人问起，为什么要“从人身上挣钱”，富兰克林在其自传里引用了一句《圣经》经文来回答，尽管他自己是个无宗无派的自然神论者，但这却是他那严格加尔文派教徒的父亲在他年轻时不断耳提面命的：“你看见**在其职业**（Beruf）**上**办事殷勤的人吗？他必站在君王面前。”<sup>[11]</sup>赚取钱财，只要是以合法的方式，在近代经济秩序里乃是**职业**上精诚干练的表现与结果，而**此种精诚干练**，于今不难看出，正是富兰克林道德训诲的根骨始末，如其在上引文章连同其所有著作毫无例外地向我们所揭示的<sup>[12]</sup>。

事实上，这种**职业义务**（Berufspflicht）的独特思想，如今我们是如此地熟悉，其实却又如此地不认为是理所当然，因为这乃是个人应当感觉到的一种义务，而且是有义务实际意识到一己“职业的”活动内容，而不管其内容如何，特别是不管这在天生情感看来是否必然显得是自身劳动力甚或只是财货资产（作为“资本”）的纯粹利用而已；此一思想正是资本主义文化的“社会伦理”独树一帜的特征，而且就某种意义而言，正是其本质之所在。然而此种思想应该**不单是**在资本主义的基础上才能发生滋长，反之，我们后文将会试图追溯到过往以究明根底。当然，我们更不能认为，对**现今的**资本主义而言，其个别担纲者，诸如近代资本主义经营的企业家或劳动者，有意识地学习采纳此种伦理准则是其继续存在的条件。现今的资本主义经济秩序是个巨大的宇宙，个人呱呱坠地于其中，对他而言，至少作为个体，这是个他必须生活在里头的、既存的、事实上如铜墙铁壁般的桎梏。这宇宙强迫个人奉行其经济行为的规范，只要个人被卷入市场关系中。制造业者要是长期背此规范而行，注定会被市场经济淘汰，就像劳动者不能或不愿适应这样的规范，就会变成失业者沦落街头。



如今已支配经济生活的资本主义以经济**筛选**的方式来教育与创造其所需的经济主体——企业家与劳动者。不过，正是如此，我们可以轻易看出，以“筛选”的概念来作为解释历史现象之手段的限制。因为适合资本主义特性的那种生活样式与职业观若要能被“筛选”出来，亦即从其他种类中胜出，那么它们显然首先就必须是既已形成的，而且并不是形成于个别孤立的个人，而是人群**团体**所具有的一种观念见解。因此，关于其如何形成，才真正是必须加以解释的。天真的历史唯物论认为那种“理念”是作为经济状况的“反映”或“上层建筑”而产生的，关于此种看法我们会于后文详加讨论。在此，就我们的目的而言，只要指出以下这点也就够了：无论如何，无可怀疑的，在富兰克林的出生地（马萨诸塞州），“资本主义精神”（就我们此处所指意义而言）**先于**那儿的“资本主义发展”（早在1632年人们就已抱怨新英格兰——相对于美国其他地区——擅于利得追求精算的特殊现象），而譬如在隔邻的殖民地，后来的美国南方各州，资本主义精神则远远处于尚未发达的状态；虽然如此，后者却是为了**商业**目的而由大资本家所创建的，而新英格兰殖民地则是由牧师、学院毕业生，连同小市民、手工匠与自耕农出于**宗教**理由所建立起来的。**在此**情况下，因果关系与“唯物论”立场所设想的，毋宁恰好相反。这类理念的成长期一般说来比起“上层建筑”的理论家们所认为的更加荆棘满目，而且其发展更非如草木生花。资本主义精神，就我们至此对这概念加以掌握的意义而言，必得与一整个敌对势力的世界历经一番艰苦的斗争方得卓然挺立。前引富兰克林的讲述所表达出来的精神，赢取了一整个世代人的称赏，然而若在古代及中世纪<sup>[13]</sup>，这会被贬斥为卑污贪婪、毫不自尊自重的表现，如同现今所有那些最未卷入或最不适应近代特有的资本主义经济的社会群体一般所持的看法。因此，这并不光是由于——如人们常常这么说的——“营利欲”（Erwerbstrieb）在前资本主义时代仍是不为人所知或尚未发展，或者也不是因为，如同近代浪漫主义者所玄想的“auri sacra fames”<sup>[14]</sup>，亦即无可抑制的拜金欲，在当时甚或如今，在市民的资本主义圈外较之资本主义特有领域内，来得更**微弱**。资本主义与前资本主义“精神”之区别，并不在这点上。中国满大人、古罗马贵族与近代农业主的**贪欲**，经得起任何比较。拿坡里的马车夫或船夫、亚洲从事类似行当的代表，甚或南欧或亚洲国家的工匠们之“贪财”，一如任何人都能体会的，比起处于相同情况下

的英国人，都远远来得更加**彻底**，尤其是更加肆无忌惮<sup>[15]</sup>。借着赚钱以充实自我利益的**绝对** 肆无忌惮之普遍横行支配，是市民的资本主义发展在西方判准的评量下，仍属“落后”的那些国家的固有特色。如同任何工厂业主所知的，这些国家的劳动者之缺乏“自觉”

(coscienziosità)<sup>[16]</sup>，像是意大利较之于德国，乃是其资本主义发展的主要障碍之一，而且在某种程度上至今仍是。资本主义无法雇用那些毫无纪律的“随心所欲” (liberum arbitrium) 者来作劳动者，而且正如我们从富兰克林那儿所学到的，言行举止一贯厚颜无忌的商人也同样无法为资本主义所用。对于钱财的“欲求”有多大程度不同的发展，并非区别的分殊所在。贪财与吾人所知的人类历史同其久远。我们将会看到，那些毫无保留地一意以贪财为**动力**、就像“为利扬帆赴地狱，哪怕炼火灼尽帆”的荷兰船长那样的人，**绝不是** 让近代特有的资本主义“精神”滋长成——这是重点所在——**群体现象** 的那种心志的代表。毫无顾忌、内心不受任何规范所约束的营利，历史上无时不有，只要时空环境允许的话。如同战争与海上劫掠，与异种族、非团体伙伴往来、不受规范束缚的自由贸易也是无拘无碍的；凡在“兄弟间”的关系之下禁止的，在“对外道德” (Außenmoral) 之下却可容许通行。并且，外在上，举凡懂得以货币方式聚积财富并提供机会得以利用财富——经由康曼达、承包税赋、举贷国债以及融资战争、王侯宫廷与官员等方式——来获利的所有经济体里，总会有土生土长的、形同“冒险”的资本主义营利存在。同样的，嘲弄伦理限制的那种内在的冒险家心态也四处可见。绝对且有意肆无忌惮地追求利得，往往正紧贴着最严格的传统束缚而立。随着传统的崩解以及自由营利之多多少少长驱直入社会团体内部，结果通常并不是这新进事物获得伦理的肯定与正当化，而毋宁只是事实**被容忍**，要不是被视为与伦理不相干，就是根本不受欢迎，但不幸却无可避免。这不仅是所有伦理学说的普遍立场，而且，本质上更加重要的，这也是前资本主义时代一般普通人的实际行为所表现出来的态度。所谓“前资本主义”，指的是：理性的**经营** 方式的投资与理性的资本主义**劳动** 组织尚未成为决定经济行为取向的支配力量。不过，这样的态度却是人们在适应市民的资本主义经济秩序的前提条件时，普遍遭遇到的最强烈的内在障碍之一。



披着“伦理”外衣、受着规范束缚的特定生活样式意义下的资本主义“精神”，首先必须相搏斗的对手，是人们可以称之为**传统主义**的这样一种感觉与作风。在此，同样必须中止做出最终“定义”的任何企图，我们毋宁得就几个特殊情况来说清其含意——当然也不过是暂定的。且从底层，也就是劳动者开始。

为了从“他的”劳动者获取尽可能大量的劳务且提升劳动的密集度，近代企业主常用的一个技术手段是**论件计酬**（Akkordlohn）。例如在农业方面，收成的时候最是讲究尽可能提高劳动密集度，因为每当天候不稳定，收成速度是否能加快到极限往往关系到莫大的获利或者无比惨重的损失。以此，最常被采用的就是论件计酬制。因为，随着收益的增加与经营密度的提升，企业主对于收成加速的关注通常也愈见加遽，所以当然会一再试图通过**升高** 劳动者的论件计酬费率，以提供他们在短时间内就能赚取非常高的报酬的机会，从而使他们有兴趣提高自己的劳动成效。只是，在此出现了一种独特的困难：提高论件计酬费率的结果，往往并不是增加，反倒是减少了同一时间内的劳动量，因为劳动者对于费率提高的响应，不是一日工作量的增加，而是减少。譬如说，每收割一亩（Morgen）地的报酬是一马克时，有个人一天收割2.5亩，所以一天就赚取2.5马克，若是将论件计酬费率提高为每亩1.25马克，那么结果并非如预期的，他会为了较高的赚钱机会而收割到3亩，从而赚到3.75马克——照理说本来应该是这样的。然而相反，他却一天只收割2亩，因为如此一来照样可以赚到2.5马克，套句《圣经》上的话说，这让他“知足”了。赚得多反不如做得少来得愉快。他不会问：我一天能赚多少，如果我把工作量放到最大程度的话？而是问：我必须做多少工，才能够赚到我一向所得的报酬（2.5马克），从而满足我的**传统** 需求？这不过是我们称之为“传统主义”的那种心态的一个例子：人们并非“天生”就想要赚得愈多愈好，而是想单纯地过活，过他所习惯的生活，而且只要赚到足以应付这样的生活就好。无论何处，举凡近代资本主义开始借着提升人类劳动密集度以提振其“生产力”的工程时，总会遭遇前资本主义经济劳动的这种鲜明特性层出不穷的顽强抵抗，而且时至今日，近代资本主义所要面对的劳动阶层愈是“落后”（从资本主义的观点看来），其遭遇到的顽抗也就愈强。再回到我们前述的例子，既然通过较高报酬率来提振“营利心”

(Erwerbsinn) 的诉求宣告失败，那么反其道而行的试图便不难想见，亦即借着**降低** 劳动者的报酬率来迫使他比以往做**更多** 的工才赚得到向来的所得。且说，低薪资与高利润之间似乎有着连带关系，这是过去的肤浅之见，如今亦然：凡是多付到薪资上头的，必然会使利润蒙受相应的减损。资本主义打从一开始也一而再地走上这条道路，而且几百年来守着这样的信条：低薪资是“有绩效的” (produktiv)，意思是，低薪资可以提高劳动成果，一如彼得·库尔 [17] 曾说过的，民众因为贫穷且贫穷当头时才肯工作——就这点而言，我们后面会看到，与早期加尔文教派的精神完全吻合。

只是，这个看似如此有效的手段，效果自有其界限 [18]。当然，资本主义为求发展，必须要有能使其在劳动市场上以低价雇用的过剩人口存在才行。但是，太庞大的一支“预备军”有时确实有利于其量的扩大，然而却有碍于其质的发展，特别是对转型为劳动密集运用的经营形态有所妨害。低工资绝不等同于廉价劳动。纯就量的方面来看，不足生理所需的薪资无论如何都会使劳动效能下滑，长此以往，这甚至意味着“最不适者生存”的后果。现今一般的西里西亚人即使拼尽全力也只能在同一时间内收割到薪资较高且营养较好的波美拉尼亚人或梅克伦堡人三分之二强的田地面积 [19]，而出身愈近东边的波兰人肉体劳动成果就愈不及德国人。纯就生意面而言，举凡产品的制造要求任何一种够格的（熟练的）劳动之处，或是使用高价而易损坏的机器，或者一般而言需要有某种程度的敏锐注意力与创意之处，低薪资根本无法成为资本主义发展的支柱。以此，低薪资不仅不划算，而且还造成与意图正相对反的效果。因为，在此情况下，不仅绝对要有高度的责任感，而且一般还得具备一种心态，那就是至少在工作**的时候** 去除掉不断计较怎样才能最悠闲最不费力又能赚到同样薪水的想法，并且把劳动当作绝对的目的本身——“天职” (Beruf) ——来从事。然而这样一种心态绝非天生自然的。不管高薪或低薪都无法直接产生出这种心态，它只能是长年累月的教育过程的结果。**现今**，资本主义一旦基石稳固，在所有的工业国家以及在各工业国的一切产业领域里，都能较为容易地募集到所需劳力。然而在过去无论是何种情况下，这都是个极大的难题 [20]。纵使现在，资本主义若无一位强而有力的助手来支持，则至少不一定总是能达到这个目的，而这有力帮手，如我

们后面会看到的，在资本主义成长期间是其良伴。意何所指？我们可以再举一例来加以说明。今日，落后的、传统主义的劳动形式，特别常由**女工**来呈显其图像，尤其是未婚女工。雇用少女，尤其是德国少女的雇主几乎无不异口同声地抱怨：这些女工毫无丁点能力与意愿放弃传统和已学到的劳动方式以利另一种更加实用的方法得以采行，也全然欠缺能力与意愿去适应和学习新的劳动形式、去集中甚或只是去运用她们的智力。再怎么分析说明如何可能使其劳作轻易，尤其是使其收入更丰，通常面对的是她们的完全无法理解，而提高论件计酬费率，碰到习惯之壁也只能徒呼负负完全无效。与此大异其趣的——而且这点对我们的考察而言并非不重要——一般说来是唯独受过特殊宗教教育的少女，特别是虔敬派信仰流传地区的少女。我们常听说，而随机的统计调查也证实<sup>[21]</sup>：最完善的经济教育可能性大大地呈现于这群少女身上。思考的集中能力、“对工作负有义务”的绝对专心态度，在她们身上往往特别与积极**计算**获利多寡的严密经济性以及冷静的克己自制结合在一起。以劳动为目的本身，以及符合资本主义所要求的以劳动为“天职”的观念，在她们身上找到最有利的土壤，而通过宗教教育的**结果**，战胜传统主义因袭章程的机会也最大。对于现代资本主义的这层观察<sup>[22]</sup>再度告诉我们，无论如何值得**问一问**：适应资本主义的能力与宗教契机二者间的这种关联性，在资本主义的成长期里是如何可能发生的？因为从许多个别现象中可以推断，二者间在当时即处于类似的关联情况。例如，十八世纪时卫理公会的劳动者遭受其职场同僚的嫌恶与迫害，绝不只是或主要是因为其宗教的偏执诡异——英国有过更多更偏激的教派，而毋宁是肇因于其特殊的“劳动意愿”——从其劳动工具如此一再地被毁损的记录里即可得知。

不过，首先让我们再次回到当代，而且这回是针对企业家的情形，用以阐明“传统主义”的意涵。

桑巴特在其有关现代资本主义起源的讨论里<sup>[23]</sup>，区分了“需求满足”（Bedarfsdeckung）与“营利”（Erwerb），视其为左右经济史走向的两大“主轴”；前者致力于满足个人的**需求**大小，后者则跨越了需求的门槛而致力于追求**利得**与获利的**可能性**，二者决定了经济活动的形态与方向。他所指称的“需求满足的经济体制”（System der

Bedarfsdeckungswirtschaft)，乍看之下似乎与我们此处所表述的“经济的传统主义”并无二致。如果我们把“需求”的概念视同为“**传统的需求**”，**那么**二者事实上是一致的。但是如若需求不限于传统需求，那么按照桑巴特在其著作的另一处<sup>[24]</sup>对“资本”所下的定义，依其组织形式应被视为“资本主义的”经济的一大部分都要被划出“营利”经济的范围之外，从而属于“需求满足经济”的范围。换言之，在私人企业家的指导之下，以一种资本周转的形式（包括货币与具有货币价值的财货），通过购入生产手段与卖出产品以达致获利目的的经济——无疑就是“资本主义企业”的经济——也同样可能带有“传统主义的”性格。这在近代经济史的过程里非但不是个例外，反而正是个通则——尽管饱受“资本主义精神”一波又一波日益强大的侵扰而一再中断。一个经济的“资本主义”形式与引领此一经济的精神之间，一般而言确有“适合的”关系（adäquate Beziehung）存在，然而并非“法则性的”相互依存关系（gesetzliche Abhängigkeit）。尽管如此，我们在此还是暂且要用“（近代）**资本主义精神**”<sup>[25]</sup>一词，来指涉那种以我们在富兰克林之例上所见到的、将工作奉为天职有系统且理性地追求合法利得的心态，这是出于历史的理由，因为那种心态在近代资本主义企业里找到其最适合的形式，另一方面，资本主义企业则在此心态上找到最适合的精神推动力。

然而，这两者也很可能分别各自存在。富兰克林自己充满着“资本主义精神”，而当时他的印刷工场在形式上与任何手工业经营丝毫不异。我们还会看到，我们称之为“资本主义精神”的那种心态的担纲者，不但绝不仅止于，或者主要是身为商贸贵族的资本主义企业家，而毋宁大多是力争上游的产业界的中产阶级<sup>[26]</sup>。即使到了十九世纪，此一心态的典型代表，并非利物浦或汉堡等地身负祖上传来商业资产的上流士绅，而是曼彻斯特或威斯特伐利亚地区<sup>[27]</sup>往往出身寒微而出人头地的新贵。其实早在十六世纪情形业已如此，当时兴起的**工业**主要大多是由这样的新贵创办的<sup>[28]</sup>。

比如一家银行，或大出口商、大型零售商，或是以转售家庭手工业制品为业的大规模货庄，确实只有以资本主义企业的形式才有可能经营。然而，他们可能全都是在非常传统主义的精神下营运：发行纸币



的大银行根本无法以其他方式经营；一整个时代的对外贸易全都奠基在带有强烈传统性格的独占与规制的基础上；在零售业方面——我们说的可不是现今那些向政府呼叫求援的、规模既小又欠资本的游手好闲之辈——终结古老传统主义的革命正在进行中；正是这样一场变革摧毁了旧日形态的批发体系，而近代的家内劳动不过是在形式上与这旧体系有类似之处而已。这场革命的经过如何？有何意义？尽管我们是如此熟悉，但还是要再举个实例来加以说明。

直到上个世纪（十九世纪）中叶，货庄批发商的生活，至少在欧陆纺织工业的某些部门里<sup>[29]</sup>，依我们今日的概念看来，是相当悠闲的。我们可以将其生活情形略做如此想象：农人带着他们的纺织品

（以麻布来说，往往大多或全都是由自家生产的原料所制成）到批发商所住的城里来，经过详细的、通常是官方的品质检查后，依惯常的价格领取货款。批发商的顾客是贩售点远在各处的外来的中间商，他们多半并不依样品选货，而是按传统的品质要求直接从货栈里购货，或者在交货日期很久之前就向货庄的批发商下订单，然后再由货庄转而向农民下订。亲自上门购货的顾客虽有，但不多，而且久久才来一次，其余就靠通信以及慢慢愈来愈多的样品寄送来补足。营业时间并不长，一天恐怕就五六小时，有时更是少得多，有市集的时候营业时间就会拉长些。收入还可以，足以维持像样的生活，光景好时，尚可累积一笔小财富。竞争者之间由于营业方针颇为一致，彼此的关系也相对融洽，天天泡在“小酒馆”里痛饮，气味相投者更是燕游往还，生活步调一派闲适舒缓。

以上情形不管从哪一点上看来，都是一种“资本主义的”组织形式——无论我们是着眼于企业家的纯粹在商言商的性格，或是着眼于资本在事业里的翻滚运转上不可或缺的这个事实，或者最后着眼于经济过程的客观面向或簿记的方式，皆是如此。然而，这仍属“传统主义的”经济，如果我们从激发企业家的精神这一点来看：传统的生活方式、传统的获利率、传统的劳动量、传统的事业经营方式、传统的劳资关系，以及本质上传统的主顾圈子、招揽新顾客与商机的方式等，全都支配着事业经营，成为这群企业家的——很可以这么说——“风格”（Ethos）的基础。

有一天，这种悠闲的状态突然被捣毁了，而且往往全然没有发生组织形式上有任何根本改变的情形，比如转变成集中经营或机械织造等。所发生的事或许仅仅只是这样：有个出身某批发货庄家庭的年青人从城里来到农村，精心挑选符合他需要的织工，逐渐强化对他们的监督与控制，以此使他们从农人转变为工人，另一方面，通过尽可能直接接触终端客户的方式，将零售业务全都掌握在自己手中，并且亲自招揽顾客，年年按例造访他们，尤其是完全因应客户的需求与愿望来调整产品的品质以迎合他们的“口味”，同时开始实行“薄利多销”的原则。如此一来，这样一种“理性化”过程无论何时何地总是会发生的结果，这时也出现了：若不跟进，就得退场。田园牧歌的场景在激烈的竞争苦斗展开下全面崩解；巨额的财富赚了来，但并不放贷取息，而是不断投资到事业上；昔日安逸舒适的生活态度，让位给刻苦的清醒冷静；迎头跟进的人就出人头地，因为他们不愿消费，**只想**赚钱；仍想按老路子过活的人**势必**得节衣缩食<sup>[30]</sup>。而且，在此至关紧要的是，在这类的情形里通常并**不是**什么新**货币**的注入，才带动了此番变革——在我所知的一些情况里，从亲戚那里筹借个数千马克就足以使整个革新过程上路——而是新的**精神**，亦即“近代资本主义精神”，灌注了进来。近代资本主义扩张的原动力为何的问题，首要并不在于追究可供资本主义利用的货币量从何而来，而是，尤其是，在于资本主义精神之发展的问题。举凡此种精神觉醒并且能发挥作用之处，它便会自行**筹措**到所需的货币额来作为运作的手段，但反之则不然<sup>[31]</sup>。虽然如此，此一新精神的登场通常并非安然平顺。猜疑，有时是憎恨，尤其是道德的愤怒，一般而言会如潮水般涌向最初的革新者，关于其生平也往往开始制式的飞短流长，绘声绘影地传说他有不可告人的丑事——我就知道许多个这样的例子。少有人能坦率承认，正是这样一种“新式的”企业家，唯独具有一种异常坚毅的性格，方能始终保持清醒冷静的自制，从而避免道德上与经济上的沉船灭顶；除了眼光敏锐与行动力具足之外，尤其是极为坚决且高度突出的“伦理”资质，才能使他在这样的革新里赢得客户与劳工绝对不可或缺的信任，一直保持张力以克服无数的对抗，尤其是能够担负起现在所要求于企业家的、与安逸的生活享受无法并存，甚且与日俱增紧迫密集的工作。这些是与适合于过去的传统主义迥然有异的**另外一种**伦理资质。



上述这种变革，表面上并不起眼，但对于此一新精神之贯彻于经济生活中实具决定性意义，而开创此种变革者，通常并非经济史上任何时代都惯见的那些蛮勇厚颜的投机者与经济冒险家，也不是那些只不过是“大金主”的人，而是在严苛的生活训练中成长起来，心细又胆大，尤其**清醒**且**坚定**、敏锐且全心投入工作，带有严格市民观点与“原则”的人。

人们倾向于认为，此种**个人的**道德资质与任何伦理准则一点关系也没有，更甭说宗教思想；在这个方向上，本质上毋宁是某种消极因素，换言之，自因袭的传统**解脱**出来的能力，亦即比什么都重要的自由的“启蒙思想”，才是这样一种做事业的生活样式最适合的基础。而且，事实上，**现今**一般的情形就是如此。生活样式与宗教出发点通常没什么关系，即使有，至少在德国，多半也是负面的。**现在**，那些充满着“资本主义精神”的人，要不是对教会抱有敌意，就是漠不关心。深信天国无所事事的想法，对他们活跃的性格而言没什么吸引力，宗教在他们看来不啻是把人从地上的劳动抽离的手段。如果有人问他们，这样不眠不休的奔走追逐，到底“意义”何在？毕竟，镇日奔走而无暇享用财富，对于纯粹此世的生活取向而言岂不是显得毫无意义吗？他们偶尔会给这么个答案——如果有的话——“为了子孙后代”；可是这显然并不是唯独他们才有的动机，“传统主义的”人们同样是这么想的；所以，更常见而且毋宁更正确的响应干脆是：为事业而不停地劳动已成为“生活上不可或缺的”一部分。事实上这就是唯一确切的动机，而此一表态同时也点明了：从个人幸福的观点看来，此种生活样式是如此的**非理性**，在其中，人是**为事业而活**，而不是反过来（事业为人而存在）。当然，光是财富就能取得的权势与声誉，也扮演了某种角色：就像在美国，整个民族的梦想一旦被引领到纯粹数量之大的方向上，那么此种数字的浪漫之美就会对商人里的“诗人”产生无法抗拒的魔力。至于不是这样的国家，被此种魔力魅惑住的，整体而言并不是那些真正的领导人物，特别不是那些老牌的成功企业家。自己躲入家族世袭财产与贵族名号的避风港里，儿子则在大学与官僚体系里表现出企图忘却出身来历的行径，一如德国的资本主义新兴家族常见的光景，毕竟不过是仿冒的颓唐产物。资本主义企业家的“理想型”<sup>[32]</sup>，就像我国也有些出色的范例所代表的，和这类或粗鲁或文雅的虚张

声势者是风马牛不相及的。他们不但避免虚荣与不必要的花费，也避讳有意地利用权势，并且对于他们所受到的社会赞赏的外在表征也是敬谢不敏。换言之，他们的生活样式往往具有某种像是前引富兰克林的“训示”所清楚彰显的禁欲色彩——我们将会深究这个对我们而言重要的现象所具有的历史意义。特别是他们所秉持的某种程度的冷静自制绝非偶发，而是常态，而且比起富兰克林见仁见智的那种自持，本质上更加诚实正直。他们的财富加之于个人身上的，可说是“一无所有”，只除了给人以“遂行天职”的那种非理性的感觉。

然而正是**这点**，在前资本主义的人看来，似乎是如此无法理解、不可思议、既不体面又令人鄙夷。如果有人能把毕生劳动的目的唯独专注于背负着大量的金银财宝走进坟墓，对他来说，这显然不外是倒错的本能——“贪欲”（auri sacra fames）——的产物罢了。

当今，在我们的政治、私法与交易体制底下，在我们的经济特有的经营形态与结构当中，这种资本主义“精神”，如人所说，很可以被理解为纯粹是适应的产物。资本主义的经济秩序需要这种对于赚钱“天职”的献身：这种献身，在人对于外物的态度里，是如此切合于资本主义结构的一种，而且是与经济生存斗争里的存活条件如此紧密地连接在一起，所以事实上**现在**可以不必再谈什么“营利的”生活样式与单一统合的“世界观”之间的必要关联。特别是此种生活样式再也没有必要援引任何宗教势力的赞同为支持，并且觉得教会规范对于经济生活的影响——只要还感觉得到的话——就像国家对于经济生活的规制一样，不啻是一种妨碍。如此一来，商业与社会决策上的利害关系通常有决定“世界观”之势。凡是在生活样式上无法顺应资本主义的成功条件者，势必向下沉沦，或者至少是上升不了。不过，这些都是近代资本主义业已取得胜利并解脱昔日支柱之后的时代才有的现象。如同其过去唯有与兴起中的近代国家权力相结合，方足以打破中古经济规制的旧有形式那样，我们或可暂且先这么说，其与宗教力量之间的关系恐怕也是一样的。是否这样？并且在何种意义下**是**这样？正是此处所要加以探讨的。因为，以赚钱作为人有义务要达成的目的本身、作为“天职”，这样一种观念是与其他任何时代的道德观感相背反的，这几乎无须证明。被纳入教会法里且在当时（如同福音书里有关利息的经

文一样) [33] 被认为是真正教义且适用于商人活动的那个教条, “总非上帝所喜” [34], 以及圣托马斯·阿奎那 [35] 用以指称营利欲的用语“卑鄙” (turpitude, 甚至包括那无可避免且伦理上容许的利得在内), 都已经包含了天主教教理对意大利城市之金融势力利益的高度让步, 后者与教会在政治上极为紧密关联; 尽管, 相当多的人仍抱持着激进的反营利观点 [36]。而且, 就算是在天主教会的教理更加顺应通融之处, 例如在安东尼·佛罗伦萨那儿 [37], 这样的观感也从未完全消失过: 以营利为目的本身的行为, 根本是一种耻辱 (pudendum), 只不过为了既已存在的生活秩序, 必须加以容忍罢了。当时的某些伦理学者, 尤其是唯名论学派的伦理学家, 接受资本主义营业形态的萌芽发展乃是既成事实, 并且试图证明这并无不可, 尤其是证明商业贸易乃是必要的, 在其中发展出来的“勤劳” (industria) 不啻是正当的利得源头而且在伦理上并无可非议——尽管这样的证明不无矛盾; 然而, 当时支配性的学说却拒斥资本主义式营利的“精神”为卑鄙, 或者至少不能给予伦理上的正面评价。像富兰克林那样的一种“道德”观, 简直不可思议。这尤其是参与资本主义运作的人们本身的见解: 要是站在教会传统的立场上, 他们的毕生操劳顶多不过是道德上不相干的、被容忍的, 但由于常有违犯教会禁止取息的教义之虞, 从而危及其来世的幸福; 于是, 如史料所显示的, 当富豪去世之时, 总有巨大款项流入教会机构作为“良心钱”, 有时候甚至是归还给生前的债务人, 作为从他们身上不当榨取的“高利贷利息”。不如此做的仅仅是——除了异教徒或被视为有危险倾向的人之外——那些在心理上已从传统中解放出来的城市商业贵族。不过, 即使是怀疑论者与非教会人士通常也总是会借着大笔捐赠来讨好教会, 因为面对死后的不确定状况, 这不啻是个保险的好手段, 而且确实也因为 (至少根据流传得相当广泛的宽松看法) 仅只是表面服从教会的诫命就足以保证天上的福分 [38]。就此, 正好清楚显露出当事者本身认为自己的行为乃是**自外于**道德的甚或是**反**道德的。那么, 从道德上顶多是被容忍的这种行径如何能转变成富兰克林那种意义的“天职”呢? 再者, 在当时世界的资本主义的发展核心, 十四与十五世纪的佛罗伦萨, 也是所有列强的货币市场与资本市场里, 营利被视为道德上可议的或顶多是被容忍的, 然而位处边陲的北美宾夕法尼亚州, 于十八世纪时仍是小市民的

社会状态，经济上光是由于货币的短缺就经常要被迫退缩回以物易物的手段，大型的工商企业犹不见踪影，银行还在起步阶段，但在此，营利却被视为一种道德上可称赞的，而且毋宁是必须遵循的生活样式的内涵；对此，该做何历史解释呢？——**于此**，要说成是“物质”状态之“反映”在“精神的上层建筑”上，就真的是无谓至极。那么，外表上纯粹以赢得利润为目标的那种活动，之所以被归属为个人怀有**义务**感的“天职”的范畴，到底是源于何种思想氛围呢？因为，正是这样一种思想为“新式”企业家的生活样式提供了伦理的基础与支撑。

人们一般都认为“经济的理性主义”是近代经济整体的基调——特别是桑巴特对此做了明智且影响深远的阐述。若这话所指的是：从**科学**观点来重组生产过程，用以解除生产过程里人类天生自然的“生物”的限制，从而使劳动生产力得以扩大，那么，这无疑是对的。在技术与经济领域上的这个理性化过程如今无疑也决定了近代市民社会“生活理想”的一个重要的部分；为人类的物质性物资供应的一个理性组织而服务劳作，无疑也总是成为萦系于“资本主义精神”代表人物心头上的毕生事业的指针。人们只消看一看富兰克林为费城的市政改善所做努力的描述，就自然会明白这个极为理所当然的事实。为许许多多的人“提供工作”、协力促成家乡城市的经济“繁荣”——与资本主义相结合、以人口及贸易量之增长为取向的经济繁荣——所感受到的喜悦与骄傲，所有这些明明白白全是近代企业家阶层特有的人生喜悦，而且被认为无疑是“理想主义的”。同时，在严密**精算**的基础上进行理性化，对致力追求的经济成果进行妥善计划且清醒冷静的运筹帷幄，实乃资本主义私人经济的一个根本特色，与农夫只图糊口的生活、古老行会工匠依恃特权的陈腐老套、以政治机会与非理性投机为取向的“冒险家资本主义”正相对反。

以此，将“资本主义精神”的发展看做是理性主义整体发展的部分现象，似乎是最好理解的，而且此种精神应该是从理性主义对于终极人生问题的原则态度衍生出来的。如此一来，基督新教唯有被当作只是扮演了纯粹理性主义人生观的一个“初熟果”的角色时，方才成为历史观察的对象。只是，当我们认真地试图这么做时，立即显示出这样的解题办法根本是行不通的，因为理性主义的历史显示出它在各个人



生领域里**绝非平行应和地**向前发展。例如私法的理性化，如果我们将之理解为法律素材在概念上的单纯化与编整，那么达到至今为止最高程度的，是古代末期的罗马法，而在一些经济最为理性化的国家里，私法的理性化程度却是最为落后的，特别是在英国，罗马法的复兴因为当时有势力的法律家行会的作梗而失败，反而是在南欧的天主教国家，罗马法往往保持支配性的优势。十八世纪时，纯粹现世本位的理性哲学盛行之处，并不仅限于，甚或主要是在资本主义最高度发展的国家。伏尔泰<sup>[39]</sup>思想迄今仍是拉丁语系天主教国家里广大的上流阶层与（实际上更重要的）中产阶层的共同财产。不仅如此，如果将“实际的理性主义”（praktischer Rationalismus）理解为：有意识地把世界上的一切连接到**个我**的现世利益上，并且以此为出发点来做判断的生活样式，那么这样的生活形态过去是、现今仍是诸如意大利人与法国人那种骨子里深植着“随心所欲”的民族真正典型的特色；借此，我们已可说服自己，此种理性主义绝非资本主义所需的那种人以“职业”为使命的关系得以滋长茁壮的土地。人们正可从最为不同的终极观点、循着相当歧异的方向来“理性化”生活——这个简单却又常被遗忘的道理，应当放在任何有关“理性主义”的研究的开端。“理性主义”是个历史概念，其中包含着无数的矛盾，所以我们理应加以研究的是，那个曾经是而且至今一直都是我们资本主义文化最特色独具的构成要素，亦即“天职”思想与为职业**劳动**献身——一如吾人所见，这从享乐主义的利己观点看来是如此的非理性——得以从中滋长茁壮的那种“理性的”思考与生活，到底是何种精神孕育出来的？在此，让**我们**感兴趣的，正是存在于此一“天职”观（如同存在于任何“职业”概念）当中的那个**非理性**的要素，到底从何而来的问题。

---

#### 注释

[1] 这几段文字代表韦伯对其方法论的一些简短摘要。有关韦伯社会科学方法论的著作，详见其《学问论集》（Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 1922）。——译注

[2] 最后一段出自Necessary Hints to Those That Would Be Rich（写于1736, Works, Sparks edition, II, p.80），其余出自Advice to a Young

Tradesman (写于1748, Works, Sparks edition, II, pp.87 ff.)。

富兰克林 (Benjamin Franklin, 1706—1790)，十八世纪美国政治家、科学家、哲学家。详见附录14。——译注

[3] Der Amerikamüde (Frankfurt, 1855)，众所周知是莱瑙的《美国印象记》的诗意改写。此书作为文学作品在现今读来或许甚为无趣，但作为资料，记述德国人与美国人的对比，甚至可以说，记述德国自中世纪的神秘主义以来，境内天主教徒与基督新教徒的内在生活（不管其他种种）共通的特征，与清教—资本主义的活动力之对比，实在无人能比。克恩伯格以较自由的笔法来翻译富兰克林的文章，在此就原文做了校订。

莱瑙 (Nikolaus Lenau, 1802—1860)，十九世纪奥地利最杰出的诗人，以写哀伤的抒情诗著称。这些诗歌既反映了他那个时代的悲观情绪，也反映了他个人的绝望心情。1832年10月，莱瑙为了寻求心灵的平静与自由，曾离开欧洲到美国。在美国度过的一年岁月虽然也给他留下一些美好的回忆，但他对美国的整体印象并不佳。他曾批评：“美国人一无所知，唯金钱是求，没有理想。”——译注

克恩伯格 (Ferdinand Kürnberger, 1821—1879)，奥地利作家。参与1848年的维也纳革命，被迫流亡德国。1849年他又介入德勒斯登 (Dresden) 的暴动，为此入狱。他一生写过不少剧本、小说和散文。韦伯此处提到的书全名为Der AmerikaMüde: Amerikanisches Kulturbild。——译注

[4] 雅各·富格尔 (Jakob Fugger, 1459—1525)，十五六世纪德意志企业家、家族领导人，详见附录15。——译注

[5] 桑巴特以此句为其《近代资本主义》一书的篇首题词 (Der moderne Kapitalismus, 1. Aufl., Band I, S. 193, cf. S. 390)。

[6] 当然，这并不表示，富格尔是个不在乎道德或无信仰的人，或者富兰克林的伦理尽呈现于上述文章里。应该犯不着引用布伦塔诺的文章（《近代资本主义之萌芽》，1916，页150f.）就足以使这位著名的慈善家免于此种误解，尽管布伦塔诺似乎有陷我于此误解之嫌。反之，问题毋宁是在于：这样一位慈善家如何能以一个道德家的格调写下（布伦塔诺忽略了其殊为独特的形式）这样一些字句来？

[7] 我们的提问方式之所以不同于桑巴特，正是基于这点。此一差异之极为重大的实际意义，后面便会明白。此处要注意的是，桑巴特并未忽视资本主义企业家



的这个伦理侧面。只是，在他的思考脉络里，此一侧面俨然是资本主义作用下的结果，而我们此处为目的上必须采取相反的假定。最终的立场非等到此番研究结束时才有可能。关于桑巴特的见解，参见前引书，页357、380等。他的思路与西美尔的《货币哲学》的精彩论述（最后一章）相关联。有关他在《资产阶级》

（Bourgeois）一书里对我提出的批判，后文将再述及。此处必须先搁置关于此点的任何详细讨论。

[8] 自传里说道：“我终于确信，人与人的交往当中，真实、正直与诚实，对我们的人生幸福而言是最最重要的；自此，我下定决心终生力行到底，并将这决心写进日记里。天启对我来说确实没什么分量；但我抱持着这样的想法，某些行为并不坏，只是因为天启禁止罢了，而某些是好的，因为天启这么命令；然而，或许这些行为会被禁止，是因为它们本来就是对我们有坏处的，或者会被命令，是因为它们本来对我们就有好处——盱衡一切的结果是这样的。”（Autobiography, p. 112, ed. F. W. Pine, Henry Holt, New York, 1916）

[9] “因此我尽量避开他人的眼光，并且说这”——由他发起的图书馆兴建——“是‘一群友人’委托我去拜访他们所认为的爱好阅读者并做出此项提议。以此方式，我的事业进行顺利，而且往后碰到这样的时机，我都同样照章行事；从我一再的成功经验，很可以诚心地推荐给各位。目前小小牺牲一下你的虚荣，后面便会有充分的报偿。如果一时之间真正的功劳还不确定该归给何人，那么便会有比你更好虚名的人勇于出面，然后嫉妒将为你取回公道，拔下被侵占的荣耀之羽，置回真正的拥有者身上”（Autobiography, p. 140）。

[10] 布伦塔诺（S. 125, 127 Anm. 1）借由此处的记述来批判后面我们详论现世内禁欲让人屈从于“理性化与纪律化”的内容，说这理性化是朝着“非理性生活方式”的“理性化”。事实上，的确没错。没有什么事情本身即为“非理性的”，而是从某个特定的“理性的”观点看来是如此。对无信仰者而言，一切的宗教生活是“非理性的”，对快乐主义者来说，所有的禁欲生活方式是“非理性的”，然而就他们的终极价值看来，这却是种“理性化”。若说本篇论文能有什么贡献的话，无非是希望能借此解明乍看之下便知其意的“理性的”这个概念其实是有极复杂多样的意涵。

[11] 路德的译法是“in seinem Geschäft”，旧的英文《圣经》则译为“business”。关于这点，参见本书第一部第一卷第三章注[1]。

引文见《圣经·箴言》22：29。——译注

[12] 布伦塔诺详细但有点不精确地为富兰克林做辩护（《近代资本主义之萌芽》，页150f.），说我看错了富兰克林的伦理资质。对此质疑，我仅以这几句话来回复，在我看来，这已足够令其辩护显得多余。

[13] 韦伯的注释，驳斥桑巴特的论断。详见附录1。——译注

[14] 出自古罗马诗人维吉尔（Virgil，前70—前19）的史诗《埃涅阿斯纪》（Aeneid）3，57。——译注

[15] 可惜布伦塔诺在前引书里把所有种类（不管是靠战争或靠和平方式）的营利追求全都混为一谈，然后指出“资本主义的”（相对立于例如封建的）利得追求之特征在于指向货币（而非土地），如此而已，再进一步的区分——只有这样才能得出清楚的概念——他不止拒斥，而且还就我们此处为了本文的研究目的所建构起来的（近代！）资本主义“精神”提出了令我大惑不解的主张：他把应该加以证明的东西都拿来作为前提。

[16] 参较桑巴特无论在哪一方面都很适切的表述，Die deutsche Volkswirtschaft im neunzehnten Jahrhundert, S. 123, oben。一般而言我无需再特别指出，以下的研究——虽然在整个决定性观点上要溯及到更加古老得多的著作——在定式化方面是如何多亏桑巴特擘划出尖锐的定式化的诸多巨著业已存在的这个事实，而且也正是在定式化这点上，彼此分道扬镳。凡是一再感觉到自己与桑巴特的见解有着极为明确的矛盾并且直接拒绝其许多论点的人，都有义务要意识到这点。

[17] 彼得·库尔（Pieter de la Cour，1685年卒），荷兰莱顿工场主，曾发展出一套经营的新理念，见之于其名著Interest of Holland or the Reasons for the Prosperity of Holland（1662），1669年再版时改名Explanations of the Political Reasons and Maxims of the Republic of Holland。——译注

[18] 对于这个界限在哪里的的问题，此处自然无法深论，而且也无以评量大家所熟知的那个关于高报酬与高劳动效率相互关联的理论——这是由布雷西（Brassey）首先发问，然后由布伦塔诺在理论上、舒泽—盖弗尼兹（Schulze-Gävernitz）就历史与结构上加以定式化并具名发表的理论。论争是由哈士巴赫（Hasbach）的精辟研究论文（Schmollers Jahrbuch, 1903, S. 385—391, und 417 f.）而再度开打，至今仍无定论。对我们来说，在此只消指出这个无人怀疑也不容置疑的事实就够了：较低报酬与较高利润、较低报酬与较有利的产业发展机会，至少并不是那么单纯合

致的——光是靠机械式的货币操作是无法引发走向资本主义文化的“教育”，以及因此而招来资本主义经济的可能性。本文实例全为解说之便而举。

[19] 西里西亚 (Silesia)，位于中欧波兰、德国与捷克交界处。波美拉尼亚 (Pomeranian)，位于波兰西北部，波罗的海沿岸以南。梅克伦堡 (Mecklenburg)，德意志东北部历史上的一个邦，位于波罗的海沿岸平原。详见附录18。——译注

[20] 因此资本主义的工业若无来自古老文化地区的大举移民运动，往往也就无法成立。桑巴特说到手工匠个人拥有的“技巧”与秘传之术，与科学的、客观的近代技术之对比，尽管如此正确，到了资本主义兴起的时代，此种差别几乎已不存在。事实上（可以这么说），资本主义下的劳动者（某种程度上也包括企业家）的伦理资质，往往比手工匠历经数百年的传统主义后已然僵化的技巧，具有较高的“稀有价值”。现今的工业，在选择其所在地时，尚且不能完全不考虑到这种须要通过长久集约劳动传统与教育才能达到的民众素质。在现今的整个学术思潮里，一旦发现无需做此考量的独立性存在时，马上就归因于遗传性的种族资质，而不是归诸传统与教育，在我看来是大有问题的。

[21] 参见我的论文“Zur Psychophysik der gewerblichen Arbeit, ” Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, XXVIII。

[22] 上面的陈述可能会被误解。众所周知的一个实业家类型，倾向于为己之便而利用“国民必须维持宗教信仰”这个教条，而且早先特别是路德派牧师的一大伙人也常倾向于与当局沆瀣一气并扮演其“特务警察”的角色，认定罢工是罪恶，并为工会贴上“贪欲”助长者的卷标。凡此种种皆与我们此处所谈的现象一点也不相干。本文所触及的诸要因，并非个别，而是常见的，而且如后文所见，是以典型方式一再出现的事实。

[23] Der moderne Kapitalismus, Band I, 1. Aufl., S. 62.

[24] 同上, S. 195。

[25] 当然这是指西方特有的、近代的理性经营的资本主义，而不是三千年来普遍见于世界各处，诸如中国、印度、巴比伦、希腊、罗马、佛罗伦萨以至于当今的那种高利贷、军需筹措业者、官职—税赋承包者、大商人与大融资者的资本主义。参见本书《前言》。

[26] 我们绝不容许——此处所应强调的也只有这点——先验地推断说，一方面资本主义的技术，另一方面经常为资本主义带来扩张力量的“职业劳动”的精神，两者必然在本源上是从同一个社会阶层里培养出来的。关于宗教信仰意识的社会关联，亦是如此。加尔文教派在历史上是“资本主义精神”之教育的担纲者之一。但是，例如在荷兰，有力的资产家，由于某些（后文会说到的）缘故，大多数并非教规严格的加尔文派信徒，而是阿明尼乌信徒（Arminian）。将要晋身企业家行列的中小市民阶层，在此和其他各处，却是资本主义伦理与加尔文派信仰的“典型的”担纲者。不过，这倒和我们此处的论点不谋而合：大资产家与商人任何时代都有。然而，市民的产业劳动的理性资本主义组织，直到中世纪进展到近世时方才出现。

阿明尼乌派（Arminianism），兴起于十七世纪初的基督新教派。详见附录7。  
——译注

[27] 利物浦（Liverpool），英格兰第五大城市，海港。曼彻斯特（Manchester），英格兰西北部城市。威斯特伐利亚（Rheinland-Westfalen），德国西北部地区。详见附录18。——译注

[28] 关于这点，参见马林聂克优秀的学位论文：J. Maliniak, Züricher Dissertation (1913)。

可能是“Die Entstehung der Exportindustrie und des Unternehmerstandes in Zürich im 16. und 17. Jahrhundert” (1913) 一文。——译注

[29] 以下的描绘是从各个地方的各个部门的情况总括编织而成的“理想型”。这是为了达成此处解说的目的，即使没有任何例子真正完全是依照我们所描述的方式进行，自然也无妨。

[30] 这个理性主义新兴的最初年代，亦即德国工业开始展翅飞扬的时代，伴随着例如日常生活必需品在样式上全面降级没落的现象，是由于这个道理，一点也不意外。

[31] 这不应被误以为贵金属供需上的变动不具同等的经济重要性。

[32] 所指的仅止于我们此处以之为观察对象的企业家类型，而不是经验里的一般平均模样（关于“理想型”的概念，参见我的论文“Die ‘Objektivität’ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis,” Archiv f. Sozialwissensch., Bd. XIX, Heft 1）。

在韦伯的方法论著作上非常重要的这篇论文，后来收录于韦伯全集里的 *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*。——译注

[33] 韦伯的注释，讨论教会的取息禁令。详见附录1。——译注

[34] 总非上帝所喜 (*Deo placere vix potest*)，此句全文为 “*Homo mercaror vix aut nunquam potest Deo placere*” (商人的经营固然无罪，总非上帝所喜)。原为阿利乌教派所留传下来对商人的评语，后来收录于 *Decretum Gratiani* (*Gratiani* 教会集)。阿利乌教派 (*Arianism*)，四世纪初出现在近东的基督教支派。详见附录12。——译注

[35] 托马斯·阿奎那 (*St. Thomas von Aquinas, 1224—1274*)，中世纪末神学家，著有《神学大全》，被奉为经院哲学的百科全书。——译注

[36] “*μηδεν ἀπελπίζοντες*” (什么也不指望，《路加福音》6: 35) 与通用拉丁文《圣经》 (*Vulgata*) 的拉丁文翻译 “*nihil inde sperantes*”，可能是希腊原文 “*μηδέν ἀπελπίζοντες*” (*meminem desperantes*) 的扭曲 (根据莫克斯的说法)，是命令人要贷款给任何弟兄，包括贫困者，根本别谈什么利息。“总非上帝所喜”一语，现在被认为是出自阿利乌教派 (到底真相为何，对我们来说皆无妨)。

“什么也不指望”，在中文《圣经·路加福音》的全句是：“借给人不指望偿还。” (6: 35) 希腊文此处原文是 “*μηδέν ἀπελπίζοντες*” (不要剥夺任何人的希望)，结果被读成 “*μηδεν ἀπελπίζοντες*”

(什么也不指望)。在拉丁文《圣经》 (*Vulgata*) 里，则被译成 “*nihil inde sperantes*” (什么也不指望)，整句则是 “*mutuum date nihil inde sperantes*”

(借给人而什么也不指望)。*Vulgata* 是西方最通用的《圣经》拉丁文译本，大部分为圣哲罗姆 (*St. Jerome, 347—420*) 所译，1546的特伦特宗教会议中被确认为唯一正确的《圣经》。韦伯认为天主教会之所以禁止收取利息，就是根据《圣经》上的这一句话。可是如上所述，*Vulgata* 的译法根本就是错误的，反而是莫克斯的译法，在韦伯看来更为正确。参见 *A. Merx, Die Evangelien des Markus und Lukas*

(*Berlin, 1905*)。莫克斯 (*Adalbert Merx, 1838—1909*)，德国的神学家、东方学学者。英国的路易斯夫人于1892年发现西奈山加塔利纳修道院中的帕林普塞斯多写本，莫克斯研究后，写成 *Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte* (1897—1905)。——译注



[37] 安东尼·佛罗伦萨 (Anthony of Florence, St. Antoninus of Florence, 1389—1459), 曾任佛罗伦萨主教 (1446—1459)。当时佛罗伦萨工商业发达, 贷款取息之风甚盛, 而教会传统又是反对取息的, 安东尼基于职责不得不取息、营利活动、分配等所谓“资本主义萌芽”的问题发表教会的意见, 以此而成为当时教会经济思想代表性人物之一。不过, 对于他的作品言论, 各家解读不一, 这点我们只要看后文注释里韦伯与桑巴特等学者的论辩和分歧即可得知。——译注

[38] 要用什么方法才能与取息禁令取得妥协, 可以佛罗伦萨的毛织品商人公会 (Arte di Calimala) 的规约第一部第65章内容为例 (目前我手头上只有意大利文版Emiliani Giudici, Stor. Dei Com. Ital. Ed., III, S. 246): “Procurino I consoli con quelli frati, che parrà loro, che perdono si faccia e come fare si possa il meglio per l'amore di ciascuno, del dono, merito o guiderdono, ovvero interesse per l'anno presente e secondo che altra volta fatto fue.” 也是说, 公会为其成员基于职务之故以承揽的方式获得赦罪。接下来记述的种种指示, 以及稍前 (第63章) 要将利息与利润全都以“礼物”记账的命令, 极为特征性地显示出当时资本利得属于道德外的性质。相当于现今的证交所对于隐瞒买卖价差的券商列有黑名单那样, 当时向宗教法庭乞求自外于高利贷罪 (exceptionisurariae pravitatis) 者, 往往也难免恶名昭彰。

[39] 伏尔泰 (Voltaire, 1694—1778), 十八世纪法国哲学家。详见附录13。——译注



### 第三章 路德的职业观：研究的课题

如今明显无误的是，在德文的“Beruf”**这个词**里，而且在或许更加清楚表示的英文“calling”一词里，至少提示着一个宗教观念：由神所交付的**使命**（Aufgabe），而且愈是强调这个词在具体情境里的力道，就愈能感受到这样的意蕴。如果我们从历史上就各种文化语言来追查这个词，那么首先便能得知，在天主教占优势的民族里，找不到我们对所谓的“职业”一事（就生活上的地位与一定的工作领域而言）含义相类似的表达字词，古典时代也是如此<sup>[1]</sup>，反之，这样的字词存在于**所有**基督新教占优势的民族里。而且我们更可得知，这和各语言的民族特性——诸如所谓的“日耳曼民族精神”——一点关系也没有；它的现代意义反倒是源自**《圣经》的翻译**，尤其是来自翻译者的精神，**而非**原文的精神<sup>[2]</sup>。在路德的《圣经》翻译里，似乎是《西拉书》的某处（XI: 20—21）<sup>[3]</sup>首次以完全贴合现今意涵的方式运用此词<sup>[4]</sup>。其后，这个词很快地就在信奉基督新教的民族的日常用语里带有其现在的含义，然而，在此之前，这些民族的世俗文献里从来就未曾出现过类似此一词义的蛛丝马迹，即使是宗教文献里也未见任何端倪，而就我们所知，唯独在一位德国的神秘主义者<sup>[5]</sup>那儿出现过，而他对于路德的影响是众所皆知的。

如同此词词义，其**思想**也是新的，是宗教改革的产物——再怎么说明这也是众人所知的。然而，这并不是否定，在中世纪甚或（希腊化时代后期的）古代，曾经有过包含在这个天职概念里的、对于世俗日常劳动的正面评价的一些苗头。关于这点，后面会谈到的。但无论如何，有一点绝对是全新的，那就是：将世俗职业里的义务履行，评价为个人的道德实践所能达到的最高内容。这是承认世俗日常劳动具有宗教意义的思想所带来的必然结果，而且首度创造出此种意涵的职业概念。换言之，在“天职”的概念里表达出了所有基督新教教派的中心教义，那就是摒弃天主教将道德诫命区分为“命令”（praecepta）与“劝告”（consilia）的做法，转而认为，经营为神所喜的生活的唯一手

段并不是借着修道僧的禁欲来超越俗世的道德，反而是端赖切实履行各人生活岗位所带来的俗世义务，这于是也就成了各人的“天职”。

此一思想是路德 [6] 在其改革活动的最初十年当中发展出来的。一开始，他完全依循中古主流的传统，例如托马斯·阿奎那所代表的那样 [7]，认为世俗的劳动，尽管是神的意思，却是属于生物性的事，纵然是信仰生活不可或缺的自然基础，却如同饮食一样，无关乎道德 [8]。但是，随着“因信称义”（sola fide）的思想愈来愈成形且首尾一贯化，再加上因此而起的、对于天主教修院生活所谓“由魔鬼口授”的“福音的劝告” [9] 愈来愈尖锐强力的反对，职业的意义也随之高涨。这时，对他来说，修道院的生活样式不只丝毫不具蒙神称义的价值，而且更是逃离现世义务、自私自利、无情冷漠的产物。相反，世俗的职业劳动在他看来是邻人爱（Nächstenliebe）的外在表现，尽管此一见解的论据极为不切实际，并且与亚当·斯密 [10] 的有名命题形成一种几乎是诡异的对比 [11]，因为他指出，分工迫使每个人为他人工作。这个本质上带有经院哲学风的见解，如我们所见，很快就再度消失了。后来的说法，并且愈来愈加以强调的是：无论在什么情况下，履行世俗内的义务是讨神欢喜的唯一之道，此一道路且唯独此道方为神之所愿，也因此，任何正当的职业在神之前绝对具有同等的价值 [12]。

如此赋予俗世职业生活以道德意义，事实上正是宗教改革，特别是路德影响深远的一大成就，此乃毋庸置疑之事，甚至可说是老生常谈 [13]。这样的职业观与帕斯卡 [14] 的冥思哲学实有天壤之别：后者深深相信，对于俗世活动的尊重只能出于虚荣或狡猾的动机，因而加以拒斥且深恨之 [15]。当然，此种职业观与耶稣会士的或然论所导致的、对于俗世之宽大的功利主义式的妥协，更是天差地别。然而，基督新教的这项成就的实际意义，具体而言究竟为何，一般说来仅只是模糊地被察觉到，而非被清楚地认知。

首先，几乎无须加以指证的，是路德不能被说是与上文所述的意义，甚或任何意义下的“资本主义精神”有什么内在的亲近关联。现今，经常对宗教改革的那种“事功”加以最热烈赞扬的教会圈子，不管怎么说也绝非任何意义下的资本主义的友人。就连路德本身也毫无疑

问地会严厉驳斥与富兰克林所表露出来的那种心态有任何的亲近关联。当然，我们也不能就此把他对于富格尔之类的大商人的指责当作是个例证<sup>[16]</sup>。因为，对十六七世纪的某些大贸易公司在法律上或事实上据有的**特权**地位所展开的斗争，正可比拟于近代的反托拉斯运动<sup>[17]</sup>，而这同样也不能说是传统主义心态的表现。清教徒连同胡格诺派教徒都曾对这批人、伦巴底人<sup>[18]</sup>、“钱庄”以及受到英国国教会与英法国王和国会所庇护的独占商人、大投机商与银行业者展开激烈的斗争<sup>[19]</sup>。克伦威尔于顿巴战役<sup>[20]</sup>之后致函长期国会：<sup>[21]</sup>“咨请改革一切行业的弊端：若有令许多人贫困而使少数人致富之事，实与共和体制不合”；然而，另一方面，我们会发现克伦威尔遵循着完全是“资本主义”特有的思考方式<sup>[22]</sup>。相反的，路德对于高利贷与放利取息的许多批判言论，都一再表露出他对于资本主义营利本质的看法，相较于后期经院哲学真的是（从资本主义的观点看来）很“落伍”<sup>[23]</sup>。尤其是货币毫无生产性的说法，更是早就被圣安东尼·佛罗伦萨所驳斥。在此我们根本不用再详究细节——毕竟，宗教意义上的“天职”思想对于现世内生活样式的影响，花样可是繁复得很。宗教改革的这等成效其实仅止于：和天主教的见解相反，使得现世内的职业劳动在道德的重视与宗教的**奖赏**上大为提升。将这一点表现出来的“天职”思想，如何再有进一步的发展，取决于各个新教教会里正在茁长中的宗教心的进一步特征为何。路德认为自己的天职思想是源自《圣经》的，但《圣经》原典本身整体上却有利于传统主义的倾向。特别是《旧约》，形塑出一种雷同传统主义的宗教思想，在其纯正的先知书里根本找不到高抬世俗道德的蛛丝马迹，而其他书卷里也仅见一些零星的痕迹与端倪。每个人都要谨守自己的“生业”，让那些不信奉神的人去追求利得，这就是直接与世俗行当有关的所有章句的意义。只有犹太律典<sup>[24]</sup>在这方面部分地——但也不是根本地——立场有所不同。**耶稣**个人的态度在“我们日用的饮食，**今日**赐给我们”<sup>[25]</sup>这句典型古代东方的祷告词里，以古典的纯粹性明显标示出来，而他以“不义之财”（μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας）的用语所表达出来的、激进的现世拒斥，一举排除了近代的职业思想与他个人的任何**直接**关联<sup>[26]</sup>。《新约》所记述的基督教的使徒时代，特别是保罗，对于世俗职业生活的态度，要不是漠不关心，就是根本抱持着传统主义的心态，这是由于

首代的基督教徒心里充满着末世期盼：所有的人都等待着主的再临，所以各人都只消谨守蒙主“召唤”时的固有身份与世俗行业并工作如故，如此一来便不致成为穷人而造成弟兄的负担，况且这不过只是短暂的事。路德是顺着自己各个当下的精神态度来阅读《圣经》，而在大约1518到1530年间的这一段发展过程中，他的整体心态不只保持在传统主义上，而且愈来愈传统主义 [27]。

路德在其宗教改革活动的最初几年里，由于认为职业基本上不过是被造物的事，所以关于现世内的活动应该是何种**性质**的问题，支配着他主要见解的是精神上与保罗相亲近的末世论的冷漠态度，一如保罗在《哥林多前书》第七章里所表示的 [28]：人可以在任何身份上获得救赎，所以在人生短暂的旅程里，在乎职业的**种类**是没有意义的。追求超出一己之需的物质利得，必然是欠缺恩宠状态的表征，而且利得显然要损及他人，所以正合该加以谴责 [29]。当他愈来愈被卷入俗世的事务当中，他对于职业劳动的意义评价也就愈来愈高。但同时，各人的具体职业对他来说也愈来愈是神对各人的特殊命令，而**此一**具体的地位正是神意所指定，要各人来完成的。在与“狂信者”

(Schwarmgeistern) 及农民骚动的斗争过后，各人在神的安排下的客观历史秩序，对路德来说，愈来愈变成神的意志的直接展现 [30]；随着他日益强调神意在人生个别过程里的作用，相应于“天意”思想的传统主义色彩便越趋浓厚：原则上，各人应**坚守**在神一旦安排下来的职业与身份上，并且要把各人在地上的营求限制在这个既定的生活地位范围里。起初，路德的经济传统主义是保罗那种漠视现世的结果，后来却变成愈来愈强化的天意信仰 (Vorsehungsglaube) 的表现 [31]，在此信仰下，无条件地服从神 [32]，与无条件地顺服于既定的环境，是二而一的。以此，在一个原则上新的，或者不管怎么说，根本的基础上，将职业劳动与**宗教**原理结合起来一事，路德是做不到的 [33]。以**教理**的纯粹性来作为判别教会的唯一无误的判准，是路德在历经二十年代的斗争之后愈来愈信守不渝的理念，而光是这点即已阻碍了在伦理领域上新观点的发展。

结果，路德的职业概念无从摆脱传统主义的束缚 [34]。职业就是人应将之视为神的旨意而**甘愿接受**且“顺从”的事。此一色彩的强调，



掩盖过了天职观里的另一种思想，亦即职业劳动本来就是一种或**唯一**那种由神所赋予的任务 [35]。而且，正统路德教派的发展更是加强了这样的色调。所以，此时唯一的伦理收获不过是消极性的，亦即借由禁欲的义务来超越现世内的义务一事已被消除，但连带着训诫人们要服从当局并顺应既有的生活状态 [36]。正如我们后面说到中世纪的宗教伦理时还会再加以讨论的，在路德这种教理下的职业思想，早已有许多德国的神秘主义者走在前端，特别是陶勒已视僧侣的圣职与世俗的职业为原则上具有同等价值，并且由于唯独推崇灵魂在恍惚忘我的冥思里引接圣灵一事的重大意义，所以**较不看重**传统的禁欲善功形式所具有的价值 [37]。在某种意义上，路德教派甚至比神秘主义者还要落后，因为在路德那儿——在路德派教会那儿则更甚——理性的职业伦理所需的心理基础，相较于神秘主义者（他们关于这点的见解再三令人想起虔敬派与教友派的信仰心理） [38] 变得非常不稳定，并且如后文所示的，正**因为**禁欲的自制自律的这种特性在他看来颇有以善功称义的伪信之嫌，故而此一性格在路德派教会里必然愈来愈退步。

单是路德意义下的“职业”思想——在此，我们所应确认的只是这一点 [39]——对我们正在探索的问题而言，就目前所知，总之顶多具有不明确的重要性。但至少这并不是说，路德的宗教生活改革形态对我们的考察对象而言没什么实际意义。情形恰恰相反。只是，这样的意义显然无法**直接**从**路德**及路德派教会对于俗世职业的态度当中推导出来，而且或许不像从基督新教的其他教派那里推衍比较好掌握。因此，我们最好从其他教派的那些形态观察起，毕竟，在其中，生活实践与宗教出发点的关联比起在路德教派里，较易于理解。我们先前就提过**加尔文教**派与基督新教**诸教派**在资本主义发展史上所扮演的突出角色。就像路德在兹文利身上发现到比自己更活跃的“另一种精神”，路德的精神后裔也特别在加尔文教派里发现这样的精神。而且，天主教向来且直到今日都把加尔文教派视为真正的对手。首先，这确有其纯粹政治的理由：若无路德本身个人的宗教发展，宗教改革是无法想象的，而且他的人格也一直在精神上影响着这改革，但是若无加尔文教派，路德的事业也就没有具体的持续性。然而，天主教与路德派共有的这种嫌恶的理由，根本还是在于加尔文派的伦理特性。光是一瞥即可得知，加尔文派在宗教生活与尘世行为间所筑起的关系，是

完全异于天主教与路德派的。即使是在纯粹出于宗教动机而写的文学作品里，也能看出这点。例如看看《神曲》的结尾处，诗人（但丁）在天堂里心满意足地寂立默想上帝的奥秘，再较之于常被称为“清教之神曲”的那一个诗篇的结尾。弥尔顿<sup>[40]</sup>在描述了**逐出**乐园的情节后，用以结束《失乐园》的最后歌词是这样的<sup>[41]</sup>：

他们回头引望乐园的东边，  
这曾是他们快乐的住所，  
现在已被燃烧的火炬所淹没，  
门前遍绕可怕的面孔与火灼的武器；  
他们不觉掉下眼泪，但随即拭去；  
**整个俗世横在他们面前，那里他们可以寻找  
安息之处，并以上帝为其引导。**  
他们以缓慢而踌躇的步调，  
并且两人携着手，从乐园徘徊出去。

又在稍前一段中，天使长米迦勒曾告诉亚当说：

只要添增与你知识相称的行为，  
添增信仰，添增美德、忍耐、节制，  
添增爱——应以仁慈之名称呼的爱，**这样，你们就不会  
不喜离开乐园，反而在你们心中  
将占有更快乐的乐园。**

任何人都会立刻感觉到：将清教徒严肃的现世关怀，亦即将其视现世内生活为**任务**的态度，如此强而有力地表达出来的文句，是不可能出之于中世纪著述者笔下的。但这样的表达也同样迥异于诸如路德与葛哈德<sup>[42]</sup>的赞美诗所表露的路德派精神。所以现在我们应该要做的，是用一种比较精确的思维**定式**来取代这种模糊的感觉，并且探索上述那种差异的内在原因。若诉诸“国民性”的不同，则一般而言不仅是自认无知，而且在我们的这种情形下更是不管用的。若说十七世纪的英国人具有一种统一的“国民性”，根本是历史错误。（清教革命之际的）“保皇党”与“圆颅党”<sup>[43]</sup>，不仅自认彼此是异党，而且更加感觉彼此是极端不同的人种，任何细察此事的人必然会有同感<sup>[44]</sup>。另一方面，英国的所谓商人冒险家与古老的汉撒商人<sup>[45]</sup>之间，看不出任何性格的对立，就像中古末期的英国人与德国人之间，一般说来也



没什么根本差别，若有的话，也不外乎是以彼此在政治命运上的不同即可直接加以说明<sup>[46]</sup>。我们现今所感觉到的上述那种差异，正是由于宗教运动的力量——不是唯一的，但是首要的力量——所创造出来的<sup>[47]</sup>。

所以在研究早期新教伦理与资本主义精神发展之间有何关联时，我们要以加尔文、加尔文教派与其他“清教”教派的成就为出发点，只是，这可不能被理解成，我们期望在这些教团的创建者或代表性人物身上，发现其中任何人曾是以唤起我们此处所谓的“资本主义精神”为其终身事业的**目标**。我们实在不能相信，他们当中有任何人会认为，视俗世财货的追求即为目的本身这件事是有伦理价值的。我们尤其要谨记在心不可或忘的是：伦理的改革纲领从未是任一宗教改革者——就我们的研究目的而言，其中还得加上诸如门诺·西蒙斯、福克斯及卫斯理等人<sup>[48]</sup>——的中心着眼点。他们并非为“伦理文化”而结社的社团创立者，也非人道主义的社会改革运动或文化理想的代表人。灵魂的救赎，而且只此一端，才是其生涯与事业的核心。他们的伦理目标及讲道的实际影响全都锁定在这点上，亦即不外乎是纯粹宗教动机的**结果**。所以我们必须老实承认，宗教改革的文化影响有相当部分——就我们此一研究的特殊观点来看，恐怕是大部分——是改革者的事业未曾想见，甚或正**非自己所愿见的**结果，也就是往往和他们自己所想的一切颇为隔阂，甚至正相悖反。

所以，以下的研究或许稍微可以帮助我们了解，“理念”（Idee）是以何种方式在历史当中发挥作用的。不过，为了避免各位一开始就误会我们此处主张纯粹理念具有此种作用的用意，所以容我在这篇序论的研讨结束前，稍加一些简短的说明。

在此研究中，我们绝无企图——这点尤其是要清楚声明的——对于宗教改革的思想内容加以**价值判断**，无论是从社会政策方面或从宗教方面。为了本文的目的，我们经常要提到的宗教改革的层面，就纯正的宗教意识看来，必然显得是边缘的，甚至是表面的。因为，我们所企求的不过是弄清楚，在我们这个由无数历史个别因素所形成的、近代特有的“此世”取向文化的发展之网中，宗教动机曾提供了什么丝

线。换言之，我们只是要问，这个文化的某些特色独具的内容中，有哪些可以**归因于**宗教改革——作为历史原因——的影响。与此同时，我们当然也必须从这样的观点脱身出来，亦即认为可以从经济的变革中推导出宗教改革这个“历史必然的”结果。因为既无法切合“经济法则”，也无法用任何一种经济观点来解释的无数历史景象，特别是纯粹的政治发展过程，也必须加入其中共同作用，才能使新创立的教会得以存续。但另一方面，我们也绝对无意主张荒谬而教条式的命题<sup>[49]</sup>，譬如认为：“资本主义精神”（如前文所暂用的意义上）**只能够**是宗教改革的某些影响的结果，甚或认为，资本主义**经济体制**是宗教改革的产物。资本主义商业经营的某些重要**形态**，比起宗教改革，**老早**就存在的这个历史事实，已断然驳斥了如上的主张。反之，我们只是想明确指出：此种资本主义“精神”在世界上的质的形成与量的扩张，宗教影响力是否曾**参与**发挥作用，并且发挥到何种程度？还有，奠定于资本主义基础上的这种**文化**的哪些具体**层面**可以溯源于此一力量？面对宗教改革文化时期里的物质基础、社会与政治组织形态以及精神内容之间，如此错综复杂的相互影响，我们也只能做这样的处理：首先，着手研究某某宗教信仰形态与职业伦理之间是否以及在哪些点上有可辨认的某种“亲和性”？同时，尽可能追究明白，由于此种亲和性，宗教运动影响物质文化发展的方式及一般**方向**为何？唯有相当明白地确认这点时，我们才能**进而**试图评估，近代的文化内容在其历史形成过程中何种程度可归因于宗教力量？又在何种程度上可归因于其他力量？

---

## 注释

[1] 韦伯的注释，探讨“Beruf”一词的根源。详见附录2。——译注

[2] 反之，在《奥古斯堡信仰告白》里，此一概念只是含蓄且部分地开展。其中第十六条（参见Kolde版，页43）教示：“因为福音……与世俗的政府、警察、婚姻等并不冲突，毋宁是要求我们将这一切当作神的秩序来尊重，并且各就各位且各自相应于自己的Beruf来证明基督徒的爱与善行。”由此得出的结论是各人具有服从政府的义务，并且此处所说的“Beruf”，至少在第一义上是《哥林多前书》7：20意味下的客观的秩序之意。此外，第二十七条（Kolde版，页83以下）所说的

“Beruf”（拉丁文：in vocatione sua）只与神所安排的身份相关联，诸如僧侣、政府、君侯与贵族等，并且在德文里就连这点也不过是依据Konkordienbuch（《宗典全书》）的语法，然而在德文版的初版里相关句子却是从缺的。

只有在第二十六条里（Kolde版，页81）：“修苦行并不是为了以此获得恩宠，而是要使身体娴熟适应，不致妨害各人相应于其Beruf（拉丁文：juxta vocationem suam）所受命要做的工”，这个词的使用才带有我们现今的语义。

《奥古斯堡信仰告白》（Augsburg Confession），基督教路德派的基本信仰纲要，1530年公布，共二十八条。详见附录8。——译注

[3] 耶稣·便·西拉（Jesus ben Sira），公元前二世纪的以色列智者，被列为《圣经次经》的《西拉书》（Book of Sirach）据说即为他的著作。便·西拉、《西拉书》与此处提到的引文，详见附录16。——译注

[4] 韦伯的注释，讨论“Beruf”一词的翻译过程。详见附录2。——译注

[5] 此处所指的是陶勒（Johann Tauler，1300—1361），日耳曼宗教家，详见附录13。——译注

[6] 以下所述，参考K. Eger, Die Anschauung Luthers vom Beruf (Gießen, 1900) 的教导性讨论。如同几乎所有的神学著作一样，作者对于“自然法”概念的分析并不够清楚，这或许是本书唯一的缺陷。关于这点，参见特勒尔奇对于Seeberg, Dogmengeschichte (Gött. Gel. Anz, 1902) 的书评，以及尤其是特勒尔奇自己的著作Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Tübingen, 1912) 的相关部分。

[7] 韦伯的注释，关于阿奎那的职业观。详见附录2。——译注

[8] 在《基督徒的自由》（Von der Freiheit eines Christenmenschen）一文里，首先，（1）人的“双重本性”被用来解释作为自然法（此处等于现世的自然秩序）的世俗内义务之构成；由此得出（Erl. Ausg. 27 S. 188）人事实上是受制于自己的肉体与社会的共同体。（2）在这种情况下，人将会，这是关联到上一点的第二个解释根据）——如果他是个虔诚的基督徒——下决心通过邻人爱来报答神出于纯粹的爱所下的恩宠决断。与“信仰”和“爱”之间这种相当松散的结合相交会的是，（3）劳动的古老禁欲解释，亦即作为使“内在的”人得以支配肉体的手段。（4）因此，劳动——继续与上述相关联下，于此再度以另一种语法引用“自然法”思想

（在此等于自然的道德）——乃是神植入于亚当（堕落前）的固有本性，他之所以劳动“只是要为神所喜”。最后，（5）出现的是与《马太福音》7：18f. 相关联的思想，亦即练达的职业劳动是而且必然是因信仰而获得新生的结果，不过，并未就此发展成加尔文派决定性的“确证”思想——支撑此书的有力腔调，说明了运用诸多异质性概念的事实。

《基督徒的自由》，路德于1520年10月发表的宗教论文。——译注

[9] 福音的劝告（*consilia evangelica*），指福音书中的三个劝告——清贫、贞洁、服从。不过在天主教里，这三个戒律并不用来约束一般的平信徒，而只用来约束特别中选者，尤其是修道士（即想要追求“完德”之道的人），根据其修道誓愿，有遵守此一劝告的义务，“福音的劝告”也令人直接联想到修道士的生活。韦伯在多处强调，基督新教已排除了一般平信徒与“福音之劝告”的区分，“禁欲”也因之而转为现世内的“天职”。——译注

[10] 亚当·斯密（Adam Smith, 1723—1790），苏格兰社会哲学家和政治经济学家，详见附录13。——译注

[11] “并不是由于屠夫、制酒人、面包师的好意，我们才有得吃有得喝，而是由于他们顾及到本身的利益；我们诉诸的，并不是他们的邻人爱，而是他们的自爱。可别向他们诉说我们的需求，而是诉说他们的利益。”（*Wealth of Nations*, Book I, chap. 2）

[12] “因为，神有成千上万的事要交到你手上来做。可能要用你的手把牝牛的乳榨取出来，也可能是要做最卑微的农奴的不管哪一种工。因此，最大的事业和最小的工作同样都是为神所喜的。”（《创世记》讲解，*Opera lat. Exeget.*, ed. Elspeger, VII, p. 213）路德之前，陶勒即有这样的想法：精神的与世俗的

“*Ruf*”原则上具有同等的价值。与阿奎那主义对立，德国神秘主义与路德是共通的。若将此种对立加以定式化，那么我们可以说：阿奎那特别是为了能够固守冥思的道德价值，同时也是出于托钵僧的立场，在解释保罗“不作者不得食”这个命题时，不得不提出这样的说法，亦即依自然法看来不可或缺的劳动，是要交由人类全体来承担，而不是每一个个体。劳动评价的顺位安排，从农民的“农奴的劳动”

（*opera servilia*）开始依次往上，这和基于物质理由不得不居住在城市里的托钵僧团的特殊性格是相关联的，但相对远远不同于德国神秘主义者和农民之子路德的看法，亦即一切职业皆具同等价值，并且强调社会身份的编制乃出于神的意旨。关



于阿奎那著作的重要段落，参见Maurenbrecher, Thomas von Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit, Leipzig, 1898, S. 65f.。

[13] 令人震惊的是，有些学者居然相信，这样的一种创新可能对人们的行为一点影响也没有。我承认，实在无法理解。

[14] 帕斯卡 (Blaise Pascal, 1623—1662)，法国数学家、物理学家、笃信宗教的哲学家和散文大师。详见附录13。——译注

[15] “虚荣是如此地深植于人心里，以致小兵、厨房帮佣与挑夫都自吹自擂，还想要人羡慕。” (Faugères Ausgabe I, 208, 参较Köster, op.cit., 17, 136 ff.) 关于波尔罗亚尔女修道院与詹森教派对于“Beruf”原则上的立场，后面会有简短的说明，目前可先参考一篇精彩的论文：Dr. Paul Honigsheim, Die Staats- und Soziallehren der französischen Jansenisten im 17. Jahrhundert (Heidelberger historische Dissertation, 1914)，这是其更广泛的一本著作 Vorgeschichte der französischen Aufklärung (特别是S. 138 ff.) 的别刊。

波尔罗亚尔女修道院 (Port Royal)，法国天主教西笃会女修道院。詹森教派 (Jansenism)，天主教的异端，十七八世纪出现在法兰西、低地国家和意大利。详见附录12。——译注

[16] 关于富格尔，路德认为：“人在一代间就累积起如此巨大且富可敌国的财产，恐怕并非公正与高尚的。”本质上这是农民对于资本的不信任。同样的 (Grosser Sermon vom Wucher, Erl. Ausg. 20 S. 109)，年金买卖 (Rentenkauf) 在道德上是可疑的，因为这“是一种新奇机巧地发明出来的东西”。换言之，对他而言，因为这在经济上是讳莫如深的，好比期货交易之于近代教士。

[17] 反托拉斯运动，限制被认为是不公平或垄断性的商业活动的运动。详见附录15。——译注

[18] 伦巴底人 (Lombard)，十二三世纪欧陆主要的金融借贷商人之一。详见附录15。——译注

[19] 此种对立，在李维 (H. Levy) 的著作里有适切的说明 (Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft, Jena, 1912)。另参照1653年克伦威尔军队里的平均派指责独占与大企业所提出的请愿，收于Gardiner, Commonwealth, II, S. 179。反之，劳德政

权则致力于组成一个在王室与教会带领下的“基督教—社会党”的经济组织，而国王则希冀从中获得政治与国库独占的利益。清教徒的斗争所针对的，正是在此。

平均派（the Levelers），英国清教徒内战时期的一个急进党派。详见附录7。劳德（William Laud, 1573—1645），坎特伯里大主教（1633—1645年在任）和查理一世的宗教顾问。详见附录11。——译注

[20] 克伦威尔（Oliver Cromwell, 1599—1658），英国军人和政治家。顿巴战役（Battle of Dunbar），1650年9月克伦威尔的国会军在苏格兰顿巴一带击败保皇军，详见附录14。——译注

[21] 长期国会，英王查理一世在1640年11月召开的英国国会，为了与1640年4—5月召开的短期国会相区别，故名。此一国会历经清教徒内战，一直持续到1653年。——译注

[22] 为了让我此处所说的得以明了，且举出一例，亦即克伦威尔于1650年1月对爱尔兰发动歼灭战时所发布的檄文，而这是针对克朗麦克诺伊斯的爱尔兰（天主教）僧侣于1649年12月4日与13日所发檄文的响应。核心的文句如下：“英国人（在爱尔兰）拥有庞大的世袭财产，其大部分是用他们的钱买来的……他们长期以来以好条件从爱尔兰人那儿取得租借地，在那上头广置资产，以他们自己的资金与花费建设起房屋与农场……你们破坏了同盟……就在爱尔兰处于全盛的和平之时，这时依循英国工业的榜样，通过通商与交易，而使得国民掌中所有的，比起以前全爱尔兰都为他们所有时，变得更加的美好……上帝或将会站在你们这边吗？我确信他不会。”这篇檄文，让人想到布尔战争（Boer War）时英国的新闻论调，但由于是以英国人的资本主义“权益”为战争的法律依据，所以无法成为其特点。不过倒是可以拿来作为，例如，威尼斯与热内亚之间在谈判关于各自在东方的权益范围时的立论根据（虽然我已在此指明这点，但够奇怪的是，布伦塔诺仍于前引书页142反驳我）。此篇檄文的特殊之处毋宁是在于，克伦威尔——就像任何熟知其性格的人都会知道的那样，基于最深沉的主观确信——召请神来见证，英国人的资本教育了爱尔兰人学会劳动的这个事实，乃是对爱尔兰人本身进行征服具有道德正当性的基础（这篇檄文除了见于卡莱尔的著作之外，并且在Gardiner, *History of the Commonwealth*, I, pp. 163f. 中重印并分析，德文译本收录于Hönig, *Cromwell*）。

克朗麦克诺伊斯（Clonmacnoise），爱尔兰香农（Shannon）河左岸早期基督教中心。布尔战争，1899—1902年英国殖民者与南非欧洲移民布尔人之间的战争。——译注



[23] 此处不宜详论这点。参见第一部第一卷第三章注[27]。

[24] 犹太律典（Talmud），与《旧约》同为犹太教的圣典，详见附录16。——译注

[25] 《马太福音》6: 11。——译注

[26] 参见丘立舍（Jülicher）在其精彩著作里的论述：Gleichnisreden Jesu, Bd. II, S. 636, S. 108f.。

[27] 韦伯的注释，文献资料的讨论。详见附录2。——译注

[28] 见1523年路德对《哥林多前书》第七章的讲解（Erl. Ausg. 51 S. 1f.）。路德在此仍以“所有的职业”在神前一概无碍为本章句的思想来解释：（1）某些人为制度应该拒斥（诸如修道院的誓约、不同身份的通婚禁止等），（2）对邻人履行（对神而言无关紧要）传统的世俗内义务，要强化为邻人爱的诫命。实际上，例如页55、56之处的特征性叙述是在处理对于神的义与自然法的二元性的问题。

[29] 桑巴特在叙述“手工业精神”（传统主义）之前，正确地引其著作Von Kaufhandlung und Wucher（1524）中的一段为题词：“因此你必须下决心，一点儿也别企图在这行当上获取优渥的生计，然后评估计算费用、辛苦、劳动与危险，为物品定价、涨价或降价，从这样的劳动与辛苦里取得报酬。”于此，基本命题完全是在阿奎那主义的意味下被定式化的。

[30] 在1530年他写给史特恩堡（H. v. Sternberg）的信里，将他对《诗篇》117章的讲解呈上时，他就已经道出，（下级）贵族尽管道德颓废，但其“身份”却是神所定的（Erl. Ausg. 40 S. 282 unten）。闵采尔起义事件（Müntzer Disturbances）对于此一见解的发展具有决定性意义一事，跃然于此一书信中（S. 282）。另参见同书S. 150。

闵采尔（Thomas Müntzer, 1490—1525），马丁·路德的学生与支持者，宗教改革运动的激进派领袖，领导1525年的日耳曼农民战争。详见附录9。——译注

[31] 在1530年对《诗篇》111: 5, 6的讲解里（Erl. Ausg. 40, S. 215、216），也是从批判修道院优于世俗秩序的论战出发。不过，此时业已将自然法（相对于皇帝与法律家所制订的实定法）直接视同为“神的正义”，是神所赐定的，其中特别

包含了各人的身份等级安排，只是，其中仍大力强调这些身份在神面前价值是相同的。

[32] 如同他特别在*Von Konzilien und Kirchen* (1539) 与*Kurzes Bekenntnis vom heiligen Sakrament* (1545) 这两本书中所教示的。

[33] 对我们而言非常重要的一个思想，亦即基督徒要在职业劳动与生活样式里确证救赎的这个加尔文派的中心思想，在路德那儿已退居于何等次要地位，显示于*Von Konzilien und Kirchen* (1539, Erl. Ausg. 25 S. 376 unten) 以下这段：

“（人们借以分辨真正教会的）这七大信条之外，还有些较为表面的征候，让人认知神圣的基督教会……如果我们既不淫乱、酒醉，也不高傲、自大、浪费，而是守贞、纯洁与清醒。”因此，在路德看来，这些征候并不如“上述那些”（纯正教理、祈祷等）那么确实，“因为某些异教徒也力行此种善业，而且往往比基督徒还显得圣洁”。加尔文本身，如后所述的，与此无大差别，但清教就不是如此了。总之，对路德来说，基督徒只是“在职业里”（*in vocatione*）而不是“通过职业”（*per vocatione*）来侍奉神（Eger, S. 117ff.）。确证的思想（以较为虔敬派的取向而不是加尔文派取向）反倒是在德国的神秘主义者那儿看到些端倪（例如 Seeberg, *Dogmengeschichte*, S. 195 引用苏索 [Suso] 的章句，以及前引的陶勒的话语），尽管那是纯就心理上作用。

[34] 他的终极立场显示于《创世记》讲解的某些批注处（Op. lat. Exeget., ed. Elspérge）：

“从事自己的*vocatio*（职业），而且不为余事烦心，绝非小试炼……满足于与身份相应的生活者，少之又少……”（卷4，页109），“但我们的本分就是要服从神的召唤……”（页112），“各人依此坚守那个*vocatio*，满足于依靠那个赐物的生活，而不为余事烦心就是了”（页112）。结果，这完全相应于阿奎那的那种传统主义的定式化：“所以，与此相关的，人的善必定是在一定程度上的坚持。换言之，人若致力于在一定程度上取得与身份相应的生活所必要的外在财富，那么就是善。因此，若超过那个程度，便是罪过。也就是说，若有人取得的超过适当的分量，或者想要将它保存起来，那便是罪，是贪欲。”（*Secunda secundae*, Quest. 118, Art. 1 c）营利欲超过和自己身份相应的需求这个界限便是有罪，这定罪的基础，在阿奎那是根据自然法——如其于外在财富的目的（*ratio*）中所透露出来的；然而在路德是根据神的意旨。关于信仰与职业之间的关系，路德是这么说的：“你若有信仰，那么诸多事物都是为神所喜的，不管是肉体上的、被造物的，

或者是吃、是喝，或是醒着、睡着，完全是属肉的或属兽的。重要的是信仰。确实，不信者的精诚与职业上的勤勉，亦是为神所喜的（此种职业生活里的活动，是基于自然法的德性）。但是，不信与虚荣是阻碍，无法将他们的善功归于神的荣耀。（近似加尔文派的说法）……因此，不信者的善功虽值得在现世得到报偿（与圣奥古斯丁“披着道德外衣的恶”相对），但在来世这些全不作数。”（卷7，页225）

[35] 在《讲道集》（Kirchenpostille, Erl. Ausg. 10, S. 233, 235/6）里这么说：“任何人都蒙召于某一种职业。”各人皆应善事于此一职业（页236直接说成“命令”），并在其中侍奉神。神所喜的并不在于其成果，而是在于这当中的顺从。

[36] 这 and 现代企业家时而有之的看法相一致。他们认为——和我们上述虔敬派的信仰对女工的经济合理性产生促进的作用正相对的——现今例如热烈的路德教会信仰者的家内工业生产者（譬如在威斯特伐利亚地区），往往特别抱持着高度传统主义的思考方式，而且尽管较有赚头的机会就在眼前，也不愿改变其劳动方式——即使在尚未走入工场制度的情况下；理由是，反正到了来世这一切作为都不算数。显然，光是隶属教会与信仰心这回事，对于整体生活样式而言并不具有什么本质上的意义。在资本主义发展成形的初期发挥影响作用的，而且至今（较有限度地）仍扮演角色的，其实是更加具体的宗教生活内容。

[37] 参见Tauler, Basler Ausg. B1, 161f.。

[38] 参见前引陶勒特色独具情感丰富的讲道，以及随后的17, 18, verse 20。

[39] 由于我们此处关于路德的叙述，目的仅止于这点，所以也只能限制在如此不充分的简短素描，若从评价路德的观点来看，自然是绝对不足的。

[40] 但丁（Dante Alighieri, 1265—1321），意大利诗人。弥尔顿（John Milton, 1608—1674），英国诗人。详见附录13。——译注

[41] 以下《失乐园》的译文引自张汉裕译，《新教伦理与资本主义精神》（台北：协志工业丛书，1960），页37—38。——译注

[42] 葛哈德（Paul Gerhard, 1607—1676），德国赞美诗作者，所作诗歌至今仍为路德派教会所咏唱。——译注

[43] 圆颅党 (Roundhead)，指英国清教革命 (1642—1651) 和战后时期的国会派。许多清教徒剪短头发，与查理一世宫廷中 (保皇党) 流行的长发截然不同，故此得名。——译注

[44] 凡分享平均派之史观者，大可方便地再把这点归结为人种差异：他们相信自己乃盎格鲁撒克逊种族的代表，所以起而对抗征服者威廉与诺曼人的子孙，以捍卫其“天生权利”。奇怪的是，至今竟然还没有人将这个平民的“圆颅党”理解成人体测量学上的“短头型” (round-headed)！

[45] 汉撒同盟 (Hanseatic League)，十三至十六世纪德意志北部城市和德意志海外贸易集团创立的组织，详见附录17。——译注

[46] 特别是英国人的自负，此乃“大宪章” (Magna Charta) 与大战役的结果。每当看到漂亮的外国女孩时，就说“她看来像个英国女孩”，这样一个当今如此典型的用语，据说早在十五世纪就有了。

[47] 此种差异当然也还存在于英国。特别是“乡绅” (squirearchy) 至今仍为“愉快的老英格兰”的担纲者，而且自宗教改革以来的那个时代，可以被视为两种类型的英国人气质之间的斗争。在这点上，我赞同波恩 (刊载于《法兰克福报》上) 对于舒泽—盖弗尼兹的佳作 (Der britische Imperialismus) 所做的评论。另参见李维的评论：Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 46, 3。

[48] 门诺·西蒙斯 (Menno Simons, 1496—1561)，门诺派 (Mennonite) 创始人。福克斯 (George Fox, 1624—1691)，教友派 (公谊会、贵格会) 创始人。卫斯理 (John Wesley, 1703—1791)，美以美教派 (即卫理公会) 的创始人。详见附录7、9。——译注

[49] 尽管在此我已说明，后面也一再说明，而且在我看来已经够清楚、从头到尾也未曾改变过，可是却一再被冠上这样的主张，实在殊为可怪。

## 第二卷 禁欲新教的职业伦理

### 第一章 入世禁欲的宗教基础

禁欲的基督新教（在我们此处的意味下）在历史上的担纲者主要有四个：（1）特别是在十七世纪传播于西欧主要地区的**那种形态**的加尔文派；（2）虔敬派；（3）卫理公会；（4）从再洗礼派运动中生长出来的诸教派<sup>[0]</sup>。这些运动中没有任何一方是与他者完全分开的，即使与非禁欲的改革教会间也不是那么泾渭分明。卫理公会是于十八世纪中叶才从英国国教会里兴起的，按其创立者（卫斯理）的意图，并不曾想要形成一个新的教会，只不过想从旧教会中把禁欲的精神重新唤起而已，并且只是在其发展过程中，特别是在扩展到美国时，方才与英国国教会分离。虔敬派最初是以加尔文教派为基础出现于英国，特别是荷兰，在毫不显眼的转化中与正统派维持着联系，直到十七世纪末才在史宾纳的领导下部分地修正基本教义而与路德派合流。其后，虔敬派依旧是路德派教会**内部**的一个运动，只是，在摩拉维亚教会里残存着胡斯派和加尔文派的影响，受此影响而与钦岑朵夫连接起来的那些人（赫恩胡特派）一如卫理公会之违背己意那样，被迫形成了一个特色独具的教派<sup>[1]</sup>。加尔文派与再洗礼派在发展之初是截然对立的，但在十七世纪后半叶的再洗礼派里，双方有了紧密的接触，而早在十七世纪初叶的英国与荷兰的独立派<sup>[2]</sup>诸教派里，这样的转变也已逐步在进行了。如同虔敬派所显示的，其与路德派的合流也是缓缓进行的，而加尔文教派与英国国教会之间的情形亦是如此，尽管后者最彻头彻尾的信徒在外在性格与精神上都与天主教相近似。最广泛地被称为“清教派”（Puritanismus，意义暧昧的用语）<sup>[3]</sup>的这个禁欲运动的信者大众，特别是其首尾一贯的捍卫者，的确曾攻击英国国教会的基本教义，但即使在此情形下，也只是在斗争的进行中才逐渐加深了彼此的对立。即使我们把目前暂不挂怀的政治制度与



组织的问题全都丢开不管——而正是在这种情形下，事情也仍然是如此。教义上的差异，甚至最重要的差异，诸如有关预定论与称义说的教义差异<sup>[4]</sup>，也以极其错综复杂的方式交相混合，甚至直到十七世纪之初都还经常——尽管未必尽然——阻碍着教会共同体的和谐。尤其是，我们相当关切的现象，亦即**道德的**生活样式，一样可以在极其不同的宗派的信徒身上看到，这些宗派或者是源于上述四个教派的其中之一，或者是其中的几个教派的组合产物。下面我们会看到，类似的伦理准则可能与相当不同的教理基础发生连接。对于灵魂司牧的经营具有一定影响力的文学辅助工具，尤其是各个宗派的决疑论手册，也在时间过程中相互影响，而我们发现其中多有类似之处，尽管各宗派的实际生活样式大不相同，这是众所周知的。看来我们似乎最好是把教理基础和伦理学说置之不问，而专心致志于道德实践的问题——只要是可以确定的。只不过，这是不对的。各种不同的教理根基在历经惨烈的斗争之后业已消失殆尽。但是，原本以那些教理为根基的这个事实，在后来的“非教条的”伦理中却留下了有力的痕迹，所以，**唯有**了解这些原有的思想内容，才能帮助我们了解伦理道德与**来世**观之间的关系，此种来世观完全支配了当时最具灵性的人们，假如没有此一观念的那种超乎一切的力量，当时深刻影响着生活实践的那种道德觉醒也就**不会**存在了。当然，我们所关切的并不在于当时的伦理纲要在理论上和官方形式上教了些什么的问题——尽管这也通过教会熏陶、灵魂司牧和讲道而具有其实际意义<sup>[5]</sup>；我们关切的毋宁是完全另外的一回事，亦即洞察那些经由宗教信仰与宗教生活的实践而产生出来的心理**动力**，此种心理动力为生活样式指定了方向，并让个人固守这样的方向。只是，此一动力在很大程度上也是发源于宗教信仰观念的特性。当时的人们对于乍看之下好似抽象的教理苦思不已，其殚思竭虑的程度，唯有当我们洞悉教理与实际宗教关怀之间的关联时，才得以明白。所以，对教理做一番考察<sup>[6]</sup>，尽管对不熟悉神学的读者而言会有些吃力，而在神学专家看来又显得草率与肤浅，但这却是无可避免的。就此，我们所能做到的当然仅止于，用一种人为编排而令其前后一贯的方式，也就是用历史真实里难以得见的一种“理想型”的方式（idealtypisch）来把这些宗教思想表达出来。因为，要在历史现实里划出泾渭分明的界限，毕竟是不可能的，故而我们也只能希望借着研究其**最为首尾一贯**的形态来找出其独特的作用。



在十六与十七世纪的荷兰、英国与法国等资本主义最发达的国家里，引发大规模政治与文化斗争的宗教信仰<sup>[7]</sup>，非**加尔文教派**莫属，所以我们首先从这个教派研究起<sup>[8]</sup>。当时，并且现在一般而言也一样，被认为是加尔文教派最具有特征性的教义，应属**上帝预选**（Gnadenwahl）之说。对于此说到底是改革教会“最本质的”教义抑或是个“附属品”，人们的确有过争论。关于一个历史现象的本质为何的问题，一方面，可以从价值与信仰上来判断，此时，要问的是这现象里独独“引人关心”或独独长久“具有价值”的是什么问题；另一方面，可以由其对于其他历史过程产生影响一事来追问具有**因果**意义的是什么问题，而这就是历史因果归属的判断。此处所要采行的，是从后面这个观点出发，也就是追查此一教义在文化史上的影响有多么重大的意义，那么，它必然无疑是要被赋予高度评价的<sup>[9]</sup>。奥登巴内费尔特所领导的文化斗争之所以失败<sup>[10]</sup>，是因为这个教义，而英国国教会内部的分裂在詹姆士一世治下之所以无以弥合，也是因为王室与清教徒之间在教义上——同样是关于此一教义——的分歧。总而言之，加尔文教派之所以会被认为对国家有害而遭到当局的攻击，最主要还是由于**此一教义**<sup>[11]</sup>。十七世纪的大型宗教会议，尤其是多尔德与西敏寺宗教会议<sup>[12]</sup>以及其他许多小型宗教会议，都是以高抬此一教义为教会权威教理作为其中心课题；“战斗教会”<sup>[13]</sup>的无数英雄则奉此教义为坚固的要塞，而此一教义还在十八与十九世纪引发了教会的分裂，并且为大规模的宗教觉醒运动发出呐喊助威之声。所以，我们无法置之不论，而为获知此一教义的内容——如今再不能认为这是任何有学养的人都知悉的——我们最好引用1647年《西敏寺信仰告白》中的权威章句，而关于这个教义，独立派与洗礼派的信仰告白也不过是重复此一告白而已<sup>[14]</sup>：

第九章（关于自由意志）第三条：人由于堕落在有罪的状态中，已经完全丧失一切行任何关乎得救的属灵善事之意志力；所以他既是一属血气的人，与善完全相反，又死在罪中，就不能凭自己的能力去改变自己的心，或预备改变自己的心。

第三章（关于神永远的定旨）第三条：按照神的定旨（圣定），为了彰显神的荣耀，有些人 and 天使被选定得永生，并其余者被预定受永死。

第五条：在人类中蒙神选定得生命的人，是神从创立世界以前，按照他永远与不变的目的，和自己意志的隐秘计划和美意，已经在基督里拣选了（他们）得到永远的荣耀。此选定只是出于神自由的恩宠与慈爱，并非由于神预见他们的信心、善行，或在信心与善行中的耐久性，或以被造者中其他任何事，作为神选定的条件或动因，总之这都是要使他荣耀的恩典得着称赞。

第七条：至于其余的人类，神乃是按照他自己意志不可测的计划，随心所欲施与或保留慈爱，为了他在受造者身上彰显主权能力的荣耀之故，他就乐意放弃他们，并指定他们为自己的罪受羞辱、遭愤怒，使他荣耀的公义得着称赞。

第十章（关于有效的恩召）第一条：凡神所预定得生命的人，而且只有这些人，他喜欢在指定与悦纳的时候，本着他的道与灵，有效地召他们出离本性之罪与死的状态……除掉他们的石心，赐给他们一颗肉心，更新他们的意志。用他的大能使他们决定向善……

第五章（关于神护理之功）第六条：论到那些因以往的罪而盲目顽固的邪恶与不敬虔之人，为公义审判者的神，不但不施恩给他们（借此恩典就能光照他们的悟性，影响他们的内心）；而且有时也收回他们已得的恩赐，因他们败坏就使他们遇到犯罪的时机；同时把他们交付给自己的私欲，世界的引诱，与恶魔的势力。因此，他们甚至在神所使用令别人软化的手段之下，反而令自己刚硬 [15]。

“即使要将我下地狱，也不能强令我尊敬这样一个神”，这是弥尔顿对于此一教义有名的评语 [16]。不过，此处我们所关切的并不是价值判断的问题，而是教义的历史地位的问题。在此问题上，我们只能简单扼要地描述一下，此一教义是如何形成的，而它又是如何与加尔文派神学的思想脉络相契合的。可能的路径有两条。自奥古斯丁以来，基督教史上一再发生的现象，正是在那些最积极且最热情的崇信者身上所见的宗教救赎之感，总是与下面这种确固的感受连接在一起，亦即感觉一切莫不是基于一种客观力量的作用，一丁点也不能归功于自己的价值。在喜悦安稳的强烈感情里，他们心头上重压着的巨大罪恶感被卸除，而此种好似突如其来的强烈冲击感也因而杜绝了以下想法的任何可能性，也就是认为这空前的恩宠赐物可以归功于他们本身的行为，或者可以和他们自身信仰与意志的功绩或品质相连接。在路德发挥其最高的宗教创造力而写下《基督徒的自由》时，对他而言最确切不移的还是：神的“奥秘旨意”乃是其宗教恩宠状态绝对唯一

终极的根源<sup>[17]</sup>。后来他也并未在形式上舍弃此一思想，只不过此一思想在他那儿不但未获中心地位，而且随着他因负责领导教会而日趋成为“现实政治”人物的情况下愈来愈退居幕后。梅兰希顿全然刻意回避将那个“既危险又隐晦”的教义纳入《奥古斯堡信仰告白》里<sup>[18]</sup>，路德派的教会长老也在教理上确信，恩宠是可能丧失的

(amissibilis)，并且也能借悔改谦卑与虔诚信赖神的话语和圣礼来重新获得。在加尔文那边，发展过程则正好相反<sup>[19]</sup>：在他与教理上的对手的争论过程中，该教义的重要性明显提高。这教义在他的《基督教原理》第三版中才充分展开，并且在他死后的大规模文化斗争当中才占取中心地位，而这些大斗争正是多尔德与西敏寺宗教会议所力图终结的。对加尔文来说，神的这种“可怕的裁定”(decretum horribile)并**不是**像路德那样由**体验**得到的，而是**思索**而来的；因此，随着加尔文只想念神而不想念人的宗教关怀在思想上的一贯性愈益提高，这教义的重要性也更加高升<sup>[20]</sup>。并非神为人而存在，反倒是人为神而存在，并且，宇宙万象——包括加尔文确信不疑的，世人当中仅有一小部分才能蒙召得救赎这件事——若有什么意义可言，也仅止于作为神荣耀自己尊高的手段而已。援引尘世的“公义”判准来衡量神的至高定夺是毫无意义的，并且有损他的尊严<sup>[21]</sup>，因为他是，而且唯有他是**自由的**，也就是说，不受任何法则的束缚；他的旨意也只有在他乐于透露时，我们才能了解甚或知道。我们所能把握的只是永恒真理的吉光片羽，其余的一切，包括我们个人命运的**意义**在内，全都隐藏在幽深的奥秘之中，探究它既是不可能又是僭越。被神舍弃者若抱怨其命运之不济，正犹如动物哀恸其不曾生而为人。因为，一切被造物与神之间横亘着一条无可跨越的鸿沟，除非神为了增耀自己的尊严而别有旨命，否则一切生物只值永死而已。我们所知唯有：部分人得永生，其余的注定死。若设想人的功或过有参与决定此种命运的作用，也就是说认为，神自亘古以来所绝对自由地决定的旨命会受到人的影响而有所改变，这无非是痴心妄想。《新约》里的“天上的父”，喜悦罪人的悔改，犹如妇人寻回遗失的银币，亲切而易于理解，在此变成一个远非人所能理解的超越性的存在，自亘古以来即按全然不可思议的旨命指派了各人的命运，并支配了全宇宙的一切枝微末节

[22]。既然神的旨命确固而无可变更，神的恩宠在他所赐予的人身上就不可能失去，如同那些被他拒绝的人之不可能获得。

此一教说，以如此悲壮的不近人情，对于信奉这堂皇逻辑的那一代人，必然造成重大的结果，尤其是：**个人各自**内在空前的**孤独**感 [23]。对宗教改革那个时代的人而言，人生最重大的事莫过于永恒的救赎，就此他只能独行其道，去面对那自亘古以来既已确定的命运。没人能帮助。牧师不能帮他，因为唯有被拣选的人能在心灵上了解神的话语。圣礼不能帮他，因为圣礼是神为增耀自己的荣光而制定的，所以要严格遵守，但圣礼绝非获得神恩的手段，只不过是主观上信仰的“外在辅助”（externa subsidia）而已。教会也不能帮他，因为尽管“教会之外无救赎”（extra ecclesiam nulla salus）的命题没错，意思是，不在真正教会里的人永远不可能属于神所拣选者的行列 [24]，然而，神所舍弃者也在（外在的）教会里，他们**应该**属于教会并服从教规，并非为了借此得到救赎——这是不可能的，而是为了神的荣耀，他们必得恪遵他的戒律。最后，神也不能帮他，因为就连基督也只是为了被拣选者而死 [25]，为了他们，神自亘古以来即已裁定了基督的牺牲殉难。以此，教会—**圣礼**的救赎之道就此断绝（路德教派从未推展到如此终极的境地），而这也就是与天主教分道扬镳的绝大关键所在。打从古犹太先知开始，再结合希腊的科学思想，拒斥一切**巫术性的**救赎追求手段为迷信与亵渎，乃是宗教史上的伟大过程，亦即现世的**除魅**（Entzauberung der Welt） [26] 在此走到终点。纯正的清教徒甚至在送葬时，将一切宗教仪式的蛛丝马迹都加以排除，即使埋葬最亲近的人也无歌唱与音乐，为的是不让任何“迷信”（superstition）、任何仰望巫术—圣礼以发挥救赎作用的心理乘虚而入 [27]。凡是神决定拒绝赐予恩宠的人，不但无法用任何巫术手段来获得恩宠，甚至任何手段都不管用。这种个人内在的孤寂，相结合于相信神的绝对超越性与一切被造物之毫无价值的严苛教义：一方面说明了清教徒对于文化与信仰里的所有感官—**情感**的要素，何以抱持着绝对否定的态度——因为这些要素既无济于救赎，倒反会增进多愁善感的幻想与被造物神化的迷信，而这也就是清教徒根本厌弃一切感官文化的道理 [28]；然而，另一方面，此种孤寂感却也成为毫无幻想且带悲观色彩的那



种个人主义的一个根源<sup>[29]</sup>，在具有清教历史的民族之“民族性”与制度里，此种个人主义现今仍起着作用，而与后世“启蒙运动”借以看待人生的另一种完全不同的观点形成显著对比<sup>[30]</sup>。此种恩宠拣选说的影响痕迹，在我们所考察的时代，即使在其作为教条的有效性已经式微之处，都在在清楚显现于生活样式与人生观的根本现象里，而我们此处所要加以分析的，也只是那种**专一**信赖**神**的**最极端**形态罢了。例如特别是英国清教徒的著作一再明白提出告诫，切勿相信他人的帮助与人间的友谊<sup>[31]</sup>。就连温和的巴克斯特也劝告人们，即使至亲好友也切不可信赖，而贝利<sup>[32]</sup>则干脆直截了当地劝说，不要信任任何人，也别对任何人说出令人困窘的话，唯有神才是真信友<sup>[33]</sup>。与此种人生态度相关联的，是在加尔文教派充分发展的地方，个人告解制度的无疾而终——加尔文本身则只是担心这可能会导致对圣礼的误解而已；这点与路德教派形成极为强烈的对比，并且意义重大。首先，这对此一宗教信仰的影响方式而言，是一种象征。并且，这也是刺激加尔文教派发展其伦理态度的心理动力。定期“解除”激情的带罪意识的手段<sup>[34]</sup>就此被取消。这对于日常道德实践的影响，容我们后面再谈，但其对于人们的整个宗教处境所造成的影响是显而易见的。尽管要得救赎就必须加入真正的教会成为教友<sup>[35]</sup>，但加尔文教徒与神的交通，却是在深深的心灵孤独中进行的。若想体会此种独特气氛的特殊效果<sup>[36]</sup>，只需读一读整个清教徒作品中拥有最多读者的即可，那就是班扬的《天路历程》<sup>[37]</sup>。书中描写“基督徒”在意识到自己乃居住在“死亡之城”，并接到应即刻前往天上之城朝圣的召命时所抱持的态度。在妻子儿女的纠缠下，他用手指塞住耳朵，一边呼喊“生命，永恒的生命！”一边毅然向前穿行过原野。这个在牢房里写作的补锅匠，博得了信仰界的喝彩，再怎么洗练的文笔也无法企及他那天真的情感，无邪地再现根本上纯属个人问题、唯一己的救赎是虑的清教徒心情：一如主角在途中与朝圣同行者的热诚谈话里所表现的，让人想到凯勒所著的《正直的制梳匠》。直到他自己安然抵达时，他这才想到：如果这时家人同在的话，该有多美好。这样一种面对死亡与死后的苦恼焦虑，我们在多林格所描绘的阿丰斯·利久欧里身上，也到处强烈感觉得到<sup>[38]</sup>。这与马基雅维利为了佛罗伦萨市民的名誉所表达出来的那种高傲的此世性精神，真有天壤之别——这些市民在与教宗及

其禁行圣事（Interdict）的斗争中坚持：“对于故乡之城的爱，高于对自己灵魂救赎的忧虑。”当然，与此更甚于天差地别的，是瓦格纳<sup>[39]</sup>借齐格蒙之口所表达出来的那种感情：在最后决战之前他说：“代我向沃坦致意，代我问候英灵殿……但真的别再跟我说什么英灵殿易逝的欢乐。”<sup>[40]</sup>只是，上述那种焦虑不安，对班扬与对阿丰斯·利久欧里却产生了如此性质迥异的作用：同样的不安，驱使后者尽其可能地自卑自微，却鼓舞了前者与人生做永不休止且有系统的斗争。此种差别究竟从何而来？

首先，加尔文派在社会组织方面无可怀疑的卓越性，与上述那种在精神上将个人从牢牢捆绑的现世束缚中解放出来的倾向，如何能结合在一起，似乎是个谜<sup>[41]</sup>。尽管乍看之下如此稀奇，但此种卓越性却是基督教的“邻人爱”，通过加尔文派的信仰，在个人内心孤独的压力下，被迫采取特殊形式的结果。这结果，首先是从教义上衍生出来<sup>[42]</sup>。现世注定是为了——而且只是为了——神的自我光耀而存在，被神拣选的基督徒的使命，而且唯一的使命，就是在现世里遵行神的戒律，各尽其本分来增耀神的荣光。但是，神要的是基督徒的社会事功，因为，他要社会生活形态依照他的戒律，并相应于此一目的而被组织起来。加尔文派信徒在世上的社会活动<sup>[43]</sup>，单只是“为了荣耀神”（in majorem gloriam Dei）。所以，为了此世的整体生活之故而从事的**职业**劳动，也就带有这种性格。我们已看到，在路德，分工的职业劳动也是发源于“邻人爱”。但在他那儿仍停留在不确定且纯属思想建构苗头的东西，在加尔文教徒那儿却是其伦理体系的一个特征性的部分。由于“邻人爱”是唯**神**的荣耀是事<sup>[44]</sup>，而非服务**被造物**<sup>[45]</sup>，所以**最首要的**是表现在履行那通过自然法所交付的职业任务，依此，邻人爱取得一种特别为事而**不**为人的性格——一种为了我们周遭社会秩序的理性建构而服务的性格。此一秩序之满富奇妙目的的建构与安排，无论依《圣经》的启示或依人的天生直觉看来，显然都是为了人类的“生聚利用”（Nutzen）而设的，因而，为了此种社会效用而非为了人的福祉服务的劳动，乃被认为能增益神的荣光且为神所喜。神义论的问题，以及那些苦恼其他人的、有关世界与生命之“意义”的一切问题，全都被排除舍弃，这在清教徒来说根本是不证自明之理，对犹太人来说也是如此——只是出于完全不同的理由。此外，在某种意义



上，这点对于非神秘主义的基督教信仰而言，也不外如此。就省事省力的这个层面之外，加尔文教派还再添上另一个往同样方向作用的特色。（克尔恺郭尔<sup>[46]</sup>所谓的）“个人”与“伦理”之间的冲突矛盾，对加尔文教派而言并不存在，尽管它将宗教上的事全都交给个人自行负责。其中的道理，以及此一立场对于加尔文教派的政治与经济理性主义有何意义，在此并非分析之处。但加尔文教派伦理的**功利主义**性格却是根源于此，加尔文教派的职业观念的重要特性亦由此而来<sup>[47]</sup>。不过，此处且让我们再回头来观察一下上帝预选说。

因为，对我们来说，关键的问题在于：在一个认为彼世相较于对此世生活的一切利害关怀，不仅更加重要，而且在许多方面也更加确实的时代里<sup>[48]</sup>，人们怎堪**忍受**这个教义<sup>[49]</sup>？必然会立即涌上信徒心头且将其他一切关怀都压退到后头的一个问题是：**我**是被拣选的吗？而**我**又如何能确知这预选<sup>[50]</sup>？对加尔文本身来说，这根本不是问题。他自觉是神的“战斗工具”，并且确信自己的恩宠状态。对于各人如何能确知自己为神所选的问题，他的答案顶多是：我们只要知道神已做了裁决就足够，并且应以凭借真的信仰而坚守对基督的信赖为满足。原则上，他拒斥这样的臆断：认为人可以从他人的行为察知自己是被拣选或被舍弃。这不啻是强行窥探神之奥秘的狂妄企图。被拣选的人在现世生活的外表上和被舍弃者并没有什么两样<sup>[51]</sup>，而且被拣选者所有的主观经验，基于“圣灵的戏弄”（*ludibria spiritus sancti*），也可能发生在被舍弃者身上，唯独那种凭借信仰而坚守“到底”（*finaliter*）的信赖是例外。所以，被拣选的人是，而且永远都是神的不可见的教会。很自然地，这种态度对于他的追随者——早从贝札开始<sup>[52]</sup>——尤其是广大的一般群众而言，是不可能的。对他们来说，绝对没有比**得知**恩宠状态的“救赎确证”（*certitudo salutis*）更重要的事了<sup>[53]</sup>，所以举凡预选说被信奉不渝之处，就会有这样的问题在人心骚动：是否有确实的标志，能够让人据以认知自己的确属于“选民”（*electi*）之列。首先从改革派教会的基础上生长出来的虔敬派，在其发展过程中，此一问题始终占据着中心的重要性，而且在某种意义上甚至可说是该派的根本；不只如此，当我们检视改革教会有关圣餐式的教义与实践，在政治上与社会上具有如此重大的意义时，我们便会知道，在整个十七世纪里，即使是在虔敬派之外，个人的恩宠状

态能否确定的问题，扮演了多么重大的角色：例如，这决定了个人是否能获准参加圣餐式，而这中心的宗教仪式又决定了参加者的社会地位。

至少当个人对**自己的**恩宠状态浮现疑问时，他根本不可能依照加尔文的指示，满足于恩宠作用在人身上所带来的坚定信仰 [54]，尽管正统教理至少在原则上从未正式放弃此一自得自证的指示 [55]；尤其灵魂司牧的实践工作，必须日夜不断应付此一教义所引发的内心苦闷的问题，所以更不可能依循那指示。他们用各种办法来缓解这些困难 [56]。除非恩宠预选说被重新解释、降低调子或根本放弃，否则就特别是有两种彼此相关的牧师劝告出现 [57]。其一是，每个人都有义务**相信**自己是选民，并且将任何怀疑都视为魔鬼的诱惑而加以拒斥 [58]，因为缺乏自信就是信仰不足，亦即恩宠作用不够的结果。使徒（保罗）要人“坚守”一己召命的劝勉，在此被解释成个人有义务在生活的斗争中赢取自己已得拣选与义认的主观确定。如此一来，路德所推重的谦卑罪人——只要他们悔改、虔诚信赖神，即得应许恩宠——被取代，培养出来的是充满自信的“圣徒” [59]，我们在资本主义英雄时代的钢铁般坚定的清教徒商人身上，以及在至今的个别范例里，一再看到他们的身影。其二是，谆谆教诲人要以**孜孜不倦的职业劳动**来作为获得那种自我确认的最佳手段 [60]。这样，而且唯有这样，才能消除宗教的疑虑，并且带给人恩宠状态的确证。

世俗的职业劳动之所以被认为能造就**此种**事功，也就是说得以被视为消解宗教不安的适切手段，可以从改革教会所培养起来的宗教情操的根本特色里得到说明。这种特色最最明显地表现在改革派与路德派之间关于因信称义的教义之相反差异。此种差异，在史奈肯堡 [61] 出色演讲集里有非常精妙且毫无价值判断、纯粹切事的分析 [62]，所以下面的简短意见，基本上只不过是依据他的说法而已。

路德派的虔敬之心，特别是在十七世纪的发展过程中所竭力追求的最高宗教体验，就是与神灵的“神秘的合一”（*union mystica*） [63]。这种语汇，在改革派的教理脉络中是没有的，它暗示着，一种实体沉浸在神性内的感觉，亦即神灵真的进入信徒灵魂里的感觉，性质上和

德国神秘主义者的冥思作用一样，其特色在于全心渴望**安息**在神那里的**被动**性格以及纯粹感情性的内在。哲学史告诉我们，带有神秘倾向的宗教意识，很可以与经验领域里显然是现实主义的实在意识相结合，甚至因其拒斥辩证性的教理而常成为这实在意识的直接支柱。不只如此，神秘主义甚至还恰好间接有助于理性的生活样式。然而，在其与世俗的关系上，自然是对外在的活动欠缺正面的评价。加上路德派更将“神秘的合一”与那种因原罪而来的深刻无价值感相结合，而此种无价值感则细腻地护持着路德派信徒的“日日的悔改”（*poenitentia quotidiana*）——为的是保持赦罪所不可欠缺的谦卑与纯洁。反之，改革派特有的宗教意识与帕斯卡的寂静主义<sup>[64]</sup>的逃离现世相反，自始即拒斥了路德派这种完全内向的感情性虔诚。由于神相对于一切被造物的绝对超越性，所以神性之实在进入到人的灵魂里是不可能的，亦即“有限无法包容无限”（*finitum non est capax infiniti*）。神与得其救赎者的交通，唯有靠神在他们身上**作用**（operator）并且他们也意识到此作用，才能发生并且为他们所知觉。换言之，他们的**行为**源自神的恩宠作用下的信仰，而这信仰又因该行为的性质而证实是受到神作用的。将一切实际的宗教意识加以分门别类时，一般有效的办法是，明确展示关键性救赎状态的根本差别<sup>[65]</sup>，亦即：宗教达人可以从两方面来确信自己的恩宠状态，**要不是**感觉自己乃神力的容器，**就是**感觉自己为神力的工具。在前一种情形下，其宗教生活倾向于感情的陶冶；在后一种情形下，倾向于禁欲的**行为**。路德近乎前一类型，加尔文派则属于后一类型。改革派的信徒也企求“因信称义”（*sola fide*）的救赎。但在加尔文看来，光是感觉与情感，不管表面看似多么崇高，也不过是虚妄<sup>[66]</sup>，为了给救赎确证提供可靠的基础，信仰必须用其客观的**作用**来证明，也就是说，信仰必须是“有效的信仰”（*fides efficax*）<sup>[67]</sup>，救赎的召命必定是“有效的召命”（*effectual calling*）——《萨伏依宣言》<sup>[68]</sup>的用语。如果我们进一步问，改革派信徒要用**什么**成果来明确识别真正的信仰？回答是，基督徒的生活样式，用以增加**神的荣耀**的生活样式。至于那是指什么，我们可以从神的意志知道，而这个意志则直接通过《圣经》的启发或间接通过神所创造的、自有章法的世界秩序（自然法）<sup>[69]</sup>显示出来。特别是，经由相互比较自己的灵魂状态与《圣经》所讲的选民——例如那些以色列族

长——的灵魂状态，个人即能检视一己的恩宠状态 [70]。只有选民才真正**具备**有效的信仰 [71]，也只有选民才能通过再生

(regeneration) 及因此而来的整个生命的圣化 (sanctification)，用真正的而不只是虚有其表的善功来增加神的荣耀。在其中，他自觉自己的行为，至少在基本性格上与恒久的决意上 (propositum oboedientiae)，是奠基在自己心里为增耀神之荣光而作用的**力量** [72]，因而并不只是神的意志所致，同时尤其是神的**作为**所致 [73]，以此自觉，他达到此一宗教所追求的最高善境，亦即恩宠的确定 [74]。

《哥林多后书》第13章第5节证实了信徒是可以达到这种恩宠确定的 [75]。然而，即使选民也仍然是被造物，他的一切作为都距离神的要求无限遥远，所以，以善功作为获取救赎的手段是绝对不适切的，可是，作为被选的**表征**，善功却是不可或缺的 [76]。它是一种技术手段，并非用来购买救赎，而是用来解除关于救赎与否的不安。在此意义上，善功时而被直接指称为“救赎所不可或缺的” [77]，或者“救赎的拥有” (possession salutis) 是与善功相连接的 [78]。而实际上这结果则意味着：自助者，神助之 [79]。所以，正如常有人这么说的，加尔文教徒的救赎——正确的说法应该是救赎的**确信**——是**自己“创造”**的 [80]；然而，此种创造**不可能**如同天主教那样，借着个别善功的慢慢累积而形成，而是要在**时时刻刻**都面对被选或被弃的、**有系统的**自我**检视**下形成。以此，我们来到此番观察非常重要的一点。

众所周知，来自改革教会与教派日渐鲜明地倡导的这种思想路线 [81]，一再遭受路德派指斥为“善功得救” (Werkheiligkeit) [82]。尽管受攻击的这一方，对于自己**教理上的**立场被视同为天主教教说这一点所提出的反驳是正确的，但是，当那些非难所指的是此种思想对于改革派一般信徒的日常生活所造成的**实际**结果，那么这可没错 [83]。因为，加尔文教派在其信徒身上所造成的那种对于道德**行为**抱持着强烈无比的宗教上的尊重，恐怕是空前未有的。但是，若就这种“善功得救”的实际意义而言，决定性的关键首先在于认识，让改革派信徒相应的生活样式，之所以如此独具一格，并且与中世纪一般基督徒的日常生活有所区别的那些**独特资质**。我们或可加以如此的定式化：中世纪一般的天主教俗人信徒 [84]，从伦理上来说，可说是过着一种“过一天



算一天”的生活。他们尤其认真履行传统的义务。但超过这之外的“善行”，一般说来就只是一种未必关联的个别行为，或者至少是一种不一定会形成理性化生活**体系**的**个别**行为，各按当下情况，用以弥补具体的罪过，或因应灵魂司牧的感化，或用来当作临终时的一种保险费。天主教的伦理固然是种“心志”伦理（Gesinnungsethik），但是**个别**行为的具体“动机”（intention）决定了行为的价值。并且，**个别的**善行或恶行的功过都要计算在行为者身上，从而影响其一时与永恒的命运。天主教会极为现实地算到，人**并不是**绝对依照一贯动机行事并做价值评断的统一体，其道德生活（一般说来）常在相互冲突的动机左右下充满矛盾。当然，天主教会的理想也要求个人生活有**原则上的**转变。但即使是这个要求（对一般人来说），却因为天主教会最重要不过的一个权力手段与教育手段而再度弱化，那就是悔罪圣礼，其功能与天主教宗教意识最内在的特质深刻结合在一起。

现世的“除魅”，亦即作为救赎手段的**巫术**去除<sup>[85]</sup>，在天主教的虔敬里并没有做到像在清教（以及之前只有犹太教）宗教意识里那样的彻底。对天主教徒来说<sup>[86]</sup>，教会的**圣礼恩宠**<sup>[87]</sup>是弥补自己之不足的手段。教士是个巫师，他在弥撒里实行变体的奇迹，手中掌握着天国的钥匙。信徒在告解与悔改里求助于他，自他那里得到赎罪、恩宠希望与赦罪的确信，从而得以解脱那种可怕的紧张——生活在这种可怕的内在紧张里，是加尔文教徒无法逃脱也无法借助他力来缓解的命运。对他来说，既无友谊也无人情的安慰，他不能像天主教徒和路德派的信徒那样，希望借助他日善功的提高来弥补心志软弱和轻浮草率时所犯下的过错。加尔文派的神所要求于其信徒的，不是个别的“善行”，而是提升成**体系**的圣洁生活<sup>[88]</sup>。天主教徒犯罪、悔改、赎罪、平安然后再犯罪的那种真正属于人性的起伏循环，在加尔文信徒是不可能的，更甭谈用地上的惩罚来赦罪或借教会的恩宠手段来清偿整个人生的差额。所以，平常人的伦理实践里的那种无计划性与无系统性就此被解除，并且因而形塑出笼罩整体生活样式的一套首尾一贯的**方法**。十八世纪清教思想最后一次大复兴的担纲者，被冠上“方法主义者”（Methodist，即卫理派）的称号，是绝非偶然的，正如同意义上完全同等评价的“严谨派”（Präzisist）这个名称被加在其十七世纪的精神先行者身上一样<sup>[89]</sup>。因为只有在每一时刻、每一行为里的整

个生活意识的根本转变<sup>[90]</sup>，才能证明那使人从自然状态（status naturae）移转到恩典状态（status gratiae）的恩宠作用。“圣徒”的生活绝对只追求一个超越的目标——救赎；但正因如此，在此世的生涯便彻底地被**理性化**，并且完全被增加神在地上的荣耀这个观点所支配。“一切都是为了增加神的荣耀”（omnia in maiorem dei gloriam），此一立场，从来没有人比他们更认真地奉行过<sup>[91]</sup>。唯有借着不断恒常反省来引领生活，方能克服人的自然状态：笛卡儿<sup>[92]</sup>的“我思故我在”，在此一伦理的重新解释下，为当时的清教徒承接了去<sup>[93]</sup>。此种理性化，带给改革派的虔敬一种独特的**禁欲**性格，并且成为改革派与天主教之间既相互对立但又有其内在亲和性（innere Verwandtschaft）的基础<sup>[94]</sup>。因为，类似的事，天主教实在并非一无所知。

基督教的禁欲，无论就外在现象或内在意涵而言，无疑包含了极为不同的种类。但在西方，禁欲的最高形态早在中世纪即已具足了**理性的**性格，而且某些现象甚至早在古代就已如此。与东方的修道僧生活相对比，西方修道僧的生活样式——虽非全体，但其一般类型——在世界史上所具的意义，便是基于这点。在圣本笃的教规里，修道僧生活已从无计划的现世逃离与达人式的苦行路径解脱出来，克吕尼派与西笃僧侣莫不如此，而耶稣会修士<sup>[95]</sup>则更是如此。此种修道僧生活已发展成一套理性生活样式之系统化建构的方法，目标在于：克服自然状态，让人摆脱非理性的冲动与人对俗世与自然的依赖，使人服从于有计划的意志的支配之下<sup>[96]</sup>，不断自我**检视**一己的行为且**审慎思量**自己行为的伦理价值，借此，客观上把僧侣培育成服事神的国度的工人，并因而在主观上确保僧侣的灵魂救赎。此种**积极的**自制

（Selbstbeherrschung），不但是圣依纳爵<sup>[97]</sup>的修行（exercitia）的目标，也是一般理性的僧侣品德的最高形式<sup>[98]</sup>，同时更是清教徒在实践生活上具有绝对重要性的理想<sup>[99]</sup>。在清教殉教者的审问记录里，面对信徒冷静自制的沉静态度，审判书记对于贵族教士与官员的慌乱叫嚣，流露出深切的鄙视<sup>[100]</sup>，而这种冷静自制的崇尚，仍可见之于今日英国的“绅士”与英裔美国绅士的最佳典型<sup>[101]</sup>。以我们的用语来说<sup>[102]</sup>，清教的禁欲，如同任何一种“理性的”禁欲，致力于使人



有能力抑制“一时的感情”，坚守并激活“一贯的动机”，尤其是禁欲所“锻炼”出来的动机，换言之，在**这层**形式一心理的意义上，培养人形成一种“人格”（Persönlichkeit）。与某些流行的看法相反，此种禁欲的目标在于，使人过一种警醒、自觉而明彻的生活，而其最迫切的课题则是去除无拘无束的、本能的生活享乐，最重要的**手段**则是让信徒的生活样式有**秩序**。所有这些决定性的重大观点，在天主教的修道僧生活规律中与在加尔文教徒的生活样式原则里<sup>[103]</sup>，全都同其显著<sup>[104]</sup>。两者惊人的俗世克服力量，乃奠基于此种对整体人格的、讲求方法的掌控上，特别是加尔文教之所以不同于路德派，能够作为“战斗教会”而维护基督新教的存在，也正是根源于此。

另一方面，加尔文教的禁欲与中世纪的禁欲之间的**对比**是很明显的，亦即，在加尔文教派里，“福音的劝告”被废除，并且借此而使禁欲转变为纯粹现世**内**的事。这并不是说，天主教内部“讲求方法”的生活只局限在僧房里。无论就理论上或在实践上，情形都绝非如此。实情毋宁是如前面所强调的，天主教的道德要求尽管较为和缓，但伦理上毫无系统的生活却**无法**企及其最高理想——即使是对现世内的生活，也是标举这样的理想<sup>[105]</sup>。例如圣方济创办的第三修道会<sup>[106]</sup>就是将禁欲注入日常生活的一项有力尝试，而且如众所知，这绝非仅有的一回。其实，像《效法基督》<sup>[107]</sup>这类的作品，**通过**其发挥重大影响的方式显示出，书中所宣扬的生活样式，让人感觉要比最低限度的日常道德还**更高**一层，而这日常生活正是**并未**以清教所秉持的那种尺度为判准。除此，教会的某些制度的**施行**，尤其是赎罪券的贩卖，必然一再地扼杀了有系统的入世禁欲的萌芽，正因为如此，在宗教改革的时代，人们觉得这些措施并不是无关紧要的滥权，而是关键性的根本祸害。然而，决定性的重点还在于：能够卓然特立地过着宗教意味上讲求方法之生活的人，一向都**仅止于**修道僧，所以禁欲对个人的掌握愈是有力，就愈是会迫使个人**脱离**日常生活，因为，**凌驾**于世俗的道德之上<sup>[108]</sup>，自有神圣至福的生活。首先起而排除这点的，是路德——路德并不是什么“发展趋势”的实行者，而是纯粹从自己个人的经验出发，起初难免在实践的结果上有所动摇，后来由于**政治**情势而再向前推进——加尔文派只不过是把他那儿将此承接过来罢了<sup>[109]</sup>。法兰克<sup>[110]</sup>发现，宗教改革的意义乃在于，此后**任何一个**

基督徒都必须终其一生是个僧侣，而事实上这可说是抓住了此一宗教意识之性质的核心所在。禁欲之逃离世俗日常生活的潮流，如今已被一道堤防给防堵住，先前成为修道僧最佳代表人物之来源的那些真心热切的信徒，如今不得不在世俗的职业生活**当中**追求禁欲的理想。不过，加尔文教派在其发展过程中，为此添加了某种积极的要素，亦即必须要在世俗的职业生活里做出**信仰证明**的这个想法<sup>[111]</sup>。此一想法为一心向往宗教的广大阶层带来禁欲的**积极动力**，并且随着其伦理之奠定于预选说（Prädestinationslehre），身处俗世之外之上的修道僧精神贵族，便由蒙神自亘古以来即预先选定的俗世圣人这种精神贵族所取代<sup>[112]</sup>。此一贵族，以其不可抹除的印记<sup>[113]</sup>，与那些自亘古以来即被舍弃的其他人分隔开来，两者间相隔着一道原则上无可跨越的鸿沟，而正因这鸿沟之不可目见<sup>[114]</sup>，所以比中世纪时将僧侣与现世分隔开的外在壁垒还要可怕——这是一道深刻严峻地渗入到一切社会意识里的鸿沟。因为在面对邻人的罪恶时，选民也就是圣徒之具足恩宠的应有态度，并不是意识到自己的软弱而伸出宽大的援助之手，反倒是视他们为身负永被定罪之印记的神的敌人而加以憎恨与鄙夷<sup>[115]</sup>。此种意识可以是如此的高涨，以致有时甚至造成**教派**的形成。譬如十七世纪的“独立派”运动，就发生这样的情形：当时，纯正的加尔文信仰——认为为了神的荣耀，被舍弃者也应该要服膺于教会的律法之下——被另一个信念所压倒，此一信念认为，一个非再生者之掺入神的羊群里并参与圣礼，甚或受雇为牧师来司牧教会，是对神的侮辱<sup>[116]</sup>。如此，一言以蔽之，就是当义证的思想

（Bewährungsgedanken）造成多纳图派<sup>[117]</sup>的教会概念浮现出来的结果时，就会有教派的形成发生，如加尔文主义的洗礼派便是如此。此外，“纯粹”教会的要求，亦即要求教会应该是再生选民的共同体，若未彻底到结果造成教派的形成时，也会促成种种教会制度的产生，这是因为试图要去区分再生的基督徒与非再生而不够格参与圣礼的基督徒，并且企图将教会的治理与某种特殊地位保留给前者，而且只准许再生者担任牧师一职<sup>[118]</sup>。

此种禁欲的生活样式，显然需要一种不断可以作为行为取向的确固规范，而此种规范自然就在《圣经》里找到了。人们常提到加尔文教派的“《圣经》至上主义”（Bibliokratie），但对我们来说紧要点倒

在于：《旧约》与《新约》同样都是受圣灵的启示而记下的，所以《旧约》里的道德命令，只要不是明显仅针对犹太教的历史情境而规定的，或是已被基督明白否定的，那么完全与《新约》同具**一样的**尊严。对加尔文派的**信徒**而言，律法尽管不是全能实现的，但仍不失为理想的规范<sup>[119]</sup>，而路德原本反倒称扬不奉律法的**自由**是信徒的神圣特权<sup>[120]</sup>。希伯来人虔诚而又全然清醒的人生智能——记录于清教徒最熟读的《圣经》篇章里，亦即所罗门的箴言与某些诗篇——所起的影响，我们可以从清教徒的整个生活气氛里感觉到。其中，特别是**理性的**性格，亦即抑制宗教意识里神秘的、一般而言**感情的**侧面这点，桑福特业已正确指出<sup>[121]</sup>，正是由于《旧约》的影响。《旧约》的理性主义本身即带有小市民的传统主义的性格，同时，其中不只包含着先知与许多诗篇的强力激情，而且还混合着促成中世纪时独特的感情性宗教意识发展的诸要素<sup>[122]</sup>。由此可见，最后毕竟还是加尔文教自己**固有的**，而且正是那禁欲的根本性格，从《旧约》的虔敬心之中筛选出与自己同质的诸要素，并使之同化于自己。

加尔文派基督新教的禁欲，与天主教修院生活的理性形态，两者共通的那种伦理的生活样式的系统化，纯就外在而言，明白地显露于“严正的”清教徒**审查**自己是否处于恩宠状态的方式里<sup>[123]</sup>。和信仰最热切的改革教会信徒一样，起初由耶稣会所创造的近代天主教的虔敬信仰（特别是法国），也是借着信仰日记，将罪恶、怀疑与恩宠里的进步持续地或填列表格式地——记录下来<sup>[124]</sup>。但在天主教里，信仰日记的目的是为了信徒忏悔的完整，或为“灵魂司牧者”（directeur de l'ame）教导基督徒（多半是女性信徒）提供基础；反之，改革教会的基督徒则是借信仰日记之助来**自我**“探查”自己的“脉搏”。所有著名的道德神学家无不提到这点，而富兰克林对自己各项品行上的进步所做的表格——统计式的簿记，更是个经典的例子<sup>[125]</sup>。另一方面，自中古早期（甚至古代）所传下来的神的簿记这个观念，被班扬推展到乏味至极的特别地步，也就是将罪人与神的关系比喻成顾客与店东的关系：无论是谁，一旦欠了债，或许能以一切功德的成果来抵消累积的利息，但本金却无法清偿<sup>[126]</sup>。后期的清教徒，一如审视自己的行为那样，也审视神的行为，并且在所有的生活细节里看到神的手指。

因而，与加尔文本来的教论相反，他能够知道神为什么做这种或那种处置。以此，生活的圣化几乎就这么带上了企业经营的性格<sup>[127]</sup>。与路德派相反，加尔文派所要求的伦理生活样式的这种**方法论**

(Methodik)，其造成的结果是，整个生活的彻底基督教化。此种**方法论**对于生活的影响，实在是决定性的关键所在，若想对加尔文派的影响有正确的理解，这点是不可或忘的。由此，我们得出两个结论：一方面，正是**此**一显著特质，才能产生那样的影响；另一方面，即使是其他信仰，只要在这决定性的一点上，亦即在义证思想上，具有同样的伦理激活力，就必定能产生同一方向的影响。

至此，我们是以加尔文派的宗教意识为基础来进行讨论，因此，前提是以预选说乃清教徒道德——意指讲求方法地理性化伦理的生活样式——的教义背景。能够这样做，原因在于，此一教义的影响已远远超出那个单一宗派的范围，亦即无论在哪一点上都严格固守加尔文之立足点的“长老派”，成为改革教会教理的基石而广受信奉。不仅1658年的独立派的《萨伏依宣言》里包含着此一教义，1689年的洗礼派的《汉撒诺理斯信仰告白》也得见此一教义<sup>[128]</sup>。在卫理派内部亦是如此，尽管此一运动的伟大组织者卫斯理是普遍恩宠论的信奉者，但卫理派第一代中的大煽动家与最透彻的思想家怀特菲尔德，以及围绕在汉廷顿夫人<sup>[129]</sup>身边的那群一度相当有影响力的人，都是“特殊恩宠论”(Gnadenpartikularismus)的信奉者。在十七世纪那个变故迭起的严峻时代里，正是此一教义之堂皇的严整一贯，支撑着那些“神圣生活”的战斗代表们，让他们坚信自己乃是神的战斗工具，是神圣天意的执行者<sup>[130]</sup>，从而防止了以此世为取向的、纯粹功利主义的事功至上思想提早瘫痪人心，要不然，在这种推崇事功的思想下，就绝对没有那种为非理性的理想目标做出空前牺牲的可能。此一教义以其极为独创的形式，结合起对无条件有效规范的信仰与绝对的决定论及神的完全超越性，而且比起那迁就感情且将神也置于道德律之下的较温和的教义，原则上远远更是“**近代的**”。尤其是，如下文还要反复看到，对我们的探讨而言具有根本意义的**义证**思想，作为讲求方法的道德实践的心理出发点，可以就着预选说及其对日常生活的意义，进行如此“纯净培育”的研究，再加上，这义证思想作为连接信仰与道德的架构，相当一致地反复出现在下面将要研究的各种教派中，所以我们才



必须以那最为彻底整合形态的预选说作为下手研究的起点。在基督新教内部，预选说对其最初信奉者的禁欲生活方式所必然造成的结果，与路德派在道德上（相对的）软弱无力形成**最根本的**对比。路德派的“可能丧失的恩宠”（*gratia amissibilis*），由于借着悔改忏悔可以随时恢复，所以显然**根本**欠缺驱动力，去促成本文认为禁欲的基督新教最重要的结果，亦即整个伦理生活之有系统的理性安排<sup>[131]</sup>。因此，路德派的虔敬信仰并没有去压抑本能行为与天真感情生活的自然活力，其中欠缺加尔文派可怕的教义所具有驱动力，亦即驱动人不断地自我检视，因而有**计划**地规制自己的生活。像路德那样的宗教天才，生活在这种自由开放的气氛里，可谓怡然自得，而且，只要其羽翼仍力足翱翔，就不致有堕入“自然状态”的危险。路德派最高代表人物所怀抱的那种质朴、典雅而又满富情感的虔敬信仰，及其不受律法束缚的道德意识，在纯正的清教地盘上是罕见的，反倒是在温和的英国国教派里看到较多类似的例子，诸如胡克、奇林渥斯<sup>[132]</sup>等人。但是，对于路德派的一般信众来说，即使是优秀者，所确知的不过是，他们只是暂时被救出自然状态罢了——只要各个忏悔和教说还发挥效力。众所周知，当时人莫不明白感受到，改革派的王公贵族，与经常陷溺于醉酒与粗野的路德派王公贵族，两者间的伦理水平差距有多大<sup>[133]</sup>，如同相对于洗礼派的禁欲运动，路德派牧师只是不断宣说纯粹信仰所表现的无能为力。德国人给人的感觉是“和蔼可亲”与“天真率直”；相反，英裔美国人的生活气氛乃至相貌，至今仍留存着根本去除“自然状态”之安乐所带来的影响，而这常让德国人觉得是褊狭、不自由与精神受束缚，不是同路人。此种生活方式的相对，根本上完全是由于路德派与加尔文派相反，生活**并未十足**禁欲所致。无拘无束的“俗世之子”（*Weltkind*）对于禁欲的反感，全都表现在那样的感觉里。路德派特别由于其恩宠论而欠缺促使生活方式系统化的心理驱动力，亦即迫使生活在讲求方法的方式下理性化。决定信仰之禁欲性格的这种驱动力，本身无疑**是可以**从不同种类的宗教动机产生出来，我们很快会看到加尔文派的预定论只不过是种种可能性中的一个而已。虽然如此，我们可以确定，它不仅有一种独特的首尾一贯性，而且其心理作用又格外有力<sup>[134]</sup>。若纯就禁欲的宗教动机这个观点来看，**非**加尔文派的禁欲运动，似乎不过是加尔文派的内在一贯性的**和缓淡化**而已。

不过，即使就现实的历史发展来看，虽非尽然，但大半如此的情形是：改革派的禁欲形态，要不是被其他的禁欲运动所模仿，就是成为从它那儿偏离出来，或越过它自成一家的种种准则的对比与补充。倘若信仰基础尽管全然不同但仍出现同样的禁欲结果，那通常是教会**制度**的缘故，这点我们在别的关联处再谈 <sup>[135]</sup>。

无论如何，在历史上，恩宠预选的思想乃是通常被称之为“**虔敬派**”的这个禁欲流派的出发点。在此一运动仍留守于改革教会内的情况下，我们几乎不可能在虔敬派加尔文教徒与非虔敬派加尔文教徒之间划上一道明显的界线 <sup>[136]</sup>。几乎所有杰出的清教代表都时而被算作是虔敬派信徒，而且就算把预定论与义证思想之间的所有关联连同其根本关注所在，亦即上文所说的主观“救赎确证”的获得，看作是虔敬派对纯正加尔文教义的进一步推展，这一点也不能说是错的。改革派教团内部之发生禁欲的信仰复兴，特别是在荷兰，通常莫不与一时被遗忘或不再坚信的恩宠预选说之重新燃起有密切的关联。因此，在英国，“虔敬派”这个概念通常根本不为人所用 <sup>[137]</sup>。但即使是欧陆（尼德兰—莱茵河下游地区）的改革教会里的虔敬派，至少就重点而言，如同贝利的宗教意识，首先也不过是改革派禁欲的强化而已。由于如此强调“虔敬的实践”（*praxis pietatis*）这个决定性的重点，以至于教义的正统性退居幕后，有时甚至根本无关紧要。预定的选民有时也会犯教义上的错误，就像犯下其他罪恶，而且经验显示，对学院神学一窍不通的基督徒，多的是信仰最明显的果实，而另一方面，光是神学的知识，绝对不能保证行为上的信仰确证 <sup>[138]</sup>。所以，恩宠拣选根本无从借着神学知识之有无来证明 <sup>[139]</sup>。因此，虔敬派对神学家的教会抱持着深刻的不信任感 <sup>[140]</sup>，尽管在形式上仍属于教会——这是它的一个特征，开始将“虔敬的实践”的信奉者聚集到远离世俗的“集会”

（*Konventikel*） <sup>[141]</sup>。它想要让圣徒的不可见的教会变成显现于地上的教会，并且在还不至于另行成立教派的情况下，让信徒在集会的共同体里过着弃绝俗世势力、一切细节皆按神的意志而行的生活，并借此得以从日日生活样式的外在表征来确定自己的再生。这真正皈依者的“小教会”（*ecclesiola*），也是所有虔敬派团体共通的，希望借着禁欲的强化，在此世就能品味与神交会的至福喜悦。后面这种意图，与路德派的“神秘的合一”倒有些内在的相似性，而且比起普通的改革派



信徒往往更加侧重培养宗教的**感情**面。就**我们的**观点而言，**这**可说是“虔敬派”在改革教会的地盘上发展的决定性特征。因为此种感情要素原本就是加尔文派的虔敬意识所全然陌生的，反而是与中古宗教意识的某些形态有着内在的亲性和，以致引领实际的宗教意识走上在此世享受得救的喜悦之路更甚于为了确定彼世的未来而做禁欲的战斗。而且此种感情**有可能**昂扬到直接使信仰带有歇斯底里性格的地步，结果，由无数的实例可知，而且基于神经病理学可以理解的，在半意识的宗教恍惚状态与被感觉是“神已远离”的精神虚脱状态交替出现的情境下，造成如此的**影响**：正对于清教的系统化神圣生活所要求于人的清醒冷静与严格的训练，也就是“抑制”的弱化，加尔文教徒的理性人格之免于“感情”骚乱的抑制被弱化<sup>[142]</sup>。同样，强调被造物之堕落的加尔文派思想，也**可能**被**感情**地——例如以所谓“虫的感觉”的方式——理解成职业生活里的活动力的消除<sup>[143]</sup>。除此，预定论思想**可能**变成宿命论，如果与纯正的加尔文派理性宗教倾向相反，以情绪与**感情**的方式来思量预定论的话<sup>[144]</sup>。最后，圣徒从俗世隐退而去的渴望，在强烈的**感情**推升下，有**可能**导致一种半带共产主义性格的修道院教团组织的出现，一如虔敬派，甚至在改革教会内部里一再展现的<sup>[145]</sup>。然而，只要这种极端的效果，亦即通过那种感情的培养所产生的效果并未出现，也就是只要改革派内部的虔敬派仍致力于在世俗的职业生活里追求其救赎确证，那么虔敬派基本原则的实际效果，毋宁只是**更加**严格地以禁欲方式来检视职业里的生活样式，为职业道德添加更为稳固的宗教基础，比起被“纯良的”虔敬派信徒视为次级基督教的那些普通的改革派信徒光有世俗的“名誉”要来得强。在改革派的禁欲发展所到之处，此种禁欲愈是被严格实践，就愈是肯定会出现宗教圣徒贵族，而此种宗教贵族主义进而会——像在荷兰那样——在教会内部自发性地组织起集会的形态；而在英国的清教里，则部分是在教会制度里产生积极信徒与消极信徒的形式区别，部分是如先前所说，导致教派的形成。

在路德派的基础上生成，且与史宾纳、法兰克及钦岑朵夫等人的名字相连接的**德国**虔敬派<sup>[146]</sup>，当我们对其发展做考察时，得暂且搁置预定论不谈。但这绝不是有必要自外于他们因预定论而形成其理论高峰的那些思想过程的领域，因为，特别是像史宾纳就自己证言，

英国—荷兰的虔敬派对他的影响以及例如在其早期的集会里诵读贝利的著作，即可为证<sup>[147]</sup>。总之，从我们的特殊观点看来，虔敬派不过是意味着，将讲求方法地培育并审视生活的那一套，亦即**禁欲的生活样式**，渗入到非加尔文派宗教意识的领域里去<sup>[148]</sup>。不过，路德派必定感觉这种理性的禁欲是种异物，而且德国虔敬派的教理之所以欠缺首尾一贯性，便是由此而生的困难所造成的结果。为了给有系统的宗教生活样式奠定教义上的基础，史宾纳将路德派的思考方式与改革派特有的善功标志——“为了神的**荣耀**”——结合起来<sup>[149]</sup>，并且也将之连接于同样是改革派的基调，亦即相信再生者在某种相对程度上有达到基督徒之完美境界的可能<sup>[150]</sup>。只是，同样欠缺理论的一贯性。尽管基督徒生活样式的体系性性格，对于史宾纳的虔敬派而言也是根本重要的，但深受神秘主义者影响的史宾纳<sup>[151]</sup>却宁可以一种相当不明确但本质上是路德派的方式，试图去加以描绘而不是去辩证清楚。他并不从圣化来推导出救赎确证，反倒是选择前述路德派较松散的、结合信仰与善功的方式，来取代义证思想<sup>[152]</sup>。虽然如此，只要理性禁欲的要素在虔敬派里仍压倒过感情的侧面，那些就我们的观点而言具有决定性重要的观念，就必定一再跃居于优位，亦即：（1）以讲求方法的方式使自己的圣洁生活在依循**律法**的审查下，愈来愈趋于坚定不移与完美，此乃恩宠状态的**表征**<sup>[153]</sup>；（2）“在如此臻至完美之境者身上起作用的，是神的意旨”，准此，因他的耐心守候与**讲求方法的深思熟虑**，神必有所暗示<sup>[154]</sup>。职业劳动对法兰克而言，也是极佳的禁欲手段<sup>[155]</sup>。换言之，神本身正是通过劳动成果来祝福其信者，法兰克对此深信不疑，如同后文所见的清教徒。取代神的“正反圣定”<sup>[156]</sup>，虔敬派创造出种种观念，本质上与此教说并无不同，只是方式较为缓和，也就是说确立了一个奠基在神之特殊恩宠上的再生者贵族<sup>[157]</sup>，以及上文为加尔文派详做说明的一切心理归结。其中包括，反对者一贯归之于虔敬派身上（当然并不正当）的所谓“限期悔罪论”（Terminism）<sup>[158]</sup>，这是认为，恩宠是普遍施予众人的，但不管任何人，都只在生命的某个特定瞬间或者其他任何时候，被赐予一次，也是最后的一次<sup>[159]</sup>。错过此一瞬间者，即便是恩宠普遍论也救不了他，他等于是处在加尔文派教义里为神所舍弃者的状态。结果，此一理论相当近似于法兰克由自己的经验概括出来且广泛流传于

虔敬派里——很可以说是在虔敬派里具有支配性的一种见解，亦即认为，恩宠是只出现一回的独特现象，唯独在前此的“忏悔苦斗”之后有所“突破”才能获得<sup>[160]</sup>。因为，按照虔敬派信徒自己的看法，并不是每个人都备有经历这种体验的才具，那些依照虔敬派的指示运用禁欲的方法以便导引出此种体验而未果的人，在再生者看来，只不过是一种消极的基督徒。另一方面，为了导致“忏悔苦斗”而创发出一种**方法**，并借之以获得神的恩宠，事实上便是人类**理性**活动的目标。再者，虽非全体（例如法兰克就不是），但有许多虔敬派信徒，对于个人的忏悔告解抱持怀疑的态度，特别是如史宾纳一再反复质疑所显示的，虔敬派的灵魂司牧者尤其对此有所疑虑，这也是由于那恩宠贵族主义而引发的同时也是个人告解在路德派里丧失根基的原因。通过忏悔所获得的恩宠，是否发挥作用而表现在圣洁的行为里，必然成为赦罪是否被认可的决定性关键，因此，光凭“悔改”（contrition）就足以得到赦罪，根本是不可能的事<sup>[161]</sup>。

**钦岑朵夫**的宗教见解，尽管在面对正统派的攻击时曾经有所动摇，但在他的**自我**诊断下，总是一再回归到神的“战斗工具”这个观念。不过，除此之外，就我们的研究重点而论，这个诡异的“宗教业余者”——里敕尔<sup>[162]</sup>这么称呼他——的思想立场，几乎是没办法加以明确掌握的<sup>[163]</sup>。他一再宣称自己是“保罗—路德派立场”的代表者，而与固守**律法**的“虔敬派—雅各立场”相**对立**<sup>[164]</sup>。但是，兄弟教团本身及其实践，根据其1729年8月12日的公证议定书，已采取了一种在许多方面都与加尔文派圣徒贵族主义完全相对应的立场<sup>[165]</sup>，而钦岑朵夫尽管总是强调自己为路德派<sup>[166]</sup>，却对此加以承认并鼓励有加。将长老职务归于耶稣基督（新约教会）的立场<sup>[167]</sup>，尽管议论纷纷，终究在1741年11月12日底定，这同样是类似态度的外在表现。此外，在兄弟教团的三种“立场”当中，加尔文派与摩拉维亚派根本上打从一开始就是以改革派的职业伦理为取向。钦岑朵夫完全以一种清教式的风格说出他反对卫斯理的见解，亦即，获得义认者即使自己未必知道，但**他人**可以经由他的行为来**识别**他的义认<sup>[168]</sup>。但另一方面，赫恩胡特派特有的虔敬意识里，感情的要素位居前导，特别是钦岑朵夫个人一再于其教团内部全力阻挡清教意味下的禁欲圣化的倾向<sup>[169]</sup>

，并以路德派的方式扭转善功得救的解释<sup>[170]</sup>。在拒斥集会与保留忏悔告解的影响下，教团内发展出依凭圣礼得救的这种本质上是路德派思想的立场。再者，钦岑朵夫特有的原则，认为宗教感情里的**童心**（Kindlichkeit）乃是感情真挚性的表征，还有，例如利用**签**作为承接神意启示的手段在在强烈反作用于生活样式的理性主义，以致在虔敬派里，整体而言，（钦岑朵夫）伯爵的影响所及之处，<sup>[171]</sup>赫恩胡特派的虔敬意识中的反理性、感情性的要素，要远比其他宗派强烈得多<sup>[172]</sup>。道德与赦罪间的连接，在史邦根堡<sup>[173]</sup>的《信仰弟兄的理想》里，如同路德派一般的松散<sup>[174]</sup>。钦岑朵夫之排斥卫理公会的致力追求完美，相应于——在此如同其余各处——其根本上幸福主义的理想，也就是让信徒在**当今**就在**感情**上体验到永恒的救恩（他称之为“幸福”）<sup>[175]</sup>，而不是引导他们以理性的劳动来确保其于**彼世**的至福<sup>[176]</sup>。另一方面，兄弟教团有别于其他教会的决定性价值，在于基督教徒生活的积极性，在于传道及与此相关联的职业劳动<sup>[177]</sup>，这思想仍热烈地保留下来。此外，从**效用**的观点上，将生活实际地理性化也是钦岑朵夫的人生观里非常本质性的部分<sup>[178]</sup>。一方面，这是由于他（其他虔敬派代表人物也一样）极为厌恶有危害信仰之虞的哲学思维，以及相应于此，偏好经验性的个别知识<sup>[179]</sup>；另一方面，则是由于职业传道者机敏的世俗常识。作为传道中心的兄弟教团，同时也是个企业经营体，引领其成员走上入世禁欲之路，也就是说不管在生活的哪一个领域里，首先要问“任务”为何，然后冷静而有计划地加以实现。只是，这也构成一种障碍：我们在神以“恩宠预选”而拣选出来的“弟子”<sup>[180]</sup>身上看到，由于以使徒的传道生活为榜样，因而景仰赞美使徒一无**所有**的那种卡理斯玛，结果实际上意味着“福音的劝告”部分的复活。这总是阻碍了见诸加尔文派的那种理性职业伦理的树立，只不过，例如再洗礼派运动的转化所显示的，这也并非完全不可能，反倒可以借着**只是**“为天职之故”而劳动的思想，为此做好稳固的内在准备。

总而言之，当我们从眼下**对我们的**研究而言紧要的观点来检视德国的虔敬派时，就不得不承认，其禁欲的宗教基础是动摇且不安定的，相较于加尔文派强固的首尾一贯性，实在远为逊色，并且部分是



由于路德派的影响，部分是由于其宗教意识的**感情**性格。诚然，将此种感情要素说成是虔敬派对反于**路德**派的独有特色，实在非常偏颇[181]。但是，相较于加尔文派，生活理性化的强度必然是较低的，因为必须对许诺永恒**未来**的恩宠状态不断加以重新证明的那种思想的内在驱力，在虔敬派里被感情性地移转到**现在**，并且，预定论信徒在不休不止且成功有效的职业劳动里一直想要重新获取的自我确信，也被谦逊与自卑的态度所取代[182]，而这态度部分是由于纯粹以内在体验为取向的感情兴奋，部分则是由于路德派的忏悔告解制度，尽管虔敬派对此总是抱持着深刻的疑虑，但多半是加以容忍的[183]。所有这些全都显示，路德派特有的那种追求救赎的方式：决定性关键并不在于生活实践上的“圣化”，而在于“罪的赦免”。取代有计划且理性地努力获得并固守关于未来（彼世的）救赎的确实认知，于此是**感觉**现在（此世）与神和好与交会的需求。如同经济生活里，当下享乐的倾向与基于对未来的考量而做理性的“经济”安排两相冲突一样，在宗教生活的领域里，某种意义上情形也是如此。换言之，很显然的，以现下的内在感情激昂为取向的宗教需求，对于改革派“圣徒”唯彼世的救赎确证是求而致力于将现世内的行为理性化的驱动力而言，是一项**负数**。然而，相对于正统路德派信仰之执著于传统主义的经言与圣典，此种感情取向则又更加适合于宗教之讲求方法地渗入到生活样式里的发展。整体而言，从法兰克、史宾纳到钦岑朵夫，虔敬派是**愈来愈**往强调感情性格的方向移动。但是，此中所表达的绝对不是什么虔敬派的内在“发展倾向”。那样的差异性毋宁是来自各派别的领导人物所生长的宗教（与社会）环境的反差。对此，我们在此无法深入探讨，而且也不便详论德国虔敬派的特色是如何展现于其社会与地理的**扩张**上[184]。此处，我们必须再次提醒自己，从这感情性的虔敬派到清教圣徒的宗教生活样式之间，包含着仅有些微色差层次的种种过渡阶段。如果非得对此种差异的实际结果暂时做一番特征描述的话，那么我们可以说，虔敬派所培育的品德较多展现于，一方面是“职业忠诚的”官吏、雇员、劳动者与家内生产者[185]，另一方面主要是家父长作风的雇主，在为神所喜的那种（钦岑朵夫式的）**屈尊谦卑**姿态下。相较之下，加尔文派似乎与市民—资本主义的企业家的严格、正直与积极，更加有相互的亲和性[186]。最后，**纯粹的**感情性虔敬派，如里敕尔

所指出的 [187]，是一种为“有闲阶级”而设的宗教游戏。不管这番特色描述再怎么不足，今日那些在此两种禁欲运动分别影响下的民族，仍旧于经济特色里呈现出与此相应的一定差别。

结合起感情与禁欲的宗教意识，并且愈来愈无视或拒斥加尔文派禁欲的教义基础，这刻画出欧陆虔敬派的英美对应版的特性，此即**卫理公会** (Methodism) [188]。此一名称本身业已显示出此派信徒令当时人印象深刻的特性：为了获得救赎确证而“讲求方法”地将生活样式系统化。**这**打从开始而且一直都是此派的宗教努力的核心。尽管有种种差异，其与德国虔敬派的某些方向无疑是相近似的 [189]，这尤其显示在，此种方法特别被转用于诱发“皈依”的**感情性**行为。卫斯理本身因受赫恩胡特派一路德派的影响而被唤起的这种感情性，由于卫理派打一开始即以向大众宣教为其使命，所以带有一种强烈的情绪性性格，特别是在美国。在某些情况下，忏悔苦斗甚至高昂到一种极为吓人的恍惚忘我状态，在美国偏好发生于（信众集会的）“焦虑之席”

(anxious bench) 上，致使信徒产生一种无功而受神恩宠的信仰，同时因而直接导致义认与赦罪的自觉。即使要面对不小的内在困难，这情绪性的宗教意识还是与禁欲的伦理，即因清教而彻底被烙上**理性**印记的禁欲伦理，产生某种特异的连接。首先，与加尔文派认定一切光是感情的东西都是可疑的欺瞒相反，此派认为，蒙神恩宠者纯粹感情的、直接从圣灵印证产生的绝对确信，即至少通常到了时候就肯定发生——乃是救赎确证唯一确实的基础。卫斯理将圣化的教理推展到理论的极致，但明显偏离正统的解释；根据卫氏的教说，这样的再生者可以在现世的生活里，因那已在其身上起作用的恩宠之力，经由一种通常是一个个次发性的但往往又是突如其来的内在经历，亦即“圣化”

(Heiligung) 而达到自觉**完美**（意味着无罪）的意识。不管达到此一目标有多么困难——多半要到生命终了之时——但仍须全力以赴，因为这终究保证救赎确证，并以开朗的信心取代了加尔文派“阴郁沉重的”焦虑 [190]。以此，真正的皈依者必然会以罪恶至少“对他已无能为力”这个事实，来向自己及他人证示自己真正的皈依。不过，**感情**的自我验证即使具此决定性意义，但以**律法**为取向的圣洁行为当然还是要坚持的。每当卫斯理在抨击当时的善功义认说时，不过是一再重振古老的清教思想，就是说善功善行并非救赎状态的真正原因，而只是



识别的根据，即便如此，行为也只单为了神的荣耀而已。一如他的亲身体会，**仅只** 善行义举是不够的，还得加上身处恩宠状态的**感情** 才行。他自己时而称善行为恩宠的“条件”，并且在1771年8月9日的宣言里强调<sup>[191]</sup>，不为善行者，即非真信徒。卫理公会的人也常强调，自己之有别于国教者，不在教理，而在信仰的方式。信仰之“果实”的这层意义，大抵是奠基于《约翰一书》第三章第九节<sup>[192]</sup>，行为被视为再生的清楚**征示**。虽然如此，但是仍有许多困难<sup>[193]</sup>。对信奉预定论的卫理派信徒而言，救赎确证并非在于禁欲的生活样式本身历经不断重新证明所得出的恩宠意识，而是在于当下的恩宠与完美**感觉**<sup>[194]</sup>——因为此时“坚忍”（perseverantia）的确信与**只此一回**的忏悔苦斗连接在一起——这意味着以下二者的其中之一。第一，要不是，软弱的信徒这一方可以对“基督徒的自由”作反律法主义的解释，亦即讲求方法的生活样式松垮下来，第二就是，拒斥此种结论，圣徒的自我确信高扬到令人目眩的极致顶点<sup>[195]</sup>，亦即清教类型的**感情**性昂扬。面对对手的攻击，此派中人试图为这结果做出辩护，一方面是更加强调《圣经》的规范妥当性与救赎证明的不可或缺性<sup>[196]</sup>，另一方面则是实际上造成在此运动内部以恩宠可能丧失的教说，更加强化卫斯理反加尔文派倾向的局面。在兄弟教团的媒介下，卫斯理自身无以免脱的路德派的强烈影响<sup>[197]</sup>加强了此一发展，并且使卫理派的道德之宗教取向更加**不稳定**<sup>[198]</sup>。最后，结果根本上被首尾一贯地固守着的、唯有作为不可或缺之基底的“再生”的概念——再生乃作为**信仰**果实而直接显现的感情性救赎确证，以及作为恩宠状态之证明的圣化概念——圣化乃（至少有可能）自罪恶力量中获得解放的结果。与此相应的是，不再着重外在的恩宠手段，特别是圣礼的意义。无论如何，随卫理派而来的“一般的觉醒”（general awakening），无论何处，也包括例如新英格兰，是皆意味着恩宠与拣选教说的发扬<sup>[199]</sup>。

以此，就**我们的**观点而言，卫理派是如同虔敬派那样，伦理基底不稳定的信仰宗派。不过，追求“更高生活”与“再次被祝福”的努力，在此派有如预定论的一种代替品，并且由于生根茁壮于英国，所以其伦理的实践也一以英国改革派基督教的伦理为取向，一心渴望成为后者的“复兴”。皈依的情绪性行为，是以**讲求方法**的方式来诱导出来。

并且，在到达此等情境后，并不是像钦岑朵夫的感情性虔敬派那样虔诚地享受与神的交会，而是马上将这被唤醒的情感导引到理性地致力于完美的方向。因此，此一宗派信仰的感情性格并未走向德国虔敬派那样一种内在感情性的基督教。这点和**罪**感的较不那么强烈（部分而言这正是皈依的情绪性过程所造成的结果）有所关联，史奈肯堡早已指出，而且也是在对卫理派的批判讨论里最常被提出的一点。其中，关键还是在于宗教感情上**改革派的**根本性格。感情的兴奋只是时而被“奇碧莉式地”<sup>[200]</sup>撩拨成狂热状态，但绝不至于有伤生活样式的理性性格<sup>[201]</sup>。准此，卫理派所创造的只不过是纯粹善功得救教说的一种**补充**，在预定论被放弃之后，为禁欲的生活样式奠立宗教基础。行为所显示的识别标志，作为真正皈依之不可或缺的审视基准，甚或如卫斯理常说的作为真正皈依的“条件”，事实上和加尔文派所主张的如出一辙。作为后起之论<sup>[202]</sup>，卫理派对于职业观的发展既然毫无新的贡献<sup>[203]</sup>，我们在接下来的讨论里，基本上可以撇开不谈。

欧陆的虔敬派与盎格鲁撒克逊民族的卫理派，无论就其思想内容或就其历史发展来看，都是派生的现象<sup>[204]</sup>。反之，除了加尔文派，基督新教的禁欲还另有一个**独立的**担纲者，那就是**再洗礼派**，以及从这运动直接分支出来或通过采取其宗教思考形式而于十六七世纪间成立的诸教派<sup>[205]</sup>，亦即**洗礼派**、**门诺派**尤其是**教友派**<sup>[206]</sup>。这些教派所形塑出来的教团的伦理，是根植于一种原则上完全不同于改革派教说的基础上。以下的简短描述，仅仅彰显那些对**我们**而言重要的侧面，至于此一运动繁多的模样是无法给予清晰概念的。当然，我们要再度把重点放在先进资本主义各国的发展上。所有这些教团在历史上与原则上最为重要的思想，是我们对其萌芽状况已有所了解的“信者的教会”（believers' church）<sup>[207]</sup>，而关于此一思想对于文化发展的影响力，当然得在另外的关联里加以讨论才能厘清。所谓“信者的教会”意指：宗教共同体，或依宗教改革期间新教各教派的用语来说，“可见的教会”<sup>[208]</sup>，不再能被理解为一种目的在彼世的信托遗赠基金，或一个必然包括义者与不义者在内的**机构**——不管是为了增加神的荣耀（加尔文派），或是为了将救赎财施予人（天主教与路德派）——而全然是个**个别再生者信徒**的共同体，而且单止于这些人，换言之

之，它并不是个“教会”，而是“教派”<sup>[209]</sup>。唯有个人于内在已获得信仰并加以告白的那些成年人才给施行洗礼的原则——本身纯粹是外在的原则，所象征的尽在于此<sup>[210]</sup>。凭借此一信仰而来的“义认”，对再洗礼派信徒而言，一如他们在所有的宗教讨论里不厌其烦地一再重复的，大大有异于将基督事功“经判别”（forensisch）而**赋予**人的那种思想，亦即支配早先的基督新教正统教理的思想<sup>[211]</sup>。对他们来说，义认毋宁是**于内心里**将基督的救赎事功**占为己有**。不过，这得靠个人的**启示**，亦即凭借圣灵在个人身上的作用，并且**唯**此凭借。启示是提供给每一个人的，所以只要静待圣灵并且不要深深执著于尘世而抗拒它的到来也就足够了。结果，对教义的认识与借悔改而获得神的恩宠等意味下的信仰尽失其重要性，从而出现一种原始基督教的圣灵宗教思想的复兴——当然是颇为变形的。例如门诺·西蒙斯以其著作《原理》（Rondamentboek, 1539）而为之首创出稍具体系的教说的**那个教派**，如同其他的再洗礼教派，希望成为真正无罪的基督的教会，亦即目的在于成为像原始教会那样一种只由**亲身**被神所唤醒且获召命的人所形成的教团。再生者，而且唯有他们是基督的弟兄，因为，就像基督一样，他们是神借着灵直接生出的<sup>[212]</sup>。这理念为初期的再洗礼派诸教团所带来的归结是，严格的“现世”回避亦即回避一切与世人非绝对必要的往来，结合以第一代基督教徒的生活为榜样这种意义下的、再严格不过的《圣经》至上主义，并且此一回避现世的原则绝不会完全消失，只要古老的精神仍然健在<sup>[213]</sup>。作为永续的遗产，再洗礼派从支配其早期信徒的这些动机里掌握住一个原则，亦即绝对**拒斥一切“被造物的神化”**，以其乃有损专一敬畏神的意念<sup>[214]</sup>。此一原则，我们业已在关于加尔文派的探讨里有所认知——只是其基础稍有不同，而且其根本重要性将一再显现出来。瑞士与南德的第一代再洗礼派信徒，以类似圣方济早期的激进态度，将《圣经》的生活样式理解为与一切现世享乐断然决绝并且严格遵循以使徒为模范的生活。而且，其实，许多此派早期代表人物的生活，直让人想起圣艾吉迪斯的生活<sup>[215]</sup>。不过，这样严格恪守《圣经》<sup>[216]</sup>，在其宗教意识的圣灵性格跟前，并不怎么站得住脚。神对先知与使徒所启示的并不是他能够与愿意启示的全部。相反，神的话语绵延不绝并不是作为被记载下来的文书，而是作为在信徒日日生活中起作用的一种圣灵

的力量，是圣灵直接对那愿意聆听的个人所说的话语，此即真教会的唯一标志。而且正如史文克费尔德<sup>[217]</sup>之反对路德及后来福克斯之反对长老派的说法，此乃原始基督教团的证言。从永续的启示这个思想，产生出后来教友派彻底开展的著名教说，亦即圣灵在理智与**良心**中的内在证明之作为终极权威的的决定性意义。以此，被去除掉的并不是《圣经》的价值，而是《圣经》的独尊性，同时导引出一种发展，亦即教会所有其余的救赎教义全被扫除尽净，最后教友派甚至激进到连洗礼和圣餐都一并去除<sup>[218]</sup>。再洗礼派的诸宗派以及预定论的信奉者及严格的加尔文派信徒，以最为激越的手法贬抑了一切作为救赎手段的圣礼，从而在其最终极彻底的形式下完成了宗教上的现世“除魅”。唯有借永续启示的“内在之光”，才能够让人对《圣经》里的神的启示有真正的理解<sup>[219]</sup>。另一方面，至少根据此处教友派彻底推究的教说，这内在之光的作用更可扩及那些对《圣经》里的启示形式一无所知的人。“教会之外无救赎”的命题，独独适用于这个受到圣灵光照的**不**可见的教会。若无内在之光，自然人包括接受自然的理智引导的人<sup>[220]</sup>，就单纯只是个被造物；再洗礼派及教友派甚至比加尔文派都要更加严峻地意识到，这样的被造物与神的缘远乖隔。另一方面，圣灵因我们的**期待**与真心相委所带来的再生，基于神力的作用**可以**让人达到完全克服罪恶之力的状态<sup>[221]</sup>，以至于实际上再度堕落甚或丧失恩宠状态根本不可能。虽然，如后来的卫理派那样，此一状态的获得并不被认为是原则上理应如此，而是会随着个人完美的程度循序渐进而来。但是，**所有的**再洗礼派教团全都希望自己是**“纯粹的”**教团，意思是其成员的行为皆无可非议。打从心里远离现世及其利害关系，无条件地服从于在良心里对着我们说话的神的支配之下，是真正再生的不二表征，而与此相应的行为则是救赎的必要条件。救赎是神的恩宠赐物，固然无法借事功来获取，但唯有按照良心来过活的人才可以自视为再生者。在此意义下的“善行”是个“不可或缺的原因”

(causa sine qua non)。如所见的，我们在此所引用的这个巴克莱<sup>[222]</sup>的思想系列，实际上与改革派的教说并无二致，并且确实是在加尔文派的禁欲的影响下发展起来的。在英国与荷兰，加尔文派比再洗礼派先一步立足，福克斯初期的传道活动也全都投注于鼓吹人要诚挚且由衷地采纳加尔文派的禁欲。



但是，由于摒弃预定论，再洗礼派的道德独具的**讲求方法的**性格在心理上尤其根植于“**期待**”圣灵作用的思想。至今，这仍是教友派的“聚会”（meeting）之特征，而巴克莱则对此有精彩的分析：此种静默期待的目的，在于克服“自然的”人所具的本能冲动与非理性、激情与主观的倾向；**人**必须要静默，以便制造出灵魂里的深沉寂静——唯独在此，神的话语可以被听见。当然，这种“期待”的作用，**可能**导向歇斯底里的状态、预言，以及在某些状况下——只要末世论的期望仍未止息——甚至导致一种狂热的千禧年思想 [223] 的爆发，如同虔敬意识的基础相类似的所有宗派都可能发生的那样，而事实上在闵斯特被歼灭的那一派就是这样 [224]。不过，以再洗礼派的宗教意识之灌注于日常的世俗职业生活的情形看来，神只在被造物静默之时发话的思想，显然意指一种教人要冷静**估量**自己的行为并仔细琢磨个人的**良心**的意思 [225]。后期的再洗礼派诸教团的生活实践，尤其是教友派，全都具有此种恬静、清醒、极为诉求**良心**的性格。现世的根本除魅，唯内在的入世禁欲可以企及，容不得其他旁门左道。也因此，雅不愿与政治权力及其相关作为有任何丁点关系的教团，从外在上显现此种禁欲美德浸透到职业劳动里的结果。再洗礼派运动起步之初，领导者固然是义无反顾地坚决与现世断绝，但自最初的世代开始，便没有极力要求**每一个**信徒都要无条件地严格遵循使徒的生活样式以作为再生的证明。早在这个世代里及门诺之前，富裕的市民要素即已溶入，这些人所坚持的是现世内的职业美德与私有财产制，所以再洗礼派严峻的道德态度实际上是转向了改革派伦理早已铺好了的那条道路 [226]。**正因为**，禁欲之朝向**超出**现世、修道僧式的发展途径，自路德以来——在这点上，再洗礼派也是追随路德的——已被视为背离《圣经》与善功称圣而加以斥绝。总之，撇开此处不拟加以讨论的、初期的半共产主义的教团不谈，有个再洗礼派系的教派，所谓的“浸体派” [227]，至今仍坚持排拒教育与弃绝一切超出生活必需的财产。不止如此，譬如连巴克莱也都认为——不是以加尔文派的甚或路德派的观点，而毋宁是以圣托马斯·阿奎那的方式——对职业的忠诚，作为一种“自然理性”（naturali ratione），是信徒要立足于现世不可避免的**归结** [228]。这样的见解，类似史宾纳及其他德国虔敬派人士的许多看法，意味着加尔文派职业观的一种松缓，但另一方面，在再洗礼派诸教派里，对职

业的经济利害关怀的强度却由于种种不同因素而基本上**高涨**起来。因素之一，是拒绝就任公职——原本是基于与现世的断绝而导致的宗教义务；再者，原则上加以放弃之后，至少在门诺派与教友派里，此一因素更因其严格拒斥使用武器与宣誓而产生实际效用，因为担任公职的资格因此而丧失。与此并行的另一因素，是再洗礼派的所有宗派共通的现象，亦即对任何一种贵族式的生活样式的顽强敌对态度：一方面，这和加尔文派的情形一样，是禁止被造物崇拜的结果；另一方面，则是上述那种非政治的甚或正是反政治的原则所导致的结果。再洗礼派的生活样式的那种完全清醒冷静与追究良心的方法论，在在因此而被推往**非**政治的职业生活的轨道。同时，再洗礼派的救赎论赋予良心的监察——作为神对个人的启示——如此重大的意义，以致个人于职业生活里的经营态度带有一种独特性格，而此性格对于资本主义精神诸多重要侧面的发展意义殊为重大，容我们后文再加详论。只是，若要对此有所认知，也只限于尽量能不全面涉及基督新教禁欲的整体政治与社会伦理才行。那么，我们会看到——至少先说这点，再洗礼派尤其是教友派的入世禁欲所采取的那种特殊形式 [229]，即使早在十七世纪的人们眼里看来，的确映照出资本主义“伦理”的一个重要原则的实践确证，此一原则通常被公式化成“诚实为最上策”（honesty is the best policy） [230]，并且也在我们上文所引的富兰克林的小册子里见着其古典的文字表达。反之，我们倒要在私人经济的营利精力之解放这个方向上，估量加尔文教派的影响，因为尽管“圣徒”在形式上全然是合法的，但就结果而言，歌德 [231] 的这句话往往便足以派用在加尔文教徒身上：“行动者总是没良心的，有良心的唯独旁观者。” [232]

另外一个促使再洗礼派诸宗派的入世禁欲更加强化的重要因素，同样还是得在别的关联里才能充分究明其全盘意义。不过，理应先做些提示，同时也证明这儿的陈述方式并没有错。在此，非常刻意地**不**以早期基督新教诸教会的客观社会制度及其伦理影响为出发点，特别不是从如此重要的**教会风纪**出发，而是从**各个人**之**主观的**浸淫于禁欲的宗教意识所可能带给生活样式的影响开始。这么做，不仅仅是因为事情的这个侧面迄今鲜少受到注意，同时也因为教会风纪的影响绝非总是往同一个方向作用。教会对个人生活的监察管制，譬如加尔文



派的国家教会严密施行到形同宗教裁判的地步，反倒**有可能**对于个人力量的解放——个人讲求方法地追求救赎的禁欲努力所带来的解放——恰好起了**相反**的作用，而且在某些情况下事实正是如此。就像国家的重商主义规制固然可以培植出产业，但——至少光靠如此——培植不了资本主义“精神”，当规制带有警察—威权的性格时，则多半正好会令其瘫痪；同样的，教会的禁欲规制若太过于查察为明，也很可能会产生这样的作用：它强制规定了外在行为，但往往弱化了追求方法之生活样式的主观推动力。关于这点的任何讨论 [233]，都必须注意以下两者间的重大差异：一是国家**教会**的威权道德警察所起的作用，二是基于自愿服从的**教派**的道德警察所带来的影响。总之，原则上，再洗礼派运动的所有宗派所创立的是“教派”而不是“教会”，这有利于其禁欲的强化，就像加尔文派、虔敬派、卫理派诸教团**事实上**不得不走上自发性宗教共同体之路的情形一样，只是程度有异罢了 [234]。

以上概略的描述已试图说明清教天职观的宗教基础，接下来我们必须加以探究的是此一观念对于**营利**生活的影响。各个禁欲的教团，尽管在细节上有诸多差异，在我们认为具决定性的问题上也各有强调与否的不同，但这些关键问题全都存在于所有教团中并起着作用 [235]。但是，要言之，对我们的研究始终位居关键点的毋宁是所有的宗派共通的一个观点，亦即将宗教的“恩宠状态”视为一种身份（Stand, status），具此身份的信徒因而与被造物的堕落、与“现世”相分隔 [236]，而此一身份的拥有，尽管因应各宗派的教义而各有不同的获取手段，但**无法**借由任何的巫术—圣礼手段、忏悔赦罪或个别的虔敬善功而获得保证，能够加以保证的唯一办法，是**证明**一己的行为举止迥然有异于“自然”人的生活方式。结果，每一个信徒的心里都产生那种想要在生活样式里**讲求方法地审视**自己的恩宠状态的**动机**，以及将生活**禁欲**化的**驱动力**。此种禁欲的生活方式，如上所述，就是一以神的意志为取向，**理性地**建构起一己的整体存在。并且，这种禁欲已不再是超出义务的行为（opus supererogationis），而是每个想确知自己得救的人都必须做出的成绩。宗教要求于圣徒有别于“自然”人的这种特殊生活，已不再是在俗世之外的修道院里，而是**内在于**现世及其秩序里实行的，此乃决定性的关键之所在。着眼于彼世而在现世内

进行生活样式的理性化，这是禁欲的基督新教的职业观所造就的结果。

基督教的禁欲，起初是逃离俗世而隐于孤寂，虽然也从修道院里伸手，借由教会来支配其所弃绝的俗世；不过，对俗世日常生活自然天成无拘无束的性格，却也大体上任其自由。如今，此种禁欲则封起了修道院的大门，转身步入市井红尘，着手将自己的方法论灌注到俗世的**日常**生活里，企图将之改造成一种**在现世里**却又**不属于**俗世也**不是为了**此世的理性生活。其结果如何？我们将在下文里试图说明。

---

#### 注释

[0] 对于兹文利派，我们不做个别讨论，因为此派在一时盛行之后随即失去重要性。以拒斥极端的预定论为教理上的特质并排斥“入世禁欲”的阿明尼乌派，只有在荷兰（以及美国）组织成教派，在本章里不是我们有兴趣讨论的对象，有的话也不过是附带的，亦即它在荷兰成为商人贵族的信仰这点上（见后文）。此派的教义为英国国教会及大多数卫理公会派所采用。不过，其“国家至上主义的”（伊拉斯派，即拥护国家主权亦及于教会事务的）态度，则是所有纯粹只关心政治的权力当局所共通的，诸如英国的长期国会、伊丽莎白女皇以及荷兰的联邦议会，尤其是奥登巴内费尔特。阿明尼乌派（Arminianism），伊拉斯派（Erastian），详见附录7。

奥登巴内费尔特（Johan van Oldenbarnevelt, 1547—1619），详见附录11。  
——译注

[1] 此处及前面提到的各个教派与宗教人物，详见附录7、10。——译注

[2] 独立派（Independent），亦称分离派（Separatist），十六七世纪要求脱离圣公会，主张仅由真正信奉基督的人组成独立地方教会的英格兰基督徒，他们后来通称公理派。详见附录7。——译注

[3] 关于“清教”概念的发展，尤其参见Sanford, *Studies and Illustrations of the Great Rebellion*, p. 65 f.。当我们在本书里使用到此一语汇时，无论何处皆与十七世纪的一般用法的意味相同，换言之，是指在荷兰与英国

的禁欲取向的宗教运动，并不区分教会制度纲领与教理的差异，因此包括了“独立派”、公理派、洗礼派、门诺派与教友派。

[4] 因信称义说与预定论，详见附录6“基督新教、预定论”。——译注

[5] 在议论这类问题之际，这点遭到极重大的误解。特别是桑巴特，还有布伦塔诺，经常引用伦理著述者（其中大部分人他们是通过我才知道的）作为生活规范纲领的文献，却从来不过问这些纲领到底对谁在心理上产生了有效的救赎激励。

[6] 我几乎无须特别强调，以下的简述，只要是牵涉到纯教理的领域，无论何处皆需依靠教会史与教理史文献的纲要，亦即依据“二手资料”，所以绝不宣称有什么“原创性”。当然，我已试图尽己之可能地深入宗教改革史的史料里。然而这么做时，若是想撇开数十年来既精深透彻又论理细腻的神学研究于不顾，而不是——一如完全不可或缺的——让自己由它们来引导进而理解史料，那也实在太自以为是了。我只希望，记述所必要的精简扼要，不至于导致不正确的概括，而且至少已避免重大的事实误解。对于通晓最重要神学文献的人而言，这篇叙述若有什么“新意”，确实仅止于一切（当然）全都聚焦于对我们而言重要的观点上，而其中正是那些关键性的重点，例如禁欲的合理性格及其对近代“生活形态”所具有的意义，自然是不为神学家所眷顾的。这方面，以及一般而言社会学的侧面，自本论文发表之后，已有我们前引的特勒尔奇的著作——其Gerhard und Melancthon与刊载于Gött. Gel. Anz.的许多评论已包含了其大作的预先研究——做了有系统的研究。限于篇幅，我们并未列出所有的参考文献，而仅限于本文征引到的文献出处及与其相关的作品。其中不少刚好是较古老的著述，与本书的观点相近。由于德国图书馆的经费奇缺，在“地方”上，贵重的史料与研究书籍除了从柏林及其他大图书馆借阅仅仅数周之余，别无他法。譬如沃特、巴克斯特与卫斯理的著作，以及卫理派、洗礼派和教友派的所有著述家，还有未收录于Corpus Reformationum里的许多初期著述家的作品。任何问题若欲研究透彻，不免要去造访英国特别是美国的图书馆。对于以下的概述而言，当然必须（也可能）大致满足于在德国所能到手的资料。在美国，近来由于大学刻意否认自己“教派的”根源的这种特征性的倾向，大学图书馆里少有或者往往根本就没有新增那些种类的文献——这是美国生活“世俗化”一般倾向的一个侧面，在不久的将来，终将消解这个国家的历史传统的国民性，并完全且终极改变许多基本制度所具有的意义。人们必须要去正统的小型教派学院才行。

[7] 以下的讨论首先并不是着重在禁欲运动的起源、前身与发展史，而是将之视为已充分发展的形态来考察其思想内容。

[8] 韦伯的注释，文献资料，详见附录3。——译注

[9] 关于以下的概述，从一开始我们便要断然强调，此处所要考察的并不是加尔文个人的见解，而是加尔文主义，且是在十六世纪末与十七世纪此一信仰发挥支配性影响之处、同时也是资本主义文化担纲者所在的广大地区上发展成型的这样一个加尔文主义。首先，德国得全然置而不论，因为纯正的加尔文信仰在此从未支配过广大地区。“改革派”当然绝不等同于“加尔文派”。

[10] 奥登巴内费尔特（Johan van Oldenbarnevelt, 1547—1619），政治家，是继沉默者威廉一世之后的第二个荷兰独立之父。详见附录11。——译注

[11] 在剑桥大学与坎特伯里大主教的协议下，关于英国国教会信仰告白第十七条的宣言，亦即所谓的1595年兰贝斯条款（Lambeth-Article），（异于官方见解地）明白教导，是有死灭的预定。对死灭的预定这种明白说法（而不是如较温和的教说仅止于灭亡的“默认”）赋予决定重要性的，正是激进派人士（一如其于《汉撒诺理斯信仰告白》里那样）。

《汉撒诺理斯信仰告白》（Hanserd Knollys Confession），通称《第二伦敦信仰告白》（The Second London Confession）。详见附录8。——译注

[12] 多尔德会议（Synod of Dort）与西敏寺会议（Westminster Assembly），详见附录8“多尔德信条、西敏寺会议”。——译注

[13] 传统上，基督教会可分成三种：（1）战斗教会（ecclesia militans），包括所有仍生活于现世的教徒，他们要不断地与原罪战斗以争取永生；（2）胜利教会（ecclesia triumphans），所有成功地克服原罪的教徒死后即登上天堂，成为胜利教会的一员；（3）受苦的教会（ecclesia penitens），原罪虽然被压制但没能完全克服的教徒，死后则暂时停留在炼狱，等待完全克服后再回到胜利教会。最后这一项是天主教特有的。——译注

[14] 此处及后段引用的加尔文派信条的本文，参见Karl Müller, Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, Leipzig, 1903。其他文献见各别引用处。

[15] 参见《萨伏依宣言》与（美国的）《汉撒诺理斯宣言》。关于胡格诺派的预定论，尤其参见Polenz, I, S. 545 ff.。



此处引用的是Dr. Charles Chao D.D.的中译（Copyright by Reformation Translation Fellowship, P.O.Box 366, Peitou, Taipei）。——译注

[16] 关于弥尔顿的神学，参见Eibach, *Theol. Studien und Kritiken*, 1879所收录的论文。1823年所发现的*Doctrina Christiana* (Tauchnitz ed., 185, S. 1 ff.) 在桑默 (Sumner) 翻译之际，麦考莱 (Macaulay) 关于此一问题的论文是肤浅的。详细的细节，自然是要参照马松 (Masson) 形式上过于分章断节的六本英文主要著作，以及史特恩 (Stern) 据此所写出的德文弥尔顿传。弥尔顿早就脱离了以正反圣定为形式的预定论，及至老年则达到完全自由的基督教信仰。就其解脱自己时代的所有束缚这点而言，在某种意味上可与法兰克相比。只不过，弥尔顿是个实际又积极的人，而法兰克本质上是批判性的。唯有在广义的意味上，亦即加尔文派留给后世的永恒遗产的那种在现世的生活里依循神的意旨过活的理性取向的意味上，弥尔顿是个“清教徒”。

法兰克可谓是个“清教徒”也完全是在这个意味上。作为“孤绝者”的这两个人，我们无法考究其细节。法兰克 (Sebastian Franck, 1499—1542)，德国基督教领袖、宗教改革家、神学家。详见附录11。——译注

[17] “赐予少数者救赎的神是慈爱的，在此仰望下，将我们撵入灭亡的神是公义的，若信此，便是信仰的最高阶段。”——在《奴隶意志论》 (De servo arbitrio) 的著名章节里这么说。

[18] 梅兰希顿 (Philipp Melanchthon, 1497—1560)，路德教派《奥古斯堡信仰告白》的作者、宗教改革家和教育家。路德之友，为其宗教观辩护。详见附录6。《奥古斯堡信仰告白》，详见附录8。——译注

[19] 其实路德与加尔文二人基本上都已辨识出双重的神 (参见Ritschl, *Geschichte des Pietismus*里的说明，以及Köstlin, *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3. Aufl. 的“Gott”条)，亦即《新约》里启示救恩又慈爱的父 (《基督教原理》的开头几篇都是在叙述这一面)，以及背后那个像恣意专断的专制君主般的“隐身的神” (Deus absconditus)。在路德，《新约》的神完全占上风，因为他愈来愈认为形上问题的反思是无益且危险的；但在加尔文，超越的神性之思想支配了生活。加尔文派于民众里发展之际，此一思想自然是无法存续下去的，不过取而代之的，并不是《新约》里的天上的父，而是《旧约》里的耶和華。



[20] 关于以下所述，参见Scheibe, *Calvins Prädestinationslehre*, Halle, 1897。关于加尔文派神学的通论，参见Heppe, *Dogmatik der evangelischreformierten Kirche*, Elberfeld, 1861。

[21] *Corpus Reformatorum*, Vol. 77, pp. 186 ff.

[22] 以上关于加尔文教说的陈述可以比照以下形式来查阅，例如Hoornbeek, *Theologia practica* (Utrecht, 1663) L. II c. 1: *de praedestinatione* (关于预定)，此章特征性地直接置于标题为*De Deo* (关于神)这一章之后。其《圣经》的典故依据是《以弗所书》第一章。试图将预定及神的意旨与个人的责任及经验性的意志“自由”关联起来的种种首尾不一贯的尝试——奥古斯丁最初构想此一教说时就开始这么试图的——我们在此没有分析的必要。

[23] 道登 (Edward Dowden) 在其佳作*Puritan and Anglicans* (p. 234) 里以“（与神）最深刻的交会并不是在制度、团体与教会之中，而是在孤独之心的幽微之处”，将这个决定性重点加以定式化。个人的这种深沉的内在孤独也同样发生在预定论者波尔罗亚尔女修道院的詹森派教徒身上。

[24] “蔑视如此的集会（亦即维持纯正的教义、圣礼与教规的教会）者，其救赎无法确实。而且，抱持着此种蔑视者，是不会被拣选的。” (Olevian, *De subst. foed.*, S. 222)

[25] “有人说，神派他的儿子来，是为了拯救人类，但这并不是他的目的。神只想救出数人免于堕落……所以我告诉你们，神只为被拣选者而死。” (1609年在Rogge附近的Broek所作的讲道，收录于Wtenbogaert, II, S. 9。另参照Nuyens, *op. cit.*, S. 232) 对于基督作为中介者的角色的解释，在《汉撒诺理斯信仰告白》里亦是夹缠不清。其实无论何处皆为前提假设的是，神根本不需要这样的中介。

[26] 关于这个除魅的过程，参见我有关“世界宗教的经济伦理”的诸论文。古代以色列的伦理，相对于内容上与之亲近的埃及与巴比伦的伦理具有特殊地位，以及其自先知时代以来的发展，彻头彻尾是奠基于这样的根本事实：对于作为救赎之道的圣礼巫术的拒斥。

[27] 在最彻底的见解看来，洗礼只不过是因其为既有的教会规定而有义务遵守，并非救赎上的必要。因此，严正的清教里的苏格兰与英格兰的独立派能够恪守这样的原则：神明白厌弃者的子女（例如酒鬼的子女）不应该授以洗礼。1586年的

埃丹宗教会议（第32条第1款）建议，请求洗礼的成年人若尚未“成熟”到参与圣餐式，则只有当他品行无可非议且使这请求“撇开迷信”（sonder superstitie）时才可授予洗礼。

埃丹（Edam），荷兰西北部的小城镇。1586年的埃丹宗教会议（The Synod of Edam）在此召开，其中有一条规定是：禁止用教堂的钟与管风琴演奏“轻浮的与世俗的歌曲”。——译注

[28] 对于“感官文化”的这种负面的态度，正如道登于前引书高明地指出的，乃是清教最本质性的构成要素。

[29] “个人主义”一词包含了可能想见的最异质性的东西。此处它所指的意涵，希望能通过以下说明而得以厘清。有人因为路德派并不持守禁欲的生活规律——也就是在和我们此处用语的不同意味下——而称其为“个人主义的”。又如 Dietrich Schäfer 于论文“Zur Beurteilung des Wormser Konkordats”

（Abh. D. Berl. Akad., 1905）里在另一种完全不同的意味下称中世纪为“显著个人性”的时代，因为就那些在史家看来重要的事件而言，非理性的因素在当时具有于今不再具有的重大意义。他是对的，然而，被他驳斥的那些人所说的，恐怕也没错，因为他们说到“个人性”与“个人主义”时，指的是完全不同的意思。布克哈特原创性的定式化，如今部分而言是过时了，所以现今再做一次根本的、历史取向的概念分析，应该是学术上极有价值的事吧。但是，若有历史学者半开玩笑似的，为了能给某个时代贴上卷标而以广告标语的方式来给这个概念下“定义”，那么自然是完全相反的两回事了。

布克哈特（Jacob Burckhardt, 1818—1897），杰出的瑞士文化艺术史家，著有《意大利文艺复兴时代的文化》。详见附录13。——译注

[30] 同样的，亦与后来的天主教教说形成——当然没那么强烈的——对比。反之，帕斯卡深沉的同样基于恩宠预选说的悲观主义是源于詹森派，结果由此而产生的逃离现世的个人主义与天主教的官方立场绝非一致。参见本书第一部第一卷第三章注[15]所引何内斯汉（Paul Honigsheim）关于法国詹森派的著述。

[31] 詹森派的信徒也全然相同。

[32] 贝利（Lewis Bayly, 1565—1631），英国清教传道者，对德国的虔敬主义影响很大，著有《虔敬的实践》（Praxis Pietatis）一书，有许多译本。巴克斯

特 (Richard Baxter, 1615—1691), 英格兰清教徒领袖。详见附录9。——译注

[33] 贝利,《虔敬的实践》(德文版,莱比锡,1724),页187。史宾纳,《神学思辨》(此处引用其第三版,哈勒,1712)亦持相同立场:友人的忠告少有关及神的荣耀,而多半是出于肉体的(未必是利己的)意图。“他(精明的人)并非不知他人的利害,但最深知自己的。他自顾自己的事,不去染指不必要的事物……他见到这里(现世)的虚伪,所以学会信赖自己,并且只在免于受到外来损害的程度信赖别人”,这是亚当斯的哲学(*Works of the Puritan Divines*, p. 11)。贝利(《虔敬的实践》,页176)进一步劝谏人,每天早上出门走入人群之前,想象自己是要踏入充满危险的荒野,并向神祈求赐予“审慎与正义的外衣”。这种感觉全然扩及所有禁欲的教派,并且在虔敬派那儿常直接导致不少信徒走向一种世俗内的隐遁生活。史邦根堡在其(摩拉维亚派的)著作 *Idea fides fratu* (p. 382) 里特别提示《耶利米书》17: 5: “倚靠人血肉臂膀的,那人有祸了。”为了估量此种人生观特有的厌恶世人心态,我们最好也要注意洪贝克(Hoornbeek)关于爱敌人的义务之陈述(*Theologia practica*, I, p. 882): “总之,我们不要向邻人复仇,而将这事托给降下复仇的神,这样我们才是报了更多的仇……自己多行复仇,因这缘故,神则少降复仇。”这与《旧约》写于俘囚期之后的部分里面出现的“复仇的转换”是同一思想,是与古代“以眼还眼”相对比的、复仇情感的洗练升华与内向化。关于“邻人爱”,参见本章注[45]。

[34] 忏悔告解的影响当然绝非仅止于此。例如Muthmann, *Z. f. Rel. Psych.*, I, Heft 2, S. 65的定式化,对于告解的极为复杂的心理问题而言,是太过简单了。

[35] 对于判定加尔文派社会组织的基础而言,这点极具重要性。其社会组织全都奠基于内在“个人主义的”、“目的理性”或“价值理性”的动机。个人绝未凭感情加入社会组织。“神的荣光”与自己的救赎总是超过“意识的门槛”。这点即使至今仍赋予具有清教历史的各民族的社会组织某种特征性的样貌。

[36] 加尔文派教说的反权威的根本特色,亦即打从根本就贬斥教会与国家对于伦理与灵魂救赎的照料有任何价值,这导致此派一再地遭到禁止,特别是荷兰的联邦议会。结果往往是宗派的形成(1614年之后即是如此)。

[37] 班扬,《天路历程》(*The Pilgrim's Progress*)。关于班扬,参见收录于English Men of Letters Series (by Morley)里Froude执笔的传记,以及麦考莱(肤浅的)素描(*Miscell. Works*, II, p. 227)。班扬并不在乎加尔文派里的各宗派差异,不过他本身是个严格的加尔文派的洗礼派信徒。

班扬（John Bunyan, 1628—1688），英国清教徒牧师。详见附录13。——译注

[38] 凯勒（Gottfried Keller, 1819—1890），瑞士德语作家，韦伯提到的著作，原名是《三个正直的制梳匠》。多林格（Johann Joseph Ignaz von Dollinger, 1799—1890），德国历史学者、天主教神学家。阿丰斯·利久欧里（Alfons von Liguori, 1696—1787），意大利圣职者。详见附录13。——译注

[39] 瓦格纳（Richard Wagner, 1813—1883），德国音乐家，其歌剧与音乐对西方音乐的发展方向有革命性的影响。最著名的作品是《尼伯龙根指环》（Der Ring des Nibelungen），以北欧神话里诸神之黄昏为主题。齐格蒙（Siegmond），《尼伯龙根指环》一剧的主角人物之一，齐格飞（Siegfried）之父。——译注

[40] 沃坦（Wotan）即奥丁（Odin），北欧神话中的主神。英灵殿（Walhall，亦译瓦尔哈拉），详见附录17。——译注

[41] 韦伯的注释，有关改革派基督教的社会性格，详见附录3。——译注

[42] 教义上的“归结”和实践—心理上的“归结”两者间的关系，后文会经常论及。至于这两者并非二而一的，几乎无需再交代。

[43] 此处“社会的”一词完全不带有其于现代里的意含，而光是指政治的、教会的及其他共同体组织里的活动。

[44] 善功若非为了神的荣耀，而是为了其他任何目的而施行，乃是有罪的。——《汉撒诺理斯信仰告白》，第16章。

[45] 韦伯的注释，关于邻人爱的问题，详见附录3。——译注

[46] 克尔恺郭尔（Søren Kierkegaard, 1813—1855），丹麦宗教哲学家和理性主义的批判者，被视为存在主义的创始人。详见附录13。——译注

[47] 在所有这些方面上，波尔罗亚尔女修道院的伦理——尽管同样是取决于预定论——采取了完全不同的立场，这是由于其神秘主义的、出世的因而就此而言天主教的取向使然（参见Honigsheim, op. cit.）。

[48] 就像班扬的《天路历程》以如此强烈的方式所表达出来的那种基调。

[49] 韦伯的注释，关于预定论的问题，详见附录3。——译注

[50] 即使撇开预定论的教义不谈，这样的问题对后来的路德派信徒而言，相对于加尔文派的信徒，比较没那么重要。这并不是说他们较不在意自己的灵魂救赎，而是因为在路德派的发展过程中，突显出教会的制度救赎恩宠性格，换言之，个人感觉到自己是教会活动的客体并在其中受到护持。直到虔敬派的人才唤起——此事乃具特征性的——路德派信徒对此一问题的意识。救赎确证的问题本身，对于任何非侧重圣礼的救赎宗教而言，无论是佛教、耆那教或其他，绝对是根本中心，这点千万不可或忘。这正是一切纯宗教性格的心理动力的根源所在。

[51] 这点清楚地表达于布塞尔（Martin Bucer）的书信（Corp. Ref., 29, p. 883f），另参照Scheibe, op. cit., S. 30。

[52] 贝札（Theodore Beza, 1519—1605），法国宗教家，加尔文继承者。详见附录6。——译注

[53] 《西敏寺信仰告白》里（XVIII, 2）也向被拣选者保证无疑的恩宠确定，尽管我们无论有什么作为也总归是“无用的仆人”（XVI, 2），而且与恶的战斗也将终其一生（XVIII, 3）。只是，被拣选者往往必须长期奋战以获得救赎确证，由于这是经由义务履行的意识所得到的确证，所以信仰者绝不会被整个夺了去。

[54] 纯正的加尔文派教理指示了信仰和与神交通的意识，并且只附带提到“圣灵的其他果实”。参见Heppe, Dogmatik der ev. Ref. Kirche (1861), p. 425各段落。加尔文本身，和路德派一样，同意善功是信仰的果实，但他极力驳斥此乃得神应许的标志（Instit., III, 2, 37, 38）。在行为里（以禁欲为其特征）证明信仰的这种实践上的更动，实与加尔文教说的渐趋缓和相应并行，据此（如同路德），真正教会的表征首要在于纯正的教理与圣礼，后来“教规”也与二者并列为标志。此一演变可以在Heppe（op. cit., pp. 194—195）的描述里捕捉到，同时也表现在十六世纪末荷兰的教会成员资格获得的方式里（明白表示出如契约般服从教规乃核心条例）。

[55] 参见例如Olevian, De substantia foederis gratuity inter Deum et electos (1585), p. 257; Heidegger, Corpus Theologiae, XVIV, p. 87; Heppe, Dogmatik der ev. Ref. Kirche (1861), p. 425的其他几个段落。

[56] 关于这点，参见史奈肯堡，前引书，页48的述说。



[57] 所以，在巴克斯特那儿就再度出现（完全天主教式的）“死罪”（mortal sin）与“轻罪”（venial sin）的区别。前者是毫无恩宠或当下未获恩宠状态的表征，唯有通过整体人格的“悔改皈依”才能获得救赎保证。后者则不是与恩宠状态不兼容的。

[58] 在种种不同层次上，巴克斯特、贝利、谢兹维克（Sedgwick）与洪贝克是属于这一类型。其他例证见史奈肯堡，前引书，页262。

[59] 将“恩宠状态”视为一种社会身份（Stand）性质（类似古代教会里的禁欲苦行者的身份）的见解经常可见，尤其出现在熊廷休（Schortinghuis）的著作（Het innige Christendom, 1740——被联邦议会禁止！）。

[60] 如后文所要论及的，巴克斯特所著《基督徒指南》的无数段落里以及特别是结论处如是说。这种奖励职业劳动来作为消解自己在道德上无价值感的不安的做法，让人想起帕斯卡对于财货欲与职业里的禁欲的心理诠释——作为想要蒙蔽自己在道德上的无价值所设想出来的手段。在他看来，预定的信仰结合起所有被造物原罪性的无价值之确信，全在于促成现世的断念与冥思的鼓励，而这是作为解除罪的重担与获得救赎确证的唯一手段。关于正统天主教与詹森派的职业概念的特色，何内斯汉（Paul Honigsheim）在其前引博士论文（希望继续完成成为一本更大部头的著作）里已有透彻的论述。在詹森派里，看不到救赎确证与入世行动相结合的任何迹象。其“职业”观比路德派，甚至比正统天主教带有更强烈的顺应于既有生活环境的意味，不只如天主教那样要顺从社会秩序，更要顺从自己良心的呼唤（Honigsheim, op.cit., S. 139f）。

[61] 史奈肯堡（Matthias Schneckenburger, 1804—1848），德国新教神学家，曾任教波昂大学（1834）。韦伯此处提到的作品是Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleinen protestantischen Kirchenparteien, Herausgeg. Von Hundeshagen（Frankfurt, 1863）。——译注

[62] 罗伯斯坦（Lobstein）发表于Festgabe für H. Holtzmann里的精辟概论所展现出的观点，可以和以下论述相参照。有人驳斥这篇短论太过于强调“救赎确证”的主调。只是，此处必须加以区分的是加尔文的神学与加尔文主义，以及神学体系与灵魂司牧的需求。席卷广大群众阶层的所有宗教运动，莫不是从“我如何能确信我的救赎”这个问题出发。如前所述，这问题不仅在此，而是在一般宗教史上，例如在印度，扮演了中心的角色。要不然，还会是别的吗？

[63] 无可否认的是，此一概念的完全发展要一直等到后期路德派的时代（Praetorius, Nicolai, Meisner）才完成（在Johannes Gerhard处亦呈现出此一概念，而且完全与此处所指意涵一样）。里敕尔在其著作《虔敬派的历史》（Bd. II, S. 3 f.）的第四篇里主张，此一概念之导入路德派的宗教意识里，乃天主教虔敬心的再生与转借。他并不反对（页10）个人的救赎确证的问题在路德和在天主教的神秘家来说是一样的，但他相信双方在解决的方式上是正相反的。关于这点，我确实无法做出自己的判断。回荡在《基督徒的自由》里的气氛，一方面不同于后代文献里所见的那种对“幼年耶稣”（liebe Jesulein）的甜蜜媚态，另一方面也不同于陶勒的宗教情感，这当然是任何人都感觉到的。同样的，路德的圣餐论里所固持的神秘—巫术要素，在宗教动机上当然也有别于“圣伯纳式的”虔敬情感——“雅歌之情”，里敕尔一再推论此为与基督的“新娘”关系的培养泉源。虽然如此，难道路德的圣餐论不也是促使神秘的感情宗教意识复活的原因之一吗？此外，要说（同前书，页11）神秘论者的自由根本在于现世的逃离，那可绝对不然。特别是陶勒，在其于宗教心理学上看来非常有趣的叙述里，认为夜里的冥思——倘若睡不着，他推荐这么做——的实际效果之一是秩序的形成，这秩序会借着此种冥思而被带入到关于世俗职业劳动的思考里：“唯有借此（借着夜晚睡觉前与神的神秘的合一）会使理智清明，并因而头脑强健，拜真正与神合一之赐，人在一整天里会愈来愈和平且灵性地受此内在训练所引导，如此一来，所有的工作便能井然有序。以此，当人预先提醒自己（做好准备）要做的事并坚定于美德上，那么一旦踏入现实里，他的工作就会是既有美德又神圣的。”（Predigten, Fol., 318）总之，我们看到，而且还会再回到这点：神秘的冥思与理性的职业观两者本身并不是相互排斥的。相反的情形，唯有当宗教意识直接带有歇斯底里的性格时才成立，然而所有的神秘家甚或所有的虔敬派信徒都不是这样的。

[64] 寂静主义（Quietism），基督教灵修理论之一，谓纯真在于灵魂的无为沉静，人应当抑制个人的努力以便上帝充分施展作为。详见附录12。——译注

[65] 关于这点，参见《世界宗教的经济伦理》的导论。

[66] 在此前提里，加尔文主义与官方天主教有了接触点。然而，对天主教徒而言，由此产生的是悔罪圣礼的必要性，而在改革派信徒来说，则是有必要通过现世内的活动来实际证明救赎。

[67] 韦伯的注释，讨论加尔文派的虔敬感情与预定论。详见附录3。——译注

[68] 《萨伏依宣言》（Savoy Declaration），1658年英国基督教公理派的信仰纲要。由在伦敦萨伏依宫举行的萨伏依会议制订。详见附录8。——译注

[69] 关于自然法对于社会伦理的实质内容所具有的意义，前面已有若干说明。此处我们所着重的并不在于其内容，而是在于其对于道德行为的启活力。

[70] 这样的想法必然多么有力地促成旧约—犹太精神渗入于清教里，是很明白的。

[71] 关于纯正教会（ecclesia pura）的成员，《萨伏依宣言》是这么说的：他们是“有效召命下的圣徒，由他们的职业与举止清楚见证出来”。

[72] 查纳克（S. Charnock）所谓的“善的原则”（a principle of goodness），Works of the Puritan Divines, p.175。

[73] 信仰是，如谢兹维克时而所说的，一种“恩宠预选决断的如实复制”。举凡被拣选的，即蒙召顺从者，且使其有能力顺从，贝利这么教导。唯有蒙神召唤于信仰（在行为里表现出来）者，是真正的信仰者，而不仅仅是“一时的信仰者”（temporary believers），此乃（洗礼派的）《汉撒诺理斯信仰告白》的教导。

[74] 可与巴克斯特《基督徒指南》的结尾作比较。

[75] 例如Charnock, Self-examination, p.183即是如此，在于反驳天主教关于“dubitatio”（疑惑）的教理。

[76] 此一论断一再反复申说于Joh. Hoornbeek, Theologia practica, I, p. 160; II, p. 70, 72, 182。

[77] 例如Conf. Helvet, 16即说“本来不就是救赎应归属于善功”。

[78] 以上所有叙述参照史奈肯堡，页80以下。

[79] 据说，奥古斯丁即曾说过：“倘若你不是被预定的，那么去做出让你被预定的来。”

[80] 这让人想起歌德本质上意味相同的话语：“人何以自知？千万别凭观察，而要通过行动。试图尽你的义务，那么你就会知道自己是什么。但你的义务是什么呢？那日日的工。”

[81] 因为尽管加尔文本身坚持，“救恩”必然也会浮现于表象上（*Instit.*，IV，1，§ 2，7，9），但得救者与未得救者之间的界线并非人的知识所能究竟的。我们必须相信，凡神的话语在按其律法组织且管理的教会里纯正地被宣讲之处，被拣选者——即使我们无法指认——也存在其中。

[82] 韦伯的注释，讨论“宗教体验”与“非理性”的问题。详见附录3。——译注

[83] 巴克斯特（《圣徒的永恒安息》1，页6）对于这个问题：以救赎为我们的目的，是否不是为了图利，是否合于律法？他的回答是：“若我们指望救赎是所做善功的代价，那的确是图利的……否则的话基督所命令的就是这样一种唯利是图……如果寻求基督是为了图利，那么我正要这样唯利是图。”然而，不少被视为正统的加尔文派信徒也陷落到一种非常粗野的善功得救之说。根据贝利的说法（《虔敬的实践》，页262），施舍是避开现世一时的惩罚的手段。其他神学家建议被神舍弃者行善，理由是如此一来他们身受的诅咒惩罚或许会好过一点，而被拣选者也要行善，因为如此一来神就不只是毫无道理的，而是有理有据地爱他们，迟早会给他们报偿。有些护教者也对于善功之于救赎的影响程度做出些许让步（史奈肯堡，前引书，页101）。

[84] 在此，首先为了突显特征性的差异，绝对有必要使用“理想型”的概念来加以说明。尽管如此做法在某种意义上有对历史真相施加暴力之嫌，但若非如此，在冗杂繁复的长篇大论之下，清楚的定式化实无可能。在何种程度上，此处尽可能加以尖锐对比的差异只是相对性的，必须另外讨论。不证自明的是，天主教官方教说本身在中世纪时业已提出整体生活的有系统圣化的理想。然而，毫无疑问的是：

（1）教会的日常实践正因为通过其最有效的训育手段，忏悔告解，从而易于造成本文里所说的那种“无系统的”生活方式；再说，（2）加尔文派信徒那种根深抵固的严肃冷峻的精神气氛和完全独自奋战的孤寂，必定是永远不可能出现在中世纪天主教俗人信徒的生活里的。

[85] 此一契机所具有的绝对根本重要性，就像我们曾经提过的，在《世界诸宗教的经济伦理》当中才会渐次明朗清晰起来。

[86] 并且，在某种程度上，包括路德派教徒。路德并不想要去除圣礼巫术的最后这一点残迹。



[87] 圣礼恩宠 (Sakramentsgnade), “有一种 (本质上是巫术性的) 观念认为, 一个人可以经由摄食某种神圣的实体——例如某些厉害的精灵所化身的神圣的图腾动物, 或者某种经过巫术转化为神之身体的圣饼——而取得神的力量。另一种 (同样也是巫术性的) 观念则认为, 一个人可以经由参与某种圣礼而直接拥有神的性质以及免受诸恶力的侵害” (《经济与社会·宗教社会学》2—5—10—10)。  
——译注

[88] 参见例如Sedgwick, Buß-und Gnadenlehre (deutsch v. Röscher, 1689)。悔改者有个“坚定不移的守则”, 切实不渝地加以奉行, 并依循它来整饬生活全体与行动 (页591)。他遵从律法, 明智、清醒且谨慎地过生活 (页596)。唯有当一整个人有了坚定永久的改变才可能如此, 因为此乃恩宠拣选的结果 (页361)。“道德上的”善功与“圣灵的所为” (opera spiritualia) 之间的区别在于, 譬如洪贝克 (op.cit., 1, IX, c.2) 阐述的, 后者乃再生者的生活的结果 (op.cit., Vol.1, S.160), 在其中可以察觉到持续不断的进步, 一如唯有借神恩的超自然的作用才可能致此 (op.cit., S.150)。救赎就是通过神的恩宠的一整个人的改变 (op.cit., S.190 f.)。这些是基督新教全体共通的思想, 而且当然也出现在天主教最高的理想里; 但是, 只有在清教锁定入世禁欲的方向当中才能展现出其对于现世生活彻底的影响结果, 尤其是, 唯有在清教那里, 这些思想才造成足够强大的心理激励。

[89] 后面这个名称在荷兰特别是从那些严谨遵从《圣经》诫律过生活的“虔敬的信徒” (Feinen) 而来 (例如沃特)。此外, 十七世纪的清教徒当中也零星出现“方法主义者”这个名称。

[90] 因为, 就像清教布道者 (例如班扬在其作品The Pharisee and the Publican, Works of the Puritan Divines, p.126) 所强调的, 任何个别的罪过都足以毁灭一切, 一切在人的一生当中借着“善行”所累积起来的“功绩”, 如果——这是无法想象的——人可以凭一己之力做出些连神都必然要承认为功绩的事, 或者一直持续完美地过着生活。清教并不像天主教那样有一种精神上的差额决算户头——在古代业已常见的一种想法, 取而代之的是毕生都要面对的一种险峻的二者择一: 恩宠状态或舍弃灭亡。只是, 清教也有些户头清算想法的痕迹, 参见本章注[127]。

[91] 这其中有着“律法上的正确”与“礼仪的正确”之区别, 班扬视此为居住在所谓“道德”之城里的“世间智”先生 (Mr. Worldly-Wiseman) 的伙伴。



[92] 笛卡儿 (René Descartes, 1596—1650), 法国科学家和哲学家, 人称近代哲学之父。详见附录13。——译注

[93] Charnock, *Self-examination: Works of the Puritan Divines*, p. 172): “反省与自知是理性者的特权。”附加脚注: “我思故我在 (cogito ergo sum) 是新哲学的第一原则。”

[94] 此处还不到时候来讨论邓斯·司各脱的神学 (这神学从未据有支配地位, 多半只是被容忍, 有时仅被视为异端) 与禁欲的基督新教里某些思考方式的亲和性。虔敬派信徒后来对亚里士多德哲学的特殊嫌恶, 与路德 (在稍有不同意味上) 和加尔文之有意识地敌视天主教的态度 (Inst. Chr. II, c. 2, S. 4; IV, c. 17, S. 24) 是一样的。如卡尔 (Kahl) 所称的, “意志之优位” (Primat des Willens), 是所有这些流派所共通的。

邓斯·司各脱 (John Duns Scotus, 1266—1308), 经院哲学家和神学家。详见附录12。——译注

[95] 圣本笃 (St. Benedict of Nursia, 480—547?), 克吕尼派 (Cluny), 西笃会 (Cistercian), 耶稣会 (Jesuit)。详见附录12。——译注

[96] 与天主教的《教会词典》 (Kirchenlexikon) 的 “Ascese” 条目里所下的定义完全相同, 其意涵和历史上所见的最高的现象形态全然一致。Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche里齐贝格执笔的条目亦相同。为了此番研究的目的, 禁欲的概念必得被容许如在本文中的用法。他人对此可能有别的或广义或狭义的看法, 而且通常多半是怎样的见识, 我是了然于心的。

[97] 圣依纳爵 (St. Ignatius of Antioch, 40—110), 安提阿主教、神学家, 基督教早期的殉教者。详见附录12。关于 “禁欲之理性地系统化”, 可以参考韦伯对印度正统瑜伽的讨论, 详见《印度教与佛教》3—2—2—6。——译注

[98] 在巴特勒的《修提布雷士》里 (第一歌, 18、19), 清教徒被拿来与方济会的赤脚修道僧相比照。热内亚的使节菲希 (Fieshi) 在一份报告里称克伦威尔的军队为 “修道僧” 集团。

[99] 这种世俗外的修僧禁欲与世俗内的职业禁欲之间的内在连续关系, 是我在此表达得一清二楚的主张, 而布伦塔诺 (前引书, 页134及他处) 却征引修道僧的劳

动禁欲及其推荐之事来反对我，真令人惊讶！此书所附的“Exkurs”全都是对我的批判，而在这个论调上达到最高潮。只是，那样的连续关系，不管谁都能看到的，本来就是我的整体主张的一个根本前提，亦即：宗教改革将理性的基督教的禁欲和讲求方法的生活态度从修道院里拿出来，然后置入于世俗的职业生活里。参见下文我连动都没动过的叙述。

[100] 收录于Neal, History of the Puritans与Crosby, English Baptists里的许多对清教徒的异端审问记录，呈现出如此情景。

[101] 桑福特（前引书及在他之前之后的许多人）已发现，“克制”（reserve）的理想是源于清教。关于这理想，另参见James Bryce, American Commonwealth, Vol. II当中有关美国大学的记载。“自我克制”的禁欲原则也使得清教成为近代的军事纪律的源头之一（关于近代军队制度的创始者冯奥拉宁，参见刊载于Preuß. Jahrb., 1903, Bd. III, S. 255的Roloff之说法）。克伦威尔的“铁卫骑兵团”（Ironsides）据说是手握上膛手枪，一枪未发地策马旋风般卷入敌营，他们之所以能胜出于保皇党的“骑士团”（Cavalieren），并不是在于其有如伊斯兰修道僧得未使那般的热情，而是反之，由于其冷静的自我克制，这总是使得他们可以听任其领袖如臂指使，不像保皇党军队骑士团的袭击老是让自己的队伍瓦解得零零落落。关于这点，参见Firth, Cromwells Army的种种记述。

冯奥拉宁（Moritz von Oranien, 1567—1625），较常见的名字为Maurice of Nassau（莫里斯·拿骚）、Prince of Orange。父亲为荷兰开国元首沉默的威廉（William the Silent），他继承父志领导荷兰脱离西班牙统治的解放战争。对军队的组织、训练、补给以及战术——特别是攻城战——有极重大的贡献与发展，被视为近代军队制度的创始者。——译注

得未使（dervish），详见附录16。——译注

[102] 关于这点，特别参见Windelband, Ueber Willensfreiheit, S. 77 f.。

[103] 依巴克斯特的说法，举凡违背神所赐予为生活规范的“理性”的一切事物，皆是有罪的：不只是带有罪之实质的热情，而且包括一切无意义与无节度的感情本身。因为这些会摧毁“从容冷静”（countenance），并且是纯粹的被造物本色，使我们背离一切行为与感情在信靠神上的理性关系，从而侮辱了神。参较他对于发怒的罪恶性的说法（《基督徒指南》2. Aufl., 1678, I, 页285以及引用陶勒之说的，页287）。关于不安的罪恶性，见页287, Sp. 2。至于我们的食欲若成为“饮

食的基准或尺度”，乃是被造物神化，这点非常强调于页310、316，Sp.1，而且往复谈论。这类的叙述被引用者，首先是到处都可见到的所罗门的箴言，此外还有普鲁塔克（Plutarch）的De tranquillitate Animi（关于灵的平安），中世纪禁欲的文献也不少，诸如圣伯纳及波拿文都拉等人。“有谁不爱酒、女人与歌唱”，反对这话的最尖锐立场可能就属下面这个态度，亦即将被造物神化的概念扩及一切的感官愉悦上，除非那是出于卫生保健上的理由（在此限度下诸如竞技及其他“休闲活动”）才被许可（下一章还会讨论到）。希望大家注意，在此及其他各处所引用的史料，并不是教义上也不是教化用的著述，而是基于灵魂司牧的实践所产生的话语，所以清楚显示出其发挥影响的方向。

波拿文都拉（St. Bonaventura, 1217—1274），基督教神学家、方济会会长、枢机主教，生于意大利。——译注

[104] 只是没这么纯净。冥思，时而与感情相结合，往往和这些理性的要素交杂在一起。但以此，冥思再度受到讲求方法的规制。

[105] 顺带一提，以上叙述若被解读成是这种或那种宗教意识的价值判断，那我深表遗憾。这根本不是此处所关切的。我们在乎的不外是一定特征——也许对纯宗教的价值判断而言相对枝微末节的，但就实践态度上却是相当重要的特征——的影响。

[106] 圣方济（St. Francis of Assisi, 1181—1226），天主教方济会创始人。第三修道会（Tertiariorden），详见附录12。——译注

[107] 肯彭的托马斯（Thomas von Kempen, 1380—1471），天主教修士，神秘主义者。著有《效法基督》（Nachfolge Christi; Imitation of Christ, 1418）一书，大为轰动，号称“《圣经》之外对基督徒影响最重要的作品”。详见附录13。——译注

[108] 关于这点，参见Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl. 当中，特勒尔奇执笔的条目“Moralisten, englische”。

[109] 全然具体的宗教上的意识内容与情势——看似“历史的偶然”——到底发挥了多大的影响力，其实清楚地呈现于：从改革派的基础上产生出来的虔敬派的信徒有时甚为遗憾没有修道院，并且，拉巴迪及其他人的“共产主义的”实验不过是修道院生活的代替品。

拉巴迪（Jean de Labadie, 1610—1674），法兰西神学家。原为天主教徒，后改奉新教，成立虔敬主义的拉巴迪派。详见附录9。——译注

[110] 法兰克（Sebastian Franck, 1499—1542），详见附录11。——译注

[111] 这早已出现在宗教改革时代的一些信仰告白里。里敕尔（《虔敬派的历史》I，页258f.）尽管认为后来的发展是改革派思想的堕落，但他也不否认，在例如Conf. Gall. 25, 26, Conf. Belg. 29, Conf. Helv. Post. 17这类信仰告白里，改革派教会已由全然经验性的标志做出界定，并且，不具道德活动的标志的信徒，不会被算作是属于这个真正的教会者（另参见本章注[54]）。

[112] “赞美神，我们并不属于多数者。”（Thomas Adams, Works of the Puritan Divines, p.138）

[113] 不可抹除的印记（character indelebilis），根据天主教教义，七大圣礼中的浸礼、坚信礼、品级礼都赋予灵魂以“不可抹除的印记”，接受这些圣礼的人将永远保有此一印记，因此这些圣礼只行一次。——译注

[114] 历史上如此重要的“birthright”（天生权利）思想，借此在英国获得有力的支撑：“长子被记名在天上……就像长子的继承权不会无效且他被记的名也永不会被注销一样，他们当然会承继永恒的生命。”（Thomas Adams, Works of the Puritan Divines, p. xiv）

[115] 路德派发愿悔罪者的后悔之情，对于往禁欲方向进展的加尔文派的内在而言，真的不只在理论上，在实践上也都是陌生的。换言之，这样的感情在伦理上是无价值的，对于被舍弃者而言全然无益。况且，对于确信自己乃是被拣选者的人而言，自己承认的罪乃成长不足与救恩不完全的征兆，对此，并非懊悔了事，而是憎恨，是力求通过行为以增耀神的荣光来加以克服。参见何奥于Of Men's Enmity against God and of Reconciliation between God and Man (Works of the English Puritan Divines, p.237) 当中的论述：“属肉的心是敌对神的。因此，正是这样的心，不光是在思考上，也有必要在实践上积极地更换一新。”并且（页246），“和解是这样开始的……首先必须深深确认……你以前的敌对神……曾经疏离神……其次（页251），清楚且真切地理解到……那是极为荒谬不正且邪恶的”。此处言及的憎恶，专只针对罪恶，而不是针对罪人。埃斯特公爵夫人（Eleonora之母）致加尔文的著名信件里谈到，她将对自已的父亲与丈夫抱着“憎恨”之心，如果她最后确信他们是被神舍弃者；这显示，憎恨已转移到人身上，同时也是个例

证，证明我们前面所说，个人的内在是如何在预定论的教义下，从基于“自然的”感情所连结起来的共同体的牵绊当中解放出来。

埃斯特公爵夫人 (Duchess Renata d'Este, Renée of France, 1510—1574)，法王路易十二世的次女，意大利和法国宗教改革史中的重要人物。详见附录9。——译注

[116] “唯独那些证明自己再生或成圣的人可以被接纳或算作可见教会的合适成员。若非如此，即丧失教会的实在本质”，这是欧文 (John Owen) 定式化的原则；欧文为独立派加尔文派的信徒，克伦威尔治下牛津的副校长 (Owen, *Inv. Into the Origin of Ev. Ch.*)。另参见作者下一篇论文《新教教派与资本主义精神》。

韦伯此处所提到的书可能是 *Inquiry into the Original, Nature...and Communion of Evangelical Churches* (1681)。——译注

[117] 多纳图派 (Donatist)，四五世纪时盛行于北非基督教的一派。详见附录12。——译注

[118] 参见《新教教派与资本主义精神》。

[119] *Cat. Genev.*, p. 149；贝利，《虔敬的实践》，页125：“我们所必须过的生活，是除了摩西之外谁也不能加给我们命令那样。”

[120] “律法对改革派信徒而言是理想的规范，在路德派信徒看来却是无法企及的规范，从而削弱了力量。”在路德派的教理问答里，律法位居前头，为的是唤起必要的顺服，在改革派的教理问答里，律法一般是位于福音之后。改革派指斥路德派，“对于得救成圣真是畏首畏尾” (Möhlér)，而路德派则指斥改革派是“不自由的律法奴仆”且桀骜不驯。

[121] 桑福特 (John Langton Sanford, 1824—1877)，著有描述英国清教革命的历史作品 *Studies and Illustrations of the Great Rebellion* (London, 1858)，韦伯此处提到的可详见该书页79。——译注

[122] 其中特别不可或忘的是《雅歌》——清教徒多半根本对它视而不见；其东方式的性爱情色也影响了例如圣伯纳那种类型的虔敬感情的发展。

圣伯纳 (St. Bernard, 1090—1153)，天主教修士。详见附录12。——译注



[123] 关于这种自我审查的必要性，参见例如已引述过的查纳克对于《哥林多后书》13: 5的讲道（Works of the Pur.Div., p.161 f.）。

[124] 大多数的道德神学家都这么建议，如巴克斯特（《基督徒指南》II，页77以下），然而他并未隐讳其中的“危险”。

[125] 此种道德生活的簿记当然在其他地方也是很普遍的。不过所欠缺的是将重点摆在：作为自亘古以来即已决定的拣选或灭亡的唯一认识手段，以及因此而对此种“计算”的细心与严谨的决定性心理激励。

[126] 这就是与其他表面类似的行动样式的决定性差异之所在。

[127] 巴克斯特在解释神的不可见性时，是这么说的（《圣徒的永恒安息》第12章）：就像人们可以通过通讯的方式来与未曾谋面的陌生人进行有利得的交易，人们也可以通过与不可见的神的“神圣交易”而赚取“无价的珍珠”。——此种商业的譬喻，而非以前的道德学家与路德派信徒一般的审判的譬喻，正是清教的特征所在，事实上就是让人去为自己“购得”自己的救赎。此外，参见下面这一段讲道词：“我们估算某物的价值时，是以智者会用什么来交换为基准，并且这智者并非对此物一无所知或急切需求；基督，神的智能，交出自己和珍贵的宝血，为要拯救灵魂，而这灵魂是他知之甚深且并不需求的。”（Matthew Henry, The Worth of the Soul, Works of the Puritan Divines, p.313）

[128] 《汉撒诺理斯信仰告白》，详见附录8。韦伯此处所说的“教义”，详见《信仰告白》的第三章《神的旨意》：“三、按照神的旨意，为了彰显神的荣耀，有些人 and 天使被选定因着耶稣基督得永生，以致他荣耀的恩典得着赞美。其余者遗留在他们的罪行中，被公平定罪，以致他荣耀的审判得着赞美。四、神如此选定和预定的这些天使和人，都是经过个别地又不可变地计划；而且他们的数目是确定无疑的，既不可增，又不可减。”——译注

[129] 怀特菲尔德（George Whitefield, 1714—1770），汉廷顿夫人（Selina Hastings, Countess of Huntingdon, 1707—1791），详见附录9。——译注

[130] 反之，路德自己说过：“泪水先行于作为，受苦超越一切事功。”

[131] 韦伯的注释，讨论路德派与加尔文派宗教性格的差异。详见附录3。——译注

[132] 胡克 (Richard Hooker, 1554—1600), 英国神学家, 安立甘派神学的创立人。详见附录9。奇林渥斯 (William Chillingsworth, 1602—1644), 英国神学家。——译注

[133] 有关这些, 参见托鲁克 (Tholuck) 《漫谈集》 (Vorgeschichte des Rationalismus)。

[134] 关于伊斯兰的预定论 (正确地说: 决定论) 全然不同的影响及其原因, 参见先前引用的 (海德堡神学学位) 论文 F. Ulrich, *Die Vorherbestimmungslehre im Islam und Christentum*, 1912。关于詹森主义的预定论, 详见 P. Honigsheim, *op. cit.*。

[135] 关于这点, 参见本书下一篇论文《新教教派与资本主义精神》。

[136] 韦伯的注释, 对里敕尔论点的批判。详见附录3。——译注

[137] *Realenzyklopädie für protestantische Theologie u. Kirche*, 3. Aufl. 当中收录的 Mirbt 执笔条目 “Pietismus”, 尽管颇富教益, 但完全无视其改革派的前事, 而仅将虔敬派的成立归诸史宾纳个人的宗教体验, 有点让人错愕。有关虔敬派的入门书, Gustav Freytag, *Bilder aus der deutschen Vergangenheit* 当中的叙述仍然值得一读。若欲知英国虔敬派的起源而想读当时的文献, 可参见 W. Whitaker, *Prima institutio disciplinae pietatis* (1570)。

[138] 韦伯的注释, 讨论西欧宗教宽容思想的根源。详见附录3。——译注

[139] 将此种想法在实践上清楚适用的, 例如克伦威尔的“查核局”, 亦即对牧师职候补者的考试官。他们试图加以确认的, 与其说是神学的专业知识, 倒不如说是候补者的主观的恩宠状态。参见《新教教派》。

[140] 对于亚里士多德与古典哲学一般性的不信任之为虔敬派的特征, 其原型已见之于加尔文本身 (参见 *Instit. Christ.*, II, chap. ii, p. 4; III, chap. xxiii, p. 5; IV, chap. xvii, p. 24)。路德早期的不信任感亦不少于此, 这是众所周知的, 但是后来由于人文主义者的影响 (尤其是梅兰希顿) 以及训育与护教的必要, 立场有所转变。为了获得救赎所必要的一切, 即使对未受教育者而言, 《圣经》所载已一应俱全, 这点当然也是《西敏寺信仰告白》所教示的 (c. I, 7), 而且与基督新教的传统完全一致。

[141] 官方教会对此提出抗议，例如苏格兰长老教会1648年的（小）教理问答的第七项：非属同一家族成员者之出席家庭祈祷会是被禁止的，因其侵害到教职的权限。如同任何禁欲的教团形成那样，虔敬派意图将个人从家内的家父长制——与教职特权的利害相联结——的束缚中解放出来。

[142] 此处我们很有理由刻意略开这些宗教的意识内容的“心理学”——就此词的专业学术意义而言——关系层面不谈，并且尽可能避免使用相应的术语。包括精神病学在内的心理学上，真正被确定的概念成果，迄今尚不足以能直接被利用来进行我们的问题领域里的历史研究而不妨害历史判断的不偏不倚。运用其术语不过是徒生诱惑，将一些立即能明了而且往往是枝节的事实，披上一层半调子的陌生语汇面纱，然后制造出一种更具概念精确性的错误表象；令人遗憾的，兰普雷希特就是个典型的例子。用比较认真的态度，尝试运用精神病理学的概念来解释某些历史大量现象的例子，如W. Hellpach, *Grundlinien zu einer Psychologie der Hysterie*, 12. Kapitel, 以及同作者的 *Nervosität und Kultur*。我无法在此尝试阐明，在我看来就连这位非常多面取向的作者也受到兰普雷希特一些理论的坏影响。相较于前此的文献，兰普雷希特关于虔敬派的套格式说明（*Deutsche Geschichte*, 7. Bd.）是多么的毫无价值，只要略通文献一二者无不尽知。

兰普雷希特（Karl Gottfried Lamprecht, 1856—1915），德国历史学家，最早开展心理历史学的学者之一。1885年任波昂大学教授。1885—1886年他的名著《中世纪的德意志经济》（*Deutsches Wirtschaftsleben im Mittelalter*, 3卷）问世。1890年在马堡大学任教，一年后任莱比锡大学历史教授，直至去世。他的杰作《德意志史》（*Deutsche Geschichte*, 12卷；1891—1901），对德意志文明史学派的发展有重大贡献。——译注

[143] 熊廷休的“真实的基督教”（*Innige Christendom*）的信奉者即是如此。就宗教史而言，这可回溯到第二以赛亚的神的仆人篇章及《诗篇》第22章。

熊廷休（Wilhelmus Schortinghuis, 1700—1750），荷兰神学家。——译注

[144] 这偶尔出现在荷兰的虔敬派信徒以及受斯宾诺莎影响者身上。

[145] 诸如拉巴迪、特尔斯特根等人。

特尔斯特根（Gerhard Tersteegen, 1697—1769），日耳曼改革教派作家、神学家。——译注

[146] 上述宗教家与虔敬派的关系，详见附录7“虔敬派”。此处及下文提到的法兰克是A. H. Francke (1663—1727)，而非上述十六世纪的法兰克 (Sebastian Franck, 1499—1542)。——译注

[147] 最清楚地表现出这点的，或许是当他——人们想的是史宾纳！——否定官方有控制集会的权限（除非出现无秩序或滥权的情况），因为这牵涉到的是经由使徒秩序所保证的基督徒的基本权利（《神学思辨》II，页81f.）。原则上，这正是清教的立场：有关依据神的法（*ex jure divino*）而来的因此是不可让渡的个人权利，到底与官方当局的关系为何，以及其有效的范围为何的立场。里敕尔并未忽略此一异端（《虔敬派的历史》II，页157），而本文里进一步提到的那个异端也难逃他的法眼（页115）。不管他加之于“基本权利”思想——我们受惠于此一思想的感激之情，其实并不怎么少于现在即使是“最极端的反动分子”心里所感念的个人自由的最低限度的一切——的实证性的（更别说庸俗的）批判是多么的不合历史，我们还是完全赞同他认为，在以上两种情况里都欠缺与史宾纳的路德派立场之间的有机连结关系。

史宾纳凭借著名的“虔敬欲望”（*pia desideria*）而在理论上奠下基础并于实践上打造出来的集会（*collegia pietatis*），本质上完全相应于英国的“《圣经》集会”（*prophesyings*），后者始于1547年拉斯可的伦敦《圣经》研究会（*London Bible Classes*），自此即成为反抗教会权威而受迫害的、各种清教虔敬形态特有的一种景象（所谓秘密集会 [*Slijkegeuzen*]）。最后，众所周知，他拿以下事实来作为拒斥日内瓦教会纪律的基础，亦即此教会聘任的纪律担纲者“第三阶层”

（*status oeconomicus* [基督教平信徒]）甚至并非路德派教会组织里的一部分。另一方面，在讨论破门律的问题上，由于承认领邦君主所派遣的宗教法院的俗人成员是“第三阶层”的代表，路德派的色彩因而被弱化。

拉斯可（*John a Lasco*, 1499—1560），波兰宗教改革家。1543年后曾在英国逗留过一段时间。——译注

[148] 在路德派支配的地区里，最初出现的“*Pietismus*”这个名称已显示出，在当时人的看法里，其特征之所在，是从“*pietas*”（虔敬）里孕生出一种讲求方法的经营。

[149] 当然必须要承认的是，此种动机在加尔文派特为显著，但不仅是它所固有的；在最古老的路德派的教会秩序里也特别经常看到。

[150] 《希伯来书》5: 13、14的意味上。参见史宾纳, 《神学思辨》I, 页306。

[151] 除了贝利与巴克斯特 (*Consilia theological*, III, 6, 1; 1, 47; 3, 6), 史宾纳还特别重视肯彭的托马斯尤其是陶勒 (只是并不完全了解他, *Consilia theological*, III, 6, 1; 1, 1)。对于后者的详论, 特别参见*Consilia theological*, I, 1, 1, No. 7。对史宾纳而言, 路德是从陶勒直接衍生出来的。

[152] 参见里敕尔前引书II, S. 113。他拒绝接受后期虔敬派 (与路德) 的“忏悔苦斗”作为真正皈依的唯一判别标志 (《神学思辨》III, 页476)。关于圣化, 作为从赦罪信仰当中生出的感恩果实——路德派特有的定式化 (见本书第一部第一卷第三章P. 54注3), 参见里敕尔前引书II, 页115注2所引。关于救赎确证, 一方面, 《神学思辨》I, 页324里说, 真正的信仰与其说是凭感情来感受, 不如说是凭其果实 (爱与对神的顺从) 而被认知; 另一方面, 《神学思辨》I, 页335f. 则说: “不过, 凡是关于自己的救赎状态与恩宠状态应该凭什么来加以确定的忧虑, 与其参考英国著述家的说法, 倒不如信任我们——路德派的——著述更来得可靠。”不过, 关于圣化的本质, 他倒是赞同英国人的观点。

[153] 法兰克所推荐的信仰日记乃是这方面的外在表征。圣化的讲求方法的修炼与习惯养成, 应该会助成其增长和善恶的分辨。——这就是法兰克《关于基督徒的完美》(A. H. Francke, *Von des Christen Vollkommenheit*) 一书的基本命题。

[154] 韦伯的注释, 详见附录3。——译注

[155] A. H. Franke, *Lect. Paraenet.*, IV, S. 271.

[156] 正反圣定 (*doppeltes Dekret*), “圣定”是指全能全知的神在人的意志之先已为万事万物预定好了。以《圣经》, 尤其是《新约》(就中以保罗的书信为著) 为基础, 圣奥古斯丁、路德、加尔文等人对此说的代表人物。所谓“正反圣定”是指特别在加尔文教义中所说的: 神据其自由的恩宠, 给予某些人救赎, 其他人则被毁灭, 此种双重预定即所谓的正反圣定。最简要的说明可见之于《西敏寺信仰告白》第三章 (关于神永远的定旨) 第三条: “按照神的定旨 (圣定), 为了彰显神的荣耀, 有些人 and 天使被选定得永生, 并其余者被预定受永死。”详见附录6“预定论”。——译注



[157] 里敕尔的批判特别是对准此种一再出现的观念。参见法兰克叙述此一教说的著作《关于基督徒的完美》。

[158] 这也发生在并不信奉预定论的英国虔敬派信徒身上，例如古德温。关于他及其他人，参见Heppe, *Geschichte des Pietismus in der reformierten Kirche*, Leiden, 1879；在里敕尔的权威性著作出现之后，关于英国及部分而言荷兰方面的情形，此书仍为不可或缺之作。即使到了十九世纪的荷兰，柯勒（根据其著作Köhler, *Die Niederl. Ref. Kirche*所述）都还被询问到其再生的时间点。

古德温（Thomas Goodwin, 1600—1680），英国清教徒。详见附录9。——译注

[159] 人们欲借此来打破路德派恩宠回复可能的教说（特别是一般常见的临终的“皈依”）的宽松归结。

[160] 与此相连结的是，确知皈依神的时与日的必要性，作为皈依乃真实无误之事的无条件的判准；史宾纳反对这点（《神学思辨》，II, 6, 1, 页197）。他不知所谓的“忏悔苦斗”，正如同梅兰希顿之不知路德的terrores conscientiae（良心的恐怖）。

[161] 除此，所有的禁欲特有的“万人祭司论”（allgemeiner Priestertum; universal priesthood）的反权威的解释自然也起了作用。有时教区牧师被建议将赦罪延期，直到真实悔改的“证明”出现为止；里敕尔说得对，原则上这是加尔文派的作风。

[162] 里敕尔（Albrecht Ritschl, 1822—1889），德国路德派神学家。详见附录11。——译注

[163] 韦伯的注释，参考资料，详见附录3。——译注

[164] 德文此处是“pietistisch-jakobischen”，对照前面所说的“保罗—路德派立场”，“pietistisch-jakobischen”应该是“虔敬派—雅各（Jakob）立场”。英译者帕森斯（T. Parsons）在此将“雅各”译为詹森（Jansen），不知何故（英译页135）。不过，根据韦伯一向的观点，保罗代表的是突破犹太人律法的解放思想（例如支持与外邦人“同桌共食”等），而雅各及其所领导的耶路撒冷教团则代表比较保守、坚持犹太律法（至少是最低限度的）立场。详见《古犹太教》3—3—3—7，《宗教社会学》2—5—12—4。——译注

[165] “无论在什么宗教里，我们都不会承认那些未经基督的宝血洗浴且在圣灵的圣洁之中不断彻底更新的人为兄弟。我们不承认任何公然的（即可见的）基督教团，除非那儿纯正地宣扬教诲神的话语，那儿的人像神子般遵从神的话语，过圣洁的生活。”后面这句话的确取自路德的小教理问答，不过，就像里敕尔指出的，在那儿是用来回答如何使神的名为圣的问题，而在此是用来划定圣徒教会的界限。

[166] 确实，他只在这种情况下承认《奥古斯堡信仰告白》是切合路德派基督教信仰生活的文献，那就是如果人们——如其令人恶心的术语所说的——把“伤口流下的肉汁”淋在那上头的话。读他的东西有如赎罪之举，因为他柔软得溶成一团的思想，使他的语句比起菲舍尔（在与慕尼黑的“基督的松脂树”派论争时）如此恐怖的“基督的松节油”（Christoterpentinöl）还要糟糕。

菲舍尔（Friedrich Theodor von Vischer, 1807—1887），德国文学评论家和美学家，以建立一个文学写实主义的理论基础著称。——译注

[167] 英译者将“长老职务”（Ältestenamt）误读为“旧约”（Alte Testament）。十六世纪宗教革命后，大多数新教派（尤其加尔文派）都认为教会是仅由信徒组成的自治团体，应按新约教会的模式（也就是选举产生的长老）来进行管理，此即长老制的起源。详见附录7。——译注

[168] 参见Plitt, op. cit., I, p. 346。更加明确的是Plitt, op. cit., I, p. 381所引用的，对于“善功之于救赎是否必要”这个问题的回答：“没有必要，且有害救赎的获得，不过，在得救赎之后则极为必要，若不行善功，就不是真正得救。”所以，在此，不是救赎的原因，而是唯一的（！）识别根据。

[169] 例如通过“基督徒的自由”的讽刺画——遭到里敕尔猛烈的攻击（前引书，III，页381）。

[170] 尤其是通过救赎论里更加极力强调惩罚而得恩赦的思想。在他意图以传道进而亲近的尝试被美国的教派拒绝之后，他即据此为圣化方法的基础。后来，他将保持童心与谦卑自制推升到前导地位，成为赫恩胡特派禁欲的目标，而与教团里极为类似清教禁欲的倾向形成尖锐的对比。

[171] 这自有其限度。光是这个理由就足以断定，欲将钦岑朵夫的宗教意识嵌入到一种“社会心理的”发展阶段里是错误的，一如兰普雷希特之所为。此外，强烈影响其整体宗教意识者，再没有比他身为伯爵、根本上具有封建本能的这个因素

更巨大的了。再者，这宗教意识的感情侧面，从社会心理学观点看来，适合骑士阶层感伤颓废的时代之程度，丝毫不亚于适合这多愁善感的时代。若就社会心理角度而言，其与西欧的理性主义的反差，借镜于德国东部的家父长制的束缚，是最容易获得理解的。

[172] 这点显现于钦岑朵夫与笛普尔（Dippel）的论争当中，如同——在他死后——1764年的宗教会议宣言明白表露赫恩胡特教团之作为救赎机构的性格。参见里敕尔对此的批判，前引书，III，页443f.。

[173] 史邦根堡（August Gottlieb Spangenberg, 1704—1792），德国基督教摩拉维亚兄弟联盟主教，北美摩拉维亚教会的创建者。详见附录10。——译注

[174] 参见此书 § 151、153、160。即使真正的悔改与赦罪也有可能不能达到圣化，这点特别在页311的批注里说得很清楚，而这立场与路德派的救赎论一致，正如同与加尔文派（及卫理派）的论点相冲突。

[175] 参见Plitt, *op cit.*, III, S. 345所引的钦岑朵夫的见解。同样的，Spangenberg, *Idea fide*, p. 325。

[176] 参见例如Plitt, *op cit.*, III, S. 131所引钦岑朵夫关于《马太福音》20: 28的论述：“当我看见一个人，神赋予他美好赐物（才能），我就感到高兴，并愉快地享用这赐物。但是当我注意到他并不满足于自己的这份赐物，而想要使之更加美好，那么我认为这就是那人毁灭的开始。”钦岑朵夫否认——特别是他在1743年与卫斯理的对话里——圣化里会有进步，因为他将圣化视同义认，而且唯有在与基督的感情关系里才能发现（Plitt, *op cit.*, I, S. 413）。人作为神的“工具”的感觉，被神圣的“拥有”所取代，亦即神秘而非禁欲（其中的意涵，《世界宗教的经济伦理》的导论里会有说明）。当今的、现世里的心灵状态（如那篇导论里所论述的），当然也是清教徒真正追求的。但是被诠释为救赎确证的这种心灵状态，在他看来是感觉自己为积极的工具。

[177] 然而，正因为是这样（神秘倾向地）推衍出来的结果，所以并未打下首尾一贯的伦理基础。钦岑朵夫拒绝路德在职业里“侍奉神”——并以之为对职业忠诚的决定性观点——的理念。对职业忠诚毋宁是对“救主的信实作为”的回报（Plitt, *op cit.*, II, S. 411）。

[178] 他的名言：“一个有理性的人不应该没有信仰，而一个有信仰的人则不该没有理性”，是众所周知的，见其著作Sokrates, d. i. Aufrichtige Anzeige verschiedener nicht sowohl unbekannter als vielmehr in Abfall geratener Hauptwahrheiten (1725)。再者，他偏好像贝利这样的著述者也是大家知道的。

[179] 基督新教的禁欲对于在数学的基础上被理性化的经验主义的显著偏好是众所周知的，但此处无法进一步详论。关于学问之转向数学—理性的“精密”研究，其哲学动机及其与培根的立场的对抗，参见Windelband, Geschichte der Philosophie, S. 305—307，特别是页305底下的批注，适切地驳斥了将近代自然科学理解为物质—技术的利害关怀的产物之思想。两者间极为重要的关系是存在的，只是远远复杂得多。此外，参见Windelband, Neuere Philosophie, I, S. 40 f.。对于基督新教的禁欲的立场采取而言，最具决定性的观点在于，如同史宾纳的著作（《神学思辨》I，页232；III，页260）最为清楚地表达出来的，基督徒是依其信仰的果实而被认识，神及其圣意也唯有靠着认识其圣业才有可能获知。所有的清教徒、再洗礼派与虔敬派的信徒偏爱的学科是物理学，然后是运用相同的方法来进行研究的其他的数学—自然科学的学问。人们相信，从对自然里的神的法则的经验性把握，是有可能扬升为对世界之“意义”的认知，这是采取概念思索的办法所不可能达到的，原因在于神的启示的片断性格——加尔文派的思想。对禁欲思想而言，十七世纪的经验论是探求“自然里的神”的手段。它似乎把人引向神，而哲学思索则是偏离神。在史宾纳看来，特别是亚里士多德派的哲学，于基督教最是根本有害。所有其他的哲学都比较好，特别是“柏拉图派的”哲学（Cons. Theol., III, 6, 1, Dist. 2, Nr. 13）。进一步参见下面这段富有特征性的话：“因此我没什么要作为笛卡儿申言的（他没读过笛卡儿），然而，我总是想了再想，神让人觉醒的，不是任何人类的权威，而是不为学者所知的一心唯健全的理智是依的哲学本身，展现在人的眼前。”（Spener, Cons. Theol., II, 5, Nr. 2）禁欲的基督新教的这种见解，对于教育的发展，特别是实业教育的发展，具有何等意义，是众所皆知的。在与其对“信仰之默示”的态度相结合下，他们自身的教育学纲领于焉完成。

[180] “那是一种人，他们以下述四种方式求得幸福：（1）让自己变得微不足道、被蔑视、受辱骂；（2）凡在事奉主的事上用不着的一切，都不执著；（3）要是一无所有，就是将所得的再给出去；（4）做计日酬的工，不是为了报酬，而是为了蒙召于天职里服侍神及其邻人。”（Rel. Reden, II, S. 180; Plitt, op. cit., S. 445）并非所有人都可以或能够成为“弟子”，而是只有那些蒙主召唤的人——不过根据钦岑朵夫自己的告白（Plitt, op. cit., S. 449），这其中尚有难处，因为山

上训词形式上是召示所有人的。这种“自由的爱的无等差主义”与早期再洗礼派的理想之亲和性是显而易见的。

[181] 因为虔敬意识的感情性的内化，对于路德派来说，即使是在后来的时代里，也绝非全然陌生。在路德派信徒眼里看来带有“善功得救”之嫌的禁欲的生活规制，于此则是本质性的差异。

[182] 史宾纳认为“真心的忧虑”是比“确信”更好的恩宠征兆（《神学思辨》I，页324）。我们在清教的著述者身上当然也看得到对“假的确信”发出严正的警告，但至少预定论教说——只要其对于灵魂司牧还发挥决定性影响——总是起着相反的作用。

[183] 因为告解的心理效果无论何处皆为解除个人对自己行为所该负的责任——正因如此而被渴求；但如此一来便会松解了严格彻底的禁欲的要求。

[184] 纯粹政治的因素也在其中（包括对虔敬派的虔信方式）扮演了多么重大的角色，里敕尔已在其关于乌腾堡的虔敬派的叙述中稍有提及（经常加以引用的Bd. III）。

[185] 参见本章注[180]所引的钦岑朵夫的话。

[186] 当然，加尔文派——至少纯正的加尔文派——也是“家父长制的”。例如巴克斯特的活动成果，与基德明斯特的产业的家内工业特色之间的关联，清楚呈现在他的自传里。参见The Works of the Puritan Divines, p. 38所引的一段话：“这城市是靠基德明斯特纺织品的织造过活。当他们在织布机前干活时，也把书本架在前头，或者互相请益……”然而，奠基于改革派尤其是洗礼派伦理上的家父长制和奠基于虔敬派上的家父长制，迥然有别。这个问题我们只能在其他关联里加以讨论。

[187] Ritschl, Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 3. Aufl., I, S. 598. 当腓特烈·威廉一世说虔敬派是适合坐食者的一种宗教，那么，他所指的，与其说是史宾纳或法兰克的虔敬主义，倒不如说是他自己的。国王自己深知为何要以宽容令来为虔敬派敞开国家大门的道理。

[188] 韦伯的注释，参考资料，详见附录3。——译注



[189] 撇开卫斯理个人的影响不谈，这样的亲近性是由历史所决定的：一方面，由于预定论教义的消退；另一方面，由于卫理公会的创始者们“因信称义”（*sola fide*）的有力复活，尤其是后者特殊的传道性格产生了强大的推动力。这使得中世纪的“觉醒”布道的某些方法（变形地）复活，并且和虔敬派的形态相结合。此一现象的确并不属于往“主观主义”发展的一般基本路线，因为在这方面不仅不及虔敬派，也落后于中世纪圣伯纳的虔敬意识。

[190] 卫斯理本身便常标举这点为卫理派信仰的功效。这与钦岑朵夫的“幸福”的亲性和不言而喻。

[191] 例如见于Watson, *Leben Wesley's*（德译本），S. 331。

[192] “凡从上帝生的，就不犯罪，因上帝的道（原文作“种”）存在他心里。他也不能犯罪，因为他是由上帝生的。”（《约翰一书》3：9）——译注

[193] J. Schneckenburger, *Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleinen protestantischen Kirchenparteien*, Herausgeg. Von Hundeshagen (Frankfurt, 1863), S. 147.

[194] 怀特菲尔德——信奉预定论教说的一群人的首领，这群人在他死后由于缺乏组织而星散——打从根底拒斥卫斯理的“完美”的教说。实际上，这教说只不过是加尔文派的确证思想的代用品。

[195] 史奈肯堡，前引书，页145。Loofs, *op. cit.* 的记述稍有不同。这两个归结对所有类似性质的宗教意识而言毋宁是典型的。

[196] 譬如1770年的会议。早在1744年的第一次会议里即已承认，《圣经》的话语一方面在加尔文派、另一方面在反律法主义“仅有毫发之差”。既然如此模糊，只要《圣经》作为实践规范的妥当性仍被坚持，即不应以教义上的不同而区隔彼此。

[197] 卫理派之有别于赫恩胡特派，在于其无罪完美的可能性的教说，而这特别是连钦岑朵夫也拒斥的。然而，另一方面，卫斯理觉得赫恩胡特派的宗教意识的感情侧面是“神秘的体验”，并且说路德对于“律法”的见解是“亵渎神的”。于此显示出，任何一种理性的宗教生活样式与路德派之间一直无可避免的障碍。

[198] 卫斯理时而如此强调：无论何处，教友派、长老派也好，高教会派也罢，信徒都必须信仰教理，只除了卫理派。关于上述各点，参见极简要的论述 Skeats, *History of the Free Churches of England, 1688—1851*。

[199] 参见例如 Dexter, *Congregationalism*, p. 455 f.。

[200] 奇碧莉 (Cybele, Kybele)，小亚细亚弗利基亚 (Phrygia) 一带的大地女神。本来只是个丰饶多产的女神，后来却成为最高之神，被认为具有预言、治疗、保佑战事等所有方面的能力。奇碧莉女神的崇拜于前五世纪左右传入希腊，再于前二世纪传入罗马。奇碧莉被当作是伟大的母神，与其夫神亚提斯成为狂热的密仪崇拜的对象。——译注

[201] 不过自然可能有所损伤，就像现今美国黑人的情形。此外，卫理派的感情激动往往清楚带有的病态性格，对比于虔敬派相对温和的感情性，或许和卫理派普及的地区里禁欲愈来愈强烈渗透到生活当中有所关联也说不定。不过，这只有精神病理学者才能断定。

[202] Loofs, *op. cit.* 极力强调卫理派不同于其他禁欲运动之处在于，它兴起于英国启蒙时期之后，并且将之与十九世纪初叶德国虔敬派的（当然相当微弱的）复兴相提并论。不过，按照里敕尔的见解 (*Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bd. I, S. 568 f.)，把它和钦岑朵夫的虔敬派运动风格相对应来看也不妨——不同于史宾纳与法兰克，这亦已是对启蒙思想的反动。只是，同为反动，卫理派所采取的方向迥异于赫恩胡特派——至少，只要此派是在钦岑朵夫的影响下。

[203] 不过，就像后面引用的卫斯理的那段话所显示的，卫理派完全如同其他的禁欲宗派发展出职业观并得出同样的结果。

[204] 并且，如所见的，是清教彻底禁欲的伦理的缓和形态。然而，如果有人，就像世间喜好的方式，想要将这些宗教观念理解为不过是资本主义发展的“指数”或“反映”，那么事实必然是正相反的。

[205] 韦伯的注释，洗礼派、教友派及相关文献，详见附录3。——译注

[206] 韦伯的注释，有关再洗礼派，详见附录3。——译注

[207] 参见本章注[116]。

[208] 关于其起源与变迁，参见A. Ritschl, *Gesammelte Aufsätze*, S. 69 f.。

[209] 当然，再洗礼派信徒总是拒绝被称为“教派”。他们是《以弗所书》5:27意味下的那种教会。但是，在我们的用语里，他们是“教派”，不只是因为他们与国家并无任何关系。原始基督教时代的教会与国家之间的关系是他们的理想，甚至教友派（巴克莱）也一样。因为，就像许多虔敬派信徒（特尔斯特根）那样，对他们而言，唯有十字架下的教会的纯正性才是无可怀疑的。但是在一个不信仰的国家底下，甚或是在十字架底下，即使是加尔文派——在同样情况下，天主教也一样——也必然要赞同，作为次善的方法（*faute de mieux*），国家与教会的分离。再者，他们是个“教派”的道理，也不在于纳入为教会成员事实上是要通过教团与求道者之间的加入契约。因为，例如荷兰的改革派教团在形式上也是如此：由于原本的政治情势使然，这些教团必须依循古老的教会制度（参见v. Hoffmann, *Kirchenverfassungsrecht der niederl. Reformierten*, Leipzig, 1902）。他们之为教派，原因毋宁在于：他们当中不可以包含未再生者，以免偏离原始基督教的模范，亦即，教团只可以通过自由意志的方式作为教派而被组织起来，并不是依机构的方式而组织成教会。在改革派看来这不过是历史事实的景况，但对再洗礼派的教团而言这关系到“教会”的概念。当然，改革派里也有特定的宗教动机，要求走向“信者的教会”，我们业已提及。关于“教会”与“教派”，我们会在下一篇论文里详论。此处所采用的“教派”的概念，几乎同时而且我认为，完全独立于我之外的，也为卡登布许所运用，见*Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Art. “Sekte”。特勒尔奇在其《基督教社会思想史》里也采纳此一概念，并且更加深入讨论。此外，也参见笔者《世界宗教的经济伦理》的导论。

[210] 历史上，此一象征对于教会的教团性之维持有多么重要——因为此乃一清二楚且不会有错的标志，孔尼流斯前引书已有十分明了的论述。

[211] 门诺派的义认教说里也有与此相近的部分，但不是此处所要讨论的。

[212] 对于基督的道成肉身及其与处女玛利亚的关系到底该作何种想法的问题，早在再洗礼派最古老的文献里（例如孔尼流斯，前引书，II附录，所录的诸《信仰告白》），作为唯一的纯教义上的论点特别突显出来，而在讨论此种问题时的宗教关怀，恐怕就是奠基于上述这样的思想。关于这点，参见Karl Müller, *Kirchengeschichte*, II, 1, S. 330。改革派与路德派的基督论的差异——关于所谓“属性相通”的教理——应该也是奠基于类似的宗教关怀。

属性相通 (*communicatio idiomatum*)，基督教教理之一。主张基督既是神又是人，身兼神性与人性，两性联于一个位格，而每一属性又都能表明另外一个属性，此之所谓属性相通，否认此一教理者（例如阿利乌教派）即是否认道成肉身。西方神学称此为 *hypostatic union*，拉丁文则为 *communicatio idiomatum*。——译注

[213] 这特别表现在原先即使是市民生活也要严格回避与被破门出教者往来的这点上——认为市民关系原则上不应受宗教干涉的加尔文派在这一点上做出了重大让步。见《新教教派与资本主义精神》。

[214] 此一原则是如何地被教友派表现在看似无关紧要的外在枝节上（拒绝脱帽、曲膝、鞠躬或使用正式称呼），是众所周知的。不过，那根本思想在某种程度上是任何禁欲所固有的，因此禁欲在其最纯正的形态上经常是“反权威的”。在加尔文派里，这表现于一个原则：教会里唯有基督行支配。在虔敬派则让人想到史宾纳之致力于为称呼头衔一事寻求《圣经》的根据。天主教的禁欲，只要事涉教会权威，是以服从的誓言来破除此种倾向，既然服从本身是作禁欲之解。基督新教的禁欲里的这个原则的“翻转”，是如今受到清教影响的各国的民主的特质及其之所以有别于“拉丁精神”下的民主的历史基础。同时这也是美国人那种“不矜持”的历史根源，对前两者而言，一是造成反感，另一则反有快感。

[215] 艾吉迪斯 (St. Aegidius, 640—720?)，欧洲中世纪著名的基督教隐士与圣徒。生于希腊雅典，后来隐居于法国南部森林，与鹿为伴。Aegidius是他的拉丁名，此外他还有Gilles (法文名) 与Egidio (意大利名) 两个名字。有关他的传说故事甚多，他是残障者的保护圣者，以他为名的城市与教堂遍布欧洲各地。——译注

[216] 当然，再洗礼派根本上从一开始就只是如此尊奉《新约》，对于《旧约》并未达如此程度。特别是山上训词，被所有教派敬奉为社会伦理的纲领。

[217] 史文克费尔德 (Kaspar Schwenckfeld von Ossig, 1489—1561)，西里西亚基督教布道家、作家。福克斯，教友派创始人。详见附录9。——译注

[218] 史文克费尔德早就认为圣礼的外在履行是无所谓的事，但“普救洗礼派”与门诺派却严格固守洗礼与圣餐式，门诺派除此还严格奉行洗脚礼。但是，对所有圣礼——除了圣餐之外——的不重视，甚至可以说是质疑，如同预定论的信奉者那样，是非常显著的。见《新教教派与资本主义精神》一文。



[219] 关于这点，再洗礼派系的诸教派，尤其是教友派（Barclay, *Apology for the True Christian Divinity*, 4. ed., London, 1701, 感谢伯恩斯坦的好意让我用得上），是援引加尔文的《基督教原理》第三卷页2的话语为典据，这些话语事实上无疑相当接近洗礼派的教理。再者，“神的话语”——神对族长、先知与使徒的启示——的权威，与那些启示被书写下来的“圣经”的权威，两者间有所区分的古来思想，就内在而言的确与再洗礼派对于启示的本质的见解有交会之处，尽管其中并无历史的关联。加尔文派机械式的灵感论与严格的《圣经》主义，是进入十六世纪时才开始发展的某个方向里所产生出来的，而奠基于再洗礼派的教友派的“内在之光”的教说，则是往相反方向进行的发展之产物。以此，两者间的强烈分殊，部分而言可说是不断相互对抗的结果。

[220] 这点被极力强调相反于索齐尼派的某些倾向。对于神，“自然的”理智根本一无所知（Barclay, *op. cit.*, p. 102）。以此，“自然法”在基督新教里原本占有的地位也再度丧失。原则上，根本没有所谓的“一般法则”，也没有道德法典，因为，人人都有且因人而异的“天职”，是神通过个人的良心而显现给各人的。我们所应做的，不是“自然的”理智的普遍化概念下的“善”，而是神借新的盟约写在我们心扉上、显现在我们良心里的圣意（Barclay, *op. cit.*, p. 73 f., 76）。这种从神与被造物之高昂对立而来的道德非理性，在教友派据以为基础的这个命题里表现出来：若人违背自己的信仰而行事，即便这信仰是错的，也绝不神所接受……即使这事于他人是合法的（Barclay, *op. cit.*, p. 487）。在实践上这当然无法贯彻。“所有的基督徒都承认的道德上的永久法则”，对于例如巴克莱而言，是宽容的界限。实际上，当时的人觉得教友派的伦理，虽然自有某些独特性，但与改革派中的虔敬派的伦理并没有什么不同。史宾纳一再指出：“举凡教会里的好事物都被怀疑是教友派的。”这让人感到史宾纳是在嫉妒教友派的这种声望。Cons. Theol., III, 6, 1, Dist. 2, No. 64. 因《圣经》的一句话便拒绝发誓，可见真正从《圣经》文字当中解放出来的步伐走得有限。许多教友派信徒认为整个基督教伦理可以总归为“己所欲，施于人”的这句话所具有的社会伦理意义，此处不再多谈。

索齐尼派（Socinian），十六世纪基督教理性主义派别。见附录7。——译注

[221] 有必要假设有这种可能性的理由，巴克莱认为在于：若无此可能，则“没有任何圣者得知可供他们解脱怀疑与绝望的去处，这……荒谬至极”。我们看到，救赎确证有赖于此。见巴克莱，前引书，页20。



[222] 巴克莱 (Robert Barclay, 1648—1690), 苏格兰教友派领袖。见附录9。——译注

[223] 千禧年 (millennium), 流传于古代基督教、在启示文学中关于至福千年之描绘的教说。在欧洲, 每逢社会和宗教纷扰不安的时代, 为了对抗教会的权威, 千禧年的观念往往会再度流行。详见附录16。——译注

[224] 闵斯特 (Münster) 事件, 十六世纪再洗礼派的一支, 流传于德意志北部和荷兰。1534年他们在德意志闵斯特建立乌托邦式公社, 等候末日来临, 1535年闵斯特被德意志军队攻占, 这些信徒受到血腥镇压。详见附录7“再洗礼派”。——译注

[225] 以此, 就生活的理性化而言, 加尔文派与教友派之间仍有着色调上的差异。但是, 当巴克斯特在对此差异作定式化时说, 在教友派, “灵”对于灵魂的作用就如对死体的作用, 而 (在特征性定式化下的) 改革派的原则则是“理性与灵乃一体的原理” (《基督徒指南》II, 页76), 那么这样一种对照在他的时代里实际上是不再管用的。

[226] 参见Realenzykl. f. Prot. Theol. u. K. 所载克拉默非常细腻下笔的“Menno”与“Mennoniten”这两条, 特别是页604。相对于这两个条目的优异, 同书的“Baptisten”这条就不够透彻且部分来说根本不正确。例如这位执笔者并不晓得对洗礼派历史而言不可或缺的文献Publications of the Hanserd Knollys Society。

[227] 浸体派 (Tunker, dompelaers, dunkards), 德国的洗礼派, 因受迫害而移居美国宾州。后分裂为数派, 其中最保守的一派坚持在流动的水里进行全身浸泡的洗礼, 并拒绝现代化的用具, 包括汽车在内。——译注

[228] 所以, 巴克莱说明 (前引书, 页404), 饮食与营利并非精神行为, 而是自然的行为, 即使没有神的特殊召命也能发生。这番说明是针对以下异论的回答, 这异论是: 如果, 如教友派所教, 人没有特殊的“灵的运动”便不会祷告, 那么若无此种特殊的神的驱动便不会耕作。即使是现代的教友派会议的决议里也劝导, 在赚取足够的钱财之后便从营利生活中引退, 以便跳脱俗世的汲汲营营从而能够安稳沉浸于神的国度里, 这当然是教友派的独到之处, 但这样的思想确实也时而出现在其他的宗派里, 包括加尔文派。其中也透露出, 市民的职业伦理借由其担纲者而被接受的这个事实, 乃是原本现世逃离的禁欲的入世转向。

[229] 在此要再度明白提出伯恩斯坦（前引书）的精彩论述。至于考茨基关于再洗礼派运动极为格式化的叙述及其关于一般“异端派的共产主义”的理论，将于他处再论（K.Kautzky, *Die Vorläufer des Sozialismus*, Bd.1）。

[230] 芝加哥大学的范布伦在其引人入胜的著作（*Theory of Business Enterprise*）里表示，这句格言不过是“前资本主义的”。只是，超越善与恶的经济上的“超人”，如同现今的“企业领袖”，是每个时代都有的，而对在这之下的广大资本主义经营阶层而言，这句话仍是妥当的。

[231] 歌德（J.W.von Goethe, 1749—1832），欧洲浪漫主义时期最伟大的诗人、小说家、剧作家及哲学家，公认的世界文学巨人之一，其作品多产而又多样。在逝世前几个月，完成了他最伟大的作品《浮士德》，此外为人所熟知的作品尚有《少年维特的烦恼》。韦伯此处所引文句，出自《警句与反省》（*Maximen und Reflektione*, 1840），第一部第六章Nr.378。——译注

[232] 例如亚当斯便认为，“在市民行为上最好如同多数人，在宗教行为上最好如同最善者”（*Works of the Puritan Divines*, p.138）。这话的意在言外处，要比字面上更深远些。它意指，清教的正直是形式主义的合法性，正如同具有清教历史的民族之声称其国民美德的“诚实”（*Wahrhaftigkeit*或*uprightness*）之对比于德国人的“真实”（*Ehrlichkeit*），是独特的两回事，是形式主义与反省下的改造产物。关于这点，参见从教育学者的立场来作评论的好意见：*Preuß. Jahrb.*, Bd.112（1903）。清教伦理的形式主义本身无非是其与法律之紧密关系的自然结果。

[233] 下一篇论文（《新教教派与资本主义精神》）还会再谈一下。

[234] （禁欲的）基督新教而非天主教的少数派具有强烈的经济影响作用的原因在此。

[235] 教义基础的差异无不与那决定性的救赎“确证”关怀相连结的道理，究极而言，在于基督教一般的宗教史的特性，此处尚无法论及。

[236] 例如巴克莱也说“神既已将我们集合为同一国”（前引书，页357），而我自己曾在宾州哈佛福特学院也听过教友派的讲道，极力强调“圣徒”等于“选民”的解释。

## 第二章 禁欲与资本主义精神

为了洞察禁欲基督新教的宗教基本观念与经济日常生活的准则之间有何关联，我们有必要征引一些神学著作，尤其是那些从灵魂司牧的实际工作中产生出来的作品。因为，在一个彼世就是一切、获准参加圣餐式与否就足以左右基督教徒社会地位的时代里，圣职者于灵魂司牧、教会训育与讲道中的感化作用，发挥出我们现代人**简直无法想象**的影响——只要一瞥《劝告集》（*consilia*）、《良心问答》（*casus conscientiae*）等书便可理解。在这样的时代里，经**此种司牧的实践**所运作出来的宗教力量，实为形塑“国民性”的决定性因素。

为便于本文的讨论，我们决定有别于下篇论文的讨论方式，将禁欲的基督新教当作**一个单一的**整体来处理。有鉴于自加尔文派发展出来的英国清教为天职思想奠定了最为首尾一贯的基础，我们遂就此处整体考量的原则，取清教的一名代表性人物来作为讨论的中心。**巴克斯特**以其异常实际且平和的态度，且著作又经再三改版与翻译而普获各界的赏识，所以在许多清教伦理的著述者当中卓然出众。他是个长老派信徒及西敏寺宗教会议的辩护者，但如同许多当代的杰出人物在教义上与纯正的加尔文派渐行渐远；在内心里，他反对克伦威尔的篡位，因为任何的革命、教派分离与“圣徒”的盲目狂热都为他所嫌弃，但对于外在的差异却十分宽容大度，对于反对者也公正客观；他尽量把工作范围集中在实际促进教会道德生活这方面，为此，他不仅效力于国会统治，也出仕于克伦威尔政权与（查理二世的）复辟王政，成为历史上最成功的司牧者之一<sup>[1]</sup>；直到王政时代，在圣巴特罗缪节（St.Bartholomew's Day, 8月24日）之前，他才退休。他所著的《基督徒指南》（*Christian Directory*）是清教道德神学最为集大成的一部纲要，并且处处都是以其司牧工作的实际经验为凭据。为了做比较，我们将引用史宾纳的《神学思辨》（*Theologische Bedenken*）作为德国虔敬派的代表，巴克莱的《辩护集》（*Apology*）作为教友派的

代表，另外也引用其他一些禁欲伦理的代表作 [2]，不过，为顾及篇幅，尽可能放在批注里 [3]。

若读读巴克斯特的《圣徒的永恒安息》（*The Saints' Everlasting Rest*）与《基督徒指南》及其他人的类似著作 [4]，第一眼便要惊讶于他们在论及财富及其获得时 [5]，是那么的强调《新约》所教示的伊比奥尼派要素 [6]。财富本身非常危险，财富的诱惑永无止境，财富的追求比起神之国度的无上重要 [7]，不仅毫无意义而且道德可疑。此处的禁欲似乎远比加尔文更加严厉**反对**营求地上财货的努力；在加尔文看来，圣职者的财富并不妨其活动，反而很能希冀借此增加其声望，所以只要不致忧心烦恼，投资获利并无不可。在清教徒的著作里，严词谴责钱财追求的例子可说是随手可得不胜枚举，相较于中古晚期的伦理著作之自由开放的态度，实为对比。而且，对财富的这层疑虑，真的是非常严肃的；若要了解其于伦理上的决定性意义与关联，只需稍加进一步考察即可。道德上真正要拒斥的，是在财产上的**安然歇息**，是财富的**享受**及随之而来的怠惰与肉欲尤其是离弃“神圣”生活的追求 [8]。**光是因为**财产会带来这种安逸歇息的危险，就够可疑的了。毕竟，“圣徒的永恒安息”是在彼世，人生在世为求确证自己的恩宠状态，就必须“趁着白日，做那差我来者的工” [9]。根据神明白启示的意旨，唯有**行动**才能增耀神的荣光，而非怠惰与享乐 [10]。因此，浪费时间是首恶，基本上也是最重大的罪过。为求“确证”自己的蒙恩受召，人生实在苦短且弥足珍贵。把时间消耗在社交、闲聊 [11]、享乐 [12] 甚至超出健康所需——六到八小时——的睡眠上 [13]，绝对是该加以道德谴责的 [14]。像富兰克林“时间就是金钱”的那种说法，虽然尚未曾听闻，但此一命题就精神意义而言在一定程度上是成立的，换言之，时间无限宝贵，丧失每一刻钟就是丧失为增耀神的荣光而劳动的每一刻钟 [15]。因此，无为的冥思亦属毫无价值，至少就其因而牺牲职业劳动这点而言，甚至应该直接摒弃 [16]。因为，相较于在职业劳动里积极实行神的意旨，冥思默想**难以**讨神的欢喜 [17]。此外，为冥思还设有礼拜天，依巴克斯特之见，正是那些在职业上怠惰的人，明明到了礼拜天还没空礼拜神 [18]。



是以，巴克斯特在其主要著作里一再反复热切地劝勉人，要刻苦地持续肉体**劳动**或精神**劳动** [19]。这里结合了两个动机 [20]。首先，劳动自古以来即为验之有效的**禁欲手段**，而西方教会对此种评价 [21]，不仅与东方甚而是与几乎全世界所有的修道僧规律都形成尖锐的对比 [22]。劳动特别是一切诱惑——清教在“不净的生活”这个概念下概括称之为诱惑——的特效预防针，其效用绝不可小觑。清教徒与修道僧在性方面的禁欲，只有程度上的不同，而非根本原则的差异；若就前者的性禁欲尚且扩及婚姻生活而言，影响范围实则大上许多。因为，婚姻里的性交只不过是因应“要生养众多”的诫命才被允许，是一种为神所喜的手段，用以增耀神的荣光 [23]。一如对抗宗教上的怀疑与斤斤计较的自我责难那样，对于抗拒一切性的诱惑，除了节制饮食、不肉食与冲冷水浴之外，同样的一个教诫是：“在自己的职业里刻苦劳动。” [24]

尤有甚者，劳动根本上是神所规定的生活目的**本身** [25]。保罗的告诫：“若有人不肯作工，就不可吃饭” [26]，无条件地适用于任何人 [27]。不愿劳动即是欠缺恩宠状态的表征 [28]。

这点，与中世纪的立场明显不同。托马斯·阿奎那对那告诫也有所诠释。只是，在他看来 [29]，劳动不过是维持个人与群体生活所必须的自然事理（*naturali ratione*）。此一目的一旦达成，那诫命也就失效。而且，它只适用于人类，而非各个人。它也不适用于依靠财产即可过活而不用劳动的人，同样的，冥思作为在神之国度里的精神活动形式，当然要比这告诫的字面上的意义来得重要。况且，就当时的通俗神学而言，修道僧的“生产性”的最高形态，即在于借祷告与圣诗唱颂来丰富“教会的宝库”（*thesaurus ecclesiae*）。然而，加诸劳动之伦理义务的这些个七折八扣，不仅被巴克斯特断然取消，而且还更加极力强调一个原则：即使财富也不能使人摆脱那无条件的诫命 [30]。即使富人，若不劳作亦不得食，因为，尽管他不必为了满足生活需求而劳动，但神的戒律依然存在，他必须和穷人一样加以遵从 [31]。神已毫无差别地为每个人预先安排了一份职业（天职），各人应认清这天职并在这天职里劳动，而且，这天职不同于路德派所认知的那样 [32]



，要人听天由命卑微顺从的一种旨意，而是神要求各人为增耀神之荣光而劳作的命令。此种表面上些微的差异，造成了重大的心理结果，并且与早为经院哲学所熟知的那种解释——视经济秩序为**神意**的思想——之进一步发展相关联。

阿奎那——再次引用此人是最方便的，也如同其他人将社会分工与职业分化的现象理解为神之世界计划的直接结果。但各人在这秩序里所占的位置，却是由于自然的原因（*ex causis naturalibus*），是出于偶然（依经院哲学的用语是“contingent”）。对路德而言，如前所述，各人在客观历史发展过程中被编派到的身份与职业乃是神的意志的直接结果，**坚守**神为各人所指派的位置与界限是宗教上的义务 [33]。由于路德派的宗教意识对于“俗世”，一般而言自始至终都缺乏明确的态度，故而这样的义务越发显著。在路德的思想领域中，打造现世的伦理原则是无法找到的，其实他从未完全舍去保罗那种对现世冷漠的态度；因此，各人必须接受世界本来的模样，而**这**才是人唯一的宗教义务。于此，我们再次看到，私人经济的利害交互作用里所见的神意性格，在清教看来又别有那么一点不同。依照清教实用主义的解释模式，神在职业分工上的目的为何，可由分工的**成果**来认识。巴克斯特关于这点的清楚阐释，在很多方面都直接让人想起亚当·斯密著名的分工赞美论 [34]。职业的专门化，由于能使劳动者的技术熟练，所以促成劳动成果在质与量上的提升，也因此而对公共福祉有所贡献，也等于是为最大多数人谋福利。到此为止，这仅止于纯粹功利主义的动机说明，并且与当时世间一般作品里流行的见解并无不同 [35]。然而，当巴克斯特开宗明义地提出下述理由时，清教独具的特征就立即表露出来：“没有固定的职业，人的劳动成效只是不安定的临机劳动，游手好闲的时间要多过于工作。”然后，在结论里他说：“专职劳工**有规律地**完成他的工作，不同于他人常处于混乱之中，不知何时工作、何处工作 [36] .....所以，不管对谁来说，有个确定的职业（“certain calling”，另外也称“stated calling”）是最好不过的。”普通的日酬劳工被迫接受不安定的工作，这往往是不可避免的，但总是非所愿的过渡状态。“无职业者”的生活，如我们所见的，欠缺现世内禁欲所要求的那种有系统——讲求方法的性格。教友派的伦理也认为，人的职业生活应该是一种始终如一的禁欲美德的锻炼，是经由良心的态度来证明

自己的恩宠状态，而此种良心的态度乃表现于职业工作里的关注周到<sup>[37]</sup>与方法讲求。神所要求的，并非劳动本身，而是理性的职业劳动。清教的职业理念里所着重的，总是职业禁欲生活里的这种讲求方法的性格，而不是像路德那样听天由命地安于神一旦分派的命运<sup>[38]</sup>。因此，关于任何人是否可以兼任多种职业的问题——只要这有益于公众或一己的福祉<sup>[39]</sup>，而且又不妨害他人，并且不致让人对所兼之职没良心（“不忠实”，unfaithful），答案绝对是肯定的。不只如此，职业的**转换**也绝不会被视为引人非议的，只要这并非轻率之举，而是在于选取一个更为神所喜的职业<sup>[40]</sup>，也就是说，符合一般的原则，选取一个更有效益的职业。其中尤可注意者是，决定职业之是否有益及能否讨神欢心的标准，首先是职业的道德水平，其次是职业所生产的财货对于“全体”的重要性，最后而实际上自然是最最重要的一个判准是私人经济的“收益性”<sup>[41]</sup>。由于清教徒在生活的所有层面上都看到神的作用，所以当神对他的某个信徒指示一个利得机会时，他自有其用意。因此虔信的基督徒必须顺应此一召唤，好好利用这个机会<sup>[42]</sup>。“如果神指示你一条道路，按此道路你**可以**以合于律法的方式比其他道路赚取**更多的利益**，而无害于你或他人的灵魂，但你却拒不接受而选取另一条获利较少的道路，那么你就是**违逆了你的召命**

（calling）**中的一个目的，拒绝作神的管事**，不接受他的赐物以利用于他有所要求之时。**你可以为神劳动而致富**，但当然不是为了肉欲与罪恶。”<sup>[43]</sup>财富之所以可疑，唯当其可诱人于怠惰安息与罪恶的享乐之时，而财富的追求也唯有当其仅只是为了日后的生活安逸无忧而计时，方为不可取。若作为职业义务的履行，则财富的追求不仅是道德上允许的，而且正是神的命令<sup>[44]</sup>。仆人因为没有增加主人托付给他的银子而被革除的譬喻<sup>[45]</sup>，似乎直接表明了这层意思<sup>[46]</sup>。希望贫穷，就像常人所说的，如同希望生病<sup>[47]</sup>，是一种令人憎恶的善功夸耀想法，而且有损神的荣光。毕竟，有劳动能力者而去乞讨，不只犯了怠惰之罪，而且，照使徒的话来说，是有违邻人之爱的<sup>[48]</sup>

强调固定职业具有禁欲的意义，赋予了近代**专业人士**一种伦理光环，同样，对利得机会的神意诠释也给予**企业**人士伦理上的荣耀<sup>[49]</sup>。封建领主的高傲放纵与暴发户的浮华虚荣，同为禁欲之道所嫌恶。

反之，清醒冷静白手起家的中产市民却博得全面的伦理赞扬<sup>[50]</sup>，“神祝福他的事业”，是常套用在那些遵从神的安排而成功的圣徒身上的一句话<sup>[51]</sup>。而就在**此**世即奖赏其子民之虔敬的**旧约上帝**<sup>[52]</sup>，其整个力量也必然对清教徒产生了同样的影响，他们服膺巴克斯特的忠告，借着和《圣经》上的伟人之心灵状态相比较的方式来检视自己的恩宠状态<sup>[53]</sup>，同时将《圣经》的话语当作“法典的章句那样”来解释。只是，《旧约》的话语并非一径地清楚明确。我们已看到，路德在翻译《西拉书》的一个段落时，首次在用语上运用了世俗意味里的“职业”（Beruf）概念。不过，《西拉书》尽管含带着泛希腊文化的影响，但按其跃然于书中的整个调子，却是属于（包括《次经》在内的）《旧约》里传统主义鲜明运作的部分。特别具有表征性意义的是，路德派的德国农民至今似乎仍特别偏爱这部书<sup>[54]</sup>，而德国虔敬派的诸多宗派之具有路德派的性格，也经常表现于他们对于《西拉书》的喜爱<sup>[55]</sup>。清教徒则依其对属灵与属物之间非彼即此的严格分判，拒斥外典次经为非受圣灵启示之物<sup>[56]</sup>。所以，在正典当中《约伯记》的影响才会如此巨大，因其结合了两大层面：一是这部经典里对于神之超乎人所能理解的绝对至高权柄盛加赞美，这点与加尔文派的观点极其吻合；一是这经典里表现出那终究无法抑制得住的确信（对加尔文来说是附带性的，对清教而言却是重要的确信），相信神总会在此世——《约伯记》里则以为只有在此世（！）——包括物质方面在内，赐福给他的子民<sup>[57]</sup>。至于散在《诗篇》与《箴言》里的许多极为优美的诗句所含带的东方式寂静主义，便这么被忽略过去，就像巴克斯特对《哥林多前书》里于天职概念至为重要的段落中所带有的传统色彩视而不见那样<sup>[58]</sup>。反之，《旧约》里赞扬**形式的合法性**乃为神所喜的行为的那些章节则备受重视。依清教的教理，摩西的律法因《新约》而不再适用的部分，仅止于那些基于仪式或历史因素而为犹太民族所制定的戒律，其余部分则是“自然法”的表现，自古以来且从今而后皆具效力<sup>[59]</sup>。因这教理，一方面使得不切合近代生活的那些戒律能够被移除，另一方面则为基督新教的入世禁欲所固有的、充满自信且冷静严谨的合法性精神打开了一条大道，使之得以借《旧约》道德的许多类似特征而大为强化<sup>[60]</sup>。因此，当同时代的人们以及后来的著述者把英国的清教特有的伦理基调称作是“英国的希伯来气概”

(English Hebraism) 时<sup>[61]</sup>，若正确加以理解，倒是正中鹄的。只不过，此时应想到的，并不是《旧约》形成之时的那个巴勒斯坦的犹太教，而是在历经数百年形式主义一律法的、犹太法典的教育之影响下渐次形成的犹太教，而且在作对比时也必须十分的注意。古犹太教对生命本身整体而言的那种天真自然的珍重，与清教的固有特性是相隔甚远的。同样，中古与近代犹太教的经济伦理，相较于清教的经济伦理，若就资本主义**风格** (Ethos) 的发展当中决定二者之位置的诸特征观之，距离也同其遥远。犹太教是站在政治或投机取向的“冒险家”资本主义这一边，其风格，一言以蔽之，即**贱民**资本主义 (Paria-Kapitalismus) 风格，而清教则是具有理性的市民**经营**与理性的组织**劳动**的风格。清教自犹太教伦理那儿所采用的，只是适合于此一范围的东西罢了。

要表明《旧约》的规范之渗透到整个生活里，到底对性格的形塑会产生出什么影响，固然是个饶富兴味的课题，但有鉴于这事在犹太教身上迄今仍未十分明朗<sup>[62]</sup>，所以在此概述的范围内讨论亦属不可能。除了上面已指出的那些关系之外，对于清教徒内在的整体态度尤其紧要的是，相信自己乃神之选民的信仰在他们之中大大地复苏<sup>[63]</sup>。就像宽和如巴克斯特者都还感谢神让他降生于英国、于真正的教会里，而非别处，这种感谢神的恩宠以使个人在道德上无可非议的心情，浸透于清教市民阶层的整个生活氛围里<sup>[64]</sup>，并且塑成资本主义英雄时代的代表人物发展出特有的、形式主义严正且坚韧的性格。

在此，我们特别试图澄清，清教的职业观及其对禁欲生活样式的要求，对于资本主义生活形态之发展，必然**直接**有所影响的那些点。我们看到，禁欲尤其极力反对的是，**无拘无束地享受**人生及生命所提供的一切乐趣。此一特色最具代表性地呈现于关于《游艺条例》<sup>[65]</sup>的斗争里<sup>[66]</sup>：此条例由詹姆斯一世（1603—1625年在位）与查理一世（1625—1649年在位）明定为法律，明显为了达到压制清教的目的，而后者更下令此条例必须在所有的教会讲坛上宣读。对于国王以法律命令，星期日除上教堂礼拜的时间外应允许民众有些娱乐活动一事，清教徒之所以那么激烈反抗，不**仅**因为圣日的安息被干扰，更因为这会使圣徒井然有序的生活样式受到有意的扰乱。但国王这方面之



所以要借严惩来吓阻那些针对这游艺之合法性的一切攻击，目的不外是要粉碎那**反威权的**因而对于国家也是危险的**禁欲**倾向。君主—封建社会之对抗新兴的市民道德与反威权的禁欲集会而保护“享乐意欲者”，其情况犹如现今的资本主义社会之抵制劳动者的阶级道德与反威权的工会而保护“劳动意欲者”那样。对此，清教徒所护卫的是其决定性的特质，亦即禁欲生活样式的原则。除此之外，清教绝不是打从心里嫌恶游艺的，即使是教友派亦然。只是，游艺必须是为了使肉体活动力获得必要的休憩这个理性的目的。若游艺纯粹是全凭冲动想要恣意享乐的手段，那么在清教徒看来确可疑，而且只要游艺变成纯粹的享乐手段，或者是基于竞技上的名誉心，或者激起竞赛的粗野本能或非理性欲望，那么理所当然非加以拒斥不可的。让人背离职业劳动与宗教虔诚的**本能**享乐，不管是“贵族的”游艺活动或一般庶民的流连舞池酒肆，都是理性禁欲的仇敌<sup>[67]</sup>。

以此，对于宗教上并无直接价值的文化财，他们同样抱持着怀疑的态度，而且往往是敌视的。但这并不是说，清教的生活理想里带有轻蔑文化的蒙昧庸俗性。至少对于学问，情形正好相反——除了令人嫌恶的经院哲学之外。而且，清教运动的伟大代表人物均深受文艺复兴教养的熏陶。此一运动中的长老派人士的说教，洋溢着古典的引喻<sup>[68]</sup>，即使是激进派的人士，尽管对此并无好感，却也不排斥在神学论争上的那种博学。恐怕没有哪个地区曾像成立之初的新英格兰那一世代一样，拥有那么多的“大学毕业生”。来自对手的嘲讽，譬如巴特勒的《修提布雷斯》<sup>[69]</sup>，也正是针对着清教徒的学究派头与练达的辩证本事。**部分**而言，这与其宗教上重视知识有关，而此种重视又是来自其对天主教的“信仰之默示”<sup>[70]</sup>所抱持的态度。然而，一涉及学问之外的文学<sup>[71]</sup>以及感官艺术的领域，情形就大不相同了。在此，禁欲当然有如严霜般降落在愉快的老英格兰的生活上。而且，严霜当头的，还不仅止于世俗的节日欢庆。清教徒对于一切带有“迷信”气息的事物都愤怒憎恨，不止憎恶所有巫术性或祭典性恩宠授与的残余痕迹，连基督教的圣诞节、五朔节<sup>[72]</sup>以及天真无邪的教会艺术行事都要迫害。在荷兰，一种伟大且往往带有粗犷风味的写实主义艺术之所以还保有发展的空间<sup>[73]</sup>，不过是证明了，加尔文派神权政治在短期支配后松解为平和的国家教会，同时加尔文派的禁欲感召力也随之明



显丧失之后，当地官方当局的风俗规制是多么不足以抵挡宫廷与贵族阶层（一种**坐食者** [74] 阶层）的影响以及富裕起来的小市民的生活享乐追求 [75]。剧院也是清教徒所拒斥的 [76]，并且由于全面摒除色情与裸露，激进的观点也无从存在于文学与艺术里。为了全力提振平实的目标效用而抵制任何艺术题材的运用，“无聊”、“多余” [77]、“虚浮”等概念随时可以信手拈来，套用在非理性、无目标因此乃非禁欲的、非为增耀神而是增耀人的行为表现上。在涉及个人的直接装饰方面，例如服装 [78]，这点尤其显著。他们强烈倾向于生活模式的齐一化，从而助长了今日资本主义对于生产“规格化”的关注 [79]，其思想基础则在于拒斥“被造物神化” [80]。当然，我们不可或忘，清教是个包含种种矛盾在内的世界，其领导人物对于不朽的艺术作品所具有的本能鉴赏力，确实比“保皇党”的生活氛围里所见的还要来得高明 [81]，像伦勃朗 [82] 那样一个独一无二的天才，尽管其“德性”在清教之神的眼前根本不配什么恩宠，然其创作方向却全然本质性地受到其教派环境的制约 [83]。然而，这些矛盾并未使整体局面有所改变。清教生活氛围的后续深耕所能促进而且事实上的确也有所助益的，是人格的强力向内深化，而且主要是对文学产生良好的作用，只是直到后续的世代才能领会到这样的效用。

在此我们无法详论清教在所有这些方面的影响，不过倒想提醒一点，亦即纯粹供应审美或游艺之乐的文化财，无论如何只能在一个特征性的限制下才容许加以享用，那就是**不可花费分文**。人只不过是因神的恩宠而被托付以财货的管事，他必须像《圣经》譬喻里的仆人，对所受托的每一分钱都得有所交代 [84]，钱的花费若不是为了神的荣耀而是为了自己享乐的目的，至少是有嫌疑的 [85]。至今，只消睁眼一瞧，有谁不会碰上抱持着这种想法的人 [86]？人对于托付给自己的财产负有**义务**的思想，亦即将自己当作是服事这钱财的管事甚或是“营利机器”的想法，有如冰冷重担压在人们的生活上。**只要**禁欲的生活态度经得起试炼，那么财产越是巨大，责任感就越是沉重，亦即有责任要为神的荣耀而一直保有这财产，并借着不休止的劳动来增益这财产。此种生活方式的起源，如同近代资本主义精神的许多构成因素，在某些根源上可追溯到中世纪 [87]，但直到禁欲的基督新教的论

辩当中，才找到其首尾一贯的伦理基础。这对资本主义发展所具的意义是十分明显的 [88] 。

我们可以总括前文的要点如下：基督新教的入世禁欲举其全力抵制财产的自由**享乐**，勒紧**消费**，特别是奢侈消费。相反，在心理效果上，则将**财货的取得**从传统主义的伦理屏障中解放出来，解开利得追求的枷锁，不只使之合法化，而且（在上述意味下）直接视为神的旨意。除了清教徒，伟大的教友派辩护者巴克莱也明白证言，对抗肉体欲望与外物执著的斗争，绝非针对理性**营利**的斗争，而是对抗财产之非理性使用的斗争。这点尤其是针对非常接近封建意识的那种该被谴责为被造物神化的、注重奢侈**虚荣**的形态 [89]，因为该受珍视的，反倒是神所属意的那种为了个人与群体的生活目的而将财产做理性且功利的使用。这并不 **不是**要强迫有产者**苦行** [90]，而是要求他们把财产运用在必要的、**实际上有用的**事情上。“**舒适**”的概念以独特的方式紧箍住伦理上许可的使用目的之范围，而我们在这一整个人生观最为首尾一贯的代表者——教友派信徒身上，最早也最清楚看到贴合此一概念的生活方式的发展，自然一点也不觉意外。对照于封建骑士风的华丽光鲜——经济基础既不稳固，却又宁舍平实简朴，偏爱怪吝优雅——他们实以市民“家庭”的清白且扎实的幸福为理想 [91]。

在私人经济财富的**生产方面**，禁欲仇视的是不公正与纯粹**冲动性的**物欲，因为此种物欲乃是被称之为“贪婪”、“拜金主义”而应加以拒斥的，换言之，就是以**致富**为终极目的而追求财富。因为，财富本身就是诱惑。不过，正是在这点上，禁欲是种“常求善又常生恶”的力量 [92]——所谓恶，就是指这力量“造作出”财富及其诱惑。就禁欲看来——如同《旧约》的观点，以及完全从“善功”的伦理评价来加以类推，将财富的追求视同为目的本身是极不可饶恕的，然而财富的获得，作为职业劳动的成果，则是神的祝福。更重要的是，将孜孜不倦、持之以恒且系统性的世俗职业劳动，在宗教上评价为至高的禁欲手段，同时也是再生者及其信仰纯正最为确实且最昭彰显著的证明，必然成为本文称之为资本主义“精神”的人生观之得以扩展所能想见的最有力杠杆 [93]。若我们再把上述那种消费的抑制与营利枷锁的解除合而观之，那么其外在的结果是相当了然的；亦即，**通过禁欲的强制**

**节约** 而导致**资本形成** [94] 阻止收入的消费使用，必然促使收入可作生产利用，亦即用来**投资**。此一作用到底有多强，自然无法以数字精确地估量。但在新英格兰，这层关联是如此的明显，以至无以逃过卓越如道尔这位史家的法眼 [95]。又如在荷兰，严正的加尔文派在此地真正的支配不过七年，然而宗教上较认真热诚的圈子仍保持极为简朴的生活，加上拥有巨大的财富，导致一种格外有力的资本累积趋势 [96]。还有，市民的财产“贵族化”的倾向，在任何时代、任何地方都曾出现，而且至今仍在我们这儿蓬勃发展，可是由于清教对于封建生活形态的厌恶，此一倾向必然大受阻挠，这是极为明显的。十七世纪的英国重商主义作家即推论，荷兰的资本力量之所以优于英国，是因为在那儿并不像英国这样，通常把新赚取的财富投资在土地上——因为这不仅涉及土地买卖而已——而且还转而采用封建的生活习惯企求贵族化，也因此未能让财富作资本主义的利用 [97]。清教也不乏珍视**农业**为非常重要且特别有益于宗教虔诚的一个营利部门，然而（例如在巴克斯特看来）这并不是就地主而是就自耕农与佃农而言，而且在十八世纪时，这也不是就农庄贵族而是就“理性的”**农业经营者**而言 [98]。英国社会自十七世纪以来即呈现出，“贵族地主阶层”

（Squirearchie），即“愉快的老英格兰”的担纲者，与社会势力起伏相当大的各种清教徒圈子这两者的矛盾 [99]。前者悠游于自然天真的人生欢乐，后者则是严格律己、保守自制且循规蹈矩地恪遵伦理，这两种特性至今仍并肩共存于英国“民族性”的形象里 [100]。同样的，北美殖民地的早期历史中贯穿着，借长期契约工人的劳动力维持大庄园且乐于享受封建贵族生活的“冒险家”与具有市民独特心态的清教徒两者之间强烈鲜明的对比 [101]。

举凡清教人生观的力量所及之处，无论在何种情况下，都有助于市民的、经济上**理性的**生活样式的倾向——这比单是促进资本形成自然是重要得多。清教的人生观实为此种生活样式之最根本的尤其是唯一首尾一贯的担纲者，守护着近代“经济人”的摇篮。当然，此种清教的人生理想，在面对那连清教徒自己都十分熟稔的财富的“诱惑”如此巨大的考验下，也会有动摇的时刻。我们经常发现，清教精神最为纯正的信奉者是属于**正在兴起中**的小市民与农民阶层 [102]，而“富裕的

人” (beati possidentes) ，即使是教友派信徒，却倾向背弃昔日的理想<sup>[103]</sup>。正如入世禁欲的先驱者中世纪修道院里的禁欲所一再遭遇的命运一样：在生活规律严格且节制消费的中世纪修院里，理性的经济营运一旦充分发挥其效用时，所获取的财富不是直接——像教会分裂之前那样——朝着贵族化的方向堕落，就是使修道院的纪律濒临崩溃的危机，以致必须着手那一再反复的“宗教改革”。事实上，修院纪律的整部历史，在某种意义上就是与财富世俗化的问题相抗争的循环史。清教的入世禁欲亦是如此，而规模更大。十八世纪末英国工业兴盛前夕，卫理公会强大的“信仰复兴”足可与此种修院改革相比拟。此处我们或可引一段卫斯理自己的文章<sup>[104]</sup>，来为以上我们所说的林林总总做个结尾。因为这段文章显示，禁欲运动的领袖本身是如此充分了解本文所述看似相当矛盾的关联，并且完全是以本文所铺陈的意义来加以了解<sup>[105]</sup>。他写道：

“我觉得，举凡财富增加之处，宗教素质即等比例地减少。所以，按道理，我不知道有什么办法能使真正的宗教复兴长长久久。因为宗教**必然**产生勤劳与节俭，而这两者无疑又产生财富。但财富一增加，傲慢、激情和各形各色的现世爱执也随之增加。那么，卫理公会这个心灵的宗教，尽管现在有如青翠的月桂树欣欣向荣，但如何才能使它长保此态呢？由于卫理公会信徒在各处都是既勤奋又节俭，所以财富也增加了。相应的，他们的傲慢、激情、肉欲、眼色和生活的志得意满也随之高涨。如此一来，宗教的形式是保持住了，但精神却迅速消失。难道没法防止吗——纯正宗教的这种持续沉沦？我们是不该阻止人们勤奋与节俭；**我们必须勉励所有基督徒赚取一切他们所能赚取的，节省一切他们所能节省的；也就是说，事实上，变成富有。**”

（他接着劝告，凡是“赚取一切他们所能赚取的，节省一切他们所能节省的”人，也应该“给予一切他们所能给予的”，如此才能添加神的恩宠并累积天上的财富。）——我们看到，他将我们此处所要阐明的关联，巨细靡遗地表达了出来<sup>[106]</sup>。

那些强而有力的宗教运动——对于经济发展的意义首要在于其禁欲的**教育**作用——全面展现出**经济上的**影响力，正如卫斯理此处所说的，通常是在**纯正**宗教热潮已经过了巅峰之时，也就是追求天国的奋



斗开始慢慢消解成冷静的职业道德，宗教的根基逐渐枯萎并且被功利的现世执著所取代之时。换言之，套句道登<sup>[107]</sup>的话，就是在民众的想象中，班扬所描绘的那个内心孤独、匆匆穿过“虚荣之市”、奋力赶往天国的“朝圣者”，已被《鲁滨孙漂流记》<sup>[108]</sup>里兼任传道工作的**孤独的经济人**所取代<sup>[109]</sup>。后来，当“兼顾**两个**世界”（to make the best of both worlds）的原则胜出时，结果必然亦如道登所指出的，纯善的良心就只能变成享受舒适的资产阶级生活的一种手段，正如“纯善的良心是柔软的枕头”这句德国俗谚所巧妙传达出的意思<sup>[110]</sup>。然而，充满宗教气息的十七世纪所遗留给下一个功利世代的，最重要莫过于在营利上的惊人的纯良之心——我们很可以说，一种**法利赛式的**<sup>[111]</sup>纯正良心——只要一切都是出之以合法形式的话。“总非上帝所喜”那样的想法<sup>[112]</sup>，消失得无影无踪<sup>[113]</sup>。独特的**市民职业风格**（bürgerliches Berufsethos）业已形成。市民阶级的企业家，只要守住形式正当的范畴、道德行为没有瑕疵、财富的使用无可非议，那么他就能以充满神的恩宠受到神明显可见的祝福之意识来从事其营利的追求，而且也**应该**这么做。不只如此，宗教的禁欲力量又将冷静、有良心、工作能力强、坚信劳动乃神所喜的人生目的的劳动者交在他的手中<sup>[114]</sup>。这力量让他安然确信，现世财货的分配不均乃神之具有特殊用意的安排，借着此种差别，正如通过特殊的恩宠，神有他奥秘的、非人所能了解的目的要完成<sup>[115]</sup>。加尔文有句经常被引用的话：“民众”，亦即劳动者与手工匠大众，只有在贫穷中才会继续顺服于神<sup>[116]</sup>。荷兰人（彼得·库尔及其他一些人）将这句话“世俗化”为：人民大众唯有受迫于贫困时才肯劳动；而资本主义经济主要调性之一的这番定式化，后来便汇入到低工资的“生产性”这个理论的洪流里。在此，正如我们一再观察到的发展模式，当思想的宗教根基枯死之后，功利的倾向不知不觉地潜入称雄。中世纪的伦理何止是容忍乞讨，根本就是对托钵僧团的乞讨行为大加赞赏<sup>[117]</sup>。即使俗世的乞丐，也因为他们给了有产者借慈善而积善功的机会，所以经常被当作是一种“身份”来对待。连斯图亚特王朝时英国国教会的社会伦理，在精神上也非常接近这种态度。直到清教徒的禁欲参与使那苛刻的英国济贫法<sup>[118]</sup>成立时，才让这局面有了根本的改变。之所以如此，不外乎是因为基督新



教诸教派与严格的清教诸教团内部当中，事实上根本就**不知** 乞讨为何物 [119] 。

另一方面，从劳动者这一侧来看，例如虔敬派的钦岑朵夫宗派，就赞美不求利得而忠于职业的劳动者，认为他们是以使徒为人生的榜样 [120]，亦即具有耶稣门徒的卡理斯玛 [121]。再洗礼派早期也盛行同样的想法，只是更为激烈。当然，基督教几乎**所有** 宗派的整体禁欲著作，全都弥漫着这样的观点：生活上并无其他机会的人，即使工资低也仍旧忠实地劳动，这是最为神所喜的。**在这点上**，基督新教的禁欲并未带来任何新的东西。虽然如此，它不仅最强而有力地深化了这一观点，而且为此思想规范创造出使其影响力得以发挥出来的、**最具关键性的** 一股力量，亦即借着认定此种劳动为**天职**、为确证恩宠状态最好的——最终往往变成**唯一的**——手段的这种想法所产生出来的那种心理的**驱动力**（Antrieb）[122]。另一方面，基督新教的禁欲又视企业家的营利为“天职”，从而正当化了这种特殊劳动意欲的剥削利用 [123]。因视履行劳动义务为天职而**唯独** 天国是求的努力，以及教会纪律自然强加于无产阶级身上的严格禁欲，必然多么强力地促进了资本主义意义下的劳动“生产性”，是很明显的。近代劳动者视劳动为“天职”的这种特色，正如同企业家视营利为天职的相应特质。像佩蒂爵士这样一位英国国教派的敏锐观察者，便对这个在当时仍属新闻的事实做了描述：他认为十七世纪荷兰的经济力量应归功于该国“非国教派”（加尔文派与洗礼派）的特多，那些人视“**劳动与产业为他们对神的义务**” [124]。斯图亚特王朝治下的英国国教派所采纳的特别是劳德 [125] 的观念里所呈现出来的那种带有国库—垄断色彩的“有机的”社会体制，是清教所反对的；清教徒起而抵制这种立基于基督教—社会党下层结构的国家、教会与“独占业者”的同盟，并且标榜个人主义的**驱动力**，亦即凭借自己的能力与创意来从事理性与合法的营利，所以其代表人物彻彻底底是**这种** 基于国家特权的商人—批发业—殖民地资本主义的激烈反对者。在英国，虽然基于国家特权的独占产业不久即再度全军覆没，但清教的这种心理驱动力却对产业的建立——不依赖官方权力，部分而言反而抵抗这种权力来建立产业——起了决定性的协力作用 [126]。清教徒（普林与帕克 [127]）认为那些具有大资本家特征的“廷臣与筹划者”是个道德可虞的阶级，所以一概拒绝与他们合作

往来，另外又以自己优越的市民营业道德为荣，这才是引来那个圈子的人对他们施加迫害的真正原因。笛福亦曾提议，以联合抵制银行票据和撤回存款来对抗对于非国教徒的迫害。这两种资本主义作风的对立，在相当大的范围内是与宗教上的对立形影相随的。非国教派的仇敌甚至到了十八世纪都还一再嘲笑他们是“市侩气”的担纲者，并认为他们是老英格兰理想的扼杀者而加以迫害。[此处](#)也明摆着清教徒的经济风格与犹太人的经济风格的对立，而当时人（普林）业已明白，前者而非后者才是**市民的**经济风格（bürgerliche Wirtschaftsethos）[\[128\]](#)。

近代的资本主义精神，不只如此，还有近代的文化，本质上的一个构成要素——立足于**职业理念**上的理性的生活样式，乃是由**基督教的禁欲**精神所孕生出来的，而这就是本文所要加以证明的。我们只要再读一下本文开头所引的富兰克林的那段小文，便可看出那儿称之为“资本主义精神”的那种心态，在本质的要素上实与稍前所究明的清教的职业禁欲的内容并无二致[\[129\]](#)；只是前者的宗教根基，即使是在富兰克林那儿，也业已枯萎衰亡。近代的职业劳动具有一种**禁欲的**性格，这想法本身并不是件新鲜事。断绝浮士德式的个人全方位完美发展的念头，而专心致力于一门工作，是现今世界里任何有价值的行动所必备的前提。因此，“事功”与“断念”如今注定是互为表里不可切割。市民的生活格式——若要成为格式而非不成个样子的话——所具有的这种禁欲的基本格调，也是**歌德**在作品《漫游时代》[\[130\]](#)及给予浮士德的一生之结局中，以其高度的人生智能所**想要**教导我们的[\[131\]](#)。对他而言，这样的认知等于是向一个完美人性的时代断念诀别；这样的时代，在我们的文化发展过程中已无法重演，犹如古雅典文化的全盛时期已一去不返。清教徒想要成为职业人（Berufsmensch）——而我们则**必须**成为职业人。

因为，禁欲已从僧院步入职业生活，并开始支配世俗道德，从而助长近代经济秩序的（虽然受到机械生产的技术与经济的前提条件所束缚）那个巨大宇宙的诞生；而这宇宙秩序如今以压倒性的强制力决定着出生在此一机制当中的每一个人（**不**只是直接从事经济营利活动的人）的生活方式——而且恐怕直到最后一车的化石原料燃尽为止，

都还是如此。依巴克斯特的见解，对于外在事物的顾虑，应该只是像件披在圣徒肩上的“随时可以卸下的薄斗篷”<sup>[132]</sup>。然而，命运却使得这斗篷变成了钢铁般的牢笼。禁欲已着手改造世界，并在这世界踏实地发挥作用，结果是，这世间的物资财货，如今已史无前例地赢得了君临人类之巨大且终究无以从其中逃脱的力量。如今，禁欲的精神已溜出了这牢笼——是否永远，只有天晓得？总之，获胜的资本主义，既已盘根在机械文明的基础上，便也不再需要这样的支柱。其开朗的继承者（启蒙运动），似乎已永远地褪尽了她玫瑰般的红颜。“职业义务”的思想，亦有如昔日宗教信仰的幽灵在我们的生活里徘徊。举凡“天职的履行”无法直接与最高的精神文化价值有所关联之处，或者说，当它已不必再被主观地感受到就是一种经济的强制时，个人如今根本就已放弃对其意义多加思量。营利追求最为自由解放之处，如美国，业已褪除此种一贯追求的宗教—伦理意涵，如今倾向于和纯粹竞赛的激情相连接，甚至往往使营利带上运动比赛的性格<sup>[133]</sup>。没有人知道，将来会是谁住在这个牢笼里？在这惊人发展的终点，是否会有全新的先知出现？旧有的思维与理想是否会强劲地复活？或者！要是两者皆非，那么是否会是以一种病态的自尊自大来粉饰的、机械化的石化现象？果真如此，对此一文化发展之“最终极的人物”而言，下面的这句话可能就是真理：“无灵魂的专家，无心的享乐人，这空无者竟自负已登上人类前所未达的境界。”

不过，这样我们就涉入了价值判断与信仰批判的领域，而这是此一纯粹历史陈述的论文所不该承担的。我们的课题毋宁是：进一步阐述出上文刚开始剖析的禁欲的理性主义之意义对于社会政策伦理的内容有何作用，亦即说明其之于私人宗教集会乃至国家等种种社会共同体的组织与功能所发挥的效用。然后，此一禁欲的理性主义，与其他诸领域，诸如人文主义的理性主义<sup>[134]</sup>及其生活理想和文化影响、哲学上与科学上的经验主义的发展、技术的发展、精神的文化财等层面，到底有何种关系，也必须加以分析。最后，我们还要对禁欲的理性主义的历史演变，亦即从入世禁欲在中世纪时的萌芽开始，到它解体为纯粹的功利主义为止的这段历史，做一番史学的探究，而且是要深入到禁欲信仰的一个个普及的地方去追索。唯有如此，方能清楚评量出禁欲的基督新教，在和形塑出近代文化的其他要素相较之下，到

底具有多大文化意义的**分量**。在此，我们不过是企图在某一点上，而且是在这真的重要点上，追溯出事实及其影响**方式**的心理动机而已。但接下来，就有必要对基督新教的禁欲本身，在发展过程中及其特质上，是如何受到整个社会文化条件特别是经济条件的影响做出说明[135]。因为，整体而言，近代人即使抱着最大的善意，也往往无法理解宗教意识内容对于生活样式、文化与国民性真的有过**如此**巨大的意义。虽然如此，我们当然也并不打算，以片面的唯心论的文化与历史因果解释，来取代同样片面的“唯物论的”文化历史观。对于历史真实的解明，**两者是同样可能的**[136]，但任一者，如果不是用来做研究的准备工作，反而是充作研究的结论，那么同样会是一无所成[137]。

---

#### 注释

[1] 参见道登《清教与安立甘派》精彩的性格描写。关于巴克斯特逐渐放弃对“正反圣定”的严密信仰之后的神学，参见Jenkyn为收录于Works of the Puritan Divines当中巴氏的许多断篇所写的还算可以的导论。他企图将“普遍的救赎”与“个人的受选”结合起来的尝试，没有人满意。对我们而言，关键紧要处唯在于，即使那时他还是断然坚持个人的拣选，亦即预定论教说在伦理上位居决定性的要点。另一方面，重要的是，他松缓了义认的审判观点，有点类似再洗礼派的见解。

[2] 亚当斯、何奥、亨利、杰尼威、巴克斯特、班扬等人的宗教小册子与讲道，收录于Works of the Puritan Divines (London, 1845—1848) 的第十册当中，尽管选文的方式往往恣意而行。贝利、谢兹维克、洪贝克等人的著作版本已在前文第一次出现处注明。

[3] 我们也很可以征引诸如沃特及其他欧陆的入世禁欲代表人物的著作。布伦塔诺认为此一发展“只不过是盎格鲁撒克逊的”，真是大错特错。我以上的选择是基于希望尽可能（虽非全然）揭示十七世纪后半叶也就是即将转化为功利主义之前的禁欲运动。通过传记文献来描绘出禁欲基督新教的生活样式——特别是在德国较不为人所知的教友派的事情——的这种吸引人的课题，在此简单的叙述范围里尽管遗憾但也不得不放弃。

[4] 因为实际上也大可参照沃特的作品或胡格诺派宗教会议的议事录或荷兰的洗礼派的文献。极为不幸，桑巴特与布伦塔诺正好拿我极力强调的巴克斯特的“伊



比奥尼派的”要素来批驳我，说那是巴氏的教说无疑（就资本主义而言）“落后”的证据。但是，（1）人们必须真正彻底通晓这一整个文献，以期能正确地加以利用，（2）千万别错看，我正是致力于证明，此一禁欲宗教意识的精神，尽管其“反拜金主义的”教说，是如何孕生出——如同在修道院经济里——经济的理性主义，因为这教说激励出决定性的要素，亦即基于禁欲的理性的驱动力。这才是我们要琢磨的问题，也是这通篇研究的焦点所在。

[5] 加尔文也一样，他从来就不是市民财富的拥护者（见其对威尼斯与安特卫普的猛烈攻击：Jes. Opp., III, 140a, 308a）。

[6] 巴克斯特，《圣徒的永恒安息》10、12章；另参见贝利，《虔敬的实践》，页182。Matthew Henry, *The Worth of the Soul, Works of the Puritan Divines*, p. 319: “那些急切追求俗世财富的人，蔑视他们的灵魂，并非因为灵魂被忽视且肉体居于优先，而是因为灵魂被用在这些追求上。”（《诗篇》127: 2）同一页里，关于各种时间的浪费，尤其是为了休闲而浪费时间，乃是罪恶的描述，后文里还要引用。英国—荷兰的清教的所有宗教文献无不如此。例如洪贝克（前引书，1, X, ch. 18, 18）对于贪欲的激烈攻击。这位作者也受到感情性虔敬派的影响，见其称扬灵魂的平安（*tranquilitas animi*）为神所喜，更甚于此世的“忧心操劳”（*sollicitudo*）。贝利也引《圣经》名句说那意指“富人不易得救”（前引书，页182）。卫理公会的教理问答也劝人不要“聚积地上的财宝”。在虔敬派这当然是自明之理。教友派亦如出一辙。参照巴克莱，前引书页517: “……因此，要小心这样的诱惑，就是利用天职越发富有。”

伊比奥尼派（Ebionite），早期基督教会苦修派别，传说主要是由耶稣基督的犹太信徒所组成的一个教派。详见附录12。——译注

[7] 因为不止财富，而是连同冲动性的利得追求（或诸如此类），也受到同样强烈排斥。譬如在荷兰所发生的事：1574年南荷兰宗教会议针对某一质疑而宣告，“伦巴底人”（放贷者）不许参与圣餐，尽管放贷业务是法律容许的；1598年代芬特尔（Deventer）地方宗教会议（第24条）更将此扩及放贷者的雇员；1606年霍林赫姆（Gorichem）宗教会议为准许“高利贷者”之妻的参与设下更激烈且屈辱的条件；直到1644与1657年还在议论是否容许伦巴底人参与圣餐（反对这说法的，特别是布伦塔诺，他征引其天主教祖先为证。其实整个欧亚世界数千年来一直都有外来的商人与金融业者存在），连沃特（*Disp. Theol.*, IV, 1667, de usuries, p. 665）都希望把“通货兑换商”（伦巴底人、皮蒙特人）排除在圣餐式之外。在胡



格诺派的宗教会议里，情形也没有两样。这种资本家阶层绝不是我们此处所探讨的那种心态与生活样式的典型担纲者。相较于古代与中世纪，他们也不是什么新生事物。

[8] 关于这点，《圣徒的永恒安息》第10章里有深入的探讨：凡试图歇息在神所赐财产的“居所”者，神甚至在此世的生活里便会予以痛击。既得财富的快意享受几乎便是道德沉沦的征兆。如果我们得到这世上我们所能得到的，难道这就是我们所有的想望？欲望的通盘满足，在地上是不可能的，因为神的圣意已如此规定。

[9] 《约翰福音》9：4。——译注

[10] 《基督徒指南》（I，页375—376）：“为了行动，神照应我们与我们的活动；工作是道德，同时也是体力的自然目的……最能侍奉神且荣耀神的，便是行动……公众的福祉与多数人的福利应高于我们自己的之上。”于此显露出，从神的意旨转向后来自由主义学说中纯粹功利主义观点的衔接点。关于功利主义的宗教源头，见下文所述及本书第一部第二卷第一章注[179]。

[11] 静默的诫命——从《圣经》对“任何无用的话语”提出惩戒性的警告出发——特别是自克吕尼派的修道僧之后即作为一种禁欲的自我审视之训练的确实手段。巴克斯特亦详论无益言谈的罪恶。其于性格学上的意义，桑福特已有评论（桑福特，前引书页90）。当时人深深感觉清教徒的“忧郁”与“阴沉”，正是由于破除“自然状态”的天真无邪的结果，并且，严禁无厘头式的闲扯也是为了这个目的。欧文探求此种性格的根源于（1）资本主义“计算”的精神，（2）促成自我责任感的政治自由的作用（Washington Irving, Bracebridge Hall, chap. xxx）。我们对此见解可附数言，首先，欧文所举的要因对于拉丁民族并未产生同等的效用；再者，英国的情形毋宁是：（1）清教使其信徒有能力创造出自由的体制，而且事实上成为世俗的势力，（2）清教让实在是资本主义的本质性要素的那种“计算性”（Rechenhaftigkeit，一如桑巴特称之为其“精神”）转化为整体生活样式的原则。

[12] 前引书，I，页111。

[13] 前引书，页383。

[14] 巴克莱也同样论及时间的可贵（前引书，页14）。

[15] 巴克斯特，前引书页79：“要高度重视时间，并且每天都更加小心不浪费丁点时间，那么你就会是个不曾失去一金一银的人。如果无谓的休闲、装扮、宴饮、闲谈、交无益之友或睡懒觉等诱惑，掠夺走你的一分一秒，你就得提高警觉了。”亨利则认为：“挥霍时间者便是瞧不起自己的灵魂。”（*Worth of the Soul, Works of the Puritan Divines*, p.315）此处亦踏循于基督新教的禁欲自昔日以来便行走的轨道。我们已习于认为“没时间”便是现代职业人的特征，并且譬如，就像歌德在其《漫游时代》一书已这么做的，以时钟每一刻钟便敲打一回来衡量资本主义发展的程度（桑巴特在其《近代资本主义》里亦是如此）。不过，我们也别忘了，起初（中世纪时）划分时间过活的人是修道僧，而教堂的钟便是为了因应他们划分时间的需求才设置的。

《漫游时代》（*Wander jahren*），详见附录16“威廉·麦斯特”。——译注

[16] 参见巴克斯特关于职业的讨论（前引书，页108f.），其中尤其是下面这段话：“问：难道我不能丢下世界以便专心思考自己的救赎吗？答：这世上的忧心或操劳会无谓地妨碍你灵魂的部分，通通丢弃亦无妨。但是，你能够在其中为公众的福祉效力的肉体工作与精神劳作则不可丢下。每个人，作为教会或合众体的一员，必须为教会与公众的福祉在自己的岗位上竭尽全力。若无视于此而说，我想要祈祷与冥思默想，便如同你的仆人拒绝做你最大的工，而尽捡些容易的做。神已命令你为自己日日的面包而劳动，并且不可像寄生虫似的光只依赖他人的汗水而过活。”此外，再征引神对亚当的命令“以你额头的汗水”，以及保罗“不作者不得食”的指示。教友派信徒自始即为人所知的是，即使他们当中最为富有的人家，也都督促其子弟去习业谋职（基于伦理的理由，而不是——如阿伯蒂所建议的——基于功利主义的道理）。

[17] 在这点上，虔敬派由于其宗教意识的感情性格所致，立场有所不同。对史宾纳而言（《神学思辨》III，页445），尽管他全然以路德派的立场强调职业劳动的确是侍奉神，但坚持——也是路德式的——职业活动的纷扰让人远离神。这是对清教的一种极富特征性的反论。

[18] 前引书，页242：“没时间做礼拜的，正是那些怠忽职守的人。”因此产生这样的见解：特别是城市——致力于理性营利的市民阶层的居处——是禁欲美德的所在。所以，巴克斯特在其自传里谈到接受其教海的基德明斯特手织工说：“他们与伦敦的不断接触与进行交易，的确大大提升了工商业者的道德礼节与信仰虔敬。”（*Works of the Puritan Divines*, p.38）与首都靠得近会提升道德，在现

今倒要叫——至少德国的——圣职者吃惊。但虔敬派也表示了同样的观点。史宾纳偶尔与其年轻圣职同事谈论道：“至少情况显示，在为数甚伙的市民里，的确大多数人异常堕落，但总有一些良善的灵魂善尽善行，而在乡村里，有时一整个村落几乎看不到什么正直的善事。”（《神学思辨》I，66，页303）换言之，农民并不合于禁欲的理性生活样式。农民的伦理光环是非常新近的事。有关禁欲的阶级限制问题的这些及类似表述所包含的意义，在此无法深入讨论。

[19] 譬如下面这几段话所说的（前引书，页336f.）：“要全心全意地致力于你合法职业的工作，如果你不是从事更直接的神的侍奉。”“夙夜匪懈于你的职业。”“要知道，你有个要叫你时时刻刻履行不坠的职业，唯有直接侍奉神时才能得免。”

[20] 劳动及其“尊严”的特殊伦理尊重，并不是基督教原本的固有思想，甚或不是基督教所特有的，这点最近哈纳克（Adolf von Harnack）再度极力强调（Mitt. Des Ev.-Soz. Kongr., 14 Folge, 1905, Nr. 3, 4, S. 48）。

[21] 虔敬派也一样（史宾纳，《神学思辨》III，页429，430）。虔敬派的特点在于：职业的忠诚乃人类堕落于罪时被课以的惩罚——为了歼灭一己的恣意。职业劳动，作为对邻人爱的付出，是一种感谢神之恩宠的义务，因此，若是心不甘情不愿地去做，就不为神所喜（路德的观念！）。以此，基督徒也应该“在劳动上表现出如同世人那般勤奋”（《神学思辨》III，页278）。这显然不如清教的观点那么激进。

[22] 此种重要的差异——自本笃会的修道士清规以来即已清楚显示——到底根源于何处，非要有更广泛的研究不可才能理解。

[23] 韦伯的注释，有关婚姻、性与妇女地位，详见附录4。——译注

[24] 巴克斯特一再复述这句话。《圣经》的出处通常要不是我们从富兰克林那儿熟知的《箴言》22：29，就是《箴言》31：16以下所见的对劳动的赞美。参见巴克斯特，前引书，页377、382以下。

[25] 钦岑朵夫自己就时而这么说：“人劳动不光是为了过活，而是活着本就是为了劳动，当人不再需要劳动，便会苦痛或长眠不起。”（Plitt, op.cit., I, S. 428）

[26] 《帖撒罗尼迦后书》3：10。——译注

[27] 摩门教的一个信条亦以下面这段引文作终结：“但是一个懒散或好逸恶劳的人，不能成为基督徒并且得救。他注定要被刺杀并且丢出蜂巢。”这其中最突出的莫过于巍巍然的、介于修道院与手工坊之间的纪律，置个人于劳动或剔除的选择之前，并且——当然是与宗教狂热相结合且唯有借此方有可能——孕生出此一教派令人惊叹的经济成就。

[28] 因此（前引书页380）对种种征候作了仔细的分析。因此“懒散”与“怠惰”尤为重罪，以其具有积累的性格之故。它们甚且被巴克斯特视为“恩宠的破坏者”（前引书页279f.）。所以，它们是讲求方法的生活的对立面。

[29] 参见本书第一部第一卷第三章注[7]。

[30] 巴克斯特，前引书，I，页108ff.。尤其引人注目的是下面这几段：“问：难道财富不成其为摆脱的理由吗？答：在使你更能为他人服务的道理下，财富可以让你摆脱无谓的劳动，但如同最赤贫的人……富者亦无不劳动服事的道理。”然后，前引书页376：“他们（富人）虽无非劳动不可的外在必要，但他们同样大有必要服从神……神如此严格命令所有人（劳动）。”另参见本书第一部第二卷第一章注[60]。

[31] 同样的，史宾纳（《神学思辨》III，页338、425）也据此理由驳斥提早退休的倾向为道德上的可疑，并且在驳斥反对放款取息的论调——享用利息导致怠惰——时强调，即使能靠着利息生活的人，按照神的命令，仍有劳动的义务。

[32] 包括虔敬派。史宾纳在事涉职业变更的问题上，是这么处理的：人一旦从事某个职业之后，便有义务顺从神的旨意执守并适应这职业。

[33] 印度的救赎论是将职业的传统主义与再生机会相结合而无与伦比激烈地支配着整体生活样式，这在《世界宗教的经济伦理》里会说明。从中，我们会认识到，光是伦理教说的概念之不同于基于某种心理驱动力的宗教所达致的创造。虔诚的印度教徒只能通过严格履行其出身种姓的传统义务来获得有利的再生，这是所能想见的最强固的、传统主义的宗教基础。事实上，印度的伦理在这点上与清教伦理最彻底的对立面，一如在另一观点上（身份性的传统主义）与犹太教形成最为彻底的反差。

[34] 巴克斯特，前引书，页377。



[35] 但也不能因此就说，这在历史上是从这些世俗的立场上发展出来的。这毋宁是纯正加尔文派观念的表现：“现世”的秩序在于光耀神的荣誉、神的自我称颂。功利主义转而表现：经济秩序是为了所有人的生活生计的目的（所谓多数人的福祉、共同的福利）。这其实是以下想法的结果：若非如此诠释，便会导致（贵族主义的）被造物神化，或者不是为了神的荣耀，而是为了被造物的“文化目的”。神的意志，一如经济秩序合于目的的形成里所表现出来的（见本书第一部第二卷第一章注[48]），无非在于（只要是着眼于此世的目的的话）“全体”的福祉——非关个人的“效益”。以此，功利主义，如前所说的，实乃“邻人爱”非关个人的那种形态的结果，也是由于清教以“增耀神的荣光”为原则的排他性而导致拒斥一切光大尊崇现世的结果。任何被造物尊荣化都有害神的荣耀，因此该无条件拒斥，此一思想是如何强烈地支配了整个禁欲的基督新教，清楚呈现在史宾纳身上：这个犹未受到“民主”洗礼的人，几经踌躇与费神才在面对众多的质疑下，主张称号的使用其实也无妨。后来他总算安心，因为《圣经》里，使徒也以大人（κράτιστος）来尊称总督非斯都（《使徒行传》26: 25）。这事的政治侧面，不在此讨论关联里。

[36] 亚当斯也这么说：“没定性的人即使在自己家里也是个陌生人。”  
(Works of the Puritan Divines, p. 77)

[37] 关于这点，特别参见福克斯的话：Friends' Library (ed. W. & Th. Evans Philadelphia, 1837 ff.), Vol. I, p. 130。

[38] 尤其是，宗教伦理的这个取向当然不可以被视为实际经济关系的反映。意大利中世时期的职业分化自然要比当时的英国前进许多。

[39] 因为神——一如清教文献经常强调的——从未命令人要爱邻人甚于爱己，而是如同爱己。所以人也有自爱的义务。例如凡确信自己比邻人更能切合目的地也就是更能光耀神的利用自己的资产者，就没有义务要因邻人爱而退让。

[40] 史宾纳也接近这个立场。只是，当问题牵涉从（道德上看来特别危险的）商业转换到神学时，他的态度就显得极为消极且保留（《神学思辨》III，页435、443，I，页524）。针对这个问题（职业的变更是否许可）——史宾纳自然左思右想地下判断——的回答，之所以一再出现，显示出对《哥林多前书》第七章的各种诠释在日常生活里是多么地突出实际。



[41] 这样的立场，至少在欧陆虔敬派的领导人物身上是看不到的。对于“利得”，史宾纳的立场一再摆荡于路德派（“生计”的立场）与重商主义的争论（“商业繁荣”的收益性）之间（《神学思辨》III，页330、332；I，页418：烟草种植为国家带来钞票，因此是有益的，所以不是罪恶！），另参见III，页426、427、429、434。不过，史宾纳也不忘指出，如教友派与门诺派的范例显示，人既赚钱也还是能信仰虔诚，况且，特别的高获利——如我们后面还要谈到的——可能正是虔诚正直的直接结果（《神学思辨》，页435）。

[42] 这些看法并不是巴克斯特生活于其中的经济环境的反映。相反的，根据他的自传，他在家乡传道的事业之所以有成，部分原因在于，居住在基德明斯特的商人并不富裕，而是只赚到了“食物与衣服”，而经营手工业的师傅也好不过他的劳工，仅是“糊口”过日子罢了。“接受福音书的好消息的，是穷人。”关于利得的追求，亚当斯是这么说的：“他（晓事者）知道……金钱使人更富裕，而不是更好，所以宁可选择一个好良心睡一起，而不是荷包满满的人……因此不要想望比一个正直的人所能拿到的更多的财富。”（Works of the Puritan Divines, LI.）——但就这么些，他是会要的，换言之，任何正直赚得的，都是正当的。

[43] 巴克斯特，前引书，I，章10，1，9（par.24）；I，页378，2。《箴言》23：4：“不要劳碌求富”，只不过被解释为“为了我们肉体目的的财富，不可成为终极的追求”。以封建—领主的形式来利用财产，才是令人憎恶的（参见前引书页380关于“乡绅的堕落一族”的谈话），而不是财产本身。弥尔顿在最初的*Defensio pro populo Anglicano*里有个著名的理论：唯有“中产阶级”才可能是美德的担纲者。“中产阶级”在此被理解为，与“贵族”对举的“市民阶级”，其道理在于，“奢侈”与“困乏”均有碍于美德操守。

[44] 这是关键所在。对此还可再做些一般性的论述：我们此处当然并不是那么在乎神学的伦理学说在概念上有什么发展，而是要关切在信徒的实际生活里什么是起作用的道德，亦即，职业伦理的宗教取向如何实际发挥作用。我们至少时而在天主教特别是耶稣会的决疑文献里读到一些讨论——例如关于是否容许放贷取息的问题（于此我们不多做讨论），看似相近于许多基督新教决疑论的内容，而且好像在“被容许的”或“所见不怪”的事上还更进一步（清教徒后来往往十足被批判，说耶稣会的伦理和他们的伦理根本上简直一模一样）。如同加尔文派经常引用天主教的道德神学（不止阿奎纳、圣伯纳、波拿文都拉，也包括当代人），天主教的决疑论也经常摘取异端（基督新教）的伦理（此处不做进一步讨论）。但是，即使完全撇开对平信徒给予宗教激励去过禁欲生活的这个决定性事实不谈，两者在

理论上已是天差地别，亦即：天主教里的这种放任派的见解乃某些特殊松缓的伦理学说的产物，既不为教会权威所承认，也不为教会里最认真且最严格的信奉者所承认；反之，基督新教的职业理念，结果看来，是让禁欲生活最认真的信奉者去服务资本主义的营利生活。在天主教里有条件地被容许的事，在基督新教里却是积极的道德的善。存在于两者的伦理之间，就实践层面而言极为重要的根本差异，即使到了近代，都还从耶稣会的论争与“克雷蒙谕令”之后确切地显现出来。

克雷蒙谕令（Bull Unigenitus，正式名称Unigenitus Dei Filius），教宗克雷蒙十一世于1713年应法王路易十四的请求为谴责詹森主义而发布的谕令。详见附录12。——译注

[45] 《马太福音》25：14—30。——译注

[46] “你可以依你最为成功且合法获利的那种方式去做。你非得让你的才干全盘伸展出来……”，接下来就是本文所引的话。在天国里追求财富，直接对应于在地上追求成功，这说法出现在例如Janeway, *Heaven upon Earth (Works of the Puritan Divines, p. 275下半段)*。

韦伯此处“本文所引的话”里的“本文”指的应该是本章注[43]所引巴克斯特的话。——译注

[47] 在特伦特宗教会议上提出的乌腾堡公爵克里斯多夫（Herzog Christoph）的（路德派）信仰告白里，已表明反对贫穷的誓言：“凡在自己身份上贫穷者，就该忍耐，但如果他发誓要一直贫穷下去，那就如同发誓要一直生病或名声不佳。”

[48] 巴克斯特和例如克里斯多夫信仰告白里也都这么说。另参见以下这段：“……浮游的恶棍，人生不过是非分之旅；大半在乞讨”，等等（Th. Adams, *Works of the Puritan Divines, p. 259*）。加尔文已严禁乞讨，荷兰的各宗教会议也竭力声讨托钵许可书及目的在乞讨的证书。斯图亚特王朝时期，特别是查理一世治下的劳德政权，官方的济贫与为失业者介绍职业的原则有系统地展开，而清教徒则大声呐喊：“施舍非慈善”（Giving alms is no charity，后来笛福有名著作的标题），并且在十七世纪末时开始对失业者实施（强制劳动的）“习艺所”的威吓制度（参见Leonard, *Early History of English Poor Relief, Cambridge, 1900*；H. Levy, *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft, Jena, 1912, S. 69 ff.*）。

英国的济贫法与习艺所，参见附录17“济贫法”。——译注。

[49] 大英洗礼派同盟 (Baptist Union of the Great Britain and Ireland) 的会长怀特 (G. White) 在1903年伦敦大会的就职演说里强调：“我们清教教会的名簿里的最佳人士是实业家，他们抱持着宗教应该浸透到整体生活里的信念。” (Baptist Handbook, 1904, p. 104)

[50] 此中包含着与一切封建观点的特征性对立。若依封建的观点，暴发（政治上或社会上）的新贵只有其子孙后裔才能享受到其成功与血统的好处。此事特征性地表现于西班牙语Hidalgo（小贵族），在语源上，hijo d'algo=filius de aliquot（出色者之子），而algo=aliquid（出色者），意指父祖传下来的财产。虽然这两者间的差别如今在美国“国民性”的急速变化与欧洲化之际已变得非常模糊，但市民特有的观点却正好相反，他们赞美营业上的成功与获利乃精神成就的象征，而对光是（继承而来的）财产并未有什么尊敬，此种观点仍时而出现在美国。然而，在欧洲（如同布莱斯曾说的），金钱实际上几乎可以买到任何社会名誉——只是资产者并不亲自站在柜台后头，而是只要进行其财产的必要转形（信托遗赠基金等）就行。对于血统尊贵的批判，参见例如Th. Adams, Works of the Puritan Divines, p. 216。

[51] 例如对家庭派的创始者尼克莱斯——一个商人——来说已是如此 (Barclay, Inner Life of the Religious Societies of the Commonwealth, p. 34)。

家庭派 (Familist)，又称“爱的家庭” (Family of Love)，起源于荷兰的基督教派。由十六世纪荷兰商人尼克莱斯 (Hendrik Niclaes) 首创。详见附录7。——译注

[52] 例如对洪贝克来说，这是确固不移的。因为，《马太福音》5：5及《提摩太前书》4：8已对圣徒做了纯粹地上的应许（前引书页193）。一切都是神意的结果，但他特别是照应他的子民。前引书页192：“然而，比起其他人，神的子民身旁有神的照顾与特别的意旨在运作。”接下来则是讨论，人如何能知道，幸运不是来自“一般的神意” (communis providential)，而是来自特别的照应。贝利（前引书页191）也以神意来解释职业劳动的成功。兴盛繁荣“往往”是虔信生活的奖赏，这是一再出现于教友派著作里的表述（例如直到1848年还有这样的说法出现于 Selection from the Christian Advices, issued by the general meeting of

the Society of Friends, London, 6th Ed., 1851, p.209)。我们会再回头讨论与教友派伦理的关联。

[53] 这种以《旧约》的族长为取向——同时也是清教人生观的特征——的一个例子，可举亚当斯对雅各与以扫的争端的分析（Works of the Puritan Divines, p. 235）：“他（以扫）的愚行可以从他对长子家主权的低估来论难（这一段对长子权思想的发展而言也是重要的，后文再论），他是如此轻易地就舍弃，而且在一碗羹汤这样轻易的条件下。”不过，他若因吃亏上当而不愿承认那交易，他便是背信弃义。他简直就是个“狡猾的猎人、乡野人”，过着非理性生活的未开化人，反之，雅各则是个“住在帐篷里的正直人”，代表“有恩宠的人”。柯勒（前引书）发现，在罗斯福（Roosevelt）的著名作品里所表白的那种与古犹太教的内在亲近感，在荷兰的农民当中也相当普遍。然而，另一方面，清教清楚意识到其与犹太人的伦理在实践神学上的对立，就像普林（于克伦威尔的宽容令草案推出之际）的犹太人批判书所明白显示的。见本章注[62]。

[54] Zur bäuerlichen Glaubens-und Sittenlehre. Von einem thüringischen Landpfarrer, 2 Aufl., Gotha, 1890, S. 16. 书中所描述的农民很富特征性的是路德派教会的产物。在这位优秀作者于书中推测为一般“农民的”宗教意识之处，我一再地于其旁注记“路德派的”。

[55] 参见例如里敕尔，《虔敬派的历史》II，页158所引。史宾纳对于职业变更与利得追求的反感，也部分援引《西拉书》为据。史宾纳，《神学思辨》III，页426。

[56] 虽然如此，贝利确实仍推荐阅读次经，并且也时而征引次经，不过当然不多就是了。就我记忆所及并不曾引用《西拉书》（偶尔有也说不定）。

[57] 每当看到明明是被舍弃者却获得外在成功的情形时，加尔文派信徒（例如洪贝克）依据“顽固说”而得以心平气和，亦即他们确信，神之所以赐给那些人成功，是为了使他们愈来愈冥顽不灵，因而也愈发注定要灭亡。

[58] 详见《哥林多前书》7：20—24：“各人蒙召的时候是什么身份，仍要守住这身份。你是作奴隶蒙召的吗？不要因此忧虑；若能以自由，就求自由更好……弟兄们，你们各人蒙召的时候是什么身份，仍要在神面前守住这身份。”——译注



[59] 在这点上，我们在此关联里无法进一步详论。此处所关切的仅止于“合法性”的形式主义的性格。至于《旧约》伦理之于“自然法”的意义，特勒尔奇在其《基督教社会思想史》里已多所论及。

[60] 在巴克斯特看来（《基督徒指南》III，页173f.），《圣经》的伦理规范之具约束力，在于（1）其仅为自然法的“复印”，或（2）其具有“普遍与永恒的明显性格”时。

[61] 例如道登，前引书，页39（关于班扬的叙述）。

[62] 韦伯的注释，比较清教与犹太教的差异。详见附录4。——译注

[63] 对巴克斯特来说，《圣经》的真理，究极而言，乃是从“信神者与不信神者的奇妙差异”中被推论出来，也就是从“新生者”与其他人的绝对不同，从神对其子民的灵魂救赎的全然特殊的眷顾（这当然也可以在“试炼”里表现出来）来推断。《基督徒指南》I，页165。

[64] 作为这点的特征性呈现，我们只消读读班扬本身——仍时而接近路德《基督徒的自由》的气氛（例如Of the Law and a Christian, Works of the Puritan Divines, p. 254）——是如何历经曲折才总算能接受法利赛人与税吏的寓言即可得知（见讲道：The Pharisee and the Publican, op. cit., p. 100 f.）。为什么法利赛人会被弃绝？他并未真正保守神的诫命。因为，他显然是个宗派主义者，只在乎外在的琐事与仪式。但尤其是他把功绩归给自己，而且“像教友派那样”，滥用圣名为自己的美德感谢神，并以罪恶的方式仰赖这美德的价值，借此暗暗否定神的恩宠拣选（页139f.）。因此，他的祷告是被造物神化，所以有罪。税吏则反之，如其告白的正直所显示的，是灵里的再生者，因为就像清教将路德派的罪感加以独特缓和后所说的，“在正确且真诚的罪的意识下，必有恩宠指望的信念”。

[65] 《游艺条例》（Book of Sports），或称《游艺诏》（Declaration of Sports），英王詹姆斯一世专为兰开夏发布的诏令，其目的在解决清教徒与大都信奉天主教的乡绅之间就星期日娱乐问题所发生的争执。详见附录8。——译注

[66] 例如收录于Gardiner, Constitutional Documents。吾人可以将此一对付（反权威的）禁欲的斗争，相比拟于路易十四之迫害波尔罗亚尔修院与詹森派的举动。



[67] 在这方面，加尔文的立场本质上较为温和，至少就较优雅的贵族形式的享乐而言。《圣经》是唯一的界限。凡是恪守《圣经》并保有良心者，没有必要惶恐不安地紧盯着自己的任何享乐冲动。《基督教原理》第10章里关于这点的讨论（例如“即使是被视为非关必要而属享乐之事，我们也不必拒斥”），可能已为相当松弛的习惯打开了大门。对此，后来的追随者之所以仍勇猛精进，除了对于救赎确证的不安愈来愈大之外，更由于——我们在别处还要再加评论——在“战斗教会”的领域里，小市民成为加尔文派伦理发展的担纲者这件事。

[68] 例如亚当斯（Works of the Puritan Divines, p. 3）在关于“神圣三姊妹”（“但爱是其中最大的”）的讲道开头便说：连帕里斯都把金苹果给了阿佛罗狄忒！

金苹果选美的故事出自希腊罗马神话。金苹果上刻有“给最美丽的女人”，参与争夺的女神有天后赫拉、战神雅典娜和爱神阿佛罗狄忒（即罗马人的维纳斯），特洛伊的王子帕里斯（Paris）被选为裁判。三位女神纷纷提出各种贿赂，最后帕里斯接受了阿佛罗狄忒的条件——世界上最美丽的女子海伦——把金苹果给了她。根据荷马的史诗，此事引发了特洛伊战争。——译注

[69] 《修提布雷斯》（Hudibras），十七世纪英国诗人巴特勒（Samuel Butler, 1612—1680）所作的长篇讽刺诗。此一诗篇由三部构成，于1662—1678年完成。诗中的主角修提布雷斯是个长老会骑士，率领他的侍从拉尔福（Ralpho）外出游侠。他们经常争论宗教问题，并在一连串的历险中，表现出无知、顽固和怯懦。故事显然从塞万提斯的《唐吉珂德》中得到启示。此诗的根本意图在抨击当时拥有强大势力的英国清教徒并揭发其伪善。——译注

[70] 信仰之默示（fides implicita），指随时准备将自己的确信置于教会权威的规范下。与其相对者为信仰之宣示（fides explicita），亦即公开的、个人性的承认教义。两者皆为天主教的术语。——译注

[71] 小说之类只会“浪费时间”，不该读（巴克斯特，《基督徒指南》I，页51右栏）。英国的伊丽莎白王朝之后，不只戏剧，就连抒情诗与民谣都枯竭了，这是众所周知的。形象艺术方面似乎并未遭到清教太大的压抑。但令人惊讶的是，原先显得非常优秀的音乐天份（英国在音乐史上绝非小角色）却消失到真空状态，此后，盎格鲁撒克逊民族在这方面，甚至至今，都是如此。在美国，除了黑人教会——如今成为教会“招牌”的职业歌手，波士顿的三一教会1904年即花费了一年

8000美金的雇用费——我们多半只听到一种德国人的耳朵无法忍受的尖叫声，叫“教会歌唱”（部分而言，荷兰的情形也相去不远）。

[72] 在荷兰也完全一样，如各宗教会议的记录所显示的（见Reitsma'schen Sammlung, VI, 78, 139及其他各处所见的关于五月树的决议）。

五朔节（May Day），或称五月节。五月一日，中古和现代欧洲传统庆祝春季的节日，欢庆在漫长寒冬之后阳光普照大地。各地庆祝活动习俗不同，但最重要的活动一般包括：游园会上选出美女，称为“五月王后”，然后乘花车游行市街，作为春天的象征；竖立“五月柱”，在乡村草地的中央，用树叶装饰一根高柱，村民围绕五月柱歌舞，庆祝万物生长；拂晓时先到树林采花，用露水洗脸，据说有助皮肤美白。1889年国际社会主义者大会选出五月一日为国际劳动节。——译注

[73] “旧约的复兴”与虔敬派的取向——最终可以追溯到第二以赛亚及《诗篇》第22章的基督教对于艺术里的美的某些敌意的感觉——必然多所助长丑恶事物成为艺术对象的倾向；类似的，清教之拒斥被造物神化也起了共同的作用。不过，细节上一切都还不怎么确定。在罗马教会里，完全相异的（煽动的）动机导致了类似的外在现象，但对艺术则造成完全不同的结果。但凡站在伦勃朗的“扫罗与大卫”（收藏在海牙莫里斯宫皇家绘画陈列馆）之前的人，相信都可以直接感受到清教情感的强大影响。诺曼的《伦勃朗》（1906）对于荷兰文化影响力的精彩分析，在关于禁欲的基督新教到底在多大程度上对于艺术起了积极助长作用的问题上，或许已给了我们截至目前所能够得知的充分说明。

诺曼（Carl Neumann, 1860—1934），德国艺术史家，任教于海德堡大学。——译注

[74] 坐食者（Rentner）一词来自Rente，意为所有定期收入的总称，不管是地租、股票利息、资本利息或其他收入。不过如薪俸等需要靠实际劳动才能取得的收入，不得称为Rente。所谓“坐食者”即指依靠此种收入生活的人，因此接近“不劳而获者”之意。——译注

[75] 韦伯的注释，讨论清教对荷兰的影响。详见附录4。——译注

[76] 这点不禁令人想起，当莎士比亚还在世时，而且就在其度过晚年的所在地，清教市府当局关闭了Stratford-on-Avon的剧院（莎士比亚不时表现出他对清教徒的憎恨与鄙夷）。直到1777年，伯明翰市都还以助长“怠惰”因而不利商业为

由，拒发许可给剧院（Ashely, Birmingham Trade and Commerce, 1913, p. 7 f.）。

[77] 此时，具决定性的是，对清教徒而言，只有非此即彼的问题：是神的意志，或是被造物的虚荣。所以，对他而言不可能有“无所谓”的情形存在。前面提过，加尔文在这方面的看法是不同的：吃什么、穿什么，只要不至于使灵魂因欲望之力而受奴役，其实无所谓。摆脱“现世”的自由应表现于——如耶稣会士那样——不在乎，但在加尔文则意指，不执著、无欲求地使用地上供给的财货（《基督教原理》初版，页409ff.）——这立场实际上比起其后裔的严谨派所持的，显然更接近于路德派。

[78] 教友派在这方面的态度是众所周知的。早在十七世纪初，阿姆斯特丹的流亡者教团便因一个牧师的妻子穿戴流行的帽子与衣服而卷入十年之久的骇人风暴里（生动地描述于Dexter, Congregationalism of the Last 300 Years）。桑福特（前引书）已指出，现今男士的“发型”就是可笑的“圆颅党”发型，而同样可笑的清教男士服装，在根本原则上和现今的服装是一个模样。

[79] 关于这点，参见先前引用过的Veblen, The Theory of Business Enterprise。

[80] 我们一再地回到这个观点上。依据这观点，像下面这样的话便得以理解：“在你自己、子女与朋友身上花下每一分钱，都必须如同出于神的命令，为要侍奉他并讨他欢喜。切切注意，否则，像小偷般肉欲的自己，不会为神留下一丁点。”（巴克斯特，《基督徒指南》I，页108）关键点在于：“凡为个人的目的而花费，都是袖手不顾侍奉神的荣光的。”

[81] 譬如人们通常很有道理地便会想起（一如道登，前引书），克伦威尔抢救拉菲尔的画作与曼特尼亚（Mantegna）的《恺撒的胜利》以免于毁损，而查理二世则试图卖掉它们。众所周知，王政复辟时期的社会，对于英国的国民文学，要不是极为冷漠，就是根本排斥。事实上，凡尔赛的影响在各处的宫廷里无比辉煌。压抑日常生活的天真享乐，对于清教及在其训练下的人当中最佳类型的精神所产生的影响，若要详细加以分析，实非我们这个简要描述的范围内所能担负的任务。欧文（Washington Irving, Bracebridge Hall, 1822）以日常英语的口气表达了这样的影响：“它（欧文意指政治自由，而我们则说清教）显现出的不是空想（fancy）的游戏，而是构想（imagination）的力量。”我们只消想想苏格兰人在学术、文学、技术发明及英国的经济生活当中的地位，便能充分感觉，欧文的这个定调实为一语

中的，虽然稍微狭隘了些。至于其之于技术与经验科学的发展所具的意义，此处姑且不论。其中的关联在在表现于日常生活里，例如对教友派来说，被容许的“休闲”是（依巴克莱的说法）：拜访友人、阅读历史著作、数学与物理实验、园艺、讨论经济或其他方面的世俗事务等。其道理已于前文说明。

[82] 伦勃朗（Rembrandt, 1606—1669），荷兰画家。详见附录13。——译注

[83] 诺曼的《伦勃朗》已做了精彩分析，可以和上述所论相较参考。

[84] 巴克斯特，《基督徒指南》I，页108如此说。

[85] 例如哈钦森在其寡妻执笔下的传记里的著名陈述（经常被引用，例如桑福特，前引书页57）。在详述了他的骑士美德与欢乐快活的性格之后，接着说：“他在生活习惯上极为简约整洁、彬彬有礼，而且非常乐于其中；但他很早就不再穿戴任何昂贵的服饰……”下面这位开明且有教养的清教仕女的理想也相当雷同，唯只吝啬于两件事，一是时间，二是为“虚华”与游乐的花费——记述于巴克斯特的Mary Hammer葬礼演说辞（Works of the Puritan Divines, p.533）。

哈钦森（Colonel John Hutchinson, 1615—1664），著名的英国清教徒领袖之一，清教内战中的要角。曾为克伦威尔得力助手，不过在克伦威尔登上护国主一职掌握独裁权力时与其决裂。查理二世复辟后死于狱中。他的妻子Lady Lucy Apsley Hutchinson曾写过一本有关内战的书。韦伯此处提到的是Lucy Hutchinson, Memoirs of the Life of Colonel Hutchinson, to which are Added the Letters and Other Papers, revised by C.H.Firth (two volumes, London, 1885)。——译注。

[86] 除了其他许多的例子，我特别想起一位事业上极为成功且晚年坐拥庞大财富的企业家。当他因严重的消化不良而接受治疗时，医生建议他每日服食几颗牡蛎，但这医嘱对他来说却异常滞碍难行，另一方面，若从他在生前就捐赠巨款给慈善事业并且“出手大方”看来，这无非是那种“禁欲的”意识之遗绪，亦即，认为自己享用财产在道德上是可疑的，与“吝啬”毫不相干。

[87] 工场、店铺、一般而言“营业”与私人住所的分离，商号与姓氏的分离，营业资本与个人财产的分离，以及将“事业”（首先至少是公司财产）转化为一种“神秘团体”（corpus mysticum）的倾向，全都是顺此方向进行。参见本人的论文



“Handelsgesellschaften im Mittelalter, ” Gesammelte Aufsätze zur Sozial-und Wirtschaftsgeschichte, S.312 ff. 。

[88] 桑巴特在其《近代资本主义》（1.Aufl.）当中已适切指出此一特征性的现象。要注意的是，财富的累积是出自两个相当不同的心理来源。其一，自湮远的古代起即具影响力，并且以创设基金、家族财产、信托遗赠等方式而更具纯粹且清楚的态度，性质如同本来那种想在尚未丧失财产上的分量时即迎接死亡的努力，或者尤其是如同想要让“营业”确实存续下去——即使会损害到拥有继承权的多数子女的个人利益——的努力。在这样的情况下，除了想要即使在来世也在自己所创造出来事物当中过理想生活的愿望之外，还牵涉维持“家族名誉”的问题，亦即为了创建者人格扩大的虚荣，总而言之，根本上无非是自我中心的目标。这和我们此处所处理的“市民的”财富累积的动机，完全是两回事。在此，“你要断念、断念”的禁欲命题，转化为“你要营利、营利”的资本主义的积极命题，以其非理性之姿，直截且纯粹作为一种无上命令，站在我们的面前。在清教徒来说，动机唯其是神的荣光与自己的义务，而非人类的虚荣；在今日则只是对“职业”的义务。凡乐于生动地想象某一思想的极端归结者，不妨让某些美国百万富翁的理论浮现心头：人不应把赚来的千金万贯遗留给子女，以免此种必须付出血汗才赢得的道德善行离已远扬而去。如今，这当然只不过是个“理论的”泡沫。

[89] 就像我们必须一再强调的，这是最后的、决定性的宗教动机（伴随着扼杀肉欲的纯粹禁欲立场），特别明白地表现在教友派里。

[90] 巴克斯特也拒斥这点（《圣徒的永恒安息》，页12），动机和耶稣会一样：必须供给肉体必要的需求，否则人将成为肉体的奴隶。

[91] 这个理想，特别在教友派里，早在其最初发展时期就已出现，正如韦格登（Weingarten）在其著作Die Revolutionskirchen Englands里已揭橥重要的各点。巴克莱的深入讨论（前引书页519），也相当透彻地显露这点。必须避免的是：

（1）被造物的虚荣，亦即所有的虚饰、浮夸及使用毫无实际目的或只因稀有（也就是出于虚荣心）而被珍现的东西；（2）财富的不符良心的使用，亦即相较于生活所必需与将来的考虑，为那些不是那么紧要的东西不成比例地支出，换言之，教友派信徒可说是活生生的“边际效用法则”。“被造物的适度使用”是完全不成问题的，特别是可以讲究物品的品质与耐用，只要不致“虚荣”。关于所有这些，参见Morgenblatt für gebildete Leser, 1846, Nr.216 ff.（特别是，关于教友派里舒适与财货扎实的观念，参见Schneckenburger, Vorlesungen, S.96 f.）。



[92] 韦伯此处改用了歌德《浮士德》里的台词，《浮士德》第一部“书斋”（上）一幕里，（魔鬼）靡非斯陀对自己的描述是：“我是那种力量的一体，它常常想的是恶而常常作的是善。”（董问樵译）——译注

[93] 我们前面说过，对于宗教运动的阶级条件的问题，此处不予深论（相关问题参见《世界宗教的经济伦理》）。不过，为了了解例如巴克斯特，这位我们在此多所引用的作者，并未以当时的“布尔乔亚”的眼光来看待事情，只消回想一下，甚至在他看来，在为神所喜的职业排行榜上，紧跟着学识人的职业之后，首先就是农民，然后依次是海员、布商、书商、裁缝等林林总总即可。还有，这儿说的“海员”（mariners，相当具特征性的），恐怕除了船员之外，至少还包括渔夫。在这点上，犹太律典里的许多文句倒是与此大有出入。例如Wünsche, Babylonische Talmud, II, S. 20 f. 所引拉比伊利沙（Eleasar）的话，尽管未必前后一贯，但总之就是说：营利要比农耕好（在II, 2, S. 68当中，建议人聪明的投资方式是：土地三分之一，商品三分之一，现金三分之一）。

对那些若无经济的（遗憾的是人们仍称之为“唯物论的”）解释，即无法令其因果的良心释怀者，在此有些话要说：我认为经济发展对于宗教思想的命运所产生的影响实具重大意义，而且后面会试图说明，在我们的关联里两者的适应过程与关系是以何种姿态展现的。只不过，那些宗教思想总之不可能从“经济的”物事演绎出来。它们本身，无可置疑的，毋宁是“国民性”最强大的形成要素，而且纯然有自己的固有法则性与不可抗的力量。此外，最重大的差异，例如路德派与加尔文派之间的差异，如若事关非宗教因素的影响，那么主要也是来自政治的作用（而非经济）。

[94] 当伯恩斯坦在我们前引的论文里（前引书，页625、681）说“禁欲是一种市民的美德”，指的就是这个意思。最早就此一重要关联而论者，究属他的论述，只是这个关联比他所推想的还要来得牵涉广泛。因为，不光只是资本积累，而且是整体职业生活的禁欲的理性化，才是决定性关键。就美国殖民地而言，清教的北方总是充斥着由于“禁欲的强制节约”而寻求投资出口的资本，与南方的情形恰成对比，道尔业已清楚强调。

道尔（John Andrew Doyle, 1844—1907），英国史家。最重要的作品是《美国的英国人殖民地》（The English Colonies in America, 5vols, 1882—1907），此外还参与了《剑桥现代史》的编写工作。——译注。

[95] 道尔,《美国的英国人殖民地》II,第一章。新英格兰从殖民地建立的最初世代起,即有公司形态的铁工场(1643年)、供应市场的织布厂(1659年)存在(其他手工业也非常发达),这从纯经济观点看来,是种时代倒错,和南方的情形及虽非加尔文派但十足享有良心自由的罗得岛形成极为显著的对比。后者虽拥有优良的港口,但直到1686年,州长和议会的报告里仍说:“经贸上的大障碍是我们这儿欠缺商人与大地主。”(Arnold, *History of the State of Rhode Island*, p. 490)事实上,毋庸置疑的是,在清教抑制消费的影响下,被节约下来的资本不得不再地寻求再投资的机会,亦促成了此种情形。至于教会纪律亦在其中扮演了角色一事,此处尚无暇论及。

[96] 然而这个圈子的人数在荷兰当然也急速地减少,见Busken-Huet, *op. cit.*, chap. 3, 4的叙述便可明白。不过,即使就威斯特伐利亚和平条约签订之后的情形而言,普林斯特仍说:“荷兰人卖得多、花得少。”(*Handboek der geschiedenis van het vaderland*, 3. ed., § 303 Anm., S. 254)

威斯特伐利亚和平条约(Peace of Westphalia),签订于1648年,结束了欧洲自1618年以来的三十年战争(Thirty Years' War)。三十年战争的起因相当复杂,不过,其中也包含了基督新教与天主教的对抗。此一条约基本上则承认了彼此的势力范围,换言之,一个教会——梵蒂冈的教宗为上帝在人间唯一之代表——的理想,至此遂告破灭。——译注

[97] 关于英国,例如Ranke, *Englische Geschichte*, IV, S. 197引用了一位保皇党贵族的陈情书。在查理二世进入伦敦城时被提出的这份陈情书上呼吁,立法禁止以市民的资本来获取土地产业,并借此迫使它转向商业。荷兰的“regents”(城市贵族)之所以是有别于城市的市民新贵的一种“身份”,便是在于其购入古来的骑士领地(参见Fruin, *Tien jaren uit den tachtigjarigen oorlog*引用1652年的陈情书,抱怨城市贵族已成坐食者,而不再是商人了)。这个圈子当然从未打从心里信奉严正的加尔文派信仰。十七世纪下半叶荷兰广大的市民阶层竞逐头衔与晋升贵族的那种恶名昭彰的热潮,显示出至少就这个时期而言,有关英国与荷兰两国情况的比较对照必须要十分小心才能采纳。世袭化的货币资产之强大,在此挫折了禁欲的精神。

[98] 在英国,随着市民资本之大举购入土地资产而来的,是英国农业的大兴盛时期。

[99] 甚至直到本世纪，国教派的地主拒绝非国教派信徒为其佃农的情形并不少见（目前，两派教会的势力大概旗鼓相当，以前非国教派总是少数）。

[100] 李维在最近发表的论文里正确提醒我们，从英国国民的许多特征里归结出来的“民族素质”看来，英国人接受禁欲风格与市民道德的取向，比其他民族来毋宁是较低的，粗俗且痛快的生活享乐才是（现在仍是）其根本特质（Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 46, S. 605 f.）。清教的禁欲于其最盛时期，在适切调教其信徒身上的这种民族素质一事上，展现出其惊人的强大力量。

[101] 此种对比一再呈现于道尔的叙述里。在清教徒的生活态度上，宗教动机经常发挥决定性力量（当然并非总是唯一具决定性的）。对于士绅的移民到马萨诸塞州一事，殖民地在温索洛普（John Winthrop，马萨诸塞州首任总督）的领导下倾向于，唯有当这些士绅，即使是世袭贵族的高贵门第，加入教会时才予准许。为了教会风纪，殖民地采取排他性的移民政策（新罕布什尔与缅因的殖民是由国教派的大商人进行的，他们在那儿投资设立大型畜牧农场。与清教徒间的社会连系非常有限）。关于新英格兰人的强烈“利润欲”，1632年已听到非难之声（参见例如 Weeden, Economic and Social History of New England, I, p. 125）。

[102] 佩蒂（前引书）业已强调这点，而且当时所有的史料特别说到清教诸教派（洗礼派、教友派、门诺派等）的信徒时，毫无例外地直指他们部分是无产者，部分是小资产阶级，并且将他们对比于大商人贵族与金融冒险家。不过，正是从这个小资产阶级，而不是从那些大金融業者——独占资本家、御用商人、御用贷款人、殖民地企业家、公司发起人等——的手上，打造出西方资本主义的特色独到所在：工业劳动的市民的私经济的组织（参见例如 Unwin, Industrial Organization in the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> Centuries, London, 1914, p. 196 ff.）。至于当时人本身亦深知此种对比一事，参见 Parker, Discourse Concerning Puritans, 1641，其中同时也强调投机的筹划者与廷臣间的敌对关系。

[103] 关于这是以何种方式表现于十八世纪的宾州政治上，特别是在独立战争期间，见 Sharpless, A Quaker Experiment in Government Philadelphia, 1902。

[104] 这段文章引自 Southey, Life of Wesley, chap. 29 (2nd American ed., II, p. 308)。我本不知此文，承蒙阿胥莱（Ashley）教授来信示知（1913年）。特勒奇（为参考目的我告知他此文）已数度引用。

[105] 当时的运动领导人及其同时代人，对于自己所做的事以及所冒的风险，可谓了然于心，现在凡是想要比他们本身对此问题有更多的认识且更加有慧见者，我建议他们应该读读此文。对于完全无可争议而且迄今也未被任何人异议过的事实，实在没道理——如一些批判我的人那样——轻率地横加批驳，遗憾的是事情竟至于此，而我不过是对这些事实的内在驱动力稍做深入的探讨罢了。十七世纪时，谁也没有怀疑过这些关联的存在（参见Manley, *Usury of 6 Per Cent. Examined*, 1669, p. 137）。除了前面征引过的近代著述者之外，诗人海涅（Heinrich Heine）与济慈，学者代表如麦考莱、康宁汉（Cunningham）、罗杰（Rogers），或者作家如阿诺德，全都视此为自明之理。相关最新的文献，见Ashley, *Birmingham Industry and Commerce*, 1913。他在当时的信件中表示完全同意我的看法。关于整体问题，可参见本章注[100]所引李维的论文。

[106] 此一关联莫不为古典时期的清教徒所熟知，最能证明这点的恐怕莫过于班扬作品里的“爱钱先生”如此论说：“为了富有，譬如说为了增加客户，人不妨信教。”因为，不管是为了什么目的而信教，都是一样的（J. Bunyan, *Pilgrims Progress*, Tauchnitz Ed., p. 114）。

[107] 道登（Edward Dowden, 1843—1913），爱尔兰文学评论家、诗人，曾任教于英国剑桥、牛津等大学。以莎士比亚的研究闻名于世，也写过宗教方面的作品《清教与安立甘派》（*Puritan and Anglican*, 1900）。——译注

[108] 《鲁滨孙漂流记》（*Robinson Crusoe*, 1719—1722），脍炙人口的荒岛历险小说。作者笛福（Daniel Defoe, 1660—1731），曾被誉为英国小说和报刊文学之父。——译注

[109] 笛福是热心的非国教派信徒。

[110] 纯善的良心是柔软的枕头（*Ein gutes Gewissen ist ein sanftes Ruhekissen*），意思是“问心无愧，高枕无忧”。——译注

[111] 法利赛人（*Pharisees*），约自公元前二世纪起活跃于犹太教内的有力派别。详见附录16。——译注

[112] 参见本书第一部第一卷第二章注[34]。——译注

[113] 史宾纳也是（《神学思辨》，页426、429、432），虽然他认为商人的职业充满了诱惑与陷阱，但在回答某个问题时做了以下的说明：“我很高兴看到，在



有关商业这件事上，亲爱的友人无所迟疑，而是认定它为一种生活方式，既可以为人类带来利益，又可以依神的圣意实践爱。”在另一处则以重商主义的论点更进一步诠释这点。史宾纳有时会十足路德派地指称，富有的欲望——依《提摩太前书》6: 8、9及援引《西拉书》——为主要的陷阱，所以应该绝对拒斥，并采取“生计的立场”（《神学思辨》III，页435）；另一方面，他又借着再洗礼派系诸教派人士既繁荣发达却也过着受神祝福的正直生活为例，来修正那样的立场（参见本章注[41]）。作为勤奋的职业劳动的结果，财富对他而言也并不是危险的。但由于路德派的影响，他的立场并没有巴克斯特那样首尾一贯。

[114] 巴克斯特（前引书，II，页16）劝人不要雇用“迟钝、冷漠、懒散、多欲且怠惰的人”来当“仆人”，而优先选择“信仰虔诚的”仆人。这不光是因为“没有信仰的”仆人不过是“表里不一的仆人”，而尤其是因为“真正信仰虔诚的仆人会因顺从神而做你一切的工，就好像神自己命令他这么做”。而其他人则倾向于“不把它当作良心上什么大不了的事”。反过来，在劳动者这一方，其救赎的标志并不是外在的信仰告白，而是“尽其义务的良心”。我们看到，神的利益与雇主的利益在此奇妙地混同起来。史宾纳（《神学思辨》III，页272）一方面强力劝导人要花时间想念神，但又认为劳动者应该满足于最低限度的自由时间（甚至是礼拜天）无非是自明之理。英国的著述者称基督新教的移民者为“熟练劳动的开拓者”，实非虚言。其他例证参见H. Levy, *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft*, S. 53。

[115] 依人类的判准，只有少数人得救的“不公平的”预定，和同样不公平的但同是神意所定的财富分配，两者之间的相似是再明白也不过的了。参见洪贝克，前引书，页153。再者，巴克斯特（前引书，I，页380）也认为贫穷往往是怠惰之罪的征候。

[116] 亚当斯（*Works of the Puritan Divines*, p. 158）也认为，神之所以让那么多人处于贫困，可能特别是因为他知道，他们无法抵挡随财富而来的诱惑，因为财富往往只会让人失去信仰。

[117] 托钵僧团（mendicant），天主教修会之一，这类修会的修士发愿守贫，靠乞讨募化或慈善捐赠为生。详见附录12。——译注

[118] 济贫法（Poor Laws），详见附录17。——译注



[119] 见本章注[48]及该处所引李维的著作。任何讨论里都述及同样的事情，譬如曼雷（Manley）关于休格诺教徒的讨论。

[120] 英国亦不乏相同的情形。例如那儿有个虔敬派是以William Law, Serious Call（1728）为起点，宣扬守贫、守贞及（原先还包括在内的）与世俗隔绝的教说。

[121] 卡理斯玛（charisma），这个字眼在此用来表示某种人格特质；某些人因具有这个特质而被认为是超凡的，禀赋着超自然以及超人的或至少是特殊的力量或品质。这是普通人所不能具有的。它们具有神圣或至少表率特性。某些人因具有这些特质而被视为“领袖”（Fhrer）。参见韦伯，《经济与社会·支配的类型》第一部第三卷第四章。——译注

[122] 巴克斯特在基德明斯特的活动——当他最初造访时，那儿的教会已堕落无比，而他的传道成果则是教会司牧史上空前未见的——同时是个典型的范例：显示出禁欲是如何教育大众胜任劳动，或者，以马克思主义的说法，胜任“剩余价值”的生产，并且因此才使得他们有可能被利用于资本主义的劳动关系里（家内工业、纺织业）。这就是通见于各处的因果关联。从巴克斯特这一侧看来，自己的信徒之加入资本主义生产行列，是在为其宗教—伦理关怀尽力。从资本主义发展这一方看来，后者（信徒为宗教—伦理关怀效力）则有助于资本主义“精神”的发展。

[123] 此外还有一点：人们很可以怀疑，中世纪的手工业者对“自己的创作”感到“喜悦”，是以造作不坠，而这种“喜悦”作为心理动机到底有多么强大？然而，此中必定有些什么，是毫无疑问的。无论如何，禁欲如今已剥夺了劳动的这种此世的现世激励——现今更经由资本主义而永远灭绝了它——并使之对准来世。这样的职业劳动是顺服神的意志的。现今，劳动的物性，亦即从个人的立场看来，既无欢喜又无意义，在此却含带着宗教的光芒。资本主义于其形成期间，需要因为自己的良心而甘愿任由经济压榨的劳动者。如今根基稳固之后，即使没有来世的激励，也能强索人的劳动意愿。

[124] Petty, Political Arithmetick, Works, ed. by Hull, I, p. 262. ——译注

[125] 劳德（William Laud, 1573—1645），坎特伯里大主教（1633—1645）和查理一世的宗教顾问。在职期间曾大肆迫害清教徒，1644年被控叛国罪处死。详见附录11。——译注

[126] 关于此一对比与发展，参见李维前引书。英国的舆论非常强力地反独占的立场是个独特的现象，就历史而言实乃三股力量的结合，一是对抗王室的政治权力斗争——长期国会将独占业者逐出国会，二是清教的伦理动机，三是十七世纪时市民的中小资本主义对抗大金融业者的经济利益。1652年8月2日军队的宣言，以及1653年1月28日平均派的请愿，提出要求，除了废除消费税、关税、间接税并实施土地单一税制之外，尤其是“营业自由”（free trade），亦即以侵害人权为由，要求废除独占性的营业限制，无论对内或对外。“陈情书”已接近于此。

陈情书（Grand Remonstrance），1641年12月1日英国长期国会向英王查理一世提出一份清单，详列国会对王政的各种抱怨，此一清单即被称为“陈情书”，亦为促成英国史上清教徒革命的因素之一。——译注

[127] 普林（William Prynne, 1600—1669），英格兰清教徒小册子作家、律师。详见附录11。——译注

帕克（Henry Parker, 1604—1652），英格兰清教徒作家，著有Discourse Concerning Puritans一书，韦伯在本书曾引用过。——译注

[128] 关于这一点参见H. Levy, Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft, S. 51 f.。

[129] 我们在此尚未究明其宗教根源的其他诸要素，特别是“诚实为最上策”的命题（富兰克林关于信用的说法），亦有清教的渊源，这必须在另外的关联里讨论（见下一篇论文）。此处我仅止于征引（伯恩斯坦告诉我的）J. A. Rowntree（Quakerism, Past and Present, pp. 95—96）的一段话：“这究竟是个偶然，还是个结果？教友派人士崇高的灵的事业，竟与其处理世俗问题时的机敏与圆融齐头并进？真正的信仰，确保人的廉正、培养谨慎与周到的习惯——这是在追求稳定财富积累所必要的商业界里，获得地位与信用的重要项目——有助于商业人的成功。”“正直如休格诺人”是十七世纪如谚语般的话，一如田普爵士（Sir W. Temple）所仰慕的荷兰人之遵从法律，以及——一个世纪后——比起并未经历此种伦理训练的欧陆人来，英国人的那种守法的精神。

[130] 歌德的长篇小说《威廉·麦斯特》，分两部：《学习时代》（Lehrjahren, 1775）和《漫游时代》（Wanderjahren, 1828）。内容叙述主角威廉·麦斯特走出家门寻求人生意义的故事，肯定实践的重要意义。详见附录16“威廉·麦斯特”。——译注

[131] A. Bielschowsky, Goethe, II, Kap. 18, 有不错的分析。关于科学的“宇宙秩序”的发展,例如文德尔班(Windelband)在其著作Die Blütezeit der deutschen Philosophie (Geschichte der neueren Philosophie, Bd. II)的结尾也表达了类似的想法。

[132] 巴克斯特,《圣徒的永恒安息》,第12章。

[133] 俄亥俄州某城的一个有力的杂货商的女婿(从德国移民来美)如此简要评断他的丈人:“难道这老人不能满足于他7.5万美元的年收入然后退休吗?不!店面必须扩大到400英尺才行。为什么?这胜过一切,他说。晚间,当他的妻女一起看书时,他只想上床睡觉。星期天,他每五分钟看一次钟,看这天什么时候才结束。——多么无谓的人生!”这样的评断,在“老人”这边看来,无疑是全然不可理解的,而且可能正是德国人欠缺活力的象征。

[134] 光是这话(自发表以来原封不动),应该已让布伦塔诺明白,我从未怀疑人文主义的理性主义所具有的独立意义。人文主义也并非纯粹的“理性主义”,这点最近波林斯基(Borinski)再度大力强调,见Abhandlungen der Münchner Akademie der Wissenschaft, 1919。

[135] 参见贝罗的学术演讲, G. von Below, Die Ursachen der Reformation (Freiburg, 1916), 所处理的并不是这个问题,而是关于整个宗教改革特别是路德方面的问题。关于此处所处理的主题以及与本篇论文相关联的论争,最后我要举出一部著作Hermelink, Reformation und Gegenreformation, 虽然它主要是在处理另外的问题。

[136] 因为以上的概述刻意地仅止于处理某些关系,在其中,宗教意识内容对于“物质的”文化生活确实无疑发生影响。跨越此一立场,将轻易做出一种刻板的“图式”,就此从基督新教的理性主义逻辑地演绎出近代文化里所有的“特征”。不过,那样的事尽可留给那些半调子的业余者来做,他们相信“社会心理”的“齐一性”,并相信可将其化约到一个公式里。我们还能说的不过是,在我们所考察的阶段之前的资本主义发展时期里,基督教的影响无处不起着部分决定性的作用,阻碍也好,促进也罢。到底是哪一种,是后面的章节要讨论的事。再者,本文中概略论及的其他问题里,是否可能在此刊物的有限篇幅下,针对这个或那个再加以讨论,就此刊所专注的课题看来,尚无法确定。要不然,就得写一本大部头的书,大到像现在这情形所不得不然的,必须仰赖他人(神学的与史学的)既有的研究成果,这我可没什么兴趣(此处这几句话我未曾更动过)。关于宗教改革之前的“早

期资本主义”时代里生活理想与现实之间的紧张性，现在可参见Strieder, Studien zur Geschichte der kapitalistischen Organisationsformen, 1914, Bd. II（此书对前文所引桑巴特利用的凯勒的著作，抱持反对的立场）。

[137] 我想这句话和前面紧跟着的本文与批注，应该就足以排除有关本篇论文想要达到之目的的误解，所以并不觉得有再添加什么的必要。原先我打算依前面所提的计划直接继续研究下去，但一来由于偶然的因素，特别是特勒尔奇出版了他的大作《基督教社会思想史》（此书在我应该要研究的许多方面，以我这个非神学家力所不能及的方式获得了成果），二来则是为了使本篇论文不致孤立并且得以着落于文化发展的整体，所以当下决定，率先将宗教与社会的普遍历史关联的比较研究成果写出来，就是后面这几篇。在它们之前只置一篇即兴的小论文，用以说明上面所使用的“教派”（Sekte）的概念，同时也阐明清教的教会（Kirche）的观念对于近代资本主义精神所具有的意义。

## 第二部 新教教派与资本主义精神



美国很久以来就有着“政教分离”的原则。这原则甚至严格贯彻到就连教派属性的官方统计也不存在，因为仅仅是去询问国民属于哪个教派都被认为是违法的。规范教会共同体与国家之相互关系的这个原则到底有何实际意义<sup>[1]</sup>，在此姑且不论。吸引我们注意的首先倒是这样的情况：不过就在约莫四分之一个世纪之前，尽管国家绝对不过问教派，也尽管一切极有效用的奖助金一概没有——当时多半的欧洲国家都对归属某些特权教会设有这样的津贴，然而美国（当时）“不属于教派者”的数目估计仅止于6%上下<sup>[2]</sup>，何况还有大量的移民来此。不过，属于某一教会共同体的这种归属性在那儿却也意味着比起我们这边的任何地方都要高得不得了负担，特别是对不怎么有钱的人来说。公开的家计预算证明了这点，而我个人则对艾瑞湖边的某个城里几乎全由德国移民来的生手伐木工人所组成的一个社区有所认识，在那儿工人每年平均收入的一千美元里，有将近八十美元要缴交为教会所用的例行奉献，然而我们无人不知，这样的财务负担即使只是课上一小部分，就足以在我们这儿造成大量脱离教会的后果。撇开这点不谈，就在十五到二十年前，也就是美国最近的急遽欧洲化开始之前，造访这个国家的人，没人会忽视当时还相当浓烈的宗教心

（Kirchlichkeit），这气氛弥漫在所有尚未完全直接被欧洲移民所淹没的地区里<sup>[3]</sup>。正如较早的每一本游记都透露出的，这种宗教笃信的风气原先——比起最近几十年来——还要更加强烈且理所当然得多。在此，吸引我们的尤其是此一事实的某个面相。在布鲁克林，纽约的



双子城，就在前此不久还保守着某个老传统，其强烈程度明显可见，而在较少受到移民影响的其他地方则更是如此：不到一个世代前，刚要进职场上立足的商人在建构社会关系时，总要被问到这样的问题——一个不着痕迹却似乎又随机拈来但绝非偶然被提出来的问题：“你属于哪个教会？”这情形就像四分之一世纪前的典型苏格兰食堂里，来自欧陆的人在星期天几乎必定要面对某位女士的质问：“您今天做了啥礼拜？”<sup>[4]</sup> 再进一步观察，我们更容易确认，虽然美国当局如我们所说的**从未** 过问教派属性的问题，但是私人的社交往来连同以**永续与信用保证** 为基准的商业往来，我们几乎可以这么说，这问题总是会被提出来的。为何如此？首先，一连串小小的个人观察（1904年）或许可望能得出个概要。

笔者曾在（当时的）印第安领地内有过一次长程的火车之旅，同车厢的是个“殡葬冥器”（铁打墓铭）的行商，当他（不经意地）提到那显然还相当浓烈的宗教笃信情况时，下了这么个按语：“先生，对我来说，任何人都可以随自己高兴信仰什么或不信；但是，如果我碰到个农夫或商人，他不属于任何一个教会，那么我连五十分钱也信不过他——干吗付我钱，如果他什么也不信。”这总是个有那么一点暧昧的动机。稍微明朗的是一个德国出生的鼻咽喉专家所描述的实情。他在俄亥俄河边的一个大城市里落户开业，说起他的第一位病人的造访经过。应医生的要求，这病人躺到沙发上，以便鼻镜诊察，然后他一度坐起，威仪堂堂地强调道：“先生，我是……街上……洗礼派教会的一员。”茫茫然，不知道这事实对于鼻病及其诊治可能会有什么意义，这医生私下慎重地询问他熟识的美国同人，而对方则笑笑地给了回答：那不过意味着“您无须担心**诊费**”。但**为什么** 那就单只意味这点？或许通过第三个案例就会更清楚些。

1904年10月初的一个美丽晴朗的星期天午后，我陪同几个亲戚——居住在距离美国北卡罗莱纳州的M.（某郡的郡治）数英里外的边地庄稼人——来到一个水塘边参加洗礼派的洗礼仪式，那水塘是由远远可以望见的蓝岭山（Blue Ridge Mountains）流泻而下的溪水所汇聚而成的。水温冰冷，夜间甚至有点结冻。小丘的斜坡上站满了众多农庄家族成员，他们驾着轻便的二轮马车从附近来，不过有的是来自远

方。水塘里站的是身着黑衣的牧师，水深及腰。经过各种准备后，身穿礼拜服的男女约十人循序踏入水塘，为信仰起誓，然后全身浸入水里——女生则借助牧师的臂弯。他们唏嘘作响地起身，裹着湿淋淋的衣服哆哆嗦嗦地走出水塘，受到周边全体的“祝贺”。亲友们飞快地用厚毛毯包住他们，然后驱车回府<sup>[5]</sup>。站在我身旁的一个亲戚，按德国的传统来说不算教会中人，吐着口水不屑地观礼<sup>[6]</sup>。当其中一名青年浸水时，他瞪起眼来：“瞧他，我就跟你说嘛！”（仪式完毕后）我问他：“你怎么料到他会来行浸礼？”回答是：“因为他想在M.开家银行。”那一带有那么多洗礼派教徒可让他维持生计吗？”当然没有。不过，一旦他受了洗，他就会赢得一整个地区的顾客，把谁都给打败。”为什么？凭什么？追问的结果是：若要被认可加入当地仍坚守宗教传统的洗礼派教团，就得先通过最严谨的“检验”和最深入的甚至追溯到幼年时期的“品行”调查（违法乱纪？上酒馆？跳舞？看戏？打牌？没准时付账？其他的轻浮草率？）；一旦得以加入，即被视同获得绅士伦理资格的绝对保证，尤其是商业上所要求的资格，以此保管他能汇集整个地方上的储金，信用无限大，无人可匹敌。他是个“功成名就者”。进一步观察可知，这些现象甚或非常类似的现象，同样一再发生于极其不同的地方上。那些（而且一般而言**唯有**那些）属于卫理公会或洗礼派或其他**教派**（或教派似的聚会）者，在商业上功成名就。当教派成员迁居到别处，或者他是个游走四处的业务员，都会随身携带自己教团的证书，不只借此和同教派弟兄取得联系，而且尤其是获致无处不通的信用。如果他陷入（并非自己招来的）经济困境，教派就会出面处理他的事情，向债权人提出保证，并尽一切可能帮助他，一切都根据《圣经》的原则：“借给人而什么也不指望。”<sup>[7]</sup>然而债权人终究会给他机会的决定性关键，并不在于期望教派为顾及本身的威信而不让他们的权益受损，而毋宁在于这个事实：相当有名望的教派**只**会接纳“品行”令其显得在伦理上毋庸置疑**够资格**的人进来。也就是说，成为教派的一员意味着**人格**的一纸伦理资格证明书，特别是商业伦理上的资格证明。这相对于成为“教会”的一员，因为人是“生来”属于教会，而教会的恩宠光照于义与不义者。“教会”甚至是个恩宠**机构**<sup>[8]</sup>，经营宗教救赎财有如经营一个信托遗赠基金，加入教会（在概念上！）是义务性的，因此无所谓保证成员的品质。相反，“教派”是唯

独（在概念上）符合宗教—伦理资格的人所组成的自愿性团体，当个人经由宗教的**验证**而自发性地寻求接纳，他是基于自由意志而加入教派 [9]。因伦理过失而被逐出教派，意味着经济上的信用丧失与社会上的降格沦落。接下来几个月的许多观察，不只证实了宗教心本身的意义正相当迅速地消逝中，尽管在当时（1904年）仍颇为旺盛 [10]，同时却也确证了宗教心的这个特别重要的面向。现今，属于哪个教派看来差不多都无所谓了 [11]。不管是共济会 [12] 或基督教科学派也好 [13]，或者是耶稣再临派、教友派或其他什么的也罢，全都一样。关键点端在于：先就基督新教的入世禁欲也就是古老的清教传统所称赏的种种美德来加以**审查**并作伦理**证明**，然后通过“投票”才允许入会；其后的作用，可以看到并没什么两样。再深入观察，更可了解到：这类源自宗教观念的现象到了近代悉数被袭卷进去的那种特色独具的“世俗化”过程，在此也正稳定进行中。对生活发挥作用力的，不再**只是**宗教团体——教派。毋宁说教派所占的分量正在逐渐缩减。稍微留意的话，（就在十五年前）便可得见：在美国的市民中产阶层里（往往是纯属现代大都会与移民中心点之外的地方），竟然有那么多的人在纽扣眼上别着个小徽章（各种颜色都有）——马上让人想到那仿佛是法国荣誉勋章的玫瑰花饰。当被问到那是啥东西时，人们通常是道出个名字有时是出奇幻想的团体。至于其意义与目的则不外乎如此：此种团体大抵总扮演着生命保险的角色，此外也发挥其他非常不同的功能，然而特别就在那些最少被近代的崩解作用所触及的地区，此种团体仍提供其成员（伦理上的）请求权，亦即当他非因一己的过失而陷入经济的困境时，可以向任何有钱的团体兄弟要求弟兄般的援助，而且在我所得知的许多情况里，此种援助所遵循的同样又是借人而什么也不指望的原则，或者只收取很低的利息。这样一种请求权看来也是团体兄弟所乐于响应效劳的。再者，而且也是此处的重点所在，成员资格的取得同样是在事前的调查及伦理证明的确定之后经由投票所决定的。因此，扣眼上的小徽章乃意味着：“我是个经过调查与证明而得到授权，并且在我的成员资格保证下的绅士。”同样，这尤其在商业上意味着经过检证的**信用力**。在此同样可以确认的是，商业上的机会往往决定性地受到此种认证的左右。

似乎正在非常快速消失中的所有这些——至少宗教方面的——现象<sup>[14]</sup>，基本上是局限于市民中产阶级里头。凡此种种，尤为晋升中产市民企业家圈子的典型工具，并且扩大且维持着此一中产市民阶层（包括农民在内）广大圈子里头的市民资本主义的商业精神。众所周知，不少（老一辈更可说是大多数）美国的“公司创办人”、“产业龙头”、百万富翁与信托巨子，形式上是教派成员，特别是洗礼派。不过，这些人往往只是自然而然地按照旧章行事，就像我们德国这边一样，而且只不过是取得了私人一社交上的身份证明，而不是商业上。因为，早在清教时代，这样的“经济超人”自然无须那样一种拐杖，**他们的**“信仰心”当然往往超越于暧昧的诚信。中产阶级，尤其是在其中往上爬以及出于其中且更上层的那些阶层，就如同在十七与十八世纪那样，乃是那种独特宗教取向的担纲者，而我们必得小心留意那种取向在他们身上**只不过**是取决于机会主义罢了<sup>[15]</sup>。然而绝不可错判的是，若非这些宗教共同体的守护，使得讲求方法的生活样式的那些特质与原则得到普遍的扩展，那么资本主义至今，即便在美国，也不会是现在这个样子。地球上任何一个经济地区的历史里，除非是全面牢牢束缚在封建制与家产制之下，没有任何时代会缺乏像摩根、洛克菲勒、古尔德<sup>[16]</sup>之类的人物，只不过他们所使用的营利技术**手段**已然改变（当然！）。**他们**无论在过去或是现在都立足于“超越善与恶”，然而，不管人们再怎么高度评估他们在经济翻转上的重要性，对于某个时代某一地方什么经济**精神**是具**支配性的**这点，他们从未起过决定性的作用。尤其是，他们并非西方独特的**市民的**“精神”的创造者，也不会成为那种精神的担纲者。

此处不宜再深入讨论这类团体和许多类似的、借着投票来递补成员的排他性团体或俱乐部。直到最近一代的典型扬基人一生都在遍历这样一连串的排他性的社团，从学校的青少年俱乐部到体育俱乐部或希腊字母社团<sup>[17]</sup>，或其他不管怎么样的一种学生俱乐部，再到林林总总的商业界和市民的名士俱乐部之一，最后到大都会里的金权制的俱乐部。得以加入社团就等于是取得晋升的门票，尤其是如同在自己本身的自我感情法庭上获得证书：已“证明”自己。大学生若从未获准加入任何一种俱乐部（或俱乐部式的社团），通常就是一种贱民（据我所知也有因不得其门而入而自杀的例子），有着同样命运的商人、



伙计、技师和医生，多半服务能力有问题。如今，无数的这种俱乐部成为身份性贵族化倾向的担纲者，而此一倾向与赤裸裸的金权制比肩并行——值得注意的是，部分而言与之相抗衡——乃是美国当代发展特色独具的一面。不过，从以前到现在，这正是美国特有的民主制的一个标记<sup>[18]</sup>：这民主制**并非**个人的一种不成形状的沙堆，而是严格排他性但自发性的**团体**的一种堆砌。直到不久之前，这些团体并不承认出生与**世袭**财产的威信，甚或官职与学历的威信，即使承认，其程度之低也是全世界绝无仅有的。尽管如此，他们也远远不是不分斤两地张开双臂接受任何人进来。当然，一个美国农夫（就在十五年前）在带客人穿过他农场、经过正在耕作的雇工（土著！）之时，不会不做正式的介绍然后让彼此“握手”。当然，从前在一个典型的美国俱乐部里，譬如说有两个会员在打撞球，任谁也不会回想到他们曾经是一种老板与伙计的关系：在这儿，绅士的平等优先<sup>[19]</sup>。当然，美国劳工的妻子陪同参加工会成员的午餐时，穿着打扮与言谈举止均与布尔乔亚的仕女们一般无异——稍微简朴与笨拙。然而，不管处在什么地位，凡是想要在这个民主制里获得充分认可的人，往往不仅必须顺从市民社会的习惯，包括相当严格的绅士打扮在内，而且通常还**必须**能够证明自己有能力被某个教派、俱乐部或**无论**怎么样的一种社团——只要是被承认为非常具有正当性的即可——以投票的方式同意入会，并且通过**证明**自己是个绅士的方式来维持住会员的身份<sup>[20]</sup>。做不到这点，就不是个绅士，而对此不屑一顾者——德国人多半如此<sup>[21]</sup>，则行道艰难，尤其是在商场上。

在此，就像先前所说的，我们不再追究此种正在经历根本变迁的状态所具有的社会意义。我们感兴趣的首先在于：借着投票来补充成员的世俗性俱乐部与社团所具有的当代地位，在很大程度上乃是一种**世俗化**过程的产物，换言之，也就是从此种自发性团体的原型——**教派**——在以前远远更加具有排他性的重要意义、历经世俗化过程而产生出来的。而且，的确就是衍生于真正的扬基精神的出生地：北大西洋沿岸的各州。首先让我们稍做回顾：在美国的民主制里，普遍平等的选举权（不包括有色人种！黑人与所有的混血儿事实上直到今天都还没有）以及“政教分离”，是不久之前才有的成果，基本上始于十九世纪初，并且在殖民时代的新英格兰中心地区，尤其是马萨诸塞州，



取得州里的完全市民权的前提（除了一些其他条件外，尤其）是在**教团**（kirchengemeinde）里的完全市民权，而教团本身掌控着允许或不允许加入教团的权力 [22]。特别是教团乃以评鉴**品行**所得的宗教资质**证明**来加以定夺，正如所有的清教教派（就此词的广义而言）。直到独立战争的稍早之前，教友派在宾夕法尼亚州都还毫无疑问的是本州的主人 [23]——即使**形式上**并非唯有他们是政治上的完全市民（只不过，借着大幅度的选区重划 [24]，他们君临此州）。允许完全享有教团权利特别是参与**圣餐式**所具有的重大社会意义，在教派里产生的作用方向是：培育出一种禁欲的职业伦理，切合于成立时期里的近代资本主义。正如同本人在美国的那些个人经验所证示的那样，禁欲教派的宗教意识数百年来在世界各地起着同样的作用，包括欧洲在内。

换言之，如果我们回顾一下这些基督新教教派的宗教背景 [25]，那么我们便会在其记录里，尤其是教友派与洗礼派的文件记录里发现，直到十七世纪（而且正是那一整个世纪），一再出现这样的赞叹之声：有罪的“俗世之子”，彼此在商业上互不信任，但他们反倒相信虔信者以信仰为根基的诚实可靠 [26]；因此，他们给予虔信者而且唯有虔信者信用、托付储金、在他们的商店里买东西，因为在那儿而且唯有在那儿是童叟无欺而且有**定价**——如众所知，洗礼派一向声称是他们带头将定价贩卖推升为原则的 [27]。神会以财富来祝福为他们所喜的人，不管这人是借着牺牲供奉，还是通过其生活样式，这自然是个普及于全世界的观念。然而，这些基督新教教派却将此一观念与这样的一种宗教生活样式有意识地结合起来——按照早期资本主义的原则：“诚实为最上策”；虽然不能说这种结合空前绝后地仅见之于他们，然而**唯独**他们是如此地持之以恒与首尾一贯 [28]。不过，非但这个伦理（前篇论文已有详述）可以追溯到禁欲教派的形成之初，尤其是社会的奖赏与培育手段，以及一般而言基督新教教派精神的整个组织基础，都要追溯到禁欲教派形成的形成之初。现存于美国的那些痕迹，乃是曾经发挥极为深入渗透作用的宗教性生活规制组织的遗绪。让我们简短说明一下此种教派组织的性质、作用方式及其作用方向。

在基督新教内部，“信者的教会”（believers' church）的原则首先清楚地浮现于1523—1524年苏黎世的再洗礼派 [29]；此一原则严格限

定只有“真正的”基督徒才能加入，因此信者的教会即为真正圣化的子民依其自由意志所组成的一种与世俗区隔开来的共同体。接着在1525年闵采尔<sup>[30]</sup>——虽反对幼儿洗礼，但并未彻底到要求已受幼儿洗礼的成人再度受洗（再洗礼）——导入成人洗礼（有时包括再洗礼）。游走四方的手工匠是再洗礼派运动的主要担纲者，即使历经一次次的迫害，他们还是将成人洗礼带到新的地方去。此处我们不再详述诸如古再洗礼派、门诺派、洗礼派与教友派的这种自发性的现世内的禁欲的种种独特形态，也不再重新描述包括加尔文派<sup>[31]</sup>与卫理公会在内的各个禁欲教派是如何一再地不得不走上相同的路途：不是成为一种在教会**里头**的模范基督徒的聚会（虔敬派），就是形成一种在教会**上头**作主的、被认证为品格无瑕的宗教上的完全市民的共同体，其他人则是以一种被动的、服从纪律的小基督徒身份隶属于教会（独立派）。作为恩宠机构的“教会”与作为宗教上有资格者团体的“教派”，这两种建构原则的内在与外在冲突在基督新教里持续了数百年，从兹文利直到克伊波与施特克尔<sup>[32]</sup>。在此，我们只想表述一下那些实际上对生活样式产生重大影响自由意志说原则的种种**归结**。同时我们也止于回想那些为保住**圣餐式**洁净而排除不净者参与的关键性思想，在那些终究未能形成教派的诸宗派里也导引出一一种对待教会纪律的方式。特别是在信奉预定论的清教里，而事实上那也与教派纪律相去不远。对基督教共同体而言，圣餐式的枢纽性社会意义在此表露无遗<sup>[33]</sup>。对教派本身而言，圣餐式洁净的理念也在教派形成的最初之时起了直接的决定性作用<sup>[34]</sup>。首尾一贯地倡导自由意志说的首位代表人物布朗就在其《实时宗教改革论》（*Treatise of Reformation without Tarrying for Anie*，约1582年）里强调，之所以拒斥主教统治主义（Episkopalismus）与长老主义，主要理由在于被强迫与“邪恶之人”一同参与圣餐式聚会<sup>[35]</sup>。长老教会里，曾使劲解决这难题却也白费工夫。在伊丽莎白一世统治时期的汪兹渥斯会议（Wandsworth Conference），这已是个关键点<sup>[36]</sup>。关于**谁**可以来决定将某人排除于圣餐式之外的问题，在英国革命议会里扮演着一再登场的角色。起初（1645年），教师与长老（也就是平信徒）即可自由处置这问题。国会于是企图确立准予排除于圣餐式之外的情况，并且所有其他的事也都要取决于议会的同意。这不啻是种“国家主权至上主义”（伊拉斯

派)，所以遭到西敏寺会议的强烈抗议。独立派的党派之所以卓然出众，在于其只允许拥有证明书（tickets）者参与圣餐式，而住在当地且被承认信仰上无疑虑的教团成员当然不在话下。外地人只有在有资格者的推荐之下才会被授予证明书。为了迁居他处或出外旅行所签发的资格证明（推荐函）早在十七世纪即可得见<sup>[37]</sup>。在公认的教会内部，巴克斯特的“集会”（Konventikel）于1657年被引进十六个州郡时，就是要将自己建立成一种自发性的检查机构，协助牧师进行资格的确定并排除那些“风评不佳者”参与圣餐式<sup>[38]</sup>。同样的，西敏寺会议里的“五人国教反对者”（5 dissenting brethren）——亡命到荷兰的上流阶级者——也已有这样的意图：在他们的提议下，致力于承认教区**以外**的自由意志的会众，并且以给予他们教会会议派遣员选举权为目标。新英格兰的整部教会史充斥着与下列问题的奋战：谁才可以获准参加圣礼（或者譬如作为见证人）？未被核准者的子女是否可以受洗<sup>[39]</sup>？如果可以的话有哪些保留条件？等等。困难点在于：非但唯有适格者**得以**领受圣餐，而是他们**必须**领受圣餐<sup>[40]</sup>，所以当信徒对于自己的适格性有所怀疑，进而回避领受圣餐时，也无法去除他的罪<sup>[41]</sup>；另一方面，教团对神负有连带责任，将不适格者特别是为神所弃者<sup>[42]</sup>排除在外以保圣餐式的洁净，也因此教团尤其有责任要责成适格的亦即处于恩宠状态的教士来分发圣餐。以此，原初的教会制度问题再度浮现。巴克斯特徒劳无功地试图以这样的妥协性提案来加以调停：至少在紧急状况下应该可以容许一个不适格的也就是品行上有争议的教士来主持圣礼<sup>[43]</sup>。古老的多纳图派的个人卡理斯玛原则与制度恩宠原则，彼此毫不留情地正面冲突<sup>[44]</sup>，一如原始基督教时期。制度恩宠原则在天主教会里是通过教士之“不可抹除的印记”理念而激进地建立起来的，然而这也是官方改革教会的支配性原则。独立派毫无妥协余地的激进主义思想乃根植于**教团**对于教士与圣餐伙伴之适格性的宗教责任。后来原则上也仍是如此。如众所知，过去数十年间，荷兰的克伊波分离派的成立，带来了重大的政治后果，其原因如下：不顾尼德兰改革派教会的教会当局大会所做的要求，阿姆斯特丹的某教会的长老们（平信徒），在当时也只是个平信徒长老后来成为首相的克伊波的带领下，拒绝承认外来教士所发的坚信礼证书足以成为获准参加圣餐式的凭证，如果在他们的立场上看来这外来教士不适

格或缺信仰心的话<sup>[45]</sup>。本质上，这正是十六世纪时长老派与独立派的对立。因为此乃衍生于教团的连带责任所导致的决定性重大归结。除了自由接纳适格者而且唯有适格者成为教团成员的这个自由意志论的原则之外，再来就是各个**地方** 圣餐**教团** 的最高主权原则。唯有地方性教团因为对个人的熟悉与检验而得以判断某个成员适格与否。跨地方性共同体的教会政府就做不到这点，无论它是由再怎么自由地被选举出来的成员所构成的。地方圣餐教团唯有在成员人数有限的情况下才能做出定夺，所以只有相对较**小的** 教团才符合这原则<sup>[46]</sup>。因此举凡教团太过庞大之处，要不就像洗礼派那样形成数个集会，或者就得像卫理公会那样将成员组织成几个集团来作为**教会纪律** 的担纲者<sup>[47]</sup>。以此便**自治** 得出第三个原则：异常严格的道德纪律<sup>[48]</sup>，而且是通过教团的而来的道德纪律；由于关切圣餐共同体（或者在教友派为祈祷共同体）的洁净保持，此乃无可避免的。禁欲教派的纪律事实上比起其他任何教会都要严格得多，有如修道院纪律。此外也树立了试炼期原则<sup>[49]</sup>。与公认的基督新教教会的原则正相对反，教派断然拒斥因伦理过失而被驱逐者与教团成员有任何的来往，在此情况下，也就是对他施加绝对的联合抵制，包括在商业上；有时，禁欲教派甚至避免与非弟兄有任何的关联，除非万不得已<sup>[50]</sup>。重要的是他们将纪律交在**平信徒** 的手里。的确没有任何精神上的权威可以接收教团对于神的连带责任。在长老教派里，俗人长老的分量已经十分重要。不过，独立派尤其是洗礼派正意味着针对神学者（圣职者）支配教团的一场斗争<sup>[51]</sup>，当然，与此正相对应的是，平信徒阶层的圣职化：他们如今借着自治、训戒与适时的破门律，发挥风俗统制的机能<sup>[52]</sup>。俗人的支配在教会里部分表现为对于俗人布道自由<sup>[53]</sup> 的要求——援引原始基督教教团的情形以为据；此一要求不仅触犯路德派的官职概念，也极为悖逆长老派的神的秩序的观念。俗人支配在教会里部分也表现为对于神学者职业布道的全面反对：应该唯独卡理斯玛，而非训练与官职，才算数<sup>[54]</sup>。教友派的原则是，在礼拜集会上任何人都可以发言，然而**唯有** 感受“圣灵”者应当发言，所以职业讲道者根本不存在<sup>[55]</sup>。如此激进的结论，其他教派当然并未得出，或者纵使有也没能持之以恒。不过，圣职者要不是原则上并非“受雇者”<sup>[56]</sup>，而是从事荣誉职或服务于自愿性的荣誉捐献<sup>[57]</sup>，就是将圣职当作副



业并且只收取足够摊平成本的费用 [58]；要不然他们或者是随时可以被解聘，或者像在卫理公会里那样 [59]，盛行一种传道组织，只有偶尔会在同一个“巡回区”里服事的巡回布道人 [60]。举凡官职（就传统的意义而言）亦即神学者的资格尚被坚持之处 [61]，那也只意味着一种专门技术的先决条件，被视为真正决定性资质的，仍是恩宠状态的卡理斯玛：有必要对圣职者的适性加以审查的当局，如克伦威尔的查核局（triers，颁发资格证书的地方团体）与风纪局（ejectors，圣职惩戒局） [62]，目的即在于此种卡理斯玛的确认。我们看到，教会当局的卡理斯玛性格一如教团成员本身的卡理斯玛性格那样被坚守着。就像克伦威尔的圣战士军团 [63] 只让宗教上有资格者来执行圣餐式那样，克伦威尔的士兵会拒绝随同某位军官出阵，如果那军官并未与他同属有资格者的圣餐共同体的话 [64]。

在内部里，教派成员之间弥漫的是原始基督教的兄弟爱，或至少有这样的要求，而且至少在再洗礼派及其派生的诸教派里是如此的 [65]。在某些教派里，诉诸国家法庭被视为禁忌 [66]，而弟兄间则负有急难救助的义务 [67]。当然，至少与非同信兄弟的商业往来是不被禁止的（有时除了极端激进的教团之外）。不过，理所当然的，人们偏爱自己的弟兄 [68]。为迁居外地的弟兄签发（关于成员资格与**品行**） [69] 证明书的体制，打从教派成立之初即已存在。教友派的支持救助体制是如此之发达，以至于为此而产生的负担最后竟让传道的热情给瘫痪了。教团成员间的凝聚力是如此之强，所以很有理由被提出来作为殖民定居于新英格兰的动机之一——相对于南方，这儿一直甚为密集且一开始就有着强烈的城市性格 [70]。如我们所见的，所有这些要点在在显示，这篇概述起始举出的例子所说明的美国教派与类教派团体的现代机能，乃是一度遍布于所有禁欲教派与集会里的那些关系状态的延伸枝丫、遗绪与残余。如今已风流云散。教派成员惊人的排他性“种姓自负”是打从教派成立之初就被证实的 [71]。

那么，在这一整个发展过程当中，就我们的问题而言，究竟什么才真正是——过去是，现在也是——决定性的关键所在？破门律在中世纪也对政治及市民生活带来影响，形式上甚至比教派自由存在之处



还要来得严酷。而且，中世纪时，唯有基督徒才能是完全市民。再者，中世纪时还可能激活教会的风纪手段来惩戒欠债不还的主教，就像舒尔特 [72] 所精彩描绘的，这可使得主教的信用要高过世俗的王侯。同样，普鲁士的少尉则处于欠债不还就可能被免职的压力之下，这也提升了他的信用度。德国的社团成员学生的情形也如出一辙。最后，中世纪时，告解与教会的惩戒权也是使教会纪律得以有效施行的手段，实情确实如此，尤其是当时人们利用那借着起誓而激活的可能性，亦即使债务人遭受破门律，来作为债权的保证。

的确是这样。然而，在所有这些情况里，借着种种情势与手段所奖励或禁止的那种生活态度，与基督新教的禁欲所培养或压制的那种生活态度，是截然不同的。譬如那少尉或社团大学生，甚或包括主教在内，其信用度之提升当然不是基于**商业上的**个人资质的培养。并且，紧接着这话，尽管在意图上二者的运作方向是一致的，然其运作**方式**必然是根本不同的。中世纪的教会纪律，如同路德派的教会纪律，（1）是交在作为官职的圣职手上，（2）只要是还行之有效的，是借着威权手段来施行的，（3）所惩戒或奖励的是**个别的**具体行为。清教与教派的教会纪律则是，（1）至少部分但往往全盘交付在平信徒手上，（2）借着有必要**自尊自重**为手段来发挥作用，（3）培养**资质**，或者这么说，拣选资质。最后这点最重要。为了融入共同体的圈子里，教派（或宗教集会）的成员必得具备某种特定的资质，拥有这种资质，一如前一篇论文《新教伦理与资本主义精神》所说的，对于理性的近代资本主义的发展而言是重要的。为了在这个圈子里**自尊自重**屹立不摇，就必须一直不断**证明**自己拥有这种资质，亦即此种资质在他身上始终如一且从不间断地被培养着。因为，依前面的论文所阐述的，如同他的彼岸至福，他的此世的整体社会存在全系乎于他的自我“证明” [73]。就一切经验所及，再也没有任何陶冶手段比这种在弟兄伙伴的圈子里维持社会性的自尊自重之必要更为强大的了；因此，不容间断且深沉内敛的教派纪律之对应于权威性的教会纪律，正如理性的培育与筛选之对应于命令与禁制。在这点上，如同几乎其他任何层面，清教教派，作为现世内禁欲最为独特的担纲者，乃是普世性的天主教恩宠机构最为彻头彻尾、在某种意义上来说唯一彻底的反对版。对于社会性的自尊自重之无比强烈的**个人**利害关怀，被

清教教派秉持为陶冶那种特质的手段，因此也就是这种**个人**的动机与自我的利己之心被用来助成“市民的”清教伦理及其派生结果的维持与传布。这对于其渗透流传与强大影响力是绝对关键所在。因为，再重复一次<sup>[74]</sup>，并非宗教的伦理学说，而是其伦理态度——借着其救赎财的种类与条件而使得**激励**作用于这种伦理态度上——方为“这宗教的”特殊“风格”（Ethos），就此词的社会学意义而言。在清教来说，那种态度是特定的讲求方法的理性的一种生活样式，在既定的条件下，此一生活样式为近代资本主义的“精神”（Geist）铺平了道路。见之于**所有的**清教教派的是，激励，在救赎确证的意义上，是作用于神前的自我“证明”；在清教**教派**内部里，激励，在社会性的自尊自重的意义上，是作用于人前的自我“证明”。二者在相同的作用方向上彼此互补，协力接生近代资本主义“精神”特有的**风格**亦即近代**市民阶层**的风格。禁欲的宗教集会与教派的形成，特别因其激进地挣脱家父长制的威权的桎梏<sup>[75]</sup>，及其**擅自**解释人必须更听从于神甚于人这个命题的那种**方式**，构成了近代“个人主义”最重要的历史基础之一。

最后，为了理解此种伦理作用的性质，再做一番最终的比较论述是有必要的。在中世纪的**行会**里往往也见得到类似禁欲的基督新教教派的教会纪律所施行的统制，亦即对成员的一般伦理标准进行规制<sup>[76]</sup>。然而显而易见的是，两者对于个人的经济态度所产生的影响有着无可避免的差异。行会是将相同职业者亦即**竞争者**统合起来，目的在于**限制**竞争以及运用在竞争里的理性的营利努力。行会培养出“市民的”美德，并且在某种意义上（此处不再详述）是市民的“理性主义”的担纲者。但行会所凭恃的是“生计政策”（Nahrungspolitik）与**传统主义**；只要其经济规制发挥出效力，其实际结果是众所周知的。然而教派所统合起来的，并不是基于修业年限与家族关系而在技术上获取资格的职业伙伴，而是经过筛选与培养而在伦理上具有资格的信仰伙伴——**全然**在程序**正义**与讲求方法的禁欲的意义上，对成员伙伴的生活样式加以控管与规制，而没有足以阻碍理性营利努力之扩张的那种物质性的救济政策的目的。行会成员的资本主义的成就，会瓦解行会精神，正如在英国与法国所发生的，所以那种成就遭到避忌。教派弟兄之资本主义的成就，如若取之有道，就是其自我证明与恩宠状态的明证，会提高教派的声望与传教机会，因此这种成就受到欢迎，一如

上面一再引用的话语所显示的。行会里的自由劳动组织，在其西方中世纪的形式里，的确——相当有违其意图——不只是资本主义劳动组织的一种障碍，而同时也是一个先行阶段，若无前者，恐即无后者[77]。然而行会本身自然不可能孕生出近代市民—资本主义的**风格**，因为此种风格的经济的“个人主义的”动力，并非行会所能而唯独禁欲教派的生活方法论才能够使之获得正当性且带上光环。

---

## 注释

\* 这篇新出炉且篇幅大增的文稿曾经刊登于1906年的《法兰克福通讯》（Frankfurter Zeitung, Osternummer, 1906），接着稍加润饰后以《教派与教会》的篇名刊载于《基督教世界》（Christlichen Welt, 1906, S. 558ff., 577ff.），我也一再地征引这篇文字来补缀前面的作品《新教伦理与资本主义精神》。翻修改写的动机在于，我所推衍出来的教派概念（相对于“教会”的概念）在这期间足堪告慰地被特勒尔奇所接纳并精推细敲地运用于他的大作《基督教社会思想史》（1912），所以概念性的讨论在此可以轻松略过，而且有必要说明的地方既然已在本书第一部第二卷第一章注[209]里说明了，这篇论文仅包含补足前作的最重要资料。

[1] 就此而言，原则多半不过是纸上空谈——由于天主教选票的关系（还有补助教派学校的事）。

[2] 详尽细节非此处关心所在。应当参照的是美国教会史系列（American Church History Series）的个别单册（当然评价参差不齐！）。

[3] 不只美国最高法院的每次开庭，就连任何的党“大会”开议，都要以祈祷来开场，这当然是行之已久而烦人的行礼如仪。

[4] 或者，如果这人刚好是位于餐桌首席的长者，那么侍者端上汤来时便会恳请他：“先生，请领祈祷。”在苏格兰斯开岛的波特里（Portree, Skye）的一个美好的星期日，我自己便碰上了本文里所提的那个典型问题，出于无可奈何，也只能这么说：“我是巴登邦教会的成员，但我在波特里没法儿找到这个教会的礼拜堂。”这说法得到那女士的首肯且欣然接受了（“哦，他不参加任何礼拜，除非是在自己的教派里！”）。

[5] “信仰”铁定防得了喷嚏，一个亲戚这么说。

关于韦伯1904年在美国访问时的“宗教经验”，可参见韦伯的妻子玛丽安娜所写的《韦伯传》第九章。——译注

[6] 他对一个受浸者说：“哈啰，比尔，水不是冷得很吗？”然后得到很认真的回答：“杰夫，我想着火热之处（地狱！），所以不在乎水冷。”

[7] 借给人而什么也不指望（*mutuum date nihil inde sperantes*），见《圣经·路加福音》6: 35。中文《圣经》的翻译是：“借给人不指望偿还。”参见本书第一部第一卷第二章注[36]。——译注

[8] 恩宠机构（*Gnadenanstalt*），在《宗教社会学》里，韦伯讨论过不同的恩宠授与的观念。有关“制度恩宠”（因此也就是一个恩宠机构）的概念如下：“救赎所需的恩宠乃是在一持续性的基础上，经由某些神或先知所认可而创设的制度化组织（*Anstaltsgemeinschaft*）来授与。这个机构可以直接通过纯粹巫术性的秘迹手法，或者是通过其所掌握的由于其执事者或信奉者之实践而累积下来的多余的业绩（可以产生神恩或恩宠的业绩），来发挥其力量。只要是制度性恩宠一贯地营运之处，即涉及三个基本前提。一、教会之外无救赎：除非本身为某一特定的、被赋予掌理恩宠之机构的成员，否则即无法得救。二、恩宠授与之有效与否，取决于机构所赋予的职权，而与祭司个人的卡理斯玛资质无关。三、需要救赎的个人之宗教资质，与有权授与恩宠的机构全然无关。换言之，救赎乃是普世性的，而非仅止限于宗教达人。宗教达人若想凭一己之力接近神、求取恩宠，而不思依赖最根本的制度性恩宠，他的得救机会以及宗教的纯正性就不免——而且实际上也无法避免——要受到威胁。根据此一理论，所有的人皆可能得救，只要他们能充分履行神的要求，即可获得足以使他们得救的制度性恩宠的授与。因此，对于个人伦理成就所要求的水准，必须与一般人的平均资质相当——实际上则意味着相当的低。谁如果能在伦理领域成就更多（亦即宗教达人），那么除了确保自己之得救外，他还可以为其机构积聚善功，而由此一机构再将这些善功授与那些需要的人。我们刚刚所叙述的观点即为天主教会之独特立场，同时也决定了其之为一个恩宠机构的性格。”

（《经济与社会·宗教社会学》2—5—10—10）——译注

[9] 教派间的灵魂争夺战——部分说来是大大受到牧师的物质利害所左右——往往使得这种成员遴选招来非常强烈的反弹，特别在美国，这当然是个不争的事实。因此，常见到相互竞争的教派间联合以限制这种灵魂争夺战（譬如说联合起来排除那些——按宗教原则——离婚理由不够充分者轻易得以再婚，因为任一教派方



便再婚，毕竟是个强大的吸引力）。于此，听说有几个洗礼派教团有时是比较宽松的，而天主教以及（密苏里）路德教会则被称赏持正严格，不过（据说）两者都减少了成员。

[10] 在大都会区里好多次有人（主动）告诉我，土地投机业者通常会先盖起一座“礼拜堂”（往往极不起眼），然后以五百到六百美元聘用一位从林林总总的神学院当中某处出身的人，许诺他会有个当牧师的光明生涯，如果他能聚集起一个教团并在礼拜堂一带“功德圆满地传教”。我可看到了破落的教堂式建筑诉说着失败的故事。不过，多半应该是成功的。左邻右舍的交往、主日学等对新居民而言毕竟是不可或缺的，尤其是与“伦理上”可信赖的邻人交往。

[11] 教派间尽管竞争激烈——就连教团晚间茶会的物质与精神奉献种类都互别苗头，上流的教堂还竞逐音乐会的奉献（波士顿三一教会的一个男高音，据说只需在礼拜天献唱，当时就有八千美元的收入）——但彼此往往都还保持相当友好的关系。譬如在我列席的卫理公会的礼拜式里，前文所述的洗礼派的洗礼式都还被推举为无人不为之动容受教的场景。教团多半全然拒绝聆听“派别分殊之教”以及一般而言教义说教，唯有伦理才能带进布道里。在我聆听为中产阶级所做的那些布道里，牧师所宣讲的无非是稳健又扎实的典型的市民道德，而且当然是既家常又审慎清醒的那种，但却是出自讲者内心充沛的确信，而且往往是真心感动的。

[12] 某个东部大学的闪语系“助理”告诉我，他很遗憾没能当上“共济会分会会长”，否则的话他就会转回商业界。当被问到这能有什么好处时，回答是：如果他作为一个业务员或行商而能够证明自己担当了这么一个众所周知的诚正角色的话，他便得以击败任何的竞争者，而且身价如金。

共济会（Freemasonry），世界上最大的秘密团体，旨在传授并执行其秘密互助纲领。详见附录7。——译注

[13] 基督教科学派（Christian Science），1879年爱迪（Mary Baker Eddy，1821—1910）在美国创立的教派。详见附录7。——译注

[14] 一些有学识的美国人常带点儿忿怒地将这些事实鄙夷为“诈欺”或落伍，甚或全盘否定。当中有好多人实际上对这些事实根本一无所知——就像威廉·詹姆斯向我证实的。然而，在极为不同的许多领域里，这些事实的痕迹依然存在，只不过有时是以怪异的方式存活着。威廉·詹姆斯（William James，1842—1910），美国哲学家和心理学家，1904年韦伯赴美访问时曾与其有交往。——译注



[15] 在这些事情上，“伪善”与惯习性的机会主义在美国并不会比在我们这儿更严重。毕竟，在德国“无宗派所属的”军官或官吏是无法想象的。有个柏林的（“雅利安人”！）市长未获公认，原因是他的一个小孩没受洗。不同的只是此种惯习性的“伪善”运行的方向有别罢了：在我国是官吏的晋升，在美国是商业的机会。

[16] 摩根（John Pierpont Morgan, 1837—1913），美国金融家和工业组织家，第一次世界大战前二十年间世界金融巨头之一。洛克菲勒（John D. Rockefeller, 1839—1937），美国实业家、慈善家，标准石油公司创办人。古尔德（Jay Gould, 1836—1892），美国铁路企业家、金融家和投机者，是一位重要的铁路创建人物，又是十九世纪美国资本主义中最恶名昭彰的“强盗贵族”。详见附录15。——译注

[17] 希腊字母社团（Greek Letter Society），美国大学里常见的一种以希腊字母为其社名的荣誉性学生社团。其中，创立最早且最著名的无疑是大学荣誉生协会（Phi Beta Kappa Society），当初是1776年12月美国弗吉尼亚州威廉与玛丽学院的一些学生在独立宣言的激励下所成立的一个秘密社团，他们以希腊文 Φιλοσοφία Βιοῦ Κυβερνήτης（爱好智能，引导生活）为社团宗旨，并取其希腊文缩写 ΦΒΚ 三个字母（发音Phi Beta Kappa）为社团名称。1779年哈佛、耶鲁等名校相继成立此一社团的分会，并逐渐扩展至其他各校，截至今日此社团在全美各大学共有283个分会。在其发展过程中，大学荣誉生协会也逐步从原先兄弟会性质的秘密结社，转变成一个以奖励大学部学生课业成绩为主的荣誉性社团，正如其协会宗旨所说的：“培育与表彰卓越者。”由于历史源远流长兼且考核严谨，大学荣誉生协会至今仍被视为美国大学部最有声望的荣誉社团，获选为成员的大学生亦视此为最高荣誉。Phi Beta Kappa Society之后，类似的以希腊字母为名的学生社团亦相继在全美各大学校园出现。——译注

[18] 在美国，光用“金钱”也可买得权力，但并非社会声誉。当然，那也是一种手段。这和我国及其他各处一样。只不过在我们这儿的通路是这样的：买入骑士领地、成立信托遗赠基金、取得名目爵位，然后让孙子得以加入贵族“社会”。在美国，靠自力起家的人比继承遗产者更得老传统的尊敬，而获取社会声誉之道在于：在名大学加入上流社交团体，以前是加入著名教派（例如长老派，在纽约的长老教会里，会堂坐席上就备有白色坐垫与扇子），而现在是加入著名的俱乐部。此外还有住家（在中等城市大概都有的“大街”上）、衣着与运动的种类。最近才重要起来的是：早期清教徒移民父祖的后代、波卡洪塔斯及其他印第安裔女士的后代

等。此处无法再深入追究细节。各式各样忙于追查金权制系谱的鉴定翻译事务所及其代理店多得不胜枚举。所有这些往往极为诡异的现象皆属美国“社会”欧洲化的广大领域。

清教徒移民父祖（Pilgrim Fathers），指搭乘“五月花”号前往美洲并建立美洲新英格兰地区第一个永久性殖民地（1620年），马萨诸塞普里茅斯（Plymouth）的移民，总共102人。1820年纪念200周年庆典上首次使用“清教徒移民父祖”的名称。——译注

波卡洪塔斯（Pocahontas, 1595—1617），弗吉尼亚印第安酋长波瓦坦（Powhatan）之女。据说弗吉尼亚殖民地的建立者史密斯（J. Smith）被印第安人俘虏时，她挺身相救。史密斯归国后，她被英国人当作人质逮捕（1612年），后来成为基督教徒，1614年与英人罗尔夫（J. Rolfe）结婚，赴英定居，后因感染天花歿于英国。——译注

[19] 德裔美国人的俱乐部里并非总是如此。当一个纽约的年轻德国商人（有着汉撒同盟最高贵的姓氏）被问道：为什么你们全都试图加入美国人的俱乐部，而不是美轮美奂的德国人俱乐部？回答是：他们的（德裔美国人）老板偶尔会和他们打撞球，但不免让他们感受到老板们自认为这么做是“亲切得很”。

[20] 在我们这儿与此相应的是：学生社团与预备役军官头衔对于交际与通婚所具的意义，以及“响应决斗要求的资格”所具的高度身份性意涵。事情并无两样，只不过方向与物质作用象征性地不同。

[21] 不过参照前注。加入一个美国人的俱乐部（不管在学校或之后），往往就是失去德国民族性的关键时刻。

[22] 在移民到新英格兰的时候，教团的形成往往先于政治社会的形成（按照“五月花”号移民父祖们著名的盟约的方式）。1619年的杜切斯特（Dorchester）移民团在迁移之前就先集结成一个教团，并选出牧师与教师。在马萨诸塞州的殖民地里，教会在形式上是完全独立的团体，当然只接受市民为教会成员，而另一方面，教会成员资格则是市民权的前提。同样的，在纽黑文（New Haven）起初（在反抗不成而被并入康涅狄格州之前）教会成员资格与优良品行（等同于可以参加圣餐式）乃是市民权的前提条件。在康涅狄格州则反之（1650年），城镇有义务要维持教会（从独立派的严格原则背离到长老派的原则）。这马上意味着有点松弛的举措：在合并了纽黑文后，那儿的教会被限制在只是发行证书，说明某某人在信仰上

没有问题并且资产充裕。马萨诸塞州必然早在十七世纪趁着合并缅因与新罕布什尔之机，背离了政治权利之宗教资格证明的严格要求。并且，在教会成员资格的问题上，必然是要做出妥协的。最著名的莫过于1657年的半路契约

（Halfway Covenant）：即使是未能证明为再生者也得以成为教会成员，只不过——直到十八世纪初——不能参加圣餐式。

[23] 教友派与宾州的关系，详见附录7“教友派”。——译注

[24] 指“杰利蝾螈式选区划分”（gerrymandering）。——译注

[25] 韦伯的注释，介绍各教派参考文献。详见附录5。——译注

[26] 十七世纪时这是如此地被视为理所当然，以至于（如前面所提的）班扬（Bunyan, *Pilgrims Progress*, Tauchnitz Ed., S. 114）让“爱钱先生”说道：人可以为了有钱而变得虔诚，特别是为了招徕更多顾客，因为，为何变得虔诚，什么缘故都一样。

[27] 除了他们之外，教友派也是如此，就像当时引起我注意的伯恩斯坦（E. Bernstein）的下面这段引文所显示的：“不过不只是在牵涉到国法的事情上，初期的教友派信徒信守他们的话语与承诺不渝。在从事商业买卖上，此一特色同样鲜明。在组成教团之初，身为商人的教友深受其苦，因为其他人不喜欢他们的独特作风，所以不上他们的商店买东西。然而不久指责他们的声浪四起，说他们独占了当地的买卖。这种指责的声浪部分起因于他们一概不与外人签订商业合同，并且因为他们所贩售的商品绝不二价。”

Thomas Clarkson, *Portraiture of the Christian Profession and Practice of the Society of Friends*, Third edition (London, 1867), p. 276. （初版约于1830年）

[28] 一整个典型市民的伦理打从一开始就是所有禁欲的教派与团契所共通的，并且直至当代仍与美国的教派所护持的并无二致。例如卫理公会视为禁止项目的是：（1）买卖时多费口舌（“讨价还价”）；（2）交易尚未完税的商品；（3）收取高于国法规定的利息；（4）“积聚地上的财宝”（等同将资金转成“财产”）；（5）不确定能偿还就举债；（6）任何奢侈挥霍。

[29] 资料来源为兹文利的讲话（F ü Bli I, 228, vgl. 243、253、263）及其 *Elenchus contra catabaptistas*（*Werke* III, 357、362）。兹文利在自己的教团

里显然对幼儿洗礼反对论者伤透脑筋，而后者则依据《圣经》认为再洗礼派的“分离”，亦即其自由意志说，是应加以拒斥的。布朗派（Brownist）在1603年向英国国王詹姆斯一世提出的一份请愿书里要求，将所有“邪恶的说谎者”排除出教会，而单只允许“信实者”及其子女加入教会。然而早在（可能是）1584年的（长老派的）《教会礼法纲领》第37条（根据皮尔森于1912年的海德堡大学博士论文里首度公开的原典），已要求唯有服膺纪律或“出示他处的资格证明书”者才获准参加圣餐式。

布朗（Robert Browne, 1550—1633），英格兰清教公理会领导人物，抵制圣公会并主张政教分离的自由教会运动的倡导人之一，追随他的人称为布朗派。详见附录11。——译注

[30] 闵采尔（Thomas Müntzer, 1490—1525），宗教改革运动激进派领袖，详见附录9。——译注

[31] 韦伯的注释，讨论教会管辖权问题。详见附录5。——译注

[32] 克伊波（Abraham Kuyper, 1837—1920），荷兰神学家和政治家。施特克尔（Adolf Stöcker, 1835—1909），德国教士、保守派政治人物、改革家。详见附录11。——译注

[33] 韦伯的注释，参与圣餐资格的争论。详见附录5。——译注

[34] 顺带一提，荷兰的虔敬派也信奉同样的原则。例如罗登司坦的立场是，举凡非再生者——对他而言很明白的就是本身并未带有再生的印记者——即不可共享圣餐，而且甚至忠告说别和小孩共唱主祷文，因为他们尚未成为“神之子”。柯勒（Köhler）也时而在荷兰发现这样的见解：再生者根本不是有罪的。加尔文派的正统信仰的代表者且精通《圣经》到惊人程度的，正是小市民大众。也就是这些正统派人士在对神学教育有所疑虑之余，针对1852年的教会规则（除了欠缺十足严格的“风纪处罚” [censura morum] 之外）在教会会议里发出平信徒代表未免太少的抱怨。当时德国的路德教会正统派当然还未虑及于此吧。

罗登司坦（Jodukus van Lodensteijn, 1620—1677），荷兰改革派的虔敬主义的指导者。——译注

[35] 引用于H. M. Dexter, *Congregationalism of the Last Three Hundred Years as Seen in its Literature* (New York, 1880), p. 97.



[36] 伊丽莎白一世治下的英国长老派愿意承认英国国教会的39条（但是对34—36条有所保留，在此并不重要）。

[37] 十七世纪时，非本地教团成员的洗礼派信徒若想获准参加圣餐式，这样的推荐函（letters of recommendation）是必要的。如果不是洗礼派的信徒，那么只有在通过教团的审查与认可后才能获准参加（附录于1689年《汉撒诺理斯信仰告白》，West Church, Pa., 1817）。有资格者参与圣餐式，在洗礼派里是教义上所强制的。若未加入自己居住地正式公认的教团，就会被视为分离派。若就有义务与其他教团共同协力这点而言，洗礼派的立场与克伊波类似（参见本章注[34]）；然而凌驾于个别教会之上的任何管辖权，则是被拒斥的。关于契约者（Covenanters）与早期英国长老派的资格证明书（litterae testimoniales），参见本章注[29]及注[25]所列举的文献。

[38] 韦伯的注释，参考资料。详见附录5。——译注

[39] 布朗派在1603年向詹姆斯一世提出的请愿书里已对此提出抗议。

[40] 此一原则明示于例如1585年埃丹宗教会议的决议里（Sammlung von Reitsma, S. 139）。

[41] 关于教团成员怀疑自己的适格性因而怯于参与圣餐式（根据英国国教会的第25条）的详尽讨论，见Baxter, Eccles. Dir., II, p. 108。

[42] 尽管在此也提示了预定论的最纯粹类型，但实际意义到底有多大——真的一再遭到不当的质疑——再也没有比针对下面这个问题所做的激烈争论更能清楚表明的了：为神所弃者的子女，在经过生活品行的证明之后，是否能获准受洗？四个阿姆斯特丹亡命者教团当中的三个是持肯定态度的（十七世纪初）；不过在新英格兰直到1657年的“半路契约”才对这点有所软化。至于荷兰，参见本章注[33]。

[43] Baxter, Eccles. Dir., II, p. 110.

[44] 秘密集会（Slijkgeuzen）的禁令在十七世纪初已于荷兰引发全面性的文化斗争。伊丽莎白一世以可怕的严厉手段来对付秘密集会（1593年以死刑相威吓）。禁欲的宗教精神的反权威性格，或者在此更正确地说，宗教权威与世俗权威的竞争关系，乃是原因所在（喀特莱特已明白要求准许将君侯处以破门律）。事实上，苏格兰——长老教会纪律与神职支配对抗君王的古典地盘——的例子，必定起了威慑性的效果。



喀特莱特 (Thomas Cartwright, 1535—1603)，英国剑桥大学神学教授，曾到日内瓦拜访过贝札 (1571)。1559年伊丽莎白一世颁行《统一法》，强制推行统一的崇拜仪式，此后凡拒绝遵守这种仪式的神职人员一律被革职或受到监禁。英格兰清教派遂于1572年发表了一份宣言《对国会的忠告》 (Admonition to Parliament)，该项宣言要求女王伊丽莎白一世在圣公会恢复新约精神的崇拜仪式的“纯洁性”，并清除圣公会内的天主教成分。宣言反映清教派中广泛存在的长老会影响，主张更加直接地仰赖《圣经》的权威，实行牧师与长老的教会体制，废除主教制。女王拒绝这份文件。执笔人遭到监禁，喀特莱特以长老会领袖身份发表《对国会的第二份忠告》，支持原来的立场，结果被迫逃离英格兰，定居比利时的安特卫普 (Antwerp)，1585年返国。——译注

[45] 阿姆斯特丹的自由派市民为了摆脱正统派牧师的宗教压力，而将子女送到附近的教团的自由派牧师那儿学习坚信礼的课程。阿姆斯特丹教团的教会委员会 (Kerkraad) 拒绝认可那种教团的牧师所签发的圣餐参与者风纪证书 (1886年)，并将这些人排除在圣餐式之外，理由是为了保持圣餐式的洁净以及必须要服从神更甚于人。对于此种脱轨行径的指责被宗教大会所接受时，前述的教会委员会拒绝服从并采用一个新规则——当大会休会时，由教会委员会全权处理教会的问题——不与大会协同合作，而当时被停职的俗人长老路特格斯 (T. Rutgers) 与克伊波即操弄计策霸占了新教会 (Nieuwe Kerk)，尽管在受命前来的监视者的监控下 (参见 Hogerfeil, *De kerkelijke strijd te Amsterdam*, 1886, 以及前引克伊波的著作)。早在十九世纪二十年代，预定论运动已在毕尔德狄克及其 (受洗的两个犹太人) 弟子科斯塔 (Isaak da Costa) 与卡帕多斯 (Abraham Capadose) 的领导下展开 (由于预定论，这运动拒绝例如黑奴制度的废除，认为这是“干预天命”，如同其之拒绝预防疫苗接种！)，猛烈攻击教会纪律的松弛与非适格者的圣礼参与，最终走上分离行动的道路。1840年，阿姆斯特丹的“分离改革派教会”

(Afgescheidenen gereformeerden Gemeente) 的大会接受了《多尔德信条》，拒绝“在教会之内或之上”的任何一种支配。普林斯特也是毕尔德狄克的弟子。毕尔德狄克 (Willem Bilderdijk, 1756—1831)，荷兰诗人、剧作家、文学翻译家，晚年于莱顿大学教授语言史。普林斯特 (Groen van Prinsterer, 1801—1876)，荷兰的基督新教神学者、史家与政治家，荷兰反革命党的创党筹划者之一。——译注

[46] 在1611年的《阿姆斯特丹信条》 (Publ. of the Hanserd Knollys Society, Vol. 10) 第16条里即已载明古典的条例：“所有的教会成员与教派成员都必须彼此认识……因此教会必定不能由彼此无法实际认识的那么多人来构成。”任何宗教大会的统制与任何中央教会当局的建制最终都等于是此一原则的悖离。这在

马萨诸塞州是如此，如同在克伦威尔治下的英国，当时是由1641年国会议决出规则，准予任何个别教团给自己配置一名正统的教士与讲道的安排；这是洗礼派与激进的独立派涌入的征兆。个别教团（按当时的实际情形来说或者应当是各个牧师）作为教会纪律的担纲者，是乌舍（Usher）所刊行的早期长老派德但姆会议录

（Dedhamer Protokollen）里设为前提的。关于圣餐式参加许可的投票，1582年10月22日的记录是这样的：“除非全员普遍同意，否则没人可以加入成为这团体的一员。”然而就在1586年，这些清教徒便表明他们反对那些得出公理派结论的布朗派。

[47] 卫理公会的“班”（classes）作为其共同牧会的基础，乃是整体组织的脊髓。每十二个人就必须组成一个班级，班长要每周会见每个成员，或者在家或者在班会上，此时总会进行一般性的罪过告解。班长要对成员的品行作记录。成员要迁徙时，班长所做的记录也是开立成员证书的基础之一。这种组织如今在各处，包括美国在内，早就瓦解了。在早期的清教里，教会纪律到底是以何种方式来产生作用的，或许可以从上述的德但姆会议录里得知，据此，集会里应当给予“训戒”，“如果有什么事被兄弟发现或窥探到的话”。

[48] 韦伯的注释，教会纪律的问题。详见附录5。——译注

[49] 恐怕所有的教派都有试炼期，譬如卫理公会的试炼期为六个月。

[50] 在西敏寺会议的五人（独立派的）“国教反对者”的“辩解书”里，与“偶然的、形式的基督徒”决绝的问题被提到台面上来。起初，这只意味着基于自由意志的分离主义，还不到拒绝交往的地步。然而，罗宾森——一个严格的加尔文主义者，也是多尔德会议的拥护者（关于他，参见Dexter, Congregationalism, p. 402）——原先的意见是独立派的分离主义者不可与其他人交往（后来缓和下来），即使对方是被拣选者（electi）（这被认为是可以理解的）。大多数的教派总之是回避公然承认这个原则，有些教派则明白拒绝（至少作为原则）。巴克斯特甚至认为，如果责任由家长或牧师挑起，而不是加在自己身上，那么也不必太在意与一个不敬神者一同祈祷（《基督徒指南》vol. II，页100，倒数第二段）。这个见解是非清教的。“回避者”（mijdinge）在十七世纪荷兰的激进洗礼教派里扮演了非常重要的角色。

罗宾森（John Robinson, 1575—1625），清教分离派的牧师，因受迫害而从英国移居荷兰，后来客死于莱顿。——译注

[51] 在十七世纪初阿姆斯特丹的亡命者教团内部的议论与斗争里，这已是极为激烈的现象。同样的，在兰开夏（Lancashire），拒绝圣职者担纲教会纪律、要求教会里由俗人治理并由俗人掌理教会风纪，已是克伦威尔时代的教会内部斗争里的关键重点。

[52] 长老的任命是独立派与洗礼派教团内部长久以来争论不休的课题，这不是我们此处关注所在。

[53] 1646年12月31日的长期国会的法令正是针对这点反对，有意给予独立派一击。另一方面，布道自由（liberty of prophesying）的原则已由罗宾森通过著述加以辩护。从主教统治主义的立场上，杰瑞米·泰勒在其著作中（*The Liberty of Prophesying*, 1647）对此做出让步。克伦威尔的“查核局”要求布道的许可必须要有已获许可的六名教团成员的证明才可行，其中四名为俗人。在英国的宗教改革初期，证道与布道不止常为英国国教（圣公会）热心的主教所容许，而且还鼓励有加。在苏格兰，这是教会活动的构成要素（1560），1571年被引进北罕普敦，随后其他地方也跟进。不过，1573年由于针对喀特莱特的宣告，伊丽莎白一世坚持加以压制。

杰瑞米·泰勒（Jeremy Taylor, 1613—1667），英格兰基督教圣公会教士及作家。——译注

[54] 史密斯在阿姆斯特丹已要求，再生者于讲道时甚至不该将《圣经》摆在面前。

[55] 当然，如今恐怕没有任何地方再如此激烈地实行。官方的“圣徒传说”是：据教团兄弟的经验，在礼拜时将那些特别易于受圣灵所感的成员安排坐在面对会众的特别席上，然后在深沉的静默中等待圣灵降临到他们（或别的教团成员）身上。不过，在宾州大学的一次礼拜上，圣灵很遗憾地并不如我所预期的那样降临在坐落于特别席的一位穿戴简单亮丽的老妇人身上，她的卡理斯玛可是受到很高的赞赏。后来，显然是在理解的默契下，圣灵降临在一位果敢的大学图书馆员身上，他针对“圣徒”的概念做了一番很有学问的演说。

[56] 教团里（像福克斯这一类型及与其类似者的）宗派活动者的卡理斯玛革命，往往是打从这样的斗争展开：反对作为“受雇者”的官职俸禄牧师，鼓吹受圣灵感召而无酬自由布道者的圣徒原则。公理派的古德温（Thomas Goodwin）与普林在国会里发生激烈的对立：普林指责古氏违背自己所谓的原则，接受了“圣禄”

(living)，而古德温则声明，他只接受自愿性的捐献。为了牧师的生计而只接受自愿性的捐献是应该容许的，这个原则表明于1603年布朗派向詹姆斯一世提出的请愿书里（第71项：抗议“教廷圣禄”与“犹太什一税”）。

[57] 在1649年5月1日的人民协议（Agreement of the People）里，后面这一项要求于所有的布道者。

[58] 卫理公会地方传道者正是如此。

[59] 1793年卫理公会废除了被授予圣职者与未被授予圣职者之间的任何差别。因此，未被授予圣职的巡回布道者（Reiseprediger, traveling preachers），亦即卫理公会特色独具的担纲者传教师，与仍被英国国教会授予圣职的牧师，地位并无二致。不过，与此同时，在整个巡回区里的讲道却由巡回布道人垄断，而圣餐的分发也只保留给他们（自主性的圣餐式当时原则上是实行的，只不过时间上总是与官方教会的圣餐式错开——人们假装仍如从前那样隶属于它）。由于1768年起巡回布道人被禁止从事一般民间副业，从而形成了一种新的“圣职者”。自1836年起举行形式的圣职授予式。除此，还有一种从俗人里补充上来当作副业从事的地方讲道人，他们没有圣餐分配权，并且权限仅止于地方。两种布道人皆不披圣职袍服。

[60] 事实上，至少在英国，多半的“巡回区”都变成小教区，而巡回不过是种虚构。虽然如此，直到当今仍持之不坠的是，同一个传道人不应在同一个巡回区里服事超过三年。巡回布道人虽说是从“地方讲道人”那儿补充而来，但后者却是拥有世俗职业的人，每一任期（原先）只有一年的讲道许可。由于礼拜式与礼拜堂太多，他们的存在是有必要的。尤其，他们是“班级”组织的脊梁及其灵魂司牧者，因此也就是教会纪律真正的中心机关。

[61] 克伦威尔与“圣徒国会”间的对立，除了其他因素外，还因为大学的问题而尖锐化（大学可能会由于激进地取消什一税与圣禄而崩溃）。克伦威尔无法下决心摧毁这些文化场所——按当时的意义来说，大学尤其是神学者的养成所。

[62] 这是根据1652年的提案，并且，本质上也是依据1654年的教会法规。

[63] 圣战士军团（Army of Saints），指的是克伦威尔组织训练出来具有坚定的信仰被称为新模范军（New Model Army）的军队。这支军队包括11个骑兵团，每团600人；12个步兵团，每团1200人，并有1000名龙骑兵。士兵从英国各地抽调而来



并经过良好训练，同时也取代了由个别的将军带领的私人军队，后者基本上缺乏统一的指挥。他们最终为国会赢得了英国内战。——译注

[64] 例子引自Gardiner, *Fall of the Monarchy*, Vol. I, p. 380。

[65] 《西敏寺信仰告白》里也有不分内与外相互援助义务的原则（XXVI, 1），无论哪个教派也都有许多相应的规定。

[66] 卫理公会常试图以除名的方式来惩罚那些向世俗法官提起告诉者。另一方面，在很多情况下他们则设立自己的法庭，让人们可以对拖欠不还的债务人提起告诉。

[67] 在古早的卫理公会里，每当有债务无法清偿的情形时，就会由教内兄弟组成委员会来加以调查。若未确实估量能够清偿就径行举债的话，便裁定除名，也就是解除其信用度。参见本章注[33]所引的荷兰诸宗教会议所作的议决。同信兄弟间的急难救助义务，在例如洗礼派的《汉撒诺理斯信仰告白》里（c. 28），确立了如此特征性的保留条件：不可因此种义务而侵害到财产的神圣性。有时更加激越的调子（例如1647年的《剑桥纲领》[Ausc. V. 1653, 7, Nr. VI]）则严命长老有义务断然处置成员里那些“游手好闲”（without a calling）或“怠忽职守”（idlely in their calling）者。

[68] 在卫理公会里便明白地如此规定。

[69] 在卫理公会里此种证明原先是每三个月要更新一次。在早期的独立派里，如前所述，只有持有证书者才会给予圣餐。在洗礼派里，新移入者的圣餐式参加许可是以持有先前的教团所开立的推荐函为不可或缺的条件，参见1689年的《汉撒诺理斯信仰告白》（West Chester Pa. 1827）的附录。阿姆斯特丹的三个再洗礼派教团早在十六世纪初就已设立了同样的制度，此后一再重复于各处。在马萨诸塞州，自1669年起是以牧师与被拣选者所开立的、关于正统信仰与品行的证明书（取代原先的圣餐式参加许可），来作为获得政治上市民权的资格证明。

[70] 在我们一再引述的道尔的作品里便将新英格兰与农业殖民地相对比的强烈工业性格归因于此。

[71] 参见例如道尔关于新英格兰的身份关系的注释，在那儿，是拥有古老宗教著述传统的家族，而非有产阶级，构成了“贵族”。



[72] 舒尔特 (Aloys Schulte, 1857—1941), 德国历史学者, 任教弗莱堡、波昂大学, 以中世纪商业及交通史的研究知名。此处引用的是Aloys Schulte, *Geschichte des mittelalterlichen Handels und Verkehrs zwischen Westdeutschland und Italien* (Leipzig: Dunker & Humblot, 1900), I, 263ff.。——译注

[73] 再重复一次, 天主教的告解, 与此相较下, 是一种解除强大内在压力的手段, 此种内在压力始终萦绕在教派成员的生活样式里。中世纪的不管正统或异端的宗教团体, 到底在多大程度上是基督新教的这些禁欲教派的先驱, 在此不予讨论。

[74] 我们要再次强调, 这点正是这两篇论文的头一篇 (《新教伦理与资本主义精神》) 的绝对关键问题点。没有注意到这点, 正是我的批判者的根本错误。在我们论及古以色列的伦理与学说上非常类似的埃及、腓尼基、巴比伦的伦理的关系时, 将会碰到极为雷同的状况。

[75] 古犹太教的教团形成与原始基督教的教团形成, 以各自的方式朝着一致的方向作用 (在犹太人那儿, 氏族的社会意义之消失, 如我们后面会看到的, 正是受到教团形成的制约, 而基督教则是在中世纪初期产生了同样的作用)。

[76] 不举别例, 参见*Livre des métiers du prévôt de Paris*, Étienne Boileau, 1268 (éd. Lespinasse et Bonnardot, *Histoire générale de Paris*, p. 211, section 8; p. 215, section 4)。

*Livre des métiers*, 1268年巴黎商业长官Étienne Boileau (1200/1210—1270) 所写的作品。——译注

[77] 关于这个相当错综复杂的因果关系的分析, 在此无法顺带处理。

# 附录

## 附录 1 第一部第一卷第二章注释

注[13]:

我借此机会先行插入一些“反批判”的话语。桑巴特确信，富兰克林的这种“伦理”，不过是“逐字逐句”地重复文艺复兴的伟大天才阿伯蒂<sup>[1]</sup>所说的话而已；这主张根本站不住脚（桑巴特，《资产阶级》）。阿伯蒂除了有关数学、雕刻、绘画（尤其是）建筑与爱情（他本身憎恶女人）的理论著作之外，还写出四卷题为《论家政》（Della Famiglia）的著作（可惜我在执笔本篇论文时，手头上的不是Mancini版，而是旧的Bonucci版）。富兰克林的章句已逐字刊列于上，但阿伯蒂的著作里，到底何处有与之相应的话语，尤其是开头“时间就是金钱”的格言以及相关联的训诫？稍能让人联想到的，不过是《论家政》第一卷末尾（Ausc.V.Bonucci, Vol.II, p.353）非常一般性地说到，金钱是家政里的物事之精髓（nervus rerum），必须特别经心地加以管理——和加图<sup>[2]</sup>在其《农书》所说的如出一辙。阿伯蒂非常自豪本身乃出自佛罗伦萨的一个最高贵的骑士家族（“nobilissimi cavalieri”，《论家政》页213、223、247，Bonucci版），但若认为他是个由于庶出（一点儿也未贬低他的身份）而被贵族（Signori）门第排除在外的市民，因而对门阀充满怨恨的“杂种”，那是大谬不然。其特色毋宁是，他建议唯高贵的名门望族（nobile e onesta famiglia）与自由的高贵心情（libero e nobile animo）才配得上大规模的事业（页

209)，并且少量的劳动便已足够（参见《论家政》IV，页55及Pandolfini版页116。所以，最好是毛织品与丝织品的批发业！），再来就是井然有序且严格的家计，亦即，量入为出。换言之，这根本就是**家计**的原则，而不是**营利**的原则（这点桑巴特应该是再明白不过的了），正如他在讨论货币的本质时（前引书）所提到的，主要是关于**财产**的配置（金钱或物资），而不是**资本**的运用，也就是借由乔诺沙<sup>[3]</sup>口中所说出的“神圣的家政”（santa masserizia）。他建议，作为面对“幸运”（Fortuna）的不确定性的手段，要早早养成“堂堂因应一切”（in cose magnifiche e ample，页192）不断工作的习惯——再说这总是有益健康的，并且，为了维持自己的地位，总要避免危及于此的怠惰，因此，也要细心学习与身份相符的职业以备逆境的到来，不过，任何受雇于人的事（opera mercenaria）是不合身份的（《论家政》I，页209）。他以“心灵的平安”（tranquillità dell'animo）为理想，深爱伊壁鸠鲁<sup>[4]</sup>式的隐遁生活“λάθε βιώσας”（vivere a sè stesso，页262），特别嫌恶任何官职，以其为不安、敌对与卷入丑行的根源（页258），向往乡间庄园的理想生活，因思及先祖而发白负之情，以**家族的名誉**为决定性的判准与目标（因此家族的财产应该按照佛罗伦萨的习惯统合起来，不可分割）——所有这些，在清教徒眼里看来，无非是有罪的“被造物神化”，在富兰克林眼里则是莫名其妙的贵族滥情。还得注意的是，对文艺生活的高度评价，因为“industria”这个用语特别是用来针对文艺—学术的勤劳，这才是真正值得人从事的，本质上只有非文艺人士的乔诺沙才会说“masserizia”——意指作为不依赖他人而生活并且不陷入贫穷的手段的“合理的家计”——这个用语是和前者的价值相同，而出自修道僧伦理（参见下文）的这个概念，其源头须得追溯到一个古老的教士（页249）。比较一下所有这些，与富兰克林（特别是其清教徒祖先）的伦理和生活样式；再比较一下为人文主义城市贵族所书写的文艺复兴时代的文人著作，与针对市民中产阶级大众（特别是雇员）所书写的富兰克林的著作，以及清教徒的宗教小册与教说，便可明白其间的深刻差异。阿伯蒂的经济的理性主义，全都引用古代学者的作品为论据，并且与色诺芬（他可能不识其人）、加图、瓦罗、科伦梅拉<sup>[5]</sup>等人（这些人他都有引用）的著作里对经济材料的处理论列，均极为神似——只是，加图与瓦罗，完全不同于阿伯蒂，非常强调**营利**。此

外，阿伯蒂仅只时而论及家内劳动者（fattori）的使用及其分工与纪律之处，以及论及农民的不可信赖之处，事实上就好像将加图从奴隶劳役农场那儿得来的处世之道，全盘转用到家内工业与分益佃农制的自由劳动里一样。当桑巴特（他之引用斯多噶伦理<sup>[6]</sup>乃十分谬误的，但是）发现在加图那儿早就呈现出经济理性主义“已发展到最彻底极致的地步”，若正确加以理解，倒也不尽然是错的。事实上，可以将阿伯蒂的“家政者”（massajo）理想与罗马的“执掌家政的家父长”，摆在同一个范畴里。加图的特征尤其在于农场被评价且判断为财产“**投资布局**”的对象。“Industria”的概念则由于基督教的影响而别具色彩。此即两者分歧之点。起源于修道僧的禁欲并由僧侣作家加以发展的“industria”观念里，怀着某种“风格”的胚芽，然后在基督新教徒彻底入世的“禁欲”里（见后文！）获得完全发展（**因此**，就像后面还要一再强调的，两者的亲和性由此可见，并且因而与官方圣托马斯的教会理论之间的关系还**不如**与佛罗伦萨及锡耶纳的托钵僧团的伦理学者之间的关系来得亲近）。加图所说，连同阿伯蒂自己的说法里，欠缺这种风格：对他们而言，这是个**处世**之术的问题，而非关伦理。在富兰克林的论著里也并不是与功利主义无涉。只不过，他对青年商人的说教里的那股伦理热情迥然可见，并且——问题正在于——这正是其特色所在。对他而言，对金钱不够细心，可以说就等于是“谋杀”资本的幼苗，因而也是种**伦理的**罪过。

（阿伯蒂与富兰克林）两人的内在亲和性事实上仅止于，被桑巴特称为“虔诚的”阿伯蒂，如同许多人文主义者，除了真的有圣职在身并领受教会俸禄之外，**根本没有**利用宗教动机（撇开两处毫无色彩的段落不谈）来作为其所推荐的生活样式的指针点，并且**也没有**——在富兰克林是**已不再**——使其所推荐的“经济理性”与宗教观念有所关联。即就功利主义而言，阿伯蒂推荐的毛织与丝织品批发经营，亦属重商主义的社会功利主义（“可以让许多人就业”，前引书页292），在这样的领域里，至少形式上，也只是说着同样的话。阿伯蒂在这方面的讨论，倒是那种——所谓——内在固有的经济“理性主义”的一个绝佳范例，而这种理性主义实际上作为经济状态的“反映”，无论何处、任何时代，在在呈现于纯粹关心“事象本身”的著述者的作品里，例如中国的古典时代与西方古代更甚于文艺复兴时期与启蒙时代。当然，如



同在古代的加图、瓦罗与科伦梅拉的著作里，亦如在此处的阿伯蒂及其同类人的著作里，特别是在“industria”的教说上，经济的**理性**

(ratio) 有着长足的发展。但是，我们怎能相信，这样一种文人的**理论**有可能引发出那样一种令生活打从根底改变的力量，如同宗教信仰以其**救赎奖赏**而对某种特定的（在此为讲求方法—理性的）生活方式所起的作用？对比之下，怎样才算是以**宗教**为取向的、生活方式（最终包括经济态度）的“理性化”，我们可以在所有宗派的清教徒之外还看到各种实例（尽管他们相互间存在着极大的差异），诸如耆那教徒<sup>[7]</sup>、犹太人、某些中世纪的禁欲教派、威克利夫<sup>[8]</sup>、波希米亚的兄弟团（胡斯派运动的余绪）<sup>[9]</sup>、俄国的去势派与虔敬派<sup>[10]</sup>，以及无数的修道僧教团。这对比两端之不同的决定性关键在于（先这么说）：以宗教为根基的伦理，对于其所唤起的生活态度产生了一定的（而且只要这宗教信仰仍然健在的话）、作用极强的**心理激励**（**不带经济性格**），这是如阿伯蒂的那种单止于处世之道的讲求力所**不**能及的。只有而且只要当这激励发挥作用，尤其是在往往远远偏离神学家**理论**（本身也不过是“理论”）的**方向**上发挥作用（此乃关键所在），这伦理便得以对生活样式以及因而对于经济产生一种独特固有的影响。这就是，坦白说，这篇论文的着眼点，而我没想到这重点竟被完全模糊掉。关于那些自然被桑巴特严重误解为相对“资本友善的”中世纪晚期的神学伦理学家（特别是佛罗伦萨的圣安东尼与锡耶纳的圣伯纳<sup>[11]</sup>），容我于他处再论及。总之，阿伯蒂绝不在这些伦理学者之列。唯独“industria”的概念，他是从中古的僧侣思想那儿（不管是通过怎样的中介者）借用过来。阿伯蒂与潘度菲尼<sup>[12]</sup>他们这些人所代表的是，尽管表面上臣服天主教教会的秩序，但内在却已自传统的教会教义里解放出来，即使仍受一般的基督教伦理的束缚，但远远怀抱着古代“异教”取向的心态，而布伦塔诺认为我“忽视”了这种心态对于近代经济理论（包括近代经济政策）的发展所具有的意义。的确，我并未**在此**处理**这些**因果系列，而且毋宁是完全正确的，因为，在一篇关于“**新教伦理**与资本主义精神”的论文里，那些是对不到位的。但是，如同其他机会里便能清楚显示的，这绝不是否认其意义，不过，我实在有充分理由这么认为：其影响范围与影响方向，与新教伦理影响之所及，完全是**两回事**（后者实际上极为重要的先行者是诸教



派与威克利夫—胡斯派的伦理)。受其影响的，**并非**（新兴市民阶级的）**生活方式**，而是政治家与君侯的政策，而这两种时而但绝非总是交合一致的因果发展路线，首先就得清清楚楚地区分开来。相对于阿伯蒂几乎一越出学者的圈子就没人知道的庞大著作，富兰克林关于私人经济的小册子，当时在美国是被用来当作学校读物，正是在**这一点**上，事实上是属于深刻影响民众日常生活**实践**的那个范畴。不过，在我此处清楚征引的他，是个跨越过当时已然褪色的清教徒生活规制之限的人物，正如经常被提出的一整个英国的“启蒙运动”与清教之间的关系那样。

注[33]：

这儿或许是个适当之处，对上面所引的凯勒（F.Keller）的著作（Heft 12 der Schriften der Görres-Gesellschaft）及桑巴特接着写出的著作（《资产阶级》），只要是与此处脉络相关的部分，做个非常简短的响应。提笔批判一篇**根本并未提及**教会的取息禁令的论文（有的话也不过是在与整体论证**无关**宏旨的**一个**顺带的叙述里），并且用以作为批判的前提，竟是将这取息禁令（世上几乎所有的宗教伦理当中都看得到类此之事！）当作是天主教伦理与宗教改革伦理之区别的决定性判准，这样的批评者真的是太过分了。唯有确实读过其他人的作品，或者真的读过而尚未忘却其中的叙述，才能来做批评。对高利贷罪（*usuraria pravitas*）的斗争贯穿了十六世纪的胡格诺派与荷兰的教会史。“伦巴底人”<sup>[13]</sup>，亦即银行家，常常被排除于圣餐礼之外（参见本书第一部第一卷第一章注[15]）。加尔文较自由的看法（然其戒律的最初草案亦不能免于有关高利贷的规定），靠着萨玛修斯<sup>[14]</sup>才取得胜利。准此，两者（天主教伦理与新教伦理）的歧异，并不在**这点**上；毋宁正好相反。更糟的是，那位评者自己在这点上的论证，比起冯克（Funk）与其他天主教学者的著作（他所征引的，在我看来丝毫未受到这些作品应得的郑重考虑）以及恩德曼（Endemann）在今日看来某些方面有点过时但仍为基础性的研究，更突显出不忍卒睹的浅薄。凯勒的确并未流于像桑巴特那样粗暴的说法（《资产阶级》页321）：人们真的是察觉到那些“信仰虔诚的人”

（他心里想的主要是锡耶纳的圣伯纳与佛罗伦萨的圣安东尼）“是如何地想要用一切办法来激起企业精神”，亦即，他们就像全世界伴随着禁止取息之令所能听到的那样，如此解释此一禁令，那就是全然不要碰触（用我们的术语来说）“生产性的”资本投资。桑巴特一方面说罗马人是属于“英雄民族”，另一方面——又陷入两不兼容的矛盾——说所谓经济的理性主义已在加图那儿发展到“最终极的地步”（顺带一提，这可是个征兆：此处呈现的是坏词义上的一本“命题书”）。何况，他也完全扭曲了取息禁令的意义。（于此无法进一步详论，但此一禁令的意义，在从前一开始常被过度评价后来却被大大贬低，到现在我们这个也有天主教百万大富豪的时代——为了护教的目的——则被弄得本末倒置一团乱。众所周知，取息禁令——即使是以《圣经》为其根源所据！——直到上个世纪才因枢机主教会议的训令而失去效力，甚至不过是因时制宜之事，并且是**间接性的**。换言之，即使当人们预料其效力被恢复**的情况下**得加以服从时，忏悔者的良心不至于因高利贷罪的审查而受苦，这才加以制定罢了。）因为，任何人只要稍对教会有关放贷取息的极为复杂的历史做进一步的研究，便能熟知关于年金买卖、汇票贴现及其他种种契约的无害性的无数争论（尤其有鉴于前述枢机主教会议的训令是由于**城市**的公债才颁布的），那么，就不会主张说，放贷取息的禁令仅限于穷困时的债务，是为了“资本维持”的目的，而且还会“促进资本主义的企业”。真相是，教会直到很晚才重新思考取息禁令。当时，一般纯粹的商业投资形态，并**不是**收取固定利息的贷款，而是诸如海上借贷（foenus nauticum）、康曼达、海外贸易贷款（societas maris）与依危险等级而定利益与损失分配率的贷款（dare ad proficuum de mari）之类的出资形式（并且**必然**带有企业家借款利息的性格），所有这些都不是（或者仅有个别严格的教会法学者认为应是）禁令的对象。不过，收取固定利息的投资，或者票据贴现成为可能且通行时，这（如后文所见）可造成禁止取息这方的大困难，正因这困难，导致了商人行会种种的严厉措施（黑名单！）。此时，教会法学者关于禁止取息的态度，通常仅止于**纯粹**法律形式上，总之丝毫没有一丁点凯勒所说的那种“资本保护”的倾向。最终，对于资本主义本身的态度，**只要是**有所决定时，关键不外乎：一方面，对于那种愈来愈**非人格的**因而难以伦理规制的资本力量，抱持着传统主义的、多半隐约感觉到的嫌恶心态（路德对于富格尔家族与金

融业的发言，还真是这种心情的反映），另一方面，却又迫于适应的必要。但这不是我们此处所要讨论的，因为，就像先前所说，取息禁令及其命运，对我们而言，最多只具有征兆上的意义，而且这也有限。

斯多噶派神学家特别是某些十五世纪托钵僧派神学家的经济伦理，尤其是锡耶纳的圣伯纳与佛罗伦萨的圣安东尼，亦即以独特理性的**禁欲**为取向的修道僧学者，无疑值得我们另撰他文来讨论，而无法在此处的问题关联里简要地说明。要不然，我就不得不在这篇反批判里提前说出，我们在谈到天主教的经济伦理之于资本主义的**积极**关系时才会论及的内容。总之，这些神学家致力于表示**商人**的企业家利得乃是其“勤奋”（industria）的报酬，因而正当化其之于伦理上是**被许可的**——在这点上，他们是一些耶稣会士的先行者（当然，即使凯勒也无法主张更多）。

“industria”的概念及对它的珍视，理所当然的**终究**是来自修道僧的禁欲，正如借乔诺沙之口来传达，阿伯蒂自己采自僧侣的用语的masserizia（家政）的概念。关于修道僧的伦理作为具有入世禁欲之特征的基督新教诸教派的先行者，后面会有详细说明（古代的犬儒学派<sup>[15]</sup>及希腊化时代晚期的墓志铭，还有背景条件全然不同的埃及，都可见到类似观念的端倪）。然而这里头（如同在阿伯蒂那儿）**完全付之阙如**的，正是对我们而言决定性的关键之所在，亦即，如我们后面会看到的，禁欲的基督新教独特的、在世俗的职业里**确认**自己之救赎的那种certitudo salutis（救赎确证）的概念这正是此一宗教意识所加给“industria”的心理**奖赏**，自然是天主教注定没有的，因为救赎手段截然不同。实际上，这些著述者所在意的，是伦理的**教说**，而不是取决于救赎关怀的个人实践的驱动力，还有，他们所处理的是**适应**的问题（很容易看得出来），而不是如入世禁欲所展现的那种从根本的宗教立场上来作推理的问题（此外，安东尼与圣伯纳早就比凯勒做了更好的研究）。这个适应的问题至今还是争论不休。尽管如此，这个修道僧的伦理观念的意义，从**外在征兆**看来，倒也绝非被视同若无。注入于**近代天职观**里的宗教伦理的真正“萌芽”，是在诸教派与异端当中，尤其是见诸威克利夫身上，以至于布洛德尼兹<sup>[16]</sup>认为他的影响

是如此巨大，使得基督新教后来再也无从多做些什么（《英国经济史》I，页303ff.），这也实在对其意义评价过高了。所有这些，在此无法（也不应）继续深入。因为，此处毕竟无法顺带一并检讨，中世纪的基督教伦理是否并且在何种程度上，已**实际**为资本主义精神的前提条件之创建出过力。

---

## 注释

[1] 阿伯蒂（Leon Battista Alberti，1404—1472），意大利文艺复兴时期人文主义者、画家和建筑师。虽然身为佛罗伦萨富商劳伦佐·阿伯蒂（Lorenzo Alberti）的私生子，阿伯蒂却从小就受到良好的教育，根据布克哈特的描述，他的马术过人，无师自通地学会音乐且甚为精通（《意大利文艺复兴时代的文化》）。阿伯蒂在绘画理论上的成就可见之于他的《论绘画》（On Painting，1435）一书，此书第一次将透视画法系统化，而且直到1540年为止仍是当时画家的主要参考手册。在建筑上的成就则以佛罗伦萨卢彻来府邸（The Palazzo Rucellai，1445—1451?）和新圣玛利亚教堂（Santa Maria Novella，1456—1470）著称于世。除了《论绘画》一书外，他还写了《建筑学十书》（De re aedificatoria，1452），其他著作还有地理和制图学等。阿伯蒂可说是文艺复兴时期通才人物的典型代表之一。——译注

[2] 加图（Marcus Porcius Cato，前234—前149），又称监察官加图（Cato the Censor）或老加图（Cato the Elder）。罗马政治人物、演说家和第一位重要的拉丁散文作家。出身于地主阶级，参加过前218—前202年罗马与迦太基汉尼拔的第二次布匿战争。之后由于擅长演说和精通法律而顺利进入政坛。他持反希腊化的保守立场，并反对亲希腊的西庇阿家族，打破他们垄断政权。前184年当选为监察官，企图恢复罗马传统道德，以对抗希腊文化的影响。他力主通过诸如反对奢侈和限制妇女随意花钱的法律，并矢志消灭迦太基。其著作包括历史、医学、法律、军事科学和农业方面。流传至今的唯一著作是前160年左右所写的《农书》（De agricultura，韦伯误写成De re rustica，其实是科伦梅拉所写的《论农业》）。另外，他著有《史源》（Origines，7卷）一书，是用拉丁文所写的第一部罗马史，可惜只剩断简残编。尽管如此，他仍被视为罗马史学的开创者之一。他的曾孙小加图（前95—前46）是元老院贵族党领袖，曾为了保存共和体制而与恺撒对抗。——译注



[3] 乔诺沙 (Gianozzo Manetti, 1396—1459), 佛罗伦萨政治家、外交家, 同时也是意大利文艺复兴早期杰出的人文学者。阿伯蒂在《论家政》一书里曾描述过乔诺沙是如何“管理”其家计与妻子。——译注

[4] 伊壁鸠鲁 (Epicurus, 前341—前270), 古希腊哲学家。他学说的主要宗旨就是要达到不受干扰的宁静状态。他在雅典设立的学校称为花园学校 (Garden), 与柏拉图的学院 (Academy) 及亚里士多德的莱西昂学园相抗衡。伊壁鸠鲁的哲学有几个基本概念: 在物理学方面, 他相信原子论, 但他并不认为原子的运动受各种自然法则的支配, 作为一种哲学体系的基础, 这个体系最终追求伦理的目的; 宇宙的无限性和环绕宇宙现象的各种力量的均衡; 神的存在被看作是完全超然物外的具有赐福人类和永存不朽的性质。在伦理学方面, 伊壁鸠鲁认为, 善和快乐是一致的, 至上之善来自快乐, 没有快乐, 就不可能有善。快乐包括肉体上的快乐, 也包括精神上的快乐。伊壁鸠鲁区分了积极的快乐和消极的快乐, 并认为消极的快乐拥有优先的地位, 它是“一种厌足状态中的麻醉般的狂喜”。他的学说和苏格拉底及柏拉图最大的不同在于, 他的快乐强调远离责任和社会活动。——译注

[5] 色诺芬 (Xenophon, 前431—前350), 希腊史家, 曾师事苏格拉底, 并因从军而远游波斯。著作甚丰, 以《万人远征记》 (Anabasis) 一书最为脍炙人口。《居鲁士的教育》 (Cyropaedia) 则是以叙述波斯君主居鲁士所受的理想教育 (大半皆为虚构), 来说明他对于培养政治人才的见解, 这是他在思想方面最有独到见解和风格新颖的一部作品。此外还著有《论家计》 (On the Household) 一书。

瓦罗 (Marcus Terentius Varro, 前116—前27), 罗马学者和讽刺家。热心于公务, 任财务官。曾效力于庞培, 后得到恺撒的宽恕并委他为图书馆馆长。以其所著《迈尼普斯式讽刺诗》 (Saturnae Menippeae) 最为著名, 都是些散文夹杂着诗歌的幽默性杂烩。通过他的作品的训诫教育意义来使罗马的未来与它的光荣的过去联系起来。瓦罗总共约写了74部计600多卷著作, 题材广泛, 后来得以留存的唯一完整的作品为《论农业》 (Res rustica)。它由三个部分组成, 内有农业、畜牧业的实用指导。他的《论拉丁语》 (De lingua Latina), 不仅是一部语言学著作, 而且也是各种题材的宝贵史料来源。

科伦梅拉 (Lucius Junius Moderatus Columella, 4—70), 罗马军人和农民, 写过很多有关农业题材的著作。35年曾服务于叙利亚的罗马军团, 退伍后回到意大利过田园生活。他的著作流传下来的有: 《论农业》 (De re rustica), 共12卷; 《论树木》 (De arboribus)。英文合译本题为《论农业》 (Of Husbandry,



1745)。这些著作与前述加图的《农书》对我们了解古罗马的农业状况极有贡献。  
——译注

[6] 斯多噶学派 (Stoicism)，前三世纪后盛行于古希腊和罗马的一派思想。受苏格拉底和第欧根尼 (Diogenes of Sinope) 教学的鼓励，斯多噶学派于前300年由基提翁的芝诺在雅典建立，并影响着古希腊和罗马直到200年。它强调责任；认为通过理智，人类能够认识到宇宙是基本正常的，是由命运而不是表面现象所掌控的；并觉得通过制约自己的生活，学会坚定平静地接受事实，建立崇高的道德价值观，人类就能够变得像宇宙那样沉静而有序。通过现存的西塞罗 (Cicero) 和罗马斯多噶派奥勒留 (Marcus Aurelius) 等人的著作而流传下来。——译注

[7] 耆那教 (Jainism)，前六世纪由大雄 (Mahāvira, 前599—前527?) 所开创的印度宗教。详见附录16。——译注

[8] 威克利夫 (John Wycliffe, 1330—1384)，英格兰神学家、哲学家、宗教改革者。详见附录9。——译注

[9] 胡斯派与波希米亚兄弟团，详见附录10。——译注

[10] 去势派 (Castrati)，正式名称是史克布西派 (Skoptsy)。《马太福音》：“因为有生来是阉人，也有被人阉的，并有为天国的缘故自阉的。这话谁能领受就可以领受。” (19: 12) 由于有“为天国的缘故自阉的”一句话，一些基督徒遂领受为“去势”乃是“得救”的最重要关键。十八世纪七十年代，俄国Oryel地区一个农民谢里凡诺夫 (Kondraty Selivanov) 开始以此教义布教，并被视为基督再世。所有入教者皆须去势。虽然遭受政府与教会的持续迫害，最后并被放逐到西伯利亚，谢里凡诺夫还是设法在1795年出现在莫斯科，并成功地在那儿立足下来，推展他的教义，让他的教派在贵族与商人之间流传开来，而且随着政治当局的迫害流放扩及全国各地。不过，这个曾经盛极一时的教派到了十九世纪下半叶逐渐衰微，继之而起的是所谓的“新去势派” (Neo-Castrati Sect)。

韦伯此处提到的俄国的虔敬派，应该是时祷派 (Shtundist)，为十九世纪后半叶出现于乌克兰地方的农民阶层中的一个虔敬主义运动的宗派，主要是受到来自德国路德派与改革派的强烈影响。——译注

[11] 锡耶纳的圣伯纳 (St. Bernard of Siena, 1380—1444)，意大利天主教神学家，方济会 (Franciscan) 严修派 (Observants) 的创始人之一。1404年任司

祭，1417年开始到意大利各地传教。痛感西方教会大分裂造成人心涣散、法纪废弛、争权夺利等现象，力图唤起众人热爱耶稣基督，从而恢复伦理道德。1439年参加佛罗伦萨会议，促使希腊教会与罗马教会合一，但不久再次发生分裂。——译注

[12] 潘度菲尼 (Niccolò Pandolfini, 1440—1518)，意大利天主教士，佛罗伦萨人，出身贵族家庭。曾任皮斯托亚 (Pistoia) 地区主教 (1474)，1517年出任枢机主教。——译注

[13] 伦巴底人 (Lombard)，详见附录15。——译注

[14] 萨玛修斯 (Claudius Salmasius, 1588—1653)，法国古典学者，加尔文信徒。1610年任第戎 (Dijon) 最高法院律师。精通数种中东语文。1631年任莱顿 (Leiden) 大学教授。出版过反对罗马教会的《论教宗的特权》一书 (1645)。在英国内战 (1642—1651) 期间，他被视为长老派信徒和国会党人的联盟者。不过后来却又改变过去的立场，为教宗的统治和专制君主政体进行辩护。他在为高利贷辩护的文章里，劝说荷兰教会允许高利贷者参加圣礼，也引起了相当大的争论。——译注

[15] 犬儒学派 (Cynic)，据说创自安提斯泰尼 (Antisthenes, 前445—前365?)。不过，“犬儒”或“以犬为师”这个名称则可能是来自第欧根尼 (Diogenes of Sinope, 公元前324年卒)，因为他强调，“自然”意指原始的与本能的状况，因此依自然而活，就是要刻意嘲讽文明社会的习俗与传统，特立独行，即使惊世骇俗亦在所不惜 (甚至乐此不疲)，他因此自称为“犬”，以动物的生活为典范。此一学派后来在罗马帝国时期曾一度复兴，不过其中的一些学者已经具有浓厚的救赎宗教的色彩，最著名的布道家则是一世纪时的克利索斯顿 (Chrysostom)。韦伯此处所提的应该是后期的犬儒学派。——译注

[16] 布洛德尼兹 (Georg Brodnitz, 1876—1941)，德国经济史学者。《英国经济史》 (Englishe Wirtschaftsgeschichte) 是他所编丛书《经济史手册》 (Handbuch der Wirtschaftsgeschichte, 1918) 中的一本 (也是他写的)。除此之外还有《中世纪经济通史》 (1924)，《荷兰经济史》 (1927)，《法国经济史》 (1930)，《意大利经济史》 (1934)。——译注

## 附录 2 第一部第一卷第三章注释

注[1]:

在古代语言里，**只有希伯来语**有类似的语意。首先是מלאכה这个词，用来指**祭司**的职务（《出埃及记》35：21，《尼希米记》11：22，《历代志上》9：13、23：4、26：30）、侍奉国王的事务（特别是《撒母耳记上》8：16，《历代志上》4：23、29：6）、**国王**官吏的劳务（《以斯帖记》3：9、9：3）以及劳动**监督者**（《列王纪下》12：12）、奴隶（《创世记》39：11）、**农耕**劳动（《历代志上》27：26）、**手工匠**（《出埃及记》31：5、35：21，《列王纪上》7：14）和商人（《诗篇》107：23）的劳务，还有就是我们在后面会论及的《西拉书》11：20里用来指所有的“职业劳动”等。此词是从词根מלא发送，派遣）而来，所以原本意指“使命”。其源自埃及与依埃及方式而建立的（以色列）所罗门王徭役国家的徭役与赋役制官僚思想世界，似乎从上引资料即可明白<sup>[1]</sup>。就思想上而言，如莫克斯先前所教我的，此词的这种原义早在古代便已丧失，而用来指称任何的“劳动”，并且事实上就像我们德文“Beruf”一词的命运一样，业已消失其本来主要意指僧侣职务的色彩。מלא（“被指定的”、“被分派的”、“**课题**”），也出现在《西拉书》11：20，七十子《圣经》<sup>[2]</sup>译为“διαθήκη”，同样源于徭役—官僚制的话语，如מלאכה（《出埃及记》5：13，比较《出埃及记》5：14，七十子《圣经》同样译为διαθήκη，来意指“课题”。《西拉书》43：10在七十子《圣经》则译为κρίμα）。在《西拉书》11：20处，此词显然用来指履行**神的**诫命，换言之，近似德文的“Beruf”。关于此处所引《西拉书》的各章节，可参照史曼德所写关于便·西拉的名著相关各节<sup>[3]</sup>，及其所作《西拉书索引》（Index zur Weisheit des Jesus Sirach, Berlin, 1907）当中διαθήκη、ἔργον、νόμος各词条。（众所周知，《西拉书》的希伯来文原本业已散失，但现又被谢克特<sup>[4]</sup>发现，并且引用部分犹太律典

来补充。路德未曾见过此书，而且这两个希伯来语的概念，对于**他的**用语也**没有任何**影响。见下文关于《箴言》22：29的叙述。)

在希腊文里，根本没有与德文“Beruf”在伦理色彩上相应的语词。路德已经用完全相应于我们现今用语的字词来翻译《西拉书》11：20、21：“bleibe in deinem Beruf”（见下文），而七十子《圣经》在某一处用ἔργον，而在另一处，原文似乎全然损毁之处，则译为πόσις（在希伯来文原文里是讲述神的救恩之光耀！）。此外，在古代，τὰ προσήκοντα则是用来指一般意味下的“义务”。在斯多噶派的用语里，κάρματος往往带有类似的思想色彩（这是先前狄特里希 [5] 提醒我的，不过此词的起源与特定的宗教无关）。所有其他的词汇（例如τάξις）全都不带伦理的色彩。

在拉丁文里，用来表达相当于德文“Beruf”（亦即人们基于分工的持续性活动，同时，一般而言，也是作为个人经济生活收入来源的持久性基础）一词的语词，除了不带色彩的“opus”，还有多少带有与德文伦理内容相近色彩的officium（派生于opificium，当初并无伦理色彩，后来，特别是在塞涅卡 [6] 《论施恩受惠》第四章页十八里带有“Beruf”的意味），或者munus（从古代市民共同体的赋役里产生出来），或者，最后，professio。最后这个词在其固有独特意味下用来指公法上的义务，换言之可说是源自古代市民的租税申告，后来特别是用于近代意味下的“自由职业”（比如professio bene dicendi），并且在**这种**狭窄的范围里，与德文的“Beruf”无论在哪一点上意思都非常接近（甚至在此词更内在的层面上亦是如此，譬如当西塞罗 [7] 说到某人“non intelligit quid profiteatur”时，是意指“他不知道自己真正的Beruf”）——只不过，这当然就只是现世的意味，而不带任何**宗教的**色彩。在这点上，帝政时期用于“手工业”上的“ars”自然更是如此。Vulgata（通用拉丁文《圣经》）在《西拉书》前述章节处的译文，一是译为“opus”，另一（21节）是译作“locus”，后者多少带有“社会地位”的意思。附加的“mandaturam tuorum”，一如布伦塔诺正确指出的，是出自如希罗尼姆斯 [8] 那样的**禁欲者**，但他在此处（如同他处）并未注意到，**这正是**此一概念独特的**禁欲的**——宗教改革前是出世的，之后则是入世的——之由来。至于希罗尼姆斯的翻译到底是根



据哪个原本，则不能确定，其中倒不排除来自מלאכה之古老赋役制词义的影响。

在拉丁语系里，只有西班牙语的“vocacion”带有对某事——好比僧侣职务之类的事——的**内在的**“召唤”之意，这点部分相应于德文Beruf的词义，但从未用来意指“职业”这种外在词义。在拉丁语系的《圣经》翻译里，西班牙语的vocacion、意大利语的vocazione及chiamamento，**光只**用来作为《新约》的κλησις（因福音蒙召于永恒的救恩）的译语，其语意和我们就要谈到的路德派与加尔文派的用语部分雷同。此即通用拉丁文《圣经》里的“vocatio”。（奇妙的是，布伦塔诺在前引书里认为，我**为了证明**自己的见解而在此征引的这个事实，也可**作为**宗教改革后之意味下的“Beruf”概念早已存在的**证明**。其实根本不是这回事。κλησις确实**必须**被译为“vocatio”，但在中世纪的何时与何处，此一语汇被当作现今的意涵来使用？做此翻译是事实，**尽管如此**，其中**欠缺**入世的词义用法，才真正是这里头所呈现的。）“chiamamento”也是以此方式被用于例如十五世纪的意大利文《圣经》翻译里，后来付印于Collezione di opera inedite e rare（Bologna, 1887），同时也这样使用“vocazione”一词，而近代意大利文《圣经》翻译则仅使用后者。在拉丁语系的用语里，用来意指“Beruf”，亦即规律性的营利活动的“职业”一词这种**外在的**、世俗内的词义的语汇，一如辞书类的资料，以及我所尊敬的友人、弗莱堡大学的白斯特教授<sup>[9]</sup>亲切又详细的说明所告诉我们的，全然不具宗教的特征，在这点上，不管是以ministerium或officium为语源、原本带有某种伦理色彩的那些词汇也好，或是以ars、professio、implicare（impiego）为语源从一开始即全然不带那种色彩的词汇也罢，无不如此。最初提及的《西拉书》章节，路德译为Beruf之处，法文译为office（20节）与labeur（21节）——这是加尔文派的翻译；西班牙文译为obra（20节）与lugar（21节）——依据通用拉丁文《圣经》，新的译法为posto（依Protestant而来）。比起路德对当时德文尚未充分历经学院理性化的官用文体所加诸的深刻影响，拉丁语系诸国的基督新教徒，由于是少数，并未能发挥甚或根本未曾试图展现这样一种语言创造上的影响力。



注[4]:

在路德的《圣经》翻译之前<sup>[10]</sup>，一如辞书类的记载与我的同事布劳内 (Braune) 与霍普斯 (Hoops) 的帮忙确认，德语的“Beruf”、荷兰语的“beroep”、英语的“calling”、丹麦语的“kald”、瑞典语的“kallelse”，不管在哪一国语里，**绝未** 被用来意指其现今所带有的**世俗的** 意涵。中世纪高地德语、中世纪低地德语与中世纪荷兰语里，与“Beruf”相同**发音** 的词，全都**意指** 现今德语里“Ruf”一词所含的意义，其中**特别是** 也带有——在中世纪晚期——与**圣职俸禄** 的授与相关的授权者对候补者的“Berufung” (Vokation, 任命) 之意。这也是斯堪的纳维亚诸国的辞典里常被提出来的特例。路德有时候也在后面的这个意思上使用此词。只是，即使此一特殊语法后来的确有利于此词在词义上的变化，但近代的“Beruf”概念的创造，即便在言语上也要归根于《圣经》的翻译，特别是**基督新教** 的《圣经》翻译；只有在陶勒<sup>[11]</sup> 的用语上，我们才发现到如后所述的那种萌芽。因基督新教的《圣经》翻译而深受影响的**所有** 语言，全都有此一词汇的建构，而未受此影响的那些语言（如拉丁语系），**全都** 没有此一词汇的存在，有的话也并非其现今的意思。

路德起初以“Beruf”来翻译两个完全不同的概念。**其一** 是保罗所用的“κλησις”，意指蒙神召唤于永恒的救恩，属于这类的是：《哥林多前书》1: 26, 《以弗所书》1: 18、4: 1、4: 2, 《帖撒罗尼迦后书》1: 11, 《希伯来书》3: 1, 《彼得后书》1: 10。在所有这些章节里，κλησις所意指的不过是**纯粹** 宗教的概念，亦即通过使徒所布达的福音而来的神的召唤，与现今意味里的世俗的“职业”丝毫不关。路德之前的德文《圣经》译本，在这些地方全都译为“ruffunge”（海德堡大学图书馆所藏的古印刷《圣经》也全都是如此），而且有时不用“von Gott geruffet”（蒙神召唤），而是用“von Gott gefordert”（被神要求）。**其二**，如先前提及的注一所引《西拉书》在七十子《圣经》里译为ἐν τῷ ἔργῳ σου παλαιώθητι与καὶ ἔμμενε τῷ πόνῳ σου之处，路德译为“beharre in deinem Beruf”与“bleibe in deinem Beruf”，而不是“bleibe bei deiner Arbeit”，后来（公认的）天主教《圣经》翻译（例如Fleischütz译本，Fulda, 1781）在此处（如同在新译《圣经》

里)不过是追随路德罢了。路德对《西拉书》此处章句的翻译,就我所知,是使用现今纯粹世俗意味下的德文“Beruf”为译文的第一回。这段经文前的警语,第20节的σῆθι ἐνδιαθήκη σου,他译为“bleibe in Gottes Wort”,虽然《西拉书》14:1与43:10显示出,(犹太律典里所引的)《西拉书》用以相应于希伯来文נַחַד的διαθήκη实际上有点类似我们的“Beruf”,换言之,应该是指“命运”或“被付予的工”。如上所述,路德之后及现今意味下的“Beruf”一词从前并未存在于德文里,而且就我所知,从未出之于路德之前的《圣经》翻译者或教士之口。路德之前的德文《圣经》以“Werk”来译《西拉书》的那一句。里根斯堡的贝托尔德<sup>[12]</sup>在其布道里,若干现今我们会用“Beruf”之处,他用的是“Arbeit”。因此,他这语法和古代时是一样的。就我所知,不用“Beruf”,而用“Ruf”(作为κλησιζ的译语)来指纯粹世俗劳动的最初出处,是陶勒关于《以弗所书》第四章的漂亮讲道(Basler Ausg.f.117 v):说到要去“施肥”的农夫,“若老实勤奋于自己的Ruff,那么比起怠忽自己Ruff的僧侣”往往更加成功。此词,于此处的这层意味,并没有进入到一般世俗用语里。尽管路德的用语起初摆荡于“Ruf”与“Beruf”之间(见Werke, Erl.Ausg., 51, S.51),而且虽然(例如)在其所著的《基督徒的自由》(Freiheit eines Christenmenschen)里是有多处与陶勒的讲道相应和,他是否受到陶勒的直接影响,则全然无法确定。因为,如陶勒前引文的那种纯粹**世俗的**意味下的Ruff一词,路德**并未**使用(这点与丹尼弗《路德》一书页163的意见正好相反<sup>[13]</sup>)。

《西拉书》的告诫,从七十子《圣经》的语调上看来,除了要人信赖神的一般劝告之外,显然并未对世俗的“职业”劳动附加任何特殊的宗教**评价**(在被损毁的第二章句处出现的νόνοζ[劳苦],若未被损毁的话,情形毋宁是相反的)。便·西拉所说的,根本与《诗篇》的告诫“住在地上, **以他的信实为粮**”(37:3)并无不同,若与其第21节的句子劝人“不要惊奇罪人的成就……因为,使穷人忽然变为富翁,在上主眼中,是一件容易的事<sup>[14]</sup>”相结合起来看,就更明白不过了。只有开头的告诫“老于你的נַחַד”(20节)与福音书的κλησιζ意思稍近,但正是在此处,路德**并不**使用“Beruf”一词(来译希腊文的διαθήκη)。路德对“Beruf”乍见之下迥然相异的两种用法,我们或可在《哥林多前书》的章句及其翻译里找到架桥相通之处。

若依路德所译的（一般近代版本）《圣经》，以相关章句为中心的前后关联如下：《哥林多前书》7：17“只要照主所分给各人的，和上帝所召各人的而行……（18节）有人已受割礼蒙召呢，就不要废割礼。有人未受割礼蒙召呢，就不要受割礼。（19节）受割礼算不得什么，不受割礼也算不得什么。只要守上帝的诫命就是了。（20节）各人蒙召的时候是什么身份，仍要守住这身份。（bleibe in dem Beruf, indem er berufen ist, 亦即ἐν τῇ κλήσει ἣ ἐκλήθη——如莫克斯教授告诉我的，这是毫无疑问的希伯来语气——通用拉丁文《圣经》译为in qua vocatione vocatus est。）（21节）你是作奴隶蒙召的么，不要因此忧虑。若能以自由，就求自由更好。（22节）因为作奴隶蒙召于主的，就是主所释放的人。作自由之人蒙召的，就是基督的奴仆。

（23节）你们是重价买来的。不要作人的奴仆。（24节）弟兄们，你们各人蒙召的时候是什么身份，仍要在上帝面前守住这身份”。然后在29—31节里表示，时候“减少”了，接着是基于末世论的期待所发出的那个著名的教诲：“从此以后，那有妻子的，要像没有妻子”，“置买的，要像无有所得”。关于第20节，路德在1523年对此章的批注还依循古德语译法，将κλησις译为“Ruf”（Erl.Ausgabe, Bd.51, S.51），并且将之解释为“Stand”（身份）。

事实上，κλησις这个词在此段落而且**唯有**在此段落，显然颇相当于拉丁文的“status”与德文的“Stand”——Ehestand（婚姻状态）、Stand des Knechtes（奴仆身份）等。（但是，当然并非如布伦塔诺所认为的指今日意味下的“Beruf”。布伦塔诺可能并未仔细研读这个段落本身，或本人对于此一段落的说法。）在希腊语的文献中，用此词来表达多少近似此处之意味者——在语源上与ἐκκλησία“被召集的集会”相关联——就辞书类资料所及，只有在哈利卡纳苏斯<sup>[15]</sup>的一段文章里出现过一次，词义相当于拉丁文的classis——从希腊语转化过来的词，意指“被召集的”市民地区部队。狄奥菲拉克图斯<sup>[16]</sup>解释《哥林多前书》7：20为：ἐνοῖῳ βίῳ καὶ ἐν οἷῳ τὰ γματι καὶ πολιτεύματι ὧν ἐπίστευσεν（在得到自己的信仰的家、地区与村镇）——承蒙我的同事戴斯曼（Deißmann）教授提醒这点。即使在此，κλησις也**绝非**今日德语里的“Beruf”之意。不过，路德在那段基于末世论的要各人停留在当下状态的劝告里，以“Beruf”来翻译κλησις，后来在译《旧约次经》

时，对《西拉书》基于传统主义、反货殖主义的要各人留守在自己本业上的劝告，只因两者在**内容上的相似**，同样以“Beruf”来翻译 νόvoζ。（这就是决定性与特征性的重点所在。前面指出，《哥林多前书》7：17的κλησiζ根本就不是指“Beruf”，亦即一定领域里的工作。）在这期间（或者约莫同时），1530年的《奥古斯堡信仰告白》，不止确定了天主教对世俗内道德之蔑视为无效的基督新教教理，同时也使用了“各人各应其Beruf”的语词（见前注）。这点，以及自十六世纪三十年代起他对于各人所身处的秩序愈来愈视之为神圣的正面评价，全都表现在上述的翻译里，而这是由于他对于神特别针对个人甚至及于生活细节的意旨之信仰愈来愈敏锐精确，同时，接受世俗的秩序乃依循神之不变的意志而来的态度也愈来愈明确的结果。“vocatio”在传统的拉丁文里是用来指蒙神召唤于神圣的生活，特别是在修道院里或当僧侣的生活，如今，在这教理的强力表现下，世俗内的“职业”劳动，对路德而言亦具有这样的一种色彩。因为，此时，路德将《西拉书》里的 νόvoζ与 ἔργov都译为“Beruf”，而前此这两词都**仅**有出自**修道僧**翻译（拉丁文）的模拟语；不过就在数年前，他还将出现于《箴言》22：29的希伯来语 מלאכה，即《西拉书》希腊文译本的 ἔργov的原词，特别是——如同德语的Beruf，北欧语的kald、kallelse——原先与**僧侣**的“召命”相关的这个希伯来语，就像在另一处那样（《创世纪》39：11）译为“Geschäft”（七十子《圣经》为 ἔργov，通用拉丁文《圣经》为 opus，英文《圣经》为 business，北欧语和手头上所有的其他翻译皆与此一致）。由路德如此这般造作出来的我们现今意味下的“Beruf”这个词，最初仅流传于**路德派**之间。加尔文派认为《旧约次经》并非圣典。随着救赎“确认”成为至关重大问题的发展，他们这才接受了路德的“Beruf”**概念**，然后大力强调。但在他们最初的（拉丁语系的）翻译里，并没有用以表达此一概念的**词汇**可用，并且在这样一种业已定型化的语言里也无力创造出这样一个用语来。

早在十六世纪时，现今意味下的“Beruf”概念已使用于宗教之外的文献里。路德之前的《圣经》翻译者以“Berufung”来译 κλησiζ（例如海德堡古印刷《圣经》的1462—1466年与1485年版），1537年埃克<sup>[17]</sup>的因戈尔施塔特译本里说的是“in dem Ruf, worin er beruft ist”。后来的天主教翻译多半直接跟随路德。在英国，其中最早的威克利夫



的翻译本（1382）用的是“cleping”（后来被“calling”这个外来语所取代的古英语）——换言之，这在罗拉德派<sup>[18]</sup>的伦理是相当特色独具的，居然使用了相当于后来宗教改革时代用语的词汇。丁道尔<sup>[19]</sup>于1534年的翻译则反之，运用了state的概念：“in the same state wherein he was called”，日内瓦的1557年版<sup>[20]</sup>也一样。1539年**克兰默**的官方译本以“calling”来取代“state”<sup>[21]</sup>，而1582年的杜埃—海姆斯版《圣经》<sup>[22]</sup>，亦如伊丽莎白时代的圣公会宫廷用《圣经》，都具有特征意义地再度依循通用拉丁文《圣经》回归为“vocation”。就英国而言，克兰默的《圣经》翻译乃清教的calling概念（“Beruf=trade”意义下的calling）的起源，这已由墨雷<sup>[23]</sup>的《牛津英语辞典》calling词条正确地指认出来。在十六世纪中叶，calling已被用于此种意义上，譬如说1588年的“unlawful callings”，1603年的“greater callings”意指“较高等的”职业（见墨雷《牛津英语辞典》词条）等。极诡异的是，布伦塔诺的观念里（见前引书页139），认为中世纪时“vocatio”并不译为“Beruf”，并且这个概念也不为人所知，因为只有**自由人**才可能从事“Beruf”，而当时自由人——在市民的职业里的自由人——**并不存在**。其实中世纪工商业的整体社会编制，迥异于古代，是以自由劳动为基础的，尤其是商人，几乎全都是自由人。所以，我实在是搞不懂他为何会这么说。

注[7]：

因为当阿奎那说人类的身份与职业编制乃是神的**意旨**所成就时，他心里想的是客观的社会**秩序**（Kosmos）。但是，各人应从事一定的具体“职业”（Beruf，我们这么说，阿奎那的用语是ministerium或officium）是由于“自然的原因”（causae naturales）。“人类从事这种种officium的多样化，首先是依神意而生成的，各人的status也是如此**划分**……其次，这是由于**诸多的** causa naturalis使然，亦即在许许多多的人当中存在着**走向种种** officium的不同性向的缘故所**造成**的……”（Quaest.Quodlibetal, VII, Art.17c）。与此雷同的，例如帕斯卡的职业观，他说选择职业之际，决定性关键是偶然（关于帕斯卡，参见A.Köster, Die Ethik Pascals, 1907）。在种种“有机体说的”宗教伦理之



中，唯有其中最封闭极致的印度的伦理，在这方面与众不同。阿奎那派的职业观与基督新教（以及在多方面相近，特别是强调神意的后期路德派）的职业观之对立是如此之显而易见，所以我们仅止于上面的引文也就可以了。后面我们会回头再来评估天主教的看法。关于阿奎那，参见Maurenbrecher, Thomas von Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit, 1888。在其他个别点上，路德看似与阿奎那一致之处，与其说他特别受阿奎那影响，倒不如说他受到经院哲学的一般学说的影响吧。因为，根据丹尼弗的证明，事实上路德似乎并不是那么的熟悉阿奎那（参见Denifle, Luther und Luthertum, 1903, S.501, 以及Köhler, Ein Wort zu Denifles Luthe, 1904, S.25 f.）。

#### p. 60注4:

关于以下所述，尤其要再度参见埃戈前引书里的论述。另外还可参考史奈肯堡至今仍未过时的佳作（Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffes, herausgegeben von Güder, Stuttgart, 1855）。（我手头上只有第一版的Luthardt, Ethik Luthers, S.84当中对于**发展**的真相并无说明。）进一步，参见Seeberg, Dogmengeschichte, Bd.II, S.262 ff.。Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche中的“Beruf”条，没有价值，不仅未对概念及其发展做科学分析，而且在诸如妇女问题等所有可能的主题上充斥着极为浅薄的描述。在与路德相关的经济学文献里，在此仅举Schmoller, “Geschichte der Nationalökonomischen Ansichten in Deutschland während der Reformationszeit, ” Zeitschrift f.Staatswiss., XVI, 1860; Wiskemann, Preisschrift (1861) ; Frank G.Ward, “Darstellung und Würdigung von Luthers Ansichten vom Staat und seinen wirtschaftlichen Aufgaben, ” Conrads Abhandlungen, XXI, Jena, 1898。在宗教改革四百周年之际所发表的关于路德的文献里虽不乏佳作，但关于**这个**特殊的问题点，则就我所知并无任何重大的新作出现。关于路德（与路德派）的社会伦理，当然尤其要参考特勒尔奇的大作（《基督教社会思想史》）的相关部分。

---

## 注释

[1] 以色列自大卫建立政权，下传至所罗门，其间的演变在韦伯看来即是从一个原始的卡理斯玛战侯转变到“国家”（具有常备军与官僚制）的过程：“在登基为城市君王之前，大卫是个古代意味下的卡理斯玛战侯，只因战功而被正当化为上帝所膏者……随着世袭性卡理斯玛的城市定居的王朝稳固底定，以及继之而来的军事体制的改弦易辙，一切情况也就大不相同了。所罗门自埃及引进骏马与战车，并以此建立起骑兵队……除此之外，还有背负赋役义务的王室工匠和徭役民工，由他们来修建要塞、宫殿与圣殿，并耕种不断扩大的王室领地；领有俸禄和封土的王的官吏，由他们来担任军官和至少是首都里的法官；王的军事教官，由他们来训练军队兵员；王室宝库，用来作为权力手段及赏赐忠臣；为了充实王室府库，设有国王自己的红海通商队，还有来自附属的外邦地区的贡纳，以及为了王的膳食而由分割成十二个行政区的人民依规定每月轮流提供实物贡纳；最后，还有埃及那种方式的强制劳动徭役。为了能够参与国际政治舞台，王的正式妻室的纳娶多与周边强权支配者，尤其是埃及与腓尼基，建立起婚姻关系与同盟关系……这些都是王权立竿见影的各种结果。以此，王国获得了东方军事强权的典型特征……通过以上这一切手段，所罗门试图将农民、牧羊人氏族、小山城等所组成的松散的誓约共同体，打成一个组织严密的政治体。王国依地理所区划成的十二个行政区，取代了借着耶和華同盟而统一起来的部族，换言之，这些部族现在变成为了国家税收摊派而存在于所有古代城邦国家里的部族。”《宗教社会学论文集·古犹太教》3—3—1—10。

——译注

[2] 七十子《圣经》（Septuaginta），公元前270年左右完成的最古老的希腊文《旧约》。——译注

[3] 史曼德（Rudolf Smend），德国学者，以对便·西拉与《西拉书》的研究成名。韦伯此处提到的书是 *Die Weisheit des Jesus Sirach* (Berlin, 1906)。便·西拉与《西拉书》，详见附录16。——译注

[4] 谢克特（Solomon Schechter, 1847—1915），出生于罗马尼亚的犹太拉比、《犹太律典》学者。先后在维也纳、柏林和伦敦研究。他在学术上最重要的贡献是1896年到开罗考古，并发掘出超过十万页的希伯来文罕见史料。1899年出任伦敦大学教授。1902年，为了对抗犹太改革运动，在美保守派的犹太人邀请谢克特到纽约市担任美国犹太教神学院院长。1913年成立美国协和犹太教会堂，后来成为美国最重要的犹太人组织。他也是最早致力于锡安复国运动的犹太人之一。——译注

[5] 狄特里希 (Albrecht Dieterich)，韦伯同时代的德国宗教史家，主要研究对象为古代世界源自东方的异端信仰。著作有 *Eine Mithrasliturgie* (Leipzig, 1903)。——译注

[6] 塞涅卡 (Lucius Annaeus Seneca, 前4—65)，又称小塞涅卡，罗马哲学家、政治家、雄辩家和悲剧作家，一世纪中期罗马学术界的领袖人物。在54—62年尼禄皇帝统治的第一阶段，由于曾为尼禄的导师，他成为罗马帝国实际的统治者。不过在尼禄亲政后即逐渐疏远了他。65年，尼禄下令塞涅卡自杀，由于体质的关系，根据塔西图斯的记载，他的自杀过程颇富戏剧性。留传的哲学著作有：《论忿怒》(De ira)、《论宽恕》(De clementia)、《论施恩受惠》(De beneficii)、《自然界的问题》(Naturales quaestiones)等。他的悲剧作品成为文艺复兴时代古典悲剧的经典之作，对戏剧传统影响极大。莎士比亚剧中的鬼怪、女巫、残忍的暴君和复仇的主题等，都受到塞涅卡悲剧的影响。——译注

[7] 西塞罗 (Marcus Tullius Cicero, 前106—前43)，罗马政治家、律师、古典学者、作家，详见附录13。——译注

[8] 圣哲罗姆 (St. Jerome, 347—420)，拉丁文全名为优西比乌斯·希罗尼姆斯 (Eusebius Hieronymus)。早期西方教会中学识最渊博的教父，将希伯来文《旧约》、希腊文《新约》译成拉丁文，此译本即通用拉丁文本《圣经》(Vulgata, 在1546年的特伦特宗教会议中被确认为唯一正确的《圣经》)。在罗马教会传统里，他通常被视为神学传承的保护者。曾任职教廷，因鼓吹隐修苦行、谴责罗马神职人员而树敌甚多。他博学多才，对古典著作以及《圣经》和基督教传统有过人理解。所译通用拉丁文本《圣经》对中世纪初期学界影响至大，他的《圣经》注释和人文主义思想，特别是他所介绍的希腊思想，也产生巨大影响。哲罗姆是个蛮风趣的人，据说他曾留下一句名言：“最好还是订个婚，那么一旦撒旦来找你时，就会发现你已经有主了。”韦伯在他的著作里通常用希罗尼姆斯一名。——译注

[9] 白斯特 (Gottfried Baist, 1921年卒)，德国拉丁学者，主要著作有 *Grundriss der romanischen Philologie* (Strassburg, 1897)。——译注

[10] 欧洲十五六世纪的新学使古希腊文研究得以恢复，再加上宗教改革，《圣经》新译本的出现成为必要。在德国，马丁·路德出版了由希腊文和希伯来文翻译成现代欧洲语言的全译本：他的德文本《新约全书》出版于1522年，《新旧约全书》出版于1534年。这是德国新教的正式《圣经》，并且是丹麦文本、瑞典文本以及其他译本的基础。——译注

[11] 陶勒 (Johann Tauler, 1300—1361), 日耳曼宗教家, 详见附录13。  
——译注

[12] 里根斯堡的贝托尔德 (Berthold von Regensburg)。在路德之前而与其年代相近的日耳曼宗教人物, 名为贝托尔德的只有一个, 不过他是来自亨讷贝格 (Henneberg), 而非里根斯堡 (Regensburg)。不知是否韦伯笔误。贝托尔德·亨讷贝格 (Berthold von Henneberg, 1442—1504), 亦称美因茨的贝托尔德 (Berthold von Mainz), 美因茨大主教—选侯, 帝国首相, 改革者, 他力图牺牲神圣罗马帝国皇帝的利益以增加神职和世俗贵族的权力, 未成。1484年为美因茨大主教。1486年努力促使马克西米连一世 (Maximilian I, 1459—1519) 当选罗马人国王。1493年任帝国首相, 奉行十年改革内政的政策, 提出建立帝国高等法庭和由十七人组成的贵族会议。——译注

[13] 丹尼弗 (Heinrich Seuse Denifle, 1844—1905), 奥地利古文学学者、历史学者, 著作甚多, 关于路德的则有 *Luther und Luthertum* (1903), *Luthertum in der ersten Entwicklung* (1904)。——译注

[14] 思高《圣经·德训篇》11: 21—23。——译注

[15] 哈利卡纳苏斯 (Dionysius of Halicarnassus, 前一世纪末), 古希腊史家、修辞学家。他的《罗马史》与李维所写《罗马史》同为早期罗马史最有价值的原始资料, 原为20卷, 现仅存前10卷。——译注

[16] 狄奥菲拉克图斯·奥克里达 (Theophylactus of Ochrida, 1050—1109), 东正教奥克里达地区 (今马其顿的Ohrid) 大主教、神学家和语言学家。他与君士坦丁堡的政教当局的通信, 是现存有关当时保加利亚教会及其与希腊文化范围内各国关系的最好资料。——译注

[17] 埃克 (Johann Eck, 1486—1543), 德意志天主教神学家, 马丁·路德的主要对手, 写有不少捍卫天主教信仰的作品, 颇负盛名。埃克亦曾仿效路德翻译《圣经》的德文版 (1537), 以供德语系天主教徒使用, 然而其结果却大大令人失望。详见附录6。——译注

[18] 罗拉德派 (Lollard), 十四世纪末英格兰人对宗教改革家威克利夫 (John Wycliffe) 一派人的谑称, 意为喃喃祈祷者。他们反对教宗的权威, 将之比作假基督。1399年英王亨利四世即位, 罗拉德派遭到镇压。英格兰以火刑处决异

端分子的法令和实践，即是从罗拉德派人士开始（1401）。十六世纪中叶后，罗拉德派与新教合流，对亨利八世脱离天主教建立英国国教的工作起了推波助澜的功绩。——译注

[19] 丁道尔（William Tyndale, 1490—1536），英格兰《圣经》翻译家、人文主义者、新教殉教士。《圣经》原本只有拉丁文本，丁道尔有志于英译《圣经》，遭到英国国教当局的阻挠。1524年他出亡德意志，继续翻译工作。《新约》英译本于1525年7月完成，他在着手进行《旧约》翻译时被捕于安特卫普，1536年被处决，功亏一篑。不过，他的《圣经》译本却成为此后《圣经》英译本的主要依据。——译注

[20] 日内瓦的1557年版，指的是“日内瓦《圣经》”（Geneva Bible），又称“叶裤《圣经》”（Breeches Bible）。是由流亡日内瓦的一批英国新教《圣经》学者在柯弗达尔（Miles Coverdale）和诺克斯（John Knox）的指导及加尔文的影响下，于日内瓦出版的新译本《圣经》（《新约》1557年，《旧约》1560年）。这部《圣经》的《新约》以丁道尔的译本为基础，《旧约》则以“克兰默《圣经》”为底本。1576年开始在英国发行，极受读者喜爱，并影响詹姆斯一世时钦定本英文《圣经》的翻译。——译注

[21] 克兰默（Thomas Cranmer, 1489—1556），英王亨利八世的坎特伯里大主教。他曾与托马斯·克伦威尔（Thomas Cromwell）合作，促进英文版《圣经》的出版。这个版本在1540年由克兰默增补序言，故又称为“克兰默《圣经》”（Cranmer Bible），或称“大《圣经》”（因其为大开本，并为亨利八世于1538年首先下令使用而得名）。它是英国第一本钦定本《圣经》，可以在教会公开使用。详见附录11。——译注

[22] 杜埃—海姆斯版《圣经》（Douay-Rheims, 1582—1609），天主教官方的第一部英文《圣经》。——译注

[23] 墨雷（James Augustus Henry Murray, 1837—1915），苏格兰辞典编纂者、语言学者。他从1879年即开始参与编纂《牛津英语辞典》（Oxford English Dictionary）的工作。韦伯此处所提的即是这部辞典。——译注



## 附录 3 第一部第二卷第一章注释

注[8]:

关于加尔文与加尔文派，一般通论性的作品，除了Kampschulte的基础性著作之外，最好的就属Erich Marcks（在其Coligny当中）的叙述。Kampbell, The Puritans in Holland, England and America（2Bd.），并非总是批判性且不带偏见之作。Pierson, Studien over Johan Calvijn，是本强烈反加尔文派的党派著述。有关在荷兰的发展，除了Motley之外，荷兰的古典著述特别是Groen van Prinsterer, Geschiedenis v.h.Vaderland; La Hollande et l'influence de Calvin（1864）；Le parti antirévolutionnaire et confessionnel dans l'église des P.B.（1860，关于近代低地荷兰）；进一步，尤其是Fruin, Tien jaren mit den tachtigjaren oorlog，以及特别是Naber, Calvinist of Libertijnsch；还有其他关于十九世纪的W.J.F.Nuyens, Gesch.der kerkel.an pol.geschillen in de Rep.d.Ver.Prov（Amsterdam, 1886）；A.Köhler, Die Nederl.ref.Kirche（Erlangen, 1856）。（关于法国）除了Polenz，现在还有Baird, Rise of the Huguenots。（关于英国）除了卡莱尔、麦考莱、马松与最后但非最不重要的兰克（Ranke）的著作之外，目前尤其是葛丁纳与福斯于后文里引用到的种种著述，然后例如Taylor, A Retrospect of the Religious Life in England（1854）；以及上乘之作Weingarten, Die englischen Revolutionskirchen；还有特勒奇关于英国“道德家”的论文，刊于Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3.Aufl.，当然还有他的大作《基督教社会思想史》，以及E.Bernstein收录于Geschichte des Sozialismus（Stuttgart, 1895, I, S.506 f.）的精彩论文。最佳的文献目录（超过七千条目）是Dexter, Congregationalism of the Last 300 Years（当然主要是关于教会**制度**的问题，但也不尽然）。此书本质上比Price（History of Nonconformism）与Skeats及其他人的著述都好

太多了。关于苏格兰，例如Sack, Die Kirche von Schottland (1844) 以及关于诺克斯的文献。关于美国殖民地，许多个别文献中出众的一部Doyle, The English in America。此外，Daniel Wait Howe, The Puritan Republic (Indianapolis, The Bowen Merrill Company) ; J.Brown, The Pilgrim Fathers of New England and their Puritan Successors (3rd ed., Revell) 。其他文献将于行文各别处引用。关于教义的异同，以下叙述特别多亏上面所引的史奈肯堡的演讲集。里敕尔的根本大作Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung (3 Bde., 本书所引为第三版)，在历史叙述与价值判断的严重混淆中显现作者强烈的特色，尽管思想敏锐气势雄浑，读者倒不能期待其“客观性”的十分确实。凡他所拒斥的（例如史奈肯堡所说的），我对其正确性总有所保留，但除此也很少擅自妄下判断。再者，说到路德，里敕尔从极其多样的宗教思想感情里举出为“路德的”教说者，往往是根据价值判断来决定，换言之，那是路德主义里对里敕尔本身而言具有恒久价值的部分。那是（他所想定的）**应然**的路德教说，而非实然。至于缪勒（Karl Müller）、齐贝格（Seeberg）及其他人的著述，我们**随处**都会引用到，故无须再特别提出来。接下来，如果我陷读者**连同我自己**于恶性肿瘤的批注之荼毒，那么，这不为别的，而是特别为了**不**熟习神学的读者提供机会，通过我们对许多彼此相关联的观点的提示，来——检视这篇概述所呈现的想法是否得当。

注[45]：

若以加尔文派的思想无可怀疑的重要性——基于“与基督合为一体”的要求（Calvin, Instit.Christ, III, 11, 10），为了救赎即有必要加入符合神的规定**的共同体**——来说明改革派基督教**的社会**性格，毋宁是很可以理解的。然而，就**我们的**特殊观点而言，问题的重点却不在此。教理上的这样一种思想，在纯粹制度性（anstaltsmäßig）性格的教会里也能够构思出，而且如众所知，实际上也建构出来了。但这样的教会本身却未具备加尔文派所具有的那种心理的力量来唤起形成共同体的**主动性**并给予共同体这样一种力量。加尔文派里的形成共同体的倾向，正是在神所规定的教会的体制**之外**，亦即“世俗”之内，发挥

作用。此时，基督徒借着“为增耀神的荣光”（in majorem Dei gloriam）的**活动**来确证自己的恩宠状态（见下文）——这样的信仰是具决定性的，并且，对于被造物神化与对于一切**个人**人际关系的执著的激烈嫌恶，必定会自然而然地引导此种精力走上切事的（非关人的）活动的轨道。将恩宠状态的确证放在心上的基督徒，是为了**神**的目的而活动，所以这活动也只能是**非**关人的。人与人之间任何感情性的，亦即并非取决于理性的人**际**关系，在清教伦理中，如同在任何的禁欲伦理中，很容易落入被造物神化的嫌疑里。关于**友情**，除了先前所说的，例如以下的忠告即足以说明：“爱人爱到超越理性所容许的范围，便是非理性的行为，并不适合具有理性的被造物……这总是要夺人心志，**妨碍**了人**对神的爱**。”（巴克斯特，《基督徒指南》IV，页253）我们会一再地遇上这样的论证。加尔文派信徒受到如此思想的激励：神在世界的创建，包括社会的秩序里，必然希望凡事皆**切合事理地符合目的**，以作为增耀其荣光的手段；这并非为了被造物本身，而是为了让被造物界的**秩序**遵从神的意旨。借着恩宠预选说而得到解放的圣徒，他们的活动欲望因此全然涌向努力理性化现世的奋斗。特别是，比起“个人的”、“私人的”幸福来，“公众的”效益或套用巴克斯特（完全以后世自由主义—理性主义的意味来加以定式化）的用语“多数人的幸福”（巴克斯特，《基督徒指南》IV，页262）优先的思想——尽管本身并不是什么新思想——在清教来说乃是拒斥被造物神化的结果。美国人传统上嫌恶个人间的**服侍**事务，除了来自“民主的”感觉这种实质的理由之外，其实也（以间接的方式）与这个传统有关。同样，拥有清教历史的诸民族，对于专制独裁具有比较高的免疫力，也是与此有关。还有一般而言，英国人内在地对于政治大人物保有**比较**自由的心态，一方面不吝给予大人物应得的“价值承认”，另一方面则拒斥一切对他们歇斯底里的爱戴，并且排斥人可能因为基于“感谢”而应在政治上服从什么人的天真想法——对照我们自1878年以来在德国所体验到的许多事情，积极的也好，消极的也罢。关于信赖权威之为有罪（因为只有符合《圣经》的内容，非关个人的权威才是被容许的），以及对即使最圣洁最伟大的人太过尊崇之为有罪（因为如此一来会危及对**神**的顺从），参见巴克斯特，《基督徒指南》（2.Aufl., 1678）I，页56。关于“被造物神化”的拒斥，以及首先在教会而终究

在一般生活里应该唯独神来“支配”的原则，在政治上具有什么样意义的问题，不属于我们此处的考察范围。

注[45]：

以神的意旨为生活取向的“邻人爱”所具有的这种“与人无关性”（unpersönlichkeit），对于宗教共同体生活领域本身具有何种意义，我们很可以从“中国内地传道团”与“国际传教士同盟”的作为里得到说明（关于这点，参见Warneck, *Gesch.d.prot.Missionären*, 5.Aufl., S.99, 111）。为了通过巡回布道而将福音（一如字面的意思）“提供”给所有的异教徒，于是投入庞大的费用来整备一支传教士大军，例如光在中国就有一千名，因为这是基督所命令的，并且让他的再临取决于此。至于听布道的人是否因此改宗基督教，进而得到救赎，甚或他们是否理解（即使只是文法上）传道士的话语，原则上这全都是次要的，只能听天由命，毕竟只有神能决定这事。泰勒（Hudson Taylor）认为（Warneck, *op.cit.*），中国约有五千万户家庭，一千名传教士每人每天（！）可以“接触”五十户家庭，那么福音便能在一千个日子或三年内“提供”给全中国。这正是加尔文派在进行其教会训育时所依循的模式：目的并不在于接受训育者的灵魂救赎——这只是神的（在实践上，他们本身的）事，而且不可能因教会训育手段的施行而受到任何影响——而在于增耀神的荣光。不过，这样的加尔文派倒也无须对上面那种现代的传道事业负什么责任，因为这乃是奠基于跨宗派的协同共作上。（加尔文本身拒斥向异教徒传教的义务，因为教会的进一步扩大是“唯一的神所成就”。）虽然如此，此种做法显然还是源自清教伦理所激发出的想法，亦即人若是为了神的荣耀而履行神的命令，那么便完足了邻人爱。以此，邻人得到了他所应得的，接下来就只是神自己的事了。与“邻人”的关系里的“人性”，可以说就此灭绝。这展现于许许多多不同的事例里。现在试举一例以见此种气氛的痕迹。譬如著名的改革派的慈善事业，它之所以著名，某方面来说是有道理的：阿姆斯特丹的孤儿即使到了二十世纪的现在，都还穿着垂直分成黑红两半或红绿两半的上衣与长裤——一种小丑服装——列队前往教堂，这对过去的人们感受来说的确是一种极为令人振奋的光景，其彰



显神之荣耀的程度，和所有个人“人性的”感受（必然觉得被这景象所侮辱）的程度不相上下。一如我们后面还会看到的，直到私人的职业活动的一切枝微末节里都出现这种情形。当然，所有这些只是显现出一种倾向，我们在后文里还必须再加上一定的限制。然而，作为此一禁欲宗教的一种——而且是非常重要的——倾向，有必要在此清楚指出出来。

注[49]：

洪迭哈根（Hundeshagen）所代表——其后也一再出现——的见解（Beitr.z.Kirchenverfassungsgesch.u.Kirchenpolitik, 1864, I, S.37）认为：预定论教义乃是神学家的学说，而非民众信奉的教义。如果“民众”的概念所指的就是未受教育的下层**大众**，那么这是对的。即使如此，其有效性也极为有限。柯勒（Köhler, op.cit.）发现，十九世纪四十年代里，正是那些“大众”（他所想的是荷兰的小市民阶层）真的完全浸淫于预定论里。对他们而言，任何否认神之正反圣定的人，都是异端与被神舍弃者。柯勒也自问其自身（预定论意味下的）再生的**时机**。Da Costa以及de Kock的分离，也部分是受此影响。不止克伦威尔——杰勒（Zeller, Das theologische System Zwinglis, S.17）已举克伦威尔为典范来证明预定论教义的影响——连同其外围的圣徒也都非常熟知问题之所在，以及多尔德与西敏寺宗教会议关于预定论的标准见解对于整体国民具有多么重大的意义。克伦威尔底下职司审问与放逐的人只容得下预定论的信奉者，而巴克斯特（Baxter, Life, I, p.72）尽管在其他点是反对者，也断定预定论对于神职人员资质的影响是很重大的。改革派中的虔敬派信徒，是英国与荷兰的教会外集会的成员，若说他们对预定论抱持着不确定的见解，是根本不可能的，毋宁说正是这教义使他们聚合在一起以追寻救赎确证。在预定论仅止于**神学家**学说的情况下，具有何种意涵或不具何种意涵，正统的天主教会清楚地显现出来：对它而言，预定论绝不是陌生的、形式众多的秘教理论。（于此，关键重点在于：**个人**必须**认定**自己是被拣选的并加以证明的这种见解，总是遭受否定。关于天主教的教说，参见例如 Ad.Van Wyck, Tract.de praedestinatione, Cöln, 1708。至于帕斯卡的



预定论信仰到底有多大程度是正统的，在此不予论究。）对预定论并无好感的洪迭哈根，其印象显然主要是来自德国的状况。他的那种态度乃是基于纯粹演绎式地导出的想法，亦即认为预定论必然走向道德的宿命论与反律法主义。这样的想法已为杰勒（前引书）所驳斥。另一方面，如此的结果是**可能的**，这也不能否认。梅兰希顿与卫斯理都曾言及这点。具特征性的是，两者在说到这点时，都牵涉与**感情**性的“信仰”的宗教气氛相结合的问题。对于那些欠缺理性的救赎**确证**思想的人而言，这样的结果毋宁是事所必然的。在**伊斯兰教**里出现了同样的宿命论归结。但何以如此？因为伊斯兰的预定并非奠基于神之正反圣定的预定论，而是宿命论，因而只与**此世**的命运有关，与**来世**的救赎一点关系也没有。因此，伦理上最紧要的、预定论信奉者的“证明”，在伊斯兰教里没得扮演任何角色，结果，只能从中产生**战士的**勇敢无畏（如同命运女神那般<sup>[1]</sup>），而非**讲求方法的**生活态度，因为欠缺宗教的“激励”。参见（海德堡）神学学位论文F.Ulrich, Die Vorherbestimmungslehre im Islam u.Christenheit, 1912。预定论因实践上的必要所带来的缓和修正，并未导致本质的改变，只要神的拣选及其**验证**乃**具体个人**之事这个思想未被更动。最后，尤其是（最广义而言的）清教的所有伟大人物，莫不以此教义为出发点，于青年时期即在预定论幽深严肃的影响下成长：诸如弥尔顿、巴克斯特（自然是愈来愈趋和缓方式）以及更后来思想非常自由的富兰克林。他们后来一个个从预定论的严格解释当中解放出来，这与宗教运动整体的发展方向如出一辙。不过，显著的信仰复兴，至少在荷兰是**全部**，在英国则为大半，都一再是与预定的教义相结合而发生的。

注[67]：

例如贝札所说的（De praedestinat.doct.ex praelect.in Rom.9.a.Raph.Eglino exc., 1584, p.133）：“正如真正的善功乃通往救赎的赐物，我们借此救赎而攀升到信仰里。借由此种确实的结果，不止蒙神的召命，而且是有效的召命，并因此召命而受拣选，由拣选而在基督里安稳于如神之圣座般坚固不移的预定恩赐，我们乃借着结果与原因的最确实的锁链而有此牢靠的连接。”只是，关于**被舍弃**的征

兆，必须小心谨慎，毕竟这关系到**终极的**判断（在这一点上，清教首先有不同见解）。对此，进一步参见史奈肯堡前引书的透彻论述，虽然他确实只引用了有限范畴的文献。在整个清教文献里，无处不显现出此一倾向。“人们不问：你信吗？而只问：你是实行者，或只是光说不练的人？”班扬这么说。根据巴克斯特（预定论最温和形式的宣教者）的说法（《圣徒的永恒安息》，第12章），信仰就是以心并**以行为**服从神。有人提出异议说，意志是不自由的，唯有神具有救赎的能力；他的回答是：“首先做你能做的，然后向神抱怨为何不赐给你救恩，假如**你有正当的理由**。”（Works of the Puritan Divines, IV, p.155）教会史家富勒（Fuller）的研究只限定在实践上的证明与在行为上自我验证恩宠状态的问题上。曾在他处引用的何奥（Howe，克伦威尔的随军牧师，1656—1658）的著作章节亦与此并无不同。只要细读Works of the Puritan Divines，这样的例证便一一显现出来。由于**天主教**的禁欲之作而导致“皈依”**清教**的情形并不少见，例如巴克斯特即因一本耶稣会派的宗教小册子。相较于加尔文本身的教说，这些观念并非全新之作（参照1536年初版的Inst.Christ., chap.I, pp.97, 113）。只是在加尔文本身来说，即使以此方式还是无法确实获得恩宠确信（p.147）。一般而言，人们都是引用《约翰一书》3：5及类似章节。渴求有效的信仰的，这儿先说明，并不只限于狭义的加尔文派信徒。**洗礼派**的信仰告白关于预定的条款里也完全一样是在处理信仰的果实的问题[“所以其（再生）适切的证据呈现在悔改、信仰与**新生**这样的神圣果实里”——Baptist Church Manual, by J.N.Brown, D.D., Philadelphia, Am.Bapt.Soc.所收录的信仰告白第七条]。受到门诺派的影响且于1649年哈勒姆（Haarlem）宗教会议被认可的宗教小册Olijftacxken（Olive Branch Confession）的首页里，以此问题为开头：要凭什么来**认识**神子？回答是（页10）：“为了让仰赖《新约》者的良心能够**确信**神的救恩……唯有**果实丰硕的**信仰才真正确实是根本的标志。”

注[82]：

对于实际的宗教**态度** 做特定的宗教思考会产生出**逻辑** 结果与**心理** 结果，而加尔文派的虔敬感情便是这两种结果间的关系显现在宗教史上的许多例证之一。**逻辑上**，当然可以从预定论推导出宿命论的结果。但由于“确证”思想的激活，所以产生了**心理上** 正相对的作用。众所周知，基于原则上相同的理由，尼采的追随者主张永恒的一再重生（ewige Wiederkehr）具有积极的伦理意义。但这牵涉的是对于来世——绝非通过意识的连续而与行为者有任何关系的来世——责任的问题，然而对清教徒而言，这是汝之事（Tua res agitur）。洪贝克（Theologia practica, I, p.159）已用当时的话漂亮地阐述了恩宠拣选与行为之间的关系：选民正因为其被拣选而与宿命论无缘，正是在其**拒斥** 宿命论的归结之中，他们**证明自己** 乃“因拣选这件事而为忠实于职务者”。**实践上** 错综复杂的利害斩断了**逻辑上** 可能推导出的（尽管如此，**有时** 事实上仍会冒出头来的）宿命论归结。然而，另一方面，一个宗教的**思想内容**，就像加尔文主义所显示的，会具有**远远** 比威廉·詹姆斯<sup>[2]</sup>（The Varieties of Religious Experience, 1902, p.444 f.）所愿意承认的更为重大的意义。宗教形而上学里的理性因素所具有的意义，便是在其以古典的方式发挥出恢宏巨大的影响当中彰显出来，特别是加尔文派的神观的**思维** 结构对于生活所发挥的作用。清教的神在历史上的影响，无论之前之后几乎没有两样，这是**思想** 的力量所赋予它的特性使然。（威廉·詹姆斯以在生活中的证明为衡量、对宗教理念的意义所做出的“实用主义的”价值评断，不愧是这位卓越学者的清教故里那种思想世界所孕生的纯正果子。）像这样的宗教体验，如同**所有的** 体验，当然是非理性的。在其最高的、神秘的形态里，正是那种个性的（κατ' ἐξοχήν）体验；而且，如威廉·詹姆斯精彩叙说的，由其绝对的无法传达性表露出特征来：它具有**独特的** 性格，以**知识** 之姿出现，却无法以我们的言语和概念工具为手段適切地复制出来。更正确的是，**任何** 宗教体验，在试图加以**合理的** 定式化时，马上丧失内容，而且越是进一步的概念定式化，就越是如此。所有理性神学的悲剧性纠纷，原因尽在于此，就像再洗礼派于十七世纪即已经验到的。但是，那种非理性——绝非只是**宗教的** “体验”特有的，而是**任何的** 体验（在不同的意味与程度上）所固有的——却不妨碍体验在实践上至高无上的重要性，不管将直接的宗教“体验”（可以说）没入并引导到自己的轨道上的**思想** 体系到底是**哪一种**。因为，在教会对

于生活具有强烈影响并且教会内部对于教义的关注也明显高昂的时代里，世界上各种宗教之间在伦理归结上的大部分差异——在实践上具有如此重要意义的差异——即**据此**发展出来。在大规模宗教斗争的时代里，甚至平信徒都对教义关心到何等——以今天的尺度来说——不可思议的强烈程度，任何娴熟史料者都知道。现今可以与之相模拟的，也就只有当今的无产阶级根本上同样迷信的观念而已，亦即相信“科学”能完成并证明一切。

注[131]：

这点极为清楚地呈现于路德派的伦理学说的发展过程中。这方面参见Hoennicke, Studien zur altprotestantischen Ethik (Berlin, 1902) 以及特勒尔奇富含教益的书评：Gött.Gel Anz., 1902, Nr.8。路德派的教理与特别是早期的**正统**加尔文派的教理，在架构上是相当接近的。但是各异其趣的宗教取向却一再地使二者自辟蹊径。为了营建道德与信仰间的连接，梅兰希顿<sup>[3]</sup>将**忏悔**的概念推到前头。依据律法而起作用的忏悔必须先于信仰，但善功必须随后跟来，否则便不是带来义认的真信仰——几乎就是清教的定式化。他认为，某种相对程度的完美在地上也是能达成的。其实，他原本就教导人：义认之可得，为的是使人能行善功，而且在不断地接近完美当中，便有信仰能够赋予的那种至少相对程度的地上的救恩。后来的路德派教义学者也认为，善功是信仰必要的**果实**，信仰造成新的生命，这在表面上与改革派的教示极为类似。对于什么是“善功”的问题，梅兰希顿的回答已是，后来的路德派信徒更是，愈来愈指向律法的遵循。路德本来的思想所残留下來的，不过是有限度地认真对待《圣经》至上主义，特别是对待《旧约》的个别规范之为行动方针的有限认真态度。本质上，十诫——作为**自然的**道德律的最重要原则的条文——仍然是人类的行为规范。**但是**，一方面是要求对这种道德律的遵守，另一方面是一再不断强调**信仰**之于义认的绝对重要性，二者间并没有任何稳固确实的桥梁可以相连接；因为，此一信仰，见前文，具有全然有别于加尔文派的心理性格。早期路德派的纯正立场业已丧失，而且也不得不被自视为救赎机构的这样一个教会所舍弃，然而另一个立场却又未曾确



立。特别是，不可能光因为害怕失去教义基础（“唯有信仰”， sola fide !），便接受整体生活的禁欲的理性化为个人的道德任务。因为其中欠缺一种动力，将救赎确证（义证）的思想推升到如此重大的意义上，一如恩宠预选说在加尔文派里所起的作用。同时，也由于欠缺此种**教说**，圣礼的巫术解释，其中特别是把再生——或至少是再生之始——结合到洗礼当中，在恩宠**普遍论**的采用下，也只是阻碍了讲求方法的道德生活的发展。因为，这削弱了自然状态与恩宠状态的距离感，特别是与路德派之高度强调原罪这点相连接下更是如此。起了同等作用的，是**全然以审判的譬喻**来解释义证，其前提是悔改的罪人的**具体的**忏悔作用力足以让神的决定有所改变。但这点正是梅兰希顿愈来愈加以强调的。其教说的整个变化，亦即愈来愈加强**忏悔**的分量，也和他之承认“意志自由”有着内在关联。在这一点上根本决定了路德派的生活样式之毫无章法的性格。在路德派一般信徒的想法里，具体个别的罪有**具体个别的**恩宠赋予——由于告解忏悔的机制存在——必然成为救赎的内容，而不是发展出基于救赎确信本身所造就出来的圣徒贵族主义。如此一来，既无法走上解脱律法束缚的道德生活之路，也无法成就以律法为取向的理性的**禁欲**；律法毋宁只是无机地与“信仰”并存的规则与理想要求；再者，由于畏戒严格的《圣经》至上主义有善功成圣之嫌，所以其细部内容无非是既不确定又不精实，尤其是没有系统的。以此，一如特勒尔奇在论及其他伦理学说时所说的，他们的生活不过是“从未完全实质化的零碎开头的总合”，“琐碎地固守着一个不确切的命令”，并非以“在生活的整体关联里有所作为”为目标，而是循着路德本身业已展开的路线（见前文），根本上委身适应于既有的事无分大小的生活情境里。就像常有人慨叹的，德国人之易于“适应”外国文化，民族性之变化急遽，**除了**民族特定的政治命运之外，根本上**也要**归因于路德派此种发展的影响，而且至今仍影响着我们生活的所有层面。文化的主体性摄取之所以仍然薄弱，**原因**端在于所采取的途径本质上仍是被动地领受“威权式地”供应之物。

注[136]：



里敕尔<sup>[4]</sup>，《虔敬派的历史》I，页152，试图为拉巴迪之前的时代找出这样的分界（其中只以荷兰的实例为基础），亦即在虔敬派这边（1）有集会的形成，（2）培育出“被造物之无价值”的思想，并且采用的是与其他宗派——凭借福音而得救恩的救赎关怀——相矛盾的方式，（3）试图以非改革派的方式“在与主耶稣的爱的交会里确保恩宠”。最后这个判准在这样的初期里只适用于同书论及的代表者当中的一人。“被造物之无价值”的思想本身其实是加尔文教派精神的亲生子，而且唯有当其于实践上导致现世的逃离时，这才逸脱出基督新教的正常轨道。最后，集会在某种程度上（特别是为了教理问答的目的）已依据多尔德宗教会议而有所建制。里敕尔前述讨论所分析出的虔敬派宗教意识的判准当中，或许有几个事实值得思量：（1）在生活的所有**外在层面**上全都紧紧贴近《圣经》文字的这层意思上的“严谨派”的态度，往往以沃特<sup>[5]</sup>为代表；（2）义认和与神的和解并非目的本身，而只是通往禁欲的圣洁生活的手段，这或可在罗登斯坦<sup>[6]</sup>身上看到，而例如梅兰希顿也多少流露出来（参见本章注132）；

（3）对“忏悔苦斗”的高度评价——作为真正再生的表征，如最初由田立克<sup>[7]</sup>所教示的；（4）制止非再生者参与圣餐（关于这点，在别的关联里还会再谈），以及与此相关并超出多尔德宗教会议决议范围的集会的形成，包括“预言”的复活，亦即由非神学者甚至女性（安娜·舒曼）<sup>[8]</sup>来讲解《圣经》。所有这些都显示出，有时相当显著地偏离宗教改革者本身的教理与实践。不过，相较于未包含在里敕尔叙述里的诸流派，特别是英国的清教，以上这些（**除了**第三点外）不过是此种虔敬意识的整个发展过程中所显现的诸倾向的高扬罢了。里敕尔客观的叙述却因以下这点而美中不足：这位大学者将他的教会政策或者更好的说法是他的宗教政策取向的价值判断带了进来，并且由于他对特殊禁欲的宗教意识的反感，当这样的倾向显现之处，都径直解释成堕入“天主教信仰”的倒退。然而，和天主教一样，早期的基督新教也包含了“所有种类和条件的人”，**虽然如此**，却也不能免除以詹森派姿态出现的天主教教会之拒斥入世禁欲的严谨主义，就像虔敬派之拒斥十七世纪天主教特有的寂静主义。从我们的特殊观点看来，虔敬派宗教意识的影响，唯有在如下的情况里，才不是与天主教仅有程度上的差异，而是在性质上根本不同；亦即，当其对“现世”的不安，高升到

逃离私经济的职业生活时，也就是，走上奠基于修道院—共产主义的集会形成之路（拉巴迪）；或者，如当时人对于某些虔敬派极端信徒的议论，为了冥思而故意**轻视**俗世的职业劳动。此一结果自然特别容易发生于冥思开始愈来愈带有里敕尔所谓的“伯纳主义”的特色时，因为这特色最初显露于圣伯纳对于《雅歌》的讲解，亦即以带有秘传—性爱色彩的“神秘的合一”为目标的一种神秘的感情性宗教意识。即使纯就宗教心理学的观点看来，此种宗教意识对于改革派的虔敬意识

（同时**也包括**如沃特所展现的那种**禁欲**的特征）而言，无疑是种“异物”。然而，里敕尔却处处想要把这种寂静主义和虔敬派的**禁欲**连接起来，从而使后者遭受到同样的指斥；以此，他将虔敬派的文献里所引用的天主教神秘思想或禁欲思想——揭示拈出。然而，即使全然“没有嫌疑”的英国与荷兰的道德神学家也会引用（天主教士）圣伯纳、波拿文都拉与肯彭的托马斯的著作。所有的改革派教会都与天主教的过去有着错综复杂的关系，并且各依其所强调的观点之不同，而此处是这个教会、彼处是另一教会，与天主教的宗教意识（或者其特定的侧面）紧密关联。

注[138]：

此一立场使得虔敬派能够成为**宽容**思想的主要担纲者之一。关于所谓宽容的思想，我们想趁此机会附加一些讨论。在西方，此一思想的历史源流，如果暂时撇开人文主义—启蒙的**漠不关心**不谈——因为从未起过什么**大的**实际影响——是来自以下四个主要源泉：（1）纯粹政治的国家理由（原型：英国的威廉三世）<sup>[9]</sup>。（2）重商主义

（特别显著的例子是阿姆斯特丹，还有其他许多的城市、领主与君主等，接纳各教派人士为经济进步的珍贵的担纲者）。（3）加尔文派虔敬意识中激进的流派。预定论从根本上排除了国家借由不宽容而反倒扶持宗教的可能性。国家的确无法借此拯救任何人的灵魂，只不过**神的荣耀**的理念让教会得以借国家之力来镇压异端。然而，越是强调牧师与所有参加圣餐式者都必须是受拣选者这点，就越是不能忍受国家之干涉牧师的任免与教区牧师地位的赋予——大学毕业生光是因为具备神学教养便能获此牧师职的俸禄，尽管他未必是个再生者——以

及一般而言那些行为往往有争议的政治权力拥有者之介入教会内部的事务。改革教会内的虔敬派借着贬抑教义正确性的价值，以及渐次瓦解“教会之外无救赎”的命题，而强化了立场。**加尔文**认为被神舍弃者也**臣服**于教会的圣洁制度之下，本身就是符合神的荣耀之事；在新英格兰，人们则试图将教会建制为获得救赎确证的圣徒的贵族组合；而激进的独立派教徒早已拒绝市民的或任何上级圣职者的势力，介入只有在**个别**教团内部才有可能进行的“救赎证明”的审查。为了神的荣耀有必要使被舍弃者也臣服于教会的训导之下的思想，逐渐被另一个思想——起初即已存在，后来愈来愈被热切地强调——所驱除，亦即与被神拒斥者共进圣餐有损神的荣耀。这必然导致自愿加入制（Voluntarism），亦即形成“信者的教会”（believers'church），只包含再生者的宗教共同体。例如“圣徒国会”的领导者巴本<sup>[10]</sup>所属的加尔文教派的洗礼派，就是得出此一思想路线的结论最明确不过的一支。克伦威尔的军队支持良心的自由，“圣徒”的国会提倡国家与教会的分离，**因为**其成员乃虔诚的虔敬派信徒，亦即基于**积极的**宗教理由。（4）诸洗礼教派，我们于后文还会详论，他们打从成立之初就最强烈且最为首尾一贯地坚持一个原则：唯有个人再生者才可以被纳入教会共同体里，因此，他们拒斥教会带有任何“制度”（Anstalt）的性格，也拒斥任何俗世力量的介入。所以，在此情形下，产生无条件宽容之要求的，也是**积极的宗教上的**理由。首位基于此种理由起而倡导无条件宽容与政教分离者，是早于洗礼派约一个时代、早于威廉斯两个世代的布朗<sup>[11]</sup>。此种意义下的教会共同体的首次宣言，似乎就是1612或1613年在阿姆斯特丹公布的英国洗礼派的决议：“当局者不应介入宗教或有关良心的事……因为基督就是教会与良心的君王与立法者。”教会共同体的首份官方文件要求国家以**成文法**来保护良心自由的，应该是1644年（个别）洗礼派的信仰告白第44条。还要再一次明确点出的是：时而出现的见解，认为**这样的**宽容应该有利于资本主义，当然是完全错误的。宗教的宽容绝非近代或西方所特有的。在中国、印度、希腊化时代的近东诸大帝国、罗马帝国、伊斯兰帝国，宗教宽容长久以来即高度昌盛，只除了基于**国家**理由的限制（如今仍形成其限制！），以至于十六、十七世纪的世界里尚无任何地方可与其宽容程度相比拟，而且，宽容程度最低的正是在清教支配的地区，例如政治—经济处于盛期的荷兰与泽兰（Zeeland），或者清教的老、新

英格兰。**信仰上的不宽容** 毋宁正是西欧（不管是宗教改革之前或之后）的特征之所在，如同（波斯）萨珊王朝的情形<sup>[12]</sup>，以及某些个时期里的中国、日本与印度，不过多半都是基于政治的理由。因此，宽容本身当然与资本主义一点关系也没有。问题在于：**这对谁有利**？关于“信者的教会”的要求所产生的结果，我们在下一篇论文《新教教派与资本主义精神》里再作进一步讨论。

注<sup>[154]</sup>：

虔敬派的这种理性的神意信仰与路德派的正统解释之间的差异，特征性地展现于哈勒大学的虔敬派信徒与路德派正统代表人物**勒舍尔**<sup>[13]</sup>之间的著名论争上。勒舍尔在其著述Timotheus Verinus里，走极端似的，将通过**人的**行为所达成的一切，与神意的安排两相对立起来。反之，**法兰克**始终一贯的立场是认为，静静**等待**圣意决断，结果心里会对即将发生的事突然清明地灵光一闪，而这正合该是“神的默示”。这和教友派的心理极为类似，也和普遍的禁欲观念相一致，亦即理性的方法是亲近神的道路。钦岑朵夫在攸关其教团命运的一次最重要的决断上听凭签运，这当然与法兰克的神意信仰形态相距甚远。史宾纳于《神学思辨》I，页314里引述**陶勒**来说明基督徒“沉着冷静”的特色，亦即在这种坚定从容当中静待神的作用，而不让自己轻率的独断独行来从中打断——根本上也是法兰克的立场。由于追求（现世的）和平，虔敬派的虔敬意识的积极性，相较于清教，本质上的确是薄弱的，这无论何处都清楚显现出来。反之，1904年有个虔敬派的领袖（怀特的演说，后文还会引述）<sup>[14]</sup>将其教团的伦理纲领定式化为“首先正义，其次和平”（Baptist Handbook, 1904, p.107）。

注<sup>[163]</sup>：

对我们的研究而言，根本的重点参见以下诸处最是便利：Plitt, Zinzendorfs Theologie (3 Bände, Gotha, 1869) , Bd.I, S.325, 345, 381, 412, 429, 433 f., 444, 448; Bd.II, S.372, 381, 385, 409 f.;



Bd.III, S.131, 167, 176;以及Bernh.Becker, Zinzendorf und sein Christentum (Leipzig, 1900) 3.Buch, Kap.III。

注[188]:

作为认识卫理公会的入门导读, Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (3.aufl.) 里由Loofs执笔的“Methodismus”这个精彩条目特别适合。此外, Jacoby (特别是 Handbuch des Methodismus)、Kolde、Jüngst与Southey等人的著作也是管用的。关于卫斯理, 见Tyerman, Life and Times of John Wesley (London, 1870 f.)。Watson, Life of Wesley, 有德译本, 是受欢迎的一本书。关于卫理公会的历史, 最优良的藏书所之一是芝加哥附近的Evanston的西北大学。从古典的清教到卫理公会, 宗教诗人瓦特为其做出某种连接, 此人是克伦威尔随军牧师何奥的友人, 也是克伦威尔之子理查的朋友, 据说怀特菲尔德也曾向他请益 (cf.Skeats, op.cit., pp.254 f.)。

注[205]:

洗礼派当中唯有所谓的“普救洗礼派”溯源于昔日的再洗礼派。“特选洗礼派”, 如先前所说的, 是加尔文派中原则上限定教会成员为再生者或至少个别作信仰告白者, 因此原则上是政教分离论者并且对一切国教会皆持反对立场的那一派人士。当然, 在克伦威尔治下, 实际上并不是那么首尾一贯。尽管这特选洗礼派(普救洗礼派也一样)在历史上作为再洗礼派传统的担纲者是如此的重要, 但我们却也没道理要对其教义特别做什么探究。教友派形式上是乔治·福克斯及其伙伴们所创建, 但其根本思想不过是承袭延续了再洗礼派的传统, 这是毋庸置疑的。教友派历史的最佳入门书, 同时也对其与洗礼派和门诺派的关系做概观描述的, 是Robert Barclay, The Inner Life of the Religious Societies of Commonwealth, 1876。关于洗礼派的历史, 尤其参见: H.M.Dexter, The True Story of John Smyth, the Se-Baptist, as told by himself and his contemporaries, Boston, 1881 (关于此书, J.C. Lang



in The Baptist Quarterly Review, 1883, p.1 f.) ; J.Murch, A History of the Presb.And Gen.Bapt.Church in the West of England, London, 1835; A.H.Newman, History of the Baptist Church in the U.S., New York, 1894 (Am.Church Hist.Series, vol.2) ; Vedder, A Short History of the Baptists, London, 1897; E.B.Bax, Rise and Fall of the Anabaptists, New York, 1902; G.Lorimer, The Baptists in History, 1902; J.A.Seiss, The Baptist System Examined, Lutheran Publication Society, 1902。进一步资料见: Baptist Handbook, London, 1896; Baptist Manuals, Paris, 1891—1893; The Baptist Quarterly Review; Bibliotheca Sacra, Oberlin, 1900。关于洗礼派的最佳藏书, 似乎是在纽约州的Colgate College。有关教友派的历史, 资料收集最齐全的是伦敦的Devonshire House (我无法加以利用)。现代的正统派的机关报刊是Jones教授编辑的American Friend; 最佳的教友派历史书是Rowntree的著作。此外, Rufus B.Jones, George Fox, An Autobiography, Phila., 1903; Alton C.Thomas, A History of the Society of Friends in America, Phila., 1895; Edward Grubbe, Social Aspects of the Quaker Faith, London, 1899。除此, 还有许多非常精彩的传记文献。

注[206]:

参见缪勒 (Karl Müller), Kirchengeschichte, 作者的许多功劳之一就是在其论述中给予表面不起眼但规模宏大的再洗礼派运动应有的地位。再没有比此一运动遭到来自**所有**教会的无情迫害更甚者, 原因在于这运动**想要**成为独特意味下的**教派**。其中抱持末世论信念的一支在闵斯特的实验溃败之后, 即使历经五代, 在全世界的眼里 (例如英国) 仍是信用荡然。在持续不断的压迫因而转入地下的情况下, 其宗教思想内容达到前后连贯的定式化时, 已距其起始之日有好长的一段岁月了。这当中产生出来的“神学”, 比起可与其原则兼容所能得出的还要更少, 而这些原则本身, 对于将对神的信仰当作“学问”来做专门的经营, 本就抱持着敌视的态度。这很难让古老的神学专家, 甚至是其同时代者有什么好感, 更不用说尊重。但许多较晚近者的态度亦无不同。例如里敕尔 (《虔敬派的历史》I, 页22) 对“再洗礼派”的

处理方式就多有偏见甚至轻蔑，让人想要说这是种神学上的“布尔乔亚的立场”。何况，孔尼流斯（Cornelius）的佳作（Geschichte des Münsterschen Aufruhrs）早在数十年前就已经出版了。里敕尔在此看见的无处不是——从他的立场看来——沦入“天主教”的倒退，并且嗅出了圣灵论者与圣方济派戒律严守论者的直接影响。即使这样的关系可以用一些案例来加以证明，但其间的线索也未免太细了。尤其，历史的真相毋宁是：官方的天主教会对于俗人的**入世**禁欲——总是造成私人集会的形成——抱持着极为不信任的态度，并且试图将之引导到组成修士会也就是**脱出**现世的方向，要不然，就是故意让他们作为禁欲的第二阶段而纳入既有的修士会中加以管理。万一不成功，官方教会便油然而生危机感，亦即感到此种主观主义的禁欲道德有可能引导出否定权威与异端的危险。就像伊丽莎白王朝的英国国教会——基于同样的道理——之看待“prophesyings”（亦即半虔敬派的《圣经》集会），尽管他们的“国教主义”（conformism）毫无问题；同时也正如斯图亚特王朝的《游艺条例》所表达的观感，后文会谈到的。无数的异端运动——不过也包括例如谦卑派与贝居安女修会<sup>[15]</sup>在内——的历史，以及圣方济的命运，在在都是例证。托钵僧特别是圣方济派的修道僧的传道，为改革派一再洗礼派的基督新教里的禁欲的俗人道德可以说在很多方面都铺好了道路。西方修道僧的禁欲与基督新教的禁欲的生活样式之间，存在着许许多多的亲和关系——此一事实，对我们的研究视角而言富有无比的启示，必然要一再不断地加以强调——归根究底，其道理在于：**凡是**奠基于《圣经》的基督教的禁欲，当然**必定**全都具有某些重要的共通特色，进一步来说，**所有的**禁欲，无论是什么派别，都必须有“扼杀”肉欲的一定的有效手段。关于以下的简要描述，尚有一言必须交代，亦即描述篇幅之所以精简，原因在于，再洗礼派的伦理，对于**本篇**论文特别要加以讨论的问题——“市民的”**职业**理念的宗教基础的发展——而言，重要性是非常有限的。它对此理念并未添加任何新意。至于此一运动远为重要的社会的层面，此处必须暂且略过不谈。由于我们的提问方式使然，有关**古老的**再洗礼派运动的历史内容，此处也**只限于**叙述那些对于后来的诸教派——在我们看来重要的教派，亦即洗礼派、教友派与门诺派（较少）——的特质有所影响的部分。

---

## 注释

[1] 命运女神 (Moira)，原来是“分派”的意思。由于人被分派的最切身之事为寿命，故与“死”拉上关系。其后Moira被拟人化为命运女神。——译注

[2] 威廉·詹姆斯 (William James, 1842—1910)，美国哲学家和心理学家，实用主义哲学运动和功能主义心理学运动的领袖人物。——译注

[3] 梅兰希顿 (Philipp Melanchthon, 1497—1560)，路德教派《奥古斯堡信仰告白》的作者、人文学者、宗教改革家、神学家和教育家。路德之友，为其宗教观辩护。详见附录6。——译注

[4] 里敕尔 (Albrecht Ritschl, 1822—1889)，德国基督教路德派神学家，主要著作除《古代天主教教会的形成》外，还有《基督教关于称义与神人和解的教义》与《虔敬派的历史》等。详见附录11。——译注

[5] 沃特 (Gisbert Voët, 1589—1676)，荷兰改革派正统论的代表人物，多尔德宗教会议主要人物之一。——译注

[6] 罗登斯坦 (Jodocus van Lodensteyn, 1620—1677)，荷兰虔敬主义神学家。——译注

[7] 田立克 (Willem Teellinck, 1579—1629)，荷兰宗教家，被视为荷兰虔敬主义之父。——译注

[8] 安娜·舒曼 (Anna Maria Schürmann, 1607—1678)，生于科隆，出身来自荷兰的基督新教家庭。精通七种语言（包括希腊文、希伯来文、阿拉姆语、叙利亚文）；精通音乐、文学、雕刻等艺术项目；并从事过神学、哲学、地理天文学等多方面的研究工作。可说是当时难得一见的多才多艺的女性。宗教信仰上受荷兰宗教家沃特影响甚大，1666年认识拉巴迪，成为他的忠实信徒。终身未婚。——译注

[9] 威廉三世 (William III, 1650—1702)，奥兰治的威廉 (William of Orange)，或奥兰治亲王威廉·亨利 (William Henry, Prince of Orange)。荷兰联省共和国执政 (1672—1702，称威廉三世)，1688年英国光荣革命后由荷兰入主英国 (1689—1702)。他曾联合欧洲大陆扼止法王路易十四的扩张，并在英国颁布《宗教宽容法》，从而保证了宗教自由。——译注

[10] 巴本 (Praise-God Barbon, 1596—1679)，英格兰皮革商、传教士。在生意顺利之后他开始从事布道工作。他的宗教派别并不清楚，不过根据他的敌对者所言，他似乎是个布朗派与再洗礼派信徒，至于他的听众则大都是前洗礼派信徒。1653年，克伦威尔指派他以伦敦议员的身份参加新的国会（即圣徒国会），由于他的名字与“瘦人” (barebone) 音近，世人遂戏称新国会为“瘦人国会”。他反对与斯图亚特王朝达成任何和解。查理二世复辟后，巴本在1661年被关进伦敦塔，次年被释放。——译注

[11] 威廉斯 (Roger Williams, 1603—1683)，新英格兰的英国殖民者，罗得岛殖民地的创建人，宗教自由的先驱。1630年为了坚持教会与国家分离的理想，放弃牧师职位，移民新英格兰。然而他的脱离英国国教的主张又与原先殖民地例如波士顿等地的教会不合。几经努力最后他终于决定建立一个新的殖民地。1636年他出发前往纳拉甘西特 (Narragansett) 湾，同年春季在从印地安人购买的土地上建立了普罗维登斯 (Providence) 城和罗得岛殖民地。此后，罗得岛成为人们躲避宗教迫害、实践宗教信仰的避难所。再洗礼派、教友派、犹太教和其他非正统教派纷纷移居此地。威廉斯所坚持的宗教自由理念如下：(1) 世俗的权威必须与宗教权威有所区隔；(2) 人民应该拥有宗教信仰的自由，他以“灵魂的自由”一词称之。而这两个理念也成为日后美国宪法明文保障的条款。——译注

布朗 (John Browne)，不知是否为Robert Browne之误，Robert Browne (1550—1633)，英国英格兰清教徒公理会领导人物，主张政教分离与自由教会。详见附录11“布朗”。——译注

[12] 萨珊王朝 (Sasanid, 224—651)，三世纪初取代安息王朝而崛起的波斯王朝，以琐罗亚斯德教为国教，并以恢复大流士的阿卡曼尼王朝荣光为号召。此一王朝一直延续至七世纪中叶始为伊斯兰教徒所灭。——译注

[13] 勒舍尔 (Valentin Ernst Löschner, 1673—1749)，日耳曼路德正统派神学家，反对虔敬派的领导人物。他批评虔敬派对于虔敬与宗教之间关系的概念是错误的，他们对虔敬的狂热只会使自己背离“因信称义”的教义。——译注

[14] 见本书第一部第二卷第二章注[49]。——译注

[15] 贝居安女修会 (Beguines)，活跃于十三四世纪低地国家、德意志和法兰西北部的天主教女性俗世教团。详见附录12。——译注



## 附录 4 第一部第二卷第二章注释

注[23]:

按巴克斯特的说法，婚姻的目的在于“清醒冷静地生育子女”。史宾纳也一样，对粗野的路德派见解——回避（别无办法压抑的）不道德乃次要目的——做出让步。肉欲，作为性生活的伴随现象，即使在夫妻间也是罪恶的，并且在史宾纳看来，本来是一件如此自然且为神所喜的事，由于人类堕落的**结果**，倒要无可避免地与罪恶感相结合，既而变成一种羞耻（pudendum）。按照许多虔敬派人士的见解，基督教的婚姻的最高形式是保持童贞，其次是性交全然为了生育子女，然后一直到纯粹为了爱欲或外在因素而结合，而这从伦理上看来形同纳妾。此时，在这种低层次里，基于纯粹外在理由而结合的婚姻（因为总是相应于**理性的**考量）要比因爱欲而结合来得好。赫恩胡特派的理论与实践，在此姑且撇开不谈。理性主义的哲学（沃尔夫）<sup>[1]</sup> 承袭此种禁欲理论的方式是，以其为达到目的的**手段**、肉欲及其平息满足不可以变成**目的**本身。纯粹以卫生为取向的功利主义的转向，已发生在富兰克林身上，他所采取的就像个现代医生的伦理立场，所谓“纯洁”就是以**健康上**的需求多寡来限制性交，并且众所周知，从理论上来说告诉人如何做到。只要这等事变成纯粹理性考量的对象，那么同样的发展势必在各处发生。清教的性的理性主义者与卫生上的性的理性主义者，双方所走路径大不相同，但唯独在这点上“彼此心知肚明”：在一场演讲上，一位“卫生的卖淫”——问题在于妓院与妓女的管制——的热心人物，为（**卫生上**被视为有益的）“婚外性交”作辩护，而援引**浮士德与玛嘉丽特**诗意的美化逸事为凭据<sup>[2]</sup>。把玛嘉丽特视为妓女，将人类激情的强大支配力量与为了健康的性交等同视之，这两点与清教的立场**完全**一致。同样，例如，有时由非常卓越的医生所提出来的真正专家观点认为，像性的节制这样一种深入到人格与文化最精微处的问题，应该“全然”交付给医生（作为**专家**）的论坛来处理。换



言之，在清教，“专家”是道德的理论家，在医生这方面，则是卫生的理论家。但是，为了解决问题而提出一般人易于接受的“资格”原则——当然，记号是相反的——这两者并无不同。只是，尽管道学般的拘谨，清教强而有力的理想主义，即使从种族保存与纯粹“卫生的”观点看来，不能说没有积极的成果，然而，现代性卫生学，由于无论如何都得标榜“毫无成见”的立场，反而落入自毁其成果根基的危险。清教影响所及的各国里，在那种性关系的理性诠释下，婚姻关系的精致洗练与精神—伦理的弥漫浸透，以及婚姻里骑士风度的佳美光华——相比于我们德国的那种家父长制的氛围，就连知识分子的高等圈子里，在这方面都令人感觉殊为落后——凡此种种自然是无法在此深论的。（再洗礼派的影响对于妇女的“解放”也有所助力；对妇女的**良心自由**的保护，以及将“万人祭司论”扩及妇女，在此亦是家父长制的第一个突破口。）

注[62]：

关于这点，我在《世界宗教的经济伦理》有进一步论述。例如特别是摩西十诫的**第二诫**（“不可为自己雕刻偶像”云云），对于犹太教的性格学发展，对于其理性的与感官文化无缘的性格，所造成的巨大影响，无法在此分析。不过，富含特征性的一件事，倒不妨在此提一提。在美国，有个名为“教育联盟”（Educational Alliance）的组织，挟着庞大的资金，致力于犹太移民的美国化，并获得惊人的成果。这组织的领导人之一告诉我，他们的首要目的在于，通过一切类别的艺术与社会教育，努力造就出“从第二诫命解放出来”的文化人。——以色列人之严禁神的人格化（看吧，反之亦然！），在清教里相对应的，尽管有些许不同，但影响的方向实则相近，是被造物神化的禁止。若就犹太律典的犹太教而言，清教道德的主要特色的确与之相近。例如犹太律典里明言（根据Wünsche, Babyl. Talmud, II, S.34），如果人基于**义务**而做好事，总比做些律法上**并未**规定的善行要来得好，并且会得到神更丰厚的赏赐；换言之，遂行无爱的义务，要比感情性的博爱，在伦理上的评价更高，这在清教伦理的本质上来说是能接受的。就像**康德**，作为苏格兰人的后裔且在教育里深受虔敬派的影响

响，结果也与此走得很近（此处虽无法深论，但他许多的定式表达都直接与禁欲基督新教的思想相关联）。但是，犹太律典的伦理曾深受东方传统主义的浸染：“R.Tanchum对Ben Chanilai说，‘千万不要改变习俗’”（Gemara to Mischna.VII, I, 86b, No.93, in Wünsche, 这儿牵涉的是日酬劳工的生计问题），只是，对外邦人不必遵守这律法。再者，清教视“合法性”为**救赎确证**的想法，比起犹太教光是视之为律法的遵从，显然提供给积极的**行为**远为强大的动机。成功乃神之祝福的显示，这想法犹太教自然并不陌生。但是，宗教—伦理意涵打从根底的偏差——由于犹太教里的双重（对内与对外）道德所致——正是在这个决定性关键点上，摒除了相似结果的出现。对“外邦人”被**容许**的行为，对“弟兄”是被**禁止**的。光是这点，就使得并非“被命令”而是“被容许”的这个领域里的成功，不可能成为清教里所见的那种**宗教**确证的标志，也不可能成为他们那种意味下的讲求方法的生活样式的推动力。关于这一整个问题，**桑巴特**在其著作里（《犹太人与经济生活》）往往并未正确处理，参见此注最前头所引的（我的）诸篇论文。至于个别细节，此处不论。犹太教的伦理乍见之下似乎颇为奇异，其实仍是相当传统主义的。此外，对于现世的内在态度，由于基督教的“恩宠”与“救赎”的思想脉络在特有的方式下经常包含着**新的**发展可能性的胚芽，因而迭起巨大的变化，这点我们同样无法深论。有关《旧约》里的“合法性”，参见例如Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, II, S.265。

对英国的清教徒而言，当时的犹太人正是他们所嫌恶的那种以战争、军需筹措、国家独占、聚资投机、王侯的土木与融资企划为取向的资本主义的代表。整体而言，在必要的保留条件下，两者的对立可以定式化为：犹太人的资本主义是投机性的**贱民**资本主义，而清教徒的资本主义则是市民的劳动组织。

p. 165注3:

在荷兰，加尔文派的伦理渗入实际生活的程度相对较低，禁欲的精神也松缓，早在十七世纪初时已是如此（1608年逃亡到荷兰的英国公理派信徒对当地不太遵守安息日一事大感不快），而在腓特烈·亨利

[3] 的总督时代则更甚；再者，荷兰清教的扩张力一般而言也较英国小。凡此种种，肇因十分复杂，此处无法深论。其实部分原因在于政治体制（分立主义的城市与州省同盟）与相当微弱的军事力量（独立战争主要就靠阿姆斯特丹的**金钱**和佣兵军队来遂行。英国的布道者援引荷兰军队的情形来说明巴别塔的语言混乱<sup>[4]</sup>）。以此，宗教战争的重担大部分都推给他人，但也因此而丧失了部分的政治**权力**。相反，克伦威尔的军队则自觉为**国民**军——尽管有些是强迫来的。（当然，更具特征性的是，正是**此**一军队采行废除兵役**义务**的纲领——因为人应该只在良心认可为善的事上为神的光荣而战，而不是为了君主一时的念头而战。依德国传统观念看来“不道德的”英国军队制度，在**历史**渊源上自有其非常“道德的”动机，并且是一种不败之军的要求。直到王政复辟后，这军队才转而为王室利益服务。）荷兰的国民军，大战争时期乃加尔文派的担纲者，只不过历经多尔德宗教会议半个世代之后，在哈尔斯（Hals）的画作里就看不出什么“禁欲的”表情。宗教会议一再对他们的生活样式提出抗议。荷兰的“Deftigheid”观念——荷兰文的deftig词义与英文的noble相近似——是市民—理性的“正直”与城市新贵的身份意识的混合体。荷兰教会里的教堂座席至今都还依阶级序列来安排，显示出其教会制度的贵族主义性格。沿袭中古市镇的城市经济阻碍了工业的发展。工业繁荣几乎全都仰赖亡命至此者，因此荣景多半只是昙花一现。虽然如此，加尔文派与虔敬派的入世禁欲，在荷兰仍发挥其影响力，作用的方向与他国无异（就下面马上要提到的“禁欲的强制节约”的意义而言亦是如此，如本章注[96]引普林斯特的话所证实的）。纯文学在加尔文派的荷兰几乎消失殆尽，绝非偶然（参见Busken-Huet, *Het Land van Rembrandt*, 以及罗伯的德文译本）。如“禁欲的强制节约”所呈现的荷兰宗教意识的意义，直到十八世纪都还跃然于例如哈勒（Albertus Haller）笔下。关于荷兰的文艺论及其题材独树一帜的特性，参见例如收录于Oud Holland（1891）里的休更斯（Constantine Huyghens）的自传性记述（写于1629—1631年）。（前面提及的Groen van Prinsterer, *La Hollande et l'influence de Calvi*, 1864, 对我们的问题并未提供任何紧要讯息。）美国的新尼德兰殖民地，就社会层面而言，是个由“patroon”——预支资金的商人——进行半封建支配的地方，所以不同于新英格兰，很难劝服“小老百姓”迁居到那儿。

---

## 注释

[1] 沃尔夫 (Christian Wolff, 1679—1754)，德国哲学家、数学家，以德国启蒙运动的代言人出名。他就学于耶拿和莱比锡各大学，是莱布尼兹的学生。1707年由于莱布尼兹的推荐，出任当时虔敬派重镇哈勒 (Halle) 大学数学教授。担任俄国彼得大帝科学顾问期间 (1716—1725)，曾促成俄国圣彼得堡科学院的建立。后回国出任哈勒大学校长 (1741—1754)。沃尔夫写过许多著作，把英法启蒙时期以及莱布尼兹和笛卡儿的理性主义应用于阐述自己的哲学体系，即沃尔夫哲学。理性主义和数学的方法论是此一哲学的精髓所在。他对中国的哲学也有极大兴趣，1721年发表了一篇论中国的实践哲学的演说，宣扬理性主义的观点，以孔子的道德教训为例，证明人的理性凭本身的努力有能力达到道德上的真理。今日视之，沃尔夫哲学不乏肤浅之处，然而在十八世纪前半叶，它在德国哲学思潮上可是据有统治地位的哲学，康德在其“批判哲学”建立前也接受这种哲学。——译注

[2] 玛嘉丽特 (Margarete)，《浮士德》剧中女主角。——译注

[3] 腓特烈·亨利 (Frederick Henry, 1584—1647)，父亲为荷兰开国元首沉默的威廉 (William the Silent)，荷兰共和国第三任总督 (1625—1647)，继承其兄莫里斯·拿骚 (Maurice of Nassau) 继续进行脱离西班牙的独立战争。为奥兰治 (Orange) 王室建立了总督的世袭权。——译注

[4] 巴别塔 (Tower of Babel)，详见《圣经·创世记》11: 1—9。——译注

## 附录 5 教派注释

注[25]:

例举一些德国不甚知名的古老文献为证：洗礼派历史纲要在 Vedder, A Short History of the Baptists (2nd ed., London, 1897) 。关于 Hanserd Knollys 的是 Cultross, Hanserd Knollys, vol.II of the Baptist Manuals edited by P.Gould (London, 1891) 。有关再洗礼派的历史, E.B.Bax, Rise and Fall of the Anabaptists (New York, 1902) 。关于 Smyth, Henry M.Dexter, The True Story of John Smyth, the Se-Baptist, as told by himself and his contemporaries (Boston, 1881) 。Hanserd Knollys Society 的重要出版品 (printed for the Society by J.Hadden, Castle Street, Finsbury, 1846—1854) 已引用。进一步的官方文件在 The Baptist Church Manual by J.Newton Brown, D.D. (Philadelphia, American Baptist Publishing Society, 30 S.Arch Street) 。关于教友派的资料, 除了前面已引用的 Sharpless 的作品外, A.C.Applegarith, The Quakers in Pennsylvania, ser.X, vol.VIII, IX of the Johns Hopkins University Studies in History and Political Science; G.Lorimer, Baptists in History (New York, 1902) ; J.A.Seiss, Baptist System Examined (Lutheran Publication Society, 1902) 。关于新英格兰 (除了道尔) , The Massachusetts Historical Collections; 以及 Weeden, Economic and Social History of New England, 1620—1789, 2 vols; Daniel W.Howe, The Puritan Republic (Indianapolis, The Bowen-Merrill Company) 。关于昔日长老派的“契约”思想的展开及其教会纪律及其与官方教会的关系, 另一方面与公理派及诸宗派的关系, 参见 Burrage, The Church Covenant Idea (1904) ; The Early English Dissenters (1912) ; W.M.Macphail, The Presbyterian Church (1918) ; J.Brown, The English Puritans (1910) ; Usher, The Presbyterian Movement, 1584—1589 (Com.Soc., 1905) 当中的重要



记录。此处仅列举对**我们**来说与重要问题相关且极为暂定性的文献[1]。

注[31]:

诸教派自由意志说的原则乃是循着纯粹教会 (ecclesia pura) 的要求而在逻辑上推衍出来的, 而对于拒斥教派原则的改革派 (加尔文派) 教会而言, 此一原则有其问题性存在, 对此, 近代的**克伊波**在教义上特别清楚地呈现出来, 尤其是最终的纲领文章: Separatie en doleantie (Amsterdam, 1890)。在他看来, 这个问题是由于非天主教的基督教界里缺乏无误的教义**官方**所致, 于此, 他所设定的前提是: 可见的教会的“肉体”不可能是昔日改革派教会所谓的“基督的肉体”, 而必然是有必要因应时空而加以分割的存在, 而且也必然留存着人类的缺点。可见的教会只是通过信者的**意志行为**并基于基督所授予他们的权能而形成的, 因此教会的权利既非基于基督本身, 也非基于教师, 而单止基于虔信的教团 (在这点上, 克伊波承自沃特)。通过教团真正基于自由意志的聚会——这倒也是**信仰上的义务**——方才产生出较大的共同体。根据罗马的原则, 凡是身为教会成员, 这事本身即意味着自己也是其居住地教团的成员, 然而这样的原则是应加以拒斥的。洗礼只是让人成为消极的“不完全成员”, 而未授予任何权利。并非洗礼, 而是“信仰的告白与主动意志的告白” (belijdenis en stipulatie) 才让人在正当的意味上成为积极的教团成员。成为教团成员 (并且仅此一端) 等同于服膺教会的纪律 (这点同样是与沃特牟合)。教会法处理的是**人类**所创造出来的**可见的**教会的规则——尽管与神的秩序相连接, 但并不代表神的秩序本身 (cf. Voët, Politica ecclesiastica, Vol.I, p.1 and 11)。所有这些都是独立派对于改革派教会的纯正教会法所做的变革 (一如瑞可特别精彩的描述), 意味着新人入会时, **教团**即**平信徒**的积极参与。整体教团的这种协同参与, 在新英格兰首先也是布朗独立派的纲领, 他们在与主张“统治长老”的教会支配且成功挺进的“詹森主义的”方向 [2] 一再不断的斗争当中, 仍固持此一纲领。理所当然的, 唯有“再生者”才能被接受加入 (根据拜里, “四十人里不过一人”)。同样, 在十九世纪, 苏格兰独立派的教

会理论也要求特殊的新人加入决议 (Sack, 前引书)。不过, 克伊波的教会理论本身当然**不是**“公理派的”。克伊波认为, 个别的教团在信仰上有义务要加入整体教会并属于整体教会, 而此一义务之消除, 以及“分离” (separatie) 的义务之出现——因为**一个**地方只能有一个正当的教会——是唯有当“抗议” (doleantie) 即试图通过积极的抗议 (Protest) 与消极的阻挠来改良堕落的整体教会 (doleeren=protestieren, 是十七世纪即已出现的术语), 已竭尽一切手段终归徒劳而不得不诉诸武力之时。如此一来, 建立独立的组织当然就是义务, 因为教会里已无“臣民”, 而由信者本身来执掌神所授予的官职。革命**可能**是对神的义务 (Kuyper, Het conflict gekomme, 1886, S.30—31)。克伊波 (如同沃特) 也采取古老独立派的立场: 唯有获准参加**圣餐式**者才是教会的完全成员, 并且唯有他们能够在洗礼中为其子女承担保证。就**精神上的**观点而言, 信者是指内在皈依者, 就**正当性的**观点而言, 信者唯其为**获准**参加圣餐式者。

注[33]:

克伊波的根本前提同样是: 未将不信者排除在外以保持圣餐式的洁净乃是**罪恶**的 (Het dreigend Conflic, 1886, S.41; 参见1.Kor.11, 26, 27, 29; I.Tim.5, 22; Apoc.18, 4)。与拉巴迪派 (Labadisten, 激进的虔敬派) 相反, 他认为教会从未就“在神前”的恩宠状态做出裁决。获不获准参与圣餐式**端只**取决于信仰与**品行**。十六、十七世纪荷兰的诸教会会议记录充满了关于准许参加圣餐式的前提条件的讨论。诸如: 举凡没有组织性的**教团**存在之处, 亦即没有长老与执事来管束不適切者不得参与圣餐式之处, 就没有圣餐式的提供

(Südholl.Syn.v.1574); 凡生活明显不检点者均不得参与 (Synode von Rotterdam 1575; 参加许可是由教团**长老**而不只是由牧师片面来决定, 而举发此种对不检点者疑议的, 几乎总是**教团**——通常是针对牧师的宽松处置, 例如赖兹玛所举的案例, II, S.231); 关于一个娶了再洗礼派信徒为妻的人是否能获准参与圣餐式的问题 (Syn.zu Leiden 1619, Art.114); 关于“放贷者” (伦巴底人) 的仆役是否可以获准参与的问题 (Prov.Syn.zu Deventer 1595, Art.24); 关于“破产

者” (Syn.v.Alkmaar 1599, Art.11, das.Von 1605, Art.28) 以及达成强制和议者 (Nordholl. Syn.v.Enkhuizen 1618, Grav.Class.Amstel.Nr.16) 是否得以获准参加的问题。关于后面这个问题, 如果宗教法庭 (Konsistorium) 判定财产目录充足, 且其中供给债务人及其家族衣食所用的保留份为妥当, 那么答案是肯定的, 如果再加上**债权人**声明满意强制和议, 且债务人做出罪的告白, 那么就更加肯定获准参与了。关于“放贷者”之不获许可, 则如前述。关于夫妻不合时将其配偶排除在外, 参见赖兹玛, III, S.91。获准参加圣餐式之前, 有必要与诉讼对手达成和解; 要是争执不断持续下去, 就得回避圣餐式; 在诽谤罪诉讼中败诉且已提出上诉者, 则给予有条件的许可。以上这些, 参见赖兹玛, III, S.176。有没有价值参与圣餐式的考核若未能得出令人满意的结果就要被排除于圣餐式之外, 这原则最初应该是由加尔文实行于萨尔斯堡的法国移民教团里 (不过那时考核者是**灵魂司牧者**, 而非教团)。根据加尔文纯正的教说 (Institutio Christ.Rel., IV, cap.12, S.4), 破门律正确说来原本只适用于为神所弃的人 (所引出处称破门律为**神的**判决的宣告), 然而同处也将破门视同为“向善”的手段。美国现在, 至少在大都会的洗礼派里, 正式的破门已相当罕见, 实际上是以“除名”来取代, 亦即不声不响地径自把名字从名簿上削除。在诸教派与独立派里, **平信徒**总是教会纪律的典型担纲者, 然而原本的加尔文派—长老派的教会纪律则明明白白有计划地致力于国家与教会的支配。至少, 1584年英国长老教会的《纲领》 (参见本章注[29]) 就已招揽为数等同于圣职者的俗人长老加入职班和教会治理机关的上层官署里。

不过, 长老与教团的相互关系时而会做出各式各样的调整。就像1645年 (长老派的) 长期国会将排除于圣餐式之外的决定权交到 (俗人) 长老的手里, 而新英格兰于1647年的《剑桥纲领》里也做出同样的规定。然而苏格兰的独立派直到十九世纪中期通常都还是将生活行为不检的通报交付委员会, 然后整体**教团**再根据委员会的报告来做出排除的决议, 这是相对应于所有个别教团成员要负连带责任的较为严格的观点。这也与上面提过的布朗派于1603年向国王詹姆斯一世提出的信条完全一致 (Dexter, op.cit., S.308), 然而“詹森主义者”则认为 (被选举出来的) 长老的最高主权是符合《圣经》所记的, 而且长老

即使违反教团的决议也能祭出破门律（这是埃斯沃兹 [3] 分离的契机）。关于英国早期长老派的相应情况，见本章注[25]所列的文献，以及注[29]所引皮尔森（A.F.Scott Pearson）的学位论文。

注[38]：

William A.Shaw, A History of the English Church during the Civil Wars and under the Commonwealth 1640—1660, London 1900, Vol.II, pp.152—165; Samuel R.Gardiner, History of the Commonwealth and Protectorate, Vol.III, p.231.

注[48]：

教会纪律在路德派地区特别是德国境内，要不是显然不发达，就是早早全然崩溃。在这样的周遭氛围影响下，**以及**各处皆有但于德国威力更甚的**国家**权力的嫉妒心——针对自律的教权制势力的竞争所生的嫉妒，使得教会纪律即使在德国的改革派教会里，除了丘立希—克利夫（Jülich-Cleve）与其他莱茵地区之外，也少有作用力。教会纪律的痕迹直到十九世纪还是找得到：法耳次地区（Pfalz）最后一次的破门律行于1855年，尽管在这儿1563年的教会规则早就被人用实际上是国家主权至上主义的方式加以运作。只有门诺派以及后来的虔敬派创造出有效的纪律手段与风纪组织。对门诺派成员而言，“可见的教会”**唯独**存在于教会纪律行之有效之处，并且因恶行与异教婚而被处以破门律，乃是此种纪律自当行之的部分。莱茵斯堡（Rynsburger）的会众派 [4] 什么教义也没有，所重视的唯独“品行”而已。胡格诺派的教会纪律本身是非常严格的，然而时而总是一再地瘫痪掉，那是因为无可避免地要顾虑到政治上不可或缺的贵族。在英国，清教的教会纪律的支持者尤其见于市民的资本主义的中产阶级，譬如说在伦敦市。该市并不畏惧教士的支配，但有意使教会纪律成为大众教化的一种手段。工匠阶层也相当支持教会纪律。贵族与农民当然相对较不支持。**政治**权力则是教会纪律的敌对者，在英国因此也包括国会在内。然而，在此等问题上，扮演**首要**角色的，并非“阶级利益”，而是，只要一瞥任



何文件即可得知，宗教的利害关心以及政治的利害关怀与信念。新英格兰的教会纪律以及欧洲的纯正清教的教会纪律之严苛，是众所周知的。克伦威尔的将领与军事委员会里，亦即克伦威尔用以推行教会纪律的左右手，一再出现这样的提案，要将所有“怠惰者、放荡者以及亵渎神的人”全都**流放**。在卫理公会那儿，允许将试炼期里行为不检的新生径行除名，至于完全成员则待委员会的调查之后再予除名。**胡格诺派**（事实上长久以来即作为一个“教派”而存在）的教会纪律见之于教会会议议事录里对于商品造假与买卖不诚实的取缔：6.Synode (Avert.Gén.XIV)；奢侈取缔令所在多有；蓄奴与奴隶买卖是**许可的**：27.Synode；对于国库的要求，态度相当宽松（国库乃是暴君）：6.Synode, cas de conc.Déc.XIV；高利贷：同前XV（cf.2.Synode Gen.17; 11.Syn.Gen.42）。十六世纪末时，英国早期的长老派在官方文书里被指称为“纪律执行者”（Pearson，见前引书）。

---

#### 注释

[1] 以上提到的各教派，详见附录7。——译注

[2] 詹森主义，详见附录12。——译注

[3] 埃斯沃兹（Henry Ainsworth, 1571—1622?），英国的非国教徒神学家，属于分离派，为逃避迫害而移居荷兰，歿于阿姆斯特丹。——译注

[4] 会众派（Kollegianten），1619年于多尔德会议后从荷兰的改革派教会分离出来的一派，属于洗礼派的一支。——译注



## 附录 6 路德派 基督新教 清教主义 贝札 加尔文 梅兰希顿 加尔文派 埃克预定论 马丁·路德

### 路德派（Lutheranism，亦称信义宗）

以马丁·路德的宗教原则建立的基督教会分支，起于宗教改革运动之初。路德派教会通常自称“福音的”（Evangelical），以别于“改革派的”（Reformed，特指加尔文派）。路德派运动经大半个德国散布到斯堪的纳维亚半岛，在那里成为法定教会。定居于新荷兰和新瑞典

（德拉瓦河畔）的移民把路德派带到新大陆，并在十八、十九世纪散布到美国中西部各州。其信条包含在路德的教义问答和《奥古斯堡信仰告白》中。路德的教义强调单因信仰而获救赎（因信称义），以及《圣经》为教会权威的优越性。路德派是非天主教和非东正教的基督教派中，年代最久、人数最多的一支。它在地理分布上曾特别集中于北欧、西欧和德国人与斯堪的纳维亚人所居住的国家。在瑞士、北海沿岸的低地国与苏格兰这些以加尔文新教为主的国家中，它的势力较弱，在以安立甘派（Anglican Communion, 圣公会）为主的大英帝国与大英国协中也居次要地位。

### 基督新教（Protestantism）

简称新教，或者从英文Protestantism一词意译为更正教，是与天主教、东正教并列，为基督教的三大派别之一。基督新教是十六世纪宗教改革运动中脱离天主教而形成的新宗派，或其中不断分化出来的教派的统称。也称作抗议宗或更正宗，词源来自德文的Protestanten。原指1529年神圣罗马帝国举行的帝国议会中的少数反

对派，该派诸侯对于会议通过支持天主教压制宗教改革运动的决议提出了严正的抗议，后即以其泛称宗教改革各新教派。

**宗教改革的背景：**客观因素上如政教的冲突，俗世君主对罗马教会的控制愈来愈无法接受，遂或明或暗地支持改革运动。英国的亨利八世干脆就自己另起炉灶。社会经济上如新兴城市阶级的出现。这些都为宗教改革提供了足够的动力。不过，我们此处想着重叙述一下**赎罪券与剩余功德论**的问题。马丁·路德发动宗教改革的直接导火线就是因此而来，且此后新教教理发展的一个重要方向也是由于抨击此一教义而来。根据罗马教会的说法，人虽然软弱无力，但可以借自己的善行弥补恶迹。如果人靠上帝的恩宠竭力行善，上帝就会赐给他更多的恩宠，使他做出真正的功德（例如圣徒）。这样，人死时所积累的功德就有可能足以赎罪而有余，圣徒的这种**剩余功德**积累起来，形成功德库，可以由教宗从其中提取一部分转让给功德亏损的人（类似中国佛教徒“功德回向”的概念）。受惠者则要向教会捐输——购买赎罪券。这是罗马教会常用的筹款办法。教会史上例如发动十字军东征、兴建大教堂、开办医院甚至造桥都以这种方法筹集资金。

**三大教派的出现：**中世纪后期天主教内部的若干改革派，如波希米亚的胡斯派、英格兰的威克利夫派（Wycliffites）或罗拉德派（Lollard）以及意大利萨伏那洛拉派（Girolamo Savonarola），即是针对这些弊端而来，他们都可视为新教的先驱。十六世纪二十年代，马丁·路德针对上述问题提出更全面也更为彻底的批判。他所发起的改革迅速席卷了整个日耳曼地区，最后则形成了路德派。几乎同时，新教也兴起于瑞士，领导人先是兹文利（Huldrych Zwingli）等人，后是加尔文，他们的教义从瑞士传到低地国家和苏格兰，通常称为加尔文派或改革派。英格兰则由国王亨利八世领导，在坎特伯里大主教克兰默（Thomas Cranmer）等人的配合下成立了圣公会，由英王担任教会首脑。经过十六、十七世纪一连串的宗教战争后，根据随之而签订的合约，如1555年的奥古斯堡和约与1648年的威斯特伐利亚和约确立的教随国定原则，形成了新教在欧洲的布局：路德派分布日耳曼以及北欧诸国；加尔文派为德国、瑞士、荷兰以及苏格兰；圣公会主要在英格兰。新教各派的版图至此大致底定。

**教义：**虽然新教各派所坚持的信仰内容有相当差距（否则就不必分门立派），然而他们仍有一些共同坚持的教义，这也是新教与天主教最重大的歧见所在（圣公会不在此列，在教义与制度上他们或许离天主教还更近些，主要坚持的只是不受罗马教会的控制）。这些共同坚持的理念如下：

**因信称义（得救）：**信徒得救的关键与任何善行无关，只在乎信。最初的新教领袖认为，他们与天主教的分歧在于：他们相信人是凭着信心蒙恩得以称义。如果根据天主教义的思考，信徒就得经常担心自己是否已有足够的善功蒙救（善功得救），是否可得上帝的代表（教会）喜爱；而新教的教义则使人可以坦然无惧地站在上帝面前，一方面摆脱对罪、死亡与魔鬼的恐怖，另一方面也摆脱由于相信自己得救完全或基本上是由于自己有功德而产生的骄傲与故步自封，即所谓“被造物的神化”。

**万人祭司论与教会的管理：**根据中世纪教会的圣礼体系和教阶体系，神职人员实际上一手控制上帝与人类之间的一切关系。新教的因信称义说推翻了这种体系，新教的领导人宣称，信徒人人都有权传播上帝救赎之道，并分享上帝救恩。新教反对神职人员阶层的特权，强调“一切信徒都有司牧的职权”，即所谓“万人祭司论”（universal priesthood）。

同时受到影响的则是教会的管理制度。天主教实行的是一条鞭式的中央集权管理制度（主教制），从教宗到各地主教都是首长制的管辖。新教中的圣公会与路德派基本上也保留了**主教制**（或类似的精神）。然而加尔文派则根据《圣经》中所载的先例实行**长老制**（由各分堂选出长老，代表该堂出席会议）。其他各派如再洗礼派、教友派、卫理公会等激进派则认为，必须由各地信徒自行管理教会（**公理制**，又称**会众制**），他们认为，天主教会已彻底背离正道，无法挽救，必须恢复原始的、《新约》时代的基督教。

**圣礼：**即天主教所称的圣事。新教和天主教的圣礼观很不同，天主教的七大圣礼（洗礼，坚信礼，圣餐礼，告解礼，圣职礼，婚礼，临终膏油礼）中，新教只承认洗礼和圣餐礼两者为圣礼。圣餐礼之所

以被视为圣礼中极其重要的仪式，是因为根据《新约》中《马太福音》第26章26—29节记载，耶稣在最后晚餐中说过：“你们拿去吃吧！这是我的身体。你们都由其中喝吧！因为这是我的血，新约的血，为大众倾流，以赦免罪过。我告诉你们：从今以后，我不再喝这葡萄汁了，直到在我父的国里那一天，与你们同喝新酒。”

**政教关系：**虽然路德提出过“两个国度”的学说，可能是最彻底的政教分离论。这种学说可以概括为：“上帝的福音统治教会，上帝的律法统治世俗社会。”然而路德派实际上尽量与政府保持密切联系。在德国和斯堪的那维亚各国，路德派都是国教。圣公会毋庸说自然是与国家密切结合的，至今英国君主仍然是英国国教会的最高领导。加尔文个人的主张虽倾向教会与政府的合一，从而形成神权统治，然而由于他对教派内部民主的坚持，却使得在他影响下的其他各个教派都主张政教分离。当然这也是因为原先神权政治的理想既然无法达成，只好退而求其次，要求政府不要来干预宗教。不过这个理念却在无意中促成了宗教自由的实现。

**《圣经》至上：**天主教和东正教除《圣经》之外，也承认教会的传统为权威：例如教宗的谕旨、大公会议的决议、早期教父的言论。新教则只接受《圣经》为最高权威。

**信仰告白：**新教各派经常举行会议以制订信仰告白或信纲，其中包括1530年路德派的《奥古斯堡信仰告白》，1566年改革派的《第二赫尔维蒂信仰告白》（Second Helvetic Confession）和1646年的《西敏寺信仰告白》等。信仰告白对于这些教派而言，其性质有点类似现代立宪国家的宪法。

## 清教主义（Puritanism）

从十六世纪中叶到十七世纪英国圣公会内部的改革运动。清教徒一词大约始于十六世纪六十年代，源于拉丁文的Purus，意为清洁。



1534年，英格兰国王亨利八世宣布英国圣公会与天主教分离，圣公会在教义上虽然具有某些新教特点，但在组织制度、崇拜礼仪等方面仍保留着不少天主教旧制。因此，信奉加尔文主义的清教徒要求进一步改革。他们认为《圣经》才是唯一最高权威，任何教会或个人都不能成为传统权威的解释者和维护者。他们主张清除圣公会中残存的天主教旧制，以苏格兰、日内瓦、苏黎世、法兰克福等新教教会为楷模，建立长老制教会。清教徒与圣公会之间激烈的争论和冲突，从伊丽莎白一世时一直持续至詹姆斯一世时期。

清教徒中以布朗（Robert Browne）为代表的激进派（又称分离派或独立派）提倡共和政体，坚持政教分离，主张用长老制改组国教会，摈弃一切形式的偶像崇拜，简化崇拜仪式，让更多的信徒管理教会，允许地方教会有较大独立性。1620年，首批清教徒乘“五月花”号在北美登陆。1630年后，清教徒向北美大批移民，并在当地建立清教徒式教会。清教遂成为殖民初期北美最主要的宗教信仰。

冲突在查理一世统治期间（1625—1649）达到早高潮，结果则是清教革命的爆发（1642）。革命最后以查理一世被送上断头台（1649）、克伦威尔建立共和政体告一段落。而在此期间，国会也聚集了各地清教徒代表召开西敏寺宗教会议（1643—1648），并公布《西敏寺信仰告白》。此一信仰告白成为日后清教徒各教派（长老派、洗礼派、教友派等）的一个信仰基础。

1660年查理二世复辟，国会通过《信奉国教法》，清教徒又遭到迫害。一直要等到1688年“光荣革命”，威廉和玛丽由荷兰入主英国。1689年，国会通过《宽容法》，宗教自由的问题终获解决。

**清教的影响：**就宗教伦理而言，清教徒的道德观与天主教、犹太教或其他标榜《圣经》教诲的教派没有什么区别，但是清教徒更加认真地遵守十诫和其他戒律。在政治上，清教徒自居为上帝的选民，这本会导致选民专制；然而，选民本身是互相平等的，在新英格兰的圣徒统治中，至少圣徒之间有民主。后来真伪圣徒难辨，于是参政权逐渐扩大，圣徒的民主变成了社会的民主。清教徒担心人人会犯罪，从而认为世上一切权力必须受到限制。美国宪法中关于制约与平衡的条



款即来自清教主义的这种影响。最后，清教徒为了抵制罪恶，把家庭和教会都办成修身学校，培养重视私德和对社会负责的个人，这就使民主宪政得以落实。

### 贝札 (Theodore Beza, 1519—1605)

法国新教神学家，加尔文追随者。1535—1539年在奥尔良学习法律，后在巴黎做律师。1548年到日内瓦会见加尔文，当时加尔文正对瑞士的政治和教育制度进行改革，贝札钦服之余接受了加尔文的宗教改革理念。一年后贝札任洛桑大学教授。其后数年他巡回欧洲各地宣传新教思想，1558年返回日内瓦。

1559年与加尔文合作创办日内瓦学院，并任首任院长，该学院即日后的日内瓦大学，为加尔文派的教育中心。1564年加尔文去世，贝札继承他的职位，任日内瓦教会首席牧师终生。他的大量著作对改革派神学的发展影响甚大。有些研究者甚至认为：日后所谓的加尔文主义根本就不是加尔文所创，而是贝札所创。此外，贝札还曾接受加尔文的委托，在1544年接手马利特 (Clement Marot, 1497—1544) 未完成的工作，将大卫《诗篇》剩下的一百首译成法文 (1562) 并定名为《日内瓦韵文诗篇集》 (Genevan Psalter)。这本诗集风靡全欧，大受新教徒欢迎，是基督教圣诗史上极其重要的工程，英国圣诗之发展受此影响匪浅。赞美诗第九首《向主欢呼》 (《诗篇》第134篇) 是《日内瓦韵文诗篇》中最著名的一首。

### 加尔文 (John Calvin, 1509—1564)

法国新教神学家，十六世纪欧洲宗教改革运动的主要人物。加尔文在巴黎大学攻读宗教，并在奥尔良、布尔日研习法律。1531年回到巴黎，开始研究《圣经》，隶属于强调“恩宠”而非“行为”以得救赎的运动。宗教迫害迫使他迁居瑞士巴塞尔，在那里写下《基督教原理》 (1536)。成为新教领袖之一后，他到日内瓦协助建立该城的新教教会。1538年被该城的教父们驱逐出境，被迫移居斯特拉斯堡。1541年

日内瓦议会按照他的“宗教仪式”施行教会仪式，包括强制实施性道德和废止天主教“迷信”，他才回到日内瓦。1555年加尔文在日内瓦成功建立了神权政治，他在那里担任牧师和日内瓦学院的院长，撰写布道词、《圣经》评论和信件，这些文献构成加尔文派教义的基础。加尔文的影响不仅在法国、德国、苏格兰、荷兰和匈牙利的新教教会中历久不衰，在英格兰教会中亦复如此。在那里，加尔文至少在与国教分离的清教徒中间长期受到高度尊重。英格兰教会成立自己的长老会或公理会，它们把加尔文思想带到北美。直至今日，这些教会仍把加尔文崇奉为它们的创始人。后来，加尔文神学为洗礼派各主要团体所广泛接受。

作为一个不断卷入政治漩涡的人物，加尔文当然也有其严酷的一面。尽管主张教会民主，神职人员也都是经由选举产生，但对非本派的教徒镇压也相当残酷，例如1553年，他就曾将当时被视为异端神学家的塞尔维特（Michael Servetus）用火刑烧死。这个事件导致他遭受相当的批评，法国神学家卡斯特利奥（Sebastian Castellio, 1515—1563）在《论异端》（Concerning Heretics, 1554）一书中即强调：“当塞尔维特以理性和文字战斗时，他只应被理性和文字反击。”

### 梅兰希顿（Philipp Melanchthon, 1497—1560）

路德教派《奥古斯堡信仰告白》的作者、宗教改革家、神学家和教育家。路德宗教观的辩护者。1521年出版了《教义要点》（Loci communes），最先有系统地讨论福音派教义。1528年，梅兰希顿出版了《考察者指导纲领》（Unterricht der Visitatoren），除了一项福音派教义声明外，书中尚包括一份小学教育大纲。萨克森把这份大纲制定成法律，首创真正的新教公立学校制度。梅兰希顿的教育计划在德意志广泛被采行。他本人所著的教科书和训练的老师实际上改革了德意志的整个教育制度。他协助创办耶拿和马堡（Marburg）等大学，还改革了其他包括威登堡、莱比锡、海德堡等大学。他的努力为他赢得“德意志教师”的美名。

## 加尔文派 (Calvinism)

基督新教中由加尔文所提倡和发展的一派神学。该词也指一些由追随者所发展的加尔文教义，还可以指来自加尔文和追随者作品中的教条和实践，这些后来成为改革派和长老派的主要特点。十六世纪马丁·路德发动宗教改革，很快传遍欧洲各地，各国政府逐渐不能容忍异端，宗教迫害开始，难民亦随之涌入日内瓦。加尔文欢迎他们，把他们中的许多人培养成牧师，然后把他们送回本国传播福音，并与他们通信，提出意见，加以支持。这样，日内瓦成为国际运动的中心和其他地区教会的榜样。苏格兰加尔文派领袖诺克斯 (John Knox) 把日内瓦描写为“自使徒时期以来世界上最完美的基督学校”，而加尔文的理念自然也随之传布各方。在十六、十七世纪，加尔文派是日内瓦神权政府和清教的新英格兰的根基，并强烈影响了苏格兰的长老教会。

加尔文派的教义和路德派基本相似，也承认人因信仰基督而蒙恩称义，加尔文派的主要特点是选举长老监督教务，长老负责聘任牧师，再由牧师和不具圣职的长老集体管理教会。加尔文派认为任何人都不得享有无限权力，并且认为教派人士可以参加政治活动，使世俗更加接近上帝的旨意。所以加尔文派掌权的国家，一般教徒更重视经济、民主制度和公众教育，但多数人专政的情况也更严厉。加尔文派注重宣讲教义，仪式都用当地语言，这使得加尔文派比较容易在当地生根。

除了**因信称义**外，加尔文派教义的另一个核心是**上帝预定论**，主张上帝仅对选民施予恩典并给予救赎，而且是早就预定好的；换言之，不因人的作为而有任何改变。这个信仰在1619年荷兰多尔德会议 (Synod of Dort) 上得到进一步的巩固。会议清楚地说明预定论的各种必然结果，并以其为基本教义，即被合为“郁金香” (Tulip) 一词的五个基本论点。由于各地方的新教教会代表出席了这个会议，使得此一教义对许多新教教派产生重大影响。参见附录8“多尔德信条”。

埃克 (Johann Eck, 1486—1543)

德意志天主教神学家，宗教改革时期天主教的主要辩护者，马丁·路德的对手。原名迈尔（Johann Maier），早年以故乡地名埃克（Egg或Eck）为别名，遂以此行。他在1508年成为司祭，1510年获神学博士学位，同年任因戈尔施塔特（Ingolstädter）大学神学教授。虽然身为天主教神职人员，埃克早年却也有不顾天主教义而为投资取息者辩护的记录。埃克原与路德颇有交往，但在1517年路德发表《九十五条论纲》后，友情遂告结束。1518年埃克发表小册子，斥路德的著作为胡斯派异端。在著名的1519年莱比锡辩论会上，埃克舌战路德及其门徒卡尔施塔特（Andreas Karlstadt），论题包括人的自由意志、罗马教廷的至高地位和教会会议的永无谬误。此后多年，在对抗宗教改革运动的辩论里，埃克都是天主教会的主要捍卫者。埃克著作甚多，*Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes ecclesiae*（1525）一书，系针对路德以及其他新教论者的答辩。此书成为埃克著作中发行量最大者，到1600年已用不同语言印行91版，是十六世纪最著名的天主教辩论手册。埃克亦曾仿效路德翻译《圣经》的德文版（1537），以供德语系天主教徒使用，然而其结果却大大令人失望。

### 预定论（predestination, 预选说）

谓凡得救之人早已为上帝所预先选定。基督教此一教义的最根本渊源来自使徒保罗的一段话：“因为他（上帝）预先所知道的人，就预先定下效法他儿子的模样，使他儿子在许多弟兄中作长子。预先所定下的人又召他们来，所召来的人，又称他们为义，所称义的人，又叫他们得荣耀。”（《罗马书》8：29—30）三世纪时奥古斯丁根据保罗书信中关于原罪和恩宠的论述，结合自己转变信仰的宗教体验，系统地发展成原罪论和恩宠论，用以反对佩拉吉主义<sup>[1]</sup>关于人对善恶选择的自由意志论。奥古斯丁认为，由于亚当的堕落，祸及子孙，把罪带给后代，人类从此失去了向善的能力，在罪恶中不能自拔；只有依靠上帝赐予的恩宠，才能信仰基督，称为义人；他又认为这种恩宠只有上帝预先选定的人才能获得。人类的其余部分，上帝仍让他们处于罪恶之中，遭受正义的惩罚。这就是他的预定论。这种预定论成



为日后加尔文与其他清教所信仰的“正反圣定”的基础，在多尔德（Dort）宗教会议上正式提出。根据这种理论，上帝从亘古已预定拯救什么人和诅咒什么人，根本不考虑他们有无信心、爱心或善行。

### 马丁·路德（Martin Luther, 1483—1546）

德国教士、宗教学者，矿场经营者之子，他攻击天主教各种谬误的《九十五条论纲》掀起了欧洲史上著名的宗教革命。他原先攻读法律和哲学，1505年进入奥古斯丁修道院。两年后任牧师，并在威登堡（Wittenberg）大学继续研究神学，担任《圣经》神学教授。1510年到罗马旅游，惊见教士腐化的情形，因恐惧宗教报应的正义而苦恼。当他依着信仰想起“称义”——“因为神的义正在这福音上显明出来；这义是本于信，以至于信。如经上所记：义人必因信得生”（《新约·罗马书》1: 17）——从而了解到救赎是经由上帝恩典所给予的恩宠时，他的精神危机解决了。他要求天主教会进行改革，抗议赦罪券的贩卖和其他滥权，1517年他把《九十五条论纲》贴在威登堡教堂的门上。1521年路德所谴责的主要对象教宗利奥十世开除了他的教籍，而他在批判声浪中藏匿于瓦特堡。他在那里把《圣经》译为德语，好让一般人能够阅读；长久以来，他活泼的译文被视为德语历史上最伟大的里程碑。后来，路德回到威登堡，1525年娶还俗的修女波拉为妻，成立家庭。虽然他的布道是农民战争（1524—1526）的主要导火线，但他对农民的强烈谴责却导致他们的战败与被屠杀。路德所掀起的宗教改革终止了罗马天主教会在欧洲的独尊地位，并导致了路德派的出现，1530年由梅兰希顿拟定、路德认可的《路德派信仰告白》或《奥古斯堡信仰告白》确定了此一教派的成立。

---

#### 注释

[1] 佩拉吉斯主义（Pelagianism），五世纪由佩拉吉斯（Pelagius, 354—418）等人首倡的基督教异端教义，反对奥古斯丁所主张的原罪以及上帝预选的观念，强调人本性善良（因为是上帝所创造的）以及人的自由意志。简而言之，佩拉吉斯认为人性完全可以控制，因此也就完全得以为一己之救赎负担起责任，洗礼也



因此而毫无意义。佩拉吉斯在418年受到谴责并处以破门律。431年，罗马教会再次宣布佩拉吉斯主义为异端。——译注

## 附录 7 胡格诺派 非国教派 长老制 改革派 伊拉斯派 再洗礼派 平均派 独立派 索齐尼派 卫理公会 公理派 教友派 门诺派 洗礼派 虔敬派 共济会 家庭派 阿明尼乌派 基督教科学派

### 胡格诺派（Huguenot）

十六、十七世纪欧洲宗教改革运动中兴起于法国而长期惨遭迫害的新教教派。Huguenot一词来源说法不一，通常认为来自德文Eidgenossen，意为“誓约同盟者”。宗教改革运动肇始于德意志

（1517），迅速蔓延到法国，特别是在经济衰退地区和对现存政治制度不满的人们中间。法国新教徒不久即受迫害，逃避迫害的流亡者大量来到斯特拉斯堡，其中最著名的是加尔文。他于1534年离开该地前往瑞士巴塞尔，在巴塞尔写成《基督教原理》，该书卷首即以致当时法王法兰西斯一世的信作为序言，为法国宗教改革派申辩。1538年，加尔文应邀访问斯特拉斯堡，将当地法国信徒组织起来，成立教会。1546年按照斯特拉斯堡教会模式在莫城（Meaux）成立教会，是为法国境内的第一个胡格诺派教会。胡格诺派成员的数量迅速增多，当宗教战争爆发时（1562），法国约有新教修会2000多个，教徒达百万人。

自部分贵族改宗新教后，宗教纠纷演变为新教与天主教两派封建贵族争夺政治权力和经济利益的武装冲突。在科利尼领导下，胡格诺派跟天主教政府、吉斯家族（House of Guise）之间的冲突，造成了绵延三十余年的宗教战争（1562—1598）。1593年，亨利四世放弃新教，改信天主教，但1598年他颁布了南特敕令（Edict of Nantes），

授予新教徒权利，终结了内战。十七世纪二十年代内战再起，胡格诺派丧失政治势力，继续遭受折磨并被迫改宗。1685年，路易十四世废除南特敕令；接下来数年，超过四十万名的新教徒离开法国，移居英格兰、普鲁士、荷兰和美洲。他们中间许多人是从事工商业的城市居民，这些人的出走可能使得法国元气大伤，以至于在日后的产业革命中受挫。

## 非国教派 (Nonconformist)

英王亨利八世在位时期 (1509—1547)，因为婚姻和王位继承问题与罗马教廷决裂，遂建立独立的英国圣公会，并于1534年宣布英格兰国王为圣公会首脑。圣公会自此成为英国国教。十七世纪清教徒运动兴起，终于演成内战 (1642—1651) 以及共和政体 (1649—1660) 的建立。共和政府镇压圣公会，1660年王室复辟，圣公会恢复国家教会的地位。非国教派即指十七世纪以后出现的新教教派如洗礼派、长老会、教友派，等等。在苏格兰，国教是长老教会，因此其他教会包括圣公会都属于非国教派。

## 长老制 (Presbyterian)

长老制，或称代议制、议会制，是一个以议会形式管理区会的制度。议会内的成员由各分堂选出长老，代表该堂出席会议。顾名思义，长老会就是采用长老制的教会，十六世纪宗教改革运动中由瑞士和莱茵区的宗教改革家创始，世界各地改革派和长老派教会略加改动而采用。长老制的根据如下：依据加尔文关于教会行政的理论，教会的唯一首脑是基督，在基督之下教友一律平等，故教牧工作是全教会的工作，由众多工作人员分担。执掌职务的人一律由他们所代表的教友推举。在全体教友中具有代表性的职司人员、牧师和长老组成堂议会，对教会实行管理和指导。其次，在基督教初期（亦即使徒与福音书时代），各地教会基本上是由当地教徒推举出来的“长老”或“监督”来负责管理的。《使徒行传》20：28，保罗对以弗所教会的长老说：“圣灵立你们做全群的监督，你们就当为自己谨慎，也为全群谨慎，牧

养神的教会，就是他用自己血所买来的。”长老是如何产生的，《圣经》并无明文规定，只有担任长老的条件，在《提摩太前书》3：6—7里，保罗倒是对提摩太提过：“初入教的不可作监督，恐怕他自高自大，就落在魔鬼所受的刑罚里。监督也必须在教外有好名声，恐怕被人毁谤，落在魔鬼的网罗里。”长老似乎是众人推举产生的。其实当时的罗马教会远尚未取得日后独尊的权位，实际上也不可能指派各地的主教或长老。

### 改革派 (Reformed church, 又译归正宗)

新教主要宗派之一，以加尔文的宗教思想为依据，亦称加尔文派。原先在十六世纪宗教革命后，凡参加宗教改革运动的各教会都使用改革派或福音派 (Evangelical)，以区别于“未改革的”的天主教会。后来，这些教会在圣餐问题上发生争论 (1529年后)，在教会管理体制、教义上逐渐产生分歧。为了区别，路德的追随者遂专用“路德派” (Lutheran)，而改革派一词则用来指加尔文派各教会 (一度也包括圣公会)。后来，不列颠列群岛上的加尔文派教会大多采用长老派 (Presbyterian) 这个名称，改革派则专指欧陆加尔文派各教会。

### 伊拉斯派 (Erastian)

此名由伊拉斯都 (Erastus, 1524—1583) 而来。伊拉斯派把教会视为一种社团，乃是依照国家所订的规章建立。教会的职员，仅为教师或传道人，除非得到地方长官的委托，否则无权过问教会的管理。换言之，治理教会乃国家之事务。教友的处罚 (包括开除)，概为国家权限。教会法定的职员，仅可由政府委任，加以执行。这种理论被英格兰、苏格兰与德国的基督教会所接受。然而此一理论与耶稣基督为教会元首的基本原则抵触，因此争议自然无法避免。

### 再洗礼派 (Anabaptist)

十六世纪欧洲宗教改革运动中的激进派，该派最突出的特点在于主张唯成年受洗 (baptism) 方为有效。他们遵循瑞士宗教改革家兹文利的说法（不过最后还是和兹文利闹翻而被迫害），认为婴儿不应受到罪的惩罚，只有到了能够区别善恶之后才可以行使自由意志、告解悔改而接受洗礼。再洗礼派主张政教分离，反对基督教徒以武力维持社会秩序或从事正义战争，拒绝发表非宗教性的誓愿。成千上万的再洗礼派信徒因坚持自己的信仰而被迫害。再洗礼派运动后来有几个分支：一个是胡特尔派 (Hutterite)，虽经多次迫害，现今仍然存在，主要分布地区在加拿大和美国西部。其次，以霍夫曼 (Melchior Hofmann) 为代表的霍夫曼派，流传于德意志西北部和荷兰。1534年霍夫曼部分门徒曾在德意志闵斯特 (Münster) 建立乌托邦式公社，等候末日来临。闵斯特于1535年被德意志军队攻占，再洗礼派受到血腥镇压。另一个是门诺派 (Mennonite)，由荷兰和德国北部信奉和平主义的再洗礼派信徒，于1536年在门诺·西蒙斯 (Menno Simons) 的领导下成立，详见“门诺派”。

### 平均派 (the Levelers)

英国清教内战时期的一个激进党派，平均派之名是这项运动的敌人所取的，他们指控平均派企图“将所有人的生活都降至一个最低而统一的水平”。平均派的群众基础主要是伦敦市支持国会的下层市民。他们要求真正主权应移转至下议院（排除国王与贵族），男子均有投票权，重新分配席位，以及每年或两年的国会会期（使这个立法机构真正具有代表性）政府应地方分权。他们提出一项符合小资产者利益的经济改革计划，主张法律之前完全平等，废止贸易垄断，重新开放政府封闭的土地分配给无地者，保障有登记的土地所有权，不得征兵（强迫入伍服役），大幅改革法律，要求不纳什一教区税，宗教信仰、言论与组织完全自由。平均派曾经得到清教徒新军的部分参与，然而他们最终并未能获得当时真正掌控军队的实力人物克伦威尔的支持。因为，克伦威尔本人是属于由资产家、商人等所组成并主张共和制的独立派。有组织的平均派运动以1649年克伦威尔武力的全面镇压告一段落。



## 独立派（Independent，亦称分离派 [Separatist]）

十六、十七世纪要求脱离圣公会，主张仅由真正信奉基督的人组成独立地方教会的英格兰基督徒，他们后来通称公理派（Congregationalists）。1649—1660年克伦威尔共和政府时期，独立派在英格兰政治影响甚大，历经镇压而不衰，逐渐成为除圣公会外最重要的教派。独立派的一批信徒于1608年迁往荷兰，其中又有一些人于1620年移居今美国马萨诸塞州普里茅斯，即是第一批清教主义移民。

## 索齐尼派（Socinian）

十六世纪基督教理性主义派别，该派坚持意大利出生的在俗神学家索齐尼（Faustus Socinus, 1539—1604）的思想。该派的教义大致如下：承认耶稣体现上帝，但耶稣仅仅是人，他虽具有神的职能但并无神性；肉体死亡时灵魂也就死亡，只有坚持遵从耶稣诫命的人灵魂可以复活。该派也主张政教分离。索齐尼派后来以波兰的拉科夫（Racow）为中心，曾兴盛一时。1658年波兰议会勒令索齐尼信徒遵奉天主教教义，否则即驱逐出境或处死。随后大批索齐尼信徒逃往外国，主要是荷兰、德意志和英格兰，而索齐尼派则绝迹于波兰。索齐尼派的一些小教团在英格兰等地一直生存到十九世纪。

## 卫理公会（Methodist）

音译美以美会，又称循道会等。十八世纪卫斯理（John Wesley, 1703—1791）所开创的宗教运动。1738年，卫斯理在一次宗教体验后，确信自己已得救赎，遂展开布道（当时他是英国国教圣公会的牧师），并在圣公会内成立了一个分支。卫斯理并不希望他的信徒脱离圣公会，然而经多年的摩擦，这些人在1795年（也就是他死后四年）与英国圣公会正式决裂。卫理公会加强了教会管理体制，结合高度中央集权与有效率的地方机构和吸收平信徒参加布道，在新兴的工业地区取得重大成功。

1784年，卫理公会传入美国。由于组织严密与新的布道方式，使得卫理公会成为美国新教中一支生气勃勃的力量，也是美国影响力最大的教派之一。英美卫理公会人士都热衷于国外传教事业，遂使卫理公会成为一个普世的宗教运动。

卫理公会的教义与一般新教教派大同小异，例如：强调信仰的核心在于个人和上帝的关系；礼拜仪式从简；教牧人员与平信徒都参加教会的礼拜和教会的管理。比较特别的是，信徒对卫斯理的忠诚，以及（基本上）对加尔文主义的排斥。

### 公理派 (Congregationalism)

十六世纪末十七世纪初兴起于英格兰新教教会的一个基督教运动，强调各个教堂有不从属于任何人间权威而决定自己事务的权利和义务。坚持这种教会管理原则的即被称为公理主义或公理派。公理制教会的起源通常可追溯到1581年，即布朗 (Robert Browne) 在诺维奇 (Norwich) 成立的第一个自由教会，主张教会应由真正基督徒组成，并由信徒自行治理。布朗不单认为教会应该用公理制，即会众治理教会，更宣扬完全分离的理论；他认为各地方的堂会都应该是独立的，不受外来势力的干预；每个教会的崇拜应该用最简单的仪式；在任命传道人一事上，教会不应太注重他的学历，却应注重是不是有圣灵能力的人。公理制的管理方式后来为许多新教教派所采用，例如教友派、洗礼派等。

### 教友派 (Society of Friends)

又称为贵格会 (Quaker) 或公谊会，十七世纪中叶由乔治·福克斯 (George Fox, 1624—1691) 创立的基督教教派，是一个强烈反对制度宗教的新教教派：一方面，它憎恨教会的一切仪式、传统、权威，否认圣礼的价值；另一方面，它强调个人心中的灵性，视之为信仰的最高权威，强烈批评加尔文教派的悲观、消极态度。教义是以“内在之光”为其中心论点。换言之，人只有在通过圣灵而被赋予“内在基督”

“来到此世照耀一切人身上的内在之光”后，才能体悟《圣经》的真理，属于虔敬主义的一派。由于祈祷时使虔敬的身体颤抖，而战兢、发抖在英文是quaker，中文意译为“震颤者”，音译贵格会，故称为“Quaker”。1682年，英国政治家威廉·佩恩（William Penn, 1644—1718）率领大批教友派人士移居北美宾夕法尼亚州，并依其宗教及政治理想组织殖民地团体，实际掌握该州政权，而教友派也自此成为美国重要教派之一。

### 门诺派（Mennonite）

再洗礼派的一支。再洗礼派自1525年成立后，逐渐走上激进路线，因此遭到各国政府以及天主教与基督新教等各方势力的镇压，终于酿成闵斯特事件。闵斯特事件中，再洗礼派遭受惨重打击，几乎一蹶不振，最后在门诺·西蒙斯（Menno Simons, 1496—1561）的领导下，一支温和的再洗礼派于十六世纪后半期兴起。门诺·西蒙斯原为天主教徒，1524年在自己家乡菲仕兰被立为天主教神父。他事奉的第一年，便开始怀疑“化质说”的教义。许多事情发生，使他不得不在《圣经》上多下功夫，并研读早期作者和路德等改教领袖的著作。直到1536年，他才脱离罗马天主教，加入菲仕兰再洗礼派。他在荷兰及德国各地旅行，每到一处，必将信徒组成教会，借讲道及写作劝勉他们。不久以后，这批信徒就以“门诺派”取代了“再洗礼派”。他们最大的贡献，是强调政教分离。1663年他们首次移民北美洲。十九世纪七十年代，许多俄罗斯门诺派信徒因丧失兵役豁免权而移民美国。如今，在全世界许多地方都能找到门诺派信徒，尤其是在南北美洲。他们崇尚简朴的生活，许多教徒拒绝宣誓及服兵役。

### 洗礼派（Baptists）

基督新教教派之一。因反对婴儿受洗，主张只对理解受洗意义的信徒施洗，洗礼采用全身浸入水中，不用点水于额方式，故名。十七世纪初，曾受再洗礼派影响的英国牧师史密斯（John Smyth, ?—1620）创立施行浸礼的小团体。有人将其视作洗礼派的起源，也有人

将其渊源追溯到十六世纪的再洗礼派和中世纪一些主张类似仪式的派别。在十七世纪英国清教徒运动中，流亡荷兰的分离派清教徒在史密斯领导下，于1609年根据对《新约》教会理论的了解，组成洗礼教会，后并入再洗礼派残存成员所组织的门诺会。1612年，反对合并者在赫尔韦斯（Thomas Helwys）带领下另组洗礼教会，因信奉阿明尼乌派（Arminianism），相信救恩普及，即基督乃为普遍救赎人类而死，故称普救洗礼派（General Baptists）。1638年，部分非分离派清教徒另组洗礼教会，因信奉加尔文主义，认为基督只为特选之人（预定得救之人）而死，故称特选洗礼派（Particular Baptists）。两派都认为教会是仅由信徒组成的自治团体，应按新约教会模式进行管理。普救派信徒后多转入教友派，洗礼派的主要传统则为特选派所沿袭。

1639年，威廉斯（Roger Williams）在美国普罗维登斯（Providence）创立第一个洗礼教会。1641至1648年间，克拉克（John Clarke）在纽波特创立的特选洗礼派教会在各地相继建立。美国独立后，各地洗礼派联合会纷纷建立，特别是在农村和西部的印第安人、黑人和移民中发展迅速，成为南部各州最大的宗教团体。美国黑人在奴隶制废除后也自组教会，现有约1000万人，占美国黑人教徒总人数的66%以上，二十世纪六十年代著名的黑人民权领袖金（Martin Luther King, Jr.）即为此派信徒。目前洗礼派为美国教徒最多的新教宗派。

洗礼派多数教会的特点为：（1）在一切信仰与实践问题上，最高权威是基督与《圣经》，坚持教会与国家分离；（2）只对信徒施洗；（3）教会由信徒，即有信仰和体验的人组成，反对教阶制和教区制；（4）在教会生活中，所有基督徒一律平等，因为每一个基督徒都是圣徒，在教会事务上都有权力。在教会组织原则上，洗礼派采用公理制，由会众代表组成的各级联合会均无权控制地方教会，只负责办理共同关心的传教、教育和慈善事务。

虔敬派（Pietism）

三十年战争（1618—1648）后，日耳曼正式成为一个新教的国家。然而，教会始终没有脱离与政权的关系，教会中的神职人员，在安排下形同政府的公职，从而造成灵性上的低落。而马丁·路德重视个人与神主观经验的理念，逐渐被梅兰希顿教条式的信仰所取代。十七世纪在德国新教内部兴起的虔敬主义，就是针对此一现象而出现的宗教思潮。他们注重个人信仰和内心虔修，反对宗教的制度化 and 理论化，在德国和北欧地区有着广泛而持久的影响。虔敬主义起源于路德派牧师史宾纳（Philipp Spener, 1635—1705）所组织的“虔敬会”，即定期举办教徒聚会，进行灵修阅读活动和精神交流。其后继者为法兰克（A.H. Francke, 1663—1727），由于他而形成以哈勒大学为中心的宗教运动。其后，钦岑朵夫（N.L.v. Zinzendorf, 1700—1760）成立教团，使此一运动成为当时非常重要的宗教潮流。

### 共济会（Freemasonry）

世界上最大的秘密团体。Freemason意指“自由的石工匠”，本为十二世纪左右英国的石工、泥水匠为了保守他们的特殊技术起见，奉施洗约翰为守护者而组成的社团。近代的共济会就是由一些这样的分会演变而来的。十八世纪时，共济会有了急速发展，欧洲各地及美洲都产生新的组织，许多知识分子成了它的会员。普鲁士腓特烈大帝开始的诸君以及法国百科全书派的人士也都加入，成为近代自由主义、世界大同主义及自然神论的大本营。天主教会视之为危险之物，自教宗克雷芒十二世对它发出破门律（1738）以来，即遭到历代教宗激烈的攻击与迫害。共济会常被误认为是基督教组织，但其实也带有许多宗教色彩，其纲领强调道德、慈善以及遵守当地法律。会员必须是相信上帝的存在并坚信灵魂不灭说的成年男子。然而事实上，一些分会歧视犹太人、天主教徒和有色人种，因而受到指责。大部分共济会分会将成员划为三个主要等级：学徒、师兄弟及师傅。

### 家庭派（Familist, Familia Caritatis）



又称“爱的家庭”（Family of Love），起源于荷兰的基督教派。由十六世纪荷兰商人尼克莱斯（Hendrik Niclaes, 1501—1580）首创，1540—1560年主要在东菲仕兰（East Friesland）一带活动。尼克莱斯最主要的作品是An Introduction to the Holy Understanding of the Glasse of Righteousness（1575英译）。在《天国的喜讯》

（Evangelium regni, 英译A Joyfull Message of the Kingdom, 1574）一文里号召不分宗教、种族，团结起来参加爱的家庭，带有相当浓厚神秘主义的色彩。该派信徒以英格兰最多，直到十八世纪尚有少量信徒。

### 阿明尼乌派（Arminianism）

基督教新兴教派。兴起于十七世纪初，以开明观点反对加尔文的预定论，认为上帝的威权与人的自由意志互不矛盾。该派因荷兰莱顿（Leiden）大学改革派神学家阿明尼乌（Jacobus Arminius, 1560—1609）而得名。阿明尼乌派的具体观点如下：（1）承认自由意志或人的能力（加尔文派则是，人的完全无能或全然败坏）；（2）有条件的拣选（加尔文派则是，无条件的拣选）；（3）普世救赎（加尔文派则是，特选救赎）；（4）圣灵可以被抗拒（加尔文派则是，有效——不可抗拒——的恩典）；（5）从恩典中堕落（加尔文派则是，圣徒蒙保守）。总而言之，在阿明尼乌派，是人而不是神，决定谁是救恩礼物的接受者；加尔文派则反之。阿明尼乌派在1618—1619年的多尔德（Dort）宗教会议上受到谴责，并一度受到迫害。1630年在法律上获得容忍，最终在1795年得到荷兰官方的承认。阿明尼乌派对于近代荷兰及欧洲的神学影响颇巨，同时也影响到英国的卫理公会。参见附录8“多尔德信条”。

### 基督教科学派（Christian Science）

1879年爱迪（Mary Baker Eddy, 1821—1910）在美国创立的教派，以《科学和健康以及领会〈圣经〉的秘诀》（Science and Health with Key to the Scriptures, 1875）一书阐明该派学说，并得到许多

信徒。此一教派以其广受争议的精神疗法而闻名于世。此外，著名的国际性报纸《基督教科学箴言报》（The Christian Science Monitor）就是由此一教会发行的。

## 附录 8 萨伏依宣言 西敏寺信仰告白 游艺条例多尔德信条 教会法 奥古斯堡信仰告白西敏寺会议 汉撒诺理斯信仰告白

### 萨伏依宣言 (Savoy Declaration)

1658年英国基督教公理派 (Congregationalists) 的信仰纲要。由在伦敦萨伏依宫举行的萨伏依会议制订。《宣言》在教义方面与清教徒的《西敏寺信仰告白》(1646) 大同小异，有关教会行政体制的条文则主张各地方教会自主。《萨伏依宣言》的出现标示着英国公理派的正式成立。

### 西敏寺信仰告白 (Westminster Confession)

英语民族基督教长老派的信仰纲要。由西敏寺会议制订 (1646年12月)，送长期国会审议后于1648年6月通过。1647年被苏格兰长老教会采纳，后来亦被美国和英格兰的长老教会稍加修改而采用。采用这份信仰告白的还有一部分公理派和洗礼派。1660年英国王政复辟，主教制行政重新确立，这份信仰告白遂在英格兰丧失法定文件的地位。此一信仰告白是加尔文神学、清教信仰及《圣经》融合的结晶，共有三十三章，其特色有下列几点：(1) 文中论述的次序为《圣经》、上帝、世人、基督、拯救、教会及末世，成为现代教义神学分段的先驱；(2) 开宗第一章的《圣经》论，华菲德 (B.B. Warfield) 称之为基督教中最完美的《圣经》论告白；(3) 预定论在此信条中展现成熟的风貌，平衡地教导了神的主权与人的自由；(4) 着重《圣约》神学，以此解释在历史中神与人的关系；

(5) 确认清教徒所强调的得救的确知。

## 游艺条例 (Book of Sports)

或称《游艺诏》 (Declaration of Sports) , 英格兰国王詹姆斯一世专为兰开夏发布的诏令, 其目的在解决清教徒与大都信奉天主教的乡绅之间就星期日娱乐问题所发生的争执 (清教徒坚持星期日除了上教堂与休息外, 不允许有任何娱乐活动) 。根据这个诏令, 人民可以跳舞、射箭、跳远、撑竿跳、举行五朔节游艺活动、饮圣灵降临节圣酒、跳莫里斯舞 (morris dance) 、树立五朔节花柱或进行其他游艺活动, 但不得在星期日斗熊、斗牛、表演滑稽剧或打保龄球。1618年詹姆斯命令英格兰一切神职人员都必须在教堂宣读这份诏令, 但由于清教徒强烈反对, 此项命令撤销。1633年查理一世重新命令贯彻这份诏令, 但他在内战中被推翻, 清教徒关于圣日不许进行游艺活动的主张再次得以贯彻。直到1660年查理二世复辟后, 清教徒势力衰弱, 局面才有所改变。

## 多尔德信条 (Dordrecht Canons)

荷兰基督教改革派于1618—1619年在多尔德雷希特 (Dordrecht) 举行一次国际性宗教会议 (Synod of Dort) , 目的在于解决阿明尼乌派 (Arminianism) 所引起的争论。这次会议的最后结论是: 谴责阿明尼乌主义, 并通过被称为《多尔德信条》的加尔文教义的五项基本论点: (1) 完全无能力 (Total inability) 或全然败坏 (Total depravity) : 人类由于亚当的堕落而无法以自己的能力作任何灵性上的善事; (2) 无条件拣选 (Unconditional election) : 上帝对于罪人拣选是无条件的, 换言之, 不受人的信心或作为所影响; (3) 特选救赎 (Limited atonement) : 基督钉十字架只是为那些预先蒙选之人, 不是为世上所有的人; (4) 不可抗拒的恩典 (Irresistible grace) : 人类不可能拒绝上帝的救恩; (5) 圣徒蒙保守 (Perseverance of the saints) : 已经得到的救恩不会再次丧失。五个论点开头的字母合起来恰为“郁金香” (Tulip) 一词。

## 教会法 (canon law)

在某些基督教会中（天主教、东正教、东方教会的独立教会及英国国教），由合法的教会权威为管理整个教会或其一部分所制定的法律汇编。但在法学著作中则通常专指中世纪罗马天主教的法律。西欧中世纪时，天主教会在经济、政治与思想上据有支配性的地位，教会虽与世俗政权经常发生权力之争，但又互相配合以维护统治。教会法就是这一形势下，以基督教神学为思想基础，吸收了罗马法原则而形成的。它既适用于教会事务，也适用于许多世俗事务，是西欧中世纪的一种重要法律。天主教教士格拉提安努斯（Gratianus, 1090—1159）于1140年编纂成《格拉提安努斯教令》，成为各地法庭采用教会法以及各大学研究和讲授教会法的主要依据，奠定了教会法发展成独立法律体系的基础。十三、十四世纪，罗马教廷又进行了几次教会法编纂工作。教皇格里高利十三世（1572—1585年在位）将《格拉提安努斯教令》及其后的几部教令集合编成一部新教令集，定名为《教会法大全》。这部教会法一直沿用至1917年，才为《天主教会法典》所取代。

### 奥古斯堡信仰告白（Augsburg Confession）

基督教路德派的基本信仰纲要。1530年神圣罗马帝国皇帝查理五世在奥古斯堡召开宗教会议，希望能解决境内基督教改革派与罗马天主教廷的争执，以团结力量对抗土耳其人的入侵。此一信仰纲要以德文和拉丁文两种文本于同年六月由信奉路德派的七个邦和两个自由市呈交给帝国皇帝查理五世。主要执笔人是宗教改革家梅兰希顿

（Philipp Melanchthon），他根据路德派早期各项信仰声明写成，目的在为路德派辩护，并用神圣罗马帝国境内天主教徒所能接受的语言申明教义理论。《奥古斯堡信仰告白》共二十八条，前二十一条阐明路德派的教义，后七条指出前几个世纪西方教会的种种缺失。原来这是为了要与罗马天主教做个和解，希望他们接受，但罗马天主教看完后毫无改革之意，竟发表《驳奥古斯堡信仰告白》，使得和解破裂。而梅兰希顿再起草《奥古斯堡信仰告白的辩护》反驳，于是改教者与罗马天主教正式分裂。



## 西敏寺会议 (Westminster Assembly)

自伊丽莎白女王一世以来，英国圣公会成为主教制，就是由女王直接委任主教治理地方教会，并在公共崇拜中遗留许多天主教的礼仪，此举引起许多改革的新教徒的不满，这群忠于改革的人就是当时的清教徒。1643年，查理一世当政之时（1625—1649），当时国会的议员以清教徒居多，他们期盼以清教徒改革原则重整英国国教，于是长期国会在西敏寺大教堂召开了一个会议，与会人士有一百二十一位牧师，三十位议院的议员及八位列席的苏格兰代表。对于教会应采取的管理体制，人人看法不同，而以赞成长老制者居多；在神学的立场上，大家则一致认同加尔文的观点，否定阿明尼乌派及罗马天主教。这次会议制订大小《西敏寺教义问答》《西敏寺信仰告白》和《礼拜规定》。1660年英国政府重新规定教会必须实行主教制，清教徒受到镇压，但是西敏寺会议所制订的这些文献仍普遍为世界各地长老派教会所采用。

## 汉撒诺理斯信仰告白 (Hanserd Knollys Confession)

英国特选洗礼派 (Particular Baptists) 的信仰告白之一。英国特选洗礼派于1644年发表了第一个信仰告白。这个告白强调穿着适当衣服之人的洗礼，并从神的拣选、特殊的救赎、人意志的堕落和圣徒坚守等条目，将特选洗礼派与普救洗礼派 (General Baptists) 区分开来。它被称为《伦敦信仰告白》 (London Confession)，并于1651年重新修订。

1648年，《西敏寺信仰告白》公布。1677年，特选洗礼派也采取了《西敏寺信仰告白》作为他们新告白的基础。他们修改了有关教会、圣礼和民事长官（部分跟从《萨伏依宣言》）的条款，并略略修改和加长一些章节，以《第二伦敦信仰告白》 (The Second London Confession) 发表，声明是由“伦敦和英国众教会长老和弟兄们（他们是用受洗表明信仰的）在一个残酷的迫害时期出版的”。

清教被迫害时期结束后不久，此告白便于1689年为聚集在伦敦的特选洗礼派教会的代表所采纳和肯定，并且成为特选洗礼派遵守的信条。韦伯此处所说的《汉撒诺理斯信仰告白》指的应该就是这个信仰告白。汉撒诺理斯（Hanserd Knollys, 1599?—1691），是当时洗礼派重要领导人之一。不过，Hanserd在其他文献里皆作Hansard，不知何者为是？

在美国，著名的《费城信仰告白》（Philadelphia Confession）便是起源于上述1689年的信仰告白。费城洗礼派协会（Philadelphia Baptist Association）早于1724年即正式地肯定他们对此一信仰告白的坚持。之后，在1742年，协会加入两个条款并做些微修改，且重印告白（印刷者是富兰克林），在美国被称为《费城信仰告白》。

韦伯此处所说的教义，见之于信仰告白的第三章《神的旨意》：

三、按照神的旨意，为了彰显神的荣耀，有些人 and 天使被选定因着耶稣基督得永生，以至他荣耀的恩典得着赞美。其余者遗留在他们的罪行中，被公平定罪，以至他荣耀的审判得着赞美。

四、神如此选定和预定的这些天使和人，都是经过个别的又不可变的计划；而且他们的数目是确定无疑的，既不可增，又不可减。

## 附录 9 巴克斯特 闵采尔 兹文利 汉廷顿 夫人威克利夫 诺克斯 古德温 怀特菲尔 德威廉·佩恩 拉巴迪 福克斯 卫斯理巴 克莱 胡克 埃斯特公爵夫人 史文克费尔 德

巴克斯特 (Richard Baxter, 1615—1691)

英格兰清教徒领袖、神学家。曾任圣公会牧师，但不到两年就与清教徒联合反对圣公会的主教制，成为一个温和派的非国教主义者，且终身如此，虽然他也一直被外界视为长老派教徒。1641—1660年担任基德明斯特 (Kidderminster) 教会牧师十九年，成绩卓著，使这个手工纺织业城市发展成一个模范教区。最重要的是，不管长老派、主教派还是独立派的信徒他皆一视同仁，将他们团结成为一个社群。他主张限制君权，在清教徒内战期间力主实行温和的改良。起初在国会军中任随军牧师，克伦威尔曾邀请他到新模范军担任牧师，为他所拒，虽然后来他也后悔未能借此机会发挥对军队及克伦威尔的影响力。1660年参与英王查理二世的复辟活动。王政复辟后，他力促当局对不信国教的温和派宽容处理。为了这种观点遭受迫害长达二十多年，1685年时被囚禁十八个月。1688年光荣革命后，詹姆斯二世逊位，威廉与玛丽继位后颁布《宗教宽容法》，从此他才完全获得自由。他著作甚多，最为人所熟知者无疑是韦伯最常引用的《圣徒的永恒安息》与《基督徒的指南》。

闵采尔 (Thomas Müntzer, 1490—1525)

马丁·路德的学生与支持者，宗教改革运动的激进派领袖，领导1525年的日耳曼农民战争的重要领袖之一，对近代欧洲的宗教和社会都有重大影响。闵采尔神学中革命的一面在于，他认为地上反基督的政府终究要被战胜，而这种转变要由平民按照上帝的旨意去完成。农民战争虽曾成功一时，然而1525年5月15日一役，农民军败于优势的诸侯军，闵采尔被捕，在米尔豪森被杀害。

兹文利（Huldrych Zwingli, 1484—1531，亦译慈运理）

瑞士神学家，近代欧洲宗教改革运动肇始者之一，加尔文的先行者。兹文利在维也纳和巴塞尔接受教育，深受人文主义影响。他反对天主教传统、赎罪券和教会仪式等，原本深受马丁·路德影响，后来自成一派。在婴儿洗礼上，兹文利曾与再洗礼派创始者试图废除婴儿受洗的传统，但后因现实政治的考量，兹文利与再洗礼派分道扬镳，并反过来镇压他们。1529年在马堡（Marburg）与马丁·路德举行会议，双方企图协调在宗教改革思想上的分歧。兹文利反对马丁·路德在信徒聚会中保留如唱诗、圣餐等仪式；此外，马丁·路德认为在圣餐礼仪式中，基督的确是亲自降临。而兹文利则认为圣餐礼只是一种象征性的纪念仪式。会议至终无法在圣餐礼问题上取得共识，结果联盟不果。1531年，在第二次卡佩尔战役中，兹文利任苏黎世军队的随军牧师，死于卡佩尔附近的战场。

汉廷顿夫人（Selina Hastings, Countess of Huntingdon, 1707—1791）

十八世纪英格兰基督教复兴运动的中心人物，卫理公会内加尔文主义的支派汉廷顿夫人团契的创立人。1739年加入卫理公会。布道家怀特菲尔德（George Whitefield）是她的私人牧师，经常被邀到宅中讲道，并接受资助在北美洲佐治亚殖民地兴办孤儿院。她虔信圣公会，也资助其他教派获得布道人员，曾出资兴建培训福音派教牧人员的学校。

## 威克利夫 (John Wycliffe, 1330—1384)

英格兰神学家、哲学家、宗教改革者。1372年获神学博士学位。1374年受英王委派与教宗代表就英国国教的神职任免权问题进行谈判，未达成协议，从此致力于抨击教宗的权力。威克利夫主张各国教会应隶属于本国国王，教宗无权向国王征收赋税，并建议国王没收教会土地，建立摆脱教廷控制的民族教会。他否认教士有赦罪权，要求简化教会礼仪。因此，他遭到教宗格里高利十一世的谴责与通缉，但获牛津大学的师生及伦敦市民支持，并得英王的保护。1379年他开始有系统地批判罗马天主教，主要抨击变体论，即认为圣餐礼上所用的饼和酒果真变为耶稣的肉和血的教义。1381年英王与教会共同镇压农民起义，威克利夫被迫隐居写作，参与《圣经》英译的工作。他主张《圣经》的权威高于教会，教徒应服从基督而非教会。他的追随者被称为罗拉德派。1384年死，三十年后其作品被教会销毁，遗骸被焚烧扬灰。他的著作对后来的宗教改革者如胡斯、马丁·路德等人皆有重大影响。

## 诺克斯 (John Knox, 1514—1572)

苏格兰宗教改革领袖，苏格兰长老教会的创始人。1540年任司铎。他后来加入新教，1547年被法国天主教徒逮捕，在囚船服苦役。1549年由于英国人干涉，诺克斯才获释，往后四年在英格兰传教，影响了英国圣公会的发展。信奉天主教的玛丽一世继承英国王位后，他逃往欧陆。1554年在法兰克福和日内瓦任牧师，在此期间深受加尔文影响。1559年返回苏格兰。1560年在英军支持下，苏格兰完全由新教徒掌握。苏格兰议会举行会议，讨论宗教问题。由诺克斯和另外三人共同写成《苏格兰教会信仰告白》，这份文件在措词上遵循加尔文教义而较为温和，同时比较着重圣礼；它经过议会讨论，定为国教纲领，长老派教会自此出现。1561年，天主教徒的苏格兰女王玛丽登场，与诺克斯展开一场剧烈的斗争，玛丽虽于1567年退位，但天主教与长老派的斗争却持续有百年之久，直到1689年英格兰的威廉和玛丽登位，苏格兰的长老制才确立下来。



### 古德温 (Thomas Goodwin, 1600—1680)

英国清教徒教士。1632—1634年任剑桥三一教堂牧师，1639年逃往荷兰以避免大主教劳德 (William Laud) 的迫害，长期国会召开后 (1640) 才回到英国。自1649年，即克伦威尔共和的第一年，至九年后护国时期结束，任牛津大学马格达伦 (Magdalen) 学院院长，参与审讯异端教牧人员。自1656年起即担任克伦威尔的私人牧师。1658年参与起草公理派的信仰告白《萨伏依宣言》 (Savoy Declaration) 。他的作品为五卷的布道词与其他著作，出版于1682—1704年间，至少曾再版了47次。

### 怀特菲尔德 (George Whitefield, 1714—1770)

英国圣公会传教士。在牛津大学与卫斯理兄弟结为挚友，1738年应邀与他们一起到美国佐治亚殖民地传教。其后他在北美与欧洲等地巡回布道。他在北美殖民地宗教“大觉醒运动”和早期卫理公会运动中发挥重要作用。

### 威廉·佩恩 (William Penn, 1644—1718)

英国教友派 (Society of Friends) 领导人物之一。1681年，威廉·佩恩因从事政治活动不得意，乃向英王查理二世申请，取得开拓北美宾夕法尼亚州的特许权，被任命为该州总督。威廉·佩恩成为领主之后，率领大批教友派人士移居宾夕法尼亚州，并依其宗教及政治理想组织殖民地团体，虽然他在宾夕法尼亚州居留的时间前后不到四年，然而十八世纪宾夕法尼亚州具有独特的一院制议会和多种文化共存局面，充分体现了威廉·佩恩一向主张的共和制与宽容不同信仰的原则。宾夕法尼亚 (Pennsylvania) 一名即为纪念威廉·佩恩而来，意思是“Penn's Woodland” (潘的树林) 。

### 拉巴迪 (Jean de Labadie, 1610—1674)

法国神学家。原为天主教徒，后改奉新教，成立虔敬主义的拉巴迪派。先在波尔多耶稣会作见习修士，他曾阅读过加尔文的《基督教原理》，遂于1650年10月正式声明参加改革派，1657年因非正统信仰而被驱逐，1659年到达日内瓦，后前往阿姆斯特丹另立虔敬派团体。1670年被改革派处以破门律。拉巴迪派的主张是共产共食，因为拉巴迪认为，只有蒙圣灵再生的人才能加入教会和领受圣餐。不过拉巴迪派的人数始终不超过几百，十八世纪后不复存在。

### 福克斯（George Fox, 1624—1691）

教友派（公谊会、贵格会）创始人。出身英国农村纺织工人家庭，大概没有受过什么正规教育。福克斯非常憎恨圣公会。他把得自上帝的“内心之光”（灵感）置于教条和《圣经》之上；对于政治制度及经济常规，例如起誓、征兵制度，都持否定态度。他徒步在英国各地传教，建立教团。到了共和政体晚期（1649—1660），教友派宣告成立，当时通称贵格会。在教友派发展的同时，由于福克斯和其追随者不尊重官员、不起誓、不纳什一教区税，因此也不免遭到政府的压制。福克斯等人经常被捕，1649—1673年期间就曾八次入狱。1660年王政复辟后，颁布取缔教友派的立法。迫害时断时续，直到1689年《宗教宽容法》颁布，情况才有改变。此后他游历各地传教，并曾到过北美洲大陆（1671—1673）。参见“教友派”。

### 卫斯理（John Wesley, 1703—1791）

英国宗教家，卫理公会创始人。他与弟弟在牛津大学组织“神圣团体”，发起学生的宗教运动为起始，而于35岁时经验到突如其来的感应，得到救赎的确信。其后旅行各地，展开日盛的救灵运动，颇得下阶层民众响应。由于他们所抱持的生活态度，严格讲求方法地贯彻首尾一致性，世人因而称之为“Methodist”（音译为“美以美”）。后来到美国传教，大获成功。依韦伯的看法，卫理公会乃是相应于欧陆虔敬派的英美对照版。其特色在于两种成分的结合：一方面，它是一种感

情性的，又不失为禁欲类型的宗教；另一方面，它对于加尔文教派禁欲的教义基础，要不漠然相视，否则即加以拒斥。

### 巴克莱 (Robert Barclay, 1648—1690)

苏格兰教友派领袖、作家。曾在巴黎求学，1666年返回苏格兰，加入教友派，以写作方式介绍教友派的信仰并为其辩护。他既反对天主教，又反对英国圣公会等传统新教派别，并提出：教会和《圣经》都不完备，不具有最终权威，它们同圣灵（内在之光）在信徒心灵中的作用比起来，都居于次要地位。由于在英国屡遭迫害，多次入狱，1682年，与威廉·佩恩等教友派领袖移居美洲。得到约克公爵支持，他们与另外十位会友获得定居今新泽西州一带的特许。巴氏本人在新泽西任六年名誉州长后回苏格兰。

### 胡克 (Richard Hooker, 1554—1600)

英格兰基督教神学家，与克兰默 (Thomas Cranmer) 同被视为安立甘派神学的创立人。1585年任伦敦谭普尔 (Temple) 教堂牧师。天主教会为了在宗教改革运动之后重新出发，1545—1563年举行特伦特会议。对于这次会议的许多决议，胡克并不同意，但是他赞成中世纪许多经院哲学家、神学家（如圣托马斯·阿奎那等人），引用他们的学说以证明自己的论点。对于《圣经》、教会、理性三要素孰轻孰重的问题，胡克采取折中的立场。至于宗教与政府的关系，胡克的核心主张是政教合一。

### 埃斯特公爵夫人 (Duchess Renata d'Este, Renée of France, 1510—1574)

法王路易十二世的次女，意大利和法国宗教改革史中的重要人物。1528年嫁意大利贵族埃科尔·埃斯特 (Ercole d'Este)，后者于1534年成为费拉拉公爵。她在费拉拉的府邸成为自由派思想家的聚会地和法国新教徒的避难所。1536年，加尔文曾亲自拜访她。在加尔文

的影响下，她于1540年停止奉行天主教仪式。1559年夫死，1560年返回法国，住在蒙塔日（Montargis），她使那里成为宣传新教的中心。在法国宗教内战（1562—1598）期间，她的城堡受到女婿吉斯公爵的围攻（1562），她也遭到过天主教军队的袭击。韦伯在本书曾提到：“埃斯特公爵夫人致加尔文的著名信件里谈到，她将对自已的父亲与丈夫抱着‘憎恨’之心，**如果**她最后确信他们是被神舍弃者；这显示，憎恨已转移到人身上，同时也是个例证，证明我们前面所说，个人的内在是如何在预定论的教义下，从基于‘自然的’感情所连接起来的共同体的牵绊当中解放出来。”（第一部第二卷第一章注[115]）

### 史文克费尔德（Kaspar Schwenckfeld von Ossig, 1489—1561）

西里西亚贵族、基督教改革家。他所创立的教会现存于美国，称史文克费尔德教会。受闵采尔与卡尔施塔特（Andreas Karlstadt）的影响转向新教。1524年因圣餐问题与路德闹翻，返回西里西亚，进一步发展自己的神学理论并设计宗教改革计划。他主张中间路线，要建立介乎天主教和路德教义之间的一种学说。他的信徒形成一个新的教派，不过在日耳曼遭到迫害。他的观念对再洗礼派、英格兰的清教徒以及欧陆的虔敬派运动都有影响。

## 附录 10 胡斯 胡斯派 钦岑朵夫 史邦根堡

胡斯（Jan Hus, 1370—1415）

捷克宗教改革家。他的活动在中世纪和宗教改革之间起了承先启后的作用，是一百年后路德改革运动的先声。他出身波希米亚南部贫寒家庭，在布拉格大学求学，后留校任教。在布拉格大学任教时深受英格兰激进宗教改革家威克利夫（John Wycliffe）的影响。十四世纪末十五世纪初，罗马教会分裂，胡斯得到波希米亚国王温策拉斯

（Wenceslas）的支持，出任布拉格大学校长（1409）。1411年，教宗若望二十三世为了集资对付教廷其他竞争者，决定发售赎罪券。胡斯激烈抨击这项措施，但国王温策拉斯得利于赎罪券销售，不再支持胡斯。1412年10月他离开布拉格，隐藏在波希米亚南部友人城堡中，两年间积极著述。1414年教宗若望召集康斯坦茨（Constance）会议，以期结束分裂并平息异端。胡斯于10月到达康斯坦茨，被囚于多明尼克修道院地牢。大公会议指定胡斯的敌人组成审判团进行审判，最后宣布胡斯为威克利夫派异端分子，1415年交付世俗司法机关押往康斯坦茨郊区执行火刑。胡斯的死亡激起波希米亚贵族及其信徒的愤怒，引发连绵数十年的宗教战争。

胡斯派（Hussite）

追随捷克宗教改革家胡斯的基督教徒。此一运动亦反映了当时的社会思潮并促发捷克的民族自觉。胡斯死后，波希米亚许多骑士和贵族正式提出抗议，并表示愿意庇护因宗教信仰而受迫害的人们，胡斯派因之出现。胡斯的教说强调两点：第一是民族性和教会体制，主张成立具有独特风格的波希米亚教会，一般信徒在圣餐礼中可以兼领酒



与饼；第二是信仰和道德，主张根据早期教会的传统净化教会，《圣经》是他们最高也是唯一的标准。侧重前者的称饼酒同领派（Calixtines, Utraquists），属于温和派；侧重后者的由于以塔波尔山区（Tábor）为根据地，称为塔波尔派（Taborites），属于激进派。

1420年起，罗马教会联合匈牙利国王西吉蒙德（Sigismund）发动征讨胡斯派的十字军，经数年征战始终未能达成目的。1433年，罗马教会决定让步，同意饼酒同领派的一些仪式，从而取得饼酒同领派的妥协。然而塔波尔派不肯屈服，饼酒同领派于是与罗马教会联合攻击塔波尔派，1434年在利帕尼（Lipany）战役中击败该派，塔波尔派自此一蹶不振。饼酒同领派则在多年后逐渐为罗马教会所同化，胡斯派的运动遂暂告一段落。

十五世纪中叶，波希米亚在成衣工格里高利的领导下，又兴起延续胡斯传统的兄弟联盟，亦即摩拉维亚兄弟会的前身。在宗教改革期间，兄弟联盟与路德派和改革派曾有联系，但最后天主教的反改革运动在波希米亚和摩拉维亚取得胜利。兄弟联盟的残余信徒则于1722年在钦岑朵夫的协助下迁徙定居于德国赫恩胡特（Herrnhut），成立摩拉维亚教会（Moravian Church）。

### 钦岑朵夫（Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, 1700—1760）

钦岑朵夫伯爵，原名路德维希，宗教改革家和社会改革家、德国虔敬派的重要人物。他的外祖母出身名门，是德国虔敬派神学家史宾纳的好友，对幼年的钦岑朵夫影响甚大。1721年学业完成后，继承外祖母的波塞朵夫（Berthelsdorf）庄园。1722年，帮助波希米亚和摩拉维亚逃来的胡斯兄弟联盟的教徒在其庄园赫恩胡特（Herrnhut）建立摩拉维亚派信徒聚居点，以后又陆续建立这种聚居点多处。1727年摩拉维亚教会（Moravian Church）正式诞生。

由于摩拉维亚教会的出现，钦岑朵夫自然受到路德派等正统基督教派的猜忌。1736年，他被萨克森政府流放。此后他周游欧美各地，除了在各处建立摩拉维亚教会外，并曾多次同卫理公会创始人卫斯理

(John Wesley) 接触。1747年萨克森当局撤销对钦岑朵夫的放逐令，并于两年后承认他所创办的兄弟归一会。

摩拉维亚教会信徒人数不多，但在崇拜、教会体制、宣教事业和神学等方面都对现代基督教有重大影响。

史邦根堡 (August Gottlieb Spangenberg, 1704—1792)

钦岑朵夫的继承者，德国基督教摩拉维亚兄弟联盟主教，北美摩拉维亚教会的创建者。13岁成为孤儿，1722年赴耶拿学法律，不久即弃法律而就神学，加入虔敬派。1728年认识钦岑朵夫，并于两年后亲访赫恩胡特的摩拉维亚聚落，由此建立起与摩拉维亚教会亲密的关系。1732年任哈勒大学神学教师，次年遭驱逐，前往美、英等地传教。1742年后重返德国工作，就任摩拉维亚兄弟会主教。此后他除了来往欧美从事摩拉维亚教会的建立外，并致力于与德国路德派的联系工作。在他领导下，摩拉维亚兄弟会内部各派争端趋于缓和，而且也一直与路德派保持友好关系。

# 附录 11 克兰默 法兰克 布朗 施特克尔 普林克伊波 里敕尔 劳德 奥登巴内费尔 特

克兰默 (Thomas Cranmer, 1489—1556)

英王亨利八世与爱德华六世统治时期的坎特伯里大主教，曾支持亨利八世推动宗教改革，使英国脱离罗马教廷的控制。克兰默自1527年起，因在英王亨利八世休弃元配凯瑟琳一事上支持国王，而得亨利八世的宠信。1533年就职坎特伯里大主教。他与托马斯·克伦威尔 (Thomas Cromwell) 合作，促进英文版《圣经》的出版。这个版本的《圣经》在1540年由克兰默补增序言，故又称为“克兰默《圣经》” (Cranmer Bible)。它是英国第一本钦定本《圣经》，可以在教会中公开使用。1545年他所编写的《公祷书》 (Books of Common Prayer)，规范了英国国教圣公会的礼拜仪式达数世纪之久，对英文的发展亦有重大影响。1553年爱德华六世卒，玛丽一世登基。玛丽一世是个虔敬的天主教徒，而她的母亲凯瑟琳正好就是被亨利八世无情离弃者，反宗教改革就此展开，克兰默于1553年被控叛国，1556年被处以火刑。

法兰克 (Sebastian Franck, 1499—1542)

德国基督教领袖、宗教改革家、神学家。原为天主教副司祭，后加入路德派，成为该派布道家。以后数年由于不满路德派教义、各派的教条主义和关于成立有组织的教会的主张，遂于1529年移居当时宗教比较自由的斯特拉斯堡 (Strasbourg)，结识新教神秘主义者史文克费尔德 (Kaspar Schwenckfeld)，较他更为激烈地反对教条主义。在斯特拉斯堡不久，法兰克即因所持观点而一度入狱，后被行政当局

逐出，到德国埃斯林根（Esslingen）靠制肥皂为生。1533年又移居乌尔姆（Ulm）从事印刷业。1538年发表《金约柜》（Die goldene Arche），极力反对教条主义，声称除《十诫》和《使徒信经》外，再无教义可言，皆可置之不理。他认为《圣经》词句矛盾重重，不能使人了解其永恒真谛，教义争论毫无意义，马丁·路德曾轻蔑地诋毁他为魔鬼的代言人。他一辈子不断遭受迫害，最后颠沛流离客死异乡（瑞士）。然而他始终结合了人文主义者对自由的热情与神秘主义者对宗教心灵的向往，鼓勇对抗这些迫害。在一封公开信里，他还曾劝告友人在处理异端诉讼时，要坚持思想自由的理念。法兰克坚信上帝通过他遗留在每个人心中的神性与各个人交流，因此，任何人为的教会制度都是无用的；神学更不能适当地表达出信者内心深处的“上帝的话语”——因为，“用《圣经》来取代自我启示的圣灵，就像用死的文字来取代活的话语”。

### 布朗（Robert Browne, 1550—1633）

英格兰清教公理会领导人物，抵制圣公会并主张政教分离的自由教会运动的倡导人之一，追随他的人称为布朗派（Brownist）。1581年，布朗在诺维奇（Norwich）成立第一个自由教会，主张教会应由真基督徒组成，并由信徒自行治理。布朗不单认为教会应该用公理制，即会众治理教会，更宣扬完全分离的理论；他认为各地方的堂会都应该是独立的，不受外来势力的干预。还有，每个教会的崇拜应该用最简单的仪式；在任命传道人一事上，教会不应太注重他的学历，却应注重是不是有圣灵能力的人。他曾被捕入狱达32次，1582年被驱逐出境，后来却又返回英格兰归依圣公会。

### 施特克尔（Adolf Stöcker, 1835—1909）

德国教士、保守派政治人物、改革家。普法战争（1870—1871）期间任随军牧师，后任柏林大教堂的宫廷传教师。曾任两届帝国会议员（1881—1893、1898—1908），鼓吹保守政治。他所创建的基督教社会党（1878），是德国第一个公开提倡反犹太主义的政党。

### 普林 (William Prynne, 1600—1669)

英格兰清教派小册子作家、律师。从1627年开始就出版小册子攻击国教。大主教劳德将他关入监狱，他则撰写更多的小册子攻击劳德和其他英国国教徒，结果是他的耳朵被割下。1640年获释，1644年普林主持了对劳德的审讯，让他被判处决（1645）。1648年入选国会，由于攻击激进清教徒被遣散，其后又因拒绝缴税入狱（1650—1653）。后来他不满克伦威尔的共和国，而成为查理二世的支持者。

### 克伊波 (Abraham Kuyper, 1837—1920)

荷兰神学家和政治家。身为改革派教会牧师的克伊波，于1880年在阿姆斯特丹创设加尔文派的自由大学。此外，他还在1879年创立了反革命党 (Anti Revolutionary Party)，并于1901—1905年担任首相之职。克伊波属于严格的加尔文派，反对阿明尼乌派的自由主义。他著述甚丰，其中以在美国的演讲稿《加尔文主义：六篇基本讲话》 (Lectures on Calvinism, 1898) 最为有名。

### 里敕尔 (Albrecht Ritschl, 1822—1889)

德国路德派神学家，被誉为十九世纪自由主义神学四位创始人之一，其他三人分别是康德 (Immanuel Kant)、黑格尔 (Georg Wilhelm Hegel) 与施莱尔马赫 (Friedrich Schleiermacher)。里敕尔曾在哈勒大学学习神学和哲学 (1841—1843)，后任教波昂、哥廷根大学。里敕尔在求学时，虽受到康德、黑格尔与施莱尔马赫等人学说影响，但是施莱尔马赫倾向于神秘主义，把宗教的核心看作是在于情感之中，而里敕尔却更为紧密地追随康德，视宗教为道德以及一种去建立上帝之国（一个道德的伦理王国）的个人力量。他将自己的神学称为“价值判断神学”，认为人只有从上帝通过耶稣给人的生活提供“价值”的启示，才能获得宗教知识。没有这种价值判断就没有宗教知识和有效的宗教思想。里敕尔并非不重视对历史事实的考据，只是他认为要用历史考证法判断《圣经》所记各项事实的真伪，而不能像图宾根



学派那样在分析基督教早期历史时过分依从黑格尔所提出的命题。里敕尔派的自由主义神学观点，对十九世纪末二十世纪初的新教神学有很大影响。其主要著作除《古代天主教教会的形成》外，还有《基督教关于称义与神人和解的教义》与《虔敬派的历史》等。

### 劳德 (William Laud, 1573—1645)

坎特伯里大主教 (1633—1645) 和查理一世的宗教顾问。他一生全力投入与清教徒的斗争，并强制推行严格的圣公会仪式。他攻击被其视为危险的清教徒布道行为，并将清教徒作家像普林 (Prynne) 等人截耳并监禁。在他亲密盟友斯特拉佛伯爵温特渥的帮助下，利用他对国王的影响力来左右政府的社会政策，亦即韦伯称为“国家社会主义”的政策。到1637年，反对劳德压制的力量开始兴起，劳德强迫苏格兰遵行圣公会的礼拜仪式的企图遭到强烈的反对。在1640年召开的长期国会中，劳德被控叛国罪。1644年普林主持了对他的审讯，并将之处死。

### 奥登巴内费尔特 (Johan van Oldenbarnevelt, 1547—1619)

荷兰政治家，在荷兰争取从西班牙独立的运动中曾扮演重要角色，被称为沉默者威廉一世之后的第二个荷兰独立之父。威廉一世死后，他与威廉之子莫里斯合作领导独立运动，最大的成就是在1596年同英法两国缔结了对抗西班牙的三国联盟。最后，在1609年签订的《十二年停战协议》中，使北方七州联盟脱离西班牙统治。

在十二年停战期间，原本潜在的内部矛盾集中在宗教问题上爆发出来。最重要的就是加尔文派与阿明尼乌派在**预定论**上的冲突。作为领导人物之一，奥登巴内费尔特也加入了新教，但他与其他的荷兰“摄政者”坚持，尽管是基于加尔文教派形式的宗教改革，但在其教义中必须保留有充分的自由主义以吸引或满足那些愿意放弃罗马教会的人。按照这些荷兰统治者的说法，这个国家为了争取自由，包括宗教上的自由，曾经反抗西班牙统治者的集权和暴政，他们同样也不愿加尔文

教派染上罗马或西班牙专制的印记。基于这样的原则，奥登巴内费尔特和荷兰大多数有表决权的城市（除了阿姆斯特丹），支持阿明尼乌派，反对强大的加尔文教派的群众。

加尔文派人士遂要求召开一个“全国性”（即跨州）的宗教会议，这个会议将建立一个加尔文模式的教会，完全独立于所有世俗的权威，而世俗的权威价值及其统治权都将由此一教会的神职人员来裁定。由于显而易见的原因，在奥登巴内费尔特领导的荷兰各州，认为这种宗教会议太危险而不赞成召开。

由于当时荷兰最主要掌权者莫里斯亲王公开地支持加尔文派，奥登巴内费尔特与荷兰执政集团不免站到与莫里斯亲王对抗的立场。斗争的结果是莫里斯亲王在1618年8月29日下令逮捕了奥登巴内费尔特和他的一些最亲密的合作者，其中包括了莫里斯亲王非正式的“王储”格劳秀斯（Hugo Grotius），当时的鹿特丹州长，后来闻名于世的国际法之父。

1618年底，多尔德会议终于在加尔文派的期待下召开，会中决议谴责阿明尼乌派，并通过了具有加尔文派严格思想色彩的信条。会议结束后（1619年5月），奥登巴内费尔特在海牙以“破坏国家的宗教和政策”的罪名被斩首。然而，对于荷兰的历史和政治学者而言，此一案件迄今仍为不断困扰着他们的问题。

## 附录 12 圣依纳爵 西笃会 多纳图派 圣本笃克吕尼派 圣伯纳 托钵僧团 圣方济 寂静主义 耶稣会 波尔罗亚尔女修道院詹森主义 邓斯·司各脱 贝居安女修会伊比奥尼派 阿利乌教派 克雷蒙谕令

圣依纳爵 (St. Ignatius of Antioch, 40—110)

叙利亚境内安提阿主教、神学家，基督教早期的殉教者，据说是使徒约翰的弟子，也是天主教与东正教皆承认为圣徒的基督徒。他因信奉基督教而在罗马皇帝图拉真 (Trajan, 53—117) 统治期间被逮到罗马处死，途中所写的七封书信是了解二世纪初基督教会的重要资料。被捕以前的事迹无可考，但从这七封书信中可以了解他的为人和他对基督教的影响。他是基督教从犹太人的宗教演化为普世宗教过渡时期的代表性人物，为日后的教理奠定基础。他是最早主张教区单一主教制的早期教父之一。他也被认为是最早使用“公教” (katholikos, catholic, 普世的) 一词来称呼教会的作者。

西笃会 (Cistercian)

又名白衣修士会 (White Monks)，或伯纳会 (Bernardines)，天主教修会。1098年，二十一个克吕尼修院的修士离开了他们在模列姆 (Molesme) 的修院，来到法国勃艮地地区的西笃 (Citeaux)，希望按照严格的圣本笃清规建立一个新的修会。第三代领导人圣哈定 (St. Stephen Harding) 是该会的真正组织者和戒规制订者。新戒规要求修士严格修行，禁绝一切封建收入，并规定修士必须从事体力劳动而以之为生活主要内容。不过西笃会之所以能成为欧洲最重要的修

会之一，主要还是圣伯纳的功劳，西笃会也因此而有伯纳会的名称。详见“圣伯纳”。

### 多纳图派 (Donatist)

四五世纪时盛行于北非基督教的一派，名称来自其领袖迦太基主教多纳图斯 (Donatus)，后来被视为异端。在罗马皇帝戴奥克里先统治时期 (284—305)，曾经发动对基督教徒的最后一次大迫害

(303—305)，一直到戴奥克里先死后，基督教才得到解放。然而，在迫害期间曾有不少信徒被迫公开放弃信仰；更过分的是，有不少教士乃至主教不但自己放弃信仰，还提供教徒名单给罗马政府，甚至将神圣的教会典藏交给政府焚毁。如何对待这些曾经的背叛者

(traditors)，自然成为整个基督教会解放后的一大问题。罗马教会及大多数教区决定采取既往不咎的宽容态度，而北非的多纳图派则决定采取强硬立场，尤其是绝不接受那些曾经背叛的主教与教士主持圣礼，并宣布他们所主持的圣礼一概无效。之所以如此，主要是因为自三世纪以来，北非的基督教徒以教会为上帝特选之人的集合体。既然如此，神职人员的行动是否具有法律效力，决定于他身上是否有圣灵，神职人员如不蒙神恩，其所行圣事自然一律无效。与罗马教会冲突的最初起因即来自此。312年为了选举塞西里安 (Caecilian) 为迦太基主教的问题更与罗马教会公开决裂。除了上述信仰与教义的歧异外，多纳图派继承早期基督教兴起于小亚细亚的孟塔奴斯派

(Montanist) 和诺瓦替安派 (Novatianist) 以及其他一些传统。他们反对国家干涉教会，更根据末世论的远景提出社会革命的纲领。多纳图派认为财富即是罪恶，信徒应当摒弃贪婪之神，也应当摒弃罗马社会。其势力广布北非，并与反罗马的民族运动及下层农民之反抗罗马基督教徒大地主的活动相结合，而与罗马教会对立。411年罗马教会依照皇帝命令，宣布多纳图派为异端。尽管如此，多纳图派的教会却一直留存下来，直到中世纪初期基督教在北非被伊斯兰教全面取代为止。

### 圣本笃 (St. Benedict of Nursia, 480—547?)

意大利蒙特卡西诺本笃会修道院的创办人，也是西方基督教修行制度的创始人。出身意大利中部努西亚的显赫家庭，在罗马受教育。其后，由于厌恶当时颓废的社会风气，隐居罗马城外洞窟过修道与禁欲的生活，并吸引追随者前来。在蒙特卡西诺修道院中，他订下《本笃修会清规》，由一篇序文及七十三章所构成。虽然各章皆简短，但其中明确规定了修道士的生活目的，并合理实际地指出有组织地实践此种生活的有效方法。本笃会的规章条例，后来成为欧洲各修道院的标准。该规章主要内容除了清贫、贞洁、顺从这三个根本誓约外，规定修士在入修道院以后，必须经过一年观察期，然后发愿终身住在某个修道院；不得拥有私人财物；经选举产生终身院长，由院长指定所有其他的干事；日常生活要遵守严格的作息制度，包括祈祷礼拜五六小时，劳动五小时，读经书、心灵上诵念四小时。

### 克吕尼派（Cluny）

十世纪初有一批本笃会修士希望恢复圣本笃原始的隐修精神，于是910年在亚奎丹公爵虔诚的威廉支持下，在法国中部勃艮地的克吕尼（Cluny）建造一座修道院。在修道风气败坏的时期，这个新建立的教团推动改革，回归本笃修道会的严格教规。院长由院内的修士自由选出，他们宣布直属教宗管辖，所以不受王公贵族和主教干涉。十一世纪以后，克吕尼修道院的名声大噪，各地慕名而来的人络绎不绝。由于修道的人多，克吕尼修道院不断在欧洲各地建立新的修院，全盛时期修院曾达到上千座，修士有五万人之众。克吕尼修道院和传统遵守圣本笃会规的修院的不同之处是，原先的修院都各自独立，不隶属其他任何修院，如今由克吕尼第一座修院发展出来的千百座修院都归克吕尼母院院长管辖。从第十世纪中叶到十二世纪中叶的两百多年间，这个新兴的修会团体有过四位既杰出又长寿的院长，在他们的领导下，克吕尼修院对欧洲教会产生重大的影响。罗马教宗和各地的主教经常向他们请教，请他们参加教会的重要改革，而他们也经常提供给教会主教甚至教宗的人选。许多别的隐修院也请他们去协助内部重整和改革的工作。除了上面所说的对教会和对其他修会的贡献之外，克吕尼修院的作风虽然不太重视学术的研究和本笃会固有的劳动生



活，却很注意对贫苦人士行慈善，也发扬罗马风格的艺术，克吕尼那座罗马建筑的教堂曾有很长一段时期是欧洲最大的教堂。

### 圣伯纳（St. Bernard of Clairvaux, 1090—1153）

贵族出身，1112年携亲友约三十人参加西笃会，为见习修士。1115年奉派前往克莱尔沃（Clairvaux）成立大修道院并任院长，到圣伯纳逝世时，西笃会已有338所大修道院，其中68所都是克莱尔沃修道院的直接分院。其他任何修会都未能在如此短暂的时间获得如此重大的成长。圣伯纳为中世纪修道院的神秘主义的代表人物，以其高超的德行与信仰博得一世的盛誉，其精神与思想影响到全欧洲。其神秘主义所强调的是，以爱与神合一，在爱的合一中，灵魂嫁与基督，此即“灵的婚姻”。以此，其神秘主义被称为爱的神秘主义或灵交神秘主义（Brautmystik），其神秘的体验特别是以感觉或情绪性为其特征。

### 托钵僧团（mendicant）

天主教修会之一。mendicant一词通常是用在宗教修行家或苦行者身上，这些人完全是靠乞讨施舍维生的。原则上，托钵僧不能拥有个人或集体的财产，以便他们的所有精力都能集中在追求一己的宗教目标。欧洲这类修会的起源是多明尼克会的创始人圣多明尼克和方济会的创始人圣方济。原先他们的本意并不是要修士以乞讨募化为正常生活来源，而是要求他们自食其力，不能维持生活时才乞讨。但是，后来这些修士几乎都拥有教会圣职，有其传教布道的义务，而且信徒人数日益增加，于是自食其力尤其困难，实际上也无此必要（因为有圣俸）。最终的结果是，多明尼克会和其他托钵修会都加以变通乃至完全废除自食其力或托钵的这些规定。

### 圣方济（St. Francis of Assisi, 1181—1226）

创立天主教方济会（Franciscan）和方济女修会。阿西西的圣方济出身于富裕家庭，二十几岁之前，为军人和战俘。在一个机缘下他

转向基督教信仰，放弃财产和家庭，过清贫生活，进行隐修。1208年起开始讲道。许多人从他修道，1209年方济会的托钵修会获得教宗英诺森三世批准，正式成立，入会的托钵修士不得拥有财产，个人拥有或集体拥有（即全修会公有）都不许。修士们云游四方，在众人中间宣讲教义，帮助穷人和病人。1212年圣方济协助贵族妇女克拉雷成立克拉雷安贫会。他的影响主要是在被政治和财富所腐化的教会，帮助当时的人们恢复对教会的信心。

第三修道会（Tertiarierorden），指圣方济成立的方济会的第三个分会，其成员包括从事教育、社会和慈善事业以效法圣方济精神的神职人员和男女在俗人员。严格地讲，第三会又分为在俗第三会和正规第三会，前者的在俗会士不须发愿，仍在世俗社会生活；后者的会士都必须发愿献身过住院生活。

### 寂静主义（Quietism）

基督教灵修理论之一，十七世纪时曾盛行于西班牙、意大利和法国。谓纯真在于灵魂的无为沉静，人应当抑制个人的努力以便上帝充分施展作为。寂静主义的起源可上溯至希腊罗马时期的伊壁鸠鲁和斯多噶学派。不过其近代的倡导者则一般认为是十七世纪后半叶西班牙神秘主义者莫利诺斯（Miguel de Molinos, 1628—1696）。莫利诺斯认为：人无法靠着自己的努力来达到完美的境界，因此人应该把自己交给上帝，通过祈祷才能达到不会犯罪的境界，因为没有自己的意志，就算因诱惑而犯罪，那也不能算是罪；总之，人不应当考虑如何得救、如何达到纯真、如何达到其他目的，而只应把一切付托给上帝就可以了。1687年教宗英诺森十一世谴责莫利诺斯的理论，并下令把他监禁。在法国提倡的盖恩夫人（Madame Guyon）也被送入巴士底狱。不过，此一思潮还是逐渐扩散及于西北欧的基督新教虔敬主义和教友派。

### 耶稣会（Jesuit）

天主教修会，由罗耀拉（St. Ignatius of Loyola, 1491—1556）创立。罗耀拉原是西班牙士兵，在作战中负伤，疗养过程中经历信仰转变。1539年罗耀拉与志同道合的撒梅隆（Alfonso Salmeron）、赖尼兹（James Lainez）、沙勿略（Francis Xavier）及法伯（Peter Faber）等人订立会规，成立耶稣会，翌年经教宗保罗三世批准。耶稣会与此前的修道团大为不同，是近代修道会的先驱。其最大特色在于解放修士——不再拘限于作为中世纪修道生活中心的合诵祈祷，除了一定的心灵修业之外，听任各院院长的指导，结果修士多献身于教会外部的任务。耶稣会修士以战斗性的布教为其重要任务，在总会长为首的中央集权组织之下，修士们团结在一起，以十字军的心态成为反宗教改革的先头部队。然而耶稣会的这种姿态，亦即其为达目的不择手段的做法及其军队意识，在近代诸国的教会内部不断引起纷争。罗耀拉死于1556年，当时耶稣会约有修士1 000名，分布在欧洲、亚洲和美洲，1626年增至15 544人，1749年达22 589人。1773年教宗克雷蒙十四世下令解散耶稣会，1814年教宗庇护七世又通令恢复该会。该会在其后发展成为天主教最大的修会。耶稣会修士主要从事各级教育工作和其他工作，但在非天主教地区特别是亚洲和非洲，耶稣会修士从事传教工作者远较其他修会为多，现在则成为世界最大的修道会而活跃于各处。自十六世纪起，耶稣会修士东来亚洲布教，大有帮助于教会在东亚的扩展，这是众所周知的。

### 波尔罗亚尔女修道院（Port Royal）

始创于十三世纪位于巴黎西南方的法国天主教西笃会女修道院。十七世纪成为詹森主义（Jansenism）和文学活动中心。修院信徒经营共同生活，基于詹森主义实践纯粹的信仰与严格禁欲的宗教灵修。1709年，在教宗的许可下，法王路易十四世驱散了波尔罗亚尔修道院的修女，1711年，修道院的建筑物被夷为平地，波尔罗亚尔修道院从此消失。虽然不断受到迫害，波尔罗亚尔修道院还是对十七世纪的法国思想产生很大的影响。支持这一派学说的人，也称作波尔罗亚尔派，其中包括著名的神学家与逻辑学者阿尔诺（Antoine Arnauld, 1612—1694）和尼科尔（Pierre Nicole, 1625—1695）。

## 詹森主义 (Jansenism)

天主教的异端，十七、十八世纪出现在法兰西、低地国家和意大利。该派主要倡导人是曾任鲁汶 (Louvain) 大学神学教授的荷兰人詹森 (Cornelius Otto Jansen, 1585—1638)。他的观点见于在他死后发表的《奥古斯丁论》(1640)。詹森主义的论点可简洁归纳如下：

(1) 没有特殊恩典，人也可以履行神的命令；(2) 恩典是不可抗拒的；(3) 为了得报偿，人可以有自由，但在必须履行的事上没有自由；(4) 主张恩典可以抗拒或人有自由意志者，乃属半佩拉吉斯主义 (Semi-Pelagianism)；(5) 主张基督是为所有人而死，亦属半佩拉吉斯主义。詹森和他的门生认为，反宗教改革运动的神学家在反对路德和加尔文关于上帝的救赎教义的同时，走向另一个极端，过分强调人的责任以致贬低天主的主动性，因而滑到佩拉吉斯主义的异端立场上。《奥古斯丁论》一书发表后引起激烈争论。主要以耶稣会为代表的一些人指责它完全否认人的自由意志的存在，否认救赎的普遍性。然而，詹森派对基督教义的解释却向四方传播。1653年教宗英诺森十世发布通谕，谴责詹森在天主恩典与人的自由意志上的五个观点。詹森派自此被列为异端。此后几经波折，1705年教宗克雷蒙十一世在路易十四的要求下发布谕令，重申过去对詹森主义的谴责，又于1713年发布谕令，谴责詹森派领袖凯斯内尔 (Pasquier Quesnel) 的101个论点。1730年法兰西政府宣布以上述谕令为法律，詹森派势力大衰；不过，1723年他们在荷兰乌得勒支建立的独立教会，则延续至今。

## 邓斯·司各脱 (John Duns Scotus, 1266—1308)

中世纪经院哲学家和神学家。曾任教于英国牛津大学，在早期的“牛津讲演” (Lectura Oxoniensis) 中，坚持认为神学不是对上帝进行思辨的科学，而是对上帝进行实践的科学。人的最终目的是通过爱与神圣的三位一体相结合。哲学对神学的贡献在于它能证明的确有一个无限存在。有学者认为由于他的牛津教学，使得学术界开始认真思考神学与哲学、科学之间的差异。邓斯·司各脱是所谓“中世纪盛世”最有影响力的哲学家与神学家之一，其著作广为流传，从1472年起已有30

多种不同版本。在十六至十八世纪的天主教神学家里，其信徒与阿奎那（Thomas Aquinas）的信徒不相上下，而在十七世纪时则在数量上曾超过一切其他学派信徒之总和。

### 贝居安女修会（Beguines）

活跃于十三、十四世纪低地国家、德意志和法兰西北部的天主教俗世教团，她们过着一种松散的半修道院式的生活，不过并没有正式地誓愿成为修女。这些女子最早于十二世纪末出现在列日（Liege）；在十三世纪三十年代正式确定以贝居安（拉丁语beguina）为名。贝居安运动源起于上层阶级妇女，后来扩展到中产阶级。它一方面试图满足修女们的灵性需要，另一方面也是尝试解决城市中未婚女子过剩所产生的社会经济问题。由于该教团神秘主义的倾向，经常被怀疑与十二、十三世纪流行于西欧的异端阿尔比派（Albigenses）有关，1311年维也纳会议（Council of Vienne）提出敕令，解散贝居安会。其后官方政策不一，直到十五世纪才决定采取宽容处理。而在此期间，贝居安运动日见衰落，许多修女转而参加正式的修会。有些贝居安教团继续存在，主要在比利时，大多属于慈善机构。与贝居安会相对应的男修会是贝格哈德会（Beghards），不过他们的影响力远不如贝居安会。

### 伊比奥尼派（Ebionite）

早期基督教会苦修派别，Ebionite的希伯来文原意是“贫者”。传说主要是由耶稣基督的犹太信徒所组成的一个教派，类似这样的“犹太基督教派”在当时尚有好几个。他们强调基督教义中的犹太教成分，否认耶稣的神性，认为他只是个凡人，由于完美地遵循犹太律法，被上帝收养为子，以此被视为最后也是最伟大的一个先知。他们在《新约》中仅采用《马太福音》，反对背弃犹太律法的保罗，尊耶路撒冷为上帝的圣殿。他们称呼自己为“贫者”，发誓守贫，认为这是抵达“上帝之国”的不二法门；因此，他们抛弃所有财产，过着一种宗教共产主义的团体生活。该派之事迹始见于伊里奈乌斯（Irenäus）的著作，据说迟



至四世纪该派仍在活动。伊比奥尼派的大部分教义都来源于《死海古卷》（Dead Sea Scrolls）中所载的更古老的库姆兰（Qumran）教派。

### 阿利乌教派（Arianism）

四世纪初出现在近东的基督教支派，由亚历山大教会长老阿利乌（Arius, 250?—336）提出，认为耶稣也是被创造的，因此否定他的神性。阿利乌主义与三位一体的信仰之间的冲突，可说是西方教会所面临的第一次教义上的重大歧异。325年的尼西亚宗教会议（Council of Nicaea）上，发布《尼西亚信经》（Nicaea Creed），阿利乌教派被判定为异端。不过，这个争论还持续了好几个世纪。现代的一位论派实际上就是阿利乌派。耶和華见证会的基督论也是一种阿利乌信仰。

### 克雷蒙谕令（Bull Unigenitus, 正式名称Unigenitus Dei Filius）

教宗克雷蒙十一世于1713年应法王路易十四的请求为谴责詹森主义而发布的谕令。然而谕令发布后却因1715年路易十四死去，继位的路易十五又年幼势弱，而引发一系列的纷争。詹森派获得巴黎法院与支持詹森主义的律师的支持，法院认为，教宗发表的谕令是无理干涉法兰西教会的事务，因此不予登记。王室与法国天主教会因而与巴黎法院处于对抗立场。詹森派与律师通过法律手段持续地对抗天主教会的迫害。双方僵持不下，直至1754年路易十五才下令停止这场争论。此一事件对于法国的司法独立、王权的削弱、大革命的萌芽乃至孟德斯鸠《法意》（1748）的创作，都有莫大的影响。

## 附录 13 西塞罗 桑巴特 笛卡儿 但丁 伦勃朗 巴克尔 帕斯卡 西美尔 班扬 弥尔顿 伏尔泰 多林格 卡莱尔 配第 陶勒孟德斯鸠 布克哈特 马基雅维利 凯勒罗伯图斯 布伦塔诺 肯彭的托马斯 修昔底德 克拉格斯 阿丰斯·利久欧里亚当·斯密 雅斯贝尔斯 克尔恺郭尔

西塞罗 (Marcus Tullius Cicero, 前106—前43)

罗马政治家、律师、古典学者、作家。西塞罗出身世家，先后在著名的修辞学家、法学家和斯多噶派哲学家所办的学校接受教育。从事过律师工作，后进入政界，公元前63年当选为执政官。在罗马共和国末期，因坚持共和制而被处死。

在法律领域，西塞罗很快崭露头角。在政治方面，公元前63年，西塞罗成为第一个“新人”，即三十多年以来第一个通过选举担任执政官的人。不过，这也就是他在政治权位上曾达到的巅峰。由于没有显赫的家族背景，西塞罗从未被贵族统治集团承认。此后他多次参与罗马政争，皆因投错阵营而以悲剧告终，最后在公元前43年，因卷入安东尼、屋大维等人的政争中被杀。

西塞罗鄙弃民主政体、寡头政体和君主政体，主张混合政体。在哲学史上，西塞罗的重要性在于他传播了希腊的思想，他给予欧洲一套哲学术语，现今的不少哲学概念都来源于他。西塞罗作为诗人并不占有重要地位，然而作为演说家则名垂史册。他留下58篇演说辞（其中有些是残片），最著名的是《为米洛辩护》。

韦伯对西塞罗演说的煽动力特别感兴趣。根据西塞罗自己的分析，演讲的技巧有：（1）热烈地提出问题，（2）以幽默和轶事来取悦听众，（3）无情地揭露敌手的隐私或张扬对手的过错，（4）对自己不利之处，则要巧妙地转移听众注意力，（5）布下修辞学方面的陷阱，使对方无招架之力，（6）以掉尾句来加重语气和吸引听众注意力。这些演说有许多都是有意地中伤对方，滥用自由，这种情形在舞台上不被允许，然而在法庭或政治讲台上却屡见不鲜。西塞罗毫不犹豫地选择像“猪猡”和“卑鄙”等字眼来谩骂对手，听众和陪审团对这种辱骂诋毁觉得很有趣，也不把它当一回事，结果往往就被他的言辞所煽动，西塞罗也因此赢得辩才举世无双的美誉。

### 桑巴特（Werner Sombart, 1863—1941）

德国经济史学家。出身富裕，曾求学于柏林、比萨、罗马，任教柏林大学。1902年出版《近代资本主义》一书，在方法论上受马克思学说的影响。其他著作有《为什么美国没有社会主义》（1906）、《犹太人与经济生活》（1911）、《资产阶级》（1913，即英文版的《资本主义的精华》）、《奢侈与资本主义》（1913）、《战争与资本主义》（1913）等。在这时及稍晚的著作中，他提出一种观点，认为资本主义在进化发展，并无迹象显示其走向腐朽衰落。

### 笛卡儿（Réne Descartes, 1596—1650）

法国哲学家、数学家、物理学家。他对现代数学的发展做出了重要的贡献，因将几何坐标体系公式化而被认为是解析几何之父。他还是西方现代哲学思想的奠基人，是近代唯物论的开拓者，提出了“普遍怀疑”的主张，是最早起来反对经院派亚里士多德主义者之一。他的哲学思想深深影响了之后的几代欧洲人，开拓了所谓“欧陆理性主义”哲学。

哲学上，笛卡儿是一个二元论者以及理性主义者。他认为，人类应该可以使用数学的方法——也就是理性——来进行哲学思考，因

为，理性比感官的感受更可靠。他的方法论归根究底可以总结为如下四条：（1）除了清楚明白的观念外，绝不接受其他任何东西；（2）必须将每个问题分成几个简单的部分来处理；（3）思想必须从简单到复杂；（4）我们应该时常进行彻底的检查，确保没有遗漏任何东西。

由此，笛卡儿第一步就主张对每一件事情都进行怀疑，而不能信任我们的感官。以此他发现了一个真理，即当他思想时，他即存在；这一点表达在他的一句名言——“我思故我在”（*cogito ergo sum*）。笛卡儿将此作为形上学中最基本的出发点，从这里他得出结论，“我”必定是一个独立于肉体的、在思维的东西。笛卡儿还试图从该出发点证明出上帝的存在。

笛卡儿强调思想是不可怀疑的这个出发点，对此后的欧洲哲学产生了重要的影响。但是它的基础，“我思故我在”被后人证明并不是十分可靠的，因为该公式其实是奠立在承认思想是一个“自我意识”这一隐藏着的假设上，如果摈弃了自我意识，那么笛卡儿的论证就失败了。而笛卡儿证明上帝存在的论点，也下得很匆忙。

笛卡儿对数学最重要的贡献是创立了解析几何，他在数学上的成就为后人在微积分上的工作提供了坚实的基础，而后者又是现代数学的重要基石。物理学方面，笛卡儿也有所建树。他在《屈光学》中首次对光的折射定律提出了理论论证。他还解释了人的视力失常的原因，并设计了矫正视力的透镜。

在宗教方面，与帕斯卡不同，笛卡儿反驳那种认为人实际上是在受苦难和有罪的观点。他认为人类具有理性的力量去理解宇宙和促进人类的幸福。他的观点是：向上帝祷告以求改变事物是不得要领的，人类必须设法改善自己。

但丁（Dante Alighieri, 1265—1321）

意大利诗人。出身佛罗伦萨贵族世家，他的一生都在教宗和皇帝两派党羽之间的冲突中度过。1302年当敌对的政治派系获得优势时，他被逐出佛罗伦萨，终生流亡在外。他对贝雅特丽斯（Beatrice Portinari, 卒于1290年，一说她为纯虚构的人物）精神上的爱情使生活有了方向，并为她题献了大部分的诗歌。他最著名的作品是划时代的史诗《神曲》（The Divine Comedy, 约写于1310—1314年），这是一部关于普世人类宿命的寓言，史诗里，朝圣者（但丁）由古罗马诗人维吉尔（Virgil）带领，行经地狱和炼狱，再由贝雅特丽斯带领到天堂。但丁曾在的一封信中提到写作《神曲》的目的；如果就其寓意而言，整部书的主题是：“人，无论其功过如何，在他自由运用选择的当儿，他应该对赏罚的审判负责。”但丁以意大利文而非拉丁文写作，几乎只手使意大利文成为一种文学语言，而他也成为欧洲文学史上的顶尖人物之一。

### 伦勃朗（Rembrandt Harmenszoon van Rijn, 1606—1669）

欧洲十七世纪最伟大的画家之一，也是荷兰最伟大的画家。伦勃朗生于荷兰莱顿，父亲是磨坊主。虽然成名后作品销售不错，然因不善理财，终生不免为贫穷所困。他的画作特点在于华丽的画法、丰富的颜色和纯熟的明暗技法。为数极多的肖像和自画像显露深层的性格洞察力，他的素描则描绘出当代阿姆斯特丹的生活点滴。他的肖像画风格人物安排具有戏剧性，深深打动人心，这一点至今仍然是伦勃朗之所以受人欢迎的基础。

### 巴克尔（Henry Thomas Buckle, 1821—1862）

英国史家，少年时曾是世界知名西洋棋手。著有History of Civilization in England，此书出版后不久即译为日文，甚受明治时期日本思想家福泽谕吉的重视。巴克尔的史观挑战了兰克史学所代表的“历史主义”的传统，希望将史家的注意力，从国家政府扩大到社会文明、文化心理。实际上，可说是西方史学界最早“社会科学化”的先行者。



## 帕斯卡 (Blaise Pascal, 1623—1662)

法国数学家、物理学家、宗教哲学家。他为现代数学几率论奠定了基础，大大影响了现代经济学和社会科学的发展。在物理学上他提出后来称为帕斯卡定律的流体压力定律。1654年末一次神秘体验后，他离开数学和物理学，专注于沉思和哲学与神学写作。他是坚定的詹森教派信徒，人文思想大受蒙田影响。宗教论战之作《乡巴佬书信》(Lettres provinciales) 被奉为法文写作的典范，身后其笔记本被编为《沉思录》(Pensées)，对后世影响甚大。

## 西美尔 (Georg Simmel, 1858—1918)

德国社会学家和新康德派哲学家，以社会学方法论的著作闻名。曾任教于柏林和斯特拉斯堡大学。他特别注意权威和服从的问题。在《货币哲学》(Philosophie des Geldes, 1900) 中，强调货币经济在社会活动的专业化方面以及个人关系和社会关系的反个性化方面所扮演的角色。

## 班扬 (John Bunyan, 1628—1688)

英国清教徒牧师，《天路历程》(The Pilgrim's Progress, 1678) 的作者。班扬家境清寒，受完小学教育后即跟着补锅匠的父亲到处打工。虽然如此忙碌，他却花了不少工夫学习英文《圣经》。十七世纪英国内战期间参加克伦威尔的国会军，开始熟悉清教徒的思想。1647年离开军队。1649年，他与一位穷苦但成长于清教徒家庭的玛格丽特 (Margaret Bentley) 结婚。玛格丽特带来的嫁妆只是两本书，一本是贝利的《虔敬的实践》，另一本就是登特 (Arthur Dent) 的《普通人的天国之路》(The Plain Man's Pathway to Heaven)。虽然这两本书未至于令他悔改向神，但却打开了他对信仰的兴趣之门。1655年左右，他完全接受了实行长老制的加尔文派神学理论，很快就表现出作为牧师的天才。1660年查理二世复辟，结束了分离教派享有的二十年信仰自由。1660年底班扬被控不按英国国教的仪式做礼拜，他拒绝妥

协，1661年被判入狱，被监禁达十二年之久。他在狱中出版了《罪人受恩记》（Grace Abounding, 1666），接着写了寓言式的名著《天路历程》。1672年三月出狱担任牧师。1676年迫害重新开始后，他又因非法传教而再度入狱，半年后保释出狱。1678年《天路历程》出版，该书叙述一个名叫基督徒的主角生死存亡的惊险故事，出版后立刻受到各阶层人士的欢迎，堪称史上最广为人知的宗教寓言文学。此后他又写了几部作品，包括1684年出版的《天路历程》第二部，叙述基督徒的妻子克里斯蒂娜（Christiana）在孩子陪同下去天国途中的故事。除此之外，他还撰写宗教布道诗，后期最有趣的作品之一是诗画相配的儿童读物《为男孩和女孩写的书》（A Book for Boys and Girls, 1686）。

### 弥尔顿（John Milton, 1608—1674）

最伟大的英语诗人之一，也是著名的历史学家。国会党统治时期和清教徒统治时期曾任文职。他在1651年左右失明，却仍奋力创作，史诗杰作《失乐园》（Paradise Lost）即完成于1667年。《失乐园》内容主要是描述堕落天使路西法（撒旦）从对神的反叛失败后再重新振作，他对人间嫉妒以及运用他的谋略化身为蛇，引诱亚当和夏娃违反神的禁令偷尝智慧树的果实，导致人类被逐出伊甸园的故事。

### 伏尔泰（Voltaire, 1694—1778）

十八世纪欧洲最伟大的作家、哲学家之一。他靠古典悲剧成名，一生不断为剧院写作。他因批评时局而两度被送入巴士底狱，1726年被流放至英国，在那里，他对哲学的兴趣渐增。1728或1729年回到法国。他的史诗《亨利亚德》（1728）大受欢迎，但他对摄政体制的奚落和他的自由宗教观点招致攻击，在《哲学书简》（1734）中对稳固的宗教及政治体系出言不逊，引起众怒。他逃出巴黎，与沙特莱夫人定居在香槟区，在那里转向科学研究和对宗教及文化的系统性探究。沙特莱夫人死后，伏尔泰在柏林和日内瓦待过，1754年定居于瑞士。除了论述哲学及道德问题的许多著作外，他也撰写故事，其中最著名

的是《老实人》（Candide, 1759），是对哲学乐观主义的讽刺作品。他关心任何不公的事件，特别是起因于宗教偏见的事件。他以反暴政和反盲从的理念留名后世。伏尔泰大多数的作品实际上已不复为人所记忆，但是他的短篇小说持续再版，而他的书信更被视为法国文学的里程碑之一。他给人类留下一个具有永恒价值的教训：清楚明确地进行思考。朗森（Gustave Lanson）写道：“在一个官僚、工程师和生产者的世界里，他是必需的哲学家。”

### 多林格（Johann Joseph Ignaz von Dollinger, 1799—1890）

德国天主教神学家、教会史学家。他反对鼓吹教宗一贯正确的越山派（Ultramontanists），也就是所谓“教宗永无谬误”的教义，号称日耳曼反教宗派的领袖，因而于1871年被处破门律。不过，他在同年也当选为慕尼黑大学校长。对于天主教教义的发展与老公会（Old Catholic Church）的成立有重要贡献。

### 卡莱尔（Thomas Carlyle, 1795—1881）

英国历史学家和散文作家。主要著作有《法国革命》（3卷，1837）、《论英雄、英雄崇拜和历史上的英雄事迹》（On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History; 1841）和《普鲁士腓特烈大帝史》（The History of Friedrich II of Prussia, Called Frederick the Great, 6卷; 1858—1865）。卡莱尔在《英雄崇拜》一书里特别为马丁·路德与诺克斯留下一章《作为教士的英雄》。

### 配第（Sir William Petty, 1623—1687）

英国政治经济学家、统计学家。政治算术的创始人之一，所谓政治算术即是用数字来表明与政府有关事务的技术。最有名的著作是《赋税论》（Treatise of Taxes and Contributions, 1662）。在经济学上主张自由发挥谋求个人利益的本性的动力，然而与亚当·斯密以后的自由派学者不同，他认为国家有责任用财政、金融政策和公共工程来

维持高度就业。他也主张生产所必需的劳动是交换价值的主要决定因素。

### 陶勒 (Johann Tauler, 1300—1361)

基督教多明尼克会修士，在斯特拉斯堡接受多明尼克修会教育时曾受到当时神秘主义神学家艾克哈特 (Meister Eckehart) 的影响。陶勒以其布道词闻名于当时，他固然受到艾克哈特的影响很大，但他根据圣托马斯·阿奎那的理论，比较强调实践的层面，也不像当时另一位主要神秘主义布道家苏索 (Heinrich Suso) 那么情绪化。陶勒的讲道稿用中世纪高地日耳曼文写成，极受马丁·路德的重视。

### 孟德斯鸠 (Montesquieu, 1689—1755)

法国启蒙哲学家。生于贵族家庭，从1714年起开始在波尔多担任公职。他的讽刺作品《波斯人信札》(1712) 使他在文学上首次取得成功。1726年他到处游历，研究社会和政治体制。他的巨著《法意》(1750) 对欧洲和美国的政治思想产生了深刻的影响。书中提倡立法、司法和行政三权分立，并被美国的宪法撰稿人所采用。其他作品还包括《罗马盛衰原因论》(1734)。

### 布克哈特 (Jacob Burckhardt, 1818—1897)

杰出的文化艺术史家。生于瑞士巴塞尔 (Basel) 牧师家庭，并在出生地终老。青年时期受过人文主义教育，学过神学，但无明确的宗教信仰。1839—1843年在柏林大学求学，后任教于巴塞尔大学。他的研究重点在于欧洲艺术史与人文主义。1860年出版的《意大利文艺复兴时代的文化》(Die Kultur der Renaissance in Italien: Ein Versuch) 一书分析了当时的生活情况、政治环境以及重要人物的思想，从而奠定了他在学术史上的地位。

## 马基雅维利 (Niccolò Machiavelli, 1469—1527)

意大利政治家、历史学家，出生于佛罗伦萨。1498年在萨伏那罗拉 (G.Savonarola) 政权颠覆后崛起，负责外交工作十四年，与欧洲最有权势的政治人物交往。1512年美第奇家族重掌政权，马基雅维利遭撤职，次年因密谋罪名被逮捕、用刑，虽然很快就获释，但无法再担任公职。他最有名的学术论文《君王论》(1513、1532年出版)是一本给统治者的忠告手册，本来冀望能把这部作品献给美第奇，但并未赢得对方的青睐。他认为《君王论》是对于政治的客观描述，因为他觉得人性腐败、贪婪且极端自私，因此建议政府在管理国家时可以不择手段。虽然有人欣赏这部作品见解透彻、才气纵横，但长期以来仍广受责难，被视为愤世嫉俗、善恶不分之作；此后举凡狡诈、不择手段、不讲道德的权谋者，皆被称为“马基雅维利主义者”。其他作品有一系列关于罗马史家李维的论述及《论战争艺术》。

## 凯勒 (Gottfried Keller, 1819—1890)

瑞士德语作家。原本对绘画有兴趣，曾在慕尼黑学习两年(1840—1842)，成效甚微，遂返回苏黎世。1846年发表第一批诗作。1848—1850年，苏黎世市政府资助他去海德堡大学求学，在那里深受哲学家费尔巴哈 (Ludwig Feuerbach) 的影响。在柏林时 (1850—1855) 发表长篇自传体小说《绿衣亨利》(Der grüne Heinrich, 1854—1855)，一举成名，后改写成教育小说。1855年回到苏黎世，并成为该州秘书 (1861—1876)。他的短篇小说也很出名。韦伯此处提到的著作，原名是《三个正直的制梳匠》(Die drei gerechten Kammacher, 1856)。

## 罗伯图斯 (Karl Rodbertus, 1805—1875)

普鲁士经济学家与社会政策者。他坚持劳动价值论，对社会改革做出了保守的诠释，有助于普鲁士议会通过社会立法。他主张由政府调节工资，使工资随国民生产率的提高而按比例增加，认为如果听任



雇佣劳动者自行其是，他们只能获得仅够糊口的收入；这样，国民生产率的提高只能使有产者受益，容易产生消费不足和生产停滞的危机。这一理论为国家干预经济提供了一点儿余地，因此对普鲁士政治经济政策的发展产生了相当大的影响。

### 布伦塔诺（Lujo Brentano, 1844—1931）

德国经济学家。1871—1931年先后在柏林、维也纳等大学任教。1871—1872年写成《现代的工人行会》（Die Arbeitergilden der Gegenwart），书中论证了现代工会是中世纪行会的继承与发展。在《近代资本主义之萌芽》（1913）一文中对韦伯的《新教伦理与资本主义精神》有强烈批评。

### 肯彭的托马斯（Thomas von Kempen, Thomas à Kempis, 1380—1471）

生于德国科隆附近的肯彭（Kempen），天主教修士，神秘主义者。著有《效法基督》（Nachfolge Christi; Imitation of Christ, 1418）一书，大为轰动，号称“《圣经》之外对基督徒影响最重要的作品”。该书文词风格朴实无华，力辩人应以灵性生活为重物质生活为轻；强调人如以基督为中心必得善报，圣餐礼可以坚振信德。他的著作对于近代虔敬主义的发展有极大影响。

### 修昔底德（Thucydides, 前460—前404？）

古希腊最伟大的历史学家，《伯罗奔尼撒战争史》的作者。出生于雅典的贵族，曾任雅典军事指挥官，在雅典与斯巴达发生伯罗奔尼撒战争时，因未能守住安菲波利斯（Amphipolis）城被处以流放。在流放的二十年中，他搜集了有关伯罗奔尼撒战争的史料，并结合自己的亲身经历，写出《伯罗奔尼撒战争史》，资料翔实可靠、严格批判史料的研究态度，使其著作成为历史上永垂不朽的经典。这本著作也是有史以来第一部从政治和伦理上分析国家战争政策的作品。

### 克拉格斯 (Ludwig Klages, 1872—1956)

德国心理学家和哲学家，也是现代笔迹学创始人之一。在慕尼黑大学学习化学、物理和哲学，并在该校任教。克拉格斯最主要的成就在于（与尼采和柏格森一样）对存在现象学的发展。重要著作有《性格学原理》（Prinzipien der Charakterologie, 1910）、《心灵和生命》（Geist und Leben, 1935）、《作为灵魂知识源泉的语言》（Die Sprache als Quell der Seelenkunde, 1948）。

### 阿丰斯·利久欧里 (Alfons von Liguori, 1696—1787)

意大利圣职者、神学家。他原本为法律家，后来成为神父，在拿波里成立了救世主派（Redemptoristen）的修道团，特别是为贫民而活动。作为一名道德神学者，阿丰斯成为耶稣会精神的代表性人物，具有极大的影响力。

### 亚当·斯密 (Adam Smith, 1723—1790)

苏格兰社会哲学家和政治经济学家。海关官员之子，在格拉斯哥大学和牛津大学求学。在爱丁堡的一系列公开演讲（1748年起）让他与休谟建立起一生的友谊，也让亚当·斯密在1751年获得格拉斯哥大学聘任。在出版《道德情操论》（1759）后，他成为未来之布克鲁奇公爵的家庭教师（1763—1766），与他一起旅居法国，并在那里认识其他重要的思想家。1776年在工作九年之后，亚当·斯密出版《国富论》，为政治经济方面最早的综合体系。他在书中论述以个人私利为本的经济体系较佳，好比由一只“看不见的手”引领，以获得最佳的好处，书中并把分工视为经济成长的首要因素。此书为当时盛行之重商主义体系的反应，站在古典经济学的开端。《国富论》的出版立即为他赢得巨大声望，最后成为出版史上对经济影响最深远的作品。虽然常被视为资本主义的“圣经”，本书却严厉批判了毫无节制之自由企业与垄断的缺点。1777年亚当·斯密奉派为苏格兰海关专员，1787年成为格拉斯哥大学校长。

## 雅斯贝尔斯 (Karl Jaspers, 1883—1969)

二十世纪德国哲学家与心理学家。为现代存在主义哲学奠定了基础，对心理学与神学亦有重大影响。曾学过法律与医学，任教于海德堡大学。他主张科学原理可以运用于社会学和人文科学；哲学是对存在的主观解释。他致力于发展一种既不受科学控制又不会代替宗教信仰的哲学。重要著作有《普通精神病理学》(Allgemeine Psychopathologie, 1913)、《普通精神病理学》(Allgemeine Psychopathologie, 1919) 与《哲学》(Philosophie, 1932)。

## 克尔恺郭尔 (Søren Kierkegaard, 1813—1855)

丹麦宗教哲学家和理性主义的批判者，被视为存在主义的创始人。年轻时在哥本哈根大学主修神学。他攻击黑格尔企图将整个存在体系化，宣称不可能建立一套存在的体系，因为存在是不完全的，它在不断地发展。基本上他可说是一名虔诚的基督徒，哲学的中心思想则可以归结为“如何去做一名基督徒”。他对当时社会上的小信风气深恶痛绝，多番撰文攻击。他认为人们并不能通过客观性获得真理，而真理只能通过主观性呈现，所以他反对传统哲学将真理当成客观知识那样地追求。他亦反对教条主义（包括基督教的教条主义），故不愿将自己的思想写成哲学理论，而是以文学作品的形式表达，并以多个不同笔名出版。最有名的著作包括《非此即彼》(1843)、《恐惧和战栗》(1843) 和《对死的厌倦》(1849)。很多人认为克尔恺郭尔是存在主义的先驱。无疑，后来二十世纪的存在主义者如萨特、加缪等人皆深受克尔恺郭尔哲学的影响，但如果存在主义的定义包括否定人的本质与灵魂存在，那么克尔恺郭尔本身就不大可能是存在主义者了。

## 附录 14 克伦威尔 柯尔伯特 詹姆斯一世 查理一世 富兰克林 腓特烈·威廉一世

克伦威尔 (Oliver Cromwell, 1599—1658)

英国军人和政治家，共和政体之英格兰、苏格兰、爱尔兰国协的护国主（1653—1658）。1628年当选国会议员，但英王查理一世在1629年解散国会，十一年未再召集议会。1640年克伦威尔被选入短期国会和长期国会。当查理与国会之间的争议爆发为英国内战时，克伦威尔成为国会派的主要将领之一，赢得许多重要的胜利，包括马斯敦荒原战役和内兹比战役。他让国王查理一世接受审判，并签下国王的处死令。在不列颠群岛组成国协后，他担任第一届国家会议的主席。往后几年，他在爱尔兰、苏格兰与保皇派战斗，压制了由平均派（Leveler）发起的叛变。当查理一世之子查理二世进入英格兰时，克伦威尔在渥斯特将其军队摧毁（1651），结束了内战。身为护国主，克伦威尔再度提升国家的地位，使之成为欧洲主要的强权，并终止了英荷战争。他虽然是虔诚的加尔文派信徒，却致力于宗教宽容。他拒绝了1657年国会献给他的国王头衔。1658年克伦威尔死，他的儿子无法控制局面，君主制在1660年复辟，查理二世成为英国国王。1661年克伦威尔的遗体被查理二世下令掘开。在其尸体受问吊和车裂之刑后，遗体被遗弃于坑中。受残害的头颅在西敏寺外示众至1685年。

顿巴战役（Battle of Dunbar），1650年9月克伦威尔的国会军在苏格兰顿巴一带击败支持查理二世复辟的苏格兰保皇党，控制了爱丁堡与苏格兰南部。

柯尔伯特 (Jean-Baptiste Colbert, 1619—1683)

法国政治人物，路易十四的财政大臣，出身商人家庭。他致力重建法国经济，整顿混乱不堪的财政秩序，努力改革中世纪遗留下来的混乱的税收制度。此外他还大力整顿工商业，认为如果要增强法国的力量，就必须增加法国在国际贸易中的分量，特别是削弱荷兰的商业霸权。因此，法国不仅需要生产在海外有竞争力的优质商品，而且还必须建立货运船队。柯尔伯特鼓励外籍工人把技艺传入法国，并给予许多私人企业特权，兴办国营的制造工业。他鼓励建立造船公司，想通过贸易使法国能取得海外商业优势。因此，他在1664年创办法属东印度公司和西印度公司，此后又建立东地中海地区和北欧贸易的一些公司。上述经济政策的实施，对法国的社会经济发生了相当大的影响，使法国成为十七世纪欧洲最富强的国家。

### 詹姆斯一世（James I, 1566—1625）

詹姆斯是苏格兰女王玛丽的唯一儿子。出生后五个月，其父死亡，其母遭苏格兰贵族驱逐，流亡英格兰。1567年，苏格兰贵族废黜玛丽，詹姆斯被立为国王，称詹姆斯六世，几个大贵族相继摄政，詹姆斯成为相互斗争的阴谋家——天主教派（他们想让他母亲复辟）和长老教派——手中的傀儡。1583年，詹姆斯六世亲政，他竭力与英格兰保持良好关系。1587年，其母玛丽因卷入暗杀英王伊丽莎白一世的阴谋而被处死。1603年，伊丽莎白一世于驾崩前指定詹姆斯为继承人，于是詹姆斯兼任英格兰国王，称詹姆斯一世。他很快就结束与西班牙的战争（1604），取得和平及繁荣。1604年1月主持了汉普顿宫会议，拒绝了清教徒所提的改革圣公会的要求，但同意重新翻译《圣经》，即后来的詹姆斯钦定本《圣经》。詹姆斯一世并不了解英国议会，在位期间大力鼓吹君权神授，遂与日趋强硬的国会发生冲突，并导致他在1611年解散国会。在执政最后的几年里，王子查理和白金汉公爵乔治·维利尔斯（George Villiers）操纵了一切。失去判断力的詹姆斯一世被排斥在外。1625年死。

尽管传统史学观点都将詹姆斯一世形容为一位昏君，不过他在位的二十多年里，尽力维持了英格兰、苏格兰与爱尔兰三地的平稳发展，以当时三地存在的内在矛盾而言，堪称不易。此外，他巧妙避开



当时席卷欧陆的各场战争（例如三十年战争），让英国保住和平，功不可没。最后，也是影响最深远的是《圣经》的英译。英文随着这本真正渗透到英国各阶层的读物成为一种普遍性的读写文字，英语能成为当今世界最通用的语言亦是奠基于此，其贡献可与莎士比亚的戏剧并称。

### 查理一世（Charles I, 1600—1649）

英国、苏格兰和爱尔兰国王（1625—1649），英国史上唯一被处死的君主。詹姆斯一世之子。他从父亲那里继承了君权神授观念，在早期的书信中曾透露出对下议院的不信任。1625年即位，同年召开第一届国会，因宗教议题、向西班牙进军和普遍对他的顾问白金汉公爵的不信任，造成他与国会之间的冲突。在解散几次国会后，他曾持续统治王国十一年而不再召开国会。查理为了不再仰赖国会的拨款，1634年开始征收所谓的造船费。1639年与苏格兰开战，查理为了筹集军费，在次年召集了短期国会和长期国会。最后因他的独裁统治而再度与国会决裂并爆发了英国内战。六年内战（1642—1648）间，他的军队不敌克伦威尔所统率的国会军。查理在第二次内战结束后被逮捕，次年以暴君叛国等罪名受审。1649年法庭判他有罪处决，克伦威尔宣布共和。

### 富兰克林（Benjamin Franklin, 1706—1790）

美国著名政治家、科学家，同时亦是出版商、印刷商、记者、作家、慈善家，更是杰出的外交家及发明家。他是美国革命时期重要的领导人之一，他最初信仰英国统治下一个统合的殖民地政府，后来因课税议题而逐渐改变立场。他协助确立《印花税法》的废止，并担任第二次大陆会议的代表，也是起草《独立宣言》的委员会成员，并曾出任美国驻法国大使，成功取得法国支持美国独立。1787年他参与宪法会议，制定了宪法的架构，该宪法一直是美国二百年来基本法。在发明方面，富兰克林曾经进行多项关于电的实验，这些实验导致避雷针的发明。他还发明了双焦眼镜、蛙鞋等。他在费城创立《费城

报》（1730—1748），倡议用社会集体力量建造公共设施，使人们能享受到过去只有少数富人才能享受的东西：他帮助建立了现今已司空见惯的一些公共机构，如消防队、图书馆、保险公司、学校和医院，而这些靠社会基金建立的机构是在北美建立的第一个该类机构。富兰克林曾是共济会的成员，并被选为英国皇家学会院士，他亦是美国首任邮政总长。

### 腓特烈·威廉一世（Friedrich Wilhelm I, 1688—1740）

普鲁士第二代国王（1713—1740年在位），他的父亲腓特烈一世成功地使普鲁士变为一个王国，而他则大大加强了这个王国的军事力量。毕生致力于建设普鲁士陆军，1733年实行分区征兵制，组成效忠国王的普鲁士军官团，并强迫农民当兵。1713年普鲁士军队为38 000人，到1740年，人口只有2 200 000人的普鲁士竟拥有兵员83 000人（占人口的4%），成为欧洲第三军事强国。虽然穷兵黩武，但他在对外扩张方面（例如大北方战争），所得甚微，只是由于彼得大帝的俄罗斯打败了瑞典，他才得到了直到奥德河河口的波美拉尼亚。除了扩张军备外，他也注重经济、教育等国力的培养。1717年实施小学义务教育；1719年，他解放自己领地上的所有农奴，废除世袭租佃制度。他提倡重商主义，发展工业，特别支持毛纺工业。然而腓特烈·威廉一世鄙视学问，他在普鲁士境内禁止法国文学、拉丁文和音乐的传布。由于他生活俭朴吝啬，又舍不得在经济文化建设上花钱，人称“乞丐国王”。

## 附录 15 富格尔家族 罗德兹 古尔德 洛 克菲勒伦巴底人 摩根 反托拉斯运动

### 富格尔家族 (Fugger Family)

德意志企业家族。初在奥古斯堡 (Augsburg) 经营纺织业，后来发展成庞大的贸易、采矿和银行事业，统治十五、十六世纪的欧洲工商业，并影响欧陆政治。该家族的企业堪称资本主义初期贸易公司的典范。韦伯书里提到的雅各·富格尔 (Jakob Fugger, 1459—1525) 是家族的第三代领导人，富格尔家族在他手中踏入矿业领域，并很快成为矿业巨子，这也是富格尔家族真正成为欧陆重要企业家族的开始。1514年雅各·富格尔授封伯爵，他是1490年以后神圣罗马帝国皇帝马克西米连一世 (Maximilian I, 1459—1519) 各项政策的主要财政支持者。他在政治上最大的投资成就是1519年资助查理五世当选神圣罗马帝国皇帝。此外，他也借着贷款关系而在1516年与英王亨利八世结为盟友。

### 罗德兹 (Cecil Rhodes, 1853—1902)

生于英国的南非金融家和政治人物。他的一生正当英帝国主义全盛时期，是帝国的创业人之一。他创办了德比尔联合矿业公司 (De Beers Consolidated Mines, Ltd.)，该公司至今仍控制全球钻石生产的60%，而在1891年则是90%。1887年他组成了南非金矿公司。为了帝国扩张的目的，罗德兹在1881年卷入政界。经过一番奋斗，在1889年经英国特许成立英国南非公司，开发北部新领地。1890年罗德兹的先遣人员进驻马塔贝莱兰，继而进入马绍纳兰，名震赞比西河两岸。新拓领地即以他的名字命名为罗得西亚 (Rhodesia)，即今日的赞比亚与津巴布韦两国。罗德兹曾留下一段足以代表他当年万丈豪情的话

语：“满天星辰……这些广阔的世界仍未有人踏足。可以的话，我但愿能吞并其他行星。”

### 古尔德（Jay Gould, 1836—1892）

美国铁路企业家、金融家和投机者。早年失学（16岁），靠自习弥补，1856年（20岁）出版《纽约德拉瓦郡的历史》一书。先投入金融事业，然后涉足铁路，是美国铁路事业重要创建人物之一，靠各种关系从事投机，以巧取豪夺的手段，在1882年时达到他在铁路事业上的巅峰，他的铁路帝国位居全国第一，拥有铁路长达25 500公里，为全美铁路总长的15%。对古尔德的评价一般都非常糟，他被公认为十九世纪美国资本主义中最恶名昭彰的“强盗贵族”，为人冷酷无情，肆无忌惮，直到去世都没有朋友。不过近年来的一些传记澄清了不少对他不利的谣言，例如他其实并非反犹太者，而且也肯定他在美国铁路事业上的积极贡献。

### 洛克菲勒（John D. Rockefeller, 1839—1937）

美国资本家，洗礼派教友，以他在石油工业中的地位而闻名。1863年在克利夫兰附近建立第一个炼油厂。此后专门经营石油业。1870年与人合办俄亥俄标准石油公司。在他的领导下，标准石油成为世界上最大的石油公司，同时也为他个人带来了巨大的财富（1929年时资产为9亿美元，按2001年的币值，他的资产约达2000亿美元，相较之下比尔·盖茨在当年只有587亿美元）。洛克菲勒也是个著名的慈善家，他的大部分财产都捐赠慈善事业。1892年他捐款建立芝加哥大学，生前赠给该校8000多万美元。生前捐款合计5亿美元，到1955年止，他和他的儿子的捐款总数达25亿美元。

### 伦巴底人（Lombard）

中世纪初期，日耳曼人大迁徙的过程中，一支部族伦巴底人据有意大利波河流域（568—774），此地遂因而得名。十二世纪时，伦巴

底的金融事业开始发展，到十三世纪已成为欧洲重要的金融中心之一，伦巴底人也自然成为当时欧陆主要的金融借贷商人之一。他们沿着普罗旺斯、勃艮地、法兰德斯和巴黎地区的商业轴心建立了一个放贷网络；经常光顾欧洲国王和教士的宫廷。伦敦金融活动最繁忙的街即伦巴底街，据说就是为了纪念这些起源于伦巴底地区的金融商。

### 摩根（John Pierpont Morgan, 1837—1913）

美国金融家和企业家，十九世纪末世界金融巨头之一。他所创办的摩根金融公司曾为美国政府的主要财政支柱，至今仍为世界上最有实力的金融机构之一。1885年摩根投入铁路经营，协助相互恶性竞争的铁路之间的合并，稳定了铁路运输的价格。在此过程中，他也掌握了大量的铁路股票，1900年已成为世界上最有实力的铁路巨头之一。除此之外，1901年摩根建立了当时世界上最大的公司（美国钢铁公司），还合并组建了国际收割机公司和奇异公司。摩根本人爱好艺术及文化，是当时艺术品及图书的最大收藏家之一，他将大部分艺术收藏品捐给了纽约市大都会艺术博物馆。在他死后，其家族于1924年在其图书收藏地设立一个公共图书馆。

### 反托拉斯运动

限制被认为是不公平或垄断性的商业活动的运动，由此而出现反托拉斯法。此法将某些被认为会伤害商业环境或消费者权益的行为定为非法，政府机关里的竞争管理监督部门负责监管反托拉斯法。反托拉斯一词源起于美国法律，最初创制目的是要对抗企业联合

（cartel）。最著名的是1890年的《谢尔曼反托拉斯法》（Sherman Antitrust Act）。该法宣布：“凡限制贸易或商业的合同、合并……或暗中策划”都是非法的。此外，尚有其他法律禁止利用价格或其他手法对消费者差别待遇，也禁止会严重削弱同业竞争的公司合并或吞并行为。很多国家，包括大半西方世界，都设有某种形式的反托拉斯法，例如欧盟就有欧盟竞争法。



# 附录 16 西拉书 千禧年 犹太律典 弥曼 差学派得未使 耆那教 法利赛人 巴比伦 俘囚 威廉·麦斯特

## 西拉书 (Book of Sirach)

耶稣·便·西拉 (Jesus ben Sira)，公元前二世纪的以色列智者，被列为《圣经次经》的《西拉书》据说即为他的著作。《西拉书》大约于公元前二世纪初用希伯来文写成，共分51章，于公元前130年左右由他的孙子在亚历山大译成希腊文。《西拉书》是希腊化初期出现的犹太智能书。作者在书中叙述了宗教、道德等多方面的问题，并结合个人经验对犹太传统的智能作了总结。该书带有强烈的护教性格。它阐明，以色列民族的神圣历史与文化远非希腊人或其他外邦人所能企及。但与这种保守立场相配合的还有一种犹太人对外部世界开放的意义，有一种世界公民的理想。这种理念可以归因于当时希腊化通俗哲学的影响。基督新教不承认所谓的“次经”，因此《西拉书》不见于基督教的《圣经》。天主教倒是在《圣经》里给“次经”留了一席之地，《西拉书》在此被称为《德训篇》，基督教则通常称之为《便西拉智训》。

韦伯此处提到的《西拉书》两段文字，对他的论述极为关键，因此有必要列出引文，希腊原文或拉丁译文非译者力所能及，只能列出所知的中译、英译与德译各个版本，以供读者参考。

“ (20) 坚守岗位，持之以恒，工作到老。 (21) 不要羡慕罪人的强势，而要坚守自己的工作，忠于主。主使穷人乍富，此乃极易之事。” (张久宣译，《圣经后典·便西拉智训》11：20—21)

“ (21) 你当遵守你与天主结的盟约，按照盟约生活，老于你的职守。(22) 不要惊奇罪人的成就，只该信赖上主，坚持你的工作。(23) 因为，使穷人忽然变为富翁，在上主眼中，是一件容易的事。” (思高《圣经·德训篇》 11: 21—23)

“**20** My son, hold fast to your duty, busy yourself with it, grow old while doing your task.**21** Admire not how sinners live, but trust in the LORD and wait for his light; For it is easy with the LORD suddenly, in an instant, to make a poor man rich.” (The New American Bible, Sirach 11)

“**11: 21** Be steadfast in thy covenant, and be conversant therein, and grow old in the work of thy commandments.**11: 22** Abide not in the works of sinners. But trust in God, and stay in thy place.” (The Book of Ecclesiasticus, Douay-Rheims)

“**20** Mein Sohn, steh fest in deiner Pflicht und geh ihr nach, bei deinem Tun bleibe bis ins Alter! **21** Wundere dich nicht über die Übeltäter; früh morgens mach dich auf zum Herrn und hoffe auf sein Licht! Denn leicht ist es in den Augen des Herrn, den Armen plötzlich und schnell reich zu machen.” (Das Buch Jesus Sirach, 11, Douay-Rheims)

不过，韦伯虽然承认在《西拉书》里“可以得见对忠实的职业劳动的无比评价”，然而与近代的“天职观”相去却甚远，因为这种评价还是属于“传统主义心态”。详见《古犹太教》3—3—2—6。

## 千禧年 (millennium)

流传于古代基督教、在启示文学中关于至福千年之描绘的教说：在世界末日之后，耶稣再临的一千年里，撒旦被捆绑，殉教的圣人与义人复活，彼等将与基督在地上称王千年，千年之后则行最后的审判。参见《新约·启示录》20: 1—6。千禧年说在古代教会里被许多教父所采用，四五世纪以来渐渐失去声息，现在则不在基督教的正统教

说之内。然而在欧洲，每逢社会和宗教纷扰不安的时代，为了对抗教会的权威，干禧年的观念往往会再度流行。例如十六、十七世纪宗教改革时，在所谓的再洗礼派各团体中就非常盛行干禧年观念。

## 犹太律典（Talmud）

Talmud在希伯来语中是“教诲”的意思，后来用来称呼：被称为拉比的犹太律法学者之口传或批注的集成之书，作为将律法实践于具体生活的指南，与《旧约》并为犹太教的圣典。内容共分两部分，第一部分为密西拿（mishna，希伯来文原意为“反复教导”），收录以摩西律法为中心而由历代拉比所开展的口传律法，以希伯来语写成（三世纪），体例上接近判例集，分六大部分（回目），共63篇专论，每篇专论分若干章。第二部分为葛玛拉（gemara），收录的是对密西拿所做的注释与解说，以及其他一些传说，以阿拉姆语写成。律典有编纂于四世纪末的巴勒斯坦版及编纂于六世纪左右的巴比伦版。两者在密西拿部分是相同的，葛玛拉部分则以后者较为详细。但普通谈到犹太律典时，是指后者而言。

## 弥曼差学派（Mīmāṃsā）

弥曼差即考察研究之意。印度古代六派哲学之一，即重视祭祀，主张声常住之声显论师（即主张声音为宇宙实在之存在，一切构成祈祷之语言具有绝对之神秘力量）。盖于印度，考究古代婆罗门经典吠陀之所说，分为两派。一为根据梵书前半之仪轨、释义，以实行祭祀为重心，兼论究会通其疑义异说，即以吠陀行祭品为研究对象者；另一派则根据梵书后半之奥义书，主要以考察“梵”为目的，即以吠陀智品为研究对象者。此二派皆称弥曼差学派，又前者特称弥曼差学派、业弥曼差学派，后者则称吠檀多学派、智弥曼差学派。两者关系密切，皆视吠陀天启为最高权威，足以代表正统婆罗门之思想。今所谓弥曼差学派，即指前者，即于公元前二三世纪（一说前四五世纪），耆米尼（Jaimini）研究吠陀之祭事，取舍诸种不同学说而组织成的新学派。经论中所称之“声显论”、“从缘显了宗”即指此派。其宗旨为：

吠陀之声为绝对常住，且以吠陀所说之祭祀为法。其根本圣典为《弥曼差经》，相传为耆米尼所作，为六派哲学中分量最大之圣典。

### 得未使 (dervish)

原来是“贫者”之意，不过并不单指物质上的贫穷，而另有“求神之恩宠者”与“信心深者”之意，属于苏菲派教团 (sufi, 伊斯兰神秘主义者)。这种教团自十二世纪起相继成立，其成员必须服从首脑，事奉师长。得未使教团主要的功修仪式为齐克尔 (dhikr)，即反复诵读赞颂安拉的祈祷词，以此作为达到忘我境界的途径。得未使可以集体生活，也可以在俗，他们一般都出身于下层阶级。在中世纪地处伊斯兰世界中央的各国，得未使教团在宗教、社会和政治生活中发挥重要作用，但目前他们的寺院常为政府所控制，他们的教义主张也不受正统派重视。

### 耆那教 (Jainism)

公元前六世纪由大雄 (Mahāvira, 前599—前527?) 所开创的印度宗教，所谓耆那教，是指克服烦恼而获得解脱的“胜利者 (Jina) 之教”，大雄就是这些胜利者的第二十四代。为了解脱业的束缚，耆那教主张彻底实践严格的戒律和禁欲苦行，尤其是不杀生戒，如此一来，比丘们连虫蚁也不敢杀害，衣服也不准穿着，因而裸体乞食。一般信徒唯恐犯了杀生戒，所以多半远离生产事业而从事商业与金融业。二世纪时，教团分裂为主张完全裸行的天衣派与认可穿着白衣的白衣派，后来这两派各自发展了自己的圣典教规。耆那教徒一直恪守着虔敬的生活原则，以热心慈善工作闻名，包括搭建棚舍收容动物。耆那教也教人宽容，不强求别人改变信仰皈依自己的门派。目前约有200万信徒。

### 法利赛人 (Pharisees)

约自公元前二世纪起活跃于犹太教内的有力派别。法利赛一词源于阿拉姆语（Aram），意指分离、离开，或者是指将自己与律法不严明的大众区分开的意思。法利赛派是站在纯粹的律法主义的立场上，力求严格地遵守律法；在社会上，他们是与以祭司阶级为中心的、保守的、妥协的撒都该人（Sadducee）相对立，采取进步的、独立的立场。其后，这种律法主义中所含的伪善性质陷落到形式主义的窠臼，因而受到耶稣的严厉批判。虽然如此，法利赛人基本上并不是一个政治团体，而是学者、虔信教友的组织，以此赢得众多百姓的拥护，在《新约》中，他们以犹太代言人的身份出现。对法利赛人而言，礼拜上帝并不在于圣殿祭司所举行的血祭，而在于祈祷、研读上帝的律法，因此法利赛人致力建设犹太教会堂，以之为圣殿之外另一宗教礼拜场所。在法利赛人的努力下，犹太会堂成为犹太人宗教生活的重心所在。第二圣殿遭毁和耶路撒冷陷落之后，犹太人离散于各处，会堂乃成为犹太人维系其宗教与教育的核心，对于延续数千年来不绝如缕的犹太文化实为关键所在。

## 巴比伦俘囚（the Exile）

公元前十世纪末，以色列人分裂为南北两国，即北方的以色列国与南方据有耶路撒冷的犹大国。公元前722年，北方的以色列国亡于亚述人的侵略，而南方的犹大国则在公元前586年亡于巴比伦王尼布甲尼撒，由于犹太人的顽强抵抗，尼布甲尼撒遂将犹太知识分子与领导人物迁至巴比伦，此即犹太人历史上著名的巴比伦俘囚期，最后在波斯君主居鲁士灭亡巴比伦帝国后，部分俘囚民才得以在公元前537、前520年分批返回耶路撒冷重建故国。以色列的先知们在《以赛亚书》、《耶利米书》、《以西结书》等书中指出，这一连串的历史悲剧乃是以色列人对神的不敬所致，虽然如此，他们最终仍领受到耶和華的爱与恩惠。俘囚期的历史对以色列人的民族性格有不可磨灭的影响，这是韦伯再三强调的。

## 威廉·麦斯特（Wilhelm Meister）



歌德的长篇小说，分两部：《学习时代》（Lehrjahren, 1775）和《漫游时代》（Wanderjahren, 1828）。内容写主角威廉·麦斯特走出家门寻求人生意义的故事，肯定实践的重要意义。在《学习时代》中主角茫无目标地辗转漂泊，以追求其自我个性，但是他最后之所以发现其自我个性，是由于他在《漫游时代》中放弃了追求个性，而决定要在一个包容广泛的共同体中忘我地献身于一个有限的目标。作品想传达的主旨是：青年人认为，生活大概就是自我个性的发展；中年人知道，生活即是命运的实现；而老年人则已意识到，恰恰就是这种实际献身的命运实现，才是自我个性完美发展的必经之路。

## 附录 17 王与王国 康曼达 佣兵统帅 庄宅汉撒同盟 济贫法 南海泡沫 英灵殿

### 王与王国 (rex et regnum)

早期日耳曼民族的政治理论认为：国家的权力是基于“国王” (rex) 及“身份” (regnum) 的二元化结构，regnum即指包含“等级” (estate) 在内的人民，故此处译为“王国”。我们晓得，在封建社会时期，领主与其领民的关系是很淡薄的，他们并不认为对其臣民负有任何责任，也没有促进整个社区福祉的愿望，充其量只在与教会和修道院打交道的过程中有一些宗教的和世俗的考虑。然而，国王 (rex) 或君主与其诸侯国或邦 (regnum) 的关系就不是如此：他们对其臣民负有责任。这种责任最为重要的是要通过法律和司法行政来维护法律和秩序，同时还得保护教会。

### 康曼达 (commenda)

“commenda, dare ad profiecuum de mari” (委托，乃依契约分配海外贸易的利润)，因此，康曼达实为“委托”之意。韦伯在《城市的类型学》一书里，对“康曼达”与“海外贸易贷款” (societas maris) 有如下简短的叙述：“外出营商者 (Tractator) 负责将本地货物运到东地中海沿岸地区的市场销售，至于购买本地货物与海运的资金则全部 (或部分) 由当地资本家提供 (外出营商者当然也有可能是空船而往的)，销售所得再采购东方货物回本地贩卖，最后的经营所得则由外出商人与资本家依契约条款分享。”简而言之，即由资本家提供资金，经营者 (出海者) 执行业务 (有时也提供部分资金)，最后再根据所定比率来分享利润的一种契约。中世纪时流行于地中海一带，通常是随每一次的航海订定一回海上商业契约。若资本家现身于外，则为“合

股公司”的原型，若资本家并不现身时，即为“匿名组合”的起源。一般而言，“康曼达”指的是经营者完全不出资的一种契约，如果他出部分资本，则称之为“海外贸易贷款”，实际上的用法却没有如此严格区分。

### 佣兵统帅（condottieri）

指十四世纪中叶至十六世纪，参加意大利各国间频繁战争的雇佣兵的统帅。十三四世纪时，意大利许多城邦由于与东方的贸易获利甚丰，这些城邦（例如威尼斯、佛罗伦萨和热那亚等）本身武力微弱，又因财富不免招致外国君主或邻近城邦的觊觎，统治这些城邦的贵族遂想出雇用被称为condotta（=contract，契约）的职业军人来为他们作战。意大利的第一批雇佣兵（通称自由联队）是由外国人组成的。最早的雇佣兵（1303）为来自西班牙的加泰罗尼亚人；接续而来的是以日耳曼人和匈牙利人为主体的“大联队”，这支联队是最早具有正式组织和严格纪律的雇佣兵之一。十五世纪初，受那不勒斯雇佣的史佛萨（Muzio Attendolo Sforza）使联队组织更加完善化。他们也开始为了各自私人的利益奋斗。史佛萨之子法兰西斯科·史佛萨于1450年控制了米兰，是各个佣兵统帅中成就最辉煌的一个。当然也有不走运的，佣兵统帅卡马尼奥拉（Carmagnola，1390—1432）由于一再背叛反复无常，而被威尼斯统治者处死于圣马可宫前（1432）。雇佣兵贪婪无度，常常倒戈，很少拼命作战，因为他们并不愿意拿自己的生命开玩笑，所以战争常常就变成围城或者是演习，几乎没有短兵相接的战斗，这是最为符合雇佣兵利益的，因为可以拖延战争，从而延长他们的雇佣期。最极端的例子里，一场战争可以在进行半天之后，双方皆没有任何阵亡者（1427年在Molinella）。十五世纪末，城邦互相并吞，意大利本身也成为法国、西班牙和日耳曼军队的战场，雇佣兵在这种正规的国际战争中逐渐无用武之地，佣兵统帅从此即销声匿迹。话虽如此，韦伯之所以特别重视佣兵统帅，主要是因为他们欧洲史上最早懂得经营“战争”的人物，尤其是华伦斯坦（Albrecht von Wallenstein，1583—1634）。

## 庄宅 (Oikos)

Oikos在希腊文里是指“家”的意思，亦是“经济”一词的词源：Oikonomia（家计的管理）→Economy。根据韦伯所说，罗伯图斯（Karl Rodbertus, 1805—1875）是最早用“庄宅”一词来称呼古代“大型家计”的学者。在“庄宅”中，“借着家庭成员或隶属于家的劳动力来达到需求满足（原则上）的自给自足，而物质性的生产手段是在非交换的基础上提供给劳动力使用。实际上，古代庄园领主的家计，特别是王侯的家计（尤其是埃及的“新王国”），都是在大小极为不同的程度上**类似**于此一类型（纯粹类型则不多见），换言之，大家计的需求之筹措皆分摊于从属的劳务义务者（赋役义务者与纳税义务者）身上。同样的情形有时也见之于中国与印度，以及较小程度地见于我们的中世纪时期——从庄园管理条例（capitulare de villis）开始”（《经济行动的社会学基本范畴》）。

## 汉撒同盟 (Hanseatic League)

中世纪晚期由德意志北部城市和海外贸易团体创立的商业—政治联盟，其宗旨是维护相互间的商业利益。汉撒（Hanse）一词，德文意为“公所”或者“会馆”。十三至十五世纪，汉撒同盟是北欧的重要经济和政治势力，加盟城市最多时曾达到160个。1367年成立以卢比克为首的领导机构，有汉堡、科隆、不来梅等大城市参加。1370年战胜丹麦，垄断波罗的海贸易，并在西起伦敦、东至诺夫哥罗德的沿海地区建立商站，实力雄厚。从十五世纪初起，由于波罗的海非德意志国家的日益强大，荷兰海上势力的崛起，以及德意志本土普鲁士的兴起，汉撒同盟逐渐消沉，1669年召开最后一次会议。

## 济贫法 (Poor Laws)

英国历史上颁布的关于社会救济的法律。产生于十六世纪，一直延续到1948年。十六世纪英国圈地运动迫使众多农民背井离乡，沦为流浪汉，失业现象日益严重。英国统治者被迫考虑救济贫民问题。

1572年，英格兰和威尔斯开始征收济贫税，1576年又设立教养院收容流浪者，并强迫其劳动。1601年颁布第一个重要的济贫法。授权治安法官以教区为单位管理济贫事宜，征收济贫税及核发济贫费。凡年老及丧失劳动力者，在家接受救济；贫穷儿童则在指定的人家寄养，长到一定年龄时送去做学徒；流浪者被关进监狱或送入教养院。斯图亚特王朝于1662年通过《住所法》，规定贫民须在其所在的教区居住一定年限者方可获得救济。1723年的济贫法更进一步规定设立习艺所，受救济者必须入所。1834年议会通过《济贫法修正案》，这是1601年之后最重要的济贫法，史称新济贫法。该法取消家内救济，改为受救济者必须是被收容在习艺所中从事苦役的贫民。习艺所内的生活条件极为恶劣，劳动极其繁重，贫民望而却步，被称之为劳动者的“巴士底狱”。其后虽经历一些组织管理上的变更，但习艺所的惩治原则一直未变。二十世纪以来，济贫法的重要性逐渐降低。等到1946年的《国民保险法》和1948年的《国民救助法》通过后，卫生部主管的社会保险已完全代替济贫，济贫法失去作用。

### 南海泡沫 (South Sea Bubble)

1720年使大批英国投资者破产的一次投机狂热。1701—1713年的英西战争给英国政府带来沉重的财政负担，为了促进国债销售，英国政府同意给予认购国债的企业商业特权。1718年英王乔治一世同意出任南海公司董事长，1720年南海公司承诺接收全部国债，相对则从政府获得了奴隶贸易的垄断权和与西班牙殖民地的贸易权。人们对它的前途看好，纷纷对它的股票投资，其股价迅速攀升，1720年1月股票价格为128.5%，8月达1 000%。许多人因此发财，于是吸引了更多的人投入。一时间抢购南海公司股票蔚为风气。在南海公司的激励下，各种公司如雨后春笋纷纷出现，其中许多公司只是想浑水摸鱼而已。为了限制这些“泡沫公司”，英国国会制订了《泡沫公司法》(The Bubble Act)。该法于1720年6月生效，许多“泡沫公司”被指名解散，其股价随即暴跌。最后殃及南海公司股票，原来每股1000英镑，9月降至174英镑，12月降至124英镑。许多地主和商人都失去了他们的财产，南海公司事件对英国的政治和经济有深远的影响。著名的科学家



牛顿也是这次泡沫事件的受害者，损失惨重，他曾叹气：“我能算出恒星的运动，但算不出人类的疯狂。”

### 英灵殿（Walhall，亦译瓦尔哈拉）

根据北欧神话，在战争时，主神奥丁（Odin，亦称沃坦 [Wotan]）会派遣身穿甲冑的美女瓦尔基里（Valkyrs，“阵亡者之选择人”）到战场上，将阵亡的勇士英灵带到英灵殿（“阵亡者之厅堂”）参加盛宴。这些勇士在英灵殿中，夜晚纵情欢宴，白昼则反复参加那场自己捐躯并得以流芳百世的战役。根据神话，奥丁之所以要收集这些勇士的英灵，乃是为了那场宿命中一定会发生的战争“诸神之黄昏”——诸神与巨人的最后决战，结局则是天地毁灭——做准备。

# 附录 18 加利西亚 伍伯塔尔 西里西亚 卡尔夫梅克伦堡 利物浦 曼彻斯特 威斯 特伐利亚 波美拉尼亚

## 加利西亚 (Galizien)

东欧的一个地区，原属波兰。1772年俄普奥三国瓜分波兰，加利西亚被奥地利并吞。此后几经转折，一直要等到第一次大战结束，德、奥、俄三大帝国崩溃，波兰得以复国，才收回加利西亚。

## 伍伯塔尔 (Wuppertal)

德国北莱茵—威斯特伐利亚州城市。位于杜塞多夫东北，莱茵河支流伍伯 (Wupper) 河的沿岸，为当地纺织业中心，也生产化工品、机械等，有酿酒厂、印刷厂和出版机构。

## 西里西亚 (Silesia)

位于中欧波兰、德国与捷克交界处，西南至苏台德山脉，南抵贝斯基德 (Beskid) 山脉，东北界为克拉科夫—维隆 (Krakow-Wielun) 高地，包括上、中奥德河盆地。1945年后大半为波兰领土。在此之前曾为邻近诸强国如普鲁士、奥地利等国积极并吞之地，为此曾发生多次战争。

## 卡尔夫 (Calw)

德国黑森林东北的小镇，位于巴登—巴登东方60公里的Nagold河畔，德国作家赫塞（Hermann Hesse）的故乡。

### 梅克伦堡（Mecklenburg）

德意志东北部历史上的一个邦，位于波罗的海沿岸平原，在卢比克（Lubeck）湾以东约160公里处。现属德国的梅克伦堡—西波美拉尼亚州。原为梅克伦堡家族领地，在宗教改革运动中，此一家族曾加入新教一方。

### 利物浦（Liverpool）

英格兰第五大城市，海港，也是兰开夏（Lancashire）历史郡默西赛德（Merseyside）的中心。市区属默西赛德的都会自治区，在默西河出海口北岸呈不规则的新月形，距爱尔兰海数英里。

### 曼彻斯特（Manchester）

英格兰西北部城市，常被视为工业革命时期的典型城市。在许多方面，堪称为过去二百五十年间西方世界所建新一代巨型工业城市中的第一座。1717年人口仅为一万的集市小镇，至1851年，以棉纺为主的纺织业已十分发达，向市郊发展、合并其周围工业社区后，成为人口超过30万的工商业城市。二十世纪初，城市向外扩展的部分将曼彻斯特与环城的棉织品制造城镇相连接，演化为新的城市形式，即所谓大都会区。1911年该市人口已达235万。

### 威斯特伐利亚（Rheinland-Westfalen）

德国西北部地区，相当于现在的德国北莱茵—威斯特伐利亚州全部及下萨克森与黑森两州部分地区。1814—1815年维也纳会议将旧威斯特伐利亚的大部分地区划归普鲁士，包括首府闵斯特在内。十九世

纪末至二十世纪初威斯特伐利亚人口稠密，成为世界上重工业最发达的地区，德国钢铁重心鲁尔地区即在此。

### 波美拉尼亚（Pomeranian）

位于波兰西北部，波罗的海沿岸以南，主要河流包括维斯瓦河、奥德河和雷克尼茨河。曾为波兰、神圣罗马帝国、普鲁士、瑞典等国所统治，目前分属波兰与德国。

# 译名对照表

Adams, Thomas 亚当斯

adäquate Beziehung 适合的关系

Admonition to Parliament 对国会的忠告

Aegidius, St. 艾吉迪斯

Afgeschiedenen gereformeerden Gemeente 分离改革派教会

Agreement of the People 人民协议

Akkordlohn 论件计酬

Alberic, St. 阿尔贝里克

Alberti, Leon Battista 阿伯蒂

allgemeiner Priestertum, universal priesthood 万人祭司论

Allstedt 阿尔斯台特

Altona 阿托纳

Amphipolis 安菲波利斯



Anabaptist 再洗礼派

Anabasis 万人远征记

Anglican Communion 安立甘派, 圣公会

Anstalt 机构

Anstaltsgemeinschaft 制度化组织

anstaltsmäßig 制度性

Anthony of Florence, St.Antoninus of Florence 圣安东尼·佛罗伦萨

Antisthenes 安提斯泰尼

Antrieb 驱动力

anxious bench 焦虑之席

Aphrodite 阿佛罗狄忒

Apocolocyntosis divi Claudii 变瓜记

Apology 辩护集

Aquinas, St.Thomas von 圣托马斯·阿奎那

Arianism 阿利乌教派

Arminianism 阿明尼乌派

Arminius, Jacobus 阿明尼乌

Arnauld, Antoine 阿尔诺

Arnhem 阿纳姆

Arnold, Matthew 阿诺德

Arte di Calimala 卡理玛拉商人行会，毛织品商人公会

Asbury, Francis 阿斯伯里

Ashley 阿胥莱

Aufgabe 使命

Augsburg 奥古斯堡

Augsburg Confession 奥古斯堡信仰告白

Aurelius, Marcus 奥勒留

auri sacra fames 无可抑制的拜金欲，贪欲

Außenmoral 对外道德

Baillie 拜里

Baist, Gottfried 白斯特

Baptists 洗礼派

Barbon, Praise-God 巴本

Barclay, Robert 巴克莱

Barth, Karl 巴特

Basel 巴塞尔

Battle of Dunbar 顿巴战役

Baxter, Richard 巴克斯特

Bayly, Lewis 贝利

Bazar 市场 (近东)

beati possidentes 富裕的人

Beatrice Portinari 贝雅特丽斯

Beaumont, Christophe de 博蒙

Bedarfsdeckung 需求满足

Beghards 贝格哈德会

beguinage 贝居安会

Beguines 贝居安女修会

believers' church 信者的教会

Below, G.von 贝罗

ben Sira, Jesus 耶稣·便·西拉

Benedict of Nursia, St. 圣本笃

Bernard of Clairvaux, St. 圣伯纳

Bernard of Siena, St. 锡耶那的圣伯纳

Bernardines 伯纳会

Bernstein, E. 伯恩斯坦

Berthelsdorf 波塞朵夫

Berthold von Henneberg 贝托尔德·亨讷贝格

Berthold von Mainz 美因茨的贝托尔德

Berthold von Regensburg 里根斯堡的贝托尔德

Beruf 职业, 天职

Berufsmensch 职业人

Berufspflicht 职业义务

Bethlehem 伯利恒

Betrieb 经营

Bewährungsgedanken 义证的思想

Beza, Theodore 贝札

Bibliokratie 《圣经》至上主义

Biddle, John 比德尔

Bilderdijk, Willem 毕尔德狄克

birthright 天生权利

Boer War 布尔战争

Bonaventura, St. 波拿文都拉

Bonn, M.J. 波恩

Book of Homilies 讲道集

Book of Sirach 西拉书

Book of Sports 游艺条例

Borinski 波林斯基

Bourgeois 布尔乔亚, 资产阶级

Braune 布劳内

Brecknockshire 布雷克诺克

Brentano, Lujo 布伦塔诺

Brodnitz, Georg 布洛德尼兹

Browne, John 布朗

Browne, Robert 布朗

Brownist 布朗派

Brunner, Emil 布隆内尔

Bryce, James 布莱斯

Bucer, Martin 布塞尔

Buckle, Henry Thomas 巴克尔

Bunyan, John 班扬

Burchhardt, Jacob 布克哈特

Bürger 市民

burgerliche Betriebskapitalismus 市民的经营资本主义

bürgerliche Wirtschaftsethos 市民的经济风格



bürgliches Berufsethos 市民职业风格

Butler, Samuel 巴特勒

Caecilian 塞西里安

Calvin, John 加尔文

Calw 卡尔夫

canon law 教会法

Capadose, Abraham 卡帕多斯

Carlyle, Thomas 卡莱尔

Cartwright, Thomas 喀特莱特

Castellio, Sebastian 卡斯特利奥

Castrati 去势派

Cato, Marcus Porcius 加图，老加图

causa sine qua non 不可或缺的原因

causae naturales 自然的原因

Celestius 塞莱斯蒂乌斯

censura morum 风纪处罚

certitudo salutis 救赎确证

character indelebilis 不可抹除的印记

charisma 卡理斯玛

Charnock, Stephen 查纳克

Cheshunt 切森特

Chillingsworth, William 奇林渥斯

Christian Directory 基督徒指南

Christian Science 基督教科学派

Christiana 克里斯蒂娜

Christoph, Herzog 克里斯多夫

Christoterpentinöl 基督的松节油

Chrysoston 克利索斯顿

Cicero, Marcus Tullius 西塞罗

Cistercian 西笃会

Citeaux 西笃

Clairvaux 克莱尔沃

Clarke, John 克拉克

classis “被召集的”市民地区部队

Clonmacnois 克隆麦克诺伊斯

Cluny 克吕尼派

cogito ergo sum 我思故我在

Coke, Thomas 柯克

Colbert, Jean-Baptiste 柯尔伯特

collegia pietatis 集会

Columella, Lucius Junius Moderatus 科伦梅拉

commenda 康曼达

communicatio idiomatum 固有之物的传达

communis providential 一般的神意

condottieri 佣兵统帅

Congregationalism 公理主义

Congregationalists 公理派

consilia 劝告

consilia evangelica 福音的劝告

Constance 康斯坦茨

contingent 偶然

contrition 悔改

Cornelius 孔尼流斯

corpus mysticum 神秘团体

coscienziosità 自觉

Costa, Isaak da 科斯塔

countenance 从容冷静

Cour, Pieter de la 彼得·库尔

Covenanters 契约者

Cramer 克拉默

Cranmer Bible 克兰默《圣经》

Cranmer, Thomas 克兰默

Cromwell, Oliver 克伦威尔

Cromwell, Thomas 托马斯·克伦威尔

Cunningham 康宁汉

Cynic 犬儒学派

Cyropaedia 居鲁士的教育

Damasus 达马苏斯

Dante Alighieri 但丁

dare ad proficuum de mari 依危险等级而定利益与损失分配率的  
贷款

David, Kristian 戴维德

De agri cultura 农书

De arboribus 论树木

De Beers Consolidated Mines, Ltd. 德比尔联合矿业公司

De beneficiis 论幸福

De brevitae vitae 论生命的短促

De clementia 论宽恕

De Deo 关于神

De ira 论愤怒

De lingua Latina 论拉丁语

De re aedificatoria 建筑学十书

De re rustica 论农业

De tranquillitate animi 论心灵的安宁

Dead Sea Scrolls 死海古卷

Declaration of Sports 游艺诏

decretum horribile 可怕的裁定

Dedhamer Protokollen 德但姆会议录

Defoe, Daniel 笛福

Deißmann 戴斯曼

Della Famiglia 论家政

Denifle, Heinrich Seuse 丹尼弗

Deo placere vix potest 总非上帝所喜

Der Ring des Nibelungen 尼布龙根指环

dervish 得未使



Descartes, Réne 笛卡儿

Deventer 代芬特尔

Die Kultur der Renaissance in Italien: Ein Versuch 意大利文艺复兴时代的文化

Dieterich, Albrecht 狄特里希

Dijon 第戎

Diogenes of Sinope 第欧根尼

Dippel 笛普尔

directeur de l'ame 灵魂司牧者

Dollinger, Johann Joseph Ignaz von 多林格

Donatus 多纳图斯

doppeltes Dekret 正反圣定

Dorchester 杜切斯特

Dordrecht 多尔德雷希特

Dordrecht Canouns 多尔德信条

Dort (Dordrecht) , Synod of 多尔德会议

Douay-Rheims 杜埃—海姆斯版《圣经》

Dowden, Edward 道登

Doyle, John Andrew 道尔

Dresden 德勒斯登

dubitatio 疑惑

Duchess Renata d'Este, Renée of France 埃斯特公爵夫人

Duns Scotus, John 邓斯·司各脱

Ebionite 伊比奥尼派

ecclesia militans 战斗教会, 圣战教会

ecclesia penitens 受苦的教会

ecclesia pura 纯正教会

ecclesia triumphans 胜利教会

ecclesiola 小教会

Eck, Johann 埃克

Eckehart, Meister 艾克哈特

Edam 埃丹

Eddy, Mary Baker 爱迪

Edict of Nantes 南特敕令

effectual calling 有效的召命

Eger 埃戈

Ehstand 婚姻状态

Ehrlichkeit 真实

ejectors 风纪局（克伦威尔）

Eleasar, R. 伊利沙拉比

electi 选民

Endemann 恩德曼

English Hebraism 英国的希伯来气概

Entzauberung der Welt 现世的除魅

Epicurus 伊壁鸠鲁

Episkopalismus 主教统治主义

Epistulae morales 论道德

Erastian 伊拉斯派

Erastus 伊拉斯都

Ergasterien 作坊

Erwerb 营利

Erwerbsinn 营利心

Erwerbstrieb 营利欲

Esslingen 埃斯林根

estate 等级

Ethos 风格，精神

Eusebius Hieronymus 优西比乌斯·希罗尼姆斯

Evangelical 福音派

Evangelium regni 天国的喜讯

ex causis naturalibus 自然的原因

exceptio usurariae pravitatis 自外于高利贷罪

exercitia 修行

externa subsidia 外在辅助

extra ecclesiam nulla salus 教会之外无救赎

Faber, Peter 法伯

fattori 家内劳动者

faute de mieux 次善的方法

Feinen 虔敬的信徒

Feuerbach, Ludwig 费尔巴哈

fides efficax 有效的信仰

fides explicita 信仰之宣示

fides implicita 信仰之默示

Fieshi 菲希

finaliter 到底

finitum non est capax infiniti 有限无法包容无限

Firth 福斯

five dissenting brethren 五人国教反对者

foenus nauticum 海上借贷

forensisch 经判别

Fortuna 幸运

Fox, George 福克斯

Francis of Assisi, St. 阿西西的圣方济

Franciscan 方济会

Franck, Sebastian 法兰克

Francke, A. H. 法兰克

Franklin, Benjamin 富兰克林

Freemasonry 共济会

Freimaurer 自由的石工匠

Frederick Henry 腓特烈·亨利

Friedrich Wilhelm I 腓特烈·威廉一世

Fugger, Jakob 雅各·富格尔

Fuller 富勒

Funk 冯克

Gardiner 葛丁纳

gemara 葛玛拉



general awakening 一般的觉醒

General Baptists 普救洗礼派

genus proximum, differentia specifica 类同, 种别

Gerhard, Paul 葛哈德

gerrymandering 杰利蝟式选区画分

Geschichte des Pietismus 虔敬派的历史

gesetzliche Abhängigkeit 法则性的相互依存关系

Gesinnung 心态

Gesinnungsethik 心志伦理

Gianozzo Manetti 乔诺沙

Gnadenanstalt 恩宠机构

Gnadenpartikularismus 特殊恩宠论

Gnadenwahl 上帝预选

Goethe, J.W. von 歌德

Gomarus 戈马尔

Goodwin, Thomas 古德温

Gorichem 霍林赫姆

Gothein, Eberhard 戈泰因

Gould, Jay 古尔德

Grand Remonstrance 陈情书

gratia amissibilis 可能丧失的恩宠

Gratianus 格拉提安努斯

Grotius, Hugo 格劳秀斯

Guise, House of 吉斯家族

Haarlem 哈勒姆

Halfway-Covenant 半路契约

Halicarnassus, Dionysius of 哈利卡纳苏斯

Halle 哈勒

Haller, Albertus 哈勒

Hals 哈尔斯

Hanseatic League 汉撒同盟

Hanserd Knollys Confession 汉撒诺理斯信仰告白

Harding, St. Stephen 哈定

Harnack, Adolf von 哈纳克

Hasbach 哈士巴赫

Haverford 哈佛福特

Heiligung 圣化

Heine, Heinrich 海涅

Helwys, Thomas 赫尔韦斯

Henneberg 亨讷贝格

Henry, Matthew 亨利

Hereford 贺里福

Herford 赫福德

Herrnhut 赫恩胡特

Hesse, Hermann 赫塞

Hieronymus 希罗尼姆斯

historisches Individuum 历史实体

Hofmann, Melchior 霍夫曼

Homo mercaror vix aut nunquam potest

Deo placere 商人的经营固然无罪，总非上帝所喜

Honigsheim, Paul 何内斯汉

Hooker, Richard 胡克

Hoops 霍普斯

Hoornbeek, Joh. 洪贝克

Howe, John 何奥

Hudibras 修提布雷斯

Huguenot 胡格诺派

Hundeshagen 洪迭哈根

Hus, Jan 胡斯

Hussite 胡斯派

Hutchinson, Colonel John 哈钦森

Hutterite 胡特尔派

Huyghens, Constantine 休更斯

Idea fidei fratrum 信仰弟兄的理想

Idee 理念

Ignatius of Antioch, St. 依纳爵

in cose magnifiche e ample 堂堂因应一切

in majorem Dei gloriam 为增耀神的荣光

in majorem gloriam Dei 为了荣耀神

in vocatione 在职业里

Independent 独立派

industria 勤劳，勤奋

Ingolstädter 因戈尔施塔特

innere Verwandtschaft 内在亲和性

Innige Christendom 真实的基督教

Institutes of the Christian Religion 基督教原理

intention 动机

Interdict 禁行圣事

Irenäus, St. 伊里奈乌斯

Ironsides 铁卫骑兵团

Irving, Washington 欧文

Jaffé, Edgar 亚飞

Jaimini 耆米尼

James, William 威廉·詹姆斯

Jameson, Leander Starr 詹姆森

Janeway, J. 杰尼威

Jansen, Cornelius Otto 詹森

Jansenism 詹森教派, 詹森主义

Jaspers, Karl 雅斯培

Jerome, St. 圣哲罗姆

Jesuit 耶稣会

Jina 胜利者

Jülicher 邱立舍

Kahl 卡尔

Kapitalrechnung 资本计算



Karlstadt, Andreas 卡尔施塔特

Kattenbusch 卡登布许

Keats 济慈

Keller, F. 凯勒

Keller, Gottfried 凯勒

Kerkraad 教会委员会

Ketzerei 异端

Kidderminster 基德明斯特

Kierkegaard, Søren 克尔恺郭尔

Kindlichkeit 童心

King, Martin Luther Jr. 金

kirchengemeinde 教团

Kirchenlexikon 教会词典

Kirchlichkeit 宗教心

Klages, Ludwig 克拉格斯

Knollys, Hanserd 汉撒诺理斯

Knox, John 诺克斯

Köhler 柯勒

Kollegianten 会众派

Konkordienbuch 宗典全书

Konventikel 集会

Kosmos 秩序

Kugler, Franz 库格勒

Kunvald 昆瓦尔德

Kürnberger, Ferdinand 克恩伯格

Kuyper, Abraham 克伊波

Labadie, Jean de 拉巴迪

Labadisten 拉巴迪派

Ladislav 拉迪拉斯

Lainez, James 赖尼兹

Lambeth-Article 兰贝斯条款

Lamprecht, Karl Gottfried 兰普雷希特

Lancashire 兰开夏

Lasco, John a 拉斯可

Laud, William 劳德

Lavaleye 拉瓦埃

Lebensführung 生活样式，生活态度

Lectura Oxoniensis 牛津讲演

Lehrjahren 学习岁月

Leiden 莱顿

Lenau, Nikolaus 莱瑙

Levelers 平均派

Levy, Hermann 李维

libero e nobile animo 自由的高贵心情

liberty of prophesying 布道自由

liberum arbitrium 随心所欲

liebe Jesulein 幼年耶稣

Liguori, Alfons von 阿丰斯·利久欧里

Lilburne, John 利尔本

Lipany 利帕尼

litterae testimoniales 资格证明书

Liverpool 利物浦

Lobstein 罗伯斯坦

Locarno 罗卡诺

Lodensteyn, Jodocus van 罗登斯坦

Lollard 罗拉德 (派)

Lombard 伦巴底人

Löscher, Valentin Ernst 勒舍尔

Louvain 鲁汶

Loyola, St. Ignatius of 罗耀拉

Iudibria spiritus sancti 圣灵的戏弄

Ludwig I 路德维希一世

Luke 路加

Luther, Martin 马丁·路德

Lutheran, Lutheranism 路德派, 信义宗

Macaulay 麦考莱

Machiavelli 马基雅维利

Madame Guyon 盖恩夫人

Magarete 玛嘉丽特

Magdalen 马格达伦

Mahāvira 大雄

Maier, Johann 迈尔

Maliniak, J. 马林聂克

Mammon 玛门, 贪婪

Mammonism 拜金主义

Manchester 曼彻斯特

Manley 曼雷

Mantegna 曼特尼亚

Marburg 马堡

Marot, Clement 马利特

massajo 家政者

masserizia 家政

Masson 马松

Maurice of Nassau; Mauritshuis; von Oranien, Moritz 莫里斯·拿骚, 冯奥拉宁

Maximilian I 马克西米连一世

May Day 五朔节

Meaux 莫城

Mecklenburg 梅克伦堡

Melanchthon, Philipp 梅兰希顿

mendicant 托钵僧团

Menno Simons 门诺·西蒙斯

Mennonite 门诺派

Merx, Adalbert 莫克斯

Methodist, Methodism 卫理公会, 卫理派, 美以美会, 循道会



Middleburg 米德堡

mijdinge 回避者

millennium 千禧年

Milton, John 弥尔顿

Mimāmsā 弥曼差

mishna 密西拿

Moirā 命运女神

Molesme 模列姆

Molinos, Miguel de 莫利诺斯

Montanist 孟塔奴斯派

Montauban 蒙托邦

Montesquieu 孟德斯鸠

Moravian Church 摩拉维亚教会

Morgan, John Pierpont 摩根

morris dance 莫里斯舞

mortal sin 死罪

mosmajorum 古风

Moutains Blue Ridge 蓝岭山

Mr. Worldly-Wiseman 世间智先生

Müller, Karl 繆勒

Münster 闵斯特

Müntzer, Thomas 闵采尔

Müntzer Disturbances 闵采尔起义事件

Murray, James Augustus Henry 墨雷

mutuum date nihil inde sperantes 借给人而什么也不指望

Nachfolge Christi, Imitation of Christ 效法基督

Nächstenliebe 邻人爱

Nahrungspolitik 生计政策

Narragansett 纳拉甘西特 (湾)

Naturales quaestiones 自然界的问题

naturali ratione 自然理性，自然事理

Neo-Castrati Sect 新去势派

nervus rerum 精髓

Neumann, Carl 诺曼

New Haven 纽黑文

Niclaes, Hendrik 尼克莱斯

Nicole, Pierre 尼科尔

Niebuhr, Reinhold 尼布尔

Nieuwe Kerk 新教会

nihil inde sperantes 什么也不指望

nobile e onesta famiglia 高贵的名门望族

nobilissimi cavalieri 高贵的骑士家族

Nonconformist 非国教派

Novatianist 诺瓦替安派

Nurnberg 纽伦堡

Nutzen 生聚利用

Nyasaland 尼亚萨兰

Observants 严修派

Ockham, William of 奥康

Odin, Wotan 奥丁, 沃坦

Offenbacher, Martin 欧芬巴哈

Oikos 住宅

Old Catholic Churches 老公会

Oldenbarnevelt, Johan van 奥登巴内费尔特

omnia in majorem dei gloriam 一切都是为了增加神的荣耀

On the Household 论家计

opera mercenaria 受雇于人的事

opera servilia 农奴的劳动

opera spiritualia 圣灵的所为

operator 作用

opus supererogationis 超出义务的行为

Orange 奥兰治

Owen 欧文

Palazzo Rucellai 卢彻来府邸

Pandolfini, Niccolò 潘度菲尼

Paradise Lost 失乐园

Paria-Kapitalismus 贱民资本主义

Parker, Henry 帕克

Parsi 帕西

Particular Baptists 特选洗礼派

Pascal, Blaise 帕斯卡

Paterson, William 佩特森

Pearson, A. F. Scott 皮尔森

Peirce, Charles Sanders 皮尔斯

Pelagianism 佩拉吉斯主义

Pelagius 佩拉吉斯

Penn, William 威廉·佩恩

per vocatione 通过职业

perseverantia 坚忍

Persönlichkeit 人格

Petty, Sir William 佩蒂爵士

Pharisees 法利赛派

Philadelphia 费拉铁非（教会）

Philadelphia Confession 费城信仰告白

pia desideria 虔敬欲望

Piedmontes 皮蒙特人

Pietism 虔敬派

Pilgrim Fathers 清教徒移民父祖

Pistoia 皮斯托亚

Plutarch 普鲁塔克

Plymouth 普里茅斯

Pocahontas 波卡洪塔斯

poenitentia quotidiana 日日的悔改

Pomeranian 波美拉尼亚

Poor Laws 济贫法



Porete, Marguerite 波莱特

Port Royal 波尔罗亚尔女修道院

Portree 波特里

possession salutis 救赎的拥有

Powhatan 波瓦坦

Prädestinationslehre 预选说

praecepta 命令

praktischer Rationalismus 实际的理性主义

Praxis Pietatis 虔敬的实践

Prayer Book 公祷书

Präzisist 严谨派

Predestination, Prädestinationsgnade 预选说, 预定论

Presbyterian 长老派

Primat des Willens 意志之优位

Prinsterer, Groen van 普林斯特

produktiv 有绩效的, 生产性的

Proletariat 普罗

propheysings 《圣经》集会

propositum oboedientiae 恒久的决意

Protestantism 基督新教

Providence 普罗维登斯

Prynne, William 普林

puddendum 羞耻，耻辱

Putney 普特尼

Quaker 贵格会，教友派

Quesnel, Pasquier 凯斯内尔

Quietism 寂静主义

Qumran 库姆兰（教派）

Rabelais 拉伯雷

Rachfahl, F. 拉赫法尔

Ralpho 拉尔福

Ranke, Leopold von 兰克

ratio 理性

Redemptoristen 救世主派

Reformed church 改革派，归正宗

regeneration 再生

regnum 身份

Reiseprediger, traveling preachers 巡回布道者

Reitsma 赖兹玛

Rembrandt 伦勃朗

Remonstrance 抗辩宣言

Rentenkauf 年金买卖

Rentner 坐食者

Res rustica 论农业

reserve 克制

rex 国王

rex et regnum 王与王国

Rheinland-Westfalen 威斯特伐利亚

Rhodes, Cecil 罗德兹

Rieker 瑞可

Ritschl, Albrecht 里敕尔

Robert, St. 罗伯特

Robinson Crusoe 鲁滨孙漂流记

Robinson, John 罗宾森

Rockefeller, John D. 洛克菲勒

Rodbertus 罗伯图斯

Rogers 罗杰

Rolf, J. 罗尔夫

Rondamentboek 原理 (门诺·西蒙斯)

Roosevelt 罗斯福

Ropp 罗伯

Roundhead 圆颅党

Round-headed 短头型

Ruskin, John 罗斯金

Rutgers, T. 路特格斯

Rynsburger 莱茵斯堡

Sakramentsgnade 圣礼恩宠

Salem 塞勒姆

Salmasius, Claudius 萨玛修斯

Salmeron, Alfonso 撒梅隆

sanctification 圣化

Sanford, J. L. 桑福特

Santa Maria Novella 新圣玛利亚教堂

santa masserizia 神圣的家政

Saturae Menippeae 迈尼普斯式讽刺诗

Savonarola, Girolamo 萨伏那洛拉

Savoy Declaration 萨伏依宣言

Sawtre, William 索特雷

Schechter, Solomon 谢克特

Schleiermacher, Friedrich 施莱尔马赫

Schneckenburger, Matthias 史奈肯堡

Schortinghuis, Wilhelmus 熊廷休

Schulte, Aloys 舒尔特

Schulze-Gävernitz 舒泽—盖弗尼兹

Schürmann, Anna Maria 安娜·舒曼

Schwarmgeistern 狂信者

Schwenckfeld, Kaspar 史文克费尔德

Second Helvetic Confession 第二赫尔维蒂信仰告白

Second London Confession 第二伦敦信仰告白

Sedgwick 谢兹维克

Seeberg 齐贝格

Selbstbeherrschung 自制

Selivanov, Kondraty 谢里凡诺夫

Seneca, Lucius Annaeus 塞涅卡

Separatist 分离派



Septuaginta 七十子《圣经》

Servetus, Michael 塞尔维特

Shannon 香农（河）

Shtundist 时祷派

Siegfried 齐格飞

Siegmund 齐格蒙

Sigismund 西吉蒙德

Signori 贵族

Silesia 西里西亚

Simmel, Georg 西美尔

Simons, Menno 门诺·西蒙斯

Skoptsy 史克布西派

Skye 斯开（岛）

Slijkgeuzen 秘密集会

Smend, Rudolf 史曼德

Smith, J. 史密斯

Smyrnaeans 斯美拿（教会）

Smyth, John 史密斯

societas maris 海外贸易贷款

Society of Friends 教友派，贵格会，公谊会

Socinian 索齐尼派

Socinus, Faustus 索齐尼

sola fide 因信称义，唯有信仰

sollicitudo 忧心操劳

Sombart, Werner 桑巴特

sonder superstitie 撇开迷信

Sophronius 索福罗尼乌斯

Spangenberg, August Gottlieb 史邦根堡

Spener, Philip 史宾纳

Squirearchie 贵族地主阶层

squirearchy 乡绅（英国）

St. Bartholomew's Day 圣巴特罗缪节

Stand 身份

Stand des Knechtes 奴仆身份

Ständestaat 身份国家

status gratiae 恩典状态

status naturae 自然状态

status oeconomicus 第三阶层，基督教平信徒

Stern 史特恩

Sternberg, H. v. 史特恩堡

Stöcker, Adolf 施特克尔

Stoicism 斯多噶学派

Strasbourg 斯特拉斯堡

summum bonum 至善

Sumner 桑默

superstition 迷信

Suso, Heinrich 苏索

Synod of Dort 多尔德会议

Synod of Edam 埃丹宗教会议

System der Bedarfsdeckungswirtschaft 需求满足的经济体制

Taborites 塔波尔派

Talmud 犹太律典

Tauler, Johann 陶勒

Tawney, Richard Henry 托尼

Taylor, Hudson 泰勒

Taylor, Jeremy 杰瑞米·泰勒

Teellinck, Willem 田立克

Temple, Sir W. 田普爵士

temporary believers 一时的信仰者

Terminism 限期悔罪论

terrores conscientiae 良心的恐怖

Tersteegen, Gerhard 特尔斯特根

Tertiarierorden 第三修道会, 第三教团

The Book of Common Prayer 公祷书

The Christian Science Monitor 基督教科学箴言报

The Divine Comedy 神曲

The Existence and Attributes of God 神的存在与属性

The Saints' Everlasting Rest 圣徒的永恒安息

Theologische Bedenken 神学思辨

Theophylactus of Ochrida 狄奥菲拉克图斯·奥克里达

thesaurus ecclesiae 教会的宝库

Tholuck 透拉克

Thomas von Kempen, Thomas à Kempis 肯彭的托马斯

Thucydides 修昔底德

Tivoli 蒂沃利

to make the best of both worlds 兼顾两个世界

Trajan 图拉真 (罗马皇帝)

tranquilità dell' animo 心灵的平安

tranquilitas animi 灵魂的平安

Treatise of Taxes and Contribution 赋税论

Trent 特伦特

Trevecchia House 特勒凡加学校

triers 查核局 (克伦威尔)

Troeltsch, Ernst 特勒尔奇

Tua res agitur 汝之事

Tunker, dompelaers, dunkards 浸体派

turpitude 卑鄙

Tuscany 托斯卡尼

Tyndale, William 丁道尔

Ulm 乌尔姆

Ultramontanists 越山派

unio mystica 神秘的合一

Unitarianism 一位论派

unpersönlichkeit 与人无关性

Usher 乌舍



usuraria pravitas 高利贷之恶，高利贷罪

Valkyrs 瓦尔基里，阵亡者之选择人

Varro, Marcus Terentius 瓦罗

Veblen 范布伦

venial sin 轻罪

Verwandtschaft 亲和性，亲近性

Vienne 维也纳

Vilvorde 威尔沃尔德

Virgil 维吉尔

Vischer, Friedrich Theodor von 费舍尔

vivere a sè stesso 隐遁生活

Voët, Gisbert 沃特

Voltaire 伏尔泰

Von der Freiheit eines

Christenmenschen 基督徒的自由

Von des Christen

Vollkommenheit 关于基督徒的完美

von Oranien, Moritz; Maurice of Nassau, Prince

of Orange 冯奥拉宁，莫里斯·拿骚

Vorsehungsglaube 天意信仰

Wagner, Richard 瓦格纳

Wahl, A. 渥尔

Wahrhaftigkeit, uprightness 诚实

Walhall 英灵殿, 瓦尔哈拉

Wanderjahren 漫游岁月

Wandsworth Conference 汪兹渥斯会议

Warfield, B. B. 华菲德

Watts, Isaac 瓦特

Webster, John 韦伯斯特

Weingarten 韦格登

Weltfremheit 超尘出世

Weltkind 俗世之子

Wenceslas 温策拉斯

Werkheiligkeit 善功得救

Wesley, John 卫斯理

Westminster Assembly 西敏寺会议

Westminster Confession 西敏寺信仰告白

Wetteravia 维特拉维亚

White Monks 白衣修士会

White, G. 怀特

Wilhelm Meister 威廉麦斯特

William of Orange 奥兰治的威廉

William the Silent 沉默的威廉

Williams, Roger 威廉斯

Windelband 文德尔班

Winthrop, John 温索洛普

Wittenberg 威登堡

Wittich, W. 维奇

Worms 沃尔姆斯

Wuppertal 伍伯塔尔

Württemberg 乌腾堡

Wycliffe, John 威克利夫

Xavier, Francis 沙勿略

Xenophon 色诺芬

Zajic, Zbynek 札伊克

Zeeland 泽兰

Zeller 杰勒

Zinzendorf, N. L. v. 钦岑朵夫

Zoroaster 琐罗亚斯德

Zwingli, Huldrych 兹文利

# 索引

## A

阿伯蒂

阿拉伯

阿利乌教派

阿明尼乌派

埃斯特公爵夫人

艾吉迪斯

艾克哈特

盎格鲁撒克逊

奥登巴内费尔特

奥古斯堡信仰告白

奥古斯丁

## B



柏拉图

班扬

贝利

贝札

彼得·库尔

波尔罗亚尔女修道院

波拿文都拉

波斯

布克哈特

布朗

布伦塔诺

## C

查理一世

超越善与恶

除魅

## D

但丁

得未使

笛福

笛卡儿

第三修道会

对外道德

## E

恩宠机构

## F

法兰克

方济会

非国教派

风格

佛教

伏尔泰

福克斯

福音的劝告

富兰克林

赋役制

## G

歌德

个人主义

## H

荷马

赫恩胡特

胡格诺派

胡斯

会众派

## J

基德明斯特

基督教原理

贱民资本主义

教会之外无救赎

教友派

浸体派

经营

救赎确证

## K

喀特莱特

康德

康曼达

柯尔伯特

克拉默

克兰默

克伦威尔

克吕尼派

克伊波

肯彭的托马斯

## L

莱顿

劳德

里敕尔

理性主义

邻人爱

路德（派）

伦巴底人

伦勃朗

罗马教会

洛克菲勒

## M

马克思

漫游时代

梅兰希顿

孟德斯鸠

孟塔奴斯派

弥尔顿

秘密集会

民主

闵采尔

闵斯特

摩根

摩拉维亚教会

摩西



末世论

## N

尼采

诺瓦替安派

## P

帕斯卡

配第

平均派

普救洗礼派

## Q

七十子《圣经》

耆那教

卡莱尔

卡理斯玛

虔敬派

钦岑朵夫

去势派

## R

日本

日内瓦

入世禁欲

瑞士

## S

《圣经》至上主义

萨伏依宣言

桑巴特

莎士比亚

善功得救

神秘的合一

神义论

生活样式

生计政策

圣本笃

圣伯纳

圣礼恩宠

圣战

圣哲罗姆

施特克尔

史宾纳

史奈肯堡

市民的经济风格

市民职业风格

斯宾诺莎

斯特拉斯堡

宿命论

所罗门

琐罗亚斯德

## T

陶勒

特殊恩宠论

特选洗礼派

## W

瓦格纳

万人祭司论

王与王国

威克利夫

威斯特伐利亚

维吉尔

卫斯理

我思故我在

沃特

X

西笃会

西拉书

西敏寺信仰告白

西塞罗

希腊

洗礼派

信仰之默示

信仰之宣示

信者的教会

学习时代

Y

亚当·斯密

亚里士多德

严谨派

耶和华

耶稣会

伊比奥尼派

伊拉斯派

伊斯兰

以色列

汉撒诺理斯信仰告白

意大利

印度

佣兵统帅

犹太律典

犹太人

游艺条例



有效的信仰

有效的召命

## Z

再生

再洗礼派

詹姆斯

战斗教会

正反圣定

职业人

职业义务

主教统治主义

兹文利

宗教达人

总非上帝所喜

坐食者

i

理想  
国

imaginist



想象另一种可能

社科 · 文学 · 艺术

---

微博：@ 理想国 imaginist

转载 / 合作：微信 imaginist2010

Great Thoughts

马克斯·韦伯

Max Weber

Die Protestantische Ethik und  
der Geist des Kapitalismus

近代的职业劳动具有一种禁欲的性格，这想法本身并不是件新鲜事。断绝浮士德式的个人全方位完美发展的念头，而专心致力于一门工作，是现今世界里任何有价值的行动所必备的前提。

对他（歌德）而言，这样的认知等于是向一个完美人性的时代断念诀别；这样的时代，在我们的文化发展过程中已无法重演，犹如古雅典文化的全盛时期已一去不返。清教徒想要成为职业人（Berufsmensch）——而我们则必须成为职业人。

如今，禁欲的精神已溜出了这牢笼——是否永远，只有天晓得？总之，获胜的资本主义，既已盘根在机械文明的基础上，便也不再需要这样的支柱。其开朗的继承者（启蒙运动），似乎已永远地褪尽了她玫瑰般的红颜。“职业义务”的思想，亦有如昔日宗教信仰的幽灵在我们的生活里徘徊。

上架建议：社会学、经典

ISBN 978-7-5426-6463-1



定价：69.00元



## Soziologische Grundbegriffe

### Ökonomische Tätigkeit und s



韦伯作品集

Soziologische Grundbegriffe

Ökonomische Tätigkeit und soziale Organisationen

Max Weber

## 社会学的基本概念

〔德〕马克斯·韦伯 著 顾忠华 译

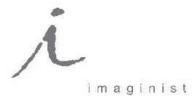
## 经济行动与社会团体

〔德〕马克斯·韦伯 著 康乐 简惠美 译

上海三联书店







想象另一种可能

理  
想  
国

imaginist

## 图书在版编目 (CIP) 数据

社会学的基本概念；经济行动与社会团体/ (德)

马克斯·韦伯著；顾忠华译；康乐，简惠美译. ——上海：上海三联书店，2020.12

ISBN 978-7-5426-6441-9

I. ①社... II. ①马... ②康... ③简... III. ①社会学-研究 IV. ①C91

中国版本图书馆CIP数据核字 (2018) 第187334号

## 社会学的基本概念：经济行动与社会团体

(德) 马克斯·韦伯 著

责任编辑 / 杜 鹃

特约编辑 / 吴晓斌

装帧设计 / 任 潇

内文制作 / 李丹华

监 制 / 姚 军

责任校对 / 张大伟

出版发行 / 上海三联书店

(200030) 上海市漕溪北路331号A座6楼

邮购电话 / 021-22895540

印 刷 / 山东韵杰文化科技有限公司

版 次 / 2020年12月第1版  
印 次 / 2020年12月第1次印刷  
开 本 / 880mm×1230mm 1/32  
字 数 / 311千字  
印 张 / 14.75  
书 号 / ISBN 978-7-5426-6441-9/C·578  
定 价 / 78.00元

如发现印装质量问题，影响阅读，请与印刷厂联系：0533-8510898

# 目 录

---

[总序一 余英时](#)

[总序二 苏国勋](#)

[社会学的基本概念](#)

[导言：韦伯的社会行动理论](#)

[前言](#)

[译名对照表](#)

[经济行动与社会团体](#)

[第一篇 经济行动的社会学基本范畴](#)

[第一章 经济行动](#)

[第二章 市场经济原理](#)

[第三章 分工的类型](#)

[第四章 资本计算的合理性](#)

[第五章 货币制度](#)

[第六章 经济与政治的相互渗透](#)

[第二篇 经济与社会团体](#)

[第一章 经济与社会秩序](#)

[第二章 共同体的经济关系](#)

[第三章 共同体关系与结合体关系的类型，及其与经济的关系](#)

[第四章 种族的共同体关系](#)

[译名对照表](#)

[返回总目录](#)



# 总序一

余英时

这一套“韦伯作品集”是由北京理想国公司从台湾远流出版公司出版的“新桥译丛”中精选出来的十余种韦伯论著组成，即包括了韦伯“世界诸宗教的经济伦理观”以及“制度论与社会学”两大系列的全部著述，囊括了这位学术大师一生的思想与研究精髓。我细审本丛书的书目和编译计划，发现其中有三点特色，值得介绍给读者：

第一，选目的周详。韦伯的“世界诸宗教的经济伦理观”系列，即《宗教社会学论集》，包括了《新教伦理与资本主义精神》、《中国的宗教》、《印度的宗教》和《宗教社会学 宗教与世界》等。其“制度论与社会学”系列不仅包括《社会学的基本概念 经济行动与社会团体》，“经济与社会”的《经济与历史 支配的类型》、《支配社会学》、《法律社会学 非正当性的支配》，也包括《学术与政治》等。

第二，编译的慎重。各书的编译都有一篇详尽的导言，说明这部书的价值和它在本行中的历史脉络，在必要的地方，译者并加上注释，使读者可以不必依靠任何参考工具即能完整地了解全书的意义。

第三，译者的出色当行。每一部专门著作都是由本行中受有严格训练的学人翻译的。所以译者对原著的基本理解没有偏差的危险，对

专业名词的翻译也能够斟酌尽善。尤其值得称道的是，译者全是中青年的学人。这一事实充分显示了中国在吸收西方学术方面的新希望。

中国需要有系统地、全面地、深入地了解西方的人文科学和社会科学，这个道理已无须再有所申说了。了解之道必自信、达、雅的翻译着手，这也早已是不证自明的真理了。民国以来，先后曾有不少次的大规模的译书计划，如商务印书馆的编译研究所、国立编译馆和中华教育文化基金会等都曾作过重要的贡献。但是由于战乱之故，往往不能照预定计划进行。今天中国涌现了一批新的出版者，他们有眼光、有魄力，并且持之以恒地译介社会科学领域中的世界经典作品。此一可喜的景象是近数十年来所少见的。近年海峡两岸互相借鉴，沟通学术资源，共同致力于文化事业的建设和开拓，其功绩必将传之久远。是为序。

2007年4月16日于美国华盛顿

# 总序二

苏国勋

作为社会学古典理论三大奠基人之一的韦伯，其名声为中文读者所知晓远比马克思和涂尔干要晚。马克思的名字随着俄国十月革命（1917年）的炮声即已传到中国，二十世纪五十年代以后由于意识形态的原因，马克思与恩格斯的著作并列以全集的形式由官方的中央编译局翻译出版，作为国家的信仰体系，其影响可谓家喻户晓。涂尔干的著作最早是由当年留学法国的许德珩先生（《社会学方法论》，1929年）和王了一（王力）先生（《社会分工论》，1935年）译介，首先在商务印书馆出版，这两部著作的引入不仅使涂尔干在社会学界闻名遐迩，而且也使他所大力倡导的功能主义在学术界深深植根，并成为当时社会学研究中占主导地位的理论和方法论。与此相比，德国人韦伯思想的传入则要晚了许多。由于中国社会学直接舶来于英美的实证主义传统，在早期，孔德、斯宾塞的化约论—社会有机体论和涂尔干的整体论—功能论几乎脍炙人口，相比之下，韦伯侧重从主观意图、个人行动去探讨对社会的理解、诠释的进路则少为人知。加之，韦伯的思想是辗转从英文传播开来的，尽管他与涂尔干同属一代人，但在国际上成名要比涂尔干晚了许多。恐怕这就是中文早期社会学著述中鲜有提及韦伯名字的原因。

出于意识形态方面的原因，大陆学界从二十世纪五十年代初开始取消社会学这门学科的研究和教学，又长期与国际主流学术界隔绝，直到改革开放后，1987年由于晓、陈维纲等人合译的《新教伦理与资本主义精神》由北京三联书店出版问世，内地学者才真正从学术上接触韦伯的中文著作。尽管此前台湾早在二十世纪六十年代就已出版了该书的张汉裕先生节译本以及由钱永祥先生编译的《学术与政治：韦伯选集（I）》（1985年，远流出版公司），但囿于当时两岸信息闭塞的情况，这样的图书很难直接到达学者手中。此外还应指出，大陆在此之前也曾零星出版过韦伯的一些著作译本，譬如，姚曾廙译的《世界经济通史》（1981年）、黄晓京等人节译的《新教伦理与资本主义精神》（1986年），但前者由于是以经济类图书刊发的，显然其社会学意义在一定程度上会受到遮蔽，后者是一个删除了重要内容的节译本，难以从中窥视韦伯思想全貌，无疑也会减损其学术价值。

大陆学术界在二十世纪八十年代中后期引介韦伯思想固然和当时社会学刚刚复出这一契机有关，除此之外还有其重要的现实社会背景和深刻的学术原因。众所周知，二十世纪八十年代中后期是大陆改革开放方兴未艾的年代，经济改革由农村向城市逐步深入，社会生产力得到了较快的发展。但是社会转型必然会伴随有阵痛和风险，改革旧有体制涉及众多方面的既得利益，需要人们按照市场经济模式转变思维方式和行为方式，重新安排和调整人际关系。加之，由于中国南北方和东西部自然条件和开发程度存在很大差异，在改革过程中也可能出现新的不平等，还有随着分配差距的拉大社会分层化开始显露，以及公务人员贪污腐化不正之风蔓延开来为虐日烈，这些都会导致社会问题丛生，致使社会矛盾渐趋激烈。如果处理不当，最终会引起严重的社会失范。苏联和东欧一些民族国家在经济转轨中的失败和最终政权解体就是前车之鉴。这些都表明中国的改革开放政策带来的

社会经济发展遇到了新的瓶颈，面对这些新问题学术界必须做出自己的回答。

撇开其他因素不论，单从民族国家长远发展上考量，当时中国思想界可以从韦伯论述十九世纪末德意志民族国家的著作中受到许多启迪。当时德国容克地主专制，主张走农业资本主义道路，成为德国工业发展的严重障碍；而德国中产阶级是经济上升的力量，但是领导和治理国家又缺乏政治上的成熟。韦伯基于审慎的观察和思考做出了自己的选择：出于对德意志民族国家的使命感和对历史的责任感，他自称在国家利益上是“经济的民族主义者”，而在国家政治生活中自我期许“以政治为志业”。联想到韦伯有时将自己认同于古代希伯来先知耶利米，并把他视为政治上的民众领袖，亦即政治鼓动家，他在街市上面对民众或批判内外政策，或揭露特权阶层的荒淫腐化，只是出于将神意传达给民众的使命感，而非由于对政治本身的倾心。然而韦伯又清醒地认识到，现时代是一个理智化、理性化和“脱魅”的时代，已没有任何宗教先知立足的余地，作为一个以政治为志业的人，只能依照责任伦理去行动。这意味着一个人要忠实于自己，按照自己既定的价值立场去决定自己的行动取向，本着对后果负责的态度果敢地行动，以履行“天职”的责任心去应承日常生活的当下要求。或许，韦伯这一特立独行的见解以及他对作为一种理性的劳动组织之现代资本主义的论述，与大陆当时的经济改革形势有某种契合，对国人的思考有某些启发，因而使人们将目光转向这位早已作古的德国社会思想家。

此外，二战结束以来，国际学术界以及周边国家兴起的“韦伯热”也对国内学术界关注韦伯起到触发作用。韦伯的出名首先在美国，这与后来创立了结构功能学派的帕森斯有关。帕氏早年留学德国攻读社会学，1927年他以韦伯和桑巴特论述中的资本主义精神为研究课题获得博士学位，返美后旋即将《新教伦理与资本主义精神》译成英文于

1930年出版，并在其成名作《社会行动的结构》中系统地论述了韦伯在广泛领域中对社会学做出的理论贡献，从此以后韦伯在英文世界声名鹊起并在国际学界闻名。五十年代以后韦伯著作大量被译成英文出版，研究、诠释韦伯的二手著述也如雨后春笋般涌现。六十年代联邦德国兴起的“韦伯复兴”运动，其起因是二战后以美国为楷模发展起来的德国经验主义社会学，与战后陆续从美国返回的法兰克福学派代表人物所倡导的批判理论发生了严重抵牾，从而导致了一场长达十年之久关于实证主义方法论的争论。由于参加论战的两派领军人物都是当今学界泰斗，加之其中的几个主要论题——社会科学的逻辑问题（卡尔·波普尔与阿多诺对垒）、社会学的“价值中立”问题（帕森斯对马尔库塞）、晚期资本主义问题（达伦多夫和硕依西对阿多诺）——直接或间接都源于对韦伯思想的理解，对这些重大问题展开深入的研讨和辩论，其意义和影响远远超出了社会学一门学科的范围，对当代整个社会科学界都有重要的参考借鉴价值。作为这场论战的结果，一方面加快了韦伯思想的传播，促使韦伯思想研究热潮的升温，另一方面也对美国社会学界长期以来以帕森斯为代表的对韦伯思想的经验主义解读——“帕森斯化的韦伯”——做了正本清源、去伪存真式的梳理。譬如，在帕森斯式的解读中，韦伯丰富而深刻的社会多元发展模式之比较的历史社会学思想，被歪曲地比附成线性发展观之现代化理论的例证或图示。因此在论战中从方法论上揭示韦伯思想的丰富内涵，还韦伯思想的本来面目，亦即“去帕森斯化”，这正是“韦伯复兴”的题中应有之意。

随着东亚“四小龙”的经济腾飞，研究韦伯的热潮开始东渐。二战后特别是六十年代以后，传统上受儒家文化影响的韩国、台湾、香港、新加坡成为当时世界上经济发展最快的四个地区，如何解释这一现象成为国际学术界共同关注的课题。美国的汉学家曾就“儒家传统与



现代化”的关系于六十年代先后在日本和韩国召开了两次国际学术研讨会。八十年代初在香港也举行了“中国文化与现代化”的国际学术会议，其中的中心议题就是探讨儒家伦理与东亚经济起飞的关系。许多学者都试图用韦伯的宗教观念影响经济行为思想去解释东亚经济崛起和现代化问题：有将“宗教伦理”视为“文化价值”者；也有人将“儒家文化”作为“新教伦理”的替代物，在解释东亚现代化时把儒家传统对“四小龙”的关系比附为基督教对欧美、佛教对东南亚的关系；还有人将韦伯论述的肇源于西欧启蒙运动的理性资本主义精神推展至西方以外，譬如日本，等等。所有这一切，无论赞成者抑或反对者，都使亚洲地区围绕东亚经济腾飞形势而展开的文化讨论，与对韦伯思想的研讨发生了密切关系，客观上推动了韦伯著作的翻译出版和思想传播，促使东亚地区韦伯研究热潮的出现。

作为欧洲文明之子，韦伯是一名百科全书式的学者，其思想可谓博大精深，同时其中也充满了许多歧义和矛盾，许多相互抵牾着的观点都可在他那里找到根源，因而时常引起不同诠释者的争论。历来对韦伯思想的理解大致可分为两派，即文化论和制度论。前者主张思想、观念、精神因素对人的行动具有决定作用，故而韦伯冠名为“世界诸宗教的经济伦理”这一卷帙浩繁的系列宗教研究（包括基督新教、儒教、印度教、犹太教等）是其著作主线；后者则强调制约人的行动背后的制度原因才是决定的因素，为此它视《经济与社会》这部鸿篇巨制为其主要著作。这种把一个完整的韦伯解析为两个相互对立部分的想法，从韦伯思想脉络的局部上说似乎都言之成理、持之有据，但整体看来都有以偏概全的偏颇。须知，韦伯既不是通常意义上的观念论者或文化决定论者，更不是独断意义上的唯物论者，因为这里的宗教观念是通过经济的伦理对人的行动起作用，并非纯粹观念在作用于人；而制度因素既包含经济制度、也包含法律制度、政治制度，还包

含宗教制度、文化制度，并非只是经济、物质、利益方面的制度。换言之，一般理解的观念—利益之间那种非此即彼、对决、排他性关系，在韦伯的方法论看来纯属社会科学的“理念型”，只有在理论思维的抽象中它们才会以纯粹的形式存在，在现实生活中它们从来就是一种“你中有我，我中有你”的彼此包容的、即所谓的“镶嵌”关系。应该运用韦伯研究社会的方法来研究韦伯本人的思想，放大开来，应该用这种方法看待社会生活中的一切事物，惟有如此，才能持相互关系的立场，以“有容乃大”的胸怀解决现实中许多看似无解的死结问题。

欣闻台湾远流出版事业有限公司与大陆出版机构合作，在内地携手出版“新桥译丛”中有关韦伯著作选译的简体字版，这对于两岸出版业界和学术界的交流与沟通，无疑将会起到重要推动作用。祝愿这一合作不断发展壮大并结出丰硕的果实！

在中文学术界，台湾远流公司出版的“新桥译丛”有着很好的口碑，其译作的品质精良是远近驰名的，其中韦伯著作选译更是为许多大陆学人所称道。究其原委，一则是书品优秀，这包括书目及其版本的选择颇具专业学术眼力，另外新桥的译文具有上乘水准，是由经过专业训练的学者基于研究之上的逐译，而非外行人逐字逐句地生吞活剥。仅以两岸都有中文译本的《中国的宗教：儒教与道教》一书而论，远流本初版于1989年，六年后再出修订版，书中不仅更正了初版本的一些讹误，而且将译文的底本由初版的英译本改以德文原著为准，并将英、日文译本添加的译注和中文译本的译注连同德文本作者的原注一并收入，分别一一标示清楚。此外，远流版译本还在正文前收录了对韦伯素有研究的康乐先生专为该书撰写的“导言”，另将美国匹兹堡大学著名华裔教授杨庆堃先生1964年为该书的英译本出版时所写的长篇“导论”译附于后，这就为一般读者和研究者提供了极大方便，使这个译本的学术价值为现有的其他几个中译本所望尘莫及。再

则，“新桥译丛”的编辑出版已逾二十余载，可谓运作持之以恒，成果美不胜收，仅韦伯著作选译出版累计已达十几种之多，形成规模效应，蔚为大观。不消说，这确乎需要有一个比较稳定的编译者团队专心致志、锲而不舍地坚持长期劳作才能做到，作为一套民间出版的译著丛书，在今日台湾这种日益发达的工商社会，实属难能可贵。现在，两岸出版业界的有识之士又携手合作，将这套译著引介到大陆出版，这对于提高这套丛书的使用价值、扩大其学术影响、推动中文世界社会科学和人文科学的发展、提升学术研究水平，功莫大焉。

近年来，随着两岸经贸往来规模的不断扩大，两地学术界和出版界的交流也在逐步深入，相应地，两地学者的著述分别在两岸出版的现象已屡见不鲜，这对于合理地使用有限的学术资源，互通有无，取长补短，共同提升中文学界的研究素质，可谓事半功倍。进而，倘若超越狭隘功利角度去看问题，将文本视为沟通思想、商谈意义的中介，从而取得某种学术共识，成为共同打造一个文化中国的契机，则善莫大焉。

诗云：“瞻彼淇澳，绿竹猗猗。有斐君子，如切如磋，如琢如磨。”惟愿两岸学人随着对世界文化了解的日益加深，中文学界的创造性大发展当为期不远矣。是为序。

2003年12月3日于北京

# 社会学的基本概念

顾忠华 译

# 导言：韦伯的社会行动理论

---

就社会学的发展史而言，马克斯·韦伯一向被公认是大师级的人物，享有着崇高的地位。事实上，在韦伯所处的时代中，“社会学”正刚刚开始萌芽，还算不上是一门纯粹的专业学科，但也因为如此，韦伯得以发挥他的原创力，提出关于社会学基础理论的一整套构想。我们知道，韦伯受过法律史及法学方法的严格训练，又曾在大学讲授政治经济学课程，而他的学术研究横跨社会科学的各个领域，从《中古商社史论》、《罗马农业史》、《新教伦理与资本主义精神》到《世界诸宗教之经济伦理》，可谓不断地在穷究人类社会生活的多样繁复性。他的挚友，也是德国著名的哲学家雅斯贝尔斯（K. Jaspers），曾经于悼念韦伯的一次演讲中说道：“……这些包罗万象的著作，不是靠一些兴之所至的观察随意堆砌出来的；相反的，每个题目都以**社会学**为核心，如果韦伯最后能有系统地整理出他的社会学理念，我们就能清楚地看出他对社会学用心之深了。”<sup>[1]</sup> 雅斯贝尔斯当时尚不清楚，韦伯其实在生前确已从事了这份“系统整理”的工作，只是未及发表便不幸去世。这些遗留下来的手稿，经过韦伯遗孀玛丽安娜·韦伯（Marianne Weber）的校订后，编辑成《社会经济学大纲》

(*Grundriss der Sozialökonomik*, 1921/1922), 此书的第四版再经温克曼 (J. Winckelmann) 重新考证, 以《经济与社会》(*Wirtschaft und Gesellschaft*, 1956) 为标题印行于世, 成为今日研究韦伯思想最重要的经典文献之一。同时, 诚如雅斯贝尔斯所言: 社会学乃是现代社会接受自我认知的一种科学形式, 而《经济与社会》中涵盖的渊博知识, 正代表了人类自我探究精神的高度成就。

《社会学的基本概念》译自《经济与社会》一书的第一章, 全文共分十七项条目, 包括了方法论上的推演、社会行动类型的建构以及各种社会关系形式的概念定义与说明, 有系统地展现了韦伯本人对“理解社会学”(Verstehende Soziologie) 研究典范的全盘性设计。韦伯的这套理论观点和他所使用的专门术语, 历经多次修正, 一些基本构想早在1907年的《施塔姆勒对唯物史观的“克服”》(Stammler “Überwindung” der materialistischen Geschichtsauffassung) 一文中便已逐渐酝酿成形, 其后他于1913年写下《关于理解社会学的一些范畴》(Über einige Kategorien derverstehenden Soziologie, 以下简称为《范畴》), 正式提出“理解社会学”的名称, 并开始尝试对不同的“行动”进行类型学考察。下面我们便针对这段作品史的内在关联先作一番检视, 再分别探讨韦伯社会行动理论的特色及其后续发展。

## 二

根据韦伯自己的计划, 《范畴》这篇文章原被视作《经济与社会》第一章初稿中的一部分, 准备将其扩充为讨论“社会诸秩序的范畴”(Kategorien der gesellschaftlichen Ordnungen)。他在不同的场合曾表示, 《经济与社会》的前半段是以“范畴学”(Kategorienlehre) 的纯粹理论研究为主, 后半段才涉及经验性的实质分析, 而《范畴》更有着宣示其基本立场的意义。但是, 他显然不



十分满意第一次尝试的成果，同时他的友人（如李克特 [H. Rickert]）亦曾批评原发表的《范畴》一文太过难懂，这促使韦伯在第一次世界大战结束后，重新改写《经济与社会》各章节，并修订《范畴》中的论点，整理成现行版本的第一章，也就是《社会学的基本概念》。<sup>[2]</sup>与《社会学的基本概念》比较起来，《范畴》一文的架构单纯许多，除了前三节勾勒“理解社会学”的大致轮廓外，其余的四节便用来描述各种行动类型，共包括：（1）共同体行动（Gemeinschaftshandeln）；（2）社会结合行动（Gesellschaftshandeln）；（3）同意行动（Einverständnishandeln）；（4）组织行动（Verbandshandeln）及机构行动（Anstaltshandeln）；附带的还有（5）群众行动（Massenhandeln）。这些行动之间的区别，主要在于行动者主观意义的指向愈来愈脱离纯粹个人的层次，而进入到社会结构、组织与制度的层次。换言之，韦伯的目的是欲将个人的“行动”联结到一般所谓的社会“秩序”上，并借以说明：任何像“国家”、“社团”或“封建主义”等概念，莫不是指称人们的共同行动，而“社会学的任务便是要将这些概念还原到‘可理解’的行动，亦即还原到参与者个人的行动”。<sup>[3]</sup>

为了贯彻他的此一理念，韦伯大量运用了德文中特有的组合词作为关键词，不过，他也发现这似乎反而容易造成读者的混淆。因此在撰写《社会学的基本概念》时，他刻意地放弃了含义较模糊的用语，并且更精确地定义专有名词。精简化的结果，不仅是增进全文的顺畅性，其中还有几个重点值得特别注意：

第一，韦伯以“社会行动”（Soziales Handeln）取代“共同体行动”，再删去意义可能重复的“社会结合行动”，使得“**社会行动**”正式成为理解社会学最根本的分析单位。同时，他清楚地建构出“**社会行动**”的四种**意义取向**：目的理性、价值理性、情感性和传统性取向，用以

阐明社会行动在不同情境下的可能向度。经过这种调整，韦伯不再需要费力地解释一些繁复的概念，也为社会行动理论奠下坚实的基础。

第二，在方法论的部分，韦伯添增了对于“理解”之形式与途径的细部讨论。于此，《范畴》中原有“正确理性”（Richtigkeitsrationalität）一词，用来形容某种客观上或技术上存在的“正确”标准。在他看来，行动者主观的“目的理性”和这类客观的“正确理性”并不一定是完全契合的，似乎还需要经过事实的验证，人们才会逐渐接受目的与手段之间的最有效联系，而此种他称作“正确类型”（Richtigkeitstypus）的行动，则是可理解性的极限例子。<sup>[4]</sup>不过，我们在《社会学的基本概念》中，却已找不到这样的论述，相反的，社会学被设想为不牵涉到“客观正确”或“真正”意义的一门学科，其“理解”主要看对行动者“主观”意义的把握程度而定：只要归属于“目的理性式”（Zweckrational）的行动类型，其本身即可提供足够的确证性（Evidenz），成为理性的理解对象。“目的理性”——而非“正确理性”——的行动也因此取得（方法上）“原型”（Prototypus）的地位，借以衡量各种“偏离”的状况。韦伯的此一转折，更符合他环绕着社会行动的主观意义所发展出来的方法论观点，确保了理论的一致性。

第三，韦伯论及有关“行动”与“秩序”的承接的问题时，所谓的“同意行动”扮演着重要角色，但他对于“同意”的性质究竟该如何定位，显得有点犹豫不决。从《范畴》中的表述来说，韦伯已意识到“同意”不外是指向某种秩序的“期望”（Erwartung），而即使是一群人自愿同意所形成的秩序，其**效力**亦非立足于完全一致的同意之上，由此可见，“同意机会”（Einverständnis chance）虽构成任何秩序或规范会被遵守的基础，个人的“同意行动”却不见得可以直接导出团体的秩序，遑论提供保证。<sup>[5]</sup>或许基于这样的理由，韦伯在改写时干脆整个删除掉“同意行动”的部分，代之以“正当性”（Legitimität）的概念，并转为讨

论正当秩序的类型、效力来源以及保证的方式。这一层考虑亦明显地配合着韦伯对“支配社会学”（Herrschaftssoziologie）的重行设计，强化了《经济与社会》前后章节间的呼应效果。

第四，《范畴》一文在理论分析的意图上，比较拘泥于将制度和结构的面向都要“还原”到个别的行动层次，因此出现如“机构行动”的名词。《社会学的基本概念》则引进了“社会关系”的中介环节，足以表达超越个人以上的各种结合模式，韦伯遂只保留“组织行动”的用法，而提及“国家”、“教会”等构成体时，即强调其为一种“经营机构”（Anstaltsbetrieb），不再混用“机构行动”来说明。由于“社会关系”仍以“机会”（chance）的概念为核心，意味着韦伯所确立的推论方式是：社会行动—社会关系（机会）—社会秩序，进一步厘清了社会行动理论的分析架构。

循着作品史所提供的这几条线索，我们方才真正体会到韦伯在理论思考上的“用心之深”，也可以理解为什么这篇“导论式”的文章虽然不长，却对后来的社会学发展有着深远的影响，足以和脍炙人口的成名作《新教伦理与资本主义精神》相互辉映。只是关于理论的研究通常比较抽象，或如韦伯自己所说：为了尽可能让概念精确，往往不得不牺牲了通俗化的需求；因此下面有必要再针对某些较复杂的问题作一番梳理，以便读者能掌握住窥其堂奥的若干要领，不致被“咬文嚼字”似的行文风格搅昏了头。

### 三

韦伯在社会学理论发展中占有一个特殊的地位，理由之一便是他开创了以“社会行动”作为研究对象的传统，为社会学区隔出一片专属的领域。他开宗明义地表示：“社会学是一门科学，其意图在于对社会行动进行诠释性的理解，并从而对社会行动的过程及结果予以因果性

的解释。“这个简要的定义实含蕴着十分丰富的意旨，贯串了通篇的脉络，尤其他在此定义中试图兼顾“理解”（Verstehen）与“解释”（Erklären）的心态相当明显，代表了他深思熟虑后的立场。回顾当时的背景，我们知道，从19世纪末到20世纪初的时候，欧洲弥漫着几股互相冲击的学术思潮：一方面是功利主义与集体主义的针锋相对，另一方面是实证主义和历史主义的争论，而韦伯处在这样的情境下，采取了较宽广的角度来综合不同学派的主张，并尝试克服其各自的盲点，这些努力都反映在《社会学的基本概念》的论证逻辑里。

先就理论的出发点来说，韦伯不赞成将“自利”看作人类交往互动的根本动机，认为除了考量“利害状况”（Interessenlagen）之外，人们的行动还常会被习惯、情绪和价值规范等因素所左右，但他更反对运用模糊的“集体概念”（如“民族精神”）来径行解释现象。如前所述，任何集体性的“社会构成体”（soziale Gebilde）绝不会自己“行动”，还是得分解到真正的行动主体——一个人——身上，才能避免陷入“误置具体的谬误”<sup>[6]</sup>。换言之，韦伯对于社会秩序及文化理念等“共相”的关注，并不妨害他以“方法论的个人主义”（Methodological Individualism）作为社会学的**最后基础**<sup>[7]</sup>；同时他也一再地强调，这种方法观点与是否支持“个人主义”的价值系统纯然无关，他的论述仍一贯秉持着“价值中立”（Wertfreiheit）的学术伦理。<sup>[8]</sup>

确定了着眼于“行动”——特别是“社会行动”——的研究途径之后，接下来韦伯所面临的问题是：如何达成知识上的“客观性”要求？在他看来，对于社会行动的分析不能不触及当事者本人的“主观意义”，但想要踏出这一步，却不是那么简单。长久以来，西方的科学观一向以自然科学的成就作为标准，推崇“法则性的知识”（nomothetische Erkenntnisse），相对地贬抑了哲学及人文学科中的“表意性的知识”（idiographische Erkenntnisse）。韦伯现在既宣称社会学是一门“科

学”，又把“主观意义”纳入进来，似乎甘冒大不韪，违逆了实证主义一意追求趋近于自然科学模式的目标。不过，若我们了解韦伯深受德国“历史学派”（Historische Schule）之熏陶，且与“新康德学派”（Neo-Kantische Schule）声气相投的背景，便对他此举不会太惊讶异。而他的解决方案并不是刻意去维护某一派的学说，毋宁是批判地继承了前人的探索，再融贯成自己的“一家之言”。<sup>[9]</sup>

具体而言，韦伯之所以挑起这问题，正是意识到当时新兴的“社会科学”亟须一套不同于自然科学，也可以冲淡传统形而上学色彩的知识论，因此致力于建立社会科学自身对“科学”和“客观”的判准。他一方面撷取了实证主义依据“经验”进行“事实验证”与“因果解释”的精髓，强调社会学——如同所有社会科学的学科一般——乃是“现实之科学”（Wirklichkeitswissenschaft），当然得提供具有客观性质的知识。但另一方面，韦伯认为实证主义对“经验”或“现实”的解释方式存在着很大的缺憾，几近于自我设限：因为人类的社会生活是由各种“意义”交织起来的网络，如果硬生生地只允许用“法则”来解释，无疑是削足适履，反而远离了我们真实的生活情境。“意义”的诠释与理解，是自然科学家不用去伤脑筋的问题，但对社会科学家却是不可避免的任务；而“理解”的方法也不是靠“直觉”或“同情的了解”，韦伯列举了“直接观察的理解”和“解释性的理解”两种，后者由于包括动机理解在内，对于行动的“意义关联”（Sinnzusammenhang）能够更妥当地予以掌握，也是韦伯心目中可以经得起客观验证的知识形式。<sup>[10]</sup>

更明白地说，社会学者和自然科学家一样是企图“解释”他们观察的对象，不过在社会科学的方法逻辑里，唯有将个人行动时的“主观意义”一起纳入科学研究的范围内，所得到的知识才能充分发挥“解释”的作用。“理解”因此其实也是社会科学“解释”过程的一个步骤，韦伯将这两者先加以区别，再试着会通它们，不外是希望社会科学家摒弃鸵



鸟心态，正视“意义”的理解问题。当然，这份工作在取得认可上，总是较自然科学的知识来得艰辛。即使如此，韦伯深信社会科学可以“完成某些在自然科学中永远无法达成的东西……这种诠释性理解的解释，相对于观察性的解释不啻是一项**额外的成就**（Mehrleistung）”。韦伯自己所从事的学术努力，亦可看作是此一信念的最佳脚注。

## 四

在会通“理解”与“解释”的考量中，韦伯偏好的“理念型”（Idealtypus）方法扮演了一个重要的角色。前面提过的社会行动的四种类型，便是理念型的应用实例，事实上，《社会学的基本概念》论及行动取向、正当秩序、各种组织和团体的类型等部分，处处皆有理念型的影子，这也符合韦伯视社会学为“建立类型概念，并追求经验事实的普遍规律的一门学科”的想法。关于理念型的性质，他在1904年的《社会科学与社会政策知识的“客观性”》一文中有着详尽的讨论，简单地说，理念型乃是一种概念工具，它基于特定的观点，由杂多的现实里抽离出某些特征，整理成逻辑一致的“思想秩序”（denkende Ordnung），反过来可以作为衡量现实的尺度。<sup>[11]</sup>或如本书“方法论的基础”一节所描述，理念型构成了“一个个尽可能展现完备之意义妥当性（Sinnadäquanz）的概念单位”，它们愈尖锐而明确地被建构出来，愈能善尽其“型塑专门概念、进行分类和启发上的功能”。

理念型和一般意义上的理论“假设”不同，它属于更基本的“概念建构”层次，但这也意味着我们的“思想实验”（gedankliche Experiments）早在提出任何可验证的假设之前即已开始进行。就此而言，韦伯认为社会学的**因果推论**（或所谓的“决疑论”



[Kasuistik] ) , 唯有在理念型的基础上方才可能成立。亦因此, 理念型是否能发挥作用, 不仅仅是取决于其本身的“意义妥当性”——“理解”在这个阶段十分关键, 还须配合它对“因果妥当性”(kausal Adäquanz) ——“解释”(!) ——的贡献而定。用韦伯自己的话来说: “对一个典型的行动所作的因果性诠释, 意指其被宣称是典型的过程, 既可以在意义上妥当地展示出来, 又可以因果妥当地确认。”总之, 以理念型方法塑造出的各种“典型的”社会行动, 一如韦伯这篇《社会学的基本概念》所显现的成果, 莫不包含了解释与理解的成分在内, 这些行动类型在理论上的地位, 往往接近于“社会学规则”(soziologische Regeln) , 帮助我们更有系统地去认识周遭的世界。

从这个角度来看, 社会行动理论的最终目的便在于提供一系列有**清楚定义**的理念型概念, 它们代表着行动者在特定情境中, 其行动之“意义关联”的种种**可能形式**。不论他自己的“主观意义”是处在有意识或无意识的状态之下, 社会学者都可以借助这些概念来归类和分析他的行动, 再从结果来检验其正确性与妥当性。韦伯从不否认所有的理念型都只具有“暂时”的性质, 随着文化的变迁以及“价值关联”(Wertbeziehung) 的转换, 社会科学(或是更广义的“文化科学”[Kulturwissenschaft]) 势必不断创造新的理念型概念以满足需要。不过, 韦伯在社会行动理论范围内所观察的现象, 多半是超越了时空限制的普遍形式, 这难免会提高概念定义的抽象程度, 但也使得理论内容比较经得起时间的考验。我们还可以说, 韦伯于《经济与社会》一书中的其他研究, 如经济社会学、支配社会学、宗教社会学、法律社会学等, 具体地呈现了这套理论在应用上的广度和深度。“社会行动”以及其所衍伸的概念体系, 就像支撑着韦伯实质研究的骨架一般, 纲举则目张, 只待个别领域的资料填充进来, 便能够编织出绚烂的图案。虽然韦伯生前未及完成《经济与社会》的整个写作计划, 他在遗

稿中所勾勒的雄伟蓝图，已经足以使社会行动理论成为科学社群中公认的“典范”之一，引领着后人继续横渡那浩瀚的知识汪洋。

## 五

社会行动理论象征着韦伯在思想最成熟阶段的一个巅峰成就，但他的这份心血结晶却是去世后才公之于世，使他无缘亲自得知其他社会学者的评价。就理论的后续发展而言，韦伯自己并未建立任何学派，反倒是另两个学派的创始者以各自的方式传承了社会行动理论的精华：一位是开出“现象学的社会学”的舒兹（Alfred Schütz），另一位是代表“结构功能论”的帕森斯（Talcott Parsons）。舒兹借助于胡塞尔（E. Husserl）的现象学观点，早在1932年便发表了《社会世界的有意义建构》（*Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*）<sup>[12]</sup>，极细致地检讨环绕着韦伯“理解社会学”的种种预设。他基本上接受韦伯对社会学的定义以及理论架构，然而却不满意韦伯处理某些概念的方式，其中最关键的则是涉及“主观意义”的本质和观察者如何进行“理解他人”（Fremdverstehen）活动的一连串问题。大致说来，舒兹认为“意义”在社会世界中是被建构成一个“互为主体”（Intersubjektivität）的现象，基于我们共同的生活经验与知识库存，人们相互间的“理解”才成为可能。因此，他的论述重点在于厘清社会世界的意义结构，并将“时间”的因素一并考虑进去，希望能借此补充韦伯社会行动理论的不足之处。<sup>[13]</sup>

舒兹的论点带有强烈的哲学气息，在此无法一一列举，他以现象学的方法探究了行动者由“赋予意义”到“动机形成”的绵密过程，可说是着重在社会行动的“微视”分析上。相对的，帕森斯继受韦伯的部分大都集中于“巨视”的层次，甚至发展出一套更为庞大的理论体系。他

于1937年出版《社会行动的结构》（*The Structure of Social Action*）时，先是声称韦伯的社会行动理论必须放在所谓“意愿行动理论”（voluntaristic theory of action）的广泛脉络中，方得以获致其充分的含义。在他看来，韦伯所关切的“主观意义”只不过是行动之“参考架构”的一环，而社会学的解释对象，尚包括影响“单元行动”（unit act）的所有因素<sup>[14]</sup>。帕森斯后期的作品，便依循着此一方向，不断扩展联结到行动的**功能性要件**，终至将整个重心移转到对“系统”的讨论。他的野心表现在完成“一般行动系统”的概念图式，将有机体系统、人格系统、社会系统及文化系统融一炉而冶之。虽然这种理论取向似乎脱离了韦伯“理解社会学”的宣示目标，但换个角度来说，这些新的理念型建构——即使帕森斯一直避免用“理念型”来形容它们——正反映了由社会行动理论出发所可能到达的另一片天地！

社会行动理论在舒兹与帕森斯的承先启后之下，它的原始理念仍鼓舞着继起的理论家，其中又以哈贝马斯（Jürgen Habermas）堪称是集大成者。他的两部头巨著《沟通行动理论》（*Theorie des kommunikativen Handelns*, 1981/1982），表明了是以韦伯的“理性化”概念作为切入点，全面逡巡社会学的理论传统，并尝试批判地重建韦伯的行动理论典范。沟通行动理论的最大特色，是哈贝马斯有鉴于由“目的理性”所导出的工具性行动在现代生活中有过分膨胀之虞，因此主张应特别强调以“沟通理性”为基础的行动取向，方能匡正时弊。这样的一套理论不仅仅想达成“理解”或“解释”，它更欲通过理论和实践的联系，提出**规范性的要求**。<sup>[15]</sup>就此而言，哈贝马斯积极转化“社会行动”的意义，为理论思考注入一股新的活力；他对韦伯的诠释与评价，由于紧扣着时代的脉动，还间接地助长了“韦伯复兴”（Weber-Renaissance）的声势。<sup>[16]</sup>总之，我们从舒兹、帕森斯和哈贝马斯三个人的作品中，不时看到社会行动理论所播下的种子在成长

茁壮，开出争妍斗奇的花朵。韦伯的某些论点纵然不免受到挑战，但上述的批评并未减损其理论的价值，反倒显示出它的重要性：因为这似乎意味着，任何欲在社会学界占一席之地的新兴理论，都得先经过和韦伯的辩难，而《社会学的基本概念》也就成为最主要的一道关卡。<sup>[17]</sup>

## 六

对于这么一篇重要的文献，在翻译上必须十分慎重，我们便是抱着如履薄冰的心情将本书呈现在读者面前。本书所依据的德文版本是温克曼增订过的《经济与社会》第五版，1980年由图宾根（Tübingen）的J.C.B. Mohr（Paul Siebeck）出版社印行。韦伯原文的语句结构相当复杂，我们在原则上斟酌参考英译本予以分段，以利阅读。英译的版本有两种。一种是G. Roth and C. Wittich（eds.），*Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*，1Bd., Bedminster Press, New York, 1968, pp. 3—62；此译本第一章又是将帕森斯与韩德森（A.M. Henderson）1947年的译文略作修改而成，即Max Weber: *The Theory of Social and Economic Organization*，The Free Press, New York, pp.87—157。不过，1947年的版本中共有87个译注，而在1968年的版本中被缩减为33个。本书则尽量保存1947年版的译注，因为其中仍有不少有价值的意见（德文原注已被整合到本文中一并译出）。另一种译本是单行本*Basic Concepts in Sociology*，tr. by H. P. Secher, New York, 1962，这本在译文上较通俗易懂，但若干误译的地方和前一个译本完全相同，我们在文字润饰上有时会借助它，主要则还是以罗斯等人的英译来对照原文，务求中译本能较英译犯更少错误。

在翻译过程中，石计生、梁淑玲、夏春祥、林素琴、陈俊全和张志浩等同学都曾贡献不少意见，我们一起讨论韦伯原著的内容以及分头进行译文的初稿，前后达一年左右。若没有同学们的热心参与，这份翻译工作可能还会拖延更久，在此要特别致上由衷的感谢。另外，康乐兄的敦促，亦是支持我们尽力完成本译作的重要原因。翻译经典著作的心理压力其实不亚于学术创作，但即使再怎么谨慎，疏漏之处仍在所难免，还盼方家不吝指正，同时也希望韦伯译本的陆续出版，能够进一步带动国内理论研究的风气，让学术发展有更扎实的理论基础。

顾忠华  
1993年于木栅

---

[1] 雅斯贝尔斯著，鲁燕萍译：《论韦伯》，台北桂冠出版社，1992，3页。

[2] 关于《经济与社会》的原始构想及其演变，请参阅罗斯（G. Roth）在他编译的英译本中所写的导论。德文本原以“社会学的范畴学”（*Soziologische Kategorienlehre*）总称系统论述的部分，但此标题乃玛丽安娜·韦伯所加，而韦伯本人似乎更偏好“普通社会学”（*Allgemeine Soziologie*）的用法，见D. Käsler: *Einführung in das Studium Max Webers*，München，1979，p. 151。

[3] Max Weber, “Some Categories of Interpretive Sociology”, tr. E. Graber in: *Sociological Quarterly*, 22 (Spring 1981), p. 158. 此段译文引自梁中伟：《统治、理念型与历史发展之例外》，刊于《史学评论》，第10期（韦伯专号），1985，20页。

[4] 韦伯因此在《范畴》一文里将社会学观察的行动分成六大类，包括：1. 趋近正确类型的行动；2. （主观上）目的理性类型的行动；3. 多少有意识倾向目的理性的行动；4. 并非目的理性，但在有意义及可理解之关联下的行动；5. 由不可理解之因素所影响的，但还在可理解之范围内的行为；6. 完全无法理解的心理或物理事实。从这样的分类看来，他日后在《社会学的基本概念》中对于社会行动的类型学建构，是将1、6项删去，再给予其他四项更明确的定义。

[5] 这亦可能是“机会”的概念在社会行动理论里之所以扮演着如许重要角色的理由之一。对韦伯而言，行动本身并不能保证对方的反应，所谓的“同意”与其说是一种“行动”，不如比拟为对规范的共同信念（或今天社会学家习称的“相互期望”），当他更普遍地应用“正当性”概念来说明秩序的性质时，“同意行动”一词反而易引起误会。

[6] 误置具体的谬误（fallacy of misplaced concreteness）是对实证主义的一种批评，实证主义企图以归纳的方法完全精确地描述经验，但新康德学派认为概念与现实之间有一道鸿沟，科学的目的也不是复制现实，而是对现象作有意义的诠释。若概念或诠释被不当地等同于“具体”事物，便会产生上述的谬误。在此引申为韦伯反对将集体性的概念视作真的有这么一种实体可以自主地“行动”。

[7] 对“方法论的个人主义”最简单明白的解释，可引经济学者米塞斯（L. von Mises）的话来说：“认知集体的唯一方法，是分析它的成员们的行为”，亦即从“个人”的层次着手，而非径自跳跃到“集体”层次。请参阅米塞斯著，夏道平译：《经济学的最后基础》，台北远流出版社，1991，页110。

[8] “价值中立”是韦伯方法论的核心原则之一，也是社会科学家追求“客观”知识的不二法门。相关讨论见他的《“价值中立”的



意义》(Der Sinn der “Wertfreiheit”)一文,收入《社会科学方法论文集》(*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*)。

[9] 韦伯与新康德学派的渊源,以及他“和而不同”,自己有独立意见的地方,可参阅 G. Oakes: *Weber and Rickert*, Cambridge/Mass., 1988。

[10] “理解”作为社会科学的方法,曾经引起过不少争论。细究韦伯的立场,他主张理解的基础不在于狄尔泰(W. Dilthey)所强调的“移情”(empathy),而须由观察者本着可靠的经验,运用推理能力,才能获致对行动的动机或意义关联的“客观可能性”(objektive Möglichkeit)判断。这种判断仍只具有“或然”的性质,但这涉及社会科学知识的本质,并非单纯是方法上的问题。

[11] 理念型和一般概念最大的区别,是它在型塑研究对象与设想其可能解释上,有着“导引”我们想象力的功能。其实任何社会科学(包括史学)必定会应用某些关键性的概念,如“封建主义”、“市场”、“民主政治”等来从事思考,韦伯指出这类概念可以提升为理念型,乃希望研究者先自觉地厘清概念的含义,再进入假设、验证的阶段,这可算是韦伯在方法论上的特殊贡献。

[12] 中译本有卢岚兰译:《社会世界的现象学》,台北桂冠出版社,1991。

[13] 舒兹因此区分我们日常经验中的“同时代人世界”(Mitwelt)、“前人世界”(Vorwelt)、“后人世界”(Folgewelt),以突显时间因素的重要性,但他将社会学研究局限在对同时代人世界的诠释上,这种“非历史的”(ahistorical)倾向使他的关注点与韦伯相当不一样。

[14] 单元行动包含行动者、行动目的、规范取向及情境条件,这扩大的视野下,观察重点也已不再是行动者主观的意义关联,而涉及

对所有相关条件的分析。帕森斯的理论一开始便立足于“行动乃是系统”（action is system）的信念上，他由行动理论转向系统理论的线索，在此可见端倪。

[15] 哈贝马斯从不讳言他有欲由理论中导出规范标准的意图，不过，以他提出“真理的共识理论”（the consensus theory of truth）及“理想的言说情境”（ideal speech situation）作为解决方案来看，他终究只触及规范形成的“形式条件”，却无法如马克思般有“实质正义”的诉求效果。因此，他的沟通行动理论不啻是“形式理性”的高度发挥，却无法根本解决韦伯关切的“价值冲突”问题，在这上面，他的论证方式毋宁更接近韦伯，而非马克思主义的传统。

[16] 关于韦伯诠释的发展及“韦伯复兴”的现象，请参阅顾忠华著：《韦伯学说新探》，台北唐山出版社，1992。

[17] 古典社会学理论中的“三大家”——马克思、韦伯、涂尔干——对后来的理论发展，多少扮演了“守门人”的角色，他们的理论会被不断地修正甚至“扬弃”（Aufhebung），但其精华亦已沉淀在后人的思想库存中，行动理论典范的演变，提供了一个相当典型的例子。

# 前言

以下这段导论式、不宜省略的概念定义 (Begriffsdefinitionen) 方法，不可避免地会导致抽象以及脱离现实的印象，但它并无意宣称是一种新的方法。相反的，它只希望使用更具体、更精确的概念来表达（因此或许显得有点咬文嚼字似的）任何经验的社会学（empirische Soziologie）在处理相同问题时，实际上所想陈述的那些意见。即使我们有时运用了似乎不寻常的或新的名词，其目的仍是如此。与作者1913年在《逻各斯》（*Logos*）<sup>[1]</sup> 杂志上发表过的文章对照起来，这些名词已经适度地简化，并有相当的改变以便更容易理解。比较通俗化的需求与尽可能让概念精确化的需求当然不会完全一致，所以在有些情况下只好牺牲掉前者。

关于“理解”（Verstehen）<sup>[2]</sup>，请参阅雅斯贝尔斯的《普通病理学》（*Allgemeine Psychopathologie*），同时，李克特在他的《自然科学概念建构的界限》（*Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*，1913）第二版中所作的若干附注，以及齐美尔（G. Simmel）于《历史哲学之问题》（*Problemen der Geschichtsphilosophie*）中的讨论亦可一并参考。方法上我愿在此——正如我已多次提起——介绍戈特（F. Gottl）《言辞的支配》（*Die*

*Herrschaft des Wortes* ) 一书的进路, 虽然他的书不易了解而且并未在每个论点上皆透彻地思虑周详; 内容上, 我则推荐滕尼斯 (F. Tönnies) 优美的大作: 《共同体与社会》( *Gemeinschaft und Gesellschaft* ), 以与下面的论述作比较。另外, 施塔姆勒 (R. Stammler) 极易误导读者的《唯物史观下的经济与法律》( *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung* ) 一书, 我曾著文批评 (请参见《社会科学与社会政策文库》[ *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* ], Vol. 24, 1907), 本章的许多基本理念当时即已形成。至于齐美尔在《社会学》( *Soziologie* ) 和《货币哲学》( *Philosophie des Geldes* ) 中所使用的方法和此处不同: 我是通过清楚地区分**主观意向**的“意义”(gemeinter Sinn) 与客观**有效**的“意义”(objektiv gültiger Sinn) 而和他分道扬镳; 齐美尔本人不只没有严守这两者的分际, 甚至时常有意地混淆了“意义”的这两种面向。

## 一 社会学与社会行动的定义

社会学 (这个词具有多重含义, 下面仅以我们所理解的方式予以定义), 是一门科学, 其意图在于对社会行动进行诠释性的理解, 并从而对社会行动的过程及结果予以因果性的解释。所谓“行动”(Handeln) 意指行动个体对其行为赋予主观的**意义**——不论外显或内隐, 不作为或容忍默认。“社会的”行动 (“Soziales” Handeln) 则指行动者的主观意义关涉到**他人的** 行为, 而且指向其过程的这种行动。

[3]

### A. 方法论的基础 [4]

1. “意义” (Sinn) 在这里可以有两种含义：(a) 事实存在的意义，是指某个行动者在历史既定情况下的主观意义，或诸多事例中行动者平均或相类似的意义，(b) **纯粹** 类型的意义，是指以概念建构的方式被当作一种或多种行动者的类型来**想象** 其可能的**主观** 意义。<sup>[5]</sup> 此处并不牵涉到客观正确的或是形而上学式的“真正”的意义。这中间存在着关于行动之经验科学的区别，例如社会学与史学相对于其他具备“正解”的学科领域，如法学、逻辑、伦理学、美学，它们的企图都是想确立其考察对象的“正确”及“有效”的意义。

2. 有意义的行动和不具主观意义赋予的反射性行为 (Sichverhalten) 之间的界限，是十分模糊的。有一大部分与社会学相关的行为，尤其是纯粹的习惯性行为，是介于两者之间的。在有些心理物理 (psychophysische) 过程，并不易发现有意义的亦即可理解的行动，有时候或许根本是没有意义的。在另一些情况下，只有心理学家才能发现什么是有意义的行动。许多无法以语言妥当表达的神秘经验，对没有类似经验的人来说，是没办法完全理解的。同时，从事相同的行动，并不是理解的必要先决条件：“要理解恺撒，不必然要成为恺撒。”“再体验的可能性” (Nacherlebarkeit) 对理解的精确性是重要的，但不是意义诠释的绝对条件。一个过程可理解和不可理解的部分经常是互相混合而相关联的。

3. 如同所有科学的观察，任何对意义的诠释，都是追求一种“确证性” (Evidenz) <sup>[6]</sup>。理解的确证可以有两种特质：(a) 理性的 (逻辑的或数学式的)；(b) 拟情式的再体验 (情绪的或艺术欣赏式的)。理性的确证，主要适用于其主观意义关联 (gemeinter Sinnzusammenhang) 能够以**知性** 清楚理

解的行动。拟情的确认 (Einfühlend evident)，则适用于那些可以完全再体验当事者所经历的情感关联 (Gefühlszusammenhang) 的行动。理性的理解在这里是指以知性直接而清楚可对意义掌握的理解，在最极致的情况下表现为与数学公式或逻辑命题相联系的意义关联。譬如当某人引用  $2 \times 2 = 4$  此命题或是以勾股定理作推论，或当他依据我们一般接受的思考模式推演出逻辑上的“正确”结论时，我们可以完全清楚理解其意义关联。同样的，当某人根据我们熟知的“经验事实”，以一定手段达到既定目标并产生一定行动结果，其行动便可以理性地理解。任何对这类理性倾向的目的行动 (Zweckhandeln) 的诠释，在理解其手段选择上具有高度的确证性。就一种较不精确但尚可以满足一般对解释的需求的确证程度而言，我们也可以理解那些自己会涉入的或对其原因可拟情式体验的某些“错误” (Irrtümer)，包括对问题的混淆掩饰 (Problem verschlingungen)。

另一方面，人们行动所倾向的一些终极“目标”和“价值”，我们可能常常无法确证式地去理解。在一定条件下，我们虽然对这些目标价值可以知性的掌握，然而当它与我们自己所相信的价值偏离得越远，我们就越无法以拟情式的体验去理解。依个别的情况我们必须满足于：对这些价值只作知性的诠释；或当这种尝试也失败时，我们只能把它当作既成事实来接受，而在此基础上，尽可能地去知性地诠释或达到拟情体验最近似的程度，以便对受这些动机驱使的行动过程多少能有所理解。就此而言，像那些对宗教的或慈善德行的热情无动于衷的人，或那些不赞成极端理性式狂热主义者（如“人权斗士”）的行动的人，往往甚至是畏避去从事任何理解的努力，或只以



上述方式来面对这类行动。我们自己越涉入以下这些的情感性反应，如焦虑、愤怒、野心、羡慕、嫉妒、爱、狂热、骄傲、仇恨、忠诚、奉献和各种不同欲望以及所衍生的非理性行为时，我们越能够同情地去理解。即使当感情强烈的程度完全无法拟情式理解，并且无法知性地计算情感对行动方向和手段的影响时，亦是如此。

不过，对一种以**类型建构**为目的的科学分析而言，所有非理性的、由情感决定的行动要素，都可以视作与目的理性行动的概念式纯粹类型的“偏离”（*Ablenkungen*）部分加以研究与描述。例如，在解释“证券市场的恐慌”时，就可以如此分析：首先试图决定，假若**没有**受到非理性影响，行动过程将会如何；然后，便可以引进非理性的成分，以说明偏离上述假设所观察到的现象。同样的，在分析政治或军事行动时，可以事先假定：行动者根据我们拥有所有参与者意图和相关情境的知识下的有效经验，**可能**如何在严格的**目的理性**的意义下选取他的手段。在评估因果关系时，将那些偏离纯粹类型的事物归之于非理性因素。此种情况下所建构出的严格的**目的理性**式的行动，对社会学来说，基于它明确的可理解性和它的清晰度，可以作为“**类型**”（理念型），以便将实际上受到各种非理性因素（如情感、错误等）影响到的行动，当作与纯粹理性行动的“偏离”现象来理解。

**也只有**出自于上述这种方法论上的考虑，“理解社会学”的方法才称得上是“理性主义”（*rationalistisch*）的。这种方法不应视为社会学理性主义式的偏见，而只是一种方法上的工具，也不应被扩大解释为对理性可以在生活中支配一切的信仰。因为在社会学中根本并未提到：在现实中，理性的目的和

手段衡量，究竟在多大程度上决定了**实际的** 行动，或者根本没有任何影响（不容否认的，这种理性主义式的诠释还是有被误置在不适宜场合的危险。不幸的，过去的所有经验证实这样的危险的确存在）。

4. 所有关于人类行动的科学，也必须计及那些缺乏主观意义的过程及对象，如：行动的起因、结果和促发或阻碍行动的现象。“缺乏意义的”（Sinnfremd）<sup>[7]</sup> 并不等同于“不生动的”（unbelebt）或“非人类的”（nichtmenschlich）（即仍可属于人类的行动范围——中译注）。每一种人造物，例如机器，其意义只能根据它的制造以及既有的或企图有的功用来理解。意义可能得自许多相关的目的，若没有论及意义的话，这样一个客体就全然无法理解。所谓的理解，因此是关系到行动者对**行动** 或作为手段或作为目的的选择，而且也常牵涉到行动的指向，**只有** 在这样的范畴中，才谈得上对这种对象的理解。

从而，缺乏意义的过程 and 情境（无论生动或不生动、人类的或非人类的）是指那些无法关联到**主观** 意义内涵的动作。换言之，如果这些动作**不能** 与手段或目的建立关联，而只表现为行动的刺激、促发或阻碍，那么它们就缺乏意义。譬如说：1277年多拉特地方（Dollart，靠近德、荷边界的埃姆斯河口）的大泛滥，作为促使有历史重要影响的大迁移，因此（可能）有其“历史”意义；而人类的死亡和生命的必然有机循环（从无助的婴幼儿到老年）自然也有相当程度的社会学意义，因为人们会通过许多不同的方式来指向此种事实。

又有一些概念范畴，是指精神或心理的现象中缺乏意义、不可理解的过程，如疲劳、习惯、记忆等；还有禁欲苦修的情境下典型的狂喜状态（Euphorien），或个人对时间、方式、精

确程度等反应模式上的典型差异。总归而言，对实际行动者及理解式的观察而言，这些是必须接受“资料”（Daten）来参考的。

未来的研究或可找出与特定意义的行动有相关的、那些无法理解的规律现象（unverstehbare Regelmässigkeiten），虽然至今此目标很少完成。例如遗传生物构造上的差异（像“种族”），如果而且唯有在统计上，若能证明它对社会学相同的行动有所影响——特别是在社会行动的意义关联上有其影响，将会被社会学视作既存事实来接受。正如营养需求或衰老对行动的影响的生理学事实。对这些因素的因果重要性的认知，当然不至于改变社会学或其他行动科学分析的特殊任务，即清楚地去理解及诠释具有主观意义的行动。这样的结果其实就像我们现在已注意到的，在某些情况下也尝试找出可理解的动机组合中，一些已经存在的无法理解的事实（例如：存在于某种行动取向的频率或其理性的程度，以及头盖骨大小、肤色或任何其他生理上遗传特征之间的典型关系）。

5. 理解可能有两种：第一种是对既有的行动（包括其所表达出）的主观意义作**直接观察**的理解（aktuelle Verstehen）。因此，当我们听到或看到 $2 \times 2 = 4$ 这个命题时，我们能借着直接观察而理解它的意义，这是对概念的直接理性理解的例子。我们也可以理解表情所显示的愤怒、暴动、叫喊或非理性的运动，这是非理性情绪反应的直接观察的理解。我们亦可以用相似的观察方式了解伐木者的行动，或者某人伸手关门或拿枪对准动物的行动，这是对行动的理性观察的理解。然而，理解也有可能是另一种方式，称之为**解释性**理解（erklärendes Verstehen）。当我们根据“动机”

(motivationsmässig) 来理解一个行动者陈述或写下 $2 \times 2 = 4$ 这个命题的意义时，通常可以理解到他为什么在这个时候及这些情境下如此**做**。如果我们知道他正在结账或作科学论证，或者从事其他工作，而此命题是从属于这些行动的一部分时，我们便可获致一个可理解的及更概括的**意义脉络**（这是理性的理解动机[rationales Motivationsverstehen]）。[\[8\]](#)

因此，我们对砍伐木材或举枪瞄准的行动，不仅可以直接地观察，也可以由动机去理解：如果我们知道伐木者是为薪水工作或为了他自己燃火之用或者可能只是一种消遣活动而已（这是理性的例子）；但是，他可能也是为宣泄因愤怒而生的冲动（这是非理性的例子）。相同的，我们也可以了解一个人瞄枪的动机：如果我们知道他是行刑队员而被命令射击或者他与敌人作战（这是理性的行动）或者他只为了泄恨，后者是被情感所决定的，因此在某种意义上说是非理性的。最后，我们对愤怒的爆发，亦可以有一个动机的理解：如果我们知道它是被忌妒、尊严受伤害或被侮辱所引起的话，这些例子全都是由感情所决定的，因此是源自非理性的动机。从以上所有的例子看来，只要行动在一个可理解其动机的**意义关联** [\[9\]](#) 中，我们的理解可以视作是对实际行为过程的一个解释。因此，对一个涉及行动意义的学科而言，“解释”意味着能够掌握到根据行动者自己的主观意义，他的行动所系属其中(hineingehört)的意义关联（关于这种“解释”的因果诠释问题，请参见第6点）。在所有这些例子中，包括那些极度情感性的过程、行动者的主观意义以及其行动所属的意义关联，将被视为“主观意向的”意义（“gemeinter” Sinn）（这与惯常的用法不同——意向性在此只指涉理性的、有目的的行动）[\[10\]](#)。

6. 在所有这些例子中，“理解”意味着对下列意义的诠释性掌握：（a）在历史探究中，对具体个别行动的真正意向的意义；或（b）在社会学大量观察中，平均或近似于实际意向的意义；（c）经常出现的现象的**纯粹类型**（理念型），亦即以科学方法建构的（理念型的）意义或意义关联，纯经济理论的概念和“法则”是这种理念型的例子。它们论证**如果**人是非常理性、不被错误或感情因素所影响的话，人类会以何种方式行动；进一步而言，**如果**行动是完全且清楚地指向单一目的的话，则会极大化其经济利益。事实上，只有在少数事例中（如股票交易），人们的行动过程才会如此，甚至在这类情况下，实际的行动往往也只是近似于理念型（这种建构的目的，参见我的论文《社会科学知识的“客观性”》，及下面第11点）。

每个诠释都企图获致清楚的确证。但无论如何清楚，这样一个从有意义的观点所得出的诠释，仍不能基于它的确证性，即宣称它在因果上是有效的诠释。在这个层次上，它始终只是一种有几分确证基础的因果性**假设**（kausale Hypothese）。其理由是：首先，即使对行动者本身而言，他可能隐藏了许多（不愿承认的）“动机”和“压抑”，或许这些才是其行动的真正驱动力，因此，即使主观诚实的自我告白（Selbstzeugnisse）也只具有相对的价值而已。这种情况下，察觉这些动机的情境并描述及分析之，是社会学家的任务，**即使**它并未实际成为行动者有**意识**的意图的具体部分（或许完全不是，但至少不是完整的），这是意义诠释的边界性事例（Grenzfall）。其次，那种对观察者而言似乎是相同或相似的行动过程，可能出自于实际行动者很多种动机的组合；同时即使情境表面上非常相似，我们也必须以非常不同的方式来实际

理解或诠释它们，因为这些行动在意义取向上可能是彼此对立的（齐美尔在他的《历史哲学之问题》中给了许多例子）。最后，在任何既定情境下的行动者，经常会处于敌对或冲突的刺激之下，这些是我们可以理解的。但是，根据经验大多数的事例不可能完全掌握（即使只是近似的估计）相冲突的动机的**相对强度**。虽然它有些规则性，但我们通常无法确定我们的诠释，只有实际冲突的结果可以给予可靠的判断基础。一般说来，以结果来控制可理解的意义诠释，正如每个假设需要通过实际过程来验证，是不可或缺的。但很不幸的，这种类型的证明只在少数特殊设计的心理实验中才能达到相对的精确性。另外，对某些（有限的）可以计数及确定因果关系的大量现象而言，也可能通过统计获得不同近似程度的精确性。除此之外，只剩下尽可能地比较大量的历史资料或日常生活一途，这些资料看起来千篇一律，但在关键的一点上：即它们有待考察的、个别特殊情境下的“动机”与“诱因”，却又各有千秋。我们时常只能靠着“思想实验”（gedankliche Experiments）的不确定方法，亦即**持续思索**着动机联系的元素以及建构出行动的**可能**步骤，以达成因果归属的判断。 [\[11\]](#)

例如，称为葛氏定理（Gresham's Law）（即劣币驱逐良币的定理——中译按）的通则，是对于在某种情境及预设下的人类行动的理性清楚地诠释，它基于纯粹目的理性式行动的理念型前提上。任何符合于此的**实际**行动过程，只有借着对从流通中低估的货币单位的实际消失的有效统计证据才可以被证明。在此事件中，我们提供了论证高度正确性的信息。经验事实是在通则**之前**就已被知道，此通则是后来才形成的。但是，若没有这个成功的诠释，则我们对因果解释的需要显然无法满足；



另一方面，若在此可以被假定具有理论上妥当性的诠释，并没有在某种程度上也与一些实际行动过程相关联的话，那么任何一个“法则”，无论它在理论上的论证多么完全，对于真实世界的行动的理解而言，也将是毫无价值的。在此例子中，对动机的理论诠释与它的经验证明之间的一致性完全相符，并且这些个例相当充分，因此可以建立起证明。但是，拿另一个例子来看，迈尔（E. Meyer）曾经提出一个关于马拉松、萨拉米斯（Salamis）和普拉太亚（Platea）等战役对希腊文化（更普遍地说是西方文明）的特殊发展之因果重要性的精致假设，这是得自于他对某种具有症候的事实的有意义诠释（如希腊祭司与预言家对于波斯人的态度）。<sup>[12]</sup> 这种假设只能经由波斯人在耶路撒冷、埃及、小亚细亚等地战胜的结果作为验证的参考，而这样的验证必然在许多方面是十分不完全的。就上例而言，其假设本身条理清楚的理性推论显然有助于获得证据来支持。但在多数情况下，看来似乎十分明白的历史因果归责问题却欠缺任何加以验证的可能，即连迈尔应用过的这种方法也不可行。如此一来，这类的因果归责或历史诠释便终究只能停留在“假设”的层次了。

7. “动机”是主观意义的复合体，意指行动者本身——或是从观察者来说——对于行为所提供的有妥当意义的“理由”。所谓行为过程的关联乃是“主观上妥当的”或“**意义上妥当的**”（*sinnhaft adäquat*），意指在关系中的各要素，根据我们感情和思考的习常模式，可被认为构成了“典型的”<sup>[13]</sup>——通常我们称其为“正确的”——意义关联。相对的，事情前后序列的诠释，如果我们根据**经验**的规则发现它始终以同样的方式进行，便是“因果上妥当的”（*kausal*

adäquat)。诠释在意义上妥当的例子可见于算术问题的**正确**解法，如果它和我们所接受的推理原则、计算规律相符合。另一方面，**因果上妥当**的诠释——就统计的范围而言——是指那些根据经验检视过的发生机率，并参酌我们认定的**规范**，来判断某个问题的“正确”或“不正确”的解决方式，亦即将典型的“误差”（Rechenfehler）或典型的“问题混淆”都考虑在内。因此因果的解释意味着：根据任何可被计算的、在理想情况下可被量化的**机率规则**，一个被观察的特定过程（精神的或物质的）会依序跟随（或伴随）另一个特定过程而发生。

一个具体行动的**正确**因果诠释意味着：行动的外在过程及动机可以被**如实地**（zutreffend）把握，并同时达到对其一切关联的有意义的理解。而对一个**典型的**行动（可理解的行动类型）所作的因果性诠释，意指其被宣称是典型的过程，既可以在意义上妥当地展示出来，又可以因果妥当地（不论何种程度）确认。不管我们处理的是外在的或心理的过程，也无论这种过程的规律性在精确估算下的机率有多高，只要是缺乏意义的妥当性，它就仍然是个**不可理解**的统计机率而已。另一方面，对社会学的知识而言，即使有着明确意义妥当性的行动，还仍须证明此一有意义的过程会以可给定的频率或近似的方式发生——这种“**机会**”（Chance）的存在，才得以让我们作出正确的**因果性**陈述。<sup>[14]</sup> 为了达到这个目的，往往必须应用平均或“纯粹”的类型来加以探讨。只有在那些和某种社会行动的可理解的**主观意义**相吻合的统计规律上，我们方可建构出可理解的行动类型，亦即——“社会学规则”（soziologische Regeln）。而只有那些对可理解的有意义行动进行的理性建构

(rationale Konstruktion)，才算得上是在现实中多少可以趋近观察的社会学类型。

这并非主张：行动表现出的意义妥当性**一定**是随着其过程实际发生的机会的频率而增长。这种情形是否为真，只有依据外在的经验来告诉我们。**统计**数字（如死亡率、疲劳的统计、机器的生产率、降雨量等）既可以用来表示有意义的现象，亦可以用于**缺乏**主观意义的过程。但是只有当现象有意义时，我们方能说它是**社会学上**的统计数字。这些例子像是犯罪率、职业分配、价格统计及每英亩收获量的统计（自然的，又有许多例子包含了这两种情形，就如同收获量的统计数字）。

8. 那些在此处因无法理解而没有指称为“社会学的事实”的过程或规律，当然并不因此就不**重要**。根据我们所采用的社会学定义——这种局限于“**理解**社会学”（verstehende Soziologie）的用法绝非是要强迫他人接受的主张，这类过程或规律只是被移到可理解的行动以外的另一种位置：即当作行动的“条件”、“刺激”、“阻碍”或“促成”的因素，而在方法上这也是不可避免的做法。

9. 行动，从行为主观可理解的方向来看，只存在于当它是一个或是更多个个人的行为时。为了其他的认知目的，将个人视作是细胞的集合，或复杂的生理反应，或者不同的元素构成他的心理生活等，不管怎么定义，可能是有用甚且必要的。因为毫无疑问的，这些说法提供了有价值的（因果关系的）知识，但这些元素的行为，当以这样的统合方式表现时，则并非主观上所能理解的。即使从心理元素看来，这点也可以成立。因为当他们越是精确地从自然科学的角度被掌握时，则**越难**被主观地理解。相反的，从现在的社会学和历史学两者来看，认

知的客体或对象 (Objekt) 是行动的主观**意义** 关联。而生理学的实体的行为如细胞或任何种类的心理元素，原则上可以被观察，且有可能从中导出某种规律 (法则)，靠着它们的帮助，以获得一个关于个别现象的因果“解释”，此即将现象包含在统一的规律下。但是对行动的主观理解只在一定的范围内会关照到这类的事实与规律，就像其他那些客观存在的事实 (例如，物理的、天文的、地质的、气象的、地理的、植物的、动物的及解剖学上的事实，以及那些欠缺主观意义的心理——病理学事实，或那些技术过程的自然条件等)。

为了其他的认知目的——例如，法律的——或实际的目的，则从另一方面来说，可能是方便甚至是不可避免地会将社会的构成体 (Gebilde)，像政府、会社、股份公司、基金会等，视同如个人般地来对待，譬如作为权利义务的主体或与法律有关行动的当事人 (如“法人”)。但从社会学对于行动主体理解性的诠释来说，这些集体构造必须被视为只不过是特殊行动的组织模式和结果，因为这些**个人** 是主观可理解性行动唯一的承载者 (Träger)。尽管如此，社会学家为了他的目的，并不能**忽略** 这些从其他观察角度所得出的集体概念，因为行动的主观诠释与这些概念至少有三个重要关联：

第一，为了获得一个可理解的**专门术语**，使用相似的共同概念甚至相同的词语有时是必要的。譬如在法律的术语及日常的言谈中，“国家”这个词语被用来表达一个法律概念和与法律规章相关的社会行动。但就社会学目的而言，“国家”这现象并非一定只能指涉那些与**法律** 相关的元素，且社会学中并没有像个人的集合体去“行动”这类的东西。当社会学论及如政府、国家、民族、公司、家庭或军团等类似的集体构造时，毋

宁**只在** 指称某些种类的个人实际或可能的社会行动的过程而已。社会学常基于精确性或习惯的理由沿用了法律概念，但在使用上却赋予其完全不同的意义。

第二，对行动的主观理解必须考虑一个基本的重要事实。集体实在的概念既可在常识中也可在法律及其他学科的思想形式中被发现，其意义在个人的心灵里，半是某些实际存在的事，半是某些“**应然**”的**想象**（*Vorstellung*）。这些不仅对于法官和官员是这样，对寻常百姓而言亦是相同。据此，行动者在导引其行动**倾向**时，诸如此类的想象具有强大的、通常是决定性的、对于真实个人行动的因果性影响。尤其是当这些想象涉及（**应然的**）**规范命令或禁制**时更特别明显。例如，现代国家的一个重要存在面向是：作为个人间社会互动的复合体，它的存在乃基于不同的个人行动是朝向**相信**政府存在或**应该**存在，如此任何具法律倾向的秩序方能有其**效力**（稍后将进一步探讨）。虽然看起来极端卖弄学问且惹人生厌，但若只涉及社会学术语的目的，完全消除这样的字眼，以全新的名词取而代之亦是可能的——即使通常使用的“国家”这个词，不仅指涉法律的概念且也包含实际行动的过程。但从以上重要的关联看来，至少这种情形在一般状况下自然是不会发生的。

第三，一种称作“有机的”（*organische*）社会学派的方法——其古典实例为谢弗尔（Schäffle）的名著《社会之树和生命》（*Bau und Leben des Sozialen Körpers*）——意图以“整体”为出发点（如将“国民经济”视作一个“整体”），来理解社会互动的问题。在这整体中，对个人行动和行为的诠释，有点类似于生理学家把身体的“器官”视为在有机体的“家计经营”（*Haushalt*）中有一定的位置，亦即从有机体

“维持生存”的角度来思考 <sup>[15]</sup>（试比较一个著名生理学家的意见：“第十小节，脾脏，关于脾脏，各位，我们一无所知。脾脏是如此复杂。”当然，他了解脾脏非常多——它的位置、大小、形状等；但他无法说明它的功能，乃至他将自己的无能宣称为“不知道”）。其他学科中，这类关于“**部分**”到“**整体**”关系的**功能**分析，究竟应该被决定到何种程度，并非这里所要讨论的内容；但可知的是，生化和生理模型的有机体分析必定反对讨论在这里停止。

就理解社会学的分析而言，有两点必须注意。其一，这一种功能参考架构是为了方便于实际说明的目的和准备探讨的方向。由此观之，则它不仅有用且不可或缺。但同时如果它的认知价值被过于强调且其概念被不恰当地“物化” <sup>[16]</sup>时，都是高度危险的。其二，在某些情况下这是唯一可行的方法，以找出那些社会行动的过程对于解释某一现象关联乃是重要的，但这里所了解的，只是社会学分析的开始而已。就“社会构成体”（soziale Gebilde）的例子而言，这和“有机体”完全不同，我们有能力**超越**仅止于证明功能的关系和规律、法则。我们可以完成某些在自然科学中永远无法达成的东西，即对参与其中的个人能够“**理解**”其行动的主观意义。在另一方面，自然科学由于受限于追求客体及事件中因果一致性的法则，并应用这些法则来“解释”个别事实，便做不到这点。我们并不能“理解”细胞的行为，而只能观察那些有关的功能和以这些**通则**来确认其运作过程。这种诠释性理解的解释，相对于观察性的解释，不啻是一项**额外的成就**（Mehrleistung）。当然其获得是有代价的——即其结果在本质上的假设性质和知识上的片



段性。尽管如此，主观意义的理解仍是社会学知识的根本特质。

想要讨论动物的行为能让我们有意义地“理解”多深，或者反过来讨论，这些都离题太远；在两者之中，“理解”这个词语的意义和其应用的范围皆可能有很大的问题。我们也不关心理论上是否有可能去建构一个人和动物（无论是家饲或野生的）关系的社会学，即使许多动物“理解”命令、生气、爱意、敌意，且对这些有所反应，这显然绝非仅是纯粹直觉的和机械式的反应，某些程度上既是在意识上有意义且受经验所影响的。事实上，我们分享原始人类感受的能力也好不到哪里去。但我们没有任何**可靠**的方法以兹决定一种动物的主观心灵的状态，即使有也不是很令人满意。众所周知的动物心理学的问题，虽然有趣，却是十分棘手的。在动物之间的社会组织，有许多特别的变化形式：单婚制的、多婚制的、“家族式”的、群聚的，最后像“国家”一样，有基本的社会分工的（在这些动物社会里所发现的功能分化的程度，绝非完全平行于物种的有机或形态上的分化程度。因此，在白蚁间所发现的功能分化和其社会活动产生的结果，是比蜜蜂和蚂蚁的例子更为进步）。

在此领域，不用说，一个纯粹功能性的观点通常是最能（至少目前如此）达成目的，研究者必也能满意它。因此，去研究物种如何维系自己的生存是可能的，如觅食、防卫、再生产及重新建构其社会单位。作为承担这些功能的动物，个体的分化类型可被区别为：“国王”、“皇后”、“工人”、“军人”、“懒惰者”、“宣传者”、“皇后的替代品”等。逾越这些分析则仅仅是推论而已，或者说只是企图去决定何种程度

下遗传因素和环境因素所能和这些“社会”发展倾向的关联范围。这正如哥特（Götte）和魏斯曼（Weismann）的争论 [\[17\]](#)，后者在《自然选择的全能》（*Die Allmacht der Naturzüchtung*）书中大量基于全然非经验式的演绎法。但所有认真的学者皆同意，由于我们现今的无知，对于功能层次的分析所得有限，诚属必然，虽然我们希望那无知只是短暂的（举关于白蚁的知识为例，可参看艾立许 [K. Escherich] 的研究《白蚁或白色的食蚁兽》[*Die Termiten oder Weissen Ameisen*, 1909]）。

事实上，生物学及生理学研究者所希望明了的，不只是关于这些变化多端的分化类型的残余功能，同时也欲了解遗传理论的诸多不同面貌，或反过来拿它去研究分化现象是如何发生的。进一步，他们想知道，从未分化的原始物种的类型变成特殊分化类型的因素是什么。再来，研究促使分化的个体实际上会按组织化群体自我保存的利益来行为的原因为何。不管作研究的人在解决这些问题时有何种进步，它必然是由实验来证明（或推测）化学刺激或生理的过程（如营养期、寄生期的阉割效应等）在个别有机体上的作用。但怎样才能使“主观的”或“有意义的”取向在实验上可能证明其存在，即使今日的专家也不敢多言。这些社会动物心灵状态要想在有意义地去“理解”的基础上来把握，即便设定为理想的目标，也只是在极有限的范围内可能达成。

即使这样，要理解人类的社会行为很难期望以此方式达成。而是相反的，在动物心理学的领域中与人类类比是必须做的事。可以期望的是，有一天也许这种生物模拟将有助于问题的解决。亦即，应该如何来评价人类社会分化的早期阶段中，

纯粹机械式—本能 方面的分化与个别有意义的理解性，以及发展到有意识的理性行动，其间的关系究竟为何？社会学家必须了解的事实是：在人类发展的早期阶段，其被给定的发展诸因素是最重要的。即使在后期也必须考虑它们和其他因素的持续互动，而这些先决条件通常是决定因素。这对于所有“传统的”行动和“卡理斯玛”（Charisma）<sup>[18]</sup>型行动的许多面向特别为真，因为他们包含了某些心理“传染”的种子，且因此往往是新的社会发展的激素。这些类型的行为非常接近那在生物学层次而无法或只能不完全理解的反应过程，其界限也相当模糊。但所有这些事实并不能使诠释社会学免除责任，这种责任在意识到它的限制之下，仍然尽力去完成只有它才能做得到的任务。

斯潘（O. Spann）的诸多作品中，时常充满不错的想法，虽然他也同时免不了偶尔的误解，特别是那些建立在无法经验验证基础上的纯价值判断的议论。但他毫无疑问是对的，当他强调功能性观点作为社会学的先行问题（Vorfragestellung），有其显著意义（他称此为“普遍的方法”）。去了解什么样的功能对于“生存”而言是功能上必需的，确实很关键（但我们也该问什么是对文化的独特性有其功能）。我们还必须知道哪种社会行动的类型继续地朝向既定的方向发展十分的重要，如此才能追问：这种行动如何产生出来？其动机为何？换言之，了解一个“国王”、“官员”、“企业家”、“皮条客”或一个“魔术师”在做什么 是必需的。亦即，在做分析之前，要先知道哪些典型的“行动”对分析有益且是所观察的对象（这就是李克特所说的“价值关联”[Wertbezogenheit]）。也只有这分析本身，能成就社会学对

于典型的已分化了的人类个体行动的理解。因此，这就构成了社会学的特殊任务。

如果认为“个人主义式”（individualistische）的方法即包括任何意义上的个人主义的价值判断（Wertung），那真是莫大的误解；同样重要的是，我们应避免下面相关的错误，即把社会学概念中不可避免地会含有某种理性特质，与信仰理性动机的主导、甚至给予“理性主义”正面评价此两者混淆了。社会主义的经济在社会学的理解中，一样要以“个人主义”的方式进行，即要从个人的行动——如其中“干部”的类型——来诠释性地理解，就像用边际效用理论来分析市场交换过程的例子一般（或者可用其他“更好”的类似理论）。实际的社会学经验研究以下列这个问题开始：是什么东西决定且导致个人和在此“共同体”中的参与者，能以这种合群的方式出现且持续这样存在？任何功能分析的概念形式（企图从整体出发），只能作为像这类研究的先期准备而已——这准备，若被适当地运用，其效用及不可避免性，自然是毋庸置疑的。

10. 通常我们习称社会学中各式各样的概括性推论为某些“法则”，如（说明劣币驱除良币现象的）“葛氏定理”，它们事实上是由观察在既定状况下、某种社会行动被预期可能发生的典型机会后所得出的通则，同时这种社会行动又得以通过行动者典型的动机与典型的主观意义而获得理解。<sup>[19]</sup> 若那些被观察的典型行动过程乃是基于纯粹目的理性式的动机，或是（观察者）所建构的类型在方法上能达到启发的效果，因此在行动的目的—手段联系上根据经验有着明确的关系——尤其当手段的选择清楚到“无可避免”时——此类法则便能够获致高度的可理解性与明确性。在这种情况下，我们可以相当肯定

地说：如果人们严格地依目的理性来行动，那么便必须只能如此而没有其他可能的选择。因为当事人既然有着确切的目的，则从“技术”的理由来看，他只有一种而没有其他的手段可供运用了。

上述的例子同时也表明：想把任何一种“心理学”用来当作是理解社会学的终极“基础”的企图，是多么的错误。在今天，每个人所理解的“心理学”各有不同，为了方法上的特定目的，自然科学的研究可以对某些过程区分出“物理的”和“心理的”事实，但在此意义上的区分，对于有关人类行动的学科而言并不搭调。就像所有其他任何科学的研究成果一般，一种真正**仅只**在自然科学的意义之下，使用自然科学的方法从事研究的“心理学”，即使它对诠释人类行为中的主观意义并不感兴趣，当然还是在个别情况下可以提供社会学一定的帮助，甚至这方面的助益不算小。但是，社会学和这种心理学之间并不**存在**着较社会学和其他学科间更为普遍而紧密的关系。其实会引起误会的错误来自“心理”的概念本身：似乎凡不属于“物理”现象，便算是“心理”的范围。然而当某个人在解一道数学演算题目时的**意义**，却不能归诸到“心理”层面上。同样的，一个人理性地考虑是否某一种行动对于想达到期望中的有利结果会有所帮助而依此考虑作了相关的决定，那么就算纳入“心理学式”的衡量，此一过程也不会变得更容易理解。事实上，社会学（包括经济学在内）的大部分“法则”正是建立在这一类理性的前提之上。至于在另一方面，当我们希望针对行动的**非理性**层面进行社会学解释时，理解性的心理学（*verstehende Psychologie*）则无疑可以有其决定性的重要贡献。不过，这并没有改变方法论上最基本的真实状况。

11. 社会学——正如我们时常理所当然地预设着——乃是建立类型概念，并追求经验事实的**普遍**规律的一门学科。相对的，历史学则致力于对那些**个别的**、具有**文化**显著性的行动、结构和人格进行因果分析与解释。社会学在建构概念时所需引用的**资料**，尤其是充作典范性的资料，和由历史学观点看来有其相关性的行动的实际过程经常是相一致的，虽然这绝非其资料的唯一来源。事实上，社会学的概念建构与寻求通则，主要也是基于下列的考虑：即它（社会学）是否能因此对于有文化显著性的现象的因果归责问题有所贡献。[\[20\]](#)就像所有追求通则的科学一样，社会学概念的抽象特质和具体的历史现实相比较下，必然是相对地缺乏实质内容（*inhaltsleer*），并以此作为其成立的条件。而它的长处则是得以提供更为**明确**的概念工具，这种明确性的提高，有赖于社会学的概念建构尽可能地追求最适程度的意义妥当性（*Optimum von Sinnadäquanz*）。我们曾不断地强调，此一尝试在涉及**理性的**（价值理性和目的理性的）概念和规则时特别有希望取得成功。但是社会学同时也寻求将非理性的（如神秘的、预言的、捉摸不定的和情感性的）现象借着理论性的而且是**意义**妥当的概念加以掌握。

在所有事例中，不论是理性的或非理性的对象，社会学和现实之间都保持着距离，并以下列的形式获取对现实的认识：它可以显示出某个历史现象和一个或多个社会学概念间的**近似**程度究竟如何，再据以安置这一现象。譬如说，同样的历史现象可能有某一部分接近于“封建”的制度，在另一部分是“家产制”，然后又有“官僚制”和“卡理斯玛”的成分。为了让这些字眼起码能够有其**明确**的含义，社会学必须勾勒出每一种



结构形态的“纯粹”类型（**理念型**），而使它们成为一个个尽可能展现完备之**意义** 妥当性的概念单位。正因为如此，这些理念型的绝对**纯粹** 形式，就像那基于绝对真空的前提所计算出来的物理反应一般，不太可能会在现实中存在。社会学的决疑论（[Kasuistik]，即判断事件的因果归责问题的推论方法。——中译按），**唯有** 在**纯粹** 类型或理念型的基础上方有可能做到。至于社会学除此之外不时会用上具有经验—统计性质的“**平均**”类型，这种方式的应用不太需要方法论上的特别讨论，自不待言。但是当提及社会学上所谓的“**典型**”事例时，通常是指**理念型**；无论理念型是关涉到理性的或非理性的现象（如在国民经济学理论中它们全都是理性的），重要的是它们始终在意义的层次上是依循妥当性观点而被建构出来的。

我们必须明白，在社会学的领域中，“平均”（Durchschnitte）以及“平均类型”（Durchschnittstypen）唯有关联到那些质上**相同**、只在**程度**上有所差异的有意义行为时，方才能够较明确地建构起来。这样的例子确实存在。但是与历史学和社会学相关的人类行动，大部分却是受到十分**异质**的动机所影响，而很难以真正意义上的“平均”概念来掌握。社会行动的每一种理念型建构，若以经济理论为例，它们在处理下列问题时基本上都有着“脱离现实”（wirklichkeitsfremd）的性质，如问道：在理想的情况下或在纯粹经济倾向的目的理性主导下，人们**会如何**行动呢？这可以帮助我们去了解，当实际的如受到传统阻碍的、情感的、错误的或那些非经济目的和顾虑等因素至少共同决定了行动的取向时，究竟会有什么结果。

这类的分析有两种方式：（a）探讨在具体的事例中，我们能够理解多少一部分由经济的目的理性所决定（或一般看来理应如此）而实际上又由其他因素共同影响的种种情况；（b）还有便是正可以通过现实过程与理念型的**距离**，使我们更容易获得关于行动者**真实**动机的知识。相应的，某种完全彻底的、神秘主义及普度众生式的生活态度，以及譬如这种人生观对于政治和经济的态度，也可以按照上述方式被建构成一个理念型。理念型愈是尖锐而明确地被建构出来，意味着它愈**远离**真实的世界，但在这层意义下反而愈能够善尽其责，达成它在型塑专门概念、进行分类和启发上的功能。在对于个别事件具体地从事因果归责的工作时，历史学家们采取的方法本质上和前面所说的并无不同。譬如为了解释1866年普奥战争的经过，史学家必须首先——正如他们一直在做的工作一般——（在脑海中）推估：无论是对普鲁士的毛奇（Moltke）将军或是对奥国的贝纳德克（Benedek）将军而言，双方如果各能够完全获悉己方和敌军的情报，那么在最理想的目的理性情况下，交战的双方将应该如何地进行部署。接下来才得以比较：这场战役实际的部署又是如何，而因果地来**解释**所观察到的（理想和实际之间的）差距——不管这是通过何种原因，如不正确的信息、确实发生过的错误、思虑上的疏失、领导者的个性或战争策略以外的考量等所致。就在这里，历史学也（隐然地）应用了目的理性行动的理念型建构。

另一方面，社会学概念的理念型特性不仅只反映在建构客观外在的对象上，它同时还可以适用于主观内在的过程。在大部分的例子中，**实际**的行动往往是在其“主观意义”处于模糊的半意识或根本无意识状态的情形下进行。行动者对自己行动

的主观意义经常只有不清楚的一份“感觉”，而非知道或“确切明白”；他的行动很多时候是被本能冲动或习惯所制约。只是偶尔的并且在大量同样的行动中常只有个别的几件事例，行动的意义（不论是理性的或是非理性的）才能够被提升到意识的层面上来。真正有其效果的，即被完全清楚意识到的有意义的行动（*sinnhaftes Handeln*），在现实中始终只是一种边界性事件（*Grenzfall*）。任何社会学和历史学对**现实**的分析研究都不应该忽视这项事实。但是这并不妨碍社会学可以由对主观意义的可能形式加以分类来建构**概念**，好似行动真的是在有意识的意义倾向下进行。当社会学涉及处理现实的具体问题时，这些概念和现实之间的距离必须纳入考虑，并在程度上和形式上加以定位。就方法论而言，我们经常只能在不清楚的定义或是清楚但抽象的理念型概念这两者中选择其一，而后者无疑在科学研究上有着较优先的位置（关于这些问题请参考《社会科学知识的“客观性”》一文）。

## B. 社会行动的概念

1. 社会行动（包括不作为和容忍的行动）可以指向他人过去的、现在的或未来预期的行为，例如对过去攻击的报复、对目前攻击的防卫或对未来可能攻击的预防等。所谓“他人”，可以是个人是熟人是不确定的多数人或完全陌生的其他人。譬如“货币”作为一种交换媒介，行动者接受它，乃因为他的行动指向一定的期望，即有众多他不认识也不确定的个人会在未来的交换中愿意接受这种媒介物。

2. 并非每种行动都可算作此处严格意义上的“社会”行动，外在的行动如果只是指向事物性对象引起的行为期望，便

称不上是“社会的”。至于内在的行为意念也只有在指向他人行为时，才属于社会行动的范畴。譬如像仅止于冥想或孤独祷告的宗教行为不能算是社会行动。而个别的经济行动则唯有当行动者一并考虑到其他人的行为时，方才符合社会行动的定义。形式上一般的说法是：当行动者假定其他人会计及到自己对于经济财货的实际支配权，那么其行动便有社会含义。就实质而言：如果行动者在消费上同时考虑到其他人未来的需求，并将此列入自己的储蓄方式所要顾及的一环，或在生产上以其他人的未来需求作为其行动取向的基础等情形，皆可纳入社会行动之列。

3. 并非每种人与人之间的相互接触都具有社会性的特征，而只限于那些行动者有意义地将自己行动指向他人的情况。譬如两辆脚踏车突然相撞，这本身是像自然现象一样的某个事件。但是这两位骑车者如果试图相互规避，或在相撞发生后接着对骂互殴或是礼貌地道歉，它们便都是“社会行动”。

4. 社会行动并不等同于：(a) 许多人**同样一致** 的行动；或 (b) 受到他人**影响** 的每个行动。兹说明如下：(a) 当街上的一群行人在开始下雨的时候，同时撑开雨伞，通常他们的行动并不指向其他人，只是基于每个人同样都有不想被淋湿的需要而行动；(b) 众所皆知，一个人只要是处在“群众”聚集的场所，他的行动便会受到此一事实本身的强烈影响，这也是如勒朋 (Le Bon) 所倡导的“群众心理学”的研究对象。我们可以称此为“群众所**制约** 的行动”。另外，即使是分散的群众仍可能由某种同步的或连续的影响来源（例如通过报纸），而让个人的行动带有群众制约的性质，某些特定的反应模式会因为个人感觉到自己属于“群众”的一部分而被激发出来，另一些

模式则被压抑下去。从而一个事件或某种举动在群众中可能会激起各式各样的情绪反应：狂欢、暴怒、鼓舞、沮丧和激情等，这些是当个人独处时并不容易产生的行为——与此同时，在很多情况下个别行动者的这些反应往往和他所处的群众情境缺乏一种“**有意义**”的联系。类似像这些只因为受到了“群众”的影响，而使个人的行动过程不是**关联**到有意义的层次，却几近于只是反射性地制约反应，在概念上并不适用此处定义的“社会行动”。当然，前述差别的界限是很模糊的。因为不仅如（政治上的）煽动家们，即连集会群众本身亦在关系到“群众”的事态上，可以有不同程度和不同诠释的意义关联存在。

再者，若只是对他人行动加以“模仿”（塔德 [G. Tarde] 曾正当地强调过它的重要性）而且纯粹基于反射作用，缺乏有意义地指向他人行动的进一步结果，那么在概念上不能说它是一种**特殊的**“社会行动”。由于这方面的行动界限如此模糊，往往根本不可能厘出差异所在。不过，当某人从他人那里学习到对自己有用的一些技巧，就我们的定义而言，并非社会行动。因为此时行动者所指向的不是他人的行动，而是通过观察这些技巧，使他学习到了特定的事务，他所指向的实际上是这类客观的机会。他的行动乃是受他人作为**因果地**决定着，却非有意义地相互联系着。另一方面，若某人去模仿其他人的行动，是基于“流行”（Mode），无论这些流行是传统式、领先风潮还是符合其身份地位或类似的理由，它们的意义关联性不是指向被模仿的对象，便是指向第三者——或是两者兼具。前面提到的这两种模仿之间，自然又有着许多过渡情形。

总之，群众制约的行动和模仿处在社会行动的边缘范围，我们在下面谈到传统型行动时仍会经常遇见这类问题。一般说来，这种种行动界限有模糊性的理由，乃是因为针对他人行动的倾向和个人赋予自己行动的意义绝非一直是可以清楚设定的，即便只是去“**意识**”到这些也已不容易，而完全有意识地掌握行动意义的情形则更是少见。因此像仅止于“影响”和有意义地“指向”之间便很难予以精确的划分。但是在概念上我们仍需要将其区分开来，即使我们也明白，所谓“反射性”的模仿，在社会学上的**重要程度**一样**不亚于**严格意义上的“社会行动”。社会学绝不是只去研究“社会行动”，然而它对于这里所欲发展的社会学乃是一个中心主题，也可说是使社会学成为一门科学的“**建设性**”要素。这样的陈述并不涉及任何有关社会行动和其他对象相比较之下何者更具有“**重要性**”的问题。

## 二 社会行动的类型

如同所有行动一般，社会行动也可以依下列的方式分类：（a）**目的理性式**（zweckrational），是通过对周围环境和他人客体行为的期待所决定的行动，这种期待被当作达到行动者本人所追求的和经过理性计算的**目的**的“条件”或“手段”；（b）**价值理性式**（wertrational），是通过有意识地坚信某些特定行为的——伦理的、审美的、宗教的或其他任何形式——自身价值（Eigenwert），无关于能否成功，纯由其信仰所决定的行动；（c）**情感式**（affektuell），尤其是**情绪式**（emotional），是通过当下的情感和感觉状态所决定



的行动；（d）**传统式**（traditional），是通过根深蒂固的习惯所决定的行动。<sup>[21]</sup>

1. 严格的传统式行动，就像上节所提纯粹反射性的模仿般，完全是处在我们可称之为“有意义地”行动指向的边缘地带，而且经常会落到另一边，因为它们常只是一种含糊的对于习惯性刺激以重复其固有态度作出的反应。所有我们习以为常的日常行动都接近此一类型。从而，传统式行动类型不仅仅属于概念体系中的边界情况而已，我们还会看到，由于和习惯的联系在不同程度与意义下可以被有意识地加以维持，此时这种类型便接近于第二种类型（价值理性式行动）。

2. 同样的，严格的情感式行动也常处在我们意识到的“有意义地”行为的边缘，或是落在其范围之外；比如说，它可以是对于一种非日常性的刺激无从控制的反应。而当受情感制约的行动乃是**有意识地**使情绪状况得以纾解，便成为一种“**升华**”（Sublimierung）：这时候，情感式行动通常——但不是一定如此——已朝着“**价值理性化**”（Wertrationalisierung）、朝着目的性行动或两者兼有的方向移动。

3. 行动的情感式倾向和价值理性式倾向之间的差别，在于后者是通过对行动的终极立场的有意识揭橥，和始终一贯地按部就班朝向其信奉的价值。除此之外，它们俩有着共同的特色：即行动的意义对它们而言，不是那种看得见的成功，而纯粹以作出这些特定形式的行动为其依归。总之，情感式行动是为了满足那些直接的报复、享受、热爱、喜乐和对抒发直接感情的需要——无论它们是以何种被动或升华的方式出现——作

出反应的行动。纯粹的价值理性行动，是当一个人不顾及他可预见的后果，只求维护他对其义务、荣誉、美感、宗教情操、忠诚或某件“事务”（Sache）重要性的信念而义无反顾的行动。在我们的概念定义中，价值理性行动是一种始终依循着“诫命”（Geboten）或“要求”（Forderungen）的引导，并以此为已任的行动。只有当人类行动是指向这类要求时，我们才将其归为价值理性行动——即使这些指向常呈现为不同程度的大多数时候也相当分散的片段情况。下面还会看到，我们有足够的理由来把它（价值理性行动）视作一种特殊的类型，不过在此必须再度重申，这里并没有尝试要对行动的类型给予任何一种完全周延的分类。

4. 目的理性行动的成立，是行动者将其行动指向目的手段和附带结果，同时他会去理性地**衡量** 手段之于目的、目的之于附带结果，最后也会考量各种可能目的之间的各种关系。无论如何，它**既非** 情感式（尤其不是情绪式），**亦非** 传统式的行动。对于彼此竞争或相冲突的目的与结果间作抉择，在另一方面可以是带有**价值理性** 的指向的：这时候，行动只有其手段部分属于目的理性的范围。或者行动者可以在面对竞争和冲突的目的时，不涉及对“诫命”和“要求”的价值理性指向，只单纯地将其视作给定的主观需求，并在量表上排列出他自己有意识地**衡量后** 的轻重缓急顺序，如此他便可以按照这一顺序尽可能地满足他的需求（所谓的“边际效用”原则）。价值理性式和目的理性式的指向之间因此可以存在着各式各样的关系。但是，从目的理性的观点而言，价值理性始终是——而且当它愈将所指向的价值提高为绝对价值，则愈益表现为——**非理性的**。因为人们愈只一味顾及行动的**自身价值**（纯洁的信念、美

感、绝对的善、绝对的义务等），那么便愈不会去计较行动的后果为何。不过，**绝对的** 目的理性行动基本上一样也只是一种建构出来的边界情况。

5. 行动，特别是社会行动，很少会**只** 指向上述讨论中的单一方式。同样的，行动的这些指向也绝不是穷尽所有方式的分类，它们仅仅是为了社会学的目的所创造出来的概念上的纯粹类型。实际的行动或多或少地接近于这些类型，或者更常见的是行动中混杂着来自不同类型的要素。至于这些类型是否符合我们所设想的目的，完全只能由成果来加以判断了。

### 三 社会关系的概念

所谓“社会关系”，依它的意义内容而言，乃是由多数行动者互相**考虑** 对方，因此指向彼此联系的行为。是故，社会关系基本上完全**建立在** 人们可以就一种（有意义的）特定方式从事社会行动的**机会** (Chance) 上。首先要了解，这些机会的基础为何。

1. “社会关系”这概念的基本特征，在于行动者和他人间存在着某种最低限度的**相互** 关联，它的内容或许十分的分歧：冲突、敌对、爱情、友谊、忠诚或市场的交换等，它也可以是对协议的履行、规避或破坏，是经济上、性欲上或其他形式的“竞争”，是身份的、民族的或阶级的共同体（假若这些事项超过单纯的共同性，而能导致社会行动的话——后面还会详述）。所以，这概念本身**并未** 涉及行动者之间是否存在着“合作”或“对立”的关系。

2. “意义”在这个脉络下所指的始终是：在种种具体情况中，由参与者主观认定的意义内涵的“纯粹”类型，这些类型

可以是实际发生的、平均的或理念建构出的，但绝非规范上“正确的”或形而上学“真理的”意义。即使在像“国家”、“教堂”、“社团”、“婚姻”等“社会构成体”（soziale Gebilde）的例子中，其社会关系也只**存在**于参与者依其行动的意义内涵相互发生过、发生着或未来会发生一定关联的机会里。持续澄清此点对于避免“物化地”使用这些概念是重要的。譬如说，一个“国家”设若丧失了以特定方式进行有意义的社会行动的**机会**，那么它便不再具有社会学上关于“国家”的含义。这种机会可能很高，也可能低得近乎消失。但只有当它确实存在时，相关的社会关系才得以发生。我们不可能找到其他**更清楚的**表达方式，来宣称一个特定的“国家”仍然在那里或已经“不存在”了。

3. 在一个既定的社会关系中，相互指向的所有参与者并不必然赋予此关系**相同的**主观意义内涵，这种关系也不必然要有“互惠”的性质。友谊、爱情、忠诚、信守契约、民族情感等，在一方是如此，但在另一方可能会遇到完全迥异的反应。因为参与者和其行动间有着种种不同意义的联系，就此而言，社会关系在任何一方看来都是客观上“单向式”的（einseitig）。不过，社会关系在下述情况中可能是相互指向的，即参与者一方**预设**对方有着（也许是全然或部分误解的）特定的态度，而将其行动导向这种期望。这通常对行动及其关系形式有一定的后果，当然，一种客观上“双向式”的（beiderseitig）社会关系，唯有在双方的意义内涵——依据每位参与者平均的期望——完全相互“**符合**”时，才能成立，例如当孩子对父亲的态度非常接近父亲（在具体的平均的或典型的情况下）所期望的一样时。在现实中，真正建立在双方面

意义完全一致之上的社会关系十分少见。但是欠缺双向的互惠性，依我们的定义而言，只有当它确实使参与者行动的相互**关联**全然断绝时，方才会导致社会关系的消失。像本文其他地方一般，此处提到的所有（行为方式间的）过渡情形在现实中都是正常规则的现象，而非例外。

4. 社会关系可以具有极为易逝的性质或可以有持续下去的性质，就后者而言，它指的是某种意义相互符应——即双方皆期望如此——的行为、有持续地**重复发生**的机会存在。为了避免错误的印象，我们必须一再强调**唯有**在这种机会之中——也就是说让意义相符应的行动有或多或少的“**机率**”能够发生——才谈得上社会关系的“**存在**”或“**维持**”。因此，所谓**存在着**一种“友谊”或一个“国家”，其意思不过是：**我们**作为**观察者**，判断是否有或以前有过某种**机会**，使得一些人根据他们特定的态度而会作出**一般意义**下（相关的）、特定类型的行动（请比较上述第二点）。由**法律**观点不可避免会提出的选择：究竟一条**法规**是否具备着特定意义的法理，或一种**法律关系**究竟存在与否，并不适用于社会学式的观察角度。

5. 社会关系的意义内涵可能会有所改变，譬如一个曾基于团结（Solidarität）的政治关系可以发展为利益冲突。在这类例子中，我们说“新”的关系已经出现，或说**持续存在的**旧关系有了新的“意义内涵”，都只是措辞上和程度上如何界定变迁中的“连续性”（Kontinuität）问题。事实上，意义内涵也可以一部分改变了，一部分仍维持不变。

6. 社会关系的意义内涵中**保持**相对不变者，可以形成所谓的“**准则**”（Maximen），其平均的和太略的内在态度是参与者**期望**于他的同伴，并将自己的行动指向这类准则的基础。当

所涉及的行动就其一般特质而言愈理性（目的理性或价值理性），便愈合乎此种情况。例如性爱上或纯粹情感式的关系（如某种“忠诚”的关系）中，参与者将其主观意义予以理性表达的可能性自然远较像订立商业契约时来得小。

7. 社会关系的意义内涵可以由相互的**共识**而形成，这意味着参与者彼此**承诺**着将来的行动（不管是相互间或是对其他第三者）。在这种情形下，每个参与者——只要他理性地考量——通常会怀着不同程度的信心，假定对方会朝向他所理解的经过同意的方式行动。他自己的行动也一方面目的理性式地指向这种（或多或少有意义地“忠于”的）期望，另一方面价值理性式地指向于“信守”他所理解的承诺内容的“义务”。我们先行解释至此，进一步的讨论请参见下面[第九节](#)与[第十三节](#)。

## 四 行动取向的类型：习俗、风俗

在社会行动的范畴中，某些实际上的规律性（tatsächliche Regelmässigkeiten）可被观察到，那就是：同一个行动者或许多人的行动过程会在一种典型地相似的主观意义引导之下重复地发生。社会学即是要考察这些典型的行动**模式**，它和历史学寻求对那些重要的——即曾影响人类命运的——事件的个别关联作出因果归责（kausale Zurechnung）是有所不同的。

当一种社会行动取向的**规律性**有实际存在的**机会**时，我们称它为“**习俗**”（Brauch）。如果这种机会在一群人中**仅仅**是由于反复操练（Übung）而产生的。假若这类操练是基于长期**习以为常**（Eingelebtheit）的结果，习俗将称之为“**风俗**”（Sitte）。否则，行动取向的规律性可被视作是“**受利害状况**所制约的”



(interessenbedingt) , 如果其存在的机会**只是**通过行动者纯粹目的理性地指向同样的**期望** 从而被如此制约的话。 [22]

1. 习俗也包括“流行” (Mode) , 当和风俗区分开来且直接同它相对时, 习俗将被称为“流行”, 这是基于相应行为的花样翻新乃是行动取向基础的事实。其发生场所常和“常规”

(Konvention) 相距不远 [23] , 因为二者通常皆源于对**身份地位** (Ständisch) 声望的欲求。在此, 我们对流行不作进一步的探讨。

2. 与“常规”和“法律”不同, “风俗”指称那些没有外在保证的规则。行动者自由自在地实际上顺应着规则, 不管他的动机是出于单纯的“无心”, 或是为了“方便”, 还是有什么其他理由。总之, 他可以基于同样的理由, 认为他所属群体的其他成员也会依这套风俗行事。

在此意义下, 风俗并非有强制“效力”的规定 [24] : 没有人会去“要求”他人一定得如此。当然, 从风俗到有其效力的**常规** 再到**法律** 之间的过渡是相当模糊的。我们随处可见到流传下来的传统会变成强制效力的重要来源。今天, 早上以差不多同样的方式吃早餐是一种风俗, 但这中间没有任何“约束力” (Verbindlichkeit) 可言 (除了对旅馆客人以外), 也不见得一定会成为风俗。相对的, 我们现在的穿着方式, 虽然部分源于风俗, 但今天往往不仅止于此, 实际上已成为一种常规 (或惯例) 了。

3. 社会行动过程中许多特别明显的规律性, 尤其是 (但不仅只是) 经济行动, 并非决定于任何有效的规范取向, 也非基于风俗, 而是完全取决于: 参与者的社会行动方式依其特质而

言，乃是尽量配合他们主观的正常估算下的**利益**，并将行动倾向于这种主观的想法和知识。譬如在“自由”市场中价格形成的规律性，便是一个例子。市场交易的当事人视他自己的行动为“手段”，指向自己**典型**的经济利益此一“目的”，同时也指向他预期中其他人典型的期望，作为可能满足其目的的“条件”。当他们**愈严格**地依目的理性来行动，则会愈同样地对既定情境作出反应，因此便出现了行动和态度上的一致性、规律性与持续性，这些性质甚至常比指向规范和义务的行动还要稳定，即便上述的规范在一个群体中有着实际上的“约束”效力。这一现象：对于赤裸裸的自身及他人利益状况的倾向，常常有着使人们行动一致的影响力——规范化的强制努力在这方面还时常徒劳无功——特别在经济领域受到了广泛的注意。事实上，对这些的观察正是国民经济学作为一门科学的重要来源。但是同样的情形适用在所有其他类似的行动领域中，这种（利益倾向的）行动类型基于它的自觉意识和内在的不受拘束（Ungebundenheit），形成了对立于受到习以为常的“风俗”所拘束的行动，也对立于服膺所信仰的规范而献身于价值理性式行动的另一个极端。行动的“理性化”（Rationalisierung）过程中，一个最重要的元素便是把内在未经思索地接受流传下来的风俗习惯，替换成深思熟虑地有计划地适应于利害状况（die planmäßige Anpassung an Interessenlagen）。此一替换过程当然不足以穷尽行动“理性化”概念的所有含义。因为除此之外，理性化可以有着不同方向的变化：它可以积极地朝向有意识的“价值理性化”（Wertrationalisierung），消极地却也可以朝着牺牲风俗习惯、牺牲情感式行动甚至最后不利于价值理性式行动，而只为

了成全一种弃绝任何价值信念的纯粹目的理性式行动的方向前进。关于“理性化”概念的多重含义，我们在下面的讨论中经常还会提及 [25]。（进一步的概念分析则留待最后 [26]。）。

4. 仅止于**风俗** 习惯的行动的稳定性，基本上立足于下列事实：即那些不将自己行动倾向它的人，便会“不自在地”行动，也就是说，他必须忍受大大小小的各种不方便和不愉快，而只要他周围的大多数人仍旧依循着固有的风俗行事，这种情形便不会消失。同样的，**利害状况** 的稳定性也来自：若有谁不将自己行动指向对方的利益——他不去“估计”它们——那么他会受到对方的强力抵制，或得到他不愿见到和不在预期中的后果，换言之，他因此而承担了伤害自己利益的风险。

## 五 正当的秩序

行动，特别是涉及社会关系的社会行动，可以指向参与者**相信** 存在的**正当秩序**。这种行动真正会出现的机会，即称作此一秩序的“效力”（Geltung）。

1. 因此，**秩序** 的效力意含着比那些只被习俗或自利心所决定的规律性社会行动更多的东西。如果家具搬运公司通常在租约期满时登广告招徕顾客，这一规律性是被自利心所驱使。如果一个推销员按月或按星期的特定日子去拜访特定的顾客群，其行为不是习俗所致就是自利心的结果。然而，当一个公务员（Beamter）每天在固定的时候上班，他并非只基于他可置之不理的习俗或自利心的基础而行动；在一般原则下，他的行动也被秩序的效力所决定（如：公务员规章），这为他所信守

执行，一方面是因为不服从将对其私人不利，另一方面也因违反规定对他的责任感（当然，这可多可少）而言是有害的。

2. 那么，只有当一种社会关系的内容是指向可决定的“准则”才能被称为是一种“秩序”。只有这样一种秩序才被认为有效，朝向这些准则的情形发生，多少也因为这秩序对行动者而言是义务性或视为楷模的。当然，在具体的例子中，朝向秩序的行动包括了极为不同的动机，但情况是伴随着其他顺应的来源。秩序的产生，至少部分是操在行动者自己定义的行为模式或将自己局限在律法中，这自然大幅增加了行动在实际上顺应秩序的机会。一种秩序若和纯然权宜的动机相连，是较已成为习惯的全然习俗动机还不稳定，后者往往是诉诸内在的态度；但即使这种秩序也较联系于带有模范或义务的尊荣，即可称之为“正当性”的秩序来得不稳定。其中的变化，从传统或纯粹目的理性的动机到朝向一种正当性信仰的秩序，在现实中的界限自然是十分模糊的。

3. 某人将他的行动“指向”一种秩序的效力，并不意味着只有依循行动者所理解的秩序本身的意义。甚至在规避或不服从的例子中，作为必须遵守的效力仍可以产生规范性的影响。首先，这可以在全然目的理性的行动观点下发生。一个小偷会指向于刑法的效力而隐匿他自己的行动。事实上，秩序在他的社会中被视为有效即表现在他不敢公然违犯的明证上。但不谈这边界性的例子，通常秩序的违犯仅限于某些部分，而有时候违犯者还会信誓旦旦地宣称这也是正当的。从而，同时会存在着对秩序的不同意义的诠释。以这些例子而言，为了社会学的目的，每种皆可被视为在决定行动的过程中确实有其效力。事实上，在相同的社群中，承认有相互矛盾的秩序存在，对于社

会学的取向而言并不太困难。因为甚至在同样一个人行动时，有可能也会朝向矛盾的秩序系统，这不只是可能发生在不同时间的每天生活中，甚至也会在相同的具体行动中发生。一个人依荣誉感而与人决斗；但同时他可采行或者秘而不宣，或是相反把自己交给警察处理，接受法律裁判。然而，当规避或违犯那些已被普遍理解的秩序成为规律时，秩序的“效力”便只在有限的范围，或在极端的例子中已完全消失。因此，在社会学的用法中，在已知秩序的有效和缺乏效力之间，并不存在像法律那样严格清楚的区分。相反的，在此两极间有个渐进的转变过程；而像前面已经指出的，矛盾秩序的系统是可能同时存在的。在那些例子中，每种秩序都是有效的，只要行动**实际上**有指向它们的**机会**存在。

[附记] 对此主题的文献熟悉的人，会记得施塔姆勒书中有关“秩序”概念的章节部分，我们在序文注释中曾提及此书。像他的其他作品一样，他的定义看似繁复，但基本上误导了问题并引起严重的困扰（读者可以比较作者前文中对于它的批判式讨论，因为作者对施塔姆勒的含混亦感不耐，所以批评起来有时就不免过于辛辣）。施塔姆勒无法把“效力”的规范意义和经验意义区分开来。进一步，他也无法认识到社会行动不是只有朝向秩序的。尤其他视秩序为社会行动的“形式”，然后他企图把它带进一个“内容”的关系类型中；这是和知识论中形式与内容的说法类似，但他却以一种在逻辑上站不住脚的观点来论述（先暂时不谈他论证中的其他缺点）。

譬如说，经济行动是基于可利用手段的相对稀少性的概念来满足需要，而关联到自己的需求状态及对于别人的适切行动，后者对同样的资源也有所考量。当然，行动者在**选择**其经

济过程时自然地会朝向他所理解的常规和法律的规则，这些秩序有其效力，即他知道自己若违犯它们的话，会引起其他人特定的反应。施塔姆勒却以一种无助的困惑状态来理解这非常简单的经验情境，特别是他竟然宣称在“秩序”和经验性行动这两者之间无法在概念上建立一种因果关系，在这层脉络中，只能询问被**正确** 诠释而具法理含义的秩序，是否能“应用”到经验的情境之中，即规范的意义能被视为有效吗？若能的话，此情境下的**规范法则** 的具体内容是什么呢？事实上，在对一般理解下的秩序效力有所想象（*Vorstellung*）并使行动朝向于此一秩序理念的**机会**，以及与其相关的经济行动之间，的确（在特定情况下）存在着惯用意义上的“因果关系”（*Kausalverhältnis*）。就社会学而言，光是这种朝向（秩序的）**想象** 的机会本身，便构成了所谓的有效秩序。

## 六 正当秩序的类型：常规和法律

秩序的正当性可以由两种主要的方式来**保证**：[\[27\]](#)

I. 该保证是纯粹内在的，可以是：（a）情感的：源于情绪上的顺从；或（b）价值理性的：由一种信仰而决定，它相信秩序的终极价值，且视之为伦理的、审美的或任何其他类型的终极价值的表现；或（c）宗教的：通过对依赖于某种拥有救赎资源者（*Heilsgüterbesitze*）方能得救的信仰来保证。

II. 秩序的正当性也可以（或只是）由对特殊的外在效果的期待，像利害状况等所保证。

某种秩序将被称为：



a. **常规** (Konvention), 其效力是由一种机会而外在地被保证, 也就是若在一个既定的社会群体中偏离了它, 则将导致一个相对普遍且实际感受得到的**不同意** (Missbilligung) 的反映的机会。

b. **法律** (Recht), 若它的外在保证是通过下列机会, 即靠着一群**执行人员** (Stabes) 为了集体承诺或对违规的惩戒, 而可能运用对个人生理或心理的强制。

1. 常规, 所指的是风俗的一部分, 它在**既定社群之中** 产生, 而被视为一种“有效”的共同意见, 并以不同意的方式来对抗偏差。拿来和此处所讨论的“法律”区分开看时, 它并非被一群执行人员所强制。施塔姆勒把习俗从法律中区别出来以说明它有彻底自发顺从的特质, 但这与一般用语不符, 而他所举的例子也不恰当。对习俗的顺从, 如打招呼的通常形式、服饰款式被赞为恰当得体和各式各样对社交的规范等, 在形式和内容两方面, 皆十分期待个人视其为严肃且有约束力的。这并非像准备食物的特殊方式例子, 只是一种“风俗”, 对常规的顺从没有那么的自由。对于常规法则的违犯——如“体面”

(Ständessitte) 的标准——通常会导致一个人所从属的地位团体里的部分成员相当严格且有效的非正式杯葛与制裁, 这事实上常比法律的惩罚更为严厉。其唯一欠缺的是有维系秩序的特定功能的同僚群, 如法官、检察官、行政官员、首长等。这两者的界限其实很模糊。介于常规对秩序的保证与法律保证之间的边界例子是在形式上的威胁及**组织化** 的杯葛上。就我们的专有名词而言, 这当然被视为法律强迫的形式。常规法则除了仅止于不同意的的手段外, 还可以有其他的方法来执行, 如利用权威驱逐违犯该地惯例的人离开。但这并非现在要谈的重点, 因为归根究底, 这仍是**个人基于** 常规上的不同意而动用这种

（时常相当激烈的）强制手段，并不是为此目的而设的执法人员在执行其任务。

2. 对于我们此处所用的“法律”概念而言，为了其他目的，它可能会被赋予不同的定义。有这么一种随时准备强制处理的执行人员的存在是最为关键的。这些人的特质自然并不需和现在所知完全相似，特别是它并不一定需要有“法官”

（Richter）机构存在。氏族（Sippe）可以在复仇与决斗的争执中作为执法者，如果他们的反应方式确有任何一种秩序实际发生着效力，但这是我们所说的“法律强制”（Rechtzwang）最外缘的极限了。众所周知，国际法常常会被否认是法律，就是因为在各国的权力范围之上并没有一个超国界的法理权威在那里。在现在使用的词汇中，任何只通过对不同意与受害者自己报复的期望，即外在只靠习俗力量或利害状况来保证而缺乏一批执行人员来维护的秩序，都不能称之为“法律”。但是就法律的专有名词用法而言，完全相反的说法亦可能成立。至于强制的手段为何，则是不相干的，甚至像“兄弟爱的告诫”，这在各宗教派别广为使用，并被作为初级对犯戒者的温和惩罚，从它是一种设定出来的秩序而由特定人员加以执行来看，可说是种“法律”。同样的情况如〔罗马的〕监察惩戒是保证行为遵循“公序良俗”的手段，而教会的训育手段所造成的心理强制也包括在内。是以“法律”既可以被神职权威也可被政治权威所保证，可以由志愿性结社或家长权威或由合作社或其他的结合方式来保证。（德国学生的）兄弟会的规则在我们的概念定义上也是法律，就像德国民法第二节888条所提及的不可强制执行的事项（如同居义务的履行等、由婚姻引起的责任）亦属于法律。“法律的不完美性”（leges imperfectae）

和“自然义务”的范畴是法律语汇的形式，其表现了间接的限制或使用强制的条件。同样的，强迫性参与的“交易习惯”（Verkehrssitte）亦是法律，可看民法157、242条。亦请比较“善良风俗”（gute Sitte）的概念，就因为是可欲的，所以是值得以法律维系的风俗。 [28]

3. 并非每一种有效的秩序都必然具有普遍而抽象的性质。法理规范和在具体实例中的法律裁决之间的区分，并非总像现今我们所期待的那样清楚。一种“秩序”因此也许只是对单一具体情境的支配而已，其中细节属于法律社会学的研究范围。但是为了现在的目的，除非有特殊状况，我们将以现代区分法理规范（Rechtssatz）及法律裁决（Rechtsentscheidung）的理解方式来讨论。

4. 被外在强制所保证的秩序，同时也可能还被内在的主观态度所保证。而法律、常规及“伦理”间的关系并不会构成社会学上的问题。从社会学的观点来看，一种“伦理”的标准是指一个人的态度朝向某类型的价值，且借由此信仰，他视之为支配其行为的有效规范。因此，像审美的标准可说什么行动是美的，我们也可以说什么是伦理上的善的行动。这种样态的伦理规范的信仰，即使欠缺外在的任何保证，亦能对行动产生巨大影响，这类例子出现在当其他人的利益并不会因行动违犯而受影响的时候。另一方面，这种伦理的信仰通常是被宗教的动机所保证。但同时它们也可以由（此处用语意义上的）习俗——即通过对规范的不同意与杯葛，或由法律——通过刑法、警察的反应与民法上的后果——来加以保证。社会学意义上的每种实际的有效的“伦理”，大致上总是由存在着不同意义的可能性而能保证其不被违犯，即有常规的成分在。但相反的，

并非所有的常规或法律秩序都能宣称具有伦理规范的特质，法律经常以目的理性的方式规定，其**伦理的**性质更远低于某些常规。在人群中流传的效准想象（Geltungsvorstellung）是否能称作“伦理”（因此便不仅是“常规”，或不仅是“法律”），对经验取向的**社会学**来说，只能视这群人**实际**应用的“伦理”概念内涵究竟为何来判断，而无法一概而论。

## 七 正当性的基础：传统、信仰及成文规定

行动者可以由下列方式去赋予某种秩序正当性的效力：

- a. 由**传统**（Tradition）：其效力在于原先便已被接受的。
- b. 基于**感情上**（尤其是情绪的）信仰（Glauben）：新的宣誓与被认为是值得仿效的模范所形成的效力。
- c. 基于**价值理性**的信仰：被视为绝对价值者所具有的效力。
- d. 基于被相信具有**合法性**的成文规定（Satzung），这些合法性被参与者视为**正当**，是因为：（a）那些利害关系者会自愿地同意并接受此种形式；（b）某些人对其他的人拥有**正当**的权威，因此便强制其服从。

除了一些仍须定义的概念外，上述部分的细节都可算是法律社会学及支配社会学的范畴。在此只作若干必要的陈述。

1. 权威正当性最古老和普遍的形式，便是植根于传统的神圣性。对于巫术惩罚的畏惧，强化了存于心中抑阻改变行为惯常模式的力量。那些与既存的秩序相结合的多种利益，也使得权威的持续得以巩固。

2. **有意识地**创造一种新的秩序，就起源而言，差不多全是由于先知的预言，或者至少被认为是先知的宣示。我们可以

从希腊的“仲裁者”（Aisymnetac）的地位上 [29]，看到这样的情形。此种顺服乃依附于对先知正当性的信仰。在严格的传统主义时代中，新秩序的建立——**被视为** 确实是新的——若非通过先知的宣示，那么便只有将此新秩序当作是过去即存在却尚未被真正认识到的真理，或是此真理一度被蒙蔽，现在又**重新被发现**。

3. 通过“自然法”（*Naturrecht*），我们可以看到价值理性式正当性的原则。即使自然法在事实的发展上，并不总是与其宣示的理想相一致，但是我们必须承认：它的严整逻辑对行为仍有其影响，而这使它与神意法、成文法和传统法律都有所不同。

4. 今天正当性最普遍的形式，便是对**合法性**的信仰，也就是服从**形式**正确的以一般方式通过的成文规定。在这方面，所谓自愿同意的秩序，或强制规定所形成的秩序之间的区分，只有相对的意义。因为，即使是自愿同意形成的秩序，其效力亦非立足于**完全一致**的同意，在过去这被认为是真正的正当性所必备的条件，事实上这只是一种特定群体的秩序，所依赖的多是那些持有异议者的默认。另一方面也很普遍的便是：少数借由武力或更为激烈的方式来强制一种秩序，使得原先抗拒者逐渐承认其正当性。另外，如果是以投票来确立或更改秩序的合法手段，那么也经常发生少数意见取得形式上的多数，而使原先的多数来服从。在这种情形下，所谓多数只是一种表面的现象。而由自愿同意所建立的秩序，其合法性的信仰起源甚早，有时在我们所谓的原始部落中亦可以发现，在这些情况下，差不多都会以神启的权威来做补充。

5. 服从那种由一个人或一群人所强制的权威，如果不是只基于畏惧或是目的理性的动机，那么就一定会有对于合法性的想象，所预设的总是对于这些人所拥有的正当的**支配权力**（Herrschaftsgewalt）的信仰。这些主题我们将在下面分别处理，可参看十三及十六节，及第三章。

6. 对于秩序的服从，通常除了由各种不同的利益情况来决定外，也会受到一种对传统的坚持及合法性信仰的混合物所制约，除非它是一种完全新规定的案例。在大部分的例子上，服从秩序的行动者当然不是完全知道是受习惯、习俗或法律的影响。在这些情形下，社会学家必然要对各种效力的典型方式加以说明。

## 八 斗争、竞争和选择

当行动是企图贯彻行为者的意志以抵挡其他团体的抗拒时，此种社会关系可被视为“**斗争**”（Kampf）。所谓“和平的”斗争手段，是指那些不诉诸直接暴力的方法。当企图形式上和平地达成对机会和利益控制的范围而此种机会亦是他人极想获得时，“和平的”斗争便是所谓的“竞争”（Konkurrenz）。而当一种竞争的过程，其目的和手段朝向一种秩序时，便是“规则化的竞争”。为了利益和生存，那些发生在个人或社会类型**之间**（潜在的）斗争，因为欠缺明确的冲突意图，此将称为“选择”（Auslese）。凡属于生活中有关个人的相对机会的事务，称之为“社会选择”，而就关于遗传特性所决定的生存机会来说，则是“生物选择”。

1. 从毫不顾及规则、目标放在消灭敌对者的血腥冲突，到受传统习俗所制约、具有中世纪骑士精神的对抗和有着明确游



戏规则的运动竞赛之间，都存在着各式各样的（斗争类型的）过渡。在战争中传统规定的典型例子是，前锋必须站在行伍前喊“Messieurs les Anglais, tirez les premiers”<sup>[30]</sup>。其他的过渡例子，譬如说从毫无规则、为取得女性欢心的献殷勤者的竞争，到为争取交换机会、在市场秩序下的竞争，到艺术领域规则化的竞争或像“选举”等，也都存在着各种不同的过渡类型。和平和暴力斗争在概念上的区隔，是由于各有其自己的方式及特殊意义的社会学结果（可参见下文及[第三章](#)）。

2. 所有大规模发生的典型斗争和竞争模式里，就长期来说，愈拥有成功的个人特质的人愈会被拣选出来，虽然在许多个别的例子上偶然及幸运也具有决定的重要性。什么特质是重要的，视斗争或竞争发生的情境而定。这特质有可能是形体的力量，或者是种机诈取巧，可能是心灵的力量和煽动群众的技巧，或是对长者的忠诚，或是取悦大众的能力，可能是原创的创造力，或者是善于调适的能力，更有可能是些不寻常的特性，或平凡大众所拥有的东西。在这些决定性的因素中，我们不可忘记，这是由团体所导引的行为的**秩序**系统，不论是传统的、价值理性的或是目的理性的。**每一种**秩序的形式都会影响到不同社会选择过程中的机会。以此处的意义而言，并不是每一种社会选择的过程都是斗争的情况。相反的，社会选择在起初只是意味着行为的特定类型、与相应的个人特质在某些角色上较容易成功的可能性，像“爱人”、“丈夫”、“国会议员”、“官员”、“承包人”、“经营者”、“成功的商人”等。这样的想法并未指明这种社会上优势的机会是不是必须由斗争来实现或甚至是否可以改善生物性的**生存机会**。

只有在真正竞争的情形下，“斗争”的概念才会被使用（也就是说，当规则原则上可以被建立的时候 [\[31\]](#)）。根据我们的经验，只有在“选择”的意义下，斗争实际上才一定会发生；更进一步来说，只有在**生物** 选择的情况下，斗争才是**原则上** 无法排除的。选择“持续存在”（ewig），乃因为明显地并没有一个方式可以完全排除它。即使是最严厉的要求和平的秩序，也只能部分地排除斗争的工具、对象及促成斗争的动力。这表示有其他争取成功的斗争手段，是在开放竞争的过程中可资运用。但是即使是根据乌托邦式的假设，所有的竞争将会被完全排除，环境仍然会形成潜在的选择过程，不管是生物的或社会的都将有利于适者生存，而最适应环境的重要特质主要是由遗传或环境来决定。社会选择在实际上，而生物选择在原则上，同样都对排除斗争设下其限制范围。

3. 在社会关系中发生的“斗争”和“选择”过程，自然可以和个人 为了生存及成功所展开的斗争区分开来。只有以隐喻的方法，这些概念才能适用于**社会关系**。因为社会关系只以具有特定主观意义的人类行动的方式**存在**。因此一个“选择”的过程或是人们之间的“斗争”只代表着某种行动类型已由其他所取代，不论这是同样的人或是其他人的行动。这可能表现为许多不同的形式。人类行动首先可能**有意识地** 指向改变某些社会关系——即去改变相应的行动，或是它可能导向去**阻止** 它们的发展或持续。举例来说，“国家”可通过战争或革命来破坏，或是一场阴谋叛变可借血腥的镇压而解散，卖淫亦可由警察来查禁，“诈欺的”商业行为则可通过撤销法律保障或刑罚来制止。进一步来说，社会关系可能会因为差别待遇的存在而

受到影响，这有利于一种类型压倒另一种类型。不管是对个人或有组织的群体而言，去追求这样的目的，都是可能的。

其次，在不同情况下，社会行动和其相关的条件也可能产生非预期的结果，而某些社会关系的类型（当然是指那些相关的**行动**），在它们持续与否的机会上，会被行动的相反结果所影响。所有自然及社会情境的改变，都会对各种社会关系存续的不同机率产生影响。任何人都可以自由地将此种例子视为选择的过程。譬如，他可以说在几个国家中“最强的”（以“最适者”的意义而言）将取得胜利。然而我们必须记住的是，所谓的“选择”和在社会上及生物上**某种类型的人**的选择并无关系。在每一个例子上，去探究产生改变的原因是很必需的，这包括许多复杂因素，并不适宜用单一观点来解释。当硬要用单一观点来指称时，总是有个危险，那便是介绍未经批判的**价值判断**到实证调查中同将碰巧遇到的“偶然”和个别特例通则化的风险。不幸的，这类型的议论在近年来已日渐增多。特定的社会关系经常是在相当具体的理由下才会被排除，而这种事实根本还不足以证明其**一般性**的“适应度”（generelle “Angepasstheit”）究竟如何。

## 九 共同体关系和结合体关系

所谓的“共同体”关系（Vergemeinschaftung），是指社会行动的指向——不论是在个例、平均或纯粹类型中——建立在参与者主观**感受到**的**互相隶属性**（Zusammenangehörigkeit）上，不论是情感性的或传统性的。所谓的“结合体”关系（Vergesellschaftung），是指社会行动本身的指向乃基于理性利益的动机（不论是目的理性或价值理性的）以寻求**利益平衡**（Interessenausgleich）或**利益结合**

(Interessenverbindung)。特别的是，通常这种结合体的关系型态是基于双方认可的理性**同意**，虽然这绝非唯一的形式。在这种情形下，相应的行动，就理性的极端例子而言，可价值理性式地指向对自己责任义务的信仰或目的理性式地指向其**伙伴**的忠诚度的期待。

1. 这个用词和滕尼斯在《共同体与社会》一书中所作的区分相类似。但就滕尼斯的目的而言，他赋予这个区分特别的意义，而不完全适用于此处的论述目的。<sup>[32]</sup> 结合体关系的最纯粹类型有：(a) 目的理性的自由市场**交换**，这构成了相互对立却互补的利益妥协；(b) 纯粹的，依自由协议而组成的“**目的结社**”(Zweckverein)，其意图与手段完全是在追求成员实际的(sachlich)利益(如经济或其他事项)，并为此同意进行长期持续的行动；(c) 基于价值理性动机而成立的“**信念结社**”(Gesinnungsverein)，例如“理性的”教派，假若其不计情感上和情绪上的利益，完全只是为了服务一件“实际”(Sache)而存在(可以肯定的是，这种例子只有发生在相当纯粹的类型中)。

2. **共同体关系** 可能建立在许多不同的情感性、情绪性或传统性的基础之上，例如宗教上的兄弟情谊、性爱关系、个人忠诚关系、“民族”共同体、军队的团队精神等。最容易举证的便是家庭。但大部分的社会关系多少都有这类的特质，**同时**也有某些程度是受结合体的因素所决定。不论社会关系的主要考虑是如何冷静的可计算性或目的理性(如同商人对待顾客般)，皆有可能涉入情绪性价值，并超越功利性的原始目的。每种超越立即性共同目的的追求的社会关系，若持续一段时间让同样一群人交往，而且不是一开始便限定只在技术性的范围

之内结合，多少会出现共同体的连带关系。因此，在相同的军队单位、相同的学校班级、相同的工厂或办公室的结合情况中，总是有这样的趋势，当然其程度上的变异相当大。<sup>[33]</sup>相反的，一种通常被视为主要是共同体的社会关系，可能会有部分甚或全体成员在行动上或多或少地指向目的理性式考虑。例如，家庭团体的成员究竟是以“共同体”的感觉去面对它，抑或以“结合体”方式利用这种关系来达到自身的目的，这之间的变异可能性很大。“共同体”关系的概念，在此被有意地界定为非常一般性的术语，因此也就包含了非常异质的各种现象。

3. 根据主观意义上的通常诠释，“共同体”关系是与“斗争”最极端对立的例子。然而，不容隐瞒的事实是：加诸较弱一方身上的各式各样的强迫，即使是在最亲密的共同体关系中，仍是相当普遍的事情。更甚者，导致生活机会和生存机会不同的“选择”（Auslese）过程，持续地在这些关系中进行，就像在其他地方一样。另一方面，结合体的关系经常只存在着敌对利益之间的妥协，在此仅有部分斗争目标或斗争手段被排除，或者至少有想要这样做的企图。在妥协范围之外，参与者之间的利益冲突本身与对机会的竞争仍然俱在。“斗争”与共同体关系是相对的概念。斗争依据采用的手段而有很大的变异，特别是暴力的或和平的，以及它们是如何毫不顾忌地被使用。这已指出，社会行动的任何一种秩序形式，在某些方面皆预留了空间给不同类型的人（Menschentypen），以各种方式在竞争中为生活机会而进行事实上的“选择”。

4. 并非有着任何特质、共同情境或行为的共同模式，便意味着一个共同体关系的存在。例如，因为拥有共同生物性遗

传，而归类为属于相同“种族”的人群，并不意指他们之间有任何的共同体关系。通过对互通有无和通婚权利的限制，人们可能发现他们是处于相似的情境，一种相对于外在环境使人们互相隔离的情境。但即使他们对这种情境皆有相同的反应，也不构成共同体的关系。光靠他们对这情境及其结果有共同的“感觉”（Gefühl），共同体关系仍尚未存在，只有当这感觉导致彼此行为的**相互指向**时，一种社会关系方才在他们之间产生，而不仅仅是每个单独个人对环境的关系。甚至只有当这样的关系包含了相互隶属的感觉时，才算是一种“共同体”的关系。这可以犹太人为例，除了犹太复国者集团和为了提升特殊利益而有的特定结合行动外，犹太人之间只存在一种相对而言很低程度的共同体关系；事实上，犹太人经常是排斥犹太“共同体”存在的。他们有着一种起源于相似的传统、通过家庭和周遭社会环境而发展出的**共同语言**，这增进了相互间的理解，并在相当程度上促成了所有的社会关系。但就本身而言，它并不足以充分形构出共同体的关系，而是促发了团体内所关心之事的沟通，即有了结合体关系的发展。这发生在**个人**之间，并不是因为他们说相同的语言，而是因为他们有着其他类型的利害关系。指向**共同语言**的规则首先只是充作沟通的工具，而不是社会关系的内容。只有当说相同语言的两方意识到与说不同语言的第三者之差异时，那分享共同情境的面向便可使他们有共同体的感觉产生，及有意识地出现基于分享共同语言而存在的结合体关系。参与“市场”是另一种形态，它促成交换伙伴之间的结合，以及个别参与交换者（特别是竞争双方）的社会关系，使他们不得不彼此指向对方的行为。但市场中更进一步的结合方式发展，则除非某些参与者为了在价格竞争中取得成



功或所有参与者为了规则及确保交易之目的而订定协议，否则不会出现。可能更值得注意的是：“市场”和基于其上的竞争性经济（Verkehrswirtschaft）形成了由赤裸裸的**利害状况**而导致行动相互影响的最重要类型，正如现代经济生活所具备的特质。

## 十 开放关系和封闭关系

一种社会关系，不管在任何的特质上是共同体或结合体的，只要其秩序体系不排斥任何想加入者的参与（通常这些人实际上也有能力就此加入），便可称作是对外**“开放的”**。另一方面，根据行动者主观意义和具约束力的规则，使特定人的参与被排除、限制或限于某些条件，那么相对于局外人而言，这便是一种**“封闭的”**关系。不论开放的或封闭的关系，可能是传统的情感之价值理性地或目的理性地被决定。在下列情境中，特别可能基于**理性的**理由而导致封闭：社会关系可能提供参与者精神上和物质上利益满足的机会，不论这种满足是其目的或是其结果，或者不论是由合作的行动或由利益的妥协所达成。假若参与者期待他人的认可，将导致满足机会在程度上、方式上、安全性上或价值上的改善，他们的兴趣将在于保持这种关系为开放性的。另一方面，假若他们期待以独占的策略改善其地位，那么他们的兴趣便在于**对外**封闭的关系。

对封闭的社会关系而言，有许多方式可能保证其团体的独占利益：（a）这样的利益可以开放给团体内**自由**竞争；（b）它们可能在数量或种类上受**规制**或定额配给；或者，（c）它们可能被个人或团体依恒久的基础所**占用**，而变得越来越不让与（对内封闭）。在此，占有的机会将称之为“权利”（Rechte）。依相关的秩序决定，占有可能是（a）为了特殊共同体或结合体团体成员的利益，例如家族团体；

或者 (b) 为了个人的利益：亦即 (a) 个人可以在纯粹个人性的基础上享受他的权利，或者 (b) 万一他死亡，一个或多个因出生（血缘）而与权利拥有者相关的人，或由于一些其他的社会关系，便可能继承这些权利；或者拥有者会特别将权利指派给一个或更多的人，这些都是继承占有的例子；最后，(c) 也有可能拥有者多少被完全授权，而可以自愿同意让渡权利，或者给特定的人，或者给任何一个他所选择的人，这是让渡性的占有。作为封闭性社会关系的参与者，将称为“**成员**” (Genosse)；如果他的参与是受制于为了保证其占有利益的方式，即称之为“**有特权的成员**” (Rechtsgenosse)。个人由继承或由继承团体（不论是共同体的或结合体的）而享用的占有权利，可称之为个人或团体的“**财产**”，而只要是可以让渡的便是“**自由的**”财产 (freies Eigentum)。

上述概念的详细定义，表面上有着不必要的冗长，事实上这个例子说明了我们经常忽略仔细去思考那些“自明之理”，只因为在直觉上已习以为常。

1. (a) 在传统的基础上倾向于封闭的共同体关系或成员资格是受家庭关系决定的那些例子。(b) 在情感上经常是封闭的个人情感性关系，例如性爱关系或常见的个人忠诚关系。(c) 以价值理性为基础的（相对的）封闭关系，经常形成分享着一种明确宗教信仰的共同体 (Glaubensgemeinschaften)。(d) 以目的理性为基础的典型封闭关系，如具有独占或财阀性的经济性结社团体。

下面再随意地举几个例子：一个语言沟通社群 (Sprachvergesellschaftung) 是开放性或封闭性的，取决于其意义内容。一般性的对话较倾向于开放性的，而与亲密的对话或商业资讯的传达有显著的不同。市场关系则至少大部分时

候是开放性的。在许多包括共同体和结合体关系的例子中，我们可以观察到扩张与封闭之间的**转换**。例如古代和中世纪的行会和民主的城邦国家，有时这些团体为了巩固他们权利地位的安全性，便试图尽可能增加他们的成员人数，但另一些时候，则限制成员资格以保护他们独占性地位的价值。相同的现象在修道院和宗派中并不普遍，他们已由宗教信仰宣传阶段过渡到一种为了维持伦理标准或为了物质利益的理由而向外封闭的阶段。在市场关系中为了增加成交量的扩张做法，和为了独占利益而加以限制的考量往往并行不悖。语言统一的提倡在今天出版者和作者利益的自然结果，这与以前（并非不普遍）为了地位团体而维持语言特殊性或甚至出现隐匿性语言（Geheimsprachen）的情形正好相反。

2. 与局外人有关的规定及排他性的范围和方法可能有很大的变异，所以由开放性的状态到规定和封闭性的转变是渐进的。不同的参与条件有如：检定测验、试用期、可在特定条件购买的股份持有资格、以投票选举新成员、以出生或由成就决定的成员资格或被选举资格等。最后，如果存在着对内的封闭性和权利的占有，那参与便得取决于占有性权利的获得。封闭性和参与条件的等级区分（Abstufungen），有各式各样的变异。亦因此，所谓的“规制”和“封闭性”都是相对的概念。从排他性俱乐部、买票即可进入的戏院、通过海报广告招揽群众参加的政党集会、人人可自由加入的教堂礼拜一直到某种（有资格限制的）教派或秘密组织的神秘仪式之间，存在着人们所有可以想象到的、各种不同程度的过渡，其间的界限并不明显。

3. 相同的，在**团体内** 的封闭性也可能包含了各种变异形式。例如，种姓（Kaste）、行会或股票交易中介者团体（对局外者而言是封闭的），视其本身为完全独占性的团体，可能会允许其成员彼此自由竞争所有的利益机会；或者可能会严格地指派每一成员享有特定的利益，例如对顾客群或者特殊事业目标的限制，常是一辈子可享有或基于（如印度所特有的）种姓继承制度，或可让渡的占有机会上的安排。同样的，日耳曼传统中的马克共同体（Markgenossenschaft）结社不是允许其成员自由使用其领域的资源，便是指定每一个别家族严格地限制在一小地区上。而对外封闭的移民团体可允许自由使用土地，或同意并保证个别所有物的永久性占有。在这种种情况中，可发现所有想像得到的过渡和中间形式。历史上而言，采邑、俸禄和官职的继承请求权乃是对内封闭的，其占有的形式相当复杂且多变化。

就请求权的发展来说，（现代的）“工厂议会”（Betriebsräte）也可以声称工人有权拥有工作位置，其形态由“封闭性的工作场所”（closed shop）到对特定位置有“权利”占有，这是工人争取自身权利的第一步，但并非必然如此（这个发展的前一阶段则是禁止在无工人代表的同意下解雇工人）。[\[34\]](#) 所有细节将保留至以后再分析。永久性占有的最终极形式可见之于个人或如家族、氏族、家庭等个人组成的特定群体的受保障，即（a）万一死亡，（其财产）会依一定的秩序交予特定的继承者，或者（b）权利拥有者能够将权利任意自由地让渡给任何其他人，从而 他也成为社会关系的当事人之一。所以，当占有在**群体内** 达到这样的极端时，便成为与**局外者**

有关（相对）的**开放性** 关系。只要成员资格的获得不是系于其他特权成员的认可，这种情形便可能发生。

4. 封闭性关系的主要**动机** 有：（a）维持素质，这经常结合了对声望的兴趣，享有荣誉的必然机会，甚至和利润有关：例如苦行者、修道士（特别如印度的托钵僧）、清教徒的教派等社团，也有如组织化的武士群体、部会首长和其他官员、希腊城邦的市民集团、工匠行会；（b）相对于生存空间（Nahrungsspielraum）呈现机会紧缩的压力 <sup>[35]</sup>：例如消费的垄断，以自给自足的马克共同体为其典型；（c）营利机会（Erwerbsspielraum）的日渐缺乏：这可在商业独占中发现，例如行会、古代捕鱼权利的独占等。通常（a）是结合了（b）和（c）。

## 十一 社会行动的责任归属：代表和相互责任

不论是依传统或法律秩序所维系的社会关系，其参与者都可能将某种特定的行动类型（a）**归责于**（zugerechnet）**所有**在社会关系中的参与者，这种情形我们称之为“互有责任的成员”（Solidaritätsgenossen）；或是（b）将特定的参与者（代表者）的行动归责于其他的参与者（被代表者）。

这两种情况中的成员都会共同承担由行动机会和后果所带来的利益或损失。按照现行的规则，代表者的权力（Vertretungsgewalt）可能是：（a）完全占有所有的形式，如自行全权代理（Eigenvollmacht）；（b）根据一定特质予以持续地或有期限地获得授权；（c）通过参与者或第三者的特定文件而持续地或限期地获得授权，如正式的委任代理（gesetzte Vollmacht）。关于社会关系（共同

体或结合体)可被视作互有责任的团结关系或代表关系的基本条件,一般而言,只能说最具决定性的考虑是看行动指向以暴力斗争或和平交易为目的的程度究竟为何,但除此之外,尚有相当多只在具体分析中方能确定的特殊状况也极为重要。自然的,上述的发展在那些以和平手段追求**纯粹理念目标**的团体中较不显著。通常这类团结和代表权的现象会随着对外界封闭的程度而平行发展,但并非总是如此。

1. “责任归属”(Zurechnung)实际上意味着(a)主动与被动的团结式相互责任:对任一参与者的行动,所有其他成员就像他本人一样必须负责,同时其他人也和他本人一样可以正当享用行动所带来的有利机会。这种责任的对象可能会是精灵或神明也就是宗教倾向的,或者可能是对人们的责任如受到习俗或法律所规制的情形。受习俗规制的例子有针对氏族成员或由氏族挑起的“血仇”(Blutrache),和打击城市居民与罪犯故乡的报复手段。而受法律约制的例子则有对亲属、家人和共同体成员的处罚,以及为家族成员和商业合伙者相互间的个人偿债义务。对于神明的团结盟约,在历史上(如古希伯来、古基督教和早期清教徒社区)也有极重要的后果出现;(b)另一方面,责任归属可能只意味着:依据传统或法律秩序规定,一个涉入封闭性关系的参与者,对于代表者的决策权力——特别是经济机会的处分权上——承认其为合法的代理。例如一个“社团”的“董事会”在决策上的“效力”,以及一个政治或经济组织的责任代理人对那些依规定乃服务于“组织目标”的资源加以处分的“效力”。

2. 相互责任式的“团结”(Solidarität),其基础典型地建立在(a)传统的血缘或生活共同体上,如家庭与氏族类型;(b)以武力维持独占性机会的封闭性关系中,其类型是政



治性团体，尤其在过去，但就更广的层面而言——如在战争期间——它也出现在今天；（c）以利润为导向的结社形式中，往往由参与者个人主导着事业经营，典型的例子是开放性的公司组织；（d）某些情况下，可以建立在工作组织中，如（苏联的）工农合作社。至于“代表”的基础典型地奠立于目的社团（Zweckvereinen）与依法成立的组织中，尤其当为了共同目的的资产（Zweckvermögen）已经筹集且需要管理时，特别可能发生。这将在法律社会学中作进一步的讨论。

3. 所谓根据一定的“特质”来归责，是指代表的权力譬如说以长幼的顺序或相类似的规则来授予。

4. 这些事实的细节不可能概括性地陈述，而唯有以社会学式的具体分析来探究。在此领域中最古老和最普遍的现象是**报复**，指复仇或是对人质取得控制的手段，或其他防御下一步伤害的方法。

## 十二 组织的概念与种类

一种对外封闭或限制局外者加入的社会关系，当它的规则是由特定的个人如**领导者**，以及可能是**管理干部**（他们通常同时具有代表性权力）来执行时，称之为**组织**（Verband）。决策地位的拥有或对幕僚作业的参与形构成“**执政权**”（Regierungsgewalt）。这些位置可能是（a）被据为己有；或（b）由根据有效的组织规章或一定特质或基于特定形式选出来的人所占有，其任期可能为永久或暂时，或只在某些情况下被指派。“组织行动”（Verbandshandeln）意指（a）为贯彻组织秩序，由管理干部本身凭借其执政权或代表权的正当性而执行

的行动；（b）组织成员们接受管理干部依据规章所指导的（和组织有关的）行动。 [36]

1. 对组织的概念而言，成员间的关系究竟是共同体或结合体，在起初并不重要。一个“领袖”的存在，如一家之主、协会的董事会、经理、君主、总统和主教等，他们的**行动**是关切组织秩序的贯彻，这样便足够了：因为这类特殊的行动不仅指向既定的秩序，而且还有**强制**成员服从的意思。以社会学来说，这添加了实际上相当重要的特质到封闭的“社会关系”现象中。因为绝非每一个封闭的共同体或结合体关系就是一个“组织”，例如性爱关系或缺乏领袖的血缘群体便算不上。

2. 组织是否“存在”，主要看领袖或管理干部的存在与否。更精确地说：它的存在有赖于某人可以从事下列行动的**机会**，即以他的方式将组织秩序予以贯彻；换言之，当情况发生时，可被**期待**以如此方式**行动**的个人能够出现。为了定义上的目的，什么是相关期待的基础并不重要，不论是传统的、情感的或价值理性的信仰（如对封建诸侯的效忠、对官职或业务的义务）或基于目的理性的**利益**（如薪俸利益等），都无损其运作。因此，以社会学的**概念**意义而言，组织的“存在”并不能和这类行动倾向存在的机会相分离。如果在特定的人群或个人身上欠缺了这种行动类型的机会，那么它便只是一种“社会关系”而已，还称不上是“组织”。另一方面，只要存在着这种行动的机会，**即使其中的个人可能完全更换了**，社会学意义上的组织仍“存在”。此处的定义方式便是企图将上述现象立即地牵涉进来。

3. (a) 除了管理干部本身的行动或在其指导下发生的行动之外，可能会有其他的情形出现——参与者的行动意图保证秩序的贯彻，例如献金或个人性的各种服务工作：如担任陪审员、服兵役等。(b) 既定有效的秩序也可能包含某些规范，以期待组织成员的行动会指向**其他**性质的事务，例如在国家组织中，“私营经济”的规范并不强迫私人服从整体秩序，而鼓励符合个人利益的行动，“民法”(bürgerliches Recht)即其例证。第一种情形(a)可称作“组织的相关性行动”(verbandsbezogenes Handeln)，而第二种情形(b)则可称作“组织所**规制的**行动”(verbandsgeregeltes Handeln)。只有管理干部们本身的行动，以及由他们有计划加以**引导的**、与组织有相关性的行动，才能够称之为“组织行动”。“组织行动”包括由国家所“领导”的战争、由董事会通过的一项“决议”或由掌权者缔结的“契约”，其效力可强加于组织成员并归责于他们身上(比较第十一节)。再者，所有的司法行政过程和行政程序皆隶属于这个范畴(比较第十四节)。

一个组织可以是(a)自律的(autonom)或他律的(heteronom)，(b)自治的(autokephal)或他治的(heterokephal)。自律意指组织的秩序是由组织成员凭借自身的特质建立起来的，不管其如何达到这一步。在他律的情况下，秩序则是由组织以外的人所强加的。自治意指领袖和管理干部皆是依据组织自己的秩序规章所产生，而不是像他治的情况，完全由外人指派(也不管这种指派是以什么方式进行)。

他治的一个例子是加拿大各省的省长完全由中央政府所指派。他治的组织也可以是自律的，就像一个自治性组织可以是

他律的一样。而一个组织在这两种层面上，也有可能**一部分**是自律和自治，另一部分却是他律和他治。德意志邦联的会员国虽然有其独立自治性，但在帝国的权责范围里却是他律的，只有在它们内部（如宗教和教育事务）才是自律的。阿尔萨斯—洛林省在1918年以前属于德国，它有某种有限程度内的自律性，但却是他治的（其省长乃由德意志皇帝所指派）。所有这些元素有可能部分地出现。一个**既是**完全他律又完全他治的组织，通常不妨视作是某个更大组织的“一部分”，如一般将“军团”当作是军队组织的一个部分。究竟实际上是否真正如此，取决于在具体情况下其行动倾向的独立性的**真实程度**为何。在修辞上应如何称呼，则纯粹是视目的而定的问题。

### 十三 组织中的共识秩序与强制秩序

一个结合体内明文化的秩序（gesetzte Ordnungen）可由两种方式订立：（a）自由协议，或（b）强制与服从。组织中的领导者可以声称他对新规则的强制施行，具有合法正当的权力。所谓组织的“**宪法**”（Verfassung），意指成员对于既存的领导阶层所拥有的**强制权力**，就其范围、方式及前提加以同意服从的**实际**机会。一般而言，其成立的前提包括了特定团体或部分成员对规则的听证与同意，除此之外当然还有许多其他的条件需要一并考虑。

一个组织的秩序除了对其成员有强制力外，也有可能强加于具备某些**条件**的非成员身上。特别是对那些有地域关系的人们，如居民、在当地出生者或其行动与当地有关者，此处的秩序便具有“地域主权”（Gebietsgeltung）。若组织的强制秩序是以地域范围为原则，可称其为“地域组织”（Gebietsverband）。这个概念的用法无关于秩序及于成员的宣称有多远，而**仅**着眼于地域主权的存在。组织对成员只拥

有地域主权的情形是可能的，<sup>[37]</sup>至少在有限制的条件下曾经出现过。

1. 在我们的专门术语中，凡是 没有经所有成员志愿同意而建立的秩序，都属于一种“强制”。从而这也包含了少数必须服从的“多数决定原则”。因此，多数决定的正当性有很长一段时间经常不被承认或被加以质疑，如在中古时代的身份制与俄罗斯的Obschtschina都是实例（这些在《法律社会学》和《支配社会学》中还会再谈到）。

2. 即使在形式上“自由”的同意，如众所周知，常常在实际上却是强制性的（上述俄罗斯的Obschtschina便是如此）。碰到这种情形，社会学只重视**事实上**的状况。

3. 此处所用的“宪法”概念，拉萨尔（F. Lassalle）在别处也使用过。它和“成文”宪法或法学上的宪法概念并不相同。<sup>[38]</sup>社会学所关心的问题仅止于：何时，为了什么目的，**在何种限制**之下和——最后——在那些特殊的前提下（如神明或教士的允许、选民的同意等），组织成员会愿意**服从**领导。尤其当领导者颁布规则而强令遵行时，管理干部及组织行动在何种情况下愿意供其差遣。

4. 强制性的“地域主权”的主要典型表现在：政治组织中的刑法规范及其他“法条”的规定，其适用的前提是当事人的居所、出生地、犯罪场所、行为完成地点处于此组织管辖范围之内（请比较Gierke与Preuss所提出的：“地域法人团体”

[Gebietskörperschaft] 概念）。<sup>[39]</sup>

## 十四 行政秩序与规约式秩序

一种导引管理组织行动的秩序，可称作“**行政秩序**”（Verwaltungsordnung）。而一种规范约束其他的社会行动，并**保证**行动者享有由此一规则所开启的机会的秩序，则称为“**规约式秩序**”（Regulierungsordnung）。一个组织若仅仅指向第一种型态，便属于“行政组织”，若以第二种型态为主，则称之为“规约式组织”。

1. 理所当然的，大部分的组织兼有两种特征。一个纯粹**只有**规约性任务的组织，或将类似于理论上可想象的、在绝对自由放任政策（laissez-faire）下的“法治国家”（Rechtsstaat）（即其任务完全仅在依法维持公共秩序的国家组织——中译按），此一情况自然预设了就连对货币金融的规制也完全由私营经济来掌理的前提。

2. 关于“组织行动”的概念见[第十二节第3点](#)。在“行政秩序”的概念下，包含了所有既对行政幕僚的行为又对一般成员在他与组织的关系上有其效力的规则。因此，就组织秩序的达成而言，其目标是通过它的行政幕僚和成员们采取有明文规定并**有计划执行**的行动来保证的。在一个绝对的共产主义经济组织中，几乎所有的社会行动都臣属其下。另一方面，在一个绝对的法治国家中，则只有司法、警察、陪审员、军队的功能和立法与选举的活动属于其范围。普遍地说，行政秩序与规约式秩序的界限正好同“公法”与“私法”的概念分界相一致，但在具体事项上并非一定如此（进一步的细节将在《法律社会学》一章中处理）。

## **十五 经营、经营组织、社团与机构**



一种特定方式的持续性**目的**行动（Zweckhandeln）可称作“经营”（Betrieb），而一个拥有持续的目的行动式行政幕僚的结合体则称为“**经营组织**”（Betriebsverband）<sup>[40]</sup>。

一个基于同意的组织，若其明文秩序的效力仅及于那些依个人志愿参与的成员，则称之为“**社团**”（Verein）；而一个组织的秩序若在其既定的影响范围内，能够（相对的）有效强制所有行动符合特定的标准，则可称作“**机构**”（Anstalt）。

1. 在“经营”的概念之下，自然也涵盖了政治性和宗教性的经营管理以及志愿性社团的经营活动，只要它们具备了目的导向的持续性这个特质。

2. “社团”和“机构”皆是有**理性的**（有计划的）明文秩序的组织，或更精确地说：**凡是** 当一个组织有着理性的明文规则时，它便可称作社团或机构。“机构”的类型主要是国家与其周遭的所有非自主性组织，以及教会——只要其规则乃理性建立的。一个机构的秩序常宣称对于具备一定特质（如出生、居留、对特定设施的使用等）的人员**有其效力**，不论当事者个人是否——如在社团中——愿意加入，也不顾及他是否有参与过规则的制定。这种秩序因此是特殊意义下的**强制性**秩序。机构也可以是地域组织。

3. 社团与机构的区别乃是**相对的**。社团规则可能会触及第三者的利益，在这种情形下，对于此一秩序的妥当性的承认常会强行加在非成员身上，其手段可能通过社团本身的篡夺和影响力，也可能由合法的规章制度（如证券法）。

4. 在此不用特别强调：社团和机构绝没有将所有可能想象的组织完全纳入。此外，这两个概念只是“极端”的对立类

型，就像在宗教领域中“教派”与“教会”的两极之别一样。

## 十六 权力与支配

“**权力**” (Macht) 意指行动者在一个社会关系中，可以排除抗拒以贯彻其意志的机会，而不论这种机会的基础是什么。“**支配**” (Herrschaft) <sup>[41]</sup>，是指一项特定内容的命令会得到特定人群服从的机会；“纪律” (Disziplin) 则是经由反复练习的态度，使一群特定的人对于命令有着即刻执行、自动与依循固定模式服从的机会。 <sup>[42]</sup>

1. “权力”的概念在社会学上是无定形的。一个人所有的可想象特质与所有可能的环境组合，都可以让他置于一个能够贯彻自己意志的情境之中。社会学的“支配”概念因此必须更加明确，它只能意味着命令会被服从的机会。

2. “纪律”的概念包括了**大众顺从** (Massengehörsam) 的那种不批评、不反抗的“习惯性”特征。

支配的事实只存在于**个人** 成功地向**他人** 发号施令，但并不必然要系于有行政幕僚和组织的存在；不过至少在一般正常情况下，它总是会和两者的其中之一发生关联。一个组织若其成员乃从属于既定秩序的支配关系之下，可称为“**支配组织**” (Herrschaftsverband) <sup>[43]</sup>。

1. 家长在家庭中的支配不需要有行政幕僚。贝都因人 (Bedouin) 的首领，向所有经过他领地的商队、个人和货物征收贡品，他所控制的是一群不断改变、不特定、并不属于同一组织的众多个人。这些人只要当他们是处在一特定的情境下

时，经首领的命令有时还会被迫成为侍从首领的行政幕僚。理论上可想象的是：这种支配也可以由完全没有行政干部的单独个人来行使。

2. 若一个组织有行政管理人员存在，它基本上总是某种程度的支配组织。然而支配组织的概念是相对的。一个常态的支配组织通常也是一个行政组织（Verwaltungsverband）。其组织的特点由几个因素所决定：行政管理的方式、人员的特质、管理的对象以及有效支配的范围。前两项因素在很大程度上特别是通过支配的“正当性基础”（Legitimitätsgrundlagen）的各种方式而确立的（请参见《支配社会学》一章）。

## 十七 政治组织与神权组织

一个支配组织，如果在既定的**地域范围**内，它的存在与秩序是持续地由其管理干部应用及威胁使用“**暴力**”（physischer Zwang）而获得保证，可称作“**政治性组织**”。一种政治性“**经营机构**”（Anstaltsbetrieb），如果而且唯有当此机构的管理干部成功地宣称：其对于为了施行秩序而使用暴力的“正当性”有**独占**的权利，则称之为“**国家**”。一种社会行动，特别是组织行动，如果它的目的在于对政治组织的领导发生影响，尤其是有关执政权占有、强征、重新分配与指派等事项，可称作“政治倾向”的行动。

一个支配组织可看作是“**神权组织**”（hierokratischer Verband），如果且唯有当它使用分派或取消救赎资源（Heilsgüter）来确保其心理强制式的秩序——即所谓“**神权式强制**”（hierokratischer Zwang）。 “**教会**”则是一种神权式的**经营机构**，其管理干部宣称对神权式强制的使用具有正当性的独占权。

1. 理所当然的，对政治性组织而言，暴力的使用既非唯一的更不是正常的管理手段。相反的，其主管毋宁会使用一切可能的其他方法来达成目的。但是，当其他方法行不通时，暴力的威吓与最后武力的动用毕竟是政治性组织**特有的**最后手段（ultimaratio）。并不是**只有**政治性组织才会将暴力视作正当的手段予以应用，其他的团体：如氏族、家庭、联盟以及中古时代在某些情况下所有准予携带武器的人，同样也会如此。在这种（至少也可以）用暴力来保证“秩序”的情形之外，政治性组织的特点则是：它宣称其管理干部和其规则的支配效力及于一整个**领域**，而且还有暴力作为后盾。任何时候，**只要**符合了上列特质的组织——无论是乡村社区、单一的家族群体、行会或劳动组织（如“苏维埃”）——都必须纳入政治性组织的界定范围之内。

2. 想以组织行动的**目的**来定义包含“国家”在内的政治性组织，是不可能的。从粮食供给到艺术保护，任何政治性组织都有可能会偶尔去从事；至于从人身安全的保障到司法裁判，则是**每一个**政治组织都必须满足的目标。因此，要去定义一个组织的“政治性”特点，唯有从“**手段**”的角度来考虑：亦即暴力的使用。这并非政治性组织所专有，但却是它的特点，而且就其本质来说是**不可或缺**的。甚至在某些情况下，这会提升为自身存在的目的（Selbstzweck）。这种用法不一定与日常语言的使用相一致，但没有这样的精确化则无法符合需要。我们日常说话时会提到中央银行的“外汇政策”<sup>[44]</sup>、社团的“财务政策”或地方上的“教育政策”，这都意味着有计划地处理和领导特定的事务。基本上，我们分得清楚一项事务的“政治性”层面与权限范围，或知道“政治”官员、“政

治”报纸、“政治”革命、“政治”社团、“政治”党派和行动的“政治”影响，都与其他领域——如经济、文化、宗教等——的人物、事务和过程并不相同。一般所谓“政治的”现象，是所有那些和政治性组织（如“国家”）中的支配关系有关的情形，是去促成、阻挠或帮助它的维系、转移或消失。这和与政治无关的人物、事务及过程是相对立的。在这些用语中，它们都指涉同样的“手段”：即“支配”，并且主要着眼于公共权力对支配关系的作用，而无视其目的究竟为何。因此，我们可以肯定上面的定义对于日常用语仅在一点上予以精确化，即尖锐地强调（实际上或作为后盾的）暴力的运用，而这也是政治性组织真正的特点所在。当然，日常用语中的“政治组织”并非只用在可合法使用暴力的承载者（Träger）身上，同时也指原则上以**非暴力方式**企图影响政治性组织行动的团体，如政党与政治俱乐部等。但为了本文的目的，我们将这类社会行动划归为“政治倾向”的行动，以区别于真正的“政治行动”——政治组织的组织行动（见[第十二节第3点](#)）。

3. 由于“国家”的概念只在现代才达到完全的发展，因此最好对它下个配合于现代类型的定义，但同时此定义仍须从我们当下经历的、不断在改变中的具体内容抽象出来。现代国家的形式特征主要是：它拥有一个行政管理和法律的秩序，由立法程序可予以改变，管理干部的组织行动在经营运作时——这亦通过明文规定来控制——即以此秩序为依归。这个秩序系统宣称它的效力不仅及于其组织成员（大部分是基于出生而成为国民），同时也及于在其管辖领土内发生的所有行动。国家因此是个以地域为基础的强制性机构（*gebietsanstaltmässig*）。另外，在今天所谓“正当”的暴

力只能够来自国家秩序的允许或规定。譬如说，家长拥有（法律规定上的）“监护权”，这是一项过去自我立法（*eigenlegitim*）的残留物，那时家长对子女或奴隶仍拥有使用暴力的生杀大权。国家支配暴力在这方面的独占性格，正如它理性的“机构”与持续的“经营”特色，都属于它在今天所表现出的根本特征。

4. 对“神权组织”的概念而言，不可能用它所提供的救赎资源——此世的、彼世的、物质的、精神的——来作为其根本的特质，而是要注意下列事实：即它对神圣事物的分派（*Spendung*）构成了以精神力量支配人类的基础。相对的，“教会”的概念依照一般的用法，其特征乃在于它的秩序与管理干部具有外在的、理性的机构和经营性格，并且宣称拥有一种独占式的支配关系。通常教会机构极力**争取**神权式的**地域性**支配，以及设立**地域性**的分支机构，至于它通过何种手段来达成这种独占的要求，则是因具体事例不同而有很多种答案。但是历史上看来，教会在实际上达到对**地域性**支配加以独占的地步，远不及政治性组织来得彻底，在今日更是如此。“教会”作为一种强迫性机构的相应特征，特别是因出生便可成为教会成员的此一情境，使得它与“教派”（*Sekte*）有所区别。“教派”的特征正在于它是一种“社团”，而且唯有具备特殊的宗教品质的个人才能够获准加入（更进一步的讨论已属于《宗教社会学》的范围）。

---

[1]. 《关于理解社会学的一些范畴》（*Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie*），首刊于 *Logos*，1913，253ff；重印于 *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*，pp.427—



474。然而读者应注意的是，英译本《经济与社会》第二部分文章，也就是手稿较旧的部分，其中的许多概念其实是根据上述这篇文章的专有名词。——中注

[2] 韦伯在使用Verstehen一词时，其意义比德文或英文的日常用法都狭窄得多。本文中它首先指涉的是对行动者主观的“心智状态”（states of mind）加以观察和理论上的诠释。但它也扩展到去掌握逻辑的或其他象征体系的意义，通常这类意义被视作是人类心智的某种“意向”（intended）反映。对编者来说，关于此概念最重要的一点乃是：当现象在上述的技术性含义下被“理解”时，其相关事实皆被纳入了“行动”（action）的参考架构来予以陈述和分析。在此我们应该特别注意这个参考架构所使用的各种“主观范畴”（subjective categories）。这些范畴在操作上的应用不同于一般经验性的问题，诸如行动者是否意识到外在赋予他的意义，或他是否真正具有某种行动的“意向”。对这个问题的进一步讨论，请参阅T. Parsons, *The Structure of Social Action*, chaps. ii/xix。在英文中似乎并不宜用单一的概念来直译韦伯提及“Verstehen”的所有场合，“understanding”会最普遍地被应用，其他如“subjectively understandable”、“interpretation in subjective terms”、“comprehension”等，皆在前后文脉络有此需要时权宜地用来翻译“Verstehen”。——英注

Verstehen在中文里一般译作“理解”，但也有译成“了悟”、“诠释”、“了解”等名词。本书会因应不同的行文脉络考虑这些译法，如在表示方法上的含义时，“理解”一词较为适合，因此verstehende Soziologie我们译为“理解社会学”，以强调韦伯使用此专有名词时，特别着重在方法上与其他社会学研究取向的不同。——中注

[3] 韦伯所用的许多重要名词是需要讨论的。除“理解”已说明外，另有四个重要名词：诠释（Deuten）、意义（Sinn）、行动（Handlen）和行为（Verhalten）。“Deuten”通常译为“interpret”，韦伯在行文中指的是主观心灵状态以及可被归结为行动者所意图的意义诠释。“诠释”（interpretation）这个词的其他意义都是与韦伯的讨论无关的。“Sinn”通常译为“meaning”（意义），而它的几个形容词变异：如sinnhaft（带有意义的），sinnvoll（富有意义的），sinnfremd（缺乏意义的），多少都是在修饰“意义”这个名词。而所指涉的也是主观心灵状态或象征系统的意思。Handlen和Verhalten这两个名词是有直接关联的。“Verhalten”意义较广，指的是人类行为的任何形式，无论根据什么参考架构来分析这些形式，“behavior”（行为）是比较恰当的英译。另一方面，就韦伯的技术性用法，“Handlen”是指那些从主观范畴向度而言，可被充分理解的人类行为的具体表现。而“action”（行动）是比较恰当的英译。这样翻译是和帕森斯的*The Structure of Social Action*中的用法相一致，且似乎已被公认。类似译法如“conduct”（行动），有时也会使用。在这个特别意义之下，“Deuten”、“Verstehen”、“Sinn”通常只用在能构成“action”、“conduct”的人类行为上。——英注

[4] 韦伯《经济与社会》的第一部分乃是以当时德国学术著作常见的体裁来组织章节，亦即首先提出概念的基本定义，再一一加以评述。这些评述文字似乎并不是让读者以一般的方式去“读”它，而是作为对理论概念及其引申含义之厘清与系统化有所帮助的参考资料。

（英译本）循德文本编辑惯例，将此部分以小字排版，但在关于“社会学与社会行动的定义”这一部分，韦伯详尽地讨论了方法论的问题，英译本此处便也以正常大小的字体付印。——英注

在中译本中则以仿宋字体代表德文版本中小号字体的部分。——  
中注

[5] 关于韦伯所指的纯粹类型是理念型方法论的应用，读者可参阅韦伯自己的《社会科学知识的“客观性”》（Die “objektivität” sozialwissenschaftlicher Erkenntnis）一文（此文中译见黄振华等译《社会科学方法论》，台北时报出版社，1991）。原英译注所列Schelting、Parsons、Abel与Aron等人的参考著作，因属于较早资料，兹不赘译。有关“理念型”方法的讨论，新近的专著有：T. Burger, *Max Weber's Theory of Concept Formation*, Durham, 1987; S. T. Hekman, *Max Weber and Contemporary Social Theory*, Oxford, 1983; W. Mommsen, *The Political and Social Theory of Max Weber*, Oxford, 1989等。

——中注

[6] 这是德文“Evidenz”不完整的翻译，可惜的是，英文并无同义字，因此有许多不同的翻译，随不同情境而有所差异。其最原始的意义指的是科学家或思想家对确定性的满意或对命题的可接受性所依赖的基础。就如韦伯本人所指出的，这有两种原始意义：一方面指由既有前提而生，而通过逻辑的、数理的或其他可能的意义关联形式获得的可见结果，在此意义下，便是可“看见”数理问题的解答或几何定理证明的修正；另一方面，则关涉到实证的观察，若一个观察的行动被适当地完成，其相同的意义，即是“看见”了相关描述命题的真实。“Evidenz”一词并不是指观察的过程，而是指结果的性质。借此，观察者可感觉确定既有陈述的正当性。因此，“确定”（certainty）在某些情况下可能是适当的翻译，“清晰”（clarity）与“正确”（accuracy）则分别适用于其他情况。“直

观”（intuition）则不适用，因其所指涉的是过程而非结果。——英注

[7] 德文是“sinnefremd”，这不应译成“无意义的”（meaningless），而必须放在韦伯使用理解和意义诠释等概念的脉络中来看待。其最根本的判定标准是：如果我们在意义的层次上，无法为所考察的对象寻找到它与其他事项的关系，那么它便是“缺乏意义的”。——英注

[8] 韦伯使用“aktuelles Verstehen”这个词，与“erklärendes Verstehen”相对照，后者被视同为动机的理解。“Aktuell”在本文中译作“观察的”（observational）。因为我们可以清楚地从韦伯的讨论中看到，其首要判准是从直接的观察中得出行动或符号表达意义的可能性，而不参考任何更广的脉络。另一方面，“erklärendes Verstehen”中，特殊的行动必须放在一个更广的意义脉络里来看，其涉及的事实无法从一个特殊的行动或表现的直接观察所导出。——英注

[9] 德文的词是“Sinnzusammenhang”（“意义关联”），它涉及多种的元素，而在意义的层次上形成一个连贯的整体。在这些诸多元素之间存在着许多有意义的关系的可能模式，例如，逻辑的一致性、审美上风格的和谐或对一个目标的适当手段。然而，归根结底，意义关联必须与因果互赖的元素体系区分开来，在此似乎没有单一的英文单词是适当的。根据内容的不同，可翻成：“意义的脉络”（context of meaning），“意义的复合体”（complex of meaning），有时也使用“意义的体系”（meaningful system）等译法。——英注

[10] 德文是“gemeinter Sinn”，韦伯将它从一般用法中突显出来，不只是增加其概念的含义而已。在前面对于方法讨论的最后，

他并没有严格限制此概念仅能使用于那些具有清楚自我意识取向而且如此知觉到的意义可以被引申至单独行动者身上的例子。事实上，韦伯只是在建构一种操作性概念而已。问题并不在于一般人能否察觉到某种意向上的意义“确实存在”，而在于此种概念是否能提供一个逻辑的分析架构，俾使科学性的观察得以进行。这类观察的验证也不是系于所探究的现象是否立刻能明白易懂，而主要看所得到的结果能否纳入彼此相关的知识体系（a systematic body of knowledge）之中。——英注

[11] 上面的一段是韦伯对于证明因果关系的逻辑条件所作的理论性阐述，他在这方面的看法于《社会科学知识的“客观性”》一文中发展得最为完整。二手诠释则以Alexander von Schelting, *Max Weber's Wissenschaftslehre*, 1934, 为佳。——英注

[12] 见Eduard Meyer, *Geschichte des Altertums* (1901), Vol. III, 420, 444ff. 亦请参阅韦伯自己的“Critical Studies in the Logic of the Cultural Science”，收于《社会科学方法论》中。——英注

此文另有黄进兴的节译，见《历史主义与历史理论》，台北允晨出版社，1992，291—312页。——中注

[13] 在有关韦伯用词的翻译上，“sinnhafte adäquanz”是在表达上极困难的。在许多处都会使用到这不方便的词：“意义层次上的妥当性”。从韦伯提及，为了在知识层次上满足行动者主观心灵的特定目的的讨论开展中已是清楚了。然而他很仔细地指出因果上的妥当性，这包括主观上及客观上，都相对地令人满意的结果对应性，也就是说，行动公然方式的观察可以无须参考行动者的心灵状况而被达成。在这儿所涉及方法论问题的讨论，可参看T. Parsons, *Structure of Social Action*, 1937, Chaps. II, V。——英注



[14] 在韦伯论述中经常使用的“Chance”，这是第一次出现。这儿翻译为“probability”，因为他将其视为是和“Wahrscheinlichkeit”可交互转变的。然而，若将“probability”这词用在算术数学及统计上，它指数量状态上的可能性。在许多地方韦伯使用了“Chance”这词是无疑的，然以一个较高或较低的可能性谈到亦有可能。为了避免和算术数学上的写法相混淆，在翻译时“likelihood”亦会被使用。韦伯借此想法很巧妙地在意义的诠释及公开行动的复杂事实上衔接起来。——英注

这个关键性词，过去的中译通常随英译本译为“可能性”，但韦伯特别选择了这个表达方式，应该有他的考虑。与“可能性”相同意义的德文是“Möglichkeit”，其较有客观存在的指涉，而“Chance”则偏向个人主观认定，这也是韦伯的社会行动理论所一再强调的重点。因此，我们乃使用“机会”一词来直译“Chance”，事实上，它不只包含了“或然”与“可能”的意思，同时还顾及行动者对情境的评估。——中注

[15] 一个最能够由这种功能的观点来讨论生理问题的例子，可参见W. Cannon, *The Wisdom of the Body*, 1938。在生理学的层次上，其参照点并非如达尔文的演化论般先去考虑物种的存续价值，而是注重个别有机体在其典型的生命循环中须不断关切的功能维持问题。至于什么是“生命循环”，对生理学者而言纯粹属于经验观察的事。——英注

[16] “物化”（reification）这个词，Morris Cohen教授在他的书《理性和自然》（*Reason & Nature*）中的用法，似乎恰好合韦伯的胃口。一个概念或概念的系统，其批判的分析若表现成绝对（abstract），是“物化”的，当它被直接使用且表现得宛如给予具体的现象问题一个适当而完整的描述。“物化”之谬误是另外一个名



字，在怀德海（Whitehead）教授所说的“对实在误置的谬误”中提及。请参阅其*Science and the Modern World*一书。

[17] 参阅August Weismann, *Die Allmacht der Naturzüchtung* (Jena: Fischer, 1893)；他的对手可能是Alexander Götte (1840—1920) 的*Lehrbuch der Zoologie* (1902) 和*Tierkunde* (1904) 诸书的作者。——英注

[18] “卡理斯玛”一词在社会学上的含义，是韦伯自己由其他领域引进，我们在英文中不作任何转换，直接保持原文。韦伯是从希腊文的早期基督教经典里借用了这个名词，其意义原为“恩宠之赐礼”。进一步的讨论请参阅《经济与社会》第三章。——英注

中文亦以音译“卡理斯玛”来保存其特殊含义，相关诠释请参见康乐等编译《支配的类型》，台北远流出版社，1991。——中注

[19] 在这里需要请读者特别注意韦伯使用“法则”一词时的科学含义。他本人十分强调理念型在社会科学各种可能的普遍概念中的角色，因此，就“法则”或他更常用的德文“一般经验规则”（*generelle Erfahrungsregel*）而言，似乎比较接近“类型式通则”（*type generalization*）的意义。这不是平常所谓的经验性通则，因为它并不适合用来描述具体事件，而只和理念型一样是抽象的。当基于理念型分析可以不仅仅导出结构形式，还在特定条件下能够预测事件的发生与否，那么便有可能得出这种通则。这些概念化的通则在方法上绝不等同于物理法则，特别是它们的分析机能完全不同。物理法则不会陈述具体事例，只提出两个或数个变量值之间的一致性关系。韦伯甚至从未想过以后面这种方式来发现法则的可能性，因为他的社会理论并没有朝着想设定相关变量的系统（*a system of inter-dependent variables*）的方向发展，而试图在理念型的层次获得解决。——英注

[20] 这乃是韦伯在他的方法论著作中所关心的最重要问题之一。他坚持研究者在决定其兴趣方向时，必然会考虑一种现象对其时代究竟具有何种重要的文化意义。他将这种关系称之为社会科学概念中的“价值关联”（Wertbeziehung）。关于韦伯的立场，请参阅他《社会科学知识的“客观性”》一文。——英注

[21] “zweckrational”和“wertrational”这两个德文概念在韦伯理论中有着核心的地位，但同时也是译者最难处理的问题之一。或许两者间的区别主要是以“价值理性”中蕴含价值的绝对性作为判准。在绝对的要求下，行动者唯一的考虑是实现这种价值。纵使其中包含了对手段选择的衡量，然而这并非是在不同的目标中再作抉择，也不会去计较为了达成绝对目标要花费多大的“成本”。相对的，在“目的理性”的例子中，韦伯所构想的行动可能朝向多元的目标，没有一个是绝对的。因此，理性一方面意味着考量这些目标在实现上的轻重缓急，另一方面必须顾及行动后果的利弊得失，避免出现得不偿失的情形。英文里似乎找不出相应的对等概念。

此处还应该指出，韦伯在他的分析过程中有逐渐转移这两个概念含义的倾向，“价值理性”于是用来泛指一套终极目标的价值体系，而不论其绝对性究竟如何；“目的理性”则指称一切有关选择目的与手段的考虑，即使某种目的（如获取金钱）又会是其他目的的手段。关于韦伯这种理念型概念分析与行动结构元素的关联，请参阅 *Structure of Social Action* , chap. xvi.

至于另两个概念“affektuell”和“traditional”，在翻译上没有任何困难。“情感式”一词在英美心理学上的用法，大部分是受到德国心理分析的影响。——英注

中译“Zweckrationalität”除了“目的理性”一词外，坊间亦有不少使用“工具理性”的译法。衡诸德文原意，韦伯认为理性的行动

者对于行动目标亦有估量，并非仅只于手段本身。“目的理性”因此含摄了两层关系：一是目的设定的合宜程度，一是目的和手段间的联系。“工具理性”则仅偏重手段的选择，这样的用法可能来自法兰克福学派的影响，因为霍克海姆（M. Horkheimer）曾著有《工具理性批判》（*Kritik der instrumentellen Vernunft*，Frankfurt, 1967）一书，此后便多少混淆了这两个概念。事实上，“工具理性”只呈现了“目的理性”较化约的一个面向，两者的意义还是有所差别。——中注

[22] 上述的分类和以下所要提及的若干概念，无论在德语或英语中皆尚未标准化。因此正如韦伯的定义不免有些模糊，英译中也有同样的问题。必须牢记的是：它们皆属于包含规范元素在内的行动取向类型，“习惯”（usage）是德语“*Brauch*”最适当的翻译，根据韦伯的定义，其意指“顺从模式的行事态度”。而将德文“*Sitte*”翻成“风俗”（custom）也还恰当。若对比于流行（fashion），如韦伯一开始所下的评论，其实这些用法在两种语言（德语和英语）中有着相同的含义。“*Interessenlage*”这个单词较难翻译，它包括两个部分：自利的动机及在此情境下权衡有利机会的倾向，这似乎不可能用一个单一的英语词来表明原意，我们也仍须研究是否有更精确的表达方式。——英注

[23] 韦伯使用“常规”（Konvention）的概念时，其词义要比“习惯”（*Brauch*）更为狭隘。这之间的差别在于：“常规”的行动取向通常只涉及某些已被视作是合法秩序之一部分的规范模式，而“习惯”则和顺从行为的合法性或道德义务上的问题并不十分相干。两者的区别也近似于W. G. Sumner对“*mores*”和“*folkways*”的划分，但最好还是能在翻译中保持接近韦伯自己用法的词语。——英注

[24] 翻译成“效力”（Validity）的德文是“Geltung”。这原来是用在法律的场合，因此此处“效力”的意义并不是经验上或逻辑上的有效，而是在法律规范上的有效。一条法律规范之所以“有效”，乃在于它对于承认此法律秩序的正当性的人们具有一定的约束力。——英注

[25] 此种陈述（指理性化的概念——中译按）在经验方面的相关验证，事实上构成了韦伯宗教社会学系列研究的核心主题。由于他发现有可能赋予理念（ideas）因素在行动决定上的重要作用，这时候不同的理念系统之间的差异，与其说是理性化程度上的差异，倒不如看作个别的理性化过程在方向上的差异。此系列研究到韦伯去世仍未完成，但其资料中适合发表的部分已收集在他的三卷《宗教社会学论文集》（*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* [GAzRS]）。——英注

[26] 这提示所指为何已经无从认定，很可能它是指韦伯设想要写但却从未完成的结论部分。——英注

[27] 读者也许看了下列的分类后会觉得困惑，尤其当将其与第七节比较时。第一种分类涉及维持正当的秩序的不同动机，而第二种是将正当性附加至秩序上的不同动机。这解释了自利动机是存在第一种而非第二种分类之中。例如，无宗教信仰的人有可能会去支持君权神授的说法，因为他们觉得依靠此权力而生的秩序一旦被破坏，其后果实不堪设想。而这并非使个人以道德义务的直接感受去顺从秩序的基础，这两种动机因此是可以加以区分的。——英注

[28] 韦伯此处提及的德国民法157与242条，即交易习惯中的“诚信原则”条款，这和法律有关“善良风俗”的规定，我国学者通称为一般条款或概括条款，在我国民法亦有类似条文（如第2、17、36、72、148、184、219、930条等）。一般条款的最主要功能在于通过这

类概括性的规定，可在具体个案中引进所涉及的社会价值观念，作为法官裁判的标准。韦伯尝试清楚地区别习俗、风俗、常规等“社会规范”与法律之间的差异，因为它们“效力”基础并不尽相同。进一步可参考《经济与社会》第七章部分。——中注

[29] 在希腊早期的城邦，当国家内部有危难时，就会指派一名“仲裁者”，给予他最高权力来解决问题。见康乐等编译《支配的类型》，台北远流出版社，1991，226页，注7。——中注

[30] 这句口号的大意是“英国先生，请先开火”。其所根据的史实乃是在1745年，尽管萨克森伯爵（Maurice de Saxe）受到对方片面发动攻击时损失惨重，他仍然谨守规矩，并击败了在坎伯兰公爵（duke of Cumberland）指挥下的英军。——中注

[31] 这儿有个值得注意的备注：在韦伯作为一位“权力政治家”（power politician）的讨论中，他对冲突或斗争（Kampf）及权力的定义（第十六节）常被曲解。不过，现在这个部分是在定义冲突的种类，从极端的暴力、未受节制和未经调节的斗争到和平的和受调节的竞争。事实上，韦伯主要关心的并非是单纯的冲突和权力，他关心的是各种已调节的和已合法化的行动和它的团体脉络。——英注

英译本基于某种理由，倾向将“Kampf”译成更广义的“冲突”（conflict），我们在考量其行文的原意后，认为“斗争”一词较能符合此处的意旨，因此只在出现德文“Konflikt”时，才用“冲突”来译，“Kampf”则一律译作“斗争”。——中注

[32] 韦伯继续解释，他使用“Vergemeinschaftung”和“Vergesellschaftung”是连续性而非二分的意义。而这也是他和“Tönnies”对比“Gemeinschaft”和“Gesellschaft”的决定性差异。相同的，韦伯亦拒斥Gierke对立“严峻”的罗马法与“共同体”



的日耳曼法。虽然他的生涯开端是以日耳曼法学者而非罗马法学者自居。——英注

[33] 韦伯在即使像工厂的正式组织中仍强调共同体关系的重要性，这种看法现在得到经验研究的证实。就这个层次而言，如 Roethlisberger & Dickson 的 *Management and the Worker* 一书便报道了非正式社会组织在工厂工人间的重要性。——英注

英译者在1947年加此注时，组织理论中的“人群关系学派”正逐渐兴起，这个学派以“霍桑实验”为基础，专门研究非正式团体在组织中的作用。不过，韦伯在《支配的类型》中对科层制的理念型分析，似乎更常被认为是他对组织研究的主要贡献。——中注

[34] 关于“工厂议会”的讨论，涉及德国于1918—1919年革命时在工厂中推行的制度，魏玛宪法承认了这项制度，并给予其成员派代表出席“联邦经济委员会”的权利。请参阅英文方面的标准著作：W. C. Guillebaund, *The Works Council*, Cambridge University Press, 1928。——英注

[35] 韦伯用的是“生存空间”（Nahrungsspielraum），这个概念指涉个体或群体的生计水准所依赖的经济资源和机会的范畴。与此相对照，“Erwerbsspielraum”则是作为利润来源的可能性角色的观点来看资源和经济机会。这个对比所暗示的基本差别对韦伯后面的分析是很重要的（见《经济与社会》第二章，Sec. 1）。——英注

[36] 罗斯认为，以法人团体（corporate group）来翻译“Verband”，如帕森斯所主张，在一般常识及历史层面上都将引起误会，因为韦伯用语的含义远超过经济团体和专业的自治体。英文组织一词在字面上应理解为具有机构（organ）的团体，但并不必然是理性化后的型态，后者将使组织变成一种经营或正式组织（formal organization）（参见第十五节）。关于韦伯对组织及组织



行动较早期的定义可参考《经济与社会》英译本的Appendix I。若以字面意义来看，“Verband”泛指一切有组织的团体，但中文里的团体一词不及组织来得明确，且为了配合下面的论述，我们原则上皆译成“组织”，于其他的译本中，“团体”仍经常被使用，还望读者查鉴。——中注

[37] 客观可能性 (Objektive Möglichkeit) 的概念在韦伯的方法论研究中占有重要地位。根据他的用法，某件事若能使人想象到它是实际存在的客体并有所启发 (make sense)，那么它便是客观可能的。这是一个涉及与形式的、逻辑的条件加以配合的问题。至于是否在此意义下客观可能的现象可以在现实中找到，并有其显著程度的可能性或近似性，则是逻辑上另一个层次的问题。——英注

[38] 参见Ferdinand Lassalle, “Über Verfassungswesen” (1862), in *Gesammelte Reden und Schriften*, Eduard Bernstein, ed. (Berlin: Cassirer, 1919)。

[39] 参阅Otto Gierke, *Geschichte des deutschen Körperschaftsbegriffs* (Berlin: Weidmann, 1873), 829; Hugo Preuss, *Gemeinde, Staat, Reich als Gebietskörperschaft* (1889)。Preuss是Gierke的一名学生，他对魏玛宪法的制定有着决定性的影响。韦伯本人对魏玛宪法亦有贡献，就在差不多相同的时间里，韦伯也正在进行本节的定义工作。——英注

[40] 英译本将此名词译为“正式组织” (formal organization)，以有别于前者，但此处仍直译德文原意以存真。——中注

[41] 1947年的翻译本中，帕森斯表示：“Herrschaft这个词在英文里并没有令人满意的对等概念。不过，N. S. Timasheff在他的《法律社会学导论》里用的‘imperative control’一词，算是较能接近

韦伯意思的译法。” (Parsons, ed., op. cit., 152) 因此, 他借用了这个名词, “为了最一般的目的”。后来, 帕森斯又指出他现在较倾向使用“leadership”这个词。但在更特定的目的上, 他用到过“authority”。对于“domination”(如Bendix和Rheinstein/Shils使用的译法), 帕森斯表示了不同意的态度, 他说:

“‘Herrschaft’此词, 在最一般意义下我将译成‘leadership’, 这意味着领导者有加诸其追随者的权力。但是‘domination’指称此一事实较诸集体的整合, 以及其对组织有效运作所带来的利益(尤其在重要组织和法人团体中的整合), 对韦伯的观点而言更为关键。我不相信前者的诠释表达了韦伯思想的主要方向, 虽然他在分析权力时是有着‘现实主义’的色彩。在我看来, 较好的诠释应该表达出他对于‘正当性’重要性的再三强调。我因此决定将‘legitimate Herrschaft’一词——这对韦伯而言是一般结构分析最为显著的例子——译成‘authority’。” (见帕森斯对R. Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait* 一书所写的书评, in *American Sociological Review*, 25: 5, 1960, 752)

1968年罗斯的译本则较偏向使用“domination”一词, 因为他认为韦伯特别强调对命令服从的一面, 这可能源自习惯、正当性信念或便宜行事的考虑。无论如何, 韦伯在这里如同他稍后一般, 强调除了行动主体本身对命令的自愿服从外, 通常还有一批幕僚人员也是基于习惯、正当性与自利因素而行动。就社会学而言, 一种支配便是上级与下级、领导与被领导、统治与臣属的一组结构: 它们乃奠基于相当不同的动机和施行手段之上。罗斯同时指出, 于《支配社会学》的专章中, 韦伯处理了正当性支配的类型学, 在那儿“权威”(authority)这个名词是合宜的。值得提醒读者的是, “domination”和“authority”两种英文译法都算是正确的, 虽然它

们各自强调了支配的不同元素。更进一步，在《经济与社会》的初稿里，“支配”一词是特别用来指称中古世纪的“seigneurie”或庄园或家产制中类似的结构。这亦是此一概念在历史上的衍生应用。至于“支配”一词的中译问题，请参考康乐编译的《支配的类型》，台北远流出版社，1991，页165。——中注

[42] 对其最早的讨论，见英译本《经济与社会》第二部分，第十四章中有关“纪律的意义”一节。——英注

[43] 英译本以“imperatively coordinated group”来译“Herrschaftsverband”，理由是任何团体或组织的成员都会受到规章的控制，因此存在着强制统合关系。达伦道夫（R. Dahrendorf）日后主张整个社会系由许多这种类型的支配组织共同组成，并引申出社会学的“冲突理论”。详见他的 *Class and Class Conflict in Industrial Societ*，Stanford, 1959, pp. 157—205。——中注

[44] 德文是“Devisenpolitik”。在此脉络下的翻译，因为德文中政治（politics）和政策（policy）之间并没有区分，而显得更为困难。德文的“Politik”一词具有上述两种意义。这表示韦伯如果是用英文来写作的话，他对不同种类的政策所作的解释可能便没有必要了。——英注

# 译名对照表

Ablenkungen 偏离

Abstufungen 等级区分

affektuell 情感式

Aisymnetac 仲裁者

aktuelle Verstehen 直接观察的理解

Allgemeine Soziologie 普通社会学

Anstalt 机构

Anstaltsbetrieb 经营机构

Anstaltshandeln 机构行动

Aufhebung 扬弃

Auslese 选择

autokephal 自治的

autonom 自律的

Beamter 公务员

Bedouin 贝都因人

Begriffsdefinitionen 概念定义

beiderseitig 双向式

Betrieb 经营

Betriebsräte 工厂议会

Betriebsverband 经营组织

Blutrache 血仇

Brauch 习俗

Chance 机会

Charisma 卡理斯玛

Dahrendorf, R. 达伦道夫

Daten 资料

denkende Ordnung 思想秩序

Deuten 诠释

Disziplin 纪律

Durchschnitte 平均

Durchschnittstypen 平均类型

Eigenvollmacht 自行全权代理

Eigenwert 自身价值

Einführend evident 拟情的确认

Eingelebtheit 习以为常

einseitig 单向式

Einverständnischance 同意机会

Einverständnishandeln 同意行动

emotional 情绪式

empathy 移情

empirische Soziologie 经验的社会学

Erklären 解释

erklärendes Verstehen 解释性理解

Erwartung 期望

Euphorien 狂喜状态

Evidenz 确证性

Forderungen 要求

freies Eigentum “自由的”财产

Fremdverstehen 理解他人

Gebietsgeltung 地域主权

Gebietskörperschaft 地域法人团体

Gebietsverband 地域组织

Geboten 诫命

gedankliche Experiments 思想实验

Gefühlszusammenhang 情感关联

Geheimsprachen 隐匿性语言

Geltung 效力

Geltungsvorstellung 效准想象

Gemeinschaftshandeln 共同体行动

“gemeinter” Sinn “主观意向的”意义

gemeinter Sinnzusammenhang 主观意义关联

Genosse 成员

gesetzte Ordnungen 明文化的秩序

gesetzte Vollmacht 委任代理



Gesellschaftshandeln 社会结合行动  
Gesinnungsverein 信念结社  
Glauben 信仰  
Glaubensgemeinschaften 宗教信仰的共同体  
Gottl, F. 戈特  
Grenzfall 边界性事例  
Gresham's Law 葛氏定理  
gute Sitte 善良风俗

Habermas, Jürgen 哈贝马斯  
Handeln 行动  
Haushalt 家计经营  
Heilsgüter 救赎资源  
Heilsgüterbesitze 拥有救赎资源者  
Herrschaft 支配  
Herrschaftsgewalt 支配权力  
Herrschaftssoziologie 支配社会学  
Herrschaftsverband 支配组织  
heterokephal 他治的  
heteronom 他律的  
hierokratischer Verband 神权组织  
hierokratischer Zwang 神权式强制  
Historische Schule 历史学派  
Horkheimer, M. 霍克海姆

Idealtypus 理念型

idiographische Erkenntnisse 表意性的知识

individualistische 个人主义式

inhaltsleer 缺乏实质内容

interessenbedingt 受利害状况所制约的

Interessenausgleich 利益平衡

Interessenlagen 利害状况

Interessenverbindung 利益结合

Intersubjektivität 互为主体

Jaspers, K. 雅斯贝尔斯

Kampf 斗争

Kasuistik 决疑论

Kategorienlehre 范畴学

kausal Adäquanz 因果妥当性

kausal adäquat 因果上妥当的

kausale Hypothese 因果性假设

kausale Zurechnung 因果归责

Kausalverhältnis 因果关系

Konkurrenz 竞争

Kontinuität 连续性

Konvention 常规

Kulturwissenschaft 文化科学

laissez-faire 自由放任政策

Lassalle, F. 拉萨尔

Le Bon 勒朋

leges imperfectae 法律的不完美性

Legitimität 正当性

Legitimitätsgrundlagen 正当性基础

Macht 权力

Markgenossenschaft 马克共同体

Massengehörig 大众顺从

Massenhandeln 群众行动

Maximen 准则

Mehrleistung 额外的成就

Methodological Individualism 方法论的个人主义

Meyer, E. 迈尔

Mises, L. von 米塞斯

Missbilligung 不同意

Mode 流行

Nacherlebarkeit 再体验的可能性

Nahrungsspielraum 生存空间

Naturrecht 自然法

Neo-Kantische Schule 新康德学派

nomothetische Erkenntnisse 法则性的知识

objektiv gültiger Sinn 客观有效的“意义”

objektive Möglichkeit 客观可能性

organische 有机的

Optimum von Sinnadäquanz 最适程度的意义妥当性

Parsons, Talcott 帕森斯

physischer Zwang 暴力

Prototypus 原型

Rationalisierung 理性化

rationales Motivationsverstehen 理性的理解动机

Rechenfehler 误差

Recht 法律

Rechtsentscheidung 法律裁决

Rechtssatz 法理规范

Rechtsstaat 法治国家

Rechtzwang 法律强制

Regierungsgewalt 执政权

Regulierungsordnung 规约式秩序

reification 物化

Richter 法官

Richtigkeitsrationalität 正确理性

Richtigkeitstypus 正确类型

Rickert, H. 李克特

Roth, G. 罗斯

Sache 实际

sachlich 实际的

Satzung 成文规定

Schütz, Alfred 舒兹  
Sekte 教派  
Selbstzeugnisse 自我告白  
Selbstzweck 自身存在的目的  
Sichverhalten 反射性行为  
Simmel, G. 齐美尔  
Sinn 意义  
Sinnadäquanz 意义妥当性  
sinnfremd 缺乏意义的  
sinnhaft 带有意义的  
sinnhaft adäquat 意义上妥当的  
sinnhaftes Handeln 有意义的行动  
sinnvoll 富有意义的  
Sinnzusammenhang 意义关联  
Sippe 氏族  
Sitte 风俗  
Solidarität 团结  
Solidaritätsgenossen 互有责任的成员  
soziale Gebilde 社会构成体  
soziales Handeln 社会行动  
soziologische Regeln 社会学规则  
Spendung 分派  
Sprachvergesellschaftung 语言沟通社群  
Stabes 执行人员  
Stammler, R. 施塔姆勒  
Ständessitte 体面

Ständisch 身份地位

Sublimierung 升华

Tarde, G. 塔德

tatsächliche Regelmässigkeiten 实际上的规律性

Tönnies, F. 滕尼斯

Tradition 传统

traditional 传统式

Träger 承载者

Übung 反复操练

Ungebundenheit 不受拘束

unit act 单元行动

unverstehbare Regelmässigkeiten 无法理解的规律现象

Verband 组织（或团体）

verbandsbezogenes Handeln 组织的相关性行动

verbandsgeregeltes Handeln 组织所规制的行动

Verbandshandeln 组织行动

Verbindlichkeit 约束力

Verfassung 宪法

Vergemeinschaftung “共同体”关系

Vergesellschaftung “结合体”关系

Verhalten 行为

Verkehrssitte 交易习惯

Verkehrswirtschaft 竞争性经济



Verstehen 理解  
verstehende Psychologie 理解性的心理学  
Verstehende Soziologie 理解社会学  
Vertretungsgewalt 代表者的权力  
Verwaltungsordnung 行政秩序  
Verwaltungsverband 行政组织  
Vorfragestellung 先行问题  
Vorstellung 想象

Weber, Marianne 玛丽安娜·韦伯  
Weber-Renaissance 韦伯复兴  
Wertbeziehung 价值关联  
Wertbezogenheit 价值关联  
Wertfreiheit 价值中立  
wertrational 价值理性式  
Wertrationalisierung 价值理性化  
Wertung 价值判断  
Whitehead, A. N. 怀德海  
Winckelmann, J. 温克曼  
Wirklichkeitswissenschaft 现实之科学

Zurechnung 责任归属  
Zusammenangehörigkeit 互相隶属性  
Zweckhandeln 目的行动  
zweckrational 目的理性式  
Zweckverein 目的结社

Zweckvermögen 共同目的的资产

# 经济行动与社会团体

康乐 简惠美 译

# 第一篇 经济行动的社会学基本范畴

---

\* 下列讨论并不欲提出任何“经济理论”，而只希望将某些经常使用的概念加以定义，同时分析经济面相中若干最基本的社会学关联。此处，概念确定（Begriffsbestimmung）的方式和上一章相同，亦即纯粹取决于特定的论述目的。备受争论的概念如“价值”（Wert）或可完全避免——而对于毕赫（Karl Bücher）曾使用的专有名词，本篇仅在关于“分工”的部分做了必要的修正；任何涉及“动态”的问题亦暂时先不考虑。

本篇译自 *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Verstehenden Soziologie* , erster Teil. , kapitel ii , Soziologische Grundkategorien des Wirtschaftens, S. 31—121。——译注

# 第一章 经济行动

## 一 经济行动的概念

行动可称作“**经济取向**”（wirtschaftlich orientiert）者，乃行动者依其主观意义，将行动指向以效用（Nutzleistungen）形式来满足其需求。“经济行动”（Wirtschaften）则意谓行动者**和平地**运用其控制资源的权力，而“理性的经济行动”则**主要**以目的理性的——亦即**有计划的**——方式来达成经济目标。“经济”应属于一种自主的行动领域，而“经济经营”（Wirtschaftsbetrieb）则专指以经营体形式所组织的**持续性**经济行动。

1. 如前所述 [\[1\]](#)，经济行动本身不必然即是社会行动。
2. 经济行动的定义必须尽量广泛，并且也必须表明所有“经济的”过程与对象莫不是通过人类行动中所赋予的特定**意义**——作为行动的目的、手段、阻碍或副产品——而呈现。但我们不应视经济行动为一种“心理”现象，即或人们有时会如此认为。因为在产品制造、价格或甚至对商品的“主观评价”方面，其**实际**过程绝不仅止于“心理”层面。在此一易令人误

导的名词中却也包含若干正确信息：即所有“经济行动”皆有特殊的主观**意义**存在，正是此种意义建构了相关过程的统一性，使得行动因而得以理解。

进一步，“经济行动”的定义必须包容现代式的营利经济（Erwerbswirtschaft）。这表示我们不能纯由“消费需求”及其“满足”出发，而必须一方面正视效用的**渴求**——包括赤裸裸的赚钱欲望在内——的存在事实；另一方面顾及下列情况：即使在纯粹的、最为原始的需求满足经济（Bedarfdeckungswirtschaft）中，人们为着迎合对效用追求的欲望，也会试图发展出一套供给方式（Fürsorge）以确保需求的满足（不论这套方式是多么原始和立基于传统之上）。

3. 相对于“经济行动”，“经济取向的行动”意指：a）行动虽然主要是以其他目的为取向，但在过程中仍然考虑到“经济事项”，即主观上承认经济打算的必要性；或b）虽然以经济为首要目的，却使用真实的**暴力**（Gewaltsamkeit）作为遂行的手段。换言之，所有并非主要以经济为目的，或并非以和平方式达成经济目的的行动概称为“经济取向”的行动。准此，“经济行动”是一主观上以及首要以经济为考虑的行动——所谓主观意识，完全取决于行动者相信经济打算的必要性，而非客观上是否真属必要。关于上述概念所强调的“主观”特征，李夫曼（R. Liefmann）虽曾明确指出行动者的**主观意义**为经济行动的重要内涵，却不当地以为所有其他作者皆代表相反的看法 [\[2\]](#)。

4. 任何行动类型，包括暴力的使用（如战争），皆可能属于经济取向的范畴，例如掠夺战争、贸易战争。奥本海默（Franz Oppenheimer）特别将“经济”与“政治”手段加以区



分 [3]，而事实上我们亦有必要划清后者与“经济”的不同。一般而言，运用暴力乃是十分强烈地对立于经济的精神，经济行动因此**不能**用来指称直接以暴力方式攫取物品，以及通过斗争对他人的胁迫行为。至于**交换**当然不是**惟一**的经济手段，而只是其中最重要的一种。再者，形式上以和平方式来对那些未来意图于暴力之行使的手段加以**补给**，如武器军备、战地经济等，则是像所有类似行动般仍从属于“经济”的领域。

任何理性的“政治”在其**手段**考虑上皆具有经济取向的成分，而任何政治亦可用为经济**目标**服务。理论上并非每一种经济形式皆需要，但在现代条件下的经济体系的确有赖于国家以法律强制来保障资源的处分权（Verf ü gungsgewalt），亦即通过最终的强制性威胁来确保形式“合法”的处分权得以维护和执行。不过，此种由国家公权力保护的经济，本身并不意味着暴力的真正使用。

将**经济**（不管怎么定义）在概念上**仅仅**视为“手段”，而与譬如“国家”等概念对立起来，这样的要求有多么的谬误，可于以下事实中明显洞视，亦即：国家本身**只**可能以如今为其垄断的手段（暴力）来加以定义。若超越此限，经济行动最基本的面相只能说是**目的**间的慎重选择，惟此种选择的**取向**是手段——对不同目的而言可运用或可取得的手段——的稀少性。

5. 并非每一种理性考量手段的行动皆可称为“理性的经济行动”或“经济行动”。“经济”一词尤其不可等同于“技术”。行动的“技术”，正**相对立**于行动实际上（最终而言）所趋向的意义或目的，指的是其所使用的**手段**。所谓“理性的”技术乃手段在应用上有意识且有计划地按照行动者之经验

和反省——在理性的最高层次即为科学知识——来设计。现实情况中，“技术”的界定亦因此而显得模糊：终极意义上的**具体**行动，可被视作在行动的整体关联中的一个“技术性”环节，亦即，在更广泛脉络下所采行的手段。因而，对此一**具体**行动而言，“意义”（由整体脉络来看）在于其所提供的技术性功能；相反，实际应用来达成此目的的手段又是它的“技术”。依此用意，技术存在于所有行动之中：祈祷技术、禁欲的技术、思想、研究、记忆、教育的技术、政治支配或教权制支配的技术、行政技术、性的技术、战争技术、（譬如某位大师的）音乐技术、雕塑家或画家的技术、立法技术……这一切技术更包含有极为不同的理性程度。“技术问题”的提出始终意味着：对于什么是最理性的**手段**有所怀疑。在许多方法当中，技术理性的标准常以著名的“最小努力”原则表达出来，亦即在结果与所应用手段的**比较**之下，找出最适成果（并非要选择绝对最少量的手段）。

同样的原则自然亦适用于经济行动，一如其适用于任何类型的理性行动。只不过，在另一层**意义**上。若行动保持上述之纯粹“技术”性质，则它完全指向在既定且不容置疑的目标下，选取最恰当的手段。换言之，在预见成果具有**同等**品质、确实与持久程度的情况下，行动者会选择相比较而言最为“经济的”手段。既云比较，表示达到目标的不同途径间至少存在直接**可予**比较的投入元素。基于**纯粹**技术性的考量，技术以外的其他需求可以略而不顾。譬如说，一部机器的零件究应使用铁或白金来制造，**只需**计算何者最能够完美得出成果，而且就可**予比较**的其他花费（如劳动力）最为节省，便可做出决定。假使行动者尚需计及铁和白金在稀少性上的不同——像今

日任何化学实验室的“技术员”习惯性地列入考虑那样——那么其实行动已不再是“纯粹技术”取向，而是同时有**经济性的**取向了。从“经济行动”的角度来看，凡属“技术性”问题都牵涉到“**成本**”的考虑——一个对经济而言始终是最基本的问题。不过，这项问题在其相关脉络中还意味着：当为了满足某种需求而运用某种手段时，**其他**的需求（包括目前在质的方面不同，或未来同质性的需求）将如何得到供给？[\[4\]](#)

归根究底，询问不同手段在比较上对**某一**技术性目的的“成本”为何，仍需扣紧在手段（尤其是**劳动力**）可能应用来达成那些不同目的的分析上。“技术性”的问题是比如说：应该使用什么装备以移动某一重物，或从深穴中取出矿产品，而来考量哪一种技术最“符合目的”，也就是找出**相对**以最少之**实际**工作量可获致成果的方法。“经济性”的问题则是：在**市场交换**经济（Verkehrswirtschaft）下，诸如此类的装备费用可否经由产品销售后的金钱利得来**支付**？在**计划**经济（Planwirtschaft）下，必需的劳动力与生产工具可否不影响**其他更重要的**需求供应而顺利取得？事实上，这两类问题皆同样指向**目的**间的比较：经济主要关联到想运用各种方法的**目的**何在，技术却是在既定目的下考量可运用的**手段**。就**技术**理性的层次而言，技术性活动是否立基于一定的**使用**目的上，原则上可以丝毫不去关心（**理论**上如此，实际上又另当别论）。理性的技术依上述定义，可以服务于完全没有**需求**存在的一些目的，譬如有人能够只为了“技术性”的爱好，以最现代的工厂设施制造出**人工空气**。纯从**技术**理性观点来看，这项过程毫无可议之处，但从**经济**的观点看，这种做法一开始便是非理性的，因为正常情况下根本没有对此一产品的需求 [\[5\]](#)。

今天所谓的科技发展莫不含有追求利润的经济取向，而这也是技术史上的一个基本事实。诚然，此种经济取向相当重要，但**并非** 惟一决定技术发展方向的力量，其他如游戏和不切实际的思想意识——部分来自各式各样的幻想，部分来自艺术方面与非经济性的创作动机——同样有其影响。不过技术发展的经济条件向来是、而且今天尤其是重点所在。若缺乏理性计算作为经济的基础，亦即缺少了极为具体的经济发展史背景，那么理性的技术也无法产生。

在我们先前的定义中，与技术相对立的经济取向特征并未**明显地** 纳入定义范围，此乃因为我们是从社会学的立场出发：就社会学而言，目的之间的权衡以及“成本”的考量乃是经济行动“持续性”的实际结果（而成本在此并不表示为了更急迫的目的可以放弃某一原来的目的）。相反地，一个**经济** 理论必然**当下** 强调这些特征。

6. “经济行动”的社会学概念必不可少有关**处分** 权的提示，因为营利经济的形式是完全建立在交易契约，也就是处分权的有计划取得之上（也借此而与“法律”发生关系）。但任何其他形式的经济组织同时也意味着处分权的**某种** 实际分配类型，只不过其原则完全不同于现今的私营经济体制（Privatwirtschaft），亦即以法律保障自主、独立的**各别** 经营单位握有此种权力。

无论是**领导人**（社会主义下）或个别**成员**（无政府主义下），都必须仰赖对一定劳动力与效用的处分权行使。他们顶多在名义上能够变换花样，但无法将确有处分权存在之事实抹煞掉。另一方面，处分权的保证究竟是通过惯例或是法律，或甚至全无外在力量的保证，而纯靠实际上的习俗或利害关系来

维系，这与**概念上**的定义并无直接关联，即使对现代经济而言，**法律**的强制保证是如此的不可或缺。但在考察社会行动的经济面相时，类如处分权的概念有其必要性，只不过这并不表示**法律**秩序必须含摄在定义之中，无论我们在经验上视此为多么不可或缺 [\[6\]](#)。

7. “处分权”的概念在此亦包括对行动者自身**劳动力**加以支配的可能性，不论这是通过某种强制或仅仅是单纯的事实而已。从奴隶的例子可看出此种可能性并非理所当然的。

8. 对经济行动的**社会学**理论而言，**尽早**引介“财货”（Güter）的概念乃是必要的（如第二节所示），因为此种理论所考察的行动类型，会由深思熟虑后的行动**结果**赋予其特定的**意义**，而思虑本身只可能在“理论”上孤立出来（而无法具体观察到）。经济理论在研究方法上，（或许）能另辟蹊径，至于经济社会学则根本奠基于经济学的理论见解上，但亦有必要发展出属于自己的理论架构。

## 二 效用的概念

所谓“效用”（Nutzleistungen）应指一个或多个经济行动者视之为可获致当前或未来处分权的具体机会。此（真实或想像的）机会**个别地**成为关切的对象，乃因处分权可被估算为经济行动者用来完成他（或他们）的经济目的所需的手段。

效用可以是由非人类（或由事物）所提供的服务，也可以是人类的劳务。下面定义凡是任何**事物性的**效用皆称为“财货”，而凡由人类于积极行动中提供之效用，概称为“劳务”（Leistungen）。经济关心的对象却也包括可被视为当前或未来、可能的效用处分权（mögliche

Verfügungsgewalter Nutzleistungen) 的社会关系。习惯、利害状况或——由因袭传统或法律所保障的——秩序，当其有利于某种在**经济**上被重视的机会时，可称作“经济机会” (ökonomische Chancen) 。

有关本节内容，可参阅本姆—巴弗克 (E. von Böhm-Bawerk) 所著之《经济学的财货理论观点下的法律与诸关联》 (*Rechte und Verhältnisse vom Standpunkt der volkswirtschaftlichen Güterlehre* , Innsbruck, 1881) 。

1. 对一个经济行动者而言，外界环境中属于重要且为他所关心的对象，并不仅限于财货与劳务。如“商誉”或对可能妨碍其商业关系之经济措施的容忍，或众多其他形式的行为方式等等，皆可以是经济行动者重视且关心、或与之订立契约的对象。但是，若我们欲将此类关系置于（财货或劳务）两种范畴之下时，便会导致概念的不精确。上述的概念构成 (Begriffsbildung) 亦完全取决于论述之特定目的。

2. 同样地（如本姆——巴弗克所正确强调的），若我们将生活中所有可见的和日常语言中所有指称的物品，一律不分彼此地叫做“财货”，并将财货概念视作和其相当的事物性效用，那么就会混淆上述概念的含义。严格用语中，“财货”指称的效用意义并非“马”或“铁棒”本身，却是其个别的、**被估算** 为有追求价值 (begehrefenswert) 并且**被相信** 有使用可能性——如当成牵引或搬运力或其他用途等——的部分。此一专门术语亦不能涵盖那些充作潜在机会之基础（在购买、出卖等情况下）的经济交换标的物 (Verkehrsobjekte)，如“客户关系”、“抵押权”或“财产权”等物品。这类特殊的效用，主要通过（传统的或法制的）秩序来促使或保障经济行动者对事物与人身取得效用支配权的**机会**，我们**化繁为简** 地称其为



“经济机会”——而在不易引起误会的场合，更可以径称为“机会”。

3. 基于特定的理由，我们只把积极性的行动纳入“劳务”考虑范围之内（不包括“容忍”、“允许”、“坐视”等消极性行动）。因此，“财货”与“劳务”并不是**穷尽**所有经济上可估算为**效用**的分类，关于“**工作**”的概念请参照第十五节。

### 三 行动的经济取向

经济取向（wirtschaftlich orientiert）可以是传统式的或目的理性的。即使在行动不断理性化的情况下，传统取向的成分仍具有相当程度的重要性。大体上，理性取向主要突显在**管理**行动（leitende Handeln）之中，不论是哪一种**管理**方式皆不例外（见[第十五节](#)）。理性经济行动的开展，即脱离束缚于本能反应的觅食行动，或局限于固有技术和社会关系的传统习性，相当程度上**亦**受到非经济的、非日常的事件与行为所影响，同时还受着生计空间（Versorgungsspielraum）在日益绝对或（通常）相对狭窄情况下的匮乏压力所左右。

1. 对科学而言，**原则**上并不存在任何一种“经济的原初状态”。人们可以约定同意，以某一种**技术**水准的经济状态，如（就我们已知的）最低的**工具**使用程度，来作为分析讨论的起点。但我们光凭观察幸存至今的、鲜少使用工具的原始

民族，并不足以认定以往在同一技术阶段下的人类团体，完全是像维达族（Weddah）[\[7\]](#)或某些巴西内陆的部落一样地求生（亦即处于同样的经济状态下）。因为即使在这一阶段，

纯就经济来看，不但有以大团体进行大规模劳动累积的可能性（见下面[第十六节](#)），也有相反地以小团体行分散孤立之行动的可能性存在。两者之间的取决除了自然制约的经济条件外，也有着经济以外的（如军事的）情况可以产生种种不同的驱动力。

2. 战争和迁徙虽然本身并非经济过程（但在古代大都是基于经济取向而发生），不过一直到最近，这两者经常导致经济的剧烈改变。对于给养空间（*Nahtungsspielraum*）日益的**绝对**减少（由于气候或通过土地砂质化，或森林砍伐过度所引起），人类团体曾依其不同之利害状况结构与非经济因素涉入之方式，而有相当不同的反应。典型的情况自然是需求满足程度之萎缩，以及人口数之绝对下降。同样地，对于生计空间**相对**地紧缩（多半是由于供给水准和**营利**机会分配固定在一个既定标准之下），虽然也会有十分不同的反应，但大致上比前一种情形更常以经济理性化的提高来解决问题。我们很难下过于普遍的论断。若中国的“统计”数字可信的话，那儿自十八世纪初开始，有着巨大的人口膨胀现象，其结果却正好与同时发生在欧洲之类似现象所引致的发展完全相反（至于为何如此的原因，多少有蛛丝马迹可寻，见[第十一节](#)）<sup>[8]</sup>。另外，阿拉伯沙漠地区长期性的给养不足，则只在若干时期造成过经济上与政治结构上的转变，最剧烈的变化是在非经济因素（如宗教）的共同作用下产生。

3. 长久以来根深蒂固的传统取向，例如近代初期劳工阶层之生活样式（*Lebensführung*）中强大的传统主义，并没有阻碍由资本主义主导之营利经济理性化的强劲发展；同样的情况也没有阻碍古埃及在国家财政上国库—社会主义式的

（fiskalsozialistische）理性化。无论如何，西方对于传统主义态度至少做到了相对性的克服（relative Überwindung），这才使得西方有可能进一步形成特殊的、现代的资本主义理性经济。

## 四 理性经济行动的典型措施

**理性的** 经济行动有以下这些典型的措施：

1. 经济行动者对于其当前及未来（如储蓄）不论基于何种理由都自信可以处分的效用，加以有计划地分配。

2. 将可处分的效用，按其被估算的重要性顺序——如根据边际效用的大小，有计划地分配于不同的可能用途。

这两种（最严格意义上的“静态的”）情况，在和平时期里可以相当广泛地得到实现，现今则多半是以**货币** 所得之经营管理（Geldeinkommensbewirtschaftung）的形态出现。

3. 在经济行动者本身握有**所有** 必要筹措手段（Beschaffungsmittel）之处分权的情况下，有计划地筹措——制造或运输——这类效用<sup>[9]</sup>。这类行动之符合理性要求，即在于：根据行动者的估量，其对于行动所期望的结果，在欲求的急迫性上，超过了成本费用。此时，费用包括：1) 所必须付出的劳务代价（按：花费心血），2) 财货配置上转用于其他可能的用途（按：即机会成本的概念），也就是技术上其他可能制造出的产品（此处所指的是广义的生产，包括**运输** 在内）。

4. 借着和目前的处分权拥有者或结合体关系（Vergesellschaftung），有计划地取得下列效用可靠的处分权或共同处分权：

- 1) 效用本身;
- 2) 此项效用的筹措手段处于他人的处分权之下;
- 3) 此项效用为他人所欲取得, 并因此而使行动者本身的供给受到危害。

与目前拥有处分权的其他人进行结社的方式, 可概括为:

- a) 通过设立一个旨在筹措或使用效用的团体 (Verband) ;
- b) 通过**交换**。

对于a) 而言, 团体规章可具有两层意义:

α. 对效用的筹措、使用或消费加以配给 (Rationierung) , 以限制筹措竞争, 此为规制团体 (Regulierungsverband) ;

β. 构组一个统一的处分权, 以便将前此分散处分的效用加以有**计划**地管理, 此为管理团体 (Verwaltungsverband) 。

对于b) 而言, 交换乃是交换当事人之间的利益妥协, 借此, 财货和机会被视为相互间的报偿而让渡给予。交换可以是:

1) 传统的或因袭的 [\[10\]](#) , 因此 (主要指后者的情形) 不是经济理性的行动;

2) 经济理性取向的, 不管在心态上或结果上。任何理性取向的交换, 都是先前公开或潜在的利益斗争通过妥协而促成。此种以妥协为终局的利害当事人之间的交换斗争, 一方面总是针对着被视为交换对手的竞购者的价格斗争 (Preiskampf, 典型的手段: 议价) , 另一方面有时候是针对真实或可能存在的 (当前或将来预期会出现的) 第三竞购者——因其加入而展开筹措竞争——的竞争斗争 (Konkurrenzkampf, 典型手段: 竞标) 。

1. 效用 (财货、劳务或其他资源) 可以说是在经济行动者的自行处分范围内, 当其使用方式**事实上** (至少相对而言) 不

受第三者干扰而听任行动者自由决定，不论此种机会是奠定于法律、惯例、习俗或利益状态上。光是法律上对处分权的保障，并非**概念上**（亦非事实上）的最要件，尽管现今此种保障已成为经济行动者（**实事求是的**）筹措手段在经验上不可或缺的先决条件。

2. 消费财货与消费地点的远离，可能导致消费上的困难。财货的**运输**（自然不同于财货的**买卖**，后者意味着处分权的转移）在此因而可视为“生产”的一部分。

3. 在欠缺自行处分效用的情况下，经济行动者是否因法律秩序、惯例、利害状态或有意识地遵循道德观念等因素，而（**典型地**）无法对他人的处分权加以暴力侵害，原则上并不重要。

4. 筹措竞争可在极为多样的条件下产生。其中特别是占有式的给养，例如狩猎、渔捞、森林采伐、畜牧和开垦等。也可能发生在对外封闭的团体内。抑止此种竞争的方法通常是：对筹措加以配额限制，一般而言与下面这个办法相联系，亦即，对一定数量的个人或家计团体（多半是后者），保证其所能占有的筹措机会。所有马克（Mark）共同体 [\[11\]](#) 和渔业共同体里，对共有地和荒地的开垦、放牧及森林采伐等权利的规制，以及阿尔卑斯山草原地带的“捡肥权”等，都具有此种特色。各式各样对有利用价值的土地具备世袭“所有权”的说法，无不借此而被反复宣传。

5. 凡是处分权由某人（不管以什么方式）手中“转移”到另一人手中，而这人愿意给予报偿的情况下，皆可成立交换关系。交换因此并不局限于“财货”和“劳务”，而是包括任何形式的经济机会，例如纯粹基于习俗或利害关系而成为处分对



象、除此之外并无任何保障的“商誉”亦属之。这自然也可以适用到任何一种可由某种秩序**保障** 的机会上。因此，交换对象并不只限于现实可见的效用。

就我们目前的论述目的而言，可将交换最广义地定义为：任何一种以形式上自愿的协定为基础，而提供任何一种现实的、持续的、当前的或未来的效用，以换取某种相对报酬的行动。因此，诸如：将财货或金钱的效用，有偿地交付或让渡，以期将来收回同样的财货；或是对某物的“利用”权利收取“租金”或“佃租”，而准许或听任他人使用；或是以工资或薪俸雇用任何形式的劳务。从社会学的观点来看，上述最后一个例子牵涉到（下面第十五节所说的）“劳动者”之进入某个支配团体，在此我们暂且不予考虑，一如此处先撇开“借贷”与“购买”的区别不谈。

6. 就条件而言，交换可以是传统的或（于传统有据之）因袭的，也可以是理性的。因袭式的交换行为诸如朋友、英雄、首领或王侯间的馈赠交换（例如Diomedes和Glaucos之交换武器装备）[\[12\]](#)，有不少时候这类交换已是高度理性取向和理性控制的（特莱尔—阿玛那文书即其一例）[\[13\]](#)。理性的交换则只有在下列情况下方才可能：要不是**双方**都希望获益，就是一方基于本身的需求或另一方的经济势力而处于被强制的情况。此种交换可以是为了现物供给的目的，也可以是为了营利目的（参见[第十一节](#)），也就是说：目的在于提供某种财货给交换当事者个人使用，或者是以市场利得机会为取向（同样参见[第十一节](#)）。前者在交换条件上大多随个人喜好而定，因此在这层意义下是非理性的：例如家计剩余物的重要性，会以各个（家计）经济体中**个别的** 边际效用为依据来加以估算，因而有



时便会便宜地被拿来交换他物，而某一时刻下偶然的欲望常相当程度地决定了想要交换之财货的边际效用，于是经由边际效用来决定的交换界限终将十分摇摆不定。**理性的** 交换斗争，事实上仅在上市的财货那儿得到发展（关于此一概念，见[第八节](#)），极端而言，只发展于营利经济中可资利用或交换的财货上（概念见[第十一节](#)）。

7. 上述a) —— a. 所指称的规制团体之介入，并非惟一**可能** 的形式，只不过因其乃**需求** 满足受到威胁时最直接的反应，故而特别被强调。关于市场销售的规制，将表述于后 [\[14\]](#)。

## 五 经济团体的类型

经济取向的团体各依其与经济的关系，可分为：

a) 从事经济行动的团体（wirtschaftender Verband）：当团体行动在其组织规章上主要是以非经济领域为取向、但亦包含经济考虑在内者属之；

b) 经济团体（Wirtschaftsverband）：当组织规章所规制的团体行动**主要** 是一定种类的自主性经济行动；

c) 经济规制团体（wirtschaftsregulierender Verband）：当团体成员的自主性经济行动，**实质上** 是他律性地以团体规章为取向时；

d) 秩序团体（Ordnungsverband）：当团体的规章仅在**形式上** 以规则来规范团体成员之自主性与自律性的经济行为，并保障其因此而获得的机会。

实质的经济规制有其现实上的限制，亦即当某一特定的经济活动之持续进行，和受规制的经济行动之维持生存的给养利害，仍然相一

致时，尚能实行，越此则难以实现。

1. 从事经济行动的团体是指（非社会主义或共产主义的）“国家”<sup>[15]</sup>和本身拥有财政经济的所有其他团体（如教会、协会等），但也包括像教育机构等主要并不是经济性的共同体（Genossenschaften）<sup>[16]</sup>。

2. 经济团体就其当前的字义而言自然不只包括一般泛指的经营利（股份）公司、消费协会、公社（Artjel）<sup>[17]</sup>、合作社、卡特尔等，还包括由若干人组成经济“经营体”的所有行动在内，其范围可从两个手工师傅所组成的工场共同体，直到可以想象的一个国际共产主义联盟。

3. 经济规制团体指的是诸如马克共同体、公会、行会、工会、雇主协会、卡特尔和任何以实质手段规制经济行动之内容与目标的团体，亦即：遂行“经济政策”的管理机构，因此中世纪的村落和城市自治体，以及当代遂行此种政策的国家，皆属此一类型。

4. 纯粹的秩序团体可以法治国家为例，在其中，个别的家计与经营体的经济行动实质上完全得以自主运作，国家仅在形式上以争议调停者的身份处理自由契约中交换义务的履行。

5. 经济规制团体和秩序团体的存在，原则上是以经济行动者的自律性（尽管大小不同）为前提。换言之，原则上经济行动者拥有行使处分权的自由，而只受到（行动所趋向的秩序）各种不同程度的节制。这也意味着经济行动者对其可以自主处分的经济机会（至少相对）的占有。秩序团体的最纯粹类型因此是：当所有**人**类的（*menschlich*）行动在内容上皆自主进行，并且仅仅遵从形式的秩序规范，同时效用之一切**实际的**

(sachlich) 承载者皆完全地被占有，使得个人可以，特别是通过交换，来加以处分，就像近代的财产秩序所呈现的形式。对于占有和自律性加以限制的其他任何形式，都意味着经济规制，因为这约制了人类行动的取向。

6. 经济规制团体和纯粹的秩序团体间的划分其实是模糊不定的。因为“形式”秩序的方式自然可以（而且必然）会实质地（有时甚至深刻地）影响到行动。近代许多的法律规定，本身虽仅止于纯粹的“秩序”——规范，但就其实际形态而言，却是在于行使此种实质的影响力（参见《法律社会学》）<sup>[18]</sup>。除此之外，一种真正严格限定在**纯粹**形式规章上的秩序，只有在理论上可能而已。许多“强制性的”法规——此种法规向来是不可或缺的，对于**实质**的经济行动方式多少皆有着重要的限制。在某些情况下（例如公司法），对于“委托权”的法律规定即具有对经济自律性明显可见的限制。

7. 实质的经济规制在效果上有其局限性，可表现在：a) 经济行动者停止某些特定方向的行动（例如在高额的价税下会仅为了满足自身需要才愿意购买土地），或b) 实际上的脱法行为（如走私）。

---

<sup>[1]</sup> 即《经济与社会》的第一部第一章当中的第一条目第二节。中译见顾忠华译，《社会学的基本概念》（台北：远流，1993），49页。——译注

<sup>[2]</sup> Robert Liefmann, *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*, vol. I, 3rd ed. (Stuttgart, 1923), p. 74 ff.

<sup>[3]</sup> Franz Oppenheimer, *System der Soziologie*, Part III, *Theorie der reinen und politischen Ökonomie*, 5th ed.

(Jena, 1923) , pp. 146-152.

[4] 类似的立场见Freidrich von Gottl-Ottlilienfeld , *Grundriss der Sozialökonomik* , Part II , 2; 详尽且异常精彩的论述见R. Liefmann, *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre* , vol. I (3rd ed.) , p. 322 ff. 。试图将一切“手段”都压缩成“劳动的最终损耗”，毕竟是错的。

[5] 关于这点，参见v. Gottl-Ottlilienfeld, *Grundriss der Sozialökonomik* , Part II , p. 2。

[6] 韦伯所欲说明的是经验上对现代经济不可或缺的法律保障，在更普遍的概念抽象层次上不见得是定义“处分权”的必要内涵。  
——译注

[7] 维达族是锡兰岛上的原住民，现在住在岛上东部的族人不过两千人。——译注

[8] 韦伯在《中国的宗教》一书中指出，中国直到清朝初期为止，并未见人口的显著增加，换言之，从秦始皇时代到清初的一千九百年间，人口一直在六千万上下，但是从十七世纪中叶到十九世纪末的三百年间，人口却一举增加到三亿五千万至四亿之多。此一事实，加上中国人的经济经营竞争取向，以及十八世纪以来贵金属增加的事实，韦伯认为这三者实为中国当时有利于资本主义发展的条件。然而，历史发展的结果却迥异于西方，自然另有其他非物质（如社会结构、法律、精神、宗教等）的因素。参见简惠美译，《中国的宗教——儒教与道教》（广西师范大学出版社，2004），尤其是第一篇第二章第四节中，问题的提出。——译注

[9] *Beschaffung*一词在韦伯的用法里有广狭二义：在狭义上，相当于我们平常所说的“生产”；在广义上，则超出生产的狭窄范围，

而泛指让财货、劳务、货币等事物可以有效行使的一切行动，诸如运送、交易、赁贷等，我们译为“筹措”。——译注

[10] 在此，帕森斯（T. Parsons）指出：特别是原始社会，极大部分具有经济意涵的交换形式上是出之以礼物的交换；回赠价值相当的礼物，毋宁是一种义务，然而纯粹经济理性的交换特质，换言之，讨价还价，不止不得而见，并且特别是被禁止的。其实，此种因袭性的礼物交换所具有的种种经济与非经济意涵，莫斯（M. Mauss）曾作过全面性的田野研究，此项研究成果即其人类学上的经典之作：*The Gift : forms and functions of exchange in archaic societies*（London, Cohen Press, 1954），中译见汪珍宜、何翠萍译，《礼物：旧社会中交换的形式与功能》（台北：远流，新桥译丛17，1989），何女士在导言中，亦本此脉络而针对台湾传统社会中的礼物交换行为（尤其是联姻关系中的礼物交换）详细地举证说明，值得参考。——译注

[11] “马克”是指村落与村落之间的边界地及森林区。这些边界地及森林区并非为某个村落共同体所专有，而是属于包含数个村落的一个更大的共同体。此一较大的共同体即马克共同体。——译注

[12] 此为荷马史诗《伊利亚特》的故事。Diomedes（狄俄墨得斯）为希腊军中的勇士，仅次于阿基里斯的大英雄；Glaucos（格劳卡斯）是特洛伊友军书西亚人的领袖。由于两人为代代世家好友，因此在战场上对阵前以交换武器作别。——译注

[13] 特莱尔—阿玛那（Tell-el-Amarna）是埃及法老伊肯纳顿（Ikhnaton，前1369—前1353年在位）的新都Akhet-Aton的今名。埃及首都原在底比斯，艾克阿顿为了崇拜阿顿神而迁都至此。特莱尔—阿玛那文书为1887年于此处发掘出来的书简，共有约360封从巴比伦、

亚述、叙利亚、巴勒斯坦等地的国王那儿发送给埃及法老的私信，从中我们可以获得当时外交关系的大量信息。——译注

[\[14\]](#) 即第五节中的“经济规制团体”。——译注

[\[15\]](#) 社会主义、共产主义的国家即成为“经济团体”。——译注

[\[16\]](#) Genossenschaft是指十九世纪以来盛行于欧洲的“合作社”，亦即由社员出资成立而共有共管的团体。——译注

[\[17\]](#) Artjel应该就是从俄语的артель转译而来，意指作为生产团体的“合作社”。苏联自1927年实行“集体农场”（kolkhoz）制度，其后按合作程度而分为土地耕作、农业生产（即Artjel）、生产消费等三种合作社，但自1929年全面性的集团化运动开始后，多半是采行Artjel的形态，此即大陆的人民公社之所本，故而此处译为公社。——译注

[\[18\]](#) “Rechtssoziologie”，见韦伯的《经济与社会》第二部第七章。——译注



## 第二章 市场经济原理

### 六 交换手段、支付手段与货币

某种实物的交换对象，在下述情况下可被称为**交换手段**，亦即：其收受者在进行交换时，依典型方式**主要**考虑到长期间（即可见的未来）有机会将它们——在符合切身利益的交换关系下——换取其他物品，不管是能换取到任何物品（一般交换手段），或仅能换取特定物品（特殊交换手段）。交换手段因为和其他（特别指定的）物品有一种可估算的交换关系而被接受的机会，称之为交换手段的实质效力（materiale Geltung），相对的，光是使用本身，则称为**形式**效力（formale Geltung）。

某一种典型的对象可被称为**支付手段**，若它的给予可满足约定或强制的给付义务，且其效力受到习俗或法律的**保障**（此为支付手段的形式效力，同时亦可意指作为交换手段的**形式**效力）。

某些交换手段或支付手段可称为钞券（Chartal）<sup>[1]</sup>，当它们是人造品，且基于被赋予的形式而在一群人或一地区中有着习俗的、法律的、约定的、强制的、不同形式的效力，同时可被**定额等分**，亦即

分成特定的名目价值（Nennbeträge），或此价值的数倍或部分，使得纯粹机械地**计算** 它们是可能的。

**货币** 是同时亦为交换手段的钞券式支付手段。

某一团体可称为交换手段团体、支付手段团体或货币团体，当此团体相关于交换手段、支付手段和货币，并在其秩序规章有效的范围内，强制使其相当程度地发挥习俗上或法律上（**形式的**）效力，此即内部货币（Binnengeld），或内部的交换手段、内部的支付手段。与非团体成员进行交换时所使用的交换手段，称之为外部交换手段（Außen-Tauschmittel）。

**自然的** 交换手段或支付手段，是指那些非钞券式的交换手段或支付手段，可根据下述方法来分类：

a) 技术性的：

1. 根据其为实物（Naturalgut）的性质，特别是饰物、衣物、必需品和器具；
2. 根据其是否以秤量的形式来使用；

b) 经济性的：根据其用途

1. 主要是在于交换目的或在于身份上的目的（坐拥此种手段的威望），
2. 主要作为内部或外部的交换手段与支付手段。

交换手段与支付手段或货币，当其除了作为交换手段或支付手段来使用之外，主要并不具有（通常是不再具有）本身的价值时，即为名目表征性的（zeichenmäßig）；另一方面，若其**实质上的** 评价会受到其可作为实物使用的影响，或有受此影响的**可能**，那么即为物质材料性的（stoffmäßig）。

货币要不是a) 铸币，即硬币，就是b) 纸币（notal Geld）<sup>[2]</sup>，即证券。纸币在其形式上往往契合于铸币本位的面额，或在名目价值

上和此类铸币有历史关联。

铸币的形式可分为：

1. “**自由货币**”或“**流通货币**”：货币发行处将任何铸币材料拥有者的自动供应，转铸为不拘数量的“硬币”形式，因此，货币的发行实质上端视交换当事者的支付需求而定。

2. “**限定货币**”或“**管理货币**”：将质料转铸为钞券的形态，在形式上是自由的，实质上主要是以团体的行政管理当局之支付需求为归依，因此，货币的发行完全取决于行政管理当局的意思。

3. “**规制货币**”：转铸虽受到限定，但（铸币的）发行在形态和规模上则受到一定规范的有效规制。

所谓**流通手段**（Umlaufsmittel），是指一种具纸币机能的证券，当其于正常情况下被当作“暂时的”货币而接受时，可预期在任何时候都能兑换成“确定的”货币，亦即铸币或一定重量的金属交换手段；当其受到规制而要求具有**全额的**铸币准备或金属准备时，则称为**凭证**（Zertifikat）。

所谓交换手段或支付手段的**尺度**，是指在一个团体内部，各个实物的交换手段和支付手段在惯例上或法律规定上的相互兑换率（Tarifierung）。

**无限制通货**（Kurantgeld）<sup>[3]</sup>是指由一货币团体在种类及数量上皆保证无限制通用的货币式支付手段；**货币材料**（Geldmaterial）指货币的制造材料；**本位金属**（Währungsmetall）指流通货币的此种材料；**货币兑换率**（Geldtarifierung）指对不同材质的纸币或铸币式管理货币加以评价，据此而决定面额划分和面额大小的基准；**本位关系**（Währungsrelation）指材质不同的流通货币之间的这种兑换率。

**本位之间的支付手段**（intervalutarisches Zahlungsmittel）乃不同货币团体之间为平衡支付差额而最终使用的手段——若非通过宽限

而准予延期支付的话 [4]。

团体秩序在货币制度上的任何改革都必然要顾虑到以下事实，亦即：一定的支付手段已被用来偿付债务。新秩序的设定要不是满足于此种支付手段之法制化为新的支付手段，就是创设新的支付手段，也就是将以往实物的、秤量的或钞券的单位，以新的单位来换算（此亦货币作为支付手段的所谓“历史定义”的原则；至于此一定义究竟能在多大程度上回溯到货币——作为换取财货之支付手段——的交换关系，我们无法在此详加讨论）。

这里要郑重声明：此处并非打算介绍“货币理论”，而只是对下面常常会用到的一些专门术语作最为简洁的定义。此外，这里首先是关系到货币使用上某些最基本的**社会学**结论。对我而言，最可以接受的实质货币理论是冯·米塞斯（L. von Mises）的主张 [5]。科纳普的《国家货币论》（*Staatliche Theorie des Geldes*） [6] 是此领域中最具规模的著作，以独树一帜的方式精彩地解决了**形式上的**课题，不过对实质的货币问题而言却有所不足，这点我们下文会谈到。至于其良有贡献且在专门术语上颇具价值的决疑分判，**此处**姑且不予讨论。

1. 在历史上，交换手段与支付手段尽管相当一致，但并非总是如此，尤其是在原始阶段。诸如赠礼、纳贡、义务性献礼、罚金和杀人偿金等的支付手段，通常有惯例上或法律上的明文规定，然而却不计及实际流通的**交换**手段。冯·米塞斯在《货币与流通手段理论》一书中的主张，只有在**货币经济的**团体家计的情况下是正确的，亦即：即使国家也企图使支付手段仅止于是交换手段。当某种支付手段的拥有主要是作为身份性象征时，此一主张即不适用。关于这点，参见舒兹的《货币成

立史概要》<sup>[7]</sup>。从国家有其货币政策开始，支付手段即为法律概念，而交换手段为经济概念。

2. 乍看之下，一项仅仅因为着眼于其未来的出售机会而被购买的“商品”，与一项“交换手段”之间的分界，似乎是模糊不清的。然而实际上，即使在较原始的情况下，特定的这类东西往往会倾向于独占其作为交换手段的功能，以致其作为交换手段的地位毋庸置疑。（在主观意念上，“期货小麦”意味着终会找到一个**最终的买主**，因此既非一种“支付手段”或“交换手段”，也绝非“货币”）。

3. 只要是在钞券尚未出现的情况下，交换手段的种类主要是决定于交换伙伴彼此同意采纳的习俗、利害状态和形形色色的因袭惯例。至于这些特定物为何会被选取为交换手段的主要理由，分歧实在相当多端，此处无法一一细述，不过总和交换的类型有着重大关联。并非任何交换手段都必然（即使是在采用此种交换手段的人群内部）可以普遍地通用于各个种类的交换（例如“贝币”就不是用来换取女人和牛只的特定交换手段）。

4. 那些**并非**一般“交换手段”的“支付手段”，在货币取得其特殊地位的发展上，扮演了显眼的角色。如科纳普指出的，债务存在的这个“事实”，诸如纳贡的债务、嫁妆与买卖婚姻的债务、惯例上献给国王的献礼债务或国王彼此间的馈赠债务、杀人偿金债务等，以及这些债务经常（并非一向如此）以特定典型的财货种类偿付（有其惯例上或法律强制的理由），使得这些财货种类（常因其特殊加工的形式）有了特殊地位。

5. “货币”（就目前对这个术语的用法）可以是指在巴比伦文献中出现过的“五分之一钱”，其上有着商家店号的印记，但前提是曾经用作交换手段。相反的，以“秤量的”方式使用、而非分铸的金属条块，在此不称为“货币”，而称为秤量的交换与支付手段。不过，**可秤量性** 对于“可计算性”（Rechenhaftigkeit）的发展确实极具重大意义。两者间的过渡现象（诸如只依重量来接受铸币等）自然是不一而足。

6. “钞券”是科纳普在其《货币的国家理论》中所用的语汇。凡经法规或协定而保证通用、且经分铸而印有面额大小的所有货币种类，不管金属或非金属，皆属之。不过令人费解的是，为何他只强调**国家** 的约束力，而不将惯例上或实际上的强制接受方式也包括在此一概念之内。此外，只要有决定货币形式的**规范** 存在时，货币的制造是否以国营方式或在政治权力的控制之下（中国曾好几度完全缺乏此种条件，欧洲中世纪也十分有限），自然不是关键所在。相信科纳普也会同意这点。在政治团体的权力领域之内，支付手段的效力，以及流通上作为交换手段的**正式** 用途，都可以经由法律秩序来加以强制。下面会谈到。

7. 实物的交换手段与支付手段，有时主要用作交换手段，有时主要用作支付手段，有时多半用于内部，有时多半用于对外交易。细节的分辨且不在此处处理。关于货币之**实质的** 效力问题，**暂且** 留待稍后再论。

8. 同样的，与价格有关的**实质** 货币理论也不适合在此提及（假定这**还可以** 算是**经济社会学** 的主题的话）。这里的首要任务只在于确认货币使用（就其最重要的几种形态）的事实，因为这样一种由经济观点看来纯粹是形式而已的事实，却



有其相当普遍性的社会学**结果**。目前我们所能肯定的只是：“货币”**从未**只是一种无伤大雅的“凭证”，或只是一种**光具**名目意义的“计算单位”。既为**货币**，其价值（即使在极为复杂的形式下）也总是凭着“稀少性”来评估（或在“通货膨胀”下则是以过剩来评估）；这在今日尤为如此，过去的任何时候亦莫不如是。

社会主义当局为偿付一定量的（被承认为有用的）“劳动”而发行某种得以购置特定财货的“凭证”，是可以成为积聚或交换的对象，但这终究是依循着**实物**交换的规则（尽管可能是间接的方式）。

9. 工艺性货币**素材**之货币或非货币使用之间的关系，在经济上所造成的广泛影响，我们可以在中国的货币史上得到最显著的例证，因为中国所采取的是铜本位制，不但（铜币的）制造成本高，而且**本位材料**（铜）的开采亦十分不稳定，这样的条件下所突显出的问题再明确不过 [\[8\]](#)。

## 七 典型的货币使用之初步结果；信用

**典型的** 货币使用有下列初步结果：

1. 作为消费者满足需求所采用的所谓“间接手段”。换言之，借着货币的使用，等待换出的特定财货与被期待换得的财货之间，有可能在a) 空间上，b) 时间上，c) 人和人之间，以及很重要的一点：d) 数量上，**分隔开来**，从而使得既有的交换可能性大大地提高。

2. 对于延迟支付的劳务，尤其是因交换而产生的相对义务（即债务），可以用货币数额来计算。这当然与第1点密切相关。

3. 所谓的“价值储藏”，意即：将货币以现金或随时可以获得给付的债权形式保存，作为一种手段以确保未来对于交换**机会**的处分权。

4. 以自由处分货币数额的能力来增益经济机会的变迁。

5. 对货币、货币债权或货币收益机会具有处分权者的需求满足在质的方面日趋个人化，并借此而间接地扩大此种需求满足的范围。换言之，可以用货币来取得**任何的**财货和劳务。

6. 因应着种种**货币**数额的边际效用而创造出效用来，成为现今的典型取向。此时，企业经营者认为：在他所洞见的未来里，大有可能将此种创造出来的效用置于自己的处分权之下。

7. 从而产生追求任何可能机会的营利取向，亦即追求那些经由时、地、人、事而大量激增的交换可能性（见第1点）所提供的机会。以上各点莫不是基于下面这个原则上最重要的契机，亦即：

8. 所有被考虑换出或换入的财货与劳务，一切皆以货币来**评价**的可能性，此即**货币计算**。

**实质上**，货币计算首先意味着：财货并不只是依其此时、此地或在某人手上的效用而被评价有多少重要性。而是同时要考虑到：财货被使用于各种用途时（不论是当作消费手段或生产手段），将来被利用和评价的所有机会，这包括不特定的许多第三者为其本身的目的对财货所作的利用和评价，同时也表现于财货处分权拥有者**可能到手的**货币交换机会。这在典型的货币计算中所呈现的形式便是：**市场状态**。

以上所述不过是关于“货币”的论述中最简要且众所周知的基本要素，所以没有特别加以诠释的必要。至于“市场”社会学，我们还不想在此讨论（关于其形式概念，见[第八节](#)和[第十节](#)）。

**“信用”**的最普遍意涵，是指现在的财货拥有者承诺将来会把处分权让渡给他人的任何一种交换。信用的提供首先意味着，以此种未来的让渡确实会实现的机会为取向。在此意义上，信用主要是指某一经济单位将目前对财货或货币有所不足的、但预期将来会生出剩余的处分权，拿来和别人现有但不自己利用的一定处分权进行交换。在理性的情况下，双方都相信，比起目前尚未进行交换的分配状况来，这样的交换会给自己带来更有利的机会。

1. 现下考量的机会并不必然是经济机会。信用可以为了一切能够想到的目的（诸如慈善或军事）而提供和接受。

2. 信用可以以实物形式或货币形式来提供和接受；无论何种形式皆可以实物给付或货币给付来担保。不过若以货币的形式，则意味着信用授予和信用领受的一切结果皆以**货币计算为基准**。

3. 同时，信用的此种定义亦与一般通用的相一致。信用存在于各式各样的团体之间，尤其是存在于社会主义或共产主义的团体之间，乃是不证自明之事（许多在经济上无法自给自足的此种团体共存的情况下，此种信用更是不可避免的）。当然，在完全缺乏货币使用的情况下，理性的计算基础是否可能，还是个问题 [\[9\]](#)。因为，即以“实物交易”之为可能的这个简单（且不容置疑的）事实而言，特别是在长期信用的情况下，交易双方根本未触及各种被保证的条件之合理性的问题。情形或许就像过去的庄宅经济（Oikenwirtschaft，见后文）[\[10\]](#)那样，双方将剩余物资拿来交换所需的物品。不同的是，现今存在着庞大的群众利益，**长期看来**，对那些生活贫困的大

众而言，**立即的**需求满足的边际效用特别地高。换言之，被**急切**需求的财货，不利于交换的可能性大增。

4. 信用可能为了满足（目前尚未获得充分供应的）生活需求的目的而发生（消费信用）。在经济理性的情况下，此种信用只有在当事人认为这有好处时才会成立。然而（就消费信用，尤其是急困信用的历史起源而言）这并非原初的情况——起初毋宁是诉诸兄弟爱的义务（参见第五章关于邻人团体的论述）[\[11\]](#)。

5. **有偿性的**实物信用或货币信用之最常见的基础是：信用提供者比信用的领受者有较佳的**生活条件**（不过要注意这是个**相对的**问题），因此，其未来期望的边际效用也高于后者。

## 八 市场状态、市场性、市场自由与市场规制

交换对象的**市场状态**（Marktlage）是指，对于以价格斗争和竞争斗争为取向的交换当事人而言，所**能够认知到的**、以金钱来换出与换入的机会整体。

**市场性**（Marktgängigkeit）是指任一物品成为市场中之交换对象的规律性程度。

**市场自由**（Marktfreiheit）是指个别的交换当事人在价格与竞争斗争中自主性的程度。

**市场规制**（Marktregulierung）与前者相反，是指市场性（对可能的交换对象而言）或市场自由（对可能的交换当事人而言）、**实质上**受到秩序之有效限制的情形。市场规制可于种种条件下成立，包括：

1. 传统的规制：习惯上接受前人传袭下来的交换限制或交换条件；

2. 因袭性的规制：社会否认某些特定效用的市场性，或否认某些交换物品或某些特定的人际圈子里的价格与竞争斗争；

3. 法律的规制：对于交换本身或对价格斗争与竞争斗争的自由，加以有效的法律限制，无论其为一般性的，或针对特定的人群团体或特定的交换对象物。这样的交换规制旨在：影响交换对象物的市场状态（价格规制），或者限制特定人际圈子对财货处分权的拥有、取得与交换（受法律保障的独占，或经济行动自由的法律管制）；

4. 自发的规制：借着利害状态的权衡，在形式的市场自由下进行实质的市场规制。此种规制的发生通常是在：特定的利害当事人基于其事实上完全或几近完全占有对特定效用之处分权的拥有或取得机会（独占状态），而借着实际上切断他人之市场自由来影响市场状态。尤其是，这些利害当事人可能为此目的而彼此或（有时并行不悖地）与典型的交换伙伴订定出**规制市场的协定**（自发性的独占与价格卡特尔）。

1. 为了方便起见（而不是非得如此），我们仅就货币交换的场合来谈论市场状态，因为惟有这样才可能有统一的数量表示。实物的“交换机会”也借此才能较清楚地显示出来。各式各样的交换物品，即使是在典型的货币交换存在的情况下，也有其市场性——过去是，现在也是，此处无法一一详论——只是其市场性的程度极为多样且浮动。一般而言，大量生产且大量消费的物品，市场性最高；偶尔有需求的个别物品，市场性最低；使用期限长且耐久的消费手段，以及使用期限长且收益也费时的生产手段，尤其是农业用或林业用的不动产，比起日

常所需的消费性成品和消耗得快或只能使用一回或收益快的生产手段来，市场性就要小很多。

2. 带有经济理性意味的**市场规制**，在历史上乃是随着形式的市场自由之增长与市场性之普遍扩大而发展起来的。**原始的**市场规制受到形形色色的制约，诸如：传统与巫术的、氏族支配的、身份性的、军事性的、社会政策的，以及最后，来自团体之支配者所要求的各种制约。但是，无论是在上述哪一种情况下，支配性的利害取向往往都不在于极大化市场中、利害当事人基于纯粹目的理性、且符合市场要求的营利机会与财货供给机会，情形毋宁是恰好相反。此种原始的市场规制有以下各种形态：（1）将某些特定的对象物永久或暂时地排除于市场性之外，诸如巫术性规制下的禁忌品、氏族支配规制下的世袭财产、身份性规制下的骑士采邑，即被永久地排除于市场交易之外，而饥谨时的政策性规制则将谷物交易暂时地排除出去。或者，对这些特定物品的贩售加以种种限制，诸如限定优先顺序（给近亲、身份团体或同业公会的成员、市民同胞等）、最高价格（如战时价格管制）、最低价格（如付与巫师、律师、医师的身份性报酬）。（2）将一定范围的人群（如贵族、农民，有时是手工业者）排除于一般或针对特定物品的营利性市场活动之外。（3）通过消费规制（如身份性的消费秩序、战时经济或饥谨对策的配给制度）来限制消费者的市场自由。（4）为了特定身份者（例如自由业者）或基于消费政策、营利政策或社会政策（譬如“工会保护政策”）的理由，而对相互竞争的业者之市场自由加以限制。（5）将某些经济机会的利用保留给政治权力（王权独占）或由政治权力授予许可者（典型的是早期资本主义的独占）。



在这些市场规制的形态当中，**第5项** 的市场合理性最高，**第1项**最低。换言之，**第5种**市场规制能够促进各阶层——在市场的财货买卖上具有利害关系的各个阶层——的经济行动以市场状态为取向，而其他四种市场规制则对此种取向有所妨害，妨害程度从4到1依次升高。面对这些市场规制，举凡在财货的市场性达到最大程度时，必定有有利可图的交换当事人（无论其为买方或卖方），即为市场自由的**利害关心者**。自发性的市场规制，只有在**营利性**利害极高度发展时，才会出现且持续下去。自发性的市场规制只有在以下四种情况下才会成为独占性的利益，亦即（1）规制贩卖与购买机会（其典型是广泛可见的商业独占），（2）掌控运输的营利机会（海运和铁路独占），（3）控制财货的生产（生产者独占），（4）掌握信用认可和金融（银行条件的独占）。后两种情况多半意味着以团体形式来进行独占，不过，与原始而非理性的市场规制相反的，这也意味着经济的规制愈来愈是有计划地以**市场状态**为取向。本质上，自发性市场规制的出发点通常是基于：某些利害关系者，他们事实上压倒性地一手掌握着生产手段的处分权，因而想利用形式的市场自由径行独占。相反地，消费者的自发性团体（例如消费者团体、购买协会等），则通常是从经济上的弱势者出发，因此特别以减省参与者的费用为关照点，不过，就其为有效的市场规制而言，也只限于地方上和个别案例。

## 九 经济的形式理性与实质理性

所谓经济行动的**形式**理性（formale Rationalität），在此是指经济行动中，不仅技术上可能且实际上真正运用的**计算**程度。反之，所谓**实质**理性（materiale Rationalität），是指一定的**群体**（不论范围

多小) 通过经济取向的社会行动所进行的种种财货供给总是 (将是或应该是) 从某种**价值判准** (wertender Postulate, **无论其性质为何**) 的观点出发, 且受此一判准检验。这里头包含着极为**分歧的涵义**。

1. 上述的表述方式只不过是想让“理性的”这个语汇在此问题领域中用法更为明确, 而这也不过是更加精确地表达我们关于“社会化”、“货币”计算与“实物”计算等一再成为问题焦点的讨论。

2. 一项经济行动之所以是**形式** 理性的, 乃在于其能够以计量的、“可计算的”权衡思虑, 表现出任何理性经济固有的“事前准备”, 并且实际上如此表现出来的程度 (首先, 与此种计算在技术上的外形完全无关, 换言之, 无论这是用货币计量或是用实物计量来达成的)。至少就以下这点而言, 亦即货币形态表现出**形式的** 可计算性之极致, 此一概念是**清楚明确的** (当然, 这也是相对而言, 其他事情不也都是如此?)

3. 相反, 实质理性的概念就显得相当含混不清。此一概念不过是表达这样的通性, 亦即: 光是考察纯粹形式上 (相对而言) 明确无误的事实——目的理性的、在技术上最为适切的方法, 的确已被**计算** 在内——是**不** 够的, 另外还得设定诸如伦理的、政治的、功利主义的、快乐主义的、身份的、平等主义的和其他不管怎样的一种**要求**, 并且借此来衡量经济行动的结果 (无论其于形式上是多么“理性的”, 换言之“可计算的”) 是否为**价值理性的** (wertrational) 或**实质** 目的理性的。在此意义下, 理性的价值判准原则上无可限量, 即使本身亦不明确的社会主义和共产主义的价值判准 (但在某种程度上总是伦理的、平等主义的), 自然也只是其中之一罢了 (其他诸如身份顺位、政治权力的成就, 特别是战争目的实际的达

成，以及所有能够想象到的其他观点，在此意义上都是“实质的”）。不过，除了针对经济行动的**结果**所做的这种实质的批判之外，还必须认真考虑到另一种**独立的**可能性存在，亦即针对经济行动的**信念**（Wirtschaftsgesinnung）与经济行动的**手段**所做的伦理的、禁欲的、美学的批判。对所有这些取径而言，货币计算这种“光是形式上的”做法，可能不过是次要的，或者根本就是与其判准相敌对的（更别说是近代特有的计算方式所造成的结果）。此处并不是要做出结论，而只是要确定与界定何谓“形式的”。所谓“实质的”，在此也可说是一种“形式的”，意思是一种抽象的**类型的**概念（Gattungsbegriff）。

## 十 货币计算的理性

纯就技术观点而言，**货币**是“最完美的”经济计算手段，亦即，在经济行动的取向中形式上最为理性的手段。

因此，货币**计算**而非实际的货币**使用**，才是目的理性的生产经济之固有手段。不过，在完全符合理性性的情况下，所谓货币计算**主要**是指：

1. 为了某种生产目的，按照（当时或被期待的）**市场状况**，对一切的效用或生产手段以及所有相关的经济机会进行评估。换言之，所评估的包括现在或将来被视为必要的、实际上可处分或有可能加以处分的、或可经由他人的处分权而生产出来的、会遭受损耗或毁坏的一切效用、生产手段和经济机会；

2. 计量地调查（a）任何意图下的经济行为的机会，以及（b）任何已完成之经济行为的事后计算成果。其方式是以货币计算“成本”与

“收益”来比较检讨其中种种的可能性，并且借着此种计算而比较测试种种可能的做法下所预估的“净收益”；

3. 将某一经济期间所能处分的财货与机会总额，和期间之始所能处分者，做出比较——前后计算皆以货币为准；

4. 事前评估与事后确定哪些以货币形式呈现或可以货币估算的收入与支出。在维持住所有可能处分的手段（上述第3项）之货币估算总额的情况下，经济体即有机会在一定期间内使用此项收支总额；

5. 需求满足以这些（1—4项）数据为取向，意思是：借着使用计算期间内所能处分的货币（如第4项之规定），在边际效用的原则下，取得所需要的效用。

为了（1）本身的生计，或为了（2）取得他人财货以供自身使用的目的，而持续地使用与取得财货（无论是通过生产或交换），我们称此为**家计**（Haushalt）<sup>[12]</sup>。在理性的情况下，无论是为了个人，或为了以家计为经济取向的群体，家计的基础在于家计预算（Haushatsplan）。此项预算中表明了：一定的家计期间里，预料中的需求（对效用的需求，或对本身必须使用的生产手段的需求）是以何种方式而能够被预期中的收入所满足。

家计的**收入**是指以货币估算的财货总额，而此项总额不外乎是：依前述第4项的原则，理性地计算出前期收支可供此一经济体处分的总额，或者，就着这项处分可能性，此经济体有机会为现今或下一期进行理性估算的总额。

在家计的处分力当中，一般而言被持续且直接使用或成为收入来源的财货（依第3项市场机会来估算的）总额，称为家计的**资产**（Vermögen）。

**纯粹的**货币**家计**计算的前提是：收入和资产是以货币构成，或者以财货构成、但（原则上）**任何时候**皆可通过交换而变成货币，换

言之，其财货具有绝对高度的市场性。

家计与（理性情况下的）家计预算亦有可能在**实物计算**的情况下达成（关于实物计算下面还会详谈）<sup>[13]</sup>。在实物计算的情况下，既没有用货币来估算的所谓统一的“资产”，也不见统一的（亦即货币估算的）“收入”。其计算方式毋宁是，实物财货的“**拥有**”和（仅限于以和平方式营运来获取）具体的“收益”——代价是耗费可处分的实物财货与劳动力，而这些财货与劳动力则是被当作获取需求满足之最适切可能的手段来加以管理。在需求**既定固有**的情况下，此种运作方式不过是一种相对而言简单纯粹的技术性问题，只要生计状态并不要求精确地计算出效用的最适值，亦即去比较各个极为异质性的需求满足手段之运用所能产生的最佳效用值。否则的话，即使是自给自足的单纯家计也得面对几乎不可能以（形式上精确的）**计算**来解决的难题，而实际上的解决方式通常不外乎依循传统或依凭相当粗略的估算；就其相对典型且一目了然的需求与筹措条件而言，这样做当然也就十分足够了。倘若所谓的“拥有”是由异质性的财货所构成（**自给自足**的经济行动必然是如此）的，那么若要对某一家计期间的开始和末尾的财产，做出会计上形式精确的**比较**，或者同样地要对收益机会做出比较，则只有在**同**质性的财货范围内方有可能。此时，典型的结果是汇整出一份实物的**总资产**，并且开列出实物消费与**实物给付**（Deputate）的项目，假定这样做并不会使这些资产有所减损而可供持续不断的处分。生计状态的任何变化（譬如收获量减少），或需求的任何变化，皆会引发新的处置办法，因为边际效用也随着这些变化而有所推移。在情况单纯且易于了解的情形下，适应是不难达成的。否则，**技术上**就会比采行纯粹货币计算的情况更加困难。因为若采行货币计算，价格机会的任何变动（原则上）只会影响到要靠最终货币所得单位来满足的边际需求的紧急程度。

除此之外，当实物计算完全**合理**时（也就是不再受到传统的束缚），边际效用的计算便陷入极为复杂的状态；反之，当经济体所处分的是货币资产与货币收入时，边际效用的计算由于仅凭需求的紧急程度而定，故而相对而言较为简单。使用货币时，浮现的仅止于“边际”的问题，换言之，只需考虑到是否投入更多的劳动，或者是否因其他某种（或许多）需求而满足或牺牲某项**需求**（因为在纯粹的货币家计里，**边际问题**最终不过就是“成本”问题）。在实物家计的情况下，除了需求的紧急程度外，还必须考虑到以下这些问题：（1）生产手段——包括至今被投入的整体劳动量在内——的种种用途，亦即，因应种种不同的用途，需求满足与财货**耗费**之间（可变的）关系；因此，（2）为了获得新的收益，家计当事者即有必要重新衡量新的劳动量与劳动方式；以及（3）实物原料的种种不同用途，如果财货生产将具**多样**形态的话。对这些问题的各种可能的合理**解决办法**进行分析，毋宁是经济理论的最重要课题之一，同样地，对于实物家计在各个不同的历史阶段中**实际上**是以什么样的办法来解决这些问题，做一番通史性的探索，亦为经济史的一大课题。基本上，我们可以说：

（1）形式理性的程度实际上（一般而言）**尚未**达到现实经验中可能的水准，更不用说理论上的要求，绝大多数的实物家计计算仍然得紧紧地依持着传统的解决办法；因此，（2）在大型家计里<sup>[14]</sup>，正**因为**并没有出现日常需求之扩大与精练的情形，家计的剩余便易于落入非日常性的（尤其是艺术的）用途（此乃实物经济时代之艺术的、样式化的文化的基础）。

1. “资产”所涵盖的当然不止物财，而是包括所有的经济机会，家计单位对这些机会握有十足受到保障的处分权，而无论此种保障是来自习俗、利害状态、法律或其他任何可以信赖



的力量（营利经营——无论其为医师、律师或小卖业主的经营——的“主顾关系”亦属于业主的“资产”，如果此种关系不论基于什么理由而处于稳定情况的话；设若资产是被合法地占有，那么根据上一章（即《社会学的基本概念·前言》）第十节的定义 [\[15\]](#)，亦可被视为“财产”）。

2. 货币计算 也可以发生在没有实际使用货币的情况下，或货币使用仅限于交换双方无法以实物来偿付多出的交换余额时；这样的货币计算可以典型地见之于埃及与巴比伦的文献。以货币计算作为实物偿付的衡量标准，典型的例子诸如汉谟拉比法典和通俗的罗马法与中世纪早期的法律中，允许债务人偿付一笔以货币计算的金额，“无论用什么方法皆可”（in quo potuerit）。此时，只能够在传统的或法定的境内价格的基础上进行换算。

3. 除此，本文的陈述不过如寻常所见的仅在于将理性的“家计”这个概念，与理性的营利经济（这个我们即将讨论到的）对立概念相比对，使之清楚无误地呈现出来。目的不外乎明白地指出：二者 皆能采取理性的形态，“需求满足”（在理性的情况下）并不比“营利”来得“幼稚”，“资产”也不必然就是比“资本”更“原始”的一个概念，而“收入”也不比“收益”来得落伍。无论如何，不论就历史观之，或就经济领域里过去曾占优势的形式而言，“家计”毕竟是走在前头的。

4. 无论谁为“家计”的担纲者，都无关紧要。国家的“家计预算”（Haushaltsplan）和劳动者的家计“预算”（Budget），皆同属一个范畴。

5. 家计与营利之间并非排他性的选择。例如“消费者团体”的经营（通常）是在于家计的维持，而不是家计的经

营，但若就其活动的**形态**而言，则是一种不带实质**营利目的**的营利经营。在个人的行动中，家计与营利如此地纠结在一起（而这也是过去的典型情况），因此惟有最终的举措（或是贩售，或是消费），才能够判定其行动的意义（小农尤其是这种典型）。家计性的交换（换入消费财，换出消费剩余）亦是家计的一部分。（王侯或庄园领主的）家计也包括以下诸节论述意义上的营利经营，并且也是过去的典型方式：所有的工业莫不是庄园领主、修道院或王侯等利用自己的森林和耕地的产物来营运的他治性与他律性“兼业经营”。现今，各式各样的“经营”已构成地方自治体，甚或国家的家计的一部分。能够算是“收入”的，当然只有这些经营在理性计算下可供家计处分的“净利”。反之，营利经营也可以，譬如说为了旗下奴隶或薪资劳动者的给养，而将零碎的他律性“家计”（诸如“福利设施”、住家、食堂等）收编进来。所谓“净利”是指（参照第2点）扣除所有**货币**成本后的**货币**剩余。

6. 关于实物计算对于一般文化发展的意义，此处所能提供的不过是最基本的一些提示。

## 十一 营利的概念与形态，资本计算

倘若行动的取向在于争取机会以获得（某次或一而再有规律的、持续不断的）对财货的新处分权，此即**营利**（Erwerb），而活动倘若至少部分而言是以营利机会为取向，则称为**营利活动**。所谓**经济性的营利**，指的是以和平的机会为取向的营利，而**市场性的营利**则是指以市场状态为取向。举凡对经济性的营利有用的财货与机会，称为**营利手段**，为了营利目的而以市场状态为取向所进行的换入或换出，称为**营利交换**，相对于为了需求满足的目的所进行的交换（**家计性的交**

换)。为了获取对营利手段之处分权而被授予或收受信用，称为**营利信用**。

理性的经济性营利所特有的一种货币计算形式是**资本计算**。所谓**资本计算**，是指对营利机会与营利损益所作的估算与监控，换言之，个别的营利企业在决算之际，将开始时的全部营利财货（实物或货币）与结尾时（尚在手边和新产生的）营利财货，以货币估算总额的方式做出比较，倘若是永续经营的营利企业，则是比较其某段会计期间里，期初与期末的**资产负债表**。而所谓**资本**，是指企业营运目的下所能处分的营利手段、在资本计算时为了资产负债的决算而切结出来的货币估算总额。对照期初的资产负债表，期末的资产负债表中所呈现的估算总额之多余或不足额，即为**利得**或**损失**，而**资本风险**是指在资产负债表中出现损失的机率。所谓**经济事业**（Unternehmen），乃是自动以资本计算为取向的行动，而此种取向则是借由**计算**（Kalkulation）而产生，换言之，对于以适当方法预料的风险与利得加以事前计算，继之则事后计算以掌控实际产生的利得或损失结果。**收益性**意指（在合理性的情况下）：（1）在企业家的策略运作下想要致力达成、并经由事前计算而经算出的可能利得；或者，（2）经由事后计算，实际上所获致的利得，也就是在无损于未来之收益机会的情况下，企业家的**家计**所能处分的当期利得；收益性通常是对照资产负债表上的期初资本而以比率（现今以百分比）表示出来。

以资本计算为基础的企业营运，可以是以**市场营利**机会为取向，也可以是以其他的营利机会为取向，例如通过权力关系而来的包税和官方买办等。

理性的企业所采取的一切个别策略，莫不是以计算估量下的收益性结果为取向。在**市场性的营利**里，资本计算是以以下数端为前提

的：1. 营利企业所生产出来的财货存在着十分宽广且确实的、可以经由计算评估出来的销售机会，亦即（通常说来）存在着市场性；2. 同样地，营利手段也是如此，换言之，物材的生产手段和劳动力相当确实，并且能够以计算评估出来的“成本”在市场上购得；最后，3. 从生产手段到最终销售的过程里所采取的措施（运输、加工、贮藏等）之技术条件与法律条件，原则上皆可归之于可供计算的（货币）成本。作为最适的资本计算之基础，最适的**可计算性**（Berechenbarkeit）所具有的极端重大意涵，是我们在研讨经济之社会学条件时所要一再面对的课题。此处非但不仅只限于考量经济的要因，而毋宁是要探讨种种极为不同的外在**与**内在的障碍之导致资本计算——作为经济计算的基本形式——仅于西方形成的问题。

在市场上活动的企业家的资本计算和其他种种计算，与家计计算相反，并不是以“边际效用”为取向，而是以**收益性**为取向。收益性本身最终是取决于收入的情况，并且借此而受到边际效用之配置的制约，换言之，受制于消费财之**最终**消费者所能处分的**货币**收入（亦即我们普通所说的对该项商品的“购买力”）的边际效用配置情形。不过，就技术上而言，营利企业的计算与家计计算是根本不同的，其根本差异性正如前者之目的在于营利，而有别于后者所追求的需求满足。在经济理论上，边际**消费者**被视为生产方向的领航员。现实中，就权力的实际运作而言，上述理论在现代仅具有有限效力，因为消费者的需求在很大的程度上是被“企业家”所“唤起”与“带领”——虽然他们**尽可**处于购买的立脚点上。

在**市场性**的**营利**里，**任何**理性的货币计算，因此特别是任何的**资本**计算，无不以价格机会为取向，而价格机会则是借着利害斗争（价格斗争与竞争斗争）和利害妥协而于市场上形成。在收益性计算当中，这会特别清楚地呈现在簿记形式上——（截至目前）技术上最

高度发展的形式，亦即所谓的“复式”簿记；换言之，通过一种会计制度来制造出这样的假象，亦即企业里的不同部门或独立的各运算单位彼此之间进行着交换事宜，因而据此出现一种可能性，亦即在技术上最完美地统御任何个别策略运作的收益性。故而，资本计算在其形式上最为理性的形态下是以**人与人之间的斗争**为前提。况且，这又牵涉到一个极为特殊的前提条件。**没有任何**经济体系能够将主观上的“需求感”直接化为有效的需求，亦即，化为可以经由财货生产来满足的、纳入计算当中的需求。因为，主观的欲求是否得到满足，一方面取决于其紧急的程度，另一方面取决于若要满足此种欲求、估计尚属可能处分的（手头上的，或一般而言可说是才要生产的）财货。欲求是有可能得不到满足的，倘若**此一**需求满足所需的效用被转移到其他更具紧急性的需求上，或者一来根本无法生产出来，二来惟有牺牲劳动力或物财来生产，以至于将来更紧急的（而现在就能评估出来的）需求无法获得满足。对任何消费性经济而言，实情莫非如此，即使是共产主义的经济也没有两样。

在运用资本计算的经济里，**也就是**在个别经济主体专有生产手段的经济里，**换言之**，在“私有”经济里（参见[《社会学的基本概念·前言》第十节](#)）<sup>[16]</sup>，上述实情意味着：收益性乃是取决于“消费者”

（相应于其收入而依据货币的边际效用）所能和所愿支付的价格。生产若要有收益性，那么只能为那些（同样依上述原则）拥有相当收入的消费者而生产。需求无法获得满足的情况，不只发生在个人（**自己**）有较为紧急的需求时，也发生在（**他人**）有强大的购买力出现时（为了一切可能的需求）。人与人之间在市场上的斗争，作为理性的货币计算之存在条件，有个绝对的前提，亦即，经济运作的结果是决定性地受到以下这两种可能性的影响：1. 货币收入丰沛的消费者，比他人高价买入货品的能力；2. 财货生产上占有有利地位的——尤其是

对于重要的生产财货或者货币拥有充沛处分权的——生产者，比他人低价售出货品的能力。而这又要以**有效的** 价格与**有效的** 货币为前提：价格之所以为有效的，是因其并非习惯上纯粹为了技术的目的而虚拟的价格；而所谓有效的货币，是指作为必要的交换手段而流通的货币，而不只是为了技术上企业决算目的的符号。因此，以货币价格机会和收益性为行动取向，尚有以下两大条件，亦即（1）只要生产是在营利的目的下进行，个别购置者拥有财产（货币或可在市场上交换的财货）的不同程度，便成为决定财货生产方向的关键所在，因为惟有“具购买力的”需求才会且有可能获得满足；因此，（2）哪些**需求** 该通过财货生产来满足的问题，全然取决于财货生产的收益性，但收益性本身在**形式** 上确实是个理性的范畴，故而并不在乎**实质** 的要求，**如果** 这些要求无法在市场上以**十足的购买力** 显现出来的话。

**资本财**（Kapitalgüter），与光是财产的拥有或部分资产的占有相反，是指在以资本计算为取向的情况下所能处分的一切财货。**资本利息**（Kapitalzins），与各种可能形态的借贷利息相反，是指：1. 在收益性的计算里，物质性的营利手段在正常结算下的最低收益性机会；2. **营利** 企业为**筹措** 货币或资本财而发生的利息。

以上所述不过是用较为精确点的方式提出一些不证自明的道理。关于资本计算的技术面问题，请参考一般的会计学教科书，其中也有些是出色的作品，例如赖特纳（Leitner）、薛尔（Schär）等人的著作。

1. 为了符合我们此处的目的起见，资本的概念在此是严格地参照私人经济与“会计”运作的模式来定义。比起一般学术书上经常使用而又非常不统一的语汇来，这些术语和日常用语的距离是小得多了。为了检验如今又再度广为学术所用的、严谨界定的私人经济日常用语的有用性，我们只需问问以下这些



简单的问题：1) 当某个公司具有百万“资本额”（本金，Grundkapital）时，2) 当这些资本额被“贬低”，3) 当法律规定可以用什么，以及要如何来“填补”时，这都是些什么意思？答案是：（1）在进行利润分配时，财产清单上“资产”比“负债”多出的总额，经一定程序的货币估算，**超过**一百万，超出的部分在账面上被记为“利润”而**分配**给股东任意使用（若在个人企业里，这些余额则可供家计消费），此时称公司具有百万资本额。（2）在遭受巨大损失时，不等再获利润并累积（或许要经历数年）到超过百万，而宁愿在较低的总额下分配“利润”，**为此**则必须“贬低”资本额，而这也就是操作的目的。（3）关于资本额如何通过填入而“补足”，以及何时与如何来“减资”或“增资”的法律规定，目的在于给予债权人和股东保证：利润分配会按照理性的经营计算规则而“正确地”进行，换言之，保证（a）收益性会长期维持，（b）债权人的权利不会受到损害。对于“填补”的规定，总之不外乎是对作为“资本”的对象加以“勘定”。（4）当我们说“资本（因低收益而）转向其他投资”时，是什么意思？此时，指的或者是“资产”，因为“投资”是个资产管理的范畴，而不是营利经营的范畴；或者（较少）是指资本**财**有时通过被像废铁或旧货卖掉那样，失去其作为资本的性质，有时则变个样又重新获得这种性质。（5）当我们说到“资本力”时，指的又是什么？我们是指对于（营利经营中被当作资本财来使用的）营利手段与经济机会拥有处分权者，由于此种处分权，并且由于经济行动是以资本主义的营利计算原则为取向，所以相较于他人而占有一种独特的权力地位。

早在理性的营利行动最初开始的阶段时，资本（当时还不是这么称呼）即以货币**计算** 总额的姿态出现，譬如在康曼达（Commenda）里的情形 [\[17\]](#)：各式各样的商品委托给行商带到国外市场去贩卖，时而也为国内市场之所需而购买当地的商品回来，其间的利润与损失则由行商与提供资本的业主依一定的比率来均分。不过，要做到这点，财货就必须以货币来估算，换言之，必须做出企业在期初与期末的**资产负债表**。康曼达（或海上贸易公司）的“资本”，就是此项估算总额，仅仅供当事者间的决算目的之用，别无其他。

当我们说到“资本市场”时，又是什么意思？这是指财货，尤其是货币，成为需求对象，以其可作为资本财来使用，并且存在着这样的营利企业（尤其是特定形态的“银行”），为了此种目的而以营利的方式来筹措这些财货（特别是货币），以赚取利润。所谓“借贷资本”是指交付货币而后可收回同样金额，不论是否附加“利息”，此时，惟有当此项借贷成为营利经营的对象时，方才称作“资本”，否则只能称为“贷款”。日常用语中说到“资本”时，总是指要付“利息”的情况，因为利息通常是被算作总金额的一部分，换言之，正是由于此种**计算上** 的功能，贷款或借款的金额才被称为“资本”。当然，这倒真是这个**用语** 的来源：（在拉丁文中）**capitale**意指赁贷的总额，口头上（但无法证明的）表示家畜借贷契约中的“头数”。不过，这无关紧要。早在历史之初，实物财货的收授即以货币**计算** 总额来换算，并以此计算出利息，故而自此之后“资本财”与“**资本计算**”即以典型方式彼此密切相关联。仅作为资产管理当中之一环的单纯的贷款，若

只供家计之用，那么就贷方而言并不构成所谓“借贷资本”。当然，在贷款收受人一方亦是如此。

“企业”的概念与日常用语所指并无二致，只不过以资本计算为取向这点——多半被视为理所当然的前提——特别凸显出来，为的是借此表明：并非任何营利的企求都可称为“企业活动”，而是惟有当其能够以资本计算（无论是大资本或“零细”资本）为取向时，方可称为“企业”。至于此种资本计算是否切实**理性地**被执行，以及是否依循理性原则所进行计算，都无关紧要。同样地，“利润”与“损失”的概念也只能在资本计算取向的企业活动里才适用。无资本的营利行为（诸如作家、医师、律师、官吏、教授、职员、技术人员、工人等），我们当然称之为“营利”（Erwerb），但其所得就不能称为“利润”（日常用语也不这么说）。“收益性”的概念则适用于：**任何** 借着商业计算技术的运用而**能够** 自主进行**计算** 的营利行为（诸如一定劳动者的雇用、一定机械的装设、休息时间的设定等）。

以附带条件的贷款利息为出发点来界定资本利息的概念，并不是个合宜的做法。倘若有人愿意以谷物种子来帮助一个农人，但要求归还时要多附加一些，或者，以同样的条件发生在某个家计需求货币时，我们恐怕还不至于称此为“资本主义的”过程。归还附加（即“利息”）——在理性行动的情况下，成为条件的理由在于：就贷款的**领受者**而言，相较于放弃此项贷款所预见的生计状态，他期待运用此项贷款来改善其生活机会的利益**高于** 其所付出的利息；另一方面，贷款的**授予者**深知此种状态，并着眼于此而善加利用，亦即，针对所贷出的财货，其现有之处分力的边际效用，会被将来附加利息归还时

预估的边际效用所**超越**。这里关系到的是家计与资产管理的范畴，而与资本计算的范畴无涉。即使有人因自身需求的目的而从“高利贷者”（Geldjuden）那里取得紧急贷款，我们都无法说他是“支付”（此一术语所意味的）“资本利息”，贷予者所收到的也不是“资本利息”，而无非是贷款的清偿罢了。经营贷款活动的人（在理性的经济行动下）**本身**会将其**营业**资本的“利息”也计算在内，并且，要将贷款回收时没有达到此一收益率的情况算作营业的“损失”。**此种**利息即为我们所说的“资本利息”，而前面提及的那些单只是“利息”。就此术语的意涵而言，资本利息所指的总是**从**资本而来的利息，而不是**为**资本所付的利息，往往与货币计算相联结，因此也与这样的社会学事实相关联，亦即，对于营利手段（无论其是否公开于市场）的**处分力**，掌握在“私人”手中，也就是说**被占有**。若非如此，“资本”计算，因而连同“利息”**计算**，都是无可想象的。

在理性的营利经营里，簿记的借方中被记作“资本”所应付的利息，就是收益性的最低限额，是否达到这一最低限额，便成为**评量**当时使用**资本财**的方式是否得宜的基准（是否“得宜”当然是就营利的观点，亦即收益性的观点而言）。此种收益性最低限度的机率，如众所知，只不过差不多等于是当时信用在“资本市场”上能够获取利息的机会；当然，资本市场的存在仍旧是采用此种基准来计算的原因所在，正如同市场交换的存在成为运用簿记来计算的原因所在一样。资本主义经济的基本现象之一，就是企业家总是愿意一再地为清偿“借贷**资本**”而支付利息。要了解这样的现象，惟有通过以下问题的解答，换言之，为什么企业家一般而言总是能够不断地这么期

待：在支付这种贷款清偿之余，还会有收益性存在？或者，在哪些一般条件下，以现在的100来交换将来的 $100+x$ ，被视为平常合理的事？

对此问题，经济理论是以未来相较于现在的财货的边际效用关系来作答。好！那么，社会学家可要进一步关心：这样的一种关系将表现在人类的哪些**行动**上，换言之，是否拿这些（前后期财货之）不同估算的结果，以“利息”的形式，来作为其运作的基准。因为这绝非无论何时何地皆然的事。事实上，众所周知，这只发生在**营利**经济里。不过，这里头的关键在于：一方是营利企业，另一方是家计——家计不但消费被提供的财货，同时也提供某种生产手段（尤其是劳动）——这两者之间，经济的**权力分配状态**（Machtlage）。惟有当“资本利息”的最低限度让人可以指望时，企业经营才得以建立，并**永续地**（资本主义地）经营下去。（本身可以是极为多样化的）经济**理论**很可以这么说：权力状态的那种榨取利用——生产手段与生产品私有化的结果——惟有**这样**一类的经济行动者才做得到，也就是说，他们“以利息为准”来采取经济行动。

2. 资产管理与营利经营从表面上看来可能类似到被视为一体的地步。事实上，前者惟有在经济行动之具体的**终极意义**上，才和后者有所区分，换言之，一方是在于提高与维持企业的收益性和在市场上的权力地位，另一方则在于确保与提高资产和收入。然而，在真实的情况里，此种终极的意义所指并非总是要排他性地区隔为这个或那个方向，或者根本无法做此区分。譬如某个经营管理者的资产与其对经营手段的处分力完全重叠，而其收入也与企业的利得全无二致，在此情况下，资产管理和营利经营看起来似乎是完全携手并进的。然而，各式各

样的私人关系都可能使得经营管理者将经营之道引到（从经营的合理性取向来看）非理性的方向上去。尤其，资产与对经营的处分力往往并不一致。再说，诸如拥有者个人的债务、他对高于目前收入的个人需求、遗产的分配等，经常会对经营管理产生（从经营的角度来看）极为非理性的影响。的确，这往往导引出种种措施，以一举扫除此种影响（譬如家族企业的公司化）。

这种将家计与经营区分开来的倾向并不是偶然的。以下情形亦造成此种结果，亦即：**资产** 及其命运，从**经营** 的观点上看来，是**非理性的**，而拥有者对其当下收入的关怀，从收益性的观点看来，亦是**非理性的**。经营的收益性计算和个人——无论其作为劳动者或消费者——的生计机会之间，很少有什么一致性，同样地，对于经营具有处分力的个人或团体之资产和收入的相关利害，也未必和经营的最适收益或市场的权力状态之**永续** 运作，走在同一个方向上（当然，当营利经营是在一个“生产者法人团体”的处分控制下时，并且往往**正是** 在这样的情况下，实情便是如此）。近代的理性经营管理**实际的**（sachlich）利害，和处分力的所有者（们）的**个人的**（persönlich）利害，不仅绝非一致，而且往往恰相对立。此**一事实** 意味着“家计”与“经营”之原则性的区别，即使两者在处分权的拥有者及其处分对象上是一致的。

“家计”与“营利经营”的区别，不论就目的而言，或在用语上，都必须要明确地坚守贯彻。坐食者（Rentner）为了享受货币利得的目的而购入有价证券，这并不是一种“资本”投资，而是**资产** 投资。私人为了赚取利息的目的而贷款给他人，与银行贷款给同一个人，从贷出者的观点看来，是不同的；贷



款给一个消费者，和贷款给一个企业家（作营利之用），从借款者的观点看来，也是不同的。前一种情形是银行的**资本投资**，后一种情形是企业家的**资本借贷**。不过，在前一种情形里，贷出者的资本投资可能只是借方作为家计之用的款项，而后一种情形里，借方所得的资本借贷也不过是贷出者的“**资产投资**”罢了。确立资产与资本、家计与营利经营之间的区别，不可谓不重要，因为若无此清楚分疏，则特别是古代的发展状况以及资本主义在当时的发展限制，就无法获得了解。关于这点，罗德贝图斯（Rodbertus）的著名论文，尽管多有错误且不完全，仍是重要的，并且尚可参照毕赫（Bücher）的阐述 [\[18\]](#)。

3. 绝非所有进行资本计算的营利经营都是“**双重**”**市场**取向的，意思是**不但**在市场上购入生产手段，**也**在市场上出售生产品（或最终劳务）。包税和各式各样的金融都是以货币计算来运行，但并没有产品出售。这有着非常重要的结果，将在后面讨论。那是一种资本主义取向的、**而非**市场取向的营利。

4. 为了论述的目的，在此我们区分开**营利活动**（Erwerbstätigkeit）与**营利经营**（Erwerbsbetrieb）。营利活动指的是以某种方式、至少是用来获取现在尚未拥有的财货（货币或实物财货）的任何活动。因此，企业家的活动固然是营利活动，而官吏与劳动者的活动亦不稍逊。然而，市场的营利经营则是特指某一种营利活动，此种活动持续性地以**市场**机会为取向，并且在市场上利用**财货**来作为营利手段，以达到：a) 借着生产与销售被需求的**财货**，或b) 借着提供被需求的**劳务**，来交换**货币**。而交换的形态，如前面第十节所提示

的各种情形，不论其为自由的交换，或是利用所占有的机会来榨取。任何一种坐拥财产的坐食者，无论其如何理性地“营运”其财产，都不能算是我们此处用语上所谓的“营利活动”。

5. 财货生产—营利经营的收益性方向，乃取决于最终**消费者** 根据收入所做成的边际效用评估，这在经济**理论** 上自然是确立不移的定论，不过，在社会学上，亦不可忽略了以下事实，亦即：资本主义的需求满足，a) “唤起”了新的需求而听任旧有需求凋萎；b) 借着掳掠人心的广告，大大影响了消费者之需求满足的**方式与程度** 。这确实是资本主义经济的根本特质。不错，这里头牵涉到的需求多半不是那紧急程度最高者，但在资本主义经济里，即使是饮食与居住的方式，都大半决定于生产销售者。

## 十二 实物计算与实物经济

**实物计算** 可以以极为不同的组合出现。当我们说到货币**经济** 时，意思是指一种以货币使用为典型、并且因而是以货币估算的市场状态为取向的经济；而实物**经济** 则是指没有货币使用情形的经济。因此，出现在历史上的各种经济形态，可依其货币经济程度强或实物经济程度强的办法来加以区分。

实物**经济** 其实并不是个定义明确的概念，而是可以具有相当不同的结构。它可以意指：

- a) 绝对**没有交换** 的经济；
  - b) 进行实物**交换**，但并不使用货币来作为交换手段。
- 在a) 的情况下，有可能是个：

( $\alpha$ ) 完完全全共产主义的，或者伙伴团体的 (genossenschaftlich, 计算持份的) 经济行动主体；无论是前者或后者，其个别组成部分完全不具自主性或自治性，我们称此为**封闭性的家内经济** (geschlossene Hauswirtschaft)。

( $\beta$ ) 具有自主性和自治性的许多不同个别经济主体的组合，而每个个别经济皆对一个（因应支配之需要或伙伴团体之需要而成立的）中央经济主体负有实物给付的义务，我们称此为**实物给付经济** (Naturalleistungswirtschaft) ——“庄宅” (Oikos)，或严格的赋役政治团体。

在a) 的以上这两种情形下，如果类型纯粹（或达到类型的程度），那么惟有**实物计算** 存在其中。

在b) 的情况下，有可能是：

( $\alpha$ ) 伴有纯粹**实物交换** 的实物经济，但无货币使用，也无货币计算；此即纯粹的实物交换经济。

( $\beta$ ) 伴有（偶然或典型的）**货币计算** 的实物交换经济（典型见于古代东方，但亦散见各地）。

对于**实物计算** 的问题，值得注意的只有a— $\alpha$ ) 的两种形态，以及赋役是在理性的**经营** 单位中进行的a— $\beta$ ) 的形态，正如在所谓“完全社会主义化”的经济里，近代技术的维持之不可或缺一样。

一切的实物计算，就其最内在本质而言，是以消费，亦即需求满足，为取向。当然，在此基础上出现某些完全对应于“营利”的事物也是有可能的。这可能是：a) 在**没有** 交换的实物经济的情况下：将可供处分的实物生产手段与劳动力，有计划地用来生产财货或运送财货，但总是基于以下这样的计算，换言之，必须判断，以此方式来达成的需求满足状态，相较于不利用这些生产手段与劳动力，或以其他方式来加以利用所达成的状态，何者对于家计较为有利；b) 在实物

**交换** 经济的情况下：借着严格的实物交换（有时是不断地换入换出），有计划地致力于财货的供给，这和未采取此种措施的先前状态相较之下，被评价为一种较为充裕的需求供给。不过，此时惟有对**同样的** 财货做过质方面的区分后，才可以**正确无误地** 达成**数字** 上的比较而避免全然主观的评断。当然，这也可以用来构成典型的消费财—**实物报酬**（Deputate）体系，正如其为（尤其是东方的）实物薪给与实物俸禄体制之基础（正如我们的国家债券也可以成为交换买卖的对象一样）。极具同质性的典型财货（例如尼罗河谷的谷物）以票据交换的办法来贮运（如在埃及），在技术上是可能的，正如在银行本位的情况下使用银块一样<sup>[19]</sup>。更重要的是，用数字来表明某一特定生产过程的技术成果，并且与另外一种技术过程相比较，同样也是可能的。要做到这点，在最终产品相同的情况下，必须比较生产手段之需求的种类与数量，或者，在生产手段相同的情况下，比较（经由不同生产过程所产生的）各种不同产品。以此，在重要的一些（部分而非全面的）问题上，进行数字的比较，往往（虽非必然）是可能的。然而，若要将不同种类的生产手段及其各式各样的使用方式，以及不同素质的最终产品等因素统统考虑进去，那么所谓单纯的“计算”就大成问题了。

无论如何，所有的资本主义企业总是不断在操演着实物计算的作业，诸如：若投入某种构造的纺织机，该会有怎样品质的纺织品，同时也要确定若在某种机械效率、某种空气湿度、某种煤炭、润滑油、加工材料等使用量的配备下，每小时每个劳动者的生产量，尤其是**个别** 劳动者在单位时间内尽其所能可获致的生产量。同样地，会产生**典型的** 废物或副产品的产业，其生产量亦不以任何的货币计算来算定，并且实际上就这么算定。此外，在一定的条件下，企业（就其技术生产力的衡量）目前对于原料正常的年需求量有多少，建筑物与机械的

耐用期限为何，因老旧或其他损耗而导致的典型损失和原料损失又是如何，也同样可以实物计算的方式来确定，并且确实如此。然而，若要将不同**种类**的生产过程和不同种类的生产手段及各式各样的用途相互比较，则现代的经营里就得依据货币成本来做出收益性的计算，因为实物计算在此面临了无法做到“客观”的难题。况且——尽管表面上看来似乎没有必要——现代的企业经营即使在未面临此种难题的情况下，事实上也于其资本计算当中采用了货币计算。不过，至少部分而言，这并非纯属偶然。譬如在“折旧”（Abschreibung）的情况下就得运用货币计算，因为此乃为企业生产的未来条件做事前考虑的方式，依此，最大的弹性适应自由度便会与最大的确实性结合在一起（**若无**此管制手段，则自由调适在任何实际的库存储备或其他纯粹实物的事前准备措施上，便会显得非理性而大受打压）。在实物计算里，很难看出没有**明列细节**的“预备”要怎么呈现出来。进一步，企业内部总是面临着这样的问题，亦即：若纯就技术—实物的观点而言，是否有非理性运作（=没有收益性）的部门在其中，是哪个部门，又是为什么？换言之，哪些部分的实物耗损（在资本计算中即为“成本”），若就目的而言是可以**减省**的，或者，更可说是能够移为其他合理用途的？以**货币额**来事后计算出簿记上的“利益”与“成本”关系——会计上的资本**利息**负担亦是其指标之一——是比较容易且确实的，但是若要以实物计算来弄清楚同样的事情就极为困难，即使行得通也不过非常地粗浅疏陋。

（此处所牵涉到的可能已不只是偶尔借着计算方法的“改进”所能解决的难题，而是任何企图实际上进行**正确的**实物计算都要遭遇到的根本限制。这当然还有争论的余地，更不用说是出自泰勒系统（Taylor System）的议论，或者关于不借货币**使用**而通过任何一种奖金或点数计算就能达到“进步”的可能性的议论。问题毋宁是在于：要

怎样才能**发现**，如何适时地将这类方法引进企业的哪个**部门**才好，因为正是在这个部门里存在着必须去除的非理性。换言之，这也就是要去确切地**查明**，实物计算所遭遇到的——但在货币计算的事后计算里却不会发生的——困难所在。)

在企业经营里采用实物计算作为计算的基础（此处所想的是一种计划经济式的财货生产管理里的他律的、他治的经营），必将在**归属**问题（Zurechnungsproblem）上发现其理性的限制<sup>[20]</sup>。对实物计算而言，归属问题确实无法采取簿记上之事后计算的单纯形式，而是要采取“边际效用论”所引起的高度争议性的形式。为了使生产手段能够合理地持续运作下去，实物计算必得为各个对象找出“**价值** 指标”，而以此指标来担负起现代会计中“决算价格”的功能。然而，一方面，各个企业（依其各自立场）各有不同的价值指标；另一方面，在将“社会性效用”，换言之，将（现在**以及未来的**）**消费者需求** 纳入考量后又会有个统一的价值指标出现。此事若未能分辨清楚，那么上述那样的指标究竟如何方能发展出来？并且，又如何才能被加以**掌控**？

若假定：只要坚决地掌握住非货币经济的问题，那么某种计算体系“即已存在”或者就会被发明出来，这是一点也无济于事的。因为此乃一切“完全的社会化”所具有的根本问题。并且，倘若在所有那些关键点上，找不到任何手段足以筹算出纯粹理性的“计划”，那么无论如何也说不上是一种**理性的**“计划经济”。

实物计算的困难会更加显著，如果必须对下面这些问题有所抉择的话，亦即：拥有具体生产方针的某特定企业，到底是该以这个地方为合理的**地点** 呢，还是——通常从某特定人群团体的需求满足观点来看——选择另外的可能地点？此外，某个特定的实物经济团体，若从其可能处分的劳动力与原料之最理性利用的观点看来，到底是该以和其他企业进行“实物交易”来获得某特定产品为适当呢，还是自行生产



较为适当？当然，决定地点的根本判准自属纯粹自然的考量，而其最单纯的原则亦可依自然的既存事实而被表述出来（关于这点，参见阿尔弗雷德·韦伯的著作）<sup>[21]</sup>。然而，相应于其特定地点的适切环境，产业该是有既定的生产方针好呢，还是该将生产方针做这样那样的修正才算是合理的呢？就**具体的**决断而言——除了因独占性的原料产地而造成绝对的地点限制之外——在实物计算的情况下，只能以极为粗略的估算来应付，不过若采用货币计算，则计算上的问题——尽管存在着不得不将未知的条件计入的困难——原则上总是可以解决的。

最后，还有一个问题，亦即针对各式各样特定的财货**种类**——不管哪一种，在既有的条件下都同样可能自行生产或交换取得——的**重要性**，换言之，**需求度**，做种种比较的问题。这样的问题在任何个别的经营计算里最终都要做出结论来。若用货币计算，则一概取决于收益性，并依此定出企业经营之财货生产的方针，但在实物计算的情况下，**原则上**只能采取两种办法来解决：要不是遵照传统，就是借着独裁式的命令来管制消费（不管是按身份等差或一律平等）、**并且**要求令出必从。不过，如此一来，仍旧存在着这样的一个事实，亦即：关于经营的整体供给如何**诉诸**各别“要素”与策略的问题，实物计算并无法以货币的收益性计算已经应付得了的方式来加以解决，也因此，现今通过大型**经营**来进行的大量**供给**，会极力地拒斥实物计算。

1. 实物计算的问题，由于最近的“社会化”倾向，特别是诺伊拉特（Otto Neurath）为数甚丰的著作<sup>[22]</sup>，而引起活络的讨论。对所谓“**完全**的社会化”（Vollsozialisierung）而言，亦即预想有效**价格**的消失，实际上始终是以实物计算的问题为中心点。（显而易见，此一问题之无法获得**合理**的解决，只说明了采取这样一种社会化所必须付出的一切——包括纯粹

经济层面的——“代价”，然而却无法“反驳”此种努力〔走向社会主义〕的“道理”——只要此种努力并不是基于技术性的判准，而是像所有的**信念型**社会主义〔Gesinnungs-Sozialismus〕一样立基于伦理的或其他绝对的判准上。做这样的“反驳”，非科学之力所能及。不过，若纯就技术观点而言，以下这种**可能性**必须纳入考量，亦即：设若某个地区**只有**在**精确计算**的基础上方能维持一定的人口密度，那么社会化在形态和范围上的可能程度就会因有效**价格**的维持而受到限制。当然，这不是我们此处所要探讨的问题。不过，还是得注意到：“社会主义”与“社会改革”在概念上的区别，如果有的话，正是要**在此**澄清的。）

2. 如下的指陈自然是完全正确的：“**光是**”货币计算，无论其所指涉的是个别企业或大多数企业，甚或所有的企业，甚至连同以**货币**来表现的种种无所不包的商品流通统计在内，根本**一点也没有**透露出，某个人群团体是如何被供给其终极所需的物品（也就是“实物财货”）；此外，被谈论很多的、以**货币额**进行的“国富”（Volksvermögen）估算，只有当其为财政目的效劳时（也就是在其确定可资**课税**的资产时），才有重要性可言。对于以货币额来表示的所得统计而言，亦是如此，然而若财货的**货币价格**在统计上是已知的情况下，那么从实物的财货供给观点上看来，上述的指陈就不是那么妥当了。只不过，如此一来，也就失去了在**实质**理性观点下进行规制的可能性。此外，正如希斯蒙第（Sismondi）和桑巴特（W. Sombart）在罗马的坎佩尼亚（Campagna）的例子中所做的精彩论证 [\[23\]](#)，所谓高**收益性**（例如坎佩尼亚的粗放农业对于其所有成员而言即是收益性最高的），从既有的财货生产手段之

最佳利用的观点来看，多半和满足某一人群团体之财货需求的经济形态一点关系也没有；况且，种种形态的占有（Appropriation），特别是土地的占有——在这点上不得不对奥本海默（F. Oppenheimer）有所感谢 [\[24\]](#)，尽管事实上当然不只这一点——导致各式各样的收益与利得机会，而这类机会可能会对生产手段在技术上的最适利用造成长久的发展阻碍（无论如何，这和资本主义的固有特色还距离相当遥远，特别是为了收益性之故而径行生产限制的这种屡屡被提及的现象，正全面性地支配了中世纪的经济体制，而现代的劳动阶级之扩张权力地位亦可能导致类似的现象。不过，无可反驳，这样的事实的确存在于资本主义里）。货币流通的统计或以货币来估算的事实，如某些人引经据典所相信的，并未妨碍到实物统计的发展，然而总还是有人要从理念上的判准来批判此种发展的现状与实绩。我们的统计十分之九以上都不是货币统计，而是实物统计。过去一整个世代的著作无非全都是在批判经济——为了支持实物的财货供给——的纯粹收益性取向。所谓“讲坛社会主义者”（Kathedersozialisten）的著作最后莫不着落于此，而且还是相当有意识地 [\[25\]](#)。只不过，他们毕竟只是把社会政策——意指相对反于实物计算经济，而以有效价格持续运作的经济——取向的社会改革看做是价值判断的基准，而不是以完全的社会化为目标，并且视那样的社会改革为（不管是现在或某个特定时代的）大量生产经济里惟一可能的改革。论者自然可以认为此种立场不过是“半吊子”，但是，立场本身却不尽然是荒谬的。事实毋宁是：实物经济的问题，尤其是理性地进行实物计算之可能性的问题，并没有引起太多人的注意；一般而言，人们总是将之视为历史的问题来处理，而不认

为那是个现实的问题。然而，第一次大战——就像过去所有的战争一样——却强将此一问题卷入战时战后的经济问题里。

（无疑地，我们要归功于诺伊拉特，因为他**早早**就处理了这个问题，并且还相当透彻，尽管他的分析无论在细节处或原则上的确都有待商榷。“学界”对他的论述没什么回应，并不足为奇，因为**截至目前为止**，他所提供的不过是极为诱人但属天马行空的预测，难以据之进行认真的“分析”。当其〔至今〕**公开**的议论截止处，问题才开始。）

3. 战时经济的成果与方法，只有在极为小心谨慎的情况下方能用来作为经济制度之**实质**理性的判准。战时经济（原则上）是以**单一**的明确目的为取向，并且处于利用绝对权力的状态，此种绝对权力在承平时期的经济里，惟有当“子民”是“隶属于国家”的情况下方能行使。再者，战时经济就其最内在本质而言，不过就是一种“破产者经济”：专注于至高无上的目的，而几乎完全无视战后经济的顾虑。计算惟有在**技术上**是精准的，但在经济上，一切无惧于消耗殆尽的物资以及劳动力，只经粗略地估算。因此，计算主要是（而非全然）带着技术的性格；只要是计算带着经济的性格，换言之，考虑到各种**目的**的竞争，而不只是考虑某一种目的的手段，那么此时的计算（从任何精确的货币计算的观点看来），也仅限于依据边际效用原则而做的相当初步的考量与估计，在类型上属于“家计”计算之流，并且丝毫也不意味着保证劳动与生产手段之选择分配合乎理性且**持续**下去。因此，尽管战时经济与战后经济对于认识经济的“可能性”而言，极具启发性，但若从适合于战时战后的实物计算形态出发，就遽下推断说其亦适于承平时期的永续性经济，那就很值得怀疑了。

我们无疑得承认：（1）在生产手段没有任何市场价格的情况下（这特别是在农业会计里所常见的），即使是货币计算也必须做出恣意的假定；（2）程度稍弱，但差不多类似的情形，特别是在多角经营的企业里，关于“一般杂费”在计算时的**摊派**上亦是如此；（3）任何一种卡特尔的形成，无论是多么理性（亦即以市场机会为取向）的一种，马上会将奠基于资本计算的精确计算的诱因压低下去，因为精确的计算惟有在其**必要性**显现出来的情况下才会进行。但是，若为实物计算，那么（1）所描述的情形是普遍成立的；在（2）方面，“一般杂费”的**任何**精确计算都是不可能的（而资本计算总算是进行着）；（3）**任何**带动精确计算的诱因都被排除，而必须借着效果可疑的手段人为地制造出那样的诱因来（如上述）。有人曾这么想：可以将从事计算业务的大量“商业白领阶层”员工转换为从事一般**统计**业务的职员；因此，相信商业计算与实物计算之间的**转换**是可行的。然而，此种想法不仅未看清“统计”与“计算”之间在诱因上的根本不同，同时也没有分清楚两者之根本不同的功能。其间的差距犹如官僚与企业家之不同。

4. 实物计算与货币计算两者皆为**理性的**技术。然而二者绝非瓜分完了一切经济行动的整体。除了二者之外，的确还存在着事实上是以经济为取向但**不知**有所谓计算的行动。经济行动可以是以传统为取向的，也可以是取决于感情的。人类早期的一切食物探索行动，和动物受制于本能的食物探索行动相去不远。即使是完全有意识的行动，但奠基于宗教皈依、军事冲动、恭顺之情或类似的感情性取向的行动，在计算可能性的程度上都少有发展。“兄弟间”（无论是亲族、行会或信仰的兄

弟间），是不会讨价还价的，家族、同僚和门人之间也没有所谓计算，顶多是在紧急的情况下采取极为融通的“配给”——可谓初现端倪的计算。关于计算方式之渗透到原始的家族共产主义里的过程，参见[第五章](#) [\[26\]](#)。不论何处，货币皆为计算的担纲者，而这也说明了，实物计算在实际的技术层面上比起其本质上所被要求做到的还要落后许多（在这点上，诺伊拉特毋宁是对的）。

本文付印期间，米塞斯（L. Mises）发表了有关此一问题的论文《社会主义共同体里的经济计算》（“Die Wirtschaftsrechnung im sozialistischen Gemeinwesen”，*Archiv für Sozialwissenschaft*，vol. 47, 1920），另参见其著作《共同体经济》第二部第三章（*Die Gemeinwirtschaft*，2. Aufl. 1932, S. 91 ff.）及附录（S. 480 ff.）。

## 十三 货币计算的形式理性的条件

货币计算的**形式**“理性”，事实上是和极为特殊的**实质**条件联结在一起的。这些条件即为我们此处的社会学关心所在，尤其是：

1. 自律的（至少相对而言）经济行动间的市场**斗争**。货币价格乃斗争与妥协的产物，因此也就是权势配置下的结果。价格原就背负着人与人之间的斗争所打造出来的性格，而“货币”绝不是无害的“不确定效用的指示器”——不在原则上斩断价格的这种性格就能随人任意改变。“货币”毋宁是斗争手段与斗争价格，虽然作为计算手段，但也不过是利害的**斗争**机会在计量的估算上的表现形态。



2. 作为经济行动在计算上的指标手段，货币计算，在资本计算的**形态**下，达到理性的最高点，此时，其**实质的**前提条件是彻底的市场自由，亦即没有独占的情形，无论其为上面强制的、经济非理性的独占，或是自发的、经济理性的（换言之，以市场机会为取向的）独占。与此相联结的，为了贩售产品的竞争斗争，造成莫大的支出，特别是在销售组织及广告宣传上（最广义而言），若无此种斗争（也就是在计划经济或理性的完全独占的情况下），便无从发生这样的支出。此外，**严密的**资本计算根本上是和“经营纪律”以及物资性生产手段的占有，亦即**支配**关系的成立，这样的社会条件相关联的。

3. 并非“需求”本身，而是对于效用的**有效**需求，通过资本计算的媒介，**实质地**规制着营利企业的财货生产。然而，财货的生产方向乃是依据当时的财产分配形态，而最终由所得阶层的边际效用配置所决定，此一阶层对于一定的效用具有典型的购买力与购买性向。资本计算在形式上最完全的理性——于市场充分自由的情况下——对于一切特定的**实质**要求是绝对一律等同视之的，然而潜藏于货币计算本质当中的此种性质，却造成其理性的根本**限制**。毕竟，这正是纯粹**形式的**性格。形式理性与实质理性（无论其价值取向为何），**原则上**总是分道扬镳的，尽管在许多个别情况下（就理论上的，亦即在极为非现实的前提下所构成的可能性而言，甚至是所有的情况下），两者在经验上是一致的。因为货币计算的形式理性本身，对于实物财货的实质分配方式，**未尝有丝毫的指陈**。这两者往往必须分别加以论述。然而，若从以最小限度的物资供给最大多数的人来作为理性指标的这个观点看来，根据**最近**数十年来的经验，形式理性与实质理性具有相对高度的一致性，其原因在于诱因的种类：此种诱因促成了以经济为取向的社会行动、采取只适合于货币计算的方式。无论如何，事实毋宁是：

形式理性惟有在与所得分配的形态相联结时，才会对实物供应的状态有所说明。

## 十四 流通经济与计划经济

所谓“**流通经济的**”需求满足，是指纯粹基于利害状态而一切以交换机会为取向，并且只因交换而伴生的经济性需求满足。“**计划经济的**”需求满足则是指在一个**团体**内部，有体系地以**法律所制定的**、根据契约或上面强制下来的、实质的秩序为取向的所有需求满足。

流通经济的需求满足通常并且在理性的情况下，是以货币计算为前提，若在资本计算的情形下，则是以**家计和经营**在经济上的**分离**为前提。计划经济的需求满足，究终而言，是以实物计算（相应于其规模而有各种不同的意涵和种种程度）为经济的实质取向之基础，但是**在形式上**，经济主体此时是按计划经济所不可或缺的行政干部之指令而活动。在流通经济里，自律性的个别经济主体的行动是自主性的，亦即：家计是以自己所持有的货币或预期中的货币所得的边际效用为基准，投资业者是以市场机会为取向，而营利企业则是以资本计算为判准。在计划经济里，所有的经济行动——**只要**是计划被贯彻到底的话——全都带有严格的**家计性质**，并且他律性地取决于被要求的指令或禁令，或者视报偿与制裁而定。在计划经济里，倘若特别的收益机会被用来作为唤起自利心的手段，那么因此而被奖偿的行动，至少在其方式和**方向**上，是实质地受到他律性的规范。同样的事情确实也**可能**发生在流通经济里，只不过形式上是自动自发的。换言之，举凡财产、特别是资本财分配不均之处，无产者为了获取因他们所提供的效用而可能被回报的任何一点酬劳，而被迫不得不服从他人的**指令**的情况下，事实即是如此，无论这指令是从富有资产的家长而来，或是从一个以资本计算为取向的资本财拥有者而来（或被委托运用其资

本财的管理者)。此即纯粹资本主义企业经济里，全体劳动者阶层的宿命。

在流通经济的条件下，一切经济行动的决定性诱因通常不外乎以下这些：（1）对无产者而言，强制性因素来自：a. 他们冒着完全丧失衣食之道的危险，包括他们自己的衣食，以及他们典型负有供养责任的个人“亲属”（子女、妻子，有时包括父母）；b. 他们在不同程度上发自内心地将经济性的营利劳动视为生活方式。（2）对那些因拥有资产或教育（亦是以资产为背景）而事实上享有特权的人而言：a. 因营利而获得高收入的机会；b. 名利心；c. 将高尚的（心智的、艺术的、专门技术的）劳动价值评断为“天职”的心态。（3）对参与营利企业机会的人而言：a. 自身的资本风险和利得机会；b. 对理性的营利所抱持的“职业”心态，并将之视为a) 自身成就的“证明”，b) 对那些依自己指令而动的人，自身所行使的自主性支配形态，c) 对不特定多数人的（在文化上或生活上实属重要的）生计机会所行使的支配形态，要言之，**权力**。

以需求满足为取向的计划经济在激进贯彻的情况下至少必须将此种因害怕丧失衣食之道而**被迫** 从事劳动的诱因减弱下来，因为，在供给乃依实质理性而进行的情况下，不可能听任劳动者的**亲属** 去承受劳动者遭到不足待遇时的一切可能损失。此外，计划经济，在同样激进贯彻的情况下，必然大幅地（最终，完全地）排除生产经营管理上的自律性，举凡资本的风险、通过形式上**自主的** 命令而展示的证明，以及对从业者和生活上重要的生计机会所进行的**自主性** 处分，一概都不存在，或者即使存在也极为有限。因此，计划经济除了（视情况而定）制造出纯粹物质性的利得机会外，同时也要求一种本质上理念性的、（最广义之）“利他”性格的动机，为的是在计划经济的需求满足之道上，获得相当于流通经济所撷取的**成果**，后者是在营利经营当

中，以营利机会为其自主的取向，且针对财货的**有效需求**进行生产所达成的。以此，计划经济，在激进贯彻的情况下，也就不得不忍受形式上**计算**合理性的降低，正如（在此情况下）无可避免地要废弃货币计算和资本计算一样。实质理性与（精确计算意味下的）形式理性，终究是无可避免地要分道扬镳。此种根本的、毕竟无以摆脱的经济非理性，乃是一切“社会”问题，尤其是一切“社会主义”问题的根源。

以下是十三节与十四节的注解：

1. 以上所述显然都是众所周知的事，只不过稍加明确地指陈出来（见第十四**[第二章第四节的结论部分](#)**）。流通经济是以“利害状态”为取向的、典型且普遍的一切社会行动中最重要的一种类型。以需求满足为目的的这种经济行动，乃是经济理论的研究对象，此处原则上是以对它已有所认知为前提。使用“计划经济”这个词汇，当然一点也不意味着承认德国前经济部长所提出来的著名方案 [\[27\]](#)。然而此处之所以选用这个名称，是因为其本身并不拗口，且自官方使用以来，已广被接受（因而取代诺伊拉特原来也不错的用语“管理经济”）。

2. 举凡以**营利**机会为取向的所有经济团体或经济规制团体（无论其为行会、卡特尔或信托单位）的经济行动，都不包括在此意义上的“计划经济”概念中。其中毋宁只包括以**需求满足**为取向的经济团体的经济行动。以营利机会为取向的经济行动，无论是受到严密规制，或在处于一个团体干部的统制之下，不管正式与否，皆以**有效**“价格”为前提（在泛卡特尔制的边际情况下，价格是依卡特尔之间的妥协而定，或依“劳动共同体”所协商出来的薪资标准而定），因此也就是以资本计算和资本计算取向为前提。“完全的社会化”——意指纯粹家

计性的计划经济，和仍然维持资本计算的部分社会化（各生产部门的社会化），尽管目标一致，也尽管有许多混合形态，但在技术层面原则上是走向不同的**方向**。家计性计划经济的前阶段，是消费财的配给制，或采取措施以影响财货之实物**分配**为首要目的之处。财货**生产**的有计划统制，不管是通过自发性或强制性的卡特尔，或是由国家来进行，首先都必须是以生产手段和劳动力的理性利用为第一目的，因此不能欠缺**价格**，至少（就其本义而言）**还**不能。因此，“配给制”社会主义与“经营协会”社会主义很能够两相契合，亦不足为怪。（后者违反其理性社会主义倡导者的意志，不免要与**劳动者**的**占有**欲相结合）[\[28\]](#)。

3. 关于卡特尔、公会、行会之类的经济团体的成长过程，亦即关于**营利机会**的规制或独占式利用的过程——无论是强制性的或经过协定的（一般而言，即使有正式的协定，也通常是出之于强制的办法），在此无法一一详述。参见[《社会学的基本概念·前言》第十节](#)（极为提纲挈领）的讨论[\[29\]](#)，以及本章里关于经济机会之占有的讨论（第十九节以下）。演化论式的、以生产问题为取向的社会主义，特别是马克思主义式的社会主义，相对于以分配问题为核心、现今再度被称为“共产主义的”、理性的计划经济的社会主义，两种形态的彼此对立，在马克思发表《哲学的穷困》（*Misère de la philosophie*，尤其是《国际丛书》德文普及版第38页，及前后文）后，至今尚未止息。俄国社会主义内部的对立，特别是显现于普列汉诺夫（Plekhanov）与列宁之间颇为激烈的论争，终究而言，仍旧是要归结到这个问题上。社会主义现今的分裂状态，根本在于领导权之争（以及俸禄之争），然而在此背

后，原因还是在于同样的问题点上。此外，（一次大战的）战时经济一方面有利于计划经济思想的扩张，另一方面却又促进了占有性利益的发展。

是否**应该**采用“计划经济”（无论其意涵与范围为何）的问题，在此形态下，自然不是科学的问题。依科学的标准，我们只能问：计划经济（在既有的形态下）**比较可能**产生什么样的结果，也就是，**倘若**此事得以实现，那么必须承受什么代价。此时，保持公正是绝对必要的，亦即**所有的**方面都必须观照到，不只是**某些**已知的因素要加以考虑，部分未知的要素也同样要善加思量。此处实在无法依此方式对此一问题的细节做出什么实质的定论，而只能在几个要点上做片断的处理，并且也只限于和团体形态（尤其是国家）有所关联的部分。因此本文也只不过是就初步的技术问题简短地（也不得不如此简短）做个讨论。关于**被规制**的流通经济现象，由于本节开头所陈述的理由，此处尚未论及。

4. 将经济行动于流通经济的模式下组织起来的先决条件，一则为效用之物资来源的**占有**，一则为市场**自由**的存在。市场自由的程度，随着（1）**物质性**效用来源的占有，特别是筹措手段（生产手段与运输手段）的占有程度之升高而升高。因为，市场性的极致，意味着经济行动极高度地以市场状态为取向。但是，市场自由程度的提升，亦取决于（2）占有被限制在物质性效用来源上的程度。举凡人的占有（奴隶、农奴）或经济机会的占有（主顾关系的独占），都会限制住以市场状态为取向的人类行动。费希特在其《封闭性的商业国家》里 [\[30\]](#)，将“财产”的概念限制在物质资源上（同时亦伴随着所有权当中处分力之自主性成分的扩张），并视之为现代流通经济里财



产秩序的特征，毋宁是对的。**市场中的利害当事者** 无不欢迎这样的所有权形态，因为这有利于他们随意地针对市场状态所给与的利得机会采取行动，因而此种财产秩序的发展，毋宁是要归功于他们的影响。

5. 一般常用的“**共同经济**”（Gemeinwirtschaft）一词，我们在此刻意避免使用，因为其中假装“**共同利益**”或“**共同体感情**”的存在是正常的事，这在概念上实无必要。换言之，相对于流通经济，无论是赋役制领主或大王（如埃及“新王朝”法老王那样）的经济，就像家族的家计式经济，实属同一范畴。

6. 对于“**流通经济**”的概念而言，经济行动是否为“**资本主义的**”，亦即是否以资本计算为取向，或者达到何种程度，全都无关。况且，货币经济式的需求满足亦属流通经济的正常类型。倘若假定，资本主义经济必定随货币经济式的需求满足之增长而等比例地发展出来，那就错了，更谬误的是，假定此一发展必定朝向它在西方开展的相同路线。事实刚好相反。货币经济范围的扩大，可以与（1）因王侯的庄宅而独占巨大利得机会的情形，携手并进，例如托勒密王朝时代的埃及，货币经济即有相当广泛的发展（可证之于保存至今的家计簿），然而这也还是**家计式**的货币计算，而不是资本计算；货币经济范围的扩大，也可以随着（2）财政机会的“俸禄化”而展现出来，此乃经济因传统主义式的固定化所造成（例如中国的情形，将在他处别有所论）；（3）货币资产的资本主义式利用可以在这样的营利机会当中得其端倪，此种营利机会**既不**以自由的财货市场之交换机会为取向，**亦不**以**财货生产**为取向。（基于下

文将论及的理由，上述情况几乎遍及于近代西方经济圈之外的所有地区）。

---

[1]. “Chartal” 这个字是科纳普 (G. F. Knapp) 所造，并非一般用语。由于科纳普一直强调货币乃是在国家保证下通用的一种“记号”，故而从拉丁文中意指“记号”的 Charta 一词，而创造出“Chartal” 这个字。——译注

[2] Notalgeld 或 notal Geld 亦是科纳普所造的字。帕森斯原本译为 paper money，后来 Roth 和 Wittich 重编《经济与社会》时改译为 note (document) money，日译者认为前者的译法并不足以涵盖韦伯所意指的内容，所以译 note 为“券”，因而称此为“券货”。此处权译为“纸币”，但读者可由下文的内容得知其内容泛指“证明票券”，而不只是一般所称的纸币。——译注

[3] 此为第三二节的主题。

[4] 详见 [第三二节](#)。

[5] *Theorie des Geldes und der Umlaufsmittel* (München, 1912)。英译本见：*The Theory of Money and Credit*, trsl. H. E. Batson (London, 1934; 2nd rev. ed., New Haven, 1953)。——译注

[6] 英文节译本为：*The State Theory of Money*, trsl. H. M. Lucas & J. Bonar, publ. for the Royal Economic Society (London, 1924)。——译注

[7] H. Schurtz, *Grundriß einer Entstehungsgeschichte des Geldes*, 1898.

[8] 韦伯关于中国货币的研究，参见《中国的宗教——儒教与道教》第一章。此外，本书第三二节的货币论中，亦谈及中国的货币

史。——译注

[9] 这样的情况就像上一节的第8点注译所说的，在完全的社会主义经济下，货币消失了，只有换取一定财货的“凭证”存在。

韦伯跟当时许多人一样（包括俄国共产革命的领导人），都认为所谓的“社会主义”与“共产主义”即是不使用货币，譬如说，不以货币计价、不以货币计薪等等。然而，我们晓得，共产国家尽管没有真正的自由市场存在，在许多情况下却也还是得以货币作为计价的手段，其原因乃在于：为了国内的经济交换，以及（尤其是）与其他共产国家交换物资时，能计算出一个合理的价格。——译注

[10] “Oikos”在希腊文里是指“家”的意思，亦是“经济”一词的字源：Oikonomia（家计的管理）→Economy。

[11] 见[本书第二篇第三章第二节](#)。

[12] “家计”与“营利”（Erwerb）在韦伯的词汇里是两个对立的概念，“家计”在韦伯的定义里（基本上与亚里士多德一致），即为“家的经营管理”。——译注

[13] 见[第十二节](#)。

[14] 所谓大型家计是指诸如庄园领主或王侯所拥有的“庄宅”。

[15] 见《社会学的基本概念》，82页。

[16] 见《社会学的基本概念》，页80。

[17] 韦伯在《非正当性的支配——城市的类型学》一书里，对“康曼达”与“海外贸易公司”（Societas maris）有如下简短的叙述：“外出营商者（Tractator）负责将本地货物运到东地中海沿岸地区的市场销售，至于购买本地货物与海运的资金则全部（或部分）由当地资本家提供（外出经商者当然也有可能是空船而往的），用销售所得再采购东方货物回本地贩卖，最后的经营所得则由外出商人与资本家依契约条款分享（8页）。 ”简而言之，即由资本家提供资金，经

营者（出海者）执行业务（有时也提供部分资金），最后再根据所定比率来分享利润的一种契约。中世纪时流行于地中海一带。一般而言，“康曼达”指的是经营者完全不出资的一种契约，如果他出部分资本，则称之为“海外贸易公司”，实际上的用法却没有如此严格区分。——译注

[18] Johann Karl Rodbertus, “Untersuchungen auf dem Gebiete der Nationalökonomie des klassischen Altertums, ” *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*, vols. IV, V, VIII, (1865—1869); Karl Bücher, *Entstehung der Volkswirtschaft*, 1893。尤其后者有关交换形态之发展阶段的论述。——译注

[19] 银行本位，参见 *Economic History*, 189 f., Egyptian “grain deposit banks”, *ibid.* p. 59。

[20] 此处所谓归属问题即下文明确说出的：关于经营的整体供给如何诉诸各别“要素”与策略的问题。

[21] Alfred Weber, in *Grundriss der Sozialökonomik*, Part IV, 英译本：*The Theory of Location*, trsl. C. J. Friedrich, Chicago, 1929。——译注

[22] 此处指的主要是诺伊拉特所著的《社会化的本质与方法》（Otto Neurath, *Wesen und Weg der Sozialisierung*, München, 1919）一书中诸篇论稿。诺伊拉特（1882—1945，生于维也纳，是经济学家、社会学家、哲学家，1934年移民荷兰，1943年移民英国），其他著作尚有：*Bayerische Sozialisierungserfahrungen* (Vienna, 1920); *id.*, *Vollsozialisierung. Von der Nächsten u. übernächsten Zukunft* (*Deutsche Gemeinwirtschaft*, vol. 15; Jena, 1920); 以及 *Modern Man in the Making* (1939)。基于

第一次大战中计划经济的经验，诺伊拉特认为中央政府可以不靠货币计算而以实物计算为基础来实行经济计划，并且坚持全面废除货币以实现“完全社会化”的可能性。在一战后的1919年春天，德国南部巴伐利亚革命政权的议会共和（Räterepublik）及“苏维埃”运动期间，诺伊拉特曾任主导社会化计划的单位“中央经济局”

（Zentralwirtschaftsamt）的领导人。尽管韦伯并不赞同诺伊拉特的经济主张（这在本文中是相当明显的），但当革命被弭平后，韦伯仍在法庭上力证诺伊拉特的政治清白。相关事件，参见Marianne Weber, *Max Weber* (Tübingen, 1926), pp. 673, 677; Ernst Niekisch, *Gewagtes Leben* (Köln, 1958); A. Mitchell, *Revolution in Bavaria 1918-1919* (princeton, 1965)。——译注

[23] J. C. L. Simonde de Sismondi, “De la condition des cultivateurs dans la Campagne de Rome”, *Études sur l'Économie Politique*, vol. II (Paris, 1838); W. Sombart, *Die römische Campagna* (Leipzig, 1888)。

坎佩尼亚是意大利南部那布勒斯港所在的大平原。——译注

[24] 奥本海默在土地的占有上看到资本主义的终极基础，他本人亦是某个“土地解放”运动的创建者。——译注

[25] 所谓“讲坛社会主义者”是指史摩勒（Gustav von Schmoller, 1838—1917）和布伦塔诺（Lujo Brentano, 1844—1931）等主张实行种种社会改良主义以解决劳动问题的著名社会经济学者；他们于1872年之后创建“社会政策学会”（Verein für Sozialpolitik）以大力倡导社会改革，与其敌对的自由主义经济学者遂给他们奉上带有责难意味的绰号“讲坛社会主义者”。虽然各有各的社会改革张本，但其共同的主张则为：国家乃实现“分配之正义”的社会改革的主体，借由国家掌控的“社会政策”方能达成上述目

标。以此，“讲坛社会主义者”认为以利润为取向的私人企业乃是“恶”的，而经济学则理应成为克服此种“恶”的、“伦理的”科学。韦伯著名的“价值中立”学说，即表明对此种“伦理的”社会科学观的强烈质疑。——译注

[26] 《经济与社会》的第一部第五章最后并没有写成，不过关于此一论题可参见第二篇第三章，家计共同体之渐增的“计算性”部分。——译注

[27] 第一次大战后，德国为了抑止通货膨胀所引起的经济混乱与调整贫富不均的现象，由社会民主党的经济部长维塞尔（Rudolf Wissell）和次长默伦多夫（W. von Möllendorff）于1918年开始提出“计划经济”方案。根据此一方案，先由资本、劳动、消费者和一般大众的代表组成委员会，然后再由这个委员会来拟定生产的基本路线，生产过程虽仍由原来的经营者负责，但他必须听从委员会的命令。由于此一方案实际上有其实行的困难，所以在通货膨胀的情况稍获疏解后，即失去效力。维塞尔亦于1919年夏季辞职，另一个截然不同的方案随后登场。参见Authur Rosenberg, *A History of the German Republic*, trsl. I. F. D. Morrow and M. Sieveking (London, 1936), 108 ff.。方案的文本包含在维塞尔为其职位所作的证词中：*Praktische Wirtschaftspolitik. Unterlagen zur beurteilung einer fünfmonatlichen Wirtschaftsführung* (Berlin, 1919)，部分亦刊载于*Deutsche Gemeinwirtschaft*, vols. 9, 10 (Jena, 1919)。——译注

[28] “经营协会”（Betriebsrat）是一战后魏玛体制下法制化的劳动者参与经营的机构。此一制度是根据1920年国会所通过的“经营协会法”而施行，规定员工在20人以上的企业皆有义务设置经营协会。协会是由员工票选出来的经营协会委员所构成，委员人数根据企



业员工数依比例定于3人（50人以下的企业）到30人（15 000人以上的企业）之间。协会的职能在于就以下事项和经营者进行协议，换言之，1. 关于促进效率和引进新机器的问题，2. 促使劳资关系的和谐，3. 督促经营者实行团体的决议，4. 若经营者违反上述事项则上诉调停委员会，5. 和工厂主管协力防止事故和改善卫生状态，6. 提升员工的福利。在经营协会法里，仍将有关经营事项的最终决定权保留给经营者，故而此一制度实乃劳资协议制，而非劳资合议制，这点和二战后所制定的“共同决定法”（Mitbestimmungsrecht）相异。经营协会法随着魏玛政权的崩溃而失效，在二战前不过施行了十年。韦伯将“经营协会”制的社会主义和“配给制”的社会主义相提并论，是因为两者皆限制了市场的自由，换言之，若彻底施行经营协会制，则得以在劳动市场的机制之外进行劳动机会的分配，若彻底施行配给制，则得以在消费财市场的机制之外进行消费机会的分配。——译注

[29] 译文见《开放关系和封闭关系》，《社会学的基本概念》第十节，81—86页。——译注

[30] *Fichte, Der geschlossene Handelsstaat* (Tübingen, 1800) .

## 第三章 分工的类型

### 十五 分工的类型

在人群团体里，每一种以经济为取向的社会行动与经济性的结合体关系（Vergesellschaftung）的典型形态，多多少少都意味着人类劳务（Leistung）为了财货生产的目的所做的分配与结合。乍见之下，经济行动的实际情况不外乎各式各样的人担负着各式各样的劳务，并且为了求取共同目的而被结合在一起，同时以极为多样的方式联结于物质性的生产手段上。尽管此一现象有着无尽的多样性，然而还是可以从中学区分出某些类型来。

人的经济性劳务可区分为：

- a) 管理的行动；
- b) 被管理的行动，亦即**劳动**（Arbeit，以下即在此一意涵上使用）。

倘若“劳动”同样是用来指时间与劳力的运用，那么管理的行动毫无疑问地自然**也是**劳动。以下使用劳动一词以与管理行动**相对举**，是因为此一词汇基于社会因素现今已广被接受，

所以我们将在此一特殊意义下使用它。不过，一般情况下则使用“劳务”一词。

在人群团体内部，劳务与劳动被遂行的形态，可区分为以下数种典型：

1. 在**技术**层面上：就生产方式的技术性过程而言，分类的标准在于，两人以上的共同工作者的劳务，是以何种方式被分配开来与结合起来——不止彼此间的结合，还有与物质性生产手段的结合。

2. 在**社会**层面上：

A) 可以根据个别的劳务、成为或不成为自律性与自主性**经济主体**的对象，来做类型的划分，同时也可以根据此种经济主体的经济性格来划分。与此密切关联的是：

B) 按照a. 个别劳务、b. 物质性的生产手段、c. 经济性的营利机会（作为营利的泉源或手段）、以何种方式或在何种程度上，是否**被占有**来划分，以及据此而被决定的a. **职业**分化形态（社会现象），b. **市场**组织形态（经济现象）。

3. 在**经济**层面上：关于劳务相互间的结合及其与物质性生产手段的结合、劳务被经济主体所分配与被占有等等，不管属于何种类型，重要的是：它们是被使用在家计上，或是被使用在营利上。

关于本节及以下各节，特别要参考毕赫（K. Bücher）长久以来即为权威性的论文《工业》（收于《国家学辞典》），及其著作《国民经济学的成立》<sup>[1]</sup>。这些都是根本大作。我们所使用的词汇与分类架构和他并不一致，除非某些地方为了方便起见有此必要。至于引述其他材料，也不见得有什么必要，因为以下所论并非什么**新的**成果，只不过提出一个适用于本文论题的分析架构罢了。

1. 首先必须特别强调，此处将尽可能简短地概述这些现象的**社会学** 层面（只要和文本有关的话），至于经济学的层面，则仅限于可以在形式上的社会学范畴内加以表达的范围。**实质地** 进行经济学的讨论，只限定在价格条件与市场条件——从来都只是从经济理论的观点来加以讨论——被导引进来的情况下。不过，将问题做这种实质的处理，也只能做到纲领式的一般性导论，结果将是**相当** 片面性的。所以，**纯粹** 经济学的解释法，尽管诱人，但也同样令人怀疑。譬如，关于中世纪虽受团体规制但却是“自由的劳动”，其成立的关键时期，可以说是十世纪至十二世纪的“黑暗”时代，但也可以说是特别显现于熟练的（农业、矿业、手工业）劳动者所处的状态：他们是以土地领主、人身领主和司法领主的收益机会为劳动取向（而这些支配者则各自分散地竞相争取这些机会）。再者，关于资本主义之兴起的关键时期，可以说是十六世纪长期的巨大价值革命。这意味着，此一时期（几乎）所有（西方的）**土地** 产物之绝对及相对的价格上扬，以此（同时也根据众所周知的农业经济学的基本法则），促成了销售**企业** 兴起的可能性，以及部分是资本主义的**经营**（在英国），部分是赋役式的大型**经营**（在易北河与俄国之间的地带）的兴起。不过，这也可以作另一种解释，亦即，此一时期重要的**工业** 产品，部分而言（多半）发生绝对的价格上扬，而非（一般说来）**相对的** 价格上扬；反之，典型地发生**相对的** 价格下跌，以此，只要经营上和其他外部、内部的前提条件充足的话——在德国，由于这个时期正值经济的“没落”，故而**未具** 充足的条件——就能创造出竞争性的市场经营形态。后来继之而起的，便是资本主义的工业经营。其先决条件应该就是**大量** 市场的形成，而此种市场

真正形成的一个征兆，可见之于英国在商业政策上的某些改变（其他现象姑且不论）。

为了证实有关经济结构的发展之**实质的** 经济条件在**理论上的** 铺陈，上述这种主张和类似的主张，实属不得不然。然而，这是行不通的。这些和无数类似的、极具争议性的论断，即使并不全然错误，也无法将之采入此处的文本来——此处我们有意地仅限于社会学**概念** 的讨论。随着放弃**这样** 一种企图，我们在本章后续的讨论里，也断然弃绝任何“说明”具体事实的想法（连同价格理论与货币理论的发展也一概摒除），而（暂且）只限定在社会学的**类型学** 上。这是特别要加以强调的。因为，即使是社会学上重大的发展，其**过程** 的具体说明，仍有赖于**经济** 的事实来赋予血肉。此处所能做的，仅只是提供一副骨架，以期使分析能以还算明晰且确定的概念来进行。

很自然地，在此，也就是在此种图式的分类学当中，不只没道理去做经验的一历史的考察，即使对各个可能形态的类型一发生论的一连串现象，也必得略而不谈。

2. 经常为人所诟病的一点，是国民经济学的术语中“经营”（Betrieb）与“企业”（Unternehmung）往往没有被区分开来，而这种指责毋宁是对的。所谓“经营”，指的是在以经济为取向的行动领域里，一种表示**技术性** 内涵的范畴，代表某种劳动服务相互之间及其与物质性的生产手段之间持续性相连结的方式。相对的则是a) 断断续续的行动，或b) 在技术上不连贯的行动，正如在所有经验事实上的家计里所见的。反之，所谓“企业”，是指（以利得为）**经济** 取向的方式，相对反的概念则是“家计”（以需求满足为取向）。然而，“企业”与“家计”的对比下，并未穷及一切。因为还有些**营利** 行为并未

落入“企业”的范畴里：所有单凭**劳动** 本事而营利者，诸如作家、艺术家和官僚的营利，既不属于企业，也不属于家计。然而，**定期金**（按：诸如租金或年金）的取得与消费，则明显的是“家计”。

尽管有这样的区别，我们在前文里所提到的“**营利 经营**”（Erwerbsbetrieb），指的是举凡被连贯结合起来且持续运作的企业活动发生之处，事实上若无“经营”的构成，就根本不可能有这样的活动（虽然有时候也会出现完全没有协力干部的独力经营）。在此，最要加以强调的莫过于家计与经营的分离。不过，惟有在技术性的经营单位与企业单位结合在一起的最简单状况下，适合（因为明确，正如此处所确定的）用“营利经营”一词来取代持续性的营利企业。然而，在流通经济里，情形也可能是数个技术上独立的“经营”、结合到一个“企业单位”里。后面这个情形，当然**不是** 通过企业家们私人的结合就能够建构起来的，而是要通过一个将计划（不管怎样被**统一** 架构出来的计划）达成以遂行营利目的的单位（因此有过渡的形态）。若单只论及“经营”，那么这总是意指技术上——在设备、劳动手段、劳动力和（有时是他律、他治的）**技术 管理上**——的个别单位，这样的单位即使在（我们现今常说的）共产主义经济里也是有的。“营利经营”一词，尔后仅在技术单位与经济（企业）单位合二为一的情况下使用。

“经营”与“企业”的关系，在我们分析到“工厂”（Fabrik）和“家内工业”（Hausindustrie）这类范畴时，特别产生术语上的困难。后者，很清楚地，是个**企业** 的范畴。从“经营的”观点看来，商业经营和作为劳动者**家计** 之一部分的经营（并非工厂劳动之类，亦即除了师傅间的组织之外别无



组织），是并存的，劳动者家计对商业经营，以及商业经营对劳动者家计，彼此间相互提供一定的**劳务**。故而此一过程并非单就纯粹经营的观点所能理解，而必须加入诸如市场、企业、（个别劳动者的）家计、有偿劳务的营利式利用等范畴。对此，一如经常被提到的，我们**尽可以**将“工厂”定义得与经济无关，譬如劳动者是哪种类型（自由或不自由）、分工的形态如何（内在的技术专门化是否存在）、所使用的劳动手段是何种性质（是否为机器）等等，都可以置之不论。换言之，可以单单定义成**工场**（Werkstatt）劳动。不过，**除非**将工场与劳动手段（在一个所有人手中）的**占有**方式也纳入定义里，否则这个概念就会和“作坊”（Ergasterion）的概念一样模糊不清。但如此一来，将“工厂”与“家内工业”标记成**资本计算**企业里的两个严密的**经济学**范畴，原则上似乎更为有效。以此，在完全的社会主义秩序底下就不太可能会出现“工厂”或者“家内工业”，而只有物质性的**工场、设备、机器、工具**和各式各样的工场劳务与家内劳务。

3. 关于经济“发展阶段”的问题，下面就不再提，除非有绝对的必要，也只是顺带说说。目前仅先提提这些也就够了：

最近，人们严格区分**经济**的形态与**经济政策**的形态，诚属正确。由勋伯格（Schönberg）首倡其端、而经史摩勒（Schmoller）集其大成并加以修正的发展阶段说<sup>[2]</sup>，亦即，家内经济、村落经济——加上进一步发展的“阶段”：庄园领主与家产制君主的家计经济——城市经济、领域经济与国民经济等阶段的区分，依其用语，莫不是依据经济规制**团体**的种类来加以界定。但这并不是说，这种以团体为依止的**经济规制**形态会随着团体的大小不同而不同。譬如，所谓德国的“领域

经济政策”，有一大部分不过是采取了城市经济的规制，而其**新的**措施也与家产制特有的“重商主义”政策没什么特别不同（尽管当时已可说是较为合理的**国家**团体，也因此，照普通的说法，可称之为“国民经济政策”，只是，并不怎么妥当）。此外，这也不是说，经济的内在结构，诸如劳务明细化、专门化与结合起来的形态，以及这些劳务分配给各个自足经济主体的方式，还有关于劳动力利用的占有、生产手段与营利机会的占有等等，会与作为经济政策之（可能！）担纲者的团体所具有的规模大小同步发展，尤其不能宣称，那些内在结构总会因应着这样的规模而有同等**内涵**的变化。将西方与东方拿来比较，或将西方近代拿来和西方古代比较，都明白显示出此种（阶段论）想法的谬误。虽然如此，**经济学**的考察对于**实质的**经济规制团体（当然，不只如此，还包括**政治**团体）之存在或不存在的问题，及其规制之根本**意义**的问题，也不能全然置之不理。实际上，**营利**的**形态**相当程度地取决于这些因素。

4. 此处，我们的研究目的也特别在于：确定经济的形式理性之最适条件，及其与**实质的**“要求”之间的关系。

## 十六 技术层面的分工类型 (I)

I. 在**技术**层面上（第十五节谈到的第1点）<sup>[3]</sup>，劳务编派的形态可以做如下的区分：

A. 依照**劳务**的分配与结合的形态来区分。特别是：

1. 由**同一个人**来承担劳务的形态

(a) 诸事皆由同一个人经手而完成，其中又可区分为

i. 管理的事和被管理的事都是同一个人，

## ii. 只做管理的事或被管理的事。

对于 (a) 的说明：i 和 ii 的区别自然是相对的。因为平常专事管理的人有时候也会变成“共事者”（譬如大农场主）。其他诸如小作农、手工业者或小船夫等，皆属 i 类型。

(b) 同一个人负责以下诸事的情形，亦即

i. 负责技术**多样**且产物多种的劳务（劳务的组合），其中又可做以下三种区分

i—1) 由于在技术的区分上所谓劳务的专门化根本付之阙如，

i—2) 在季节性交替的情形下，

i—3) 未被主要劳务所需求的劳动力之利用（副业劳务）。

ii. 只负责**特定种类**的劳务，其中又有以下两种区别：

ii—1) 因最终产物而产生的特定化，换言之，为了做出某种特定产品，同一个劳动者始终必须同时且相继地进行技术上相互**异质**的劳务（在此意义上可说是劳务的**组合**），此即：**劳务的明细化**（Leistungsspezifizierung）；

ii—2) 因**劳务**的种类而发生技术上的专门化，因此，必要的时候最终产品惟有通过许多人（视情形而定）同时的或相继的劳务方能做成，此即：**劳务的专门化**（Leistungsspezialisierung）。

此种区别或许只是相对的，不过原则上是存在的并具有历史的重要性。

对于 (b) 之 i 的说明：i—1) 的形态典型见于原始的家内经济，在其中——除了典型的性别分工（见第五章）[\[4\]](#)——每个人不过是各依其欲求而活动。

i-2) 的情形典型见于夏季从事农耕而冬季从事手工业劳动的季节性交替。

i-3) 的情形见于城市劳动者之从事农耕的**副业**，以及其他许多的“副业劳动”，这是因为——即使是近代的办公室——有闲暇时间的缘故。

对于 (b) 之 ii 的说明：ii-1) 的形态典型见于中世纪的职业结构。中世纪时期存在着许许多多的手工业，每一行业皆特定生产某一种最终产品，而毫不在乎其中往往包括了技术上异质的劳动过程，亦即构成了劳务的**组合**。ii-2) 的形态包含了整个近代的劳动发展。当然，从严格的精神物理学观点看来，即使是极高度的“专门化”劳务，实际上都未曾被极端地**孤立**化；其中总还掺杂着点劳务**明细化**的要素，只不过不再像中世纪那样以最终产物为取向。

劳务的分配与结合的形态（见上述A），可进而区分为：

2. 两个人以上的劳务为了达到**某种**成果而**结合**起来的形态，可能的是：

a) 劳务的**累积**：为了达到某种成果而将两个人以上的**同质**性劳务在技术上结合起来，其中又分为两种方式，亦即：

i. 将技术上相互独立进行的平行劳务排整顺序，

ii. 在技术上将（同质的）劳务组织起来形成一种整体的劳务。

i 的情形可见之于平行作业的伐木工或铺路工，ii 的情形以古埃及大规模（动用数千名强制劳工）进行的巨石搬运劳动为具体实例，换言之，驱使许多人一起完成同一种劳务（牵拉绳索）。

b) 劳务的**结合**：为了达到某种成果而将**异质**性的，亦即专门化的劳务在技术上结合起来，其间又可分为以下形态：

i. 结合技术上相互独立的，

i-1) 同时，亦即平行进行的专门化劳务，

i-2) 相继进行的专门化劳务。

ii. 在技术上将专门化的劳务组织起来（于技术上互补）以同时作业。

1. 关于 i-1) 的形态，最简单的例子见之于经线与纬线端平行作业的织布工作，相当类似的还有许多劳务过程，虽然在技术上相互独立进行，但最终全都致力于共同的终端产物。

2. 关于 i-2) 的形态，最简单且普遍的例子见之于纺、织、晒、染、浆等作业间的关系，所有的产业都可见到同样的例子。

3. 关于 ii. 的形态，从铁匠由一人持铁片而另一人打铁的最简单例子开始（这在所有近代的铸造厂里都大规模地一再进行着），到近代的工厂里各种“手工劳动”相互间的关系——虽非近代工厂所特有，却是其重要特征之一——都是典型。在工厂之外，最高度发展的一个类型究属交响乐团的演奏或剧团的演出。

## 十七 技术层面的分工类型（II）

（继续I.，参照第十六节）在**技术**层面上，劳务编派的形态还可以做如下的区分：

B. 按照其与补充性的物质生产手段之间，结合的程度与方式来区分。首先，

### 1. 按照劳务的内容来区分：

#### a) 纯粹是人的劳务；

实例：洗衣匠、理发师、演员的演出等。

#### b) 物财的制造或改造，亦即，“原料”的加工或搬运。进一步区分为：

i. 装置的劳务，

ii. 财货制造的劳动，

iii. 财货搬运的劳务。不过这三种区别完全是变动不居的。

i. 的实例：油漆匠、装潢师、灰泥匠等。

### 2. 按照劳务将原料做成消费财的阶段来区分：

例如：从农地或矿物的原料到消费成品，以及被搬运到消费地点的产品。

### 3. 按照劳务之逐行所必须利用者来区分：

#### a) “设备”，换言之

i. 动力设备，作为手段以获取可供应用的能源，包括

i-1) 自然力（水力、风力、火力），

i-2) 机械力（特别是蒸气力、电力、磁力）；

ii. 特别陈设的作业场地。

#### b) 劳动手段，特别是：

i. 工具，

ii. 装备，

iii. 机器。



有时候，这些生产手段的范畴里只有某一种被利用到，或者全都不用。纯粹的“工具”是指：为了改善手工劳动的精神物理学条件而制造出来的劳动手段；“装备”是指人的劳动中欲使动作成为“效用”的手段；“机器”则是指机械化的装备。这些区别尽管相当浮动，但用来指称工业技术的某些发展阶段所具有的特色，倒还管用。

现代的大工业乃是以机械化的动力设备与机器的使用为其特征，在**技术**层面上则取决于：a) 高效率与人类劳动的节约，b) 工程在质与量上均具同一规格与可计算性。因此，机械化生产惟有在某种产品具有相当大的需求量时，才算是合理的。换言之，若在流通经济的条件下，只有当市场上对某样商品的购买力十足时，也就是相对应的有货币所得形成时，方才是合理的。

关于工具与机械的技术与经济发展理论，此处自无置辞的余地（即使是最提纲挈领的方式）。所谓“装备”，是指譬如用脚踩踏而动的织机和其他许多类似的劳动设备。这在机械工技的固有法则性（相对于人类——有时候是动物——的有机体）中即可看出；并且，若无此种装备的存在（特别是在矿场中的各种“采掘设备”），则具有现今之机能的种种机械将无法出现。

李欧纳德（Lionardo）所说的“发明”，不过是“装备”。

## 十八 分工的社会形态

II. 在**社会**的层面上（第十五节谈到的第2点）<sup>[5]</sup>，劳务分配的形态可作以下的分类：

A. 根据质方面多样性的、特别是互补性的劳务是以什么方式被分配于自主的与（或多或少）自律的**经济主体** 中来区分，而经济主体在**经济上** 又可区分为a) 家计，b) 营利企业。这两种可能性：

1. 单一经济体，在其中，劳务的专门化（或明细化）与劳务的结合纯粹是**内在的**，换言之，全然是非自主的、他律性的、纯粹取决于技术的（此即：单一经济的分工）。在经济上，单一经济体可以是a) 家计，b) 营利企业。

单一的家计，在最大的规模下，可以是个共产主义的国民经济，在最小的规模下，则为总摄一切或大部分财货生产活动的原始家族经济（封闭性的家计经济）。进行内在的劳务专门化与劳务结合的营利企业典型，自然要属连锁性的大企业，此种企业体对外全然是以单一的交易者姿态出现 [\[6\]](#)。这两种区别（暂且）可视为自律性“单一经济体”之发展的起点与终点。

2. 自主性经济体**之间** 的劳务分配。这可以是：

a) 劳务的专门化或明细化进行于他律性但自主的个别经济主体之间，这些经济主体乃是以经过协定或强制制定的秩序为取向。

此种秩序本身，实质上又有以下各种取向：

i. 以上级经济主体的需求为取向，譬如

i-1) 领主的家计（庄园的劳务分配），

i-2) 支配者的营利经济。

ii. 以伙伴团体（genossenschaftlicher Verband）的成员之需求为取向（团体经济的劳务分配），就经济而言，此种伙伴团体可以是：

ii-1) 家计的，

ii-2) 营利经济的。

在上述所有的情况里，团体的性质可以界定为：

(I) 单只（在实质上）规制经济，

(II) 同时也是经济团体。

b) 流通经济的劳务专门化进行于自主且自律的经济主体之间，这些经济主体实质上只以秩序团体的利害状态为取向，而形式上只以其秩序为取向（参见[第一章第五节d.](#)）。

1. 在（I）的情况下，亦即在单只规制经济的团体中，带有伙伴团体且为家计之性格者（亦即 ii-1）的类型：印度的村落手工业团体（“establishment”）[\[7\]](#)。在（II）的情况下，亦即作为经济团体，且以领主的家计需求为取向者（亦即 i-1）的类型：王侯、庄园领主或人身领主的家计需求（有时候是王侯的政治需求）皆由（全世界无处不有的）臣民、庄民、隶农、奴隶、农场雇工或公共的（demiurgische，见下段）村落手工业者的个别经济主体来分摊。若团体单只规制经济（I），则通常是因庄园领主的禁制权（在 i 的情况下），或因城市的禁制权（在 ii 的情况下），而被迫提供工业劳务（只要，如常见的，这并非基于实质目的，而单只是基于财政目的）。营利经济（a， i-2）的情况则譬如：家内工业的劳务之分摊于个别家计中的情形。

经济团体（II）的 ii-2）类型，在某些非常古老的小工业里常见的强制性劳务专门化皆是。索林根（Solingen）的金属工业原本是在伙伴式的协定之下成立的，后来才带有支配的（批发制家内工业的）性格。

单指规制经济的团体（I）的 ii-2）类型，例如所有“村落经济的”或“城市经济的”商业秩序皆是，只要它们在实质上涉入财货生产的方式。

b) 是近代流通经济的形态。

2. 属于a)， ii-1的（1）类型的团体秩序是以下面这种特殊的方式而为家计经济的取向，换言之，它是以各个**伙伴成员**的预期需求为取向，而不是以（村落）**团体**的家计目的为取向。我们称此种取向下的明细化劳务义务为**圣役制的实物赋役**（demiurgische Naturalleistung），此种需求供给的方式为**圣役制的需求满足**（demiurgische Bedarfsdeckung）[\[8\]](#)。此时重点所在通常是以团体的方式来规制劳动分配与（有时候）劳动结合的问题。

相反，在a)的（1）类型下，当**团体**本身（无论其为支配团体或伙伴团体）拥有自己的经济而专门化的劳务是被摊派于此一经济时，上述的概念即不适用。此种情况的典型，如住宅的、庄园领主制的、或其他大型家计的专门化或明细化的实物赋役秩序。不过，被摊派于支配者（如王侯）和团体（如政治团体、地域团体或其他原先并非以经济为取向的团体）的**家计**上的劳务，亦属之。农民、工匠、商人的那种在质方面被明细化的徭役义务与捐输义务，在收受者是个人的大家计的情况下，称为**住宅的实物赋役**，在收受者是团体家计的情况下，称为**团体的实物赋役**。从事经济行动的团体基于此种原则来满足其家计之所需，称为**赋役制的需求满足** [\[9\]](#)。

此种需求满足的方式在历史上扮演了非比寻常的角色，往后势必经常谈论到。在政治团体里，它具有近代的“财政”的地位，在经济团体里，它则意味着大家计在需求分派上的“分散化”，换言之，分摊需求供给者不再于共同的家计内被扶养与被驱使，而是各自照管各自的家计，但对于团体家计负有劳务义务，也就是说隶属于这个团体，诸如必须负担徭役和实物

地租的农民、农场的匠人和各式各样的劳务义务负担者。最先使用“庄宅”一词来表述古代的大型家计者为罗德贝图斯（Rodbertus）<sup>[10]</sup>，其概念基准为：借着家成员或隶属于家的劳动力来达到需求满足（原则上）的自给自足，而物质性的生产手段是在非交换的基础上提供给劳动力使用。实际上，古代庄园领主的家计，特别是王侯的家计（尤其是埃及的“新王国”），都是在大小极为不同的程度上类似于此一类型（纯粹类型则不多见），换言之，大家计的需求之筹措皆分摊于从属的劳务义务者（赋役义务者与纳税义务者）身上。

同样的情形有时也见之于中国与印度，以及较小程度地见于我们的中世纪时期——从庄园管理条例（*capitulare de villis*）开始<sup>[11]</sup>。尽管大半情况下大家计与外部进行交换的情形并不是完全没有，但总带有家计式交换的性格。同样地，以货币来纳付的情形也时而为之，不过在需求满足上只是个配角，并且还受到传统的束缚。负有赋役重担的经济主体也同样有进行对外交换的机会。但关键在于：这些经济主体的需求满足主要是借由实物财货——作为其提供赋役的补偿而授予的实物报酬或土地俸禄——来兑现。其中当然还有许多变动不拘的过渡形态。不过，事情总是牵涉到：在劳动的分配与结合的方式上，劳务取向受到团体经济式的规制。

3. 在a)的ii-(1)的情况下（**经济规制** 团体），属于类型ii-2（具有营利经济取向）者，诸如在西方中世纪的自治团体、中国和印度的行会与种姓里所出现的经济规制，都是相当纯粹的典型，换言之，诸如师傅地位的数目与种类、劳动的技能、因此包括手工业里劳动取向的形态等等，都受到团体的规制。所谓规制，并不是指以手工业者的效用来供应消费需



求，而是——虽非总是，但经常是——确保手工业者的营利机会，特别是维持劳务品质的高水准和客户的划分。然而，和任何的经济规制一样，此种规制自然也意味着市场自由的限制，因此也就是对手工业者之自律性的营利经济取向的一种限制。换言之，此种规制的目的在于维持既存的手工业者的“糊口之资”，就此而言，尽管其表面上仍具营利经济的形式，但内在实质上的确与家计经济的取向较为贴近。

4. 在a)的ii-(II)的情况下，属于类型ii-2者，除了已提及的家内工业的纯粹类型外，特别是我们（德国）东部的领主制农场（Gutswirtschaft）中一切以秩序为取向的隶农经济（Instmanns-Wirtschaft）<sup>[12]</sup>，以及西北部领主制农场中的雇农经济（Heuerlings-Wirtschaft）。领主制农场和代工制经济（Verlagswirtschaft）分别是物财领主与批发商的营利经营；隶农与家内工业劳动者的经济经营，无论在强制性的劳务分配与劳务结合的形态上，或是在其一般的营利活动的形态上，主要都是以物财团体的劳动秩序及家内工业的隶属性所强加在他们身上的劳务义务为取向。除此之外，他们的经济活动即为家计。其营利性的劳务并非自律的，而是为物财领主与批发商的营利经营服务的他律性劳务。此种取向在实质上的规格化程度越高，就越接近单一经营的内部里——如“工厂”里所见的——纯粹技术性的劳务分配形态。

## 十九 劳务利用的占有

（II.的延续，参照第十八节）劳务分配的形态从社会的观点看来，还可以作如下的分类。



B. 依据被视为特定劳务之报酬的经济机会被占有的方式来分类。  
占有的对象可以是：

1. 劳务利用的机会，
2. 物质性的生产手段，
3. 通过管理劳务而获得利润的机会。

关于“占有”的社会学概念，参见上述第一章第十节 [\[13\]](#)。

关于劳动利用机会的占有，包括下面两种可能的情形：

- I. 劳务提供给个别的受领者（领主）或团体，
- II. 劳务被出售到市场上。

无论哪一种（I.或II.）情形下，都存在着以下四种彼此极端对立的可能性：

第一种可能性——

a) 个别劳动者对劳务利用机会的独占性占有（“**行会式的自由劳动**”），又可分为：

- i. 世袭且可让渡的，
- ii. 个人所有且不可让渡的，
- iii. 世袭但不可让渡的。所有这些情形下的占有，要不是无条件的，就是带有物质性条件的。

i. 的情形下，就（I）而言可举印度的村落手工业者为例，就（II）而言可举中世纪的“不动产”的工业权为例。ii-（I）的例子为所有的“任官权”，iii-（I）及（II）的例子为某些中世纪的、但特别是印度的工业权，以及中世纪种种极尽不同的“官职”。

第二种可能性——

b) 劳动者的**拥有人** 对劳动力利用的占有 (“**不自由劳动** ”)， 分为：

- i. 自由占有，换言之，世袭且可让渡的（完全奴隶），
- ii. 世袭的，但不可能或无法自由让渡，而只有在附有物质性劳动手段（特别是土地）的条件下才能让渡（农奴、世袭的子民）。

领主对劳动利用的占有也可能受到实质上的限制（例如ii. 的农奴）。劳动者固然无法单方面抛开自己的地位，但其地位亦不可能被（领主）擅自剥夺。

拥有人对此种劳动利用的占有权，可以如下方式来利用：

- a) 家计式的利用：
  - i. 作为实物年金或货币年金的来源，
  - ii. 作为家计中的劳动力（家奴或农奴）；
- b) 营利式的利用：
  - i. 作为商品的供应者，或将（提供给他们）原料加工以便销售的加工业者（**不自由的家内工业**），
  - ii. 作为经营里的劳动力（奴隶营业或农奴营业）。

此处以及下面所说的“拥有人”**本身并不** 必然是劳动过程当中的参与者，不管是作为管理者或劳动者。作为拥有人，他可以是“管理者”，但这并非必要条件，而且多半不是如此。

奴隶与农奴（任何种类的隶属民）的家计式利用：并不是作为营利经营当中的劳动者，而是作为年金的来源，典型见于古代和中古早期。楔形文书中可以见到关于某个波斯王子的奴隶的记载，他们被送出去学艺，为的是将来**或许** 留作家计中的

劳动力用，或许实质上自由地为顾客服务而上缴年贡（即希腊文中的“á apophorha”，俄文中的“obrok”，德文的“Halszins”或“Leibzins”）给主人。希腊的奴隶正是通例如此（当然并非全无例外），在罗马，以特有财产（peculium, merx peculiaris）<sup>[14]</sup>自行独立经济活动的情形（当然，要缴付年贡给主人），甚至是形诸法律的制度。中世纪时，人身支配往往低落到仅向几乎可说是自由人课取地租权的地步，譬如西德与南德普遍见到的情形；在俄国，农奴事实上有移动的自由（尽管在法律上身份并不确定），而领主实际上仅收取年贡金的情形是相当常见的（虽然不见得普遍如此）。

不自由劳动的营利式利用，特别是发生在庄园领主的家内工业里（除此当然也为某些王侯的家内工业所采用，因此法老的家内工业或许也是如此），其所采行的方式可能是：

a) 不自由的供货营运：实物年贡，原料（如亚麻）由劳动者（隶农）自行生产与加工。

b) 不自由的变现营运：加工处理领主所提供的物资。产品通常（至少其中一部分）由领主弄成现金。不过，在相当多的情形下（譬如古代），此种市场变现营运仅限于即兴式的营利活动。近代初期，特别是在日耳曼与斯拉夫边界地带，情形便不是如此：在此（当然不止此处）兴起的是庄园领主与人身领主的家内工业。人身领主的营利可以下列两种方式来达到持续性经营的境地：a) 不自由的**家内劳动**，b) 不自由的**工场劳动**。两者在各处都可见到实例（后者是古代各式各样的作坊当中的一种），诸如：法老与寺院的工场、（墓石壁画中所见证的）私人人身领主的工场、古代与希腊（例如雅典的狄摩西

尼) [\[15\]](#)、罗马的农场副业(参见Gummerus的著作) [\[16\]](#)、拜占庭、卡洛林王朝的“genitium”(=Gynaikeion) [\[17\]](#)以及近代例如俄国的人身依附关系下的农奴工厂(参见M. v. Tugan-Baranowski关于俄国工厂的著作) [\[18\]](#)。

### 第三种可能性——

c) 没有**任何**占有(形式上的“**自由劳动**”)：劳动乃根据形式上双方在自由意志下所签订的契约。此时，契约在**实质上**会因为有关劳动条件的因袭性规则或法律所强制的规定，而受到各式各样的规制。

自由的契约劳动可以有以下几种典型的利用方式，

#### a) 家计式的利用：

i. 作为临时性的劳动(毕赫称之为“雇佣劳动”，Lohnwerk) [\[19\]](#)

i-1) 在雇主的家计当中进行：住宿佣工(Stör)；

i-2) 在劳动者自己的家计中进行(毕赫称之为“家内劳作”，Heimwerk)；

ii. 作为永久性的劳动

ii-1) 在雇主的家计当中进行(家仆)；

ii-2) 在劳动者自己的家计中进行(典型的是部曲，Kolone [\[20\]](#)；

#### b) 营利式的利用：

i. 作为临时性的劳动；

ii. 作为永久性的劳动；——两种情形皆包括：

1. 在劳动者的家计中进行的(家内劳动)，

2. 在所有人之封闭的经营内进行(农场劳动者或工场劳动者，尤其是工厂劳动者)。

在a)的情形下，劳动者是基于劳动契约而服务于一个“管理”劳动的消费者，在b)的情形下则是服务于一个营利企业。两者在法律上往往无甚差别，但在经济上却是一种根本的区分。部曲可以任属其中的一种，但典型而言却是庄宅劳动者。

#### 第四种可能性——

d) 最后，劳动者团体对劳动利用机会的占有。此时，个别劳动者并不具有占有权，并且也无法自由地享有。此种占有

1. 对外绝对或相对地闭锁；
2. 排除或限制管理者在未得劳动者的同意下即剥夺其劳动营利机会。

举凡劳动者的种姓、矿山劳动者的“矿山共同体”（例如中世纪的矿山）、庄园法下的家士团体（Ministerialenverband）<sup>[21]</sup>或农场团体的“打谷人”（Dreschgärtner）等等的占有，皆属此类（第1类）。这类型的占有，以其不胜枚举的各种形态，遍布于全世界各处的社会史当中。第2类同样也是相当普遍的一种占有形式，其近代的形态可以工会的“会员工厂”（closed shop）为例，特别是“经营协会”。

举凡劳动者对营利企业之劳动地位的占有，或者相反，拥有者对劳动者（“不自由”劳动者）之利用的占有，都同样意味着劳动力之自由汰换的一种限制，亦即无法只依据最佳的技术效率来筛选劳动者，因此也就对经济行动的形式理性化造成了限制。此外，实质上这亦对技术的合理性造成限制，

I. 当劳动生产品的营利**利用** 为**拥有人** 所占有时：

a) 由于限定劳动分量的倾向（不管是基于传统、因袭或契约），

b) 由于降低或——当劳动者为拥有人自由占有时，亦即奴隶——完全取消劳动者本身在最佳效率上的利益。

II. 当其为劳动者所占有时：由于劳动者在传统生活方式上的自身利害，与雇主想要a) 逼出劳动最佳效率，或b) 改换技术性生产手段以替代劳力的做法，相互冲突。对雇主而言，将劳动力的利用转换成单纯的**年金** 来源，往往是轻而易举的事。因此，**劳动者** 对生产品之营利利用的占有，在适当的情况下，会有利于将**拥有者** 或多或少完全排除于**管理** 之外的情势。不过，事情的发展通常是：劳动者实质上不得不依附于具有市场优势的交易对手（批发商）并奉其为管理者。

1. 这两种形式上相对反的占有形态，亦即劳动者对劳动地位的占有以及拥有人对劳动者的占有，实际上造成极为类似的效果。这一点也不足为怪。首先，两者在一般情形下即互相有着**形式上** 的结合。譬如庄园法下的团体，即可见到领主对劳动者的占有与劳动者之闭锁性**团体** 对营利机会的占有两相配合的情形。在此情形下，劳动者的利用方式自然会大幅地定型化，因此也必然发生劳务分量的压制与劳动者本身在此事上的利害关系下降，结果造成劳动者成功地抗拒任何技术的“改革”。即使情况不至于此，但拥有者对劳动者的占有**事实上** 即意味着他有义务要运用**此种** 劳动力，而且无法像近代的工厂那样根据需要来**筛选**，而不得不接受无从选择的事实。这尤其发生在奴隶劳动的情形下。企图逼使被占有的劳动者，做出超乎传统上惯有的劳务来，无不遭遇到传统主义的障碍，因此，除非采取最无顾忌的手段，否则别无他法，然而，就主子本身的利益而言，这也不无危险，因为其领主地位的**传统** 基础可能因而发生



动摇。以此，被占有的劳动者的劳务，几乎无处不显示出僵固化的倾向。即使是此种倾向因领主的权力而被破除之处（近代初期的东欧尤其如此），技术最适化的发展也都由于筛选的付之阙如和被占有的劳动者之缺乏自我利益和自雇风险的要素而遭受阻挠。**劳动者** 对劳动地位的形式占有，依然会造成同样的结果，只不过速度更快。

2. 上面最后提到的这个情形，尤以中世纪早期（十至十三世纪）的发展为典型。卡洛林王朝时期的“圈地”（Beunden）<sup>[22]</sup> 和所有其他农业上的“大土地经营”的萌芽，不是萎缩就是消失了。土地拥有者和人身领主的年金被固定化，并下降到相当低的水平，而实物生产品（农业和矿业）及货币营利利得（手工业）的增加部分则流入劳动者的手中。这样的发展形态，只出现在西方，而其“有利因素”则为：1. 拥有者阶层在政治—军事活动上忙得分身乏术，2. 缺乏有能力的管理干部，因而除了让劳动者成为年金来源之外别无其他有效利用的办法，与此相关联的，3. 事实上很难防止劳动者在竞相争取其服务的潜在雇主间自由流动，4. 新矿山和地方市场的成立与开发机会大大地增加，5. 技术传统的古老。劳动者对营利机会的占有愈是取代了拥有者对劳动者的占有（典型的情况是矿山与英国的行会），拥有者的榨取就愈来愈转变成单纯的年金收入（即便是在当时，情势早已一步步朝向年金义务的解脱或逃离的方向发展：“城市的空气使人自由”），也几乎就在同时，赚取市场利得的机会，也从他们（劳动者）自己当中（以及他们之外的商人那儿），开始分化。

## 二十 生产手段的占有

(II.B的延续, 参照第十八、十九节) 关于上一节的第2点: **对于劳动具有补充作用的特质性生产手段的占有**。可能的形态是:

- a) 被个别劳动者或劳动者团体所占有,
- b) 被拥有者所占有,
- c) 被作为第三者的规制团体所占有。

在a) 被劳动者所占有的情形下, 可能是:

- i. 被“拥有”物质性生产手段的个别劳动者所占有,
- ii. 被从事劳动的人所组成的绝对或相对封闭性团体 (伙伴团体) 所占有, 以此, 拥有物质性生产手段者并非劳动者个人, 而是劳动者团体。而这样的团体可以是:

- ii-1) (共产主义式的) 单一经济主体,
- ii-2) (伙伴团体式的) 个人占有持份, 来进行经济行动。

在以上所有的这些情形下, 占有可被加以1) 家计式的, 或2) 营利式的利用。

属于i者, 可能是在流通经济下完全不受束缚的拥有物质性生产手段者, 诸如小农或手工业者 (即毕赫所说的“价格劳动者”)、船夫或车夫等。或者也可能是受经济规制团体所支助者。属于ii者, 包括相当异质性的各种现象, 端视其为家计式的经济行动或者营利性的经济行动。**家内经济** (Hauswirtschaft) ——原则上, 不必然是“原本如此的”或事实上共产主义的 (参见[第二篇第三章](#)) ——可以是纯粹以内部的需求满足为取向。或者, 也许起先是一时的, 可将其剩余的生产品——因地点的优势 (譬如特种原料的产地) 或特殊的专门技术而得以独占性地制作出来的生产品, 通过**需求** 交换而贩售出去。此种一时性的贩售则可进一步地转变成规则性的**营利交换**。如此一来, 通常是促成了“部族工业”的发展——与部

族间 的专门化和部族间的交换相结合，因为部族工业乃奠基于贩售机会的独占与（多半的情形下）家传秘密的独占。接下来则是转变成行商和贱民工业，或（与一政治团体相结合的情况下）转变成**种姓**（基于部族间在仪式上的排他性），如印度所见的情形。ii-2）所指的是“生产伙伴团体”的形态。家内经济可能因货币计算的渗透而与之相近。否则，作为一时的现象，此一形态亦可呈现为劳动者团体。典型且颇具重要性的一个例子是：中世纪早期的**矿业**。

在b) **拥有者** 及其团体占有的情形下，由于我们已讨论过劳动者**团体** 占有的情形，所以此处只意味着：剥夺劳动者——不只是个人，而是整体劳动者——的生产手段。此时，

1. 拥有者所占有的可能是以下诸项目的全部或一部分或其中之一：a. 土地（包括河川），b. 地下资源，c. 动力来源，d. 劳动场所，e. 劳动手段（工具、设备、机器），f. 原料。

在个别情况下，所有这些可能是由某一个人所占有，也可能为不同的拥有者所占有。

拥有者对于其所占有的生产手段的利用方式，可以是：

a. 家计式的：i) 作为满足本身之需求的手段，ii) 作为年金的来源——借着将之出借给别人的方式。借得者则可以将之作为i) 家计的利用，或ii) 利用其为营利手段：在没有资本计算的营利企业里，或作为资本财（于他人的企业里）；

b. 作为本身的资本财（在自己的企业里）。

2. 生产手段为经济**团体** 所占有的情形，其占有的方式则诸如1.所列举的各项。

3. 生产手段为经济**规制** 团体所占有。此时，生产手段既不被利用为团体本身的资本财，亦不被作成年金的来源，而是提供给团体中的

伙伴来使用。

1. 土地的占有，**最初** 是行之于**个别** 的经济主体。可能的情况有三种：

a) 占有期限定在直到收获为止的实际耕作期间，b) 因为垦荒或灌溉，土地作为加工品时，占有期为持续性的耕作期间，直到土地的稀有性被注意到时，c) 土地的耕作、放牧和伐木等权利才会被限定在定居团体的伙伴之内，并且使用量也会被限定在一定的范围内。此时，占有的当事者，可能是：

(1) 团体。团体的大小则依土地利用的方式（诸如园地、放牧地、耕地、草地、林地）而不同（依次从个别的家计到“部族”而增大）。典型的是：

a) 氏族团体（或者，与其相并列的）

b) 邻人团体（通常是村落团体）之占有耕地、放牧地与草地，

c) 在性格上和范围上都相当不同但基本上属于大型的马克体之占有林地，

d) 个别家计之占有园地和住宅周边地，并且以份额的方式分配到耕地与牧草地。此种依份额分配的方式，见诸以下两种形态：

i. 在移动耕作的情况下，依经验事实来等分新开垦地（草野式耕作法，Feldgraswirtschaft），

ii. 在定居耕作的情况下，理性且有体系地再分配：通常是基于以下的理由，亦即1) 伴随着村落成员（伙伴）的连带责任而来的**财政** 要求，或者2) 伙伴的**政治** 平等要求。

**经营** 的主体通常是家族共同体（参见[第二篇第三](#)、[四章](#)）。

(2) **庄园领主**。此时，领主地位的主要根源，无论是来自可要求劳动的氏族长地位或酋长权威（见[第二篇第四章](#)）、财政或军事上的强制，或是有组织地进行开垦或灌溉，都无妨（后面还会加以讨论）。

庄园领主制对土地的利用，可以是：

- a) 在使用不自由（奴隶或农奴的）劳动的情况下，
  - i. 家计式的利用：借着实物贡租，或经由劳动服务，
  - ii. 营利式的利用：亦即大规模耕作地制（Plantage）[\[23\]](#)；

- b) 在使用自由劳动的情况下，

- i. 家计式的利用：亦即“年金庄园制”（Rentengrundherrschaft）[\[24\]](#)；借着佃农所缴付的实物年金（实物的分益性作物，或实物贡租），或佃农的货币地租。不管所缴付的是什么，两者都可能是1) 使用自己的农具（营利佃农），或2) 使用庄园领主的农具（部曲）；

- ii. 营利式的利用：亦即理性的大型经营。

在a) - i 的情况下，领主在利用的方式上通常受到传统的束缚，无论是对劳动者的人事（换言之，无从筛选），或对其劳动内容。a) - ii 的情况，只发生在古迦太基、古罗马、殖民地和北美的大规模耕作地制。b) - ii 的情形，只出现在近代西方。庄园领主制的发展形态（尤其是其崩坏的状态），决定了近代占有关系的样式。此种近代形态的纯粹类型，只有下面三种人：a) 土地所有者，b) 进行资本主义经营的租地人，c) 无产的农业劳动者；不过，这样的纯粹类型只不过是（出现在英国的）例外。

II. 可作**矿业**利用的地下资源，可能有以下的占有形态：

- a) 为土地所有者所占有（在过去多半是庄园**领主**），
- b) 为政治上的支配者（君主）所占有，
- c) 为任何采到矿物的“发现者”所占有（“采掘的自由”），
- d) 劳动者团体所占有，
- e) 为营利企业所占有。

庄园领主与君主可以自行管理其所占有的资产并进行采掘（就像中世纪早期时而见到的情形），也可以将之利用为年金的来源，换言之，租借出去，譬如出租给1) 一个劳动者团体（矿业团体），如前述d) 所说的；或出租给2) 任何一个（或属于某个特定团体的）发现者，譬如中世纪“被解放的矿山”即属之，而所谓采掘的自由亦自此始。

中世纪时，劳动者团体所采取的典型方式，是团体成员握有持份的伙伴团体占有形态。此时，团体成员（对于收取年金的矿山领主或彼此休戚相关的伙伴）负有采掘的**义务**，且享有分配到自己份额内之矿产品的权利。此外，亦有依份额及追加出资来摊分矿产的纯粹的拥有者“伙伴团体”。矿山领主愈来愈倾向于由劳动者来占有的形态，然而，由于对设备的需求愈来愈大，劳动者本身则有愈来愈依赖拥有资本财的工会团体的倾向，于是，占有的最终形态变成资本主义式的“工会”（或股份有限公司）。

III. 具有“设备”之性格（参见[第十七节3—a](#)）的生产手段（动力设备，特别是水力设备，不管哪一种使用目的的“水碾”，工场——有时具备固定的装置），在过去，特别是中世纪，常见的占有形态是：

- a) 王侯或庄园领主（作为经济主体），



- b) 城市（作为经济主体或单单是经济规制团体），
  - c) 劳动者团体（行会、工会或作为经济规制团体），
- 但无论为何者所占有，统一的**经营**在当时**尚未**形成。

实际的情形毋宁是：譬如在a)和b)的占有情况下，此种生产手段被利用为年金的来源，方式是收取报偿才准许使用，并且往往是借着独占的禁制权和强制力。个别经营者或者依顺序或者依照需要来使用这些设备，但有时候设备的使用本身亦会为某个封闭性的规制团体所独占。烤炉、各种磨碾（磨谷用与榨油用）、漂洗机、研磨器、屠宰场、染色缸、漂白设备（譬如修道院的）、冶炼场（多半是租借给经营者）、酿酒场、烧酒蒸制场及其他设备，特别是造船场（汉萨同盟的城市所拥有的）和各式各样的贩卖场所，所有这些都以此种前资本主义的方式、在有偿地许可下交给劳动者利用。以此，就拥有者而言（无论其为个人、团体或特别是城市），这些设备是被当作他们的**资产**，而不是资本财，来加以利用。作为个人或团体之年金来源的这种生产和**家计式的**利用，或者生产者伙伴团体的生产，是转变成自家经营的“固定资本”之前行阶段。设备的**使用者**本身，有的是将之作家计式的利用（譬如使用烤炉、酿造或烧酒蒸馏设备时），有时则作营利经济的利用。

IV. 就海运而言，过去典型所见的是船舶为许多拥有者所占有的方式（船舶共同所有者），他们与海上劳动者渐次分离。于是，海上事业有必要与货主发展出一种分摊**风险**的结合体组织，而船主、船长与船员也和货主一样共同参与这样的组合，然而，此一发展并未创造出任何基本上特殊的**占有**关系，而只不过是做出一些在计算上以及因此在营利机会上有些特色的事情罢了。

V. **所有的** 生产手段，包括（任何种类的）设备与工具，都被同一个人所占有，就像现今的工厂所显现的基本特征，在过去毋宁是例外的情形。尤其是希腊—拜占庭的作坊（Ergasterion，亦即罗马的ergastulum），其**经济** 性格是极为含混不清的，而历史学家却始终拒绝正视这个事实。它是个工场（Werkstatt），又可分为以下各种形态：

1. 作为家计的一部分，

a) 由奴隶做出一定的劳动以供应领主**本身** 的需求（例如领地农场经济，Gutswirtschaft），

b) 在奴隶劳动的基础上，于此处进行以贩卖为目的的“副业经营”。

2. 作为年金来源的一部分：拥有此处的私人或团体（城市——例如在Peiraieus的作坊），将之**出租** 给个人或劳动者伙伴团体以换取年金报酬。

因此，当我们提到作坊的劳动时（尤其是城市的作坊），即有必要问个清楚：这个作坊属于谁？谁又是劳动所需的生产工具的拥有者？自由劳动者在此工作吗？他们是否自业自得？或者是奴隶在此劳动？那么，**到底** 谁拥有这些奴隶？他们是（以上缴年贡 á pophorha的方式）为自利计算而劳动，或直接为领主的利基而劳动？对于以上这些问题，不同的答案便会得出实质上极为不同的经济组织模式来。大半的情形下，作坊——就连拜占庭和伊斯兰的类型所示——似乎是用来作为**年金** 收入的来源，因此和任何一种“工厂”或其先驱形态**根本上** 就是两回事，而就其经济性格上的歧异多端而言，实在和中世纪时的“磨坊”最为相近。

VI. 即使工场和经营手段为同一个人所占有，并由他来雇用劳动者的情况下，就经济的观点而言，都还称不上我们现今普通所说的“工厂”，因为除此之外，还得加上以下条件，亦即使用1) 机械的动力来源，2) 机器，以及具备3) 内部的劳动专门化与劳动的结合。“工厂”如今是资本主义经济的一个范畴。此一概念在此也只适用于以下这种形态的经营，亦即：足以成为具有固定资本的企业之对象，因此，也就是拥有工场经营的形式，包括内部的分工、所有物质性生产手段的占有以及机械化的劳动——以动力马达和机器为取向的劳动等等。十六世纪时，为诗人所传诵一时的“纽伯瑞的杰克”（Jack of Newbury）的大工场 [\[25\]](#)，丝毫见不到以上所说的这些特征，尽管据说那儿置备着数百架他个人拥有的手动织机，织工们并排着工作，不过却像在家里一样，独自操作机具，业主则购入原料，并备办了种种“福利设施”。由领主所拥有的（不自由）劳动者来进行生产的作坊，诸如埃及、希腊、拜占庭和伊斯兰教等地区的作坊，也可能会有内部的劳动专门化与劳动结合的情形存在（就前述几个地区而言，则毋庸置疑）。然而，即使在这种情况下，（如希腊的史料中明白显示的）领主通常还是满足于从每个劳动者那儿收取年贡的方式（若从工头那儿收取，则可能数额更高）。这就足以提醒我们不可将此种作坊在经济上视同为“工厂”，况且这连“纽伯瑞的杰克”式的工场都算不上。王侯的制作场（Manufaktur），譬如中国皇室的陶瓷场和仿效它而来的、欧洲为供应宫廷的奢侈品需求、尤其是为了军队需求而成立的工场经营，最贴近一般语义下的“工厂”。称之为“工厂”，可谓殆无疑义。使用人身奴隶的俄国

工场经营，表面上甚至更接近现代工厂的形态。生产手段的占有，在此，又加上劳动者占有的问题。

不过，基于前述理由，我们**此处**所说的“工厂”，**仅限于**下列条件下的工场经营：1) **拥有者** 完全占有物质性的生产手段，但并未占有劳动者，2) 内部有劳动的专门化，3) 使用必须由人来“照料”的机械动力和机器。其他的任何一种“工场经营”，都将以附加适当前称的**这个** 名词来标示。

## 二一 管理劳务的占有

(II.B的延续，参照第十八、十九节)，关于第十九节的第3点：**管理劳务的占有**。典型分为：

1. 在传统的**家计** 管理的情形下，进行管理劳务者为：a) 管理者（家长、氏族长）本身，b) 受命管理家计的管理干部（家内官吏的服务采邑）。

2. 在**营利** 经营的情形下，又可区分为：

a) 当管理与劳动完全（或近乎完全）一致时，如此一来，则与劳动者之占有物质性生产手段的情形并无二致（参照第二十节，B，2. a）。这又有以下的可能性：

i. 无限制的占有，亦即保证个人可以世袭或转让的占有，其中又有保证市场出路及无保证的分别。

ii. **团体** 的占有，此时，个人的占有仅只于个人本身并受到实质的规制，换言之，有着各种条件与前提的约束。同样地，亦有市场保证有无的分别。

b) 当管理与劳动分离时，管理劳务则表现为企业机会的独占性占有，其中又有各种可能形态，包括：

i. 伙伴团体式的一行会式的独占，

ii. 由政治权力所授予的独占。

3. 在管理的形式上占有并不存在的情形下，生产手段的占有——或者筹措资本财所必须的信用手段——在进行资本计算的企业经营里，实际上，即等同于企业拥有者对于管理位阶之处分力的占有。此一拥有者可以通过

a) 自行经营，

b) 遴选经营管理者（在拥有者为两人以上时，则共同进行选拔）来行使此种处分力。

以上各点不证自明，故而无须再加注释。

对于补充性的物质生产手段的占有，实际上通常也就意味着对于管理者的遴选至少握有决定性的**共同** 决定权，并且也意味着（至少相对而言）排除劳动者于此事之外。然而，**个别** 劳动者被排除，并不必然意味着劳动者全体**一般** 地被排除在外。劳动者团体，尽管形式上是被排除的，实质上还是可能有效参与管理或管理者的选拔。

## 二二 劳动者与生产手段的分离（I）

**个别** 劳动者之所以与物质性生产手段的拥有相分离，纯粹是基于**技术性** 的条件，诸如：

a) 当劳动**手段** 必须要靠许多劳动者同时或接续地运作时，

b) 当**动力** 设备惟有在同时供应许许多多规格化运作的相同劳动步骤的情况下，才算是合理地利用时，

c) 当劳动过程在技术上的合理取向，惟有与置于整体且持续性**监督** 下进行的各种互补性劳动过程相结合的情况下才能达成时，

d) 当相互关联的劳动过程的管理必须有特定的专门**训练**，并且劳动过程本身惟有在大规模运作的情况下才算是充分合理利用时，

e) 在统一管理劳动手段与原料的情况下，严格的劳动**纪律** 以及因此而来的工程**管理** 和**产品** 规格化皆有可能实现时。

不过，这些契机仍是对劳动者**团体**（生产伙伴团体）的占有开放的，因此，只不过意味着个别劳动者与生产手段的分离。

**整体** 劳动者（包括受过商业与技术训练的劳动者）之所以与生产手段的拥有分离，主要是基于**经济性** 的条件，诸如：

a) 一般而言，**在其他条件不变的情况下**，对于选拔和劳动者的利用方式，管理者的自由裁量会使经营的合理性较高。技术上的非理性障碍和经济的非理性，可能因劳动职位或共同管理权的占有而产生，这其中特别是与经营异质的小家计和生计观点为害尤甚。

b) 在流通经济里，经营管理若未受制于劳动者之固有权利，反而在实物信用（担保）的基础上拥有丝毫不受限制的处分权，那么即可确立压倒性的信用状态。尤其是当企业经营者熟悉事业活动，并因长期的事业经营而赢得“可靠”的口碑时，情况更是如此。

c) 从历史上来看，此种分离的形成是由于自十六世纪以来因外延性和内延性的**市场扩充** 所导致的经济里，存在着两大因素：一方面，具有个人主义市场取向性质的**管理**，取得绝对的优势和事实上的不可或缺性，另一方面，则是纯粹的**权力** 关系配置使然。

除了这些一般性的情况之外，企业以市场机会为取向的事实也以下述方式促成了此种分离，亦即：

a) 高举**资本计算** 的大纛——惟有在企业拥有者完全占有的情况下方可能达成技术上的最合理状态——以抵制任何计算可能性上较为不合理的经济营运。



b) 在管理上，强调纯粹的商业能力，而非技术能力，并且力求保持技术与商业秘密。

c) 鼓励投机性的经营管理，而这又是以劳动者与生产手段的分离为前提。

d) 姑不论技术合理性的**程度**为何，此种分离亦因以下两点事实所促成：

i. 在劳力市场上，不管何种拥有，本身即较其交换对手（劳动者）具有优势。

ii. 在财货市场上，运用资本计算、资本财装备与营利信用的营利经济，比起计算合理性较低、装备与信用状态较差的交换竞争对手，具有优势。

资本计算的**形式**理性之极致，惟有在劳动者被压制于企业家的支配之下时，方有可能，而这又显示出经济秩序之极为特殊的**实质**非理性。

e) 最后，在自由劳动与生产手段完全占有的情况下，纪律最高。

## 二三 劳动者与生产手段的分离（II）

所有的劳动者皆与生产手段分离的情况，实际上**可能**意味着：

1. 由团体的行政干部来进行管理：任何理性的、社会主义的单一经济亦是（并且正是）使所有的劳动者与生产手段分离，只不过是借着排除私有财产的方式来完成。

2. 因拥有者之占有生产手段，而由其本身或其指定者来进行管理。

当拥有者的当事人占有管理的人事处分权时，这可意味着：

a) 由某个（或多个）企业家、**同时**又是拥有者，来进行管理，此即企业家职位的直接占有。不过，这并不排除将管理方式的处分

权，因**信用提供力**或**资金调度**之故，而事实上交在经营之外的营利关系者（例如提供信用的银行或金融業者）手中的可能性（参见[第二九节](#)）。

b) 企业管理与被占有资产的分离，特别是借着限制拥有者在任命管理者上的权限，以及按照计算资本的持分（股份、矿业股）来分摊拥有者的自由（也就是可让渡的）占有。此种状态（借着各式各样的过渡形态而与纯粹的私人占有相关联）在**形式上**是合理性的，只要最合适的管理者（从收益性的观点看来）能经由**筛选**产生——相对于因为偶然继承资产而终身且世袭性地占有管理本身。不过，实际的情形又有以下各种可能形态：

i. 基于占有，企业家职位的处分权掌握在经营之外的**资产**关系者手中，特别是追求高**利润**的股东手中；

ii. 基于暂时性的市场营利，企业家职位的处分权掌握在经营之外的**投机**关系者（通过**买断**而惟利得是求的持股者）手中；

iii. 基于市场支配力或信用提供力，企业家职位的处分权掌握在经营之外的**营利**关系者手中（银行或个人利害关系者，例如“金融業者”，他们往往只在意本身的营利而置身于个别企业之外）。

此处，所谓“经营之外”，指的是那些并非以企业之持续且恒常的**收益性**为首要取向的利害关系者。这可能出现在任何一种资产利害形态中，但尤占大宗者，是那些利害关系者并不将他们所能处分的设备和资本财资产或部分拥有（股份、矿业股）当作是永续性的投资，而只不过是一种手段，以从中求取纯粹投机性的营利利得。相对而言，最切合于实事求是的经营利害（**此处**是指以真正且永续的收益性是求）的，是（上述第i项）纯粹的**利润**求取者。

在管理职位的处分方式上，此种“经营之外”的利害之介入，即使是筛选已达**形式**理性的最极致程度，仍然构成近代经济秩序上广泛特

有的一种**实质** 非理性（因为，这么一来，要不是全然私人的资产利害，就是全然以另一个目标为取向且与经营丝毫无关的营利利害，或是，最后，纯粹的赌博性利害，都在在左右着被占有的企业持分，并且决定了管理者的人事，尤其是掌控了因此而被强制执行的经营管理方式）。市场机会，尤其是资本财产、以至于营利性财货生产的取向，受到经营之外的、纯粹**投机性** 的利害之介入干扰，乃是近代流通经济中著名的“恐慌”现象的一个 泉源（详情即不赘述）。

## 二四 职业与职业构成方式

**职业** 是指个人各种劳务的明细化、专门化与结合，并且以此为一种持续性的生计机会与营利机会的基础。职业的划分可以

1. 借着经济规制团体的内部，对于劳务的他律性分配，和对于生计手段的提供而作成（不自由的职业划分），或者通过对职业劳务的市场状态作自主性取向来达成（自由的职业划分），
2. 根据劳务的明细化或劳务的专门化来达成，
3. 意味着职业担纲者将职业劳务，在经济上作独立自主的使用或非独立自主的使用。

典型的职业和典型的收入—营利机会形态是相互关联的，当我们谈到“身份”与“阶级”时，将会对此种状态有所说明。

关于“职业身份”与阶级之间的一般情形，参见第Ⅳ章 [\[26\]](#)。

1. 不自由的职业划分，例如：赋役制或住宅式的强制征召，亦即发生于王侯、国家、庄园领主和地方自治体等各团体内部的职业分派。自由的职业划分则是由于职业劳务在劳动市场上充分有效的提供，或者对于自由“职位”的有效谋求。

2. 劳务的明细化，例子正如第十六节所说的，中世纪时期手工业的职业划分，而劳务的专门化则如近代的理性经营里的职业划分。流通经济里的职业划分，就其划分的方法而言，可以说是在技术上极为非理性的劳务明细化，而不是理性的劳务专门化。这是因为它本身乃是以销售机会为取向，亦即一切以买方的利害、也就是消费者的利害为取向，如此一来，便促使某个企业所提供的劳务整体偏离了劳务专门化的轨道，并且也使得劳务的结合必然要采用不合理性的方法。

3. 独立自主的职业专门化，例如（手工业者、医师、律师和艺术家的）个人经营。非独立性的职业专门化，例如工厂劳工、官吏。

在既定的人群团体里，职业构成的形态极为多样，诸如：

a) 根据典型且安定的职业之一般发展的程度而定。决定性的要素特别是：

i. 需求的开发，

ii. （尤其）工业技术的发展，

iii. 大型家计的发展（为不自由的职业划分），或市场机会的发展（为自由的职业划分）。

b) 根据经济行动里职业明细化或专门化的程度与方式而定。决定性的要素特别是：

i. 专门化的经济行动下的劳务所具有的市场状态——由购买力所决定，

ii. 资本财的处分权之分配方式。

c) 根据职业的持续性或变动的程度与方式而定。决定性的要素特别是：

i. 教育程度，此乃专门化劳务的前提，

ii. 营利机会之稳定或变动的程度，而这又须视所得分配的稳定性及其形态而定，另一方面则视技术而定。

最后，对所有的职业构成而言诚属重要的因素为**身份** 结构，及其为某些需要熟练技术的职业所创造出来的与**身份** 相联结的机会与教育形态。

当劳务至少要求一定程度的教育并且具有持续性的营利机会时，方能成为独立且安定的职业之对象。职业可能是继承传统（世袭）而来，也可能是出于目的理性（尤其是营利）的考量，或者基于卡理斯玛的因素，或感情性、特别是身份性（“威信”）利害的作用。原先，非**个人** 莫属的职业，全都是卡理斯玛（巫术）性格的，而其他所有的职业构成——只要有这么一种职业分化现象稍现端倪的话——无不由传统所决定。非**个人** 特属的卡理斯玛资质，则是伙伴团体内部的传统训练对象，或世袭传承的对象。不具严格卡理斯玛性格的**个人** 职业，首先是在赋役制的基础上出现于王侯和庄园领主的**家计** 里，其次则在流通经济的城市里。不过，与此同步发展的，往往还有与巫术、仪式、圣职的职业训练相关联的**文书** 教育，和素负高贵评价的身份教育形态。

依据先前所说的，职业上的专门化**并不** 必然意味着**持续性** 的劳务，无论这是以赋役的方式提供给某个团体（例如王侯的**家计** 或工厂），或是提供给完全自由的“市场”。较为可能且常见的情形毋宁是：

1. 职业专门化的无产**劳动者** 仅仅是按实际需要而被雇用为**临时** 劳动力，而雇用者则为相对较为安定的群体中的

- (I) **家计型顾客**（消费者），
- (II) **雇主型顾客**（营利企业）。

(I) 在**家计**的劳动方面：劳动者至少是被排除于**原料**生产之外，也因此被排除于生产品的处分权之外。这又可区分为以下两种形态：

a) “**住宿佣工**” (Stör)，可能是纯粹游走四方的劳动者，或是虽然居有定所，但在地方上一一定的**家计**范围内巡回走访的劳动者。

b) “**雇佣劳动**” (Lohnwerk)，定居于自己的工场（或家内）为顾客的家计而劳动。

以上两种情况皆由顾客的家计提供原料，然而工具却是劳动者自己占有的（刈草者自有镰刀、针线工自有针线、工匠自有形形色色的工具）。

住宿佣工可说是暂时性地被纳入**消费者**的家计行列里。

相对于上述情况，毕赫称劳动者完全占有一切生产手段的情形为“价格劳动” [\[27\]](#)。

(II) 职业专门化的劳动者被**营利企业**临时雇佣的情形：劳动者至少是被排除于**原料**生产之外，也因此被排除于生产品的处分权之外。这又可区分为以下两种形态：

a) 在不同雇主的不同职务上迁移劳动，

b) 在自己的家计里为某个雇主进行临时的或季节性的家内劳动。

a) 的例子是从东欧地区移动到萨克森来的农业劳动者，

b) 的例子为任何临时被补充到工场劳动的家内劳动者。

2. 经济主体占有生产手段，情形也是一样，亦即：

(I) 拥有者进行资本计算，并且**部分地**占有生产手段，特别是在设备方面只是有限地占有，例如雇佣劳动经营（雇佣工厂）与（尤



其是) **代工制** 工厂, 前者早已存在, 而后者则为晚近所常见。

(II) 劳动者完全占有生产手段, 又可分为:

a) 没有资本计算的小经营: 若是为了家计, 则为顾客**价格劳动者**; 若是为了营利经营, 则为**没有** 被剥夺生产手段的家内工业, 因此也就是形式上未受束缚, 但实际上仅销售给某个独占性购买**圈子** 的营利经营;

b) 进行资本计算的大经营: 为固定的购买圈子而生产。这通常是 (尽管并非总是) 卡特尔的销售机制所造成。

最后, 必须确认清楚的是:

(I) **并非** 任何的营利行动皆是**职业性** 营利的一部分,

(II) 同时**并非** 任何的营利行动 (无论如何频繁), 在概念上必然属于某种首尾**一贯** 的、持续性的**专门化**。

就 (I) 而言, 除了职业性的营利之外, 尚有一**时性** 的营利, 例如:

a) 将家内劳作的剩余部分拿出去交换的家内经济。同样地, 还有许多与此情形相当的大家计式的、特别是庄园领主的一时性营利交换。由此出发, 即可发展出一**连串** 可能的“一时性营利行动”, 诸如:

b) 年金收入者的一时性**投机**、非职业作者的一时出版论文或诗集以及类似的近代现象, 以至于因此而构成的“副业”。

就 (II) 而言, 必须注意的是: 在**所有的** 一时性营利形态之间, 总是可以相互变换的, 所以绝对是不稳定的, 有时候即使是正常的营利行动, 和乞食、强盗、偷窃之间, 也存在着相互变换的种种维持生存的形态。

除此, 还有一些别具特殊地位的项目:

a) 纯粹慈善性的营利,

b) 非慈善性的 (尤其是惩罚性的) 设施之维持,

c) 合法的**暴力**性营利，

d) 通过暴力或欺诈的、破坏秩序的（犯罪性）营利。

b) 项和d) 项所扮演的角色，并非此处的关怀重点。a) 在教权制团体里所扮演的角色（托钵修道），以及c) 在政治团体里所扮演的角色（战利品），往往对其经济活动产生极为重大的作用。两者的特出之处在于其皆为“经济之外”的。因而，**此处**实不宜再进一步加以分类。其种种形态将于他处别有申述。基于部分（不过仅只于部分）类似的理由，**官职**营利（包括亦为其中一部分的军官的营利）将于下面（第三十八节）提及，不过，目的**仅仅**是为了“有系统地指示出”其作为劳动营利的次类型的位阶罢了，而不是要深入追究其原由。因为，若要深究，那么必得论及此一范畴所属的**支配**关系类型。

## 二四 占有与市场关系的主要形态

根据我们从第十五节到目前为止所推展出来的理论架构，技术性的、在经营上的占有关系和市场关系，可真是层出不穷。

实际上，在这些不胜枚举的可能性当中，只有某些个扮演着**支配性**的角色。

1. 在农地方面：

a) 移动耕作，亦即当地力竭尽之后即变更场所的耕作，此为部族占有土地的家内经济，土地使用权——一时或永久地——为邻人团体所占有，而个别家计仅一时地占有土地使用权。

家计团体的大小，一般常见的无非是：i) 大家族共同体，ii) 组织化的氏族经济，iii) 大型的家族家计，或iv) 小型的家族家计。

农耕之为“移动的”，通常仅只于耕作的土地，房宅的移动不仅少见并且间隔的期间也长。

b) 定居耕作，（通常是）小型的家族家计拥有耕地、牧地、草地、林地和水利的使用权，但受到马克共同体和村落共同体的规制。房宅和庭园为小家族所占有，耕地、牧地（多半）、草地为村落共同体所占有，林地则为马克共同体所占有。土地的再分配原先可能是按法律而行，然而并未被有条理地贯彻下去，所以多半是徒具条文。经济大抵是受到村落秩序的**规制**（原始的**村落经济**）。

氏族共同体作为经济共同体的情形，毋宁是个例外（见之于中国）<sup>[28]</sup>，一旦如此，即以理性化团体的形态出现（**氏族的结合体化**）。

c) 土地领主制与人身领主制，包含领主的庄园以及依附其上的隶农经营之劳务（实物财货与劳动）。土地本身和劳动者为领主所占有，而土地的使用和劳动权则为农民所占有（单纯的**庄园领主制实物给付团体**）。

d) 庄园领主制的或财政的土地独占，农民公社团体在连带的基础上负担财政。因此，这是一种耕地共同体，并且，土地是根据规则而有系统地一再重新分配，换言之，农民**公社**团体，而非个别家计，在连带的租税负担上，被允许永久地占有土地；个别的家计惟有在重新分配的前提下才一时地拥有土地使用权。经济行动则在庄园领主或政治支配者的规制之下（前者为**庄园领主的耕地共同体**，后者为**财政的耕地共同体**）。

e) **自由的庄园领主制**，处于隶属地位的农民被当作定期金收入来源的家计式利用，换言之，土地为庄园领主所占有，而经营的担纲者则为i) 部曲，ii) 分益佃农，或iii) 货币地租农民。

f) **大规模耕作地制**，领主自由地占有土地与劳动者（被购买的奴隶），并将此种不自由的劳动作为资本主义经营里的**营利**手段。

g) **财货经济**，土地占有者为：i) 将土地出租给大型的租佃者以收取租金的地租收入者，或ii) 将土地作为营利手段的农业经营者。两者皆利用自由劳动者，而劳动者的家计可以是自行负担或由领主所提供，并且可能自行处理农业生产品或——极少数情况下——根本不自行处置。

h) 庄园领主制之阙如，此即土地占有权在经营者（农民）手里的农民经济。此种占有权实际上意味着：i) 土地事实上仅仅是世袭而来的，或者，ii) 相反的，土地是分割买卖的。前者典型见之于分散居住和大农的场合，后者则见于村落聚居和小农的情形下。

对e-iii) 和h-iii) 项而言，通常是以农地产物有着十足的**地方性** 市场机会为条件。

2. 在工业与运输方面（包括矿业与商业）：

a) **家内工业**，主要是作为不定期交换的手段，其次才是作为营利的手段。这牵涉到：i) 部族间的劳务专门化（**部族工业**）。从中（有时候）又发展出ii) **种姓工业**。不管哪种情形，原料来源的占有，因此也就是原料的出产，方为首要的现象，至于原料的购买或雇佣加工业，都是次要的。在i) 的情形下，往往没有**形式上** 的占有，而ii) 的情形通常是氏族团体或家族团体世袭性地占有劳务**明细化** 的营利机会。

b) **限定顾客的工业**，以劳务的明细化提供给某个**消费者** 团体，这可能是：i) 支配者团体（庄宅、庄园领主），ii) 伙伴团体（圣役制的）。其中毫无市场营利可言。若是i) 的情形，则为家计性的劳务结合，有时是在领主的作坊内进行的工场劳动。若是ii)，则为世袭性的（有时是可让渡的）占有劳动地位，提供劳务给被占有的顾客（消费者团体）。罕见的后续发展形态，见诸以下两种特殊案例：

I. 劳务明细化的工业从事者，以下列形态（**形式上不自由的**）被占有：

1) 作为领主的年金收入来源，然而也因此而（多半）成为**实质上自由的**（尽管形式上不自由）、拥有顾客的生产者（年金奴隶），

2) 为了营利目的而劳动的、不自由的家内工业劳动者，

3) 为了营利目的而在领主的作坊中工作的工场劳动者（不自由的家内工业）。

II. 为了财政目的的、**赋役制的** 劳务明细化，这和种姓工业（a-ii）是同一种类型。

在矿业方面，形态也大致如此，亦即：使用不自由劳动者（奴隶或隶农）的王侯或庄园领主的经营。

在内陆运输方面，亦有相应的形态：i) 庄园领主占有运输设备作为**年金**来源，圣役制的劳务摊派给某些特定的小作农；ii) 伙伴团体规制下的小型内陆商队，商品为其所占有。

在海上运输方面，i) 庄宅、庄园领主或贵族拥有船只，进行他们自己的商业；ii) 以伙伴团体的方式建造及拥有船只，船长和船员都以自营商的身份参与营运，来往于**地区间**的小商人也作为托运者加入他们，所有的利害关系者共组分摊风险的结合体，严格规制商船队伍。以此，所谓“商业”，无异于地区间的贸易，亦即**运输**。

c) **自由工业**，以住宿用工或雇佣劳动的方式，为**不受限定的**顾客从事生产，原料为顾客（消费者）所占有，而劳动工具则为劳动者所占有，若有设备，则为领主所占有（作为年金来源）或为团体所占有（以供轮流使用）。若是以“价格劳动”的方式进行生产时，原料、劳动工具以及管理皆为劳动者所占有，若有设备，则（多半）为劳动者团体（行会）所占有。以上，无论何种生产方式，典型的情况是：营利皆受到**行会**的规制。

在矿业方面，矿产为政治支配者或庄园领主所占有，以作为年金收入来源；采矿权则为劳动者团体所占有；在行会的规制下，采矿不仅是对矿主（作为年金关怀者）的义务，而且也是对矿产共同体（作为休戚与共地依附于矿主，并与收益深具利害关系者）的义务。

在内陆运输方面，船主与托运者组成行会，以确定旅次顺序并规制营利机会。

在海上航路方面，船只的分摊拥有、海上商船队和航商康曼达，都是常见的。

朝向资本主义的发展：

a) 企业家事实上独占**货币** 经营手段，以作为预付劳动者的办法。以此，企业家基于**生产信用** 和对生产品的处分权而握有财货生产的管理权，尽管劳动者在形式上仍然持续占有营利手段（在工业和矿业方面皆如此）。

b) 企业家基于先前对市场知识的独占，因而占有生产品的贩卖权。并且，根据被赋予的独占性（基尔特）团体秩序或政治力特权（以年金或贷款来交换），因而占有市场机会与货币经营手段。

c) 附属于家内工业的劳动者发生内在的纪律化：企业家提供给他们原料与装备。

特殊的情况则为：家内工业根据在财政利害和国民（生计维持的）利害上所被赋予的特权，朝向合理的、独占性的组织化发展。劳动条件的规制因营业上的特许而受到认可。

d) 在企业家占有整个物质性生产手段的情形下，发展出工场经营的形态——在经营过程中**没有** 合理性的劳动专门化。在矿业方面，矿物、坑道与装备等皆为矿主所占有。在运输上，造船企业落入大户的手中。普遍的结果是：劳动者与生产手段的分离。



e) **生产** 经营朝向资本主义转化的最后阶段：制造与运输的机械化。其次是：资本计算。所有的**物质性** 生产手段皆成为（“固定”或**经营**）**资本**。所有的劳动力都变成“手（段）”。由于有价证券持有者的结合体关系化而使得企业变质，因而**管理者** 也与生产手段分离而在形式上变成“官僚”，企业拥有者实质上则成为信用提供者（**银行**）的代理人。

从以上的各个**类型** 当中可以发现出各种实例：

1. 在农业方面，类型（a）移动耕作，是到处可见的，但其下的家族共同体和氏族经济，在欧洲只零星可见，但在东亚（中国）则为典型。类型（b）村落共同体和马克体，是欧洲与印度的本土形态。类型（c）约制性的庄园领主制，在各地皆为本土性的，而东方至今仍部分存在着此种类型。类型（d）将土地有系统地不断重新分配给农民的**土地** 支配与财政支配，较着重于**土地** 支配形式的是俄国与印度（在印度，意思不同，指的是土地**租金** 的转换），较着重于财政支配形式的是东亚和近东—埃及。类型（e）小佃农经营的自由的庄园领主制，典型见于爱尔兰，也出现在意大利、法国南部、中国和古代希腊化世界的东部。类型（f）使用不自由劳动的大规模耕作地制，出现在古代的迦太基—罗马、各殖民地和美国南部各州。类型（g）财货经济，在土地所有与经营分开的形态上，英国属之，在土地所有者从事经营的形态上，德国东部、奥地利某部分、波兰、俄国西部属之。类型（h）农民为所有者的农业经济，见诸法国、德国南部与西部、意大利部分地区、斯堪的那维亚诸国、甚至（有条件地）俄国西南部、特别是近代中国与印度（只不过有所修正），都是本土自发性的。

以上这些（**最终形态的**）农业制度的高度多样性，只有部分能归诸经济因素（森林开垦耕作和灌溉耕作的对比），其他就得归诸历史的命运，特别是公共赋役和军事制度的形态。

2. 在工业方面（运输和矿业制度方面资料尚不足以作全盘的说明），

a) 类型 (a) -i的部族工业，普遍可见。

b) 类型 (a) -ii的种姓工业，**惟有** 在印度普遍可见，其他地方存在的只是为社会所蔑视的（“不净的”）工业。

c) 类型 (b) -i的住宅式工业，存在于以前所有的王侯家计里，最为显著的是埃及，而全世界的庄园领主制里莫不存在着此种类型。类型 (b) -ii的圣役制工业，世界各处都有个别零星的例子（西方亦不例外），只有在印度方为典型广布。特殊案例 (I) 作为年金来源的人身领主制，盛行于古代；特殊案例 (II) 赋役制的劳务明细化，盛行于埃及、希腊化世界、古罗马晚期，中国和印度有时也看得到。

d) 类型 (c) 的自由工业，作为压倒性类型的古典所在为西方中世纪，并且**仅此一处**。尽管其他地方亦曾出现，尤其**行会** 是普遍存在的（特别是中国与近东）。然而，古代的“古典”经济里，此种类型却全然**付之阙如**。在印度，种姓取代了行会。

e) 在资本主义的发展阶段上，西方之外的工业**惟有** 类型b) 是普遍分布的。发生此种差异的道理，**单就** 纯粹的经济因素是**无法** 加以厘清的。

---

[1] Karl Bücher, “Gewerbe”, im *Handwörterbuch der Staatwissenschaften*; 以及 *Die Entstehung der Volkswirtschaft*. 英译本（译自德文第3版, 1900）: *Industrial Evolution*, trsl. S. Morley Wickoff (New York, 1901)。

[2] 韦伯此处是站在毕赫 (Bücher) 这一边，反对以史摩勒为主的德国历史学派所倡导的“经济发展阶段论”，参见 Schmoller, “Städtische, territoriale und staatliche

Wirtschaftspolitik, " *Jahrb. f. Gesetzgebung, Verwaltung u. Volkswirtschaft* , VIII (1884) , 4 ff. and II (1904) , 668 ff.; Bücher , "The Rise of the National Economy , " *Industrial Evolution* , op. cit. , pp.83-149。关于史摩勒与毕赫之间的争论, 参见 *Jb. f. G. , V. & V. , XVII and XVIII* (1893—1894) 。——译注

[3] 在前面第十五节里已明白指出关于“劳务分配”(最广义的“分工”)形态的基本划分法, 亦即(1)技术层面的劳务编派, 与(2)社会层面的劳务编派, 这两大区分。以下第十六、十七节所处理的即为技术层面, 十八至二一节处理社会层面。所谓“技术的”与“社会的”, 韦伯并未特别加以说明。不过, 就内容上看来, “技术的”层面指的是工场或工厂的内部当中, 劳动的分化与统合, 而“社会的”层面所指的则是包含个别工场或工厂在内并作为其构成要素的全体社会当中, 劳动的分化与统合。然而, 所谓“技术的”应该不只是人与工具或机器之间那种狭义的“工厂的技术性组织”, 而是包括工厂内“人与人之间的关系”在内。——译注

[4] 第五章并未写出, 可参考第一篇第三章。——译注

[5] 以下十八至二一节是关于“劳务分配的社会形态”的分类学。在这个分类表之中又有诸如第二十节的注释中所列的: 土地(农地)占有的类型、矿山占有的类型、设备占有的类型、海运里的占有类型、作坊与工厂的占有类型等个别项目。——译注

[6] 所谓“对外全然是以单一的交易者姿态出现的连锁性大企业”, 是指借着卡特尔或托拉斯的形成而支配市场占有率、且价格与生产量皆依己意操作的巨大企业连合体。因“独占”而进行市场统制(依韦伯的用语即借着经济规制团体的形成所造成的市场规制), 并非近代资本主义所固有, 中世纪的商人与职工团体即明显印证, 这点

韦伯也经常提及；不过，此处已限定“进行内在的劳务专门化与劳务结合的营利企业”，则显然是指近代资本主义里的现象。参见前述第八节。——译注

[7] 在印度村落里，“所有的手工业者实际上也只不过是一种世袭的劳工（Instleute），用英文术语来说，是在某种‘编制’（establishment）下的一员，并非个人的奴仆，而是村落共同体的仆役，世袭地拥有村落佃贷给他们的土地”（《印度的宗教》，第一篇第八章，86—87页）。——译注

[8] demiurgoi 一词原指古希腊的公共匠人（“为公众服务者”），至于他们真的是领取年金者，还是领取个人劳务报酬，尚有争议（参照M. I. Finley, *The World of Odysseus*, New York, 1959, 51 f.）。韦伯通常是引印度村落的公共工匠为例：“凡手工业者、寺院僧侣、理发匠、洗衣匠及其他村落中的手艺劳动者都居住于此（指村落园地，Wurt）。他们根据一种‘神意的’基础，对于他们的工作不支付工资，除受土地或收获分额外，无其他报酬（郑太朴译，《社会经济史》，44页）。”

“圣役”（Demiurgie）是一种特殊情况下的“赋役”（Leiturgie）。换言之，当上级团体向下级团体或个人课以劳务义务，而这个上级团体并非“经济团体”或“从事经济行动的团体”，而单只是“规制经济的团体”时，被课征的劳务义务即称之为“圣役”。在此情况下，由于上级团体并没有本身的独立经济，课征劳务义务的目的并不在于维持团体本身的家计，而是为了团体个别成员的需求。——译注

[9] 赋役制（Leiturgie）一词在古希腊雅典时代（公元前四、五世纪），指的是由富人（自愿或强制的）提供金钱或劳役来支持一些公共事务的制度。例如“trierarchy”，是由富裕的市民提供资金来建

造三层桨的战舰（*trireme*），并须负担此战舰的一切开销（包括水手、修补等）；另外如“*choregia*”则是提供酒神祭典所需的合唱团、戏剧等。此外还有其他许多。被提名到的市民如果觉得还有人更有能力负担，则可提出抗辩，对方可以接下此一职务，也可以拒绝，条件是必须与被提名人交换财产，要不然就得诉诸法庭。此一制度后来为罗马所承袭，例如被选为“市议员”（*decuriones*）者即需负担当地的公共支出，并负责税收，不足则必须补齐。古埃及亦有类似制度。*Leiturgie*（*liturgy*）中文辞典一般皆译为圣礼崇拜，此为后出之义，此处译为“赋役制”。参见*Oxford Classical Dictionary*，p. 613；*Oxford English Dictionary*，p. 1642。韦伯借用此一名词来说明古代团体——包括家（*household*）、氏族、家产制国家或者像雅典那样的古代城邦——解决其公共事务（即国家财政）所采取的手段。其特点为实物贡赋及徭役，然而不同职业、不同身份的人，其义务也各自不同。——译注

[10] K. Rodbertus， “Zur Geschichte der römischen Tributsteuern seit Augustus， ” *Jahrbücher f. Nationalök. u. Statistik*， IV（1865）；另参照M. Weber， *Economic History*， p. 108。

[11] 此为卡洛林王朝所施行的庄园管理条例，是中世纪的这类条例中最著名者，一般认为是由查理曼所颁布（794或795）。另参照《支配社会学（I）》，95页。——译注

[12] *Gutswirtschaft*是指由物财领主（*Gutsherr*）所经营的大农场。自近代初期以来，庄园领主制在德国东西部各有不同发展。在西部，领主的土地支配、人身支配和司法支配渐次式微，最后只剩光是收取租税的地租领主制；在东部，情形正好相反，物财领主集土地、人身、司法领主制之大权于一身，并未产生支配权分裂的现象，甚至

更强行没收农民的土地以扩大其领地。韦伯在《一般社会经济史要论》中，曾举此种领主制农场为“资本主义的大经营”之例，这是就其生产物着眼于市场的情况而言，若就支配形态而言，则与“资本主义的——近代的”雇佣形态相去甚远。另参见《支配社会学》。

Instmann（复数为Instleute）是与上述物财领主订定雇佣契约、领取实物报酬与些许土地、拥有家和主要农具而为物财领主的土地耕作的农业劳动者。他们固然隶属于物财领主并与之有永续性的雇佣关系，但亦不同于中世纪时处于人身支配之下的农奴，譬如他们有自己的家庭，并且可以贩卖自己饲养的牲畜。韦伯在其早期著作《德国易北河东岸的农业劳动者现状》中，所讨论的对象即是此种隶农。——译注

[13] 中译文见《社会学的基本概念》，81—86页。——译注

[14] 在罗马法里，惟有家长具有财产所有权，家长权服从者（家子、奴隶）所取得的财产，全都归家长个人所有。然而事实上，在父亲或主人的财产中，有特定的财产是委之于家子或奴隶来自由管理与收益的。此一惯习自帝政时代以来即渐次受到法律的保障。此种委托给家子或奴隶管理、收益（后来包括处分）的财产，称为特有财产（peculium, merx peculiaris）。——译注

[15] 狄摩西尼（Demosthenes，前384—前322，希腊著名雄辩家），在雅典有两个从他父亲手中继承过来的作坊。——译注

[16] H. Gummerus , *Der römische Gutsbetrieb als wirtschaftl. Organismus nach den Werken des Cato, Varro und Columells* (Leipzig, 1906) .

[17] genitium为西方中古时期一种大家族的形态。

[18] M. v. Tugan-Baranowskij, *Geschichte der russischen Fabrik* , trsl. B. Minzes (Berlin, 1900) .



[19] 韦伯根据毕赫的用语而做出“雇佣劳动”（Lohnwerk）、“雇佣劳动者”（Lohnwerker）与“价格劳动”（Preiswerk）、“价格劳动者”（Preiwerker）的区别。两者共同的是皆为不从属于领主的自由工人，以此，其与顾客的关系乃是根据“自由契约”且临时性的（非永久性的）。他们没有固定资本，但拥有自己的工具。两者的不同之处在于：雇佣劳动者是为富裕阶级而工作，产品多半并不供应市场，因而成为顾客生产者；价格劳动者则反之是为多数的民众而从事生产，因而是市场生产者。就此而言，价格劳动者这一方是较接近资本主义的形态。——译注

[20] “部曲”起于晚期罗马帝国，其身份介于自由农与农奴之间。惟关于其确切性格，至今仍为西洋上古史学争论重点。参见A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire*, 284—602 (Oxford, 1964) Vol. II, pp. 795—803。类似身份之农民亦普遍见于中国中古时期（东汉末至南北朝），当时称为部曲或佃客。参见唐长孺《魏晋南北朝史论拾遗·魏晋南北朝时的客和部曲》，124页。——译注

[21] 所谓“家士”是指非自由人出身而被其主人用来担任重要家职或军事职务者。他们因为工作的性质，无法参与直接的生产劳动，原则上从主人那里接受土地（“服务领地”，Dienstland），由之得到收入。因本非自由人，他们的任免或领地的收还，理论上主人可自由为之。此点——与独立性强而出身自由人的封建家臣不同——是他们会被任命为某些官吏的因素。无论如何，他们既被授予土地，即具有领主的地位。当他们的主人是一国之君时，他们所担任的家职也可能包括“宫宰”等最高的官职，因此地位逐渐升到一般自由人之上。到了十三世纪左右，他们更明确地占有下层“贵族”的地位，所谓“骑士”大部分便来自此一阶层。——译注

[22] Beunden是指在村落马克体的开垦规则（轮作、放牧权等）限制之外的耕地，相对于一般的农地，它们是可以围起来的。领主所有的圈地（Herrenbeunden）有专门的官员（Beundehofmann）来管理。——译注

[23] “大规模耕作地制，系以强制劳动来经营者。此种经营，专为贩卖而劳动，所生产者为园圃生产物。大凡在征服的地方，征服者成为领主阶级，同时有精耕的可能者，都可有此种经济发生。它是殖民地的一种特征。”（郑太朴译，《社会经济史（上）》，104页）——译注

[24] 所谓“年金庄园制”，是指庄园领主在土地支配、人身支配或司法支配等各方面的消退，领主成为单纯的地租与年赋的受领者，而农民实际上已获得自由。近代初期以来，德国西部地区的庄园制即走向此种形态。——译注

[25] “纽伯瑞的杰克”，本名为John Winchcombe，16世纪的纺织业者；他的大工场部分仍现存于纽伯瑞。参见W. J. Ashley, *An Introduction to English Economic History and Theory*, II (London, 1893), p. 229 f., 255 f.。

[26] 这部分仅有尚未完成的断简残篇。——译注

[27] 以上区别，参见[注19](#)。

[28] 韦伯在《中国的宗教——儒教与道教》一书中，将这点视为中国社会异于其他社会的决定性特征。——译注

## 第四章

### 资本计算的合理性

#### 二五 劳务的计算可能性之条件：适应性、劳动熟练、劳动欲等

##### I.

在三个典型的共产主义团体当中，经济**之外**的动机扮演着重大的角色（参见[第二六节](#)）。在此领域**之外**，**实际进行的**劳动（此处指一般意义上的劳动）若要达到**计算可能性的**最适状态，则必须符合以下三大条件：

1. 最高的劳务适应性，
2. 最高的劳动**熟练**，
3. 最高的劳动**欲望**。

就1.而言，适应性（不管来自遗传的素质，或受到教育和环境的影响）只能够通过**测试**来加以确定。在流通经济体制下的营利企业里，这通常是以“培训”测试的方式来进行。泰勒体系（Tylor-System）为的就是要合理地达成此一目标。

就2.而言，劳动熟练惟有通过理性的、持续的专门化，才能达到最佳状态。至今，这仍然仅限于经验层次的劳务专门化，亦即出自节约成本的观点（为了收益性，并且受限于此）。合理性的（生理学上的）专门化方才开始（泰勒体系）。

就3.而言，劳动的意欲和其他任何的行动类型一样（参见《社会学的基本概念》第一章第二节）<sup>[1]</sup>，可以是各种不同取向的。不过，劳动意愿（就**实行**自己本身的策略或其他管理者的指令，这个特定的意涵上而言），要不是取决于**自己**对于结果的强烈的利害考量，就是取决于直接或间接的**强制**力量——当劳动是在于实行**他人**的指令时，强制面毋宁是较高的。所谓强制，可能是：

1. 以肉体暴力或其他不利的方式进行的直接威胁，
2. 当表现不能令人满意时，有失去职务的可能。

由于第二种方式（对流通经济来讲是基本的）远为强烈地诉诸个人的利害，并且要求根据成果（无论质或量）来自由淘汰（当然是从收益性的观点出发），所以比任何直接的劳动强制更能达到（就技术上的最佳状态而言）形式合理性的效果。其前提条件在于：劳动者与生产手段的分离，以及劳动者竞相争取工资收入机会的事实，换言之，也就是对拥有者之占有生产手段的强制保护。相对于直接的劳动强制，这是除了再生产（家族）的顾虑之外，再将部分对于淘汰（根据适应性）的顾虑转嫁到谋职者身上。除此之外，相对于使用不自由劳动，这也缩减了资本的需求与资本的风险，并且更有可能加以计算，最后，通过大量的货币薪资供给，也扩大了大众消费财货的市场。在其他条件相同的情况下，积极的劳动欲并不会因此而像不自由劳动那样受到阻碍。当然，当技术的专门化走上极为单纯的（泰勒化的）单调劳动时，劳动欲自然会被局限于纯粹对物质性薪资机会的追求。在此情况下，惟有采取凭成果论工资（按件计酬）的方式，方能

激发出较高的劳动欲。在资本主义的营利秩序里，按件计酬的利得机会和被解雇的危机，乃是劳动意欲的**首要**条件。

在自由的、与生产手段分离的劳动的情况下，可以观察到以下诸事项：

1. 在其他条件相同的情况下，**感情性的**劳动意欲发生在劳务**明细化**的形态下的机率，要比在劳务专门化的形态下来得高。因为在劳务明细化的情形下，个别的劳务**成果**对于劳动者而言是确切可见的。其次，所有讲求高品质的**劳务**本质上亦是如此。

2. **传统性**的劳务意欲特别是典型地发生在农业与家内工业里（**一般而言**也就是在传统的生活条件下），其特色如下：劳动者对于其劳务的考量，若不是以质和量上都被定型化的劳动结果为取向，就是以传统的劳动**工资**为取向（或者两者皆是），因此，很难合理地运用其劳动，并且难以用绩效奖励（按件计酬）的方式来提高其效率。相反，经验显示，对于主子（拥有者）的传统**家父长制的**关系，反而能维持高度的感情性劳动意欲。

3. 价值理性的劳动意欲典型地是出于宗教的考量，要不然就是因为特定的劳动本身具有高度的社会评价。除此以外的其他诱因，根据经验，都只不过是过渡现象。

劳动者对于自己家族的“利他主义式的”顾虑，乃是使劳动意欲带有义务的典型要素，这当然是毋庸置疑的。

## II.

生产手段的**占有**，以及由**自己**来管理劳动过程（不管多么形式），乃是无限的劳动欲的最强烈来源之一。这就是农业的小经营，更正确地说，小农地经营者（无论是小所有者，或是希望将来能够晋升为土地所有者的小佃农）之所以异常重要的最终根源。此种土地所有形态的古典所在是中国。在学有专精的、劳务**明细化的**手工业领域

里，则以印度首屈一指。其次，所有亚洲地区，以及西方中世纪时期，也不无同样的事例。在西方，为了争取（形式上的）自行管理权而引发了最根本性的斗争。小农民（往往如同园丁那样，所从事的是劳务的**明细化**，而非劳务的专门化）将极大量的劳动剩余投注于经营当中，并削减自己的生活水准以维持其**形式上的**独立自主，同时，将农业上无法拿来作**营利**用途的东西，亦即，在大经营当中无法利用的副产品和各式各样的“废物”，都拿来作**家计**式的利用。正**因为**这种欠缺资本计算，以及家计与经营合而为一的情形，而使得其存在成为可能。根据一切可能获得的消息显示（参照我在第24届德国法学会议上所发表的数字）<sup>[2]</sup>，农业上基于资本计算的经营（在**所有者**自行经营的情况下），远比小经营更加敏锐地感受到景气循环的影响。

在工业方面，相应的现象**直到**机械化及严格专门化的劳动结合的经营时代，仍然持续存在。甚至到了十六世纪时，即使像“纽伯瑞的杰克”那样的经营都可能（如同在英国实际发生的）径直被**禁止**而未严重危及劳动者的利得机会。因为，将拥有者所占有的许多纺织机结合在一个工场内而由劳动者个别加以操作，本质上并**不会**提升劳动的专门化与结合，因此，在既有的市场条件下，这绝不足以增加企业家作此打算的机会，亦即能够借此确实地补偿愈来愈大的风险和工场成本。尤其是，在工业里为**设备**投下大量**资本**（“固定”资本）的经营，不止像在农业那样对景气循环相当敏感，而且还对任何行政或司法上的非理性（**不可计算性**）——如同普遍发生在近代西方**以外**各地区的情形——具有最高程度的敏锐性。分散化的家内劳动于此，正如同其与俄国的“工厂”的竞争和其他各处的情形一样，仍然可以保有优势的地位，**直到**以下这样的时代来临（甚至尚未导入机械动力来源和机器工具的时代）：为了充分利用已扩大了**市场**机会，而需求精确的成本计算和产品的规格化；随着技术上合理性的**装置**出现（使用水力或



马力的轧棉机），跟着也发展出具有内在专门化的经营，而借此也才有机械马达和机器的登场。在此之前，世界各处时而出现的大型工场经营，就算再度消失无踪，也不会对**所有**参与者的利得机会产生任何重大的妨害，并且也不会迫切危及民众的需求满足。直到“工厂”出现，情形才有所改变。不过，**工厂**劳动者的劳动意欲主要是取决于将生计的风险转嫁于劳动者身上、因而连带产生的异常强烈的间接**强制**（例证：英国的强制劳动所！），并且，持续不断地指向所有制度的强制保证。这明白显示于当今此种劳动意欲的低落——由于革命破坏了强制力所造成的结果 [3]。

## 二六 与计算异质的劳务共同体关系：共产主义

共产主义的、因此也就是与计算**异质的**劳务共同体关系或结合体关系，并非奠基于经济的最适值计算，而是奠基于直接**被感受到的**连带感。因此，就历史所见，直到当今，此种形态仍旧是建构在根本是**非**经济取向的心志态度的基础上。其主要类型有三：

1. **家族**的家共产主义——奠立于传统的、感情性的基础上，
2. **军队**的袍泽共产主义，
3. （宗教）**共同体**的博爱共产主义。后两者（第2与3）主要是奠定在特定感情的（卡理斯玛的）基础上。

不过，共产主义的组织化经常又有以下三种形态的分别：

a) 恰与外界环境——采取传统的或目的理性的、也就是计算的劳务分配的经济行动——**相对立**，此时，团体若非自立劳动，即是恰好相反的纯粹仰赖资助（或者两者皆是）；

b) 作为拥有**特权者**的家计团体，支配着不包含在其团体之内的其他家计，并且受到后者的自愿资助或赋役式的供养；

c) 作为消费者家计团体，与营利经营分离，但借着与营利经营建立关系，亦即结合体关系，而从中取得收入。

类型a) 是基于宗教信仰的或具有某种世界观的共产主义经济的典型（诸如逃离现世的或共同劳动的僧侣共同体、教派共同体、乌托邦的社会主义）。

类型b) 是军国主义的（全然或部分）共产主义共同体的典型（诸如男子集会所、斯巴达的同桌共食、利久立海的盗贼共同体、哈里发奥玛的扈从团、各时代的战场上之消费的、部分而言强征的共产主义）。同时，这也是权威主义的宗教团体里典型所见的（巴拉圭的耶稣会州郡、印度和其他以托钵维生的僧侣共同体）。

类型c) 是流通经济里所有的家庭家计的典型现象。

这些共同体内部的劳动意愿和不管计算的消费，是非经济取向的信念所造成的结果，并且，在第2和第3种类型里，多半是奠基于与“现世”秩序对立和**战斗**的热情上。所有近代出现的共产主义运动，只要它们所谋求的是一种共产主义的**群众**组织，必然要向其门徒诉之以**价值理性的**论证，然而其宣传却必须仰赖**目的理性的**论证，但不论针对何者，都必须基于特别是**理性的**考量，并且——和军国主义的、宗教的非日常性的共同体关系化相反——也必须基于**日常的**考量。因此，这种共产主义在日常情况下可能成功的机会，相较于非日常性的或主要是非经济取向的共同体，可说是奠基于内在本质上迥然相异的条件上。

## 二七 资本财与资本计算

**资本财** 起先典型地是以地区间或种族间被交换的**商品** 为其萌芽形态出现，而其前提条件（参见[第二九节](#)）则在于“商业”之与家计式的财货生产**分离**。因为家计的自营商业（剩余品的贩卖）是不可能进行独立的资本计算的。种族间所贩卖的、家族或氏族或部族工业制品，都是**商品**，而其生产手段，倘若仍为自制品的话，只不过是工具与原料，而非资本财。农民和庄园领主所贩卖的产品及其生产手段亦是如此——只要其经济行动并非基于资本计算（不管是多么原始的形式）；至于资本计算，在卡图（Cato）的著作里已具雏形<sup>[4]</sup>。举凡在庄园和庄宅的范围内所发生的内部财货变动，连同生产品之时或发生的或典型内部的交换，在在皆与资本计算经济背道而驰，这是不证自明的。庄宅（例如法老的庄宅）所进行的商业即便本身**不是** 纯粹为了内部的需求，亦即不只是家计式的交换，而是部分带有营利的目的，但是若**不能** 以**资本计算** 为取向，特别是在事先即以货币估算出获利机会，那么，就我们此处的术语意涵而言，即不能算是资本主义的。反之，四出行旅的职业**商人** 却正是如此，无论他们所贩卖的是自己的商品或基于康曼达契约的商品，或基于结合体关系所推出的商品。**在此**，借着临时企业的方式，我们发现资本计算与资本财性质的泉源。

在人身领主和庄园领主制下被利用为年金来源的人（奴隶、隶农）或各种设备，当然只是带来年金收入的资产罢了，而不是资本财，正如同现今会给人带来年金与红利的**有价证券**（指的是那些以年金机会和一时性投机为取向的**私人**——恰与**营利经营** 资本之适时的投资于有价证券相对反）。庄园领主或人身领主，凭借其领主权而从他们的隶属民那儿，（作为义务贡租）取得并带到市场上的商品，在我们的术语里就叫**商品**，而不是**资本财**，因为其中**原则上**（不只是实际上），并没有合理性的资本计算（成本！）。相反，若是在经营中使用奴隶为营利手段（尤其是当奴隶市场和典型的买卖奴隶存在的情况

下)，那么这就可称为资本财。以**无法**自由买入和卖出的（世袭）子民为劳动力的赋役经营，我们**并不**称之为资本主义的经营，而只称之为带有被束缚劳动的营利经营（关键还在于支配者也受到劳动者的束缚！），而不论其为农业经营或不自由的家内工业。

在工业领域里，“**价格劳动**”属于“小资本主义的”经营，而家内工业则为被分散化的经营，事实上任何一种资本主义的工场经营都是集权化的资本主义经营。各式各样的住宿用工、雇佣劳动和家内劳动，都只不过是劳动形态上的区分，前两者被使用于雇主的家计利益，而后者被使用于雇主的营利利益。

因此关键并不在于经验**事实**，而在于实质的资本计算原则上的**可能性**。

## 二八 商业的概念与形态（I）

**除了**上述提及的各种明细化或专门化的劳务之外，在任何的流通经济（通常甚至同时是一种受到实质规制的经济）里，还存在着将自己的处分力卖给他人或将他人的处分力买入的交换**媒介**。发挥此种媒介功能的，可能是：

1. 经济团体的行政干部的成员，而其所获得的是固定的或按业绩等差发放的实物或货币报酬。
2. 伙伴团体，此种团体的产生，在于因应成员本身的买卖需求。
3. 中介业者，作为营利职业，在于收取手续费而不是取得自己的处分力。其法律上的形态甚为多样。
4. 自营商业，作为资本主义的营利职业：当下买进，因为预期将来会在有利可得的情况下再度卖出，或者将先前预期有利可图而买进

的财货于将来一定的期限前卖出。这可能是：a) 完全自由地在市场上进行，或者b) 受到实质的规制。

5. 强制商业，政治团体在持续规制下有偿地取用财货并且有偿地——无论自愿或强迫——出售。

6. 职业性的货币提供或信用创造，以因应营利支付或通过信用提举来获取生产手段，其对象可能是营利企业或团体（特别是政治团体）。信用业务，在经济上，可能是用于支付的信用，或用于资本财之筹措的信用。

以上，第4和第5项（并且惟此两项）可称之为“商业”，前者为“自由的”商业，后者为“强制独占性的”商业。

类型1：家计性的，诸如王侯、庄园领主、修道院的“交涉者”和“代理人”；营利性的，例如“售货员”。

类型2：从事买卖的伙伴团体（包括“消费协会”）。

类型3：掮客、代理商、货运商、保险和其他业务的“代理人”。

类型4：a) 近代的商业，b) 他律强制或自动协商下的分配市场（向交易对象买进或卖出），特定种类商品的买卖，在某个政治团体或伙伴团体的秩序规范下，对交换条件的实质规制。

类型5：例如国家的谷物贸易独占。

## 二九 商业的概念与形态 (II)

**自由的** 自营商业（类型4）——惟此一项是目前首先要加以讨论的——往往是“营利经营”，而绝非“家计”，并且因而在所有正常的情况

下（即使并非必然如此），是以买卖契约的形式来进行**货币** 交换营利。不过，这**可以** 是：

a) 家计的“副业”；

例如：**特定** 的家计成员**自负盈亏地** 贩售家内工业的剩余品。假如担当这样经营的成员并不固定，那么就不能称作“副业”。但是当特定的成员**自负盈亏地****惟** 此贩售（或购入）是任，那么即属于类型4（尽管有所修正），倘若他是为**全体** 成员负责，则属于类型1。

b) 整体劳务不可分割的一部分，借着自己的劳动整备（地方的）**需求满足**。

例如：挨户兜售者，以及类似的**自负** 商品行旅的小 商人——他们所关心的**主要** 是**地方的** 移动以寻求市场所在，因此在前文中置于“运输”的项目里讨论。行旅的“康曼达商人”有时是转向类型3的过渡形态。运输劳务是否为“首要的”，而“商业利得”为次要的，或者恰好相反，是完全没定准的。无论如何，凡属此一范畴者，皆为“商人”。

自营商业（类型4）往往是在**占有** 生产手段的基础上来经营的，尽管其处分力可能是通过信用筹措而来。自营商人总是将资本风险当作自己的风险，并且总是由于占有生产手段的缘故而占有利得机会。

自由的自营商业（类型4）内部的明细化与专门化，可以从许多不同的观点上来探讨。从经济的观点看来，目前最紧要的在于根据商人媒介交易的两造属于何种经济类型来加以区分，亦即：

1. 剩余品**家计** 与消费**家计** 之间的交易。



2. 营利企业（“生产者”或“商人”）与家计——“消费者”，当然，包括所有的团体在内，尤其是政治团体——之间的交易。

3. 营利企业与其他营利企业之间的交易。

第1类与第2类相应于“零售商业”的概念，意指：销售给消费者（而**不问** 从何购得），第3类相当于“批发”或“批售”的概念。

商业的进行方式可以是：

a) 市场取向的，又分为i) 消费者的市场，一般而言是将商品陈列于市场上（**市场小卖商业**），ii) 营利企业的市场，商品可能面市（**大型市场商业**），或不面市（**交易所商业**）。

大型市场商业多半，虽不至于必然，是季节性的。交易所商业同样多半，亦不至于必然，是常设性的。

b) 顾客取向的，换言之，在于供给**固定的** 顾客，特别是i) 家计（**顾客小卖商业**），或ii) 营利企业，可能是生产者（**批货商**）、贩售者（**批售商**）或其他“第一手”或“第二手”等盘商（**中间批发商业**）。

若根据财货被贩售的地理关联，则可区分为：a) 地区间的商业，和b) 地方商业。

商业可以**实质上** 决定，a) 特定的销售者为其买方（批发制商业），b) 特定的购入者为其卖方（销售独占商业）。

类型a) 类似工业经营的批发制形态，并且多半正是如此。

类型b) 为实质上“被规制的”商业（第二八节类型4—b）。

**贩卖自己的** 财货自然是**任何** 市场性营利经营的一部分，即使经营本身主要是作为“生产者”。但是此种（生产者企业所进行的）贩卖，若没有专门为贩卖而雇用的特定行政干部成员（例如售货员），

亦即固定的职业性“商人”劳务活动，那么就不是我们上述定义下的“媒介”。当然，这当中仍存在着许多过渡形态。

商业的计算到达以下这种程度时，就叫做“投机”，换言之，当其取向在于：实现机会是“偶然的”，因此，**被评断**为“无法计算的”，亦即意味着承担“偶然的**风险**”时。从合理性的计算到（此种意味下的）投机性的计算，存在着相当流动不居的过渡形态，因为，任何针对未来的估算，在面对无法预期的“偶然”时，**皆难以**客观地确定。因此，这种区分也只不过是**合理性程度**的不同。

商业在技术上和经济上的劳务专门化与明细化，并未显示出任何（异于其他范畴的）特殊现象。“百货公司”即相当于“工厂”，亦即将**内在的**劳务专门化做最为充分的利用。

## 二九 商业的概念与形态（III）

**银行**是指职业性的管理或供给**货币**的营利性商业经营形态。

货币的**管理**可分为：

- 1) 为私人计（家计存款，资产存放），
- 2) 为政治团体（对国家的现金出纳），
- 3) 为营利企业（企业存款，企业的现款估算）。

货币的**供给**可分为：

1) 为家计需求：i. 私人（消费信用），ii. 政治团体（政治信用），

2) 为营利企业：i. 在对第三者的支付目的上（货币**票据**，转账或银行汇兑），ii. 作为顾客将来会到期支付的预借款，主要是票据贴现，iii.在**资本**信用的目的上。

形式上，银行可以种种方式进行业务，亦即：

1. 银行从自己的所有当中预借、预支或许诺支借货币，以应需求（“活期账款”），无论有没有货币需求者的抵押或其他担保，

2. 银行通过担保或其他方式，诱使他人来**信用贷款**。

事实上，银行的营利活动一般说来目的不外乎：将本身借着信用所贷来的资产再借贷出去以获得利润。

银行可以从以下各方面取得信用贷与的款项：

1. 从称重的贵金属库存，或从银行以信用取得的、现行铸币当局的货币库存；

2. 银行自己所**创造**出来的证券（银行通货）或流通手段（银行钞票）；

3. 他人的存款，亦即私人因信任而贷予银行的货币手段。

无论是基于本身的信用取得款项，或是自行创造流通手段，银行在理性经营的情况下必然是以下述事项为第一要务，亦即借着“支付准备”以达到“流通性”，换言之，手边必须准备好极为大量的货币现款以应支付，或者与此相应地，限定清楚**自己的**信用流通期限，以便拥有应付**正常**支付请求的能力。

**创造**货币的银行（纸钞发行银行），通常（虽非总是）要遵守团体（商人行会或政治团体）强制规定下的流动性规范。**同时**，此种规则通常是以如下的目的为取向，亦即：尽可能维持住某个货币领域里一旦被选定的**货币**秩序，以防止货币的**实质**效用发生变化，并且因此而确保家计、尤其是政治团体、还有营利企业的（形式）理性的经济计算，以免受到（实质）非理性的“干扰”；特别是，此种规制往往也致力于尽量维持住本国的货币种类、在面对**其他**货币领域的货币种类时——借此，贸易关系和信用关系得以存在或期望——的稳定价格（“**固定汇率**”“**比价**”）。此种针对货币领域的非理性所采取的政策，科纳普称之为“支付手段政策”（lytrische Politik）<sup>[5]</sup>。此一政策，在

纯粹的“法治国家”（自由放任主义的国家）里，是国家所**可能** 采用的典型经济政策当中，最为重要的一种。就其**理性** 的形式而言，此种政策全然是**近代** 国家所特有的。

关于中国的铜货和纸币政策以及古罗马的铸货政策，将在适当之处提及。两者皆非近代的支付手段政策。惟有中国行会的银行通货政策（汉堡银行通货政策的范本）<sup>[6]</sup> 才合乎我们此处意涵下的理性。

所谓**金融业务**（Finanzierungsgeschäfte），是指业务之目的在于对企业的营利机会行使带来利得的处分，而无论此种业务是由“银行”或由其他机构来经营（诸如一时性的或私人的副业，或某个“金融業者”的投机政策的一部分）。业务的进行方式可能是：

- a) 通过对**有价值证券** 的营利机会的占有权之变更（“**商业化**”），直接或借着c) 项所提的“融资”企业而取得有价值证券。
- b) 通过有系统地提供（有时是拒绝）**营利信用**。
- c) 通过强制向来互相竞争的企业相结合（无论是在必要的情形下或出于期望），这意味着：
  - i. 处于同一阶段的诸企业之独占性的规制（**卡特化**），
  - ii. 前此相竞争的各企业被独占性地结合于**单一的** 支配之下，目的在于淘汰收益性最低者（**合并**），
  - iii. 阶段相**连续** 的专门化企业（并不必然是独占性的）相结合于一个“**组合**”，
  - iv. 借着有价值证券的操作而使众多企业听命于某个支配中心（托拉斯化），并且（出于期望）有计划地创设出目的在于利得或纯粹只是为了权力的新企业（金融的支配）。

“金融业务”当然往往是由银行来经营，并且通例而无可避免地要借助于银行。不过，操支配大权的往往是证券商（像Harriman），或从事生产的个别大企业（Carnegie），同样地，在卡特尔化的情形下则为巨型企业（如Kirdorf等），托拉斯化时则为个别的“金融业者”（如Gould, Rockefeller, Stinnes, Rathenau）。详见下文。

### 三十 资本计算的最高形式合理性的条件

**生产** 企业若要达到资本计算之**形式理性**的最高点，则必须符合下列的前提条件：

1. 所有者完全占有一切物质性的生产手段，并且，市场上完全没有营利机会被形式上占有的情形发生（财货市场的自由）。

2. 所有者可以完全自主地选择管理人，亦即，管理上完全没有形式占有的情形发生（企业的自由）。

3. 完全没有劳动者占有劳动地位和营利机会的情形，反之，所有者占有劳动者的情形亦付之阙如（自由劳动，劳动市场自由及劳动者**筛选**的自由）。

4. 完全没有实质的消费规制、生产规制与价格规制，也没有其他限制交换条件之自由协定的秩序存在（实质的经济契约自由）。

5. 技术性的生产条件具有完全的可计算性（机械性的合理技术）。

6. 行政秩序与法律秩序的功能运作具有完全的可计算性，并且，一切协定都有来自政治权力的可靠且**纯粹形式的**保证（形式理性的行政与形式理性的法律）。

7. 经营及其（成败）命运尽可能彻底地与家计和资产的运势相分离，特别是，资本装备与资本关联要清楚彻底地与所有者的资产装备

和资产的继承关系分别开来。一般而言，此一条件将可为下面这些大企业带来**形式上**的最适状态：1. 原料加工业、交通业和矿业，如果它们是采取公司的形态，并且股份可以自由让渡而资本无关个人责任地受到保证；2. 农业，如果是采取（比较上）长期大规模租借契约的形态。

## 8. 货币制度 具有最大可能程度的**形式**理性。

只有少数几点必须加以说明（尽管这几点前面已经提过）。

1. 关于第3点：对于劳动者的处分权，不自由劳动（尤其是完全奴隶）比起以薪资来雇用劳动，提供了形式上较无限制的空间。只不过，a) 拥有活生生的人所必须投入的资本**需求额**，亦即购买奴隶并供养他们的投资额，要比雇用劳动来得大，b) 活人资本的**风险**，特别的非理性（这是因为要面对各种非经济性的情境，尤其是在政治因素的影响下，达到最高点），c) 由于奴隶市场及相应的奴隶价格波动不定，因此奴隶资本的投资负债计算是非理性的，d) 同理，奴隶的补充与募集（尤其是在政治条件下）也是非理性的，e) 当奴隶被允许拥有家庭的情况下，使用奴隶的成本必然大为增加，因为必须给养他的妻子又扶养他的小孩，然而往往又无法合乎经济理性地用之为劳动力，f) 奴隶劳务的**充分**利用，惟有在不允许奴隶成家和无情的训练之下，方有可能，不过如此一来，又加大了d) 所提示的非理性的程度，g) 将奴隶劳动使用在必须具备高度自我责任和关系自我利害的工具与设备上，经验显示是不可能的，h) 不过尤其重要的还在于：筛选的不可能，换言之，依测试而雇用，以及因应景气的衰退或个人的不中用而予以解雇，是不可能的。



奴隶**经营** 惟有在下述情况下方为有利可图：a) 可以很便宜地畜养奴隶，b) 奴隶市场稳定地提供货源，c) 农业生产上采取大规模耕作地制，或工业上仅限于极简易的操作。此种利用方式的最重要几个例子是：迦太基和罗马的几个殖民地、北美的大规模耕作地制农场以及俄罗斯的“工厂”。奴隶市场的枯竭（由于帝国的和平化）造成古代大规模耕作地制的萎缩；北美也基于同样的情况而趋向不断地寻求便宜的新土地，因为除了奴隶成本之外已无法同时再支付土地租金；在俄国，奴隶工厂几乎无以招架Kustar（家内工业）的竞争，而且根本竞争不过自由的工厂劳动。早在奴隶解放之前，就不断地有诉请准许解放劳动者的呼声，而随着自由工场劳动的引进，奴隶工厂也就瓦解了。

在薪资劳动者的**雇用** 方面，a) 资本风险与资本花费较小，b) 再生产与养育子女的负担全都落在劳动者自己身上，他们的妻儿也必须自行“寻觅”工作，c) 因此，在解雇威胁下使劳动的效能有达到最适值的可能，d) 也能够根据劳动能力与劳动意欲而进行筛选。

2. 关于第7点：在英国，具备资本计算的借地**经营** 与限嗣继承的土地**所有** 相分离绝非偶然之事，而是当地数百年来（由于农民保护之阙如——岛国环境所造成）自行发展的表现。土地**所有** 与土地**耕作** 一旦结合，将使土地转化为农业的资本财，这不但会升高资本需求额与资本风险，而且有碍于家计与经营的分离（继承财产形成**经营** 所必须承担的负债），也限制了经营者运用资本的自由，最后则为资本计算导入种种非理性的因素。因此，就**形式** 而言，土地所有与农业经营的分离提高

了资本计算经营的合理性（此一现象的**实质** 评价当然又是另一回事，而评价的结果又随着价值观点之不同而千差万别）。

### 三一 “资本主义的”营利取向之典型方向

“资本主义的”（换言之，在合理性的情况下：合乎资本计算的）营利取向有着**种种** 相互**不同的** 典型方向：

1. a) 以借着自由交换（形式上并非强制的，实质上至少相对而言是基于自由意志的），在市场上持续地买入卖出（“商业”）的收益机会为取向，b) 以运用资本计算的持续性财货**生产** 经营里的收益机会为取向。

2. 以下面各种营利机会为取向：a) 在不同种类的货币上做交易或投机，承接各式各样的支付业务和创造各种支付手段；b) 职业性的信用授予，（i）或为消费目的，（ii）或为营利目的。

3. 以政治团体或政治取向的团体或个人之掠夺性的营利机会为取向，例如战争资金或革命资金的筹措，或借着贷款和供给对政党首脑的融资。

4. 以依恃暴力的、政治权力所保证的支配而进行的持续性营利之机会为取向：a) 殖民地的营利（借着强制供输或强制劳动的大型耕作地制而进行的营利，或借着独占性和强制性的商业来营利），b) 国家财政的营利（借着承包租税和承包官职来营利，无论是在本国或殖民地）。

5. 以提供政治团体非日常性需求的营利机会为取向。

6. 以下列的营利机会为取向：a) 在规格化的商品或有关证券式的企业股票上，做**纯粹** 投机性的交易；b) 执行公共团体之持续性的支付业务；c) 将有关证券出售给募集而来的投资者，以此方式而对企

业的**创设** 进行融资；d) 在获取致利的营利规制或获取**权力** 的目的下，对资本主义企业和形形色色的经济团体进行融资。

第1和第6项大多是西方所特有的。其余几项（2—5项）数千年来即普遍存在于世界各地，不管是交换的可能性和货币经济（第2项）或**货币** 融资（3—5项）。作为营利手段，这几项在西方很少具有如其在古代那样显著的重要性，除了某些地区和**短暂时期**（尤其是战时）。在大地上出现和平化的地方（如中国和罗马后期那样的统一帝国），这些类型无不萎缩，**只有** 商业与货币业务（第2项）以资本主义的营利形态留存下来。因为，政治性的资本主义融资无处不是a) 国与国之间权力竞争的产物，以及b) 因此而来的资本竞争的产物——这些资本本来就在彼此之间自由流动。直到统一的帝国出现才为此画下休止符。

就我记忆所及，此一观点迄今就数普伦格（J. Plenge）表  
达得最为清楚（参见其《从贴现政策到货币市场支配》）。前  
此，只有我的一篇论文《古代农业情况》提及 [\[7\]](#)。

惟有西方认知了具备**固定资本**、自由劳动、理性的劳动专门化与劳动结合、纯粹流通经济的劳务分配、并且建立在资本主义营利经济基础上的理性的资本主义经营。换言之，只有在西方，我们发现到形式上纯粹自愿的**劳动组织** 的资本主义形态（作为广泛大众之需求满足的典型与支配形态），以及劳动者与生产手段的分离和**有价证券** 持有者之占有企业。惟有在此处才有公债（出之以发行定期金证明的形式）、商业化、发放业务与融资业务（作为理性经营的对象）、商品与有价证券的交易所买卖、“货币市场”与“资本市场”，以及作为营利经济上之合理组织来进行企业化财货**生产**（而不只是贩卖）的独占性团体。

此种差异需要**说明**，但此项说明不能**仅仅**基于经济的理由。前述第3—5类型在此将总括为“**政治**取向的资本主义”。下面的整个论述也特别是在于解决这个问题。一般而言，目前所能指出的只有下列几点：

1. 显而易见地，举凡以**政治**为取向且提供此种营利机会的事情，就经济观点而言，换言之，就以**市场**机会（亦即家计的消费需求）为取向的角度而言，都是**非理性的**。

2. 同样，**纯粹**投机性的营利机会（2a、6a）和纯粹的消费信用（2b—i），从需求满足和财货生产之经济行动的角度而言，也是非理性的，因为两者皆取决于偶发性的拥有机会或市场机会，而企业创设机会和融资机会（6b, c, d）有时候也是如此，不过，倒不是**必然**如此。

近代经济的独特之处，除了理性的资本主义企业之外，就数（1）货币制度的样式，及（2）企业股份借着有价证券的方式而商业化的形态。两者的特色有必要再加以说明，首先，从货币制度开始。

---

[1] 参见顾忠华译，《社会学的基本概念》，52页。——译注

[2] 这是韦伯在关于是否应为小土地所有者的耕地诉请法律保护的议题上所作的备忘录（Deutscher Juristentag X X IV 1897），*Verhandlungen*，II，pp. 15—32。

[3] 此处所说的革命是指德国在一次大战战败后，于1918年建立共和政体的革命。——译注

[4] 卡图（Marcus Porcius Cato，前234—前149），古罗马政治家、文学家、史学家与雄辩家，历任执政官与监察官。韦伯此处所指的是他所著的《农业论》（*De agricultura*），在其中，他描述了葡萄酒、橄榄油、水果与放牧等等的农业经营，尤其是为贩卖而生产的

“资本主义经营”的方式。另参见韦伯所著的《古代农业情况》（*Agrarverhältnisse im Altertum*，1909），pp. 243—248。——译注

[5] 此处所谓的“支付手段”即货币。科纳普在其《货币国定论》（*Staatliche Theorie des Geldes*）当中提出货币的“支付手段理论”（*Lytrologie*），此即韦伯此处用语的根源。“lytrisch”一词源于希腊文“lytron”，意指支付手段，特别用以指和支付有关的或规制支付工具的机构或机关。

此前的货币学说认为货币的价值在于作为素材的金银等金属本身的价值，而科纳普的理论要旨则在于说明货币的价值乃是其作为支付手段而为社会所承认的事实。以金属块因称重而被使用为货币的历史事实为起点，货币金属论者主张货币单位所根据的乃是金属本身的价值，并且，从称量货币转移到铸造货币，原因不过是支付的便利，上述情况并无基本改变，即使从铸货转移到纸币，也不过是兑换受到保证而已，亦不动摇上述主张。然而，在科纳普看来，即使在金属称量制下，倘若国家选定了异于此前的金属作为货币，那么货币价值即与以前的金属分离，并且，铸货若因磨损而未具备实质价值时，以及进一步以纸而非金属来当作证券时，这些铸货与纸币皆是以被指定的面额而通行。这在在说明了货币乃是名目上的支付记号（*Zahlmarke*）这个事实。总之，科纳普的结论是：货币乃是通过国家的法制来保证其通用力的、名目的支付手段。——译注

[6] 韦伯认为中国提供了汇兑银行的范例，其方式是商人在确定重量单位后，先将银两寄存钱庄，然后在清结债务时，用钱庄的票据支付给对方。因此这种银行货币是以商人存入钱庄的贵金属为准备金，作为对于和钱庄有往来的人的专用支付手段。虽然这只是一种并不经营信用业务的汇兑银行（*Girobank*），但韦伯视此为银行纸币的

起源处。关于银行通货本位制的成立与发展，以及中国是否为其起源范本，详见《经济与历史》，147页；有关汉堡的银行通货（Hamburger Mark-Banko），详见《中国的宗教——儒教与道教》。

——译注

[7] J. Plenge , *Von der Diskontpolitik zur Herrschaft über den Geldmarkt* , Berlin , 1913; M. Weber , “Agrarverhältnisse im Altertum , ” *Handwörterbuch der Staatswissenschaften* , 3. Aufl. Bd. I, 1909.



## 第五章 货币制度

### 三二 近代国家的货币制度与货币种类：无限制通货

#### 1. 近代国家

- a) **彻底地** 通过法律独占货币**秩序**，
- b) 几乎毫无例外地独占货币**制造**（货币发行）——至少就金属货币而言。

1. 这两种独占起先完全是基于**纯粹** 国家财政的因素（铸币利差和其他铸造利得）。因此，禁用外国货币（此处姑且不论）。

2. 货币**制造** 的独占直到当今未必各处皆然，例如不来梅（Bremen）直到货币改革（1871—1873）前仍使用外国货币为无限制通货 [\[1\]](#)。

进一步，近代国家

- c) 随着租税和国营企业的重要性愈来愈高，于是借着国家本身的财务或借着以国家预算来经营的财务（两者统称为“统治的财务”） [\[2\]](#)

，而成为：i. 最大的（社会）支付收受者，和ii. 最大的支付承担者。

若撇开a) 和b) 不谈，就c) 而言，由于国家在金融上举足轻重的地位，因此国库对于货币的态度便成为货币制度的关键所在，尤其是针对以下的问题：何种货币是国库**事实上**（“统治业务上”）—i) 能够使用，也就是能够付出的？ii) 何种货币是强制公众作为法定货币的？此外，何种货币是国库**事实上**（统治业务上）—i) 接受的，ii) 全然或部分拒绝的。

部分拒绝的例子是纸币——当关税支付所要求的是金子时；全然（至少最终）被拒的例子诸如：法国革命时期的阿西尼亚纸币（Assignaten）[\[3\]](#)、美国南北战争时期南部同盟各州的货币、太平天国之乱时期中国政府发行的货币 [\[4\]](#)。

货币若为**法定的**（legal），那么将可以**定义** 其为：任何人——因此也包括（并且尤其是）国库——皆“有义务”要接受与给付的“法律上的支付手段”，不管是在一定限度内或是无限的。货币若为**统治的**（regiminal），那么其定义为：国库所接受与强制的货币——国库强制的货币特别称之为法定的强制货币。

“强制”的发生，可以是：

a) 基于既已存在的法律权限，为的是要达到本位政策的目的，例如停止银币铸造后（其实，如众所知，并**没有** 成功！）的塔勒（Taler）与五法郎银币 [\[5\]](#)。

b) 因为无力以其他的支付手段来支付，如此则导致下列情况：

i) 必须借着既存的法律权限来开始国定化使用此种货币的局面，

ii) 创制一种形式的（法律的）权能以强制使用新的支付手段（这是朝向纸币本位的发展多半必须采行的措施）。

在最后这种情况下（b—ii），事情的发展通常是：迄今所用的（法律上或事实上）可兑换的流通手段，无论前此是否具有法律上的强制力，但今后则成为被有效强制且事实上不可兑换的纸币而继续通用。

国家可以在法律上指定任何一种对象为“法定的支付手段”，以及指定任一种钞券对象为意指“支付手段”的“货币”。对于这些支付手段，国家可以设定任意的价值交换率，并且就流通货币而言，设定任意的本位关系。

法定货币制度的某些**形式上**的骚动是国家很难以防止或根本无能为力，诸如：

- a) 就管理货币而言：伪造——多半是非常有利可图的；
- b) 就一切金属货币而言：
  - i) 将金属拿来作货币之外的用途——当金属原料的制品拥有很高的价值时；特别是当此种金属处于不利的本位关系时（见iii），情况更是难以避免；
  - ii) 金属货币流出到具备**更有利的**本位关系的其他地方去（当其作为流通货币时）；
  - iii) 法定的本位金属提供于货币铸造——与无限制通货（铸币或纸币）相较之下，当金属货币的比价被压低设定且低于市场价格时。

当流通手段的兑换被停止时，名目金属与纸币的比价若是以等同于相同面额的名目纸币来设定时，往往是不利于金属货币的，因为正是在无法以金属货币来支付时，才发生兑换停止的事。

多种金属流通货币之间的本位关系，可以借着下述方式来决定：

1. 根据个别情况下与国库之间的交换价率（自由平行本位制），
2. 根据定期性的价率评定（定期价率的平行本位制），

3. 根据永久的法定兑换率（复金属主义，例如：双金属本位制）。

第1与第2项下，通常只有一种金属是统制性与有效的本位金属（中世纪时是银），其他则为与国库行情比价下的商业通货（Friedrichsd' or, Dukaten）<sup>[6]</sup>。彻底区分各种流通货币的特殊使用性，在近代的货币制度里是罕见的，但从前却是所在多有（如中国、西方中世纪）。

2. 将货币定义为法定的支付手段与管理（支付手段）的产物，就社会学角度而言，是未尽其义的。此一定义（用科纳普的话来说）是从“有债务存在的这个事实”开始<sup>[7]</sup>，特别是对国家的租税负债与国家的利息负债。就债务在法律上的履行而言，重要的是货币名目的恒定维持（尽管货币材料在其间有所变换），或者，当名目变更时，更要顾及货币之“历史定义”的原则<sup>[8]</sup>。现今，个人已超乎此而视货币名目单位为其货币名目收入的一定比率部分，而不是钞券式的铸币或纸币。

国家可以通过立法及行政干部在其实际的（统治的）活动上，真正于形式上支配住在其支配之下的货币领域里的有效“通货”。

我们假设这是国家拥有现代行政手段的情形。例如中国就一直不曾如此。在中国古代，“中心支付”与“中心收受”（“从”国库支出和支付“到”国库）<sup>[9]</sup>在整体流通量上是微不足道的，即使到晚近，中国似乎也还是无法让银成为金本位下的限定货币（Sperrgeld）<sup>[10]</sup>，因为政府的权力手段并不足以对付当时确实已经流行的滥铸。

然而，问题不止牵涉到（既存的）债务，同时也牵涉到债务实际上在未来偿还时的交换与契约重订。不过，也因此而直接导致使货币成为**交换手段**的取向（见[第六节](#)），换言之，也就是以货币在将来被不特定的许多其他人取用为（在或许是预估的价格**关系**上）、交换人们所认为的特定或非特定财货的可能机会为取向。

1. 当然，在某些情况下，**也**可能是以这样的机会为主要取向，亦即对国家或私人的紧急债务可以用营业额来清偿的可能机会。不过，此处我们姑且置之不论，因为这只发生在“紧急情况”下。

2. 正是在**这一点**上，科纳普的《国家货币论》**显现**出其不足之处，尽管在其他方面他的论述是完全“正确”又十足精彩且具深远的根本价值。

进一步，国家本身之需求货币——不管是从租税或从其他方面收取而来——**不只**是作为交换手段，而是往往在相当大的程度上要以货币来支付债务利息。不过，国家的**债权人**所真正想要的是利用货币为交换手段，并且因此而追求货币。而国家本身对货币的需求几乎总是，有时甚至一直是**仅仅**以之为将来在市场上（相应于流通经济的方式）满足国家效用需求的交换手段。因此，货币作为支付手段的这个属性，尽管在概念上确实有加以厘清的必要，然而此一性质终非是那么紧要的。

根据其与市场财货相较下所得的评价，货币对于其他特定财货的**交换机会**，称之为**实质的**效用（1. 相对于其作为支付手段的**形式的**、法定的效用，2. 相对于其作为交换手段且因**形式上的**使用而往往发生的法律强制力）。原则上，作为一种可确认的事实，“实质的”**评价**惟有在下面两种情况下才会产生：1. 相较于特定**种类**的财货，2. **每**

**个人** 基于货币对**他自己** 的边际效用（依其所得而定）所做出的评价。此种评价——同样对个人而言——自然会随着个人所能够处分的货币数量的增加而有所变化。因此，首先，对货币发行当局而言，货币的边际效用会往下低落，特别是（而不只是）当其创造出**管理货币**，并且用以作为“中心支付”时的交换手段或强制使之成为支付手段；其次，对国家的交换伙伴而言，由于其意下的价格上扬（相应于国家行政当局之下滑的边际效用评价），致使货币大量落入其袋中。以此，在他们当中形成的“购买力”——换言之，对这些货币拥有者而言如今更加滑落的货币边际效用——可能反而造成**他们** 在进行购买时更加上扬的价格，等等诸如此类。相反，如果国家“回收”部分岁入时的钞券，换言之，不再流通使用（并且销毁），那么相应于其货币库存量下降而使得边际效用评价上升的结果，国家必然要紧缩其岁出，并且因而适当地调降其供给价格。如此一来，结果刚好相反。因此，就流通经济而言，特别是（当然不只是）**管理货币** 便有可能在**个个** 货币领域里产生出价格变动的作用。

至于是哪些财货，以及变化的缓急，此处姑且不予讨论。

3. 普遍说来，在**本位金属** 的筹措上，举凡价格的滑落和供给的增加，或者反过来，价格的上扬和供给的缩小，若有任何的变动，都会对**所有** 具有流通货币的国家造成类似的结果。金属的货币使用和非货币使用之间，有着紧密的依存关系。然而，非货币使用会对货币评价产生决定性影响的惟一情况，就是铜货（在中国的情形）。若是金，那么很明显地，只要金是作为本位**相互间** 的支付手段 [\[11\]](#)，并且一如现今的情况那样，作为主流商业国家的货币领域里的流通货币，那么其价值即等同于扣除了铸造成本后的名目金币单位。银的情况在过去也是如此，而现在若仍保有金一样的地位，则亦可能如此。



某种金属，若其本身并非本位相互间的支付手段，然而却是某些货币领域里的流通货币，那么自然会享有和这些领域里的名目货币单位相同的评价——不过，此一货币单位本身却会相应于附加费用与流通量，以及因应所谓的“国际收支”（Zahlungsbi Lanz）<sup>[12]</sup>，而在其本位相互间的关系上发生（“泛轴式的”）变化<sup>[13]</sup>。

最后，倘若贵金属普遍被用来铸造规制下的（亦即有限的）管理货币，不过并不是流通货币（而是限定货币，详见下面几段），那么此种贵金属的价值便会全然根据其非货币的评价而被断定。问题总在于：这样一种贵金属的生产是否有利可图，以及有利到什么程度？如果它被完全非货币化，那么问题的关键就变成：根据本位相互间的支付手段所评估出来的货币成本，和非货币的需求之间，关系如何？相反，如果普遍被用来作为流通货币和本位相互间的支付手段，那么问题主要便在于其成本和货币需求间的关系。最后，如果被长期地使用为特殊的流通货币或管理货币，那么这样的“需求”是否十足地超乎其以本位相互间的支付手段来表示的成本，便成为评价的关键所在。若仅作为特殊的流通货币使用，长期而言，这样的局面不太可能出现，因为特殊的流通货币领域相对于其他货币领域的汇兑率，长期看来是往下滑落的趋势。这情形只有在**完全** 闭关自守的情况下（从前的中国和日本，现在则为因大战而事实上相互断绝往来的各国），才**不会** 影响到国内的价格。同样地，若仅使用之为受规制的管理货币，那么此种被牢牢限制住的、使用为货币的机会，只有在铸造率非常高的情况下，才会（对该金属的价值）扮演决定性的角色，然而，基于同样的道理，其结果，和上述使用为特殊货币的自由铸造情形，大同小异。

对货币金属的整个生产和（货币性或非货币性的）加工的独占（在中国一度实现过），是理论上的极端情况，即使在有许多货币领域相**竞争**以及使用**雇佣**劳动者的情况下，这也不比或许想象中的那样可以开创出什么新的展望。因为，假使所有的中心支付都采用此种金属，那么限制铸币或国库进行高度兑换的一切努力（想必会获致相当大的利得），也只是得到同样的结果，就像在中国高度的铸币利差下所展现的情形。首先，与金属相较之下，货币非常“贵”，所以（使用**雇佣**劳动的）矿业生产就变得非常不划算。随着铸币限制的逐步增高，则反而出现“逆通货膨胀”（KontraInflation, Kontration）的作用，而此一过程（如中国那样有时导致全盘的铸币自由化），甚至演变成货币代替品的出现和实物经济（就像中国实际发生的情形）。即使在流通经济继续维持下去的情况下，支付管理手段，就长期而言，基本上亦无它法可循，尽管“自由铸造”是合法的——只不过，“营利的”经营方式不再是上选的途径，其中的意义下面再谈。另一方面，全然社会化之处，“货币”问题并不存在，而贵金属亦不为生产对象。

4. 贵金属之所以占有正规本位金属与货币材料的地位，纯粹是由于其作为装饰品、并且因此而成为典型的赠品之机能的历史因素，不过，除了纯粹技术性的缘故之外，此一地位尚取决于其特别是依**称量**而作为交换财货的特质。贵金属至今仍能**保有**此种机能并非自明之理，而是另有重要的诱因，因为当今任何人在支付超出一百马克（以战前的本位货币计）时，平常都会以**钞票**来作为支付手段（尤其是银行纸币），并且希望收到的是此种支付手段。

5. 在所有的近代国家里，**钞票**的发行不仅受到法律的规制，并且为国家所**独占**。国家可能自行来经营，或者交由某个（或某些）国家

赋予特权的发行所来进行，但必须服膺于国家的规范监管之下（**钞票发行银行**，Notenbanken）。

6. **统治的** 无限制货币（regiminales Kurantgeld）是指国库**实际上**总是强制发行的货币。另一方面，事实上不为国库所强制者，相反的是在私人相互间的交易上根据形式法律而被确立的本位货币，此乃**辅助的** 本位货币（akzessorisches Währungsgeld）。凡是在私人交易里惟有达到法规上的某种最高额度时方才确立者，称为**限制货币**（Scheidegeld）<sup>[14]</sup>。

以上的术语是承接科纳普的概念而来。以下所述更是如此。

“**确定的**”（definitiv）货币是指统治的无限制货币，而“**暂定的**”（provisorisch）货币则是指所有可以在任何时候（任何窗口）**有效地**变现或兑换成前者的货币<sup>[15]</sup>。

7. 长期而言，统治的无限制货币自然同样必须是**有效的** 货币，而不是自外于此种条件的“官方的”、单只于法律上通用的无限制通货。然而，如先前所说的（第六节），“有效的”无限制通货要不是1）自由的流通货币，就是2）非规制性的管理货币，或是3）规制性的管理货币。国库在进行支付时并非完全依照自由意愿，换言之，一以对其而言似乎是理想的货币秩序为取向，而是取决于1）其本身的财政状况，2）有力的营利阶级的利害。

依其票面形态，有效的本位货币可能是：

A. **金属货币**。**惟有** 金属货币才**可能** 是自由流通货币。然而并非必然是。

I. 金属货币之为自由流通货币，是当支付手段管理当局将各色质量的本位金属铸造成货币或将之转换成票面硬货（铸币）时，换言之

之，当素材价格制（Hylodromie）成立时<sup>[16]</sup>。然后相应于良质本位金属的种类而得出支配性的金、银或铜之类的有效的自由流通本位货币。支付手段管理当局是否能让素材价格制**有效地**运作下去，并非一意孤行即可成事，而是要取决于人们是否对铸造货币**有兴趣**。

a) 素材价格制的维持可以是“官方的”，而不计其是否为“有效的”。在下述的情况下，素材价格制即为官方所维持的但并非有效的：

aa) 当**多种**金属被制定交换价率的、法定的素材价格制存在时（复金属制），不过，此时其中的某种（或某些）金属的官方价率比起生金属的时价来是**过低**的。其所以不是有效的，在于如此一来，惟有比起时价有着过高价率的金属会被私人拿来铸造货币，并且被支付者使用于支付上。倘若国库拒斥此种金属，那么有着过高价率的货币便会一直“壅塞”到国库，直到连国库也没有其他支付手段可用为止。假如价差一直被冻结住，那么以过低价率的金属所铸造的货币便会被熔解，或者被当作商品那样按照重量卖出以换取有着过高价率的金属铸币。

bb) 当支付者，特别是处于紧急状态下（如aa所见）的国库，持续且大量地运用其形式上所属的或篡夺而来的权利，强行其他种类的金属或钞券式支付手段时。此种被强行的支付手段不只是暂定的货币，而且，要不是1) 先前的辅助货币，就是2) 先前的暂定货币，但由于兑换当局之丧失支付能力而目前已**不**再是能兑换的。

在aa) 的情况下，先前的素材价格制往往停摆，同样地，在bb) 的1) 以及特别是2) 的情况下，当辅助货币或不再有效的暂定货币被大规模且持续地强制运用时，先前的素材价格制也会停摆。

在aa) 的情况下，惟独有着过高价率的金属（如今成为惟一的自由流通货币）的素材价格制出现在台面上，因此，也就是成立了新的金属（流通货币）本位制。在bb) 的情况下，则“辅助的”金属货币或

不再有效的暂定的钞券货币成为本位货币（第1种情况为限定货币本位，第2种情况为纸币本位）。

b) 另一方面，素材价格制也可以**不用是**“官方的”——由于法规之故——而为“有效的”。

例如：中世纪的货币铸造权保有者，竞相尽其所能地打造铸币，此乃一种纯粹取决于国库之铸币利差关怀的竞争。尽管当时尚未有一种**形式上**的素材价格制形成，然而实际的情形至少倒颇为相似。

基于以上所述，我们可以定义如下：当某一种金属（无论其为金、银或铜）是处于**法定的**素材价格制之下时，我们称之为单一金属本位制，当处于**法定的**素材价格制下的是多种（无论其为两种或三种）金属，且彼此间有着固定的本位**关系**时，我们称之为复金属本位制，若彼此间**没有**固定的本位关系，我们称之为平行本位制。惟有那些处于**有效的**素材价格制之下的，亦即作为有效的“流通货币”的，方可称之为“本位金属”和“金属（金、银、铜、平行）本位”（当其为有效的流通货币时，即为流通货币本位）。

在拉丁货币同盟的所有国家里 [\[17\]](#)，直到随着德国的货币改革而停止银货铸造之前，“法定的”是两金属制。然而**有效的**本位金属**通常**只是那种在市场关系当中有着较高价率的金属，因此也就是单独享有素材价格本位制的金属，之所以如此，是因为（本位）关系的安定化如此强而有力，以至于人们往往根本没有察觉到这种变化，还以为真正支配局面的是**有效的**“两金属制”。另一种金属铸币就变成“辅助货币”。（此事与科纳普所述相当吻合）。因此，“两金属制”——至少在

两个以上的自律与自主的铸币发行机关相互**竞争** 的情况下——之为有效的本位制度，往往不过是过渡的形态，除此以外一般而言这仅仅是一种纯粹“法定的”而非有效的事体。

被过低评价的金属之所以不受铸币发行机关的青睐，自然并非“统治的”（通过行政管理策略）导向使然，而是（我们假定变化不居的）市场状态和继续坚持既有本位关系的结果。当然，货币管理当局是可以亏本地**铸造** 这种货币为“管理货币”，然而在金属的非货币利用价值较高的情况下，可就没办法使它**保持** 流通了。

### 三三 限定货币

II. 在金属货币为**无限制通货** 的情况下，凡是非素材价格制的金属货币，即称为**限定货币**。

限定货币是以下列的几种形态流通，亦即：

1) 作为“辅助的”货币，换言之，和同一货币领域里的另一种无限制通货有着一定交换价率的货币，亦即和a) 另一种限定货币，b) 纸币，c) 流通货币，有着一定交换价率的货币。

2) 作为“以本位相互间为取向的”限定货币。这特别是当其为自身之货币领域里**惟一** 流通的无限制货币时，为了准备用来作为在其他货币领域里之支付时也可以使用之本位相互间的支付手段（无论是以条块或以铸货的方式），此即**本位相互间的准备基金**，而这就是**本位相互间的限定货币本位制**。

a) 当其为惟一的无限制货币，但**并非** 以相互本位间为取向时，称之为特殊的限定货币。



如此，限定货币的交换价率可由一次次之购入本位相互间的支付手段或“外汇”之际来当下决定，或者，可能的话，一般统治性地订定出其作为本位相互间的支付手段之交换价率。

（就1与2而言）：塔勒银货（Taler）是与本位货币评比下决定其交换价率的限定货币，而五法郎银货则至今仍是如此，两者皆为“辅助的”（货币）。荷兰的基尔德银币（Gulden）则是“以本位相互间为取向的”（金本位的）货币，（其后，随着铸币的限制，曾一度成为“特殊的货币”，但后来又成为一般货币），印度的卢比亦是如此。中国的“元”在1910年5月24日的铸币章程之后，只要法规上并未提及的素材价格制实际上亦不存在的话，即是“特殊的”货币（美国委员会所提议的国际金本位取向被拒绝了）。

就限定货币而言，素材价格制对于贵金属拥有者的私人经济方面是非常有利的。虽然如此（并且，毋宁因此），限定措施依旧实行下去，若不然，则随着目前的限定货币金属之导入素材价格制，恐怕会使得其他愈来愈因之而被贬低交换价率的金属的素材价格制成为无利之途而被放弃，并且以此种金属所铸造出来的、如今愈来愈**受阻的**（见下一段）限定货币的库存，就会被拿来作货币之外的更有利的运用。就合理性的支付手段管理而言，之所以要避免这样的情况发生，理由在于：另外的这种金属是本位相互间的支付手段。

b) 限定货币（因此也是无限制通货）在此种情况下称为受阻的流通货币：和a) 的情形下相反，自由铸造制虽然是法定的，但就私人经济面而言却是无利可图的，因此事实上根本行不通。之所以无利可图，理由在于：和市场价格相较之下，金属的本位关系相对于1) 流通货币，或2) 纸币，是相当不利的。此种货币也曾一度是流通货币，但在1) 复金属制的情况下，由于市场价格关系的改变，在2) 单

金属制或复金属制的情况下，由于金融恐慌——致使国库无法以金属货币来支付而必须强行发放纸钞并禁行兑换——导致有效的素材价格制之私人经济面的可能性归于零。这样的货币（至少在理性的情况下）就不会再被流通运用了。

c) 除了限定的**无限制** 货币（Sperrkurantgeld）——此处惟其称为“**限定货币**”——之外，尚有一种被限定的金属限制货币（Scheidegeld），此乃一种在某一“临界”额度之上方被强制接受为支付手段的货币。此种被限定的限制通货，虽非必然，但通常是有意地比本位铸币要更“低价地”被铸造出来（以免被熔解的危险），因此多半是（虽非总是）暂定货币，亦即在特定的窗口上可以兑换的货币。

此乃日常经验，故而此处别无特加申述的必要。

所有的限制货币和相当多种类的金属限定货币在货币制度里占有和纯粹的券货（如今的纸币）相去不远的地位，其不同之处端在于前者的货币素材尚有**某些**重要性的其他用途。金属素材的限定货币，当其为“暂定货币”时，亦即当其被兑换成流通货币的处置有着十足的准备时，即相当接近于流通手段。

## 三四 钞券

B. **钞券**（Notales Geld）当然**通常**是管理货币。就社会学理论而言，“货币”通常正是指具有一定的票面形态（包括表现出一定的形式**意义**的）**证券**，而非现实上后者所可能（并非必然）代表的“诉求”（实际上，就纯粹无法兑换的纸币而言，这样的诉求即完全不存在）。

在形式和法律上，钞券作为官方承认可兑换的持有者债券，可以是由下述的单位发行：a) 私人（例如17世纪时英国的一个金匠），b) 被赋予特权的银行（银行券），c) 政治团体（国家证券）。若其为可以“有效”兑换的，亦即只作为流通手段，亦即“暂定货币”，那么它可以是：1) 被保证全额兑换——此时，其为凭证，2) 只有对国库提出要求时才保证被兑换——此时，其为流通手段。兑换的完成可以通过：a) 特殊称量规制的金属成色（银行通货），b) 金属货币。

钞券原先总是作为**暂定的**（可兑换的）货币而被**发行**出来，特别是在现代，典型的都是作为**流通手段**，且几乎都是**银行券**，因此通常即为金属本位制下具有现行票面金额的债券。

1. 与上一段的第一句有所乖隔的情形，是当某种钞券由另一种钞券来取代时，譬如由银行券来取代国家证券，或者反之。不过，这就不是**原先**发行的情形了。

2. 针对本节开头所言：当然还有其他既非票券，亦非铸币、证券或其他实物的交换手段和支付手段存在，这是毋庸置疑的。然而，我们并不称此为“货币”，而是视情况而定称其为“计算单位”或类似的名称。“货币”的特征正在于它是与一定量的票面加工品联结在一起的意涵，而这绝不是“无关紧要”和单只“表面的”特质。

如果目前的暂定货币事实上被停止兑换，那么重要的是要分别出这对利害当事人而言是：a) 一时的权宜之计，或b) 在可见的将来是确定不移的。

在第一种情况下，由于金属货币或金属条块成为因应所有本位相互间之支付的需求对象，所以**通常**是钞券支付手段相对于相同面额的金属货币之间出现了“贴水”（Disagio）的现象。当然，情况也不是必

然如此，而且贴水额也不见得就很大（不过情形也可能相反，因为对于金属的需求可能是相当迫切的）。

在第二种情况下，不久就会发展出确定的（“自生的”）**纸币本位制度**。如此一来，就谈不上是什么“贴水”了，而是（就历史而言！）“贬值”。

因为情形也可能是：先前的流通货币——如今已成为受阻的通货，但钞票原先即据此而发行——的本位金属，基于相同的理由，其市场价格，相对于本位相互间的支付手段，大幅滑落，但本位纸币的跌幅却未如此之遽。结果必然是（如奥地利与俄国所发生的）：最后，原先的名目**重量**单位（银）可以用其间“自然生成的”钞票以“较少的”名目量购买进来。这是再明白不过的事。所以，尽管在纯粹纸币本位的初期阶段，纸币相对于相同面额的银货在本位相互间毫无例外地被**较低下地**评价——这通常是因为在现实上无法用以支付的结果，然而正如奥地利与俄国的情形，后续的发展仍取决于以下三点：1）本位相互间发展出来的所谓“国际收支”，这决定了国外对本国支付手段的需求，2）纸币发行量，3）发行当局是否成功取得本位相互间的支付手段（所谓的“外汇政策”）。在这三个契机的作用下，可以（而且实际如此）使得纸币在“国际市场流通”里，亦即在其与本位相互间的支付手段（如今是金）的关系里，评价愈来愈趋稳定，有时甚至愈来愈高；然而，先前的本位金属却由于a）银产量的增加与价格下跌，b）银货之逐渐停止使用，所以价格（比起金来）渐次滑落。一种**真正的**（“自生的”）纸币本位毋宁就是，**从前**根据金属的兑换关系之有效的“恢复”，根本不再有任何指望。

### 三五 货币的形式效力与实质效力

国家现今的确是可以借着法律与行政，而使得某种作为“本位”的货币在其强制力所及之处，具有**形式上的**法律效力与形式上的统治效力，如果国家**本身**一般也**能够**以此种货币来因应**支付**的话。然而，当国家的法秩序听任当前的“辅助”货币或“暂定”货币转变成自由流通货币（当其为金属货币）或自生的纸币（当其为钞券），那么，法秩序将不再能保证那样的效力。因为如此一来，**这些**货币种类将壅塞于国库中<sup>[18]</sup>，直到惟有这类的货币可供处置，故而**不得不**强行用它们来支付。

科纳普正确地指出这是“受阻的”本位变更所呈现的正常形态。

以上自然尚未论及货币的实质效力，亦即其与另外的实物财货之间有着何种交换关系，也就是并未言及货币管理当局是否、并在何种程度上能够对此种实质效力产生影响。经验显示，政治力是可以通过消费分配、生产控制与最高（当然也包括最低）价格的订定，大大发挥出它对货币实质价值的影响力——至少就关于国内既有的或国内生产的财货（以及国内的劳动效能）而言；同样不证自明的是，此种影响力也自有其极为明确的限度（关于这点，他处再谈）。不过，无论如何，这类措施显然都不属于货币管理的范畴。

事实上，近代理性的货币管理另有其全然不同的目标，亦即：试图影响国内本位货币在**国外本位货币**比对下的实质价值，也就是被称为“本位汇兑牌价”的、外国货币种类的交易所价格，并且通常是要使之“固定化”，亦即尽量使之持恒（有时候尽可能使之**持高**）。能够对此产生决定性作用的，除了具有名望和政治势力者的利害之外，尚有财政上的利害（着眼于**将来的**对外借款），此外还包括极为强而有力的营利事业者的利害——例如输入业者、从国外输入原料来加工的国

内制造业者，以及最后需求外国产品的各阶层的消费利害。实际上，“支付手段政策”（Lytrische Politik）在现今**最主要的**就是本位相互间的汇兑政策，这是毋庸置疑的。

关于这点和以下所论，与科纳普的《国家货币理论》**并无二致**。这本书无论在形式上或内容上都是德文写作与科学敏锐度方面最首屈一指的杰作之一。然而，几乎所有的专业评论者却都紧盯住他所**置而不论**的一些问题（相当少，当然也不尽然是完全不重要的）。

当英国在那时恐怕还是不甘不愿地走上金本位制时——由于被希望当作本位材料的银在本位关系上的交换兑率太低——**所有**其他的现代组织化与**秩序化**的国家却无疑**因此**而走向纯粹的金本位制，或以银货为辅助性限定货币的金本位制，或者走向限定银本位制或规制性的钞券本位制（后二者皆附加**金**准备的支付手段政策以因应国外支付所需），为的是要与英国的金货维持一种尽可能稳定的本位相互间的关系。走向纯粹的纸币本位制通常**只是**政治崩盘的结果——作为一种抢救政策以弥补本身无力以当前的本位货币来支付的困境；这现象正大规模地展现开来 [\[19\]](#)。

为了达到上述那种本位相互间的目的（固定汇兑牌价制，现今以金为基准），而在本国实行有效的金的素材价格制（金材价格制，Chrysodromie） [\[20\]](#) 并非惟一可能的手段，这看来是对的。在金材价格制下，各种铸货之间的比价实际上**有可能**变动得相当厉害——尽管有时候借着金的输出与改铸来获取（国际贸易时所需的）本位相互间的支付手段的机会，也会因本国采行金材价格制而大为提高，而且，只要金材价格制还存在，惟有自然的贸易障碍或金的禁止输出，才可能**一时**大大地阻碍这样的机会。然而，另一方面，经验显示，在**正常**



**的** 和平状态下，一个法律秩序相当良好、生产条件又顺畅、为因应国际支付的金准备也有着计划性的支付手段政策的纸币本位地区，也可能达到某种堪称稳定的“外汇行市”——尽管，在其他条件不变的情况下，这会给财政当局和金的需求者带来相当大的负担。（同样的，假设本位相互间的支付手段是银，因而世界各主要贸易国所采行的是“银材价格制”，那么情形和以上所述的当然也一模一样）。

## 三六 货币政策的手段与目的

本位相互间的支付手段政策（lytrische Politik）之典型最根本的手段有以下数种（至于其个别的措施则无法在此详述）：

### I. 在金材价格制的国度里：

1. 主要以**商品票据**来支付而非以现金来支付的流通手段之背书保证，亦即，对于被贩售的商品而言，其贩售者被要求保证是个“可靠”的人（可信赖的企业家）。据此，**自行**负担风险的票据发行银行的业务将尽可能地限定在此种票据业务和商品担保业务、存款接受业务，以及与此相关联的转账支付业务和最后的国家财政支纳业务。

2. 票据发行银行的“贴现政策”，亦即，万一当对外支付形成一种对金货的需求，而此种需求又连带地因金的输出而威胁到国内的金存量，特别是票据发行银行的金存量时，即可提高被买去的票据的利息，以借此而刺激国外的货币拥有者来利用此一利率机会、并提高国内借贷的难度。

### II. 在非金材的限定货币本位制国度，以及在纸币本位制的国度里：

1. 和（I-2）相同的贴现政策，以防止太过强烈的信用扩张；

2. 金的**贴水**政策，这在以银货为辅助性限定货币的金本位制地区里也是常用的一种办法；

3. 有计划的金**买入** 政策，以及借着买卖国外的票据而有计划地影响“外汇行市”。

这些政策原先纯粹是以“支付手段”为取向，不过却也可能使得实质的经济**规制** 有所转变。

票据发行银行在提供信用的诸银行当中最具权势，这是由于诸银行在绝大多数情况下要仰赖票据发行银行的信用之故。于是，票据发行银行便**能够** 利用此种权势来主导诸银行而达到统一规制“货币市场”的目的，亦即，统一规制短期信用（包括支付信用与经营信用）的条件，并且，据此进而**能够** 有计划地规制营利信用，也因此而能够有计划地规制财货生产的方向。这在形式上虽是自愿自发的，但在该政治团体统治的领域里，却是经济行动之资本主义的**实质** 秩序下，最为接近“计划经济”的一种阶段。

一次大战前的这个典型措施，总之是着眼于以下这种货币政策，亦即：**首要** 目标在于力图本位相互间之汇兑率的“固定化”，也就是稳定化，**即使** 在希望有所变动的情况下（在实行限定货币本位或纸币本位的国度里），最少也要使其缓慢地扬升，换言之，最终总是以诸大贸易国度的素材价格制货币为标的。然而，在货币供给当局之外，还存在着有力的利害关系者，而他们所追求的却是与此全然对立的目的。他们所希冀的毋宁是如下这种支付手段政策：

1. **降低** 本国货币的本位相互间汇兑率，以便为企业家创造出口机会，

2. 并且借着货币发行的**扩增**，亦即在金材价格制之外另采银材价格制（也可能意味着**取而代之**），甚至有计划地发行纸币，来**降低** 货币相对于国内财货的交换价值，也就是**提高** 国内财货的货币价格（名目价格）。其目的在于增加这些财货的营利生产的获利机会，而财货价格的上涨（以国内名目价格来计算），恐怕就是国内货币之扩

增的**最直接**结果，并且因而使得财货价格在本位相互间关系里下滑。此种有意的过程即称之为“通货膨胀”。

值得注意的是：

1. 一方面，（就实际结果所见）虽非毋庸置疑，但相当可能的是：在（任何一种）素材价格制下，倘若贵金属的生产非常急遽地增加而价格暴跌（或者如同便宜的贵金属来自战利品那样），那么在采取贵金属为本位的领域里，便会发生（至少）**许多**生产产品的价格上扬的**趋势**（或许所有的产品都有不同程度的价格上扬的**趋势**）。

2. 另一方面，可以确定为毋庸置疑的**事实**是：在实行（自生性）纸币的领域里，支付手段管理当局在财政困窘时（尤其是战争时期），通常会仅就战时需要的财政支出来做出因应的货币发行政策。同样可以确定的是：在实行素材价格制或金属限定货币制的国家里，如果遇到同样的情形，则不但会停止钞券流通手段的兑换（这并不必然会导致长久性的本位变更），而且会更进一步借着纯粹因应财政需求（当然还是战时财政）的理由而发行纸币，从而走向明确不移的纯粹纸币本位制。此时，原先的金属货币就变成辅助货币，然而由于其相对于纸币名目额的兑换率当中的贴水被忽略了，因此很可能只具有非货币性的价值，从而在货币流通上消失踪影。最后，还可以确定的是：走向纯粹的纸币本位制并且无限制地发行纸币这种情形一旦发生，事实上无可避免的是后果空前沉重的通货膨胀。

比较过以上这些（1和2）过程后，明白显示出：

A. 只要自由的金属流通货币存在，“通货膨胀”的可能性就会被紧紧地限制住。理由在于：

1. “物理上的”理由：使用于货币目的上的贵金属可能到手的量，尽管当中还有弹性存在，但终究确实是有限的。

2. 经济上的（通常的）理由：货币的生产端赖私人**利害关系者** 的主动而达成，因此，货币铸造的需求会以**市场** 导向的经济主体之支付需求为取向。

3. 通货膨胀**惟有** 在目前的金属**限定货币**（例如现在在金本位制国家里的银）转变为自由流通货币时才可能发生，不过，在此形态下，亦即限定货币金属的大量生产和价格的滑落，通货膨胀的效应将会非常可观。

4. 因**流通手段** 的扩增所引起的通货膨胀，**只有** 在因为信用支付的延期而导致的相当长期且缓慢的流通膨胀下，才会浮现出来。虽然流通量的多寡极富弹性空间，但最后仍会因票据发行银行必须顾虑到支付能力的关系而被严格限制住。以此，急性通货膨胀惟有在银行无力支付的情况下才可能发生，通常这又是指战时条件下的纸币本位施行时。

瑞典因战时的物资输出所导致的**金** 的“通货膨胀”，可说是特殊环境下所造成的独特事例，因此可以撇开不谈。

B. 自生的**纸币本位制** 一旦成立，通货膨胀本身或许并非总是必然的（因为在战时几乎所有的国家都很快地走向纸币本位制），然而通货膨胀的**结果** 却多半总是大大**扩展** 开来。财政困难的压力、由于通货膨胀的价格所导致的薪资与报酬要求提高的压力，以及其他种种费用的压力，都在在促使财政管理当局更倾向于继续通货膨胀，即使**并非** 绝对必须如此，或者存在着付出重大牺牲以回避种种压力的可能性。各国在这方面的差别——正如见诸（一次大战期间及其后的）协约国、德国以及奥地利和俄国等三大类的情形——当然仅只于程度上的不同，然而总是显而易见的。

因此，支付手段政策，特别是在实行辅助性金属限定货币制或纸币本位制的情况下，也**可能**是**通货膨胀政策**（无论其为复金属主义政策或纸币主义政策）。对于本位相互间的汇兑率并不是那么在意的国家，如美国，即使在毫无财政动机的**承平**时期里，也是实行这样一种政策。现今，在战时忍受过支付手段通货膨胀的不少国家，战后仍**持续**处于必须如此的压力之下。此处姑且不去推究通货膨胀的**理论**。总之，通货膨胀经常是创造特定利害关系者的购买力的一种特殊方法。我们只须认清，支付手段政策在计划经济的**实质**理性的导向下，借着管理货币尤其是纸币似乎特别**容易**得到发展，然而却也特别容易为（从汇率稳定的观点看来）非理性的利益效劳。

原因在于，支付手段政策及相关的货币制度，在流通经济下的**形式**理性——相应于我们至此对形式理性一贯坚持的看法——仅仅意味着排除以下的种种利益：1. 不以**市场**为取向的利益，例如财政利益，2. 利益所趋并不在于尽其所能地保持本位相互间关系的稳定以作为理性**计算**的最适基础，相反，以通货膨胀和保持通货膨胀为手段（即使在**没有**财政当局的强制下），致力于创造某些利害关系范畴的“购买力”。后面这种过程是该受赞扬还是该受谴责，自然并非经验所能决断的问题，不过，其经验性的存在则殆无疑义。另一方面，以**实质的**社会理想为取向的立论者，倒恰好可以借着以下这个事实来伸展其批判，亦即：在流通经济里，货币与流通手段的创造，正是惟“利润”是求的**利害**经营，而并不着意于追究“正确的”货币量和“正确的”货币种类为何的问题。他们可能据理力争说：**惟有管理**货币，**而非**流通货币，才是我们所能“操控”的。因此，管理货币，特别是无论在量方面或种类方面都可以随意地便宜制造出来的纸币，就**实质**理性（无论其目的为何）的观点看来，才是我们所应该创制的特殊手段，**一般说来**，也就是货币。此种立论在形式上确实是合乎逻辑的，不过，相对于

下面这个事实，亦即：支配世界的，在未来，一如其于今日那样，是个人的“利害”，而非经济管理的“理念”<sup>[21]</sup>，此一立论的价值自然有其限制。不过，也因此，**形式** 理性（就我们此处所坚持的意涵而言），与**实质** 理性（就其对于在任何素材价格制下都考虑到与金属之完全兑换的支付手段管理当局来说，在理论上可以成立而言）之间的可能争论，正好在这一点上呈现出来；我们的问题也仅限于此。

以上这整个论述很明显地是对科纳普的杰作《货币国定论》所做的一番讨论，只不过这番讨论仅限于此处有关的范围，并且极为简约而舍弃掉所有的精微之处。此著作出版后，与作者原意相反（不过该作者或许也无法尽卸其责），马上被各种价值评断所肆意利用，其中，奥地利“发行纸币的”支付手段管理当局当然是特别热烈地加以欢迎。整件事无论在哪一点上都说不止科纳普的理论“有误”，然而却也明确显示出他的理论在货币的实质效力这方面是有所不足的。以下必须针对这点再加检讨<sup>[22]</sup>。

---

<sup>[1]</sup> 无限制通货（Kurantgeld）是指由一货币团体在种类及数量上皆保证无限制通用的货币式支付手段（此项定义见前述第二章第六节），其对立概念为限制通货（Scheidegeld），定义见本节第6点。两者皆为科纳普的用语。

<sup>[2]</sup> 所谓“统治的财务”（regiminale Kassen），是指国家的财务当局。Kasse在此即“国库”，以下视行文所需译为“财务当局”或“窗口”；regiminale则为科纳普的用语，译为“统治的”，用意在于点出其与“市场的”（marktmäßig marktgängig）和“市场状态”（Marktlage）等概念的相对比。——译注



[3] 阿西尼亚纸币从法国革命初期的1789年开始发行，一直持续到1797年为止。当时国民会议为了应付财政困难，遂没收教会土地为国有地然后再将之卖出，所得款项则成为发行计息债券（即阿西尼亚纸币）的兑换担保。后来利息既付不出，纸币又不断加量发行，最终则因通货膨胀而成为无法兑换的纸币，遂以废止收场。——译注

[4] 太平军兴，清廷财政困难，乃于咸丰三年（1853）发行银票，到了年底继之以大量的钱票，由于没有完整的回收计划，到了咸丰十一年（1861），纸币几乎已成废纸。参见彭信威，《中国货币史》，833—838页。——译注

[5] 塔勒与五法郎银币分别为十九世纪时，德国与拉丁货币同盟的本位货币，这是建立在复本位制度之上的一种货币。其后由于银货对金货的价值滑落，导致银货只能流通于境内，对外贸易则须使用金货的问题，塔勒与五法郎银币遂告没落。——译注

[6] Friedrichsd' or是德国在以塔勒（taler，银本位货币）为正货的同时自然发生的通用金货，因此有必要订定两者之间的交换汇率。

Dukaten是每次都要称量通用的金板，然而这又不是生金原料所铸造出来的，所以科纳普称之为“称量的定型支付用具”。——译注

[7] G. F. Knapp, *The State Theory of Money*, II.

[8] 所谓“历史定义”的原则，见[第二章第六节](#)。

[9] “中心支付”（apozentrische Zahlung）与“中心收受”（epizentrische Zahlung）相对举的概念，出于科纳普。前者为从国库支出货币，后者为货币流入到国库。

[10] “限定货币”（Sperrgeld）的概念，详见[后文第三三节](#)的叙述。此一概念易与“限制货币”（Scheidegeld）相混淆，两者间的关系亦见第三三节的说明。

[11] “本位相互间”（intervalutarisch）乃科纳普的用语，由于“valutarisch”是用来表示某特定货币领域里的本位制，而其“相互间”则为不同货币领域的结算关系。由于具有本位制的货币领域的单位通常是“国家”，所以此一用语事实上亦不妨解读为“国际的”或“国家间的”。——译注

[12] “Zahlungsbilanz”意指针对本位相互间所进行的货币流通情形，而将本国对他国的支付及他国对本国的支付做出结算对照，故而译为“国际收支”。——译注

[13] “泛轴式的”（pantopolisch），此字为科纳普所造。他认为，在两国之间，本位相互间的汇兑率乃是随着其间时有所见的“商业心理现象”而变动的，故而以“泛轴式的”这个用语来表示出此一见解。科纳普强调，在金属主义的货币理论里，未有说明此一泛轴式现象的余地，因而也成为批判金属主义的一个论据——因为若就金属主义的解释，汇兑率也不过就是两国货币的金属纯度相比较之下就了然的了。——译注

[14] 限制货币和上述的无限制货币是相对反的概念。一般都将Scheidegeld译成“辅助货币”，然而在科纳普的用语体系里，“本位的”（valutarisch）与“辅助的”（akzessorisch）才是相对概念，而“无限制货币”（Kurantgeld）则与“限制货币”（Scheidegeld）为相对概念。韦伯全然承接了这样的用语法。——译注

[15] 所谓确定的货币就是本位金属货币，而暂定的货币则为其相对概念，是指国家负有将其兑换成确定货币之义务的货币。当支付是以确定货币进行时，交易也就此完结，但支付若是以暂定货币来进行时，由于持有者还须向国家请求同一金额的确定的货币，所以交易不算完结。以此，“确定的”所代表的是已经不用兑换的意思。——译注

[16] “Hylodromie”按字面解是本位金属（hyle=材料）的兑换率（dromos=行情），按科纳普的说法是以一定的本位金属为素材而赋予确定的价格，此种素材的拥有者则以此价格无限地提供给铸币局以铸造成硬货的一种制度。帕森斯曾将之译为“自由铸造”（free coinage），但韦伯除了Hylodromie之外，另外也有freie Ausprägung的用语，为避免混淆，此处参考日译者的说明，径译为“素材价格制”。——译注

[17] 1865年12月，法国、比利时、意大利及瑞士四国在巴黎商定铸造同质量的金币、银币，拉丁货币同盟即以此开始（希腊在1868年加盟）。不过，随着五法郎银币的停止铸造（详见[注7](#)），此一同盟也就名存实亡了。——译注

[18] “壅塞”（Stauung, aufstauen）是科纳普的用语。例如，当金是本位金属，而银货作为辅助货币通用时，国家通常有意地将银货的名目价格压低于其实质价值之下，如此，比起银作为金属的非货币用途来，银货是较为有利的，因此银将流入国库。另一方面，由于将这种银货的名目价格定得比实质价值低的是国家，因此其名目价格在国内固然受到保证，但在对外支付时便不能通用，于是银就只有被“壅塞”于国库之中了。——译注

[19] 我们可别忘了这是写于1919—1920年间的论述，情况至今已有剧烈的变化。

[20] 科纳普将金的素材价格制（Gold-Hylodromie）称为“金材价格制”，这是指：在把金的价格固定之下，准许金货之自由铸造的制度。同样地，银的素材价格制即下面将要提及的“银材价格制”（Argyrodromie）。——译注

[21] 人类的行动乃是以“理念”（Idee）和“利害”（Interesse）的相互关联为依据，这是韦伯的宗教社会学所针对的主

题。其要旨可以被广为征引的一段话表现出来：“直接支配人类行动的是（物质上和精神上的）利害，而不是理念。但是，通过‘理念’创造出来的‘世界图像’，经常如铁轨上的转辙器一般，规定了轨道的方向，在这轨道上利害的动力推进着行动。”（《世界诸宗教之经济伦理》）——译注

[\[22\]](#) 在原著中，韦伯以“对货币国定论的附记”为题而插入数页对科纳普的批判，本书在此略去不赘述。这番批判的要旨端在于：科纳普相当强调，对于维持对外汇率而言，并非金本位制，而是管理通货制度才是达到目的的最适手段；然而他却无视于后者经常与通货膨胀的可能性纠缠不清的事实，这是偏颇之所在。——译注

## 第六章

### 经济与政治的相互渗透

#### 三七 政治团体对经济所具的非货币意义

自主的政治团体之存在的这个事实，对于经济而言（撇开货币制度不谈），其意义端在于以下这几方面：

1. 政治团体通常，在其他条件几乎都相同的情况下，偏爱以自己的从属者来担任提供**自己**所需效用的御用商人。当此种团体的经济行动愈是独占性的，或愈具有家计式需求满足的性格时，此一事实的意义就愈是深远，并且至今不绝；

2. 可能就越境的交换流通在**实质的**观点上加以有计划的促进、阻碍或规制（亦即实施“商业政策”）；

3. 相应于这些团体的大小与种类而可能或分别实行形式和实质的经济规制；

4. 支配结构的极端多样性，连带地，决定营运方式的各阶层在行政上及身份上之构造的多样性，以及因应以上种种多样性而来的、对于营利态度的多样性，都会对经济产生种种反作用；

5. 政治团体相互间会为了自身的权力，和为了以消费手段及营利手段（以及借此手段所获得的营利机会）来给养在其支配之下的团体成员，而发生**领导权**的**竞争**；

6. 这些政治团体有着种种不同的自我需求满足方式，详见下节。

### 三八 政治团体的财政行为

经济和（主要是）非经济取向的团体之间，最直接的关系在于团体行动所需效用的筹措方式，亦即此种团体的行政干部的行动和在其领导下的行动（见第一章十二节）**本身**（包括实物筹措在内的、最广义的“财政行为”）。

“财政行为”，亦即团体行动在**被管理的**效用方面的调度，若就最单纯的类型来加以考虑，可以有下列的组织方式：

I. 不定型的，奠基于纯粹自愿的效用上，或奠基于强制性的效用上。就前者而言，又可分为：

1) 赞助性的，来自大规模的赠与或捐献，这对慈善的、学术的和其他主要**并非**以经济或政治为目的的团体而言，是典型的方式。

2) 来自乞讨，这对特定种类的禁欲的共同体而言是典型的方式。

在印度诚然有世俗性的乞食种姓存在，而其他地区（特别是中国）亦有乞食的团体。

以此，乞食可能因而被广泛（辖区式的）垄断且体系化，并且基于被乞求者之义务感或功德心，结果实质上从不定型的方式走向贡纳的性格。



3) 来自形式上自愿的赠与，对象是在政治或社会上被承认为上位者的首领、王侯、护主、人身领主和庄园领主等。此种赠与由于习惯性而实质上接近贡纳的性格，不过一般说来并非目的理性的作为，而是随机而行（譬如在特定的节日、家族或政治有事之时）。

不定型的财政行为也可能是奠基于强制性的效用。

属于这个类型的，譬如南意大利的卡摩拉（Camorra）<sup>[1]</sup>、西西里的黑手党（Mafia）、印度类似的团体（仪式上被区隔开来的所谓“小偷”和“强盗”种姓）、在中国有着类似经济给养形态的教派和秘密结社。效用的提供，由于形式上是“不合法的”，所以主要是不定型的，然而事实上，由于相对地可以换取某些机会效用，特别是安全保证，所以常常带有“预约期付”的性格——大约二十年前，那不勒斯的一个制造业者在顾虑到卡摩拉对经营所产生的影响时，告诉了我下面这样一段话：“卡摩拉每个月从我这儿拿走X里拉，但保证我安全无恙；国家每个月拿走的是十倍数额，但什么保证也没有。”非洲典型的秘密集团（昔日“男子集会所”<sup>[2]</sup>的残余）发挥了（和日耳曼中世纪时秘密法庭）同样的功能，并且也提供安全保证。

政治团体（例如利久里海的海盗国家）可能主要是奠基于纯粹的掠夺利得上（但从未长期仅限于此）。

II. 财政行为也可以是具有定型秩序的，其中又可分为：

A. 没有经济性的自家经营的情形：

a) 通过实物财货的贡纳：

1) 纯粹货币经济的：以货币贡纳为调度手段，并且借着货币来购买必要的效用（纯粹货币贡纳团体经济）。行政干部的所有薪给都

以货币来支付。

2) 纯粹实物经济的 (参见[第十二节](#)) : 以实物**捐输** 义务的明细化的方式来摊派租税 (纯粹实物给付经济团体经济)。这又有下面两种可能性: i) 以实物**俸禄** 的方式来支付行政干部, 并且以实物来满足团体的需求。或者, ii) 以实物方式征收来的贡纳全部或部分卖出以换取**货币**, 在此情况下, 是以货币经济的方式来满足需求。

贡纳本身, 不管是货币还是实物, 在以上所有的情况下, 无非是以下这些最基本的经济类型之一:

1) 租税, 换言之, 贡纳的取得是奠基于:

- i. 一切的所有 (在货币经济里则为资产),
- ii. 一切的收入 (在货币经济里则为所得),
- iii. 仅限一定种类的生产手段的**所有**, 或一定种类的营利**经营** (所谓的“收益贡纳”)。

2) 规费, 因准许使用或利用团体设施、团体所有或团体的效用而取得的效用;

3) 特别税, 对象为:

- i. 特殊种类的使用或消耗,
- ii. 特殊种类的交易行为, 尤其是: a. 财货运输业务 (关税), b. 财货贩卖业务 (消费税、营业税)。

此外, 所有的贡纳可能的征收方式为:

- 1) 经由自己的行政来征收,
- 2) 发包出去,
- 3) 出让或**抵押**。

包税的方式 (以换取整笔**货币** 额) **可以** 对国库财政产生合理的作用, 因为可能惟有如此才能促成**预算编列**。

出让或抵押的方式，就财政的观点而言，多半是不合理的，特别是缘于：1) 财政的窘境，或2) 行政干部的权力篡夺——缺乏可靠的行政干部的结果。

当贡纳机会被国家债权人、军事和租税事务的私人保证者、无给的佣兵队长和士兵，以及“最后”官职候补者所永久**占有**时，我们称之为“**俸禄化**”。俸禄化的形式可能是：

- 1) **个人** 占有，
- 2) **集体** 占有（来自集团占有圈子里的人自由地更新补位）。

在没有经济性的自家经营的情况下（II A），财政行为的遂行也可以是：

b) 通过个人劳务的课赋：以实物效用明细化的方式直接向个人课以实物劳役。

相对于II A，定型的财政行为还可以是：

II B. 通过经济性的自家经营：

- 1) 家计的（庄宅、直辖领地），
- 2) 营利经济的，其形态又分为：
  - i. 自由的，亦即与其他的营利经济相互竞争，
  - ii. 独占性的。

同样的，收益可以是来自自家经营，或通过税赋的发包、出让及抵押而取得。最后，除了II A及II B之外，还可能是：

II C. 赋役式的，借着和特权相联结的负担为手段：

- 1) 优势特权：对特定的人群团体免除一定的给付负担，或（可能是一而二、二而一的）。
- 2) 劣势特权：对特定的人群团体课以一定的给付负担，特别是i. 某些身份阶层，或ii. 资产阶级。

3) 交互作用：将被特定化的独占和被明细化的劳务或供输义务的课征联结起来。可能的组织形态有：

- i. 身份性的，亦即将团体成员强制性地整编为以财产或职业为根据的、（通常是）世袭且封闭性的赋役制团体；
- ii. 资本主义的，亦即创造出伙伴团体式的行会或卡特尔，赋予独占权及连带地课以缴纳货币税赋的义务。

关于II：

这些（相当粗糙的）归类论断适用于**所有的** 团体**种类**。此处我们只针对政治团体加以举证。

关于A. a-1)：这是近代国家的租税秩序，此处当然连轮廓的分析都无法谈到。不过，首先必须考究的是足以典型促成某种贡纳形式（例如规费、附加税或租税）的支配关系类型的“社会学定位”。

实物贡纳，即使是用来缴交规费、关税、消费税或营业税，在整个中古时期都是常见的方式，其货币经济的取代方式是较为近代的。

关于A. a-2)：实物**捐输**的典型方式是对附属经济团体课以**生产品**作为贡纳。实物输送只有在小团体或方便的交通条件（例如尼罗河、中国的大运河）下，方有可能。否则，即必须将贡纳转换成货币以使其能送达最后的收取者（古代多半是这种情形），或者是必须按距离之远近而将之转换成具有特殊价格的各色物品呈送出去（听说中国古代就是如此）。

关于A. b)：诸如军政义务、审判义务、陪审人义务、道路工程义务、架桥义务、堤防工程义务、矿山劳动义务以及各类团体的团体劳动义务。徭役国家的典型，诸如古埃及（新王国

时期）、中国的某些时期、印度（规模较小），以及程度更低一些的后期罗马帝国和西方中古早期的许多团体。

俸禄化的典型：1. 官职候补者集体占有俸禄：中国；2. 军役及租税的私人保证者占有俸禄：印度；3. 无给的佣兵队长和士兵占有俸禄：后期的伊斯兰教哈里发制和马穆鲁克王朝 [3]；4. 国家债权人占有俸禄：到处都有的官职买卖。

关于B.1）：例如直辖领地内的经济活动以供应家计所需的自家经营；利用子民的徭役义务以创造出需求满足经营体来达到宫廷或政治目的（埃及），近代的例子如国家的军用品工厂和军服制造局。

关于B.2）：i 的情形只有一例（海外贸易公司之类） [4]。ii 的情形贯穿所有历史时期，例子不胜枚举，西欧在十六至十八世纪达到顶点。

关于C.1）：例如中国的士人阶层之免于徭役、全世界优势阶层之免于一般国家义务、许多国家的教育资格拥有者之免于军事义务。

关于C.2）：一方面是古代民主政体里对资产所课征的赋役；另一方面是C.1）各阶层之外没有被免除负担的各种群体。

关于C.3）：i 的情形，这是奠定在另一种（并非“租税国家”）基础上、有系统地满足公家需求的最重要形式。诸如中国、印度、埃及等最古老的（灌溉）官僚体制国家，即以赋役组织来担负起**实物** 赋役的任务，由此，希腊化世界和后期罗马帝国也（部分）加以利用，当然后者基本上仍为货币经济的**租税** 赋役，而不是实物负担的赋役。赋役制通常带有以**职业身份** 来编排组织的意味。即使现今，赋役制仍有**可能** 以此形式而再度出现——当租税国家式的官方需求满足办法不再被采用，并

且资本主义式的私人需求满足被置于国家的规制之下时。迄今，近代国家的公共需求满足在遭遇财政困难的情况下，即适用 ii 的方式：以赋予营利独占的方式来发放营业许可和课税（最单纯的例子是西班牙对火药工厂的强制性管制——对新厂的建立给予独占保护，但要向国库缴纳高流动性的税金）。这和下面这个想法相当类似，亦即：将营利经营的个别部门加以“社会化”，方法是利用强制性卡特尔或强制性托拉斯来担负起国库财政税收的重责，因此也不会影响到财货生产的（形式）理性的价格取向。

### 三九 对私人经济的负作用

**政治** 团体（以及教权制团体）的团体需求满足方式，会对私人经济的形态产生极为强烈的负作用。自行征税（并且**仅限于** 征税这一项）、且征调**个人** 劳务于（仅限于）政治与司法目的的纯粹**货币贡纳国家**（Geldabgabenstaat），会给理性的市场取向的资本主义带来最佳机会。**包税制** 的货币贡纳国家会助长政治取向的资本主义，而不是助长市场取向的营利经济。贡纳的出让和**俸禄化**，通常会因为造成既得利益（致力保持**现有的** 规费来源与贡纳来源），而导致经济的定型化与传统化，以至于妨碍资本主义的成立。

纯粹的实物**捐输** 团体无助于资本主义的发展，并且由于其结果事实上和非理性的经济生产**方向**（从营利经济的角度看来）结合在一起，反倒阻碍了资本主义。

纯粹的实物**劳役** 团体由于劳动力的征发而妨碍了自由劳动**市场** 的形成，故而有碍于资本主义的形成。至于政治取向的资本主义，此种团体亦因拔除了其成立的典型机会而造成滞碍。



独占性的营利经济的财政行为、将贡纳财货转化为货币的实物贡纳担负、对个人所有课以赋役的需求满足方式等等，不但无助于自律性市场取向的资本主义，反倒因为财政措施，亦即特权的释出和不合市场理性的货币营利机会的制造，而阻挡了市场营利机会。相反，这倒（看情形而定）有利于政治取向的资本主义。

拥有固定资本和精确资本计算的营利经营，形式上特别是以租税之**可计算性**为前提，实质上则在于资本**利用**尤其是市场**买卖**方面没有任何强烈的劣势特权的拘束。投机性的商业资本主义则反之可与任何并非直接（而是通过与赋役制的联结）阻碍财货之商业转化为商品的制度相结合。

公共负担制度的样式对于经济行动的取向而言，尽管极具重要性，然而**并不尽然**能够决定经济行动的发展方向。在广大地区和长久的时期里，尽管公共负担制度这方面（从表面上看来）完全没有任何典型的阻碍存在，但理性的（市场取向的）资本主义**并未**得到发展；另一方面，尽管公共负担制度这方面（从表面上看来）往往存在着极为强烈的阻碍，但理性的（市场取向的）资本主义却始终有所发展。除了经济政策的实质内容——很可能带有极为强烈的非经济目标取向——和精神上（科学和工技方面）的发展形态之外，心态上（伦理、宗教方面）的阻碍因素，亦在近代资本主义的自主发展的地区性**限制**上，扮演了显著的角色。同样不可或忘的是，经营与企业形态，如同技术产物，必须被“发明”出来，此外，就历史角度而言，仅只是“负面的”或“正面的”条件，亦即对那样的思考方向而言会造成困难、形成阻碍或是有所**助长**，并不足以显示出关于资本主义发展的必然因果关系，正如同对于不管具有什么特性的、**严格**个别性的事务而言亦是如此 [\[5\]](#)。

1. 关于结论部分：即使是纯粹自然的个别事象，也只有在极为特殊的条件下，方能正确地还原为个别的因果要素。其中并不存在着行动领域和其他领域的分野 [6]。

2. 关于这一整节：政治团体的组织与管理形态和经济之间的根本重要关联，在此只能暂时提示一些。

1) 在历史上，通过贡纳的**俸禄化** 而对市场取向的资本主义发展造成妨碍的最重要例子是中国 [7]，通过贡纳的**出让化** 的例子（在许多方面和前例极为类似），则为哈里发王国以来的近东地区（将于适当处论及） [8]。贡纳的**包税化** 的例子见于印度、近东和西方古代及中世纪时期，不过，在西方古代，贡纳的包税方式对资本主义的营利取向形态（例如罗马的骑士身份阶层），产生决定性的影响，而在近东与印度较重要的影响却是资产的形成（庄园领主制）。

2) 在历史上，由于**赋役制** 的需求满足方式，而对资本主义发展造成阻碍的最重要例子，见于西方古代后期，或许佛陀时代以后的印度和中国的某些时期亦是如此 [9]。

3) 历史上资本主义的**独占性** 偏向发展的最重要例子诸如希腊化时期（托勒密王朝）的先驱者之后、近代初期王侯的独占营利和独占认可营利的时代（其序幕为：腓特烈二世在西西里岛的某些措施 [10] ——或许是以拜占庭为范本；原则上最后的挣扎是在斯图亚特王朝）。

此处的这整个论述，以此种抽象的方式，**只不过** 是为了要多少正确地提出问题。在回头讨论经济的发展阶段与经济的发展条件之前，必须要先对**非** 经济的因素进行纯粹社会学的探讨。

## 四十 经济对团体形成的影响

经济会对任何的团体形成产生全面性的社会学影响，如果，就像通常发生的情形那样，领导与管理干部是**有给职的**。在此情况下，团体的存续便会与一种极为强烈的经济利害关心结合在一起，尽管因此而尽失其可能是首要的意识形态基础。

这无疑是个日常现象：尽管在参与者眼中已然是“无意义的”，但各式各样的团体就是这么继续生存下去，因为“团体职员”或其他官员“（物质上）借此维生”，否则便无以为继。

**任何**被占有的（但有时候也包括形式上并不是被占有的）机会，都**可能**发挥出定型化社会行动之既有形态的作用。在（和平的、以日常生活用品为目标的）经济营利机会的范围里，一般而言，惟有**营利企业家**的利得机会是自发性的、理性的**革命性**力量。然而，并不尽然是。

例如银行家在中介抽头上的利害关心，即长期阻碍了对**支票背书**的承认 [\[11\]](#)。与此类似的，我们也经常碰到同样是基于资本主义的利得利害关心，而对形式合理性的制度造成阻碍的例子。然而比起其他的障碍来，尤其是俸禄的、身份性的和经济上非理性的种种障碍，这基本上罕见得多。

### 四一 经济行动的原动力

在流通经济里，所有的经济行动无不是**个别的**经济行动者，为了满足**自己的**理念上或物质上的利害而加以企划和遂行。即使经济行动

是以从事经济行动的**团体** 或经济**团体**，或经济规制**团体** 的秩序为取向（参见[第五节](#)），也是如此。奇怪的是，这点却经常为人所误解。

即使是在社会主义组织下的经济里，这也不会有什么根本的不同。**决策** 之事自然是掌握在团体的领导中枢手中，而财货**生产** 线上的个人即被限定在光是“技术性的”劳务上（即所谓的“劳动”，参见[第十九节](#)）。于此，他们真的是处于“**独裁的**”、也就是专制的管理之下，而不在过问之列。任何的共同决定权都足以**立刻** 在形式上导致利害斗争的发生，诸如决策管理方式的问题，特别是关于要有多少“积蓄”（不再投入生产的公积金）的问题。不过，关键点并不在此。关键点在于，个人在此情况下，首先会问：分派给他的分量和劳动方式，比起别人来，是否与他个人的利益相符合。然后，据此以调整个人的行为，而暴力性的权力斗争毋宁是正常的结果，用以变更或维持现有的分派份额（例如重劳动的特别津贴）、占有或去除占有符合心意的（就报酬分配与合宜的劳动条件而言）劳动地位、停止劳动（罢工或强制撤离劳动场所——停工）、限制财货生产从而强制改善特定部门的劳动条件、杯葛或驱逐不受欢迎的劳动监督者；一言以蔽之，各式各样的**占有** 过程和利害斗争。这些过程和斗争，多半是以团体的方式开打，在其中，据有优势的会是那些掌握特别“攸关生死的”劳动项目者，和纯粹是肉体上最为强而有力者，这不过是既有形势的反映。然而，涵藏于一切行动背后的总是个人的利害——有时候是同质性的、但相互相克的许多个人的利害。一旦利害的构成形势有所转变，确保利害的手段便会不同，然而这样的契机依旧如前。可以确定的是，纯粹在意识形态上以**他人** 的利害为取向的经济行动确实存在，但同样可以确定的是，人类大众并不那样行动，并且，一切经验显示，他们不可能如此，并且将来也不会。

在一个纯然社会主义的经济（“计划”经济）里，仅有如下的发挥空间：

- a) 根据配给式的需求**计划**来进行实物财货的分配，
- b) 根据生产**计划**来进行这些实物财货的生产。

“所得”（Einkommen），这个流通经济的范畴，在此必然消失，而配给下的**收入**（Einkünfte）则是可能的。

在流通经济里，对于所得的追求是一切经济行动必然的终极原动力。因为任何的处分，只要是所要求的财货或效用尚未完全达到经济行动者可以随意处分的程度的话，无不是以获得和处分未来的所得为前提，而几乎所有的现有处分力都是以过去的所得为前提。所有营利经济的经营利得，都会在不**特定的**某个阶段，或以**不特定的**某一种形式，转化成经济行动者的所得。在规制经济里，规制秩序的目的通常是在于做出所得分配的样式。（在实物经济里，并没有我们此处确切使用的术语下的所谓“所得”，而不过是实物财货与实物效用的**收入**，而这些实物财货与效用皆无法以某种统一的交换手段来估算）。

所得与收入，从社会学角度看来，可能有下列几个**主要**形态，并且来自下述几种典型的**主要**源头：

A. 效用所得与效用收入（与明细化或专门化的劳务相联结）。

I. 薪资：

- 1) 自由约定的固定薪资所得和薪资收入（根据劳动**期限**来计算）；
- 2) 等级化的固定所得和固定收入（官吏的俸给、实物配给）；
- 3) 雇佣劳动者在约定下的按件计酬工资；
- 4) 完全自由的劳动报酬。

II. 利得：

- 1) 从货物或劳务的企业式调度当中获得的自由交换利得；

2) 同上的规制性交换利得。

在上述两种情况下，扣除了“成本”后，即为“纯利”。

3) 掠夺性利得；

4) 基于支配权之占有的支配利得、官职规费利得、赠贿利得、包税利得和其他类似的利得。

在上述两种情况下，成本扣除的问题除非是在**长期** 营利经营的情况下才会发生，否则不一定存在。

B. 财产所得与财产收入（与对于重要生产手段的处分力之利用相联结）。

I. 通常是扣除了成本后的“纯粹定期金”（Reinrenten）：

1) 人身拥有的定期金（例如拥有奴隶、隶属民或解放奴隶），以实物或货币的形式收取，可能是固定的或是以营利分成的方式（扣除扶养成本）；

2) 支配权占有的定期金（扣除管理成本）；

3) 土地拥有的定期金（分益性佃作或固定的期约佃作，以实物或货币的形式来收取的庄园领主制定期金收入——扣除土地租税成本和维修成本）；

4) 房屋租金（扣除维修成本）；

5) 占有独占权的定期金（例如强制使用权、特许权——扣除手续费）；

II. 通常是无须扣除成本的情况：

6) 设备租金（为了取得“设备”的效用，而交给家计或营利经济的所谓“利息”，参见[第十一节](#)）；

7) 牲畜租金；

8) 实物赁贷“利息”和约定的实物报酬定期金（皆以实物的方式）；



9) 货币借贷“利息”；

10) 抵押利息，以货币形式；

11) 有价证券利息，以货币形式，可能是a) 固定利息，或b) 按获利率而浮动（典型的所谓股利）；

12) 其他的利得份额，可能是a) 临时性的利得份额和理性的投机性利得份额，或b) 在各种企业里理性投资的、长期性的获利率的利得份额。

所有基于有价证券而来的“利得”与“利息”，并不是事先约定好的所得，或者仅仅是基于某些前提条件（例如交换价格、出件量）而约定的所得。固定的利息与薪资、地租、房租等，是约定所得，而支配利得、人身拥有利得、庄园领主制利得和掠夺利得等，是暴力占有的所得或收入。财产所得**可能**是不劳而获（非职业）的所得——当所有者将其财产交给他人利用时；薪资、俸给、劳动利得、企业经营者利得，皆是职业所得；其他方式的租金与利得，可能是前者，亦可能是后者（此处并不打算再详加论断）。

在所有这些所得样式中，流露出优越能动性的——经济革新力的——性格者，是企业经营者利得（A. II. 1）和约定的或自由的劳动收益（A. I. 3&4），此外，还有自由的交换利得，以及，有时候、另一种方式下的利得——掠夺利得（A. II. 3）。

具有较强的静态——经济保守性的——性格者，是等级性的所得（俸给）、工时报酬、官职权力利得、（一般而言）各种定期金。

（在流通经济里）所得的经济性来源，多半出于货物和劳动市场里的交换形势。究极而言，也就是消费者的评价——与营利活动者多多少少强烈的自生性或强制性的独占状态相联结。

（在实物经济里）收入的经济性来源，一般是出于机会——有偿地利用财产或效用的机会——的独占性占有。

隐藏在所有这些所得背后的，别无其他，正是以暴力来保卫占有机会的可能性（参见[第一节4.](#)）。掠夺和类似的营利样式的利得，就真正是基于确实的暴力。再进一步的论断，实非此处这番极为粗略的纲要所能及的了。

我认为李夫曼（R. Liefmann）的著作当中 [\[12\]](#)，尽管在某些方面和我的见解大相径庭，但关于“所得”的那个部分却是最具价值的。关于经济问题，此处根本无法再更进一步地进行讨论。至于经济动态与社会秩序之间的关联，将会适时地一再加以论述。

---

[\[1\]](#) 卡摩拉是十九世纪初到一次世界大战后、存在于意大利那不勒斯的一个黑社会组织，曾有“世界最大的犯罪组织”之称，不过由于它与十九世纪意大利的国家复兴运动有密切关系，因此在政治上亦有相当的影响力。——译注

[\[2\]](#) 根据韦伯，为了防卫或进行掠夺而行使的武力，如果逐渐由临时性而发展为持续性的组织时，“具有武装者只将其他亦具有军事能力者，在政治上给予平等对待。其他未接受军事训练者或无力从军者，都被视为女性，实际上在许多原始语言中，的确也明白称之为‘女人’。在这种战士组合（Vergesellschaftung der Krieger）中，自由与武装同义。舒兹（Heinrich Schurtz）曾深入研究过，以各种形式存在于世界各地的‘男子集会所’（Männerhaus），就是源自上述的这种战士组合——舒兹称之为‘男子联盟’（Männerbund）——的一个构成物。当战士专业性高度发展时，‘男子集会所’在政治行为的领域里，扮演着几乎与宗教领域内修道院的僧侣组合完全相似的角色。只有那些证明具有军事能力，完成修炼而被接受加入战士团体的人，才属于‘男子集会所’。未通过试炼者，则被视为‘女

人’而留在女子与小孩之间，失去军事能力的人亦一样……属于战士团体的人，从妻子或家中分离出，过着共产制度的团体生活。借着战利品或对外界的人——特别是女性（女性提供农业劳动）——所课租税过活”，参见*Economy and Society*，p. 906。——译注

[3] Mameluke在阿拉伯语中意指“被拥有者”，主要指土耳其或亚美尼亚裔的白人奴隶，他们被买来后原本组为奴隶军，后来从上级将领处获赠土地及人民，而逐渐转化为领主。最后，土耳其奴隶出身的Izz al-Din Aybak推翻了Ayy ü b王朝（1169—1251），建立前马穆鲁克王朝（1252—1390）。接着，亚美尼亚奴隶出身的Al-zāhir Barq ü q建立了后马穆鲁克王朝（1382—1517），而自前马穆鲁克王朝独立出来。——译注

[4] 关于“海外贸易公司”（*Seehandlung*，亦即“普鲁士国家银行”*Preussische Staatsbank*的前身）这个机构的复杂历史，参见W. O. Henderson，*The State and the Industrial Revolution in Prussia*，1740—1870（Liverpool，1958），pp.119—147。由普鲁士国王腓特烈二世（Frederick II）创建于1772年的海外贸易公司，根本上说来是个国营的海外贸易代理商，最后则转变成真正国营的商业银行，用来发行国家债券和对期望中的工业发展进行融资。——译注

[5] 此处所触及的方法学上的问题，韦伯在《学术论文集》（*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*）的许多篇章里有详细的讨论。最根本的观点是韦伯认为任何科学分析，不管是在自然的领域或是社会领域里，都不足以穷尽经验世界里的具体个别事务。科学的概念架构和运用此种架构所获得的因果解释，在许多重要的层面上仍然是抽象性的。——译注

[6] 参见韦伯的论文“Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie”, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 2nd ed, 1951, 56, 64 ff.。

[7] 这一点是《中国的宗教——儒教与道教》第二章的主题。  
——译注

[8] 在韦伯的《宗教社会学论文集》里，众所周知，包括了《新教伦理与资本主义精神》、《中国的宗教》、《印度的宗教》和《古犹太教》等世界各大宗教的讨论，但未专章论及伊斯兰教。按此处括弧所记，韦伯原本是预定要另辟专篇处理的。——译注

[9] 西方古代的赋役制国家见诸希腊化时代、埃及和罗马帝政时期，韦伯的讨论见《古代社会经济史》，II-5和II-7，参见康乐编译，《经济与历史：韦伯选集（IV）古代城市》；关于中国的赋役制，同注⑧；印度方面，参见《印度的宗教——印度教与佛教》第1章。——译注

[10] 腓特烈二世（Friedrich II）为神圣罗马帝国皇帝（1194—1250年在位），由于其母为西西里公主，所以兼任西西里国王。他采取国库收入政策，赋予富裕商人以独占特权（尤其是关税特权）。  
——译注

[11] 关于中世纪以来的票据发展，至十七世纪前之所以无法背书转让，韦伯的说法是：“事实上，票据仅为贴现者，可向汇兑银行或商人团体兑现，这对参与决算的商人有利，可独占汇兑的手续费，故每每反对背书转让的方式。即使到了十六世纪时，任何交易每次皆用新签票据，而不用背书转让之法。”（郑太朴译，《社会经济史》[下]，285页）——译注

[12] Robert Liefmann, *Ertrag und Einkommen auf Grundlage einer rein subjektiven Wertlehre* (Jena, 1907); Liefmann,

*Grundsätze der Volkswirtschaftslehre* (Stuttgart, 1919) ,  
vol. II, parts VIII–IX, esp. pp. 636–710.

## 第二篇 经济与社会团体

---

\* 本篇译自 *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Verstehenden Soziologie* , zweiter Teil., kapitel i-iv, S. 181—244。



# 第一章

## 经济与社会秩序

### 一 法秩序与经济秩序

#### （1）法秩序的社会学概念与法学概念

当我们提到“法律”（Recht）“法秩序”（Rechtsordnung）与“法规”（Rechtssatz）时，必须特别注意到法学观点与社会学观点的差异。从法学观点而言，问题在于，何者真正具有法概念的妥当性？换言之，如何以逻辑**严谨**并兼具**规范意味**的语言，来陈述一个法规？然而，从社会学观点而言，则问题毋宁是：在一个团体里，**真正**具有决定性的因素乃是，那些介入共同体行动（Gemeinschaftshandeln）的人，尤其是那些拥有相当重要的社会权力的人，不仅**主观上**认为某种规范具有妥当性，并且实际依此而行——换言之，他们自己的行为即以这些规范为准则——的**可能性**（Chance）究竟有多大？此一差异也决定了**法律**与**经济**的基本关系。

从法学——或更精确地说，法诠释学（dogmatische Rechtswissenschaft）——的观点而言，其目的乃在探求法规的正确意义，这些法规的内容形成某种秩序，理论上应当可以规范某个确定团

体的成员的行为；换言之，它企图界定此一秩序适用的事实及方式。从法诠释学的角度来说，法规的经验妥当性是被视为不证自明的，尚待确定的只是其逻辑的严整性——所有这些法规应该能形成一套逻辑上首尾一贯的体系，换言之，没有任何内在矛盾之处。这样的一套体系，用法学词汇来说，即为“法秩序”。

另一方面，社会经济学则认为，人类的实际行为乃受到需求的制约，因此必须考虑到“经济生活的情况”。对于财货与经济性劳务之分配的实际处分力，我们称之为“经济秩序”（Wirtschafts-ordnung），由于对利益均衡的**一致要求**，在任何场合都会有**分配**的需要。此外，对于财货与劳务——基于实质的**共识**（Einverständnis）——实际上被这些处分力所利用的情况，我们也称之为“经济秩序”。

显然这两种研究方法处理的是完全不同的问题，而且它们的“对象”彼此也无接榫之处。法理论的“法秩序”观念与实际的经济行为世界并无任何直接的关联，因为两者的层次不同：一个存在于观念上的“应然”（Geltensollen），另一个则为现实里的“实然”（Geschehen）。当人们说经济秩序与法秩序相互间有紧密的关系时，他们并非以法学的观点来理解法秩序，而毋宁是从社会学的观点，换言之，将之视为**经验性**的妥当。在这样的场合里，“法秩序”被赋予一个完全不同的意义，指的并不是一套可以用逻辑来验证其“正确”的规范，而是一个人类行为之决定性因素（Bestimmungsgründe）的汇结。这点须要进一步地说明。

某些人**认为**必须遵照法规所界定的范围来行事，这当然是“法秩序”得以**实际**产生并持续运作的基本因素。不过，正如我们在前面（《社会学的基本概念·前言》第五节）<sup>[1]</sup>讨论合理秩序之“存在”的意义时所曾提到过的，并非**所有**（或大多数）采取此一方式行动的人，都是基于此种动机。实际上，这种情况从来也没出现过。广大的

群众参与者虽然遵照法律规范行事，但是这并不是一种被视为法律义务的服从，而是因为整个周遭环境认可这种行为并非难相反的行径，或者仅仅是对规则性生活一种无自觉的、惯性的反应，换言之，这已经成为一种习惯（Sitte）。后面这种态度如果普遍的话，法律就失去其主观的性格，而仅被视为一种习惯。然而，如果在某个场合里，有一个强制机构（Zwangsbapparat）迫使人们遵从上述的秩序，我们还是得将这些秩序视之为“法律”。

同样的，根据我们上面所言，也并不是所有相信行为之某种规范的人，在现实生活里都会一直遵照这些规范来行事。这种现象从来就没有存在过，实际上亦无此必要。因为，根据我们一般的定义，决定秩序之“妥当”与否的，乃是秩序与行动之间的“导向”关系（Orientiertheit），而非对秩序的“遵守”（Befolgen）。我们所理解的“法律”，只不过是一种“秩序”，只是这个秩序的经验妥当性之得以实现的机会，还得到某些特别的保障而已。

“客观保障的法律”意味着一个“强制机构”的存在（“强制机构”的定义如前所述）<sup>[2]</sup>；换言之，有一个（或一个以上的）人随时准备使用强制手段，这些强制手段（法强制，Rechtszwang）是为了维持秩序而特别提供给他们的。强制手段可以是物理性，也可以是心理性的；可以直接或间接方式为之。如果情况需要，这些手段可以针对视此秩序为经验性妥当的感情共同体（Einverständnismgemeinschaft）、结合体关系（Vergesellschaftung）、团体（Verband）与机构（Anstalt）的成员；也可以针对外人。这些强制手段乃是我们正在讨论中的共同体关系的“法秩序”。

然而，并非所有为共同体所认可的秩序皆为“法秩序”，这点我们稍后还会论及。同样的，在一个共同体里，也并不是负责强制机构的人的所有“官方功能”就都与法强制有关；其实，我们不如将法强制限

定在那些企图迫使一个秩序被遵行的官方行为，**因为**，这个秩序已正式被视为具有约束力。不过，当行为之遵从一个秩序仅是出于一种权宜性或其他物质性的考量，即不适用“法强制”一词。一个秩序之妥当性得以实现，其间无疑涉及许多复杂的动机。只有在为了“秩序本身”而有采用强制手段（“法强制”）之可能性时，我们才称此一秩序为“法律”。

我们当然也会发现，并非所有（客观的）“法律”皆为“被保障”的法律。在下述这些场合，我们也会用“法律”一词，不管是称之为“间接受保障的法律”或是“无保障的法律”：一个规范是否妥当乃取决于，以此规范为行动取向的方式、具有不管怎样的一种“法律效果”；换言之，与主要规范之被“遵守”或“违反”相关联的是、其他一些规范实际存在的情况，亦即，被认可的行为由法强制所保障的某种可能性。这种情况在法律生活里其实相当普遍，后面我们还有机会再加阐述。然而，为了避免把问题弄得太过复杂，当我们在本书用“法律”一词而不加定义时，指的就是直接受到法强制所保障的规范。

这种（客观的）“受保障的法律”，绝非在所有情况下都是以“暴力”（Gewalt）——亦即物理性的强制力——的方式来维持。在我们的词汇里，法律（包括“受保障的法律”）之社会学的决定性特征，并非暴力，更不是私法里现代的诉讼技巧——到“法庭”提起“诉讼”，以及随之而来对判决的强制执行。至于“公法”的领域，指的是规范国家机器及与其相关的各种行为的秩序，同时涉及许多主观的权利与客观的法规，一旦这些权利或法规受到侵犯，只有通过“申诉”或某些特定人士的“谏疏”，才会促使强制机构采取行动，不过通常也没有附带任何物理性的强制手段。从社会学的角度而言，一个“受保障的法律”是否存在于这样的一种环境，取决于是否能有一个**有组织**的强制机构，以

非暴力的方式来执行法强制。由于对这样一种法强制的依赖还很强，事实上规范被遵守的可能性也相当大，这个机构也因此而有其分量。

今天国家已垄断了以暴力来执行法强制的权力。所有其他还能以暴力来执行法强制的共同体，皆被视为他律的（heteronom），而且多半也是他治的（heterokephal）。这是历经某些发展阶段的结果。

只有在法强制是经由政治共同体特有的——通常都是直接诉诸**物理性的**——强制手段来执行时，换言之，即由国家来加以保障时，我们才会用“国家法”（staatliches Recht）一词。因此，在“国家法”的范畴里，“法规”的存在即意味着下述的现象：当某个事件发生时，大家都有个共识，亦即期待政治团体的某个机关会采取行动；对于这种行动的期待则会导致对指令的遵从，只要这些指令是基于上述法规、并符合一般人对这些法规的解释；就算指令不可能被遵从时，至少也可以得到“补偿”或“赔偿”。导致这种后果——也就是由国家来行使法强制——的事件，可能包括一些人们的行为，例如签订契约、违约或犯法。不过，这只是一些特殊的事例，因为，基于法规之某种经验妥当性，适用于人与物的政治权力之强制手段，也可以用来对付例如超过水位上限的河川。

我们当然并不认为，“法规”的妥当性，换言之，人们之服从与否，仅是**因为**有上述那种强制机构的存在，虽然通常的看法都如此。服从的动机其实是形形色色的。在大多数的例子里，主要的动机有出自功利性的、伦理性的或主观习惯性的考量——也就是说，顾忌周遭人们的非议。这些动机的本质，对于决定法规本身之妥当性的样式与程度，极具关键性。不过，就目前我们所讨论的、受保障的法律之形式社会学的概念而言，尚未涉及心理学的层次。就此种法律来说，真正重要的是，是否可能有一群特定的人、基于一种纯粹形式上的理由、而强力介入那些仅是纯然事实性的违反规范的案例。

## **(2) 法秩序对个人之社会学与经济的影响，国家法与非国家法**

成为一种“法规”的秩序，其经验“妥当性”对个人的利益有许多影响。特别是，它可以给予个人对其拥有的经济财货或者在某些前提下可在将来取得的财货，某种**计算的可能性**。这种可能性或机会的开创或保障，无疑是那些同意一个法规范或者想以此规范来指使他人的人，会想去制定法的主要目标之一。

这样的一种“可能性”或“机会”也许带有下列的两种性格。它可以仅只是某一规范之经验妥当性的一个“副产品”：在此例子里，规范并不是用来**保障** 属于某个**个人** 的机会。然而，在某些情况下，规范也有可能是特别用来提供给个人这样一种保障的，换言之，给予他一种“主观的”权利。从社会学的角度而言，当我们说，在国家的法秩序之下，某人有此权利时，通常意指下列的情况：在一个具有共识之基础的法规范下，他的机会可以得到实质的保障，换言之，由于有一个为此目的而设置的“强制机构”的协助，他的理念或物质的利益得以确保。

至少在一般的情况下，这种协助可能出之以下列的形式：一些特定的、（构成强制机构的）人会随时准备帮助他，只要他能通过适切的管道提出要求；由此看来，提供给他“协助”确实是因为“法规”的存在而得到保障。这样的保障纯粹是基于法规的“妥当性”，而与权宜、自由裁量、恩宠或个人好恶无关。只要在此意味下的法律协助能从适切的管道获得，甚至不必诉诸物理性或其他严峻手段，我们即认为这个法律的妥当性是存在的。就算是“无保障的法律”，如果受到侵犯（例如选举时违反了选罢法），基于一些经验性妥当的规范，会导致某种法律**效果**（例如宣告选举无效），并且为了执行此种法律效果而设置具有强制力的一个机构时，这个法律的妥当性也可说是存在的。



为了单纯化起见，我们暂且搁下那些仅为“副产品”形式的“机会”问题。以“国家”为其前提条件的“主观的权利”，乃是由政治权力的强制力所保障的。当构成“法律”之保障的强制手段，是由政治以外的权力——例如教权制（Hierokratie）——所提供时，我们即称之为“非国家法”（Außerstaatlichen Recht）。有关非国家法之各种范畴的讨论，并非此处主题。

我们要提醒注意的是，在暴力手段之外，尚有**非**暴力性的强制手段存在，而且可能发挥如暴力一样，或者在某种特定的情况下甚至比暴力手段更为强大的影响力。例如从团体中开除某人、杯葛等等威胁的手段，出自巫术观念的现世的好处或坏处，或是来世的赏罚，在特定的文化情境里，比起政治性的强制机构而言，有时——在某些地区更可说是司空见惯——更能导引出一特定的行为模式，政治强制机构的作用并不一定就都那么可靠。政治共同体里强制机构以暴力执行的法强制，效果通常比不上其他的——例如宗教力量——强制手段。一般说来，其效用实际所及的范围，得视个别具体的情况而定。然而，在社会现实层面里，只要政治强制机构的暴力手段仍能发挥**重要的**社会性效果，则“法强制”就会继续存在。

从社会学的角度而言，我们也不能就此归结出，“国家”之所以“存在”，乃是因为政治共同体的强制手段比起**所有**其他共同体的强制手段来得更为有力。尽管与“国家法”有所冲突，“教会法”依然还是“法律”。这种冲突过去曾不断发生，而且在近代国家与某些教会——例如天主教会——目前的关系情况下，注定还是会再度出现的。奥地利帝国内斯拉夫人的“家族”（zadruga）<sup>[3]</sup>，不只得不到国家的任何法律保障，它的一些规范根本就与官方法律有所抵触。由于这种“家族”是建立在具有共识的行为基础上，因此它有自己的强制机构以保障其本身的规范，以此，这些规范亦可被视同为“法律”。只有在向国家提

起申诉时，国家才会拒绝承认此种（家族的）法律，并通过其强制机构予以撤销。

此外，在欧洲大陆法系以外的地区，近代的国家法也经常被其他团体明白接受为“有效的”规范，并以此来验证团体自身具体的判决。例如，美国法律既保护工会产品的“商标”（label），并且也会订定出各政党所提名的候选人资格是否“有效”的条件。英国的法官如果接到申诉的话，也会干涉一个社团的判决程序。即使是在欧陆，德国的法官如果碰到名誉毁谤的诉讼时，也会研究一下对于申请决斗的驳回是否合乎“惯例”，尽管法律根本就禁止任何决斗。只是此处我们并无意深入探讨，有关这些规范是否就此转化成“国家法”，其间所涉及的决疑性的问题。

基于上述的理由，特别是考虑到所用词汇的首尾一贯性，我们并不认为“法律”一词在范畴上仅在法强制受到政治权力所保障的情况下才适用。也没有任何实际的理由可以支持这样的用法。我们似乎可以这么说，“法秩序”的存在与否乃取决于，是否有一个（或一个以上的）人随时准备在事件发生时行使强制手段——不管这个强制手段是物理或心理性的；换言之，这个组织特别是为了执行“法强制”的目的而设置的。为了执行物理性的强制手段而设置这样的一个机构，并不是只有政治共同体才有的。如果将心理性的强制手段一并列入考量的话，那么即使是在今天，政治共同体也都还做不到这一点——这一类的法律实际上是由教会来保障的。

我们已经说明过，由一个强制机构所直接保障的、（客观的）法律与（主观的）权利，仅只是“法律”与“权利”之存在的一个特殊例子。然而，即使是在这样有限的一个范畴内，强制机构的形式也是形形色色的。举个极端的例子，当现存妥当的秩序受到威胁时，强制机构可能意味着，共同体的**所有**成员会基于共识而一起强制介入。然

而，除非参与此种性质的强制介入已被视为一种义务，且有明确规定，否则我们还是很难称之为一个“强制机构”。当法律是由政治权力的机关来加以保障时，强制机构尚可从压力（利害关系者）团体得到支援：例如，债权人與地主团体所发挥的严格规范，特别是他们所提供的信用不佳的债务人与佃户的黑名单，往往比提起法律诉讼还更为有效。这种类型的强制力当然可能会扩张其诉求范围，甚至到达国家法律未曾保障的领域；而且，尽管这些诉求是受到国家之外的力量所保障，它们仍然是基于主观的权利。

国家经常会设法阻挠其他团体的强制手段，英国的“毁谤法”（Libel Act）即以不承认事实证明的办法（换言之，即使所言皆为事实亦不能免责），从而迫使黑名单无法出现。只是国家所采取的这些手段并非永远都能成功。在这一点上，有些团体比国家还更为有力，例如依靠决斗之“荣誉法典”以解决彼此争端的身分制团体。这些团体以荣誉法庭与杯葛为其强制手段，通常都能成功地迫使当事人履行其义务（“荣誉债务”，例如赌债或决斗）；这种义务与当团体的共同体目的有其内在本质上的密切关系，然而，就国家的立场而言，却是不被承认的，或甚至是被禁止的。只是，国家也常常被迫做某种程度的妥协。

主张将决斗这类性质特殊的犯罪以单纯的“杀人未遂”或“伤害罪”来起诉，显然是扭曲了法律的本意。这些罪行具有相当特殊的本质。不过，即使是在今日的德国，随时准备决斗仍然是国家加之于其军官的一项**法律**义务，虽然刑法上明明白白写着禁止任何决斗。当一个军官拒绝遵照荣誉法典履行决斗义务时，国家即会课以法律责任。不过，对于军官团以外的其他人，情况当然就不一样了。

“私人”组织对付其**捣蛋**成员的典型强制手段，即是将他们排除于团体及其一切物质性与观念性的利益之外。像医生、律师等职业团

体，以及其他社会与政治性的社团，莫不以此为其**最后的手段**（ultima ratio）。近代的政治组织大致上已将这些强制手段纳入监控。例如在德国，医生与律师团体已不准再采取此一最后手段；英国的法庭也有权在当事人申诉的情况下，重新审查被除名的案例；美国的法庭则有监督政党的权力，并有权在接受申诉的情况下，审查一个“商标”的使用是否合法。

各种团体强制手段相互间的冲突，正如法律本身一般的古老。而在过去，并非总是政治团体的强制手段获得最后的胜利，即使是在今天，政治力也并非就一直都能占上风。例如在今天，一个违反垄断协定的商人，还是无法得到政治力的支持，以对抗有组织地利用削价竞争将其逐出市场的企图。同样的，当某个投机客借口证券交易不合法而拒绝支付款项以从中牟利时，政府也无法保护他不被列入拒绝往来户的黑名单里。中世纪时，宗教法庭明令禁止的一些事项，却明载于某些商人行会的会规，尽管从教会法的观点而言，这些会规显然是无效的，它们却还是延续下去。

国家不得不相当程度地容忍其他团体拥有类似的强制力量，即使这种力量除了直接用来对付自己的成员外，有时还会用来对付圈外人——迫使他们遵照这个团体的规范。例如卡特尔会努力迫使圈外人加入其组织，或是债权人团体对债务者所采取的行动。

强制保障的“法律”之一个——就社会学的角度而言——相当重要的极端例子，可见之于近代的政治共同体（拥有自己“法律”的宗教共同体也一样），此即法律的保障者乃是一个“法官”或某些其他的“机关”，原则上必须是一个公正无私的仲裁者，而非一个与当事人某方有“个人”关系的人物。另外一个极端的例子则是，强制手段乃是由那些与当事者某方有紧密个人关系的人物——例如当事者“氏族”的成员——所提供。就像在近代国际法之下的“战争”，在上述情况里，“血族复

仇”与“械斗”（Fehde）<sup>[4]</sup>乃是惟一或至少是正常的、执行法律的形式。在这个例子里，从社会学的角度来看，个人的“权利”能得到多少保障，纯粹基于下述的可能性：亦即，其氏族的成员对于支援他的械斗与血族复仇的义务，愿意承担到什么程度（这种义务原初是由于对超自然力量之愤怒的恐惧所保障的）；以及他们所拥有的力量是否足以支持他所要求的权利，虽然不一定要得到最后的胜利。

“法律关系”一词将用来指涉下述情境：一个权利的内涵乃是由关系所构成，换言之，由具体的人——或者是能由具体标准所界定的人——所采取的实际的行动或可能的行动。一个法律关系中所包含的权利，可能会依实际发生的行为而有所变化。就此而言（即使是在一种假设性的、极端的例子里），就算支配者个人被视为拥有发号施令的权利，而所有其他人的机会皆萎缩至仅仅是支配者之“行政规则”（Reglement）<sup>[5]</sup>的反射，“国家”仍可被视为是一种“法律关系”。

## 二 法秩序，习律与习俗

### （1）惯习在法律形成中的意义

法秩序、**习律**（Konvention）与**习俗**（Sitte）的领域乃是连续不断、难以截然划分的。我们将“习俗”界定为一种典型的、一致性的行为，这种行为固守在既定的常轨上，**仅仅**因为人们“习于”如此，而且也由于下意识的“模仿”导致如此。这是一种“群众行为”（Massenhandeln），个人之所以会继续采取如此一种行为，并非出自任何人的“要求”。反之，我们所谓的“习律”是指某种行为的发生、特别是引发此种行为者，绝非出自物理的或心理的强制，并且，至少一般说来，除了形成行为者之特殊“情境”的人群圈内的赞同或指责之外，不会直接受到任何其他方面的影响。

有必要严加区别的是“习律”与“习惯法”（Gewohnheitsrecht）。对于这个不太管用的概念，我们此处姑且不论。按照通常的术语用法，习惯法的妥当端在于，强制机构为了妥当的规范——其之所以妥当并非由于法规的制定，而仅仅是由于共识（Einverständnis）——得以落实，而介入运作的可能性。相反，习律这方面就正好是没有“强制机构”，换言之，没有（至少相对而言）明确限定的一群人随时准备好要执行法强制的特殊任务（即使法强制只是作为“心理的”手段）。

光是单纯的“习俗”，换言之，并未成为习律，就足以在经济上产生广泛的影响。特别是经济上的需求状态——一切“经济”的基础，极为广泛地取决于单纯的“习俗”，尽管个人至少在某种程度上可以无视于习俗而不会受到任何的非难，然而，实际上个人多半是很难逃离它，并且，习俗惟有在朝向模仿其他群体的另外一种“习俗”的道路上才会缓缓地产生变化。我们将会看到 [\[6\]](#)，单是“习俗”的共有，就足以对社会的交际共同体（Verkehrsgemeinschaften）和对通婚产生重大影响，并且通常会在“种族的”共同感情的形成过程中注入一定程度的刺激（尽管有效程度难以确定），并进而促成共同体的形成。不过，正由于遵循这样一种事实上已“惯习化”的东西是一切行为、因此也是一切共同体行为的一个极为强大的要因，所以法强制在其将“习俗”变成一种“法律义务”（例如按“惯例”而行）之处，通常也不会给习俗添加上什么效力，并且，当法强制与习俗有所违拗时，其试图影响实际行为的举措就会遭受挫败。另一方面，由于个人在不可胜数的生活关系里乃是依存于其周遭环境之完全自发的善意（这善意既不是由世俗的、也不是由超世俗的权威所保证），因此，对于个人的行止而言，“习律”的存在往往比法强制机构的存在更远具有决定性。

从单是“习俗”转变成“习律”的过程自然是非常流动不居的。越是往历史回溯，我们发现行为的样式、特别是共同体行为的样式就越是



广泛而全面地取决于这种已“惯习化的”心态，并且，一旦有所偏离，就会引发极大的不安，这对于一般人在心理上的影响恐怕就像身体机能的障碍所导致的结果一样。以此，似乎也就更坚定了惯习化事务的继续保持。从这个阶段转进到共同体行为的“共识”性格（此种共识一开始无疑只是模模糊糊地被感受到），也就是转进到认为一定种类的惯习化行为是一种“义务”的观念，若就此种转进所涵括的范围和其所具有的内容而言，根据民俗学的研究，至今所知仍然极为不明确，所以此处即置而不论。

至于人们在此一过程中的哪个阶段里，会在主观意识上认定“法律义务”的存在，则完全是术语上和权衡上的问题。在客观上，以实力来回应一定种类的行为，就像动物，而人类也一样，实际发生的机会是亘古以来就存在的。不过，至少我们绝不能这么认为：在此情况下，主观上即存在着一种所谓“共识的妥当”，或者引导该妥当行为的是一种可以明确把握的“意念”（gemeinter Sinn）。比起“原人”来——如果在此可以不致引人误解地使用这个极有问题的概念的话——某些家畜的行为，恐怕是更为广泛地受制于初步的“义务”观念。然而，我们对于“原人”的意识里的主观过程一无所知，至于“法律”或习俗之所谓的绝对原始性，或者根本具备其“先天性”等，这些经常一再反复出现的说法，对于经验的社会学而言是一点用处也没有的。

“原人”对外，尤其是对其同类，在举止上表露出实际的“规则性”，并不是因为某种“规则”或“秩序”被视为是“具有约束力的”，而是因为，相反的，被有机制约的规则性——我们必得接受这是精神物理上的真实情形——与所谓“具有约束力的规则”的观念相结合的缘故。人类内在精神上对于这种规则性所抱持的“意向”，本身——正如现今任何人在日常生活上都可以经验到的——就包含着对于革新的明显阻

碍，这乃是我们不得不承认的事实，而这个事实正好给予那种认为规则“具有约束力”的信念，一个强而有力的支持。

## **(2) 借着“启示”与“移情”形成新秩序**

借此机会，我们要问：在这个有志于趋向“规则性”且认定其具有“妥当力”的世界里，任何的“革新”是如何产生的？从外在，亦即借着外在生活条件的改变（而产生革新），这是殆无疑义的。然而，这一点也不能保证，回应生活条件之改变的是新秩序的形成，而不是生活的破灭。特别是外在的改变绝非革新之不可或缺的条件，更何况在许多极为重大的案例里，外在的改变根本算不上是形成新秩序的一个因素。一切的民俗学经验在在显示出，新秩序的最重要泉源毋宁是来自个人的影响，这样的人能够体验一定性质的“异常”状态（从今日的治疗学的立场看来，不少——但绝非总是或通常——被认为是“病态的”），并且基于此种体验而影响到他人。此处我们所讨论的并不是体验——因其“异常性”而显得是“新的”的那种体验——以何种方式形成的问题，而是此种体验有什么影响的问题。

足以克服惯习化之“惰性”的这种影响，可以循着各种极为不同的心路历程而进行。这些心理的过程当中存在着许多过渡的形式，而在其中做出两种对立的形式并且在术语上加以明确的厘清者，是黑尔帕赫（Hellpach）<sup>[7]</sup>。这两种对立形式，其一是“启示”

（Eingebung），亦即：以猛烈的手段突然唤醒被影响者认定其某种行动乃是“当为”的观念。其二是“移情”（Einfühlung），亦即：让被影响者共同体验施与影响者本身的内在态度。通过此种媒介而引发的行为，在个别的情况下，有着形形色色的各种类型。不过，多半的情况是引发了以影响者及其体验为取向的、群众性的“共同体行为”，并且，也可能因此而发展出内容相应的“共识”来。若此种共识“适合”于外在的生活条件，那么便会继续维持下去。“移情”，特别是“启示”——

这两者多半被总括于“暗示”（Suggestion）这个含糊歧义的名词下——的种种作用，乃是革新在事实上被实现的一个主要泉源，而革新之“成熟”为规则性，则反过来很快就会再度加强（时而伴随着革新而来的）“约束性”的感觉。不过，这种“约束感”本身——一旦有发展成有意义之观念的迹象——即使是在革新的情况下，无疑也会呈现出其为根本的、始源的性格，特别是作为“启示”的一个心理上的要素。

倘若将新行为方式的“模仿”视为普及办法的初步与基本过程，那就不对了。模仿当然极具重要性，然而，这通常是次要的，并且多半只不过是特殊情形。如果狗——人类最古老的伴侣——的动作是由人所“启示”的，那么我们绝不能说是狗在“模仿”人类。不过，在极大部分的情况下，影响者与被影响者之间的关系却正是如此。这种关系有时候会是比较类似“移情”的类型，有时候则类似“模仿”——不管是出自目的理性的考量，或是由于“群众心理”的缘故。

不过，无论如何，既已形成的革新——如果是源自经久持续的“启示”或强烈的“移情”作用的话——最容易走上形成“共识”和最终成为“法律”的道路。以此，革新的结果是创造出“习律”，在某些情况下，甚至是直接创造出基于共识的强制行为以对付反抗者。如果宗教的信仰够强烈，那么一切历史经验无不显示，“习律”、亦即周遭的赞同或非难，便会一再地产生出这样的期望与信念，亦即超感官的力量也会对周遭所赞同或非难的任何行为予以报偿或惩罚。不只如此，在适当的条件下，习律也可能会更进一步产生出这样的想法，亦即不仅是行为者本身，而是连同其周遭的人，都有可能遭到上述超感官力量的报复，因而，有必要由每个人个别地或者通过团体的强制机构，来（对此行为）加以反制。或者，由于某种行为模式一再反复发生，结果在特定的秩序担保者身上便产生出这样的想法，亦即如今所面对的不只是习俗或习律的问题，而是有必要加以强制的法律义务。这样一种实

际上妥当的规范，我们称之为习惯法。或者，最后，利害关系者也可能基于理性的考量而做出这样的要求，亦即为了确保习律上或者习惯法上的义务以免动摇起见，应该明白地将之置于一个强制机构的保障之下，亦即将之转化为制定法。尤其是在一个有制度的目的团体的、“各个机关”之间的内部权力分配的这个领域上，经验显示，只受到习律所保障的行为规则的内容是不断地往法律所要求并保障的那个领域移动。英国的“宪法”的发展，便是个首要的例子。

最后，任何对习律的违反都可能导致这样的结果，亦即周遭会以不利的方式针对违犯者行使其受到强制保障的主观权利。例如：家长针对那些违犯群体生活上纯粹是习律性的规则者，行使其家长权，武将针对违犯荣誉法典者，行使其免职权。在此情况下，习律规则事实上是间接受到强制手段的支持。这和“未受保障的**法律**”之间的区别在于：此一强制手段的介入毕竟是违犯习律的事实上的结果，而不是“法律上的结果”。尽管家长在法律上是拥有“家长权”，然而未直接受到保障的法规之所以具有效力，是因为若无视此一法规，则会遭受到某种基于**受保障的“法律”**规范”发挥出来的效果所约制。另一方面，当法规所援引的是“善良风俗”（guten Sitten）、亦即值得赞同的习律时 [8]，那么遵从习律的义务便就此成为法律义务（间接受到保障的法律）。

此外，还有许多这类的中间形态存在，例如：昔日普罗旺斯地区在恋爱事件上被托以“裁决权”的、吟游诗人的“爱情法庭” [9]；原本是居于仲裁者地位、只担任敌对双方之调解角色、有时也作出判决、但本身并无强制权力的“法官” [10]；或者如今日的国际“仲裁法庭”等。在这类情况下，周遭人士的无形赞许或责难便转化成具有权威性的命令、禁令和许可，也就是转化成具体组织起来的心理强制。以此，我们将可称之为“法律”，除非这不过是种游戏（像“爱情法庭”那样），

或者判决的背后只不过是判决者个人算不上权威的见解，换言之，相反的，至少某个人群组织（如氏族或被害国家）所进行任一种“自力救济”式的杯葛，是人们所期待的正常结果，一如上述的后两种情形。

就我们对概念的定义而言，光是某种行为被诸多个人所“赞同”或者相反的行为被“非难”，并不足以构成“习律”的概念，而必须是在行为者“特定的周遭”里——在此自然不是指地理上的周遭——存在着抱持这样一种态度的机会。换言之，构成此一“周遭”的人群圈子必须有某种被界定出来的特色，不论这一特色是职业的、血缘的、邻人的、身份的、人种的、宗教的、政治的或其他什么性质的，也不管其归属性是松或紧。相反，我们所谓的习律并不以这种人群圈子形成（我们定义下的）“团体”（Verband）为其前提条件，其实，习律恰好多半不是如此。反之，我们所谓的“法律”之妥当，由于在我们的定义下法律乃是以“强制机构”为其前提，所以往往是（真实的或潜在的）“团体行为”的一个要素——当然，如我们所知的，这并不是说只有“团体行为”（甚或只有“共同体行为”），才受到团体在法律上的规制（而成为“团体规制下的”行为）。在此意义下，我们可以说“团体”是法律的“担纲者”。

然而，另一方面，共同体行为、共识行为或结合体行为、团体行为、体制行为——类此本身就已经是社会学上重要的事象、表现和行为的剪影——正如我们一再举例说明的，绝不能说是主观上惟（我们此处定义下的）“法律规则”是从。如果团体的“秩序”指的是行为举止在事实上可以被确认的规则性，而此种规则性又是（构成团体本身或在团体影响下的）共同体行为的实际经过所表现出来的特征或必备的条件，那么此种意义上的“秩序”只能微乎其微地算是以“法律规则”为取向的结果。只要规则性是有意识地以“规则”为取向（而不是单纯从无意的“习惯”里蹦出来），那么这不过是“习俗”或“习律”的规则性，或

者，这往往绝大部分是参与者在为自己的利益打算之余所表现出来的、主观上合于目的理性的行为准则的规则性——参与者本身或其他人无不冀望于此种行为所能发挥出来的效果。不只如此，人们还会借着特殊的——尽管不受法律强制所保护的——结合体关系或共识，而在客观上有所期待于此种行为准则。法强制的可能性，一如先前所说的，对于行为者的“合法”作为而言只发生很有限的作用，在客观上，也不过是共识行为的实际经过中零星小节上的一点保障。

### **(3) 习律、习俗与法律之间的流动过程**

就社会学而言，从单纯的“习俗”转变成“习律”，再从习律转变成“法律”的过程，显然是流动不居的。

1. 倘若强将“法律”与“伦理”（*Sittlichkeit*）之间的差别，区分为法律规范在于规制“外在”举止，并且仅只于此，而伦理规范则相反地“仅仅”在于规制心志（*Gesinnung*），那么，即使就非社会学的角度而言，此种区分法也还是错误的。的确，法律未必总是将行为背后的心志看得那么重要，并且，有些法规和法律秩序，其包括刑罚在内的法律效果，只是和外在的因果关系有关联。然而，这绝非通例。法律效果牵涉到的包括“善意”或“恶意”（*bona oder mala fides*）、要从心志内部来究明的行为之“败德”或其他种种纯粹心志所趋的事实。并且，“伦理的”命令所针对的，正是在于“克服”实际行为里的那些反规范的欲望，而这些欲望事实上也是“心志”的一部分并且油然而现于外。因此，以规范的观点来说，伦理与法律之间的区别，自然不能着眼于其为“外在的”或“内在的”，而是要从两者在规范性上的品位高低（*normative Dignität*）来着手。



不过，就社会学的观点而言，“伦理的”妥当性和基于“宗教上的理由”或“由于习律”的妥当性，通常是一致不二的。反之，惟有当行为的抽象准则，被主观地感受到是从终极的妥当原理那里开展出来的时候，才算是“纯然的”伦理规范，而且此一主观观念还得为行为取得实际的意义才行。事实上，此种观念往往极具真实意义。果真如此，那么此种观念也不过是哲学思维上比较新近的产物。以往，犹如当今，在日常生活的现实里，“伦理命令”，相对于“法律命令”，在社会学看来，通常无非是基于宗教或习律的行为准则，并且和法律之间并无一清二楚的界限。从来没有任何社会学上重要的“伦理”命令不是有时或为法律命令的。

2. 施塔姆勒（Rudolf Stammler）以规范的履行是否出于个人的自由意志来区分“习律”与法律规范 [\[11\]](#)，这种办法根本行不通。若说履行习律上的“义务”，例如社会的礼仪规则，并不是个人所“被要求”的，而不履行则仅仅只会招来自愿、而且随时都可任意脱离自由结社关系的结果，这是不正确的。我们可以同意有这样一种性格的规范存在，不过，这种规范绝不仅仅是存在于“习律”的领域里，而是也同样存在于法律的领域里——“事情变更条款”（*clausula rebus sic stantibus*）事实上往往带有这种意思。无论如何，在施塔姆勒自己的社会学里，将习律规则与法律规范区分开来的重点所在，自然不應該是在这样一种规范上。

不只是在理论上可以建构起来的一种无政府主义的社会——施塔姆勒已借助其学院式的概念来开展这种社会的“理论”与“批判”——而且包括许许多多存在于现实世界中的社会，根本就废弃其习律秩序的法律性格，原因在于它们认为：

对于侵害习律秩序者而言，光是社会的非难这个事实，加上极为现实的间接后果，就足以并且必然足以构成制裁。因此，就社会学而言，法律秩序与习律秩序绝非根本对立的，因为，姑且不论那些当然存在的过渡现象，习律不但部分是由心理强制所支撑的，而且部分，至少间接地，是受到物理强制的支援。法律秩序与习律秩序之间的区别关键，端在于强制的社会学**结构**这一点上，换言之，习律秩序这方面并没有随时准备好行使强制权力的人（亦即“强制机构”：“教士”、“法官”、“警察”、“军队”等等）。

然而，施塔姆勒首先特别是将“规范”在**理念**上的“妥当”和规范之为妥当的**观念**，相互混同起来。前者可经由法律理论学者和伦理学者在学理上演绎而得，而后者则对经验行为产生**真实**影响，并且应该是经验性考察的对象。此外，他又将行为在**规范下的**“规律性”——借着大多数**人事实上**所认为是“应然”的规则而表现出来——和人类行为事实上的规则性，互相混同起来。这两者必须在概念上严加区隔。

行为上单只是事实上的规则性，亦即只是“习俗”，转化为具有约束力的、起先多半是基于心理强制而受到保障的“规范”形式，通常是以习律规则作为媒介，换言之，借此而形成**传统**。某些事象光凭有规则地一再发生这个事实，就足以赋予这些事象类似规范命令的权威，不管这些事象是自然现象或是生物官能所致，或者是无意识地模仿或适应外在生活环境的行为。譬如被认为是神力控制下的星辰恒动或尼罗河的定期泛滥，或不自由劳动者惯常接受酬劳的方式——他们在法律上是无条件地臣属于领主的权力之下。

一旦习律取代了行为的规则性，换言之，从“群众行为”转变为“共识行为”——因为在我们的术语用法下，这正是整个过程的意义所在——，我们称之为“传统”。单是掌握住习惯性的行为方式和一心一意地保持住这种习惯，便足以对法律秩序的维系发挥强而有力的影响力——即使此一法律秩序原先是通过法规的制定才固定下来的。更不用说传统所能产生的作用了。这可比针对预期的强制手段和其他结果所做的任何反省，都要有力得多了，更何况至少某些遵循“规范”而行的人根本没有意识到那些手段和后果的存在。从单是无意识地形成一种习惯，到有意识地接受应该遵奉规范而行的准则，总是流动不定的。行为单只是事实上的规则性，造就出具有相应内容的伦理信念和法律信念，同样的，另一方面，物理和心理的强制手段号令着一定的行为这件事，也造就出行为事实上的习惯和因此而来的行为的规则性。

法律与习律，作为原因与结果，被夹缠在人类共同的、并立的和对立的行为之中。若将法律与习律视为行为的“形式”而与行为的“内容”（亦即行为的“素材”）相对置——就像施塔姆勒所做的——那就大错特错了 [\[12\]](#)。相信某种行为是法律或习律上所命令的，从社会学的观点看来，只不过是一种提高或然率的附加品，借此或然率，行为者可以计算出其行为的一定**后果**。因此，经济理论好歹是有道理完全撇开不管规范性格的分析。

就经济理论而言，某人“拥有”某物，只不过意味着：他算得到别人一点儿也不会妨害到他对此物实际上的处置。对于处分力的这种相互尊重，是如何产生出来的？是出于习律或法律规范的考量，还是基于所有参与者对自身利益的某种衡量，

对经济理论而言，这本来就是无关紧要的。某人“积欠”他人某物，在社会学看来，意味着下面这样一种机会存在。亦即：某人基于一定的事实，不管是承诺或是侵权行为，或其他什么缘故，让他人产生一种期待，期待基于上述事实在一定期限内某人会将上述某物的实际处分权转交出来，而此种期待被实现的机会是存在的。对经济理论而言，此事所涉及的心理动机为何，并不重要。财货被“交换”，意味着：根据协议，某人对某物的实际处分权被转移到他人手中，而此种财货的移转，是因为某人考虑到另一种物品的实际处分权会被或者应该被从他人那儿转移到自己的手上。

投入债务关系或交换的人无不怀抱着这样的期待，期待**对方**会以相应于自己的意图的方式来行动。此时，在双方当事人之外是否存在着某种“秩序”用以保障、命令、通过强制机构或社会责难来强制实现这点，并不是概念上必要的前提，同时，是否在主观上承认有一种“具有约束力的”规范存在，或者相信对方也是这么认定的，这也并不是当事者之间必要的前提。例如，在交换之际，交换当事人可以相信，对方基于保持未来和他之间的交换关系的那种利己的**利害关心**，会抑制住其毁弃承诺的倾向，就像未开化的部落里的“沉默交换（stummen Tausch）”所明白显现出来的 [\[13\]](#)，而在所有近代的交易里，尤其是交易所里，这更是极为普遍的现象，或者信赖有此作用的其他类似的动机。

在纯粹目的理性的情况下，事实上，参与者任一方都会计算到、而且通常可以计算到这样的可能性：对方将会表现得“有如”承认他必须“信守”既有承诺的这样一种规范，对他而言是“具有约束力的”。在概念上，这已具足无疑。然而，

毋庸赘言的，在某些情况下，当事人之预期对方会这么表现，是否能以下列方式而得到保证，恐怕更具实际意义，亦即：1. 主观上相信这样一种规范具有客观的妥当性，这一点在其周遭环境里是普遍的（此即共识）；2. 更进一步，基于社会的赞同或非难而有习律的保障，或基于强制机构的存在而有“法律的保障”产生出来。

确实，若无法律保障，近代那种私人的经济性交易形态也不能说是完全“不可想象的”。反之，在大多数的商业交易里，人们想都没想过可能采取法律行动的事情。例如交易所里的协定，职业商人之间是以这么一种方式进行的，而这种形式在绝大多数的情况下是根本不可能针对对方的恶意提出任何“证明”的，亦即：口头的方式，或者在（自己的）记事簿上作下记号或记录。尽管如此，实际上未曾有过争议。同样地，也有些纯粹追求经济目的的**团体**，其秩序完全或几乎完全不受国家法律的保障。某些类型的“卡特尔”也曾是这样的团体。

另一方面也常常发生这样的事，亦即：团体本身所缔结的、在私法上有效的约定，借着团体的解散而丧失效力，因为如此一来，具有形式正当资格的原告即不存在。以此，此种团体乃是具有自己的强制机构的、某种“法律”的担纲者，只是此种法律在遂行法强制上却完全无能为力，或者，惟有当团体存在的情况下，方有可能。不过，由于参与者内在主观的态度使然，卡特尔契约往往缺乏有效的习律保障，虽然如此，这样的结合关系却因为全体参与者共同一致的利害、而长期且极为有效地运作下去。

尽管如此，对这样的组织而言，具有强制力的法律保障，特别是国家的法律保障，当然不能说是无关紧要的。现今，交

易根本是少有例外地受到法强制的保障。交换行为通常是意图获得主观的“权利”，用社会学的说法则是：在于获得国家以强制机构来支援自身处分力的机会。“经济财”如今同时也就是**正当取得的主观权利**，而“经济秩序”的“世界”即由这样的素材所构成。

虽然如此，即使现今，交换目标的整体也不是全由以上这些所构成。不受法律秩序所保障、甚至基本上是法律秩序所拒绝保障的经济机会，仍旧是交易的对象，而且不仅不是“不当的”，反而是完全正当的。例如商人之有偿地让渡其“字号”即属之。字号的买卖在现今通常会产生出某些私法上所赋予买方对于卖方的权利，例如卖方应停止某些特定的行为，或者进行其他的行动（譬如“引介”买方给顾客）。不过，这样的权利并不及于第三者。

然而，不论过去还是现在都存在着这样的情形，亦即：政治权力的强制机构预备行使直接的强制以利于销售机会的拥有者和取得者（例如“行会禁制权”<sup>[14]</sup>，或受到法律保护的“独占”）。反之，众所周知，正如费希特（Fichte）在其《封闭性的商业国家》里视之为近代法律发展之特色的，现今基本上只有对于具体有用的财货或劳动服务的要求权，才是国家法律保护的对象。所谓的“自由竞争”，就法律而言，正是在此一事实上表现出来。因此，尽管此处（字号的买卖里），第三者不再受法律所保护的机会即使仍旧是经济交易上的财货，然而，法律保障的阙如显然还是铸成了重大的经济后果。不过，从经济学和社会学的观点看来，在概念上确立不移的是：原则上，法律保障的介入不过是提高了稳定性，以此可以预先估算出与经济相关的重要事象。



某一事实之合于法律秩序，总是意味着：有个人群机关存在，当该档事实出现之际，此一机关即被视为得以按照某种规范观念（原则上）指示出什么是“依法”所当为的。只不过，这从来没有被彻底无余地实现过。就像我们先前谈论过的，任何理性的结合体关系，也就是包括共同体行为和共识行为的秩序在内，比起这些行为本身来，通常都是后发的。不过，这点此处且应略而不谈。另一点，共同体行为和共识行为的发展总是不断地制造出全新的情境来，而新的问题根本不是被认为妥当的规范和其他法律学上的逻辑手段所能解决的，或者也只能作表面上或以似是而非的方式来解决（此即“自由法”运动的主题），而这点亦非此处的问题所在。

此处，我们所要谈论的毋宁是：尽管法律秩序在极为彻底理性化的情况下，其最为“根本的”问题却往往从未受到法律的规制。此一现象的两种独特类型，举以下实例说明：

1. 倘若一个“立宪”君主罢免了他的责任大臣，然而并不任命其他任何人来取代这个职位，换言之，没有任何人来副署君主的行为，那么，“依法”该当如何？这个问题，在世界任何地方的任何“宪法”里，都未曾有法律的规制。可以确定的不过是：某些统治行为不再是“有效的”。2. 至少就大部分的宪法而言，当“国家预算”应该由相关人等基于自由协议来确定，然而却无法做出协定时，那么又该当如何？

关于第一个问题，耶利内克（Jellinek）认为这实际上是个“无谓”的问题，倒是不错 [\[15\]](#)。只是，对我们而言，必须加以了解的是：到底为什么 这根本就是个“无谓的”问题。反之，第二种“宪法的漏洞”，如众所知的，就极为实际了 [\[16\]](#)。如果我们将社会学意义上的“宪法”理解为共同体内部的权

力的实际分配，亦即此种权力的分配足以决定以命令来影响共同体行为的可能性，那么，我们或许可以做出以下的论断来，亦即：社会学意义上的宪法，其特色全在于“宪法”在法学上以何种方式、在何处，显现出这样的“漏洞”——特别是在此种根本问题上的缺陷。像第二类型的这种漏洞，在根据共识或指令而理性地制定出来的宪法里，有时完全是故意被保留下来的。道理端在于：在宪法制定上具有决定性影响力的利害关系者（们），希望拥有十足且最终的力量，**按照自己的意愿**来掌控那些在法律上并不具备既定规范、但不可避免地必须继续进行的共同体行为，正如上述所举的例子，他们希望能施行无预算的统治。

反之，上述第一种类型的漏洞通常并不需要去加以填补，因为，人们相信：利害关系者（在我们的例子里为君主）本身的利益随时都足以约制住他们的行为，而使得法律上可能出现的“荒谬”事情——譬如没有责任大臣的情形——实际上并不会发生。尽管有那样的漏洞，但基于共识，任命大臣无疑是君主应尽的“义务”。并且是个“受间接保障的”义务。因为，违反此种义务的法律结果是：某些行为将不再是“有效的”，换言之，获得强制机构之保障的机会等于零。然而，一旦君主并不履行此项义务，那么国家行政应该如何持续下去，则无论是法律上或习律上都没有明确的规定，并且，由于至今尚未发生过此种现象，所以也未曾有一种“习俗”来作为断定的根源。此事在在明白显示出，法律、习律或习俗绝非吾人所能赖以保证他人履行其被期待、或自己许诺的行为、或被认为是应尽之义务的惟一力量，反倒是他人想让一定的共识行为持续下去的**自身利益**，才特别是一种保证。吾人预期君主将履行其

（被认为乃妥当之前提的）义务的确定性，确实是比下述这种确定性来得高的（尽管其间之不同只是程度的问题），亦即，在我们先前的例子里，交易之一方在没有任何规制或强制保障存在的交易里，（并且即使继续交易下去通常也无任何法律保障可言的情况下），预期对方的行为将会符合自己的打算的确定性。

此处，重要的只是在确认：共识行为或共同体行为在法律上以及习俗上的规制，原则上只把握住行为的一部分，并且在某些情况下根本是有意如此的。共同体行为之以某种秩序为取向，对于任何一种社会关系的形成而言，无不具有组织构成上的意义，然而强制机构对于所有稳定的、在组织秩序规范之下的团体行为而言，却不具有此种意义。前述第一例的荒谬情况一旦发生，必然马上引发法学上的思辨活动，并且甚而导致习俗规则或连同法律规则的制定。不过，其间，相应于情况之不同，或许极为形形色色的共同体行为或共识行为或社会行为早已实际上解决了具体的问题。规范性的律则诚然是共识行为的一种重要的因果成分，但并不是——如施塔姆勒所宣称的——共识行为的普遍“形式”。

### **三 法强制对于经济的意义及其界限**

对于以经验法则和类型为探究目标的一门学科而言，例如社会学，法律保障和作为法律保障之基础从而全面或部分地创制出此种保障、且成为其诠释和运用之动机的规范观念，可以同时被视为某种规则性的结果和特别是此种规则性的原因或部分成因，这样的规则性包括：社会学所直接关注的人类行为的规则性，以及由人类行为所引发出来的、成为社会学间接关怀对象的自然事态的规则性。

行为事实上的规则性（“习俗”），如我们所见的，可能成为施加于行为上的规则（“习律”、“法律”）之所以成立的泉源。不过，反之亦然。规则性也可能经由（习律规范或）法律规范而产生（或连带产生），然而不仅限于直接实现规范内容的那些规则性，同样地也可以产生出其他种类的规则性。

例如一个官员每天规律地出现在他的办公室里，这就是实际上被视为“妥当”的法律规范当中的命令所直接促成的结果。反之，工厂的“外勤售货员”为了获取订单而每年规律地出现在“零售商”的面前，则仅只是法律规范间接促成的结果——因为自由竞争客户事实上是被许可的，并且由于此种许可而促成竞争的必要性。又如，哺乳期的母亲不工作这件事被视为习律或法律“规范”而使得较少的婴儿死亡，这当然是此种规范之为妥当的结果。如果这是个明文的法律规范，那么，此种结果当然也是规范创立者的理性目的之一。不过，立法者的“命令”自然仅限于哺乳母亲的不工作，而不是死亡率的降低。甚至就直接被命令或被禁止的行为而言，强制规范的妥当性在实际上有多少效力还是个问题，因为强制规范之被遵守，只是因其为“合宜的”，而不是在于其毫无例外。在强烈的利害关系的运作下，很可能造成这样的情况，亦即：尽管有强制机构的存在，但基于此种强制之随时准备实行而为“妥当”的法律规范，却可能被违犯，而且不只是零星的，而是压倒性且长期地在不受惩罚的情况下违犯下去。此种情形一旦成为常态，并且参与者也因而取得其行径——而不是企求妥当的法规所要求的行为——乃合乎规范的认定，那么担当保障的强制力最后即不再强制执行前述法规，此时，法学教条者即称之为“习惯法下的废法”（Derogation durch Gewohnheitsrecht）。

受政治权力的强制机构所保障的法律规范，和习律规则彼此皆妥当存在并处于长期斗争状态的情况——就像决斗乃私人复仇在习律下

的转化——是可能的，并且先前也叙述过。为了改变既有的“习俗”与习律而理性地制定出法律规范的情形绝不在少数，然而，尽管如此，情况通常是：法秩序在现实里之所以为经验“妥当的”，并不是由于强制机构存在的缘故，而是因为其妥当性已被视为“习俗”般的习以为常且“耳熟能详”了，而且，习律对于明显背离法秩序所规定的行为多半会加以非难之故。

对于法学教条者而言，法律规范的（观念上的）妥当性，在概念上是先验的。法律并未（直接）规制的行为，对他而言就是法律所“容许”的行为，因而，也就等于是（至少在观念上）连带受到法秩序所规制的行为。对于社会学者而言，相反地，行为的法律规则，尤其是理性制定下的规则，经验上不过是共同体行为的动机里的一个要因，并且多半是历史上较后出的一种要因，其效力的强弱也极为不同。共同体行为的事实上的规则性和“习俗”，其开端在任何地方都是隐晦不明的，在社会学者看来，如我们先前所见的，是人类“适应”既有的生活所需的行为、基于冲动与本能不断演练才生成的，并且，此种行为起初绝非依存于制定秩序，而且也不会借此秩序而有所改变。制定秩序之不断的介入，就我们的观察而言，不过是理性化过程和结合体组织化过程里的一个——尽管是极具特征性的一个——要素，而此一过程之不断地渗透到所有的共同体行为里这件事，我们必须将之视为发展的最基本动力而全面地加以考察。

总的来说，此处所关切的不过是法律与**经济**之间最为一般性的关系，大致如下：

1. 法律（在社会学意涵下）所保障的，绝非仅只于经济的利益，而是涵盖所有极为不同的利益，从保护个人人身安全的这种通常是最为基本的利益，到保护个人甚或神 力量的“名誉”这种纯粹理念财的利益。尤其是，法律还保障政治的、教会的、家族的和和其他种种的权

威地位，以及一般说来各式各样的社会优势地位。这些地位可能在极为不同的方式下受到经济的制约，并且具有重要的经济意义，然而其本身既非经济，同时亦非必然或主要是出于经济理由而为人们所追求。

2. 在某些情况下，“法秩序”可能一成不变，尽管各种经济关系已有了激烈的变革。理论上（我们不妨举个极端的例子以达理论思辨的目的），如果国家权力通过自由契约的方式渐次取得生产手段，那么即使不用变更任何一条法规，都可以让“社会主义的”生产秩序实现出来——这当然是个极不现实的想法，但绝非毫无意义（因为理论上足以做如是想）。倘若果真如此，那么法秩序就必须准备好它的强制机构用以奥援情况的需求，亦即强制执行私人经济的生产秩序里蔚为特色的那些义务。只不过，这样的情形实际上绝不会发生。

3. 事实的法律状态，从法学思考范畴的立场看来，可能根本极为不同，然而，经济关系并不因此而受到明显影响的情形也是有的。换言之，在经济上通常可说是重要的那些点上，倘若法秩序的实际效果，对于利害关系者而言并无不同，那么情形正是如此。这样的情形，不仅是可能的，而且实际上也很广泛，尽管我们必须承认，法律构成上的任何一点不同都可能在不管哪一点上产生出某种经济效果来。例如，“采矿权”在法律上到底是构成“租赁”还是“买卖”，在古罗马即必须因应其法律构成之不同而采用完全不同的诉讼方案。不过，对于经济秩序而言，此种法律构成的差异性在实际上的效果，自然是极为有限的。

4. 当然，法律保障在极大程度上是直接为经济利益而服务的。即使是在表面或实际上并不是如此直接的情况下，经济的利害关系在在都是法律形成上最为强而有力的因素。因为，任何受法秩序所保障的



权力，都必须借着相关社会团体的共识行为才可能存在，而社会团体的形成，在很大的程度上，是仰赖于物质性的利害状态。

5. 法秩序背后的强制力量，特别是在经济行为的领域上，所能发挥的效果是有限的，这固然是其他外在环境使然，但也是由于经济行为之特质的缘故。如果只是断言：法律对一定的经济行为根本毫无“强制”可言，这就沦为言辞之争了。因为，就法律所有的强制手段而言，“强制尽管强制，意志毕竟是意志”（*coactus tamen voluit*）。此一命题，对于不将被强制者当作是没生命的自然物的一切强制而言，毫无例外地都能成立。当关系人等抵死不从时，再怎么严厉的强制和惩罚手段也是枉然。在许多领域里，此种情形多半意味着：这些人没有被“教育”去做这种顺从。随着治安的逐渐强化，这种服从性——服从于当时为妥当的法律——的教育，一般而言也会显著提升。因此，对于经济行为的强制可能性，原则上似乎也必然会随之提升。然而，**尽管如此**，法律之于经济的力量，比起早先的情形来，在许多方面却不见增强，反倒减弱。例如，公定价格的实际效力从来也就不怎么卓著，但在现今的条件下，整体而言，其成功的机率比起从前来更是要小得多了。

因此，对人类经济行为施加影响的可能程度，并不单只是一般服从于法强制的情形的一项函数。法强制在经济领域上的实际成效的限制，毋宁是来自两方面，其一是关系人等的经济能力的限度。换言之，不只财货的贮存本身有其限度，财货可能的利用方式也会受到限制。因为利用方式和经济单位相互间的交易模式，是取决于习惯，倘若要去顺应他律性的秩序，惟有将所有的经济处置都调整到新的方向上才有可能——当然困难重重，而且必然遭受损失，亦即，摩擦是免不了的。这样的摩擦，会随着某种特定形态的共识行为之逐渐发展和

愈来愈普遍化——亦即各个经济单位之编整到市场关系里并且因此相互依存于他人的行为的情况——而扩大开来。

法强制在经济领域上的实际成效，另一方面是取决于两种利害关心的相对强弱关系，一则为私人经济的利害关心，一则为支持法规之遵守的利害关心。只是为了依法而行、于是放弃经济机会的这种倾向，在缺乏极为有力的习律来对规避形式法律的行为予以强烈非难之处，自然是很有限制的。而且，如果由于立法革新而蒙受损失的利益相当广泛，那么以习律来强烈非难法律的规避可就不是那么容易了。规避法律，特别是在经济的领域，往往不易隐瞒。然而，经验显示，法律的影响几乎完全无法伸展到那些从经济行为的究极根源里产生出来的作用，诸如：财货的经济价值的评断，以及相关联的，价格的形成。特别是当价格的形成在生产与消费上的决定性因素，并不存在于这样的一个共识行为者圈子里时，亦即一个完全透明化的、并且可以直接控制得住的范围内的共识行为者圈子。此外，从自身的经济利益出发、持续地参与市场交易者，比起单是从观念的关怀出发来创制和执行法规者，对于市场状况与利害状况的理性知识一般而言自然是广泛得多了。

尤其是，在一个以全面性的市场相互依存关系为基础的经济里，附随着法规所产生出来的、不在预期中的可能结果，必然远超出法规创制者先前的预测。因为这些附随的结果乃是操之于私人利害关系者的手中。正是这些人，如一般常见的，力足以将法规原先所欲的目的扭转成正好相对反的结果。面对这种种困难，法律在现实里对于经济到底能发挥多少实际力量，是无法做概括性论定的，只能就个别情形来加以探讨，也因此属于社会经济学的个案研究留待解决的问题。

一般而言，我们只能说：纯就理论的观点看来，市场的完全垄断，亦即市场状况的一目了然，通常在技术上是有助于法强制之掌控

经济的相关部分。倘若事实上此种掌控的机会并未因此而提高，那么，原因通常不外是：一、由于相互竞争的政治团体之存在而引起法律上的分门别派（关于这一点我们还会再谈到），二、在垄断者支配之下的私人利害关系力量强大，足以反抗法律的运作。

6. 纯就理论的观点看来，法律的“**国家**”保障，对任何基本的经济现象而言，都不是不可或缺的。连财产的保护，都有赖于氏族的援助。对于债权的保护，宗教共同体（通过教会破门律的威吓）有时都比政治共同体更为有力。即使是“货币”，几乎不管是出之于什么形态，也可以在没有国家保障的情况下被接受为支付手段。连同“钞券”货币，亦即并非根据货币素材的实质价值，而是将支付手段的各种单位以记号来表示所制作出来的货币，即便是没有国家保障，也不是不可想象的。有时候，也可以看到在国家的法律保障之下、却非源于国家的钞券。例如古巴比伦时代，并没有所谓的“铸币”，亦即为了支付债务而借着政治权力赋予强制通用力的支付手段存在。为此，似乎出现了某种契约，据此契约，必须（譬如）利用带有特定“商号”（如果可以这么说的话）的印记的五分之一谢克尔（shekel）铸货来进行支付。于此，根本没有任何由国家所“宣示”的保障存在。同时，被选用的“价值单位”，并非起源于国家，而是源自契约。虽然如此，此种支付手段的确属于“钞券”性质，并且，种种具体协议的背后，至少还存在着国家的强制保障。

纯就“概念上”而言，“国家”对于经济来说，无论在哪一点上都不是必要。然而，不管怎样，一个经济体系，特别是近代形态的经济秩序，若缺乏具有极为特殊性质的法秩序（而且实际上只可能是一种“国家的”秩序），无疑是不可能实现的。现今的经济乃奠基于借契约而获得的机会。确实，个人本身对于“契约合法性”的**利害关心**，以及有产者对于彼此的财产保护的共同关切，实在相当可观，并且，习律与习

俗在同样的意义上（亦即对于契约合法性和财产保护的尊重这点上），至今仍有力地规范着个人的行动。然而，由于传统的动摇——一方面是基于传统而有条有理的各种关系，另一方面是对于传统之神圣性的信仰，产生动摇——习律与习俗的影响力几乎丧失殆尽，而各阶级的利害关系却又比以往更加尖锐地分歧对立。故而，以近代交易的急速性而言，确实需要一种迅速且确实运作的法制，亦即在最为强而有力的强制力保障下的法律。尤其是，近代经济，由于其特质之故，业已消灭了曾作为法律担纲者、亦即提供法律保障的其他团体。这就是市场发展所衍生的结果。市场结合体关系（Marktvergesellschaftung）的全面性支配，一方面需要一种按照理性规则而具有**可计算性**功能的法律体系，另一方面，伴随着此种支配而来的特殊倾向，亦即，市场的扩大，基于其内在的因果逻辑，将有助于一个普遍主义的强制机构（国家）、借着解散一切分立的、多半奠基于经济独占而来的身份性强制组织或其他强制组织，而独占与规制所有“正当的”强制力。

---

[1] 韦伯在此处所用的是“rationale Ordnung”，不过，在《经济与社会》第一部第一章第五节（详见顾忠华译，《社会学的基本概念》，63—66页），韦伯则用“正当秩序”（legitime Ordnung）一词。——译注

[2] 《社会学的基本概念·前言》第六节，66—70页。——译注

[3] 塞尔维亚、克罗埃西亚（Kroatia）等地的南斯拉夫人之经济单位，并非村落共同体，而是大家族（zadruga），其出现的年代至今仍无法确定。它是一种扩大的家庭，在家长的指挥之下，包含直至曾孙的亲人，连已婚者亦一起同居。整个家族的人数由四十人至八十人。经济生活以共产制为基础。——译注

[4] 古日耳曼人的一种惯习，当某人的生命、财产、名誉等等遭到伤害时，当事人的氏族有义务为被害人向加害人的氏族寻仇。这是在政治公权力出现之前，一种合法的自力救济的手段。类似的现象其实也曾存在于中国东南一带，包括台湾地区。——译注

[5] 详见 *Economy and Society* , pp. 641—642。——译注

[6] 详见 *Economy and Society* 第二部第四章第二节。——译注

[7] Willy Hellpach (1877—1955)，德国心理学家，自1911年起历任卡尔斯鲁厄 (Karlsruhe)、海德堡等大学教授，并曾任巴登州的首相，以其极为原创性的研究气象与地理现象对于心灵的影响而称世。参见氏著 “Die geistigen Epidemien” , *Die Gesellschaft* , XI, 1906。——译注

[8] 例如德国民法第138条：“违反善良风俗的法律行为是无效的”；第826条：“以违反善良风俗的方法故意使他人遭受损害者，负有赔偿他人此一损害的义务。”——译注

[9] “爱情法庭” (Liebeshof, cour d’ amour) 是骑士与吟游诗人的高潮时期 (十二到十三世纪) 上流社会的娱乐之一。据说当时的上流社会仕女们组织成法庭的形式，对于宫闱恋情与求爱的礼仪态度加以月旦论衡并鉴赏评议，以此，爱情法庭并非正规的法庭。此风盛于南法，尤其是普罗旺斯地区。其后，随着普罗旺斯社会因“十字军”之对抗阿尔比异端 (Albigenses) 而瓦解，爱情法庭也就消失了。至中古晚期，勃艮第宫廷里，爱情法庭据说还风行了好些年。——译注

[10] 古罗马时期在仇对的事件上，若当事者愿依审判而和平地解决问题，首先由彼此缔结“诉讼契约” (Streitgedinge, 仲裁契约)。召唤亦由原告自身来召唤被告，而无所谓根据职权而召唤的手续存在。原告提起告诉之时，法庭方才开始活动 (“无原告即无法

官”，Kein Kläger, Kein Richter)。在诉讼过程中，完全没有职权主义的要素存在；判决也未包含履行命令，因此宣判后，当事人改而订立“判决履行契约”，但仍无强制执行之事，而只由原告自行扣押。——译注

[111] 施塔姆勒 (Rudolf Stammler, 1856—1938)，德国法哲学家，历任马堡、哈勒、柏林等大学教授，是站在新康德学派的立场上开展法哲学理论的代表学者。与本文相关联的著作，见氏著：*Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*，4. Aufl., 1921, S. 120。——译注

[112] 关于这一点，韦伯对施塔姆勒的批判，参见“R. Stammler ‘Überwindung’ der materialistischen Geschichtsauffassung; Nachtrag zu dem Aufsatz über R. Stämmers ‘Überwindung’ der materialistischen Geschichtsauffassung, ” *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*，1. Aufl., S. 291 ff.; S. 556 ff.。——译注

[113] 这是流行于初民社会一种极为普遍的交易模式，提供者将物品放下后即离去，对方若感到满意，即可取得此物，并放下依照传统协定的交换物品，否则即离去。——译注

[114] 韦伯认为行会的对外政策纯属独占政策，其策略有四，行会禁制权 (Zunftbann) 即其中之一：“行会多半都获得行会禁制权。它大抵均要求此项权利，然而只有在德国是完全做到，英国则全未实行，法国和意大利处于两者之间。行会禁制权即意指某一地域的独占权。在一行会占有绝对权力的地域内，除该行会外，不许其他分子经营任何工业。此法在于对付业已普遍衰微的流动性手工业以及农村工业。行会一旦在城市里掌握权力，便试图消灭农村方面的竞争者。”

(M. Weber, *Wirtschaftsgeschichte*，S. 131 f.) ——译注



[15] 耶利内克 (Georg Jellinek, 1851—1911)，德国法学者，属新康德学派。担任海德堡大学教授期间 (1891—1911) 和韦伯是同事，对韦伯大有影响，而韦伯对他也有高度评价。参见其著作 *Gesetz und Verordnung*，1887，S. 295；*Verfassungsänderung und Verfassungswandel*，1906，S. 43。——译注

[16] 实际情形发生在普鲁士1860年代的“宪法斗争”时期，当时自由派占多数的议会反对增强军备的议案，故而拒绝承认预算。国会解散后，自由派在改选的国会里势力反而增强。此时，国王为免退位，反而任命俾斯麦为首相总揽政权来对抗国会的多数派。对于这个问题，韦伯有如下的说法：“立宪制的权力划分是一种特别不稳定的结构。如果一个宪政上需要达成的协调无法做到时，如预算，将会有什么变化？此一问题的答案只能从决定实际权力结构的因素中去发掘。英国国王如果在今日还想不依靠预算来统治，那么他就得冒着失去王冠的危险；而普鲁士国王则不然，因为在革命前的德意志帝国里，具支配性的是王朝权位。”（引文见《韦伯作品集（二）：支配的类型》，436页）另外，一次大战前的奥地利亦不断发生国会与王室之间的预算之争。——译注

## 第二章 共同体的经济关系

### 一 经济的本质，经济共同体、从事经济行动的共同 体、经济规制共同体

绝大多数的共同体关系都与经济有所关联。此处，所谓经济，并不是指所有目的理性规制下的行为。这样的用法，将不合我们的题旨。谨遵某种宗教教义而目的明确地祈求内在“（宗教）财”的行为，对我们而言，绝不是一种经济行动。同样的，依循俭约的原则而活动造作，也不是。不只在概念形成之际如此自觉运作的思维经济化，算不上是经济行动，即使是美学上“手段的经济”原则之实行，也与经济行动无关——那样的实行，亦即一再不断更新以求单纯化的制作劳动，就收益性的尺度而言，往往是极为不经济的产物。同样的，固守“最适条件”的技术格言——以最少的花费取得相对上最丰硕的成果——也还不是经济行为，而是目的理性取向的**技术**。至少，我们此处所谓的经济，毋宁只是：某种需求或需求整体，比起满足需求的可能行为或手段上的准备，依行为者的估算，相对而言较为**稀少**，而此种稀少性的事实正是行为者特别加以估量后采取行动的原因。就此种目的理

性的行动而言，决定性的关键自然在于：此种稀少性是出于**主观**的认定，而行动亦以此前提为取向。所有更细部的决疑论断或术语，此处即不予讨论。

人们可以在两种不同的观点上从事经济行为。其一是为了满足自己现有的需求。这可能是任何可以想见的需求，从饮食之类一直到宗教信仰，而情况是财货和可能的服务比起需求量要来得稀少。谈到经济，我们习惯上是褊狭地只考虑到日常需求的满足，亦即所谓的物质性的需求。事实上，祈祷与弥撒同样**可能是**经济的对象，如果有资格主持这些仪式的人不够，因而只有在付钱才能得到的情况下，就像日常面包一样。常被认为具有高度艺术价值的（南非洲）布西门族（Bushmen）的图案，并非经济对象，就经济意义而言，甚至连劳务产品都算不上，然而有些评价远为不如的艺术产品，仅因其相对于需求的稀少性，却可视为经济对象。相对于为了自身需求满足的经济，还有第二类经济行动，那就是为了营利的经济，亦即：在特殊的经济情况下，利用被需求财货的稀少性，亦即借着处分这些财货而从中求取利润。

社会行动有可能以各种不同的方式而与经济产生关联。

结合体行动（Gesellschaftshandeln），依其参与者的主观认定，有可能导向纯粹经济的结果——需求满足或营利。以此，即可建构起经济共同体（Wirtschaftsgemeinschaft）。或者，将经济行动当作是达成其所欲之其他目标的手段，此时，我们称之为从事经济行动的共同体（wirtschaftende Gemeinschaft）。或者，共同体行动的遂行当中，有时也会出现经济之外的成果与经济结果相结合的情形。最后，也可能不属于上面任何一种情形。最前面提到的那两个范畴，其间的界限并不怎么分明。严格说来，最先提到的那种情形只出现在致力于利用特殊的经济情境以图利得的共同体，也就是营利经济共同体。因为，

无论何种需求，凡以需求满足为其取向的共同体，惟有在供求关系紧张而必要时，才会采取经济行动以应急。以此，举凡家族、慈善基金、军事行政、为共同开垦山林或共同狩猎而组成的结合体关系等，其经济活动在这一点上并无不同。然而其间似乎自有其相异之处：有的共同体行动之所以存在，本质上是为回应特殊经济情况下需求满足的必要，譬如山林的开发就是个例子；或者主要是为了其他的目的（例如军事训练），但仅仅由于匮乏之故，而必须采取经济行动。事实上，其间的区别极为模糊，且仅在无任何匮乏——亦即能够对事实上毫无限制的财货准备和任何可能行动的准备进行处理分配的情形——而共同体行动的性质仍然不变的情况下，两者才能有个明白的分殊界定。

不过，既非构成经济共同体、亦非构成从事经济共同体的共同体行动，在其生成、存续的过程中与结构的样式上，可能也会受到（溯源于经济匮乏状态的）经济因素的某些制约，因而在此一程度上取决于经济。反之，共同体行动本身也可能成为经济行动在样式和过程上极为重要的形成契机，换言之，具有经济的作用。多半的情况是两者交互发生、彼此影响。既非构成经济共同体、亦非构成从事经济共同体的共同体行动，绝非罕见。一起散步即为一例。与经济无关的共同体行动，同样也不在少数。然而，在与经济相关联的共同体当中，有一种类型较为特殊，但其本身绝非“经济共同体”，换言之，其组织并非通过固有的协作、或通过具体的指令、命令、禁令而持续地决定着经济的过程，然而其秩序规范却约制着参与者的经济行为，我们称之为“经济规制共同体”（*wirtschaftsregulierende Gemeinschaft*）。所有类型的政治共同体、许多的宗教共同体，以及不胜枚举的其他共同体皆属之，譬如专为经济规制的目的而组合起来的渔民合作社或马克体等。

如前所述，无论如何也不受经济所制约的共同体，可谓绝无仅有。反之，各种共同体取决于经济的程度，也有着极大的差异，毕竟，共同体行动并非一以经济契机为基准而纯然由经济所决定，这和所谓唯物史观的假设恰好相反。在经济分析里应该被视为“常数”的各种现象，往往可以相容并蓄地与各式各样的共同体相结合，尽管这些包含各种现象或与各种现象并存共同体（诸如经济共同体或从事经济行动的共同体），从社会学观点言之，有着相当显著的结构差异。因此，认为社会结构与经济有“功能性”相关联的看法，并不妥当，即使假定两者间有一明确的相互依存关系，此一观点亦无法视为历史通则。因为，正如我们将会一再见识到的，共同体行动的结构形式自有其“固有法则性”（Eigengesetzlichkeit），即使撇开这点不论，其总体形态在一定情况下也总是会受到经济以外的其他因素所共同制约。虽然如此，经济状态，对于几乎所有的共同体尤其是那些“具有文化意义的”共同体的结构而言，无论从哪一方面看来，都有着因果关系上的重要性，甚至往往是决定性的；反之，经济通常也会受到其所置身的共同体行动的自律性结构所影响。此种情况何时及如何发生，无法归纳出有意义的通则来。不过，共同体行动的具体结构形式和经济的具体形式之间，存在着何等选择性亲和力的程度，则是可以归纳出来的，换言之，一般说来他们彼此之间究竟是互益、互阻或互斥，亦即，究竟其彼此是“相配”或“不相配”？我们此后得经常检讨此种配合的关系。再者，至少我们可以归纳出一些经济利益促成某种共同体行动的方式。

## 二 “开放的”经济关系与“封闭的”经济关系

在所有的共同体形式里，相当常见的一个经济决定因素是经济机会的竞争，诸如：官职、主顾关系、优先的利得机会或劳动机会等

等。当竞争者的数目相对于营求空间有所增长时，参与竞争者便会在利益的驱使下，想办法限制住这种趋势。通常的方式是：一群竞争者会以其他（实际或潜在的）竞争者外在可见的特征——种族、语言、宗派、地方或社会出身、血统、住区等——作为排斥的借口。在个别情况下，究竟选择何种特征并不重要，最容易达成的即可。以此而形成的共同体行动，可能会激起受制的对手采取相对应的行动。

共同体行动的竞争者，尽管彼此间仍继续竞争，但对外而言如今则变成是个“利益共同体”（Interessentengemeinschaft），以此，更有进一步朝向以合理的秩序形成“结合体关系”（Vergesellschaftung）的倾向，如果独占的利益继续下去，那么此一结合体本身，或者其中的利害关系者所能影响的其他共同体（例如政治共同体），便会借由正式的垄断建立起限制竞争的秩序，从此，某些人士即充任保护独占的“机构”，必要时并得使用暴力。如此一来，该利益共同体就变成一个“法制性特权共同体”（Rechtsgemeinschaft），而参与者则成为“特权伙伴”（Rechtsgenossen）。共同体的这种“封闭化”（如我们一般通称者）的过程，典型地一再重演，并且是土地“所有权”和所有行会及其他团体独占的起源。

在迈向独占化——独占某些特定机会，而且通常是经济机会——的趋势当中，扮演着推动力角色者，正是“伙伴团体式的组织”（genossenschaftliche Organisation），此种组织总是意味着对外封闭的独占者的结合，诸如：特定水域里依出身地来区分的渔捞利益组合，或者，试图排挤没有学位者而强行为其成员在法律上或事实上独占某些特定位置的“工学士团体”（Verband der Diplomingenieure）<sup>[1]</sup>，或者如村落之排除外人拥有村里的耕地、牧草地、共有地的持分，或者商店职员“爱国”组织<sup>[2]</sup>，某地区出身的家士（Ministerialen）、骑士、学士、工匠文官候补者等等——他们起先是



采取共同体行动，后来干脆发展成结合体关系。这种独占的倾向，目的在于抵制他人的竞争，亦即在某种范围内牢牢**封闭**住外围竞争者的社会与经济机会，而其手段则是借着他人可资辨识的集体特征，无论此种特征为正面的或负面的。此种封闭性一旦确立，结果亦可能有极为不同面貌。特别是当被独占的机会确实是可以分配给**各个**参与者时——尽管程度有所不同——情况尤其如此。在这样的情况下，一切机会有可能是对独占特权圈子**内部**的人全面“开放”的，以此，他们得以进一步自由竞争。譬如机会是限定给具有一定教养资格者的情况：考试合格的任官候补者竞争官职，师傅考试合格的工匠竞争顾客和徒弟。然而，机会亦有可能是对**圈内人**“封闭”的，方法不一而足，诸如：1. “轮替”的方式：多数官职俸禄保有者的短期任命，就其目的而言，即属之；2. 个别机会惟有基于撤销才授予个人的情况，譬如在“严密的”耕作共同体里（如俄国的密尔），耕地处分权之授予个人；3. 权益的终身授予：所有的俸禄、官职、工匠师傅的独占、共有公地权等等形态所通见的方式，尤其见于早期大多数耕作共同体的村落内部的耕地分配形态；4. 权益永远授予个人及其子孙，而各个继承者的处分权或者完全不许让渡给他人，或者只准许让渡给共同体伙伴的圈内人：例如古代战争俸禄<sup>[3]</sup>、家士的服务采邑、世袭官职和世袭手工业的独占等皆属之；5. 最后，惟有权益的数量是受到封闭的情况：例如股份公司的持股人可以自由处分其股份而毋须通知其他成员或得到他们的允许。这些在共同体内部所发生的、较为明确的封闭性或较为不稳定的封闭性的各个阶段，我们称之为共同体所独占的社会经济机会的**占有**阶段。

被占有的独占机会若完全对外开放交易，亦即走向完全“自由的”**私有制**（Eigentum），这自然是意味着旧有的独占性共同体关系的解体。如此一来，被占有的处分力——不过是解体后的残骸——在财货

交易里便成为“既得权利”而掌握在个人的手中。在历史上，实物财货的“私有”，毫无例外地全都源于被独占的伙伴持份之逐渐的占有化，而占有的对象，和现今不同，不只是具体的实物，而是包括所有想象得到的各种社会与经济机会。当然，占有的程度与方式，以及共同体内部推行占有化过程的难易度，依对象与机会的技术性质而有极大差异，可能适于占有的程度亦大为不同。例如，在特定的耕作区域里耕作以获得生计用或营利用的财货的机会，是受到可明白无误地划定的物质对象所约制，亦即被限制在无法增加的具体耕作地上。这和“主顾关系”的情形有所不同<sup>[4]</sup>。另一方面，若是对象本身只有经过改良方能带来收获，亦即在某种意味上可说是利用者的“劳动产品”，那么并不能导致占有。被取得的“主顾关系”，则在另一种方式上更加是如此。纯就技术而言，“主顾关系”并不是像一块地产那样容易——比方说——“登记”的。以此，占有的程度自然是极为不同的。虽然如此，可以确定的是：所谓占有，意即被独占的社会与经济机会之“封闭”，即使对内、亦即对团体伙伴也是如此。此一过程，原则上不管在哪一种情形里都同样贯彻，差别只在于推进之际的难易程度。要言之，共同体是在各种不同的程度上，对外与对内“开放”或“封闭”。

### 三 共同体的形态与经济利益

当共同体是由一群具备共同特质的人所组成，而此特质又是经由教育、传授与训练才能**获得**时，以上这种独占的倾向便会呈现出特殊的形态。这些可资与他人有所区别的特征，譬如：得以从事某种经济活动的资格、担任相同或类似的官职、采取骑士的或禁欲的或某种独特的生活方式等等。倘若共同体行动本身产生出某种结合体关系时，“**行会**”的形态通常便因应而生。具有完全资格的那个圈子，会将独占

处分该种理念上、社会上和经济上的资源、义务与生活地位，作为其“职业”。只有符合以下条件的人才准许无碍地从事此项职业，亦即：

1. 以规定的预备教育为目的的修业期（Noviziat）修满者；2. 证明自己已够资格者；3. 有时得经历待用期且符合其他要求者。从少年同学会、骑士同盟、手工业行会，一直到近代官员及雇员的资格要求，都在在依循典型的模式发展。在此情形下，确保素质良好的利害关心，也都普遍地扮演着一定的角色，因此，所有参与者，尽管彼此间可能持续不断竞争，但对于确保素质良好这点，无论在理念上或物质上都有着共同的关怀，例如：地方性的手工业者在意其商品的名声，特定同盟下的家士与骑士在意其技艺的评价——当然，最为关切的端在于军事上的安全；禁欲共同体所关切的，莫过于避免因错误的做法而招致鬼神迁怒于所有的参与者（例如在几乎所有的“原始民族”里，凡是歌舞祭典里唱错歌者，早期皆马上处死以赎罪）<sup>[5]</sup>。不过，一般而言，除此之外还要加上对候补者——期望获得伴随该种职业地位而来的俸禄与荣誉者——的员额加以限制的利害关心。修业期和待业期，正如同“杰出作品”和其他要求（特别是团体伙伴间阔绰的社交往来）一样，对于候补者而言，经济上的要求比起原来的资格要求，往往更加重大。

历史上，此种独占化的倾向及与其类似的经济考量，在**阻碍**共同体之扩张一事上，往往扮演着显要的角色。例如，雅典的民主制之采行公民权政策，亦即设法逐渐缩小能够分享市民权的圈子，因此也限制了其政治势力的扩展。与此有别、但究极而言是相类似的、经济上的利益安排，导致教友派的传道陷于停顿。伊斯兰教的传教热诚，原本是宗教命令，最后也因身为征服者的武士阶层希望能有一些非伊斯兰教徒——因此不具完全资格——的人口，以便能负担贡纳与劳役来

供养他们这些资格具足的伊斯兰教徒而受到限制。这是许多类似现象的一个典型。

另一方面，还有下面的这种典型。有些人“借着”利益代表的职位 [6]，或以其他方式，“借着”共同体的存在，在理念上或者连同经济上维持其生计。其结果是共同体行动之对外扩张、继续保持、进而发展成结合体关系——若无这些人，则情况或许就不会发生。理念上，此种利害关心可能基于极为不同的各种理由，例如：浪漫主义的观念论者及其追随者，在十九世纪时唤醒了无数“具有利害关系的”民族之业已衰微的语言共同体，开始自觉地保存其本身的语言。德国的文科中学教师及大学教授即曾帮助弱小的斯拉夫语言共同体以免其衰亡，他们不仅热心参与，并感到理念有必要写书来讨论它们。然而，共同体的这种纯粹观念上的“存活”，显然并没有经济利害关心那样强的推动力。特别是，当一个人群团体支付某人，令其有计划地随时（像“机关”那样）准备好维护所有的共同利益，或者当这样的利益代表在其他方式下直接或间接地接获报酬，那么结合体关系就得以成立，并且以此，共同体行动的持续进展无论在何种情况下都会得到强而有力的保障。不管要对外宣扬的是（遮遮掩掩的或明白赤裸的）性别利益 [7]，或其他“理念上的”利益，或者最后，经济利益（工会、雇主团体和类似的组织），这宣扬的工作都是有报酬给付的，因此，总是会有一批人“职业性地”关注着现有成员的维持和新进成员的招揽，至于报酬的给付是采取按工计酬的演讲人形态或固定支薪的“书记”形态，都无关紧要。有计划且理性的“经营”，取代了间歇且非理性的投机行为，即使参与者原先对于其理念的狂热已渐次消散，此种经营仍将持续运作不已 [8]。

纯粹“资本家的”利害关心，可以所有可能的不同方式关注于某一定共同体行动的宣扬上。例如，德意志帝国时，德文“哥特”式铅字版

的所有人就专注于此种“国族的”字母之继续使用（而不肯用拉丁字体）。又如，旅馆主人尽管在军队的杯葛下，仍然提供场地给社会民主党的集会使用，他所关心的是党员人数的多寡。对任何一种共同体行动而言，这样的类型多得不胜枚举，例子信手可得。

此种经济的利害关系性，不管是雇员这一边或是资本家权力的这一边，所有的案例皆具共同的特点，亦即：对成员之共同理念的“内涵”的利害关心，必然退居于对共同体之存续与扩张的利害关心之后，无论其行动的内涵为何。明显的一个例子是美国政党意识形态内涵的消失，不过，其中最受人瞩目的自然莫过于长久以来资本家的利益与政治共同体的扩张两者之间的典型结合。一方面这些共同体能够对经济生活发挥极大的影响力，另一方面，资本家则借着强制力获取巨大的收益来源及其处分力，或间接通过共同体而生财致富，直接的方式是承接有偿的劳务或用收益来源抵押贷款，间接方面则是剥削政治性占取的对象。古代与近代初期，资本家的营利重心即在于这种与政治权力相联结所获取的“帝国主义式的”利得，而如今又再次朝着此一方向渐进。此时，政治共同体权势领域的任何扩张，无不带给相关利害关系者更大的利得机会 <sup>[9]</sup>。

有利于共同体之扩张的这种经济利益，有时候会遭遇到其他利害关系的对抗——除了先前所说的独占性倾向之外，还有因为共同体之封闭化与排他化所导致的利害关心。我们前面已概括论断过，任何依自由意愿而加入的目的团体，一旦超越当初结合体行动所致力的成果，那么通常会在参与者之间建立起某种关系，这种关系有时候会成为目标完全不同的共同体行动之基础，这往往是一个与结合体关系相联结的、“包含性的”共同体关系（*übergreifende Vergemeinschaftung*）。当然，这也只不过是在结合体关系的一部分里，其中的共同体行动则是以某种并非纯粹业务性的、而是“个人性



的“社会接触为其前提。譬如“股东”资格的取得，既无需顾虑个人人格的特质，一般也不待共同参与者的会知与同意，纯粹只靠股票的经济性交换行为即可。类似的方针也通行于那些纯粹依据形式条件或成就而非考验个人特质来决定其成员资格的所有结合体关系里。特别是常见于某些纯粹的经济共同体，以及纯粹以政治为目的的团体，并且一般而言，无论何处，结合的目的愈是理性与专门化，通常此种形态的结合体关系就更为明显。

然而，有许多结合体关系，一方面明示或暗喻许可加入是以某种专门资格为前提，另一方面通常又具有包含性的共同体关系。当任何新成员的加入皆需经由共同体成员加以测试且同意才会被接纳时，则自然更显露出这种结合体关系的特性。以此，各个参与者一般而言至少不但要就其功能与其对团体所致力的外在目的能够有多少贡献能力来接受检验，同时连同其“存在”（Sein），亦即其他成员对其整体人格的评价，也要被检验一番。

至于按照此种筛选契机的作用有多强或多弱来对个别的结合体关系加以分类，则不是此处所要做的。总之，这确实是存在于极为不同种类的结合体当中。不仅是宗教教派，就连社交团体，如老兵协会，甚至保龄球俱乐部，通常是不会让那些整体人格不为其他成员所接受的人加入的。这个事实对于“正当化”新进成员之面对外部第三者的的重要性，远超过团体目标所要求的才能。通过共同体行动的参与，同时也会给参与者带来远超过团体特殊目标范围外的有利关系（“门路”，Konnexionen）。因此，我们便日常惯见有些人加入某个宗教团体或学生团体或政治之类的团体，然而一点也不关心团体的利害关怀所在，只是一味地追求会员资格所带来的那种经济上可资利用的“正当性”与“门路”。尽管此种动机似乎包含有促使人加入的强烈诱因，而且也似乎可以因此而促进共同体的扩张，然而实际上却会将参与者的利



害关心导引到完全相反的途径上，亦即为了独占成为会员的好处以及扩大此种经济的效用价值，而将与会资格限制在尽可能缩小和排外的圈子里。圈圈愈小且愈排外，会员资格所带来的直接效用价值就愈大，因而社会声望也就更水涨船高了。

最后，还有一种经济与共同体行动间常见的关系必须简短讨论一下，亦即：基本上并非经济性的共同体，为了自身的存续与扩张，有意识地许诺具体的经济利益。当几个相近似的共同体互相争取成员时，此一情况尤其常见。特别是政党与宗教共同体。例如美国的各教派即通过安排艺术和其他活动及包括体育在内的各种娱乐而相互竞争，并且降低离婚者获得再婚祝福的条件（此种无止境降低再婚祝福条件的情况，直到最近才借着正规的“卡特尔”运作而扼止住）。除了郊游和类似的活动之外，宗教与政治党派还创办各种“青年会”、“妇女会”等，四处热切地参与纯地方自治的事务或其他本质上并非政治性的事业，并借此而有机会竞相给予地方的利害关系者经济上的好处。这类政治、宗教和其他团体之入侵自治体或伙伴团体或其他共同体，在极大程度上全然直接地受到经济的制约，换言之，这样的入侵可以使（入侵的）共同体的职员直接受到官职俸禄的供养和享有社会声望，同时借此而将自身的经营成本转嫁到其他的共同体上。合于此一目的的对象包括：自治体或伙伴团体或消费团体的职位，以及疾病医疗基金会、工会和类似组织里的职位。更大范围的话，自然算得上政治的官职与俸禄，以及其他经由政治权力所赋予的社会地位或被评价为生计机会的种种地位，包括大学教授一职在内。在“议会”政体里，各式各样的共同体，如果成员数目够大的话，皆有机会像政党那样，为其领导人和成员取得这样的供养手段，而这本来就是政党一般的本质。

就我们此处的脉络而言，目前特别要指陈出来的一个普通事实是：非经济性的共同体，特别是为了扩张的目的，也会直接成立经济

性组织。近代的宗教共同体所从事的慈善经营，有很大一部分是为了此一目的。“基督教的”、“自由主义的”、“社会主义的”、“爱国的”工会与抚恤基金之成立，储蓄与保险机构之存在，更是为此。再扩大来看，还有消费团体和合作社组织的设立，譬如意大利的某些合作社组织里，在雇用工人之前，要求其提供表白信仰的证书。1918年以前在德国的波兰人即前所未有地大规模发展出信用、抵押与移民的组织，而俄国在革命时期（1905—1906）的各党各派也立刻有系统地走上类似的、极为现代的路途。营利的经营体，诸如银行、旅馆（像社会党在奥斯坦德的“人民旅社”）<sup>[10]</sup>的设立，甚至工业生产经营体（在比利时）的设立，也都出现了。在政治共同体当中那些掌握权力的集团，因此特别是官职阶层，为了保有自己的权力地位，通常会走上同样的路线，从筹组经济上有利可图的各种“爱国”结社与活动，到创设官僚体系所统制的信用基金（普鲁士银行）等等。至于有关此种宣传扩张手段的技术枝节问题，此处不拟深论。

在所有可能出现的各种共同体当中，都可看到一方是往扩张的方向发展、另一方是往独占方向发展的经济利益在相互牵引和彼此对立，我们在此只想概括地陈述出来，并以某些典型的例子加以阐明。至于个案的检讨，则不得不放弃，因为这必须以所有类型的结合体关系之各别研究为前提。

## **四 “从事经济行动的”共同体满足其需求的类型与经济形态**

我们仍有必要对共同体行动与“经济”之间最紧密联结的样式做个简要的讨论，亦即：事实上，为数极多的共同体乃是“从事经济行动的”共同体。一般说来，要成为这样的共同体，条件是本身已达到某种

合理性的结合体关系的程度。不过，这也未必如此，像我们后面所要谈到的、从家共同体所发展出来的种种形态，便不具备合理性的结合体关系。然而，普通还是以此一要件为准。

当共同体行动朝向合理性的“结合体关系”发展时，若必须为结合体行动筹措足够的经济财货与劳务，则必得有个成文法规足以遵循。原则上，筹措的方式不外乎以下五种“纯粹”类型（我们尽量借用**政治**共同体生活当中的例子，因为政治共同体具备了筹措这些资源最为发达的体系）：

1. 纯粹集体经济与纯粹实物经济的“**庄宅**”（Oikos）型：共同体成员按照确定的规则直接付出个人劳动力，这可能是全体一般的（有战斗能力者“共同”负担防卫义务）、或专业性的（“**庄宅手工业者**”担负专业化的军事义务），并以固定的义务实物贡纳方式分摊物质性的需求用品（例如提供领主的餐桌所需或军事管理上的必需品）。其运作形态是非为市场销售而劳动的一种集体经济形态，而这也是共同体行动的一部分（例如纯粹自给自足的庄园领主或王侯的家计——“**庄宅**”的纯粹典型；或者，特殊事例如全然仰赖体能劳役和实物贡纳的军事管理秩序，类似古埃及那样）。

2. （特别是市场导向型的）**贡纳**：共同体成员有义务按特定规则以货币方式缴纳租税、（定期）规费或因特定事由而来的临机税赋，用以筹措需求满足手段，以便到市场上购买物质性的经营手段，雇用劳工、官吏与士兵。贡纳也因此而带有摊付费（Kontribution）的性格。符合下列条件的所有人，包括那些并未参与共同体行动者，皆得分摊此种费用：a) 蒙受共同体所提供的某些好处和权益，特别是得利于共同体所创设的社会机构（如土地登记所或其他“官厅”）或经济财货（由共同体建造的公路）所带来的便利者，原则是针对特殊的便利付出相对的代价（技术上来讲，就是使用费）；b) 纯粹只因身处共

同体实际的权力领域内者（领内居民本身的贡纳，通过支配领土的人和物所缴的关税）。

3. **营利经济型**：本身是共同体行动一部分的经营体，将其产品或效用拿到市场上贩卖，并将利润提供为团体目的所用。这可以是没有形式上独占保障的“自由的”经营（普鲁士的海外贸易公司，沙特勒兹酒）<sup>[11]</sup>，也可以是个独占性的经营，无论过去或现在都不胜枚举（如邮局）。

显然上述这三种概念上最为一贯的类型间，各种的结合方式皆有可能。譬如，实物给付可以被货币形态所“消解”，天然产物可以在市场上转化为货币，营利经营用的财货可以直接通过实物贡纳来筹措，或在市场上使用货币贡纳所征集的手段来筹措。事实上这三种类型的构成要素通常都彼此混合。

4. **赞助型**（Mäzenatisch）：经济上有能力者，或者对于共同体的目的有着物质上或理念上的利害关心者，纯粹自发性地提供经援，而不论这些赞助者是否为共同体的参与者（宗教共同体和政党因应需求满足的典型方式：为了宗教目的的捐献、大金主对政党的资助；此外，托钵修道会、早期历史上对王侯的“乐捐”亦可算上）。这里头并没有固定的规则与义务，捐献和参与其他的共同体行动之间也没有什么关联——赞助者可以完全置身于参与者的圈子之外。

5. **特权化的负担分配**：这可分为优势特权与劣势特权两种。

a) **优势** 特权的负担分配：不只是、但主要是发生在特定的经济独占和社会独占受到保障的情况下，此时，某些特权阶层或独占的集团，非但说不上分摊负担，反而可以部分或全部免除贡纳。贡纳和劳务因此并不是依一般的原则来课征，亦即按个人的财产和收入程度，或（原则上至少）按自由流通的产业种类和营利种类来课征；反之，是根据共同体所赋予个人或团体的某些特殊经济、政治或其他权力地

位与独占的种类来决定（骑士领地产业、行会和身份团体的租税特权和特别捐）。更精确地说，贡纳与劳务不过是作为这些特权化的保障与独占的“连带品”或“代价”。以此，需求满足的方式，在各个阶层的社会与经济机会皆“封闭化”的基础上，造作出或固定住共同体参与者之间的一种独占性的顺序。

一个重要的特殊案例，在概念上亦属于这种需求满足形态，亦即：“封建的”或“家产制的”需求满足方式，用以满足政治权力手段相关的需求——为了遂行结合体行动，政治当局有必要以权力地位的占有来交换。此种方式本身可以极为不同的各种形态表现出来（在身份制的组织体里，原则上就连王侯也必须从其家产制的财产中拨出政治共同体行动所需的费用，同样，政治权势或家产制权势与社会荣誉的封建分享者，如封臣与家士，也必须以自己的手段来支应战斗上和官职上的需求）。

此种需求满足方式所牵涉的，多半是实物的贡纳与劳务（身份——实物的特权化需求满足）。然而，在资本主义的基础上，亦可能出现完全类似的特权化需求满足的过程：例如政治权力以明示或间接的方式保障某个企业家集团某种独占，以此而向他们直接或以贡纳的方式课征摊付费。在“重商主义”时代通行的这种基于特权的负担分配方式，如今（1914年以前）又再度逐渐浮上台面（如德国的烈酒税）

[\[12\]](#)。

b) **劣势** 特权的负担分配：经由劣势特权以满足需求的方式，称为**赋役制**（Liturgie）。当经济上耗资巨大的特殊负担是与一定水准以上的财产相联结，而这些财产所有者并未拥有任何独占的特权，最多只能轮流负担的情况下，我们称之为**阶级赋役制**（Klassenleiturgie），例如雅典的trierarchoi [\[13\]](#) 与choregoi [\[14\]](#)，以及大希腊化时代各国的强制义务性包税者。如果经济上耗资巨大的特

殊负担是与特定的独占共同体联结在一起，并且为了社会的需求满足之故，义务负担者不许单方面离开此一独占共同体，而是被（连带责任地）系缚于其中。此种情形我们称之为**身份赋役制**（Standesleiturgie）。古埃及与西洋古代后期的强制性行会；在俄国，被课以租税连带责任的村落共同体之于农民的世袭性束缚；历史上各时代的部曲与农民惯见的土地束缚（尽管系缚性之大或小），以及其社群对于租税和（有时）征兵的连带责任制；古罗马的市镇议员（decuriones）对于贡纳之征集所负的连带责任制 [\[15\]](#)，以上皆为例证。

最后（第五项）所举的这种共同体需求的征集样式，就其本质而言，通常只限于带有机性质质的强制共同体（尤其是政治共同体）。

## **五 共同体满足需求和分配负担的影响，经济规制的秩序**

需求满足的种种样式，通常都是利害斗争的结果，并且往往会产生超越其直接目的的深远影响。因为，需求满足的方式可能导致相当程度的“经济规制的”秩序（尤以上面最后一种方式为然），并且，即使并非直接出现此种情况，也还是会非常强烈地影响到经济行动的发展与方向。例如，身份赋役制极有助于社会与经济机会的“闭锁”、身份架构的固定，并因此而消除私人营利资本的形成。进而，举凡包罗全体的公有经济的需求满足、营利经济的需求满足或独占所形成的需求满足等种种样式，莫不如此。前面两种方式总是会往消除私人营利资本的方向推动，而后一种则视各种极为不同的状况而游移在刺激或阻碍私人资本的利得机会之间。全赖国家所支持的独占主义之程度、



样式和方向而定。罗马帝国逐步走向身份赋役制的（以及部分而言公有经济的）需求满足路线，从而扼杀了古代的资本主义。

现今，自治体和国家的营利经济经营，部分是直趋资本主义，部分则排除之：德国证券交易所自从铁路国有化后，即不再报价铁路股票，此一事实不但对其地位，并且对财产形成的方式皆甚为重要<sup>[16]</sup>。与国家课征摊付费相联结的独占（像德国的烈酒税之类），愈是得到助长和稳定化，资本主义的扩展便愈是受到限制（例如纯属产业性质的烈酒蒸炼厂之设置）。反之，中古时期和近代初期的商业独占和殖民地独占，起先是有助于资本主义之兴起的——因为在当时条件下，惟有通过独占方能保证资本主义企业有充分的利润幅度。不过，接下来（例如英国是在十七世纪），这样的独占却反而和追求最适投资机会的资本之收益性利害相抵牾，因此招来严厉的抨击而终至废除。由此观之，取决于租税的独占特权化所起的作用，常是双关的。反之，纯粹以贡纳为本位并以市场的方式来满足需求，则无疑是有利于资本主义的发展，其最极端的样式是，包括行政在内的一切可能的需求皆取之于自由市场的满足方式。譬如甚至连军队的招募和“训练”全都委托给私人的企业家（就像近代初期的佣兵队长），而所有的手段则全赖货币租税来征集。当然，此一体系的前提条件在于：发展成熟的货币经济，并且进而，纯就行政技术而言，一个极为理性且精确运作的、亦即“官僚体制的”行政管理系统。

这对于“动产”的课税而言，尤其如此。无论何处，特别是在“民主体制”下，对动产的课税，无疑是个难题。我们必须在此简短讨论一下，因为在欧洲文明的既有条件下，此一难题深切影响到近代特有的资本主义之发展。就算在无产者掌握支配力之处，只要有产者有自由脱离共同体的可能，个人动产的课税就会受到某种限制。此种可能性的程度，不只取决于有产者之为此一共同体成员的不可或缺性到底有

多强，同时也取决于因财产的性质而在经济上被共同体所束缚的程度有多大。在带有机构性质的强制共同体里，尤其是政治共同体，财产の利用深受土地资产的限制，故而其产生利得的任何方式大都动弹不得，这恰巧相对反于“动产”，亦即：货币形态的财产，或极易于转换成货币且不受场域之限制的财产。有产者阶层脱离共同体且一走了之，不仅让仍然留在共同体里的人贡纳负担大为增加，并且也会使得奠基于市场交换、特别是劳动市场交换的共同体里的无产者在直接的营利机会上（特别是其劳动机会）蒙受极大的损失。针对此一直接的影响，共同体不得不放弃鲁莽地强迫有产者加入共同体负担的任何企图，甚而全然有意地给予特权。至于此种情况是否真会发生，端视该共同体的经济结构而定。在民主制的雅典，向有产者直接课征摊付费的强烈冲动，超乎上述的动机与顾虑之上，盖因雅典城邦主要是赖臣民的贡纳而活，并且在其经济体制内，（现代意义上的）劳动市场也还未发展到能决定大众的阶级状况的程度。

在近代，事情却多半相反。在无产者发挥决定性影响力的共同体里，常见他们对有产者采取相当宽大的措施。特别是在社会主义党派掌权的自治体里，例如卡塔尼亚市（Catania），制造业者即被赋予广泛的特权，因为支持社会主义的大众对更大的劳动机会和直接改善其阶级状况的兴趣，要超过对“公道地”分配财富和课税的兴趣。同理，尽管在个别情况下存在着各种利害冲突，然而举凡房屋出租者、建地所有者、零售业者、乃至各类工匠，通常倾向于优先考虑他们切身的、直接由阶级状况所制约的利益，因此，在所有类型的共同体中，各式各样的“重商主义”皆为惯见现象，尽管其间有甚大差异。那些关切自身在共同体内相对（于其他共同体）的权力地位的人，也强烈关注自己的共同体内部之“缴税能力”的保持，和足以提供他们信用贷款的大量财富之存在，因此不得不对一切的“动产”采取类似的措施。以

此，即使是在无产者掌权之处，“动产”不只经常拥有直接的“重商主义的”特权，而且更是被广泛地豁免赋役的或贡纳的负担，如果有许多共同体为了使动产选择其为投注对象而彼此竞争，那么上述拥有特权和豁免负担的机会就更上一层。美国各州即为一例：其分离主义的独立性，正是所有真正想要把日常消费取向的资本主义利益统合起来的企图终归挫败的根本原因。或者，情形较为有限，但仍能让人感受到上述此种状态的是：一国内的各自治体，或相互间全然独立并存的各政治体。

至于负担分配的方式，自然是极端取决于共同体内各个不同团体的相对权力地位，以及经济秩序的种类。实物经济的需求满足方式愈是繁盛和占优势，就愈是走向赋役制。因此，埃及的赋役制起自法老时代，而仿自埃及的晚期罗马赋役制国家，则是因为新征服的内陆地区带有强烈的实物经济的性格，以及资本主义阶层所具的意义与重要性相对式微；而这些阶层之所以式微，乃在于罗马帝国的支配结构和行政管理的转变，排除了包税者和（高利贷资本对）臣民的剥削。

反之，若是“动产”的影响力占优势，则不论何处都将会使依赖有产者负担的赋役制满足方式遭到废除，从而转变成由大众来负担的劳役——贡纳体系。在罗马，原先是按照财产定出赋役制等级、责成有产市民自备武装来担负起防卫义务，后来，被评断为有产骑士阶层者事实上从兵役中解放出来 [\[17\]](#)，而代之以由国家装备的无产阶级军队，其他地区则代之以佣兵队，其费用则来自一般大众的税捐。中世纪时，原先是借着财产税与无息的强制借贷来应付非常的需求，亦即，以有产者的赋役责任来担保共同体经济的紧急需求，后来到处都出现了以付息贷款、土地抵押、关税和其他贡纳来应付需求的方式，亦即，利用有产者为利得与租税的来源以应付共同体经济的紧急需

求。此种情况有时候几乎使得城市的行政管理及其赋税能力，带有护卫国家债权人制度的性格。热那亚有一段时期就是这样。

最后，在近代初期，卷入权力斗争的各个政治组织，由于政治原因和货币经济的扩大，需要更多的资金，结果导致新兴国家与被追求且具特权的资本家之间令人侧目地结盟。此乃近代资本主义发展最为重要的接生婆，因此，为此一时代的政治冠上“重商主义”的名号，至为妥当。尽管，我们也已了解到，无论古代或近代，许多独立并存的强制组织，借着提升本身成员的赋税能力和具有提供信用能力的资本力而彼此竞争，这种对“动产”给予事实上的保护和特权的“重商主义”，从来就不缺，且于今犹存。近代初期的这种“重商主义”之所以有其特殊性格且产生特殊的作用，原因部分在于当时相互竞争的政治组织之支配结构及其共同体经济的特性（此点容后再述），部分在于逐渐出现的近代资本主义不同于古代资本主义的异质结构，特别是长期受到特权的庇护而为古代所不知的近代产业资本主义的发展。无论如何，从那时起，大体上实力相当的纯粹政治性组织（近代国家），展开了大规模的竞争性斗争，这种向外扩张的政治势力，如我们所知的，实为资本主义对特权保护的最重要的、一股特殊的推动力。当时形成的这种情势，至今仍以不同的形式延续着。无论就其起源或其经过，若不了解欧洲各国之间近五百年来的这种相当独特的政治竞争和“均势”状态（兰克在其处女作中即直指此一独特状态乃欧洲在世界史上展现的特异性）<sup>[18]</sup>，即无从了解近代国家的贸易政策与金融政策，亦即，最与现今的经济形态之核心利益息息相关的、经济政策的方向。

---

<sup>[1]</sup> 这是指技术学院出身的工学士所组成的校友会。他们的出身比不上古老的综合大学毕业的工学士，故而一直努力向上抵挡这些拥

有综合大学学位的工程师的压力，另一方面也努力向下与其他专科毕业而没有学士学位的工程师清楚划分开来。韦伯使用Verband der Diplomingeieur一词来指称这个努力固守门户的校友会时，无不隐含着某种讽刺的意味。——译注

[2] “商店职员爱国总会”乃白领雇员的工会，他们借着鲜明的国家主义以强调自己与劳动阶级的社会距离。该总会于魏玛共和国时期仍为著名的右翼组织。——译注

[3] 此即古希腊称为“克里娄”（Kleros）的战士持份地。——译注

[4] “主顾关系”（jajmani）一词来自印度，对此韦伯有一简单的描述：“然而顾客保障的原则，换言之，主顾关系的确保，还不止于此，现今仍有许多手工业种姓坚决地贯彻这个措施。我们在婆罗门那儿已看到这个原则，从字义上（jajmani=Opfergeber，供物奉献者）可以了解此一概念源自与婆罗门种姓的关系，而且或许还可以把它译成‘个人的管区’。在婆罗门，此种关系是靠身份礼节来保障，在其他许多种姓则是靠着种姓组织，以及特别是——印度惯见的——世袭性（氏族卡理斯玛）。制革的种姓代代从某些家族收受死亡的牛只，并且代代提供这些家族皮靴及其他皮制品，同时他们的妻子也代代成为这些顾客的产婆。乞丐种姓有其一定的乞食区域，类似我们的烟囱扫除人（只不过前者是世袭的）；Nei种姓是其世袭顾客的理发师、修指甲师、修趾甲师、沐浴师与牙医师；Bhangi是一定区域的清道夫。根据报导，某些种姓——例如Dom（家仆、乞丐）——的顾客是可以被转让的，并且往往是嫁妆的一部分。凡在主顾关系实行之处，侵害到别人的顾客权至今仍是被破门逐出的一个原因。”（《印度的宗教》，台北：远流出版社，1996，158页）——译注



[5] 韦伯在《经济与社会》第八章第一节里亦提及此事（参见康乐、简惠美译，《宗教社会学》，9页），认为此乃美洲印第安人的习俗。Fischhoff 的英译本则译为“印度”。在此，《经济与社会》的英译编纂者提出另一学者Ralph Linton的说法，认为此习俗乃来自波利尼西亚，参见*The Tree of Culture*（New York: Knopf, 1955），p. 192。——译注

[6] *Interessenvertretung*，在此应该是指：一个组织中的某些成员（即“代表”）的行动，对其他成员（被代表者）具有约束力，或为其他成员视为正当的及义务的，而加以接受。参见《支配的类型》第十一章，及《社会学的基本概念》，86页。——译注

[7] 韦伯此处提到的可能是当时的事件。鼓吹自由恋爱与私生子权利的女性宣传者和主张“性共产主义”的弗洛伊德派精神病学者，都出现在海德堡并激怒了韦伯。不过，韦伯绝非反女性主义者。当他的妻子玛丽安娜（Marianne Weber）于1910年在海德堡组织“德国妇女联合会”（Bund deutscher Frauenvereine）会议时，某教授在报纸为文抨击此会议为老处女、寡妇、犹太女人和不孕妇女之大杂烩，最后一类显然是把玛利安娜都骂进去。韦伯替他的妻子写公开答辩，不过这又导致人家批评他只会躲在玛利安娜背后，却不敢为她挺身而出，结果又是另一场官司。此外，韦伯亦曾帮助他的第一位博士班女学生Else von Richthofen成为巴登邦的第一位女性工厂监督，该学生的姊妹即为著名小说家D. H. Lawrence的妻子。参见Marianne Weber, *Max Weber*，pp. 429—430。——译注

[8] 参见[本书第一篇第六章第四十节《经济对团体形成的影响》](#)。——译注

[9] 参见[本书第一篇第四章第三一节《“资本主义的”营利取向之典型方向》](#)与[第六章第三七节《政治团体对经济所具的非货币意](#)



[义》](#)。——译注

[10] “Hôtellerie du Peuple” in Ostende, 奥斯坦德是位于比利时西北部的一个小港都。——译注

[11] Grande Chartreuse, 以阿尔卑斯山所产的芳香植物为原料所制成的酒, 有绿、黄、白三种成色, 是法国境内最高级的烈酒。由于是在沙特勒兹修道院所制造出来, 故得其名。沙特勒兹修道院乃中世纪圣伯纳所创。——译注

[12] 1909年所制定的烈酒税 (Branntweinsteuer), 是帝国会议里自由派与保守派结束其联合阵线并导致首相Bülow辞职的主要因素。争论的要点在于税制改革, 希望借此改革可以筹措到遽增的军费, 并使社会各阶层的税赋更公平。——译注

[13] trierarchoi (trierarchy) 是古代雅典人为了建立海军的一种制度。为了建造三层桨的战舰 (trireme), 雅典人从公元前第五世纪初开始, 每年自富裕的市民中挑选若干人, 责成他们建造战舰、招募桨手, 并负担此一战舰的一切开销, 包括桨手的费用、船舰的修补等等, 出钱的人即成为此一战舰的“司令官” (trierarch), 而此制度即称为“trierarchy” (于公元前四世纪末废止)。参见 *Oxford Classical Dictionary*, p. 1094。——译注

[14] choregoi (choregia) 也是古雅典人为了提供酒神Dionysia祭典的娱乐节目而推行的制度。为了提供祭典所需的合唱团、悲剧与喜剧节目的演出, 自公元前五世纪开始, 每年自富裕的市民中挑选若干人, 责成他们负担一切的开销。参见 *Oxford Classical Dictionary*, pp. 230—231。——译注

[15] decuriones 是指古罗马时期地方自治市镇的“议员”。各自治市镇依其大小选出若干名额的终身职议员, 选取的标准相当严格, 主要来自当地富有的望族。他们的权力相当大, 例如协助当地首长

(Magistrate) 处理公务，负责与中央或省区总督交涉，因此实际上控制了当地社区的一切公共事务，此外，他们也负责税收，不足时得负责补足（这是为何需要富人充任的缘故）。早期罗马帝国强盛时，各自治市镇皆相当繁荣，出任“议员”是非常荣耀之事，等到帝国晚期，内乱外患频仍，人民负担过重，不得不流亡他乡，赋役的短缺日形严重，“议员”的负担也就日益加重，最后罗马皇帝索性下令“议员”世袭，以便巩固政府赋役的来源，“议员”一职遂由荣耀转变成义务，从一个统治阶级下降为负责税收的阶级，自治市镇的制度亦告崩溃。参见 *Oxford Classical Dictionary* , p.318。——译注

[16] 到1875年止，迅速发展的德国铁路，还有一半控制在私人手中。在1873年的大恐慌以前，铁路股票始终是投机的主要对象。普鲁士自1847年开始建筑铁路，1878年以后即考虑大规模收归国有。不过，国有化的主要考量，与其说是为了防止股票投机，毋宁说是为了军事目的。——译注

[17] 在罗马，骑士阶层原先是由拥有社会——政治特权的地主和官僚贵族所独占，随着对外的征服，“有志于政治的”资本家也跟着加入这个行列。后来，提比留（Tiberius）为了打压地主与官僚贵族的势力，禁止元老院的议员成为骑士，以此，“骑士”遂尽失其与军制相对应的意义，转而意指资本家阶层，亦即此处所说的“被评断为有产骑士阶层者”（*Leute vom Ritterzensus*）。——译注

[18] Leopold von Ranke, *Histories of the Latin and Teuton Nations* : 1495—1514 (London, 1909)。兰克（1795—1886）出版于1824年的这本处女作，以其严密的史料批判而奠定了近代史学，深植历史主义的立场。——译注

## 第三章

# 共同体关系与结合体关系的类型，及其与经济的关系

## 一 家共同体

有关共同体的需求满足方式之独特且往往极为错综复杂的影响，不在本章一般性的考察之列，至于具体个案则仅引为例证。

此处，我们所要做的，并不是根据共同体行动的结构、内容与手段来对各种共同体做一番有系统的归类——此乃一般的社会学的课题[1]——而是要对那些在我们看来最为重要的共同体类型做个简要的说明。不过，所要说明的并不是经济与个别的文化内涵（文学、艺术、学术等）的关系，而毋宁只是经济与“社会”的关系——此处，我们所谓的社会是指人类共同体的一般结构形式。因此，惟有当共同体行动的内容与方向足以产生出特殊种类、同时又与经济相关联的结构形式时，方在讨论之列。不过，借此而画出的界线，却又显得弹性相当大；无论如何，我们所在意的不外乎少数几个极为普遍的共同体类型。以下所述只不过是些一般的特性，至于其发展形态，则只有当后面讨论到“支配”的范畴时，才会有较精确的讨论。

在我们今天看来，借着**两性的永久共同体关系**所建立起来的，父亲、母亲与子女间的关系，似乎特别是“天生自然的”。然而，若将其与经济上的扶养共同体、亦即（至少在概念上有所区别的）整体“家计”分隔开来，那么夫与妻之间纯粹性的关系，以及父亲与子女建立在生理上的关系，是极为不稳定的，会持续多久很令人怀疑。若无父与母之间稳定的扶养共同体存在，就不会有父子关系，即使有这样的共同体存在，父子关系并不必然就更为重要。在奠立于性交基础上的共同体关系里，惟有母亲与子女的关系才是“天生自然的”，因为这是个扶养共同体，会自然而然地持续到子女有能力独自觅食供养自己为止。

其次是兄弟姊妹间的养育共同体（Aufzuchtsgemeinschaft）。“共乳伙伴”（homogalaktes）是对最亲近的亲属的特别称呼<sup>[2]</sup>。在此，同样的，关键并不在于同母所生这个自然事实，而是在于经济的扶养共同体。无论是何种共同体关系，惟有当“家族”出现一个特殊的社会组织时，才会与性关系和生理关系有所交错。在历史上极为多义的这个概念，只有在个殊意涵被一一解明后方才有用。我们后面再谈。

即使将“母子集团”（母与子）<sup>[3]</sup>视为在现今意义下最为原始的“家族”共同体形式，但这并不是说、而且也完全不可想象，除了彼此并存的母子集团之外，再也没有他种人群的存在形式。就我们所知，在以母子集团作为“家族形态”普遍占优势之处，通常还可以看到男性的（经济和军事的）共同体关系，以及男性和女性的（性和经济的）共同体关系。不过，“纯粹”的母子集团作为正常的、但显然是继发性的共同体形态出现并不少见，而且正是出现在这样的情况下，亦即：男性的日常存在，首先是为了军事目的，其次是为了其他目的，而被收营归队在“男子集会所”的永久共同体里<sup>[4]</sup>。此种形态见之于各个不

同地区的许多民族，乃是一种军事发展的特殊形态，因而亦即是次发的一种形态。

在概念上，我们不能将“婚姻”当作是父、母、子女间单纯基于性与抚育关系的结合。因为，“婚姻”的概念惟有在上述共同体关系之外还照应到其他关系的情况下，才有定义的可能。无论何处，“婚姻”之所以成为一种社会制度，必然是借着和另外的性关系——不被视为婚姻的性关系——的对照，方始成立。婚姻的存在意味着：（1）违反女方氏族的意愿、或违反已拥有女方的男方氏族的意愿，换言之，违反某个团体的意愿，所成立的关系，是不被容许的，而且有时候会遭到复仇，就像远古时代，女方或男方或男女双方的氏族所采取的态度。此外，特别是（2）惟有特定的、永久的性共同体的子孙，在父母亲的一方（或双方）所属的一个更广泛的经济、政治、宗教或其他方面的共同体里，由于其出身而被视为天生地位同等的团体伙伴（无论此一团体是家族、马克体、氏族、政治团体、身份团体或祭祀团体），反之，其他的性关系之一方的子孙则没有这种待遇。“婚姻”与“非婚姻”的区别，除此之外别无其他意涵，这是要特别注意的。“婚姻关系”有哪些前提条件，哪些圈子的人不能相偕进入妥当的永久共同体里，为了得到妥当性，必须要有哪些氏族或其他团体伙伴的什么同意，又有哪些形式是必须被履行的，所有这些规则，都被认为是神圣的传统，或其他更包含性的团体所制定的秩序。因此，婚姻往往是从这种秩序，而不是单纯的性和抚育共同体，获得其具有世袭权利（Lehen）的特殊资格。关于此种秩序在民族学上有其独特重要性的发展，我们并不打算在此陈述，而仅关心其最为重要的经济层面。

性关系和借着共有双亲或其一方而建立的子女间的关系，惟有在其成为一个特殊的经济团体——家共同体（Hausgemeinschaft）——的

正常基础时（即使不是惟一的基础），才会对共同体行动的产生有其一般的意义。

家共同体并不是那么自然原始的。其前提并非我们今日所谓的“家”（Haus），而是在某种程度上有计划的农耕收获。在纯粹掠取式的觅食条件下，似乎还没有家共同体存在的情形。不过，即使在农耕技术已有高度发展的基础上，家共同体也往往只是一种次发性的组合，因其先行阶段，一方面，比起父母、子女、子孙和兄弟姊妹的共同体来，付与氏族和邻人团体等较包容性的共同体更多的权力，另一方面，也给予个人较大的自由度。对于此种推测能够予以指证的事实，特别是在社会分化程度较低的情形下，男性与女性的财货与营求活动通常几乎完全分隔开来，同时，常见的习惯是男性与女性原则上背对背、甚或完全分开来进食，而且，在政治团体里，拥有女性首领的独立女性组织与男性组织相并立。不过，我们可不能就以上种种事实遽下结论，说这可看出个人主义的“原始状态”。因为以上种种情形之所以发生，往往是基于某种军事组织形态，男性在其“兵役其间”必须离家在外，而由女性与母亲来管理家计的一种次发性的状态。此种状态尚可见其残存于斯巴达的家族结构里，其基础即奠定于男性之离家在外和财货的男女分离。

家共同体的规模大小并非普遍一致。然而它却是最为普遍分布的一种“经济共同体”，并且含摄了相当持续且紧密的共同体行动。家共同体是恭顺与权威的原始基础，也是其他许许多多人类共同体的基础。“权威”掌握于（1）身强力壮者，（2）经验丰富者之手，诸如：男人对女人与小孩的权威、有战斗力与劳动力者对无此能力者的权威、成年人对未成年人的权威、年长者对年少者的权威。“恭顺”是指权威承受者对权威拥有者，以及他们彼此之间的恭顺。由于对祖先的恭顺，家共同体遂走上宗教的关系，由于家产制官吏、扈从、封臣的



恭顺，家共同体遂转化为这些原本具有家的性格的种种关系（家产制与封建制）。就经济与人际关系面而言，家共同体在其“纯粹的”——如上所示，或许不一定是“原始的”——特性上，乃是奠基于严格的人际恭顺关系上的一个牢不可破的统一体，对外团结一致，对内则是日用财货之共产主义式的使用——消费共同体（此即家共产主义）。对外团结一致的连带原则，甚至到了中世纪时在定期契约的规制下、采取资本主义企业经营的家共同体里，仍见其纯粹的发展形式，尤其是见之于资本主义最为发达的北部与中部意大利城市里的那些家共同体：举凡家族成员，有时也包括根据契约而被纳入共同体的伙计与学徒，都要对债权人负起财产和人事（有时包括刑事）的连带责任。这就是对近代资本主义的法律形式发展颇为重要的连带责任制——商业公司的拥有者们对公司的负债负有连带责任——的历史起源 [5]。

古老的家共同体里，并没有和我们现代的“继承权”相对应的东西。取而代之的，毋宁是个简单的想法：家共同体是“不朽的”。假若有成员因死亡、放逐（由于宗教上罪不可赎的冒渎）、过继到另一个共同体（收养）、解放（“emancipatio”）或自愿退出（如果被允许的话），而离开共同体时，就其“纯粹”型而言，根本再没有要求“持分”的余地。活着离开者，即因其分离之举而放弃其持分，若有死者，仍然存活者的共产经济也就这么持续下去。直到今日，瑞士的“共同耕作制”（Gemeinderschaft）仍然这么运作着 [6]。

并非个人（与共同体）的“决算关系”，而是个人尽其所能、取其所需（只要财货供应还够）的家共产主义的根本原则，至今仍为我们所谓“家”（Familie）的家共同体之最为根本的特质，当然多半已缩小到仅限于家庭消费的层面。

以纯粹类型而言，共有居处乃是家共同体的本质。随着成员的增加，引起家共同体的分割和形成别的共同体。不过，为了保持劳动力

和产业的完整，采取不分割但将场所分散开来的中间路线，也是有可能的。此种办法的必然结果，是要赋予个个各别家计某些特别权利。这样的一种分解可能导致经营管理方面在法律上的完全分离与独立，然而，一个令人吃惊的大规模家共产主义却也同时能保持下去。尽管家共同体和家权威，就字义的表面上看来，是完全消失了，但其余荫仍在，虽然不过是一种风险与成果的共产主义，亦即仅仅共同承受利润和亏损，至于其他方面则是完全独立的事业经营。此种情形见诸欧洲，尤其是阿尔卑斯山地区，例如瑞士的旅馆经营者家族，同时也发生在其他地方，诸如家族世代相传的大规模世界贸易业者。据我所知，收益上百万的世界贸易家族的情形是：资本大部分（虽非完全）属于许多等级的亲戚，而事业的营运则压倒性地（虽非尽然）掌握在家族成员的手中。个别的经营体在极为不同且不特定的产业线上活动，拥有规模差异相当大的资本与劳动张力，所得收益也极尽不同。虽然如此，所有出现在借贷损益表上的年度利得，扣除了一般的资本利息之后，全都汇集在一起，然后再按照简单得让人吃惊的分配办法（通常是按照人头）重新派分。在此一阶段之所以要维持家共产主义，为的是彼此的经济奥援，换言之，如此则能确保事业间资本需求与资本过剩的均衡，并且借此而减省向外人恳求信用之举。因此，越过借贷损益表，“计算可能性”便戛然而止，惟其仍支配着获取利得的“经营”内部：无论是如何的一个近亲，若无资本而只是个雇员，就不能比其他人拿得更多，因为这牵涉到必须计算的经营成本，若是随意图利某人，必然招致其他人的不满。然而，在借贷损益表之外，有幸可以分一杯羹者就踏入“平等与友爱”的王国了。

## **二 邻人共同体、经济共同体与社群**

家是一种满足一般日用的财货需求与劳动需求的共同体。在自给自足的农业经济里，遇到紧急的状态、极端的匮乏与危机而有非常需求时，其中很重要的一部分必须仰赖超越家共同体之上的共同体行动，亦即“邻人”（Nachbarschaft）的援助。所谓“邻人”，我们所指的并不单只是因为农村聚落的邻居关系，而形成那种“原始的”形式，而是所有因空间上的接近，换言之，基于长期或暂时的居住或停留而形成近邻关系，从而产生出一种长期慢性或昙花一现的共同利害状态。当然，除非进一步有所界定，我们所指的多半是家共同体比邻而居所形成的那种“邻人”。

以此，按聚居方式之不同，“邻人共同体”在表面上看来自然极为形形色色，诸如：散居的农家、村落、城市街坊或“贫民窟”；其呈现出来的共同体行动也因之有极为不同的强度，特别是在现代的城市生活里，共同体行动的强度有时甚至等于零。诚然，现今住在贫民窟里的租屋者之间，仍旧可以看到相互扶助和牺牲奉献的情形，而且其程度足令首次接触到的人咋舌不已，然而，事实清楚显示，不只是电车、火车或旅馆的过客之间，即使是长期赁屋而居的房客之间，都倾向于尽量保持**距离**的原则——尽管（或者正是因为）身体上是这么接近，而只有在发生共同的危险时，或许才有某种程度的共同体行动可言。为什么这样的事情在现代的生活条件下——而且是基于现代生活而培植出来的“个人体面感”这种特殊性向所造成的结果——特别触目地凸显出来，在此无法多加说明。我们所要确认的毋宁只是：即使连农村聚落里那种稳定的邻人关系，自古以来便显现出同样的分裂性——一个别的农夫根本不愿让他人插手自己的事，不管是多么的好意。

因此，“共同体行动”并非通则，而是例外，尽管典型地一再发生。这比起家共同体的共同体行动来，总是不那么密集而且不连贯得多，更别说间或参与共同体行动者的范围是大为不确定的。因为，一

般说来，邻人共同体只不过是奠基于实际上持续住得接近这个单纯的事实上。在早期的自给自足的农业经济里，典型的邻人共同体是“村落”，亦即一群紧紧比邻而居的家共同体。不过，邻人性质亦可越过其他（例如政治）架构的固定边界而运作下去。实际上，这意味着急难时的相互依存，特别是在交通并不发达的情况下。邻人是典型的急难救助者，因此，“邻人关系”便成为“兄弟爱”（Brüderlichkeit）——全然冷静且非关感情的、主要是经济伦理意味下的“兄弟爱”——的担纲者。“一如汝之待我，我亦将如此待汝”，这是见诸全世界、全然非感情性的民俗伦理的原始原则，特别是当自身的家共同体在手段方面有所短缺时，在邻人关系的范围内，借着“志愿借贷”（Bittleihe）的方式无偿借予使用工具和无息贷予消费财货，或者在遇到紧急需求时，借着“志愿劳动”的方式提供无偿的劳动援助，换言之，援助给付以相互扶助的形式自邻人关系中生长出来（无息贷款的罗马用语“mutuum”，生动地表现出这点）。因为每个人都可能陷入需要他人援助的困境。若是提供报酬，则出之以宴飨“志愿劳动者”的方式，这是广见于村落里帮助邻人建造住屋的典型方式，譬如在我们（德国）东部也见得到。若是采取交换的方式，那么有效的是“兄弟间不讲价”这句格言，排除了价格决定的理性的“市场原则”。

“邻人关系”并不只行于同等者之间。实际上非常重要的“志愿劳动”不只提供给经济上的穷困者，同时也提供给经济上强而有力者，特别是当收成时节，大土地所有者最为需要这种自愿的劳动力。相对地，大家也希望他们出面代表共同的利益来对抗其他势力的威胁，同时也提供无偿的、或以平常的志愿劳动援助为代价的剩余土地借贷（志愿借贷：“precarium”），还有在饥馑时发放储粮，以及其他慈善的给付。经济的有力者本身，由于不时要仰赖周遭的善意，所以也乐于应允他们。有利于名门望族的这种纯粹习惯性的志愿劳动，在长期

的发展过程里，有可能变成支配性庄园经济的泉源，亦即形成一种家产制的支配关系，条件是领主的权力及其对外防卫的不可或缺性升高，并且成功地将（志愿劳动的）“习俗”转化成“法则”。

邻人共同体乃“兄弟爱”的典型坐落点，这并不意味着邻人之间必然保持着“兄弟”关系。相反，当民俗伦理所要求的行为被个人的恩怨或利害冲突打翻时，一旦形成的对立，往往升高到极点并且持续下去，因为对立双方都自觉到这是与民俗伦理所要求的相反而试图自我辩解，并且也由于他们的人际关系实在太紧密与频繁所致。

邻人共同体可能呈现出一种不定型的、参与者流动不居的、因此是“开放的”、间歇性的共同体行动。惟有当“伙伴式的”结合体关系出现时，邻人共同体才会就其范围有个清楚的界限，而这通常发生在邻人关系被结合体化为“经济共同体”或经济规制共同体之时。就我们所熟知的典型方式，是在经济的因素下，造成这样的结果，例如：当牧地与林地狭小时，关于其开发利用的问题，就会采取“伙伴式”的规制方式，换言之，独占性的规制方式。不过，邻人共同体并不必然就是经济共同体或经济规制共同体，倘若果然是，其间的差异程度也极为不同。邻人共同体规制其成员行为的秩序，要不是通过本身的结合体关系来制定（例如“耕作强制”的秩序），就是由外来者（个人或组织）强行制定，通过这外来者将邻人在经济上或政治上加以结合体化（例如出租屋所有者所制定的秩序）。但所有这些并不必然是邻人共同体行动的本质。即使在早期纯粹自足式的家经济的情况下，邻人共同体、政治共同体（特别是村落）的林地开采秩序、经济领域团体（例如马克体）和政治团体等，也不必然是合而为一的，它们彼此之间可能有着非常不同的关联方式。经济领域团体所掌握的范围大小，会根据其所包含的对象而极为不同。耕地、牧地、林地、狩猎地，往往处于完全不同的许多共同体的处分力之下，这些共同体不仅彼此交

错，同时也与政治团体相交错。举凡将生计给养的重心置于和平的劳动之处，家共同体即为共同劳动的担纲者，若重心在于借征服而猎取，则政治团体厥为处分力的担纲者，并且，比起草地与耕地来，愈是粗放利用的财货，就愈是如此，譬如较大型共同体的狩猎地与林地。

进而，一般也连同发生以下事态。在极为不同的发展阶段里，拥有土地的个别类型比起需求来变得稀少，因而成为规制土地利用的结合体关系的对象，换言之，当牧草地和可耕地已成为“经济”财时，林地可能还是“自由”财，因此可以规制其利用方式而“占有”之。以此，对于所有这类的土地，极为不同的领域团体便成为占有的主体。

邻人共同体是“社群”（Gemeinde）的原始基础，所谓社群，我们在后面城市类型学当中会加以讨论，究其实，必得与包含多数邻人关系的政治共同体行动有所关联时，方能建构出来。邻人共同体本身也进而能成为政治共同体行动的基础，倘若其支配某个“领域”，如同“村落”那样。再进一步迈向结合体关系时，就可能会将各式各样的活动纳入共同体行动里（从学校教育和宗教任务的履行，到有系统地安置必要的工匠），或者由政治共同体强定为义务。然而，就其一般本质而言，邻人共同体独自特有的共同体行动，不过就是急难时冷静的、经济的“兄弟爱”（及其连带的特殊归结）。

### **三 家共同体里的性关系**

现在我们再回过头来看家共同体——对外“封闭”的、最原始自然的共同体行动。从古老的完全自足的家共产主义出发，典型的发展恰与我们曾经举过的范例相反：先前我们提到，纵使在外表上与家计分离，但仍然保持着损益与共的共同体关系的情形，但典型的情况却是



共产主义之内在的松动化，亦即纵使维持着家在外表上的统一性，但共同体内部却走向“闭锁化”。

原本牢不可破的共产主义的家权力，最初走向深度弱化的原因，并不是直接出自经济的动机，而显然是由于家成员对于臣服于共同家权威之下的女性做出排他性的**性**要求所致。此一发展导致一种极为决疑论式的、但通常又相当严格要求的性关系准则，特别是当其他方面的共同体行动并不是那么理性时。性的权力有时候确实是“共产主义式的”（一夫多妻制）。即使如此，这种一夫多妻的分割权力，在所有已知的事例里，也不过是一种相对的共产主义：由于共同获得一名女子，特定范围内的男人圈子（兄弟或“男子集会所”内的成员）排外性地共同拥有之。

即使是在兄弟姊妹间的性关系被承认为一种制度的情况下，我们都不曾发现任何地方存在着家内部里毫无秩序章法可言的性的乱婚现象。至少，绝无依规范如此的事。相反的，一切资财皆共产的家内，正是共产主义式的性交自由被完全禁断之处。由于子女一同成长而减弱了性的刺激，故而培养出此种可能性与习性。不过，有意识地以之为“规范”而贯彻到底，显然是为了确保团结和家内和平免于渔色斗争。倘若家成员经由“氏族外婚制”（Sippenexogamie）而分属于不同的氏族，那么在氏族外婚制原则下的家内性交是被许可的，然而相关的家成员之间就必须彼此回避，因为相对于氏族外婚制，家外婚制（Hausexogamie）毋宁是更古老的，并且相互并存。家共同体之间，以及经由家共同体分割出来而衍生的氏族共同体之间，借着交换女子的整体安排来实行家外婚制，这或许就是有规制的外婚制之起源。总而言之，即使是氏族结构的血统谱系里并不加以排斥的近亲性交，习惯上仍是不被赞同的（例如排他性的母系外婚制里，和父方的近亲之间）。反之，制度性的兄妹婚和近亲婚，通常仅限于名门望族，特别

是王室，目的在于结合家的经济权力手段，以及排除政治的继承者之争，最后，保持血统的纯正；因此，这样的婚姻形态毋宁是后起的。

那么这可说是完全正常的：当一名男子将他掠夺而来的女子带进自己的家共同体，或者，当其手段不足以如此，所以为此女子而进入女方的家共同体时，这名男子即获得对此女子之排他性的性权利。实际上，这种排他性，相对于家权力的专制掌握者而言，往往是十分不可靠的。例如，直到近代，俄国大家族里的公公所能行使的权限，就是众所周知的。尽管如此，家共同体正常说来，仍是在内部分化成各个包含子女在内的长久的性共同体。父母及其子女所组成的共同体，加上私人的仆役，顶多再加上父方或母方的未婚亲戚，构成了我们现今一般家共同体的范围。不过，较早时代的家共同体也绝非一直是大门大户。相反，如果粮食取得方式有必要分散开来，那么通常就必得是小的家计单位。只不过，历史上确实出现过许许多多的“大家族”，尽管是以父母子女关系作为核心基础，但远远涵盖了包括孙子、兄弟、堂表兄弟，甚至非血缘关系者，范围广大到至少现今的文化民族里极少见的程度。此种大家族普遍盛行之处，一则是要用到大量集结的劳动，亦即劳动密集的农业耕作处，另外是为了保有社会——经济的权力地位而必须集结资产，亦即在贵族制与金权制的阶层那里。

撇开性交在家共同体内部很早就被排除这点不谈，性的领域，特别是在其他方面都呈现低度发展的文化里，通过对家权力多所掣肘的社会结构之运作，往往有着特别严格的规制。我们可以说：原则上，正是由此展开了决定性地破除家权力之无所制约性的第一步。近亲相奸的概念，随着家的“血缘凝聚”之逐渐获得重视，而扩展到家外血缘者的更大范围里去，终至成为通过**氏族**加以决疑禁制的对象。

## 四 氏族与性关系的规制；家、氏族、邻人与政治诸共同体

**氏族**并不是像家共同体和邻人团体那么“原始的”共同体。氏族所呈现的共同体行动通常是不连贯的，并且也没有结合体化的情形。这正是个好例子，足以证明：即使参与者彼此之间并不认识，而且也没有积极的行动，而光是想制止某事（例如性交），就会有共同体行动的存在。“氏族”的前提是，在一个更广泛的共同体里有**另外的**氏族存在。氏族团体是一切“信赖”（Treue）的原始担纲者<sup>[7]</sup>。友谊最初原是一种人为的拟血缘关系（Blutsbrüderschaften）<sup>[8]</sup>。而封臣，就如同今日的将官，不只是领袖的下属，同时也是其弟兄与“同志”（Kameraden，原义为家人）。就其共同体行动的内容而言，氏族是个在性的领域上及对外的连带性上和家共同体相竞争的防卫共同体——取代了我们现今的治安和风纪警察；同时，氏族通常也是个由先前的家成员——因为分割或结婚而离开家共同体——及其子孙所组成的财产继承共同体。因此，氏族即为家外的“传衍”开始发展之处。借着血仇义务，氏族建立起成员间面对第三者的个人连带关系，并且以此而在其领域里奠立恭顺义务的基础——有时比起对家权威的恭顺义务来，还要更加强韧。

不可或忘的是，氏族一般而言并不是个较扩大的或被分权化的家共同体，或是个将数个家共同体结合为一体而加以支配的社会组织。有可能是，但并非惯常如此。因为，就个别情况而言，某个氏族在范围上是否和家共同体纵横交错，或是否涵盖家人整体，乃取决于其结构，而按照氏族的构造原理，父子有时候会被分派为不同的氏族，这点我们稍后会谈到。共同体的作用有可能仅限于禁止成员之间通婚（氏族外婚制），而为了此一目的，氏族伙伴们或许就有了共同的辨

识表征，并且相信彼此都是有此表征作用的自然物（多半是动物）的后裔，而氏族伙伴通常不准吃食之（此即图腾信仰）。

接下来是禁止彼此斗争，以及相互间负有血仇义务和血仇责任（有时候仅限于特定的近亲）。以此前提，当凶杀事件发生时，必须共举复仇行动，若要以“人命金”（Wehrgeld）来赎罪，则关于其收受与给付，亦是氏族伙伴的权利与义务。由于氏族在诉讼过程中担当起宣誓辅助者（Eideshelfer）的角色<sup>[9]</sup>，所以一旦出现伪证，氏族就如同面对人间的复仇一般，也必须连带地负起面对神之复仇的责任。以此方式，氏族保障了个人的安全与法律妥当性。

如此一来，因为定住而产生的邻人团体（村落、马克体）有可能与氏族共同体的范围重叠在一起，而事实上家共同体便成为较广阔的氏族里的一个较为狭小的范围。即或没有重叠的情形发生，面对家权力，氏族成员也往往长期拥有非常明确的权利，诸如：对于家财让售的否决权、卖女出嫁的参与权和出嫁金额的分润权、担当监护人的权利等等。

氏族求偿受损权益的最根本形式是团结一致的自力救济。类似“诉讼”之类的最古老办法，一则是调停强制共同体**内部**的纷争——家内是由家权力的掌握者，氏族内则是由最懂风俗习惯的“长老”来执行；二则是许多的家和氏族**之间**彼此协商来裁决。靠着结拜兄弟关系而实际或虚拟或人为地建立起来的血统世系，氏族衍生出人与人之间的义务关系与恭顺关系，这些人有时不只是分属不同的家，而且可能分属于不同的政治单位和不同的语言共同体，因此，氏族得以独立自主地与政治团体处于既竞争又交叠的对峙状态。氏族可能毫无组织，好比威权指导下的家的一种被动的对照体。氏族没有必要为其正常的运作而设定具有任何支配权的永久领导者，而且实际上通例是没有臣服于此种领导者的事，它所形成的毋宁是人际间的一个无形的圈子，其外部

的共同表征，无非是积极地表现于祭祀共同体（kultgemeinschaft）的属性上，要不就是消极地回避吃食或伤害共同的神圣事物（禁忌，Tabu）——其宗教原由容后再述 [\[10\]](#)。认为持续有某种统治行之于其上的组织化氏族乃是较古老的形式，如纪尔克（Gierke）的看法 [\[11\]](#)，按理是几乎不可能的，反之，通常可见的情形毋宁是：氏族惟有在它想要以对外“闭锁”的方式来进行社会或经济的独占时，才会“结合体化”起来。如果有了氏族长，而氏族又如同政治团体般的运作，这往往不是出自氏族团体内在的条件，而是氏族利用其原本陌生的政治、军事或其他共同经济目的的结果，并且因此而成为异于其本质的社会组织的一个下属单位（正如“gens”是“curia”的下属单位 [\[12\]](#)，而“氏族”成为军事单位等等）。

特别是在共同体行动尚未有所发展的时代里，家、氏族、邻人团体和政治共同体相互间呈现出特有的交错情形，诸如家和村落成员属于不同的氏族，氏族成员属于不同的政治共同体、甚至不同的语言共同体，因此，邻人、政治伙伴甚至家共同体成员间，有时不免陷入彼此必须血仇相向的处境中。直到政治共同体逐渐垄断了肢体的暴力行使之后，方才拔除掉此种尖刻的“义务纠纷”。然而，当政治的共同体行动在急剧的危机下只能断断续续地有所表现，或者只是热切掠夺者的一种目的团体，那么氏族的重要性及其结构与义务的理性化程度，往往发展成一种近似学院的决疑论断（就像在澳洲的情形）。

重要的是氏族关系呈现出何种秩序，以及借此而规制的性关系又是如何。因为这会影响到家共同体的人际结构与经济结构的发展。子女乃依其算入母亲的氏族（“母系制”）或父亲的氏族（“父系制”）而归属于家权力之下，因而在另一家共同体的财产中有其持分，特别是对此一共同体在其他（经济的、身份的、政治的）共同体当中所占有的营利机会拥有其持分。因此，其他的这些共同体必然会关注家成员

归属的规制方式，而此种对所有个别案例率皆有效的归属秩序，毋宁是所有其他共同体之利害关心（首先是经济的考量，再加上政治的考量）共同作用下的结果。重要的是起头就必须弄清楚，在个别的家共同体之外，一旦有将它包含在其中、并且得以处分经济权益及其他机会的另外团体存在，那么各个家共同体便会失去其决定成员归属方式的自主性，并且，权益机会愈是稀少，此种自主性就愈是稀薄。是父系制或母系制的问题及其种种归结，乃是由极多方面的利害所决定，此处碍难详加分析。如果是母系制，子女的保护与监督权，除了父亲之外，乃系于母亲的兄弟，并且也从他们那儿取得继承权（“Avunculat”）<sup>[13]</sup>，因为，由母亲正式行使家支配权的情形不是没有，但属于特殊条件下的例外。如果是父系制，则除了父亲之外，子女是服属于父系的亲属，并从他们那儿获取继承权。现今的文化里，亲属与继承顺位一般是“双系的”，换言之，父母双方对子女有着同等的作用，但家权力通常是在父亲手中，如果父亲不在，多半（虽非必然）由公权力委任最近亲的一人为监护人并受公权力的统制，不过，（父系制或母系制）这两个原则在过去总是处于二选一的激烈排斥状态中。然而这也未必尽然是指，在一个共同体当中，惟有其中的一个原则贯通于所有的家共同体里，有可能部分的家共同体适用这个，部分的适用那个，但任何个别的情况下自然只能贯彻其中之一。两个原则相互竞争的最单纯情况，无非是由于财产的分殊化。女儿，和其他的小孩一样，乃是其所从出的家共同体的有用资产。家共同体可以自由处置其去处。家长可令之为其客人提供性服务，如同他的妻子，亦可能允许她们以暂时或长期的性关系来代偿贡纳或劳役。女性家成员这种卖春妇的利用方式，是所谓“母权制”这个暧昧的总称下诸多事端的一个可观部分：在此情形下，夫与妻各自待在自己的共同体里，子女则属于妻的共同体，父亲与他们无关，只提供（用我们今天的话来



说)“赡养费”给对方的家长。因此,并没有由夫、妻与子女所构成的共同体存在。

若以父系制或母系制为基础,便可能形成这样的共同体。有能力付现钱购买妇女为妻的男人,便将她带离原属的家和氏族,而纳入自己的。此时,这名妇女及其子女便完全为夫家的共同体所拥有。反之,没有此种支付能力的男子,若得到女方家长的同意结成家室,则得永久或暂时进入女方的家共同体,以便偿付娶妻的代价(“劳役婚”),而妻家的共同体则仍保有对其妻及子女的权力。因此,拥有财富的家共同体的首领,一方面从较无资财的其他共同体为自己及其子弟买入妻子(所谓“抵价婚”, Digaehe),另一方面则强迫追求其女儿的无产者加入自己的家团体(“宾纳婚”, Binaehe) <sup>[14]</sup>。如此,父系制(归属于父亲的家与氏族)与母系制(归属于母亲的家与氏族)、父家长制(Vaterhausgewalt, 夫家的权力)与母家长制(Mutterhausgewalt, 妻家共同体的权力),便可能因人而异地并存于**同一个**家共同体里。此时,最单纯的一种形态往往是:父系制与父家长制结合,母系制与母家长制结合。但情况也可能变得复杂起来:当男人将妻子带进自己的家共同体,也因而形成父家长制时,母系制却仍然存在,亦即子女完全以母亲的氏族为氏族外婚制的性关系团体、为血仇共同体和惟独从那儿获得继承权的共同体,而排他性地归属于母亲的氏族。就专门术语而言,“母权制”应该是限制在这样的景象上。在父亲对子女的地位被紧缩到最小程度的这种状态里,父亲尽管拥有家权力,但其与子女在法律上却是彼此不相干的,就我们所知,这样的状态未曾出现过。不过,其间确实还有许多中间阶段,例如:妻子是交给了夫家,但母系家族这边仍保留了对妻子及其子女特定的部分权力。由于对近亲相奸产生牢不可破的迷信式恐惧,所以子女一以母系为基准的氏族外婚制也往往继续保持下去,并且,母系的

继承顺位关系亦因而程度不等地大部分保留下来。特别是在继承的这个部分，父和母的氏族易于争斗不休，其结果则系于土地所有关系、尤其是来自村落邻人团体的影响，以及军事制度等诸条件。

## 五 与防卫——经济制度的关系，“夫妇财产法”与继承权

可惜的是，关于氏族、村落、马克体及政治组织之间的关系，至今仍属民族志学与经济史领域里最为隐晦和最欠缺研究的一环。能够真正彻底说明这些关系的例子从未出现过，无论是关于文化民族的原始状态，或是关于所谓的原始民族，甚至如美洲的印第安人，尽管有了摩尔根（Morgan）的著作<sup>[15]</sup>。某个村落的邻人团体有可能因家共同体在继承过程中的分裂而形成。从游牧生活转变到定住农业的时期里，土地的分配有可能是以氏族的组织架构为基准，因为这通常要考虑到军事编整的问题，于是村落境内的领域（Dorfgemarkung）就被认为是氏族所有。这在古日耳曼似乎并不少见，因为史料上曾说到“genealogiae”<sup>[16]</sup>是村落领域的所有者，即使那土地看来并不是被某个名门氏族及其扈从所占有。不过，很难说规则就是如此。从个人的结合组织转化成领域团体的军事团体（千人组、百人组）<sup>[17]</sup>，就我们所知，和氏族之间的关系绝非了然可见，而氏族与马克体之间的关系亦是如此。

可作为通论的不过下面几点：

1. 土地可能首要是作为劳动场所。在此情形下，只要农耕主要是依赖妇女的劳动，那么所有的土地收成和土地资产通常是归属于众氏族里的女性氏族。以此，父亲便无法留给其子女任何的土地资产。关于土地所有的继承，全然通过母亲本家和母亲的氏族来进行。从父亲

那儿继承到的不外是军事用品、武器、马匹和男性劳动用的工具。此种情形的纯粹样式自然是很少见的。

2. 或者反之，土地可能是用武力取得并加以确保，因而为男性所有，无武装能力者，换言之特别是妇女，不能拥有土地持分。因此，父亲所属的地区性政治团体便可能有兴趣将其子女当作是其军事后继者而纳入其中，于是儿子就此进入父亲的武装共同体，而土地便由父亲相传给他们，惟有动产方从母系继承。

3. 村落或马克体之类的邻人团体往往掌握了经由集体开垦而来、亦即依靠男性劳动而获得的土地，并且不许那些无论如何未曾长期善尽团体义务者的子女来继承土地。

凡此种种（有时甚至更为复杂的）决定性因素之间的斗争，衍生出极为多端的结果。

4. 不过，下面这种情况似乎就不能算是个通则，亦即：共同体一切以军事为要的性格，必然直接地促使自己往父家长制和纯粹父权的（“男系的”）血亲归属和财产归属的方向发展。反之，这完全取决于军事组织的形态。具有武装能力的男子依年龄层长期排外地结合在一起，进而形成一种营居的或军营形式的共同体——舒兹（Schurtz）<sup>[18]</sup>所描绘的典型“男子集会所”，以及斯巴达的“食桌共同体”（Syssitein）<sup>[19]</sup>，正是其最纯粹类型——如此一来，很可能而且往往导致男性脱离出因此而形成“母子集团”的家计生活，因而造成子女与资产归属于母亲本家，或主妇获得相对自主地位的结果（就像在斯巴达的情形）。许多专门用来威吓和掠夺女性的迷信手段（例如“杜克—杜克”的定期出现和掠夺队伍）<sup>[20]</sup>，即表现出离家而居的男子对于此种危害到其威权情况的反动。

相反，举凡军事种姓的成员作为庄园领主而占有土地且分散而居之处，家共同体与氏族几乎是毫无二致地走向家父长制与男系制的结

构。就史料所及，诸如远东、印度、近东、地中海与北欧等地，凡建立起大帝国的民族，无不走向完全是以男系亲族与财产归属为主轴的父系制（和经常被假定的相反，埃及也不外是父系制，但并不采行男系的亲族——财产归属）。道理主要在于：大型政治组织的建立，长期而言并不是干部群居式的独占性小型战士共同体（像“男子集会所”那样）所能够支撑的，反之，在自然经济的条件下，通常是以家产制和庄园领主制的领土支配为其前提，即使这是以紧邻而居的战士团为出发点的情况，例如古代，也不例外。庄园领主制及其官职机构的发展，自然是从以父亲为家长进而组织起支配结构的家共同体为起点，因此无论何处皆是从父权制里孕生孳长而成。

因此，绝无有力的证据足以支持这样的论调，认为那些民族的此种以“父权制”为优势的状态之前，尚有另一个以**法律**来规制家族关系的先行阶段。尤其无谓的是“母权制婚姻”（Ehe nach Mutterrecht）这个曾经风靡一时的假设。这个假设混淆了两个全然异质的现象：其一是，在未开化时代，根本**没有**任何亲子关系的法律规制，因为子女本来就会和喂养抚育他们的母亲较为亲密；其二是，真正值得称为母权制的**法律**状态。同样错误的是，认为从普遍为母系制的“原始”状态到以“父权制”为妥当的过程中，尚有一个“掠夺婚”状态的中间阶段。女性（妻子）可以光靠交换或购买而合法地自他家获得。掠夺女子会招来械斗与赔罪。被掠夺的女子，就像敌人的头皮一样，的确是可用以装饰英雄的战利品，因此结婚仪式倒往往是一种掠夺女性的模拟，然而这并不表示实际去掠夺女子就是个法制史上的“阶段”。

由于家父长权限的绝对优势，在建立起大帝国的民族里，家共同体内部的财产法结构，是朝着不断**弱化**家父长权力的方向发展。尤其是“正当的”与“非正当的”儿子（嫡子与庶子）之间毫不加以区别，正是父权原本无所限制的一个结果，其遗习尚可见之于中世纪北欧的法

律当中：家父长可以完全恣意地决定谁是“他的”儿子。此种情形直到政治或经济共同体的介入，方有了决定性的改变。这些团体对于其**自身**成员的认定，乃诉诸“正当的”婚配传承，换言之，与自己圈子出身的女子永久结合。不过，对“正当的”与“非正当的”子女加以区分，并且确保前者的继承权，此一原则的确立，最为重要的一步多半有待于，有产阶层或身份特权阶层内部不再光是将女性评断为劳动力之后，开始留意以契约的方式来保障其依婚嫁而卖出的女儿、尤其是其女所生子女的法律地位，亦即依契约抵制女儿买主原始的全然恣意，而要求其财产应归于且只能归于此一婚姻所出的子女。因此，迈向此一大道的推动力，并不是丈夫的需求，而是在于妻子之欲求其子女的“正当性”。

在婚嫁当中被卖出去的女子，如今已不再是劳动力，而毋宁是奢侈品，为了因应水涨船高的生活水准及“符合身份”的家计生活所需，也逐渐自其本家带来一份“妆奁”，这可说是其在本家共同体的财产中应得的持分（在东方古代和古希腊的法律中，此种方式展现得特别明确），同时也是用来对抗购买她的丈夫不得恣意而行的“物质基础”，因而若要离婚，丈夫必须将之退还。此一目的是在极为不同的程度上渐次达成的，并且也不一定是通过明文规定的方式，不过，往往也有十足达到此种目的的情形，换言之，惟有附带妆奁的婚姻才算是完全的婚姻（正如埃及之“登记有案的婚姻”，*engraphos gamos*）。关于“夫妇财产权”（*eheliches Güterrecht*）的后续发展，此处不便再多加讨论。

无论何处，决定性的转折点端在于人们不再以军事的观点来看待土地资产，换言之，不再将之视为抢夺而来的物资或作为培养具有武装能力者的经济基础，转而——特别是在城市的处境下——多以经济的眼光为主来评量土地资产，并且女儿也能够继承土地时。生活的重

心是要仰赖家族的共同协力**经营**，还是反之，主要在仰赖于所继承**财产**的租金收入上，这两种生存基础决定了夫与妻及其氏族三者间，在利害考量的周旋妥协上极为多样的面相。

在欧洲中古时期，前一种情形往往朝向“共同财产制”（Gütergemeinschaft）发展，而后一种则是衍生出所谓的“财产共同管理制”（Verwaltungsgemeinschaft，由丈夫来管理与利用妻子的财产）。不过在封建阶层，则由于不愿让土地从家族里释出，遂产生出“寡妇婚”（Wittumsehe，寡妇依靠家族土地所孳生的租金来养活，典型的发展是在英国）。此外，尚有许多歧异多端的决定性因素介入。罗马与英国的贵族制在社会状态方面显示出某些类似性。然而，在古罗马，由于随时都可取消的“自由婚姻”的发展，已婚妇女在经济上和人格上可说是完全的解放，代价是成为寡妇后衣食全然无靠，而且相对于父亲对于子女的无限权力，作为母亲是处于完全无权利的状态。在英国，已婚妇女无论在经济或人身方面，皆处于完全泯灭其法律人格的“受夫保护之妻的身份”（coverture）下，但同时却保有终身不易的封建“寡妇婚”。罗马贵族的城市定居倾向较强，而英国则受到基督教婚姻家父长制的影响，可能是出现上述差异的原因。在英国，封建婚姻法持续存在，而法国的婚姻法则在小市民和军事动机下形成（拿破仑法典乃基于创制者个人的影响），然而，官僚制国家（奥地利，特别是俄国）却在婚姻法里强烈地齐平化了性别的差异。此种齐平化通常是在统治阶级最为压制军国主义之处，得到最为长足的进展。此外，婚姻的财产结构，在财货交易发达的情况下，基本上也受到保障债权人需求的制约。关于此种发展契机所带来的种种极为五光十色的结果，就不是此处所能论及的了。

基于妻子的利害关心所形成的“正当的”婚姻，并不一定即刻导致一夫一妻制的全面支配。在子女的继承权方面享有特权的妻子，有可



能会被突出为其他妻妾群中的“正妻”，就像在东方、埃及和大体上亚洲文化地区里的情形。当然，这种形态的一夫多妻制（“半一夫多妻制”）也是世界各处的有产阶级的特权。因为拥有众多妻室在农耕尚以女性劳动力为主的地方毋宁是划算的，尤其是女性的纺织工作特别有利可图之处（《犹太法典》中还以此为前提）。例如卡芬族<sup>[21]</sup>的首长就认为拥有广大的妻室是一种有用的投资，不过，这要以男性拥有买妻的必要手段为前提。

在男性的劳动具有绝大重要性的情况下，尤其是某些社会阶层，妇女只不过插花式地从事一些自由人所不屑一顾的工作或奢侈品的生产，一夫多妻制所需的花费，对于所有的中产阶级而言毋宁是敬谢不敏的。在城市贵族阶层兴起进而统治的过程中，一夫一妻的制度方始由希腊人和罗马人加以贯彻（虽然如此，希腊的王侯阶层直到分裂时期，仍未尽然谨守此制）<sup>[22]</sup>，原因是此制与城市贵族阶层的家计形态相切合。随后，基督教更基于禁欲的理由而将一夫一妻制推高到绝对规范的境地，以与其他的（原始）宗教相对峙。一夫多妻制的延续，主要仍在于政治权势的严格家父长制结构有助于保持家长的恣意行事之处。

妆奁婚姻的发展从以下两方面影响着家共同体的发展：一、作为父亲财产之“正当”继承人的子女，以其在家内所占有的特殊法律地位，而与其他妾室的子女区隔开来；尤其是，二、依娘家贫富之不同，随着新嫁娘带入夫家的妆奁亦有多寡，这样的差距当然也会产生使其丈夫的经济地位有所区隔的趋势。嫁妆在形式上通常确实是落入家主人的处分之下（特别是在罗马法中），然而实质上当事人之妻的妆奁却往往是以某种方式另外归入一个“特别的户头”。“计算”即借此而开始介入共同体成员的关系中。

不过，家共同体趋向解体的这种发展，在此阶段，通常早有另外的经济动力在推波助澜。未分殊化的共产主义因经济条件的制约而弱化的倾向，极早已见端倪，甚至其完整的样态都可说是历史上的边际存在。种种制品，如工具、武器、装饰品、衣物等用具，个别的制作者原则上有权以之为个人劳动产物，而独自或优先使用，在其死后，也未必为全体共有，而毋宁是委之于特别有资格来加以利用的特定个人手中（例如：坐骑与刀剑，中世纪时的“*Heergewäte*”、“*Gerade*”等等）<sup>[23]</sup>。个人“继承权”的这种初步形态，早在威权的家共产主义内部便有所发展，甚至有可能是源自家共同体发展之前的状态，并且遍布于举凡工具由个人所制作之处。某些器具，例如武器，有着同样的发展，或许是由于军方在意最适从军者的武装经济能力而介入其中之故。

## 六 家共同体的解体：功能的改变与“可计算性”的增长；近代商业公司的形成

在文化发展的过程中，促使紧密一体的家权力趋向衰微的内在与外在动因不断增强。自内而起的解体动因在于：能力与需求的开展与分化，而这与经济手段在量方面的增加相关联。随着生活可能性的多样化，个人愈来愈不能忍受共同体先前所硬性规定的、未分化的生活形态，从而愈来愈倾向于以一己之力来形塑自己的生活，并且自由享受但凭个人能力所创造出来的成果。外在的解体因素则是来自竞争性社会组织的介入：例如国库有意要更加密集地榨取个人的赋税能力，而这和共同体意欲集结财富以利于军事武装能力的遂行恰好反其道而行。

此种解体趋势的一般结果，首先是家共同体在面临继承或子女结婚之际逐步被加以**分割**。在早期，也就是相对而言较少使用工具的农耕时代，集约式的劳动乃是提高生产收益的惟一方法，因此家共同体的规模一度扩大，然而随着个人主义营利方式的发展，家共同体的规模即整体不断地缩小，这样的历史发展至今，由双亲和子女所构成的家庭遂为正常的大小。正因为家共同体的机能状态发生了如此根本的变化，对个人而言，将自己委身于一个大型的共产家计里的诱因，委实愈来愈少。

姑不论个人的安全保障不再来自家和氏族，而是来自政治当局的结构团体这个事实，“家”与“职业”也在空间上分离开，而且家计不再是共同生产的处所，而是共同消费的地方。更甚者，个人整体的谋生训练和人身教育，愈来愈取自于家以外的地方，提供教育手段的不再是家，而是种种“经营”，诸如：学校、书店、剧场、音乐厅、社团与集会等。个人不再承认家共同体是其所要献身的客观文化财的担纲者，而这并非所谓“主观主义”——被认为是社会心理发展的一个“阶段”——的增长，而是促使家共同体缩小化的**客观**形势，此种形势决定了那种观念的增长。

不过，我们也不可忽略了尚有抑制此种发展的事实存在，尤其正是在以经济的尺度而言“最高”的阶段上。在农耕地区，自由分割土地的可能性，尚有种种技术——经济条件的牵绊。例如，一块完整的农地，上头有价值不菲的设施，甚至还是个大农场，那么一旦分割起来就损失不赀。技术上容易分割的，是混合制耕地（Gemengelage）<sup>[24]</sup>和农村聚落，孤立的坐落则难以分割。因此，散居制和资本密集的较大资产倾向于单独的继承制，而混合耕地制与劳动密集的较小资产则有愈来愈被细分化的倾向。此外，以长期抵押和抵押债券这种适于我们今日的投资方式而言，从债权人的角度来看，集中而未分割的

地产无疑是在债务催缴上——因握有动产（长期抵押和抵押债券）而据有的债务催缴权——更为适合的对象，因此更加促成了散居制和大所有制的单独继承倾向。

相对于小农耕地不过是劳动场所，大地产尚且是拥有社会地位、甚至成为社会担纲者的要因，以此之故，更有被集结于家族手中的倾向。领主式的生活水准及其谨守于固有习律上的生活样式，对于大型家共同体的维持有着主观上的助益，因为，譬如说在一个像城寨那样广大的空间里，即使是最亲近的亲属间也不免有着“内在的距离感”，所以个人所期望的自由领域也不会被家共同体压缩到那样无可奈何的景况，而不像拥有同样多数成员、但空间较为有限、从而剥除了贵族式距离感的小市民家计，在其中，个人的自由限度不大，而生活关怀所在也多半远为分化得多。除了领主式的生活形态外，大型的家共同体如今也只有对最为理念性的共同体——无论其为宗教派别、或社会——伦理派别、甚或艺术家流派的共同体——而言，方是个合适的生活形态：相当于过去的修道院，和有如修道院似的共同体。

即使在外表上家的统一性仍然维持不坠之处，家共产主义的**内在**解体过程还是会因为逐渐增强的“可计算性”、而随着文化发展的脚步义无反顾地进行下去。我们在此不妨稍微详细地考察一下此一动因所带来的影响。

在中古城市（例如佛罗伦萨）的资本主义大家族共同体里，每个人都有自己的“户头”。也有可供自由处置的零用钱（danari borsinghi）。特定支出（例如邀请客人留宿）亦有最高上限的规定。此外，家成员也必须像近代贸易公司里的出资者那样结算个人的账目。他在共同体和财产“当中”（fuori del corpo della compagnia）拥有资本持分，但将之委托于共同体手中，并从中领取利息，不过这种持分并不被算作资本，因而不能分享利润。换言之，理性的结合体关

系取代了个人得以“天生自然地”参与共同体行动的利益与义务。个人的确是被“生入”家共同体当中，然而即使是孩提时便已是家共同体所理性规制经营的事业里的一名潜在的“伙计”和“员工”。显而易见，此种做法惟有在纯粹**货币经济**的基础上方有可能，因此，货币经济的发展在家共同体的内在解体上毋宁是扮演了主导的角色。货币经济一方面为个人在自己的营利成果和消费上提供了客观的可计算性，另一方面，通过货币媒介的“间接交换”的发展，方才开启了自由满足个人需求的可能性。

货币经济与家权威的弱化之间的对应关系容或成立，但绝非绝对如此。相对于当时的经济条件，而且尽管这些条件的重要性如此巨大，家权力与家共同体毋宁是独立的、从经济条件看来非理性的结构体，而且往往通过其历史所赋予的结构而对经济关系产生强烈的影响。罗马的家族长所拥有的家父长权力，一直无可动摇地持续到生命的终点，这有赖于经济、社会、政治和宗教等各方面的条件（名门望族的财产聚合、以氏族和大概是家为基准的军事安排、父亲的家族祭司地位）。这样的家父长权力经历了所能想见的各种经济发展阶段而屹立长存，直到帝政时代的政治条件下方见没落之象（连同对子女的权力亦趋如此）。在中国，同样的状态依存仰赖于恭顺的原则，此一原则借着义务法则而被强调到极点，并且是国家权力和儒教官僚制身份伦理所要求于臣民的，部分也是出于政治驯服的目的。恭顺原则的贯彻，部分而言（例如服丧的规定），导致不只是经济上、也连同政治上无法实行且很成问题的结果（大量的官职空缺，由于对过世父亲的恭顺——起初是畏惧死者的嫉妒——一如不使用其他物品般，也要求其放弃官职）。

同样的，家主人死后到底是要采行单独继承（或一子继承）或要分家，此一问题的答案，如同上面所述，起初是极为强烈地取决于经

济因素，其变动亦受经济的影响，然而，绝对不是单从经济面就可推敲得到，尤其无法从现今的经济条件下归结出来（关于这点，特别是泽林等人的近作已有所指陈）<sup>[25]</sup>。因为，即使种种条件相同而且又比邻相接，光是由于种族属性的关系（例如波兰与德国），就出现了完全相异的体系。因此，从经济观点看来往往极为非理性的因素——可能一开始就是非理性的，或者由于经济条件的改变而成为非理性的——所产生出来的这种不同的结构，是会带来经济上非常深远的结果。

尽管如此，经济现实要素仍以有力的方式介入。尤其，营利到底是算作共同劳动的成果，还是仰赖共同财产所获得，这其中存在着特征性的差别。在前一种情况下，家权力通常是处于不稳定的状态，不管本身依然是多么专制。光是为了建立一己的家计而从父母的家里分离出来，就足以脱离家权力。原始农耕民族的大型家共同体，大抵便是如此。日耳曼法律里所谓的“萨克森法上的父权免除”（*emancipatio legis Saxonicae*）<sup>[26]</sup>，显然有其经济上的根据，亦即在法令成立之时，个人的劳动绩效已具有十足的重要性。相反，举凡牲畜的拥有，以及这类的财产构成重要的生活基础之处，家权力显得特别牢固。尤其是当土地资产从过剩转变成稀少之时。一般而言，门阀氏族的紧密结合，基于前述多次提及的理由，乃是土地贵族特有的属性。至于没有土地或仅有少量土地的人，则欠缺此种门阀氏族团体。

不过，直到资本主义的阶段也还是出现同样的差异。在佛罗伦萨及北意大利的大型家共同体显示出连带原则和财产结合原则的同时，地中海和特别是西西里与南意大利的商业地区却出现截然相反的情况：任何成年的家成员，随时都可以在被继承者在世之时要求拨出其应有的持分，从而，一致对外的个人连带关系也不存在。在北意大利的家族经营里，作为经济权势之基础者，继承而来的资本远远超过参



与者个人的营利劳动。南部的情形则恰好相反，共同的财产被视为共同劳动的成果。随着资本的重要性之提高，前者（共同财产）益形紧要。若以共同体行动是否分化为测量的基准，那么在理论上得以建构出的发展阶段序列里属于“较后期的”资本主义的经济形态，于此却造就出理论上“较初期的”结构，亦即对家成员较大的束缚性和家权力之较大的一体性。

不过，与此同时，在这些佛罗伦萨家族里，以及和他们一样进行资本主义营利事业的中世纪家共同体里，却也进行了另一番更加重要的、并且是**西欧所特有的**家权力与家共同体的变革。这些大型家共同体的整个经济生活，皆定期通过**契约**而安排妥当。原先对“零用钱”的规制和对营业组织的规制并无二致的情形也慢慢产生了变化。资本主义的营利事业如今成为一种持续不息的“**经营**”（betrieb），并且是独立于其他事项的一种“职业”（Beruf），经由独特的结合体化的过程而一步步地与家共同体行动分离开来，其结果则是：在完整的家共同体里，以及在（我们后面要讨论到的）“**庄宅**”（Oikos）里，原先被视为理所当然的家计、工场与营业所的一体性，终归崩解。首先，现实里的家共同体不再是共同事业所需的结合体化之必要的基础。合伙人也未必是（或通常是）家人。因此，免不了要将经营的产业和各合伙人的私人财产分隔开来。同样的，营业人员自亦有别于私人的家庭佣人。尤其是，商场上的债务必须与各合伙人的私人家计债务严加区分，而合伙人的连带义务仅限于前者，前者则被认定是与事业经营的名义——“**公司**”（Firma）联结在一起的。

所有这些显然与支配领域里的发展过程有着明确的相应关系，譬如我们分析过“支配”领域里官僚制的官职作为“职业”而与私人生活分离，“**官厅**”（Büro）与官吏的私人家计分离，官职上的资产负债与其私人的财产分离，官职上的作为与其私人业务分离。总之，自家共同

体内生长出来、继而又从那儿挣脱离开的资本主义“经营”，打从一开始就与“官厅”有着亲近性，尤其是表现于私人经济生活里现今明白可见的官僚化现象。

不过，此种发展的决定性契机，可不在于家计与工场和店面的**空间上的**分离。因为空间上的分离毋宁是东方的市集体系所惯见的，根本上是奠基于伊斯兰教城市所特有的要塞军营（Burg, Kasbah）与市场（Bazar, Suk）和住处的分离 [27]。具决定性的是“家”和“经营”在“会计账簿上”与**法律**上的分离，以及导向此种分离的法律的发展，诸如：商业注册、商社与公司之解除家族的束缚、独资或合资公司的特别财产 [28]，以及与此相应的破产法的成立等。

此种具有根本重要性的发展，乃是西方所特有的，并且惟于此处，如今仍为妥当的商法的法律形式，几乎全都在中世纪时即已发展出来——尽管古代有时在量的方面显示出比中世纪更为蓬勃的资本主义发展，然而此种形态的商法则几乎全然付之阙如。此一事实乃是最足以标示出**近代**资本主义发展在**质**方面的独特性的诸多现象之一。

实际上，为了经济上的相互扶助而将家族的财产加以结合，或者以家族名称来作为“商号”的发展，譬如在中国也见得到。在那儿，个人债务的背后也有家族连带责任的支撑。此外，在商业交易中为商店所使用的名称更不曾透露出其实际拥有者的任何信息：在此，与“商号”相联结的，同样也是事业经营，而非家计。然而，像西欧那样的特别财产法及相应的破产法之首尾一贯的发展，在中国似乎是没有的。这与以下两点尤有关联：1. 结社组织与信用，事实上至今仍与氏族共同体极为紧密地结合在一起。2. 富裕氏族里的财产结合及氏族内部相互间的信用授受，其目的全然别有所指——主要并不在于获取资本主义的利润，而在于筹措家族成员准备科举考试及尔后为其买得一官半职的费用。一旦就任官职，亲族戚属们便有机会利用官职所提供的合

法或非法（这方面恐怕更多些）收入而连本带利地取回先前的花费，并且得以依恃任官者所给予的特别庇护。在中国，促使家族，尤其是经济力十足的家族，走向“资本主义式的”结合者，是取决于政治而非取决于经济的营利机会。

至少在形式上完全自氏族和私人的系缚中解脱出来的资本主义结社组织，相当于我们现今的合股公司，其先行者在古代基本上仅见于政治取向的资本主义这个领域，换言之，由包税者所成立的公司。在中世纪，这类组织首先同样是为了殖民地利益的企业（例如热那亚的大型股份公司Maona）<sup>[29]</sup>，以及为了汲取国家信用（例如热那亚的债权人集团，他们实际上接收了城市的财政）<sup>[30]</sup>。在私人营业的领域里，纯粹商业性和纯粹资本主义的组织首先仅以如下的形式展开：为了远程贸易而成立临时公司（康曼达）——完全相应于随机行动的方式，出资者提供资本给一名行商作特定的旅程，并以此分享利润或分摊损失。此种形式早已见诸巴比伦法典，随后即普遍出现于各处。从政治权力获取独占特权的企业，特别是以股份公司的形式出现的殖民地企业，成为纯粹的私人营业领域里亦循此道而行的渡板。

## 七 走向“庄宅”的发展

此种企业形态——不仅作为资本主义经营的基础，且意味着自家共同体原始的一体性当中最彻底地跳脱出来的形态——在此并无特加留意的必要。此处，我们所要处理的毋宁是家共同体的演变过程，这过程显示的是与资本主义经营的发展在决定性关键点上截然对立的类型。家权力与家共同体由于（就最广义而言）“与外界进行交换”而内在崩解，以至于诞生出资本主义的“经营”，这一连串的过程背面还有另一种截然相反的发展方式存在，亦即家共同体的**内在编整**，形成

“**庄宅**”——罗德贝图斯（Rodbertus）对我们此处所要描述的现象的称呼 [\[31\]](#)。

就专业术语而言，“庄宅”绝不仅仅是个“大型”的家共同体或自家生产种种物品诸如农产品或工业制品的家共同体，而是在王侯、庄园领主或贵族的威权领导下的大型家计，其终极的主导动机并非资本主义的**货币增殖**，而是有组织地以实物来**满足主人的需求**。为此，庄宅尽可大量采取各种可能手段，包括对外交换。就其构成原理而言，决定性关键在于“财产使用”，而非“资本利用”。“庄宅”的最根本特质是组织化的需求满足，为此目的，即使将营利经济的个别经营归并到旗下也不为过。当然，在这两种原则（庄宅与营利）之间，尚有许多难以察觉的转换阶段，并且不断地从这翻转到那。

在现实经验里，“庄宅”无论是处于多么发达的特质文化里，都必然难以真正纯粹的共同经济的形貌出现。因为，所谓纯粹的（共同经济），换言之，从长期排除交换营利的角度来看，惟有在经济上“自给自足”的情况下才可能存在，亦即，至少就努力的方向而言，做一个尽可能无交换的自家经济体。如此一来，便由一个以从属于家的劳动力所构成的机制——通常有着相当高程度的劳动专门化——来供应主人对于财货和人身服务上的整体需求，而且不只经济方面，还包括军事上和祭祀上的需求；同时，由自己的土地来提供所有必要的原料，以自己所属的劳动力在自己的工场里生产出所有其他的货物，由自己所属的家仆、官吏、家祭司和战士来执行其他的劳务；因此，交换的发生，也只有当临时有剩余要抛出，或者再怎么样也无法自己生产而需要补充时。

事实上相当接近此种状态的，是东方的王室经济，尤其是埃及，规模较小的则如荷马时代的贵族与王侯经济，而波斯与法兰克王国的宫廷也极为类似。罗马帝政时期的庄园领主制也随着规模的扩大、奴

隶流入的逐渐稀少、资本主义营利愈来愈被官僚制和赋役制所压制，而渐次朝此方向发展。反之，中世纪的庄园领主制整体而言，却随着财货交易、城市与货币经济的重要性普遍增长，而显示出正相反的发展倾向。不过，以上所举的这些例证中的庄宅，没有一个是纯粹的自足经济。法老是从事海外贸易的，而地中海古时的君王与贵族亦大多如此。他们的宝藏多半要靠海外贸易来获取。早在法兰克王国时期，庄园领主的收入即有很可观的一部分是由货币或具有货币价值的各种贡纳和租税所构成。国王的敕令里，也将王领地产物里非宫廷与军队所需的剩余物资贩卖出去，视为理所当然的事。

在所有较为知名的事例里，附属于大地主和人身领主的不自由劳动力，只有部分是完全被系缚于其领主经济里。较受严格束缚的，是私人仆役和那些为了满足主人的实物需求，而被编入整体经济行列里、且全由主人给养的劳动力，此即劳动力之“自家经济的利用”（*eigenwirtschaftliche Verwendung*）；另一方面，这类被严格束缚的不自由劳动者，也有被主人役使其于市场取向的固有经营里的情形，例如，迦太基、西西里和罗马的庄园领主在其大农场里役使其军营管理下的奴隶，或如狄摩西尼（Demosthenes）之父使用其奴隶于两个作坊里 <sup>[32]</sup>，至于近代则如俄国的庄园领主之利用其农民于其“工厂”，此即劳动力之“营利经济的利用”（*erwerbswirtschaftliche Verwendung*）。不过这类大农场和作坊所用的奴隶，绝大部分是购入奴隶，亦即由市场购得，因此并非自家所能生产的生产手段。在自家里生产出不自由劳动者的前提是要有不自由的“家庭”存在，而这也意味着主家束缚的弱势化，以及一般而言部分放弃对劳动力的尽情榨取。此外，这类世袭的不自由劳动力多半也因而不再被利用于集权化的经营里，而是仅提供其部分的劳动力供主人使用，或者上缴多多少少恣意而定或传统固有额度的贡纳给主人，不管是实物或货币。



至于主人偏好将不自由民利用为劳动力或利用为年金收入来源，则端视何种用途获利最丰而定。以无家庭的营居奴隶之利用而言，在补充劳动者的考量下，前提便在于奴隶供应的大为便宜与稳定，换言之，要经常有掳人的战争和廉价的奴隶供养成本——南方的气候。此外，世袭性的附属农民惟有在他能够将其生产品运出去卖的情况下，换言之，一般是有个地方性市场存在且发展出地区性城市的情况下，方能缴交货币租税。举凡城市得以发展，并且农作物也因而只能借着输出才能得到充分利用之处，例如近代初期的德国东部和东欧（相对于西欧）及十九世纪俄国的“黑土地带”，将农民利用为领主自营的赋役经济里的劳动力，是在农民身上获取货币收入的惟一办法，也因此在此“庄宅”内部发展出农业的“大经营”。利用不自由劳动力来建立起自己的大型工业经营，或者利用（无论是作补充性的利用或完全利用）租借来的不自由劳动力、甚或自由的劳动力为自己的或租来的大农场劳作，将使得纳入这类经营的庄宅的领主极为近似资本主义的企业家，甚或完全转化成这种企业家，譬如西里西亚（Schlesien）的“地方贵族工业”（Starosten-Industrie）的创建者便是典型的例子<sup>[33]</sup>。

究其极，惟有让手边的财富成为带来租金收入的利用方式，方为“庄宅”的精义所在，而这和企业家资本首要的价值利害取径，事实上不分泾渭，甚至骨子里根本是同一回事。例如，在西里西亚的地方贵族工业里，足以让人想起其庄园领主制之源头的，究属其种种企业的**结合**方式：巨大的山林经营里有砖瓦厂、酿造厂、制糖厂和煤矿坑等，这样的经营系列与近代的企业统合方式并不相同。在近代的“结合”或“混合”的方式里，是由各个企业分占同一种原料的不同加工阶段（包括副产品和废物的利用在内），要不然就是紧紧依存于种种市场条件，以此而统合于整个经营系列。不过，庄园领主也可以在煤炭采掘上结合冶金业或钢铁业、在山林经济里结合锯木厂和造纸厂，如此



一来，实际上也呈现出近代的结合样式。此时，两者的分别，并不在于结果，而端在于其出发点。事实上，借着材料的拥有而带来某种结合，早在古代的作坊里已见其端倪。出身于雅典商人家族的狄摩西尼之父，是个象牙进口商，他一方面将象牙出售给任何想要买的人，同时也利用象牙来镶嵌刀剑柄和家具。起先他让训练有素的奴隶在自己的工场里制造刀剑，并且还得从破产的家具师傅那儿将其作坊——基本上指的是在那里劳动的奴隶——接收过来。然后他把这些资产结合成一座刀剑冶锻作坊和一座家具作坊。古代作坊的发展，从希腊化时代，特别是亚历山大时代，一直延续到伊斯兰教早期时代为止。

利用不自由的工业劳动力来作为租金来源，普遍通行于整个古代（无论东方或西方）、中世纪早期以及人身仆役制废止前的俄国。主人可以将其奴隶租借给别人当作劳动力，例如尼基亚士（Nikias）<sup>[34]</sup>即尽可能地将没有技术的奴隶租借给矿场拥有者。主人有时候也会为了提高利用价值的目的，而将奴隶训练成精练的工匠，这通见于整个古代，从坎比塞斯王子<sup>[35]</sup>所用的一纸契约——契约里提到他是个工匠师傅的拥有者，到查士丁尼法典里，都可见到，而俄国直到十八和十九世纪都还有此种情形存在。主人也可以让奴隶在训练完成后成为自食其力的工匠，代价是必须偿付主人定期金（希腊称之为 *apophor*，巴比伦称之为 *mandaku*，德文为 *Halssteuer*，俄文为 *obrok*）。也有主人顺带为他们安置劳动场所，并且提供他们经营手段（*peculium*）和营利资本（*merx peculiaris*）。事实上，从几乎可以完全自由行动，到丝毫动弹不得地集体聚住于主人的自营产业里，历史上出现的是各种可能想见的转介形态。至于细部讨论自住宅的沃土当中孳生出来的种种“经营”——无论其为主人所把持，或为附属民所掌握——有何经济特色，则属于另一个问题群。相反，从“住宅”发展

成家产制支配的过程，我们将在关于支配形态的分析里加以讨论 [\[36\]](#)

。

---

[\[1\]](#) 原文编者指出，韦伯曾公开表示要为第一部的“社会学范畴理论”另辟专章（第5章）来讨论共同体关系与结合体关系之类型的归类研究，然而并没有实现。——译注

[\[2\]](#) 在希腊安提阿的法律用语里，homogalaktes是指“同吸一乳者”。——译注

[\[3\]](#) Muttergruppe，是指将父亲排除在外，子女只与母亲一起生活的群体。——译注

[\[4\]](#) 韦伯在其《经济通史》中对“男子集会所”另有如下的描写：除了女子的经济劳动处所，亦即家族共同体之外，还存在着男子集会所。它是由二十五至三十岁的男子，在家庭外的共同居处生活，以此为经营狩猎、魔术及制造武器或其他重要铁器的中心。年轻人常常用共同掠夺的方式来获得妻子，但也有购买的。全体男子恒以年龄分成等级，到达一定年龄后，他们即脱离男子集会所，回到村中移入妻的住所。男子集会所一般也被认为是男子的修业制度，儿童到一定年龄，即离开家庭而受魔术的手术（特别是割礼）及成人礼，进入男子集会所。此种集会所整体而言是一种兵营性质的东西，一种军事制度，它的崩坏，引起了各方面的发展。（参见郑太朴译，《社会经济史》上册，63—64页）另参见[本书第一篇第六章注2](#)。——译注

[\[5\]](#) 关于家共同体与近代公司制度（尤其是股份公司制）的关系，见[本章第六节](#)。另详见韦伯的博士论文：*Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter*（Stuttgart, 1889），后来收入论文集：*Gesammelte Aufsätze zur Sozial-und Wirtschaftsgeschichte*，pp. 312—443。——译注

[6] 当耕地所有者死亡时，委托其所有继承人共同耕作的制度。参见 Eugen Huber , *System und Geschichte des Schweizer Privatrechts* ( 1893 ) , vol. IV , 以及 Max Huber , *Gemeinderschaften der Schweiz* (Breslau, 1897) 。——译注

[7] “Treue” 的用法有时候和 “Pietät” (恭顺) 几乎同义，但若就 (以西方中世纪为典型的) “采邑封建制” 乃是以 “忠诚关系” (Treuebeziehungen) 为基础这点而言，这两个词汇则显示出对比的作用。此时，“Treue” 一词带有个人之间互惠平等的契约性权利义务的人际关系之意涵。参见《支配社会学 (I) 》，196页。——译注

[8] 依字面可译为 “歃血为盟的兄弟关系”，指人与人之间为了建立起兄弟般的关系，故而共饮彼此混同之血以示相互间的交融，此即所谓的 “结拜兄弟” 关系。——译注

[9] 在古代，氏族间的诉讼事件所采取的是非理性的赌咒证实方式，亦即被告宣誓自己是无罪且无责任的，另由数名宣誓辅助者 also 做同样的宣誓，以此而免去被告的罪责。此时，宣誓辅助者所宣誓的并非某件 “事实” 为真，而是以自身可能招致神的报复为赌注，来确证其当事人的宣誓 “纯正不伪”，以补强被告的宣誓，故与 “证人” 的性质不同。详见 Max Weber , *Wirtschaft und Gesellschaft* (5. , rev. Aufl. , 1976 ) , zweiter Teil , K. VII , “Rechtssoziologie” , S. 447, S. 469。——译注

[10] 参见康乐、简惠美译，《宗教社会学》，第三章《神概念、宗教伦理与禁忌》。——译注

[11] Otto Friedrich von Gierke (1841—1921) , 德国法学者，日耳曼主义的代表人物。对德意志固有的团体法有历史和理论上的研究。详见其 *Das deutsche Genossenschaftsrecht* , 特别是第一卷。——译注

[12] 二者原为区分罗马市民团体的名称。curia原来是祭祀上和行政上的单位，兼具征兵机关等机能，而gens则仅限于贵族的组织。这两种起源相异的组织，随着贵族——平民统合国家的形成，而重新被形式主义地区分为符合国家需求的上下层市民团体（3 tribes→10 curia→诸gens）。另参见《非正当性的支配——城市的类型学》。——译注

[13] 在韦伯所谓的“社会主义理论”里，亦即主张从乱婚→群婚→母权制→父权制→一夫一妻制的发展阶段学说，主要是以“母权制的普遍性”为假设，而印证此一假设的，就是“被男性化的母权制”（Avunculat）这个制度。参见郑太朴译，《社会经济史（上）》，51—53、58—60页。——译注

[14] Digaehe和Binaehe这两种相对反的婚姻形态，是英国有名的人类学家麦克雷南（John F. McLennan, 1827—1881）根据Forbes的“Ceylon”一文推衍而得：“在锡兰，有一妻多夫制的高次与低次形态并存。在那儿的婚姻，是根据妻住到夫的家或村落（Deega），或者一夫或多夫住到妻的本家或本家旁边（Beena），区分为两种形态（John F. McLennan, *Primitive Marriage*, 1865, p. 186）。”韦伯依此而作成购买婚的分类：Binaehe是妻家占优位而将夫取纳进来的形态（可能是劳役婚的长期化所致），基本上是母系制与母子集团，Digaehe是夫家占优位而将妻取纳进来的形态，基本上是父系制与父子集团。就本文以下的叙述观之，富裕的家共同体若同时保守住子与女，则这两种婚姻形态便有可能同时并行。——译注

[15] Lewis Henry Morgan (1818—1881)，民族学者。对印第安人作科学性研究的第一人，被称为美国的人类学之父，代表作为《古代社会》（1877）。——译注

[16] 韦伯曾做过这样的说明：“我们平常用‘Sippe’一词来翻译的共同体，在什么程度上和以下用‘genealogia’一词所称呼者是同一回事，以及，这两者与定住单位和军事单位有着什么样的关系，这是不得不放弃讨论的问题。”（世良晃志郎译，《古日耳曼的社会组织》，46页）——译注

[17] Tausendschaften, Hundertschaften, 古日耳曼的军事与审判团体。关于其起源与实际状态，则众说纷纭。——译注

[18] Heinrich Schurtz (1863—1903)，德国民族学者，提倡父权说，主要著作为*Altersklassen und Männerbünde*（1902）。

[19] 在斯巴达，市民皆属于同进每日正餐、名为syssitia的共食伙伴团体。各个syssitia约有十五名会员，会员资格的取得是经由会员的选举而加以认定。为了获得完全的市民权，市民必得成为某个食桌共同体的成员。参见《非正当性的支配——城市的类型学》。——译注

[20] 杜克—杜克（Duk-Duk）意译为“恐怖行列”，在美拉尼西亚的新不列颠岛与新爱尔兰岛上有名为Duk-Duk的男子结社。男子结社在未开化的社会中是常见的一种只限男性参加的秘密结社，进行的是特殊的祭仪与活动。Duk-Duk应该是此种结社的社神或守护精灵，由他来规制岛上居民的社会生活及维持其间的秩序。参见《宗教社会学》。——译注

[21] 这是欧洲移民对南非Caffraria地方土著民族的称呼。——译注

[22] 所谓分裂时期（Diadochenzeit）是指亚历山大大帝（前356—前323）死后，其部下大将之间的继承人之争（Diadochen即希腊文的继承人之意）。至公元前301年，终于确定分裂为四个王朝。——译注



[23] 这是指在日耳曼的法律中，相应于继承物品的机能而有专归男性继承的遗产（Heergewäte，例如男人的武器要复归封主或家主人）、和专归女性继承的遗产（Gerade，例如衣物、饰品等）及其继承办法。对于遗产的权利，很早便以财产权的方式来表现，尤其是在不动产和动产区分开来的情况下，对于动产的个别所有权，由于更早形成而得以分割继承。——译注

[24] 混合耕地制是指在庄园里，领主直营和农民托营的地条互相混合在一起的制度。耕地被分为几个耕作区，农民在这个或那个耕作区里拥有地条。因此，各农民的保有地并不是一块完整的地方，而是相互混杂在一起，边界不过是犁剩的畦，往往要跨越过他人的地条才能到达自己的地条。——译注

[25] Max Sering et al. , *Die Vererbung des ländlichen Grundbesitzes im Königreich Preussen* , Berlin, 1908.

Ditto, *Erbrecht und Agraverfassung in Schleswig-Holstein* , Berlin, 1908.

[26] 日耳曼人的父权并没有罗马那么强。在古代，一旦建立自己独立的世系，便可脱离父权。进入中世纪后，儿子在达到一定年龄时即可诉诸法庭而得到同样的结果，然而，日久生习，人们也就不动声色自然而然地脱离了父权。不过，在南德仍根深蒂固地以这个名称来称呼此一制度。——译注

[27] 详见《非正当性的支配——城市的类型学》。——译注

[28] 所谓特别财产（Sondervermögen）是指为特定的目的而集结，但与其所有者的其他财产保持某种独立性的财产，又称为目的财产。其单一性与独立性有种种强弱程度之不同。——译注

[29] Maona为热那亚的殖民地企业和殖民地特权团体所成立的组织（于1346年正式组成）。他们为了获得殖民地的特权而建造舰队远



征海外，所需费用则通过股份公司的形态来筹措募集，类似近代荷兰与英国的东印度公司。——译注

[30] 此种债权人团体多半被称为Compera，为了确保投下资本可获利息和偿还，而向国家取得租税的征收权。除了征税业务之外，也进而获得诸如贸易、银行等种种特权。是较Maona更早出现的公司形态。——译注

[31] Johann Karl Rodbertus (1805—1875)，德国社会思想家、经济学者，国家社会主义的缔造者之一。不只专精于古代史研究，经济理论方面亦甚杰出。其提示出“庄宅”概念的论文为：“Zur Geschichte der römische Tribusteuren seit Augustus”，*Jahrb. f. Nationalökonomie u. Statistik*, IV (1865)，p. 343 ff。——译注

[32] 狄摩西尼 (Demosthenes，前384—前322) 虽以雅典的雄辩家而著称，但韦伯所经常引用的是此人之父，以其为商人及作坊经营者的一个典型人物。——译注

[33] starost为波兰昔日的地方长官之称。在易北河以东的东南地区，特别是上西里西亚地区（当时为德国领地），可以见到以庄园领主制的支配关系为基础而结合耕地所有、山林所有和矿业经营这三者的大贵族经营。此处所指即其中的一个类型。另参见郑太朴译，《社会经济史》（上），110页以下，特别是116——118页；Arthur Salz, *Geschichte der böhmischen Industrie in der Neuzeit* (München: Duncker & Humblot, 1913)，pp. 365—383。——译注

[34] 尼基亚士 (Nikias，前470—前413)，雅典的政治家、将军，家境富裕且崇尚民主。他主张和斯巴达亲善而缔结和平，曾一度调停伯罗奔尼撒战争，然而终究功败垂成，继而战死沙场。——译注

[35] 坎比塞斯王子 (Kambyses II)，波斯国王（前530—前522年在位）。即位后远征埃及而将之据为波斯领土，而后再远征埃塞俄比亚和迦太基等地，结果失败。——译注

[36] 参见《支配社会学》第三章《家父长制支配与家产制支配》。——译注

## 第四章

### 种族的共同体关系

#### 一 “种族”的归属性

比起前述的种种情况来，关于共同体行动还有一个严重得多的争议性来源，那就是“种族归属性”的问题。所谓种族归属性是指：真正是根植于共同的源头而具有遗传而来和可遗传的相同特性。当然，要从种族的归属走向一个“共同体”，惟一之途是必须让人在主观上感觉到它乃是个共同的标识，而惟有当地方性的邻人团体或不同的种族人群结合起来，采取共同的（多半是政治的）行动时，或者相反的，当同一种族的成员的某些共同的历史经验，与他们对**显然**不同族群者所产生的某种**敌对**，两者相互联结时，才会达到这个目的。由此而形成的共同体行动通常只是消极性的：躲避和蔑视那些颇为碍眼的异族者，或者反之，畏之为鬼神。那些外表奇异的人，不管他们“成就”了什么或“实质”上如何，反正就是会遭受歧视，或者相反，如果一直显得强而有力，那么便会被人们畏为鬼神。总之，反感是最初和正常的反应。不过，这种“反感”，（1）不独是人类学上具有共同特色者对于异类者才会如此，而且反感的程度也绝不是取决于人种相近的程度，

同时，（2）尤其不只是与遗传的特性相关联，而是同样牵涉到其他外在可见的明显差异。

如果种族的客观差异程度可以纯就生理上来测度，看看混血儿本身是否可以接近正常的程度再行复制，那么，种族间主观上的相互吸引和排斥，也就可能借着其间的性关系是多是寡、是一般长期进行的还是基本上暂时且随兴的来加以断定。如此一来，所有发展出“种族”意识的共同体是否有和外界通婚，自然是种族间相互吸引或排斥的一个正常的结果。以严密的观点来考察不同的种族共同体之间相互的性吸引或排斥关系，现今不过刚起步。不过，起码令人怀疑的是，种族的因素，换言之，诉诸同源同种的因缘，**也**在性交往的密切程度和通婚共同体的形成上扮演了某种甚至是决定性的角色。相对于种族间“天生自然的”排拒性关系的这种看法，即使在差异性最大的种族之间，例如美国数百万的黑白混血儿，便已作了最好的说明。除了南部各洲直接的婚姻禁令之外，现今双方都极为厌恶彼此间有任何一丁点的性关系，然而，这不过是打从黑奴解放开始，继而黑人要求享有平等民权之后，才造成的结果，换言之，这是**社会性的**制约，其所凭借的便是我们早已熟知的模式（刚好在这个节骨眼上牵连上种族）：独占社会势力与婚姻的倾向。

所谓“通婚”，意味着：出身于持久性的性关系共同体的后代，可以参与父亲的政治、身份或经济团体里的共同体行动和分享各种利益。以此，通婚与否，视种种情况而定。在无可动摇的家父长权势支配下，我们曾在他处言及，父亲可以恣意地让他和奴隶所生的子女享有同等的权利。英雄人物掠夺妇女的光彩，更是让种族混融成为支配阶层里司空见惯的事。直到我们所熟知的那种模式，亦即政治、身份或其他类型的共同体，倾向于采取垄断性的对外封闭及独占婚配机会的做法，才逐渐限制了这种家父长的权力，并且，将通婚对象紧紧限

制在自己的（身份、政治、宗教或经济）共同体内部、经由性关系的长期维系而产生的后裔里。不过，这同时也极力促成了近亲繁殖的现象。共同体的“内婚制”可说无处不是在此种倾向触发下所衍生出来的结果——如果我们不单是将之理解为以下这个单纯的事实，亦即两性的长期关系几乎完全是建立在特定团体成员资格的基础上，同时也理解到共同体行动的过程因此而表现出来的特色，亦即惟有内婚制出身的后代才会被接受为具有完全资格参与共同体行动的伙伴。（此处不应使用“氏族”内婚制一词，除非我们是用以指称叔嫂婚和出嫁女继承权等现象，不过，这些现象有其后起的源头，诸如宗教或政治的缘故）。人类学类型上的纯种，往往是上述那种封闭取径下衍生的结果，例如（印度的）种姓和“贱民”，同样是受到社会歧视的共同体，然而却由于独占了不可或缺的特殊技艺而被企求为邻人。

真正的血缘关系之受到重视的事实及程度，与其说取决于客观的种族亲近性，倒不如说是基于其他种种因素。在美国，一丁点的黑人血统就足以让人丧失资格、二话不说地宣告出局，然而混杂了可观的印第安血统，却不至于如此。纯种黑人在美学上比起印第安人无疑更令人感到碍眼，不过，更重要的是人们记得黑人曾是奴隶，也就是被剥夺了身份资格的族群。比起人类学类型的差异来，身份性的差异，换言之，后天习得的、特别是（就最广义而言）“教养”的差异，更是惯习性通婚上的一大障碍。撇开极端的美学拒斥不谈，光是人类学上的差异，影响实在微不足道。

## **二 种族共同性信念的形成，语言共同体与祭祀共同体**

就其对种族间相互吸引或排斥的影响而言，被明显感到乖隔的差异性是否基于“遗传”或“传统”的问题，一般说来根本是无关紧要的。

不仅对内婚制婚配共同体的发展而言如此，对其他“交往”上的吸引或排斥而言，自然更是如此。换言之，这些族群在友善的、交际的或经济的交往关系上和各种共同体形成上，是否容易且奠基于彼此的信任与相互尊重，或者困难重重且维系在彼此设防与不信任呼之欲出的底线上，这些问题实在无关先天与否。

**社交共同体**（soziale Verkehrsgemeinschaft，就其最广义的层次而言）之成立的难易度，的确和外生活习惯基于历史偶然因素所造成的差异（即使是最为表层的皮相的差异）相关联，而且丝毫不亚于其与种族遗传特性间的关联。不同的习俗除了让人感到不习惯之外，关键还在于不同的“风俗”在其主观的“意义”上无法让人透视，因为少了开启的钥匙。不过，并非所有的反感都是基于缺乏“共识”共同体（Verständnis-Gemeinschaft），我们稍后将会谈到。举凡胡须、发式、衣冠、饮食方式的差异，以及两性习惯上的分工和所有可以眼见的差异，都可能在某种情况下引起反感和轻蔑，至于这些差异到底“重要”或“不重要”，很少反映在直接的好感或反感上，正如天真的游记描述和希罗多德的史记或较古老的前科学时代的人种论中所呈现出来的态度。不过，若就其积极的面相上来看，这些差异倒是会引发出同类的共同意识，而此种意识很可能就会成为走向共同体化的担纲者，就像各式各样的共同体，从家族和邻人团体到政治和宗教共同体，通常便是共同习俗的担纲者。“习俗”上的任何差异点都可能会为其实行者带来一种特殊的“荣誉”感或“尊严”感。生活习惯的差异性之所以形成的原始动机已被遗忘，而彼此的对比则成为“习律”留传下来。以此方式，任何共同体皆可打造出自己的习俗，同样的，也以此而影响到人类学类型上的选择，而且在某种情况下，极具关键性的影响。办法是：将种种较有利的存活和再生产机会注入各个遗传特质里。无论是内在的同化，抑或对外的分化，率皆如此。



任何文化特性，无论是多么浮面性的，都可能是走向我们所熟知的模式——对外闭锁独占的一个契机。就像人类学类型借着种族混融而逐渐改变那样，普遍性的“模仿”力量所能发挥的影响，一般而言也不过是使传统习俗一步步地慢慢产生变化。外在可见的生活习惯的扩散领域之间，之所以会形成明确尖锐的界限，要不是由于有意识的独占性封闭——从小小的差异开始，然后再加以培养和深化——就是由于共同体的和平或武装迁徙，原先居住在相当遥远之处，尔后在其传统里适应了异地的生存条件。同样的，在孤立的环境中孕育出来的、显然不同的种族类型，也可能借着独占性的封闭或迁徙而彼此泾渭分明地比邻而居。习性和生活习惯的雷同与对比，不管是来自先天遗传或传统承袭，原则上无论就其形成或改变而言，都是处于共同体生活的相同条件影响之下，并且同样可以在其各自共同体的形成上显现出来。差别在于，一方面，先天习性和生活习惯两者的变易性本就有极大差异，另一方面，要产生出新的遗传特质，有其一定的（往往还是不为人所知的）限制。相对的，尽管传统的可传承性总是此歧彼异，但“习俗”的“同化”却大有施展空间。

几乎任何一种习性和习惯的雷同或对比，都可以引发主观的信念，亦即相信彼此吸引或排斥的团体之间存在着同种性（Stammverwandschaft）或异种性（Stammfremdheit）。不过，并不是所有的同种信念皆奠基于习俗与习性的相同上。即使在这个领域上差别极大，这样的信念仍有存在的可能，而且可以发展出共同体形成的力量，只要支撑此一信念的是实际迁徙的记忆——无论是殖民或个别的播迁。因为故习和儿时记忆仍有其后续影响，而成为移民者“故国情怀”的根源，即使是他们已全然适应了新的环境，甚至连迁返故乡都无法忍受（譬如大多数的德裔美国人便是如此）。

在殖民地，殖民者即使和当地住民相当密切地混融在一起，而且无论是传统特色或遗传类型都有了显著的改变，然而其与祖国的内在联系仍然维持着。若是政治性殖民，造成此种情形的关键因素在于政治支援的需求；除此之外，一般而言尚有借着婚配而形成的姻亲关系之联系，以及最后，销售关系之维系——只要“习俗”仍维持不变。倘若要保持此种生活需求水准，特别是当殖民者处于几乎绝对是陌生的环境下和置身于一个陌生的政治领域里时，祖国与殖民地间的销售关系就可能会益形密切。

同种的信念——当然，无论其是否有任何客观的凭据——对于政治共同体的形成，尤其可能造成重大影响。以下这些人群团体，若非“氏族”，我们将称之为“种族”团体，亦即：基于外在习性或习俗或两者之故，或基于殖民与迁徙之故，因而怀有彼此乃同源同种的主观信念的人群团体；此种信念对于共同体形成的宣传而言毋宁是重要的，反之，共通的血缘关系是否客观存在全然无关紧要。“种族”归属与“氏族共同体”的不同之处，在于其不过是（主观认定的）“一体”（Gemeinsamkeit），而不是氏族那样的“共同体”（Gemeinschaft）——本质上可具体化为实际的共同体行动。种族归属（就我们此处所指而言）本身并非共同体，而不过是促使共同体形成的一个契机——无论其为何种共同体，但根据经验，当然尤有助于政治共同体的形成。另一方面，无论何处，唤起种族归属信念的，首推政治共同体（不管它是多么的后天人为组合而成），而且此种信念即使在后者瓦解之后仍将存在，除非抱持此一信念的成员之间在习俗和习性上，或者特别是语言上，有着南辕北辙的重大差异。

形成种族归属信念的这种“人为的”方式，完全相应于我们所熟知的模式：从理性的结合体关系转化为私人的共同体关系。在理性而切事的社会行动尚未大幅展开的条件下，几乎所有的（甚至最为理性

的) 结合体关系都会创造出一种全面性的共同体意识, 其形式是奠基于“种族”归属信念的个人之间的兄弟爱。直到希腊时代, 即使像城邦那样恣意的分割组合形式, 对于希腊人而言, 却成为一种至少具有祭祀共同体性质、且往往连带有一位虚拟祖先的团体。以色列的十二个部族是政治共同体的下属分支, 每个月轮流执行勤务, 希腊的部族 (phyle) 及其下属分支亦是如此。不过后者亦被认为是同源同种的一个单位。当然, 原始的划分或许是由于政治的或固有的种族差异所造成, 不过, 当旧有的团体瓦解而地方性凝聚也废弃之后、再以非常理性的方式按部就班地做出划分——正如克利斯梯尼 (Cleisthenes) 所做的<sup>[1]</sup>, 即使如此, 新的划分仍走上种族归属之路。因此, 这并非意味着希腊城邦实际上或起源上是个部族国家或世系国家, 反之, 这样的种族虚拟反倒是希腊的共同体生活理性化程度相当有限的一个表征。另一方面, 罗马的政治共同体理性化程度较高的一个表征, 反而是其古老的有计划的往下区分 (curiae), 仅让宗教的、虚拟性种族起源的重要性占据极小的发挥空间。

“种族的”归属信念通常是 (虽非总是) “社交共同体”的障碍, 尽管后者并不一定等同于内婚制的通婚共同体, 因为两者内部所包含的圈子可能极为不同。其间的亲近性端在于两者奠定于相同的基础: 其成员对于某种特殊且不为外人所分享的“荣誉感”——“种族荣誉感”——的信仰 (这和“身份”荣誉有其相似性, 我们后面会讨论到)。就此, 我们提出以上这些论点也就够了。比起我们此处就有限的目的所做的论断, 真正的社会学研究, 还必须对此等概念有更加精细严密的耙梳。共同体本身会产生出自体的认同感, 而且即使在共同体消失之后, 此种类同的感受仍将延续下去, 而让人觉得好像“种族”似的。政治共同体尤其是能产生这样的影响。然而, 最为直接不过的, 究属语言共同体, 它不但是独特的“大众文化资产” (Massenkulturgut) 的担

纲者，而且更能奠立彼此相互“理解”（Verstehen）的基础，或者使之更容易些。

举凡通过分离或迁徙（“殖民”，*ver sacrum*，等等之类）而自外于其母体的共同体，仍基于某种缘故而鲜活地保有其起源的记忆之处，无疑必有某种极为独特且往往强烈无比的“种族”归属感存在。不过，这其中尚有某些促成因素，诸如：政治共同体的记忆，或者在早期更为重要的、与古老的祭祀共同体的持久联系，此外，氏族团体持续不断的强化，新旧共同体历久弥新的加强共同体化，以及其他不断可感受到的关系之持续不坠。一旦这些联系消失或断绝，“种族”归属感亦复不存，无论血缘多么相近。

若我们撇开语言共同体（和客观的或被主观认定的血缘关系不一定相干），也撇开宗教信仰的共同性（同样亦独立于上述血缘关系），同时也暂时撇开纯粹政治命运的集体影响及其记忆——至少客观上与血缘关系毫不相干；一般而言，“种族”差异仍然存在于：一方面，诚如我们先前提及的，由外在习性所显现出来的、美学上刺眼的差异，另一方面，比重丝毫不相上下的，**日常生活样式**（*Lebensführung des Alltags*）里明显可见的差异。这些才是真正重要的，因为，在“种族”区分的理由上，牵涉的往往是外在可见的剧烈差异，尽管这些因素表面上看来并没有什么社会作用。

显然，语言共同体，以及借着类似的宗教观而形成的生活礼仪规制的共同性，无论何处皆是构筑“种族”亲近感的强大因素，尤其是因为，对他人的所作所为赋予意义的“理解力”，本是共同体化最为根本的前提。不过，在此我们将姑且不谈这两个因素，那么，还有什么？必须承认，至少强烈的方言差异和宗教差异本身并不绝对排除种族共同感。除了经济的生活样式上真正强烈的差异之外，以下这些外在的反映也无时无刻地在种族认同信念上扮演重要的角色，诸如：服

饰的类型、住家和饮食的模式、两性分工和自由人与非自由人分工的方式等等，换言之，在这些事上，牵涉到什么是“合宜的”，尤其，什么是会触及个人的荣誉感与尊严感的。所有这些，仍将是后面会再加以探讨的对象，只不过换个词汇：“身份性的”差异。事实上，相信自己的习俗优越而他人的习俗拙劣，本就是支撑“种族荣誉”的一种信念，与“身份性的”荣誉概念完全可相比拟。

“种族”荣誉是一种特殊的群众荣誉（Massenehre），因为凡属于主观被认定的同源同种共同体的一员，都能感受到。“白色的穷光棍”（poor white trash）——美国南部各洲里无产的、在欠缺自由劳动机会时生计无着的穷困白人，在奴隶时代里是种族敌视真正的担纲者，因为他们的社会“荣誉”正是建立在黑奴的社会贬抑上。

在所有的种族歧异背后，总是自然而然地存在着“选民”的念头，这种想法只不过是“身份”差异的对等物被转移到水平线上并置罢了。然而，它之所以受到欢迎，是因为任何相互鄙视的团体里的任何成员都可以借此想法而在主观上觉得彼此不相上下，不像身份差异总是建立在主从关系上。因此，种族排斥总是紧紧抓住“礼节”观念上所有可以想见的差异不放，并且将之转变成“种族的习律”。

除了前述那些或多或少与经济秩序密切关联的因素之外，诸如发式和胡须样式之类，几乎无一不被涵括在习律化（Konventionalisierung）——它处将有所说明的概念——之内，并且继而产生“种族”排拒的作用，因为这些差异被视为种族归属性的象征。当然，排拒性并非总是仅仅建立在区别标志的“象征”性格上。斯基泰人（Scythian）的妇女用奶油来涂抹她们的头发（而发出乳臭味），希腊女人则是使用香水，根据古老的传说，这使得双方的贵族妇女断绝了彼此社交往来的企图。奶油的气味确实比最为强烈的种族差异发挥出更加剧烈的分离效果，甚至——就我所知——比寓言里的

“黑人味”还要厉害。“种族性质”对于同源同种信念的形成而言，一般说来仅具边缘作用，诸如极端相异的、美学上无法接受的外在类型，皆非共同体形成的积极因素。

对于种族共同体感情和血缘相近性观念的建立，“习俗”和遗传的习性扮演着全然不分上下的角色，而“习俗”的强烈差异，也和语言及宗教的差异一样，常常是由各种不同的经济或政治条件——各族群所适应的生存条件——所造成的。如果我们将断然明晰的语言界线和泾渭分明的政治或宗教共同体视为“习俗”差异的奥援——事实上这在非洲与美洲大陆的广袤领域里并不存在——那么，仅剩的不过是“习俗”的缓缓转变，而根本没有固定不变的“种族界限”，除了那些受制于强大的空间区隔者之外。在没有政治、经济或宗教因素介入的情况下，“种族”相关习俗行之有效的地区之所以彼此断然划清界限，通常都是由于迁徙或扩张所造成——先前长期或时而相互隔绝的人群团体，在适应了异地极为不同的生存条件后，彼此比邻而居。结果，生活方式的明显对比，往往使双方都唤起彼此乃“无血缘关系”（Blutsfremdheit）的想法，而全然无视于客观的实际状态。

（在此有其特殊意涵的）“种族”因素，换言之，基于个人的外在特征及其生活方式而产生血缘关系的信念（或者恰巧相反），对于共同体的形成到底有多大影响，一般而言自然是非常难以断定，即使就个别情况而论，其重要性也不无疑问。与“种族”相关的“习俗”所能发挥的作用，和一般的习俗并没有两样（关于习俗的本质将在他处讨论）。同源同种的信念，再加上习俗的近似，倒是可能有利于部分“种族”成员所接受的共同体行动在其他人当中扩展开来，因为共同体意识会促进“模仿”。宗教共同体的宣传尤其如此。不过，逾越了以上这种模糊的论断可就不妥了。



在“种族的”基础上可能产生的共同体行动，内容为何，仍旧无法确定。与此相应的，某些似乎隐含着所谓“种族”共同体行动——亦即基于血缘关系的信念而来的共同体行动——的概念，诸如“种族”（Völkerschaft）、“部族”（Stamm）、“民族”（Volk）等，也同样是隐晦不明的。这些概念常被排比起来，指称前一个乃其次一个的种族下属分支（虽然前两个也尽有被倒用的情形）。在使用这些词汇的时候，人们想到的要不是当前的政治共同体（无论是多么的松散），就是对先前存在的政治共同体的记忆（譬如各种英雄传说所提及的），或者是语言或方言共同体，以及最后，祭祀共同体。特别是，任何一种祭祀共同体在过去无不是（奠基于血缘关系信念的）“部族”或“民族”意识的典型伴随现象。不过，倘若政治共同体（无论是当前的或过去的）付之阙如，那么共同体范围的外在界限多半相当模糊。日耳曼部族的祭祀共同体直到勃艮第时代（六世纪）都还是政治共同体的遗绪，因此界限显得相当明确。反之，德尔菲（Delphi）神谕无可怀疑地是全希腊而非某个“民族”的祭祀象征<sup>[2]</sup>。神 同样会透露信息给野蛮人并接受他们的崇拜，不过，另一方面，组织化的崇拜祭典却只有一小部分的希腊人遂行，而最强大的几个城邦并未得与。因此，祭祀共同体，作为“部族认同感”的表征，整体而言要不是个（曾经强健存在后因分裂或殖民而陨落的）共同体的遗绪，就是——如德尔菲的阿波罗——“文化共同体”的产物；此种文化共同体虽由纯粹“种族”之外的条件所促成，但本身倒也能塑造出血缘共同体的信仰。人类历史在在显示，政治共同体行动是多么容易产生出“血缘共同体”的观念，除非人类学类型上的极端差异硬是从中作梗。

### 三 与政治共同体的关系，“部族”与“民族”

当“部族”（Stamm）是个政治共同体的下属分支时，其对外的界限自然分明。不过，此一界限多半是由政治共同体人为地制造出来的。部族通常以整数出现的现象即透露出这点，譬如先前提过的以色列民族划分为12个部族，同样的，三个多利安（Doric）“部族”（phyle）和希腊其他地区的许多不同的部族<sup>[3]</sup>。当政治体新建立或重新组织时，这些部族即被人重新分割，就此，“部族”便是政治共同体的人为产物，尽管它马上就接收了血缘共同体的整个象征，特别是部族崇拜的象征。至今，纯粹人为结界的政治体，发展出一种特殊的、拟血缘似的共同体感，情形仍不少见。最最机械式构成的政治体，譬如按照纬度划成方块区的美国各“州”，显示出一种相当成熟的特殊意识：一家人从纽约旅行到里士满（Richmond），然后在那儿生下待产的小孩，成为一个“弗吉尼亚人”，这事儿倒也不少见。

这样的人为划界并不排除以下的可能：例如希腊的部族原先曾一度独立存在于某时某地，当其为某个政治团体吞并后，城邦再井井有条地重新加以划分。不过，先于城邦而存在的那些部族（如此一来也不叫做“Phyle”，而是“Ethnos”），要不是等同于相应的政治共同体——他们亦因此而被统合到“城邦”里，若非如此，就是一如可能已上演过多少回的情形：仍为政治上未组织化的部族，借着以下的记忆，亦即，曾经是某种政治共同体行动的担纲者（多半是随机性的，譬如某次的掠夺迁徙，或者反之，某回的防卫抵御），而被认定为“血缘共同体”，以此，这样的政治记忆就构成了“部族”。一般而言，“部族意识”（Stammesbewußtsein）首要的形成条件是政治的共同命运，而非“起源”（Abstammung），此一事实可能最后反倒常常成为同源同种信仰的泉源。

当然，这并不是惟一的来源：共同的“习俗”可能有极为不同的起源，并且，究极而言，大多来自对外在自然环境的适应和向邻人的模

仿。不过，实际上，“部族意识”的存在也通常带有特殊的政治意涵：在有外来的战争威胁，或有足够诱因发动对外战争时，特别容易提供政治共同体行动上演的舞台，换言之，主观上感觉彼此乃是血缘相亲的“部族伙伴”（Stammesgenossen）或“族人”（Volksgenossen），很容易因此而采取政治共同体行动。想要采取政治行动的潜在激昂火苗，乃是隐藏于“部族”与“民族”等意涵模糊的概念背后的一件实情（虽非惟一）。此种政治的临机行动，即使在完全没有达到结合体化的情况下，也特别容易发展成一种“习俗的”规范，换言之，成为民族或部族伙伴在面临战争攻击时的团结义务；破坏此种规范，便会使当政的政治共同体遭致和西格斯特（Segestes）或英贵摩（Inguiomer）氏族相同的命运（被逐出领地），尽管部族本身并没有任何共同的“机关”（Organ）存在。部族一旦发展到这种阶段，事实上就已经变成持久性的政治共同体，无论在承平时期是多么的潜伏不动——因此当然显得松散。在此领域里，从单纯的习惯到惯习、也就是“应然”（Geltensollen）的转变过程，即使在有利的条件下，也极为浮动不定。总而言之，我们在“种族”条件约制下的共同体行动里，发现其中包含了某些现象，这些现象是切切实实的社会学研究所必须——虽然此处无法做到——仔细详加厘清的，诸如：由天生禀赋所决定的和由传统所决定的“习俗”，实际上的主观影响为何；“习俗”的所有不同的个别内容，各具何种效用；语言、宗教、政治共同体（不管过去的或现在的），对于习俗形成的反馈作用；这些个别因素对于吸引与排斥、特别是对于血缘共同体信仰或不同血缘的信念，影响到多大程度；种种不同的结果，对于行动，特别是对于奠基于习俗共同体或血缘关系信念上的种种不同的共同体行动，和对于各种性关系，又有何发展上的影响，等等——所有这些都必须——详加研究。就此，“种族”这一整个概念当然是要彻底抛到脑后。因为，对任何真正精确的研

究而言，这个集合词一点用处也没有。不过，我们也不是为了社会学本身的缘故而努力，因此，简要地显示出有哪些相当歧异的问题潜藏在这个看似统一的现象里，也就够了。

在概念精确要求下消失无踪的“种族”共同体概念，某种程度上与我们感情用事的、因此也是最令人焦灼的概念——“民族”（Nation）共同体——恰相对应，一旦我们试图加以社会学定义的话。

## 四 民族与文化优越

“民族”（Nationalität）和“民族”（Volk），在普通的“种族”意味上，一般而言至少共同包含着以下这种含糊的意思：举凡“同体的”感受，都必然是以诉诸同源的共同体为基础，虽然实际上自认为是民族同胞的人们，比起属于不同且敌对民族的人们，不只有时，而是往往，在起源上更加不同得多。民族的分别，可能只是因为不同的宗教追求，尽管在起源上彼此无疑是相当亲近的，例如塞尔维亚人（Serben）与克罗埃西亚人（Kroaten）。相信“民族”共同体的存在，以及相信立基于此而形成的共同体行动，其真正的理由极为形形色色、诸多纷纭。

现今，在语言冲突的这个时代里，“语言共同体”尤其被认为是民族的一般基础。若是在内容上有所超越，而不单只是个“语言共同体”，并且可以在其共同体行动的特殊目标上自然明白显现出来的，当然自非特殊的**政治团体**莫属。确实，“民族国家”（Nationalstaat）如今已基于语言的统一性而在概念上等同于“国家”（Staat）。实际上，除了在此种语言的意味下）“民族的”基础上所建构出来的、具有近代特色的政治团体之外，尚有许许多多包含了数种语言共同体的政治团体，它们多半（虽非总是）选定某种语言为官方语言。因此，语言共同体本身并不足以成就所谓的“民族感”（Nationalgefühl）——在此

我们暂且不加以定义。除了上面提到的例子（塞尔维亚人与克罗埃西亚人）之外，爱尔兰人、瑞士人和说德语的阿尔萨斯人（Elsässer）等，都证实了这一点；他们并不觉得自己是其语言所表征的“民族”之一员（至少并非完全的成员）。另一方面，语言的差异也绝非“民族”共同体感情的绝对障碍：说德语的阿尔萨斯人先前——而且大多数人即使现在也还是如此——觉得自己是法语“民族”的一部分，虽然也不完全等同于说法语的法国人。所以，在“民族”认同的信仰上仍存在着资格明确性的“等级”。

说德语的阿尔萨斯人之所以大多具有与法国人认同的感觉，除了某些共同的“习俗”和共通的“感官文化”（Sinnenkultur）——特别是如维提胥（Wittich）所指出的——之外，政治记忆亦是一大因素。任何人只要走一趟科尔玛（Kolmar）博物馆，就可以了解到这点，里头充满了形形色色的遗物（诸如三色旗、消防盔与军盔、路易·菲力浦的敕令，特别是法国大革命的纪念品），这些对外人而言或许无甚意义，但对阿尔萨斯人却是很有感情性的价值<sup>[4]</sup>。共同的政治（以及间接的，社会）经历，被群众高度珍视为封建制度崩溃的标记，以此而建立起这个共同体，而历史故事则取代了原始民族的英雄传说。这“泱泱大国”（La grande nation）是封建奴役制的解放者，是“文化”的担纲者，他的语言是真正的“文化语言”，而德语不过是日常用的“方言”。因此，攀附依恋那些说文化语言的人，很明显地近似于一种奠基于语言共同体的、特殊的共同体认同感，不过，并非二而一而是基于局部的“文化共同体”和基于政治记忆而来的心态。

居住在上西里西亚地区的波兰人，直至最近<sup>[5]</sup>，未曾显著地（至少在相对的程度）发展出波兰的“民族感”，亦即感觉自己与建立在德语共同体基础上的普鲁士这个政治团体相对立。他们是忠诚的（即使是消极的）“普鲁士人”，尽管他们并不是如何关心“德意志帝国”这

个民族政治团体是否存在的“德国人”，至少大多数人并没有意识性的或强烈的需求要和说德语的市民伙伴分隔开来。因此，这儿根本没有基于语言共同体而发展出来的“民族感”，更别说是“文化共同体”，因为共同的文化亦付之阙如。

住在波罗的海的德国人，一方面对于和德国人之间的语言共同体关联并没有正面的评价，另一方面也没有和“德意志帝国”达成政治统一的渴望，而且毋宁是相当厌恶<sup>[6]</sup>，因此也无所谓的“民族感”。然而，他们和斯拉夫周遭环境、特别是俄国人，却也严格地区隔开来，部分（而且最主要）是由于“身份性的”对立，部分则是因为双方的“习俗”和文化价值各自不同，而且不仅彼此无法沟通了解，还相互歧视。虽然，部分而言正是因为，他们通常是极端效忠沙皇且占多数优势的封臣，并且和任何“俄罗斯民族”的成员一样关注沙皇所统治的政治共同体之权势地位：由他们来提供官员照料官府，而官府也反过来提供经济支援照料他们的后代。在此同样也没有近代意味下的，亦即以语言或连同文化为取向的，“民族感”可言。这情形，就像纯粹无产阶级的波兰人那样，对政治共同体的忠诚，和受“身份性”强烈影响且修正的共同体感情（虽然局限于此一地方性语言共同体内部），两者相互融合在一起。当然，波罗的海的德国人已不再是身份性如此统一的一个群体，因为彼此的对立也不再是那么极端，不像美国南部各州的白人内部里的情形。面对语言共同体的整体威胁，内部的身份性和阶级对立方才消退。

最后，民族这个词汇也有其不适用之处，譬如瑞士人、比利时人、卢森堡人或列支敦士登人（Liechtensteiner）<sup>[7]</sup>的共同体感情。并不是政治团体在量方面的“小”，使我们有所顾虑——若是荷兰人，我们便称之为“民族”——而是这些“中立化的”政治体有意地放弃其“权力”，才使我们不觉浮现这样的疑虑。瑞士人本身并不是个“民族”，如



果我们是以语言共同体或文化共同体（意指文学或艺术等文化财的共同性）来评量。虽然如此，也尽管最近才出现的种种松动现象，散布在他们当中的强烈共同体感情，不只是由于对政治体的忠诚所促成，同时也是因为他们主观上集体充分体认的“习俗”特性使然；这些“习俗”的形成，绝大部分是取决于社会结构上的对立，特别是与德国，不过也包括所有其他的“大”国，亦即军国主义的政治体——有鉴于其对内在支配结构所造成的影响，瑞士人觉得惟有独立存在，方足以保全自己的习俗。

今日，加拿大的法国人对于英国政治共同体的忠诚，同样是由于（而且特别是如此）他们对其近邻——美国的经济与社会结构状态及其习俗怀有深刻的反感；因此，成为加拿大的一员，意味着对其传统特色的保障。

这样的决疑论断不难推展，而且所有精确的社会学研究也都必须这么做下去。这其中显示出：以“民族”这个集合词来指称的认同感，绝非单纯明确，而是可能得自于非常不同的来源。社会与经济结构上的差异及内在支配结构的差异，及其对“习俗”的影响，都可能扮演某种角色，不过，也未必尽然——德意志帝国内部就包含了极尽可能之不同的习俗。共同的政治记忆、信仰与语言共同体，都可能是民族感的泉源，最后，当然也包括种族遗传的习性。后者往往有其独特的影响。从美国白人的观点看来，结合黑人与白人的自然不是共同的“民族感”，但黑人至少借其有权要求而拥有一种美国的“民族感”。另一方面，瑞士人对其本身特色的高傲自觉，及其义无反顾地随时准备捍卫此种特色的精神，不仅在质的诉求上，而且在量的深广上，一点也不输给任何“大”而“强”的“民族”。

周而复始地，我们发现“民族”这个概念总是将我们牵引到其与政治“权力”的关系上。因此，所谓“民族的”（如果尚有一致之意涵的

话)，显然是指某种特殊的激昂之情（Pathos），此种情感交织于借着语言、信仰、习俗或命运共同体而凝聚在一起的人群团体所建立起来的政治权力组织里（无论其为固有的或想望的），而且，“权力”愈是被强调，其间的维系就愈是独特。对于自己的共同体拥有抽象的政治“权力”（或热切想要拥有）的这种激昂的骄傲感，也许在量方面较“小”的共同体里——例如现今的匈牙利、捷克、希腊等语言共同体——比起其他实质方面并无不同而量方面较大的共同体，例如一百五十年前的德国，更加深广得多；后者当时基本上同样是语言共同体，但绝非“民族”。

---

[\[1\]](#) 克利斯梯尼（Cleisthenes）为公元前六世纪雅典的政治家。他于公元前508年推翻了前僭主的政权之后，发动彻底的行政变革，被誉为雅典民主的真正创建者。克利斯梯尼的改革首先是扩大“公民大会”的权限，但是由所有公民组成的这个机构太过庞大，无法执行例行公事，因此托付地方单位，也就是克利斯梯尼改革的枢纽——区（demos）——代表所组成的“五百人会议”来处理。在此之前，每个雅典公民属于四个传统的部族之一，每个部族有其自身的地方基础——海岸、平原或山区。地方和党派以牺牲全城邦的利益为代价而欣欣向荣。为此，克利斯梯尼扫除原有的地理的部族区分，建立十个新部族，每一部族包括若干分散于雅典境内的“区”。在此种全新的划分组合下，部族无足轻重，重要的是“区”本身。这种“区”约有二百个，大概相当于现代的教区、乡镇、选举区等。克利斯梯尼不但以此摧毁了贵族势力的旧有部族基础，并且准许“区”有地方自治权利：区内公民不但得以直接自决地方事务，还可以借“五百人会议”间接参与中央政府的事务。克利斯梯尼的改革，事实上完成了雅典政治的民主化。——译注

[2] 德尔菲神庙在希腊中部的帕纳舍斯山（Parnassus），供奉阿波罗。此一神庙在希腊人之间拥有极大威信，阿波罗时常通过一个女先知来指点迷津（即被称为“德尔菲神谕”的），指点的范围极广，上至军国大事、小至家产买卖无所不包，公元前480年雅典人就曾经听从神谕而在海上击败波斯人的入侵。——译注

[3] 在《城市类型学》里，韦伯对古希腊的“phyle”（phylai）有如下的说明：“在通过一种兄弟盟约关系而形成的各种城市祭祀团体里，phylai与phratryai两种团体可说是最为重要的，它们的地位在极早时期即已非常显著，并持续到相当晚期，任何人都必须是这两种团体的成员才会被接受为市民。phratryai的出现确定可以追溯到城市兴起之初。后来基本上成为一个祭祀团体，不过还带有其他一些功能，例如在雅典，它们负责评定年轻人的军事能力，以及与此相关的继承权。因此它们必然是源自军事性团体，就像我们前面曾提到过的‘男子集会所’（Männerhaus）一样……在稍后的城市制度里，phratryai被视为phylai（罗马则为三个古老的人民‘里区’，tribus）的次级组织，希腊的城市通常都依此划分。phylai（部族）一词是用在城市的，至于非城市的‘部族’，则使用ethnos而不用phylai。进入历史时期后，phylai不管在哪儿都成为一个人造的、城市的次级单位，其功能则有下列多项：轮派公共负担，投票顺序，分派官职，军队的组织，分配国家企业的收益，分配战利品与征服地（例如罗德岛的土地）。它们同时也是个祭祀团体，正如所有早期的团体一样——尽管其形成是纯粹理性的。多利安人的典型的三个phylai也是人为构成的。”（pp. 112—113）——译注

[4] 参见Werner Wittich, *Deutsche und französische Kultur im Elsass* (Strassburg: Schlesier und Schweikhafdt, 1900), 38 ff.。

[5] 本文写于一次大战之前，当时波兰的西部仍为德国领土的一部分（十八世纪末，普鲁士、奥地利与俄国协议瓜分波兰）。——译注

[6] 所谓“波罗的海的德国人”指的是今日的“波罗的海三小国”，第一次世界大战前亦为德国领土，战后独立，第二次世界大战时为苏联所并吞，直到二十世纪九十年代苏联解体才重获自由。——译注

[7] 列支敦士登（Liechtenstein）位于前东德的卡尔·马克思城区。——译注

# 译名对照表

akzessorisches Währungsgeld 辅助的本位货币

Anstalt 机构

Appropriation 占有

Artjel 公社

Assignaten 阿西尼亚纸币

außerstaatlichen Recht 非国家法

Aufzuchtsgemeinschaft 养育共同体

Bücher, Karl 毕赫

Beruf 职业

Betrib 经营

Betriebsrat 经营协会

Beunden 圈地

Binaehe 宾纳婚

Brüderlichkeit 兄弟爱

Brentano, Lujo 布伦塔诺

Bushmen 布西门族

Camorra 卡摩拉  
Campagna 坎佩尼亚  
capitulare de villis 庄园管理条例  
Catania 卡塔尼亚市  
Cato 卡图  
Chartal 钞券  
clausula rebus sic stantibus 事情变更条款  
coactus tamen voluit 强制尽管强制，意志毕竟是意志  
Commenda 康曼达  
cour d'amour 爱情法庭

Delphi 德尔菲  
demiurgische Naturalleiturgie 圣役制的实物赋役  
Demosthenes 狄摩西尼  
Derogation durch Gewohnheitsrecht 习惯法下的废法  
Dienstland 服务领地  
Digaehe 抵价婚  
Disagio 贴水  
dogmatische Rechtswissenschaft 法诠释学  
Doric 多利安  
Dreschgärtner 打谷人

eheliches Güterrecht 夫妇财产权  
Eideshelfer 宣誓辅助者  
Eigengesetzlichkeit 固有法则性  
Einfühlung 移情



Eingebung 启示  
Einkünfte 收入  
Einkommen 所得  
Einverständnis 共识  
Einverständnigsgemeinschaft 感情共同体  
Elsässer 阿尔萨斯人  
Ergasterion 作坊  
Erwerb 营利  
Erwerbswirtschaft 营利经济

Fabrik 工厂  
Fehde 械斗  
formale Rationalität 形式理性  
Frederick II 腓特烈二世

Gütergemeinschaft 共同财产制  
Geltensollen 应然  
Gemeinde 社群  
Gemeinderschaft 共同耕作制  
Gemeinschaftshandeln 共同体行动  
Gemengelage 混合制耕地  
Geschehen 实然  
Gesellschaftshandeln 结合体行动  
Gesinnung 心志  
Gesinnungs-Sozialismus 信念型社会主义  
Gewalt 暴力

Gewaltsamkeit 暴力  
Gewohnheitsrecht 习惯法  
Grande Chartreuse 沙特勒兹酒

Hausexogamie 家外婚制  
Hausgemeinschaft 家共同体  
Haushalt 家计  
Hausindustrie 家内工业  
Hauswirtschaft 家内经济  
Heimwerk 家内劳作  
Hellpach, Willy 黑尔帕赫  
heterokephal 他治的  
heteronom 他律的  
Heuerlings-Wirtschaft 雇农经济  
Hierokratie 教权制  
homogalaktes 共乳伙伴

Inguimer 英贵摩  
Instmanns-Wirtschaft 隶农经济  
Interessengemeinschaft 利益共同体

J. Plenge 普伦格  
Jack of Newbury 纽伯瑞的杰克  
Jellinek, Georg 耶利内克

Kambyses II 坎比塞斯王子

Kapitalgüter 资本财  
Karlsruhe 卡尔斯鲁厄  
Kathedersozialisten 讲坛社会主义者  
Klassenleiturgie 阶级赋役制  
Knapp, G. F. 科纳普  
Kolmar 科尔玛  
Kolone 部曲  
Konvention 习律  
Kroaten 克罗埃西亚人  
Kultgemeinschaft 祭祀共同体  
Kurantgeld 无限制通货

Lebensführung 生活样式  
Leitner 赖特纳  
Lewis Henry Morgan 摩尔根  
Liebeshof 爱情法庭  
Liechtensteiner 列支敦士登人  
Liefmann, R. 李夫曼  
Lionardo 李欧纳德  
Liturgie 赋役制  
Lohnwerk 雇佣劳动

Männerbund 男子联盟  
Männerhaus 男子集会所  
Mäzenatisch 赞助型  
Mafia 黑手党

Mameluke 马穆鲁克  
Manufaktur 制作场  
Marktregulierung 市场规制  
Marktvergesellschaftung 市场结合体关系  
Massenhandeln 群众行为  
materiale Rationalität 实质理性  
Mauss, M. 莫斯  
McLennan, John F. 麦克雷南  
Ministerialenverband 家士团体  
Mises, L. von 米塞斯  
Mitbestimmungsrecht 共同决定法  
Muttergruppe 母子集团

Nachbarschaft 邻人  
Nahtungsspielraum 给养空间  
Nationalgefühl 民族感  
Nationalität 民族  
Nationalstaat 民族国家  
Neurath, Otto 诺伊拉特  
Nikias 尼基亚士  
Nutzleistungen 效用

Oikenwirtschaft 庄宅经济  
Oikos 庄宅  
Oppenheimer, Franz 奥本海默  
Ordnungsverband 秩序团体

Organ 机关

Parnassus 帕纳舍斯山

Parsons, T. 帕森斯

phyle, phylai 部族

Planwirtschaft 计划经济

Plekhanov 普列汉诺夫

Preiswerk 价格劳动

Rechtsgemeinschaft 法制性特权共同体

Rechtsgenossen 特权伙伴

Rechtsordnung 法秩序

Rechtssatz 法规

Rechtszwang 法强制

Reglement 行政规则

Regulierungsverband 规制团体

Rentengrundherrschaft 年金庄园制

Rentner 坐食者

Richmond 里士满

Rodbertus, Johann Karl 罗德贝图斯

sachlich 切事的

Schär 薛尔

Schönberg 勋伯格

Scheidegeld 限制通货, 限制货币

Schlesien 西里西亚

Schurtz, Heinrich 舒兹  
Seehandlung 海外贸易公司  
Segestes 西格斯特  
Serben 塞尔维亚人  
Sering, Max 泽林  
Sinnenkultur 感官文化  
Sippenexogamie 氏族外婚制  
Sismondi 希斯蒙第  
Sitte 习惯, 习俗  
Sittlichkeit 伦理  
Societas maris 海外贸易公司  
Solingen 索林根  
Sombart, W. 桑巴特  
Sondervermögen 特别财产  
soziale Verkehrsgemeinschaft 社交共同体  
Sperrgeld 限定货币  
Stör 住宿用工  
staatliches Recht 国家法  
Stamm 部族  
Stammesbewußtsein 部族意识  
Stammesgenossen 部族伙伴  
Stammfremdheit 异种性  
Stammler, Rudolf 施塔姆勒  
Stammverwandtschaft 同种性  
Standesleiturgie 身份赋役制  
Streitgedinge 诉讼契约, 仲裁契约



Suggestion 暗示

Syssitein 食桌共同体

Taler 塔勒

Taylor System 泰勒系统

Tiberius 提比留

Tractator 外出营商者

Treuebeziehungen 忠诚关系

Unternehmung 企业

Völkerschaft 种族

Verband 团体

Verband der Diplomingenieure 工学士团体

Verfügungsgewalt 处分权

Vergesellschaftung 结合体关系

Vergesellschaftung der Krieger 战士组合

Verkehrsgemeinschaften 交际共同体

Verkehrswirtschaft 交换经济

Verlagswirtschaft 代工制经济

Versorgungsspielraum 生计空间

Verständnis-Gemeinschaft 共识共同体

Verwaltungsgemeinschaft 财产共同管理制

Verwaltungsverband 管理团体

Volk 民族

Volksgenossen 族人

von Böhm-Bawerk, E. 本姆—巴弗克  
von Gierke, Otto Friedrich 纪尔克  
von Möllendorff, W. 默伦多夫  
von Schmoller, Gustav 史摩勒

Weber, Alfred 阿尔弗雷德·韦伯  
Weddah 维达族  
Wehrgeld 人命金  
Werkstatt 工场  
Wert 价值  
wertrational 价值理性的  
Wirtschaften 经济行动  
wirtschaftlich orientiert 经济取向  
Wirtschafts-ordnung 经济秩序  
Wirtschaftsbetrieb 经济经营  
Wirtschaftsgemeinschaft 经济共同体  
wirtschaftsregulierender Verband 经济规制团体  
Wirtschaftsverband 经济团体  
Wissell, Rudolf 维塞尔  
Wittich, Werner 维提胥  
Wittumsehe 寡妇婚

Zadruga 家族 (南斯拉夫)  
Zertifikat 凭证  
Zunftbann 行会禁制权  
Zwangsapparat 强制机构

i

理想  
国

imaginist



想象另一种可能

社科 · 文学 · 艺术

---

微博：@ 理想国 imaginist

转载 / 合作：微信 imaginist2010



## 韦伯作品集

马克斯·韦伯

Max Weber

Soziologische Grundbegriffe

Ökonomische Tätigkeit und soziale Organisationen

就社会学的发展史而言，马克斯·韦伯一向被公认是大师级的人物，享有崇高的地位。事实上，在韦伯所处的时代中，“社会学”正刚刚开始萌芽，还算不上是一门纯粹的专业学科，但也因为如此，韦伯得以发挥他的原创力，提出关于社会学基础理论的一整套构想。这是我们理解和研究其社会学，甚至也是理解和研究其政治思想的重要基础——打开韦伯思想奥秘的钥匙。

团体的存在可说是人类社会一个极普遍的现象，实际上，如果没有“团体”，人类也许根本就无文明、历史可言，甚至可能连生存都要成问题。这是韦伯的学术研究以“团体行动”为其基准的缘由。就此而言，“经济行动”无疑是“团体行动”中极其重要的一环。

上架建议：社会学·经典

ISBN 978-7-5426-6441-9



9 787542 664419 >

定价：78.00 元

Max Weber



Herrschaftssoziologie





韦伯作品集

Herrschaftssoziologie

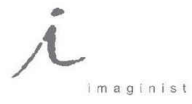
Max Weber

支配社会学

〔德〕 马克斯·韦伯 著 康乐 简惠美 译

上海三联书店





想象另一种可能

理  
想  
国

imaginist

## 图书在版编目 (CIP) 数据

支配社会学/ (德) 马克斯·韦伯著; 康乐, 简惠美译. -- 上海: 上海三联书店, 2020.12

ISBN 978-7-5426-6433-4

I. ①支... II. ①马... ②康... ③简... III. ①政治社会学 IV. ①D0

中国版本图书馆CIP数据核字 (2018) 第179705号

## 支配社会学

(德) 马克斯·韦伯 著

责任编辑 / 徐建新

特约编辑 / 吴晓斌

装帧设计 / 任 潇

内文制作 / 李丹华

监 制 / 姚 军

责任校对 / 张大伟

出版发行 / 上海三联书店

(200030) 上海市漕溪北路331号A座6楼

邮购电话 / 021-22895540

印 刷 / 山东韵杰文化科技有限公司

版 次 / 2020年12月第1版



印 次 / 2020年12月第1次印刷  
开 本 / 880mm×1230mm 1/32  
字 数 / 375千字  
印 张 / 15.625  
书 号 / ISBN 978-7-5426-6433-4/D·396  
定 价 / 80.00元

如发现印装质量问题，影响阅读，请与印刷厂联系：0533-8510898

# 目 录

---

[总序一 余英时](#)

[总序二 苏国勋](#)

[第一章 支配的结构及其功能形态](#)

[第二章 官僚制支配的本质、前提条件及其开展](#)

[第三章 家父长制支配与家产制支配](#)

[第四章 封建制、身份制国家与家产制](#)

[第五章 卡理斯玛支配及其变形](#)

[第六章 政治支配与教权制支配](#)

[译名对照表](#)

[返回总目录](#)

# 总序一

余英时

这一套“韦伯作品集”是由北京理想国公司从台湾远流出版公司出版的“新桥译丛”中精选出来的十余种韦伯论著组成，即包括了韦伯“世界诸宗教的经济伦理观”以及“制度论与社会学”两大系列的全部著述，囊括了这位学术大师一生的思想与研究精髓。我细审本丛书的书目和编译计划，发现其中有三点特色，值得介绍给读者：

第一，选目的周详。韦伯的“世界诸宗教的经济伦理观”系列，即《宗教社会学论集》，包括了《新教伦理与资本主义精神》、《中国的宗教》、《印度的宗教》和《宗教社会学 宗教与世界》等。其“制度论与社会学”系列不仅包括《社会学的基本概念 经济行动与社会团体》，“经济与社会”的《经济与历史 支配的类型》、《支配社会学》、《法律社会学 非正当性的支配》，也包括《学术与政治》等。

第二，编译的慎重。各书的编译都有一篇详尽的导言，说明这部书的价值和它在本行中的历史脉络，在必要的地方，译者并加上注释，使读者可以不必依靠任何参考工具即能完整地了解全书的意义。

第三，译者的出色当行。每一部专门著作都是由本行中受有严格训练的学人翻译的。所以译者对原著的基本理解没有偏差的危险，对专业名词的翻译也能够斟酌尽善。尤其值得称道的是，译者全是中青年的学人。这一事实充分显示了中国在吸收西方学术方面的新希望。

中国需要有系统地、全面地、深入地了解西方的人文科学和社会科学，这个道理已无须再有所申说了。了解之道必自信、达、雅的翻译着手，这也早已是不证自明的真理了。民国以来，先后曾有不少次的大规模的译书计划，如商务印书馆的编译研究所、国立编译馆和中华教育文化基金会等都曾作过重要的贡献。但是由于战乱之故，往往不能照预定计划进行。今天中国涌现了一批新的出版者，他们有眼光、有魄力，并且持之以恒地译介社会科学领域中的世界经典作品。此一可喜的景象是近数十年来所少见的。近年海峡两岸互相借鉴，沟通学术资源，共同致力于文化事业的建设和开拓，其功绩必将传之久远。是为序。

2007年4月16日于美国华盛顿

# 总序二

苏国勋

作为社会学古典理论三大奠基人之一的韦伯，其名声为中文读者所知晓远比马克思和涂尔干要晚。马克思的名字随着俄国十月革命（1917年）的炮声即已传到中国，二十世纪五十年代以后由于意识形态的原因，马克思与恩格斯的著作并列以全集的形式由官方的中央编译局翻译出版，作为国家的信仰体系，其影响可谓家喻户晓。涂尔干的著作最早是由当年留学法国的许德珩先生（《社会学方法论》，1929年）和王了一（王力）先生（《社会分工论》，1935年）译介，首先在商务印书馆出版，这两部著作的引入不仅使涂尔干在社会学界闻名遐迩，而且也使他所大力倡导的功能主义在学术界深深植根，并成为当时社会学研究中占主导地位的理论和方法论。与此相比，德国人韦伯思想的传入则要晚了许多。由于中国社会学直接舶来于英美的实证主义传统，在早期，孔德、斯宾塞的化约论——社会有机体论和涂尔干的整体论——功能论几乎脍炙人口，相比之下，韦伯侧重从主观意图、个人行动去探讨对社会的理解、诠释的进路则少为人知。加之，韦伯的思想是辗转从英文传播开来的，尽管他与涂尔干同属一代人，但在国际上成名要比涂尔干晚了许多。恐怕这就是中文早期社会学著述中鲜有提及韦伯名字的原因。

出于意识形态方面的原因，大陆学界从二十世纪五十年代初开始取消社会学这门学科的研究和教学，又长期与国际主流学术界隔绝，

直到改革开放后，1987年由于晓、陈维纲等人合译的《新教伦理与资本主义精神》由北京三联书店出版问世，内地学者才真正从学术上接触韦伯的中文著作。尽管此前台湾早在二十世纪六十年代就已出版了该书的张汉裕先生节译本以及由钱永祥先生编译的《学术与政治：韦伯选集（I）》（1985年，远流出版公司），但囿于当时两岸信息闭塞的情况，这样的图书很难直接到达学者手中。此外还应指出，大陆在此之前也曾零星出版过韦伯的一些著作译本，譬如，姚曾廙译的《世界经济通史》（1981年）、黄晓京等人节译的《新教伦理与资本主义精神》（1986年），但前者由于是以经济类图书刊发的，显然其社会学意义在一定程度上会受到遮蔽，后者是一个删除了重要内容的节译本，难以从中窥视韦伯思想全貌，无疑也会减损其学术价值。

大陆学术界在二十世纪八十年代中后期引介韦伯思想固然和当时社会学刚刚复出这一契机有关，除此之外还有其重要的现实社会背景和深刻的学术原因。众所周知，二十世纪八十年代中后期是大陆改革开放方兴未艾的年代，经济改革由农村向城市逐步深入，社会生产力得到了较快的发展。但是社会转型必然会伴随有阵痛和风险，改革旧有体制涉及众多方面的既得利益，需要人们按照市场经济模式转变思维方式和行为方式，重新安排和调整人际关系。加之，由于中国南北方和东西部自然条件和开发程度存在很大差异，在改革过程中也可能出现新的不平等，还有随着分配差距的拉大社会分层化开始显露，以及公务人员贪污腐化不正之风蔓延开来为虐日烈，这些都会导致社会问题丛生，致使社会矛盾渐趋激烈。如果处理不当，最终会引起严重的社会失范。苏联和东欧一些民族国家在经济转轨中的失败和最终政权解体就是前车之鉴。这些都表明中国的改革开放政策带来的社会经济发展遇到了新的瓶颈，面对这些新问题学术界必须做出自己的回答。



撇开其他因素不论，单从民族国家长远发展上考量，当时中国思想界可以从韦伯论述十九世纪末德意志民族国家的著作中受到许多启迪。当时德国容克地主专制，主张走农业资本主义道路，成为德国工业发展的严重障碍；而德国中产阶级是经济上升的力量，但是领导和治理国家又缺乏政治上的成熟。韦伯基于审慎的观察和思考做出了自己的选择：出于对德意志民族国家的使命感和对历史的责任感，他自称在国家利益上是“经济的民族主义者”，而在国家政治生活中自我期许“以政治为志业”。联想到韦伯有时将自己认同于古代希伯来先知耶利米，并把他视为政治上的民众领袖，亦即政治鼓动家，他在街市上面对民众或批判内外政策，或揭露特权阶层的荒淫腐化，只是出于将神意传达给民众的使命感，而非由于对政治本身的倾心。然而韦伯又清醒地认识到，现时代是一个理智化、理性化和“脱魅”的时代，已没有任何宗教先知立足的余地，作为一个以政治为志业的人，只能依照责任伦理去行动。这意味着一个人要忠实于自己，按照自己既定的价值立场去决定自己的行动取向，本着对后果负责的态度果敢地行动，以履行“天职”的责任心去应承日常生活的当下要求。或许，韦伯这一特立独行的见解以及他对作为一种理性的劳动组织之现代资本主义的论述，与大陆当时的经济改革形势有某种契合，对国人的思考有某些启发，因而使人们将目光转向这位早已作古的德国社会思想家。

此外，二战结束以来，国际学术界以及周边国家兴起的“韦伯热”也对国内学术界关注韦伯起到触发作用。韦伯的出名首先在美国，这与后来创立了结构功能学派的帕森斯有关。帕氏早年留学德国攻读社会学，1927年他以韦伯和桑巴特论述中的资本主义精神为研究课题获得博士学位，返美后旋即将《新教伦理与资本主义精神》译成英文于1930年出版，并在其成名作《社会行动的结构》中系统地论述了韦伯在广泛领域中对社会学做出的理论贡献，从此以后韦伯在英文世界声

名鹊起并在国际学界闻名。五十年代以后韦伯著作大量被译成英文出版，研究、诠释韦伯的二手著述也如雨后春笋般涌现。六十年代联邦德国兴起的“韦伯复兴”运动，其起因是二战后以美国为楷模发展起来的德国经验主义社会学，与战后陆续从美国返回的法兰克福学派代表人物所倡导的批判理论发生了严重抵牾，从而导致了一场长达十年之久关于实证主义方法论的争论。由于参加论战的两派领军人物都是当今学界泰斗，加之其中的几个主要论题——社会科学的逻辑问题（卡尔·波普尔与阿多诺对垒）、社会学的“价值中立”问题（帕森斯对马尔库塞）、晚期资本主义问题（达伦多夫和硕依西对阿多诺）——直接或间接都源于对韦伯思想的理解，对这些重大问题展开深入的研讨和辩论，其意义和影响远远超出了社会学一门学科的范围，对当代整个社会科学界都有重要的参考借鉴价值。作为这场论战的结果，一方面加快了韦伯思想的传播，促使韦伯思想研究热潮的升温，另一方面也对美国社会学界长期以来以帕森斯为代表的对韦伯思想的经验主义解读——“帕森斯化的韦伯”——做了正本清源、去伪存真式的梳理。譬如，在帕森斯式的解读中，韦伯丰富而深刻的社会多元发展模式之比较的历史社会学思想，被歪曲地比附成线性发展观之现代化理论的例证或图示。因此在论战中从方法论上揭示韦伯思想的丰富内涵，还韦伯思想的本来面目，亦即“去帕森斯化”，这正是“韦伯复兴”的题中应有之意。

随着东亚“四小龙”的经济腾飞，研究韦伯的热潮开始东渐。二战后特别是六十年代以后，传统上受儒家文化影响的韩国、台湾、香港、新加坡成为当时世界上经济发展最快的四个地区，如何解释这一现象成为国际学术界共同关注的课题。美国的汉学家曾就“儒家传统与现代化”的关系于六十年代先后在日本和韩国召开了两次国际学术研讨会。八十年代初在香港也举行了“中国文化与现代化”的国际学术会

议，其中的中心议题就是探讨儒家伦理与东亚经济起飞的关系。许多学者都试图用韦伯的宗教观念影响经济行为思想去解释东亚经济崛起和现代化问题：有将“宗教伦理”视为“文化价值”者；也有人将“儒家文化”作为“新教伦理”的替代物，在解释东亚现代化时把儒家传统对“四小龙”的关系比附为基督教对欧美、佛教对东南亚的关系；还有人将韦伯论述的肇源于西欧启蒙运动的理性资本主义精神推展至西方以外，譬如日本，等等。所有这一切，无论赞成者抑或反对者，都使亚洲地区围绕东亚经济腾飞形势而展开的文化讨论，与对韦伯思想的研讨发生了密切关系，客观上推动了韦伯著作的翻译出版和思想传播，促使东亚地区韦伯研究热潮的出现。

作为欧洲文明之子，韦伯是一名百科全书式的学者，其思想可谓博大精深，同时其中也充满了许多歧义和矛盾，许多相互抵牾着的观点都可在他那里找到根源，因而时常引起不同诠释者的争论。历来对韦伯思想的理解大致可分为两派，即文化论和制度论。前者主张思想、观念、精神因素对人的行动具有决定作用，故而韦伯冠名为“世界诸宗教的经济伦理”这一卷帙浩繁的系列宗教研究（包括基督新教、儒教、印度教、犹太教等）是其著作主线；后者则强调制约人的行动背后的制度原因才是决定的因素，为此它视《经济与社会》这部鸿篇巨制为其主要著作。这种把一个完整的韦伯解析为两个相互对立部分的想法，从韦伯思想脉络的局部上说似乎都言之成理、持之有据，但整体看来都有以偏概全的偏颇。须知，韦伯既不是通常意义上的观念论者或文化决定论者，更不是独断意义上的唯物论者，因为这里的宗教观念是通过经济的伦理对人的行动起作用，并非纯粹观念在作用于人；而制度因素既包含经济制度、也包含法律制度、政治制度，还包含宗教制度、文化制度，并非只是经济、物质、利益方面的制度。换言之，一般理解的观念——利益之间那种非此即彼、对决、排他性关

系，在韦伯的方法论看来纯属社会科学的“理念型”，只有在理论思维的抽象中它们才会以纯粹的形式存在，在现实生活中它们从来就是一种“你中有我，我中有你”的彼此包容的、即所谓的“镶嵌”关系。应该运用韦伯研究社会的方法来研究韦伯本人的思想，放大开来，应该用这种方法看待社会生活中的一切事物，惟有如此，才能持相互关系的立场，以“有容乃大”的胸怀解决现实中许多看似无解的死结问题。

欣闻台湾远流出版事业有限公司与大陆出版机构合作，在内地携手出版“新桥译丛”中有关韦伯著作选译的简体字版，这对于两岸出版业界和学术界的交流与沟通，无疑将会起到重要推动作用。祝愿这一合作不断发展壮大并结出丰硕的果实！

在中文学术界，台湾远流公司出版的“新桥译丛”有着很好的口碑，其译作的品质精良是远近驰名的，其中韦伯著作选译更是为许多大陆学人所称道。究其原委，一则是书品优秀，这包括书目及其版本的选择颇具专业学术眼力，另外新桥的译文具有上乘水准，是由经过专业训练的学者基于研究之上的逐译，而非外行人逐字逐句地生吞活剥。仅以两岸都有中文译本的《中国的宗教：儒教与道教》一书而论，远流本初版于1989年，六年后再出修订版，书中不仅更正了初版本的一些讹误，而且将译文的底本由初版的英译本改以德文原著为准，并将英、日文译本添加的译注和中文译本的译注连同德文本作者的原注一并收入，分别一一标示清楚。此外，远流版译本还在正文前收录了对韦伯素有研究的康乐先生专为该书撰写的“导言”，另将美国匹兹堡大学著名华裔教授杨庆堃先生1964年为该书的英译本出版时所写的长篇“导论”译附于后，这就为一般读者和研究者提供了极大方便，使这个译本的学术价值为现有的其他几个中译本所望尘莫及。再则，“新桥译丛”的编辑出版已逾二十余载，可谓运作持之以恒，成果美不胜收，仅韦伯著作选译出版累计已达十几种之多，形成规模效

应，蔚为大观。不消说，这确乎需要有一个比较稳定的编译者团队专心致志、锲而不舍地坚持长期劳作才能做到，作为一套民间出版的译著丛书，在今日台湾这种日益发达的工商社会，实属难能可贵。现在，两岸出版业界的有识之士又携手合作，将这套译著引介到大陆出版，这对于提高这套丛书的使用价值、扩大其学术影响、推动中文世界社会科学和人文科学的发展、提升学术研究水平，功莫大焉。

近年来，随着两岸经贸往来规模的不断扩大，两地学术界和出版界的交流也在逐步深入，相应地，两地学者的著述分别在两岸出版的现象已屡见不鲜，这对于合理地使用有限的学术资源，互通有无，取长补短，共同提升中文学界的研究素质，可谓事半功倍。进而，倘若超越狭隘功利角度去看问题，将文本视为沟通思想、商谈意义的中介，从而取得某种学术共识，成为共同打造一个文化中国的契机，则善莫大焉。

诗云：“瞻彼淇澳，绿竹猗猗。有斐君子，如切如磋，如琢如磨。”惟愿两岸学人随着对世界文化了解的日益加深，中文学界的创造性大发展当为期不远矣。是为序。

2003年12月3日于北京

## 第一章

# 支配的结构及其功能形态

## 一、权力与支配，过渡形态

就其最为一般性的意义而言，“支配”乃是共同体行动（Gemeinschaftshandeln）中最重要的一环之一<sup>[1]</sup>。的确，并非所有的共同体行动皆含有支配的结构，然而，在大部分种类的共同体行动中，支配仍然扮演着极为重要的角色，尽管乍见之下似乎并不明显。例如，在语言共同体内，一个政治支配经营体（politischer Herrschaftsbetrieb）以政治命令将某个方言提升为国语，对于一个更大的、具有统一的文学语言的共同体之形成，经常会带来决定性的影响（例如德国<sup>[2]</sup>）。另一方面，政治上的分裂则会带来最终相应的、语言分殊的情况（荷兰可与德国做一对比<sup>[3]</sup>）。再者，“学校”里行使的支配则会持久且决定性地类型化官方学校用语的形式与优势。在共同体行动的任一领域里，毫无例外皆深受支配结构的影响。大多数的情况下，从无定形的共同体行动所出现的、理性的结合体关系（Vergesellschaftung），乃是基于支配与其行使的方式而来。即或并非如此，共同体行动的样式及朝某一“目的”的取向，仍是取决于支配的结构与其开展。究其实，“支配”（尤其是）在过去与现在经济上最



为重要的社会结构——前者为庄园制（Grundherrschaft），后者则为大资本主义经营——上，的确扮演着决定性的角色。

支配乃是权力的一个特殊个案，这是我们此刻要讨论的。正如其他形式之权力的例子里，行使支配的人并没有全然（或经常）将权力用来追求纯粹经济利益，例如，设法取得经济财货的充分供应。当然，对经济财货的控制（亦即经济力）经常是有计划之意图下支配的结果，同时也是支配之最为重要的手段之一。尽管并非任何的经济势力皆代表了我们所谓的“支配”，“支配”的基础与持续也并非都得利用到经济力。不过，在绝大多数的例子里（尤其是在最为重要的一些），事实就是如此，尽管方式各有不同；而且往往导致此一现象：亦即，为了维持支配所采取之经济手段的模式，却反过来对支配的结构发挥决定性的影响。再者，大多数的经济共同体——特别是其中最重要与最近代的——都展现出一种支配的结构。任何形式之支配的关键性特征也许（的确）并不会以任何简捷的方式与任何特定的经济形式结合起来；然而，在许多场合，支配的结构既是个极具经济重要性的因素，亦是个（至少就某个程度而言）经济制约下的产物。

目前我们首先得界定有关经济形式与支配之关系的一般性前提。由于只是泛论性质，这些前提无可避免地会显得不够具体，有时则不够明确。就我们的目的而言，首先需要一个更精确的，“支配”的定义，及其与一般概念下之“权力”的关系。（在最一般性概念下）权力——亦即将个人之意志加诸他人之行动的可能性——的支配可以出之以各种形式。例如（实际上偶尔也常发生），法律赋予某人对他人（一人或多人）的请求权，因此拥有权力来命令债务者或无权利者，了解这点，即可明了近代私法的整个体系；支配乃是分散在法律上之“权利者”的手中。就此而言，在要求其薪水的限度内，劳动者对其企业主，官吏对国王，也都有发号施令——亦即“支配”——的权力了。这

样的说法未免有点勉强，顶多也只不过是假设性的说明概念。因为，司法权力对败诉之债务人的“命令”，与（债务）权利者自身在判决之前对债务人的“命令”，必须有个质的区别。

然而，通常被称为“支配”的地位，可以来自沙龙、市场的社交关系，演讲厅的讲坛（对听众），连队长的位置，亦可来自性爱关系、慈善关系、学术讨论或运动。这么广泛的一个定义无疑将使得“支配”此一概念完全失却其学术上的有效性。此处实无法对“支配”做一最广泛的，包括所有形式、条件与具体内容的分辨。我们只想提醒，除了无数其他可能有的类型外，有两种相互对立的支配类型存在，亦即基于利害状况（具体而言：基于独占地位）的支配，与基于权威（命令权力与服从义务）的支配。

前者最纯粹的类型乃是市场的独占性支配；后者则为家父长权力、官职权力或君侯权力。就其最纯粹形式而言，前者所奠基的影响力乃纯然来自于（以某种方式与行动施诸那些被支配者之行为而得确保的）对财货或具市场价值之技能的掌握，不过，被支配者仍维持形式上的“自由”，并且单纯只为追求自己的利益而行动；后一类型的支配则奠基于支配者所要求的绝对的服从义务，而无视于任何个人的动机或利害关系。两者之间的界线并不明确。例如，任何大规模的中央银行或信托机构，都可基于其独占性的地位，对资本市场发挥“支配性的”影响。它可以要求其贷款者诸种条件以取得信贷，因此，（为了确保自己资源的流畅而）对贷款者的经济营运发挥了广泛的影响力。贷款者果真需要信贷，即须为了自己的利益而服从于这些条件，甚至必须提供担保品以保证此种服从。然而，信托银行并不认为自己在要求“权威”——尽管它们不顾被支配者自身的利益而要求他们“服从”。它们只是追求自己的利益，并以最佳方式来达成；至于被支配者，则以形式上“自由的”行动来理性地追求自己的利益，尽管是在客观环境的迫

使下。就算是不完全的独占者，亦处于同样地位（尽管竞争仍然存在），只要他多少还能“指定”价格——不管是对交易的伙伴抑或是竞争者——就成；换言之，只要他能以自己的方式迫使他们采取符合他个人利益的行动就成，不过，其间并没有丝毫要求他们以服从此一支配为“义务”。

任何典型的、基于利害关系的支配，尤其是原本基于独占地位的支配，都可能逐渐转化为权威的支配。例如，为了更有效控制其贷款人，银行可能会要求——作为贷款条件——派人出任贷款者公司的监事，由于经营者对监事有服从义务，监事因此即可下达决定性的指令。或者是中央银行设法劝诱信托机构采取统一的信贷条件，以此方式企图——基于其权力地位——确保本身对信托机构与其顾客之关系的持续控制与监督。它也因此有可能利用此种统制以达成通货政策的目的、景气政策的目的、或政治的目的（例如战争的财政准备）——尤其是当中央银行深受政治力量影响的情况下。理论上，这样的统制的确是可以达成的，其目的及运作的方式也联系成规则章程，特别的机关创立出来以利其运作，还有特别的上诉机关以解决疑难，最后，统制乃日趋严格。在这样的情况下，这种支配也许会变得十分类似于一个官僚化的国家机构对其从属者的权威式支配，而从属者也会具有权威主义之服从关系的性格。

同样我们也可看到酿酒业者对由他们提供设备的小酒商的支配，将来如果德国出版商成立卡特尔，并有权核准书商的营业许可，即可达成对书商的支配，或者如标准石油公司对油商的支配，或者如德国煤炭生产者通过其共同营业处对煤炭商的支配。当这种支配发展到最成熟地步时，所有这些销售商即很可能降为受雇的承销代理人，与出外勤的装配技师、或其他从属于一个经营主之权威的私人职员（Privatbeamten）无甚区别。

从古代事实上的债务隶属到正式的债务奴隶，或者如在中古与近代，从出口产业之职工对了解市场之出口商的依附（各种形式程度不同的家内工业的依附性）、到彻底受制于权威主义之劳动规则的小工厂劳工，其间的转换是渐进的。由此循着其他过程而成为办公室或工厂的事务员、工程师与劳工，其所服从的纪律在本质上与政府官员或军队的纪律已无甚差异，尽管此一纪律乃是经过劳力市场上形式上“平等”的双方，以“自愿”接受雇主所提出之条件、通过签订契约的方式而出现的。

尽管公家的雇用与私人间的雇用仍有区别，更重要的差异却存在于服兵役与其他种类的雇用之间。劳动职位与官职本质上是基于自由意志来接受或拒绝，兵役则是强制性的，至少在那些古老的契约佣兵制已为征兵所取代的国家（例如德国）是如此。不过，即使是政治上的子民关系也可以自愿缔结，并且——在某个范围内——可以自由解除；过去的封建隶属关系是如此，某些情况下的家产制隶属关系亦可能如此。即使在一种完全无自由意志可言、其服从通常无解消之可能的纯粹权威关系（例如奴隶），其间的转换过程亦是渐进的。无论如何，即使是在一种纯然权威主义式的义务关系里，隶属者就其服从本身而言仍应有某种最小限度的利益可得，这通常乃是导致服从之无可或缺的动机之一。转换的过程因此显得含混不清。

然而，如果我们还是希望能从现实诸现象之流中得出有益的分际，我们就不该忽略存在于事实之权力与权威主义之权力间的、明确的两极对立性：前者乃是基于一种纯粹的所有，以及市场交换规律下利害妥协的形式，后者则来自诉诸绝对之服从义务的家父长或君主。权力的多样性自然不是上述所举例子所能穷尽的。

即使是所有本身，也可以构成权力的基础，而有异于基于市场力量的形式。正如我们先前所提到的，即使在没有社会分化的状态下，

结合于相应之生活样式的财富——例如一个“门庭若市”的人，或一个拥有“沙龙”的贵妇人之在今天社会的地位——仍可创造出社会权力来。在某些情况下，所有这些关系都可能带有权威主义的色彩。更广泛定义下的“支配”并非仅只来自于市场上的交换关系，同时也来自自律性的社交关系；这种现象可从“社交界名流”算起，一直到罗马帝国时期社会公认的“品味大师”（arbiter elegantiarum <sup>[4]</sup>）、或普罗旺斯（Provence）地区贵妇人的爱情法庭（cours d'amour <sup>[5]</sup>）。

这种支配状况的确可见之于私人市场与私人关系领域之外。即使没有任何正式的命令权力，一个“主权州”——或者更精确地说，也就是那些可以通过权威或市场而获得决定权的地区——仍能发挥影响广泛（有时甚至是专制性）的霸权。典型的例子可见之于日耳曼关税同盟、或稍后的德意志帝国内，普鲁士的地位、纽约在美国的地位也有点类似，虽然程度要差许多。在日耳曼关税同盟里，普鲁士的官员是具有支配性地位的，因为他们的邦乃是最大（因此也是决定性）的市场；在德意志帝国时期，他们的地位也是最高的，因为他们拥有最大的铁路网、控制了最多的大学教职等等，因此可以掣肘其他形式上平等的各邦之相关的行政部门。纽约的政治势力乃来自其强大的金融力量。所有这些权力的形式都是基于利益的结合状态，因此也类似于市场上的现象，而在发展过程中很容易转化为正式规制的、权威的关系，或者更精确地说，转化为具有他治制（Heterokephalie）之命令权力与强制机构的组织 <sup>[6]</sup>。实际上，由于缺乏规律性之故，源自于市场或其他之利益结合状态的支配，比起一个其服从义务皆清楚明确固定下来的权威，有时更令人感到具有压迫性。不过，这一点无关乎社会学之概念构成。

在下面的讨论里，我们将只用狭义的支配概念，因此排除掉那些权力乃是基于一种利害关系的各方在形式上自由之互动——特别是在市场中所发生——的情况。换言之，在我们的概念里，权威即等同于命令权力。

更精确地说，“支配”即意味着此一情况：“支配者”（单数或多数）所明示的意志（“命令”）乃是要用来影响他人（单数或多数的“被支配者”）的行动，而且实际上对被支配者的行动的确也产生了具有重要社会性意义的影响——被支配者就像把命令的内容（仅只为了命令本身之故）当作自己行动的准则。从另外一端看来，此一情况即可称为“服从”。

（1）这个定义有点别扭，尤其是用了“就像”一词。只是，这点实在无法避免。单只是命令之被事实上遵守此一表面现象，并不足以突显出我们所说的支配；我们绝不能忽视命令之被视为一“妥当的”规范而予以接受所代表的意义。另一方面，从命令到事实上之被遵守间的因果连锁关系则是极端多样性的。从心理学角度而言，命令之达成可以通过双方“所见一同”（Einfühlung）、“启示”（Eingebung）<sup>[7]</sup>、或理性“说服”的方式，或者上述三种（某人企图影响他人之）主要类型的混合。在具体的个案里，命令之被执行，其动机可以是被支配者对命令之正当性的确信，可以是一种义务感，可以是来自恐惧，或者是“不假思索的习惯”，或者是企图为自己牟取利益。从社会学的角度而言，这些差别并不一定有什么重要关联。另一方面，支配之社会学的性格，乃是依其主要正当性支配之类型的基本差异，而有所不同。



(2) 存在于我们刚界定的、狭义的支配概念，与我们稍早所提过的、在市场、沙龙、讨论等等场合上、广义的“发挥自己影响力”之间，有许多过渡形态。我们将会偶尔回到后者的例子，以便更清楚地说明前者。

首先，支配关系的存在显然可以是相互性的。例如不同“部门”的近代官吏，其命令权力——只要对方是在其管辖“权限”内——乃是基于彼此间相互服从的关系。这并不涉及概念上的难题，不过，如果一个顾客向鞋匠订购一双鞋子，我们是否能说，其中有人（顾客或鞋匠）就“支配”了对方？答案得视个别的情况而定，不过我们几乎经常总可发现，在某些有限的范围内，某人的意志可以排除他人的抗拒而影响其意志，就此程度而言，某人即“支配”了他人。然而，在此种衡量下是无法建构一个精确的支配的概念，这个说法对任何种类的交换关系（包括观念的交换）而言，都真确。再者，我们要怎样来评断亚洲的村落匠人，他们是明确受雇于整个村落的。在其职业“权限”内，他是个支配者吗？或者他是个被支配者？果真如此，谁来支配他？看来我们最好还是不要把支配的概念用到这种关系上，除非是涉及这个匠人对其助手的支配权，或者是涉及那些村落的“官方”人物——对他有命令权、监督权的人——对他的支配权的场合。

一旦如此做，我们即将支配的概念缩小到技术性的层面，正如我们前面所界定的。只是，村长——即“官方人士”（Obrigkeitsperson）——的地位，与上述村落匠人的地位，很可能完全一样。私的“业务”与公的“职务”之间的区别，如我们所知，乃是发展的结果，而且在其他地方绝非如我们德国这么根深蒂固。在一般美国人看来，法官的“经营”（Betrieb）与银行家的经营实无甚区别，都是一项“业务”（business）。法官

只不过是给某当事人一个“判决”（decision）之独占权的人物，由于有此判决，此一当事人即可强制要求他人履行某些事项，或者反过来，保护自己以对抗他人的要求。借着此种特权，法官即可直接或间接地享有某些合法或不合法的利益，而且为了保有这种特权，他得付出部分的“收入”给政党大老的金库，以报答他们给予此种特权。

在所有（而且也只限于）下述的情况里，我们将把上述村长、法官、银行家与匠人皆归类于支配的范畴：当这些人为其命令（纯粹就命令本身而言）要求“服从”，而且实际上也得到（具有重要社会意义的）服从时。除非求之于“命令权力”，否则即无法为支配界定一个可用的概念；然而我们也别忘了，在这儿——就跟生命中的所有现象一样——一切都只不过是个“过渡”。社会学的考察乃是全然奠基于如此一种命令权力的实际存在，而非以教条与法的方式、从规范中导出的一种“观念的”存在，这点乃是不证自明的。换言之，当某人在要求发布特定命令所需的权威时，决定性的乃是他实际上所得到的（具有重要社会意义的）服从。虽然如此，“事实上的”命令权力经常还会要求由“法律”所规范的“秩序”；准此，社会学的考察即不得不应用到法学的概念配备。

## 二、支配与行政，民主制行政的本质与界限

我们对“支配”的首要关心之处乃在其与“行政”（Verwaltung）的结合<sup>[8]</sup>。所有的支配皆通过行政来展现与运作。反之，任何行政也都需要支配，因为在行政里，永远有必要将某种命令权力置于某人手中。

命令权力有时可能会以一种较为无害的姿态出现；被支配者可能会视支配者为其“仆人”，而支配者也可能如此看待自己。这种现象的最纯粹形态可见之于所谓的“直接民主制的行政”。这种行政之被称为“民主制的”，有两个理由（尽管这两个理由并不见得相互一致）。

（1）这种行政乃奠基于，所有人原则上都有同等资格来处理共同事务，此一前提上。（2）在这种行政里，命令权力被缩减到最低程度。行政职务是轮流、抽签决定、或由直接选举委派（任期很短）。所有重要事务皆留待所有成员共同决定，行政人员只负责准备议程、执行决议，并根据大会指令处理“日常事务”。这种类型的行政可见之于许多私人社团、某些政治共同体（至少在原则上，例如瑞士的州民大会，或美国的一些市镇）、德国的大学（只要校长及院长还掌握行政权<sup>[9]</sup>），以及其他许多性质类似的团体。

不管行政权限如何的缩小，某些行政人员仍必须委以命令权力，其地位因之乃不断游移于单纯处理事务的仆人与支配者之间。他的地位之所以被加诸各种“民主的”限制，正是为了防止他发展成一个支配者。不过，“平等”与行政人员支配权力的“极小化”，同样亦可见之于许多贵族团体，用来对付他们支配层内部的同僚。具体事例可见于威尼斯与斯巴达的贵族层，或者是德国大学的正教授贵族层：他们都曾经采用过例如职务轮替、抽签、或短任期的选举等等“民主的”形式。

这种类型的行政通常会出现在符合下述条件的团体里：（1）地方性的；（2）成员的数目有限；（3）成员的社会地位不能相去过远；（4）行政职务比较单纯与稳定；（5）在手段与目的之客观性的考量上，必须有某种最低程度之发展的训练。最后一项要件存在于，例如，瑞士与美国的直接民主制行政，正如俄国的密尔（Mir）亦曾有过一样（在其根据惯例而来的行政事务范围内<sup>[10]</sup>）。我们并不将此

种行政视为任何“发展系列”里一个典型的历史的起点，而只视之为一个极端性的个案，并作为本书研究的起点。轮替制、抽签制以及具有近代意味的选举制，绝非（选取共同体之行政人员的）“原始的”形式。

直接民主制的行政，其存在是不稳定的。随着经济分化的出现，行政职务即可能落入有产者的手中。其原因并不在于他们有过人的资质或专门知识，而只是因为他们有“余暇”兼职性地来处理行政事务，报酬很低或根本是无偿的。对那些被迫要工作以维持生计的人而言，这种兼职就意味着时间——换言之，收入——的牺牲，劳动的强度愈是增加，这种牺牲即愈无法忍受。拥有上述优越地位的人因此并不仅指那些拥有高收入的人，而是指那些可以不劳而获、或是只需间歇性劳动即可有所获的人。在其他一切条件都相同的情况下，一个近代的制造业者——较之农场主或中世纪的城市豪商（两者皆需不间断地工作）而言——就比较不容易从自己的工作中脱身，因此也较不可能负责行政职务。准此，大学里医学院与自然科学研究所的负责人最不适合出任校长，尽管他们具有足够的行政经验——因为他们自己的工作已占据了太多时间。由于从事营利活动的人再也没有余暇，直接民主制的行政，随着社会分化的演变，乃逐渐落入“望族”（Honoratioren）的支配。

我们在前面已提到过所谓“望族”的概念，亦即（结合于某种生活方式之）特殊社会声望的担纲者<sup>[11]</sup>。这里我们还得再加上另一个不可或缺的条件，此即，由其经济地位而来的、掌管社会行政并将支配视为一种“荣誉职责”的能力。因此，我们可以暂时如此界定“望族”：首先，他们是不劳而获者，或者只要花费极少劳力（或诸如此类），因此除了他们（可能）从事的职业活动外，尚能负担行政职务；其次，基于这样的经济地位，他们乃拥有某种生活方式（这一向是个自

然结果），这种生活样式赋予他们一种具有“身份荣誉”的社会“威望”，使他们适合就支配之职。

这种望族支配的发展经常会出之以筹备审议团体（*vorberatendes Gremium*）的形式，要提交共同体成员的事项会先在此一团体中讨论；这个团体自然很容易预知共同体的决议，或者索性打消这些议案，以此（基于本身的威望）而确立对望族地位之独占。这种类型的望族支配之发展，早自远古时代即已出现在地域性共同体，尤其是邻人团体。

不过，早期的望族与崛起于现代的、理性化之“直接民主制”的望族，性格截然不同。最初的资格乃是年龄。在所有以“传统”——习律（*Konvention*）、习惯法或圣法——为其共同体行为之取向的团体内，“长老”乃是“天生的”有声望者，这不仅是由于他们拥有（因经验广博而来的）声望，也由于他们知道传统；他们的鉴定、睿智（*Weistum*）<sup>[12]</sup>、事前同意（*Prhobouléuma*）或事前认可（*auctoritas*）<sup>[13]</sup>，就像以超自然之力保证了成员决议的正确性，正如在有争议的场合这乃是最有实效的仲裁。当共同体的成员经济地位大致相类似时，“长老”就是家族、氏族、或邻人团体中最年长者。

然而，基于年龄的相对性威望，在一共同体内部极易生变。当食物供给缺乏时，无法再工作的人就只能是个负担。同样地，在一个长期处于战争状态的地区，老年人的威望一般而言在战士之下，而且经常会出现一种年轻人用来对抗老人之威望的“民主的”口号，例如“六十回桥”（*Sexagenarios de Ponte* <sup>[14]</sup>）。同样的现象也发生在政治或经济的革命时期（不管是暴力还是和平的），以及宗教观念之实际力量（及由此而来的对神圣传统的敬畏）无甚发展或已在衰退之中的时代。另一方面，凡是经验仍有其客观性效用，或传统的主观性力量仍居高不下之处，老年人的威望即能持续。



老年人的权威被剥夺之处，权力并不因此即归年轻人所有，通常还是落入那些拥有其他种类社会威望的人手中。随着经济或身份的分化，“长老会议”（Gerusia, Senatus）的名称也许仍然保留<sup>[15]</sup>，实际上却已由前面所提过的“望族”——亦即“经济的”望族，或拥有“身份”荣誉的人（他们的权力归根究底还是奠基于财富之上）——所把持。

此外，必须成立或维持一个“民主制的”行政，这样的口号也可能成为无产者或虽有经济力量却仍被拒于身份荣誉之外的人，用来对抗望族的有力武器。在这样的情况下，“民主制的”行政变成政党间斗争的手段，尤其是因为望族——基于其身份威望与某些人对其经济上的依赖——可以招募无产者成立“亲卫军”。事态一旦发展至此，权力斗争的目标，亦即“直接行政的民主制”，即丧失其独特的性格——未发展状态的“支配”<sup>[16]</sup>。究其实，政党的存在乃是为了争逐（特殊意义上之）支配此一目的的，因此它必然会倾向采取一种层级支配关系的结构，不管它如何小心企图隐瞒此一事实。

某种类似于此种成员间——他们本质上乃是在一“纯粹”民主制之边际性个案中，营同质性生活的统一体——之社会性疏离的现象，可能会发生在那些超越一定（量的）规模的社会团体之中，或者是其行政任务由于质的分化，以致无法再由某一个人（不管他是由轮替、抽签或选举所产生）来妥善处理、并满足其成员之要求的团体中。大规模团体的行政的各种条件，与基于邻人关系或个人关系的小团体的行政，有根本上的差异。只要涉及大规模的行政，“民主制”的概念即有剧烈的变化，从社会学的角度来看，再将它纳入与上述相同意义之“民主制”的范畴，实无意义可言。

行政任务之量与质的长期增长，会逐渐导致某些受过训练与有经验者在业务处理上之技术优越性，并无可避免地助长了（至少）某些职员之事实上的永久性存在。因此，一个为了行政目的——同时当然



也是为了行使支配权——的、特别而永久性的组织之成立，其可能性永远存在。正如前面提到过的，这个组织可以是个由望族们所组成的、“合议制的”（kollegial）构造，也可以是个所有职员皆统合为一个在单一首长领导下的层级结构——“一元制的”（monokratisch）结构。

### 三、基于“组织”的支配，支配的妥当性基础

属于上述支配组织的团体，其相对于被支配“群”的支配地位，乃是基于所谓的“少数的长处”：支配的少数人能迅速在成员间达成谅解，因此能随时采取维持其权力地位所必须的、理性的有组织行动（Gesellschaftshandeln）<sup>[17]</sup>。以此而能轻易地压制住威胁到其权力地位的、群众行动或共同体行动（Massen——oder Gemeinschaftshandeln），只要反抗者在争夺支配权的抗争中、尚未能发展出计划指导下的有组织行动。另一个“少数的长处”乃是支配者较易保持其意图、决议与知识的秘密，以充分发挥其效力；一旦人数多，想保持秘密就更困难、或根本不可能。“职务机密”愈是被强调，我们即可视之为一个征候：支配者要不是企图扩大其支配权，就是感到其支配权已受威胁。不过，任何其着眼点在永续维持的支配，在某一关键点上都必然是个秘密支配。

通过结合体关系（Vergesellschaftung）而建立的、为了支配的特殊机器，一般而言有下述特征：一群习于服从指导者命令的人，基于他们本身的参与与随之而来的利益，对于支配的继续亦感到关乎其个人之利害，为了持续维持支配，他们彼此分配并持续团聚一起，以掌握命令权力与强制权力的行使——此即“组织”之谓。那些其所要求且行使之命令权力、并非来自其他指导者所授权的指导者（一人或多

人)，我们称之为“支配者”（Herr）；至于那些团聚一起，以上述方式接受支配者之命令的一群人，我们将称之为“机器”或“机构”（Apparat）。

任何特定支配之“组织”的社会学特征乃取决于，（单数或复数之）支配者与其机器的关系、这两者与其被支配者的关系以及其特有的支配结构——亦即其特有的、分配命令权力的方式。此外，当然还有其他许多因素、可用以建立样式繁复的、社会学分类下的支配形态。不过，就现阶段目标而言，我们要强调的是，如何归结支配的基本类型，亦即，支配之“妥当性”的终极依据何在；换言之，我们要考察的乃是，支配者对其“官员”所要求服从的权利以及这两者对其被支配者的同样要求，到底是基于怎么样的一些终极依据上。

在讨论“法秩序”时，我们即曾遭遇过这个“正当性”的问题。现在我们必须指出其更广泛的意义性所在。就一个支配而言，这样的正当性基础，绝非仅只是个理论性与哲学性思辨的问题，它实际上构成经验性之支配结构的、最为实际之差异的基础。之所以如此，乃是因为任何权力——甚至生活中的任何好运道——一般都有为自己之正当性辩护的必要。

人类的命运并不平等。每人的健康、财富情况、社会身份等等皆有所差异。简单的观察即可发现，在所有这些情况里，境遇较佳者一直觉得有必要“正当化”自己的处境，认为自己的好运乃是“应得的”，其他人的歹运则是他们的“自业自得”。因此，纯粹“偶然”因素所造成的差异，在此显然无甚重要可言。

优势特权团体与劣势特权团体之间的关系上，也感觉有此必要。所有高度特权团体都会创造出有关其天生（特别是“血统”）之优越性的“神话”。在权力分配稳定——“身份”秩序因此也稳定——的情况下，这种神话是会被劣势特权阶层所接受的。只要群众仍停留在其自然状

态，有关支配秩序之性质的思考尚未开展之时，换言之，只要尚无急切的需要迫使群众将这些事情“问题化”，此一情况就会继续存在。然而一旦阶级状况划分判然，而且每人都可看出它乃是决定自己个人之命运的力量时，高度特权团体的神话——即每人的命运都是“自业自得”——即会遭到劣势特权者最激烈的攻击。我们只要看看上古晚期、中世纪以及（尤其是）近代的某些阶级斗争即可了然，在这些斗争当中，上述的神话以及奠基其上的、支配之“正当性的”要求，成为最激烈与最为有效的攻击目标。

究其实，任何支配（就此字之技术性意义而言）的持续运作，都有通过诉诸其正当性之原则的、最强烈的自我辩护的必要。这些根本原则有下述三种：

命令权力的“妥当性”（Geltung）可以基于：第一，一个具有（经由协定或指令所制定的）合理 规则的制度。在此制度下，当根据规则所“委任”（握有权力）的人要求服从时，服从乃是服从于具有一般性约束力的规范。在此场合里，每个命令权力的担纲者，都由上述具有合理规则的制度赋予正当性，只要符合规则运作，他的权力即是正当的。准此，服从乃是针对规则，而非对人。

第二，命令权力的妥当性亦可基于人的权威。这样的一种权威，进一步可以奠基在传统 的神圣性——一种具有习惯化与恒常化的神圣性，且要求对特定人物的服从。

第三，或者，此种人的权威亦可来自一个正好相反的基础上，亦即对非日常性事物的归依、对卡理斯玛（Charisma）的信仰，换言之，亦即信仰某个带来实际启示、或具有天赋资质的人物，视之为救世主、先知或英雄。

支配结构的“纯粹”类型相应于上述三种正当性的类型。见之于真实历史中的支配形态，乃是这些“纯粹”类型的结合、混合、同化或变

形。一个支配结构之理性化、组织化的共同体行为，其典型特征可见之于“官僚制”（Bürokratie）。受传统的权威关系所制约的共同体行为，则可见之于“家父长制”（Patriarchalismus）。“卡理斯玛”的支配结构乃是基于具体的个人权威——既非依赖理性规则，亦非传统。目前我们将以最熟悉、最为理性化的类型——近代的“官僚制”行政——作为讨论起点。

---

[1] 共同体行动最初的雏形是：单纯依据习惯而发生的习惯化行为，亦即“习俗”（Sitte）：尔后转变成在他人期待下的、相互间特定的行为，亦即基于“谅解”（Einverständnis）而形成的所谓“共同体行动”。当此种特定的行动发生而伴随着某种约束力时，习俗即转化为“习律”（Konvention）。——日注

[2] 日耳曼有许多种方言，目前的德语乃是十四世纪末开始神圣罗马帝国法庭所使用的形式（首先在布拉格，其后在维也纳），马丁·路德则用与之相近的风格来译《圣经》，对德语的标准化影响极大。——中注

[3] 荷兰由于独立，使通行于其领域的低地德语方言成为官方语言。——中注

[4] *Arbiter elegantiae* 一词乃塔西图斯（Tacitus）作品中（*Annales*，XVI，18）的人物 Gaius Petronius 之别名。“话说 Petronius 这个人昼寝夜逸，别人以勤勉立身，他却以懒惰闻名：不过，有别于大多数荡尽家财的登徒子，他的逸乐是高尚讲究的，而非徒放荡奢华。他自由阔达而不做作的言行，因此显得一派天真，受人喜爱。在担任比多尼亚总督与执政官等职位时，Petronius 倒也表现出实务练达的才能。其后，他本性难移，又成为恶德者的模范，作为‘品味大师’（*arbiter elegantiae*）而被纳入尼洛王友人的小圈

子里。总之，尼洛若不认可Petronius的话，那么也就没什么可以被认定为是纤细优美的了。”根据塔西图斯的这段描述，Petronius便逐渐被称之为arbiter elegantiae。后来他因Tigellinus的谗言而失宠于尼洛，割腕自尽。总而言之，此处arbiter elegantiae所指的是得elegatia（纤细、优美、洗练、高尚、轻妙）之深髓的“权成者”“大家”，而arbiter与其说是“仲裁者”，倒不如说是指Herr、master、maitre之意。——日注

[5] “爱情法庭”乃是骑士与吟游诗人的高潮时期（十二到十三世纪）上流社会中的娱乐之一。据说彼时的上流社会仕女们组织成法庭的形式，对于宫闱恋情与求爱的礼仪态度月旦衡论、鉴赏评议。此风盛于南法，尤其是普罗旺斯地区；其后，随着普罗旺斯社会因“十字军”之对抗阿尔比异端（Albigenses）而瓦解后，爱情法庭也消失无形。至中古晚期，布根地宫廷里，爱情法庭据说还盛行了好些年。——日注

[6] 将强制性地维持秩序及惩罚侵害秩序者等事务，特别当成是一己之任务的人，韦伯称之为“强制干部”（Erzwingungsstab），与此处之“强制机构”（Zwangsgapparat）同义。

“团体可分为：a. 自律的（autonom）、b. 他律的（heteronom）、c. 自治制的（autokephal）、d. 他治制的（heterokephal）四种。自律之不同他律在于：团体的秩序并不是由团体之外的人所制定的，而是根据团体成员之作为成员的资格而制定出来（在其他方面，则不问团体秩序之制定是以何种方式进行）。所谓自治制，是指领导者与团体干部乃是依循团体本身的秩序而被任命，不同于他治制是经由团体外的人来任命（此外，则不论其任命是如何进行）。”（《经济与社会》，C.1，12）——日注

[7] *Einfühlung*是指“给予影响者本身的内在态度被接受影响者所共同经验”，而*Eingebung*则是指“通过强烈作用的手段，某种观念突然觉醒，此一观念为：受影响者的行为乃是‘应有的’（*gesollt*）行为”（《经济与社会》，part II，C.1，2）。——日注

[8] 根据韦伯以下的说明“‘*Verwaltung*’绝不是个公法的概念。例如自己家计的*Verwaltung*及某种营利经营之类的私的*Verwaltung*。公的*Verwaltung*则是指通过国家机构所行使的，或由国家授权的、亦即他律的、其他公家机构所行使的*Verwaltung*。后者的范围，最广义而言，包括以下三种，亦即：法创造、法发现、及公家机构活动中除去以上两种的残余部分——吾人称之为‘统治’”。因此，*Verwaltung*译为“行政”确有不妥之处，一般则常译为“管理”。只不过，在《经济与社会》第二部第九章里，至少本译书所及部分，此语实际上只涉及“公的”*Verwaltung*，如译为“管理”，则因其抽象性与一般性，恐怕有碍于理解，故而原则上译为“行政”。所谓“行政”，如引文所明示的，是指包含“立法”“司法”与政治“统治”在内的概念。在明白具有抽象意味的情况下，则与“管理”一词并用。——日注

[9] 德国大学的校长与学院长是由正教授选举产生，任期一年；他们与理事会共同管理学校事务、代表学校，特别是在与管辖大学的教育部对抗的关头上。——日注

[10] *Mir*是俄罗斯的农村共同体（*Opschtchina*），或指由共同体之全体农家的户主所形成的村会。在*Mir*里，相应于各农家的劳动力，定期地实行土地分配，租税与其他税赋的缴纳则由全体农家负起责任。这些土地分配、税赋分摊及村长的选举等，皆为上述村会的权限。就形式而言，这样的*Mir*是极为民主的组织，但实际上，实权是掌握在被称为*Kulak*的富农阶层手中。根据现在通行的说法，*Mir*所代表



的并非原始土地共产制的遗迹，而是晚至十六七世纪时，新近“由上而下”被组织起来的。——日注

[11] *Honoratioren*的拉丁文原意为“那些有名望者”（those of higher honor），德文则用此字（带点友善的嘲弄地）来称呼城市里较受尊敬的市民。参见《支配的类型》，20节。——中注

[12] 所谓的*Weistum*是指日耳曼民族自古代以来至中世纪时的律例发现的手续，以及通过此一手续所发现的律例。在日耳曼民族里，每当有法发现的必要时，其共同体的成年男子原则上全体集合，集会的议长（望族、贵族）要求参加集会的成员中某一人（“法发现人”，亦即“判决发现人”）来发现法（此即“判决质问”），被要求法发现的人即必须发现法并将之提示出来（此即“法的宣示”*Rechtsweisen*，亦即“判决提案”），当此一提示的法经过集会者全员加以承认时，则由议长宣告之，法发现的手续于此完成。只不过，在古代，法发现人的资格至少在形式上应该是没有被限定的，后来才渐次有了特定的常置法发现人。——日注

[13] *auctoritas*（即*patrum*）拉丁文，指人民大会（*comitia*）的某些决议的有效性必须征得罗马元老院的认可。关于认可之政治意义的种种用语，参见Jolowicz, *Historical Introduction to Roman Law*（1932），30。——日注

[14] “六十回桥”是一则源起不明的罗马谚语，古代作家一般将之与一种尚有争论的古老人身祭献关联在一起，在上祭献中，无用的老人从桥上被扔到台伯河（Tiber）里去。较不那么通行的一种解释，也就是韦伯此处所认为的，是Varro在其*de vitāpop. Rom lib. IV*（II.11）中的报道。据说在Matius营区里，年过六十的人被排除于人民集会的投票议事之外，而此营区须过一座桥方能到达。——中注

[15]. Gerusia, 斯巴达的元老院, 由géroutēs (希腊文, 古老) 一字而来。Senatus, 罗马元老院, 由senex (古老) 一字而来。——日注

[16]. “只有在政团之间互相竞争, 而不发展出长久占有职位的情况下, ‘望族’主导的直接民主和政府才可能真正的存在, 而免于权成支配。如果他们发展出对职位长久占有的现象, 胜利一方的领导者及其干部, 不论他们以何种方式获得这项权力, 不论他们是否保持先前的行政方式, 就形成了支配的结构。”——中注

[17]. “在下述情况 (也惟其在此情况) 下, 我们称利益社会关系下的行动 (vergesellschaftetes Handeln, ‘Gesellschaftshandeln’) 为一种共同体行动, 即当此行动 (1) 是有意地以某种期待为其取向, 且基于秩序之故而有此期待, (2) 利益社会关系中的众人 (vergesellschaftete) 由于其行动之受到期待, 而使得秩序之‘制定’纯粹合目的理性地产生, 并且 (3) 行动之有意义的取向是出自于在主观上的目的理性 (Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, S. 442)。”以此, Gesellschaftshandeln 乃是 Gemeinschaftshandeln 的次概念, 是指“利益社会行动”“合理性的社会行动”, 就其以基于秩序的、合于目的的, 为其取向而言, 明显地含有“有组织的社会行动”“有意识的社会行动”之意。——日注

## 第二章

# 官僚制支配的本质、前提条件及其开展

### 一、近代官僚制的特殊功能模式

近代的官吏制度（Beamtentum）所特有的功能模式如下：

I. 原则之一：各部门有（通常是）依据规则——法律或行政章程——而来的、明确的“权限”（Kompetenzen）。（1）为了官僚制支配团体之目的所必要的、一般性的活动，被清楚分派为官吏职务。

（2）为了执行职务所必要的命令权力，也有明确的分配；附随于命令权力的强制手段（肉体、宗教性或其他），亦受到规则的明确限定。（3）为了规则性与持续性地履行这些职务，并行使相应的权利，有计划地供应所需物资；只有在一般规则下够资格的人才能被任用。

这三个要素，在公法的支配领域即构成官僚制的“官府”（Behörde），在私人经济的支配领域即构成官僚制的“经营”（Betrieb）。此一意义上的官僚制，其最成熟发展仅见诸近代国家的政治与教会共同体，在私人经济的领域则仅见诸资本主义之最进步的组织。具有明确权限的、持续性的官厅，在历史上纵或有之，亦属例外。对曾经有过庞大政治组织的古代东方、日耳曼人与蒙古人的征服国家以及许多封建国家而言，这点殆无疑义。在上述这些政治组织

里，支配者皆通过个人心腹、共食伙伴（Tischgenossen）、或廷臣来执行最重要的政策。这些人的任务与权力并没有明确限定，而且也只是为了个别的事件暂时赋予的。

II. 原则之二为官职层级制（Amtshierarchie）与审级制（Instanzenzug）。有一套明确制定的、官府间上下关系的制度，其间下级官府是在上级的监督之下。此一制度也提供被支配者，遵照既定程序，向相关上级申诉下级单位之决定的可能性。在发展成熟的官僚制里，官职层级是采取“一元制的”支配形式。层级式的审级制原则可见之于国家与教会的组织，亦可见之于所有其他的官僚制组织，例如大政党的组织与私有的大经营，不管它是被称为私人的机构，还是“官府”。

在“权限”的原则完全贯彻的情况下，层级制的从属——至少在公职的范围内——并不意味着，“上级”官府即可直接地将“下级”官府的职责揽到自己手中。通常的情况恰好相反：官职一旦设置，任何的出缺即需有新人递补。

III. 近代的职务运作乃是以原本草案形式保留下来的文书档案（Akten），以及由幕僚与各种书记所组成的部门为基础的。任职于一个官府的所有官吏，加上所需的物质设备与文书档案，即构成一个“办公室”（Büro），至于私人的经营则通常被称为“营业所”（Kontor）。

在近代的官府组织里，原则上，办公室是与私宅分开的，而且，官吏的职务活动通常也与其私人生活领域有所区隔。公款、公家设备与官吏的私有财产清楚划分。此一状况不管哪儿都是长期发展的结果，今日则可见之于公家的与私人的经营，甚至私人企业的领导人亦遵守此一原则。营业所与家计、业务函件与私人信函、业务财产与私人财产，基本上都有所区分。近代类型的业务管理愈是彻底实现之处，此一划分就愈清楚，尽管早在中世纪即已有其萌芽。

近代企业者的特征乃是，他以“第一官员”的态度来指导其经营，就像特殊的、近代官僚制国家的支配者以国家的“第一公仆”自居一样。国家的公务活动与私人经济的事务所活动、有其内在本质之差异，乃是个欧陆的观念，而与美国人的观念截然相反。

IV. 职务活动——至少是所有专业化的职务活动（这是近代特有的）——通常都以彻底的专业训练为前提。近代私人企业的领导人与职员也愈来愈强调此点，正如国家的官吏一样。

V. 职务发展完全成熟之际，职务活动即会要求官吏的全力投入，尽管此一官吏的办公时间是有明确规定的。这通常也是经过长期发展的结果，不管是公家的、还是私人经济的职务。以往的情况恰好相反：职务通常是以“兼差的”方式来处理的。

VI. 业务的执行须遵照一般规则，这些规则必须是：多少是明确的、多少是全面包罗的以及可以学习的。这些规则的知识可说是官僚所具备的一种涉及法律、行政与企管的、特殊技术性的学问。

近代的职务行使——以规则为准，乃是根深蒂固的。例如，近代的公共行政理论认为：经由合法程序赋予某一官府处理一定事务的权限，并不意味着此一官府可以根据（针对个别事件的）个别命令来处理，而只是赋予它抽象的、规制事务的权限。这点与我们稍后将讨论的、完全支配家产制（Patrimonialismus）的规制样式——一切的关系皆受个人之特权及恩惠之赐予所规制——恰好形成尖锐的对比（至少在此种关系尚未为神圣传统所确固以前是如此）。

## 二、官僚的地位

据此，官僚在此一体系之内与之外的地位，可归结如下：

I. 职务即“职业”（志业，Beruf）。这点首先可见之于要求一种明确规定的训练过程（经常需要一段长时期的全力以赴），而且在任用前一般还得通过一个专业测试。其次，官僚的地位具有一种义务的性格。此一性格又以下述方式制约了其各种关系的内在特征：法律上与实际上，据有职位绝不能视为拥有一种收入的来源，可以利用提供某种服务的方式（执行职务）以换取个人收益或酬佣，这是中世纪与近代初期常有的；据有职位也不能被视为一种类似自由劳动契约下的、普通的有偿交换。接受一个职位（包括私人经济里的职位），宁说，即被视为接受一种特殊的职务忠诚义务（Amtstreuepflicht），以换取一个安定的生活。

决定近代之职务忠诚的特殊性格的要素乃在于，就其纯粹类型而言，它是以非人格的、即事化的目的（sachlicher Zweck）为导向，而非设定在一种对人的关系上，就像在封建制或家产制的支配体系下、封臣或扈从的忠诚义务。这种非人格的、即事化的目的，通常自然会披戴上来自“文化价值理念”——例如“国家”“教会”“地方团体”“政党”或“经营”——的一种意识形态的光环，用以取代世间的、或非世间的人格性的支配者，而体现在一个共同体之内。

例如政治官僚——至少在一个发展成熟的近代国家里——已不再被视为支配者个人的仆人。同样地，今天的主教、教士与布道者，实际上也不再像原始基督教时代一样，被视为一个纯粹个人卡理斯玛的担纲者，此一担纲者在一个超人间的支配者的个人委命下（而且基本上也只对他负责），为那些值得拯救且冀望得救的人，提供彼世的救赎。这些教会人士，尽管仍保有部分对古老理论的信念，却已转化成服务于一个即事化之目的——此一目的在今日“教会”里正被即事化、同时也被加以意识形态地神圣化——的官僚。



## II. 官僚的个人地位如下：

(1) 近代官僚——不管他是在公家机构或私人机构——永远努力争取、同时通常也能享有一个（相对于被支配者而言）、卓越的“身份的”社会评价。他的社会地位受到品位等级之规定的保障，政治官僚则尚受到针对国家及教会当局的“侮辱官吏罪”“藐视罪”等特殊刑法条例的保护。

在下述诸条件配合之处（例如在古代文明国家），官僚通常拥有最高的社会地位：强烈要求由训练有素的专家来处理行政；高度且稳定的社会分化，绝大多数的官僚——基于权力之社会分配，以及接受专门教育与维持身份习惯的费用过高等缘故——出身于社会、经济的特权阶层。

拥有教育文凭（详见第八节），通常即意味着任职资格；这点自然会强化官僚之社会地位里的“身份制的”（ständisch）因素。有时这种身份的因素是被公认的，例如德国军队里即规定，职位空缺的递补者必须得到官僚团（军官团）成员的同意（“选举”）。类似的、促使官吏层之行会闭锁化的现象，其典型可见之于过去家产制的官吏制度，以及（尤其是）俸禄官吏制度（präbendales Beamtentum）。想要以其他形态来恢复这种官吏层之闭锁化的企图，即使在近代的官僚支配体制里，亦绝非罕见。例如在1905年的俄国革命里，它即曾在被剧烈无产化的专门官吏（“第三类分子”*tretij element* <sup>[1]</sup>）之要求中，扮演一个重要角色。

对专业行政之要求以及身份习惯之支配显著微弱之处，官僚的社会评价一般而言即非常低。这通常是新移民地区的现象，因为营利活动的空间大，同时社会阶层化也还极不稳定——美国是个例子。

(2) 典型官僚制下的官僚，是由上级任命的，由被支配者选举出来的官僚，再也不是个纯粹的官僚类型。尽管事实上的任命——就

政治而言，特别是由政党老大来任命——可能是隐藏在形式上的选举下。这并非法律所规定，而是取决于政党机制运作的方式。只要政党组织稳固，即可将形式上自由的选举，转变成仅仅是对政党领袖指定的单一候选人的赞同，至少也可将之转变成根据一定的规则所进行的竞争——由提名的两名候选人中票选出一人。

不管如何，通过选举来指定官僚无疑会松弛层级属关系的严格性。基本上，选举出来的官僚对其上级而言，具有一种自主性，因为他的地位乃是“从下”而来，而非“从上”，或至少是来自政党有力人士（“党老大”，他同时也可决定其未来前途），而非来自官职层级制里的上级。他的前途并非——至少不是主要地——取决于其所在行政体系中的上级。

不经选举（由支配者任命）的官僚，从技术性角度而言，通常会比较精确地执行任务，因为（在其他条件不变的情况下），他的是否被选用与未来前途，似乎更取决于纯专业性观点的考虑与资格。身为外行人的被支配者，只能凭经验来判断某个官职候补者是否具有适任某一职位的专家资格，因此也只能有后见之明。再者，只要政党卷入任何方式的、经由选举来任用官僚的场合，它们通常会将此一候选人对政党有力人士的忠勤——而非其专业性的竞争能力——摆在更具决定性的考量上。当政党有力人士在提名形式上自由选举的官僚的候选人名单，以及本身是由选举所产生的领袖在自由任命其僚属时，情况亦复如此。而且，与下列情况之间的对比也是相对的——实际上同样的现象亦出现在一个正当性君主任命其从属之官僚的场合，除非他已不太能控制朋党的影响力。

当要求由训练有素的专家来负责行政事务的呼声日渐高昂之际，政党的忠实信徒就得考虑到一个高度知识发展的、受教育且自由的“舆论”的存在，任用不够格的官僚会使政党在下次选举中遭到报应。官僚

是由政党领袖任命的情况下，尤其如此。美国现在的确也存在着要求专家行政的呼声，然而只要新移民的选票还是“被豢养的铁票”时（例如在大都市里的情况），就没有有效的舆论可言。就此而言，如果行政首脑连同其属下官僚皆由普选产生的话，除了会削弱官僚对层级制的从属关系外，还会危及——至少就庞大而难以监督的行政体而言——官僚的专业性资格与官僚制机构的精确运作。由美国总统所任命的联邦法官，较之选举产生的法官要来得优秀与廉洁，这是众所周知的，虽然两者的选用主要都还是基于政党的考虑。

反之，由改革者所要求的美国大都市自治行政的大变革，基本上乃是从民选市长着手，与此市长共事的乃是一个由他所任命的官僚干部，这些改革因此也带有一种“恺撒制的”（cäsaristisch）色彩。通常源自民主制度的“恺撒制”（Cäsarismus），就一个支配组织而言，其有效性（从技术观点来看）一般乃是奠基于这个“恺撒”的地位上——一个受群众（军队或市民）所信赖、且不受传统所拘束的人，以此之故，他可以无视于传统及其他一切考量而自由任命一群最优秀的军官与官吏为自己的干部，且成为他们的绝对支配者。然而，这种“个人天才的支配”，与官僚全部由选举产生的、形式的“民主制”原则，却是互相矛盾的。

（3）官僚的地位（至少在公家机构）通常是终身性的，性质接近的机构也逐渐如此。虽然会有解约规定与定期再续聘的制度，终身制还是个基本原则。在私人经营里，终身制与否通常也是职员与工人有别之处。这样一种法律或事实上的终身制，并不意味着官僚——有如过去许多支配形态一样——对其职位有“占有权”（Besitzrecht）。就算有法律保障官僚不能被随意免职或调职之处，例如德国的法官与（逐渐扩及的）行政官员，此一法律亦仅在保障某些特殊职务可以不受个人因素所左右，而能严格客观地来执行。

准此，在官僚制内部，从法律上以此方式来保障“独立性”的措施，对那些受到保障的官吏而言，并不见得因此就可提高他们习惯性的（konventionell）评价。实际的情况倒经常相反，尤其是在一个具有古老文明与高度社会分化的共同体内。因为，对一个支配者之独断统治的从属性愈是强烈，官僚生活样式（Lebensführung）之习惯性贵族风格的维持就愈能得到保障。因此，官僚之习惯性评价的提升，或许正因为是缺少上述法律保障之故。正如中世纪时，“家士”（Ministeriale <sup>[2]</sup>）评价的提升是以自由人的牺牲为代价，王室法官评价之提升也是以人民法官为牺牲的 <sup>[3]</sup>。在德国，军官或行政官员随时可以被免职，至少比起“独立的”法官要容易得多，法官就算是严重违反了“荣誉法典”（Ehrenkodex <sup>[4]</sup>）、或社交沙龙的习惯，也不会为此解职。正因为如此，在其他条件皆不变的情况下，法官的“社交能力”，从支配阶层的眼光看来，比起军官与行政官员是要差多了，后者由于高度从属于支配者，反而更能保证其生活样式之“身份相应性”（Standesgemässheit）。

无论如何，一般官僚之致力于“公务员服务法”的建立，除了着眼于年老后的物质生活保障，也希望能保障他们不被任意解免。然而，此一努力仍有其局限。“官职要求权”（Recht auf das Amt <sup>[5]</sup>）一旦有了长足发展，自然愈难从技术目的的观点来考虑官职叙任，同时也会减少有抱负者登进的机会。这一点，以及，官僚较倾向依附于与他们同等身份者，而非那些社会地位较他们为劣的被支配者，使得官僚整体而言，并不因为其之依附于“在上者”而感到痛苦。目前（一次大战前）出现在巴登邦教士的保守运动，乃是由于担心国家与“教会”分离而起的，他们不愿意“从教区的支配者变成仆人”。

(4) 官僚通常可以得到以固定薪俸形式给予的货币报酬，及年老退休金。薪俸并非像工资一样以工作量来衡量，而是根据其“身份”——亦即根据其职务的种类（“位阶”），可能还加上服务年资——来决定。官僚收入的较为稳定，加上（无形的）社会评价的报酬，使得官职成为炙手可热的追求目标，尤其是在那些再也无法从殖民地获取营利机会的国家里。当这种机会还存在时，国家付给官僚的薪俸就可以低些。

(5) 在官府层级秩序里的官僚，期望的是从较低（较不重要、薪水较少）的职位“提升”到较高的职位。一般的官僚自然希望提升的条件——如果不是职位的，至少也是薪水的——能机械性地固定下来。他要求这些条件能依照“年资”固定下来，要不然就依照在专业测试中所得的等第。这种等第实际上成为影响官僚一生前途的“不可磨灭的印记”（character indelebilis <sup>[6]</sup>）。伴随的还有对官职之要求权、身份团体之闭锁化以及经济地位之稳定的强烈期望。所有这些期望都会导致那些有教育文凭、够格出任官职的人，将官职视为他们的“俸禄”（Pfründen）。另一方面，有时某些职位——例如政治上最高的职位，尤其是“部长”之职——必须衡量整体的人格与思想的资质，而非仅止于作为一般次要人物之指标的专业教育文凭，这些职位的任用因此通常须考虑上述教育文凭。

### 三、官僚化的前提条件与附随现象

近代形式之官职的社会与经济之前提条件，有如下述：

#### 1. 货币经济与财政等前提条件

只要今天官僚的薪水仍是以货币形式支付，货币经济的发展即为近代官僚制的前提。货币经济对官僚制的整个特质固然极具重要意义，却也绝非官僚之得以存立的、唯一决定性的因素。

发展较清楚且规模庞大的官僚制，在历史上有：（a）新王国时期的埃及<sup>[7]</sup>，不过带有强烈家产制的成分。（b）晚期罗马帝国，特别是戴克里先（Diocletian）时代<sup>[8]</sup>，以及奠基其上的拜占庭（Byzantine）国家制度，同样混杂有强烈的封建与家产制因素。

（c）罗马教会，十三世纪末以来逐渐增强。（d）中国，自秦始皇开始直至今日，同样具有强烈的家产制与俸禄制的成分。（e）专制君主制以来的近代欧洲国家（形式较为纯粹），公共团体亦有渐次官僚化的趋势。（f）大规模的近代资本主义经营，规模愈是庞大复杂，官僚化的现象即愈显著。

从（a）至（d）的个案里，官僚的薪水大体上（或甚至主要）是基于实物报酬。尽管如此，它们仍然呈现出许多官僚制特有的素质与影响。埃及新王国时期的官僚制——所有此后官僚制的历史范例——同时也是有组织之自然经济的、最为宏伟的实例之一。这种官僚制与自然经济并存的现象，只有放在埃及的、十分独特的背景下才能理解。在将埃及的形态归类为官僚制时，我们得（相当程度地）有所保留，这种保留正是由于埃及是自然经济的缘故。

某种程度的货币经济发展，就算不是建立一个纯粹官僚制行政的基本前提，至少也是保持其不致变质的正常前提。根据历史经验，缺少了货币经济的支撑，官僚制结构很难避免内在本质的变化，或者根本就转变成另一种结构。

从君主的库藏、或者是其经常性的实物收入里，支付官僚定额的实物配给，此一方式在埃及与中国行之已有数千年，在罗马帝国晚期与其他地区亦曾扮演重要角色。然而此种方式通常也意味着，迈向官



僚将租税收入及其用益占为私产的第一步。在货币购买力经常急遽变动的情况下，实物配给倒是有保护官僚的作用。然而君主的权力一旦衰退，基于实物租税的实物配给即不易保持规则。在此情况下，官僚即可直接依赖其辖区内的纳税人，不管他是否得到授权如此。为了保障官僚生活以避免上述的动荡不安，将贡租——亦即课税权——抵押或转让给官僚、或是将君主的土地交给官僚去利用等等主张自然出现，而任何组织不够严密的中央政权，不管是自愿还是为官僚所迫，都难免受到上述各种主张的诱惑。

官僚可能会仅止于从这些收益中取得自己该得的俸额，而将余额缴纳给君主。不过这种解决方式带有强烈的（驱使官僚染指余额的）诱惑，因此君主对其结果通常都不会太满意。变通的方式就是官僚是在“缴纳固定货币额的义务下被任命”的（auf festes Geld gesetzt）。这种方式经常出现在早期日耳曼的官僚制，以及（最大规模的）所有东方的“总督行政”（Satrapieverwaltung <sup>[9]</sup>）——官僚上缴固定数额，而保留其余。

在此情况下，官僚在经济上的地位，类似于企业化的包税者。承包官职，甚至包括将官职交给一个最高投标者，实际上经常出现。在私人经济里，从庄园结构（Villikationsordnung <sup>[10]</sup>）过渡到一种租佃关系的制度，乃是无数事例中最为重要的一个。借着租佃安排，支配者可以将实物收入转换为货币收入的麻烦，转嫁给承包官职者、或那些必须缴交一定数额货币的官僚。这似乎就是古代近东总督的例子。无论如何，将公家租税征收承包出去，以取代支配者自己管理征收租税，也是为了此一目的。

此一方式的重要结果则为，编制预算——财政史上的重大进步——之可能性的出现。对于收入及与其相应的支出有个明确的

估算，从而取代了典型的、见之于所有公共财政早期阶段的（由于收入的立即性与无法预估而）到手即花的生活方式。然而，另一方面，支配者则得放弃由自己来控制及充分利用租税资源。再者，人民长期负担租税的能力也可能会因无情的剥削而瓦解，这得视授予官僚——官职承包人或租税承包人——的剥削自由度而定。就此而言，资本家不见得会像政治支配者一样，有意于维持人民长期负担租税的能力。针对这点，支配者则须制定规则以保障自己的地位。

准此，包税或租税转让的形态即有甚多变化，承包者之有意尽量榨取被支配者的纳税能力、支配者则有意维持他们长期纳税的能力，何者占上风得视支配者与承包者之间的权力关系而定。例如在埃及的托勒密王朝（Ptolematic），包税制度的性质即明显取决于上述动机之合作或制衡的作用上：收益的不稳定性被排除，预算编制之可能，防止人民受到不合经济的剥削以确保他们付税的能力，以及国家在最大可能之获得的目的上对承包者之收益的控制。托勒密王朝的包税者跟希腊、罗马的一样，都是私人资本家，然而托勒密王朝的租税征收却是官僚制地执行、且由国家控制。承包者的利润存在于，征取到的租税额有可能超过他所缴交的承包额——这个承包额实际上也就是君主的最低收入；然而承包者也得冒着征得的租税低于自己承包额的风险。

将官职纯经济地视为官僚私人的营利源泉，也会导致直接的买卖官职，尤其是当支配者迫于战争或债务压力，以致除了经常性的收入外，还迫切需要货币资本时。成为一种正规制度的官职买卖尤其见之于近代国家，例如教皇国以及法国、英国；买卖的官职不只限于冗散闲官，有时也包括非常重要的职位（例如军官的任命），此一现象一直到十九世纪还有。这种关系下的经济意义，依个别情况而有所变

化，有时官职购买金的全部或一部分会带有职务忠诚保证金的性质，不过并没有形成通则。

不管以什么方法将原属支配者的用益权、贡租与赋役转让给官僚自己来利用，都意味着放弃典型的官僚制组织。在此情况下的官僚对其职位即有占有权。当官僚的职务义务及报酬与下述关系交织在一起时，职位占有权的程度即有更进一步的发展：亦即，官僚并不将任何从（君主委托给他的）目的物所得收入交给君主，而只为个人之目的来利用这些目的物，至于他对君主的义务则代之以个人性质的、军事性、政治性或教会性的服务。

我们称所有下列的情形为“俸禄”（Pfründe）与“俸禄的”官僚组织（präbendale Amtsorganisation）：将来自财货的固定收入，包括土地与其他等等基本上为经济用益权的收入，赐给官吏终身享用，以酬谢其履行（不管是真实的还是虚拟的）官职义务，这些财货被君主永远地赐予官吏以提供他们经济的保障。从这样的一种组织向俸给官僚制的发展是相当不稳定的。在古代与中古、甚至近代，对教士生活的经济保障经常是采取“俸禄式的”。不过，同样的形式亦见之于其他领域的官职，以及几乎所有的时代。在中国的礼制下，由于所有官职皆具有“俸禄”的性质，使得服丧的官员必须辞去其职位，因为礼制规定：在为父亲或其他家中权威者服丧期间，必须节制对财产的享用（原先此一规定是为了避免逝去之家长的怨怒，因为那些财产原本是他的）——而官职在俸禄的观念下，被视为纯然是个收入的来源。

不只经济权利、甚至连（政治）支配权都授予官僚来行使、而且附有个对支配者的服务必须有所回报的约定时，离开纯粹俸给官僚制就更为遥远。授予官僚的这些特权之性质差异甚大：例如，在政治官僚的场合，这些特权有可能较倾向庄园领主的性质，也可能较倾向

官职的性质。两种个案中，尤其是官职性质的情况下，官僚制组织的固有特质即完全被摧毁，而步入“封建制的”支配组织的领域。

以实物给付与实物用益的方式作为对官僚的给付，都不免会使得官僚制的机制松弛，尤其是层级制的隶属关系——这是近代官吏纪律中，发展最为严格的。类似近代西欧契约制官僚之精确的行政，只有在（精力过人的领导下）官僚对支配者的服从是绝对且纯个人性的情况下才能达成，换言之，利用奴隶来管理行政，或将行政人员视为奴隶。

古代世界自然经济的状况下，埃及的官僚乃法老王的奴隶（如果不是法律上的，至少也是事实上的）；罗马的大农场经营者也偏好使用奴隶经手钱财事务，因为必要时可以用拷打来对付他们。在中国，作为惩戒手段的笞刑也曾流行一时，以达到同样效果。然而，要持续不断地采取此种直接强制手段，其可能性微乎其微。经验告诉我们，想要达成并维持官僚制机构的严格机械化，比较上最佳的手段还是提供一份有保障的薪俸，以及不受偶然与任意独断等因素所左右的升迁机会。严格的纪律与控制，然而同时也顾及官僚的荣誉感，身份团体的特权感以及舆论批评等等也有助于达成此一目标。在此条件下，官僚制机构的运转，比起将所有执事人员在法律上奴隶化的作法，要来得更精确。官僚具有强烈的身份意识，不但不妨碍其抛弃自己所有意志以服从于其上级，而且（例如对军官而言）还可对此种服从发挥一种维持其自尊的补偿作用。官职之纯然“切事化”的性格，以及同僚私人领域与其职务活动分离的原则，有助于将官僚嵌入一个有纪律之机制的运作条件中。

准此，尽管货币经济的成熟发展并非官僚化之不可或缺的先决条件，就一个特殊而持续性 的结构而言，官僚制仍须结合于一个前提——维持其运作的经常性 收入。如果无法从私人的利润中得到这种收入来维持（例如近代企业的官僚制组织），或是固定的地租收入（例如庄园制），那么就必须有一个稳固的租税 制度来维系官僚制的持续运作。而只有完全成熟的货币经济才能为此种租税制度提供一个稳固的基础，其理由则毋庸赘言。因此，具有成熟货币经济的城市共同体，其行政官僚化的程度，往往比当时的大领域国家要来得发达。然而，一旦这些国家设法发展出一个完备的租税制度，其官僚制的发展，比起城市国家就要远为广泛得多，因为城市国家的规模只要还局限在一个较小的范围，其最符合需要的取向大概就是个金权政治与合议制的望族行政。

## 2. 行政事务之量的扩展

行政的官僚化一向就意味着行政事务之某种程度的扩展，首先是量的扩展。在政治的领域里，大国家与大政党可说是典型的官僚化的样本。

这并不是说：所有历史上的（真正的）大国家都有官僚制的行政。首先，一个大国家的纯时间性的存续及其所孕育出来的统一性文化，并不一定得依附于一个官僚制结构。的确，有些国家（例如中国）的存在及其文化 的统一性，是极度依赖其官僚制结构的。许多非洲的大国家（或类似的组织）之所以仅能存在一时，主要即因它们缺乏官僚结构。当卡罗琳王朝（Carolingian）[\[11\]](#) 的行政组织崩坏时，帝国随之瓦解，尽管此一组织基本上仍是家产制、而非官僚制的。另一方面，伊斯兰教哈里发

(Caliph) <sup>[12]</sup> 国家及其亚洲地区的先驱者，曾存在一段相当长的时期，尽管其行政组织基本上是家产制与俸禄制的。神圣罗马帝国也一样，尽管它几乎完全没有官僚制。所有这些国家都曾展现出一种文化的统一性，其强度较之官僚制政体所创造出来的毫不逊色。反之，古罗马帝国虽然日趋官僚化，却仍难逃内部崩解的命运——更正确地说，正因为官僚化的过程才导致此一崩解，因为伴随着官僚化而来的国家负担之分配的方式，助长了自然经济的发展。

然而我们得注意，就其纯**政治性的** 统一与强度而言，上述这些长期存在的国家的凝聚力基本上是不稳定或仅是名义上的，其性质是混合性的，且其政治行动力也持续衰退。它们相对上较强大的**文化** 统合力，部分乃是基于教会组织，教会组织的统一性强，而且在中世纪时期逐渐带有官僚化的色彩；此外，也得益于其社会结构的广泛同质性。而这种同质性的社会结构反过来又是它们原先政治统一的影响与变形。政治统一与文化统一乃是文化之传统类型化的现象，且助长了不稳定的势力均衡状态。而且这两者也可构成一个非常坚强的基础，即使在缺乏政治上统一的情况下，仍可负担起像十字军东征这么大规模的一个扩张，它们的表现就像个“私人企业”一样。十字军的失败及其经常出现的、在政治上非理性的表现，也可归因于背后缺乏一个统一的、国家权力的存在。出现在中世纪的、集权的“近代”国家组织之萌芽，无疑经常是与官僚制机构的发展相结合的，其结局则为官僚制发展最为成熟的国家粉碎了上述的、基本上奠基于不稳定之势力均衡状态的混合物。

然而，古罗马帝国崩溃的原因之一，正是由于其军队与官吏结构的官僚化。因为此一官僚化只有在能有效地将公共负担分配



下去的情况下才能成立，而这种分配负担的方式又不免会导致自然经济相对的扩大 [\[13\]](#)。类似的个别因素总是不免会扮演个角色的。再者，我们也无法断定对外（扩张）及对内（文化上）之国家活动的“强度”，与官僚化有直接的关系。当然，我们可以说官僚化的程度与国家对外扩张之动力间，具有某种直接的关联性，是个“常态”，但并不能视此为必然。因为罗马帝国与大英帝国这两个最具扩张性的政治组织，在它们扩张最剧烈的时期，所依赖的官僚制基础反而是最有限的。英格兰的诺曼人国家在采邑封建层级制的基础上，加上一层严密的组织。此一国家的统一及动力，的确也是有赖于其王室会计制度（财政部，*exchequer* [\[14\]](#)）的官僚化。这个会计制度的官僚化，较之封建时期的其他政治组织而言，算是最先进的了。

此后英国之所以没有像欧陆国家一样往官僚化的途径迈进，反而停留在望族行政的形态，可以归因于——就像罗马共和时期的行政——（比较）缺乏大陆性格，以及某些独特的、不过今日却已不再存在的前提条件。例如其中之一就是它不像欧陆国家那么需要一支大规模的**常备军**，这些国家边境犬牙相错，却又具有像英国一样的扩张倾向，因此需要军队来防卫其国境。罗马的官僚化发展也是伴随着其从一个海岸国家转换为大陆国家的过程。至于其他方面，罗马政务官权力所具有的、严格的军事性格（这是其他民族所未曾有过的），以其技术的有效性、行政机能的精确性与连贯性，弥补了官僚制机器的缺乏，尤其是在城市以外的地区。整体行政的连贯性，则有地位独特的元老院来维持。我们且别忘了，罗马与英国之可以无需官僚制的一个前提条件乃是，**对内** 之国家权力的功能范围被逐渐“缩小化”，而只局限于直接的“国家理由”（*Staatsraison* [\[15\]](#)）所绝对必要的范围内。

然而，近代初期欧陆诸国的国家权力，通常都集中在那些最大胆迈向行政官僚化之途的君主的手中。显而易见，大规模的近代国家在技术上是极端依赖官僚制之基础。国家愈大，愈是个强权，对官僚制的依存就愈是绝对。

美国政体的特色乃在于，至少就技术层面而言，其之尚未彻底官僚化。然而只要它与其他国家的摩擦日益增加、国内对行政之一致性的需求也日益迫切，此一特色就不得不逐渐为官僚制结构所取代。再者，美国国家结构之部分非官僚制化的形式，实质上也被那些实际支配政治的组织——亦即在擅长组织战与选战之专家（“职业政治家”）领导下的政党——之日渐严密的官僚制结构所平衡。所有真正的大政党——在德国特别是社会民主党，至于外国最大规模的则非美国之两个“历史的”政党（共和党与民主党）莫属——之日增的官僚制性格，为社会结构之官僚化过程中、纯粹数量之因素所发挥的杠杆作用，提供了最显著的例子。

### 3. 行政事务之质的变化

较之外延的、量的增长而言，行政事务之内含的、质的扩展是个更强的、促成官僚化的因素。只是官僚化的取向及其肇端，却有甚大差异。埃及可说是最古老的官僚制国家，因为它有全国性公共水利经济的技术性需要，因此从上而下创造出书记与官僚的机构。接着在很早以前，它又建立第二个业务运作机构，以进行巨大的、军事组织化的土木工程。在大部分情况下（如前所述），官僚化的肇端乃是由于权力政治所引发的、建立常备军的需要，以及随之而来的、财政的发展。不过在近代国家，由于文明之日渐复杂所引起的、对行政的需求，也促成官僚化的发展。

强权的对外扩张，特别是海外扩张，当然也有由望族所支配的国家（如罗马、英国、威尼斯）来进行的。然而行政的“集约化”，亦即尽可能将所有事务集中交由国家直营的机构来连贯性地处理，在大规模的望族支配国家里（特别是罗马与英国）——较之官僚制的国家——只有低度的发展，这点我们以后会再说明。当然，不管是在英国还是罗马，国家权力的结构对文化都有极为强烈的影响，但是这种影响极少是采取国家直接管理与控制的形式，从法律到教育皆如此。对文化日增的需求，反过来，是取决于国内最有影响力之阶层的财富的增加，虽然其程度各有不同。就此而言，日渐扩大的官僚化乃是、日益增加的消费性财货之支配利用，以及对形塑外在生活样式之日益洗练的技巧（此一技巧乃是伴随着上述之财富所提供的机会而来）的一个函数。这点反作用于一般的需求，从而强化了主观意识之认定不能没有一个组织的、共同经济的、地区间的、因此也就是官僚制，来供应种种的需求；这些需求在以前或者根本就不存在，或者是由各个地区、乃至私人经济自行提供。

纯粹政治性的因素里，一个习于治安绝对良好的社会、在各个生活领域日益扩大的、对秩序与保护（“警察”）的需求下，对官僚化的导向具有一种特殊持续的作用。从简单的缓和血族复仇（不管是宗教的、还是仲裁方式）——这些方式将个人之权利与安全的保障全然委诸同一氏族的成员（他们有发誓支持及为他复仇的义务）——到今天警察之被视为“上帝在世间的代理人”，可说是一脉相承的。

其他有助于导向官僚化的因素尚有各式各样的“社会福利”政策。近代国家之所以负担起此种任务，有时是因为利益团体的要求，有时则是国家为了权力政治的动机，或是意识形态的缘由。这些任务主要当然是由经济决定的。

最后，在（基本上为）技术性因素的层面，近代特有的交通手段也形成官僚化的先导者；部分是因为公路、水路、铁路与电信等等只能由公家来经营，部分原因则是共同经济的管理较符合技术之目的性的考虑。就此而言，近代交通手段在官僚化过程中所扮演的角色，经常有类于美索不达米亚的运河以及尼罗河的治理在古代近东的角色。另一方面，某种程度的交通手段之发展，也是实行官僚制行政的最重要先决条件之一，虽然并非唯一的。实际上，在几乎纯粹自然经济的基础上，如果没有尼罗河所提供的天然道路，埃及的官僚制中央集权绝不可能达到其所曾有过的程度。近代的波斯（伊朗）为了要促进官僚制集权，电信官僚尚负有（越过地方首长）向国王直接报告各省所发生事件的官方任务；此外，每人皆拥有以电信直接向国王请愿的权利。近代西方国家之所以能以今日所见的方式来管理，纯然是因为国家控制了电信网路、邮政与铁路。

这些交通手段本身则与地区间大量货物之流通的发展有密切关联，因此，大量货物之流通也是近代国家形成的因素之一。就我们所知，这个现象在过去并不一定存在。

#### 4. 官僚制组织的技术优越性

官僚制组织之得以有所进展的决定性因素，永远是其（较之其他形式的组织）纯粹技术上的优越性。拿发展成熟的官僚制机构跟其他形态的组织来比较，其差别正如机器生产方式与非机器生产方式的差别一样。精准、迅速、明确、熟悉档案、持续、谨慎、统一、严格服从、防止摩擦以及物资与人员费用的节省，所有这些在严格的官僚制行政（尤其是一元式支配的情况）里达到最理想状态。比起任何合议制的、名誉职与兼职等等形态的管理，训练有素的官僚表现——就上

述所列要求而言——都显得更优秀。而且在复杂的任务里，支薪的官僚做事不但更精确，（在最后结算时）较之形式上不支薪之名誉职人员的办事，往往还来得便宜。

名誉职的安排把行政工作弄得像个副业，也因为这样，名誉性的公职通常办事缓慢；由于较少束缚于规则与不定型，名誉性公职较不精确；由于较不依赖于上级，办事也较不一致及缺乏持续性；再者，名誉性公职之运用其僚属与书记的机构，其方式无疑要来得不经济。基于上述缘故，名誉性公职实际上反而是极昂贵的。特别是当我们考虑的不仅是公库的现金支出（官僚制行政较之望族行政，通常是会增加公库支出的），同时也考虑到被支配者由于时间的耽搁与办事不够精确所蒙受的经济损失时，即可了解这点。

名誉职的望族行政，只有在公共事务尚能以一“兼职”方式圆满处理的场合，才能长期存在。由于行政事务之质的复杂化，望族行政——今日即使是在英国——即面临其极限。此外，合议制的组织之行事，经常会导致摩擦与耽搁，而需要妥协各种利益与观点；这样的行政运作通常较不精确，也较独立于上级之控制，因此自然是较不一致，进行也较缓慢。普鲁士行政组织的所有优越之处，即为——将来也会是——官僚制（特别是一元化的）原则的优越之处。

今日，行政事务之必须精确地、一致地、持续地以及尽快地处理，主要是由于资本主义市场经济的要求。近代资本主义的各个企业，本身通常也就是无可匹敌的、严密官僚制组织的模范。这些企业的运作全然基于日增的精确性、稳定性与（尤其是）敏捷性。这点反过来又受到近代交通手段之特质——包括新闻报道——的制约。公共报道（包括经济与政治事务）速度之异乎寻常的加快，对于行政之（针对各种状况的）反应速度施加了持续且强烈的压力。而通常只有严密的官僚制组织，才能达到（对反应速度之要求的）最佳效果。对

于某些最好是个案处理的事务，官僚制机构也可能——实际上也的确——会构成一定的障碍，不过我们目前尚不拟讨论此一问题。

究其实，官僚化提供了贯彻行政职务专业化（根据纯粹切事化的考量）之原则的最佳可能性；每个职员皆负有个别的任务，他们受过专业训练，而且从不断的实习中增加自己的专业知识。“切事化”地处理事务主要即意指，根据可以计算的规则、“不问对象是谁”地来处理事务。

“不问对象是谁”同时也是“市场”——而且一般而言，也是所有追求赤裸裸之经济利益——的格言。彻底的官僚制支配，意味着“身份荣誉”的齐平化。准此，如果市场自由的原则在此同时也不受限制，即意味着“阶级状况”的全面支配。官僚制支配的此一结果，之所以未能依各处官僚化的程度同步出现，乃因政治共同体满足其需求的原则之各有差异所致。不论如何，上述的第二个要素，亦即“可以计算的规则”，对近代官僚制而言，乃是最重要的。近代文化的特质，特别是其技术与经济基层构造的特质，正是对此一效果之“可计算性”（Berechenbarkeit）的要求。发展成熟的官僚制也是——就某一特定意义而言——在“无恨亦无爱”（sine ira ac studio）此一原则的支配下。官僚制发展愈是完美，就愈“非人性化”，换言之，亦即更成功地从职务处理中排除爱、憎等等一切纯个人的感情因素，以及无法计算的、非理性的感情因素。这点被资本主义评定为官僚制的美德。

近代文化愈是复杂与专业化，其外在支撑的装置就愈是要求无个人之偏颇的、严正“客观”的专家，以取代旧秩序下、容易受个人之同情、喜好、恩宠、感激等念头所打动的支配者。官僚制即为此一外在装置提供了最为完满的结合。具体而言，只有官僚制才为一个合理的法律——以“法令”为基础，经概念性体系化而形成的，一直到晚期罗马帝国时才首次以高度洗练的技术创造出来——之执行（裁判）提供



了基础。中世纪时，罗马法的承续是与司法之官僚化并肩而行的：受过合理训练的专门人才取代了束缚于传统或非理性之前提的、旧式的裁判过程（法发现）。

基于严密形式之概念的、“理性的”法发现（*Rechtsfindung*），是对立于一种受神圣传统所束缚的法发现。在后者的情况下，当碰到传统无法清楚决定的案例时，即诉诸具体的“启示”（神谕、预言或神判——亦即“卡理斯玛的”判决），或者诉诸——此处我们只关心下列两种情况——（a）基于某种具体伦理的、或其他实践的价值判断所做的、非形式化的裁决，施密特（R. Schmidt）适当地称之为“卡地裁判”（*Kadi-Justiz*）<sup>[16]</sup>；（b）形式化的裁决，不过并非基于理性概念下的前提假设，而是援用“类推”以及具体“判例”之解释，此即“经验的裁判”（*empirische Justiz*）。

卡地裁判完全没有合理的“判决理由”（*Urteilsgründe*），纯粹类型的经验裁判不会提出任何我们可认为是合理的“判决理由”。卡地裁判之具体的价值判断的性格，可以发展成一种先知型的、与一切传统的决裂；至于经验的裁判，则可能精炼与理性化为一种“技术”。由于非官僚制的支配形态——我们别处会讨论——呈现出一种独特的、既严格束缚于传统、又带有支配者之专断与自由裁量的共存关系，因此经常是上述两种原则（即a与b项）的结合形态与过渡形态。即使是英国——如门德尔松（A. Mendelssohn-Bartholdy <sup>[17]</sup>）所言——的司法基层到今日仍相当广泛地采用“卡地裁判”，其程度殊难为欧陆国家所想象。德国陪审团的裁判——其判决也不附理由的——实际上经常也是以同样方式来运作，这已是众所皆知的。一

一般而言，我们必须提防，将“民主的”司法原则等同于“理性的”（意指形式理性）法发现这样的信念。事实恰好相反。英国与美国最高法院的裁判，一直到今日为止，在极大程度上仍然是经验的裁判，尤其是依据判例来裁判。在英国，所有想要理性地编纂法典的企图之所以失败，以及对罗马法的承续无法成功，乃是由于强大而统一的律师公会有效地阻挠了此一理性化的企图。这个律师公会是由望族阶层所垄断，高等法院的法官皆出自其间。他们将法学训练视为一种传授经验与高度技术的学徒式教育而牢握手中，并有效地阻挠任何会威胁到己身之社会与物质地位的、法律理性化的运动——此一运动始自教会法庭，大学亦曾参与。

习惯法之拥护者对抗罗马法与教会法的斗争，以及（一般而言）对抗教会权力的斗争，有相当程度是受经济因素影响的，易言之，即律师之规费利益，这点我们只要看英王干涉此一斗争的方式即可了然。不过这些律师从此一斗争之胜利所获得的权力地位，却受制于英国政治的中央集权化。日耳曼由于政治的缘故，缺乏一个像英国律师那样拥有社会力量的、望族的身份团体，因此也无法像英国律师那样，成为民族法之施行的担纲者，在学徒制教育的基础上将民族法提升至一种技术学的层面，并能对抗技术训练较优之罗马法法学家的入侵。罗马法并非因其**实体法**的存在而较适合于资本主义萌芽的各种条件——罗马法在欧陆的胜利并非取决于此。实际上，所有近代资本主义特有的法律制度，皆源自中世纪，而非罗马法。罗马法获胜的关键在其理性的形式，以及（尤其是）在技术上有必要将诉讼程序委诸经过合理训练——即在大学中受过罗马法训练——的专家。技术上之所以有此必要，乃因法律事件的日趋复杂，以及日趋理性化的经济对一种

理性求证过程的要求，而非以具体的启示或巫术的保证来确认真相——这在世界各处都是最古老的求证方式。

此一情况当然是受到经济结构之改变的强烈影响。不过，此一因素在各处皆发生作用，包括英国，英国王权之所以引入理性的求证过程，主要也是为了商人。英国与德国实体法的发展之所以有别，主要并非由于此一经济的因素，正如前面所述，其缘故乃在于两国支配结构之固有法则性：英国为中央集权化的司法与望族支配，德国则虽有官僚化，却缺乏政治的中央集权。因此，英国虽然是近代第一个、也是最发达的资本主义国家，却保留了一套较不理性、也较少官僚化的司法。然而在英国，资本主义却能轻而易举地与此套司法合作无间，因为一直到近代为止，由于其审判制度与诉讼程序的性质，结果等于是普遍拒绝了经济上之弱势群体要求裁判的机会。此一事实，再加上土地转让手续所需要的漫长时间与巨额费用（这点关系到律师阶级的经济利益），对英国农业制度产生了深刻的影响，而有利于土地之集中化与固定化。

在共和制时期，**罗马法** 本身即呈现一种独特的、揉合了理性与经验之成分、甚至还有卡地裁判之成分的形式。例如审判人的任命 [\[18\]](#)，法务官的“事实诉权”（*actiones in factum*，最初显然是“根据个别案件”而宣示的 [\[19\]](#)，都带有卡地裁判的成分。早期所谓的“预防法学”（*Kautelarjurisprudenz*）[\[20\]](#) 以及由此衍生出来的、甚至包括一部分帝制时期古典法学者的解释 [\[21\]](#)，则带有“经验的”性格。法律思维方式之朝向理性化发展的转折点，最初乃来自诉讼指示——基于法务官所宣示的、结合于法律概念的“程序”（*Formel*）——之技术性质 [\[22\]](#)。（今

天，在提出事实之原则的支配下，事实的陈述成为决定性的，而且不管基于何种法律观点，都可使控诉显得有道理。在此情况下，罗马法以其最辉煌时期之技术文化所创造出来的、概念范围之强制性地、明确化与形式化的架构即不再存在）。诉讼程序里的技术因素，因此在理性法律之发展中扮演一个角色，至于国家的结构则仅只有间接的关系。不过，罗马法之理性化为一套可以科学地处理的概念体系，也只有在政治制度步入官僚化的时期，才达到完美的境界。罗马法之与任何东方及希腊文化所创造出来的法律体系截然有别，也正是由于此一理性化。

犹太法律学者对犹太法典（Talmud [\[23\]](#)）的解释，可说是经验裁判的一个典型，只能算是严格束缚于传统的“合理主义的”，而谈不上理性。从传统解放的、纯粹的卡地裁判可见之于所有效法下列模式的先知格言：“法书上如是说……可是我告诉你们。”卡地（或其他同类型的法官）的宗教本质愈是被强调，在不为神圣传统所束缚的领域内，对个别案件的裁决就愈能自由发挥——换言之，就愈少为规则所束缚。例如，在法国占领突尼西亚（Tunisia）一个世纪之后，仍然存在着一个极为显著的、对资本主义发展的障碍，此即宗教法庭（Chara）对土地所有权问题的裁决——从欧洲人的角度来看——完全是“自由裁量的”。我们将在其他章节讨论这些早期的司法类型在支配结构中的社会学的基础。

当然，“切事化”与“专业化”并不一定就等于一般的、抽象的规范之支配。即使是近代的司法也并不就是如此。“法律无漏洞”的观念，众所周知，已受到激烈的攻击。法官最好就像个自动机器，从上面投入案件资料与费用，它就会从下面吐出判决、并机械式地从法条读出

判决理由——这样的观念已被极力非难。此种非难或许是因为，司法的彻底官僚化正意味着近似上述类型的审判方式。准此，即使是在法发现的领域内，官僚制的法官在某些地方仍直接被立法者束缚于“个性化的”方式上。

因为，在行政活动原本的领域里，换言之，亦即不属于法创造（立法）与法发现（裁判）的、一切国家的活动，我们已习于要求个人领域之自由与支配。一般性的规范对行政官僚之积极与“创造性的”活动——绝不该被制约的——主要扮演了一个消极的角色、一种障碍。关于这个论题的意义，此处可以暂时搁下不论。决定性的关键仍在于：这个拥有“自由”创造力的行政（以及或者是司法裁判），并不会形成一个受个人之喜好与评价所操纵的、自由、恣意的行动与自由裁量的王国，就如我们可见之于前官僚制的各种类型的行政状况一样。理性地追求与献身于“切事化”的目标，以及接受此一目标的支配，永远是官僚行动的准则。官僚之接受近代特有的、严格“切事化”的“国家理性”（*raison d'état*）观念——视之为其在国家行政领域内之行为的最高与最根本的准则——的“创造性”的自由裁量，之所以被视为最神圣，正是由于上述这样的观点。当然，官僚制为了维持其自身在国内的权力（以及通过国家而与他国相对应）所具备的正确的本能，是与上述抽象的、“切事化的”观念之神圣化，融合无间的。在大多数的情况下，由于官僚制自身对权力的关怀，才会赋予上述略嫌模糊的理想一个具体可资利用的内涵；碰到尚有疑义的场所，永远是以这种权力的关怀作为取舍的依据。此处我们无法再详论。对我们而言，唯一的关键乃在于，纯正的官僚制行政之任何行动的背后、原则上都会有一套可以理性争论的“理由”体系——换言之，或者是在某种规范之下的前提条件，或者是对目的与手段的一种考量。

就此而言，对“民主”潮流——此一潮流意味着尽可能的缩小“支配”——的态度必然是含混不清的。“权利平等”以及法律保障以防止统治者恣意而行，这些要求都得落实到一个形式的与理性的“客观性”的行政，而排斥以往家产制支配下、以恩惠为依归的个人的自由裁量。然而，一旦在某些个别的问题上，群众受到某种“精神”——且别提其他的冲动——的驱使，针对具体的问题与具体的人提出实质“公道”的要求，即不可避免地会与官僚行政之形式主义、束缚于规则及冷酷的“就事论事”发生冲突。感性在此不得不拒斥理性的要求。

无产者大众从这种基于“资产阶级”之利益而来的、形式的“权利平等”及“可计算的”司法与行政中，尤其是一无所获。在他们看来，法律与行政自然是该为均平他们与有产者阶级之间的、经济及社会生活的机会而服务的。然而，法律与行政只有在具有一种非形式的、基于实质内容之“伦理的”（“卡地裁判”）性格时，才能执行此种任务。不管哪种类型的“群众审判”（通常不管理性的“理由”与“规范”），乃至所谓“舆论”（亦即在大民主制的条件下，源自非理性之“感情”的共同体行为，通常都是由政党领袖或新闻界一手导演与操纵的）对行政的强烈影响，都不免会妨碍司法与行政的合理运行，其程度之强烈（有时则更甚），正如以往在“绝对”君主指导下的“王室裁判”（Kabinettsjustiz）。

## 5. 行政手段的集中

官僚制结构的发展，通常是伴随着物质经营手段之集中于支配者手中而进行的。此种现象，最熟悉且最典型的例子可见之于私人的、资本主义大企业的发展。资本主义大企业的基本特质，亦于此一过程中突显无遗。同样的过程亦可见诸公家组织。



在官僚指挥下的（埃及）法老的军队、罗马共和晚期与帝制时期的军队，以及（尤其是）近代军事国家的军队，其特色在于一切的装备与给养皆来自支配者的仓库。这点恰与农业部落的人民军、古代城市的市民军、中世纪初期城市的民兵以及所有的封建军队形成对比：后者通常是由有从军义务者自行武装与自备给养的。现代战争是个机械的战争，这使得装备与给养的集中化成为技术上必要的条件，就像在机械支配下的工业促成了经营手段（生产与管理）的集中化。然而，在历史上由支配者装备及给养的官僚制军队之所以出现，主要是因为社会与经济的发展、导致经济上有自行武装能力的市民层（绝对或相对的）减少，以致其数目不足以提供（就国家所需要而言）必要的兵力。大规模的领土国家为了维持其治安以及进行远距离（特别是海外）的战争，都必须要有了一支职业常备军，而只有官僚制的结构，才能适合这样的一支军队。再者，特殊的军事纪律与技术的训练——至少就近代的水准而言——通常也只有在官僚制的军队中，才能完整地实施。

在历史上，军队的官僚化不管哪儿都是伴随着兵役从有产者肩上转移到无产者的过程而出现的（在此之前，服兵役一向是有产者的一种荣誉的特权）。例如，共和制晚期及帝制时期罗马将军的军队里，以及一直到十九世纪为止的近代军队里，都有本国的无产者负担兵役；兵役负担也可能转移到非本国人的无产者肩上，各个时代皆有的雇佣兵即为一例。此一转变过程基本上是与物质及精神文化的提升并肩而行的；随着人口密度的增加，以及由此而来的、经济活动之密集度与紧张性的日增，营利阶层愈来愈“无余暇”为战争目的服务。告别激烈的意识形态昂扬的时期，拥有精致文化生活——特别是都市——的有产阶级，一般而

言愈不适合（同时也没兴趣）从事普通士兵的粗野的军事活动。在其他条件相同的情况下，乡村的有产阶级似乎较适合（也比较有意愿）成为一个职业军官。存在于都市与乡村有产阶级间的此一差异，只有当战争的经营日益机械化、而要求领导人才皆具有“技师”的资格时，才可能泯除。

战争经营之官僚化，也可以像任何其他产业一样，以私人资本主义的形态来进行。实际上，佣兵——尤其是一直到十九世纪初期为止西方世界的佣兵——通常都是以私人资本主义的方式来招募及管理的。三十年战争时（1618—1648），布兰登堡的士兵基本上还是其职业之物质手段——武器、马匹与服装——的所有者。虽然国家的确已经以商人“承包”的方式提供这些物资。稍后，在普鲁士的常备军里，队长则为战争之物质手段的所有者，一直要到蒂尔西特（Tilsit）和约后 [\[24\]](#)，战争的经营手段才完全集中到国家的手中。也只有在这以后，士兵才普遍有规格化的制服。在此之前，除了某些个别的部队会有国王“颁赐”的制服外（1620年首次颁给禁卫军，腓特烈二世亦有同样措施 [\[25\]](#)），士兵的服装主要是由联队长自行决定的。

像“联队”（Regiment）、“大队”（Bataillon）这样的名词，在十八世纪时的概念是大不同于今日的。只有“大队”是个战术单位（今日两者皆为战术单位），至于“联队”则是由联队长以“企业者”的身份所创造出来的一个经济的经营单位。“半官方的”海战企业（例如热那亚的Maone [\[26\]](#)）以及军队的招募，可说是具备显著官僚制结构的、最早的私人资本主义的“大企业”。就此而言，这个企业的“国营化”倒是可从铁路的国营化——铁路从一开始就是由国家控制的——找到其近代的、相似的例子。

其他领域的行政官僚化，跟军队组织一样，也是伴随着经营手段的集中化。以往总督与太守的行政，就像官职承包者、买官者以及（尤其是）封建家臣的行政一样，物质的经营手段是完全分散的。各地区的需求、包括军队以及下层官僚的费用，通常都由当地的收入来支付，有剩余时才上缴中央。受封的官吏完全以自己财源来支付行政。相反的，官僚制国家将所有行政费用都编入预算，并提供下级机构所需的、经常的经营手段（经常费），这些经费的使用也受到国家的节制。对于行政的“经济性”而言，这种方式的意义，正如大规模集中化的资本主义经营一样。

在科学研究与教育的领域里，大学之常设“研究所”——吉森大学（Giessen）的利比希（Liebig）实验室可说是此种大经营的最早例子 [\[27\]](#) ——的官僚化，同样也是一个对物质之经营手段的需求日渐增加的函数。在官僚制下，国家将特权（亦即物质之经营手段的集中）交给研究或教学机构的一个领导人，以此，研究者与教员遂与其“生产工具”分离，就像资本主义经营里，劳动者与其生产工具分离一样。

尽管拥有无可置疑的技术优越性，官僚制不管在哪儿都还是个较晚起的现象。主要是因为有许多障碍，而只有在某些特定的社会与政治的条件下，这些障碍才会消失。

## 6. 社会差异的齐平化

官僚制组织之取得支配权力，通常是基于经济与社会差异之（至少）相对的齐平化；这种齐平化的重要性在于：经济与社会的差异，就行政功能之担当而言，是有其意义的。

官僚制乃是近代大众民主制（Massendemokratie）之必然的伴随物，而与小单位同质性团体之民主制自治行政截然有别。之所以如此，乃是由于官僚制特有的原则：基于抽象规则的支配权行使。而支配权的行使之必须基于抽象的规则，乃是因为对“权利平等”（不管是就人或职务而论）的要求——换言之，即对“特权”的憎恶，以及原则上反对以“个案处理”的方式来办事。此一（遵守抽象规则的）原则同样也来自官僚制之得以成立的社会前提条件。任何一个庞大社会团体之非官僚制行政，都以某种方式奠基于下述事实：此即，既存之社会的、物质的、或荣誉性的特权与位阶，都结合于行政机能与行政义务。这点通常即意味着：将（每种行政活动都会赋予其担纲者的）地位，直接或间接地作经济性或“社会性”的利用，乃是对其承担行政职务的一种报偿。

准此，在国家行政范围内的官僚化与民主化，通常也意味着国库现金支出的增加，虽然一般而言，官僚制行政本质上要比其他形态的行政来得更“经济”。东普鲁士地区一直到最近为止，几乎所有的地方行政与司法初审权都委托给当地的领主，（至少）从国库立场看来，这是履行行政需要的、最省钱的办法。英国治安长官（Justice of Peace）的行政也一样 [\[28\]](#)。

大众民主制将行政之封建的、家产制的以及——至少是企图——金权政治的特权一扫而空，因此也不得不以支薪的职业劳动者来取代相沿成习的、兼职性的望族行政。不仅国家的组织如此。民主制的大众政党，其党组织之所以完全摆脱传统的、基于个人关系与个人威望的望族支配，绝非偶然。这种奠基于个人的结构仍存在于许多旧的保守主义与自由主义的政党，然而民主制的大众政党却是个在党官、专业性的党书记与工会书记等领导下的官僚制组织。这样的政党可见之于德国的社会民主党、农民运动；英国最早则可见之于自1870年以

来，从伯明翰（Birmingham）一地发展开来的、葛莱斯顿（W.E. Gladstone）<sup>[29]</sup>与张伯伦（J. Chamberlain）<sup>[30]</sup>的小组民主制（Caucusdemokratie）<sup>[31]</sup>以及杰克逊（A. Jackson）<sup>[32]</sup>以后的美国的两大政党。然而在法国，想在选举制的基础上——此一方式必然会迫使政党组织严密化——组织一个纪律严明的政党的企图，皆告失败。主要成因乃在于，地方望族阶层对政党官僚化的抗拒。若非他们的抗拒，政党组织的严密化势必导致官僚化的现象，而此一官僚化现象势必席卷全国、并瓦解望族的影响力。单只基于票数计算的、任何简单的选举技术的进步，例如比例代表制，都意味着一个严密的、超地方性的政党官僚组织的出现，随之而来的则为日渐增强的、政党官僚制与纪律的支配力，以及地方望族阶层的被排除——至少就大国而言是如此。

就法国、北美与今日的英国而言，国家行政本身的官僚化，显然是伴随着民主制的发展而来的。当然，我们得留意，“民主化”一词极易被误解。在一个较大的团体中，所谓的“人民”（Demos）——亦即无组织的群众——从来就未曾“支配”过，毋宁说是被支配的。有所改变的仅只是行政领袖的选拔方式，以及“人民”——正确地说应该是他们之中的一群人——可以借着“舆论”、对行政活动的内容与方向发挥影响力。在此意义上的“民主化”，并不一定就意味着被支配者得以扩大对行政事务的积极参与，这也许是民主化的结果，但并不一定皆如此。

在此我们必须清楚地提醒读者，源自被支配者之对“权利平等”之要求而来的、民主制的政治观念，尚包含有下述诸要求：（a）防止官僚发展为一个封闭性的“官僚身份团体”，以使官职可对所有人开放。

（b）尽可能缩小官僚的支配权力，以便（在可行范围内）尽量扩大“舆论”的影响力。准此，只要有可能，政治民主制即会尽量以选举、



罢免等方式缩短官职的任期，并设法消除对候选人专门资格的限制。只是如此一来，民主制又不免会与官僚制的趋势产生冲突，而官僚化的现象却正是民主制对望族支配斗争的结果。因此，如果我们所理解的“民主化”一词，仅意指尽量缩小“职业官僚”的支配权力，以确保“人民”——实际上乃是各个“人民”政党的领袖——之最大可能的“直接”支配，那么，这个名词在此（官僚制成立的）问题上是不适用的。决定性的关键尤其在于面对官僚制组织之支配团体的、被支配团体的齐平化。在此情况下，支配团体——不管是事实还是形式上——都可能拥有完全专制的地位。

在俄国，由于“品位制度”（Mjestnitschestwo）的实施所导致的、旧领主贵族地位之崩溃 [\[33\]](#)，以及其所导致的、旧贵族与官职贵族的融合，乃是官僚制发展过程中特有的过渡现象。在中国，根据通过的科考次数来决定位阶与官职资格，也有类似的意义，只是（至少在理论上）比俄国推行得更彻底。在法国，大革命以及（更决定性的）拿破仑的统治，使得官僚制据有绝对的优势。在天主教会，首先是封建势力、接着是一切独立的地方势力都被铲除。此一过程始于格列高利七世（Gregory VII） [\[34\]](#)，经特伦特大公会议与梵蒂冈大公会议 [\[35\]](#)，而在庇护十世时（Pius X）告一段落 [\[36\]](#)。这些地方势力就这样被转化为纯粹执行罗马教廷权威的公务员，而形式上原本完全居于从属性的助理司祭（Kaplan），在此过程中不断扩大其实际影响力（此一过程基本上乃根植于天主教会之政治性党派组织） [\[37\]](#)。这个过程因此也意味着官僚制的进展，以及“消极的”民主化——亦即被支配者之齐平化——的过程。自备武装的望族军队之为官僚制军队所取代，以及封建国家或望族的共和制之为绝对集权的军事王



权所取代，也同样意味着“消极的”民主化过程。即使是埃及的国家发展，尽管有许多特殊的地方，原则上亦如此。罗马帝制时期，各省份行政的官僚化（例如在税收的领域），是与排除（在共和制时代拥有绝大势力的）资本家阶级的金权政治并肩而行的，古代的资本主义也因此宣告终结。

在此一“民主化”发展过程中，显然都会有某种经济因素的介入。我们经常可在此一发展的基部上发现一个新的、经济性制约的阶级产生，不管此一阶级的性格是金权的、小市民的、抑或是无产阶级的；这个阶级会求助于一个政治势力（当然也可能唤起一个新的政治势力、或使某个旧势力复苏）——不管此一势力是正当性的、抑或是恺撒型的——以获取经济或社会的利益。另一方面，此一过程也有可能（历史上亦有其实例）是“由上面”所主导的，主导者带有纯粹政治的性质，由政治——特别是外交——情势汲取利益。此一领导人利用经济与社会的对立，以及阶级的利害关系，纯粹只为获得一己之权力，为此目的而打破对立的阶级间——经常是不稳定——的均衡状态，将其潜在的利害冲突转化为斗争。这个现象不太容易用一般性的陈述来涵盖。

受经济影响力所驱动的此一过程，其程度与方向变化多端，政治权力关系介入影响的方式亦如此。在古希腊，朝向训练有素的重装步兵战斗编制的转化，以及稍后在雅典海军重要性的增加，为担负起军事责任的阶层之掌握政治权力，奠定下基础。然而在罗马，同样的发展对官职贵族之望族支配的冲击，只不过是表面上且暂时性的。最后，近代的国民军队，虽然的确也经常是用来瓦解望族势力的一个手段，本身却绝对谈不上是个促成积极民主化的杠杆，宁说还只是个消极民主化的工具。值得注意的是，导致此一差异的一个因素乃在于，

近代的军队得依赖官僚制来提供其所需，而古代的市民军队则在经济上立足于自行武装的基础上。

官僚制构造的拓展，乃基于其“技术的”优越性。结果正如同在“技艺”的领域一样，我们发现只要是原有的结构形态能（以自己的方式）发展出高度的技术并能在功能上特别圆满地适应当下需求之处，官僚制构造的拓展即显得最为缓慢。英国的望族行政即为一例，英国因此也是所有国家中最迟屈服于官僚化的，甚至可以说，一直到现在也只有部分是如此。这跟某些已（投入大量固定资本而）有高度发展的瓦斯照明系统与蒸汽火车路线的地区，对电气化的发展所造成的障碍、要比全新开发的地区来得更为强烈的情况，是一样的。

## 四、官僚制机构的永续性

官僚制一旦确立，即为社会组织中最难摧毁的一种。官僚制乃是将“共同体行动”（Gemeinschaftshandeln）转化为理性且秩序井然的“结合体行动”（Gesellschaftshandeln）的特殊手段。以此，作为支配关系之“理性组织化”（Vergesellschaftung）的工具，对于控制官僚制机构的人而言，官僚制一直都是种无可匹敌的权力手段。在同样的情况里，有计划组织与指导的行动（“结合体行动”）要优于任何类型的、与其相对抗的“群众行动”（Massenhandeln）或“共同体行动”。只要行政管理已彻底官僚化之处，支配关系的形态实际上即无从摧毁。

个别的官僚是无法脱离其所属的机构的。职业官僚之整个经济生活与意识的存在，牢系于其职务活动，这点恰与“望族”之将行政工作视为一种名誉职与兼差形成对比。在大多数情况里，职业官僚只不过

是个不断运转的机构中的小齿轮，遵照指示循一条（基本上已经）固定的道路前进；他被赋予特定的职责，然而此一机构的运转与否，通常皆取决于最高首脑，而与其无关。归根究底，各个官僚事实上乃被嵌入涉及所有官僚的一种共同利害的关系中——亦即此一机构能否继续存在，能否继续行使组织化的支配。另一方面，官僚制机构一旦成立，被支配者即不可能废除或代之以他物，因为此一机构乃是奠基于专门训练、功能专业化、以坚定的态度熟练地应付单一却又有条理地综合起来的职务上。如果此一机构停止运转，或其运转受到外力阻挠，混乱即不可避免，从被支配者中临时找来的代用人员是难以掌握此一混乱局面的。这点不管是对公共行政领域、或私人经济管理而言，都同样正确。大的物质生活命运已日益仰赖私人资本主义之日渐强化的官僚组织之持续且正确的运转，想要排除此种组织的想法，愈来愈只不过是个幻想。

公共与私人经营的一切秩序都日益仰赖“档案”与官僚纪律——也就是在其惯常的活动范围内恪守上下服从的态度。不管档案在实际上有多重要，终究没有官僚“纪律”那么具有决定性。想要借着摧毁公共档案、一举瓦解“既得权利”的基础与“支配”，这种巴枯宁（Bakunin）主义者的天真想法<sup>[38]</sup>，忽视了人类遵守熟悉的规范与行政规则的态度，即使是没有档案也照旧存在的事实。所有被击破或解体的部队之重建，以及所有被革命、恐慌或其他灾难所摧毁的行政秩序之重整，都得有效地诉诸上述这种被制约的态度——同时存在于官僚与被支配者身上、长期培养出来的、对原有秩序的服从。如果此一诉求成功，被干扰的机构即会再度“上档启动”。

官僚制机构一旦成立之后，其客观上的不可或缺性与其特有的“非人格性”（Unpersönlichkeit）是相互结合的，这点也意味着此一机制——恰与奠基于个人恭顺（Pietät）之上的封建秩序形成对比——极容

易变更效劳的对象，只要那个人能取得控制权。理性组织的官僚系统，即使是在被敌军占领的地区，仍持续运转，唯一要做的事只是更换其最高长官。之所以如此，乃是因为其运转与否关乎所有人——甚至包括敌军——的重大利害关系。俾斯麦（Bismarck）在长久掌权期间，已铲除掉所有较具独立性格的政治家，而将其与阁僚的关系转变为一种无条件的、官僚制的从属关系；然而令他惊讶的是，在他退休之后，这些阁僚既不在意、也不泄气，仍然坚守自己职务，整件事就只是官僚机构中某个人物取代了另一个人物，一点也不像离开的人实际上乃是个天才型的支配者、整个官僚机构的创始人。法国自拿破仑第一帝政以来，已更换过许多支配者，然而其权力机构本质上并没有改变。

这样的一种“机器”（Apparat），使得“革命”——意指以暴力方式创造出全新的支配组织——愈来愈不可能，因为在技术上，此一机器控制了现代的交通工具（电信等等），另一方面也因为此一机器的内部结构已日益彻底地理性化。在此过程中，“革命”已为“政变”（coups d'état）所取代——法国仍可视为范本，因为那儿所有成功的变革都带有政变的性质。

## 五、官僚化的经济与社会的影响

社会结构、特别是政治结构的官僚制组织，通常（实际上也的确）有其广泛的经济影响。问题是怎么样的一种影响。当然，不管在任何个别情况下，影响总是视经济及社会权力的分配——特别是官僚机构所盘踞的领域——而定。因此，影响的问题乃取决于掌握官僚制

机构的势力所指示的方向。其结果经常是一种隐秘的金权政治的权力分配。

在英国，特别是在美国，官僚制政党组织的背后通常都是政党赞助人，他们资助这些政党，从而对这些政党发挥强大的影响力。英国的酿造业，以及德国所谓的“重工业”——汉撒同盟（Hansabund）及其选举资金 [39] ——即为这方面的显例。伴随着打破地方与封建诸特权而来的、政治与（尤其是）国家结构之官僚化与社会的齐平化，在近代通常有利于资本主义之利益，或者根本就是直接与资本主义利益携手实现的，近代专制君侯与资本主义利益间、大规模的历史性同盟即为一例。一般而言，法律的齐平化与望族所支配的强固地方组织的瓦解，通常是有利于资本主义活动领域之扩张的。

然而，另一方面，官僚化也有其他的影响，此即确保小市民利益所在的传统的“生计”，甚至采取国家社会主义的路线，从而限制了商人利得的机会。这在历史上已出现过几次，极具重要性，特别是发生在西洋古代的 [40]。我们未来的发展或许亦可如此预期。

法老时代的埃及、希腊以及罗马时代的政治组织，至少在原则上，极为类似；然而其发挥的作用却大为不同，官僚化的经济意义之所以显得极为分殊，乃是取决于其他因素所决定的方向。单只官僚制组织的存在此一事实，并不能清楚告诉我们其经济作用的具体方向为何，虽然的确是有某种经济作用存在。较之其社会的作用（至少就齐平化这点而言），确实是要不清楚得多。

即使在这一点上，我们也还得留意，如上所述的官僚制乃是一件精密的机器，可以供极端不同的利益——纯政治性的、纯经济性的以及其他任何种类的——所支配使用。因此，官僚制与民主化的携手并行，不管有多少典范存在，都不能太过夸大。在某些情况下，封建的支配阶层也会利用官僚制此一机器的。行政的官僚化被有意地与身份

团体的形成结合起来，或者在既存的社会势力团体的压力下、与身份团体的形成纠缠在一起，此一可能性当然也存在，而且经常也成为事实，例如罗马的帝制时期以及近代专制国家的某些类型。公开地将官职保留给特定的身份团体是极常见的，实际上的保留官职则更是不胜枚举。

社会民主化（就其全体及其现代意义而言）——不管是实际上、或只是形式上的——对官僚化乃是特别有利的一个基础，但绝非唯一可能的。归根究底，官僚制仅只努力于齐平那些有碍其前进——就个别例子而言，即其企图占有的具体领域——的权力。我们必须牢记此一事实（对此我们已讨论过多次，而且还会不断再重复）：此即，如上所述的“民主制”正是与官僚制的“支配”相互敌对的，尽管（或许也正因为）此一民主制无可避免地——却也是非意图中的——促进了官僚化。在某些场合，民主制会带给官僚制组织极为显著的破坏与障碍。以此之故，在任何个别的历史案例里，我们都得仔细分析其间官僚化的特殊方向。

## 六、官僚制的权力

因此，在一个官僚制普遍发展的近代国家里，官僚制的权力是否即可日益扩张，仍是问题。官僚制的组织在其支配者手中，就技术上而言，乃是最为进步的权力手段，然而我们无法仅凭此一事实来确定，这个官僚制的意见在其所属的社会结构里，究竟能有多少分量？官吏制度之日增的“不可或缺性”（已膨胀至数百万人），也不构成一个决定性的因素；就像无产阶级在经济上的不可或缺性，并不能决定其与社会与政治上的权力地位（虽然某些无产阶级运动的代言人抱持



着相反的意见) [41]。如果“不可或缺性”真是具有决定意义，那么在一个奴隶劳动占绝对优势、而自由人（在此情况下）通常会视劳动为一卑贱须加以回避的经济体系里，“不可或缺”的奴隶显然就该拥有权力地位了。根据前述理由，官僚制的权力是否有所扩张，显然不是个能先验地决定的问题。

经济利益团体、不具官方身份的专家、乃至其他不具专家身份的代表，以议会制或其他职业身份代表制的方式加入地方、区域性乃至中央的决策机构，这些似乎都与官僚制权力的扩张直接有所冲突。到底有多少真确性？这个问题将在别章讨论。此处我们仅作一纯粹形式的、决疑式的论述。总之，此处只讨论下列问题：

一个发展成熟的官僚制，其权力经常极大，（在正常情况下）甚至可说是凌驾性的。政治的支配者在面对训练有素的官吏时，经常会发觉自己就像个面对着“专家”的“外行人”。不管此一官僚制必须为其服务的“支配者”，是个武装有“立法”“诉诸全民投票”以及撤换官吏等权力的“人民”；是个基于贵族制或“民主制”之原则选举出来、而配备有“不信任投票权”或实际决定权力的议会；是个基于法条或实际上互选产生的贵族合议制；是个全民投票选举的总统，抑或是个“专制”或“立宪”的世袭君主。

每个官僚制内的那些职业性消息灵通人士，都还会借着保密其知识与其意图的手法，进一步扩大原有的优势地位。官僚制行政通常倾向于排斥公开性，尽可能隐密其知识与行动，以逃避批判。普鲁士的教会当局最近正威胁要引用戒律来处分那些牧师，如果他们对教会的非议或忠告被第三者知道的话（不管以什么方式）；因为，教会的理由是，他们必须负起使得教会当局可能招致批评的“责任”。波斯君主的财政官员将编制预算的技术弄成一种秘传之术，甚至使用密码文

字。普鲁士的官方统计资料，一般说来，只有那些不致危及掌握权力的官僚层之意图的资料，才可能公诸大众。

这种秘密化的倾向，在特定的行政领域内，乃源自其切事化（sachlich）的本质：易言之，只要是支配团体对外 的权力利益——不管是私人经营里的经济上竞争者、抑或是具有潜在敌意的外国政治体——遭受威胁之处，经常即有秘密化的倾向。外交的经营如果要成功的话，只能在极为有限的程度里接受公众的监督。由于纯技术层面因素的重要性日增，军事行政当局对最重要的策略也不得不坚持守密。政党的经营也不例外，尽管政党大会与天主教教徒大会（Katholikentag）<sup>[42]</sup> 不断夸示其公开性，而且随着政党组织之日益官僚化，秘密化的程度也会日益扩大。例如对外贸易政策，在德国就导致生产统计资料的保密。一个社会团体在采取对外战斗态势时，经常会强化其内部掌权者的地位。

只是，基于官僚层本身之纯粹权力利益所导致的秘密化，远超过其职务客观上所需的范围。“职务机密”此一概念，纯粹是官僚制的特殊发明，而且极少有其他的事物受到他们如此热切地拥护，之所以如此，乃是因为除了上述几个有限的特定领域外，他们这种保密的态度根本就无法以纯粹职务所需的理由来解释。在面对议会时，官僚制基于其权力本能，尽量阻挠议会任何想以自己的方式（例如通过所谓的“议会调查权”）从利害关系者取得专门知识的企图。官僚自然是希望能面对一个资讯贫乏——因此也无力量可言——的议会，只要这种无知能符合官僚本身的利益。

专制君主在面对官僚之优越专门知识时，也有同样的无力感，在某种意义上甚至比其他任何类型的政治元首都要感到无力。腓特烈大帝（Friedrich II）所有关于“废止农奴制”的诏令，在具体实现之前即已纷纷出轨，因为官僚机构将这些诏令视为外行人的一时兴起之作，

而不予理会。就此而言，一个立宪君主，只要能与被支配者中具有重要社会力量的团体达成协议，（通常）反而可以对行政的运作发挥较之专制君主更强大的影响力，因为他可以借着——至少是较为公开的——批评来管制官僚的运作，而专制君主则只能依赖其官僚提供资讯。旧制度下的俄国沙皇（1905年任命首相之前），很少能长期推行其官僚所不满意、或有违他们利益的事务。这些官僚虽然直属于独裁君主（沙皇），却像——正如勒罗伊——伯琉（A. Leroy-Beaulieu）所正确指出的<sup>[43]</sup>——一个波斯总督（Satrap）的集合体，彼此之间用尽一切阴谋斗争，以长篇累牍的“建言书”相互攻击。面对这样一个内阁，身为外行人的君主实在也无计可施。

任何向立宪制政府转变的过程，都必然会导致中央官僚的权力集中于一人之手。官僚系统被置于一元制支配的首长（首相）之下，一切事务在上达君主之前都必得先通过他。这就使得君主在大半情况里被置于官僚首长的监护下。威廉二世（Wilhelm II）与俾斯麦的著名斗争即是为了反抗此一原则，不过他很快就被迫缩手<sup>[44]</sup>。在专门知识的支配下，君主只有通过于官僚首长的不断接触下，才能稳固维持其实际的影响力，而此种接触却又是在官僚制中央最高干部有计划的操纵下。

在此同时，立宪制却也使得官僚与支配者（君主）团结为一个利益共同体，以对抗议会中亟思获得权力的政党领袖。但也正因如此，支配者在对抗官僚时还是无力的，除非他能得到议会的支持。“帝国的巨头”——亦即普鲁士的部长与帝国最高官员——的背叛，使得君主在1918年11月陷入绝境<sup>[45]</sup>，其情况极为类似于1076年尚在封建国家阶段时，所发生的故事<sup>[46]</sup>。这当然只是个例外，因为整体而言，当时君主在对抗官僚制官员时的权力地位，要远比任何封建国家时期或“定型化”家产制国家时期的君主权力地位来得强大。这是因为永远有热衷

于名位的候补者存在，君主很容易用他们来取代较具独立性的官员。在其他条件皆相若的情况下，只有经济上能独立的官员——亦即有产者阶层——才敢冒丧失职位的风险。从无产者之中拔擢官员可以扩大支配者的权力，这是从古到今都一样的。只有那些出身社会有力阶层的官员，例如在普鲁士被称为“运河法案叛逆者”的那些官员，才有可能实质且彻底地使君主无法贯彻其意志，这是因为君主必须虑及这些人乃是其自身地位的支柱 <sup>[47]</sup>。

只有私人经济利害关系者的专门知识（在“经济”的领域里），才可能优于官僚的专门知识。这是因为对这些人而言，正确的专门知识乃是直接决定其经济存亡的关键所在。官方统计资料的错误，对犯此错误的官员并不会带来任何直接的经济后果，然而在一个资本主义企业里，计算错误所付出的代价可就是赔钱，或甚至整个企业的生存。再者，作为一种权力手段的“机密”，藏在企业家的簿子里比起藏在官方的档案里，可要来得安全。以此之故，在资本主义时代，官方对经济生活的影响被局限于极狭小的范围内；在此领域里，国家的施政经常是无前瞻性、无计划性可言，或者是在利害关系者之优越的专门知识下，被删除掉主要的环节。

## 七、理性的官僚制支配结构的发展阶段

由于特殊化的专门知识愈来愈成为官职保有者权力的基础，支配者从一开始所关心的就是，如何利用这些专家的特殊知识而又不危及自己的地位。随着行政业务之质的扩大，以及随之而来的专门知识之不可或缺，下述典型现象即会出现：支配者再也不满意于只是偶尔性的跟一些心腹——或者是由这些人所组成的、

间歇性或有严重事故时召集的会议——商谈国事，而开始在身边设立一个常置的、合议性的备询与议决的团体，法国的Conseil d'Etat [\[48\]](#)、英国的Privy Council [\[49\]](#)、普鲁士的Generaldirektorium、Kabinett [\[50\]](#)、土耳其的Diwan [\[51\]](#)、中国的总理衙门与外务部 [\[52\]](#) 皆为此种性质的团体，“宫廷外顾问”（Räte von Haus aus）即为此一发展中典型的过渡现象 [\[53\]](#)。

此种合议体的地位自然有甚多变化，得看它们是否发展成最高的行政机构、或是有一个（或多个）一元制支配的中央机构与其并存而定。再者，很多情况也得视其程度而定：当此种合议体发展成熟时，通常是在支配者主持下召开（实际上如此或仅是虚拟的），一切重要案件在负责的专家作完报告与补充报告后，其他成员提出赞同与否的理由，经全面讨论后作成决议，支配者再对此决议表示认可或否决。这种类型的合议体乃是典型的模式，通过此一模式，（已逐渐“外行化”的）支配者可以在利用专家的知识时、设法——这点常被忽视——闪避专家优越知识的支配。他让其他专家来制衡某个专家，通过如此繁复的程序让自己对事态有个全面性的了解，并且确保自己不致在某人的怂恿下作出恣意的决定。支配者通常主要是依赖直接呈递给他的书面意见——而非主持会议——以确保能发挥最大的影响力。普鲁士的腓特烈一世（Friedrich Wilhelm I）对行政虽有强大的影响力，却几乎从未亲自主持其合议制组织的内阁会议，任何决定，或者直接批于奏折上，或者另发敕令，这些奏折与敕令在与内阁（从属性极强的）“仆人”相商后，即由内阁派遣猎骑兵（Feldjäger [\[54\]](#)）送达大臣手中。俄国、普鲁士以及其他国家的内阁，就这



样发展成一种个人的堡垒，支配者可以利用它来逃避专家知识，以及行政之“即事化”的趋势。内阁以此成为官僚阶层憎恶的对象，就像政策失败时会招致被支配者的不信任一样。

根据合议制的原则，支配者乃更进一步企图把**专家** 综合成一个集合体（合议制机关）。此一企图能否成功，很难作概括性的论断。不过，此一现象在许多不同类型的国家（从家产制、封建制到早期官僚制国家）皆相当普遍，更是君主绝对专制形成时期的典型特色。合议制的原则已被证实为达到行政之“即事性”的最为有效的教育手段之一。而且此一原则较可能接受拥有社会势力的私人，因此能在某种程度上将望族的权威、私人企业家的实际知识与职业官僚的专门知识结合起来。合议制机关乃是近代“官府”（Behörde）之概念——一种独立于个人之外的永续性组织——得以发展的最初制度之一。

当有关行政事务的专门知识只能来自长期**实际的经验**、且行政规范乃来自传统——而非规则——的情况下，**长老** 会议——通常包括有教士、“政治元老”与望族——即为最佳的合议机构。这个机构刚开始时仅备支配者咨询之用，然而由于其——不像有所更替的支配者——为一永续性的组织，因此经常能篡取到实权。罗马的元老院 [\[55\]](#)、威尼斯的委员会 [\[56\]](#)，以及雅典的元老议院 [\[57\]](#)（在其为群众领导者的支配取代之前 [\[58\]](#)），都是这样的。不过，我们当然得把这些权力机构与目前所讨论的合议体明确区分开来，尽管两者之间有无数的过渡阶段。合议体乃是奠基于合理的职务**专业化**与专门知识的支配上。

此外，合议体也必须与顾问团体有所区分，这种（常见之于近代国家的）顾问团体的成员乃来自私人性的**利害关系**者阶层，其核心成员亦非来自官僚或卸任官僚。最后，这种合议体在社会



学上也必须与见之于今日私人经济下、官僚制组织（合资公司）内的合议制统制机构——董事会（Aufsichtsrat）——有所区分，虽然这种董事会也常从无利害关系的圈子中聘请一些名人来担任董事——或者借重他们的专门知识，或仅只是利用他们作为一种看板及广告的手段。（在德国），这种董事会通常并非由拥有特殊专业知识的人才所组成，而是由具有重大经济利害关系者——特别是融资此一企业的银行——的代表所组成，这些人绝不会仅止于扮演提供咨询的角色。他们至少可以拥有某种控制力量，更经常是踞有实际支配的地位。这种统制机构可比拟（虽然不免有点扭曲）、家产制或封建制政体下、独立的大采邑与官职持有者，以及其他有力量的社会利益团体的会议。这种会议有时确也会成为——为应付日渐繁忙的行政事务而成立的——“顾问会议”的前身，更经常是身份制团体（等级会议）的前身。

上述官僚制的合议制原则，通常会转用至各式各样的下级单位。在一个封闭性的地区里，特别是城市团体，合议制行政可说是望族支配的最初的一种形式，这点我们先前已经提过。最早是经由选举、稍后则经由（至少部分地）互选所产生出来的“参议会”——例如magistrate、decurione以及Schöffenkolleg的合议体 [\[59\]](#)——来运作。这种合议体乃是“自治行政”组织基本上的构成要素，换言之，即在官僚制的国家机构的监督下，由地方上的利益关系者来处理行政事务。前面提到的威尼斯委员会以及罗马元老院（更是如此），则显示出——通常植根于地方性政治团体的——望族支配形式转用于庞大的海外帝国。在官僚制国家里，由于交通工具的发达、对行政的技术性要求日增（因为需要迅速且明确的决断），以及我们上面提到的、要求全面官僚化与一元制支配的种种因素具有压倒性的优势，合议制行政乃再度消

失。此外，当支配者发现（就其本身利害而言），一个严密统一的行政领导、要远比周全彻底地商定决策更为重要时，合议制行政亦告终结；一旦议会制度开始发展以及（多半是同时出现的）外来的与公众的非难日增时，即会导致此一情况。

在这些近代的条件下，像法国那样彻底理性化的专业部长与地方首长的制度，即为驱逐旧形态提供了重大的契机；同时亦可能辅之以利益团体，通常是从经济上与社会上最有力量的阶层中选拔人才组成咨询委员会。这种方式的运用日益频繁，而且也可能愈来愈正式。

最后的这个（咨询委员会的）发展——其目的在将利益团体的具体经验与由受过专业训练的官僚所负责的理性行政结合起来——无疑会愈来愈重要，而且会进一步强化官僚制的力量。众所皆知，俾斯麦是如何计划利用“国民经济会议”（Volkswirtschaftsrat）作为对抗帝国议会的一种手段，并指责反对此一计划的议会多数派——他可绝不会赋予这些人类似英国国会所拥有的调查权——为了议会本身的权力，而有意不让官僚变得“太聪明”。至于照这样发展下去，上述的利益团体在未来的行政里究竟会被赋予什么样的地位，这个问题此处无法评论。

在“客观的”法秩序与（此一法秩序所保障的）个人“主观的”权利之间，作一明确概念上的区分，得等到国家与法律大体已皆官僚化之后，才有可能。用来规制各个公家机构彼此之关系、及其与所属“子民”之关系的“公”法、与规制被支配者彼此之关系的“私”法之间，其概念上的区分亦同样得等到国家与法律的官僚化。这些区分的前提假设乃是，“国家”——作为支配者权利（Herrenrecht）之抽象担纲者与“法规范”之创造者——与所有个人之人格性的“权限”（Befugnis）之间，有一概

念性的分别。这种概念形式与前官僚制时期——特别是家产制与封建制——的支配结构，本质上大相径庭。这些概念最早乃是在城市共同体的基础上被构想出来、且被具体实现。因为一旦城市的官职拥有者是通过定期的**选举**来任命时，个别的权力持有者——就算他拥有最高的支配权——即再也不能将支配权之“行使”、视为其“固有的权利”。然而，一直要等到官僚制将职务之执行全面非人格化，以及法律的理性体系化之后，公、私领域之区分才得以在原则上确立与贯彻。

## 八、教养与教育的“理性化”

这里我们不可能详细分析理性官僚化支配结构之进展所带来的、广泛且一般性的文化影响，因为此一支配结构的发展是如此纯粹且全然独立于其所控制的领域之外。官僚制支配结构的确有助于促进一种“理性主义”（Rationalismus）的生活方式，问题是理性主义此一概念可以包含太多的内容。通常我们只能说，任何支配结构的官僚化会极端强烈地促进理性的“切事性”以及“职业人”（Berufsmenschentum）与“专家”（Fachmenschentum）的发展。这种发展当然有诸多分歧，在此只能就其过程中一个重要的因素——亦即其对教育（Erziehung）与教养（Bildung）之本质的影响——略作提示。

欧陆的教育制度，特别是高等教育（包括大学、技术学院、商业学院、文科中学及其他中学），乃是极端受制于——根据近代官僚制所不可或缺之专业考试或专门训练而产生的——某种性质之“教养”的需求。

近代意义上的“专业考试”，不管是过去还是现在，亦可见之于官僚组织之外，例如目前的医生与律师等所谓的“自由”业，以及有行会组织的制造业。它也不见得就是官僚化过程中不可或缺的一环——法国、英国与美国的官僚制完全（或在相当显著的程度上）没有这种考试，而以在职训练及政党组织中的训练作为替代。“民主制”对这种专业考试持有一种矛盾的态度，正如它对所有官僚化的现象所持有的态度一样，虽然它也促进了官僚化的出现。因为这种考试制度意味着（或至少表面上意味着），从所有社会阶层中“选拔”适合的人才，从而取代了望族支配。然而，民主制也担心考试与教育文凭会制造出一种特权的“种姓”（Kaste），因此反对这种制度。最后，专业考试制度早已见之于前官僚制或半官僚制时期；实际上，其最早的历史发源地（通常）乃是俸禄式组织的支配结构。最初是对圣职俸禄——例如伊斯兰教东方与西洋中古——的期待，以后则有对世俗俸禄——特别是中国——的期待，俸禄成为人们勉力向学与接受考试的标准奖赏。然而这些考试只具有部分地、真正“专业的”性质。

只有近代完全成熟的官僚化，才促使理性的专业考试制度的持续发展。美国的文官制度改革运动逐渐导入专门训练与专业考试 [60]。考试制度也从其（欧陆的）原始发祥地——德国——向其他国家推进。英国行政的日渐官僚化提高了专业考试的重要性。在中国，（取代旧有且本质全然不同之考试制度的）专业考试之所以出现，乃是为了要以近代官僚制取代原有的、半家产制的官僚制。资本主义的官僚化及其对受过专门训练之技术人员与事务人员的需求，使得此种专业考试普及世界各地。

此一发展更因（通过此种专业考试而获得的）教育文凭所拥有的社会威信，而得到强力的推动，特别是由于这种社会威信能转换为经济利益。以往的“系谱证明”（Ahnenprobe） [61]、“同等出身”

(Ebenbürtigkeit) <sup>[62]</sup> 与“教会机构委员资格”(Stiftsfähigkeit) <sup>[63]</sup> 等等用来维持贵族之社会势力与出任国家官职资格的证明文件，现在已为教育文凭所取代。大学、技术学院与商业学院文凭的发达，以及进一步要求在各个领域皆设立教育文凭，助长了办公室(Büro)与营业所(Kontor)内一个特权阶层的形成。此种文凭构成其持有者要求与望族通婚(在私人公司里，文凭也会导致其期望能拥有向老板女儿求婚的优先权)、要求加入“荣誉法典”的阶层、要求一份“配合其身份”的薪水(而非依其表现支薪)、要求稳固的升迁与退休保障，以及(尤其是)要求独占一切社会与经济之有利地位的基础。当我们听到各方传来要求课程的标准化与专业考试的呼声时，可别以为突然间来了阵“教育热”，其目的毋宁说是想要限制这些位子的供应量，并由持有教育文凭者独占这些位子。就此种独占而言，“考试”在今天已成为一种普遍的手段——这也是它之所以持续推展的缘故。由于取得教育文凭所需过程需要相当多的费用，而且在这段时期里无收入可言，这种努力过程也意味着才能(“卡理斯玛”)的受压抑与财富的占便宜，因为随着教育文凭之大量制造而来的，往往是(为获得文凭所付出的)“知性”花费的减少，而非增加。往日对骑士生活方式的要求(必须拥有采邑受封资格)，目前则代之以其现代的残渣形态；在德国，必须加入授予文凭之大学的学生社团；在盎格鲁-撒克逊诸国，则有体育社团与俱乐部。

另一方面，通过建立规则化的惩戒手续以及排除“上司”对其属下官僚完全恣意性的处置，官僚制也不断努力想发展出一种“官职持有权”(Recht am Amt)：官僚的职位、正常的升迁管道及其退休后的生活皆有所保障。官僚制的此一要求受到被支配者——他们要求尽可能缩小支配权——“民主的”情绪的支持。抱持这种态度的人相信，支配者对其官僚之恣意处置权力的削弱，即为支配者权力本身的弱化。

就此而言，不管是在私人营业所或公家机构，官僚制皆有助于一种特殊“身份制”——就像以前（尽管性质大不相同）的官职持有者一样——的发展。我们曾经指出，这种身份特质在官僚制为完成其特殊任务时，往往可作一种——就其本质而言也的确有助于——技术性的利用。

正是为了要对抗这种无可避免的“身份的”性格，“民主制”努力想以由选举产生的短任期官僚来取代任命制官僚，用人民投票罢免官僚来取代规则化的惩戒手续，以此，取代层级制里位居上位的“支配者”之恣意处置的，乃是被支配者——其实是控制这些被支配者的政党领袖——之同样的恣意处置。

基于接受一定教育与教养而来的社会威信，绝非官僚制所特有。情况恰好相反。不过，在其他支配结构里，由教育所带来的社会威信，与上述的社会威信在内容基础上有本质性的差异。在封建制、神权政治与家产制的支配结构，英国的望族行政、昔日中国家产官僚制以及在所谓民主制时期希腊城邦的群众领导者的支配下，尽管其间仍有甚大差异性，其教育的目标与社会评价的基础乃在（如见之于标语者）“有教养的人”，而非“专家”。此处所用的“有教养的人”完全不带任何价值意味，所指的纯粹只是教育的目标乃在培养一种**必须被加以**“教养”的生活样式的特质，而非专精于一业的专门训练。这种教育的目标可以是一种骑士的教养、禁欲的教养、文人的教养（例如中国）、体育与艺术的教养（例如古希腊）、或者是盎格鲁—撒克逊型之习律的“绅士”的教养。在这种意义上的人格“**教养**”构成教育的理想，而且这个理想是受到支配结构与统治阶层所属社会之各种条件所制约。此一统治阶层的资格乃基于其之具有“教养资格”



（此处所用的“教养资格”一词是相当有弹性的、且不帶任何价值意味），而非基于专门知识。

当然，这些文化也致力于培养军事、神学与法学的专业能力；不过，古希腊、中古与中国之教育课程的重点，其构成要素却完全有别于（就一技术性意义而言）“有用的”要素。在目前关于教育制度之基本问题的讨论背后，潜藏着存在于以往“文化人”类型与“专家”类型之间一个关键性的斗争；此一斗争肇因于一切公的与私的支配关系中不断推展的官僚化，以及专门知识之重要性不断地提高，并影响到我们文化中最为切身的问题。

在其推展过程中，官僚制组织必须要克服那些基本上有碍其齐平化过程的各种因素，这点我们已提过多次。此外，奠基于不同原则的行政结构，在过去（现在也还有）确与官僚制组织有所交集，这点也有部分已经提到过。此处实无法讨论所有曾经存在过的类型——这将使我们偏离主题太远。我们只能以一种极端简化的图式来分析若干最为重要的构造原则。接下来我们要讨论的主要（虽然并不只限于这些）是下列问题：（1）这些奠基于不同原则的行政结构，在其发展过程中，受经济、政治或任何其他外在因素制约的程度有多大，或者是否受到其技术结构本身内在的“固有法则性”的制约？（2）这些行政结构所发挥的经济影响——如果有的话——为何？在作这些分析时，我们必须注意所有这些组织原则的流动性及其重叠之处。究其实，它们的“纯粹”类型只能被视为一种近似的情况（虽然在分析时具有特殊且不可或缺的价值），将通常出之以混合形态的历史现实予以分类组合。

不管何处，官僚制结构都是个历史发展中较晚起的事物。我们愈是往回追溯，官僚制与官吏阶层之不见于支配的形态，一般而言就愈

是典型。由于官僚制具有“理性的”性格，其行动乃是在规则、目的与手段的计算、“即事性”的支配下，其兴起及其普及乃带有“革命性”的影响（此一特殊意义的革命性影响稍后还会讨论），正如理性主义之普遍推展所带来的。准此，官僚制的进展摧毁了不具备理性性格（就此词之特殊意义而言）的各种支配结构。我们想问的是：这些支配结构究竟为何？

---

[1] 指在贵族、僧侣与布尔乔亚之外，服勤于地方自治体的杂阶级出身者。如医师、农业专家、技师、教师及护士等属于知识阶级的官僚人员。他们于二十世纪初，相对于政府官员（第一类分子）、地方自治体的议员（第二类分子），被称为第三类分子。当时地方自治体被认为是自由主义的堡垒、社会改革的领导核心，其中第三类分子在启蒙及社会改进上扮演了重大的角色。详究者可参阅M. Weber, “Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Russland”, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Bd. XXII, 1906, S. 244, 254, 288, 330。——日注

[2] 所谓“家士”是指非自由人出身而被其主人用来担任重要家职或军事职务者。他们因为工作的性质，无法参与直接的生产劳动，原则上从主人接受上地（“服务领地”，Dienstland），由之得到收入。因本非自由人，他们的任免或领地的收还，理论上主人可自由为之。此点——与独立性强而出身自由人的封建家臣不同——是他们会被任命为某些官吏的因素。无论如何，他们既被授予上地，即具有领主的地位。当他们的主人是一国之君时，他们所担任的家职也可能包括宫宰等最高官职，因此地位逐渐升到一般自由人之上。到了十三世纪左右，他们更明确地占有下层“贵族”的地位，所谓“骑士”大部分便来自此一阶层。——日注

[3] 根据古典学说，日耳曼人的裁判官古来便是于“民会”裏选举出来的。然而，这并不被认为是极端的民主制的形态，而毋宁是说：什么样的家世出身者据有何等的裁判权，乃是根据人民的承认及这些人的法意识而定。并且，他们于法庭中所适用的法，是所谓的“人民法”（人民来自古老传统的法意识），而判决则经由全体成年男子所参与的裁判集会里通过（上一章注12）Weistum的手续做出。此义之下的法官称为“人民法官”（Volksrichter）。反之，由国王所任命的法官，称为“国王法官”（Königsrichter）；他们原来虽然完全从属于国王（如前注之“家士”亦有被任命为此职者），但此种法官不久即显著地趋于封建化，转化为自立的封建贵族。——日注

[4] 关于“荣誉法典”，韦伯并未给予直接的说明，然而荣誉的保持，应该不只是习俗上或习律上的义务，而是在伴随着一定的“法的”效果的情况下，才特别使用此语。不过，此处的“法”，不消说，是韦伯定义下的“法”，而不只限于“国家法”。——日注

[5] 当官吏个人具有要求保持其所就任之官职的固有权时，吾人称此权力为Recht auf das Amt。其典型为：世袭官职、因官职买卖所获得的官职。此种权力在近代官僚制里，原则上是不被承认的，不过，由于对官吏之“身份保障”的结果，还是产生了类似的现象。——日注

[6] 根据基督教教义，七大圣礼中的浸礼、坚信礼、品级礼，都赋予灵魂“不可磨灭的印记”，接受这些圣礼的人将永远保有此一印记，因此这些圣礼只行一次。——中注

[7] 古埃及自第十八王朝至第二十六王朝（前1580—前525），称之为新王国时期。但其间自第十八王朝至第二十王朝时期（约至前1100年为止），国势强盛，也有特别指此为新王国时期者。

为顾及后文里的种种问题，此处说明一下埃及史简单的时代区分：

(1) 初期王朝时代（前3200—前3000），自第一王朝梅涅斯王建立统一国家，至第三王朝之迁都孟菲斯为止。

(2) 古王国时期（前3000—前2200），神权的专制君主制、官僚制统治、建造金字塔。不过自第六王朝起大约五百年间，王权衰退，为所谓的封建分裂时期（不过韦伯将此封建制的时期列入中王国时期）。

(3) 中王国时期（前2200—前1600），以民众打倒贵族势力，呈现最民主的形态。不过，自前1680起西克索人（Hyksos）入侵，约有百年间，埃及北半部为其所支配。

(4) 新王国时期（前1600—前1100），国威再扬，王权强大，发展成大帝国，成为庞大的常备军与官僚、神官的支配。

(5) 异族支配时期（前1100—前332），利比巴亚人、伊索匹亚人、亚述人相次入侵，相续为异族王朝（自第二十一王朝以下）。

(6) 托勒密王朝时期（前332—前30），前332年埃及为亚历山大大帝所征服。大帝死后，由其最高幕僚之一托勒密（Ptolemy）建立新王朝。行国家独占的统制经济，国土王有。

(7) 罗马帝政统治时期（前30—641），出现土地私有的倾向，不过由于罗马帝国的贫穷化，住民的财政负担增大，土地集中在少数大土地所有者手中。

(8) 伊斯兰教徒统治时期（641—1789），九世纪后半叶起伊斯兰教萨拉森帝国（Saracen，按：此一帝国兴起于七世纪，以麦地那为中心，在穆罕默德的后继者哈里发治下，疆域扩及欧亚非三洲）分裂，埃及也出现了自多乌伦王朝（868—905）至玛穆尔克王朝（1215—1517）的伊斯兰教徒独立王朝。1517年为奥斯曼土耳其所征服。

(9) 1789年拿破仑一世远征埃及后，埃及即处于欧洲人的势力下，1922年（按：奥斯曼帝国崩溃）埃及独立。——日注

[8] Gaius Aurelius Valerius Diocletianus, 罗马皇帝，于284—305年在位。所谓“专主制”（Dominatus）的创始者。韦伯将之列为赋役（Leiturgie）国家的完成者。——日注

[9] 古波斯帝国（阿克梅涅斯王朝，公元前六到前四世纪）将其广大领域划分为数州，各州置总督，给予财政、司法权，实际负责属州的统治。当帝国衰退时，这些总督则坐拥兵权，事实上形同独立。亚历山大征服波斯后，将这些州总督改命马其顿、希腊的将军来担任，不过也有从前的总督留任的情形，这些州即称为Satrapie，其总督则称Satrap。——日注

[10] Villikationsordnung是大约从八九世纪至十一、十三世纪左右具支配性的庄园经营样式。具有此种经营样式的庄园，被称为古典庄园（klassische Grundherrschaft）。情形是：全领地划分为几个称作villicatio的经营单位，各villicatio里必须保留一部分为领主的直营地，其余则贷出为农民保有地（被称为Hufe或mansus）。直营地的耕作由该villicatio里的农民以赋役劳动来进行。与此关联的是：这农民在身份上隶属于领主，被编列为农奴身份。各villicatio设有领主的官员，称为villicus或Mayer，负责直营地的经营、向农民征发赋役、收取地租。以上是庄园制的概略结构，至十二三世纪左右，上述领地官员（villicus）的独立性逐渐升高，而竟至出现篡夺整个villicatio的趋势。此时，领主干脆取消领主直营地，而将之贷给villicus，责成他们每年缴交该villicatio当缴的定额地租；领主与Villicus之间的家产官僚制关系，至此改变为借贷关系。尽管此注的本文仅及于此一阶段，然而进一步的发展则为：领主无视于Villicus而与其他领地的农民缔结直接的个别借贷关系，如此一来

villicatio的组织本身即解体。以此，“古典庄园”转化为“纯粹庄园”或“地租庄园”，连带的，农民之于领主的身份隶属关系，要不是消灭，即是显著减弱。——日注

[11]. 卡罗琳王朝为法兰克王国后半期的王朝（751—987），由矮子丕平推翻梅罗琳王朝后所建，丕平之子查理大帝再造西罗马帝国，为最盛期。查理死后，由于分割继承，帝国分裂为三，至十世纪断绝。——中注

[12]. 伊斯兰教的哈里发国家可分为前期的乌玛雅王朝（Umayyad，661—750，定都大马士革）与后期的阿拔斯王朝（Abbāsid，750—1258，定都巴格达）。后者继承了波斯的专制主义，建立起集权强盛的统一国家，是伊斯兰教文化的黄金时代。自830年起，土耳其佣兵被纳入亲卫队，统一渐次不再，哈里发将租税委让给军队，至十世纪时，哈里发王朝即在土耳其佣兵的支配下，各地方独立王朝一一出现，而哈里发本身只是佣兵军队的贵族。最终，土耳其的塞尔柱克派拥立Togrubeg为苏丹，建立起广大支配领域的塞尔柱土耳其帝国。——中注

[13]. 在古代，城市的自由因官僚制组织的世界帝国之出现而消失殆尽。在此世界帝国内，已无政治资本主义立足的余地。最初，皇帝曾依赖骑士阶级的金融资本，但不久即将他们排除于承办租税——亦即收益最丰的富源——之外，使自己渐次脱离对他们的依赖关系。这和埃及国王使国家的政治军事需要脱离资本家的势力而独立、使租税承收入变成税务官吏的情形如出一辙。在罗马帝政时代，各处均因世袭继承的专有而取代了日益衰颓的王领地租借。国家需求在承包契约下由企业家来包办供给的情形，被赋役制及臣民的徭役所取代。人民以职业身份的等别而编制为各阶级，国家的负担即课之于此等新编制



的职业身份，各阶级均负连带责任。此种发展，意味着古代资本主义的窒息。”（M. Weber, *Wirtschaftsaheschichte*, S. 287.）——中注

[14] 此一机构被证明于十二世纪初即存在，其组织大致完成于亨利二世（1154—1189）时代，被称为欧洲最早的中央专门部府。首长原为大司法官（Justiciar），后为财政部长（Treasurer），大法官（Chancellor）亦出席财政部的会议（其后则由其代理人出席）。财政部的桌上铺着有棋盘图样的桌布，图样上有纵线七条及横线数条；由纵线作出的各栏分别代表便士、先令、磅、一十磅、一百磅、一千磅及一万磅。全国各州的州长（sheriff）都必须到财政部作出纳报告，并申请以国王名义所使用的全额，书记官则将此一申请金额列于上述桌布的各栏上，然后再将收入也同样地列于桌布上，最后，计算两项总额的差数，明白显示出归于国王的收入。州长缴纳此项金额，再由书记记入羊皮纸卷（exchequer rolls）内。财政部之所以被称为 scaccarium（棋盘布），即因使用上述桌布而来。exchequer 一字则源于中古英文 exchequer，原意为“棋盘”。——日注

[15] 马基雅维利以及某些政治理论家认为，政治自有其政治性的目的，而不是为了其他诸如宗教、道德等非政治性的目的。因此，政治家应该考虑的是权力，而非正义。国家的行为应以本身权力的维持、增强为着眼点，而毋须引用道德的规范。易言之，国家在考虑自身的活动时，应该以本身为理由。——中注

[16] Richard Schmidt, 当代人（1862年出生），曾为韦伯于弗莱堡大学时的同事。施密特曾广泛调查过审判程序的发展，并致力于司法判决之“可计算性”的问题。“卡地裁判”一词见之于其论文“Die deutsche Zivilprozessreform und for Verhältnis zu den ausländischen Gesetzgebungen”, *Zeitschrift fr Politik*, I (1908), 266. ——日注

[17] Albrecht Mendelssohn-Bartholdy (1874—1936)，作曲家门德尔松之孙。德国的国际法学者，1933年至英国，担任牛津大学Balliol学院教授。此处所引用者，见其著作*Das Imperium des Richters*，1908。——日注

[18] 众所周知，罗马法的诉讼程序分为两个阶段，亦即：法庭程序（in iure程序）与面对审判人的程序（apud iudicem程序）。前一阶段是于法务官、县长等政务官的面前举行，于此调查当事人的诉讼资格、有无诉权，决定当事人之间的争讼点，并任命审判人。后一阶段则由审判人个别（通常是一个人）审理事实，举出证据并下判决。关于此种诉讼程序所具有的卡理斯玛性格，参阅M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* S. 404以下。

[19] 相对于法律诉权（actio in ius）者，称事实诉权（actio in factum）。前者为：（表示原告之请求的）请求表示（intentio）关系到在市民法中被认定的法律关系是否存在的情形下的诉权。后者为：无法列入此种一定的形态时，将具体的事实记载下来，判决乃根据事实之有无，此一情况下的诉权。事实诉权并非严格的市民法上的诉权，而是由政务官（尤其是法务官）所特别加以认定的，所谓“政务官法”上的诉权；最初，每次都是由法务官给予。——日注

[20] 罗马的法学者活动并不在于法律的理论研究，而在于：对法律上的问题提供意见与解答（respondere），为当事人组织必要的行为方式以达成其所欲的效果（cavers），为他们选择提起诉讼的方式并助其完成（agere）。此种实际的法学，因cavere一词，而被称为Kautelarjurisprudenz。韦伯称法学者上述的这种活动为“顾问活动”（konsultierende Tätigkeit）。当法学者解答问题之际，亦命其学生听讲，进行法学教育。——日注

[21] 大法学者对法律所作的解释，不但对法官具有拘束力，并且事实上也创制出了古典罗马法的一大部分。——日注

[22] 罗马民事诉讼里的“法庭程序”，在古代采“法律诉讼”之形，只限使用于在“法律”认定下的请求权。自布匿战争（the Punic Wars）以来，由于社会经济发展的步调急速，此种法律程序无以应对，而逐渐以“诉状书诉讼”的方式来取代。所谓“诉状书”（formula）是一种由法务官所作成、提示出作为判决之基准的种种规范的简单雏形文书〔诉状书至少包含了三部分：表示原告之请求的“请求表示”（intentio）、表示请求的原因以何为据的“请求原因之表示”（demonstratio）、对审判人之“判决权限的付与”（condemnatio）〕。对审判人而言，当一定的条件具备时，则做下被告有罪责的判决，若非如此，则判定被告允以免诉。诉状书并不执著于法律条文，对于有加以保护之必要的法律关系，亦可应用于种种相关事务（例如“事实诉权”），不过一般而言，要呈递何种诉状书，则预先由法务官的“告示”来决定。——日注

[23] Talmud为犹太教的圣典。有编集于四世纪末的巴勒斯坦版，与编成于六世纪左右的巴比伦版两种。Rabbi在希伯来语中原为“师”或“主”的意思，后转为犹太教之法律学者之意（此义渐被使用为Rabbiner一字）。Talmud是以摩西的律法为中心，以及律法学者关于摩西律法的解答与注释的集成。——日注

[24] 普鲁士战败于拿破仑后，于1807年7月，拿破仑与腓特烈·威廉三世缔结蒂尔西特和约。——日注

[25] 腓特烈二世（1740—1786年在位），普鲁士最有名的专制君主，一般亦称腓特烈大帝（Frederich the Great）。其曾祖为与法国路易十四同时的大选侯腓特烈，在他手中霍亨索伦王室第一次获得了全普鲁士的统治权，并将三个自治领（普鲁士、布兰登堡与克里夫

斯)的小规模军队,结合成一支国家军事武力。自选侯之孙腓特烈威廉一世(1713—1740年在位)起才享有“普鲁士国王”的称号。最热衷于军队,将之训练得有如机械一般,此即其皆在六尺以上的“波茨坦巨人”雇佣兵团。在父祖的开拓下,腓特烈二世作为改革派与唯理哲学思想的忠实信徒,成为十八世纪“开明专制君主”的领导人物,对公共事务皆躬亲其斯巴达式的管理,使普鲁士成为统治得最好的欧洲国家。——中注

[26]. 欧洲自城市发展以来,政治团体(特别是为了战争企业之故)的临时经费之筹集,多半是以向市民发售公债的方式来进行。以此产生的资本结合,在热那亚称为maone,此字源于阿拉伯语的ma'-ûnah(“非常情况的供输”或“商业公司”之意)。maona的资金大体上皆用于舰队的建设与海战,为的是争夺地中海中热那亚之贸易殖民基地,资金的偿付则由maona给予殖民地利权的方式进行。——日注

[27]. Justus Freiherr von Liebig(1803—1873),德国化学家。1825年担任吉森大学教授,创设近代的实验室,领导由各国群集而来的研究者。——日注

[28]. 治安长官是由国王任命非法律界的平民担任的职务,有权维持地方安宁及处理小案件。详细情况请参阅下述本文第三章十四节。——中注

[29]. William Ewart Gladstone(1809—1898),英国自由主义政治家。1867年任自由党党魁,自1868年首次组阁以来,历任四届内阁首相。——日注

[30]. Joseph Chamberlain(1836—1914),英国政治家,曾加入葛莱斯顿所组的第二次与第三次内阁。在第三次内阁时,为了爱尔兰问题而与葛莱斯顿起冲突,因而脱离自由党,自组自由统一党。——日注

[31] **Caucus**一词普通是用来指：政党干部为了指定党的选举候选人或为了政策决定所召开的“秘密干部会议”之意。不过，韦伯此词的法，重点稍有不同。例如在其〔于《支配的类型》里〕的说明：“如果国会里的成员‘大伙儿’皆来自有‘教养与财产’的阶级——亦即望族——则国会较能正常运作。在此情况下，并不是纯粹以阶级为取向的政党间的冲突在支配着国会，而毋宁只是身份阶层间——借着财产种类之不同——的冲突在支配着。随着纯粹阶级政党的势力，特别是无产阶级政党的势力之抬头，国会的情况有了改变。另一个引起改变同样强烈的因素，是政党的官僚化（Bureaukratisierung der Parteien, Caucus-System）。随着政党这种特别具有直接诉诸民意（plebiszitär）性格的官僚化，国会议员不再是选民的‘主人’，而转变成政党机器之领袖的仆人。”很明显，Caucus-System一词被当作政党的官僚化的同义语，并特别强调其直接诉诸民意的特质。本文所提的葛莱斯顿——张伯伦之Caucus-System，概略情形如下：此一制度由张伯伦于1868年为伯明翰地方选举之故而开始运用，至1877年后扩展至全国选举，其基础即在于选举法的民主化。韦伯此处所说之Caucus-System，是指组成选举人团体，于此团体中设置领有薪资的党工与领导人，其后再扩展为全国性的组织。此种组织的形成，一方面打破了地方望族阶层的努力，另一方面使政党的实权掌握于少数干部、最后掌握于一名党领袖的手中。英国自由党内葛莱斯顿之掌握权力，即与此种组织的形成相并行。——日注

[32] Andrew Jackson (1767—1845)，美国第七任总统（1829—1837），代表西部农民与东部劳工的利益，实现大众的民主主义。——日注

[33] 彼得大帝（Peter I, the Great, 1682—1725）改革前的俄国，原有一批贵族，包括传统的“包亚贵族”（Boyars）及武士贵



族（Gentry），他们皆拥有土地与农奴，其世袭的政治社会身份是依据韦伯称之为“旧的品位秩序”为准则的。彼得于1722年颁布“官阶表”（Table of Ranks），将全国官职分为三类，即军事、行政及宫廷，每类又划分为十四级。所有公民，不论平民贵族，一律自最低级做起，视其表现擢升，凡升至八级以上，即可获封地、农奴、免税及世袭的特权，换言之，即成为新贵族。韦伯认为：由于“品位秩序”制度的制定，而导致的旧领主贵族地位的崩溃，以及由之而来〔在彼得大帝时代〕旧贵族与官僚贵族的融合，是官僚制发展中极具特色的转承现象。——中注

[\[34\]](#) Gregorius VII（约1020—1085），罗马教皇（1073—1085年在位）。他依据克鲁尼的理念，热烈推动教会的改革。严格禁止圣职买卖与圣职者娶妻，违禁者决不予以宽容并剥夺地位。1075年，发布宣言禁止依俗人之意叙任圣职者，引发主教叙任权之争（Investiturstreit），特别是以此在原则上废止私有教会制度。参照本书[第三章第8节](#)。——日注

[\[35\]](#) 罗马天主教前后三次于意大利北部之特伦特召开大公会议：第一次为1545—1547年由保罗三世（Paulus III）召集，第二次1551—1552年由朱利乌斯三世（Jurius III）召集，第三次1562—1563年由庇护四世（Pius III）召集，为的是解决天主教会因宗教改革所引发的混乱状态，并基于教会的自我批判，企图重建与新教对抗的天主教会。除了采用所谓“特伦特信仰告白”、排斥福音主义、并决定以圣多玛斯哲学（Thomism）为天主教神学的基础外，并编纂“公教要理”“弥撒祭典书”“日课祈祷书”“禁书目录”等，确立圣职者养成制度。此外，终于克服了大公会议首位论，确立了教皇首位权。以此，奠定天主教教会改革（反宗教改革）的基础，完成了天主教会近代的蜕变。



梵蒂冈大公会议于1869年在梵蒂冈召开，1870年停会（正式说来，至今尚未闭幕）。会中议定教皇首位权，宣示教皇无误论的信仰条例，而其意义在于：沿革特伦特大公会议的路线，并给予结论。

——日注

[36] Pius X（1835—1914），罗马教皇（1903—1914年在位）。在“一切皆于基督里改革”、促成统一等标语下，极力主张教皇对于一切精神生活的权威。严厉反对调和教会与近代文化、放宽学术自由、承认国民之于宗教的个别性等所谓“改革天主教主义”或“近代主义”，并命令圣职者宣誓反近代主义。此外，着手编纂现行的天主教教会法典（*Codex Inris Canonici*）。——日注

[37] 助理司祭一职是在圣堂区很大或其他特殊情况下，任用来协助主任司祭的常设性代理司祭。自中世纪初期以来，即有助理司祭一职，当时是由主任司祭来任免与供养。特伦特大公会议也未对这点有任何改革。不过，自十九世纪初以来，任免权依惯例原则上掌握在主教手中，以至于强化了助理司祭相对于主任司祭的独立性。根据现行的教会法典，助理司祭一职是由主教在征求主任司祭的意见后加以任命（476—477条）。——日注

[38] Mikhail Aleksandrovich Bakunin（1814—1876），俄国思想家，革命的无政府主义之创始者。他认为人的自由可以通过对神与对国家的否定而达成，提倡“自由共同体之自由的结合”的原则，并为此而以暴力的手段来灭绝国家权力，破坏一切的国家与政治机构乃是必要之事：“破坏的热情即创造的热情。”——日注

[39] 汉撒同盟代表了工商业者的利益，1909年于柏林组成。他们在帝国议会中对抗支持农业的土地贵族以及支持计划经济的社会主义者。——中注

[40] “随着纳税者的受保护以及和平秩序的建立，罗马帝国宣告了古代资本主义的死刑……戴克里先所建立的‘赋役制国家’制度下，资本主义找不到可以生根发展的据点，毫无利润可言。官僚制度摧毁了政治及经济动机，因为获得利益的机会已一去不返。资本主义制度的各种形式皆是企图将有产的‘财富’转变成投资性的‘资本’，然而在帝国统治下，整个趋向（正如托勒密王朝）是排除资本以保藏财富。在古代城邦，有产者以矛与盾服务其社稷，现在他们以其财产服务国家，成为国家财政及征敛的保证人……”参见M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Sozialund Wirtschaftsgeschichte*, S. 277f.。——中注

[41] 这里指的是米歇尔（Robert Michels）这些人。韦伯于1906年11月写信给米歇尔：“不可或缺性在经济进程里一点也算不了什么，对于某一阶级的权力地位与权势机会而言，这点根本不算数。在一个没有‘市民’工作的时代里，奴隶之必要，十倍于，不，千倍于今日的无产阶级。那又怎样？中古的农民、美国南部的黑人，全都是绝对‘不可或缺的’……政治的民主化才是可见的未来或可致力完成的唯一之道……我是无法阻拦你更加执迷，不过我可不能强迫自己这么做。”引自Wolfgang Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik*, 1890–1920 (Tübingen: Mohr, 1959), p. 97, 121。——英注

[42] 德国的天主教教徒大会创始于1858年，公开在德国大众中（大多为新教徒）讨论教会、政治与社会福利等议题。纳粹时期曾一度中断，1950年再度恢复。——中注

[43] Henri Jean Baptiste Anatloe Leroy-Beaulieu (1842—1912)，法国史学家。主要著作为《沙皇帝国与俄罗斯人》

(*L'empire des Tsars et les Russes* , 3 vols. , 1897—1898) 。

——日注

[44] Wilhelm II (1859—1941) , 德意志皇帝 (1888—1918年在位) 。即位后立即于1889年在内政上 (关于鲁尔区罢工事件的处理) 与外交上 (与俄国重定和约) 与俾斯麦起了重大冲突, 终于在1890年将俾斯麦免职。韦伯此处所指的是**王制立宪制度** (monarchic constitutionalism) , 即俾斯麦献给德意志帝国的政府形式: 首相对国王负责, 而不是对国会, 军队也在国王的控制之下。实际上, 此种安排是将非常的权力首先给了俾斯麦, 再来是给了普鲁士与帝国的官僚系统, 二者皆对立王室与国会。韦伯曾于第一次世界大战期间写了一系列感性的论文来攻击此一体制, 见 *Economy and Society* , Appendix II , “Parliament and Government in a Reconstructed Germany” 。——中注

[45] 德国于第一次世界大战中战败, 德皇威廉二世于1918年11月退位。同年10月, 威廉二世一反其本意, 任命议会派的代言人马克斯 (Prinz Max von Baden) 为帝国首相兼普鲁士首相。自10月末至11月, 各地叛乱蜂起。马克斯与多数派社会党党魁艾伯特 (Friedrich Ebert) 计议, 为了抑止叛乱, 劝请皇帝及皇太子辞位。皇帝尚在踌躇之中, 马克斯即于11月9日在未得皇帝承诺的情况下, 宣告皇帝退位, 并将首相之位让与艾伯特。11月10日皇帝亡命荷兰。皇帝自昔日以来即与议会尖锐对立, 并在大战里对军队也未有强力的发言权。——日注

[46] 此处日译本 (根据德文第四版所译) 作“1056年”, 即亨利三世去世的一年, 其子亨利四世继位, 年仅六岁, 封建诸侯乘机夺权, 王室势力大衰, 似乎颇为接近韦伯所叙述的状况。问题是德文本第五版 (即中译本所根据的版本) 却为“1076年”, 即亨利四世与教

宗格列高利七世政教冲突最激烈的时期，教宗于此年二月下令开除亨利四世教籍，导致大部分日耳曼贵族皆公开背叛亨利四世，其处境也的确类似1918年威廉二世的情况。孰是孰非恐怕还得靠版本学者的考证。亨利四世被开除教籍后，见大事不妙，亲王卡诺沙（Canossa）乃于次年向教宗请罪，终于挽救了他的政治生命，并于此后数年间逐渐扳回劣势，史称“卡诺沙事件”，对西欧中古史有关键性的影响。

——中注

[47] 1899年皇帝强烈希望通过的所谓“中部运河”（Mittellandkanal）建设法案，遭到帝国议会的否决。反对此一法案的是保守党议员，同时亦为政府官员，因而被称为“运河法案叛逆者”（Kanalrebellen）。顺带一提，此一法案于1901年再度被否决，但自1905年以降逐渐被部分地通过，至1938年运河终于完成。——日注

[48] 法国的Conseil d'Etat是由五六名具有ministre d'Etat称号的大臣所组成的国王亲信会议。外交与海陆军二大臣及财务总监为此会议的常任成员，外加两三名大封建领主。实际上参加会议的只有被国王召集来的人，而具有资格却未被召集者，形同被解去职务。在此秘密会议里所商讨的是重要国策，但无议事记录。——日注

[49] 英国的Privy Council是官职任免与人数皆由国王任意决定的顾问官（privy councillors）所组成的国王亲信会议。顾问官具有将自己最专长的相关项目向国王进言的义务。随着内阁制度的发展，此项会议渐失其实质意义。——日注

[50] 由普鲁士的腓特烈·威廉一世将原来的总战争部（Generalkriegskommissariat）与总财务部（Generalfinanzdirektorium）合并，组成General-Ober-Finanz，

Kriegs-und Domänenndirektorium（即Generaldirektorium的正式名称），是普鲁士有关内政、财务、军事等方面的最高行政机关。

所谓Kabinett，原来并非今日所指的“内阁”，而是由国王亲信的人所组成的会议的咨询机关。当时对国王有很强的从属性。此一会议制机关自十七世纪以来即被称之为“内阁”。——日注

[51] Diwan是在苏丹或大宰相（Grosswesir）的主持下所召开的（以前的）土耳其的国务会议。——日注

[52] 总理衙门为创设于清咸丰十年的外务机关。统理外交、贸易、关税等内外交涉事务，掌管公使、领事的任命。总理大臣人数不定，由皇帝特任，通过会议来处理事务。光绪二十七年废总理衙门，置外务部。在组织上，最初置总理事务大臣一名，会办大臣二名，左右侍郎各一人，至光绪三十二年有若干改变。——日注

[53] 相对于长驻于宫廷的顾问官（wesentliche Räte），住在宫廷外、自己的领地内，每逢特别召集才参加会议的顾问官，称“宫廷外顾问”。近世以来，枢密院会议渐渐转化为具有明确结构的常设性官厅，属于贵族阶层的宫廷外顾问遂被排除，非贵族阶层的顾问官较被乐意任用。——日注

[54] Feldjäger原来是从从事军务的猎师，但在普鲁士约自腓特烈大帝以来，即被运用为军事、外交上的“联络员”“传令”。——日注

[55] 在罗马共和国的早期，贵族控制了二个最重要的政府机构——执政官和元老院。在平时，执政官遵循元老院的领导，处理国家的日常事务。一到战时，元老院即经由正式立法方式将他们的权柄转交给一个人，为期最长不得超过六个月，此即“坎克推多”（dictator）。元老院大约有三百人，大多从贵族之中选出，所有的执政官在任期之后也都成为元老，而且当政的执政官可以任命其他的



元老。理论上，元老院的职责只在于咨询与监督；实际上，享有极大的声望，是对共和国产生极大影响、最著名的纯粹罗马政府制度。

——中注

[56] 在威尼斯的制度里，我们可见到许多的Rat（合议制机关）。其概况如下：1032年，为了限制总督（Doge）的权力，威尼斯创设了由二名（后为六名）顾问官（consiglieri ducali）所构成的枢密院与元老院（pregadi）。1171年，对东罗马帝国一役惨败之际，成立大评议会（maggior consiglio），掌握了总督和其他官吏的任命权，原有的民会（concione）实质上丧失了势力。评议会议员原来是由选举产生，后来世袭化，成为城市贵族最有力的堡垒。1310年，发生Bocconio阴谋事件，威尼斯城又趁此成立十人委员会（consiglio dei dieci）。此一委员会最初是为防止政治阴谋的临时机关，1335年后即恒久化，其权限诸如：监视贵族在政治上的个人态度，必要时推翻大评议会的决议等，担当一种护民官的机能。十人委员会的设置可视为威尼斯国制的完成：位于国会最下层的是大评议会，其上为元老院。元老院是原来的立法机关，握有有关国家一切重要事项的权限。与此并行的是：作为另一机关系统的十人委员会，其权限如前述。在这些合议机构之上，是担任执行的内阁（collegio），位于顶端的是总督及其顾问会议，但总督已无实质的权力。——日注

[57] 雅典的Areopagus地位相当于罗马的元老院。在君主政体时代，它原本应该是作为君主之咨询机构的长老会议，但自贵族制时代以后，曾任执政官（Archon）之职的名门出身者即为此一会议的终身成员，因而成为“拥护国制者”之保守派的大本营。到公元前462年，Ephialtes在伯里克利等人的协助下，攻击此一议会，并将权力转移到五百人评议会、人民法庭及人民大会之中，并且由于公元前五世纪半



以后执政官之职按抽签制产生，此一会议连失其权力，打开向民主制转化的大道。——日注

[58] 古希腊雅典自从伯里克利（Pericles, c. 前440）于公元前429年过世，城邦政治顿失重心，后继诸人无一有其能力及威望，而社会矛盾及外患又日益严重，于是新的领袖崛起。此类新型领袖凭借的并非既有的家世及社会威望，他们了解群众，以直接诉诸民众（经常是在人民大会的场合）的方式，凭个人魅力赢得群众的信任，而取得权力。这些人物被称为demagogue，希腊原文为demagogos，demos即人民之意，agogos则为“领导者”，故中文译为“群众领导者”或“群众煽动家”。——中注

[59] Magistrate一词普通用以指罗马的城市政务官，不过中世纪的城市里，所有行政的会议机关一般也用此一名称。此处，恐怕是后者之意。其实体随时代、城市之不同而异。

decurione是指罗马的地方城市参事会的成员。相当于罗马城里的元老院的元老（senator）。因此，Dekurionenkolleg是指罗马地方城下的参事会。

在中世纪的城市里，若干个oberhof（相对于子城市法庭的母城市法庭之称）称为Schöffenkolleg，其成员则称之为Schöffen。——日注

[60] 在美国，文官的任命从前与其说是以对职务的适格性为标准，倒不如说是以对政党的服务与功绩为标准（spoils system）：自1883年以来，渐次改革，现在转变成依公开竞争考试来选任（merit system）。——日注

[61] 所谓系谱证明，是指提出系谱，并有二名同身份的证人之证言为基础，证明自己有一定数额（四名、八名，有时是十六名或以

上)的祖先是贵族,且其婚姻皆为正规者,以此证明自己的贵族资格。——日注

[62] 指的是在出生身份之对等性的基础上所具有的法的同格性。比方可以拒绝比自己身份低下的人成为审讯自己的法官、证人及决斗的对手。有违身份的婚姻不产生完全的效力,此种婚姻所生之子女,没有各种继承权。此一原则,在下层贵族之间较早崩坏,但德意志的高级贵族间,部分至第一次世界大战为止,仍然维持住。——日注

[63] 指Stift(亦即主教座圣堂附属委员会、共住圣职者委员会、修道委员会、女子修道委员会等)之会员的资格。必须证明自己有数名(最初八名,后来十六名,有时甚至三十二名)祖先具有贵族资格。——日注

## 第三章

# 家父长制支配与家产制支配

## 一、家父长制支配的本质及其形成

在前官僚制的支配结构里，家父长制支配（patriarchale Herrschaft）乃是最为重要的一种。此一支配本质上并非奠基于官员对某一即事化、非人格性之“目的”的认同，亦非奠基于对抽象规范的服从，而是基于一种严格的、个人性的恭顺（Pietät）关系<sup>[1]</sup>。家父长制支配乃源自家长对其家共同体的权威。

家父长此种个人性的权威与即事性取向的官僚制支配有其共同之处：此即稳定性与“日常的性格”。此外，两者最终皆从被支配者之对“规范”的顺从，取得其内在的支持。只是在官僚制支配里，此种规范乃是合理制定的、诉诸对抽象的合法性的感受、并以技术性的训练为前提；而在家父长制的支配里，规范乃来自“传统”：对相传久远的传统之不可侵犯性的信仰。

在这两种支配的类型里，规范的意义有其根本上的差异。在官僚制支配里，通过制定的规范，掌权者拥有正当的权威发布具体的命令。在家父长制支配里，支配者命令的正当性则由其属下人格性的服从来保障，而且只有其权力的事实与界限是由“规范”而来，不过这些规范乃是由传统所神圣化，而非制定的。这个具体的支配者的确是他

们的“支配者”，永远是第一个浮现在被支配者脑海中的念头。除了受制于传统与可以抗衡的权力外，支配者可以依凭己意、自由地行使权力，丝毫不受规则的阻挠。相反的，官僚制的官吏，其命令原则上仅及于其特定的“权限”范围，而此一范围又是由“规则”所确定的。官僚制权力的客观基础，乃是其基于特殊专门知识的、技术性的不可或缺。然而在家中的权威，其信仰基础乃是自远古以来即被视为当然的恭顺关系。此种信仰乃植根于下述事实：由于长期紧密地共同生活在一起，家中的依附者乃自然形成——不管是外在生活还是精神生活——一个“命运共同体”。妻子之为依附者，乃是因为丈夫通常在体力及智力上皆较为优越；儿童之为依附者，乃因其客观条件上需要扶助；已成年的儿子之仍为依附者，乃是因为习惯、教育遗留下来的影响，以及从幼至长根深蒂固的记忆所致；婢仆之为依附者，乃因从幼时开始，生活现实即已让他了解：在主人的权力范围之外，他是无从得到保护的，因此他必须服从于主人，以换取保护。家父长的权力与儿子的恭顺，基本上需奠基于一种实际的血缘关系——虽然通常都是基于这样的一种关系上。原初的家父长制一直将家权力视为处置财产的权力，即使在（这绝非“原始的”）了解怀胎与生产之间的关系后，仍然如此。所有从属于某一主人之家权力的女人——不管是妻子还是女奴——所生的小孩，不问与家长有无真正的血缘关系，只要家长愿意，即可视其为“他的”小孩，就像他的家畜所生产的一切，都是他的财产一样。除了将子女与妻子典当或出租（纳入他人的“手权” Mancipium <sup>[2]</sup>）外，买卖子女就算在文化发达地区，也是常见的现象。实际上，这种交易乃是一种原始的、用来调节家共同体之间人力与劳力需求的办法。巴比伦的契约里还有自由人签订“雇佣合同”，在固定的期限里卖身为奴的。买子当然还有其他的作用，特别是宗教性的（例如确保死者的供奉不致中断），这可视为“养子”的先驱。

随着奴隶制发展成一种正规的制度，以及血缘关系的受重视，家也开始有了社会分化：作为自由之权力服从者的儿子（liberi）<sup>[3]</sup>，现在已与奴隶有所区别。当然，此一区别对家长的专断权力并没有太大意义，因为只有他能决定谁是他的儿子。即使在已步入历史时期的罗马法里也还承认，家长可在其遗嘱中指定某一奴隶为其继承人（liber et heres esto）<sup>[4]</sup>，并将自己儿子卖身为奴。不过，除了此一可能性外，奴隶还是与家子有所区别，因为他不能成为家长。而且在大多数情况下，家长对儿子的处置权力还是被禁止的，或至少有所限制。再者，一旦基于宗教与政治（最初是为了军事上的考虑）的因素而对家长的处置权力有所限制时，此一限制主要（或完全）只适用于儿子，并不包括奴隶；不管怎么说，这种限制是经过极长时间才确立的。

共属性的客观基础，不管何处都是基于长期地共同分享居处、食物、饮料与日用品——这点可见之于前穆罕默德时期的阿拉伯人、历史时期某些希腊法律的词汇以及大多数较纯粹的家父长制法秩序。家权力是否委诸一个女人、长子、还是最有经济能力的儿子（例如俄罗斯的大家族），有极端多样的规则，且视经济、政治、宗教诸因素而定。家权力是否受到（外力）他律式制定规范的制约，如果是的话，以什么方式？或者是根本不受任何限制，例如罗马与中国的情况。这些问题亦同样取决于诸多因素。就算有上述他律式的制约存在，它们可出之以刑法与民法的形式（这是目前所习见的），也可能只具有宗教法的约束力（例如罗马），或者根本只是个“习惯”（可见之于各地早期的情况）。擅自破坏习惯会激起权力服从者的不满与社会的非难，因此习惯也可算是个有效的保障。因为在家父长制支配结构下，一切事务最终都得取决于“传统”——亦即，对“永存的昔日”（ewig Gestrigen）之不可侵犯性的信仰力量。犹太法典的格言：“不应改变

习惯”，其实际重要性一方面固然是基于——植根于内在固定“态度”（Eingestelltheit）的——习惯本身的力量，一方面（最初）也是因为害怕会招致不知名的巫术性灾殃，因为改革者（以及支持他的共同体）的行动，可能会犯了某方的神灵，以致大祸临头。随着神概念的发展，此种信仰乃为下述观念所取代：此即，神明已将古来传承的事物设定为规范，必须视为神圣并加以守护。

准此，对传统的恭顺与对支配者的恭顺，乃构成家父长权威的两个基本要素。传统的力量限制了支配者，从而有利于权力服从者——他们没有任何正式的权利。例如，在受传统所束缚的东方家父长制里，奴隶所受到的保障要比迦太基—罗马的大农场里的奴隶来得多，在这些大农场里的奴隶乃是一种不受任何制约的、理性的剥削的对象。

## 二、望族支配与纯粹家父长制

家父长制支配并非唯一基于传统之神圣性的权威。望族支配也是另外一种重要的、传统型权威的形式；我们前面已经提到过，以后也还会谈到。一旦社会名望（“威望”）在某一团体中成为支配的基础，望族支配即告出现——当然，并非所有的社会名誉皆可形成望族支配。望族支配与家父长制支配的区别在于其缺乏一种特殊的、人格性的恭顺关系（子女与奴婢的恭顺），这种恭顺关系乃是促成家团体、庄园领主团体、人身领主团体（Leibherrlicher Verband）、家产制团体之成员结合起来的动机。然而望族——由于财产、教养与生活样式等特点而使其卓立于邻人之间——的特殊权威却是奠基于“名望”。虽然这两种形态的界限并非那么明确，作一类型学上的区分还是有其必



要。“望族”权威的基础、性质及其影响力，彼此有极大差异性，我们将在更适当的地方讨论。目前我们将集中讨论奠基于传统之神圣性的权威结构中、形式上最为首尾一贯的权威——家父长制的支配。

就其纯粹类型而言，家父长制支配是不受法律制约的。旧家长死亡或因他故退位时，权力即无条件转移至新家长手中。新家长对其前任（有时甚至是其父亲）的女人，亦拥有性支配的权利。有时也会出现家权力由数人分享的例子，不过并不常见。有时家权力会分割：例如出现与表面上占优势的权威并存的、独立的家母（Hausmutter）的权威。此一现象与最古老的分工——即两性的分工——有关。例如美洲印第安人酋长中的女酋长，或者如慕塔雅瓦（Muata Jamvo）<sup>[5]</sup>王国里的女王（Lukokescha），她们在其自己领域里皆拥有独立的权威。她们之所以拥有此种地位，通常（虽然并不一定皆如此）乃是因为妇女是基本“经济”——通过耕作土地与料理食物来保持食物的不断供应——的最古老的担纲者；此外，也可能是因为在某种军事组织下，所有具备武装能力的男子皆被隔离于家庭之外的结果。

在先前论及家共同体时，我们曾举出下列诸现象：其原有的、存在于性关系与经济领域的共产制，逐渐受到限制；其“内在闭锁性”日渐增强，从家之资本主义的营利共同体中分离出合理的“经营”，“计算”与明确持分的原则愈来愈重要，女人、儿子与奴隶亦获得其固有的、个人的与财产的权利。这些发展其实也意味着对（原先）不受约束的家权力的限制。相对于（由家之营利经济发展、分离出来的）资本主义的“经营”，则为家之内部分化所出现的共同经济形式——“住宅”（Oikos）<sup>[6]</sup>。接下来我们就要分析从住宅的基础——换言之，亦即分化的家权力之基础——上发展出来的支配结构：家产制支配（Patrimoniale Herrschaft）。

### 三、家产制支配

原初当家长将其依附者（包括被视为家人的年轻男子）安置于其广大领土的份地（Landparzellen）上，让他们拥有自己的房子与家庭，并提供他们家畜（这是peculium一语的由来<sup>[7]</sup>）与农具时，只不过意味着家共同体的分散化。然而，正是这种最简单的、庄宅的发展，导致了完整家权力之无可避免的弱化。由于最初在家长与其依附者之间，并没有以一种契约方式缔结起来的结合关系（即使在今日的文明国家，也无法用契约方式来变更父权的法定内容），因此，存在于支配者与其权力服从者之间的内在与外在诸关系，在此也只能以支配者本身的利害关系与权力关系的内在结构为出发点，来加以规制。依附关系本身仍然是基于恭顺与诚信的关系上。

然而，这样的一种关系，就算最初纯粹只是一方的支配，仍然会演变出权力服从者之要求互惠，而且此一要求“理所当然”地成为社会所承认的“习惯”。住在小屋中的奴隶是在具体的皮鞭威胁下努力工作的，正如薪水与失业威胁之鞭保证了“自由”劳动者的努力工作，然而必须得有价格便宜的奴隶可以随时补充，奴隶劳动才有利可图，“自由”劳动者的补充——只要有愿意工作的——却不费一文；将其家共同体分散的支配者，基本上得依靠其（分散出去的）依附者自发性地履行义务以及（通常）他们是否有能力缴交贡纳物。因此，支配者对其权力服从者也“负”有某种义务，只是这种“负担”是基于习俗与支配者自身利益之考量，而非法律性的：首先是对抗外力时的保护与困穷时的援助，其次则是“人道的”待遇以及（特别是）对经济剥削之“惯例性的”限制。当支配的目的并不在取得货币，而是为了满足支配者本身之需求时，剥削是可以减少而须牺牲支配者之利益的。因为，当需求尚未扩展到质的要求时（原则上这是可以无止境的），支配者的需求与

其权力服从者的需求之间，仅有量的差别。这样的一种限制，对支配者而言确有实质上的利益，因为不只其支配权的稳定，甚至其生存都极端依赖隶属民对他的态度与情绪而定。

根据习俗，隶属民必须尽一切手段援助支配者。在特殊场合里，例如帮支配者还债、为支配者女儿提供嫁妆、或者当支配者被俘虏时赎回他，这种（经济性的）义务可以是无限制的。在战争或决斗的场合，则有无限限制之（人身）援助义务——他以侍从、御者、扛械者与勤务兵的身份（例如中世纪的骑士军队或古代重装步兵的场合里<sup>[8]</sup>）陪伴其主人上战场，或者以其主人之私人的、全副武装的战士的身份上战场。最后一种显然也是罗马拥有precarium<sup>[9]</sup>的客（Klienten<sup>[10]</sup>）所须提供服务的方式，precarium可以随时收回，其角色可能类似服务采邑（Dienstlehen<sup>[11]</sup>）。早在罗马内战时期<sup>[12]</sup>，部曲（coloni<sup>[13]</sup>）已负有这种义务；中世纪时，庄园领主与修道院的隶属民（Hintersassen）当然也有同样的义务。准此，埃及法老、东方君主或大庄园领主的军队，主要是以家产制的方式从其部曲中征调来的，而且以支配者的家计来装备与给养。偶尔也会征发奴隶，特别是海军（当然不只限于海军）。奴隶在古代东方可说是打有主人烙印的所有物。就其他义务而言，隶属民尚需提供赋役与服劳务、表示敬意的礼物以及定期（或不定期）的贡租，形式上视支配者的需求与自由裁量，实际上却是根据习惯而定。支配者在法律上当然仍保有任意支配隶属民的权利，习惯上最早也承认支配者可自由处置其隶属民死后所遗留下来的人与财物。“家产制”支配因此乃是家父长制支配结构的一种特殊变形——通过分配土地（有时尚包括农具）给家中年轻男子及其他依附者的方式，将家权力分散化。

将家产制关系定型化，并且在事实上限制住支配者之任意裁量权的，最初只不过是一种习惯性的因素。不过这种因素却结合了传统之“神圣化”的力量。不管何处，对任何违反惯例之纯然事实上的抗拒，都是最为有力的；此外，支配者的任何改革企图也常受到限制：一方面因为可能遭到其周围环境的责难，另一方面则是由于他对宗教力量的畏惧——不管何处，宗教力量通常都是传统与恭顺关系的守护者。再者，支配者也相当顾虑，传统的义务与权利的分配关系一旦遭到毫无根据与不公正的干预，传统的恭顺之情不免有所动摇，从而会严重影响到己身的利益，特别是经济的利益。就此而言，支配者对个别依附者之无上权力、与其面对依附者全体时之软弱无力、乃是并肩而存的。从而导致（不管何处）一种法律上极不稳定、事实上却极为稳定的秩序之形成，此一秩序缩小了支配者自由裁量的领域，而扩大了传统所制约的领域。

支配者可能希望将这种传统的秩序定制化为一种庄园规则与服务规则，就像近代工厂的工作规则一样；只不过近代的工作规则是根据理性目的合理制定的，至于庄园规则与服务规则的拘束力却是诉诸以往既存的状态——而非未来的目标。支配者所颁布的规则，对他自己显然是不具法律约束力的；不过，如果支配者得极端仰赖其依附者的好感、才能取得应有的收入的话（这有可能是因为分配给依附者的领地过于庞大，也可能是因为太过分散，也可能是因为持续不断的政治军事等问题已令其疲于奔命），他所颁布的规则即可能形成一种团体的法律，从而对其产生实际上极为强烈的约束力。因为任何一种这样的规则，都会将原先纯粹利益的团体转变成一个法律特权团体（不管是否具有严格的法学意义），提高他们对自己共同利害的了解，从而强化他们照顾自己利益的意愿与能力；结果则导致依附者团结一致（最初只是偶然性的，最后则为规则性），与支配者对抗。这正是哈

德良（Hadrian）帝政时期为皇庄所颁布的leges <sup>[14]</sup>——“敕令”而非“法律”——所导致的结果，正如中世纪“庄园法”（Hofrecht）所导致的一样。如果首尾一贯地发展下去，庄民参与下所召开的“庄园法庭”的“睿智”（Weistum），即成为上述规则之具有公权力解释的源泉 <sup>[15]</sup>。这可以视为一种“宪法”，只不过近代的宪法，其目的乃在为社会关系之理性整合、提供一个持续制定新法的基础，并划分官僚制与立法机关的权力，至于“睿智”则是用来解释传统的。

不过，一般而言很少能这样首尾一贯地发展下去，而且当家产制关系为传统所定型化时（即使是在早期阶段），即已意味着纯粹家父长制之逐渐瓦解。代之而起的是一种严格束缚于传统的特殊支配结构——庄园领主制（Grundherrschaft）。领主与庄园附庸皆束缚于一种无法单方面取消的纽带关系下。这种制度曾遍及世界各地，且有其基本重要性，只是此处无法继续探讨其兴衰过程。

## 四、家产制国家的支配结构

家产制的支配关系，就政治结构的基础而言，有其特殊的重要意义。后面会谈到的，埃及事实上就是一个单一的、在法老家产制统治下的异常庞大的庄宅（Oikos）。埃及的行政一直保持着庄宅经济的特色，罗马人基本上也一直视其为一个巨大的皇庄。印加帝国，特别是巴拉圭的耶稣会国家 <sup>[16]</sup>，则奠基于徭役基础。实际上，君侯的政治领域不只由其庄园构成，同时也还包括其政治依附者；东方的苏丹、中世纪的君侯以及远东的统治者，其实际政治权力乃是以家产制经营的大直辖庄园为核心的。就远东的统治者而言，其政治领域大体上即等同于一个巨大的君主庄园。



有关这些庄园的管理，我们可以从卡罗琳王朝所留下的管理条例，以及古罗马的皇庄管理条例中得到一个清楚的印象<sup>[17]</sup>。近东与大希腊化诸国，其领土上的居民大体上可视为君主之庄园与人身的隶属民，由其家计来管理，正如其直辖庄园一样。

当君侯以一种人身的强制，而非领主式的支配，扩展其政治权力于其家产制之外的地域与人民，然而其权力的行使仍依循家权力的行使方式时，我们即称之为家产制国家。大多数欧陆国家一直到近世初期（甚至在此之后），仍保有相当显著的家产制性格。

原先家产制的管理乃是用来满足支配者之纯粹个人的——特别是其私人家计的——需求。“政治的”支配之确立，换言之，即某个家长取得对其他家长的支配权（不过这些家长并非服属于他的家权力之下），意味着家权力之支配关系的统合，这些支配关系之间仅有程度与内容上——而非结构性——的差异。此种政治权力的实质内容，得视极端多样性的条件而定。我们所认为最具政治性的两种权力，军事与司法权力，当支配者面对其家产制的依附者时，可视此两种权力为家权力的一部分，其行使完全不受任何制约。相反的，对于并非其家族成员的人而言，首长的“司法权力”，不管在哪个时代的农民共同体里，基本上都只能扮演一种仲裁者的角色。在司法领域里，“纯然”政治性支配权之缺乏一种可以采取强制手段的自主性权威，乃是其与家支配权最显著的区别。不过，随着权力的强化，司法领主即企图篡夺“禁制权”（*Banngewalt*<sup>[18]</sup>），以巩固其地位，一直到他取得实际上等同于家父长所拥有的、基本上不受约制的司法权力为止。

对于非家族成员或氏族成员（在氏族械斗的场合）的、特别的“军事权力”，在历史早期仅见之于一种暂时性的、为了掠夺或防止掠夺的结合，通常都是服属于一个特别选出或拥立的领导者。此一领导人的支配权力结构，稍后再论。不过，如果一个政治的家产制君主的军事



权力能持续，它即会转变成一种对其政治被支配者的征调权力，与家产制依附者的军事义务仅有程度上的差异。

在家产制国家里，被支配者的最根本义务乃在满足支配者纯物质性的需求，正如家产制的家计一样，差别亦仅是程度上的。这种供应最初只是根据政治行为中间歇性的“临时行为”、提供表示敬意的礼物以及在特殊情况里的援助。然而，随着支配者政治权力之日渐持续化与理性化，供应义务亦愈形扩大，同时也愈来愈类似家产制义务。因此在中世纪时，很难分辨哪些义务是源自政治权力，哪些又是源自家产制权力。所有西洋上古、亚洲与中世纪的、基于自然经济的领土国家（*Flächenstaat*），支配者基本上都是依赖下述方式来供养：支配者与其朝廷所需的食物、衣物、武器及其他需求，都由其支配领域的各个地区按比例以实物供应；朝廷所需物资则由其驻在地的臣民来负担。一种基于实物给付与实物贡租的共同体经济（*Gemeinwirtschaft*），乃是满足家产制政治结构之需求的最主要形态。不过，其间的经济影响并不全然相同：波斯的宫廷对其（国王）所在地的城市而言，是个沉重的负担，然而基于货币经济的希腊诸国的宫廷，对其所在的城市则是收入的源泉。

随着商业与货币经济的发展，家产制支配者也许会不再以上述住宅式的方式来满足其需求，而改为采用营利经济的独占政策。这在埃及有大规模的发展，即使还在自然经济的阶段，法老也已经有其自营商业；在托勒密王朝以及（尤其是）罗马支配时期，各式各样的独占政策以及无数的货币租税取代了古老的赋役制<sup>[19]</sup>。因为在财政理性化的过程中，家产制也不知不觉地朝着基于货币租税体系的理性的官僚制行政迈进。

原先所谓“自由”的标志乃是，没有任何源自家产制关系的正规的贡租义务，提供给支配者的物资援助是自愿性的，然而支配者权力的

发展却企图通过赋役制或租税手段，迫使原先“自由的”子民负担其决斗与维持身份的费用。以此，自由子民与不自由子民的区别只不过存在于下列事实：此即，对“自由的”——亦即纯粹政治的——子民一般而言仅要求少量且明确限定的贡纳，而且有某种法律的保障。

## **五、家产制支配者的权力地位：家产制与非家产制军队；家产制支配者的政治支配——基于传统且正当的支配者权力**

君侯从其家产制之外的——亦即政治的——被支配者身上能取得多少贡纳，端视其对这些人的支配权力而定，换言之，亦即视其威望与其机器（Apparat）的性能而定；不过，这种贡纳通常还是受到传统的约束。君侯只有在某些有利的条件下，特别是他如果能拥有一支可以（不顾子民之好恶与否）任意调遣的军队，才可能敢于要求不合惯例的新贡纳。

这支军队可能由：（1）家产制奴隶、仰赖实物配给的依附者（Deputatist）、或者是部曲所组成。埃及法老、美索不达米亚诸君、西洋上古（例如罗马的贵族）以及中世纪（例如seniores [\[20\]](#)）之私人大家产的支配者，即利用其部曲组成私人的军队，打上主人财产烙印的近东人身奴隶也曾被如此利用。然而，至少就农作部曲而言，并不适合充当常备的军事力量，因为他们必须维持自己以及支配者的生计，因此通常并无余暇（Abkömmlichkeit）来应付过度的要求，换言之，他们的忠诚乃是纯然基于传统，超越传统的过度要求即可能动摇此种忠诚心。因此，家产制君侯通常会将其对政治子民的支配力量

奠基于特别为此目的而组成的军队上，这支军队与此一君侯的利害关系是休戚与共的。

这支军队也可能由：（2）完全脱离农业生产的奴隶 所组成。实际上，自从833年阿拉伯军队完全解体之后（这支军队是在神权政治的号召下以部落为单位组成，基于狂热信仰的掠夺欲乃是其之所以四向征服的担纲者），哈里发王朝以及因其崩溃而出现的大多数近东诸国，有几个世纪之久皆依赖市场购买的奴隶来组成军队。阿拔斯王朝（Abbāsīd）<sup>[21]</sup> 购买土耳其奴隶，并施以军事训练，这些土耳其奴隶由于与阿拉伯人种族有异，所有一切都须仰赖支配者，王朝因此可以摆脱由自己民族征集而来、平时纪律松懈的武力，而创出一支有纪律的军队。我们不晓得赫哈斯（Hedschas<sup>[22]</sup>）地区大家族——特别是那些互相争夺麦加（Mecca）之控制权的家族——（购自市场的）黑人奴军是何时出现的，不过在麦加的这些黑人士兵的确是为其原先设定的目标——结合于支配者及其家族的私人军队——服务，而不像那些雇佣兵与解放的奴隶所组成的军队，雇佣兵与解放奴军有时会扮演禁军的角色——改变效忠的对象，或游移于数个意图染指王位者之间。黑人奴军的数目得视这些互相竞争的家族的收入而定，收入的来源直接方面得看他们拥有多少土地，间接方面则看他们能从对朝香客的榨取中分享多少。对朝香客的榨取乃是居住在麦加的各大门阀所共同独占的货币收入源泉。

阿拔斯王朝所使用的土耳其奴军，以及埃及所使用的、购自市场的奴军（马木路克，Mameluke<sup>[23]</sup>），则与上述的黑人奴军大不相同。这些奴军军官成功地控制了名义上的支配者，虽然这些军队——特别是在埃及——的官方身份仍是奴军，而且也以身份世袭与市场购买的方式来补充兵源，然而他们事实上（且逐渐在法律上）已成为俸禄持有者（Pfründner），最后则掌握了所有的土地——最初只是充当

他们薪俸的抵押品，最后则成为领主。一直到这支军队被穆罕默德·阿里（Muhammed Ali <sup>[24]</sup>）血腥屠杀为止（1811），他们的将领实际上已控制了所有的行政体系。

奴军的存在，意味着君主拥有相当的现金资本（以购买奴隶）；他们对君主是否有好感，端视待遇而定，换言之，亦即视君主有多少货币收入而定。然而，当塞尔柱（Seldschúk <sup>[25]</sup>）军队与马木路克被赋予向土地与人民征税的权力后，经济遂走上封建化之途——土地变成他们的服务采邑，他们自己也转化成领主。军队的恣意而行所导致的、法律上赋税人口的极端不稳定（因为这些人的赋税能力已被军队视为抵押品），是有可能对商业——亦即货币经济——造成阻碍的。实际上，自从塞尔柱人取得支配权后（十一世纪中叶），近东的市场经济的确有显著的衰退或停滞。

（3）一直到十四世纪前为止，奥图曼土耳其 <sup>[26]</sup> 的支配者基本上仍只依靠从小亚细亚征发来的军队，不过由于这支军队以及土库曼（Turkmen）雇佣兵的纪律不足以担负征服欧洲的艰巨任务，乃于1330年首次组织一支职业化的“新军”（Janitscharen, jeni chai即“新军”之意）：从不同种族、不同信仰的被征服民族——保加利亚人、贝都因人（Bedouins） <sup>[27]</sup>、阿尔巴尼亚人以及希腊人——中，以著名的征调少年（Dewshirme <sup>[28]</sup>）的方式组成。每五年征调十至十五岁的少年一次：最初1000人，稍后逐渐增加，一直到达其原先计划的135 000人为止。这些少年首先接受大约五年的训练，包括信仰教育（不过并不直接强迫接受伊斯兰教信仰），然后再编入军队。

根据最初的规则，这些士兵得留在军营中过独身且禁欲的生活，接受贝克塔西教团（Bektaschiorden <sup>[29]</sup>）——其创始人乃是这些士兵的守护神——的督导，不准介入商业行为；他们只属于自己军官的司

法审判权，并拥有其他重要的特权；军官可根据年资升迁；他们享有退休养老金，出战期间则有特别津贴，因为得自行提供武器。至于平时生活则依赖某些由他们自行管理的收入。由于拥有高度特权，“新军”的地位为人所羡慕，甚至连土耳其人都希望自己的儿子能够加入。至于“新军”本身则努力让自己家族垄断这些职位。结果是：首先只限他们的亲戚、接着则只有他们的儿子才能加入新军，征集少年一事到十七世纪末实际上已废止，最后一次征集令于1703年颁布，不过从未付诸实施。从征服君士坦丁堡到围攻维也纳，这支新军一直是土耳其人向欧洲扩张的最主要担纲者。然而由于这支军队所具有的鲁莽的暴力倾向，对苏丹本身甚至都经常是个危险性的存在，因此在1825年，根据“伊斯兰教长老”（Sheich ül-Islam）的意见（Fetwa）<sup>[30]</sup>：信徒必须接受军事训练，苏丹乃征集一支伊斯兰教徒军队。新军遂发动叛乱（1826），而被屠杀殆尽。

（4）佣兵。这种军队的利用并不必然基于货币给付的形态。在西洋上古早期，我们可以发现主要是以实物给付的佣兵；不过，真正具有诱惑力的当然还是以贵重金属支付的部分。君侯因此必须有货币收入以支付佣兵，正如他必须得有资金购买奴隶以成立奴军。他从商业或（以市场为导向的）产业筹措资金，或者依赖佣兵的力量向臣民收取支付给佣兵的货币贡金。上述情况——特别是后者——必须以货币经济的存在为前提。实际上，我们可以从近东诸国（以及步入近代的西洋诸国）发现一个典型的现象：此即依赖佣兵之力的专制军事王权的出现，与货币经济的发展有显著的关联。近东的军事王权自从那时起即保持着典型的国民的支配形式，西方的军事王权如意大利城市的门阀（Signoren<sup>[31]</sup>）——极类似古代的僭主<sup>[32]</sup>——以及（更广泛言之）具有“正当性”的君主，其权力也都是以佣兵为基础的。无论如何，由于雇佣兵皆来自外族，与被支配的子民处于对立的局面，彼此



间无法达成紧密的结合，与君侯的支配权（基于共同利害关系）所形成的联结也因此特别稳固。事实上，家产制君主通常也的确喜欢招募外族人来充当禁卫军，从大卫王（以克里特岛人与非利士人为禁卫军<sup>[33]</sup>）到法国的波旁王朝（以瑞士人为卫兵）皆如此。几乎所有激进的“专制政权”都有赖于此种基础。

（5）家产制君主亦可仰赖某些从他那儿接受份地的人，这些人跟庄园农民一样，只不过以军事义务取代了经济义务，此外他们也享有一些经济或其他种类的特权。古代近东诸王的军队，即有部分由此而来，特别是埃及所谓的“武士阶级<sup>[34]</sup>”、美索不达米亚的受封战士<sup>[35]</sup>、希腊化诸国的“军事份地持有者”（Kleruchen）<sup>[36]</sup>，以及近代俄国的哥萨克骑兵。除了君主外，其他家产制支配者当然也懂得利用这种方法来建立私人的武力，这点我们在封建制之“平民的”变形里再谈。这种武力如果是由外族人所组成，即特别可靠——因为他们的存在必须有赖与君主支配权的密切结合。基于此一理由，军事份地常常会特别授予外族人，不过，异种族在此并非绝对必要的条件。

（6）存在于君主及其职业战士——亦即“领军饷的人”（Soldat）<sup>[37]</sup>——之间的共同利害关系，其实已足够坚强，种族是否有异倒也并不十分重要，此外，这种结合关系尚可通过挑选军队的方式（例如上述的“新军”）、或者赋予士兵一种有别于被支配臣民的法律性特权地位，而予以显著强化。如果家产制君主的军队并非来自外族人或贱民阶级（Pariakaste），而是来自其子民（换言之，“征兵”），那么他通常会遵照大致已确定的社会准则。握有社会与经济力量的阶层一般几乎都可免除“常备军”的义务，或至少给予他们以钱代役的机会。就此而言，家产制君主的军事力量通常都奠基于无产者或至少是无特权者——尤其是农民——的身上。以此，他即解除了那些可能与他竞争



支配权者的武装。反之，任何望族军队——不管是城市共同体的市民军，还是自由民所组成的部落军——通常都会将武装的义务与荣誉转化为支配阶层的一种特权。

从无特权——特别是经济上居于劣势——的阶层中选拔士兵，是与一种经济情境及与其相关的军事技术的发展有所关联：一方面，随着经济性营利之集约程度与理性化的增强，人们愈来愈无法自经济活动抽身；另一方面，随着军事训练重要性的增加，军事活动也愈来愈成为一种持续性的“职业”。在某种特定的经济与社会的前提条件下，上述两种现象会有助于某种望族——亦即训练有素的战士——身份团体的发展，例如中世纪的封建军队与古斯巴达的重装步兵。这两支军队成立的基础，根本上乃是因为农民已无经济余暇，以及某种配合支配阶层之军事训练的战争技术的发展。

然而家产制君主的军队则是奠基于另一前提上：此即有产阶层——例如古代与中世纪城市的商业与工业市民阶层——已愈来愈无经济余暇；此一事实配合上常备军的需要（不管是基于战争技术的发展，抑或是君主之政治目的），皆导致征募“领军饷的人”（Soldat）长期服务——而非为了偶发性战役——的必要。准此，家产制与军事王权之发展并非只是纯粹政治因素——由于领土扩张以及随之而来防卫边境的需要（例如罗马帝国）——的结果，通常也是由于经济变化的结果：亦即经济的日渐理性化，以及随之而来的、人民之中“文”“武”分途的职业专门化，这在西洋上古晚期与近代家产制国家皆曾经出现过。

除此之外，为了吸引经济与社会特权阶层加入自己的阵营，家产制君主经常会将常备军——一个有纪律且训练有素的永久性团体——里的领导职位保留给此一阶层；这些职位就像官僚制官吏制度一样，

也是一种伴有社会与经济机会的、特殊的“职业”。与望族战士不同的是，他们现在步入一个同样具有身份特权的、职业“军官”的生涯。

君主的军队具有多少家产制的性格，换言之，这支军队到底有多少程度可视为纯粹君主私人的武力，可遵照其意志而与君主之同种族的被支配子民为敌，亦取决于某种决定性的经济因素：这支军队的装备与给养依赖君主个人的资源到什么程度。军队在经济上愈是依赖君主，就愈是无条件地掌握于君主手中：因为在此情况下，没有君主的话，这支军队即无行动能力可言，其存在乃完全依赖君主与其非军事性的官僚机器。当然，在上述这样一种纯粹家产制军队与自行装备、自己给养的军队组织之间，尚存在着各式各样的过渡形态。例如，授予（士兵）土地——如我们稍后所论——乃是将装备与给养的负担，自支配者转移到士兵身上的一种形式，不过这种方式在某些状况下，会严重削弱支配者对军队的控制力。

然而，极少家产制君主会将其政治支配权力全然置于子民对其家产制军事力量之畏惧的基础上。因为一旦此种畏惧的确存在，实际上即意味着君主之极度依赖其军队；结果是支配者如果死亡、战败或发生其他类似的现象时，军队当下即告崩解、走上街头、推翻旧政权拥立新王朝，要不然就得用赏赐、承诺提高待遇等方式来赢取他们的欢心；同样的方式当然也可以买动他们背弃其原来君主。此即罗马帝国塞佛伦斯王朝（Severus）依赖军事统治的结果<sup>[38]</sup>，在近东苏丹制的统治下更是司空见惯。其结果则为家产制政权的兴替无常——亦即支配团体的极度不稳定性。就其最极端的事例而言，这可说是近东最具代表性的舞台：家产制军队同时也是“苏丹制”——支配者的命运。

然而，政治的家产制君主通常还是通过一种谅解性的共同体关系（*Einverständnissgemeinschaft*）而与被支配者结合在一起；这种共同体关系的存在与君主是否握有独立的军事权力无关，它乃是植根于此

一信仰：只要合乎传统，支配者权力的行使即为正当。在此意义上，被家产制君主“正当”支配的那些人，我们称之为“政治的子民”。他与自由身份的、司法与军事同志（Dingund Heergenossen）之间的区别乃在于，他有为政治目的纳税与服劳役的负担。他与家产制人身领主（Leibherr）之隶属民的区别则在于，（至少原则上）有迁徙的自由，土地领主（Grundherr）——而非人身领主——的隶属民亦享有同样的自由。再者，政治的子民与土地领主隶属民的劳役与租税负担，原则上是受传统所约束的，这点亦有别于人身隶属者。他与上述两种隶属民之间的另一个区别在于，他可以在现存秩序的许可范围内自由处分其财产，包括土地财产（这是他与土地隶属民的区别所在）；他可以根据一般习俗将财产传给子孙，可以不经领主同意而结婚；在面临法律诉讼时，如果 he 不想采取决斗一类的自救方式，他也可以诉诸其他各式各样的法庭，而须与领主的庄园官吏或家人打交道。直到一个普遍性的境内和平法令（Landfrieden）禁止决斗为止 [39]，这都还是他可以援引的自力救济的权利，因为原则上，他拥有武装的权利——因此也是个义务。

然而，这种武装义务逐渐转化为政治的子民必须接受君主征召作战的义务。尽管英国的国王最早主要是依赖采邑军队，稍后则依赖雇佣兵，他们仍严格要求政治的子民遵守根据财产自行武装的义务。在十六世纪日耳曼的农民革命里，根据传统而来的、持有武器的权利，仍扮演着重要角色。不过，这种仅由政治子民所组成的“民兵”，原则上只能用之于诸如防卫国土的传统性的目的，而不能让家产制君主任意用来遂行其私战。

君主的职业化家产制军队，虽然形式上是支雇佣兵，如果它也从政治子民中招募士兵，那么实质上即带有征召民兵的性格；另一方面，民兵有时也会类似职业军。英法百年战争中（1337—1453），有

许多战役并不只由骑士进行，英国的武装自耕农（yeomanry）也扮演了极重要的角色；许多家产制君主的武力其实都介于家产制军队与征集的民兵之间。这支武力愈是依赖征集民兵，就愈缺乏特殊的家产制军队的性格，君主对它的使用就愈是受限制，他对子民的政治权力也愈受传统所约制；征集的军队并不一定会无条件地支持君主去违背传统。英国的民兵并非国王的家产制军队，而是基于自由人的武装权，此事之具有重要的历史意义即在于此。因反抗斯图亚特（Stuarts）王朝违反传统的租税要求所引发的伟大革命里，民兵乃是主要的军事担纲者，而查理一世（Charles I）与获胜的国会之所以无法达成妥协，最终也是因为卡在民兵控制权的问题上。

源自政治的支配而来的、子民的租税与劳役负担，较之于人身隶属者与土地隶属者的负担而言，不但在数额上有更明确的、根据传统的约定，而且在法律上也有所区分。例如英国的“三调制”（trinoda necessitas）：亦即（1）筑城、（2）修筑道路桥梁、（3）服兵役，乃是课之于自由人的财产，而不由隶属民来负担。在日耳曼南部与西部，一直到十八世纪时，对司法领主（Gerichtsherr）的劳役义务还与源自人身领主制的各种义务有所区分<sup>[40]</sup>；在人身领主制的义务转化为要求租税后，对司法领主的劳役义务可说是唯一残存的人身负担。因此，自由人的各种负担，不管在哪儿，原则上都受到传统的约束。支配者根据特别命令——不管是否与其子民达成特别协定——违反传统所征收的租税，通常都可从其名称，例如Ungeld（恶钱）或Malatolta（非法征收的钱），找出其不正常的起源。

无论如何，家产制支配者都企图迫使非家产制的子民、像家产制子民一样无条件地服从于其权力之下，将所有权力皆视为他个人的财产，就像家权力与家产一样，这是家产制支配的内在倾向。支配者能否成功做到这一点，乃是个权力关系的问题。而且，除了他自己拥有

的军事力量外，还得视特定的宗教影响的模式与作用力而定，这点我们稍后再论。这方面最极端的一个例子乃是埃及的新王国与托勒密王朝，皇家部曲与自由地主之间、皇家土地与其他土地之间，在那儿实际上已无任何区别可言。

## 六、家产制需求的供应：赋役制与连带责任，强制团体

家产制满足其需求的方式，除了有类似于其他支配形态之处外，亦有其独自特色。以赋役制（Leiturgie）来满足支配者之政治、经济的需求，虽非家产制国家所特有，却是在家产制国家最为发达<sup>[41]</sup>。

赋役式的供应有其变化多端的形式与作用，此处吸引我们注意的是那些因赋役制供应而形成的、子民的组织。对支配者而言，赋役式的供应意指他设定一些负责的团体——他律的（heteronom）与经常是他治的（heterokephal）——以确保对其义务之充分履行。正如氏族团体必须为其成员的债务负责，这些团体也得负起其成员对君主之个人义务的连带责任。例如在盎格鲁——撒克逊民族，氏族可说是最古老的负责团体，担保其成员对支配者的服从义务。同样地，村落也得负担起其个别居民之政治与经济义务的连带责任。我们稍早也曾提到，这种连带责任可能会导致农民世袭性地束缚于其村落；个人原先所拥有的、分享村落土地的权利，可以以此方式转化为参与村落土地生产的义务——以此确保对支配者应纳的贡租。

确保赋役式供应最彻底的形式，乃是将此种农民世袭性的束缚扩大及于其他职业团体：换言之，同业公会、基尔特或其他职业团体，在此目的下被支配者设立、法律化或强制，以担保其成员所该负责的



特殊劳役或贡租。为了补偿此一负担，特别是为了维持这些人的经济能力（以确保支配者之利益），支配者通常会赋予他们对该行业经营的独占权，并将个别成员与其继承人（包括人身与财产）皆束缚于此团体。这种义务可能是某个特定行业的特殊贡纳，例如军用物资的生产与维修，也可能是其他的负担，例如普通的战争税或其他税捐。

也有人认为印度的种姓制至少有一部分是源自赋役制，不过关于这点我们目前尚无足够证据。中古时期的行会被用来作为一种提供军事、政治及其他贡纳的官方职务（Offiziat），这点对行会制度的普及化到底扮演了多重要的角色，还是个极值得怀疑的问题。印度种姓制的起源，最主要的因素无疑得归诸巫术性宗教、身份以及种族的差异；至于行会的起源则由自愿性的团体扮演主要角色。

不过，强制性的赋役团体确为极普遍的现象，而且绝非仅见之于家产制的支配，虽然在家产制支配里有其最为彻底的首尾一贯性。因为，对这种政权而言，子民的存在乃是为了满足支配者的需求，由此更进一步认为子民的经济活动之配合赋役制的义务、乃其存在的理由。据此，以赋役制的方式来满足需求特别盛行于近东：埃及、一部分希腊化世界、晚期罗马与拜占庭帝国。这种方式亦可见之于西方，只是较不彻底，例如英国的行政史上，赋役制即曾扮演相当重要的角色。不过在西方，赋役制的束缚通常并不以人身为对象，而是以财产，特别是土地财产。它与近东的赋役制仍有共同之处，此即用来担保个别成员履行其应尽义务之强制性团体的存在，此外，至少在事实上，此一团体可拥有其行业的独占权。

事例之一即为公共治安的担保制——在英国称为“自由人连坐法”（frankpledge）<sup>[42]</sup>：邻里团体对其成员之违反治安的行为、政治态度皆负有强制性的连带责任。除了英国之外，同样制度亦可见之于东亚（中国与日本）。为了维持治安，邻里被编组为五户（日本）与十



户（中国）的团体，彼此负有连坐之责。这种组织早在诺曼人征服以前即已存在于英格兰，而且成为以后诺曼人行政的基础之一。其成员对罪行负有连带责任的强制性团体，当其成员（邻人）涉及某一罪行而被起诉时，即须出庭提供关于刑责之有无的相关证据（陪审制即源自于此）、“判决发现人”（Urteilsfinder）的出庭与作成判决

（Urteilsfällung）<sup>[43]</sup>；此外并负责民兵的征集、军事性的“三调制”，以及各式各样的公共义务。这些强制性团体至少有一部分是特别为了上述目的而成立的，特别是以土地财产为基础来担保公共义务之履行。这些团体若有“误判”、或其他违反应负之公共义务的情况时，国王即可加以处罚。至于这些团体则要求其成员以人身及财产来担保，政治性的各种负担因此通常都会与最实在的财产——一个人的土地——联系在一起。基于上述之功能，赋役制的强制团体乃成为此后英国之地方团体（亦即地方自治）的基础。此一发展有下列两个层面：

（1）支配者所要求的义务如何分配于其成员，成为该团体内部自行处理的事务；（2）某些只能由富裕成员承担起来的义务，即被委托给这些成员，然而由于这种义务有其附随的影响力，这些富裕成员遂将此义务视为其阶层的身份权利而加以独占，治安长官（Justice of Peace）的职位即为一例。

此外，在家产制行政里，任何政治性的义务都有转化为一种非人格性之固定负担的内在倾向，换言之，即以具体的财产——特别是土地、或者是工场与店铺——为对象来课征贡纳。当赋役式的集体义务无法将个人世袭性地束缚住，且其负担的义务是可以转让的情况下，即会出现上述现象。因为在此情况下，支配者一般而言只能依赖那些永远可见可及的事物——在英国称之为“可见的有收益的财产”——来满足其需求，基本上也就是土地。因为，如果要在每一个别的场合里掌握住负有义务的每个人，支配者即须拥有一个极为庞大的强制机器，

强制性团体的出现正是为了解决此一（掌握住每个人的）难题。然而，如果没有支配者强制机器的支援，这些强制性团体也会面临同样的困境。

准此，以赋役制的方式来满足需求可以有两种非常不同的发展。一个极端的例子即为导向具有强烈独立性的、地方望族的行政：附随于这种行政的乃是一种特殊之负担的体系，其数额与种类受传统所约束、且附着于特别的财产对象之上。另一个极端的例子则为一种子民之总体的、人身的家产制隶属关系之发展：每个人皆被世袭性地束缚于其土地、职业、行会与强制性团体；在此情况下，每个子民皆暴露于支配者纯然恣意的无厌诛求之下，约束这种诛求的力量是极不稳定的——因为，支配者基本上仅在乎其子民是否有能力继续负担对他的义务。支配者自身的家产制权力地位，特别是他可用来压制其子民的家产制军事力量，如果在技术上有高度发展，那么第二种类型——总体性的隶属关系——就愈容易实现。不过，大多数的例子乃是介于其间。

我们在前面已讨论过支配者的军事力量（家产制军队）的重要性及其种类。只是，除了军队之外，支配者能否拥有一个可以自由调度的官僚强制机构，对其向子民所课征的负担的质与量，具有重要的意义。如果支配者想追求的是最大限度的个人权力地位，那么就不可能——也不合其目的——将所有必要的勤务皆转变为基于连带责任的赋役制：他永远需要一个官吏群（Beamtentum）。

## **七、家产制官职，家产制官吏与官僚制官吏的差异**

在最单纯的情况下，君侯的直辖领域包括有自己的家计，以及一个庄园隶属民的复合体，庄园农民的家计亦在其中。这已经需要一个有组织的“管理”，以及由此而来的适当的职务分配，其发展程度与其领域成正比；对于附属的政治管理，情况更是如此。

家产制的官职 于焉成立。源自家计管理的宫内官职在世界各地皆大同小异。除了家里的祭司与（有时）个人的侍医外，还有负责各部门的主管：例如监督膳食与厨房的 Truchsess，监督酒库的 Kellermeister 或 Mundschenk，监督马厩的 Marschall，监督仆婢与从臣的 Hausmeier（宫宰），监督劳役的 Fronvogt，监督服饰与军需品的 Intendant，监督库藏与财政的 Kämmerer，与负责整个宫廷管理的 Seneschall <sup>[44]</sup>。如果家计管理有必要增设部门，即会另行设置监督者。一直到本世纪初，奥图曼土耳其帝国宫廷职官的划分仍相当奇特。任何超过直接家政范围的事务，最初都会交付给家计管理部门中最为相关者，例如骑兵指挥官一职即由马厩的监督者 Marschall 来担任。

所有官员除了其本身职务外，尚须随侍君主、有时并须代表君主；他们与官僚制行政不同之处在于欠缺职务的专业化；另一方面，他们也像官僚制官吏一样，会逐渐形成一个有别于被支配者的身份团体。庄园依附者或人身依附者的“卑贱的职务”（sordida munera）或“奴隶的劳务”（opera servilia），不管是在古代晚期抑或中古时期，皆有别于上述那些高级的、宫廷的、管理性质的服务与义务。这些职务是交付给“家士”（Ministeriale），而且——至少在为有势力的支配者服务的场合下——稍后亦被自由人视为值得担任的职务。

支配者首先（而且也是最重要的）从他的人身依附者——奴隶与隶属民——中拔擢官吏，因为只有这些人的忠诚服从是他可以完全信赖的。然而，一个政治的管理极少能完全依赖这些人，一个政治的支

配者经常也被迫得从家产制之外来拔擢其官吏，不只因为当子民看到非自由人不管在权力或品位皆爬到他们头上时会感到不悦，而且也因为直接的管理上的需求，以及与前家产制时期管理形式的一脉相传。另一方面，自由人如果想以为一个支配者的服务来交换上述的明显利益，那么他首先就得服属于支配者个人的权力之下。因为只要情况允许，支配者都会坚持出身家产制之外的官吏、也得跟非自由人出身的官吏同样接受人身隶属关系。在一个家产制国家里，官吏必须得是君主的“家人”（familiaris [\[45\]](#)），这点通贯整个中世纪皆然。例如意大利南部的安茹王朝（Anjou）家产制国家 [\[46\]](#)，这是某个这方面的权威告诉我的 [\[47\]](#)。

在德国，成为家士的自由人首先得将其土地献给支配者，再以服务采邑（经过适量的增加）的形式领回。家士乃源自非自由人阶层，这一点在经过长期争辩后，今日殆无疑义，然而我们同时大致也可确定，家士之成为一个特殊的“身份团体”，乃是由于接受骑士生活样式的自由人之大量加入。在西方各处，特别是在英格兰，家士皆被“骑士”阶层视为身份相称而予以吸纳。实际上，这点也意味着他们的地位已大致固定，因此支配者对他们的要求也受到明确的限制。在此之后，支配者只能向他们要求合于习律的、适合骑士身份的服务，而且一般而言，在与这些人交往时，他也必须遵守适当的、合于骑士身份的习律，这点成为不证自明的道理。

当支配者颁布“服务规则”，因此而创出“服务法规”（Dienstrecht）时，家士的地位乃得进一步的定型化。因为这些服务法规会导致他们成为一个法律上的自主团体（Rechtsgenossen），这正是中世纪各种服务法规所产生的结果。随之而来的是，这些团体的成员垄断了官职、建立明确的规则——特别是他们的同意权——来规制新成员的加入，服务与报酬也加以限定，从而形成一个（不管从哪

个角度而言) 闭锁的团体, 支配者也必须与其打交道。以此, 支配者除非得到法律判决, 否则即不能剥夺一个家士的服务采邑, 而在西方, 这样的判决必须来自于一个由家士所组成的法庭。最后, 当官吏或其中某些官吏(例如朝中高官) 要求支配者在选任其制定政策的官吏时、必须根据他们的提案或权威的推荐, 则官吏的权力达于顶点。官吏的这种要求, 有时的确可以实现。

然而, 几乎在所有例子里(亦即支配者被迫根据其顾问的意见来选任最高官吏), 这些顾问并非官吏(尤其不是家士), 而是来自大封臣或地方望族——这些人乃是“身份团体”的代表<sup>[48]</sup>——所组成的“顾问”会议。照中国古典传统而言, 理想的皇帝乃是根据其朝中重臣的推荐来任命最有能力的人为宰相, 只是我们还不晓得这些重臣究竟是自主性的望族、封臣, 还是官吏。英国的贵族在中世纪时也不断重复同样的要求, 不过我们可以确定其中仅有一小部分是官吏, 而且这点对其出任官吏的资格亦无助益。

只要情况允许, 支配者当然会设法避免官职为身份团体所垄断与官职义务的定型化, 其方式则是任命世袭性的人身依附者或外族人, 因为只有这些人是完全仰赖他的。官职与官职义务愈是定型化, 支配者就愈是希望能摆脱这种垄断, 特别是当有新的职务出现而必须设置新的官职时; 在此情况下, 支配者有时的确也能成功做到这一点。然而, 支配者无论如何总是会遭到当地人的官职候补者——有时且包括子民——的强烈反对。这点涉及地方望族企图垄断当地官职之斗争, 稍后再论。不过, 只要支配者新设一个典型的与有利可图的职位, 某个特定阶层就会企图垄断此一职位, 这是他不得不面对的, 至于他能抵挡这种强烈的利害关系到什么程度, 则是个权力的问题。

家士的垄断性的权利共同体, 以及由此而形成的家士与支配者之间合作性质的结合, 主要乃是个西方法律所导致的现象。不过, 某些



痕迹亦可见之于他处。根据拉特根 (Rathgen) <sup>[49]</sup> 所言, “藩”——亦即大名与其自由从士 (武士) 的共同体——被认为乃是支配者 (大名) 可资利用的支配权的持有者。无论如何, 由于上述缘故, 这种合伙权利 (Genosserecht) 的形成从未能如西方一样的贯彻。

官职权力的定型化, 以及上述权利共同体成员之官职持有者对官职权力垄断性的占有, 导致了家产制之“身份制”的类型。

家士之垄断宫廷职位可视为宫廷服务俸禄之一例, 在政治领域里, 同样的例子则可见诸英国律师 (bar) 之对法官 (bench) 职位的垄断。在宗教史上, 同样的例子则可见诸伊斯兰教“学者” (Ulema <sup>[50]</sup>) 之对“卡地”“传法者” (Mufti <sup>[51]</sup>)、“教主” (Imam <sup>[52]</sup>) 等职位的垄断; 西方类似的学位持有者对圣职俸禄也有各式各样的垄断。然而在西方, 家士官职地位之定型化, 赋予个人对于特别授给他的官职之一种较为明确的、身份的合伙权利, 在东方则大体并非如此, 东方的官职制度的确是高度定型化的, 然而官职持有者个人仍然是可被自由任免的。此中因素——如我们稍后所见——乃源自于缺乏作为西方发展之基础的、某种特定的“身份”特质, 以及东方支配者的军事权力地位、不管是政治还是经济基础上、皆与西方的支配者有所差异之故。

家产制的官吏制度也可能由于、逐渐的职务分化与理性化, 特别是由于文书利用的日增, 以及职位层级制度的出现, 而具备有官僚制的特征。然而, 如就其社会学的本质而言, 纯正的家产制官职与官僚制官职, 其形态呈现愈是纯粹, 则其差异愈大。

尤其是, 家产制的官职根本就缺乏区分“私人”与“官职”领域此一官僚制的特征。政治的管理也被视为支配者纯个人性的事务, 政治权力被视为其个人财产的一部分, 可以通过收取贡租与规费等方式加以利用。其权力之行使因此乃是全然恣意性的, 至少在并未受到 (或多或少) 神圣传统之干涉的范围内是如此。除了传统所定型化的职务



外，在所有政治事务范围内，支配者个人的恣意亦决定了其官吏的“权限”。

这些官吏的权限——如果我们还是要用这个特殊的官僚制的概念的话——最初是完全变动不居的。每个官职的确都有某些具体的目标与任务，然而其界限通常含混不清。当然，就这一点而言，其他的官吏与家产制官吏最初亦无甚差异。只有在互相竞争的支配者权力下，才会创出定型化的界限，以及某种类似“明确的权限”的概念。然而，在家产制官吏的场合里，之所以如此乃是由于官吏视官职为其个人的权利，而不像在官僚制国家，是因为即事化的利害关系——职务的专业化以及为被支配者提供权利保障的努力——的结果。

因此，这种官职权力之拟权限性限制的出现，主要乃是由于诸多家产制官吏彼此经济利益互相竞争的结果。除非受到神圣传统或支配者的限制，官吏基本上可自由行事，因此支配者及其官吏在处理每一事务时，皆要求报偿，不管其数额是任意决定抑或根据明确的价目表。这些收入如何分配乃成为职务权限逐渐明确划分的原动力，原先在家产制国家的政治 范围内，是几乎完全没有权限划分这回事的。例如，为了守住其规费收入，英国的律师坚持法官必须完全从他们之中任用，而且只有接受他们法律训练的学生才准担任律师；大学毕业的罗马法学生因此乃被排除于外，同时也阻断了罗马法的承受，这点恰与欧陆诸国相反。为了争取规费，俗世法庭与教会法庭、习惯法法庭与大法官法庭 <sup>[53]</sup> 以及三个势力强大的法庭——财务法庭、民事诉讼法庭与王室法庭 <sup>[54]</sup>——相互间及与其他地方法庭之间展开斗争。法庭管辖权的归属问题，大多数情况下皆由各个有兴趣争取规费的法庭相互间的妥协来决定，基本上并非（更谈不上纯粹）根据理性的、即事化的考量。由于管辖权经常有重叠之处，相互竞争的法庭为了吸引

顾客，乃使出各种手段，包括（特别是）比较方便的诉讼上的拟制[55]、较低的规费以及迎合公众之意的判决等等。

然而，这个例子里所涉及的官职是已经永续化与定型化了的，这种现象即使是在一个庞大且持续性的政治结构里，也是渐进而来的。一开始时，“特别设置”的官吏，其权力通常乃是局限于具体的、即事化的目的，然而其任用却是基于个人的信赖，而非即事化、技术性的资格。只要一个庞大政体的行政是家产制的，任何想要确定“权限”的尝试，都会失陷在官衔——其意义似乎毫无准则可言——的迷宫里；亚述帝国可说是个典型的例子（即使是在其国势最为鼎盛时期）[56]。当支配者的政治运作皆从属于其纯经济性的关怀时，这些运作即可视为辅助性的，其使用仅凭需要与随机性而定：政治的管理最初可说是“特设性质的管理”，支配者将某些事务交付某人（多半是个宫廷官吏或食客），因为这个人可能最适合处理此事，而且（尤其是）也由于他最接近支配者。支配者个人的恣意、好恶，在此乃是决定性的，这是个原则性——而不仅是个事实性——的现象，不管何处皆然。

这点也适用于被支配者与官吏之间的关系。官吏“可以”任意行事，只要他不违反传统的力量以及支配者的利益——维持臣民的服从态度与付税能力。官僚制行政之具有明确拘束力的规范与规则，在此则付之阙如。除非支配者的权力受到被支配者个人明确权利的限制，否则不管是异例的问题抑或客观性质的重要问题，只要是力所能及的范围内，支配者皆倾向随机性地处理事务。以此，官吏在执行支配者的权力时，是在两个通常互不相干的领域内进行的：一个是受制于具有拘束力之神圣传统与个人明确权利的领域，另外一个则是弥漫着支配者个人独断意志的领域。官吏因此不免会陷入矛盾之中。违反旧习不免会冒犯了（或许）有危险性的力量，然而不服从支配者的命令则

是对其禁制权的违法侵犯，违反者——用英国法律术语来说——即在支配者的“慈悲”（*misericordia*）之下：换言之，即在其专断的处罚权（*arbiträres Bussrecht*）之下。存在于传统与支配者禁制权之间的冲突，一旦出现即无法调解。即使是政治的官职权力（在一明确的管辖领域之内）已经稳固确立之处，例如诺曼人统治时期英国的郡守，统治者原则上仍可依照自己的自由意志，停止其职务、免除其（对第三者的）管辖权、或订正其职务。

因此，与官僚制相反的是，家产制官吏的地位乃来自其对支配者之纯粹人身性格的隶属关系，其面对子民的地位也不过是此种关系的一个外延。就算政治的官吏并非人身性的宫廷隶属者，支配者也会要求他在职务上无条件地服从。因此，家产制官吏的职务忠诚并非对即事化任务的一种切事性的职务忠诚（职务忠诚的外延与内涵乃由此种任务来界定），而是一种婢仆的忠诚，奠基于对支配者之严格的人身隶属性关系上；这种忠诚乃是（原则上）无止境的恭顺——忠诚义务的一部分。

在日耳曼人国家，国王对不服从的官吏，即使是自由人，也经常以疏远、髡刑、死刑来威胁 [\[57\]](#)。不过，在面对其他人时，则官吏也分享着支配者的权威，因为——而且也只限于如此——他乃是人身性地服属于支配者的权力。在日耳曼人国家里，只有国王官吏的人命金（*Wergeld*）数额可以提高（不问其身份如何） [\[58\]](#)，自由人的法官则不然；而且无论哪儿，宫廷的隶属官吏经常很容易爬升到自由人臣民之上，尽管他自己并非自由人出身。

所有家产制政体的服务规则（类似我们现代概念里的“行政规则”），究其实，也只不过是来自支配者之授予或恩宠的、个人性的纯粹主观性质的权利与特权；实际上，这也可说是家产制国家公共规范之整个体系的一般性现象。官僚制国家之客观的规范、以即事化目的

为取向的就事论事的态度，在此是付之阙如的。官职与公权力的行使，乃是为了服务支配者个人，以及得到此一职位的官吏个人，而非“即事性的”目的。

## 八、家产制官吏的生计：实物俸禄与规费俸禄

原初家产制的官吏，就像任何家族成员一样，都是依靠支配者的餐桌与库藏来维持其生计。作为家共同体基本要素之一的同桌共食，有其广泛的象征意义，其发展亦远超乎原有领域，只是我们此处无法详论。不管怎么说，家产制官吏，特别是其中高位阶者，长期保有分享支配者餐桌食物的权利（当他们逗留在宫廷时），就算是支配者的餐桌对他们的生计早已不具任何重要性之后，仍然如此。

家产制官吏的脱离此一亲密共同体，自然意味着支配者直接控制权力的松弛。支配者当然可以使官吏的经济报酬完全依赖于自己的恩惠与意志，从而置此官吏于一极不稳定的地位上；但是这并不适合一个较大规模的官吏机构，而且有关的规则一旦确立，支配者再去破坏也不免会带来危险。因此，依赖支配者家计来维持的方式，很早即转变成赐予（拥有自己家计的）家产制官吏俸禄或采邑的方式。

我们首先处理俸禄（Pfründe）的问题。此一重要制度——通常也意味着一种明确的“官职持有权”，以及由此而来的官职之占有——在历史上有极端多样的发展。最初的俸禄乃是——例如在埃及、亚述与中国——来自支配者（国王或神）库藏与谷仓的实物配给，通常是终身享有的。例如在古代近东，当神殿祭司的同桌共食制崩解之后，即出现依靠神殿谷仓的实物配给制。稍后，这种实物配给转变成可以让渡、甚至可以分开来商量（例如每个月不同日子的配给）的对象。

因此，它们可说是近代政府债券的一种、自然经济阶段的前驱者。我们称此种俸禄为实物俸禄（Deputat Pfründe）。

俸禄的第二种类型为规费俸禄（Sportel Pfründe）：支配者将特定的规费授予其代理人，这种规费是支配者或其代理人可以因执行职务而期待的报偿。这种类型的俸禄使得官吏更进一步独立于支配者的家计之外，因为它乃是以（相对而言）来自家产制之外的收入为基础的。早在西洋上古时期，这种俸禄就已经变成可以用来（纯粹）交易的对象。例如，古代城邦的大部分祭司职位，都是公开拍卖的，虽然这些职位实际上都具有“官职”的性格，而非自由职业（反之，亦非门阀的世袭财产）。我们还不晓得在古埃及与近东，俸禄的买卖盛行到什么程度。不过，从他们习惯将官职视为一种“糊口之资”看来，在那些地区若有这样的发展似乎也不稀奇。

最后，俸禄亦可采取职田或服务领地等土地俸禄的形式，提供给官职持有者使用。这种形式的俸禄最为接近“采邑”，并同样给予俸禄持有者（对支配者）较大的独立性。支配者的官吏与“从士”（Degen [59]）并不见得就都喜欢脱离其共食团体，因为这意味着他们必须独立背负经济的风险与家计重担。不过，建立一个家庭以及独立的期望终究还是占了上风，而且，从支配者的角度而言，也有必要减轻自己家计的负担，因为随着共餐伙伴的增加，支出已急遽成长至无法控制的地步，而家计却仍不免受到收入变动的影响。然而，对于一个拥有家庭的世俗官吏而言，从支配者的餐桌分离出来显然会直接导致他们追求世袭性地——而不只是终身的——占有俸禄。这种世袭性的占有涉及采邑的形式，有关其过程我们将在他处再论。

俸禄的占有在近代家产官僚制国家的初期特别显著。这种过程各处皆曾发生，罗马教廷与法国是最强烈的，英国则较不明显，因为那儿的官吏为数不多。规费俸禄是最成问题的。这种俸禄是由支配者授



予其亲信或宠幸、并允许他们雇用（多少是）无产身份的代理人来负责实际工作，或者将这种规费俸禄以固定的租金或一次付款的方式转让给有兴趣的人。以此方式，俸禄（亦即官职）乃成为租赁者或购买者的家产，其中可有极端多样的变化，包括世袭性与可以让渡的。首先，官吏（俸禄持有者）可以将其俸禄转让给有兴趣的人以交换报酬，同时则向支配者要求推荐继任者的权利——此一继任者也就是向他购买或租借俸禄的人。类似的现象亦发生在官僚群（例如法官团），他们也会要求推荐继任人选的权利，而在整个同僚的共同利益基础上设定将俸禄（职位）转让给他人的条件。

支配者当然想要（不管以什么方式）分享这种转让所得利益，因为这个俸禄是他所授予的，而且原初并非终身享有的；因此，他会设法确立一些转让的原则，其结果则各有不同。对罗马教廷与各君侯国家而言，官职买卖——亦即以闲散官的形式大量制造规费俸禄，从而使规费收入资本主义化——成为一种弥补他们额外支出的、最为重要的财政运作。在教皇国，其“亲族”（Nepoten）财产大多皆来自规费俸禄的利用 [\[60\]](#)。

在法国，俸禄之成为（实际上的）世袭制、且成为可以买卖的对象，乃是从最高法院（parlements） [\[61\]](#) 开始，随后则及于所有财政与行政官，包括prévôts [\[62\]](#) 与baillis [\[63\]](#) 等地方长官。当一个官员引退时，即将其俸禄售予继任者。死亡的官员的继承人也要求同样的权利（官职世袭权，survivance），因为官职已成为财产。经过几次尝试禁止此一弊端而徒劳无功后，国库从1567年也开始参与交易，官职继承者必须交付一定的金额（官职移转税droit de resignation [\[64\]](#)）给国库。到了1604年，这种交易即在保列（Charles Paulet）的建议下形成一个制度，并称之为Paulette [\[65\]](#)。官职世袭权得到确认，国王收取的



官职移转税则大幅削减，取而代之的是，官职持有者每年得付给国王其买官费用的百分之十二至十三，而此一收益权又由国王每年出租（第一个租赁者即为保列）。俸禄的价格随着官吏规费所得的增加日益上涨，这也意味着租赁者与国王收入的提高。

然而，官职占有的结果导致官吏实际上无法免职（特别是最高法院的官员）。因为除非国王退还该职位的售款，否则即无法免去该官员，而国王是不太容易下定决心这么做的。一直要到1789年8月4日，法国大革命才彻底废除了官职的占有，尽管如此，也还付出超过三亿多里佛的补偿金。另一方面，如果国王想将自己意志强加之于最高法院，最高法院在最极端情况下也会施出大罢工的手以迫使国王让步——集体辞职，迫使国王退还所有当初购买这些俸禄的款项。这种事例在大革命之前曾出现多次。

被占有的俸禄曾构成“法服贵族”（Noblesse de la robe <sup>[66]</sup>）——法国重要的身份团体，曾在“第三阶级”（tier état <sup>[67]</sup>）与国王及土地、宫廷贵族的斗争中，扮演领导角色——的最重要支柱。

中世纪基督教会圣职者的生计，主要是依赖土地俸禄或规费俸禄来维持。原初，圣职者是依靠以供奉形式提供的共同体财产来给养的，这是早自其有必要将教会服务当作一个“职业”以保障其经济生活以来即如此。这种方式反过来则使得专业圣职者完全依附于主教，因为他单独掌握了上述财产的处分权。这是以城市——城市为当时基督教的担纲者——为基础的古代教会的一般情况。撇开某些特点不论，教会可说是某种官僚制之家父长制的变形。

然而在西方，宗教的城市性格渐趋消灭，基督教也传入仍处于自然经济状态的农村地区。某些主教（特别是在北方）不再居

于城市。许多教会成为农民共同体或庄园领主所拥有的“私有教会”（Eigenkirche [\[68\]](#)），圣职者也往往成为庄园领主的依附者。就算俗世的（教会的）建立者与所有者采取比较委婉的方式、捐赠给教会固定的地租或田产以维持其生计，他们还是会坚持任命（或甚至免职）教区牧师的权力；这种情况自然从根本上严重削弱了主教的支配权，同时也严重影响到圣职者的宗教关怀。

早在法兰克王国时期（八、九世纪），主教即尝试以振兴共同体生活——至少是针对修会的圣职者——的方式来防止俸禄的被控制，只是泰半皆未能成功 [\[69\]](#)。不断出现的修道院改革运动所针对的目标即为修道院共产制的衰微——这是东方教会（东正教）典型的现象，那儿的修道士转变成（不住在修道院的）俸禄持有者，修道院本身也变成贵族的慈善机构。另一方面，主教也无法阻止圣职者地位的俸禄化（Präbendalisierung）。北方的主教辖区——特别是那些仍坚持住在城市的主教——过于庞大，而有分割的必要，这有异于南方大多数城市皆只有一个主教的情况。由于许多教会及其财产来源皆控制于私人手中，主教并不能将它们视为可以自由支配的官职财产，虽然整个环境已逐渐适合教会法的实施。俸禄是在成立教区时设定的，只有一部分是由主教授予。在欧洲的新布教地区，俸禄及其附随的财产，乃是由有力量的俗世（教会）建立者所提供的，他希望仍能保持对这些土地财产的实质控制。虽然面临着教皇对至高权力的要求，主教的地位仍可说是如此，他们最初几乎完全是由（接受教会与规制教会的）俗世支配者所自由任命的，而且由于成为支配者的重要心腹，他们也逐渐享有许多政治权利。以此，教会层级秩序的发展乃循着分权化的轨道进行，在此同时，俗世支配者则占有教会保

护权 (Patronage)，教会官吏从他那儿接受俸禄而成为家中牧师或封臣，换言之，教会官吏亦服属于俗世支配者的权力之下。

并非只有封建诸侯才迫切需要这些有学问、懂得书写的教士——他们没有家庭牵挂、就劳动力而言便宜且能胜任，而且不必害怕他们会世袭性地占有官职。威尼斯的海外殖民地行政，一直到主教叙任权之争为止，一直是控制在教会与修道院的手中。叙任权之争，对于城市官僚制的形成乃是件划时代的大事。因为随之而来的教会与国家的分离，导致了教士对总督之忠诚誓言的废除，并废止了总督举办、监督、认可及叙任教士之选举的权力。一直到那时（叙任权之争）为止，教会与修道院直接租借与管理殖民地，或者可说是殖民地聚落的中心，因为他们对内扮演司法官的角色，对外则为威尼斯利益的代表。

撒利安王朝 (Salian [\[70\]](#)) 时期日耳曼人帝国行政及其政治权力地位，主要乃是奠基于对教会财产的支配权，以及（尤其是）主教的服从之上。众所周知，格列高利教皇的反击，即针对此种将圣职俸禄用之于俗世目的的行为。此一反击有其相当收获，不过却局限于极小的范围。教皇逐渐取得对出缺的俸禄的处分权，此一过程于十四世纪初发展至最高潮。

俸禄在十四、十五世纪时成为教会与世俗权力间“文化斗争”的主题之一 [\[71\]](#)。通贯整个中世纪，圣职俸禄乃是为“精神文化” (Geisteskultur) 服务的基本资源。特别是中古晚期（直到宗教革命与反宗教革命时期为止），俸禄乃是当时之“精神文化”担纲者阶层所赖以生存的物质基础。教皇将俸禄的支配权授予大学，从而使得中世纪的知识阶层得以兴起，除了僧侣之外，此一阶层在学术工作的保存与持续发展上，扮演了最为重要的角色；此外，教皇也将大量俸禄赐予自己欣赏的人（其中有许多学

者），使他们得以摆脱官职的负担。然而在此同时，由于教皇在赐赠俸禄时，丝毫未曾顾及民族的差异，因此激发了知识分子（特别是北方诸国）针对罗马教廷的、民族主义的激烈反抗。此一因素在宗教会议首位权运动（konziliare Bewegung [\[72\]](#)）中，扮演了重要角色。

此外，国王与贵族不顾教会法的禁令，仍然继续夺取对圣职俸禄的控制权。从十三世纪以来，英国诸君即不断大规模地进行此事，主要是为了确保其政府能得到廉价且值得信赖的劳动力。教士的受雇于政府，也使得英国国王得以摆脱对家士的依赖：这些家士的服务乃是系于世袭占有的服务领地，这种方式已形僵化，而且无所用于理性的中央行政。独身的教士比起得供养家庭的官吏而言，要来得便宜，也没有理由要求世袭性地占有其俸禄。由于对教会拥有控制力（这点对此一事件具有极为具体的意义），国王可以从教会财产中拨付年金（Collatio [\[73\]](#)）给教士。教士在当时大量地取代了旧型的官吏，以至于今日我们仍用 clerk 一词（原意为“教士”）来称呼官吏。大贵族的势力则仍强大得足以保住对许多俸禄的控制，或至少能强迫国王依照他们的期望来处置这些俸禄。大规模的俸禄买卖即始自于此时。从而导致宗教会议首位权运动时代、有关俸禄的斗争中，相关者——教廷、国王与贵族——间极为复杂的权力关系。

有时候国王与议会（贵族）联手反抗教皇，以便将俸禄保留给本国的所有者或候补者，有时国王则与教皇联手照顾彼此利益，而牺牲本国的利益。然而教皇还是无法改变教士官职俸禄化的本质。就算特伦特大公会议也无法改变大量教士官职——特别是正规的教区教士，他们仍保留某种有限的、且也有效的“官职持有权”——之俸禄化的性格。近世教会财产的世俗化 [\[74\]](#)，使



得教会及其官吏的经济支出必须编入国家预算，进一步确立了上述的官职持有权。只有在近代教会与国家的“文化斗争”出现之后 [75]，尤其是“国家与教会的分离”，才提供给天主教当局——在他们以另一套可以“自由撤换”（*ad nutum amobile*）教会官吏的制度取代俸禄制度之后——废除存在于世界各地的“官职持有权”的机会。只是教会制度这个极为重要的转变却几乎没有受到任何注意。

俸禄的买卖基本上只限于规费俸禄，因此乃是发达的货币经济的一个产物。货币规费重要性的日渐增加，以及投资财富于此种货币规费之收入的倾向日渐加强，乃是以货币财富的出现为前提的。中世纪末期、尤其是近古初期（十六至十八世纪）所出现的俸禄买卖，不管是质或量上，皆非其他时代所能比拟，虽然类似的发展可见之于各个时代。有关其在西洋上古时期的重要萌芽，我们已经述及。在中国，由于官职制度的特殊结构（稍后会述及），官职俸禄并未被占有，其买卖也从未得到法律的认可。尽管如此，在中国，官职在大多数情况下还是可以仅凭金钱之力——以贿赂的方式——即可取得。而且，虽然俸禄的合法买卖并非一个普遍现象，俸禄到的确是普遍存在于各处的。

在中国与近东，受教育、奋发向学或取得学位的目的乃在获得俸禄，这点跟西方并无二致。最能清楚呈现这点的就是：在中国，对于政治上的越轨行为、最具特色的惩罚即为停止某一省份的科举考试，换言之，即暂时将此一省份的知识阶层排除于官职俸禄之外。占有俸禄的倾向也是普遍存在的，虽然结果各有不同。特别是够资格的候补者基于自身的利害关系，往往会形成一种有效的、制衡俸禄之占有的力量。伊斯兰教“学者”（*Ulema*）——亦即通过包括“卡地”（法官）、“传法者”（以“意见”

来答复问题的教会法律学者）与“教主”（Imam）等官职考试的候补者的身份团体——的俸禄，通常只限于短期授予（一年至一年半），以便加速其在候补者之间的流通，由此而强化他们的团体精神，并抑制个人的占有欲。

除了其正规、经常性的收入外（实物配给、有时则为地租或规费），家产制官吏如果立下特别功绩、或者碰到其主子情绪好的时刻，还可收到额外赠品。这些物资来自支配者的库藏：亦即贮藏贵金属、珠宝与武器的宝库，有时则是他的种马场。贵金属在此特别有用。由于官吏对支配者的好感有赖于后者对他们的功绩提供适当的报偿，“财宝”之拥有，不管在哪儿都是家产制支配之不可或缺的基础。因此，古代北欧游唱诗人的隐语里，称呼国王为“财宝施予者”（Ringebrecher <sup>[76]</sup>）。宝库的得失，经常可以决定王位竞争者之间战争的胜负，因为在自然经济支配的阶段，贵金属财宝实意味着巨大的力量。稍后我们将讨论由此而引发的各种经济关系。

## **九、家产制行政的分权化与定型化，官职之占有与独占的结果；特权制国家**

在家产制国家里，所有行政之俸禄分权化、所有（由于必须在竞争者之间分配规费收入所导致的）权限之固定化以及（尤其是）所有的俸禄占有，皆意味着定型化，而非理性化。俸禄之占有，如我们所见，往往使得官吏实际上无法被撤换，这跟近代为了维持法官之“独立性”所赋予的法律保障有异曲同工之妙，虽然其意义截然不同：其目的乃在保障官吏之官职持有权，至于近代的公务员服务法则致力于通过对官吏之“独立性”的保障——亦即，除非经过合法的审判与宣告有



罪，否则不能被撤换——来确保官吏即事化的态度以符合被支配者的利益。

在法律上或实际上占有俸禄的官吏，能够非常有效地制约支配者的统治权；简言之，他们可以使得一切想用纪律严明的官僚制来达成行政理性化的企图皆化为泡沫，并维持政治权力分配之传统主义的定型化。法国的“最高法院”乃是个俸禄持有者的伙伴团体，他们手中握有赋予国王命令形式之认可的权力以及部分的执行权 [\[77\]](#)；以此制衡王权达数百年，并阻挠一切有碍他们传统权利的改革。当然，官吏不能反对其支配者，此一家产制原则基本上还是被接受的。当国王个人亲临（lit de justice）这些官职俸禄持有者的集会——亦即“最高法院”——时，即可强制要求其命令之被认可，因为在他面前不得有任何异议；他也尝试着让最高法院以同样方式接受书面形式的直接指令（lettre de justice，敕令状）。不过，基于其所拥有的官职持有权，一旦国王的命令有违传统，最高法院会立即以“建议书”（remontrance）的方式质问国王命令的妥当性，经常也能以此贯彻自己之为独立的权力担纲者的主张。

导致此一状况的俸禄占有，其实际效力当然是各有不同，而且得视支配者与俸禄持有者之间的权力关系而定。特别得看支配者是否有足够财政力量来赎回这些俸禄持有者的占有权，并代之以一个完全依赖于支配者的官僚制。迟至1771年，路易十五（Louis XV, 1715—1774）还尝试过以奇袭的方式来瓦解最高法院之俸禄持有者所惯用的手段——以集体请辞的方式进行大罢工，以此迫使国王让步（因为他无法偿还当初拍卖这些官职的费用）。官吏的请辞被接受，然而国王并没有归还当初的官职购买金，反之，最高法院被解散，官吏则以违命的名义被收押，取而代之的是一批新官吏，官职的占有则宣告废止。不过，想要建立一个专断的家产制——支配者可以自由任免官吏

——的企图还是没能成功。1774年，有鉴于利害关系者的激烈反对，路易十六（1774—1793）乃撤回原有敕令，长期存在于国王与最高法院之间的斗争再度恢复，一直要到1789年召开全国“三级会议”（étatsgénéraux <sup>[78]</sup>），才开创了一个全新局面：相争执的两个权力——国王与官职俸禄持有者——的特权问题，很快就被搁置一旁。

支配者赖以指挥地方行政区——大部分是由古老的司法集会人团体（Dingverbànd <sup>[79]</sup>）转化而来，有些则来自个别的大直辖领——的官吏则有其特殊状况，有关这点我们稍后会再详述。在这方面，经由购买而出现的俸禄占有也经常导致独立于支配者之外的权力的定型化与分立。法国尤其如此。然而，此处所导致的分权化与定型化的影响，其一般性的条件——在此条件下，官吏乃居于一种远离支配者个人权势的、毫无掩蔽的地位——也必须加以考虑。一个在经济上与社会地位上彻底依赖支配者之恩惠的官吏，只有在非常有利的条件下，才能获得个人的权威。而且这种权威若要持续拥有，至少在一般情况下，则只有在一个严密的、功能性的理性机器——例如具备一切经济与技术先决条件的近代官僚制——的基础上，才有可能，因为在此基础上，专业知识本身就是一种力量，具有此种知识的官吏即可以此获得个人的权威。

反之，在家产制一般性的条件下，行政所需要的乃是“经验”——最多也不过是具体的“技能”（例如书写）——而非理性化的“专门知识”，地方官吏的地位因此乃取决于其在当地所拥有的社会威望；而且不管哪儿，这种社会威望主要都得看他是否有能力维持适合其身份之卓越性的生活样式。以此，被支配者之中的有产阶层，特别是地主阶层，即可轻易垄断地方官职。稍后我们会再详述。只有具备维持一个强力独裁政权所需之特殊禀赋的支配者，才能根据相反的原则施政：通过在经济上与社会上彻底依附于他的无产者来统治。不过他因此也

得面临与地方望族的不断斗争，这种斗争实际上贯穿着整个家产制国家的历史。来自一个具有凝聚力之利益团体的、持有官职的望族，最后通常总是能占得上风。不只梅罗琳王朝是如此，遍及世界各地的官吏不断从急切需要他们支持的支配者那儿取得承诺：他们可以保有职位终身，而且子孙尚可继承。

伴随着官职占有发展，支配者的权力——特别是政治权力——乃崩解成一堆分别为个人（基于其特权而）占有的拼凑权力。这种权力的占有，其划分极为复杂，然而此种划分一旦确定，支配者即别想更动，除非他想激起利害关系者的强烈反抗。这样的一种结构是僵硬的：无法适应新任务，也不能接受抽象的规制，与官僚制的性格——其“权限”乃奠基于一有目的的、抽象的秩序，而且在必要时可以随时调整——恰成对比。另一方面，在官职占有尚未出现的领域里，支配者则拥有完全专断的权力，可以自由赋予其宠幸任何行政任务与权力地位，只要这些任务与地位尚未被占有权力所控制。

整体而言，家产制国家有可能倾向定型化的发展，不过，也可能走上专断的途径；前者较常见之于西方，后者则多半出现在近东，因为在那儿，基于教权制与家产制武力的权力经常为新征服者所篡夺，从而有效地阻止了分权化与占有的趋势。

在定型化的过程里，昔日的宫廷官员变成纯粹象征性的清望官与持有俸禄的闲散官，最有权势的支配者的官吏尤其如此，这些支配者不再以非自由人来充当宫廷官吏，而偏好贵族，这种官吏自然是没什么兴趣处理日常事务的。

俸禄的占有愈是发达，家产制政体就愈是缺乏“权限”的概念，也愈缺乏今日意义之“官府”的概念。官吏之公务与私务的划分、公产与私产的划分、公权力与私权力的划分，只有在专断型的家产制里才多少能贯彻一点；而且随着逐渐的俸禄化与占有，此种划分也不再存

在。中世纪的教会的确曾经努力防止俸禄持有者——至少在他死时——自由处置其俸禄；世俗权力也曾扩张其“剥夺权”（*ius spolii* <sup>[80]</sup>）及于已逝教士的私产。不过，当占有发展完全成熟时，官职财产与私有财产实际上是合一的。

基于纯粹人身隶属关系的官职，一般而言，完全缺乏即事化之官职义务的观念。就算曾经有过，也因官职之被视为俸禄或占有的财产而消失。权力的行使基本上被视为官吏个人的支配权：只要是神圣的传统没有明确规定的领域，他即可任凭个人意志下决定，就像支配者一样。以此，在家产制国家法律的制定，典型的特征乃是不可侵犯之传统拘束性与全然专断的判决（“王室裁判”*Kabinettsjustiz*）两者的并存，后者取代了理性规则的支配。官僚制“就事论事”的态度及其——基于同样的客观性法律之抽象妥当性的——“不问对象为谁”的行政理想，在此完全不见，取而代之的是截然相反的原则。一切事务都明显地以“对象为谁”为其考量重点：换言之，事务的处理是取决于对个别具体的申请者及其具体要求的态度，同时也取决于纯粹个人性的关系、偏好、承诺与特权。

支配者所赐予的特权与占有——特别是土地的赠与，不管此一赠与的形式为何——很容易在“忘恩负义”的理由下被撤销，然而有关“忘恩负义”的界定又极为模糊；一旦赠与者死亡，由于所有的关系本质上皆基于个人的关系，这些特权与占有的有效性亦极为可疑。因此，所有的赠与皆必须上呈原赠与者的继承人，以获得其确认。由于支配者与官吏之间的权力关系经常处于不稳定的状态，上述之确认可能会被官吏视为支配者应尽的义务，并迫使其放弃撤销的权利，从而铺平通往作为一种“既得权利”之永久性占有的道路；然而，继承人也有可能为了扩大自己独断的领域，而撤销此种特殊权利。后一方式在近代西方家产官僚制国家兴起之际，即曾不断被使用。

尽管官吏的权利（就其与支配者关系而言），以及支配者对他们的权力，皆已因合伙权利（Genossenrecht）与官职之占有而趋于定型化，彼此间的力量关系仍取决于实际上的行使；因此，只要中央权力的衰弱——此一衰弱可能是偶然性的，也可能只因为个人因素——持续一段较长时间，即有可能由于不利于中央权力之新习惯的确立，而导致中央权力的萎缩。准此，在这样的一种行政结构里，支配者贯彻其意志的纯粹个人性的能力，对其名义上权力之（经常不稳定的）实质内容，乃是决定性的关键。就此而言，“中世纪”之被称为“个性的时代”（Zeitalter der Individualitäten）倒是相当妥切的。

## 十、家产制支配之巩固统一的手段

支配者努力以各种方法来确保其支配之统一性，防止官吏及其继承人占有官职，并对抗任何可能导致官吏获取独立权力的企图。首先，他可能不断巡幸其领域。具体言之，中世纪的日耳曼君主即曾不断移动其住所，这并非仅只由于运输不便，以至于君主必须被迫就近取得其所需物资。此一动机绝非关键性的：英国国王与法国国王、及其中央政府——中央政府才是要点——很早以前即已有固定所在，虽说“朕于英格兰无所不在”（*ubicumque fuerimus in Anglis*）这句话也指出，首都之得到法的确认还是渐进的。波斯诸君主也有确定的首都。决定性的动机乃是，只有靠着不断的现身，这些君主才能维系住其对子民的权威。通常，君主的巡幸会再辅之、或代之以“巡察使”的制度：亦即由君主特别派遣的官吏有系统的巡行国境，卡罗琳王朝的“巡察使”（*missi dominici* [\[81\]](#)）与英国的“巡回法官”即为其例 [\[82\]](#)，他们定期地召集人民会议以处理司法案件或人民的请愿。



此外，对于派驻外地的官吏，由于无法密切地监督，支配者通常也会要求一些个人的保证，最粗野的手段即为要求人质，较洗练的方法则有下列一些：（a）定期到中央述职的义务，例如，日本的大名（诸侯）每隔一年即须留驻将军的幕府一年，其家人则须永远留在幕府；（b）官吏的儿子有义务至宫廷服务（例如“侍从集团”）；（c）将自己族人或姻亲派驻于要地，不过正如我们指出的，这往往也有反面效果；（d）缩短官吏的任期，例如法兰克王国的伯爵最初即为如此，伊斯兰教的许多俸禄也是这样；（e）官吏不得任职于其有土地与亲族的地区，例如中国；（f）某些重要的职务尽可能交给独身者——这点不仅说明了独身者在教会之官僚化过程中所扮演的重要角色，同时也说明了为何在王室行政（特别是英国）里使用教士的缘故；（g）有系统地利用密探或正式的监察官来监督官吏，例如中国的“御史”，这些人通常是选拔自君主的人身依附者、或贫穷的俸禄持有者；（h）在同一辖区内设置互相制衡的官职，例如“检察官”（coroner）<sup>[83]</sup>就是设计来制衡郡守的。

用来确保官吏忠诚的一个普遍手段乃是任用那些并非出身社会特权阶层的人，甚至外国人，因为他们本身没有任何社会势力与声望，而必须完全仰赖支配者才能获得这种势力与声望。从下述事实我们可以知道，支配者所关心的其实是同样的：克劳地乌斯（Claudius <sup>[84]</sup>）曾经威胁过元老院贵族要完全以出身被解放奴隶的宾客来统治帝国，尽管此一措施有违奥古斯都（Augustus <sup>[85]</sup>）所制定的身份秩序的原则；塞佛伦斯及其后继者曾经以普通士兵——而非罗马贵族——出任将领；近东的许多首相（Grosswesire <sup>[86]</sup>）以及近代许多宫廷“宠幸”，特别是对扩张君主权力最为有效的一些官吏（因此也是最为贵族所憎恨者），经常是拔擢自极其卑贱的阶层。



中央用来控制地方官吏的手段之一即为分割地方官吏的权限，这一点对行政法的发展极其重要。这种划分有时是将财政权交给特别的官吏，有时则是各个行政区内民政官员与军事官员的并立，这种措施有时也是基于技术性的考量。军事官员因此必须依赖独立的民政官员来补充给养，后者反过来则必须依靠军事官员的合作以维持其权力。埃及新王国时代法老的行政里，财政权与军事指挥权已有分离，这可能也是由于技术上的需要。在大希腊化时代，特别是托勒密王朝治下，包税制的导入及其官僚化的结果，使得君主可以维持独立的军事指挥权之外的财政控制。帝政时期罗马帝国的行政，通常在全省皆设置有一名独立的、直属皇帝的监理官（procurator），其地位仅次于（皇帝属州的）指挥官与（元老院属州的）总督，而且有其个别的升迁管道<sup>[87]</sup>。戴克里先重组罗马帝国行政后，将民政与军政截然划分开来，一方面是从首相直至县令（praesides）的文官系统，另一方面则是从司令（magistri militum）直至部队长（duces）的武官系统。晚期近东史上（特别是伊斯兰教时代），军事指挥官（Emir）与税务官员、包税者（'Amil）的分离，也是任何一个强力政府的固定原则。而且，一旦这两种权限长期统合起来——换言之，即地方行政区的军事权与经济权掌握于一人手中——很快就会导致此一地方首长走向独立于中央权力之途，这个观察无疑是相当正确的。奴隶军队时期伊斯兰教帝国的日渐军事化，以及由此而来对臣民税赋要求的急遽增加，不断出现的财政危机及其所导致的、将税收抵押给军队、或索性由军队接管税收，最终的结果自然是帝国的崩坏以及恩俸制（Benefizialwesen）的出现<sup>[88]</sup>。

## 十一、家产制行政功能之实例

某些重要历史实例可以用来说明家产制行政的功能，特别是支配者用来维持自己权力、对抗官吏占有倾向的一些重要手段。

## 1. 古埃及

人类最早的、首尾一贯的家产官僚制行政，就我们所知，乃出现在古埃及。此一官僚制最初似乎完全由皇家的宾客（Klient）——附属于法老宫廷的仆佣——来负责。不过，稍后官吏也必须自家产制之外来补充，来自唯一技术上够资格的阶级：书记。只是书记一旦成为官吏，即意味着纳入支配者之家产制从属关系中。

早自旧王国时期，所有的人民即已被编入一种宾客制的层级秩序里；在此层级秩序下，一个没有主人的人可说是个最佳猎物，一旦被捕获，即编入法老的徭役队伍。之所以如此，乃是由于中央统筹的治水事业之超乎一切的重要性，以及由于土木工程的繁忙（埃及的农闲期长，因此可以史无前例的大规模征发人民从事徭役）。整个国家可说是个徭役国家：持鞭的法老即为其象征之一。始自纪元前三千年的豁免权——泽特（Kurt Sethe）是第一个正确解读这些文件的学者<sup>[89]</sup>——之授予，即为免除神殿或官吏之依附者的徭役义务。法老依赖直营企业、独占的贸易、家内之不自由劳动力的工业生产、部曲的农业生产以及贡纳来供应其庄宅（Oikos）所需。存在着一种雏形的交换经济，特别是市场交换，以及一种类似货币的交换手段（即被称为Uten的金属棒）。然而基本上，如残存的账本所显示的，法老的经济需求乃是由其库藏与实物贡纳来供应的，至于特别的土木工程与运输，则如史料所示，临时征发（经常是数以千计的）人民来完成。

私有的大庄园领主制与郡县长官支配制（Nomarchen-herrschaft<sup>[90]</sup>）——其源起及其重要性可见之于旧王国的史料——在中王国时期开创了一个封建制度的过渡阶段，随后在外族支配下渐趋消灭，正如

被蒙古人征服之后的俄罗斯一样<sup>[91]</sup>。不过，神殿早在旧王国时期即已取得豁免权，而且在拉默塞诸王（Ramessiden<sup>[92]</sup>）统治时又获赠大量产业；因此，祭司与王室官吏乃成为唯一骑在民众头上的特权阶层。大多数的人民则成为政治的子民与家产制的子民，两者之间实际上亦无明确区别。在那些无疑属于家产制支配下的属民中，我们发现同时存在着许多用来称呼依附者与不自由民的名称，他们的经济状态与社会地位显然有所不同；我们还无法确定其区别之处何在，或许他们根本就无法严格区分。

子民只要没被征发去服徭役，他们的租税似乎即由官吏以一个总数承包下来。官吏以鞭子或其他类似手段，强迫人民申报有纳税义务的财产；租税的征收因此经常是出之以（官吏的）奇袭、追逐、伴随着人民的逃亡等形式。

法老的家产制部曲与其自由的政治子民之间，法老的所有地与农民的私有地之间，显然是有区别的，不过此一区别基本上似乎仅止于技术层面，而且也不稳定。因为君主愈来愈以赋役制（Leiturgie）的方式来满足其家计需求。个人被永久地束缚于其财政（赋役）的功能上，并固着于其地方行政区；他之所以属于此一行政区可能是由于出生、地产或职业的缘故，其细节尚不清楚。职业的选择实际上相当自由，虽然我们还无法确定为了满足君主家计之需求，是否有某种强制性地、职业的世袭束缚。没有真正的种姓制。政治的以及家产制的子民有实际上的迁徙自由，不过随着君主为了保障其家计需求的供应，而要求子民必须得到管区许可方能免除其义务之后，这种自由在法律上也变得极不可靠。这种管区在希腊晚期称为idia，罗马人则称之为origo，此一法概念在西洋上古晚期有其重要意义。

所有的土地财产与工业经营皆被视为负有某种赋役责任；换言之，拥有土地或工业经营被视为乃是履行某种公务的报酬，因此具有

类似于俸禄的性格。至于特殊的官职或军事义务的履行，则酬之以实物俸禄或土地俸禄。

军队也是家产制的，这点对法老的权力地位具有决定性意义。军队——至少在战时——是由君主的库藏来装备与给养的。战士——亦即托勒密王朝之武士阶级（Machimoi）的前身——受有份地，显然也扮演警察的角色。此外，尚有由君主库藏支付费用的佣兵，至于库藏的收入则来自法老的商业经营。对人民的控制轻而易举，因为他们已完全被解除武装。只有不服从与罢工等形式的反抗——如果服徭役时的食物供应不足的话。

地理条件，特别是便利的水路交通以及（客观上需要的）统一的治水事业，（除了一小点障碍外）维持了直至大瀑布为止的统一支配。升迁的机会与对君主库藏的依赖，显然成功地阻止了官吏之俸禄占有的发展；当俸禄出之以规费或土地的形式时，其占有在技术上较之实物俸禄（亦即古埃及主要的俸禄形式）显然要来得容易些。从许多赐予豁免权的文书中——不断重申豁免权的不可侵犯性，并恐吓要处罚那些违反的官吏——我们可以看出，在其家产制权力的基础上，支配者的确可以将这些特权视为一种偶然性的存在，身份制国家制度（Ständestaat）的萌芽因此毫无可能，而家父长制依然屹立不移。在新王国时期，实物俸禄仍为主要的俸禄形式，相对的私有庄园制则日渐衰微，这些皆有助于家产官僚制之持续发展。托勒密王朝时期货币经济的全面发展，并没有动摇此一家产官僚制，宁说反而强化了其力量，因为货币提供了行政理性化的一个手段。赋役制的供应方式（特别是徭役制度）逐渐放弃，取而代之的是一套非常复杂的租税体系，虽然君主从未放弃征发子民从事徭役的权利，子民也仍然被紧紧束缚于其管区（idia）。实际上，当货币经济于公元三世纪开始崩溃时，上述的旧制度即再度恢复。整个国家几乎可说是君主庄宅（Oikos）的一

个直属领地，只有神殿的庄宅勉强可与之匹敌。罗马人在埃及的政策，其法的基础即奠立于此一结构上。

## 2. 中国

中国可说是一个截然不同的典型，虽然其家产官僚制的权力也是源自于类似的基础：治水事业，特别是开掘运河（不过主要是为了交通运输，至少在中国北部与中部是如此），以及巨大的军事工程；这些建设也同样都只有大量利用徭役才可能完成。贡租以实物形式贮藏于仓库，以此提供官吏的俸禄以及军队的装备与给养。此外，在社会阶层上，由于庄园领主制较之埃及更为脆弱，亦有助于家产官僚制之发展。

进入历史时期的中国已无赋役制的束缚，虽然在过去可能曾经有过（或至少曾经企图采用），这点或许可从传统所遗留下来的一些制度推测得知。不管如何，实际上的迁徙自由与职业选择的自由，在进入历史时期后，似乎即不再有（长时期的）限制，虽然这种自由从未得到官方的正式认可。某些世袭的贱业的确存在，然而，除此之外我们找不到任何种姓制度、其他身份或世袭特权的痕迹，除了一种无关紧要的爵位贵族制（受赠者可保有数代）之外。

基本上，中国的家产官僚制所要对抗的，除了各处皆有的商人与手工业行会外，就只有拥有地方土著力量的氏族。氏族是由（在狭小的家族圈子内的）祖先崇拜以及（在较大圈子里同姓的）族外婚所凝聚起来的，其长老乃是村落里实际上最有权力的人。

由于帝国的疆域辽阔，再加上官吏人数不多（相对于人口而言），中国的行政既非集约式的，（在平凡的君主统治下）也谈不上中央集权。中央当局的指令，对下级官府而言，与其说是个具有拘束力的命令，倒不如说更接近一种非权威性的劝告。在此情况下，跟其

他地方一样，官吏即必须虑及传统主义——氏族长老与职业团体可说是其担纲者——的抵抗，而且无论如何得设法与其达成妥协，才能推动其业务。另一方面，尽管传统的力量异常强韧，政府显然还是成功地创设了一个相对（至少就其一般性格）而言统一的官吏机构，同时也成功地防止此一官吏群转化为奠基于地方望族势力的、独立于帝国行政之外的领土君主或封建诸侯。

然而，在中国，官吏也同样喜欢将他们合法或非法获得的财富投资于土地；中国的伦理也特别强调官职候补者与其座师（恩护者）之间、官职持有者与其上司之间，特殊紧密的恭顺关系。官吏之间的座主与门生的恩护关系，以及官吏与其氏族的关系，无疑会导致一种事实上的世袭官职贵族制之发展。这种官职贵族制实际上也曾不断出现。究其实，封建制已被传统理想化为历史上最原初的制度，经典认为官职之事实上世袭化，乃是理所当然的；经典也同样认为，国之重臣有权利参与其同僚之任命。

为了抑制不断出现的、官职占有之倾向，为了防止一种固定的恩护关系之形成以及地方望族对官职的垄断，皇权家产制支配乃诉诸下列手段：缩短官吏任期，官吏不得出任其氏族所在的地方官（本籍回避），以及秘密侦察（所谓监察御史的制度）。除了这些一般性的手段外，帝国政府也发展出一些新办法：此即在人类历史上首次出现的、任官资格考试与业绩考核。出任官职及其品位的资格，理论上完全——实际上也相去不远——取决于其所通过的考试次数而定。官吏的现职表现及其升黜，亦基于其业绩考核报告——一种（截至目前还）定期公布的、附加理由的官吏行为考课表，有点类似德国高等学校的学期成绩单。

从一形式的观点而言，这可说是官僚制即事化可能性之最彻底的实现，因此也是与典型的家产制官吏——官职之持有乃是有赖于君主



个人之恩惠与宠信——之最彻底的决裂。的确，俸禄还是有可能购买，个人的恩护关系仍有其重要性，然而，封建化、官职占有与官职之恩护关系终究被抑制住了。其负面影响乃是由于激烈竞争与互不信任所导致官吏彼此间的疏离，然而，其正面意义则是，通过考试的文凭所具有的声望逐渐为社会普遍接受。其结果则为，官吏层的身份习律因此具有一种教养贵族的特色，对此后中国人的生活有极为深刻的影响——这种习律乃是特殊官僚制的、具有功利主义的取向、由经典教育型塑而成、并视姿态庄严与冷静自制为最高德行。

尽管如此，中国的官吏制度并没有发展成近代的官僚制，因为官职权限之切事性的分划——相对于行政对象之庞大——仅行之于极为有限的范围。技术上而言，这种低度的权限分划并无大碍，因为整个和平化的帝国行政可说是个文治政府；再者，（相对而言较小的）军队乃是个特别分立的部门，而且（如下所述），权限分划以外的手段即足以保证官吏之服从。

然而，不推动权限分划的积极因素乃是个原则性的问题。近代特有的目的团体（Zweckverband）与专业官僚等概念（这些概念在英国行政逐步近代化的过程中曾扮演重要角色），根本上就与中国特有的各种现象，以及中国官吏阶层各种身份的倾向背道而驰。由考试所形塑出来的教养，并不具备专业的资格，毋宁说正好相反。书法娴熟、文体优美、一切皆以经典为准的心态等等，对通过论文考试——这种考试的题目有时不免让人联想到德国中学里传统式、爱国的与道德性的作文题——而言，具有绝对的重要性。这种考试实际上乃是在测验一个人的文化教养，其目的在判定他是否是一个君子，而不在判定他是否具有专家的资格。孔子的基本理想：“君子不器”——普遍的、个人自我实践的伦理理想，正相对立于西方之切事化的职业思想——对任何专业训练及专门权限之发展，都是种妨碍，而且也一再阻挡了其

实现。这点可以说明此一行政体系中特有的反官僚制以及家产制的根本倾向，而其行政的疏放性与技术的落后，亦可由此倾向来加以理解。

另一方面，中国也是一个最彻底的、将习律与官方审查通过的文学教养（科举考试）视为身份特权之基准的国家。就此而言，中国（在形式上）可说是近代特有的、和平化与官僚化社会的最佳代表。然而，这个社会的俸禄的垄断、及其特殊身份制的阶层结构，却是全然基于由科举功名而来的声望。的确，从古埃及的某些文献中，我们可以找到一种官僚伦理与官僚哲学的萌芽，然而只有在中国，这样的一种哲学——儒教——才达到其体系化与理论的完整性。我们已讨论过其对宗教与经济生活的影响。

中国文化的统一性基本上乃来自其身份阶层的统一性，此一身份阶层乃是官僚制、经典文学教养、与上述之儒家伦理所特有的君子理想的担纲者。此一身份伦理之功利的理性主义受到下列因素的严格限制：接受一种作为身份习律之构成要素的、传统的、巫术性的宗教性格及其相关的礼仪文献，以及（尤其是）承认对祖先与双亲的恭顺义务。正如家产制源自于家子对家父权威的恭顺关系，儒教亦将官吏对君主的服从义务、下级官吏对上级长官的服从义务，以及（尤其是）人民对官吏与君主的服从义务，奠基于孝顺此一首要的德行上。君父（Landesvater），此一典型中欧与东欧特有的家产制概念，与之有点类似，就像在严格的、家父长制的路德思想里，孝顺乃是一切政治德性的基础一样，只是儒教对此一观念的推衍要远为周详完备得多。

中国的家产制之所以可能有此发展，当然是由于缺乏一个庄园领主阶层，换言之，缺乏一个可以行使支配力量的地方望族阶层。然而，除此之外，也得归功于万里长城修成后、帝国境内广泛的和平化。万里长城修筑后，曾阻挡匈奴人的入侵达数个世纪之久，并转移

他们的兵锋于欧洲；而且，从那时开始，中国的对外扩张亦只着眼于那些仅只需要（相对上）少量职业军队即可掌握的地区。

对人民这方面，儒教伦理则发展出一套福利国家的理论；西方开明专制时期的家产主义思想家的理论，以及印度的佛教君主阿育王（Asoka [\[93\]](#)）的、带有神权政治与灵魂救赎色彩的诏书所包含的思想，与之极为类似，只是儒教的福利国家理论要远为严密周详得多。

然而，尽管有某种程度的、重商主义的萌芽，实际的政策却与重商主义的本质大异其趣：中国的家产制政权只有在必要的情况下，才会干预氏族、村落之间不断发生的械斗。经济的干预则几乎完全着眼于国家财政的立场；若非如此，由于行政之无可避免的疏放性，干预通常会因利益团体的顽强抵抗而告失败。在正常时期，这个现象往往导致普遍地节制政治力量介入经济生活，此种节制在极早即已从理论性的“自由放任”原则中寻得支持。

在氏族团体内，通过科举的官职候补者可凭其功名与拥有传统性权威的氏族长老分庭抗礼。官职候补者往往是氏族成员咨询的对象，如果获得官职，则又成为氏族成员的恩护者；另一方面，则长老的权威在地方性事务上仍具有决定性的力量。

## 十二、家产制支配的分权化，总督与分国

即使是在纯粹官僚制的家产制里，也没有任何行政技术足以防止领域内各个部分脱离支配者之影响力的一般性倾向，而且，愈是远离支配者之所在地，此一倾向即愈强。最接近支配者所在的领土是由其家产制廷臣直接管理的、并构成其“王畿”（Hausmacht）。接着是外域诸州，其首长亦将之视为自己领域而采取家产制的管理。就算没有

其他因素，由于交通不便，各地首长亦没有将所有贡纳上缴中央，而只是应付地方需求后的剩余——通常是个固定的数额。距离愈是遥远，这些首长对自己辖区武力与租税力的支配权即愈独立。有时这也是因为情势使然，在边境诸州，为了应付外敌入侵，官吏经常必须立即做出决定，而在欠缺近代通讯设施的情况下，这些地区的首长通常皆被赋予极大的权力。这就是为何在日耳曼，统一的领土国家是出现在两个以前的边境地区——布兰登堡（普鲁士）与奥地利 [\[94\]](#)。最后，对于那些极端遥远、仅只名义上服属的君长，中央只有不断诉诸逼贡的战争，才能迫使他缴纳贡赋。古代亚述帝国君王即曾进行此种战争，就像一直到最近为止的许多非洲国家的支配者一样，这些支配者每年都会对其领土——他们所认定的、一般而言不太稳定、有时完全是虚拟的——内某个边远地区发动此类逼贡的战争。

大部分近东与亚洲帝国的“郡守”对中央的从属关系，实际上都处于不稳定的状态；他们的地位通常介于两种类型之间：一种可以波斯帝国的“总督”（Satrap）为代表，中央可以任意撤换总督，而总督则只负责提供定额的贡物与兵员；另一种可以日本的大名为代表，他们已极接近独立的“邦主”（Landesherr [\[95\]](#)），虽然在违反封建义务时还是可以被撤免。

就庞大的大陆帝国而言，这种类型的政治组织自古以来即有多样变化，其基本特征虽仍具有一贯性，个别的变化还是相当大。直到近代为止，中国虽有一个统一的官吏层，其总督仍有一部分——亦即围绕在中央直接管理的核心省份周边的地区——仅在名义上从属于中央，而呈现出上述政治组织的特征。就像波斯的总督一样，中国的地方当局亦将该省份的收入保留在自己手中，以之支付地方行政费用，中央仅能收到固定数额的贡纳，就法律层面而言，中央当然可以要求增加贡纳的数额，实际上则极为困难，而且必须克服地方利害关系者

的激烈抵抗才有可能办到。目前中国行政改革里最为重要的课题乃在于，能将上述状态之明显的残渣清除到什么程度，以便合理地重组中央与地方的权力，包括建立一个可靠的中央政府以吸引外资；这个问题当然是密切关联于中央财政与地方财政间上述的问题，也就是经济利害关系相互对立的问题。

将义务缩减到仅只提供兵员与贡纳，可说是分权化的一个极端形态，另外一个极端则为分国（Teilfürstentum）。由于所有的权力——包括政治与经济权力——皆被视为支配者的私产，继承分割乃成为一个正常的现象。这种分割通常并不被理解为形成各自完全独立的权力；换言之，从日耳曼法的角度而言，这并非一种“决定性的分割”（Totteilung），而只是在一个（至少表面上仍维持）统一的领域里，独立支配财政收入及行使领主权力。这种纯家产制的、对君主地位的解释，导致（例如梅罗琳王朝）地理上极端不合理的分割方式，富裕的领地或其他高收益的资源必须分割开来，以便公平分配各个分国的收入。

“统一性”（如果真能维持的话）的方式与程度有各种可能性。有时只不过维持一种名义上（某一支配者对其他支配者）的优位。拥有大公头衔、且为首都所在地的基辅（Kiev），在俄罗斯分国时期所扮演的角色，与带有皇帝称号的亚琛（Aachen）及罗马在卡罗琳帝国分割之后所扮演的角色是一样的。成吉思汗的帝国被视为其家族共有的财产，大汗的称号在理论上则该归幼子所有（虽然实际上通常是交给指定或推举出来的继承人）。不管怎么说，分国的君主一般而言皆不会遵守期之于他们的服从义务。支配者将重要官职权力授予家族成员，不但无法维持统一，反而造成国家的分崩离析，或者（如英国的玫瑰战争<sup>[96]</sup>）促成有意于君位者的火拼。家产制的官职一旦成为世袭财产，被占有的官职权力是否也采取继承分割的原则，则视各种不

同的情境而定。重要的一个关键在于，此一财产之官职性格到底崩解——或反过来，维持——到什么程度。以此之故，如果家产制的官吏层仍拥有强大的权力地位，那么一个中央官吏或许即可对抗分国君主而实现帝国真正的统一，例如卡罗琳王朝的“宫宰”（majordomus）[\[97\]](#)。此一官吏的消失将有助于决定性的分割。另一方面，这些家产制的最高官职一旦被完全占有，自然也就成为被分割的对象，卡罗琳王朝的宫宰一职即为其例。这种继承分割的原则对家产制结构的稳定性而言，极具威胁性；其铲除乃是在不同的动机下、以不同的程度完成的。

一般说来，在那些遭到外来政治压力的国家里，继承分割即会因政治顾虑而受到抑制；再者，当虑及家族势力之维持时，每个国君都会倾向排除继承分割。然而，单只此类权力政治的动机并不足以促成继承分割的终止。这种趋势还得由意识形态与技术—政治性的动机来强化。

官僚制秩序实行之后，中国的君主即被赋予一种高度巫术性的威严，而导致此一威严在概念上的不可分割[\[98\]](#)。此外，官僚制之身份的凝聚性及官僚对其仕途的利害关心，亦助长了政治结构之技术上不可分割性的趋势。日本的将军与大名在概念上仍然是“官职”的身份，此外，其官职制度与军事制度之特殊的封臣性格（我们早先已讨论过“藩”的概念），皆有助于维持支配者地位之统一性。

伊斯兰教哈里发地位之基于宗教因素而达成的统一性，并无法阻止（由奴隶将军所创立的）纯世俗的苏丹地位之解体为分国[\[99\]](#)。然而，这些分国一旦确立，训练有素的奴隶军之统一性反过来却又有助于维持这些分国的统一。继承分割之所以无法在伊斯兰教近东地区生根，部分即由于此一因素。



继承分割的原则亦未尝出现在古代近东地区，之所以如此，国家治水事业之必要的统一性或许是主要的、技术上的因素；不过，由其历史起源的角度观之，则不可分割的原则乃来自其王权之原始性格实为一个城市王权。因为，较之农村的领域支配而言，单一城市的支配权在技术上是无从分割的，至少是极为困难的。无论如何，继承分割之不见于近东诸家产制国家，实有其宗教、行政以及（尤其是）技术与军事上的因素。亚历山大大帝死后所出现的、其继承者的分崩割据，并非因为统治家族的继承分割，而是因为同时存在着几支在不同支配者统率下的常备军。

在西方，只要支配者的权力仍具有官职的性格，即会对继承分割产生抑制的作用，罗马的帝政即为其例。只有当罗马“元首”（princeps）之政务官性格消失，而代之以戴克里先新秩序下的“专君”（dominus）之后，分割的倾向才告出现，不过其基础乃在于纯政治与军事性的因素，而非家产制的因素。然而，此一分割倾向很快即因东、西帝国的各自统一而告终止——帝国的东、西两半从很早前即因兵员补充的问题而在军事上有所分离。以此之故，罗马的执政官制度与君主制乃源自于对市民军的最高指挥权，此一性格直至西洋上古末期仍有效维持。稍后，同样地，任何事物只要被视为纯然是“官职”的，即不可分割，除了还未被占有的官职外，皇帝的职位尤其是如此。再者，在西方（其他地区亦如此），君主若着眼于国家长远权力问题，即会限制、甚至完全放弃继承分割的原则。基于征服的新国家尤其如此。诺曼人在英国与南意大利所建立的国家，以及西班牙人复国后所建立的国家，都维持着不可分割的原则，正如条顿民族在迁徙初期所建立的国家一样 [\[100\]](#)。在其他国家，不可分割的原则则受到两种极端相反的发展所强力推动：在日耳曼与法兰西王国以选举王国的方式（法国至少在形式上是如此），贯彻了不可分割的原则；反之，

在其他家产制化的国家，此一不可分割原则的贯彻，则是以身份制 领域团体（ständische Territorialkörperschaften）的发展、此一西方特有的现象为前提的。只要每一身份团体——近代国家组织（Staatsanstalt [\[101\]](#)）的前驱——皆被视为一个统一体，“邦主”的权力即被视为不可分割。不过，此处我们已触及近代“国家”的起源。

在家产制结构里，地方权力之实际上的独立性可有甚多变化，从依附于家产制家计的官吏到负有朝贡义务的诸侯，以及仅仅在名义上臣属于中央的分国君主等等。

### 十三、家产制的支配者与地方庄园制

中央权力与种种离心的地方权力间不断的斗争，为家产制带来一个特殊的问题，此即家产制的支配者虽拥有自己的权力手段（包括土地资源、其他收入以及具有人身依附关系的官吏与士兵），所要对抗的却非仅只在氏族与职业上有所区别的、单纯的子民大，而是以一个庄园领主的地位对抗其他属于他的庄园领主，这些庄园领主都是拥有属于自己的、自主性权威的地方望族。这种现象可见之于近东地区古代与中古的家产制国家，罗马帝国崩溃后的西方世界尤其如此，这点恰与中国以及新王国时期以后的埃及形成对比。

家产制的君主并不见得就都敢尝试去摧毁这些自主性的地方家产制权力。某些罗马皇帝，例如尼洛（Nero，54—68），的确曾设法铲除一些大庄园领主，特别是北非地区的。然而，就算支配者敢于尝试完全清除掉自主性的望族，他也得有一个自己的行政组织，能拥有类似望族对其地方民众所具有的权威，以便取代这些望族。否则，一个

新的望族阶层——取代原有土著庄园领主之地位的租地者或新庄园领主——即会出现，对支配者提出类似的权利要求。

对近东诸国（在某个程度上）以及大希腊化诸国与罗马帝国（基本上）而言，一个特殊的、创设地方行政机器的手段乃是建立城市。类似的手段亦行之于中国，迟至十九世纪为止，西南苗族的服属与其城居化，还是被视为同一件事。在各种不同的情境下，城市的建立有其不同的意涵，有关这点稍后再论。不管怎么说，一般而言，此一事实亦可说明，在罗马帝国，城市之建设所受到的、时间与空间之经济的限制，亦即为古代文化之传统结构的界线。帝国愈是内陆化，庄园制在政治上即愈为重要。

从君士坦丁大帝（Constantine [\[102\]](#)）开始，主教的权力即成为维系晚期罗马帝国统一的支柱，大公会议（oekumenische Konzilien [\[103\]](#)）亦成为独特的帝国会议。稍后我们将会说明，为何为国家所普世化与政治化的教会，最终仍无法充分负担起此一统一支柱的角色——正是因为其极端强调的政治化所导致的、过早地域化的结果。

在中古早期的家产制国家里，教会也被选取来扮演类似的角色，尽管形式有所不同。法兰克王国以及其他封建国家（方式亦有差异）、皆为其例。尤其是在日耳曼，君主曾企图——初期也的确非常成功——建立一个与地方、地域性势力相抗衡的权力，他以主教为基础创立出一个教会——政治的望族身份阶层，以与当地的俗世望族阶层相抗衡。由于这些主教并非世袭，也不自当地选拔（因此不受当地利害关系所左右），而可在普遍性利害关系的基础上与国王团结一致。再者，国王所授予他们的、庄园领主与政治的权力，至少在法律上仍完全掌握于国王手中。

以此之故，当教皇企图以直接官僚制的形式来重组教会，借此完全掌握教会官职，或至少由不受王权所控制的、地方的教士与信徒根

据教会法来决定教会官职人选时，即等于攻击日耳曼君主所赖以对抗地方权力的、根本的权力基础。由地方教士与信徒来决定教会官职人选，基本上即意味着地方上的教士望族阶层——修会的圣职者——控制了教会官职，而他们又因家族血缘或个人的关系与地方上俗世的望族阶层有密切联系。这是为何教会在与君主的斗争中，很容易争取到俗世望族支持的缘故所在。

就我们所知而言，波斯帝国之得以维持长达两个世纪的统一（尽管不十分稳定），乃是由于普遍解除人民武装以及教权制的统治（犹太人与埃及亦如此），同时，它也尽量利用强烈的民族矛盾关系，以及地方望族间利益的冲突。不管怎么说，存在于地方望族与中央权力之间的典型的冲突（或至少其痕迹），早已见之于古代巴比伦帝国与波斯帝国，这种斗争乃是日后西方中世纪发展史上、最为重要的决定因素之一。

地方庄园领主对家产制君主的首要要求乃是，君主不得干预这些领主自己对其属民所拥有的家产制权力，甚至更进一步要求君主对这种权力给予直接保障。他们尤其要求拥有豁免权：亦即在其自己庄园领域内，得免于支配者之行政官员的干预。后续的要求则如下：除非通过庄园领主，否则支配者不得直接与其属民打交道；庄园属民的刑事责任与纳税义务由其领主负责；庄园领主被委以征集新兵的任务，支配者对庄园属民的租税要求也由他来支付，所有这些负担再由他来分配给其属民。再者，由于庄园领主总希望能尽量将属民负担力役与贡租的能力保留下来以供自己使用，他会尽可能设法削减其属民对家产制君主的义务，或至少将其固定化。在不同程度上满足上述诸要求的豁免特权，早自纪元前三千年即可见之于埃及，当时是赐予神殿与官吏的，在巴比伦帝国，则私人庄园领主也享有此一特权。

上述这些要求如果彻底实现的话，即会导致庄园脱离村落共同体与（有时）城市共同体等地方团体，这些团体是家产制支配者设置来作为对其权利与义务之担纲者的。实例可见之于大希腊化帝国与罗马帝国。君主直属的庄园首先即脱离所有的地方共同体。随之而来的是，不仅君主的官吏，有时甚至连君主直属庄园的租借人，都能行使——除了家产制的支配权外——政治的支配权。私人的庄园亦如此，它们在罗马帝国的重要性日益增加，除了城市区之外<sup>[104]</sup>，这些庄园的领域亦拥有类似于易北河以东之普鲁士领主制农庄（Gutsbezirke<sup>[105]</sup>）——可回溯至封建时期——的地位。然而，在中世纪的西方国家里，地方庄园领主势力较之古代而言，更能贯彻他们对君主的要求，因为较之古代君主而言，中世纪的君主缺乏一支常备军与根据确固传统、训练有素的官僚制，以为其权力之支柱。即使是在近代初期，除非君主能建立起自己的军队与官僚制，并能以自己的资金来支持其装备与给养，否则还是得被迫与庄园领主妥协。

西洋上古末期的君权，特别是拜占庭帝国，也不得不向地方上的利害关系低头。即使是兵源的征集，自四世纪以降，也愈来愈地域化。城市行政由市镇议员（decuriones<sup>[106]</sup>）负责，在乡野则有庄园行政，这使得所有纯粹地方性的事务皆落入地方望族的手中；然而在晚期罗马帝国与拜占庭帝国，这些阶层归根究底还是在中央权力的掌握下。这点在西洋中世则付之阙如。与中国行政官方原则——西方君主也不断想付诸实施的——相反的是，西方的庄园领主很快就达到他们的要求：此即，支配者的地方官吏必须在其管区内拥有地产，换言之，他必须出身当地庄园领主的望族阶层。英国的郡守（sheriff）、治安长官与普鲁士的郡守（Landrat<sup>[107]</sup>）皆得符合此一原则。在普鲁士，迟至十九世纪，他们仍拥有地方国家官职——至少就郡守一职

而言——的候补权。负责提名的委员会实际上乃是掌握在当地领主的手中。中世纪有力量的贵族通常都能成功地取得广大地区的官职叙任权，就算没有得到法律承认，至少也是事实上的。

不管哪儿，历史发展都倾向于将家产制君主的全体子民“附庸化”，使地方望族成为各种政治官职的独占者，切断君主与其庶民间的直接联系，而完全由地方官职持有者来满足双方的要求——一方面是满足君主对赋税与兵役的要求，另一方面则是满足庶民对法律保护的要求；换言之，此一趋势乃是排除君主这方的任何控制，并由一个家族世袭性地占有政治官职（或至少是由地方望族联合垄断），不管此一占有是法律所承认，或仅只是事实如此。

## 十四、以出身乡绅的治安长官为基础的、英国的望族行政，“绅士”类型的养成

存在于家产制君主权力与地方上家产制利害关系者的自然倾向之间的斗争，有其极为复杂的结果。君主对其附庸化的子民关心的重点，主要是财政与军事的利益：他所在乎的乃是子民数目——足以负担自己家计的农民的数目——之维持；防止他们受到家产制地方权力的过分剥削，以免损害到他们满足君主之需求的能力；换言之，君主希望能保持直接向这些子民课税以及军事动员的权力。

另一方面，地方上家产制的支配者则希望在任何问题上，都有权代表农民与君主交涉。“没有无领主的土地”（*nulle terre sans seigneur* [\[108\]](#)），此一原则在中世纪时除了有其采邑法的意义外（稍后再论），亦有其实际的、行政法的意义：因为对君主的行政体系而言，农民的村落共同体并不被视为一个具有自己固定权限的团体，因



此，每个农民必须属于一个家产制的团体，由此一家产制的支配者来代表他，而君主也只被赋予与此一支配者——而非此一支配者之属民——交涉的权力。君主与属民的直接交涉，只有在例外的情况下才能完全贯彻，而且就算能贯彻，通常也只是一时性的。

一旦君主的权力地位得以强化，他与全体子民的关系即（多少）变得更为直接。然而，君主通常还是会被迫与地方上的家产权力或其他的望族妥协：因为他必须考虑到反抗——通常相当危险——的可能性，再说他也缺乏一个足以接掌地方行政的、军事与官僚的机器，最后（尤其是）他必须考虑到地方望族存在的事实。单就纯粹财政观点而言，中世纪末期的英国（十八世纪普鲁士之易北河以东地区更是如此），如果没有地方贵族的协助，君主根本就无法推动地方行政。此一情况或可说明为何在普鲁士，贵族得以垄断军官的职位、并对国家的官职拥有极大的优先权——尤其是，他们可以完全（或至少大致上）免除对其他非贵族出身者所要求的资格条件；由此导致的另一个现象则为：直至今日为止，骑士庄园主（Rittergutsbesitz）在所有的农村行政团体里仍踞有支配性的地位。

君主如果想要防止上述之地方家产制支配者完全占有国家地方行政的现象，除非他自己拥有巨额的收入，否则他就不得不将地方行政交付给另一群（不管在人数或力量上皆）足以与地方上大家产制支配者相抗衡的地方望族。在英国，此一状况曾导致治安长官的出现（治安长官制度的性格形成于英法百年战争期间）。庄园领主之纯粹家产制行政与其司法权，以及在封建贵族支配下的地方长官（郡守），由于经济发展所导致的、人身隶属关系的解消，已无法胜任纯粹地方行政事务。另一方面，君主也希望能排除家产制的权力与封建的权力，而在这一点上，王权受到下议院（the Commons）的强力支持。

新成立的治安长官，其主要行政任务（跟英国其他地方行政一样）乃在维持治安，因为地方治安的重要性已随经济的发展而日益增大。一般认为治安长官之成立乃是由于战乱的缘故，此一说法不足采信，因为治安长官在此之后仍继续存在。个别家计之与市场关系日益密切，才是导致人们深刻感觉治安败坏之严重性的主要因素。更具特色的是，由于货币经济的扩张，当时英国也正面临着失业问题与食物价格上扬的问题，因此，治安长官所负责的多样任务中，首要扮演的即为治安警察、产业警察与市场警察的角色。

治安长官来自那些对上述职务有利害关系的私人团体。君主希望能将乡绅（gentry）纳入自己阵营，使之与地方上的大家产制支配者——有爵位者（baron）——相抗衡；因此在各郡任命当地望族为治安维持官（conservatorespacis [\[109\]](#)），并赋予（随着时代变迁而日益复杂的）警察与检察官的权限。治安维持官乃是选拔自——首先仅是事实如此，不过很快即在法律上固定下来——各行政区的地主阶层，他们必须拥有一定限度的地租收入，并维持一种骑士样式的生活；这些官员形式上当然可以免职，不过实际上却往往是终身职的；君主将任命这些治安维持官的权力保留于自己手中，并将监督他们的权力委诸皇家法庭。治安长官之一的郡代理长官（lord lieutenant [\[110\]](#)），则兼掌民兵指挥权。

对于治安长官的裁决，没有任何正式的、官僚制的“上诉机关”可资抗告，就算曾经有过，也只不过是是在君主之家产制权力达于巅峰时，以“星法院”（star chamber [\[111\]](#)）的形式出现过罢了，而星法院之所以在十七世纪革命时为乡绅所废止，也正是由于这个缘故。将某一具体案件转移至中央法庭的唯一办法（此种方式的运用范围实际上也日益扩大），乃是通过特别的处置（案件移送令，Writ of Certiorari

[112] )，不过，这种命令的颁发与否，原本也是完全自由裁量性的。这点实际上也意味着：没有任何君主可以不顾治安长官所出身的阶层而长久维持其有效的统治。君主也不断设法防止、根据地方望族直接选举来任命治安长官的企图成为事实，并成功地将任命权保留在自己手中，唯一修正的仅是赋予某些君主的顾问推荐治安长官人选的权力。这点也意味着赋予上述高官——特别是大法官（chancellor）——官职叙任权，这种权力当然也常被用为牟利的工具。然而，在对抗官职叙任权与王权之法律上的权利要求这方面，乡绅的团体十分坚强有力，足以保障他们对治安长官一职的长期垄断：在伊丽莎白女皇时代（1533—1603），许多不平之鸣即因新任治安长官的任命实际上乃取决于前任者的推荐而引起的。

就像其他皇室官员一样，治安长官原先也是收取规费与薪俸的。不过，由于规费涉及的金额甚小，拒收规费乃成为地主的一种身份习律。出任治安长官的财产资格限制，至迟在十八世纪已有显著提高：通常会要求拥有一定价值的地产。英国特有的、日渐盛行的土地租佃，使得乡绅有余暇从事治安长官的职务。相形之下，市民阶层里活跃的实业家即因缺乏经济上的余暇，而无法从事此等职务，就像他们被排除于“望族”圈子之外一样。当然，从企业界退休下来的市民也经常出任治安长官一职，尤其是那些已经累积足够财富、而从企业经营者转变为坐食者（Rentner）——这个阶层正逐渐扩大中——的人士。乡村的坐食者阶层与城市的坐食者阶层之此种以“绅士”（gentleman）类型而达成的、别具特色的融合，颇受益于两者对治安长官一职的共同联结关系。在这些圈子里，年轻的儿子在完成人文教育后即被任命为治安长官，乃成为一种身份习惯。

治安长官一职因此乃成为无给职，对于够资格的候补者而言，其义务性的承担在形式上也成为一种赋役制（Leiturgie），就算可以解

职，也只限于一个短时期。许多治安长官其实并不管事（不过此一现象在近代却有逆转的趋势），对他们而言，此一职位仅只是个头衔与社会声望的一个来源。不过，单只社会声望与社会势力亦足以说明为何此一职位——如果积极执行的话，工作分量的确相当重——一直都是人们极力争取的目标，即使是必须积极执行其职务。在此情况下，专业的法律家终究还是溃败下来，尽管他们曾与之激烈竞争了数个世纪之久。他们之所以被逐出此一职位，主要是因为薪水太低，而且乡绅连规费也都放弃了。

各个治安长官在办案时会咨询其律师的意见，不过，整体而言，他是依靠书记的协助、根据传统以及（大致上）实质公道的考量来判决；这点使得治安长官的行政极具平民色彩，其特性也由此而来。这是职业的官吏层在和平的竞争中为望族官吏——尽管行政职务正日渐扩大中——所完全取代的、仅见的少数例子之一。乡绅之所以对治安长官一职感兴趣，决定性的诱因并非任何特殊的“理想主义”，而是此一职位所能提供的、具体与实际上不受外界干涉的影响力；形式上此一职位仅受到下列规则限制：此即任何重要的案件必须采取合议式的——至少得有两名治安长官——共同裁决，实质上则仅接受来自身份习律的一种强烈的义务观念的节制。

治安长官的行政，使得所有城市以外的地方行政机关几乎皆无重要性可言。在被歌颂为国民之守护神的“自治”制度的全盛时期，治安长官乃是地方州郡里唯一真正有效执行行政工作的官吏，与之并存的古老的强制性赋役制团体、庄园领主的家产制行政与各式各样的皇家的家产官僚制统治，皆萎缩至无足轻重的地步。这是我们在历史上所知、曾经出现在一个大国里，最为彻底实现的纯粹的“望族行政”。

执行职务的方法与内容也与此配合。治安长官的行政，截至今日为止，仍带有强烈的“卡地裁判”的性格；对大而言，它也是唯一真正

重要的行政，因为远在伦敦的皇家法庭，不管在地理上，或是经济上（需要巨额的规费），对他们都是遥不可及的，正如法务官（praetor）之于罗马农民、沙皇之于俄国农民一样。就像所有的望族行政一样，治安长官的行政无可避免地具有“尽量缩小”行政业务与临机的性格，换言之，它并非一种持续性与有系统的“经营”（Betrieb）。就此而言，此种行政并不只限于保管记录（例如最早 *custos rotulorum* 的例子 [\[113\]](#)），而主要是压制性与无系统性的，通常只有在明显重大违法事件出现时、或被害者有所申诉时，才会有反应。这样的一种行政在技术上全然不适合持续的、密集的处理积极性的行政任务，也不适合追求一种来自统一思想的、首尾一贯的“福利政策”，因为基本上它只是“绅士”的一个兼差工作。

的确，在治安长官的“四季法庭”（quarter sessions [\[114\]](#)）里，原则上规定至少得有一人是受过法律专业训练的。法定人数条款（quorum clause [\[115\]](#)）中规定：这个具有法律资格的人（或数人），必须明白列于“任命状”上。以此方式，中央对于实际执行业务的治安长官之任命，仍维持若干的影响力。然而，即使是此一规定到了十八世纪亦丧失其适用性：任何积极参与的人都可以被列入治安长官的“法定人数”中。

人民必须估量到治安长官所拥有的警察权与处罚权可以影响到他生活中的每个层面：从上啤酒屋、打牌到衣着是否适合其身份，从谷物价格的高低到薪资是否够用，以及从游手好闲到异端，都在治安长官的管辖范围。无数的成文法与法令——其制定往往是偶然因素所促成的——都只能依赖治安长官来执行。然而治安长官是否要执行、何时执行、如何执行以及执行到什么程度，大体上可凭己意而定。服务于特定目标之有计划的行政活动，此一观念对他们而言，就算有，也只能说是例外。至于想要实施一种首尾一贯的、有系统的“基督教社会

福利政策”的企图，也只有在斯图亚特王朝时——特别是劳德（William Laud, 1573—1645 <sup>[116]</sup>）任内——曾短暂付诸实现。如始料所及，此一政策正是由于治安长官所出身的阶层（望族）之反对而告失败的。

治安长官行政所具有的、疏放与间歇性的性格，很容易令人联想起具有甚多类似外在特征的、中国的行政；中央当局干涉的方式也差不多：要不就直接介入某一具体的案件（往往也能干涉成功），否则即出之以一种泛泛的抽象性的指令，通常（顶多）只有建议性的效果。两者之间虽有重大差异，决定性的关键倒是同样的：此即，家产官僚制的中央行政与地方权威有冲突，前者必须与后者达成某种妥协，才能执行其功能。只是在中国，受过教育的行政官吏所面对的是氏族的长老与行会；在英国，受过专业训练的法官所面对的则是，出身拥有土地之乡绅阶层的、有教养的望族。中国的望族是有教养的，他们接受经典与文学的教育准备步入官场生涯，他们是俸禄持有者或期待者，因此，乃是属于家产官僚制的权力这一边的；反之，在英国，乡绅的核心层乃是一个拥有大土地的、自由独立的身份团体，他们所接受的专门训练仅在统治其属民与劳动者，以及人文主义的教养，这样的—一个阶层并不见之于中国。在中国出现的是一种最纯粹的、家产官僚制的典型，这个官僚制不受任何反对力量的掣肘（就算有的话），尽管它也还没精练到近代专门官吏制度的阶段。反之，英国的治安长官行政，在其全盛时期乃是一种身份家产制与纯粹的、自律性的望族行政的组合，而且后者的性格比起前者还要更强些。

原初，这种行政制度在形式上乃是基于赋役制的义务——这是他们之所以必须接受此一职务的缘故。然而，由于实际权力分配的因素，事实的发展却成为君主必须通过一个政治团体之自由“成员”（亦即“国家公民”）——而非其子民——的自愿性的合作，才能行使其权力。这种行政之所以与典型的政治层级结构——君主之家产制家计，



与拥有自己属民的、附属性的私人家产制支配——有重大的差异，主要就是基于此一缘故。究其实，治安长官行政的发展，正是与私人属关系的崩坏并肩而行的。

本质上，英国的“乡绅阶级”——治安长官制度即由其而来——当然是个具有纯然之庄园领主性格的望族阶层。没有其特殊的、封建制与庄园领主制的先行者，绝不可能出现英国乡绅所特有的“精神”的。从盎格鲁—撒克逊绅士所显示的一种独特的“刚毅的理想”，即可看出此一无可磨灭的痕迹。此一性格的突显，则可见之于习律之形式的严峻性、极端强烈发展的自傲与自尊，以及运动——其本身即有助于身份团体之形式——在社交上的重要意义。然而，早在清教主义侵入之前，乡绅阶层与特殊的市民阶层（城市坐食者与活跃的企业家阶层）之渐次融合，已相当实质地转化与理性化此一精神，其发展方向极为类似我们稍后即将提到的、意大利之贵族与富裕市民（popolo grasso [117]）融合之后所导致的结果。只是，只有在清教主义的影响下，近代绅士的类型才脱离了原有的窠臼。清教的影响所及，远超过其纯正依者的圈子。乡绅支配之半封建的特质逐步同化为具有禁欲、道德主义与功利主义的色彩，不过，迟至十八世纪为止，这两种特质还是相互对立的。

当面临资本主义势力来袭之时，治安长官一职正是用来保持上述独特高尚品格之影响力——不只对执行政务与官吏之高度廉直的影响，同时也包括对有关荣誉与道德之一般性社会观念的影响——的最重要手段之一。在近代城市生活的条件下，由受教育却非专家所负责的、无给职的治安长官行政，在技术上已不再能胜任。支薪的城市治安长官人数逐渐增加：十九世纪中叶时，在超过18 000人的治安长官中（其中大约10 000人仅是名誉性的），有1300人左右是支薪的。英国的行政组织之所以缺乏体系性，之所以混杂了家父长制的组织与纯

粹目的团体的组织，主要乃因合理的官僚制仅在个别具体的需要出现时，才以零碎的方式导入原有的望族行政之中。

望族行政在政治上的重要意义乃在于，有产阶级在行政事务之执行、强烈习律性地奉献国家以及自己与国家的一体化上，都接受过严格的训练。其在经济上的重要性则为，由于尽量缩小行政的范围（这是望族行政无可避免的结果），遂赋予经济上的主动创新一个几乎是完全自由开阔的天地，尽管“营业伦理”仍受到相当强烈的习律的拘束。作为家产制的一个实例，治安长官的行政可说是个最极端的边缘性的例子。

## 十五、沙皇的家产制

在所有其他历史上重要的、家产制君主与庄园领主望族共存的例子里，这些望族本身也是家产制的支配者。当家产官僚制出现在近代之初时，上述两个权力明白地（或暗中）达成了下列妥协：只要在不影响君主租税与征集兵员之利益的范围里，地方家产制支配者对其属民的支配权与经济上的自由处置权即可受到保障。以此，他们即完全掌握了地方行政与管辖其属民的下级法庭；他们代表属民与君主或其官吏打交道；所有国家官职（或至少大部分），以及几乎所有的军官职位，都保留给他们；他们不付人头或地产税；作为一个“贵族”，他们享有广泛的身份特权，审判他们的法庭、刑罚与举证的方式皆有所不同。他们的身份特权明定，在大多数情况下，只有他们能行使家产制的支配权，换言之，只有他们能拥有附有人身或家产制之属农的“贵族”庄园。

在乡绅行政时代的英国，这种属于一个独立于君主之外的、贵族的身份特权，也仅留有一些痕迹。英国乡绅在地方行政里所拥有的权势，乃来自他们接受了一种类似赋役制的负担，承担了一个无薪给、却又极端花费时间与金钱的职位。这种负担已不再见之于近代欧陆。

不过，从彼得大帝至叶卡捷琳娜二世时期 [\[118\]](#)，俄国贵族却得负担一种勤务的赋役制。彼得大帝废除了以往俄国贵族所享有的社会品位与法律权利，而完全以下列两个简单原则为准：（1）社会品位（卿，tschin）只有通过服务于一个家产官僚制的官职（文官或武官皆可）才能得到。品位的高低则取决于其在十四职等的官职层级制中、所据有的地位而定。新贵族并没有官职独占权，也不受土地财产资格的限制，不过却有（至少理论上）教育资格的要求，这些似乎有点类似中国。（2）拥有贵族特权的人如果不能继续持有官职，那么，两代之后贵族特权即告丧失，这点也类似于中国。然而，俄国的贵族除了其他的特权外，还独享拥有附带有农奴之庄园的权利，贵族以此乃结合于庄园领主家产制之特权，这点则全然不见之于中国。由于无法继续持有官职而取消贵族特权的规定，在彼得三世与叶卡捷琳娜二世时被废止。不过，卿与职官品位表仍然是此后社会声望的官方基础，对年轻贵族而言，（至少）短期服务于某个国家官职，也还是种身份的习律。

贵族庄园领主的家产制支配，普遍行之于私有地的领域，基本上也符合西方“没有无领主的土地”此一原则，因为除了贵族的领地外，仅存在着君主直辖领、皇族采邑、教会与修道院的庄园，此外，再也没有掌握于其他人手中的自有地，就算有，也只不过是若干残余（自耕农，Odnodwórzcy [\[119\]](#)），或者是军事采邑的形式（哥萨克骑兵）。以此，农村的地方行政——只要不涉及君主的直辖庄园——即完全掌握于土地贵族手中。然而，政治权力本身与社会威望，仍然是

完全基于官职或直接系于其与宫廷的关系（这点与中国的模式全然一致）；尤其是经济地位的上升，其机会完全有赖于政治权力的运作。当然，当保罗一世提醒一个外国访客，所谓的高贵人只不过是让他俯允与之交谈、而且也只限于他继续与之交谈的人时，这个说法未免有点夸张。不过，俄国的君主的确可以冒犯贵族，就算是个拥有最高名望与最多财产的贵族，西方的君主，不管他多么强而有力，即使是对一个品位最低、法律上也非自由人的家士（ministeriale），也不敢贸然采取类似的举动。

沙皇的权力植根于个别卿位持有者与其强固的利害联结关系上，这些卿位持有者负责行政与军队（士兵是强制征募来的）；另一方面，贵族之间却完全缺乏一种基于身份的、利害联结关系。正如中国的俸禄持有者一样，俄国的贵族也视彼此为卿位，以及所有由于君主之恩惠而来的机会的竞争者。以此，贵族乃严重分裂为小党派，在面对君主时则全然无力可言。俄国近代的地方行政重组——的确也（部分地）另创新局——里，贵族极少集结起来共同反抗，就算有，通常也不成功，尽管在叶卡捷琳娜二世时已明确赋予他们集会权与集体请愿权。

由于互相竞争宫中恩惠所导致的、贵族之身份联结性的阙如，并非完全是因为彼得大帝改制的结果，此外尚可溯其根源于原有的“品位秩序”制度（Mjestnitschestwo [\[120\]](#)）——早自莫斯科家产制国家建立以来，望族的社会品位即取决于此一制度。从一开始，社会品位即视沙皇——普天之下所有土地的持有者——所授予的官职位阶而定；其物质报偿则为服务采邑（pomjestje，源自mjesto——职位——一词 [\[121\]](#)）。原有的品位秩序制度与彼得大帝新制的差异，最终说来，也只不过是：在旧制度里，某人（或其后人）由于官职位阶而取得的服务采邑与品位，成为子孙世代相袭的财产，以此之故，各个贵族门第

间也形成一种相对而言稳定的品位秩序。年轻贵族的出身官是根据：

(1) 其祖先在官职层级制里所曾达到的最高职位，以及 (2) 拥有最高官职的祖先与此一年轻贵族之间的世代数目，来决定的。根据既定的身份习俗，高品门第的子弟不能担任一个低门第出身的官吏的下属；正如在餐桌上，他不能坐在一个出身门第（根据“品位秩序”）较低的人的下席，不管这个人的官位有多高，这点就算是在沙皇的餐桌上也必须坚持——即使有冒生命危险之虞。

这样的一种制度，对于沙皇之选任最高行政官员与军事指挥官，必然会带来极大的不便；只有在面临极大难关时，他才能置之不理，其后果则为：他必须冒着抗议之声不断以及（甚至在战场上）不接受指挥的危险。另一方面，这个制度却也迫使贵族——世袭品位愈高者愈是如此——不得不接受宫廷以及家产官僚制的职务，以便维持其社会身份与官职的机会。以此，贵族即几乎完全转化成一种“宫廷贵族”（Dworjanstwo，源自dwor——宫廷——一词）。

## 十六、家产制与身份荣誉

私人土地所有权之作为一种社会品位之基础，其重要性逐渐丧失。wotschianiki——wotschina之持有者，wotschina乃是传自祖先的“自有地”（Allod），而非授予的服务采邑 <sup>[122]</sup>——一语为pomjeschts-chiki（pomjestje之持有者）所取代，后者已成为今日唯一用来称呼“庄园主”的词汇。社会品位取决于官职位阶（不管是自己获得的，还是传自祖先的），而非拥有贵族领地。

沙皇家产制巧妙地利用此一制度，将所有的社会势力与服务君主联系起来，其根源乃出之于下列两者的结合：（1）国王扈从制

(Königsgefolgschaft)，稍后将再论及；(2) 氏族的联结性，不遗余力地为整个氏族成员占有（获得的）职务位阶以及随之而来的各种机会。面对此一状态，彼得大帝的做法是将其简单化：烧毁贵族所据以要求品位的门第品位表（*rasrjadnaja perepis*），代之以（几乎）纯粹依据个人实际拥有之官职而定的卿位制。此一措施的目的乃在根除氏族的荣誉，而又不致激发一种与沙皇对抗的、身份的联结关系的出现；直至彼时为止，氏族荣誉一直阻碍了身份联结关系之发展，正如其有碍沙皇之自由选任其官吏一样。这个政策是成功的。贵族之间由于无情地角逐卿位所伴随的社会品位，以及当本身还是一个纯粹的庄园领主时，对 *tschinownik*（卿位持有者）——官吏的通称——的憎恶，仍陷于严重分裂状态。垄断拥有农奴的权利，并不能使之成为一个团结的身份团体，因为彼此之间存在着对卿位的角逐，同时也因为只有出任沙皇的官职，才能带来更大的致富机会。

就此而言，情况类似晚期罗马与拜占庭帝国，近东的巴比伦、波斯、希腊化诸国及其后的伊斯兰教国家：那儿的庄园家产制——这是完全不见之于中国的——既非来自庄园领主阶层与国家官职之固定的结合，亦非某一基于庄园制的同质性贵族阶层之兴起的结果（不管曾经有过多少萌芽现象）。在晚期罗马帝国行政上日渐重要的“大地主”（*possessores*）阶层，对立於一个具有社会重要性的君主的家产官吏层，这些官吏的位阶是根据其俸禄收入的多寡而定。土地贵族与家产制官吏层之此种无联系性的并存状态，亦可见之于早期近东与希腊化诸国。在伊斯兰教国家，相应于其神权政治的性格，社会品位从一开始就是授予那些精通伊斯兰教律法的人，官职机会则视所受宗教性教育与君主个人的恩惠而定；一种持续且有效的贵族垄断权，在此情况下是无法出现的。



在此基础上，西欧中世纪贵族的一个基本特质——通过一种固着于传统、并由教育强化的特定信念（*Gesinnung*），而使生活态度有一核心取向——丝毫没有发展余地。通过这种信念，个人的关系以一生活样式为导向，每个人皆被要求具有一种（全体所共同持有的）身份荣誉的观念、以此形成一个将整个身份团体维系在一起的纽带。在俄国与上述诸国的望族阶层里，的确也发展出许多的身份习律；不过这种身份习律并不能提供给“荣誉”的观念、一个统一的信念的引导；其原因不能单纯归诸上述之社会品位基础的暧昧不明。究其实，这种身份习律只不过是为自己之经济利益、或对社会威望之无餍欲求，提供一个外在的框架，而无法提供给贵族一个坚持自己之荣誉，同时也能证明这点的、根本性的内在基准。个人的社会荣誉及其与支配者的关系之间，并无任何（像独立自主的望族那样的）内在的联系性，或者仅只是一种诉之于外在权势欲求的“荣达”的机会，正如宫廷贵族、卿、中国的官员，以及所有全然依存于支配者之恩惠的职位，所呈现出来的一样。另一方面，一切类型的俸禄占有，的确——就像法国“法服贵族”（*noblesse de la robe*）的例子一样——也为官职与望族身份的“尊严感”提供一个恰当的基础，然而，它却不能为一种以个人“荣誉”为基准的、与支配者之关系，以及与此相应的内在生活态度，提供一个特殊的基础。

西方的家士（其社会荣誉有赖于支配者之恩典），与出身“乡绅阶级”（*Squirarchie*）的英国绅士（其社会荣誉乃得自于本身之独立自主的望族资格），皆作为一种独特的、人格与身份之尊严感的担纲者（尽管两者的方式大相径庭），此一尊严感乃是基于个人之“荣誉”，而非仅凭官职而来的威望。两者的基本内在态度，皆深受西欧骑士精神的影响——就家士而言，是显而易见的，至于英国绅士，倒也不难看出。家士与骑士阶层是完全融合的，另一方面，英国的绅士则——随

着望族阶层之逐渐非军事化——将愈来愈多的市民质素纳入自己的刚毅理想与生活样式之中，以此调整其中世纪的骑士特质。结果则产生了一种在品位上足以与往日之乡绅阶级相埒、起源却极端有异的清教徒的绅士类型，这点可归之于极为多样化的同化过程。不过，对家士与绅士阶层而言，封建的骑士精神仍然是他们原初的、特殊中世纪取向的核心。

骑士的生活态度，乃是由封建的荣誉观念形塑而成，而封建的荣誉观念则又来自封臣之忠诚义务的观念。封建的荣誉观念乃是唯一一种同时受到内外双重制约的身份荣誉：一方面是一种发自内在的、原则性与统一性的精神，另一方面则是外在的、封臣与其支配者的关系。由于特殊的封建关系经常总是外家产制的，就此而言，它其实已超越家产制支配结构的范畴。不过，就体系而言，我们最好还是将封建关系视为家产制之一个极端特殊“边缘性的个案”，其缘故不难理解：因为封建关系实际上仍是由个人对支配者的一种纯人格性的恭顺关系形塑而成；其次，封建制乃是针对某一特殊的、具体“问题”的“对策”——换言之，即树立由一个家产制君主来统辖地方上的家产制支配者（同时也借助他们之力）的、政治的支配。

---

[1] “家共同体是恭顺与支配的原始基础，也是家之外的其他许多共同体的基础。就‘支配’而言，家共同体是（1）较强者，以及（2）较富经验与知识者支配的基础，因此是男子对妇孺，有体力者对能力较小者，大人对小孩，长老对年轻人支配的基础。再就恭顺而言，家共同体是臣属者对拥有权威者之恭顺的基础，也是他们彼此间相互恭顺的基础。由于对祖先的恭顺，恭顺乃渗透入宗教。又因为家产制下的官吏、随从、封臣的恭顺，而渗入这些原具有家的性格的诸种关系内。就其纯粹的形式——但不一定是原始的形式——而言，家

共同体不论在经济上或人际关系上都意味着：对外的连带性与对内的共产主义式消费共同体（家共产制）性质。这两方面皆在严格人际性的恭顺关系基础上，以密不可分的方式统一在一起（*Wirtschaft und Gesellschaft*，Kap. III，“Die Hausgemeinschaft”，S. 214）。”因此，韦伯所谓的“恭顺”，大致而言，可说是一种骨肉之情，对长上孝悌恭顺，对手足则发挥兄弟爱、骨肉爱；另就严格定义下的人际关系性质（*Persönlich*）而言，恭顺则与客观性、即事性（*Sachlichkeit*）、计算性（*Rechenhaftigkeit*）恰相对立。恭顺虽是以家共同体为其原始母胎，但会逐渐渗透到原有的家之外，而成为许多其他人际关系的基础。——日注

[2] 在妻子与子孙之外的自由人，不管基于何种原因而服属于家长权力之下时，家长之于此一自由人的权力，有别于对妻子的夫权（*manus*）、对子孙的父权（*patria potestas*），而称之为手权（*mancipium*）。服属于手权者虽是自由人而非奴隶，但地位则类似于奴隶（*loco servi, in conditione servi*）。——日注

[3] *liberi*之含义有二：一为“自由人”，一为“儿子”。——日注

[4] 以奴隶为继承人时，在遗嘱中的继承人指定文字即为“*liber et heres esto*”。“做自由人”（*liber esto*）是解放奴隶的词语，“做继承人”（*heres esto*）则为指定继承人之词。——日注

[5] *Muata Jamvo*王国为十六到十九世纪存在于非洲刚果盆地及安哥拉东北部、罗得西亚北部的邦多人王国。此一王国里所行的是由一名国王（*Muata Jamvo*）与一名女王（*Lukokescha*，并非国王的王妃）共同统治的、特殊的二重支配制。十九世纪时为*Tschokwe*族所灭。德文本编按，参见 *Dietrich Westermann, Geschichte Afrikas*，S. 383, 386 ff.。——日注

[6] “**“庄宅” (oikos)**，根据韦伯所说，Karl Rodbertus (1805—1875) 是最早用此名词来称呼古代“大规模家计”的学者。在“庄宅”中，“需求基本上是以自给自足为一主要标准，其方式则通过家之成员或附属劳动力的服役，生产的物质手段无须通过交换方式即可获得。例如古代世界的庄园及皇室的家计——特别是新王国时代的埃及（前1400—前1000），家计需要的大部分物资皆由徭役或实物贡纳的方式来提供，这是附属的家计单位的义务……同样的现象亦曾存在于中国与印度，中世纪欧洲亦曾有过，即查理曼时代宣布的《庄园管理条例》（*capitulare de villis*），只是程度较浅。”参照 *Wirtschaft und Gesellschaft*，Kap. II. 18, “Soziale Arten der Leistungsverteilung”，S. 69；英译 *Economy and Society*，vol. I，p. 124。——中注

[7] 在罗马法里，唯有家长具有财产所有权，服从于家长权者（家子与奴隶）所取得的财产，皆归于家长个人所有。然而事实上，在父或主人的财产中，某些特定的财产是委托给家子或奴隶自由地管理、收受的。这种习惯到了帝政时代逐渐受到法律的保护。以此，被委托给家子或奴隶管理、收受（后来变成处分）的财产即称为 *peculium*，而此字则源自于 *pecus*（家畜）一字。——日注

[8] 重装步兵是自公元前七世纪以后希腊城邦的典型军队。在此之前，由饲马的贵族所组成的骑士军是军队的主要形态。随着工商业的发展，一方面由于富裕的平民阶层抬头，另一方面也因为武器得以用较便宜的价钱购得，以甲冑固身的重装步兵（*Hopliten*）密集队成为军事胜败的关键。兜、胸甲、胫甲、青铜盾、剑、枪，构成重装步兵的全副武装。平民军的这番抬头，成为希腊城邦国家之民主化的有力杠杆。关于最后这点，参照 *Wirtschaft und Gesellschaft*，S. 789f.。——日注

[9] Precarium或可译为“假性占有”。凡是所有者认可给其他人作事实上之利用的财物、或此种利用关系，称为precarium。在实际的利用关系上，利用者这方并不拥有利用“权”，所有者随时可取消对此利用的承认。保护者将土地授予客，让他们可以如同实际所有者般地利用，可说是precarium的起源。——日注

[10] “客” (client, pl. clientele) 一词，实源自于拉丁语中的cliens (pl. clientes)，乃隶属民之意。虽然同样是“客”，罗马初期、共和末期与帝制期的特征各不相同。初期（王制及共和初）的“客”，乃是隶属于贵族 (patricius) 的半自由民。他们究竟是被征服的土著，或是与贵族、平民 (plebs) 属同一种族？至今尚未能究明。韦伯在讨论“客”时，特别强调要与农奴 (serfs)、债务奴仆 (debt servants) 区分开。“他们并非屈辱地受制于他人的权力，而是形成一种‘恩主’ (patron) 的随从身份。这是一种互相忠诚 (fidelity) 的关系；借此关系，在一宗教性禁忌下于‘恩主’与‘客’间设定一种法律约束；‘客’是其‘恩主’个人及政治权力的工具，而非经济工具。‘客’与其主子的关系是由诚实信义 (fides) 等原则来制约，其关系并非由法官来监督，而是道德律，违反者受宗教性的惩罚（被称为infamis）。‘客’源自骑士战争及贵族律。他们原先为领主的随从，随侍领主上战场，有义务要贡献礼物，领主需要时得予以支持，有时或许还包括服劳役，而领主提供给他土地，以及在法庭上代表他辩护（译按：罗马法律规定，非罗马公民无权在法庭上为自己辩护）。他们并非领主的仆役，不过如在中世纪，他们会被称为领主的‘家士’，其间当然有些许差异。无论如何，他们并非过骑士生活的人，也非骑士阶级，而只不过是拥有块农地的小老百姓——即拥有军事采邑的平民阶层 (*Economy and Society*, vol. II, pp. 1355—1356)。”有力量的贵族拥有数量庞大的“客”，他们



形成了贵族力量的基础。到了共和制末期，“客”已不再是一种身份，而指的是自由民之间依据fides为纽带之自由意志而立于保护——隶属关系下的依附者。这里的保护——隶属关系，指的是例如在法庭上的代表与保护的关系，私人军队与指挥官的关系，被解放之奴隶与旧主人的关系。以此种主客关系为基轴的联合与对抗，构成了共和制末期罗马政治史、社会史的基本取向。帝政时期，食客型的“客”更取代了这种自由的保护——隶属关系而成为主流。另参见M. Weber, *The Agrarian Sociology of Ancient Civilization* (London: NLB, 1976), pp.276—277。法国史家古朗士 (N.D. Flustel de Coulanges, 1830—1889) 认为“客”不仅存于罗马，而且也普遍存在于古希腊各邦。不过，我们今天了解的主客关系以罗马时期为主，这大概是留下的资料较多的缘故吧。——中注

[11] 此处之“服务采邑” (Dienstlehen)，又称为“服务领地” (Dienstland)，详见本书第二章p.30注1。——中注

[12] 罗马帝政成立前的一段内战时期，如前50—前45，庞培 (Pompey) 对恺撒 (Julius Cäsar) 之争；前43—前42，屋大维 (Octavian) 与安东尼 (Mark Antony) 对抗布鲁塔斯 (Bruins) 之争；前31—前30，安东尼与屋大维之争。——日注

[13] coloni起于晚期罗马帝国，其身份介于自由农与农奴之间。惟关于其确切性格，至今仍为西洋上古史学争论重点。参见A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire, A.D. 284-602* (Oxford, 1964), vol. II, pp. 795—803。类似身份之农民亦普遍见于中国中古时期 (东汉末至南北朝)，当时称为部曲或佃家。参见唐长孺，《魏晋南北朝时的客和部曲》，《魏晋南北朝史论拾遗》，pp. 1-24。——中注

[14] Publius Aelius Hadrianus，罗马皇帝 (117—138年在位)。他对外尽量采取和平政策，而全力专注于内政：重用法学者，



奠下“法学隆盛时代”的基础，颁布“永久告示录”（*Edictum perpetuum*），奖励美术文艺等，享有贤明皇帝的高名。有关通过改善皇帝之领地内的农民地位、重新整编皇帝领地的经济，以确立整个帝国之经济基础的尝试，自弗拉维王朝诸皇帝〔译按：尼洛王暴政，致使奥古斯都王朝覆灭，由新皇帝韦帕芻（*Vespasian, Titus Flavius Vespasianus*, 69—79年在位）的弗拉维王朝取代〕至图拉真皇帝（*Trajan*, 98—117年在位）以来，即已进行。例如弗拉维朝的“曼西安法”（*Lex Manciana*）中即准许皇帝领地内的农民自由地开垦未垦地，只要继续耕作即保障其土地保有权即耕作权 *ius colendi* 的承认，种上果树的土地则获准典当抵押或遗赠。哈德良皇帝则在埃及颁布了一道（或称二道）法（所谓 *Lex Hadriana*），因袭上述的政策，特别是承认皇帝领地内之农民的 *prossessores* 地位（亦即准所有者的地位）等政策，试图进一步安定农民的地位。在其他省份也采取同样的政策。直到康莫都斯皇帝（*Commodus*, 180—193年在位）时代，埃及之皇帝领地内的农民在向皇帝申诉地方官及皇帝领地租借人（*conductor*）之不法时，仍引用 *Lex Hadriana* 来护卫自己的权利。准此，此种 *Lex*（*leges*）并非（1）就“人民大会之议决”的罗马法含义下的、（2）或就约束君主的近代意义上的“法律”，而是只依皇帝一人之决策所定的“规约”（*Statut*）。——日注

[15] 参见本书 [第一章注12](#)。——中注

[16] 耶稣会在巴拉圭的传教活动约自1609—1610年正式展开，此一教团的布教地区虽在西班牙总督的治下，但由于教团被认可拥有广泛的自治权，故而形成一种国家中的国家，称为“耶稣会国”（*Staat der Jesuiten* 或 *Jesuitenstaat*）。直到1767年教团的势力被打败为止，巴拉圭的历史事实上即耶稣会国的历史。——日注

[17]. 在这些管理条例中，最有名的是Capitulare de villis (794或795年)，一般认为是由查理曼所颁布。——中注

[18]. Bann, bannus，意指（1）附有罚则的命令或禁令（禁制），（2）违反禁制时所被课的罚金（Bannbusse），（3）根据禁制所产生的状态（例如“禁猎林”Bannforst）。“禁制权”即颁布禁制的权力，原本是法兰克国王的独占权力，后来Graf〔参见本书[第五章注67](#)〕也因国王的委让而拥有这项权力。其后，Graf以外的人也获国王授予禁制权，并且，随着国王势力的衰退，贵族也获得此项权力。所谓禁制权的拥有，意指：对于那些不具人的从属关系（人身奴隶）或物的从属关系（农奴）者——亦即家从属者以外的人——拥有“政治的”权力。——日注

[19]. liturgy (Leiturgien) 一词在古希腊雅典时代（公元前四五世纪），指的是由富人（自愿或强制性的）提供金钱或劳役来支持一些公共事务的制度。例如“trierarchy”，是由富裕的市民提供资金来建造三层桨的战舰（trireme），并须负担此一战舰的一切开销（包括水手、修补等）；另外如“choregia”则是提供酒神祭典所需的合唱团、戏剧等。此外还有其他许多。被提名到的市民如果觉得还有人更有能力负担，则可提出抗辩，对方可以接下此一职务，也可以拒绝，条件是必须与原被提名人交换财产，要不然就得诉诸法庭。此一制度后来为罗马所承袭，例如被选为“市议员”（decuriones）者即需负担当地的公共支出，并负责税收，不足得补齐。古埃及亦有类似制度。中文辞典一般皆译为圣礼崇拜，此为后出之义，此处译为“赋役制”。参见*Oxford Classical Dictionary*，p.613; *Oxford English Dictionary*，p.1642。

韦伯借用此一名词来说明古代团体——包括家（household）、氏族、家产制国家或者像雅典那样的古代城邦——解决其公共事务（即

国家财政)所采取的手段。其特点为实物贡赋及徭役,然而不同职业、不同身份的人,其义务也各自不同。“此种‘赋役’通常是为了统治当局的预算所需,或是为了互助的目的。当这种农民、工匠及商人所必须负担的徭役及实物贡赋是为了满足个人统治下的家计时,我们称此为‘庄宅(oikos)实物赋役’;如果是为了整个团体,则称之为‘互助实物赋役’。以此种方式来提供介入经济活动的团体的预算所需,其原则即称为‘赋役式供应’(liturgical provision)……在政治组织中,此一制度扮演了近代所谓‘财政’的角色;在经济团体中,由于将主要的家计分摊给一些早已不受共同体维持及利用的人去负担,这就使得主要的家有了可以分散的可能性。每一小单位有其自营生计,但负有提供中央单位所需的义务,就此程度而言,他们还是从属于此一中央单位。例如负担各种徭役及贡赋的农民或农奴,附属于庄园的工匠以及其他各式各样的负担者。”参见《经济与社会》, Vol. I, p. 124; Vol. II, pp. 1022—1023; 郑太朴在《社会经济史》一书中将liturgy译为“徭役”。——中注

[20] Senior原意为“长老”,但在中世纪一般是用来指称“封主”“领主”“贵族”“都市委员会会员”等,属于高支配阶层里的人。——日注

[21] 阿拔斯王朝是萨拉森帝国(Saracen)的第三个哈里发制王朝。王朝的名称是由穆罕默德的叔父之名Abbās而来。他的玄孙Al-Saffāh推翻乌玛雅王朝,于750年建立新王朝,一直延续到1258年被蒙古人征服覆灭为止。阿拔斯王朝的全盛时期为其初期的六代,约半世纪多,特别是第五代的Hārūn al-Rashid时代(786—809)。其后帝国分裂,产生有力的独立政权,哈里发仅保有宗教的权威。第八代的al-Mu‘tasim时代(833—834),任用土耳其佣兵,不过也种下了以后的祸根。——日注

乌玛雅王朝（661—750），唐朝时称之为“白衣大食”，阿拔斯王朝于唐朝称“黑衣大食”。——中注

[22] 阿拉伯西岸地方。大约北起北纬20度，南至阿卡巴湾，西自红海海岸，东至高原地带的边缘。——日注

[23] 马木路克在阿拉伯语里原来是“被拥有者”的意思，主要是指土耳其系或亚美尼亚系的白人奴隶。这些白人奴隶的军官，如本文中所述，取得极大势力，最后，土耳其系奴隶出身的军司令官Tzz al-Din Aybak创建前马木路克王朝（1252—1390）；其后，前马木路克王朝里亚美尼亚系奴隶出身的Al-Zāhir Barqūq独立，建立后马木路克王朝（1382—1517）。——日注

[24] 穆罕默德·阿里（1769—1849），埃及最后一个王朝（穆罕默德·阿里王朝）的始祖（1805—1849年在位）。扫除地方军阀，成功地统一了埃及。他也采取武断的富国强兵政策，致力于埃及的现代化。——日注

[25] 源于中亚古苏土耳其族的一个支派，于十世纪中叶时，在族长塞尔柱率领下，自吉尔吉斯大草原（Steppe）南下，移往亚拉尔海（Aral）东北岸地方，归依伊斯兰教桑尼派（Sunna）。其后，趁着邻近的土耳其族代表势力（伊古尔系的伊利库罕王朝）与伊朗系的萨曼王朝之间的嫌隙，巩固其地盘；至塞尔柱之孙Tughril bek时代（约994—1063），占领了自赫拉桑到伊拉克整个地区，1055年进入巴格达，1058年，以阿拔斯王朝哈里发之保护者的身份，接受苏丹的尊号。他所建立的王朝即称塞尔柱王朝。——日注

[26] 亦为古苏土耳其的一个支派，原来居于赫拉桑的草原地带，过着半游牧的生活，自十三世纪起，在族长Süleiman Shah时代，由于蒙古人西进的压力而不得不退避到小亚细亚。然而到其孙奥图曼·贝（Óthman Bey, 1259—1326）的时代，此派的势力变大，自塞尔柱

王朝的宗主权下独立出来（1299），创建所谓奥图曼帝国，一直延续到1922年。——日注

[27] 阿拉伯系的游牧民。阿拉伯人分为拥有固定住屋、过着定居生活的hazar，及过着营帐生活的árab。árab又区分为在沙漠周边放牧羊与山羊过活的shwāja与深入沙漠以饲养骆驼为主的badawi，译为欧语即Bedouins，他们擅长骑马、使长枪，具有中世纪骑士般的气度。——日注

[28] Dewshirme为Knabenzins之意，即少年被当作贡租而征集。新军最初是由被强迫改信伊斯兰教的战争俘虏所组成，自1360年以后即改由征集新属地的基督教徒少年的方式来组成。新军制度于1826年由Mahmut II废止。本文后面提到的135 000名，此一数字即废止那年的数字。——日注

[29] 得未使教团（Dervish）的一派。Dervish原来是“贫者”之意，不过并不单指物质的贫穷，而另有“求神之恩宠者”与“信心深者”之意。得未使在修道院里过着集体生活，靠捐献与托林维生。作为得未使教团之分派的贝克塔西教团，据说是伊斯兰教传说中的圣者贝克塔西（Bektāsh）于1357年左右所创建的。——日注

[30] Scheich或Schaich，阿拉伯语中“老人”“长老”之意。Scheich ü l-Islam，“伊斯兰教长老”之意，亦为对伊斯兰教法学者（Mufti）中之有力者的敬称，自十六世纪初以后，专用来敬称君士坦丁堡的伊斯兰教法学者。后者由苏丹所任命，拥有次于大宰相（Grosswesir）的位阶，遇有重要国事必须征得他正式的判断（Fetwa），而此一判断具有无条件的法律效力。——日注

[31] 意大利北部及中部的城市自十二世纪以来即有城市自治共同体（commune）的成立，就类型而言，这些城市自治共同体经过console制、podestā制，capitano del popolo制等阶段，至十三世



纪末左右进入门阀独裁的时代，换言之即Signoria的阶段；其后，等到这些门阀转化为世袭的专制君主时（十六世纪），即宣告了城市自治共同体的终了。在此门阀支配的阶段，独裁的支配者称为signore或dominus，但他们并非世袭的君主，而且consiglio maggiore（大评议会）、consiglio di credenza（小评议会）、行会代表、市民总会等自治的机关，在形式上都还存在。换言之，在此阶段，城市自治共同体的外表还保持着，只不过在实质上为继之而来的专制君主国家阶段作了准备。正当十四、十五世纪的此一阶段，意大利内部尤为众所皆知的是：结合在佣兵队长（condottiere）名下的佣兵队大为门阀间相互的激烈争斗所用。有的佣兵队长甚至弄垮自己所事的门阀而自立门户。——日注

[32] 韦伯此处所指的是公元前六七世纪左右，崛起于古希腊各城邦的政治领袖，他们利用当时国王或贵族与平民斗争的机会脱颖而出，以直接诉诸民意的方式取得绝对权力。其统治并非一定是暴政或恐怖政治。一直要到公元前五世纪，随着民主城邦的出现，tyranny渐有指暴政的意思。柏拉图即认为tyranny是最糟的政治形式。早期“僭主”崛起自下层阶级，他们的崛起展开了日后民主政治道路，对经济发展亦有贡献。——中注

[33] 所根据的是《圣经·撒母耳记（下）》，8：15：“大卫作以色列众人的王，又向民众秉公行义。洗鲁雅的儿子约押作元帅，亚希律的儿子约沙法作史官，亚希实的儿子撒都和亚比亚他的儿子亚希米勒作祭司长，西莱雅作书记，耶何耶大的儿子比拿雅统辖基利提人（克里特人）和比利提人（非利士人），大卫的众子都作领袖。”参见 M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 3, S. 53。——日注



[34]. 埃及的武士 (machimoi) 从王那儿分配到小土地，这些土地被免除其他住民所负的一般义务，而只负担军事义务。他们虽然必须随时因应召集且参加定期的训练，但也能参与普通的市民业务、将土地赁贷给其他人。长久以来，一般相信埃及存有种姓制度，但韦伯却予以否定。因为，职业的世袭性，无非是在赋役制与贡纳义务下因土地与产业联结所产生的事实上的世袭性，并且，由于职业并没有和宗教上“不净”的观念联结在一起，职业的世袭性既不意味着在通婚上的禁止，也不意指职业行会的封锁性或种姓制度的形成。——日注

[35]. 这些战士从王那儿领受小土地作为采邑，代价是被课以职业的军事性赋役。他们虽是轻装备，但装备的筹措恐怕是来自于君王。军事义务必须要履行，若是怠忽义务，则要领受死刑的制裁。除了土地之外，君主还供给他们家畜，这些财产可以世袭保有。不过，他们并未比其他的子民形成更优越的身份阶层。——日注

[36]. 克里娄 (Kl é ros) 一般是指：原始的共同体将其共有地依抽签方式分配给希腊市民世袭的所有地。此处所指的希腊化时代的克里娄，乃是君主将其土地分配给战士的“军事份地”。其间的分别须加以注意。——日注

[37]. Sold在德文即“军饷”或“军俸”之意。Soldat即领“军饷”的人。Sold一字源自Solidus，是罗马君士坦丁堡大帝（306—337）在四世纪初所铸造的金币，用来支付其官员及士兵薪俸。此一货币在欧洲中世纪曾长期被视为标准通货。——中注

[38]. 此一王朝为Septimius Severus（193—211）所肇建，至Alexander Severus（222—235）为止的罗马帝国王朝。前者为具有迦大基血统的非洲人，其妻为叙利亚人。他不顾罗马传统而采行新政策：将意大利人排除于向来为他们所独占的禁卫军之外，并且强化禁卫军统帅的权限，把政敌的财产没收到皇帝私人的金库里，优遇具骑

士身份者而轻视元老院，强化军事独裁的性格。其子Caracalla（211—217）继续发展此一趋向，并于212年颁布有名的安东尼努斯敕令（Constitutio Antoniniana），将罗马市民权赋予帝国里大部分的自由民。——日注

[39] 发起国境内之治安维持运动（禁止或限制包括决斗在内之暴力行使的运动）的，最初（自公元十世纪末起）是教会——神之和平（Gottesfriede, pax Dei）的运动。后来此一运动转化成民众自主的运动，因而威胁到封建的支配秩序，教会则冷眼漠视此一发展，不过，此一运动在支配阶层的武力镇压下，遭受挫败。然而，国内治安的维持再怎么说明仍有其必要性，法国自十一世纪左右、日耳曼则自十二世纪左右起，由国王主动地发起所谓的境内和平（Landfriede）运动。境内和平法令即是指为此目的而颁布的、具有独特立法形式的法令。各个境内和平法令的效力原先都只限定在几年之内，因此而有许许多多境内和平法令的颁布，最后，法国终于在1413年，日耳曼在1495年，颁布了具有永久效力的境内和平法令。——日注

[40] 司法领主制（Gerichtsherrschaft）是基于司法权（政治权力）的支配——有别于基于土地所有的支配（Grundherrschaft）与基于个人人身隶属关系的支配（Leibherrschaft）——据有此种司法权的人即司法领主；因此，司法领主的支配权遍及他人的土地和与自己并无人身隶属关系的人。村领主（Dorfherr）与州领主（Landesherr）即典型的司法领主。他们的支配权并不论什么土地所有关系与人身隶属关系，原则上是贯串于整个村落或整个州。因此，司法领主制的成立，多多少少是否定了土地领主与人身领主的支配权，也不外是权力集中过程的起步动作。之所以称为“司法”领主制，乃是因为一切的“政治权力”原则上不得不以作为“司法权力”来显现的中世纪社会的独特结构。此种司法领主制在日耳曼地区虽自

十三世纪以后才正式发展，但尔后如本文中所叙述的，对于农民施加压迫的，并非土地领主或人身领主，而主要是司法领主。在日耳曼农民战争里，农民的要求主要就是向这种司法领主提出的。相反的，在易北河东岸，物财领主（Gutsherr）集土地、人身、司法领主制之大权于一身，并未产生支配权分裂的现象。——日注

[41]. 参见[本章注19](#)。——中注

[42] 此乃诺曼人征服英格兰时，为维持治安所采取的办法：在以十户为一单位（tithing）里，十四岁以上的自由人相互担保不犯罪行，若有犯罪情事，要负责将犯人押送官府，若犯人逃脱，则全员担负刑责。——日注

[43]. 在英国的州郡法庭（county court）或百户村法庭（hundred court）里，进行和欧陆之“睿智”（Weistum）同样程序的判决。换言之，判决并非由审判长自身作成，而是由被称为suitor者作成判决，审判长不过是宣告此项判决的人。因此，若有误判，该由判决发现人来负责。关于“睿智”，参见本书[第一章注12](#)。——日注

[44]. 以上皆为法兰克王国与中世纪日耳曼帝国里所见的典型宫内官（国王的家内官吏）。Truchsess（在古高地德语里为“军团长”之意）是宫廷（国王的家政）之长，但后来宫廷长的地位转移到Hausmayer（梅罗琳王朝时代）及Hofmeister（于各领邦）身上时，Truchsess就单只是粮食与调膳之长。Kämmerer是Kammer（国王私有财库）的管理者。Marschall（古高地德语：marah=Pferd〔马〕，schalc=Knecht〔仆役〕）为马厩管理者。Schenk，法兰克王国时代青年贵族之长，负责国王餐桌的酒食接待。Hausmayer（maior domus），在梅罗琳王朝时代是宫廷长官兼国王侍从军队长，至王朝末期其势力凌驾国王之上，王位继承者事实上必须由此“宫宰”来指

定。最后，宫宰家废去梅罗琳王朝，自行创立卡罗琳王朝（751），此一王朝即不再置宫宰一职。以上这些职位皆为帝国的最高官职（Erzämter），由有势力的贵族担任，因此，他们并不亲躬上述职务，而由其下属来执行。——日注

[45] familia, familiaris是指从属于某一支配者而形成一个人共同体的人。例如在古典庄园Villicationsordnung〔参见[第一章注10](#)〕里，每一villicatio里的家内仆婢和从属农民全体，即被称为familia。familia的原意，自然是指“家族”，不过当本来的家族成员之外的隶属民也被称为familia、familiaris时，即意味着家支配的原理被扩大到原本的家以外，亦可说是显现出典型的家产制的观念。——日注

[46] 安如王朝是由法国国王路易九世之弟安如伯爵查理（Charles d'Anjou, 1226—1268）于西西里及南意大利所建立的国家（两西西里王国）。教皇克里蒙四世（Clement IV, 1265—1268年在位）为了将霍亨斯陶芬家族的势力驱逐出这地方，而于1265年招请查理来此，查理于翌年打败西西里王Manfred，两西西里王国即在教皇手中赠与查理。不过由于查理及其法国家臣的恶政，西西里岛人的不平渐增，此种反感终至爆发为“西西里的晚钟”（Sicilian Vesper, 1282）事件，此后安如王朝势力被扫出西西里，仅仅保有拿坡里一地。——日注

[47] 韦伯此处或许是指Eberhard Gothein，他直到1904年一直住在海德堡，著有*Die Kulturentwicklung Südtalians in Einzeldarstellungen*（1886）及*Die Renaissance in Süditalien*（sec. ed., 1924）。——日注

[48] ständischer Vertreter，正如帕森斯（T. Parsons）所说：“Stand一词及其衍生义可能是韦伯著作中最麻烦的单词。它指的

是一社会团体，其成员具有一相对而言清楚界定的共同身份，特别是指涉社会阶层化的情况，虽然此一指涉并不一定重要。除了共同身份外，还有其他标准，此即一个Stand的成员有共同的生活方式，及一般而言多多少少清楚界定的行为模式（Parsons, ed., *The Theory of Social and Economic Organization*, 1964, p.347）。”帕森斯不用“身份制支配”（estatetype domination），而采用“分权式权威”（decentralized authority），因为行政干部成员独立于其支配者。然而，由于Ständisch一词源自特殊的历史背景，尽管韦伯用此词时含意是一般性的，采用英文同义词“身份”（estate）似乎更契合，因为此一名词可以涵摄中古的门阀及高社会品味。至于Stand一词单独使用的场合时多半译为“身份团体”或“社会特权团体”。——英注

[49] Karl Rathgen (1855——?)，德国法学者，曾赴日本东京大学讲授行政法与政治学。归国后任马克德堡大学教授。著有多本有关日本的书，如 *Japans Volkswirtschaft und Staatshaushalt*, 1891; *Die Japaner und ihre wirtschaftliche Entwicklung*, 1905; *Die staat und Kultur der Japaner*, 1907等。——日注

[50] Ulema，阿拉伯语，“学者”之意。具备伊斯兰教之神学、法学等学识的学者之总称，不论其是否就任官职。——日注

[51] Mufti，阿拉伯语，“决定者”之意。伊斯兰教国家的法学者，他们的正式判断（Fetwa）具有法定约束力，卡地必须遵照Mufti的判断。——日注

[52] Imam一词在可兰经中意味着“指导者”“模范”，其后的用法则指涉多种含义。首先是可以用来指教徒之集团礼拜的指挥者。或视情况而定，指常任的指挥。在桑尼派里，哈里发的称号是对一个学



派的祖师的敬称。在什叶派里，穆罕默德的堂弟阿里与穆罕默德之女两人结合下的直系子孙中，身心健全者即为Imam（教主）。——日注

[53] 在英国，习惯法与平衡法（equity）是由各个法庭分别沿袭采用。采用前者的法庭即为习惯法法庭（commonlaw courts），本文所提到的财务法庭、民事诉讼法庭与王室法庭皆为习惯法法庭。平衡法法庭中最主要者则为大法官府（chancery）的法庭。Chancery，如此一名称所示，原来是国王的书记处或秘书处，于1307年自宫廷独立出来成为独立的官府。至于Chancery是根据何等情事而取得裁判权，学者们则众说纷云。——日注

[54] 财政部（exchequer）原来专掌国王的收支，纯粹是监视国王财政上的利益的财务官府，后来渐次取得与财务相关事件的裁判权，而于中世纪时成功地将其裁判权扩张到一般的民事诉讼（非财务关系的诉讼）上。到了伊丽莎白女皇时代，财务法庭已确立其为第一审习惯法法庭的地位。

民事诉讼法庭：由于人民之间的相互诉讼案件日多，亨利二世于1178年在“王座会议”（curia regis）里常设五名法官，是为审理此种案件的起源；约翰王前后时期，虽然普通皆于西敏寺开庭，不过由于是王座会议的一部分，所以也随着国王移动场所。“大宪章”第十七条则禁止此种移动，规定要在固定的场所开庭。其后，亨利三世时代，民事诉讼法庭遂于1224年有了与在王座面前的法庭（coram rege，即下述王室法庭）分别开来的诉讼记录（rolls），而于1272年设置独立的民事诉讼法庭长官，完成与王座会议的分离。

王室法庭：有关国王本身及高级贵族之事件的审理或其他所有法庭之误审的审理，原来都是在国王面前（coram rege）的王座会议里处理。虽自1268年以来即设有独立的长官，但作为coram rege的法庭（king's Bench），仍随着国王而移动开庭场所。至于其独立于王座



会议而取得习惯法法庭的地位，则是十四世纪末的事。王室法庭最后变成是握有审理刑事与民事事件及下级法庭之误审等一般管辖权的机构。——日注

[55] 例子之一是财务法庭所发的Quo minus令状。令状中写着：假设原告是国王的债务人或借贷者，由于被告的侵害之故，原告之不可能偿还向国王所借贷的债务云云。根据此一令状，财务法庭成功地扩张了自己对财务关系以外之一般民事诉讼事件的管辖权。——日注

[56] 古代美索不达米亚最显著发展为亚述人的文化，史家认为或可称其为“军国主义”的文化。亚述人为闪族人和赫伦人（Hurrian）的混血，擅长军事组织与掠夺，懂得在征服地建“附庸国家”。但由于其文化专重军事方面，故其最盛期也不过维持了一百多年的光景（前745—前625）。——中注

[57] 此处“日耳曼人的国家”是指〔五世纪〕民族大迁徙之后，由日耳曼人所建立的国家。至于本文所提的各种刑罚，详细情形可参见Brunner-Schwerin, *Deutsche Rechtsgeschichte*, II, 2. Aufl., S. 105f. 而所谓疏远（Ungnade）是指丧失官职或国王所授予的财产，或自国王的侧近被外放等制裁。——日注

[58] 所谓“人命金”是指当有人被杀害时，由加害者这一方支付给被害人这一方的金钱（但在古代恐怕是要换算成实物）。至于杀人以外的违法事件时，支付给被害人的金钱，称为“赎罪金”（Busse, compositio）。因此，人命金、赎罪金的金额之高低，是视其人之生命、身体、财产之是否被厚予保护而定。在法兰克帝国里，国王的官吏即被认可有本来的人命金的三倍数额：如果国王的官吏是个自由人，那么一般自由人的人命金（200 solidus）的三倍即600 solidus；若国王的官吏是国王的奴隶或隶属民（puer regis），则需偿付puer regis一般的人命金（100 solidus）之三倍，为300

solidus, 这比自由人当人民法官的人命金200 solidus还要高。——日注

[59] 此字由古高地德语dëgan（子、从士、召使）而来。在法兰克王国时代一般意指“从士”（Gefolge）的日用语。英文中的thegn一字同出于此。——日注

[60] 教皇国是罗马教皇所踞之世俗权力统治的中部意大利教会国家，其版图随时代骤增遽减，至今，教皇的支配权仅及于梵蒂冈市。教皇将教皇国的官职及伴随而来的俸禄偏向于授予自己一族的人（Nepoten），此即所谓的Nepotismus或Nepotenwirtschaft（阀族主义）。这在十世纪及文艺复兴时期，特别是从Sixtus IV（1471—1484）到Alexander VI（1492—1503）时，最为显著。其后，Nepotismus虽有减弱，但终不能完全绝迹。——日注

[61] 原与Conseils souverains并列为法国的最高法院，最初是王座会议中专门负责诉讼的一个分科，至十四世纪起才独立出来。虽也存在巴黎以外的地区，但本文明显地仅指巴黎的parlements。——日注

[62] Prévôts一般是用来指代理国王或领主的官吏，因此总有各式各样的官吏被称为prévôts。就本文而言，指的应该是出现于十一世纪左右起被起用于比较下级身份中的国王的地方行政官。他们在其辖区（prévôté）里执行国王的命令，也握有诸如行政、司法、军事、财政（租税的征收原则上依据prévôts的包税制）等一般的权限。自十二世纪末以来被置于baillis的监督之下，渐次丧失其重要性。——日注

[63] baillis原来是国王从其侧近之中任命派遣去监督地方行政的官吏，出现于十二世纪末左右。其后，这些监督官逐渐定着于地方，成为合并数个prévôté所成的新行政区（baillage）的长官。

十三世纪时，他们以国王代理人的身份，成为最活跃于政坛的人物，具有行政、司法、军事、财政等全面性的权限，不过自十六世纪以后逐渐丧失其实质的势力。——日注

[64]. 官职买卖制度确立之后，官吏在生前未卖出其官职即死亡时，此一官职即复归临时接管局所有，因此国王可以再将此一官职卖出。若官吏在生前就已转卖其官职时，必须缴纳卖官价格的四分之一或三分之一，是为官职转移税。对官吏而言，自然是希望官职的世袭，但最初并不被认可为原则，只有在得到国王的世袭特许状（*lettre de survivance*）时，才个别地被认可官职的继承，并且在接受此项特许时，必须缴纳给国王相对于此一官职的价格。世袭权的一般性认可，是在下述Paulette的制定之后。——日注

[65]. Charles Paulet，法王亨利四世的秘书官，生歿年不详。他的建议案是向当时的宰相Sully（1560—1644）提出，成立后即称此制为Paulette。——日注

[66]. “法服贵族”是指相对于穿着短袍（*robe courte*）的贵族出身军人、而着“长袍”（*robe longue*）的拥有学位者中，出任司法官或财政官而被授予贵族称号者。主要是出身于新兴的市民阶级，相对于封建贵族，形成新的官僚阶级，为法国绝对王权的支柱。贵族的称号最初只限一代，其后即世袭化。——日注

[67]. 第三阶级即平民阶级；法国在大革命前的“三级会议”（*etats généraux*）里，区分为贵族、教士、平民三个阶级。——中注

[68]. 西方自民族大迁徙之后，改信基督教的日耳曼贵族，上自国王起，盛行在自己的领地内用自己的经费来建立教会与修道院。这种教会和修道院称为“私有教会”“私有修道院”，属于建立者所有，并且任职其中的圣职者是由建立者自由任免，在某些情况下，非自由

人也有被任命为司祭的。私有教会与私有修道院的收入，归建立者一家所有，因此，此种教会与修道院的建立，尚具一种经济的企业性格。若就原来教会法立场而言，主教区内的所有教会财产与圣职者皆应服属主教的管理，因此，私有教会、私有修道院的制度对于此一教会法原则乃是个显著的例外，然而，由于其结合着贵族在经济上与精神上的利益，此一制度单只被试着矫正显著的弊害，在很长一段时期内无法废止。不仅如此，随着私有教会的观念之得势，主教管理下的正规教会也被体认为主教的私有教会，进一步，国王对于主教具有强大的支配权且得以自由任免主教等事，最后演变成主教教会本身即为国王之私有教会的观念，以此，国王对教会的支配又更进一步地加强。私有教会制虽在主教叙任权之争中，成为教皇这一方的主要攻击目标之一，但除了在瓦尔姆斯协约（1122）之后下级教会慢慢地被废止私有制外，在“教会保护权”（Patronatrecht）的方式下，原来的私有教会所有者的各项权力，换个外形被保留了下来。

此外，本文所见之农民自治共同体的“私有教会”，恐怕是指一般所称的Genossenschaftskirche（共同体教会）或Urkirche der Grosspfarrei（大教区的原教会），这与一般对“私有教会”的用法有所出入。共同体教会是指大大小小的各种团体在其集会场所（同时是裁判场所，异教时代的礼拜场所）所建立的教会。在此种教会里，共同体握有圣职者的选举权及任命权（其后因“教会保护法”的方式而被削弱）。——日注

[69] 主教座堂所属的圣职者仿效修道院范例，在一个（或若干个）被称为Kapitel的共同体组织统合下过着共住生活的运动，昔日在麦滋即有过，这是760年就被证明的。依循此例，816年成立所谓“亚衡共住规则”，适用于全法兰克帝国。Kapitel之名的由来据说是因为此一规则是按章（capitulum）朗诵出来之故。以此，九世纪中

叶，各主教城一一组成Domkapitel（主教座堂委员会），所属的圣职者（Domkapitulare）过着同桌共食的共住生活。在主教教会之外的大教会和没有主教教会的城市里，也作成相同组织的Stiftskapitel。Domkapitel以其作为主教的咨询机关、当主教出缺时的议决机关，多多少少参与了主教区的管理。此种共住组织于十、十一世纪左右瓦解，委员会职位及其俸禄却已成形制。——日注

[70] 自Konrad VII（1024—1039）至Heinrich V（1106—1125）的神圣罗马帝国王朝。此一王朝在Heinrich IV（1056—1106）时代，与罗马教皇间爆发激烈的主教叙任权之争。——日注

[71] 自十四世纪以来，由于教皇的“亚维农之囚”（1305—1376），以及接下来的天主教教会之“大分裂”（1378—1417），罗马教皇的精神权威一蹶不振，而自十三世纪起逐渐形成的民族国家却一步步扩大势力。在此情况下，诸如Marsiglio di Padua（c.1290—1342）、William of Occam（c.1300—1349）、John Wycliffe（c.1320—1384）、Johannes Hus（1369—1415）、Machiavelli（1469—1527）等人即发起对教会之俗世权力与财产所有的猛烈攻击。另一方面，国家亦独立于罗马教皇权力之外，步上建立国家教会之途，例如：十五世纪前半叶“法国教会之自由”的原则——所谓“教宗权限制主义”（Gallicanisme）——确立（1438年的Pragmatique Sanction de Bourges）；十六世纪中叶英国国家教会的独立（1534年的Act of Supremacy）；日耳曼国王Ludwig der Bayer（1314—1347）的策动等等；是皆孕生出反教皇的运动。——日注

[72] 此一运动主张：教会的最高权力并不是在于教皇，而是在于包含圣职者与俗世信徒双方代表的普通性宗教会议。此一理论虽早由Marsiglio与Occam提出，但直到教会的“大分裂”产生两位教皇时，才获得势力。诸如1409年在比萨、1414—1418年在康斯坦茨、1431—



1438年在巴塞尔召开的宗教会议，皆是基于此一宗教会议首位权理论而召开的。其中尤以康斯坦茨宗教会议最为重要，在会中，明白地公开承认宗教会议首位权理论，废除当时并存的三位教皇（除了罗马与亚维农的教皇外，比萨宗教会议又选出第三位教皇），选出新的教皇马丁五世（Martinus, 1417—1431），为大分裂划下终止符。以此，此一理论一下声势大涨，不过，此一理论的信奉者大致皆属上层阶级，下层民众并不理解（康斯坦茨宗教会议宣告Wycliffe为异端，并将Hus处死），因此得不到下层阶级的支持，此外，由于大分裂的告终已达成此一理论的当前目的，而各国强烈倾向于国家教会的独立，种种因素使得此一运动的声势不久即告衰微。——日注

[73] Collatio为“圣职叙任”之意，因此也意指授予随圣职而来的俸禄。——日注

[74] 所谓教产世俗化（Säkularisation）是指：将教会领地拿来作世俗目的的利用，或者是干脆予以没收。早在八世纪时，卡罗琳王朝前身的宫宰一家即大规模地利用教会领地作为采邑。至近代，最早的是英王亨利八世之没收修道院领地，法国则于1789年根据11月2日的法令，没收所有的教会领地，并规定教会与圣职者的费用由国家来负担。德国则特别是在1803年2月25日的帝国代表主要决议（Reichsreputationshauptschluss）下，决定全面没收教会领地。

——日注

[75] 例如德国的文化斗争：俾斯麦从1871年开始致力于由普鲁士统一德国，建立一个强有力的中央政府。因此他必须攻击天主教认为教会独立于国家的看法，以及压制反普鲁士的天主教中央党（Centre Party）。1873年开始，俾斯麦逐步立法，将天主教会纳入国家约束，直到1887年才又恢复天主教徒的权利。1871—1887年这段时期的斗争，即称为“文化斗争”。——中注



[76] 一般是用Ringspender来做国王的别名，义为Ring（戒指、手环、首饰）的授予者，亦即“财宝施予者”之意。——日注

[77] 当国王发布公开状（lettre patente，大部分的敕令ordonnance是采取公开状的形式）时，将复本封函巴黎及各地的最高法院（parlements，参见[注61](#)），最高法院则召开公开法庭朗读公开状，并在特别的登录簿上登录下来（enregistrement），再将登录内容下达于各辖区内的下级法庭（本文中所谓的认可Legalisierung应该就是指这种登录、下达手续的意思）。由于敕令及公开状须经这些最高法院的登录手续才能取得法律效力，所以登录即为公开状公布的形式。然而自十四世纪以来，最高法院接到公开状复本时，会提出关于公开状之内容是否合适的建言（remontrance），若未得到国王的回答，则予以延期登录。此时，国王无论如何并无遵从建言的义务，也不认为建言具有正当性，径自发布敕令状（lettre de justice），并据权命令登录（enregistrement d'autorité），若最高法院还是拒绝登录国王则派遣代理人去下达实际登录的命令，或者自己率领高官亲临（也称为lit de justice）巴黎最高法院，于院内设置的王座（即lit de justice）上亲自命令书记登录。以此，最高法院确实并无拒绝登录权，不过若是最高法院诉诸舆论执拗地继续反对下去，国王也只好有所让步，多半是依建言将敕令撤回或加以修正，而最高法院在解释的名义下限制或修正敕令一事，至少是获得了默认。据此，最高法院在政治上所扮演的角色于官职世袭化被认可（前述Paulette）的十七、十八世纪里大大地发挥出来，而与国王之间不断发生激烈的争执。——日注

[78] 1789年“三级会议”的召开，是由于法国国内的经济财政问题，诸如：歉收、失业、物价上涨、国库濒临破产等。路易十六先于1787年召集显要人士开会，希望主要富户能同意负担大部分政府预

算，然而利之所在意见分歧导致会议破裂，第一阶级的高级教士与第二阶级的武士贵族起而坚决支持君主，也从而得以保留住他们的特权。文人贵族（即前述法服贵族）则赞成修改预算并主张改革政府，召开三级会议，而于1789年的三级会议中加入平民这一边；第三阶级平民于是宣布三级会议为国民会议，发布网球场宣言，正式与君主及封建贵族势力决裂，成为法国革命的开端。——中注

[79] 凡参与“睿智”手续的人所组成的团体，称为Dingverbànd。至少自法兰克王国以来即已地域团体化。具体的有：Grafschaft、Centena、Zent及庄园团体等。——日注

[80] 中古时代取得（spolire=剥夺）圣职者特别是主教之遗产的一部分的权利，称“剥夺权”。由国王、教会保护权者（Patronen）或具有其他权力者行使之。原来是由私有教会的观念（见注68）发展出来。——日注

[81] 巡察使是国王为监督地方行政而派遣的全权大使。此种巡察使虽在查理曼时代之前已有派遣，但要到查理曼时才组织化为一种制度。查理曼将整个帝国划分为若干“巡察使辖区”（Missaticum），原则上各辖区每年派遣俗、教各一名组成巡察使。巡察使的任务在于：监督地方行政的所有层面、受理对地方官的不满、督促州省议会开议、召开巡察使法庭及将中央法令彻底布达于地方。当其出发之时，由国王授予载有详细指示的“巡察使敕令”（Capitulare missorum）。此一制度的良好功能造就了查理曼一代的治世，不过仅只一代，到了下一代Ludwig一世时，此一机制已形瘫痪。——日注

[82] 巡回法官是英王授予有关民事、刑事及行政之广泛裁判权以监督地方一般行政、所派遣到地方上的官吏团（所谓一般巡察General Eyre）。其组织化在亨利二世时（1133—1189），而于十三、十四世纪时广为利用。主要目的虽在于统制川郡长（sheriff），然而遇有法

律或行政手续上的过失时，则订定对失误细节的罚金，这至少意味着为国王牟取收入来源。此一官吏团之长称为Justiciar（司法长官），其他官员称为Justice in Eyre（巡回法官），但这并不是说他们的权限仅及于司法。自十四世纪中叶以后，即不再有巡回法官的派遣。

——日注

[83]. coroner制度的由来是根据亨利二世的法令，规定各郡必须选任官吏以审理国王的诉讼。coroner之名源自担当国王（crown）的诉讼。由于在郡内与郡长并列，遂取得与其相当的裁判权。不过后来coroner的国王诉讼裁判权被否定（“大宪章”第24条），其任务主要变成：每当有刑事事件（特别是杀人事件）发生时，确实保住国王的收入——罚金、没收Deodand（招惹出人命的动产）、没收被宣告有罪者的财产等等。以此，coroner逐渐演变为现今的“验尸官”。——日注

[84]. Tiberius Claudius Drusus Nero Germanicus（前10—54），罗马皇帝（41—54年在位）。他大量起用被解放奴隶为侧近扈从，尤以促成俸禄官僚制闻名。——日注

[85]. Augustus（前63—14），先前名为Gaius Octavius，其后则为Gaius Julius Caesar Octavianus。罗马帝政的创建者，首位皇帝，但在形式上尽量尊重共和制时代的统治形式，也给元老院面子，以避免看来像是个独裁者。——日注

[86]. Wesir为伊斯兰教国家的大臣。Grosswesir为其中最高位者（首相）。——日注

[87]. 奥古斯都于公元前27年将罗马属州划分为元老院统治的州和皇帝直辖的州。元老院属州的总督（Proconsul）是由前执政官、前法务官当中经由抽签选出，再经皇帝认可而任命。皇帝属州的总督（皇帝代理官legati Augusti pro praetore）则由皇帝直接由前执政官、

前法务官中选出任命。然而皇帝属州有正规军屯驻，而元老院属州则没有，所以皇帝属州的总督特别被称为“上级指挥官”

（Oberkommandant）。在财务方面，两种属州的总督皆无权处理，另置财务官（quaestor）或监理官（procurator）独立于总督处理财务。——日注

[88] “恩俸”（beneficium）目前是被理解为封建制里的采邑之类。——日注

[89] Kurt Sethe（1869—1934），德国埃及学学者。除了研究古埃及的语言文字之外，更关注其宗教，曾试图将金字塔文书当作宗教方面的根本文献来彻底研究，完成文书的定本，并且着手进行文书的翻译与注解，但后者并未完成。泽特对于王朝时代的埃及史研究有着划时代的贡献。——日注

[90] 古王国时代的埃及，全国划分为许多州（Nomos），各州置州长，称为Nomarchen。他们原来是独立的乡（Gau）的首长，在法老体制下渐次被征服，而转变成法老的官吏。他们从法老王那儿取得领地，从王的仓库里领受实物赠与，但由于是原来独立的首长，对于王的独立性仍强，是所谓“封建化”中最重要的担纲者。此外，在古王国时代，除了这些Nomarchen之外，还残存着一些非官方的大领主。详见 M. Weber, *Gesammelte Aufsätze Zur Sozial-und Wirtschaftsgeschichte*, S. 66. ff.。——日注

[91] 古埃及的外族支配指的是约自公元前1680年起一百年左右的西克索人之支配。另见本书[第二章注7](#)。

十三世纪前半叶，俄罗斯被蒙古军队征服，成为钦察汗国（Kipchak Khanate）所属领地，直至1380年莫斯科大公国才脱离蒙古人的统治。在这段时期里，庄园领主制是否消灭尚有疑问，不过韦伯很明显地只是想将埃及之中王国与新王国的对照关系，相对比于蒙古

人支配前以基辅为中心的国家与解放后之莫斯科大公国的俄罗斯二者间的关系。——日注

[92]. 指第十九王朝的拉默塞一世（? ——前1305）、拉默塞二世（前1298—前1232）及第二十王朝的拉默塞三世（前1198—前1166），特别指后二者。以兴建大规模神殿著称。——日注

[93]. 阿育王为印度玛迦大国玛乌利亚王朝第三代君主（前268—前232年左右在位）。玛乌利亚王朝为印度第一个统一王朝，由阿育王的祖父所创建，阿育王在其治世初期所行的是完全依据武力的专制支配，其后痛感战争的悲惨而于公元前260年左右皈依佛教，以“万人皆为我子”之念致力基于Dharma（普遍的伦理）来施政，保障其全国境内之非暴力与和平。不过，玛乌利亚王朝之得以支配广大的国土是有赖于其强大的军事力与丰盛的经济力及其整备的统治组织，绝非仅仅靠着单纯的道德理念。在阿育王的政治里，法律与伦理有着密不可分的关系，他于公元前257年设置“教法大官”一职为顶点贯通整个国王的官吏组织，径行基于法律与伦理的、他律性的、强制人民的统治。——日注

[94]. 神圣罗马帝国皇帝Heinrich I 于928—929年征服了Havel河畔的斯拉夫人城堡布兰登堡，鄂图大帝则将此地编整为一个边防区（Markgrafschaft）。其后，日耳曼人又一度被赶回易北河以西，而Albrecht der Bäre自1157年起又决定性地再度确保住布兰登堡，创设布兰登堡边防区（Mark Brandenburg）。其后，Wittelsbach家族（1324—1373）与Luxembourg家族（1373—1451）时代，此一边防区又告失势，然自1451年起在霍亨斯陶芬（Hohenstaufen）家治下再度获得Markgraf的地位而强盛起来，1618年兼并了普鲁士，而形成布兰登堡普鲁士。查理曼击退侵入奥地利一带的亚伐人后，于796年在此地建边防区avarische Mark。其后，法兰克帝国衰弱，马札尔人侵入定居于



此。鄂图大帝于莱希河一战而胜（Lechfeld, 955），日耳曼人再度进占此地。鄂图二世则于976年于此设置巴伐利亚东边防区（Die bayerische Ostmark）。至腓特烈一世时（1156），东边防区从巴伐利亚分离出来，升格为独立的奥地利公爵领（ducatus Austri），此即现在的奥地利之前身。——日注

[95]. 神圣罗马帝国至十三世纪中叶左右实际上已经解体，帝国内的各领邦（Land）地位几近独立的国家，也以此奠下了后来德意志之联邦制度的基础。此种领邦单位的国家制度、国家权力即称为Landesherrschaft，而邦的君主则称为Landesherr。自十三世纪中叶以后，皇帝对于这些邦主实质上已全无撤免权。——日注

[96]. 玫瑰战争是发生于十五世纪中叶（1455—1485）为时长达三十年的英国皇室家族间的战争。英王爱德华三世的后裔兰开斯特家族（Lancaster）与约克家族（York）各以公爵名号、各以佣兵互相征战以争夺英国王位，前者以红玫瑰为标记，后者以白玫瑰为标记，故称为玫瑰战争（Wars of Roses），也是佣兵骚扰的最盛期。在战争期间，国会成了党派工具，政府也不断易手，甚至发生叔侄骨肉相残之事（约克家族的爱德华五世及其弟被其叔父摄政王理查囚于伦敦塔后遇害），理查于1485年阵亡于波斯渥滋战场，玫瑰战争终告落幕。兰开斯特家族中的亨利·都铎（Henry Tudor）被找来当新领袖，在国会的拥护下成为英王亨利七世，开始英国史上著名的都铎王朝。——中注

[97]. “宫宰”一职为梅罗琳王朝所设，卡罗琳王朝并未设置此职。梅罗琳王朝于751年被其宫宰家（Arnulfinger家）的矮子丕平（Pepin The Short, 741—768）所废，并创立卡罗琳王朝。所以，本文中所谓der Karolingische Hausmeier（卡罗琳王朝的宫宰），应被



理解为“梅罗琳王朝时代掌握于卡罗琳家（Arnulfinger家）的宫宰职”。

矮子丕平的祖父海里斯多丕平（Pepin of Heristal）于Testry一战（687）胜利〔击败其他宫宰〕后，宫宰职即由这一家所世袭，然而也未能免于继承分割的命运。——日注

[98] “帝”于殷代是用来指称天上之至上神的用语，“皇”则是周代形容其祖先之德的充盈浩大，故而“皇帝”的称号本身即指示高度的巫术性权威。——日注

[99] 哈里发为“阿拉之使徒的后继者”之意，伊斯兰教教团（国家）之最高权威者的尊称。本来兼备世俗与宗教两方面的权威，苏丹原本意指“极大的神权专制君主”，后来则为“哈里发所委托的、非宗教的国权所有者”，换言之，转变为帝国统治之世俗的权威者之意。哈里发与苏丹之分权制成立后，苏丹的地位落入阿拉伯人之外的伊朗人与土耳其人手中，哈里发完全丧失其世俗的专制君主制的支配权。——日注

[100] 早在公元前第二世纪末期，罗马人称做西恩布里（Cimbri）和条顿（Teutones）的两支日耳曼人，似乎就已出现在历史舞台上了，并且也对罗马从事侵略。日耳曼人据推测是发源于波罗的海沿岸，虽然他们有好几世纪以来一直侵犯罗马的欧洲边境，但他们通常被阻于莱茵河和多瑙河线上，到公元四世纪时，他们终于击破此一防线。例如东哥德人向东推进占据现今的罗马尼亚和南俄罗斯（乌克兰），比利吉人（Belgae）则西进与塞尔特人混合，此一名称现仍存在比利时（Belgium）这个称呼中。西哥德人则越过阿尔卑斯山进入高卢，从西罗马皇帝手中获赐高卢的亚奎丹（Aquitaine，约在罗亚尔河与加伦河之间），并兼并西班牙，建土鲁斯王国，是罗马在帝国之内对蛮族一连串“赐地”（Concessions）的先例。许许多多诸如

此类的“赐地”成为中古和近代早期历史的疆土单元，而且其中有一些成为现代的民族国家（nation-states）。——中注

[101] “当一个团体（Verband）之被制定的秩序，在一可确认的有效范围内，得以（相对而言）有效地被强行于一切依一定标志而可确认的行为上时，这样的团体即称为Anstalt。”Anstalt英译为强制性组织或机构（compulsory organization or association）。——中注

典型的Anstalt为国家。国家之“被制定的秩序”即国家法，在“可确认的有效范围内”原则上即国家领土的内部，对于“一切依一定标志而可确认的行为”诸如法律契约、犯罪等成为法律规范对象的一切行为，皆相对的有效通用。只是，此一国家法并非基于全体同意而成立，此即韦伯用被“强行”（oktroyieren）一字的用意。总之“……并非基于所有参与者个人的、自由的合意而成立的秩序，是皆被强行的（oktroyiero）秩序。因此“多数决”即为其例，少数者〔要违反本意〕服从之”。——日注

[102] Flavius Valerius Constantinus（274—337），罗马皇帝（306—337年在位）。313年发布“米兰敕令”，认可宗教自由，公开承认基督教。主宰尼卡伊亚（Nicaea）大公会议，解决亚利乌斯派与阿塔那西乌斯派的论争，防止基督教会的分裂。此外，于332年发布君士坦丁土地系缚法，完成专君制的经济体制。——日注

[103] 相对于地方性的宗教会议，由全基督教世界的高级圣职者（枢机主教、主教、神学者等）相聚召开的宗教会议特称为“大公会议”（concilium）或“普遍大公会议”（concilium oecumenicum）。具召集权者，现今为罗马教皇，在古代则未必如此。——日注

[104] 在西罗马帝国的地方行政里，各地设置城市，以此城市为中心的周边农村地方编成一“城市区”，通过城市的自治而运行各城市区的行政。——日注

[105] 整个Grundherrschaft或Gutsherrschaft的地带若未被编入地方公共团体而具有独立的行政地位时，一般称此地带为Gutsbezirk。特别是易北河东岸地方的Gutsherrschaft之具有公法性格的地区，称为Gutsbezirk，在其中，此一地区的所有者（Gutsbesitzer）与地方公共团体具有相同的权利与义务。根据1927年12月27日的法律，Gutsbezirk原则上被废止。——日注

[106] 罗马的地方城市之参事会议员称为decuriones。在五年一次的户口调查（census）中，由符合门第、财产、年龄等方面的条件的人当中选取任命任期终身，员数依城市大小而异。参事会原来是城市官员的咨询机构，后来由于人民大会衰退，才取代人民大会为议决机关，进而占有城市（区）之自治行政的中心地位。不过另一方面，参事会也要负担租税征收的责任，若有纳税额不足的事情发生时，参事会有义务要填补不足额。因此，担任参事会议员必须要拥有相当的资产，故而由地方贵族（望族）来就任。然而到了罗马晚期，随此地位而来的种种负担增大，规避就任此一地位的倾向也就显著起来。——日注

[107] 管区长（Kreisdirektor）之被称为郡守（Landrat）是自1702年起才开始，之后其权限逐渐扩大，成为管区（Kreis）襄的国家行政长官兼管区之自治行政的指导员。Landrat必须是其管区内的土地所有者的原则，自1919年渐被废止。关于郡守的任命，望族（Stände）具有推荐权，自1872年后，此项推荐权则转由管区会议（Kreistag）行使。——日注

[108] 此乃十三世纪左右法国的谚语。事实上，当时尚存在着“无领主的土地”，亦即所谓自由领地（*alleu*），此一谚语意味着要求将此种土地视为不合原则的例外之物。——中注

[109] 此为“治安长官”（*justice of the peace*）的前身。其起源可追溯到十二世纪末，而被组织化成为一种制度则要到爱德华三世（1327—1377）的时代。*justice of the peace*这个名称之正式出现始自1361年，其后逐渐地取代了*conservator of the peace*一称。——日注

[110] *lord lieutenant*一职是于十六世纪前半叶亨利八世时代起才设置的。原来是郡的首席武官，亦有同时兼任首席治安长官（*custos rotulorum*）的例子。在后者的资格上，拥有关于治安长官之任命的推荐权，及治安长官之僚属（治安书记，*clerk of the peace*）的任命权。——日注

[111] 指在西敏寺宫殿里的“星室”（*star chamber*）所召开的特别刑事法庭，“星室法庭”（*court of star chamber*）之名即由此而来。“星室”之名于十四世纪末左右方始出现，国王的顾问官群集星室，审理一般法院无法公平裁决的高身份者之刑事案件。其后，根据亨利七世于1487年所订定的法律，其组织与权限有了明确的规定。不过，此一法院成为真正独立的机关，始自亨利八世时代的1540年左右。星法院被赋予审理违反国王诏书（*proclamation*）的裁判权，此乃在优越普通法庭权限的做法下扩张其管辖权，并被利用来处罚国王的政治反对者，成为英国绝对君主制的专制支配工具。于1641年为“长期议会”所废止。——日注

[112] 这是王室法庭对下级法庭所发出的令状，命令下级法庭将其所审理的案件记录移送上来。治安长官的法庭毕竟仍从属于王室法庭，王室法庭得以依此令状让前者的案件移送上来再度审查。所谓大

权令状 (prerogative writ) , 即因此一令状之布达乃是依据自由裁量而行使之故。——日注

[113] *custos rotulorum*为*rotulus* (卷宗、记录) 的保管者之意, 指川郡里的治安长官法庭之记录的保管者。虽然是由国王来任命, 但原则上是由*lord lieutenant* (参见[注110](#)) 来担任。*custos rotulorum*也就是郡内的治安长官中的首席。实际上, 保管记录的当然是治安书记。——日注

[114] 治安长官的法庭有“四季法庭”与“小治安法庭” (*petty sessions*) 两种。四季法庭之名源自于1388年的制定法中有“治安长官至少在一年四季的每一季里要召开庭会”的规定。此一法庭至十八世纪为止握有有关死刑案件的审判权及由小治安法庭而来的控诉事件的管辖权。在其中, 有大陪审的召集、起诉的进行, 并依此直接审讯被起诉者。小治安法庭则可进行无陪审的裁判、担当较轻微的案件。两种法庭皆由两名或两名以上的法官所组成。——日注

[115] 这是治安长官任命书 (*commission of the peace*) 中的用语。其中指示: 为进行审判之故, 被任命的治安长官之中的 (*quorum* [他们之中的]) 特定一人或数人, 无论如何必须参加审判。——日注

[116] 劳德为英格兰的圣职者。查理一世即位后即重用之, 协助国工与国会斗争。1633年任坎特伯利大监督, 为确保英国国教会的统一而采取极为严厉的统制, 在苏格兰强行国教主义失败后, 遭受长期议会的弹劾, 于1645年被处死。他的教会政策之不宽容与褊狭, 必须为清教徒革命的爆发负很大的责任。——日注

[117] *popolo grasso*为市民中富裕的大企业家阶层之谓, 相对于此的是由手工业者所形成的下层市民层, 称为*popolo minuto*。——日注



[118] Peter I (1672—1725), 俄国皇帝 (1682—1725年在位), 亦为俄国之欧洲文化的导入者, 建置以官僚制、常备军、农奴制为基础的绝对专制政体, 为谋求出海口而采取对外扩张政策, 并使俄国挤入欧洲强国之列而著名。Catherine II (1729—1796), 俄国女皇 (1762—1796年在位)。典型的启蒙专制君主, 因与伏尔泰文书交往且与狄德罗 (Denis Diderot, 1713—1784) 往来而闻名。起初意图改革农奴制, 但受挫于贵族的反对。后来转变改革的方针, 反过来于1785年授予贵族“特许权状”, 免除他们的勤务、税金、体罚等, 承认其保有农奴的独占权及地方自治的参与权, 亦即, 以提携贵族来改革国家制度。至其晚年, 法国大革命爆发, 更加强了她在这方向改革。从彼得一世至叶卡捷琳娜二世, 虽是俄国绝对君权的时代, 但俄主经常提携贵族 (本文后面提到的“宫廷”贵族或“职务贵族”, 亦即Dworjanstwo), 因而致使这个时代成为贵族帝国的黄金时代, 另一方面, 亦为农奴制发展的最盛期。这样的体制, 在继叶卡捷琳娜之后的保罗一世 (Paul I, 1796—1801年在位) 时代开始崩解。——日注

[119] 握有自己的田园的农民。他们之中就任国王勤务的, 也不在少数, 不过彼得大帝并不将他们列入贵族身份, 只算为农民身份。若拥有由祖先继承而来的农奴时, 也准许他们保有农奴。——日注

[120] 这是指就任官职并非基于个人的能力, 而是以位阶 (mjesto, 情况、地位) 为基准, 故称为Mjestnitschestwo, 于1682年时为Fyodor III所废止。——日注

[121] pomjestje是自沙皇为始下至公侯、教会、修道院等, 对于出仕于自己的贵族、特别是Dworjanin (职务贵族, 总称为Dworjanstwo) 所授予的土地, 以代偿其文武勤务。相对于被称为wotschina的自有世袭土地。相应于职务位阶 (pomestu slushby) 而被给予土地即称为pomjestje。据说此语之出现于文献上始于1382年,



不过此一制度之普遍实施则始于伊凡三世（1462—1505年在位）时代以后。皇帝依此创出被称为Dworjanstwo的新兴职务贵族阶层，在他们的支持下抑制旧有的公侯与贵族，树立专制君主体制；此一政策与中世纪日耳曼诸皇帝所采取的Ministerialenpolitik相近似。服务采邑原来只限于就任职务时才被授予，其后逐渐成为可买卖与遗赠的，类似wotschina。职务贵族在十六世纪后半叶已成为莫斯科大公国最有力的社会阶层，进入十七世纪后势力更进一步坐大。在此世纪里，初期由于内乱而给予旧贵族势力最后的一击，再加上农民叛乱的失败，农奴制度遂确立不移。此种以农奴制的服务采邑为基盘的职务贵族的支配，一直延续到叶卡捷琳娜二世的时代。——日注

[122] wotschina，见前注。Allod，alodis一字原来意指“继承的财产”，复转而为相对于买来的财产，而是“咱祖先继承而来的财产”之意，到了封建时代更进一步转义为，相对于采邑、原来就是“自己所有的土地”。——日注

## 第四章

# 封建制、身份制国家与家产制

### 一、采邑的本质与封建关系的类型

在纯粹家产制支配下、广阔的恣意而行的领域以及随之而来的权力地位的不稳定性，（可能）恰与封建关系的结构形成对比。采邑封建制（Lehensfeudalität）乃是家产制结构的一个“边缘性的个案”，因为它企图将支配者与封臣的关系定型化与固定化。

正如市民资本主义时期，家父长共产制的家团体，由于内部结合体关系（Vergesellschaftung）的出现，而发展出基于契约与明确个人权利的“经营”（Betrieb）一样，在骑士军事制阶段的大家产制经济体，也自其内部产生出基于（同样）由契约所确定的、忠诚义务的采邑关系。此处，人格性的忠诚义务已自家共同体之一般性的恭顺关系中解放出来，而在此一基础上，发展出一套权利与义务的秩序，正如纯物质的关系、随着“经营”的发展而自一般性的恭顺关系中解放出来一样。另一方面，封君与封臣间的封建忠诚义务，也必须从卡理斯玛——而非家产制的——关系（扈从制）之日常化的角度来理解，某些特定的忠诚关系的要素，是由此一角度取得其体系性正当的“定位”。无论如何，我们此处的目的乃在了解，从内在而言封建关系之最为首尾一贯的形式。因为“封建制”以及“采邑制”可有极端多样的定义。

如果我们将“封建制”界定为一种土地军事贵族的支配，那么，波兰可说是（就此意义而言）最为彻底“封建的”。然而，就技术意义而言，波兰又无法被划入“封建的”范畴，因为她欠缺了采邑关系此一决定性的要素。因为，就波兰之国家秩序——或者也可说是无秩序——的发展而言，最重要的特征即在，波兰的贵族乃是拥有“自有地”（Allod）的庄园领主。由此出现的“贵族共和国”，恰与诺曼人的中央集权的封建制形成强烈的对比。

前古典时代、或甚至民主制初期——即克萊斯提尼（Cleisthenes [1]）时代——的希腊城邦，亦可被称为“封建制”，因为市民权一直是与武装的权利与义务相互一致的，市民通常皆为庄园领主，望族阶层的支配权力则奠基于各式各样的、“客”（Klienten）的恭顺关系之上。共和时期的罗马（直至其最后阶段为止），亦可说是如此。贯通整个西洋上古时期，土地之授予与军事义务——对于个人支配者、家产制君主或市民团体的军事义务——的结合，实有其基本的重要性。

如果我们将“采邑制”界定为，用来交换军事或行政服务的、任何权利——特别是土地使用权或政治领域的支配权——的授予，那么，西方中世纪的家士服务采邑，早期罗马的precarius，马克曼尼克（Marcomannic [2]）战争后、罗马帝国授予屯田兵（laeti [3]）的土地，以及稍后直接授予外族部落、以交换军事服务的土地 [4]，都可以划入此一类型。我们甚至还可加上俄国哥萨克骑兵的土地，见之于所有古代近东与埃及托勒密王朝的、授予士兵的土地，以及通贯全世界各个时期的类似现象。

大多数上述措施的目的皆在于（尽管并非必然）：通过一种世袭性生计之赐予，建立直接的家产制的隶属关系，或至少是一种赋役制的义务约束——以此而被束缚于土地上。此外，专制的掌权者同时赐予这些人——有别于其他“自由”人的——租税豁免与特殊土地权利等特

权，其代价则为：这些人必须接受军事训练，并——无限制或有明确限定的——接受支配者交付给他的军事或行政任务。授予战士土地使之定居，具体而言，乃是在无法维持一支雇佣兵的自然经济的状态下，用以确保一支有经济余暇、且又能随时应命的武力之典型的方式。这种武力之所以出现，乃是因为生活水准之提高，农业与工业营利活动集约性的加强，以及战争技术的发展，使得一般民既无余暇、亦不太具有军事利用价值的结果。许多类型的政治团体都曾诉诸此一手段。希腊重装步兵城邦之不能转让的份地（kléros [\[5\]](#)）——这些军事份地持有者对市民团体负有军事义务——即为一例。埃及的“武士阶级”亦为一例，他们负有对家产君主的义务。第三个例子则为授予“客”的土地，这些客对其个人的支配者负有义务。所有古代近东的专制政权以及希腊时代的Kléros制度（Kleruchien [\[6\]](#)），都曾——不管以哪种方式——利用过此种类型的兵源。稍后，罗马的贵族亦曾偶尔行之。

上述的例子，不管在功能上或法律上，都类似于采邑制，不过却不能等同视之。因为那些接受份地的农民虽然拥有特权，就社会角度而言，却还是农民，或至少还是“平民”；因此，这可以说是一种在平民权层次上的采邑关系。反之，家士与支配者的关系，最初乃是建立在一种家产制的基础上，因此而与采邑持有者的身份有所区别。

就其纯技术意义而言，真正的采邑制关系乃是存在于（1）具有层级划分的、同一阶层的成员之间，此一阶层踞于自由的人民大众之上、且形成一个与之对抗的统一体；（2）由于采邑关系之发展，个人彼此间乃以一种自由契约的关系——而非家产制的隶属关系——联系起来。封建的主从关系并不会降低封臣的荣誉与身份，相反的，它反而可以提高其荣誉，“托身”（commendatio [\[7\]](#)）并不能等同于服属于家权力，虽然其形式的确转借自此。

就其广义而言，“封建”关系可以界定如下：（1）“赋役式”封建制，例如屯田兵、边军、负有特殊军事义务的农民（军事份地持有者、laeti、limitanei [8]、哥萨克骑兵）；（2）“家产式”封建制，可再细分为，（a）“庄园领主”封建制，部曲军（例如，罗马贵族直至内战时期仍习惯利用此种军队；此外，尚可见之于古埃及法老的军队）；（b）“人身领主”封建制，奴军（古巴比伦与埃及的军队，中世纪时阿拉伯的私人军队，马木路克）；（c）氏族封建制，充当私人军队的、世袭性的客（罗马的贵族）；（3）“自由的”封建制，细分如下，（a）“扈从式”封建制，仅基于个人性的忠诚关系，而不附带有庄园领主权的授予（大部分日本的武士，梅罗琳王朝的侍从 [9]）；（b）“俸禄式”封建制，仅基于庄园领主权与征税权之授予，而非个人性的忠诚关系（近东诸国，包括土耳其的采邑制）；（c）“采邑”封建制，基于个人性忠诚关系与采邑制的结合（西欧）；（d）“城市支配的”（stadtherrschaftlich）封建制，基于——持有份地之——战士的伙伴团体（以斯巴达类型为代表的希腊城邦 [10]）。目前我们想讨论的主要是“自由的”封建制，特别是其中最为重要的、西欧的采邑封建制，至于其他类型则只有在比较时才会涉及。

完整的采邑制经常是一种产生收益的、各种权利的复合体，这些权利的拥有，可以（而且也应该）使一个支配者能维持符合其身份的生活样式。基本上，庄园领主权与可以取得收入的政治权力——换言之，即产生收益的权利——乃是授予战士的。在中世纪封建时期，一块土地的“gewere”乃是属于其地租所有者的 [11]。在采邑层级制已发展成一套严密组织的地方，封建的地租收益源是根据其获得数额登记的。例如，以萨珊王朝（Sassanids [12]）与塞尔柱王朝为典范的、土耳其的“采邑”，就是根据其Asper收入的多寡来登记 [13]；日本封臣

（武士）的供养，也是根据“年贡米额”（Kokudaka）的登记。英国“土地清丈册”（Doomsday Book <sup>[14]</sup>）——这是后来的称法——中所登载的，并不具有封建采邑登录的性格，不过，英国封建行政之所以特别严格集权化，却由此而来。

由于庄园通常乃是采邑的标的物，所有纯正的封建结构以此具有家产制的基础。再者，只要是官职本身尚未被视为可以授封的采邑之处，家产制的秩序通常即能继续存在——至少在采邑制被纳入一个家产制或俸禄国家内、成为其行政的一部分之处（这倒是常见的），的确是如此。土耳其的骑兵（他们持有类似采邑的俸禄），与家产制的“新军”（Janitscharentruppe）以及半俸禄制的官职组织并肩而存，因此本身也还维持着半俸禄制的性格。

除了中国的法律外，源自国王财产的、支配者权利（Herrenrecht <sup>[15]</sup>）的授封，可见之于各式各样的法律领域。例如拉吉普特族（Radschputten）支配下的印度，特别是乌代普（Udaipur）一地，一直到最近为止，统治者仍将庄园领主权与司法权授予此一部族的成员，以交换军事服务 <sup>[16]</sup>。这些受封者必须对其封君行臣服礼，在封君死亡（Herrenfall <sup>[17]</sup>）的情况下，必须付规费（Laudemienzahlung <sup>[18]</sup>）给新封君，如果违反封建义务即有可能被剥夺授予的权利。相同地，处理土地与政治权利的方式——此一方式乃源自支配的战士阶层对征服地区的共同占有——亦常见于他处，或许也曾经是日本政治体制的基础。另一方面，我们也可以从梅罗琳诸君的土地赠与以及各式各样的“俸禄”里，找到无数典型的现象：所有这些赠与及俸禄几乎都以交换军事援助为前提，而且当封臣拒绝履行义务时，可以被撤销，只是其范围的界定通常都模糊不清。许多近东国家土地的授予——类似世袭的租赁权——也有实际上的政治目的，不过，由于此种



土地授予并没有结合于采邑制所特有的、封臣的忠诚义务，因此无法适用“采邑”的概念。

## 二、采邑与俸禄

采邑也可以从法律的角度与“俸禄”（Pfründe）区分开来，只是其界线全然变动不拘。俸禄是一种终身的——而非世袭性的——报酬，以交换其持有者之真正（或虚拟）的服务；报酬是基于官职，而非在职者之故。因此，在西欧中古初期，俸禄并不像采邑一样（如史图兹所强调的 [\[19\]](#)），必须在封君死亡时归还，而是在俸禄持有者死亡时（Mannfall）归还。在西欧中古盛期，非世袭的采邑并不被视为真正的采邑。俸禄所得属于“职务”，而非个人，可以“使用”，而不能被占有；中世纪的教会即从这点归纳出一些原则来 [\[20\]](#)。至于采邑，在采邑关系尚存期间，则是封臣个人的财产；然而，这份财产是不能转让的，因为它是紧密联系于一种高度个人性的关系，也不能被分割，因为它是用来维持封臣负担服务的能力 [\[21\]](#)。俸禄持有者通常（有时则是普遍地）可以不必负担职务的费用，或者由其俸禄的部分所得来支出。至于（采邑）封臣则往往得自行负担（授予）其职务所需的费用。

然而，此种差异并非真正决定性的。例如，在土耳其及日本的法律里，采邑与俸禄即无此等差异；不过，我们下面就会提到，这两个地区的法律本来就不是纯正的采邑法。另一方面，我们也晓得，所谓俸禄之非世袭性的特征，经常也只是虚构的；俸禄——特别是许多法国的俸禄——的占有曾经发展到此一程度：俸禄的继承人可以因俸禄所得的丧失而得到补偿。因此，决定性的差异还得寻之于他处。

凡是俸禄已失却其所有家产制的痕迹之处，俸禄持有者即转化为单纯的用益权所有者或坐食者，负担某种即事化的官职义务，就此而言，其性格乃接近官僚制的官吏。反之，立于一切家产制隶属关系之外的自由封臣，乃遵从于一个要求极高的、义务与荣誉的法典。在其发展最为成熟的阶段，采邑关系以一种独特的方式结合了看来最为矛盾的一些要素：一方面是严格的个人忠诚义务，另一方面却又是确定的权利与义务的契约，以及由于与收益源泉结合而出现的、此等权利义务之非人格化（Versachlichung [\[22\]](#)），最后则为采邑保有状态之世袭的保障。只要是采邑关系的原始意义尚能维持之处，“世袭性”即非普通的“继承”。首先，期望继承者在要求此份采邑之前，必须先具备符合采邑服务（封臣）的资格。再者，他必须纳入（与封君的）个人性的忠诚义务关系中。正如土耳其的封臣之子必须在适当时机向“地方长官”（Beglerbeg）——或者（如果必要的话），通过他向中央主管机关（Hohe Pforte）——申请一份新的“认可状”（Bérat）[\[23\]](#)，西欧的采邑继承人也必须重新办理采邑的“授封申请”（muten），在行过“托身”与臣服礼宣誓之后，再由封君授封给他。在继承人的资格确定的情况下，封君的确有义务要将此人纳入忠诚义务的关系中，只是忠诚关系本身具有一种契约的性格，而且可以随时由封臣（在放弃采邑的条件下）宣告终止。此外，封君也不能独断地将义务加之于封臣，义务的固定范围毋宁说是基于契约[\[24\]](#)。此种契约性的忠诚与恭顺的义务，则由对当事者双方皆有约束力的荣誉法典形塑而成。以此之故，定型化的义务、封臣地位的实质保障，乃与一种对个别封君之高度个人性的关系结合起来。西欧封建制即为此种结构之最成熟的发展，至于土耳其的封建制，若就继承权之要求这一点来看，比起西欧的封建制显然具有更强烈的俸禄性格，因为在继承权的问题上，尽管

有各式各样的规则与规定，苏丹与地方长官还是拥有极其广泛的独断权力。

日本的封建制也不是一种完整的采邑制。日本的大名（诸侯）并非采邑制的封臣，而是个负有提供定额兵员、卫队与定额贡纳的封臣；在其封国（藩）之内，他就像个领土君侯一样，实际上以自己名义行使行政、司法与军事权力；若是违反封建义务，也可以被贬到另一封国。大名之所以不能算是真正的封臣乃在于，幕府将军的真正封臣（“谱代”），如果受有大名领主权的话，基于个人隶属关系，可以为了政治合目的性的因素（而非任何个人的“过错”），接受转封（“国替”）。此一事实也说明，授予他们的乃是一个官职，而非采邑。这些大名被禁止互结同盟、彼此建立封臣关系、与外国缔结条约、械斗与筑城。至于他们的忠诚问题，则由参勤交代制——要求大名定期居住在京城——来保证。

另一方面，武士则是在个别大名（或幕府将军）之下的、人身自由的私兵；他们领取禄米俸禄（土地授予则极罕见）。这些人部分来自志愿性的武士扈从，部分则是有宫廷服务资格的家士。他们就像日耳曼中世纪时代的家士一样，发展出一种实际上自由契约式的关系。他们的社会身份差异极大，从小小的坐食者（服务于主君城堡，领取禄米，五人一间寝室），到实际上世袭性地持有封君之家职者等等。武士乃是个自由的扈从阶级（部分为平民，部分则为廷臣），是俸禄持有者，而非采邑制封臣；他们的地位与其说类似西欧中世纪封建制的受封者，毋宁说更接近法兰克（梅罗琳）王国的“侍从”（Antrustiones <sup>[25]</sup>）。他们与主君的关系常带有一种骑士之恭顺的感情，类似西洋采邑制下的忠诚，只是更为强烈；这种强烈的忠诚关系源自于从士的忠诚观念之被转化为一种荣誉的、自由封臣的关系，以及武士的身份荣誉观念。

最后，伊斯兰教战士采邑的特殊现象，正如贝克（C.H. Becker [26]）最近所提出的，可以从其之原为雇佣兵，以及其之与包税制的关系等因素来解释。由于无法支付其雇佣兵薪俸，家产制君主只好让佣兵直接收取其人民的租税。他同时也得将财税官（'Amil）的位置——负责缴纳定额的货币——交给军事指挥官（Emir）；根据我们所熟知的、典型的家产制权力分划的原则，财税官员原先是独立于军事指挥官之外的。在“恩俸”（iktàh, beneficium）的观念里融有三种不同的成分：（1）Takbil，将一个村落或地区的租税包给一个“包税者”（muktah）；（2）Kata'i，亦即采邑（美索不达米亚称之为 sawafi），将庄园领主权授予立有功劳或不可或缺的支持者；（3）人民租税的被占有，军事指挥官及士兵——特别是马木路克——为了弥补其薪饷的缺额，占取了人民的租税以为担保，或者索性由君主指定分配给他们。

恩俸（iktàh）的持有者必须负担兵役，而且在理论上必须将其所收租税超过薪饷的余额上缴中央——只是他很少照办。基于这种类型的控制里、士兵对其所掌握人民的恣意诛求，早在美索不达米亚（一直到十一世纪末），塞尔柱王朝的宰相尼撒阿马克（Nizam al-Mulk [27]）即已决定将土地以俸禄的形式授予士兵及军事指挥官，并放弃对租税余额的要求，以交换他们的军事服务。十四世纪时，埃及的马木路克王朝亦采行此一制度。从包税者或承受抵押者转变成庄园领主的士兵，为了自身的利益而致力于改善其人民的田地状态，这也消除了军事与财政当局间的摩擦。奥图曼土耳其的希帕士俸禄（Sipāhi-Pfründe），即为此种军事俸禄制的一种变形。这种军事俸禄制与西方采邑封建制的根本区别乃在于：前者乃是一个基于货币经济、却又以古代模式组织起来的国家、由于税制崩坏与实行佣兵制的结果，后者则来自自然经济与扈从制。近东的封建制缺乏所有这些源自于扈从制

之恭顺关系的要素，尤其是欠缺特殊性以及人格性的、封臣之忠诚的诸规范；反之，纯然基于人格性扈从制之恭顺关系的日本封建制，则又缺乏了恩俸制（Benefizialwesen）之庄园领主的结构。西欧的采邑封建制，由于本质上结合了源自扈从制之恭顺而来的人格性的忠诚关系以及恩俸制，而与上述的近东封建制与日本的封建制，形成尖锐的对比。

### 三、采邑制的军事起源与正当性基础

采邑的广泛蔓延，主要乃是基于军事缘由。土耳其的采邑俸禄要求其持有者居于采邑，在帝国大扩张时期，如果其持有者连续七年未曾服役于军中，即会丧失拥有权；其继承人的采邑授封申请，部分也得视其是否曾积极地服务于军中而定。在近东以及西方，采邑俸禄通常都是用来建立一支骑兵，以取代征集自由民组成的军队，以及（有时）国王之卡理斯玛的侍从（trustis）；这支军队配备同样的武器、并接受不断的训练；他们个人性地效忠于其支配者，高度的荣誉观念则是其之所以骁勇善战的缘故。法兰克的采邑制乃是为了对抗阿拉伯的骑兵，以还俗的教会土地为基础而成立的 [28]。土耳其的采邑俸禄基本上也不集中在奥图曼人原有的农村落（安那托利亚），而是在后来征服的地区（特别是罗美利亚 [29]）；这些采邑大半是庄园，由拉亚人（Raya [30]）负责耕作。

在一个内陆而又处于自然经济状态的国家里，采邑制军队若取代了征集自由民组成的国民军，其作用正如已进入货币经济的沿岸国家（或内陆国家）之采用佣兵制一样：一方面是由于一般人日益忙于经济活动，另一方面则是由于国家的势力范围日益扩张。对土地持有者

大众而言，日渐的和平化与农业劳动的日趋剧烈，使得他们愈来愈疏远军事事务，也没什么机会接受军事训练；特别是小土地所有者，经济上再也没有余暇从事战争。原先由女人负担的工作，现在逐渐由男人担负起来，且将男人“紧缚于土地”上；由于土地分割或积累所导致的、财富的日益分化，摧毁了武器配备的齐一性：日益增多的小土地所有者再也无力武装自己，而自行武装却又是成立任何自由国民军的先决条件。大帝国遥远边境的战争尤其是无法以农民征集军来承担，正如市民军无法控制广大的海外殖民地一样。佣兵取代市民军的结果是训练有素的职业士兵取代了民兵，同样地，往采邑制军队的转化则立即导致高度的武器的划一。采邑制军队初见于西欧时，马与武器亦为授封物之一，要等到此一制度普及化之后，才转变成自行武装。

在发展成熟的采邑制里，决定封臣行为的特殊因素，并不仅在诉之于其恭顺义务，同时也诉诸其基于高度社会荣誉而来的、身份的品位尊严。武士般的荣誉感与仆人式的忠诚，与支配阶层的品位尊严及其习律密切联系在一起，并以后者为其支柱。采邑制之为构成一支骑兵部队的基础，此一事实决定了西欧发展成熟的采邑制之特征，而与客、军事份地持有者、武士阶级（machimoi）、古代近东持有采邑的士兵等等平民的“步兵采邑”，形成强烈对比。下面我们还会不断接触到此一问题。

采邑制培植出来的人能自行武装并受过职业军训，在战争时视支配者的荣誉为自己的荣誉，视支配者势力的扩张为替自己子孙获得采邑的机会，以及（尤其是）认定自己采邑之正当性的唯一基础、乃在维持支配者之纯粹人格性的支配。不管哪儿，最后这个因素对于往封建制发展，以及特别是封建制从其原有的领域（军事服务）扩展至公共官职，具有决定性的意义。



例如在日本，支配者即企图利用此一因素、将自己从氏族卡理斯玛的门阀国家之约制下解放出来。在法兰克帝国，家产制国家企图利用限制官职任期与巡察使制度来维持支配者的权力，只是此一企图屡遭挫折。贵族党派在梅罗琳王朝权力斗争里的急遽浮沉，终于在一个中央官吏（宫宰）的强力控制下画上休止符，只是其结果则为原有正统王朝被此一官吏所篡夺。卡罗琳王朝统治下，官职被作为采邑来授封，此一方式带来某种相对的稳定性。卡罗琳诸君首先利用封臣来对抗梅罗琳王朝的“侍从队”，接着他们又发现，在帝国分裂后诸王斗争的情况下，具有封臣之忠诚义务的官职持有者与支配者之间、严格的人格性的结合关系，乃是唯一可靠的支持力量，因此，自九世纪开始，此一政策即固定下来。

反之，中国的封建制度则遭到废弃的命运，尽管在一段很长的时间里封建制度还一直被怀想为列祖列宗所传下来的、真正的神圣秩序；代之而起的是、首尾一贯遵循自己方向发展的、俸禄官僚制的秩序，其目的在消灭封建官职，动机则相当典型——所有权力皆回归到支配者手中。通过封臣之人格性的骑士荣誉，固然可以相当程度地保障支配者的地位，其代价则是支配者对其封臣支配力量的大大削弱，发展成熟的封建制可说是，最彻底形式的、支配之体系性的分权化。

首先，支配者对封臣只拥有有限的“惩戒权”。唯一可以剥夺封臣采邑的根据是“Felonie”：由于不履行采邑制的义务，因此而违反了对支配者的忠诚义务。然而，Felonie的概念相当含混不清，而且一般而言，对封臣的地位——而非支配者的恣意而行——反而比较有利。因为，就算没有一个由封臣所构成的封建法庭（因此封臣即无法如见之于西欧一样的、形成一个采邑利害关系者的法人团体），下述的论断还是完全妥当的：支配者在面对个别封臣时强而有力，在面对封臣整体之利益时则无力可言，当他要对付某个封臣之前，他得先确定能得

到其他封臣的支持，或至少是不反对。由于采邑制关系乃是奠基于一种相互忠诚的基础上，支配者的恣意而行在此就像一种“违反忠诚义务”，对其与所有封臣的关系会带来一种特殊的、根本性的破坏力 [31]。支配者对自己封臣的惩戒权实际上受到相当严格的制约，这一点只要对照下列事实——对于封臣的封臣，他通常没有任何直接的惩戒权——就更为清楚 [32]。

在发展成熟的封建制里，存在着一种双重的“层级制”。第一，只有领主权，特别是土地采邑——土地采邑的拥有可以上溯至最高统治者（国王），因此可视为一切权力的源泉——才能作为一个完整的采邑来授封 [33]。其次，存在着一种社会品位秩序，例如《萨克森律鉴》里的“授封权制度（Heerschildordnung）” [34]，此一品位秩序乃取决于各个采邑持有者所占据的、相对于最高统治者（国王）而言的、再授封的地位。不过，支配者对其封臣之封臣（陪臣）的直接控制力，还是很成问题的，因为，封臣与下级封臣之间的采邑关系，同其他所有的采邑关系一样，乃是一种非常严格的人格性的关系，因此也不会轻易因此一封臣违反对其封君的忠诚义务而告解消。古典时期的土耳其封建制，曾经以拟俸禄制的方式来界定采邑以及“地方长官”（相对于中央主管机关）的地位，从而达到较强有力的中央集权。尽管在西欧采邑制里、下级封臣的臣服礼誓辞中有所谓“忠诚义务保留”：“保留对国王陛下的忠诚”（*salvā fide debita domino regi*） [35]，然而就算是在其封主明显违反对国王之忠诚义务的情况下，也无法避免下级封臣陷入（至少是）良心的冲突中，因为他所面临的是双重的忠诚义务；不管怎么说，此一下级封臣经常会认为自己有权力来衡量、其封主的上级封主是否还信守对其封主的义务 [36]。

英格兰在往中央集权发展的过程里，征服者威廉从诺曼底带来的制度是最具关键性的 [37]。所有的下级封臣都得直接向国王宣誓效忠，因此亦被视为国王的家臣 [38]；任何一个下级封臣如果对其封主的判决不满意，即可向国王的法庭直接提起上诉，而不必一定要（像法国那样）循采邑制的层级审判顺序逐步而来；因此，英格兰的“采邑层级制”，在涉及有关封建法的事务时，并不像其他大多数的国家那样，是与司法审判的层级制相互一致的。诺曼底与英格兰地区的支配者与封臣之间、之所以会形成严密的组织与强固的结合，乃是因为其封建政体是建立在征服地区，就像土耳其的采邑制一样——正如教会最严密的层级组织出现在传教地区一样。不过，就算在这些地区，也无法完全避免上述之下级封臣良心冲突的问题。因此，封君经常企图限制再分封，或至少是再分封的次数；相反的，在日耳曼，对授封权制度的限制则来自官职层级制的一般性原则 [39]。

另一方面，发展成熟的采邑法规定，所有曾经被列为采邑的对象在复归原封主（Lehensru ckfall）之后，必须再分封出去（强制授封 [40]），亦即“没有无领主的土地”此一原则的确立。国王必须将所有传统的采邑单位皆授予封臣，乍见之下，此一规定似乎颇为符合官僚制原则，然而其意图却截然有别。在官僚体制下，所有职位必须补满，乃是对被支配者一种法律的保障；反之，采邑的强制授封则使得大多数封臣（持有官职或采邑者）的属民、脱离了与最高封主（国王）的直接联系。再者，此一封建习惯的确立，成为全体封臣的集体权利：此即支配者不能为了自己个人的利益把权力再收回手中，从而破坏了封建的权力分配体系，毋宁说，他必须在扶持封臣之子孙此一目的下，不断地利用所有既存的采邑。根据所周知的模式，一旦封臣组织成一个权利伙伴团体，特别是当他们成为一个封建法庭的成员、处理

有关采邑之继承、复归、再授封等争执的诉讼过程，即格外能坚持他们的要求。在此情况下，除了上述确保采邑之供给的各种手段外，采邑之需求亦形成独占。

由于对封建团体中候补者个人之采邑受封资格的要求不断增加，独占化亦持续下去，就像在官僚制国家里，官职候补者被要求通过更多的专门考试与拥有更多的毕业证书、以获取任官资格一样。只不过封建制下的采邑受封资格恰与基于专门知识的官僚制职位的任官资格，形成尖锐的对比。官僚制与家产官吏制、就某个意义而言——亦即在其纯粹类型里，两者皆着眼于个人的资格，只是前者要求的是切事性而专门的资格，后者则为纯粹的个人资格——都是基于社会之“齐平化”；两者皆无视于身份的差异，事实上，这正是它们利用来打破身份差异的特殊手段。尽管先前我们曾提到过，官僚制与家产制的官吏阶层很容易转变成某种特定的、身份与社会“荣誉”（以及伴随此一荣誉而来的各种现象）的担纲者，此一论断仍然无误；此处所谈的“荣誉”乃是来自这些官吏阶层所拥有的权力地位。

至于封建制的最根本要素则为身份意识，而且此一特质还不断被强化。不论何处，封臣（就此字之特殊意义而言）都得是个自由人，不服属于任何一个支配者的家产制权力之下。日本的武士亦可自由选择其支配者。原初封臣的特殊资格，在大多数情况下当然只是其“专业”能力——高强的武艺。在土耳其的封建制里，依然是如此，就算出身拉亚（Raja），只要能提供必要的军事服务，即可获得采邑。然而，采邑关系一旦发展成熟，就只能存在于支配阶层内部，因为它乃是基于被刻意强调的身份荣誉的基础上——身份荣誉被视为忠诚关系与善战与否的关键所在。准此，不论何处都附带要求过一种贵族（亦即“骑士”）的生活，特别是禁止从事任何营利的活动，因为这种行为有碍武技训练，对骑士的荣誉不免有损。

当封臣的子孙获得采邑的机会开始减少之际，采邑与官职——稍后尤其是用来支持没有适当生计之亲族的圣职者俸禄（Stifts Pfründe）<sup>[41]</sup>——的独占即步入最激烈的阶段。在日渐增加的身份习律主义的影响下，原有的受封要件再度扩充，采邑或圣职俸禄的候补者，不但必须“生活得像个骑士”，而且也必须“为骑士所生”；换言之，他的祖先中最少得有几个骑士，最初规定为双亲，接着是祖父母，亦即“四个祖先”；最后，在中古末期的骑士比武规则与教堂委员会规则中，则要求能提出十六个骑士祖先的证明，城市贵族被排除于外，因为他们与行会共同分享支配者权力、且与行会成员共同参与城市议会。这种身份之独占化的进展，自然意味着社会阶层结构之渐增的凝固化。此外，尚得加上其他同样性质的因素。

## 四、封建的权力分配及其定型化

所有够格的采邑候补者皆要求对采邑持有集体的占有权，此一要求虽非普遍得到承认，不过也有某种程度的进展，而且与个别采邑持有者之严密的、固有的权利性格（eigenrechtlicher charakter）亦息息相关。

在封建制的发源地区，封臣的权利是根据契约而来，且可以重新缔结，然而，根据已经确立了的规则，契约上的权利也是可以继承的，权力分配以此定型化，远超过俸禄结构下所能达到的程度，同时也使之极端缺乏弹性。采邑持有者的地位通过一种存在于封主与封臣间的双边契约而得保障，此种契约精神贯穿整个制度，对封建制的发展极具关键性；这种保障已超越单纯的、支配者的授予特权，与俸禄的占有形成强烈对比的是，它并非仅只是个纯粹经济性的问题。它使

得封建制近似于一种相对而言的“法治国的”构成体（rechtsstaatliches Gebilde），至少跟纯粹的家产制比起来是如此：纯粹的家产制支配奠基基于两个并行的现象，一方面是传统与占有的权利之受约束，另一方面则又是专擅与恣意而行的自由。

封建制可说是一种“权力划分”，然而并非孟德斯鸠所说的权力划分 [42]，孟氏的权力划分指的是一种支配权力之质的划分，而封建制则仅是量的划分。政治权力的分配乃基于“社会契约”，此一思想曾导致立宪政体，其素朴形式则可见之于封建制。当然，这种形式并非一种存在于支配者与被支配者（或其代表）之间的协定——在此协定下，被支配者的服从被视为支配者之权利的根源——而是一种本质上截然有异、存在于支配者与某些（源自支配者之）权力持有者之间的契约。支配权力的类型与分配，经此契约固定下来，然而并没有一般性的规制，也没有合理分工的、个别的管辖权。因为在封建制里，所谓职权乃是官吏个人自身的权利，恰与官僚制国家形成对比；职权的范围则取决于两个相互作用的 因素：其一为官吏具体的、个人的授封权力，另一则为被支配者之复免权（Exemptionen）、豁免权（Immunitäten）以及其他的特权（不管是授予的抑或由传统所圣化了的）。只有这种存在于一个 权力拥有者之主观权利与其他 权力拥有者（极为类似定型化且被占有的家产制官职）之对立 权利之间的、并存与相互制约的现象，就权力分配而言，在某个程度上才相应于官僚制下官吏“权限”的概念。因此，这种概念就其原本意义而言不存在于封建制，所谓“官府”（Behörde）的概念因之亦告阙如。

最初只有部分的封臣被授予政治权力——基本上乃是司法权力 [43]。在法国，此即所谓“司法领主” [44]。支配者可以将自己所拥有的司法权力分割开来，一部分授予此封臣，另一部分则授予彼封臣。最典



型的方式为“高级”司法权（包括流血禁制权，Blutbann）与“下级”司法权的划分，并分别授予不同的封臣 [45]。

这点绝非意味着，被授封（在原初官职层级制中）较“高级”支配权力的封臣，在采邑层级制里亦会据有较高的位阶，因为采邑层级制的位阶是根据与最高支配者的距离来决定的。至少在原则上，采邑层级制乃是个与最高支配者之距离远近关系的问题，而与支配权力的阶序全然无涉。然而实际上，拥有最高司法权，特别是拥有流血禁制权，不管何处都会导致其持有者形成一个特殊的“诸侯身份”（Fürstenstand）的团体，至少有此倾向。然而此一倾向与另一倾向——是否属于最高的身份团体，乃取决于其是否与国王有直接的采邑关系（亦即是否为国王的直接封臣）——之间，亦存在着相互交错与抗衡的关系。此一发展在日耳曼特别地起伏不定，可惜我们此处无暇细谈 [46]。

其结果则为到处出现一种极为错综复杂的、支配权力的复合体，此一支配权力由于授予各式各样的持有者，已变得极端分散。原则上，西方支配者的“领土”司法权（基于政治权利的授封），一者是与其对封臣的采邑司法权分开，再者也与其家产制的（庄园法的）司法权力有所区分 [47]。结果则为权力分散为无数个别持有的、传统上互相约制的、并且依据不同的法理基础被占有的支配权。至于所有官僚制皆具备的、在俸禄制之下依然存在的特征，亦即人与职业、私人财产与公职经营工具的分离，在此则付之阙如。由于采邑收入并非一种官职收入，见之于采邑复归与继承等个案中，自有财产与采邑财产的区别，只不过意味着继承财产之分离，不管其在外表上看来有多么类似俸禄制情况下财产的区别 [48]。

此外，封臣所有的一切职权与收入都可算是其个人权利及其家计的一部分，而且（更重要的），所有的职务费用完全由其个人来支付，与其家计支出无丝毫区别。各人（不管是支配者还是持有采邑的官员）在自己权利的基础上、追求其（本质上为）个人的利益，因此，所有的行政费用也得由个人所收取的服务规费与其他资源来支付，或者（特别是）由家产制的属民、（由于授封政治权利而掌握的）“子民”的服务来支付；以此，行政的支出并非如官僚制那样通过一套合理的赋税制度来解决，也不像家产制那样由支配者的家计、或特别的俸禄资源来支付。由于“子民”所需负担的贡纳与服务，通常是由传统所约定的，封建制的机器在财政上实无弹性可言，而且由于下述发展更加恶化：亦即利用采邑制的结合关系团体作为行政的担纲者（此一发展就算不是典型的，至少也是个普遍性的倾向），从而严重限制了最高支配者及其他领主之人与物的权力手段。

首先，不管哪儿，封臣都企图通过明确的规范将他们最基本的义务——军事服务，采邑制结合关系即为此目的而创出的——每年应负担的期限固定下来。此一企图多半亦能达成。再者，即使是同属一个支配者之下的封臣，亦有遂行械斗的权利。支配者的权力仅能保障其所授予封臣的采邑，而不及于其他。封臣间的私战，对封主的权力利益当然是个重大打击，然而除了下述规定——至少在封主发动战争期间，封臣之间不得有私战——外，在欧陆一直到教会、城市与国王联合推动“境内和平”运动为止，没有任何禁止私战的约束真正被遵行。

对支配者财政权利的制约是特别地严格。除了封主对采邑的监护利用权外<sup>[49]</sup>，这些财政权利主要即为，当封主（在一定情况下）有急需时，封臣有提供财政援助的义务。支配者当然希望能将这些援助义务转变成一种具有广泛内涵的征税权，然而封臣则努力要将这些义务转变成明确限定的临时性贡纳，通常封臣总是能成功的。为了补偿

日渐增加的、虚拟的军事义务，骑士的采邑可以特别地免除赋税，此一措施逐渐成为通行的模式，直至近古时期为止。一般说来，至少在支配者还得依赖采邑制军队的情况下，封臣通常总是可以成功地为其属民争取到免除对支配者的赋税负担，尽管他们自己仅在极例外的场合里才会免除这些属民对自己的负担。结果是，支配者原则上只能向其庄园领主制与人身领主制支配下的属民直接征取tallagia税（如意税）<sup>[50]</sup>。

复归权也变得愈来愈不可行。采邑继承权普遍地延伸至包括旁系亲属在内<sup>[51]</sup>。采邑的转让当然得要封主同意接受其新封臣，不过，此事愈来愈成为惯例，购买封主的同意也成为最为重要的封建财源之一。不管怎么说，由于采邑转让的规费逐渐在传统或法律上固定下来，实际上即意味着封臣对采邑的完全占有<sup>[52]</sup>。

准此，随着忠诚关系之实质内容的渐次定型化与商业化，此种忠诚关系亦丧失其之作为一种权力手段的清晰性与实用的价值。作为一个自由人，封臣在后来甚至可以从几个不同的封主手中接受采邑，如此一来，当这些封主彼此发生冲突时，没有一个能完全信任此一封臣的支持<sup>[53]</sup>。法国的采邑法即将homagium simplex与homagium ligium两种臣属誓言分开：前者指的是对于其他采邑制的忠诚义务有所保留的封建誓言，后者则是无条件的宣誓<sup>[54]</sup>；换言之，后者具有采邑忠诚关系的最优先抵押权，领先其他一切采邑制的忠诚义务，因此只能对一个支配者宣誓。法国王权之兴，与其能成功地迫使境内大封建诸侯向其行homagium ligium此种臣属誓言，有莫大的关系。不管怎么说，由于封臣可以同时承诺各个封主多项义务，自然导致这些义务的显著贬值。因此，几乎不可能依赖封臣之力来运转一种持续性的行政功能。就理论上而言，封臣不但有义务以行动来援助其支配

者，同时也有进言的义务，有力量的封臣即常由此导出一种“权利”：此即，支配者在做任何重要决定之前，得先听听他们的意见。此一权利也经常被承认，因为支配者还得依赖采邑制军队的支持。不过，就一项义务而言，封臣的进言活动还是逐渐失去其重要性，就像其军事义务一样；因为这一类的进言缺乏持续性，因此无法适用于一个具体的官府组织（Behörde）。

以此，采邑制的结合关系为地方上官职持有者的支配权提供了一种世袭性的占有与保障，然而，就中央行政而言，它并无法为支配者提供可以持续利用的人员，因此，此种关系极易迫使支配者遵从其封臣中最强有力者的“进言”，而非帮助支配者来控制封臣。在此情况下，所有强大的封臣都不免受到完全废弃采邑制结合关系的强烈诱惑，问题是，为何此一现象实际发生的次数远比想象中该有的来得少。其缘由乃在于上述之正当性的保障，封臣可从采邑制结合关系中找到对自己土地及其支配权之正当性的保障，封主也认为这种正当性的保障对己有利：封主的权利——就算仅只是虚拟的——至少可为他提供若干机会，不管此一机会是多么的渺茫 <sup>[55]</sup>。

## **五、从采邑团体至官僚制的过渡形态，“身份制国家”，家产官僚制**

家产制之俸禄式与封建式的变形，从表面上看来，可说是个由支配者、官职持有者与被支配者之具体的、主观的权利与义务所构成的、井然有序的体系，实际上，却也可说是一团混沌，恰与遵照客观制定的规则运行、且拥有以同样客观方式制定的职权范围的“官府”形成尖锐对比。（封建制下）各人的权利与义务相互重叠且相互制约，

其互动下所出现的共同体行动，也无法以近代政治学概念范畴来进行理论建构；对于这样的一种共同体行动，较之纯粹家产制的政体而言，近代意义上的“国家”一词，实更难适用。封建制乃是一种“身份制的”家产制，可说是相对于“家父长的”家产制的一个极端性的例子。

（封建制下）共同体行动的秩序，并非纯然以家产制的一般性特征，例如传统、特权、睿智（Weistum）与先例，为其导向，同时也以各个权力持有者相互间的协定为基础；此种协定的典型可见之于西方的“身份制国家”（Ständestaat），实际上也可说是这种国家的基本性格。个别的采邑与俸禄持有者以及其他的占有权力的持有者，在君主保障的“特权”下、行使其权力，同样地，君主的权力亦被视为一种必须由采邑持有者与其他权力持有者所承认与保证的、个人的“特权”——亦即君主之“大权”。这些特权的持有者彼此合作，以便采取具体的行动，缺乏此种结合体关系（Vergesellschaftung），即不可能有具体的合作行动。

“身份制国家”的存在，只不过意味着上述的协定——这种协定由于一切权利与义务皆有契约保证，以及由此所导致的缺乏弹性而无可避免——已发展成一种痼疾，此种状态在某些情况下，会通过一种明示的“结合体关系”而转化为一个制定的秩序。采邑持有者一旦形成一个权利共同体，身份制国家即告成立，其缘故则各种各样，不过，基本上说来还是由于定型化，以及由此而导致的、缺乏弹性的采邑与特权结构、必须设法适应额外的或新增加的行政需求。

这些需求有相当程度是由经济而起，虽然从表面上看来大半皆非如此，在大多数情况里，经济的影响仅是间接的：额外的需求皆集中在政治、特别是军事行政方面。经济结构的改变，特别是货币经济的发展，亦发挥其影响力：从此即有可能以一种远较定型化之封建一家产制行政一般所采取的、更为优越的手段——特别是如果要一次筹措

大笔款项的话——来满足上述之需求；当虑及与其他政治体之斗争与竞争时，此等手段之采行更属势在必行。封建一家产制行政一般所采取的手段，在大多数情况下之所以无法适用，其原因乃在于此种支配结构所附带的原则：每个人——不管是支配者，还是其他的权力持有者——都得以自己财产来支付自己（而且也只限于自己）的行政费用。以此，上述所需之额外资金即无从调达；因此，经常必须要取得新的谅解，这自然会导致个别的权力持有者、以结合体关系的形式组成一个团体。此一团体有可能将君主包含在内，也有可能将掌有特权的人转变为“身份团体”（Stände），从而将原先仅只是奠基于各个权力持有者之谅解行为的、暂时性的组织，转化成一个永续性的政治结构（身份制国家）。

然而，在此结构里，不断更新且迫切的行政任务导致了君主官僚制的出现，而此一官僚制则注定要瓦解“身份制国家”。我们切不可太过机械式地来了解此一过程，例如将其视为支配者为了扩张自己的权力，因此尽力推动官僚制以摧毁身份团体与其相竞争的力量。的确，此一动机无疑经常是个决定性的因素，但绝非总是唯一真正关键性的。身份团体经常会要求支配者提供新的行政服务，以满足某些利害关系者的需要，支配者经常只得另创适当的官府来提供这些服务；这种持续出现的新需求乃是一般性经济与文化发展的结果，因此可算是客观性的发展因素。

支配者的承诺提供新服务，相对而言即为官僚制的普及；通常也意味着其权力的扩大；最初，此一发展导致家产制的复兴，一直到法国大革命为止，仍然是欧陆的主要支配形态；只是，家产制持续愈久，就愈是接近纯粹的官僚制。因为，不管哪儿，新生的行政任务的特质都会带来下述的压力：要求创立永续性的官府、明确的权限、行政规则以及专业的资格。



采邑团体与“身份制国家”，绝非从家产制到官僚制的发展中、一个不可或缺的链接；相反的，在某些情况下，它们反而对官僚制的发展形成相当的阻碍。纯正的官僚制之萌芽，可见之于各处的家产制行政，其形式大致说来也不算复杂。从家产制官职到官僚制官职，其间的转换是流动不居的，且其分别主要乃在于官职是如何设定与管理，而不在个别官职的性质如何。不管怎么说，成熟发展的身份制国家与官僚制皆仅见诸欧洲土壤，其缘由容后再述。目前我们先得处理封建制与家产制的结构内，某些介于纯粹官僚制之前的、中间与过渡的形态。

为了简化起见，截至目前，我们皆假定在中央行政里，政治支配者处理事务皆是通过（我们稍前提到过的）家臣与廷臣、以纯家产制的方式来进行，要不就通过采邑持有者，而这些人也有他们自个儿的家产制行政。实际上，家产制与封建制的支配结构当然不会这么简单。一旦家内行政超越了仅只通过支配者之共餐伙伴与心腹来运行的“随机式行政”（Gelegenheitsverwaltung）的阶段，纯政治性事务的增加通常即会导致某些中央官职的出现，大多数情况下则为某个中央政治官吏的崛起。此一官吏的性格有多种可能。

由于本质使然，家产制通常都是“宠幸”政治生长的温床，支配者侧近的人往往可以掌握庞大权力，但也往往会因纯粹个人的因素——非任何客观的理由——而招致突然丧失权力的下场。如果循特定结构而发展，那么，最典型的、家产制下会出现的情况即为：居于最接近支配者、且纯为个人性心腹地位的宫廷官吏，同时也掌握中央的政治行政（不管仅是形式上、抑或实际上的）。他可能是个后宫的总管，或者是个类似的、掌理支配者个人事务的人员。

为了此一（负责中央行政的）目的，也可能出现某种特殊的、政治性的心腹位置。某些非洲王国在自然主义的影响下，刽子手——流

血禁制权之有目共睹的执行者——最常成为君主之最有影响的扈从。相类似的，君主的司法功能随着禁制权（Banngewalt）的发展而日趋重要，结果是相当于法兰克王国之宫伯（Pfalzgraf [\[56\]](#)）身份的官吏、往往能掌握大权。军事活动频繁的国家里，直属国王的指挥官亦能掌握大权；在封建国家里，也同样是军事指挥官，只是他还控制了采邑的分配（例如日本的幕府将军、法兰克王国的宫宰 [\[57\]](#)）。在近东，则有“宰相”（Grossvezir），稍后我们将会说明，为何此一“宰相”——就像近代国家里的责任内阁总理一样——乃是一个“宪法上的”必要产物。

概而言之，我们只能说，一方面，如此一个一元化、统一性的官吏之存在，对君主的权威可能形成相当严重的威胁——如果此一官吏控制了封臣与下级官吏的经济资源、并将他们结合于自己麾下以共抗君主的话（日本的幕府与梅罗琳王朝的宫宰，可说是大家耳熟能详的例子）；另一方面，完全缺乏如此一个中心的角色，往往也会导致帝国的瓦解——卡罗琳王朝的下场即为一例，他们有鉴于己身经验，因此不敢设置一个中央集权化的官职 [\[58\]](#)。此一问题的解决方式，我们稍后再论及。

此处我们感兴趣的是下列现象：由于行政工作之持续性与复杂性的日益增强，特别是由于家产制与封建结构所特有的、授封与特权制度之发展，以及（最后）由于财政的日益理性化，导致书记与会计官员的角色日趋重要。没有这些书记与会计人员，支配者的家计即难逃不稳定与无力化的命运。书记与会计制度愈是发展，中央权力即愈强大，就算在纯粹封建制国家亦如此，诺曼人时期的英格兰以及奥图曼帝国的盛世即为其例 [\[59\]](#)。在古埃及，行政是掌握在书记手中。在近代波斯帝国，会计官吏——由于拥有经传统所圣化了的“秘术”——曾扮

演相当重要的角色。西方的Kanzler——秘书长——在大多数情况下，皆为政治行政的中心人物。中央行政也有可能是源自会计单位的，诺曼底以及稍后英格兰的财政部（exchequer）即为其例。这些官职同时通常也是官僚制化的起源，因为实际执行的官员（在中古时期多半为教士）会取代表面上据有这些职位的宫廷要人、而掌握了实权。

稍前我们曾讨论到大规模合议制之中央官府兴起，并视之为行政任务之质的扩充的附随现象；我们在前面讨论到专门知识的日渐重要及其对官僚制化的促进作用时，曾将合议制中央官府之出现视为官僚制的前身。只是，并非所有前官僚制国家里、备支配者咨询的合议式顾问团，皆为近代官僚制的前身。由中央官吏组成的顾问会议可见之于世界各地、各式各样的家产制与封建制结构里。它们经常构成对支配者的一种制衡力量，依靠的并非——如早期官僚制的结构一样——专门知识的力量，而是依靠个别显宦的权势，再者，它们也是建立持续之行政的一种手段。就此而言，它们可说都是行政任务之质的发展中、某一阶段的产物。然而，随着此一发展往前推进，这些顾问会议即因带有一种合议制“官府”——根据固定的程序运作——的性格，而愈近似早期官僚制的现象；家产制国家的官职组织与行政程序愈是接近官僚制的模式，这些顾问会议的形式就愈是如此；只是其间的转换过程是流动不拘的，正如中国与埃及的例子所显示的。

从“类型”上而言，尽管在转换过程中有其自然的传承性，上述这些中央官府还是得与其他一些合议体——它们虽然也同样分享支配权，但这并非基于君主的委托，而是基于他们原本固有的权利，有点类似“长老会议”或望族代表之类的团体——区分开来。有关这类合议体，我们得稍作讨论，因为它们并不涉及从家产制到官僚制的转换过程，而只能视为支配者与其他权力持有

者——不管是“卡理斯玛型”、还是身份制性格的——之间权力“划分”的一个阶段。

有关家产制或封建制政体对一般性文化发展之影响的问题，我们无法在此详论。家产制（特别是非定型化的或专断型的）与封建制在教育 的领域——不管何处都是支配结构对文化的影响中、最具冲击性的一个层面——里，其区别 是截然分明的。此处我们只想对稍前若干有关教育与支配结构之关系的陈述，略作概括性的补充。

一旦封建制发展到出现一个以身份为取向的“骑士的”阶层时，以培养一种相应的、骑士的生活态度为宗旨的教育（及其所导致的种种结果）便会出现。概而言之，在文学、音乐与造型艺术的领域里，某些艺术的 创制（此处我们无法详论），乃成为一种支配阶层用以君临被支配者、神圣化自己、伸张并维持此一神圣光环的手段。换言之，即在最初纯粹只是军事与体能的训练上，再加上“艺术的”教育；结果可说是一种“教养式”的教育（其形态相当复杂），恰与纯粹官僚制政体下的“专门教育”形成尖锐的对比。

一旦支配结构采取的是俸禄式的组织，教育即会倾向知性主义——文学的“教养”性格，而在本质上会较近似官僚制理想下的“专门知识”之授予；就某种特殊纯粹的形式而言，中国可视为一个典型，如果教育是控制在教权制之下，情况亦如此（有关这点稍后再论）。最后一种发展的极端典型可见之于世俗性的、专断型的家产制国家——完全没有发展出任何一套属于自己的教育制度。

## 六、与经济的关系，商业对家产制发展的意义

家产制结构与封建制结构的兴起，其纯粹经济性的条件为何，实难断言。君主与贵族之庄园领主制的存在及其压倒性的优势，诚然是一切形态之封建式“组织”——不管其发展成熟与否——的普遍性基础。中国的官僚国家，就其本身而言乃是最为彻底的家产制的政治形态，然而并非立基于庄园领主制，而且，就我们前面所言，其之所以具有完整的、家产制的性格，正是由于庄园领主制之阙如。

家产制可与自给自足式的经济、市场经济、小市民农业与庄园农业共存，资本主义经济之存在与否，对其亦无关紧要。手推磨促成了封建制度，正如蒸汽磨坊促成了资本主义一样，马克思此一家喻户晓的论断，充其量只有后半段还算正确，而且也只是部分的<sup>[60]</sup>。蒸汽磨坊在国家社会主义的经济体制里，也没有任何适合与否的问题。不管怎么说，马克思的前半段论断是完全错误的：手推磨曾存在于所有我们可以想象得到的经济结构与任何的政治“上层结构”里。总之，其与资本主义的关系我们大致上只能如是说：由于在封建制与家产制的支配结构里，资本主义扩展的机会有限，其拥护者通常会企图以官僚制化或是望族支配下的金权政治来取代上述的支配形态。不过，此一说法亦仅适用于以生产为取向的近代资本主义（奠基于合理的经营、分工与固定资本的资本主义），至于寄生于政治的资本主义，正如资本主义式的大规模商业，与家产制则可相合无间。实际上，近东苏丹制兴起的前提条件，就我们所知，正是一个显著发展的市场经济，它提供给君主足够的货币税收以购买奴士兵或招募佣兵；而苏丹制可说是家产制支配里一种纯然的家父长制的变形，若以西方的“法治国家”为一基准，则此一类型可说离近代国家形态最为遥远。

封建制与市场经济的关系则截然不同。不管怎么说，想替家产制结构或者封建制结构找出一个经济决定因素的普遍性公式，似乎不太可能，唯一的例外是，庄园领主制对各种形态的封建制之发展，的确有显著的促进作用。

就我们所知，古代近东水利事业的合理化——利用有组织的、征发的劳动力，有计划地将荒地开垦出来——促成了半官僚制的家产制政体，中国的大规模土木工程亦造成同样的结果。不过，在上述这两个例子里，得先有个家产制政体，才谈得上这些土木工程。反之，在北欧，借着开垦森林以获取新土地的办法，则有利于庄园领主制——亦即封建制——的发展。不管怎么说，封建制亦曾存在于近东，只是其发展远为不成熟罢了。

总之，我们只能概括地说，由于交通手段的不发达、政治控制力的薄弱，以及自然经济的支配，助长了分权化的家产制政体——一种朝贡性质的总督制；因为在上述条件下，无从产生一套合理的租税制度，以作为集权化的家产制官僚行政的基础；在此情况下，只要有可能——换言之，只要庄园领主制构成社会阶层化的决定性因素——个人的忠诚以及封建的荣誉法典，即会被利用来作为政治凝聚的手段。

学者们经常忽视了一个因素——商业——在强有力的、中央集权的家产官僚制的发展中，所具有的重要历史意义。前面我们曾提到，任何支配者其权力地位之所以能超越素朴的、村落首长的层次，乃是由于他们拥有贵金属财宝——不管这些贵重金属是否已经过加工。他们需要这些“财宝”，最主要是用来维持他们的侍从、卫队、家产制军队、佣兵以及（尤其是）官吏。这些财宝的获得则通过下列几种方式：与其他支配者交换礼物——其实也带有交易的性质；支配者直营的规则化的商业（特别是沿岸地区的转口贸易，这可能导致对国外贸易的直接独占）；最后则为其他方式的、对国外贸易的利用。利用国



外贸易以取得贵金属，直接的手段可以采取关税、护送费或其他贡金等等课税的形式，间接手段则有开设市场与建设城市的认可权 [61]。这些都是君主的权利，提供给那些能付得起高地租与有能力负担高税额的子民。最后这种利用商业的方法，在人类历史上不断地有计划地被采行过；迟至近世初期，波兰的庄园领主还曾经建设过许多的城镇，并从西方移入犹太人。

基本上，即使家产制政治结构持续存在、领土也不断扩大，就其面积与人口而言，商业还是不够发达或根本就十分微弱（中国与卡罗琳帝国即为一例），这种现象可说相当普遍。家产制政治支配的成立，也不一定得依赖商业（例如蒙古人的帝国、条顿民族迁徙时期出现的国家），不过，照例通常是居住在拥有高度发展之货币经济地区邻近的部族、会入侵这些地区，掠夺贵重金属并树立新的支配体系。

君主垄断商业的事例，可见之于世界各地，不管是波利尼西亚（Polynesia [62]）、非洲还是古代近东。例如，仅在不久之前，西非沿岸比较大的政治体皆纷纷瓦解，原因是欧洲人摧毁了各个酋长对转口贸易的独占。就我们所知，大多数早期家产制政体的所在地，皆与此种商业功能密切相关。

通常，支配者之身为庄园领主的特殊权力地位，仅具有次要的意义。当然，在大多数的情况下，“庄园领主的”身份的确是君主与贵族权力的起源；不过，如果我们考虑到尚有剩余土地的地区，例如介于刚果河（Congo）与尚比西河（Zambesi [63]）之间的地区，则更精确的说法应该是，这种权力地位乃是结合于对人与牲口的占有，以此占有为基础而发展出可以征收地租的农耕事业 [64]。对于君主与贵族的生活样式——他们的社会地位乃靠此种生活样式来确立——而言，这种不劳而获的收入乃是不可或缺的。

不过，接下来朝向独占“地租”之地位的发展，则通常与商业利得的条件有互动的关系。当君主拥有全国性庄园领主的身份——而不仅仅是个最高封主——时（这种状态经常出现在极为不同的文化发展的阶段），通常不能视之为其政治地位的一个起点，毋宁说乃是个结果，因为他有优先获得动产——在卡佛（Kaffir）族而言，即指对（女）人与牲口的占有 <sup>[65]</sup>——的机会，以及一般而言特别是基于拥有贵重金属而来的、维持家产制军队或佣兵的经济能力。

这种情况跟沿海国家的贵族之据有独占性的庄园领主地位比起来，大致上亦无甚差异：就古希腊时代（古代近东或许亦如此）而言，债务奴实为农业劳动力重要来源。他们为城市贵族耕种土地，分享部分收成；直接与间接的商业利得，则不断为城市贵族提供累积土地与人力的手段。

在一个自然经济的环境下，只要拥有少许贵重金属，对国家的兴起及其权力地位，已构成极端重要的影响。当然，这并不足以改变下述事实：此即主要的需求还是可以——而且多半也是——以自然经济的方式来满足。两者不该混为一谈，虽然有些人谈到商业在原始时代的“意义”时，经常会犯这个毛病。

商业与政治团体之形成的因果关系，绝非显而易见。我们已说过，并非所有家产制的支配权力皆源自商业，有商业的地方也不见得就会出现家产制政体。望族支配经常也是商业的主要产物。不过，从一个酋长转化为君主的过程中，通常倒都是与商业有关联。相反的，商业与严密的采邑制，以及严格的封建层级制，整体而言是处于极端敌对的状态。商业的确促成了——特别是在地中海沿岸——兼具庄园领主之身份的城市贵族的“城市封建制”。然而，在日本、印度、西方与伊斯兰教近东，政治团体的封建化与市场经济之缓慢成长——甚至衰退——的确是并肩而行的，不过，这两个现象（封建化与市场经济

之衰退) 经常是互为因果的。在西方, 封建制乃是自然经济的一个结果, 也是唯一可能建立一支军队的方式; 然而, 在日本以及中古时期的近东, 情况则恰好相反, 何以如此?

## 七、家产制与封建制对经济稳定化的影响

这两种支配的形态对经济的稳定化 都可能会有强烈的影响, 只是封建制比起家产制要来得更严重。在家产制支配下, 一般说来只有达官贵人——支配者无法持续不断地监视他们如何执行职务——才有迅速致富的机会, 例如中国的官员。累积财富的源泉, 并非来自交易的营利所得, 而是来自对子民租税能力的榨取, 为了让支配者及其官吏执行职务, 子民必须行使贿赂, 因为支配者与其官吏拥有广大的、自由施予恩惠及专断而行的活动空间。此外, 家产制官吏的权力, 基本上也只受到传统的限制; 违反传统即可能危及官吏的地位, 即使是最有权势的官吏。以此, 物质或人的革新, 例如未经传统圣化的新阶级、违背传统的新营利与经营方式, 皆处于十分不稳定的状态, 至少可说是置于支配者及其官吏之任凭己意而行的支配下。

传统的拘束与恣意而行, 对资本主义的发展机会皆有深刻影响。支配者及其官吏或许会抓住新的营利机会, 垄断这些机会, 从而剥夺了私人经济赖以形成资本累积的养分; 要不然就是传统主义普遍存在的抵抗, 受到支配者及其官吏的支持, 有可能动摇社会稳定、引发宗教与伦理疑虑、从而危及家产制支配者之自身权威——他的支配、引发宗教与伦理疑虑、从而危及家产制支配者之自身权威——他的支配权力乃是奠基于传统的神圣性——的经济革新, 即以此受到阻挠。

另一方面，支配者所拥有的、广大且不受限制的独断而行的空间，在某些情况下，也可能有助于资本主义反传统的力量，例如近古绝对君权时期的欧洲。不过我们得注意——撇开此种以特权为基础的资本主义的其他特色不论——这些君主权力的结构已是官僚制—理性的。通常，这种恣意而行的负面作用还是远为显著，因为（最重要的）家产制国家缺乏功能作用之可计算性（Berechenbarkeit）——对资本主义的发展乃是不可或缺的，只有近代官僚制行政的合理性规则才能提供此种可计算性。相反的，在家产制里，我们发现廷臣与地方官吏行为之不可计算与不确定，支配者与其仆人之间经常变幻莫测的、得宠与否的问题。一个私人，如果能熟练利用既存的环境与人际关系，那么是很有可能取得一个拥有无穷尽获利机会的特权地位的。

只是在这些因素下，资本主义的经济体制显然会受到极大妨碍，因为资本主义发展的各个方向，对上述的不可计算性有其不同的接受程度。相对而言，大批发商业是最能容忍此种不可计算性的，并能适应所有变动无常的条件。再者，只要支配者并非明目张胆地自己去垄断商业，那么，为了自己的利益，他会容许私人累积财富，以便从这些人之中寻找包税者、官方物资供应承包商以及贷款的来源。“金融家”一词早在汉摩拉比时期即已出现 [\[66\]](#)，商业资本几乎在任何类型的支配结构下，皆有可能形成，尤其是在家产制的支配下。

工业资本主义的情况则有所不同。如果它想成为一个典型的、工业经营的形式，它即需要一种着眼于大规模市场、并依赖正确计算之可能性的劳动组织。资本愈是密集、特别是固定资本比重愈高的工业资本主义，情况愈是如此。工业资本主义必须以具有恒常性、确实性与客观性的法律秩序，以及合理的、可计算性的司法与行政为其基础。否则，对大规模工业经营而言不可或缺的可计算性，即无从得到保障。这种保障在定型化程度较低的家产制国家尤其欠缺；反之，在

近代官僚制之下，这种保障则有最适宜的存在条件。作为一种个人的信仰，伊斯兰教并不会妨碍工业化的发展，苏俄高加索地区的鞑靼人（Tartars）经常是非常“近代的”企业家，然而若就一种宗教的制约性结构而言，工业化的确受阻于伊斯兰教国家的国家组织、官吏制度及其司法制度。

家产制之专断独行所产生的这种有碍资本主义的副作用，可能会因为一种正面的结果——在发达的货币经济体系下（如果其他条件皆能配合），专断型的家产制即可能导致此种结果，只是过去几乎完全为我们所忽视——而更加恶化。此即在家产制之司法与行政的基础上，由于一切法律保障的不确定，而导致一种特别的、财富之人为的固定化的现象。截至目前，此种固定化最重要的例子可见之于某种特定类型的、拜占庭的修道院基金，以及中世纪伊斯兰教的宗教性基金（Wakuf）——显然也是基于此种法律形式而产生的。拜占庭的此种基金或许可以描绘如下：例如捐赠土地，捐的都是君士坦丁堡的建筑用地，其价值与收益可因筑港计划的开展而大大增加。接受此种捐赠的修道院必须要维持一定数目的修道士，给予固定的俸禄，同时也得维持一定数目的、接受施舍的贫民。除此之外，当然还得加上管理费用。然而，只要修道院还有盈余，则这些盈余全归捐赠者的家族所有。最后的这个规定清楚说明了捐赠的原本目的所在：借着修道院的设立，捐赠的基金实际上仍为家族的世袭财产（还可预期增值），而且又可得到宗教的保护，特别是防止世俗权力——亦即家产官僚制的权力——的掠夺。除此之外，捐赠者同时也达到取悦于神与人的目的，在某些情况下，尚可确保其家族对于修道士俸禄之授予的影响力，因此，即可示惠于有权势的家族——有些修道士俸禄实际上只不过是给君士坦丁堡年轻人挂名用的，他们甚至须履行禁制区与居住在修道院内的义务<sup>[67]</sup>。另外一个目的则是，确保对家族礼拜堂管理的



影响力。整个制度可说是在货币经济体系下，一种用来取代封建西方之“私有教会制”（Eigenkirchenwesen）的办法。

极为类似的捐赠方式，似乎早已存在于古埃及的家产制之下。不管怎么说，根据文献所述，同样现象的确可见之于中世纪的伊斯兰教世界——“Wakuf”，对清真寺的捐献或类似的献金。在当时，具有（货币）增值潜力的标的物——建筑用地、有租赁潜力的作坊（Ergasterien）——都是捐赠的物品，无疑也是基于同样的目的与同样的理由。财产的神圣化，虽然并非绝对的安全，却也为排除世俗官吏层之任意干涉提供了最佳的保障。

准此，家产制支配下的专断与不可计算性，确有强化宗教法之控制领域的作用。另一方面，伊斯兰教圣法（Schari'ah）之理论的固定性与不可变更性，只有法官能依据其主观判断与（经常）无从预测的解释、来加以“订正”，家产制有碍资本主义之发展的两个要素（固定性与恣意性），更因此而相互强化。贝克（C.H. Becker）认为以“Wakuf”的形式来累积财产、所导致持续性的固定化，对近东经济发展极具重要性，此一说法可能是正确的。这种固定化完全吻合古代经济的精神——累积起来的财富是利用来作为收取定期金收益的资本，而非营利资本。稍后，世俗的“家族世袭财产”（Fideikommiss）制度——可能是Wakuf之世俗化的模仿物——首先出现在西班牙，而在十七世纪时由西班牙传入日耳曼 [\[68\]](#)。

## 八、家产制的经济独占，“重商主义”

最后，家产制——具有比较发达的货币经济、且有极近似理性官僚体系的家产制——对经济的发展会有另外一种影响，此一影响乃因



其满足需求的方式而来。正如“家产制国家”很容易解消成一种特权的集体，因此以独占营利经济的手段，以及通过优势与劣势特权负担——其意义如上所述 [\[69\]](#)——的方式来满足需求，乃特别常见。

借着运作良好的家产制官吏层之助，家产制国家很容易建立各式各样的国营企业与独占企业。国营企业与独占企业的范围有时非常广泛，例如埃及、晚期罗马帝国、近东与远东所曾出现的；近代初期君主的直营企业也极为类似。以营利经济来满足财政需求的方式，绝非仅限于家产制。在中世纪以及近代初期，自治城市也同样参与具有纯粹营利性格的企业（有些是风险颇大的工业与商业经营），而且经常亏损甚大，例如法兰克福。不过，国家营利经济之独占，其有效的运作范围，一般说来还是以家产制的国家较为显著；因此，整体言之，公共的独占在这些国家较为常见、也较为深入。

然而，通过特权负担方式来满足需求，通常对经济会有更强烈的影响。通过劣势 特权以满足财政需求的方式，即所谓的赋役制，曾最广泛地行之于上古时期最为合理的、大家产官僚制国家：埃及以及以其为范本的晚期罗马帝国、拜占庭帝国。法老时期的埃及经济，因此具有一种独特的“国家社会主义”的特质——联系于一种定期性的、相当广泛的、行会性质的（有时则为庄园领主的）世袭性地职业与土地束缚；这个特质也为晚期罗马帝国经济所承继；对私人资本的形成与资本主义营利活动的空间，显然有相当程度的限制。

除了利用上述这种会窒息资本形成与私人资本主义的方式来满足财政需求外，家产制也采取优势 的特权负担方式以满足需求，此即将商业与工业的独占特权授予私人，以交换巨额的规费、分享利润或定额的年金。这种满足需求的方式，可见之于历史上许多家产制国家；不过，其最后，也是最重要的表现，则出现在“重商主义”时代，也就是欧洲各国由于工业资本主义之萌芽、家产制支配下官僚制的理性

化，以及军事、外交与内政上货币需要量的扩大，而出现财政营运革命性变化的时代。不论何处（而其手段也各不相同），君主权力——不管是英国的斯图亚特王朝、法国的波旁王朝、奥地利的德蕾莎女皇（Maria Theresia）、俄国的叶卡捷琳娜大帝、还是普鲁士的腓特烈大帝——皆企图利用产业独占政策，来筹措所需货币；这种货币收入不需得到境内身份团体的准许，而且在身份制国家与议会制国家里，君主还时常可以直接利用它们作为对付身份团体的斗争手段。

家产制资本主义的特色于此浮现无遗，而所谓“开明专制”的官僚制，还是极度家产制的，正如其所立足的“国家”的基本概念一样。最近，李维（H. Levy）以斯图亚特王朝治下的英国为题——最有代表性的例子——清楚地说明了这点 [70]。在书中，“独占”的问题乃是王权与新兴市民阶级斗争过程中的主要问题之一；王权奋力想从议会手中争得财政的独立，想以政教合一的“福利国家”为蓝图、为整个国家及国民经济建立一个理性的-官僚制的组织，然而在议会里，市民阶级的利益却愈来愈占有举足轻重的地位。王室的成员与宠幸、官臣、致富的军人与官吏、类似罗（John Law [71]）那样的国民经济“体系”的冒险发明家以及大投机者、还有（英国之外的）犹太人，都成为当时王室独占政策下——在此基础上输入、建立或接受保护的工业——的经济“利益团体”。

这种做法是想将家产制资本主义带入近代产业领域中，此种资本主义，不管是东方还是西方，也不问是古代还是中世，都曾普遍存在（除了少数中断外）。这种方式通常的确可以——至少是一时性的——促进或唤醒“企业精神”。不过，整体而言此一尝试却是失败的：斯图亚特王朝、波旁王朝、彼得大帝与腓特烈大帝时代的制造业，除了极少数特殊部门外，没有能存活过其保护期的。在英国，斯图亚特王室的强制性独占工业，与其专制的福利国家政策同告崩溃。法国虽

历经了科尔伯特的时代 [72]，普鲁士与俄国虽有腓特烈与彼得的努力，仍未能成功地转化为一个工业国。

此一失败的经济性因素如下：忽视了地理位置的经济因素，在英国（其他各国也一样）受保护的产品经常品质不佳，根据市场状况以决定资本利用的途径受到阻挠；至于政治的因素则为：缺乏法律的保障——由于随时可能会出现新的独占特权，从而导致原有特权经常处于不稳定的状态。就此而言，家产制支配下恣意而行的性格，仍然是阻挠私人工业资本主义发展的主要因素。

## 九、封建支配下财富的形成与分配

家产制对近代资本主义的发展兼具有促进与扭曲的作用，封建的秩序则不然。

家产制国家通过支配者之恣意，提供了整个可以自由利用的、作为累积财富之狩猎园地的空间。只要是传统的或定型化的约束没有明确设限的地方，家产制即赋予下列这等人致富的自由空间：支配者、廷臣、宠幸、地方长官、官员、收税者、各式各样的恩宠中介者与拍卖者、兼具包税者、御用商人与贷款者身份的大商人与金融家。支配者的恩宠或冷落、特权的授予或收回，不断地创造出新的财富、同时也将之摧毁。相反的，具有明确划定之权利与义务的封建支配结构，不只对经济整体有稳定化的作用，对个人财富的分配亦有同样的作用 [73]。

首先，此一作用是来自其法律秩序的基本性格。封建的团体（以及相关的、具有定型化身份制结构的家产制构成体）、乃是一个由纯粹具体的权利与义务所形成的综合体。这种团体，如我们前面所指出

的，等同于一个“法治国家”（Rechtsstaat），只是其基础乃是“主观的”权利，而非“客观的”法律。取代一套抽象的规则（在此规则下每人皆可自由运用其经济资源）的，乃是在封建的支配结构下、各个人之既得权利的一个集合体，此一既得权利集合体阻挠了营利的自由，只有通过进一步的具体特权的授予（最古老的制造业大抵皆以此为基础），才能提供资本主义的营利机会。通过这种特权授予，资本主义的营利的确取得——较之家父长家产制之下经常转变的个人恩宠而言——更为稳定的基础，然而，由于原有既得权利的继续存在，新授予的特权不免仍有引发争端的危险。

封建制的特殊经济基础及其影响，对资本主义的发展阻挠更大。土地一旦成为采邑，即固定化下来，因为采邑通常是不能转让，也不能分割。封臣履行义务、过着骑士的生活以及给予子女合适的教育的能力，有赖于其财产结为一体的产业。除了禁止转让采邑外，有时甚至连封臣自己的私有土地也禁止转让，或者加上严格的限制，例如只能转让给具有同样身份的人，日本幕府将军的封臣（御家人）即受制于此一禁令。

由于授封土地的收入——封臣自己通常不会直接经营，至少不是采取资本主义式的经营法——得看实际耕作土地的农民的给付能力而定，因此，对财产及产业经营的限制，在庄园制度里，会延伸到更低的阶层。封建制在日本贯彻实施后，即禁止土地的再分割、土地买卖（防止大土地所有的形成）与抛弃农地。所有这些政策都是为了保护农民既存的“生计”，以确保农民的给付能力。如所知，完全同样的发展也出现在近东。这些限制以及（一般而言）封建结构，不一定就如某些人所认为的，与货币经济无法相容。关税、规费以及货币收入等等相关的领土权利——尤其是司法权——同样也被视为采邑授予。只要农民的经济能力许可，庄园领主都强烈倾向于将他们的赋役转换成

货币租税；此一现象早就出现于英国。要是农民无力负担货币租税，则庄园领主会设法采取强制劳役的农场经营，就此直接走上资本主义营利经济。只要情况许可，封建的庄园领主或政治支配者都会设法卖出他们的剩余物资以交换货币。据拉特根（Rathgen）所云，日本的大名在大阪皆设有代理人，主要目的即在销售他们剩余的稻米。

条顿骑士团（Teutonic Order [74]）则以更大的规模、通过其在布鲁日（Bruges [75]）的代理人介入贸易，此一团体可说是个由营集体生活的修道骑士所组成的、经济经营合理化的共同体，其封臣皆为农村骑士领主。此一团体之所以会与普鲁士诸城市——特别是但泽（Danzig）与图隆（Thorn）[76]——发生冲突，实肇因于市民阶层与骑士团之共同体经济的竞争：在内地经营谷物贸易的波兰贵族，与在城市从事转手贸易的贵族，基于共同的商业利害关系，乃联手对抗骑士团的独占要求。其结果则为图隆等城落入波兰人手中，西普鲁士则进入日耳曼人势力圈。

庄园的对外贸易当然并不仅只于出售实物地租，其他产品亦在出售之列。封建的庄园领主或政治支配者可以是个营利经济的生产者，也可以是个放款者，大名就是个例子。借助隶属的劳动力，封建庄园领主通常也会建立工业经营、庄园的家内工业，以及特别是劳役作坊（例如俄国）。准此，以家产制为基础的封建制，绝非就意味着一定处于自然经济的阶段。然而部分也正是由于此一家产制基础的缘故，对近代形式资本主义的发展形成障碍，因为近代资本主义乃是奠基于大众对工业产品之购买力的扩大。只是，庄园领主或封建司法领主对农民的无餍诛求（包括贡纳与劳役），吞吃了他们大半的购买力，这些购买力本来是会有助于创造出一个工业产品之市场的。庄园领主靠征敛所得而拥有的购买力，所创造出来的是奢侈性的需求（尤其是维持一群纯供消费利用的个人仆婢），而非大量生产品的市场，然而近

代工业资本主义却是以大量生产为主要基础的。再者，由于庄园领主的营利企业是以强制劳力为基础，而且（一般而言）庄园领主的家计与其工业经营利用的是无偿的劳力（无可避免会导致人力的浪费），从而夺取了自由市场的劳动力，而且他们利用这种劳力的方式（大致说来）不但谈不上资本形成，有时根本就是一种消耗。这种企业之所以还能与城市工业竞争，乃是因为它们的劳动力极为低廉或根本就是无偿性的——这种工资根本就无法形成大购买力；尽管占有此一优势，这种企业还是没什么竞争力，因为技术上过于“落伍”，因此，通常庄园领主会设法利用政治的压力来阻挠城市工业之资本主义的发展。

一般说来，封建阶层会设法限制财富集中于市民手中，或至少设法贬低新富的社会地位。此一现象在封建时代的日本特别显著，为了达成社会秩序稳定化的目的，最后连整个对外贸易都受到极大压抑。类似现象亦可见之于其他各地，只是程度各有不同。另一方面，庄园领主所拥有的社会威望也刺激这些新富，将他们获得的财富投资于土地，以便跻身于贵族阶级（如果有可能的话），而不用之于资本主义的营利事业。所有这些都阻碍了营利资本的形成。这是中世纪极为典型的现象，尤其是在日耳曼。

准此，封建制度对近代资本主义的发展，或多或少都会产生阻挠或扭曲的作用。再者，其所具有的强烈传统主义的倾向，通常也会强化权威主义的力量，而权威主义对任何社会新生事物，一般皆抱持猜疑的态度。不过，封建社会里法律秩序的持续性——比起尚未定型化的家产制国家而言，无论如何都要大得多——或许会有利于资本主义的发展，尽管程度各有不同。封建制对市民财富的累积的确有缓慢化的作用。不过，只要不是极端到像日本那样完全阻碍了市民财富的累积，则缓慢化所失于此者——尤其是较之家产制国家里个人营利机会



之暴得暴失的情况——最终却可能有利于一个合理的、资本主义体制的形成，只不过其发展过程是更为渐进与持续性的，而且也可能有助于资本主义之渗透入封建体制的间隙中。西方中世纪时阿尔卑斯山以北诸国里，个人发意外之财的机会，比起亚述帝国、伊斯兰教哈里发帝国或奥斯曼土耳其的官吏与御用商人、中国的官大人、西班牙及俄国的御用商人与国家债权人而言，的确是要小得多。不过，正是由于此种机会之欠缺，资金才会通过代工制与制造厂流入纯粹市民营利事业的管道。而且，封建阶层愈是成功地防阻新富者挤入自己的行列，排除他们出任官职与分享政治权力，贬低他们的社会地位，并禁止他们获得贵族领地，则新富者的财产就愈被导向纯粹市民资本主义的利用。

## 十、家产制独占政策的经济影响

家父长家产制对社会流动与累积财富，比起封建制的确要宽容得多。家产制君主的确不喜欢有独立的经济与社会势力的存在，因此对于基于分工原则——亦即工商业——的合理经营并无好感。不过君主也不支持在自由营利与自由贸易的领域里、身份制的障碍，因为他认为这对于他自己的力量、在“子民”间的相互关系里，会是个麻烦的障碍，除非其中涉及赋役制的束缚。因此，在托勒密王朝统治下，埃及一直享有完全的贸易自由与高度发展的货币经济，而且深入任何家计之内，虽然君主仍拥有完整的家产制支配权力，其个人的神圣性也仍如法老统治下、国家社会主义时期一样的存在、并发挥广泛而深入的影响力。

至于其他方面，家产制较倾向实施自己独占的政策，因此带有强烈地反私人资本的色彩、或更倾向直接赋予资本以特权，至于其程度，则视各种外在情况而定。最重要的两个因素是政治性的：

(1) 取决于家产制支配——不管是身份制还是家父长制——的基本结构。在身份制的支配里，其他条件不变的情况下，君主想要自由发展自己独占事业的机会，自然会受到更多的限制。虽说在近代西方，我们看到许多由家产制君主所支持的独占事业（至少比同一时期的中国要多得多）；然而，这些独占事业大部分都是以租借、或颁发特许给资本家——换言之，即以私人资本主义——的方式来经营。再者，君主的独占事业也激起被支配者一方强烈的反应。这样的一种强烈反应，在严密的家父长制支配下，几乎不可能出现。国家独占政策的确在各地皆招致人民憎恨，中国的文献似乎也可证明这一点，然而，在大多数情况下，国家独占政策主要是受到消费者憎恨，而不像在西方一样，受到（市民）生产者的憎恨。

(2) 这个因素在其他地方已经提过：凡是有几个国家相互竞逐权力之处，这些国家即愈有需要追逐自由流动的货币资金，私人资本之赋予特权在家产制国家通常也因此更为发达。政治特权的资本主义在西洋上古时期极为繁荣，因为彼时数个国家正相互争战以求取权或生存；在同一时代的中国，此种资本主义似乎也有同样的发展。“重商主义”时期的西方，此种资本主义又再度盛行，因为近代的权力国家正进行政治斗争。在罗马成为一个“世界帝国”后，由于仅须防卫边疆，此种资本主义即告消失；在中国几乎完全无迹可寻，近东与希腊化时代的国家则相当微弱（而且这些国家愈是接近“世界帝国”，则其发展也愈微弱），伊斯兰教哈里发帝国亦如此。当然，并非任何一个权力斗争都会导致赋予资本以特权的结果——只有资本已在形成的地区才

会出现此等现象。反过来说，境内的和平化以及随之而来的对资本之政治需求的衰退，使得庞大的世界帝国可以铲除资本之特权地位。

政府独占事业中，最重要的一个就是货币的铸造。家产制君主独占此项事业的主要目的纯粹是财政的。在西洋中世纪，通常操作财政的手段是贬低生金银的价值，提高自己货币的价值，从而确立自己货币的通货独占，滥铸劣币倒是个异常的手段。不过，此种手法实际上已意味着货币的普遍使用。货币不见于古代埃及与巴比伦，亦不见于腓尼基人与前希腊化时代的印度文化；在波斯帝国与迦太基，货币则出之以贵金属形式，且仅用来支付给士兵与习惯接受此种报酬的外国佣兵（迦太基的佣兵主要是希腊人）；货币还不是一种经济交换的手段，要成为一种交换的手段，就必须解决——在大批贸易时——衡量的问题，同时也必须成为一种习律上所接受的货币形式（在小规模交易时）。以此之故，波斯的货币即只限于金币。相反的，在中国，截至目前，君主所铸造的货币都只能算是一种适合小规模交易的交换手段，至于商业上的大量往来则须依赖衡量。最后所举的这两个现象看来似乎有些矛盾，不过刚好可以提醒我们，不要将货币发展的程度与货币经济发展的程度混为一谈——特别是早已知道使用“纸币”的中国。其实，上述两个现象都指向同一事实：家产制行政的疏放性，及由此疏放性所导致的、国家无力强制商人使用其所铸造的货币。

尽管如此，国家将货币的发行合理化，以及货币的扩大使用，无疑还是极有助于商业技术的发展。希腊人在商业技术上拥有的优越性（其优势从公元前六世纪开始、持续了约一千七百五十年），威尼斯与热那亚的霸权，以及伊斯兰教阿拉伯人在商业上的优势，部分即因他们乃是最早善用此一发明的民族。亚历山大东征后，在近东所出现的强烈货币经济的发展（一直延伸到印度），至少在技术上也是基于此一因素。只是，从此时开始，经济的命运就愈发与发行货币的权力

之财政状况的良窳不可分离。由于军队赏金的日增，导致罗马帝国在第三世纪时的财政困窘，以及最终的货币制度之瓦解，虽然不能视之为导致当时（晚古时期）经济退化至自然经济状态的原因，不过的确也有促进作用。

只是整体而言，政府之如何规划货币制度，终究还是取决于经济对公权力既存的各种要求，这些要求来自长久确立的、商业交易的习惯，而非仅只是经济发展的条件。在西洋上古以及中世纪，城市乃是要要求一个合理货币制度的担纲者；货币制度之合理化所反映出来的，乃是（西方意义上的）城市之发展，特别是自由手工业与定着小商业之兴起，而非大规模贸易的发展。

## 十一、支配的结构，“心态”与生活态度

然而，支配结构的影响，对于整体人民习性之塑成，与其说是靠着上述各种商业技术性手段的创出，毋宁说更依赖其所树立的“心态”。就此而言，封建制与家父长家产制大相径庭。两者皆塑造出显著不同的、政治与社会的意识形态，并由此导出极为不同的生活态度。

封建制，特别是自由封臣制与采邑制形式的封建制，将行为的构成动机诉之于自发性与自愿保有的、“荣誉”与个人“忠诚”的观念。“恭顺”与个人的“忠诚”，当然也是家产封建制或赋役封建制之许多低层组织——奴军、持有军事份地的士兵、屯田兵与边军以及（尤其是）征发客与部曲所组成的军队——的基础。然而，他们缺少一种身份“荣誉”的观念，以作为结合的要素。另一方面，身份荣誉的观念则在“城市封建制”的军队组织里，扮演着重要的角色：斯巴达人的身份荣誉乃是奠基于武士之骑士的荣誉与礼仪；他们采取“雪冤决斗”的方式来解

决临战“怯懦”或破坏礼仪的问题 [77]；这其实也可说是早期希腊重装步兵的一般性特征，只是没有那么强烈罢了。不过，城市封建制里所欠缺的却是个人的忠诚关系。十字军时代，近东的俸禄封建制也维持着一种骑士的身份意识，不过整体而言，它还是受到支配之家父长制性格的制约。

“荣誉”与“忠诚”的结合，就我们所知，仅见于西方的采邑封建制与日本的“从士封建制”。两者与希腊的城市封建制共同之处在于一种特殊的身份教育，其目的乃在培养一种基于身份“荣誉”的特殊心态。与希腊封建制有异的是，上述两种封建制皆将“封臣的忠诚”视为整个人生观的核心，而从此一角度来掌握一切形形色色的社会关系——对救世主的关系、对情人的关系等等。以此，封建的社会关系即将严格的纯个人性的联结、渗透至生活里各种最重要的关系上。这种强调个人性联系的特质，也会导致将骑士的品位意识集中于个人的崇拜之中。这样一种关系，恰与所有切事化的、业务性的关系正相对反。所谓切事化的、业务性的关系，从封建伦理的观点看来，只能说是无尊严可言与下贱的。

然而，此种对业务性理性的敌意仍有其他根源。第一，封建体制具有特殊的军事性格，此一性格自然会转移到政治支配的结构上。典型的采邑制军队乃是个骑士的军队，这点意味着个别英雄式的战斗——而非整个大军队的纪律性——才是关键性的。军事教育的目标乃是在娴熟个人的武技，而非如大军队一样，以适应有组织的运作为其训练的目的。以此，在教育与生活态度的领域里，一个要素据有永久性的地位：就培养生活所需具备之资质的一种形式而言，此一要素乃是人类之原始力经济的一部分（动物亦然），只是，随着生活各层面的渐趋理性化，此一要素即逐渐被排除——换言之，游戏。在封建社会的条件下，游戏就像对有机体的生命一样，是一种用来维持有机体

之身心活力充沛的自然形式，而非“消磨时间”的方式。游戏是一种“训练”的形式，尽管仍具有其自发性与蒙昧状态的动物性冲动，却超越了一切介于“精神的”与“物质的”、“灵魂的”与“肉体的”之间的鸿沟，不管其升华的形式是多么习律性的。在其历史发展过程中，游戏只有一度曾达到一种带有自由阔达之气质的特殊艺术的精致性——此即封建或半封建的希腊武士社会，其中又以斯巴达为最早。至于西方采邑制下的骑士与日本的封臣，则是一种带有严格距离感与品位意识的、贵族制的身份习律，这种习律对上述的自由，比起希腊重装步兵之市民层的（相对的）民主制而言，显然会有更大的限制。然而“游戏”在这些骑士阶层的生活里，仍然无可避免地占有一个最为严肃与最重要的地位；而形成一切经济理性行为的对反物，从而阻碍了往此途径的发展。

不过，源自游戏此一层面的、与一种艺术性生活态度之间的、上述的亲合力，乃是直接孕育自封建支配阶层之“贵族主义的”心态。对“虚饰”、目眩神摇之美与壮丽堂皇的追求，将个人周遭生活饰之以各种器物——这些器物的存在并非因其“实用”，而是如王尔德（Oscar Wilde）所说的，因其为具有“美”之意义的无用之物——的追求，主要乃是基于一种封建身份的威信欲，同时也是个重要的权力手段——通过对大的暗示以维持自己的支配地位。“奢侈”——拒斥目的理性式的控制消费、此一意义上的奢侈——对封建支配阶层而言，绝非“多余的”，它是社会性自我肯定的一个手段。

最后，拥有优势特权的封建身份阶层，并没有将其自身的存在、功能性地诠释为乃是为一个“使命”——亦即一个必须有计划地予以实现的“理念”——而服务的工具。他们特有的迷思即是他们“存在”的价值。只有为信仰而战的骑士会有不同的取向，当他的永生是受此支配



时（最显著的例子可见诸伊斯兰教），自由且艺术性的游戏通常重要性有限。

不管怎么说，封建制打从骨子里即瞧不起市民的一业务性的切事性格，视之为下贱的贪欲，且是一种与封建制特别敌对的生活力量。封建制的生活态度所引发的是一种反对理性之经济意识的态度，同时也发展出一种对业务性问题无所用心的态度；这种无所用心的态度乃是一切封建支配阶层所特有的，不但截然有异于一般市民的心态，与所谓的“农民的狡猾”也大相径庭。封建社会的这种共同体感情，乃是源自一种共同的教育，包括有骑士的习律、身份的尊严与“荣誉感”。这种教育，因其此世的取向而与先知及英雄的巫术式禁欲有别，因其战士的英雄意识的取向而与文献的“教养”有别，因其游戏的与艺术性的特质而与合理的专门训练有别。

在所有上述这些地方，家父长家产制对生活态度的影响，几乎都与封建制有异。不管哪种形态的封建制，一向都是少数拥有武装能力者的支配；家父长家产制则是一人之下的大支配，这种支配须要“官吏”；反之，封建制则尽量减低官吏的必要性。家父长家产制除非有由外族所组成的家产制军队的支持，否则无法摆脱对子民之“好感”的依赖，封建制基本上则可不管这些。家父长制在对抗特权身份团体之危险野心时，常动员群众，而群众经常是家父长制的自然追随者。民间神话所理想化了的，不是英雄，而是“明君”。以此，家父长家产制不论对自己或对子民，都必须正当化其自己为子民之“福祉”的监护者。“福利国家”是家产制的迷思；它并非源自那种宣誓互相忠诚的自由的同志关系，而系根基于父子之间权威主义的关系。“君父”（Landesvater）乃家产制国家的理想。因此，家父长制乃成为特殊的“社会政策”的担纲者，而当它有充分理由必须要确保子民大对其保有好感时，它实际上也经常推行社会福利政策。例如在近代英国，当斯

图亚特王朝（1603——1649）与清教徒市民阶层及半封建的名门望族进行斗争时，劳德（Laud）的基督教社会福利政策即带有半教会与半家产制的动机。

封建制之下行政机能的极小化（属民的生计，只有在已形成支配者自身经济存活之下不可或缺的因素时，才会受到照应），恰与家父长制下行政功能的极大化形成对比。因为任何新的行政机能的出现（只要是在家产制君主的掌控下），即意味着其权力与其理念的强化，同时也为其官吏创造出新的俸禄。另一方面，家产制君主对财产分配——特别是土地财产——的定型化，毫无兴趣。他对经济的制限，原则上也只着眼于他的需求是否能以赋役制的方式来满足；为了达成此一目的，他设立负有连带责任的团体，在此团体内部则可能尚有分散财产的自由。如果他是通过货币经济的形式来满足需求，那么，小土地所有、集约式的农业经营，以及土地所有权的自由转让，显然是比较符合其利益的。家产制君主对于通过理性的营利所形成的新财富，可说是毫不忌恨；实际上，他还奖励此种营利——前提是，此种营利不会形成一个新的权力，从而取得独立于君主恩宠之外的权威。

从卑微的细民、奴隶以及支配者的下级仆人，一跃而为虽然地位朝不保夕、但却拥有所有权势的宠幸，可说是家产制下司空见惯的现象。为了维持其支配，家产制君主必须打倒独立于支配者恩宠之外的、封建贵族的身份自主性，以及市民阶层的经济独立性。归根究底，“子民”这一方的任何自主性的尊严、甚至单纯的荣誉感，都会被猜疑为敌视权威的表现；对于君父权威的内在的归依，不论何处，实际上也都促成同样方向的发展。在英国，由于望族支配而导致实际行政的极小化，以及支配者的权力必须依赖望族的自愿合作等现象；在法国以及其他拉丁语系国家的革命成功；在俄国，一视同仁的社会革

命意识；所有这些都妨碍或甚至摧毁了上述对权威的内在归依。然而，在德国，这种对权威的内在归依却仍是不受制约的家产制支配里、一份几乎无从根绝的遗产，对局外观察者而言，也是种无尊严的象征。从政治的观点而言，德国人确实是最典型的“子民”（Untertan，就此字最深沉的含意而言），路德派因此也就是最适合德国人的宗教信仰。

家父长家产制所知的唯一特殊的教育制度，就是以训练官吏行政为目的的“教养”；这种“教养”提供了一个身份阶层之形成的唯一基础，就其最为首尾一贯的形式而言，这个身份阶层乃是个有教养的身份团体，就此而言，中国的教养阶层可说是个最为人所熟知的典型。然而，教育也可能仍掌握在圣职者手中，他们拥有可以在家产制行政里派上用场的技术，例如计算与文书工作，封建制则无此需要。此一现象可见之于近东与西方中世。在此情况下，教育带有一种特殊的、文献的性格。教育也可以是一种世俗的、法学的专门训练，例如见之于中古大学的，而且即使在当时，教育也仍维持着一种文献的性质，其逐渐的理性化则导引出一种见之于近代官僚制的、专业人与“职业”理想的观念。

家产制的教育一向缺乏游戏的倾向与艺术的亲和性，以及英雄式禁欲、英雄崇拜与英雄荣誉的倾向，也缺乏对“业务性”与“经营”之“功利性格”的、英雄式的敌意，而这些都是封建制教育的特色。实际上，官职之“经营”（amtlicher Betrieb）乃是一种切事化的“业务”：家产制官吏的荣誉乃来自其之“执行职务”，而非其之“存在”。他冀望因其“业绩”而得到利益与升迁；骑士的无所作用、游戏的态度以及对业务的无所用心，在他看来，简直就是懒惰与无能。家产制官吏所接受的身份伦理，（原则上）在此倒是通往市民的企业伦理之道。从书记与官吏对其儿子的训诫中，我们知道古埃及的官吏哲学里，早已有强烈的功

利主义的市民性格。此后，除了家产制官吏往近代“官僚制”的转化过程间、逐渐的理性化与专业分工外，基本上并没有任何改变。

官吏的功利主义与特殊的市民伦理间的主要区别在于，前者对“营利”的冲动一直存有憎恶之感，对于一个领取固定薪俸或固定规费、理想上必须保持清廉无瑕的人而言，这样的感觉毋宁是再自然也不过的了。特别是他的职务，其尊严正在于他不将执行职务当作商业性致富的一个源泉。就此而言，家产制行政的“精神”对资本主义的发展是抱持疏离与不信任的态度，因为它着重的是维持稳定与传统的“生业”，以及满足子民的需求，而资本主义却是要变革既存的社会条件的。就我们所知，这点在儒教的官吏伦理里表现得最强烈，其他各处也有，只是程度弱一些。这个现象，由于加上对新兴的自主性经济力量的猜忌此一因素，而更加恶化。

以此，特殊的近代资本主义的发展首见之于英国，绝非偶然，因为英国的官吏支配正好是极小化的，在类似的条件下，古代的资本主义亦曾达到其巅峰期。官僚制对理性经济利得的这种猜忌与身份取向的态度，自然成为近代国家推动社会福利政策时，可以援引的动机，而且也有助于打开（特别是）官僚制国家走上社会福利之道；只是，这些动机同时也决定了近代国家社会福利政策限制及其特质。

---

[1] Kleisthenes，公元前六世纪的雅典政治家。他废除雅典原有的四个氏族制部族的制度，从而破坏名门贵族之政治势力的基础，重新建立起以区（demos）为单位，亦即以全新的纯粹地区性共同体为单位的十个地域制部族制，以此，奠定了雅典民主制的基础。此外，陶片放逐制（Ostracism）亦为其所制定。——日注

[2] Markomannen（拉丁文为Marcomanni），日耳曼人中苏艾维（Suevi）部族的一个支族，于169—180年间侵入罗马领地庞诺尼亚，

此一战争即称为Markomannen战争。——日注

[3] 自前注所述的战争以后，罗马帝国授予日耳曼人土地，让他们移住到帝国境内，以屯田兵的方式来守卫帝国边境及其他要地。此种日耳曼人即被称为laeti。——日注

[4] 相异于laeti之个人性的负担兵役义务，在罗马帝国晚期，帝国周边的蛮人部族在部族王带领下集团地进入帝国境内，大多以同盟部族（foederati）的方式来担任守卫边境的任务。——日注

[5] kléros在希腊文原意为“签”，一般说法认为最初的共同体系以抽签来分配土地，引申而为“份地”，拥有份地乃是成为完全公民的重要资格。罗马人则称之为fundus。——中注

[6] 约自公元前五世纪以来，雅典让其贫民移居海外，发给他们在当地一块份地，以此课以军役义务，使其作为一种屯田兵的市民，以建设殖民市，一方面确保军事上及商业上的要地，另一方面则试图解决雅典本身的社会问题。一般即称此种殖民市的制度（典型的就是撒拉密斯殖民市）为Kleruchien。——日注

[7] 采邑制的主从关系（即封主与封臣的关系）是依“托身”与忠诚的宣誓（Treueid）而设定的。所谓托身，是指封臣自己将两手合掌伸出，封主则以其两手合包住封臣合掌的外侧，完成以手的动作为核心的托身礼仪。这本来是罗马末期贵族社会里所行的家产制隶属关系的设定方式，后来转用为封建的主从关系的设定行为要素之一，并逐渐地去除了前者的隶属关系。——日注

[8] limitanei为罗马帝国边境守备兵。据说创设于戴克里先（Diocletian，284—305年在位）及君士坦丁修斯（Constantius I，305—306年在位）时代。他们原来是定住于边境地带所被授予的土地上，后来转变成一种世袭的屯田农民。——日注

[9] Trustis是梅罗琳王朝时代用以指称侍从（特别是国王的侍从）的中古拉丁文。——日注

[10] 韦伯在此用“城市支配的”封建制（“stadtherrschaftlicher” Feudalismus）来指称：城市（或作为战士团体的市民团体）握有支配权的封建制。不过，在别处，韦伯则单只用“城市封建制”（Stadtfeudalismus）或“城邦封建制”（Polisfeudalismus）来指称。——日注

[11] 日耳曼自古代以至中古，所谓物权，并不只是必须由双眼可见的具象的外形（对于物的事实的支配）来表现，相反的，被这种外形所表现出来的权利，即为物权。此种被外形所表现的、对物的事实的支配，即称为gewere。因此，gewere是“权利”之“表现”的意思，以现行的用语来说，即“本权”与“占有”不相分离。在此意义上的事实的支配（gewere），若就动产而言，是指物的“携持”。就不动产而言，是指物的“使用与收益”。例如领主将土地贷给农民时，就这块土地而言，农民依耕作与收获，领主依地租的收取，一起构成这块土地的“使用与收益”，因而也就是共同握有gewere的意思。由于采邑也是一种物权，因而必得以gewere之形来表现，作为采邑的庄园领主权利，也是以此方式，由gewere表现出来。——日注

[12] 萨珊王朝为波斯人所建的王朝（226—651），始祖为阿尔达西尔一世，建都于底格里斯河畔，与罗马、东罗马抗争。六世纪的赫斯洛一世时为其全盛时期，以其东西文化之交会点的优势，夸耀本身独特的文化，后灭亡于阿拉伯的伊斯兰教势力。——中注

[13] 在奥斯曼土耳其帝国的制度里，采邑受封者——一般称为“希帕士”（Sipāhi）——被授予在其受封地上征收租税与地租的权力，以作为其对苏丹之军事职务的报偿。在受封地中，年收入在二万Asper以下的，称timar，二万至十万Asper之间的称ziamet，超过十万



Asper的称Khass。以此，这些受封者以Beglerbeg（或Bejlerbej大省的省长兼将军）为首，依次为Sanjakbey、Alai-Bey、Subbassi，构成军事性的官僚机构。封地的继承权约自十四世纪以来即有明文规定，但仅限于父系的男性属员，若无具有资格的继承人时，封地即复归帝国所有，而Beglerbeg可以将封地授封给其他的“希帕士”。不过，Beglerbeg的授封权未必能被正当地行使，慢慢地也发生了买卖的弊端，故而自十六世纪起，Beglerbeg只被认可有对较小封地的授封权，而较大的封地则改由苏丹的中央官府来直接授封。——日注

[14]. 这是征服者威廉自1085年开始至1086年末对整个英格兰进行土地清查后所得的报告书。其中关于国王的直辖地与封建家臣的领地皆有详细的记录。——日注

[15]. “支配者权利”（Herrenrecht）是包含作为“支配者”（Herr）之地位的权利。就本文所及者而言，当国王在授封庄园领主权与司法权时，这些权利包含着作为Herr（庄园领主、司法领主）的地位，是为典型的“支配者权利”的授封。反之，不证自明的是，当作为一名“官吏”而行使司法权时，此一司法权并非这名官吏本身固有的权利，因而也就不是支配者权利。——日注

[16]. 拉吉普特族是哈夏瓦达纳王死后（约七世纪中叶），自北方侵入印度的各外来部族与土著的诸部族混合而成的部族。拉吉普特族的族人被教育成战士阶级，即使是居于最下位者也因其具有骑士任务而高于他人。在此种族中，特别长期维持着古老制度者，是以乌代普为首都的麦瓦（Mewar）王国。在此王国里，除了若干自由的所有地（bhumia）之外，土地是由部族长来授予而成为类似采邑的保有地。氏族长被授予包括数十个村落的广大保有地，而下级骑士也受有一“丘萨”（chursa，足够维持骑士一人之生计的）保有地。他们则负有（如本文所说的）军事义务，必须支付援助金（aid）与服从君主的

监护权，当违反义务时则被没收保有地等等，类似西方封建制的关系。不过，从另一方面来说，自部族长以至于全体族人皆为同一祖先的子孙且彼此间具有血缘关系的这种意识很强烈，故而许多学者并不认为这样一个社会是真正的封建社会，而毋宁是奠基于血缘纽带上的社会。参见D. Thorner, “Feudalism in India” (Feudalism in History, ed. by R. Coulborn, p.133 sq.)。——日注

[17] 封建的主从关系，乃是存在于特定的个人与个人间，而具有高度的个人专属性的关系。因此，当封君或封臣死亡时，此种关系即随之消失，采邑又回到封君或其继承人的手中。因封君(Herr)之死而导致采邑的归还，称为Herrenfall；因封臣(Mann)之死而导致者则称为Mannfall。将财产归还原出处（如因妻之死而还嫁妆于娘家）之事，一般称为(heim-) fallen；Herrenfall与Mannfall即源出于此。西欧封建制下，封君对归还的采邑原本可以自由处理，后来逐渐转变为只要封臣对新封君（在Herrenfall的场合），或封臣的继承人对原封君（在Mannfall的场合），于一定期限内举行正式的臣属礼——包括受封(homage, Mannschaft)及宣誓效忠(fealty, Hulde)两种仪式——后，封君必须承认新主从关系的成立而再封授采邑，此即所谓“强制授封”。即此意味着：在Herrenfall的情况下，是封臣对新封君之“随从权”(Lehensfolge)的成立。在Mannfall的情况下，是采邑之“继承权”的成立。因此，采邑的继承，并不是采取单纯由被继承人转移给继承人的方式，而是根据被继承人之死亡而采邑复归原封君，再重新授封给封臣之继承人的方式。——日注

[18] laudemium狭义而言，是指当农民保有地转让给第三者时，支付给领主的“保有地转移金”。不过，在继承的情况下，也发生保有者转换的情形，所以广义而言，laudemium也指继承时支付给领主的“继承金”或“死亡金”(mortuarium)。在此，很明显的是指广义

而言。然而，在采邑法中，当Herrenfall或Mannfall时，采邑的重新授封之际，支付给封君的财产一般并不称做laudemium，而是称为relevium。——日注

[19] Ulrich Stutz (1868—1934)，瑞士的教会法史学者尤以“私有教会”的研究著名。与本文相关者，参见其所著Die Eigenkirche als Element des Mittelalterlichen Kirchenrechts S. 29 ff; “Lehen und Pfründe, ” *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* , Bd. 33, S. 213 ff. 。——日注

[20] 所能归纳出的原则，特别是诸如：圣职买卖的禁止和圣职者独身制的厉行等。至十一世纪中叶左右为止，取得教会的高等官职乃是地方豪族扩张家门势力的绝好策略，原则上只要付给握有任命权的国王巨额代价即可获得此等地位。并且，一旦将得手的教会官职转手给另一家族的人时，当然是可以要求相当的价格。为了有效地去除这种圣职买卖的惯行，就有必要将圣职者从家族的利害关系中解放出来，因而圣职者被要求厉行独身制。圣职买卖与圣职者娶妻的禁止，特别是教皇格列高利七世所激烈要求的，这其中另外合带着除去俗人对教会及修道院之支配权的意味，以至于发展成教会整体的改革运动。——日注

[21] 采邑的分割，特别是准许因继承而分割的情况，结果会导致封臣难以负担其义务（特别是须自备武装的军事勤务义务）。为了避免此种致使封臣供给能力低下的后果，关于采邑，很早以来便显著地具有单一继承（严格地说，便是数个继承人中只有一个人得以重新授封）的倾向，结果是形成典型形态的长子单独继承制（Primogenitur）。——日注

[22] 在采邑制里，原来采邑的授予之根本，在于封君与封臣之间的“人的关系”之存在。因此，当此种人的关系因封君或封臣的死亡

而解消时，采邑也就失去其存在根据而复归于封君之下。然而，另一方面，在成熟的采邑法中，对于封臣之违反义务的唯一最高制裁手段仅只于没收采邑（在西方的采邑制里，没有像日本的封建制里那种切腹、改封、减封、绝门等制裁手段），因此，封臣在警觉到采邑会被没收或打算放弃采邑的情况下，尽可不履行其义务，最终遂达成：人的权利义务乃是基于接受具体采邑这个事实的想法。换言之，在初期的采邑制里，是从“人的关系”来形成法的原因（*causa*），或说是在“人的关系”之基础上，成立“物的”采邑之授受关系。然而在成熟的采邑法里，物的关系反倒变成原因，或说是由物的关系当中产生人的义务。以此，权利义务乃固着于特定财产对象上的现象，广见于西方中世纪。为了指称这种现象，普通是用 *Versöchlichung*，*Verdinglichung*，*Radizierung* 等语词，反之，*Versachlichung* 一语——亦即“非人格化”（*Entpersönlichung*）——多多少少是用来指“即事性的合理化”之意。在本文里，用的虽是后者（*Versachlichung*），但在内容上恐怕应该要理解为前者的意思。

——日注

[23]. 关于这点，详见[本章注13](#)。——中注

[24]. 西方的封臣义务，除了军役义务外，大致上只有赴封君之廷（*Hoffahrt*）的义务与提供一定的财政援助的义务。前者为：应封君的召集赴封君之廷参加由封君召开的采邑法庭，以及因应其他一般性的封君咨询；后者为：当封君被俘虏时，提供赎身金，或分担封君的长男举行骑士叙任仪式时的费用及封君长女出嫁时的陪嫁财产费用。至于最重要的军役义务，也有种种限制。例如在神圣罗马帝国，本国内的封臣，并不负出兵意大利的义务，除非是为了皇帝加冕而征行罗马。并且，在日耳曼本国内，凡被授封萨列河（*Saale*）以东之采邑

者，负有服东部国境地方军役的义务。除此，在法兰西（尤以诺曼底为典型），军役渐次被限定为每年四十天。——日注

[25] 梅罗琳王朝时代的国王侍从，被认可为一般人命金的三倍（参见第三章注58）。由于他们并未转变成采邑制的封臣，所以并不必然与采邑相联结，倒毋宁说是以“个人性的”义务之观念为主轴。——日注

[26] Carl Heinrich Becker (1876—1933)，德国东方学学者。历经海德堡大学讲师、汉瓦克殖民研究所教授、柏林大学教授，后为普鲁士教育部长。主要著作为：*Beiträge Zur Geschichte Aegyptens unter dem Islam*，2 Bd.，1902/1903；*Islam studien*，2 Bd.，1924/1932。——日注

[27] Nizam al-Mulk (c. 1017—1092)，伊朗政治家。出仕于大塞尔柱王朝第二、三代哈里发的著名宰相。除了政治上的功绩外，其保护学术的作为，促成了第三代哈里发晚年治世的最隆盛时期，并著有《政治之书》（*Siyā sat nā mah*，1091/1092）。就本文所论及者，其为恩俸制（*ikt à h*）的最终完成者。换言之，在前此的制度里，战士并未领受一时的恩俸以作为给养，因此在他们的苛敛诛求之下，容易造成国土的荒废，尼撒阿马克则采取放弃要求租税余额纳入国库的政策，将恩俸（*ikt à h*）决定性地赋予战士，事实上即认可他们对 *ikt à h* 的世袭。此外，在《政治之书》里，他提出：*ikt à h* 保有者的权限并不及于住民之人身、财产与妻子，而住民仍为自由人的论说。在此方针被严格贯彻之下，虽未衍生出庄园领主权，然而实际上，*ikt à h* 保有者则取得对住民的支配权力，转化而成庄园领主。——日注

[28] 法兰克人的军队至七世纪为止是步兵，自八世纪以来，为了对抗入侵的阿拉伯骑兵，从宫宰“铁锤”查理（Charles Martel，714



—741) 时代开始转变成以骑兵为主力。然而, 骑兵的勤务, 无论在装备上或训练上, 非一般农民所能负担, 所以有必要组成专门的骑兵队。温那 (H. Werner) 认为这种情况就是导致法兰克的采邑制的主因, 此说在学术界一时成为定论, 不过现在一般倒不那么重视阿拉伯军制的影响。因为, 在“铁锤”查理之前, 国王即有侍从围绕, 他们若非受赠国王领地, 即受领没收来的教会领地, 然而到了八世纪时, 由于国王领地已几近枯竭, 且教会财产之不可让渡的原则——一旦成为教会的财产, 即不得在无偿的情况下丧失的原则——已被确立, 因此很难再采取素来的手段。在此情况下, “铁锤”查理及其子“矮子”丕平 (卡罗琳王朝创建者) 且不对教会的土地所有权动手; 而采取命令教会将教会领地“贷给”侍从的办法。所谓“根据国王命令的借地权” (*precaria verbo regis*) 即此。其后, 此种“借地权”的设定方式, 并不单只用于利用教会领地的情况下, 最后连封君将自己的土地授予封臣时, 也普遍地运用这种方式。其实这无非就是“恩俸” (*beneficium*) 或“采邑” (*Lehen*) 的形式。除此, 另参考 M. Weber, *Wirtschaftsgeschichte*, S. 70。——日注

[29]. 安那托利亚 (Anatolia), 小亚细亚之旧称, 土耳其的亚洲部分; 罗美利亚 (Rumelia), 古土耳其帝国欧洲部分, 包括 Macedonia、Thrace 与 Albania。——中注

[30]. Raya 一字源于土耳其语 *re ā j ā*, 为土耳其帝国内的非伊斯兰教徒住民。——日注

[31]. 在西方的采邑制里, 这点特别显著, 不只要求遵守所谓的 *Mannentreue* (封臣对封君的诚信义务), 尚且要求遵守 *Herrentreue* (封君对封臣的诚信义务)。例如: 沙特尔圣堂 (*Cathédrale de Chartres*) 的主教福贝特于1020年的著名书简中即列举封臣对封君的种种义务, 其后说道: “封君也必须对封臣信守以上诸点, 若不如



此，则封君也当然被认为破弃了他的诚实。”十三世纪的法国法律家波玛诺乌尔也说道：“封臣对其封君，以其臣服之故，负有诚信与忠诚的义务，同样地，封君对其封臣也负有如是义务。”因此，当封君不信守其诚信义务时，封臣得以采取一切手段反抗封君（此即采邑制的反抗权）。日耳曼中世纪时的谚语，“君君，臣臣”（Getreuer Herr, getreuer Mann），可表现出同样的关系。——日注

[32] 十三世纪的法国法律家杜兰（Durand, Durandus）在其著作中所谓“我的封臣的封臣并非我的封臣”（Homo vassali mei non est homo meus.），即为此事实之有名的定式。——日注

[33] 自由所有地（Allod）被授封为采邑的话，这种采邑也不被原本的采邑法认定为采邑。以此，比方说：这种采邑不但没有“底从权”（Folge）与“继承权”，并且封主（Allod所有者）可以随时以授予同价值之其他封地的方式来取回这种采邑。此一理论贯彻之下，结果是：唯有原来是由国王所授封的采邑，才是依据完全的采邑法的授封。参照 Schröder-Künnssberg, *Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte*, 7. Aufl., S. 430。——日注

于Allod参照[第三章注122](#)。——中注

[34] *Sachsenspiegel* 乃Eike von Repgow私人编纂成的日耳曼法律文书，著成于公元1215—1235年间。内容是有关Ostfalen一地法律记录，包括土地法与采邑法二卷。此书虽成于私人之手，但一般公认具有甚高权威，几乎被视为法典。此外，它也以其为用德语散文所写成的最初著作而闻名。

根据*Sachsenspiegel*，国王有第一授封权（Heerschild），教会诸侯第二，俗世诸侯第三，自由贵绅（Freie Herren）第四，参审自由人（Schoffenbarfreie）与自由贵绅的家臣第五，第五者的家臣为第六。至于是否有第七授封权，《萨克森律鉴》表示存疑。奥古斯堡

(Augsburg)一位修道士于1275年左右所著的*Schwabenspiegel*对授封权的界定，与此稍有不同。Heerschild一方面固然如正文所言，用以表现采邑制下的身份秩序。另一方面，更意味着采邑制下，有资格受封者的一览表，除表列诸人外，其他人没有受封的资格。因此，在计算对封臣授封采邑的次数时，将得自国王的授封算作第一次，最多不得超过四次或五次。最后，需要说明的是，授封权制度也是用以界定“相对授封资格”的制度。换言之，领主必须具有较自己的封臣为高的Heerschild。——日注

[35] 封臣在其臣服礼誓词中，是以对封主负有“用进言与助力以对抗万人”(*consilium et auxilium contra omnes*)为原则，因此即使敌方是封主的封主，封臣亦应援助自己的封主。但有时有所谓“忠诚义务的保留”，特别当大封主是国王时。誓言中常插入类似“保留对国王陛下的忠诚”或“国王除外”等字句。在这种忠诚义务保留的情况下，国王变成具有最优先的忠诚义务要求权。此种为国王之故的忠诚保留习惯，特别是行之于十三世纪初以来的法国。——日注

[36] 在上述保留的情况下，封臣即不会冒直接对抗国王的危险，而且照理说，他还应该支持国王。可是如果国王与其封臣间的争执，是因为国王自己破坏了对封臣的契约义务，则封臣之反抗成为正当，*felonie*不成立，下级封臣自应援助自己的封主。究竟如何取舍，还得看下级封臣自己的判断。——日注

[37] William I (1027—1087)，诺曼底公爵，1066年征服英格兰，以诺曼王朝第一代国王的身份君临英格兰，而将诺曼底严格的采邑封建制导入英格兰，确立英国封建制的基础。——日注

[38] “征服者”威廉于1086年，下令召集英格兰重要地主于索尔兹堡(Salisburg)，逼使他们一致臣属于国王，成为他的“人”，向

他宣誓效忠。宣誓的目的是使每一个地主都尊国王为“主君”，而不得毫无条件地服从自己的领主，并且，对国王的忠诚义务优先于对自己的直属封主。其后，历代诸王皆向一般臣民要求效忠宣誓。此种“一般的臣民宣誓”（allgemeiner Untertaneneid）其实自盎格鲁——撒克逊王朝时代以来便行之有素，威廉一世只不过是将其一前封建时期的制度加以巧妙应用罢了。——中注

[\[39\]](#) 参照 [注34](#)。此外，对于包含了“梟首与断臂之司法权”（死刑、肉刑司法权）的采邑，则有更严格的限制。原则上，不授封与第四授封权以下者（《萨克森律鉴》第3：52.3，3：54.1条）。因此，此种采邑的下封次数，仅限于两次或三次。——日注

[\[40\]](#) “强制投封”（Leihezwang）有两种情况：（1）在Herrenfall及Mannfall的场合。（2）在采邑因没收或封臣家之灭绝而归还领主时，领主必须在一定期间内，将此采邑再授封给具有相同身份的封臣，而不得收归己有。此处正文所说当指第二种情况。值得注意的是，第二种情况的强制授封只存在于日耳曼帝国，且只限于帝国皇帝与帝国诸侯（Reichsfürsten）——即与皇帝有直接主从关系的封臣——之间。日耳曼皇帝对归还到自己手中的诸侯采邑（即所谓Fahnlehen）必须在一年又一日之内，再授封给另一诸侯。此一制度大约出现于十二世纪末，不过，如前所述，除日耳曼外，其他君主并不受此一规则限制，即使在日耳曼境内，诸侯与其自己的封臣之间亦不受此一限制。此外，也因此之故，日耳曼帝国里的诸侯所拥有的采邑总量，在国王之新授封之下增加，而不因没收或归还之故减少，所以帝国直辖领地的扩大，大大地受此强制原则的制约。——日注

[\[41\]](#) 关于教会圣职者组织及其俸禄制的形成，参见[第三章注69](#)。——中注

[42] Montesquieu (1689—1755)，著《法意》(*De l'esprit des lois*，1748)一书，强调三权分立（立法、司法、行政）的原则。——中注

[43] 在封建社会里，权力一般特别是以“司法”权力(*iuris dictio*)来展现。参见世良晃志郎，《封建社会の法思想》(尾高潮雄外编，《法哲学讲座》第二卷)。——日注

[44] 具有司法权(*justice*)的领主(采邑保有者)称为司法领主(*seigneur justicier*)。除此之外的采邑保有者，仅为土地领主而非司法领主。在日耳曼亦可见到如此的区别。另参见[第三章注40](#)。——日注

[45] “高级司法权”是掌理有关不动产所有权、自由身份、重大刑事案件等诉讼的司法权。“下级司法权”则掌理此外的其他事件。然而，关于高级司法庭所审理重大刑事案件，直至十二世纪左右为止，原则上都只课以人命金、赎罪金(参见[第三章注58](#))而已——虽然判以死刑或肉刑的案例并非全无(见[本章注39](#))。换言之，直到此时，司法权在原则上为“赎罪司法权”(*Sühnegerichtsbarkeit*)，而非“实刑司法权”。即此，司法官(司法权保有者)是将被告支付给原告的人命金或赎罪金至少保留一部分作为自己的收入，因此，这个时代的司法权便意味着一种收入的来源。然而自十——世纪起，伴随着“境内和平运动”的发展(参见[第三章注39](#))，刑罚体系渐渐转化为实刑主义，“高级司法权”的概念也转变成判决与执行死刑的司法权(所谓“流血司法权”*Blutgerichtsbarkeit*)的意思，此外，本文里所说的“流血禁制权”即是如此的流血司法权、或成为其基础而由国王所授予的“禁制权”(参见[第三章注18](#))。——日注

[46] 诸侯身份指的是授封权制度里第二与第三授封权者。具有法律上明确限定意义的诸侯身份，仅见于日耳曼帝国内，此种身份之形

成，源于1180年日耳曼皇帝腓特列一世，他根据帝国封建法庭的判决，将萨克森公爵“狮子”亨利的一切帝国采邑没收。由于封建法庭是“同僚法庭”（译按：由封君为庭长，被告的同僚封臣为判决发现人），所以皇帝便将很大的政治特权授予当判决发现人的被告同僚，以换取他原先期望的判决能够成立。由于有了皇帝所授予的政治特权，此等封臣便升格为特别的诸侯身份。本来所谓贵族只不过是一种单一的特权身份，但在此机缘之后，被皇帝授予政治特权的这些封臣变成贵族中的贵族，就物质而言，他们也在强制授封的制度里取得巨大的利益。——日注

[47] 日耳曼在中世纪时，并置着诸如领土法、采邑法、家人服勤法、庄园法等性质互异的法律，与此相应的，是应用这些不同法律的各种不同的法庭。此时，并不是因人之身份的不同而有法律的差别，而是因应法律关系的性质而形成法的分裂（根据所谓“法圈”〔*Rechtskreis*〕的法分裂）。例如：某人拥有（1）自由所有地（*Allod*）、（2）采邑、（3）家人领地（*Dienstland*）时，则分别由（1）领土法（领土法庭）、（2）采邑法（封建法庭）、（3）家人法（家人法庭）所规范。法国在理论上具有领土法司法权（*justice seigneuriale*）与采邑法司法权（*justice féodale*）之区别，但实际上并没有像日耳曼的那样明确区分。——日注

[48] 因封臣之死而复归封主的，当然只限于采邑而不及于自有财产（*Allod*）。并且，采邑的继承原则上是单一继承，而自有财产则是平等地分割给各个具相同顺位的继承人。采邑与自有财产的区别实际上主要是带有这种继承法上的意义。此外，因*Herrenfall*而归还或因*felonie*而没收者，仅限于采邑，自有财产并不包括在内。——日注

[49] 在古代，一般而言，监护人对于被监护人的财产具有收益权。在采邑法中也一样，采邑继承人在未成年期间，封主作为其监护



人而拥有对其采邑的收益权。——日注

[50] tallagia主要为英格兰中古时期的用语，不过，法国的taille、demande、exactio，日耳曼的Bede、exactio等词，亦具同样性质。当有必要临时支出时，领主则对其隶属民提出分担费用的要求，此为tallagia的由来。由于此种临时性格，故而其征收额与征收次数不定，也由于此一特色，或译tallagia为“如意税”。国王征收如意税的范围，原则上仅限于王领地或城市。其后tallagia渐次定额化，甚至转化成全国性的租税，当然这也就意味着封建制的解体。——日注

[51] 采邑继承权确立之后，采邑之如实地复归封主，仅限于没有继承人存在的情况下。最初，具有采邑继承权者，仅限于子息，后来（特别是在英国与法国）女儿与旁系亲属也取得继承权（在日耳曼，他的继承权多少是不稳定的）。在继承人的范围加大的情况下，采邑之实质复归封主的机会当然是减少了。——日注

[52] 例如法国，采邑转让的规费固定为采邑转让价格的五分之一（quint），后来再追加quint的五分之一（即总价的二十五分之一）的加额。然而，此种转让规费一旦固定下来，封主的同意只不过徒具名目上的意义，事实上只要支付得起所定的转让金，采邑等同于得以自由处分。——日注

[53] 在成熟的西方采邑制里，根本没有“不事二主”的观念，一个封臣同时出仕数十名封主的例子不是没有。此外，这种“复主从关系”（Doppelvasallität）慢慢地也超越于国境。例如：莱茵河沿岸的诸侯同时为日耳曼与法国两国君主之封臣，是很普通的事，法国北部（特别是诺曼底）与英格兰的贵族之中，同时仕于法王与英王者尤其多。当封主间互相争斗时，此一关系即常被封臣利用来作为“中立”的借口。——日注



[54]. *homagium ligium*意指在设定采邑关系时的臣服行为。至于*ligius*的语源，学者间犹有争议，对于其语义也未有一致的见解。无论如何，*homagium ligium*是指优先于对其他一切封主的义务之严格的忠诚义务宣誓，因此，本来只发生于对唯一的封主的臣服行为，这是毫无疑义的。只不过，后来*homagium ligium*也发生在多位封主的情况下。然而，此时，在第一、第三个臣服式里，仍保留对第一、第二封主的忠诚义务，对于多位封主的忠诚义务间存在着明确的顺位，从而防止了来自复主从关系上的混乱。相反的，*homagium simplex*则在复主从关系上没有这种忠诚义务间的明确顺位。*homagium ligium*形成于法国，也行之于英国，但并不存在于日耳曼的采邑制里。——日注

[55]. 封主所握有的权利，诸如：司法权（就国王而言则为最高司法权）、采邑复归权与没收权、财政上的权利（援助金*aides*要求权）等等，虽然一时看来确实没有多大的现实效用而仅为名目上的权利，然而，若利用方法得当、所处环境又得宜的话，这些权利对于封主权的强化（就作为最高封主的国王而言则为全国性的权力集中）至少有其一定分量。今天看来，法国在十三世纪以后国王的权力集中过程，即是基于巧妙地利用这些采邑法的权利而大为增进。——日注

[56]. *Pfalzgraf*原来是王宫区的警卫长官，后来成为国王法庭的必要陪审者，再则可能是变成常任的判决发现人，因此统辖了国王法庭的书记处。——日注

[57]. “宫宰”一职在卡罗琳王朝后即不设置，但在语意上，“宫宰”之称逐渐转变成对于弱君之下的强势——特别是军事力量强大——的支配者的称呼。本文中所谓的封建时代的宫宰，当指后意而言。——日注

[58]. 卡罗琳王朝虽不置宫宰，但当国王逝世，众子则分割继承帝国的统治，如此则进一步导致帝国本身的分裂。——日注

[59] Kanzler为法兰克帝国的宫廷官吏之一。原为负责起草、发布、保存国王文书的书记处(kanzlei)之长,在帝国行政里占有重要地位。至十四、十五世纪时,已成为日耳曼帝国的最高官位,其后也是曾在宫廷官职中占有重要地位者唯一留存下来的一个。英国的lard chancellor,法国的garde des sceaux(国玺尚书),也具有同样的性格。——日注

exchequer, 见第二章注14。——中注

[60] 参见Karl Marx, “Das Elend der Philosophie”, in Marx/Engels, *Werke* (Berlin, 1959), IV, 130。——日注

[61] 开设市场的认可权(Marktregal)是属于君主的大权。市场经其认可而开设,并保证那儿的和平,其代价则为:君主得以征收市场保护金、市场关税、店铺税及被市场法庭宣告的罚令违反金。至于城市的建设,自然是以市场开设权为其前提。——日注

[62] 波利尼西亚为中太平洋上的一个群岛,位于北纬30°与南纬47°间。波利尼西亚语则包括毛利语(Maori)与夏威夷语等。——中注

[63] 刚果河为非洲中部一大河,流经两刚果共和国之间,注入大西洋。尚比西河位于非洲南部,流经北罗得西亚注入印度洋,全长1600英里。——中注

[64] 在土地尚有剩余的条件下,实质上支配与利用多少土地当然连带地就支配着多少的劳动力与劳动手段。然而,在此条件下,与其说是对土地的支配权,倒不如说是对人的支配权更来得重要。另参见M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Sozial-und Wirtschaftsgeschichte*, S. 508 ff.。——日注

[65] 卡佛族为居住在南非联邦与莫桑比克地方的东南班图族(Bantu)。在人种上及文化上受到哈姆族人(Hamite, 非洲东部及北

部若干黑种民族之族人)的强烈影响。——日注

[66] Hammurapi, 巴比伦第一王朝第六代王(前1729—前1686年在位), 统一巴比伦并建设为强大的中央集权国家, 以汉摩拉比法典的制定者闻名。——日注

[67] 就天主教教会法而言, 修道院内设有一定地区(禁区, clausura)为修道士的居住区域, 此一地区原则上断绝与外部的交通, 修道士未经许可不得踏出禁区, 外面的人未经许可也不得进入禁区内。——日注

[68] “家族世袭财产”是不可分割地把持于特定家族手中的一定财产(特别是土地), 用以维持家族之经济与社会势力。凡为世袭财产即被禁止随意处分与承袭, 必须依一定的继承顺位来单一相承。起源于西班牙, 十六世纪传入意大利与奥地利, 三十年战争后传入日耳曼。下级贵族间特别善于利用此制。另见 M. Weber, *Wirtschaftsgeschichte*, S. 107f.。——日注

[69] 详见康乐编译, 《经济与历史》。——中注

[70] Hermann Levy, *Die Grundlagen des Ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft*, Jena, 1912。韦伯本身将李维的见解概略陈述如下: “在英国, 国王与国教会的政策, 由于长期国会中清教徒的反对, 终告失败。他们同英王的斗争, 在‘反对独占’的口号下进行了数十年, 因为独占权多半给予外国人或朝臣, 而殖民地又掌握在国王宠幸手中。当时逐渐成长的小企业者阶级——大部分属于行会, 虽然也有一些不属行会——起而反对国王的独占经济, 长期国会并且剥夺了独占者的选举权。英国人民极端顽固地反‘卡特尔’及独占权的精神, 充分显示在清教徒的这些斗争中(*Wirtschaftsgeschichte*, S. 298 f.)。”——中注

[71] John Law (1671—1729)，英籍财政专家。他于1694年因在决斗中杀人而被判死刑，嗣后逃往欧陆。1716—1720年间在法国建立新式的银行体系，发行纸钞，并曾被法王任命为财政总长。他的银行系统在1720年崩溃，他随即被法国政府驱逐出境。但同年底又被俄皇彼得大帝邀往主持俄国财政。韦伯称他是“膨胀通货，即尽量增加支付手段以助长生产”之理论的拥护者。他在法国建立银行即以此一理论为基准，虽然给法国带来一时的景气，但数年后即招来大恐慌。参见M. Weber, *Wirtschaftsgeschichte* , S. 247f.。——中注

[72] Jean Baptiste Colbert (1619—1683)，路易十四时代的法国财相，在任期间(1662—1683)提倡工商业，采取以独占方式培植产业、设定关税保护、扩张海军等，典型的重商主义政策，并致力于农业技术改善、交通建设及税捐征收，使法国成为当时欧洲最富强国家。——中注

[73] 对这点有所批评者，见Alfons Dopsch, *Herrschaft und Bauer in der deutschen Kaiserzeit* (Stuttgart: Fischer, 1964; 1st publ. in 1939), 199 ff.。Dopsch是韦伯当代人，他批评韦伯之主张个人财富的分配被封建制度(feudalism)所稳定化的论点，并指出十二三世纪时贵族与修道院之间在采邑领地里的繁忙交易。然而，他忽略了韦伯论点的比较性格，因为韦伯是以此来与家产制结构作比较，同时他也忽略了韦伯试图找出抑制与促进资本主义发展的诸种抗衡力量的用意。Dopsch争论道：采邑的转让——这点韦伯或许是低估了——促进了经济成长，并且，封建领主并非基于传统主义式经济水平的动机(p. 210)，而是被一股“理性计算的经济精神”所驱动(p. 207)。然而，韦伯一贯地指出，封建束缚并不必然有碍于货币经济。Dopsch一直弄混了韦伯对于普遍性的营利欲和促成近代资本主义的特殊动机与行为这两者间的区分。在韦伯撰写《经济与社会》期

间，Dopsch试图证明资本主义企业与市场生产早在卡罗琳王朝时代即已存在（*Die Wirtschaftsentwicklung der Karolingerzeit*，1912）。——英注

[74] 条顿骑士团是第三次十字军的副产品，在十字军围攻圣亚克（Acre）期间，卢比克（Lübeck）与布来梅的市民在一些日耳曼骑士将船只修整成的医院里照料伤兵。此一事业最初（1190年左右）是在约翰骑士团的监督之下，于1198年被日耳曼的诸侯改组为独立的修道骑士团。其后，自十三世纪起，受匈牙利国王之托担当起教化异教徒的事业，并被授予吉本布根地方而进出匈牙利。在与匈牙利王不和之后，于1226年接受波兰的玛索维亚公爵的邀请并被授予库姆地方而担当起教化波罗的海沿岸地方之异教徒的工作，事业有成。其后，日耳曼皇帝把将来要占领的普鲁士上地当作帝国采邑授予他们，同时与在波罗的海沿岸担当教化原住民工作的刀剑兄弟团（Schwertbrüder Orden）合而为一。以此，日耳曼骑士团支配领域，占有自魏克塞河以东远至梅麦尔河的广大地区。在此日耳曼骑士团国家里，骑士团本身占有土地领主的地位，自日耳曼本国移居此处的骑士则被骑士团封授骑士领地，等于其封臣。此外，日耳曼骑士团早具强烈的商业意图，独占了谷物贸易权，将此地的谷物输出到西欧而享有极大的利益。因此，如本文所述，与谷物贸易有直接关联的贵族与城市便和骑士团产生对立，以至于前二者遂投入与骑士团有对立关系的波兰王的阵营，因而导致骑士团国家于十五世纪起急速地衰退。——日注

[75] 布鲁日为中世纪时法兰德斯的重要纺织中心，今属比利时，有“北方威尼斯”之称。——中注

[76] 但泽为波兰北部城市，位于威斯拉河（Wisla）出海口；图隆亦滨威斯拉河，位于华沙与但泽之间。——中注

[77]. 一般而言，被控诉犯有罪行者，要澄清自己的清白，故称为 *Reinigung*（洗雪）。普通是被告在数名宣誓辅助者之下采取宣誓自己无辜的方式（“雪冤宣誓”）后，再用和原告决斗的手段来证明他的无辜。——日注



## 第五章

# 卡理斯玛支配及其变形

### 一、卡理斯玛的本质与作用

#### 1. 卡理斯玛权威的社会学本质

官僚制结构虽然在许多方面都与家父长制结构相对立，但两者却全都是以恒常性（Stetigkeit）作为其最重要的特质。就此而言，他们皆属“日常性的结构体”（Alltagsgebilde）。特别是家父长制的权力，乃是扎根于必须满足那往往接踵而来的、一般的日常需求；因而，在经济里，或更确切一点，在以一般日常手段来满足需求的经济部门里，家父长制的权力找到它的自然根据地。家父长即日常生活的“自然领导者”（natürliche Leiter）。准此，官僚制结构不过是家父长制之理性转化的对照版。它同样也是个恒常的建构，是基于其理性律则的体系，致力于以通常的手段来满足可预算的持续性需求的一个结构体。

一切超日常的需求，换言之，超出日常经济范围的诸多要求，则往往于一个原理上完全异质的基础上被满足，特别是卡理斯玛的（charismatisch）基础上。我们越是往历史回溯，此理就越是真切。道理在于：当危机（Not）出现时，不管是心理的、生理的、经济的、伦理的、宗教的或是政治的，此时，“自然的”领导者就再也不是被任命的官职人员，也不是现今我们所谓的“职业人”（Inhaber

eines“Berufs”，意指娴熟专业知识并以此赚取酬金者），而是肉体与精神皆具特殊的、被认为是“超自然的”（意思是说并非每个人都能获得的）禀赋的人。

即此，“卡理斯玛”概念的应用，在本文里是完全“价值中立”的（Wertfrei）。进入英雄性忘我（Heldenekstase）状态的能力，像是北欧的“勇猛战士”（Berserker）<sup>[1]</sup>——有如一条狂犬般咬进自己的楯、咬向所有周遭的事物、直到跃入嗜血冲天的狂气中——，像是爱尔兰英雄库·丘林（Cuchulainn）<sup>[2]</sup>、或者荷马的阿基里斯（Achilles），无非是一种狂躁性的发作，人们长久以来即认为上述勇猛战士的发作是借用烈毒而人为产生的；在拜占庭即豢养着许多具有这种发作素质的“金黄兽”（blone Bestien）<sup>[3]</sup>，就像古代被养着的那种战斗用大象一样。萨满的忘我（Schamanenekstase）是和体质性的癫痫症联结在一起的，拥有这种症状和验证这种症状，及是卡理斯玛资格的证明。以上这两种忘我，对我们而言，一点也算不上什么“崇高”，连摩门教<sup>[4]</sup>圣经里所含的那种“启示”，也搭不上“崇高”一字，若真要从价值观点来看的话，我们或许还迫不得已要说它是个拙劣的“骗局”。

不过，〔价值判断〕这点并不是社会学的问题所在，重要的是：摩门教的教主，和上述那些“英雄”与“巫师”，在其信从者眼中，证明了自己乃是具有卡理斯玛禀赋的人。根据此种禀赋（“卡理斯玛”），以及根据——在神的观念已清楚形成之处——存在于此种禀赋之中的神之使命（göttliche Sendung），他们行使其技艺与支配。诸如医生与先知，以及法官、军队领袖、大规模狩猎远征军的指挥者等，莫不是如此。佐姆（Rudolph Sohm）在其对于一个具有历史重要性的特殊案例——早期基督教教会权力的发展史——的研究上<sup>[5]</sup>，使权力结构

的这个范畴〔卡理斯玛〕的社会学特质，在概念上首尾一贯起来，这可说是他的贡献（不过，无可避免的，若纯就历史的观点而言，这却是片面的）。在原理上相同的这些事态，是非常普遍发生的现象——虽然在宗教的领域里往往最纯粹地显露出来。

与任何官僚制官职组织类型相反的，卡理斯玛结构并不知何谓卡理斯玛之担纲者及其辅佐者的任命与罢免、“资历”与“晋升”的任何形式与规律程序，他们既没有“俸给”，也没有规律性的专门教育；卡理斯玛结构亦不知何谓监督部门与上诉法庭，以及这类机关之地方性管辖区及其自主的、切事的权限之规划；最后，在卡理斯玛结构里，也没有独立于卡理斯玛把持者个人（Person）以及独立于其纯粹个人性卡理斯玛之存在（Bestande）的、常设性体制存在——如官僚制之“官府”（Behörde）。卡理斯玛所知者，唯独其自身之内在的确实与限度。

卡理斯玛担纲者攫取赋予他的任务，并据其使命要求服从与归顺。是否有服从与归顺，要看效验（Erfolg）而定。如果人们——那些他感觉自己是受命降临其间的人们——不承认他的使命，他的要求就瓦解；若是他们承认他，那么他就是他们的支配者——只要他晓得通过“证明”来获得承认。然而，他之后到“权利”，并非源自于他们的意愿——用选举的方式；相反的，承认卡理斯玛资格，乃是那些人——他的使命所向的那些人——的义务。中国的理论是让皇帝的支配权力从属于人民的承认之下，这和古基督教团里先知有必要被信徒所“承认”一样，绝少有承认人民主权的意思，而是标示出君主地位之必须具备个人的资格与确证（Bewährung）的卡理斯玛性格。

卡理斯玛自然是种原则上相当个别化的特质，因此，其把持者的使命与力量，并非通过外在秩序，而是从自己内部发生实质的限制。换言之，使命（就其意涵与内容而言）可以针对限定于地域的、种族

的、社会的、政治的、职业的、或任何方式的团体，并且通常也是如此；而以此，使命所针对的团体之范围，便为此一使命划下界限。

卡理斯玛支配无论在哪一方面——当然也包括经济的基础这方面——都与官僚制支配正好相反。官僚制支配要靠恒常性的收入，特别是货币经济与货币租税来维持，而卡理斯玛则虽生存于此世，却并不赖此世之粮维生。不过，这有必要加以正确地理解。卡理斯玛有时确实是有意识地避忌拥有及赚取钱财，就像圣方济<sup>[6]</sup>和其他抱有同样思想的许多人。只是，这当然并非定则。如此，在我们价值中立的用法下，一个天才型的海盗可以是个“卡理斯玛”的支配者，而卡理斯玛的政治英雄则去追求战利品——特别是钱财。关键性的要点在于：卡理斯玛对于有计划的、理性的赢取钱财——事实上，一切理性的经济——总是觉得有损品格而加以拒斥。就这点而言，卡理斯玛显示出它与一切“家父长制的”结构——奠立于秩序井然的“家计”的基础上——尖锐的对立。

卡理斯玛，在其“纯粹”型中，从来不是其担纲者之私人的营利来源：在经济性的利用之意义上，它既不被利用来交换服务，也不为了报酬而运使；它更不知以租税制度来供给其使命的物质需求。相反的，若其使命乃是个和平的使命，那么，其经济上所必要的手段，要不是靠着个人的赞助者来供给，就是来自于使命之对象表达敬意的赠礼、献金或其他自愿性的给付。在卡理斯玛的战斗英雄的情况里，战利品则同时是使命的手段与目的。与所有“家父长制的”支配（就我们此处对此字的用法而言）相反，“纯粹的”卡理斯玛与一切有秩序的经济相对立。它毋宁正是那非经济性（Unwirtschaftlichkeit）的力量，即使是以占有财货为目标（就像那些卡理斯玛的战斗英雄）的情况下，亦是如此。其原因在于，卡理斯玛在本质上根本就不是一种恒常性的“制度性的”（institutionell）组织，在其“纯粹的”类型中更是正好

相反。卡理斯玛担纲者（即支配者）及其使徒与扈从 [7]，为了完成使命，必须摆脱此世的牵绊，必须自外于日常的的职业以及日常的家庭义务。耶稣会 [8] 的修道会章程之禁止〔会士〕就任教会官职，修道会之成员之被禁止拥有财产，或根据圣芳济会原本的会规，修道会本身也不许拥有财产，以及神父与修道会骑士的独身制，许多具有预言或艺术之卡理斯玛资质的人在事实上之保持独身，这些都是于卡理斯玛有份（Klēros）者之不可避免的“脱离现世性”（Weltabgewandtheit）的表现。

不过，若就卡理斯玛的种类及实现卡理斯玛的生活样式之种类（例如宗教的或艺术的）而言，卡理斯玛参与者的经济条件在外观上，会呈现出完全正对反的光景。源自艺术领域的近代卡理斯玛运动，认为“独立的无职者”（selbstständige Berufslos）——即我们一般所称的坐食者（Rentiers）——是领受卡理斯玛召命者之最具资格的扈从 [9]，此种态度在首尾一贯性上，和中世纪的修道士在经济方面正好相反的守贫要求，其实是一样的。

## 2. 卡理斯玛权威的基础及其不稳定性

卡理斯玛权威在本质上是特别不稳定的。其担纲者可能会丧失卡理斯玛，可能会像十字架上的耶稣那样，觉得“被自己的神离弃了” [10]，会向其信奉者证示“其力量已被剥夺”。如此一来，他的使命即告终止，而希望则在于期待与寻求一个新的担纲者。〔事实是〕他的追随者离弃了他，因为，纯粹的卡理斯玛除了那种源自于个人、经常不断重新被确证的力量之外，不知有其他任何的“正当性”存在。卡理斯玛英雄之拥有权威，并不像一个官职“权限”那样，来自于秩序与制定规则，也不像家产制的权力那般，出自于因袭的习惯与封建的忠诚信

誓；他之赢得与握有权威，完全是通过在上生活上确证其力量。如果他是个先知，他必须做出奇迹；如果他想当战争领袖，他必须展示英雄行为。特别是，他的神圣使命必须“证实”自己为其信奉者带来幸福。如果没有，那么他显然不是神所派遣来的支配者。纯正的卡理斯玛的这层相当严肃的意涵，很明显的与今日之“君权神授”的便宜诉求恰好相反。现今的君权神授说主张：〔君主的地位〕乃基于“不可测知的”神意，而“君主只对神负责”<sup>[11]</sup>。然而，真正的卡理斯玛支配者却正好相反，要对被支配者负责；所谓负责，就是去证明他自己本身确实是神所意指的支配者。

就此而言，一个在权力上仍然含有重要的卡理斯玛痕迹的担纲者，例如中国的皇帝（至少在理论上），是会公开的向全体民众责备自己的罪过与无能——如果他的行政无法使被支配者免于不幸，无论此种不幸是由洪水或由于战败所引起。我们在最近数十年间所看到的中国仍是如此<sup>[12]</sup>。假使这样的告罪仍然得不到神的谅解，那么支配者所面对的就是罢黜与死亡，而且往往就被当作赎罪的牺牲来执行。如孟子所说的：人民的声音就是“神的声音”（按其意：即神唯一的说话方式）。其所包含的正是这层相当特殊的〔卡理斯玛的〕意涵：当人民停止他们的承认，支配者只不过是匹夫，如果他还想要更多的，他就是个该受惩罚的篡夺者<sup>[13]</sup>。同样的社会实情也见于原始的状态中，不过没有这种高度革命性的响亮语句所带有的热情。除了最狭义的家父长权力外，几乎所有的原始权威都带有卡理斯玛的性格；只要成功不再，首领往往即被见弃。

卡理斯玛支配者的权力基础在于被支配者对其个人使命之纯事实上的“承认”。此种承认，不管是较为积极的或较为被动的，乃是源自于信仰的归依，归依于那不寻常的、前所未闻的、异于一切规则与传



统的——因此也就被视为神圣的——换言之，那产生于危机与狂热的。因此，纯正的卡理斯玛支配不知有所谓抽象的法规、行政规则及“形式的”司法。其“客观的”法乃是高度个人体验——一个人对天赐恩宠与神殿的英雄力量的体验——的具体流露，并且特别是为了神圣化纯正的先知与英雄信念（Gesinnung）而拒斥一切外在秩序的束缚。以此，卡理斯玛支配所抱持的是一种转化一切价值，与一切传统的、理性的规范决裂的、自主的革命态度：“法书上如是说……可是我告诉你们……”

卡理斯玛之平息争讼的特殊形式，是先知的启示、或神谕、或具有卡理斯玛资格的贤哲之“所罗门式的”仲裁判决——奠基于相当具体的、个人的、但要求具有绝对妥当效力的价值考量（Wertabwägung）。此即常人所道的（而非历史意谓的）“卡地裁判”的祖籍所在。因为作为实际历史现象的伊斯兰教卡地裁判，正是被神圣的传统及其往往极形式主义的解释所系缚住，而唯有在此种识别手段失效时，才视个别情况采取不循规则的个人评断<sup>[14]</sup>。但真正的卡理斯玛裁判却总是如此，〔指个人评断〕；在其纯粹型中，恰与形式的、传统的规矩极端对立，并且独立自主于传统的神圣性，以及从抽象概念而来的理性主义演绎之外。

至于罗马法裁判中所指示的“平衡与善”（aequum et bonum）<sup>[15]</sup>，以及英国“平衡法”（equity）之原始的意义，与卡理斯玛裁判（一般而言）及伊斯兰教之神权政治的卡地裁判（具体而言），到底有何关系，我们在此不予讨论<sup>[16]</sup>。不过，前两者部分是已强烈合理化之司法裁判的产物，部分是抽象的自然法概念的产物。无论如何，在“根据信义诚实”（ex fide bona）一语中所指示的：商业交往上的善良“风俗”（Sitten）<sup>[17]</sup>，和我们所谓的“审判官的自由考量”一样，都不带有真正非理性裁判的意思。相反的，一切被用来当作证明手段的神

谕，当然是卡理斯玛裁判的衍生物。只不过，此种裁判是将卡理斯玛担纲者个人的权威代之以一种为了形式地测知神意而被它束缚于规则的机制（Mechanismus）。这已属于卡理斯玛之“即事化”（Versachlichung）的领域，我们马上就要谈到。

### 3. 卡理斯玛的革命性格 [18]

官僚制的理性化，如我们所见的 [19]，可以是，而且事实上往往正是，对传统的最主要的革命力量。不过，这是以技术的手段来进行革命，原则上——正如特别是对经济变革的作用——是“从外部”：首先，先改变物质与社会秩序，然后再以此改变人，亦即改变人对外在世界的适应条件，可能的话，通过理性的目的——手段设定，提高人的适应能力。

相反的，卡理斯玛力量是奠基于对启示与英雄的信仰，对一种宣示（Manifestation）——无论其为宗教的、伦理的、艺术的、学问的、政治的或其他各式各样的宣示——之意义与价值的情绪性确信，也奠基于英雄性（Heldentum）——无论其为禁欲的英雄性、战争的英雄性、审判官之睿智的英雄性、巫术性施为的英雄性或其他各类的英雄性。此种信仰，是将人“从内部”革命起，再依据其革命的意愿来形塑外在事物与秩序。

当然，此种对立必须加以正确的理解。尽管各种“理念”（Idee）——无论其为宗教的、艺术、伦理的、学问的或其他一切的，特别是政治或社会组织的——所运作的领域，有其相当深刻的差别，但就心理学就观之，却都是源自于本质上相同的方式。至于有些理念被归为“悟性”（Verstande），另一些被归为“直观”（Intuition），或者其他另外的归类法，乃是一种“与时推移的”、主观的“价值判断”。例如：一个魏尔斯特拉斯（Weyerstrass） [20] 的数学“想象”（Phantasie）是

“直观”，这和任何艺术家、先知或煽动家的“想象”是“直观”，在意义上完全相同。其差别并不在这点上 [21]。

决定性的差别——这对于理解“理性主义”的意义而言，是特别要弄清楚的——根本不在于理念或“作品”的创造者 本人或其心灵的“体验”，而是在于理念或作品是以何种方式被那些被支配者与被指导者加以“内化”和“体验”。我们先前已看到 [22]，理性化是以如下的方式来进行的：广大的被指导者大众只不过是去接受或使自己适应于那些对他们的利益具有实际意义的外在的、技术的成果（就像我们之“学习”九九乘法，以及多如过江之鲫的法学家之“学习”法律技巧），然而，这些成果的创造者之“理念”内容却与他们不相干。所谓：理性化与“理性的”秩序是“从外部”革命起，正是这个意思。

然而，卡理斯玛，只要它能发挥其特有的影响力的话，反而是从内部，从被支配的意识之中心的“心神变化”（Metánoia），来展现其革命的力量。官僚制的秩序只不过是将人们对于传统规范之神圣性的信仰，代之以对于目的取向之规则的顺从，以及知识——亦即认知到：只要有人具备了必要的力量，便可将这些规则以另外的规则来取代，因此没什么神圣性可言 [23]。相反的，卡理斯玛在其最强劲的形态下，会粉碎一切规则与传统，并以此倒转所有的神圣性概念。它将人们对于古来惯行的、因此被神圣化的诸事物之恭顺，代之以强制人们从内心服从那前所未有的、绝对独一无二的、因此也就是神圣的事物。在此种纯经验的、价值中立的意义上，卡理斯玛的确是历史的特殊“创造性的”、革命性的力量。

#### 4. 卡理斯玛的妥当领域

卡理斯玛的权力和家父长制的权力虽然都是奠基于一对“自然的领导者”——而不是像官僚制的秩序里对“被任命的”领导者——一个人的归依

及个人的权威，但这种恭顺（Pietät）与权威在二者的情况下是非常不一样的。家父长享有恭顺与权威，和官吏一样，是秩序的担纲者；但此种秩序和官僚制的法律与行政规则不一样，并不是人为地、以目的为取向地制定的，而是具有自太古以来即不可被侵犯的妥当的性格。卡理斯玛的担纲者享有恭顺与权威，是基于一种被相信要由他自身来体现的使命；此种使命并非必然也并非总是具有革命性格，但至少在其最为卡理斯玛的形式下，是带有翻转一切价值序列、倾覆习俗、法律与传统的革命性格。尽管家父长制的权力在其具体的担纲者手中并不是稳定的，但无论如何这权力本身，是为日常生活及其需求服务的一种社会的支配结构（这和由非常情况的危机与狂热中产生出来的卡理斯玛结构正相反），并且，尽管有权力的担纲者及其范围的变化，权力本身就像日常生活一样，在其机能运作中恒常稳定下去。这两种构造形式本身，在所有的生活领域里都可发现到。许多古日耳曼的军队是采取家父长制的方式，在家族长（Familienhaupt）的指挥下，依氏族别编制作战。东方君主昔日的部曲军（Kolonenheer）及法兰克军队——在其“领主”（seniores）<sup>[24]</sup>率领下出阵的隶属民部队（Hintersassenkontingente）——是家产制方式的编制。家父长的宗教功能与家神的礼拜，一方面与官方的共同体崇拜（Gemeindekult）永久并存，另一方面则与卡理斯玛预言者的伟大运动——实质上几乎总是革命性的运动——一起长存。与平时的首长及民军——前者负责处理共同体之经济的日常业务，后者则在总体战时被召集起来——并列的，是卡理斯玛战争英雄，他率领自愿的扈从军出击（譬如日耳曼人和印第安人）。并且，在正式的人民战争时，正常的、平日的权威往往被一个武将所取代——基于他在此种军事冒险中证明自己是个英雄，因而临时被拥戴为“军事元首”（Herzog）<sup>[25]</sup>。

相对于卡理斯玛的革命性角色，家父长制的结构奠基于习惯、对传统的尊敬、对父母与祖先的孝道，以及仆从的个人忠诚，其所照应的是政治及宗教领域中传统的、惯常的日常需求。在经济领域里，同样也是如此。经济，作为一种有秩序的、持续不断的行为过程——为的是有计划地照料物质的财货需求之供给——本是家父长制支配结构的特有故土；并且，经济，因其不断的理性化而走向“经营”（Betrieb）时，亦是官僚制支配结构的固有本土。虽然如此，卡理斯玛对于经济也绝非陌生。在原始的情况下，卡理斯玛的特质经常由一种对当时的需求满足而言相当重要的经济部门展现出来（虽然随着物质文化的进展，它的重要性渐减），亦即：狩猎。狩猎由类似于战争的方式组织起来，并且，直到很后来都还是被当作战争一般来处理（这我们在亚述国王的碑文里可以看到 [\[26\]](#)）。

不过，在特殊资本主义的经济领域里，也可发现卡理斯玛与日常生活的对立，只是，这次不是卡理斯玛与“家”的对立，而是与“经营”的互相对立。诸如亨利·威拉德（Henry Villard）[\[27\]](#)的行径，即与大规模掠夺资本主义（Beutekapitalismus）及经济的掠夺扈从团（Beutefolgschaft）的现象相类。他〔于1899年〕为了对北太平洋铁路公司的股票持有者在交易所里进行突袭，而组织了著名的“盲金”（blind pool）：他向大众邀集五千万镑的资金，而未告知目的何在，只是基于他的名声而未提供任何担保。诸如此类的掠夺资本主义，无论在“精神”上或是结构上，都与正规的大资本主义“经营”的理性管理完全不同。反之，这类现象和财政寄生的、殖民地剥削的巨大企业，以及自古以来即已存在的、杂有海盗行为与奴隶狩猎在内的“投机商业”（Gelegenheitshandel），极为类似。

想要理解那可称之为“资本主义精神”的双重性格，以及理解近代“职业地”（berufmässig）官僚化的、例行化的资本主义



(Alltagskapitalismus)，吾人必须学会在概念上区分这两种无处不相交错、本质却又不同的结构要素。

### 5. 卡理斯玛结构的社会特质

一个“纯粹”卡理斯玛的权威（就我们此处对此一语词的用法而言）之存在，意味着：它若是愈保持其纯粹性，它就愈不能被理解为一个一般所谓的“组织”，亦即：一种基于目的——手段原则的人群事物秩序。虽然如此，这绝非意指一种不成形的、无结构状态，而毋宁是指一种明确的社会结构形式：具备了人的组合，以及（切合于卡理斯玛担纲者之使命的）效用与物财的建置。〔卡理斯玛担纲者的〕个人助力者形成一个卡理斯玛的贵族层，这是由归依者当中被挑选出来的人所组成的一个小团体，其所根据的原则是：门徒关系、扈从的忠诚以及个人之卡理斯玛资格的有无。物财的供给，虽然是自愿性的、无规则可循的、非定期的，但其满足需求的程度，则被视为被支配者的良心义务，当然，亦视需求与给付能力而定。

卡理斯玛结构愈是具其纯粹性，扈从与门徒就愈少以俸禄、薪给或任何种类的报酬与赁贷的形式，以及头衔或位阶等级关系等，来获取其生计手段与社会地位。在物质上，只要是他们的生计别无其他方法加以保障，那么他们所依靠的是以权威主义的方式来加以管理的利用共同体，换言之，分享其首领所接收到的财货，无论其为表达敬意的赠品、掠夺品、或捐献，而分享的方式既无计算也无契约。以此，扈从们有权要求与首领同桌共食、得到他的扶持，以及从他那儿领取表彰名誉的赠礼。在精神上，他们可以分享那些被加在首领自己身上的社会的、宗教的、政治的尊荣与名誉。无论如何，只要是偏离了此种方式，卡理斯玛结构的“纯粹性”便会蒙上阴影，而步入另一种结构形式的管道。



## 6. 卡理斯玛共同体之“共产主义的”财货分配

因此，卡理斯玛与家共同体并列（但不同于家共同体）为共产主义在历史上第二个重要的代表 [28] ——此处，我们将共产主义理解为：在财货的消费上，缺乏“可计算性”；在财货的生产上，并不是为任何共同“账目”（Rechnung，就像在“社会主义”之下那样）而设的理性的生产组织。

此种意义上的共产主义，在历史上，要不是奠基于传统的，换言之，家父长制的基础上，就是奠定于卡理斯玛信念的非日常的基础上。前者为“家共产主义”，也唯有在这种情况下，共产主义是一种日常的现象；后者（若完全贯彻的话）要不是军事的掠夺共产主义（Lageund Beutkommunismus），就是修道院的爱的共产主义（有种种的变形及转为“慈善”或施舍的扭曲）。军事的掠夺共产主义，以其各种不同的贯彻纯度，在各时代的卡理斯玛战士组织里都可发现：从利古里亚海（Ligurian Sea）中的岛上的海盗国 [29]，到哈里发·乌玛（Khalifen Omar） [30] 统治下的伊斯兰教组织、基督教与日本佛教的军事教团。爱的共产主义以各种形式存在于所有宗教的精华里，延续于职业的神的信从者，换言之，修道士团的内部里，以及许多虔敬主义的特殊团体（例如拉巴迪，Labadie） [31] 和其他具有高涨宗教意识的特殊团体里都可发现到。

真正的英雄信念与神圣性的维持，在此种信念与神圣性的纯正代表看来，是和共产主义的基础之维持及对个人特别财产的欲求之消失联结在一起的。事实的确如此，因为，卡理斯玛是一种原则上非日常的、也因此必然是非经济的力量，一旦对于日常经济的关注占了优势，卡理斯玛的活动力便濒临危险，正如各处所发生的情况。其第一

个步骤是：“俸禄”，以被分派的“实物给予”来取代旧有的、从共同库存中提取的、共产主义的给养；此处〔卡理斯玛的日常化过〕正是俸禄的真正发源处。所有持具战士性格的国家——斯巴达即为典型——都保存着卡理斯玛的共产主义的残留，并试图防止英雄们免于因财产的顾虑、理性的营利和家族的考虑而来的“诱惑”——正和宗教和教团所做的一样。

古老的卡理斯玛原则的这种残留，与个人的经济关注——随着俸禄化而起，并持续不断地叩门而来——之间的调整，会采取各种非常不同的形式进行。不过，情形往往是：纯正的卡理斯玛支配无法抵挡住最终无止境地开放家庭的建立与经济营利的潮流，而于焉告终。唯有在战场的共同危难，或舍离世界的门徒团的爱的信念里，保持住这种共产主义，并且，也唯有这样的共产主义才能对抗日常的利害关怀，而保障卡理斯玛的纯粹性。

任何卡理斯玛都走在这条路上：从狂热的、感情性的、无经济关怀的生活，走向在物质关注的重压下慢慢窒息而死的道路——他存在的分分秒秒都不断加速地向死亡前进。

## 二、卡理斯玛权威的成立与变形

### 1. 卡理斯玛的日常化

卡理斯玛支配，在上述所谓“纯粹的”意味下，通常是产生于非常的状态下，包括外在的，特别是政治或经济的非常状态，或内在精神的，特别是宗教的非常状态；或者内在、外在一起的非常状态。它是由人群对于异常事态的集体兴奋，以及对英雄性（不问其内容为何）的归依而形成的。以此，我们便得到以下的结论：卡理斯玛——无论

其为先知预言的或其他什么内容——的信仰，正如归依者——卡理斯玛担纲者感觉自己是为他们而被派遣来——对卡理斯玛担纲者本身及其使命的信仰性归依，是无可纓其锐的、首尾一贯的、强而有力的；然而，原则上只不过是其在初生期是如此。

在卡理斯玛式领导下的团体提起一股越出日常生活循环的运动潮流，当此潮流再度往日常的轨道消退时，至少原则上纯粹的卡理斯玛支配便会遭受破坏，而转变、扭曲为“制度性的”；然后，要不是直截了当地被机制化，就是不知不觉地被其他完全不同的结构原则所剔除取代，或者和它们以各式各样的形式相混合交融。如此一来，卡理斯玛支配，事实上已与其他结构原则密不可分地结合在一起，而变成只是经验的历史图像里的一个成分；这种往往已面目模糊、难以辨识的变形，也唯有在理论的观察下才能解析得出来。

据此，“纯粹的”卡理斯玛支配在某种极为特殊的意味下是不稳定的，并且，其所有的变形都源自于一个（而且就是这么一个）原因：不仅支配者本身通常这么希望，其门徒也经常如此，最重要的是被卡理斯玛式支配着的归依者是这样憧憬：他们都渴望将卡理斯玛及被支配的卡理斯玛福气从一种个例的、昙花一现的、随机在非常时刻降临于非凡个人身上的恩宠，转变为一种日常的持久性拥有。不过，如此一来，其内在的结构性格便无可避免地要发生变化。战斗英雄的卡理斯玛扈从团可能转而成立一个国家，先知、艺术家、哲学家、伦理或科学的创新者等等的卡理斯玛共同体可能转变为一个教会、教派、学院或学派，一个追求文化理念、接受卡理斯玛领导的追随团体也可能变成一个政党或只是个新闻杂志的从业干部。以此，卡理斯玛的存在形式往往即被引渡为日常的条件与支配日常生活的力量——特别是经济的利害关系。其转捩点通常在于：卡理斯玛的扈从与门徒，起先成为有特权和支配者同桌共食的伙伴（如法兰克国王的“从士”trustis），

既而成为想要靠卡理斯玛运动维生的采邑保有者、祭司、国家官吏、政党党工、军官、秘书、编纂者、发生者、出版人等，或者变成雇员、教师或其他职业的利害关系人，或者俸禄保有者、家产制官职保有者等等。另一方面，卡理斯玛的被支配者则转化为规律地缴纳租税的“臣民”、有纳献义务的教会信徒、教派成员、政党党员、社团成员、依规则秩序而被强制服勤务且受选训练的士兵、或受法律约束的“国民”。尽管使徒警告说：“不得亵渎圣灵”<sup>[32]</sup>，但卡理斯玛的宣示依然无可避免地应其内容转化为教义、教条、理论、或行政规则、法条、或者僵化的传统。

在此过程中，根本上两相陌生且互相敌对的力量——换言之，卡理斯玛与传统——相互渗透的现象，尤其常见。就概念上而言，可以理解的是：这两者的力量都不是奠基于有计划的、目的取向的规则及对此种规则的认知上，而是奠基于对具体的个人权威之神圣性的信仰上，此一权威，无论其为特殊绝对的、或相对的，对被支配者——从小厮、客、到门徒、封臣——而言，却具有不容置疑的妥当性。此外，两者的力量也都奠基于对恭顺关系、恭顺义务的归依上，而此种关系义务总是带有某种宗教的神圣性。

同时，这两种支配结构的外在形式也往往神似到几乎被认同为一步的地步。战将与其扈从的食桌共同体，到底为“家产制”性格的，或为“卡理斯玛”性格的，从共同体的外形上难以辨认；判定的依据惟在激起共同体之活力的“精神”上，换言之，要根据支配者的地位奠基于何处而定：是奠定于被传统所圣化的权威上，或奠定于对英雄个人的信仰上。

两者之间的管道是流通的。卡理斯玛支配一旦丧失其个人性的基础，丧失它足以与日常的传统约束性区分开来的急遽感情性的信仰之性格，那么，它与传统的结合，虽说并非唯一的可能，但确实是最可

能如此，也多半不可避免的是如此，特别是在生活技术的理性化尚未发达的时代里。

由此种结合，卡理斯玛的本质似乎不免要被抛弃割舍；若就其非凡的革命性格而言，事实也正是如此。此种典型的、不断重复出现的发展之基本特征为：卡理斯玛被那些所有经济与社会权势的拥有者攫夺为利害关注的工具，用以正当化其本身的财产乃是源自于卡理斯玛的——因而即为神圣的——权威。以此，卡理斯玛，就其纯正的意味而言，已不再如其初生期时，与一切传统的或一切以“正当的”权利取得为基础的事物相对抗；和其革命的作用相反，卡理斯玛于此变成“既得权利”的法理根源。在此种与其本质不合的机能下，卡理斯玛现下成为日常（Alltag）的构成要素，因为，以此方式，它所满足的需求，正是普遍性的需求，特别是基于一种共同的理由（换言之，支配与继承的正当性）。

## 2. 领导者选拔（指定继承者）的问题

我们先前对官僚制、家父长制及封建制支配之日常权力的分析，只论及这些权力是以何种方式运作的问题。其中并未处理，在官僚制或家父长制的阶层等级中占有最高地位的权力拥有者本身，是根据何种标志而被选拔出来的问题。官僚制机构的首脑，照理说确实可以按照任何一种一般规范而晋升到他作为最高官员的地位。然而，毫不意外的，事情通常并非如此，至少，他并不是依照和位于他之下的官员同样的规范而晋升到最高位的。正是官僚制的纯粹类型，一个由被任命的官员所构成的层级组织，要求一种特别的当局（Instanz），此一当局的地位并非奠基于和其他官吏同样的“任命”（Anstellung）之上。家权力的拥有者，在父母亲子的小家庭里是自然而然产生的，在大家族里，一般而言是依据清楚分明的传统规矩而确定下来。不过，

家父长制的国家及采邑制的层级组织里，由谁来担任首长，就并非如此了了。

另一方面，卡理斯玛支配若想转化为一种持久的制度，其所面临的首要基本问题，也就是找寻先知、英雄、导师及政党首脑之后继者的问题。正是此一问题，无可避免地开始将卡理斯玛导入法理规则与传统的轨道。

首先，由于事关卡理斯玛，所以根本谈不上自由地“选举”后继者的问题，而唯有对要求继承的人之真正具有卡理斯玛的“承认”（Anerkennen）问题。因此，也就只能静待能够亲身证明自己的资格的后继者出现，或等候〔上天之〕地上代理人或先知的出现：佛陀的化身 [33] 与马赫迪（Mahdi） [34] 即为其特殊的例子。然而，这种新的化身往往没有，或者由于教义上的缘故，根本无从期待：就像基督、或者佛陀原来的情形。

从此种概念导出确实最为彻底结论的，唯有纯正的（南方的）佛教 [35]：佛陀的弟子，在他死后，仍保持为托钵僧团，只具有最低程度的一种组织或社会关系团体之形，并且，可能的话，维持一种无定形的随机共同体关系（Gelegenheitsvergemeinschaftung）的性格。举凡巴利圣典（Pâli-Texte） [36] 的古老规制被确实执行之处——常见之于印度与锡兰——不仅没有长老，也见不到个人与具体的僧院团体的固定联结。“教区”（Diözesen）只不过是方便划分地区的地理区域，在其中，僧侣们为少许共同的仪式聚集在一起，但没有任何“礼拜”（Kultus）。僧院的“执事”只限定于照管衣物及类似功能的少数人；僧侣个人和僧团本身之一无所有，以及靠喜舍（捐献与托钵）来满足需求，都在日常条件下尽可能地被贯彻。在集会时，席次及发言顺序的“优位”，只根据（当僧侣的）年数及教师对新进者的关系（后者作为其助手）。退出是随时都可以的，入团许可也只有一些极简单



的前提条件，包括：修业期、教师开列的品行证明及自由许可证明，以及最低限度的仪式。其中既没有真正的“教义”（Dogmatik），也没有职业性的教学与布道。宗教集会则除了最初数百年间的两次半神话的“宗教会议”（Konzilien）之外，就再也没有了。

僧团这种高度不定型的性格，对于佛教在印度的消失确实大有影响。无论如何，此种性格也唯有在纯粹的僧侣共同体（僧团）里，特别是个人的救赎也只靠个人自己才能得到的僧团里，才能保持住。因为，在其他任何的共同体里，这种〔个人自力获取救赎的〕态度与单只被动地期待新的〔救世主〕之出现的态度，自然会危害到卡理斯玛共同体的凝聚——其成员渴望的是一个肉身的、现世的支配者与领导人。

希冀卡理斯玛担纲者一直待在自己生活当中的这种渴望，一旦获得满足，便意味着往卡理斯玛的日常化方向跨出了重要的一步。不断更新的肉体化身造成卡理斯玛的“即事化”（Versachlichung）。以此，其接受召唤的担纲者被寻获的方式，必须是有系统地依据某些显现出卡理斯玛特征的标志，无论如何至少是根据某些“规则”，例如探求新的达赖喇嘛的方式，原则上和寻找阿庇斯圣牛（Apisstier）<sup>[37]</sup>的方式完全相同；或者，利用其他一些同样是规则性的、确定的手段来找寻。

手段之一，首先，是以下这种最容易浮现的信仰：相信卡理斯玛担纲者本身有资格指定他的继承人，或者，当他，就卡理斯玛的精神而言，像基督那样，只为一次而不再的化身时，有资格指定其地上的代表。在所有原初的卡理斯玛组织里——不论其为先知的组织，或为战士的组织——经由支配者本身来指定继承人或代理人，对于支配的连续性之保持而言，是一种相当合适的方式。不过，这当然意味着：

从基于卡理斯玛的、个人的固有权力之自由支配，往基于“元祖”（Quelle）的权威之“正当性”的方向，跨出一步。

除了众所周知的宗教例子之外，罗马的政务官的产生形式 [38]，换言之，政务官从有资格者当中指定自己之命令权的继承者，然后军队再聚集予以欢呼赞同，此种仪式中仍保持着卡理斯玛的特色——尽管为了限制官职势力，有官职任期的设定，以及基于市民军之正规手续的事前同意（“选择”）作为任命的前提条件等等。此外，在战时、非常时期之狄克推多（Diktator） [39] 的任命，由于所谓的是非凡的人物，因而长期以来即作为古老的、“纯粹的”任命类型之独特的遗制而留存下去。〔罗马的〕元首地位（Prinzipat），是由军队将战胜英雄欢呼赞同为“军司令官”（imperator）〔皇帝〕而产生的；他并非根据“主权法”（lex de imperio） [40] 而被任命为支配者，而毋宁只是其支配要求权被承认为正当。因此，在元首制最为典型的时期里，唯一“正当的”帝位继承办法，惟其为指定同僚或继承者（Kollegen-und Nachfolgerdesignation）。此种指定，通常不消说都披以养子的形式 [41]。此种命令权的习惯，反过来，当然影响到罗马的家权力，亦即，完全自由指定一名“继任者”——无论就家产（familia Pecuniaque）或就对神的关系而言，此一继任者都承袭了已故家长（Pater familias）的地位——的习惯。尽管养子的继承方式含带着卡理斯玛的世袭性之思想——再者，此一思想在真正的罗马军队王制（Heerkaisertum）里，并没有真正被承认为原理——元首制本身总是保持着官职的性格：只要在军队王制仍保持其罗马的性格的情况下，元首即为具有管辖权——有规制的、基于规章的、官僚制的管辖权——的官吏。使得元首制具有此种官职的性格的，是奥古斯都的功劳，他的改革，与或许曾出现在恺撒大帝 [42] 脑海里的希腊化王制思

想正好相反，而被其当代的人视为罗马之传统与自由的保存与复兴[43]。

### 3. 卡理斯玛的欢呼赞同

假如卡理斯玛担纲者本人并未指定继承，而又没有任何明显的外在持续标志——像肉体化身那样容易指认的标志——存在时，被支配者很容易就会抱着这样的想法：支配的参与者（clerici），即门徒与扈从，是最适合指认出有资格的继承者的人。况且，他们既然事实上全然握有权力手段，因此，将此一角色作为“权利”来扮演，对他们而言并不困难。当然，由于卡理斯玛的实效性及根源于被支配者的信仰，所以被支配者对于被指名的继承者的承认，是不可或缺的。事实上，被支配者的承认，才是真正具有决定性的。直到作为选举预备团体的选侯会议已确切限定其成员的时代[44]，一个实际重要的问题仍为：在选侯当中到底由谁来向聚集的军队提出选举提名；因为至少在原则上，他要有能力为其个人的候选者赢得欢呼赞同，而不管其他选侯的意思为何。

最亲切且最有力的扈从之指名，与被支配者的欢呼赞同，通常即为此继承者选任（Nachfolgerkreierung）模式的最终产物。在日常的家产制与封建制国家里，根源于卡理斯玛的这种扈从的指名权，表现为家产制显官与大封建家臣的“准选举权”（Vorwahlrecht）。就这点而言，日耳曼国王的选举是模仿教会的主教选举而来。新国王的“选举”，与教皇、主教、教士的选举完全相同，都是通过（1）门徒与扈从（选侯、枢机主教、教区教士、圣堂参事会、长老）指名，然后（2）人民的欢呼赞同，而进行完成的；因此，并非现代意味下的总统或议员“选举”，至少就其真正本质而言，两者是完全异质的；换言之，这是对于资格——并非因选举才产生的资格，而是前此已存在的

资格，亦即卡理斯玛——之存在的认识与承认。因此，反过来，被选举的人，作为卡理斯玛的担纲者，有权要求卡理斯玛之被承认。以此，原则上，根本就不可能是个多数决选举，因为，再怎样小的少数，在认识真正的卡理斯玛这点上，可能完全是对的，就像绝大多数也可能犯错一样。仅有一人是正确的人选；其他异议的选举人则犯下了谬误。教皇选举的所有规范，即致力于全体一致的达成，而国王的双重选任就和教会的分裂完全一样：都模糊了对受召命者的正确认识。原则上，这只有靠神判才能澄清，换言之，运用各种物理的或巫术的手段来确证个人斗争中的受命者，这在黑人部落（和其他地方）的王位企图者（尤其是兄弟间）的斗争中，成为一种制度。

当多数决的原则被贯彻时，少数派就有道义上的“义务”，要去服从那经由投票的结果所确证的法则，并且在事后加入多数派的行列。

一旦多数决原则确立，卡理斯玛的支配结构及其决定继承者的方式、当然就开始步入真正选举制的轨道。并非任何近代的人、任何民主制的支配者的选任方式都与卡理斯玛相乖隔。无论如何，所谓人民投票之支配的民主体制——法国恺撒制（Cäsarismus）的官方理论——在理念上即带有本质为卡理斯玛的特色，并且其拥护者的言论也正是都在强调此一特质。人民投票（Plebiszit）并不是“选举”，而是首度或再次（例如1870年的法国人民投票）<sup>[45]</sup> 承认谋位者之为一个具有个人资格的卡理斯玛支配者。伯里克利（Pericles）的民主制<sup>[46]</sup>——若依其创始者的理念，这是凭着精神与辩才的卡理斯玛的一种群众煽动家（Demagogue）的支配，光就其被选举为将军之一（而其他人则是用抽签的方式选出，如果迈尔〔Ed. Meyer〕的假设没错的话）<sup>[47]</sup> 这件事而论，即含带着独特的卡理斯玛性格。

举凡原本的卡理斯玛共同体走上选举支配者这条路之处，长久下去选举过程终究会受到规范的束缚。首先，随着卡理斯玛真正根源的

消失，传统的日常力量以及对传统之神圣性的信仰再度取得优势，因而唯有恪遵传统才能保证选举正确。接着，被支配者的欢呼赞同愈来愈隐退到圣职者、宫廷官吏或大封臣之准选举权——基于卡理斯玛原理而来的权力——的背后去，从而逐渐丧失其重要性；最后，产生出一个排外的寡头选举当局。像天主教教会及神圣罗马帝国，即是如此。事实上，同样的过程，发生在各处——举凡一群具实务经验的人握有提案权与准选举权之处。特别是在自古以来的大部分城市制度里，此种情形都转变成统治的大门阀具有事实上的互选权。在此方式下，一方面，支配者从化的支配地位上被拉下来，成为同侪者第一人（*Primus inter Pares*），诸如雅典、罗马、威尼斯的执政官（*Archon*, *Konsul*, *Doge*）<sup>[48]</sup>；另一方面，共同体则被排除于支配者选任的参与之外。现今，例如汉堡（Hamburg）的参议员选举的发展倾向中，我们发现到类似的现象。就形式观之，此种转变显然是通往寡头制最为常见的“合法的”路程。

#### 4. 向民主制的选举制度转化

不过，相反的情况也可能发生；被支配者的欢呼赞同发展成一种正规的“选举程序”（*Wahlverfahren*），一种根据规则制定的直接或间接的“选举权”，连同“地区别选举”或“比例选举”“选举等级”与“选举区”等等。至此之路是遥远的。若论及形式上占最高地位的支配者之选举，唯有美国走完这条道路：在美国，两大党党内的“提名”战，自然是选举事务中最为重要的部分之一。其他地方，最多也只不过到达国会“议员”的选举而已：这些议员则决定首相及其阁员的人选。

从卡理斯玛的欢呼赞同，到被支配者共同体直接进行真正的支配者选举，这个发展出现于各种最为不同的文化阶段当中，并且，此一过程之跨向理性的、从感情性的信仰中解放出来的每一步，都不自主



地在推动着这种转变。不过，也只有在西方，支配者选举慢慢地朝向代议制度（Repräsentativsystem）发展。

例如，在古代，比欧塔克（Boiotarch）<sup>[49]</sup>是其共同体的代表人（就像英国的“下议院”议员本来的身份），而不是个选举人。并且，不论何处，只要官员真的只是Demos的受委托者与代表人，而Demos之下又再被细分为许多级团体（像是阿提喀的民主制那样）<sup>[50]</sup>，那么，那儿所通行的毋宁是轮番制的原理（Turnusprinzip），而非真正的“代议”（Repräsentation）思想。当此一原则彻彻底底地被贯彻时，被选出来的人，在形式上（就像在直接民主制里那样），只不过是其选举人的代理者，因而也就是其公仆，而非其选任的“主子”。以此，在结构上，卡理斯玛的基础已完全被抛弃。不过，在具有庞大行政体的国度里，完全彻底地贯彻“直接”民主制原理的可能性通常是很小的。

## 5. 代议制里的卡理斯玛要素

基于纯技术性的因素，诸如情势的变化多端及始料未及的问题丛生，议员的“约束性”（imperativ）委任〔按：即将委任完全系缚于民意〕是无法完全实行的；议员的“罢免”（Abberufung）——通过其选举人的不信任投票——则从来很少被尝试；并且，通过“全民投票”（Referendum）来审验国会的决议，基本上意味着从根底强化一切坐守现状的非理性力量，因为，一般而言，全民投票在技术上会排除掉利益团体间的讨价还价与妥协。最后，不断增高的费用使得经常的选举不可能实行。欲使议员遵从民意的一切尝试，通常到头来只造成一个结果：进一步加强了政党组织对于议员的强势力量，因为唯有它们〔政党组织〕才有办法将“人民”（Volk）发动起来。不论是顾及议会体制之弹性的客观关怀（sachliche Interesse），还是人民代表与政党



党工的权力关怀（Machtinteresse），都汇集于一个方向上：致力使“人民代表”（Volksvertreter）成为其选举人所选任的“支配者”，而不是仆人。几乎所有的宪法都将这点制定出来：国会议员，和君主一样，不用为其投票负责〔亦即：自由决定其意向〕，并且，他〔代表全体国民的利益〕。

议员的实际权力可能相当不同。在法国，各个议员不仅是平时掌握一切官职之叙任权的上司，并且还是其选举区（在根本原意之下）的“支配者”；这说明法国对于比例代表制的抵抗，以及政党的中央集权并不存在。在美国，参议院优势当道〔抵挡了以上的势力〕，参议员也具有和法国议员类似的地位。在英国，尤其是德国，尽管两国基于彼此相当不同的原因，其各个议员本身与其说是其选区住民的支配者，倒不如说是他们的经济利益的代理人，并且，对于官职叙任的影响力，则掌握在有权势的政党领袖的手中。

至于选举机制（Wahlmechanismus）如何分配权力的问题，由于事关在历史制约之下的支配结构的种类，并且大半是视自主法则（亦即，技术上的因素）而定，所以我们在此无法继续加以探求。我们所关切的只是原则方面的问题。

任何“选举”都可以是光具有形式而没有实质的意义。像罗马帝政初期的民会（comitia）以及许多希腊和中古的城市里即是如此：一个寡头的圈子（Klub）或一个权力支配者，掌握着政治权力手段，并且实际地将候选的官职候补者指定为官员。甚至在形式上并非如此的地方，我们得注意，当史料里一般说到昔日——例如日耳曼人——之首领或其他掌权者通过共同体的“选举”时，这个字眼所表示的并非其现代的含义 [\[51\]](#)，而仅只是对某一候选人——事实上是被某些权威所指定的候选人，或者被一个或少数有资格的氏族所采用的候选人——的欢呼赞同。并且，有关支配者权力的投票，当其具有直接诉诸民意

的 (Plebiszitär)、因而也就是卡理斯玛的性格时，换言之，当其并非在数个候选者当中作选择，而只是对某一企求者的权力要求作承认时，这当然也就不是什么“选举”了。

通常的“选举”，原则上，只不过是若干候选者当中作个决定，而这些候选者是早就经过筛选、预定，才提供给选举人的。此种决定则是由选举骚动的竞技场上，通过个人的影响力与物质或精神方面的诉求来获致。从而，有关选举过程的规定，确实可称之为这场在形式上“和平的”斗争之游戏规则。候选人——那些被提供给选举人考虑者——的提名，原则上是在各政党内举行。因为，组织选战——为了赢得选票、因而也就是为了赢得官职叙任权之选战——的 [52]，并非选举权人散漫的社会活动，而是那些政党领袖和他们的扈从者。在美国，如今四年一次的选举所费，几乎可以抵得上一场殖民战争。在德国，选战的费用，对于所有没法运用廉价人力——诸如来自于教会的助理祭司、封建或官职的望族、别有受薪来源的工会职工或其他的秘书人员等——的政党而言，也在节节高升。

在此情况下，除了金钱的力量之外，“雄辩的卡理斯玛” (Charisma der Rede) 也发挥了威力。雄辩的威力本身并不一定要在特别的文化状态下才能发挥；印第安的酋长会议、非洲人的商议 (Palavers) [53] 也都认得它。在希腊的民主制里，雄辩之力经历了它最初的、在质方面的盛大开展，对于语言与思想的发展造成了深不可测的结果；不过，单就纯粹量的方面来看，近代民主制的选战以其“政坛演说” (stump speeches) 自然是比一切以往所见的要更胜一筹。群众效果越是被计及，并且，政党的官僚组织越是紧密，演说的内容也就越无关紧要。因为，只要情况并非单纯的阶级状况与其他经济利害——这必须加以理性地计算与处理——演说的效果纯粹是情绪性的，其意义无异于党派游行与庆典：换言之，只不过是要把其政党的力量

及其选战必赢的概念灌输给群众，并且，特别是说服群众，其政党领袖具有卡理斯玛资格。

既然所有的群众诉求都必然会具有“卡理斯玛的”特色，因而，政党及选举事务与日俱增的官僚化也有可能被迫去服侍于突然火热起来的卡理斯玛英雄崇拜。如此一来，便造成卡理斯玛的英雄性与政党“经营”的日常力量之间的冲突——就像罗斯福的选战 [54] 所显示的。

#### 6. 卡理斯玛、名门望族与官僚制的政党领导

所有政党，几乎毫无例外，都是以作为卡理斯玛的扈从群而起家的，不论此一扈从群为正当的或恺撒型的权力要求者，或是伯里克利型、克里昂（Cleon）型或拉萨尔（Lassalle）型的群众煽动家 [55]。当他们一旦走入永久组织的日常领域，便会变形为在“名门望族”（Honoratioren）领导下的构成体——到了十八世纪末，我们可以说，几乎都变成为贵族联盟（Adelsföderation）。这就是所有政党的一般命运。

在中世纪的意大利城市里，成为贵族（Nobili），往往是一种直接的“惩罚晋升”（Strafversetzung） [56]——因为，相当庞大的市民封臣阶层（Lehnbürgerschaft）几乎都属于皇帝党（Ghibellinen） [57]——意思等于官职就任资格与政治资格的剥夺。不过，即使是在“市民”（Popolani）支配的时代，由一个非贵族来取得领导的官职，也是绝无仅有的，尽管那儿市民一向必须支撑起政党的。当时，决定性的因素在于：政党——他们一贯直接诉诸暴力——的军事力量，要靠贵族——例如教皇党（Guelfen）就是根据明确的名簿——来提供。

休京诺派（Hugenotten） [58] 与天主教同盟（Liga） [59]，以及包括“圆颅党”（Roundheads） [60] 在内的英国诸政党，事实上存在于

法国大革命之前的一切政党，都显示出同样的典型过程：从为了一名或若干名英雄之故而打破阶级、身份限制的卡理斯玛昂扬期，发展到大半由贵族来领导的名门望族团体。连十九世纪的“市民的”（bürgerlich）政党，即使其中最为激进的也不例外，往往也都步上名门望族支配的轨道。因为唯有他们能够不计酬劳地掌管国家及政党。不过，除此之外，当然也是由于其身份的或经济的影响力之故。在乡间，一旦领主改变其所属政党，那么就像英国以及迟至〔十九世纪〕七十年代的东普鲁士那样，不仅是其家产制的臣民会理所当然地依附他，农民们也会追随他——除了革命的高张时期之外。在城市里，至少是在较小的城市里，除了市长，举凡法官、公证人、律师、牧师、教师等，也都扮演了同样类似的角色，此外，在劳动者被组织成一个阶级之前的工场主，也经常是如此，为何这些工场主在甚至不论其阶级状况的情况下，也相对的较不够资格来扮演此一角色，我们会在其他相关之处加以讨论 [\[61\]](#)。在德国，教师这个阶层，由于其职业的“身份”状态之故，成为所谓“市民的”政党之无价的选举要员，情形正如（一般而言）圣职者之成为权威主义政党之无酬的选举要员一样。在法国，律师一向是照应市民政党的，原因一半在于其技术上适于此种资格，一半在于其——大革命之时与之后的——身份状态。

法国大革命之时的各种制度，已显示出开始走向官僚制形式的若干根苗，只是寿命都短得不足以发展成确定的结构，一直要到十九世纪的最后十年，官僚制组织才在各处开始占上风。先前的摆荡——一方面是对卡理斯玛的服从，另一方则是对名门望族的服从——如今转变成官僚制的经营与卡理斯玛的政党领导者制之间的斗争。

当官僚化愈是进展，并且，与政党经营结合的直接间接的俸禄利益及其他机会愈是丰厚，那么政党经营就更确定会落入“专家”（Fachmann）的手中。这些专家可能直接就是政党官员，或者起初是

个——像美国的党老大（Boss）那样的——独立的企业家。他们之所以能掌握政党经营，原因在于：其有系统地与党羽、煽动家、执事者及其他不可缺的要员保持住人际关系，并且掌握了〔选举人〕名簿、档案、及一切操纵政党机器所必须的资料。以此，唯有把持住这样一套设备，才能够有效地影响政党的态度，并且，在必要的情况下，成功地与政党分离。正因为国会议员里克特（Rickert）掌握了党羽的名单，才使得〔德国国家自由党的〕“分离”（Sezession）成为可能；欧以根·里希特（Eugen Richter）与里克特之各自握有机制配备，则预示了自由主义党（Freisinnige Partei）的分裂；而“前国家自由党人”〔即“分离派”〕之设法攫取政党统制的资料，比起前面的那些是是非非来，才是真实的分离意图之真正严重的征兆 [\[62\]](#)。反过来，政党统合的一切尝试，失败于两个敌对机制在人事上之不可能统合的机会，要比失败于其客观主张的差异上来得大得多。德国的经验再次显示出这点。

在平时，这种或多或少是被首尾一贯地发展出来的官僚制机制，掌握了政党的态度——包括决定候选人这个具有决定重要性的问题。然而，即使像北美诸政党那样极为官僚化的构成体里，当民众的狂热高涨时期，卡理斯玛的领导类型还是一直不断有机会窜起的——一如〔前文所提的〕1912年罗斯福选战。如果“英雄”出现，他会通过全民投票的提名形式之指令，可能的话，通过将整个提名机制翻转过来的办法，致力打破政党技术专家的支配。任何这类的卡理斯玛高涨，自然是要遭遇职业政治家平时居支配地位之机制的抵抗，其中特别是组织政党领导与政党财政并维持政党机能顺利运行的党老大——候选人通常只不过是他的傀儡。因为，不只猎官者的物质利害取决于政党候选人的选择，政党赞助者——银行、承包商、托拉斯集团——的物质利益也深受此一人事问题的影响。自克拉苏（Crassus） [\[63\]](#) 时代以



来，那些大资本赞助者即作为一种典型人物，他们不时地提供某一卡理斯玛政党领袖财政支援，并期望自其选举胜利中，得到相应的国家契约、征税机会、独占权威或其他特权，特别是连本带利地取回他所预付的资金。

然而另一方面，正规的政党经营也得靠政党赞助者而活。政党的通常收入，来自于党员所缴的党费，以及（在美国）靠政党而得官职者可能从薪俸里扣缴的献金，很少够用。政党权势的直接经济剥削确实可以使其参与者致富，却不一定能使党库充实。为了宣传，党员的党费经常整个被取消，或者由党员自行斟酌，因而使得政党财政连形式上也落入大金主的支配之下。此时，正规的政党经营领导者与真正的专家——党老大或政党书记——唯有在确实将政党机器掌握在自己手中的情形下，才能够全然地指望大金主的财政支援。然而，任何卡理斯玛的高扬，都会在财政方面威胁到正规的经营。

因此，原本彼此斗争的党老大，或者彼此竞争的政党的其他领导者，会相互团结起来，为了共同的经济利益而扼杀卡理斯玛领袖的出现——后者将独立存在于正规的经营机制之外。一般而言，政党经营如此将卡理斯玛去势，是容易成功的；即使在实施直接诉诸民意的、卡理斯玛式的“总统预选制”（Presidential Primaries）<sup>[64]</sup>的美国，这一点也总是一再成真的。因为，专家经营的连续性，在战术上，最终是要比情绪性的英雄崇拜来得高明。唯有非比寻常的条件，才能帮卡理斯玛胜过经营。卡理斯玛与官僚制之间的那种独特关系，亦即，当第一次爱尔兰自治法案（die erste Home-rule-Vorlage）被提出之际，导致英国自由党分裂的那层关系，是众所周知的：格莱斯顿（Gladstone）以其非常个人的、对清教徒的理性主义而言是无法抵抗的卡理斯玛，迫使政党官僚大多数无条件地改变立场——尽管实质上极为激烈的反感及恶劣的选前征兆——站在他这一边，以此，造成张



伯伦（Chamberlain）所创设的机制之分裂，并因而导致选战的败北[65]。去年〔1912〕在美国也发生同样的事态。

理所当然，在一个政党内部，卡理斯玛对官僚制的斗争会具有怎样的机会，在这个问题上，政党的一般性格是有其意义的。相应于各种政党的性格：单纯为“无主义的”（gesinnungslos）政党，换言之，依据各个选战的机会来作成其纲领，并为此由猎官者来组成的扈从者政党（Gefolgsschaftspartei）；或者主要是纯身份制的名门望族政党或阶级政党；或者在理念上具有相当强度的“纲领”与“世界观”的政党（Programm und Weltanschauungspartei）；——以上的区分当然总是相对而言的——依此，卡理斯玛的机会大小是相当不同的。就某些方面而言，卡理斯玛的机会在上举第一例中是最大的。因为，在其他诸条件相同的情况下，在此种政党里，比起德国各政党——特别是自由主义的各政党——的小市民望族组织来，具有强烈个性的人往往较为容易获得必要的扈从者群。反之，德国自由主义的各政党，具有其单一明确的“纲领”与“世界观”，要它们去适应适时的煽动机会，无论如何总意味着一种灾难。不过，在这点上，我们也很难下什么结论。在任何情况里，政党技术的“固有法则性”（Eigengesetzlichkeit）与具体个案的经济与社会条件，都太紧密地交织在一起。

## 7. 卡理斯玛结构与共同体生活的持续性组织

如上述这些例子所显示的，卡理斯玛支配绝非仅存在于原始的发展阶段；不只如此，三个支配结构的基本类型也无法简单地——编入一个发展系列里，而是一起出现在彼此极为多样的结合里。不过，无论如何，随着制度性的持续组织之发展，卡理斯玛则节节后退，这是卡理斯玛的命运。

就吾人所能得知的共同体关系的起源状态里，任何的共同体行动（Gemeinschaftstaktion）——超越家计内部之传统的需求满足范围——都具有卡理斯玛的结构。原始人认为，一切从外部来限定其生活的影响力，皆为特殊灵力（Gewalt）的作用。这些灵力乃内在于事物与人类——不论其为有生命的、活的，或是无生命的、死的——并且赋予他们力量去为善或作恶。原始民族的整个概念结构，包括他们有关自然与动物的寓言，都是由此一前提假定出发。诸如玛那（mana）、奥伦达（orenda）<sup>[66]</sup>及类似的概念——其意义由民族学为我们说明——即表现出此种特殊的灵力；其“超自然性”全然在于它并不是每个人都可以获得的，而只附着在某些特定的担负者（人或物）上。巫术能力与英雄资质只不过是此种特殊灵力之特别重要的例子罢了。任何跨越日常轨道的事物都会释出卡理斯玛的灵力，并且，任何非凡的能力都会燃起卡理斯玛的信仰，然而此种信仰也会在日常里再度失去其意义。

平时，村落首长的权力是相当小的，几乎仅只于仲裁权与村落代表权。一般而言，共同体的成员确实并不认为自己本来就具有罢免他的权力；因为，首长的权力乃奠基于卡理斯玛，而非选举。不过，必要时人们会毫不犹豫地弃他不顾而移居他处。在日耳曼的部落里，也还出现以这种方式来拒国王——因其缺乏卡理斯玛资格——的现象。我们几乎可以说原始共同体的正常状态是一种无政府状态，只不过这种状态是受制于对现实习惯的遵守——无论是下意识如此，或者由于畏惧改革会带来不可知的结果之故。在正规的日常生活里，魔术师的社会影响力也同样是如此〔小〕的。

然而，一旦发生特别事故，诸如大规模的狩猎行动、因魔鬼的愤怒所引起的旱灾或其他威胁，尤其是军事的危机，都会使英雄或巫师的卡理斯玛立刻产生作用。狩猎与战争的卡理斯玛领袖总是与平日

的首长并列的一个特别人物——后者主要是具有经济的机能，以及一些裁判的功能。

当神灵与魔鬼的作用变成一种永久崇拜的对象时，卡理斯玛的先知与巫师就转变为教士。当战争状态成为长期性的，而迫使战事的领导在技术上要发展成有系统地训练与征召具有武装能力的人时，卡理斯玛的军事领袖就会转化成为国王。法兰克王国的国王官吏格拉夫（Graf）与沙卡巴罗（Sakebaro）<sup>[67]</sup>，原本为军事官与财政官；其他一切权限，特别是原先完全掌握在古来卡理斯玛的人民裁判官之手的司法权，是到后来才加上去的。与〔平时的〕首长相对比的——这些首长的主要功能，依不同的情况，有时是较为经济性的（为了共同经济之故，以及村落或市场共同体的经济统制之故），有时是较为巫术性的（宗教崇拜的或医术的），有时是较为司法性的（原本属仲裁官的）——战侯国制（Kriegsfürstentum）作为永久性的组织并且有持续性的机制之成立，意味着决定性的向前迈进一步，亦即，足以将之妥帖地和王制（Königtum）的概念及国家的概念联结在一起。

反之，按照尼采（Nietzsche）的想法，由于战胜部族在征服其他部族后，为了保持后者的从属与贡租义务，因而创设出长久性的机构，这才开始有了王制与国家<sup>[68]</sup>。这种看法毋宁是恣意独断的。因为，同样的分化，亦即，武装的、不负贡租义务的战士与无武装能力而负有贡租义务的非战士之间的分化——后者的从属形式并不必然是家产制的，并且往往大多是别种从属关系——非常容易在长期受到战争威胁的任何部族里发展起来。一个首长的扈从群体可以因此凝聚为一种军事的组合，并行使政治的支配权，即此便成立一个具有封建性格的贵族制。或者，首长也可能不断扩增他的雇佣扈从战士，起先是为了进行掠夺征讨，后来则为了支配自己的人民；这种例子也很多。

总之，正确的只是：普通的王制就此转化为永久组织的、具有支配机制以驯服非武装之权力服从的卡理斯玛战侯国制。

此种支配机制在本土外的征服地区发展得最为强固，因为支配阶层在那儿不断处于威胁之中。毫不意外的是：诺曼人的国家，特别是英国，是西方唯一具有真正集权的、行政技术高度发展的封建国家；阿拉伯、萨珊王朝与土耳其的战士国家也是同样的情形，在征服地区组织得最为严密。此外，在教权制权力的领域里，情形也完全相同。天主教教会之组织严密的集权制是在西方的传教地区发展出来的，并且，通过革命摧毁了具有历史的地方教会权力而完成此种集权制：教会，作为“战斗教会”（*ecclesiā militans*），创造出自己的技术机构。不过，如果我们将支配在制度上的持久性及持续性的支配机构之存在——不问其性格为官僚制的、家产制的、或是封建制的——视为决定性的特征，那么，国王的权力与高级教士的权力本身，即使没有征服与传教活动，也还是存在的。

#### 8. 卡理斯玛的“即事化”，家与氏族卡理斯玛，“氏族国家”，长子继承制

到目前为止，我们已考察了卡理斯玛日常化的各种可能结果，尽管尚未触及严格地与具体个人结合的性格，但此处我们要转而探讨某些现象，其共同的特征为：卡理斯玛的一种独特的即事化（*Versachlichung*）。

卡理斯玛，从一种独特的个人天生禀赋，有可能被转化为某种资格，此种资格或为（1）可让渡的，或为（2）可追求的，或为（3）不是附着在个人身上，而是联结在官职的拥有者或制度性的组织上，而不论所涉者何人。此时，吾人之所以还能称之为卡理斯玛，理由仅在于：这其中仍保持了某种特性，其为非凡的、并非任何人都能获得

的、在资质上比起卡理斯玛的被支配者要更卓越的；并且，正因为如此，卡理斯玛足以担当起社会功能，不过，卡理斯玛这种流入日常事物之中的形式，自然正意味着朝向长久组织的转化，亦即，卡理斯玛本质及其运作方式最为深刻的转化。

卡理斯玛之即事化最为人熟知的情况是：相信卡理斯玛可以经由血缘纽带来转移。这是最简单的方式，用以满足门徒、扈从及卡理斯玛的被支配者共同体对于卡理斯玛之永存的渴望。不过，某种真正的个人继承权的概念尚未包含在这里头，就像此种概念原来也根本不在家共同体的结构里一样。真正存在的并不是个人继承权的概念，而是作为财产保有者的永久家族共同体——而非世代变异的个体——之不朽的观念。所谓卡理斯玛的世袭性（Erblichkeit），原先所指的不过是：卡理斯玛是附着在一个家共同体或氏族上的，并且这是得自于无可争议的巫术性恩宠，因此卡理斯玛的担纲者也只能从这个家共同体或氏族中出现。此一观念本身是如此自然而然地产生，因而并无特别加以说明的必要。

某一家族，由于其受有如此的恩宠，因此被高举于其他家族之上；再者，对于此种特殊禀赋——并非以自然的办法所能取得的，因而也就是卡理斯玛的禀赋——的信仰，无论何处，皆为国王与贵族之权势的发展基础。因为，就像支配者的卡理斯玛是附在他的家族上一样，门徒与扈从的卡理斯玛也是附着在他们的家族上的。

从日本的卡理斯玛支配者神武天皇之家氏（uji）所分出的家族，所谓皇族（Kobetsu），即被视为永远受在特殊恩宠的家族，而保持优于其他家氏的地位；在皇族之外的其他家氏里，神族（Shinbetsu），亦即支配者之扈从的家氏——其中包括所谓和支配者一起迁入的外来氏族，以及被支配者编入扈从之中的古老土著氏族——则构成卡理斯玛的贵族 <sup>[69]</sup>，这些贵族一起分担行政功能。连（Muraji）与臣



(Omi) 这两个氏族占有最高的卡理斯玛地位。在这两个氏族里，和其他所有氏族一样，当家共同体分解之际，往往重复着同样的过程：氏族中的某一家，被视为大家〔即大氏〕<sup>[70]</sup>，特别是大连与大臣这两家，为其氏族之特殊卡理斯玛的担纲者，因此，这两家的家长即要求拥有在宫廷及政治共同体里占有相应地位的权利。

在此一〔卡理斯玛血缘关系的〕原则被完全贯彻之处，一切职业身份制的编列（直到最下层的手工业者也被包括在内），至少在理论上，无不奠基于同样的联结，亦即各特殊的卡理斯玛固着于特定的氏族上，氏族内的首长权固着于其具有卡理斯玛特权的（大）家上。国家的一切政治编排也同样是依照氏族别及其郎党（Anhang）与领土所有状态来完成。此乃纯粹“氏族国家”（Geschlechterstaat）的状态，我们必须将此类型严格地与其他各种类型区分开来，诸如采邑制国家、家产制国家及伴有世袭官制的官职国家（Amtsstaat）——尽管在历史现实里各种过度形态如此流动不定。这是因为：各个氏族之具有职务（Funktion）要求权的“正当性”根源，并不在于因财产对象或官职的授予而获致的个人忠诚关系，而在于各家独立地具有特殊的卡理斯玛。正如我们先前所提及的，由此种状态转移到采邑国家，最通常是由于支配者打算去除掉这些氏族权之“自主的正当性”，而代之以从他那儿得到的采邑正当性。

此种纯粹类型是否完全相应于历史现实，并非我们所在意的，光是以下两点，对我们而言即已足够，亦即：此一原则以或多或少发展的或退化的形式反复见之于各种极为不同的部族里；再者，其残余的影响也见之于古日耳曼及古希腊的社会结构中（例如雅典的埃提欧布塔登家 Eteobutaden 具有血缘特权，反之，阿克麦翁尼登家 Alkmaioniden 则因血腥之罪而失势）<sup>[71]</sup>。



进入历史时代后，家卡理斯玛与氏族卡理斯玛的原理一般而言实行得远为不彻底。无论是最原始的还是最高的文化阶段，都只认得政治支配者之家的卡理斯玛特权，可能的话，也仅止于为数有限的有力氏族。巫师、祈雨师、医师与祭司的卡理斯玛，只要不是与政治支配权合一而落入同一人之手的话，在原始的情况下，较不常被系缚于家卡理斯玛。直到正规的祭典发展起来时，才有机缘使某些特定的祭司职联结于贵族氏家的卡理斯玛血缘纽带。其后，此种联结频频发生，并且回过头来影响其他种种卡理斯玛的世袭性。随着生理的血缘纽带之逐渐被重视，神格化的过程——首先是祖先，最后及于支配者本身（如果此一进展未受阻碍的话）——往往就此展开。其结果有待我们于后文里再探讨 [72]。

然而，光是氏族的卡理斯玛本身，并不足以明确保证谁是受到个人的召唤而可成为继承者。为此，必须要有明确的继承顺位，而继承顺位的成立则必须基于对血缘之卡理斯玛意义的信仰，外加信仰长子地位（Erstgeburt）之具有特殊的卡理斯玛。因为其他一切的继承制度，包括常见于东方的长者继承制（Seniorat） [73]，常导致激烈的宫廷阴谋与宫廷革命；特别是在行一夫多妻制之处，除了支配者本身为了自己的子孙之故而铲除其他可能的王位继承者之外，妻妾们也会为其亲子的继承权而明争暗斗。在采邑制国家里，简明的长子继承制（Primogenitur）原则，通常首先是为了采邑拥有者而被发展出来；由于顾及采邑的给付能力，世袭化采邑的分割有加以限制的必要；尔后，此一原则才从采邑拥有者那儿，可以这么说，反射到采邑制的最高顶点〔国王〕。此即伴随着西方封建化之进展的实况 [74]。在家产制国家里，无论其为东方型，或为梅罗琳王朝型，长子继承制原则的妥当性就不稳定得多。

若无长子继承制原则，另外的选择则为：政治权力（一如家产制支配者的其他任何财产）之分割继承，或者按某种规律的程序来选拔继承者，诸如：神判（诸子间的决斗，常见之于原始的民族）、神谕签决（Losorakel，实际上是由祭司来选取，一如约西亚以来的犹太人所行的）<sup>[75]</sup>以及最后，卡理斯玛选任的正规方式，亦即，根据预选来选出合格者，再由扈从与人民来欢呼赞同。最后这种程序，比起前面几种来，含藏了更多双重选任与继承斗争的危险性。

不过，无论如何，以一夫一妻制作为唯一合法婚姻形式的支配，总是君主权力得以持续不断的最重要基础之一；比起东方的情况来，这实有利于西方的君主制；在东方，一想到迫在眼前或未来可能的王位交替，整个行政体系就几乎喘不过气来，而每一次的王位继承也总是致使国家制度颠覆的契机。

毕竟，对于支配体的存在与结构而言，对卡理斯玛之世袭性的信仰实属造成最大历史“偶然性”的种种条件之一；特别是当继承制的原则可能还得与他种继承者指定的形式相竞争。穆罕默德死时并未留下男性子嗣，而其扈从也未将哈里发的地位奠基于世袭性卡理斯玛，尔后在乌玛雅王朝时，哈里发的地位被直接按反神权政治的方式来发展<sup>[76]</sup>，以上种种事故都为伊斯兰教的结构带来最为深刻的后果；正因为对支配者资格的认定有重大歧异，什叶派（Schiitismus）——立足于阿里家的世袭性卡理斯玛，并因而肯定“教主”（Imâm，宗教领袖）之具有绝对无误的教义权威——才会如此尖锐地对立于正统的桑尼派（Sunnitismus）——奠基于传统与“伊什玛”（idschma，教会的一致意见consensus ecclesiae）<sup>[77]</sup>。将耶稣的家族及其家族在信徒团中原初的重要地位去除掉，显然是较为容易<sup>[78]</sup>。

日耳曼的卡罗琳王朝（Karolinger）及其后继的诸王族就在世袭性卡理斯玛几乎有力量将各公国所要求的共同决定权〔新国王选举权〕驱除时——死绝了，此一事实对于王权在日耳曼地区的衰落，极具重要意义——反之，在英国与法国，国王权势却被世袭性卡理斯玛所强化——而且比起亚历山大家族的命运来 [\[79\]](#)，恐怕更带来重大的历史后果。与此相反，前三个世纪的罗马皇帝里，凡是优秀适任的，几乎毫无例外是以养子的形式通过继承者指定的办法登上王位，而不是基于血缘纽带；因血缘纽带而登帝位的绝大部分皇帝，都使权力衰落。之所以有这两种正对反结果的缘故在于：关系到两种不同的政治权力结构，亦即，一方面是封建国家，另一方面是越来越官僚化统治的国家，其基础为：一支常备军及其军官扮演着决定性的角色。关于这点，此处不再加以详论。

对于卡理斯玛之血缘联系的信仰一旦建立之后，卡理斯玛的意义就会整个转变。某人若原先是要靠自己的功业来赢得贵族的资格，那么现在他只要靠着祖先的功业就足以被“正当化”。某人之成为罗马贵族的一员，并非因他本身就任一个足以取得贵族身份的官职，而是他的祖先已就任这样的官职，并且，以此种方式被界定的官职贵族即致力于独占这个圈子里的官职。

此一发展，亦即纯正的卡理斯玛之倒转成与本身正对反的事物，在各地都是以同样的模式进行。在纯正美国的（清教徒的）思考方式里，自力更生的人（selfmademan），换言之，自己的财富由自己“造成”的人，是被视为卡理斯玛的担纲者而受赞美的，单只作为“遗产继承人”则不被看在眼里；而今，此种心态已在我们眼前整个倒转，人们所重视的惟其出身——例如出身于皮尔葛林移民先祖（Pilgrim Fathers） [\[80\]](#)、波卡洪塔斯（Pocahontas） [\[81\]](#)、与克尼克波克（Knickerbocker） [\[82\]](#) 之家门——，或者身份——身属被接受为上流

社会的（相对而言）“旧”富豪的家族之一员。贵族名录之封闭、祖谱证明、只能勉强接受新富之家为“二流家族”（*gentes minores*）的态度，以及所有这类的现象，全都是努力使社会威望提高的产物，办法即为使之成为稀有物而独占之。独占行为的背后含藏着经济动机，除了对能直接或间接从中获利的国家地位〔即官职〕的独占，或对与当时国家权力相关的其他社会关系的独占之外，特别是对通婚权的独占：基于贵族身份，有优先的机会向富有的女继承人求婚，并增高自己的女儿被追求的身价。

### 9. 官职卡理斯玛

卡理斯玛的“即事化”，除了上述将卡理斯玛当作世袭财产来处理的方式之外，还有其他具有历史重要性的种种方式。首先，卡理斯玛可以用人为的、巫术的办法来转移，以取代血缘的传递，诸如：运用主教的神职授任以保全门徒的“继承”、依据教士的任命以取得不可去除的卡理斯玛资格、国王之加冕、涂油仪式的作用，以及在原始与文明民族里所运用的无数类似的方式，全都归诸此种转移模式。这类象征在多半的情况下会转变成只是个形式，实际上并不如往往与之结合的那个观念来得重要，此即：卡理斯玛联结于某一官职（*Amt*）之拥有——根据按手、涂油等——的观念。因为，由此观念，我们见到卡理斯玛之朝向独特的制度化变质（*institutionelle Wendung*）的过程，换言之，当卡理斯玛的、人格性的启示与英雄信仰被永久性的组织与传统所取代时，结果是卡理斯玛成为既有的社会结构体的一部分。

在早期基督教会里，罗马的主教（本来是和罗马的信徒团一起）拥有本质上为卡理斯玛性格的地位；罗马教会自相当早以来便取得特殊的权威 <sup>[83]</sup>，并且在对抗大希腊化的东方之知识的优越性——几乎

所有伟大的教会神父皆出自于此，教义的形式与所有全教会的宗教会议也都见之于此——时，一再不断地强调只要教会的统一性存在并且奠基于坚定的信仰——相信神不会让世界首都的教会出错，尽管其知识手段比起东方的教会来拙劣得多——下，自己具有这样的权威。此种权威不折不扣的正是一种卡理斯玛。这绝非意指一种首位权（Primat），亦即，现代意义上的明确“指导权威”（Lehramt），也绝非意指一种普遍的裁决权，亦即，一种上诉的机能，甚或一种普遍与地方权力相竞争的主教职权。因为，这些概念在当时根本尚未发展。况且，这种卡理斯玛，就像任何卡理斯玛一样，起初也是被视为一种不稳定的天赋资质：至少，曾有一名罗马主教被宗教会议宣告逐出教会。不过，整体而言，此种卡理斯玛被确信是神对于教会的许诺。即使教皇英诺森三世在其权势最兴隆之时<sup>[84]</sup>，也未要求得更多，亦即高于对此种许诺之相当一般的、内容模糊的信仰；并且，一直要到经过法学上之官僚化与知性化的近世教会，才将之转化为一种官职卡理斯玛，并且将职务（“ex cathedra”，圣座）与私人区分开来（此种区分乃任何官僚制的特征）<sup>[85]</sup>。

官职卡理斯玛——信仰某一社会制度受有特殊的恩宠——绝非只是教会的固有现象，更非只是原始状态的固有现象。在现代的条件下，吾人在权力服从者对国家权力的内在关系中，也找到它具有重要政治意义的表现。因为，此种关系，相应于其对官职卡理斯玛之善意或敌意，可有极大的差异。清教主义（Puritanismus）对一切被造物之特别的缺乏敬意，以及其拒斥一切被造物神化的态度，去除了其支配领域里对地上掌权者一切的卡理斯玛敬畏关系；由此种内在的立场出发：一切职务的执行只不过是件工作，和其他事务的处理没什么两样，支配者及其官员和其他人一样都是罪人（这是库伊贝尔Kuyper所彻底强调的）<sup>[86]</sup>，也不比其他人有智慧。通过神之不可测知的意



旨，正是他们（而不是别人）恰好落在这些位置上，并因而被赋予权力去制定法律与命令、执行判决与处分。凡是带有永劫不复（Verwerfung）标记的人，当然应该被远斥于教会官职之外；不过，在国家机制里，此种原则不但不可行，而且也是多余的。只要世俗的权力拥有者不直接地违背良心或侵犯神的尊荣，人们是会甘心臣服的，因为，任何的改变也只意味着其他同样有罪的、甚或同权愚蠢的人来取代他们的位置罢了。不过，由于他们仅是人为机制——由人所制作的、服务于人之目的的机制——的一部分，因而并没有任何约束内心的权威。官职乃因切实的必要性而存在，它既不在其拥有者之上或之下，也不会投递给他任何的光环——像一般德国人心里所认为的那样：拥有“皇家的官职法庭”（Königliche Amtsgericht）。这种具有自然主义的合理性的内在态度<sup>[87]</sup>与对国家的内在立场——根据情况而定，可以是非常保守的、也可以是非常革命性的力量，事实上两者皆已发生作用——是受到清教主义影响的世界里、产生出许多重要特色的一个基本条件。

像一般的德国人那样，对官职、对于被认为是某种超人格性的当局及其光环，所抱持的是另一种根本完全不同的态度，这确实部分是由于受到路德派的宗教性那种全然具体的特质所制约的结果，不过，这也相应于一种相当一般性的类型，亦即：以“神所意属的权威”（gottgewollte Obrigkeit）之官职卡理斯玛来修饰权力；在此根基上所生长出来的那种纯粹感情性的国家形而上学，对政治造成深远后果。

与清教徒之排斥官职卡理斯玛相对比的，是主张教士之不可磨灭的印记（character indelebilis）、与严格划分官职卡理斯玛与个人价值的天主教理论。此一理论是卡理斯玛之即事化与转化的最激烈形式，换言之，将纯粹个人的、通过个人的确证而坐实的卡理斯玛召命



转化为某种资格，此种具卡理斯玛能力的资格牢不可破地附着于任何一个通过巫术行为而被采纳为官职层级制之一员的人身上，并且圣化官职机制（Amtsmechanismus）、而无视于其担纲者的个人价值为何。这种卡理斯玛的即事化是将一个教权制的机构种植到一个眼前密布巫术力量的世界里的的手段。唯有当教士个人可能受到绝对的斥责而又不因此使其卡理斯玛资格受到置疑之时，教会的官僚化才有可能；并且唯有如此才能保障教会的制度性（Anstaltscharakter）——就其卡理斯玛的价值而言——立于所有个人的偶然性之外。正因为尚未市民化的人们还没有对地上世界甚或超尘世的世界采取道德化的观点，并且不认为神是善的，而只是有力量的，巫术力量则可以发生在所有动物的、人类的及超人类的存在里，这种将人与事划分开来的方式与广为人知的种种观念完全一致；教会只不过是深思熟虑的手法使之服事于一个伟大的结构理念，亦即官僚化。

#### 10. 卡理斯玛王制 <sup>[88]</sup>

在各种制度的卡理斯玛的正当化中，特别具有历史重要性的个案是即政治的卡理斯玛的正当化，亦即：王制（Königtum）的发展。

无论何处，国王原先都是个战将。王制出自于卡理斯玛的英雄性。在文明的民族的历史上所见的王制，并不是“政治的”支配（就其发展史而言）之最古老的形式。所谓“政治的”支配所指的是超出家权力而与家权力在原理上有所区别的权力，因为政治权力并不是以指导人对自然的和平斗争为其首要任务，而主要是在于指导某一人类共同体对另一个共同体的暴力斗争。

王制的先驱者是所有各类的卡理斯玛形式——足以克服非比寻常的外部与内部危机，或者担保非常事业的成功——的担纲者；这些昔日的首领尚具双重性格：一方面是家族或氏族的家父长，另一方面又

是狩猎与战争的卡理斯玛领导者、巫师、祈雨师、巫医（亦即祭司兼医师）以及最后，仲裁长官。这些卡理斯玛的机能，尽管并非总是，但经常是分裂为各有其担纲者种种特殊的卡理斯玛。比较常见的是：出身于家权力而主要担当起经济功能的平时首领（氏族长）之外，别有狩猎与战争的领袖存在的现象。后者之取得资格的方式和前者不同，他们是率领了自愿的扈从成功地完成了以胜利和战利品为目标的远征，从而证实了自己的英雄性。（在亚述的国王碑文里，即列举了战利品的记录，除了被砍杀的敌人数目，以及剥下他们的皮来覆盖被征服地的都市城墙上的范围有多大之外，尚有狩猎品及为建筑的目的而被砍下的黎巴嫩杉等品目）。以此，卡理斯玛地位的取得，不但与在氏族和家共同体中的地位无关，并且根本也无关乎任何的规则。卡理斯玛与日常（Alltag）之间的这种二元性，经常见之于印第安人（例如易洛魁Iroquois联盟）<sup>[89]</sup>，以及非洲等地。

凡是没有战争与大型动物狩猎之处，也就没有卡理斯玛领袖；为了避免常见的混淆，此处我们要将之与平时的首领区分开来，而称之为“侯”（Fürst）。就此而言，特别是在自然威胁（尤其是旱魃与疾疫）经常发生之时，一个卡理斯玛的巫师即可能握有本质上相同的权力，换言之，一名“祭司侯主”（Priesterfürst）。战侯（Kriegsfürst）的卡理斯玛是不稳定的，这要视其确证以及人们对它的需求而定；当战争成为长期状态时，战侯的卡理斯玛则转变成常态的现象。至于人们是否认为将外族及被征服者编入、统合于自己的部族共同体时就算是王制与王制国家的开始，这只是个用语上的问题。以我们的目的而言，“国家”一词，仅适用于非常狭窄的限定之下。

可以确定的是：战侯作为一种常态现象的存在，并非取决于一个部族对另一个被征服部族的支配，以及个人奴隶的存在，而是取决于长期的战争状态以及相应于此种战争状态的一个广泛组织的存在。另

一方面，也可说是：唯有当国王的职业战士所组成的扈从团支配了劳动与纳租的群众时，王制往往才开展成一种正规的国王行政；而对异族的武力征服，则并非发展之绝对不可欠缺的中间项。因为，卡理斯玛的战争扈从发展成一个支配的种性（Kaste）所造成的内部阶级分殊，具有（和征服异族）完全相同的社会分化效果。不过，无论如何，一旦支配稳定下来时，侯王权势及其利害相关者（侯王的扈从）即致力于寻求“正当性”（Legitimität），换言之，寻求受卡理斯玛召命的支配者之标志 [\[90\]](#)。

## 11. 卡理斯玛教育

卡理斯玛能力一旦转变成一种可以用任何手段——最初是纯巫术性的手段——来转移的即事性资质，这就开始步入从天赋资质——可以被试验与确证，却无法传递与追求的资质——转化为原则上可以学习获得之资质的道路。即此，卡理斯玛资质可以变成教育的对象。尽管此种教育（至少起初）并非理性的、经验的教导，因为英雄性与巫术能力原先被认为是无法传授的，唯有当其为潜在的能力时，才可能通过整体人格的重生（Wiedergeburt）而被唤醒。因此，重生、因重生而具有的卡理斯玛能力的开展、具有卡理斯玛资格者的试练、确证与选拔，即为卡理斯玛教育的真正意旨所在。〔其要素包括：〕与平时的环境及来自家庭自然联系的所有影响隔离（在原始民族里，壮丁 Epheben 直接移居到森林去）；总之，往往是加入一个特别的教育团体；整个生活样式的变革；禁欲；各种极为不同的肉体与精神修炼以唤醒卡理斯玛能力、达到忘我与重生；通过精神的冲击、肉体的折磨与损毁，不断地测试卡理斯玛之完备所达到的阶段（割礼原先可能就是这类禁欲手段的一部分）；最后，受试合格者依等级仪式加入被确证为卡理斯玛担纲者的圈子里。

卡理斯玛教育与专门教育之间的歧异，在一定的限度内，当然不是固定不易的。任何卡理斯玛教育都包含有某种专门教育的部分，这要视受教者是要被教育成战争英雄、医药师、祈雨师、祓魔师、祭司或律法哲人而定。基于威信与独占之故而总是被据之为密传（Geheimlehre）的这些经验的、专门的要素，换言之，教说（Lehre），随着职业的分化与专门知识的扩大，不断地在量方面有所增加，在理性的素质方面也有所提高；直到最后，在一个本质上是专门训练的世界里，唯有宿舍与学生生活中那种为人熟知的高校生徒的现象，还作为昔日为唤醒与试验卡理斯玛能力的禁欲手段之残渣（caput mortuum）留存下来。

不过，纯正的卡理斯玛教育与应官僚制之要求的特殊专业训练，正好极端相反。位于两者之间的，换言之，针对卡理斯玛重生的教育与针对官僚制专业知识的理性教育之间的，是以“陶冶”（Kultivierung）——就我们前述对此字的定义而言：内在与外在生活态度（Lebensführung）的变革——为目的的所有教育类型。这类教育只保留了一些卡理斯玛教育原初的、非理性手段的残渣，并且，其最重要的个案，向来是训练战士与教士——原来主要是一种具卡理斯玛资格者的选拔。凡是没能通过战士教育的英雄试练者，是为“女人”（Weib），就像没法由巫术来唤醒的人是为“俗人”（Laie）一样。依吾人所熟知的模式，资格条件会因扈从们的利益所在而被努力地维持与强化：扈从会迫使支配者，只让那些通过同样试练的人来分享威信与支配的物质利益。

原初具有卡理斯玛性格的教育，有可能在此种变革发展的过程当中，转变成一种形式上国家的或教会的制度，或者，也可听任成为团结于一个行会（Zunft）<sup>[91]</sup>之下的利害关系者的、形式自由的创发。至于实际的发展路径，则取决于种种极为不同的状况，特别是取决于

各个相互竞争的卡理斯玛势力之间的权力关系。此一决定要素，对于以下这个问题特别真实，亦即：军事的骑士教育，或是教士的教育，在一个共同体内部，取得普遍意义到什么程度？

正是圣职教育的精神主义（der Spiritualismus der geistlichen Erziehung），与骑士教育相反，使教士教育容易转化为理性的教育。教士、祈雨师、医药师、萨满（Schamanen）、得未使（Derwisch）、修道僧、圣歌者与舞者、书记、律法通哲以及骑士与战士的养成教育，虽然采取各式各样的形式，但是究极言之，往往具有相同的本质。所不同者，仅在于这些不同的教育共同体在彼此间所具有的影响力。此种影响力不仅取决于（后面会论及的）世俗权力（Imperium）与教权制权力（Sacerdotium）之间相互的权力关系，主要更取决于军事勤务——作为因此种勤务而具特权之阶层的义务——成为某种社会荣耀的程度。唯有当军事勤务被视为一种社会荣耀之时，军权主义才会（也往往）发展出自己独特的教育；相反的，特殊圣职教育的发展，通常是支配——最先是宗教的支配——之官僚化的一个函数。

希腊的壮丁制（Ephebie）<sup>[92]</sup>——对希腊文化而言具有重要意义的、人格之体育—艺术陶冶的一个要项——只不过是见之于全世界的军事教育现象的一个特殊案例。其要素特别是：成年礼（Jünglingsweihe）的准备，亦即，准备重生成为英雄；纳入男子结社（Männerbund）与共同的战士居所——一种原始的兵营，也是男子集会所（Männerhaus）的起源；舒兹（Heinrich Schurtz）即乐此不疲地到处探寻追索此种集会所的存在<sup>[93]</sup>。此种军事教育为俗人教育（Laienerziehung），亦即，由战士氏族所支配的教育。当政治共同体的成员主要不再是个战士，而战争状态也不再是邻近的政治团体间的长期状态时，此种制度往往就会崩解。



另一方面，广泛的圣职化教育〔按即：教育广泛地落入圣职者之手〕，可举古埃及为例：在典型官僚制的埃及国家制度里，至少官吏与书记的养成是由教士阶层所配的。东方其他大部分的民族里，情形也是如此：教士阶层支配着官吏教育（也就是一般所谓的教育），因为唯有他们发展出一套理性的教育系统，满足国家所需要的官吏，换言之，精通书法与受过理性思考训练的官吏。西方中古时期通过教会与修道院——作为各式各样的理性教导的代理者——的教育，同样也具有非凡的意义。

不过，在纯官僚制的埃及国家制度里，并没有足以阻挡圣职化教育的抗衡势力存在；在其他的东方家产制国家里，也未发展出特殊的骑士教育——由于缺乏相对应的身份制基础之故；最后，完全非政治化的以色列人，全靠会堂（Synagoge）<sup>[94]</sup>与拉比制（Rabbinentum）而集结在一起，发展出严格的圣职者教育的一个主要类型。然而，西方的中世纪时期则与此相反，由于支配阶层的封建性格与身份制性格，教士—理性的教育与骑士教育彼此并存、对抗与共生，而赋予西方的中世纪人们与西方各大学其特殊的性格。

在希腊城邦与罗马，不仅没有国家机制，也没有教士的官僚机制来创造出圣职者的教育制度。荷马（Homer），一个对神最无敬意的世俗贵族社会所产的文学作品，不但成为文学教育不可或缺的材料，并且还占有最高的地位——这就是为什么柏拉图会憎恨他的缘故——从而阻碍了宗教力量的一切的神学理性化，这只有部分是历史的偶然性使然；决定性的要点在于：一个特殊圣职者的教育体系根本付之阙如。

最后，在中国，儒教的理性主义的独特性格、其习律主义（Konventionalismus）、其被采纳为教育的基础，条件在于：世俗的家产官僚阶层之官僚主义的理性化，以及封建势力的缺乏。



## 12. 卡理斯玛的追求之金权政治化

任何教育类型，包括培养巫术性卡理斯玛的教育与作为英雄性的教育，都有可能成为公会成员之小圈子的事，并以此而发展出教士的秘密结社，或上流社会的贵族俱乐部。这其中存在着各种可能想得到的阶段，从政治或巫术的行会（Zunft）——这在西非特别是被组织成秘密团体——之条理井然的支配，到此种行会之随机的掠夺。并且，所有朝着行会与俱乐部发展的那些共同体——无论其原先是由战士的扈从团发展出来，或是由所有通过试练拥有武装能力的男子所组成的团体发展出来的——具有共同的倾向，亦即：越来越以纯粹经济的资格来取代卡理斯玛资格。

对一个年轻人来说，接受卡理斯玛教育——既耗时费日，在经济上又没有直接的获益——的前提条件在于：他的劳动力对于家计而言并非不可或缺的；然而此种条件则随着经济劳动之集约度的逐渐增加而越来越少有。非但如此，卡理斯玛教育逐渐被富裕者所独占的情形，也更进而被人为地强化。随着原初的巫术或军事功能的崩解，纯粹的经济层面则不断地更加强其势力。发展到最后阶段，例如在印尼，人们轻易地就可买得他们在政治“俱乐部”（Klub）的各不同等级里的地位；在原始的情况下，或许摆出一场豪华的飨宴就够了。卡理斯玛的支配阶层之转化为纯金权政治的支配阶层则特别另外是原始民族的典型现象——一旦军事的或巫术的卡理斯玛失去其实际的意义，情形通常是如此。

如此一来，确实并不必然是财产本身使人成为贵族，而是生活方式——不过也只有财产使之可能。中世纪里，所谓的骑士生活，特别指的是：拥有开放给客人的屋子。在许多民族里，只消大开宴席，便可取得被称为首领的头衔，并且也用同样的方法来维持住此等头衔；

这种“贵族伴随义务”（noblesse oblige）的方式，无论在什么时代，很容易就导致那些向自己课税的望族（Notabeln）贫穷破落。

### 13. 现存秩序之卡理斯玛的正当化

当支配被冻结到永久组织上时，作为创造力的卡理斯玛即此退却，并且只有在选举或类似的机会里显现于短命的、其作用无法预测的群众情绪中。虽然如此，卡理斯玛——尽管其意义已大为不同——仍然是社会结构的一个极为重要的因素。

此处，我们必须回到前面所提及的〔按即：本章第二节开头〕引起卡理斯玛之日常化的主要因素，亦即经济动机：通过现存的政治、社会与经济秩序而位居特权地位的阶层，寻求“正当化”他们的社会与经济地位，换言之，寻求将此种地位由纯粹现实的势力关系状态转化为一种既得权力的秩序，并使之神圣化。此种利害关怀构成了保持卡理斯玛要素——在支配结构里，以即事化的形式存在的卡理斯玛要素——的最强烈动机。可是真正的卡理斯玛，既非奠基于制定秩序或传统秩序，也非奠基于既得权力，而是以个人的英雄性或个人的启示之正当性为其根基，因此即与上述动机全然相对立。不过，正由于卡理斯玛之具有超日常的、超自然的、神圣的性质，在其日常化后，对于卡理斯玛英雄的后继者而言，正好成为正当取得支配者权力的适当根源，并且也有利于所有那些依存于此一支配者权力——其权力与财产皆受此一支配者权力所保障——的人。然则，能够表现出支配者之卡理斯玛正当性的形式是多样的，这要视与超自然的力量——此种正当性基础之所在——保持何种关系而定。

如果支配者本身的正当性并非靠着世袭性卡理斯玛（依循明确的规则）而确定不移时，那么他就有必要靠其他的卡理斯玛力量来正当化，一般而言，能够扮演此一角色的，惟其为教权制的力量。同样

的，对那些本身作为神的化身，因而拥有最高“固有卡理斯玛”（Eigencharisma）的支配者而言，所需也正是如此。只要支配者本身并非由自己的功业来确证其卡理斯玛时，那么其拥有卡理斯玛的宣称，就必须由职业的事神专家来认定。正因为如此，那些神所化身的君主即被最切近于其正当性之物质的与理念的利害关系者——宫廷官吏与教士——置于其独特的隔离过程中，而可能达到被永久幽禁于宫中，甚至成年之时即被杀害的地步——为的是此一神君不至于以其言行损及神性，或使自己脱身于此种监护。不过，由于卡理斯玛支配者对于被支配者（按纯正的观念）实在负有重大责任，故而也强烈地造成有必要对他加以监督的实际取径。

这类支配者，例如现今 <sup>[95]</sup> 东方的哈里发、苏丹、沙皇（Schah <sup>[96]</sup>）等，正由于其崇高的卡理斯玛资质，故而迫切需要有这么一个人来代他为统治行为——特别是失败的或不得人望的施为——负起责任，此即所有这些帝国里，“大宰相”（Grosswesir）之所以具有传统的特殊地位的基本缘故。在最近这个世代里，波斯曾试图废去大宰相一职，以使皇帝亲政下的官僚制专家内阁得以成立，不过还是失败了，其原因在于：在此种措施下，波斯皇帝个人要为所有的人民疾苦与行政上的失败负起行政首脑的责任，这不仅严重危及他本人，也不断地严重伤害到对“卡理斯玛的”正当性的信仰。因此，为了有人担当责任以掩护皇帝及其卡理斯玛，大宰相一职不得不重新恢复设置。

这就是西方，特别是议会制国家里，相当于责任内阁首长地位的东方对照版。在西方，所谓“国王并不君临统治”（le roi règne, mais ne gouverne pas），以及，国王为其地位之尊严起见，“不得未披大臣衣饰即现身”的理论；更进一步：同理，国王应该完全避免干涉在官僚制专家管理下的一般行政事务，而将之委诸居于阁臣之位的政党领导者；以上种种皆完全对应于被神格化的家产制支配者之受娴熟传统

或仪式的专家——教士、宫廷官吏、大臣——所隔离的现象。所有这些现象的造成，固然是由于宫廷官吏或政党领导者及其扈从的利益之所在，同样也是由于卡理斯玛的社会学本质所使然。

议会制的国王，尽管没有权力，还是被保留下来，其原因特别在于：光是因为他的存在，以及权力因此“以他的名”而被行使，既存的社会与财产秩序的正当性即因他的卡理斯玛而受到保障，并且，现存秩序的所有利害关系者也必须戒惧，国王若被排除，结果是对此一秩序之“正当”（Rechtmäßigkeit）的信仰产生动摇。

各个优胜政党的统治行为之“正当化”（Legitimierung）——成为“正当的”（rechtmäßig）行为——的功能，也可能在纯粹形式上的依照明确规范而被选举出来的总统担当起来，只不过，议会制的君主还具有一种被选任的总统所无法担当的功能，亦即：由于他终究是占有国家里的最高地位，因而在形式上限制住从政者的权力争逐。此种本质上消极的功能，换言之，光只靠着这样的（基于明确规则的）君王的存在而具有的功能，若纯就政治观之，实际上恐怕是最重要的一种。更正面地说，此种功能，在其最典型的案例里，意味着：君王可以靠着卓越的个人能力与社会影响力而真正积极地参与政治权力（此即：影响力的王国，Kingdom of influence），而不是靠着权力规则（位权的王国，Kingdom of prerogative）。正如最近的事例与人物所显示的[\[97\]](#)，尽管“议会的支配”强劲，君主还是可以在实际上发挥出这样的影响力。在英国，“议会制的”君主制意指：一种选择淘汰，只让具备政治家资格的君主得以发挥现实权力。因为国王可能会因内政或外交上的失误或因提出与其个人禀赋或威望不符的要求而失去宝座。就此而言，英国的议会君主制，比起欧陆的君主制来，是更纯正“卡理斯玛的”形态；后来不论其君主为蠢材或政治天才，光只因其具有继承权，就一律承认其作为支配者的要求。

### 三、支配形态的纪律化与即事化

#### 1. 纪律的意义

当卡理斯玛流入共同体行动的永久组织之后，面对着渐增的传统力量与理性的结合体关系的力量，其势力往往减退，这就是它的命运。整体观之，卡理斯玛的消亡意味着：个体行为之作用力的衰退。致使个体行为的重要性减退的力量当中，最无可抗拒者为合理性的纪律（die rationale Disziplin），它不只根除个人性的卡理斯玛，连基于身份荣誉的阶层等级也加以清除，或者至少是使之合理性地变形。

在内容上，所谓纪律，所指无它，是即：所受命令被彻底理性化地执行，换言之，计划周全地、事前整备地、精确地、无条件地排除一切个人评论地执行所受命令，并且，一切内在的志向始终完全贯注于此一目标。除此，另一标志为：受命行为的划一性。纪律之发挥其特殊的作用，是基于其具有作为一个群众组织（Massengebilde）之共同体行为的性质。此处〔群众组织〕，服从者绝无必要是被纠合于某一处、同时地服从，或者在数量上特别庞大。具有决定性的是：多数人的服从被合理地齐一化。

纪律本身决非敌对于卡理斯玛与身份荣誉。相反的，想要支配庞大地域或组织的身份团体，例如威尼斯的议会贵族阶层、斯巴达人、巴拉圭的耶稣会士、或者有其君侯为首的近代军官团，唯有以其内部非常严格的纪律为手段，方能保持住其对被支配者之确实、有效的优势；同样地，被支配者之“盲目的”服从，也唯有靠教育，训练他们服属于此一（并且别此无他）纪律之下，方能达成。以此，身份团体往往仅是为了确保纪律之故，而使得其坚持身份威望与身份生活样式之培养与规格化的态度，转变成相当有意识的、合理性的意欲政策（Gewolltes），并且，此一意欲政策又对上述〔身份〕共同体影响所

及的整体文化内容，产生反作用（关系此种反作用，此处不予讨论）。同样地，卡理斯玛英雄也可以利用“纪律”，并且，他也必须如此，如果他想要扩张其支配范围的话：拿破仑即为法国创造出纪律严明的组织，至今仍然有效。

一般所称的“纪律”，与特殊言之，其最合理性的子嗣——官僚制——一样，都是“即事的”；它断然地以其“即事性”听任任何权力——想要它服事又知道如何制作它的权力——的发落。这并不妨碍它本身之与卡理斯玛及身份荣誉（特别是封建荣誉）最内在本质的对立。勇猛战士（Berserker），以其狂迷暴怒，以及骑士，为了获取个人荣誉而与极具英雄之誉的个别对手兵刃相向以一争高下，此皆与纪律相乖违：前者是由于其行为的非理性，后者则由于其内在态度的非即事性。纪律以“调教”（Abrichtung）——目标在于一种经“训练”（Einübung）而达到机械化程度的熟练——来取代个人的英雄性忘我、恭顺（Pietät）、对领导者个人的狂热激情与献身、名誉的崇拜以及个人能力之如同一种“艺术”（Kunst）般的培养；并且，在纪律诉诸强烈“伦理”动机的情况下，乃是以“义务”与“良心”的意识为其前提（以克伦威尔的话来说，就是“良心之士”〔man of conscience〕，相对于“荣誉之士”〔man of honours〕）。所有这些，目的都在于确保群众（在一致无二的调教下）之生理与心理的冲动力之于理性的计算下最佳的程度。

并不是狂热与义无反顾的献身在纪律里全无地位，相反的，任何近代的战事指挥者往往对军队之战斗力里的“道德的”要素比什么都要来得重视，并且利用所有一切的情绪性手段——这和最精巧的宗教纪律化手段（Disziplinierungsmittel），例如罗耀拉（Ignatius de Loyola）的心灵修业（exercitiäspiritualia）<sup>[98]</sup>之利用情绪手段的方式完全如出一辙——以“鼓舞士气”（Eingebung），或更重要的，以教



育被领导者“感情投入”（Einfühlung）于领导者之意志的办法，来开发出战斗效果。

不过，就社会学而言，具决定性的是以下各点：（1）如此一来，一切——特别是以上这些“不可估量的”（Imponderabilien）、非理性的、感性的要素——都是被理性地计算的（rational“Kalkuliert”），至少，在原则上，一如吾人之计算煤燠矿层的出产量；（2）尽管在一个有魅力的领导者存在的具体情况下，“献身”具有如此浓厚的“人的”（persönlich）色彩，然而其目标及其一般内容在性格上却是“即事的”（sachlich），所意味的是对共同的“事务”（Sache）、对某一被理性地追求的“成果”的献身，而非对某人的献身。

事情唯有在以下的情况下才是两样的，亦即：由奴隶主的支配者权制作出纪律的情况，诸如在大型农场经营、古代东方的奴隶军，以及古代及中古时期由奴隶及受刑者划桨的大型般只里的情形。在此等情况下，事实上唯一有效的要素乃是：机械化的操练与个人之被编整到一个无可脱逃的、强制“共同动作”的机制里——此一机制可以说是“迫使”个人统合到整体全员里，而此种统合又是一切纪律之实效力的一个强力要素，特别是在讲求纪律之遂行的战争里——并且，如同“残渣”般留存在凡是“伦理的”资质，换言之，义务与良心，失去作用的情况里。

## 2. 纪律的军事起源

纪律与个人性卡理斯玛之间胜负无常的斗争，在交战（Kriegführung）结构的发展中有其古典的战场。在此领域上，斗争过程就某种程度而言固然纯粹是决定于战争技术，不过，武器的种类，诸如矛、剑、弓等，并不必然是决定性的要素，因为这些武器无

论是纪律化的战斗或个人间的战斗皆可利用。虽然如此，在近东及西方之吾人所知的历史起点，马的输入即扮演了决定性的角色，而铁之作为工具金属（无论就哪一点来看皆具划时代意义）的兴起，也在某种（但并不明确）程度上扮演了重要角色。马拉着战车跑，英雄驾着战车驰入战场，并且必要的话，跳下战车作个人的格斗。这样的英雄，不但支配了东方、印度、古代中国的诸王会战，也支配了整个西方，包括凯尔特人（Kelt），甚至爱尔兰（一直到晚近）。骑乘比起战车来是较晚的产物，但持续了比较长的时间，“骑士”——诸如波斯的骑士、帖撒利亚（Thessalia）、雅典、罗马、凯尔特、日耳曼的骑士——即由此产生。在骑士出现之前，步兵的确在某种程度之纪律化的发展上有其地位，然而较之骑士，其重要性沉寂了好一段时间。后来导致情况往反向轨道发展的一个契机，是铁制近距离武器取代了铜制的投射矛枪。不过，并不是铁本身带来变化——因为远程武器与骑士的武器也用了铁制的——就像中世纪时，并不是火药本身引起变革一样。

促使〔战争由非纪律的往纪律的方向〕变革的是希腊人与罗马人的重装步兵队的纪律（Hoplitendisziplin）。荷马在一处常被引用的段落里，显示出他已知道禁止擅离队伍作战的纪律之萌芽 [\[99\]](#)；在罗马方面，一段传说：执政官之子因为照着古老的英雄行径单枪匹马地击杀了敌方的将领而被处死，则象征着这种大转变 [\[100\]](#)。诸如以下这些顺次而起、训练有素的军队：斯巴达的职业士兵军队、比欧提亚人（Boeotia）的神圣部队（Lochos） [\[101\]](#)、马其顿人（MaKedonen）的长枪密集方阵（Sarissenphalanx） [\[102\]](#)，以及罗马人更具机动力的小配队战术（Manipeltaktik） [\[103\]](#)，在在皆优胜于波斯的骑兵团、希腊与意大利的市民军、及蛮族的人民军。我们已可从希腊重装步兵制

早期之通过“国际法”（Völkerrecht）来排除长程武器（以其为非骑士的）之使用的事端中（就像中世纪之试图禁止弩的使用一样）看出，武器的种类乃是纪律之果，而非纪律之因。

惟步兵的短兵相接战术一意采用的结困，导致骑兵队在古代各处的没落；在罗马，“骑士登录”（Rittercensus）事实上即为免除兵役的同义词。到了中古末期，首先打破骑士之军事独占权的，是瑞士人的密集部队（及其相应的及附随的发展），纵使如此，瑞士人还是允许戟兵在主力部队——由“射手队”为其外翼——密集突击之后，跃出本队做英雄的格斗。这唯有在骑士的个人作战方式大为减少的情况下才可能发生。至十六、十七世纪的战场上，骑士本身——当然是以越来越纪律化的形式——仍然扮演着决定性的角色。正如英国的内战之过程所显示的，若无骑兵队，则攻击战及真正打倒敌人是不可能的。

然而，是纪律，而非火药，最先导致战事的变革。摩瑞兹·冯·奥拉宁 <sup>[104]</sup> 麾下的荷兰军队，是近代纪律化的、被解除一切“身份”特权的最初几支军队之一——例如在此以前，雇佣兵向来有权拒绝修筑工事（以其为“奴隶的劳务”*opera servilia*）。克伦威尔之所以能战胜强悍勇猛的骑士军，还得归功于冷静、理性的清教徒纪律。他的“骑铁队”（Eisenseiten） <sup>[105]</sup>，亦即“良心之士”，以坚实密集的阵容跑步挺进，同时沉着地开火，然后切入敌阵；与无纪律的军队不同的主要是，在进击成功之后，他们仍然保持密集的队形，或者迅速地再次编整队伍，这比骑士军的狂热，在技术上更胜一筹。因为，骑士军的习性是：在疾驰的狂热中进行攻击，然后毫无纪律地分散开来，有的是将之捕获以便要求赎金。此种习惯往往一再地错失一切成果，典型的例子常见之于古代与中世纪，例如塔利亚柯佐（Tagliacozzo）一役 <sup>[106]</sup>。唯有在纪律的基础上，究极而言，也唯有在以纪律为前提条件

的机械军火使用上，火药以及与火药相关联的一切战争技术方才开始具其重要性。

对于纪律之发展的可能性而言，各个军制据以奠立的经济基础虽非唯一的决定性要素，但当然是极为重要的。不过，反过来，训练有素的军队之纪律，在战争进行中扮演的角色（尽管有大有小），对于政治体制与社会体制却有着最为长远的影响。只不过这种影响并不是那么明确。纪律，作为实战的基础，是种种体制的母体。纪律蕴生出祖鲁人（Zulu）的王制，不过这种家父长式的王制却因诸军司令官的权力（以斯巴达的Ephoren之类的方式）<sup>[107]</sup>而受到宪法上的限制<sup>[108]</sup>。同样地，纪律生出备有操练场（Gymnasia）的希腊城邦之“贵族制”与“民生制”：当步兵训练达到最高练达的情况下，必然是贵族制的（斯巴达），反过来，当海军纪律备受重视的情况下，则为民主制的结构（雅典）。军事纪律也同样是性质相当不同的瑞士“民生制”的基础：在其盛产雇佣兵的时期，包括了对（以希腊词汇来说）“非全权居民”（Periöken）<sup>[109]</sup>与“无权居民”（Heloten）<sup>[110]</sup>等领地的支配<sup>[111]</sup>。军事纪律还是罗马的名门望族支配的母体；最后，也是埃及、亚述以及近代欧洲之官僚制的国家制度的母体。

以上这些例子在在显示出，军事纪律可与全然相异的各种经济条件携手并进。只是，军事纪律往往会对国家体制、经济体制、甚或家庭制度造成某种影响。因为，在过去，一支完全纪律化的军队必然是“职业军”，因而以何种方式来负担起兵员的生活所需，往往成为根本的问题。筹设军队——训练有素、随时备战且纪律严整的军队——的原初方式，是前面已提过的战士共产主义（Kriegerkommunismus）<sup>[112]</sup>，其所采取的形式可以是：广布于全世界各地的“男子集会所”，即职业战士的一种“兵营”（Kaserne）或“集会所”（Kasino）；或者是

亚得里亚海的共产主义的海盗团，或是斯巴达市民按“食物捐献”原则（Picknik-Prinzip）所组织的“餐会”（Syssitien）<sup>[113]</sup>，或哈里发·乌玛的组织或中世纪的宗教战士团的组织。

以此，如我们先前所见的，战士共同体可以是一个完全自主的、对外闭锁的组织体，或者，一般而言，被编入一个明确界定的政治的领域团体里——作为此一团体的构成要素，战士共同体在成员的补充上要受到政治团体的秩序之限制（但反过来，也会对此一秩序产生决定性的影响）。此种限制多半是相对性的。例如斯巴达人并不无条件地坚持“血缘的纯净性”，因为战士教育的参与也是决定性的因素（关于战士教育，会在另外的相关处论及）。在此种种条件之下，战士团的生活其实是修道僧生活的完全对照版。僧侣的修院生活与共产制为的是维持纪律以服事其彼岸的主（有时其结果是也服侍其此岸的主子）。当战士团的制度达到完全发展的地步时，我们可以在独身制的修道骑士团——由修道教团直接类推而来——之外，发现到与家族及一切私人经济特殊利益分离的现象，甚至往往到达完全排除家庭关系的程度。男子集会所的居住者买来或掠夺来女人，或者要求被支配者共同体的女子，只要在她还没被卖为人妻的情况下，自由地供其使用。在波利尼西亚，阿瑞欧伊（Areoi）支配身份团体的小孩要被杀死<sup>[114]</sup>。男人唯有在“服勤期”终了、离开男子集会所——因此，往往年纪老大——之后，才能踏入永久的性结合关系及拥有私人的经济。对某些民族而言，在性关系的规则上具有重要意义的“年龄阶级”（Altersklassen）的结构<sup>[115]</sup>，以及共同体内部所谓原始的性的“族内乱婚制”（endogamer Promiskuität）之遗迹，或者全体成员对尚未被个人占有的女子即享有的，往往被认为是“自然的”“要求权”，以及所谓“婚姻”之“最古代”形式的妇女掠夺，及特别是“母权制”



(Mutterrecht) <sup>[116]</sup>，所有这些大部分都可以说是〔共产制的〕军事制度的残留现象。此种军事制度由于长期的战争状态而广为存在，所要求于战士的，是无室亦无家。

此种共产主义的战士团似乎不论何处皆为卡理斯玛战侯之扈从团的遗制 (caput mortuum)。当扈从团本身“组织”成一个永久的体制且存在于平日时，战侯国制则消亡崩解。当然，在有利的情况下，战侯本身也能变成纪律化的战士团之无出其右的支配者，即此，以“住宅” (Oikos) 为基础的军制正与此种依靠战利品及女人、无武装能力者、甚或隶属民的贡纳维生的战士团共产主义极端相对反：换言之，靠着一个支配者的仓储来给养、武装且受其指挥的家产制军队，特别如我们所知的埃及军队（不过其特征也或多或少极为广见于他种军制当中），从而形成专制的君主权力之基础。相反的现象是：战士团从无所制约的君主权力那儿解放出来，就像斯巴达之设置餐会所显示的，不过这也只限于纪律所能容许的范围内。因此，在城邦里，王权的衰落，换言之，纪律的衰微，多半也只发生在平静时日及本国内，以罗马官僚法的技术用语来说，只发生在“内地” (domi)，而非“外地” (militiae)。斯巴达人的君主支配权在平日几近于零，但在战场上，为了维持纪律之故，则是全能的。

反之，纪律的全面衰微，通常是与各种分权的 (dezentralisiert) 军事制度，诸如俸禄制的军事制度，或封建的军事制度，联结在一起。只是，其衰微的程度极为不同。训练精良的斯巴达军队，以及其他希腊城邦、马其顿、某些东方国家之军制里持有分地的农兵 (克里娄, kléros)，以及土耳其之俸禄式的采邑，最后，日本及西方中古的采邑，皆为经济的分权化的各种阶段；此种经济的分权化通常与纪律衰微及个人的英雄性意义的高升携手并进。就纪律的观点而言，也正如就经济的侧面来看，领主的封臣 (Lehensmann) ——他不仅自行



武装、自行补给并引领自己的扈从出阵，且召集同样是自行武装的下级封臣出动——是家产制或官僚制的士兵之正对反的版本；并且，前者〔纪律面〕正是后者〔经济面〕的结果。

与此相对的，中古末期及近代之始，占优势的是由佣兵队长以完全或半私人资本主义的方式来征集雇佣兵，以及由政治权力以公共财政的方式来召集与装备常备军，二者皆意味着纪律的强化，其基础在于：战争经营手段越来越集中于军事支配者手中。

至于军队的筹措补给之渐增的理性化——从奥伦治家的摩瑞兹到华伦斯坦（Wallenstein）、古斯塔夫·阿道夫（Gustav Adolf）<sup>[117]</sup>与克伦威尔的军队，以及法国军队、普鲁士腓特烈大帝与奥地利特蕾西亚女皇（Maria Theresia）的军队——我们在此无法一一详述；同样地，我们也无余裕详细论及因法国大革命而由职业军转变为人民军的过程，及其再由拿破仑重组为（部分是）职业军的纪律化过程，最后直至十九世纪普遍义务兵制的实施。所有这些发展，在在明确地指出，纪律之渐增的重要性，以及，其相应的经济过程〔战争经营手段的集中〕之首尾一贯的贯彻〔译按：从私人资本主义到公共财政作为军制之基础的进展〕。

步入机械战的时代后，普遍的义务兵役制之绝对支配是否即为最后的结论，尚待观察。例如英国的海军射击纪录似乎即取决于操作舰炮的佣兵多年来所持续的团队合作。特别是当缩短服役期的步骤继续进行下去时——目前此种步骤在欧洲是停顿了下来——认为对某些兵科而言，职业兵的军事技术会较高一筹的见解（已暗地里为某些军官团体所抱持），几乎可确定是发挥了影响力。法国于1913年实施的三年义务兵役制度，即为四处要求“职业军”的呼声所推动，虽然在完全不管各兵种之分化的情况下，此种呼声有其不当之处。这种种尚且非常不明确的可能性，及其可以想见的（包括政治的）结果，此处不允

讨论；然而，所有这些无论如何是改变不了群众纪律的极端重要性。此处，重要的是以下这个事实：战士与战争经营手段的分离，以及，战争经营手段之集中于军事支配者的手中，无论何处皆是群众纪律之典型的基础，而不问其过程是发生于家产制、资本主义或官僚制的情境中。

### 3. 大规模经济经营的纪律

军事纪律是所有纪律的母体。对于纪律的第二个伟大的教育者，是经济上的大规模经济（*ökonomische Grossbetrieb*）。从法老的工场与土木兴筑（虽然其组织的详情我们所知不多）到迦太基—罗马的大农场、中古末期的矿山经营、殖民地经济的奴隶农场、最后到近代的工厂，其中并无直接的历史承接，其共同之处只在于一个要素：纪律。

古代大农场里的奴隶夜宿于工寮，过着既无婚姻也无财产的生活。唯有农场的管理员，特别是庄头（*Villicus*），才能拥有个别住屋——类似我们的下级士官的住宅，或近代大农业经营的农地管理人的住宅；一般而言，也唯有庄头才能拥有准财产（*Peculium*〔特有财产〕，原意为家畜财产，*Viehbesitz*）及准婚姻（*contubernium*〔事实婚〕）<sup>[118]</sup>。劳动奴隶一早便“分队”（作“十人组”，*decuriae*）集合，由鞭挞者（监督，*monitores*）领着去上工<sup>[119]</sup>。其必需品贮藏于（用兵营的术语来说）“补给室”（*auf Kammer*），根据需要而配给。医务所与禁闭室也不缺。中古及近代的封建领地（*Fronhof*）的纪律就远为松懈得多，其原因在于已被传统所定型，并从而限制了领主的权力。

反之，“军事纪律”乃是近代资本主义的工场经营之理想模范，完全如同于其之于古代大农场的意义，这是毋庸特别加以证明的。不

过，与大农场相异的是：此处，经营的纪律完全是奠定于理性的基础上，借着利用适当的测定手段之助，无论是物质的生产手段，还是个别的劳动者，都是在以最高收益的出发点上被一一计算。基于此种原则，劳动功效的理性调教与演练得致最高的胜利之处，众所周知的，是在美国的“科学的管理”系统下（System des “scientific management”）；在其中，实现了经营的机械化与纪律化的最终归结。依此，人类的精神肉体机制被完全调适于外界，亦即工具与机械，换言之，机械作用，对人类所提出的要求，并且，被解除来自于本身之有机结构的自然节奏，而通过个别肌肉功能的有计划分割与体力之最佳经济效益的创造，被赋予一个适于劳动条件的新节奏。这整个理性化的过程，在此〔经济的经营〕一如其他各处，特别是于国家的官僚机制里，是与物质经营手段之集中于支配者的处分权下，同步进行的。

#### 4. 纪律与卡理斯玛

以此，伴随着政治与经济的需求满足之理性化，纪律化，作为一个普遍的现象，越来越无所顾忌地伸张其领域，从而也越来越限制住卡理斯玛的意义，以及个体别具差异的行为之意义。

---

[1] Berserker是北欧神话中的勇士。原意为可变幻为熊的人（Berserker=Bärenhaut），后转为具有异常力量、发怒之时常常不着铠甲即迎向战斗的勇士。——中注

[2] Cuchulainn为爱尔兰英雄故事“Táin Bó Cúailgne”里的主角。库·丘林服务于乌尔斯达王柯诺，独立对抗其他爱尔兰部族而守住乌尔斯达。——日注

[3] 此指金发的北欧日耳曼人。此语为尼采所用。根据韦伯的说法：“中古拜占庭时期，统治者经常维持一支由具有此种格斗之勇的卡理斯玛的人所组成的队伍，作为统治的武器。”——中注

[4] 约瑟夫·史密斯（Joseph Smith）于1830年创摩门教于美国纽约州。稍后，杨格（Brigham Young）重新组织该教派，并创立盐湖城于犹他州，以为该教大本营。摩门教最引人注意的是赞成一夫多妻制，因此引起当时社会一般的反感，1890年以后，终于放弃此一制度。

史密斯宣称他获得天使的通知：在他住处附近山丘上藏有数枚黄金叶，上面以象形文字记载了救世福音全文。数年后，他寻得这些金叶，以及记有解读方法的石块，因此得以翻译出所谓《摩门经》（*Book of Mormon*）。——中注

[5] Rudolph Sohm（1841—1917），德国的法学史家。此处参照其*Kirchenercht* I（1892），p. 6, 26; II（1923），p. 176 ff.。——日注

[6] St. Francesco d'Assisi（1181—1226），本为阿西西地方的富商之子，原名Giovanni Francesco Bernardone，后被尊为阿西西的圣方济。他为了贯彻清贫的理想，而抛弃一切财产，过着托钵的生活，献身于祈祷与服务贫者，与少数弟子创立最初的托钵修道会（圣方济会）。根据此一修道会的原始会规，不论是修道士个人或是修道会本身的财产所有，皆被否定。不过，随着修道会的发展，产生严格派与缓和派的对立；罗马教皇于1317—1318年以两道敕令承认修道会的财产所有，其后，两派对立仍以各种形式存在。——中注

[7] *Gefolgschaft*一词并不限于法学史上严密的界定，而是指皈依于卡理斯玛的支配者、成为其左右手的战士或政党党工，亦即卡理斯玛的行政干部。在韦伯的用法里，当所涉及的是卡理斯玛的世俗的

内容时，则用Gefolgschaft及Gefolgsleute，而就宗教的精神内容而言时，则为Jünger，Jüngertum（使徒、门徒）。以此，Jüngertum一词，广义而言，指一般包括被支配者在内的卡理斯玛的皈依者，狭义而言，则特指属于支配者团的卡理斯玛行政干部。——日注

[8] 耶稣会为天主教修道会，1534年——即宗教革命后——由西班牙教士罗耀拉（Ignatius de Loyola）所创，1540年获教廷认可。他们认为，如要光耀上帝荣光，会士应成为耶稣基督旗下勇猛善战的士兵。他们对基督新教诸派、自由主义、启蒙主义等皆采猛烈攻击的态度，是天主教诸修会中最具战斗性格者。其活动主要是对异教徒布教及学问传播，明末天主教之传入中国即由耶稣会士首开其端。耶稣会禁止会士担任教职及拥有财产。——中注

[9] “……基本上，就艺术型的卡理斯玛门徒而言，可以如此地认为，亦即，原意下的召命，只限于‘经济的独立者’（因此也就是坐食者），因而，超越于经济斗争被视为正常的。（Stefan George那帮朋友间，就是如此，至少其主要意图确系如此。）”——中注

[10] “约在申初，耶稣大声喊着说，以利，以利，拉马撒巴各大尼，就是说，我的上帝，我的上帝，为什么离弃我。”（《圣经·马太福音》，27：46。另见《马可福音》，15：34。）——中注

[11] “在世袭性卡理斯玛支配中，追随者所承认的，不再是领导者个人的卡理斯玛特质，而是他由世袭继承所获得的该职位的正当性。这可能导致传统化或理性化之方向。君权神授的观念乃从基本上被改变，而成为个人对支配的权利。这项权利之取得，毋须仰赖服从支配者之认可。个人卡理斯玛可能因之而荡然无存。”——中注

[12] 这是在1914年之前所写。——德注

[13] “泰誓曰：天视自我民视，天听自我民听。”（《孟子·万章上》）“曰：臣杀其君可乎？曰：贼仁者谓之贼，贼义者谓之残。



残贼之人谓之一夫。闻诛一夫纣矣，未闻杀君也。”（《孟子·梁惠王下》）“君之视如手足，则臣视君如腹心。君之视臣如犬马，则臣视君如国人。君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇。”（《孟子·离娄下》）——中注

[14] 参照[前一章第7节末](#)。——日注

[15] *aequum et bonum*一语，表示裁判时的“平衡”之意，为罗马法源里常用之语。例如“*quantum bonum et aequum iudici videbitur*”（只是在审判人认为善与平衡下的总额），“*non esse bonum et aequum ob eam rem condemnari*”（此事故被认为有罪，是不合于善与平衡的）等等。在法官给予审判人的格式中，例如在因侵害而导致的诉讼里，有“*quantum pecuniam bonum aequum videbitur, tantam pecuniam*”（在善与平衡考量下的金额），又如在请求归还嫁资的诉讼里，有“*quod eius melius et anquius erit*”（较为善与平衡的数额）等判决的指示。在本来的法源史料之外，以“*bonum et aequum*”作为裁判基准的思考方式也经常见到。例如“*ex aequo et bono, non ex callido versutoque iure rem iudicari oportet*”（倘若无法根据精妙巧致的法律，不如就以平衡与善来仲裁事件），Cicero, *Oratio pro Caecina*, 23。——日注

[16] 参照《经济与社会》，第七篇《法社会学》，第2节与第5节。——德注

[17] 在罗马法的诉讼权里，有严正诉讼权（*actio stricti iuris*）与诚意诉讼权（*actio bonae fidei*）。前者的诉讼里，只以当事者的意思表达为基础，并且对此意思表达加以非常严格的文字解释。反之，在后者的诉讼里，并不只当事者的意思表达，举凡在定契约当时的一般状况，交易上的惯例，反对债权的有无，等等，皆依照信义诚实的原则，一一被考虑进去而做出判决。在文书格式上，诚意



诉讼时，对于审判人予判决权限的文字如下：“quidquid ob eam rem...dare facere oportet ex fide bona , eius, iudex, ...condemnato.”——日注

[18] 在《经济与社会》的第三版里，有关卡理斯玛的叙述散于第二部第五章（《正当性》）、第九章（《卡理斯玛制》）与第十章（《卡理斯玛的变形》）三处，以及《卡理斯玛君主制》一节里。当今版本（第五版）的编辑者已于第四版时，将《卡理斯玛君主制》往后挪动（见本书[第5章第2节第10小节](#)），而代之以《卡理斯玛的革命性格》一节（原为第三版第十章开头）。有关此种章节安排的变更。可参照Johannes Winkelmann于*Wirtschaft und Gesellschaft* 第四版（1956），962页以下的说明。——日注

[19] 见本书[第二章第8节](#) 最后。——中注

[20] K. Weyerstrass (1815—1897)，德国数学家，1864年后任教于柏林大学。他与瑞曼（Riemann）同为奠定复素变数之解析函数论基础的最大功劳者。然而威尔史特拉斯反对瑞曼之根据几何学、物理学的直观，而着重于严密的解析表现。——日注

[21] 并且，顺带地，在此种“价值”领域里——虽然我们在此处尚未涉及——这些理念在下面这点上是完全一致的，亦即：所有这些理念（包括艺术的直观在内），为了使自己客观化，换言之，为了确证其现实性（Realität），皆意味着一种对“作品”之要求的“把握”（Ergreifen），或者也可以说，使“作品”的要求“成为被把握的”（Ergriffenwerden），而不是一种主观的“感情”或“体验”等等。——韦伯原注

[22] 参照*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* , 3. Aufl. S. 471ff. ——德注

[23] 见前述，页502、513〔按：即《法律社会学》部分〕。——  
德注

[24] 参见本书[第三章第五节注20](#)。——中注

[25] 关于日耳曼人，恺撒有如下的描述：“发生在各部落境外的掠夺，在他们看来并非不名誉的。反之，他们称此种掠夺是为了训练青年、不使其怠惰才发生的。在人民大会里，当论及首长当中由谁来担任将领并提出由谁扈从的时候，认同某人及其目的的人起立并答应给予援助，而获得众人的喝彩。在答应助力者当中，未从军者，即被当作反叛者，尔后在一切事上皆无信用可言……部落在防备战争或进行战争的时候，指挥战事者皆被选举出来，且被赋予生杀允夺的大权（Casear, *De bello Gallico* , VI, 23）。”前半段所记的是关于私人的（但经人民大会所承认的）掠夺行为，后半段则是关于部落全体的公的战争。

塔西图斯（Tacitus, *Germania* , c. 7, 13. 14）的记述，比起恺撒来，更让人想到制度化的进展。在他的记述里，我们已见到私的扈从制（Gefolgschaft）与公的将军制（dux, Herzog）的区别。其中，将军很明确的只有一人，在战争时，平时的一切机关皆停止活动，将军握有绝对的权力。和平恢复时，将军之职被撤废，平时的组织复活。不过，譬如在民族移动时期里，由于准战争状态的半永久化，将军职遂转化为常置的官职；在民族移动期之后的日耳曼诸国里，即以此成为强大君主制的一个基础。——日注

[26] 参见 M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Sozial-und Wirtschaftsgeschichte* , S. 46。——日注

[27] Henry Villard (1835—1900)，德裔美籍实业家。由德赴美后，先为新闻记者，后与铁路公司搭上关系，而于1881年成为北太

平洋铁路公司董事长，并购入经营《纽约晚报》（*New York Evening Post*）。——日注

[28]. “共产主义的、无法与计算相容的 功效共同体关系或结合体 关系 （ *Leistungsverge-meinschaftung oder-vergesellschaftung* ），并非以算出最善的生计（*Versorgungsoptima*）为其基础，而是奠基于直接被感知的连带性。因此，此种社会关系——直到现在——犹能显现为基于原则上采取非经济取向的意识态度（*ausserökonomisch orientierte Gesinnungs-Einstellungen*）。换言之，此即为（1）家族的家共产主义（*Hauskommunismus*）——在传统的或情爱的基础上，（2）军队的战友共产主义（*Kameradschaftskommunismus*），（3）（宗教）共同体（*Gemeinde*）的爱的共产主义（*Liebeskommunismus*）。后二者原则上是奠定于特殊情绪的（卡理斯玛的）基础上。”（*Wirtschaft und Gesellschaft*，S. 88）。——中注

[29]. 利古里亚海为包括热那亚湾（*Gulf of Genoa*）在内、被利未拉与科西嘉岛所包围的海域。——日注

[30]. Omar ibn ú l-kh ā ttab（c. 581—644），第二代哈里发（634—644年在位）。征服叙利亚、埃及、波斯，奠定伊斯兰教帝国的基础。占领地全被视为战利品，土地及其上一切皆属国家所有，禁止阿拉伯战士占有土地。战士只能根据名簿（含有兵员名簿兼市民名簿之意）分到来自被征服民的贡纳。——日注

[31]. Jean de Labadie（1610—1674），法兰西神学者。起初加入耶稣会，尔后走向奥古斯丁的神秘思想与詹森主义（*Jansenismus*）的内向性，而意图复活原始基督教的教团生活。虽然曾任天主教的俗世教士，但随着天主教的压迫之增强，他于1650年转到改革派教会，起先在日内瓦，后来到荷兰担任教师而相当活跃。然而，由于其神秘

的、虔敬主义的倾向不为荷兰的国民教会所容，于1669年被免去牧师职，遂成立独立的教派（亦即拉巴迪派，Labadismus）。此派主张财产共有。对于史宾纳（Spener）及其他虔敬派有极大影响。——日注

[32] “我实在告诉你们，世人一切的罪和一切褻渎的话，都可得赦免；凡褻渎圣灵的，却不得赦免，乃要担当永远的罪。”（《圣经·马可福音》，3：28-29）“凡说话干犯人子的，还可得赦免，唯独褻渎圣灵的，总不得赦免。”（《圣经·路加福音》，12：10）——中注

[33] 佛陀释尊入灭之后，人们期待有取而代之的佛陀出现。换言之，即“未来佛”的意思。未来佛即“弥勒”，人们认为弥勒将来会出现于此世，并继承起释尊的行迹。不过，这就发生了弥勒到底将出现于怎样的一个世界里的的问题。于是，兴起了“现在他方佛”的思想，亦即，佛陀虽然并不存在于现在的这个世界里，但是存在于另一个世界里。著名的现在他方佛为东方的阿耨佛与西方的阿弥陀佛。——日注

[34] 马哈地在阿拉伯语中为“被神所引导者”之意。为人们所期待的救世主，会在世界末日时，从法蒂玛（穆罕默德之女，第四代正统哈里发、阿里之妻）的氏族里出现。这是产生于对乌玛雅王朝抱持反感的虔敬派中的信仰。其后，此一信仰进入伊朗一系的什叶派之中而被保持下来。——日注

[35] 根据韦伯的说法，佛教的救赎，虽然在于自无常之业的世界中解脱出来，但为此之故，则有必要超克生的欲望，因为此乃生出无常业的根源。佛陀为此救赎，提出四圣谛（四个真理）与八正道（正见、正思、正语、正业、正命、正精进、正念、正定）。换言之，救赎之道在于：根据冥思而获得宗教的睿智。因此，“佛教的救赎，惟其为各个人自身的事务。没有为得救赎而求助于神或救世主的余地。

佛陀自身并不知何谓祈祷，所谓宗教的恩宠根本不存在”。并且，“没有任何人，特别是没有任何社会共同体，能够〔在救赎一事上〕给予援助”。因此，“教会”或“教团”本来就没有存在的余地。只不过，极早以来，即有“出家”（僧）与“在家”（众）的区分，为达完全的救赎唯有出家，而在家俗众则能借着对出家僧施予物质上的援助而达到最大的功德……

以上有关原始佛教的叙述，详见M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssozi-ologie*, Bd. 2, S. 217ff; 亦即《印度的宗教》之佛教的部分。——中注

[36] 巴利圣典为以巴利语书写的南方佛教圣典。传说为公元前一世纪由赛隆编纂而成。现在的形式则为五世纪以来陆续整理而成，是佛教经典中最接近原形的一部。——日注

[37] 阿庇斯圣牛在古埃及（特别是孟菲斯）被视为欧希里斯神（Osiris）的化身。这种牡牛必须是黑色的，前额有一三角形的白斑，在右侧有一弦月形的白斑，舌下还有一肿瘤。发现这样的黑牡牛后，首先在朝东建筑的屋中养四个月，然后趁新月之日运到Helipolis，养四十天再送到孟菲斯神殿，奉之为神。活到25岁时即杀掉，尸体经防腐处理后埋葬，然后再重新寻找黑牡牛，其间往往需要数年的岁月。——日注

[38] 此种形式，韦伯已有如下的说明：“由原有的卡理斯玛领袖指定继承人，并由其追随者加以承认。这是一个很普通的形式。古罗马的政务官本来完全根据这个方式任命。这个制度后来出现在‘狄克推多’的任命及‘摄政王’的制度（《支配的类型》）。”“由卡理斯玛领袖指定自己的继承人的最显著史例是罗马时期。就‘国王’的继承而言，安排早由传统加以肯定。至于元首制中‘狄克推多’‘共君’及其继承者的任命而言，此项继承原则确曾存在。所有高级政务



官被赋予统帅权的方式，也清楚显示他们是由军队司令官指定的继承者，并由具有公民权的军人认可。候选人则由在职的政务官来加以检定。他们可以根据任何独断的理由，拒绝某些候选人。这个事实清楚地说明了这项发展的性质。”——中注

在共和制前期，将成为政务官候补者的人，向执政官当中负责选举民会的那人提出候补的申请：接受申请的执政官单独来审查、决定此候补者是否具备担任政务官的资格（而不接受来自其他执政官之否定权的行使）。若他认定符合资格，则将之提案于民会，此时，民会只能决定赞成与否。只是，古代被提案的候补者往往只及于政务官之数，所以民会并未被赋予选择权。此种任命方式，在韦伯说来，明白地具有强烈的卡理斯玛性格。——日注

[39] “狄克推多”，古罗马在国家非常状态时（战争、内乱等）任命具有独裁权力的官员。他不由人民大会选举，其任命过程是由元老院（Senate）决定有设置之必要，然后由执政官（Consuls）提名，再由“部族议会”（curia）通过。产生后，所有政务官即在其治下，集军事、司法、行政大权于一身，但任期最长不得超过六个月。“狄克推多制”（dictatorship）在罗马与迦太基之间的第二次布匿战争后（Punic Wars, 前216）已不再出现。等到苏拉（Sulla）、恺撒等人再出任“狄克推多”时，此一制度已有大幅度改变。引自 *The Oxford Classical Dictionary* (Oxford, 1970), p. 339。——中注

[40] lex de imperio, 盖指赋予元首广泛权力的法律（人民大会议决）。实际上，残留至今的唯有69年赋予韦帕芑以权力的lex de imperio Vespasiani的断片。只不过，是否真有民会议决，尚待考，而民会议决则逐渐转化为不定型的“人民欢呼”。——日注

[41] 指定共同统治者为后继者并将之收为养子以确定自己之地位的继承者，这种方式是众所周知的，在罗马的元首制时代特别是一般



的习惯。例如奥古斯都为恺撒的养子，提比留（Tiberius）为奥古斯都的养子等等。尤其是自尼瓦（Nerva，96—98年在位）之后，养子继承王位的办法制度化起来，使得帝国政府的继承人选之才能比遗传更具决定性，其后四位最能干的皇帝——图拉真（Trajan）、哈德良（Hadrian）、皮亚士（Antonius Pius）、奥理略（Marcus Aurelius）——即说明了这点。——中注

[42] Gaius Iulius Caesar（前102—前44），自公元前46年成为终身统帅后，夺取军政大权，施行独裁制，亦称恺撒制（Caesarism），破坏了共和国的法制，特别是造成各种议会与各行政官员间之互相牵制与均衡制度的解体。他自己出任“狄克推多”，又集执政官、护民官与祭司等大权于一身，除了还没用到王或君主的称号、地位的世袭化未被确定下来之外，其地位与东方专制君主的地位实不相异。事实上，恺撒将自己的肖像陈列于古代诸王之旁，并获得穿着诸王所用衣饰的特权，意图令臣民崇拜如神。——中注

[43] Augustus（前63—前14），本名Julius Caesar Octavianus，于公元前27年接受元老院之Augustus的称号。他虽为元首制的树立者，但尽量避免给人独裁的印象，并谨守共和制的形式，借合法的程序而掌握权力。例如他重组元老院，并允许它保留所有从前的声望，但却以他的朋友和拥护者加入元老院。他给予元老院任命高级政府官员的权力，但剥夺了元老院对政治两大支柱的控制，亦即：军队与征税权。他允许“百人议会”与“部族议会”继续存在，但只是无权的机构。塔西图斯写道：“他以偿金安抚军队，以降低谷价安抚人民，以和平的乐事安抚世界……使他自己和元老院的职权合一，也即是行政权和立法权的结合……贵族现在拥护新秩序与安全，而不愿过旧秩序和冒险的日子。”比起前此的内战，罗马人为了得到安全，他们很愿意接受这似旧实新的体制，虽然牺牲许多旧共和政权

机构的代价极昂，但这也正是奥古斯都的成就。他的统治造成了“罗马大一统”（Pax Romana）的开端，并延续了两个世纪之久。——中注

[44]. 确定帝国选侯成员为麦滋（Maiz）大主教、科隆（Köln）大主教、特里尔（Trier）大主教、莱茵宫伯、萨克森公爵、布兰登堡伯爵及Böhmen（波西米亚地区）王等七名，大约是在十三世纪中叶。不过，正确说来，此时他们尚未明确地组成选侯“会议”，只不过是发展为独占性的选举“预备”团体。——日注

[45]. 拿破仑三世（1808—1873）经1852年1月第一次人民投票结果，成为世袭皇帝，其“自由主义的改革”则由1870年5月的第二次人民投票获得信任支持。——日注

[46]. 一般史家以克里昂（Cleon）为第一个demagogue（群众领导者，群众煽动家），韦伯则从权威基础的分析出发，认为伯里克利先于克里昂：“在伯里克利时代的雅典，经由发展成熟的民主制度所产生出来的真正政治领导者，即为群众煽动家，通常踞有军事指挥的职位，实际上，他的权力并非基于法律或官职，而是完全基于个人的影响力及‘人民’（demos）的信任。因此，他的地位可说是不正当的，甚至是非法的——尽管整个民主制的本质即为了配合此类人物的存在（*Wirtschaft und Gesellschaft* , 5. Aufl., S. 783）。”——中注

[47]. Eduard Meyer（1855—1930），德国的古代史家。据他所说，数名将军（Strategos）之上尚设有一“最高将军职”（Oberstrategenamt），见氏著*Geschichte des Altertums* , IV, 1, 2. Aufl., S. 321ff.。不过此一主张未必为一般所承认。例如H. Bengtson, *Griechische Geschichte* , S. 152, 就认为此一主张缺乏史料根据而否定之。——日注

[48] Archon为希腊城邦里的最高官职，在雅典最初为三名，起先是选举制的官职，自公元前八世纪中叶以来为任期十年，至公元前683年改为一年任期。其后再加六名，合计九名。在公元前七至六世纪的政治斗争期间，Archon职位的选举行之有素，然至公元前48年改为抽签制，政治权力遂转入将军手中。

Konsul与其认为是罗马的“执政官”，毋宁更可说是中世纪意大利城市的政务官，亦即：形式上是由全体市民、实际上则只有上层市民所选举出来的、任期一年的城市最高政务官。

Doge是威尼斯与热那亚的支配者之称。——日注

[49] Boiotarch是Boeotia同盟（公元前四世纪上半叶）的最高官职之一。同盟最初分为十一个区，每个区各出一名Boiotarch、六十名同盟会议议员、一千名重装步兵及一百名骑士。后来Boiotarch的人数由十一名变成七名，握有同盟的最高指导权。参见H. Bengtson, *Griechische Geschichte*, S. 247, 256f., 262; Ettore Ciccotti, *Griechische Geschichte*, 1. Aufl., 1920, S. 184 (L. M. Hartmanns, *Weltgeschichte*, Bd. I, 2)。——日注

[50] Demos是雅典在贵族制发展为民主制之际，用以取代原有之氏族团体Phyle的新设地理“区”。在克利斯梯尼（Cleisthenes）的改革下，原有的四个phyle被扫除，而以十个新部族来取代，每一部族包括若干个散布于雅典境内的Demos。在此安排下，部族无足轻重，重要的是Demos本身，故而贵族势力的旧有氏族基础被摧毁。Demos不但有地方自治权，其代表所组成的“五百人会议”也被托付处理城邦的日常公务。——中注

[51] “他们〔在民会里〕因国王（rex）之生来高贵的缘故而选立他（Tacitus, *Germania*, C. 7）。”“……他们在这同一个集会里，选举首长（principes）（l. c., c. 12）。”“王与首长，与其说

是通过命令的权力，倒不如说是通过说服而得的权威，使人听从（l.c., c. 11）。 ”——日注

[52] 韦伯曾一再指出政党与官职叙任权之获得，这两者的结合。例如：“政党，在近代国家里，特别是奠基于两个不同的终极内在原理而存在。〔就第一个原理而言〕政党——如美国在有关宪法解释大对立消除之后的政党——基本上是官职叙任权获得组织（Amtspartronage-Organisation）。此时，政党的目的只在于通过选举将其政党指导者送上领袖的宝座，以此，他得以将国家官职授予他的扈从者（Gefolgschaft）——政党的官僚机构与宣传机构。诸政党互相竞争地将内容上虽无甚意义（gesinnungslos）、但他们认为对选举人可发挥最大宣传力的各种诉求，写入党纲里。”此种政党性格，最露骨地形于美国。“〔就第二种原理而言〕政党主要是世界观的政党（Weltanschauungsparteien），因而愿意奉献于实现具有内容的政治理想。十九世纪七十年代的德国中央党及彻底官僚化以前的社会民主党，即为外形上相当纯粹的世界观的政党。不过，一般而言，政党皆具以上两种性格。换言之，政党一方面有其……即事的、政治的目标，但除此尚追求官职叙任权的获得。以此，首要的事便是使自己的政党指导占有领导性的——亦即政治性的——官职。当政党在选战里达成这个目标时，政党指导者及经营政党的利害关系人就能够在其政党握有政治支配权期间，为那些在他们庇荫下的人，在安稳的国家权位序列里，谋得一官半职。此即议会制国家里的通则，因而，在这些国家里，世界观的政党也同样的步上此途（*Wirtschaft und Gesellschaft* , kap. IX , Abs. 8, 4. ‘Parteiwesen und Parteiorganisation,’ S. 839）。 ”——中注

[53] Palaver是指尚未开化的人（特别是非洲人）与白人之间，或未开化的人彼此之间，往往伴随着长篇大论的商议与交涉。——日

注

[54] Theodore Roosevelt (1858—1919)，美国共和党左派政治家。1900年当选副总统，1901年总统麦金莱 (W. McKinley) 被暗杀后，罗斯福升任总统。1904年选举中再度当选总统。在内政上他采取广泛的措施来加强联邦政府的权力以对抗商业的独占与卡特尔。1908年共和党改革派的塔夫特 (William Howard Taft, 1857—1930) 继任为总统，罗斯福引退。由于塔夫特屈服于保守派的势力而未能继续维持他的内政改革，罗斯福遂自组第三党 (革进党，“Bull Moose” party)，主张“新国民主义”，再度出马角逐1912年总统选举，对手为共和党的塔夫特与民主党的威尔逊 (Woodrow Wilson)。然而由于共和党的分裂，选举结果是民主党的威尔逊大获全胜。——中注

[55] 拉萨尔 (Ferdinand Johann Gottlieb Lassalle, 1825—1864)，德国的社会主义者、劳工运动领导者。他主要是以小册子 (尤其是1862年的《劳动者纲领》，1863年的《公开信》) 与演讲来启蒙与煽动劳工，并组织全德劳工联盟。此一联盟后来与社会民主劳动党合而为一，成为后来德国社会民主党的母体。——日注

[56] 在城市人民 (popolo) 完全站在贵族上风的阶段 (亦即 capitano del popolo 的阶段)，形式上，是市民独占了政治权利，而贵族被否定其官职就任资格。然而，事实上，市民不得不依赖贵族所具有的军事力量，因而在贵族也被算入市民身份中且得以加入行会的情况下，等于是承认了贵族的官职就任资格，并且重要的官职还是被他们所占有。此外，历此过程，结果是产生城居的门阀 (贵族) 与 “popolo grasso” (fat people) 某种程度的合流。——日注

关于 capitano del popolo 与 popolo grasso，详见《支配的类型》。——中注



[57] 围绕着主教叙任权与教皇的教权伸张政策，在日耳曼帝国内产生出皇帝派与教皇派的对立，并且由于日耳曼皇帝的意大利政策，也使得此种对立卷入意大利，以至前者称为皇帝党（Ghibellinen），后者称教皇党（Guelfen）。已事实上获得自治权的城市之市民阶层（popolo），为了对抗日耳曼皇帝之欲取得意大利城市的支配权，遂组成教皇党，相反的，因popolo之抬头而失势的贵族阶层则通常是加入皇帝党。韦伯认为“超越个别城市担当起保障市民之支配权的，是教皇党，其政党规约被列为城市法的一部分”。不过，由于两派的对立是以如此的方式被引入意大利的，因此所谓“皇帝派”与“教皇派”之对立的原本意义多半已变质，只是强化了意大利各城市内部的争权夺利性质罢了。——日注

[58] 休京诺派为法国的卡尔文教派。起初是以城市里的小资产阶级为其主体，后来对中央政界有所不满的地方贵族，最后连大贵族，也加入其中。十七世纪的六十年代，贵族遂二分为天主教与休京诺派，爆发了所谓休京诺战争。其后，历经亨利四世之南特诏令（1598）的保证宗教宽容、路易十四之枫丹白露诏令（1685）的废止南特诏令，以及法国革命之确立宗教信仰的自由等等曲折的过程。——日注

[59] Liga在西班牙语中一般意指“同盟”，各式各样的同盟都可以Liga称之，然而通常特别是用来指称法国的天主教徒为了对抗休京诺派而于1576年所结成的同盟。此一同盟的主体诚为贵族与圣职者，但也有像巴黎那样，小老百姓甚具势力的地方。同盟的领导人为吉斯公爵。他以巧妙的宣传博得巴黎的人望，于1588年引发支持他的巴黎叛乱。此时，巴黎十六区的代表（所谓十六人同盟，ligue des seize）狂热地支持吉斯公爵。后因南特诏令的发布，同盟解散。——日注



[60] 圆颅党为英国清教徒革命之际的议会派。其主体为新兴的无产阶级及下层民众，与保皇党（cavaliers）相对立。随着革命的进行，圆颅党内部产生长老派（presbyterians）与独立派（independents）、独立派与水平派（levellers）的分裂。——日注

[61] 参见本书第一章2，第三章5及14节。——中注

[62] “德国进步党”（Deutsche Fortschrittspartei）于1866年分裂为二派，一派彻底拒斥俾斯麦的政策，另一派则一方面坚守自由主义的原则、一方面支持俾斯麦的国家统一政策，后者独立为“国家自由党”（Nationalliberale Partei）。其后十年间为国家自由党的全盛时期；不过，1877—1878年俾斯麦采用关税保护政策，于是赞成此政策的一派于翌年（1879）分离出来，而主张绝对自由主义的一派（即“分离派” Sezessionisten）也于1880年自国家自由党中分离出来，遂使此党大受打击。其后，1884年，“分离派”与“进步党”合流，组成“德国自由主义党”（Deutschfreisinnige Partei）；此党于1893年再度分裂为承认军备扩张案的“自由主义联盟”（Freisinnige Vereinigung）与否决此案的“自由主义人民党”（Freisinnige Volkspartei）。后来这两党再次结合，并加入南德的“德国人民党”及国家自由党的左派，于1910年组成“进步的人民党”（Fortschrittliche Volkspartei）。

Heinrich Rickert（1833—1902）为哲学家里克特之父。1870年以后为国家自由党的议员。以此党之左派领导人的身份与“分离派”结合，后来成为“德国自由主义党”的领袖，1893年以“自由主义联盟”领导人的身份与E. Richter分道扬镳。Eugen Richter（1838—1906），“进步党”领袖，1884年以后与Rickert同为“自由主义党”的领导人，分裂后成为“自由主义人民党”的领导者。——日注

[63] Marcus Licinius Crassus（前114—前53），罗马政治家，公元前83年当苏拉东征归来树立起独裁权之际，他即协力援助，所获代价是获取苏拉没收自政敌的财产，并且以名目上的价格购入其他没收财产，以此累积起无与伦比的财富，赢得“富者”（Dives）的别名。其后，与庞培结合，使苏拉倒台，后来恺撒再加入政局，于公元前60年成立所谓“第一次三头政治”。对于此一三头政治，他也施予重要的财政援助，代价则为东方的包税利益。后来他以帕提亚（译按：Parthia，位于伊朗东北部、里海东南的一个古国）远征军指挥官的身份率军东征，而于公元前53年阵亡于卡拉埃（Carrhae）。——日注

[64] primary意指：由有权者〔党员〕直接投票来决定谁成为选举职位的党候选人。相对立于：在全国性或地方性的党大会（convention）里，只由党员代表来决定候选人的方法。后面这个方法，特别是在地方性的党大会里，极易使得那儿沦为党老大的交易场所，所以美国有许多州明定法律禁止使用此一方法，而代之以primary方法只限于选出派遣到全国大会里的代表阶段，一般即称此为presidential primary。不过，仍有部分人主张总统候选人的决定还是应该直接以primary的方法来进行。本文里的presidential primary恐怕指的是这样的吧！——日注

[65] 1866年，第三次任期的葛莱斯顿自由党内阁将首度的爱尔兰自治法案提交议会，引起以张伯伦为首的自由党保守派的激烈反对，并脱离自由党，新组自由统一党。在新党与保守党的结合下，此一法案被否决。然而，自由党却因此次的分裂，在下一回的选举里大败亏输。另外，关于本文中所谓的张伯伦所设机制，参见[第二章注31](#)。

[66] mana是美拉尼西亚地方的原始民族之用语，此语显现遍在宇宙之非人格性的、超自然的力量之观念。此种力量附着于人或物上，

据说某些人和物即具有mana。最初mana是由H. Codrington关于艾拉尼西亚人的报告提出，后来，各种报告皆指出同样的观念存在于世界各地。Orenda为休伦族的用语，含意与mana相同。——日注

[67]. “国王官吏”是“人民官吏”的相对语。参见第二章注3，第三章注18。Graf为法兰克帝国的地方长官，但其起源详情不明，一般认为其源于军事官。可是，在最近的研究里，随着对法兰克帝国国制一般观点的改变，连带的对于Graf的本质也有再检讨的必要。Sakebaro为见诸《萨利法典》（*Lex Salica*）的国王官吏，一般推测其为财务官。参见R. Schröder, *Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte*, 5. Aufl., S.115, 130; H. Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, Bd.2, 2. Aufl., bearb. v. Schwerin, S.205 ff.。——日注

[68] 这或许是参照Ludwig Gumplowicz之《社会学的国家概念》（*sociological state concept*）的说法，见其所著：*The Outlines of Sociology*（philadelphia, 1899；德文版，1885），及*Die soziologische Staatsidee*（1892）及其他著作。——日注

[69]. 平安朝初期（814）的《新撰姓氏录》里，将当时畿内的1182个氏依其出处分类为皇族、神族与诸蕃。皇族，如本文所述，是从神武天皇以后的皇室里分支出去的氏族。就时期来分则有古老的“臣”姓（平群、巨势、苏我，等等）与新的“公”姓。神族则是以神武天皇以前的皇祖神、天神、地祇为祖先的氏族，或恐是某些时期里服属于皇室势力者，属于“连”姓，诸如大伴、物部。诸蕃则为归化的氏系。在神武天皇的“八色姓”里（684），“公”被授予“真人”，而臣、连的一部分被赐予“朝臣”“宿弥”等姓。——日注

[70]. 天智天皇三年（664）大氏赐大刀，小氏赐小刀。此种大氏小氏的区别，在早期被认为是表示出氏的本支关系（本文即持此见

解），现在，认为这只不过是显示出氏之大小的见解较有力。——日注

[71] 自公元前七世纪以后，雅典即显示出其为一个由贵族的大氏族所构成的氏族制国家（此中诸如Alkmaioniden, Eteobutaden, Medoniden, Lykomiden, philaiden等氏族）。耕地大部分都掌握在贵族手中，住民严格地隶属于他们（H. Bengtson, *Griechische Geschichte*, S. 109）。在这些氏族中，Eteobutaden根据传说是以雅典王Pandion之子Butes为其祖先，为雅典之伊瑞克黛翁神庙的世袭神官家族。Alkmaioniden家族为Alkmaion I的后裔。史上确知的首位家族人物为Megakles I（传说为Alkmaion I之子）。他当执政官时，平定Kylon的叛乱（传说前638—前632），其时，叛乱者逃入雅典神殿而获得庇护，Megakles I与他们相约保证其生命安全而走出神殿，但却被杀害。以此，Megakles I一门被问以渎神罪而遭放逐。本文所说“因血腥之罪而失势”，应该即指此事。这一家族在何时被解除放逐令虽不清楚，但当Peisistratos的僭主制确立之时（前561年之后），如众所周知的，Megakles II（Megakles I之孙）率领“海岸人”（中产派），会同率领“平地人”（贵族派）的Lycurgos（可能是Eteobutaden家族的人），对抗领导“山地人”（贫民派）的僭主Peisistratos（H. Bengtson, S. 116）。——日注

[72] 参照本节第13小节，及第六章 开头。——中注

[73] 所谓长者继承制意指，一门之中，不问亲等之远近与直系或旁系，由最年长者为继承人的制度。这特别是行之于莫斯科大公国与土耳其的王位继承制。——日注

[74] 由于采邑的继承情况是当封臣死去时采邑复归封主所有，然后再重新授封封臣之子，故而采邑之不可分割的原则容易成立。在采邑继承权（包括妇女与旁系亲属的继承权）被确立为全面彻底的长子

单独继承制之处，如英国与法国，王位的继承即确立为长子单独继承制，反观在采邑继承原则并不明确的日耳曼帝国，关于王位，非但长子单独继承制不成立，甚至王位世袭的原则都无法确立。之所以相异如此，究极而言，则在于社会的封建化程度之不同。——日注

[75] 另参照M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Sozial-und Wirtschaftsgeschichte*, S. 89; *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* Bd. 3, S. 196 ff.。此外，就本文文脉观之，韦伯行文中的Josua，应该是指Josia（犹太王国国王，前638—前608年在位）。另见本书[第六章第1节倒数第2段](#)，[第2节倒数第3段](#)。——日注

[76] 632年，穆罕默德去世，弟子们遵照阿拉伯古来的习惯，以选举的方式推戴信徒中最长老的阿布巴克（Abū Bakr）为首任哈里发。其后一直到第四代的哈里发阿里（Ali, 656—661年在位）为止，新任哈里发一直都是根据选举的方式产生（这四代的哈里发即称为正统的哈里发）。661年，阿里被哈瓦利休派的刺客谋杀，与哈瓦利休派对立的乌玛雅家族的穆阿威亚一世（Muawiyah I）篡夺哈里发权位，建立乌玛雅王朝。此后，随着哈里发地位的世袭化，专制君主的色彩被强化，虽然伊斯兰教的虔敬性也自然从哈里发的政治中淡去，然而另一方面却也造成对外征服事业空前成功的结果。——日注

[77] Shia在阿拉伯语中意指“一伙、党派”，shia派（什叶派）即“阿里党”。什叶派不承认第一到第三代哈里发的正统性，而认为阿里（穆罕默德的堂弟，娶穆罕默德之女法蒂玛〔Fatima〕为妻）才是穆罕默德所指定的真正继承人，是第一代的“教主”（Imam，参见[第三章注52](#)）。阿里之后，唯有身上流着阿里与法蒂玛血液的人才被什叶派承认具有教主地位的继承权，并且由各教主自行指定继承人。第三代教主胡笙（Husain, 阿里的次子）娶伊朗萨珊王朝（见[第四章](#)



[注12](#) ) 最后一代君主之女夏巴努 (Shahr Banu) 为妻，生下第四代教主Zain al-Abidin。换言之，自第四代教主以下即兼有阿里与萨珊王朝的血脉，此即什叶派特别在伊朗拥有庞大势力的一个原因。

Sunna意指“惯行、传承”，因此Sunna派（桑尼派）即为“传承主义者”之意。不过，什叶派也具有他们所认为的传承，所以正确地说，桑尼派是指承认所谓“公认六传承”与“伊什玛（即学者Ulema的一致意见，Ulema见[第三章注50](#)）的约束力，及特别是第一到三代哈里发之正统性的一派。桑尼派约占全体伊斯兰教徒的九成，故被称为“正统派”。——日注

[\[78\]](#) 德文版编辑于此指示参照M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 2. Bd., S. 243（译按：即“印度教与佛教”这部分），然而此处并没有直接与基督教有关的叙述，而是陈述阿难（Ananda，佛陀的堂弟及最高弟子）在原始佛教里的故事：阿难的领导地位不被王舍城的集会所承认，并被弹劾五项罪名。只是韦伯将阿难比拟为基督教里的约翰，并且说阿难之被排除掉，“和原始基督教里的情形一样”。——日注

按：韦伯在此一佛教故事的引述上似乎有误。简单说来，韦伯将提婆达多（Devadatta，旧译“调达”）误为佛陀另一弟子阿难，日译者亦忽略了这一点。传说中提婆达多与佛陀的决裂，实为原始佛教史上一大公案，至于是否可比拟为原始基督教里的约翰，则为解释性的问题。有关提婆达多的事迹及其与原始佛教的关系，详见季羨林，《佛教开创时期的一场被歪曲被遗忘了的“路线斗争”——提婆达多问题》，《季羨林学术论著自选集》（1991）。——中注

[\[79\]](#) 亚历山大大帝（Alexandros III，前356—前323）在未指定继承人前就猝死，他的诸多部将（Diadochoi）为夺取支配权而爆发“Diadochoi战争”。这时，大帝体弱多病的异母弟弟阿利戴欧斯



(Arrhidaios, 菲立普斯三世) 与大帝之妻洛克萨妮 (Roxane) 所生的儿子亚历山大四世共同统治的方式获得承认, 并由部将之一波地卡斯 (Perdikkas) 来任摄政。后者于公元前321年战败给其他部将并被谋杀, 而由另一部将安提帕多洛斯 (Antipatros) 代之为摄政。安氏死后 (前319), 由其所指定的波留佩尔孔 (Polyperchon) 承袭其位, 后来被阿利戴欧斯的妻子尤瑞戴克 (Eurydike) 免职, 安提帕多洛斯之子卡桑多洛斯 (Kassandros) 的势力高涨。另一方面, 阿利戴欧斯及其妻尤瑞戴克于公元前317年被亚历山大大帝的母亲奥林匹亚斯 (Olympias) 杀死, 但翌年奥林匹亚斯被卡桑多洛斯所杀, 而公元前310左右亚历山大四世亦为卡桑多洛斯所杀, 王家的男嗣即此断绝。其后, 各部将继续斗争下去, 至公元前三世纪, 确立分为马其顿、叙利亚与托勒密三个王国。——日注

[80] 指1620年为求信仰之自由而移民新大陆的一百零一 (或说一百零二) 名分离派的人, 他们奠定了新普里茅斯殖民地的基础。——日注

[81] Pocahontas (c. 1595—1617), 弗吉尼亚的著名酋长 Powhatan 之女。据说弗吉尼亚殖民地的建立者史密斯 (J. Smith) 被印第安人逮捕时, 她挺身相救。史密斯归国后, 她被英国人当作人质逮捕 (1612), 后来成为基督教徒, 于1614年与英人罗尔夫 (J. Rolfe) 结婚, 1616年偕夫共赴英国, 最后殁于英国。——日注

[82] Knickerbocker 为纽约地方早期的荷兰移民者之家名。长期以来被惯用来指称一般纽约的名门之士, 但严格说来, 仅用以指在曼哈顿岛上的早期荷兰移民的子孙。——日注

[83] 一世纪末时, 包含罗马主教在内的罗马信徒团具有比其他地方的信徒团更有特殊优越的权威, 此一观念明白地显现在克里蒙一世 (Clement I) 写给哥林多人的第一书简中 (95—97)。克里蒙在此

书简中主张：他作为罗马的主教，受有（以彼得为中介）来自基督的特殊权威，并要求哥林多人服从“基督通过我所说的话”。——日注

[84] 英诺森三世（Innocentius III），罗马教皇（1198—1216年在位）。因袭格列高利七世强化教会权力的政策，被称为罗马教皇之世界支配权达到最高潮的时代，诸如：坚持对世俗君主的上级封主权，裁定日耳曼地区的皇帝二重选举制，干涉法国国王菲利普二世的离婚问题，将英王约翰处以破门律，直到约翰誓言臣从才宽宥了他的罪。又如：组织第四次十字军东征，占领君士坦丁堡，建立拉丁王国；并于1215年召开第四次拉特兰大公会议，此次会议列席者在二千名以上，堪称中世纪最大规模者，基督教王国的君王皆派遣其使节参加，在内容上是中世纪最重要的大公会议。——日注

[85] 在天主教会里，“来自圣座”的行为（换言之，“根据职权”的行为）与单纯私人的行为有明白的区分。教皇关于信仰上、伦理上的教义所发布的“圣座宣言”（*locutio ex cathedra*）虽具无误性，但当他单只作为一名神学者所表明意见，则非如此。此外，此一圣座“宣言”亦可单以“*ex cathedra*”称之。——日注

[86] Abraham Kuyper（1837—1920），荷兰神学者、政治家。1863年任改革派教会牧师，1874年为反革命党的下议院议员，1880年创立阿姆斯特丹卡尔文派的“自由大学”，任神学教授，1901—1905年担任首相。主张严格的卡尔文主义，排斥神学里的自由主义与近代主义，拒斥荷兰已制度化且失却信仰的“官方教会”而创立独立的“改革教会”。在政治上，反对社会主义，并主张限定国家权力及其固有领域。——日注

[87] “对于官职的自然主义态度，仅只视官职为一种‘因事实上的必要性之故’而存在的东西，在此种态度下，任何将官职以不合理

性的形式加以神圣化的事情全无存留的余地。因此，此处就仅有‘合理性的内在态度’的问题。”——德注

[88] 从另一观点来看卡理斯玛王制的，参见Marc Bloch, *Les Rois thaumaturges; Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, articulièrement en France et en Angleterre* (Strasbourg, 1924)。——中注

[89] 属于易洛魁语族的五个部族在十六世纪时结成部族联盟，其最高的政治权力是由加盟部族约五十名氏族长所组成的联盟会议，并无联盟的平时首长。不过在战时，则设置两名战时首长。——日注

[90] 原稿在此处以“Dies Kann auf der einer Seite durch Legitimierung vor einer anderen, in...”的文句中中断，思路的衔接，请参见[本节第13小节](#)及[第6章](#)以下。关于卡理斯玛召命的标志，已于本节第2小节中论及。——德注

[91] 详见[第12小节](#)。此处的“Zunft”并不只限定于中世纪都市里狭义的“行会”，换言之，并不特指手工业者的组合。——日注

[92] 在雅典，青年至十八岁时即被称为壮丁（ephebos）。壮丁要接受为期一年的国家军事训练，再担任一年的守备勤务。此一制度始于何时，并不清楚，不过早在公元前五世纪时就有发展。公元前四世纪以后，此一制度已广及整个希腊世界，尤其是小亚细亚一地。壮丁训练所（ephebeia）不单是军事训练所，而毋宁是转化成一般性的高等教育机关，成为教授体育、学问的场所。训练所使用的教科书里，荷马的史诗具有极其重要的地位。随着这种变化，能进入训练所的，不再是全体壮丁，而只限于被挑选出来的人。训练所出身者，在各地都被承认具有特权的地位，遂成为国家的中坚分子。——日注

[93] Heinrich Schurtz (1863—1903)，德国人类学家。在其著作*Altersklassen und Mannerbünde* (1902)里，关于年龄团体、秘

密团体等（非基于“血缘”或“地缘”之故）的社会集团广泛存在于初民社会的事实，首先有了综合性的说明，唤起学界对于这种可称为“结社”的集团之注目。——日注

关于男子集会所，详见《支配的类型》。——中注

[94] 犹太人的会堂之起源，虽不甚清楚，较有力的说法是：当所罗门神殿被毁（前568），接着是巴比伦俘囚期时，会堂才发达来。失去国家与神殿的犹太人，齐集于会堂，举行既无仪式也无供物的纯精神性的礼拜。不过会堂并不只是礼拜的场所，也是犹太人集会与教育的场所，即其精神生活的中心。会堂的精神指导者为拉比，参见本书第二章第三节 相关内容。——日注

[95] 本文写于第一次世界大战前。——德注

[96] 关于哈里发、苏丹，见第三章注99。Schah是意指“王”“君主”的波斯语。在伊斯兰教团里，哈里发、苏丹所属的阿拉伯语系语文虽被广泛应用，但至近世，伊朗语却成为宫廷语而广为普及。Schah不只为伊朗王朝所用，土耳其、印度的伊斯兰教王朝也皆以Schah来作为君主的称号。——日注

[97] “最近的事例”指的恐怕就是：在1910年的议会法案与1912年的第三次爱尔兰自治法案等事端的纷扰上，乔治五世所发挥的政治影响力。在这两件纷争里，乔治五世精力过人地发挥其“接受大臣的商议、激励大臣与警告大臣等等权利”，所靠的不是大权在握，而是其政治影响力，来防止政治破裂局面的发生。——日注

[98] 罗耀拉（1491—1556），耶稣会创立者，首任总会长。成为耶稣会之源泉的“心灵修业”书籍，大部分即其所著。Exercitiäspirtiuallia之语虽然在他之前已经为人采用，意指：冥思地、孤独地追求宗教的真理与基督的完美道德；但罗耀拉的心灵修业之特色却在于：完全理性地、主动地抱持着明白的意识来进行。神秘

且被动地沉浸于神灵里，乃是心灵修业之际的副作用即可企及，这并不是他所追求的，他所求的是在行为与苦难里，完全主动地、意识地向天主献身。“进行心灵修业的人不只要能如此，最困难的是要为了侍奉天主之故而利用、建构地上的世界，以此，达到出乎此世的内在完全自由。”（《天主教大辞典》，二卷，857页）韦伯则于《新教伦理与资本主义精神》一文中论道：“与东方僧侣生活相比较，西方僧侣的生活在世界史上的意义，乃基于以下这个事实……在圣本笃（St. Benedict）派的教规里，僧侣生活在原则上已从无计划的隐遁性和达人的苦行中解脱出来。这一点在克鲁尼（Cluny）派与西妥派（Cistercians），莫不如是，而在耶稣会则最为明显。此种僧侣生活，已展开一套合理的生活行为之有体系的方法，其目的在于克服自然状态，使人能摆脱不合理的自然冲动及其对俗世与自然的依赖，使人服从于有计划的意志支配下，并慎重地反省自己行为的伦理意义，且把自己的行为置于不断的自我节制之下。此种生活，客观地把僧侣训练成侍奉上帝之国的工人，主观地保障僧侣的灵魂之救赎。这种积极的自我节制，乃是罗耀拉的‘心灵修业’和其他一般合理的僧侣道德之目标，并且也是清教主义在实践生活上最重要的理想。”（*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*，Bd. 1, S. 116f.）——日注

[99] “‘不要以为，’他说，‘一个马车战士的勇敢和技巧，使他可以突破到阵前单独战特洛伊人。不要让任何人落在后面，因而削弱全体的力量。如一人在自己的战车里接近敌人的战车，那是他应该投枪的时候了，这是最好的战术。就是这种办法和精神，使我们的祖先攻破有墙的城池。’老人就这样用他在许多以前的战争里得到的经验，激励他的部队。”（Homer, *The Iliad*，C. 4, L. 303—310）中



译引自：曹鸿昭译，《伊利亚围城记》（台北：联经，1985），p. 56。——中注

[100] 此一传说，见李维（Titus Livius）所著《罗马史》（第八卷第七章）：在与拉提乌姆人作战时（前340—前338），当时的执政官Titus Manlius Torquatus以违反命令的罪名将其子（与他同名）处以死刑。因为，后者应敌方勇将Geminus Maecius的挑战，离开队伍去做个人的决斗，并打倒敌方且夺其武器，献到父亲的本营去。执政官父亲听到这个报告后，说：“你，既不尊重执政官的权力，也不尊重父亲的全权，违反我的命令，擅离队伍与敌相战。直到今日，罗马的势力是靠军纪才得以保全，而你却犯下了破坏此一军纪的罪。如今，我变成被迫要在忘怀国家或忘怀我及我这一族，这两者间来做个选择。我，与其因我等的错误而使国家蒙受大伤害，倒宁愿我们一族因我们的罪愆而遭受责罚……你若一死，执政官的命令将得以强化，你若不受惩罚，命令则会永远失效。因此之故，我，要以处你刑罚的办法来恢复因你之错而被削弱的军纪……相信你不会拒绝。”其子遂被处死。——日注

[101] 比欧提亚同盟的盟主铁拜国里，在Epameinondas（约前418—前362）及Pelopidas（约前410—前364）的指导下所创制出来的新战斗队形，称神圣部队（Lochos）。希腊素来的战术，在于强化右翼，以此一右翼来击破敌方左翼而包围敌人。Epameinondas则巧妙地利用所谓“叙线阵”式的密集步兵队，在列乌克多拉一战里（前371）彻底打垮斯巴达的军队。他的战术，与素来的全然不同，是在左翼配置正面60名，纵深50名的密集步兵队（神圣部队），中央及右翼则以梯形列置于神圣部队的斜后方，再以此一被强化的左翼兵力一举击破敌人的右翼，战事立决。参见Hermann Bengtson, *Griechische*



*Geschichte* , S. 258f. 。此外，关于“神圣”部队之名，参见布鲁塔克《希腊罗马英雄传》中的“Pelopidas”第18节以下。——日注

[102] 马其顿的军队是由骑兵（*hetairoi*）、重甲步兵（*pezetairoi*）、轻装步兵（*upaspistai*）组成。其中，重甲步兵持长达约十三英尺的长枪（*sarissa*），形成密集部队（*phalanx*），是训练精良而机动力高的军队，由骑兵守其腹背而行动。——日注

[103] 公元前四世纪中叶，由于使用投枪，罗马正规军团（*legio*）遂废止密集方阵战术，转采散开部队战术。换言之，军团分为三十个小配队（*manipulus*，在Polybios时代〔约前203—前120〕为120名或200名），各小配队再分为两个小队（*centuria*），由右翼的*centuria*的指挥官来指挥整个*manipulus*。——日注

[104] Moritz von Oranien（1567—1625），奥拉宁公爵威廉一世之子。威廉一世为荷兰独立战争的领导者，亦为荷兰（尼德兰）联邦共和国第一任总统。威廉一世被暗杀（1584）后，其子摩瑞兹继任荷兰总统（1587—1625），致力于整编军队、充实军火，大破西班牙军队。——日注

[105] “铁骑队”为1643年清教徒革命之际，由克伦威尔所编组的骑兵团。他认为议会不振的原因之一，在于骑士不足，故而致力于骑兵的养成，做法是：将忠实信仰清教主义者编组为骑兵团，军事训练与信仰上的训练并重。1644年7月2日，克伦威尔率领此一骑兵团大破王军的卢帕特公爵的骑士军。由于卢帕特叹称克伦威尔为“铁骑”（*ironside*），所以其骑兵团遂被称为“铁骑队”。——日注

[106] 巴伐利亚公爵康拉汀（Konradin，日耳曼皇帝康拉德四世之子）于1267年远征意大利，1268年于塔利亚柯佐（位于罗马东北东）被安如家族的夏路尔所破，遂被逮捕到那布勒斯斩首。——日注

[107] 斯巴达在民主制时期，每年由市民选出五名最高政务官（Ephor），并不负有重任。对所有官员与市民具处罚权与财政权的，是人民大会的议长。每个月，国王要对Ephor宣誓尊重国制，Ephor也只有在国王尊重国制的情况下，才宣誓效忠国王。国王只不过具有军队统率权。Ephor在卸任时，也必须提出施政报告，市民可加以检举。关于此一官职的起源，众说纷纭，尚无定论，但公元前六世纪中叶奇隆（Chylon）就任此职时，这个官职是与国王并列的大位，可以想见其所扮演的重要角色。——日注

[108] 祖鲁族为居住在南非联邦的纳塔尔省及奥伦治自由邦的东南特朗斯瓦尔省、属于班多语系的努尼（Nguni）语群的部族。“祖鲁”原来是十五世纪中叶左右自北非往非洲东南移动的一个以畜牧维生的氏族名称，至十九世纪初，此一氏族的族长恰卡（Chaka）在短时间内制伏了努尼族与邻近诸部族，建立起军事的专制王国，所以“祖鲁”变成全努尼族的名称。本文中“祖鲁人的王制”，指的应该就是这个恰卡所建的军事王制。在此一制度下，全体住民皆被军队化，依年龄编组成若干个连队，三十到四十岁之间的男连队与女连队，举行集团结婚。此一王国于十九世纪末败给英军，被并入南非联邦。——日注

[109] Periöken是古希腊的半自由民。就语源考之，为“周边居住者”之意。在多利安人（Dorians）的各国里有很多这类半自由民，特别是斯巴达境内的最为有名。他们虽无参政权，但被承认具地方自治权，并负担军事与纳税义务。主要是从事工商业，其中也有土地保有者。——日注

[110] Heloten是斯巴达的隶农，被斯巴达征服的希腊原住民。他们属于国家所有，被牢牢系缚于指定的斯巴达人的土地上劳动，负担一定量的贡纳义务；可以从军，也有因战功而被解放者。解放权在国

家。由于比市民具压倒性的多数，经常叛乱，据说市民即定期地举行有组织的“Heloten狩猎”。——日注

[111]. 瑞士人大规模出产佣兵，大约是在十五世纪后半叶以后。从这时起，一直到法国革命为止，持续进行。因为当时，瑞士各州政府的实权是掌握在各市委员会手中，旧封建领主出身的特权市民阶层以委员会的方式，进行寡头制的支配。佣兵募集的方式有两种。一是自愿去当佣兵赚钱的，二是由州政府自己来征募；二者之中以第二种为主。成为佣兵的，主要是极贫的下阶层农民。州政府从佣兵依赖者（法国国王、日耳曼皇帝、罗马教皇、Bourgogne公爵等）那儿收取佣兵费来从事招募佣兵的工作，换言之，州政府本身在扮演一种佣兵中介业者的角色，而其中的利益则为特权市民所垄断。这样一种体制之所以存在且长期维持下去，是因为瑞士农民，相对于对外之获得“自由”，对内而言是被置于强烈的隶属地位；他们的地位恰似那些“periöken”与“Heloten”。瑞士的“民主制”，可说是唯有市民，特别是特权市民的民主制。此外，可参阅濑原意生，《スウイヌ佣兵の成立》（京大西洋史研究室编，《佣兵制度の历史的研究》）。——日注

[112]. 参见[本章第1节第6小节](#)。——中注

[113]. 在斯巴达，市民每日的正餐是附着在被称为syssitia的餐会团体里。各syssitia约有十五名成员，会员资格的取得，由会员互选而得认可。为了具有完全的市民权，市民必得属于任何一个syssitia。会员必须提供所定的最低限度以上的食物，否则的话，将丧失会员资格。“picknick”原来也是意指食物捐助的会。同样的制度在克里特岛的城邦里也有，只是在那儿用的名称是hetairia。韦伯特别强调此种制度的军事意义。参见 *Gesammelte Aufsätze zur Sozial-und wirtschaftsgeschichte* , S. 112f. 。——日注

[114] Areoi为源自塔希提岛而影响力广及南太平洋其他诸岛的秘密结社。其原来的任务在于崇拜自然所具有的生产力，会员享有极大特权，他们装扮成波利尼西亚神oro Tetifa的子孙，被认为是神与人之间的媒介者。会员区分为七个或七个以上的阶级，通过进级式而晋升。女会员也被认可，由于赞美性的快乐，女性会员为男子会员所共有（这点尚有争论），此外，这些女子也发下誓约，当小孩生下来时，她们有义务将之杀死。此种“杀婴”的义务，并不课及修炼期的最低阶级。韦伯将此种习惯理解为与具有军事意味的男子集会所制度有所关联，然而关于其起源尚有其他各种解说的尝试。例如：Bode, “Der kindesmord und die Gesellschaft der Erriois auf den Gesellschaftsinseln,” *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*, Bd. 24, S. 204ff.。——日注

[115] “年龄阶级”制度是在部族社会里，男子依年龄大小而划分为几个团体，例如：少年（成年礼前）、青年（成年礼以后，未婚）、中年（已婚）、老年；各个团体有其一定的生活样式，并负担一定的社会机能（例如军事、政治、宗教等）的一种制度。严格说来，此种年龄阶级制与“男子结社”是奠基于不同的原理上，在“男子集会所”当中，有与年龄阶级制相结合者，亦有与男子结社相结合的。——日注

[116] 关于母权制的说明，参见韦伯的《经济通史》（*Wirtsgeschichte*），p. 50—55；中译见《经济与历史》。——中注

[117] 华伦斯坦（Albrecht von Wallenstein, 1583—1634），三十年战争中，靠日耳曼皇帝这一边的名将。1625年华伦斯坦自己筹创军队，并以皇帝军总司令的身份率自己的军队奋战，大破丹麦军而使战事一时终结（1629）。但由于招致旧教徒贵族的反感，而于翌年

(1630) 退出宫廷。后来他与皇帝之敌瑞典国王古斯塔夫·阿道夫 (Gustav Adolf, 1594—1632) 暗中往来, 不久, 瑞典国王以拥护新教之名入侵北日耳曼, 最后攻入南日耳曼的巴伐利亚。这期间, 皇帝再度起用华伦斯坦, 他于Lützen大破瑞典军, 阿道夫败死(1632)。然而宫廷内部还是强烈地不信任他, 故而再度被免职(1634), 后来就在计划与瑞典及萨克森相靠拢的筹策中被部下谋杀。另外, 古斯塔夫·阿道夫则是在军事、政治、经济、文化各方面皆留下显著治绩的英明君主。——日注

[118] contubernium原来是指共同居于幕舍(taberna)之意, 后来转化为军事上的意味, 指奴隶与自由人、甚或奴隶与奴隶之间, 事实上的婚姻关系。此种婚姻单只是“同居”, 而不具法律上的意义。——日注

[119] “以一班不超过十个人来劳作的方式, 古人称之为decuria, 证明是相当优越的一种方式。因为, 这样的人数, 在劳作之时, 最容易监督。在率领他们劳作的监督者(monitor)的注意下, 发生混乱的情形是不会有。”(columella, *De re rustica*, 1, 9, 7) ——日注



## 第六章

# 政治支配与教权制支配

### 一、教士阶层与宗教卡理斯玛对政治支配形态的态度

正如议会制君主（一般说来）之无能乃是政党首领的支配之正当性的首要基础，作为神的化身而“被幽禁的”君主之无能，其结果则为：（1）教士的支配；（2）实际的权力总是落入某一军阀之手，它既不用担负作为支配者的卡理斯玛义务，又是真正的支配者，诸如宫宰（hausmayer）、〔日本的〕将军（Shôgun）。此时，正式的支配者之所以有必要在形式上被保存下来，乃是因为唯有其所具有的特殊性卡理斯玛才能保障与神的联结，而此种联结，对于政治的整体结构——包括现实上最高权力者的地位在内——之正当性而言，乃是不可或缺的。当支配真正是卡理斯玛的，换言之，卡理斯玛为支配者本身所固有而非自其他权力派生而来的，那么支配者就不可能像梅罗琳王朝治下那样轻易地被剔除<sup>[1]</sup>——因为新的支配者家族〔卡罗琳王朝〕在教皇权（Papsttum）里找到正当化其支配权的另一个具卡理斯玛资格的权威。在神的化身或神之子（例如〔日本的〕天皇）的纯正卡理斯玛支配下，废位的企图并非仅针对个别的支配者——这在某种暴力的或和平的方式下当然总是可能的——而是及于整个具卡理斯玛资格的家系，这就意味着置疑一切支配权力的正当性，并动摇一切（对权



力服从者的服从心而言) 传统的支柱。因此, 现存秩序里的所有利害关系者——即使在彼此最为尖锐对立的情况下——通常理所当然地慎重避免此种废立。并且, 即使在支配王朝被认为是代表外族支配的情况下(就像现在的中国) [2], 王朝的废除是否会持续贯彻下去, 仍是个疑问。

上面提及卡罗琳王朝的支配乃是靠教皇所保证的情形, 乃是其他许多事例的典型, 其中, 支配者本身并非神, 或者其“正当性”无论如何并非十足地奠定于其自身的、或基于继承秩序或其他规则的、明确不移的卡理斯玛, 而必须像一般所见的那样, 由另外一个权威——最自然的是靠教士的权威——来正当化自己。这通常是发生在宗教卡理斯玛十分强烈地转向教士资格发展, 同时宗教卡理斯玛的担纲者与政治权力的担纲者分离的状况下。够资格的君王卡理斯玛担纲者因而被神, 亦即被教士, 所认证, 或者至少事后加以追认。被视为神之化身的支配者被精通神性的教士所承认。在犹太王国里, 教士团根据神谕来裁夺王〔的正当性〕; 阿蒙神 (Amon) 的祭司团在打倒异教国王阿肯纳顿 (Ikhnaton) 的子孙后, 事实上即自由处置王位 [3]; 巴比伦王紧握帝国神〔马杜克〕之手 [4] 等等; 一直到罗马—德意志帝国〔神圣罗马帝国〕之众所周知的范例。在所有这些事例里, 对真正具有卡理斯玛资格的人, 的确, 在原则上, 正当性是一点也无法被拒绝承认的。这对中世纪的皇帝的王位〔神圣罗马帝国皇帝帝位〕而言, 也同样是妥当的, 并且, 雷恩斯 (Rhens) 选侯会议的决定, 也正让人想到这点 [5]。因为, 正当性之存在与否, 实际上乃是个判断 (Urteil) 的问题, 而非恣意专断 (Willkür)。虽然如此, 同时还是有这样一种信仰存在, 亦即, 经由教士的处理, 方能保证卡理斯玛完全的效力; 至此, 亦即产生了卡理斯玛的“即事化”〔非个人化〕。当王位的处分权因此而落入教士阶层手中时, 在最极端的情况下, 会导致一种具其

格式的教士君主制（Priesterkönigtum），于此，宗教上的层级制（Hierarchie）首长同时也行使世俗的权力。事实上，这已发生于多处。

另一种情况是，反过来，高级教士的地位屈服于世俗支配者的职位之下，诸如：罗马的元首制、中国、哈里发制，或许阿利乌斯派（Arius）诸国也已如此 <sup>[6]</sup>，当然还有国教主义的英国，路德派新教国、俄罗斯、希腊东正教诸国的支配者对教会的地位也正是如此，并且至今有部分仍是如此。此时，世俗支配者对于教会的权能，在程度上可有种种相当大的差异，从单纯的保护权（Vogteirecht），到拜占庭皇帝对教义形成之众所周知的影响力、哈里发国家里支配者之扮演传教者（Prediger）的角色等等。

总之，政治权力之于教会权力的关系，种种差异极大，这要视我们所面对的是何种情况而定：（1）世俗的支配者要靠教士来正当化——不管作为神的化身或是作为神所意指的；（2）支配者本身为教士职，因而以教士的资格行使国王的机能；以上是“教权制”（Hierokratie）的两种案例；以及最后（3）政教合一的（cäsaropapistisch）支配者，换言之，支配者以其本身固有的权利（Eigenrecht）而对于教会的事务具有最高的权力。

此种意义上的“教权制”发生之处——真正的“神权政治”（Theokratie）仅限于第二种情况——对于行政结构具有极深远的影响。它必须防止有意要从教权制当中解放出来的世俗权力的成立；换言之，教权制在有国王与自己的势力并存或在自己的势力之下存在的情况下，会寻求阻止后者发展为独立的权力。例如：阻止国王财宝（Thesaurus）的累积——这对昔日的国王而言是不可或缺的——并限制国王的亲卫队，以防止其据此成立一支独立的军事力量（这在约西亚治下的犹太王国已是如此）。进一步，教权制也极力阻止独立的、

纯世俗的军事贵族之勃兴，因为这可能成为其独一无二之支配的一个对手，因而往往有利于（相对而言较）和平的市民阶层。一般而言存在于市民势力与宗教势力之间的选择性亲和力，在两者之一定的发展阶段里是典型常见的，尔后可能强化为对抗封建势力的一个正式的同盟，一如吾人之于东方极常见到，并见之于主教叙任权之争（Investiturstreit）时代的意大利。

此种与政治的英雄卡理斯玛的对立，无论在何处，都使得教权制成为征服国家之驯服被征服民的绝好手段。以此之故，西藏、犹太以及后期埃及的教权制，要不是部分为外族支配所支持，就是部分被其直接创造出来。也因此，征诸一切历史史的线索，希腊的神殿，尤其是德尔菲（Delphi）[\[7\]](#) 神殿，在波斯人得胜之时，即已准备好扮演类似的角色。希腊的宗教（Hellenentum）与犹太教之最重要的特色，似乎就是：一方面为抵御波斯支配的产物，另一方面为臣服于它的产物。教权制的力量到底能发挥多大的驯服效果，观诸蒙古人的命运即可了然。蒙古人在一千五百年里不断对四周和平化的文明国家发动新的攻击而威胁着文化的生存之后，主要是在喇嘛教的影响之下，其好战精神的攻击素性几乎被完全剥除净尽 [\[8\]](#)。

## 二、教权制支配与政教合一制，“教会”的概念

军事贵族与神殿贵族及国王的扈从与教士的扈从之间的纷争，尽管未必总是出之公然斗争的形式，但是，无论在何处，其间的斗争总会在国家与社会的性格形成上产生很大影响，并造成各种决定性的特色与差异。诸如：印度的教士种姓与战士种姓之间的相互地位；最古老的美索不达米亚地区的都市国家、埃及与犹太人里所见的军事贵族

与教士团之间或为公然或为潜在的斗争；在希腊城邦与特别是罗马，教士的地位之完全转置于世俗的贵族门阀的权力中。这两种势力在中古欧洲与伊斯兰教国度里的斗争，更造成了东方与西方在文化发展上的极大差异。

与不管何种教权制正对反的，是政教合一制，亦即：教士权力完全屈服于世俗权力之下。不过，严格说来，在历史上却无法见证其完全纯粹的形态。中国、俄国、土耳其、波斯的支配者，是具有政教合一制的性格，同样地，据有国会教会首长（Summepiskopat）之地位的英国与德国的支配者也是政教合一性格的，只是，不管在哪儿，这些权力无论如何都受到教会卡理斯玛之独立性的限制。拜占庭的皇帝（Basileus），一如前此的法老与印度及中国的君主，以及基督新教的国教会首长（summiepiscopi），无不反复企图强行自己所制定的宗教信仰内容与规范，而多少徒劳无功。往往正是这样的企图，为他们带来极大的危险。

一般说来，在下面这些情况里，教士权力之屈服于君主权力是最为成功的：当宗教资格还作为一种其担纲者的巫术性卡理斯玛而发挥作用且尚未被理性化成具有自己的教义体系的独立官僚制的机制时（此二者〔教义体系与官僚制的机制〕多半是联结在一起的）；以及，特别是当宗教意识尚未发展到伦理的或“救赎宗教”的类型，或者这种类型又再度被抛弃时。举凡此一类型支配之处，教权制的势力对抗世俗权力的力量往往是无以抵御的，此时，世俗权力除了妥协之道外，别无选择。相反的，古代城邦（最完全地）、远东的日本封建政权与中国家产制政权（也相当程度地）、拜占庭与俄罗斯的官僚制国家（至少还算可以地）成功赢得对宗教势力——特别是巫术—祭祀的宗教势力——的支配权。不过，此种宗教卡理斯玛一旦发展出一套教

义体系与独自の官职机制时，无论何处，即使在政教合一的国家里也一样，即含带着强烈的教权制的色彩。

通常，教士的卡理斯玛会与世俗权力达成妥协：多半是默默地妥协，有时则明定“协约”。为了避免利害冲突，此种妥协一方面保障了双方的势力范围，另一方面则容忍来自他方的影响力，例如世俗权力对教会官吏之任命的影响力，宗教权力对国家教育设施的影响力；此外，也对双方课以相互援助的义务。此种事例见之于：极具政教合一性格的卡罗琳帝国与神圣罗马帝国（在奥图诸帝与撒利尔王朝初期显示出同样的特色）的教会的一世俗的组织，以及其他许多相当政教合一的新教国家。在与此不同的势力分配下，此种妥协也发生于反宗教改革<sup>[9]</sup>、协约（Konkordate）<sup>[10]</sup>与教区划定勅书

（Zirkumscriptionsbulle）<sup>[11]</sup>等地区。世俗权力为了维持其权势，或至少是为了征收教会税及其他物质的生存手段起见，提供外在强制手段给教会权力利用，而宗教权力这一方则作为相对服务的，提供其宗教手段给世俗的支配者，以确保其正当性的承认与臣民的驯服。确实，强烈的教会改革运动，例如格列高利七世的改革运动<sup>[12]</sup>，有时会试图完全否定政治权力之独立的卡理斯玛，但无法获得长远的效果。如今，天主教教会已基于以下这个事实——类似同格理论（Ebenbürtigkeitsdoktrin）<sup>[13]</sup>——承认政治卡理斯玛的独立性：即对于毫无争论余地地握有权力的政府，只要它不是个“掠夺教会的”权力，则不问其权力的来源为何，作为宗教上的义务，即承认它并且服从它。

因此，一切正当的政治权力（不管其结构为何）多少都混合有神权政治或政教合一的要素，因为任何的卡理斯玛终究都要求多少有一点巫术起源的痕迹，因而与宗教权力有其亲缘关系，结果政治权力中也因而总含带着某种意味的“神授性”（Gottesgnadentum）。



特别必须牢记的是，以上这些体系中何者具支配性，并非决定于宗教在一个民族当中的分量。希腊、罗马和日本的生活之受到宗教动机的渗透，是和任何教权制国家一样深刻的；有人干脆（适切地，只是有点儿夸张）将古代城邦看成主要是个宗教团体（Verband）<sup>[14]</sup>，史学家如塔西图斯（Tacitus）<sup>[15]</sup>所叙述的匪夷所思之事与奇迹，整个看来并不比古世纪的通俗读物少多少，并且，俄国农民之受宗教系缚的程度是和任一个犹太人或埃及人一样的。唯有社会的支配力之分配方式，是极为不同的，并且，这会影响到宗教发展的样态。

政教合一的政权，相当典型的是西方古代国家，其次较不那么纯粹且程度各有不同的，诸如：拜占庭帝国、东方诸国、东正教各国以及欧洲所谓的启蒙专制时代等等，只是将教会的事务当作是政治行政的一部分。神与圣者是国家的神与国家的圣者，其祭典是国家事务，政治的权力拥有者可以自由准许或摒斥新的神、新的教义与崇拜。对神的种种义务，皆直接由国家官员本身——在教士“专家”们的协助之下——来履行，否则此等技术上的事务即交付在完全服属于政治权力下的教士阶层手中。接受国家俸禄的这个教士阶层不但没有经济的自主性与固有财产，也没有独立于政治权力的事务处理机构，而要靠政治权力来提供。教士的一切职务行为皆受国家规定与统制，因而除了为达仪式机能的技术训练之外，根本没有特殊的教士生活样式存在，也因而没有特殊的教士教育存在。以此之故，一般说来，即无真正的神学之发展，尤其，更因此而不见独立于政治权力的教权制所规制的俗人的生活样式；总之，教权的卡理斯玛被贬抑成不过是一种官职技术。一个采行政教合一支配的贵族甚且将高级教士的位置转变成其家族的世袭财产，从中获取经济收益并成为其威信与权势的来源，并且，将多数低级的教士位置转变成占有的——与其占有宫廷官职的方式一样的<sup>[16]</sup>——俸禄，将修道院与其他类似的教会财源



(Stiftungen) 转变成其未婚女儿与年轻儿子的抚养基金，将与典礼有关的传统规范转变成其身份礼仪与身份习律的要素。举凡此种意涵下的政教合一制毫无限度地支配之处，其无可避免的结果是：宗教的内在本质会因纯粹技术性的、仪式的操作超自然力量的方式而被僵固化，从而阻挡了一切往“救赎宗教”的发展。

反之，凡是教权制的卡理斯玛比较强势或者变得较为强势之处，若非直接地将政治权力与政治秩序纳入自体，即试图贬抑之。原因是：政治权力与秩序占有与之竞争的、固有的卡理斯玛，显然就是撒旦的事业。基督教当中，正是那些最具首尾一贯之伦理的-教权制的倾向的人，一再地试图贯彻上一见解。再者，政治权力被视为在神的容许下对现世之罪的不可避免的让步；人生于世就必须顺应此种让步，但应尽可能地少与其接触；无论如何，政治权力的独特形态总是全然无关乎伦理的。基督教在其带有浓厚末世论色彩的早期，所抱持的正是此种态度。或者，最后，政治权力被看成是依神之意、为了驯服反教会力量的工具，并且因此必须使自己供教权制的权力作用。以此，在实际上，教权制试图将政治权力转变成教士权力的受封者 (Lehensträger)，并剥夺其固有的权力手段——只要这是与其基于政治组织之存在的相关利益相同不悖的。在教士本身并不这么直接进行政治统治之处，国王则从教士阶层那儿，通过询问神论（犹太人所行）、认证、涂油、加冠等等，获得正当化。在某些情况下，国王被阻止“财宝” (Hort) 的累积，因为他可借此创设服属于他个人的扈从团并握有自己的佣兵队（其独特的案例见之于犹太王国的约西亚时代、教士支配制树立之际）。

教权制创设出在教权制指挥下的、自律的 (autonom) 官职组织，并发展出自己的租税体系（什一税）及为确保教会之土地所有的一套法律形式（基金，Stiftung）<sup>[17]</sup>。巫术性祝福的卡理斯玛式施

予，起初转变成自由的、可以学以致用得“职业”与行当，后来发展成从君主或庄园领主那儿领受俸禄者所司的家产制官职，为此官职，在某些情况下，某种官职俸禄（作为“基金”）被安置于神殿的保障下，在某种程度上免受世俗权力的干涉。食桌共同体，以及由食桌共同体所衍生的——埃及、东方及东亚的神殿教士的——实物俸禄，皆属此类。

教权制之发展为“教会”，其条件如下，当：（1）一个在薪给、晋升、职业义务与特殊的（职业之外的）生活样式等方面皆有一定规制且与“世俗”分离开来的、特别的职业教士身份形成时；（2）教权制揭示出“普遍主义的”支配权要求，换言之，至少是胜过家族、氏族、部族的纽带，究极言之，则要种族的一国家的界限也都泯除，亦即，在宗教上完全达到平齐化〔平齐一切非宗教的区分〕；（3）教义与仪式（Kultus）被合理化，写入圣典、加上注解，并且成为有系统的教育之标的——而不只是技术性熟练的培养；（4）以上各方面皆发生于某种强制性组织的（anstaltsartig）共同体中<sup>[18]</sup>。然而，一切的关键点在于：卡理斯玛与人（Person）的分离，而与制度，特别是与官职（Amt）的结合；上述诸原理——在纯粹性上有极为不同程度的发展——只不过是此一核心关键点的派生原理。“教会”，就其社会学上的语义而言，是不同于“教派”的：教会自视为永恒的救赎财——像某种信托基金，提供给任何人——的管理人；一般而言，人们并非自愿加入，就像加入一个社团那样，而是生来就在其中；其纪律是连那些在宗教上不够资格的、反神的人都得臣服的。一言以蔽之，教会乃是官职卡理斯玛的保有者、管理者，而不是像“教派”那样的一个由具有纯粹个人性卡理斯玛资格的个人所组成的共同体。就此而言，贯彻其义的“教会”，除了基督教之外，唯有伊斯兰教与喇嘛教的佛教产生出来；在更限定的意义上——因为事实上总是与特定的民族联结在一起

——产生出教会的尚有马哈地教（Mahdismus）与犹太教，或者连此前的埃及晚期的教权制也是。

### 三、教权制的教育与生活纪律及其对“禁欲”的态度

“教会”，基于其官职卡理斯玛的要求权，对政治权力提出诸种要求。教权制官职的特殊性卡理斯玛被用来显著地提高此种官职保有者的威严。教会除了对俗世的司法、课税及其他一切国家的义务具有豁免权、并且要求加重对其官职保有者不敬之人的刑罚外，特别是以此为教会官员制作出其生活样式的独特形式，以及与此相对应的特殊预备教育的规则，亦即，创设出一种教权制的教育。一旦握有此种教权制的教育，教会也就同时掌握了俗人的教育，并且据此向政治权力提供深受教权制精神浸淫的官吏接班人与“臣民”。

基于其权势，教会在教权制秩序运作下发展出一套包容广阔的、伦理—宗教的生活规制（Lebensreglementierung）体系。在其内容的范围上，此一生活规制体系从来就无法忍受任何实质上的限制，正如今日的天主教会之基于其教导威权（Lehrautorität）对于风俗规律（disciplina morum）的声音，不能承认有任何的界限存在一样。教权制贯彻其要求（Ansprüche）的权力手段，即使不用其所要求与握有的政治权力之支援，也是相当强而有力的，此即：破门律（die Exkommunikation）<sup>[19]</sup>——逐出教会（事神活动）之外——这和最强的社会杯葛具有同样的效果。此外，已下令禁止和被破门者交往的方式所作成的经济杯葛，则为所有的教权制所惯于应用的（尽管手法不一）。只要此种生活规制的方式是由教权制的权势利益所决定——并且，在很大的程度上，事实毕竟是如此——那么它便会敌视竞争势力

的抬头。由此，产生“弱者的保护”，换言之，那些服属在非教权制势力之下的人，诸如：奴隶、隶属民、妇女、孩童等，被加以保护免于暴利（Bewucherung）的压榨。此外，并非教权制所能支配的经济势力的抬头，特别是诸如勃兴的资本家这类不受传统所束缚的新兴势力的抬头，皆被竭力加以遏阻；一般而言，作为教权制权势之内在基础的传统与对传统的信仰，皆被防护于一切动摇它的势力之外，从而支撑住长久以来的既有的权威。

即此，教权制终究和其对立者一样走上僵固化的格子，特别是在它最固有的领域里。换言之，神的救赎财管理转变成被理性地加以组织的、由教士所司的“组营”（Betrieb），有如一个“机构”（Anstalt）；卡理斯玛的神圣性则被转移到这样一个制度（Institution）身上。此事乃所有“教会”形制所特有，并且也是其最究竟的本质。因此，官职卡理斯玛，在此种最为首尾一贯的发展下，将无可避免地成为所有纯粹个人性的卡理斯玛，亦即附着于个人身上，宣扬、教化自己独特的向神之道，或为先知的、或为神秘的、忘我的卡理斯玛的最不共戴天的仇敌。这样的卡理斯玛势必粉碎“经营”的尊严。凡是不据官职而行个人卡理斯玛奇迹者，都被怀疑为“异端者”（Ketzer）或“魔法师”（Zauberer），这在经典（Sûtra）结集时代的碑文里已可看到 [20]。同样地，宣称个人具有超自然能力，乃是佛教僧团戒律的四大死罪之一，也是个例子。奇迹会被编入正规的经营而变成一种制度（例如弥撒的奇迹） [21]，卡理斯玛资格则被即事化、附着于这样的叙品（Ordination），并且原则上和被认可就任官职的个人“价值”（Würdigkeit）分离开来（不可磨灭的印记，character indelebilis）——这也正是多纳提斯派（Donatist）争论的焦点 [22]。

按照一般模式，个人与官职是被分隔开的，否则个人的不够格（Unwürdigkeit）势必危害到此种官职卡理斯玛。同样地，相应于卡

理斯玛日常化的一般模式，并且随着教会行政在主教与教士手中日益发展的官僚化，卡理斯玛“先知”与“导师”在古教会中所占有的地位也无疾而终。经营的经济，无论在组织方面或在满足需求的方式上，都被调整适应于一切日常运作的条件。这造成了层级组织下的官职权限、审级制、行政规则、规费、俸禄、教义的合理化以及官职活动作为“职业”的合理化。此等面貌最初正是由教会（至少是在西方）将之当作古代传统——在某些方面恐怕特别是埃及传统——的遗产而发展出来。这是再当然也不过的，因为在此领域里，朝向官职卡理斯玛的发展一旦开始，将非神圣的个人与其所司的神圣官职区分开来的特殊官僚制倾向，必然要被义无反顾、首尾一贯地彻底实现。

即此，教权制组织的一个重大问题是：官方的“经营”对于神的卡理斯玛扈从团〔亦即僧侣〕的发展到底该采取什么态度？僧侣过的是坚持卡理斯玛创立者所要求的纯正卡理斯玛，而拒绝与“世俗”有所妥协的修道生活（Mönchtum）。首先，就特殊的修道士生活态度而言，“禁欲”（Askese）可有两层相当不同的意义。一，个人的灵魂救赎之道，在于打开一条人格的〔非制度的〕、直接的通往神之路。这在“救赎宗教”（Erlösungsreligion）里，无论何处，诸如印度教、佛教、伊斯兰教，一如基督教的禁欲者里皆为头等首要之事。欲求推翻一切世俗秩序，往往多半是末世论取向的卡理斯玛之激进的要求，在必然要求与经济的或其他非神圣的权势关怀相妥协的〔世俗〕秩序里，决无实现的可能；因而“逃离现世”（Weltflucht），从婚姻、职业、官职、财产、政治的或其他的共同体逃离出来，只不过是此种客观事态的结果。最初，在一切宗教里，取得此种强制神、行奇迹的人格性卡理斯玛的，是遂行非日常事务的成功的禁欲者。

当然，此种人格性的卡理斯玛绝对是和“救赎机构”（Heilsanstalt）的教权制要求无法相容并立的。救赎机构〔教会〕所



要求的是独占通往神的道路（“教会之外无救赎”〔extra ecclesiam nulla salus〕，是所有“教会”的格言）。当此种特别具有资格的圣者形成排他性的共同体时，更理所当然地加重了此种对立，因为这样的共同体不但否定了教会之普遍主义的——和所有官僚制一样同平齐化作用的——支配权要求，也否定了教会的官职卡理斯玛之排他性的意义。虽然如此，任何大教会都不得不要与修道制妥协。玛哈地教与犹太教并不知所谓修道生活，因为他们原则上所认得的救赎之道别无其他，唯有对律法的忠诚，并且排斥真正的禁欲。在晚期的埃及教会里或许有了修道生活的萌芽。特别是基督教会，其本身为众所周知且于圣书上明写的真正原则之首尾一贯的实行，是无法加以摒斥的。不过，它将禁欲重新解释为教会内部的一种特殊的“职业”事功，以作为对待修道制的把柄。换言之，首先，“福音的劝告”（*consilia evangelica*）<sup>[23]</sup>——虽为最高的理想，但并非指望任何人皆能实行——的完全遵守，被当作一种剩余功德（*Surplus-Leistung*）的源泉，其成果则由教会——作为其贮藏库——为那些不太具有卡理斯玛资质的人保管起来。

二，如果〔特别在此种将禁欲编入教会的办法下〕，禁欲被完全转换了意义，换言之，禁欲变成一种手段，主要并不是用来自行其道地获取个人的救赎，而是用来装备修道士以适于服务教权制权威的工作，亦即：对外与对内的布教，以及与竞争的权威相搏斗。此种以自己的特殊性卡理斯玛来作支柱的现世内的禁欲（*innerweltliche Askese*）对于一切皆源自于官职卡理斯玛的教会权威而言，想必是可疑的，并且事实也总是如此。但是，〔因承认禁欲而得的〕利益占了上风。如此一来，禁欲则因而走出修道院的小房舍而意欲支配世界，并通过其竞争力，将其生活样式（在不同的程度上）强加在官职的教士阶层上，继而参与官职卡理斯玛对被支配者（俗人）的管理。



无论如何，两者间的摩擦总是存在的。忘我的禁欲以得未使教团（Derwischorden）<sup>[24]</sup>的形式整合到伊斯兰教教会里（教会，直到阿尔·卡撒里〔al-Ghazâlî〕<sup>[25]</sup>树立正统教义之后，在观念上方才成立），很难说是“首尾一贯的”（konsequent）。佛教则具有最完满的解决，因为它原初即彻头彻尾的是由修道僧所创且为修道僧所创，并且由他们来宣扬；解决之道则为：修道僧形成一个卡理斯玛贵族，绝对地支配教会。此种解决，在教义上，就佛教而言特别容易。东方教会〔希腊正教〕采取的一种本质上为机械式的解决：逐渐将教会的上级官职地位保留给修道士，一方面神圣化非理性的、个人的禁欲，另一方面则由国家将组织化的教会（Anstaltskirche）官僚制化——在俄国，教会甚至没有自己单一支配制下的宗教首长。此种内在的分裂性，实与其教权制的发展受到外来支配及政教合一制破坏的事实相对应。俄国的高级圣职者改革运动<sup>[26]</sup>在当时是服侍于政教合一制的，因而只不过是有益的改革工具，这和克鲁尼的改革者从皇帝亨利三世（Heinrich III）那儿找到支援的情形一样<sup>[27]</sup>。毕竟，政教合一制在此是最强而有力的势力。

在西方教会〔罗马天主教会〕里可以见到摩擦与协调之最纯粹的足迹，并且其内部历史就其究竟本质而言也正是由此种摩擦与调和所充满。最后，实现了首尾一贯的解决，亦即：将修道士作为单一支配制之教会首长〔教皇〕的军队——通过“清贫”与“贞洁”而被解放于日常生活条件的束缚之外，且因特殊的“服从”而纪律井然的军队——编入官僚制的〔教会〕组织。此一发展，以不断有新的教团创立的形式展现出来。爱尔兰的修道僧团——一时成为古代文化传统之主要部分的守护者<sup>[28]</sup>——若未与罗马圣座恢复紧密关系的话，是很可能在西方的布教地区创立出一个特殊的修道教会（Mönchskirche）。另一方

面，圣本笃修会（Benediktinerorden）<sup>[29]</sup>在其卡理斯玛的时代告终之后，结果创设出封建的修道院庄园制（Klostergrundherrschaft）。甚至克鲁尼系的修道院（Kluniazenser）——更精确地说，普列蒙斯脱拉特系的修道院（Prämonstratenser）<sup>[30]</sup>类型，就是庄园领主的名望家教团（Honoratiorenorden）类型。其相当温和的“禁欲”——吾人只需想想他们宽宏的服制——只限于能与其阶层相配合的限度内。同样地，此处的地区间的组织也只不过是分院制（Filiationssystem）的形式存在此种修道院的意义主要在于：修道生活的一再浮现，作为服侍于教权制生活支配的一股力量。西妥修会（Zisterziensorden）<sup>[31]</sup>将第一个明确的地区间组织与一个农业劳动的禁欲组织结合起来，这使其在殖民事业上众所周知的事功得以成为可能。

## 四、修道生活的宗教——卡理斯玛功业与理性的功业

修道生活在其发展上的卡理斯玛阶段，是一种反经济的现象，而“禁欲者”（Asket）则为营利的市民与炫耀式地享受自己财富的封建领主的极端相反类型。他若非独居，即生活于自发形成的族群中；他不结婚，因而不背负任何责任；既不参与政治也不关注其他任何权势；靠着采集食物或托钵维生，在“现世”里无居无所。佛教僧侣的原始戒律要求僧侣过着行走四方的生活（除了雨季之外），并且限制同一地点的停留时间，为的是完全献身的禁欲——无论在目的上或手段上全为非理性取向的禁欲，换言之，目标在于去除尘世生活里经济上及肉体上的各种条件之束缚，达成与神的合一。以此形式，修道生活确实正是那非经济性（Nichtwirtschaftlichkeit）——无处不展现出纯正卡理斯玛的非经济性——之特殊力量的一部分。修道僧是古来纯正卡理斯

玛的门徒与扈从，只不过他们的领导不再是亲眼能见的宗教英雄，而是已入彼世无以得见的先知。

不过，修道生活并不仅止于此一阶段。外在的事实可证明这点。无论是理性的经济考量，或是精巧的享乐欲求，在其实际效力上，皆无以与宗教的卡理斯玛功业——此种功业一如宗教卡理斯玛本身的性格，是“非日常性的”（*außeralltäglich*）——相匹敌。就教权制权力一般而言的事功看来，实情也自然是如此。金字塔建筑看似全然无谓的功业，除非吾人能理解到国王乃是神的化身，而被支配者且信之无疑这一点。摩门教徒在犹他州盐湖城砂地里的成就则打翻了所有理性的移居经济规则。这些无疑都是修道士事功的典型例子，他们往往做到在经济上看似不可能的成就。喇嘛教的佛教僧侣在西藏的冰雪沙碛荒漠中造就出经济上、特别是建筑上的大事业——布达拉宫（Potala）<sup>[32]</sup>，其规模之巨大、质地之精良，堪与世上最宏伟的著名造物相媲美。

就经济上而言，西方的僧侣共同体起先是第一个理性管理的庄园领主体制，后来则是第一个农业与工业上理性管理的劳动共同体。佛教僧侣的艺术成就对于远东的非凡影响，正如邈远的爱尔兰岛上的修道院所造就出的、几乎令人无法置信的事功：这个在今日看来似乎被诅咒要永远陷于晦暗的地方，在数个世纪里乃是古代文化传统的担纲者，出身此地的传教士对于西方教会的发展——具有极巨大历史重要性的发展——之特质，发挥了决定性的影响力。再者，例如唯有西方发展出来的和声音乐（此处无暇证明）及西方科学思想发展的特殊性，同样都要大大地归功于圣本笃修会、圣西济修会<sup>[33]</sup>与圣多明尼加修会的特性<sup>[34]</sup>。

此处，我们且将目光集中于修道生活的理性事功上，此种理性的事功似乎与修道生活之卡理斯玛的、反理性的、特别是反经济的基础

绝对无法相联结。不过，此事一般说来和卡理斯玛的“日常化”相类似。换言之，与神忘我的或冥思的合一，一旦从少数个人凭其卡理斯玛资质与恩宠径自达到的状态，转化成多数人所致力对象，特别是发展成可借着一定的禁欲手段达到，因而也就是可凭后天的努力而取得的恩宠状态时，禁欲——正如巫术的祭司公会之卡理斯玛教育一般——成为讲求方法的“经营”（Betrieb）之对象。方法本身，虽然各种宗教而有若干特殊性，然而原则上全世界各地原先都是相同的，和最古老的——印度的——修道生活在最具首尾一贯性与多样性方式上所发展出来的方法，原则上没什么两样。印度僧侣的方法，就其诸戒律之本质上的主要内容而言，与基督教之修道生活的诸多规定相当酷似，只不过前者在肉体方面发展较为洗练（瑜伽师及其他练达者之呼吸调息与其他类似的方法）<sup>[35]</sup>，而后者则在精神方面（告解的施行、顺从的检证、耶稣会士的心灵修业）。此外，尽管将劳动当作是禁欲手段的办法（此种办法产生了极为重要的影响）并不只限于西方，但基于历史的诸种因素，确实在西方有较彻底与普遍的发展与实践。不过，无论何处，修道的核心关怀皆为：达到对自体及本身的被造物冲动——也就是有碍于与神合一的冲动——无条件的支配力。此一目标即已指示出生活态度之不断扩展的理性化，并且，在凡是有修道士集结为一个强大组织之处、事实正是如此。吾人所得见的事例诸如：卡理斯玛修炼期与公会修炼期的惯常形式、授予圣职或其他地位的教权制组织、修道院长之设置、甚或修道院之统合为一种宽律修道会（Kongregation）或“严律修道会”（Orden）<sup>[36]</sup>，然而，特别是：修道院本身以及将整个生活皆加以详细规制的修道会会规。

不过，如此一来，修道生活即被编整到经济生活之中。想要靠着反经济的手段，特别是托钵，来维持生计，长久而言，是不可能的——尽管此一原则可以被当作是形式上的拟制而保存下来。相反的

——如后文将论及的——生活态度之特殊的理性的方法论（rationale Methodik）也必然会强烈地影响经济营运的方式。正为禁欲者共同体，修道士们做出了超越一般经济所能达成的、令人惊异的成果。在信徒的共同体之中，修道士已成宗教练达者的菁英部队。修道制，正如封建制一般，在所有敌对地区——传教区，无论是国内的，或者特别是海外的传教区——体验到其英雄时代及达成其最为首尾一贯的组织化。事非偶然，佛教并非在印度发展出喇嘛教的阶层制组织——甚至在仪式的细节上都到达可与西方的罗马教廷相对应的地步——而是在西藏与蒙古，在世上最为粗暴的野蛮民族的不断威胁下开展出来。如出一辙的，拉丁〔教会的〕修道士正是在西方之于蛮族地区的传教里展现出其独自的特色与地位。

关于此一现象，此处不拟再予深究，我们要转而探讨修道生活究竟与政治权力及教权制权力有何关系。

## **五、修道生活与政教合一制支配及教权制官职卡理斯玛的关系**

政教合一制的政治权力显然很有理由去支持修道生活。首先是对本身之支配的正当及对臣民之驯服的需求。关于这点，我们会在后面将之置入政治权力与教权制权力之关系的脉络里，再一起讨论：达到权势顶峰的成吉思汗之与佛教修道僧缔结关系，和中国及西藏的支配者之与佛教僧侣缔结关系，显然是出于同一动机，而日耳曼、俄罗斯及其他所有支配者也同样是基于此种动机而与修道士结成这样的关系；（普鲁士的）腓特烈大帝与耶稣会士的这种友好关系，则尽管在教皇的敕令Dominus ac redemptor noster之下，也有助于耶稣会的继



续存在 [37]。修道士，作为禁欲者，特别是最讲求方法的、纯就政治而言最不具危险性的、最值得信赖的、尤其至少是最便宜的学校教师——事实上在纯粹是农业国家的情况下，他们也是唯一可能的教师。并且，政治权力的保有者，若想方设法给自己创设出一个官僚制的机构（Beamtenapparat），并赢得对抗贵族——家产制或官僚制支配结构之理性化的自然敌对者——的抗衡势力，那么除了借助于修道士对被支配大众的影响力之外，再没有更可靠的支柱了。无论何处，只要是在此种情况下，教权制式的生活规制（hierokratische Lebensreglementierung）之强度，通常至少就与原来即为教权制支配（换言之，官职卡理斯玛之支配）里的情况不相上下。

虽然如此，政治权力还是得出高价来买得此一支柱：修道士确实是听候支配者（亨利三世也好，阿育王也罢）理性的宗教改革热之吩咐的，不过，他们所具有的卡理斯玛宗教性则使他们比俗世的教士阶层更为冷峻地拒绝政教合一政权对于原来的宗教领域的任何干涉，并且，靠着严谨的禁欲纪律，他们可以开展出自己异常强大的力量。随着修道士之势力的强化，其与政教合一制之要求的敌对冲突，实在是迟早的事。在冲突的过程中，要不是世俗权力真的被剥除，例如西藏的情形，就是反过来，修道士这方面整个被打倒，这可见之于中国反复出现的迫害过程。

更深刻且更内在的问题是：修道生活之与教权制官职卡理斯玛的关系。这两者的关系在以下两种情况下，至少就表面上看来，是相当谐和的。其一是原来就没有长老（Patriarch）存在，例如在纯正的佛教里的情形：确实，在古印度佛教里，长老虽被用来指称最高位阶拥有者的地位，但此一地位似乎非常微弱，这是由于君主们长期夺得类似于拜占庭皇帝所扮演的政教合一制之地位所造成的结果。其二是长老基本上是由修道士所任命与指挥，并几乎全由修道僧官吏来进行统



治，例如喇嘛教的情形。不过，尽管是在这两种情况下，内在的紧张关系仍然会浮现出来：纯正的修道生活越是被保持，或者越是被当作神的使徒所要彻底实现的事务，情形就越是如此。因为，纯正的修道生活不屑与罪恶的俗世秩序——因其拘执于权势与财富，故而不可避免地是罪恶的——有所妥协，并且借着自己的卡理斯玛即可找到通往神的路，故而独立于一切的制度性恩宠之外。

助修士 (Laienbrüder) 制度 [38] ——此一制度乃是为使司祭修士 (Priestemönche) 〔从日常事务中〕解放出来以专心于特殊的宗教义务而设置——将贵族制的编制导入修道院之中，但同时也使得修道院的基础之封建性格更为削弱。接受中央集权式领导的托钵教团修道院，依其原来真正卡理斯玛式的生计维持形式（和农业的西妥会修道院相反），被束缚于城市聚点，其活动方式——布道、心灵司牧与奉神的慈善活动——也特别是针对市民阶层的需要。借着此种修道会的创设，禁欲首次从修道院中被带到街头上，以便有系统地“对内传教” (innere Mission)。禁止拥有产业的戒律被严格实施（至少在形式上），以及“定住义务” (stabilitas loci) 的废除——意味着巡行四处以实践邻人爱——更进一步地提高了修道士的利用价值：这些可以无条件发动的修道士，可用来达成直接支配广泛的市民阶层的目的。市民阶层以“第三教团” (Tertiarier) 共同体的形式 [39] 有系统地被编入修道会中，遂将修道院信念 (Ordensgesinnung) 带到修道士本身的小圈圈之外。卡普钦修会 (Kapuziner) [40] 以及其后成立的类似修道会，也都是越来越致力于大众教化的团体；至于卡尔吐锡恩修会 (Karthäuser) [41] 与塔拉皮斯特修会 (Trappisten) [42] 的最后的大企图——将禁欲之原初的、非社会的理念，亦即，个人的救赎获得，复活起来——则再也改变不了修道生活之越来越往社会目标——服侍于教会——前进的全面发展。

禁欲之一步步地理性化为一种别无所顾而惟纪律化是视的方法论，在耶稣会里达其巅峰。一切个人的、卡理斯玛的救赎宣告与救赎活动，皆在其中消失了痕迹：为了将此活动逐出古老的修道会，特别是圣方济会，教会权威可是费尽周章，因为这在教会看来，实在是对其官职卡理斯玛的一大威胁。同样地，一切禁欲的非理性意涵，亦即将禁欲当作是个人通往救赎的一己之道——在官职卡理斯玛的眼中看来，是另一个可疑之点——以及一切非理性的，换言之，其结果无法加以预算的手段，全都〔在耶稣会里〕消失殆尽。理性的“目的”（Zweck）支配了一切（并且“神圣化”了手段——此一命题并非耶稣会的伦理所特有，而是广见于所有相对主义的或目的论的伦理；只是，在此作为理性的生活规制之核心，此一命题乃得其醒目的特色）。借着这支誓言无条件地服从于罗马教廷的亲卫军之助，教会之支配结构的官僚制的理性化乃被实现。独身制的实行，早先已被教会接受为一种修道士的生活形式，在克鲁尼修道会士的热切要求下，特别是为了在主教叙任权之争中达到阻止教会的封建化并确保教会地位的“官职性格”之目的，独身制被贯彻下去<sup>[43]</sup>。然而，更重要的是，修道生活的一般“精神”对于生活样式的原则所造成的影响。作为宗教上的规范，修道士同时也是抱持特殊的“讲求方法的”（methodisch）生活态度之最初的“职业人”——至少在实行理性的禁欲的修道院里是如此，特别是耶稣会。换言之，他们在生活上“制定时间表”，不断地自我控制，抛弃一切天生自然的“享乐”，并拒斥一切并非服侍于其职业目的的“人世的”义务。以此，他是被注定要去作为教会之支配结构的官僚制的集权化与合理化的道具，并且在其作为司牧者与教育者的影响力之下，将类似的态度推广到具有宗教心的俗人之中。

地方教会的势力（主教、教区教士）数百年间之抵抗修道士的竞争，同时也就是对教会官僚制之集权化的抵抗。在此一竞争中，修道

士这方面往往居于优势，因为，就司牧这点而言，修道士作为外来的、因而较受欢迎的告解神父，可以很容易地在观念上喊价低于定居的圣职者之伦理要求；同样地，就学校教育这个领域而言，在自由竞争之下，这个独身的禁欲阶层比起不得不从其报酬里支付家族生活费的世俗教育者，在物质上也喊价低廉。

在其他的教会里，修道士并未扮演如此重要的角色，唯独佛教例外。只是，在佛教里（除了喇嘛教之外），并没有教权制的首长。在东正教教会里，修道士形式上是支配着教会，因为所有的高级官职皆为其所占据，然而，由于教会隶属于政教合一制，故其权力也就被消解了。在伊斯兰教里，修道会只有在末世论的（严守教律的）运动里扮演领导的角色 [\[44\]](#)。犹太教里完全没有修道制。总之，没有任何教会，像西方教会那样，将禁欲加以合理化，并利用之于教权制的权势目的，其中尤其耶稣会最为首尾一贯。

## **六、政治的卡理斯玛与巫术的卡理斯玛，政治权力与教权制权力的关系**

政治卡理斯玛与巫术性卡理斯玛的对立，自古以来即是如此。“政教合一的”支配者，一如“教权制的”支配者，不但见之于黑人村落，也见之于大国。甚至在最原始的状态里，或者特别正是在此种状态里，神祇（或“圣者”）部分具有区域间的性格，部分则为地方性的。地方神之卓然突显，特别是在最终定居的——尤其是城市——阶段；此一现象源于宗教，（或者更正确地说，祭祀的对象）与政治领域之可观的相交合。自此阶段之后，城市神或支援特定城市的圣者，成为任何政治建构之不可或缺的要件，并且，只要城市的势力还担当着个人之

政治的、经济的生存之处，一切伟大的一神宗教都必得要让步给多神教。在此阶段，任何大国家的建立都必然伴随着此一现象：被兼并或征服的城市或政府所在地的神祇与圣者都要聚住到新的首都来。除了许多众所周知的例子之外，此种现象一直到莫斯科大公国之建立为一个统一国家时都还是如此：所有其他城市的司教教会里的圣者遗骸都被转运到莫斯科去。古代罗马城邦的“宽容”，具有类似的性格，亦即：接受被兼并国家的诸神祭祀，只要这些祭祀在质方面看来还可接纳，并且，这些祭祀——在帝政时代——臣服于基于政治动机的国家祭典（皇帝崇拜）。这只遭到犹太教——其之所以被接纳是基于经济因素——与基督教的抵抗。只要是到达此一阶段，政治疆域与宗教传播地域相合一的倾向，是再自然不过的事。这可由政治权力这方面，也可由教权制权力这方面来带动：自己的神获胜，即是支配者之胜利的最终确证，是政治服从的有效保证，也是将忠诚义务从对其他支配者那儿反过来的强力手段；再者，由一个自行发展出来的教士阶层所担纲的宗教，在国家臣民中发现在其最自然的传教领域，并且，急切地要“勉强人进来”<sup>[45]</sup>，特别当它是个“救赎宗教”时。

伊斯兰教的确是承认一种水平式的区分线，换言之，将宗教当作是区别身份阶层的标志，不过，这是与其信从者之经济特权有所关联的。西方的基督教，至少在观念上，是个政治的统一体，并且也有着若干实际的结果。政治的权力要求与教权制的权力要求两者间自古以来的对立很少能够有个明确的解决，亦即，某一方完全胜过另一方。无论再怎么强而有力的教权制都不得不要不断地与经济、政治现实妥协：所有的教会史无不充满了此种妥协。另一方面，政教合一的支配者一般而言也无法担当得了干涉教义建构的风险，更别说干涉神圣的祭典仪式。因为，对仪式行为之种种形式的任何变更，皆会危及此种行为所具有的巫术效力，因而会鼓动起被支配者的利害关怀来反对支

配者。就此而言，因为争论该用两根指头还是三根指头来划十字（以及其他类似的问题），而引起俄国东正教会的大分裂，实在是相当可以理解的事 [\[46\]](#)。

在这种状况下，政治权力与教权制权力之间各个个别的妥协，到底是较趋向于政教合一制或者较趋向于教权制，这当然是要看在个别情况下各身份（Stände）相互间的实力状况（Machtkonstellationen）而定，并且，就此而言，经济也间接地发挥了制约力量。不过，关于经济制约的问题，我们无法做出有意义的概括性论断。进一步说，此种妥协强烈地受到宗教本身之固有法则性的影响。尤其重要的是：此一宗教是否具有一个由神所设定的、与世俗权力分离的教会制度。此种教会制度的形式，在佛教里（除了喇嘛教之外）只是间接的（通过对生活样式——唯一的一条通往救赎的道路——的规制），在伊斯兰教与东正教则局限于有限的范围内，路德派内则完全没有；相反的，天主教会与卡尔文教派里则具积极的面相。

由于伊斯兰教一开始就是与阿拉伯人的扩张欲望联结在一起，并且以征服异教世界为其积极的命令之一 [\[47\]](#)，以至于哈里发的威信打从一开始便强势到连一点将之屈从于教权制之下的真正企图都没有过。波斯的什叶派尽管并不承认哈里发的此种地位，并且抱持着先知的正当后继者再度降临波斯的末世论希望，然而波斯皇帝的地位仍是崇高无比的，就算教士的任命往往会考虑到地方居民的心愿，也改变不了这点。相反的，天主教教会以自己的官职机构——奠基于罗马的传统，并被信徒认为是根据神法（divini iuris）而来——对政教合一的倾向做出最顽强的抵抗，尽管在有困难的时期曾作必要的妥协，但最终仍然获胜。至于路德，只要是在圣经的话语确实能被纯正地宣示出来的情况下，他对教会秩序的存在是抱持着全然漠不关心的态度。此种态度，一方面是基于其个人的信仰之末世论的特征，此外，更是由于



其虔诚的个性特质使然，另一方面，路德派教会最初成立的地方之政治与经济的生存条件，确实也有以致之。这种对教会秩序全不关必的态度最终是使得其教会听任于世俗权力之政教合一的摆布之下。对卡尔文教派而言，出之以长老制（Presbyterialverfassung）形式的圣经的神权政治，乃是奠基于神法的。只是，此种神权政治也不过昙花一现于某时某地罢了，诸如：日内瓦、新英格兰、在休京诺派里则并不太完全以及荷兰等地。

教权制的强大发展，特别是独立的官职阶层制与独自的教权制教育之存在，乃是神学思辨的发展（即便不是绝对不可或缺，至少也是）通常的前提条件。反之，神学与神学的教士教育之开展，乃是教权制势力之最强而有力的（虽然并非不坏的）堡垒——尽管是在政教合一的国家里，也都还容许教权制对被支配者施加影响的余地。一个发展完全的教会阶层制，换言之，具有确立的教义体系，特别是一个组织完备的教育系统，是不可能被连根拔起的。其权力是奠基于“人必须服从于神更甚于人”此一命题——不管是为了此世的幸福，还是彼世的幸福。此一命题对于一切的政治权力而言，乃是最古老的，也是最确实的制约，直到清教徒革命以至于讲求“人权”的时代，都还是如此。

通常的状况是，彼世力量与此世力量的妥协。并且，事实上，这样的妥协对双方都有利。〔一方面〕很清楚的，政治权力能够为教权制提供极有价值的支援，亦即提供“世俗之腕”（*brachium saeculare*）以扑灭异端及征收租税。〔另一方面〕教权制具有两种性质，使得政治权力愿意与之结盟。首先，特别是教权制具有赋予正当性的力量。此一力量就连政教合一的支配者（并且，正是他们），以及凭借着个人性卡理斯玛的支配者（例如直接诉诸民意的支配者），连同本身的特权地位乃依附于支配之“正当性”的各阶层，全都难以摒之而存在



的。第二，教权制乃是驯服被支配者的无上手段——无论规模是大是小。就像意大利最反教会的激进国会议员也不愿舍弃作为驯化手段的妇女修道院教育一样，希腊的僭主甚且鼓励狄俄尼索斯崇拜（Dionysoskult）<sup>[48]</sup>，并且，教权制被最大规模地利用来支配被征服民族。喇嘛教和平化了蒙古人，并因此永远地阻塞了蛮族从草原地带至当时为止不断地侵入已和平化的文明地区的那股一直涌现的浪潮。波斯帝国将其“律法”与教权制支配强加在犹太人身上，为的是使之无以为害。在埃及的拟教会式的发展，似乎也同样是有赖于波斯人〔的统治〕。在希腊，奥菲斯教的预言者<sup>[49]</sup>及其他预言者的所有神论，无不是等待与期望着波斯人的胜利，以使自己能为其〔如上述同样的目的〕所用。马拉松与普拉托（Plataea）战役<sup>[50]</sup>则决定了希腊文化之世俗的性格，而非教权主义的性格。

对于异族行之有效的，对自己的族民更是管用。军事的与商人的名门望族阶层，通常只有在严格的传统主义的方式下，利用教会所提供的支援，因为教会会诉诸民众的感情需求而创造出危险的竞争力量；无论如何，此一阶层总是要去除掉宗教这层卡理斯玛的——感情性的性格。所以，希腊化的贵族国家，至少在开始时拒斥狄俄尼索斯崇拜；罗马数百年的元老院支配，有系统地去除忘我（Ekstase）的任何形式，将之贬斥为“迷信”（superstitio，此乃希腊文ekstasis〔忘我〕的直译），并在祭典里压制忘我的一切手段，特别是舞蹈：沙利神官团（Salier）<sup>[51]</sup>的舞蹈是一种游行，阿尔瓦列斯神官团（fratres Arvales）<sup>[52]</sup>则引人侧目地闭起门来进行古来的舞蹈。这在极大程度上造成了希腊文化与罗马文化在各个领域的发展上（例如音乐）最为特色独具的差异。相反的，个人性的〔而非贵族的〕支配者，无论何处，皆寻求宗教的支持。这两种权力之间的妥协，按个别的情况而有

极为不同的形态，并且，现实的权势状况也会在形式上不改变妥协内容的情况下，呈现出相当的多样性。此中，种种的历史命运〔亦即历史上注定要发生的事〕扮演着重要的角色：强烈的世袭君主制恐怕是会驱使西方的教会走上和东方教会同样的发展，并且，若无教会的大分裂，教权制的没落也许根本不会如其果真的状况那样发生。

## 七、教权制支配与宗教性质的社会制约

上述的权势斗争是如此的取决于历史命运（“偶然”，Zufällen），因此要概括性地讲出决定性的因素，并不是件容易的事。尤其是，一般的宗教感受性在某一民族内部分扮演的角色，并非决定性的要素。罗马人与希腊人的生活里（后者更是）满溢着宗教的感受性，然而教权制并未到达支配国家的地步。若我们强调在希腊与罗马并没有宗教之彼世化（Verjenseitigung）的二元论发展，那么即使犹太教在教权制的树立期也完全没有此种彼此世化的思考存在。相反的，我们可以说，彼世的思辨至少部分而言是在教权制体系的理性发展后才出现的结果，这从埃及与印度的情形可明显看出。

不过，其他的一些浅显的一般性因素，也并非决定性的。诸如一方面为对自然力量的依赖程度，另一方面为对自己的劳动的依赖程度，皆不具普遍的解释性。确实，尼罗河泛滥的意义，是有助于教权制的发展，不过这只有当其与同时并进的国家与教士阶层的合理发展，及天文学的观察与彼世的思辨相互间建立起特殊的结合关系时，才发挥出助益的功效。此外，很明显，游牧的外来部族之支配埃及，保留住其教士阶层的地位以作为统合的唯一支柱，就像西方的迁徙部族保留住主教一样。又如日本，那儿永远不断的地震危险，并不妨碍

其国家制度里、氏族门阀之不容许任何教权制的持续兴盛。并且，对于犹太人的教士支配之发展而言，正如对萨珊王朝里的封建制与祆教教权制的关系而言 [53]，或者对于阿拉伯人的扩张欲之偶然获得一个伟大的先知而言，“自然的”或者经济因素并不具有决定性的意义。

相反的，教权制的具体命运与教权制所置身的、具体的经济-社会条件之间的关系，当然是存在的，并且多种而往往形形色色。我们所能有条件地加以概括性论断的，仅有少数，诸如教权制与“市民阶层”的关系，以及教权制与封建势力的关系。市民阶层之成为教权制的防卫队以对抗帝制与封建制势力的情形，不只在意大利的中古时期才有——意大利的教皇党（Guelph）恐怕正是特殊历史条件制约下的战斗形制，我们在最古老的美索不达米亚的碑文里就已发现到类似的状况。在希腊，市民阶层即为狄俄尼索斯教的担纲者；古基督教会即为一特殊的城市制度：“paganus”（原意为农人）——在社会上被歧视者的总称，相当于我们称呼源自“Paysan”这个字的“Pisang”——在罗马帝制时代，这要不是“Zivilist”（非军人），就是“Heide”（异教徒）之意；这和蔑视农民的阿奎那之视教会为城市产物的看法，似乎完全相同 [54]。同样地，清教徒的教权制，以及古代、中古几乎所有的教派运动（除了多纳提斯教派这个意义重大的例外）无不起源于城市，这和当时〔皇帝党与教皇党的斗争时代〕教皇势力的狂热归依者乃出身于城市的情形完全相同。

与此相反的〔亦即反教权制的势力〕是古代的贵族，其中特别是希腊的市民—城邦贵族。他们在荷马的史诗里，对神全无敬意——此种态度是整个希腊的宗教发展命中注定的。清教徒时代的〔封建〕骑士及中古早期的封建贵族也同样是如此——采邑制国家的开展正是基于“铁锤”查理（Karl Martell）之掠夺式的世俗化 [55]。十字军本质上是法国骑士阶层的事业，不过这并不表示骑士阶层对教权制特别具有

好感，因为，十字军乃是被以下这个观点强烈支配住的，亦即要为子孙谋取采邑生计；这也是教皇乌尔班二世在其著名的演说中明白诉诸的观点 [56]。要明白的是，我们所要处理的，并不是“虔敬的”对立与“不虔敬”的问题，而是宗教性的种类及其紧密关联的“教会”（就其技术上而言）之形成的问题。

市民阶层的经济生存奠基于恒常性的、理性的（至少从经验上被理性化的）劳动，此种劳动与带有季节性且仰赖于异常未知之自然力的农业劳动恰成对比，并且使得目的、手段成败之间的关联相对而言清楚易见且“可理解”。陶工、织工、车床工与细木工的劳动结果，比起农业劳动来，远远少于受到不可预测的自然现象的影响，特别是较少受到有机的生殖过程——亦即自然的新生创造力，是人们无以洞察，只能靠着想象才有办法提出解释的事情——的影响。以此，市民阶层的劳动，在一定程度上，相对而言较为理性化与知性化，并且由于大部分的劳动过程是与家联结在一起〔即室内劳动〕，而免于陷入取决于有机条件的觅食过程中，甚而将身体最大的筋肉组织排除于劳动之外，因此与自然力之可塑的、满溢着活力的现实失去了直接的关系。

如此一来——与自然力的自明之理脱节——问题就产生了。换言之，自身之存在的超越“意义”（Sinn）为何？此一理性主义的疑问，往往导致宗教的思辨。就此，个人的宗教体验往往倾向于：去除忘我的狂热与幻想，而代之以较失色的宗教形式——冥思的神秘主义与通俗的日常生活反省。同时，由于手工业者在为顾客劳动时所具有的恒常性的职业性格，较易于开展出“义务”与“报酬”的概念，以作为其生活态度的核心点，并且，既然其劳动的社会关系所要求的是较强的合理秩序，因而一般倾向于将道德价值纳入宗教之中 [57]。

相反的，感觉自身有“罪”——一种从古老的仪式“纯净”思想中发展出来的感觉——是与封建的支配阶层之尊贵感完全相矛盾的；同时，对纯真的农民而言，一直到今天“罪”都还是个难以理解的概念。这些农民阶层，既不追求“救赎”（Erlösung），事实上也不怎么明白他们有什么好被“拯救”的。他们的神乃是强而有力的存在，其热情就像人类的热情，其或为勇猛或为狡猾，对彼此、对人类或为友善或是为敌；总之，就像人类一样，完全是非道德的；可以用牺牲来收买，也可以用巫术来加以强制，这使得懂得此种手段的人甚至可以强过它们。在此阶段，根本产生不了任何动机，以形成“神义论”（Theodizee）<sup>[58]</sup>及一般对于宇宙秩序的伦理思维。教士阶层与仪式规定的遵守，被用来作为巫术性地支配自然力量的手段，特别是作为防治恶魔的手段（魔鬼的恶意会带来恶天候、昆虫猛兽的祸害、疾病与家畜的瘟疫等），换言之，直接用来达成功利主义的目的。宗教的“内化”（Verinnerlichung）与理性化——特别是指伦理判准与命令的具体化，神祇之转为伦理力量的圣化（奖“善”罚“恶”，因而神本身也必须符合伦理的要求），以及“罪恶”与渴望“救赎”的发展——往往与一定程度的工业革命劳动的发展，平行共进，并且大半的情况是直接伴随着发生于城市里的工商发展。

不过，此种平行发展并不表示其间有一种直截了当的因果关系。宗教的理性化本来就有其固有的法则性，经济的条件只不过是发挥“发展通道”的作用，而特殊的教士教育的发展才是特别与之紧密关联的。我们虽然对马哈地教（Mahdismus）所知不多，但表面上看来，它似乎完全没有什么经济基础。至于它是否为古伊斯兰宗教的一种教权制的发展——此种教权制化是由被逐出边境而被迫居一隅的教派创立者所达成的——还很成问题。不过，耶和華宗教在其理性的一道德主义的进展上，受到来自大文化中心地的影响，这点应该是毫无问题的。



然而，不只先知预言的发展及其所带来的一切成果，甚至连同前此在耶和華宗教里早已发展出来的一切道德主义的要素，都是在城市与一般工商发展——虽然确实是有所认识，但比起当时的美索不达米亚与埃及来——尚为微不足道的情况下，就已成立的。总之，在此之后，教权制的发展乃是耶路撒冷的城邦教士阶层与农村战斗下所开展出来的事业，而“律法”的完成及其指令，则为住在巴比伦的俘囚者所成就的事功。另一方面，古代的地中海城邦完全没有做到宗教的理性化，原因部分在于荷马的影响——其作品被接受为文艺的教育手段，然而特别是因为没有一个教权制组织下受有特殊教养的教士阶层存在的缘故。

尽管有以上这些歧异，教士阶层与城市的小市民阶层之间，一般而言，还是很明白的有其选择的亲和性（Wahlverwandschaft）存在。这特别是因为不论古代还是中古，两者的对手在类型上是相同的，亦即封建门阀。在古代，封建门阀手中同时握有政治权力与高利贷交易。因此，教权制权力在往自主性与理性化方向上的任何推动，很容易就在市民阶层中找到其支柱。苏美、巴比伦、腓尼基与耶路撒冷等城市的市民阶层，全都站在教士阶层的要求那一边；法利赛人（等于是清教徒）也同样是在这种市民阶层中找到归附他们的人，以对抗撒都该派（Sadducaic）的城市贵族、及古代地中海地区里一切感情性的崇拜<sup>[59]</sup>。古基督教教会是由小市民的共同体所构成；教皇这边的自主权要求和中古的清教徒诸教派如出一辙的，都是在城市里找到其最强力的据点；彼此相接的异端运动与修道会运动（例如谦卑者，Humiliaten）<sup>[60]</sup>两者皆直接由一定的工业所产生出来：最广义的禁欲的基督新教（*asketische Protestantismus*）<sup>[61]</sup>，包括卡尔文派与洗礼的清教徒<sup>[62]</sup>、孟诺派（Mennoniten）<sup>[63]</sup>、卫理公会派



(Methodisten) <sup>[64]</sup> 虔敬派 (Pietisten) <sup>[65]</sup>，长期以来即在中小市民阶层中找到其归依者的核心，这就像犹太教不动如山的宗教律法主义，一直要到犹太教落定于城市之后才开始，并且以此为据。

这并不意味着宗教运动通常就是“阶级运动”。譬如将基督教当作是一种“普罗阶级”的运动，就是个再错误不过的观念；基督教是因为不可抗拒的政治与文化因素，才完全无法见容于古代的支配阶层。佛教是由一位王子所创建，并且譬如在日本，佛教是由于贵族极强烈的参与才被输入的。路德转向“基督教徒贵族”（高级贵族、诸侯身份）求援，法国的休京诺派与苏格兰的卡尔文派在大斗争时代是由贵族所领导，而英国的清教徒革命却是在农村乡绅之支援骑兵团的情况下获得胜利的。信仰的分裂，至少在原则上，垂直地贯穿了各个阶层。即使在狂热献身于彼世关怀的时代里——此种对彼世之关怀的归依几乎总是具有某种末世论的取向——事实仍是如此。

虽然如此，长期下来，随着末世论期待的消逝、新的宗教内容之日常化的登场，各个身份阶层与各阶级之于宗教要求下的生活形态与受社会条件所制约的生活形态之间所具有的亲和性，即不断地显现出来，并且，垂直式的分化逐渐开始为水平式的分化所取代。休京诺派的贵族与苏格兰的贵族后来即弃卡尔文教派于不顾，而无论何处，禁欲的基督新教之继续发展变成城市的中产阶级的关心事。关于这点，我们在此无法详细追究，但无论如何可以肯定的是：教权制之发展成一个理性的支配机制，以及与此相关的，宗教的思想界本身之理性—伦理的发展，往往正是在市民—城市的阶级里，特别是在小市民阶层中，找到其特别强力的支柱，尽管宗教的理性发展与这些小市民阶层之间也有各种摩擦产生，我们会在别处讨论这点 <sup>[66]</sup>。

在庄园领主的封建势力所支配的时代，此种理性的（官僚制的）机制总是受到威胁。政治权力一方面付与教会的高级官员（主教）土

地与政治权力，而将之收编为大采邑保有者；另一方面，使单纯的教士接受庄园领主之俸禄的领养，而将之收编到庄园领主的家产制官员里头去，因为唯有在城市与货币经济的基础上，小教士才可能靠着教会财产来供养——教会财产是来自于信徒的捐献而由主教所管理——然而在这个时代里，此种供养形态无法存在。在庄园制的自然经济的基础上，教会的支配机制之自主性的要求，唯有靠着修道院的共同体生活，才有可能：修道院组织本身也是立足于庄园制的基础上；过着全然或近乎共产制生活的修道士们，即为教权制的捍卫军。爱尔兰的修道士、圣本笃修会的修道士，以及共住圣职者类似修道院的组织（克罗蒂冈戒律，Regel Chrodegangs）<sup>[67]</sup>，在西方的教会及其他一般文化的发展上，之所以具有其极为突显的意义，道理即在于此。同理，喇嘛教的修道院教会组织之于西藏，佛教修道僧之于封建制的日本，也是如此。

## **八、教权制对于经济发展的意义：经济行为的定型化、对资本主义的滞碍；对西方文化之独特性的影响**

除了上述这少数几个确定的论点以外，想要对教权制之受经济所制约的情况做出概括性的论断是有其困难的；反之，教士的教权制支配对于经济发展的意义所在，倒是较容易加以罗列出来。

首先，教权制自己的经济生存条件，会导致与某些特定阶级的经济利害相冲突。教会试图通过特别是大量的捐献——最好是土地捐献——来确保其经济的自主性。既然教会所注重的并不在于迅速的利润赚取，而在于长期的、确实的收入，并且降低与其属民之间的摩擦到最低程度，那么，就像君主之于私人的庄园领主一般，教会通常会对

农民采取一种保守的、维护的政策。正如大的教会产业在近代里很少加入圈地运动（Bauernlegen），同样地，在古代，永借权的（emphyteutisch）及其他小作永佃权的（erbpachtartig）非世俗的保有者，最初恐怕正是产生于神殿产业里。中世纪时，修道院产业（尤其是西妥教派）的直营经济（按：即修道院庄园内部的农业经营）——相应于其禁欲的理性性格——是自然最初的理性经营之一。

然而，随着“死手”（tote Hand）<sup>[68]</sup>的土地所有的扩大，逐渐限制了土地的供给，因而遭到对土地买卖感兴趣的人——特别是世俗贵族——的反抗。俗人贵族认为这会威胁到他们为后代子孙购入土地的机会。“铁锤”查理的大规模教会产业还俗，正是为了方便贵族的教会掠夺行动；中世纪时，贵族——作为〔教会的〕封臣或教会领地的管理人（Vogt）<sup>[69]</sup>——不断地试图确保自己对教会领地的处分权；近代各国的“死手财产取得禁止法”（Amortisationsgesetze）即着眼于限制教会土地所有的扩大，最初也是由贵族所发动的。其后，市民的土地投机利害关怀也介入〔教会土地的取得〕，而法国大革命时期之大规模的没收教会领地，更是特别有利于此种市民的利害关怀，这都是众所周知的。在政治权力这方面，中古早期，由于国王视非世俗的官员为其最安全的采邑保有者——因其为非世袭的缘故——所以将教会领地的扩大当作是维持其政治权力的手段；但后来部分由于考虑到教权制势力的竞争，部分基于重商主义的缘故，在上述的贵族利害关怀并非决定性考量的情况下，政治权力采取反对教会领地及修道院领地扩大的态度。政治权力的这种反对态度，在中国实行的最为尖锐也最有成效：所有的僧侣皆被根除，而其广大的领地也都充公，理由是，他们将人民引离劳动而导引到怠惰的、无经济收益的冥思里去<sup>[70]</sup>。

凡是自由放任教权制的土地累积之处，都有可能导致土地被广泛地封锁于自由买卖之外的地步。此种土地的累积，特别是在拜占庭时

代与伊斯兰教时代的东方特色独具，用来作为替世俗家族赋予土地拘执（按：即否定土地的自由买卖性）以神圣的不可侵犯性。譬如我们若观察一个十一、十二世纪的拜占庭的典型修道院捐献，即会发现下列情形：捐献者将一大笔土地（特别是例如君士坦丁堡的建筑用地，其升值可期）捐献给修道院，以此，修道院（数额明确限定的）僧侣从中得到俸禄（视情形而定，可消费于修道院外！），而僧侣则被课以明定的方式供养一定数额的贫民，及履行一定的宗教义务。然而，在某段期间内，不只是修道院的管理人地位，更重要的是，在增加的收入中超出明确限定收入额的剩余款项，也都保留给捐献的家族。以此形成的家族世袭财产（Fideikommiss）——在此情况下，事实上自然是家族世袭财产——如今已是教会财产，世俗权力除非干冒亵渎神圣之罪，否则无以侵害到它。伊斯兰教的“捐献”地（“Wakuf”-Ländereien）中可观的一部分——纯就其量之巨大而言，在所有东方国家里皆扮演了极重大的角色——似乎也是在类似的意图下形成的。此外，在西方，修道院与教产无论在什么时代都一直暴露在被侵害的危险下，亦即，贵族为确保其子孙之生计的利害关心；并且，无数的“修道院改革”之目标也几乎都在于去除此种“贵族化”（Veraklichung）与去除偏离教权制目的的现象。

教权制与“市民的”利害关系之直接正面的冲突，乃是起于修道院的工商业经营。特别是在自然经济的时代，神殿与修道院里，除了各式各样的农作物之外，还储藏大量的贵重金属。埃及与美索不达米亚的神殿的谷物储藏，如同国度有仓储一般，是被用来当作抵挡物价上扬的对策。只要自然经济仍占优势之际，贵重金属就会被加以储藏（例如俄国的修道院）。然而，神殿与修道院之神圣的和平——因对神的服复有所畏惧而受到保护——自古以来即为国际与地区间的交换贸易之得到免除威胁的基础，而自交易所征的税收，与信徒的赠礼一

起，充实了〔神殿与修道院的〕宝库。经常被谈论到的神殿卖淫制度显然和商业旅行者的特殊需求有关（现今他们仍是嫖客中的重要部分）。神殿与修道院，无论何处，在东方尤其大规模，皆参与货币交易、接受存款、以实物或货币放贷或各式预贷而从中收取利息，并且似乎也从事其他交易中介的事情。希腊化时代的神殿，部分作用为国立银行（例如雅典神殿的财宝——其好处在于：在民主制时代，能够一定的、虽然并非完全有效地阻碍对国家财宝的图谋），部分则作为存款处与储蓄银行。例如德尔菲的阿波罗神殿即为奴隶的解放提供了典型的例子：神殿从奴隶主那儿买得奴隶的“自由身份”，不过赎金当然不是由神殿来支付，而是由奴隶预存在神殿里的储蓄金支付——在神殿里的储金可以免于奴隶主的侵占（否则奴隶对其主人是毫无市民权可言的〔亦即无财产权〕）。〔古代的〕神殿和中古的修道院同为最有信用且最安全的储金处，以此，教会机构作为债权人，结果特别受欢迎，此种人望——正如舒尔特（Schulte）所正确强调的 [71] ——在中古也延伸到主教个人身上。毕竟，主教头上还悬着破门律的强制手段，正如现今对负债的军官有开除的威吓手段。对于神殿与修道院的参与货币交易，俗世的商人有时不免感觉到是一种“竞争”，但是基本上似乎并非如此。因为，从另一方面看来，教会——特别是教皇及其租税征收人——的强大财政力量为私人商业提供了各式各样的机会以赚取巨大的、往往是完全无风险的利得。

若就工业（gewerblich）活动，特别是修道院的工业活动而言，情形就不是那么回事了。将肉体劳动当作是禁欲手段而彻底履行——在圣本笃派较为古老的实践里，肉体劳动被理解为卫生保健上的调养生息——并且自由地运用众多的助修士与隶属民的劳动力，结果往往造成修道院的工业劳动与手工业之间的广泛竞争。由于修道院劳动拥有过着独身禁欲生活且为灵魂的救赎而在“职业的”（berufsmässig）紧



张下劳动的人，并且有着理性的分工及保证销路的各种结合关系与保护关系的支持，必然是更胜于〔俗世的〕手工业一等。因此，就在宗教改革之前，修道院工业，正如同现今的监狱劳动与消费者组合，乃是小市民阶层基本的经济不平控诉之一。宗教改革时代的世俗化，及以法国大革命时期行之更剧的世俗化，给予教会的经营相当深刻的打击。

与私人资本主义相较之下，教会机构所经营的事业——无论其为直接经营、通过中介或部分参与——如今重要性已大不如前。其对于教会机构的财政有多大意义，我们目前无法确实加以评估，因为这些参与经营的事业通常都被小心地遮掩起来。今日，修道院所从事的基本上只是些专门性的工作；教廷据说在参与建筑土地的投机上（在罗马）损失了不少钱，并且创设银行失败（在波尔多，Bordeaux）一事无疑地亏损更多。直到如今，教会与修道院较爱立即插手的对象——在财产被准许累积于死手的情况下——仍是土地。然而其资金主要并非通过工业或商业的经营而筹得，而是：若非由近代诸国的宗教预算或捐献、租税与规费来提供，即筹自于罗尔得（Lourdes）的经营 [72] 赞助金、奉献钱和大众的捐赠。

教权制，作为一种支配结构，并且通过此种支配结构所形成的特有的伦理生活规制，对于经济领域的影响，比起其作为“有经济作用的团体”（wirtschaftende Gemeinschaft） [73] 的影响看来，要远为深刻得多。具有教会组织的各大宗教，在支配结构上与经由生活规制所显现出来的伦理基调上，特别是宗教的早期里，彼此极为不同。伊斯兰教产生于卡理斯玛的、由战士先知及其后继者所领导的战士共同体；它所传达的是以武力征服不信者的指令、对英雄性的赞美，以及许诺信仰战士在此世与彼世的官能享乐。正相反，佛教乃自智者与禁欲者的共同体中发展出来，他们不只从罪恶的现世秩序与个人的罪恶中寻



求个人的救赎，更要从生命本身来追寻救赎。犹太教则出自于一个教权制的——市民的共同体，此一共同体乃是由先知、教士与在神学上训练有素的知识分子所领导，非但完全无视于彼世，反而是以通过遵守决疑论之律法的方式，致力于复兴其受到破坏的此世的民族国家与争取此世的市民的幸福。最后，基督教发展自于一个参与圣餐礼的、神秘的基督崇拜的共同体，由卡理斯玛式的先知与教权制的官员所领导；漠视此世的秩序，并认为它的末日似乎即在目前；排斥一切暴力，并抱持着末世论的希望，期待着神的普世世界的实现。

各大宗教的开端如此歧异，因而对经济秩序也表现出相当不同的态度，并且往后的发展命运也各自不同。虽然如此，当卡理斯玛的英雄时代一旦过去而必须顺应于日常生活时，各大宗教的教权制成立条件，无论何处重点上却皆相类似；与此相应的，其对于社会、经济生活，在某些方面，也发生相类似的影响。不过，我们会看到，还是有某些重要的例外。

教权制是最具定型化作用的力量（stereotypieren de Macht）。

〔基督教的〕神法（*ius divinum*）<sup>[74]</sup>、伊斯兰教的圣法（*Scharîa*）犹太人的律法（*Thora*）<sup>[75]</sup>，都是牢不可破的。另一面，不由神法所规制的领域里，教权制的运作方式至少是可以理性计算的力量：诸如神谕、神判、传法者的意见（*Fetwâeines Muftî*）、或伊斯兰教宗教法庭的裁判等形式的卡理斯玛裁判，完全是非理性的，最多不过是“就各个案例之不同”在具体的公平考量下作裁决。我们先前已多次论及的这些法发现的形式要素，此处纵使置之不论，教权制对于资本主义此一反传统的力量，必然还是抱持着最为深刻的反感——尽管教权制有时也会与之同桌共食。此种反感乃根植于教权制之天生自然的利益共同体及其被传统所圣化的一切权威，而此一独占的权威似乎受到资本的支配所威胁。不过，反感的另一个原因却在于资本主义的本质。尽管

西方的教权制已是最被官僚制地理性化的教权制，并且也是所有的教权制当中，唯一具有理性的教会法且发展出合理的诉讼程序（这自然是为了自己的利益之故）、并将全力投注于接受一套理性的法律——罗马法——的教权制。但是，宗教法庭的干涉，仍然被具有资本主义关怀的市民阶层所勉强容忍、回避、或者公然地拒斥。

经济的资本支配（Kapitalherrschaft），由于其“非人格性的”（unpersönlich）性格，有别于所有其他的支配形态，乃是在伦理上无法加以规制的。资本的支配从外在看来似乎多半是“间接的”，人们既然根本无法揪出其“支配者”，因而也就无法对它提出伦理的要求。诸如家主对仆役、师傅对学徒、庄园领主对隶属民与庄头、主人对奴隶、家父长的君主对子民等种种关系，吾人可以提出伦理的要求，并试图使之服属于实质的规范，因为这些关系皆为人的（persönlich）关系，且其间的服侍也正是此种人际关系的流露与构成要素：在较大的限度内，此中有人的、弹性的利害关系在运作着，并且，纯粹的人的意愿与行动，可以造成参与者之关系与状态的决定性变化。相反的，在以下的关系里，情况就很难是如此，诸如：股份公司的领导人——他有义务要去护卫股份持有者（本来的“支配者”）的利益——对于其工厂的劳工，以及（更加困难的），融资给这家股份公司的银行的领导人对于上述的劳工，或者，抵押证券的持有者对于从此家银行融资而借得抵押财产的人。在这些关系里，“竞争能力”、市场（包括劳动市场、货币市场与商品市场）、“即事的”（sachlich）考虑——既不是伦理的，也不是反伦理的，而正是非伦理的，亦即与任何伦理都不相关的考虑——在决定性的重点上规定了关系，并且在众关系者之中插入非人格性的决定因素。

资本主义将劳动者与抵押证券债务者卷入其中的这种“无主人的奴隶制”（herrenlose Sklaverei），就伦理观点上看来，只能当它是一种

制度来议论，而任何当事者（无论是支配者这方面也好，被支配者这方面也罢）的个人态度（persönliche Verhalten）却无法在伦理上加以咨议，因为，无论在哪一个紧要的关点上，其态度基本上都受制于客观的情况——若抱持私人的态度〔而不服从客观情势的指令〕，则会遭到在经济上被灭亡的惩罚，并且一点也无济于事。关键性的要点是：此种经济态度具有“服侍”于非人格的、即事的目的（sachlicher Zweck）的性格。

任何一个在伦理上（无论以何种方式）被理性化的宗教之教权制所提出的一切根本的社会要求，在在都与此种态势处于永远的对立关系上。所有具伦理取向的宗教，往往在末世论期待的影响下，一开始即带有卡理斯玛式的拒斥现世的烙印，换言之，根本是反经济的。其意义同时也在于：完全缺乏一种认为劳动具有特殊“价值”（Würde）的概念。总之，只要这类宗教无法依靠捐助金的喜舍或直接托钵来维生，或者无法像伊斯兰教作为一种战斗宗教从战士共产制起步，那么，其成员要亲自劳动以维生，生活出模范的生活样式。圣保罗与埃吉迪乌斯（Aegidius）<sup>[76]</sup>即是。这同为原始基督教教会的指示及圣方济的原始清规所赞赏。不过，这并非因劳动本身受到尊重之故；有人说在《新约圣经》里，劳动已被添加了新的价值，这只不过是神话。“守住你的职业（Beruf）”一语<sup>[77]</sup>，完全是一种出于末世论动机的漠然表现；正如同“恺撒的物，当归给恺撒”一语<sup>[78]</sup>，并不是在强调对国家的义务——人们如今喜欢如此加以解释，却相反的，乃是一种对此一〔政治〕领域里所发生的事完全不关心的表现（正是在这点上，与犹太教的态度相对立）。“劳动”一直到很后来，才开始因修道教团将之当作是禁欲的手段而得到敬重。

同样地，关于土地所有，宗教在其卡理斯玛时期所知的，唯有拒斥——将之分配给贫者，这是对完全的使徒的要求，或者，漠不关心——对所有信徒的要求。耶路撒冷的原始基督教教团里显然已有卡理斯玛的爱的共产主义存在，此种爱的共产主义——教团成员拥有财产“就好像没拥有一样”<sup>[79]</sup>——之和缓的形式，即为此种漠不关心的表现。将个人所有如此无限制、非理性化地分予教团中的贫困弟兄——后来导致传道者，特别是保罗，必须要到全世界各地去为此一过着反经济生活的中央教团筹募捐献——或许正是那脍炙人口的传统之真正的意涵，而不是任何所谓的“社会主义”的秩序，或者共产主义的“财产共有”。随着末世论期待的消逝，一切形态的卡理斯玛共产主义也退潮，而隐退到修道士的圈子里去，成为这些过着模范生活的神的扈从群（Gottesgefolgschaft）的特殊关怀，然而即使在那儿，我们也总是发现通往俸禄化（Präbendalisierung）的大道。劝止放弃志业与警告寄生于传道，成为必要的事（保罗的名言：“不做者不食”<sup>[80]</sup>，正是，也特别是针对这些寄生者而发的）。供养无产无业的弟兄，尔后变成是一正规职位的——助祭（Diakon）<sup>[81]</sup>——的事，教会收入的一定部分（在伊斯兰教与基督教）即划归为此种支出，此外，修道士也从事这种供养。作为卡理斯玛的爱的共产主义之残余，施舍被当作是为神所喜的事，伊斯兰教、佛教与基督教尽管在起源上有多么不同，但皆同声强调此事。此外，对于现世的经济秩序，也总是抱持着某种特殊的——作为此种爱的共产主义的遗迹之或显或隐的——态度（Gesinnung）。

由于教会本身必须得利用现世的经济秩序并与之有所联结，故而不可能永远斥之为撒旦的产物。经济秩序，一如国家，若非对现世之罪的让步——此种罪乃因神的容许而存在，个人必须将之视为不可避免的命运而顺应之——即为神所命令的、制御罪的手段，因此，重要

的是要使经济秩序的担纲者具有一种利用其力量于此一目的心志。然而此一企图，基于前面提及的种种理由，在所有的资本主义关系里（即使是较为原始的形式里）都遭遇困难。因为，作为卡理斯玛的兄弟共同体之古老的爱的心的残余，无论在伊斯兰教、犹太教、佛教或基督教里，“慈善”（caritas）、“兄弟爱”与主人对仆人的关系——在伦理上被神圣化的人的（persönlich）、家父长式的关系——皆为教会（我们此处所定义的教会）之一切伦理的最根本基础。然而，资本主义的兴起却使得这些理想实际上毫无意义可言；此种经济领域里的情形正如同政治领域；例如存在于原始基督教所有的理念归结里的和平主义的（为暴力本身所拒斥的）理想，在面对无论何处皆以暴力为基础的支配关系时，从来即毫无实际的意义可言。在资本主义里，一切真正的家父长关系皆被剥除了其原有的性格、被“即事化”，而慈善与兄弟爱，原则上也只有在个人之经济的（与慈善、兄弟爱完全异质的）“职业生活”之外，才能被实行。

所有的教会均对此种与其最内在本质相异的非人格性力量之成长抱持着深刻的不信任感，并且多半采取某种反对的立场。禁止取息与“公平价格”（justum pretium）的命令——亦即对商品与劳动要求并颁布正当价格——这两种特色独具的道德要求的来龙去脉，此处无暇详论。两者不仅彼此相属，且皆源自于邻人团体（Nachbarschaftsverband）<sup>[82]</sup>的原始伦理。交换，在邻人团体看来，只不过是將一时的剩余及自己的劳动产物〔与他人之间〕调配一下；为他人劳动只不过是邻人间的帮忙，而借贷也只不过是紧急救援。在“兄弟”间，人们并不讨价还价，而只问所交换物资的实价（包括“生活成本”，living wage）；彼此间的劳动互助，若非无偿的，即报以一餐温饱；对于非必要物资的赁贷，人们并不求任何收益，但望必要时的互惠。权力拥有者要求利息，异族者要求利润，但兄弟们不



会这么要求。债务人是（现实的或潜在的）奴隶，或者——重点强调的话——“说谎者”。宗教的兄弟爱要求将此种原始的邻人团体的伦理，转用于同一宗教信仰团体成员间的经济关系范围里（因为戒命本身原本无论何处就是限定于信仰团体成员之间的，特别是在《申命记》里 [83]，以及在古基督教里是如此）。正如最古老的商业毫无例外的是异族之间的财货交易，而商人则为异族人一般，他的职业在宗教伦理上仍然背负着——若非反伦理的，则至少也是——非伦理的恶评：总非上帝所喜（Deo placere non potest） [84]。不过，尽管有如此明确的关联，我们也须提防：不能将禁止取息一事太过“唯物论地”推衍为经济状况——消费信贷的支配——的“反映”。根据现存最古老的契约，不计利息的“生产信贷”早已为东方的法律所知（以收获的一部分来偿还播种用的谷物赁贷） [85]。

基督教会之绝对的禁止取息——拉丁文《圣经》（*Vulgata*）上如是说：要不望任何报酬地借贷（*mutuum date nihil inde sperantes*） [86]——恐怕是基于一则错读的翻译：根据莫克斯（A. Merx）的说法 [87]，是将“什么人也不指望”（*mèdena apelpizontes*），代之以“什么也不指望”（*nihil inde sperantes*）。在历史上，此一禁令的实行原先只及于圣职者，并且只限于弟兄间，而非敌对者。在自然经济与消费性信贷目的占压倒性势力的时代，亦即中世纪早期，教士本身即屡屡无视于此一禁令的存在。然而几乎就在同时，当资本主义的“生产信贷”（确切点说：营利信贷）开始大量运作起来时（最初是在海外商业上），此一禁令倒又被认真起来。它并非经济状态的产物或反映，而是教权制之内在力量与自主性逐渐增强的结果。教权制至此开始逐渐把自己的伦理基准置于经济制度上，并且随着神学工作的开展，为经济制度制作出一套广泛的决疑法。



禁止取息的运作方式并非此处所能详论，而且根本也无法轻易地概括出来，此一禁令首先是在商业上有所容忍，因为在运用营利信贷的最重要案例里，由于信贷的需求风险大，故而唯有在提供贷款者也参与利益与损失的情况下才能运转，尔后慢慢地才开始出现确定的获利分配率（有时是公定的）——诸如比萨的“依契约分配海外贸易的利润”（*dare ad proficuum maris*）<sup>[88]</sup>——最后则普遍通行。总之，为了筹措生产资金的合伙的组合方式（*Vergesellschaftungsform*）<sup>[89]</sup>及不动产信贷领域里的收租权买卖（*Rentenkauf*）<sup>[90]</sup>，是通常惯用的形式。

虽然如此，禁止取息仍然对经济的法律形式造成深刻的影响，并且为贸易带来许多困扰：商人们列出黑名单〔按：会向宗教裁判所提出不当暴利控诉（*exceptio usurariae pravitatis*）的人，被商人列入黑名单〕、以保护自己免于被控告到宗教裁判所去（就像现今的股票交易所之列出黑名单以对付那些拒付差额〔*Differenzeinwand*〕者的控诉一般〔按：拒付差额者以交易乃是不正当的理由，拒绝支付差价，换言之，他们会向法庭提出控诉以使一项非法的投机契约失效〕），并且以行会的方式筹集共同资金（例如卡理斯玛商人行会，*Arte di Calimala*）<sup>[91]</sup>来定期地购买一般性的赦免（*Generalablas*）——由于不可避免的“不当暴利”（*usuraria pravitas*）之故；至于个人，则于其晚年时支付“良心钱”（*Gewissensgelder*），或者立下遗嘱作此支付。公证人为了资本主义的需求，绞尽脑汁在法形式的发明上，为的是回避禁止取息的禁令。而为了应付小市民阶层的紧急借贷需求，教会则创设出当铺（*montes pietatis*）<sup>[92]</sup>。

就阻止资本主义之发展而言，禁止取息无论在何处皆未获得决定性的效果，且越来越成为一种单纯的贸易障碍。卡尔文教派据其教派

之精神创发出第一个取息在原理上的“正当化”（Rechtfertigung）——由萨尔马休斯（Salmasius）所作<sup>[93]</sup>。面对此种竞争，耶稣会在伦理上也做出一切可以想见的妥协。之后，尽管有来自圣经条文与教皇之圣座宣言的制约，教会还是于十八世纪、最终于十九世纪完全对此公开地投降了。此一屈服的机缘在于：维罗纳城（Verona）之询问是否准许发行取息的公债；对此询问，圣厅（Heilige Offizium）<sup>[94]</sup>指示告解神父，自此之后不再追究告解者之违反取息禁令的事，并赦免他们——条件是：告解者对于圣厅将来可能相反的（换言之，再恢复取息禁令）决定，一定要顺从。

对于“公平价格”（justum pretium）理论这个领域，中世纪晚期的教理已作了最广泛的让步，并且，教会本身几乎没什么自己的“经济纲领”可言。教会对于各种基本制度并未造成真正决定性的影响。例如像奴隶制这类具有根本重要性的制度之消灭，无论在古代或中古，教会这方面皆未做出足以论道的贡献。若就在近世所扮演的角色而言，教会也落后于经济的事实与后来启蒙运动之抗议。若说宗教的影响扮演了一定的角色，那也是来自于各教派，特别是教友派（Quäker）<sup>[95]</sup>，不过即使是他们，其反奴隶制的态度在实践上也总是相当不一贯<sup>[96]</sup>。在所有其他方面，教会所背书的（若有所介入的话），基本上也只是各城市与君主之传统主义的、“糊口”（Nahrung）策略的措施。

虽然如此，中古教会的影响非但不小，反而是极巨大。可是其影响并不在于“制度”的创立或阻碍，而是在于心态方面，就这点而言，基本上仍是消极性的。教会——完全按照一切教权制的图式——过去是，至今仍是，与资本主义的力量相对立，支持所有人格性的家父长制权威及所有农民的一小市民、传统主义之营利的一根支柱。教会所

推许的心态，是非资本主义的；部分而言，是反资本主义的。教会并不指斥“营利经营”（Erwerbstrieb——总之，一个根本不明确的概念，最好是不要用），而是听其自然，就像对待此世的事务一般，以其并不具有遵守福音的劝告（consilia evangelica）的卡理斯玛能力之故。然而，教会并没有办法架起桥梁以接通其最高的道德理想，以及以资本主义意义上的“经营”（Betrieb）为取向的志向性（Eingestelltsein）——换言之，将资本主义的利润当作是一个“职业”（Beruf）之即事的、最终的任务；并且，最重要，视此职业为一己之能耐的权衡，总之，是一种合理性的、讲求方法的志向性。较之婚姻、国家、职业与营利等“现世内的”伦理，教会尊修道士伦理为较高的伦理，并以此贬低一切日常世界的事务，特别是经济领域的事务的伦理价值。唯独为了修道士，教会才创制出一套合理性的、禁欲的生活方法论（Lebensmethodik），亦即，全体生活皆以一统一的目标为取向的态度。西方的教会是如此，原先纯粹作为一修道士宗教而发展起来的佛教也是如此。只要俗人服从教会的权威，或者在佛教这方面，只要俗人肯对教会喜舍捐献，那么教会对于俗人的作为也就投以容许的眼光。特别是，教会通过秘密告解（Ohuenbeichte）的制度<sup>[97]</sup>——此乃圣职者最强而有力的权势手段，并且唯独在西方教会里有首尾一贯的发展——提供俗人定期免除自己罪过的可能性；如此一来，再加上教会依其卡理斯玛的救赎机构性格（Heilsanstaltscharakter）将俗人置于其指导的业务之下，教会将无可避免地会削弱俗人“讲求方法地”、完全自我负责地过其现世生活与职业生活的动机。即便俗人如此生活，他也达不到最高的宗教理想，因为这些理想根本就不在“现世”之内的。

不过，无论如何，中世纪的天主教徒在其世俗职业里的生活态度，比起犹太人来，要远为不受传统与律法的拘束（关于犹太人，我

们将在后文里详述)；在某些方面，比起伊斯兰教徒或佛教徒来，也是如此。然而，依此或可对资本主义的发展有些助益之处的，却又因其缺乏讲求方法地贯彻现世内——特别是经济营利的世界内——之“职业”的冲动，而再度落空了。在职业工作上，是没有任何心理报偿的。尽管不断地协调，“总不为神所喜”(Deo placere non potest) 仍旧是对信徒之经济生活态度的理念——每人应为以获利为取向的、合理性的、非个人性的经营而努力的想法——的最后通告。以此，二元论依然存在：一方面是禁欲的、唯有舍弃现世方能实现的理想，另一方面则是“现世”。佛教，就其作为一种修道士宗教及其救赎思想的整个方向看来，对于“职业伦理”所知就〔比天主教〕更少了。伊斯兰教对地上财富与享乐之自然无邪的赞美，乃是其原本为一战士宗教固有的属性，根本就不会以创造出现世内的、理性的、经济的职业伦理的动机为其方向，因而也就毫无此种职业伦理的萌芽可言。政教合一制的东方教会则根本没有拿出一种明白的态度来。

相对于这些东方的宗教，西方的天主教提供了资本主义发展较为有利的面；这主要是因为其继承了古罗马的传统——遂行教权制支配的理性化，特别是关于科学与法发现的发展方式。上面提及的东方诸宗教一直比西方教会更强烈地保持着未被理性化的、卡理斯玛的宗教性格。说起来，至少部分而言，这纯粹是历史的命运使然，换言之，在东方，并非宗教，而是世俗的权力——宗教也与这些世俗权力的领域交会——方为精神上及社会“文化”的担纲者，此外，也因宗教（佛教例外）长期置身于政教合一制束缚下的结果。

东方教会缺乏属于自己的一个自主性的、汇集到独裁顶峰的阶层制官僚机构。俄国的圣公会议 (der heilige Synod) 乃是一个纯官僚制的、由国家召集教会的高阶圣职者所组成的会议，此一会议的领导者自从总主教尼康 (Nikon) 落难之后，以及彼得大帝之废除总主教的

职位以来，便成为具有国家官吏身份的监理官（procurator）<sup>[98]</sup>。拜占庭的总主教就从来也未能提出这样的要求〔要求此种地位〕。伊斯兰教长老（Scheich ul-Islâm）在理论上虽然是高于哈里发——因其为“俗人”之故——但〔实际上〕却是由哈里发所任命的，并且哈里发本身，与拜占庭皇帝完全相同，也享有一定程度（只不过并不确定）的宗教权威。佛教唯有在喇嘛教里才有此种最高指导者，不过他是个中国的采邑持有者，此外，他是被当作前所述及的化身那样“隔离起来”<sup>[99]</sup>。因此，无谬的教理权威并不存在：无论在伊斯兰教、东方教会或佛教里，教会的一致意见（consensus ecclesiae）乃是新知识的唯一源泉，并且，在伊斯兰教与佛教里蕴生出一股极大的弹性与发展潜力，只不过也因此大大地阻碍了自神学伸展出合理性哲学思维的形成之路。

最后，西方教会的官职机构在诉讼领域里所创制出的理性的司法，也不存在于东方。此种理性的司法之所以被创制出来，最初是为了教会自身的目的：在与教会有关的重要事情上，教会制作出一套审问程序（Inquisition），以便合理性地得出证明；反过来，这也强烈地影响了世俗司法的发展。同样地，东方亦缺乏立基于理性的法学上的持续性法理创制：此种理性的法学是西方教会以罗马法为依据而发展出来，或据其自身的范例而蕴育成的。

总而言之，西方文化发展的特殊根芽，乃是含藏于以下各种关系之间的紧张性与一种独特的调整：一方面存在于官职卡理斯玛与修道生活之间，另一方面则存在于政治权力上封建制或身份制的契约国家性格，与独立于政治权力或与政治权力交会、具有合理性官僚制形式的教权制之间。至少就社会学的考察而言，教权制获胜之后的埃及、西藏及犹太文化，儒教获得决定性胜利之后的中国文化，封建制获胜后（若不论佛教问题）的日本文化，政教合一制与官僚制获胜后的俄



国文化，哈里发制被确立及俸禄的一家产制的支配定型化后的伊斯兰教文化，最后，古代的希腊与罗马文化（当然，这两种文化在许多方面皆与其他文化相当不同），全都是“统一的文化”（Einheitskultur）——尽管统合的程度不一，但本质上尽可说是如此。相反的，西方的中古时期，比较之下，作为统一文化的程度就小得多了。

政治力量与教权制力量的结盟在西方有两次达到顶点。第一次是在卡罗琳帝国时期，以及神圣罗马帝国在其权力高峰的某些时期。第二次则一方面是卡尔文神权政治的少数例子，另一方面是路德派与英国国教派的新教地区之强烈的政教合一制国家，以及反宗教改革的地区，其中特别是天主教的大一统国家：西班牙及博絮埃（Bossuet）[\[100\]](#)时代的法国。以上两次皆带有强烈政教合一的性格。然而除此之外——并且即使在这些时代里，也令人显著感受到——西方的教权制无论何处皆与政治权力处于紧张状态中，并且构成对政治权力的特殊制约，这是和古代及东方的纯粹政教合一制与纯粹神权政治结构大异其趣的。在西方，支配对立于支配，正当性对立于正当性，某一官职卡理斯玛对立于另一官职卡理斯玛，然而在支配者与被支配者的意识当中，则存在着这样的理想：政治权力与教权制权力的合一。

然而，个人并不拥有任何正当的领域以对抗这两种支配的正当性力量，无论其为氏族国家里的独立的氏族卡理斯玛，或者采邑保有者根据契约而被确保的正当的或派生的固有权力。古代国家或教权制、家产制国家及政教合一制等将其权力伸展到人身上有多大程度的问题，纯粹是个事实的问题，关键在于支配团体对于维持其支配的利害关心，以及此一支派的组织方式。关于这点，我们已部分有所论及，部分则待探讨。总之，为个人之故而对支配权力加以正当的限制，是没有的事。



## 九、教权制在市民民主制时代与资本主义时代的地位

近代的市民民主制与资本主义的发展，根本地改变了教权制支配的条件。乍看之下，此一发展似乎全然不利于教权制。资本主义在圣职的抗议（并且经常是直接的反抗）之下，胜利地进军。资本主义的担纲者，“市民阶层”（Bürgertum），在其“大布尔乔亚的”（grossbürgerlich）阶层里，逐渐地脱离出其素来与教权制对近代的自然科学——资本主义之技术基础的担纲者——所抱持的疑虑，甚而使生活愈来愈变得清楚明白且能够驾驭的理性主义之强化，在在都使巫术性天赋资质的担纲者的活动空间逐渐缩小，并且特别是与教权制之内在威权取向的、作为素来的构成之支柱的宣称主权相对立。

然而，我们绝不可轻下断言，说其中的契机即在于新兴的市民阶层之反伦理的或非伦理的、自由放任的倾向；毕竟，教会也曾借着告解制度，大大地与通常是封建阶层之特色的、伦理的“散漫”相妥协——只要封建阶层确信其本身的支配的话。相反的，市民阶层的理性主义之严格厉行的伦理，才是与教权制两相对立的关键所在。因为，此种伦理威胁到教会掌握天国之钥的权力及其施予恩宠与赦罪之力的价值<sup>[101]</sup>，因此素来即被教权制鄙视为通往异端之路——只要是依此而不顺从教会所规制的禁欲形式。以此之故，所有受到资本主义及市民阶层势力所威胁的、传统主义的各阶层，皆逃到教会的庇荫之下，包括：小市民阶层、贵族，甚至君主制——在确信一己之力的君主们与资本主义结盟的时代过去之后，当市民阶层的支配权力欲到达危险的态势时。

不过，市民阶层自己也走上相同的道路——一旦他们的地位因劳动阶级自下而来的攻击而遭到威胁时。资本主义一旦稳固，教会也就与之和解：人们只要比照一下自克特勒（Ketteler）以来至今的德国中

央党<sup>[102]</sup>的发展即可明白。教权制这一方面竟至迎合资本主义之意的地步。确实，教权制有时揭示出“基督教的社会主义”——亦即在教权制指导下的社会主义——这种经济的末世论期待（而社会主义一词则被理解为各种不同的、多半是小市民的乌托邦），并且确实也有助于瓦解对于市民经济体系的信仰。然而，劳工运动对于权威之典型且不可避免的敌意，改变了教权制的态度。近代的无产阶级并非小市民。威胁到无产阶级之生存的，并非须以巫术加以驾驭的鬼神或自然力量，而是可以理性地洞知的社会条件。劳动阶级当中最具经济力量的阶层往往拒斥教权制的任何指导，或者只接受其为免费的利益代表——只要教权制真的代表其利益的话。资本主义秩序愈是具有不可毁灭性，教权制的利害关怀就愈是要求与新树立的权威相妥协。教权制相应于其天生自然的伦理关怀，竭力于将劳动阶层对企业主阶层的资本主义从属关系塑造成人格性的、权威性的、有慈爱可言的隶属关系；其所运用的方法，特别是鼓吹其“福利制度”——阻止无产阶级之反权威的运动自由——并且尽可能地赞助至少在表面上看来有利于维持“家族纽带”及劳动关系之家父长性格的家内工业，而拒斥助长反权威的阶级意识之生成的工场内的集结。教权制对于罢工这种反权威的斗争手段，以及所有服事于此种手段的社会组织，都抱持着最深切的不信任感，尤其是当：由罢工而蕴生出有害于教权制利益的、超越信仰之相异的团结关系这种威胁时，其不信任感最为激烈。

教权制的生存条件在近代民主制内部里产生变化。在民主制里，面对着各种政治权力与敌对的社会势力，教权制除了像所有其他政党一样建立起一个政党组织并使用宣传手段之外，别无选择。此种必要性会强化官僚化的倾向，既然教权制机构必须遂行政党官僚制的机能。一方面对于政治斗争与宣传具有决定性的各要素之势力，另一方面则为中央权威的势力，会以牺牲旧有的（主教—教士的）地方权

力为代价而增强——一如任何从事斗争的大众团体里的情形。在手段的使用上，除了高度情绪性的忠诚手段（Andachtsmittel）——这是针对群众煽动的反宗教改革领导者们一开始便使用的手段——之外，和其他群众政党一样：建立起教权制指导下的团体（Genossenschaften）。例如，金融贷款可以靠着呈示告解证明书而取得，或者至少宗教的生活态度可以视同为信用能力。劳动组合、青年团体以及特别是学校的支配等，皆属此。若学校为公立的，则教权制要求对其课程上的控制权，否则即以修道士所管理的学校来与公立学校竞争。其与政治权力素来的妥协——在刑事上与民事上被赋予特权，“移动”教会则领受经济上的补贴 [\[103\]](#)——尽可能地被维持下去，并且，对于在教会规制下的一切生活领域，国家权力乃从属于教会这点，被视为原本即神意所在。

然而，在民主治之下，权力乃委之于被选举出来的议员手中，教权制也能够容忍“国家与教会的分离”。所谓国家与教会的分离，如众所周知，可有多解；例如：已获取的运动自由，以及自国家统制之下解放出来的自由，可能提供给教权制如此之大的势力，以至于愿意忍受其形式特权的丧失。表面上看来似乎是最重要的一个经济后果为宗教预算的废止，但这一点也不妨碍到另一笔潜在的“宗教预算”之在美国重新生出：在美国，这个宪法上政治权力与宗教完全绝缘的国度里，由天主教占多数的地方会便拨给教权制管理下的学校任意数额的补助金，此即为对教权制而言形式上更为便利的潜在“宗教预算” [\[104\]](#)。况且，在土地与财产的积累自由放任的情况下，“死手”的财产尽管慢慢的、但不可扼抑不断增大的情形，在今日确实如同往昔一般。

教权制依附者的团结程度，在有诸多信仰混合的国度里，且受敌对者所包围的情况下，例如德国，不消说自然是最强固的；此外，在主要为农业一小市民、与主要为工业居民之间的地理性分隔显著的地

区，例如比利时，此种团结也特别强烈。在这些国家，教权制的影响通常是投注于反对在资本主义基盘上成长起来的阶级之支配，换言之，市民阶级，特别是劳动阶级的支配。

## **十、西方的信仰分裂及其对经济生活的影响；路德的态度；卡尔文教派的伦理与教会**

为教权制地位带来很大变化的西方的信仰分裂，无疑的也是受到经济因素的激发。不过，整体说来只是间接的。确实，农民之所以对新的教理有兴趣，主要是基于以下这点：土地可以自非以圣经为根据的种种贡租及义务中解放出来；这也是现今 [\[105\]](#) 的俄国农民所抱持的态度。相反的，市民阶层直接的经济关怀最主要的是在于与修道院工业的竞争，其他的一切都只是次要的。禁止取息从来就没被当作是个问题。

就外在而言，教皇圣座权威的衰弱要为信仰的分裂负起责任。致使教皇圣座权威衰落的原因，一则为教会的大分裂（Schisma）——其中亦有政治的因素——一则为因大分裂而势力高涨的宗教会议运动（Konziliare Bewegung），此一运动使得教皇在远处北方的国家里原本就较微弱的权威更加衰微。此外，教皇权威更因各君侯与身份层对其所发动的斗争而衰落，此一持续不断且颇有成果的斗争，主要在于反对教皇对国内教士圣职授予的介入及其租税、规费的体系；另一方面，各君主借着行政的合理化而大大增强其势力，彰显出政教合一与世俗化的倾向；再者，又由于教会权力封闭了“改革”动向之门后，教会传统在知识阶层、贵族与市民阶层的心目中失去了信用。

此种解放的趋向，与自宗教生活方式解放出来的渴望，几乎一点也不相干，并且与削弱教权之生活规制的渴望也只有很小的关联。若说教会的任何“反现世性”（Weltfeindschaft）会让一个追求生命的开放性、“人格”的自由以及甚或美与享乐的社会，感觉到是种桎梏，那就完完全全地错了。在这方面，教会实际上是无可非议的 [\[106\]](#)。

实情正好相反：宗教改革者认为，经由素来的教权制的影响力，宗教对于生活的渗透还相当不够；这并且特别是市民阶层的想法。在理念上最反对教皇制的那些人，洗礼派及类似的教派，所要求于自己的那种（在我们今日看来无法想象其严格程度的）自我克制、禁欲及教会纪律，是教会从来也不敢去苛求于信徒的。教权制与地上权势及罪，不可避免的妥协，正是宗教改革决定性的激发点。基督新教之禁欲的诸教派在凡是市民阶层成为一社会势力的地方取得支配权，而禁欲性最低的诸改革教会——英国国教会与路德派——则在（当时）贵族及君侯势力占优势的地方获胜。

市民阶层一般而言强烈的宗教感受性，使其虔敬之心独具特质。由于此种虔敬心的特质，使得他们与改革派的布道家站在一起，反抗传统的教会机制，就像他们先前站在教权制这边反抗帝王、站在托钵教团这边反抗俗世圣识者一样。在内容上，此种虔敬心，相应于其劳动方式，带有较强烈的理性伦理内涵，并且，使之较为强烈地热切追索其在神前的“自我义认”（Rechtfertigung）问题，这点也相应于其生活样式比农民更少受有机的自然过程所影响的事实。较之于教会革命的形态，市民阶层会十足地愿意接受一种教会内部的改革运动，如果此种内部的改革运动能够满足其伦理的要求。然而，这对教权制来说是有某些困难的，困难在于：教权制组织在历史上一旦确立的形成方式，以及教权制之具体的权势关怀；这些困难，教权制并无法适时地加以解决。经济的，特别是政治的个别具体状况，在信仰分裂的过程



中所扮演的重大角色，我们已知之甚详，然而，我们切不可因此而忽略了宗教动机的重要性。

教会改革本身反过来也强烈地影响了经济发展。不过此种反作用视新信仰各自的特质之不同而有所分别。对于在资本主义基础上成长起来的阶级——市民阶级与无产阶级——路德派改革教会所采取的态度，较之于天主教会，只有程度上的差异，而无本质上的不同。路德对于经济生活的态度，极为强烈地受到传统所束缚，若就“现代性”（Mondernität）的判准而言，远远落后于佛罗伦萨的理论家之见解[107]。并且，路德教会明明白白地是奠基于负有宣扬圣经话语之使命的牧师之官职卡理斯玛上，极端地仇视一切对神置的官职权威的反抗。最重要的（就经济方面而言亦是如此的）革新，是去除“福音的劝告”，亦即停止将福音的劝告之价值提高到现世内的伦理与现世的社会秩序之上。换言之，将修道院与修道士的禁欲，视为善功成圣（Werkheiligkeit）之无益且危险的表现[108]，而加以废止，虽然对路德而言，此一废止并非一开始就确定。此后，基督教的美德只能在现世与现世的秩序——婚姻、国家、职业——内部里追求。由于教权制的失灵，以及建立教团的尝试之失败——这当然也是由于政治经济的大环境之故——并且由于教会之官职卡理斯玛的性格被彻底地确立——教会作为有义务经管圣经话语的救赎机构（Heilsanstalt）——在路德教派里，井然有序地宣扬纯粹教义——一切的一切惟取决于此——这项任务，落入政治权力的手中。以此造成的政教合一制，借着宗教改革时期大规模的教产还俗活动，在经济上大大地被强化了。

结果，一种反资本主义的心境与社会政策的取向（以此或以彼的形式）成为所有真正“救赎”宗教共同的特色。然而，就这点而言，唯有两个宗教团体是例外：清教（der Puritanismus）与犹太教。它们彼此虽互有分别，但所抱持的却是与上述完全不同的态度。



在“清教主义的”教团当中（就最广义的观点，所有本质上为禁欲的基督新教的教团都包括在内），只有一个并非“教派”（Sekte），而是个“教会”（Kirche）——此处指我们一向所坚持的、社会学意义上的教会，换言之，一个教权制的“机构”（Anstalt），亦即：卡尔文主义（Calvinismus）。此一教会的内在特质，显著地相异于其他所有教会，诸如：天主教教会、路德派教会及伊斯兰教教会。关于卡尔文主义的理论，由于篇幅所限，我们不得已有意地以极端化的方式将其论列出来 [\[109\]](#)。严格的卡尔文主义之基本教义，上帝预定论（Prädestinationslehre），在原理上排除了卡尔文教会成为救赎财之施予者的可能，并且接受此施予，对于受领者的永恒救赎也不会有什么意义可言。同样地，信徒自身的行为对于他在彼世的命运，一点也不相干。因为，他的彼世命运已根据神之不可且无可变更的裁决自亘古以来即已确定。被预定永生者根本无须为己之故而需求任何教会。教会的存在，以及不管在哪个重点上，教会的组织方式，就像所有其他的政治、社会秩序以及信徒的一切社会义务一样，完完全全都只奠基于神的积极命令上——此一命令的理由，吾人无以得知，不过其所有的要点皆于圣经中明确地透露出来，其详尽之处也可经由人类被赋予的（并且也是为此目的而被赋予的）理性（Vernunft）而加以补充与阐释——继之，教会的存在与组织方式，绝非是为了灵魂的救赎与罪人的爱的共同体，而绝对单只是为了增大神的声名与荣耀，换言之，也就是一种冷峻的、神的“国家理性”（Staatsraison）。教会绝非只为受选者而存在，同时也为了被诅咒者而存在；对此二者，教会为荣耀上帝之故，而压制罪（Sünde）——所有人类皆有的罪，一切被造物皆同等深刻因而无以架桥地隔离于神的罪——；所以，教会是教鞭（Zuchtrute），而非救赎机构（Heilsanstalt）。任何求取巫术性救

赎财的想法，都是对上帝之定则的愚蠢触犯，教会并不提供此种救赎财。

此处，我们看到，教会已完全剥夺其卡理斯玛的性格，而变成一个社会组织（soziale Veranstaltung），然而其成立，乃是一种神法（divini iuris）上的义务，其品位高超于其他一切的社会组织之上，其组织形能是唯一由神所制定的一个。不过，除此之外，教会的成立，毕竟和成立神所意愿的国家此种社会义务及信徒之此世的“职业”义务，在原则上没什么不同。和其他所有“教会”不同的是：这些义务〔在卡尔文主义里〕并非靠着人为的努力而构成，亦即，并非靠着致力于超越在现世社会诸秩序中完成的伦理、而获得修道士那样的特殊恩宠状态，为其要旨。因为，此种努力在神的预定（Prädestination）之前是毫无意义的。信徒的义务在于：一方面于现世的为会诸秩序里，另一方面在“职业”（Beruf）里，竭尽一己之力以彰显神的荣耀。

此种“职业”的概念，在所有基督新教的国家里，乃得自于圣经的翻译，在卡尔文教徒之间，此一概念则完全明白地包含了得自资本主义企业的正当利润。此种利润及获得此种利润的合理手段，随着卡尔文主义首尾一贯的发展——虽然卡尔文本人的态度不尽相同——而得到越来越正面的评价：信徒对于被预定得救或沉沦的不可测与不可知性，自然是无法长久忍受的；他必须寻求“救赎的确证”（certitudo salutis），探寻自己乃是被预定得救者的征兆。既然现世外的禁欲已被否定，他只有靠着以下的办法来寻得确定，一方面是意识到自己的行动乃是严格正直且合于理性地抑制着被造物的一切冲动，另一方面，于明眼得见的事物上，神是祝福他的劳动的。天主教所认为的“功德”（gute Werke），作为救赎的“现实根据”（Realgrund），在无可变更的神意之前，绝对是没有意义的；如今，对信徒个人也好，对其团体也罢，无比重要的是：个人在现世诸秩序中的伦理态度与命运，

此乃其恩宠状态的“识别根据”（Erkenntnisgrund）。由于这是个全体人格之评价——评价其为受有恩宠或被拒斥者——的问题，更由于没有任何告解或赦罪可以开脱他或改变他在神前的地位，也没有任何“功德”，如天主教里，可以补赎所犯的罪过，因此，个人所能据以确信其恩宠状态的（如果他觉得有道理如此确信的话），惟其为在其整体态度上，在其生活样式的“讲求方法的”原则里，步入一条唯一正确的道路，亦即：为了神的荣耀而做工。“讲求方法的”生活，亦即合理性的禁欲形式，以上从修道院里被搬迁到现世来。禁欲的手段，原则上是相同的，亦即：拒斥一切虚浮的自我神化或其他被造物神化，排除封建的傲慢、艺术与生活之天真的享乐、“不经心”，避免一切金钱与时间的无益浪费，拒绝性爱的享受或一切偏离理性取向的事务——亦即以神的意愿与荣耀为其志向，换言之，在私人的职业上及神所制定的社会共同体内的理性工作的志向。

一切封建的奢华与非合理的消费之抑止，促进了资本的累积与财产为达收益目的的不断重新利用；并且，在“现世内的禁欲”之整体作用下，造就且拔举出了资本主义（及官僚制）所需要的“职业人”（Berufsmenschentum）。生活内容一般所针对的并非人，而是针对“即事的”理性目的；慈悲本身变成一种为了增加神的荣耀的、即事的贫民救济事务。并且，既然工作的成就乃是此一工作为神所喜的最确实征兆，那么，资本主义的利润就成为其经营乃受神所祝福的、最重要识别根据之一。

明白的是，此种生活方式，与“市民的”营利工作之（可能的，并且实际上是一般所惯用的）自我义认的方式异常紧密的相接合，并且正相一致：货币利润与财产本身并非目的，而是个人能力的指标。宗教的要求与有利于资本主义的市民生活方式，于此达成统一。当然，此事，特别是对赚取金钱的鼓励，并非清教伦理的目的与意义所在；

相反的，就像其他所有基督教信仰一样，财富被认为是危险的，且充满诱惑的。不过，正如修道院，由于修道会成员之禁欲、理性的劳动与生活样式，一再地为自己招来财富的诱惑一般，如今轮到虔敬的、过着禁欲生活且禁欲地工作着的市民。

## 十一、犹太教的教权制与经济意识

纯就形式而言，犹太的宗教应该被归类为“教会”，因为它是一种人生而即为了服侍于它的“制度”，而不是由于具备宗教特殊禀赋的人所组织成的社团。不过，其特色在许多方面比起卡尔文主义要更不同于其他教权制的特色。它和卡尔文主义一样，没有巫术性卡理斯玛，没有制度性的救赎恩宠，也没有修道士制度。个人的神秘观想在此只不过是神所喜且使人趋向神的种种宗教行为之一，因而不会导致像基督教里那种与官职卡理斯玛间的强烈紧张关系。其原因在于：自〔耶路撒冷的所罗门〕神殿失陷以来，犹太教里已没有真正的“崇拜”（Kultus）——其真正的意涵本为古犹太教与其他宗教所共同的，亦即，为信徒所举行的制度性的圣祭（Hierurgie）——只有为了布道、祈祷、歌唱、诵读与解释圣经之故的集会。并非这样的制度，而是个人，之遂行严格遵守神的律法，方为决定性的宗教情事。其他的一切都只是次要的。严格遵守神的律法，和清教徒的情况不同，并非获得神之祝福的识别根据，而是现实根据——以此，神会祝福信徒本身、他的子孙以及他的民族在此世的生活。相反的，个人不灭的思想，犹太教一直到后来才加以接受，其末世论的期待则是此世性的。

此种此世性的救赎期待，对于经济意识（在宗教亦为决定因素之一的情况下）极具重要性：和清教主义一样，神的祝福被认为是在个

人劳动的整个特殊的经济成果中确证出来。此外，生活态度之高度理性的性格也是很重要的——至少强烈地受到宗教教育之性格的影响。在这方面，犹太教也和基督新教类似。对天主教徒而言，具备教义与圣经的详细知识是没有必要的，因为教会，作为救赎机构，已为他介入，只要他信赖教会的权威，对于教会的指示全盘相信，那也就够了，亦即所谓“信仰之默示”（fides implicita）<sup>[110]</sup>。信仰，在此是服从教会的一种形式。教会的权威并非奠基于圣经，相反的，是教会向信徒保证了圣经的神圣性——此一神圣性是教徒本身无法证验的。然而对犹太人和对清教徒而言，情形刚好相反：圣经是约束个人的律法，个人必须知道律法且加以正确的解释。犹太教育之所以无比地专注于对律法（Thora）的认知与决疑论式的解释，即由此而来；正如基督新教徒，特别是虔信派教徒之热衷于设立国民学校，亦是上述态度的结果，只是虔信派教徒对于“实学”（Realien）有较特殊的偏好。由此造就的思维训练，促进了合理性的经济意识；在犹太人这方，则促进了他们典型的辩证性的理性主义。

相对于此，第二命令造成造型艺术完全萎缩的结果<sup>[111]</sup>，大大压低了感性的艺术性之升华，而有助于对感性之自然主义的、合理性的处理。此种处理方式也是禁欲的基督新教所固有的，只不过比犹太教更少对感性的现实让步。二者之严格排斥任何形式的“被造物神化”，在促进“市民的”生活方式的方向上发挥了理性化作用，并因而摒斥一切对特殊封建的“浪费”的让步。对于所有市民的营利付与积极评价的态度，在密许那（mishnah）中已完全确立<sup>[112]</sup>。犹太教之自古于今皆然的特殊城市性的、绝对无法同化的、国际性的性格，一方面是奠基于仪式的机动，亦即：在不行割礼的世界中坚持割礼，以及因饮食戒律之故，犹太屠者（Schächter）之不可或缺<sup>[113]</sup>，这使得正统的

犹太人至今仍无法个别分散居住；另一方面则由于教权制共同体的彻底否定及弥赛亚期待的抱持。

在以上程度里，犹太人的宗教特质是影响了犹太人的经济意识，至于是否有更深远的影响，则很难加以论断。此外，这个命运独特无比的异民族所具有的特殊意义，基本上也只能由其历史的命运及其特殊的处境来加以说明——虽然这里头也有“种族的”因素不管怎样在运作着，然而我们无从予以掌握证明。

不过此处〔由其历史的命运来解释〕也必须要小心。以色列人或许从来就不是个“沙漠民族”——像莫克斯所说，他们的法律是源于贝都因法（Beduinenrecht），或像桑巴特所说，他们的性格是因顺应沙漠环境而塑成的 <sup>[114]</sup>。在他们可能是此种沙漠民族的时代里，阿拉伯沙漠里根本还没有骆驼与马生存。从他们最古老的历史文书（底波拉之歌） <sup>[115]</sup>，正如他们后来的传统里，显示出他们是由山地部族所形成的一个誓约共同体（Eidgenossenschaft）。他们就像瑞士人和萨曼尼提人（Samnites） <sup>[116]</sup> 那样，以步兵成功地抵挡了迦南和非利士城邦里的（车战的）都市贵族之征服企图，并且，也和瑞士人及（一时的）萨曼尼提人一样最后征服了一部分附近的城市，并支配了从埃及通往美索不达米亚的商业道路——一如瑞士人之控制阿尔卑斯山的通路，萨曼尼提人之控制亚平宁山的孔道。对一个像耶和華这样在山上受到礼拜的神而言，西奈这座最高的山正是合适的所在。如果自埃及逃脱一事并非历史事实（对我而言，有此可能），那么自“埃及为奴之家”被解救出来，或许是指以色列人之从耶路撒冷王国——仿效埃及而成为一个徭役国家因而受到祭司阶层的非难——被解放出来的意思。



教权制的发展，特别是在外人支配的时代，决定了其后的发展，特别是导致其与所有异血缘民族的绝对区隔，犹太人在货币交易（其次是商品贸易）上的逐渐专业化，是离散的犹太人（Diaspora）<sup>[117]</sup> 自古以来所造就的结果，同样古老的是，他们之于异族环境里的不可或缺性：就其实，犹太人在罗马帝国的地位，已与其在中古时期的地位相类似——我们只需想想他们可以免于皇帝崇拜，而基督教徒却被强制这么做的意义。在阿拉伯人支配下的西班牙，以及现今的东方和（当然，免不了的）俄国，都有犹太人的手工业者存在，犹太人在经济上的专业化，似乎是随着其与周遭环境渐增的差异而升高，不过，这一切无论如何总是例外的现象。犹太人的法律，如桑巴特所说的，特别有利于有价证券之现代形式的发展；我认为这点并无法证明；相反的，犹太的商业法可能强烈地受到拜占庭的影响（并且，以此为媒介，受到泛东方的影响）。

举凡现身之处，犹太人即为货币经济的担纲者，特别是在借贷业务方面（在中古盛期，别无他人），并且也担待起商业上的一般广泛领域。无论对日耳曼的主教或对波兰的贵族而言，犹太人都是其城市兴建事业上不可或缺的要角。犹太人在近世初初期诸国的货运与赁贷业务上，在殖民公司的建立上，在殖民地商业与奴隶商业上，在牲畜与“物产”的贸易上，特别是在近代股市有价证券交易及货币发行业务上，相当强而有力且往往具有压倒性势力地驻足介入，完全是不争的事实。

至于在何种意义上我们可以将近代资本主义发展的决定性要角归予犹太人，这又是另一个问题。要考虑到：从赁贷暴利上、从国家及国家的信用与供应需求上，以及从殖民地的掠夺经济上，产生出来的

资本主义，根本不是近代特有的，反之，这正是西方近代的资本主义与古代及中世纪的资本主义、甚至近代东方的资本主义所共有的要素。相较于古代（以及近东及远东）的资本主义，〔西方〕近代资本主义的特征毋宁是资本主义式的工业（Erwerb）组织；在此种组织的发展上，犹太人无决定性的影响力。更何况，恬不知耻的大钱商与投机者的心态，是早在先知时代及古代与中古时期就有的。并且，对于近代商业极具决定性的制度——法律上与经济上的有价证券形式与股市——自有其罗马-日耳曼的源头，犹太人只不过是特别将股市交易活动更进一步推展至今日所具有的重要性。

最后，典型的犹太商业“精神”——如果我们能这么具体而言的话——带有泛东方的性格，部分而言，正是前资本主义时代所特有的小市民性格。与清教徒共同的（并且也是清教徒所完全意识到的）是犹太人对于形式上合法的利润之正当化，并将之视为神之祝福的征兆，以及，某种程度的“召命”（Beruf）思想——只不过较不具清教徒那么强烈的宗教根基。犹太“律法”在特殊的近代“资本主义的”伦理之开展上所扮演的重大角色，或许是其合法性理论（Legalitätsethik，律法伦理）为清教徒伦理所吸收，并从而被纳入到近代“市民的”经济道德的网络里。

## 十二、教派、教会与民主制 [\[118\]](#)

“教派”（Sekte）在社会学意义里并不是一个“小的”宗教共同体，也不是一个从任何其他共同体分裂出来，因而“不被承认”或受其迫害且视为异端的宗教共同体。洗礼派（Baptisten）即为社会学意义上的一个典型的“教派”，是基督新教在世上的诸派中最大的一个。并且，

所谓教派，是指其意义与本质 必然地弃绝普遍性且必然地奠基于其成员之完全自由的志同道合。其之所以必然如此，乃因其为一贵族主义的构成体，一个在宗教上完全具有资格者（且唯有他们）所组成的团体，而不是教会那样的一个恩宠机构，将光亮照耀于正义者与不义者身上，并且正是特别愿意将罪人纳入于神之命令的训育下。教派具有“纯粹信徒团”（ecclesia pura）——“清教徒”（Puritaner）之名即由此而来——的理想，其为圣者所组成的眼而得见的共同体，害群的病羊要自其中驱逐，以免有碍上帝的眼。

至少就其最纯粹的类型而言，教派拒斥制度恩宠（Anstaltsgnade）与官职卡理斯玛。个人之有资格成为“教派”的成员，或因上帝自远古以来的预定（譬如成为克伦威尔之“独立派”核心部队的特殊洗礼派会员）<sup>[119]</sup>，或因“内在灵光”（inneres Licht）<sup>[120]</sup>，或借忘我而达到圣灵的能力<sup>[121]</sup>，或如古老的虔敬派之借“懊悔之战”（Buskampf）与恩宠的“顿然发现”（Durchbruch）；总而言之，个人必须靠着特殊的圣灵资质（诸如教反派所有的先驱者与教友派本身，以及大部分一般的圣灵教派），或靠着个人被赋予或自己赢得的特殊性卡理斯玛，才有资格成为“教派”的成员（此一教派的社会学概念自然必须小心地免于混入来自教会的中伤所附加于其上的一切怪味道）。

教派成员之集结为一个共同体的形而上学根据，极端分歧多样。就社会学而言，重要的是：此种共同体乃是一选拔机器（Ausleseapparat），亦即，将有资格者从无资格者当中区分出来。因为，受选者或有资格者必须——至少在教派类型为纯粹型的情况下——避免与被拒斥者相往来。任何教会，包括路德派教会，当然还有犹太教，无不以破门律来对付那些顽强的不服从者与不信者。随着破门律而来的，虽非总是，但原则上通常就是经济的杯葛。除了某些教

会（诸如祆教与什叶派）之外，多半只有种姓宗教（如婆罗门教）会走极端地普遍禁止与外人进行形而下的往来，亦即，性的往来与经济的往来。同样地，所有的教派也绝未做得如此过分。虽然如此，在其最为首尾一贯的发展路线上，正如修道士制度在其首尾一贯的发展上所发生的，教派走上这一步是十分可以想见的，至少，那些被排除于共同体之外的无资格者与被神拒斥者，全被置于最严格的杯葛之下。若让这些人参与礼拜活动，特别是参与圣餐礼，将会引发神怒且冒渎神。

将被神所明白拒斥者排除出去乃是任何教团成员的任务，此一观念已见诸卡尔文主义。卡尔文主义之贵族主义的、卡理斯玛的原则——如其预定及其对官职卡理斯玛的贬斥所显示的——就内在而言实与教派非常相近，尤其是在下述这个意义之下，亦即：各个圣餐共同体相对于官职（Amt）所具有的无比重要性。实例则为：严格的卡尔文教徒在库伊贝尔（Kuyper）的领导下，于〔十九世纪〕八十年代在荷兰所发动的教会革命；此一在政治上产生重大后果的教会革命之所以发生，是因为全体教会的上级官厅蛮横地勒令各个共同体要准许那些由不虔信的讲道者施予坚信礼的人参加圣餐礼。正因为唯有那些日日交相往来且深知彼此的人才能够判定相互的宗教资格，故而纯正的教派才会诉求共同体之绝对主权的原则。当具有同一“信仰”（Kofession）的各个共同体集结起来而形成一较大的共同体时，后者即为一“目的团体”（Zweckverband），并且出于上述理由，决定性的处理权通常必然保留于个别的共同体。各个共同体是先行存在的（prius），并且，若我们愿意使用“主权”（Souveränität）这个概念的话，“主权”无可避免的是握在他们手里的。同理〔按即相互知交的道理〕，往往特别是那些“小”共同体（虔敬派教徒的“小教会”，ecclesiola）显得较为适合这些机能。此即“共同体原则”的负面性，且

在其拒斥官职卡理斯玛——本质上具有普遍主义的一膨胀的性格——这点上达到极点。一个通过自由选拔（投票，Ballotage）所形成的共同体所具有的这种基本地位，对个人而言的实际意义在于：它认证（legitimieren）了个人的资格。凡被接纳成为会员者皆可以此向任何人证明，在其人格经过审查后，他符合此一共同体的宗教—伦理要求。如果此一审查被为严谨且值得信赖，并延伸到与经济相关的资格上时，这可为他带来极大的效用，包括经济层面。

在此至少举些实例说明。在二百年前的教友派与虔敬派信徒的文书里，吾人已可听闻如此雀跃的呼声：那些不信神者不把他们的钱放到他们的同类手中，而寄存或投资到虔诚的弟兄那里，因为其声誉卓著的正直与可靠比抵押凭证更有效，况且弟兄们经营的小商店顾客越来越多，因为连不信神者都知道，即使他们派个小孩或下人到那些商店去，所付不过“公道”实在的定价，且货值所付。教友派与虔诚派会员相互争取在零售业里实行“定价”制——对资本主义的计算而言，无论在哪方面皆为重要因素的一个制度——来取代东方典型的讨价还价方式的声誉。至今，特别是在美国这个教派的大本营，事情仍然如此。典型的教派成员，以及共济会会员（Freimaurer）<sup>[122]</sup>，作为一名作商，击败任何竞争者，且绝不仅限于与同教派人商谈的场合，因为人们相信他们出价绝对公道；凡想开设银行者，自会受洗成为洗礼派成员，或加入卫理公会，因为任何人都知道，在受洗或加入这些教派之前，要先进行一次严格的审验以考核其人的过往素行是否有污点，诸如，上酒馆、性生活、玩牌、借贷、其他轻浮草率及不诚实等等。若审验结果为正面的，即保证了此人之足以信赖。并且，例如在北美地区，个人的信用除此基础别无可言。凡所要求于真正基督徒的禁欲要求，也同样地发生于资本主义——至少在〔诚实为最上策〕这句话管用的地方——之于其新进者身上。在资本主义机制里所有的重

要责任位置上，诸如董事会中的总裁、“发起人”（Promoter）、经理等，这类教派成员总是被优先考虑的。就像无论在什么时代皆有利于“离散的”（Diaspora）宗教，例如犹太教的情况，教派成员无论走往何处，皆可凭其出身共同体所发给的证书——在美国如今仍然通行——而处处找到信仰相同的、以弟兄相称的、接纳他且认证、推荐他的小小共同体，并以此迅速获得教外人所完全欠缺的、经济上的基石。并且，此种声誉是广泛地相应于教派成员之实际资质的，因为，任何官职教权制的权威性教会纪律再怎么样也比不上被教派除名的威吓力与特别是教派教育的严厉所具有的强烈效果。

相对于天主教徒之非督导式的、个人的秘密告解——其作用在于赦免罪人之过，而很少是为了使其革心洗面——古老的卫里公会是以班级制度来进行告解，亦即为告解组成小团体，每周举行集会；虔敬派与教友派里则为会员间的相互监督与忠告。其无可比拟的效果在于：个人在一个教派里，必须在教友之不断的批判下自我“坚守”。随着生活与日俱增的世俗化，此种个人自重自持的基础扩展且浸透到整个美国的生活里去：只消视其奠基于投票〔以决定新会员之加入〕的、不胜枚举的、为一切可以想见的目的而设的社团与俱乐部，乃至学校里的少年俱乐部。在中产阶级里，甚至如今，个人都还以任何一个这类的社团之“徽章”为据而被认为“绅士”。尽管这些现象目前或许正趋于崩解，但如今仍可以肯定的是：美国的民主制并非由毫不相干的个人所集拢的沙堆，而毋宁是由极度排他性的、但完全自由成长的教派、社团与俱乐部所集结成的一个混合体；以这类团体为中心，个人本身的社会生活在此中进行。一个美国学生若被投票表决不得加入一个声名卓著的俱乐部，很可能就迫使他走上自杀之途。当然，类似的现象广见于许许多多自由的结社，因为，在极大部分的情况下——特别是在非经济性的社团里，个人是否愿意和什么人共同成为某



一社团成员的问题，并不纯就功能的观点来考虑，换言之，为具体的社团目的作适用性方面的考虑；并且，成为一个无论其种类为何的、“上流的”社团的成员，无论何处皆被视为一种对其全体人格之“高抬”的认证。此种现象的强度，再没有任何地方可与美国的古典时代相比，换言之，“教派”及其派生物，以其对人格的形成具有无出其右的影响力之故，是为美国之不成文的、但却为最重要的宪法要素之一。

在教权制里，我们面对一股力量，亦即，基于〔人应该比服从于人更服从于神〕这个命题，教权制对峙于政治权力而要求自己领域内独立的卡理斯玛与独立的权力、取得服从并对政治权力设下确固的限制。对于那些被它要求支配的人，教权制在其支配权所及的范围内，会保护他们免于来自其他权力的干涉，无论此一干涉者为政治当权者、丈夫或父亲。此种力量是来自于教权制本身固有的官职卡理斯玛。由于政治权力与教权制权力两者在完全发展之时都会提出普遍的支配权要求，换言之，要求由自己这方来划定其对个人的支配界限，故而，相互妥协与结盟、彼此携手划分领域以进行共同支配，乃是两者之间合适的关系，所谓“国家与教会分离”的方式，也只有在国家或教会任一方事实上放弃 对于那些在他们而言、基本上唾手可及的领域之完全的支配，才有可能。

与此相反，教派 拒斥官职卡理斯玛，首先则为教权制的官职卡理斯玛。正如个人可以只因特殊的、被共同体审验过且予以确认的资格而成为教派的成员——洗礼派所谓的“再洗礼”（事实上是具有资格者的成年者洗礼），正是此中最明白的象征——同样地，他也可以只因特殊的卡理斯玛而行使一种教权制的权力。教友派典型的事神态度是静静地等待，看看神的圣灵是否会于今日降临在某个共同体成员的身上，唯有他这样的一个人才能足以就讲道或祈祷发言。当那不断证明自己特别有资格宣扬神的话语的人被放置到特殊的席位上、且不得不站

定于通过讲道的准备以支援圣灵之到来的立场上时，这已是对寻求规则与秩序之需求的一种让步；这也是大多数的教友派共同体里所发生的情况。尽管如此，所有纯粹且首尾一贯的教派，即使在其因经济与教育的利益之故而发展出正规的官职的情况下，还是坚持在此最严格意义上之“俗人传道”与“〔会员之〕共同司教主义”（allgemeines Priestertum）的原则，而这正是任何首尾一贯的“教会”所摒弃的。

甚而，举凡“教派”性格被纯粹保持之处，共同体往往就保持住基于共同体的“直接民主制的行政”，并坚持教会官员之为共同体之“仆人”的性格。在教派这种固有的结构原理之中，已明显地存在着其与民主制结构之内在的选择性的亲和力（Wahlverwandtschaft）。对于政治权力，教派的态度不仅独特且极具重要意义，换言之，教派乃是一个特别反政治的、或至少是非政治的构成体。由于教派根本不能够也不得提出普遍的要求，并且只愿作为有资格者所组成的自由的团体，所以根本不可能与政治权力结构结成同盟。如若结盟，就像新英格兰的独立派，那么就会产生出一个由教会认可资格者所形成的贵族制的政治支配，那么就会产生出一个由教会认可格者所形成的贵族制的政治支配，其以所谓半途立誓（Halfway Covenant）的方式来达成妥协[\[123\]](#)，而致使特殊的教派性格丧失殆尽。克伦威尔领导下的圣徒议会之未竟其功的支配[\[124\]](#)，正是此种方式之最大的实验。纯正的教派必然是支持“国家与教会分离”和“宽容”的，其原因如下：一、教会根本就不是一个用以压制罪的普遍性救赎机构，其不能忍受政治控制与规制的程度，并不低于其对教权制之控制与规制的拒斥；二、没有任何官职权力（不论其种类为何）能够施予不够资格的个人救赎财，并且，政治权力之于宗教问题上的任何运用，都是毫无意义可言的，或者根本就是魔鬼的勾当；三、教派与教外者毫不相干；四、总而言之，在其不愿放弃其存在与活动之最内在的宗教意义的情况下，教派

本身除了是个由宗教上够资格者绝对自由地形成的团体外，并无其他。以此，首尾一贯的教派也总是采取这样的立场，并且正是“良心自由”（Gewissensfreiheit）之要求最为纯正的担纲者。

其他的共同体也使用“良心的自由”这个字眼，只不过意义不同。我们固然可以说诸如罗马、中国、印度、日本这些政教合一的国家里，是称得上“良心的自由”与“宽容”的，因为他们都容许被其征服或兼并的国家之各种可能的崇拜存在，并且没有任何宗教的强制。然而，此中自有其原则上的界限，亦即政治权力之国家的官方崇拜，诸如罗马的皇帝崇拜、日本之宗教性的天皇崇拜、或者包括中国的皇帝之上天崇拜在内，是皆基于政治理由而非宗教。正如沉默者威廉 <sup>[125]</sup> 或更早的腓特烈二世大帝 <sup>[126]</sup> 的宽容，或如利用教派成员作为技术劳工的某些庄园领主，或如阿姆斯特丹城里教派成员为实业生活之担纲者所享有的宽容，是皆取决于经济的动机。与此相反，真正的教派——尽管〔教派与教会之间〕有各式各样的过渡形态，但我们此处故意将之置于一旁——必然会在特殊的宗教理由之下要求政治权力的不干涉与“良心的自由”。

一个完全发展的，换言之，在揭橥普遍主义的要求下发展的救赎机构（“教会”），则反过来愈是为纯粹类型就愈少能容忍“良心的自由”。举凡教会提出此种自由的要求之处，皆因其处于少数派之故，并为自己本身要求一些原则上它所不能认可于其他人的东西。正如马林克罗特（Mallinckrodt）<sup>[127]</sup> 在帝国议会里所说的，“天主教徒的良心的自由，是即：得以服从于教皇”，也就是：遵照自己的良心行事。然而，一旦得到权势，不管是天主教教会或（古）路德派教会也好，就是卡尔文派或洗礼派的古教会也罢，都不会认可别人的良心的自由，并且就其护卫官职义务——亦即灵魂的救赎，或在卡尔文派来说，守护神的荣耀——这一点上着眼，他们也不会做出上述的认可。反之，

首尾一贯的教友派之良心的自由，除了自己本身的自由外，也包括其他人的自由，换言之，丝毫也不强迫那些教友派或洗礼派之外的人行为举止就得像是个教派内的人。在首尾一贯的教派的基地上，以此生长出被支配者（特别是任一个别的被支配者）对立于是权力——无论其为政治权力、教权制权力、家父长制权力、或其他任何种类的权力——的一种被视为无可剥夺的“权利”（Recht）。此一意义上的“良心的自由”，或许一如耶利内克（Jellinek）<sup>[128]</sup>具有说服力的论断，是为最古老的“人权”（Menschenrecht）；无论如何，由于此种“良心的自由”最能广泛地包含了一切取决于伦理的行为整体且保障了免于权力、特别是国家权力之干涉的自由，故而原则上为首要的“人权”：具有如此性质的这样一个概念，固不为古代与中古所知，就连附带着国家之宗教强制的、卢梭的国家理论<sup>[129]</sup>也未知其然。

附着于此一基本权制之上的，是其他诸如“人权”“市民权”或“基本权”等，特别是追求个人本身之经济利益的权利——在一个对任何人皆一律有效的、具抽象规范之形而被保证的法理规则系统的范围内，根据自己的裁量——其最重要的从属内容则为：个人财产的不可侵犯性、契约的自由与职业选择的自由。所有这些权利皆在启蒙时代的信仰中找到其终极的正当性，亦即，相信个人的“理性”（Vernunft）运作，只要不被压制的话，必然会基于神意以及个人为最明白自己之利益所在者的道理，至少会在相对而言最好的世界中产生出来。这种对于“理性”的卡理斯玛式神圣化，在罗伯斯庇尔（Robespierre）的理性的神化中<sup>[130]</sup>找到其最具特征性的表现，也是卡理斯玛在其波澜万状的命运之旅中所采取的最后形式。清楚的是：对于形式的权利平等与经济的活动自由的这些要求，已为家产制与封建制法秩序之一切特殊基础的崩解铺好了路，一方面有利于抽象规范的世界之出现，间接则为官僚化的出现，另一方面则特别有利于资本主义的扩张。正如教派

之采行“现世内的禁欲”——尽管采行的动机并不尽然与教理一致——以及教派之教会规律（Kirchenzucht）的性质，育养了资本主义的精神心态与资本主义所需的、合理性行动的“职业人”（Berufsmensch），同样地，人权与基本权的提出则为资本的增殖欲之自由地支配物财与人类，提供了前提条件。

---

[1] 此处的旨趣并不在于否定梅罗琳王朝的卡理斯玛为非派生的（Eigencharisma）；问题的重点在于：与王朝的卡理斯玛并存者，别有教会的卡理斯玛。——日注

[2] 本文写于1914年以前。——德注

[3] 阿蒙神为古埃及的主神（亦称Amen），原来只不过是底比斯的地方神，当第十二王朝兴起于底比斯，最终统一了埃及后，阿蒙神崇拜扩展到全埃及，并且和太阳神（Ra）融合，称为阿蒙·雷，而成地位最高的神。阿肯纳顿（Ikh-n-Aton）为第十八王朝的法老（约前1369—前1353年在位），信仰海利城的太阳神崇拜——阿顿教，将自己的名字从阿蒙霍特普（Amenhotep，“阿蒙满意的”）改为阿肯纳顿（Ikhnation，“信奉阿顿者”），并舍弃阿蒙祭司团势力强力的底比斯，另建新都阿克塔顿（Akhet Aton，“阿顿的光荣之地”），禁止阿蒙教，奉行阿顿教。在此一“宗教改革”背后，是法老对祭司团的深刻斗争。不过，阿肯纳顿的改革并未成功，在他死后，阿蒙信仰又完全恢复势力，第十八王朝在他的外甥兼女婿Tut-anh-aton（后改称Tut-anh Amen）死后，即告终绝。——日注

[4] 例如在汉摩拉比法典的序文即有这样的记载：“巴比伦的守护神马杜克（Marduk），从天的最高神阿努（Anu）与恩利尔（En Lil）二大神那儿，取得作为天地之主与决定国之命运的恩利尔神的地位，以此，马杜克使巴比伦称霸世界，并将其基础牢牢地盘固于天神



身上，朕，汉摩拉比，受到阿努与恩利尔呼唤，出来为国伸张正义、扫除邪恶，使强者不得凌虐弱者，负有照料太阳神夏马休之子民的使命。”由此，巴比伦在第一王朝之后，一如埃及的阿蒙·雷神，巴比伦的主神马杜克与众神的主神恩利尔（闪族人称之为Bel）合为一体，成为主神贝尔·马杜克（Bel-Marduk）。——日注

[5] 1338年于雷恩斯召开的选侯会议中决定：由选侯的大多数人所选举出来的皇帝，已无经教皇认可的必要，确定采“睿智”（Weistum，参见[第一章注12](#)）的形式。同年所发布的诏令（所谓“Licet iuris”）亦基于以上决定，规定“凡是经由帝国的选侯，全体一致或由其中的多数，被选举为皇帝或国王时，他迳因此一选举的效力而直接成为真正的国王且被视为罗马人的皇帝，并且也如是被称为”。在政治上，这是在否定教皇若望二十二世对日耳曼皇帝选举之认可权的要求。——日注

[6] 阿利乌斯（Arius）是公元四世纪时，亚历山大城的教士与神学者。他否定基督的神性，被视为异端逐出教门。阿利乌斯派即信奉此一异端的一派。民族大迁徙后的许多日耳曼人国家，为了对抗罗马而采用阿利乌斯派的基督教，采行独立于罗马而只行于一国之内的所谓“地方教会”（Landeskirche）制，国王对教会具有强大的支配力。——日注

[7] 德尔菲是阿波罗神的神谕所在地。以德尔菲神殿为中心所作出的邻保同盟（anphiktionia），在诸邻保同盟之中特别强而有力，并且具备了中部希腊的政治同盟的性格。马其顿的腓利普二世之所以能征服全希腊，即因他以此一同盟为立足点。——日注

[8] 关于喇嘛对于蒙古人具有和平化的影响，Owen Lattimore表示断然反对，参见氏著，*Inner Asian Frontiers of China*，New York: American Geographical Society, 1951 (1st publ., 1940)，



p. 86f.。佛教于公元七世纪传入西藏，然而在喇嘛教会建立起自己的主权之前，起先是被用作世俗君主的工具。虽然蒙古伟大的征服者忽必烈汗（13世纪）喜好喇嘛教，但中国在次一个世纪复兴之后，喇嘛教在蒙古即告消失。到了十六世纪，喇嘛教再度被阿尔泰汗采用为世俗统治的整合工具。后来满清皇朝又给蒙古的教会与国家之间带来一种僵持状态，然而西藏的教会却在与满人利益相结合的条件下保住了主权（cf. Lattimore. 216—221）。因此，喇嘛—佛教似乎（至少在韦伯的概论里）显现为一种寻求外力支援或成为外力之工具的教权制。关于喇嘛教政府之与封建及官僚风貌的混合，及其对中国的影响，较晚近的讨论参见Pedro Carrasco, *Land and Polity in Tibet* (Seattle: University of Washington Press, 1959), esp. 207, 217, 224—228。——英注

[9] 因宗教改革而遭受打击的天主教教会，在内部产生出改革的行动，试图收复被新教吞食的地盘，并建立势力、再统一教会。大体说来，从教皇庇护四世（1560—1565）及奥古斯伐克宗教和议（1555）以来，至三十年战争结束（1648）为止，为反宗教改革时代。借着反宗教改革运动，天主教教会才得以使法国、波兰、荷兰与匈牙利的半数、德国多数的州省，再度回到天主教这一方。——日注

[10] 此处指拿破仑一世与教皇庇护七世（1800—1823）之间于1801年所缔结的协约。根据此一协约，天主教教会再度获得了法律上的基础，天主教信仰也获认可完全自由，并且新的主教区也订定出来（十个大主教区，五十个主教区）。从协约的另一面视之，则拿破仑及其信奉天主教的继承人获得主教的指定权（指定之后再由教皇授予圣职），并且教区教士的任命要经过国家来支付。此一协约于1802年4月18日公布（公布之际，拿破仑随己意加以若干变更），1817年加上

了若干补充规定。原则上，直到1905年国家与教会彻底分离之前，此一协约一直保持效力。——日注

[111] 维也纳会议议决将日耳曼境内与教会相关事项的规定权委交给各邦君主，他们得以在启蒙思想的出发点上进行教会事项的规定。不过，他们最后还是不得不与罗马教廷有所商量交涉，诸如教廷与巴伐利亚于1817年订定的协约，1821年与普鲁士、1824年与汉诺威、1824及1827年与南德诸邦的教区划定敕书。后者虽然也是一种协约，但在形式上根本就是教皇敕书，再由国家加以承认。此一教区划定敕书划定了日耳曼境内的主教区，确保了教会财产，另一方面则承认巴伐利亚国王以及皇帝对主教的指定权，其他各邦则由圣堂委员会来选举主教，不过，各邦君主也握有对“不为其所喜的”主教候选人加以拒绝的权力。——日注

[112] 详见本书第二章注34。——中注

[113] 同格理论是在所谓的“双剑理论”（*Zweischwerterlehre*）中，皇帝这一方的主张。自主教叙任权之争以来，教皇这一方逐渐主张：神首先是将两把剑（表现为教权与俗权）授予教皇，其中一把（世俗权）再改由教皇授予皇帝，所以皇帝理应处于教皇的下位。换言之，这是否认政治卡理斯玛的独立性。反之，皇帝这一方则主张：神是将双剑分别授予皇帝与教皇。据此，政治权力与教会权力是同等位格的，两者是以平等的身份为了共同的目的携手并进。——日注

[114] 可作为代表的是Fustel de Coulanges, *La cit'e antique*, 1864。——日注

[115] Cornelius Tacitus（约55—120），罗马的史学家代表。著有*De origine et situ Germanorum*; *Annales*; *Historiae* 等书。——日注

[16] 这恐怕是指：只是名义上就任职务，实际上则由下属或代理人来执行事务，但却享有随职务而来的收入的一种办法。——日注

[17] Stiftung现今虽为“财团法人”之意，但财团法人的概念最初在中世纪的教会法里已形成。换言之，在教皇的势力达于顶点之时，教会已不再被认为是信徒的共同体，而是在神意的基础上，由神及其代理人教皇自上而下所指导的一个机构（Anstalt），特别是在英诺森四世时（1243—1254）。可以说是由权威性的、支配性质的教会概念来取代民主性的教会概念。至于各个教会与修道院及其他各种设施，也同样被当作是基于各个保护的圣者及捐献者（Stifter）的意思来经营指导的“财团法人”概念形成之前，宗教性的捐献财产，例如罗马的piae causae（慈善基金）及前文（第4章第7节）所说的wakuf等，由于被承认具有一定的独立性，也或可理解为含摄着前述的意涵。——日注

[18] 关于Anstalt，参见[第三章注101](#)。Verein（社团）是完全对立Anstalt的概念。就原理上说，教会是Anstalt，而后起的“教派”则为Verein。——日注

[19] 破门律是指天主教教会以interdictum及其特殊方式所作成的“禁止入堂”（interdictum ab ingressu ecclesiae）。所谓interdictum意指丧失教会成员资格（破门），而被禁止执行一定的圣务。禁止入堂则禁止个人进入圣堂且不许行教会的葬礼。——日注

[20] 经典结集时期为佛教经典（Sûtra）的成立时期，具体而言，是指阿育王时代。阿育王刻文中有诸多法勅。下文所说的四大死罪，即所谓“四波罗夷罪”：1. 非梵行（淫），2. 不与取（盗），3. 杀，4. 上人法（亦即尚未体得上人法即证说体得）。就本文所及，是指宣称自己具有卡理斯玛所涉及的上人法（也就是妄言）。另

参照韦伯所著 *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* , Bd. 2, S. 255。——日注

[21] 弥撒的奇迹，特别是指面包与葡萄酒（圣体），在现实里变化成基督自身的肉与血（所谓的“全质变化” *transsubstantiation*）。此一教理自中世纪以来，便是唯名论者猛烈攻击的焦点。——日注

[22] 多纳提斯派是公元四五世纪时北非的离教者。他们基于诺瓦提阿努斯（*Novatianus*）的传说，认为由有罪的秘迹授予者所授予的秘迹是无效的。使争端激化的机缘，是311年凯基利安努斯（*Caecilianus*）被“让渡者”菲利克斯（*Felix*）任命为卡达克的主教。这个“让渡者”据说是屈服于皇帝戴克里先的迫害，而供出典礼用的书籍与祭器者，因此，就多纳提斯派的见解而言，他已丧失了秘迹授予者的资格，故而凯基利安努斯之就任主教一事也为多纳提斯派所拒。多纳提斯（*Donatus, Casea Nigrae*的主教）被派遣去调停这个纷争，他支持反凯基利安努斯这一派，所以这一派才被称为多纳提斯派。由于罗马教皇与皇帝一贯地支持凯基利安努斯派，两派的争端一直长久地持续下去。——日注

[23] 在天主教里，“福音的劝告”不同于一般约束所有信徒的教会律则，是作为走向“完德”之道且显示于福音书当中的三个劝告——清贫、贞洁、服从，只约束特别中选者。尤其是修道士，根据其修道誓愿，有遵守此一劝告的义务，“福音的劝告”令人直接联想到修道士的生活。韦伯在多处强调，基督新教里已排除了一般教徒信条与福音的劝告之区分，并且“禁欲”已转化为现世内的“职业”。参见 M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* , Bd. 1, S. 69, 71, 118ff.; *Wirtschaftsgeschichte* , S. 310ff. 。——日注

[24] 得未使教团，参见本书[第三章注29](#)。——中注

[25] al-Ghazâlî (1058—1111)，伊斯兰教世界最高明的思想家、神学者。1091年出任巴格达的尼萨米亚学园教授。由于困顿于理性与信仰间的矛盾，遂辞去教职，开始十余年浪迹各地的生活，最后回到故乡杜斯隐居。阿尔·卡撒里学从亚里士多德与苏菲思想，倡言信仰之超越理性的绝对性，并试图与正统派神学调和，致使伊斯兰教神学体系化。——日注

[26] 在天主教教会里，Offizialen普通是指主教的代理者，在本文里，恐怕是俄文protopop一词的德译。protopop（高级圣职者）的改革运动，是由尼康（Nikon，参见[本章注98](#)）的前任、总主教Joasaf发起，目的在于改订典礼书籍、修正若干传统的惯行，虽为高级圣职者的运动，但此一运动一直到尼康的时代，才发展为彻底的改革运动。——日注

[27] 克鲁尼修道院为法兰西的克鲁尼（Cluny）地方的修道院，设立于910年。克鲁尼系的修道院原属于本笃修会，但和一般本笃会修道院不同的是，它采用所谓的“分院制”，形成以克鲁尼本院为中心的中央集权制组织。以此组织为基础，自十世纪末及十一世纪以来，产生了所谓的“克鲁尼修道院改革运动”。改革的内容虽繁多，一言以蔽之，在于要求圣与俗的严格分离。最初虽为“修道院”的改革运动，至十一世纪后半叶发展为全“教会”的改革运动，并引发格列高利七世与皇帝之间的“主教叙任权之争”（参见[第二章注34](#)）。以此，克鲁尼改革运动走上反皇帝的发展路线，然而，当初给予此一运动强力支援的，不是别人，正是神圣罗马帝国皇帝亨利三世（1039—1056年在位）。——日注

[28] 将基督教传入爱尔兰者，为圣帕崔克（Patrick，约387—461），他在爱尔兰约三十年的活动期间，成功地将几乎全岛基督教



化。在他的传教之后，自500—800年的三百年间，爱尔兰被称为“圣人之岛”“修道院之岛”“学者、传教者之岛”，优秀的圣人、学者、传教人辈出，并创设了许多修道院。自民族大迁徙直到整个梅罗琳王朝时代，爱尔兰出身的传教者频至欧陆的日耳曼人那儿传教，相当活跃。爱尔兰的修道院及有名的学校也云集了来自欧洲各地的学生。爱尔兰的教育，在这个时代，被公认是欧洲最为优秀的。——日注

[29] 圣本笃修会是西方的修道会中最古老的一个。它是以齐集于圣本笃（Benedictus a Nursia, 480—547）身边的修道士集团为基础而发展成的，形式上是创立于529年，采单立制，大修道院自具独立性，且无总会长制度（不过自1893年起，设置选举制下的“首席大修道院长”，代表本笃会全体）。会士从事传教、研究、教育等活动，在中世纪里，以手抄本的方式立下为后人保存古代文化的功绩。各修道院皆持有广大的土地，踞有庄园领主的地位。——日注

[30] Præmonstratenser 是圣诺伯特斯（Norbertus, 1085—1134）于1120年在法兰西的拉翁附近所创立的一个“在会伽侖”（canones regulares, 亦即修道参事会员）的修道会。他们基于圣奥古斯丁的共住生活规则（参见第三章注69），立下修道誓愿，一起共同生活，从事司牧与教育。所谓修道参事会员，不同于狭义的“修道士”（冥思的修道士，Mönch），而是“教士”，会员有参事会员、修学修士、修炼士与助修士之别。——日注

[31] 1098年，本笃会的修道院长罗伯特（Robert, 约1029—1111）于西妥（Cîteaux）的荒野处，与二十名同志共同创立新的修道院，此为西妥修会之始。至第三代院长哈丁（Stephen Harding, 约1048—1134）之时做出会规，巩固了西妥修会的基础。此一会规的内容为：1. 要求彻底的清贫，2. 废止庄园领主式的土地所有，用依靠



本身之劳动的自营方式，3. 全面放弃司牧的任务。其后，由于圣伯纳（Bernardus, 1091—1153）的入会，修会一路畅旺发展，成为势力最大的修道会。十七世纪时，第兰西（de Rancé, 1626—1700）发起革新修道会纪律的运动，参与此一革新运动的修道院称为严律修道会，其修道士称Trappistes，未参加革新的诸修道院称为宽律修道会。此会处于由所有的现任大修院长所组成的修院长总会之下，并且，子修院要受母修院长的监督。——日注

[32] 布达拉宫，位于西藏的拉萨，为达赖喇嘛的宫殿。建筑巨大，高约九十英尺，为十七世纪中期的作品。——日注

[33] 圣方济修会为阿西西的圣方济（参见[第五章注6](#)）所创立的托钵修道会。圣方济虽遵奉圣福音、倡言清贫的精神且绝对禁止拥有财产。但随着修会的发展，“卡理斯玛”与“日常性”之间在原理上的对立，典型地显现了出来，并且使此一修会陷于持续不绝的分裂危机里，再者，拒绝与日常性妥协的人，在“教会”眼里无异于异端之举。若就圣方济原来的想法，学问的研究并不包含在此会的目的之内，会内“小兄弟”只不过是想要在对神绝对地信赖与谦让之中过生活，然而，圣方济会和圣多明尼加修会同样，学者辈出，在欧洲的学术思想发展上，留下贡献。诸如Bonaventura（1221—1274）、Duns Scotus（1266—1308）、Roger Bacon（1214—1294）及William of Occam（约1300—1349）等，皆为此会的著名学者。——日注

[34] 圣多明尼加修会为圣多明尼加（Dominicus, 约1170—1221）于1261年所创立的托钵修道会。修会的重点在于：以揭橥“真理”为其口号，据其教义传教，研究学问等。Albertus Magnus（约1193—1280）、Thomas Aquinas（1225/1227—1274）、Meister Eckhart（约1260—1327）、Francisco de Vitoria（约1483—1546）等积学硕彦辈出。大体说来，圣多明尼加修会（又称道明会）的学问

路数较倾向亚里士多德，而圣方济修会（又称方济会）则较贴近柏拉图与奥古斯丁。此外，圣多明尼加修会的会士自十三世纪以来，即以宗教裁判官的身份活跃于世。——日注

[35]. 以正姿势、整呼吸、制抑五官、统一身心来获得超自然力量的修业法，据说在雅利安人侵入之前，即已存在于印度；其中有为得哲学之解脱境地而特别重视此一修业法的哲学派（瑜伽学派），也有加入到佛教之中的瑜伽行派。——日注

[36]. 在严律修道会里，入会之时要立下终生的盛式誓愿，而宽律修道会里则是立下有期限的单式誓愿。盛式誓愿是不会使任何违反誓愿的行为生效的，而单式誓愿则可反悔。——日注

[37]. Dominus ac redemptor noster是教皇克里蒙十四世在波旁王朝的压迫下，于1773年7月21日下达解散耶稣会的诏令。将法令开头的语句拿来作为法令本身的名称，特别是天主教教会一般所见的习惯。耶稣会虽被下令解散，但会士们并不屈从，反而试图以各种方式反抗，致力于重新组织该会。此时，他们的强力后台，是俄罗斯的叶卡捷琳娜二世及普鲁士的腓特烈二世。以此，教皇庇护七世1801年及1804年的两道敕令里，允许北俄罗斯与两西西里的耶稣会重新成立，至1814年庇护七世再发布敕书Sollicitudo omnium ecclesiarum，废止克里蒙十四世1773年的解散令。——日注

[38]. 相对于具有司祭品级的修道士（司祭修士），立下誓愿而未被叙品为司祭、在修道院内从事世俗劳务者，称为“助修士”或“劳动修士”。随着修道士一般皆被叙品为司祭的惯例成立以来，约自十一世纪起产生了助修士的制度。特别广泛使用此一制度的是西妥修会，其农业的“直营”，若非大量利用此种助修士，则不可能成功。——日注

[39] 相对于男子修道会（第一教团）与女子修道会（第二教团）者，有在俗第三教团与律修第三教团。在俗第三教团是生活于世俗中的平信徒的修道会，有修炼期、戒律、圣务与服装规定等，但不立修道誓愿。此一制度的目的，在于让修道精神普及于世俗世界。加入律修第三教团则要立修道誓愿（单式誓愿），并在修道院中过共同生活。诸如圣方济会、圣多明尼哥会、奥古斯丁会、卡尔慕罗会（Carmel）等皆为第三教团。——日注

[40] 卡普钦修会是意大利的圣方济会修士Matteo da Basci（约1495—1552）于1525年自圣方济会分出而创立的托敕修道会。其目标在于彻底实行圣方济会成立之初所严守的清贫生活。修会的名称则源自于他们所使用的独特的头巾布（Capuccio）。他们虽一时被怀疑为异端，但于1619年即被公认为独立的修道会。在天主教教会的反宗教改革运动中，他们甚为活跃，尤其是他们所过的严格清贫生活及毫不倦怠地向贫民布教的活动，使新教徒之改宗天主教获得大大的成功。——日注

[41] 卡尔吐锡恩修会是圣布鲁诺（Bruno V. Köln, c. 1032—1101）于1084年在La Chartreuse创立的修道会。修会名称（Orde Cartusienensis）即由此地名而来。会士过着隐修士的生活，礼拜日与宗教节日时，于圣堂集会作日课，并于食堂共进两餐，且外出作一周一回的散步。其他的日子里，除全员参与修院弥撒、晚歌、早歌、赞歌之外，余则各自独居于小房之内祈祷、读书、作手工。此外，他们恒久的禁止肉食、在夜里为作圣课中断睡眠三小时、长年穿着苦行用的粗毛衣等，生活极为严格。——日注

[42] 此为“严律西妥修道会”的俗称。每日执行七小时庄严的典礼、禁食肉鱼蛋（病人除外）、严格地静默等，为此会的特色。——日注

[43] 虽然自有大公会议以来一直不断地禁止圣职者结婚成家，但至十、十一世纪时，结婚的惯行却显著地一般化，这也是克鲁尼改革运动者重要的攻击点之一。对于独身制问题采取断然态度的，是教皇格列高利七世（参见[第二章注34](#)）。他于1074—1075年的所谓四旬节大公会议里，用免去圣务执行之职来威吓已婚的圣职者，并禁止平信徒去参加这班人所主持的事务。究其动机，除了教义的缘由之外，是由于认识到：若结婚成家，则会浮现教会俸禄世袭化的倾向；有家族的圣职者在经济上易于依存于封建贵族势力；如此一来，世俗势力必将进入教会之内，所以说“圣职者若不自妻子那儿解放出来，那么教会也就无法自解于隶属于俗人”。以此，虽有反抗发生，但至十一世纪末，司祭与助祭，1207年以后连副助祭，一旦结婚不仅受罚，且被判为无效。这点，在1139年的第二次拉提兰大公会议里即明白确定下来。——日注

[44] 这里指的应该就是苏菲派（Sufism）。Sufism无论在实际或形式的伊斯兰教里，皆代表精神主义、神秘主义倾向的一种修道运动。初期的行者穿着白羊毛（Suf）衣物，故被称为Sufism。这是一种通过修道与思索，直观地通达真理，并且与神合一的修行，立基于某种末世观。得未使教团即其中的一派（参见[第三章注29](#)）。其讲求方法的禁欲，及其感情性的、直观的救赎确信等方面，或可说是与卫理公会派（Methodism）有共同之处。——日注

[45] 这话是出于《新约·路加福音》，14：23：“主人对仆人说，你出去到路上和篱笆那里，勉强人进来，坐满我的屋子。”意指为了改宗大事，不辞使用实力或诡计。——日注

[46] 这是指俄罗斯的总主教尼康（另参见[注98](#)）于1650年代所发起的“希腊”改革运动，试图将俄罗斯的礼拜仪式调整成较早昔的希腊样式。虽然其中并未牵涉到教义的问题，不过有鉴于传统的俄罗

斯仪式所具有的巫术效力，一大批教士与人民——被称之为旧信徒（Old Believers）——宁可冒生命的危险，不计代价地反抗改革。旧信徒继续用两只手指来划十字，而不用三双。在尼康的改革运动期间，自焚的风潮席卷了俄国十五年之久。——日注

[47] 对异教徒的“圣战”（jihad），乃是伊斯兰教徒依传《古兰经》（2：214—215，8：39—41，9：5—25）而背负的义务，从事圣战者被许诺来自阿拉的慈爱与嘉赏（《古兰经》，2：25，9：20—22）。在哈里发·乌玛时代，伊斯兰教国家大肆扩张（第五章p.281注2），即以此一圣战义务为基础，其后，奴隶军与佣兵军队也因而被导入。——日注

[48] Dionysos，起源于希腊北方托拉基亚的神祇，主掌植物与动物的生命。又称为Bakhos（英文名为Bacchus）。于公元前八世纪（一说公元前十五世纪之前）传入希腊。在希腊与葡萄相联结而成为葡萄酒神。对此神的信仰主要为女性，传说陶醉的信女集结在一起，手持火把并挥动着常春藤头饰木杖，在夜半的山野间乱舞，将跑出来的野兽尸解吞食。雅典的僭主Peisistratos（？—前527）保护此种祭典，并且让悲剧、喜剧的新作在卫城（Acropolis）南麓的狄俄尼索斯剧场中演出。以此，狄俄尼索斯又成为戏剧之神。——日注

[49] 奥菲斯（Orpheus）为希腊神话中的乐师、诗人。传说是河神与缪斯女神Kalliope所生的儿子。奥菲斯教即是以奥菲斯为教祖且以奥菲斯的诗及其所传事物为中心而发展的宗教。在公元前七世纪时自狄俄尼索斯信仰中分离出来，至公元前六世纪达到最盛时期。奥菲斯教和奥林帕斯诸神信仰完全不同，是一种密教的救赎宗教，主张灵魂与肉体的区分与灵魂不死之说。人死后，灵魂要接受罪的审判，然后再入宿于人类、动物、植物、无机物体内，辗转不断再生。若遵奥菲斯的戒律而成就净化的生活时，灵魂即可自此种轮回中被解救出



来，归于天界，获得永远的至福。这是希腊以个人的灵魂为主要问题的第一个宗教。——日注

[50] 马拉松与普拉托战役分别是第二次（前490）与第四次（前479）波希战争，两战皆是希腊军队击溃波斯大军，获得胜利。——日注

[51] *Salier* (lat. *salii*)，原来为“舞者”之意，亦为古意大利若干神官团的名称，特别是罗马的两个神官团：祭祀马尔斯神的 *salii Palatini* 与祭祀魁里努斯神 (*Quirinus*) 的 *salii Collini*。这两个罗马的神官团（各十二名）于每年的三月与十二月里，古装打扮，持马尔斯神的枪与盾，一起在罗马市区里舞蹈游行。——日注

[52] 阿尔瓦列斯神官团是古罗马时，于每年五月举行安巴瓦利亚 (*Ambarvalia*) 祭典（谷神祭典）的十二名的神官团。祭祀的是谷物女神 *Dea Dia*。至共和制末期一度衰退，后经奥古斯都再予振兴。——日注

[53] 祆教的创立者为琐罗亚斯德 (*Zoroaster*，原名 *Zarathustra Spitama*)，其生平事迹不甚清楚，传说是于公元前七世纪后半叶诞生于今日的亚塞拜然地方，三十岁获得启示，四十二岁时受到王侯的保护向外传教，七十七岁逝世。其所传教理乃立基于善神 *Ahura Mazda* 与恶神 *Daeva* 的二元论哲学，由于善神之打倒恶神，神的王国遂到临。信徒相信善神之终必得胜，且为了生活于这样的天国里，必然要坚守身口意三净行。祆教自公元前六世纪起即盛行于波斯，特别是在萨珊王朝时期取得国教的地位，至公元七世纪伊斯兰教勃兴之后即告失势，部分信徒逃往印度与中国。——日注

[54] 关于这点，和下面的论点，参见 *M. Weber, Wirtschaftsgeschichte*，S. 272。此外，关于托马斯·阿奎那与市民



阶层的 关系，参见 E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, S. 205f.。——日注

[55] 参见[第四章注28](#)。——注

[56] 教皇乌尔班二世 (Urbanus II, 1088—1099年在位)，于1095年11月在克莱蒙 (Clermont) 召开教务会议，推行继其前任格列高利七世所发起的宗教改革事宜，这时，君士坦丁堡的使节亦适时到达，向西方作紧急呼吁，要求派兵援助对抗塞尔柱土耳其人，教宗及决定组织十字军。乌尔班以一篇动人的演说获得普遍的响应，促成欧洲十字军运动的正式开始。其演讲全文虽已亡佚，但综合各方面的记载，大致内容可以推得。首先，教皇赞扬法兰克人的尚武精神及其祖先对教会的贡献。其次叙述圣城耶路撒冷之受亵渎及东方教徒之受土耳其人的凌辱，西方教徒应发挥兄弟之爱给予援助，西方人要避免内斗，勇于对付外教人。最后，乌尔班提到俗世且现实的动机：东方是一块“蜜与奶”的土地，参加十字军正是发财的大好良机（参见王任光编著，《西洋中古史》，p. 356）。——中注

[57] 与此相反，非恒常性、非合理经营的投机性商业，以及寄生于权力的、非合理的早期商业资本主义，无法成为伦理性宗教或救赎宗教的担纲者。——日注

[58] 神所创造的这个世界，存在着许多罪恶与不完美，这岂不是矛盾的吗？针对此一议论，认为：这无非是神的善意使然，即此可以辩证神的存在。此即神义论，论点尚包括神的主要性质、神意、人的自由意志、灵魂不灭及人对神的义务等。——日注

[59] “法利赛派”是由阿拉姆语 (Aram) 的 *perishaiya* 一字而来，意为“分离者”，指的是与异教主义及世俗的撒都该派分离开来的虔敬派。据说出现于公元前二世纪左右。“撒都该派”主要是由富裕的贵族与祭司阶层所构成，暗地里握有政治势力，是亲罗马的一

派。两派的主要歧异在于：（1）法利赛派（以下称法派）除了承认摩西以来的成文律法的权威外，也承认“口传”，表现出因应时代要求的态度，反之，撒都该派（以下称撒派）不承认口传的权威；（2）法派认为人的命运是先天注定的，而撒派否定此种决定论；（3）法派持复活与来世报应之说，撒派否定之。整体而言，法派被认为是比撒派来得进步（法派承认基督的预言者性质），但法派却未能脱离形式的律法主义，而遭受基督的批判。法派对于犹太教的保存与普及，功绩卓著。另参见 M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 3, S. 401ff.。——日注

[60] 十二世纪后半叶，意大利的伦巴第地方出现了称为“谦卑者”（humiliati）的男女平信徒所组成的信心会。他们在家庭里是从事手工业（主要是毛织品业），过着清贫的生活，决不宣誓、虚言、诉讼，每周断食三次，在司祭的领导下聚会、传教。教皇虽应其要求承认了他们的戒律，但禁止他们聚会与公开传教。后来他们不守此一禁令，因而被卢修斯三世（Lucius III, 1181—1185年在位）于1184年处以破门律。英诺森三世于1201年将他们一部分人重新纳入教会，编组成“谦卑修道会”。所谓“第三教团”组织，即以此一修道会为始。不过后来由于此一修道会还是一直被敌视为异端，并且至十六世纪时修会纪律紊乱，教皇庇护五世（Pius V, 1566—1572）遂趁机于1571年解散之（除女子修道会外）。——日注

[61] “（本文所谓的）禁欲的基督新教，在历史上的担纲者，主要有四个：（1）在十七世纪中传播于西欧主要地方的那种形态的卡尔文教派；（2）虔敬派；（3）卫理公会派；（4）自洗礼派运动中发展出来的诸教派……卫理公会派最初是在十八世纪中叶由英国国教会内兴起的；在其创始者心目中，并未曾想要形成一个新的教会，只不过从旧教会中把禁欲的精神重新唤起而已。只是在它发展过程中，特

别是在它扩展到美国时，才开始与英国国教会分离。虔敬派最初是以卡尔文教派为基础出现于英国与荷兰。它逐渐发生微妙的转变，但在转变中还与正统派维持联系，直到十七世纪末，方在史宾纳（Spener，1635—1705）的领导下，部分地修改教义而与路德教派合流……卡尔文教派与洗礼派在发展初期是处于一种明显相悖离的情形……欧陆的虔敬派与盎格鲁·撒克逊诸民族的卫理公会派，不论就思想内容而言，或就其历史发展视之，皆属次发性的现象。反之，洗礼主义，以及在十六、十七世纪中直接从洗礼主义蕴生出来的，或者采用洗礼主义的宗教思维形式而产生的各教派，例如洗礼派、孟诺派、教友派，和卡尔文教派一样，皆为基督新教之禁欲的第二个独立的担纲者。”（参照 M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, S. 84f., S. 150f.）——日注

[62] 洗礼派是英国在宗教改革的时代一群分离派的教徒逃往荷兰后，受到当地再洗礼派的影响而开创出来的一个教派。其后，一部分人于1612年再回到英国，虽然一时受到克伦威尔的镇压，但于1689年获得威廉三世的宽容令，终可在英国与美洲发展。洗礼派虽因拒斥幼儿洗礼而得其名，然而根据韦伯的说法，这并不纯粹是外在的原则使然，究竟的原因在其根本思想，亦即：教会应该是要由那些真正因个人的信仰而获“重生”的人所组成的共同体（依韦伯之见，这不是“教会”，而是“教派”才对）。——日注

[63] 孟诺派是由Menno Simons（1492—1559）所创立的教派。他起初是天主教會的司祭，后来受再洗礼派的影响而脱离天主教，再度接受洗礼而成为荷兰长老会的长老。以他为中心而聚集在一起的教徒，因强调其拒斥幼儿洗礼与拒持武器的立场，而形成独立的一派。——日注

[64]. 卫理公会派是由 John Wesley (1703—1791) 及其弟弟 Charles Wesley (1707—1788) 和 George Whitefield (1714—1770) 于牛津大学组织“神圣团体”，发起学生的宗教运动为起始。由于他们所抱持的生活态度，严格讲求方法地贯彻首尾一致性，世人因而称之为 *methodist*。后来到美国传教，大获成功。依韦伯的看法，卫理公会派乃是相应于欧陆虔敬派的英美对照版。其特色在于两种成分的结合，一方面，它是一种感情性的，又不失为禁欲类型的宗教，另一方面，它对于卡尔文派禁欲的教义基础，要不漠然相视，即是加以拒斥。详见 M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, S. 145ff.。——日注

[65]. 虔敬主义 (Pietismus) 是反对基督新教诸教会之正统主义定型化的倾向而重视禁欲的虔敬生活的一种运动。其源头虽在英国与荷兰，然而一般提到“虔敬派”这个称呼时，指的是在史宾纳指导下所兴起的“德国”虔敬派。他们所注重的，与其说是教义的树立，倒毋宁是虔敬的“感情”。就这点而言，韦伯认为他们这派经由禁欲所达成的生活合理化，比起卡尔文教派来，是较不彻底的。——日注

[66]. 参见 [下节](#)，[注71](#) 以下各段。——中注

[67]. Chrodegang (歿于766年)，麦滋的主教。他的戒律即指所谓的“麦滋共住规则”。参见 [第三章注69](#)。——日注

[68]. “死手”一般是指法人，中世纪时的教会、修道院等宗教的财团法人。教会财产有别于“有生有死的人” (*homme vivant et mourant*) 的财产，绝少因死亡而产生继承或因生前处分而产生转移的现象。教产简直就像掌握在动弹不得的“死人”手中一样，故称为“死手” (*tote Hand*)。由死手来取得财产之所以不受欢迎，除了本文所提及的理由之外，一般而言毋宁是因为：既然没有继承与转移的事情发生，领主也就失去了征收“继承金”与“保有地转让金”的机

会。因此，遂有如下的规范形成：死手的财产取得（Amortisation）必须经由领主加以承认，在行这项承认之际，则予征收一定的承认金。法国自十三世纪以来，此种承认的授予及承认金的征收，显著地发展成一种倾向，即：一切的不动产皆为国王所独占。——日注

[69] Vogt原来是教会或修道院的俗人差役，负责对外，特别是对法庭，代表教会及修道院交涉世俗事项上的利益。在教会及修道院取得豁免权（参见第三章注88），特别是自十世纪左右起取得高级司法权后，Vogt也就顺理成章地担当起教会与修道院此种司法权的行使。与此并行的，是自十世纪以后，越来越多的有力高级贵族成为Vogt，并且据此让Vogt的地位成为采邑，由教会或修道院授给他们，因而从役人转化成封臣，在权力的滥用下，对教会修道院的住民诛求无厌。以此，Vogt权力的取得遂成为形成土地领主支配的重要手段，十二、十三世纪以后，Vogt逐渐变成土地领主独占的局面。——日注

[70] 佛教在中国历史上所谓的“三武之祸”——北魏太武帝（455）、北周武帝（574）、唐武宗（845）的彻底扫荡佛教势力的行动，的确有韦伯此处所陈述的经济层面的外在因素。——中注

[71] 此处所引用的应该就是Aloys Schulte（1857—1941）的*Geschichte des Handels und Verkehrs zwischen Westdeutschland und Italien*，2Bde.，1900。——日注

[72] 罗尔德是比利牛斯山北部山麓的一个小市镇。1858年2月11日，有一个名叫Bernadette Soubirous的十四岁女孩，在附近的马撒比尔洞穴里碰见现身的圣母玛利亚，其后，此一洞穴即涌出圣泉。传说圣泉之水具有神奇的治愈力，天主教会最初有些怀疑，经调查之后，最后公开承认了玛利亚出现的奇迹。后来，这个洞穴便成为圣地，引来许多参拜者，例如1948年有一千五百万人，1952年5—11月半年间便有二千五百万人。——日注



[73] “结合体的行动（Gesellschaftshandeln），依行动者的观点而言，有可能导向纯粹经济的结果，亦即满足需求或追求利润。在此情况下，就会产生‘经济团体’。然而结合体的行动，也有可能借经济之运作以达成其他目的，此一情况，我们即称之为‘有经济作用的团体’”，“它们虽然也‘侵入’经济生活，但本身并非经济团体，它们原有别种首要的目标，而经济目标不过是附带的而已……”——中注

[74] 神法包括直接由基督所给的法规范、其他由神意所启示的规范，以及被当作神意来加以认识的规范。因此，包含了启示法与自然法。神法是不可变的，也是不可或缺的（dispens）。具体而言，各教派对于何者为神法，自有不同的解释。例如：天主教将圣传也算入神法，而基督新教则为圣经至上主义。——日注

[75] 伊斯兰教的圣法，参见[第四章第7节](#)末。《旧约》中的律法Thora在希伯来语中原意为“指示”“教示”，转而意指以色列人应守的生活“原理”。——日注

[76] 在法国一般称之为St. Gilles。公元七世纪左右法国南部普罗旺斯地方的隐者。据说法兰西国王在St. Gilles的伴侣——一只牝鹿——的引导下和St. Gilles会面。St. Gilles拒绝了法王所赠与的许多荣衔，仅接受数名弟子。现在尚有以其为名的城市存在，其遗骨亦埋葬于此一城镇中的St. Gilles修道院。——日注

[77] 路德在翻译《圣经》时，以Beruf来译出两个完全不同的语意。一个是保罗的Kl ē sis，此意下的Beruf“是纯粹宗教性的概念，意指通过使徒在福音书中的教导所传达的神的召唤Berufung……与现今世俗的‘职业’（Beruf）意思完全不相干”。第二个是《传道书》（Jesus Sirach）中p ō uos的译语，据韦伯的说法，Beruf首度完全用以指我们现下的意义。然而，此种表面上完全不同的用语法之会通，



是在《哥林多前书》第7章17—24节，此处，Kl ē sis显示出德语Stand（身份，状态）之意——例如Ehestand（婚姻状态）或Stand des Knechtes（奴隶的身份）——但这决不含现今之Beruf（职业）的意思。不过，路德将“各人留守在现在的状态”，即所谓的（《哥林多前书》7：20）末世论的劝告，翻译为“Bleibe in deinem Beruf”（此即本文里的置疑所在）；后来在译《传道书》时，由于两者内容上相似，故将p ō uos也同样译为Beruf，译文为“Bleibe in deinem Berufe”。此即为Beruf一字得以结合神的召命与世俗的“职业”两个观念的决定性机缘。〔详见韦伯于《新教伦理与资本主义精神》一文里前半部第3节开头的第3个长注〕M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, S. 65Amm. 2。——日注

[78]. 《马太福音》，22：21；《马可福音》，12：17；《路加福音》，20：25。——中注

[79]. 《哥林多前书》，7：30；《哥林多后书》，6：10。——中注

[80]. 《帖撒罗尼迦后书》，3：10。——中注

[81]. 关于助祭制度的起源，《使徒行传》6：1—7描述如下：“那时间徒增加，有说希腊话的犹太人向希伯来人发怨言，因为在天天的供给上，忽略了他们的寡妇。十二使徒叫众门徒来，对他们说：我们撇下上帝的道去管理饭食，原是不合宜的。所以，兄弟们，当从你们中间选出七个有好名声、被圣灵充满、智慧充足的人，我们就派他们管理这事。大众都喜悦这话，就拣选了司提反……〔等七人〕，叫他们站在使徒面前，使徒祷告了，就按手在他们头上。上帝的道兴旺起来，在耶路撒冷的门徒数目加增的甚多。也有许多祭司信从了这道。”——日注

[82] “‘邻人团体’——无论其为村落、氏族、行会共同体，或从事航海、狩猎、征战冒险事业的共同体……通行于这些原有的共同体中的两大基本原则是：一、对内道德与对外道德的二元论，二、所谓对内道德，是即‘你怎么施，我怎么报’的素朴互惠原则。根据这些原则，在经济生活方面造成如下的结果：在对内道德的范围内，有紧急援助同胞的原则性义务。具体而言……总之，这都是遵循着一个原则：今日是你有欠缺，明日说不定就是我。当然，这并不是一个理性考量下的原则，但在感情上举足轻重。准此，在交易或借贷上讨价还价，或例如因负债而导致永远被拘为奴隶的情形，只限于对外道德，也只行于邻人团体之外。教团的宗教心则将这种古老的邻人经济伦理，转用到信仰的同胞关系上。”参见《韦伯选集（II）：宗教与世界》，pp.110-1，原出处为M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, S. 542f.; 另见*Wirtschaftsgeschichte*, S. 234 ff.。——中注

[83] 《申命记》23: 19-20: “你借给你弟兄的，或是钱财、或是粮食，无论什么可生利的物，都不可取利。借给外邦人可以取利，只是借给你兄弟不可取利。这样，耶和华你上帝必在你所去得为业的地上，和你手里所办的一切事上，赐福与你。”——中注

[84] “教会经济伦理的精神，要而言之，可从（或许是）来自阿利乌斯教派（Arianismus）对商人的一句判语中看出：Homo mercator vix aut numquam potest Deo placere（商人的经营固然无罪，但总非上帝所喜）。一直到十五世纪为止，此一原则仍被视为妥当。——中注

[85] 参照M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Sozial-und Wirtschaftsgeschichte* S. 57。——日注

[86] Vulgata是希罗尼穆斯（Hieronimus，340—419？）将一般惯用的拉丁文《圣经》改订后的《圣经》。在当时，他的改订权威并不为一般所公认，但经过一段时日后却成为西方教会共用的《圣经》，因而得Vulgata之名（即共用的《圣经》）。其后历经重新改订，如1590、1592年的改订本，1926年以来又刊行新改订本。本文所引用者，出于《路加福音》6：35。——日注

[87] 默克斯（Adalbert Merx，1838—1909），德国的神学者、东方学学者。英国的路易斯夫人于1892年发现西奈山加塔利纳修道院中的帕林普塞斯多写本，默克斯加以研究后，写成*Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte*，1897—1905。

[88] 见之于1160年比萨的立法Constitutum Usum。照韦伯散见于其各著作中的说法，这是相应于目的港之不同——亦即相应于不同的危险等级——而以不同的一定比率来分配利益与损失的一种康曼达（Commenda）契约。——日注

[89] 这是由资本家提供资金，由企业家来执行业务，两者共同分配利益的组合契约形式；在中世纪时，合伙组合方式被广为运用，典型的的就是所谓康曼达（Commenda）。资本家若隐而不现身，是为“内部组合”，若现身于外，则为“联名公司”。——日注

[90] 收租权买卖是盛行于中古城市里的资本投资与资金调度的方法。企业家在自己的土地上设定收租权（例如每年可以自此一土地征收一万马克的权利），再将此收租权卖给资本家，以此为代价来取得必要的资本。对资本家而言，每年所收取的租金（如上例是每年一万马克），意味着所投下之资本的利息。由于在形式上彻彻底底是收租权的“买卖”，所以企业家无法单方面以偿还本金的方式来要回租金的未付义务，因而又名之为“永久金”（Ewiggeld）。不过，慢慢

地，在收租权买卖时，又有特别约定，可以在偿还本金后回收收租权的。如此一来，实质上无异于一种付利息的消费借贷。——日注

[91] Arte di Calimala，佛罗伦萨的毛织物商人行会，是该城的行会中最为有力者。Calimala为该市同名的一条街。此行会的规约里说明行会的主旨在于“各组合（i consoli）及其组合的成员（frati）——为了得到赦免，并考虑到对各人而言怎样是最好的——依素来所行的，在本年度里，醵集捐献（dono）、报酬（merito）、谢礼（griderdono）等”。——日注

[92] 十五世纪中叶左右，圣方济修会为那些因取息禁令而无法借得钱财的穷困人开办了一种公设当铺，只收取利率非常低的利钱。——日注

[93] Claudius Salmasius（1588—1653），出生于法国的古典学者。在巴黎求学时改宗基督新教。其人博学多识并精通古典语言。1632年担任荷兰莱登大学教授，其后主要定居于荷兰。——日注

[94] 主要是处理信仰与道德问题的圣厅，名义上以教皇本身为其首长，但实质上是由首席枢机主教（作为教皇的秘书）掌理首长职务。检邪圣厅的决定虽非无谬的（即虽不具无误性），但对全体信徒皆具约束力。——日注

[95] 教友派（Quäker）是十七世纪中叶由George Fox（1624—1691）创始的一个基督教教派。教理是以“内在之光”为其中心论点。换言之，人只有在通过圣灵而被赋予“内在基督”“来到此世照耀于一切人身上的内在之光”后，方能体悟圣经的真理。此乃一种虔敬主义，由于祈祷时会使虔敬的身体发抖，故名之为“quäker”。教友派虽受到英国国教会激烈的镇压，但在美国、爱尔兰、苏格兰及荷兰却相当得势。——日注

[96] 参见 S.B. Weeks, *Southern Quakers and Slavery* (Baltimore, 1896)。——日注

[97] 秘密告解制度：信徒在受洗之后若犯了罪，可以经由向告解神父告白罪状而得赦免的制度，亦即悔改秘迹。韦伯强调：此种“秘迹”阻碍了现世内生活的彻底合理化，而基督教之废止此种秘迹，作为从犹太教开始的“除魅”（Entzauberung）过程之句点，其意义颇值重视。另参照 *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* , Bd. 1, S. 94ff. 。——日注

[98] Nikita Minov Nikon (1605—1681)，俄国的圣职者。因受宠于沙皇亚历西乌斯（Alexius），于1648年出任诺夫哥罗德大主教，并于1652年成为莫斯科的总主教。由于他认为俄国的教会深中强烈民族传统之毒而逸脱了希腊正教的正统，故而着手改革教会，并修订典礼书籍。1654年与1656年的大公会议里，此一修订本获得承认，反对修改的所谓“分离派”（Raskolniki）被处以破门律，但也因此引发了俄罗斯教会的大分裂。不过，由于尼康主张教会的地位优于国家，而于1658年失宠于沙皇。1660年由沙皇所召开的大公会议里，决议罢免尼康，重新任命总主教。然而罢免尼康的问题仍然纷扰不断，最后终于在1666年的大公会议里，以侮辱沙皇为理由，罢免尼康遂成定案。值得注意的是，就在罢免尼康的这个大公会议里，同时也确认了尼康所发起的改革，并将反对者处以破门。此外，到了彼得大帝时代，总主教一职在长久悬缺（1700—1721）之后，终被废止，另设置皇帝任命的议员所组成的圣公会议来作为宗教上的最高机关。——日注

[99] 参见前文：[第五章第2节第2](#)、[第13小节](#)，以及[第六章第1节](#)。——德注



[100] Jacques Benigne Bossuet (1627—1704)，大约与路易十四同时代的法国神学者、主教、布道家。1670年出任皇太子的师傅，教导君权神授论——此一理论源之于1681年的Discours sur l'histoire universelles，认为波旁王朝的支配乃基于上帝的神意。太子师任满之后，接掌莫城大主教，以其雄辩之故，被称为“莫城之鹰”（l'aigle de Meaux）。他虽排斥新教而坚守天主教的立场，但同时亦主张法国国家的独立与国民教会之自由（即所谓gallicanisme）的立场。——日注

[101] 《马太福音》16: 19，耶稣对彼得说：“我要把天国的钥匙给你，凡你在地上所捆绑的，在天上也要捆绑，凡你在地上所释放的，在天上也要释放。”此即天主教会之“系释权”的由来。虽然一般说来是指教皇所握有的普遍裁治权与教导权，特殊而言则是指（作为上述权力之一部分的）将信徒的罪与罚加以赦免的权力。——日注

[102] 克特勒（Wilhelm Emanuel von Ketteler，1811—1877），德国的圣职者，1850年后担任麦滋的主教。凯氏具政治家资质，于1848—1849年任法兰克福国民议会的议员，1871—1873年任国会议员。他拥护天主教会相对于国家的自由；为了对抗经济的自由主义，他致力于以天主教之慈爱精神为基本的社会福利事业。不过，有感于仅此并无以达成劳动阶级的救赎，转而在社会政策的问题上，专注于天主教社会政策理论的树立。

德国的中央党是于1870年组织成的天主教政党，拥护天主教会权利并标榜大日耳曼主义，与俾斯麦对抗，因而爆发文化斗争。后来，俾斯麦这一方因社会民主党的势力扩张，而领悟到与中央党相争的愚昧，于是放弃打压天主教的政策；中央党这一边也缓和其大日耳曼主义与教皇至上主义，而与政府之间达成妥协，九十年代以降遂积极地协助政府。中央党除了拥护天主教会这一点外，不论在阶级上或



思想上皆获得相当广泛的支持，据说其政策具有相当高的弹性。1913年以来，其在野党的色彩强化，第一次世界大战期间渐渐滋增进步的倾向，后成为威玛体制重要的支柱。——日注

[103]. 所谓移动教会 (wandernde Kirchen) 是指因兵役、义务劳动或农工业的移动劳动等缘故而离开故乡往赴他乡的人们所组成的集团，或为这些人们的司牧之故所设置的种种制度与设施。从军教士 (牧师) 的制度即其典型。——日注

[104]. 关于此一具重要性但相对而言较不为人所知的现象，参见 John W. Pratt, “Boss Tweed's Public Welfare Program”, *The New York Historical Society Quarterly*, XLV: 4, Oct. 1961, 396—411。

[105]. 此处是指1914年之前。——德注

[106]. 关于这点特别可以参考 E. Troeltsch, “Renaissance und Reformation”, *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, hrsg. v. H. Baron, 1925。——日注

[107]. “佛罗伦萨的理论家”，特别是指圣安东尼努斯 (Antoninus Frolentinus, 1389—1459)。圣安东尼努斯为圣多明尼加修会的会士，历经托斯卡纳地方诸改革修道院院长之职后，出任总会长；1446年以降，为佛罗伦萨的大主教。在其所著的 *Summa Theologica* (《神学大全》)、*Summa Confessionalis* (《听罪提要》)、*De usuris* (《利息论》) 等书中，对于当时的经济发展表示出相当大幅度的妥协态度。参照 M. Weber, *Wirtschaftsgeschichte*, S. 305; *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, S. 72ff., 以及 R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (Pelican Books), p. 53, p. 284 n. 5, p. 289 n. 53。——日注

[108] 所谓善功成圣，是指因自己的功德——在天主教是实行“福音的劝告”，在清教徒是专心于现世内的“职业”，在犹太教是遵守“律法”——而使自己成圣及获得救赎的想法。但虽同为 *Werkheiligkeit*，在天主教与犹太教里，功德乃是为获得救赎的“现实因”，在清教徒的立场上，由于其“上帝预定论”的关系，功德不过是确信其受预选得救的“认识因”。相反的，路德派拒斥此种善功成圣的想法。——日注

[109] 关于这一点，参照“*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*,” *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1。——德注

[110] 信仰之默示 (*fides implicita*)，见《宗教社会学》。——中注

[111] 《出埃及记》20: 4—6: “不可为自己雕刻偶像，也不可作什么形象，仿佛上天、下地和地底下、水中的百物。不可跪拜那些像，也不可事奉他，因为我耶和华你的上帝是忌邪的上帝，恨我的，我必追讨他的罪，自父及子，直到三、四代。爱我守我诫命的，我必向他们发慈爱，直到千代。”——日注

[112] 犹太教的法典 *Talmud* 即由本文所称的密许那 (*mishnah*) 及密许那的注解葛玛拉 (*Gemara*) 所构成。密许那是以摩西的律法为中心，由代代的拉比对于摩西律法之演绎的口传律法所集结而成。密许那的部分与巴勒斯坦犹太法典及巴比伦犹太法典里的完全相同。——日注

[113] 犹太教有非常详细的饮食律，然此处的问题在于：不可吃动物血的规定。《利未记》17: 10—13: “凡以色列家中的人，或是寄居在他们中间的外人，若吃什么血，我必向那吃血的人变脸，把他从民中剪除。因为活物的生命是在血中，我把这血赐给你们，可以在

坛上为你们的生命赎罪。因血里有生命，所以能赎罪。因此我对以色列人说，你们都不可吃血，寄居在你们中间的外人，也不可吃血。凡以色列人，或是寄居在他们中间的外人，若打猎得了可吃的禽兽，必放出他的血来，用土掩盖。”此外，另可参照《创世记》9：4，《利未记》3：17，7：26，19：26，及《申命记》12：23。

Schächter是由希伯来语的schachat一字而来，意指遵守上述戒律的犹太人屠夫。这是一种祭官；为了使动物全身的血全部流光，他要预先将动物麻醉，然后用锐利的长刀迅速地切断动物的颈动脉来完成屠杀的任务。——日注

[114] 参见 Adalbert Merx, *Die Bücher Moses und Josua* (Tübingen, 1907)。——日注

[115] 底波拉之歌参见《士师记》第五章。——日注

[116] 萨曼尼提人是以中南部阿尔卑斯山脉的山地与牧草地为原住地的古意大利的一个种族。约于公元前五世纪中叶赶走埃图利亚人 (Etruria)，在罗马发展之前即先行进出坎普尼亚平原。萨曼尼提人以其山地住民的粗野性之故，三度与罗马人发生冲突（即1—3回的萨曼尼提人战争）。第二次萨曼尼提人战争（前298—前290）中，却被罗马彻底击垮。另见 M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Sozial und Wirtschaftsgeschichte*, S. 212f., 229, 259 Anm. 2。——日注

[117] 在希腊语中为“散乱、分散”之意。指俘囚期以后，居住在巴勒斯坦以外的犹太人集团。——日注

[118] 本节包含了某些韦伯在“The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism” (GazRS, vol. 1, 207—236) 中更详细讨论的材料。——中注

[119] 洗礼派可分为“特殊的”且“保守的”洗礼派，与“普遍的”“阿明尼乌斯派的”洗礼派。前者是以其严格的方式信仰卡尔文的

的上帝预定论，认为唯有被神拣选的特殊的人方能得救，因此否认“传导”（“反传导洗礼派”）。后者则认为神的救赎是普遍地对着全人类的，强调人的自由意志，任何人都可因信仰而得神的拯救。

——日注

[120] 此为教友派的立场，参见[本章注95](#)。——日注

[121] 例如在卫理公会派的看法里是如此，参见M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, S. 146ff.。——日注

[122] 共济会是世界性组织的秘密结社。但所谓秘密结社，并不是指它怀抱有什么政治阴谋，反之，它是世界主义的、自由主义的、合理主义的友爱组织。它的起源，正如其名称（freemasonry, Freimaurerbund）所显示的，据说是中世纪末期伦敦的“石工”组合（一直到现在，会员都还是分为“徒弟”“职工”“师傅”三个阶级）。共济会本来不过是这种以信心、互相扶持、友爱为目的石工行会，到了近代，随着教会体制的衰微，而逐渐转化为精神的结合，会员也不再只限于石工而广及于许多知识分子；到了1717年正式编组成现在的形制。众所周知的是，由于其理性主义与启蒙主义的缘故，普鲁士的腓特烈大帝及法国的百科全书派人士纷纷加入此一组织。然而，也就是因为这样的倾向，必然招致教会的反感。1738年，教皇克里蒙十二世对它发出破门令，继之而来的是在天主教国家里它所遭受的强烈迫害。此外，由于其世界主义的倾向，多少也遭到国粹派的嫌恶；随着帝国主义的强化，其活动也越来越困难。——日注

[123] 所谓半途立誓是指1657年在新英格兰的组合教会的会议里，对于会员资格要件所做的让步。其旨趣在于：对那些受过洗礼、过着道德高尚的生活且具有正统信仰的人，即使并无个人的回心经验，也承认其完全的会员资格（只不过不能参加圣餐式）。——日注

[124]. 克伦威尔于1653年4月以武力解散“残余议会”（Rump Parliament）〔亦即长期议会（Long Parliament）中，多数议员被放逐后，残余分子组成的议会〕，再让各郡的独立派教会推荐适当的候补者，而于此中选取一百四十名组成所谓的圣徒议会，亦被称作“贫乏国会”（Barebone's Parliament）。在主观上虽燃起改革的热潮，然而由于激进派与稳健派的对立，而无法获得任何成果，遂于同年12月被解散。——日注

[125]. Willem I（1533—1584），奥拉宁公爵，企图抵抗西班牙以使荷兰立。1576年，荷兰全境诸州在全体参与下订定和约。其后，南部的天主教州省在西班牙的怀柔下分离，但北部七州则于1579年缔结成“乌特瑞希特（Utrecht）同盟”，威廉出任首任总督。1581年发布独立宣言，荷兰联邦共和国于焉诞生。其后，威廉于1584年被暗杀。他原本为天主教徒，尔后改宗路德派，最后则改宗卡尔文派。上述1576年的和约，即奠定于宗教宽容的基础上。——日注

[126]. Friedrich II（1194—1250），神圣罗马皇帝亨利六世之子。1198年为西西里国王，1215年为日耳曼国王，1220年为神圣罗马帝国皇帝。他比同时代的其他君主先一步在西西里树立起绝对专制的统治机构。他爱好学问与艺术，尤醉心于自然科学。在他Palermo的宫廷里，有伊斯兰教与犹太学者出入，自己则精通六七国语言，显著带有世界主义的性格。虽循霍亨斯陶芬家族之例，他也与教皇时起冲突，一再不睦，但在宗教的问题上，却支持基于较宽容原理的教会改革运动。——日注

[127]. Hermann von Mallinckrodt（1821—1874），天主教的政治家。1867年以降出任德意志帝国议会的议员，中央党的创立者之一。——日注



[128] Georg Jellinek (1851—1911)，德国的公法学者。相对于素来之绝对主义的公法理论，他倡言国家应基于法律约束自己，以及保护个人之基本权与公权的自由主义的公法理论，并且试图将法学在哲学、比较法学与社会学的基础上综合性地建立起来。与本文相关者，应特别参照其所著的*Erklärung der Grund-und Menschenrechte*，1. Aufl.，1895。——日注

[129] 卢梭在其《社会契约论》里，认为当权者可以决定哪些条款足以作为市民的信仰内容，但并不是以其为宗教教义，而是以其为社会性的感情才如此决定——若无此种感情，则不可能是善良的市民及忠实的臣民。当权者虽无法课以义务于不信于此的任何人，但不信者，不论何人，皆可自弃于国家而远离……任何人一旦公开承认这教义，却又采取不信的行动，则应处以死刑。参见Rousseau, *Contract Social*，IV，8。——日注

[130] 正确说来，从事“理性之神化”的，是艾伯特派（J. R. Hébert），特别是肖梅特（P. G. Chaumette）。他于1793年将巴黎的圣母院改变为崇拜理性的神殿，盛大举行理性的祭典，其后，全国的天主教教会，不是被关闭，就是被改变成理性的神殿。罗伯斯庇尔（Robespierre, 1758—1794）认为此种对理性的崇拜会迷惑人心，而人心的统一则有赖于宗教，故而进行新的“最高存在的崇拜”（*Culte de l'Etre Suprême*）。换言之，他于1794年5月7日的法令里，宣言“最高存在的实在与灵魂不灭”，对内外表明革命的法兰西并非无神论；在他的催促下，于6月8日举行“最高存在”的新祭典。——日注



# 译名对照表

Aachen 亚琛

Abbāsid 阿拔斯王朝

Abberufung 罢免

Abköemlichkeit 余暇

Abrichtung 调教

Achilles 阿基里斯

Acre 圣亚克

action bonae fidei 诚意诉讼权

action stricti iuris 严正诉讼权

actiones in factum 事实诉权

ad nutum amobile 自由撤换

Adelsföderation 贵族联盟

Adolf, Gustav 古斯塔夫·阿道夫

Aegidius 埃吉迪乌斯

aequum et bonum 平衡与善

Aguitaine 亚奎丹

Ahnenprobe 系谱证明

Akklamation 欢呼赞同

Alexander 亚历山大

al-Ghazâlî 阿尔·卡撒里

Alkmaioniden 阿克麦翁尼登家  
allgemeiner Untertaneneid 一般的臣民宣誓  
allgemeines Priestertum (会员) 共同司教主义  
Allod 自由所有地  
Allod 自有地  
Alltag 日常  
Alltagskapitalismus 例行化的资本主义  
Altersklassen 年龄阶级  
Ambarvalia 安巴瓦利亚祭典  
'Amil 包税者  
Amon (Amen) 阿蒙神  
Amortisation 死手的财产取得  
Amortisationsgesetze 死手财产取得禁止法  
Amtshierarchie 官职层级制  
Amtsmechanismus 官职机制  
Amtstreuepflicht 职务忠诚义务  
Anatolia 安那托利亚  
Andachtsmittel 忠诚手段  
Anerkennen 承认  
Anhang 郎党  
Anjou 安如王朝  
anphiktionia 邻保同盟  
Anstaltscharakter 制度性  
Anstaltsgnade 制度恩宠  
Anstaltskirche 组织化的教会  
Anstellung 任命

Antoninus Frolentinus 圣安东尼努斯  
Antony, Mark 安东尼  
Antrustiones 侍从  
Apisstier 阿庇斯圣牛  
Apparat 机器, 机构  
Aquinas, Thomas 阿奎那  
Aram 阿拉姆语  
arbiter elegantiarum 品味大师  
Archon (雅典) 执政官  
Areoi 阿瑞欧伊  
Areopagus (雅典) 元老议院  
Arius 阿利乌斯派  
Arte di Cailmala 卡理玛拉商人行会  
Askese 禁欲  
Asoka 阿育王  
auctoritas 事前认可  
auf festes Geld gesetzt 缴纳固定货币额的义务下被任命  
Aufsichtsrat 董事会  
Augsburg 奥古斯堡  
Augustus 奥古斯都  
Aurelius, Marcus 奥理略  
Ausleseapparat 选拔机器  
Autoritaet 权威  
baillis 国王代理人, 地方行政长官  
Bakunin 巴枯宁  
Ballotage 自由选拔, 投票

Bannforst 禁猎林  
Banngewalt 禁制权  
Baptisten 洗礼派  
Barebone's Parliament 贫乏国会  
baron 有爵位者  
Basileus 拜占庭的皇帝  
Bataillon 大队  
Bauernlegen 圈地运动  
Beamtentum 官吏制度, 官吏群  
Becker, C. H. 贝克  
Bedouins 贝都因人  
Beduinenrecht 贝都因法  
Befugnis 权限  
Beglerbeg 地方长官  
Behörde 官府  
Beicht 告解  
Bektaschiorden 贝克塔西教团  
Belgae 比利吉人  
Belgium 比利时  
Benedictus a Nursia 圣本笃  
Benediktinerorden 圣本笃修会  
beneficium 恩俸  
Benefizialwesen 恩俸制  
Bérat 认可状  
Berechenbarkeit 可计算性  
Bernardus 圣伯纳

Berserker 勇猛战士  
Beruf 职业，志业，召命  
Berufsmenschentum 职业人  
Beschneidung 割礼  
Besitzrecht 占有权  
Betrieb 经营  
Beutefolgschaft 掠夺扈从团  
Beutekapitalismus 掠夺资本主义  
Bewahrung 确证  
Bewucherung 暴利  
Bildung 教养  
Birmingham 伯明翰  
Bismarck 俾斯麦  
blind pool 盲金  
blonde Bestien 金黄兽  
Blutbann 流血禁制权  
Blutgerichtsbarkeit 流血司法权  
Boeotia 比欧提亚  
Boiotarch 比欧塔克  
Book of Mormon 摩门经  
Bordeaux 波尔多  
Boss 党老大  
Bossuet, Jacques Benigne 博絮埃  
Boyars (俄国) 包亚贵族  
brachium saeculare 世俗之腕  
Bruderliebe 兄弟爱

Brudergemeinschaft 兄弟共同体  
Bruges 布鲁日  
Bruno V. Köln 圣布鲁诺  
Brutus 布鲁塔斯  
Buero 办公室  
Bull Moose party 革进党  
Bürokratie 官僚制  
Bürgertum 市民阶层  
Buskamp 悛悔之战  
Busse (compositio) 赎罪金  
Bussrecht 处罚权  
Byzantine 拜占庭  
Caecilianus 凯基利安努斯  
Caliph 哈里发  
Calvinismus 卡尔文主义  
canones regulares 在会伽侬（修道参事会员）  
Canossa 卡诺沙  
capitulare de villis 庄园管理条例  
capitulare missorum 巡察使敕令  
caput mortuum 残渣，遗制  
caritas 慈善  
Carolingian 卡罗琳王朝  
Carrhae 卡拉埃  
Cäsar, Julius 恺撒  
Cäsarismus 恺撒制  
Cathédrale de Chartres 沙特尔圣堂



Caucus-System 政党的官僚化  
Caucusdemokratie 小组民主制  
cavaliers 保皇党  
certitudo salutis 救赎确证  
chaka 恰卡  
Chamberlain, J. 张伯伦  
chancellor 大法官  
chancery (英国) 大法官府  
Chara 宗教法庭  
character indelebilis 不可磨灭的印记  
charisma 卡理斯玛  
Charisma der Rede 雄辩的卡理斯玛  
Chaumette, p. G. 肖梅特  
Chylon 奇隆  
Cimbri 西恩布里  
Citeaux 西妥  
Claudius 克劳地乌斯  
clausura 禁区  
Cleisthenes 克利斯梯尼  
Cleon 克里昂  
clerici 参与者  
Clermont 克莱蒙  
Cluny 克鲁尼  
Codex Iuris Canonici 天主教教会法典  
Colbert, Jean Baptiste 科尔伯特  
Collatio 年金

collegio (威尼斯) 内阁  
coloni 部曲  
comitia 民会  
Commenda 康曼达  
commendatio 托身  
Commodus 康莫都斯  
Commons, the (英国) 下议院  
commune 城市自治共同体  
Concessions 赐地  
concilium oecumenicum 普遍大公会  
concione (威尼斯) 民会  
condottiere 佣兵队长  
Congo 刚果河  
consensus ecclesiae 教会的一致意见  
consiglio dei dieci (威尼斯) 十人委员会  
consiglio di credenza 小评议会  
consiglio maggiore 大评议会  
consilia evangelica 福音的劝告  
consilium et auxilium contra omnes 用进言与助力以对抗万人  
Constantine (F.V. Constantinus) 君士坦丁大帝  
Constantius I. 君士坦丁修斯  
Constitutio Antoniniana 安东尼努斯敕令  
contubernium 准婚姻(事实婚)  
convention 党大会  
coram rege (king's bench) 王座前的法庭, 王室法庭  
coroner 检察官

county court (英国) 州郡法庭  
coupsd'état 政变  
cours d'amour 爱情法庭  
Crassus 克拉苏  
cromwell 克伦威尔  
Cuchulainn 库·丘林  
Culte de l'Etre Supreme 最高存在的崇拜  
curiäregis 王座会议  
custos rotulorum 卷宗记录保管者  
Danzig 但泽  
dare ad proficuum maris 依契约分配海外贸易的利润  
Deborah-Lied 底波拉之歌  
decuriae 十人组  
decuriones 市镇议员  
decuriones (罗马) 市议员  
Degen 从士  
Delphi 德尔菲  
demagogue 群众领导者, 群众煽动家  
demos 人民  
Deo placere non potest 总不为神所喜  
deputatist 依附者  
Deputat Pfründe 实物俸禄  
de Rancé 第兰西  
Derwisch 得未使  
Derwîschorden 得未使教团  
Despotie 专制政治

Dewshirme 征调少年  
Diadochen 亚历山大的继承者  
Diakon 助祭  
diaspora 离散的犹太人  
Dienstlehen 服务采邑  
Dienstrecht 服务法规  
Differenzeinwand 拒付差额  
Diktator 狄克推多  
Dingund Heergenossen 司法与军事同志  
Dingverbänd 司法集会人团体  
Diocletian 戴克里先  
Dionysoskult 狄俄尼索斯崇拜  
Diözesen 教区  
Disziplinierungsmittel 纪律化手段  
divini iuris 神法  
Diwan (土耳其) 国务会议  
Doge (威尼斯) 执政官, 总督  
Dogmatik 教义  
domi 内地  
Dominicus 圣多明尼加  
Dominikaner 圣多明尼加修会  
dominus 专君  
Domkapitel 主教座堂委员会  
Donatist 多纳提斯派  
Donatus, Casea Nigrae 多那突斯  
doomsday Book 土地清丈册

Doppelvasallität 复主从关系  
Dorfherr 村领主  
Dorians 多利安人  
droit de resignation 官职移转税  
duces (罗马) 部队长  
Durand, Durandus 杜兰  
Durchbruch 顿然发现  
Dworjanstwo 宫廷贵族  
Ebenbürtigkeit 同等出身  
Ebenbürtigkeitsdoktrin 同格理论  
Ebert, Friedrich 艾伯特  
ecclesiämilitans 战斗教会  
ecclesia pura 纯粹信徒团  
ecclesiola 小教会  
Edictum perpetuum 永久告示录  
Ehrenkodex 荣誉法典  
Eidgenossenschaft 誓约共同体  
Eigencharisma 固有卡理斯玛  
Eigengesetzlichkeit 固有法则性  
Eigenkirche 私有教会  
Eigenkirchenwesen 私有教会制  
Einfühlung 所见一同，感情投入  
Eingebung 启示  
Eingebung 鼓舞士气  
Eingestelltheit 态度  
Eingestelltsein 志向性

Einheitskultur 统一的文化  
Einverständnisgemeinschaft 谅解性的共同体关系  
Eisenseiten 铁骑队  
Ekstase 忘我  
emir (近东) 军事指挥官  
endogamer Promiskuität 族内乱婚制  
Entzauberung 除魅  
ephebeia 壮丁训练所  
Epheben 壮丁  
Ephebie 壮丁制  
equity (英国) 平衡法  
Erblichkeit 世袭性  
Erfolg 效验  
Ergasterien 作坊  
Erkenntnisgrund 识别根据  
Erlösungsreligion 救赎宗教  
Erwerbstrieb 营利经营  
Erzämter 帝国最高官职  
Erziehung 教育  
Erzwingungsstab 强制干部  
étatsgénéraux 三级会议  
Etebutaden 埃提欧布塔登家  
ewig Gestrigen 永存的昔日  
ex cathedra 圣座  
ex fide bona 根据信义诚实  
exceptio usurariae pravitatis 不当暴利控诉



Exchequer (英国) 财政部  
Exemptionen 复免权  
exercitiäspiritalia 心灵修业  
exkommunikation 破门律  
extra cclesiam nulla salus 教会之外无救赎  
Fachmann 专家  
Fachmenschentum 专家  
familiaris 家人  
Familienhaupt 家族长  
Fatima 法蒂玛  
Feldjäger 猎骑兵  
Felix (让渡者) 菲利克斯  
Felonie 不履行采邑封建义务, 违反忠诚原则  
Fetwa 伊斯兰教长老的意见 (判断)  
Fideikommiss 家族世袭财产  
fides implicita 信仰之默示  
Filiationssystem 分院制  
Flächenstaat 领土国家  
foederati 同盟部族  
Formel 程序  
frankpledge 自由人连坐法  
fratres Arvales 阿尔瓦列斯神官团  
Freie Herren 自由贵神  
Freimaurer 共济会会员  
Friedrich Wilhelm I (普鲁士) 腓特烈一世  
Fronhof 封建领地

Fürstenstand 诸侯身份  
Gallicanisme 教宗权限制主义  
Gefolgschaft, Gefolgsleute 扈从  
Gefolgsschaftspartei 扈从者政党  
Gegenreformation 反宗教改革  
Geheimbund 秘密结社  
Geheimlehre 密传  
geistliche Erziehung 圣职教育  
Gelegenheitshandel 投机商业  
Gelegenheitsvergemeinschaftung 随机共同体关系  
Gelegenheitsverwaltung 随机式行政  
Geltung 妥当性  
Gemara 葛玛拉  
Gemeindekult 共同体崇拜  
Gemeinschaftshandeln 共同体行为（行动）  
Gemeinwirtschaft 共同体经济  
Generalablas 一般性的赦免  
Genossenschaftskirche 共同体教会  
Genossenrecht 合伙权利  
gentes minores 二流家族  
Gentry（俄国）武士贵族  
gentry 乡绅  
Gerichtscherr 司法领主  
Gerusia 长老会议  
Gerusia（斯巴达）元老院  
Geschlechterstaat 氏族国家

Gesellschaftshandeln 结合体的行动  
Gesinnung 信念  
Getreuer Herr, getreuer Mann 君君，臣臣  
Gewalt 灵力  
Gewissensfreiheit 良心自由  
Gewissensgelder 良心钱  
Gewolltes 意欲政策  
Ghibellinen 皇帝党  
Giessen 吉森  
Gladstone, W. E. 格莱斯顿  
Gottesgnadentum 神授性  
gottgewollte Obrigkeit 神所意属的权威  
göttliche Sendung 神之使命  
Graf（国王官吏）格拉夫  
Gregory VII 格列高利七世  
Grossvezir 宰相  
Grosswesir （近东）大宰相  
Grundher 土地领主  
Grundherrschaft 庄园（领主）制  
Guelfen 教皇党  
Guenstling 宠幸  
gute Werke 功德  
Gutsbezirke （普鲁士）领主制农庄  
Gutsherr 物财领主  
Hadrian 哈德良  
Halfway Covenant 半途立誓

Hansabund 汉撒同盟  
Harding, Stephen 哈丁  
Hausmacht 王畿  
hausmayer (maior domus) 宫宰  
Hausmutter 家母  
Hebert, J. R. 艾伯特  
Hedschas 赫哈斯  
Heerkaisertum (罗马) 军事王制  
Heerschild 授封权  
Heerschildordnung 授封权制度  
Heilige Offizium 圣厅  
Heilsanstalt 救赎机构  
Heldenekstase 英雄性忘我  
Heldentum 英雄性  
Hellenentum 希腊的宗教  
Heloten 无权居民  
Henry Tudor 亨利·都铎  
Herr 支配者  
Herrenfall 封君死亡  
herrenlose Sklaverei 无主人的奴隶制  
Herrenrecht 支配者权利  
Herrentreue 封君对封臣的诚信义务  
Herzog 军事元首  
hetairoi 骑兵  
Heterokephalie 他治制  
Hierarchie 层级制

Hierokratie 教权制

Hieronimus 圣希罗尼穆斯

Hierurgie 圣祭

Hintersassen 隶属民

Hintersassenkontingente 隶属民部队

Hofrecht 庄园法

Hohe Pforte 中央主管机关

Hohenstaufen 霍亨斯陶芬家族

homagium ligium 无条件的封建宣誓

homagium simplex 有所保留的封建誓言

Homer 荷马

Homerule-Vorlage 爱尔兰自治法案

homme vivant et mourant 有生有死的人

homo mercator vix aut numquam potest Deo placere 商人的经营固然无罪，但总非上帝所喜

Homo vassali mei non est homo meus 我的封臣的封臣并非我的封臣

Honoratioren 望族

Honoratiorenorden 名望家教团

Hort 财宝

Hugenotten 休京诺派

Humiliaten 谦卑者

hundred court (英国) 百户村法庭

Hurrian 赫伦人

Husain 胡笙

Hyksos 西克索人

idschma 伊什玛（教会的一致意见）  
Ikhnaton 阿肯纳顿  
iktàh 恩俸  
Imâm（伊斯兰教）教主  
Immunitäten 豁免权  
imperator（罗马）军司令官（皇帝）  
Imperium 世俗权力  
Imponderabilien 不可估量的  
independents 独立派  
innere Mission 对内传教  
inneres Licht 内在灵光  
innerweltliche Askese 现世内的禁欲  
Inquisition 审问程序  
Instanz 当局  
Instanzenzug 审级制  
institutionelle Wendung 制度化变质  
interdictum ab ingressu ecclesiae 禁止入堂  
Intuition 直观  
Investiturstreit 主教叙任权之争  
Iroquoi 易洛魁同盟  
iuris dictio 司法权力  
ius colendi 耕作权  
Jackson, A. 杰克逊  
Janitscharen（jeni chai）新军  
Jansenismus 詹森主义  
Jellinek, Georg 耶利内克



Jesuitenstaat 耶稣会国  
Josia 约西亚  
Josua 约书亚  
Jünger, Jüngertum 使徒, 门徒  
Jünglingsweihe 成年礼  
Justice feodale 采邑法司法权  
Justice in Eyre 巡回法官  
Justice of Peace 治安长官  
Justice seigneuriale 领主法司法权  
Justiciar (英国) 巡察长官  
justum pretium 公平价格  
Kabinettsjustiz 王室裁判  
Kadi-Justiz 卡地裁判 (审判)  
Kaffir 卡佛族  
Kämmerer 国王私有财库管理者  
Kanalrebellen 运河法案叛逆者  
Kaplän 助理祭司  
Kapuziner 卡普钦修会  
Karl Martell 铁锤查理  
Karthäuser 卡尔吐锡恩修会  
Kaserne 兵营  
Kasino 集会所  
Kaste 种姓  
Katholikentag 天主教教徒大会  
Kautelarjurisprudenz 预防法学  
Kelt 凯尔特人

Ketteler, Wilhelm Emanuel von 克特勒

Ketzer 异端者

Kiev 基辅

king's bench 王室法庭

Kingdom of influence 影响力的王国

Kingdom of prerogative 位权的王国

Kipchak Khanate 钦察汗国

Kirchenezucht 教会规律

Kléros 克里娄

Kleruchien 军事份地持有者

Klienten 客

Klostergrundherrschaft 修道院庄园制

Klub 俱乐部

Kluniazenser 克鲁尼系修道院

Knickerbocker 克尼克波克

Kobetsu (日本) 皇族

Kokudaka 年贡米额

kollegial 合议制的

Köln 科隆

Kolonenheer 部曲军

Kompetenz 权限

Kongregation 宽律修道会

KöniglicheAmtsgericht 皇家的官职法庭

Königsgefolgschaft 国王扈从制

Königsrichter 国王法官

Königtum 王制

Konkordate 协约  
Konsul (罗马) 执政官  
Kontor 营业所  
Konvention 习律  
Konventionalismus 习律主义  
konziliare Bewegung 宗教会议运动  
Konzilien 宗教会议  
Kriegerkommunismus 战士共产主义  
Kriegsfürst 战侯  
Kriegsfürstentum 战侯国制  
Kultivierung 陶冶  
Kultus 崇拜, 礼拜, 仪式  
Kuyper, Abraham 库伊贝尔  
l'aigle de Meaux 莫城之鹫  
Labadie 拉巴迪  
laeti 屯田兵  
Lageund Beutekommunismus 军事的掠夺共产主义  
Laienbrüder 助修士  
Laienerziehung 俗人教育  
Lamaismus 喇嘛教  
Lancaster 兰开斯特家族  
Landesherr 州领主, 邦主  
Landeskirche 地方教会  
Landesvater 君父  
Landfrieden 境内和平法令  
Landparzellen 份地

Landrat (普鲁士) 郡守

Lassalle 拉萨尔

Laud, William 劳德

Laudemienzahlung 规费

Law, John 罗

le roi règne, mais ne gouverne pas 国王并不君临统治

Lebensführung 生活样式, 生活态度

Lebensmethodik 生活方法论

Legalitätsethik 合法性伦理, 律法伦理

Legitimierung 正当化

Legitimität 正当性

Lehensfeudalität 采邑封建制

Lehensträger 受封者

Lehnbürgerschaft 市民封臣阶层

Lehramt 指导权威

Lehrautorität 教导权威

Lehre 教说

Leibherr 人身领主

Leibherrlicher Verband 人身领主团体

Leihezwang 强制授封

Leiturgie 赋役制

Leroy-Beaulieu, A. 勒罗伊-伯琉

lettre de justice 书面形式的直接指令, 敕令状

lettre de survivance 世袭特许状

lettre patente 公开状

levellers 水平派

Levy, H. 李维  
lex de imperio 主权法  
Lex Manciana 曼西安法  
Lex Salica 萨利法典  
liber et heres esto 指定奴隶为继承人  
liberi 自由人, 儿子  
Liebig 利比布  
Liga 天主教同盟  
ligue des seize 十六人同盟  
Ligurian Sea 利古里亚海  
limitanei (罗马) 边境守备兵  
lit de justice 国王(个人) 亲临  
Lochos 神圣部队  
locutio ex cathedra 圣座宣言  
lord lieutenant 郡代理长官  
Losorakel 神谕(签决)  
 Lourdes 罗尔得  
Loyola, Ignatius de 罗耀拉  
Lübeck 卢比克  
Lukokescha 慕塔雅瓦王国的女王  
Machimoi 武士阶级  
machimoi (埃及) 武士  
Machtkonstellationen 实力状况  
magistri militum (罗马) 司令  
Mahdi 马赫迪  
Mahdîsmus 马赫迪教

Maiz 麦滋  
major domus 宫宰  
Makedonen 马其顿人  
Malatolta 非法征收的钱  
Mallinckrodt, Hermann von 马林克罗特  
Mameluke 马木路克  
man of conscience 良心之士  
man of honours 荣誉之士  
mana 玛那  
Mancipium 手权  
Manifestation 宣示  
Mannentreue 封臣对封君的诚信义务  
Männerbund 男子结社  
Männerhaus 男子集会所  
Mannfall 俸禄持有者（封臣）死亡  
manus 夫权  
Marcomannic 马克曼尼克（战争）  
Markgrafschaft 边防区  
Marschall 马厰管理者  
Massendemokratie 大众民主制  
Massengebilde 群众组织  
Massenhandeln 群众行动  
Mckinley, W. 麦金雷  
Mecca 麦加  
Mechanismus 机制  
mèdena apelpizontes 什么人也不指望



Mendelssohn-Bartholdy, A. 门德尔松  
Mennoniten 孟诺派  
Merkantilismus 重商主义  
Merx, A. 默克斯  
Metánoia 心神变化  
Methodisten 卫理公会派  
Mewar 麦瓦王国  
Meyer, Ed. 迈尔  
Michels, Robert 米歇尔  
militiae 外地  
Ministeriale 家士  
Mir (俄国) 密尔  
misericordia 慈悲  
mishnah 密许那  
Missaticum 巡察使辖区  
missi dominici 巡察使  
Mittellandkanal 中部运河  
Mjestnitschestwo 品位制度 (秩序)  
Modernitaet 现代性  
monarchic constitutionalism 王制立宪制度  
Mönchskirche 修道教会  
Mönchtum 修道生活  
monitores 鞭撻者, 监督  
monokratisch 一元制的  
montes pietatis 当铺  
Montesguieu 孟德斯鸠

Muata Jamvo 慕塔雅瓦（王国）  
Mufti（伊斯兰教）传法者  
Muhammed Ali 穆罕默德·阿里  
muktah 包税者  
Muraji（日本）连氏  
muten 授封申请  
Mutterrecht 母权制  
mutuum date nihil inde sperantes 要不望任何报酬地借贷  
Nachbarschaftsverband 邻人团体  
Nachfolgerkreierung 继承者选任  
nation-states 民族国家  
Naturalwirtschaft 自然经济  
Nepoten（教皇国）亲族  
Nepotismus（Nepotenwirtschaft）阀族主义  
Nero 尼洛  
Nerva 尼瓦  
Nichtwirtschaftlichkeit 非经济性  
Nietzsche 尼采  
nihil inde sperantes 什么也不指望  
Nikon, Nikita Minov 尼康  
Nizam-al-Mulk 尼撒阿马克  
Noblesse de la robe 法服贵族  
noblesse oblige 贵族伴随义务  
Nomarchenherrschaft 郡县长官支配制  
Norbertus 圣诺伯特斯  
Notabeln 望族

Novatianus 诺瓦提阿奴斯  
nulle terre sans seigneur 没有无领主的土地  
Obriegkeitsperson 官方人士  
Odnodwórzy (俄国) 自耕农  
Oekonomische Grossbetrieb 经济上的大模经营  
oekumenische Konzilien 大公会议  
Offiziat 官方职务  
Ohuenbeichte 秘密告解  
Oikos 住宅  
Oligarchie 寡头制  
Omar 乌玛  
Omi (日本) 臣氏  
opera servilia 奴隶的劳务  
Opschtchina (俄国) 农村共同体  
Orden 严律修道会  
Ordengesinnung 修道院信念  
Ordination 叙品  
ordonnance 敕令  
orenda 奥伦达  
Orpheus 奥菲斯  
Ostracism 陶片放逐制  
Othman Bey 奥斯曼·贝  
Palavers (非洲) 商议  
Pâli-Texte 巴利圣典  
Papsttum 教皇权  
Pariakaste 贱民阶级

parlements (法国) 最高法院  
Parthia 帕提亚  
Pater Familias 家长  
patria potestas 父权  
Patriarch 长老  
patriarchale Herrschaft 家父长制支配  
Patriarchalismus 家父长制  
Patrick 圣帕崔克  
Patrimonialismus 家产制  
Patronatrecht 教会保护权  
Paulet, Charles 保列  
pex Dei (Gottesfriede) 神之和平  
Pax Romana 罗马大一统  
Peculium 准财产 (特有财产)  
Pelopidas 神圣部队  
Pepin The Short 矮子丕平  
Pepin of Heristal 海利斯多丕平  
Pericles 伯里克利  
Periöken 非全权居民  
petty sessions 小治安法庭  
pezetairoi 重甲步兵  
Pfalzgraf 宫伯  
Pfründe 俸禄  
Pfründner 俸禄持有者  
phalanx 密集部队  
Pharao 法老

Pharisee 法利赛人  
pize causae (罗马) 慈善基金  
Picknik-Prinzip 食物捐献原则  
Pietät 恭顺  
Pietisten 虔敬派  
Pilgrim Fathers 皮尔葛林移民先祖  
Pius X 庇护十世  
Pius, Antonius 皮亚士  
Plantage (罗马) 大农场  
Plataea 普拉托  
Plebiszit 人民投票  
plebiszitär 直接诉诸民意的  
Plutokratie 金权政治  
Pocahontas 波卡洪塔斯  
Polisfeudalismus 城邦封建制  
politischer Herrschaftsbetrieb 政治支配经营体  
pomjestje 服务采邑  
Pompey 庞培  
Popolani 市民  
popolo grasso 富裕市民  
popolo minuto 下层市民  
possessores (罗马) 大地主  
Potala 布达拉宫  
präbendale Amtsorganisation 俸禄的官职组织  
präbendales Beamtentum 俸禄官吏制度  
Präbendalisierung 俸禄化

Prädestinationslehre 上帝预定论  
Prämonstratenser 普列蒙斯脱拉特系修道院  
praesides (罗马) 县令  
praetor (罗马) 法务官  
precarium 假性占有  
Prediger 传教者  
pregadi (威尼斯) 元老院  
prerogative writ 大权令状  
Presbyterialverfassung 长老制  
presbyterians 长老派  
Presidential Primaries 总统预选制  
prévôts 地方官 (baillis 的下级)  
Prhobouléuma 事前同意  
Priestemönche 司祭修士  
Priesterfürst 祭司侯主  
Priesterkönigtum 教士君主制  
Primat 首位权  
Primogenitur 长子 (单独) 继承制  
Primus inter Pares 同侪者第一人  
princeps (罗马) 元首  
prius 先行存在  
Privatbeamten 私人职员  
Privy Council (英国) 国王亲信会议  
procurator 监理官  
Proletarier 无产阶级, 无产者  
Proportionalwahlsystem 比例代表制



Protestantismus 基督新教  
Provence 普洛望斯  
Ptolematic 托勒密王朝  
Punic Wars 布匿战争  
Puritaner 清教徒  
Puritanismus 清教主义  
Quäker 教友派  
quarter sessions 四季法庭  
quorum clause 法定人数条项  
Rabbinentum 拉比制  
Radschputten 拉吉普特族  
Räte von Haus aus 宫廷外顾问  
raison d'état 国家理性  
Ramessiden 拉默塞诸王  
Raskolniki 分离派  
rasrjadnaja perepis 门第品位表  
Rathgen, Karl 拉特根  
Rationalismus 理性主义  
Raya 拉亚人  
Realgrund 现实根据  
Rechenhaftigkeit 计算性  
Rechnung 账目  
Recht am Amt 官职持有权  
Recht auf das Amt 官职要求权  
Rechtfertigung 正当化, 自我义认  
Rechtmäßigkeit 正当

Rechtsfindung 法发现  
Rechtsgenossen 法律上的自主团体  
Rechtsstaat 法治国家  
Rechtsweisen 法的宣示  
Referendum 全民投票  
regel Chrodegangs 克罗蒂冈戒律  
Regiment 联队  
Reichsreputationshauptschluss 帝国代表主要决议  
remontrance 建议书  
Rentier (Rentener) 坐食者  
Repräsentativsystem 代议制度  
Rhens 雷恩斯 (选侯会议)  
Richter, Eugen 欧以根·里希特  
Ringebrecher 财宝施予者 (国王)  
Rittercensus 骑士登录  
Rittergutsbesitz 骑士庄园主  
Robespierre 罗伯斯庇尔  
Roosevelt, Theodore 罗斯福  
Roundheads 圆颅党  
Rousseau, J. J. 卢梭  
Rumelia 罗美利亚  
Rump Parliament 残余议会  
Sacerdotium 教会权力  
sachlicher Zweck 即事化的目的  
Sachlichkeit 即事性  
Sachsenspiegel 萨克林律鉴

Sadducaic 撒都该派  
Säkularisation 教产世俗化  
Salian 撒利安王朝  
Salier 沙利神官团  
Salisburg 索尔斯堡  
Salmasius, Claudius 萨尔马休斯  
salvā fide debita domino regi 保留对国王阶下的忠诚  
Samnites 萨曼尼提人  
Samthaftung 连带责任  
Saracen (伊斯兰教) 萨拉森帝国  
Sarissenphalanx 长枪密集方阵  
Sassanids 萨珊王朝  
Satrap 波斯总督  
Satrapieverwaltung 总督行政  
Schächter 犹太屠者  
Schah 沙皇  
Schamanen 萨满  
Schamanenekstase 萨满的忘我  
Schari'ah (伊斯兰教) 圣法  
Schiitismus 什叶派  
Schisma 大分裂  
Schmidt, R. 施密特  
Schoffenbarfreie 参审自由人  
Schurtz, Heinrich 舒兹  
Schwertbrüder Orden 刀剑兄弟团  
Sekebaro (国王官吏) 沙卡巴罗

Sekte 教派  
selbstständige Berufslos 独立的无职者  
Seldschúk 塞尔柱  
selfmademan 自力更生的人  
Senatus 长老会议  
Senatus (罗马) 元老院  
Seniorat 长者继承制  
seniores 领主  
Sethe, Kurt 泽特  
Severus 塞佛伦斯王朝  
Sexagenarios de Ponte 六十回桥  
Shahr Banu 夏巴努  
Sheich ül-Islam 伊斯兰教长老  
sheriff (英国) 州长, 郡长, 郡守  
Shinbetsu (日本) 神族  
Shôgun (日本) 将军  
Sicilian Vesper 西西里的晚钟事件  
Signoren (意大利城市的) 门阀  
sine ira ac studio 无恨亦无爱  
sipāhi 希帕士  
Sipāhi-Pfründe 希帕士俸禄  
Sitten 风俗  
Siyāsat nāmah 政治之书  
Smith, Joseph 约瑟夫·史密斯  
Sohm, Rudolph 佐姆  
Soldat 领军饷的人

sordida munera 卑贱的职务  
Souveränität 主权  
Spener, P. J. 史宾纳  
Sportel Pfründe 规费俸禄  
Squirarchie 乡绅阶级  
St. Francesco d'Assisi 阿西西的圣方济  
Staatsanstalt 国家组织  
Staatsraison 国家理性  
stabilitas loci 定住义务  
Stadtfeudalismus 城市封建制  
stadtherrschaftlicher Feudalismus 城市支配的封建制  
ständische Territorialkörperschaften 身份制领域团体  
Stand, Stände 身份团体  
Standesgemaessheit 身份相应性  
Ständestaat 身份制国家  
ständisch 身份制的  
star chamber 星法院  
stereotypieren de Macht 具定型化作用的力量  
Stetigkeit 恒常性  
Stiftsfähigkeit 教会机构委员资格  
Stifts pfründe 圣职者俸禄  
Stiftungen 教会财源, 基金  
Strafversetzung 惩罚晋升  
Stuarts 斯图亚特王朝  
stump speeches 政坛演说  
Stutz, Ulrich 史图兹

Sufism 苏菲派  
Sühngerichtsbarkeit 赎罪司法权  
Sultan 苏丹  
Summepiskopat, summiepiscopi 国教会首长  
Sunnitismus 桑尼派  
superstitio 迷信  
Surplus-Leistung 剩余功德  
survivance 官职世袭权  
Sûtra 经典  
synagoge 会堂  
Synod, der heilige (俄国) 圣公会议  
Syssitien 餐会  
Tacitus 塔西图斯  
Taft, W. H. 塔夫特  
Tagliacozzo 塔利亚柯佐  
Tallagia 如意税  
Talmud 犹太法典  
Tartars 鞑靼人  
Teilfürstentum 分国  
Tertiarier 第三教团  
Teutones 条顿  
Teutonic Order 条顿骑士团  
Theodizee 神义论  
Theokratie 神权政治  
Theresia, Maria (奥地利) 特蕾西亚女皇  
Thesaurus 国王财宝



Thessalia 帖撒利亚  
Thomism 圣多玛斯哲学  
Thora (犹太人) 律法  
Thorn 图隆  
Tiberius 提比留  
tier état 第三阶级  
Tilsit 蒂尔西特  
Tischgenossen 共食伙伴  
tote Hand 死手  
Totteilung 决定性的分割  
Trajan 图拉真  
transsubstantiatio 全质变化  
Trappisten 塔拉皮斯特修会  
tretij element 第三类分子  
Tridentinum 特伦特大公会议  
Trier 特里尔  
trinoda necessitas 三调制  
trireme 三层桨战舰  
Truchsess 宫院长, 粮食、调膳之长  
trustis 侍从  
tschinownik 卿位持有者  
Tunisia 突尼西亚  
Turnusprinzip 轮番制的原理  
tyranny 僭主  
ubicumque fuerimus in Anglis 朕于英格兰无所不在  
Udaipur 乌代普

uji (日本) 家氏  
Ulema (伊斯兰教) 学者  
Umayyad 乌玛雅王朝  
Ungeld 恶钱  
Unpersönlichkeit 非人格性  
Untertan 子民  
Unwirtschaftlichkeit 非经济性  
Unwürdigkeit 不够格  
upaspistai 轻装步兵  
Urkirche der Grosspfarre 大教区的原教会  
Urteilsfällung 作成判决  
Urteilsfinder 判决发现人  
Urteilsgründe 判决理由  
usuraria pravitas 不当暴利  
Utrecht 乌特瑞希特 (同盟)  
Veraklichung 贵族化  
Vergesellschaftung 结合体关系, 利益社会关系, 理性组织化  
Vergesellschaftungsform 合伙组合方式  
Verinnerlichung 内化  
Verjenseitigung 彼世化  
Verkehrswirtschaft 交换经济  
Verona 维罗纳城  
Versachlichung 非人格化, 即事化, 切事化  
Verstande 悟性  
Verwaltung 行政  
Verwerfung 永劫不复

Vespasian 韦帕芑  
Viehbestiz 家畜财产  
Villard, Henry 亨利·威拉德  
villicus 庄头  
Villikationsordnung 古典庄园  
Voelkerrecht 国际法  
Vogt 领地管理人  
Vogteirecht 保护权  
Volksrichter 人民法官  
Volkswirtschaftsrat 国民经济会议  
vorberatendes Gremium 筹备审议团体  
Vorwahlrecht 准选举权  
Vulgata 拉丁文圣经  
Wahlmechanismus 选举机制  
Wahlverfahren 选举程序  
Wahlverwandschaft 选择性的亲和力  
Wakuf (伊斯兰教) 宗教性基金  
Wakuf-Laedereien (伊斯兰教) 捐献地  
Wallenstein, Albrecht von 华伦斯坦  
wandernde Kirchen 移动教会  
Wars of Roses 玫瑰战争  
Weistum 睿智  
Weltabgewandtheit 脱离现世性  
Weltflucht 逃离现世  
Wergeld 人命金  
Werkheiligkeit 善功成圣

Wertabwägung 价值考量  
Wertfrei 价值中立  
wesentliche Räte 宫廷顾问官  
Weyerstrass, K. 魏尔斯  
Wiedergeburt 重生, 再生  
Wilde, Oscar 王尔德  
Willkür 恣意专断  
Wilson, Woodrow 威尔逊  
wirtschaftende Gemeinschaft 有经济作用的团体  
Wisla 威斯拉河  
wotschina 祖传的自有地  
Writ of Certiorari 案件移送令  
yeomanry (英国) 武装自耕农  
York 约克家族  
Young, Brigham 杨格  
Zambesi 尚比西河  
Zauberer 魔法师  
Zeitalter der Individualitäten 个性的时代  
Zirkumscriptionsbulle 教区划定敕书  
Zisterziensorden 西妥修会  
Zoroaster (Zarathusthra Spitama) 琐罗亚斯德  
Zuchtrute 教鞭  
Zulu 祖鲁人  
Zunft 行会  
Zwangsapparat 强制机构  
Zweckverband 目的团体

Zweischwerterlehre 双剑理论

i

理想  
国

imaginist



想象另一种可能

社科 · 文学 · 艺术

---

微博：@理想国 imaginist

转载 / 合作：微信 imaginist2010





韦伯作品集

马克斯·韦伯

Max Weber

Herrschaftssoziologie

在对人类历史上曾出现过的权力支配形态的叙述与分析之后，韦伯借助对教权制的分析，从而跨入宗教与政治交会的领域，研究这两种支配的交互影响，并进一步探讨其与近代民主政治的关系。

对“权力与支配”的社会学研究，曾被认为是韦伯整个诠释社会学体系中“功力最纯熟与最精致的部分”；透过这本书，我们即可一窥其究竟。

上架建议：社会学·经典

ISBN 978-7-5426-6433-4



9 787542 664334 >

定价：80.00 元



## Konfuzianismus und Taoismus



韦伯作品集

Konfuzianismus und Taoismus

Max Weber

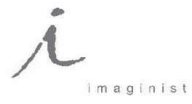
## 中国的宗教：儒教与道教

〔德〕马克斯·韦伯 著 康乐 简惠美 译

上海三联书店







想象另一种可能

理  
想  
国

imaginist

本书由远流出版公司授权，限在中国大陆地区发行

## 图书在版编目 (CIP) 数据

中国的宗教：儒教与道教/（德）马克斯·韦伯著；康乐，简惠美译. -- 上海：上海三联书店，2020.12

（韦伯作品集）

ISBN 978-7-5426-7049-6

I. ①中... II. ①马... ②康... ③简... III. ①儒家—研究②道教—研究  
IV. ① B222.05 ② B958

中国版本图书馆CIP数据核字（2020）第086350号

中国的宗教：儒教与道教

（德）马克斯·韦伯 著

责任编辑 / 徐建新

特约编辑 / 吴晓斌

装帧设计 / 任 潇

内文制作 / 陈基胜

责任印制 / 姚 军

责任校对 / 张大伟

出版发行 / 上海三联书店

(200030) 上海市漕溪北路331号A座6楼

邮购电话 / 021-22895540

印 刷 / 山东韵杰文化科技有限公司

版 次 / 2020年12月第1版

印 次 / 2020年12月第1次印刷

开 本 / 880mm×1230mm 1/32

字 数 / 306千字

印 张 / 13

书 号 / ISBN 978-7-5426-7049-6/B·681

定 价 / 68.00元

如发现印装质量问题, 影响阅读, 请与印刷厂联系: 0533-8510898

# 目 录

---

[总序一 余英时](#)

[总序二 苏国勋](#)

[中国的宗教 儒教与道教](#)

[译序 简惠美](#)

[导言 韦伯与《中国的宗教》 康乐](#)

[第一章 社会学的基础之一 城市、君侯与神祇](#)

[第二章 社会学的基础之二 封建国家与俸禄国家](#)

[第三章 社会学的基础之三 行政与农业制度](#)

[第四章 社会学的基础之四 自治、法律与资本主义](#)

[第五章 士人阶层](#)

[第六章 儒教的生活取向](#)

[第七章 正统与异端](#)

[第八章 结论：儒教与清教](#)

[附录一 导论 杨庆堃](#)

[附录二 参考文献](#)

[附录三 国库岁入资料](#)

[译名对照表](#)

[返回总目录](#)

# 总序一

余英时

这一套“韦伯作品集”是由北京理想国公司从台湾远流出版公司出版的“新桥译丛”中精选出来的十余种韦伯论著组成，即包括了韦伯“世界诸宗教的经济伦理观”以及“制度论与社会学”两大系列的全部著述，囊括了这位学术大师一生的思想与研究精髓。我细审本丛书的书目和编译计划，发现其中有三点特色，值得介绍给读者：

第一，选目的周详。韦伯的“世界诸宗教的经济伦理观”系列，即《宗教社会学论集》，包括了《新教伦理与资本主义精神》、《中国的宗教》、《印度的宗教》和《宗教社会学 宗教与世界》等。其“制度论与社会学”系列不仅包括《社会学的基本概念 经济行动与社会团体》，“经济与社会”的《经济与历史 支配的类型》、《支配社会学》、《法律社会学 非正当性的支配》，也包括《学术与政治》等。



第二，编译的慎重。各书的编译都有一篇详尽的导言，说明这部书的价值和它在本行中的历史脉络，在必要的地方，译者并加上注释，使读者可以不必依靠任何参考工具即能完整地理解全书的意义。

第三，译者的出色当行。每一部专门著作都是由本行中受有严格训练的学人翻译的。所以译者对原著的基本理解没有偏差的危险，对专业名词的翻译也能够斟酌尽善。尤其值得称道的是，译者全是中青年的学人。这一事实充分显示了中国在吸收西方学术方面的新希望。

中国需要有系统地、全面地、深入地了解西方的人文科学和社会科学，这个道理已无须再有所申说了。了解之道必自信、达、雅的翻译着手，这也早已是不证自明的真理了。民国以来，先后曾有不少次的大规模的译书计划，如商务印书馆的编译研究所、国立编译馆和中华教育文化基金会等都曾作过重要的贡献。但是由于战乱之故，往往不能照预定计划进行。今天中国涌现了一批新的出版者，他们有眼光、有魄力，并且持之以恒地译介社会科学领域中的世界经典作品。此一可喜的景象是近数十年来所少见的。近年海峡两岸互相借鉴，沟通学术资源，共同致力于文化事业的建设和开拓，其功绩必将传之久远。是为序。

2007年4月16日于美国华盛顿

# 总序二

苏国勋

作为社会学古典理论三大奠基人之一的韦伯，其名声为中文读者所知晓远比马克思和涂尔干要晚。马克思的名字随着俄国十月革命（1917年）的炮声即已传到中国，二十世纪五十年代以后由于意识形态的原因，马克思与恩格斯的著作并列以全集的形式由官方的中央编译局翻译出版，作为国家的信仰体系，其影响可谓家喻户晓。涂尔干的著作最早是由当年留学法国的许德珩先生（《社会学方法论》，1929年）和王了一（王力）先生（《社会分工论》，1935年）译介，首先在商务印书馆出版，这两部著作的引入不仅使涂尔干在社会学界闻名遐迩，而且也使他所大力倡导的功能主义在学术界深深植根，并成为当时社会学研究中占主导地位的理论和方法论。与此相比，德国人韦伯思想的传入则要晚了许多。由于中国社会学直接舶来于英美的实证主义传统，在早期，孔德、斯宾塞的化约论—社会有机体论和涂尔干的整体论—功能论几乎脍炙人口，相比之下，韦伯侧重从主观意

图、个人行动去探讨对社会的理解、诠释的进路则少为人知。加之，韦伯的思想是辗转从英文传播开来的，尽管他与涂尔干同属一代人，但在国际上成名要比涂尔干晚了许多。恐怕这就是中文早期社会学著述中鲜有提及韦伯名字的原因。

出于意识形态方面的原因，大陆学界从二十世纪五十年代初开始取消社会学这门学科的研究和教学，又长期与国际主流学术界隔绝，直到改革开放后，1987年由于晓、陈维纲等人合译的《新教伦理与资本主义精神》由北京三联书店出版问世，内地学者才真正从学术上接触韦伯的中文著作。尽管此前台湾早在二十世纪六十年代就已出版了该书的张汉裕先生节译本以及由钱永祥先生编译的《学术与政治：韦伯选集（I）》（1985年，远流出版公司），但囿于当时两岸信息闭塞的情况，这样的图书很难直接到达学者手中。此外还应指出，大陆在此之前也曾零星出版过韦伯的一些著作译本，譬如，姚曾廙译的《世界经济通史》（1981年）、黄晓京等人节译的《新教伦理与资本主义精神》（1986年），但前者由于是以经济类图书刊发的，显然其社会学意义在一定程度上会受到遮蔽，后者是一个删除了重要内容的节译本，难以从中窥视韦伯思想全貌，无疑也会减损其学术价值。

大陆学术界在二十世纪八十年代中后期引介韦伯思想固然和当时社会学刚刚复出这一契机有关，除此之外还有其重要的现实社会背景和深刻的学术原因。众所周知，二十世纪八十年代中后期是大陆改革开放方兴未艾的年代，经济改革由农村向城市逐步深入，社会生产力得到了较快的发展。但是社会转型必然会伴随有阵痛和风险，改革旧有体制涉及众多方面的既得利益，需要人们按照市场经济模式转变思维方式和行为方式，重新安排和调整人际关系。加之，由于中国南北方和东西部自然条件和开发程度存在很大差异，在改革过程中也可能出现新的不平等，还有随着分配差距的拉大社会分层化开始显

露，以及公务人员贪污腐化不正之风蔓延开来为虐日烈，这些都会导致社会问题丛生，致使社会矛盾渐趋激烈。如果处理不当，最终会引起严重的社会失范。苏联和东欧一些民族国家在经济转轨中的失败和最终政权解体就是前车之鉴。这些都表明中国的改革开放政策带来的社会经济发展遇到了新的瓶颈，面对这些新问题学术界必须做出自己的回答。

撇开其他因素不论，单从民族国家长远发展上考量，当时中国思想界可以从韦伯论述十九世纪末德意志民族国家的著作中受到许多启迪。当时德国容克地主专制，主张走农业资本主义道路，成为德国工业发展的严重障碍；而德国中产阶级是经济上升的力量，但是领导和治理国家又缺乏政治上的成熟。韦伯基于审慎的观察和思考做出了自己的选择：出于对德意志民族国家的使命感和对历史的责任感，他自称在国家利益上是“经济的民族主义者”，而在国家政治生活中自我期许“以政治为志业”。联想到韦伯有时将自己认同于古代希伯来先知耶利米，并把他视为政治上的民众领袖，亦即政治鼓动家，他在街市上面对民众或批判内外政策，或揭露特权阶层的荒淫腐化，只是出于将神意传达给民众的使命感，而非由于对政治本身的倾心。然而韦伯又清醒地认识到，现时代是一个理智化、理性化和“脱魅”的时代，已没有任何宗教先知立足的余地，作为一个以政治为志业的人，只能依照责任伦理去行动。这意味着一个人要忠实于自己，按照自己既定的价值立场去决定自己的行动取向，本着对后果负责的态度果敢地行动，以履行“天职”的责任心去应承日常生活的当下要求。或许，韦伯这一特立独行的见解以及他对作为一种理性的劳动组织之现代资本主义的论述，与大陆当时的经济改革形势有某种契合，对国人的思考有某些启发，因而使人们将目光转向这位早已作古的德国社会思想家。

此外，二战结束以来，国际学术界以及周边国家兴起的“韦伯热”也对国内学术界关注韦伯起到触发作用。韦伯的出名首先在美国，这与后来创立了结构功能学派的帕森斯有关。帕氏早年留学德国攻读社会学，1927年他以韦伯和桑巴特论述中的资本主义精神为研究课题获得博士学位，返美后旋即《新教伦理与资本主义精神》译成英文于1930年出版，并在其成名作《社会行动的结构》中系统地论述了韦伯在广泛领域中对社会学做出的理论贡献，从此以后韦伯在英文世界声名鹊起并在国际学界闻名。五十年代以后韦伯著作大量被译成英文出版，研究、诠释韦伯的二手著述也如雨后春笋般涌现。六十年代联邦德国兴起的“韦伯复兴”运动，其起因是二战后以美国为楷模发展起来的德国经验主义社会学，与战后陆续从美国返回的法兰克福学派代表人物所倡导的批判理论发生了严重抵牾，从而导致了一场长达十年之久关于实证主义方法论的争论。由于参加论战的两派领军人物都是当今学界泰斗，加之其中的几个主要论题——社会科学的逻辑问题（卡尔·波普尔与阿多诺对垒）、社会学的“价值中立”问题（帕森斯对马尔库塞）、晚期资本主义问题（达伦多夫和硕依西对阿多诺）——直接或间接都源于对韦伯思想的理解，对这些重大问题展开深入的研讨和辩论，其意义和影响远远超出了社会学一门学科的范围，对当代整个社会科学界都有重要的参考借鉴价值。作为这场论战的结果，一方面加快了韦伯思想的传播，促使韦伯思想研究热潮的升温，另一方面也对美国社会学界长期以来以帕森斯为代表的对韦伯思想的经验主义解读——“帕森斯化的韦伯”——做了正本清源、去伪存真式的梳理。譬如，在帕森斯式的解读中，韦伯丰富而深刻的社会多元发展模式之比较的历史社会学思想，被歪曲地比附成线性发展观之现代化理论的例证或图示。因此在论战中从方法论上揭示韦伯思想的丰富内涵，还韦

伯思想的本来面目，亦即“去帕森斯化”，这正是“韦伯复兴”的题中应有之意。

随着东亚“四小龙”的经济腾飞，研究韦伯的热潮开始东渐。二战后特别是六十年代以后，传统上受儒家文化影响的韩国、台湾、香港、新加坡成为当时世界上经济发展最快的四个地区，如何解释这一现象成为国际学术界共同关注的课题。美国的汉学家曾就“儒家传统与现代化”的关系于六十年代先后在日本和韩国召开了两次国际学术研讨会。八十年代初在香港也举行了“中国文化与现代化”的国际学术会议，其中的中心议题就是探讨儒家伦理与东亚经济起飞的关系。许多学者都试图用韦伯的宗教观念影响经济行为思想去解释东亚经济崛起和现代化问题：有将“宗教伦理”视为“文化价值”者；也有人将“儒家文化”作为“新教伦理”的替代物，在解释东亚现代化时把儒家传统对“四小龙”的关系比附为基督教对欧美、佛教对东南亚的关系；还有人将韦伯论述的肇源于西欧启蒙运动的理性资本主义精神推展至西方以外，譬如日本，等等。所有这一切，无论赞成者抑或反对者，都使亚洲地区围绕东亚经济腾飞形势而展开的文化讨论，与对韦伯思想的研讨发生了密切关系，客观上推动了韦伯著作的翻译出版和思想传播，促使东亚地区韦伯研究热潮的出现。

作为欧洲文明之子，韦伯是一名百科全书式的学者，其思想可谓博大精深，同时其中也充满了许多歧义和矛盾，许多相互抵牾着的观点都可在他那里找到根源，因而时常引起不同诠释者的争论。历来对韦伯思想的理解大致可分为两派，即文化论和制度论。前者主张思想、观念、精神因素对人的行动具有决定作用，故而韦伯冠名为“世界诸宗教的经济伦理”这一卷帙浩繁的系列宗教研究（包括基督新教、儒教、印度教、犹太教等）是其著作主线；后者则强调制约人的行动背后的制度原因才是决定的因素，为此它视《经济与社会》这部鸿篇巨



制为其主要著作。这种把一个完整的韦伯解析为两个相互对立部分的想法，从韦伯思想脉络的局部上说似乎都言之成理、持之有据，但整体看来都有以偏概全的偏颇。须知，韦伯既不是通常意义上的观念论者或文化决定论者，更不是独断意义上的唯物论者，因为这里的宗教观念是通过经济的伦理对人的行动起作用，并非纯粹观念在作用于人；而制度因素既包含经济制度、也包含法律制度、政治制度，还包含宗教制度、文化制度，并非只是经济、物质、利益方面的制度。换言之，一般理解的观念—利益之间那种非此即彼、对决、排他性关系，在韦伯的方法论看来纯属社会科学的“理念型”，只有在理论思维的抽象中它们才会以纯粹的形式存在，在现实生活中它们从来就是一种“你中有我，我中有你”的彼此包容的、即所谓的“镶嵌”关系。应该运用韦伯研究社会的方法来研究韦伯本人的思想，放大开来，应该用这种方法看待社会生活中的一切事物，惟有如此，才能持相互关系的立场，以“有容乃大”的胸怀解决现实中许多看似无解的死结问题。

欣闻台湾远流出版事业有限公司与大陆出版机构合作，在内地携手出版“新桥译丛”中有关韦伯著作选译的简体字版，这对于两岸出版业界和学术界的交流与沟通，无疑将会起到重要推动作用。祝愿这一合作不断发展壮大并结出丰硕的果实！

在中文学术界，台湾远流公司出版的“新桥译丛”有着很好的口碑，其译作的品质精良是远近驰名的，其中韦伯著作选译更是为许多大陆学人所称道。究其原委，一则是书品优秀，这包括书目及其版本的选择颇具专业学术眼力，另外新桥的译文具有上乘水准，是由经过专业训练的学者基于研究之上的逐译，而非外行人逐字逐句地生吞活剥。仅以两岸都有中文译本的《中国的宗教：儒教与道教》一书而论，远流本初版于1989年，六年后再出修订版，书中不仅更正了初版本的一些讹误，而且将译文的底本由初版的英译本改以德文原著为

准，并将英、日文译本添加的译注和中文译本的译注连同德文本作者的原注一并收入，分别一一标示清楚。此外，远流版译本还在正文前收录了对韦伯素有研究的康乐先生专为该书撰写的“导言”，另将美国匹兹堡大学著名华裔教授杨庆堃先生1964年为该书的英译本出版时所写的长篇“导论”译附于后，这就为一般读者和研究者提供了极大方便，使这个译本的学术价值为现有的其他几个中译本所望尘莫及。再则，“新桥译丛”的编辑出版已逾二十余载，可谓运作持之以恒，成果美不胜收，仅韦伯著作选译出版累计已达十几种之多，形成规模效应，蔚为大观。不消说，这确乎需要有一个比较稳定的编译者团队专心致志、锲而不舍地坚持长期劳作才能做到，作为一套民间出版的译著丛书，在今日台湾这种日益发达的工商社会，实属难能可贵。现在，两岸出版业界的有识之士又携手合作，将这套译著引介到大陆出版，这对于提高这套丛书的使用价值、扩大其学术影响、推动中文世界社会科学和人文科学的发展、提升学术研究水平，功莫大焉。

近年来，随着两岸经贸往来规模的不断扩大，两地学术界和出版界的交流也在逐步深入，相应地，两地学者的著述分别在两岸出版的现象已屡见不鲜，这对于合理地使用有限的学术资源，互通有无，取长补短，共同提升中文学界的研究素质，可谓事半功倍。进而，倘若超越狭隘功利角度去看问题，将文本视为沟通思想、商谈意义的中介，从而取得某种学术共识，成为共同打造一个文化中国的契机，则善莫大焉。

诗云：“瞻彼淇澳，绿竹猗猗。有斐君子，如切如磋，如琢如磨。”惟愿两岸学人随着对世界文化了解的日益加深，中文学界的创造性大发展当为期不远矣。是为序。

2003年12月3日于北京

# 中国的宗教

## 儒教与道教

简惠美 译

# 译序

简惠美

《中国的宗教》于1989年出版，至今已有六年。初版主要根据的是葛斯（H. Gerth）的英译本 *The Religion of China*（1964），其间虽曾参考韦伯的原著 *Konfuzianismus und Taoismus*，以及木全德雄的日译本《儒教と 道教》（1971），格于学力，错误之处仍在所难免，这是必须向读者致歉的。

此次修订悉以德文原著为准，除了修正原译本的错误外，葛斯在英译本中将韦伯的一些注释移置本文，现在皆予以还原，一些标题也按照原著修正。为了方便阅读，本书采取当页注，因此不得不将太长的注释移至附录，亦即附录二的《参考文献》与附录三的《国库岁入资料》。杨庆堃为英译本所写的《导论》则置于附录一，以供读者参考。

1995年8月20日

## 导言

# 韦伯与《中国的宗教》

康乐

---

《中国的宗教》一书问世至今已超过七十年。韦伯在1904—1905年发表《新教伦理与资本主义精神》后，本拟进一步研究整个西方基督教文明中，宗教与社会经济诸关系的发展与演变，以探索现代西方人性格的文化源流。然而，当他获悉友人特洛尔奇（Ernst Troeltsch）已着手研究基督教的社会思想史时，认为两人的研究可能会有重叠，因而转以其他文明为探讨对象<sup>[1]</sup>。这也就是后来在“世界诸宗教之经济伦理”此一标题下，陆续发表的一系列比较宗教社会学的著作；其中，以《儒教与道教》（即《中国的宗教》）、《印度教与佛教》、《古犹太教》为最主要且篇幅较大而完整的三部著作。至于计划中有

关伊斯兰教的部分则始终未完成。1919年，由于各方要求，韦伯才决意把“世界诸宗教之经济伦理”一系列作品与《新教伦理》，以及其他一些相关的论文合辑为三卷本的《宗教社会学论文集》，于1920年，也就是他去世的那年出版。全书目录及各篇首次发表年代如下：[\[2\]](#)

### **第一卷：**

序言（1920）

新教伦理与资本主义精神（1904—1905）

新教伦理与资本主义精神（1906）

世界诸宗教之经济伦理：

    导论（1915）

    儒教与道教（1915）

    中间考察——宗教拒世的阶段与方向（1915）

### **第二卷：**

世界诸宗教之经济伦理（续）：

    印度教与佛教（1916—1917）

### **第三卷：**

世界诸宗教之经济伦理（续）：

    古犹太教（1917—1919）

据此，我们可以了解，《中国的宗教》实际上只是韦伯对于“世界诸宗教之经济伦理”研究的起首部分。这整部著作的目的在于：通过对世界诸大宗教（表面上看先由东向西的地理顺序，实际上有其宗教社会学上的内在论述理路可循）[\[3\]](#)——更严格说来，各大文明——的探索，来突显西方基督教文明的特色。以此而言，韦伯似乎很够资格冠上“民族优越论者”的头衔了。观诸其行文中惯用的套语（以此一论文



集的《序言》为例)：“只有在西方”，诸如国家、法律、经济乃至音乐、建筑、绘画等各层面，“才有理性化的发展”；只有在西方产生了一些文化现象，“其发展方向——至少我们西方人乐于如此想象——具备了普遍的、放诸四海而皆准的意义及效果”……乍看之下，莫不是引人指认其褊狭的白纸黑字。

不过，且让我们别太轻率地就下这样的判决，因为：在突显西欧近代文明特色的同时，韦伯其实（反面观之）也已点出各异文明的特色来，此其一；其二，韦伯个人对近代西方“理性化”的全面发展，即世界的彻底“除魅”后所呈现出来的文化现象，实际上怀抱着相当悲观的态度，其忧惧之情清楚地表现在诸作品的字里行间。<sup>[4]</sup>

此外，韦伯所着手探讨的，特别是中国与印度，都是既庞大复杂而又源远流长的文化体（中国一部二十五史，都还不知从何说起！），所以，他势必要找一个可以入手的“把柄”。身为西欧近代文明之子的韦伯遂以“理性化”作为其观照世界各文化进展的利器。他的着眼点在于：宗教与社会的其他层面、理念与利益（包括精神与物质）在人类文明的整体发展上究竟有着什么样的互动关系，在种种的互动关系下，呈现出怎样的理性内涵。换言之，在韦伯看来，每一个文明自有其独特的理性内涵，并且由其政治体制、社会结构、经济运作等等机制及活跃其间的主导阶层及异端分子所担纲的伦理信念等，交融体现出来。因此，掌握住贯穿于文化整体中的理性要素这个线索，即为韦伯作品的独到之处；再者，厘析出此一理性要素后，再持之与他所熟知的西方近代理性特质相对照，即可突显出西方近代文明之所以异于其他文明之特质所在。

于是，在《中国的宗教》一书中，韦伯长篇大论地分析了中国的国家、法律、城市、行会、士人阶层、正统礼教、异端信仰等等，无非是想借此构筑出：中国人想的是什么（例如：传统主义的价值取

向、巫术性的世界图像)、做出的是什么(例如:家产制政体、家族社会、家族经济组合),以及所想与所做的之间的辩证关系。其中,主导此一辩证关系之进行的儒教官绅知识阶层,于韦伯所构筑的传统中国历史舞台上,展现出使得中国整体文明进展之与西方大相径庭的坚实活力。

由于所要解决的问题不同,韦伯的研究虽然仍属历史范畴,其途径却与一般史学者惯常采用的稍有出入。简言之,韦伯较注重的是贯穿于整个文明中一些较为**不变**的现象。因此,尽管王朝屡屡更迭,官制也代代有差,在韦伯看来,自秦始皇统一中国、建立家产制支配后,中国基本上就是个家产官僚制国家,具有家产官僚制的一般特性(而置诸如君权相权消长等问题不谈)。又例如:中国的氏族与家族组织,在与世界其他文明中的氏族发展(多半是断绝)相对照之下,不管其内在本身有多少变化(诸如单位大小、成员结构等变化,近年来中日学者已多有研究发表)<sup>[5]</sup>,其中的氏族血缘纽带(或拟血缘性的凝聚关系),历数千年,一直至近代,恒为一切关系中极具支配性的一道锁链。

当然,韦伯也并不完全不注重历史中的**变**,例如他也花了不少篇幅探讨王安石的变法、太平天国的革命;然而,他真正感兴趣的,是这两次变革所代表的意义——在他看来,前者代表着朝向合理的、中央集权的财政措施(相对于传统上下其手的疏放赋役制),以及合理的、专业化官僚行政发展的企图;后者则有类似西方“清教革命”的倾向——以及,它们之所以失败的意涵:意味着中国传统社会文化之几乎不可能动摇的稳固性。他认真探讨的是,支撑着这种稳固性的是什么样的组织、力量与精神;任何现象的变化及人事施为,除非有撼动此一基础的可能或具有其他意义,否则便无须多费心讨论。例如,杨庆堃指出,韦伯在讨论中国货币制度时,并没有注意到自十八世纪以

来即不断增加的银供应量——这应该可能激发出资本主义的。首先，韦伯并非不知道中国与欧洲贸易扩大后，银供应量的大增（[参见第1章注1](#)），只是他并不认为贵金属供应量的增加即可激发出资本主义，否则，十六世纪新航路发现后，从美洲取得大量贵金属的西班牙就应该是资本主义首先出现的地区 [\[6\]](#)。其次，韦伯固然也承认，货币原料的经常性匮乏的确是造成中国货币制度不健全的重要因素，然而，俸禄官僚的利益、地方政府的收入，以及商人传统的经营方式，其影响绝不小于原料不足一项，甚至，从韦伯的观点看来，更是具有决定性的。因此，在韦伯来说，贵金属的流入不但构不成激发资本主义的充要条件，连构成健全货币制度的充要条件都谈不上。更何况，货币经济在中国只是为支配阶层创造了特殊的利得机会，使他们更易以货币的方式来积聚俸禄利得，俸禄与货币经济的结合，更加强了他们作为“坐食者”（Rentner）的心态，使他们更注重维持俸禄利得所在的原有经济条件，这反倒强化了俸禄结构里的传统主义特征 [\[7\]](#)。

正因为对传统中国之稳固性的强调，一般人认为韦伯仍脱离不了西方学者素来所谓“不变的中国”之偏见。其实，身为十九世纪德国著名史学家蒙森（T. Mommsen）得意高足的韦伯，绝不会天真到认为人类社会——无论是哪一个——有毫无变迁之可能，中国当然也不会是个例外（尽管黑格尔这么说：中国是一切例外中的例外）。问题是，他所要了解的，并不是中国的社会和文化自身有何演变，而是中国到底是怎样一个异于近代西欧的一个社会。这可以从我们上面提及的一些研究重点，亦即韦伯取以为参考架构的要点：西方资本主义运作中种种理性化的机制，以及宗教伦理影响下之操作机制的“心态”等，作为剖析传统中国之利器，从而看出为何韦伯的论述难以摆脱让人有“不变的”或“静态的”感觉，正如他其他作品乍看之下所给人的印象是一样的 [\[8\]](#)。

这点实在与韦伯所习用的、独特的研究方法——“理念型” (ideal type) 的建构——有关。根据韦伯的解释，理念型乃是一个纯粹的心灵建构（因此，他有时也称之为“纯粹类型”），这样的一种类型从来没有在历史、社会的真实里真正存在过，顶多我们只能发现有极相近的情形而已 [9]。然而，韦伯认为，只有通过这种清晰的理念型之建构来检视经验界的事实，社会科学家才有可能从经常是互相抵牾的、混沌的经验材料中走出一条路来，从而精确地彰显出事实的最关键性的层面来。就拿比较宗教社会学的研究为例，韦伯首先着手的是分析中古以后西欧历史的演变，从中抽离出一些他**认为**是促成西欧近代资本主义之发达的主要因子，再将之有系统地组合起来——“取出若干就其本身而言有意义的性质整合到一个统一的思维图像中去”——这就有了一个西欧资本主义之形成的“理念型” [10]。再次，则进一步检视其他异文明的相关成分，将之有机地构筑成那个异文化社会的“理念型”，再持之与西欧近代资本主义社会的“理念型”做比较，希望能为“近代资本主义为何只在西欧产生出来”这个问题提供较满意的解释。

说韦伯所提出的西欧资本主义的发展，乃至他所理解的中国及其他异文明社会，都只是一些“理念型”，似乎有点过分推衍韦伯对“理念型”研究方法的运用。不过，若说他的比较宗教社会学研究是运用了大大小小的诸种理念型建构，以充分地诠释出各文明之内在的统一性与理性内涵，并因此而突显出各自的独特性，应当是没有疑问的。毕竟，要做好不同历史经验事实的比较研究，在方法上就必须采取与描述性的概念分析法极为不同的抽象综合，换言之，不只是各种类的经验现象在共同面貌上的归结，而且是“某种观点，或更多观点，侧重于某一面的强调”。在此种理念型的概念建构中，时间的变动因素就只能在有限的范围之内考虑了。这种会使人感觉是“静态的”研究手法，韦伯深知其利弊所在；在他的著作中，我们经常可以看到如下的声明：

“纯粹的这样一种类型，从未在历史上出现过”，“然而本书作者也绝不认为，下文所要谈到的一些架构，可以涵盖整个具体的历史事实”<sup>[11]</sup>；而针对“世界诸宗教之经济伦理”一系列著作，韦伯在《导论》中更明白地说：“我们并不宣称对世界宗教提出一完完整整的面貌”，为了达成诸宗教之理性化过程的分析目的，“作者非得有选择‘非历史的’途径之自由不可。所谓‘非历史的’，是指有系统地将各个宗教伦理叙述成本质上较具统一性的个体，而不是呈现出其实际的发展流程。……”<sup>[12]</sup>

此外，《中国的宗教》最为一般汉学家及中国史学家怀疑的地方，就是它的作者居然不懂中文，一切都只能靠转手的翻译或西文著作，在讲究“原始资料”的史学工作者眼中，这样的历史研究成果显然大有商榷余地。这样的质疑自然是有道理的，韦伯也非常清楚他所受到的这层限制，在本书第一章的注释中（原文注①，现移为本书附录二），他详细介绍了引用的资料之后说：“诸多文献资料与碑铭，被移译过来的只不过是其中的一小部分，对于一个非汉学家而言，这真是个大障碍。遗憾的是，我并没有一位汉学专家来参与合作原典的考证。以此之故，笔者谨怀不胜惶惑迟疑之心，以最为保留的态度将本书交付印行。”在此条件下，本书会出现一些十分明显的史实错误（我们已尽可能在译注中指明）以及一些出人意表的历史解释，似乎也是件十分可以理解的事了。然而，资料的不足本来就是任何历史研究中经常要面对的问题，只不过——就某个观点而言——韦伯所面临的困难度要更大些罢了。

然而，韦伯对于历史研究的表达，有如下的自觉：“历史学家所说的言语，包含着许多语意含混的字句，这正好用来配合他们下意识里想要恰当地表达己见的需求，结果是，他们的意思的确被感觉到了，然而却无法让人想个通透”<sup>[13]</sup>，而在自觉其方法上的运用时（即上述



以理念型分析来代替描述性分析），韦伯可能已预料到中国读者所会产生的反应，所以他特别强调：

在社会科学的领域里，一项在方法上正确无误的科学证明，如果要达到它的目的，必须连一位中国人也承认其正确性才行。这个目标虽然有时候由于实际条件的不足而无法达到，但还是必须以此为目标。再者，对于一个理想的内容及其终极公设的逻辑分析，以及发觉由此理想而来的逻辑上与实际上的后果，也必须对中国人有效才行。虽然这位中国人也许不了解我们的伦理观念，甚至摒弃（他的确经常会如此）该理想本身及由此而来的具体评价，但他无法否认理论分析的科学价值 [\[14\]](#)。

我们颇可以拿这番“豪语”来验证《中国的宗教》一书，看看韦伯是否在“实际条件不足”的情况下，仍然达到他认为必须努力去达成的目标；或者中国人是否真的会因为“不了解其伦理观念”，而摒弃了他由科学分析理想所得来的“具体评价”。全书既已译妥，这个问题当然就该交由读者自行判断。

## 二

以上，我们已对韦伯包括《中国的宗教》在内的一系列比较宗教社会学著作之写作动机、研究方法与探讨重点作过一番概述；我们也指出：“理性化”的问题是贯穿韦伯著述的主脉。然而，这种简约的说法，是否会引人误以为韦伯最终的目的是在于以侧重精神层面的手法来对马克思的历史唯物论作反驳？的确，自二十世纪二十年代以来，以理性化来作为阐释韦伯作品之中心概念的西方学者，不仅基于重新



承认韦伯作品中方法论及历史研究间的联系，而且围绕在韦伯与马克思的主题对比上 [\[15\]](#)。其中，对于韦伯著作能在美国广为流传居功至巨的帕森斯（T. Parsons），其韦伯诠释更是影响深远，直至杨庆堃为《中国的宗教》英文译本作序时，仍奉以为圭臬。帕森斯的韦伯诠释近十余年来已逐渐遭受批评 [\[16\]](#)，而我们此处又已将杨氏的序文译出（见[本书附录一](#)），因此有必要在此简短地检讨一下帕氏的观点，并澄清在此观点下所可能引起对韦伯作品的误解。首先，我们先征引一段帕氏在其著名的《社会行动的结构》（*The Structure of Social Action*）一书中的论述：他认为韦伯的比较研究——

扣紧在马克思式的二分法则上：“物质的”因素与“精神的”因素。而其所得到的结论则为：从发展资本主义—官僚体制的潜在能力上来说，在文化发展的相关阶段里，中国、印度及以色列等地的物质环境，比较起来实优于我们（西方）的中古及近世时期，然而他们每一种文化里的主要宗教传统之“经济伦理”皆直接与此一发展相冲突。另一方面，在新教（就整个基督教而言，程度则略逊）里的经济伦理则是直接有利于此种发展的。这样的结论即已肯定了新教与资本主义之间的因果关系 [\[17\]](#)。

换言之，在帕森斯看来，近代资本主义虽然首先出现在西欧，然而证诸史实，西欧的物质环境并不比中国、印度等地更适合资本主义之蕴生，甚至更不适宜；西方之所以产生出资本主义，主要是因为西方拥有其经济伦理可与资本主义相配合的基督新教。在帕森斯及其追随者的观点下，如果韦伯（在他们理解下）的论证确实可信，那么马克思对资本主义的唯物论式解释，岂不是再也站不住脚了？

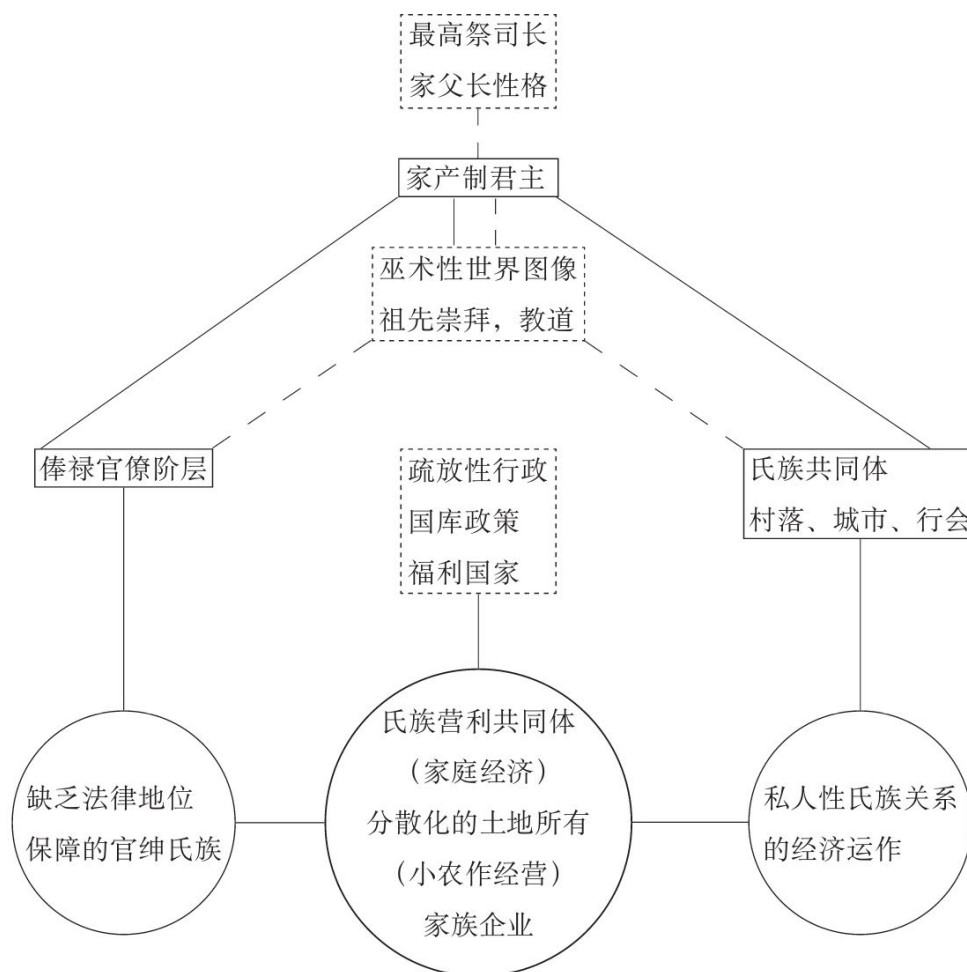
的确，在《新教伦理》一书中，韦伯是极强调新教伦理与近代资本主义之间的亲和性的；在《中国的宗教》一书的结论里，也列举了中国有利于（而西欧不利于）资本主义发展的一些因素；以此，强调在近代资本主义发展过程中，“心态”所扮演的关键性角色。问题是，韦伯虽然强调：理念或价值取向并非总是受物质历史的制约而具有其独立自发的影响力，并想以此观点来平衡一下马克思的解释；然而，他也没有偏颇到纯然落入唯心论的窠臼，而一味强调理念或观念对物质环境的主导或制约的力量 [\[18\]](#)；更说不上是证明精神与物质之间的“因果关系”了。

我们在上文中已说明韦伯是如何以人为的“机制”与操作机制背后的“心态”之间的辩证关系来解释文化之理性化的问题，而实际展示出此种辩证关系的，正是在历史舞台上活生生的“人”。成功的历史研究无不使得其中的“人”鲜活地展现于读者眼前。在“世界诸宗教之经济伦理”的一系列比较宗教社会学著作中，韦伯一再突显宗教之“担纲者”在各文化之发展历程中的“演出”，他认为：

直接支配人类行为的是（物质上及精神上）的**利益**，而不是理念。但是，由“理念”所创造出的“世界图像”，常如铁道上的转辙器，决定了轨道的**方向**，在这轨道上，利益的**动力**推动着人类的行为 [\[19\]](#)。

秉此见解来诠释人类行为与文化现象的韦伯，根本上就不是一元论者，而只是在铺展多元因素的同时，以其独特的方法学技巧，达成“侧重于某一面的强调”罢了。即以其《经济通史》为例，在《近代资本主义之起源》这一章（第4章）里，韦伯探索了合理的国家（行政与司法）、市民身份、工业技术等诸多“理性的资产阶级资本主义”之形成的因素，当然也另辟一节来讨论经济伦理与资本主义发展的关

系，这其中或有其侧重与强调的层面，但即使再粗心的读者也不会将之误解为某种截然因果关系的化约论证。



此处，实不宜再多加举证韦伯的研究方法与立场，我们的重点在于：读者若能先摒弃韦伯之撰述目的在于证明上述因果关系的这个看法，那么，在阅读《中国的宗教》一书时，就较不会被书中的论述次第与章节安排所误导。在本书的前半部里，韦伯的论述给人初步的印象，似乎只是在列举传统中国的内部机制，有某些是有利于，而某些则不利于资本主义的发展，这与后半部讨论正统与异端宗教伦理的部分好似截然划分开来。究其实，当韦伯探讨传统中国各种与发展理性的资产阶级的资本主义所须要件背道而驰的机制时，诸如：具有最高

祭司长与家父长性格的君主与家产制政体、强调人文素养（而非专业训练）的家产官僚制与俸禄结构、具有支配性地位且强调个人血缘关系的强制性（而非个人的、自愿的）组织、没有独立运作自主权的城市、发展不够成熟稳定（而无法充分扩展合理的营利运作）的货币制度、倾向实质公道（而非形式）的法律体系、以国库财政为中心的赋役制（Leiturgie）等等，同时也将蕴涵于此等结构之中的信仰论理体系，诸如：巫术性卡理斯玛信仰（祖先神灵的卡理斯玛、皇权的卡理斯玛、鬼神的卡理斯玛）、巫术的世界图像（包括将巫术泛灵论调和到“天人合一观”体系里的“巫术的系统性理性化”）、主导阶层（士）的身份性伦理与生活取向（知命与知礼），以及传统主义的人伦规范与二元道德经济伦理等等，一一扣合起来，它们一方面支撑着中国社会结构的特质与运作，另一方面也受到此种社会结构的制约而更形牢固。其间的有机关系，我们以下面这张按书中脉络整理出来的附图，提供读者作为参考 [\[20\]](#)。就拿其中血缘组织（氏族）与孝道（或恭顺）的关系而言：孝道与祖先崇拜，是家产制政权下，被认为不可或缺的基础，这两者在有心地护持与提倡下助长了氏族的维系与发展；然而，反过来，氏族组织的持续存在发展无疑也促使孝道与家内道德、家族伦理成为内化于中国人心中的价值判准，亦即韦伯持之与清教之无差别主义、对事不对人的处世“心态”相对照的要点。家内道德的扩充与家产制政体的绵延，也是相应于此的依存关系。据此而论，岂有所谓于“物质的”方面有利，而于“精神的”的层面不利的道理可言，这种严重的误解是我们要特别提醒读者避免的。

尽管韦伯此书之写作，如前所述，自有其用意及目的，此处我们却想尝试从另一个角度，亦即就纯粹了解中国之历史与社会——不管是传统，还是现代——的角度，来看看韦伯能给我们些什么样的启发。

中国是个特别喜欢“强调”历史之重要性的社会，这点不论在今日台湾或中国内地皆然。对于饱受历史“教育”的国人而言，初读《中国的宗教》一书时内心的诧异是可以想见的：其中没有秦汉、隋唐等等朝代的兴替，也没有从奴隶制、封建制到“资本主义萌芽期”的阶段转移；没有圣君尧舜或暴君桀纣等等“有为”或“昏庸”的君主，也没有奴隶主与奴隶、封建领主与农奴之间苦痛而又悲壮的“斗争”。取而代之的是：家产制政体、俸禄官僚、赋役制、氏族、讲究身份伦理乃至**身段**的“士大夫”、巫术的“世界图像”等等。换言之，韦伯所提供给我们的是——一幅大不同于我们惯常所见的中国的“历史国象”。在这幅图像里，所有我们熟悉的、见之于一般历史著作中的人物、制度、事件几乎都退居幕后，代之而起的是一些既似陌生、却又与我们日常生活息息相关的现象与观念。之所以如此，是因为“历史的步伐时快时慢，然而其深层的结构或力量却只能从一个长时期中来了解及掌握”<sup>[21]</sup>，因此，韦伯在研究中国社会时，采取的是——借用年鉴史家布罗代尔（F. Braudel）的说法——“长时段”（longue durée）的研究法。通过这样的方式所描绘出来的中国历史图像，跟我们的“常识”有所扞格自然是不足为奇的。然而，正因为韦伯的观照点的不同，他对中国历史现象的一些解释，无疑也为我们开启了一扇新的了解传统中国的门户。

试以中国历史上的赋役制度为例，由于攸关国计民生，历来史家皆颇为重视。不过，一般而言他们研究的重点主要是放在制度的演变上，从先秦的“彻、助、贡”，汉代的口赋、更赋、田租，晋代的户调式，北魏、隋唐的租庸调制到两税法，乃至明代的一条鞭法；着重的



是制度产生的背景与崩坏的缘故，比较制度的优劣与人民负担的轻重合理与否，晚近的学者则更进一步分析赋役地租到实物地租，从实物税到货币税的推移。

韦伯则尝试从另一个角度来观察此一问题：尽管传统中国的赋役制度屡有更易，在韦伯看来，基本上都可以从“赋役式供应”（liturgical provision）此一概念来加以理解。换言之，在既有实际条件——疆域的辽阔、交通、通讯、行政管理的技术不足，以及货币经济的不发达——限制下，为了应付“国库”（即家产制政权的“家计”）的需求，中央单位只能采取下列两种方式：1. 责成各地方单位征集所需的物资及人力，各种地理志书常载的各地“土贡”，就是原初此一制度遗留下来的痕迹；2. 中央单位直接“经营”生产事业，例如控制一些诸如盐、铁、酒等的财源、官府手工业、皇庄等等（韦伯称之为“**住宅式**”[Oikos]经济），这些措施，历代皆有，规模大小视环境而定，一般而言，当中央政府对地方控制力较薄弱时，例如异族王朝或分崩割据时期，则此种收入在“国库”所占之比例即愈高，三国曹魏时期的“屯田制”大概可算是最大规模的“住宅式”经营的例子了 [22]。

由于历代中央政府对地方之控制力一般性的不足（韦伯称之为“**疏放性的行政**”），地方单位所负担的“赋役”义务，经过一段时间之后，往往就在**传统上**固定下来，而成为“配额”，此一现象即使在实物税已逐渐转变为货币税的明清时期亦然。中央对赋役的征求一旦超出**传统的“配额”**太多，就极易招致民怨。而只要各地应缴的赋役数额能如数进入“国库”，中央既无心——实际上亦无力——过问各地区的赋役“配额”是否公平地由当地人分摊；同时也无意于推动积极的经济政策，因为这跟“国库”的收入并不相干。这是经济政策受到传统主义制约的一个例证。在此制约下，中国的皇权就只能是相对地“无为而治”，这也是作为正统意识形态的儒家之所以在政治层面上倾向“保守无为”的根



本因素之一。王安石的“变法”中，经济政策之所以从财税制度着手，正因为他希望能有效地**动员**所有的经济资源；而这正是他之所以遭受到极大阻力——不管是否来自意识形态，还是既得利益——的根本关键所在。“庄宅式”的经营固然在短期内显得较为有效，然而由于同样实际条件的限制，时间一长，对这些“企业”的控制往往就会无法如初期时那么严密；再者，一旦皇权直接插手经营经济事务，即容易导向垄断之途，以是，“市场的发展——按其垄断的形式——或多或少受到非理性因素的严重限制。重要的利润之门掌握在统治者及其管理干部手中。资本主义于是直接受到阻挠，或者被导向政治资本主义”<sup>[23]</sup>。

韦伯对中国赋役制度的理解是否得当，当然还有商榷余地，不过，他将赋役制度与家产制政权下的“国库”政策，以及经济上的传统主义等因素联系起来，似乎可以提供给我们一些新的观照点。更值得注意的是，由于韦伯关注的是中国传统社会较基本、也较持久的因素，他所观察到的一些现象，对于我们了解今日蜕变中的中国社会、与正急速“资本主义化”的现代台湾社会而言<sup>[24]</sup>，或许可以提供更多的思考线索。下面我们就拿目前台湾社会上大家所习见的“家族企业”作个例证来说明。

根据韦伯的理解，氏族（或家族）是传统中国社会里最具自主性、精力充沛且“无所不能”的一个组织，是少数可以抵制家产制政权支配的力量，氏族对其成员不但拥有**超越法律**（*praeter legem*）的权力，在一些诸如宗教惯习的问题上，甚至还具有**抗拒法律**（*contra legem*）的权力；其凝聚力强固的程度，不但远超过中古西欧，连印度都望尘莫及。这么强大的有组织团体，对经济运作必然有其影响，这点也确实表现在赋役义务的共同承担，以及土地买卖继承的权利要求上，并且也可以扩大成“一种生产组合的氏族共同体、累积性的家共同体”，换言之，一种“营利共同体”——类似于西方中古末期的家族联

合体，为后来（至少在意大利）孕生出“贸易公司”的母体。然而，在传统中国，这样的一种家族营利共同体并未如近代西方那样走上理性的经营共同体之路，反而妨碍了资本主义的萌芽，何以如此？

从外在环境而言，韦伯的解释是，在传统中国社会里，官吏拥有最大的累积财富的机会，也是争取家族社会身份的最有效手段，因此，家族营利共同体的目标即被导向：培养族中优秀成员入学、中举、捐官（这些都需要大量投资）。等到这些人出任官职后，他们也会回过头来，设法增加家族的财富（一般而言，土地资产），拔擢家族其他成员任官。即使这个家族由于经营工商业致富，对下一代的期望仍在中举做官，而土地更是被当作一切财富中最为可靠的一种。这种模式的“经营”，在韦伯看来，只能算是“掠夺式的资本主义”，而与西方近代理性的、资产阶级的资本主义恰好背道而驰。

其次，就内在因素而言，韦伯认为由儒家伦理所衍生出来的家族伦理，实际上支配了整个中国社会的人际关系：“在那儿，所有的共同体行为（Gemeinschaftshandeln），都为纯粹私人的尤其是亲属的关系所淹没与制约。“儒家伦理所强调的“亲亲”的原则即具体地呈现在这样的一种社会格局——用费孝通的说法，“差序格局”——之中<sup>[25]</sup>。在强烈的家族伦理的规范下，个人被历久弥新地与其家族成员牢系在一起，换言之，他是被系于“人”（person），而非功能性的职务——“企业”（enterprise）。作为一切企业经营基础的“信赖”，在中国，基本上也就只能奠基于一纯粹的个人、家族或拟家族的关系上。这样的一种家族营利共同体与作为近代西方资本主义之基石的非个人化、理性的经济经营共同体是截然不同的：简言之，它缺乏一种抽象的、超个人的目的取向的团体性格。

西方社会的这种结合体关系（Vergesellschaftung）——费孝通称之为“团体格局”——的出现，是否如韦伯所言，源自基督教因信仰一

个超世俗的上帝而发展出来的、打断氏族纽带的信仰共同体，以及清教徒对纯粹个人生物性关系的怀疑；或反过来，如费孝通所说：是“在这样一种‘团体格局’的社会中才发生笼罩万有的神的观念”<sup>[26]</sup>，当然还有争辩余地。不过，西方的这种非私人性的、超越家族关系的自愿性团体的存在，应当是不成问题的。的确，西方的资本主义企业——不管是十九世纪，还是今天——有不少是由家族所拥有的，然而，在这样的一种社会关系下，一切个人的、血缘性的关系皆消融为“纯粹的事业关系”，也只有在这样的关系下，才能发展出“所有者”与“经营者”分离的企业体来。反观中国，在传统企业里，“伙计”多半来自亲族子弟或奴仆（也可算是家共同体的成员）<sup>[27]</sup>，即或有外人，服务长久、受信赖的也往往被当做“自家人”——换言之，一种“拟家族关系”的建立。

话说回来，尽管韦伯认为中国社会家族伦理的强固存在，是妨碍资本主义萌芽的重大因素之一，他并没有说这样的一种组织及其伦理就**不能**接受资本主义——至少在技术层面上。相反的，由于家族——一直到最近为止——还是台湾社会里极强而有力的“有组织团体”（尽管其包含范围有缩小的趋势），因此，在台湾社会资本主义化——“学而优则仕”的价值观转变为“商而优则仕”，工商企业取代土地资产——的过程中，家族无可避免地仍然扮演着担纲者的角色。在这些企业里，领导阶层主要仍然是由家族成员——儿子、女婿，甚至义子（拟血缘关系）<sup>[28]</sup>——所构成，换言之，本该是一种“纯粹的事业关系”，在此却被消融为一种“家族血缘的关系”。“家族伦理”，“仍如韦伯所说的，‘在自然生成的个人关系团体的环境里，发展出其最强烈的推动力。’”明乎此，我们对于今日台湾经济发展过程中，“家族企业”所扮演的普遍而又重要的地位，或许就不会感到太过惊讶。而此一现象，恰好又可为韦伯在《中国的宗教》里所说的一段话，做个脚注：“超越个

人营业范围之外的经济组织，几乎全部奠基于真正的或模拟的私人姓氏族关系上。”

家族企业在台湾今后的经济发展上，是否仍如过去一般扮演担纲者的角色，或者反过来，成为台湾经济与社会发展的绊脚石，当然还有待更进一步的观察与研究。然而它对过去数十年来台湾经济成长的贡献，终究是不能一笔抹杀的。参照韦伯对中国家族的理解。

我们似乎可以如此说：“在此处，传统与现代之间有了一个巧妙的接榫。”

家族企业只不过是我们可以援引韦伯的观点来思索的、台湾目前社会经济现象之一。其他诸如庞大的国营企业（估计约占国民生产净值的40%以上），除了从市场价格机能等纯经济理论的角度来探讨外，是否也可尝试从“住宅式的经营”——满足传统家产制政体下“国库”需求的措施之一，另外也兼顾到传统中国“福利国家”的理念——的角度来加以考虑。

此外，对于台湾各大都市里蔚为奇观的“地摊”景象，以及近年来蓬勃发展的“地下投资公司”，除了抱怨人民不守法、急功近利、贪小便宜的心态与财经失序外，是否也可尝试从中国人传统的“俭约”精神——另一个常被视为儒家伦理有助于台湾经济发展的要素；韦伯则称之为一种“强烈到无可比拟的精打细算的心态，一种分文必争、锱铢计较的‘小贩式经营’的心态”——来重新思索。大家乐、六合彩赌徒的到处求神问卜寻“明牌”，除了从心理学的角度来分析外，是否也可与韦伯所说的、传统中国人的“巫术性的世界图像”联系起来理解。

库恩（T. Kuhn）在《科学革命的结构》一书中曾说：“典范一改变，这世界也跟着改变了。”或者，他也用另一个所谓“视觉盖士塔（gestalt）”的实验来说明这种转变：“在〔科学〕革命之前科学家世界中的鸭子，到了革命之后就成了兔子。”我们当然还不敢说韦伯对中

国传统社会的研究就会成为中国历史研究的一个新“典范”，或者会掀起一场“史学革命”，这似乎是太夸张了；我们更不能说，要了解中国的社会——不管是传统的、还是现代的——就必须通过韦伯的观点，韦伯自己首先就要对此主张提出抗议。然而，不可否认，通过《中国的宗教》，他为我们提供了一幅既朦胧、却又似曾相识的历史图像；朦胧也罢，似曾相识也罢，都还须要我们更进一步地去思索澄清以及验证，这是本书最具挑战性的地方，也是我们决定翻译出来，并郑重推荐给读者的主要缘故。

---

[1] 见Marianne Weber, *Max Weber: A Biography* (New York, 1975), p. 330-333; 特洛尔奇的论文初版发表于1908年的*Archiv Für Sozialforschung*, 英译本*The Social Teaching of the Christian Churches* 于1931年出版。

[2] 以下各篇当中，《新教伦理与资本主义精神》有张汉裕的中译本（台北，1960），其中略有删节（特别是第4章有关清教各教派的部分），注释也没有译出。中国内地近年则有包括注释在内的全译本问世。此外，张汉裕曾节译《序言》一文，以《著者补论》收入《新教伦理》一书。此一《序言》经修订补译后，与《世界诸宗教之经济伦理：导论》，《中间考察——宗教拒世的阶段与方向》，收入康乐、简惠美编译的《宗教与世界》一书。

[3] 见《宗教与世界》，第2章注。

[4] 例如他在《新教伦理》一书结尾时说：“依Baxter之见解，对外物的顾虑‘该像一件单薄的外套那样轻轻地披在圣徒的肩膀上，随时可以脱下’。但命运却使这外套变成像钢一般坚硬的牢笼（iron cage）。”见张汉裕译，前引书，p. 85。



[5] 有关这方面的研究可参见清水盛光,《支那家族的构造》(东京,1932);牧野巽,《支那家族研究》(1944);芮逸夫,“Changing Structure of the Chinese Family”,《台大考古人类学刊》,17/18期(1961);杜正胜,《传统家族试论》,《大陆杂志》,65:2,3(1982);陈其南,《房与传统中国家族制度——兼论西方人类学的中国家族研究》,《汉学研究》,3:1(1985);此外,读者尚可参考费孝通《乡土中国》一书,特别是《差序格局》《系维着私人的道德》《家族》《长老统治》《血缘与地缘》等。

[6] 韦伯在《经济通史》(即郑太朴译,《社会经济史》)一书中,除了举西班牙为例以证明单是贵金属的流入并不足以产生资本主义外,还举印度为例:罗马帝国时期,每年有2500万以上的银币(Sesterzen)流入印度以从事贸易,然而其结果除导致极小规模的商业资本主义外,并没能激发出近代的资本主义来。参见康乐编译,《经济与历史》,第17节。

[7] 参见本书第2章结语。

[8] 莫姆森(W. Mommsen)在介绍韦伯“正当支配的类型”时就说:“乍看之下与世界史毫不相干,好像完全是静态的。”见康乐编译,《支配的类型》, p. 297。

[9] 有关“理念型”(或译“理想型”)可参见钱永祥编译,《学术与政治》,《韦伯的学术》第1节。

[10] 这只是韦伯以“价值参照”法来建构理念型的简单说法,至于其详细的方法论论述,参见M. Weber, *The Methodology of the Social Science* (以下MSS), pp. 89-91。

[11] 《支配的类型》, p. 305。

[12] 《宗教与世界》, p. 493。

[13] MSS, pp. 92-93.



[14] MSS , pp. 58-59.

[15] Schluchter, *Rationalismus der Weltbeherrschung* , 顾忠华译, 《理性化与官僚化》(台北, 1986) , p. 45注7。

[16] Schluchter, *Rationalismus der Weltbeherrschung* , 顾忠华译, 《理性化与官僚化》(台北, 1986) , p. 44注4。

[17] T. Parsons, *The Structure of Social Action* , pp. 512-513.

[18] 例如他在《新教伦理》一书的结尾还特别提醒读者：“我的目的当然不再以片面的唯心论的文化、历史因果观来代替同等片面的唯物论的文化、历史观。这两者都同样地可能，但每一种，倘不用作研究的准备工作，反而充作研究的结论，则对于历史真理的了解，是同样地一无所成。”张汉裕译，前引书，p. 87。

[19] 《宗教与世界》，p. 477。

[20] 本图主要根据简惠美，《韦伯论中国》(台北, 1988) , p. 127附图绘制。

[21] 见梁其姿译，《新历史》，《食货》，13:1,2 (1983) , p. 91; F. Braudel, “History and the Social Science: The Longue Dur é e,” *On History* , (1980) 。

[22] 有关“赋役式供应”及“庄宅式经济”，可参见《支配的类型》第3章相关注释。有关曹魏的屯田制，唐长孺在《西晋田制试释》（载《魏晋南北朝史论丛》）中曾扼要说明：“这种屯田制度的主要特点首先是所有屯田户都是政府的带着农奴性质的佃农。他们由政府配给土地、农具，一部分还配给耕牛，每年要向政府缴纳总收获量的百分之五十至六十的租课；其次屯田户直属农官，不属地方官管理；他们也不服兵役。”（p. 37）“农官”即中央政府内负责农业的部门（“大司农”），最高的官吏是“典农中郎将”。

[23] 《支配的类型》，p. 346。

[24] 韦伯给“资本主义时代（或社会）”所下的定义是：“日常所需均以资本主义的方式来满足……只有需求的供应方式已资本主义化到如此程度，以致我们会设想一旦这种形式的组织消失，则整个经济制度就会崩溃。”《经济与历史》第14节。据此定义而言，台湾应当是已达到（或至少是接近）此一程度。

[25] 费孝通，前引书，pp. 22—30。

[26] 同前书，p. 32。

[27] “伙计”多半来自亲族子弟一事，见余英时，《中国近世宗教伦理与商人精神》，pp. 153—154；奴仆替主人经营商业，在中国史上是源远流长的传统，见杨联陞为前引书所写的序《原商贾》。

[28] 我们当然也得注意在今日台湾，家族的规模已无法与传统社会相比。同样地，企业的规模一般而言亦非传统时期所能相比。因此，台湾的“家族企业”只能就企业的领导阶层而言，才有意义，就此而言，日本企业的结合基础倒颇值得我们略作探讨。自从台湾继日本而发展为“新兴工业区”之后，世人对这两个地区的经济发展与其社会文化的结构之间的关系，莫不抱有极大兴趣，有趣的是，韦伯亦曾对日本及中国的“资本主义的发展”做出前后矛盾的两个结论，当然，台湾并不能完全等同于中国，不过，就其社会文化的基础而言，韦伯对中国的论断，就台湾地区的经验而言，还是极有参考价值的。在《中国的宗教》一书结尾，韦伯曾说：当资本主义在技术上与经济上已获得充分发展时，“中国大概相当有（可能比日本人更有）加以同化的能力”。然而，在《印度的宗教》中，韦伯却又说：“在一个民族（按：日本）中，如果像武士这种阶层在扮演决定性的角色时，此一民族——即使将其他一切情况（特别是闭关自守的态度）置之不论——是不可能靠自己的力量达到理性的经济伦理的。尽管如

此，封建的关系下那种可取消的、但又是具有固定契约的法制关系，对培养西方所谓的‘个人主义’而言，却提供了比中国的神权政治更为有利的基础。日本虽未能从自己的精神中创造出资本主义，但是比较容易将资本主义视为一种人工制品，而从外部接受进来。”（*The Religion of India* , p. 275）韦伯认为日本人较易培养西方所谓的“个人主义”，今天看来，大概是站不住脚的，不过，他所提到的日本封建社会传统中“可取消的、但又是具有固定契约的法制关系”，倒是很值得我们进一步思索。

根据李永炽的说法，从德川时代开始，兵农分离，武士均失去土地，靠诸侯（大名）的薪俸维生。既食诸侯之禄，为使诸侯之食邑不致被幕府削封、废封，就必须戮力向诸侯报恩效忠。因此，诸侯常以“家”自称，而武士则是诸侯的“家人”。由此观之，日本的“家”是一种非血缘形成的“场”。我们当然也可以说，这是一种“拟血缘”的关系，不过，如果我们考虑到作为其基础的封建的主从契约关系，就可以知道这跟中国的“家族”或甚至“拟家族”的概念与内容是大不相同的；简言之，他们的“家”是可以扩张到极大的。日本的企业经营，即是成功地将此种扩大化后的“家意识”植根于公司，使经营者与员工皆建立“家人”的关系（李永炽，《儒家与日本近代化》，《文化与经济》，载《历史的蹊径》）。也就在这种“家意识”的差异上，我们可以发现今日台湾的家族企业与日本企业结合基础的最明显的不同。

## 第一章

# 社会学的基础之一

## 城市、君侯与神祇

### 一、货币制度

与日本强烈对比的是，中国在相当于我们（西方）的史前时期就已经是个有大墙垣**城市**的国家。只有城市方有其受众人认同且祭祀的地方守护神，而诸侯主要是城市的支配者。即使是大诸侯国间的官方文书里，仍然以“贵都”或“敝邑”来指称“国家”。甚至到了十九世纪的最后三十余年（1872），苗族的完全底定，还是用古罗马一直采行到公元三世纪一样的办法来完成——强制性的聚居（Synoikismos），将苗人集体迁徙到城市中居住。事实上，中国行政中的租税政策极度有利于城市居民，所牺牲的是广大的农村地区<sup>[1]</sup>。自古以来，中国主要是个内地贸易的国家，这对于提供广大地区的需求乃是不可或缺的。然而，由于农业生产重于一切，是以货币经济直到近代几乎都还比不上

埃及托勒密王朝时的发展程度 [2]。从货币制度上就足见如此——无论如何，部分可解释为货币制度崩坏的结果：铜钱与银两（货币铸印是操纵在行会的手里）的兑换率不断地波动，不仅时时不同并且也因地而异 [3]。

中国的货币制度糅杂了极显著的古代与现代的特征 [4]。“财”这个字，仍包含有“贝”的原义。直到1578年，云南（一个产矿的省份！）还以贝币为土贡。代表“货币”的一个文字，原意是“龟甲” [5]。“布贝”听说在周代时就有，以丝绢来付税通行于各个时代。珠玉、宝石和锡，在古代也都具有货币的功能。甚至那位篡位者王莽（于公元7年之后）还徒然地想要建立起一个以龟甲、海贝和金银、铜铁并行，作为支付手段的货币等级制。相反地，根据一则公认不大可靠的记载，理性主义的帝国统一者秦始皇下令以铜和金来铸“圜钱”（镒与钱），其他的交换或支付手段一概禁止，不过还是没有成功。

银似乎要到较晚的时期（汉武帝，公元前二世纪末时）才具有成为通货金属的重要性，而一直要到1035年（按即宋仁宗景福二年），才成为南方诸省的租税支付手段。这无疑是由于技术上的因素所造成：金来自砂金，而铜原先是以一种相对而言简单的技术采得。但是银必须经由一套完备的开矿技术来开采，而中国的采矿技术与铸币技术却一直停留在相当原始的阶段。传说早在公元前十二世纪就有钱币的铸造（而实际上可能要晚到公元前九世纪），约在公元前二百年，首次有文字的记载。与其说是铸造，倒不如说是打刻的。因此，很容易伪造。其内容成分也有极大的差异，甚至比欧洲十七世纪时的钱币成分差异还大（例如英国的五先令银币crowns，纯度差异约10%）。有十八枚同时发行于十一世纪的中国铜钱，根据比欧（Biot）的测量，重量有从2.7克到4.08克之间的各种差别，六枚620年发行的铜

币，重量则从2.5到4.39克之间。光就此，这些货币就不足以成为明确且可通行的交易基准。

黄金的存量，曾经因为蒙古人的劫掠所得而突然增加，但随即又复低落。以此，金与银早就是非常稀有的，虽然以既有的技术而言，银矿应该还是很有开采价值的 [6]。铜依然是日常交易的通货。西方贵金属的广大流通量，是（中国的）史家所熟知的，尤其是汉朝的史家。事实上，许多年来年往负责运送实物贡租中之丝绸的大规模商队，将西方的黄金带入国内，这点从所发现的罗马金币便足以证明。当然自罗马帝国灭亡之后，黄金的流入便中断了，直到蒙古帝国的时期，通货的状况方才好转。

中国与西方的贸易，在墨西哥与秘鲁的银矿被开采之后，进入一个转捩的时期，那儿所产的银大量涌入中国，用以交换生丝、陶瓷与茶叶。从以下的金银兑换比中，显见银价的下跌：

|       |       |        |        |        |        |        |
|-------|-------|--------|--------|--------|--------|--------|
| 1368  | 1574  | 1635   | 1737   | 1840   | 1850   | 1882   |
| 4 : 1 | 8 : 1 | 10 : 1 | 20 : 1 | 18 : 1 | 14 : 1 | 18 : 1 |

但是由于银通货的需求量增加，银的价位攀升，致使铜对银的比价下跌。

采矿与铸币都是政治当局的特权 [7]；甚至在《周礼》中所提到的九个半传说性的官方部门（九府），都包括有执掌铸币者（泉府）。矿产部分是官方利用徭役来开采 [8]，部分则交由民间开采，但所产矿物则由政府垄断收买。价格与成本间的差距（之小），足以解释为何产量如此稀少。



将铜运往北京铸造局的高昂运费——铸造局将国家铸币需求所剩者全部出售——大大地增加了铸币的成本。这些成本本身就非常庞大。八世纪（据马端临《文献通考》所记，752年），既有的99个铸币厂，据报每年每厂大约出产3300缗（每缗1000枚）的铜钱。这需要使用30个劳动者，21200斤（每斤550克）的铜，3700斤的铅，500斤的锡。每1000钱的铸造成本高达750钱，亦即75%的成本。此外，还要加上垄断性的铸造局所要求的高昂铸造利润<sup>[9]</sup>，常规是25%。这使得十几个世纪以来不断进行的制止盗铸——利润高得惊人——的斗争，毫无希望可言。

矿产地区常受到外敌入侵的威胁。政府向外国（例如日本）买进铜来铸币，或者没收私人所持有的铜以确保充分供应庞大的货币需求，可说是司空见惯的事。官方干涉与特权实际上往往扩张到所有的金属矿产。银矿的开采要支付一笔巨额的矿区使用费给有关的官吏（十九世纪中叶，在广东省这笔使用费高达20% - 33.33%，连带铅矿，则达55%）。这些官吏除了将一定的数额缴交政府外，这些岁捐就是他们收入的主要来源。金矿主要在云南省，和其他矿产一样，划分成小地区分配给职业的采矿工匠去做小规模的经营，每人依产量缴交使用费，最高可达40%。直到十七世纪，据闻这些矿区，从技术的观点而言，还开发得非常有限。除了堪舆师所造成的困扰外<sup>[10]</sup>（见[第七章，第九节](#)），原因在于中国的政治、经济与意识形态结构中的一般性传统主义。此种传统主义一再地导致所有认真的货币改革无从实现。

关于贬低货币成色，史书中提到早在楚庄王的时代，就有强制使用劣质货币却未成功的故事。传说（汉）景帝时，首次贬低金币的成色——但绝非最后一次——而导致交易上的大混乱。显然，主要的祸根在于铸币金属**存量**的不稳定<sup>[11]</sup>。必须抵挡草原蛮族入侵的北方，

要比南方更深受此一因素的困扰，后者因其为贸易重镇，通货的供应要比北方充裕得多。每当有战事发生，财政上的调度都不免迫使货币有所变革，铜币则被改造为武器（情形类似德国于第一次大战时之使用镍币）。当一切恢复和平时，铜则到处充斥，因为“复员”的士兵任意地使用军用物资（铜质武器）。任何政治的动乱都可能迫使矿场封闭。货币的不足或过剩所造成的物价波动，根据资料看来——即使这些资料不免有所夸大——委实相当惊人。无数私人伪造货币的现象一再发生，无疑是受到官吏的容忍。各地督抚也经常抵制政府的独占政策。正因为每一次的垄断尝试都受到挫败，政府才一再地允许人民根据一定的标准私铸货币。第一次是发生于（汉）文帝之时（前175），结果自然是货币制度的一团混乱。在这第一度的实验之后，武帝确实很快地又恢复铸币的独占。他除了根绝货币私铸之外，并以提高铸造技术的手法（钱币附有细致的轮廓，按：“周廓”是为防止销磨钱而取铜屑），成功地提高了国铸货币的威信。不过由于对匈奴征战所需的资金调度——总是造成货币混乱的一个原因——他不得不发行白鹿皮制的信用货币。再者，他所发行的银币也容易被仿造，结果这次的努力最终也不免于失败的命运。

可能由于政治上的不安，元帝时（公元前40年左右）铸币金属空前短缺 <sup>[12]</sup>。随后篡位者王莽尝试实施货币等级制的实验（货币种类竟达二十八种！） <sup>[13]</sup>，却徒劳无功。从此以后，似乎没再见到政府恢复铸造金币或银币的记载——有的话也是一时的现象。不过，自807年起政府仿效银行的流通手段 <sup>[14]</sup>，开始发行交换票据 <sup>[15]</sup>，此一措施在蒙古王朝治下，特别发达。起先，国家也和银行一样，以金属为准备金而发行票券，但后来却越来越少如此做。货币成色贬低与纸币贬值无法兑换的记忆，致使银行本位（Banko-Währung） <sup>[16]</sup> 岿然确立。银行本位是以存入银块作为大宗买卖交易手段的基础，以“两”为

计算单位。虽然铜通货有其价格低廉的优点，但由于前述铸造成本的大幅增加，加上高昂的货币运输费用，使得它成为一种不便交易的货币形式，并且也是货币经济发展的一种阻碍。

原先，每串共计一千枚铜币（钱）的缗，相当于一盎司（ounce）的银，后来则为半盎司。可资利用的铜，在数量上的变动——由于工业用途，以及工艺上（造佛像）的消耗——即使是在和平时期，也相当大，这显然会影响到物价与租税负担。铸币成本的大幅变动及其对物价的影响，往往使得想在纯粹（或大体纯粹）的货币租税基础上建立起统一预算的企图终归失败。结果必然是一再回归到（至少部分的）实物租税及其经济上各种自然的定型现象<sup>[17]</sup>。

除了直接的军费与其他纯国库上的考虑之外，中央当局于货币制度里最为重视物价政策。为了刺激铜钱生产量，政府会解除国家铸币的独占权，但是如果因此一行动而导致通货膨胀的倾向，则政府又会采取封闭部分铸币所的反通货膨胀措施<sup>[18]</sup>。尤其是对海外贸易的禁制与监督，通货的考虑也是其中的原因之一：若是开放进口，则有流失货币的顾虑，若是开放出口，则又忧虑外国货币的大量涌入<sup>[19]</sup>。对于佛教与道教的迫害，本质上当然是基于宗教政策的缘故，不过国家的通货考虑也是个决定性的因素。在寺院艺术的刺激下，货币原料被转用于艺术的用途上——造佛像、供瓶、与仪式配饰——一再地造成通货的危机。钱币被大量熔解，导致通货的极度缺乏、铜的囤积与物价的滑落，结果是实物交换经济肆行<sup>[20]</sup>。国家于是有计划地掠夺寺院、对铜制品课税<sup>[21]</sup>，最后则试图垄断青铜器与铜制品的制造<sup>[22]</sup>。尔后，此种国家垄断措施扩张到每一种金属制品上，为的是要抑止私下的货币伪造。不过这两个措施终告失败。由于禁止土地集中（下面我们会谈到）——此一严格训令的有效性视执行官吏而定——官吏

则不断地聚集大量的铜货；当货币短缺时，货币财被课以高度的税率，而基于物价政策与国库财政的考虑，拥有货币的最高限额愈来愈受限制 [23]。以铁钱来代替（一度与之并行的）铜钱一再试行，结果并不能使情形有所改善。见于（后周）世宗时代（十世纪）的一份官方请愿文书里，便要求放弃铸币的利润与解除国家垄断金属利用的禁令——为了避免金属制品的价格垄断以及因此而影响到金属在工业上的利用。但此一建议并未获实行。

纸币方面也大致如此。银行券的发行原先显然带有证券的性格，后者特别是在通货混乱的时期，成为趸售商业所惯用的交易手段；尔后银行券本质上即成为便利地方间互相汇兑的流通手段。不过这些银行券也遭到仿造。其印造的技术性前提是于公元二世纪时所引进的制纸工业，以及一种适用的木板印刷术 [24]，特别是凸版印刷，而不是原来的凹版印制。早在九世纪，国家就开始将票据交换的利得机会从商人的手中夺过来。起先，交换准备金（从1/4到1/3）的原则也被政府继续引用，后来则以独占性的国库银行储金为基础发行兑换券。这当然只是一部分措施。起初以木版，稍后则用铜版印刷的兑换券，由于纸质粗劣，很快就破损不堪；或者由于战时铸币金属短缺，兑换券在使用量大增的情况下，券面变得难以辨认。这使得纸币的面额缩减到最小，而使用到难以辨认的纸币则会遭到拒兑，若兑换新钞，则要被课征工墨钱 [25]。尤其是，（因纸币的发行而导致）金属储备的废止 [26]，或者，至少是因兑换所转移到内地，而使得纸币的兑现更加困难 [27]。而且，起初纸币的回收是限定在较短的时期内（三年一兑），后来却延伸到二十二至二十五年 [28]，而用来替换回收之旧钞所发行的新钞，则多半比旧面额低 [29]，但政府却一再（至少部分而言）拒绝接受用以缴纳各种租税的旧钞。这些措施使得纸币的信用一

次又一次地滑落。政府虽一再下令，在巨额的付款中必须在一定比率上以纸币支付 [30]，或者时而全面禁止以金属为支付手段，但自然是无补于事。

另一方面，一次次将纸币彻底回收，则导致通货不足与物价下跌的结果。一再想要有计划地增加流通手段的企图，每每由于全面性通货膨胀——基于国家财政的缘故——的急遽恶化，而皆告挫败。在正常的情况下，纸币与金属货币的流通比率，大约相当于十八世纪时的英国（一对十，或者更少）。通货膨胀的起因主要是战争，以及矿产区为夷狄所侵占。其次，当财富被大量累积与佛教寺院兴筑的时代，金属被用在工业（或者毋宁说是工艺）用途上，对于通货膨胀也不无推波助澜之效。伴随战争而来的，总是通货制度的崩溃，这让人想到法国大革命时所发行的纸币（assignat）。蒙古统治者（忽必烈）即曾试图发行不同等级的金属证券（？） [31]，众所周知，此一措施令马可·波罗惊慕不已 [32]，不过却导致巨幅的通货膨胀。其实在1288年，通货就已贬值了80%，随后由于银的大量流入，才使银恢复流通。当时曾试图订定金、银与铜的兑换比（金银比是10：1，实际上是10.25：1。一盎司的银相当于2005钱，所以铜贬值了一半）。私人禁止拥有金条银块，而贵重金属只被用来当作证券的准备基金。贵金属工业与铜工业，都收归国有，并且不再铸造钱币。实际上，这造成纯粹纸币本位的局面。随着蒙古王朝的倾覆，此制也就废止了。

明朝时恢复起常规性的金属货币铸造 [33]（据闻金银的兑换率是4：1，此乃贵金属价位比率之不稳定的一个典型例子）。然而旋即禁行金、银（1375）、然后是铜（1450）作为通货，因为**同时流通的**纸币发生贬值现象 [34]。以此，纸币本位政策似乎从此确立了。然



而，1489年却是史书上言及纸币的最后一年。十六世纪时，还看到大力推动铜币铸造的尝试，不过这些努力也同样没有成功。

十六世纪时，与欧洲人进行直接贸易的结果，银大量地涌入，使恶劣的情况好转。到了十六世纪末，称量的银本位（银块，实际上是银行本位）为趸售贸易商所采用。铜钱也恢复使用，不过铜银比率大幅度变动，对铜钱大为不利 [35]。各种纸币在明朝于1620年禁行之后，即遭全面性的裁抑；此一禁令也为清朝所承袭。金属储量缓慢但却可观的增长，显见于国家预算里逐渐增长的货币经济结构中。国家于太平天国之乱时所发行的纸币，最终仍是以类似法国大革命时纸币的命运——贬值、兑现无门——为结局 [36]。

不过，以银块来流通还是招来很大的困扰 [37]。每一次交易都得称量，而且地方的银行业者所使用的秤并不是海港城市所惯用的，他们必须设法填补其间的巨大差额，这被认为是合法的。银的纯度也必须经由银匠的测试。由于以银作为支付手段的比率大幅增加，中央政府便要求每一块银锭都要出具注明原产地与检验局的证明。银块是被铸成靴形的，并且成色是因地而异。

由这些情形看来，必然要走向银行本位是显而易见的。在大商业都市里，银行业者的行会（钱庄）所发行的交换票据到处通行无阻，他们赞助（其他都市之）行会组织的设立，并且强制执行以银行货币来支付所有的商业债务。当然，十九世纪时仍然有提议再施行国家纸币的建言（1831年奏议） [38]，议论之陈腐，和十七世纪之初及中世纪时如出一辙：亦即，铜的工业用途被认为会危害货币的通行，连带也会危害到物价政策，而且银行本位被说成是将货币管理权让给了商人。不过，此一发行纸币的议论并未获得采行。官吏——最强而有力的利益团体——的薪水，基本上是以银来支付的。正因为他们的利得机会有赖于商业，因此他们与商人利害一致地**反对** 中央政府在货币制



度上的干涉。无论如何，所有的州省官吏都同声一气地反对中央政府任何强化财政权，尤其是财政管制监督权的措施，关于这点，我们下面还会谈到。

小市民与小农民对于改变现状并没有多大、甚或一点也没有兴趣。尽管（部分也是因为）铜的购买力大为降低——数个世纪以来缓慢而持续地降低——他们也是如此。此处我们对于中国的银行本位信用与票据交换的技术，不拟详加讨论。我们想要谈谈作为称量计算单位的“两”的三个主要形式（按：即海关两、库平两与漕平两），及其若干从属的形式。此外，附有银行印记而铸成靴状的银块，成色之非常不足以信赖的情形也要提提。政府不再强制征收铜币的关税已有相当的一段时间了。在内地，铜本位是惟一有效的一种（流通手段），但银的存量，特别是自1516年以来其流通比率的增长，还是相当重要的。

现在，我们面对着两个特殊的事实：

1. 贵重金属大量增加的财富，无疑是导致了货币经济的大幅发展，特别是在国家财政方面。然而，这发展强度并不足以动摇传统主义，而毋宁是更**强化**了它。就我们所能得知的，资本主义的现象，是**一点也没有**被激发出来。

2. 人口的巨幅增长（下面我们会讨论到），并未受到资本主义发展的刺激，也没有刺激资本主义的形成。我们更毋宁说（至少！）它是与一种停滞的经济形态相结合的。这有加以说明的必要。

## 二、城市与行会

在西方，古代与中古时期的城市、中世纪的教廷集会（Kurie）<sup>[39]</sup>与兴起中的国家，乃是财政理性化、货币经济，以及**政治**取向的

资本主义的担纲者。但是在中国，我们已看到佛道寺院被当作是（货币）金属本位的危害者。中国并没有像佛罗伦萨（Florence）这类的城市，创出一种标准的货币，并导引国家的货币政策。而且，如前文所述，中国在通货政策上，以及实施货币经济的企图上，也都失败了。

特别的是直到最近，寺禄与其他许多俸禄都还是以实物支付为其主要方式 [\[40\]](#)。以此，中国的城市纵使与西方的城市有其类似之处，却也有其决定性的差异。汉文中的“城”字，包含有“寨”的意味，这和西方古代与中世纪的城市含意是一样的。中国城市在古代是指君侯所居之处 [\[41\]](#)，而直到现代仍然主要是总督或其他官府要员居停之所。在这类城市里，就和（西方）古代的城市以及类如农奴时代的莫斯科一样，主要的消费来源是**定期金**（Rente）——一部分是地租，一部分则是官俸及其他直接或间接借政治力量而取得的收入。当然，城市往往也是商业与手工业的中心，而后者发达的程度显然要低于西方中世纪的城市。村落里固然有处于村庙保护下的市场权（Marktrecht），不过，在国家特权保证下的城市市场独占却是没有的 [\[42\]](#)。

和西方根本不同的是，中国城市以及所有的东方城市形态，都不具有城市的政治特性。东方的城市一点儿也不像（西方）古代那样的“城邦”（polis），也没有任何中世纪时那样的“城市法”，因为它并不是个自有其政治特权的“共同体”（Gemeinde）。城市里没有西方古代出现的市民阶级——自己武装的军人阶层。也没有像热那亚（Genoa）的Compagna Communis或其他像coniurationes那样的军事誓约团体，成为城市自身的防卫武力，可与城市的封建领主开战或结盟，以争取城市的自治权（Autonomie）。没有参事会、议会、或由

商人与工匠所组成的政治**团体**——例如以城市地区之军事独立权为基础的商人行会（Mercanza）<sup>[43]</sup>——之势力的兴起。

中国的城市居民以暴动迫使官吏逃入内城避难，始终是惯常的做法。但是他们的目的仅在于驱逐一个特定的官吏，或排除一项具体的法令，特别是一项新税，而从来不是为了争取一纸特许权状，以确保（相对而言）城市的自由。中国的城市之不可能走向西方的格局，是因为**氏族**的纽带未曾断绝。城市的住民，尤其是那些富有的人，与其氏族、祖产、祖庙所在的故乡，一直保持着关系，也因此与其家乡所有重要的祭典及人际关系都维持着。这就好比俄国的农民，即使长久定居于城市，成为工厂的工人、（学徒期满的）职工、商人、制造业者、或文人，他们仍然保有其村落共同体（mir）中的公民权（及所有附带的权利与义务）。

在西方，阿提喀（Attic）市民的宙斯神祭祀（Zeus Erkeios）<sup>[44]</sup>，克雷斯提尼斯（Cleisthenes）之后的聚落区（Demos）<sup>[45]</sup>，或者萨克森人的自由人世袭财（Hantgemal）<sup>[46]</sup>等，都是类似状态的痕迹<sup>[47]</sup>。但是（西方的）城市是个“共同体”——在古代是祭祀的团体（Kultverband），在中世纪则为誓约兄弟团体（Schwurbruderschaft）。这类的团体在中国只有萌芽，而未见发展。中国的城市神不是个**团体**神，而只是聚落的守护神，并且往往是由城市官员的神格化而来<sup>[48]</sup>。

这是由于没有一个由武装的市民阶层所形成的政治性誓约团体所致。一直到现在为止，中国都有外形上类似英国的商人基尔特（gilda mercatoria）的手工业者与商人的行会、城市联盟会，以及有时甚至是一种“城市基尔特”。确实，帝国的官吏不得不对各式各样的都市团体相当有所顾虑，而实际上这些团体也广泛地握有支配都市经济生活

规制的实权。事实上，它们的支配强度大大地凌驾于帝国行政之上，并且其支配性在许多方面比西方一般所见的团体都要来得强固。就某些方面而言，中国城市的状态，令人想到英国城市在包税市镇（*firma burgi*）时代<sup>[49]</sup>与都铎王朝（the Tudors）时代的状态。然而最显著而紧要的不同是：即使是在当时，英国的城市拥有保证其“自由”的“特许权状”。而在中国则从未见有此等情况<sup>[50]</sup>。与西方形成强烈对比而与印度的状态却相侔合的是，作为帝国堡垒的城市，受到法律所保障的“自治”比村落还要少<sup>[51]</sup>。城市在形式上是由各个在不同地保（长老）治理下的“里区”所构成的<sup>[52]</sup>。它往往隶属于数个由个别的政府部门所治理的辖区<sup>[53]</sup>——层次较低的县，有时是较高层次的府——这对盗贼相当有利。中国的城市并不像村落那样得以缔结纯粹形式的契约——无论是私法的还是政治性的，也不能径自举行诉讼，总之一般而言是无法像一个法人团体（*korporativ*）那样地运作。有力的商人行会有时**确实**能支配某个城市，就像在印度和世界其他各处皆能见到的情形一样，然而这也无法扭转上述的事实。

东西方城市之不同，可以由其起源的差异来加以解释。西方古代的城邦，无论其依附于土地贵族的程度有多强烈，基本上是从海外贸易发展起来的，而中国主要是个内陆地区。纯就航海方面而言，中国平底帆船的续航力之大有时可以航行到相当远的地方，而航海技术（罗盘针）也高度发展<sup>[54]</sup>。然而，与幅员广大的内陆本体相较之下，海上贸易就微不足道了。况且，中国数百年来已放弃争取海上强权，此乃对外贸易所不可或缺的基础。最后，众所皆知，中国为了维护其传统，对外接触仅限制在惟一的一个港口（广州），并且只限于一小群特许的商行，也就是十三行。此种结果是有来由的。甚至连“大运河”，如所有的地图与保存下来的记载所显示的那样，修筑的惟一目

的只是为了**避免**由海路来转运南方的米粮到北方，因为海上不仅海盗猖獗，特别还有遭受台风侵袭的危险。直到最近的官方报道中还指出，经由海路运输所损失的钱财足可抵得上重修运河所需的巨额费用。

另一方面，典型的西方中古内陆城市，和中国与中东的城市一样，通常是由诸侯及封建领主所建立的，为的是要收取货币租金与各种税赋。不过很早以来，欧洲的城市就已转变成具有固定权利的高度特权团体。这些权利（而且之所以可能）被有计划地扩张，因为当时的城市领主缺乏管理都市的技术，再加上城市本身是一个军事团体，有能力关起城门成功地抵抗骑士军队。相对地，中东的大城市，例如巴比伦，早就因为运河的修筑及其行政体系而完全处于王室官僚体的管制之下。中国的城市也是如此，尽管中央行政强度相当有限。中国城市的兴盛，主要并不是靠着市民在经济上与政治上的勇敢无畏精神，而是有赖于帝国的行政，特别是治河的行政管理 [\[55\]](#)。

我们西方的官僚体制资龄尚浅，部分才从自治的城市国家的经验中学习而来。中国的皇权官僚体制则历史悠久。中国的城市，就其外形所显示的，主要是理性行政的产物。其一是皆有围栅或墙垣。其次，通常是散居的人民被集聚到城墙之内的地区，有时或许是强制性的 [\[56\]](#)。和埃及一样，改朝换代即意味着迁都或至少是更换都名。定都于北京最后总算成为定案，但直到晚近，其作为一商业及工业品输出中心的程度，仍然非常有限。

帝国行政力的微弱所代表的意义是，实际上中国的市镇与乡村“各治其事”。就像氏族在乡村地区所扮演的角色一样，城市里的职业团体对其成员的生活方式握有绝对的控制权。在这点上，它们和氏族并立，并且将那些不属于任何氏族者，或至少不属于任何古老且有力的氏族者，都纳入控制的范围。除了印度的种姓制度及其各种不同的形



式外，世界上再也没有任何地方像中国一样，个人如此毫无条件地依存于手工业与商业行会（Gilde与Zunft这两个术语在中国并没有分别）<sup>[57]</sup>。除了少数（官方认可的）独占性行会外，其他行会尽管未经政府认可，事实上对其成员往往也握有绝对的裁判管辖权<sup>[58]</sup>。

行会控制了所有与其成员有关的经济事务，例如采用的度量衡、货币（银块的打印）<sup>[59]</sup>、道路的维修<sup>[60]</sup>与会员信用的监督。我们所称之为“条件性的卡特尔”（Konditionenkartell）<sup>[61]</sup>，则垄断了交货<sup>[62]</sup>、仓储、付款、保险与利率<sup>[63]</sup>等条件的制定。行会并抑止伪诈的、或者说非法的交易，他们在营业让渡的情形发生时为债权人提供行之有素的赔偿<sup>[64]</sup>，并调整货币的交换汇率<sup>[65]</sup>、预贷长期库存品<sup>[66]</sup>。关于手工业方面，值得注意的是行会对于学徒人数的规定与限制<sup>[67]</sup>，有时也及于生产机密的维护<sup>[68]</sup>。有些行会能够自由运用的资产高达数百万，而这笔财富往往被投资到共同的土地所有上。它们向成员征税，并向新入会者收取入会保证金。它们也赞助戏剧的演出，并为贫困的会员提供保释金与丧葬费<sup>[69]</sup>。

大多数的职业团体是对所有该行同业者开放的，而且入会通常是一种义务。在中国还残存有许多古老的氏族工业与部落工业。实际上它们所代表的，是世袭性的独占，或甚至是祖传的秘方秘术<sup>[70]</sup>。不过也有些独占性的商人行会是国家基于财政上的利益或排外政策而创立的<sup>[71]</sup>。

中国的政府在中世纪时，一再试图以赋役的（leiturgisch）方式来应付公共事务的需求<sup>[72]</sup>。我们似乎可以认为，这代表一种从迁徙流动的氏族与部落工业（族与族之间的专业分工）向定居手工业——准许自由招收学徒——转化的过程。此一转化的过程，可能是政府为了



应付国家公务所需，所以借着强制性的办法由上而下地组织起工商团体，并使之牢系于某一职业而实现。结果，一大部分的工业本质上仍保留了氏族与部落工业的性格。

在汉朝时，许多工业经营仍然是严格的家族秘密。例如福州漆器的制造技术，在太平天国之乱中整个亡失了，这是因为保有此一秘密的氏族被灭绝。一般而言，中国并没有都市性的工业独占。城市与乡村的地区性分工，即我们所谓的“城市经济”，也和世界其他各处一样有所发展，也有个别城市经济的政策。西方在中世纪时，行会一旦掌握支配权，就会实际地寻求实现“城市经济**政策**”。在中国，尽管有过许多这类有组织的城市政策的萌芽，但却从未臻于开花结果的境地。确实，中国的官方当局也曾一再地想回复到赋役式的控制，但却无法创建出一套可与西方中世纪相比拟的行会特权制度。就因为缺乏这样一种法律的保障，致使中国的职业团体走上那严酷而无可比拟的自助之道。同时这也是由于中国缺乏像西方那样为合股经营的自由工商组织所规制的一套稳固的、被公开承认的、形式的、并且可以信赖的**法律**基础。正是这样的**法律**基础，助长了西方中世纪手工业里的小资本主义的发展，而中国之所以缺乏这些，乃是由于城市与行会并未拥有自己的政治—**军事**力量的缘故。而后面这个事实，又可以用军队与行政之官僚组织（与士官组织）的早熟发展来加以说明。

### 三、诸侯的行政与神的观念：与中东相比较

治水的必要性，在中国，和埃及一样，是合理经济的前提条件。此一必要性乃是存在于整个中国历史上的中央政权及其家产官僚制之所以成立的关键所在。明显的一个例证是在《孟子》一书中所提到的一项诸侯会盟的协议，时当公元前七世纪 <sup>[73]</sup>。水利灌溉在文字产生

之时就已有发展，或许后者正与前者的行政管理需要有关 [74]。不过，与埃及和美索不达米亚相反的是，至少在中国北方——帝国的核心地区——首要的工作是筑堤以防止洪水，或开凿运河以通内陆水运（特别是输送粮秣），灌溉的目的反倒在其次。而后者在美索不达米亚则是沙漠地区开垦的先决条件。治水官吏与“警卫”构成以文治世之前的纯粹家产官僚制的核心。古老的文献中提及，警卫在当时是位于“生产阶级”之下而在“宦官”与“搬运夫”之上的一个阶级 [75]。

问题是这些状况在某种程度上，不只是政治因素——这是毫无疑问的——而且也是宗教因素所造成的结果。中东的神是以地上的王为样本而形塑的。美索不达米亚与埃及的人民对于雨鲜有所知，而吉凶祸福，特别是作物收成，都依其国王所进行的活动及其行政而定。国王直接“创造出”收成。中国南方的某些部分，治水的重要性也多少类似于此（虽然绝非等同）——灌溉使得粗放耕作的方式直接转变为园艺耕作。然而，中国北方，尽管灌溉相当发达，自然的因素，特别是降雨的问题，对收获而言重要得多。中东古老的中央集权官僚行政，无疑有助于一个天上之王的最高神观念的产生，这位最高神从空无中将人类与世界“创造出来”，并且也是一个超俗世的伦理的支配者，他要求每一个被造物都要来做他的工。只有在中东，这样的一种神的观念才能如此的强而有力。不过，必须即时附带的一点是，这个事实不能**纯粹**归诸经济的条件。在中东，天上的王同样也被置于最高的权力地位，而最后——虽然自记载俘囚期的《申命记》中才开始出现——跃升为一位绝对超越于俗世之上的最高神。在巴勒斯坦，与沙漠地区相对比的是，雨水、阳光与沃土之源，都是这位神的恩典所赐。关于这点，耶和华曾明白地告诫过以色列人。显然，在经济因素之外的因素，亦即**对外**的政治因素，在这些相对比的神观上，扮演了一角。这还需要再加以详述。

中东与远东地区的神观，二者间的对比绝非总是那么尖锐。一方面，中国古代，每一个地方团体都有一位二元体的农民神祇（社稷）；它融合了沃土之神（社）与收获之神（稷）于一身。这位神祇已具有施行伦理性惩罚的神格。另一方面，祖先神灵的庙宇（宗庙）也是祭祀的对象。所有这些神灵（社稷宗庙）便是农村地方祭典的主要对象。作为乡土的守护神，原先它或许是自然信仰形式下一种半物质性的巫术力量或实体。其地位与西亚的地方神大体相同，只不过后者本质上很早就更为人格化了。随着诸侯权势的增长，农耕地（Ackerland）神祇便转变成诸侯**领地**（Füstengebiet）的神祇。如一般惯例，当中国发展出一个贵族英雄阶层时，自然也产生出一位人格性的天神，大体相当于希腊的宙斯（Zeus）。周朝的缔造者（武王）所崇拜的，便是这位天神连同地方神的一个二元组合体。起初，皇帝的权力是建立于诸侯之上的封建宗主权。此外，献牲粢盛的祭天之礼便为被当作“天子”的皇帝所独占。诸侯所祭祀的是领地神与列祖列宗，而家族之长则祭祀其血族的祖先。诸神的性格通常都掺和着泛灵的、自然崇拜的意味。这对于那位天上之神（上帝）而言，特别是如此：它可被当作是上天本身，也可被看做是天上的王。以此，中国的神祇，特别是那些强而有力且受普遍信仰的神祇，逐渐具有一种非人格化的特性 [76]。这与中东地区的情形恰好相反，在那儿，那位具人格性的超俗世创造者兼世界之王的统治者，被抬高到所有泛灵式的半人格神与所有的地方神之上。

长久以来，中国的哲学家对于神的观念就异常分歧。对王充而言，神不是以拟人的观点来加以理解的，它毋宁是具有“本体”——显然是一种流动性的实体。另一方面，他又指出神祇彻底的“无形无状”（Formlosigkeit），而人的精气——类似以色列人的“气息”（ruach）——在人死后就会回归到那儿，因而否定有所谓的不死。类似的观点

也可在碑铭中见到。但是，超俗世之最高力量的非人格性，越来越被强调。儒教哲学中的人格神观念，在十一世纪时曾一度受到拥护，但于十二世纪后又旋即消失。这是由于唯物论者朱（熹）夫子的影响——作“圣谕”的康熙皇帝，仍以朱夫子（所言）为权威。虽然在此一趋向非人格神观的发展中 [\[77\]](#)，人格神的概念并非没有留下绵延不绝的余迹，这点我们下面会谈。但是，在官方崇拜里，非人格性还是占优势的。

同样的，闪族（Semite）所在的东方，肥土沃壤与天然水源所布之地，乃是“巴尔神（Baal）的土地”（按：巴尔神乃古代闪族撒姆人的主神），同时也是他的所居之处。农民的土地神巴尔——就可以获取收成的土壤而言——同时也成为故乡政治团体的地方神。但此处，土地被认为是神的“财产”；“上天”并不是像中国那样被构想为非人格性但又具有灵气的，也就是说，可与一位天上之主相匹敌的上天。以色列人的耶和华原先是一位居住在山上的暴风雨神和自然灾异之神。战争发生时，他即通过云雨、雷电来帮助战场上的英雄。他是好战的同盟邦的邦神，同盟邦的结合是以祭司为媒介，与耶和华订立圣约而受其庇护。因此，对外政策便一直是耶和华的专管领域，也是其先知群中最伟大的那位所关心的——在被美索不达米亚的强大国家的侵略造成以色列人极大不安的时代里，他们（先知）都是政治评论家。耶和华最终的形象便是由此种局势所塑成。对外政策就是其活动的舞台，亦即主掌战争局势变化与民族命运上演的舞台。因此，他是（而且主要是）一位**非常** 事故的神，亦即主掌其子民在战争中的命运之神。但是他的子民并没有能够创建一个他们自己的世界帝国，只成为世界列强中的一个小小国，最终且屈服于列强之下。以此，耶和华也只能成为超俗世的命运操纵者，一个“世界之神”。在他面前，即使是

他自己的选民，也都只是被造物而已，就算曾受祝福，也可能因他们自己的作为而遭受斥逐。

相反地，中国尽管战事频仍，但进入历史时代后即逐渐成为一个和平化的世界帝国。不错，中国文化原先的确是在我武维扬的精神下发展的。后来成为“官吏”的士，起初是“武士”。根据礼仪，皇帝亲临讲解经典的场所“辟雍宫”，原先似乎就是个“男子集会所”（Männerhaus）<sup>[78]</sup>——几乎存在于世界上所有的战争民族与狩猎民族中。年青战士的同志团依年龄阶级（Altersklassen），远离家族而“宿营”于此。在通过能力的考验之后，经由“冠礼”——现今仍保存着——而正式成为**武装**的一员<sup>[79]</sup>。有关典型的年龄阶级制度到底发展到何种程度，当然还是个问题。根据语源学上的推定，妇女原先似乎只专管耕作之事，而从未参与家庭之外的典礼。

显然，男子集会所乃是（卡理斯玛）战争首领的住所，外交活动（例如敌人献降）在那儿进行，武器保管于此，而战胜纪念品（敌人的耳朵）也归结到这儿。作为训练的场地，青年战士团在这儿练习射术，也让诸侯能根据他们的弓射成绩来拔取他的随从与官吏（直到最近，射箭仍然带有仪式性的意义）。可能祖先神灵也会驾临指点。如果以上全都属实，那么有关原初母系衍生的观点就与此相符。就我们所能肯定的，“母权制”似乎一开始几乎没有例外的，是由于为人父者的**尚武精神**而疏远了家庭生活所造成的结果<sup>[80]</sup>。这些都是历史时代里非常久远以前的事了。

将**马匹**应用在单人的武士战斗里——中国和世界各地一样（一直远到爱尔兰）——导致以步兵为主的男子集会所瓦解。马匹首先是用来拖战车的，有助于武士在战斗中获取优势。受过高度训练且身披昂贵装备的个别武士就此登场。中国的这段“荷马的”时代，也是历史上很久远以前的事了。中国和埃及与美索不达米亚一样，骑士战斗的**技**



**术** 从未导致像荷马时期的希腊或西方中世纪时那么强烈的个人主义式的**社会** 制度。

或许，对于治水的依赖，以及因此而来的王侯的自主官僚制经营，是主要的平衡力量。就像印度一样，各个地区都有义务**提供** 战车与甲兵。所以根本没有像西方封建团体那样的个人契约。骑士军队的组成是基于各个地区有（根据户籍登记）供应武士的义务。孔子所说的“君子”，原先指的是受过军事训练的武士。但是，静态的经济生活压力，使得中国的战神从来无法得到像奥林匹斯诸神那么尊贵的地位。中国的皇帝亲行耕作的仪式（按：籍田之礼），天子一旦成为农民的守护神，他就不再是个战士君主。纯粹的大地神话信仰（die rein chthonischen Mythologeme）<sup>[81]</sup> 从来就不具有支配性的意义。随着文士之取得支配地位，意识形态自然愈来愈转向和平主义，并且，如我们下面将谈到的，反之亦然。

自从封建体制崩溃后，在**民间** 信仰里，上天（和埃及的神一样）就被视为人民抗议地上的在位者（上自皇帝，下至最低职级的官吏）理想的控诉法庭。在中国，此一官僚制的观念所导致的结果是：对于被压迫者与贫困者的诅咒特别畏惧。这同样也发生在埃及与美索不达米亚（后者较不那么明显；此种对其邻近的以色列人的畏惧之情，我们下面将会谈到，译按：参见《古犹太教》，*Das antike Judentum*, Tübingen, 1921）。**此一** 观念——一种半迷信式的大宪章（Magna Charta）——是人民**惟一** 能用来有效地对抗特权阶级、官吏与有财势者的相当吓人的武器。这正是中国官僚体制的、同时也是**和平主义** 心态的独特征象。

在中国，纯粹的全民战争无论如何都是古老时代的事了。当然，中国（即使在）官僚制的国家体制下，也并不就跟过去的好战时期截然划分，它的军队也曾进入中南半岛及中亚一带。早期的文献史料中



**最为** 称扬**武士** 英雄。然而，进入历史时代后，根据官方的观点，只有一次**军队** 拥立过一位功勋彪炳的将军为皇帝（基督公元前后的王莽）<sup>[82]</sup>。当然，实际上发生的次数要多得多；只是出现的方式是通过仪式上必要的形式，仪式上受到承认的征服，或是对一位在仪式上有谬误的皇帝的反叛。在公元前八到前三世纪这一段中国精神文化形成的关键时期里，帝国只是个非常松散的诸侯组织体。各国诸侯形式上承认在政治上已无足轻重的皇帝之宗主权，但却不断地为争取宫宰（霸主 [major domo] ）的地位而互相斗争。

帝国的君主**同时** 也是最高祭司的这个事实，是中国与西方的神圣罗马帝国二者间的分野所在。此一重要事件可以追溯到史前时代，而且可与西方的教皇（像包尼法斯八世Boniface VIII那样）所要求的地位相比拟<sup>[83]</sup>。最高**祭司** 此一职务之不可或缺，正是皇帝宗主权之所以能维持下去的原因所在。扮演最高祭司角色的皇帝，是各诸侯国——幅员与势力皆各不相同——之间文化结合的一个根本要素。而**礼仪** 的同构型（至少就理论上而言）是此种结合的接合剂。在中国，和西方中世纪一样，这种宗教上的统一性，是贵族世家可以不受礼仪上的困扰而自由移居列国的关键所在。贵族政治家得以自由出仕于此国又入仕于彼国，而没有宗教习惯的妨碍。

帝国自公元前三世纪以来的统一——尽管有短时期的中断——所呈现出的是（至少在原则上）帝国内部的和平化。国内的战争不再有任何**正当的** 理由。对夷狄的防卫与征服，都只是政府在治安上的义务。因此，中国的“天”并不是一个英雄神——（像耶和華那样）由其子民在对外关系上所遭受的非合理命运中来显现出自己，并在战争、胜利、败北、流放与思乡中受到崇拜。除了蒙古的入侵外，在长城筑成之后，此种非合理性的命运对中国就无甚意义。当宗教思辨悄悄展开之际，这些故事显得如此遥远而无法企及。这种民族对外关系上的

命运，并不是时时浮现在眼前的一种命定的威胁、被支配了的痛苦试炼、或人类生存之掌握的问题。尤其是这种攸关民族命运的事，与平常**百姓** 无关。王位易姓或外族入主，只不过意味着换个收税者，社会秩序依旧不变 [84]。因此，国内政治与社会生活秩序几千年来的未曾动摇，是在神的守护之下，而被认为是神的启示。

以色列神也关注其子民内部的社会关系；他利用战场上的失利来惩罚其子民，因为他们违背了由他所制定的旧有契约秩序。不过，这些触犯的行为只是许多罪过中的一端，最严重的还是偶像崇拜。反之，对于中国的天威而言，古老的社会秩序是惟一的一种（Eins und Alles）。上天是维持此一神圣的社会秩序恒常不变与不受干扰的守护者，也是只要遵循合理规范的支配即可得到的稳定所在，而不是被畏惧或被热望的、非理性的命运急转（Schicksalsperipetien）的源头。这种急转对中国人而言意味着不安定与无秩序，特别被认为是邪恶的起源。平稳与内部秩序，只有在一个本质上非人格性的、特别是超世俗事物之上的力量（天）的守护下，得到最好的保证。此一力量必须撇开激情，尤其是“愤怒”——耶和华最重要的属性——等杂质。

因此，中国人的生活的这些政治的基础，有助于鬼神信仰（Geisterglauben）的成分取得优势。此一信仰附着于所有与祭祀的发展有关的巫术（Magie）里。在西方，此一发展受阻于英雄神崇拜，最终则受阻于**平民** 阶层对于一个人格性的、伦理的救世神的信仰。在中国，纯正的大地信仰及其典型的狂迷忘我（Orgiastik），都被武士贵族及后来的文士贵族所去除了 [85]。

无论是舞蹈——古老的战舞已消失了——还是性的狂迷、音乐的狂喜，或是其他的陶醉形式，都不见踪影，甚至连一点痕迹也没遗留下来。只有在仪式行为里还带有一丝“圣礼的”性格，不过那是相当非狂迷的（unorgiastisch）。连以下这点，天神也是胜方：根据司马迁

所撰的孔子传 [86]，哲学家虽主张统治天下的是山川之神，因为雨是自山上降落的 [87]。然而，天神乃因其为天辰秩序之神而得胜，而非因其为万军之神。此种宗教意识的翻转，是中国特有的；而基于他种理由及以一种相异的方式，这也在印度保有优势地位。此处，无时间性的、永恒不变的种种，取得宗教性的最重要地位。这是由神圣不可侵犯且一致性的巫术性**仪式**与月令结合而成的：巫术性仪式用来制服鬼神，**月令**则是农耕民族所不可或缺的。以此，自然法则与仪式法则**一融于“道”的统一性中** [88]。被认为终极的、至高无上的，并不是一个超世俗的创世主，而是一种超神的、非人格的、始终可与自己同一的、永久不灭的存在。这也就是对永恒秩序之妥当性及其不受时间约制之存在的崇奉。非人格的天威，并不向人类“说话” [89]。它是通过地上的统治方式、自然与传统的稳固秩序——也是宇宙秩序的一部分——以及所有**发生**于人身上的事故（这是世界各地皆然的），来启示人类。子民的幸福正显示出上天的满意与秩序的运行无误。所有不好事故的发生，都是一种神佑的天地和谐受到巫术力量之干扰的征兆。这种乐天的宇宙和谐观对中国人而言是根本的，也是从原始的鬼神信仰逐渐蜕变而来的。

和其他地方一样，中国原先也有善良的（有益的）与邪恶的（有害的）“神”、“鬼”二元论 [90]。这两者遍在于整个宇宙，并显灵于所有的自然现象与人的行动与状态中。人的“灵魂”也被认为是由得自于天的神与取自于地的鬼所组合而成，在人死后即再度离散。这一点倒是跟广泛流传的说法，即认为精气灵力是多元的，相配合。各哲学派别共同的一个说法，可归结如下：“善”的灵（天上的，男性的）——“阳”的本质，与“恶”的灵（地下的、女性的）——“阴”的本质，二者的结合可以解释世界的起源。这两个本质，和天与地一样，都是永恒的。几

乎与世界所有地方都同样的，这种彻底的二元论得到乐观式的发扬：为人带来幸福的巫师及英雄所具有的巫术性卡理斯玛，与源出于慈善的天——亦即“阳”的神灵——二者被认同为一。具有卡理斯玛资质的人显然有超越恶灵（鬼）的能力，而上天的灵力也确实是社会秩序的善意的、最高的指导者。内在于人与内在于世界的神灵及其功能，都不可不加以维护 [91]。因此，就必须安置镇压住邪恶的鬼灵，以使在上天守护下的秩序得以正确无误地运行。因为，除非得到上天的**认可**，恶灵是无以为害的。

神与鬼都是有力的存在。然而，没有任何独一无二的神、或神格化的英雄、或任何神灵是“全知的”或“全能的”——不管他们多么有力量。从儒教徒严肃的生命哲学来看，虔敬者之遭逢不幸，只不过是“神的意志往往不可确定”（按：天命靡常）罢了。所有超人类的存在都比凡人强，但却远低于非人格的最高的上天，也低于承天恩宠的帝国祭司长（皇帝）。准此，惟有这些以及类似的非人格力量，才被超越个人的共同体当作是崇拜的对象，并且也是共同命运的决定者 [92]。不过，可以用巫术来影响的个别鬼神，也可能决定个人的命运。

对付这些鬼神，人类可以采用一种原始互惠的办法：以如此这般的仪式供奉来换取如此这般的好处（**施与受**）。如果人的一切供奉无缺且德行无误，而这名守护神却还是无法保护人，那么他就会被取代，因为只有被**证明**真正强而有力的神灵才值得崇拜。这种情形也确实也经常发生。况且，皇帝也会认可那些被证明（有效）的神祇为崇拜的对象；他还授予他们封号与位阶 [93]，有时也会褫夺他们的封号与位阶。只有确证有效的卡理斯玛才能使一个鬼神获得正当性。确实，皇帝对灾难是要负责任的，不过，灾难也会使神明失去人们的仰望，如果根据神签或其他方式的神谕所指示的计划失败了的话，他是要负责任的。1455年，有位皇帝即曾公开地对蔡山之灵加以非难斥责。在

同样的情况下，对鬼神的祭祀与供奉也同时会被撤除的。伟大的皇帝中那位“理性主义的”帝国统一者，秦始皇，根据司马迁所撰的传记，即曾为了惩罚一个妨碍他上山的山神，而将山上的树木砍伐净尽 [94]

。

## 四、中央君主的卡理斯玛祭司地位

卡理斯玛支配的原则下，皇帝本身（的卡理斯玛）当然也同样会衰竭 [95]。（支配）的整体架构，毕竟，是从这种为中国人所熟谙的政治现实出发的。皇帝必须**证明**他自身的卡理斯玛资质——证明他是上天宠命的支配者。这完全符合卡理斯玛支配的纯正基础，而世袭性卡理斯玛有递减的趋势 [96]。自魔力与英雄精神中所呈现出来的卡理斯玛，乃是一种异常的力量（maga, orenda） [97]。新人的卡理斯玛资格必须通过巫术性禁欲的测试，或者从不同的观念来看，它是以一种“新的灵魂”的形式来获得。起初，卡理斯玛禀赋是会丧失的——英雄或巫师可能会被他的鬼神或上帝所“抛弃”。卡理斯玛似乎只有经由一再显现的奇迹或英雄行径才能获得**保证**。总之，巫师或英雄必不可陷其自身或其追随者于明显的失败。原先，英雄的强大力量被认为相当于一种巫术性的禀赋，就像是狭义的“巫术”力量，如祈雨、巫术治疗或非常的技术手法等 [98]。随着文化的发展，关键性的问题便在于：战斗君主的**军事性**卡理斯玛与（通常是气候方面的）巫术师的**和平性**卡理斯玛，是否能结合于一人之手。如果是，即“政教合一制”（Cäsaropapismus），那么问题就在于：这两种卡理斯玛当中的哪一种才是君权发展的**首要**基础？



在中国，如前文所述，某些史前时代的基本事件——本身或许也同时是由于治水此一重大事务所造成的 <sup>[99]</sup>——致使皇权（Kaisertum）由**巫术性**卡理斯玛中发展出来。世俗的权威与宗教的权威皆握于一人之手，而宗教方面尤具重大分量。确实，皇帝必须通过军事的胜利（至少得避免惨败）来证明他的巫术性卡理斯玛。尤其是他必须确保收成的好天候与国内秩序的平稳。不过，皇帝的卡理斯玛形象所必具的个人资质，却由仪式主义者与哲学家将之仪式化，继而伦理化。换言之，皇帝必须依据古典经书上的礼仪与伦理规制来**过生活**。

以此，中国的君王主要是一位最高祭司长；他其实是古代巫术宗教信仰中的“祈雨师” <sup>[100]</sup>，只不过是转变为伦理意义罢了。既然经由伦理理性化的过程而出现的“天”所守护的是永恒的秩序，那么君王的卡理斯玛便端视其伦理的美德而定 <sup>[101]</sup>。就像所有真正的卡理斯玛支配者一样，他是个由神所授权的君主，然而并不像近代（西方）的君主那么轻松地因受神宠、而声明只在自己铸成大错时才须“只对神”负责。这些君主实际上是不必负责任的，而中国的皇帝却是在卡理斯玛支配的固有纯正意味下进行统治的。他必须以人民在他治理下的幸福来证明他乃“天之子”，并且是上天所确认的支配者。如果他做不到，那么他就是缺乏卡理斯玛。以此，若是河水决堤，或祈雨祭典后仍未降雨，那么很显然地——也是经典所明白教诲的——皇帝并不具有上天所要求的卡理斯玛禀赋。此时，皇帝就必须为其本身的罪过公开忏悔，直至近代仍然如此。史书上甚至记载着封建时代就有诸侯所写的类似的罪己书 <sup>[102]</sup>，此一习惯一直保留到最近：1832年，就在皇帝公开下诏罪己之后，随即降雨 <sup>[103]</sup>。如果这样还是无效，皇帝就要有退位的觉悟；在过去，这可能还意味着以身殉祭。和其他的官吏一样，



皇帝也在御史的抨击范围之内<sup>[104]</sup>。此外，君王要是违反了古老的、既有的社会秩序，理论上，他的卡理斯玛便要弃他而去，因为社会秩序乃是宇宙的一部分，而宇宙非人格性的规范与和谐凌驾于众神之上。譬如君王要是变更了祖先孝道（Ahnenpietät）这个绝对神圣的自然法则，那么这就表示卡理斯玛已离他远去，而他已置身于恶魔的宰制之下。况且，理论毕竟并非全然无关紧要。君王一旦成为“一夫”，就可能被诛杀<sup>[105]</sup>——自然，并不是每个人都有权力这么做，这是国之重臣才有的权限（就好比卡尔文将反抗权授予议会一样）<sup>[106]</sup>。

作为公共秩序与国家之栋梁的官僚阶层，也被认为分润了卡理斯玛<sup>[107]</sup>。就像君王一样，官僚制也被认为是个神圣的制度，虽然直到如今，个别的官吏还是可以被随意免职的。官吏的资格也是由卡理斯玛来决定的。在其管辖地区内所发生的不安与动乱——不管是社会性的，还是宇宙—气候方面的——就证明这名官吏是不受鬼神所眷顾的。这时，也不需要问什么理由，官吏必须辞官去职。

官吏阶级的这种地位，是自（相当于西方的）史前时代发展而来的。如《周礼》一书所传述的，周代古老的、半传说性的神圣秩序<sup>[108]</sup>，已经到达由原初的家父长制进而为封建制的转捩点了。

---

<sup>[1]</sup> H. B. Morse 也有同样的结论，见氏著 *The Trade and Administration of the Chinese Empire* (New York, 1908), p. 74。支持此一论断的基本事实如下：没有消费税及任何的动产税，一直到近代为止，关税皆极低，粮食政策又是纯粹从消费的角度为出发点。此外，考虑到官僚阶层的本质，富商确实是有路子可以弄到钱的。

<sup>[2]</sup> 埃及托勒密王朝存在的年代为公元前332—前30年。——译注

[3] 正由于皇朝的贬低货币成色与发行纸钞，才导致转变成这样的制度——相当于德国的银行本位（如汉堡银行所显示的）。因此，这算是第二次的（币制）转变。正如1896年6月2日《京报》上所刊载的，皇帝谕令及报告显示，直到最近，某地的铜货一旦突然短缺，即可能导致一场大混乱出现：地方的银行券因此增加了发行数量，从而造成贴水差额（Agiounterschiede）与银块投机的现象；更严重的是政府完全不当的干预措施。关于通货情形，最佳的描述参见H. B. Morse, *The Trade and Administration of the Chinese Empire* (New York, 1908), ch. V, p. 119 ff. 另见J. Edkins, *Banking and Prices in China* (1905)。中国古代的文献资料，见Chavannes 编, *Ssu-ma Ch'ien*, vol. III, ch. xxx。

[4] 用来指称货币的是“货”这个字，亦即交换手段的意思。“宝货”则指有价值交换手段。

[5] H. B. Morse, *op. cit.*, J. Edkins, *Chinese Currency* (London, 1913)。除此之外，见Biot之论著, *Journal Asiatique* (3rd Series, vol. 3, 1837)，此作主要是以马端临的作品为依据，至今仍有参考价值。本书进入校对阶段时，我另参见了W. P. Wei的纽约（大学？）博士论文，“The Currency Problem in China,” *Studies in History, Economy*, ect. No. 59 (New York, 1914) 第一章里所包含的一些材料。

[6] 每次一有地震发生，风水的迷信（下面会谈到的）就会导致采矿之举的制止。不过，Biot在前引书里将这些矿山比做Potosi的矿山（译按：Potosi是南美玻利维亚南部的旧银矿开采中心），则是个可笑的夸张。Richthofen对此有一最后的定论。云南的银矿，虽然相对而言有15%较低的矿区使用税金，但从1811到1890年间，也只有大约一千三百万两的产量。甚至到了十六世纪（1556），一个花费了三万两

银钱来开采的银矿，后来也不过生产了二万八千五百两。铅矿开采的一再禁止，也阻碍了银之作为副产品的采掘。直到中国统治了富产银矿的中南半岛（高棉、安南）与缅甸之后，银的供给量才不断大量地持续增加。另外，越过Bokhara而与西方贸易后，尤其是在十三世纪，借着丝织品的输出，也带来了银的大量增加。同样，自十六世纪与欧洲人贸易起，再次使银货增加。根据史书推断，（银的供给）之所以如此极度**不稳定**，除了技术上的缺陷之外，银矿的收益性一般而言总是过低，这是个重要的因素。

[7] 此处的特权（Regal）是指家产制国家里，属于君主的收入特权。——译注

[8] 乾隆皇帝的御制明史中便有大量征发徭役以开采金矿的记载（《御撰资治通鉴纲目》，Delamarre译，*Yu tsiuan tung kian kang mu*，Paris, 1865, p. 362）。据载，1474年有五十五万（？）人被强募来服这类的徭役。

[9] 根据Weil（译按：应为p. 29注4之W. P. Wei）前引书（p. 17）所说的，在中国早期的铸币政策里据说并不知道铸币利润这回事。果真如此，则人尽皆知的大量盗铸便无利可图了。可知这样的传闻是不足采信。况且史书也有恰好相反的记载（见下文）。

[10] 关于风水的影响，参见*Variétés Sinologiques*，No. 2（H. Havret, “La Province de Ngan Hei,” 1893），p. 39。

[11] 经Biot翻译的一条《文献通考》上的记载（*Journal Asiatique*，3rd Série, vol. 6, 1838, p. 278），在（汉）元帝（前48—前30）治下，全国的总货币量估计约730000万（万为一万钱，即一万铜币），其中330000万为国库所持有（！）。马端临认为这个数目还太少了。

[12] 据史书（马端临）所载，汉代时（一般而言）铜的价值是米的八倍，而元帝时，以重量计，铜的价值是谷类的1840倍（其他资料记的是507倍）。同样地，罗马共和时期的最后一百年里，（铜）对小麦的对换比也是相当惊人的。

[13] 即《汉书·食货志》所载的二十八品。——译注

[14] 十世纪时的纸币“便钱”，便是由国库来兑换。

[15] 甚至在（十）一世纪时，四川的笨重铁钱也致使十六家行会联合发行证明纸券（交子），亦即银行通货，不过后来也因无力偿现而变得无法兑换。

韦伯此处指的是纸币的发行。不过无论是807年的唐宪宗时，或后来的宋太祖时所发行的“飞钱”或“便钱”，都只是一种汇票而非纸币。直到十一世纪宋真宗以后所通行的“交子”，才具备了纸币的性质。——译注

[16] 在法国，用来指银行本位的Banko-Währung一语中的Banko，是源于意大利文的Banco，原为银行通货的一种。同时，货币在银行里也是作为计算基准的货币品位（Münzfuss，亦即法定的货币重量），其单位是Banko Mark，如汉堡的银行通货通常就比一般流通的现金货币一马克要来得高（前者的一马克等于后者的1.265马克）。汉堡的银行通货在1846年以后，27马克等于一中心马克（Kern-Mark）的纯银，在1868年采用新的银行重量单位后，59.3316马克等于0.5公斤的纯银。这个单位除了Banko Mark外，又叫做Markbank，一度不再是指铸币，而是计算的单位。马克一方面作为一般的计算货币，一方面又含有金、银重量的意味，中心马克是中心马克，通行马克是通行马克，各个地方自有其惯用的重量与纯度，直到1873年被国定的货币本位（Reichswährung）取代之后，银行本位才严格区分开来。可是中国一直到清朝时的称重的银本位，还只是相当于将近（韦伯生存时代）一

百年前德国所盛行的银行本位。和古代不同的是，此后中国即不再铸造铜钱以外的任何金属货币（例外的是从外国流入的硬币）。除了铜钱以外，国家的通货不是硬币，而是称量（的银），这种银的重量，外国人称之为tael，中国的名称是“两”。举凡国际贸易的计算、大宗的买卖、政府债务以及关税等，皆以有品质约定的、足数计量的银“两”来达成支付清算的目的。不过这“两”只是个原则性的单位，海关用的是“海关两”，国库出纳用的是“库平两”，贡米输送沿路上的江西、安徽、江苏、浙江，以及烟台等地，一般所用的则是“漕平两”。此外，像地方性的“北京两”、“天津两”、“汉口两”、“广东两”、“上海两”等，全国数百个商业中心都各有其不同的称量基准，而同一个地区甚至有六种到十二种不同的称量并存的情形。中国的银本位之复杂，是德国所不能比的。无论如何，中国的行会与商馆之经营以两为单位的银块之寄存，并做差额之清算等业务，实与德国的情形并无二致，这大概就是韦伯使用（银行本位）这个术语的原因吧。——译注

[\[17\]](#) 根据马端临所著书的记载，中国较早的一份国家岁入清单，我们列于附录三。

[\[18\]](#) 据马端临的记载，这样的事譬如在689年就发生过。

[\[19\]](#) 参照683年对日本的谷物输出（当时日本的铜币铸造已然兴盛）。

[\[20\]](#) 据史书记载，这事在702年发生过。

[\[21\]](#) 最初一次在780年。

[\[22\]](#) 在八世纪时，据铸币局首长所言，以一千个铜钱所精制的艺术品（瓶），价值相当于三千六百钱，因此，铜用于工艺比当作货币来使用获利更多。



[23] 在817年，以及自此之后，即不准超过五千贯（每贯一千钱）。超出限额的铜货，则根据数额的多寡而有种种出售期限的规定。

[24] 显然这最初是用来制作官印。自秦始皇后这成为从封建制转变为家产制国家的外在标示。

[25] 在1155年里，北方的女真族统治者（按：指金海陵王）即征1.5%的工墨钱。

[26] 例如1107年所发生的情形：纸钞因通货膨胀而贬值为票面的百分之一。

[27] 在1111年，纸钞乃为了边境上的战争而发行。

[28] 这种规则性的回收形式起初也是营利商人所推许的。这些钞券在性质上是一种国库债券。

[29] 老旧的或破损的纸钞通常只以票面价值的1/10到1/3来兑换。

[30] 甚至在1107年，由于与辽、金战争，超过一万钱的每一笔付款，半额必须以纸币给付。同样的事经常发生。

[31] 元代纸币称为交钞，1287年有名为“至元宝钞”的纸币发行。至元宝钞从五文至一贯文，分十一个等级。——译注

[32] 马可·波罗的描述是无法让人接受的。以百分之三的折扣收回磨损的旧钞以更换新的（纸！）钞，以及以金、银来因应任何人兑现钞券的要求，这是不可能的。同样的，除非将工业目的这方面也加以描述，否则欲了解马可·波罗的真正所指（至少就其文意所容许的范围内），也是不可能的。马可·波罗同时也描述了强制卖出贵金属以换持纸钞的情形。

[33] 明太祖铸造洪武通宝，再次定铜钱为通货。——译注



[34] 虽然明初以铜钱为通货，然而由于铜的欠缺，以及盗铸的情形颇盛，故于洪武八年（1375）印造纸币，名曰大明宝钞，听许以宝钞缴纳部分商税；又禁民间以金银买卖交易，间接有助于钞的流通。当其时，钞一贯相当铜钱一千文或银一两，钞四贯相当金一两。——译注

[35] 至十九世纪中叶，铜与银的比价据闻从500：1滑落到1100：1。

[36] 太平军兴，清廷财政困难，乃于咸丰三年（1853）发行银票，到了年底继之以大量的钱票，由于没有完整的回收计划，到了咸丰十一年（1861），纸币几乎已成废纸。参见彭信威，《中国货币史》，pp. 833—838。——译注

[37] 银自金、元到明即大量增加，至清则更是盛极一时。自清开国以来，民间除了零星买卖外，必用银。然而，国家并未铸造具有一定重量、品位与形式的银币，只是将所使用的银块之重量、品位加以检定而已（亦即称量货币，而非计数货币）。银块的形状因地而异，通常以状似马蹄的马蹄银及馒头型的银块居多。前者颇似中国妇女缠足后所穿的靴，欧美人以shoes及sycee称之。——译注

[38] J. Edkins, *Chinese Currency* (1890), p. 4.

[39] Curia原是指罗马部落(tribe)的下层组织，相当于希腊的phratriai。详见康乐编译，《支配的类型》，p. 395。此处，Kurie即papal curia，指教廷及其中的集会。——译注

[40] 秦汉两代的官职俸禄依次分为十六个等级，部分以定额的货币，部分以米粮来支付。见Chavannes所编的《司马迁》，卷二，附录一。官吏若是被拒于以祭肉作为实物俸禄的特权行列之外，则是不受皇帝所喜的一种征兆。这种例子，在司马迁所写的孔子传中即可见到

（按：《史记·孔子世家》记鲁侯未将祭肉送予孔子一事）。确实，当时为中国所属的中亚地区已发现有记载着纯粹是货币计算的文献。

[41] 公元前四世纪时，石造建筑取代了木造建筑。较早期的君侯城寨是经常且易于迁徙的。

[42] 耶稣会士L. Gaillard关于南京城的论述，见*Variétés Sinologiques*，vol. 23 (Shanghai, 1903)，对于中国的城市建制并没有多少有识之见。

[43] 在下文中，我们将会讨论到中国行会的不凡意义：其与西方形成对比的种种差异，以及造成差异的原因，都将加以厘清。行会所代表的意义更令人惊讶的是：它们对于个人所发挥的**社会** 势力及其**经济** 的活动范围，远远地超过西方的行会。

[44] 在当时，能够参加守护神宙斯的祭典，是有资格就任雅典城邦之正式官职的必要条件。参见韦伯，《非正当性的支配》（台北，1993），p. 52。——译注

[45] 克莱斯提尼打倒古来的名门贵族之势力，并重新划分聚落单位（即Demos）而确立古希腊的民主制。——译注

[46] Hantgemal是指参审自由人士所持有的世袭财产。参见《非正当性的支配》，p. 51。——译注

[47] 当然，在中国，城市里的每一个居民也并不尽然都与故乡的祖庙维持着关系。

[48] 在官方的万神殿里，财神被认为是具有**普遍性** 的城市神。

[49] firma原为“实物贡租”之意，后来转变为贡租之“承包征收”的意思。英国在都铎王朝以前，城市居民将国王所派的官吏驱逐后，从国王那儿争取到自己来征收租税——将估计税额一次付清——的权利。——译注

[50] 至于中国的城市，参见Eugene Simon, *La Cité Chinoise* (Paris, 1885, 不甚精确)。

[51] 向政府负责某地方之**安宁** 的名誉官吏 (H. A. Giles在其所著的 *China and the Chinese* , New York, 1912, p. 77, 称之为“headborough”)，通常只扮演呈递**请愿书** 与作为公证人的角色。他虽有一颗（木制）印玺，但**并不** 被认为是一名官吏，并且排名于地方上最低职级的官吏之下。此外，城市里并没有特殊的市税，有的只不过是政府为义塾、救贫及水利所制定的税捐。

[52] 地保乃地方自治体之长，例如里正、亭长之类。——译注

[53] 北京城即由五个行政区所构成。

[54] 当然，罗盘针主要是用在**内陆** 交通上。

[55] 就像埃及的“统治”象征是法老执“鞭”以统御，中国文字里表示“统治”之意的“政”字，则象征统治者持“棒”以治（按：“政”字的偏旁“攴”在象形文中为𠂔，是手持棒状）。按古代的术语，此即“治水”之意，而“法”字则意指“去水”——疏放河水。参见Plath, *China vor 4000 Jahren*, München, 1869, p. 125。

[56] 根据传闻，例如秦始皇即强制全国十二万户（？）富裕的家族集中于其首都。乾隆皇帝的御制明代史中记载了1403年将富人集体迁住到北京的史实。参见Delamarre译，*Yu tsiuan tung kian kang mu*（《御撰资治通鉴纲目》），p. 150。

[57] 见H. B. Morse, *The Guilds of China* (London, 1909)。较老的文章见Mac Gowan, “Chinese Guilds,” *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society*, 1888/9, 及Hunter, *Canton Before Treaty Days 1821—1844* (London, 1882)。

[58] 形式上，来自其他州省的**官吏**与商人在各地所组成的会馆基尔特，特别是如此（可比之于日耳曼的汉撒[Hansa]）。它们的兴起至迟在十四世纪，或许甚至早至八世纪，成立的目的是要保护这群人以对抗当地商人——有时写明在条文的前言里；虽然实际上没有强制入会的要求（想要从事**买卖**的人，计及其生命的危险，便不能不加入）。行会拥有会馆，会费则依官员的薪俸及商人的成交量多寡而定。会员若有互相控诉的情况，便会遭受惩罚。它们也提供一块特别的墓地来替代故乡的土地，并且负担其成员与会外人发生纷争时的诉讼费；若与地方当局发生争执，它们则设法诉诸中央当局（当然，也提供必要的贿赂）。1809年，它们即抗议地方当局禁止稻米的输出。除了非本地人的官员与商人之外，也有非本地人的手工业者所组的行会：在温州，有出身江苏与台州的制针业者所组成的行会，而金箔行会的成员则**只来**自宁波一地。这些组织都可说是部落工业组织及部族工技专门化的残余。从金箔行会之拒绝当地人入会及传授当地人此一技术，便可看出这点来。在所有这些事情上，行会所显现的绝对权威，乃是由于其成员处于陌生部族的环境下总是朝不保夕的情况，而自然产生的一种反应。这和伦敦与诺夫格罗德（Novgorod）的汉撒所具有的严格（但远非如此苛刻的）纪律是一样的。不过，本地的手工业与商业行会（公所）也通过斥逐、杯葛与私刑等方式，对其成员行使绝对的支配权。十九世纪时，有一个行会成员就因为触犯了收受学徒最高限额的规定，而被鞭笞致死！

[59] 例如牛庄的总行会所做的。

[60] 例如牛庄的总行会所做的。

[61] 特别是以会馆基尔特（汉撒同盟）的方式普及。

[62] 像梧州的鸦片行会就能决定鸦片上市的日期。

[63] 宁波、上海及各处的银行业者行会决定利率，上海的茶商行会则制定仓储费与保险费。

[64] 例如温州的药商行会。

[65] 例如银行业公会。

[66] 例如鸦片行会——为了上面已提及的上市季节的调节。

[67] 甚至连自家的子弟都在限制之列。

[68] 在温州，由宁波出身的金箔师所组成的行会即不接受当地人入会，并且也不传授技艺给他们。这特别突显出种族间之部落工业专业化的由来。

[69] 至于慈善组织与共同的宗教崇拜，就我们所了解的，并不像欧洲的行会那么发达。如果会员入会金是支付到一位神明的名下（寺庙的库存），那么此一安排（原先）是为了避免被政治当局所掠夺。只有那些未能拥有自己的会馆的穷困行会，会例行地用寺庙来作为集会场地。剧团所上演的是通俗剧，而不像西方是演出“宗教剧”。宗教性的兄弟关系（会）并未发展出足够强烈的宗教关注。

[70] 上述的宁波即为一例。类似的情形所在多有。

韦伯认为：为满足大（或小）家计需求的家内工业（氏族工业）是最初的起点。由此出发，可发展为部落工业，因为有些原料（例如石材、金属、盐等）可能只存在于某个部落领域内，因此部落可以独占原料或技术，原先可能只是种副业，其后始渐发展为纯粹营利（市场）的经营，部落或氏族工业发展结果也有可能会产生种族团体间生产专门化的现象。详见康乐编译，《经济与历史》，p. 94。——译注

[71] 我们要特别一提的是广州的公行基尔特。直到《南京条约》缔结之时，广州的十三行还垄断着整个对外的贸易。这是以政府所赋予的官方特权为基础的少数行会之一。



[72]. 中国作为一个以赋役的方式来应付公共事务的“赋役国家”（Leiturgiestaat）韦伯在本书第三章有详细的讨论。Leiturgie一词在古希腊雅典时代（公元前四五世纪），指的是由富人（自愿或强制的）提供金钱或劳役来支持一些公共事务的制度。例如“trierarchy”，是由富裕的市民提供资金来建造三层桨的战舰（trireme），并须负担此一战舰的一切开销（包括水手、修补等）；另外如“choregia”则是提供酒神祭典所需的合唱团、戏剧等。此外还有其他许多。被提名到的市民如果觉得还有人更有能力负担，则可提出抗辩，对方可以接下此一职务，也可以拒绝，条件是必须与被提名人交换财产，要不然就得诉诸法庭。此一制度后来为罗马所承袭，例如被选为“市议员”（decuriones）者即需负担当地的公共支出，并负责税收，不足则必须补齐。古埃及亦有类似制度。Leiturgie（liturgy）中文辞典一般皆译为圣礼崇拜，此为后出之义，此处译为“赋役制”。参见*Oxford Classical Dictionary*，p. 613；*Oxford English Dictionary*，p. 1642。韦伯借用此一名词来说明古代团体——包括家（household）、氏族、家产制国家或者像雅典那样的古代城邦——解决其公共事务（即国家财政）所采取的手段。其特点为实物贡赋及徭役，然而不同职业、不同身份的人，其义务也各自不同。

“此种‘赋役’通常是为了统治当局的预算所需。或是为了互助的目的。当这种农民、工匠及商人所必须负担的徭役及实物贡赋是为了满足个人统治下的家计时，我们称此为‘住宅（oikos）实物赋役’；如果是为了整个团体，则称之为‘互助实物赋役’。以此种方式来提供介入经济活动的团体的预算所需，其原则即称为‘赋役式供应’……在政治组织中，此一制度扮演了近代所谓“财政”的角色；在经济团体中，由于将主要家计分摊给一些早已不受共同体维持及利用的人去负担，这就使得主要的家有了可以分散的可能性。每一小单位有其自



营生计，但负有提供中央单位所需的义务，就此程度而言，他们还是从属于此一中央单位。例如负担各种徭役及贡赋的农民或农奴，附属于农庄的工匠以及其他各式各样的负担者。” *Wirtschaft und Gesellschaft* , pp. 68-69, pp. 580-581. ——译注

[73] 《孟子·告子下》记载公元前651年的葵丘之会：“五霸桓公为盛。葵丘之会诸侯，束牲载书而不歃血。初命曰：‘诛不孝，无易树子，无以妾为妻’，再命曰：‘尊贤育才，以彰有德’，三命曰：‘敬老慈幼，无忘宾旅’，四命曰：‘士无世官，官事无摄，取士必得，无专杀大夫’，五命曰：‘无曲防，无遏籴，无有封而不告’，曰：‘凡我同盟之人，既盟之后，言归于好’……”在《中国的宗教》里，韦伯曾数度引用《孟子》书中的这条记载。此处，韦伯所说的一个例证，是指其中“无曲防”——不得曲为堤防，壅泉激水以专小利而病邻国——的协议。——译注

[74] 见[此处注55](#)。

[75] 家产制 (Patrimonialismus) 是指支配者将政治权力当作其私有财产的有用附属品来加以利用的制度；家产官僚制，不同于官吏乃经由（一客观规制）自由选拔出来的近代官僚制，家产制下的官吏是由支配者的个人从属来递补的，是依个人信赖的程度所拔取出来的隶属官吏而在形式上依官僚制的方式行使其机能。但此处所谓位于农民之下而在宦官与搬运夫之上的“警卫”，实不知其典出何处。——译注

[76] 理雅各 (Legge) 也认为在周代时，原本由六位高德者所配享的人格性天神，据说已由具有非人格性表征的“皇天后土”之祭祀所取代。参见理雅各所译《书经·序说》 (*Shu Ching, Prolegomena*) , p. 193 f, 由于美德善行，皇帝及其从臣的圣灵乃高登于天，从而能（对下民）有所警示 (Legge, p. 238)。地狱是没有的。

[77]. 向非人格神观发展的趋势摆荡不定，可见诸下面一例：公元前312年，秦王以作证人与复仇者的姿态，对那据说违犯礼法与盟约的楚王发出诅咒，在铭文中记载着秦王所召唤的是1. 天，2. 在上的统治者（因而也就是人格性的天神），3. 河伯（盟约被认为是在他那儿订定的）。参见Ef. Chavannes ed. *Ssu-ma Ch'ien* , vol. II, Appendix III, & Chavannes, *Journal Asiatique* , May-June, 1893, p. 473 f.。

[78]. 《韩诗说》谓：“辟雍者，天子之学……所以教天下春射秋飨，事三老五更。”《白虎通·辟雍》谓：“大学者，辟雍，乡射之宫。”所谓“飨”，是指乡饮酒礼，“射”是指乡射礼。当时的辟雍泮宫是天子、诸侯会同贵族举行乡饮酒礼与乡射礼之处。《礼记·射义》：“卿大夫之射也，必先行乡饮酒之礼。”《礼记·王制》：“习射上功，习乡尚齿。”乡饮酒在于尚齿养老，乡射在于尚功练武，二者有利于加强贵族的团结与战斗力。有关“辟雍”与“泮宫”的分析，详见杨宽，《我国古代大学的特点及其起源》，《古史新探》（北京，1964）。

所谓“男子集会所”，是指源自“战士组合”（consociation of warriors）的一种构成物。“当战士的专业性高度发展时，‘男子集会所’在政治行为的领域里，扮演着几乎与宗教领域内修道院僧侣组合完全相似的角色。只有那些证明具有军事能力，完成修炼而被接受加入战士团体的人，才属于‘男子集会所’。”详见《支配的类型》，p. 340。——译注

[79]. 周代的“冠礼”是由氏族制度时期的“成丁礼”变化而来的。“‘成丁礼’也叫‘入社式’，是氏族公社中男女青年进入成年阶段必经的仪式。按照当时习惯，男女青年随着成熟期的到来，需要在连续几年内，受到一定程序的训练和考验，使之具有必要的知识、

技能和坚强的毅力，具备充当氏族成员的条件。……如果训练合格成年后，便可参与‘成丁礼’，成为正式成员，得到成员应有的氏族权利，如参加氏族会议、选举和罢免酋长等，还必须履行成员应尽的义务，如参加主要的劳动生产和保卫部落的战斗等。”详见杨宽，《“冠礼”新探》，前引书，p. 236 f。

至于“年龄阶级”，是指部族社会中将男子按年龄分成几个集团，而对各集团分派特定之生活模式与社会功能（诸如军事、政治、宗教）之制度。参见《支配的类型》，p. 371。——译注

[80] 参见M. Quistorp (Conrady的门徒) 杰出的莱比锡大学(1913) 博士论文“Männergesellschaft und Altersklassen im alten China,” *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen*, vol. XVIII (1915), p. 1 f. Conrady认为，图腾制(Totemismus)曾盛行于中国；是否如此，只有汉学家才能够断定。

Otto Franke在检视了文献资料与文字上的抵牾之后，结论是：显然图腾制之遗迹一直传衍到十二世纪，“如今已无迹可寻”(op. cit., vol. III, p. 377)。亦见vol. I, p. 74; vol. II, p. 403; vol. III, p. 51, 311, 375 f. 另参见[本书第四章](#) 相关内容。——译注

[81] Quistorp (前引文) 发现有关于老子初步的神话信仰的蛛丝马迹。

[82] 按王莽并非武将，其篡汉更非由于军队的拥戴。据《汉书·王莽传》的记载，王莽年轻时即以士人的姿态出现，“折节为恭俭，受礼经……勤身博学，被服为儒生”，其后，“爵位益尊，节操愈谦……收赡名士，交结将相卿大夫甚众。故在位更推荐之，游者为之谈说，虚誉日隆治，倾其诸父矣”，此外，“休沐出振车骑，奉羊酒劳遗其师，恩施下竟同学。诸生纵观，长老叹息”。可知王莽虽出身

外戚权重之族，但仍曲意以一介儒生自居，在“折节力行，以要名誉”下，朝廷卿相与文人名士皆多与之交结。故其借引春秋经义，诡托周公辅成王，以安汉公居摄而篡汉之际，一时名士“皆以材能幸于莽”。当时虽有宗室与郡太守等先后起兵匡复，但旋即败灭，其原因如赵翼在《廿二史札记》的“王莽之败”条所云：“权势所劫，始则颂功德者八千余人，继则诸王公侯议加九锡者九百二人，又吏民上书者，前后四十八万七千五百七十二人。……其威力所劫，亦以遍天下靡然从风。”是以王莽之加九锡即帝位，乃士大夫支持下的风行草偃之势，而绝非韦伯所谓的“军队拥立一位功勋彪炳青史的将军为皇帝”。——译注

[83] Otto Franke已考证过此一比对，并大大加以补充。他称包尼法斯（八世）的1302年敕书*Unam sanctam*为“相当明白地显示出天主教之世界教会与中国之世界帝国所共同具有的独特面貌”。*op. cit.*, vol. III, p. 104; 另参见vol. I, p. 120 ff., 161; vol. III, p. 83 f., 167。

包尼法斯八世（1294—1303年在位）曾抨击拥有世俗权力的国王介入圣界，禁止他们向圣职者课税，并主张罗马教会对国王具有绝对僭越的地位。——译注

[84] 因此，法兰克（Otto Franke）就非常强调一点：满洲人的统治并没有被当作是一种“外族支配”。不过对革命动乱的时代而言，这点就有修正的必要。例如太平军宣言就是个明证。

[85] 黄帝的六名大臣之一“后土”，后来被神化为“大地的守护神”。参见《十六国疆域志》，由Michels编译并加批注，*Histoire Géographique des XVI Royaumes*（Paris, 1891, p. LII, fn. 215）。据此，则（黄帝）当时还不能说有大地信仰存在，或者这

样一个名讳带有渎神的意味（日译注按：所谓“渎神的”，实不易解，大约是“后土”被理解为“垢”的缘故）。

[86] 指《史记》卷四十七的《孔子世家》。——译注

[87] 《史记·孔子世家》：“吴使问仲尼，骨者何者最大。仲尼曰：禹致群神于会稽山。”《史记集解》注：“韦昭曰：群神，谓主山川之君，为群神之主，故谓之神也。”接着，这名吴使又问：“曰：谁为神。仲尼曰：山川之神足以纲纪天下，其守为神。”《集解》注：“韦昭曰：足以纲纪天下，谓名山大川能兴云致雨，以利天下也。”因此，韦伯这句话是根据韦昭的批注而来；而所谓哲学家，是指韦昭这类的学者。——译注

[88] “道”的理念中的“天人合一观”（Universismus）显然是源自**此种融合**。这个理念后来被推演成“感应”（Entsprechung）的宇宙体系，比起古巴比伦经由“肝脏之占”而来的概念，要细密得多，更不用说古埃及的“形而上”概念了。（按：古巴比伦人以肝脏为宇宙之镜，故取动物牺牲的肝脏与胆汁来作为占测未来之物）。其哲学上的解释，见下文第七章，以及de Groot在其以“天人合一观”为主题的书中（前引书）所作的详细探讨；此书乃一系统建构性的专著，并未论及问题的起源。然而，历书之制定的时占术解释，以及历书本身，和礼仪的绝对固定化同样，显然都是后起的。与此二者相关联的，是自神秘主义出发的道的理性**哲学**，下文将会讨论到。最古老的历书（《夏小正》，“小的调整者”）似乎并未负载这种神学的讨论（theologumena），而显然是在秦始皇的历书改革后才开展起来的。政府后来制定了一本时占术的基准书（《时宪书》），并严厉地迫害所有私人及非官方的历书编纂。《时宪书》是一本经常大量复制的通俗书籍，并且提供了“日者”——职业的时占师——所需的素材。由太史（在上位的执笔者）所掌的古代历书编定当局，乃是天文



历算者（历书制定者）与占星师（征兆解释者）之设官立府的历史渊源。它同时也是纯粹示范性的、被认为具有典范性的宫廷史书编纂的起源。后者原先与历书之制定并不分家（参照下文），史书编纂者就是历书制定者。

[89] 《论语·阳货篇》：“子曰：天何言哉，四时行焉，百物生焉，天何言哉。”——译注

[90] 以下所述，参见de Groot, *Religion of the Chinese*，尤其是p. 33 f., 55 f。

[91] 此一主张往往成为抵制皇帝之骄妻悍妾取得威权的根据。女主天下被认为即是阴盛阳衰的表现。

[92] 根据de Groot在其*Universismus* 一书中清楚明白且具体绵密的精确论述，官方祭典中所崇奉的为下列数者：

1. 天，据de Groot的说法，在盛大的献牲祭祀行动中，天乃是与皇帝祖灵同列中的第一级者。2. 地（“后土”）。3. 皇帝的祖先及其宗庙；此外还有下列诸祀。4. 社稷，亦即土地与谷物的守护神。5. 日月。6. 神农，亦即农耕术之主。7. 蚕桑之主（按：嫫祖，由皇后献牲主祭）。8. 先圣先王。不过自1722年起，这项祭祀包括列朝的所有皇帝，只是那些横死的、或者被反叛推翻的，皆不在此列，因为这乃是欠缺卡理斯玛的征示。9. 孔子及其学派的诸领导人。原则上，所有这些都由皇帝亲行祭祀。

除此之外，尚有：10. 风、雨神（天神）及山、海、河神（地祇）。11. 历神木星（监岁的大神灵，按：中国以木星为岁星，此乃十二年为一周期的由来）。12. 医术之主与春神（或许，这就是巫术治疗法起源于大地狂欢祀典的征示）。13. 战神（被神格化的将军关帝，公元二至三世纪）。14. 经学之神（对抗异端的庇护神）。15. 北极星（1651年加入神列）。16. 火神。17. 火炮神。18. 要塞神。



19. 东岳。20. 龙、水神，或屋宇、瓦砖、仓廩之神。21. 升列神位的地方官吏。所有以上这些（通常）皆由被授权的官吏来供奉。总之，很明白地，国家的整个外部组织几乎都被神格化了。不过，最高的祭祀牺牲显然是献给非人格神的。

[93] 《京报》里就有关于官吏提议封神这类的记载。被列入神圣之列后，必须一步步地晋升并且更进一步以奇迹来证明（其灵验），这和天主教里的程序是一致的。以此，1873年，当河水有泛滥之虞时，一名官吏即以“黄河主事神”的心意提出报告。准予将此神列入祭祀的事虽得到认可，但对之授予尊号的提议却迟疑未决，这要等到它进一步立下事功的报告传来时才行。1874年（12月17日《京报》），据报由于制作它的肖像而平息了洪水泛滥之危，这名神灵便取得了应有的尊号。1874年7月13日的《京报》登载了一则承认河南龙神庙之神力的提案。1878年5月23日“龙神”这个新称号即被认可（同日的《京报》）。同样的，据1883年4月4日《京报》载，主事的官吏们提议晋升一名位于神列的已故大官之位阶，因为人们见到它的神灵浮游于河水上方，在万般惊险的情况下，奋力地平息河水。为欧洲人所熟知的官吏（李鸿章便是其中之一，1878年12月2日的《京报》有载）也经常提出类似的议案。1883年11月31日，一名御史犹如恶魔的辩护者（*advocatus diaboli*）（按：对列圣手续提出反对论证的职务代理人），抗议某位大官之被列于神位，因为其政绩不足称善（参见同日《京报》）。

[94] 事见《史记·秦始皇本纪》：秦始皇欲渡江至湘山祠，“逢大风几不得渡。上问博士曰：湘君何神。博士对曰：闻之，尧女，舜之妻，而葬此。于是秦始皇大怒，使刑徒三千人，皆伐湘山树，赭其山”。——译注

[95] “卡理斯玛”（Charisma）是指某种人格特质，某些人因具有这种特质而被认为是超凡的，具有超自然的、超人的、或至少是特殊的力量或品质。它们具有神圣或至少是表率的特性。某些人因具有这些特质而被视为“领袖”。所谓“卡理斯玛支配”，即是被支配者对能够证实其卡理斯玛禀赋的领袖产生一种完全效忠和献身的情感性归依下，所成立的支配类型。“如果领袖在很长一段时间中无法创造奇迹或成功；如果神或魔性或英雄性的力量似乎抛弃了领袖；最重要的，如果领袖无法继续使跟随者受益，他的卡理斯玛支配很可能因此丧失”，此即韦伯此处“卡理斯玛支配的原则”之意涵。以上详见《支配的类型》，p. 356。——译注

[96] 所谓“世袭性卡理斯玛”，是指卡理斯玛可通过遗传而继承的观念。它可由拥有卡理斯玛者的族人——通常是其最亲密的亲人——共同拥有。在中国，君主的卡理斯玛特质即是由继承而代代相传，不过都受到严格的规范。参见《支配的类型》，p. 367。——译注

[97] 韦伯在其《宗教社会学》中论述：人类最原始的宗教意念来自感官上触知自然界中有非凡的力量存在。无论是由自然赋予某人或某物而不可能以任何手段获取的，还是可以用非常手段（如狂迷忘我）导引出来的这种非凡的力量，一般用“mana”、“orenda”或“maga”（亦即magic之字源）等字词来称呼，而韦伯声明用Charisma一词称之。参见康乐、简惠美译，《宗教社会学》（台北：远流，1993），p. 2。——译注

[98] 在前泛灵论与泛灵论理念的世界中，是不可能严格区分“巫术”与非巫术的。甚至连耕作或任何其他平常的行为，都是某种目的的手段；从作为服事特殊“力量”（后来是“神灵”）的角度来看，即是“巫术”。因此也只能作一种社会学上的区分：以拥有非凡资质这

点，来区分开狂迷忘我的状态与日常的生活，也区分开职业的巫师与一般人民。以此，“非凡的”被理性地转化为“超自然的”。制作耶和華神殿中之祭祀礼器的艺匠所凭借的是耶和華的“灵气”，就像巫医所凭借的是使他有能力从事此一技艺的“力量”一样。

[99] 不过并不能单由治水这件事来加以解释，否则美索不达米亚地区也可以有同样的发展。诚如G. Jellinek所作过的说明：帝位与祭司职位之间的关系，这项具有中心重要性的发展往往只是基于“偶然的”历史命运。我们除了接受这样的说法外，实在无法再加以深究。

[100] 因此，天雨（或雪）不降，会导致宫廷或礼官等圈内人最激昂的议论与建议。每当这类事情发生，《京报》中即充斥着各式各样的巫术性补救方案。例如遭受干旱威胁的1878年（参见此年6月11日、24日的《京报》）：国家天文学者的衙门（委员会）赞同古典占星术权威的判断——由于日、月色泽之故。一名翰林院学士即据此指出这必会引发不安，而要求将此项鉴定公诸大众，但也要保护年齿尚幼的皇帝免于宦官将之释为恶兆的流言所害，并要求警卫宫廷。除此，摄政皇后等人必须履行他们的道德义务，如此方能天降甘霖。这份报告以其对宫廷贵妇之行止所做的可靠说明，以及同时并降的时雨之证验，而公之于世。

同年稍早，一名“女使”（女隐士，死于1469年）因经常在饥荒时善施救助而被提议列为神圣（1878年1月14日《京报》）。此前已有许多类似的晋升之举。

[101] 这项儒教正统的基本命题，在无数的皇帝谕敕和翰林院案牘奏议中，被反复强调。以此，翰林“学士”的奏议中（如上注所引的那则，将于下文中不断引用），便有这样的话语：“只有实践美德方能影响上天灵力……”（参照以下诸注）

[102] Tschepe, *op. cit.*, p. 53.

[103] 1899年10月6日，《京报》登了一则皇帝的诏令，（他在皇太后发动军事政变的情况下被监管），悲痛他个人的罪过可能就是发生干旱的原因。并且，诸王公大臣也因行止有误而自负应担的罪过。同样的，在1877年，两位皇太后也应允留意一名御史所提出的警示，保持她们借以平息旱魃的“戒慎恭谨之态度”。

[104] 参照前注末尾。1894年，一名御史批评皇太后之干涉国事为不当（参见1894年12月28日《京报》之记载）而被免职，并被贬斥到蒙古驿站服劳役。这并不是因为他的批评本身是不被容许的，而是因为这批评据说是基于“传闻”，并非明证。1882年，某一翰林学士就较为理解如何把握这位精力过人的女人之意图。他表示，因为皇帝还年轻不懂事，并且能为朝廷成员来担负起工作是最好不过的，所以皇太后应当更尽心于政务，否则，其周遭的人就会开始批评她的监护（《京报》，1882年8月19日）。

[105] 君主须担负（其为君主之）责任的这项理论，是与其他的理论相对立的，那些理论声称对皇帝“报复”是无可宽容的（公元前六世纪），任何不利于皇帝的人都会招致重大的（巫术性的）祸害（E. H. Parker, *Ancient China Simplified*, London, 1908, p. 308）。此一理论，就像皇帝之据有主宰性的最高祭司地位的整体（理论）一般，并未完全确立。显然，只有过一位皇帝是由军队本身声称其为正当而拥立的。不过，除了指定继承之外，原先基于“百姓”，亦即大的封建藩臣来欢呼推戴，无疑是王位继承的先决条件。

[106] 举凡中国文明占有一席之地之所在，这整个君王卡理斯玛观念就散播开来。南诏王在推翻了唐朝（在当地）的统治之后，一块碑铭上（由Chavannes发表于*Journal Asiatique*, 9th Série, vol. 16, 1900, p. 435）记载着此王“气受中和”（借自《中庸》），他有能力（像天一样地）“德含覆育”。“事功业绩”（与

西藏吐蕃联盟）是其美德的表征。正如中国的模范皇帝一般，他探寻“世家旧贵”来拱绕于他（p. 443）。这可与《书经》所载作一比较。

此一碑文当指《南诏德化碑》，立于765年左右。748年，南诏独立，西结吐蕃，屡败唐军，据有今日云南一带，乃立碑记功。碑文详见向达，《蛮书校注》，附录二，pp. 315—330。——译注

[\[107\]](#) 参照[注105](#)。下面我们还会提到官吏被认为具有巫术力量的这个事实。

[\[108\]](#) 此处所指的是《周礼》中所详载的三百六十个官衔的官制。

## 第二章

# 社会学的基础之二

## 封建国家与俸禄国家

### 一、采邑制的世袭性卡理斯玛性格

在中国，就我们所能分辨的，政治的采邑制原先并不是与（西方意味下的）庄园领主制相结合的。这两者，和在印度的情形一样，都是在部族长的**氏族**从古代男子集会所及其衍生物的束缚中解脱出来后的“氏族国家”（Geschlechterstaat）里蕴生出来的。根据文献的记载，原先有战车装备的**氏族**，乃是古代身份制结构的基础。在有确切的历史记载之初，实际的政治制度就已有了清楚的轮廓。它是直接承继着原初的行政结构而来，后者是所有的征服王国，甚至像十九世纪时的黑人王国，所共有的。

（在此一政治结构下，）原先朝贡诸侯所统辖的“畿外”地区逐渐与王城周边的“畿内”地区，亦即在支配性权威统辖下的“家门势力”



(Hausmacht) 领地——“中央王国”，混合起来。此一家门势力领地由战胜的统治者及其官吏、家臣及低等的贵族所直接治理。王畿内的国王只有在其力所能及的情况下，为了维持其权力，以及（与此相关的）赋役利益时，才会干涉畿外之朝贡诸侯国的行政。距离京畿愈是遥远的朝贡诸侯国，王权所能干涉的，当然也就愈少愈弱 [1]。

某些政治上的问题，诸如：1. 畿外地区的统治者实际上是可以任免的吗？或者他们是世袭的？2. 外藩诸侯的臣民，是否如《周礼》所言（理论上），有权向王诉愿？如有，那么实际运用的程度如何？这样的诉愿是否会引起王权对诸侯内政的干涉？3. 与诸侯同列或者位于诸侯之下的官吏，是否如（《周礼》的）理论所主张的，实际上是听命于王的官僚且由他们来任免？4. 准此，三大三小顾问官（三公、三孤）（按：即太师、太傅、太保；少师、少傅、少保）的中央政权实际上是否能扩张到畿内支配地区以外？5. 藩国的武装力量实际上是否能任由最高宗主调度？这些问题往往以不甚固定的规定来解决，而造成政治之封建化的结果。

就此而言，中国的发展过程是与印度——发展最彻底的地区——一样的：只有拥有**政治** 支配权力的氏族及其附庸，才能要求及被考虑列入（王的）属臣——上自朝贡诸侯，下至宫廷官吏或地方官吏。于此，王的氏族是最为优先的，而及时归顺的诸侯之氏族也获得优先，他们可以保有全部或部分的支配权 [2]。最后，还有些氏族是以产生英雄或重臣而显赫的。无论如何，长久以来，卡理斯玛已不再是附着于个人身上，而是附着于氏族，这种典型的现象，在我们讨论印度的篇章里会再见到。身份并非来自封建采邑，也不是由于通过自动投靠或授命为封臣、获得采邑而拥有的。至少在原则上，情形恰好相反。在贵族家庭里拥有其承袭而来之地位的成员，才有资格获得一定等级的封建官职采邑。

在中国封建的中世纪时代里，我们发现大臣的职位，甚至某些使节的职位，牢牢地掌握在某些家族的手里。孔子也是个贵人，因为他出身于一个统治阶级的家族。这些出现在后代碑铭里的“强宗大族”，都是卡理斯玛性格的氏族，其地位的经济支柱，大抵是来自于政治上的收入及世袭的土地资产。当然，这种与西方恰恰相反的情形（虽然在某些方面只是相对而言），意义不可谓不深远。在西方，采邑的世袭性格，只不过是一种历史发展下的结果。采邑所有者是依照是否拥有司法裁判权的身份来区分的，而俸禄则由所服勤务的类别来区分。最后，骑士身份也有别于其他的身份，甚至有别于都市贵族（*patriziat*）。所有这些都出现在这社会里，此一社会是通过对土地处分权与各种利得机会的固定分配而牢固地建构起来的。

中世纪早期的日耳曼“王朝”——在当时还不太具体——的世袭性卡理斯玛地位，似乎与中国的情形较相近。然而，在西方封建制的核心地区，由于征服与迁徙使得传统的品级秩序发生变化，导致坚固的氏族结构大为松弛。此外，由于防卫上的需要，每一名受过军事训练的有能力的男子，都被登录为骑士阶层的一员，是以任何过着骑士生活的人，其骑士地位都必然被认可。世袭性卡理斯玛与“祖谱证明”（*Ahnenprobe*），都是后来的发展。

在中国，自历史时代起，氏族的世袭性卡理斯玛，至少在理论上，就是首要的（虽然获得成功的突然发迹者也不少）<sup>[3]</sup>。采邑本身的世袭性格，并不（像西方后来的发展那样）具有决定性，而毋宁被认为是一种恶习。具有决定性的是，以在氏族中的世袭地位为基础，对一定等级的封邑的要求权。传说周代“制定”了五等爵制，并采取依爵等的高低来授予封地的原则。较可信的是，居于高位的封臣（“诸侯”）全都是从古代统治者的子孙里拔举出来的<sup>[4]</sup>。这点和日本早期的情况一致，是典型的“氏族国家”。

据史书所载，汉朝灭亡之后，（曹）魏即将首都迁到洛阳，并要求“贵族”也偕同搬迁。贵族则包括魏王室本身的氏族，及古老的世袭性卡理斯玛氏族，后者当然原先是部族首长的家族。即使在**那时**（！），他们也都还是官职采邑与官职俸禄所有者的子孙，他们根据其**祖先**的**官职**而袭封“爵位”（并据此而有俸禄的要求权），此一原则与罗马的贵族社会及俄罗斯的品位秩序（mjestnieshestvo）所持的原则一样<sup>[5]</sup>。在战国时代，同样的，最高的官位牢牢地掌握在特定的（高等的世袭性卡理斯玛之等级的）氏族手中<sup>[6]</sup>。真正的“宫廷贵族”之兴起，是在秦始皇的时代（始于公元前221年），与封建制度的崩溃同时。在当时，爵位的**授予**首次在史书中被提及<sup>[7]</sup>。同时，为了因应财政上的需求，首次出现官职买卖的情形，并依照货币资产作为官吏选拔的标准。身份等级的差别，虽然原则上是维持着，但世袭性卡理斯玛的精神却崩解了。虽然迟至1399年，还出现降等为庶民阶层（民）的记载<sup>[8]</sup>，但此时情况已大为不同，而其意义更是完全相异<sup>[9]</sup>。在封建时期里，采邑秩序是与世袭性卡理斯玛的品级相对应的。再分封制（Subinfeudation）废止之后，俸禄秩序则相对应于取而代之的官僚行政。在秦朝治下，俸禄的固定等级很快就成立了，汉朝继而将其分成授钱或授禄米的十六个等级<sup>[10]</sup>。这意味封建制度的全面废除。

（从封建制度到官僚制的）转变过程，可以从官职被划分为两个不同的范畴而表现出来<sup>[11]</sup>：亦即关内侯（**土地** 俸禄）与列侯（依靠某些地区之租税的**租税** 俸禄）<sup>[12]</sup>。古老的、纯粹是封建的采邑，转为土地俸禄。**实际上** 这意味着对农民有相当支配程度的领主权。它们一直存在到骑士军队被（原先是）诸侯的（后来是）皇帝的、自农民中征调而来、训练有素的常备军所取代为止。因此，中国古代的封建

制与西方的封建制，虽然在内部有所不同，但在外表上却有极大的相似性。

在中国，如同其他各处一样，由于经济或不适合训练的缘故而无法担负兵役的人，也没有政治权利。这在**前**封建时期就是如此。周代的诸侯在战争之前或行重大刑罚之际，都要咨询于“国人”，亦即武装的氏族，这和普通的征兵制所施行的情况是一致的。有个假设是，由于战车的出现，古代的军队制度因而瓦解，到这时候，世袭性卡理斯玛的“封建制度”才得以兴起，并伸展到政治的官职里。

前面所提到的《周礼》<sup>[13]</sup>，是现存有关行政组织的最古老记载，其中描绘出在官吏的理性的领导之下，一幅极有架构的国家制度的景象<sup>[14]</sup>。其基础是由一官僚体制来管制灌溉、特殊裁作（丝）、征兵登录、统计、仓储等事宜。不过，其实际存在与否，很成疑问，因为据史书所载，此种行政上的理性化，只有在战国时期封建诸国相互竞争下才出现<sup>[15]</sup>。不过，在封建时代之前也可能还有一个家父长制的时期——就像埃及的“古王国时期”<sup>[16]</sup>。因为无论是在中国还是在埃及，负责治水及工程的官僚体无疑是非常古老的，且来自皇家的宾客阶层（Klient）<sup>[17]</sup>。从一开始，此一古老官僚体的存在就抑制着战国时期的封建性格，并不断地激发士人阶层朝向行政技术与功利主义的官僚制的轨道去思考。不过，政治的封建制仍维持了五百余年之久。

公元前九到前三世纪之间，实际上是一个各个独立的封建王国并存的时代。史书对这个封建时代的情况有相当清楚的记载，我们上面也曾略微提及<sup>[18]</sup>。王是最高的宗主，在他面前封臣必须下车以示敬意。总之，层层的分封最终是源于拥有“合法的”政治财产之“原权”（Besitztitel）的王，而王则从分封的诸侯那儿收受赠礼。由于此种赠

与并非强制性，王权乃逐渐被削弱，并陷于一种艰苦的依附关系。他所授予的品级只限于诸侯，而再下面的封臣就与他没有直接的关系 [19]。

由于防卫上的需求而将城邑托管，这是某类采邑的由来，作为封建国家的秦国就常有这类事情的记载。理论上，采邑在继承时要重新呈请，王则有权自由地决定继承人选。根据史书的记载，如果父亲所指定的继承人与王所指定的不同时，王要让步。骑士的采邑，大小差别甚巨。据史书上的一条注 [20]，每一个采邑可包括一万亩到五万亩不等（一亩等于5.26公亩，因此这是从526公顷到2630公顷之间），附有一百到五百个住民。另外，每千人提供一辆战车，则是常规 [21]。另有一处记载（前594年），四个聚落（大小无法确定）共计出144个战士 [22]。后来又有以一定的聚落单位（后代往往是相当大的聚落单位）来供应定量的战车、甲士、马匹、粮食（家畜）等 [23]。后世的租税、徭役、征兵等分配，明显的是继承此种封建时代的惯例而来。较早的时代是征发战车与武士，后来则开始为军队征补兵员、召集徭役劳动者、赋各种实物租税，最后则是货币税，我们将在下面提及。

此外，还有在长子统率之下的共同采邑，亦即共同遗产（Ganerbschaften） [24]。至于皇室，则长子继承权（Primogenitur），和由统治者或最高的官吏在诸子及血亲之中指定继承者的办法并存。有时，由于舍长子与嫡子而代之以幼子或媵妾所生的庶子，会招来封臣的反叛。后世，直到君主制实行的最后时代，基于与祖先祭祀相关联的仪式上的理由，继承者必须在较死去的君主年轻的一辈里选出 [25]。在政治上，宗主的权利被缩减到丝毫不存的



地步，因为仅只**守备国境的边防封臣纵横沙场，展现出军事的势力**。或许也就是因为这个缘故，王逐渐成为只是个和平主义的教主。

作为最高祭司长的王，拥有仪式上的特权，成为惟一能供奉最高祭祀的人。封臣对王发动战争，在理论上是一种仪式上的触犯，并且可能因此招致巫术性的灾厄，不过，这并不能防止军事叛变的发生。就像罗马帝国的主教声称在宗教会议上具有主座的地位一样，中国的王，或其特使，也要求他们在诸侯的集会上的主座地位，这在史书的记载上频频出现。当个别的大封臣成为强而有力的宫宰（保卫者，按即霸主）时，对此权利则视若无睹——在经典理论上，这是一种礼仪的冒犯。此种诸侯的集会颇为频仍。例如在公元前650年举行的那一次（按：指公元前651年的葵丘之会），相互约定不可剥夺真正嗣子的权利，不反对官位的世袭与官职的兼任，不对高官处以极刑，不采取“曲防”政策，不禁止谷物贩卖（给邻国）；孝行、敬老、尊贤等，都受到称扬 [\[26\]](#)。

帝国的统一，与其说是在那些时时举行的诸侯集会里见其端倪，倒不如说是在“文化的统一性”（Kultureinheit）上实际地展现出来。如同西洋的中世纪一般，文化的统一性是由三个要素表现出来：1. 骑士身份性习尚的统一性；2. 宗教、礼仪上的统一性；3. 士人阶层的统一性。

就礼仪与身份两点而言，车战、骑士封臣与采邑封地所有者在身份上的统一性，与西方类似。在西方，“蛮族”与“异教徒”被视为同类，同样地，礼仪上的不端正，在中国则被视为夷狄或半开化的特征。较晚之后，秦侯在献牲上祭时犯了错误，即被指为半野蛮人。对一个礼仪上不端正的诸侯发动战争，则被认为一大事功。后世，中国许多来自北方之异族所建立的征服王朝，若是举止能确切地符合礼的规则（因此也配合士人阶级的权威），则他们在礼仪传统之拥护者的



眼里，就是个“正当的”（legitim）王朝。至少在理论上表现出文化之统一性的“国际法”之要求——要求各诸侯遵循，部分是起源于礼仪上，部分则起源于骑士的身份团体。其间，也有过以聚合诸侯来共谋国内之和平的努力。理论上，若是邻国诸侯处于丧服期或贫困的状态，特别是遭受饥荒之时，对其发动战争，就是违反礼仪。饥荒发生时，邻国必须义不容辞地担负起救济同胞的义务以安鬼神。凡是危害自己的领主，或是发动不义之战者，不论是在天上或是在祖庙里，都不会有容身之处 [27]。明告会战的时日与地点，是一种骑士的作风；不过，一旦开战，必决胜负，“不可不知谁者胜、谁者负”，因此此乃神判 [28]。

列国政治实际所显示出的当然不是那回事，而毋宁是大小封臣间残酷的斗争。小封臣随时伺机争取独立，而大诸侯则一心一意地想趁机吞没邻国，结果，据史书所载来判断，整个时代是个空前的血腥战斗的世纪。不过，理论终究并非了无意义，它毋宁是文化统一性的一种相当重要的表现。此种统一性的代表者是士，亦即具有文字知识的人，诸侯利用他们来理性化行政以增强国力，这和印度的王侯之利用婆罗门、西方的诸侯之利用基督教的教士，如出一辙。

公元（前）七世纪的诗歌里，所称颂的主要乃是战士，而非圣王与士人。中国古代高傲的斯多噶主义（Stoizismus），以及全然斥拒对“来世”的关怀，可说是此一军国主义时代的遗产。不过，（公元前）753年，秦国曾有任命宫廷史官一职（他们同时也是宫廷天文学家）的记载 [29]。诸侯的“典籍”——礼仪之书与史书（往事的集成），成为掠夺的对象，而士人的重要性也明显地提高 [30]。他们保管文献，并处理诸侯的外交文书。史书上保存了许多这类书信（或者是将之作为范例而收集起来）。其中往往显示出诉诸武力与外交以打倒邻国诸侯的“马基雅维利式”（machiavellistisch）手段。他们策动结盟并

从事战争的准备——主要是通过军队的理性组织、仓储政策及税收政策。以此，士人俨然是诸侯的财政预算专家 [31]。诸侯互相干涉对方的取士，并离间士人与敌对者的关系。士人则反而互通讯息，互换职事，往往造成一种游历仕宦的局面 [32]。他们就像西方的教士和中世纪后期的俗世知识分子一样，遍历于各个宫廷，并犹如后者，自觉为同一个阶层。

战国诸侯在政治力量上的互相竞争，导致经济政策的理性化 [33]。士人就是政策的执行者。商鞅，士人的一个代表，被认为是理性化的内政之创始者；另一个士人魏冉 [34]，则创建了理性的国家军队制度，使秦国后来得以凌驾于他国之上。在中国，与西方一样，大量的人口，尤其是财富——无论是诸侯的，还是人民的——都成为强化国力的政治目标 [35]。和西方一样，诸侯及其士人（即其礼仪上的顾问），首先必须面对的是其家臣的顽强抵抗，此种受家臣威胁的命运，和他们自己以前的封建领主所遭受的一样。诸侯间相互协议不因私恩而随意分封；士人也确立了如下原则：官位的世袭是有悖礼法的，而怠忽官职则会招来巫术性的灾厄（早夭） [36]。其中所显示出来的特征，是以官僚体制的行政来取代家臣及具有卡理斯玛资格之强宗大族的行政。

相对应（行政）的变革，在军事的领域里所反映出来的是：诸侯创设了亲卫军 [37]，置于职业军官的统率之下，由政府来装备与给养（与租税及仓储政策配合），而取代了招募家臣组成的军队。存在于庶民与具有卡理斯玛资格的强宗大族之间的身份性对立，是贯穿整部史书的一个基本前提。这些强宗大族，驾着战车、带着随从，随诸侯俱赴战场。服制上也有明确的身份规定 [38]。“强宗大族”通过婚姻政策以确保他们的地位 [39]，这种身份的障碍，即使是在商鞅理性行政

改革下的秦国，都还存在。“贵族”与庶民总是区分开的，此处所说的“庶民”，并非农奴，而是指被排除于封建等级制、骑士战斗与武士教养之外的自由平民氏族。我们发现，庶民所采取的政治立场与贵族有异<sup>[40]</sup>。不过，正如我们下面所要说明的，农民大众的处境是朝不保夕的，只有在家产制国家开始发展时，诸侯才会与毫无特权的阶层结合起来，以对抗贵族。

## 二、统一的官僚体制国家之复兴

战国诸侯的数目，由于战争而锐减到少数具有合理行政的统一国家。最后，于公元（前）221年，名义上的王朝及其所有的封臣都被扫除之后，秦王成功地将中国整体统合于“中央王国”（Reich der Mitte）之下，而成为第一位皇帝（秦始皇）。换言之，他将此据为支配者之家产（Patrimonium），而置于其官僚制行政的管理之下。古代的封建枢密院（即三公制）被取消，代之以（左右）二丞相（类似罗马的近卫长官 [praefecti praetorio] 的形态），一个真正的“独裁政治”（Selbstherrschaft）取代了神权的封建秩序。军政长官与民政长官从而分离开来（就像罗马后期的制度一般），二者皆在君主的监察官的监督之下（和波斯一样），后者在后代成为巡回御使（巡抚使 [missi dominici]）。

以此，一个严密的官僚制秩序展开来，根据功绩与皇恩而晋升的官职是开放给所有人民的。有助于此种官吏层之“民主化”的，是独裁君主与平民阶层为对抗身份上的贵族所采取的自然、放诸四海而皆见其功效的结合；与此并行的尚有财政上的因素。如前文所述，史书记载这第一位皇帝（秦始皇）为最早的**卖**官者，并不意外。此一措施必然使得富裕的平民跻身国家俸禄之列。不过，反封建体制的斗

争，只是个根本原则——任何政治权力的移转，包括皇族在内，都是被禁止的——但身份制结构仍然保持不变 [41]。

当固定的官阶等级制——其萌芽可见之于战国时代——确立之后，出身卑微的官吏之晋升机会大增。不过，等到新的皇权在平民的助力之下战胜封建势力之后，平民出身的人只有属于士人阶级者，以及只有在特殊的情况下，才有可能在政治上具有影响力。打从行政之理性化开始之后，战国时代的史书里就有不少出身贫困卑微的人成为君侯之心腹的例子，他们单凭着自己的知识来获取地位 [42]。士人凭着自己的能力，以及熟谙礼仪，要求优先居高位，甚至在君侯的近亲之上 [43]，因而引起家臣的抗争。以此，士人往往置身于一种非常类似不管部大臣，或者（如果可以这么说的话）身为君侯之“告解教父”的非官方性地位。

封建贵族，和西方的一样，反对外人出任他们想垄断的官职——这是士人与封建贵族之间的斗争。秦始皇在位初期，就在帝国统一前的公元前237年，我们发现有一则驱逐外国士人（以及商人）的记载。不过，由于君主对于权力的关注，结果这项处置被撤回 [44]，他的首任丞相（李斯）自称是出身卑微而跃上龙门的一介士人。帝国统一之后，由碑石刻文中透露出 [45]：独裁君主之理性的、反传统的专制主义，反过来与这股教养贵族，亦即士人之社会势力发生冲突。

传言谓：“皇帝位尊于古” [46]，意指不得以古制今，古代的诠释者亦不得支配君主。如果传说可信的话，那么真是有一场大灾难发生过：始皇帝为了毁灭所有的古典经籍和士人阶层而焚烧经书，并传言活埋了四百六十名士人。于是，纯粹的专制政治开始上场；这是一种以私人宠幸为基础，而无视于出身或教养的统治。其特征由任命宦官（赵高）为宫宰及其次子之教师一事可以显现出来 [47]。秦始皇死

后，这个宦官和那位暴发的士人即拥立其次子登位，而反对受军队将领（蒙恬）支持的长子（扶苏）。

纯粹东方式苏丹制（Sultanismus）的宠幸政治<sup>[48]</sup>，以及与之结合的身份平等化和专制独裁政治，似乎就在中国登场。自此之后，贯穿于中世纪的几个世纪里，出身文化士人的贵族与此一体制互相斗争，迭有胜负。

皇帝为了显耀其地位的尊荣，将自由民自古以来的称呼“民”取消，而代之以“黔首”（“黑头”或“子民”）之名。为了皇室土木建筑工程，徭役负担大幅增加<sup>[49]</sup>，这必须毫不留情且无限度地控制住劳动力与租税来源——与埃及法老的帝国一样<sup>[50]</sup>。另一方面，秦始皇之后嗣（二世皇帝）的全能的宫中宦官（赵高）<sup>[51]</sup>，史书里清楚地记载他曾建议皇帝与“民众”结合，不必以身份或教养为授官的准则。如今已非修文饰而是以武力来支配的时代<sup>[52]</sup>。这番建议完全符合典型的东方家产制。不过，秦始皇拒绝了巫师们（方士）在提高皇权的理由下，将自己“隐身”的企图<sup>[53]</sup>。这个建议是将他像达赖喇嘛那样的束之高阁，而将行政完全交付在官吏的手里。毕竟，他为自己保留住“独裁政治”的原来意旨。

对抗此一苏丹制酷行的暴力反动，来自古老的家族、士人、军队（饱受筑城工事之苦）与农民氏族（由于兵役、徭役与租税的过度负担）的势力同时并起，暴动的领导者都是出身卑微者<sup>[54]</sup>。并非贵族阶层，而是一介平民（刘邦）获得了胜利。他倾覆了前朝，并在各个分封王国一一瓦解之后，重新统一了帝国，为新王朝奠下权力的基础。不过，成果最终却落入士人的手里，他们的理性行政与经济政策，在皇权的重建上，又再次地具有决定性。同时，在行政的技术方面，他们也较宠臣和宦官高超，后者是他们长久以来的抵制对象；此



外，特别是他们拥有与经典、礼仪和文字等知识——当时是某种神秘的技艺——俱来的巨大威望。

秦始皇创立了（或至少试图建立）一套统一的文字、度量衡制度，以及统一的法律和行政秩序规则。他自吹自擂消弭了战事<sup>[55]</sup>，并“夙兴夜寐”而得以树立和平与国内之秩序<sup>[56]</sup>。并不是所有的制度都被（汉朝）保留下来，最重要的是封建体制被废除了，一个凭个人功绩而获官职的政权建立起来。这些家产制的新政，在汉代保存了下来，最终的获益者独为士人，虽然他们指责这些新政乃是对古来的神权政治秩序的亵渎。

封建制度复起，是很后来的事。在司马迁的时代（公元前二世纪）于武帝与其宠臣主父偃的治下，那新建立起的封建体制——由于授封给皇帝诸子官职采邑而再度产生——有必要加以废止。首先是诸国的丞相由皇帝派遣至封国监理其廷事。其次，于公元前127年，为了削弱封国，于是下令封国之诸子分割封地。最后，在武帝治下，一向为贵族所踞的宫廷官职，封授给出身卑贱的人（其中之一原是个饲猪者）。贵族们强烈地反对此种措施，但是在公元前124年时，士人成功地垄断了高等官职。我们在下文中将会说明，儒士是如何与反士人的道教徒斗争的，后者不仅反对民众教育，并且因其巫术关系，起先是与贵族，后来则与宦官互相勾结。此一斗争，乃是中国的政治与文化结构的关键所在，但在当时并没有获得最后的解决。

强烈的封建遗迹还留存在儒教的身份伦理里。我们可以指出孔子本身虽未明言但却是不证自明地认定：（他本身即拥有的）古典教养是成为统治身份团体之一员的决定性前提。而照惯例，教养之获得事实上只限于传统“世家”的统治阶层。以此，用来形容有教养的儒教徒的词汇“君子”，像君侯般的男子——原先指的是“勇士”。甚至对孔子而言，这个名词就相当于“有教养的人”，它起源于世袭性卡理斯玛之氏



族才够资格拥有政治权力的身份制支配时代。不过，他们也无法完全撤回对“启蒙的”家产制之新原则的承认：只有个人的功绩，并且只有功绩本身，是取得官职（包括支配者之职在内）的必备资格 [57]。社会秩序里的封建要素急遽地消退下去，而家产制则成为（对儒教精神而言）根本的结构形式 [58]。

### 三、中央政府与地方官吏

就像所有幅员广大而交通不够发达的家产制国家结构一样，中国行政里中央集权的程度非常有限。在官僚制国家（Beamtenstaat）建立之后，京畿之内与外地的官吏间，亦即古来皇帝之内家产制所任命的官吏与州郡地方官吏间的对立，及身份上的差异，仍然继续存在。再者，当中央集权化的努力一再失败之后，官职的叙任权——除了某些州郡的最高官职外——以及几乎是整个财政管理系统，最后都一一交给州郡。围绕着这个问题（财政管理的中央集权化），新的斗争不断引发，贯穿于几次大的财政改革时期。和其他改革者一样，十一世纪时的王安石所要求的是有效的财政统一，亦即税收在扣除征收经费之后全数缴纳中央，以及帝国的预算。由于输送上的重大困难与地方官吏的利益所在，效果总是大打折扣。除非帝国是在一个精力过人的统治者的支配之下，否则官吏往往少报可课征租税的田地面积与纳税的人数，少报之数大约是已公布的土地户籍登记数字的40% [59]。当然，地方州郡的开销必须扣除，因此，保留给中央国库的租税收入，是非常难以预估的。最后，中央有条件地投降了：自十八世纪起一直到现在，地方督抚（和波斯的总督一样）只输纳一个标准的**定额的**贡

赋，并且在理论上，此一定额只有在中央需要时才有所变化。关于这点，下面会谈到。

此种租税配额的规定，对于地方督抚的权势而言，**无论在哪一方面**都有影响。辖区内几乎所有的官职任命都是由他们所引荐的，而这特别是要通过中央权力才行得通。但是，从官方所承认的官吏数目之少 <sup>[60]</sup>，可以推断他们是无法以一己之力来治理其庞大辖区的。就中国官吏万般皆管的职务负担而言，我们可以断定，像普鲁士邦那么广大的一个辖区，即使是上百个官吏都无法治理得好的，更别说只有一个了。帝国其实可说是在最高祭司长统领下的一个督抚领区所结合成的联邦（Konföderation）。权力在形式上完全掌握于州省有力官员的手中，帝国统一之后，皇帝便明智地运用家产制特有的手段，以维持其个人的权力。官吏的任期相当短，通常是三年一任，任满之后，必须转往他省就任 <sup>[61]</sup>。禁止官吏就任于自己乡里所在的州省，同一辖区内也同样禁止任用其亲戚。同时还有以“御史”之名所构成的监视系统。实际上，所有这些措施都不足以建立起一套精确而统一的行政体。为何如此？下面我们就来探讨。

就中央的合议制政体而言，一个衙门内的长官同时必定是另外的合议体中的一员、而从属于另一些衙门的长官。此一原则，既妨碍了行政的严密性，本质上又无助于统一。对于地方的州省更是无法发挥其机能。除了偶尔碰到强而有力的君主统治外，地方行政区都在租税征收上扣取自己地区的花费，并且假造土地账册。财政上“较贫乏”的省份，例如边防区与兵器所，则通过一套繁杂的系统，从富裕的省份转运来物资。除此之外，就只有传统的上下其手（Appropriation）与一套不管是中央还是地方都不太可靠的预算。中央当局对于地方财政缺乏明确的了解，其结果我们下面会谈到。

直到最近数十年，州省总督还自行与外国列强缔结条约，因为中央政府的组织不足以胜任。正如我们下面就要指出的，几乎所有重要的行政措施，形式上是由州省总督来制定，而实际上却是由其非在官方编制内的僚属所拟定的。因此至今，下属的官府通常都将中央政府的令谕看做是**伦理性的**、权威性的建议或期望，而不是命令。这是符合皇权之最高祭司与卡理斯玛性格的。此外，一眼便可得知，所有这些（上级的令谕）基本上并不是指令，而是对政务执行的批评。当然，个别的官吏是可以随时任免的，但是中央当局的实权并未因此获得任何好处。对中央当局而言，为了防止官吏变成封建家臣那样拥有独立的权力，官吏被禁止就任于故乡州省，并规定三年一调——如果不是调任他省，至少是调任另一官职。这些措施有利于帝国统一的维持，但其代价则是中央任命的官吏无法于其统辖的地区上扎根。

官绅带领着他的整个氏族成员、亲朋好友与仆客，到了一个人生地不熟的州省去就任。他往往不通晓当地的方言，一开始就必须仰赖通译者的辅助。再者，由于对当地基于惯例而来的法规不熟悉，他很可能因伤及神圣的传统而招致危险。因此，他必须完全仰赖于非官职身份之顾问的指导，后者是身具经典教养的本地人，精通当地的习俗，就好像一名告解教父。官吏往往对这样的人物敬重礼遇有加，并称之为“先生”。再者，官吏也要仰赖**非官方**身份的幕友为助手，并自掏腰包来供养他们。虽然他的官方僚属——领有国家薪俸者——必须是非本地人，而其非官方的助手却是由许多出身本地的官职候补者（按：即通过初级科举的生员）中挑选出来的。既然官员举措无所适从，他就必须依靠这些尚未就任官职、但却熟知地方人情世故的人。最后，当他到一个新的省份任职时，他也必须依赖州省原有部门的各个主事，从他们那儿求取有关庶务与风土的知识 [\[62\]](#)。毕竟后者对于地方事务的精通，要长他数年之久。结果显然造成实际权力掌握在非

官方的本地僚属手中的局面。官方任命的职位越高的官吏，越是无法修正、监管胥吏们的政务执行。以此，无论是中央还是地方的官吏，对于地方事务消息都不够灵通，因此无法一贯且合理地介入。

中国的家产制用以防止封建身份之兴起，亦即防止官吏自中央权威当局中解放出去的，是一套世界闻名、成效卓著的办法。这些办法包括：实施**科举**，以教育资格而不是出身或世袭的等级来授予官职。这对中国的行政与文化都具有决定性的重要意义，下面我们会谈到。但是基于上述条件，中央政府手中的组织还是无法精确地运转。在下面讨论到官吏之养成的篇章里，我们会指出由于官吏阶级的身份性荣誉所造成的进一步阻碍——此种身份伦理部分受到宗教上的制约。在中国，和西方一样，家产官僚制（Patrimonialbureaukratie）是个强固且持续成长的核心，也是这个大国形成的基础。合议制支配的出现与“专管部门”（Ressort）的发展 <sup>[63]</sup>，都是两地的典型现象，但是就如我们下面所要提出的，官僚制运作的“精神”，在中国与在西方，是非常不一样的。

## 四、公共的负担：徭役国家与租税国家

纯粹就社会学的机制观点而言，中国官僚制之精神是与**公共负担**制度（System der öffentlichen Lasten）相关联的，而后者则随货币经济的变动而发展。和其他各地一样，中国的部族长或君侯原先是分配到一块田地（公田，相当于荷马笔下的tenemor，按：希腊的公田，字源是“签”） <sup>[64]</sup>，由国人一起来耕作 <sup>[65]</sup>。此即共同的徭役义务之起源，而此种徭役义务，随后又在迫切的水利工程需要上找到更进一步的根源。

通过水利工程管理而来的这种农地“构造”，导致后来一再出现的土地皇权所有的思想，并且在术语上保存下来（有如在英国一般）。然而中国的皇帝，和埃及的法老一样，也不太能避免介于两种土地之间的区分，亦即：出租的王有直辖领地（verpachtete Domänen）与课税的私有土地（besteueretes Privatland）的区分。根据术语中明显的痕迹看来，租税一部分是由惯例的礼物，部分是由服属者的赋役义务，另外部分则由皇权土地所有之要求而发展来的。土地国有、纳税义务与徭役义务，长久以来即以互为变化的关系并存。以何者为主，端视不同的情况而定，包括：国家的货币经济所达到的程度（如前述，由于币制的缘故而非常不稳定）、国内和平的程度，以及官僚机器可靠的程度。

据闻，（传说中的）“神圣”皇帝禹，排放了洪水，并规划了运河工事；第一位纯官僚制的君主“始皇帝”，则被认为是运河、道路、城堡——特别是万里长城（实际上他只完成了一部分）——的最伟大修筑者。这样的传说，逼真地显示出家产官僚制之起源于洪水的治理与运河的开凿。王权则来自臣民的赋役，这种赋役对水利工程是无可或缺的，正如埃及、中东的情形一样。传说同时也传达了统一的帝国是如何发展而成的：这是由于面对广大的领域，治水的统一管制愈来愈受关注，此一关注则与保护农地免受游牧民族之侵扰的政治需求相关联。

除了灌溉之外，还有国库的、军事的、粮食供给上的建设。像从长江挖通到黄河的有名的大运河，就是用来转运南方的贡米到蒙古大汗营建的新都（北京）的 [\[66\]](#)。据官方的记载，一次有五万名服徭役者同时筑堤，然而修筑工程还是逐步完成的，长达数个世纪之久。连孟子都认为徭役是比租税更理想的提供公共需求的方式。君主根据占卜选定新都之后，便不顾人民的反抗而要他们随之搬迁，这和中东地



区的情形一样。被处以流刑者和强征而来的士兵被分派监守堤防与水门，并提供修筑工事与开垦的部分劳动力。以此，军队的役夫逐步取得西方边境州郡的沙漠耕地 [67]。对于此种单调命运的沉重负担——特别是筑长城的徭役者——的哀叹可见诸现存的诗篇里 [68]。经典教训中极力反对君主像埃及那样，将人民的徭役浪费在私人目的的建筑上。在中国，随着公共劳动在官僚制组织下的发展，这样的浪费亦与日俱增。徭役制度一旦崩坏，沙漠便开始延伸至中亚地带，而辛勤开垦的耕地，如今已完全为沙砾所掩盖 [69]。此外，帝国的政治力量也随之俱去。史书中常有伤叹农民被驱使于王室领土的劣政的篇章。只有少数卓越的人物才能将组织中央集权化，并领导这个奠基于徭役的国家。

不过，徭役仍然是用来应付国家需要的正统方法。为充分因应国家的需要，是该采取实物经济政策（赋役），还是该采取货币经济政策（发包），十七世纪时，由于运河要作某种重整而必须在两种制度间择一而行，二者间的关系便可由此一问题在皇帝御前的讨论中显示出来。最后决定以货币支付发包，因为否则的话，重整工程需要十年的时间 [70]。承平之时，政府则不断尝试派军队服徭役以减轻一般人民的负担 [71]。

除了军事征召、徭役与贡赋义务外，中国早就有租税。诸侯国中的秦国很早（公元前六世纪）就废止了在王领地上耕作的徭役；到了公元前三世纪，秦国君主就成了整个帝国的“第一位皇帝”。

当然，土贡（Abgaben）在很早以前便已存在。皇室的必需品，和世界各地一样，是分别由不同的地区以实物来提供 [72]，此一制度的遗迹一直留存到现在。实物贡租制度与家产制军队、官吏系统的创立有密切的关联。和其他地方一样，这两者都由国库来供养，并发展



出固定的实物俸禄。不过国家的货币经济也时有进展，如史籍所载，至少在汉代，大约是公历之初，就已经有了 [73]。伴随着向货币经济发展的一般性趋势，还有临时性的徭役（特别是为了土木工程、快驿、转运）、规费、实物贡租与货币贡租，以及为了供应宫廷需要的某些奢侈品的庄宅经济（Oikenwirtschaft）等 [74]，这些还一直存在至最近。

此一转向货币税（Geldsteuer）发展的趋势，特别表现在地租方面——直到近代还是最重要的一种租税。此处，我们无意详述其颇有意思的历史 [75]，不过与农业制度相关联的要点还是得讨论一下。此处，只消说中国的租税制度，和西方的家产制国家一样，是逐渐发展为合一的税制（虽然有时是相当分化的）；办法是将所有其他的税负都转变为地租的附加税。这是由于非投资于土地的资产对于疏放的帝国行政而言是“看不见的”，也非其征税技术所能为力的。政府之所以采取典型实物经济的措施（亦即，以徭役与贡赋来充分因应国家需要）的一部分原因，或许正是由于无法掌握这些看不见的财富。除此之外，或许真正首要的关键性因素，是通货（极不稳定）的状况。

一般而言，所有疏放行政之家产制国家的土地租税，有两种发展倾向：第一，将土地租税制度转化为货币租税的倾向，并扩及于所有其他的税负，特别是徭役与其他的贡赋义务。第二，将土地租税转变成一概括数额租税的倾向，最后变成根据固定的配额，由各州省征收的固定贡税。此一极具重要性的过程，我们已简单谈过。

满洲王朝治下帝国的和平安定，使宫廷得以放弃年年变动的收入，并导致1713年那道有名的敕令 [76]。此道诏令被誉为使十八世纪中国重新踏入盛世的泉源。此一诏令旨在使州省的土地租税负担转变成固定的数额，我们马上就会谈到。除了土地租税之外，盐税、矿税、最后是关税，都纳入中央政府的收入。事实上，能够转送到北京

的总额，传统式地固定下来。直到与欧洲列强的战争爆发，接着是太平天国之乱（1850—1864）带来财政上的危机，在哈特爵士（Sir Robert Hart）精彩的行政管理下——征收“厘金”（内地的货物关税）[\[77\]](#)——帝国财政才现出曙光。

由于租税的配额规定与随之而来的和平安定，人口大量孳生。进一步的发展，则是徭役的废止以及放弃对职业选择的控制、强制性的通行证件、对自由迁徙的限制、对屋宇之拥有和生产状况的监督控制等等有利于人口增长的因素。根据户口的数据——部分极有问题——中国的人口显然有过大幅度的波动，不过清朝初期的人口数与一千九百年前的秦始皇时的人口数，并没有太大的差距。无论如何，十几个世纪以来，表面上的人口数字均浮动于五千万到六千万之间，但是自十七世纪中叶到十九世纪末叶，人口数则蹿升到大约三亿五千万到四亿之谱 [\[78\]](#)。中国人名闻遐迩的营利欲（Erwerbstrieb），无论是在大规模活动方面，还是零星买卖方面，都展现开来，积聚起相当可观的资产。不过，下面所举的这些，想必是这个时期最出人意表的现象：

1. 人口与物质生活虽有高度的成长，但中国人的精神生活却仍然保持完全静止的状态；经济领域里虽存在极有利的条件，但就是不见有任何朝向现代资本主义发展的端倪。

2. 中国曾经有过的大量的对外输出贸易，并未重新受到鼓舞，反而只开放一个港口（广州）与欧洲人做贸易，且受到严格的监管。

3. 一般人民的努力——有可能受到内心里固有的资本主义式利益的鼓舞——丝毫未能粉碎上述的限制。情形显然恰好相反。

4. 一般而言，在技术、经济、行政等各领域里，都未见到有欧洲人所谓的“进步”的迹象。

5. 帝国的财政力量显然应付不了因对外政策上的需要所带来的沉重压力。

在人口全然异常地明显增长之下（尽管异议无数，仍旧是无可置疑的事实），上述的这些现象该作何解释？**这便是我们的中心问题**。这其中经济的因素，也有精神的因素。我们将先讨论前者，这是属于国家经济的范畴，因而本质上也就是政治的问题。政治—经济的因素和“精神的”因素一样，是由中国主导阶层的特殊性所造成的，这阶层包括拥有官吏身份者以及拥有官职之候补者身份的人（亦即“官绅”[Mandarinen]）。首先，我们要讨论他们的物质状况。

## 五、官吏阶层与赋税征收的配额化

如前文所述，中国的官吏原先是仰赖国库支付的实物俸禄，后来则代以货币薪俸而持续不变。以此，政府在形式上是支薪给官吏的，而实际上只有担任行政工作的一小部分官员是这样给薪的。薪俸往往实在只是他们收入中微不足道的一小部分。官吏既无法赖其薪俸过活，也无法靠薪俸支付其义务内的行政开销。实际上的情形是这样的：官吏就像个封建领主或总督，负责向中央（下级官吏则向州省政府）缴交一定的租税额，而他自己则从征收来的规费与租税中，支付行政经费，并将余额保留给自己。至少照道理而言，这可不是官方所承认的权利，但事实无疑便是如此，并且确实是由于政府施行租税收入配额化（Kontingentierung）之后所形成的局面。

1713年施行的所谓地租固定，乃是皇权对官职受俸者在财政及政治上的让步。事实上，地租绝不是就此转变成（像英国那样的）固定的土地租税，而是中央政府**确定州省官吏所辖区域内每年的税收总额**。王室在此一总额中抽取一定的数额，算是州省的贡赋。结果——就其效益而言——只不过是中央政府永久地固定下这些**州省总督**靠着课征租税所能得到的俸禄额度 [\[79\]](#)。

通贯于家产制性格中的是：官吏将其行政辖区内所得的收入作为俸禄，事实上与其私人收入并无分别 [80]。官职俸禄所有者是绝不愿意将地租或其他租税合算成一个总额向纳税人征收。事实上帝国行政也并不是真正想以这样的方式来固定租税。家产制惯有的原则是：官吏不仅必须从他的收入里支付其行政区域内的民政与司法事务上的开销，并且还须自行支薪给他的行政幕僚。根据专家估计，即使是最小的行政单位（县），幕僚的人数都高达三十到三百人之巨，而这些人往往是由人民中的无赖汉来充任。如前所述，官吏只是个任职州省的外地人，没有这样的一批幕僚是无法安居行政长官之位的。他的私人费用与行政开支并无分别。以此，中央行政当局就无法确知个别州省与地区的实际总收入，而州省总督也无法确知地方府县的收入……

另一方面，纳税人对于**非传统**固有的任何税捐，都采取一种原则性的反抗态度。他们之所以能够在相当大的范围内极为成功地如此做到的情形及其原因，我们下面会谈。不过，他们对于不断试图扩大税捐的反抗，本质上有赖于当时权力运转的模式，故而颇不稳定。此外，官吏尚有两种增加收入的手段：第一，他们可以加收至少百分之十的税款来作为征收的经费。第二，对于无法如期缴付者，也可加征类似的税款，不管拖欠的原因是由于债务者本意如此或非故意的，还是（经常都是）官吏有意造成的。再者，实物租税转换成货币税，而货币则转以银纳，再转成铜钱，尔后又再改为银纳，所有变换过程中的兑换率，都操纵在收税者的手中 [81]。

特别值得注意的是，依家产制的标准，官吏的每一项职务活动都必须以“礼物”来回报，因为并没有法定的手续费明细表存在。官吏的总收入，包括额外的利得，起先是用来支付职务上实质的杂费及其义务内的行政支出。“国家”在行政上的支出只是总支出中的一小部分。再者，上级官吏的收入是从直接掌握税源的最下级官吏所征得的总额

中抽取。下级官吏的职责所在，只是根据传统租税户籍登记，将税款（通常数额并不多）缴交到上级那儿。因此，在其就任之时，以及逢年过节之际，他就必须尽可能地献上“大礼”，以博取对其命运有决定性影响力的上司之欢心<sup>[82]</sup>。此外，他还必须对其上司的非官方顾问与属官礼数周到，因为他的命运也在他们影响所及的范围之内。假使他想如愿谒见上司的话，就连管门人的礼数都不可缺。此种赠礼层层上达宫中的宦官，他们甚至向朝廷高官收受贡礼。光就地租一项，专家估计，官方宣称的税收与实际的税收，二者间的比率是一比四<sup>[83]</sup>。

1712—1713年间，中央政府和州省官吏在租税分配上取得妥协。以货币经济形式所做的这项妥协，大致相当于西方的封建义务之实物经济的固定化。不过，这其中仍有相异之处。首先，在中国，犹如所有特殊的家产制国家一样，关键问题是俸禄而非采邑。中央当局典型地仰赖俸禄领受者——俸禄来自规费与租税的征收——提供行政服务，并从他们那儿收受实物贡赋、特别是货币贡赋。而不像西方诸侯那样仰赖自行武装的骑士的军事服务。其次，还有一个重要的差别。西方并不是没有俸禄，实际上规费与租税俸禄都有。起初只真正行于教会领域里，后来家产制国家也起而仿效施行。只不过他们要不是终身俸禄（除非正式免职），就是像采邑一样的世袭性占有。甚至还可以买卖转让。作为俸禄基础的规费、关税与租税，则由特权或惯例加以固定。

在中国，则如我们上面所说的，正式的官吏是可以任意被免职或转任的。再说，一任的时间也不长。这样（主要是）一来有利于中央维持政治权利，二来则让出机会给其他的官职候补者——时有此例<sup>[84]</sup>。官吏阶层，就**整体**而言，保证能享有来自俸禄的巨额收入，但就个别的官吏而言，其地位是朝不保夕的。取得官位得付出昂贵的代价



（求学、捐纳、赠礼与“规费”），任官之后则往往债务缠身，因而不得不在短短的任期之内尽其赋敛之能事。在没有公定税额与保障的情况下，他大可上下其手。不用说，当官确实是为了敛财，只有在做得太过分的情况下，才会为人所攻击 [85]。

不过，此种状况自有其广泛的效用。首先，中央政府的控制地位，在个别官吏的转任制度下，获得最有效的保证。因为在不断改组与机会转换之下，每一名官吏都竞相争取俸禄。个人的利害和人与人之间的利害关系，就不可能统合起来，与上级之间的关系也因而不会稳固。中国官吏阶层的整个权威主义式的内化束缚，与此息息相关。当然，官吏中还是有“党派”存在。他们因同乡的情谊，以及与此相关的、因受教的学派固有的特色而集结在一起。近代，北方省份的“保守的”学派，就与中部省份的“进步的”学派及广东省的“激进的”的学派，相互对立。当时，皇帝的诏令里还提及同一衙门里尚有崇尚宋学与崇尚汉学者的对立。不过，没有任何足以危害到帝国统一的地区性分离主义得以在这样的基础上发展起来，因为原则上，官吏必然是所任职州省的外地人，而且不断地被迁转。此外，中央当局也慎重地将互相敌对的学派成员和乡党成员，混合在同一个管辖区域和相同的职位上。分离主义自有相当不同于此（亦即党派）的基础，我们下面就要谈到。官吏对于其上司所显示的微弱地位，对下（幕僚、胥吏）也一样，其所付出的代价是成为仰赖属下的牺牲品。此一俸禄结构另一个更重要的结果，是其行政上与经济政策上极端的**传统主义**。此种传统主义，纵使源自其特殊的**信念心态**，但也有高度“理性的”基础。

对传统的经济与行政加以任何的干预，都会侵害到支配阶层在规费与俸禄上不可测知且不胜其数的利益。既然任何官吏都有可能被贬到所得机会较差的地位，所以官吏阶层整体一致地强烈阻止（至少和纳税人一样强烈）每一次改革规费、关税与租税制度的企图。在西



方，规费与所得机会的永久性占有，使得相关的利益相当明确。这些利益包括关税、护送税（按：中世纪时，以武装兵护送旅行者而向其课税）、渡桥税、通行税与道路市集权益费。通常特定的利益团体都有机会组织起来，以武力、妥协或特权的方式来解除种种沟通的障碍。

然而在中国，这是不可能的。位于**最高**支配地位的官吏阶层**并不**个别地占有利得机会；利得机会毋宁是由可以任免的官吏所构成的**整个**身份团体所占有。他们**集体**反对干预并极端憎恨地迫害任何号召“改革”的理性主义理论家。只有自上或自下而来的激烈革命，才有可能改变此一形势。一般而言，任何的改革都**有可能**会危害到每个官吏在其规费上现在或者未来的利益，无论这是指以便宜得多的海路汽船来运送贡赋、以取代通航于运河的河船之转运，还是指变更征税、旅客运送、请愿或诉讼之传统的解决方式。只要看看1898年由（光绪）皇帝所提出的一连串改革计划，我们便能明白，即使是部分实施，都将引起所得的巨大翻转。因此，改革毫无希望，这是可以预见的，因为不仅有一股巨大的物质利益与之对立，并且也没有独立于这些利益团体之外、而与利益无涉的执行机构来实现它。

各州省的分离主义，尤以财政上的分离主义为首要，乃是根源于此一传统主义。这是因为任何行政上的中央化都严重地危害到州省官吏及其非官方党羽的俸禄。确实，正是这个因素，使得帝国中央行政的理性化，以及统一的经济政策未能实现。

重要的是，原则上我们要认识到，东方的纯粹家产制国家组织，和我们的预期相反，并没有走上几乎是（所有家产制国家）普遍的命运。**货币**经济不但没有削弱传统主义，结果反倒强化了它。这是因为货币经济与俸禄结合之后，为支配阶层创造了特殊的利得机会。一般而言，如此一来反而更加强了他们的“坐食者心态”（Rentnergeist）

[86]，并且使他们对于如何维持各种原有经济**条件**——其俸禄利得的关键所在——的关注达于顶点。我们发现到，在埃及、伊斯兰国家和中国，随着货币经济一次次进展而来的，是国家收入日渐的**俸禄化**（Verpfründung）。俸禄的占有虽然在这期间也有过短暂的成功，但一般而言，对此现象本身，我们通常只能给予“僵硬化”（Erstarrung）的评价。

东方家产制及其货币俸禄所造成的一般性结果是：很典型地，只有在国土为武力所征服的情况下，或者成功的军事革命或宗教革命，才能够瓦解俸禄利益的强固结构，从而缔建全新的权力分配与新的经济条件。任何自内改革的尝试都必受挫于上述提及的阻碍。如上所述，近代欧洲是历史上的一个不凡的例外，这特别是因为缺乏一个和平化统一帝国的缘故。我们也许得提醒，就正是这个在世界帝国中阻碍行政理性化的领受国家俸禄者阶层（Staatspfründnerschicht），在战国时代却是各诸侯国里（在行政合理化方面）最有力的促进者。尔后刺激消失了。这好比市场的竞争会迫使国家经济与经济政策理性化，就像发生在西方与战国时代的中国的情形。在私人经济的领域里，企业的联合垄断会削弱资本主义灵魂所在的理性的计算；在国家方面，权力的垄断则会窒息了行政运作、财政管理与经济政策的理性化。存在于各战国诸侯相争时期的理性化驱动力，在帝国统一后就不复存在，原因尚不止于此。在中国，即使是战国时期，行政与经济的理性化幅度，都比西方要小得多。除了上述所提的差别之外，西方还有一些独立且强大的力量。诸侯的力量可与之结合，以破除传统的束缚；或者，在非常特殊的情况下，这些力量可以用他们自己的武力来摆脱家产制权力的束缚。决定西方之命运的五大革命正是如此：十二世纪与十三世纪的意大利革命，十六世纪的尼德兰革命，十七世纪的

英国革命，十八世纪的美国革命与法国革命。我们要问：中国没有这类的力量存在吗？

---

[1] 以下叙述大约即是《周礼》之《夏官大司夏》及《职方氏》中所载的“王畿”、“九服”之制。据载，天下为方五千里之地域，中央方千里为周天子直辖的王畿，由此向外每增五百里易一服，分别为侯服、甸服、男服、采服、卫服、蛮服、夷服、镇服、藩服等九服。——译注

[2] 归顺的部族长家族的土地通常不会被全部剥夺，因为卡理斯玛氏族的祖灵力量似乎总是令人畏惧的（E. H. Parker, *Ancient China Simplified*, London, 1908, p. 57）。此外，采邑与俸禄机会的这种氏族卡理斯玛制约性也反过来解释了祖先神灵的强而有力的地位，尽管这种（氏族卡理斯玛的）制约性并非祖灵地位的惟一泉源。

[3] 《书经》上有一则箴言：“人惟求旧；器非求旧，惟新。”（按：语出《尚书·盘庚篇》，迟任有言曰……）

[4] 材料见Fr. Hirth, *The Ancient History of China* (New York, 1908)。《竹书纪年》有Biot的译文，见*Journal Asiatique*, 3rd. Série, vol. XII, p. 537ff., XIII, p. 381ff.。可当作公元前十八世纪到前十二世纪之史料的青铜器铭文与《书经》里的颂歌，可参阅Frank H. Chalfant, “Early Chinese Writing,” *Memoirs of the Carnegie Museum*, vol. IV (Pittsburgh, September, 1906)。

1928—1929年中央研究院的考古工作出土了许多文物：遍布文字的龟壳、瓮、鼎、瓶、骨等。关于特别重要之青铜器物的材料，型制、修饰等方面的讨论，见H. G. Creel, “On the Origins of the Manufacture and Decoration of Bronze in the Shang Period,”

*Monumenta Serica*, vol. I, p. 39 ff.。关于文字的讨论，见Otto Frank, *op. cit.*, vol. III, p. 52 ff.。——译注

[5] 参见Chavannes, *Journal Asiatique*, 14th Serie, vol. X (1909), p. 33, note 2。

按：俄罗斯的“品位秩序”，可参见《支配的类型》。——译注

[6] 参见Kun-Yu (《国语》), de Harlez, ed. (Louvain, 1895), pp. II, V, 110。

[7] 参见司马迁所著皇帝传（按：《史记·秦始皇本纪》），Chavannes ed. (1897), p. 139。

[8] *Yu tsiuan tung kian kong mu* (《御撰资治通鉴纲目》，明史，乾隆皇帝编)，Delamarre译，同年条。

[9] 这时所指的是秀才以上的（身份），亦即免于徭役或鞭打之刑的身份，被贬降为负有徭役义务的普通人。

[10] Chavannes ed. *Ssu-ma Ch'ien*, II, Appendix I, note. 1, p. 526.

[11] 参见司马迁所著皇帝传（按：《史记·秦始皇本纪》），Chavannes ed. (1897), p. 149, note。

[12] 以关内侯与列侯来区分土地俸禄与租税俸禄其实是不恰当的。按秦统一天下之前设有二十等爵制，自第十六等大上造以下皆官、爵不分。关内侯与彻侯分别为第十九与二十。彻侯即通于诸侯，是国内准于诸侯的封君，而关内侯则受俸禄于关内（函谷关以内），无采邑，惟有侯的称号而已。汉随秦制，彻侯避武帝名讳而称通侯，又称列侯。列侯系封于国（封给列侯的食县），封邑之地名即侯之名（如张良封于留县即称为留侯）。据《汉书·高帝纪》十二年三月的诏书，汉初列侯是“令自置吏，得赋敛”。亦即可以自置一定的官

吏，并收取封地里的赋税。然而关内侯则为居于京畿之内而拥有侯号者，是领有特别津贴但无食邑的一种虚封。——译注

[13] Biot, *Le Tscheou-li*, 2 vols. (Paris, 1851). 据闻，此乃源于成王时代（前1115——前1079）的朝制，其中只有核心的部分，被认为是原有的。

[14] 冢宰、司徒、宗伯、司马、司寇、司空等天官、地官、春官、夏官、秋官、冬官之官职名称，无疑是士人所拟设的。由天官来掌理“预算”的这种看法，自然是与史不符的。

[15] 司马迁已记录下秦与汉的真正行政组织（参阅Chavannes所编书，Part II, Appendix II）。两位大臣（左右丞相）之外，设有“太尉”（直到武帝之时），为各将领的军事首长。“中丞”为大审议长兼按察使与地方官吏的首长。“奉常”掌管献牲祭祀之礼，同时也是大占星师、占卜师、医师，并且（极具特色地）也负责堤防与运河之事（按：“奉常”之属官有太史、太卜、太医、都水——掌理水渠堤门）。接下来是“博士”（读书人）、“郎中令”（即监管宫殿门户者）、“卫尉”为宫廷卫兵之长、“太仆”是兵器库长、“廷尉”为司法长官，“典客”为掌理藩属与蛮夷君侯事务之长、“治粟内史”为仓库监管者，从而也是掌理农事与商务的大臣、“少府”为处理皇帝家务之长（其下设有“尚书”，由宦官担任，译按：此为宫廷财务长）、“中尉”为京师的警卫长、“将作少府”为建筑工事的监管者、“詹事”是皇后与太子家务的管理者、“内史”为京师首长、“主爵中尉”为藩臣的监管者，后与“典客”（见上文）合一。与《周礼》中那种理性的、因而就历史而言是不足采信建构形成对比的是，这张表显示出家产官僚体系所有的非合理性——起先是因应家政上、礼仪上与军事上的管理而产生，后来又附入司法、水利与纯政治的利害等。

[16] “家父长制”并不就等于苏丹制的意思，而是指以一礼仪上的最高祭司长来呈现世袭性**氏族**卡理斯玛的家父长制。或许，如经典所描述的，最高祭司长的卡理斯玛原先是通过指定继承人的方式来传递，后来才转变成世袭的。

[17] 在传统型的支配里，支配者所赖以执行统治的典型行政干部中，“客”即为“家产制拔举”下的一类（其他为族亲、奴隶、家臣性附庸、部曲及解放的奴隶）。“客”（Klient）一词源自拉丁语的 *cliens* (pl. *clientes*)，乃隶属民之意。韦伯认为“中国与埃及，家产制官员的主要来源是君主的‘客’”；“他们形成主人的扈从团，并且与主人保持着一种忠诚关系，也由于此种忠诚关系，使得主人与客之间在法律上的事端成为宗教性的违犯。他们与债务奴隶相反的是，若主人将此种客属关系加以经济性的利用，就会被认为有失身份尊严。他们乃是主人个人的、政治的权势手段，而非经济手段。客与其主子的关系是由诚实信义（*fides*）的原则来规制，而此一原则并非由法官来监督，而是由习俗法典监督，违反者要受宗教性的惩罚（被称为 *infamis*）。”详见《支配的类型》，p. 326。——译注

[18] 司马迁所著史书（公元前一世纪）已部分由Edouard Chavannes翻译编纂出版。P. Tschepe（前引书，p. 7）即以此书为基础，描绘出秦、韩、魏、赵、吴等封建国家的政治发展（Tschepe的著作有其可观处，然而却难免其“基督教式”的审视，这往往让人有种天真的感觉）。当我们单独引用Tschepe的著述时，所指的是秦国史。此外，我们也参照那本时时引用的“*Discours des Royaumes*”（按：《国语》）。

[19] 此一原则，对于“附庸”（陪臣）而言极具政治的重要性，后来的事实是最好的说明。许多原先是政治上独立的封臣，后来则成为朝贡的诸侯。除了义务性的军事援助之外，封臣的赠礼，即使是呈



给王的，还是被视为自愿性的，而王则有回赠的义务。这类情形，参见E. H. Parker, *Ancient China simplified*, London, 1908, p. 144 f.。

[20] 参见P. A. Tschepe (S. J.), *Histoires du Royaume de Tsin*, pp. 777-207。

[21] 根据Hirth对《管子》一书某处的解释，这是在首先被理性化的齐国，依一千个盐的消费者来计算。见Hirth, *Ancient History of China* (New York, 1908)。

[22] 此处，E. H. Parker的陈述 (*Ancient China simplified*, London, 1908, p. 83) 似乎不足采信。

[23] 关于这方面，我们下面讨论到土地租税时会再详谈。

[24] 照惯例，次子的地位都要低于长子。他们不再是“封臣”，而只是官吏（诸公子），在旁系的祭坛里举行祭祀，而不再献牲祀祖庙。参见司马迁所著“礼”书，Chavannes ed. vol. III。

[25] 结果，在君主制的最后数十年里，未成年的皇帝相续继位，而皇亲（恭王）及皇太后（慈禧）则实际主政。

[26] 葵丘之会诸侯盟誓的条文，请参见[第一章注73](#)。——译注

[27] Tschepe, *op. cit.*, p. 54.

[28] Tschepe, *op. cit.*, p. 66.

[29] 《史记·秦本纪》载文公十三年（前753年），“初有史以记事，民多化者”。——译注

[30] 此处我们无法讨论这些古老“典籍”的技术性质。纸是很久以后才输入的产品，而读与写则很早以前、相信早在孔子以前，就有了。Von Rosthorn认为（下面会谈到的），礼方面的素材是靠口耳相传的，因此“焚书”只是一种传说。de Groot显然并不以此一说法为然，直到他最近的著作里，都还认为“焚书”是个事实。

[31] 史书中 (Tschepe, *op. cit.* , p. 133) 保存了一份同盟计划里各个诸侯国兵力的计算。根据这些数字, 每一千平方里之地 (一里=537英尺) 可提供600辆战车、5000匹马、50000人员 (其中40000名为战士, 其余为辎重兵)。公元前十二世纪的一份 (据称的) 租税改革的计划里, 则要求从同样的面积征得10000辆战车。由近东地区类推起来, 我们认为这发生在战车被应用于战争的数个世纪之后。

[32] 参见Tschepe, *op. cit.* , p. 67。

[33] 战国时期的边境诸国, 由于夷狄交侵而激起一股强烈的爱国情操, 特别是秦国。当秦王被俘时, 便有“2500”个家族起而献纳继续作战的资金。112年, 一位汉朝皇帝在财政困难时, 也试图诉诸这种“战债”——甚至到了十七世纪, 奥地利的李奥波德王朝还作过类似的尝试——但显然并没有多大的成果。

[34] 德文原著拼音为Wei-Jan, 根据当时法译汉文的发音, Jan应即“冉”字。然英译本转译为Wei-Yang, 极易令人误以为即是上面所提的Yong (英译为Shang-yang)。韦伯原指的是Yang (鞅) 与Wei-Jan (魏冉) 二人, 而英译者转译为Shang-Yang与Wei-Yang。英译本的中国读者可能因此怀疑韦伯竟不知商鞅与卫鞅同为一人, 此实英译本所引起的误解。——译注

[35] Tschepe, *op. cit.* , p. 142.

[36] 两者皆见于某人士的谈辩。译词见Tschepe, *op. cit.* , p. 77。

[37] Tschepe, *op. cit.* , p. 61.

[38] Tschepe, *op. cit.* , p. 59.

[39] Tschepe, *op. cit.* , p. 14.

[40] Tschepe, *op. cit.* , p. 38.

[41] 据史书记载 (Tschepe, *op. cit.* , p. 261) , 一块碑文上刻着皇帝的话: “尊卑贵贱, 不逾次行。”另一份碑文则明辨“贵族、官吏与庶人”的分别 (贵贱分明) 。详见《史记·秦始皇本纪》。

[42] 见Tschepe在其“Histoire du Royaume de Han” (Var. Sinol., vol. 31, p. 43) 中所引 (马上要讨论到) 的一段话 (对魏侯而发, 时为公元前407年) 。

[43] 见Tschepe在其“Histoire du Royaume de Han” (Var. Sinol., vol. 31, p. 43) 中所引 (马上要讨论到) 的一段话 (对魏侯而发, 时为公元前407年) 。

[44] 传说后来成为权臣的士人李斯, 在一份奏议上指陈士人 (并且一般说来包括他国士人与商人) 对于君侯权势的重要性。Tschepe, *op. cit.* , p. 231. 按: 关于秦宗室大臣奏请秦王“一切逐客”的原因, 以及李斯 (也在被逐之列) 上书谏“逐客令”, 而后“秦王乃除逐客之令, 复李斯官”的内容, 详见《史记·李斯列传》。——译注

[45] 例如在司马迁的《秦始皇本纪》 (Chavannes, ed. vol. V, p. 166) 所保存的刻石碑文中, 就可见到“凡是违反**理性** 的行为即可加以非难”的文字。其他许多的碑文 (上引书) 则赞颂皇帝在帝国内所建立起的合理**秩序** 。不过此一“理性主义”并未能使他不赞赞助长生灵药的探采。

[46] 秦始皇的这句话记载于司马迁的《秦始皇本纪》 (Chavannes, ed. vol. II, p. 162) 而流传下来。此外, 战国时代的士人卿相, 甚至连王安石 (十一世纪), 原则上并不完全排斥这样的见解。

[47] 宦官政治显然在公元前八世纪就已出现。

[48] 有关苏丹制之定义与内涵，以及宠幸政治与家产制政体的关系，详见《支配的类型》，p. 327, 333。——译注

[49] 据闻被迫去筑长城的劳役者为数三十万（？）。若计及整体徭役负担，则尚有更高数字的记载。当然，长城是历久经时才完成的。根据Elis é e Reclus的计算，长城是至少约一亿六千万立方英尺的庞大工程，其所必需的劳动力是可以想见的。

[50] 其中首要的关注是在供给士兵与劳役囚徒所必需的粮食的问题上。史书上（Tschepe, *op. cit.* , p. 275）的估算数字如下：运粮至消费地点的开销是粮运量的18200%（据闻由于途中的消耗，182份粮运只有一份运送到目的地，当然这可能是偶然的一个例子）。

[51] Tschepe, *op. cit.* , p. 363, 这宦官出身于一个被没入宫中的贵族家庭。

[52] 此据《史记·秦始皇本纪》，赵高言：“今时不师文而决于武力……明主收举余民，贱者贵之，贫者富之，远者近之，则上下集而国安矣。”——译注

[53] 史书，尤其是《史记·秦始皇本纪》（Chavannes, ed. vol. II, p. 178），记载了有关此种企图的一些资料。“卢生”（一名方士）显然是此一计划的主谋者，秦始皇曾委任他去探求不死的灵药。其所谓“真人隐而不现”，这是对老子的某些原则（于后文讨论）的一种特殊应用。然而秦始皇实际上是躬自亲政的，**各家**的“贤者”所抱怨的是他没有适当地咨询他们（*loc. cit.* , p. 179）。继承者二世皇帝如“朕”——即在其宠幸（赵高）监护下的“隐居者”（译按：赵高曰：“天子称朕，固不闻声。”）——一般地过活，因此不接见官吏（*loc. cit.* , p. 266）。在道教徒与宦官掌握权势时，此乃儒教徒典型的指责。前二者的结盟，将于下文讨论。甚至在汉高祖治下，“随从”，亦即封建领主，于皇帝死后便重掌权势。虽然秦

始皇的整个官僚体制仍然维持着，甚至连士人都已恢复踞有影响力的地位，此一情况仍然发生。

[54] 陈涉，军队暴动的首领，原是个劳动者（译按：农民）；刘邦，农民的领袖，也是汉朝的创建者，原是农村的农事监作人。其势力的核心是由自身的氏族及其他农民氏族所构成。

[55] Tschepe, *op. cit.* , p. 159 f（据碑文所记）。

[56] Tschepe, *op. cit.* , p. 267 f.

[57] 当然，此一原则的进展异常缓慢，甚至在理论的层面上还时遭退挫的命运。其实际情况，我们下面会谈到。

[58] 儒教徒与封建家臣之间的敌对，从史书里封建家臣对前者的怨恨及对游走于列国间的学者的责难即可清楚看出（Tschepe, p. 67, 以及前引诸处），亦见商鞅与封臣在孝公廷前的辩论（Tschepe, p. 118）。

[59] 尤可显示特征的是马端临所记录的国库总收入数字。中国著述者认为这些数字之所以有如此巨大且完全没有道理地变动，原因即在于此（亦即本文中所说的：官吏少报土地面积与人口）（参见Biot, *N. J. Asiat.* , 3, Ser. 5, 1838, p. 329）。因为，如果甚至在1370年时就有840万顷（等于4800万公顷）的课田登记，不过到了1502年却只有420万，1542年430万，等到了1582年又有700万顷（等于3950万公顷）计入。1745年，施行固定税额制后三十年，据说即有16190万公顷登记额。

[60] 在1879年底的《京报》上载有已被授予第二等学位（按：举人）因而充分具有任官的资格者的估算数额。此外，也提供了官职候补者——（秀才与举人）这两级分别都定有一最高数额——的平均年龄，及其可能年寿的估算数字：除非高龄及第者的人数并不是相当有限，这数字是太高了；（另一方面）这数字则太低，因为必须加上借



着军中资历（特别是满洲人）而转任者的数目，此外，还有那些（以金钱）买得任官资格的人。官职候补者的数目高达30000人（而非初算的21200人），人口假设是35000万人，那么每11000—12000人才有一名官职候补者。在十八个省份里（包括满洲），于一独立的国家官吏（知县）治下的最低一级行政区，只有1470个（县）。因此（同上述假定），大约每248000人才设有一名官吏。若将员额预定的高等级官员也加进来的话，那么每200000人方能有一官吏。甚至将部分从属的、临时的官吏也加进来（例如德国的情形），比率上也才不过有大约一千个具候补身份的行政、司法官员。如果我们加入家族及人民中的中国警察（按：地方上的自治警官，详见[第四章](#)），则数字便截然不同。1895—1896年的这些数字的资料出处为教皇使节Sacharov的著作 *Arbeiten der Kaiserlich Russischen Gesandtschaft*, trans. Abel & Meckenberg (Berlin, 1858)。根据这些数字，北京及其他两个地区出身的（因此，未被任命于当地的）文、武官，于1845年约26500人；1846年，员额内的现任官为15866人，待命者为23700人（两个难以核算的数字）。显然不只是第二等及第者，连候补者及所有的满洲军官都被包括进来。

[\[61\]](#) 对一些高级官员而言，此一原则往往必须要打破：例如李鸿章即做了数十年的直隶总督。虽然任期是容许以三年为一期来延长的，不过三年一任的原则至今仍严格执行。

[\[62\]](#) （这些主事）通常最多不过六人。不过，实际上即使像副总督那样重要的官方人物底下，也只有知事、地方判事以及地方财政长等人。地方财政长官原先是惟一的最高行政首长，而知事则由按察使（从前往往往由宦官担任）转为常置的治理者。除了这两名负责财政与司法的官员外，其他各部门都是非官方的。甚至官方名衔带有“牧者”之意的最下级官吏（县），也有两名秘书——负责司法与财政。



其上司，“府”的首长，掌理林林总总的、至少可具体举出的各项治事（水路、农业、种马饲养、米谷输送、兵员宿营、以及一般警政），然而其本质上被认为是个向上级官府传达政情的中介性监督官职。反之，最下一级的县官则具有百科全书式的功能性格，因为他实际治理且负责一切。在较大的州省中，特别有道台一职，负责盐税与道路工程诸事；此种特任官的委派任命，一如所有家产制国家所发生的情形。至于中国对于“法律专家”（熟知判例者）与辩护人的概念，参见Alabaster, *Notes and Commentaries on Chinese Criminal Law*（本人至今仍无从取得此书）。

[63] 关于合议制支配与“专管部门”，详见《支配的类型》，第8章；其中韦伯列举了中国衙门、翰林院与谏官所扮演的角色。——译注

[64] 此解据日译注。此外，原意为“签”的希腊文kléros，一般说法认为：最初的共同体系以抽签来分配其所有土地。详见《支配的类型》，p. 374。——译注

[65] “井田制”——八块正方形田地围绕着一块位于中央的国有田地——亦由此而起。

[66] 官方的名称是“转输贡纳的运河”。参见P. Dom. Gandar S. J., “Le Canal Impérial,” *Variétés Sinologiques*, 4 (Shanghai, 1894)。

[67] 关于这些经营的记载与（拓地）受领证，部分保存于Aurel Stein收集自中亚出土的文件（约当基督公元前后）。在某些地方，干地的开垦，每日只有三步的进度，参见Chavannes, *Les Documents Chinois découverts par Aurel Stein dans le sable du Turkestan Oriental* (Oxford, 1913)。

[68] 参见Chavannes, *loc. cit.* , p. XI ff. 。徭役往往几乎长达一生，为人妻者思其夫，儿女似乎最好不要有。

《水经注·河水》引晋人杨泉的《物理论》，其中可见相关史料。“秦始皇，起骊山之冢，使蒙恬筑长城，死者相属。民歌曰：‘生男慎毋举，生女哺用饰。不见长城下，尸骸相支柱。’”（《太平御览》卷571引）——译注

[69] 虽然假定是如此，但我们无法确定气候的变化在其中所扮演的角色。无论如何，徭役制度的崩坏就足以解释了，因为只要不发生“经费”问题的话，这个地区仍然可以维持耕作的。劳动者虽可食用在此地栽种的一种特殊谷物维生，但若要完全赖此生存则是不可能的。显然之所以要使土地保持耕作的状态（即使必须大量地补助），只是为了要供应守备军与使节不易运达的必需品。

[70] P. D. Gandar, *S. J. op. cit.* , p. 35.

[71] 一直到明朝的1471年之前，还规定输往京师的米粮，一半由军队运送，一半由一般人民运送。1471这年，则下令由军队单独负责输运米粮的工作（*Yu-tsiuan tung kian kang mu, op. cit.* , p. 351）。

[72] 第十、十一与十四世纪的中央政府总岁入，参见[附录三](#)。根据史书，实物租税整体是依距离京师的远近来调配的。例如，距离最近的地区输送带蒿的谷物，次近者只输谷粒，然后每退一级就输送更高价值的物品，亦即更高度的劳工附加物。这是相当可信的，并且也符合其他的文书记载。

[73] 参见Aurel Stein 所收集的，时当98—137年的出土物（Chavannes, ed., *op. cit.* ）。军官所收到的军饷固然是货币，然而士兵们的军饷是否以货币支付，仍是个疑问（Nr. 62），虽然他们的军服至少部分是以货币购得（Nr. 42）。此外，某一佛寺的支出账

簿上（虽然时间上稍后）也显示出一种完备的货币经济。例如以给薪的办法雇用工匠，以及支付货币的各项支出（Nr. 969）。尔后此等举措皆不复施为了。

[74] 1883年，皇帝庄宅即运送了（原价！）值405000银两的丝绢与瓷器到宫廷里（《京报》），1883年，元月23、24、27、30日，以及6月13日、14日）。除此之外，尚有来自各省的实物贡纳，其中至少部分是输入宫中（如丝、高级纸等等），部分供作政治用途（铁、硫磺等）。1883年，山西省因为所须贡纳的物品（除了铁之外）本身就不得不先**自外购得**，故而请以货币输纳，然未如愿。

有关“庄宅经济”——例如古代世界的农庄及皇室的家计（所需的大部分物资皆是由徭役或实物贡纳方式来提供）——详见《支配的类型》，pp. 345—346。——译注

[75] 关于地租，参见Biot在许多方面至今皆仍有用的著作，*Journal Asiatique*，3rd Série, vol. 6（1838）。

[76] 这道诏令于1712年（康熙五十一年）颁布，而于次年实施。此一税制改革，是将劳役转化为丁银，根据康熙五十年的成丁数征收一定数额的丁银，尔后出生者称“盛世滋生人丁”，永不加赋，惟以五十年上报之数为准。——译注

[77] 当太平军攻陷南京之后，清政府为了挽救在军事与粮食上所陷入的困境，故而有所谓厘金的内地货物关税的征收。——译注

[78] 当然，这些数字是非常不可靠的。我们必须考虑到，在1713年的租税妥协以前，官员的利益之所在是将应课租税的人口数额减低或是固定（基于人头税之故）。此种利益关注随着租税定额制而消退（见下文）。尔后，情形恰好相反，官员们有兴趣的是吹嘘人口的滋盛。这一来只有神祇——民众打交道的对象——才会关注这些数目字。人口数愈高就愈能证明某特定官员的卡理斯玛。因此甚至连十

九世纪时的人口数都是很有问题的，例如四川省人口的异常增长。又如Dudgeon在其*On The Population of China*（1895）一书中，计算出1880年代的十四省总人口数为32500万。

[79] 这层意思明白显露于此一措施中（否则这个措施就只是种无意义的公式化）：州省中的某一定数额的地方单位负有“纳税义务”，而其他的地方单位则完全“免税”。事实上地方上的周期性人口调查就依此登录。当然，这不是说相对数额的人口是免税的，只是官吏并不将他们**列入法定征税**的范围之中。早在1735年，皇帝即下令废止人口调查中这两个范畴的区别，因为此乃无谓之举。

[80] 在最近的三十年里，所有直接税的课征企图皆功败垂成，原因是这必然要对官绅的俸禄课税。家产制下的官吏收入概念，可以自官吏服丧的种种细节中具体保存下来。自古以来，服丧的意义——在中国的官吏阶层中特别清楚地表现出来——在于使死者之灵的忿怒与怨恨远离那些占有其财产的继承者。姑不论原先其所有物的大部分（包括遗孀及其他陪葬者）皆应与之共赴黄泉的这个事实，继承人也应久久回避丧宅及死者遗物。他们应蔽衣而居于他屋，并忌讳享用遗产。如今，官职被视为不过是俸禄，而俸禄也顶多只是受俸者的私人财产，一旦遇到他应尽服丧义务的人死亡时，结果便是毫无条件地辞去官职。陆续不断地大量空缺、无数官吏的暂时性无法就任、因服丧而失官所累积起来的等待复职者，在在构成政治上的难题——特别是流行病盛行之时。因此，基于国家理由，皇帝往往禁止服丧期的过度延长或因畏惧亡灵而加入服丧之列——若违反此二禁令，则施以笞刑。慈禧太后也曾严厉地命令（虽然结果无效）李鸿章只在官任上稍事休假，而不要因服母丧辞退官职（《京报》，1882年5月1日）。

[81] 以此之故，有力人士莫不倾向实物租税，并且总是如愿以偿。

[82]. 这个方式类似于美国的党老大向执政党党魁所任命的官员课收租税一样。他之所以如此做，乃是为了他个人及其政党的收益，其间（与中国）的差异是，这些税额往往是固定的。

关于党老大（party boss），请参阅钱永祥编译，《学术与政治》。——译注

[83]. Jamieson & Parker. 参阅后者的计算与估量，*Trade and Administration of the Chinese Empire* , p. 85 ff.。

[84]. 此一概念明白地显露于《京报》（1895年1月11日）所登的训令中。其中指责某些（低等）官吏把住俸禄三年以上，因而阻挡了其他人的“机会”。

[85]. 就像许多诏令所指出的。根据1882年3月23日的《京报》所载，广东的一名官吏，在数月之内就积敛了**比惯常的数额多出**（注意！）十万两的银子。福建的一名受雇的书记，也能买到江苏地方首长的职位。负责关税的官吏每年则能取得十万至十五万两的收入。

[86]. 关于坐食者心态，可参见E. H. Parker, *China, Her History, Diplomacy and Commerce* (London, 1901)。“他是个二十万石者”，意即他每年坐收此一数额的租金；是否为富人，往往依此来划分。

## 第三章

# 社会学的基础之三

## 行政与农业制度

中国人强烈的**营利欲**（Erwerbstrieb）自古以来即有高度的发展，这是毫无问的。对氏族以外的人的这种不顾情义的竞争，其强烈程度，没有其他民族可与之相比。惟一可能的例外，是批发商人以及（特别是）海外贸易商所属的独占性行会。他们的营利欲强烈地受到（商业）伦理上在商言商的态度所调节。

中国人的勤勉与工作能力一向被认为是无与伦比的。商人行会，如前文所述，比起其他国家都要来得强而有力，其自主权（Autonomie）实际上也是毫无限制的。在欧洲人看来，中国人口自十八世纪以来的高度增长，以及贵重金属的不断增长，照理说应该是资本主义发展的大好机会。再一次，我们又回到起初的问题上来。虽然我们已经讨论过资本主义之所以未能兴起的几个原因，但至此尚未获得令人满意的答案。



中国在发展上的以下几个特征，恰与西方形成尖锐的对比：以十八世纪为起点的这一个时期，乡村农民人口的大量**增加**是其特色，而**不是**像英国那样发生农村人口（相对）**减少**的情形。我们发现（诸如德国东部）农村的典型样式，是愈来愈多农民的零星地经营，而不是大规模的农业经营。最后，连带的是牛只数量的不足。牛很少被宰杀（特别只是为了供奉牺牲的目的）；也没有饮用牛奶的现象；“食肉”就等于是高等身份的同义语，因为它所指的是官员享有分食祭祀牺牲的特权。所有这些到底因何而起？

## 一、封建制度与财政制度

由于非汉学家所能利用的资料有限，所以想要描述中国农业制度的发展是不可能的<sup>[1]</sup>。在本文里，我们所必须加以考虑的，只是那些能够透露出中国国家制度（Staatswesens）之特性的农业政策上的问题。我们一眼就可看出，政府的军事政策与财政政策的改弦易辙，决定了农业经济里的根本变迁。因此，中国的农业史所显示出来的，是诸种具有同样可能性的课税原则在单调地来回摆荡，并且自从封建制度崩溃之后，此种摆荡所造成的土地财产处置方式，便与（农业）内在的“发展”无甚关联。

在封建时代里，农民无疑的是封建主的领民，必须缴纳贡租与提供劳役。即使并非**全然**如此，至少对大部分农民而言是错不了的<sup>[2]</sup>。史书上所谓“兼并”的情况——无论是由于战争的威胁与时局的不安，或是由于租税与借贷所造成的超额负债，农民因而“蜂拥”到有产阶级那儿，投身为荫户（佃客）——往往受到政府强力的抑制。政府总是设法保持农民直接纳税的义务，以防止政治上具有危险性的庄园

领主阶级兴起。然而，在汉代，根据明确的报告指出 [3]，至少时有这样的情形存在：地主替他们的佃户缴纳租税。军事“篡位者”王莽，和军国主义的君主秦始皇一样，想要引用皇权土地所有制（das kaiserliche Bodenregal）来摧毁地主的这种地位。显然，他是失败了。

我们对于是否有西方式庄园经济（Fronhofswirtschaft）的萌芽，一无所知。无论如何，这样一种庄园经济——如果能证实有的话——或许也不必认为就是（中国农业的）典型现象。更不用认为它是封建制度所造成的结果，因为对于采邑的法律处置方式，并不能让我们确定，西方固有类型的庄园领主制是否能奠基在这样的一种法律制度上 [4]。至于非汉学家所能利用的资料，也不足以让我们确定耕地共同体（Feldgemeinschaft）的性质。耕地共同体是否，以及事实上如何，与封建体制连结在一起，还是很成问题的。此种联结算是种通例 [5]，不过也可能和世界其他地方的情形一样——共同体源起于财政需求（按：国库收入）。

例如，在唐代，为了课税的目的，农民被编制成小的行政区域（乡）（624）。在这些区域里，农民被保证分配到一定的田地，这些田地可能是国有的土地 [6]。退出乡里，以及（在此情形下）将土地转卖，确实是被允许的，只不过要以加入另外一个纳税共同体（Steuergemeinschaft）为前提。当然，地主的集团并不就因此而单只是一个相对而言闭锁性的团体。

将人民非常彻底地重组成为在纳税、徭役与征兵上负有连带义务的诸团体，表示出以国库收入为目的的土地耕作**义务**，通常是第一要件。由此，便衍生出相对应的土地“权”。

显然，这并不就会导致一种**村落**的共产经济——如日耳曼、俄罗斯与印度的情形。西方观点下的那种村落共享地（Allmende），在中国属于遥远过去的一个现象，只能从偶有的蛛丝马迹里来推论出它曾存在。帝国的税制，并不是以村落，而是以**家族**及其**具有劳动能力**的成员（丁，多半从15岁计起到56岁）为其课税的单位。最迟在十一世纪，而且可能还要早得多，他们就被编列为责任团体（按：如十家为一组的保甲团体）。我们下面会提到，村落毋宁就是在很大一个程度上的自治团体。此处，我们所感兴趣的是，面对着那种强烈的国库干涉，绝非理所当然的一个事实，亦即：原先可能只以贵族家庭为限的一种不同的团体<sup>[7]</sup>，自我们所无法得知的远古以来，便将（被极为珍视的）农村居民整体都包含在团体里头，并且此种团体并没有因这些国库财政的措施而被摧毁掉。

**氏族**凝聚之牢不可破且持续性的存在，以及氏族长的优越地位，可以确知已有数千年之久。中国古代的庄园领主制度很可能就是自其中产生出来的。如前所述，兵役以及可能所有的公共负担，起初都是摊派给氏族的。从无数的类推和后代的变化结果来推论，我们可以指出，氏族长是负有分配赋税和劳役的责任的。自从私有财产制度实施之后，亦即，土地（或其使用）为个别的家族正式占有后，氏族长的这些功能（根据1055年的传闻）就通常为最富有的地主所取代。以此，被委托去分派土地租税的“长老”，以及因此而获得聚积财富之机会的人，就是尔后的地主（庄园领主），穷困的氏族成员则变成他的领民。此种变迁还有其他许多众所周知的并行类型<sup>[8]</sup>。非汉学家是无法判断是否有一个**非**氏族凝聚的农奴阶层与氏族团体——和世界各地一样，通常构成一个要求有土地独占权与拥有奴隶的上等阶层<sup>[9]</sup>——并存的现象。农奴的存在是可以确定的，并且原先大部分的农民可能都是农奴。公元前（？）四世纪时，只有能任官职的官族有权拥有农

奴。农奴并不被课税（地租），也不服役（徭役）。显然，除非他们获得租税豁免，否则他们的领主就得为其纳税。根据史书所载，个别的家族可以拥有“至多四十个”的农奴。这可让我们推断出，**当时**的庄园领主制与人身领主制（Grund-und Leibeigenschaft）的规模并不大。奴隶制在中国一直是存在的，不过，只有当货币资产靠着商业及国家买办而累积起来的时代，显然它才具有经济上的重要性。以此，奴隶的身份形式是债务奴隶和偿债奴工，这我们很快就会谈到。

农业制度的决定性转变，显然一直是由政府发动的，而与兵役及课税的规制联结在一起。据闻“最早的皇帝”（秦始皇）实行农村普遍性的**销兵**（解除武装）。此一政策，无疑地，主要是直接针对着秦始皇所要彻底镇压的封建领主之武装势力而来<sup>[10]</sup>。同时，（秦始皇）也制定“私有财产制”——此后中国即一再地重申施行。私有财产制指的是：将土地分配给农民家族（是哪些家族，则无法确定）；拥有土地的农民免除既有的赋税（也不知指哪些）；国家新立的赋税则直接向农民课征：部分是课以租税，部分是劳役，部分则是应皇帝之家产制军队的征召。往后的发展则决定于：政府对于防卫、徭役与农民赋税能力的关注相对而言的取舍程度，换言之，是以各种实物来纳税，还是以钱币纳税；与此相关的，军队是征召人民所组成的，还是由佣兵所组成的；最后，政府是以怎样的技术手段来使人民履行这些义务的<sup>[11]</sup>，这点尤为关键所在。

这些构成要素皆有所变化，而诸士人学派间的对立——贯通于整个中国古今的文献中——大多集中在行政的技术问题上。公元十一世纪初，当蒙古人的侵略风暴席卷而来时，此种对立更形尖锐。对当时所有的社会改革者而言——就像对格拉古兄弟（Gracchus）<sup>[12]</sup>一样——中心的问题是如何维持或建立一个适当的**军队**来迎战西北方的蛮族，以及如何取得必要的物质——靠货币支付呢？还是实物供给？

中国为确保农民缴纳各式的贡赋所采取的典型（而非中国特有的）手段，是形成负有连带责任的强制团体（由五家或十家组成），以及将有田产者依其财产划分为数个课税的等级（例如划分为五个等级）。这是为了要维持和提高具有赋税能力之农民的数目，以防止财富的累积和未耕地或粗放耕作地的扩展。进一步，不断努力限定财产的最高限额，将土地拥有权和有效的耕作联结起来，开放拓殖地，并在每个耕作农民皆可分配到平均耕地的基础上重新分配土地——约略可与俄国的“份地”（Nadjeļ）相比拟（按：俄国农村，每个人都有要求份地的权利）。

中国的税务机关，由于土地计量技术太差，所以在土地的再分配以及土地登记方面都遭遇重大的难题。惟一真正科学的、“几何学的”著作 [\[13\]](#)，是从印度人那儿借过来的，这显示出丈量技术中缺乏三角测量法。个别耕地的丈量甚至都难以和古日耳曼的测量技术或罗马测量技师（Agrimensoren）真正原始的技术相比。惊人的测量错误——与中世纪银行家的错误计算不相上下——简直是家常便饭。中国的测量单位“尺”，虽经始皇帝的改革，显然还是各省不一。皇帝尺（约当320mm）通常是最大的，但还有255、306、315、318到328mm等各种尺度。

田地丈量的基本单位是亩，理论上，一亩地是100步×1步，后来是240步×1步的长条地，一步有时相当于5尺，有时相当于6尺。如以后者计，以一尺为306mm为基础，这个条形地等于5.62公亩。百亩为一顷，等于5.62公顷。在汉代，12亩被认为是一个个人所必须的——以俄国语汇来说，就是“人头份地”（Seele-Nadjeļ）。每亩能产1石的稻米。根据最古老的记载，在文王统治时代（公元前十二世纪）以前，是以50亩（即3.24公顷）为个人份来计算，其中5亩（即1/10）



是为国库收入耕作的公田（王土）。因此，2.916公顷被认为是正规的个人份内财产。然而，此项记载完全不可信<sup>[14]</sup>。

数千年（或更久）以来，**家族**，而不是田地单位，才是征税单位（其间即或有所变更，也总是一再地回归到这个课税基准），如上所述，应该就是“丁”，亦即家族中的**劳动**成员<sup>[15]</sup>。土地则粗略地划分为“黑土”或“赤土”，很有可能是灌溉地或非灌溉地，因此而分别为两个课税等级。或者，根据休耕的程度也可划分为：1. 不休耕地，即灌溉地；2. 三圃式轮耕地；3. 牧草地（Feldgraswirtschaftland）。

根据最古老的记载，一个家族正常的持分地是上田百亩（5.62公顷）；中田二百亩（11.24公顷）；下田三百亩（16.86公顷）。这和以每一家族而非每一耕地单位为对象的单一税制相应和。有时由于家族的大小与年龄构成的差异，导致将大家族安置于良质耕地上而将小家族置于劣质耕地的想法。至于实施到怎样的程度，当然大有疑问。可以确定的是，人口的徙置被认为是将生活水准、徭役及赋税能力平均化的方便法门。不过，整个正规的税赋课征不太可能以此种徙置的可能性为基础。有时家族又是以是否拥有耕牛来加以区分（公元五世纪的均田制）。不过，这种人头税的制度（族制度）经常为各式各样的纯地租制度（土制度）所替换。

地租制度可有如下种种：一、按产量比例来课税（Naturalquotensteuer），如秦国（前360）宰相商鞅所提议施行的。此种税额相当可观，传说是生产量的 $\frac{1}{3}$ 到 $\frac{1}{2}$ ；并且也透露出农民在强大的君主权力之前无可奈何的事实。据史书所载，虽然税率是提高了，但土地的耕作却因农民的私利所在反倒繁盛起来。我们发现后代惯常都订定较低的税率（从产量的 $\frac{1}{10}$ 到 $\frac{1}{15}$ ）。

其次，根据土地的性质来课征**固定的**实物税，如章帝（公元前78年，按：应为公元后）统治时期，以及四世纪（似乎）又再度施行的



情形。不管是哪一次，税赋都是基于一种相当粗略的土地分类。

最后，是以钱币纳税。例如每亩课以15钱（166）。80年，由于年岁收成不佳故须课以各种实物税，课税官方便以实物折现后的价格来勘定收取的数量，这导致无止境的滥行征取。但是国家在建立起货币财经管理的尝试失败之后，就一再地转而求助于此种实验。这种做法显然是为了要建立一支有效率的军队，亦即，一支职业军（Soldheere，亦即**佣兵**）。到了930年，在后唐篡位者的治下，税制的形式改变了，各类课征来的实物被“卖回”给纳税义务人。结果可想而知！最重要的是缺乏一个可信赖的税务官僚体制，而宋朝（于960年）即试图要将之建立起来。Pao tschi（按：不知所指何人，或许是包拯，然而年代不合）于987年的奏议中即描绘出纳税义务人集体逃亡（逃户）的情形，而王安石在神宗治下（1072）想要进行全面性土地登录的企图，也无法遂行。直到神宗朝末了，大约尚有70%的耕地还没有制定出税率来。1077年的预算显示出<sup>[16]</sup>：货币收入已超出实物收入，不过距离以货币为主的预算还差得远。十三世纪时的纸币经济，和一世纪章帝时代铜钱的贬值一样，导致币制的崩溃，最终又回到以实物纳税的经济。惟有在明朝，我们才看到有巨量的银，大量的谷物收入和数额颇多的丝。

满洲王朝治下的和平化——部分由于蒙古人被佛教所驯服——加上1712—1713年的租税配额固定化，致使租税下降。十九世纪的前半期，租税都固定在产物的1/10的低税率中，“耕地义务”的最后一点遗迹和对土地耕作的控制，都一并去除了。最近数十年的皇帝谕令中，都**禁止**再要十家之长（保长）担负起赋税的责任<sup>[17]</sup>。

秦始皇之后的两千年来，土地耕作义务并不只是一种理论。对所有的“丁”而言，它是个再清楚不过的事实：所有可以劳动的人皆有服劳役的义务。这对氏族团体及其以十家为一组的次级团体——负有徭

役和赋税的连带责任者——而言，也同样真实。在土地拥有的固定最大限额上和迁居的权利上，也是如此真实。既然租税与徭役是以**家**为单位 [18]，财政当局便鼓励甚至**强迫** 人民**分家**，以便负有纳税义务的单位数目能增加到最大值。这成为一种通例，因为建立起土地丈量的系统是非常困难的。分家对于中国典型的小农作**经营** 方式可能有相当大的影响，不过，从社会的角度上来看，此一影响力毕竟是有限的。

虽然这种处置妨碍了大规模**经营** 单位的发展，却有助于凝聚古老拥有土地的农民**氏族**，当皇帝要求土地王有时，他们则要求有使用的权利。这些氏族 [19] **事实上** 是纳税责任团体的骨干 [20]。带有份地原则的意味，欲使财产平均化的企图是失败了，原因在于缺乏有效率的执行手段。十一世纪时的“国家社会主义的”实验，以及后代某些君主的尝试，都只是基于国库收入的考虑。这些改革所遗留下来的，显然只是一种对于中央集权政治每有干预就会激起反感的结果。在这点上，地方上的官职受禄者与人民的诸阶层是一致的。例如，十世纪时，中央政府要求除了地方上所需要的之外，**所有** 剩余的徭役与租税（而非一定的数额）都交由**中央政府** 自由处置，但这通常只有在精力过人的皇帝统治下，收到暂时性的成果。此种处置最终逐渐崩溃，如上所述，终于在满洲王朝时放弃。

此种国库收入的农业政策，在某些侧面上，或许还须加以强调，以便能描绘出一个完整的图像来。

在农业经济里占有特殊地位的是供给朝廷使用，以及用来外销的养蚕制**丝**，与“水田式”（即灌溉的）**稻** 作。前者是园艺栽培与家内工业的一种古老行当。据史书所载，公元五世纪时，农民家户必须依其土地配额种植及生产定额的果树及蚕丝。后者则或可视为所谓的“井田制”之真正的、或至少是原初的基础。井田制享有中国的论著者所赋予的一种半经典的地位——一种纯正的国家土地分配制度 [21]。其基本

的单位是一块正方形地，每边三分为九部分。中央的那一部分则由旁边八家共同为国家（或为庄园领主）耕作。此一制度的普遍实施之不可思议，部分由于其内在的不可能性，并且也与史书所载之土地所有权的发展互相矛盾。秦国于公元前四世纪时废除井田制，或许就等于是**全面**以租税代替“王领耕地”（公田）制度的意思，也就是替换掉（显然是不成功的）“井田制重建”。可以肯定的是，井田制是具有地方性的：本质上无疑只发生在稻田的灌溉之际，充其量只不过一时被转作耕地。无论如何，在历史上，它并非（如先前有人主张的）中国农业的基本制度。它只不过是古老的公田（王领耕地）原则的一种形式，偶尔被应用于水田式的稻作。

虽然农业制度有了变化，但王族采地与授封采邑仍占有一种特殊的法律地位。如果有适任的子孙能担负起应尽的义务，则这些采地通常会被一再地终身封授。显然它们部分是用来作为俸禄，授给战士以维持生计——或许在他六十岁归隐之时，就像日本的“隐居”（inkyō）那样。这些军事采邑——依军士的阶级而分等次——特别是在公元一世纪以降，与七世纪到九世纪之间粉墨登场，一直到明代都还扮演着角色。在满洲人的治下，它们衰微了，或者毋宁说，是被满洲人的“旗地”所取代。同样的，在各个时代里，都有取代实物供给而授给官吏的官田，特别是在作为实物供给之基础的仓储制度衰落之时。授封采地的其他一些部分是被课以各种赋役义务的平民小采地，这些赋役义务包括：治水、修路、架桥等徭役，就和西方古代（前111）的土地法（*lex agraria* 亦见于中世纪）<sup>[22]</sup>所制定的一样。在中国，这类资产至迟在十八世纪时又重新确立起来。<sup>[23]</sup>

自从秦始皇创设了所谓“私有财产制”之后，土地分配便有了式样纷呈的变化。在国家发生极大变乱的时代里，可以见到大庄园领主制的兴起。这是毫无防卫能力而四处飘零的农民自愿投靠和（对农民）

强行买占所造成的结果。拥有田产之最高上限的理念，自然又将农民一再地束缚于乡土，或毋宁说束缚于共同责任团体中。在形式上，决定此等干预的，只不过是因为此乃国库与徭役之利益所在。因此（顺着较早时期的一些萌芽发展）东晋在公元四世纪宣布**土地为国家所有**<sup>[24]</sup>。据载，其决定性的意图在于方便普遍地整顿徭役。

所有从十五到六十岁的人，都有均等的“人头”持分地，并且理论上（！）每年都进行土地重分配的思想，于三世纪的三国分立时代兴起。当时，将人头税（以每个丁男为对象）与土地租税（起初是简单地以每一户为对象）结合起来的一个相当粗略的制度，导致令人相当不满的结果。

485年（按：北魏太和九年，均田令颁布）及七世纪时的唐代（初期颁行的均田法），提供独身老人、退伍军人及类似的其他群体以各别田舍的理念，出现在各种“社会政策”里（在理论上）。以此，世袭而可以转承的产业（像巴登尼亚[Badenia，按：位于德国南部]的“共有耕地”）<sup>[25]</sup>，或按阶级而定的财产，便可以各种方式互相结合。624年，唐皇朝准许每户有一定数量的土地作为世袭财产，并容许每户按人口多寡而增加耕地。谷物贡租及徭役奠基于据此而制定的纳税单位上，部分是累积性的，部分则是可以相互代换的。

十一世纪之初，土地所有按等级来分类，如果土地不足时，则允许迁徙。当时北方还有许多可以开垦的土地，所以此一政策至少暂时尚有可行的余地。如果因为迁徙，或者可用的耕地超出于标准量时，也准许土地自由买卖。此外，除非是“真正穷困”（譬如欠缺丧葬费用），由自己所属的氏族先申请将田地买进之后，才准许将土地自由卖出。事实上，土地很快地就相当自由地转手，特别是780年实施的新税制里<sup>[26]</sup>，行政当局对于人民履行军事及徭役之能力的关心再一次消退之后，想要使土地所有平均化的企图，终归失败。

如前文所述，所有这些措施，都与国库收入和军事上的需求有关联。土地所有平均化的政策一旦失败，行政官方所能够保护农民的，只有插手干预佃租的敛取一事。十世纪时，官方即必须一再重申禁止为私人的利益而征调农民服劳役，特别是传信与强迫供给驿马等禁令。免除徭役的官吏即利用此一机会来聚积土地财富。因此，1002年便制定了官吏所能拥有的土地最高限额，据史书所载，土地所有因此一干涉而显现出异常不安定的性格。再者，加上土地上的赋役义务，更是极度妨碍了土地的改良。

“赋役国家”（Leiturgiestaat）总是在国库收入上与军事上饱受机能失调的威胁。这些困难激起许多土地改革的尝试。十一世纪时，著名的王安石改革方案，即是一例——主要且始终是以军事财政为取向的一次改革。这次的改革到底承受着怎样的制约，且让我们稍作一番考察。

## 二、军事制度与王安石的改革尝试

正如秦始皇在其告谕中一再宣称的，通过武装的解除，他所寻求的是帝国永久的和平化。传说中指出，为了达到此一目的，官吏于三十六个郡中收集兵器，并将之熔铸为大钟。不过，边境的城寨仍需安置守备兵。因此，人民便被强募轮番——理论上是一年——移戍边地，以及服建造皇帝宫陵的劳役。以此，随着统一帝国之建立而来的，便是一般人民在帝国建设上沉重的徭役负担。军队在本质上是一种职业性的禁卫军，这样的军队则造成一种长期慢性的内乱。因此，汉代便试图以征召的方式来取代（至少是补充）职业军队。每一名年满二十三岁的男子便须服一年的常备兵役（卫士），和二年的民兵役



（材官士）。弓射、骑马、车战的训练，一直安排到年满五十五岁为止。徭役的义务是每年一个月，准许雇人顶替。

建构一支强大军力的这些个计划，到底实现到什么程度，很值得怀疑。无论如何，六世纪时，人民的徭役负担是很沉重的。就官方而言，每个家庭的成丁，每年在秋收之后，都要服十到三十天的徭役。除此之外，还有军事训练，以及远戍西方边境的勤务。中国诗词中特别伤叹的，就是后者所导致的家庭多年的流离分散。唐代施行土地“改革”之际，徭役增加了，免于课税者要服到五十天的徭役。传说有时为了大规模的河川工事，就有上百万的人同时被征集。在形式上虽有一普遍性的民兵义务，但这显然只是空文，阻碍了建立一支具有技术效率之军队的发展。宋代的常备军，除了禁军外，尚有诸州军团（厢军）与民兵（乡兵）的编制，但它们一旦融合之后，便告瓦解。当时，为增补“禁军”，便强行征募（至少在某些州省是如此），并且烙上印记，这和近东地区于1042年所施行的一样。根据所有可靠的记载显示，军队的核心完全是由佣兵所组成，主要仰赖于常规的薪俸，其可靠性是很成疑问的。

1049年，当时正有来自西北的蛮族侵袭，但由于长期财政危机，又必须裁减军队。于是王安石试图加以理性的改革，以建立一支适当有效的国家军队。他所尝试的被称作“国家社会主义的”改革。如果以埃及托勒密王朝（the Ptolemies）时所施行的独占性银行政策与谷物仓储政策——基于一高度发展的货币经济——为准，这样的称呼，就算在**方式上** 不尽相同，在狭义上倒还适用。

实际上 <sup>[27]</sup>，中央当局是想要在谷物生产上作计划性的补助与调节，并以货币税代替徭役和实物税的方式（均输法）来独占且制度性地处理谷物的买卖。希望能借货币税的提高来建立一支庞大、有纪律而训练良好的国家军队，随时可无条件地为君王效力。理论上，每两



名成年男子之一就必须应征召集。为此，成立了户籍登记制度，并恢复十家集团的制度（保甲法）。此一制度是以被选出的长老为首，负责惩戒与分派夜间轮番警戒的勤务。此外，被分派到地方民团的应召者，则由国家配给武器（弓矢）。此外，国家并购买马匹，分配给征召来的骑兵负责饲育照管，每年接受检查，可能有额外津贴。

在以前，国家的库藏是由实物调发来供给，并由有资产者通过赋役义务的方式来负责。这使得有产阶级几乎破产，并导致任何可以想得出的巧取豪夺。现在，国家仓储是由领有薪俸的官员来管理，他们在金钱的运作上是要有制度地培植货币经济的发展。行政当局以借贷的方式分发谷物种子（青苗），并以二分利贷给各种实物或货币。土地资产则重新估价并重新分等。租税、徭役（募役）与个人持份，都由（土地资产）等级来决定。徭役以金钱折算来取代，并以此纳税钱来雇用劳工。

除了货币税的实施以外，谷物买卖的独占是改革计划的核心，并一再地改换方法。政府在收成的时节，以廉价购得谷物，加以储藏，尔后以借贷的方式分发出去。借此，政府获得投机的利润。改革的施行是要通过**专业** 官员，尤其是训练有素的**司法人员** 所组成的行政体，工作包括草拟并做成由所有地方官府所呈报的年度预算。以此，使得一个中心的、统一的国库行政，在经济上有形成的可能。

王安石的反对者（儒教徒）所批评的几点是：1. 此一制度的军国主义性格；2. 武装人民，认为此将招致叛乱并危及官吏的权威；3. 削弱商业，将会危害到赋税的能力；4. 特别是这点，皇帝的“谷物暴利”——要付利息的苗贷 [\[28\]](#)——以及货币税制的实验。

王安石的改革，就在组织军队这个决定性的一点上，完全失败。推论起来，这无疑是由于缺乏一不可或缺的行政干部之故，也由于在当时的农村经济组织下不可能很快地征收到货币税。王安石于1086年

死时所被赋予的神格化以及为其制定的供奉，都在十二世纪时被撤销了。十一世纪末，军队也再度由雇佣兵来组成。士人在其俸禄利益受到威胁之时，是懂得如何去破坏专家公务系统之建立的，而这些利益便是整个决定此一斗争——支持或反对改革——的力量。为皇太后们所使唤的宦官早就见到此一新秩序对其权力所可能带来的危害，从一开始便对改革采取反对的态度 [29]。

王安石的改革在关键点上是失败了，但是却在中国的“自治组织”上，留下了深刻的痕迹。通过我们常常提及的十家、百家团体的**这种**合理化过程，此一结构保存了下来，其残存的影响至今仍在。

后世，政府仍一再地干预土地所有的分配。1263年，在与蒙古人作战时，政府为了资金的调度，便以发行国家债券的方式，没收超过某一田土上限（“百亩”）的所有土地资产。以后的时期里，时而施行的没收充公，大大增加了国有财产（浙江于明朝初兴之时，大约只有1/15的土地是为私人所有）。

国家仓储制度（均输）本身是古老的 [30]，甚至在王安石改革之前就已相当重要。自十五世纪起，此一制度树立了永久的运作形式：秋冬之时，收购谷物，春夏之际将之售出，逐渐成为调节物价的方法，以及维持国内安定的基础。起初，政府之收购并非任由人民自愿出售，而是强制执行的。收购量则以租税来折算，惯例是保持在全年收成的二分之一左右。税率有从1/15到1/10之间的大幅波动；如前所述，汉代的正常税率是相当低的。不过，额外的徭役必须加入考虑，因此，将税率加以详细地分析描述，是很无谓的，因为它们并不能表示出真正的租税负担。

### 三、国库对农民的保护，及其对农业制度所造成的结果

国家在土地改革上（带有国库财政性格）的种种努力，导致以下两个结果：1. 理性而大规模的农业经营**无法**成立；2. 整个农民层对于政府在土地所有与土地利用上的干预，有着深刻的疑虑与反感。许多中国的财政学者所持的自由放任学说，愈来愈博得农村人口的好感。当然，控制消费与预防饥馑的政策，还是必须要保留。其余，则只有政府**保护**农民的政策受到人民的支持，因为这是个反对资本主义式积聚——亦即将通过官职、包税与贸易所蓄聚的财富转变成土地资产——的政策。就是基于人民的这种心情，才有可能立法（我们已讨论过一部分）深入干预富者的资产。这项立法，源起于独裁政府与封臣及贵族氏族（早期惟一具有充分资格从军者）的斗争，其后则一再用来对抗资本主义式的庄园领主制之复兴。

正如我们上面所叙述的，干涉的方式变化很大。据史书所载，秦国（秦始皇出身之国）<sup>[31]</sup>，于孝公在位之时（前361—前338），其宰相，士人卫鞅，教他所谓“最高智能”的“如何主宰封臣”之术。首先是土地分配与税制改革，特别直接指向以一般性的地租来取代土地耕作的徭役。办法如下：户口登记、家族共同体的强制分割、分家后的租税奖励、高度生产的徭役减免、禁止私斗。这是对抗庄园领主制之兴起与建立的典型手段；同样地，也显示出鼓吹人口增殖的政策是如何典型地与国库政策联系在一起<sup>[32]</sup>。

如我们所见的，立法时有变动。政府的做法来回摆荡：先以限制自由迁徙的方式，将没有土地的农民交付给大地主，或者干脆准许他们投靠为隶农，然后又再将他们解放。不过大体而言，保护农民的倾向是占决定性优势的。485年，（北）魏王朝统治时期，政府显然是

为了人口增殖的缘故，准许人民出卖剩余的农地。为了保护农民起见，后代政府下令禁止土地买卖，特别是在653年，政府下令禁止富裕者买占田地。此一禁令的目的，和（1205）禁止土地买卖、不准卖方的农民居留原地作为买主的隶农，所下的禁令一样 [33]。后面这两道规定，可以让我们充分地认识到，在立法革新之时，甚或更早以前——根据其他的记载——事实上可让渡之土地私有财产制就已存在。这类禁令的目的，在于防止扩张，就像世界各地也往往发生的情形一样，特别是早期的希腊城邦。例如雅典，经由贸易或政治途径所积蓄的货币资产，即寻求土地投资的机会。做法是将欠债农民的土地买来，并将他们当作债务奴隶、佃农或隶属农，役使于买来的小块田地上。

多举这些单调的反复出现的例子，也不足以描绘出实际的“经济史”来。到目前为止，关于价格、工资等关键性的资料，我们都没有。根据前文所述，土地所有权极度不稳定的性格，明显地贯穿于长远的世纪，亦即，有一千五百多年之久。土地所有权此种极为不合理的状况，是基于国库收入之政治策略的缘故，此一政策在任意的干涉与完全自由放任之间来回摆荡。士人反对法典**编纂**的典型议论，是如此一来人民就会**知道** 自己的权利所在，而轻视主导阶层。在此情况之下，团结**氏族** 以作为一**自助团体**，乃是惟一的出路。

以此，中国**现今的** 不动产法，在表面的现代特征之外，尚留存着最古老结构的痕迹 [34]。由于普遍的土地登录，以及种种的财政规定，使得土地的移转让渡获得很大的方便（只需经由文件上的更换）。换言之，国库规定——经常受挫于民间的抵制——每一笔地券的买卖都要经官厅收取手续费和押印（税契）；同样地，取得不动产的权利状、土地登记抄本与支付租税后的收据，被确认为拥有资产的证明。每一份买卖状（卖契），都要有下面这个条款：资产变卖是“基

于真正需要货币，并用于合法的目的”。如今这个条款不过是个惯用的具文。不过，当我们将之与前文提及的485年的明文规定合而观之，就能很肯定地推出一个结论：土地买卖，原先只有在“真正穷困”的情况下，才被准许。附带于此的亲戚的优先购买权 [35]，在今天虽然纯粹徒具形式，但在往昔却无疑是一种义务。更进一步，这类措施还受到下面这个事实的肯定（虽然在今日看来，这是种“恶习”）：那就是在穷迫之际，根据单契（“billet de géminance”） [36]，要求买主（在某种情况之下，买主的子孙）追加一次或数次的付款，作为“善施” [37]。

在中国，犹如古代的西方城邦，典型的土地买主，是债主或拥有货币资产的富人。然而，土地所有权起初是与拥有先买权的氏族联系在一起。因此，真正本土的让渡形式，并不是无条件地永久卖断，而是：

1. 保留着再度买回权利（刁买）的买卖（这种紧急交易的情形遍布于世界各地）；或者，
2. 保留住永佃权者（Erbpächter）权利的买卖。因为相对于“田底”——土地拥有者——的，是“田面”——表面的持有者，显然是世袭的佃农。通常适用于农地的是当质契约（Antichrese）——典当；抵押权（Hypothek）——抵押，则只惯用于都市的土地。

农业制度里的所有其他层面，都显示出同样一个方向。譬如固着于土地的古老氏族与拥有货币力量的土地购买者互相斗争，家产制官方则本质上基于国库利益的考虑加以干涉。《诗经》与汉代史书中的官方术语，和罗马法一样，只区别私产与公产，耕种皇田的官方佃农与耕作私人田地（民有地、民地）的纳税者。不可分割或让渡的祖产（用作墓地与维持祖先之供奉的田地），是家族财产。元配的长子及其子孙 [38]，是具有继承地位的承继者（Erblasser）。不过，在家产



制获得最后的胜利之后，包括土地在内的所有资产，在法律上都实质地分配给所有的子嗣。承继者之指定一事，被认为只不过是个伦理上的义务，就像是确切意义下的“信托遗赠”（Fideikommiss）<sup>[39]</sup>。

租佃的形式最终是分益性佃作、纳物佃作（物租）与纳钱佃作（物租）相互并存。佃农可根据“保证金”的支付（按：即获得永佃权所支付的押租），来免于地主宣布解约的威胁。惯常的农作契约显示出<sup>[40]</sup>，佃户被认为就像西方古代及南欧之耕作小农地的佃农（colonus）。与此权利并行的是佃农有耕作田地的义务，并且通常维持着佃农对地主负有债务的局面。典型的地主，是将其分散各处的田地分租出去以利用田产的大地主贵族，尤其常见的是氏族共同体的庄园领主制。这类氏族继承或购入无数分散的小农地，再将不动产权利状保存与登录于特殊的档案和财产目录中<sup>[41]</sup>；在土地登录簿中，所有的田地都登录在一个共同体的特殊名号之下<sup>[42]</sup>，就像为所有的子公司成立一个母公司一样<sup>[43]</sup>。悬挂在堂屋上的匾额，书写的是同样的名称。通过长老，家族以家父长的姿态统治其佃农，跟西方古代、南欧的庄园领主或英国的大地主（Squire）一样。通常，古老有力的家族，以及在贸易上或政治上得利的富裕者，在家族共同体里牢牢地保持住他们的财富与世袭的地位。很清楚地，这种形式是古代贵族优越的身份地位被家产制瓦解之后，以经济方式来取代。

大地主制（Bodenmagnatentum）在某些地方有相当程度的发展<sup>[44]</sup>，只可惜我们无法在统计上加以确定。只有部分是渊源已久的，不过无论如何，大抵是由分散的小块农地所构成。此制仍留存至今，并且在以前可能要更发达；与此一制度相连属的，是家产制国家典型的佃作制度（Kolonat）。



庄园领主的权力，在中国受到两种特有的情形所抑制：氏族的势力（马上会讨论到），以及疏松和无大作为的国家行政与司法。一个冷酷的庄园领主如果想要肆行其权力时，他很少有机会能迅速得到司法上的有力支持，除非他有私人的关系可凭借，或者利用贿赂买通官府。但是当国家官员试图为庄园领主从佃农身上榨取租税时，他就必须小心谨慎，就好像他是在为自己榨取租税一样。因为所有的动乱，都被认为是巫术性灾厄的凶兆，一旦引起中央政府的忧虑，这个地方官就要准备丢官。地主和债主的这种极具特色的习惯，显示出此一情况防止了对佃农的过度榨取。小农作的劳动集约性<sup>[45]</sup>、与经济的卓越性，在农地价值之珍贵<sup>[46]</sup>、与农业信用贷款利率之相对低廉中明白显示出来<sup>[47]</sup>。技术上的改良，由于土地极度的零碎化而几乎是不可能的；尽管货币经济有所发展，传统总是支配着一切。

社会平均化的倾向是与家产官僚体制相呼应的。以稻作之劳动集约技术为基础的农业生产，几乎完全操在小作农的手里，而工业生产则操在手工匠的手里。

土地的分割继承，最后则大大加强了土地所有的民主化，虽然在个别情况下，由于共同继承的缘故，此一趋势有所减缓。拥有数亩的耕地，被认为是够大的了。而拥有不到一公顷（15亩=85公亩）耕地，即使**没有**园艺耕作，也认为足供一家五口的生计。

社会秩序里具有封建成分的身份性性格，至少在法律上是被消除了。虽然最近的官方公报，还总是说农村的“名门望族”是社会上的主导阶层。但是此种农村名门望族的“乡绅”（Gentry），并未享有受到国家保证（相对于下层社会）的地位。按照法律，直接位于小市民与小农民之上的，是家产官僚制的机制。西方中世纪时那种封建的中介阶层，无论在法律上，还是实际上，都不存在。

另一方面，直到近代，在欧洲的影响下，才产生了典型西方形式的资本主义式依存关系。为什么？

---

[1] 此处我们不可能对中国的史前时期加以讨论，特别是汉学家所主张的原始游牧状态。当然，亚洲内陆的游牧民族甚至在史前时期就已不断地入侵与征服沿河平原。在面对较高的农耕文化时，只有蒙古人曾认真地保持自己为游牧民族的面貌，为此，他们一度禁止开垦京师一带的土地。至于中国人一直未有饮用牛奶的现象，这比任何传统都更能清楚说明其粗耕与细作之间的连贯性。况且，籍田之礼更是皇帝作为最高祭司长之仪式行为的一部分。以此观之，古代统治阶层是否一部分、甚至全部，为游牧民族的后裔，这一点儿也不重要。

（前述）“男子集会所”的存在，与“游牧状态”自然毫无关联；这不过是指，在这些社群里，男人所从事的是狩猎与战争，而女人则从事耕种。中国人自古以来显然即不饮用牛奶的这个事实，与游牧的假设恰相矛盾。大型畜类是用来劳作与供牺牲用，只有小家畜才作为普通的肉食。

关于农业制度与国库财政之间的关联，参见N. J. Kochanovskij, “Semijsvladjenje i semijsedjelje w Kdtaje,” *Isvjest ija Wostotschnawo Instituta d. g. isd.*, 1907/8, vol. XXIII, W 2 (Wladivostok, 1909) & A. J. Iwanoff, *Wang-An-Schii jewo reformy* (St. Petersburg, 1906)。可惜其他的俄国文献我无法拿到，目前也没有弄到A. M. Fielde所写的“Land Tenure in China,” *Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society*, vol. 23, p. 110 (1888)，以及此一刊物所刊载的其他任何作品。其他文献的引用，请参见下文。

[2] 因为，进入秦始皇时代，他们似乎保有某种武装的能力。实情即便不是如此，也不必然就可遽以为他们是像西方那样隶属于封建领主下的庄园农奴。情况毋宁是由于治水的缘故——像埃及与中东那样，他们在政治上服属于君侯的治下。

[3] 参见Biot前引书中的描述。

[4] 韦伯在其《经济通史》（*Wirtschaftsgeschichte* , J. Winckelmann, 3 rd. ed., Tübingen: Mohr, 1958）中指出：领主处分权——尤其是西方庄园制度之内部的发展，最先是被政治的及身份阶级的关系所决定的。领主权权力包括三部分：土地所有、人的所有、政治权力之专有——特别是司法权之专有，这对于西方的发展是一种最重要的势力。中译文参见郑太朴译，《社会经济史》（即上指 *Wirtschaftsgeschichte* 之中译本，台北，1977），p. 89f。——译注

[5] 参见Leonhard的论述，在这一点上——而非其他方面，特别是任何有关古代的方面——是正确的。见其对Lacombe那本有价值却稍嫌片面的书 *L'évolution de la propriété foncière*（Schmollers Jahrbuch），所做的评价。

[6] 此一事实毋庸置疑，因为这个制度也为日本 所承袭。见下文。

[7] 如果图腾团体能够被证实确曾存在于中国——如Conrady所主张的，那么，这点就可以确定。随着氏族的发展，新兴的支配阶层就普遍地撤离具有平民本质的图腾团体。

[8] 此外，富者的这种“特权”（Privilege）并不真正被认为是优待，毋宁说是一种赋役义务（Leiturgie）。某些人即企图以假造的土地买卖和分家来躲过这些负担。

[9] 在中国，同样地，拥有奴隶的权利也是高等身份团体的特权。

[10] 但是，由推翻这个王朝的反叛过程看来，显然一直到那时广大的农民阶层仍旧是武装的（正如日耳曼在解除武装——十六世纪农民战争结束后——之前的情况一样）。汉朝的创建者及其他的反叛者，都是农民，并且，至少部分而言，都有赖于其**氏族**的军事支持。

[11] 例如，儒教模范国鲁国一度分派给当时的每一土地登记单位（64井）如下的税负：战车一乘、马四匹、牛十头、甲士三名、步卒六十四人。显然此种登记的前提假设是：与每一土地登记单位相联结的氏族会自行认课，提供兵力以应军事需求。毕竟，转而诉诸直接的强制征发终究是补助性的。我们将在他文中（按：韦伯所指的是他随后写的《印度教与佛教》）指出，印度如何在类似的情况下形成俸禄庄园领主制的情形。中国境内的其他地方，军队的召集就直接扩及个别的家族。但这种情形即使发生在鲁国，其意义也只是显示出由家产制君侯来征兵的前一步骤，而非家臣召集；因此，也就表示作为一种**军事**体制之封建制度的废除。欧洲也出现过类似的现象，关于这些境况之于封建军队的关联，Delbrück有极佳的记述。

[12] 格拉古兄弟，公元前二世纪罗马的“护民官”（Tribunus Plebis）。“护民官”起源甚早，其产生是由平民大会推举，作用在保障平民权利以对抗贵族压迫。罗马经公元前三至前二世纪的对外扩张，领土虽急速增加，却也造成许多社会经济问题，例如以奴隶耕作的大庄园的出现，由属地进口粮食，所有这些皆导致意大利本土土地兼并以及小自耕农丧失土地的现象。公元前133年Tiberius Sempronius Gracchus（163—133B.C.）出任护民官，提出土地改革法案，限制每一家族占田最高数额，并将多余土地分配给一般意大利农民，贵族虽极力反对，法案终告通过；不过Tiberius在其任满后企图

打破定例，再竞选护民官，结果在选举日被暗杀。其弟Gaius Sempronius Gracchus（前153—前121）于公元前123年出任护民官，继续其兄改革，并削弱元老院势力，公元前122年再度当选护民官，次年欲求三度连任失败自杀。——译注

[13] *Suan fa tong tsang*（按：《算法统宗》，明人程大位撰），参见Biot, *Journal Asiatique*, 3<sup>rd</sup> Série, vol. 5, 1838（据《文献通考》而撰述）。

[14] 我们必须谨记于心的是，中国历史（据Chavannes所译书）的第一个可以相当确信的年代是公元前841年。

[15] 依今日的算法，一个五口之家可以仅依15亩（约85公亩）的耕地——并非完全精耕细作——过活。对我们而言，这仍然是个低得几乎令人难以置信的数目。

[16] 参见附录三。——译注

[17] 《京报》，1883年6月14日。

[18] 例如日本的户口簿上即并录其所属的持份地，参见O. Nachod所著日本史的描述，Pflugk-Hartung ed., *Weltgeschichte* (Berlin, 1910), vol. III, p. 592 ff.。

[19] 十家应作为每十个**氏族**的团体来理解。企图将之转变为每十个家庭或个人（而非氏族）的努力，直至晚近才成功。

[20] 虽然俄国的著述者不免希望在（中国的）一般份地要求上也发现俄国**村落**份地的现象，然而，不容或忘的是，这种纯然基于国库税收所制定的办法，惟其在俄国所具的条件下——特别是**村落**共同体的租税保证——才造成一种**村落**共产制度。但后者（按：村落共同体的租税保证）在中国可说已不存在。

[21] 中国字“井”——将一正方形区域划分为九等分的形状——或许即是井田制这个称呼的由来。不过，如此称呼尚有其他缘故：亦



即灌溉沟渠、管线，以及长期泛滥威胁下的低地堤防等，为水稻耕作所不可或缺的护田机能。通贯于整个亚洲（包括爪哇岛），这都带有土地财专有之彻底改革，以及特别是（无论何处）国库财政干涉的意味，其基础即在于治河通渠的不可或缺。不过，这个通常被认为相当古老的制度，很有可能是从原先由氏族领民耕作其部族长农地的情形合理进展而来的。

[22] 在格拉古兄弟彻底的土地改革失败之后，种种将土地由富人之手夺来分配给贫民的措施，都渐次地废弛了，公元前111年的土地法即在此种情形下制定，据此，私有土地得到法律上的承认，于是一切又回到改革前的状态。——译注

[23] 沿着大运河居住而负有河运之赋役义务的人民，在太平天国之乱中扮演了相当重要的角色。

[24] 这是指东晋时所实施的“占田法”，亦即将当时广大的无主荒田（事实上为国有地）分配给农民定住耕作的办法。——译注

[25] 详见郑太朴译，《社会经济史》，p. 35。——译注

[26] 此即唐德宗建中元年所施行的“两税法”。两税法以地税和户税为主，地税向土著的主户征收，户税则不分主户客户一律按财产多寡分为九等，于春秋二季照级课税。——译注

[27] 见王安石之奏议，Iwanoff, *op. cit*, p. 51 f.。

[28] 参见苏轼反对王安石的两份奏议，Iwanoff, *op. cit*, p. 167, 190 f.；以及诸多反对者（司马光为其中之一）的异议，Iwanoff, *op. cit*, p. 196。

[29] 以上诸点皆与内部行政结构有关，将于下文讨论。

[30] 传闻甚至在八世纪时即有为丝与麻所设的仓库。

[31] 参见P. A. Tschepe (S. J.) 的史书摘录“Histoire du Royaume de Tsin, 777-207,” *Variétés Sinologiques*, vol. 27,



esp. p. 118 f. 。

[32] 所谓典型的人口增殖鼓吹论者之国库主义，是指欧洲于十七世纪的重商主义时代，人口论者——与十八世纪末的马尔萨斯相反——主张以人口的多寡（就人民作为租税的负担者、产业活动与军事力的承担者而言）来作为国家富强程度的指针。——译注

[33] 此一禁令似乎真的抑止了隶农制的发展。因为直到现今，小佃作似乎并不多见。

[34] 此处，满人军队的旗田，以及负有赋役义务的边防兵、临近运河与大道的住民所拥有的世袭性土地俸禄，并不在考虑之内。

[35] 族人间的不动产先买权，在中国是行之有素的习惯法。如卖契上多数记载着：“虽悉告诸亲房叔伯，然皆不买，不得已乃请中介者某某谈合而卖给某某……云云。”——译注

[36] P. Pierre Hoang（黄伯禄）如此翻译。参见其“*Notion technique sur la propriété en China*”（Shanghai, 1897），*Variétés Sinologiques*，vol. 11, Ch. 20。

[37] 并且，这是受到法庭强力支持的！判官理所当然地会回绝（买主的）诉愿，他往往“劝告”买主不要太冷酷，而应付款了事。只有有势力的人才可能例外。见Hoang, “*Notion technique sur la propriété en China*”。

[38] 祖田经常在《京报》里提及。

[39] 在罗马遗赠形式里，遗言人委嘱自己所信赖的人在他死后将其财产之一部分或全部交予特定的第三者，此即“信托遗赠”的处置方式。——译注

[40] 例子见Hoang, “*Notion technique sur la propriété en China*,” Appendix XXIII, p. 119。我们上面已经提过小佃作，相对

而言，并不是非常多见。除了1205年下达普遍不准蓄隶农的禁令外，**收集** 佃租的困难似乎才是最主要的因素。

[41]. Hoang, “Notion technique sur la propriété en China,” p. 12, Nr. 31, p. 152, 157 f.

[42] “永和家”即为一例。

[43]. 土地登录簿与土地登录制度的这层关联，首先由Bumbaillif 在其报告“Land Tenure in China,” *China Review* (1890/1) 中加以阐明。土地登录单位是一整个氏族土地，在制作登录簿时由氏族族长将之登记于氏族祖先的名下。若是已经分家，则登录部分财产。甚至在土地分割或地权易主的情况下，原先的登录号数与名号还是被保留下来，不过只记录应征的税额与应缴该税之部分或全部数额的家族。十个（或十个左右）氏族族长组成一集团，根据古来的法律，对租税负有连带责任。他们同时也是治安的维护者，并轮流管理且持有共同体耕地（无论自耕或放租）。各个氏族族长负责征收其氏族的租税，凡是未能在11月16日以前提出缴税凭证者，就会被十人集团没收农地。如果某一家族无法支付租税，那么祖田便会被没收。十人集团的组合是会变更的。上述的那篇报告提及：某一氏族（或部分族人）之族长提出与其他另外九位氏族族长新组一个十人集团的议案。氏族资产的多寡，差异性相当大；由多少个十人集团组织成一个更高的单位，也多半不一，同样地，端视原先的军事与赋役负担而定。其他有关氏族各点，参照下文。

[44]. 将邻接的土地资产总合起来达300公顷的情况是有的，不过属于个别庄园领主之基本上较大的土地单位则不多见。最后这一个月我才注意到Wen Hsian Liu的（法兰克福大学）博士论文*Die Vorteile des ländlichen Grund und Bodens und Seine Bewirtschaftung in China* (Berlin, 1920)，不过他也没有列出数字来。

英译者按：J. L. Buck计算出自耕农的耕地平均为4.22亩，半自耕者为4.25亩，佃农为3.56亩。他估计约有17%的农人为佃农，是半自耕农的1/3弱，自耕农的1/2强。参见其*Land Utilization in China* (Chicago, 1937), p. 192。根据Chen Han-seng (陈汉升)的报告，广东省的某些地区，所有农地的40%是土著氏族所有，参见其*Landlord and Peasant in China* (New York, 1936), pp. 37-41。H. T. Fei (费孝通)则举出一些云南省之氏族庄园领主制的资料，见其*Earthbound China* (Chicago, 1945)。长期以来的战乱，通货膨胀与高利贷资本主义，自然大大增加了农民的负担，许多人被迫举债、破产及失去土地。Leonard T. K. Wu提到，在1936年时，“农民只能选择让自己的经济状况继续衰败下去，或者是完全转而向高利贷商业地主体制低头”。参见其“Merchant Capital and Usury Capital in Rural China,” *Far Eastern Survey*, March 25, 1936, p. 68。——译注

[45] (每年)只有十五个公定假日，星期假日是没有的。

[46] 到了二十世纪初，平原地区的精耕细作田地每公顷叫价750—1000美元。这还是尚未把西方货币在东方高度强势的购买力计算进去的情形。收益性约7%—9%（更正确地说，应是“劳动收益”，因为根据可靠的数据，当土地品质上升时，此一“地租”的百分比就下降）。

[47] 农业方面是8%—9%，而中小盘商与工业则为12%—30%。

## 第四章

# 社会学的基础之四

## 自治、法律与资本主义

### 一、资本主义依存关系之阙如

在各国竞相争取政治权力的战国时代里，存在着一种诸侯的御用资金借贷者与御用商人的资本主义，不仅仰赖于政治，并极具重要性。一般而言，利润似乎不低。中国此种类型的资本主义，亦常见于其他家产制国家。除了受到政治制约的交易外，矿业与商业也都是聚积财富的资源。亿万富豪（以铜钱计）据说在汉代就有了。当中国在政治上统一为一个世界帝国之后，就像帝制罗马所统一的全世界（*orbis terrarum*），这种本质上由国与国之间的竞争所维系起来的资本主义就衰退了。

另一方面，惟自由交易机会是求的纯粹市场资本主义，则还处于萌芽的发展阶段。就工业而言，商人的地位显然要高于工艺者。这个

情形在合作经营的（genossenschaftliche）企业里也一样，下文会述及。商人的这种优势地位，从利润通常在组织里分配的方式上即可明白看出。地方与地方之间的企业往往也获得可观的投机利益。甚至在公元前一世纪时，即使自古以来对于农业这个神圣职业的古典敬重（按：农本主义），也阻止不了工业有较高的利得机会、而商业则有最高的利得机会的这种评断（根据《犹太法典》Talmud，类似的发展也出现在中东地区）。

然而，这种资本主义的追求形态，并不是近代资本主义发展的起点。迄今，由中古城市发达的市民阶级所发展出来的、风格独特的各种制度，要不是完全不存在于中国，就是典型地展示出一种不同的面貌。资本主义“经营”的法律形式与社会学基础，在中国的经济里是没有的。在中国，经济上未曾出现理性的切事化（Versachlichung，按：就事论事、不因人而异）的特色，而可与意大利城市的商业法——企业非个人化之无可置疑的起点——相比拟。个人信用在中国早期历史里的一个可能的发展端倪，是氏族的共同保证。这在租税法与政治上的刑法里保留下来，但并未进一步发展。当然，在有产阶级里，有以家族共同体为基础的继承人所组成的营利团体。此种团体所扮演的角色类似于西方的家族联合体，这是后来（至少在意大利）孕生出“贸易公司”的母体。不过，在中国，其经济的意味，有性格上的不同。

一如家产制国家里所惯见的，表面上是个**官吏**，而实际上却是个租税征收者的人，最有聚积财富的机会<sup>[1]</sup>。退休的官吏将他们（或多或少是循合法途径而得的）财富投资于土地。其诸子为保全财产与影响力，以共同继承人的形式保持继承的结合体，并以此共贖资金，使家族的某些成员得以进学。既然这些成员有机会登入收入颇丰的官职

里，他们往往回过头来，希望能更增加共同继承者的财富，并提供官职给氏族的成员。

于是，通过政治性的财产积聚，便发展出一个放租小农地的土地贵族阶层。这个贵族阶层（虽然并不稳固）并不带有封建或者市民的色彩，而是处处伺机于纯粹政治性的官职剥削。家产制国家里典型的财富累积，基本上并不是一种理性的、经济的利得，而特别是——除了同样导致将货币利得投资于土地上的商业之外——一种政治性的掠夺资本主义（innerpolitischer Beutekapitalismus）。因为如上述所观察到的，官吏是以操纵赋税来聚敛财富的，也就是说，恣意地订定通货的兑换率，而此兑换率又是纳税义务所必须据以计算的基准。科举考试也形成分一杯羹的安排。因此，科举名额总是被重新分配在各个省份，只有在例外情况下才会限制固定的配额。所以，中止某一地区的科考，是对于相关的名家望族的一种最为有力的经济制裁。明显的是，家族的这种营利共同体与理性的经济经营共同体的发展是背道而驰的。特别是此种共同体是由严格的**氏族**纽带来维系住的。这就将我们带入到氏族团体这个重要的话题上。

**氏族**，在西方的中世纪时实际上已销声匿迹了，在中国则完整地保存于地方行政的最小单位，以及经济团体的运作中。并且，氏族发展的程度是世界其他各地，甚至是印度，所不能及的。自上而下的家产制统治，遭遇到氏族强大对抗势力自下而上的抵制。直到晚近，凡具有政治危险性的“秘密帮会”，有相当比率是由氏族所组成的<sup>[2]</sup>。村落往往以在村落里具有独占性的、或压倒性的代表氏族来命名<sup>[3]</sup>。有时乡村社会就是氏族的联合。古老的界石表示出土地并不是划归给个人，而是划归于氏族。氏族共产制（Sippenkommunion）是维系此种状态的重要因素。



村长——通常是支薪的——是从人数最多的强大氏族中选拔出来的。氏族的“长老”从旁协助这位村长，并有罢免他的权力。个别的氏族，这是我们必须首先讨论的，要求有权处罚其成员，并能贯彻此一要求，虽然近代的国家权力官方丝毫不加以承认。只有皇族对其成员的家内权（Hausgewalt）与司法权才受到官方的承认。

氏族的凝聚，无疑地，全然仰赖于**祖先崇拜**。氏族抵制家产制行政毫不留情的干涉——包括机械式建构的责任团体（按：保甲制）、迁民移居、土地的重新分配、以丁（亦即有劳动能力的**个体**）为基准来区分人民。

祖先崇拜（Ahnenkult）是惟一不在政教合一的政府及其官吏掌理之下的民间崇拜：家长，犹如家里的祭司，在家族的襄助下掌理祖先崇拜事宜。无疑地，这是一种古典的而又悠远的“民间祭祀”（Volkskult）。甚至在远古的军国主义时代的“男子集会所”里，祖先神灵似乎也扮演了某种角色。我们要略微一提的是，“男子集会所”的存在，似乎与真正的图腾信仰（Totemismus）并不一致。这提示我们，男子集会所——最古老的组织形式——有可能是从君侯及其扈从的**扈从制**性格（Gefolgschaftscharakter），以及由此而发展出来的**世袭性**卡理斯玛（Erbcharisma）所演化出来的<sup>[4]</sup>。不过，不管怎样，在历史时期里，中国人民最根本的信仰是对于祖先——虽然并不止于自己的祖先，但特别是对自己的祖先——的神灵力量的信仰<sup>[5]</sup>。仪式与文献证实了对于祖先神灵的信仰，以及他们作为将子孙的愿望呈现在天灵或天帝面前的**中介**角色<sup>[6]</sup>。进而，更相信以牺牲来满足鬼神与赢得他们的好感，乃是绝对必要的。皇帝的祖灵几乎是与上天之灵的伴从者同列的<sup>[7]</sup>。一个中国人若没有男性子嗣，他就确实必须采取收养的方式，如果这点也没做到，那么他的族人就会为他在死后立一

个虚拟的养子 [8]。这么做并不是为了他本身着想，而是为了他们可以因此而与他的鬼魂相安无事。这些支配性的观念所产生的社会功效是很明显的：1. 家父长权力获得大力的支持 [9]；2. 加强了氏族的团结。在埃及，是**死者**崇拜而不是**祖先**崇拜，支配了一切，氏族的团结在官僚体制与国库政策的影响下被打破，与后来美索不达米亚所发生的情形一样。在中国，氏族的影响力持续增长，直可与支配者权力（Herrengewalt）相匹敌。

## 二、氏族组织

原则上，一直到现在为止，每一个氏族在村落里都有其祖宗的祠堂 [10]。除了祭祀的设备外，通常还有一块书写着氏族所公认的“道德规条”（按：家法、家规、家宪之类）的木板，因为氏族有其无可置疑的权力为其成员立法——此一权力不止具有超越法律（*praeter legem*）的效力，并且在某种情况下，甚至是在宗教惯习的问题上，还具有抗拒法律（*contra legem*）的效力 [11]。氏族在面对外界时，是团结一致的。虽然除了刑法外并没有连带责任，但是，只要有可能，氏族总会为其成员解决债务。由长老所主持的会议中，氏族不止可施行鞭打或者除名（褫夺公权的意思），而且像俄罗斯的共产村落（*mir*）那样，还可以宣布惩罚性的放逐。时而发生的消费贷款的紧急需求，基本上也由氏族内部来解决；氏族中有产的成员在道义上应伸出援手。当然，在无数的叩头之下，族外的人也可以得到贷款，因为没人敢招惹鬼魂的报复——万一这个走投无路的人自杀了的话 [12]。似乎没有人是自愿偿还债务的，尤其是当债务人知道他的背后有个强

大的氏族支持着。然而，依例只有氏族有明白的义务要救助急难和施予借贷的援手。

如果有必要，氏族会领导族人与外界械斗 <sup>[13]</sup>。此时，个人的利害与私人的关系受到危害之际，族人义无反顾的勇猛恰与政府军——由强募来的新兵或佣兵组成——的“怯懦”（相当被夸大）形成最强烈的对比。同样地，必要的话，氏族会提供药物、医师与丧葬的料理，抚恤老人与寡妇，并且特别是设立义塾。

氏族拥有财产，尤其是地产（祖产，氏田） <sup>[14]</sup>，富裕的氏族往往拥有广大的慈善用地（按：义田、义庄）。氏族以放租的方式（通常三年开投一次）来利用这些族产，但让渡只有在四分之三的族人同意下才得实行。利益所得则分配给各家之长。典型的分配方式是：所有的男子与寡妇各得一份；五十九岁以上者二份；六十九岁以上者三份。

通行于氏族里的，是世袭性卡理斯玛原则与民主原则这二者的结合。所有已婚男子都有平等的投票权；未婚男子则只能列席；女人完全被排除于氏族会议与继承权之外（只享有获得嫁奁的权利）。执行委员会是由长老所组成，每人代表氏族里的各**支房**。不过，长老是由全体族人每年选举一次。长老的功能是收取年金（佃租、贷款等）、活用族产、分配收益，最重要的是照管祖先的供奉、祖宗祠堂、与义塾。退休的长老依据年龄长幼提名后继人选；如果当选人拒绝，则推举次一顺位者。

迄今，经由买卖或租佃共同取得土地，再将之分配给各家长的情形是很普遍的。官绅、商贾，或其他（氏族内）得离开乡土移居他处的人，除了收到份地的偿金之外，还会收到一份家族登录簿（祖谱）的抄本作为身份证明。他们仍然是在氏族的裁判权管辖下，并且也能

买回他们的持份权（Anteilsrecht）。凡是旧有的状况仍保持优势之处，世袭的土地很少会落入外人的手里。

由于妇女的家内纺纱业、织布业与裁缝业，特别是妇女也贩卖她们的成品 [15]，使得独立的纺织工业只能维持在一个有限的规模。头巾、鞋袜也都是自家所制。氏族团体强力地支持家计的自给自足，因此限制了市场的发展。就**社会**而言，氏族是其成员——离家讨生活的人，特别是住在城市里的成员——的一切仰望所在 [16]。之所以如此，显然，而且很重要的，是基于以下的因素：

1. 对个人而言最为重要的祭典（特别是一年两度的祖先祭典），是以氏族为单位来进行。家长必须记录的家族史，也是以氏族为总目。

2. 迄今，低利贷款给缺乏资金的学徒与受薪的雇工，以使他们成为“自营”的手工业者，仍被认为是氏族的事（Sache der Sippe）。

3. 如前所述，氏族的长老挑选出够资格的年轻人入学，并供给他们应举前的教育、应试，以及买官等所需的费用。

如前文的一般性提示，“城市”对于其大多数的居民而言，从来就不是“故乡”（Heimat），而毋宁是个典型的“异乡”（Fremde）。城市，如前文所述的，**缺乏** 见诸**村落** 的组织化**自治**，而更加强化了它的异乡性格。如果我们说中国的行政史上充满了皇权政府试图将其势力贯彻于**城外** 地区的实例，是一点也不夸张的。就此而言，除了在赋税上的妥协外，帝国政府的努力只有短暂的成功；就行政所面对的广大领域而言，是不可能长期成功的。这种行政的疏放性（Extensität），亦即每个行政单位仅有少数现职的官吏，是由于国家财政上的限制所致，而反过来又限制了国家财政收入。

事实上，皇权的官方行政只施行于都市地区和次都市地区。因为在这儿，它不用面对在这些地区以外所遭遇到的、强固的氏族血缘纽

带的对抗，行政便能有效地运作于商人与工匠的行会。出了城墙之外，行政权威的有效性便大大地受到限制。因为除了势力强大的氏族本身之外，行政还遭遇到**村落**有组织的自治体之对抗。城市里也住着许多农民，既然城市不过是“农耕者的都市聚落”（Ackerbürgerstädte），那么城市与村落之间，仅有行政技术上的差别罢了：“城市”就是官员所在的非自治地区；而“村落”则是无官员的自治地区！

### 三、村落的自治

在中国，基于安全的理由而有乡村聚落<sup>[17]</sup>。这是缺乏任何“警察”（Polizei）概念的帝国疏放行政怎样也无法顾及的。最初，现今也常见，村落是筑有堡垒的。它们不但像古代城市那样，有栅栏的防护，而且通常还有城墙环绕。村落雇有支薪的巡哨人，因此其成员可以免除轮番警卫的义务。

村落有时聚居数千人口，其与“城市”<sup>[18]</sup>之差别，仅在于其通过**自身**的组织来运转。**村庙**是主要代理人，因为中国的法律及农民的思考方式里自然没有任何“社团法人”（Korporations）的概念。近代，村庙里所供奉的通常是民间神祇之一<sup>[19]</sup>，例如：关帝（战神）、北帝（商业神）、文昌（学业神）、龙王（雨神）、土地公（非古典的神，一旦有人死亡，就必须要向他告知，以确定死者在彼世的“行状”），以及其他诸神。庙宇要供奉哪位神祇，显然无关紧要。就像在西方的古典时代，庙宇的“宗教的”意义<sup>[20]</sup>仅止于一些仪式的进行，以及个人偶尔的祈祷。除此以外，庙宇的意义在于其世俗的社会与法律功能。



和祖宗祠堂一样，庙宇也有财产，特别是不动产 [21]，通常也有货币财产以供借贷（并不总是以低利率贷出） [22]。货币基金主要得之于传统的市场钱（Marktabgaben, 按：场钱）。和几乎世界各处一样，市场露店总是受到地方神的保护。庙田也和祖田一样，是放租的，一般而言，放租给无产的村民。同样地，由此而来的田租收入，以及庙宇所有的总岁收，一般而言，由包税者每年承包。扣除了经费之后，所获纯利则分配给大家。

庙宇的管理职务主要是由村落族长负责，他们也以赋役（Leiturgie）的方式提供庙宇财政所需。他们一家一家地轮流担任，并且以此之故，村落划分为一百到五百个居住区。除了这些管理人之外，还有村落的“名门望族”（Honoratioren）、氏族的长老，以及读书人等，名义上领有酬劳者。行政当局并不认可社团法人及其代理者的合法性，只承认**他们**（名门望族）是村落的惟一代表者。不过，名门望族反而以“庙宇”的名义而行事，至于“庙宇”则通过他们为村落缔结契约。

“庙宇”拥有小官司诉讼的裁判权，并且往往独揽了各式各样的诉讼。只有牵涉到国家利益时，政府才会加以干涉。人民信赖的是庙宇的裁判，而不是国家官方的法庭。“庙宇”照顾道路、运河、防务与治安；分派轮番的警卫义务——事实上这些义务大多以金钱偿付免除。庙宇还负责防御盗匪或邻村（的侵扰），提供义塾、医师、药物、与葬礼——当氏族无法或不愿这么做的时候。庙宇是村落的武器储藏所。由于有庙宇，村落无论在法律上或事实上都具有地方自治团体（Kommunalkörper）的行动能力，这是“城市”**无法**做到的。实际上，**村落——而非城市——才是有能力保卫**其住民之利益的防御团体。



正如旧政体的最后时期（清朝）所显示的，政府对这种非官方的自治并不总是采取一种自由放任的立场。例如汉代，政府即寻求制定规则以召唤村落长老担任地方政府职务（三老），而放弃秦始皇的纯粹家产制绝对专制。以此，他们（汉朝的皇帝）试图规制与合法化原始的村落自治 [23]。村长（守事人）必须在地主们保证其品行的端正之下，被选举出来且受到认可，不过，实际上这是偶尔才有的事。政府一再地忽略了村落之为一个个体，而往往将国库的利益摆在前头。王安石，如同我们在其他章节里所提到的，特别是从这个观点上来做制度之理性化的工作。

直到如今，每十家形式上在一个首领之下形成一个“牌”，每一百家在一个“保甲” [24]——通常称为“地保”——之下，形成一个“甲”。不管是在村落或在城市，家家户户都挂有一个门牌，只要是保甲传统还保存的地方，就都挂着此种门牌，上面写着屋号、甲、牌、户主、家长、本籍（乡土权）、家族成员与寄居者及各人的职业、不在家的成员（离家的时日）、租赁与纳税义务、使用与出租的房间数目等。

保甲负有治安、监视罪犯与秘密帮会的官方责任。后文会提及的帝国**宗教**警察的任务，也是他很重要的职责。此一代理人（地保）的意义即在于衔接自治行政与政治当局。在保甲制度运作良好的地方和运作良好的时候，他通常会花些时间待在县衙里报告地方诸事。不过到了近代，所有这些都变得相当形式化；地保的职务经常——据中国作家所载，大抵如此——就转变成一种非古典的、因此也较不受人喜欢的公职。

实际上，国家必须要顾虑的势力，是隐身于村落行政背后的氏族长老，他们可能会有一种秘密裁判（Veme）的功能，在发生冲突的时候，可能具有危险性。

中国村落里的所有种种农民生活，绝不可将之想象成一和谐的、家父长式的田园牧歌。个别的农民常常遭受到外来械斗之威胁。并且，氏族的势力与村庙的行政往往无法充分发挥保护财产的功能，特别是巨额的资产。软弱的农民（人称之为“老实”），经常处于“光棍”或（套句俄罗斯农民的术语）“库拉吉”（Kulaki）——（俄罗斯富农的）“拳头”——专横的摆布之下。但他们并没有置身于“村落的布尔乔亚”——高利贷者及其同类人，例如俄罗斯的库拉吉——的支配之下，中国农民较易获得人间与神界的援助，来对付这些人。实际上，农民是在光棍所组织的**无产村民**控制之下 <sup>[25]</sup>，因此，布尔什维克主义（Bolschewismus）所谓的“比耶德那塔”（bjednata），即“村落贫民”，**就这点而言**（亦即类似贫农结盟的组织形态），在中国是可以找到受欢迎之理由的。对于此一组织，别说是个人，就是大地主集团也完全是无法防范、无可奈何的 <sup>[26]</sup>。最近几个世纪，较大的庄园在中国已属例外，这可说是由**此种**情形所造成的，也就是说，是由于一种在氏族势力有力的调节下的、伦理的、素朴的农民布尔什维克主义，也由于缺乏国家强制保证产权的结果。

在县治之下的地区，约当英国一郡（county）的地境，**只有**那种当地的——就官方而言，是名誉上的官职，实际上，通常是像“库拉吉”那样在运作的——自治官府。不过，与上达州省地区的官方行政**平行**运作的，往往还有各种委员会（Personengremien）。在官职上，委员会是三年一派或“委任”的，并且可随时取消。实际上，他们是通过被承认的、或僭取的卡理斯玛而得其职位，向官吏“进言建议” <sup>[27]</sup>。此处，关于此种体制的结构，我们将不多费笔墨。

## 四、氏族对经济的羁绊

无论什么时候，有任何的变革，例如提高传统的赋税，都必须要与此一体制——一个坚固凝聚的地方望族阶层——取得协议。否则，国家官方就必然和地主、放租人、雇主，以及一般而言任何氏族之外的“上司”一样，会遭到顽强的抵抗。当任何一个氏族成员感觉自己蒙受不平待遇时，氏族就会全体一致地起而支持他<sup>[28]</sup>，氏族团结一致的抵抗，自然要比西方自发形成的工会（Gewerkschaft）所发动的罢工，还要来得有威力。因此之故，现代大型企业特色独具的“劳动纪律”与自由市场的劳工淘汰，在中国便受到阻碍。同样的，所有西方式的理性管理也遭到阻碍。对身具经典教养的官员而言，最强而有力的对抗势力便是无学识的**老人**本身。无论官员通过了几级的考试，在氏族传统固有的事务上，他必得无条件地服从全然未受教育的氏族长老的处置。

在实际上，此种侵越政权而被加以容忍的自治——一方面是氏族，另一方面是村落贫民组织——在很大的程度上与家产制的官僚政体相对抗。官僚体制的理性主义所面对的，是一个坚定的、传统主义的势力之对抗；大致上此一势力终究是较为强大的，因为它能贯彻运作，并受到最紧密的私人关系团体的支持。再者，任何的改革都可能引起恶灵干扰。尤其是财政上的改革最受怀疑并遭到激烈的反抗。没有任何农民会相信有“非图利的”动机之存在，这点类似托尔斯泰的《复活》一书里的俄罗斯农民。

此外，氏族长老的影响力是宗教改革被接受或斥拒——这是我们特别关心的——的最关键因素。自然，而且几乎毫无例外地，他们是倒向传统这一边的，尤其是当他们感到敬祖的孝道受到威胁的时候。此一严格的家父长制氏族的巨大权力，事实上是中国受到多方讨论的“民主制”之担纲者，它与“现代的”民主制**并无丝毫**共同之处。它所体

现的毋宁是：1. 封建身份的废除；2. 家产官僚体制行政的疏放性；3. 家父长制氏族完整的活力与无所不能。

超越个人营业范围之外的经济组织，几乎全部奠基于真正的、或模拟的私人性氏族关系上。首先，我们想要探讨的是宗族共同体。此种氏族组织除了祖庙与私塾外，还拥有贮藏用的族屋、米谷加工和熏腊的器材，以及纺织和其他家内生产所需的装备。可能还雇用一名管事。此外，宗族在其成员有困难的时候，会通过相互扶助及免息或低利贷款等手段来施加援助。准此，具有所谓宗族共同体形态的氏族，也就是被扩大成一种生产组合的氏族共同体、累积性的家共同体。

另一方面，在城市里，除了个别的工匠所经营的店铺外，还有个别的经营共同体。它们本质上是小资本主义的，并且被组织为具有密集分工的公共作坊（Ergasterion）<sup>[29]</sup>。进一步，技术与商业上的经营管理往往都已专门化，利润的分配则部分是根据资本的比率，部分是根据商业上或技术上特别的成绩。类似的情形也发生在希腊古代，以及伊斯兰的中世纪。中国这种公共作坊，似乎特别是为了方便季节工业在清淡期的共同维持，以及，当然，为了便于筹措资金及生产的专门化。

这些较大的经济单位之创设形态，在其社会的层面上，具有一种独特的“民主的”性格。它们保护个人免于无产阶级化与受资本主义压迫的危险。当然，从纯粹经济的观点来看，如果资本家大量投资而不亲自经营，并给予雇用的业务经理人高度权力以及利润分配，则这种危险还是有发生的可能。不过，在西方引发资本主义压迫的代工制（Verlagssystem），（在中国）一直到现在都还明显地限制在手工业者对于商贾之纯粹实际依赖的各种形态上。只有在个人的产业经营里，代工制才提升到家内劳作（Heimarbeit）的水平：即备有（介于商贾与工匠之间的）中介完工作业场与贩卖中心事务处。现今，代工

制已经在远地市场的营运上有大规模的进展。正如我们已提及的，其中的决定性因素在于：想要**强制** 所属的工人尽力工作，并如期地缴交合乎规定的品质与数量的产品，其可能性是非常渺茫的。显然地，私人的资本主义式大工厂在历史上几乎无迹可寻。可能没有任何生产大众消费物品的工厂存在，因为它们并没有稳定的市场。例外的是可以上市的丝织品，但纺织工业甚至在边远的地区也很难和家内工业相匹敌。不过，远程的贸易是被属于皇家庄宅的丝织品商队所独占的。

金属工业由于矿产的生产量低，所以只能发展到有限的规模。造成此一阻碍的一般性原因，我们上面已经提及（第1章），下面还会再讨论到（第7章）。关于茶叶的制作，具有专业分工的大型工厂，出现在图画里，可与古埃及的绘画相比拟。国营的制造业通常是生产奢侈品，和伊斯兰教徒统治下的埃及一样。国营的金属工业，基于货币本位的因素而有所扩张，但也只是一时的。

规制学徒（身份）的行会，上面已经论及，至于特殊的职工团体（Gesellenverband）则闻所未闻。只有在个别的事件中，工人才会联合起来对抗师傅，否则他们几乎不曾发展出一个属于他们自己的阶级，原因类似于三十年前俄国的情形。就我们所知，工人是拥有平等权利的行会成员。说得更精确一点，行会一般而言并不垄断性地排除后进者，这一点倒还符合工商业的小手工业本质——连小资本主义都谈不上。同样地，由于**赋役** 义务而常出现的职业固定，在某些时期里显然是贯彻的。这很有可能形成种姓制度（Kastenbildung），但却不曾发生。史书上曾具体提到此种企图，一直到六世纪末时都还有，最后还是失败了。不过，某些巫术上属于“不净的”族类与职业仍然留存了下来。通常 [\[30\]](#)，有九种遭人贬斥的“种姓”被区分出来：某些种类的奴隶、某种奴隶与部曲（kolonen）的子孙、乞丐、谋反者的子孙、入徙内地的夷狄之子孙（客族）、乐师、参与家族仪式（婚、冠、



葬、祭等)的优伶,以及如西洋中世纪时的演员与变戏法者。不清白职业的主顾关系(Kundschaften),和印度一样,有三种类型:固定的、世袭的、可让渡的。他们没有(与一般平民的)通婚权、同桌共食权,以及取得功名的资格。不过,根据皇帝的恩赦,那些放弃不清白职业的人,可以采取法律行动以恢复他们的法权(例如迟至1894年,还有赦免这些种姓的诏令)。奴隶制度源自战争俘虏、父母贩卖的(子女)、或政府的一种惩罚。就像在西方,被解放的奴隶必须服从他的恩护者,并且不能得到功名。契约劳动者(雇工)在其服勤期间必须顺从主人,并不得与之共食[31]。

这种类似种姓制度的现象,仅仅只是以前的身份制结构的一点微不足道的残迹而已。其主要的结果是特权身份(亦即“士人”与“世家大族”。用“百姓”来表示“国家”,即点出后者的阶层)可以免除徭役与鞭笞的刑罚。对他们,徭役与刑罚可以折以金钱或拘留,或者可能贬为“庶民”阶层。以世袭性卡理斯玛为基础的古老的身份制结构,基于国家财政的理由,早就被一再完全根据**财产**来分类的现象所破坏。

晚近中国(至于过去,局外人是无确切证据的)[32],在氏族、商贾与工匠的行会之外,又有俱乐部社团(会)的兴盛。会涵盖了所有的生活领域,特别是在信用的关系上[33]。至于此一发展的细节,此处且略而不谈。近世,在平等主义的中国和在民主主义的美国所发生的情形一样,成功的人都试图加入一个有声望的俱乐部,以证实他们在社会上的地位。同样地,中国的商店里高悬行会会员证,是对顾客保证其商品的品质[34]。这些现象是由于家产官僚体制的疏放性与缺乏由法律所保证的身份性结构所造成的。

在近代,除了一种空有头衔的贵族外,中国人本身并没有任何依据出生的身份性差别存在。这是抛开满洲军队里家籍登记有严格划分的情形不谈,那是十七世纪以来就已存在的外族统治的一种表现。早



在八世纪，“市民”阶层就已成功地松弛了警察国家的锁链。十九世纪时，也有了迁徙的自由，虽然这显然是早已存在的，然而官方的律令并不承认这点。自由定居在本乡村里以外的共同体中，并获得土地，正如西方一样，由国家税政当局所强制推动。自1794年起，只要真正取得土地所有权，并缴纳了二十年的税赋之后，就可获得聚落归属身份（Ortszugehörigkeit），因而注销原来的聚落归属身份 [35]。职业的自由选择是长久以来就有的，虽然1671年（清乾隆五十九年）的圣谕里仍奖励人民固守本业。在近代，我们未发现有出示通行证件的义务，就学的义务以及兵役的义务。这儿没有管制高利贷的法律，也没有限制交易的类似法令。

虽然以上种种情况似乎非常有利于市民的营利事业的自由发展，但是具有西方性格的市民阶层却没有发展出来。正如我们所观察到的，甚至西方在中世纪时已有的资本主义企业形态，在这儿都未完全发展成熟。再一次，我们又回到老问题：从纯粹的经济角度而言，一个真正市民的、工业的资本主义，是有可能从我们上面提到的小资本主义之萌芽里发展出来的。一连串的理由——大多与国家**结构**有关——可以让我们明了资本主义之所以没能发展出来的这个事实。

## 五、家产制法律结构

在家产制国家里，行政与造法原则（Rechtsfindung [法发现]） [36] 的家产制性格所造成的典型结果是：一个被根深蒂固且具神圣性的传统所盘踞的王国、一个帝王具有绝对自由裁量权与恩宠（Gnade）的王国。**产业的**资本主义对这些政治因素的感受度特别敏锐，其发展也因此横遭阻扼。（因为）产业发展所必须的理性的、**可**

**计算的**行政与法律机能，并不存在。举凡在中国、印度、伊斯兰、或一般而言理性的法律创制与裁决未能获胜的任何地方，“自由裁量高于一般法”（Willkür bricht Landrecht）<sup>[37]</sup>的命题是通用的。然而这样一个命题并没有像西方的中世纪那样，促成资本主义式的法律制度之发展。（这是因为在中国）一方面，作为政治单位的城市缺乏法人团体的自治（Korporative Autonomie），另一方面，依据特权所确立并受到保证而具有决定性的法律制度，也不存在。然而，所有适合于资本主义的法律形式，正就是得力于以上各种原则的结合，这在西方的中世纪时就已创造出来。

在很大的一个程度上，法律已不再是因为古已有之而因之妥当的规范，公道也不再只有通过巫术性手段才能“发现”。因为帝王的行政，在大量的制定法（Stattrecht）的创制上是成果丰硕的。特别是其法令（Bestimmungen）——与印度佛教君主的家父长式的训诲与劝诫相对比，尽管**伦理的**或行政上的指令多有与之相类似之处——至少，在真正的**法律**领域里，都因其相对的简明与实事求是的形式而著名，并且，例如在刑法的领域里，正如寇勒（J. F. Kohler）所强调的，在犯罪构成要件上已有相当程度的提升——将犯罪的动机也加入考虑。这些法令也已经有系统地汇集于《大清律例》中。不过，在我们西方人的观点里应列为最重要事项的诸种私法的（privatrechtliche）规定，却几乎完全没有（有的话，也是间接性的）。真正受到保证的、个人的“自由权”（Freiheitsrecht），是根本不存在的<sup>[38]</sup>。

举个例子：在战国时代（公元前563年的郑国），士人官僚的理性主义得以表现在法典的编纂上（将法令刻于金属板上）。但根据史书的记载<sup>[39]</sup>，当士人阶层对于这个问题加以讨论时，晋国的一位大臣（叔向）即有力地反驳道：“民知有刑辟，则不忍于上”<sup>[40]</sup>。有教

养的家产官僚体系所具有的卡理斯玛威信似乎因而被危及，所以此等权势利益再也不容许有这样的念头产生。

行政与法律的制定（法发现），虽然在形式上是通过财税书记（按：负责钱谷的幕僚）与司法书记（负责刑名的幕僚）各有所司的双轨原则而分离开来，但是在实行方式里实际上并未分离。政府官员以家产制的方式，自费雇用仆役来担任治安与细琐的公事。官绅行政基本上反程序主义的、家父长式的性格，是错不了的——遇有冒犯的行为，不需要引具体的法规就可加以惩罚。最值得注意的是法理的内在性格。以伦理为取向的家产制，所寻求的总是实质的公道，而不是形式法律。因此，尽管是传统主义，却没有任何**官方的**判例集成，因为法律的形式主义是被拒斥的，并且特别是因为没有像英国那样的中央法庭。官吏在地方上的“指导者”，是知道先例的。中国官吏接受（这些指导者的）劝告而遵循既有审判模式的司法程序，在外表上和我们西方的陪审推事引用“类似事件”（Similia）的裁判习惯相同。只是后者所背负的无能之名，在中国却是无上的美德。

皇帝所颁布的行政令谕，大抵上和西方中世纪的教皇敕令中所特有的训诲形式相吻合，只是没有类似的、严密的法律内容。最为知名的诸令谕，并不是法律的规范，而毋宁是法典化的伦理规范，并具有高超的文学素质。例如，最后第二个皇帝（光绪帝）还在《京报》上宣布，一个远祖的训令已重新被发现，不久将被颁布为生活的规范。整个帝国行政既是以正统为取向，因此它便处于一个本质上是神权政体的士人官府的控制之下。这就是我们屡次提及的“翰林院”，它不但护卫着儒教的正统教义，并且可能还可与教廷的主教会议相媲美。总之，司法行政大致上仍停留在“卡地”（Kadi）裁判，或者“王室裁判”（Kabinet Justiz）的程度上 [\[41\]](#)。

这情形也和英国的郡长（sheriff）与其下层阶级间的司法关系一样。不过，在英国，为了处理对于资本主义而言具有重要性的财产转移事务起见，而设有先例法及与其配合的担保法相对应。这是在利益团体不断的影响下所创制出来的，他们的影响力之所以有效，则是因为法官是由律师中选拔出来的。此种法律虽然还谈不上是合理性的，但却是**可预先估量的**，并且使契约的自律性（Vertragsautonomie）有广大的活动余地。

然而，在中国的家父长裁判下，西方观念中的律师，根本无法占有一席之地。氏族成员里若有受过典籍教育者，就成为其族人的法律顾问。否则就请一位略通文墨的顾问来写成书面诉状。这个现象是所有典型的家产制国家，特别是带有东方印记的神权的、伦理—仪式主义的国家，所具有的特色。换言之，除了靠着纯粹政治性官职俸禄与租税俸禄来聚积财富的那种最重要的、然而非“资本主义的”泉源之外，尚有一种“资本主义”，亦即国家御用商人及包税者（所构成）的资本主义——政治资本主义——欣欣向荣。在某些情况下，这种资本主义是真正被热衷追求的。此外，纯粹经济的，亦即纯粹赖“市场”而活的、商人阶级的资本主义（Kapitalismus des Händlertums）也有发展。

然而，现代发展里所特有的理性的产业资本主义（gewerblicher Kapitalismus），在此种政体下，则无立足之地。投注于产业“经营”的资本，对于这种非理性的统治形式，感应过于敏锐，并且也太过于依赖国家机器平稳而有理性之运作的是否可以估量，以至于无法在这种类型的行政下发生。不过，从资本主义的角度来看，这个国家的行政与司法，为什么会**停留**在这么非理性的一种状态下呢？这是个关键性的问题。我们已得知某些利害关系与此有关，但仍有详加探讨的必要。

在中国，正如同没有一种独立于实质的个体化与恣意判断之外的司法裁判存在一样，资本主义在此也就缺乏政治上的先决条件。私斗诚然并不或缺：整部中国历史里满载着大大小小的私斗，包括无数个别的村落之间、团体之间与氏族之间的械斗（Kampf）。然而，自从这个世界帝国和平化之后，就不曾有过理性的**战争**（Krieg），更重要的是，没有数个互相**竞争**的独立国家随时准备应战之情况下的武装和平。因此，因应此种形势，亦即为了战争的目的而发行战时公债与进行国家补给的形势——而发展的资本主义现象，并没有出现。

西方各个国家当局，无论是在古代（世界帝国成立之前），还是在中世纪或近代，都必须为了自由流动的资本而竞争。在中国，帝国统一之后，和罗马帝国的情形一样，为了谋求资本的政治性竞争便消失了 [42]。中国的统一帝国也没有海外的殖民地关系，这也阻碍了西方古代、中世纪与近代所**共有的**那些（海外殖民）资本主义类型的发展。这是指各式各样的掠夺资本主义（Beutekapitalismus），像是殖民地资本主义、与海盗行为挂钩的地中海的海外贸易资本主义。然而（中国）海外扩张的阻碍，部分是由于大内陆帝国的地理条件，部分则如我们已见的，是**伴随着**中国社会一般的政治与经济特性而来。

在西方产业里找到其独特据点的、理性的经营资本主义（der rationale Betriebskapitalismus），在中国不仅因缺乏一种在形式上受到保证的法律、一种理性的行政与司法而受到阻碍，并且也受阻于俸禄的体系；而基本上，是缺乏一种特殊的**心态**（Gesinnung）。特别是根植于中国人的“精神”（Ethos）里，而为官僚阶层与官职候补者所特别抱持的那种态度，最是阻碍的因素。这就将我们带入到中心的主题上了。

---

[1] 例如广州海关监督及负责人 (hoppo)，就以拥有极大的敛财机会而闻名。第一年的收入二十万两，是用来当作买官金；第二年的收入则用来准备“赠礼”；第三年的收入则据为己有（根据“North China Herald”的计算）。

按：“hoppo”一职（广东的海关关税长）于1904年废除，而此一名称系外国人依汉字发音的讹转，但究竟从何讹转而来，倒未有定论。例如根据Samuel Couling, *The Encyclopedia Sinica*，此字是由代表财务官职的“户部” (hu pu) 一词音转而来；另外，亦有一说认为此乃“粤海关部”（广东海关关税长）之广东话简称Hoi-pu的讹转；另一说则认为起源于河伯 (ho po) 一词。——译注

[2] 我们可以举太平（天国）之“乱”（1850—1864）的核心为例。根据《京报》，太平教的创建氏族洪（氏）一党，一直到1895年还因其为秘密帮会而受到迫害。

[3] 根据Conrady前引书，张家庄就是“张氏家族的村落”的意思。

[4] 男子集会所的两种形式——“同辈的”与“领主的”——可能各个不同地方同时存在。大体而言，Quistorp前引书中所收集的证据较有利于前一个类型。不过，若就传说中的帝尧在祖庙里将政权禅让给后继者舜，以及有位皇帝直以封臣们的祖灵之怒来威胁他们等等，这些例子（Hirth在其*Ancient History of China*中所举证的）却又支持领主的男子集会所这个类型——如《尚书》里的商王（Legge, *op. cit.*, p. 238），又如某皇帝失政，其祖灵即要求其为此事提出解释。图腾信仰的遗绪在Conrady前引书中已列明——虽然重要，但并不足以令人完全信服（参见[第一章注80](#)）。

按：商王盘庚欲迁都于殷，乃昭告其臣民：“失于政，陈于兹，高后乃崇降罪疾，曰：曷虐朕民！”意思是若王久居于不适民生的奄



兹故地，那么就是失政，先王之灵便要降罪责问他为何虐待子民。因此，臣民必须与他同心谋生，若是“汝有戕则（贼）在乃心，我先后绥（告）乃祖乃父，乃祖乃父，乃断弃汝，不救乃死”。这或许就是韦伯所谓皇帝会以祖灵来威胁其封臣的典故。详见《尚书释义》（台北，1983），pp. 92—93。——译注

[5] 前文提及要从宽对待被推翻的王朝的最后一代子孙，乃是基于祖灵必不可被干扰的顾虑，毕竟即使是前一个王朝的祖灵，也还是颇具威力的。《京报》1883年4月13日与7月31日登载明朝（遗族）代表Tschang Tuan有关开垦明祖先地的诉愿。本文下面就要提到过继养子及前述为死后无子嗣者所行的国家祭典。

[6] 参见《尚书》所载周公之语（Legge, p. 75）。他为患病的皇帝向**祖先**（而非上天）**祝祷**（Legge, p. 391 ff.）。

按：武王染疾，周公为他向太王、文王与王季之灵祈祷。详见《尚书·金縢篇》。——译注

[7] de Groot在天人合一观（Universismus）的论证中明白显示出，上天之灵被当作是同侪之首（primus inter pares）。1898年9月29日《京报》所刊登的诏敕中指出：皇帝与康有为（当时）受挫的改革尝试是有罪的，此种判定出自“祖先神灵”。上天除了**个人的**事功外，并且还考量其**祖先**的功绩（de Groot, *The Religion of the Chinese*, New York, 1910, p. 27f.）。以此，衍生如下的儒教学说：上天会暂时忍受某一王朝之罪，直到它完全腐化之时，才会加以干预。无论如何，这倒是一个相当变通的“神义论”。

[8] 不过也有因为危及对生父的祭祀而取消过继的情形（《京报》1878年4月26日）。

[9] 弑父被认为是如此令人齟齬的事（罪可至处“凌迟”之刑），地方官会因此——就像遭遇天灾一样——而丢官（《京报》

1894年8月7日)。1895年，某人喝醉酒杀了祖父，他的父亲也一并受罚，因为他没有教会儿子“即使遭到长上最严厉的责罚时，仍应领受”。

[10] 有时支系氏族也有“支系祖祠”。

[11] 根据古礼，只能在氏族之中过继养子。不过，各家法对于这点——即使是在同一村落内——也有非常不同的处置。部分古礼几乎一般都已不再被采用了。譬如已嫁之女不再如官方礼法只服其翁姑之丧，并且也服其父母之丧。“重丧”也不只对亡父——如官方所制定的——也包括对亡母。

[12] 因此，A. Merx的译文是真实得多的：他的译法是“什么人也不指望”，而不是“什么也不指望”。同样地，此处我们也面对向神“哭号”的恐惧与对那不幸者——如果自杀的话——之“幽灵”的恐惧。

按：韦伯此处指的是A. Merx对《圣经·路加福音》第六章三十五节的译法，参见《宗教社会学》，p. 275。——译注

[13] 与外界械斗通常是为了租税分配、报复仇杀，以及特别是风水（亦即堪輿地相）所引起的近邻间的冲突。所有的建筑物，特别是新造的墓，都可能危害到既有墓地中的祖灵，也可能会引起山石、川流及丘岳之灵的不快。由于双方对于风水问题的关注，想要调停这类的械斗几乎是不可能的。

[14] 例如1883年12月14日的《京报》即报道了以17000两购入2000亩（1亩=5.62公亩）田地的实例。除了提供祭祀所需外，还明白提及孤儿寡妇的供养抚恤，以及用田租来维持义塾。

[15] 我们可以参照Eugene Simon, *La Cité Chinoise* (Paris, 1885)，以及Leong and Tao, *Village and Town Life in China* (London, 1915)。

[16] 直至1899年，（官方）还严命警察不可将那些在其祖田上有名分的人视为“身份不明的外地人”，而只有已离乡背井者才可如此视之。

[17] 个人财产往往是由五到十五个部分构成的分散所有形态——由于分割继承的结果。

[18] 如上所述，在城市里，霸占了广泛自治机能的，往往是行会。

[19] 这必须参见上面所引的两位中国学士的论文（按：p. 142注1）——讨论**村落**的部分**远比**讨论城市的部分好。我们简直无法将“城市”当作是个社会结构来加以讨论。类似的情形也见于日耳曼律法。

[20] 村庙**并不**被视为“道教的”庙宇（参见**第七章**）。

[21] 特别是由庙僧来掌管的庙田。如果庙宇是捐建的，捐建人便被酬以善主、少师等尊号。庙僧赖（诵经取得的）报酬与（在秋收时课取的）谷物贡租过活，因此，庙宇越多，村落便越穷。不过，众庙之中惟有一座是“村庙”。

[22] 向庙宇借贷算是一桩功德。关于这点，参见Doolittle, *Social Life of the Chinese* (London, 1866)。

[23] 有关**氏族** 长老的记载，各个时代皆有。在汉代，还有以各种方式组成的次团体来协助他们。他们通常是在五十多岁时**被选** 为官吏，而课以治安、连带责任、惩戒的职务、监督祭祀、分配徭役、征收租税及因此而来的纳税保证等责任。在某些情况下，他们也被赋予治安裁判权与教化庶民的职责；有时他们还得负起召集与训练民兵的责任。根据汉代所实施的新办法，以八家族为单位，每九个单位由官方制定一个里；十里一亭，拔举一长老为亭长；十亭一乡，拔举一人为“三老”，负责教化庶民。此外，还有啬夫，担任赋税监督兼治安

长官，以及游，担任（捕捉盗贼的）捕头。（此一新制度的）主要目的是军事。参见A. J. Iwanoff, *Wang-An-Shi i jevo reformy* (St. Petersburg, 1906)。

[24] 通常称为“甲长”或“甲头”，而非“保甲”。——译注

[25] 关于这点，参见A. H. Smith, *Village Life in China* (Edinburgh, 1899)。

[26] 光棍通常是受过体力技能训练的。就像Camorrist（按：意大利的那布勒斯之秘密组织Camorra的成员）与Mafiusu（按：西西里的秘密组织Maffia的成员）一样，他会寻求与对他无可奈何的县官衙门之间的非官方关系。受雇于村落者、兼任村长的调停人，或者反之，乞丐，都可以是个光棍。如果他有点学识，或者还与知县有点亲戚关系，那么在此情况下，其他的村民可就没什么指望了。

[27] 《京报》的训令里，称他们为“乡绅与名士”，征询他们的建言是必要的。

[28] 1895年4月14日《京报》的报道：有两个氏族团体放走了一名被收税者逮捕的人。

[29] Ergasterion，其中世纪名称为Fabrica，此词多义，可以释为一群工人所租用来作为劳动场所的寝室，也可以释为强迫工人使用的庄园工资工场制度。详见郑太朴译，《社会经济史》，p. 188。  
——译注

[30] S. Hoang, “Mélanges sur l'administration,” *Variétés Sinologiques*, 21 (Shanghai, 1902), p. 120 f.

[31] 部曲与土地劳动者——以前是贵族阶层的奴隶（Helot）——并不包括在这个范畴内。

[32] 关于这类社团，最近的一些好的博士论文我并未取得。

[33] 此种社团的形式可被视为一种会社。一信用组合（社）可积聚一笔货币基金，再将之投资于市场或以标会的方式加以利用（Smith, *Village Life in China*）。资金可能是向朋友筹措的，借贷者成为会首，借着会的名义，会首将贷款分期付给会员（债权人）。Doolittle举了些这类会社的实例（*Social Life of the Chinese*, p. 147）。领回贷款者（的顺序），通常以抽签的方式来决定。这种人为拟设的办法，是用以取代古老邻里信用与破产管理者的替代品。

[34] 或以同样性质的一种口号：“不二价”、“真正不二价”，来标示其定价的交易原则（依据Doolittle, *Social Life of the Chinese*）——不过，与清教徒相反的是，是否紧钉住原则，就没人敢保证了。

[35] 国家对于此一问题的关心点在于科举的申请报名，因为每一州省都分配有固定的俸禄数额。即使在汉代，官方名簿上所登记的候选者姓名之前，都加上其所属聚落或地区的名称，和军队名簿一样。当时，所谓地区，无疑就是氏族所在地（按：例如“琅邪王氏”，琅琊为王氏一族所在的本籍）。

[36] 所谓“法发现”，又称“律例的发现”，在传统型的支配里，尽管是新创的法规典制，只有在宣称为“古已有之”（如今只不过是经由睿智再度发现）的情况下，才能取得正当性；法规只能求诸传统文献。详见《支配的类型》，p. 325。——译注

[37] brechen（bricht的原型）原为打破之意，此处指“使无效”或“优先于”的意思。西方中世纪盛期，以传统为依据的规则，以及非官方的自治（根据身份团体或利益社团的自由结社所订立的法规而衍生出来的秩序），被承认为法源，而此种小地域的法源优先于



大地域的法源。关于种种法源的冲突，参见Max Weber, *Economy and Society*, pp. 753—754。——译注

[38] 所谓“自由权”是指：为法律所认可而得以不受来自第三者妨害的活动权力，例如：自由迁徙权、良心的自由、私有财产的自由处分权等。——译注

[39] 这点参见E. H. Parker, *Ancient China Simplified* (London, 1908), p. 112f.。

[40] 事见《左传·昭公六年》。郑子产铸刑书公布于国中，这是成文法典的初次公布。晋大夫叔向致书责让，而有此语。——译注

[41] 甚至在最近数十年，皇帝在敕令中都还根据有力人士所写给他的书信来干涉司法判决（《京报》，1894年3月10日）。皇帝的敕令中将诉讼的无法定案归之于恶劣的天候（久旱不雨）或祝祷的无效（《京报》，1899年3月9日）。确实的法律保障是完全没有的。在敕令的字里行间，可以发现官吏因为设立工厂之事所引起的敌对及党派阴谋（《京报》，1895年3月4日）。

所谓“卡地裁判”：卡地是伊斯兰教国家的法官，特别负责有关宗教事务的裁决。以卡地裁判为代表的审判，基本上重视实质公道、平等或某些实际的目标，而漠视法律或行政在形式上的合理审判。集权君主的“王室裁判”、神权政治或家产制君主的审判，都具有此种性格：司法判决并非来自一般律法之适用于某一事实本身，而是取决于法官“在一个别案例中的公正感”。在韦伯看来，这种缺乏“游戏规则”（rules of the game）的司法环境下，个人便丧失预测其行动之法律结果的可能性。参见*Economy and Society*, p. 811。——译注

[42] 同时，就我所知，只有J. Plenge曾在其独立的思考下，就此一脉络来论述，显然他是十足认清了以政治为取向的资本主义之所



以崩溃的重要因素。可惜我现在无法指出其论述刊于何处。

按：韦伯认为列强的竞争——特别是欧洲近代——为近代资本主义主要动力之一。“无论如何，从那时起，欧洲庞大的、大致相等的纯政治性的结构之间的竞争性斗争，有其全球性的影响。众所周知，此一政治竞争仍然是资本制度保护主义的最重要动机之一……不了解这段奇特的政治竞争，以及在过去五百年以来存在于欧洲各国间的‘均势’……我们即无法了解现代国家的贸易及金融政策——最与现代经济制度核心利益息息相关的政策。”参见 *Economy and Society* , p. 354; 中译见康乐编译, 《经济与历史》, 第2章第5节。——译注

## 第五章

# 士人阶层

### 一、中国的人文主义之礼仪的、以行政技术为取向的性格；和平主义的转化

十二个世纪以来，社会地位在中国主要是由任官的资格，而非财富，所决定的。此项资格本身又受到**教育**，特别是科举所决定。中国之一意地将人文教养作为衡量社会声誉的指针，其程度远超过人文主义时代的欧洲，或者在德国的情形。甚至早在战国时代，受过人文教育——原先指的仅是具有**文献**知识（Schriftkenntnis）——而有志于官职的阶层，就已遍布于各个诸侯国家，这些士人乃是将行政导向合理进展的人，并且也是一切“知性”（Intelligenz）的担纲者。

就如同印度的婆罗门一般，中国的士人正是体现文化统一性的决定性人物。就正统的国家观念的模式而言，凡是不在受过人文教育的官吏所管辖之下的领土（以及化外之地），都会被认为是异端与野蛮，就像那些在印度教的领域里不在婆罗门治理下的部落地区，或者

像那些希腊人还未组织成“城邦”（Polis）的地方一样。中国的政治及其担纲者日益发展的官僚体制结构，已在整个中国人文传统上刻画下独具特色的印记。两千多年来，**士人**（die Literaten）无疑的是中国的统治阶层，至今仍然如此。虽然他们的支配地位曾经中断，也经常受到强烈的挑战，但总是能再复苏，并且更加扩张。根据史书所载，1496年，皇帝首次称呼读书人（而且也只有他们）为“先生”<sup>[1]</sup>。

在中国文化发展的样式上，具有无比重要性的，是这个知识的领导阶层从不曾具有像基督教和伊斯兰教的教士，或者犹太教的律法学者（Rabbis）、印度教的婆罗门、古埃及的祭司，或埃及与印度的书记（Schreiber）等所具有的性格。值得注意的是，中国士人阶层的发展虽说是来自礼仪的训练，不过他们却也是在一种优雅的**世俗** 教养（Laienbildung）下所培育出来的。封建时期的“士”，以及尔后官方所称的“博士”——亦即“活书库”之谓，最重要是指对礼仪的精通娴熟。然而他们并不是出身于某种祭司贵族门第，例如《梨俱吠陀》（*Rigveda*）<sup>[2]</sup>里的Rishi部族，或者出身于某种巫师的集团（Zaubergilde），就像《阿达婆吠陀》（*Atharvaveda*）里的婆罗门一样。

在中国，士的根源至少大体上可以追溯到封建家族的后裔，或许是长子以外的儿子；他们接受人文教育，尤其是书写方面的知识，而其社会地位也正是基于这种书写与文献上的知识。平民也可以追求书写的知识，然而就中国文字系统的困难性而言，这是不容易的。不过万一这个平民成功了，他就能分享其他任何学者所享有的声誉。即使是在封建时期里，士人阶层也并非世袭或封闭性的——这是与婆罗门的另一不同之处。

一直到较晚近，吠陀教育都还是以口耳相传；它不喜以文字将传统固定下来，这也是所有组织化的职业巫师团体所不乐为之的。与此相反的是，在中国，举凡礼仪之书、历表、史书的撰写，都可以追溯

到史前时代 [3]。甚至在最古老的传统里，古代的文书记录也被认为是具有巫术性的 [4]，精通它们的人即被认为具有巫术性的卡理斯玛。正如我们在下文可以看到的，这在中国乃是个源远流长的事实。士人的威望并非基于一种由巫术般的咒术力量所构成的卡理斯玛，而毋宁是基于此等书写与文献上的知识；或许他们的威望最初也还靠着天文学的知识。然而诸如通过咒术来帮助个人、医治疾病等巫术的施为，可就不是他们的事了。此等事会有其他专门的行家来做，我们在下文里还会再讨论到。当然，巫术在中国的重要性，就像在其他任何地方一样，是件不证自明的事。然而只要是事关共同体的整体利益时，即交由（共同体的）代表们来与鬼神交涉。

作为最高祭司长的皇帝，以及各诸侯王，代表其政治共同体（与鬼神交涉）。至于家族，则交由氏族长及家族长来做。共同体的命运，尤其是有关收成一事，极早即已通过理性的手段——亦即水利的整治——来处理，因此，行政上的端正“秩序”（Ordnung），一直是影响鬼神世界的基本手段。

除了作为通晓传统之手段的经典知识外，为了明辨上天的意旨，特别是何为吉日（dies fasti），何为凶日（nefasti） [5]，历法与星象上的知识也是必备的；而且似乎士人的地位**也是**由宫廷占星者的尊贵角色演化而成 [6]。这些文书之士（也**只有**他们），能从仪式上**了解**此种重要秩序（并且原先或许也是用占星的办法），并用来**劝诫**特定的政治当局。中国史书上的一段记载即显示出此种劝诫的特殊效果 [7]。

封建王国魏国，有一名战功彪炳的将领吴起——传为一兵书的作者（按：《吴子》），在兵法谋略上的权威性至今仍持久不衰——与一文士（按：田文）争夺首相之位。在此士人终被任命为相后，两人

之间起了激烈的争辩。他（士人）承认无法一如将军那样领兵作战，亦无法掌理类似的政治事务。就在将军据此而宣称自己乃更胜一筹的人选时，士人乃言朝中有革命的威胁；至此，将军即毫不犹豫地承认，那位士人是防止此一事变发生的更好人选 [8]。

惟有精通文献与传统的人，才被认为是够资格在仪式上与政治上，正确地指导**国内的**行政，以及君侯正确的卡理斯玛**生活样式**（Lebensführung）的人。与犹太教先知——他们的兴趣基本上是在外交——最尖锐的对比是，在礼仪熏陶训练下的中国文人政治家，是以内政问题为其主要取向，虽然这些问题牵涉的是绝对的强权政治，并且在处理君侯间的文书往来或公务时，他们也可能不由自主地深深卷入外交的决策中。

这种对于国家“正确的”内政不断关注的取向，对于导致封建时期的知识阶层产生一种影响深远而又实际的、政治的合理主义，具有决定性的影响。与后世僵硬的传统主义相反的是，史书经常会揭露出土人是果敢的政治改革者 [9]。他们极端自负于其本身的教养 [10]，而君侯——至少依据史书所载——则对他们礼敬有加 [11]。自始即为家产制君侯服务的这层紧密的关系，对于士人之独特性格有着决定性的影响。

士人阶层的起源我们已无由得知。表面上看来他们显然曾经是**占卜师**。中国皇权之具有最高祭司长的政教合一的性格，以及中国文献因而具有的特色（诸如官方的史书、具巫术效果的战争与祭礼的颂歌，还有历书以及仪式与祭典方面的书籍），决定了他们的地位。士以其知识来支持国家之教会机构的性格（kirchlicher Anstaltscharakter），并且以此认为国家乃是个不证自明的存在。

士人在其文献中创造出“官职”（Amt）的概念，尤其是“官职义务”（Amtspflicht）与“公共福祉”（öffentliches Wohl）的精神 [12]。如果

史籍所载可信，那么士人打从一开始就是封建体制的反对者，并且是具有强制性机构之本质的国家的官僚组织的支持者。这是相当可以理解的，因为就他们关注之所在的立场看来，只有那些身受人文教育熏陶的人，才够资格担任行政 [13]。另一方面，为了**自身** 利益，他们指导君侯使行政趋向自主，指导君侯垄断武器的制造与堡垒的修筑，所有这些方法都是使君侯成为“国主”的手段 [14]。

士出仕于君侯的这层紧密关系，乃是在君侯与封建势力的斗争中建立起来的。这使得中国的士与希腊以及古印度受过教育的俗人有所分别，而较接近于婆罗门，不过，士人仪式性地臣服于一个政教合一的最高祭司（皇帝），这又使得他们与婆罗门大为不同。此外，在中国也没有种姓秩序，这点跟人文教育以及臣服于一个最高祭司长有密切的关联。

士与**官职** 的关系样式自然是有所变化的。在封建诸国的时期里，各国宫廷竞相争取士，而他们也正寻求获取权力的机会，以及，我们可别忘了，争取收入的最佳机会 [15]。一个四处周游的“处士”（Sophist）阶层于是兴起，可比之于西方中世纪时期游历四方的武士与学者。正如我们下面将会看到的，也有某些中国的士人，**原则上** 绝不 出仕 [16]。此一自由且流动的士阶层，乃是当时哲学派别的形成与对立的担纲者，就像印度、古希腊，以及中世纪时期的僧侣与学者。虽然如此，中国的士人却觉得他们自己是个一体的**身份团体**。他们要求同样的身份荣誉 [17]，同时由于感觉自身为同构型的中国文化之惟一担纲者而结合起来。

就一个身份团体而言，中国的士人一般皆以出仕于君王作为其正规的收入来源与活跃机会而尽力争取出仕，因此，使得他们有别于西方古代的哲人，并且至少也异于印度受过教育的俗人（他们的重心是



在官职之外)。孔子，与老子一样，在其作为一个不再与官职有任何关联的教师与著述者之前，就是个官吏。我们即将了解到，与国家的（或者“教会国家的”， kirchenstaatlich）官职的这种关系，对于这个阶层的心态本质，具有根本的重要性。特别是，此一取向**演变得** 愈益重要且愈趋于专一。诸侯竞相争取士人的这种机会，在帝国统一后即已不再。士与其门徒此后竞相争取既有的官职，而此一发展无可避免地造成了一个与现状相配合的统一的正统学说。这就是**儒教**。

随着中国国家制度之日趋俸禄化（Verpfründung），士人原先的精神自主性也就停止发展了。早在史书及士人大部分的系统性著作开始产生之际，以及那些被秦始皇焚毁的经书又“重新被发现”之时<sup>[18]</sup>——它们之所以“重新被发现”，为的是可以重新修订、润饰与解释，从而取得圣典的地位——此一变化即已在全面发展中。

从史书上可以证实，此一发展是与帝国的**和平化**（Befriedung）同时出现的，或者更应该说是在这个时期里发展到一个圆熟的局面。不论何处，**战争**都是**年轻人**的事，“六十回桥”之语<sup>[19]</sup>，就是**战士**们用来抵制“长者”（Senat）的口号。然而中国的士即为“老人”，或者说他们代表了“老人”。根据史书，（秦）穆公在一次典范性的公开告白中表示，他犯了听从“年轻人”（即战士们）而不听从“长者”的过错，“长者”虽无勇力，却有经验<sup>[20]</sup>。事实上，**这正是**转向和平主义、继而转向传统主义的关键点。传统取代了卡理斯玛。

## 二、孔子

与孔子（作为一个编纂者）的名字联系在一起、经典作品中最古老的一些部分，可以告诉我们一些卡理斯玛战争君主的情形（孔子歿

于公元前478年)。《诗经》里的英雄史诗，如同希腊与印度的史诗一般，吟咏着进行车战的君主。然而综观其整体性格即可得知，即使是这些诗歌，都不再是赞颂个人的，并且一般而言，也不是像荷马或日耳曼的史诗那样纯粹是歌颂人类的英雄精神。当《诗经》编纂时，君主的军队已无丝毫从征武士的浪漫气息，或者如荷马史诗式的冒险的浪漫精神。那时的军队已具备纪律的尤其是已置有“军官”的官僚化性格。在《诗经》里，君主甚至都不再只因为他自己是个较伟大的英雄而打胜仗，他们战胜，是因为——就精神上而言，此乃关键所在——在上天之灵（Himmelsgeist）面前，他们具有道德上的正义，并且也因为他们具有较高超的卡理斯玛美德；反之，他们的敌对者，不但压制与毁坏自古以来的良风美俗，并侵扰了其臣民的幸福，因此已丧失了他们的卡理斯玛，是为神所厌弃的罪人。胜利与其说是享受英雄式的喜悦，倒不如说是一个道德上的反省时机。将中国的经典与几乎所有世界其他伦理的经典相比，我们会立刻觉得诧异的是，其中竟没有任何“不入流”的描述，也没有丝毫可以察觉到的“非礼的”印象。显然的，这些书经过了一种非常有系统的净化工作，而这很可能就是孔子的特殊贡献所在。

通过士人及官方史学的努力，中国的古代传统被实用性地转化到史书中，显然是要超出《旧约圣经》（好比《士师记》）中所表现出来的僧侣式典范。被视为孔子所作的那本编年史里（按：《春秋》），即包含了关于军事征伐与肃清叛乱之最索然无味与最严整的编列；在这方面可比之于亚述人的楔形文字记录。如果孔子真的——如传统的看法——说过他的性格可以很清楚地从这本书里得知 [\[21\]](#)，那我们就不得不同意那些（中国与欧洲的）学者对此一说法的解释：他的独特成就在于，从“礼”（Schicklichkeit）的观点，将事实做了一个有系统而具实际教训意义的修正——在这点上，他的著作对于其同

时代的人而言，其意义显而易见，然而对我们而言，它的实际教训意义大半都变得隐晦不明了 [22]。

经典中君侯与宰辅的言行举止都像是统治者的典范——他们合于伦理的举止会受到上天的报偿。官吏阶层以及官吏之凭功绩升迁，都是受推崇的理想之制。虽然诸侯国仍行世袭制；某些地方官职也是世袭性的采邑；然而经典对世袭此一制度持怀疑态度——至少是那些世袭性的官职。根本上，它们认为此一体制只不过是暂时性的。在理论上，这甚至可以推到帝位的世袭本质。传说中理想的帝王（尧与舜），从宰辅中指定继承人（舜与禹）而置于他们自己的儿子之上。不管这些继承人的出身如何，而完全根据朝中重臣对他们个人卡理斯玛的认定。帝王也以同样的方式指定其宰辅，而只有第三个帝王，禹，没有任命他的首相（益），而是提举他的儿子（启）作为其继承人。

与古老而原始的史料及碑铭不同的是，我们无法从大多数的经典著作中找到纯正英雄式的心灵。孔子所持的传统观点是：谨慎要优于勇力，他不认为有智能的人应当将其生命拿去做不合宜的冒险 [23]。特别是在蒙古人的统治结束后，举国的太平盛世更大大增强了此一心态。这个帝国变成一个和平的帝国。由于帝国被认为是个统一体，根据孟子的说法，在帝国的境内是没有“义”战的 [24]。就帝国的版图而言，相形之下，军队最后变得非常的弱小。在武人的训练与士人的训练分开之后，皇帝在为士人举办的国家考试之外，也保留了武人实际技艺与笔墨的竞赛，并发给武事方面的资格证明书 [25]。然而长久以来，获得这种资格证明书与在军中的实际资历几乎毫无关系 [26]。事情的结果是武人在中国被蔑视，就像在英国武人在这二百年来所受到

的蔑视一样；一个有教养的士人是不会在社交场合中与武官平起平坐的 [27]。

### 三、考试制度的发展

在君主集权的时代，士大夫阶层（der Mandarinenstand）成为一个有保证资格要求官职俸禄的身份团体，中国所有的公职人员皆取自这个阶层，而他们所适合的官职与品位则取决于通过考试的次数。

这些考试主要有三个等第 [28]，由于有次试、复试、初试以及其他许多特殊的条件而显得相当庞大 [29]。光只最初等的考试，就有十种不同的科类。对一个不明身份的陌生人，最先提出的问题通常是：“通过了几次考试？”因此，尽管是在祖先崇拜的信仰里，有多少个祖先并不是决定其社会地位的要素。情形恰好相反：一个人**是否**能有祖庙，乃视其官位的高低而定（一般非士人阶级则只有一个祖宗牌位）。一个人可以崇拜多少个祖先是取决于其官阶 [30]。甚至连城市神明在众神中的地位都得看此一城市官员的品位而定。

在孔子的时代里（公元前六到前五世纪），取得官职的途径以及考试制度，显然尚未出现。通常，至少在封建诸侯国里，权力是掌握在几个“强宗大族”手里的。一直要到汉朝——由一个布衣所建立的王朝——根据才能功绩来授予官职才成为一种确立的原则。而直到唐代（690）才设立了取得最高职位的考试章程。正如我们上面所提过的，人文教育最初极可能（或许有少数例外）无疑地——或许还是法制上规定的——是被那些“世家”所垄断，就像早期吠陀教育在印度被垄断的情形一样。此种遗绪一直延续到最近。皇族成员，虽然未能免除所有的考试，但初试是可以免掉的。每位应试者的保证人，直到最

近代为止，都必须指出并保证应试者乃“良家出身”。到了近代，这项保证只意味着将理发师、狱卒、乐师、家仆、役夫及其他类似人等的子孙排除在外。然而，与此种检窍并行的，还有“荫补”的制度。也就是说，在各省所容许的考生最大配额里，这些高官的子弟享有特别优先的地位。在升等的名单上，有“官宦出身、庶民出身”的官方用语。功勋卓著的官员之子弟都可以拥有最低一级的品位，以为荣耀。这些都是古代（身份）状况的遗习。

自七世纪末以来，考试制度即已彻底实行。此一制度乃是帝国家产制支配者用来防止封闭性的身份阶层之形成的手段之一，以免封建藩臣（Lehensleute）与家士（Ministerialen）独占了官职俸禄的权利。考试制度的最初迹象，**似乎是**出现在孔子（与Huang Kong, 按：不知何人）时代的秦国——这个后来成为独裁制的诸侯国。选官任职，基本上是取决于**军功**。然而，在《礼记》与《周礼》中，都以相当理性主义的方式 <sup>[31]</sup>，要求地方首长定期考核其属下——以他们的**道德**为考核对象——并据以呈报皇帝，以作为晋升依据。在汉皇帝的统一帝国里，和平主义开始成为选举官吏的主导因素。在士人将正君光武皇帝（于21年）成功地拥上皇位，并支持他对抗受拥戴的“篡位者”王莽之后，士人的势力即大大地强化起来。在这以后发生的俸禄斗争里（我们在下面会谈到的），士人发展成一个互通声气的**身份团体**。

就中国之盛世与文化的真正创造者而言，唐朝的光芒至今仍闪烁不息。唐朝首次（七世纪）规制了士人的地位，并设立了教育他们的大学（按：即正式的国学、大学、四门学及旁列的崇文馆等）。另外又创建翰林院，即所谓的“学院”（Akademie），它首先编纂史书以了解前贤往事，然后再用来控制皇帝行为的正否。最后，在经历了蒙古人的风暴后，中国人建立了明朝（十四世纪），并发布了基本上确立不移的法规 <sup>[32]</sup>。每个乡村必须立学，每二十五家设一所。但由于学



校并没有受到补助，所以此一法令形同具文——或者不如说我们已知道是什么力量控制了学校。官吏们选取最好的学生并将一定的员额送到大学（按：即国子监）。大体上，这些大学已经残破，虽然它们有一部分是新近才成立的。1382年（按：明太祖洪武十五年），政府提供这些“学生”（按：即监生）米粮以为俸禄 [33]。1393年，学生员额固定下来。在1370年后，就**只有** 考试合格的人才才有任补官职的资格。

各地区之间很快燃起战火，尤其是南北之间。虽然南方所提供的应试者都较有学养，并且出身一个较为复杂多变化的环境，但是北方却是帝国的武力基石。因此，皇帝干涉并**惩罚（！）** 了将“榜首”颁授给南人的主考官。南北因此分榜 [34]。然而，一场官职**叙任权** 的斗争却也因而立即拉开了序幕。虽然在1387年（明洪武二十年），举办了一场武官子弟的特考，然而无论文官或武官都更进一步要求有指定他们继承人的权利，这等于是要求再封建了。1393年，此一要求被接受，不过最后是修正过了的：被荫者有进入国子监的优先权，并确保其俸禄的享有 [35]。1465年时可荫三子，1482年则限一子。到了十五世纪，我们看到有纳钱以进入国子监的（1453年，按：即“例监”、“纳贡”之制），以及买卖官职（1454）的，这都是由于急需军费所致。虽然这些措施在1492年（明孝宗弘治五年）时被废止，但1529年又再恢复。

同样地，**朝廷的各部门** 间也互相倾轧，自736年（唐玄宗开元二十四年）后，礼部即负责考试，然而官员的铨叙却由吏部负责。考试合格者不免经常受到后者的杯葛，而前者便在主试时回以痛击。形式上是礼部尚书，而实际上却是吏部尚书（即宫宰，Hausmeier）在最后成为中国最有权势的人。尔后，商人——被期望是较不“贪婪”的一



些——也进到官职（体系）里来，当然，此种期望是相当没有道理的[36]。

清人好法古，因此重士人，并在尽可能范围内使授官任职较循“正途”。虽然如此，跟往日一样，这时仍有三种猎取官职的途径：1. 皇帝恩宠的“公侯”子弟（考试恩典）；2. 握有荐举之权的高级官员为其**属官**所行的简单考试（每三到六年举行一次），每次这种考试无疑可使这些属官升到更高的位置；3. 惟一合法的途径：纯正适法地以考试获取资格。

大体而言，考试制度的确能圆满地达到皇帝所想要的功能。有一次（1372）有人——我们可以想得到是哪一类人——向皇帝提议道，根据正统的道德卡理斯玛所得到的结论，应该**废止**考试制度，因为**只要**道德一项就足以证明谁可以正当且合格地（取得官职）。这个建议很快就撤回了，这倒是不难理解。毕竟皇帝与应试者在考试制度里存在着利害关系，或者至少**双方**都如此认为，从皇帝的立场而言，考试制度扮演的角色，正如俄国专制君主用来操纵其贵族的品位秩序（Mjestnitshestwo）[37]——虽然就技术而言，手段并不相同。此一制度导致候补者互相竞争俸禄与官职，因而使得他们无法连成一气地形成封建官吏贵族。获取官职的机会对任何人开放，只要他们能证明自己有足够的学养。考试制度也因此而完全达到了它的目的。

## 四、儒家教育在社会学教育类型里的定位

现在我们要讨论一下这个教育体系在一些较大的教育类型中所处的地位。当然我们在此无法附带提出一整套关于教育目的与方法的社会学类型，不过，或许一些短论也就可以交代了。

就教育的**目的**而言，从历史上看来有两种极端对立的类型：一种是要唤起卡理斯玛，亦即唤起英雄的资质或者巫术的天分；另一种是予以专门化的专家训练。第一种类型相应于卡理斯玛的支配结构；后者则相应于**理性的**及（现代）官僚式的支配结构，这两种类型虽然对立，其间并非没有任何的关联或过渡。武士英雄或巫术也需要专门的训练，而专门官僚一般而言也不完全只接受知识上的训练。然而，它们是教育类型上的两个极端的敌体，并且也形成了最根本的对比。在二者之间则存在着各种类型，其目的无非是要**养成**学生某种特定的——无论其为俗世的或宗教性的，总之，是一种身份性的——**生活方式**（Lebensführung）。

巫师与武士英雄所给予其子弟的那种古老的巫术性禁欲精神及英雄式的卡理斯玛教育，乃试图帮助新受训者获得一种带着泛灵意味的“新灵魂”，并且由此而获得新生。以我们的话来说，这意指他们无非只是希望去**唤起**（wecken）那种被认为纯粹是个人天赋的资质才能，并加以试炼。因为卡理斯玛是教不来、也训练不来的。它要不是原先即已存在，就是得通过一种巫术性的再生奇迹而溶入——除此之外，别无他法可想。

另一方面，专门教育的类型，则在于**训练**学生能够实际符合行政目的的需求——诸如于公共行政、商业公司、工厂、科学或工业的实验室，以及有纪律的军队等组织里。原则上，任何人都可以受训以达此一目的，虽然程度各有不同。

最后，陶冶教育（Kultivationspädagogik）则是企图教育出一种文化人，至于这种文化人的性质如何，则得看各个社会的主导阶层对于教化的不同理想而定。这意味着**培养**一个人某种内在与外在的生活态度与样式。原则上这在每个人的身上都可以做到，只是目标各有不同。如果主导性的身份团体是由一个身份殊异的武士阶层所形成的

（例如日本），教育的目标就在于把学生塑造成某种典型的武士宫臣，他们鄙视那些刀笔文士，就像日本的武士（Samurai）所鄙视的一样；在某些情况下，这样的（主导）阶层也有可能会呈现出差异极大的面貌。如果具有主导性的是一个教士阶层，那么其目的便在于使门徒成为一个（圣经）律法学者（Schriftgelehrte），至少是成为一个知识分子；同样地，其间也有极为不同的特色。在真实里，这些类型从未以纯粹的形式存在过。无数的综合型与过渡型，我们都无法在本文里讨论。此处，重要的是要以这些类型来将中国的教育加以定位。

原始的卡理斯玛再生训练的遗习，诸如乳名、前已论及的少者成年礼（按：即冠礼），以及新婚改名等等<sup>[38]</sup>，在中国长久以来就是与教育资格测试并行的一种仪式（正如基督新教所行的坚信礼一般）。资格的测试由政治当局所垄断，然而以其所用的教育方式视之，教育资格测试——就一种普通教育的意义而言——又是一种“文化的”资格教育。正如西方**人文主义的**资格教育，但又别具特性。

在德国，此种教育一直到最近为止，都还是走向民政及军政领导地位的官职生涯所必须通过的一个先决条件。同时，此种人文主义的教育也在准备从事此种生涯的学生身上加盖了印记，表明他们**在社会上**是属于有“文化教养”的身份团体。然而在德国此种身份资格教育已加入了理性的、**专业化**的专家训练，并且部分地取而代之——这是中国与西方非常重要的区别。

中国的考试并不测试任何特别的技能，如我们（西方）现代为法学者、医师、或技术人员所制定的理性官僚制的考试章程。中国的考试也不考验是否具有卡理斯玛，如巫师和男子集会所实行的典型试炼。当然，我们稍后就会理解到，此一论断的限度，然而至少就考试技术方面而言，这个说法并没错。

中国的考试是要测试考生的心灵是否完全浸淫于典籍之中，是否拥有在典籍的陶冶中才会得出的、并适合一个有教养的人的**心术**（Denkweise）。对于这种特殊资格的要求，在中国要比德国的人文主义式的文科高等学校（humanistisches Gymnasium）更为强烈。今天我们已习于赞同文科高等学校，认为通过古典的研究可得到正式教育的实际价值。就此，如果我们以中国的低年级学生的毕业测试的试题来加以评断的话<sup>[39]</sup>，它们非常类似于出给一个德国人文高等学校最高年级学生，或者更恰当的，出给一个德国女子学院优等班的论文试题。所有的阶段都是在测试书法、文体以及对古典经籍的通晓<sup>[40]</sup>，最后——和我们的宗教、历史与德文课程类似的——能够与被要求的精神表现相契合<sup>[41]</sup>。此种教育，一方面在本质上纯粹是俗世的，另一方面则被局限于经典作者所提出的正统解释的固定规范里；此乃一种极度封闭且墨守经文的教育，就我们讨论的脉络而言，这点是极关紧要的。

印度、犹太教、基督教与伊斯兰教的教育之所以具有的文献性格，乃是由于教育是完全掌握在受过文献教育的婆罗门及律法学者、或圣典宗教的圣职者与修道士<sup>[42]</sup>——一群受过专业文献训练的人的手中。当教育仍然是希腊式（hellenisch），而非“希腊化式”（hellenistisch）的时期<sup>[43]</sup>，有文化教养的希腊人主要仍保持作为一个壮丁（Ephebe）与重装步兵（Hoplite）的身份。最能够清楚说明此一事实的，莫过于《会饮篇》（*Symposium*）中的对话：在柏拉图传述下的苏格拉底说道，他在战场上——套个学生的用语——从来也不曾“龟缩”过；因为柏拉图所说的这话显然至少与他借阿希比阿地斯（Alcibiades）之口所说出的话具有同等的重要性。

中世纪的骑士军事教育与后来文艺复兴的沙龙士绅教育，对早期经由典籍、教士及僧侣所传授的教育提供了一种旗鼓相当的补充——虽然其社会意义并不相同。在犹太教与中国，此种可与之相抗衡的教育，部分而言是完全没有，部分则几乎同样是付之阙如。印度，就像中国，文献教育的内容，实质上是诗歌、掌故，以及仪式、典礼上的决疑辩难。然而，在印度这一方面还有宇宙创生、宗教，以及哲学的思辨来支撑。虽然此种思辨在中国古典经文及历代注释里，并非完全缺乏，但显然地，它们只扮演着极不重要的角色。反之，中国的撰述者发展了出合理的社会伦理体系。在中国，受过教育的阶层，直截了当地说，从来就不是个像婆罗门一样的自主的学者身份团体，而是个官员与官职候补者的阶层。

中国（古代）高等教育的特色并不一定就跟目前所表现的一样。封建诸侯的公家教育机构（泮宫），除了传授礼仪与文献上的知识外，还教导舞蹈与武艺（按：即六艺中的“射”与“御”）。只是当帝国成为一个家产制的统一而和平的国家，并且最后只由考试制度来选拔官员后，与早期希腊教育极为相似的古老教育，就被转变成一直流传二十个世纪之久的这个样子。中国中古时期的教育，虽然主要的是如《小学》那样权威主义及正统的教材，舞蹈与音乐仍有相当分量。当然，古代所留下来的战舞似乎只是一种相当粗糙的形式，不过，在其他方面孩童还是得按照年纪学习某些舞蹈。其目的据书载，是为了抑制有害的情欲。如果小孩在受教时表现不佳，则应令他舞蹈与歌唱。音乐可以陶冶性情，而礼乐则是自制的基础<sup>[44]</sup>。在这些方面，音乐所具有的巫术性意义乃是最重要的。正音——亦即根据古老的规矩使用音乐，并严格遵守古老的方式——“可以宁鬼神”<sup>[45]</sup>。到了中世纪晚期，射与御仍然被认为是士绅子弟的一般教育项目<sup>[46]</sup>。不过这基本上只是个理论。细查小学之书，我们会发现，家庭教育——从七岁起



就依男女之别而分隔开 [47]——主要是在灌输一种大大超乎西方人所能想象的礼仪；那是一种特别强调对父母、对所有的长辈及一般长者恭顺与尊敬的礼仪。至于其他，《小学》讲的几乎全部是自我抑制的规则。

此种家庭教育更济之以学校教育。每一个县照理应该设有一所小学。更高的教育则以通过第一关的入学考试为先决条件。

中国的高等教育因此而具有两个特点：第一，就像所有僧侣集团所树立的教育一样，它是完全非军事、而纯粹为文献性的；第二，所谓文献性的，依字面的意思，其**书写**的性格，发展到极端。这一点部分是由于中国文字的特殊性使然，并且也是因此特殊性而产生的文学艺术所造成的结果 [48]。

由于（中国）文字一直保留着图像的特色，并未理性化为地中海商业民族所创造出来的拼音字母的形式，而使得文学作品立即诉之于眼睛与耳朵，并且在本质上较倾向诉诸前者。任何古典经文的“朗读”，本身就是一种从图像文字到（非书写）话语的转译。视觉的特性——特别是就古老的字体而言——其本质就与口说的语言距离遥远。

单音节的语言 [49] 需要听觉，以及锐音音调的感应，再加上它的严整简洁及其句法构筑逻辑上的拘束性，使得它与纯粹视觉性的文字有着极端不同的对比。除此之外，部分也因为——如葛禄博（Grube）正确指出的——它在结构上的异常理性的特质，使得中国的语文无法发展出诗与系统性的思维。也未能如希腊文、拉丁文、法文、德文及俄文等诸语文的结构那样，各以适合自己语言的方式发展出雄辩术来。比起必然受局限的单音节语言而言，书写的文字符号是要丰富多了。因此，所有的幻想与热情就自然远离贫乏且形式化主智主义的口说语言，而转向寂静优美的书写文字符号。一般诗体的**口语**根本上是从属于文字。具有艺术价值的，不是口语，而是书写与阅读，这也是被认



为适合君子的——因为他们对文字所造成的艺术性产品具有敏锐的接受能力。口语是属于庶民的事物。这点正好与希腊文化极端相反：希腊人认为谈话就是一切，所有的经验与沉思都得转译为对话方才被接受。在中国，文学艺术里最鲜丽的花朵可说是既聋且哑地交织在如丝缎般的光华中，其价值远高于戏曲，后者只有在蒙古统治时期才有显著的发展。

在著名的社会哲学家中，孟子系统地使用了对话的形式。这正是为何在我们的眼中，他是惟一完全达到“明晰性”的儒教代表人物。

（如理雅各所称的）“孔子的语录”（按：即《论语》）之所以给我们如此强烈的感受，也是因为在中国（偶亦见于其他各种文化），学说教理乃是以宗师回答弟子的隽语——部分或许是真的——形式来表达。因此，在我们（西方人）看来，这就是被转换成**口语**的形式了。此外，叙事文件中尚有早期军事君主对军队的训诫（按：即《尚书》中的诸篇诏诰），其语言简洁雄浑，予人极深刻的印象。另外，带有教训意味的史书（按：即《左传》、《国语》等）之中，也有一些演说词，其性格相当于教皇的“告谕”（Allokutionen）。除此之外，演说在官方文件中就插不上一脚了。其无法发展的缘故，正如我们就会了解到的，是由于社会与政治上的因素。

尽管语言有其逻辑的特性，中国的思想还是一直停滞于相当具象且描述性的状态。逻辑、定义与推理的力量，尚未为中国人所理解到。然而，就另一方面而言，这种纯粹的文字教育使得思想得以与动作及姿态分离，其分离的程度，比起其他任何一种具有文献性格的教育都要来得更大些。在学生了解字义**之前**两年，要学写大约两千个字。其次，考生则要将注意力集中在文体与韵文的技巧、古典经文的娴熟精通以及，最后，集中于表现出来的精神。

没有任何**算术**的训练——即使是小学教育里——是中国教育非常奇特的一面。然而，在公元前六世纪时，亦即战国时代，中国已发展出进位的**观念** [50]。商业往来上所具有的“计算态度”，已弥漫于各个阶层，而行政官员之决算的精密程度，却与这些数目之难以核算的程度不相上下，其原因则如上述。中古时期的教科书（《小学》第一篇，第二十九章）里，也将算学列于“六艺”之中。战国时代的数学据说就包含了比例法（Regeldetri） [51]，以及商业计算上的三角法。或许这些文献及残卷等，在秦始皇焚书时，全都消失了 [52]。无论如何，算术在后代的教育学里再也没有被提及了 [53]。

在官绅阶级的教育里，算术随着历史的流转而节节隐退，最后终于完全消失。受过教育的商人则在他们的营业场所学习算术。自从帝国统一而理性的国家行政管理开始式微后，士大夫就变成了缙绅阶级的读书人，他们再也没有关心计算能力之有无的“闲情逸致”。

此一教育的俗世性格，使得它与其他文献性质的教育体系极为不同。中国的文献考试纯粹是政治事务。学业的传授部分来自个别私人的教师，部分则来自大学所设立的官师团，而没有任何的教士参与其中。

西方中世纪时的基督教大学之成立，是源于实际上与理念上的需要：需要一种合理的、俗世的、教会的法学，以及一种理性的（辩证的）神学。遵循着后期的罗马法律学校与基督教神学的模式而建的伊斯兰教大学，则从事圣律与教义的决疑论难，（犹太教的）律法学者则做法律的诠释工作；而婆罗门的各哲人学派则专注于思辩哲学、仪式与圣律。一般而言，总是由教会的高级人员或神学家来组成惟一的教学团，或者至少是其基本的成员。另外则有俗世的教师，他们负责传授其他的学问。在基督教、伊斯兰教与印度教里，俸禄即是目标，为了俸禄，教育文凭便成为追求的对象。此外，当然追求者也希望

获得从事仪式活动与拯救灵魂资格。至于“不领酬劳的”古犹太教师（律法学者的前身），其目标则**只是**想取得指导俗人律法事务的资格，因为此种指导在宗教上是不可或缺的。不过，不管怎么说，在所有上述的这些文明中，教育永远无法离开神圣的或祭典的经书。只有希腊的各哲派纯粹从事俗人教育工作，解脱所有经典的束缚以及对俸禄的直接关注，而完全投注于希腊式的“绅士”（Kaloikagathoi）教育。

中国的教育虽然注意到俸禄问题，并且也离不开经书，但它同时也是一种纯粹的俗世教育，一方面具有一种仪式、典礼的性格，另一方面又具有传统主义的、伦理的特性。学校教育对数学、自然科学、地理学及文法学等都没有兴趣。中国的哲学并不像希腊的哲学那样，具有一种思辨与系统性的特质，并且部分而言——在一不同的意涵上——也不具有像印度教及西方神学所具有的上述特质。中国的哲学也没有像西方的法律学所具有的理性—形式化的特性，并且也不具有像犹太教律法学者、伊斯兰教，以及部分而言、印度的哲学所具的那种经验的决疑论之特性。中国的哲学并没有蕴生出烦琐哲学，因为它并不像以希腊思想为基础的西方与近东哲学那样的深入于专门的**逻辑学**（fachmäßige Logik）。逻辑学的概念一直与中国哲学无关，它不仅离不开经书、不带辩证性，而且也始终以全然实际的问题与家产制官僚体系的身份利益为其（思考的）取向。

这意味着西方哲学里的所有基本问题皆为中国哲学所无，这个事实很明显地表现于中国哲学家——尤其是孔子——的思考形式中。由于极度实用性的实事求是，思想的工具停留于寓言的形式，使人觉得更接近印第安酋长的表达方式，而非理性的推论。对一些被认为孔子所言的真正精妙的话，这点特别真确。由希腊城邦首先发展出来、作为达成政治与诉讼目的的理性手段的辩论术，是不见之于中国的。在

一个没有形式化之司法的官僚式家产制国家里，辩论术显然没有发展余地。中国的司法裁判一直是，部分说来，类似简化式（由高级官员主持）的王室裁判。另一方面，完全依靠文书作业。案件不经口头辩论，只有书面申诉与口头讯问的两遭而已。中国的官僚体系注重传统的规范，这些束缚结果是阻碍了法庭辩论的发展。官僚体系认为，辩论“终极的”思辨问题，在实际上毫无用处且不合宜，何况还可能带来革新而使他们本身的地位不保，因此加以排斥。

如果科举考试的技术及其实质内容，在性质上全然是俗世的，代表一种“给士人的教养试验”；那么，一般民众对他们（士）的看法就完全是另一回事了：它赋予他们一种巫术性卡理斯玛的意义。在中国一般民众的眼里，一个高分通过科考的候选人与官吏，绝对不仅只是个在知识上够资格做官的人。他已证明拥有巫术性的特质。此种特质，我们将会看到，附着于一个检定通过的士大夫，就如同一个神宠教会组织中检定合格且通过试炼的教士所拥有的一样，或者亦如同一个通过其行会考验并证明的巫师所拥有的一样。

那些通过考试的候选人与官员之地位，在几个重要的方面，都与（例如）天主教的助理司祭（Kaplan）有相似之处。对一个学徒而言，完成了课业与考试，并非即意味着他的未成熟期已告结束。通过了“学位考试”（Baccalaureat，按：即生员、秀才）后，还是身处教谕与考官的控制下。如果表现不佳，则会遭到除名。在某些情况下他还会被打手心。在地方考试（按：即在贡院举行的乡试）的闱场里，考生罹患重病或甚至自杀的情形，也不少见。根据将考试当作是一种巫术性“试炼”的卡理斯玛式诠释，此类事件的发生，即被认为是个人恶行的明证。等到寻求官职者在严密的隔离下幸运地通过了较高级的考试，最终达到一个与他所通过考试次数与等第相应、并由其保荐者所推举的官职后，终其一生，他仍然是在学校的控制之下。除了置身于

上司的权威下之外，他还得接受来自御史的不断监视与批评。他们的批评甚至可及于天子在礼仪上的正确与否。弹劾官员被认为自古已然 [54]，并且具有像天主教的忏悔那样的价值。定期的（通常是三年），他的行事记录，根据御史与他的上司之调查所写成有关其功过的一张清单，就会公布在《京报》（*Imperial Gazette*）上 [55]。根据此一公开的等第表，来决定他是否留任、荣升或者左迁 [56]。通常，决定这些行为记录的因素，不只来自客观的事实，更重要的是“精神”，亦即：在官职权威下，终其一生的试主门生关系（Pennalismus）的精神。

## 五、士人阶层的身份性格：封建荣誉与学生荣誉

作为一个身份团体，士人拥有特权——即使是那些只通过考试而未任官者。在他们的地位稳固后，很快地，士人就享有其**身份**特权。最重要者有三：1. 免除**徭役**，亦即“卑下的劳动”；2. 免除笞刑；3. 享有俸禄（包括学俸）。长久以来，由于国家的财政状况，第三项的特权经常遭到相当大的减损。虽然生员每年仍能拿到十个银元的学俸，条件是每三到六年之内必须参加举人考试；这当然无法解决一切。正如我们已经看到的，修业期与待仕期间的负担，事实上都是由**氏族**来承当的。氏族希望能看到他们的成员最后终于获得一官半职，以便收回投资。实质而言，前两项特权还是很重要的。因为，徭役无论减低到何种程度，总是无时不课的；并且笞打还是一种国家的处罚形式。笞打是从中国小学中的恐怖体罚教育就开始的。这种教育的特色——让人想起我们的中世纪时期，但显然发展得更极端的多了——据说包含了以下几个特征 [57]。

当氏族或村落的长老收集了“红卡子”，亦即学生的名单（馆单）之后，他们就在无官可任（**随时都有**）的多余士人中，聘请一位来做某个期间的学校老师。祖庙（或其他闲置的空屋）常被用为教室。从早到晚，都可以听到同声齐唱书上诸“行”的声音 [58]。镇日里，学生都处于一种“精神困惑”的状态之中，这可用一个中国字来加以表达：蒙——象征一只猪在草丛里 [59]。（府县学）的毕业生（按：秀才）以及学生，仍然会受到打手心的惩罚，而不再打在旧式的德国母亲所用的术语——所谓“上帝所允之处”（按：臀部）上。得到较高学位的人（按：举人以上），只要他们不被降级，则得以完全免除此种处罚。

徭役的免除，是中世纪时就已确立的。只是，虽然（而且正因为）有这些特权，**封建的** 荣誉观是不可能以此为基础而发展的。因为，正如我们所观察到的，这些特权是不稳固的，它们随时会由于遭受贬斥而被**剥夺**，况且这种事情经常发生。在这样的基础上——以考试证明作为一种身份的资格、可能遭受贬斥、青年时期遭到体罚、即使到了老年仍然不免于遭到常见的贬斥等——封建荣誉是不可能发展的。但是此种封建荣誉观念，在过去**曾经** 强烈支配过中国人的生活。

古史中称颂“诚”（Offenheit）与“忠”（Loyalität）为首要德目 [60]。“不辱而生”是古之警语。“遭受不幸而不知何以自尽为无勇”，这话尤其是对一位不战“至死”的军官所发的 [61]。对一位战场失利的将军而言，自杀而死被尊为一种**特权**。**允许** 他自杀，表示放弃处罚他的权力，因此被认为有必要好好考虑 [62]。

这些封建的概念，经由家父长制的孝道观念而被转变：为了主人的荣誉，即使结果是毁言加身甚或牺牲性命，也必须加以忍受；一个人可以，一般而言也应该，基于**忠诚** 而去补偿主人所犯下的一切过



错，这**就是**孝。在父亲、兄长、债权人、官吏，以及皇帝面前所做的叩头，自然绝非一种**封建**荣誉的表征；反之，要一个品德方正的中国人向其**爱人**下跪，则完全是种禁忌。所有这些都是以西方的骑士与扈从 (cortegiani) 所持的立场相反。

在相当程度上，官员的荣誉具有一种由考试的成就，以及上司的公开评论所规范出来的学生荣誉 (Scholarenehre) 的成分。即使在他通过了最高一级的考试后，依然如此。就某个意义而言，每个官僚体系无不如此，至少在较低的层级上是如此；而在乌腾堡 (Württemberg)，则有著名的“甲等—费雪” (Note-I-Fischer)，即使是处于官职的最高位上 [63]；只是在中国，发展的程度大不相同罢了。

## 六、君子理想

由考试制度所培养出来的这种独特的学生精神，与中国正统的（甚至也几乎是所有异端的）学说所依据的根本前提，是紧密关联的。神与鬼、善与恶、属天的阳气对属地的阴气等，此种二元论也同样存在于个人身上，这就使得扩展人的灵魂中的阳气成为教育（包括修身）的惟一课题 [64]。凡是能使自身阳气压倒附在己身的恶灵（鬼）力量的人，就会拥有支配鬼神的力量；根据古老的观念，他就是个具有巫术力量的人。善灵指的是那些守护世界之秩序、美与和谐的神灵。因此，使自己达到完美并反映出此种和谐，便是个人可以获得此一力量的重要且惟一的手段。在士人活跃的时代里，君子（贵人）——以前则是“英雄”——就是那些圆满完成自我的人。就文献传统所贯注于其信徒的那种古典的、具有永恒价值的、精神之美的准则

(Schönheitskanon) 而言，他们已成为一种“艺术作品”(Kunstwerk)。另一方面，至迟从汉代起<sup>[65]</sup>，士人即坚信，鬼神会报偿在社会或伦理上表现卓越的“善行”(Tüchtigkeit)。因此，由古典的（也就是合于准则的）美所节制的善行，便是自我完成的标的。

达到合于准则的圆满与完美，乃是每一个学习者最高的憧憬，也是考试所想证明的最高资格的终极判准。李鸿章年轻时的野心便是想成为一个完美的文人<sup>[66]</sup>，亦即，一个通过最后一级考试的“桂冠诗人”（按：进士）。他一直以自己是个写得一手好字的书法家，且能默诵经典（尤其是孔子的《春秋》）而自豪。他的叔父在确认他有此一能力后，即原谅他年轻时的过失并为他谋取官职。对李鸿章而言，其他知识（代数、天文）都只不过是“成为一个伟大的诗人”不可或缺的手段罢了。他为慈禧太后所作的祭嫫祖庙的祈祷文，由于达到古典诗的完美，因而得宠于皇太后。

语带双关、委言婉语、引经据典，以及洗练而纯粹的文学知性，被认为是士绅君子的会话理想。所有的现实政治都被排除于此种会话之外<sup>[67]</sup>。对我们（西方人）而言，显得有些奇怪：这种紧守经典而高尚的“沙龙”教养，如何能治理广大的疆土。而事实上，即使在中国，也的确无法光以诗来处理行政事务。但中国的官职受禄者却通过其文书形式之合于准则的正确性，来证明其身份特质，亦即其卡理斯玛。因此，此种形式便在官方的文书往来中占有相当的分量。无数重要的皇帝诏书——皇帝扮演文艺大祭司的角色——用的就是训诫诗的形式。另一方面，官吏必须以其行政的“和谐”来证明其卡理斯玛，也就是说不允许有任何由于自然或人事的不安而造成纷扰。实际上的行政“工作”则可由下层官僚来负责。我们已提过，在官员上面的，是身为最高祭司长的皇帝、他的士人学士院及其御史团。他们可以公开给予官员报偿、处罚、叱责、警告、激励或称赞。

由于有“考课表”（Personalakten）的印行，以及所有那些报告、奏议与审查文书的发表，官吏的行政经历及其命定的前途，以及他们的辩解，都在广大的群众面前摊开来，其公开的程度远大于我们（西方）任何一个处于议会监督之下的行政——一种极端重视“官方秘密”的行政。至少根据官方的说法，中国的《京报》乃是皇帝呈之于上天与其臣民之前、一份不间断的报告书。《京报》，就此而言，乃是附随着皇帝的卡理斯玛所应有的特殊责任的古典表现。无论实际上官方的辩解与所公布资料的完整性有多么暧昧不明（毕竟，我们的官僚系统所传达给议会的也是如此），中国的这套程序，至少在公众对官方行政意见的压力间，设置了一道相当强韧而且经常有效的安全瓣。

## 七、官吏的威望

在所有的家产制国家里——包括中国及其他国家——所常见的憎恨与不信任，主要都是针对着与人民实际接触最密切的下层统治者。人民对政治的冷漠及其逃避与“国家”的任何接触（这种接触并不绝对必要），在中国是典型的，其他的家产制体系也是一样。但此种政治冷漠的态度并不减损塑造中国人民性格的官方教育所具的重要意义。

训练期间的严格要求（部分是由于中国文字的独特性使然，部分则是由于教材的特色所致），以及等待科考合格（通常相当长）的期间，迫使那些无法靠着自己的财产、或举债、或我们上述的家族积蓄过活的人，在还未完成他们的学业时，就得找一样（从商人到巫医等各式各样的）实际行业。因此，他们并没有学到经典原著，而只是学到最高的（第六级）教本《小学》<sup>[68]</sup>——此书因其年代久远而受到尊崇，包含的主要是经典选粹。将这些圈子与官僚体系分隔开的，只

是这种教育**水准**的不同，而不是教育**种类**的不同。因为经典教育是惟一的。

落第者占考生的比例极高。由于（各省举人的）配额是固定的[69]，较高级别的考试合格者在比例上要更小，但他们总是要比官职缺额多出好几倍。于是他们就借着私人的保举[70]、靠自己（或借来）的金钱购买，来竞争这些俸禄。俸禄（官职）的贩卖，在中国与在欧洲的功能是一样的，是一种为了国家目的来筹集资金的手段，而且时常就取代了正常的考试取士[71]。改革者反对卖官鬻爵的抗议一直持续到此一古老体制的最后一天，正如在《京报》上的无数类似的诉愿书中所表现的。

官吏任期之短（三年）——与伊斯兰教类似的制度相似——使得通过行政有力而理性地干预经济一事，只能断断续续间歇不定地进行。虽然在理论上国家行政是全能的，实情却非如此。行政组织认为够用的专任官吏，其数目之少，令人惊讶。单只这个数目就足以显示，通常事件都得放任其自行发展，只要其发展不与国家的权力及财政的利益相抵触，只要传统的势力，诸如氏族、村落、行会以及其他的职业团体，仍然是正常秩序的维护者。

不过，虽然一般民众持着我们刚刚所提到的那种政治冷漠的态度，官职候补阶层的观点却对中产阶级的生活样式产生相当大的影响。其原因主要来自一般人认为通过科举取得任官资格者具有**巫术性**卡理斯玛。借着通过考试，考生证明自己显然有“神”的护佑。高级官员被认为具有巫术性资格。如果他们的卡理斯玛被“证实”，则在他们死后、或甚至在生前，就经常会成为被膜拜的偶像。书写的作品与文件所具有的原始的巫术意义，赋予他们的印玺与文书驱邪的、治疗的作用，并且也可扩展到考生的应试用具上。凡有子弟被皇帝考取为状

元的省份，莫不认为这是一项荣誉，同时也是一份利益 [72]，而所有通过考试题名金榜的人，都会“名闻乡里”。所有重要的行会与其他会社，都必须有一位士人来担任秘书，这些及类似的职位都开放给那些分配不到官职的有功名者。拥有官职者以及官职候补者，由于他们的巫术性卡理斯玛，以及他们的保举关系（尤其当他们是出身小市民阶级时），他们就理所当然地成为“告解神父”及其氏族之所有重要事务的顾问，在这点上，他们类似于在印度发挥着同等功能的婆罗门（导师 [Guru]） [73]。

与国家御用的大包商及大商人并列的，官员——就我们所知——是最有机会累积财富的。因此，不论是在经济上或人事方面，这个阶层的影响力之巨大，不管在其氏族之内或之外，差不多等于埃及的书记和祭司联合起来的影响力。不过在氏族内部，长老的权威，正如我们先前所强调过的，还是个强大的制衡力量。文献教育所建立如前所述的威望，与个别官员的“声望”并不相干（在通俗戏曲中，他们时常被嘲弄），这样的威望深植于民众心中，一直要到西方训练的现代官员阶层出现才被摧毁。

## 八、经济政策的见解

受教育阶层的社会性格也决定了他们在经济政策上的立场。据其相传有数千年的说法，（中国）此一政体具有一种宗教—功利主义的福利国家性格，这点与此一带有神权政治印记的家产官僚体制结构的许多其他典型特征倒是一致的 [74]。

诚然，自古以来实际的国家政策——基于上述我们提过的因素——就不太干涉经济营运，至少在关于生产与营利方面。中国的此一



现象与古代近东的情形一样——除非有新的移民、进行水利工程以改良土地，以及财政或军事的利益等因素介入。但是军事及军事财政上的利益往往会导致对经济生活赋役式的干涉。这些干涉所根据的乃是独占专卖或国家税收的理由，而且经常是非常激烈的，这种干涉部分是重商主义的规制，部分则是依身份等级区分的规制。

军国主义时代结束后，此种计划性的“经济政策”终归崩溃。政府意识到其政治机器的脆弱，因此只局限其注意于水运的通畅与维护，这可是供应首要几个省份米粮所不可或缺的；至于其他方面，则保持着典型家产制应付饥馑与消费的政策。具有现代意味的“商业政策”是没有的 [75]。官员在水路沿线上所设立的税收站，据我们所知，只是基于国家税收上的理由，而不是为了任何经济政策。如果撇开紧急状态——对具有卡理斯玛本质的政治当局而言，这往往会构成政治危机——不谈，政府大体上只注意国库的需求与监督性经济政策的利益。就我们所知，曾经怀有最宏伟之企图、想要建立起一个统一的经济组织的人是王安石，他在十一世纪时曾试图建立一个涵盖整体生产所得的国家贸易独占。除了国库的收入之外，此一计划首要的目的是平抑物价，以及相关的土地租税改革。这个尝试失败了。

由于经济上大幅度的放任，讨厌“国家干涉”经济事务成为一种持久且基本的情绪。此一情绪特别针对独占的特权 [76]，而独占恰好又是任何家产制政权习惯用来解决财政问题的手段。不过，人民的福利乃系于统治者的卡理斯玛，这种信念导致许多相当不同的态度，而此一（反对干涉的）态度只不过是**其中之一**；这些态度往往不经意地与讨厌国家干涉的根本情绪比肩而行，致使家产制政权典型的过分统御（Vielregiererei，按：国家对于所有事务的过度干涉）总是——至少是时而出现的现象——一再发生。再者，政府当然有权在饥馑时管制消费——此一政策也是儒教理论的一部分，反映在各式各样有关支出



的许多特别的规范中。尤其是，无论何种官僚体制，对于那种在纯粹的经济方式下，由于自由的市场交换所带来太过尖锐的社会分化，都有着根本的嫌恶。

由于此一世界帝国在经济方面基本上自给自足、在社会方面同构型又强，在此条件下，经济情况愈来愈趋稳定，因此如十七世纪英国文献里探讨经济问题的现象从未发生。当时存在于英国的、为政府所无法忽视、并且还有“小册子作者”为其利益仗笔直呼的自觉性市民阶层，（在中国）是根本没有的。如家产制官僚政体所习见的，政府基本上是采取一种“静态的”方式，只有当传统以及行会的特殊权利之维持受到威胁时，才会特别注意到商人行会的态度。不管怎么说，商人行会从没有主动取得均势，因为没有足够强大的扩张性资本主义的利益（已不复存在了！）——如英国那样——可迫使国家行政体系为其服务。

## 九、士人的政敌——苏丹制与宦官

只有当我们对士人所必须对抗的势力有所认识之后，他们的整个**政治**处境才可能被了解。此处，我们且先搁下异端不论，因为后面（第七章）我们将会谈到。

在早期，士的主要对手是那些封建时代的“世家”，他们不愿放弃对官职的独占。由于必须适应家产制政体的要求与文献知识的重要性，他们设法建立各种管道与手段，利用皇帝个人的宠幸来为其子孙铺路。

接下来是那些资本主义的买官者：这是身份上的平等化与财政货币经济所造成的自然结果。（士与买官者的）斗争无法得到**持久**与最后的成功，最多只是相对性的，因为每次战争的需求总会迫使贫穷的

中央政府以出售官职**俸禄** 作为应付军需的**惟一** 手段。这种手段一直持续到近代。

士人也必须要应付政府对**专家** 官吏的**理性主义的** 兴趣。专家、专门的官吏早在601年的（隋）文帝治下就出现了。到了1068年，正当宋（与西夏及辽）进行艰苦的战争时，在王安石当政下，专家官吏享有一段短命而全面的胜利。但传统又再次击败他们，而这一次是永远的。

然后士只剩下一个主要而且是永久的敌人：苏丹制与支持此制的**宦官** 当政（Eunuchenwirtschaft）[\[77\]](#)。儒士因而对于后宫的势力怀有很深的疑虑。若对此一斗争毫无所知，那么中国历史会是最难以理解的。

士与苏丹制之间两千年来持续不断的斗争，是从秦始皇时就开始的。此一斗争发生在每一个朝代，因为有能力的统治者不断想要借助宦官与平民崛起者，来摆脱有教养的、士身份阶层的束缚。无数对此独裁形式采取反对立场的士，为了维持其身份团体继续掌权，必须牺牲自己的生命。不过，最后而且再次的，都是士人获胜[\[78\]](#)。每一次的干旱、日食、战败、以及所有一般具有威胁性的事件，都会很快使权力再度落入士人的掌握中。因为这些事件都被认为是与传统脱节以及废弃古典生活方式所造成的结果，而此一传统与生活方式乃是士所护持、并以御史及“翰林院”为其代表的。当这些事件发生时，“自由发言”被准许，谏路广开，其结果往往是非古典的政府形式被除去，宦官遭到杀害与放逐，行事再回复到古典的范型，总之，切合于士人的要求。

由于王位继承所采取的方式，后宫体制的危险性是相当大的。未成年的皇帝处于妇人的摄护之下，通常此一裙带政府即成为真正的统治。最后一位摄政太后慈禧即曾试图借宦官之力统治天下[\[79\]](#)。我们

此处不讨论道教徒与佛教徒在这些贯穿于整个中国历史上的斗争中所扮演的角色——为什么，以及到何种程度，他们特别成为宦官的自然同盟者？他们又是在何种局面下联合起来？我们愿略微提及，至少在近代的儒教看来，占星术被认为是一种非古典的迷信 [80]。它被认为是皇帝赖以治理天下的、具有卡理斯玛意义——也是**惟一**——的“道”的竞争者。原本情形并非如此。翰林院与钦天监之间的部门竞争或许扮演了一个决定性的角色 [81]；或许源于耶稣会的天体观测仪器也在此中插上了一脚。

儒教徒确信：宦官所讲求的巫术会带来所有的灾难。陶模在其1901年的奏议里指责皇太后于1875年不顾御史的抗谏——御史吴可读为此而自杀——而废立应当登基的真正继承人。陶模遗留给皇太后的奏折，及他写给儿子的书信，都以其雄浑之美而著称 [82]。其真诚与坚定的信念是无可置疑的。同样地，皇太后与许多亲王之相信义和团的巫术性卡理斯玛（单就此一信仰就可以说明她的整个政策），当然是要归咎于宦官的影响 [83]。在其**临终**时，这位令人生畏的女人留下了她的谕告：1. 永远不再让**妇女**来统治中国，2. 永远禁绝**宦官**当政 [84]。如果报道正确的话，这个谕告却以一种无疑与她原先所期望的不同方式实现了。然而，我们也不必怀疑，对于一个真正的儒教徒而言，此后所发生的一切事件，尤其是“革命”与王朝的覆灭，只不过肯定了此一信念的正确性——此即相信王朝所具有古典卡理斯玛美德的重要意义。现实里未必有但也可能发生的儒教复辟事件里，此一信念可以在这个观点上被加以利用。

儒教徒，根本上是个**和平主义的**、以内部的政治安宁为其取向的士人，当其面对**军事的**强权时，自然会出之以厌恶或缺乏理解的态度。我们已说过他们与武官之间的关系，而且我们也看到所有的史书

上都充满了此种范例。史书里可以看到对“禁军”（Prätorianer）出任**御史**（及官吏）的抗议 <sup>[85]</sup>。由于**宦官** 特别容易像纳尔塞斯（Narses） <sup>[86]</sup> 那样成为受宠幸的将军，因此（士人）对于纯粹苏丹制的家产军队之敌视，是不证自明的。士以曾经推翻受人拥戴的军事篡位者王莽而自豪。**平民** 参与统治的威胁性，在独裁者当道时，总是极大的，不过在中国我们只知道有这么一次而已。

然而，士在**事实上** 是臣服于已建立的政权的，即使此一政权就像汉朝一样纯粹是经由篡夺而建立，或者如蒙古或满洲人的政权，是由征服而建立的。即使他们必须有所牺牲——满洲人占去了百分之五十的官位，而这些人并未具有教育的资格证明，他们也臣服了。**如果** 统治者能屈从于士人对仪式与典礼的要求，士人就会臣服于统治者；**惟有如此**，以现代的话来说，士人方能安顿自己而有个“以事实为基础”（auf den Boden der Tatsachen）的立场。

“根据法典”（konstitutionell）——这是儒教徒的理论——皇帝**只有** 在任用够资格的士作为官员时，方能统治；“按照传统”（klassisch），他只有任用**正统的儒教** 官员才配统治。凡是与此律则有所违背，就可能会带来灾祸，而如果还是执迷不悟的话，那么皇帝就会垮台，而王朝也会覆灭。

那么，对于国家行政与支配阶层的精神，起着决定性作用的这个身份团体——士人，其正统的伦理之**实质** 内涵究竟为何？

---

<sup>[1]</sup> 《御撰资治通鉴纲目》（Delamarre trans., *Yu tsian tung kian kang mu*, Paris, 1865），p. 417。

按：1496年为明孝宗弘治九年，查当年的《纲目》（四库全书本）并无相关记载。倒是《明孝宗实录》有类似资料，《实录》卷123，弘治十年（1497）三月：“上遣太监韦泰至内阁，召大学士徐

溥、刘健、李东阳、谢迁至文华殿御榻前，上出各衙门题奏本，曰：‘与先生辈商量。’”傅维鳞的《明书》卷126《徐溥传》也有类似记载。韦伯提到的应该就是这件事，问题是《纲目》弘治十年虽有召见徐溥等人议政的记载，却没有提到孝宗以“先生”来称呼徐溥等人，不知韦伯从何得到此一印象，或许《纲目》译者Delamarre根据的版本与四库全书本有异。其实中国的君主对士人以“先生”相称，恐怕要早至战国时期，参见钱穆在其《两汉博士家法考》中有关稷下先生的讨论，该文收于《两汉经学古今评议》（香港，1958），pp. 165—166；以及余英时对此一论点的发挥，《中国知识阶层史论——古代篇》（台北，1980），pp. 72—75。就算在明代，早在朱元璋时就已称呼读书人为“先生”了，参见《御撰通鉴纲目》洪武二年（1369）五月：“御史中丞章溢”条。——译注

[2] 依其表现形式，《梨俱吠陀》又译为《诗篇吠陀》。“《诗篇吠陀》的圣歌，荷马的史诗，《旧约》的诗篇都是古代歌谣，是赞颂吟咏各个民族日后开创的历史和命运的序曲。印度《诗篇吠陀》成于公元前十三世纪左右，绝对年代虽较古远，比之日本的《万叶集》，同具古代歌谣的类似性质，皆是先人的歌集。”见白川静著，杜正胜译，《诗经研究》（台北，1982），p. 13。——译注

[3] 关于这点，von Rosthorn这位杰出的权威学者持有异议，见其“The Burning of the Books,” *Journal of the Peking Oriental Society*, vol. IV, Peking, 1898, p. 1ff.。他相信那些神圣经典一直是以口耳相传到汉代的，因此，与普遍盛行于印度早期的（口头传说的）传统是一样的。外行人自无资格妄加断言，不过我们或许可以这么说：至少史事编年是无法光靠口头传说的传统来达成，何况由日食的计算显示出，这些史事可追溯到公元（前）第二千年。同样，如果我们将这位杰出专家的观点扩展到礼仪文献（亦即已采取诗歌

形式的文献)之外 的话,那么许多有关君侯之记事、文献与士人往来文书之重要性等等的报道,在在都与上述(专家)的看法不相符。不过,关于这点,只有汉学专家才能下最后的定论,出自一个非专家的“批判”,毋宁是僭越的。严格的口说传统之原则,几乎在世界各地都只适用于卡理斯玛的启示,以及对于这些启示的卡理斯玛式诠释,而不适用于诗歌与教授。(中国)文字之古老悠远,可从其象形字样及其铺陈安排中印证出来:后世以直线划出直栏(按:行)的办法,仍反映出原先竹片并排时(按:中国的竹简)的沟痕。最古老的“契约”,是竹制的割符或绳结;(后世)所有的 契约、文件皆为一式两份的形式,被认为或许正是此种古制的遗习(Conrady)。

[4] 这也说明了文字在如此早期的发展阶段时就已定型,其影响力甚至因此仍及于现今。

[5] 此为古罗马时期由执政官所判定的可行日与不可行日,韦伯借以为模拟。——译注

[6] E. de Chavannes, *Journal of the Peking Oriental Society*, vol. III, 1, 1980, p. IV, 他和一般人一样将太史令 译为“大占星师”而非“宫廷史官”。但是后来,尤其是现今,人们才知道士人代表与占星者是死对头。详见下文。

[7] P. A. Tschepe (S. J.), “Histoire de Royaume de Han,” *Variétés Sinologiques*, 31 (Shanghai, 1910), p. 48.

[8] 魏武侯(前395—前370)以田文为相,吴起不悦,与田文论功。吴起以将三军、治百官、守西河等三事相问,田文皆自称不如,但田文反问吴起:“主少国疑,大臣未附,百姓不信。方是之时,属之于子乎?属之于我乎?”吴起默然良久曰:“属之子矣”,乃自知不如田文。详见《史记·孙子吴起列传》。——译注



[9] 公元（前）四世纪，秦的封建秩序代表，特别是那些既得利益的王室贵族，反对国家官僚化的企图，他们指出：“先王以教化治民，而不是行政的变革”（这与后来的儒教正统理论完全符合）。对此，那位士人新宰相（商）鞅以极非儒家的态度答辩：“匹夫匹妇才遵循传统**过活**，高居其上者则**创造**传统，礼仪在非常的事端上并不能给我们指示。百姓的福祉才是最高的律法”，这得到君王的赞许（参见 Tschepe, “Histoire du Royaume de Tsin,” *Variétés Sinologiques*, 27, p. 118）。当儒教正在编修与净化史书时，很可能大量地删除与修改了这些史实，以利于后来所认定的传统主义。另一方面，对于下面所引的所有文章——其中给予早期士人极高的敬意（！）——我们必不可单纯地信以为真。

按：韦伯上引商鞅的话，原文是“民不可与虑始而可与乐成。论至德者，不和于俗。成大功者，不谋于众。是以，圣人苟可以强国，不法其故；苟可以利民，不循其礼”；反对者甘龙则说：“不然，圣人不易民而教，知者不变法而治。”详见《史记·商君列传》。——译注

[10] 魏太子虽下车骑以待宫廷士人（田子方），但这样的礼遇并没有得到这位平民发迹者相对的响应。对于“富贵者骄人乎？且贫贱者骄人乎？”这样的问题，这士人的回答是：“亦贫贱者骄人耳”，并且说这是因为他可以随时就任于其他宫廷的缘故（Tschepe, “Histoire du Royaume de Han,” p. 43）。另外一位士人则因为君侯之弟被认为比他更适合担任宰相而“忿然作色”（同上）。

按：这两则史事皆见于《史记·魏世家》，兹不赘引。后一则中的士人是翟璜。——译注

[11] 魏国国君都站立着听取士人——孔子之弟子——的建言（参见上注）。

按：《史记·魏世家》载：“文侯受子夏经艺，客段干木。过其闾，未尝不轼也。”史记正义引《吕氏春秋》云：“魏文侯见段干木，立倦而不敢息。”——译注

[12] 参见Tschepe, “Histoire du Royaume de Tsin,” p. 77。

[13] 宰相职位的世袭继承在士人看来是不合礼制的 (Tschepe, “Histoire du Royaume de Tsin,” p. 77)。赵国国君曾命其宰相为多位有功的士人寻觅适当的土地作为采邑，这位宰相在三次督促之下，三次说明他仍未寻得合适的土地。最后，国君终于有所领悟，于是任命这些士人为官吏 (Tschepe, “Histoire du Royaume de Han,” pp. 54-55)。

按：上述史事与史书所载不符。据《史记·赵世家》的记载，赵烈侯（前408——前387）好音，欲赐郑国歌者枪、石二人田万亩，使宰相公仲连觅之。烈侯三问公仲“歌者田何如”，公仲始终曰：“方使择其善者。”另一方面，公仲向烈侯进士三人（牛畜、荀欣、徐越）。三人皆贤，以王道约烈侯，君悦纳且止歌者田，并分别任三人为师、中尉、内史。由此可知，原本并非为士人觅田，士人之任官乃因其贤能且能任事。——译注

[14] 参见Tschepe叙述吴王对这几方面的询问，“Histoire du Royaume de U,” *Variété Sinologiques*, 10 (Shanghai, 1891)。

[15] 此一（收入的）目的，在史书里是不待明言即可了然的。

[16] 此处所指的是老子、庄子及其追随者等隐逸之士，详见韦伯在第七章里的讨论。——译注

[17] 某位君侯的美妾有一次嘲笑某位士人，所有君侯门下的士人皆离去，直到此妾被杀为止 (Tschepe, “Histoire du Royaume de Han,” p. 128)。

按：赵平原君不杀嘲笑跛者的美人，“宾客门下舍人稍稍引去者过半”。直到平原君了解众士人是“以君为爱色而贱士”才离去的缘故后，斩美人头以谢罪，“其后门下乃复稍稍来”。详见《史记·平原君虞卿列传》。——译注

[18] 此事让人想到约书亚与犹太人之“发现”圣律。当时的大史家司马迁并没有提到此事。

[19] “sexagenarios de ponte”，是指古罗马的人民大会并不将年满六十岁的人包括进来，而将他们推回桥的那边去。通俗的用法是老人不再管事的意思。——译注

[20] Tschepe, “Histoire du Royaume de Tsin”, *Var. Sinol.*, 27, p. 53.

按：秦穆公不听百里奚与蹇叔这两位年过百岁的贤者之劝谏，出兵袭击郑国。结果正如这两位老人所预言的，秦军终遭惨败。详见《史记·秦本记》。——译注

[21] 按：参见《孟子·滕文公》，孟子曰：“……世衰道微，邪说暴行有作；臣弑其君者有之，子弑其父者有之，孔子惧，作春秋。春秋天子之事也。是故孔子曰：‘知我者，其惟春秋乎！罪我者，其惟春秋乎！’”——译注

[22] 少数的隐晦处被确认出来（例如，吴国之攻击他的母国鲁）。至于其余，若就材料上的贫乏而言，我们很可以严肃地提出这样的问题：我们是否宁可将他的著作当作是对史书的一种伟大且带强烈道德评断的**注释**。

[23] 子曰：“暴虎冯河，死而无悔者，吾不与也；必也临事而惧，好谋而成者也。”（《论语·述而篇》）此一传统观点恰相对于卡理斯玛的第一种类型“暴虎之勇”（berserker）。参见《支配的类型》，p. 62。——译注

[24] 孟子曰：“春秋无义战，彼善于此，则有之矣。征者，上伐下也，敌国不相征也。”（《孟子·尽心篇》）朱注：“征，所以正人也。诸侯有罪，则天子讨而正之；此春秋所以无义战也。”——译注

[25] 1900年，慈禧太后对于一位御史提出废除此种武官证状的建议，还非常不高兴。参见《京报》上关于“正统军”的敕令（1899年1月10日），以及关于中日（甲午）战争中“检阅”之事（1894年12月21日）、军阶之意义（1898年11月1、10日）等敕令，又如较早发布的（1878年5月23日）等等。

[26] 关于此种措施，参见Etienne Zi (S. J.) , “Praoique des Examens Militaires en Chine,” *Vatiétés Sinologiques*, No. 9。考试的项目是弓射与勇力比试；先前还试一篇策论，不过自1807年起，则要求撰写一段一百字取自《武经》（战争理论）——相传成于周代——的论文。有许多武官都未取得任何资格证明，而满洲人则是完全不用参加考试的。

[27] 有个军人出身且因战功而转任文官的道台（地方首长），其行事颇受议论。对于这一点，皇帝在一道诏令中评论道：虽然这名官员备受争议的行为，客观而论并没有错；不过，他在举止中已显露出“粗暴的军人作风”，“因此我们要质疑他是否具备了处于他那种等级与地位的人绝对必要的**有教养的仪态**”。以此提示他再回任军职。想将古来的弓射与武艺等“军事的”训练要素加以废除，根据礼制——其起源可能与“男子集会所”相关联——几乎是不可能的。因此慈禧太后之回绝改革提案，其中的道理在此。

[28] 法国的著述者大抵是将生员、秀才称为“baccalaureate”（学士），将举人称为“licentiate”（硕士），进士为“doctorate”（博士）。在最低的等第里，只有那些最出类拔萃者有

权要求学俸。得到学俸的学士称为廪生（国库俸禄领受者），由学政选拔出来并送往都城的称为拔贡，其中被准许入太学的，称为优贡，至于那些用金钱买得学位的，称为监生。

[29] 例如乡试的初试为“科试”，复试为“举人复试”；在“会试”与“殿试”之间又插入“会试复试”等。——译注

[30] 子孙的卡理斯玛禀赋就等于是其氏族（因此也就是其祖先的）卡理斯玛之明证。秦始皇时，认为为人子者不得评断其父祖，故而废止了此种惯习。然而尔后，几乎每一新王朝的建立者都莫不追加其祖先封号。

[31] 顺带一提，这难道不就是它们晚出的证据吗？

[32] 关于这点参阅 Biot, *Essai sur l'histoire de l'instruction publique en Chine et de la corporation des Lettrés* (Paris, 1847)。此书仍有参考价值。

[33] 明代的太学生由国家给予衣食住宿及医药杂费等补助，他们的妻子眷属亦领有粮饷。——译注

[34] 据《明史》卷七十 (pp. 1697—1698) 载：“初制，礼闱取士，不分南北，自洪武丁丑（1397），考官刘三吾、白信蹈所取宋琮等五十二人，皆南士。三月，廷试，擢陈郭为第一。帝怒所取之偏，命侍读张信等十二人覆阅，（陈）郭亦与焉。帝犹怒不已，悉诛（白）信蹈及（张）信、（陈）郭等，戍三吾于边，亲自阅卷，取任伯安等六十一人，六月复廷试，以韩克忠为第一，皆北士也。然论永乐间，未尝分地而取。洪熙元年（1425），仁宗命杨士奇等定取士之额，南人十六北人十四。”——译注

[35] 按《明史》卷六十九 (p. 1682)：“明初因前代任子之制文官一品至七品，皆得荫一子以世其禄。后乃渐为限制，在京三品以上方得请荫，谓之官生；出自特恩者，不限官品，谓之恩生。或即与



职事，或送（国子）监读书。……嘉（靖）、隆（庆）之后宰相之子有初授即为尚宝司丞，径转本司少卿，由光禄、太常以跻九列者。”

——译注

[36] 马端临在其著作中即对此有所怨叹。译文见Biot, p. 481。

[37] 在彼得大帝之前，俄国有封建旧贵所依循的“旧的品位秩序”。彼得大帝则制定新的“官阶表”，使全国公民皆可依官僚体制的晋升之道（即视其事功而定）获得种种特权，成为新贵族。韦伯认为，由于“品位秩序”制度的制定，导致旧领主贵族地位的崩溃，及由此而来的旧贵族与官僚贵族的融合，这是官僚制发展中极具特色的转承现象。——译注

[38] 按：古人加冠行婚礼后即取字，其后多以字行，乃是对成年人的一种尊称。参见杨宽，《冠礼新探》，《古史新探》，pp. 239—247。——译注

[39] 关于所出的题目，Williams有举例，参见Zi, “Praoique des Examens Militaires en Chine,” *Vatiétés Sinologiques*, No. 9。

[40] 在第二级考试里特别是如此：试题多半是要求对某经典文句作一种旁征博引的、训诂的、文献的与历史的分析。参见Zi, *loc. cit.*, p. 144所举的例子。

[41] 这特别是就最高一级的考试（“博士级”，按：殿试）而言，殿试通常是由皇帝亲自出题，并定出考生排名。习惯上，主题多半是与行政上的权衡问题相关——特别是唐（？）帝的“六问”之一。参见Biot, p. 209注1; Zi, *loc. cit.*, p. 209注1。

[42] 所谓“圣典宗教”是指，此种宗教之定型化是由于：宗教命令基本上是文书形式的启示，并且启示的灵感是由被写下的文字中得到。传统之由来是根据祭司阶级的教义（Dogma）。——译注



[43] 希腊化式，指亚历山大大帝东征以后的大希腊时期的文化形式。——译注

[44] *Siao Hioh* (《小学》)，ed. de Harlez, vol. V., p. 11, vol. I, pp. 29, 40。朱子的引言，p. 46。关于年龄阶段的问题参见vol. I, p. 13。

[45] *Siao Hioh* , I, 25, 及2。导论no. 5 f.。

[46] 这也有文献上的规则。

[47] 按：《小学》内篇中有男女七岁不同席，不同食的记载。——译注

[48] 此处，关于语言与文字的叙述**只不过** 是采自那些杰出的汉学家，特别是已故的W. Grube之教授普通人的纪实，而**并非** 笔者自己的研究所得。

[49] 此乃中国语言的一大特征。由声母与韵母来组合字音，结果文字的数量大大地超过了发音类别，因此必须以声调（平、上、去、入）来区分同音异字。以此，也就免不了由大量的同音异字所带来的不便。——译注

[50] J. Edkins, “Local Values in Chinese Arithmetical Notion,” *Journal of the Peking Oriental Society* , I, No. 4, p. 161 f. 中国的算盘所采取的是十进制法。已经失传的古老进位法似乎源于巴比伦。

[51] 所谓比例法，是以三个已知数来求出第四个未知数的方法。——译注

[52] De Harlez, *Siao Hioh* , p. 42, 注③。

[53] Timkovski也强调这点，见其*Reise durch China* (1820—1821)，Schmid德释本(Leipzig, 1825)。

[54]. 例如一名守边武官之自诉其疏失（时为汉代，因此是早在考试制度施行之前），见E. de Chavannes ed., *Aural Stein*所集文件No. 567。

[55]. 现今的《京报》之起源可以追溯到唐朝（618—907）的第二位统治者（太宗）。

[56]. 在《京报》上确实可以看到，参照部分出自御史、部分来自上司的报告，有功的官吏被奖赏与提升（或类似的允诺），资格不足的官员被贬任他职（“如此可再资经历”，《京报》1897年12月31日，及其他许多用语）；还有停职待命的、完全不够资格而被除名的，或者业绩卓著但与其失误相抵、必得改善其疏失方得晋升……几乎所有的处置都有详细的理由。这类公告通常特别选在年末岁暮，不过其他时候也不少。也有（显然）**死后** 方被贬降而判以笞刑的情形（《京报》1895年5月26日）。

[57]. 参见A. H. Smith, *Village Life in China* (Edinburgh, 1899), p. 78。

[58]. 此处是指从《三字经》、《百家姓》、《千字文》等，到四书、《诗经》、《尚书》、《易经》及《春秋》种种的教科书。所谓“行”作诵读时的间距解，如《三字经》为每三字、《百家姓》为每四字一顿，其他经书则依句读而定。——译注

[59]. “蒙”，指被教的小孩所处的“蒙昧”状态，与《易经》蒙卦之意相同：蒙者，微昧暗弱之名。——译注

[60]. 以下参见Kun Yu, *Discours des Royaumes, Annales Nationales des états Chinoises de X au V siècles*, ed. de Harlez (London, 1895), p. 54, 75, 89, 159, 189, 及其他各处。

[61]. Tschepe, *Variétés Sinologiques*, 27, p. 38. 这名武官**自请** 处分。类似的例子见A. Stein的文件，No. 567。

[62] 参见1895年4月10日《京报》上的敕令。在威海卫失守之后，那些自杀的武将被追加官称（显然是因为他们将罪过加诸己身，而免除了此一耻辱对皇帝的卡理斯玛所造成的伤害）。

[63] Fischer 正确为Friedrich Theodor von Vischer (1807—1887)。此人于1884年在乌腾堡地区的首邑斯图加特 (Stuttgart) 以史瓦本地区 (Schwaben) 的方言创作了一出喜剧《非甲上》 (*Nicht Ia*)。故事的主要人物为牧师、牧师夫人、助理祭司与牧师之女。牧师在困难的神学考试中得到最高的Ia成绩，因此希望他的女婿也能够获取这样的好成绩而有利于将来的官职。牧师之女的恋人助理祭司，在最初的考试中只得到IIb的成绩，这时有四名歹徒利用革命的不稳定时机袭击牧师寓所，助理祭司于此表现了他的勇气与沉着。尔后，虽然他在考试中又只获得IIa，但在牧师妻女的恳求下，终于被许以婚事。此剧旨在描写旧习与民主的纷争，然而以其带有史瓦本方言的趣味，因此只有史瓦本当地的业余表演方能真确地表达出来。有名的“Note-I-Fischer”即因此剧而来。——译注

[64] 不过，至少在某个地方有一太极庙，太极是原初物（混沌），据说由其中再分离开展出两个实体（按：即“太极生两仪”）（《十六国疆域志》，trans. Michels, p. 39）。

[65] 根据de Groot。

[66] 参见Gräfin Hagen摘译其回忆录 (Berlin, 1915), p. 27, 29, 33。

[67] 参见陈季同写给欧洲人的那些绝妙精巧（虽然相当肤浅）的篇章：*China und die Chinesen*, A. Schultze 德译 (Dresden und Leipzig, 1896, p. 158)。关于中国的会话，Hermann A. Keyserling 的某些观察与上述颇相符，见其，*Reisetagebuch eines Philosophen*

, trans. J. Holroyd Reece, *The Travel Diary of a Philosopher* (New York, 1925)。

[68] 《小学》(trans. de Harlez, *Annales du Musée Guimet*, XV, 1889) 为朱子(十二世纪)所著。他的根本贡献是以其体系化形式将儒教彻底圣典化。关于朱子, 参见Gall, “Le Philosophe Tchou Hi, sa doctrine etc.,” *Variétés Sinologiques*, 6 (Shanghai, 1894)。《小学》基本上是以历史实例来解《礼记》的注释书。在中国, 它是所有的小学生都熟知的。

[69] 各州省都有“举人”的配额。当某种紧急筹款发布时——甚至在太平天国之乱后——筹集到至少某一金额的省份通常都会被答应提高配额。每回科举, 只取十名“进士”, 其中的前三名享有特别的尊荣(按: 即各被冠以“状元、榜眼、探花”的荣衔)。

[70] 私人保举的支配地位可以从三名获得最高等第者的出身地与最高级官员的出身之比较上印证出来, 见Zi, “Praoique des Examens Militaires en Chine,” *Variétés Sinologiques*, No. 9, Appendix II, p. 221注1。在1646年到1914年间, 高级官吏虽有748名, 但满洲人就占了398人, 而其中只有三人得到最高等第(由皇帝取置榜首的三名进士); 光是凭着曾家的权势地位, 湖南省也占去58席, 也就是所有最高官位的六分之一, 然而几近三分之二的高等第者是出身于其他各省, 不过在高级官职中总共才占了百分之三十。

[71] 明朝皇帝于1453年首先有系统地运用这个办法(不过, 就作为一种财政手段而言, 秦始皇早已采行)。最低职级的买官金原先是108piaster(按: 中东、埃及等地古代货币的最小单位), 约当学俸的资本价格, 后来则是60两。在一次黄河泛滥后, 为了扩大市场以筹集到相当的资金, 价格一度滑落到20—30两。自1693年起, 买到生员

资格的人也准许参加高等的科考，买到道台之位及其所有附带的费用，约需4万两。

[72] 这就是为什么皇帝在拔取榜首时，在某种情况下会考虑到候选人是否属于那些从未出过状元的省份。

[73] Guru在梵语中有“重”之意，引申为可尊敬的人、教师，特别用来指青年人的精神指导者（directeur de l'âme）。——译注

[74] 关于家产制政体与福利国家性格的关联，韦伯在*Economy & Society*一书中有详细的说明，其中极精要的一段论述：“民间神话中所理想化了的，不是英雄，而是‘明君’。以此，家父长家产制不论对自己或对子民，都必须正当化其自己为子民之‘福祉’的监护者。‘福利国家’是家产制的迷思；它并非源自那种宣誓互相忠诚的自由的同志关系，而系根基于父子之间权威主义的关系。‘君父’（Landesvater）乃家产制国家的理想。因此，家父长制乃成为特殊的‘社会政策’的担纲者，而当它有充分理由必须要确保子民大众对其保有好感时，它实际上也经常推行社会福利政策。”详见《支配的类型》，pp. 31。——译注

[75] 司马迁的贸易均衡论著（《平准书》，Chavannes ed., No. 8, Ch. 30, vol. III），是关于中国财政学的一篇相当具有代表性的模板，也是中国经济学现存最古老的一份文献。依我们看来，不属于“贸易均衡”的主题有如下这些：战国时期的巨大贸易利得，国家统一后商人地位的下降及其被拒于官职之外，薪资的固定及随之而来的地租之固定，商业、山林、沼泽（为豪族所专有）的租税课征，私铸货币的问题，私人财富过巨之危险（不过，有财斯有德，乃是个相当儒教的想法），运输花费，收买爵位，盐铁专卖，商人注册，国内关税，安定物价政策，对抗委任国家御用商人（而非直接委托手工业



者)的斗争等。此种国库财政政策的目标并不在于对外贸易的均衡,而是通过安定性来达成国家**内部**之秩序。

[76] 公行商人在惟一部分对外人开启的广州港口之贸易独占权,一直持续到1892年,此一措施是为了阻隔中国与蛮夷的大量接触。此种独占所产生的巨额利得,使得相关的俸禄官职者拒斥既有状况的任何自发性的变革。

[77] 这不只充斥于官修明史中(参见下注),也出现在《十六国疆域志》里(*Histoire géographique des XVI royaumes*, ed. Michels, Paris, 1891)。1368年,在翰林院的请求下,宦官被逐出国家政事之外(p. 7);1498年,宫中大火,翰林院的代表提出请求“自由议论”(灾异发生时的典型要求),对抗宠幸的宦官(参见下注)。

[78] 关于此种斗争,例如在《御撰资治通鉴纲目》里就可以找到无数的实例。就十五世纪而言:1404年,一名宦官担任**军队**的统领(De Lamarre译本, p. 155),此后即常有此例,如1428年(p. 223)。1409年,宫中内官侵入到行政体系中(p. 168)。1443年,一名翰林大学士请求废止机密官房统治、减轻徭役,尤其是皇帝召**文士**开廷议,(结果)为宦官**所杀**(p. 254)。1449年,一名受宠幸宦官在文学士的要求下被杀(p. 273),不过,1457年又为其立了几座**庙**。1471年,廷臣与皇帝的往来必须通过宦官(p. 374)。据闻(秦)孝公时(前361—前328)也是如此。1472年宦官拥有秘密警察身份(p. 273),而于1481年在御史的要求下**废止**(p. 289)。1488年,旧有的体制又恢复了(此种情形不时发生)。1418年,士人经历了一场挫折,因为一名宦官被罢黜的同时,也发现了一份**贿赂**这名宦官的士人名单。结果士人成功地隐藏了这份名单,并找到其他的借口将贿赂者一一去职(p. 422)。



[79]. 参见E. Backhouse & J. O. P. Bland, *China under the Empress Dowager* (Heinemann, 1910), 以及反对慈禧太后使用宦官的陶模写于1901年的著名建言书。

[80]. 1441年, 为占星师所预言的日食并没有发生, 礼部为此向皇帝道贺, 不过, 却为皇帝所拒。

[81]. 见翰林院于1878年向太后所上的奏议(前文已引)。

[82]. Backhouse & Bland, *China under the Empress Dowager*, ch. IX, p. 130 f.

[83]. 见太后于1901年2月所下的诏书。

[84]. Backhouse & Bland, *China under the Empress Dowager*, p. 457.

[85]. 例如《御撰资治通鉴纲目》(ed. Delamarre, p. 167, 223) 第1409与1428年条。甚至在1388年时, 也有一类似的谕令颁给军人, 禁止其干涉行政。

[86]. 纳尔塞斯, 东罗马帝国查士丁尼一世时代(527—565)的宦官。查士丁尼的征服事业主要是由他与另一位将军贝利沙里(Belisarius)领导完成的。——译注

## 第六章

# 儒教的生活取向

### 一、官僚制与教权制

（中国的）家产官僚体制（Patrimonialbureaukratie）不曾受到一个独立自主的**教权制**（Hierokratie）的制衡，就像它从未受到一个不断扩张的封建制度、或一个从未得到发展的市民阶层势力的侵扰一样。像中东、伊朗或印度那种在社会上拥有势力的先知预言（Prophetie）是闻所未闻的 [\[1\]](#)。这里没有以超俗世之神的名义而揭示伦理“**要求**”（Forderungen）的先知；宗教意识的原始性质尚未突破，并且也排除了先知的伦理要求。最高祭司长（Pontifikat）——政教合一的（cäsaropapistische）统治者——所要认真对付的是封建贵族，而非先知。只要有一点先知运动的蛛丝马迹出现，它就会将之当作异端的邪教而猛力地、有计划地加以扑灭。

中国人的“灵魂”**从未**受过先知革命的洗礼 [2]。也没有属于个人的“祈祷”。受过礼仪训练且精通典籍的**官员**，以及——最重要的——皇帝，照料一切事务，而且也**只有**他们**能够**如此。

尽管容许道教存在，但就我们由历史所知，从没有出现过强有力的教士阶层。更重要的是，根本就不曾有任何独立的宗教力量足以开展出一套救赎的教义、或一套自主的伦理与**教育**。因此，属于官僚阶层的那种主智主义的理性主义得以自在地伸展；与其他文明相同的是，此种主智主义打从内心里就**蔑视**宗教——除非宗教成为驯服一般大众所必须的手段。主智主义之所以容忍职业宗教人的存在，是因为关系到官方威望——为了使民众驯服，这种威望是不可或缺的，即使在面对受传统束缚而势力强大的地方氏族，这种威望也强固不移。其他所有宗教性内在、外在的进一步发展，都被断然斩绝。祭拜皇天后土以及一些相关的神化英雄和职有专司的神灵，乃是国家事务 [3]。这些祭典并不由教士负责，而是由政权的掌握者来主持。由国家所制定的这种“俗世宗教”（Laienreligion），乃是一种对祖灵神力之崇奉的信仰。而其他一般民间的宗教信仰，原则上仍停留在巫术性与英雄主义的一种毫无系统性的多元崇拜上。家产官僚体制在其理性主义的立场上，对于此种根本为其所蔑视的混沌状态，几乎毫无加以系统性转化的意图，而毋宁只是接受了此种状态。

另一方面，从儒教的国家理由（Staatsraison）的立场而言，宗教则必须是“为民而立”的。根据夫子所言，世界的秩序是靠着信仰才能够维持得住的。因此，宗教信仰的维护，对政治而言，甚至比民生的顾虑要来得重要 [4]。另一方面，皇权本身即是个至高且经宗教性圣化的结构，从某种观点上而言，它超出民间所崇奉的众神之上。皇帝个人的地位，正如我们所见的，完全是基于他作为上天（其列祖列宗所居的上天）的委任者（“天子”）所具有的卡理斯玛。不过，正如我们

先前所说的，个别神灵是否受人崇拜及其重要与否，仍得视其卡理斯玛的灵验程度而定，就像那布勒斯的车夫与船夫所信奉的圣徒一样 [5]。此种宗教卡理斯玛的特性，对于官僚阶级的自我保全而言，倒是颇能配合。因为任何降临到国家的灾难都不会使官僚体系自身遭到否定，最多只是显示个别的官吏或皇帝个人已被剥夺了他们神圣的正当性；**要不然** 就是使某位职有专司的神灵遭受唾弃。

由于对现世秩序这种特殊而非理性的执着，在官僚势力的正当性与超现世（及其地上代表）的势力之间，便产生一种极妥善的结合：后者仅止于绝对最小限度的独立性，否则就会被认为要与官僚体系相抗衡。反之，任何民间信仰（Volksglauben）的理性化——成为一个超俗世取向的独立宗教——都无可避免地会构成一股与官僚体系相对立的独立势力。此一“事态”（Pragma）的紧张程度，从官吏断然抵制任何企图松动此一历史巨厦之一砖一石的行动中，可以不断地感觉到。

中国的语言里没有特别指“宗教”（Religion）的字眼。有的只是1. “教”（Lehre）——士人学派的（教）；2. “礼”——在本质上并不分辨其为宗教性的或因袭性的（礼）。儒教（Konfuzianismus）的中国官方称呼即为“士人之教”（Lehre der Literaten）。

中国的宗教——无论其本质为巫术性或祭典性的——保持着一种此世的（diesseitig）心灵倾向。这种倾向此世的态度较诸其他一般性的例子，都要远为强烈并具原则性。除了崇拜伟神巨灵的国家祭典之外，长寿的祈求在最受重视的祭祀里，扮演了主要的角色。这可能是因为“神（仙）”这个概念在中国的原始意义，便是能够不死并且永生于幸福之国的最最至高完美的人 [6]。

无论如何，一般而言，我们可以说，正统的儒教中国人（而不是佛教徒），是为了他在**此世的** 命运——为了长寿、为了子嗣、为了财

富，以及在很小的程度上为了祖先的幸福——而祭祀，全然不是为了他在“彼世的”命运的缘故。这与古埃及人形成强烈的对比，他们之在乎死者完全是基于对人在彼世之命运的关注。长久以来，开明的儒教徒就有一种非官方的、但却盛行的见解：人死后，灵魂便化为乌有，流散于大气之中，要不然即是死灭。此一说法，受到儒学权威王充的支持，并且，正如我们曾经提及的，他对于神的概念并不是那么前后一致的。神，照他的看法，不应该以一种人神同形同性的概念来加以理解，而是“实体”（Leib），一种无形的流体，在人死亡——亦即对个体而言是一种“消亡”（Verlöschen）——之际，基本上大致相同的人的精气即再度化为此种无形的流体 [7]。

十二世纪的唯物论与无神论者朱夫子（朱熹）则完全摒除了人格神以及不死的观念。然而这并不能防止后世正统的哲学家对于人格神之信仰的出现。不过，官方儒教，也就是康熙皇帝在十七世纪时所颁布的（十六条）圣谕，仍然保持着唯物论者与无神论者的立场。

无论如何，儒教总是弥漫着一股绝对的不可知论以及根本上的否定气氛，反对任何对于彼世的冀望。即使是在此一观点尚未普及之处，或者由于受道教或佛教的影响而有所改变的地方（下面我们会讨论到），人们对于彼世命运之关注，还是完全摆在可能对此时此地的人生有所影响的神灵的关注之下。

就像几乎所有其他的家产制组织一样，在中国也有“弥赛亚的”祈望，渴望出现一位此世的救世主皇帝（Heiland-Kaiser） [8]。但是此一祈望**并不是**像以色列人那样，冀望于一个绝对的**乌托邦**。

由于没有其他任何的末世论（Eschatologie）、或救赎教义（Erlösungs-lehre），或者对于超越的价值与命运的任何渴望，国家的宗教政策依然保持着简单的形式。一方面，此一政策将祭祀的重典

交付给国家，另一方面，它又容许那些承袭自古、并且是个别人民所不可或缺的私人职业巫师阶层的存在。

国家祭典是异常严谨素朴的；它是由供献牺牲、仪式性的祝祷、音乐、律动的舞蹈所构成。很显然地，所有狂迷的成分都被严格而有意地摒除。这也表现在官方的五音元的音乐中。在官方的祭典里，几乎所有的忘我、禁欲与冥思 [9]，都不存在，这些都被认为是扰乱秩序与不合理兴奋的成分。这是官僚体制式的理性主义所无法容忍的，就像罗马的官僚贵族眼里的酒神祭典那样地具有危险性。当然，官方儒教并没有西方意味的那种个人祝祷，所知惟有礼仪规范。传闻孔夫子生病时，拒绝他人为其祈福祝祷，并且据说他已久不祈神祷告了 [10]。反之，为了祈求政治群体的福祉而由君主与礼官献上的祈祷，从古到今一直都被认为是具有效力、而为人所珍视的。

由于这种缘故，儒教自然缺乏人类之（宗教）**禀赋不平等** 的想法（也可以说这反正无关紧要），也没有任何宗教性“恩宠状态”之差异的观念：此种概念本身一向不存在于儒教。

家产官僚体制在政治上是与封建体制及任何以血缘世袭为基础的身份结构相对立的。此种对立亦呼应于古典儒家的伦理学说：肯定人基本上的**平等**。此一观念，正如我们所说过的，并非固有的。

封建时期基本的理念是“贵胄”氏族与庶民二者之间有着卡理斯玛的分别。士人的支配则在受教育者与未受教育者（或“愚民”）——十四世纪时的明朝创立者这么称呼他们——之间划下深刻的鸿沟。不过官方理论依然主张：原则上教育（任何人都可接受），而非出身，才是具有决定性的。“平等”当然并不是指在所有自然禀赋上的无条件平等。有人很可以因为较高的天赋而（轻易）做到他人得尽全力才能做到的事。但是每个人至少都可以做到儒教官僚体制下的国家理由与社会伦理的要求——这绝非一种无法企及的伦理。



如果国家治理的情况良好，那么，每个人就必须在他自己身上寻找（内在或外在的）成功或失败的缘由。人性本善，恶乃是通过感官侵入内心的；资质上的差异是指个体之和谐发展上的差异，这个特殊的观点自然是由于没有一位超现世的伦理神的典型结果。再者，这些观念也反映出家产制国家里的身份状况。有文化教养的人，自然希望能流芳百世，不过，只有基于他个人功业的因素。

## 二、自然法与形式的法理思想之阙如

原则上，只有生活境遇上的差别使人与人之间有所等差。相同的经济状况与教育造成人根本上相同的性格。如前文所述，我们可以想见，（儒教）与所有基督教派公认一致的看法形成尖锐的对比：**物质的**富裕在伦理上并不被认为是一个首要的诱惑之源（不过当然也承认有种种的诱惑）。财富实际上被看做是足以提升道德的最重要的手段。下面我们会了解到这其中的道理。

另一方面，此处毫无自然法认定（*naturrechtliche Sanktionierung*）的任何一种个人的自由领域存在。在（中国的）的语文里，没有“自由”（*Freiheit*）这个字眼。这倒是可以从家产制的国家的本质与历史的轨迹来说明。

实际上，私人的物质财产所有，一直是被维护得很好的一个制度。然而此一制度是在私人领域长期受到赋役义务之否定后才出现的，并且就西方的观点而言，也**没有**得到保证。除此，并没有任何受到法理保证的“自由权”存在。“私有财产制”（*Privateigentum*）事实上只有相对性的保障，它并没有享受到像克伦威尔（*Cromwell*）对平等论者（*the Levellers*）所发表的声明里、那种具有神圣性的光轮<sup>[11]</sup>。

在家产制的理论里，当然，皇帝对于任何人而言都不是客，而上级官吏也不是其下属的客，因为属下的全部所有，都正当地属于上司。不过，根本上，这只具有典制上的意义。官方多半只在纯粹国家财政的理由下，偶然强烈地干涉到土地的耕作与分配。然而，数千年来，此种干涉（除了其他影响外），使得半传说性的井田制度之光环及其家产制规范下的“土地权”，散放出光彩来。

在此种（井田制的）理想里，并且又显露出一种倾向，亦即：为了维持社会的稳定，而在粮食政策上有尽量让财产的分配平等化的倾向；为了对抗粮荒时的物价飞涨，此种倾向又与埃及式的国家仓储政策（Magazinpolitik）相结合。在这个领域中，就像在其他的领域里一样，家产制的理想是实质的公道（materiale Gerechtigkeit），而非形式的法律（formales Recht）。因此，财产与营利（Eigentum und Erwerb），一方面是个现实权衡的问题，另一方面却又是个供养群众的社会伦理关怀的问题，而不是个自然法意义下的个人主义式的社会伦理的问题——这类问题乃是起源于西方近代形式法与实质公道之间的**紧张关系**（Spannung）。因为，从中国人看来（这点倒是很可理解），受过教育的统治阶层本来就应该是最富有的阶层。不过为了众民的满足，最终的目标仍是使财富达到最普遍的分配。

神圣而不可变的自然法，只存在于神圣祭典的形式中（其巫术效力是自远古以前即已证实），以及对祖先神灵的神圣义务里。带有现代西方印记的自然法之发展，除了其他因素外，主要是以既有的法律之理性化为前提的，一如西方的罗马法所具有的特性。不过，此种理性化，第一，是自治的商业生活——须要一套定制的诉愿程序——的产物；第二，它是罗马法学望族阶层之理论技巧理性化的产物；第三，它是东罗马帝国的官僚体制的产物。

在中国，没有司法阶层的存在，因为缺乏西方意义下的律师职务（Advokatur）。之所以如此，是因为中国福利国家的家产制特色及其微弱的官方职权，并不在乎世俗法律之**形式的**发展。更不用说我们已经提到过的，地方性习俗甚至基于“自由裁量高于一般法”的原则而抵制法律（contra legem）。此外，中国的法官——典型的家产制法官——彻底家父长式的审案断狱，也就是说，只要他是在神圣传统所赋予的权衡余地，他绝对**不会**按照形式的规则——“不计涉及者何人”来加以审判。情形大多相反，他会视被审者的实际身份以及实际的情况而定，亦即根据实际结果的公平与妥当来加以判决。这种“所罗门式的”卡地裁判（salomonischer Kadi-Justiz）也不像伊斯兰教那样有一本神圣的法典为依据 [\[12\]](#)。系统编纂而成的皇朝法令集成，只因为它本身有具强制性及巫术性的传统来支撑，所以才被认为是不可触犯

的。

在此情况下，神圣的律法与世俗律法之间的紧张性——存在于西方与伊斯兰教里，以及某种程度上存在于印度——便完全没有了。古代（尤其是斯多噶学派）以及中世纪人们眼里那种先验式的自然法学说，显然是不可能在儒教产生的。那是由于哲学上或宗教上的要求与“俗世”之间的紧张而造成的一种“原初状态”的学说 [\[13\]](#)。这种学说的中心的、先验的伦理概念，是为儒教所不知的。这点下文会再提及。

我们西方**近代的**法律的理性化，是由两股力量并肩运作而造成的。一方面，资本主义关心严格的形式法与司法程序。它倾向使法律在一种**可以预计的**方式下运作，最好就像一具机器一样。另一方面，集权国家的公务系统之理性化，导致法典系统与同构型法律必须交由一个力图争取公平、地方均等之升迁机会的、受过合理训练的官僚体系来掌理。只要这两股力量缺乏**其一**，便无法产生近代的法律体系。近代资本主义，正如盎格鲁 - 撒克逊的习惯法（Common Law）所显

示的，确实可以在一个用以保障经济强势阶层的、无系统的法律园地上茁壮起来。这的确是一个缺乏严格逻辑—法理的结合体，但却是由一个**律师**阶级所创造出来的形式法律，他们的法理思维模式是受到罗马法与教会法之深刻影响的。

另一方面，在形式上，理性化的官僚体系所最深切关注的，是法令的简要撮集、官吏普遍的可任用性、法的一致性，以及特别是**政府当局**的律令所具有的最高主导性：高过于传统的不可侵犯性，亦即在地方法或社会上所分化出来的法律所具有的自行裁量权。然而，在内容上，官僚体制支配之处，受关注的不仅是法律形式在法理上的完美，更受注意的是其**实质的**“公道”——本身可与官僚体系的内在精神（Ethos）相对应。

除非在经济上有强而有力的资本主义利益或者社会上有强而有力的司法阶层来加以制衡，否则官僚体系便会从实质上将法律理性化及系统化，并且会摧毁并不在乎实质“公道”的形式法律技术。中国的家产制政体，在帝国统一之后，并没有面对强而有力且不可控制的资本主义利益，也不必顾虑一个自主的司法人员阶层。然而，它必须顾虑能保证其正当性的传统的神圣地位；并且它也必须了解到行政组织力量的局限。因此，不仅形式的法律学未能发展，并且也从未设想要有一套系统的、**实质的**且彻底理性化的法律。一般而言，司法的本质仍然维持着（经常是）神权政治的福利公道的特色。

### 三、自然科学思维之阙如

以此，除了没有哲学与神学的“逻辑”（Logik）之发展外，法学的“逻辑”也没有发展的余地。而且，体系化的、自然主义式的思维亦无法开展。西方以数学为基础的自然科学，是理性的思维形式与技术的

“实验”两相结合而成：理性的思维形式是在古代（希腊）哲学的沃土上生长出来，而技术上的“实验”——一切自然主义的规律所具有的那种特殊的现代质素——则是在文艺复兴的沃土上成长茁壮起来，重要的是，起初并不是从科学的领域而是从**艺术**的领域中发展出来。“实验精神”——文艺复兴的伟大艺术——是两种要素独特结合下的产儿：西方艺术家以手工业为基础的经验性技巧，以及他们在历史的与社会的条件下，所产生的理性主义的雄心。他们把艺术提升到“科学”的层面，以求取其艺术的永恒意义，以及自己的社会声誉。这点是西方所特有的。另外，如我们所知，还有一种极强烈的“回归”到古代的动机。除了达·芬奇（Leonardo da Vinci）所呈现的艺术风格外，音乐，特别是十六世纪的键盘音乐（查琳诺）<sup>[14]</sup>，乃是以典型文艺复兴艺术家的“自然”概念来运作的巨擘努力的中心点。将艺术活动推向高度竞技状态的特殊社会条件，就像古代那样，蓬勃跃动着。北欧经济在经济上与技术上的关注，尤其是矿业的需求，则助长了将实验转化为自然科学的知识力量。细节此处从略<sup>[15]</sup>。

在最高超洗练的中国艺术里，全都缺少这种促成（西方文艺复兴意味下的）理性主义野心的诱因。在家产官僚体制的制约下，支配阶层的竞技完全只限于受俸者和士人猎取功名禄位的竞争，其他所有的追求都被窒息了。此外，相对而言发展相当有限的产业资本主义，也无法提供足够的经济报偿，而这种经济报偿对于将经验性**技术**转化为理性**技术**却是必须的<sup>[16]</sup>。因此，一切都停留在精纯的经验层次上。

结果，实践的理性主义（praktischer Rationalismus）——官僚体系对于生活的最根本态度——摆脱了所有的竞争，而得以完全的伸展。没有理性的科学、没有理性的艺术活动、没有理性的神学、法律学、医药学、自然科学或者工艺学；没有任何神圣的或者人类的权威能和官僚体系相抗衡。只有一种切合于官僚体系的伦理得以产生，只

有在顾虑到氏族内部传统所具有的势力，以及鬼神信仰时，此一伦理才会受限制。与西方文明不同的是，没有其他特别是**近代** 理性主义所具有的要素来支持官僚体系、或与之相抗衡。（中国的）官僚体系是被接植于古老的地基上而延续下来的，而此种地基在西方早就因古代城邦的发展而崩解了。准此，这个官僚体系所担纲的文化，可以被作为一种实验：测试官职俸禄阶层的支配所秉持的**实践** 理性主义，纯粹就其立场，会产生怎样的结果。正统的儒教就在这种状况之下产生。

正统教义的支配是随着具有神权政治性格的世界帝国之统一与官方规制的教条而来的。在斗争激烈的战国时期里，我们发现诸多争取支配地位的、活泼的知识潮流，就像西方古代的城邦文化一样。中国哲学，尽管有各种对立分化的状态，大约与（西方）古代哲学是在同一时期里发展的。自从帝国统一稳固化后（大约在公历公元开始的时候），就再也没有完全独立自主的思想家出现过。只有儒教徒、道教徒与佛教徒继续斗争着。尽管在公认的儒家教义里仍存在着哲学上的，以及（与之相关的）政治行政上的各个学派的斗争，但满洲人的（入主）统治，也还是坚定不移地崇奉儒教的正统学说。

## 四、儒教的本质

儒教，就像佛教一般，只不过是种伦理——道 [\[17\]](#)，相当于印度的“法”（Dhamma）——罢了。不过，与佛教形成强烈对比的是，儒教完全是入世的（innerweltlich）**俗人** 道德伦理。并且，儒教是要去适应这个世界及其秩序与习俗。基本上，它所代表的只不过是给世上受过教育的人一部由政治准则与社会礼仪规制所构成的巨大法典。这点与佛教的对比更大。



这世界的宇宙秩序被认为是固定而不可违反的，社会的秩序不过是此一秩序的一个具体类型罢了。宇宙秩序的伟大神灵显然只在于企盼世间的和乐，尤其是人类的幸福。社会的秩序亦如此。只有当人能将一己融入宇宙的内在和谐之中，那么心灵的平衡与帝国的“祥和”方可且当可获得。如果有人无法达到这一点，那么人的愚昧以及（尤其是）国家与社会的领导无方，就该为此负责。因此，在一道十九世纪的诏敕里，即将暴风席卷某省的原因归咎于当地治安的缺失，像私纵嫌犯以及拖延诉讼等，诸事引起了鬼神的不安。

皇权之具有卡理斯玛的观念，以及将宇宙秩序与社会秩序等同起来的观念，决定了这些基本的前提。凡事都取决于官位任职者的行事作为，而这些人是要对这社会——一个庞大的、在家产制支配下的共同体——的领导负起责任的。君主必须将未受教育的平民大众当作子女般来对待。他的首要任务便是在物质上与精神上照料好官吏阶层，并且与他们保持良好的、可敬的关系。

个人敬事上天最佳的方法便是去发展自己的真实本性，因为如此一来，每个人内在的善性无疑地便会涌现。因此，所有一切皆是个教育的问题，而教育的目的即在使人自其天然禀赋中开展自我。没有所谓根本的恶（radikal Böse）。

我们只有回到公元前三世纪才能找到抱持异端学说——肯定人原始的恶性——的哲学家 [\[18\]](#)。（对于正统儒教而言，）只有过失（Fehler）的存在，这是因为教育不足所致。世界，特别是这个社会所在的世界，确实是（就其本来那样）像人类一样不完美。善神与恶煞是并存的，然而，如果分别就人所达到的教育水平，以及统治者所具有的卡理斯玛特质而言，世界是再好也没有的了。世间的秩序是文化的需求与无可避免的分工——这点则导致利害的冲突——所自然发展的结果。根据孔夫子尚实主义的观点，人类行为的基本动力是经济

的与性欲的。因此，生物恶根性与“原罪状态”（Sündenstand）的理由，不足以说明强制性力量或社会服属关系的必要。后者被认为只不过是经济造成的状态：相对于不断增长的欲求而言，维持生存财富是不足的。如果没有强制的力量，人与人之间就会发生战争。因此，强制秩序本身、财产的分化，以及经济利益的斗争，原则上，根本是当然的。

## 五、形而上学的摆脱与儒教的入世本质

儒教虽然发展了一套宇宙创成的理论，但本身却极无形而上学的兴趣。这个学派在**科学**上的成就很微小。数学虽然曾进步到三角法<sup>[19]</sup>，但是却因为没有被采用而很快地衰微了<sup>[20]</sup>。孔子显然对早为中东地区所知的岁差运动（Präzession der Aequinoktien）<sup>[21]</sup>一无所知。宫廷天文学者，亦即历法的制作者，必须与**宫廷占星师**——既是史官也是个具有影响力的顾问官——划分开来。前者是个秘密知识的持有者，其官职也是世袭的。然而相关的知识却没有发展，这点只要从耶稣会士所带来欧洲天文器材（在中国）所获得的极大成功即可得知。自然科学整体而言仍停留在纯粹经验性的层次。似乎只有一些从古老的植物学（亦即药理学）著作——相传是一位皇帝所作（按：指神农的《本草》）——引用出来的语句，被保留了下来。

历史学科则得益于古代的重要性。考古学的研究似乎在十世纪与十二世纪达到顶峰，而编年历史的技艺则随后同样地得到发展。王安石曾经试图创制一个专业的**司法**阶层来担任官职，却徒劳无功。因为正统儒教除了纯粹的古物研究或者纯粹的实用项目以外，其他概无兴趣。（这个论点的限度会在第七章里加以说明）。

儒教徒，**原则上**，与犹太教徒、基督教徒和清教徒一样，**怀疑**巫术的真实性。新英格兰地区虽有焚杀女巫的事，但巫术对**救赎**而言并没有意义，这点是很重要的。犹太教的律法学者坚信：“对以色列而言，星宿并不决定什么”，因此对于虔信的人来说，占星决定论在耶和华的意志之前便显得**软弱无力**。相对应地，儒教也认为巫术在面对**德行**（Tugend）时，是无计可施的。凡是以古典的生活方式过活的人，就不必**畏惧**鬼神；只有踞高位而不德者，才会使鬼神有施力之处。

此外，儒教完全排斥佛教圣者与其道教的模仿者的那种冥思。根据传闻，孔夫子拒斥“素隐行怪，后世有述焉”（按：语出《中庸》），这可说是对老子的神秘道论带有讥刺的论点。对于过去某些儒家的圣贤而言——传说他们孤隐于世——此一态度确实是有些转折了：认为只有在天下无道时，一个人才可以隐退。此外，夫子有时断言：能知未来的禀赋，乃是一种德行完美的报偿。这是惟一具有神秘性色彩的一句话。不过，再加以仔细推敲的话，就会发现它不过是指正确地解释预兆（Omina）的能力。这话是为了不让职业的占卜师专美于前而说的。至于冀望未来有一位模范的皇帝出现的“弥赛亚式”冀望——如上文所说，这是世界各处皆有的，并且起源颇具普遍性——儒教对此既不反对也无兴趣（这个关于一位模范皇帝的神话故事被接受之后，发展成会有一只凤凰出现以为先兆）<sup>[22]</sup>。儒教所关注的只是此世，而且就是如此存在的此世事物。

## 六、“礼”的中心概念

受过传统习俗教育的人，会合宜且虔敬地参加古老的仪式典礼。他会根据他的身份习尚与“礼节”（Schicklichkeit）——儒教的根本概念

——表现优雅而庄重地控制着自己所有的举止、身形姿态与动作。典籍中常喜详尽地描述孔夫子以如何完美无缺的恭谨典雅来行事：作为一个世上的人，他懂得依据身份等级与最为繁复的礼仪形式来揖让进退所有参加典礼的人。“高等的人”，“王侯似的”、“高贵的”人，是反复出现在夫子所留下来的话里的一个中心概念。这样的人，无论是内在或是与社会的关系，都保持和谐，并且在任何的社会状况下——无论等级是高是低——都平稳镇定；他行事世故而无害于自己的尊严。在一种合于礼仪秩序的宫廷沙龙气氛下，自制的沉着与正确无瑕的态度，展现出这个人的典雅与尊严的特性。

跟古代伊斯兰教的封建武士所有的热情与狂放比较起来，我们在中国发现的是警觉性的自制、内省与谨慎的特色。尤其是，我们会发觉到，所有热情的形式，包括欣喜在内，都受到压抑，因为热情会扰乱了心灵的平静与和谐。而后者则是一切善的根源。不过，此种摆脱并不像佛教那样扩展到所有的欲望，而只是针对所有不合理的欲望。之所以这么做，并不像佛教那样是为了脱离此世得到救赎，而是为了能融入此世。当然儒教伦理中并没有救赎的观念。儒教徒当然没有被“拯救”的欲望：不管是从灵魂的轮回，还是从彼世的惩罚当中被拯救。这两个观念都是为儒教所不知的。儒教徒无意于弃绝生命的救赎，因为生命是被肯定的；也无意于摆脱社会现世的救赎，因为社会现世是既有而被接受的。他只想通过自制而谨慎地掌握住此世的种种机运。他没有从原罪或人的堕落中——这是他所不知的——被拯救出来的渴望。他希望被拯救的，没有别的，或许只有无尊严可言的粗野不文。只有侵害到作为社会基本义务的**恭顺**（Pietät）时，才构成儒教徒的“罪”。

## 七、恭顺（孝）

封建制度以荣誉 (Ehre) 为基础，而家产制则以恭顺 (Pietät) 为基础及首要德目 [23]。封臣之忠诚的可靠性奠基于前者，而领主之仆人与属官的隶属性则基于后者。其间的不同并非相反，而只是强调点的差异。西方的封臣将己身“托付” (kommendieren)，并且，像日本的藩臣一样，他有恭顺的义务。自由的官吏自有其身份的荣誉，也是他行为的动机。这在中国与西方都是如此，而与中东和埃及形成对比，那儿的官吏是从奴隶升上来的。无论何处，文官武将与君主的关系都留存着某些封建的特征。即使在今天，个人对于君主的宣誓 (Eid)，都还是这种关系的特征。君主通常因王朝的理由而强调官职关系中的这些要素，而官吏之所以如此则是出自身份利害的考虑。封建制的残余仍然强烈地存在于中国的身份伦理中。对封建主的恭顺 (孝)，是与子女对父母的孝顺、官职层级结构中 (下级) 对上级的恭顺，以及一般人对任官者的恭顺并列的，因为孝这个共同的原则是适用于所有这些人的。

实质上，封建的忠诚 (Lehenstreue) 已被转化为官吏之间的恩护关系 (Patronagebeziehung)。忠诚的基本特性是家父长式，而非封建的。最为绝对根本的德行，并一贯地灌输给孩童的，是对父母亲的无条件的孝道 (schränkenlose Kindespietät) [24]。当 (种种德行之间) 发生冲突的时候，孝先于一切 [25]。

孔夫子曾赞赏一位高官，他出于孝心，为了不使父亲遭到否定而继续容忍再明白不过的恶行。他之所以如此，是因为他父亲出任同一职位时也是如此容忍的 [26]。然而，这与《书经》里头的一段记载形成对比：其中叙述皇帝任命一个儿子继任其父亲的官职，以补偿其父在任时所犯的过错 [27]。任何人，除非遵守为父母服丧的方式，否则就无法达到夫子的标准。在一个家产制国家里，孝被转化到所有的从

属关系里；我们很容易即可了解：一个官员——孔子也曾是个宰辅——会认为孝是所有其他德行的源头。孝被认为是无条件的纪律之奉行的试金石与保证，是官僚体制最重要的身份义务。

军队从英雄的格斗转变为训练有素的部队，这种社会学上的基本变化，中国在史前时期就已完成。对于纪律之无所不能的普遍信仰，从很古老的传闻里就可以发现，而在孔子同时代人心目中则已牢不可破。“反抗比思想卑劣更坏”。因而“无节制”，亦即奢华浪费，比俭约更糟 [28]。不过，也有反对的讲法；俭约会导致“卑微的”、或小民的想法，这与有教养之人的身份地位是不相称的 [29]。因此，俭约不应该被赋予正面的评价。此处，就像在每一种身份伦理中所看到的一样，对于经济的态度，是个消费、而不是工作的问题。生计经营（das Wirtschaften）是不值一个“高等”的人去学习的；实际上他这么做也不得体 [30]。这并不是在原则上拒绝财富本身所造成的结果，相反的，在一个治理良好的国度里，人民是以其穷困为耻的。若是天下无道，则人民以其拥有财富为耻 [31]，因为这或许是任官时利用卑劣的手段而获得的。有关财富的**取得**，也只能是有所不为（Vorbehalte）。经济的文献就是士大夫的文献。

儒教伦理，就像其他任何官僚体制的伦理，拒斥官吏直接或间接地进行营利的行当。这被认为是道德上的暧昧不明，并且与其个人的身份地位不相符。官员在实际上愈是利用其职位来谋利，这一点就愈被坚持。其俸禄并不高而且，就像在古代，是以实物支付。不过，此一既非封建，亦非禁欲，而是功利的伦理，并没有发展出原则上反货殖的理论（prinzipiell antichrematistische Theorien）。相反的，儒教产生了极具现代意味的需求与供给、投机与利润的理论。与西方相对比的是，货币的收益性（Rentabilität）并没有被提及，而理论上显然也不反对生息一事。利息，在中国与希腊一样，被称为资本的“子



息”。有某些皇朝的律令确实是反对一些“高利贷”行为的。不过，作为一个以私人利害为关注所在的资本家是不会成为一名官员的，而受过教育的知识分子也超脱于货殖之外。举凡对营利动机本身产生社会性质疑之处，此种质疑在本质上是政治性的。

## 八、儒教的经济心态及其对专家精神的排斥

孔夫子认为利得乃是社会不安的根源。显然他所意指的是在商贾或独占者的利益与消费者的利益之间所引起的典型的、前资本主义的阶级纷争。自然，儒教主要采取倾向消费者的政策，不过，对于经济利得的敌意并不强，一般民众的心理亦如此。巧取豪夺和不公正的官吏，尤其是税吏和其他的胥吏，在戏曲里都被痛加挞伐，然而对于商贾与放贷者却都似乎不太加以指控或嘲弄。儒教对于佛教寺院的敌对愤恨，导致（唐）武宗于844年的毁教之役。然而儒教所持以反对的根本理由在于：寺院将人民引离了有用的劳作（实际上，则如我们所知，“货币政策”在其中扮演了要角）。

在整个正统学说的文献里，随处可见对于经济活动的高度地赞扬。孔子本人都可能会致力于求富，“虽执鞭之士吾亦为之”，只要这种努力的**成果**有相当保证<sup>[32]</sup>。然而**此一**保证未必真有，这个事实**导致**关于经济利得的一种真正根本的保守（态度）：换言之，心灵的平静与和谐会被营利的风险所动摇。因此，官职**受禄者**的立场便以神圣化了的伦理形式（*ethische Verklärung*）出现。由于只有官职地位能够使个人人格臻于完美，因此它是惟一适合君子的位置。孟子曾说：“无恒产而有恒心者，惟士为能。若民，则无恒产，因无恒心。”（《孟子·梁惠王篇》）经济营利的、医药的，以及卜巫等收入，都是些“小道”——会导向职业的专门化，这是很重要的一点，并且与我们

上文所述的紧密相关。有教养的人所应致力的是通才（Allseitigkeit）的养成，这在儒教的眼里只有教育能够做到，并且也是官职所特别要求的。此一观点刻画出家产制国家里，官职功能缺乏合理专门化的特性。

然而，正如王安石在政治上的改革企图走向专业化，文献里也有人主张：以现代官僚体制里具有专业能力的官员，取代传统通才式的官员，因为没有人能无所不通。不过，中国古老的教育理想与此等功能上的要求强烈相反，并且，连带地，也与我们欧洲机械主义态度下对于行政之理性的客观化的诉求，形成强烈的对比。

孕育自古老传统的儒教官职追逐者，自然而然会将带有西方印记的、专门的、职业的训练，视为只不过是受到最卑微的实利主义的驱使<sup>[33]</sup>。这无疑在许多主要的反对“改革”（就西方意义而言）的关键所在。“君子不器”这个根本的理念，意指人的自身就是目的，而不只是作为某一特殊有用之目的的手段。在完整教育之下，儒教的“君子”，或如德沃夏克（Dvorak）翻译下的“贵人”（fürstlicher Mann），所赞同的是一种教养的身份理想，而与以社会为取向的柏拉图式理想恰巧相反。

柏拉图的理想奠立于城邦的沃土之上，并且以人能只因精通一艺而实现自我的信念为出发点。儒教的理想与禁欲的基督新教的职业概念之间，甚至存在着更强烈的紧张性。

奠基于通才或自我完成上的儒教美德，比起因某一方面的贯通而得来的富裕，要来得崇高。即使是处于最具影响力之高位的人，若不具备从教育里所养成的美德，在世上便会一无所成。反之，无论个人有何美德，若是不能居于有影响力的地位，那么也会一无所成。因此，“高等”的人遂惟此地位是求，而非营利。

总之，这些就是有关职业生涯与财富的态度，一般而言被视为夫子所主张的基本命题。

## 九、君子理想

儒教对于职业生涯与拥有财富的态度，跟大量保存于古代伊斯兰教先知叙述中的封建贵族之奢华享乐相反，也与佛教的拒绝沾染俗世物质相反。与之相对立的尚有印度教严格的传统主义的职业伦理，以及清教奉之为神圣的、于一合理专门化的职业中、入世的禁欲与营利劳动。如果我们能暂时将此一根本的对比略去不谈，那么，我们便可在儒教与严谨的清教理性主义间，发现各种独特的相似性。

君子要避免美的诱惑。因为正如孔夫子所说：“吾未见好德如好色者。”根据传闻，心怀忌妒的邻国君主为了逼使夫子去位而献给鲁侯一群美丽的女子，她们为这位在道德上听信谗言的鲁侯所带来的欢娱，要比他的政治告解者的教诲所带来的大得多 [34]。总之，孔子将女人看成完全是非理性的，通常与仆隶一样难以应付 [35]。亲近她们，会使她们忘了该保持的分寸，反之，疏远她们，又会招致她们的怨恨。佛教徒对女人的嫌恶，主要源自其遁世（的理念），而儒教相类似的轻蔑女子，则是源自其理性的清明。当然，儒教从禁止纳妾，为了繁衍子孙，妾必须与明媒正娶的妻同被接纳。屡被提及的封建诸侯盟书里，就坚决拒斥给予妾之子相同于嫡子的权利，而对于宫闱中不正当影响力的抗拒，则披以反对阴（女性）胜于阳（男性）的外衣。

对朋友关系的忠诚被高度地赞赏。人都需要朋友，但必须在同等类中选择。对于身份不如己的人，必须扩展一己的仁心善意。至于其余，则此一领域中的一切伦理都回溯农民邻里组织的基本交换原理：

“我之待你一如你之待我”。这种“互惠精神”（Reziprozität）是孔夫子在答问中所提示的社会伦理的基础。

不过，过激的神秘主义者（老子、墨翟）那种对敌人的爱，则被断然拒斥，因为这与国家基本的利害背道而驰。以**义**待敌，以爱待友——倘若以**爱**待敌，那么又将以何待**友** [36]？总而言之，儒教之有教养的君子是个以“仁”兼“勇”，以“智”兼“直”的人。然而，所有这些都必须受到（一般人所缺乏的）“戒慎”之节制，否则就会被拒于“中庸”之道外。此外，此一伦理的特殊印记在于，凡事的进行都必须在社会礼仪的限度之内。因为只有在礼仪的意念下，才能将“君子”形塑出儒家理念里的“人格”（Persönlichkeit）。因此，作为元德的诚，乃是以礼节的规范为其界限的。不只是孝的义务具有无条件的优先性（为了孝的缘故，有所隐瞒是被允许的） [37]，根据传闻描述的孔夫子的亲身实践，社会礼仪也是具有优先性的。“三人行必有我师”，据闻夫子曾这么说，这意指：我遵从**多数** [38]。他依据此一“礼节”来采择古典经书。司马迁认为孔子大约在诗经三千首（？）中，择取出了三百零六首 [39]。

只有通过不断的学习，才有可能臻于完美，而这指的是文献经典的学习。“君子”凡事都不断且重新地反省与“学习”。据说，在国家官职考试中，九十岁的应试者并不稀奇。不过，此种不断的学习只能说是消化既有的思想。根据一则关于孔夫子的传闻记载：夫子在年老时想要凭一己的心灵来创造，却徒劳无功，只好又回归到书本的学习。在他看来，除非读书，否则心灵不过在原地空转罢了 [40]。“缺乏理解的概念是虚妄的”这个命题，遂由“不经阅读所得的思想是死的”来取代 [41]。因为不经学习，如前所说，追求知识就只是浪费精神，仁慈会成为愚蠢，正直变为别扭，直行成为粗野，胆识导致不服从，而性格

的刚毅则导致不循常轨<sup>[42]</sup>。如此一来，对于这个适应社会的伦理而言，为最高之善的“中庸”就达不到了。

恭顺——纪律之母——是**惟一**真正绝对的义务，而人文教养则是人格完美的普遍性手段。不过，君主治国的智能，如孔子曾面告哀公的，在于选择（古典意义下的）“正确的”**宰相**<sup>[43]</sup>。

## 十、经典的重要性

此种教育只能通过经典的学习来传递，而经典之具有绝对准则性的威信与正统的纯粹化形式，是不容置疑的。

确实，我们有时会发现这样的意见：人们以现在的问题质之于古代，是会造成祸害的。然而，就像理雅各（Legge）所认为的，这必须被解释成对于古老封建时代的一种排拒，而不是反传统主义。儒教整体已成为一种传统彻底的神格化之物。

李斯著名的丞相奏议就真正是反传统的，它直接**针对**儒教而来，并于公元前213年帝国统一与官僚体制诞生时，导致一场焚书的大灾难。奏议中说：士人集团以贬损现今来颂扬古代，因此相教以蔑视皇帝的法令，并依据相传的士人权威典籍来批评法令。有用的书籍只是那些关于农业、医药、卜筮的书——与儒教价值取向恰恰相反<sup>[44]</sup>。这是这名封建制的摧毁者（李斯）的彻底的功利式理性主义，他为了个人的权力地位，便将所有那些传统的束缚——儒教理性主义一贯的屏障——摆脱开。但如此一来，他便动摇了统治阶层在**权力**上与在**正当性**上的利害权衡之间所做的妥协，而这个体系的存在理由便奠基于此一妥协之上。



无疑地，基于自身安全的理由，汉朝很快地又回复到儒教的路线上。一个家产官僚阶层（Patrimonialbeamtentum），发现自身处于一种绝对权力的地位并独揽庶务与神职的功能时，除了抱持一种注重典籍的传统主义心态之外，别无其他选择。只有典籍的神圣性本身可保证秩序——支持此一阶层之地位的秩序——的正当性。

在这点上，家产官僚阶层就必须限制它本身的理性主义；同样地，在面对民众的宗教信仰时，它也必须如此。民间信仰能保证民众的顺服，并且如我们已注意到的，并可使民众对政府组织的批评有所限制。个别的统治者可能会是个差劲的统治者，因此，并不具有卡理斯玛。果然如此，则这名统治者便不是依天命而统治，可以像任何不称职的官吏一样被夺去权位。然而，整个体制却必须基于恭顺上，而每一次传统的动摇，都会危害到此种恭顺。

基于这些众所周知的理由，儒教一点也不曾企图要在伦理上理性化既有的宗教信仰。由皇帝与官吏来主持的官方祭典和由家长来主持的祖先祭祀，被儒教预设为既有俗世秩序的构成要素。《书经》里的君主在做决定时，不仅要征询国中的诸侯以及“国人”（当时，无疑指的是军队）的意见，而且还要征之于两种传统的占卜方式。如果这两方面的判断相冲突时，行事的过程便在决疑论断上引起争辩<sup>[45]</sup>。特别是因为教育阶层所抱持的这种态度，想要得到心灵之慰藉与宗教之指引的个人需求，便停留在巫术的泛灵论（magischer Animismus）、与崇拜功能性神祇的水平上。除非有先知预言的介入，否则这些现象总是可以想见的，然而中国并未有先知预言的兴起。

## 十一、正统教义的历史发展



中国的思维已将巫术的泛灵论调和到一个高延（J. J. M. de Groot）称之为“天人合一观”（Universismus）的体系里。然而，此一体系并非儒教所独力创成，我们必须考虑参与其中的种种势力——在儒教的观点中，它们都是异端。首先，我们必须了解，儒教是诸种士人学说中，最终被单独采纳的一个学说，然而，并不**总是** 惟一被接受的一种。

儒教从来就不是惟一为国家所认可的中国哲学。《洪范》，亦即“宏伟的计划”，就是这种学术的表现。愈往前溯，则士人阶层愈不认同于儒教正统。在战国时代，有各种相竞争的哲学派别，它们之间的竞争即使在帝国统一之后也未曾消失，而且每当皇权低落时，就会更激烈。儒教的胜利是在公元第八世纪时才尘埃落定的。此处并不适宜综述中国哲学的历史，不过，正统教义的发展倒可以借以下的事实来加以具体说明。

我们且将老子及其学派的立场略而不谈，因为其（与正统）相距甚远。在孔子**之后**，我们还可以见到像杨朱、墨翟这样的哲学家。前者是个伊壁鸠鲁式的宿命论者，他反对儒教徒并贬斥**教育** 的意义，因为个人的独特性是他无可逃避的“命运”。后者则在相当可观的程度上将自己从传统当中解放出来。孟子的时代前后，皇权低落的公元前四世纪时，孙卿 <sup>[46]</sup>——某一诸侯国里的一名活跃的官吏——站在反儒教的立场上，认为人性本恶。辩证家、禁欲者、和纯粹的重农主义者（如许行），都各自采取一套相去甚远的**经济** 政策而彼此对立。迟至二世纪时，崔寔的《政论》采取一种严厉的反和平主义的立场，认为在长期**太平** 时代里，风俗的堕落会导致放荡与官能的逸乐 <sup>[47]</sup>。

所有这些都是非古典的异端，孟子即与其时代的异端奋战不已。然而，他的同时代人荀子，却在儒家的观点下认为人性之善乃是人**本身**（而非神）的一种后天的产物。因此，在政治上，他主张：“神是

民众之心的**表现**”<sup>[48]</sup>。同样地，彻底悲观论者杨朱与孟子的看法也相去甚远，他认为智能的极致即在于背负生命并抛却对死亡的**恐惧**。神的意志是“无常”的，这往往成为善人之所以遭受不幸的解释。

司马迁（其父似乎是属道家）<sup>[49]</sup>在其著述中即对诸对立学派作过一番系统分类<sup>[50]</sup>。他分别出六个学派：第一，形而上学者，基于天文学的阴阳思辨；第二，墨翟（墨子及其学派），受到神秘主义的影响，力主节葬及行事的彻底简朴（即使是皇帝）；第三，语言学者的学派，他们注意字义的解释与观念上的实在论，比较上是非政治的（学派），并且从诡辩者的时代就流传下来的；第四，法律学派，他们（如后代的崔实）是权势理论（Abschreckungstheorie）的代表者；第五，道家，我们于下文中（第七章）再加以讨论；第六，士人学派，即司马迁所追随的儒教。不过，司马迁所代表的儒教立场，在很多方面后来都显示出是非古典的。

## 十二、早期儒教的“激越”

司马迁以为那位有名的皇帝——黄帝——羽化登仙去了，这就带有道家的意味<sup>[51]</sup>。他的宇宙创成论，即五行说，显然是起源于占星术。正统的儒教徒当然会赞同他对于财富的推崇，他们也会同意他认为只有富者可诱之正确遵从于**礼**。虽然他对以经商为营利之手段的推许，颇令儒教徒惊异<sup>[52]</sup>，但他们之中也有不少人并不会反对司马迁对“天意”（Vorsehung）之绝对命定论的疑惑，因为，确有有德之人因饥饿而死<sup>[53]</sup>。汉朝的碑刻上也有类似的言论<sup>[54]</sup>。

尽管司马迁认为英雄精神可能是“无用的”，这与被认为源自孔夫子的后代学说是一致的，然而，他的立场也不能毫无保留地接受。因

为，认为声名是一切，美德是“目的本身”，或者君主必须被教诲引导等，就不是古典的了。然而这些却都是**受过宫刑的**司马迁所教的。司马迁以其大师的手笔，极端符合孔子自身所实践的精神，在史书中表现出一种决然平静的色彩。司马迁写给他的朋友任安的书信 [55]，以其最为正统的儒教风格而令人动容。后者当时受到拘禁而求助于司马迁，但却无效。曾因政治事件而被怀疑并受**宫刑** 惩罚的司马迁 [56]，在复职之后，回道：

他**实在** 无法也不愿援救他，因为害怕招致危险。“**已行于悠远之路**”的灵魂 [57]，可能会积怒于他（即司马迁），也因而降害于他，他希望能够说明之所以不援救任安的理由，因为“士为知己者用”——道地的儒教表现。他并不详细谈论惨痛的命运，而只是揭露出**自己的**不幸，亦即他所受的宫刑。这位执笔者是如何能忍受他所遭受的痛苦呢？他列出主要的四点：

第一，为了不使**先人** 受辱；第二，为了不使**自己** 的声名不闻；第三，为了不损及理性与尊严；第四，为了不侵害“维系一切的律则”。对司马迁本身而言，他会以完成**他的著作** 来洗雪耻辱。

这整封书信，让我们想起了阿伯拉尔（Abelard）写给爱洛伊丝（Héloïse）的信件，其中冷然的教诲姿态（推测是为了同样的理由！）伤痛人心。然而，这种人与人之关系的**冷静的** 调节，是真正儒教式的。虽然有些事我们在感情上可能无法认同，然而我们不要忘了那些高华而傲然的文书（如我们上章末尾所引述的），可都是在儒教精神下完成的。司马迁所引述的秦始皇刻石里 [58]，即规诫非“理性”的行为应加以拒斥。这在司马迁与儒教徒的解释下，意指**惟有** 通过学习与**知识** [59]，方能得到合理行为的指引。对儒教而言，最终的裁判在“知”——通过经典的研读所得到的古典规范与传统的知识。就此一

强调的重点而言，我们将会看到儒教对于世界的态度已与中国其他派别**截然**不同。

### 十三、儒教的和平主义性格

儒教的“理性”（Vernunft）是一种**秩序**的理性主义（Rationalismus der Ordnung）。陈季同说：“宁作太平犬，不作离乱民。”<sup>[60]</sup>

正如这句话所显示的，儒教的理性，本质上具有**和平主义的**性格<sup>[61]</sup>。在历史上，此一特殊性格在乾隆皇帝御批的明代史（按：《御撰资治通鉴纲目》）中强调到最高点<sup>[62]</sup>：“惟有**不嗜杀**人者能一之。”因为“天道无常，惟**理**是辅”<sup>[63]</sup>。**这**就是统一帝国发展下的最终产物。相反地，孔子是主张要为父母、兄长以及朋友的被杀害**复仇**的，这是一种男子的义务<sup>[64]</sup>。不过，此种（儒教）伦理仍是和平主义的、入世的，纯粹以敬畏**鬼神**为取向的。

鬼神并非没有道德评判资格，相反地，在中国，正如在埃及一样，可以看到司法裁判上的非理性是建立在这样的信仰上：受冤屈者的哭号会引来鬼神的报复。这在受害者是由于自杀、悲怨和绝望而死时，尤其如此。最晚起于汉代，这种坚定的信仰是从官僚体制与诉之于天的权利的理想化投射中萌芽的。我们也已看到伴随着真正的（或自称的）被冤屈者的大众的呼号，对于官吏的约束有多大的力量。对于鬼神之报复的认同信仰，迫使每一位官吏在面对可能造成自杀危险的群众狂乱的情况时，不得不让步。

一个将其厨房小厮毒打至死的官员，在群众的**要挟**下被宣告处以死刑（1882）<sup>[65]</sup>。对于鬼神及其功能的信仰，是中国平民大众惟一份极具效力的大宪章（Magna Charta）。不过，鬼神也监视着所有

种类的契约。他们拒绝保证强制性的或非道德的契约 [66]。因此，合法性 (Legalität) 作为一种美德，具体地受到泛灵论式的保证，而不只是一种整体人格的总体习性 (Gesamthabitus)。不过，以一救赎宗教促成一种有规律的**生活样式**的中心力量，则**并不存在**。

---

[1]. 关于早期的隐士，参见[第七章](#)。

[2] 关于佛教，参见Max Weber, *Hinduismus und Buddhismus* ( *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* ,vol. II, Tübingen, 1921)。

[3]. 参见[第一章](#)。

[4]. 此处对夫子之言的解释异于一般通释。《论语·颜渊篇》：子贡问政。子曰：“足食、足兵，民信之矣。”子贡曰：“必不得已而去，于斯三者何先？”曰：“去兵。”子贡曰：“必不得已而去，于斯二者何先？”曰：“去食。自古皆有死，民无信不立。”根据朱注，夫子最后这句话的意思是指“民无食必死，然死者人之所必不免，无信则虽生而无以自立，不如死之为安。故宁死而不失信于民，使民亦宁死而不失其信于我也”。很明显地，这是将“信”解释为统治者与被统治者之间使彼此宁死不相弃的“诚信”、“信赖”。然而就韦伯本文观之，他是将此诠释为中国国家产制中所保留的巫术性卡理斯玛信仰。我们在下文中将会看到韦伯上面所说“在中国，宗教理念的原始性格还停留在未被打破的局面”，这原始性格他又称之为“宗教的卡理斯玛性格”，实包括皇权卡理斯玛、祖先神灵的卡理斯玛与鬼神效应的卡理斯玛。——译注

[5]. 此圣徒之名为Christophors，原意为基督的背负者。根据传说，有一名巨人似的船夫将化身为小孩模样的基督背负在自己的背上



渡过河水。这位被称做Christophors的圣徒便成为车船驾驶人的守护者。——译注

[6] 参见Chavannes编译司马迁《封禅书》的序言, *Journal of the Peking Oriental Society*, vol. III, No. 1 (1890)。

按: 神仙思想之表达中国人普遍的一种人生欲望, 可参阅闻一多, 《神仙考》(《神话与诗》, pp. 153—180)。——译注

[7] 按: 人死后即魂离魄散的儒家观念, 见之于《礼记》之《郊特牲》《祭义》诸篇。东汉学者王充(27—96)在其《论衡·论死篇》中, 将人死后“魂气归于天, 形魄归于地”的观点进一步推为“精气散亡”, 强调的是形体既朽, 灵魂亦消亡。关于这方面, 可参阅余英时, 《中国古代死后世界观的演变》, 《中国思想传统的现代诠释》(台北, 1986), pp. 123—143。——译注

[8] 参见公元(前)三世纪的“屈原”诗(按: 屈原在其《楚辞·离骚》中, 以“美人”隐喻理想中的明君)。另参见Conrady, *Hochschulvorträge für Jedermann*, vol. xix, xx (Leipzig, 1903)。

[9] 有关其萌芽的讨论, 参见[第七章](#)。

[10] 英译者(H. Gerth)认为韦伯的诠释似乎有点问题, 并且提出杭州国立浙江大学的陈教授(prof. L. Chen)值得注意的论点。陈教授(及其他人, 如William Edward Soothhill)将这段告别的话译为“我已祷之久矣”。Authur Waley则译为“夫子曰: 我已获赎久矣!”, 他的批注似乎与韦伯的看法一致。Waley的批注是: “在上天的眼里, 能证明我的就是生命。而我已完成了。如今再也不需要任何的仪式了。”《庄子》轶书中有一段与此相应证的情节: 子路想要占卜孔子得以康复的机会, 而夫子说: “我已卜之久矣!”(《太平御览》[*T'ai P'ing Yu Lan*], 849, fol. I, verso) Authur Waley



的译注，见 *The Analects of Confucius* (London, 1938), p. 131。

按：《论语·述而篇》记：子疾病，子路请祷。子曰：“有诸？”子路对曰：“有之，誨曰：‘祷尔于上下神祇。’”子曰：“丘之祷久矣。”朱注指出圣人“素行固已合于神明，故曰丘之祷久矣。……孔子之于子路，不直拒之，而但告以无所事祷之意。”又《困学记闻》引《太平御览》引《庄子》：“孔子病，子贡出卜。孔子曰：‘子待也！吾坐席不敢先，居处若斋，食饮若祭；吾卜之久矣。’”与《论语》所记相类。——译注

[11] 在Clerk集录文件中，出自军营的速记文书里便可见到这种以自然法的观点来讨论平等的**选举权**（das gleiche Wahlrecht）的事实，这在世界史上还是**头一回**。

按：The Levellers是英国内战（The Civil War）时期里的一个激进党派，他们主张实行以自耕农与小市民为基础的彻底的民主制。由于他们要求将财产平等化，敌对的一方便以the Leveller称之。克伦威尔本人是属于由资产家、商人等所组成并主张共和制的独立派。——译注

[12] 在伊斯兰教的国度里，世俗法的发展受到神圣法的阻碍。被用来作为司法裁判的参考典章，都是由大多数的法学者以《古兰经》或对《古兰经》的解释为依据而共同编纂成的。——译注

[13] 原初状态是指人类在堕落以前的理想状态。自然法即对此一状态的预想，并且，本质上是斯多噶学派的创造物。关于斯多噶学派与西方中世纪时期的自然法观念的形成与发展，可参见韦伯的同时代人特洛尔奇（Ernst Troeltsch, 1865—1923）的巨著《基督教社会思想史》（*Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*

，Tübingen, 1908-1911），戴盛虞、赵振嵩中译，香港：基督教辅侨出版社，1960，pp. 44—47、172—193。——译注

[14] Zarlino (1517—1590)，意大利音乐理论家、作曲家。  
——译注

[15] 详细过程，参阅康乐编译，《经济与历史》，第2章第7节。  
——译注

[16] （中国人）所发明的包括：罗盘针，用于河川航运及亚洲内陆的使节来往指引；书本印刷，用来克服效率差的手抄本以达行政的目的；火药、纸、瓷器、丝绸、炼金术，以及天文学（用于国家所需的占星目的）。火药被派上**军事** 用场，可能是在十二世纪，不过确定的是在十三世纪，不管怎么说都要比一般认为佛罗伦萨首次使用火药于战事的时间早了一个世纪。然而，中国人却是以一种相当原始的方式使用火药，由于帝国的和平化，所以火药并未受到刺激而改良发展。似乎中国人之畏惧洋枪洋炮，起初特别是因为它们被认为具有**巫术** 的效力，所以才试图引进。关于种种发明，参见W. A. P. Martin, “Chinese Discoveries in Art and Science,” *Journal of the Peking Oriental Society*, vol. IV, p. 19 ff.。

[17] 此一字多义难解，我们下文还要再详论。

[18] 他们提出一个极非基督教式的结论：人的善乃是后天人为的文化产物。此一结论甚至造成比正统学说还更肯定对于教育与“文化”所在的“此世”之强调。

我们可以指出它的某些形而上学论点（参见F. Farjanel, *Journal Asiatique*, G. Soc., 20, 1902, p. 113 f.）。他们主张物质本身的永恒性，而将其精神原理（太极）泛神论式地理解为一种善的原理，并且生成这个世界。自十一世纪起，这个论点就以一个正统的经典注释学派为代表；看似合乎逻辑，不过却很不透彻。此外，

甚至连孔子也被假定（根据司马迁的描述）相信以占星术为基础的宇宙创成论（五行是以古代统治者的形态继起相胜的）。参见Chavannes编译的*Se Ma Tsien*（Paris, 1895），vol. I, 序言, p. CXLIII；并参见下文。

[19] 中国的算术据说在六世纪时就已经有了数字进位的观念。参见J. Edkins, “Local Value in Chinese Arithmetical Notation,” *Journal of Peking Oriental Society*, vol. I, No. 4, p. 161 f.。他将此一知识追溯到巴比伦（?）。此一传闻中的知识仍有待考察。诚如上面提及的，十九世纪时的算盘是以**珠粒**来定位的。

[20] 不过，算术至今仍被包括在升等附加考试的九个项目中，通过此一测验，或者可以获得升迁，或者可免于贬降。

[21] 此据Eitel, *China Review*, vol. XVIII, p. 266。T. de Lacouperie则坚持中国古代文明源于巴比伦的看法（*Western Origin of the Ancient Chinese Civilization*, London, 1894）。

按：关于岁差运动，《中国大百科全书·天文学》中的“岁差和章动”（precession and nutation）条（pp. 338—339）所做的解释为：“在外力作用下，地球自转轴在空间并不保持固定的方向，而是不断发生变化。地轴的长期运动称为岁差，而其周期运动则称为章动。岁差和章动引起天极和春分点（见分至点）在天球上的运动，对恒星的位置有所影响。公元前二世纪，古希腊文学家喜帕恰斯在编制一本包含1022颗恒星的星表时，把他测出的星位与150多年前阿里斯提留斯和提莫恰里斯测定的星位进行比较，发现恒星的黄经有较显著的改变，而黄纬的变化则不明显。在这150年间，所有恒星的黄经都增加约 $1^{\circ}.5$ 。喜帕恰斯认为，这是春分点沿黄道后退所造成的，并推算出春分点每100年西移 $1^{\circ}$ 。这是**岁差现象**的最早发现。

四世纪，中国晋代天文家虞喜，根据对冬至日恒星的中天观测，独立地发现岁差，并定出冬至点每50年后退 $1^{\circ}$ 。《宋史·律历志》记载：‘虞喜云：“尧时冬至日短星昴，今二千七百余年，乃东壁中，则知**每岁渐差**之所至。”’岁差这个名词即由此而来。

牛顿第一个指出产生岁差的原因是太阳和月球对地球赤道隆起部分的吸引。在太阳和月球的引力作用下，地球自转轴绕着黄道面的垂直轴（黄道轴）旋转，在空间描绘出一个圆锥面，绕行一周约需26000年，在天球上天极绕黄极描绘出一个半径约为 $23^{\circ}.5$ （黄赤交角）的小圆，即春分点沿黄道每26000年旋转一周。这种由太阳和月球引起的地轴的长期运动称为**日月岁差**。德国天文学家贝塞耳在1818年首次得出日月岁差为 $5,034'' .05$ （1755），今值为 $5,025'' .64$ 。

地球自转轴在空间绕着黄道轴转动的同时，还伴随有许多短周期的微小变化。英国天文学家布拉得雷在1748年分析了20年（1727—1747）的恒星位置观测资料后，发现了另一重要的天文现象——章动。月球轨道面（白道面）位置的变化是引起章动的主要原因。**白道**的升交点沿黄道向西运动，约18.6年绕行一周，因而月球对地球的引力作用也有同一周期的变化。在天球上，表现为天极（真天极）在绕黄极运动的同时，还围绕其平均位置（平天极）作周期为18.6年的运动。同样，太阳对地球的引力作用也具有周期性变化，并引起相应周期的章动。岁差和章动的共同影响，使得真天极绕着黄极在天球上描绘出一条波状曲线。

除太阳和月球的引力外，地球还受到太阳系内其他行星的吸引，从而引起黄道面位置的不断变化，这不仅使黄赤交角改变，而且还使春分点沿赤道产生一个微小的位移（其方向与日月岁差相反），春分点的这种位移称为**行星岁差**。它可根据天体力学理论精确地计算出

来，由已知的行星质量和行星轨道要素的数据可算出行星岁差使春分点沿赤道每年东进约 $0'' .13$ ，这个量习惯上用 $\lambda$ 表示。”——译注

[22] 参见《十六国疆域志》，trans. Michels, p. XXI，诸批注。

[23] “家”，是恭顺（Pietät）与支配的原始基础，也是其他许多团体的基础。就“支配”而言，家是（1）较强，以及（2）较富经验与知识者支配的基础，因此是男子对妇孺，有体力者对能力较小者，大人对小孩，长老对年轻人支配的基础。再就恭顺而言，家是臣属者对拥有权威者之恭顺的基础，也是他们彼此间相互恭顺的基础。由于对祖先的恭顺，恭顺乃渗透入宗教。又因为家产制下的官吏、随从、封臣的恭顺，而渗入这些原具有家之性格的诸种关系内。就经济与人际关系而言，“家”，就其纯粹的形式——不一定是原始的形式——实具有一种团结性，它处理不管是对外、财产共有，以及家族内共产制下的共同消费的问题（*Economy and Society*, Vol. I, p. 359）。Pietät，此处译为“恭顺”，在中文或较近韦伯原意。韦伯所谓的“恭顺”，大致而言可说是一种骨肉之情，对长上孝悌恭顺，对手足则发挥兄弟爱、骨肉爱，而与所谓的客观性、就事论事（Sachlichkeit）、计算（Rechenhaftigkeit）等一般说来是相对立的。恭顺虽是以家为其原始母胎，但逐渐会渗透到原有的家之外，而成为许多其他人际关系的基础。见《支配的类型》第3章《传统型支配》。——译注

[24] 这（不只是对父亲）对母亲亦复如此。有个酒醉的儿子粗暴无礼地对待斥责他的母亲（1882）。这母亲便雇了数人将儿子捆绑起来，即使在参与行动的众人苦苦劝求下，还是将他给活埋了。众人因行事方式欠妥而受到处分，不过不久也就被赦免了。至于对这位母亲施加刑罚，自然是没有的事（1882年3月13日《京报》的一则敕令）。

[25] 也优先于对君侯的服从。封建时期里，有位君侯命令一名官吏拘捕其犯重罪的儿子。这官吏却拒绝如此做，因而被下令逮捕；但受令逮捕这不服从命令的父亲的官吏，也同样拒绝这样做。结果这位父亲自杀了，而传统则责成这位君侯承担他所犯下的过失。见 Tschepe, *loc. cit.* , p. 217。

[26] 《论语》中有两则类似的孔子言。一则为《子张篇》中，曾子曰：“吾闻诸夫子：孟庄子之孝也，其他可能也；不改父之臣与父之政，是难能也。”然孟庄子之父献子有贤德，似乎与韦伯此处所叙述的不符。另一则于《学而篇》中，子曰：“父在观其志，父没观其行。三年无改于父之道，可谓孝矣。”朱注引尹氏曰：“如其道，虽终身无改可也；如其非道，何待三年。然则三年无改者，孝子之心，有所不忍故也。”又引游氏曰：“三年无改，亦谓在所当改，而可以未改者耳。”朱注所引之说与韦伯此处的诠释较相契。——译注

[27] 参阅1896年6月8日《京报》所登关于牛庄司令官之子的陈情奏疏。这名司令官被控于对日战争时怯战，因而被贬斥到西境去做修筑驿道的强制劳役。司令官之子请求让他自己能身替已积劳成疾的父亲，或者能以四千银两来为父亲赎罪。这份陈情书晋呈给皇帝时，附有一则评语，指出请愿人之孝心值得赞扬。

按：韦伯所述《尚书》中的记载，即鲧治洪水失败，舜命鲧之子禹继父职以偿其罪的故事。见《尚书》之《虞夏书》诸篇。——译注

[28] 此处引言不知所出何处。或许出自《论语·八佾篇》中，孔子对于季氏与管仲破坏上下身份规制之僭上奢侈行径的斥责。——译注

[29] 《论语·述而篇》，子曰：“奢则不逊，俭则固。”朱注：固，陋也。按：即因陋就简，不及于礼之意。又《八佾篇》中记载：



子贡欲去告朔之饩羊。子曰：“赐也，尔爱其羊，我爱其礼。”——译注

[30] 《论语·卫灵公篇》，子曰：“君子谋道不谋食。耕也，馁在其中矣！”——译注

[31] 《论语·泰伯篇》，子曰：“……邦有道，贫且贱焉，耻也；邦无道，富且贵焉，耻也。”——译注

[32] 《论语·述而篇》，子曰：“富而可求，虽执鞭之士，吾亦为之；如不可求，从吾所好。”此处之“可求”、“不可求”，韦伯解之为致力求富是否真有成功的保证，大约是采自朱注：“然有命焉，非求之可得也。”——译注

[33] 导致1905年9月2日废除古来“文化”测试那道敕令的奏议，本质上是无甚新意的。基本上，其意见只不过是：由于每个人都想借着科考来夺取一份俸禄官职，因而对国民教育的热切有所妨害。

[34] 司马迁所著孔子传（《史记·孔子世家》），ed., Chavannes, p. 336。

[35] 为所有美德之敌的“情欲”，甚至在古书里被视为无药可救的（《国语》[*Discours des Royaumes*]，p. 163，一位侍医对于君侯之疾病如是说）。对于情爱与国是之间的纷争，绝对是以后者为重来加以解决的。此种状况的“悲剧性”，至少一度被采入诗歌之中。

按：孔子之言，见《论语·阳货篇》，子曰：“惟女子与小人为难养也。近之则不逊，远之则怨。”——译注

[36] 《老子》第六十三章云：“大小多少，报怨以德。”《论语·宪问篇》载：“或曰：以德报怨如何？子曰：何以报德，以直报怨，以德报德。”韦伯此处以“义”与“爱”来解“直”与“德”。——译注

[37] 参见《论语·子路篇》：“叶公语孔子曰：‘吾党有直躬者，其父攘羊，而子证之。’孔子曰：‘吾党之直异于是。父为子隐，子为父隐，直在其中矣。’”——译注

[38] 《论语·述而篇》，子曰：“三人行必有我师焉，择其善者而从之，其不善者而改之。”朱注云：“三人同行，其一我也。彼二人者，一善一恶，则我从其善而改其恶焉。是二人者，皆我师也。”然而韦伯说孔子此语是“我遵从多数”的意思，这个解释较接近刘宝楠在《论语正义》中的批注。刘氏引钱坫之说：“善与不善，谓人以我为善不善也。我并彼为三人，若彼二人以我为善，我则从之；二人以我为不善，我则改之。是彼二人者，益为吾师。”其义或从《尚书·洪范》中“三人占，则从二人之言”得之。——译注

[39] 《史记·孔子世家》记载孔子删诗作书传之事：“孔子之时，周室微而礼乐废诗书缺。追述三代之礼、序书传……故书传礼记自孔氏。……古者诗三千余篇，及至孔子，去其重，取可施于礼义……三百五篇。”韦伯将中国经典之纯净化的特色推为孔子的独特成就所在，即秉太史公之说。然而据后人考证，太史公此说是不足信的。其实孔子并未删诗，而是“对于它确曾用过一番重编或整理的功夫”，至于《尚书》，则“尚书之有异本，先秦已然”，只不过今本为“儒家所传”罢了。参见屈万里，《诗经诠释·叙论》，pp. 7—11；《尚书集释·概说》，pp. 7—9。日译本亦注太史公说之不确。——译注

[40] 《论语·卫灵公篇》，子曰：“吾尝终日不食，终夜不寝，以思。无益，不如学也。”——译注

[41] 前一个命题大约是基于康德之语：“无内容的思维乃是虚妄的，非概念的理解则是盲目的。”后一命题则为子曰：“思而不学则殆。”——译注

[42]. 以上顺序与《论语·阳货篇》所载不同，但内容是一样的。孔子告诉子路所谓“六言六蔽”：“好仁不好学，其蔽也愚；好知不好学，其蔽也荡；好信不好学，其蔽也贼；好直不好学，其蔽也绞；好勇不好学，其蔽也乱；好刚不好学，其蔽也狂。”——译注

[43]. 此据《论语·为政篇》的记载，哀公问曰：“何为则民服？”孔子对曰：“举直错诸枉则民服；举枉错诸直则民不服。”——译注

[44]. 详见《史记·秦始皇本纪》，秦始皇三十五年下令诸臣议博士淳于越所进封建、师古之言，而引出丞相李斯一番焚书、禁偶语及以吏为师等完全反传统的奏议。——译注

[45]. 在《尚书·盘庚篇》中，我们可以看到商王盘庚为迁都之事而与不愿跟从之“民”协议的情形。这些“民”即“都伯师长、百执事之人”，以及有力的公卿等。同样地，在《洪范篇》中也记载：“汝则有大疑，谋及乃心，谋及卿士，谋及庶人，谋及卜巫”，至于汝、龟、巫、卿士、庶人这五个决疑的因素，何者从、何者逆，从与逆的比例决定行事的吉凶，皆有详细叙述。——译注

[46]. 日译者指出韦伯原文拼音为Sun Kung，而英译者改为Sung K'eng。依音译应推为宋径，此人见于孟子书中，时代亦相符。不过，依文意推断，又似乎应为荀况（Sun K'uang），即孙卿（Sun King）。可能是韦伯所依据的文献有些问题。此处暂依文意，译为孙卿。——译注

[47]. Fr. Kuhn, *Abhandlungen der Berliner Akademie* (1914, 4) .

按：详见《群书治要》，卷四十五引崔寔之《政论》，与韦伯此处所述相关的一段为：“凡天下之所以不治者；常由人主承平日久，俗渐弊而不寤，政浸衰而不改，习乱安危，逸不自睹。或荒耽嗜欲，

不恤万机；或耳蔽箴诲，厌伪忽真……”据此，则前日译本译者（细谷）以为此处典出徐幹《中论》，或英译本将原文Tschung Lun des Tsui Schi改译为Chung Lun of Chun Hsi，均不正确。——译注

[48] 《荀子·性恶篇》言：“凡礼义者，是生于圣人之伪，非故生于人之性也。”《大略篇》曰：“礼以顺心为本。”——译注

[49] 参见Chavannes编译太史公书的前言，p. xiii。

[50] 《史记·太史公自序》中，论六家之要旨曰：“《易大传》：‘天下一致而百虑，同归而殊途。’夫**阴阳、儒、墨、名、法、道德**，此务为治者也，直所从言之异路，有省不省耳。尝窃观**阴阳**之术，大祥而众忌讳，使人拘而多所畏；然其序四时之大顺，不可失也。**儒者**博而寡要，劳而少功，是以其事难尽从；然其序君臣父子之礼，列夫妇长幼之别，不可易也。**墨者**俭而难遵，是以其事不可遍循；然其强本节用，不可废也。**法家**严而少恩；然其正君臣上下之分，不可改矣。**名家**使人俭而善失真；然其正名实，不可不察也。**道家**使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多。儒者则不然。……”——译注

[51] Edkins, “The Place of Hwang Ti in Early Taoism,” *China Review*, vol. xv, p. 233 f.

[52] 对此并不赞同的，参见Chavannes编译《太史公书》，Appendix II中的Pen Piao（班彪？）。

[53] 此处指伯夷、叔齐饿死首阳山之事。太史公于《史记·伯夷列传》中即发出“余甚惑焉，傥所谓天道，是邪非邪？”的感慨。——译注

[54] 例如，汉代的一块墓碑上（约公元前25年）有一段哀吊死者早逝的铭文是这样的（*Journal Asiatique*, vol. x, Série 14,

1909. ed. Chavannes, p. 33, 36)：“人生自古即有行事无瑕而未获报偿者”、“音容 犹在”（参照Chavannes编译《太史公书》）、“他会荫庇其子孙”（这是**古老的** 世袭性卡理斯玛的观念；如前文所提，较新的观念已相异于此）、“他已归赴阴府”。

405年的一段墓铭上记载着：“凡人皆有死。”完人也不期有个**别的** 特例（他已与道合一，参阅第七章。可能受到庄子的影响？）。

对于官场进退得失的**淡然**，受到赞扬。升迁乃是决定于“正直”、“孝悌”与“对死者的恭敬”。不过，一般的感受是“天无悲悯，既病且死”。“上帝”则从未被提及。整个心态、情绪大体上是与司马迁相类似的，完全看不到后代那种有力的**乐观主义**。

[55] 关于此人，参见Chavannes, vol. I, App endix I, p. ccxxvI f.。

[56] 对中国人而言，基于**祖先** 崇拜的缘故，宫刑是一种特别恐怖的厄运。

[57] 不死的信仰不是古典的。此处只是个**鬼神** 信仰的问题。

按：《报任安书》中有“则长逝者（指任安）私恨无穷”之语。  
——译注

[58] 见《秦始皇传》（法译《史记·秦始皇本纪》），ed. Chavannes, p. 166。

[59] 赞扬之辞见于前引汉代碑铭中。

[60] *China und die Chinesen* (A. Schultze德译本, 1896), p. 222。

[61] 孔子甚至自称无资格谈论军事上的事。

按：《论语·卫灵公篇》载：卫灵公问阵于孔子。孔子对曰：“俎豆之事，则尝闻之矣，军旅之事，未之学也。”明日遂行。——  
译注

[62] 《御撰资治通鉴纲目》，trans. Delamarre (Paris, 1865)。

[63] 《御撰资治通鉴纲目》洪武二年五月“御史中丞章溢卒”条载：“太祖聘之，与刘基、叶琛、宋濂同至应天。帝劳之曰：‘我为天下屈四先生，今天下纷纷，何时定乎？’溢对曰：‘天道无常，惟德是辅。不嗜杀人者能一之耳。’”韦伯此处引文“惟理 (Vernunft) 是辅”并不正确；与其说是“本质上具有和平主义性格”的“儒教的理性”，倒不如说是儒教对于君主之卡理斯玛古典美德的要求与德治思想。——译注

[64] 《礼记·曲礼上》有“父之雠弗与共戴天，兄弟之雠不反兵，交游之雠不同国”的经文。——译注

[65] Giles, *China and the Chinese* (New York, 1912), p. 105.

[66] “要盟也，神不听”，甚至在最古之时已有此种主张。参见 E. H. Parker, *Ancient China Simplified* (London, 1908), p. 99。

按：孔子此语乃针对子贡问“盟可负邪”的回答。孔子去陈过蒲而遇难，蒲人与孔子弟子斗甚疾，蒲人惧，谓孔子曰：“苟毋适卫，吾出子。”与之盟，出孔子东门，孔子遂适卫。以此遂有与子贡一番问答。详见《史记·孔子世家》。——译注



## 第七章

# 正统与异端<sup>[1]</sup>

### 一、教义与仪式在中国

中国官方的国家祭典，就像其他地方一样，都只是为了共同体的利益而举行；而祖先的祭祀则是为了氏族的利益。此二者都与个人的利益本身无关。自然的巨灵愈来愈非人格化<sup>[2]</sup>，对它们的祭祀被简化为官方的仪式，而此种仪式逐渐地掏空了所有的感情要素，最后变得只等于是社会的惯习。这是有教养的知识阶层所完成的工作，他们全然不管平民大众的典型的宗教需求。高傲地弃绝来世（Jenseits）、弃绝当下现世之个人的宗教性救赎保证，也只有在高贵的知识人阶层里才行得通<sup>[3]</sup>。（存在于群众与知识分子之间的）这道鸿沟，并不是将儒家的态度强加于非士人身上——亦即灌输以古典的教诲，此乃惟一可行的方法——就可以抚平的。

紧接着孔子之后，各式各样的功能神祇和神化的英雄人物突然地出现在文献上。这些神祇直到此时才开始出现的发展过程，实在令人费解，因为在其他地方，此一现象是属于较早期阶段的。某些像雷、风等典型的功能神祇（“主事”），是早期的农民宗教所特有的；神化的英雄则体现出封建的英雄战斗，在中国那是属于久远以前的。然而，功能神祇的分殊化与固定化（甚至还有厕所的守护女神），就像古罗马时代努米那（numina）崇拜的分殊化一样<sup>[4]</sup>，可能是在官僚体制的统治下，逐渐扩展的祭典因袭主义（kultischer Konventionalismus）所造成的。

孔子之被圣化，是历史人物成为祭祀对象的第一个确定的例子<sup>[5]</sup>。图像的描述比起模糊的官方术语所涵盖的无数面貌，还更能让我们认清，原来天帝是被认为像个人的样子。如我们所知，直到公元十二世纪，这位天帝的非人格化才达到唯物论的地步。人民大众被摒弃于直接参与对非人格化之最高存在的国家祭典的祈祷与供献牺牲之外<sup>[6]</sup>。对他们而言，原初的“天帝”——后来有关他的诞生、统治、隐逸与升天等传说都被添加进去——似乎一直还活着，并且在家庭的祭祀中受到崇奉。职掌祭天的官方祭典代表，自然是无视于此的。

现今所知的其他民间神祇，同样很可能是从古代的功能神祇演变而来。官方祭典略去了这些（神祇），而儒教只将他们置诸“鬼神”之中。关于这些神祇原来的性格与后来的形象到底有何关联的问题（亦即“泛灵论”之地位的问题），异常棘手，只有专家才能处理；也只有专家才能够掌握自然物与人工物（按：诸如先史时代的器物）、如何被视为具有奇迹性的方式，从而确定“拜物信仰”（Fetischismus）的问题。此处，我们并不想在这些问题上费心。我们感兴趣的，是官职教会（Amtskirche，按：指成为官方宗教的儒教）的立场与非古典的民间宗教的立场二者间的裂痕。而且，我们希望能探察出后者是否（或

已是) 一种在取向上有别于儒教的生活方法论 (Lebensmethodik) 的泉源。事实似乎看是如此。大部分民间神祇的祭拜, 除非他们起源于佛教, 都被认为是一种宗教流派的一部分。此一流派一直被儒教及在其支配之下的救赎机构 (Heilsanstalt) 视为异端。就像以儒教为取向的恩宠机构 (Gnadenanstalt) 本身一样, 此一流派一方面是祭祀的 (与巫术的) 实践, 另一方面也是种**教义** (Lehre)。我们很快就要讨论到。不过, 为了方便起见, 我们似乎应该先进一步澄清, 古老的民间神祇与儒教的伦理学说之间的根本关系。

我们可以利用手边最方便的实例: 让我们考虑一下古希腊的社会伦理的哲学派别、与古希腊的民间神祇之间的关系。再次地我们发现到那种令人**迷惑** 的现象, 此一现象原则上是无论任何时代的教养知识阶层, 在面对固有的粗野民间信仰时, 都会发生的。希腊的城邦国家让形而上的、社会伦理的冥思默想有充分活动的余地。国家只要求 (人民) 遵行留传下来的祭祀的义务, 因为一旦忽略了它们, 就会给城邦带来不幸。希腊的哲学派别与儒教的相似处, 在于其社会伦理的取向, 以及古典时期的主要代表人物; 就像儒家的中国知识分子, 他们根本上对神灵置之不论。大体上他们只是单纯地支持古代传下来的仪式, 就像中国的官绅知识圈子和一般而言我们现在类似的圈子, 所做的一样。虽然在某一点上, 这其中有个重大的差别。

为了教育上的目的, 儒教所编纂的古典经籍, 不仅成功地驱除了这些民间的神祇, 并且也消灭了所有足以冲犯其伦理因袭主义的事物。这正如我们已经指出的, 或许就是孔子所做的最大贡献。

我们只消读读柏拉图在《理想国》里有关荷马的讨论, 就会认识到: 古典的希腊哲学在社会教育学方面, **有多想** 做到 (与儒教) 同样的事。虽然在伦理上的理性国度里, 荷马并没有地位, 但他在传统的骑士教育里却有巨大的影响力, 而且被认为是古典的。在好战的城邦

里，荷马及其英雄神的角色是不可能为行政当局与教育者所忽视的，在那儿也不可能建立起一个以经典（和音乐）——经过伦理上的净化——为基础的纯粹的文人支配（就像中国的家产制就其政治利益所在而实行的）。再者，甚至在城邦已被征服，换言之，和平化的帝国内部政治障碍已告铲除之后，当时并存的各哲学学派，也没有一个能像儒教在中国那样，成功地取得独占性的正统地位。如果依此（以中国为例）推论，则表示要接受某一派别的哲学来作为惟一正确的国家**哲学**，换言之，就好比假设罗马皇帝只容许斯多噶派的哲学，并且只任命斯多噶派的哲学家担任官职。这在西方是不可能的，因为没有任何一个哲学学派为自己宣称（或得以如此要求）那种绝对传统主义的**正当性**（Legitimität）——就像孔子为其教理所要求的那种正当性，并且极为刻意地表现出这种立场。以此，希腊的各哲学派别，无法做到像儒教学说那样，为一个俗世的统治者及其官吏提供政治性的服务。

希腊哲学家，就其最为内在的本性而言，注意的是自由城邦的诸问题。“公民”的义务，而不是“子民”的义务，方为他们的基本课题。

（他们和）古老而神圣的宗教性恭顺戒律间缺乏一种内在的联系；此种戒律是可以为一位以正当性为关注目标的家产制支配者提供服务的。绝对地适应此世，以及拒绝所有可疑的形而上学思辨，对于在政治上最具有影响力的（希腊）哲学家的内心需求而言，都是邈远陌生的；由于没有这种思辨，使得儒教如此紧密地贴合于中国的当权者。

斯多噶学派一直到安东尼王朝（die Antonine）的时代<sup>[7]</sup>，都还保持其作为一种与机会主义相敌对的反对派教理。直到塔西佗（Tacitus）时期，反对势力消失之后，才使得罗马皇帝接受了斯多噶派的理论。情形之所以如此，是由于古代城邦的独特性，并且，或许就是它在**观念史上**所留下的最重要结果。

以此，西方在公元前就已发生的哲学理论与社会伦理相对立于民间宗教的紧张性，即以如下的状况持续下来：“荷马时代”的英雄神祇与民间神祇崇拜，被发展成**官方**制度；而哲学家的学说则成为任由公民**私下**崇信的对象。这和中国的情形正巧完全相反：一套被奉为圣典的**学说**和在宗教上被神圣化的国家**祭典**，与众神并存；对于众神的崇拜，只有部分是官方来执行（在某种程度上只是容忍而已），另一部分则被认为属于**私人**事务，不过还是受到怀疑。当然，和官方的诸神祭祀并行而不为官方所承认、并且受到怀疑的祭祀，也存在于西方古代。这类私下的崇拜里，有的会以其自己的一套救世论及与其相配合的伦理而名噪一时。从毕达哥拉斯学派（Pythagoränismus）开始，到罗马皇帝时代的救赎者崇拜，这种情形持续不竭。中国的某些非官方的崇拜亦是如此。

不过恰成对比的是，西方的发展导致官方势力与这些救世论的社团之一——即基督教会——达成世界历史性的结合，此一结合至今仍具影响力。中国的发展则取径迥异。有一段时期，佛教在中国似乎也可以扮演类似的角色，因为它已被皇帝正式接受。然而，佛教却被限制在一种受到容忍（虽然具有影响力）的崇拜的地位上，而与其他崇拜并列。这是由于我们已经提及的种种利害关系的缘故，诸如儒教官僚体系的反对、重商主义与货币本位政策，以及最后的一场大灾难（按：指发生在唐武宗会昌五年，即公元845年的灭教事件）所造成的。尤其是佛教在中国的影响，正如我们下面会看到的，对于我们此处特别关心的课题，亦即经济的心态（Wirtschaftsgesinnung），相对的少有关联。

在中国，大多数古老的民间神祇，以及一整批新出笼的神灵，都处于一个教士阶层的恩护之下，此一阶层之所以受到容忍，是因为它宣称自己乃源自一位哲人——老子——及其教理。此一教理的意义最

初基本上与儒教的并无不同。后来它却与儒教成为对立的关系，最后则彻底被视为异端。我们无可避免地要一窥此一异端之究竟。

## 二、隐逸思想与老子

个人神秘的或禁欲的救赎追求，对于（古典的）儒教而言，是完全陌生的一种关注。在印度，此种救赎的追寻源自未曾遭受教士所束缚的俗人教养阶层。此种救赎追求，正如其在任何官僚体制的生活样式里所遭遇到的情形一样，当然不会受到中国官僚体系的理性主义一丁点儿的重视。

**隐逸者** 在中国一直都有 [8]，并且也不仅只是根据庄子书中所说的 [9]。在古来的图画里，留有他们的影像，而儒教徒本身也知道他们 [10]。某些注记甚至可以让我们的推论：起初，那些早期的英雄与文士，在年老之后便退隐到山林里过着独处的生活。在一个纯粹由战士所组成的社会里，被认为毫无价值的“老人”通常会遭到遗弃；很有可能的是，那些隐逸者的“年龄阶级”（Altersklassen）最初就是来自这样的老人。不过这些推断还不确定就是了。进入历史时代后，老年人过一种隐逸的生活，从来不被认为是正常的——不像是在印度。

尽管如此，只有从“尘世”中抽身出来，才会有余暇与气力来**思索**，以及捕捉神秘的**感觉**。孔子和他的对手**老子**一样，独居而不任官职。惟一不同的是，神秘主义者——老子与庄子——是因为他们的救赎追求而**拒绝**担任官职，而孔子则觉得是不得志于官场。对于政治上**失意的**文士而言，隐逸的生活比起自杀或自请处分 [11]，被认为是从政坛上引退的一种较为正常的方式。诸侯国中的一位君侯之弟，吴国的仲雍，就退而隐逸 [12]。庄子也曾说那位有成的帝王，黄帝，是退



位而成为一名隐者的 [13]。我们要了解到，早期隐逸者的“救赎目标”，首先是以长寿之术，其次是以巫术，为其取向的。长寿与巫术力量，是大师们以及那些随侍他们一起隐居的一小群弟子的目标。

### 三、道与神秘主义

可与上述情形衔接起来的，是一种处世的“神秘”态度。一门哲学是有可能奠基于此一态度之上，而且事实上也正是如此。**只有**从现世中隐退，尤其是从俗世的高官厚爵中隐退的人，才能够受到圣人的指引，这是黄帝这位帝王在问道时所得到的回答 [14]。隐者就是“处士”，亦即不任**官职**的学者。这已预示了后来与儒教追逐官职者对立的关系，因为隐逸者的“哲学”已远远超乎于此。对所有真正的神秘主义而言，绝对的**不关心**世事乃是不证自明的道理；**并且**，我们不可或忘的是：**长寿**，如前文所说的，乃是隐逸者所致力目标之一。根据原始的“形而上学”，以俭约而理性的方式处理（也可说是“管理”）那显然是带动生命的呼吸，似乎是桩重要的事 [15]。呼吸的调息可以有助于某种特殊的精神状态，这个在生理学上可获得支持的事实，导致了更彻底的结论。“至人”必须是“不死不生”的，并且行止如无生者 [16]。老子肯定其自身之至圣说：“我**愚人**之心也哉”，因此已离逸于俗世的智能。庄子则不欲为官职所“拘执”，而宁愿生活得“像条在污泥里打滚的猪” [17]。“与天地万物一气”，“抛脱肉体”，乃是其标的 [18]。

对于调息呼吸这种相当古老的现象是否曾受到印度的影响，专家们各有不同的意见 [19]。在逃避官职的隐逸者中，最著名的人物——

传说中比同时代的孔子较为年长的老子 [20]——身上，印度的影响似乎**并不是**完全无迹可寻。

## 四、神秘主义的实际结果

此处，我们所关怀的**并不是**作为哲学家的老子 [21]，而是他在社会学脉络中的地位与影响。其与儒教的对立，甚至在术语上就很明显。在孔子之孙子思所著的《中庸》里，一位卡理斯玛皇帝治理下的和谐状态，被描述为就是一种均衡的状态（按：即“中和”）。在受到老子的影响或自称奉行老子之道的著作里，此种状态被称为**虚**或无，可以经由**无为**或**不言**而达到。这显然是属于典型的神秘主义范畴，并且不独是中国才有的。

根据儒教的教义——“礼”，祭典与仪礼规范才是产生“中”的手段 [22]；而神秘主义则视此等手段为一文不值。能够获得道士（可说是道博士）之法力的一种内在的态度，就是要像**失了**心神那样的行止，因而将心神自感官里解放出来。像儒教徒一样，被认为是老子所作的《道德经》教导人 [23]：生就是拥有“神” [24]，因此长生之法就是养神。虽然长寿的观点相同，不过二者的手法互异。

我们已不断地面对“道”这个基本范畴；基于这个道，异端的道教徒与儒教徒后来才分道扬镳。这**两个**学派，以及大体说来**所有的**中国思想，都共同抱持道这个概念。所有**古代的**神祇也是这两者所共同的。不过一些被正统（儒教）认为是非古典的神祇（主要是一些被神格化的人——长寿信仰的一个面相），统统被道教收纳到万神殿里来。两者有同样的古典经籍，但是异端（道教）将被儒教徒指斥为非古典的老子《道德经》与庄子的著作**加**了进来。如高延所极端强调

的，孔子本人并未拒斥其对手的各个**基本** 范畴。孔子**也** 没有斥绝无为（自由放任），而且显然地，他**有时** 也相当接近巫术性卡理斯玛的说法——在“道”而言，这点意指人全然端拱**无** 为。让我们进一步追索二者间的对立状态。

## 五、正统与异端学派的对立

儒教将祭祀中所有忘我的（ekstatisch）、狂迷的（orgiastisch）遗迹全都清除掉，就像罗马的官职贵族一样，将这些皆视为不庄严的，而加以拒斥。不过巫术的**施行**（Praxis），此处也和世界各处一样，仍然是忘我、狂迷的。巫（男或女）与覡（男）、古代的郎中与祈雨师，至今仍然存在并且史不绝书。在庙社的祭祝里，他们仍进行着**狂乱的** 舞蹈。起先，他们吸取巫术的“力”，再来是“灵”，最后则是“神”到自己身上，然后借此而产生作用。巫与覡给予**后世** “道教的”印象，而今人也还如此认定他们。然而，在初期阶段，老子与其门徒并**不是** 以狂迷的忘我为其寻求标的，对于这些他们必然会将之当做是不庄重的而加以摒拒；相反地，正如同所有的神秘主义知识分子一般，他们所寻求的实际上是**不动心的**（apathisch）忘我。下面我们会看到，只有后代的巫师才会**一致地** 认为他们自己是老子“道教的”继承者，并且将他视为始祖，因为他恰巧是或被认为是读书人（**士**）之一。神秘主义者在**现世性**（Diesseitigkeit）、长生观方面，比儒教徒要更为彻底。到底这两者的中心教义之实质为何？他们不同之处何在？相对于儒教而言，所有的异端都被称之为“**道教**”。

“道”本身是个正统的儒教概念。它意指宇宙的永恒秩序，同时也是宇宙的运行：在所有缺乏通贯性辩证结构的形而上学里，通常将两者认同为一的那种情形 <sup>[25]</sup>。就老子而言，道，与神秘主义者典型的

追寻——追寻神——拉上关系。道就是那不可变更的要素，因而也就是绝对的价值；它指的是秩序与万事万物的实在根源，是所有存在的永恒原型总体的理念。简言之，它是神圣的总体与惟一。一如所有的冥思性的神秘主义，一个人只有将自身完全脱离俗世的关注及血性的欲望，直到摆脱所有的行动（无为）时，才能及于道 [26]。不只孔子自身，连同他的门派也都能够并且也的确接受这点。道对于孔子与老子而言是一样的，并且是具有同等妥当性的一个概念。

然而，儒教徒并不是神秘主义者。想要借着冥思而获得与神圣的实在合而为一的这种关注，应该使得老子（就像大多数的神秘主义者一样）完全贬低以入世的文化作为宗教性救赎之资源的价值。就某种程度而言，老子的确有这样的看法。对他来说，最高的救赎（按：至善），是一种心神的状态，是一种神秘的合一（unio mystica），而不是像西方的禁欲主义那样，得从积极的行动中来证明的恩宠状态。

和所有的神秘主义一样的，此种状态是由心理方面所制约，而不是以一理性的方式来外在地运作。普遍的无差别主义的（akosmistisch）慈爱心，乃是随着此等神秘主义者所特具的、不涉及对象的快感与**不动心的**忘我，所产生的典型的附带现象；或许正是由老子所开创的。此种纯粹属于心理的状态，此处也被加以合理的解释。天与地被正当化为最伟大的神灵，因为它们对人类之完全大公无私的照拂，并且也因为只有神性才具有的无条件的慈爱 [27]。教理中的长生主义要素构成了自然力之永恒存在的基础，而此一自然力（天地）最少已接近了那惟一永恒的道。神秘主义者即以此为模范而行止。

由生理所制约的内在状况也同样地被加以合理的解释。无论何处，神秘主义者实质上都是维持一己的慈爱与谦虚而过着一种隐匿于世的生活 [28]。这构成神秘主义者与现世特殊的破裂关系。行动要不

是被绝对的扬弃，便是被减低到最小的程度，因为这是惟一可能**证明**达到神秘主义者所追求的神宠状态的方式。并且也惟有这样才能保证不受俗世的干扰。根据老子的教诲，这也同时是使尘世生命永存**不绝**，或者甚至在此世之后仍继续存在的最佳保证。老子或其诠释者并未发展出关于不朽的真正教义；这似乎是后代的产物。个人一旦完全得道便能踏入永恒之乐土的想法，虽说是个相当早期的观念，但并不居支配性地位。

就老子而言，行动之缩减到最小的限度，这至少主要是神秘主义式圣灵附体直接的结果。老子只是点出——而非发展出——某种神秘性的宗教信仰。被老子奉为比儒教的“君子”理想更高的“圣人”，不仅不需要俗世的德行，并且在基本上视之为危险的——可能会危害到自身的救赎追求。作为一种中国人所偏爱的吊诡的（理念）建构，老子认为俗世的德行以及对此德行的尊重，就是俗世已变成非神圣的、没有神在的一种征兆。对他而言，以儒教的元德“礼”，亦即“礼节”来维系的世界，是层次最低的 [\[29\]](#)。然而，这个世界终究是这样地存在着，因此重要的是要使自己去顺应于它。

此种顺应只有通过某种方式的相对化才有可能。老子并未做出毅然地斥绝俗世的结论。尤其是他在原则上也并不摒弃有教养的绅士（君子）的理想——这对作为一个身份团体的官绅阶级是极重要的。如果他有过拒斥的想法，那么他的思想恐怕也就流传不到今天了。

确实，在对现世的适应上，他所要求的是与儒教的“小”德（按：下德）相反的“大”德（按：上德）。这表示他所要求的是完全绝对的伦理，而非社会化相对性的伦理。然而，这样的要求，最终并不会使他走向禁欲的结论，也不会让他在社会伦理的领域里做出积极的要求。之所以会如此，一部分是因为冥思的神秘主义并不能产生出这样的要求；一部分也是因为最终的结论还没有归结出来。



根据传统的说法（虽然这个说法的实际内容不无疑问，但仍为某些杰出的汉学家所坚持），孔子与老子人格上的对立，关键端在于老子的神秘主义所抱持的**政治**理想带来某种相对化所造成的结果。一方面，理性主义的士人倾向于根据理性与官僚体制，以中央集权制（Zentralismus）的方式来统治一个福利国家。另一方面，神秘主义者则鼓吹国家个别部分最大可能性的自主（Autonomie）与自足（Autarkie），因为这些小共同体可能成为包含有朴素的农民或市井小民的美德的地方。神秘主义者所抱持的言论是：尽可能**减低**官僚体制的成分，因为他们的自我完成是不可能由国家繁忙的文明政策来促成的。在老子与孔子那场著名的相会里，传说前者曾劝诫孔子：“去子之骄气与多欲、态色与淫志。”除此还加上一段对神秘主义者而言是显而易见，对理性主义的社会伦理学者而言却是无法接受的议论：“是皆无益于子之身。”亦即，无益于达到与神圣的原理“道”的“神秘的合一”。神秘的开悟（明）意指万事万物皆自具于人的眼前。但是如果我们从他（孔子）所传下来的话语中加以推论的话，可知这是儒教的创立者个人所无法达成的目标，并且也在他的能力范围之外。传说在震惊下，孔子尊称老子为“龙”，这也说明了他自己的局限 [\[30\]](#)。

神圣的概念（圣），对于老子而言是基本的，在儒教的体系里却没有分量。这并不是说他们不知道这个概念，而是孔子认为此种状态从来就无人达到过，甚至他自己也未曾达到。因此，这个概念与儒教的君子理想——“有教养”的人——不发生关联。神圣，就孟子而言，基本上被视为一种君子美德所能达到的最完美的一种境界 [\[31\]](#)。

老子的神圣性观念表现在经文上则为谦卑。老子的“神圣”概念，作为一个严密的个人主义式自我救赎的范畴，结果是指向一个与儒教的理想正相反的方向。后者所接受的准则是教养，以及适应于如此存在的世界与社会。老子拒斥那些有典籍教养的学者——他们在中国代



表神学；西方的神秘主义者也基于同样的理由拒斥神学：因为它导致背离上帝。就像所有彻底的神秘主义救赎全都会遭到以支配、整顿现实生活为目标的社会伦理学者指斥为“自我主义”（Egoismus）一样，老子的神秘救赎也典型地、当然地遭到他们的非难。彻底地实行起来，神秘主义者也确实只能追求自己的救赎；若要影响他人，他们也**只能**以身作则，而无法用传道或者社会行动的方式。当神秘主义完全贯彻之时，现世的行动就会被完全弃绝，因为那与灵魂的救赎并不相干。我们也可以发现相当清楚的政治冷漠态度（Apolitismus）的萌芽。不过，在政治冷漠这一点上的前后**不**一致，则具有老子体系的性格特征，也是其体系里所有吊诡与疑难的本源。

老子（或其诠释者）和孔子一样，属于同一个阶层，因此，就像所有的中国人一般，视某些事情为当然。其中首要的是肯定统治的正面价值，这必然与超越于此世的自我救赎目标相矛盾。之所以肯定统治此一价值，乃是由于统治者的卡理斯玛天职（charismatischer Beruf）普遍被接受为一前提。对老子而言，人民的幸福，同样地，终究要仰赖于统治者的素质。据此，神秘主义者的结论是，统治者必须具有与道神秘地结合为一的卡理斯玛，进而通过统治者性格上卡理斯玛的效用，神秘的救赎就可以作为神之赐物般地普及于所有的臣民。然而，对于非神秘主义的社会伦理学者而言，只要统治者本身被上天所确认，并且他的德性（就鬼神的立场观之）切合于**社会伦理**的美质，那么也就够了。

孔子与老子，或者至少他们的继承者，都共同有鬼神信仰并接纳官方的万神殿（虽然《道德经》显然大大地摆脱了巫术的束缚）。一个有教养的中国人，即使一心向于实际的政治，也无法排斥所有这些。一个超俗世的人格神——是创造者，也是世界的统治者，支配着所有在他裁量之下的被造物，在他面前所有的被造物都是**非神圣的**，

等等这些观念，都无法为中国的教育、或大致上印度的教育所接受。因此，将上帝与被造物对立起来的禁欲伦理走向便被排除了。本质上是泛灵论的既有宗教，对于寻求救赎的神秘主义者而言，终究是无关紧要的，这是自明的道理。我们注意到，并且也必须不断加以留心的是，在儒教熏陶下的社会伦理学者也是这么认为的。

儒道两者都确信，俗世统治中的良好秩序是使鬼神安静的最好办法。这种鬼神信仰的卡理斯玛转化，也正是老子的门徒之所以无法走上极端政治冷漠态度的原因之一。另一方面，可以理解的是，家产制国家里的官吏与官职候补者这个知识分子阶层，既不承认个人主义式的救赎追求，也不会接受神秘主义者那种一筹莫展的谦卑。尤其是他们不会接受（神秘主义者）认为支配者及行政官员要具备**神秘的**卡理斯玛禀赋的要求，这就好像罗马的主教教会不会承认**个人的**圣灵的卡理斯玛一样。进而更加可以充分理解的是，理性主义者的官僚体制权力国家会将一切纳入国家的政治实务里。这就是为什么（而且经常可以感觉到），一个中国人能够正确而详尽地阐述儒教，但对于道教却无能为力。欧洲的研究者一般皆认为：今日没有什么真正的中国人能够以完全同情的了解，深入老子（或其诠释者）原来的、内在的经验脉络里，来了解老子（或其诠释者）的观点。

老子的神秘主义，对其继承者（或号称为其继承者）的伦理影响，有助于儒教确保其优势地位。这是由于神秘主义者的态度内在的不连贯（innere Inkonsistenz）所造成的。

所有基于宗教性的、与此世界的**正面**对立，在老子身上是找不到的：正如大多数冥思的神秘主义一样，在冥想的制约下所提出的要求——理性的寡欲（rationale Genügsamkeit），乃是基于可以延年益寿的动机。然而所有存在于神圣的与被造物界间的紧张性（Spannung）——因坚持有一位绝对超越于生物界与俗世的人格性造物主兼世界的

统治者，而被确证的紧张性——都不存在。同样地，对老子而言，人性之善乃是个不证自明的出发点，他所下的结论也不是真正地漠视世事或甚至拒绝俗世，而只是要将俗世的行动降到最低点。只有被提升成快乐主义的儒教所持的经济的功利主义，才能恰如其已发生的效果一样，使现世的社会伦理在实际上发生作用。

神秘主义者“享有”道。其余无法做到这一点，或者无意于此的人，则享受那些他们比较受用的。在这一点上，可以明显地看出关于人在伦理与宗教方面的资质，（道教）与儒教有基本上的对立。在儒教徒看来，相对于较优越者的普通人，也就是那些只考虑肉体欲求的人。他期望见到此种没有尊严的状况，能够经由生活境遇的富庶与由上至下的教化来加以改善。因为美德本身是人人都可以企及的。正如我们已察觉的，人与人之间并没有资质上的根本差异。然而，对于**神秘主义的** 道教徒而言，存在于开悟的神秘主义者与世俗人之间的差异，是在卡理斯玛**禀赋**上的差别。所有神秘主义里的、内在的救赎贵族主义与恩宠个别主义，都表现出人在宗教方面有资格**差异**的经验。没有悟性的人就属于（用西方的字眼来说）恩宠之外。他不得不继续待在原来的状况下。

对于士人，老子的学派通常被认为抱持着一种无比神秘的敌意，他们有如下独特的结论：“统治者应充实其人民的肚腹，而不是他们的心灵；应该强健他们的四肢，而不是他们的性格。”<sup>[32]</sup>

老子甚至有这样的见解：国家最好只限于顾虑人民的生计。这个见解根源于他对于典籍知识的嫌恶，认为这有碍于真正的了悟。如果已神秘地彻悟了的统治者，无法仅就其一己的存在而散发出一种卡理斯玛的、模范的影响力，那么他最好什么行动也不要。应该让百姓与万事都顺其所能地去发展。不管是被统治者有太多的知识，或是国家管理太多，都是极为危险的罪恶<sup>[33]</sup>。只有绝对顺从那无可改变的

宇宙的、社会的秩序，才能导致“寂静”并抑止冲动。在老子的救赎教义里，这也可以经由音乐、虔敬的仪式练习、静默与不动心的训练来促成。被推为老子所著的《道德经》，结果——在如前文所述的限制下——要求最大可能程度地不干预。此一要求与古典儒教教义里对人民施予家父长式教化的一般倾向，恰相对立。《道德经》里主张：促进人民的幸福最稳当的办法就是依循和谐的宇宙之自然法则。

我们注意到，不干预的理论也见于正统的（儒教）教义。它们可以由世界之无上的谐和（道）的理念，很轻易地推衍出来。在很早的时期里，他们就已导出几乎是巴斯夏（Bastiat）<sup>[34]</sup>式的阶级利益调和的理论。这些理论，与行政力对于经济生活事实上相当薄弱且断续的干涉情况相对应。异端的道教所采取的立场甚至更为彻底。基于“职业伦理”（Berufsethik）的积极动机，在这种中国的尤其是道教的“自由放任主义”（Manchestertum）里，当然是完全付之阙如了。原因在于道教冥思的、神秘的基础。

只有从上帝的意志与俗世的秩序之间的紧张性所导引出的一种禁欲取向的俗人道德，能够提供这样一种积极的特性。因此，俭约，这个被特别强调的道教德目，并不具有禁欲的性格，而在本质上毋宁是冥思性的；与正统说争论的主要具体项目即是节约丧葬费用的问题。

对于一再被提及的老子的“后继者”与“门徒”这点，我们必须了解到，这样的称谓与事实是不大相符的。老子，无论他个人的学说究竟是什么，很难说他立了个“学派”。不过，早在司马迁以前很久的时代里，就有援引老子学说的哲学家了。其后，在中国后代的历史时期里，我们可发现某些至少部分自认是老子“门徒”的、神秘主义的著名人物。这个发展，于此并无多大关系。

半传说性的传统说法里，描述了孔子与老子个人之间的**对立**。然而关于“学派的对立”，尤其是关于**这**两位敌对者的明白分野，都还未

曾有个清楚的分说。诚然，在**气性**（Naturen）、生活样式以及态度上，尤其是对于实际的国家问题（官职）的态度上，两者存在着尖锐的差异。然而**学派**的对立（参照高延的说法）显然一方面是由于孔子的孙子子思，另一方面是由于庄子的尖锐论争，才清楚明朗起来。可以确定并且为专家们（如高延）所强调的是：神秘主义者为了自身或者一般人的幸福而拒斥理性的**知识**，在理论上乃是个最重要的命题，可是却无法为儒教徒甚或其夫子所接受。除此之外，其他的一切倒都还可以容忍。高延强调，“寂静主义”（无为）对于儒教徒而言并非全然陌生。古代（儒家与道家）所共同的“思想家阶层”之孤隐方式，与此逃不了关系。战国时代的“辩士”在当时政治压力下，原有古老的圣贤形态已有了相当大的转变。倘若不具备有关真正礼仪的确实知识——那些“古人”所具备，并且只有通过学习方能拥有的知识——又如何能适应于道？在这种态度转变的背后，当然就是神秘主义的漠视现世与儒教的适应现世、改良现世之意志这两者间的深刻对立。

庄子尖锐化了老子的论点，借此突出其与儒教徒相异之处。1. 追求“智能”，是执着于外在事物；2. 追求“理性”，是执着于声音（话语）；3. 追求“人间之爱”，是混乱一己德性的修炼；4. 追求尽一己之义务，是违反了自然的法则（全能的道）；5. 固执于“礼”（规则），是执着外在；6. 喜好音乐，是沉溺于恶习；7. 固执于神圣性，是耍弄伎俩；8. 追求知识，是穿凿附会 [\[35\]](#)。

第1、2、5、8诸点论难，是儒教徒所最不能兼容的，因为身为儒教中人，四个最主要的德性即为：仁，也就是爱人；礼，亦即生活的规则；义，是慷慨（义务）；智，即是知识。这其中以礼和智最为重要。凡是偏离于此的，就是异端的、非古典的（不经）、不正的（不端）、道德上有问题的，以及误了道的（左道）。

孔子与老子的信徒之分裂，自子思的攻击后就已存在。不过双方反目之加剧，是由于学派的发展，以及彼此竞争俸禄与权势所造成。后代自任为老子之后继者的士人，**尽管**有无为的原则与任官的忌讳，至少也都不时想要建立一个类似于儒教士人的组织。

《道德经》并没有被儒教徒绝对而全然地指斥为异端，但是像庄子与管仲的著作就一直是被视为非古典的。不过《道德经》**并没有**被列入“圣”书之中。虽然曾经（至少是一段短时期里），皇帝也将《道德经》置于经典之列而成为参加科举考试者的必读之书。

儒教徒反之则主张“知识”对于**帝王**的重要性，并视之为帝王必具的美德。如果他是个学者，或许他就会“缄默地”举止，而且也**只有**在这样的状况下，才会如此做。儒教徒以编纂大部头的官方百科全书（于1715年印行的《古今图书集成》），将此一主旨付诸实现。（儒道）双方皆对帝王之卡理斯玛的极端重要性——这点已明白地包含在《尚书》里——毫不置疑，只是**诠释**上有所不同罢了。

## 六、道教的长生术

中国的价值体系中某种一般性的倾向，有利于一个以老子之教说为基础的特殊教派之发展。这种倾向就是对自然**生命**本身的珍重；故而，重视**长寿**，以及相信死是一种绝对的罪恶。因为照理说来，一个**真正**完美的人应该是可以避开死亡的。一个真正完美的人（“真”、“清”、“神”）势必具有不可毁伤的异禀及巫术力量<sup>[36]</sup>；否则其完美又有什么办法可加以证明<sup>[37]</sup>？这个判准自古已然。普通的蓍草获得相当的重视，其组合形式在《易经》著名的卜卦系列中扮演着重要的角色。用于占卜的动物乌龟，也同样是如此。这两者都因为长命，而得



以扮演这个角色。依据儒教的信念、修德，特别是学习，是具有长生效果的；还有沉默、多多少少活动一下但避免筋骨操劳，也有同样的效果。上文提及的调息，被当作是一种长生手法而特别发达。长命的植物成为特殊的药材，而探采长生灵药的行动也是惯见的。我们也看到了秦始皇即基于此而恩顾这门学派。一切的经验显示：抑制兴奋与平静过活，都具有长生的效果。避免激情乃是长生术的**首要** 法门与第一德目——所以隐逸者与神秘主义者遂以无为是尚——这似乎是个无可争议的命题。

以此为起点，加上两家所共同的鬼神论的影响，此一发展继续扩大。长生术（Makrobiotik）一旦有了体系化的进展，所有除厄的、治疾的巫术之走向理性化，也就很容易明白了。事实的确如此，并且，**理论上的** 成果，基本上成为两教所共有的财产；然而，**实际上的** 运用则委之于非古典的学派。这是因为对儒教徒而言，凡是与（以古典为取向而）无所不能的**道德** 这个教义有**任何** 偏离的话，就会危及伦理的统一性，**并且**，我们也不要忘了，通过后宫的势力，皇帝经常受制于巫术理念的影响之下。

正是老子之道的教说里，这种**纯粹** 巫术的转化，有助于将整体古代巫师引导转入这个（道教徒的）共同体。他们在最为富庶的南方农耕地带，为数最伙，而此一发展也在那儿最为蓬勃。

道师与其弟子聚居而隐于城市之外，成为中国“道”观的核心单元，这与印度的情形一样（而不同于西方）。当然，老子（无论其精神上的独立性有多高）受到印度传来的影响有多大，仍有争论的余地；不过这个问题难以用道观的形成来解答。道教的隐逸之处可能为佛教铺下了道路，而佛教的竞争也带来了道教的僧院运动——可能是促使隐逸者组织社团的步伐加快的一种运动。道教之自主性的最有力保证是：并非**所有的** 成员，而是只有最具特别性格的组织成员（巫

师)，才居于僧院共同体之外<sup>[38]</sup>。道教是在士人的遁世思想与古老的、入世的巫师**行业**相融合下，兴盛起来的。“道士”，是指过着俗世的生活、婚姻嫁娶，并且将他们的技艺当作一种职业来经营的人。他们为各路的神灵大量设立祭坛，不过由于这些神灵的不灵验，祭坛通常成立不久即告结束。十六世纪时，他们制作出法规与典章的大部头官方集成（按：指明万历年间刻印的《正统道藏》）<sup>[39]</sup>，并借此机缘而介入政治。

## 七、道教的教权制

道教在尚未一般性地展开之前，就采行了一种坚定的教权制组织。江西省的一个世袭性卡理斯玛氏族（按：指张氏家族），垄断了长生灵药的制造<sup>[40]</sup>，并且独占了“天师”（上天指派的导师）的名号。曾担任汉朝宫廷顾问，并写过有关吐纳技艺之书的张陵，有个后代，在汉朝衰微不安的时代，创立了组织。这个组织有其行政干部、税收与强制性的严格纪律，并成功地与政治当局相抗衡。最后，在四川建立起一个事实上自治的“教会国家”（Kirchenstaat）<sup>[41]</sup>。起初，它确实像是个卡摩拉（Kamorra）式的秘密组织<sup>[42]</sup>，也就是太平道（太平之国，我们下面会讨论到的一个近代组织的先驱）。

这个教会国家于184年被一个叛教者所告发，而遭到汉朝廷的查禁与迫害。这个教会国家，一个南方与北方相抗的典型组织，继续以所谓的“黄巾之乱”——一种凶残的宗教战争（也是这类战争的第一次）——持续下去。一直延续到215年，世袭教主（张鲁）认为投到魏（曹操）将军的麾下做一名朝贡诸侯是较为明智的抉择为止<sup>[43]</sup>。由于此一角色，他受到高度荣耀的肯定与承认。他的世俗权力则因政府

的行动而大大削弱；在官方他变成一个只负责追谥死者为圣灵的工作，照葛禄博（Wilhelm Grube）悦人的说法，就是“众神档案的管理人”。以此，他也就不是惟一居于此位的人。除了祖先崇拜之外，人的神格化（Menschen-Apotheose）是“非古典的”、“道教的”诸神之来源。他们虽然为数异常庞大，但未受官方祭典所正视。其中最高的神祇——天帝盘古，与其妻居于西方的碧玉之山而君临天下。他的形象乃来自古代一个被视为上天之主的人格神的观念。

于是，道士以其自称的支配**鬼神**之力为基础，开始踏上**政治**的路途。因为在士人与其敌对势力的斗争中，我们总是看到道教徒与反对士人的派系站在一起。起初，道教徒是“贵族的”：无教养的封建压力团体，利用他们作为工具。他们反对儒教的仪式、典礼及对秩序与教育的热衷 [44]，而确立“人民应处于无教育状态”的立场。在司马迁的时代里，他们即抱持着这样的立场，一直要到124年，士人才成功地压倒道教徒的势力。他们将**所有的**俸禄都视为是为他们保留的，七十个宫廷士人的席位（按：指五十名博士弟子的员额，七十应是误记），则要从帝国的各处征集而来 [45]。

然而，封建制一旦终了，士的主要对手变成由宦官、将军与不学无术的宠幸所支持的苏丹制（Sultanismus）。道教徒照例是站在后者这边。宦官势力的每一回高涨，都带来巫师影响政治的结果。这种斗争一再地以士人的胜利来收场，而最具决定性的胜利则是在满洲人和平主义的统治之下，不过，斗争还是一直持续进行到慈禧太后统治的时代。

我们可别按照我们（西方）的宗派概念（Konfessions-Begrif）而导致错误的想法，认为儒教的官绅**也是**为了某些事务的缘故而得要劳烦道教徒 [46]，就像古典时代的希腊人也容纳那些他们虽然瞧不起的“先知”与（后来的）占星师。道教之所以难以根绝的理由，在于作为

胜利者的儒教徒**本身**从来没有认真想要根除一般的巫术或特别是道教的巫术。他们只想到要独占官职俸禄。

不过他们甚至连这点也没能完全成功。下面我们就要说到风水的因素，此一因素经常使得建筑物一旦成立，就难以完全移动。道观一旦获准存在，住在里面的人无论如何也就要被接纳。这个情形，我们下面会看到，也发生在佛教徒身上。**所有的**士人阶层都一再地因为畏惧惊扰“鬼神”，包括那些非古典的鬼神，而对鬼神论与巫术让步。因此，道教徒**一直**受到国家的宽容与（就某方面而言）承认。颁赐给道教世袭教主张天师的官方职位——道录司（按：道录司这个官职创立于明代，而为清朝所袭用），很显然的是比照佛教的僧录司职位而来。在某些国家道观里，设有种种官置的道教祭司地位。通常是：第一，监院；第二，监斋；第三，方士（为了旱魃与洪水而设）；第四，一般道士 [47]。在一些已经独立的藩国，其君主的碑铭里，可以见到显然是道教的特征 [48]。即便是康熙皇帝所颁布的圣谕，以及所有满人统治者对道教的绝对摒弃，也丝毫改变不了这一点。

在进行讨论特别是中国人的“世界图像”（Weltbild）——由正统与异端所共同塑造的——之前，我们希望先说说**佛教**的地位：作为一种便利文教的行政力量，与一种驯服民众的手段，佛教自印度输入；就政治观点而言，其地位与道教非常类似 [49]。

## 八、佛教在中国的一般地位

经过改革的佛教（大乘佛教）的“非教养的”性格 [50]，特别诉诸**女性**感情性的一面，因而成为一种后宫颇为喜好的信仰。我们一再地

发现，宦官成为佛教的庇护者，正如他们之庇护道教一样。十一世纪（按：应是十五或十六世纪）的明代统治下，情形尤其是如此 [51]。

佛教之受到严重的迫害，有着种种不同的缘由。其中包括：在儒教之通货政策与重商主义考虑下的利害关系，以及，不用说，官职俸禄的全面竞争。还有就是儒教徒之对抗受到佛教徒支持的苏丹制。虽然如此，佛教在实际上之无法“根除”，就如同道教一样，纵使皇帝下达严厉的敕令，或者尽管佛教与许多秘密结社（“白莲[教]”）有牵连。除了风水地理的理由外（下面会讨论到），某些中国人所**不愿**有所缺失的仪式——丧葬法事——只有佛教能够提供。佛教一旦站稳阵脚，灵魂轮回的信仰就一直保持为通俗的来世观念**之一**。因此，就像道教徒所获得的俸禄那样，我们看到佛教徒也拥有被公认的俸禄 [52]。此处，我们还不急于讨论他们的地位，让我们再回头来讨论道教。

后世的道教所具有的“非教养的”、反教养的性格，是造成它（虽然**并非**绝对惟一）在**商人**的圈子里扎根深入的缘故。这是我们将一再体认到的一项事实中，一个特出的例子。这项事实是：一个阶层的宗教意识形态，绝对不是纯粹由**经济的**条件所决定 [53]。而且，反之，**道教的**独特性格也不可能与商人的生活样式全然无关。道教已然是绝对非理性的，坦白地说，已变成低下的巫术长生法、治疾术与解厄术。道教应允可以为人祈免夭折——被认为是罪恶的惩罚 [54]；可以请动（道教的、非古典的）福德正神，以及众多被神格化的官僚神与功能神，降福给祈求者。任何与“市民的**伦理**”相近的特性，几乎不可能在道教里寻获。此处，我们对道教的这一方面并没有兴趣，我们在意的是它间接的、负面的影响。

## 九、巫术之合理的体系化

正统与异端对于巫术的、泛灵论的观念都采取**容忍**的态度，加上道教积极的**护植**，是这些观念得以继续存在、并在中国人的生活中极具支配力量的决定性因素。让我们来略窥一下它们的影响力。

一般而言，在中国，古来的种种经验知识与技术的**理性化**，都朝向一个**巫术的世界图像**发展。天文学除了历算科学外，其余都变成占星术。历算之学源自古代，起初用来调整适当的农业季节，技术方面仍然原始，一点也比不上巴比伦的成就。敌视文士的秦始皇之修订历数，使**时占术**（Chronomantik）开始抬头。这是纯粹依据类推和大宇宙的表象，将**具体的**事务——地分别嵌入月令之中，配置吉与不吉之日（dies fasti et nefasti），而不是一般性的（准则）<sup>[55]</sup>。起初是编年史的太史（“在上位的著述者”）——一群历法的制定者——组成执掌天文与占星术的官方部门。然而，靠着大量**复制**政府所制作的时宪书（历书，时占的基本书录），时占术的**经营**成为“占日师”（按：即《史记》列传中的“日者”）——当人们要为某事寻一黄道吉日时，即需询问他们——的一个财源。

另一方面，**占星术**则与古代的气象学：金星的测度及其可见度、星辰的光样、风向的判定等联结在一起。据高延的假定<sup>[56]</sup>，判定风向之所以重要，起初是因为与贸易风有关。此外，地震、山崩、陨石、异胎、对于（作为特别是直接灵媒作用的）**儿童偶发**之语的解释，以及各式各样的巫术的“占候学”，建立起庞大的文献。它完全用来测试“鬼神”是否安顿得当，如果不当，那么国家的领导方面就得关心其后果。从事这种工作的远古的占候巫师与祈雨师，亦即巫与覡，被认为是“道教徒”。常见的是歇斯底里的（天眼通的）女人，经营这个行业特别成功。

**药剂学**，以及与之相关的药理学，都曾有过相当的经验性成果。它们完全以泛灵论的方式被理性化。我们曾经提到长生术中作为神药



药方的植物，就像希伯来人的生命树一样，大量生长于“西方乐土”——西王母的林园里。中国人的向外扩张，在某种程度上**也**受到此种寻找乐土之希望的牵引（就像秦始皇为求长生灵药的海上探险一样），应该是不成疑问的。古代的情形，其特点可由下面这个为人所深信的传说得知：（晋）侯**听到（！）**他的病症化为精灵在他腹中讨论应安居于何处 [57]。这或许是对发热梦魇的一种泛灵论式的理性化解释——不过与其他的理性化相较之下，还是较为原始的。

元素、季节、味觉与气象的类别，都与人的五（！）脏拉上关系 [58]——也就是大宇宙与小宇宙的关联；巫术的医疗术也依循着这样的观念而行。《道德经》里所授的古老的呼吸法，被发展为“守住”带动生命的精气，并且配合着导引（Gymnastik），而成为一种医疗术继续流传下来 [59]。公元前二世纪时的董仲舒就已指出情欲有害于**呼吸**作用而加以排斥 [60]。根据高延的说法，成书于公元后的《素问》（按：指《黄帝内经·素问》），被认为是一部教人以合乎**科学的**方法来呼吸运气的古典经书。除此方法外，再加上“符”，也就是由具有卡理斯玛禀赋的大官写上字画的护符等等。

不过，我们想将这些从高延处借来的事端都抛开。对我们而言，《葬书》 [61] 或“**风水**”所代表的**堪輿术**（Geomantik）的重大发展，更具有无比重要的意义。和高延一样，我们注意到：时占者（史）要为各种建筑物决定兴建**时辰**。但更重要的是，后来他们也决定建筑物的**形状**与**位置**。九世纪时，数个堪輿学派经过一场争斗之后，讲究“形状”的学派战胜了**实质上**更倾向泛灵论的对手 [62]。这些风水师拥有**远**为广大的收取费用的机会，恐怕是制胜的决定性因素吧！

自此之后，山岳、丘陵、岩石、原野、树木、花草与川流的**形状**，都被认为具有风水的含意。仅仅是一块石头，就可以因其**形状**而保

护一整个地区免于凶神恶鬼的侵袭。无事无物无关紧要。甚至，在风水上非常敏感的坟墓，被认为是影响疾疫是否会发生的所在地。风水的勘察成为**任何**建筑物都不可或缺的事项，甚至连家里的水管线路这种内部工程也不例外。因此，邻人家的死亡事端，可以被推究到他们的建筑物上，或者可能意味着讨命；任何新墓的设置都可能会惊扰到所有坟中的鬼灵而引起可怕的灾难。

说到新设施，就中特别是以开矿这等事，被认为最**易于**触怒鬼神。最后，铁路的铺设、吐着煤烟的工厂的设立（煤炭的使用，在中国始于公元以前），则被认为会像**巫术般地**将病毒布满整个地区。技术与经济的巫术性定型化，奠定在这种信仰**以及**风水师的收入利益的基础上，完全排除了从本土发展出**近代**样式的交通事业与工程经营的可能性。要想超越这个巨大的障碍，就必须应用西方高度发展的资本主义，并且要得到**官绅阶层**的支持——他们投资大量金钱于铁路建设。巫与觐，连同时占师与风水师，也逐渐被贬为“骗子”。但是这些**绝非**中国独力所能达到的。

**绕行**许多远路，常只因为某条运河、道路或桥梁，从风水的观点看来是危险的而不宜开筑。佛教的（亦即异端的）寺院，经常**因为**风水的缘故——可以“改良”自然环境的风水——而获准建立，而僧侣也有义务要举行有关风水的重要仪式，并获取丰厚的报酬。此外，风水师的酬佣传说确实已达到令人难以置信的数目，并且每当有工程争议之类的问题发生时，任一**党派**都会花钱雇用风水师。

准此，的确是有一种巫术性的“理性”科学（magisch“rationaler”Wissenschaft）的上层结构，涵盖了早期简单的经验知识（其踪迹到处可见），并且在技术上有着不小的才华，正如各种“发明”所可证实的。这个上层结构是由时测法、时占术、堪舆术、占候术、史书编年、伦理学、医药学，以及在占卜术制约下的古典治国术所共同构

成。其中，民众的态度和巫师的**营利** 关切，亦即异端的一方，往往在**实际层面** 作了领导，然而，士人阶级本身在此一理性化过程中，却扮演着决定性的角色。

以五为神圣数字的宇宙论的思辨里，五星、五行、五脏等，联结起大宇宙与小宇宙的对应关系（表面上看来似乎完全是巴比伦式的，不过一一详较下，则绝对是中国**本土** 的）<sup>[63]</sup>。中国这种“天人合一”的哲学与宇宙创成说，将世界转变成一个**巫术的乐园**（ein Zaubergarten）。每一个中国的神话故事都透露出非理性的巫术是多么受欢迎。粗野而不谈动机的神祇（dei ex machina）从天而降、穿梭于世界而**无所不能**；只有对路的咒术（Gegenzauber）才奈何得了它们。准此，解答**奇迹** 的伦理理性（ethische Rationalität）是绝对没有的。

所有这些——说得明白些——不只受到包容与许可，并且由于巫术世界图像受到承认，而更加**兴盛**。这是从各式各样的巫与覡都可加以利用的**营利机会** 里，生根茁长起来的。道教，因其非教养、非理性的性格，甚至比儒教还**更** 传统主义。道教没有自己的“精神”（Ethos）；巫术，而非生活态度（Lebensführung），决定人的命运。发展到最后，将道教与儒教分隔开来的，就是**这一点**。因为我们已经指出，儒教相反的，认为巫术在**面对** 德行时便显得无能为力。不过无论它怎么轻蔑道教，当儒教面对巫术的世界图像时，是无可奈何的。这种无可奈何，使得儒教徒无法打从**内在** 根除道教徒根本的、纯粹巫术的观念。与巫术交锋，总会有危及儒教**本身** 势力的危险；建议这么做，无疑是一派胡言，不必多说，“当皇帝不再相信征兆预示，而为所欲为时，谁还能阻挡得了他？”有个士人就这么直截了当地回答。在中国，巫术信仰是皇权之**宪法** 基础的一部分。

道教的**教说**（Lehre）可以和这些巫术的半成品，以及“天人合一”的理论区分开来。即使如此，它并没有更理性的产生作用，或者形成一股对抗的力量。出现在中世纪的“报应”说，被认为来自道教 [64]。正如我们注意到的，同样的名称也用来称呼非佛教僧侣所施行的巫术。根据所有已知的历史，这是掌握在一个特殊的祭司阶级手中，或者更应该说是掌握在一群出身平民的巫师手中。

根据上文，可以预料到的是：道教有一部分非关礼仪的经籍，是与儒教共同的。像这部《赐福密书》 [65] 就同时为儒教与道教认为是真的。至于种种一般的巫术性前提假设，也同样是如此。

不过，正如我们前面所说的，这些（巫术的假设）大为发展。与儒教相反的是，它们与某些对此生此世，以及来世的肯定许诺，联结在一起。这些被有教养的知识阶层鄙视的民间神祇，正是因为这些个许诺，而受到人民的崇奉。

因此，儒教所没有做到的，道教的平民教士阶层做到了。他们一方面满足了某种将万神殿整理出系统来的需求，另一方面满足了将被认定的善行人士或灵验的鬼神——纳入神界的需求。以此，道教将三方神灵：古代的人格化天神（官方教义所称的玉皇大帝）、老子以及来历不明的第三者，聚合起来成为“三清尊” [66]，普遍受到崇拜的民间八大守护神（部分是历史人物），以及其他的天上神仙，都被安置到设计图里。城隍神——通常是个神格化的官吏——则被赋予掌管关系到人在死后之命运的行状录；因此，他被认定为天界与地狱的主宰者。如果有个永久性的组织化祭典产生的话，那么就会有组织城隍祭典以及组织祭祀其他登入神界的自然神和人间英雄的祭典活动。资金的筹集，多半是由地方上的利益团体轮流摊付；一般民众只有在大祭典的时候，才由道士去收缴。

于是，一种非官方的、却是受容忍的、纯正祭典就成立了。从那些自称为老子“门徒”的最早期著作者的时代起，一种密教（Esoterik）就已与之并存，此种密教将那些秉有道之天赋的人视为各种超人力量的担纲者，并交付给他们为需求者提供巫术性救助的工作。

据前文所述，如果在这种密传的道教与老子或其他神秘主义者之间，有真正的历史关联的话，那么此一发展就一点也不惊人了。此处，在受神眷宠的救赎贵族主义的卡理斯玛与理性的禁欲主义之间，是无路可通的。就像世界各处一样，非古典的冥思本身及早期的隐逸精神的发展，都必然从神秘的、泛神论式的与神圣合一直接导向秘迹的巫术。这也就是说，它会导致巫术的影响力及于鬼神的世界，以及导致实际地适应鬼神活动的巫术的法则性。正如我们在《导论》里所讨论的 [67]，从开悟者的救赎贵族主义，到庶民的宗教信仰（Volksreligiosität）之间，很少有别的路可走。

基于政治的理由，中国政府到了十九世纪时就不再像从前那样容忍神性人物的崇拜。这种神性人物崇拜的发展，通常出现在有仪式主义之发展倾向的节骨眼上，以及出现在贵族主义式的开悟救赎必须调整以适应群众之需求的时候。那时，卡理斯玛式的巫师，以负有“阳气”的禀赋，成为一个崇拜的对象，一个活生生的“救世主”。为了祈求丰收而以祭典膜拜一位具有卡理斯玛神性的活人，在公元前四世纪时即有传闻 [68]。不过当正统教义确立之后，只有已故的人，而且最好是被证实确具有卡理斯玛特质的官员，才准被崇拜。试图将一个活人称呼为先知或救世主，是要非常小心的。除非这个人的表现超出了专家所具有的、无可根绝的巫术技术，或者除非他显现出有建立教权制组织的可能。

然而，道教却一再成功地赢得帝王的认同。十一世纪时，一个具有五个等级的道教科举制度成立了 [69]，不但与正统的科举并存，并



依循后者的模式。如此一来，就发生了必须让受道教教育的学生分享官职与俸禄的问题。不过，几经儒教学派同心合力的抗议，终于将道教成功地逐出他们所享有的俸禄之外。就经济与社会的层面而言，争议是绕着帝国的租税收益以及谁应当享受收益这个问题上打转的。不过，在这些争斗中，儒教对所有诉诸情感的宗教思想与对巫术的深刻内在的反感，当然也有其影响。正如我们所了解的，道教的巫师几乎总是通过宦官与后宫——士的传统敌人——而进入宫廷的。

741年（按：唐玄宗开元二十九年），一个宦官成功地成为翰林院的首长 [70]。儒教一贯地以其高傲的、阳刚的、理性的、严正的精神——类似于古罗马人的精神——来抗拒沉溺于迷信与奇迹的女性化歇斯底里亢奋对于国家政事的干预。双方的对立一直以这样的形式持续到传统王朝的末期。我们曾在另外一处引用一位翰林学士于1878年关于一场大旱灾引起一般民众不安的报道。他明白地向两位摄政的皇太后提议：要想恢复并维持宇宙秩序，只有靠着一股“沉着与坚定的精神”，而不是激动；除此之外，还必须正确地履行国家在伦理上与仪式上的义务。这位陈情者以纯正的儒教态度又说道：他并不自认拥有揭露鬼神之奥秘或上天之兆示的本领；他并且也触及相当争论性的一点：服侍年纪尚轻的皇帝的宦官与侍臣，应该要防范具有**异端之危险**的迷信的感言。依以上所引的告诫，他下结论道：两位皇太后除了实践德行外，别无他策可公正处理当时的状况。这份儒教精神的证言，以其高傲的坦率而令人感受深刻，同时，它也昭示了那自古以来的对立之清澈的回响 [71]。

## 十、道教的伦理



如我们前文所述的，商人圈子之信服道教，关键在于他们专奉的**财神**，商人的职业保护神，是由道教所创发出来的。是道教使为数众多的这类专门神祇拥有尊荣的地位。以此，帝国军旅的英雄人物，被尊奉为战神；学生信奉的神祇是学识之神；而特别受到崇奉的，则是长寿之神。和古希腊的谷神祭典（eleusinische Mysterien）一样 [\[72\]](#)，道教也把重心放在神对于此世与来世之健康、财富与幸福所作的许诺（Verheißung）上。在理论上，鬼神会对人的一切作为施以福报或惩罚，不管是在现世或来世，不管是报应在行为者身上，或者——与灵魂轮回说相对反的——报应在他的子孙身上。来世的许诺特别能够吸引大众的心。对道教徒与儒教徒而言，再明白不过的道理是：判定个人行为的关键在于“端正的生活”；因此，国君的“端正的生活”便是王国命运与宇宙秩序的关键所在。所以，道教也必须揭示伦理的要求，不过，由于它一开始就是毫无系统的，因此想将来世命运与一套**伦理**联结起来，也就一直是漫无章法。

从来没有受过儒教教养阶层严重打击的原始巫术，一次又一次地蔓延开来。据此，并且依照前文所述的方式，道教的教义便以秘迹的治疗术、炼金术、长生术以及神仙术而不断发展。焚书的主谋者、士的敌人（秦始皇），因为道教徒的不死之药而与道教徒结合在一起。他为寻求位于东海的不死者之岛所发起的远征，史有明文。其他的统治者，则为了想炼金而转向道教。身具经典教养的官吏阶层——支配着受教育者之生活样式的阶层——并不了解老子之教的原本意旨，所以断然地拒斥其精神的衍生物。不过，托其名而行的道士的巫术，倒是受到轻蔑的宽容，并被认为是适合一般庶民口味的粮食。

一般而言，汉学家并不怀疑，道教的教权制组织之万神殿的构造（尤其是三清尊）及其礼拜的形式大多是（如果不全是）自佛教抄袭过来，不过，依赖的程度有多大，仍有争论。

## 十一、中国正统的与异端的伦理之传统主义性格

就其作用而言，道教在本质上甚至比正统的儒教更加传统主义。观其倾向巫术的救赎技巧、或其巫师，即可知别无其他可以期望的。为了整个经济上的生存打算，使得这些巫师直接将关注点放在维持传统，尤其是传布鬼神论的思想上。因此，“切莫有所变革”这个明白且具原则性的公式，归于道教所有，是一点也不令人惊讶的。无论如何，道教与理性的（不论是入世的还是出世的）生活方法论（Lebensmethodik）之间，不仅无路可通，而且道教的巫术还必然成为此种发展趋向的最严重障碍。对一般人而言，后期道教的伦理命令本质上已与儒教的无异；然而道教徒之履行命令所期望的是个人的利益，儒教徒则偏重于实现君子的良知。儒教徒旨在分辨“正”与“不正”这两个极端，而道教徒则在于“净”与“不净”。尽管道教徒关注于长生和来世之善报恶惩，然而他们和儒教徒一样，也是以此世为考虑的出发点。传说道教教阶制度的创建者已明白地采用哲学家庄子的一番话（此话超越了阿奇里斯在地府中所说的 [\[73\]](#)）：“龟宁生而曳尾于涂中，不愿死而藏之庙堂之上。”

确实，我们必须提醒自己，巫术在正统的儒教里有其被认可的地位，并且也自有传统主义的影响力。我们曾经提到，就在晚近的1883年，有个御史抗议说：利用现代技术来建造黄河河堤是违反了经典上的规制。无疑地，害怕引起鬼神的不安，是关键之所在。儒教严厉地拒斥只有民间的巫师才会有的感性的忘我，拒斥道教徒的出神的忘我，以及各种修道僧的禁欲。一般而言，所有的巫术都在此种心理学的观点下，被斥为“非理性的”。

无论是在官方的国家祭典这方面，还是在道教这方面，中国的宗教意识都没能为个人以宗教为引导的生活，创造出像清教的生活方法

论所呈现的那样足够强烈的动机。这两种宗教形态，完全缺乏罪恶的魔鬼势力，以致无法让虔敬的中国人（无论是正统的或是异端的），为了得到救赎而起来应战。从官僚体系所拥有的一种乐观的理性主义的观点下看来，真正的儒教处世哲学是“市民的”（bürgerlich），就像所有的启蒙教化一样，它也包含有迷信的成分。作为一种“身份性的”（ständisch）宗教，它是士人知识阶层的道德。这些人的特征是，以教养为傲。

就幸运真正的分配情形与人的命运之不可预测性来看，我们必然要面对的事实是：即使最大限度的功利乐天主义与因袭主义的看法，也无法满足在这最好也不过的社会秩序中对于公道的最卑微要求。在此秩序中所遭遇的不幸与不公，被认为是由于个人教养上的缺失或者政府卡理斯玛特质的不足所造成的，或者根据道教的教义，是犯了巫术上的重大过失的结果。神义论（Theodizee）的终极问题应该也会因此而产生。然而，至少来世（Jenseits）或轮回（Seelenwandlung）的概念都未被儒教徒所采信。不过在古典经书里倒可推究出某种奥义的预定论信仰（esoterische Prädestinationsglauben）的些微痕迹。这个观念含有一点二分的意味，完全相应于中国官僚体制的性格——本质上与战士的英雄主义相乖隔，身份上又特别是与纯粹的市民生活区分开来的士人阶层。

民间信仰里显然没有任何神意（Vorsehung）的观念存在。不过它发展（至少是萌芽）出一套清楚地由星宿支配个人命运的占星术信仰。儒教的奥义之学（如果有这么一门秘学可言的话），似乎并非完全没有神意的信仰。不过，一般而言，神意与个人实际的命运并没有什么关联，在孟子来说，更是如此。和所有原始的共同体崇拜一样，它所指涉的只是社会集体本身的和谐与最终的命运。但是儒教并没有真正推衍出像希腊的“命运”（Moirai）那样的命定观：足以令个人生命

出现极大逆转（Peripeteien）的一股非理性的、非人格的命运之力。此一观念是所有纯粹的人类英雄精神所特有的，它总是高傲地拒绝相信慈悲的神意。（在中国）这两者（按：慈悲的神意与非理性、非人格的命运之力）毋宁是同时并存的。

孔子显然认为自身的使命以及隐藏于此一使命背后的影响力，是真确地为神意所安排。除此之外，确实，还可发现到对于非理性的命运加以本质扭曲后的信仰。也就是说，只有“高明的人”才会知道命运；并且，若不相信命运，就不可能是个有教养的人 [74]。就像其他各处一样，相信神意，支撑了主智主义的知识分子惟一能接受的那种斯多噶式的英雄主义，换言之，一种接近蒙田（Montaigne）所谓的“觉悟”（Bereitschaft）。意思是平静地接受那无可变更的，如此一来便可证明有教养的、受过教育的骑士精神。一般平民，无所谓命运或畏惧命运，所追求的是幸福与财富；或者听任运气流转，当作是命数（Fatum）——而非宿业（Kismet），虽然根据传教士的说法，实际上似乎后者才是通例。然而儒教的“高明”之士，学习在知晓命运中过活，并且在内心里以高傲的平静来面对命运，因为他将全部心力投注于一己人格的塑造及其完美 [75]。

包含于儒教的理性主义中的非理性因素，除了我们已知的以外，这种对于命运预定论之非合理性（Irrationalität der Prädestination）的信仰，也是撑持其**高贵性**的一根支柱。此一信仰，至少就个人而言，排斥那种纯然入世的理性的神义论。因此，某些哲学家拒斥这种会在儒教的理性主义体系里产生紧张性的信仰，认为此种信仰具有伦理上的危险性。不过儒教的预定论信仰，在性格上有别于清教的预定论信仰，后者指向一位人格的、全能的神。同时，清教徒坚决而明白地拒斥神意慈悲的观念，但是如此做的同时，他又期待自己在彼世的救赎。而在儒教里，不论是有教养的人（君子）还是一般人（小

人)，都不以彼世为念。有教养的儒教徒对于身后，惟一关心的是能否留**名**于世；为了护卫声名，他必须有以死相殉的准备。儒教的支配者与将领，**当**他们在战争以及人类命运的大搏斗场面中不再受到上天的眷顾**之时**，确实**知道**如何勇于**赴死**。他们较其基督教的同职者**更懂得**如何不辱此身，只要看看我们德国的情形就知道 [76]。儒教徒所具有的高尚情操 [77]，其最终极的推动力正是来自这种荣誉感，它成为一个有教养的人的特征，并且在本质上与个人的操守——而非其出身——紧密联结。以此观之，儒教的生命态度是偏向于身份性的色彩，而不是西方观念里的“市民的”价值取向。

这显示出，此种知识分子的伦理，对于广大的庶民而言，意义必然有限。首先，在教育方面，不管是地域上的差异，或者特别是社会的差异，都相当大。较为贫困的平民阶层，还是以其精打细算的节俭（就消费而言），维持着传统主义的、迄今仍然坚固的糊口式经济（naturalwirtschaftliche Bedarfsdeckung）。这种几乎令人不敢相信的极度节俭，举世无匹。只有当人民的生活水准与儒教的君子理想之间，没有任何内在的关联时，这种情况才有可能。此处和世界各地一样，只有支配阶层的身段与外在行为方式，才是一般人的认同对象。

教育阶层在极大的程度上，以否定的方式，决定性地影响了**庶民大众**的生活样式。一方面它完全阻塞了先知宗教精神的兴起，另一方面则几乎彻底地根除了泛灵论宗教意识里的狂迷要素。这可能至少部分决定了一般所谓的中国的民族性，尤其是儒教社会伦理的冷漠性格——除了亲族、学生或挚友这种纯粹**个人情谊的**纽带外，都加以排斥——可能就是因此而来的。

人伦关系的优先性（Personalismus），在社会伦理上所显示的效果，尤为显著。一直到今天，在中国还没有对“切事的”共同体（sachliche Gemeinschaft）负有义务的想法，不管这共同体是政治性



的、理念性的，或者其他任何性质的 [78]。在中国，所有的社会伦理都只是将与生俱来的恭顺关系转化到其他被认为与此同构型的关系上而已。在五项自然的社会关系里，对君、父、夫、兄（包括师）、友的义务，构成（无条件）伦理约束的整体。在此（五伦）关系之外，其他自然且纯粹的功能义务关系，则是以儒教的互惠原则（Prinzip der Reziprozität） [79] 为基础，其中没有丝毫激情的要素。有些义务的根源，则来自乡邻团体的纯粹的社会伦理。特别是有产者厚待宾客的义务与慈善的义务，在世界各地都被圣歌手赞颂为高贵生活的表征。这是所有的宗教伦理都予以认同的。

由于儒教的传统主义与因袭主义对于生活态度（Lebensführung）的影响，这些义务带着相当强烈的形式主义性格，其中以“功德”（Praktizieren der Tugend）——（阴历）腊月初八（以粥）款待贫民——这项具有特色的惯用表现手法特别是如此。对所有的宗教伦理而言，最原始的、中心的命令——施舍，在此成为一种不做便有危险的传统捐献。基督教的施舍所包含的意义是：“贫者”在基督教社团里被认为是神所置定的“身份”，因为为了富者灵魂的救赎，他们有存在的必要。在中国，贫者被集结成很有组织的帮会，没有人会轻易冒险地与之敌。

一般而言，这很可以反映出多半的情形，因为不只在中国，只要是有一种具体个人的或切事的因素存在，就会有帮助“邻人”的慈善产生。只有熟知中国事物的人才能够判断这所谓的慈善，在中国是否确实比世界其他地方要来得强。就像所有巫术宗教的原生性格一样，中国的民间宗教认为疾病长年缠身，是某种仪式上的罪过所造成的。这其中既然并无宗教性的同情动机来加以折冲，可见得此种（慈善）情怀未必特别地发达，尽管伦理学说（孟子）对于同情心的社会价值大加赞赏。无论如何，同情心并没有在儒教的温床上大大地发展起来。



即使是提倡兼爱的（异端）代表人物（例如墨翟），本质上也仅就功利的立场来看待同情心。

既然个人神圣的社会伦理义务有可能自相矛盾，它们就必须被相对化。这明显表现在家族利益与国库利益的强制性划分，以及父亲宁愿自杀而不愿亲自逮捕（谋反的）儿子上。官员服丧**不足**，依法令要受竹杖之刑，而**过度**服丧也同样如此。后者因为拒绝任职而形成行政上的困扰。

基督教式的冲突，也就是发生在个人灵魂救赎之关注、与自然社会秩序之要求二者间的冲突，对儒教徒而言是难以想象的。任何“神”或“自然”与“制定法”或“习律”（Konvention）或其他约束力量之间的冲突，对他们而言，并不存在。因此，任何宗教的戒律，或以**宗教**为基础的自然法，照说与这个罪恶的、没道理的世界间该产生的紧张关系或互相的妥协，在中国却不存在。仅有的例外只出现在前文提及的自然法刚开始萌芽之时，这一点在经典中的一些例子偶尔会提到“自然的”这个语词时，就十分清楚。这些例子所指的通常是自然秩序与社会秩序之内在和谐的宇宙。当然，没有人会真正被期望达到绝对完美的境界。不过，每个人都有能力在社会秩序中学习使自己达到相当完美的程度。据此，实践公认的社会美德，亦即实践仁爱、正义、诚信，以及仪式的虔诚与求知等，即可习得此种完美，无论他是带着较积极的（儒教的）色彩，还是较为冥思的（道教的）色彩。就像我们屡次观察到的，如果支配者的卡理斯玛禀赋不足，使得社会秩序未能顾及所有人的幸福与满足，那么这就是他个人的罪过，不管他是不是已经尽了上面所提及的义务。

因此，至少根据古典的教义，儒教不知有所谓至福的原始状态。它只知道有处于未开化前阶段的无教养的野蛮状态，因为那些造成入侵威胁的野蛮的山岳部族就是现成的例子。

当夫子被问到如何在最短的时间内使人长进时，他简洁地回答说：富而后教之。事实上，英文里的寒暄话“你好吗？”性质上相当于中文里问候人家“你吃过饭了吗？”。既然贫穷与愚昧正是原罪，也就是说，既然教育与民生最足以影响人的性格，儒教就必然以至善的文化状态，而不是纯真原始的自然状态，为可能的黄金时代。

古典经文里有一段惊人的记载，说到王位不是经由世袭，而是经由选举来继承的情形。父母不独因子女是自己的，而因此只爱他们，反之亦然；孤儿、寡妇、老年人、无子者与病患皆受到共同基金的抚恤。男人有工作，女人有归属。财富应当积聚，但并不是为了自己；工作也不是为了个人的利益，盗窃乱贼都不存在。所有的门户不闭，国家也不是个权力国家。这就是“大道”，其结果就是“大同”。相反地，强调个人的继承权、个别的家族、军事性的权力国家，以及个人利害的绝对支配，这种经验性的强制秩序，以一标示性的术语来说，就叫做“小康”<sup>[80]</sup>。此一无政府主义式的社会理想的描述，远超出儒教经验性的社会思想架构之外，并且特别是如此地与所有儒教伦理之基础的孝道无法兼容。以此，正统说部分反映出经典的不精纯，部分则带有“道教的”异端的意味（附带一提，此处与理雅各的意见相同）。

目前，这就是为什么，近代的康有为学派会征引此段经文来证明儒教在社会主义的理想未来里的正当性。确实，此段经文，就像《礼记》里的许多经文一样，很可以表现出高延表达得特别清楚的观点。那就是：许多被认为是异端的、或至少是非古典的、或甚至是一种特殊宗教的教义，原本都与正统说有关系，大约就像基督教神秘主义与天主教的关系，苏菲派（Sufi）神秘主义与伊斯兰教的关系。教会的制度恩宠（kirchliche Anstaltsgnade）只有在不自然的情况下，才会

与神秘主义者个人的救赎追求有所妥协，尽管教会机构在原则上不必然会拒绝神秘主义本身。

恰如以上情形，儒教的乐观主义（Optimismus）最后的结论是：通过个人的伦理的力量，以及通过有秩序的行政力量，希望能达成纯粹是地上的完美。不过这终究会造成某种紧张性，因为另一个同样是儒教的基本观点是：个人与全体民众的物质的福利与伦理的福祉，最终是由统治者的卡理斯玛禀赋所决定，而他的正当性则是由上天以及其官吏的福利政策所赋予的。不过，正是这个义理，使道教得出它**本身的**结论——一切幸福的泉源在于无为；这被认为是个异端的教义。毕竟，这只不过是正统儒教乐观思想转向神秘主义的最后归结。那种无等差主义式的（akosmistisch）对自我资质的坚信，以及据此而产生对于制度恩宠的贬斥，立即有导致成为邪教的危险。寻求独自的救赎之道以**超越**入世的俗人道德，在此，和其他各处一样，对于制度恩宠而言，基本上是很可怀疑的——这情形在教会的（而非禁欲的）基督新教这里也完全相同。

如我们所见的，道，作为进德的“管道”，是个自明之理，并且也是正统儒教的中心概念。正如同神秘主义也可以，如前文所提及的，导出某些儒教徒所持的、或多或少具有一贯性的自由放任理论（此一理论使得政府在干预财富的分配之时，不至于太过度而有所保留），同样地，神秘主义所指涉的，在神的意志下的、自然的、宇宙的与社会的“和谐”之意蕴，也可以推导出无统治（Nichtregieren）的原理。对儒教而言，要确定这些义理是否仍为正统，就像要中世纪的教会去判断一个神秘主义者是否仍为正统一样地困难与令人怀疑。因此，这就可以明白，何以高延全然拒绝一般将道教当作与儒教并立的一个个别宗教的看法。皇帝的宗教谕令都一再明白地将道教与佛教并提，认

为它不过是一种被包容的、非古典的信仰。相反地，**社会学家** 则必须考虑到教权制的特殊**组织** 这个事实。

总之，正统与异端在教义与实践上本质的差异，以及儒教所实践的决定性特征，是基于两大根源：一方面，儒教是一种受过典籍教育的官僚体系的身份伦理；另一方面，孝道与特别是祖先崇拜，被认为是家产制政治不可或缺的基础而受到维护。只有当以上这些关注受到威胁之时，统治阶层的自卫本能才会对异端采取行动 [\[81\]](#)。

## 十二、中国的教派与异端迫害

作为家产制子民驯服基础的祖先崇拜与入世的孝道，具有根本的重要性，这也是儒教国家在现实的**宽容** 上，最重要且绝对的界限 [\[82\]](#)。此一界限显示出与西方古代的态度，有亲近的一面，也有性格上不同的一面。

国家祭典里，只有官方的伟大神祇。不过，有时皇帝也会参拜道教与佛教的庙宇，只不过仅以鞠躬为礼，而不是叩头——对孔圣人，都得行叩头之礼。国家支付堪舆的费用 [\[83\]](#)，并且官方也承认风水 [\[84\]](#)。从西藏来的驱魔者偶尔会受到禁止；古人称之为巫——律令里说到他们时，即用此名 [\[85\]](#)。当然，这类禁止纯粹是为了治安上的理由。城市的官绅以官方身份参加道教城隍神的祭典，由道教的道长所认定的神祇也必要经由皇帝的批准。原则上，“良心的自由”此一要求是得不到任何保障的，然而也没有因纯粹的宗教见解而遭受迫害，除非是基于巫术的理由（类似古希腊的宗教裁判），或者是政治上的考虑，才会招致这样的迫害。话虽如此，这些政治上的考虑还是相当繁苛的。

在皇帝的宗教敕令下，压制异端（Ketzerei）乃是一种**义务**。即使像孟子这样的作者都同意这点。（迫害的）手段、强度，以及对于“异端”的概念及其范围，历来都有所变化。中国政府之打击异端，是由于它在国家看来是有害的。所用的方法，一则是经由教化（晚近的十九世纪就有一首由君主所作而经官方宣扬的训谕诗）；一则是以火与剑，就像天主教会对付否定秘迹恩宠（Sakramentsgnade）的人，以及罗马帝国对付拒绝皇帝崇拜的人那样。

虽然传说中在中国这个国家里有无止境的宽容，但十九世纪时，几乎每十年里就可以看到全面性的异端迫害，包括拷问证人在内。另一方面，几乎每一次的叛乱都与异端邪教（Häresie）有密切的关联[86]。与古罗马相较之下，中国是处于一种特殊的状态之中的。因为这个国家在儒教被确定不移地与官方祭典和个人的义务性祖先崇拜相合并之后，就有一套绝对性的、受官方所认定的**教理**。以此，中国就趋近于一个“教派的”（konfessionell）国家，而与公元前的西方古代帝国形成对比。1672年的“圣谕”（十六条中的第七条）就明白地下令拒斥伪教[87]。然而，正统的教理并不是一种教义宗教，而是一种哲学与人生智能。这样的关系确实就好比（举例来说），假设二世纪时罗马皇帝独尊斯多噶派的伦理为官方正统，并以接受此种伦理为出任国家官职的先决条件一样。

与此相反地，**教派性的** 宗教信仰（Sektenreligiosität）的通俗形式，是**秘迹** 恩宠的授予，而且无论何处，这总是发生在所有导向神秘主义救赎的宗教信仰的沃土上，好比在印度。亚洲的神秘主义者，无论他们是否成为先知、传道者、教主或告解神父，都无可避免地会变成一个秘法传授者（Mystagog）。然而，皇帝的官职卡理斯玛极少能忍受一个具有独立恩宠权威的势力与之并存，就像天主教的制度恩宠也无法容忍这样的一种势力。准此，皇帝敕令里对于异端的指斥，都

几乎是针对着同样的事。首先，当然是指未被认可的新神祇受到崇拜这件事。不过，这不是决定性的一点，因为基本上，从国家祭典里分离出来的一整个民间的万神殿，都被认为是非古典的、野蛮的。真正具有决定性的应是以下三点：[\[88\]](#)

1. 异端教徒宣称为了修习具有美德的生活而聚集在一起。然而他们成立了未经许可的结社并设法募捐资金。

2. 他们拥立首领，有的是神的化身，有的是教主，宣扬来世的果报或许诺灵魂的救赎。

3. 他们将祖宗牌位迁出家里，并且为了修道生活，或者总而言之非正统的生活方式，而离开他们父母的家庭别居他处。

第一点是违反了政治上的治安问题——不准未经许可的结社。儒教的子民被期望在五种古典的社会关系里自行修身。准此，并不需要别立教派（Sekte）[\[89\]](#)，并且，教派的存在也会破坏国家所赖以成立的家父长原则。

第二点对儒教徒而言是公然欺骗民众，因为不会有来世的果报与个别的灵魂救赎。并且，这点也意味着藐视儒教国家官方的（现世内的）体制性卡理斯玛（Anstaltscharisma）。照料中国国家内部的（此世的）灵魂救赎，是祖先的事，其余则只能由上天所认可的官吏和他们的皇帝来负责。因此，任何救赎信仰、任何秘迹恩宠，不但会威胁到对于祖先的虔敬，也会威胁到政府的威信。

同理，第三点非难是最具关键性的。拒绝祖先崇拜就等于是危害政治的元德——孝道，并危害依凭于此一德行规范下的官职层级结构和子民的驯服。（将子民）从对皇权卡理斯玛势力的信仰中解放出来、从相信孝悌关系的永恒秩序中解放出来的宗教信仰，原则上是无法加以宽容的。



这些训令的主旨，根据情况的不同，也可能是出于经济（重商主义的）或伦理的理由 [90]。冥思的生活，不管是个人冥思的救赎追求，或特别是修道者的生活，在儒教徒看来，都是坐食怠惰。他们必须取食于从事生产的公民，因为佛教的比丘是不耕的（基于“不杀生” [Ahimsa] 的戒律，亦即，禁止危害生物、蚯蚓、昆虫 [91]），比丘尼是不织的。再者，出家生活通常只是为了逃避国家徭役的一个借口。当道教徒与佛教徒势力强盛时，支配者有时是借着他们的势力而登上宝座的，即使如此，在适当的时机下，他会回头抵制他们。原本是佛教僧侣之禁欲精神核心的托钵乞食（Bettel），以及寺院外的救赎宣道，政府却一再禁止僧侣阶级奉行。寺院本身在受到约束性认可之后，正如我们下面就要指出的，它的数量就被严格地限制住。相反地，时而果断的庇护佛教，是基于希望此一柔和的教义能有助于驯服子民（这和蒙古可汗引入喇嘛教的道理是一样的）。

随着寺院的大幅分布与救赎关注的普及，很快地就导致严厉的镇压。到了九世纪时，佛教教会遭遇到再也无法完全复原的打击 [92]。部分的佛教与道教寺院被保全下来，其经费甚至可列于国家预算中，然而严格规定每个僧侣都得领有国家特许凭证。也就是像普鲁士的文化斗争（Kulturkampf）式的一种“文化检验”（Kulturexamen）的要求 [93]。根据高延精彩的推论，风水是其中的一个关键因素，因为一旦迁动以前被准许礼拜的地方，就必然会有招致鬼神惊动的危险。本质上，这是正统的祭典站在国家理由（Staatsräson）的立场上，大致还宽容异端的原因。此种宽容，绝不是正面的肯定，而是瞧不起的“容忍”，这是任何一个世俗的官僚体系通常对宗教所采取的态度。此种态度只有在须要驯服民众时，才稍加收敛。

同样也是站在国家理由的立场，“贵人”（君子）对于这些，就像他对待所有那些未在官方崇拜之列的存在者（Wesen）一样。他遵循被认为是夫子所说的一个相当现代的原则：以确切的仪式来安伏鬼神，不过，“保持适当的距离”<sup>[94]</sup>。民众在参与这些受到容忍的宗教时，和我们西方的“宗教归属”（Konfessionszugehörigkeit）的概念，一点关联也没有。随着不同的机缘，古代西方人或崇拜阿波罗，或崇拜狄俄尼索斯（Dionysos）<sup>[95]</sup>，南方意大利人或崇拜彼此竞争的圣者或教团。同样的，中国人也根据需求和灵验的效力，看重或轻视官方的国家宗教仪式、道教的占卜术和佛教的法会。后者甚至在上流社会里也很盛行。关于丧葬，在中国的民俗里，是以古典的祖先崇拜为基调，而并用佛教与道教的圣礼。将中国人在宗教信仰上归类为“佛教徒”——就像从前通行的说法，全是一派胡言。依照我们的判准，**只有**登录僧籍的出家人、僧侣，才可称之为“佛教徒”。

异端的出家形式本身并没有成为与国家权力敌对的决定性因素。但是，当佛教与在其影响之下的道教，发展出设置了娶妻教士的**俗人**共同体（Laiengemeinschaft）时，也就是当某种教派的宗教意识（Konfessions-Religionsität）开始出现时，政府自然会断然加以干预：要僧尼道士在两条路上做个选择，要不是回到被认可的寺院中，就是还俗于世俗的职业里。有些宗派依照印度的模式所采行的习俗，特别受到政府的压制。像是依照被准许传习秘法的等级而举行特殊的修炼僧（Novizen）得度式，再依此僧在宗教上的位阶而设计法衣颜色的等差等等习俗。据此，教派精神（Sektentum）的独特面貌便开展出来：“人格”的价值与尊严，**不是**经由血缘纽带、身份地位、或官方授予的凭证而受到保证与认定；而是通过成为或证明自己是某个具有特殊资格的伙伴团体（Genossen）中的一员而得到保证与认定。此种任何教派性的宗教信仰都会具有的基本功能，比起较容易控制的僧

院，更令所有强制性的恩宠机构——不管是天主教教会，还是政教合一的国家——感到厌恶。

此处我们略过受到政治提倡而兴盛一时的喇嘛教不谈，以其并不具有历史的重要性。同样地，我们也不谈伊斯兰教在中国的命运 [\[96\]](#)，虽然它相当重要；犹太教在中国也呈现一种奇特的萎缩状态，不像在世界其他地方那样具有强烈的特征，不少皇帝诏敕中倒也提及居住在帝国极西地区信奉伊斯兰教的部族长，其中有一道颇具特色的谕令：将罪犯卖给他们作奴隶。

基督教在中国的官方称呼是“泰西的天主崇拜”，它之遭受迫害，我们无须多加解释，此处也略去不谈。尽管传教士再有技巧，这种迫害也会发生。只有在军事武力所导致的条约上的宽容下，基督教的传道精神才被承认。颁布给民众的旧有宗教令谕里，明白地辩称耶稣会士之所以受到宽容的理由，是由于他们在天文学上的贡献。

教派的数量不少（高延指出有56个），教徒为数甚众，尤其是在河南以及其他几个省份。他们的身份多是官员的奴隶及贡米船队上的人员。在正统儒教眼里，每一种异端都是阴谋叛乱的——这是教会国家具有的态度，这个事实迫使他们大多数要诉诸暴力。尽管有迫害，许多教派可以溯源到五百年前，有些甚至更古老些。

## 十三、太平（天国）运动

中国没有发展出西方那样的宗教形式，并不是一种无法克服的“天生本性”使然。近代**太平天国**（1850—1864）[\[97\]](#)的天王洪秀全之破除偶像、反巫术的先知预言的惊人成功，就证明了这点。就我们所

知，太平天国之反抗儒教的行政与伦理，是中国所经历过最有力的、最彻底教权制的、政治——伦理的反叛 [98]。

传言这位开山祖师出身于农村的贵绅氏族 [99]，并且是个严重的癫痫性狂迷忘我的人 [100]。或许部分是受到新教传教士和《圣经》的影响与刺激，他就像那些伊斯兰教的拜占庭偶像破坏者一样，猛烈如清教徒似的严斥任何鬼神的、巫术的、偶像崇拜的信仰。他宣扬的是半神秘忘我的、半禁欲的伦理。他受的是儒教教育，没能通过科举考试，又受到道教的影响。他在族人的支持下创立教派，教派的经典中包括了《创世纪》及《新约圣经》，其习律与信条是：仿洗礼式的水浴，取代圣主晚餐的饮茶圣餐式（由于禁酒的缘故），修改后的天主祈祷，以及具有同样特色的、经过修改的十戒 [101]。此外，他也引用《诗经》及其他经典，以混合杂糅的方式来适其所求。如此一来，他像所有的改革者一样，又退回到传说中的古老时代之帝王的圣言与律令。

结果是一种杂糅基督教与儒教样式的奇特混合，让人想起穆罕默德（Muhammed）的折中主义。我们看到基督教的天父 [102]，还有（在本质上与天父不同，但是“神圣的”）耶稣 [103]，最后，是这位有圣灵加于其身并且是基督之“弟”的先知 [104]。圣徒与圣像崇拜，尤其是圣母崇拜，都受到深深地憎恶。祈祷有定时，安息日是星期六，并举行两次礼拜式：朗读圣经、连祷、讲道，以及朗读十戒和唱圣诗。我们看到有圣诞节庆，牧师主持的（不许离异的）婚姻缔结，准许一夫多妻，卖淫要被梟首的禁令，以及未婚男女的严格隔离。此外还严禁酒、烟与鸦片；废除发辫与妇女的缠足；可以在死者墓前供献牺牲 [105]。

天王和正统的皇帝一样，是**最高祭司长**（oberster Pontifex）。次于他的五个最高的官职部门是西、东、南、北四个“王”和助理他的（翼）王。三个科考级次也可在太平天国中见到。卖官制被废止，由天王任命所有的官吏。仓储政策（Magazinspolitik）<sup>[106]</sup>与强制徭役（Zwangsrobot）都借自古老传统的实地经验（Praxis），不过在某些地方上有着重大的差别，例如：严格划分“外在的”行政与“内在的”行政<sup>[107]</sup>。在后面这一部分，妇女被推为经济营生上的领导人。交通政策、道路修筑政策与商业政策等，相对而言都较为“自由”。原则上这样的对比类似于克伦威尔（Cromwell）的圣者统治——某些方面，令人想到早期的伊斯兰教和明斯特（Münster）的洗礼派政权——与劳德<sup>[108]</sup>的政教合一国家这两者的对比。

理论上，国家是个禁欲的战士教团公社（Gemeinwesen）：典型的军事掠夺共产主义（militärischer Beutekommunismus）与早期基督教那种爱的无差别主义（Liebesakosmismus）交相混合在一起；为了国际性的、宗教的兄弟爱，国家主义的本能退居幕后。官员是依其宗教的卡理斯玛和通过考核的道德成就而选拔出来的。行政区域一方面是兵员征调与后勤供应的地区，另一方面，这些区域则是有天王指派的牧师、礼拜堂、国立学校与图书馆的教会教区。军纪与生活秩序都像清教徒那样的严格。珠宝与所有贵重的金属都充公以支付共同体的费用<sup>[109]</sup>。胜任的妇女也被编入军队。为行政需要征调来服务的家庭，则由公家的金库支付费用<sup>[110]</sup>。

在伦理方面，儒教的命定论和职业的美德<sup>[111]</sup>——在新约圣经影响下的一种转化——被结合起来。伦理上的“端正”，而非儒教徒在礼仪上的正确，“使人异于禽兽”<sup>[112]</sup>；凡事都有赖于正直，即使王侯也不例外<sup>[113]</sup>。除此，儒教的“互惠精神”是被保留的，只不过任何人都



不准说不愿爱他的敌人。依此伦理，“幸福是容易得手的”。然而，相对于儒教，人性本身被认为是无法真正完成所有诫命的 [114]。忏悔与祈祷是赎罪的方法。勇于征战被认为是最重要、最为神所喜的美德 [115]。道教的巫术与佛教的偶像崇拜，也和正统的鬼神祭祀一样，受到严厉斥绝。与此相对的是，犹太教与基督新教则受到友善的对待。非国教派（Dissenting）和低教会派（Low Church） [116] 的新教传道士，多次在太平天国的礼拜堂里举行礼拜式。不过，由于太平天国之排斥圣像崇拜，尤其是圣母崇拜，所以一开始，英格兰的高教会（High Church） [117] 与耶稣会士就受到敌视。基于他们宗教圣战（Glaubenskampf）背后的宗教纪律，太平军战力凌驾政府的军队（清军），就像克伦威尔的军队要优于国王的军队一样。

基于政治与商业上的理由 [118]，帕默斯顿爵士（Lord Palmerston）的（英国）政府，认为最好不要让这个教会国家抬头，尤其是不可让上海通商口岸落入他们的手里 [119]。于是借助于戈登（Gordon）将军与海军之力，瓦解了太平军。沉溺于幻觉忘我状态和后宫生活的天王 [120]，隐居宫中数年之久。在长达十四年的统治之后，他于南京的王宫里自焚而死，结束了他及其妃妾的生命。其后十年，“叛乱”的领袖也一一被捕下狱 [121]。人员的死伤、财政上的耗损，以及相关省份的残破，在很长一段的岁月里都未能完全复苏过来。

综合我们以上所述，太平（天国）的伦理实在是一种将千禧年思想 [122]、忘我的要素与禁欲的要素掺和在一起的奇异混合体。最后这一个要素之突出，在中国是无与伦比的。进一步说，巫术之束缚与偶像崇拜之束缚的破除，在中国更是闻所未闻的。超越国家限制的、具



有人格的、慈爱的、普遍的世界神，被人接受了；否则这个神明与中国人的宗教信仰还真是搭不上线的。

当然，如果太平天国获胜的话，没有人敢说这个宗教将会有怎样的发展路径。祖先墓前的祭奠，必然要被保留，就像耶稣会士也不得不准许此事一样——直到彼此竞争的教团将此事告发，而引来罗马教廷的干涉为止。最初对于行为正直的强调，也许又会落入仪式主义的陈套。所有国家秩序都会有的仪式规定渐次增加后 [\[123\]](#)，很可能使制度恩宠的原理又复兴起来。不过，此一运动的意义在于：与正统教条在几个要点上决裂，并使一个内部相对地接近基督教的本土宗教得以兴起。这个机会，比起西方诸教派无指望的传道实验所能提供的，不知要好过多少倍。而且，这很可能是此种宗教得以在中国成立的最后机会。

在此之前，“私人结社”（private Gesellschaft）这个概念，就政治而言，原本就很受怀疑；在此之后，它根本就是“大逆不道”。尽管常有暴烈的斗争，官僚政体仍反对这个“沉静的中国”有无情的迫害发生。此种迫害至少表面上在城市里是成功的，而很可以理解的是，在广大的乡间并不显著。沉静而品行端正的人便急于远离此等事端。此一态度则更强化了我们已在上文中讨论过的“人际关系本位”（Personalismus）的特性。

儒教的士人官僚体制相当成功地将教派的形成局限在昙花一现的程度上。所用的方法包括武力及诉诸鬼神信仰 [\[124\]](#)。再者，详细的资料都显示出，比起西方的天主教与英国国教主义所要对付的教派运动来，中国所有的教派绝对是互相异质的。中国的情况，总是化身（按：神以化身为人的姿态出现）的先知预言，或**秘法传授**型的先知——通过世袭而代代拥有此种威严。他们隐身而居，并许诺追随者享有此世与来世的利益。不过，其追求救赎的手法全都带有巫术的、神

圣礼仪的、仪式主义的，或者多半是冥思、忘我的性质。通常一再反复的救赎方法是：仪式的纯净，虔敬地重复同样的程序，或者某种冥思的练习。就我们所知，**理性的禁欲**（rationale Askese）精神是从没有过的 [\[125\]](#)。

正如前文所述，真正异端道教的谦卑及其对于一切封建的虚饰夸张的拒斥，本质上都是基于冥思的动机。同样，龙华会在一般佛教教派的法规之外，再加上禁止某些奢华消费（香水、珍贵的装饰品）的戒律，无疑的也是这个道理。凡是教派考虑以武力来对抗他们的敌对者，并因而有组织地训练技击——就像那近代有名的教派 [\[126\]](#)——就不会有禁欲精神存在。英文里称作“拳匪”（Boxers），而真正的名称是“正义之力的联盟”（义和团）者，即寻求通过巫术的锻炼而成就**金刚不坏**之身 [\[127\]](#)。

所有这些教派都是由异端的道教与佛教的救世论（Soteriologie）里派生出来，或者将两者加以折中融合而成。它们并没有再添加上任何根本新的要素。

这些教派似乎并没有阶级上的分殊。官绅阶级自然是最严谨的正统儒教徒。不过，异端的道教徒，特别是龙华会——本质上是依据一定祈祷经文进行的家内祭典——的信奉者，相当多是属于有产阶级，而官绅也多半出自此一阶级。

正如所有的救世论宗教信仰里所发生的情形一样，此处，**妇女**显然也是有利的构成分子。这点并不难了解，因为在中国，也和西方一样，（异端的，也就是非政治的）教派，对于她们在宗教上的评价，多半要高于儒教所给予她们的评价层次。

## 十四、发展的结果

从道教与佛教那儿转借来的、或在其影响之下的种种要素，在民众的日常生活里，显然扮演了重要的角色。在（《世界诸宗教之经济伦理》一书的）导论里，我们曾大致推断：救赎宗教与救世主信仰总是在“市民”阶级当中，发现他们永久的、绝佳的舞台，并且往往取代了他们的巫术信仰。起初，这种信仰是穷困苦难的个人惟一的一个避难所。秘法传授者的纯正的宗教团体，通常是从以巫术为主的个人救赎追求中发展出来的。

在中国，国家祭典同样也不管个人的苦难，然而巫术却从未被伟大的救赎预言或本土的救世主宗教所取代。只有一种部分类似于古希腊的神秘仪式、部分类似于奥菲斯教（Orphik）<sup>[128]</sup>的救赎宗教意识的基础产生。此种宗教意识在中国比在希腊更为强烈，只不过一直保持着纯粹巫术的性质。道教不过是个巫师的组织。佛教，就其输入到中国的形态而言，也不再是早期印度佛教那样的救赎宗教，而变成施行巫术与传授秘法的僧侣组织。因此，在这两者之中，至少对俗人而言，都没有宗教**团体**的形成（eine religiöse Gemeindebildung），这一点在社会学上极具关键性。民间的救赎宗教掺进巫术后，通常就完全失去社会性。在个人方面，个人就转而依赖道教的巫师与佛教的僧侣。只有在佛教的节庆时，有临时性的共同体形成；只有异端的教派——经常是追求政治目的的，因此也常遭到政治迫害——才形成永久的共同体。（此处）不仅缺乏任何类似我们的信仰司牧（Seelsorge）的观念，也找不到一点“教会纪律”（Kirchendisziplin）的蛛丝马迹，这也就是说，没有任何规制生活的宗教手段存在。相反地，就像密斯拉的神秘信仰<sup>[129]</sup>，有着圣化（Heiligung）和教权制下的阶段和等级存在。

从社会学的观点看来，这些救赎宗教的萌芽实在是微不足道的。然而，从风俗史的角度来看，它们都有重大的影响。尽管遭到迫害，

**佛教** 输入了所有见之于中国民间生活中的宗教的讲道、个人的救赎追求、报应与来世的信仰、宗教伦理与深入内心的虔信。日本也同样是如此。一旦要成为一种“民间信仰”，这个印度知识阶层的僧侣的救赎说，就得经历过所能想象到的、最深刻的内在转化。以此，我们首先必须回到他的故乡来加以考察（按：指韦伯接下来所写的《印度教与佛教》）。那时，我们才能彻底了解到，为什么此种僧侣的冥思（Mönchskontemplation）与理性的日常行为（rationales Alltagshandeln）之间是无法架桥相通的。而且也只有到那时，我们才会明白，佛教在中国所扮演的角色，为什么与基督教在西洋古代后期担当的角色有如此大的分野，尽管其间似乎有类似处。

---

[1] 有关道教，参见de Harlez与Legge所译出的文献。至于一般性的论述，参见W. Grube杰出的遗著*Religion und Kultus der Chinesen*，以及特别是de Groot所著的*Universismus, Die Grundlagen der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaft Chinas*（Berlin, 1918）（此书以下简称*Universismus*）。

[2] 此处所谓自然的巨灵（grosse Naturgeister），是指天地山川风雨等神灵。——译注

[3] 除了前面所引的碑铭资料外，我们还可以征之于中国的文献。就此，de Harlez所译的启蒙书《小学》中，即告诫不可信那些为死者求取来世之福的佛教僧侣之骗术。其中的道理在于：随着肉体的腐朽，人的精气亦告消散，所以我们对于死者是既无法加惠、又无以加害的（Book V, no. 86）。

[4] 古罗马的宗教是于公元前二千年雅利安人入侵意大利半岛时期开始的。起先人们所崇拜的是与农耕、畜牧有关的自然现象之神。

在这段为时甚长的泛灵鬼神崇拜里，所被信奉的神灵即努米那。但尔后努米那崇拜即有了个别化的现象，人们逐渐信奉个别的神灵，如守护家户、炉火、农园等诸神。——译注

[5] 就像天主教教会一样，家产制的恩宠机构于此会做一种区分，亦即被列为神的人所享有的只是（以天主教的用语来说）“尊奉”（Verehrung），而不是像自然的巨灵所受到的“崇拜”（Anbetung）。不过，这样的区分，当然，和其他类似的事情一样，在一般民众的心里只不过是个形式而已。

[6] 此一“非人格化的最高存在”，具体而言，是指冬至日于国都南郊所祭的“天”，及夏至日于北郊所祭的“地”。此种“天地之祭”乃是天子的特权，一般庶民是不得参与的。——译注

[7] 138—180年间安东尼家族先后有两人担任罗马帝国的皇帝，此一时期为罗马帝国的黄金时代。后一任即为有名的马克·奥里略。——译注

[8] “至”为圣人之意，“遁、逸、隐”即隐逸者。“仙”（此字从“人”，从“山”）为隐士。

[9] 参见 de Groot 在其 *Universismus* 中的叙述。此外，A. Conrady, “China,” J. von Pflugk Hartung ed., *Weltgeschichte, die Entwicklung der Menschheit in Staat und Gesellschaft, in Kultur und Geistesleben* (Berlin, Ullstein, 1910), vol. III, pp. 457-567; 另参见 Chavannes 编译的太史公书中的注释。

[10] 图画中常将神仙 (Rishi) 描绘成乡野草民。

[11] 在史书上可以见到的一个实例是越国的大臣范蠡。当他的君主失陷了某个都城后，他即表明：若按古来的规则，他必须自杀。不过，他并没有这么做。这人后来显然是因其为大臣而在一次对齐的胜战之中聚集了大量的财富。尔后他果真将其财富分赠亲友并转而归隐



去了，这就像印度的大臣直到现在都还这么做的。参见Tschepe, “Historie du Royaume de Ou,” *Variété Sinologiques*, 10 (Shanghai, 1891), p. 157, Appendix I.

[12] Tschepe, *loc. cit* (公元前六世纪)。

按：《论语·微子篇》中载有逸民虞仲，孔子谓其“隐居放言，身中清，废中权”。朱注：“虞仲即仲雍，与泰伯同窜荆蛮者。”日译者木全德雄认为此一虞仲应是仲雍之曾孙周章之弟，韦伯称之为仲雍，是受了朱注的误导（木全德雄的说法应是据《论语稽》的论证）。不过，无论韦伯指的是吴太伯之弟仲雍，还是周章之弟虞仲（详见《史记·吴太伯世家》），都是公元前十二世纪左右时人，而非公元前六世纪。——译注

[13] 黄帝得道成仙之说，见《庄子》之《大宗师》、《在宥》诸篇。——译注

[14] 《庄子·在宥篇》记黄帝立为天子十九年，往见达于至道的广成子，问“至道之精”；得广成子之言后，“黄帝退，捐天下”云云。——译注

[15] 在道教中，有为达长生之目的“胎息”法，大抵即是以深吸缓呼、惜取大气为其秘诀的呼吸法。——译注

[16] 《庄子·大宗师》记圣人之道：在外天下、外物之后，“吾又守之九日，而已外生矣。而后能朝彻，朝彻而后能见独，见独而后能无古今，无古今而后能入于不死不生”。所谓行止如无生者，即“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通”的“坐忘”，亦与《齐物论》中所说的“槁木、死灰”等同义。——译注

[17] 《史记·老子韩非列传》载：“楚威王闻庄周贤，使使厚币迎之，许以为相。庄周笑谓楚使者曰：‘千金，重利；卿相，尊位也。子独不见郊祭之牺牛乎？养之数岁，衣以文绣，以入大庙。当是



之时，虽欲为孤豚，岂可得乎？子亟去，无污我，我宁游戏污渎之中自快，无为有国者所羁，终身不仕，以快吾志焉。’ ”——译注

[18] 前者见《庄子·人间世》，后一语见《庄子·大宗师》。  
——译注

[19] de Groot反映出中国古代即受此一影响的说法。

[20] de Groot赞同此一传说。

[21] 今天我们可以说他是个风行的哲学家。老子之作为一半神话性的人物，《道德经》被强烈怀疑有大量的插句，或者被证明只是后世的作品，这都不是我们所关心的。甚至即使老子只是个虚构的人物，但学派的对立仍是个存在的事实，这才是我们此处最关心的。

[22] “中”即均衡之意（英文是weak）。这个儒教的基本概念，在道教里被转释为“虚”。

[23] 三十章。参见de Groot, *Religion in China* (London, 1912)。

[24] 此处所谓的“神”，与“养神”的神字，所指的是与“精神”之意一样，而不是神明的意思。——译注

[25] 以下请特别参照de Groot的论述，他极力强调此一分裂（按：道在儒道二教概念上的分别）的后天因素。

[26] 《老子》四十八章：“为学日益，为道日损，损之又损之，以至于无为。”——译注

[27] 《老子》第七章：“天长地久。天地所以能长久者，以其不自生，是以圣人后其身而身先，外其身而身存。以其无私，故能成其私。”——译注

[28] 参照《老子》二十章中“众人”，“俗人”与“我”之对举。——译注

[29] 《老子》三十八章：“故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者忠信之薄，而乱之首。”——译注

[30] 以上孔子问礼于老子，详见《史记·老子韩非子列传》。孔子对弟子所说的话是：“鸟吾知其能飞，鱼吾知其能游，兽吾知其能走。走者可以为罔，游者可以为纶，飞者可以为短。至于龙，吾不能知。其乘风云而上天。吾今日见老子，其犹龙邪。”——译注

[31] 子曰：“若圣与仁，则吾岂敢？抑为之不厌，诲人不倦，则可谓云尔已矣！”（《论语·述而篇》）虽然孟子在阐明义理为人心所同然，人性之皆善时，曾说过“圣人与我同类者”、“圣人先得我心之所同然耳”的话（《孟子·告子篇》）；但是当其弟子公孙丑问他“然则夫子既圣矣乎”时，孟子却说：“恶！是何言也。……子贡曰：‘学不厌，智也；教不倦，仁也；仁且智，夫子既圣矣！’夫圣，孔子不居。是何言也。”——译注

[32] 原文见《老子》第三章：“圣人治：虚其心，实其腹，弱其志，强其骨。”——译注

[33] 例如《老子》第五十七章即云：“天下多忌讳，而人弥贫；人多利器，国家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法物滋彰，盗贼多有。”第七十四章则归结为“以辅万物之自然而不敢为”。——译注

[34] Bastiat (1801—1850)，法国的政治经济学家。作为一名自由经济论者，他将亚当·斯密等人的思想加以推展，认为自由放任应以一般福祉为导向，这才是适合法国之农业、贸易与商业的。——译注

[35] de Groot, *loc. cit.*

[36] 如Wan Fei（三世纪，按：不知所指何人）。参见de Groot, *loc. cit.*

[37] 关于这点，参见前面所引的铭文。

[38] 当然，就出家人即俗世僧而言，大乘佛教的情形也是如此。只不过此一现象的后天性格，在佛教来讲是相当清楚的，在道教便不然了。

[39] 就我所知，《道藏》尚未有翻译；（即使有的话）我也无由得见。

[40] 参见de Groot的著作，他所依据的是葛洪的《神仙传》。

[41] 张角于东方将信徒编组成一种军队组织，后来张修则于四川成立所谓的五斗米道。按：韦伯此处似乎将领导“黄巾之乱”的张角，与在汉中建立政权（以五斗米道为基础）的张鲁混为一谈。——译注

[42] Kamorra是1820年左右意大利人所组成的秘密会党，以强盗、勒索等恶行闻名。——译注

[43] 我所利用的是de Groot的著作及一般流通的文献。de Groot于比较宗教学会第二次国际会议中发表的演讲文稿（*Transactions of the Third International Congress of Religions*, Oxford, 1907, vol. I），我未能用到。同样未能得手的资料，尚有Imbault-Huart, “La Légende du premier pape des Taoistes et l’histoire de la famille pontificale des Tchang,” *Journal Asiatique*, Nov. Dec., 1884, p. 389。

[44] 关于此种敌对，参见Chavannes编译的太史公书《礼书》（vol. III. 210），注释1。

[45] 参见Chavannes上引书之序文。站在反对立场上的司马迁，则悲叹他们的不断获得升迁。

[46] 例如荣禄于1903年所做的（按：支持义和团）。

[47] 有关此点参见中国国家俸禄辞典，W. F. Mayer, *The Chinese Government* (Shanghai, 1878), p. 70。

[48] 就像我们前面所引的南诏王碑铭（见[本书第一章注106](#)），  
ed. Chavannes, *Journal Asiatique*, 9th Série, vol. 16  
(1900)。

[49] 关于接受印度佛教的经过与结果，我们将在佛教史的文章中  
讨论；此处我们将止于若干形式上的侧面。

[50] 我们将于适当之处讨论这点。这并非原初的佛教。

[51] 在乾隆皇帝的《御撰资治通鉴纲目》中即可见到实例。例  
如：1451年，尽管儒教徒不断提出抗议，还是有五万名僧侣被叙品  
（Delamarre, *op. cit.*, p. 288）；1452年，揽权的太监是个佛教信  
徒（*ibid.*, p. 292），因此也是个“官吏”（儒教徒）的敌人；  
1481年，一名僧侣成为负责分配施舍物的首长（p. 379），他在1487  
年（p. 385）因陨石坠落，在官吏的要求下被罢黜。

[52] 见Mayer有关国家俸禄的著作，*loc. cit.*。每个地区设有  
两个僧录司，由地方官府在僧院的方丈（长老）中选出。僧录司所负  
责的是僧侣的品行。

[53] 我在先前有关的清教诸论文中，也经常提到这点。

参见 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*,  
tr. by Talcott Parsons; “The Protestant Sects and the Spirit  
of Capitalism,” *From Max Weber: Essays in Sociology* (New  
York, 1946), Ch. XII, pp. 302-322。——译注

[54] 正统论中也是这么认为。参见 *Se Ma Tsien*, ed.  
Chavannes, vol. I, p. 196: “早夭并非上天所致，上天只不过是人  
类行为的裁判。”不过，请比较第二章末尾所引的碑铭文字。

[55] 从《吕氏春秋》中的《十二纪》，记载天子依天辰秩序（天  
数）而行使每年十二个月所当行的政令，到儒教经典之一的《礼记》  
中的《月令》篇，推断大宇宙与人事之间的关联，这种思考方式，即

韦伯此处所说的“时占术”。《十二纪》是以“夏正”（夏历正月）为基准，秦朝于公元前221年前改定历制，以夏历十月为正月（参见《史记·秦始皇本纪》）。至于时占术之兴起，是否如韦伯所说的，为附随秦始皇之改历而来的现象，并不能确定。古罗马时期，法官之裁决与人民之集会，皆取决于宗教上所认定的吉与不吉之日；这如同中国之春行春令，秋行秋令，若误于寒暑之时行之，则有引起疾疫与战争的危险。这类的避忌，除上引二书之外，《管子》的《幼官》篇中也可见到。——译注

[56] *Unirersismus* , p. 343; 各位读者会看到，这本书是我们此处前后论述都会用到的。

[57] 详见《左传》成公十年：“（晋景）公疾病，求医于秦，伯使医缓为之。未至，公梦疾为二竖子，曰：‘彼良医也。惧伤我，焉逃之？’其一曰：‘居肓之上，膏之下，若我何？’医至，曰：‘疾不可为也，在肓之上，膏之下，攻之不可……’”此即“病入膏肓”的典故。——译注

[58] 元素指金、木、水、火、土。味觉指酸、苦、甘、辛、咸。季节、气象指春夏秋冬对应木气、火气、金气、水气，每季的最后十八日则由土气支配。五脏指脾、肺、心、肝、肾，与木、火、土、金、水配置。参见《吕氏春秋·十二纪》及《礼记·月令》。此外，董仲舒《春秋繁露》之《人副天数篇》中，载有“人体为宇宙的缩图”之说。——译注

[59] 此处的alte Aterntechnik即前注指出的“胎息”，据河上公注，是呼吸大和精气之意。Gymnastik，是指从鸟、熊、猿、鹿、虎等动物身上得到启示的柔软体操，例如：熊爬树、枭回首等运动姿态。——译注

[60] 此一人名，德文本是Tang tschuan schu，据译者之见，若为董仲舒，应拼为Tung tschung schu。——译注

[61] 原文Jang Schu不可解，若为Tsang Schu之误，则应是指《葬书》。《葬书》相传为晋人郭璞所撰，但系为后人伪托。后世的“风水”之说，即出于此书。——译注

[62] de Groot, *loc. cit.*, p. 373.

[63] 就de Groot之书看来，“泛巴比伦主义”的论点似乎应该要舍弃的。

[64] 参见杨联陞，《报——中国社会关系的一个基础》，《中国思想与制度论集》（台北：联经，1976），p. 357。

[65] 想必是指劝积阴德、规诫过恶的《太上感应篇》、《阴鹭录》等。此等道教的劝善惩恶之书，流传广泛；一般在庆贺大病痊愈、考试及第、喜获麟儿之时，印行这类书做功德。元明以后，被天子采用为教化之书。——译注

[66] 按：道教仿佛教，以老子为太清太上老君，别又有玉清元始天尊、上清灵宝道君，合为“三清”。——译注

[67] 按：韦伯指的是他为《世界诸宗教之经济伦理》一书所写的导论，译文见《宗教与世界》，第2章。——译注

[68] de Groot, *Religion of China*, p. 64f. 崇奉生者（官绅），至迟在1883年的一道诏令里即被宣布为有罪的（《京报》，1883年1月18日）。

[69] 其实“道举”在八世纪，唐玄宗开元末年就已经有了。参见《史林》五十一卷六号（1968，11），藤善真澄《官吏登用ておける道举とその意义》。——译注

[70] 按：唐玄宗时，宦官最有权势者为高力士，不过高力士不曾担任翰林院职务。宦官真正掌大权——主要是控制了禁军（神策军）



——要到肃宗以后。——译注

[71] 《京报》，1878年6月24日。

[72] 此乃古希腊的Eleusis市为了祭五谷之神Demeter所举行的神秘仪式。——译注

[73] 参见Homer, *The Odyssey*, Book XI, p. 489。

按：荷马史诗《奥德赛》第十一章记载尤里西斯入冥间访预言人而与诸鬼魂问答。当他见到特洛伊之战第一勇士阿奇里斯（Achilleus）的鬼魂时，即安慰他：“你死后又领导群魂，所以你纵辞人世，毋用悲辛。”阿奇里斯答道：

显赫的尤里西斯，你听！

你休要把死后光荣来慰藉我阴魂。

我纵然做得冥君，

能使地府幽灵都听命，

也毋宁在阳世做个佣人，

即教我事一寒微之主也甘心。

（傅东华译，《奥德赛》，第十一章）

庄子之语，参见《庄子·秋水》：“庄子钓于濮水。楚王使大夫二人往先焉，曰：愿以境内累矣。庄子持竿不顾，曰：吾闻楚有神龟，死已三千岁矣；王巾笥而藏之庙堂之上，此龟者，宁其死留骨而贵乎？宁其生而曳尾于涂中乎？二大夫曰：宁生而曳尾涂中。庄子曰：往矣，吾将曳尾于涂中。”——译注

[74] 《论语·尧曰》：“子曰：不知命，无以为君子也。……”朱注引程子曰：“知命者，知有命而信之也。人不知命，则见害必避，见利必趋，何以为君子。”——译注

[75] 当儒教徒与佛教徒之间起了宗教争议之际，佛教的业报说往往受到特别强调性的排斥。前者主张的是，个人的社会境遇并非此前

的作为所造成，而是命运的结果——命运使得一株树的某些叶片吹落于毡席上，某些却掉落于污土中。

按：《梁书》与《南史》的《范缜传》中记载了一段竟陵王萧子良与范缜有名的对话。子良问：“君不信因果，世间何得有富贵，何得有贱贫？”缜答曰：“人之生譬如一树花，同发一枝，俱开一蒂，随风而堕，自有拂帘幌坠于茵席之上，自有关篱墙落于粪溷之侧。坠茵席者，殿下是也；落粪溷者，下官是也。贵贱虽复殊途，因果竟在何处？”——译注

[76]. 此处韦伯说的是1918年德意志帝国统治者的流亡荷兰，以及德军统帅鲁登道夫的拒绝自杀，参见钱永祥编译，《学术与政治》（台北，1985），pp. 54—55。——译注

[77]. 从上述龟的比喻可以明显看出，此种对于名声的自负很容易就急转为单只为了求生存的路骨的憧憬。作此比喻的人（庄子）不是个纯粹的儒教徒，但他却以无比的敬意来引用孔子的话。然而真正的儒教精神并不反映在这里。而是从司马迁的书信（按：《报任安书》）及上面曾引述的进呈给慈禧太后的御史奏议里显现出来。

[78]. 我在最后一刻才注意到Wu Chang那篇看来相当不错的博士论文（Berlin, 1917），此篇论文受到Herkner, Bortkiwicz, Eberstadt诸人的影响。“中国的信用组合”代表某种社团类型，它被冠以一般的俱乐部称呼——会，另外再加上特定的名称以说明这个会的功用（按：例如互助会、骰子会、抓会等）。

这篇论文描述我们在前面（第一章）所提到的组合之原始结构。此种组合流行于农民（质实言之即小作农）之间，而且主要是依赖组合成员间纯粹个人的熟识关系。能否成为参与其中的出份者，纯依其个人的信用程度而定。有三种不同类型的组合，最简单的一种是，在第一次聚会时，所有成员（除了会首外）将其会钱交给会首，而将当

期的利息记在会首的账上，会首或许也就能利用这笔资金的运转来弥补利息的账。第二次聚会时，所有会钱便交给第二个会员，依此循序而下直到最后一个会员；最后这名会员收回他前此所缴纳的所有会钱及利息。收取会钱的顺序大半由抽签决定；如果组会的目的是要解决某“负债者”的财务问题，那么他当然就是“会首”，至于其他的捐资者或许愿意当“会尾”。结果是所有在会尾之前的会员在某段时间里都有一笔为数略异的资金（依其顺序而定）供其自由运用。个别成员缴交会款及付利息，以便偿还或储蓄资金，这种信用组合需要某种方法以便互相监视，或者要能确切了解成员的资金运用方式。就其功用而言，这种组合显然类似于德国农政家Reifeisen的信用贷款制。对于银行不与之往来的小作农而言，信用组合取代了为了购买土地所需的实物抵押信用，不过它也能适合于任何可以想见的用途。

相对于前此所描述过的教派（sects）情况（参见“The Protestant Sects and Spirit of Capitalism,” *From Max Weber: Essays in Sociology*），除了形式以外，中国的信用组合还有下列特点：1. 具体的经济目的是首要的，甚或是惟一部分的；2. 由于缺乏教派的资格测试，个人是否够资格成为一个可能的信用承受者，纯粹取决于个人关系的基础。顺带一提，这种信用组合也许的确可用来说明希腊“eranos”的性质。

[79] 儒教的互惠原则，如《礼记·大学》篇中所记述的：“所恶于上，毋以使下；所恶于下，毋以事上；所恶于前，毋以先后；所恶于后，毋以从前；所恶于右，毋以变于左；所恶于左，毋以变于右：此之谓絜矩之道。”按：此即“我不欲人之加诸我也，我亦欲无加诸人”的“忠恕”精神，如《中庸》所载：“忠恕违道不远；施诸己而不愿，亦勿施于人。”——译注

[80] 此处所述的“大同”与“小康”，内容详见《礼记·礼运篇》。——译注

[81] 孝道当然也可能会导致政治当局必须加以制止的结果。对于奢侈浪费，特别是在祭典上的花费，自有出于重商主义的、基于身份性理由的限制；相对于此，由于作为终极伦理判准的孝道之重要性，在服丧方面所被准许的花费，是十足令我们西方人咋舌的。

[82] 关于这点，参见de Groot的论文“Sectarianism and Religious Persecution in China,” *Verh. der. kon. AK. van Wetensch. te Amsterdam*, Afd. Letterk. N. Reeks, IV, 1, 2。

[83] 《京报》，1874年1月13日。

[84] *Ibid.*，1883年3月31日，4月13日。

[85] *Ibid.*，1874年10月2日；1878年8月20日的《京报》载有关于一名精神错乱的男子接受被魔的案例。

[86] 自明末迄清，有许多称弥勒教、白莲教、上帝教等所谓的“邪教”，与叛乱事件相联结。较大的乱事，如白莲教之乱与太平天国之乱。——译注

[87] 康熙十一年所颁布的十六条圣谕中，第七条即为：“黜异端而崇圣学。”——译注

[88] 于此，我们要强调的是：我们只是将儒教及官方与诸教派的关系做了一番概略描述。在我们详论过佛教后，将会回头对教派再加适当论述。教派中最主要的几支，莫不受到佛教的影响。参见de Groot前引论文“Sectarianism and Religious Persecution in China”。

[89] 韦伯所说的“教派”（sect），是依据共同体准则审查下，具有宗教资格者的结社，此种（宗教）贵族主义下的构成体是与普遍性的恩宠机构“教会”（church）有所区别的。关于“教派”与“教

会”的区分，参见Max Weber, *Economy and Society* , p. 56, 1164。——译注

[90] 诸多理由，参见de Groot, *loc. cit.* 。

[91] 即见诸佛教经典中的“蛙飞蠕动”之物。——译注

[92] 此即唐武宗会昌五年（845）的灭佛之举。——译注

[93] 按：唐以后，经过僧科考试合格后，由尚书省的祠部发给出家的特许证——“度牒”。所谓“文化斗争”乃俾斯麦在位时（1872—1887），致力于普鲁士之统一全德，因而限制罗马教会于境内行使教育上及宗教上的任命权，以此所引起的斗争。另参见《学术与政治》，p. 286注2。——译注

[94] 亦即“事鬼神以礼”，“敬鬼神而远之”（《论语·雍也篇》）。——译注

[95] 狄俄尼索斯（Dionysos）为起源于Thrace的神祇，主掌植物与动物的生命。亦被称为Bakchos（Bacchus）。于公元前八世纪（一说公元前十五世纪以前）传入希腊。在希腊，他与葡萄相结合而成为葡萄酒之神。主要是一种女性的信仰，传说陶醉的信女们集结在一起手持火把、挥动着常春藤杖头的木杖于夜半的山野中乱舞，将出现的野兽裂为八块而食之。雅典的僭主佩西斯特拉图斯为保护此一祭典而奖励悲剧与喜剧的新作于卫城（Acropolis）南麓的狄俄尼索斯剧场里竞赛演出。以此，狄俄尼索斯亦为戏剧之神。——译注

[96] 认为伊斯兰教在中国并没有任何改变（如W. Grube时而指出的），似乎言之太过。大约自十七世纪以来，即已发展出（伊斯兰教寺院的）僧侣伊玛目（Imam）的特殊地位，这当然是在印度及其他东亚的秘法传授者之实例影响下所造成的。

[97] 名称是旧有的；我们回想到道教的教会国家就已使用了同样的名称（太平）。



[98] 太平（天国）的官方文书（《太平官书》），如“神意解说书”（《钦定前遗诏圣书批解》之类）、《太平诏书》、《天条书》、《天命诏旨书》、所谓的“三音格诗的经书”、1852年的反清宣言（《奉天讨胡檄》）、仪式与军队机构的规定（《定营规条十要》、《行营规矩》、《太平礼制》）、新历书等等，由英国战舰Hermes号带到上海，上海的传教士Medhurst在适当之处加上粗略注释后，首次在一份传教士刊物上出版。这一场大变乱经常为人道及，特别是有关中国的论著几乎无不加以描述。在德国方面则有C. Spillmann的那本通俗的著作（Halle, 1900）。可惜的是，最精通中国教派史的专家de Groot，不愿更深入讨论太平天国运动的本质，并且轻忽了其中基督教的色彩。当然这些也不是他惟一部分细加使用的清朝官方文件所能令他理解到的。不过，de Groot对于传教士文献的评价很低，而我们的叙述里却假定其具有某种价值。

[99] 我不可能一一检定诸多备受争议的事实。

[100] 在军事上的关键时刻之失误，主要便在于此一癥痼重症。若非如此，则无疑地：当大运河被占领，且南京及整个长江流域都被征服，以至于粮道被切断后，那一再遭受致命之击的清朝政府便难逃寿终正寝的命运；那么，东亚历史之完全改变，至少并不无可能。

[101] 模仿摩西十诫的《十款天条》中规诫：要崇拜上帝、不可拜邪神、不可妄言皇上帝名讳、礼拜日要赞颂皇上帝的恩德、要孝顺父母、不可杀人、伤害、不可奸淫、不可偷盗、不可说谎、不可贪渎等十项。——译注

[102] 在官方文书里，以耶和华之名称神，只有一次；其余，据传教士的计算，最常出现的是通俗的天神之名（42%），以儒教式的天灵之名出现的频率只有前者的一半（21%），更常出现的是人格性的天父或天（33%）；出现最少的是神（大抵都作鬼神的“神”解，4%）。



[103] 耶稣被认为和天王一样是结过婚的。这先知（洪秀全）曾在幻觉中见过耶稣的妻子。

[104] 他拒绝认为自己是“神圣的”，也拒绝“父”的称呼。

[105] 这点特别引起传教士的不满。虽然官方拒斥任何将此仪式解释为对于或为了祖先神灵的供奉，然而这确实代表一种对传统的让步。献牲供奉被认为是一种对神的祭献，并且就像基督教的死者弥撒一样，牺牲是献给祖先灵魂的。

[106] 太平天国实施圣库制，私有财产是被禁止的。——译注

[107] 男女被分隔开来，分别收容于男馆与女馆。——译注

[108] William Laud (1573—1645)，任坎特伯里大主教时，强行划一信仰与礼拜形式。劳德的基督教徒福利政策，部分来自教会，部分来自家产制。——译注

[109] 前引《天命诏旨书》中载有：“若有钱财，必使之公有，不可认为属诸任何一人。”（珠宝亦然）

[110] 在可见的资料中，细节方面有相当的矛盾之处。特别是国家社会主义的实际规模不明。当然，这最多也只能解释成一种战时经济。同样地，在采用英国传教士的叙述时，需要特别谨慎。他们的报告自必被派上用场，de Groot或许也拒之太甚了——虽然传教士或许因为太过热衷，而看出比实际存在更多的“基督教的”成分来。

[111] 履行职业义务而不窥探成果的戒命，必须遵从，因为在商业生涯上，成果也是依命运而定，而非依靠个人。前引《太平诏书》云：“从事适当职业，余事不挂于心。”作者引孔子为例。

[112] *Loc. cit.*

[113] “营谋应重道义”，“为学应慎规模”（*Ibid.*）。

[114] 《天条书》以生存于世上的人，没有谁不曾违反“天的命令”（天条）之罪的告白为开端（按：原文为“天下凡间谁人不犯天

条”）。

[\[115\]](#) Trimetrical Canon, *loc. cit.*

[\[116\]](#) Low Church为英国国教的一个支派，比较轻视圣职之特权、教会之政治组织、圣餐，等等。——译注

[\[117\]](#) 相对于低教会派，High Church是英国国教中，重视教会权威及仪式的一派。——译注

[\[118\]](#) 养蚕业与丝的输出，只不过在战争的最后一年衰退下来；在此之前，二者有相当程度的成长。

[\[119\]](#) 在最后一刻，帕默斯顿爵士下令不再支持“满清”，一来是因为（英国）议会强烈的抨击，再者他也不愿清朝就此脱离困境。

[\[120\]](#) 在中国人的观点里，天王及其军官是实行一夫多妻制的（蓄妾）。

[\[121\]](#) 《京报》，1874年10月2日。

[\[122\]](#) 千禧年思想即一千年和平说（Chiliasmus）：在世界末日之后，耶稣再临的一千年里，撒旦被捆绑，世界臻于和平之境。参见《新约·启示录》二十章一至六节。——译注

[\[123\]](#) 天王的天幕被称作“小天堂”。他之拒斥神圣的称谓，很可能为其可能的后继者所忽略。包括位阶称号之滥用在内的仪式规定——例如女性高级官员加以“贞女”的名衔（！）——完全是中国式性格的。

[\[124\]](#) 例如曾国藩的《对粤匪檄》中，指斥洪秀全的所作所为，直令孔孟痛哭于地下，且令鬼神也极愤怒。这或许就是韦伯此处所谓诉诸鬼神的意思。——译注

[\[125\]](#) 当然是如此，除非我们也把祝祷日、去除装饰等也算作禁欲。不过这些都只不过是个人自我要求。

[126] 这个教派（义和团）在十九世纪初就已出现。参见de Groot, *Sectarianism* , p. 425。

[127] 这个教派确实是相信此种不死之身的。就我们所见的、且经过筛检的资料，并不足以窥得此一教派之全貌。它被组织成一种教团，专以对付外夷的一种“圣战教会”（*ecclesia militans*）。从前引的奏议中可以知道，慈禧太后本人，和她的皇亲一样，是相信此一教派之巫术性卡理斯玛的。同样地，他们也相信西洋大炮之具有巫术性（参见《京报》，1878年6月13日）。我们只要看看这些中国的文献，就很难同意de Groot的说法。在这件事上，他怀疑像“拳匪”这样的异端是受到一个“儒教的”政府之保护的。参见*Sectarianism* , p. 430, 注释。

[128] 此乃一信仰灵魂轮转的神秘宗教。——译注

[129] *Mithras-Mysterien*, *Mithra*乃古代雅利安人所信奉的太阳神，在印度也受信奉，后传入波斯而盛行。这位打倒恶魔的雄武男神，在罗马时代特别受到军人崇奉。三世纪左右，密斯拉教及其他一些宗教都受到压制。

## 第八章

# 结论： 儒教与清教

此处，借着澄清儒教的理性主义——挺合适的名称——与在地理与历史上最接近我们的、基督新教的理性主义二者的关系，我们对于前面所谈的或许可以有些看法。要判断一个宗教所代表的理性化水平，我们可以运用两个在很多方面都相关的主要判准。其一是：这个宗教对**巫术**之斥逐的程度；其二则是它将上帝与世界之间的关系、及以此它本身对应于世界的伦理关系，有系统地统一起来的程度。

就第一点而言，禁欲的基督新教所具有的种种印记，表示其已进到（斥逐巫术）的最后阶段。基督新教最具特征性的形式已将巫术完全彻底地扫除尽净。原则上，连在形式已被升华的圣礼与信条里，巫术也被根除了，以至于严谨的清教徒在自己心爱的人被埋葬入土时都不行任何仪式，为的是要确证迷信的完全摒除。就此而言，这表示斩断了所有对巫术运作的信赖。对**世界**之彻底**除魅**（gänzliche Entzauberung der Welt）的工作，再没有比这进行得更具一贯性，虽

然这并不意味着能够全然脱出我们今天惯常所认为的“迷信”（Aberglauben）。女巫审判事实上仍盛行于北美新英格兰。当儒教仍未触及巫术对于救赎的**实际**意义时，清教已判定所有的巫术都是**邪恶的**。只有理性的伦理内涵（das rational Ethische）被界定为具有宗教上的价值，亦即，行为得根据上帝的命令，并且是出于一种敬畏上帝的态度。

就我们截至目前的叙述而言，再也明白不过的是：在异端教说（道教）的巫术乐园里，具有近代西方特色的那种理性的经济与工技，根本就是不可能的。因为**一切自然科学知识的付之阙如**，是由于以下这些根本的力量（部分是因，部分是果）所造成的：占日师、地理师、水占师与占候师的势力，以及对于世界的一种粗略的、深奥的天人合一观。此外，道教所关心的是（官职制的）俸禄化（Verprüfung）——巫术传统的支柱——下的所得机会（Sportelchancen）。不过，这个巫术的乐园之得以**维持住**，是因为儒教伦理本就有与其亲和的倾向。于此，另有**内政上的**因素添加进来，用以防止动摇儒教的势力。

面对地上的事物，与儒家的天真立场形成最强烈对比，清教伦理的理解是：对“世界”（Welt）的一种巨大的、激烈的紧张对立。正如我们会进一步详细了解到的：**任何一种**以其理性的、伦理的要求而与世界相对立的宗教，都会发现其自身同样地与世界的非理性处于一种紧张的状态。对于各个宗教而言，这些紧张性表现在各个相当不同的重点上，紧张性的本质与强度也因而各有分别。对于个别的宗教，这大多要视其由形而上的许诺所界定的救赎之道而定。必须注意的是：宗教上对于世界贬斥的程度，并不与其**实际**拒绝俗世事务的程度相符合。

我们已看到，**儒教**（在意图上）是个理性的伦理，它将与此一世界的紧张性降至绝对的最低点——无论是对现世采取宗教性的贬抑、还是实际上的拒斥，都减至最低的程度。这个世界是所有可能的世界中最好的一个；人的本性被赋予伦理性的善（*ethisch gut*）。每个人在这一点上，如同在其他所有的事物上一样，只有程度上的不同，而其本质与其能够达到无限完美的能力，则是相同的，他们在原则上都足以完全履行道德律令。以古老经典为基础的哲学的一典籍的教养是自我完成的普遍的手段，而教养的不够充足——主要是由于经济的匮乏——是道德缺失的惟一根源。

然而，这样的缺失，尤其是政府的过失，是所有灾难的根本原因：因为会导致（完全是巫术性理解下的）鬼神的不安。正确的救赎之道在于适应那永恒的、超神的世界秩序——道，以及适应于顺从宇宙和谐而来的社会共同生活（*Zusammenleben*）的要求。虔敬地顺服于俗世权力的固定秩序便优先于一切之上。对应于此，个人的理想便是促使自己形成一个在各方面普遍调和均衡的人格，亦即意味着一个小宇宙的形式。对儒教的理想人——君子——而言，“典雅与威严”是表现于充分履行传统的义务。因此，首要的德行与自我完成的标的便意指生活的所有情境中，典礼与仪式上的得体。达到此一目标的適切手段是戒慎而理性的自我控制，以及抑制任何凡是可能动摇心境平衡的、非理性的情欲（*Leidenschaften*）。

儒教徒单单渴望一种从野蛮的无教养状态下超脱出来的“救赎”。他期望着此世的福、禄、寿与死后的声名不朽，来作为美德的报偿。就像真正的古希腊人一样，他们没有超越尘世寄托的伦理，没有介于超俗世上帝所托使命与尘世肉体间的紧张性，没有追求死后天堂的取向，也没有恶根性（*radikal Böse*）的观念，凡能遵从诫命者——这是一般人能力所能及的——就能免于罪过。在此一前提被视为当然的地



区，基督教的传教士试图去唤起原罪感是徒劳无功的。以此，一个有教养的中国人同样会断然拒绝去不断地背负“原罪”（Sünden）的重担。并且，凡是儒雅士人都会觉得“原罪”这个概念实在有点过分，并且有损尊严。通常它都被代之以习俗的、封建的、或审美结构的各种名称，诸如：“没教养”，或者“没品格”。当然，罪过是存在的，不过在伦理的领域里，它指的是对传统的权威、对父母、对祖先的冒犯，以及对官职层级结构里的上司的冒犯。此外，还包括对因袭的习惯，对传统的仪式，以及最终，对固定的社会习俗，带有巫术性质的重大侵害。所有这些全都是等同的：中文里“得罪了”（Ich habe gesündigt）意思相当于我们西方人在冒犯了礼俗时所说的“失礼了”（entschuldigen Sie）。禁欲、冥思、苦行与遁世，不仅不为儒教所知，并且还被鄙视为寄生的观念。所有教团的、救赎的宗教信仰形式，不是遭到直接的迫害与铲除，便是被认为纯属个人私事而不被重视，就像古典时期的希腊贵族之对待奥菲斯派的教士一样。

这个对世界采取无条件肯定与适应的伦理，设定了纯粹巫术性宗教之完全且持续存在的基础。其所涵盖的范围包括皇帝的职位：基于个人的资格，他必须为鬼神的善行乐举、天降时雨、收成时的好天候负起责任；包括祖先崇拜：对于无论是官方的宗教信仰或是民间的宗教信仰而言，都同样是根本的；包括非官方的（道教的）巫术治疗术，以及其他残存的泛灵论式对付鬼神的方式（亦即对人类的、英雄的敬拜的一种功能神祇的信仰）。

就像受过教育的古希腊人一样，有教养的儒教徒带着怀疑的态度对待巫术的信仰，虽然有时也会接受鬼神论（Deisidaimonie）。但是中国的人民大众，生活样式虽受着儒教的影响，却以牢不可破的信仰意识（Gläubigkeit）生活在这些观念里。关于彼世，儒教徒可能会像老浮士德那样说：“愚者才会将他的眼光移到那个方向去”；不过就像

浮士德一样，他必须有所保留：“只要我能不让巫术妨碍我的路……”

[1] 同时，以古老的中国方式教育出来的中国高级官吏，会毫不迟疑地轻信那最是无稽的奇迹。面对“现世”的紧张性是从来没有出现过，因为，就我们所知，从来不曾出现过任何伦理的先知预言：从一位高举伦理**要求**的超俗世上帝所发出的先知预言。就连代替这个的“神灵”（Geister）信仰——提出要求并坚持忠实履行契约的神灵——也没有。因为这总是一桩在鬼神的守护、约誓或不管什么关系之下的**个殊**义务（Einzelpflicht），从来也不曾牵涉到人格本身以及个人生活态度的内在形塑（innere Gestaltung）。士人领导阶层、官吏与官职候补者，一贯地维护祖先崇拜的持续，认为这对维持官僚体制权威不受侵扰乃是绝对必要的。他们压制所有来自救赎宗教所引起的动乱。除了行占卜术、圣礼恩典的道教之外，就是惟一被容许的——由于其为和平主义者因而不会构成危险的——救赎宗教：佛教僧侣的救赎宗教。它的实际影响，在中国，正如我们即将谈到的，是经由内在情绪的某种精微奥妙来丰富其心理经验的领域，除此之外，它无非是巫术性的圣礼恩宠、使传统强化的仪式的一股更大的泉源。

这就意味着（如前文所说的）：士人的这样一种伦理，面对着广大民众时，其意义必然受到限制。首先，在教育上，地方性的差异，尤其是社会的差异是非常大的。直到近代为止，贫民阶层里基于一种举世无匹的、几乎是不可想象的（在消费事务上的）节俭美德，所保有的强烈自足取向的、传统主义式的糊口经济，只有在与儒教的君子理想无任何内在关联的生活基准下，方有可能。

此处，和世界其他地方一样，只有支配阶层的那种外在行为的身段与做法，才会是一般接受的对象。教养阶层全然且决定性地影响了**民众**的生活方式。这种影响力似乎特别是通过反面的效果而达到顶点：一方面是完全阻挡了任何先知预言的宗教信仰的兴起，另一方面

是几乎根绝了泛灵论宗教信仰里一切狂迷的要素。某些作者偶尔归之于中国民族性的某些特质，可能至少有部分是由这些因素共同决定的。今天无论在何处，即使是经验老到且学识渊博的人也无法肯定，生物性的“遗传素质”（Erbgut）到底有多少影响。不管怎么说，我们至少很容易就可观察到一些重要现象，而且这些现象也受到杰出汉学家的肯定。在与我们主题有关的几个特质上，我们愈往上溯，愈能发现中国人及中国文化与西方的种种**相似**之处。古代的民间信仰、古代的隐逸者、最古老的诗歌《诗经》、古代的战斗君主、哲学派别的对立、封建制度、战国时期资本主义的萌芽，所有这些被认为具有特色的，都比儒教中国的各种特质，要来得贴近西方的现象。因此，我们应该考虑一下，许多原先被认为是中国基本的特质，有多大的可能性或许纯粹只是历史与文化影响下的产物。

有关这些特质，社会学家基本上是根据传教士的文献。这些文献的价值各有高低，不过，相对来说，还是比较可靠的。在这些文献中，下述的现象是一直被强调的：异常缺乏“神经”（Nerven）——就近代欧洲对此字的特别意味而言；无限的耐心与自制的礼貌；墨守成规；对于单调无聊根本没有感觉；完全不受干扰的工作能力与对不寻常刺激的迟钝反应，尤其是在知性的领域里。所有这些似乎构成了一个首尾一贯且看似真实的整体，不过，却也出现了其他似乎相当强烈的对比：对于所有未知的或不是立即明显的事物，有一种特别非比寻常的恐惧，并且表现于无法根除的不信任上；对于那些不切近或不能当下见效的事物，加以拒斥或者毫无知性上的好奇心。与这些特点相对的，是对于任何的巫术诡计都带有一种无限的、善意本质的轻信，无论它是多么的空幻。同样地，极端缺乏真正的同情心与温情，即使在人际关系密切的团体内也经常如此，这与社会组织之强大的、紧密联结的凝聚，显然是相对的。成人对于父母的绝对顺从与仪式性的孝

敬，跟小孩那种（典型的）不具感情的无权威性 [2]，似乎并不一致。同样矛盾的是，常有人提到的中国人的极端不诚实（即使是对他们自己的辩护律师） [3]，跟中国大贸易商那种明显而突出的可靠性——譬如拿来与曾经有过封建阶段的国家，日本，相比的话——似乎也不能配合。零售交易似乎的确没有大贸易商那样的诚实；“定价”，即使对本土的中国人而言，也显然是虚假的。中国人**彼此**之间典型的**互不信任**，是所有的观察者都能肯定的。清教教派里的虔诚弟兄间的信任与诚实——一种同为**教外**人所分享的信任——与此形成强烈的对比。最后，（清教徒里）一般心理—生理的统一性与稳定性，也与中国人不受外在的固定规范所制约的生活样式里，那些我们通常所知的不稳定性的特质，形成强烈的对比。不管怎么说，大部分的特征都是如此地强固。更为明确地说，由无数的因习所套在中国人身上的（外在）枷锁，与其缺乏一种“由内而外的”（von Innen heraus）、由某种中心的、自主的价值立场所呈现出来的统一的生活态度，形成基本的对比。所有这些，该作何解释呢？

缺乏歇斯底里式的禁欲以及形态类似的宗教信仰，与（虽非彻底，但也十足地）摒除一切麻醉性的宗教祭仪（Rauschkulte），必然会影响到一个人类团体的神经与心理构造。关于麻醉剂的运用，中国人比较上是属于“清醒的”（nüchtern）民族：比起以往在男子集会所与古代宫廷里所举行的酒宴来，自帝国统一以来即是如此（清醒）。陶醉与狂迷的“出神”（Besessenheit）非但是摒弃了一切卡理斯玛的神圣价值，而且只被认为是一种被恶魔所制的征兆。儒教拒绝进用酒类，除非是原来在供献牺牲时所用的。陶醉于酒，在中国的下阶层人民里虽然并不少见，这跟其他任何地方都一样，然而其间的差异还是有其**相对的**重要性。鸦片被认为是专属于中国人的麻醉剂，却是晚近才输入的。众所周知，尽管支配阶层强烈地抗拒，它还是借着武力强

行进入。此外，它的效果只是导向出神忘我之境（*apathische Ekstase*），是“无为”路线的直接延长，而不是导向英雄式的狂醉或行动的热情解放。希腊式的中庸（*Sophrosyne*）并没有让柏拉图舍弃其在《斐多篇》（*Phaidros*）一书中认为：美的沉醉是一切事物之所以伟大的泉源的这个想法。在这方面，理性主义的罗马官僚贵族——他们将“*ekstasis*”（按：沉醉、忘我之意）译为“*superstitio*”（按：迷信）——与中国的教养阶层的想法是完全不一样的。中国人的“纯真”（*Ungebrochenheit*），或者被认为呆板（*Indolenz*），部分因素也许与中国宗教里这种完全缺乏酒神的要素（*dionysische Elemente*）有关，这种欠缺是由于官僚阶层刻意地将之从祭典中清除的结果。在官僚体制里，凡足以骚扰心灵平静的，都不会也不容许存在。所有非常态的激情，尤其是发怒，气，都会产生恶的魔力；因此，感到任何病痛时，首先要问的就是冲犯了哪门子的气。泛灵论的巫术——惟一留存下来的民间宗教形式，决定了对任何改革的传统主义式畏惧，因为改革可能会带来恶的魔力或者激怒鬼神。当然，这种巫术是为有教养的中国人所鄙视的；但是由于官方祭典之性格的缘故，它却是一种受到支持的宗教形式。这种泛灵论巫术的保留，说明了中国人为何那么轻信（*Leichtgläubigkeit*）。因此，在巫术信仰下，疾病与不幸，都是由于个人自己招致天怒的一种征兆。结果，此一信仰又促成了某种对于同情心理情感的抑止；在面对（世人一般的）苦难时，同情心通常都源自救赎宗教的协同感（*Gemeinschaftsgefühl*），而此等情感总是强烈地支配着印度的民间伦理。由于巫术的保留，造成了中国人性里一种特别**冷淡的** 气质与对于同胞的形式上的和善。即使是家族内的关系，都保持着一种仪式性的拘泥与敬畏鬼神的自私心态。

不计其数的礼节束缚环绕着中国人的生活：从怀胎阶段一直到死者的祭祀。其不胜枚举又牢不可破的繁文缛节，构成可供民俗学家研

究的一座宝库。葛禄博 (W. Grube) 的作品即特别利用了这些资料。部分的礼仪显然原本是巫术的，尤其是除厄的。另一部分则来自道教与 (将在别处加以讨论的) 民间佛教 (Volksbuddhismus)。道教与民间佛教都在大众的日常生活中留下了深刻的印痕。不过也还有大量纯粹因袭性的、礼仪上的遗习保留下来。礼节规范约制着垂问与答复、不可缺失的礼数与正确优雅的辞让、拜访、馈赠等姿态，以及敬意、吊慰与庆贺的表示。这些都凌驾于古代所留存下来的农民传统之上，就像在西班牙所见到的一样：那儿的传统受到封建体制或者也受到伊斯兰教的影响。在**姿态**与**“面子”**的领域里，即使是其起源已不可考之处，我们都可假设儒教的源头是最具影响力的。

纵使儒教的礼节理想在流行的习俗形式上并不一直有影响力，在它们被实行的“精神”中，它也还是会呈现出来。审美式的冷淡气质将所有传自封建时代的义务，尤其是慈善的义务，都冷凝为象征性的礼仪。另一方面，鬼神信仰则将氏族成员维系得更加紧密。无疑地，就像在埃及一样，相当值得悲悯的不诚实，部分是家产制国库主义 (der patrimoniale Fiskalismus) 的直接产物：此种主义在各处都证明是不诚实的训练基地。不管在埃及或在中国，赋税征收的过程都要涉及侵扰、鞭笞、亲族的救助、被迫者的哀号、压迫者的畏怖、与种种妥协。此外，当然还必须再加上儒教对于礼仪与因袭的礼节的极力崇拜。其次，是缺乏封建的本能——能以“我们现在让谁上钩？” (Qui trompe-t-on? ) <sup>[4]</sup> 这样一句台词来概括所有的交易。受到独占保证的公行基尔特里，那些出身于教养身份团体的**海外**贸易殷商，却在他们利害状态的间隙里发展出一种非常为人所称赞的商业诚信。此种诚信，如果存在的话，似乎是一种受外界同化的因素，而不是像清教伦理那样的一种内在的发展。

这点可推之于中国所有伦理的特质上。



真正的先知预言会创造出一种生活态度，并且有系统地将此种生活态度由内而外地以**一种**价值基准（Wertmaßstab）为取向。面对此一基准，“现世”就被视为在伦理上应根据规范来加以塑造的原料。相反地，儒教则要向外适应，适应于“现世”的状况。一个适应良好的人是将其行为理性化到能适应的程度，并非形成一个有系统的统一体，而毋宁说是由种种有用的、个别的特质所构成的一个组合体。在中国的民间信仰里，使个人灵魂多元论的信仰永久持续下来的泛灵论观念，几乎可以说是此一事实的一个象征。不去企及超出现世以外的种种，个人必然会缺乏一种与此世相抗衡的自主的反制力。儒教有利于大众的驯服与君子的尊严身份，然而因此而塑成的生活态度及其呈现的样式，却必然保持着本质上消极的特质。这样的生活态度不可能使人渴望追寻一种由内而外的统一，一种我们会将之与“人格”的概念联结在一起的驱动力。生命只是一连串的事故，而不是在一个超越的目标下有条理地设定出来的一个整体。

存在于此种社会伦理的立场与西方整个宗教伦理间的对比，是无法架桥相通的。就外在而言，托马斯派（Thomist）与路德派伦理中某些家父长制的层面，显得与儒教有相似之处，但这只不过是个表相。儒教极度世界乐观主义的体系，成功地泯除了存在于此世与个人超俗世的命定之间的、基本悲观论的紧张性。然而，任何基督教伦理，无论如何纠缠在与俗世的妥协中，都无法达到这点。

在儒教伦理中所完全没有的，是存在于自然与神之间、伦理要求与人类性恶之间、原罪意识与救赎需求之间、此世的行为与彼世的报偿之间、宗教义务与社会一政治的现实之间的任何紧张性。也因此，借着内在力量（不纯粹受传统与因袭所束缚的内在力量）以影响生活态度的任何一种把柄，全都没有。最为强而有力地左右着生活态度的，莫非基于鬼神信仰的家内孝道。根本而言，正如我们已见到的，

家内孝道有助于且控制了氏族组织的强固凝聚。对我们上文提到的伙伴团体（Genossenschaften）所采取的那种样式的结合体关系（Vergesellschaftung）而言，也同样是如此的：它可以被视为是具有劳动分工的扩大的家族企业。这种强固的凝聚性本身根本是由宗教性力量所驱动的，而且，真正的中国经济组织的强大力量所能扩及的范围，与这类由孝道所统制的个人关系团体力所能及的范围，大致是不相上下的。

中国的伦理，在自然生成的（或被附属于或被拟制成此种性质的）**个人关系** 团体（Personenverband）里，发展出其最强烈的推动力。这与最终要达到人（作为被造物）的义务之客观化（Versachlichung）的清教伦理，形成强烈的对比。对那位超俗世的、彼岸的上帝所负有的宗教义务，促使清教徒将所有的人际关系——包括那些在生命里最自然亲近的关系——都评量为不过是另一种超越生物有机关系之外的、精神状态的手段与表现。虔诚的中国人的宗教义务则相反的，促使他在既定的有机个人关系**内部里** 去发展他自己。孟子拒斥普遍的“兼爱”，并认为那会抹杀了孝道与公正，是无父无兄的野兽之道<sup>[5]</sup>。本质上，一个中国儒教徒的义务总是在对具体的人——无论是死是活——尽孝道，并对那些与他相近的人——根据他们在自己生活中的地位——善尽恭顺之道。儒教徒对一个超越俗世之上的上帝是**无所** 负欠的；因此，他**也** 从未被束缚于一个神圣的“事情”（Sache）或“理念”（Idee）。就道而言亦然；道单纯只是约束性的**传统主义的礼仪** 之具现，而其指令亦非“行动”（Handeln）而是“虚无”（Leere）。就经济的心态而言，个人关系的原则无疑是通往非个人考虑的理性化——一般而言，非个人关系的实事求是——的一大障碍。它意图将个人历久弥新地与其氏族成员牢系在一起，并将他嵌入氏族的模式中，不管怎么说，他是被系于“人”（Personen），而非切事的

职务（“经营” [Betriebe] ）。此一障碍，正如我们全文所揭露的，是密切地联结于中国宗教的本质。因为它是个宗教伦理理性化的障碍，是统治与教养阶层为了保障其地位的一座屏障。这一点对经济有相当重要的影响，因为作为一切商业关系之基础的“信赖”（Vertrauen），在中国总是奠基于纯粹（家族或拟家族的）个人关系上。

伦理的宗教——尤其是基督新教的伦理的、禁欲的各教派——之伟大成就，即在于**打断**氏族的纽带。这些宗教建立起优越的信仰共同体，与**伦理性的**生活样式的共同体，而对立于**血缘**共同体，甚至，在很大的程度上与家庭相对立。从经济的角度上来看，这意味着将**商业信用**的基础**建立在**个人（于其切实的**职业**工作上所证明）的**伦理资质**上。由于官方对于因袭性不诚实的强大影响，以及儒教之于面子问题的强调，所导致的人与人之间普遍的不信赖，其结果对于经济而言，想必——因为我们并没有计量的判准——相当可观。

儒教与儒教徒之崇拜“财富”的心态，可能有助于一种可与西方文艺复兴之现世精神相比拟的政治—经济策略。然而，在这一点上，当我们考虑到经济**心态**时，就会发现此种经济**政策**的意义其实极**有限**。**从来没有**任何其他的文明国家会把物质的福利作为终极的目标而抬得这么高 [6]。孔子的政治经济观点，可与我们的财政学者（Kameralisten） [7] 相比拟。中国最古老的政治经济文献，是儒教徒司马迁论“贸易均衡”的一篇短论，其中强调**财富**（包括商业利得的财富）的用处 [8]。经济**政策**摆荡于国库政策与自由放任政策之间；不过无论如何绝非**刻意**反货殖的。西方中世纪的商人遭到日耳曼文士的“蔑视”，近代商人则遭受德国文人的蔑视，这和中国所发生的情形一样。然而，经济**政策**却没有创造出资本主义的经济**心态**。战国时代的商人的货币利得，实际上可说是国家御用商人的**政治**利得。巨大的采矿徭役为的是要寻找黄金。并且，从儒教及其（与基督教同样根

深蒂固的) 伦理, 到一种**市民的 生活方法论** (Lebensmethodik) 之间, 并没有任何中介的联系。然而, **这**才是最关紧要的。基督清教创造出了此种市民的生活方法论——尽管全然有违其意旨。这种“自然”的奇异逆转——说是奇异, 也只是因为漫不经心瞥过的印象——说明了无心插柳柳成荫的吊诡: 亦即, 人与命运的关系, 人采取行动时**意图**达到的、与实际得到的**结果**之间的关系。

**清教**代表一种(与上述儒教)正相反的理性地处理现世的类型, 一种我们在他处曾加以说明的、有些暧昧不明的概念。“纯粹信徒团”(Ecclesia pura), 在实际上及其真正的意涵上, 代表奉神之名行基督徒的圣餐仪式, 而排除所有在道德上受到斥拒的人。此种奉名可能有某种卡尔文派的或洗礼派的根源, 其教会组织可能更倾向教会会议或聚会会的性质。广义解释下的纯粹信徒团, 可以指一般在道德上严格的、基督教的一禁欲的平信徒共同体(Laien-gemeinschaft)。这包括具有圣灵的一神秘的起源的再洗礼派、孟诺派、教友派、禁欲的虔信派, 以及卫理公会等教派。

相对于儒教类型的以上这些类型, 很独特地为了现世的理性化而反对逃离现世, 虽然(或的确是因为)他们对现世采取禁欲的拒斥。人都是同样的邪恶并且伦理堕落; 世界是个罪恶的渊藪; 面对上帝, 所有被造物的堕落都没有任何差别。适应于虚浮的世界乃是被(上帝)拒斥的征兆; 儒教观点里的自我完成是偶像崇拜式的亵渎。财富与投身于财富的享受是特别的一种诱惑, 仰赖哲学与典籍教育是罪过的并且也是被造物的傲慢表现; 所有相信可以用巫术来对付鬼神的想法, 不仅是卑劣的迷信, 并且是不逊的亵渎。足以令人想起巫术的一切事物, 所有残留的仪式主义与教士权力, 全都遭到根除。教友派(das Quäkertum)在理论上甚至没有一个被任命的牧师; 大多数新

教教派都没有受俸的职业牧师。在教友派小而明亮的聚会所里，任何含有宗教意味的象征物都不再存在。

人被认为是天生同等有罪的，尽管每个人的宗教（救赎）机会不但不相等，并且是极不相等，无论是一时或是永远。对于卡尔文教派、特殊神宠论的洗礼派、怀特区（Whitefield）的卫理公会而言，这是毫无道理可循的上帝预选（grundlose Prädestination）的结果，或者是人各有不同圣灵禀赋资质的结果。最后，宗教机会之所以不均等，乃是由于在获得“改信归宗”（Bekehrung，对于古虔信派而言，是具有决定性的）、“赎罪忏悔”、“改过苦斗”或其他任何性质的再生（Wiedergeburt）时，各有不同的努力强度与不同的成功程度。然而，除了那超越俗世之上帝的毫无理由的、不计（个人）事功的、“自由的”恩典之外，左右这些差别的，总是神意（Vorsehung）。因此，上帝预选说的信仰，虽然是最为首尾一贯的，也只不过是这种达人宗教（Virtuosenreligiosität）<sup>[9]</sup>的一种独断教义形式。

被贬落凡尘的大众（massa perditionis）里只有少部分人会被召唤回天堂，不管他们是因为先前的预选而注定如此，还是因为虽然所有的人都有此种机会（根据教友派的说法，包括了非基督徒），却只有一小部分人能紧紧加以掌握而达到目标。根据某些虔信派的教义，救赎在一生当中只被提供一次；根据其他的、所谓的悔罪限期派（Terministen）<sup>[10]</sup>，救赎的提供是一次且永远就这么一次。人一直得去证明自己能够掌握神宠。因此，凡事种种都指向神的自由恩宠与彼世的命运；此时此地的生命不过是个流泪的幽谷，或只是个过渡<sup>[11]</sup>。因此，这个短促的片段时光，以及其间的种种事故，都被加以极度的强调。这或许可以卡莱尔（Carlyle）的话来涵盖：“汝来之前千年岁月悠悠已逝，汝来之后千年岁月正静待汝此生之所为。”这并不是说一个人可以靠着自己的成就来获得永远的救赎。这是不可能的。个

人知道，尤其是认识到自己获得救赎的召唤的惟一办法，只有通过意识到在此一短暂生命之中，对超俗世的上帝及其意志有一种中心的、统一的关系，亦即“圣化”（Heiligung）。圣化，反过来也只有通过上帝制定的行为——如所有积极的禁欲主义，通过为神所祝福的伦理行为，才能被确证。以此，个人只有在安心成为神的工具（Gottes Werkzeug）时，才有获救的确信。因此，可以想象得到的最大的精神报偿，便在于以一种理性的、道德的生活方法论过活。只有当生活行为由坚定的原则所约束，并由一个统一的中心所控制时，才被认为是一种为神所喜的生活方式。愚直的与世同流合污，虽然无疑会远离救赎之道，但是生物的世界与作为生物的人，都是上帝的造物，对于它们，上帝会加予一定的要求。根据卡尔文派的观念，上帝是“为了他的荣耀”而创造世界。因此，无论人生来有多么的恶劣，他都希望看到他的荣耀借着罪恶（可能也包括痛苦）的克服而得实现，并且希望通过理性的秩序使人附属于伦理的规律之下。“趁着白日，我必须做那差我来者的工”<sup>[12]</sup>，此处变成一种义务，并且被赋予的工作在性质上不是仪式性的，而是具有理性—伦理的性质。

与儒教的对比是很清楚的：这两种伦理都有它们非理性的本源，一个是在巫术，另一个则在一个超俗世上帝的绝对不可臆测的决定。但是从巫术那儿推衍出来的是传统的不可动摇性——传统被当作是已经证明的巫术手段，以及最终，所有自传统而来的生活样式都是不可变更的——如果要避免鬼神震怒的话。然而从超俗世上帝与现世——存有被造物的罪恶与伦理上非理性的现世——的关系上，却造成传统之绝对非神圣性的结果，以及要将既有的世界从伦理与理性上加以驯服和支配的无尽的任务，此即“进步”的合理客观性（die rationale Sachlichkeit des “Fortschritts”）。此处，将世界加以理性的转化的工作，与儒教的适应于世界恰恰相反。儒教要求不断地、谨慎地自我控



制，为的是要维持通达的世间人的尊严；清教伦理要求的此种自我控制，为的是有条理地凝聚人的心意于神的意志上。儒教伦理有意地让人们处于他们——不管是自然生成的，还是由社会性尊卑关系所造成的——个人关系里。儒教只神圣化那些由人际关系——譬如君臣、上下、父子、兄弟、师生、朋友之间——所产生的人类的恭顺义务。然而，清教伦理却相当怀疑这些纯粹的个人关系是生物性的；当然，清教还是容许它们的存在，只是要在伦理上加以控制，使其不致背离上帝。无论在任何状况下，与上帝的关系是第一要务。人类本身过度紧密的被造物崇拜的关系，无论如何都要加以避免。信赖人，尤其是信赖那些由于自然关系而与我们最为亲密的人，会危害心灵。因此，卡尔文教徒冯·埃斯特（Renata von Este）公爵夫人一旦得知她最亲近的亲人在专断的预选中为上帝所拒斥的话，她也会诅咒他们。准此，造成了（儒教与清教）这两个伦理观念在实际上非常重大的差异：尽管我们要指出二者在他们实际的转折形态上都是“理性主义的”，并且二者也都导出“功利主义的”结果。

造成这些差异的，并不单只是由于儒教的社会伦理立场——而同时也是政治的支配结构的固有法则性（Eingengesetzlichkeit）使然；此外，相当本质性的因素是，氏族凝聚性在中国之持续不绝，以及政治与经济组织形式之全然固着于个人关系上的性格。它们全都（相对而言，以一种相当引人侧目的方式）缺乏理性的实事求是，缺乏抽象的、超越个人的、目的团体的性格（Zweckverbandscharakter）：从缺乏真正的“共同体”（Gemeinde），尤其是在城市里，一直到缺乏全然客观地以目的为取向的、那种经济的结合体关系与经营等种种类型。这些（类型）几乎没有一个是纯粹中国土生土长的<sup>[13]</sup>。在那儿，所有的共同体行为（Gemeinschaftshandeln）全都受到纯粹私人的，尤其是亲属的关系以及职业上的兄弟结盟关系，所涵盖与制约。

相反地，清教将一切都客观化，并将之转化为理性的“经营”；将一切都消融为纯粹客观“事务的”关系（geschäftliche Beziehungen），并以理性的法律与理性的协议（Vereinbarung）来取代在中国原则上无所不能的传统、地方习俗、与官方具体的私人恩惠。

另外一个要素似乎更为重要。在中国，肯定现世的功利主义与相信财富作为道德完美的一种普遍手段的价值，在与巨大的人口密度相结合下，发展出一种强烈到无可比拟的“精打细算”（Rechenhaftigkeit）与知足寡欲（Genügsamkeit）的心态。中国的小店东是分文必争、锱铢必较的，并天天检点其现金盒。据可靠的旅行者的描述，本土中国人日常交谈中，谈钱与金钱事务的程度，显然是少有他处能及的。但是令人惊讶的是，在这种无休止的、强烈的经济盘算与非常令人慨叹的极端的“物质主义”（Materialismus）下，中国并没有在经济的层面上产生那种伟大的、**讲求方法的** 营业观念——具有理性的本质，并且是近代资本主义的先决条件。这样的观念对中国而言，还很陌生，除了在广州，由于从古至今的外国影响与西方资本主义的不断进逼，这些观念便教给了中国人。

在过去，尤其是在政治上分裂的时代里，政治取向的资本主义独立地以下列的形式兴起：与官方结合的高利贷、凶荒借贷、（国家御用商人的）批发交易利得，以及产业领域里的作坊（Ergasteria，包括较大的工场），就像在西方古代晚期、埃及与伊斯兰教地区也发生的情形一样。最近虽然也有对批发商（Verleger）与趸买者（Aufkäufer）通常性的依赖，然而，一般而言，中国缺乏像存在于西方中古后期的代工制（sistema domestico）的严密组织<sup>[14]</sup>。尽管内部交易繁盛，对外贸易（至少在某个时期）也相当可观，但是却没有任何近代甚或中古晚期的市民的资本主义类型的存在。没有中古后期的与科学的、欧洲的产业资本主义“经营”的理性类型，也没有欧洲样

式的“资本”形成。参与争取近代机会的中国资本，主要是来自官绅；因此，它乃是一种经由官方强征所聚积起来的资本。没有欧洲式的经营组织之理性的方法论，没有提供商业消息服务的真正理性的组织，没有合理的货币制度——货币经济的发展甚至不能和埃及的托勒密王朝相比。在中国，诸如我们的商号法、贸易公司法、支票法及有价证券法等所呈现的法律制度，才刚开始萌芽（这些萌芽基本上的特征是其技术的不够完善）。无数的工技发明很少被用到纯粹的经济目的上[15]。最后，是没有真正的、具有技术价值的商业文书、计算或簿记的系统。

如此，我们就遇见了与地中海古代文明非常类似的状态，虽然在帝国统一之后，奴隶制就几乎不存在了。然而，在某些方面，（中国的）这些状态甚至要比（地中海的）古代的状态，距离近代资本主义的“精神”及其制度更远。虽然有种种的异端审判（Ketzergericht），但是宗教的容忍是宽大的，至少比起卡尔文派清教的不宽容态度而言是如此。和平、高度的商品贸易自由、迁徙自由、职业选择与制造方法自由，这些都有；对于小商贩的习性种种，都没有禁忌。然而，所有这些并没能促成近代资本主义在中国兴起。在这块典型营利的土地上，我们可清楚看到，“营利欲”（Erwerbstrieb）、对于财富高度的乃至全面性的推崇，以及功利主义式的“理性主义”等等，与**近代**资本主义并没有任何一丁点关联。中国的中小商人阶级，以及固守传统的大商人，像清教徒一样，将成功与失败都归之于神灵的力量。然而，中国人是将它们归诸道教的财神。对他而言，商业上的成功与失败并不是恩宠状态（Gnadenstand）的一种征兆，而是在巫术或礼仪上意味着奖赏或触犯，补救之道则在于仪式上的“善行”。中国人缺少典型的清教徒所具有的那种由内而外的、中心的、由宗教所制约的、理性的生活方法论。对于后者而言，经济上的成功并不是个终极的目标或其

本身的目的，而是证明个人自己的一种手段。中国人并不刻意将自己隔绝于“现世”的印象与影响之外——此一现世乃清教徒寻求加以控制的，正如他也如此地对待自己一般，所用的手段则是一种明确的、单向的意志之理性的努力。清教徒被教以**抑制**足以摧毁所有理性的、讲求方法的经营的小利欲——一种可凸显中国小商贩行为特色的**营利欲**。对自然的冲动加以特殊的限制与压抑——由一种严格的意志与伦理的理性化所引发，并彻底牢固于清教徒身上——对儒教徒而言，是陌生的 [\[16\]](#)。

儒教徒抑制自由发泄及原始冲动，是属于另一种性质。儒教徒小心翼翼地克己，为的是要保持外在姿态与样式上的尊严，要保持“面子”。这种克己自制，属于审美的、根本上是消极的性质。庄重的“态度”，本身即缺乏特定的内容，却受到推崇与追求。清教徒同样严谨地克己，然而，此种克己是以一种明确判准的行为为其积极目的，此外，它还以有系统地控制个人（被视为堕落于罪恶的）本性为其内在标的。彻底的虔信派教徒会开列（内心的）清单，就像每天都要进行的一种簿记（就连富兰克林这样的追随时髦者都这么做），因为那位超俗世且全知的上帝看得到（人）内心的态度。相反地，儒教徒所适应的现世却只看重优雅的身段。儒教的君子只致力于外表的“端正”，而不信任他人，就像他也相信别人不会信任他一样。这种不信任妨碍了所有的信用与商业的运作，而与清教徒的互信形成对比，尤其是清教徒在经济上信任教内弟兄（Glaubensbruder）之无条件的、不可动摇的、因其乃受宗教所规范的合法性。在面对现世与人（尤其是那些居于高位者）的邪恶时，此种信赖足以使他避免由于深沉的现实主义与完全不带希望的悲观主义所导致对信用——为资本主义商业所不可或缺的信用——的怀疑。这只会使他严格地估量合伙人的客观的、

（外在的与内在的）能力，根据“诚实为最上策”的原则来仔细评量为商业所不可少的种种动机的一贯性。

儒教徒的语言是一种本身即为目的的漂亮且有礼的姿态；而清教徒的语言则是一种切实的、公务式的传达，简洁而绝对可信：“你们的话是就说是，不是就说不是，若再多说，就是出于那恶者。”<sup>[17]</sup>

儒教徒的俭约被君子的身份礼节狭隘地限制住。老子及其他一些道教徒基于神秘主义式的谦卑所持的过分俭约，受到儒教的攻击。节约，对于中国的小市民阶级而言，就是储蓄。本质上这可比拟于农民将财富储藏于袜子里的方式。财富是用来维持丧葬礼仪、令名美誉，以及享受所有之物本身，正如禁欲主义尚未打破讲求财富享受的地区一般。

相反地，对清教徒而言，拥有（Besitz）本身就是绝大的一种诱惑，正如它之于僧侣一般。就像修道院的利得一样，他的利得是成功的禁欲所派生的结果与象征。卫斯理（John Wesley）说：“我们不得不这么说：人要虔诚，而**这也就是说**——作为一个不可避免的结果——**要富有**。”但是显然地，富有本身所具有的危险性对虔诚的个人与对修道院都是一样的。卫斯理明白地点出了存在于拒斥现世与营利的练达之间、此种令人注目而明显的吊诡。

对儒教徒而言，正如夫子所传下来的一句话里所明白教诲的：财富对于一种**有道德**（亦即有尊严）的生活，与对于将自己献身于自我完成的能力而言，是个最为重要的手段。因此，当被问及如何使人长进时，回答是“富之”，因为，只有在富裕之后，才有办法过着“符合身份的”生活。然而，对清教徒而言，利得是一种不意中的结果，是本身美德的重要象征。为个人消费目的而耗用财富，容易导致被造物崇拜式地沉溺于现世。孔夫子或许不会轻视财富的追求，但是财富似乎是不可靠的，而且会扰乱了心灵高贵的平衡。因此，所有真正经济的职



业劳动都是职业专家的庸俗求利的活动。对儒教徒而言，**专家是无法**被抬高到真正正面的地位的，无论其社会的功用如何。决定性的因素在于“有教养的人”（君子）不是个“器具”；也就是说，在他的适应世界与自我完成里，他自己本身就是个目的，而非任何客观目的的一个手段。儒教伦理的此一核心，拒斥了职业的专门化、近代的专家官僚体制与专门的训练；尤其是排斥了在经济上以追求利得为目的的训练。

与此种“被造物崇拜”的最高原则相反，清教以在职业生活上与在此世的特殊切实目的上的（救赎）确证（Bewährung）为其课题。儒教徒是受人文教养的人，更精确地说，是个受经典教育的人、形象最为鲜明的饱读诗书者（Schrift-Mensch）。儒教徒不了解希腊在演说与对话方面所给予的高度评价与练达，就像他们无法理解在军事或经济事务上理性行为的动力。虽然清教徒在不同的程度上也接受哲学典籍教育，但是大部分的清教教派反对此种教育，因为它与被视为不可或缺的要求——通晓《圣经》——是相冲突的（《圣经》被珍视为一种市民的法典与一种经营学）。因此，最为儒教徒所重视的哲学典籍教育，对清教而言，是一种时间的无谓浪费，并且具有宗教上的危险性。烦琐哲学与辩证法，亚里士多德及其徒子徒孙，对清教徒都是一种恐吓与威胁；例如斯彭内尔（Spener）<sup>[18]</sup>就较喜以数学为基础的笛卡尔派理性哲学。有用的、自然主义的知识，特别是自然科学的经验知识、地理学的取向，以及一种现实主义的思维和专门知识的率直明晰，都是首先由清教徒以一种有计划的教育目的而推展的——在德国，虔信派的圈子尤其是如此。

这类知识是通往了解上帝的荣耀，与附加在其造物身上的恩典的惟一大道。另一方面，这类知识被拿来作为个人在职业上能理性地支配这个世界的手段，并且能够使人尽其义务以荣耀上帝。希腊文化



与最盛时期的文艺复兴文化，在本质上与儒教和清教都有同等距离。近代资本主义企业家所不可或缺的伦理特质是：极端专注于上帝所昭示的目的；禁欲伦理下的冷静无情而实用的理性主义；事业经营上讲求实事求是的有条理观念；嫌恶非法的、政治的、殖民的、掠夺的、独占的资本主义类型——这些类型的资本主义是基于君王与他人的恩惠，而相反于日常经营的冷静、严密的合法性与有节制的理性动力；理性地计算技术上的最佳策略，与实际的可靠性及方便的办法，而非传统主义式地享受相传下来的技术，或如古来艺匠一样经营作品特色的优美。所有这些都特别是近代资本主义企业家所不可或缺的“伦理”资质，并且也是虔敬的工作者所特具的劳动意欲（Arbeitswilligkeit），换言之，理性的禁欲精神、“入”（in）世而不“属”（von）世所特具之系统化的——是冷酷无情的、也是宗教式的——功利主义，有助于产生优越的理性资质，以及随之而来的职业人的“精神”（Geist des Berufsmenschentums），这些都为儒教所拒斥。也就是说，儒教的生活样式虽是理性的，但是却不像清教那样（由内心），而是由外部所制约的。这样的对比可以教给我们的是：光是与“营利欲”及对财富的重视相结合的冷静与俭约，是远不能代表和产生从近代经济里的职业人身上所发现到的“资本主义精神”的。

典型的儒教徒运用他自己以及家族的财富来获取典籍的教养，并接受训练以应付考试。以此，他取得一个教养阶层地位的基础。典型的清教徒则赚得多，花得少，出于一种禁欲式的强制储蓄，而将所得作为资本，再投资于理性的资本主义经营里。这两种伦理的精神里皆含有“理性主义”——这是我们学到的第二课。但是只有**超越** 俗世（überweltlich）取向的清教的理性伦理，将现世**内**的（innerweltlich）经济的理性主义发挥到最彻底的境地。之所以如此，只不过是**因为**从自觉的清教徒的意图来看，再没有比这更彻底的

了，同时也**因为** 入世的工作只不过是追求一个超越目标之努力的展现。世界，如所应允的，落入清教徒之手，因为只有清教徒“为了上帝及其公道而奋力不懈”。在这点上就产生了这两种“理性主义”间的基本差异：儒教的理性主义意指理性地适应（Anpassung）世界；清教的理性主义意指理性地**支配**（Beherrschung）世界。清教徒与儒教徒都是“清醒的”。但是清教徒理性的“清醒”（Nüchternheit）乃建立在一种强力的激情（Pathos）上，这是儒教所完全没有的；同样的激情也曾鼓舞着西方的修道士。西方的禁欲精神对于世界的拒斥，难以理喻地联结到另一面，亦即，对支配世界的渴望。在一个超俗世之神的名下，禁欲的律令被颁布给修道士，并且以变化和缓和的形式颁布给俗世。再没有比儒教的高贵理想（Vornehmheitsideal）更与“职业”（Beruf）的理念相冲突的了。“君侯似的”人（Der fürstliche Mann）是个审美上的价值，因此**也就不是** 个上帝的“工具”。但是真正的基督徒，出世而又入世的禁欲者，希望自己什么也不是，而只是上帝的一件工具；在其中，他寻得了他的尊严。既然这是他所期望的，那么他就成为理性地转化与支配这个世界的有用工具。

对于近代文化领域里，在技术上与经济上皆已获得充分发展的资本主义，中国人大概相当有（可能比日本人更有）**加以同化** 的能力[\[19\]](#)。这显然不是个中国人是否“没有自然禀赋”以适合资本主义要求的问题。但是，较之于西方，中国所拥有的各种外在有利于（近代）资本主义之成立的条件，并不足以**创造出** 它来。就像（近代）资本主义并不始于古代的西方或东方、印度或伊斯兰教盛行的地方。虽然在这些地区里，各种不同而有利的环境似乎都有助于其兴起。中国许多可能或必然有碍于资本主义的情况，同样存在于西方，并且在近代资本主义发展的时期里，也的确有其明确的影响。例如，支配阶层及官僚体制之家产制的特征，以及货币经济尚不稳定与尚未发达的事实。埃

及托勒密王朝的货币经济已较十五或十六世纪的欧洲发展得更为完全。经常被认为是西方资本主义发展障碍的情况，并不存在于几千年来的中国：例如封建制的、庄园领主的（部分而言行会体系的）枷锁，都不存在于中国。此外，相当严重的各种妨碍贸易的独占——这是西方的特色——在中国也并不明显。并且，在过去，中国也曾有过同样的时期（以及）同样的政治状况，这是在列国竞争时为了备战所出现的。在古巴比伦与（西方）古代，具有有利于政治资本主义之兴起的条件，这一点近代也还是一样。或许可以这么认为：这种本质上利用政治资源来累积财富与利用资本的情形，在后来变成不可能时，以自由贸易机会为其关注对象的近代资本主义就有立足的余地。这或许可以拿北美来做例子：最近，在几乎完全缺乏战时体制的状况下，北美已为高度资本主义之发展提供了最为自由的空间。

（中国）帝国的和平化，至少**直接**说明了古代西方（一直到罗马皇帝的时代）、近东与中世纪所**共同的**那种**政治的**资本主义之所以并不存在的缘故，可是却**没能**说明为何纯粹经济取向的资本主义也付之阙如。几乎不容置疑的是：（中国人的）“心态”（Gesinnung）——在这里意指面对世界的实际态度——的各种基本特征，在其发展过程中的确是深受政治与经济的命运所共同影响的；但是，只要看看此一心态的固有法则性（Eigengesetzlichkeit），也就不难指出这是强烈阻碍资本主义之发展的一个有利因素了。

---

[\[1\]](#) 语见歌德所著《浮士德》第二部第五幕，11443及11404行。  
——译注

[\[2\]](#) 此处“不具感情的无权威性”（lieblose Autoritätslosigkeit），指的是中国的儿童并没有任何适当的熏陶、没有被教导要去顺从（父母）权威的事实。日译者引用A. Simth在其

《中国的性格》一书中的说法：“没有受到陶冶，或者没有受到充分陶冶的儿童，一旦成长，并不会呈现出我们预期的结果，事实是他们仍然成为孝顺的人。中国人认为‘弯曲的树如果成长起来，自然而然会变得笔直的’。”（白神彻译，p. 235）——译注

[3] 值此之际，总是还有三两样重要事项必须保密。这明显的并不是还有什么恶意，而是基于一般遁词的本能。见Simth前引书，p. 374。——译注

[4] 此乃十八世纪剧作家Beaumarchais有名的喜剧*La Barbier de Seville* 第三幕第十一场中的一句台词。——译注

[5] 孟子之言见《孟子·滕文公》：“杨朱、墨翟之言盈天下，天下之言不归杨则归墨。杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。无父无君，是禽兽也。”——译注

[6] 关于这点，除了前面所述之外，另参见de Groot, *The Religion of the Chinese* (New York, 1910), p. 130。

[7] Kameralismus（官府学派）是指与英国、荷兰之类型相异而为德、奥等经济上后进国家所持的重商主义。Kameralist之名是由掌管宫廷财库及内帑的内室Kammer而来。西欧型的重商主义带有以商业资本之利害考虑为重的浓厚色彩；与此相对的，德奥的官府财政管理学者则以充实王侯家计及君主之财政的政策为第一优先考虑。——译注

[8] Chavannes, ed., *op. cit.*, vol. III, ch. XXX.

按：此指《史记·平准书》。政府的税收物资积蓄于地方，按远近顺序输送至中央，此时，将物价高的卖出而买入物价低的，以此平衡物价，是一种不使富商谋得暴利的政策。所谓的“贸易均衡”论（Handelsbilanz），并非以对某一国的贸易为对象，而是以民间为对象的官库之“余粟均衡论”。——译注

[9] 韦伯以“达人宗教”与“大众宗教”对举，二者的区别在于，前者乃“天生异禀”的人，诸如萨满、秘法师、禁欲苦行者等，他们具有感知神圣价值的特殊能力。正因为他们拥有这种非一般人皆能拥有的资质，此种“卡理斯玛”使他们成为宗教信仰的担纲者。相对地，“大众”则是指那些对宗教“音盲”（unmusikalischen）的人。详见韦伯为《世界诸宗教之经济伦理》所写的《导论》，英译为“The Social Psychology of the World Religions”，详见H. Gerth & W. Mills ed., *From Max Weber* (New York, 1946)，特别是pp. 287-290。中译文见《宗教与世界》，第2章第6节。——译注

[10] Terminismus是指主张错过神所指定的悔改时机，便得不到救赎的学说。——译注

[11] 参见《旧约》，诗篇第84篇之6。——译注

[12] 参见《新约·约翰福音》第9章第4节。——译注

[13] 参见前面（见[第七章注78](#)）讨论过的“信用组合”——此为微弱的萌芽。

[14] 有关作坊、代工制以及家内工业等问题的讨论，详见韦伯，《经济与历史》，pp. 116—120。——译注

[15] 至为明白的，这不能说是中国人缺乏技术上及发明上的天分。采矿方面的落后（通货危机的原因之一），未能将煤炭用于制铁（尽管已经有了炼制焦炭的知识），以及越来越加限制舟船必须依传统方式与传统路线航行，这些都不能归因于缺乏发明能力。风水、种种占卜，以及俸禄利益——巫术与国家形态的产物——才是决定性因素。

[16] 关于这点，Ludwig Klages的著作中有精辟之见。

[17] 详见《新约·马太福音》，第5章第37节。——译注

[18] Philipp Jakob Spener (1635—1705)，德国虔信派之父。  
——译注

[19] 然而，在《印度的宗教》中，韦伯却又说：“在一个民族（按：日本）中，如果像武士这种阶层在扮演决定性的角色时，此一民族——即使将其他一切情况（特别是闭关自守的态度）置之不论——是不可能靠自己的力量达到理性的经济伦理的。尽管如此，封建的关系下那种可取消的但又是具有固定契约的法制关系，对培养西方所谓的‘个人主义’而言，却提供了比中国的神权政治更为有利的基础。日本虽未能从自己的精神中创造出资本主义，但是比较容易将资本主义视为一种人工制品，而从外部接受进来。”（*The Religion of India*，p. 275）



# 附录一

## 导论

杨庆堃

有关中国的社会及其主要的价值体系，韦伯所著《中国的宗教：儒教与道教》（*The Religion of China: Confucianism and Taoism*）实不失为一本深具特色的经典之作。韦伯以其现代西方知识分子的伟大心灵，有系统地勾勒出中国的特色。虽然此书之初刊距今已有半个世纪之久，而且其间的社会科学也有了长足的发展，但是，在繁复的社会体系之比较研究方面，此书不但仍具刺激性，而且在有关中国社会及其经济发展方面的研究上，它依然是具有启发作用的理念泉源。此外，在韦伯经验性研究的皇皇巨构中，这本书不但有助于社会科学领域中之行为学派的奠立<sup>[1]</sup>，而且在测试社会假说之有效性的比较研究取径上，它也展示了丰硕的成果。韦伯在其跨文化（crossculture）的广泛研究里所呈现的极端复杂性，乃是其心灵矫健的表现，而他天

纵的聪敏更表露在对传统中国社会及其支配价值的严整分析上——以当时研究中国的学术环境来说，可以用来作科学性研究的资料是相当缺乏的。有关这点，回头我们还会再谈到。

对于非专攻此一学科的读者来说，想要对本书加以理解，恐怕会有一些问题。因为韦伯这本书不但有理论的繁复，并且也有包容广泛的实质内容，因此，可以从各方面来对它加以解释。这也就是为什么我想就我所了解的范围来为本书写一篇导论，以祈有所助益于读者。幸运的是我们已有了许多前导者，例如：帕森斯（Talcott Parsons）、本迪克斯（Reinhard Bendix），葛斯（Hans Gerth），及其他许多人，他们已将韦伯的作品引介到英语世界里来，而他们的翻译与批注都极具参考的价值。对本书加以批判性的评估——尤其是在其所引用的经验性史料的正确性方面——并非本导论的目的（虽然偶尔会稍微涉及），因为在当时的西方语文世界里，一般说来，相当缺乏有关中国的正确资料，这点乃是韦伯所无法加以负责的。

如果一般读者发现此书的某些部分实在难以了解，那么，可能是基于以下几个原因：部分是因为韦伯原著的撰述方式——甚至本迪克斯都认为其中某些句子“不但冗长烦琐，而且又包含了限定的语词与离题的枝节”。此外，本迪克斯还警告说：“（韦伯的文风）意图将其主要的论证隐藏在需要加以仔细分疏的层层叙述中，或者他也会将其论证以大段分析的方式置于前后资料没有明确相属的特殊主题下，而令人无法分辨。”<sup>[2]</sup>我们还可以指出，韦伯在论及历史的发展时，有时也有时间错置的现象。关于这一点，读者实在应该感谢葛斯（译按：此书之英译者），由于他的识见与翻译技巧，使得现今的英译本实在“比原著（在某部分来说）更加可读”<sup>[3]</sup>。

## 1. 本书更广泛的主题脉络

想要掌握韦伯这本书的主题，其方法之一是要牢记以下两点：第一，韦伯此书的主要目的是在证明：中国之所以没能成功地发展出理性的资产阶级资本主义（rational bourgeois capitalism），其主要原因在于缺乏一种特殊宗教伦理作为不可或缺的鼓舞力量。第二，此一研究的目的在于支持他的主要论点——由于欧洲展现出其特有的禁欲新教伦理（the ascetic protestant ethic）以作为精神的动力，因此能发展出理性的资产阶级资本主义。因此，我们若要对这本《中国的宗教》有一适切的了解，就必须对韦伯整个学术研究的广泛脉络有所认识，尤其是他所主张的这个论点：对于社会经济的发展，宗教价值（religious values）具有其独立自发的影响力。

韦伯（1864—1920）处于一个工业革命正以其迅猛狂飙之势翻覆整个欧洲生活，并同时将西方文明推向世界上最富裕高明且最具威权强势的时期。此一强而有力的革命发生的原因，以及在此无可扼抑的力量控制、影响下，人类社会的命运又将如何等问题，在当时引起相当大的争论。马克思主义的历史唯物论是其中最具主导性的一个理论，这个理论不但解释了此一革命的缘由，而且也提示了它发展与衰竭的律则。当然，这样一个具有时代性的中心论题——理性的资产阶级资本主义之兴起，及其所涵摄的社会、经济及政治意义——对于在政治与经济方面皆极有兴趣<sup>[4]</sup>并兼具非凡的探索心智的韦伯来说，实在是非加以探讨不可的。

韦伯受过法律与经济学的训练，他早期所讨论的是有关欧洲的经济和法制的历史，以及当时的德国经济问题等<sup>[5]</sup>。当他在观察德国东易北河地区的农场劳工外移他去的现象时，他注意到，其原因并非如马克思学派所说的，完全是基于经济利益的考虑，其实更重要的是，

劳工们想要从任由地主支使的附属地位中挣脱出来，得到自由并且改善社会地位。在研究报告里，韦伯清楚地强调：对于自由理想的追求，而非物质的关注，才是影响农场劳工迁徙的动机因素。“人类并非只靠面包过活，那些农场劳工亦复如此。”<sup>[6]</sup>

数年后，韦伯动手写他那本日后结集成册的名著《新教伦理与资本主义精神》（*The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*）<sup>[7]</sup>的部分篇章时，他将探讨的重心转移到“理性的资产阶级资本主义之兴起”这个论题上；并且，相对于马克思学派的唯物论，他提出一套强而有力的不同见解：理念与理想并非总是物质环境的反应，它可以成为引发社会经济变迁的真正独立自发的动力。《中国的宗教》一书既是他为验证此一主题而作，那么我们就简略地检阅《新教伦理》中的主要论点之必要<sup>[8]</sup>。

韦伯注意到，十六及十七世纪时，也就是理性的资产阶级资本主义大幅度进展前的一段时间里，有一股强烈的新教伦理气氛弥漫着，其本质极有利于“资本主义精神”——一种与资本主义经济的特殊运作功能恰好相合的精神或“心灵状态”——的发展<sup>[9]</sup>。理性的资产阶级资本主义或工业的资本主义，具有以下几个有别于其他形式的资本主义的主要特点：1. 资本主义企业以利润的赚取为其惟一的目标；利润为其成功与否或能否继续生存的准据。2. 以理性（rationality）、持续性（continuity）及道德上的自制（moral restrain）为手段来达到利润追求的目的。3. 主要的劳动力来自在法律上具有自由身份的受薪阶级，而此阶级并不拥有生产的工具。4. 自由劳工在官僚体系（bureaucracy）——能将大批民众组织起来以达到一般非个人功能之运作的最有效体制——的运作下，被理性地组织起来。5. 它涉及现代

的几个工技特色，例如：生产技术、交换与分配的技术性手段，以及在开放竞争市场上的价格作用 [10]。

与以上这些资本主义经济特色相配合的是一套价值观念与态度，它们以如下这几个特点构成了所谓“资本主义精神”：1. 追求金钱的活动本身就是目的，并非为达到其他目的的手段，也不是一种罪恶。2. 利润的赚取是永无止境的，既不受生活水准之需求的限制，也不受限于传统的满足感。3. 用以追求的手段与传统的运作模式二者皆不具丝毫神圣不可更动的性格，它们随时可被更改变革。4. 努力工作被认为是一种责任，也是一种道德义务。5. 强调纪律与控制，着重“为经济上的追求而奋加进取，并具有有系统且持续不断的理性的忠诚工作态度” [11]。

在资本主义的主要发展阶段之前，对其具有影响力的几个新教教义里——这些禁欲的教义含有极亲和于资本主义精神的特色——韦伯选择了卡尔文主义（Calvinism）来作为范例。卡尔文教义奠基于上帝预选说（predeterminism）：认为这个世界以及这个世界里的万物之律则，每个人所受恩宠之多寡，皆由上帝以其绝对的权力所创生与预定，而无关乎“（人类）自己的合作，或.....会因（人类）自己的信仰与意志之程度或成就而有任何不同” [12]。并且，上帝是“如此令人敬畏地高高在上，他乃是超乎所有人类所能祈求与理解的。在此上帝面前，人类孤零零地站立着” [13]。没有任何人，甚至是教士或教会，能够帮助他；从那“心灵的最幽深之处”，他都直属上帝。在如此的情况下，人类只是服从于上帝以实现其意志的工具，人类不过是依其天职（calling），努力地想要在此尘世之中建立起上帝的王国罢了。

这些卡尔文派的教义在现实的生活中与资本主义经济的特色及资本主义精神有极其相契之处。上帝与人类之间那无可跨越的鸿沟，驱走了任何想借冥思而与圣灵结为一体的想法，并且于此尘世展现上帝



意志的戒令，使他能坚定地献身于积极、禁欲和此世的（this-worldly）行动。上帝所创生的这个世界以及其中的万物之律则，与巫术（magic）相反其道而行，因此，对这世界加以理性地了解则是认识上帝的一条可行的途径。以积极的禁欲精神来服侍上帝的意志，可以抵减对仪式礼拜的热衷，而免于走上消极的传统主义之路。就其与资本主义精神的相关性而言，卡尔文教派对于经济性劳动的态度尤具重要性。在某种神召之下，不休止地奋力工作，被认为是一种真实信仰的征示，并且也是自信一己乃跻身于上帝所选之列的表示。其后，工作的完善与成功皆被解释为恩宠与救赎的征兆，财富是“值得赞赏的，只要它乃得自于一种责任的履行。人不应拒绝接受上帝的恩宠，而应作为他得力的助手：‘你当是为了上帝而勤劳致富，而不是为了肉体与罪恶。’”<sup>[14]</sup> 因为害怕浸淫于肉体的享乐，因此奢侈的消费便大为减少，从而产生了节俭的禁欲情操<sup>[15]</sup>。

卡尔文教规并不像“天主教的赦罪之环（Catholic cycle）——犯罪、悔过、赎罪、赦免、再犯罪”这样轻易地就饶恕一个人的过恶<sup>[16]</sup>。因此，每个人在其合乎道德的行为里都要剔除那毫无计划、没有系统的成分。此外，至少还有两个卡尔文教义的特点所促成的性格面貌，契合于近代资本主义中官僚组织的需求。个人为了一种非个人的目的、而过其劳苦一生的卡尔文式奉献（Calvinist commitment），会导引出一种非基于个人利得而尽责的工作态度。同时，个人与其同伴（包括其最亲密的血族）的内在疏离（inner isolation），促成了个人主义的发展。这使得在一竞争的情境里，理性地组织起劳工的工作，更加容易完成<sup>[17]</sup>。

在他的《新教伦理》一书中，韦伯试图通过下列几个步骤来确立新教伦理为导致近代资本主义发展的独立因素<sup>[18]</sup>：首先，他列出统



计数字，证明在资本主义企业的拥有及领导上，新教徒的人数远超过旧教徒之上，而且在受过高等教育的科学、工技及商业等领域里，情形亦复如此。其次，通过分析性的陈述，他验证了新教伦理与资本主义精神在特性上的密切关联与相互契合；此处，两个复杂的价值体系间的大量契合之点，显示出二者有极密切的因果关系，而不仅是偶然的因缘际会而已。接着，韦伯援引史实发生先后次序来加强此一论点——新教伦理的发生先于资本主义精神，以及资本主义的实际结构。最后，韦伯通过新教的文献——此类文献显示出：无止境的利润追求活动逐渐地被认可，只要所作所为合于义——来探求此一转变的过程。除了在《新教伦理》里的这几个证明步骤外，韦伯更着手进行：

极具野心的一系列的比较研究，想从各方面来探讨这样的问题：为何作为一主导现象的现代性的资产阶级资本主义只有在近代西方世界里出现？是什么差别因素使得此种现象未能成功地在其他文化中开展出来？其比较研究主要是扣紧在马克思式的二分法则上：“物质的”因素与“精神的”因素。而其所得到的一般结论则为：从发展资本主义—官僚体制（capitalistic-bureaucracy）的潜在能力上来说，在文化发展的相关阶段里，中国、印度及以色列等地的物质环境，比较起来实优于我们（西方）的中古及近世时期，然而他们每一种文化里的主要宗教传统之“经济伦理”皆直接与此一发展相冲突。另一方面，在新教（就整个基督教而言，程度则略逊）里的经济伦理则是直接有利于此种发展的。这样的结论即已肯定了新教与资本主义之间的因果关系 [\[19\]](#)。

帕森斯所说的一系列比较研究乃是指《世界诸宗教之经济伦理》（“Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen,” *Gesammelte Aufsätze*

*zur Religionssoziologie* ) 一书 (三册) , 包括对儒教与道教、印度教与佛教及古代犹太教的研究。

## 2. 中国社会结构的特性

在这本《儒教与道教》里——葛斯将之改名为《中国的宗教》为的是避免落入意识形态的窠臼里 (the isms) ——韦伯继续他在《新教伦理》中的主题, 试图就传统的中国社会以及儒教与道教的特殊面貌, 来与资本主义经济和资本主义精神的特点相对照。阅读此书时, 如果读者太将注意力钉牢在此一经过翻译的书名——《中国的宗教》——上的话, 那么他必定会感到相当的困惑, 因为本书所处理的范围要远超出宗教的领域。其实, 在英译本的249页里, 有141页, 或者说有一半以上的篇幅, 主要是在描述中国社会各个不同层面的特性, 并将之比对于西方及其他社会的相类层面, 而仅在某些段落中偶一提及宗教。只有在本书的后半段里, 宗教的理念与价值才是被集中讨论的主题。况且, 韦伯并不将儒教视为一个奉神的宗教 (theistic religion), 而仅是某种伦理学说, 因为它虽然容忍巫术的施行, 然而却缺乏形上的基础。若视本书为一种对中国的社会结构、伦理价值及宗教的研究, 并注意这些方面特别有关于理性的资产阶级资本主义之发展的特性, 将更有助于读者去掌握韦伯的主题。

关于中国社会结构之特性, 之所以要花那么大的篇幅 (第一章到第四章) 来加以描述, 显然是因为韦伯想要在仔细地检视过“物质的”因素之后, 再将重点摆在致使理性的资产阶级资本主义无法在中国萌生的“精神的”因素上。下面几页里, 我并不试图为本书做适切的摘要; 而是想就我所了解的范围, 将韦伯在主题上的论证作一番梳理澄

清，并将其中的某些论题，就现今在中国的社会研究上所得的成果加以讨论。

本书共分为三部分，这明白显示出韦伯在论证上的逻辑统一性。首先，韦伯检验了中国社会的经济、政治及社会等各层面，描绘出各层面相互交融影响后的结构的或“物质的”特性，其中各点或有利于或不利于资本主义的发展；换言之，以资本主义的发展之特性来说，中国与西方的社会在“物质的”条件上并无重大的差别。其次，韦伯将儒家的价值体系与基督新教的伦理作一明显的对比，认为前者缺乏后者所有的、发展资本主义的有力动因（dynamic motivation）。在第三部分，韦伯指出道家负面的、保守的价值系统，无法发展出一强而有力的社会取向之态度，以走向资本主义之路。以此，韦伯将决定性的差别因素归之于儒教与道教在价值上的消极与传统特性，并用以解释何以资本主义发展于西方而不展现于中国。

然而，每一部分及每一章里的数据处理，在逻辑上都同样的不够清晰。韦伯的兴趣并不在于有系统地呈现中国的社会结构及其价值体系；相反，他的主要目的是在将这些层面与西方社会的类似成分做一对比。问题就在于：他并没有明白交代，他用来选择与安排各比较项目的理论根据是什么？他的主要论点因此经常变得模糊不清，尤其在第一部分里更是如此：他处理的是中国社会结构的特性，却冠之以“社会学的基础”的名目。

按照他自己在第一部分里所安排的顺序，韦伯在中国的社会体系里选择了五个与近代资本主义要件有关的主要具体项目：货币制度、城市与行会、家产制国家与血缘组织以及法律，来加以讨论。如果我们将结构因素当作是一个范畴的话，我们可能还应该再加上，韦伯在第二部分第一章里所论及的，作为一个身份团体的知识分子。

韦伯以货币制度与城市作为讨论的起点，可能是因为这两个因素与西方历史上资本主义经济之蕴生特别有关系。其次，他转而讨论中国社会的两个特出层面：家产制国家与血缘组织——以大小来说，是为组织结构上的两极。紧接着的主题是法律，也许是因为其特性受到国家与血缘两大系统之本质所影响。其他的许多主题，尤其是制度在历史上的发展，皆散置于以上几个主要的项目里被论及。

韦伯以货币为主题来开始他的研究，正因为他充分了解到货币在他的经济社会学里所扮演的重要角色：货币能扩展经济交换的领域，有助于财富的追求与累积，并可作为经济价值的衡量标准，以评量不同性质的物质与劳务的相关经济意义，因此，在订定预算时便能计算出利得或损失 [20]。由于货币有以上这些重要的功能，因此，中国在历史上无法建立起一套有效率的货币制度便是缺乏资本发展的征兆，而且也阻碍了任何有意义且大规模的理性资本主义之发展。然而韦伯并未指出，十八世纪以来，银的供应量即不断地增加，这便可能激发资本主义的发展（虽然实际上并未发生）。

城市蕴生了西方的资本主义，但在中国却不具相同的功能，其原因是中国的城市缺乏政治上及军事上的自主性（autonomy），而且也缺乏作为共同体（corporate body）组织上的统一性（organizational unity），而西方的资产阶级资本主义经营之理性发展所依恃的财政与法律背景，即是靠着此种自主性与统一性才得以坚实稳固的 [21]。韦伯认识到行会在中国城市的社会经济结构里有其中心地位的重要性，并且他认为行会在组织上的自主性是个有利于资本主义发展的因素。但另一方面他又认为，由于行会的特殊权益未能受到法律的保障，因此不得不发展成具有极端自足性功能的形态，而无法像西方那样，发展出一套正式的法律，以作为“一既自由且能共同规范的工商组织”之形成基础 [22]。

强调货币与城市乃是影响一个社会走向资本主义发展的战略性因素，韦伯自然有其充分的合理说法——不论是在理论上，或者征诸历史。虽然最近有资料显示 [23]，某些政府保障行会的垄断与特权的现象确曾出现，这与韦伯的论断相违，然而还是有些做中国都市社区研究的学者支持韦伯的说法，认为中国的都市社区并不具有作为一个共同体的功能。自韦伯时代以来，传统中国的都市社区研究实在乏善可陈，因此还未能有既充分又可靠的资料可对韦伯的观察所得——以极不充分的资料而得出惊人的敏锐判断——加以系统性的评论。一直到上个世纪50年代的中期，我们才看到有某些中国内地的学者开始对中国的都市经济及“资本主义”的发展作有系统的研究 [24]。一些关于传统商人阶级和工商行号、工匠技艺之特质——一些韦伯所没有机会加以检验的重要层面——等极具意义的资料也已经出版了。

韦伯将中国城市之缺乏军政自主性（politicomilitary autonomy）归因于帝国统一的过早形成——所有的民政、军事皆置诸国家官僚体系的集中掌握之下 [25]。封建制度瓦解之后，此一大一统的帝国所具的军政力量是如此的完整无缺，以至于个别城市所能自其中获取资源以资自主的机会，实在非常有限。就中国发展资本主义的机缘来说，这个中央集权的帝国所蕴含的社会经济意义便成为值得研究的问题。韦伯是从以下这些有利的观察点来检验此一帝制国家并对其所蕴含意义加以分析：一般的特性、国家与宗教的关系，中央—地方关系与家产制官僚体系，农业政策与乡村管理。

帝国的统一与和平有其利于资本主义发展的一般特性，亦有其不利的一面。人口与物资能够在像欧洲一般辽阔的领土上自由地迁徙、流通，而没有任何政治上的阻碍，这显然即是其所蕴含的有利条件。就其不利的一面来说，包括：城市缺乏其政治的自主性——一种能为资本主义企业提供既適切且富刺激性的环境之自主性。以统一与和平

来取代封建国家间的敌对与争斗，也意味着不再有竞争的压力，迫使各国相竞以理性化的手段来改进国家利益与生存所必须的官僚与经济组织 [26]。此外，由于国内的和平，使得促成西方政治资本主义发展的战债与作战佣金也就无由产生了 [27]。

帝国之统一与和平的建立与维持有许多影响力，这些也都关系到资本主义的发展。其一是在中国的封建诸国间很早就发展出统一的文化。而更重要的是皇帝与他的官员执掌了宗教的功能 [28]。这就削弱了足以与俗世政权相抗衡的教士阶级的有利地位，使其无法威胁到帝国内部的统一。就是这种对和平、秩序与宁静的强调，使得狂喜与悲怨等感情上的过激都可不断地通过官方的礼仪而剔除净尽。不具任何官方地位的民间宗教则总是趋向多神的信仰 [29]，这是使得民间宗教无力向国家统一力量挑战的关键因素和不利影响。以上种种缘由造成了一种情形：既没有一个教士阶层，也没有一支独立的宗教力量，能够为社会经济秩序带来激烈的变革，而促成资本主义的发展。

然而，帝国的统一与和平并不意味着高度中央化的行政体系能够通贯于整个帝国。一部中国史里多的是中央政权与地方利益不断争斗的记录 [30]。中华帝国最具特色的家产制官僚体系与源远流长的组织无法完全解决中央与地方政府间的冲突，也无法有效地理性化二者的行政体系。

官僚人员的递补是由士人经过考试而来的，因此，官僚地位的形成既不基于出身，也不基于超自然的考虑或神灵的恩典。这种普遍无私的现象有助于官僚体系的理性化。其他的层面还包括：三年一换的公职任期制，不得任官于乡里的限制，中央可任意召遣官员的充分主动性——以防止官员在地方上发展其久远的利益而对中央政权有所损害。



但是此种中央化的措施却有其反效果：它会削弱正式的官僚统治与民间生活之间的关系 [31]。并且由于中央权威的膨胀，致使地方行政体系无法理性化。配额的税收制度使得官员不但可以应付行政的花费，而且只要交出分配的税额，他就可以从官方的税收以及非官方的收费和“赠礼”中谋利。公家与私人的财产间并没有严格的区分 [32]。结果使得“整个帝国就好像一个由大祭司带领着许多地方老大所组成的联邦体 [33]”，中央企图统一与合理化地方的行政单位的努力自然要受到挫折。再则，儒家君子不器的观念使职业的分工难以形成而减低了官僚体系的合理效率 [34]。据韦伯看来，官僚分子都是些不器的君子，那些专门的工作便都委之于吏役与幕府去做 [35]。这些官僚体制上的特质，再加上缺乏现代运输与通信设备下的广袤领土 [36]，在在使得中央对地方的正式行政管制力量降到最低点，而且通常几乎等于没有。此种情形所蕴含的经济意义即是：地方上在形式的社会政治秩序方面的薄弱，不足以构成发展资本主义企业的法制基础。

在本书的许多部分及他的其他许多著作中，韦伯对中国的官僚体制与士人都做了相当精彩的描述 [37]。此后，将官僚体制与士人认定为影响中国社会本质的两大要因 [38]，并以之为研究主题的学风大盛，而这些晚近的研究也大多赞同韦伯的观点与论断。韦伯对于中央官僚系统设法防制官员与地方利益勾结相连的分析是尤其深刻而精确的。这些防制的措施使得当政的官员无法直接有效地掌理地方的事务，并因此而增加了介乎官员与民众之间的非公职的幕僚、佐员与吏役等角色的重要性 [39]。

这种中央正式行政权无法直接达于地方百姓的情形，最近已大致为对中国地方政府甚有研究的瞿同祖加以证实<sup>[40]</sup>。瞿氏所证之史实明白指出，府县级的传统中国地方政府是由少数中央任命的官员主持的正式官僚组织，以及主要由知县私人幕友组成的非正式组织共同治理，而由后者直接处理地方问题，然而其方式通常却逾越官僚组织之正式法规。由中央任命的官员发现想要穿透地方势力的紧密控制，或是以正式法规来取代他们的治事方式，是非常困难的，甚而简直是不可能的。这基本上与韦伯所分析的情形不谋而合。

韦伯分析中国史上的农业政策与乡村管理所采用的资料似乎甚为不妥，而且在事件的逻辑关系与时间先后顺序上，他的数据处理方式也相当令人困惑。关于王安石于十一世纪所推行的“国家社会主义”改革，韦伯的主要资料来源显然只限于俄人伊凡诺夫（A. J. Iwanof）早期在这方面的研究<sup>[41]</sup>。许多新近的研究已使得乡村社区的政治秩序或王安石的变法呈现了更清楚的面貌<sup>[42]</sup>，而不只是像韦伯所提出的简单景象：以常平仓或集体责任体系（保甲，或如韦伯的用语：连带责任社团）来勾勒出中国乡村社会政治秩序的特色。不过，在历史上的土地改革，及其影响所及的农业生产方式方面，韦伯虽然受到材料不足的限制，但是其研究成果却是相当具有挑战性的。

韦伯指出中国农业史上的一项根本事实：历史上曾不断发生农业危机，而且经常经由土地的重新分配、限田和自由垦荒（可与孙中山先生的“耕者有其田”政策做比较）等措施来加以补救<sup>[43]</sup>。

历史上的土地改革现象虽然在西方未获重视，但最近几十年来却广泛引起中国学者的注意<sup>[44]</sup>。然而无论是中国或是西方，凡是注意到这个问题的学者，无不以人道主义、平等主义，以及农村经济政治秩序之稳定等观点来解释历史上的改革办法。惟独韦伯提出这样一个

不同的看法：过去两千年来许多土地改革的成功，致使农地被分割为无数的小型耕地，构成中国农村经济的特殊面貌 [45]。对韦伯来说，这正可解释资本主义在中国无可发展的原因：“由国家所推动的各种土地改革措施导致……中国无法产生合理而大型的农业经营……土地的不断分割阻碍了技术的进步；即使货币经济已有所发展，然而传统仍占上风。” [46]

中国的血缘体系正如帝制国家一般，在许多方面阻碍着合理经营的发展 [47]。追求财富的一个重要的模式即是：通过家族的资助，培植家中的一员接受教育、中试为官，以行其内部的“掠夺式资本主义”（booty capitalism）。此种家庭投资的方式不会发展成为“合于经济理性的合作企业”。庞大的血缘组织具有许多因应个人社会与经济需求的功能，因而阻碍了个人的独立性与个体性 [48]。家庭副业（如纺织）的普及也阻碍了独立工业生产方式的发展。血缘组织强固的凝聚性、族中长老极具效力的威权，以及乡村的自治阶层等，在在将有效率的正式行政当局限制在城市的范围内，行商于广大领土上便得不到法律与秩序的保障，而此种保障正是发展资本主义所必需的条件。血缘关系也保护个人不受外界的歧视与屈辱，这也有碍于现代大型企业所要求的工作纪律与开放市场上的劳工选择。准此，“大型的私人资本主义工厂便无从于历史中觅其根源。” [49]

中国社会里的家族特色，自韦伯的研究之后，引起了相当广泛的学术注目与继起研究 [50]。一般说来，近人的研究成果大体与韦伯的解释并无抵触之处：中国的血缘体系对资本主义的发展有不利的影响。不过，韦伯所运用的资料存在着地区错置的问题。他所论及的血缘关系现象大多发生在乡村地区，然而，城市才是资本主义所应发展的地区；在城市里，血缘组织扮演着不同的角色。在城市体系里，我

们不知道血缘组织是否也会像韦伯所断定的那样有碍于资本主义的发展。不幸的是我们并没有恰当的资料能够显示中国的家族在都市中心所具有的功能与特色，所以这个问题自然也就得不到解答。至于中国史上是否有过大型的私人资本主义企业，根据晚近的研究显示，至少在许多传统工业方面，例如丝织业与陶瓷业，其企业的规模与组织的复杂性已有相当程度的发展 [51]。不过，至今在这问题上所能应用的资料仍然非常有限，是故亦不能对韦伯的解释有一可靠的评估。

在中国社会结构的众因素里，支配着传统中国的实质伦理法律，对于资本主义的发展来说，很明显地具有负面的影响。现代的资本投资需要有理性的，以及可估量的法律与司法程序来运作。但是富有理性及可估量性的形式法律在中国这个家产制国家并不发达，因为任何形式的律则与固定的程序都将限制了世袭的权力与特权。中国的律令“毋宁是编纂的伦理规范，而不是法律规约” [52]。韦伯的这项观察，已全然为瞿同祖所证实，瞿氏指出伦理的以及礼仪上的规范，在中国法律的建构上具有绝对的重要性 [53]。实质伦理法律相当有利于世袭君主在政治上的权宜与伦理上的要求。但是实质伦理法律无法发展出明确的形式与程序。形式法之所以无法在传统中国获得一个有利的发展环境，有部分是因为血缘组织具有特别高度的影响优势，以及缺乏一个对法律的制定特别感兴趣的策略性团体，亦即职业的法律专家；因为行政与司法都已被吸收到公务系统的职权里。

韦伯虽然看到中国有许多不利于资本主义发展的条件，但他也提出了许多有利的因素：例如没有以出生为准的身份限制、自由迁徙和在自己的家乡之外定居、职业自由、没有义务教育与义务兵役，以及没有借贷与贸易上的法律限制。“就一个纯粹的经济观点而言，真正的资产阶级资本主义已有可能发展…… [54]”资本主义之所以无法在中国

出现，基本上还是由于缺乏一种像禁欲的新教教义那样的“特殊心态”。

### 3. 作为决定性抑制因素的儒教传统主义

在将中国社会的结构性面貌作为影响资本主义发展的物质因素，做过分析之后，韦伯的作品进入第二部分，对可能是使资本主义在中国无法出现的“心态条件”或“精神的”因素加以描述。也就是说对作为主要价值体系的儒教，和对作为其担纲者的士人团体，进行检视。对韦伯而言，能够对一个价值体系的实际意旨有最佳了解的一个办法是，要对它的社会担纲者在物质上与精神上的兴趣所在——作为影响社会行动的主要力量——有所了解。士的性格描述因此成为了解儒教意旨的一个必要的步骤 [\[55\]](#)。

士的性格最突出的一点，是他们成为中国两千年来毫无争议的统治阶层的这个优越特性。他们以其在官僚职务上的非常兴趣、在社会上享有的高度特权地位、他们非世袭的身份、他们通过古典人文教育的承受所形成的资格制度、他们源自世俗封建贵族而非任何教士阶级的特性，不同于其他文明的知识分子。就此而言，士乃是将其兴趣根植于世俗的团体，致力于政治权力与社会特权，而且深受古典人文教育的熏陶。离开韦伯原书的内容，我们可以说中国士人的这些特性，使得他们非常的此世取向，对结构与制度的维持有浓厚的兴趣，倾向正统与传统主义而不喜更新与变迁，衷心于人文与保守的古典教育内容，以及他们对于经济事务的嫌恶。他们对于秩序与传统主义的一般倾向，反映在“君子理想”的特质上，这包括在言谈之间具有引用古典经文的能力、纯粹的人文心智、忠诚法则的严谨信守，不断的自我节



制以对环境有良好的适应，以及对黷武思想的鄙视 [56]。士的这些主要的关注，似乎与“儒教的人生取向”非常的相契。

近数十年来，关于中国文士的社会地位与性格，已有相当可观的研究。例如顾立雅（H. G. Creel）在他那本杰出的《中国的诞生》（*The Birth of China*）中，就揭示了文士之兴起的社会政治背景，因此解答了韦伯关于文士之起源的疑惑 [57]。我们现在已对考试制度的发展知道得更多。在“士绅”（gentry）——那些至少通过最低一级考试的士——这个一般性的称谓下，已有大批的研究显示出通过考试所能达到阶级流动的程度 [58]。

虽然，这些“士绅”研究大部分都证实了韦伯的看法，不过却是从一个较为静态的观点——士绅在传统社会结构中的功能地位——来观察。即使是对士绅研究最具眼光的费孝通 [59]，都未触及韦伯所问的一个动态的问题：士的地位与性格和中国的社会经济发展模式之间，有何种关联？在这方面，韦伯的陈述在今天看来，或许不够精确，但是他所提出的问题，以及他进行研究的方法，对于那些有意于对社会经济发展模式作泛文化比较研究的人，仍然是个新鲜的挑战。

韦伯关于士性格的描述，只是他全书主题——儒教（与道教）的传统性格阻碍了像理性的资产阶级资本主义发展这样一种激烈的变革——的一个准备步骤。儒教（与道教）的教义核心是“道”，是涵藏于宇宙与人类社会背后的一个和谐、寂静与均衡的不变法则。儒教要旨在教人与永恒的宇宙和社会律则做理性的协调。这种将世界当作“既有之物”而加以接受的儒教态度，与清教徒在神的旨令下拒斥世界的态度恰成一对照。对韦伯来说，“儒教的理性主义是去理性地适应世界；清教的理性主义是去理性地支配这个世界” [60]。这是韦伯在叙述儒教伦



理之所以无法发展出任何剧烈的变革以走向资本主义的一个根本立场。儒教的其他层面也都汇向于这个中心点。

儒教没有任何形而上的基础；它的主要兴趣是现世的；它有个宇宙的演进观，但大都发展成以现世的事务为主的神秘玄说 [61]。对于此世以外的种种，没有严肃探讨的兴趣。儒教对于宇宙与社会秩序，保持着一种“极度的世界乐观论”：由人为努力以缔造完美人类及社会的可能性 [62]。人的职责就是要诚心地去服膺于由传统而来的宇宙与社会和谐之要求，以及修己以达成一种“中正平和的人格”。后者乃是宇宙的缩影，必须小心谨慎地自我修持来减低紧张性，以及用以抑制由狂欢、极喜的活动所引发的非理性情感，因为那会破坏了和谐与平衡。由此，可以达到长寿、健康、财富，以及死后留名的目的，在韦伯的分析里，这也就是儒教在今世的奋斗上所欲完成的终极目的。

在这个“无与伦比的世界”里，没有原罪这种累赘的念头，也没有在一个罪恶的世界里、因期待拯救而必须完成上帝的道德命令的压迫。相对于清教教义的是，“所有伦理上的超越向往，所有在超俗世上帝的命令与凡俗世界之间的紧张性，所有此世以外的憧憬，以及所有关于恶根性的观念，全然不见” [63]。不像清教徒，儒者没有驱使他根据上帝的道德命令来改造世界的这种感情上的紧张性。而且由于清教徒可以“入”世而不“属”世 [64]，他可以发展出理性地改造这个世界的力量来。然而儒者则不但生于世，而且良好地属于世，所以其客观性与理性都大大地受到传统主义的限制。既无动机，也不鼓励去违背既有的社会秩序，甚或打乱了它的均衡。有可能干扰社会秩序之和谐，或者产生越轨之倾向的狂欢与极喜的因子，都完全被孔子剔除于经文之外，而且存在于民间信仰中的，也受到统治者的压抑 [65]。“由于没有

此世之外的憧憬”，儒者也就“没有通过一种内在力量自传统与习律中解放出来而影响其行为的杠杆”<sup>[66]</sup>。

儒家对于世界的肯定与它的调适，意味着对于传统的认定与对一般神秘信仰的容忍<sup>[67]</sup>。而传统与巫术都是发展理性的资本主义企业的绊脚石。另一方面，清教教义则拒斥传统的神圣性，并且将巫术强烈地摒除于世界之外。帕森斯说：“……社会发展的早期皆是以传统主义为其律则。它是如此的强固，以至于必须有格外强大的力量，即使是些许，才能将之突破，而且只有当这种突破发生时，某些社会发展，例如理性的资产阶级资本主义，才有可能产生。儒教伦理……不仅无法做到这一点；相反地，它带给传统秩序一个直接而有力的认可。”<sup>[68]</sup>在西方，此种“格外强大的力量”来自清教徒想要经由理性而道德地统制这个充满罪恶与非理性的世界，而得到救赎的宗教热情。儒教既已接受这既有的世界，则没有对这世界进行道德的救赎与理性的转化之需要<sup>[69]</sup>。反之，它对个人的最高要求，是去适应这世界。

在儒教观点里，这个“既有的世界”的结构核心，是所谓的“五伦”：存在于君臣、父子、兄弟、夫妇与朋友之间的关系。在这些关系里的根本道德义务是恭顺。韦伯将这些人际的关系及其样式描述为“有机的关系”及“有机式地既存”（样式）；儒者把它们当作是既有的社会秩序之真实本质而加以接受。然而，那些恭顺或伦理上的相互照应，都不适用于个人关系范畴（order of personalism）以外的切事的共同体（impersonal community）。由这种伦理上的藩篱，构成一种“血缘共同体”（community of blood），而相对于清教的“信仰共同体”（community of faith）——共同的生命伦理被推展到血亲与个人关系之外，而涵盖了与所有人都有关的事务<sup>[70]</sup>。这在根本上，是帕森斯模型里的两项相对的变量：特殊主义（particularism）与普遍主义

(universalism)。奠基于道德义务的相互信任，是被限制在血缘与私人关系的小圈子中，还是普遍的被推展到所有参与事务的各因子里去，这对经济发展的模式有很明显的影响。此外，恭顺的伦理与“私人性质的原则”是通往非私人性质的理性化与“非私人性的实事求是”态度之发展的障碍，因为前者是将个人系于具体的人物上，而非系于客观运作的事务上 [71]。

在韦伯对于儒教的分析里，还有一些进一步的观点需要详加探讨。其中之一是“以礼为中心的概念”，及其在社会经济秩序上的含义 [72]。儒家伦理要求一个受过教育的人，根据礼或传统的规范法则——规定出每一种社会状况下所应有的正确行为——对自己在生活行为里的一举一动加以控制。这意味着将个人契合于宇宙与社会秩序之中，并压抑可能扰乱均衡与和谐的情感。因此，礼的要求便成为儒家接受既有世界的这个基调里，非常重要的一部分。

韦伯为儒家之强调礼，提供了一个解释。在他看来，管束个人一生的无数礼法规约，每一条都与其他没有连续相属的关系，而且受这些礼法所导引的仪式行为大都是剔除了真正感情内涵的外在行为。这两个行为礼节上的特质，使得中国人缺乏一种以某一中心价值立场为基础的“统一人格” (unified personality) 以作为一强而有力的内在核心，而这正是清教徒在其与世界抗争时的一个自动的驱策力量 [73]。礼法将儒者固定在传统的路线上。

韦伯的解释似乎可以从现今为人所熟悉的学说里得到支持：瑞斯曼 (David Riesman) 的传统导向人格类型与内在导向人格类型，或者相对于耻感文化 (shame culture) 的罪感文化 (guilt culture)。但此处我们可以指出一点：从中国的材料里，我们发现礼的规范背后是以一套概括性并且一致的伦理原则为其基础的，而且，虽然礼法要求个人控制一己的情感，但其行为背后仍有一确切的感情根基。礼的行止

既不是出之无端且漫无组织的，也不是自绝于情感内涵的；在儒家的伦理原则里有其统一的结构，而形成儒者人格的驱策核心。只要对这些有细心一点的研究，其解释或许与韦伯有所不同。然而，在礼或礼仪规范这个重要的课题上，尚未有系统的概念研究足以与韦伯的解释相抗衡的。

此外，还有一点也相当重要：由于儒家“君子不器”这个根本的立场，而使得职业的专门化受到排斥。在将自己调适于世界的过程里，儒者是以一己的修为为目的，而不是以一己为达成某一功能目的之手段 [74]。君子是个各方通达的通人或达士，他排斥像专家——尤其在利益的追求上——这样一种低级的角色。儒家的这个立场，阻碍了官僚体系功能的专门化，也阻碍了需要专门化的经济企业朝向理性化的发展。这与清教徒的立场——以一专门化的天职来服侍上帝的意旨以转化这个充满生灵罪恶的世界——形成尖锐的对比。

对于韦伯认为由于儒家的排斥专门化，遂阻碍了官僚组织与经济企业的理性化发展这个观点，我们无可置疑。但是，这种对于职业专门化的斥拒，是否真如韦伯所解释的那样，乃是君子“不是个器具”而是以本身为目的，这个儒家观点所造成的结果，则大有商量的余地。儒家对于个人在分工架构里的功能位置，有清楚的体认 [75]，受过教育的人不断被告诫以献身于公职的责任、担当来自上级的使命、以及对于人类的道德责任。君子“以一己为任”的真正意思是，在他的完成儒家道德使命的过程中，他只对自己一人负责 [76]。因此，儒家对于专门化的嫌恶，尤其在追求利得的经济生产上的专门化，一般来说并不是由于君子拒绝将自己视为追求某种目标的工具。

反之，这更可能是由于儒家的道德标准，以及士人作为一种身份团体所既得的利益，对于各种不同类型的劳动与功能角色，有不同的价值评断，所造成的结果。

在分析中国之所以没有资本主义发展的原因时，缺少“道德先知”以作为一种革新的影响力，这一项必须加入以上述及的不利因素来加以考虑。关于这一点，韦伯只提到“中国人的灵魂从未经历过先知的洗礼”<sup>[77]</sup>，那是由于没有“自然与神灵”之间的紧张，也没有来自超凡之神与传统和习律相对立的道德要求<sup>[78]</sup>。先知对于社会经济发展的积极意义，并没有在本书中论及，而是在别的著作里，尤其是《古犹太教》（*Ancient Judaism*）以及法律社会学中，有所讨论<sup>[79]</sup>。韦伯觉得，在一个既已建立且被传统化的“物质”状态里，个人可以被强迫去依一个规范化的模式而行动，却不能够解释为什么会有新的状态与行为的产生。必是有了先知出现，才能提出新的理念，打破传统的因循，并为不同的行为模式建立起一套新的道德规范。准此，则先知的未曾出现，实乃相应于儒教的传统主义及其调适于既有世界而不主根本变革的伦理；而韦伯认为先知并非儒教之一端，实乃至论。问题是：中国的民间宗教里，尤其是折中性的教派，有使命先知或道德先知的出现，因为在历史危机时期或改朝换代之际的教团运动中，先知通常扮演着重要的角色<sup>[80]</sup>。

## 4. 异端的道教无法给予革新的动因

韦伯研究中国的这部书，第三也是最后一部分是对作为异端的道教，作一番检视。两千年来，道教以其异端的身份处于儒教正统的官方优势之下，而为非正统的主流。假如儒教正统无法为资本主义发展提供有效刺激的话，那么韦伯的问题便在于：作为异端的道教是否能够成为“异于正统取向的一种合理生活方式的资源”<sup>[81]</sup>，而导向资本主义发展的路途？



这个问题的难处在于：作为一种哲学思想的道家与作为一种宗教的道教（译按：韦伯皆用Taoism来指称二者）之间，有极大的不同，而且二者的关系通常不甚分明。韦伯对于道教的这两个层面并没有首尾一贯的分别，因此在他的行文中就产生了一些混淆。不过，韦伯的一般立场仍是显而易见的：虽然道教有某些有利于革新的层面，但是它的出世取向与传统主义的特质所导致的社会结果，仍与儒家所导致的一样。

虽然道教在某些方面有引人跳脱尘世之影响（包括其中的习俗）的倾向。道教的神秘思想中，教人“以隐匿于世的方式”，或者做个隐士离群索居于山林，来保全“一己的纯真与谦逊”。“这使得神秘主义者特别与世界发生断绝。”<sup>[82]</sup> 道教在宇宙秩序的终极原则上寻求启发，而认为儒教所追求的现世知识、人文修养、礼节与自制，都是足以妨碍此种启发之获得的障碍；得道之途即是“放任生灵万物于自在”<sup>[83]</sup>。道教清静无为的原则，与中央化的官僚国家相抵拒，而较利于小而隔绝、自足而原始的社群——因其最易于使人安适——的形成。与儒教相反的是，道教的各教派保留了狂喜、迷醉的成分；这能够将个人从习俗的束缚里解放出来，而引领他进入新的理念领域里。道教的这些方面都倾向于对既有世界的贬斥，也在于减低文明社会里烦琐的社会规则对于个人的控制。它们较偏执于创造性与个体性的发展，而这可导向社会的变革。但在历史上，道教并没有为社会秩序展现出此种革命性的功能，这是由于道教的否定倾向太过强烈的结果。

道教神秘的冥思静默既是在为个人求得启示与神秘的力量，它也就无心于世界的改造。由于道教的祈灵于神奇，使得世界变成一种充满精灵神怪的奇妙而非理性的领域；道教这种非人文的特性与其神秘法术不可变易的程序，在在都比儒教要更倾向于传统主义。“技术上与经济上的巫术形态……阻碍了本土之现代企业的产生……”<sup>[84]</sup>



就像儒教一样，道教也认为“宇宙中存有自然与社会的永恒和谐的秩序”<sup>[85]</sup>。而且，这世界上也没有本质上真正的道德恶灵与缺陷的存在，故此，与世界也就产生不了紧张性。对道教而言，这世界似乎是个享受人生的奇妙之境，而不是个要对它加以斗争、改造的好对象。道教的神秘追求的两大目标：长生不老之药与点石成金之术，在在显示了其对既有世界的完全满足，因为这表示其所祈向的乃是以其长生不死之身来享用源源不尽的金银。因此，道教无力扭转儒教所趋向的传统主义。

在这点上，李约瑟（Joseph Needham）可能要指出这是由于几个世纪以来儒教将道教压制为异端的缘故。他在最近对中国的科学与文明所做的庞大研究计划里，发表了一份关于道教在科学与技术上的贡献的惊人报告<sup>[86]</sup>。他对于道教里的“道”的解释，与韦伯大相径庭：“‘道’是指自然的法则（Order of Nature），它蕴生了万物并管制着他们的行动，而且多半并非强力驱使，而是通过一条时空所交织成的自然管道。……圣者是仿‘道’之人，仿其‘道’运无形而不制其所生。服膺于自然，而不是将一己之偏见强置于自然，那么便能观察、理解，能掌理与控制自然。”<sup>[87]</sup>但是由于儒教的传统主义长期不断的压抑，道教所有发展变革的潜力都被窒息了。李约瑟的著作是近来少数能对道教这个被误解而具重要性的课题，提出新解释的代表之一。

## 5. 评论

让我们回顾一下韦伯的基本论点：禁欲的新教精神是西方发展出理性的资产阶级资本主义的主要动因，而中国缺乏这种优势性的宗教价值，致使资本主义无法发生。就我们上述的长文讨论里，可以看到

韦伯试图以三个步骤来证明他对中国的这个看法：1. 就“物质的”条件而言，中国的社会结构同时包含了有利与不利于资本主义经济与资本主义精神的混合因素。因此，结构上的特性并不是中国没有发展出资本主义的的决定性因素。2. 儒教，作为支配性的终极价值体系，始终是传统主义取向的，对于世界所采取的是适应而不是改造的态度。3. 道教，作为异端的主流，因为本身的彼世神秘主义与巫术的传统，而无力扭转儒教的传统主义。结果是儒教的传统主义把持住支配的地位，连同士对经济生产经营的兴趣缺乏，使得社会经济无法朝向西方资本主义之途演进。

虽然对此书加以批评性的评估并非本篇导论的目的；但我们仍可以问，韦伯是否已提供了令人满意的答案来回答：中国既有悠久的历史与文化的成就，为何未能发展出资本主义来这样的一个重大问题？在以上论点的回顾里，显示出韦伯此书至少有两点是坚固牢靠的：儒教强烈的传统主义本质是一个支配性的终极价值体系，以及此一本质与中国社会的一般传统特性是相合的。儒教与中国社会的传统主义性质是个显而易见的事实，如果韦伯能够利用现今关于中国的材料，他会在这条线索上提出更强而有力的立论来。依其所建构的“理念型”——中心价值立场左右了行动过程——儒教所可能引发的行为类型，大为相应于中国社会的真正本质。儒教对于资本主义发展的阻碍，可证之于其传统主义性质与资本主义经济、资本主义精神之理性特质——可于新教伦理中发现的特质——之相对比。对韦伯而言，没有任何理性的资本主义会是一个在传统主义式的社会秩序里、具有支配地位的传统主义终极价值体系的产物。

在理论上我们可以用另外一种对儒家本质的解释，来反驳韦伯的立场。在面对这个世界时，儒教（与道教）所诉求的是“道”——统理宇宙与社会秩序的原则——的理想本质与“大道”曾行于天下的“古典黄

金时代”。这表示现有的世界在伦理上已偏离了“道”及“古典黄金时代”。历代的中国士人，无论是公开的或者私下的，对于社会政治的批评控诉，史不绝书，从无任何接受“既有”世界的迹象。儒家所接受的世界是儒家正统所“诠释”的世界。同时，“道”与“古典黄金时代”的具体形式与本质，是经由可靠的知识权威之士来加以诠释的（可证之于孟子之将民主的本质赋之于尧帝与舜帝的传说中），就像上帝的意旨经由希伯来先知加以各种不同的诠释一般。

儒教的理性主义与禁欲主义源自“道”与现实世界间的紧张性与乖离，尤其是在有大灾难流行的历史危机时期里。在中国文化里，有神的宗教早就失去了它在政治上的支配性，具有知识的凡人扮演了先知的角色，提出各种控制与改造世界的主张，以与“道”所要求的伦理、或对“道”的各种理想的诠释相配合，就像我们在封建晚期历史里所看到的“百家”一样。因此，在儒教以及一般的中国道德传统里，存在着将既有的世界转化为理想之境——往往隐身于“道”或“古典黄金时代”的名目下——的压力。这乃是个宇宙与社会秩序的抽象概念，而非具体形式。

然而，这个可能的论证，也许不过是个学院式的推论罢了。在历史真实里，是传统主义，而不是“道”或“古典黄金时代”的理想所蕴涵的改革潜力，成为儒教与中国社会的主导性取向。对韦伯而言，重要的是这个对资本主义发展有不利影响的传统主义的历史事实。韦伯对于社会的结构性层面，在中国无法发展出资本主义这件事上所扮演的决定性角色，有敏锐的观察。然而因为关于中国社会结构的科学性知识还不够充足，所以无法对韦伯著作的这个层面做适当的评估。尤其缺乏的是关于传统中国城市共同体——资本主义发展的可能蕴生之地——的资料。他在刻画中国社会结构时，经常将乡村与城市的特征混为一谈，因此他往往不能说出任一特定形式（无论是乡村或城市）社

区生活的实况。我们对于血缘组织在城市经济里所扮演的角色，商人与工匠团体相对于政治上的士人所拥有的权力，这些城市团体的价值体系及其与儒教的关系，以及科学与技术所扮演的角色等种种现象，都还相当的无知。在韦伯的时代里，关于这些重要问题的资料，要比我们现今所能采用的这一点点还更为有限。

也许我们该看看韦伯所必须援引的是那几类的资料。一般说来，现今已翻译为西方文字而可资参考的中国基本经典，与大部分的基本史书，韦伯的那个时代也都有了。理雅各（James Legge）当时已翻译出大部分的经典，而百科全书式的历史著作，《资治通鉴纲目》，也经艾嘉略（L. C. Delamarre）移译为法文而于1865年在巴黎出版。在基本经典与史书上，韦伯所拥有的条件并不比现今的汉学家差。这些材料里包含了中国传统价值之本质——对韦伯的分析具有根本的重要性——的基本资料。但是关于另一个范畴——当时的中国——的材料，韦伯所能得之于专家的实际见闻或者一手、二手的资料，都少之又少。他已能看见《京报》——当时中国政府的官方“报纸”——这份绝佳资料来源的译文。他也利用了常有汉学家像沙畹（E. de Chavannes）等人的好文章发表的 *Journal of Peking Royal Society*。然而大致上，他必须仰赖传教士、旅行者，以及西方的外交官员的描述，而这些人大多没有受过社会科学的训练，也缺乏可资信赖的观察与分析所必须具备的客观性。往往，韦伯关于中国人真正的个人与社会生活的惟一资料来源是像史密斯（A. H. Smith）之流的传教士观察（例如他的《中国的乡村生活》[ *Village Life in China* ]）。这方面资料的欠缺，必然相当严重地影响到他的著作，尤其是在中国社会结构的分析上，而使得他的这本书里有着许多事实细节上不够精确之处。

虽然如此，韦伯还是尽量地运用他的洞察力来善加利用他的材料。关于宗教生活，他必须广泛地采用带有敌意的荷兰传教士高延（J. J. M. de Groot）的作品，不过他也毫不犹豫地称高氏的两大本巨著《中国的教派之争与宗教迫害》（阿姆斯特丹，1903）为一部“情绪性的小书”<sup>[88]</sup>。但是依赖这类资料的结果，却使得他的实际研究有时候不够精确，例如他判断在中国没有以个人为基础的命运预定论<sup>[89]</sup>。这类论断的修正，很可能会影响到韦伯对儒教与道教在某些特性上的解释。

不过纵使有材料上的缺陷，韦伯仍处处显露出对于事实的洞察力。说到中国人没有原罪这个概念时，韦伯写道：“……一个有教养的中国人同样会断然拒绝去不断地背负‘原罪’的重担。并且，凡是儒雅士人，都会觉得‘原罪’这个概念，实在有点过分，而且有损尊严。<sup>[90]</sup>”只有一颗具有极敏锐的想象力与理解力的心灵，才能够有如此的观察，尤其是对于一个从未亲临中国的人而言。韦伯的陈述几乎与以下这个真实的例子完全吻合：1933年，一个年轻而高傲的中国大学生搭乘一艘航行于中国海岸的船只旅行。当他趴在甲板的栏杆上观赏日落的景致时，一位美国的洗礼派传教士走向他谈论起宗教的话题，他突然宣称：“年轻人，你充满了罪，你需要悔改。”那年轻人感到相当的震惊，并且怒气冲天地回敬道：“我出身于名门，具有良知良能，而且谨于道德责任与道德行为的信守。何谓我充满了罪恶？也许你是充满了罪恶，但我可不是。”这个口头上愤怒的争执，明白显示出，即使在中国待过数年的传教士，还不如韦伯那样洞识中国的形而上学里，并没有原罪这个概念。从这个以及其他许多地方，我们都可以看出韦伯以其非凡的敏锐智识，大大地弥补了他在材料上的不足之处，而在此书中为我们提供了一些具有意义的现象上最圆融的解释。

## 6. 与现今研究趋势的关系

这本书虽然写于半个世纪以前，但是对于现今的中国社会的科学研究与宗教社会学的比较研究，仍甚有关联。我们早已指出，韦伯在这本书里的研究，已大大超出了中国的宗教这个狭窄的范围，而探讨终极价值与资本主义这个更广泛的课程。自此一观点而言，我们发现这本书比其他现今可用的书籍，在对传统中国的社会结构与价值体系上，都要更富于强而有力的观念与假说。许多关于中国社会结构与功能的重要问题，都由韦伯在此处首次提出，并且其中的某些问题大部分至今还尚未得到解决。

例子之一是关于法律的类型与中国社会结构之本质的问题。韦伯提出这样一个假设：实质伦理法律的居于优势与形式法律的缺乏，这要不是源于律令上的一种设定，就是传统思想体系里的一个理念。直到现在，对于韦伯的这个假说还没有可靠的验证，并且对于传统中国里的法律的抽象本质，也还未有进一步的其他理论著述，而这是一个想要对中国社会有科学性的了解，多么紧要相关的课题。即使瞿同祖的著作（上文已引），也未从类型学的理论观点来探讨中国法律的问题。

韦伯将其研究局限于传统中国。然而他对传统社会特征颇具慧见的诠释，却已为了解可能出现的转变方向提供了极有价值的指引。就此而言，一个颇有意义的重点是，他观察到中国官僚群（作为一个整体）集体的“上下其手”的特权。这种既得利益的集体模式，使得整个官僚体系反对任何改革或变迁，因为此等行动看来极有可能危及他们既得的特权。结果是，“只有外来的军事征服或成功的武力或宗教革命，才有可能动摇俸禄利益的强固结构，只有这样才能创造出全新的



权力分配以及随之而来的新的经济条件。任何内部革新的企图，都不免为前面提及的障碍所破灭。”<sup>[91]</sup>

正如我们一开始就指出的，韦伯想要将这本书作为他对于中国、印度、中东以及欧洲的一系列比较宗教研究的第一本。是故，此书的意义则不只限于中国，而是扩展到比较宗教社会学的一般领域上。然而在他这一系列的研究里，并没有要提出一套概括而有系统的“宗教社会学”来的意思。相反地，他的主要目的是在将“其他宗教的伦理拿来与资本主义精神和禁欲的新教伦理，做比较研究”<sup>[92]</sup>。就着此一途径，韦伯从他的比较研究里，产生了一套关于宗教因素的类型学概念，而对于一般社会经济变迁的研究，尤其在资本主义发展的研究上，都非常有用。

想要在这里呈现出韦伯在他广泛的比较研究里所发展出来的整个类型学概念，显然是很不切实际的。而关于本书所涉及的部分，其类型学概念已隐含在儒教与禁欲的新教精神二者的特性对比上。冒着重述的繁复，我们要举几个例子，来说明这些类型学概念的本质，及其在比较宗教社会学的一般领域里的用处。

韦伯在比较研究上的一个基本出发点是，宗教价值与既有世界间的伦理断层。从这个取向上出发，我们可以根据宗教对世界的拒斥或接受、与世界间有无紧张性的产生、有无改造世界的意图、或仅是去适应它或逃避它，等等这些现象，来对宗教加以分类。以宗教救赎的历程而言，宗教行为可以趋向于世界的控制（禁欲主义），也可以是贬斥这个世界而对它采取漠视的态度（神秘主义）。禁欲主义与神秘主义之中，都可各自再分为入世的与出世的两种类型。

以此观之，儒教就是个入世的禁欲主义的具体例子<sup>[93]</sup>，它的目标在于控制自己与他人的行为以达到适应于这个既有世界的目的。这与清教的出世禁欲主义形成对比，它所追求的是在另一个世界里的得

救。就受巫术的影响程度而言，儒教这个理性伦理的类型，容许巫术及传统主义的存在，而不像清教的那个类型，将巫术视为一种不圣洁之物而严厉地去除，以使理性从巫术的影响里解放出来。

上述的韦伯的类型学概念，对一般的比较宗教研究甚具意义。例如它们可以作为一种假设性的判准，来揭示出某个宗教或某个终极价值体系，对于社会经济变迁的影响，尤其是在理性的资本主义发展这个方向上的向背。就此而言，韦伯的类型学概念，对于与宗教相关联的社会经济发展之动态研究，其所具的意义，比其他许多比较宗教领域里的人所做的贡献，还要来得大。

例如涂尔干将宗教分为“神圣的”与“凡俗的”，并认为宗教的象征集体意识等，都比较倾向于对宗教在一个社会体系里的结构功能性的了解，而不是去了解宗教对于社会经济秩序所具有的动态意义。这在我们将涂尔干的“神圣”（sacré）、与韦伯的“卡理斯玛”（charisma）置于宗教先知的脉络来加以比对时，就更为明显了。类似的歧异还可见于韦伯的类型学概念与马林诺夫斯基（Malinowski）的巫术概念——强调它对于社会行为之制度化模式的积极功能——的比较上。此外，涂尔干与马林诺夫斯基都将他们的研究重心置于原始社会上，而韦伯则采取一个较广泛的研究途径，有系统地比较世界四大文明——欧洲、中东、印度及中国——里，庞杂的支配性宗教体系。

由此观之，这本关于中国宗教的书，对于比较宗教社会学的一般领域而言，实具意义。这乃是因为它为韦伯一般化的类型学概念提供了具体的例证，并且这些概念能够动态地应用于社会经济变迁的研究上。因此，对于一个作比较宗教研究又身处于一个革命性变动世界中的学者而言，此书不愧是富于挑战性的理念与概念建构的泉源。

---

[1] Talcott Parsons, *The Structure of Social Action* , 2nd ed, Free Press of Glencoe, New York, 1961, P. B. 以下称 *Structure* 。

[2] Reinhard Bendix, *Max Weber, An Intellectual Portrait* , (New York, 1962) , pp. 6 & xxi 以下称 *Max Weber* 。

[3] 见Gerth本书序言之注释, p. x。

[4] *From Max Weber, Essays in Sociology* , 由Hans Gerth及C. Wright Mills英译 (New Jersey, 1958) , pp. 46-50, 以下称 *Essays* 。

[5] Bendix, *Max Weber* , 第一章及第二章。

[6] “Verhältnisse der Landarbeiter”, 引自前书, p. 23。

[7] New York, 1958. 以下称 *Protestant Ethic* 。

[8] *Protestant Ethic* 一书最为精简可用的整理文字, 见Parsons的 *Structure* , pp. 516-533。

[9] *Protestant Ethic* , pp. 91f, Parsons, *Structure* , p. 517; Bendix, *Max Weber* , pp. 56ff.

[10] Parsons, *Structure* , pp. 503-507; 及 Weber, *The Theory of Social and Economic Organization* , 由A. M. Henderson 及Talcott Parsons英译 (Illinois, 1947) , pp. 278-279, 以下称 *Theory* 。

[11] *Protestant Ethic* , pp. 54-67; Bendix, *Max Weber* , pp. 51-55.

[12] *Protestant Ethic* , pp. 99-118; Parsons, *Structure* , pp. 516-523.

[13] Bendix, *Max Weber* , p. 59.

[14]. Baxter, *Christian Directory* 49 *Protestant Ethic* , 引自Bendix, *Max Weber* , p. 62。

[15]. *Protestant Ethic* , p. 172.

[16]. *Protestant Ethic* , pp. 117—118。

[17]. Parsons, *Structure* , pp. 525—526.

[18]. Parsons, *Structure* , pp. 511—512。

[19]. Parsons, *Structure* , pp. 512—513。

[20]. Max Weber, *Theory* , pp. 173—190, 280—308.

[21]. *Religion of China* , pp. 77, 78, 79, 83—84.

[22]. *Religion of China*, pp. 81, 84, 127.

[23]. 参见孟元老, 《东京梦华录》(香港: 商务重印, 1961), 第二、三、四章。

[24]. 参见傅衣凌, 《明代江南市民经济新探》(上海人民出版社, 1957)。

[25]. *Religion of China* , pp. 84—89; *Religion of China*, pp. 97—110, 124—125; *Religion of China*, p. 168; *Religion of China*, pp. 84—96.

[26]. *Religion of China*, pp. 97—110, 124—125.

[27]. *Religion of China*, p. 168.

[28]. *Religion of China*, pp. 84—96.

[29]. *Religion of China*, pp. 84—110.

[30]. *Religion of China*, 第二章, 一至三节。

[31]. *Religion of China*, pp. 111—114.

[32]. *Religion of China*, pp. 111—112, 119—125, 128—138.

[33]. *Religion of China*, pp. 111—112.

[34]. *Religion of China*, pp. 225—234.

[35]. 关于中国官僚体系的这个特性，我有一个稍微不同的解释，见“Some Characteristics of Chinese Bureaucratic Behavior”，此文收于*Confucianism in Action*，David S. Nivison 及Arthur F. Wright 编（Stanford University Press, Stanford, California, 1959），pp. 134-164。

[36]. 同前书，p. 47。

[37]. 参见“Bureaucracy”，于*Essays*一书中，pp. 226f。

[38]. 例如：Edward A. Kracke, *Civil Service in Early Sung China*（Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1953）；Hsiao-t'ung Fei, *China's Gentry*（University of Chicago Press, Chicago, Illinois, 1953）；Chung-li Chang, *The Chinese Gentry*（University of Washington Press, Seattle, Washington, 1955），以及他的*The Income of Chinese Gentry*（University of Washington Press, 1962）；P. T. Ho, *The Ladder of Success in Imperial China*（Columbia University Press, New York, 1962）；Robert M. Marsh, *The Mandarins*（Free Press of Glencoe, New York, 1961）；S. N. Eisenstadt, *The Political Systems of Empires*（Free Press of Glencoe, 1963）。

[39]. *Religion of China*，pp. 111-114.

[40]. T'ung-tsu Ch'u, *Local Government in China under the Ching*（Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1962）。

[41]. A. J. Iwanoff, *Wang-An-Schi i jevo reformy*（St. Petersburg, 1906）。

[42] 例如：Henry R. Williamson, *Wang An-shih* (A. Probsthain, London, 1935) ; James T. C. Liu, *Reform in Sung China* (Cambridge, Massachusetts, 1959) .

[43] *Religion of China* , pp. 142-147.

[44] 参见陈登原, 《中国土地制度》(上海商务, 1932) 。

[45] 除了改革所造成的影响外, 韦伯也相当注意到使中国农地分割为小块的复杂因素。例如他提到, 由于人口的增加, 以及长子继承制的废止, 人民必须把农地划为小块分给众子女的情形。见*Religion of China* , pp. 118-119。以小农制为中国农村经济的特色, 参见作者所著 *A Chinese Village in Early Communist Transition* (Technology Press, Cambridge, Massachusetts, 1959) , 第四章, 亦见葛斯在此书中p. 353, 注38。

[46] *Religion of China* , pp. 142, 147.

[47] *Religion of China*, pp. 151-162.

[48] 这点与许多中国学者的观点相契合; 可参见麦惠庭, 《中国家庭问题》(上海: 中华出版社, 1930) 。

[49] 同前书, p. 97。

[50] 例如: Hsien-chin Hu, *The Common Descent Group in China and Its Functions* (Viking Fund, New York, 1948) ; Morton H. Fried, *Fabric of Chinese Society* (Frederick A. Praeger, Inc., New York, 1953) ; Olga Lang, *Chinese Family and Society* (Oxford University Press, Fairlawn, New Jersey, 1946) ; Yao-hua Lin, *The Golden Wing* (New York, 1948) ; C. K. Yang, *The Chinese Family in the Communist Revolution* , (Cambridge, Massachusetts, 1959) 。



[51]. 参见《中国手工业之资料》，彭泽益等编（北京三联，1957），尤其是第一、二册。

[52]. *Religion of China*, p. 166; Bendix, *Max Weber* , pp. 398-399.

[53] Tung-tsu Ch'u, *Law and Society in Traditional China* (Mouton, The Hague, Netherlands 1961) .

[54] *Religion of China* , p. 164.

[55]. *Religion of China*, pp. 173ff.

[56]. *Religion of China*, pp. 188-192, 197-198.

[57] *Religion of China*, p. 176.

[58]. *Religion of China*, p. 110.

[59]. 见他的“Peasantry and Gentry”于*American Journal of Sociology* , LII, No. 1, (July, 1946) ,pp. 1-17。

对“既有”世界的接受，这是韦伯所描述的儒家性格。韦伯的立场可以从儒者的行为里得到验证，但就理论的立场而言，就可能发生问题，以下我们会再讨论到。

[60]. *Religion of China* , p. 315.

[61]. *Religion of China*, pp. 220ff.

[62] *Religion of China*, pp. 278, 294-295, 302.

[63]. *Religion of China*, p. 295.

[64] *Religion of China*, p. 314.

[65]. *Religion of China*, pp. 179-180.

[66]. *Religion of China*, p. 303.

[67] *Religion of China*, p. 296; Parsons, *Structure* , p. 549.

[68]. Parsons, *Structure* , p. 549.

[69] *Religion of China* , pp. 307-308.

[70] *Religion of China*, pp. 275, 303-304.

[71] *Religion of China*, pp. 303-304.

[72] *Religion of China*, pp. 221-222, 301.

[73] *Religion of China*, pp. 229, 302.

[74] *Religion of China*, pp. 225, 313.

[75] 孟子曾以统治者在行政功能专门化下的负担来解释为什么他无法同时从事经济生产的活动。 *The Works of Mencius* , James Legge 英译 (Oxford University Press, London, England) , 第三册, 第四章。上海, 国际出版学会1947年重印。

[76] 见作者 *Religion in Chinese Society* (University of California Press, Berkeley, California, 1961) , 第10章。

[77] *Religion of China* , p. 207.

[78] *Religion of China*, pp. 296-297.

[79] Bendix, *Max Weber* , pp. 264-265; *Max Weber on Law in Economy and Society* (University of Harvard Press, Cambridge, Massachusetts, 1954) , pp. 20f; *Protestant Ethic* , pp. 54-55; *Essays* , pp. 62-64, 284-286; Parsons, *Structure* , pp. 510, 567-575.

[80] 见作者 *Religion in Chinese Society* , 第9章; 例如白莲教的宣示, 包含了来自各教派的弥勒佛的道德诫命, 很明显的是属于使命的或伦理的(先知)范畴内。事实上, 很少好战的教派如韦伯所说的有消极性的宣示。见 *Essay* , pp. 284-286。

[81] *Religion of China* , p. 240.

[82] *Religion of China*, p. 248.

[83] *Religion of China*, p. 254.

[84] *Religion of China*, p. 265.

[85] *Religion of China*, pp. 265–266.

[86] Joseph Needham, *Science and Civilization in China* (Cambridge University Press, London, 1956), Vol. II, pp. 34–164.

[87] 同前书, p. 37。

[88] *Religion of China*, p. 391. 注。

[89] *Religion of China*, pp. 272–274. 广泛的个人命运预定论, 见作者之 *Religion in Chinese Society*, pp. 247–274。

[90] *Religion of China*, p. 295.

[91] *Religion of China*, p. 125.

[92] Parsons, *Structure*, p. 540.

[93] 译按：这是个错误的论断。儒教是极端入世取向的，但并不是一种救赎宗教，更非“禁欲主义”的；而“清教”在韦伯的分类里，则恰好是属于“入世的禁欲主义”。有关韦伯对救赎宗教的类型及区分定义，参见《世界诸宗教之经济伦理》的《中间考察》，中译可见《宗教与世界》，第3章。

## 附录二

# 参考文献

在本书各个段落的引文中，我们将不一一注明所引用的中国主要古典经籍巨著之出处。这些经典已经理雅各（J. Legge）翻译、编辑为《中国经典》（*Chinese Classics*）丛书，并逐文附加评注。其中的部分书籍也被采录到穆勒（Max Müller）所编的《东方圣典》（*Sacred Books of the East*）中。

关于孔子及其真传弟子的个人见解或被认为是其个人见解（此处，对我们而言，并无不同）的入门书，则以理雅各编纂并附导论的一部小书《孔子的生活与训诲》（*The Life and Teachings of Confucius*）最为便利。此书包含了三种典籍：《论语》（*Confucian Analects*）、《大学》（*The Great Learning*），以及《中庸》（*Doctrine of the Mean*）。此外，尚有著名的鲁国史籍（《春秋》[*Spring and Autumn Annals*]）。有关孟子著作的译介，参见《东方圣书》，以及Faber, *The Mind of Mencius*。《道德经》则已有多种

翻译本出现。最杰出者，属V. Strauss的德文译本（1870），英译则为Carus的1913年版本。同时，von Wilhelm也编译了一本有关中国的神秘主义者与哲学家的好选集（Diederichs, Jena）。近来，道教研究的热门程度，几乎可算是一种流行。Williams以前很受欢迎的著作 *The Midden Empire*，现今仍为关于政治、社会方面一本有用的通俗作品。其次，von Richthofen那本主要是地理学方面的巨著，也将政治—社会方面的考虑包含了进去。Otto Franke在 *Die Kultur der Gegenwart*（第二卷第二部之第一章）中，以著作编列的方式作了一幅极佳的（文化）素描（英译按：Franke未完成的三大册著作 *magnum opus Geschichte des Chinesischen Reiches, Eine Darstellung seiner Entstehung, seines Wesens und seiner Entwicklung bis zur Neuesten Zeit*，分别于1930、1936、1937在Berlin Leipzig出版。头两部包括汉帝国的兴起与儒教国家的缔建；第三部（p. 576）则包括第一、二册的注释、补充与修正，同时也有主要事件与人名的索引）。

有关中国城市的作品，见H. Plath, "Über die Verfassung und Verwaltung Chinas unter den drei ersten Dynastien," *Abhandlungen der Königlichen Bayrischen Akademie der Wissenschaften*, 1865, I. Cl. X, Abt. 2, p. 453ff.。至今，有关（现代）中国城市中之经济生活的最佳研究论著，是Karl Buecher的门生Dr. Nyok Ching Tsur所写的 "Die gewerblichen Betriebsformen der Stadt Ningpo," *Zeitschrift für die Gesamte Staatswissenschaft*, Supplement 30 (Tuebingen, 1909)。

关于中国古代宗教（所谓 "Sinism"），参见E. Chavannes, *Revue de l'Histoire des Religions*, vol. 34, p. 125ff.。关于儒教与道教之宗教与伦理，值得推介的是Dvorak在 *Darstellungen aus dem Gebiet der nichtchristlichen Religionsgeschichte* 一书中的两篇论文。此外，另参见 Wilhelm Grube, "Die Religion der alten Chinesen," *Reli*

*gionsgeschichtliches Lesebuch* , A. Bertholet ed. ( Tübingen, 1908) ,pp. 1-69; 以及*Lehrbuch der Religionsgeschichte* 一书中, E. Buckeley 论中国的那一篇 ( Chantepie de La Saussaye 编, 3rd ed.,Tübingen, 1904) 。目前 (按: 1920年) , de Groot有关官方宗教的巨著, 是最出色的。参见他的主要著作, *The Religious System of China* (此书所处理的主要是在仪式方面, 特别是丧葬礼仪) 。在*Kultur der Gegenwart* 一书中, de Groot 对于中国现存的宗教体系则另有一番总览综观。关于儒教的宽容, 参见其灵思活现的论文 "Sectarianism and Religious Persecution in China," *Varh. derKon. Ak. van Wetensch. te Amsterdam* , Afd. letterk. N. Reeks, IV, I, 2。有关宗教事故的历史, 见其发表于*Archiv für Religionswissenschaft* 第七卷 (1904) 中的论文。Pelliot的评论, 见*Bulletin de l'Ecole francaise de l'Extrême Orient* , vol. III (1903) , p. 105。关于道教, 亦见Pelliot, loc. cit., p.317。关于明朝缔造者 (按: 明太祖朱元璋) 的圣谕 (1671年之“圣谕”的先驱) , 见Chavannes, *Bulletin de l'Ecole francaise de l'Extrême Orient* , vol. III (1903) , p. 549 ff。

从康有为之近代改革派观点来看儒教学说的论述, 见陈焕章, *The Economic Principles of Confucius and His School* (博士论文, Columbia University, New York, 1911) 。

关于诸宗教体系对于生活方式的种种影响, 在Wilhelm Grube精彩的文章, "Zur Pekingener Volkskunde," *Veröffentlichungen aus dem Königlichen Museum für Völkerkunde* (Berlin, vol. VII, 1901) 中, 令人一目了然。另参见Grube, "Religion und Kultur der chinesen, über Chinesische Philosephie," *Kultur und Gegenwart* , I,5. Grube, *Geschichte der chinesischen Literatur* (Leipzig, 1902) 。



传教士的文献，见Jos. Edkins, *Religion in China* (3rd ed., 1884)。此书因重现了许多的对话而颇具价值。Douglas所著的*Society in China*也包含了一些珍贵的材料。关于进一步的参考文献，则必须征诸英、法、德等著名的大型期刊，诸如*Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*及*Archiv für Religionswissenschaft*等。

有关中国近代情况的具体介绍，见Freiherr von Richthofen, *Tagebücher aus China*，以及Lauterer, Lyall, Navarra等人和其他人的著作。关于道教，请参见下面第七章的注释。

关于近代史观下的古代中国，参见Conrady的论著，收于Pflugk-Harttung编，*Weltgeschichte* (Berlin, 1911), vol. III, pp.459-567。至于de Groot的新作*Universismus, Die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaft Chinas* (Berlin, 1918)，直到本书付梓时，笔者方才获阅。在诸多简要的入门小书中，特别值得我们一提的是Freiherr von Rosthorn这位最优秀的专家之一的一本小册子，*Das soziale Leben der Chinesen* (1919)。与此类似而较早的著作，则推J. Singer所写的*Über soziale Verhältnisse in Ostasien* (1888)。

较无数的论著更能指引我们的，是关于皇帝谕令集成的研究。这些谕令集成原本是用于帝国内部的行政上，但数十年来一直受到英国人的注意，并将之冠以《京报》(*Peking Gazette*)之名而翻译出来。其他进一步的文献与翻译材料，我们在下文引用时会注明。

诸多文献资料与碑铭，被移译过来的不过是其中的一小部分，对于一个非汉学家而言，这真是个大障碍。遗憾的是，我并没有一位汉学专家来参与合作原典的考证。以此之故，笔者谨怀不胜惶惑迟疑之心，以最为保留的态度将本书交付印行。

## 附录三

# 国库岁入资料

根据马端临所著书的记载，中国较早的一份国家岁入清单如下  
(以千为单位)：

| 项目    | 公元前 997 年（应为公元后）  |                   | 1021 年  |
|-------|-------------------|-------------------|---------|
| 谷     | 21707 石（应为 31707） | 22782 石（应为 32782） |         |
| 钱（铜钱） | 4656 贯            |                   | 7364 贯  |
| 绢     | 162 匹             |                   | 1615 匹  |
| 细丝    | 273 匹             |                   | 182 匹   |
| 丝线    | 1410 两            |                   | 905 两   |
| 绵     | 5170 两            |                   | 3995 两  |
| 茶     | 490 斤             |                   | 1668 斤  |
| 刍茭    | 30000 围           |                   | 28995 围 |
| 薪     | 280 束             |                   | ？       |
| 炭     | 530 秤             |                   | 26 秤    |
| 黄铁    | 300 斤             |                   | ？       |

公元前997年（应为公元后）除了上列项目外，另有箭杆、鹅翎杂翎及蔬菜（按：即蒿）等。

然而1021年则增加了皮革（816000斤）（按：应为鞋816000量）、麻皮（397000斤）、盐（577000石）、纸（123000幅）。

译按：以上各项物品名称及计量单位皆据原出处（《文献通考》卷四、田赋四）标明，年代与数量亦据原出处校正（下表亦同）。997年为宋太宗至道三年，1021年为宋太宗天禧五年。

到了1077年（宋神宗熙宁十年），亦即王安石之货币经济与商业独占等改革时（按：以下数字是作者将夏秋二税相加后所得）：

|    |                           |
|----|---------------------------|
| 银  | 60137 两                   |
| 钱  | 5585819 贯                 |
| 斛斗 | 18202287 石（应为 17887257 石） |
| 匹帛 | 2672323 匹                 |
| 丝绵 | 5847358 两（应为 5850355 两）   |
| 草  | 16754844 束                |

除此之外，尚有杂色：茶、盐、酥、糠、蜡、油、纸、铁、炭、红花、皮革、麻等，记载者不知基于何故将之统计于一总量下（3200253斤）（按：正确数字应为3200293。至于单位则记载者于数字下标列：斤两石角筒张塌条檐围束量口等，皆依所举杂色项目标列）。至于谷物，据他处所记，每人每月所需为1石（不过，“石”的变动幅度相当大）。在前面两次岁入表中未见到的银收入，出现在后一表中，可以解释为商业独占的结果，或者是租税征收者将铜钱换算成银（一如沿用至今的办法）所造成的；或许也可以后者是最后的净收入而前者为预估的算额（？）表加以解释。相对地，1360年明朝第一个决算，却只出现三个项目：

|           |            |
|-----------|------------|
| 谷物        | 29433350石  |
| 货币（铜钱与纸币） | 450000两（银） |
| 绢布        | 288546匹    |

这表示银货有了可观的增加，而不胜其数的各种天然产物则减少了，在当时，天然产物虽然只被用于地方财政上的开销预算，由于其中的扣除额并无法确定，所以我们也无从对这些数字做太多的讨论。

从1795到1810年，中央政府共收到4210000000石的谷物（每石为120中国斤）。与之俱来的是银收入相对及绝对的大量增加，这是由于上帝赐予（西方国家）美洲银产之后，中国与西方贸易的大幅出超所促成的（最近的发展情形则不在本文讨论之列）。

据史书所载，古时的惯例是，距离京畿越远的地方，则缴纳价值越高的租税品，而价值越低的天然产物则向近畿之地征收。

译按：以上的数字皆见于Biot, *op. cit.* . pp. 315, 316, 319, 330。  
德文版的一些明显错处，皆已加以修正。

# 译名对照表

|                      |          |
|----------------------|----------|
| Abelard              | 阿伯拉尔     |
| Aberglauben          | 迷信       |
| Abgaben              | 土贡       |
| Abschreckungstheorie | 权势理论     |
| Achilleus            | 阿奇里斯     |
| Ackerbürgerstädte    | 农耕者的都市聚落 |
| advocatus diaboli    | 恶魔的辩护者   |
| Agrimensoren         | 罗马测量技师   |
| Ahimsa               | 不杀生      |
| Ahnenkult            | 祖先崇拜     |
| Ahnenpietät          | 祖先孝道     |
| Ahnenprobe           | 祖谱证明     |
| Akosmismus           | 无等差主义    |
| Alcibiades           | 阿希比阿地斯   |
| Allmende             | 村落共用地    |
| Allokutionen         | 教皇的告谕    |
| Allseitigkeit        | 通才       |



Altersklassen 年龄阶级  
Amt 官职  
Amtskirche 官职教会  
Amtspflicht 官职义务  
Anstaltscharisma 体制性卡理斯玛  
Anstaltsgnade 制度恩宠  
Anteilsrecht 持份权  
Antichrese 当质契约  
Antonine 安东尼王朝 (罗马)  
Apolitismus 政治冷漠  
*Atharvaveda* 《阿闍婆吠陀》  
Attic 阿提喀  
auf den Boden der Tatsachen 以事实为基础  
Aufkäufer 趸买者  
Autakie 自足

Baal 巴尔神  
Badenia 巴登尼亚  
Banko-Währung 银行本位  
Bastiat 巴斯夏  
Beamtenstaat 官僚制国家  
Befriedung 和平化  
Bekehrung 改信归宗  
Belisarius 贝利沙里  
Bendix, Reinhard 本迪克斯  
Beruf 职业, 志业

Berufsethik 职业伦理  
Berufsmenschen 职业人  
Besessenheit 出神  
Besitztitel 原权  
besteuerter Privatland 课税的私有土地  
Bestimmungen 法令  
Betrieb 经营  
Beutekapitalismus 掠夺资本主义  
Bewährung 确证  
Biot 比欧  
bjednata 比耶德那塔  
Bodenmagnatentum 大地主制  
Bolschewismus 布尔什维克主义  
Boniface VIII 包尼法斯八世  
booty capitalism 掠夺式资本主义  
Boxers 拳匪  
Braudel, F. 布罗代尔

calling 天职  
Calvinism 卡尔文主义  
Carlyle 卡莱尔  
Cäsaropapismus 政教合一制  
Catholic cycle 天主教的赦罪之环  
Charisma 卡理斯玛  
charismatischer Beruf 卡理斯玛天职  
Chiliasmus 千禧年

Chronomantik 时占术  
Cleisthenes 克莱斯提尼斯  
Commom Law 习惯法  
community of blood 血缘共同体  
community of faith 信仰共同体  
contra legem 抗拒法律  
cortegiani 扈从  
Creel, H. G. 顾立雅  
Cromwell 克伦威尔

de Chavannes, E. 沙畹  
de Groot 高延  
Deisidaimonie 鬼神论  
Delamarre 艾嘉略  
Denkweise 心术  
Dhamma 法  
dies fasti 吉日  
diesseitig 此世的  
Diesseitigkeit 现世性  
Dionysos 狄俄尼索斯  
Dissenting 非国教派  
Dvorak 德沃夏克

ecclesia militans 圣战教会  
Ecclesia pura 纯粹信徒团  
Egoismus 自我主义

Ehre 荣誉

Eigentum und Erwerb 财产与营利

Eingengesetzlichkeit 固有法则性

ekstatisch 忘我的

eleusinische Mysterien 谷神祭典

Entsprechung 感应

Entzauberung der Welt 世界之除魅

Ephebe 壮丁

Erbcharisma 世袭性卡理斯玛

Erblasser 承继者

Erbpächter 永佃权者

Ergasterion 作坊

Erlösungs-lehre 救赎教义

Erstarrung 僵硬化

Erwerbstrieb 营利欲

Eschatologie 末世论

Esoterik 密教

esoterische Prädestinationsglauben 奥义的预定论信仰

ethische Rationalität 伦理理性

ethische Verklärung 伦理形式

Ethos 精神

Extensität 疏放性

Fatum 命数

Feldgemeinschaft 耕地共同体

Fetischismus 拜物信仰

Fideikommiss 信托遗赠  
firma burgi 包税市镇  
Florence 佛罗伦斯  
Forderungen 要求  
formales Recht 形式的法律  
Freiheitsrecht 自由权  
Fremde 异乡  
Fronhofswirtschaft 庄园经济

Ganerbschaften 共同遗产  
Gefolgschaftscharakter 扈从制性格  
Geisterglauben 鬼神信仰  
Geldsteuer 货币税  
Gemeinde 共同体  
Gemeinschaftshandeln 共同体行为  
Genoa 热那亚  
Genossen 伙伴  
Genossenschaften 伙伴团体  
Gentry 乡绅  
Geomantik 堪舆术  
Gerth, Hans 葛斯  
Geschlechterstaat 氏族国家  
Gesellenverband 职工团体  
Gesinnung 心态  
gewerblicher Kapitalismus 产业资本主义  
Gewerkschaft 工会

gilda mercatoria 商人基尔特  
Glaubenskampf 宗教圣战  
Gnadenanstalt 恩宠机构  
Gordon 戈登  
Gottes Werkzeug 神的工具  
Gracchus 格拉古 (罗马)  
grosse Naturgeister 自然的巨灵  
Grube 葛禄博  
guilt culture 罪感文化  
Guru 导师 (印度)  
Gymnastik 导引

Hantgemal 自由人世袭财  
Hausgewalt 家内权  
Hausmacht 家门势力  
Hausmeier 宫宰  
Heiland-Kaiser 救世主皇帝  
Heiligung 圣化  
Heilsanstalt 救赎机构  
Heimarbeit 家内劳作  
Heimat 故乡  
Héloise 爱洛伊丝  
Herrengewalt 支配者权力  
Hierokratie 教权制  
High Church 高教会  
Himmelsgeist 上天之灵



Honoratioren 名门望族

Hoplit 重装步兵

Hypothek 抵押权

ideal type 理念型

Imam 伊玛目

*Imperial Gazette* 《京报》

impersonal community 切事的共同体

innerpolitischer Beutekapitalismus 政治性的掠夺资本主义

innerweltlich 入世的, 现世内的

Iwanoff, A. J. 伊凡诺夫

Jenseits 来世

Kabinet Justiz 王室裁判

Kadi 卡地

kaiserliche Bodenregal 皇权土地所有制

Kaisertum 皇权

Kaloikagathoi 绅士

Kamorra 卡摩拉

Kapitalismus des Händlertums 商人阶级的资本主义

Kaplan 助理司祭

Kirchendisziplin 教会纪律

Kirchenstaat 教会国家

Kismet 宿业

Klient 宾客阶层

Kohler, J. F. 寇勒  
kolonen 部曲  
kommendieren 托付  
Kommunalkörper 地方自治团体  
Konditionenkartell 条件性的卡特尔  
Konföderation 联邦  
Konfessions-Begriff 宗派概念  
Konfessionszugehörigkeit 宗教归属  
Kontingentierung 配额化  
Korporations 社团法人  
Korporative Autonomie 法人团体的自治  
Kuhn, T. 库恩  
Kulaki 库拉吉 (俄罗斯)  
kultischer Konventionalismus 祭典因袭主义  
Kultivationspädagogik 陶冶教育  
Kultureinheit 文化的统一性  
Kulturexamen 文化检验  
Kulturkampf 文化斗争  
Kultverband 祭祀团体  
Kundschaften 主顾关系  
Kurie 教廷集会  
Laienbildung 世俗教养  
Laiengemeinschaft 俗人共同体  
Laienreligion 俗世宗教  
Landesvater 君父  
Lebensführung 生活样式, 生活态度

Lebensmethodik 生活方法论  
Legalität 合法性  
Legge 理雅各  
Legitimität 正当性  
Lehensleute 封建藩臣  
Lehenstreue 封建的忠诚  
Lehre 教, 教义  
Lehre der Literaten 士人之教  
Leichtgläubigkeit 轻信  
Leiturgie 赋役制  
Leiturgiestaat 赋役国家  
Leonardo da Vinci 达·芬奇  
lex agraria 土地法  
Liebesakosmismus 爱的无差别主义  
Literate 士人  
longue durée 长时段  
Lord Palmerston 帕默斯顿爵士  
Low Church 低教会

Magazinspolitik 仓储政策  
magic 巫术  
Magie 巫术  
magisch "rationaler" Wissenschaft 巫术性的"理性"科学  
magischer Animismus 巫术的泛灵论  
Magna Charta 大宪章  
major domo 宫宰, 霸主

Makrobiotik 长生术  
Malinowski 马林诺夫斯基  
Manchestertum 自由放任主义  
Mandarinen 官绅  
Mandarinenstand 士大夫阶层, 官绅阶层  
Männerhaus 男子集会所  
Marktabgaben 市场钱  
Marktrecht 市场权  
materiale Gerechtigkeit 实质的公道  
Materialismus 物质主义  
Menschen-Apotheose 人的神格化  
Mercanza 商人行会  
militärischer Beutekommunismus 军事掠夺共产主义  
Ministerialen 家士  
missi dominici 巡抚使  
Mithra 密斯拉  
mjestnieshestvo 品位秩序  
Moirä 命运 (希腊)  
Mommsen, T. 蒙森  
Mönchskontemplation 僧侣的冥思  
Montaigne 蒙田  
Muhammed 穆罕默德  
Münster 明斯特  
Mystagog 秘法传授者  
  
Nadjel 份地 (俄国)

Narses 纳尔塞斯

naturalwirtschaftliche Bedarfs-deckung 糊口式经济

naturrechtliche Sanktionierung 自然法认定

Needham, Joseph 李约瑟

nefasti 凶日

Note-I-Fischer 甲等—费雪

Nüchternheit 清醒

numina 努米那

Offenheit 诚

öffentliches Wohl 公共福祉

Oikenwirtschaft 庄宅经济

Oikos 庄宅

Omina 预兆

Orgiastik 狂迷忘我

Orphik 奥菲斯教

Ortszugehörigkeit 聚落归属身份

Parsons, T. 帕森斯

particularism 特殊主义

party boss 党老大

Pathos 激情

Patrimonialbeamtentum 家产官僚阶层

Patrimonialbureaukratie 家产官僚制

patrimoniale Fiskalismus 家产制国库主义

Patrimonialismus 家产制

Patrimonium 家产

patriziat 都市贵族

Patronagebeziehung 恩护关系

Pennalismus 试主门生关系

Personalakten 考课表

Pietät 恭顺

politicomilitary autonomy 军政自主性

Pontifikat 最高祭司长

praefecti praetorio 近卫长官 (罗马)

praeter legem 超越法律

praktischer Rationalismus 实践的理性主义

Präzession der Aequinoktien 岁差运动

predeterminism 上帝预选说

Primogenitur 长子继承权

Privateigentum 私有财产制

privatrechtliche 私法的

Privileg 特权

Ptolemies 托勒密王朝 (埃及)

Pythagoränismus 毕达哥拉斯学派

Quäkertum 教友派

Rabbis 律法学者 (犹太教)

radikal Böse 根本的恶

rational bourgeois capitalism 理性的资产阶级资本主义

rationale Askese 理性的禁欲



rationale Genügsamkeit 理性的寡欲  
rationaler Betriebskapitalismus 理性的经营资本主义  
rationales Alltagshandeln 理性的日常行为  
Rationalismus der Ordnung 秩序的理性主义  
Rechenhaftigkeit 计算  
Rechtsfindung 造法原则, 法发现  
Regeldetri 比例法  
Reich der Mitte 中央王国  
rein chthonischen Mythologeme 纯粹的大地神话信仰  
Rentabilität 收益性  
Rente 定期金  
Rentner 坐食者  
Rentnergeist 坐食者心态  
Ressort 专管部门  
Reziprozität 互惠精神  
Riesman, David 瑞斯曼  
*Rigveda* 《梨俱吠陀》  
ruach 气息 (以色列人)

sachliche Gemeinschaft 切事的共同体  
sacré 神圣  
Sakramentsgnade 秘迹恩宠  
salomonischer Kadi-Justiz 所罗门式的卡地裁判  
Samurai 武士 (日本)  
Schicklichkeit 礼  
Schicksalsperipetien 命运急转

Scholarenehre 学生荣誉  
Schreiber 书记  
Schriftgelehrte 圣典律法学者  
Schriftkenntnis 文献知识  
Schwurbruderschaft 誓约兄弟团体  
Seele-Nadjel 人头份地（俄国）  
Seelenwandlung 轮回Sekte教派  
Sektenreligiosität 教派性的宗教信仰  
Sektentum 教派精神  
Selbstherrschaft 独裁政治  
Semite 闪族  
shame culture 耻感文化  
Shang-Yang 商鞅  
Similia 类似事件  
Sippenkommunion 氏族共产制  
Sir Robert Hart 哈特爵士  
sistema domestico 代工制  
Smith, A. H. 史密斯  
Soldheere 职业军  
Soteriologie 救世论  
Spannung 紧张关系，紧张性  
Spener 斯彭内尔  
Squire 大地主（英国）  
Staatspfründnerschicht 国家俸禄者阶层  
Staatsräson 国家理由  
Staatswesens 国家制度

Stattrecht 制定法  
Steuergemeinschaft 纳税共同体  
Stoizismus 斯多噶主义  
Subinfeudation 再分封制  
Sufi 苏菲派  
Sultanismus 苏丹制  
Sünden 原罪  
Sündenstand 原罪状态  
*Symposium* 《会饮篇》  
Synoikismos 聚居  
System der öffentlichen Lasten 公共负担制度

Tacitus 塔西佗  
Talmud 犹太法典  
Terministen 悔罪限期派  
the ascetic protestant ethic 禁欲新教伦理  
the Levellers 平等论者  
*The Structure of Social Action* 社会行动之结构  
theistic religion 奉神的宗教  
Theodizee 神义论  
this-worldly 此世的  
Thomist 托马斯派  
Totemismus 图腾信仰  
Tribunus Plebis 护民官  
Troeltsch, Ernst 特洛尔奇  
Tüchtigkeit 善行

Tudors 都铎王朝

überweltlich 超越俗世的

unio mystica 神秘的合一

universalism 普遍主义

Universismus 天人合一观

Veme 秘密裁判

Vergesellschaftung 结合体关系

Verheißung 许诺

Verlöschen 消亡

Verlagssystem 代工制

Verleger 批发商

Vernunft 理性

verpachtete Domänen 出租的王有直辖领地

Verpfründung 俸禄化

Versachlichung 切事化, 就事论事

Vertragsautonomie 契约的自律性

Virtuosenreligiosität 达人宗教

Volksglauben 民间信仰

Volkskult 民间祭祀

von Este, Renata 冯·埃斯特

Vorsehung 天意, 神意

wecken 唤起

Wei-Jan 魏冉

Weltbild 世界图像

Wertmaßstab 价值基准

Wesley, John 卫斯理

Wiedergeburt 再生

William Laud 劳德

Willkür bricht Landrecht 自由裁量高于一般法

Wirtschaftsgesinnung 经济心态

Württemberg 乌腾堡

Zarlino 查琳诺

Zaubergarten 巫术的乐园

Zaubergilde 巫师集团

Zentralismus 中央集权制

Zeus Erkeios 宙斯神祭祀

Zwangsrobot 强制徭役

Zweckverband 目的团体

i

理想  
国

imaginist



想象另一种可能

社科 · 文学 · 艺术

---

微博：@理想国 imaginist

转载 / 合作：微信 imaginist2010





## 韦伯作品集

马克斯·韦伯

Max Weber

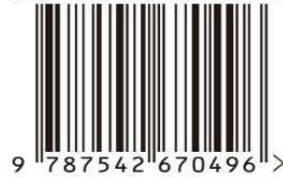
Konfuzianismus und Taoismus

韦伯所着手探讨的对象，特别是中国与印度，都是既庞大复杂又源远流长的文化体。身为西欧近代文明之子的韦伯遂以“理性化”作为其研究世界各大文化的“利器”。他的着眼点在于：宗教与社会其他层面、理念与利益在人类文明的整体发展上究竟有着什么样的互动关系，在种种互动关系下呈现出怎样的理性内涵。

韦伯在本书中分析了中国的国家、法律、城市、行会、士人阶层、正统礼教、异端信仰等，无非是想借此构筑出：中国人想的是什么、做出来的又是什么，以及所想与所做之间的关系。而儒教官绅知识阶层，在韦伯所构筑的传统中国历史舞台上，展现出使中国整体文明与西方文明大相径庭的坚实活力。

上架建议：社会学·经典

ISBN 978-7-5426-7049-6



9 787542 670496 >

定价：68.00 元



Hinduismus und Buddhismus



韦伯作品集

Hinduismus und Buddhismus

Max Weber

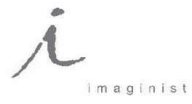
## 印度的宗教：印度教与佛教

〔德〕马克斯·韦伯 著 康乐 简惠美 译

上海三联书店







想象另一种可能

理想国

imaginist

## 图书在版编目 (CIP) 数据

印度的宗教：印度教与佛教/ (德) 马克斯·韦伯著；康乐，简惠美译. -- 上海：上海三联书店，2020.12

ISBN 978-7-5426-7077-9

I. ①印... II. ①马... ②康... ③简... III. ①印度教-研究-印度②佛教-研究-印度 IV. ①B982.8②B948

中国版本图书馆CIP数据核字 (2020) 第101476号

印度的宗教：印度教与佛教

(德) 马克斯·韦伯 著

责任编辑 / 殷亚平 张静乔

特约编辑 / 吴晓斌

装帧设计 / 任 潇

内文制作 / 陈基胜

责任印制 / 姚 军

责任校对 / 张大伟

出版发行 / 上海三联书店

(200030) 上海市漕溪北路331号A座6楼

邮购电话 / 021-22895540

印 刷 / 山东韵杰文化科技有限公司

版 次 / 2020 年 12 月第 1 版  
印 次 / 2020 年 12 月第 1 次印刷  
开 本 / 880mm×1230mm 1/32  
字 数 / 400千字  
印 张 / 17  
书 号 / ISBN 978-7-5426-7077-9/B·685  
定 价 / 85.00元

如发现印装质量问题，影响阅读，请与印刷厂联系：0533-8510898

# 目 录

---

[总序一 余英时](#)

[总序二 苏国勋](#)

[第一篇 印度教的社会制度](#)

[第一章 印度与印度教的一般地位](#)

[第二章 印度教的布教方式](#)

[第三章 印度教的教义与仪式](#)

[第四章 吠陀经典在印度教里的地位](#)

[第五章 婆罗门的地位与种姓的本质](#)

[第六章 种姓的社会阶序概观](#)

[第七章 氏族中的地位与种姓](#)

[第八章 种姓的主要集团](#)

[第九章 种姓的种类与种姓的分裂](#)

[第十章 种姓的纪律](#)

[第十一章 种姓与传统主义](#)

[第十二章 种姓秩序的宗教救赎意义](#)

[第十三章 种姓在印度的历史发展条件](#)

[第二篇 印度知识分子之正统的与异端的救赎学说](#)

[第一章 婆罗门宗教意识之反狂迷的、仪式主义的性格](#)

[第二章 法的概念与自然法概念之阙如](#)

[第三章 印度的知识、禁欲与神秘主义](#)

[第四章 沙门与婆罗门的禁欲](#)

[第五章 婆罗门文献与印度学问](#)

[第六章 救赎技术（瑜伽）与宗教哲学的发展](#)

[第七章 正统的救赎理论](#)

[第八章 《薄伽梵歌》的救赎论与职业伦理](#)

[第九章 上层职业僧侣的异端救世论](#)

[第三篇 亚洲的教派宗教与救赎宗教](#)

[第一章 原始佛教转化的一般因素](#)

[第二章 阿育王](#)

[第三章 大乘佛教](#)

[第四章 布教](#)

[第五章 印度正统的复兴](#)

[第六章 亚洲宗教的一般性格](#)

[附录](#)

[附录一 参考文献](#)

[附录二 门户开放的种姓](#)

[附录三 印度史纲](#)

[译名对照表](#)

[返回总目录](#)



# 总序一

余英时

这一套“韦伯作品集”是由北京理想国公司从台湾远流出版公司出版的“新桥译丛”中精选出来的十余种韦伯论著组成，即包括了韦伯“世界诸宗教的经济伦理观”以及“制度论与社会学”两大系列的全部著述，囊括了这位学术大师一生的思想与研究精髓。我细审本丛书的书目和编译计划，发现其中有三点特色，值得介绍给读者：

第一，选目的周详。韦伯的“世界诸宗教的经济伦理观”系列，即《宗教社会学论集》，包括了《新教伦理与资本主义精神》、《中国的宗教》、《印度的宗教》和《宗教社会学 宗教与世界》等。其“制度论与社会学”系列不仅包括《社会学的基本概念 经济行动与社会团体》，“经济与社会”的《经济与历史 支配的类型》、《支配社会学》、《法律社会学 非正当性的支配》，也包括《学术与政治》等。

第二，编译的慎重。各书的编译都有一篇详尽的导言，说明这部书的价值和它在本行中的历史脉络，在必要的地方，译者并加上注释，使读者可以不必依靠任何参考工具即能完整地了解全书的意义。

第三，译者的出色当行。每一部专门著作都是由本行中受有严格训练的学人翻译的。所以译者对原著的基本理解没有偏差的危险，对专业名词的翻译也能够斟酌尽善。尤其值得称道的是，译者全是中青年的学人。这一事实充分显示了中国在吸收西方学术方面的新希望。

中国需要有系统地、全面地、深入地了解西方的人文科学和社会科学，这个道理已无须再有所申说了。了解之道必自信、达、雅的翻译着手，这也早已是不证自明的真理了。民国以来，先后曾有不少次的大规模的译书计划，如商务印书馆的编译研究所、国立编译馆和中华教育文化基金会等都曾作过重要的贡献。但是由于战乱之故，往往不能照预定计划进行。今天中国涌现了一批新的出版者，他们有眼光、有魄力，并且持之以恒地译介社会科学领域中的世界经典作品。此一可喜的景象是近数十年来所少见的。近年海峡两岸互相借鉴，沟通学术资源，共同致力于文化事业的建设和开拓，其功绩必将传之久远。是为序。

2007年4月16日于美国华盛顿

# 总序二

苏国勋

作为社会学古典理论三大奠基人之一的韦伯，其名声为中文读者所知晓远比马克思和涂尔干要晚。马克思的名字随着俄国十月革命（1917年）的炮声即已传到中国，二十世纪五十年代以后由于意识形态的原因，马克思与恩格斯的著作并列以全集的形式由官方的中央编译局翻译出版，作为国家的信仰体系，其影响可谓家喻户晓。涂尔干的著作最早是由当年留学法国的许德珩先生（《社会学方法论》，1929年）和王了一（王力）先生（《社会分工论》，1935年）译介，首先在商务印书馆出版，这两部著作的引入不仅使涂尔干在社会学界闻名遐迩，而且也使他所大力倡导的功能主义在学术界深深植根，并成为当时社会学研究中占主导地位的理论和方法论。与此相比，德国人韦伯思想的传入则要晚了许多。由于中国社会学直接舶来于英美的实证主义传统，在早期，孔德、斯宾塞的化约论—社会有机体论和涂尔干的整体论—功能论几乎脍炙人口，相比之下，韦伯侧重从主观意图、个人行动去探讨对社会的理解、诠释的进路则少为人知。加之，韦伯的思想是辗转从英文传播开来的，尽管他与涂尔干同属一代人，

但在国际上成名要比涂尔干晚了许多。恐怕这就是中文早期社会学著述中鲜有提及韦伯名字的原因。

出于意识形态方面的原因，大陆学界从二十世纪五十年代初开始取消社会学这门学科的研究和教学，又长期与国际主流学术界隔绝，直到改革开放后，1987年由于晓、陈维纲等人合译的《新教伦理与资本主义精神》由北京三联书店出版问世，内地学者才真正从学术上接触韦伯的中文著作。尽管此前台湾早在二十世纪六十年代就已出版了该书的张汉裕先生节译本以及由钱永祥先生编译的《学术与政治：韦伯选集（I）》（1985年，远流出版公司），但囿于当时两岸信息闭塞的情况，这样的图书很难直接到达学者手中。此外还应指出，大陆在此之前也曾零星出版过韦伯的一些著作译本，譬如，姚曾廙译的《世界经济通史》（1981年）、黄晓京等人节译的《新教伦理与资本主义精神》（1986年），但前者由于是以经济类图书刊发的，显然其社会学意义在一定程度上会受到遮蔽，后者是一个删除了重要内容的节译本，难以从中窥视韦伯思想全貌，无疑也会减损其学术价值。

大陆学术界在二十世纪八十年代中后期引介韦伯思想固然和当时社会学刚刚复出这一契机有关，除此之外还有其重要的现实社会背景和深刻的学术原因。众所周知，二十世纪八十年代中后期是大陆改革开放方兴未艾的年代，经济改革由农村向城市逐步深入，社会生产力得到了较快的发展。但是社会转型必然会伴随有阵痛和风险，改革旧有体制涉及众多方面的既得利益，需要人们按照市场经济模式转变思维方式和行为方式，重新安排和调整人际关系。加之，由于中国南北方和东西部自然条件和开发程度存在很大差异，在改革过程中也可能出现新的不平等，还有随着分配差距的拉大社会分层化开始显露，以及公务人员贪污腐化不正之风蔓延开来为虐日烈，这些都会导致社会问题丛生，致使社会矛盾渐趋激烈。如果处理不当，最终会引

起严重的社会失范。苏联和东欧一些民族国家在经济转轨中的失败和最终政权解体就是前车之鉴。这些都表明中国的改革开放政策带来的社会经济发展遇到了新的瓶颈，面对这些新问题学术界必须做出自己的回答。

撇开其他因素不论，单从民族国家长远发展上考量，当时中国思想界可以从韦伯论述十九世纪末德意志民族国家的著作中受到许多启迪。当时德国容克地主专制，主张走农业资本主义道路，成为德国工业发展的严重障碍；而德国中产阶级是经济上升的力量，但是领导和治理国家又缺乏政治上的成熟。韦伯基于审慎的观察和思考做出了自己的选择：出于对德意志民族国家的使命感和对历史的责任感，他自称在国家利益上是“经济的民族主义者”，而在国家政治生活中自我期许“以政治为志业”。联想到韦伯有时将自己认同于古代希伯来先知耶利米，并把他视为政治上的民众领袖，亦即政治鼓动家，他在街市上面对民众或批判内外政策，或揭露特权阶层的荒淫腐化，只是出于将神意传达给民众的使命感，而非由于对政治本身的倾心。然而韦伯又清醒地认识到，现时代是一个理智化、理性化和“脱魅”的时代，已没有任何宗教先知立足的余地，作为一个以政治为志业的人，只能依照责任伦理去行动。这意味着一个人要忠实于自己，按照自己既定的价值立场去决定自己的行动取向，本着对后果负责的态度果敢地行动，以履行“天职”的责任心去应承日常生活的当下要求。或许，韦伯这一特立独行的见解以及他对作为一种理性的劳动组织之现代资本主义的论述，与大陆当时的经济改革形势有某种契合，对国人的思考有某些启发，因而使人们将目光转向这位早已作古的德国社会思想家。

此外，二战结束以来，国际学术界以及周边国家兴起的“韦伯热”也对国内学术界关注韦伯起到触发作用。韦伯的出名首先在美国，这与后来创立了结构功能学派的帕森斯有关。帕氏早年留学德国攻读社

社会学，1927年他以韦伯和桑巴特论述中的资本主义精神为研究课题获得博士学位，返美后旋即把《新教伦理与资本主义精神》译成英文于1930年出版，并在其成名作《社会行动的结构》中系统地论述了韦伯在广泛领域中对社会学做出的理论贡献，从此以后韦伯在英文世界声名鹊起并在国际学界闻名。五十年代以后韦伯著作大量被译成英文出版，研究、诠释韦伯的二手著述也如雨后春笋般涌现。六十年代联邦德国兴起的“韦伯复兴”运动，其起因是二战后以美国为楷模发展起来的德国经验主义社会学，与战后陆续从美国返回的法兰克福学派代表人物所倡导的批判理论发生了严重抵牾，从而导致了一场长达十年之久关于实证主义方法论的争论。由于参加论战的两派领军人物都是当今学界泰斗，加之其中的几个主要论题——社会科学的逻辑问题（卡尔·波普尔与阿多诺对垒）、社会学的“价值中立”问题（帕森斯对马尔库塞）、晚期资本主义问题（达伦多夫和硕依西对阿多诺）——直接或间接都源于对韦伯思想的理解，对这些重大问题展开深入的研讨和辩论，其意义和影响远远超出了社会学一门学科的范围，对当代整个社会科学界都有重要的参考借鉴价值。作为这场论战的结果，一方面加快了韦伯思想的传播，促使韦伯思想研究热潮的升温，另一方面也对美国社会学界长期以来以帕森斯为代表的对韦伯思想的经验主义解读——“帕森斯化的韦伯”——做了正本清源、去伪存真式的梳理。譬如，在帕森斯式的解读中，韦伯丰富而深刻的社会多元发展模式之比较的历史社会学思想，被歪曲地比附成线性发展观之现代化理论的例证或图示。因此在论战中从方法论上揭示韦伯思想的丰富内涵，还原韦伯思想的本来面目，亦即“去帕森斯化”，这正是“韦伯复兴”的题中应有之意。

随着东亚“四小龙”的经济腾飞，研究韦伯的热潮开始东渐。二战后特别是六十年代以后，传统上受儒家文化影响的韩国、台湾、香



港、新加坡成为当时世界上经济发展最快的四个地区，如何解释这一现象成为国际学术界共同关注的课题。美国的汉学家曾就“儒家传统与现代化”的关系于六十年代先后在日本和韩国召开了两次国际学术研讨会。八十年代初在香港也举行了“中国文化与现代化”的国际学术会议，其中的中心议题就是探讨儒家伦理与东亚经济起飞的关系。许多学者都试图用韦伯的宗教观念影响经济行为思想去解释东亚经济崛起和现代化问题：有将“宗教伦理”视为“文化价值”者；也有人将“儒家文化”作为“新教伦理”的替代物，在解释东亚现代化时把儒家传统对“四小龙”的关系比附为基督教对欧美、佛教对东南亚的关系；还有人将韦伯论述的肇源于西欧启蒙运动的理性资本主义精神推展至西方以外，譬如日本，等等。所有这一切，无论赞成者抑或反对者，都使亚洲地区围绕东亚经济腾飞形势而展开的文化讨论，与对韦伯思想的研讨发生了密切关系，客观上推动了韦伯著作的翻译出版和思想传播，促使东亚地区韦伯研究热潮的出现。

作为欧洲文明之子，韦伯是一名百科全书式的学者，其思想可谓博大精深，同时其中也充满了许多歧义和矛盾，许多相互抵牾着的观点都可在他那里找到根源，因而时常引起不同诠释者的争论。历来对韦伯思想的理解大致可分为两派，即文化论和制度论。前者主张思想、观念、精神因素对人的行动具有决定作用，故而韦伯冠名为“世界诸宗教的经济伦理”这一卷帙浩繁的系列宗教研究（包括基督新教、儒教、印度教、犹太教等）是其著作主线；后者则强调制约人的行动背后的制度原因才是决定的因素，为此它视《经济与社会》这部鸿篇巨制为其主要著作。这种把一个完整的韦伯解析为两个相互对立部分的想法，从韦伯思想脉络的局部上说似乎都言之成理、持之有据，但整体看来都有以偏概全的偏颇。须知，韦伯既不是通常意义上的观念论者或文化决定论者，更不是独断意义上的唯物论者，因为这里的宗教

观念是通过经济的伦理对人的行动起作用，并非纯粹观念在作用于人；而制度因素既包含经济制度、也包含法律制度、政治制度，还包含宗教制度、文化制度，并非只是经济、物质、利益方面的制度。换言之，一般理解的观念—利益之间那种非此即彼、对决、排他性关系，在韦伯的方法论看来纯属社会科学的“理念型”，只有在理论思维的抽象中它们才会以纯粹的形式存在，在现实生活中它们从来就是一种“你中有我，我中有你”的彼此包容的、即所谓的“镶嵌”关系。应该运用韦伯研究社会的方法来研究韦伯本人的思想，放大开来，应该用这种方法看待社会生活中的一切事物，惟有如此，才能持相互关系的立场，以“有容乃大”的胸怀解决现实中许多看似无解的死结问题。

欣闻台湾远流出版事业有限公司与大陆出版机构合作，在内地携手出版“新桥译丛”中有关韦伯著作选译的简体字版，这对于两岸出版业界和学术界的交流与沟通，无疑将会起到重要推动作用。祝愿这一合作不断发展壮大并结出丰硕的果实！

在中文学术界，台湾远流公司出版的“新桥译丛”有着很好的口碑，其译作的品质精良是远近驰名的，其中韦伯著作选译更是为许多大陆学人所称道。究其原委，一则是书品优秀，这包括书目及其版本的选择颇具专业学术眼力，另外新桥的译文具有上乘水准，是由经过专业训练的学者基于研究之上的逐译，而非外行人逐字逐句地生吞活剥。仅以两岸都有中文译本的《中国的宗教：儒教与道教》一书而论，远流本初版于1989年，六年后再出修订版，书中不仅更正了初版本的一些讹误，而且将译文的底本由初版的英译本改以德文原著为准，并将英、日文译本添加的译注和中文译本的译注连同德文本作者的原注一并收入，分别一一标示清楚。此外，远流版译本还在正文前收录了对韦伯素有研究的康乐先生专为该书撰写的“导言”，另将美国匹兹堡大学著名华裔教授杨庆堃先生1964年为该书的英译本出版时所

写的长篇“导论”译附于后，这就为一般读者和研究者提供了极大方便，使这个译本的学术价值为现有的其他几个中译本所望尘莫及。再则，“新桥译丛”的编辑出版已逾二十余载，可谓运作持之以恒，成果美不胜收，仅韦伯著作选译出版累计已达十几种之多，形成规模效应，蔚为壮观。不消说，这确乎需要有一个比较稳定的编译者团队专心致志、锲而不舍地坚持长期劳作才能做到，作为一套民间出版的译著丛书，在今日台湾这种日益发达的工商社会，实属难能可贵。现在，两岸出版业界的有识之士又携手合作，将这套译著引介到大陆出版，这对于提高这套丛书的使用价值、扩大其学术影响、推动中文世界社会科学和人文科学的发展、提升学术研究水平，功莫大焉。

近年来，随着两岸经贸往来规模的不断扩大，两地学术界和出版界的交流也在逐步深入，相应地，两地学者的著述分别在两岸出版的现象已屡见不鲜，这对于合理地使用有限的学术资源，互通有无，取长补短，共同提升中文学界的研究素质，可谓事半功倍。进而，倘若超越狭隘功利角度去看问题，将文本视为沟通思想、商谈意义的中介，从而取得某种学术共识，成为共同打造一个文化中国的契机，则善莫大焉。

诗云：“瞻彼淇澳，绿竹猗猗。有斐君子，如切如磋，如琢如磨。”惟愿两岸学人随着对世界文化了解的日益加深，中文学界的创造性大发展当为期不远矣。是为序。

2003年12月3日于北京

## 第一篇

# 印度教的社会制度

## 第一章

# 印度与印度教的一般地位 <sup>[1]</sup>

印度一直是个村落之国，具有极端强固的、基于血统主义的身份制，这点恰与中国形成强烈对比。然而，与此同时，它又是个贸易之国，不管是国际贸易（特别是与西方）还是国内贸易都极为发达，从古巴比伦时代起，印度即已有贸易与高利贷。印度的西北地区一直在希腊文化的影响下，而南部也早有犹太人定居。袄教徒从波斯移民至西北地区，专心从事批发贸易。接下来则为伊斯兰教的影响以及莫卧儿大汗阿克巴的理性启蒙运动 <sup>[2]</sup>。在莫卧儿帝国统治时期，以及在其先前也有过几次，整个（或几乎整个）印度曾经形成政治上的统一达数个世代之久。然而，统一的时期也经常为长期的分崩离析所中断，国家分裂成无数个政治势力，彼此相互争战。

地方君侯遂行战争、政治与财政的手段皆已理性化，并且依据文字记载，在政治的范畴内甚至已有马基雅维利式的理论化，骑士的战斗以及由君侯装备且训练有素的军队亦已出现。尽管有人如此主张，但印度的确不是首先使用大炮的地方，虽然大炮在印度出现得相当早。国家金融制度、包税制、国家配给制度、贸易与交通的独占等等，都以类似西方家产制样板的方式发展起来。印度几个世纪来的城

市发展，在一些重要方面也类似西方中古的发展。我们目前所用的作为一切“计算”之技术性基础的理性的数目制度，乃源自印度<sup>[3]</sup>。与中国人有异的是，印度人强调理性的科学（包括数学与文法）。他们发展出几乎所有社会学类型里可能有过的哲学的学派与宗教的教派。大部分的学派与教派都是基于彻底主智主义的因而也是有系统的、理性的基本要求而发展出来的，所呈现出来的生活层面也极为广泛。宗教思想与哲学思想长久以来都享有几近绝对的自由，至少一直到近代为止，比起西方的任何国家都要来得更多些。

印度的法律制度亦发展出许多有助于资本主义之成长的形式，其适合的程度并不会比我们中古欧洲的法律要来得逊色。商人阶层在制定相关法律时所拥有的自主权，至少也相当于我们中古时期的商人。印度的手工业与职业的专业化亦有高度的发展。从资本主义发展之可能性的观点而言，印度各个阶层的营利欲是如此之强烈，似乎已没有多少可供改进的空间；另外，世界上似乎再也找不到一个像印度那样几乎没有反货殖的观念又如此重视财富的地方。然而，近代的资本主义却没能自发性地从印度茁长起来，不管是在英国人统治之前还是期间。究其实，它是以一种制成品的形式输入的。此处我们必须检讨，印度宗教的性格是否构成了妨碍（西方意义下）资本主义之发展的因素之一。

印度的民族宗教即为印度教（Hinduismus）。“Hindu”一词首见于外来伊斯兰教徒的统治时期，意指拒绝改宗的印度土著。一直要到近代文献里，我们才发现印度人自己开始用“Hinduismus”一词来说明他们的宗教所属。不过，英国官方在进行普查时，用来称呼此一宗教的名称却跟德国所用的一样——“婆罗门教”（Brahmanismus）<sup>[4]</sup>。之所以用此名称，则是因为某种特定形态的祭司——婆罗门——乃是此一宗教的担纲者。众所周知，婆罗门构成了一个“种姓”（Kaste），而一



般说来，种姓制度——一种极端严格且排他性的世袭身份制——在印度的社会生活里扮演了一个重要的角色，这点不管在过去或现在皆然。而印度古典时代的四大种姓，根据《摩奴法典》所言<sup>[5]</sup>，乃是婆罗门（僧侣）、刹帝利<sup>[6]</sup>（Kshatriya [骑士]）、吠舍（Vaiśya [自由民]）与首陀罗（Śūdra [奴仆]）。

对一般人而言，种姓制可说是个相当陌生的概念，虽然他们对轮回可能还有点模糊的了解。其实这些概念并非虚构，只是还需要利用极端丰富的资料与文献来加以阐释。

1911年的《印度普查报告》里，《宗教》一栏下“印度教徒”有2.175亿人，约占总人口的69.39%。除此之外，属于外来宗教的伊斯兰教徒有6660万人，占总人口的21.26%；基督教徒、犹太教徒、祆教徒以及“泛灵论者”有1029万人，占3.28%。列为印度本土宗教的尚有：锡克教徒（Sikh<sup>[7]</sup>），约300万人，占0.86%；耆那教徒<sup>[8]</sup> 120万人，占0.4%；佛教徒1070万人，占3.42%，然而，除了30多万信徒外，其他都居住在缅甸（从很早前，缅甸人口就有90%是佛教徒）<sup>[9]</sup>，剩下的一些则居住在西藏边境、印度边缘地带以及中亚，换言之，这些地方并非传统印度人居住的领域，而是蒙古利亚人的地盘。

利用这些前后相差数十年的普查数据作比较，当然得有所保留。印度教徒的比率自1881年以来已有所递减，从74.32%降至69.39%；伊斯兰教徒则从19.74%上升至21.22%；基督教徒从0.73%升至1.24%；而泛灵论者则从2.59%升至3.28%。这些比率的变动，尤其是最后一个数据的增加，除了因为未开化的泛灵论部落的人口出生率有所提高外，大部分也是计算的基准前后并不一致的缘故。印度教徒的比率降低，有一部分也是由于普查范围延伸至缅甸，使得佛教徒人数大量增加。此外，印度教徒比率的相对降低，也可以归因于其出生

率和死亡率与其他教徒的差异。印度教群众的社会地位，相对而言较低，因此生活水平也较低，而这在某个程度上乃是宗教的缘故。早婚、杀女婴、禁止寡妇再婚等等，导致出生率的降低以及上层种姓妇女的高度死亡率；至于在收成不好的季节，由于食物禁忌所导致的营养不良，则对贫困的阶层有重大的影响。

印度教徒减少的另一个因素，则为单纯的改宗信仰伊斯兰教或基督教，改宗者主要来自下层的种姓，目的则在改善他们的社会地位。另一方面，并没有其他宗教教徒正式改宗皈依印度教的事例，因为根据印度教教义这是不可能的。这点可以引导我们更进一步思考印度教的独特性。

就社会学的意义而言，“教派”一词指的是由宗教达人或具有特殊禀赋的宗教人士所组成的一种排他性的团体，成员必须通过资格审查，并以个别身份加入。相反的，作为一种普世性的、大众救赎之机构的“教会”，就像“国家”一样，认为每个人——或至少其成员的所有子孙——从一出生即属于此一团体。教会要求其信徒的条件为：必须举行秘迹仪式，并且（可能）得证明自己对圣典知识的熟悉，至于积极的信徒则必须贯彻秘迹以及一切的义务。结果则是，当教会发展成熟且掌握权力时，即会根据“强制加入”（*coge intrare*）<sup>[10]</sup>的原则，强迫其反对者遵从上述义务。在此意义下，个人一般而言乃是“生于”教会，个别的改宗与入教，只有在教会已达成其终极目标——所有的人都结合在一个普世性的教会里——时，才能成立。

印度教可说是个严格讲究血统主义的宗教，仅凭其双亲是否为印度教徒而决定子女是否为教徒。它之所以具有“排他性”乃在于除此之外即无其他任何方法可进入此一共同体，或至少无法加入那些被视为具有完全宗教资格者的团体中。印度教并没有拥抱“全人类”的欲望。不管他的信仰或生活方式为何，任何人除非生为教徒，否则即为外人

——一个基本上无缘接受印度教之神圣价值的野蛮人。虽然有所谓“门户开放的种姓”<sup>[11]</sup>，不过这些都是不净的种姓。赐予普世恩宠的宗教机构自然也用“破门律”来处罚某些犯戒的行为，不过那些被处以破门律者只是被剥夺了宗教性恩宠，他们仍在教会的管辖权之下。然而，印度教对于违反宗教戒律的人处以永远地逐出共同体，就此而言，它倒是像教派一样地具有“排他性”。例如，有些婆罗门的种姓成员曾被迫改信伊斯兰教，尽管事后他们企图以赎罪、净化等方式来解决，然而当他们曾经被迫食用牛肉的事实为人所知后，他们就再也不准回到原先的种姓。

此一例子倒是类似基督教早期的一些英雄主义式的教派，包括孟塔奴斯教派<sup>[12]</sup>，他们根据《圣经·马太福音》第十章第三十三节所言：“凡在人面前不认我的，我在我天上的父面前，也必不认他”，坚持拒绝基督教徒参加皇帝崇拜的仪式，这点恰与采取合作态度的教会组织形成对比。也就是因为这样，罗马人在戴克里先迫害基督教时<sup>[13]</sup>，将崇拜皇帝规定为强制性的。

只要个别的入教还有可能，那么这些被逐出共同体的婆罗门至少还可以在那些食用牛肉的、不净的种姓里，找到个安身之处。然而，一个有意识地杀害一头牛的人则毫无可能立足于印度教共同体之内<sup>[14]</sup>。

---

<sup>[1]</sup> 文献，[参见附录一](#)。

<sup>[2]</sup> 莫卧儿王朝（Groß moghul）是伊斯兰教的卡波尔王国（印度西北部）国王巴布尔（Babur）于16世纪初侵入印度本部所建立的王朝。阿克巴（Akbar，1556—1605）为第三代君王，也是真正统一印度的莫卧儿帝国的实际创建者。除了所向无敌的武功之外，在内政上，他重新划分省区，建立官僚体制，收归各省之民政、军政与财政大权

于中央，而成为名副其实的中央集权大帝国的君主。此外，在文化上，他采取印度教、伊斯兰教亲善的策略，颁布了一连串违反伊斯兰教教规的法令，而对其他的宗教采取宽容的态度，不仅自己娶了数名印度教女子为妻，且鼓励印度教、伊斯兰教通婚，禁建伊斯兰教寺庙，甚至不准再用阿拉伯语，因此甚受广大的印度教徒的爱戴，大有助于帝国的巩固。常年征战不识文墨的阿克巴却能根据他人的讲述而娴熟文学与历史，更雅好宗教问题的探讨，可谓文治武功皆有所成的大帝王。——译注

[3] 位数体系自邈远之古即已存在，五六世纪时则已知有零。算术与几何也是印度自行发展出来的。大的负数则用“抵消”（ksaya）的办法来解决。

[4] 关于这点，日译本的补注者中村元有不同的看法。他认为包括德国在内的欧洲学者一般都将婆罗门教与印度教区分开来。虽然区分点并不是判然若揭，但一般说来，遵奉吠陀圣典且承认婆罗门祭司之权威的宗教倾向，是为婆罗门教。相对的，尽管以婆罗门教为本，但多方吸取民间信仰成分的宗教倾向则称为印度教。婆罗门教大体上是成立于佛教兴起之前，而印度教则受到佛教的影响。印度教在表面上看来是承认吠陀圣典的权威，但实际上其宗教的仪式典礼大都和吠陀没什么关系。——译注

[5] 摩奴（Manu），印度神话中之人类始祖，据传说有十四世，每世432万年，第一世摩奴名斯婆闍菩婆（Svayambhava），一说系梵天之孙，一说系梵天与舍多噜波（Śatar ū p ā）之子。《摩奴法典》（*Manu-Smṛti*）为印度婆罗门教法典，系以《摩奴法经》（*Mānava-Dharma-Sūtra*）为基础修订而成，为印度法典中之最古老者，其编成年代约为公元前2世纪至公元2世纪之间。据该书自述，系由梵天著成，并传予其后代，即人类始祖摩奴，再由其后代波利怙（Bhrigu）

传到人间。全书共分十二章，含2685偈，内容为关于吠陀习俗、惯例与说教之法律条文，其中诉讼法、民法等规则拙劣不全，适足以显示该法典之古老程度。《摩奴法典》古来即为印度人生活法规之准则，缅甸之佛教法典即依此法典作成，《暹罗法典》亦根据《摩奴法典》而成，爪哇亦有《摩奴法典》，巴厘岛现在仍实际应用之。——译注

[6] 刹帝利一般而言是指武士阶级，但亦包括王公贵族。他们拥有广大的土地，可以自由行使权力，战争之际则负责指挥庶民与奴隶出身的士卒。——译注

[7] 锡克教是伊斯兰教与印度教混合而成的一个教派，原先是和平主义的，后来发展成一种战斗团体，在政治上相当重要。不过就我们目前所谈的问题而言，无须详究。

锡克教为印度教改革派之一。开祖为那那克（Nānak, 1469—1538），出生于拉合尔（Lahore）近郊。sikh一词乃由梵文Śishya（弟子）转化而来，意指开祖那那克之门人。某日，那那克于沐浴时受到感召，遂发心至印度各地游历布教，解说哈里（Hari）为世间唯一永远之神。奉《圣典教书》（*Granth Sāhib*）为主要经典，其教义建立于印度教虔敬派之基础上，并摄取伊斯兰教苏非派（Sūfī）之神秘主义因素，主张业报轮回，提倡修行，而反对化身说、偶像崇拜、烦琐祭仪、苦行、阶级、人种之差别及消极遁世之态度等。认为世上所有现象皆为神力之最高表现，人在神前一律平等，个人灵魂唯有与神结合方能获得解脱。然而并非否定古来印度诸神，而系以冥思来信仰诸神。信徒中包括印度教徒与伊斯兰教徒。四祖拉姆达斯（Rām Dās, 1534—1581）于阿穆利萨（Amritsar）建立本山黄金寺（Darbar Sāhib），为锡克教徒信仰中心。五祖阿尔琼（Arjan Mal, 1563—1606）则汇集先祖及圣者之赞咏，编成《根本圣典》（*Ādi Granth*）。阿尔琼后为伊斯兰教君主所杀，九祖亦为伊斯兰



教徒刺杀，锡克教与伊斯兰教的冲突遂日渐激烈。至十祖哥宾德辛格（Govind Singh, 1666—1708）遂将教团军事化，结成卡尔萨（Khālīsā）宗教团体，信徒于入团之际，须先行“剑之洗礼”（Khandadi Pāhul），且命名为“狮子”（Singh）。因无种姓、阶级之别，故数日内即有8万人受洗。彼等具有强大之团结力，并要求常备五K，即：蓄发（keś）；随身带梳子（knaga）；手带钢环（kara [腕轮]），象征万能之神无所不在；穿短裤（kach），象征节操；佩剑（kirpan），象征抗拒罪恶。这也就是韦伯所说的，锡克教自此乃成为一个战斗团体，在印度的政治史上不断扮演着重要角色，首先是反抗伊斯兰教的统治，接着是反抗英国人的统治。一直到目前为止，在印度政治上仍是一支不可忽视的力量，近年来印度一些著名的政治谋杀案件，有许多皆为锡克教徒所为。——译注

[8] 公元前5世纪由大勇所开创的印度宗教。所谓耆那教（Jinismus），是指克服烦恼而获得解脱的“胜利者（Jina）之教”。为了解脱业的束缚，耆那教主张彻底实践严格的戒律和禁欲苦行，尤其是不杀生戒，如此一来，比丘们连虫蚁也不敢杀害，衣服也不准穿着，因而裸体乞食。一般信徒唯恐犯了杀生戒，所以多半远离生产事业而从事商业与金融业。2世纪时，教团分裂为主张完全裸行的天衣派与认可穿白衣的白衣派，目前约有200万信徒。——译注

[9] 缅甸与印度当时皆为英国的殖民地，1937年4月1日缅甸再度与印度分离开来。——译注

[10] 《新约圣经·路加福音》第十四章二十三节：“主人对仆人说：‘你出去到路上和篱笆那里，勉强人进来（compelle intrare），坐满我的屋子。’”compelle intrare与coge intrare同义。根据韦伯的说法，基督教最早的一次宗教战争是在圣奥古斯丁教徒“强制加入”（coge intrare）的口号下发动的，根据此一口号，



无信仰者或异教徒只能在改宗与灭绝之间作一选择。另一方面，伊斯兰教的圣战诫命虽是迫使所有非信仰者屈服于信仰者之政治权力与经济的支配之下，但是如果这些非信仰者是某一“圣典宗教”的信徒，那么可以不必消灭，基于财政利益的考虑，他们的存在反而被认为是 有价值的。详见《宗教社会学》，页118；另参见 *Wirtschaft und Gesellschaft* 第二部第七章《法律社会学》第五节（S. 474）的讨论，英译本见 *Economy and society* , Vol. 2, p. 820, p. 834, n. 26。——译注

[11]. 关于门户开放的种姓，[参见附录二](#)。

[12] 孟塔奴斯（Montanus）为2世纪后半叶小亚细亚的弗利基亚人，或许是奇碧莉（Kybele）女神的神官改宗基督教者。他自命为先知，强烈反对当时日渐制度化与形式化的基督教会及教士制度，并预言耶路撒冷的天国会出现在弗利基亚的佩普塞城，且高唱狂信的禁欲主义。孟塔奴斯派的教义及秘仪祭典颇得人心，广传于地中海沿岸各地，至3世纪时，被教会指斥为异端而逐渐衰退。——译注

[13] 戴克里先（Diocletian, 230—316），罗马皇帝，在位时间为284—305年。他结束了前此约百余年的混乱，建立起皇帝的绝对专权政治。为了皇帝的尊严，他一方面推行皇帝崇拜，另一方面则对基督教进行最后的大迫害。——译注

[14]. 或者说得更正确些：即使是那些（很有理由）被怀疑参与毒杀牛只行为的种姓也会成为所有印度教徒嫌恶的对象，尽管他们在官方来说仍是被承认的印度教徒。

## 第二章

# 印度教的布教方式

印度教的布教场面在过去当然是极为盛大的，而实际上至今仍然相当可观。在大约800年的过程中，今日印度教的体制从北印度一个小区域出发，历经与“泛灵论”的民间信仰以及高度发展之救赎宗教的斗争，最终发展而成一个拥有2亿以上信徒的大体系。此一体系随着普查的持续进行仍在扩张之中。

一般而言，印度教的传布大致是以下列方式进行的。一个“泛灵论”部落的统治阶层开始时会以如下的方式模仿某些特殊的印度习俗：禁止肉食，特别是牛肉；绝对回避杀牛；完全戒酒。除此之外，还可能采用某些特定的、印度上层种姓的净化仪式。统治阶层废除了有违印度教规则的婚姻惯习<sup>[1]</sup>：实行族外婚制；禁止女儿下嫁门不当户不对的人家；同桌共食与接触亦有阶级限制；寡妇不得再嫁；女儿在未成年之前即予出嫁，不问其同意与否；死者采火葬而非土葬；在祖先灵前置供物（śrāddha [祖先祭]）；固有的神祇则被赋予印度教的神名。最后，部落原有的祭司消失，取而代之的是婆罗门，他们负责仪式的执行，并借此说服这些部落的领导人（顺便提供证据），让他们相信自己原本具有刹帝利（骑士）阶级的血统，只是暂时遗忘罢了。

有时候（如果情况允许的话），部落的祭司也会借取婆罗门的生活方式，学习一些吠陀的知识<sup>[2]</sup>，宣称他们自己也是某个特殊的吠陀学派的婆罗门：他们乃出身一个古代著名的婆罗门氏族（Gotra），而这个氏族又可溯源至某某“仙人”（Rishi）<sup>[3]</sup>。他们认为自己乃是几个世纪前从印度某个地区移民来的，只是后来忘掉了这回事，现在他们要设法与既存的婆罗门阶级重建联系。

要让真正的婆罗门接受这种虚妄之语，看来似乎不太容易，而且不管在过去还是现在，从没有一个高等种姓的婆罗门愿意接纳他们。然而，我们还是可以发现有许多婆罗门的次种姓、某些被承认具有婆罗门身份的人，由于他们为一些低级的种姓——可能是肉食与饮酒者——提供服务，而导致社会地位被贬抑。这些婆罗门倒是愿意接受上述胡诌的故事。有关这些氏族的系谱、起源的神话（有些还可追溯到史诗或前史诗的时代），从某处抄来或根本就是伪造的，被记录下来并找到证据支持<sup>[4]</sup>，使这些氏族可以提出“拉吉普”（Rajput）<sup>[5]</sup>——目前用来称呼刹帝利的词，意指“王室亲属”——身份的要求。

残存的旧生活方式被铲除，骑士及吠舍等被认为“再生族”的阶层须接受点装饰门面的吠陀教育；教养在举行佩带仪式的成年礼之后告一段落<sup>[6]</sup>，各个职业阶级的仪式性权利及义务也一概按照印度教的方式规制妥当。以此方式，这些统治阶层希望能在一个平等的立足点上与原先印度教领域内同等身份的阶层相互交往，如果可能的话，他们希望能与具有拉吉普血统者通婚及同桌共食，接受其婆罗门用水煮熟的食物，并希望自己的婆罗门能获准进入有古老传统的婆罗门学校和寺院。不过，这些都是极端困难的事，而且刚开始时免不了都要遭遇挫折。例如，当一个感兴趣的欧洲人提到这么个暴发拉吉普的出身传奇时，一个真正的——至少在今天被认为是真正的——婆罗门或拉吉

普会很有礼貌地、津津有味地倾听；然而，没有一个真正的婆罗门或拉吉普会真正地视这些暴发户为可与自己身份匹敌者。

然而，时间和财富终究会解决此一问题。暴发户以各种方式，包括支付大笔聘金给愿意将女儿下嫁的拉吉普，有效地改变了此一状况（目前所需的时间更短）——他们的出身被淡忘，而新的社会地位则被承认，剩下的仅只是某些差别待遇而已。

这就是印度教发展成熟后向异教地区传布的大致外在形式。伴随着此一外在形式的传布，还有内在形式的传布，其原则也极为类似。

就一种社会现象而言，“客族”（Gastvolk）<sup>[7]</sup>普遍存在于印度教领域，直到今日仍可发现。目前在我们欧洲人周遭仍可见到的则为吉卜赛人——一种典型古代印度的客族，他们与其他客族的不同之处乃在于他们流浪于印度以外的地区。类似的情况早期亦曾出现在印度，只是规模要大得多了。那儿的客族，就像其他地方的一样，并非真的是个完全无家可归的流浪民族。更常见的情况是：客族仍是个拥有自己村落与土地的、发展较不成熟的部落，他们家庭或部落手工业的产品主要是用来从事地区间交易的；也可能是部落的成员季节性地在地区间充当雇佣劳动力，例如收获时期的雇工、零工、修缮工与其他；或者，他们可能是传统性垄断某些特定产品在地区之间贸易的部落。

一方面由于山林原野地区、未开化部落人口的增长，另一方面也因为已开化地区随着财富的增加而日益需要劳动力，开创出许多一般人所不愿沾手的、下等的或在宗教上被视为不净的职业，这些工作遂落入上述客族手中，这些外来人口虽然长期定居在城市，却仍然维持其部族的凝聚。客族的手工业逐渐有了高度发展，其形式有点类似特殊专业化的地方团体。我们可以发现某些高度发展的技术是掌握在一些人手中，这些人虽定居某地，在当地人看来却仍然是外人。他们并

非住在村里，而是在其边缘——用德文来说，即“山丘”（Wurth）。他们不能享有村民的权利，而是形成属于自己的一个地区性的自治团体，这个团体代表他们，并有其管辖权。就村落而言，他们仅能享有客人的权利，这种权利部分是受到宗教的保障，部分则是在领主的保护之下。类似的现象亦可见之于印度以外的地区。

从事客族职业的人，通常（尽管并非总是）无法与一般人通婚或同桌共食，换言之，他们在宗教上乃是被视为“不净”的。当这种针对一个客族的宗教性藩篱存在时，我们即称这样的客族为“贱民”（Pariavolk）<sup>[8]</sup>。在此一特殊意义下的“贱民”一词，不应泛指被当地居民视为“异乡人”、“野蛮”或“巫术性不净”的、充当劳动者的所有部族，除非此一部族同时也是（或主要是）个客族。最纯粹类型的贱民可见之于吉卜赛人，或者换个角度，中世纪的犹太人，他们已完全失去其固有的乡土，因此处于一种完全为了配合其他定居民族之经济需求的依存关系之下。

从一个定居“部族”的客族职业到上述这种纯粹类型的“贱民”之间，尚有无数的过渡阶段。在印度教的领域里，不管在过去还是现在，对于任何非教徒都树立起一道森严的宗教性藩篱。所有这些非印度教的人皆被视为具有巫术性的不净。在每一个村庄可能都有一些不可或缺的客族劳动者，例如皮革业者，然而，尽管有此不可或缺性，这些人历经数千年还是一直被视为不净的。他们的出席会污染房间的空气，从而导致食物的不净，这些食物必须扔掉，以免招致邪恶<sup>[9]</sup>。因此，他们完全被排除于印度教社会之外，也无法踏入印度教的寺庙一步。

由于环境的力量过于强大，使得社会秩序的完全融合需要通过一连串阶段性的调整方能达成。首先，不管在过去还是现在，隔离的层次总是变化多端的。尽管不净的客族劳动者自古以来即被排除于村落

共同体之外，我们却不能就此认为他们被剥夺了一切的权利。村落必须对他们的服务支付固定的酬劳，同时保障他们职业的独占权。再者，他们规制化的、层次分明的宗教性权利与义务，也显示出他们的法律地位已得到确认。虽说婆罗门与其他高级种姓的成员的确可能有意避免与这些客族人接触甚至同席，然而，印度教严格的宗教戒律对于这种关系的本质而言，其实更扮演了决定性的角色，因为一个不净的客族劳动者万一触犯了这些规范，不但婆罗门或村落共同体会采取行动，在某些情况下，他自己的团体也会对他加以处罚。除此之外，这种触犯会带来此世巫术性的灾殃以及彼世救赎机会之锐减。

固守这些规范与观念的、不净的客族劳动者与贱民，尽管地位非常低下，我们仍然得视之为印度教的成员。他们之被视为成员无疑也已有数百年之久，换言之，他们并非野蛮的部族，而只是印度教阶级分类下的“不净的种姓”。

相形之下，有些客族的地位则是由传统规则所界定的，适用于那些与海外贸易有密切往来的部族。这些部族既无积极性的亦无消极性的宗教约束，他们仅只被视为“不净的野蛮人”。他们不承认任何印度教的宗教义务。他们不只有自己的神祇，更重要的是，他们还有自己的祭司（虽然这些现象的确也存在于印度教之中），简单地说，这些部族根本就不在乎印度教的制度。他们就像基督徒和伊斯兰教徒一样，与印度教沾不上什么边。

然而，在迈向印度教化的途径上，的确存在着许多过渡阶段。正如布兰特（Blunt）在1911年的普查报告中所发现的，在普查里被列为“泛灵论者”中，有相当多的人认为自己是印度教徒。相反的，在某些特定的情况下，有一些在普查中列为不净种姓的人，则倾向于否认与印度教——尤其是与婆罗门——有任何关联。另一方面，在力争突显其民族文化之意义的今日，印度教的代表性人物则力求尽可能广泛



地来界定印度教。他们宣称，任何人只要能通过由普查当局所设定的印度教归属的“测试”之一，即为印度教徒。以此，耆那教徒、锡克教徒或“泛灵论者”都可算是印度教徒了。由于扩大了对印度教的界定，印度教徒与实际上正力求印度教化的异教徒终于有了交集。

混居在印度教徒之间的客族人迈向印度教化的途径大致如下：客族劳动者开始要求并接受婆罗门的某些服务，这些婆罗门原先即习于为不净的种姓服务，例如卜算结婚的日子或类似的家务事。不过其他的一些事务，他们还是会继续找自己的祭司来办。如果这些客族劳动者转移至印度教种姓的职业（通常皆为不净者），他们就必须特别严格遵守适用于此一行业的规矩，以避免太过尖锐的摩擦。他们愈是接近一个“贱民”的纯粹类型（换言之，愈是丧失在一个封闭的部落领域里的定住性，或此种定住性愈来愈不重要），他们的社会情况愈是遵照着周遭印度教徒所确立的规范，他们就愈可能会调整自己的宗教仪式以配合此种规范，而他们采用的印度习俗愈多，最后就会发现自己基本上乃是处于一个通常属于不净的印度的种姓地位。

至于这些客族旧有的部族名称，要不是直接被拿来移作种姓名称（例如仍然独占古来某些手工业或商业的贱民的情形），或者就是当他们以一个特殊的族内婚的族群加入古老的印度种姓时，将原有的部族名与此一种姓的名称并用。这些旧有部族名称的保留，也就是他们改宗归化的最后一点遗迹。“印度教化”，换言之，“部族”的“种姓”化，有各种极为不同的过渡形态。有时候同化的过程是采取一种混合的办法，部分放宽门槛，部分则紧缩标准；或者，一个部族被当作客族而为数个种姓所吸纳，部族的某些部分却仍然维持其部族组织的形态[10]。凡此种种，我们便不赘述，总之，可以了解到印度教的界限从外观上是多么的模糊不清。

印度教的传布方式，多半是一步步慢慢地将各种群体整个地吸纳入印度教的共同体里，并且，至少在原则上，别无他途可循。这是因为，个人从未能以个人的身份直接成为印度教共同体的一员，除非他是另一个团体（亦即某一种姓）的成员。伴随着改宗归化而来的，总是这么一套虚拟的故事：这个改宗的团体原本就是个种姓，情形就像天主教的某个教义，从来就不是（像现代的法律那样）被创造出来的，而只能是古已有之、如今重被“发现”与“定义”罢了。其中所透露出来的乃是印度教实为一种血族宗教（Geburtsreligion）。

那么，促成改宗归化的动机何在？在婆罗门这方面，作为中介者，首先是出于物质的动机：可以借着种种服务而扩大营利收费的机会，从占星算命的报酬，到作为家庭祭司与祭献祭司所得的僧禄与祭品。在归化地区，改宗印度教的支配阶层，更是酬谢丰厚的牲畜、金钱、财宝，特别是土地与租税（胡椒税 [Pfeffer-Rente] ）等等，给那些能够给他们提供必要的高贵出身“证明”的婆罗门。在改宗者这方面又是出于怎样的动机呢？想要变成“种姓”的“部族”，特别是他们的支配阶层，甘受无比繁复的仪式、义务之束缚，并且牺牲诸如饮酒之类通常相当难以自动戒除的嗜欲，到底是为什么？

单就支配阶层而言，一个正统的宗教所具有的功能，亦即促成政治—社会支配势力与祭司阶层结成同盟的决定性因素。加入印度教共同体，在宗教上正当化了支配阶层的社会地位。不只给予了这些蛮族的支配阶层在印度文化世界里所公认的社会地位，并且，经由此一途径转化为“种姓”，更确保了其相对于被支配阶级的支配者地位——此种效力的彰显，实非其他任何宗教所能匹敌。溯及过去更久远的年代，相对于我们前面所描述的19世纪的情形而言，主导改宗印度教而需求婆罗门服务者，可就不单只是贵族阶层了，甚至主要并不是他们

（我们后面会谈到的为什么他们可能有时还成为婆罗门的直接敌对者），主动者毋宁是君王。

正如东边的斯拉夫领主君侯之招徕日耳曼的教士、骑士、商贾与农夫到他们的领地去一样，东部恒河平原与南印度（从坦米尔[Tamil]地带至印度半岛南端）的君王也汲汲招徕娴熟文书与行政的婆罗门，为的是获得他们的帮助，以便牢固地建构起印度教模式的家产官僚制与身份制的支配，并且使自己获得印度教《法经》（*Dharma-Sūtra*）、《梵书》（*Brāhmaṇa*）与《富兰那书》（*Purāṇa*）里所认定的正统氏族长（*Rāja*）与君王（*Mahārāja*）的地位。此一事实可证诸散见于印度各地的文书，其中记载着有时一次即颁赐土地给数十或上百个显然是移民来的婆罗门。

正如正当性的利益关怀之于支配阶层，类似的关怀也促使贱民自愿接受印度教制度：他们借此得以被编入一个“不净种姓”的低下地位。对其周遭的印度居民而言，他们总之是“不净”的，并且，因为印度教立场而产生的不利限制，也迫使他们不得不接受这样的地位。不过，从积极面来看，在工作机会的保障上，得以被承认为某个正统的“种姓”（不管是多么劣势特权的一个种姓），也总比单是作为一个异族要来得有利。同时，采纳某些印度教特有的组织形态（譬如我们后面就要谈到的种姓的“潘恰雅特”[*panchayat*]）<sup>[11]</sup>，对他们也具有某种实质的意义：这样的组织正好可以像工会似的（并且正当地）彻底维护低阶种姓的利益。只是，替代之道当然还是有的。

就这类贱民的印度教化而言，宗教企望本身，或许至少在过去，总还是个迷人的要素，况且（我们就要谈到），印度教正是为社会上被压抑的阶层开启了宗教的企望。此种（我们后面会加以阐释的）宗教企望的特性，部分地解释了何以这些劣势特权阶级对于印度教化的反抗要比我们所预期的少得多，尽管印度教所造成的社会阶层之间的

尖锐落差实在举世无匹。当然，不净种姓起而反抗印度教体制的情形，所在多有。后文（第二篇）里我们会谈到某些特殊的无产者之反婆罗门的先知预言。至今他们仍不断发出声浪，断然地否定婆罗门的一切权威。然而，只要一个共同体在外表的任何一点上表现得像个种姓，那么印度的官方看法及其相应的普查报告数据，便都倾向将此等共同体认定为“种姓”（尽管有疑问，且有违该共同体的意愿），而不是纯粹的客族。来自低阶种姓的反抗固然有，问题是为何没有如我们预期的多？更重要的是，为何严重对抗印度教种姓秩序的历史性宗教革命，却完全相反的是来自并且主要是奠基于相对而言极具优势特权的阶层？这显然是需要解释的，我们后面也会试着加以探讨。

目前，我们可以先提出一个大体上无误的看法：劣势特权阶层、客族与贱民之“内化”于印度教的种姓秩序，多半是一种社会弱势阶层适应既有且确固的种姓秩序，以确保其社会经济地位之正当性的过程。一个地区之全体纳入或集体排拒印度教的举动，通常是由君王或支配阶层所领导的，而正当性的关怀无疑是采行正面措施最为强烈的动机。

印度教是如此强大的一股势力，虽然在过去数百年里，曾经有过横跨当时整个印度文化地区的两大反婆罗门的救赎宗教——耆那教与（反对程度更深的）佛教。这两大宗教虽未曾有过普遍性的优势，却也曾是官方所承认的信仰。随着印度教的复兴，这两者即大败亏输，且节节败退：耆那教徒下降到只占全体人口的0.4%（这是1911年的数据，1891年还有0.49%，1901年则为0.45%）<sup>[12]</sup>，况且其中大多数都居住在印度西部的某些个城市；至于曾为国教的佛教，只剩下奥利萨（Orissa）一地为数约2000人的一个教团，其他可见于印度的佛教徒则全都是外来移民。的确，印度教在其复兴时期亦不乏对这些异端的血腥迫害之举，不过，印度教之所以能取得异常迅速的胜利，关

键显然并不在此。关键所在，除了一连串有利的政治条件之外，最重要的是：印度教能够以其独特的方式（一如印度特殊的社会环境所起的作用那样），赋予支配阶层的正当性关怀 一股无与伦比的宗教助力，而这正是那些救赎宗教所无法提供的。相应于此，则是个更为显著的现象。

目前我们已经从印度教通过“部族”的归化而传布的过程里，观察到印度种姓秩序的重点所在。然而，印度教真正的吸引力尚在于：一旦成立，它的力量就会强大到将甚至是宗教范围之外的一切社会力都整合到自己的形式里来。以此，诸多反婆罗门、反种姓秩序，亦即直接反抗印度教之根本要素的宗教运动，都一再乖乖就范地回归到种姓秩序里。为何如此，道理并不复杂。当一个基本上反种姓的教派接纳了原属印度种姓的成员进入其共同体，并且使他们解脱了原有的种种仪式义务时，结果则是：这些抛弃原来种姓礼仪的所有改宗者，悉数被其种姓破门逐出而成为无种姓者。除非这个教派能够一举推翻整个种姓秩序，而不光是争取到它的部分成员，否则，就种姓秩序的立场而言，此等教派不过是客族之类——一种宗教上的客属族群，地位尴尬暧昧地存活于依然健在的印度教社会秩序之旁。至于原来的印度居民会对他们采取何种态度，则实际地取决于他们新的共同体内所发展出来的生活样式。如果他们的生活样式在印度教看来是褻渎仪礼的（譬如吃牛肉），那么他们就会被看成贱民民族，若再长此以往，则被视为不净的种姓。我们知道其间的转换是变动不定的。倘若情况与上述相反，特别是当新的教派本来就具有仪式主义的性格，或者（多半如此）以礼仪分殊为其发展基调，那么时移势易，这些被牢固的种姓等级秩序结构团团围住的共同体会逐渐感觉到自己本质上无异于一个负有特殊仪式义务的种姓。

这些本来的异教者自然有其利益的考量，亦即确保自身相对于其他种姓的社会地位。仪式上的特殊性并无碍于他们的印度教化，因为印度本来就有些种姓不雇请婆罗门，而拥有自己的祭司。长此以往，此种教派要不是整体被承认为一个种姓（教派种姓 [Sekten-Kaste]），就是成为一个种姓之后，再按成员的社会地位分成各种次种姓（当然这是在其内部有了相当的社会分化后的发展）。或者情形有如我们前述的由部族归化到印度种姓秩序里的发展方式，亦即：教派的上层、祭司、领主、富商等争取成为婆罗门、刹帝利、吠舍，而其余的平民则成为一个或多个首陀罗种姓，为的是借此分享一般印度上层种姓所享有的社会—经济特权。

目前，古老的教派灵根派（Lingayat）正经历着如此的发展<sup>[13]</sup>。灵根派在中世纪时原本对婆罗门及种姓秩序采取非常强烈且根本性的反对态度，可说是一种“基督新教式的”反抗；然而，经过长时期典型的内部身份分化发展过程后<sup>[14]</sup>，最近，从一次次的人口普查里，显示出它愈来愈顺服于种姓秩序的倾向，甚至于要求它的成员也应该按照印度古典的四大种姓被登录到普查报告里。耆那教教团的成员，如今由于一再地与一定的（商人）种姓通婚，印度教徒也因而常视之为印度教里的人。佛教基本上一点儿也不抵触种姓秩序，不过，根据下述理由，佛教僧侣却被印度教视为特殊的异端分子，而他们本身也自视为非印度教徒。但这并无碍于北部边境孤立的佛教教团在僧院俸禄式地世俗化之后，采行一种独特的种姓分化的形态<sup>[15]</sup>。

即使是伊斯兰教，在印度也不得不被卷入种姓体制的洪流里。这点恰好与伊斯兰教初期典型的身份等级结构相联结：先知穆罕默德的——真正的或号称的——子孙，以及某些在宗教系谱上与先知氏族亲近的家族（sayyid与sherif），是其特权身份阶级<sup>[16]</sup>。由于财政考



量，原先毫无限制的传教运动停止下来，并且原为伊斯兰教徒所专享的免税特权也不让新改宗者分润，这同样也造成新旧教徒间的隔阂——在印度，来自中东与波斯的移民与印度的改宗（伊斯兰教）者相对峙。最后，相应于古伊斯兰教社会的封建性格，地主的氏族相对立于无氏族的农民以及（特别是）职工。这些等差，伴随着继起的种种变动，决定了伊斯兰教种姓在印度的发展方式。

此外，有许多印度种姓除了崇拜自己的神祇之外，也尊崇伊斯兰教的圣者以及锡克教派之类的混合形态，或者印度伊斯兰教之采用许多源自印度教的仪式惯习等，此处便不再讨论。我们所关心的仅止于印度教生活体制的同化力量及其特殊的机能，亦即，社会地位之正当性的确认，以及相关联的经济利益的赋予。

印度教内在的社会生活体制里的这些中心意义，特别表现在此一宗教教义层面与仪式伦理层面之间的相互关系上。

---

[1] 婆罗门对于婚姻惯习方面倒往往是相当宽大的。例如在印度教化过程中，许多小地方原有的母系制度并未受到干预，再如某些甚为自持的种姓，如后文所述的，也保有图腾组织的遗制。同样的宽容也表现在饮酒与肉食（除了牛肉之外）方面。就这点而言，上层种姓里的教派成员（毗湿奴派与湿婆派）彼此之间的区别，如后面章节所说的，反倒比种姓之间来得显著。

[2] 吠陀为印度最古老的圣典，也是哲学宗教的根源。所谓“吠陀”者，“智识”之意也。婆罗门谓此乃古仙人受神之启示而诵出，悉为神智圣智者之发现，故有此名。吠陀共有四种，即《梨俱吠陀》（*Rigveda*）、《夜柔吠陀》（*Yajurveda*）、《娑摩吠陀》（*Samaveda*）与《阿闳婆吠陀》（*Atharvaveda*）。各书编成时代相去甚远，大约在公元前1500—公元前500年之间。——译注

[3] Rishi在佛教经典中译为仙人，亦即上注所述受神之启示诵出吠陀经文的圣智者。——译注

[4] 弗利特 (Fleet) 已证实：早在9世纪时，南印度即有大量伪造的王室家系图谱。

[5] Rajput是梵文Rajaputra的讹转，原为“王子”、“王室成员”的意思。putra字意为“子”，但亦可用于指称家系成员，就如英文中的Stevenson, Anderson等。——译注

[6] 在印度的十二个主要的家庭祭典（十二净法）当中，表示童子期结束而达成年期的典礼名为“剃发礼”（举行之期，婆罗门为16岁，刹帝利22岁，吠舍24岁）。然而更重要的是入法礼（Upanayana），亦即在导师的主持下举行披挂圣带之礼，由此而得宗教上的新生命（再生），正式成为雅利安人社会的一员。若在入法时期内（婆罗门为8—16岁，刹帝利11—22岁，吠舍12—24岁）不行入法礼，则为失权者（*Patitas ā vitr ī k ā*），即失去歌神歌之权利，名为浮浪者（*Vr ā tya*）而失再生族之特权。因此，入法礼成为雅利安民族最重大的典礼。尽管同为再生族，但婆罗门、刹帝利与吠舍在行礼时所披挂的衣带与所受杖纓色彩不同。当导师传授神歌且授予带杖后，教以修梵行曰：“汝梵行者也……当信师而学吠陀。”以此完成四期制中的第一梵行者之礼，自此之后，至少学吠陀12年，并学种种圣行。——译注

[7] 韦伯用的这个词所指称的是一系列不相统属的族群，这些族群似乎可以用下述极端的形态来注明。1. 由于外人的入侵与征服，他们被移入的种姓族群剥夺了固有的土地，并且被贬抑到经济上依赖征服者的地步。就征服者的立场而言，这些族群是“客”，尽管他们比征服者更古老的住民。种姓制度一旦建立，新来者即以编派他们为最低级种姓的方式来同化这些“野蛮人”（原住民）。2. 有些族群彻

底失去乡土而变成流浪的工匠，并且像吉卜赛人那样，过着四散漂泊的寄居生活。所有这两类族群显然都发现自己处于一种Stonequist所谓的“边际的”状态。——译注

[8] 若就印度教而言，这样的称谓并不太正确。南印度的Pulayan或Parayan（“Pariah”）种姓，绝非如雷纳神父（Abbe Raynal）所深信的是指社会最下级的阶层或“无种姓者”的阶层。他们是昔日的织工（今日亦包括农耕者）种姓，首见于11世纪的碑文里，社会地位并不高，并且被强迫住在村落外，但是拥有确固的种姓特权。不只皮革工（Chamar）和扫街人等种姓的地位比他们还低，更低的还有像Dom（多半是种姓的“渣滓”）之类的种姓。我们这里使用“贱民”一词，是按照欧洲现今一般的惯用法，就像在“卡地裁判”里使用“卡地”（Kadi [伊斯兰教世界的审判官]）一词一样。

[9] 不净种姓者的仪式性污染，甚至——依不同种姓而异——会导致婆罗门失去性能力。

[10] 混合形态的一个例子是Ahir。这个印度教化的部族原本是牧羊、牧牛的。在孟买省如今（1911）尚有一些种姓内部并存着Ahir次种姓与另一个次种姓。在Khandesh一地的婆罗门、Sonar、Lohar、Koli等种姓也都不免于此。在此，Ahir木匠、金匠、铁匠往往不与非Ahir的相同职业种姓通婚，然而Ahir木匠和Ahir铁匠倒是相通婚的，尽管并非同属一个种姓。此外，现今仍牧羊的Ahir往往还维持像部族那样的图腾组织，而不采行种姓式的血族组织。另一方面，在许多种姓里，Ahir成为次种姓而消失无踪，或从未以次种姓的形式存在过（在《印度古代学》9卷272页所录的碑文里，一个Iodhpur的封建君王提到他曾将Ahir部族逐出村落外并建立起种姓秩序）

[11] 一个种姓内部如果有最高权威存在的话，应该就是种姓大会，这样的大会在文献中被称为“潘恰雅特”。传统上，任何以执行

正义或进行仲裁为目的的会议，不论规模大小，一概称为“潘恰雅特”，简言之，它是一种很广义的习惯法庭，而种姓的“潘恰雅特”则不但具有审判权，而且具有行政甚至立法权。按照字源，“潘恰雅特”意即五人会议，实际上它是指几个元老或专家的集会，可能就是指导种姓大会的委员会，经常应邀出面解决争端，或是仲裁，或是调解，有时则宣布何种行为违反习俗。至于因种姓之不同而有规模与性质各相异的“潘恰雅特”，参见《阶序人》（杜蒙著，王志明译，台北，1992），p. 335以下。——译注

[12] 数目的减少是否真如1911年普查报告所认为的仅是由于城市的高死亡率，还大有问题，因为1881—1891年间数目还有相对的增长（从0.45%到0.49%）。城居的耆那教徒大体上死亡率要比城居的印度教徒来得低。

[13] 灵根派是湿婆信仰的一个重要然而却非正统的支派。根据英国学者Eliot的说法，此派大约是在12世纪后半叶兴起于加尔延一带（今海得拉巴境内），创始人为巴沙伐（Basava）。Eliot也认为灵根教徒的信仰接近清教徒：他们否认种姓、婆罗门的最高权威、祭礼和其他仪式，以及一切后期的婆罗门教文献。在理论上，他们尊敬吠陀经典，实际上则有自己的圣典。他们是严格的素食者和禁酒者。他们不坚持童婚制度，也不反对寡妇再嫁。唯一崇拜的对象是以生殖器偶像为形态的湿婆神，经常随身携带这种偶像，悬挂在胸前或手臂上，每日取出礼拜并沉思冥想。尽管选择这种标记作为崇拜对象，然而并不举行任何猥亵的仪式。他们认为真正的灵根教徒不会因为出生或死亡而遭受污染，不会受到巫术的伤害，在死亡时灵魂不再转生，而是直接归向湿婆神，因此不需要为死者进行任何祈祷。详见李荣熙译，《印度教与佛教史纲》（II），pp. 362—363。韦伯提到此一教派有“愈来愈顺服于种姓秩序的倾向”，不过法国人类学者杜蒙对此论点

并不同意。详见王志明译，《阶序人》，pp. 359—362、556。——译注

[14] 情形和新英格兰的“五月花号”清教徒的门阀一样，换言之，相对于后来的改宗者，最初的改宗者的后代成为一种尊贵且享有高度特权的次种姓。

[15] 伊斯兰教徒侵入印度后，佛教徒被迫逃往尼泊尔，受到当地国王的保护。至今，佛教仍盛行于该地，只不过已经密教化，僧侣可以娶妻，并从事世俗的事务。——译注

[16] sayyid为阿拉伯语的殉教者之意，所指的不单是为宗教奋战而死者，尚包括在诵读《古兰经》或祈祷时不幸死亡者，在印度的伊斯兰教徒之间特别受到崇拜。sherif在阿拉伯语中是指贵族。



## 第三章

# 印度教的教义与仪式

和中国的儒教一样，印度教也有“教义”与“伸张正义义务”的双重性，只不过内容有所不同。就术语而言，首先有Dharma与Mata的分野<sup>[1]</sup>。Mata指涉形上的救赎学说。例如基督教义（Kristi-mata），要言之诸如：只有人，而且所有的人，皆有“灵魂”；一个超世界的存在从空无中创造出世界和所有的灵魂；每个灵魂都只在地上活一次，然其为“永恒的”，因为人死后必在天堂或地狱度其永恒的岁月；上帝借一处女创生神人一体的圣子，圣子在地上的事迹与功业对人类具有救赎的意义。像西方那样由于对某些基督教义的不同解说而产生教派的分立，对印度人而言一点儿也不足为怪，因为他们熟习同样的现象，亦即：各个哲学派别与教派之间尖锐的学说对立；婆罗门底下的某些毗湿奴派与湿婆派彼此之间甚至连对方的神祇名称都不得说出口。

同样的，有些事实也不至于困扰印度教徒，例如：像基督教里的情形，某些教义是一个教徒所绝对必须接受的前提——类似的情形，如我们即将看到的，也存在于印度教（虽然某些印度人会否认这点）；另一方面，也有某些教义，在一个类似基督教的教会里，甚至像天主教那样具有如此严格教条权威的教会里，是可被争议的，并且



可以自由讨论——此种思想的自由，在印度教里得到最为彻底的发展，甚至极端到根本没有“教条”的概念。那些极为重要且极具特色、并且在任何教派的基督教徒看来唯独是自己特有的教义，却轻易就可为印度人所接受，且不因此而碍其为印度教徒，例如，接受整个有如基督本质论及其附带的种种神学论点（事实上，它已深刻影响了毗湿奴派克里什那传说的形成），以及接受“因信称义”的教义（此一教义早在基督纪元前许久就已存在于印度教，特别是薄伽梵派 [Bhagavat] ） [2] 。

从印度的观点看来，基督教教义中尚有一些很重要的成分，或者更正确地说，一些前提，对印度人而言是一种蛮人的教义（Mlecchamata） [3] ，正如希腊人之看待基督教为一种异教徒的哲学一样。此种差异或许亦导致基督本质论与因信称义说被纳入印度教时，在意涵上有着极为巨大的改变，并且使得基督教教义无论如何得放弃其具有普遍妥当性的诉求。在印度教里，某个教义可以是“正统的”，但未必具有“强制性”，就像在统合之后的基督新教教会里，改革派与路德派对于圣餐的解释有着教义上的差异一样。这并不是枝微末节的问题，而是就我们观念里的“宗教”而言，具有根本重要性的问题。在基督教的概念里，人之皈依“宗教”，主要是为了救赎目的（sādhya [化] ）本身，亦即宗教许诺。其中，更重要的是“救赎之道”（mārga [道] ），亦即手段的问题：人类是否能借此手段以达到救赎的目的。

若不计及此世的救赎财，印度教整体而言提出至少三种显然绝对是彼世的救赎目标供人选择（三大类下再分细目）。一、再度转生于世上，尽管仍为有限的生命，但境遇至少不比今生差，并且还要更好。或者，在范畴上相同于基督徒但内容大异其趣的：再生于极乐世界，这可能是1. 在神的世界里（salokya），2. 靠近神（samipya），

3. 化身为神 (sarupya)。不过，此种再生和前者一样，有其时限，并且还会再转生于世。二、永生于一超俗世之神（毗湿奴）的神圣殿堂里，亦即个人灵魂不死于上述三种方式的任一种。三、个人的存在终止，并且1. 灵魂与宇宙全一者合一 (sayujya)，或者2. 遁入“涅槃” (nirvāna)，只不过关于涅槃境界的本质，要不是众说纷纭，要不即是一片模糊。

以上三种救赎目标都是“正统的”，而第三种（尤其是第1项）特别是婆罗门的诉求，尤其是最高级的婆罗门教史曼尔塔派 (Smārta) 所好 [4]，而“不死”（第二种目标）对他们来说就算不是反印度的，也是“非古典的”，情形类似道教的救赎教说之于儒教徒，或虔敬派的恩宠信念之于古典的路德派信徒。不过，忠实于“古典”的印度教徒总是能在第一至第三种救赎目标之间作个选择。只是，通达这三大救赎目标之任一者的救赎之道，则随着个人所遵循的教义之不同而有着相当大的歧异，诸如：禁欲、冥思、纯仪式主义的功德、社会成就意义下的功德（特别是职业美德）、热切的信爱 (bhakti) 等等累积性的、选择性的或排他性的因救赎目标之不同而异的各种手段。古典文学中（《摩诃婆罗多》）亦不乏如此的观念：个人可以自依救赎目标与救赎之道，从而自他所信从且受之庇荫的神那儿得到救赎财。“汝身所受，如汝之所信”这句话，在此得到最大胆的解释。

如此看来，在一个“宗教”里，想要得到比这更大程度的宗教“宽容”，似乎是不可能的。事实上，我们甚至可以推论说印度教根本就不是我们所说的“宗教”。而这正是印度教的某些代言人，如凯特卡 (Ketkar) 等人，极力向我们肯定的。在印度教的概念里，最接近西方所谓的“宗教”者，厥为“sampradaya”一词 [5]。就此而言，是否属于某一共同体，并不取决于出生（亦即所谓的“开放的种姓”），而是取决于共通的宗教救赎目标与救赎之道，这也就是印度教学者所称的“信

仰共同体”（Theophratien）。在印度，此种“信仰共同体”，特别是耆那教、佛教，以及毗湿奴派救世主信仰的再兴和前述性力崇拜的湿婆教派，只要是仍执着此种根本原则的情况下，就全都被视为彻底异端的信仰——尽管如佛教并不否认印度教诸神的存在与力量，而毗湿奴教派的信仰共同体与性力教派也都还崇拜印度教的三大神（梵天、毗湿奴、湿婆）之一；甚至（至少从我们的观点，而大半是从印度教的观点看来），这些信仰共同体所特有的救赎资财与救赎之道，与印度教并没有什么基本的差异，至少其间的差异还不如正统教派相互间的差异来得大。和印度教相反，所有这些“信仰共同体”接受个人（以个人的资格）加入他们的团体，然而这也还不是他们之所以被视为异端的决定性因素。因为，加入某一个“教派”，并不会导致被印度教破门逐出，相反，正如古代史诗较晚期的部分与《富兰那书》所呈现的，自印度教独特的宗教思想形成以来，教派的出现毋宁是个相当普通的现象。

一个虔诚的印度教徒不光是个教徒，而且还是个印度种姓的成员。并且，情形可能是父亲属于湿婆派，儿子却是个毗湿奴派的信徒 [6]。实际上这也意味着，前者受教于湿婆派的精神指导者（导师 [Guru]），而后者接受毗湿奴派导师的指导；在导师的传授下，学习完教派的祈祷文句（“真言”、曼陀罗 [mantra]） [7] 后，个人即成为此一教派的成员，带着教派的印记（诸如额前彩绘），上教派所属的寺院，只崇拜（按个人的皈依）毗湿奴神或湿婆神或其化身（对他而言，三大神当中的其他两个只不过是其所尊奉之神之显现形式），除了遵循自己所属种姓的仪式之外，亦奉行教派的特殊仪式。这完全是正统印度教所采用的方式。

然而，上述信仰共同体之所以为异端，正在于：和正统教派相反，他们抹去个人的仪式义务，亦即个人与生俱来的种姓义务，并且

无视或破坏个人应就的“法”（Dharma）。因此，当个人所弃守的是重要的义务时，他也就弃离了种姓，而失去了种姓的人，同时也就失去了与印度社会的联系，因为个人唯有借着种姓，方属于印度社会的一员。“法”，亦即仪式义务，是关键所在。印度教首要即为仪式主义，正如当代印度教代言人所说的：mata（教义）与mārga（救赎目标）是变易不居的——换言之，可供“自由选择”的；而Dharma是“永恒的”——换言之，“绝对妥当的”。

碰上其他的宗教，印度教徒首先要问的不是“教义”（mata），而是律法。对他而言，基督新教教徒的“法”，正面的无非是洗礼、圣餐、上教堂、礼拜日与宗教节日休假，以及餐桌祈祷。所有这些事项皆可为印度上层种姓的成员所接受，唯独圣餐礼例外——意味着要强迫喝酒精性饮料，并且还要与非种姓成员同桌共食。而负面的，诸如准许教徒吃肉，特别是牛肉，并且喝烈酒，这些在在都为它烙上不净的异端蛮人之教（Mleccha-Dharma）的印记。

那么，印度教徒的“法”，内容为何呢？答案是：“法”，相应于社会地位之不同而异，并且由于尚有“发展”，故而并非绝对确定不移。首先，这意指“法”乃是取决于个人所生就的种姓，当新的种姓自旧的种姓分裂出来时，“法”也就跟着分殊化。其次，这也意味着“法”会随着知识的进步而继续发展。然而，此种对于“法”的见解，在保守的印度教圈子看来，却只属于遥远的过去，属于先知感召的时代（在印度为卡利时代）；这样的时代，对任何由祭司或教士所统治的宗教而言（包括犹太教、基督教与伊斯兰教），都必须是已然过往、不复再现的——为的是屏障自己以防止新的改革运动。

不过，“法”无论如何还是可以被“发展”出来的，正如教派宗教的神圣命令是通过“发现”前此未知、然而从来就存在着的理论与真理而得成立一样。此种“发现”主要是靠着相关权威的宗教裁判与具有约束

力的解答。就婆罗门而言，这些权威包括：法典解说者（Cāstri）与婆罗门学派的圣法习得者（Pandit）、婆罗门的高等学校、南印度斯陵吉里（Śringeri）的圣职者<sup>[8]</sup>、北印度桑喀什瓦（Sankeshwar）的商羯罗阿阇梨（Schri Śankarācārya）<sup>[9]</sup>，以及婆罗门僧院长老（其地位类似古爱尔兰教会于修道院建制时期的修道院长老）。就其他种姓而言，“法发现”则源自各种姓机关的判决，有疑义时，一律以婆罗门的裁决为准（以往较现今更甚）。

总之，律法的首要基础在于神圣的传统，这不外乎婆罗门的判决实例及其文献经典里理性发展的教义。由于婆罗门所体现的并非官僚等级制，故而此处并没有某个特定教职之“无误的”教理权威存在，情形正如伊斯兰教、犹太教与早期的基督教会。各个种姓现行的律法的内容，事实上大部分是源自很久以前巫术惯习中的禁忌规范与巫术规范。然而，印度教的律法之所以有效，是因为其较之天主教教会现今的仪式戒律而言，可说是更彻底而且实际上更具重要意义的、完全的僧侣产物，并且经僧侣之手而文献化，这使得印度教产生相当深刻的转化。

---

[1] Dharma在汉译佛经里译为“法”；Mata的语源为“思想”之意。关于这些术语，参见Shridar V. Ketkar, *An Essay on Hinduism* (London, 1911)。此书为“现代主义”的印度观，因此并非全无偏见。

[2] 薄伽梵派为印度教的一个宗派，传说为公元前4世纪到公元前3世纪时刹帝利出身的毗湿提瓦所创的一神教。其唯一真神薄伽梵是具有一切善性且真爱洋溢的神，人若专奉此一信爱（bhakti），则必得神的恩宠，死后升天，与神共享无限喜乐。此教传布甚广，最后亦以毗湿提瓦为真神的一个名称，而被视同为毗湿奴神。《薄伽梵歌》为



此派的圣典，而此派的教义与基督教和净土宗多有类似之处。——译注

[3] Mleccha，音译为弥戾车、弥离车、蜜列车，意译边地、边夷无知者、卑贱、垢浊种、奴中奴，泛指边地之卑贱种族。梵语原指“言语不分明者”——如中文所说的“南蛮𪛗舌之人”，古希腊人称呼希腊以外的人或事物为“barbarous”（“barbarian”[“野蛮人”]一词即自此而来）——引申指顽愚卑贱之种族，相传该族居住在印度西方或北方。——译注

[4] 史曼尔塔派为印度教之一派，特别注重实行圣传（Smṛti），尤其是《家庭经》（*Grihya-sūtra*），于家庭内实修种种简明之祭祀仪礼，后扩大成为一派流行。其特色为礼拜五神：毗湿奴（Viṣṇu）、湿婆（Śiva）、杜迦（Durgā）、太阳神（Sūrya）、智慧学问之神（Gaṇeśa），即以五所供养为日常祈祷。其宗教性之实修，系以六派哲学中之弥曼差学派之教说为基础；哲学性之教理，则以吠檀多学派商羯罗（Śaṅkara）之“不二一元”说为依据。——译注

[5] 意指古来确定而传于后世的传统道理。——译注

[6] 此种情形在古碑文资料里已有所记载。有个国王整修祖先所建的宗教建筑（706），因而提到他的一个祖先是毗湿奴信徒，另一个是湿婆信徒，而孙子和曾孙则是薄伽梵派（Durgā 或 Lakṣmī）的信徒。

[7] 亦即陀罗尼（dhāraṇī）、咒、明等。此词之起源本系表思维之工具，亦即“文字”、“语言”之意，特指对神、鬼等所发之神圣语句，唱诵曼陀罗之风，印度自古以来即很盛行，由吠陀经典即可见一斑。——译注



[8] Shringeri为南印度迈索尔 (Mysore) 地方的一个僧院, 相传是由吠檀多派 (Vedānta) 的大学者商羯罗 (Śankara, 约700—750) 所创立, 尔后成为商羯罗之绝对不二论哲学系统的中心地。——译注

商羯罗是印度正统的吠檀多派的哲学家, 他遍历诸国, 攻破论敌, 并创立教团以弘扬自己的学说。他留下许多著作, 其中《吠檀多经注解》是现存最古老的注解。他的哲学被称为“绝对不二论”, 至今仍为印度思潮的主流。——译注

吠檀多派是印度六派哲学中最有力量的一支。吠檀多之意为“吠陀圣典之终极”、“吠陀之究极旨趣”, 具体而言是指《奥义书》。此一学派对《奥义书》所含的教说进行解释, 将之体系化, 故被称为吠檀多派。其开山始祖虽为公元前1世纪左右的跋多罗衍那 (Bādarāyana), 但此派之根本圣典《梵经》直至5世纪左右才编成, 以此确立其根本的哲学立场。《梵经》后来亦称为《吠檀多经》或《根本思维经》。吠檀多派反对持精神与物质二元论的数论派哲学, 而以梵为宇宙之唯一绝对终极原因之一元论为《奥义书》之中心论题, 目标在于对梵的考究以得解脱。其后, 此派出现许多优秀的注释家与哲学家, 逐渐衍生出众多立场互异的派别, 其中, 以主张“绝对不二论”的商羯罗派、“有限不二论”的罗摩拏遮 (Rāmānuja, 1055—1137) 派、“二元论”的摩陀婆 (Madhva, 1197—1276) 派为代表。——译注

[9] 承传商羯罗学问的僧院院长被尊称为商羯罗阿闍梨, 此种大师受到印度传统读书人最高的崇敬。Schri则为尊敬祝福之意。——译注

## 第四章

# 吠陀经典在印度教里的地位

印度教和其他圣典宗教一样，有其公认的绝对神圣的经典，亦即吠陀经典<sup>[1]</sup>。印度人至少原则上必须谨守的少数“信仰”义务之一，即不得（至少不得直接地）否定吠陀经典的权威。按照传统的观点，举凡否定吠陀经典权威的教派，例如耆那教与佛教，即不属于印度教派。尽管此一观点如今并不具有普遍的妥当性，不过仍然是个标准的看法。然而，所谓承认吠陀经典——时间上贯通十数世纪（有的是600年前，有的则是2000年前）的歌谣、赞诗、仪式性与巫术性法式的大集成——实际上是什么意思呢？

吠陀的内容原先是口耳相传的，随着吠陀祭司在献祭时的不同职责而分为许多类别。当婆罗门各学派分别将之手书为文字之后，依古老成规，非婆罗门是不准阅读的，正如在天主教教会里，《圣经》为教士、僧侣所独占的情形一样；并且，婆罗门只能传授其中的某些特定部分给非婆罗门的俗人，但也只限于最高种姓<sup>[2]</sup>。然而，这不仅仅是出于将巫术性法式垄断为秘法的缘故——这些咒文法式原本是所有僧侣一般都使用的；其中还有比拉丁文《圣经》之独占的情形在客观

上更要来得迫切的原因——尤其是在婆罗门的地位稳固之后，更有这层顾虑的必要。《新约圣经》中含有伦理内容的部分，首先必须由教士来加以相对化的解释（必要时，甚至要作出与原意相对反的解释），为的是使之能一般适用于大众教会且特殊适用于教士组织。吠陀经典却没有这样的问题，因为，其中根本没有所谓的“伦理”（就此字之理性意涵而言）。吠陀的伦理世界，不外乎由歌者所表达出来的英雄时代的一切，而这些歌者所在意的无非是君王与英雄的赏赐，并且不忘强调他们自己本身和诸神的力量（而他们甚至可以用巫术手腕影响诸神）。

赞歌，尤其是祈祷式，早就被认为具有巫术效力，也因此被僧侣所用而定型化。这使得它们免于遭受被净化的命运，诸如类似的中国古代文献受到孔子（或者其他人）的删修，犹太人的历史与宇宙创生文献遭到祭司们的编整。然而，结果却是：吠陀经典里几乎找不到印度教基本的神迹与人事，譬如印度教的三大神 [3]，或者根本不存在于吠陀里，或者并非现行名称，更不用说他们后来的种种特性。吠陀的神祇都是些功能神与英雄神，相当荷马式的，一如吠陀时代的英雄：城居的车战战争君主，带领着一批荷马式的扈从，还有一群类似的、以养牲畜为主的农民围绕着。

吠陀的主神里，最重要的是性格恰相对反的两大神：因陀罗（Indra）与婆楼那（Varuna） [4]。雷神因陀罗是个刚烈的战神与英雄神（有如耶和华），也因此是非理性的英雄命运之神；睿智的婆楼那是掌管永恒秩序（特别是法秩序）的全知的功能神。这两大神祇事实上在印度教里根本无影无踪，没人崇拜，只靠着吠陀学者的庇荫而在历史上存在。不过，倘若计及以下两项事实，这就算不上什么稀奇事：其一，众多印度教神祇的神格之不稳定性；其二，缪勒（Max Müller）称之为“单一神教”（Henotheismus）的惯习，亦即早自古代

的歌咏者以来，为了邀得神宠，一旦诉请某位神祇，即奉之为最有力的甚或唯一的神 [5]。

吠陀尚且与印度教的律法正面冲突。如果说，官方公认吠陀——在其并非绝对不可或缺的条件下——有如基督教的新教徒之尊奉《圣经》，是印度教的“形式原则”，那么，在同样的条件下，印度教在仪式上的“实质原则”，亦即其普遍性的律法，无非就是牛的神圣性，以及绝对禁止屠牛。凡是表示抗拒此种规约者，便不是印度教徒 [6]；吃牛肉的，不是“野蛮人”就是非高级种姓者。这样的观念从何而来，我们姑且不予理会，问题在于：吠陀里不只没有这样的禁制，尚且还视食牛为理所当然之事，更别说是禁止屠牛了。对此，印度教的“现代派”是这样解释的：由于当今这个时代（卡利时代）是如此的颓败，以至于古典黄金时代的自由在这点上不复可得。再者，若将眼光从仪式规则转移到印度教的内在意义结构，则诸如灵魂轮回以及以轮回观为基础的业报（报应）教义等如此根本紧要的概念，要不是全然不见于吠陀记载，否则就必须将之牵强附会地解释到吠陀经典里年代湮远、意涵模糊的某些章节里 [7]。

吠陀宗教只知道一个地狱（阎罗王殿）与一个众神的天国——基本上相当于荷马与日耳曼之传说时代的“父祖之国” [8]。吠陀里不仅没有特殊的梵天，就连半似基督教的天国、半似奥林匹克神界的毗湿奴天与湿婆天也没有，更不用说再生之“轮”与涅槃了。吠陀宗教之肯定现世生命与财富，不仅止于印度教后来那种大众宗教的现世性之对反于达人宗教的程度，其彻底的此世取向，和世界各地类似的宗教——从半卡理斯玛、半封建的战争—掠夺共同体中生长出来的宗教——如出一辙。

不错，我们固然可以从吠陀里得到关于印度教之教前史的讯息，然而并无法从中得知印度教本身的内涵及其最早的历史形态。吠陀之

为印度教的圣典，差不多就像《旧约》里的《申命记》之于基督教。尊奉吠陀的权威乃是印度教徒的义务，而其作为“信仰之默示”（*fides implicita*）的意义 [\[9\]](#)，比起在天主教会里的情形要更加根本紧要得多。原因正在于吠陀里从未提到“救世主”降临世间，并且通过启示另立新法取代旧法。然而在实际上，尊崇吠陀只不过意味着尊崇印度教的传统——与吠陀相联结并且不断阐释其世界图像的传统，以及传统之担纲者婆罗门的社会地位。我们所得之于吠陀的，也只不过是其之于古典印度教的地位，以及印度教往后发展的前驱阶段。

要了解婆罗门在古典印度教里及其现今的地位，就必须了解其与种姓制度的关联，若非如此则无以清楚认识印度教（即使我们已说了上述种种）。古老的吠陀对于种姓同样一无所知，这恐怕是吠陀最大的一个缺憾。至于后来的四大种姓的名称，吠陀只在唯一的、并且被认为是相当晚出的一处提到，更不用说种姓秩序后来取得的、并且成为印度教之专有特征的实质内容 [\[10\]](#)。

种姓（意指种姓所提出与要求的仪式义务与权利）与婆罗门的地位，是印度教的根本原理。而其中又以种姓为第一义，没有种姓即无印度教徒。对于婆罗门的权威，则有千差万别的态度：从奉为规范而无条件地服从到完全否定。确实有某些种姓否定婆罗门的权威，不过事实上这也只是意味着不尊重婆罗门为祭司者，不把婆罗门对仪式上的疑难问题所作的裁决当真，也从来不去请教婆罗门。乍看之下，这似乎和“种姓”与“婆罗门”两相联结于印度教里的事实相抵触。再者，虽说种姓对任何印度教徒而言都是绝对必要的，反之——换言之，任何种姓都是印度教种姓——并不亦然，至少在今天看来是如此：在印度，我们看到伊斯兰教徒有种姓——从印度教徒那儿借用过来的；佛教徒也一样。甚至印度的基督教徒也不能不在实际上承认种姓。然而，这些非印度教种姓，如下所述的，不只没有特殊印度教救赎教义



所置于种姓上的巨大重点，并且也没有依据种姓间的距离远近（最终判准是与婆罗门的距离远近）以决定种姓之社会阶序的最高特征。这就是印度教种姓与婆罗门之间的关联之关键所在。某个印度教种姓尽管再怎么排斥婆罗门为祭司、为教义与仪式的权威，或在任何方面如何地拒斥婆罗门，总归还是逃不了这样的客观的情势：其社会阶序最终仍决定于其与婆罗门正面或负面的关系。

“种姓”本质即为社会阶序，而婆罗门之据有印度教的中心地位，根基即在于社会阶序决定于婆罗门。为了了解这点，我们将转而观察印度教种姓的现况（普查报告里对此有部分学术水平不错的描述），并且连带地要简短讨论一下古代律法书籍及其他资料中相关的古典种姓理论。

印度教的种姓秩序如今已深受动摇。特别是在自古以来即为欧洲势力进入印度的门户——加尔各答（Calcutta）地区，许多的规范皆已无效。铁路、旅馆、外来工业影响下的职业流动与劳动集中、学院等等，都是肇因。“伦敦行走”（Londongänger），意指留学欧洲并与欧洲人自由交往的人，在上一代还被逐出种姓，但愈来愈不复如此。火车上的种姓包厢制度，类似美国南部各州区分“白人”与“黑人”使用不同列车与候车室的做法，也行不通。一切种姓顺位关系全都在松动，英国人所培植的知识阶层则和其他各处一样，成为特殊民族主义的担纲者，并且更加强了此一缓慢但莫之能御的转变过程。尽管如此，旧秩序在现今依然坚固。

---

[1] 此处我们所指的仅止于《吠陀本集》（*Samhitā*），亦即诗歌、祈祷文和咒式等的集成。在广义上，所有的圣书，包括任一吠陀之下的《梵书》与《奥义书》甚至《随闻经》等经书，都可算是吠陀经典。



[2] 其实，所有的“再生族”——亦即婆罗门、刹帝利与吠舍——皆可学习吠陀，事实上也可算是一种义务，只有所谓“一生族”的首陀罗被摒除在外。《科多马法典》云：“若首陀罗故意闻读吠陀之诵声，则其耳塞；若自诵之，则其舌糜；心忆念之则身体破坏。”参见高楠顺次郎、木村泰贤，《印度哲学宗教史》，p. 324。——译注

[3] 即创造之神梵天（Brahma）、维系之神毗湿奴与毁灭之神湿婆。毗湿奴在《梨俱吠陀》中为一太阳神，但地位颇低。梵天与湿婆神并未出现在《梨俱吠陀》中，直到若干《奥义书》中才跃居重要地位。——译注

[4] 因陀罗，吠陀神界中最受重视之神，其地位接近印度民族神。《梨俱吠陀》赞歌中，超过四分之一皆赞颂此神；为屠龙（乌里特那，Vritra）的勇士，喝苏摩神酒，举金刚杵退治恶魔，天地为之震动。此神之神格颇复杂，作为雷霆之神、战神等等，大抵皆偏向勇武一面，而较缺乏道德（伦理）的层面。后为佛教所吸收，即帝释天，为佛教之护法神，忉利天（三十三天）之主。

婆楼那为吠陀神界之司法神，极受敬畏。此神原本具有极大的能力，在自然界支持天、空、地，司四时昼夜之运行；在人间则总裁祭事，维持道德，代表古代印度民族最高的道德理想，亦即普遍的道德律，遵奉者有赏，背叛者则受罚。不过，随时代变化，其地位渐次低落，先为夜神，再而为水神（《阿闼婆吠陀》），《摩诃婆罗多》史诗中即以水神的身份出现。后为佛教的密宗所吸收，称为水天，密教十二天之一，护世八方天之一，为西方之守护神，乃龙族之王。——译注

[5] Max Müller, *History of Ancient Sanskrit Literature*, p. 529, 532.

缪勒（1823—1900），德国的东方学、语言学者，生于德国 Dessau。曾就读于柏林大学、巴黎大学，师事薛林（Schelling, W. J. V.）、伯普（Bopp, F.）、布诺夫（Burnouf, E.）等人。1847年渡英（后归化英国），刊行《梨俱吠陀》全集六卷（1849—1875）；复刊行四卷（1890—1892）。自1850年至去世为止，历任牛津大学副教授、教授等职。1875年以后，完成《东方圣书》（*The Sacred Books of the East*）之编译，系吠陀经典、佛经、耆那经典，乃至《古兰经》、老子、孔子等关于东方宗教典籍之英译文集。借比较语言学、比较神话学、比较宗教学等新科学的研究方法，对解明印度学、东方学有无比之贡献，例如以比较语言学的观点，论证印度语系与欧洲语系为同一来源。缪勒为欧洲学术界研究印度文化之启蒙者，亦可说是英国学术界之梵语学元老，现代宗教学研究的开创者之一。日本学者南条文雄、高楠顺次郎即出身其门下。

所谓“单一神教”，是指在多神教的世界里，一时地崇拜某一特定的神祇为主神，并且将所有可能的功能都归属于这个神祇，且认其为唯一至上的神。单一神教在本质上与绝不承认他神之存在的一神教有所区别，但与明确地确立多神之相互分划的功能与组织的多神教也不相同；并且，就其一时的一神崇拜这点而言，也与单神崇拜——在众神之中永远只崇拜某一个神祇——有所分别，因此，缪勒也称单一神教为交替神教，最显著的即为印度的吠陀宗教。——译注

[6] 崇拜母牛（较和缓些，一般的牛），无论在经济上或仪式上都走到极端的地步。至今，畜牧的合理经营都还滞碍难行，因为牛只在原则上必须自然死亡，因此尽管不再有利用价值，都还得继续喂食（通过卑贱的种姓之手违背礼仪地毒杀牛只，多多少少缓和了一下情势）。认为牛的屎尿可以净化一切。一个虔诚的印度教徒和欧洲人共餐之后，至今仍用牛粪来洁净自己的身体（有时连同他的住屋）。没

有一个虔诚的印度教徒在经过撒尿中的牛时不将自己的手接住尿水，然后像天主教徒用圣水那样，将之洒于前额与衣服上。收成不好的年头，则不计一切牺牲也要先保留牛的饲料。

[7] 业报与轮回思想大体而言并未见于吠陀时代，但起源于《梵书》时代，至《奥义书》时骨干已立，终至学派时代而完成。其中，《奥义书》早期哲学家耶求那华尔克雅(Yājñavalkya)的立论至为关键。耶求那华尔克雅，又作祭皮衣仙，公元前8世纪左右之印度哲学家，其学说被认为系佛陀以前印度代表性之哲学论说，后世吠檀多学派实源出于此。——译注

[8] 《梨俱吠陀》中虽有神(Deva)与父祖(Pitr)的区别，但常有混用的倾向。《梵书》则区别之，天道(devayana)与祖道(pitryana)各别，而视祖道为再生于此世之境。在吠陀宗教里，有Yama(焰摩)神，乃日神(Vivasvat)与娑郎尤(Saranyu)之子，与其妹阎美(Yami)为同时出生之神祇，故称双王。另据波斯古经《阿凡士塔注》(Zend Avesta)所载，人类之祖威梵哈梵特(Vivanhvant)始作苏摩酒祈神，由此功德而得一子，名为伊摩(Yima)，此子即是焰摩。由上所述，可知此神之起源甚早，然其发达时期或在吠陀时代之后期。《梨俱吠陀》中有关于此神之赞歌，称焰摩为“唯一应死者”，是为人类最初之死者，为众生发现冥界之路，故为死者之王。此时代焰摩之住所，在天上界最远之处，系一常奏音乐之乐土，有二犬为使者，常徘徊人间嗅出死者，以导之入冥界。然而在《阿闍婆吠陀》中，则将焰摩之住所转至下界，称为焰摩城(Yama-pura)，系专依死者生前行为之记录而司掌赏罚之神。在《摩诃婆罗多》等史诗里，详细记有焰摩恐怖之形象，穿着血红色衣服，头戴王冠，骑水牛，一手持棍棒，一手执索。此一时代之焰摩具有两种性格，一即所谓之死神，率领众多使者取人性命，故当时称

“死”为往焰摩宫，称“杀”为送焰摩宫；另一则为死者之王（Preta-r ā ja）、法王（Dharma-r ā ja），住于南方地下，为祖灵世界之支配者。后世印度教神话传说中，则将焰摩视为专为死者灵魂带来苦恼之恐怖神。此一观念后为佛教所采用，传入中国后音译为“阎魔”，与道教信仰相结合，而产生所谓阎罗王的观念。——译注

[9] “信仰之默示”，指随时准备将自己的确信置于教会权威的规范下；相对的则为“信仰之宣示”（fides explicita），亦即公开地、个人性地承认教义。两者皆为天主教的术语。——译注

[10] 专家们在《梨俱吠陀》的《原人歌》（*Purusha Sukta*，吠陀时代的最晚期产物）里发现“种姓制度的大宪章”（Magna Charta des Kastensystems）。至于《阿闍婆吠陀》，则于后文中再及。

《原人歌》中谓：由原人之头生婆罗门，由肩生王族，由腿生吠舍，由足生首陀罗，云云。为了正当化种姓制度，后世的婆罗门学者便屡屡援引“原人歌”以为据。——译注

## 第五章

# 婆罗门的地位与种姓的本质

——和“部族”、“行会”、“身份团体”的关系

首先，“种姓”概念的特征为何 [\[1\]](#)？或者，让我们反过来问：什么不是种姓？或者，与种姓事实上或表面上相关的团体所具有的哪些特征是种姓所没有的？以及，我们从一开始就要处理的：种姓与部族的区别何在？

通常，一个部族，只要不是全然变成客族或贱民，就会有一块固有的部族领地。然而一个原生的种姓则从未如此。种姓的成员绝大部分住在乡间，并且（以一定人数为单位）分村而居。在每一个村落里，通常只有一个种姓拥有完全的地权。不过他们还有从属的村落工匠与劳工一起过活。无论如何，种姓并不是地域性的领域团体，这和他们的本质相乖隔。一个部族，至少原先是以血族复仇的义务为纽带直接或间接通过氏族的媒介而维系起来的。种姓则完全不然。部族原先一般而言都包含有许多、往往几乎是所有为了满足生活所必须要有的职业。一个种姓，至少现今，也可以是包容着各式各样不同职业的人群（某些高阶种姓自古便是如此）。不过，情形往往是：只要种姓



并未失去其种姓的性格，那么种姓成员若非甘冒被逐出种姓的危险，所能从事的职业总是非常有限。即使今日，“种姓”与“职业类别”还是紧密结合的，后者的变更即意味着种姓的分裂。此种现象并未见之于“部族”。一个部族通常包罗着各种社会等级的人。一个种姓也可以分解为许多极为不同等级的次种姓。现今，几乎毫无例外地，一个种姓往往包含了数百个次种姓。此时，这些次种姓彼此之间也会建立起等同于或几乎等同于不同种姓之间的关系。一旦如此，这些次种姓实际上也就是种姓，全体共通的种姓名称只具有（或几乎只具有）历史的意义，用以支持其名下的次种姓在面对其他种姓时的社会地位。因此，在一个更大的共同体内部，种姓实质上与社会等级密不可分。

决定性的关键在于，部族一般而言原本就是个政治团体，若非独立团体（原先多半是独立的），即为某部族联盟的一部分。或者，就如一个（希腊式的）“Phyle”：作为某一政治团体的一部分，在政治目的的规制下，享有一定的政治义务与权利，诸如投票权、政治权位的份额权，以及轮流或按比例分担政治—国家财政的赋役义务等。种姓则从未成为一个政治团体，尽管在个别的情况下也会和一般行会、手工业行会、氏族及其他任何团体一样，被政治团体课以赋役义务，就像印度在中世纪（特别是孟加拉）所常见的情形。种姓本质上总是被包含于一个社会共同体里的一种纯粹社会性、（多半是）职业性的团体。然而，种姓并不必然且绝非惯例只是某一个政治团体的分支团体，而毋宁是远远超出任何政治团体的界限之外，即使是其所从属的政治团体的全部范围也不足以完全涵括。有的种姓分布于全印度，然而至今所有的次种姓以及大部分的小种姓都只分别局限于其各自的小地区里。政治区划往往强烈影响某一地区里的种姓次序，然而最重要的一些种姓则超然于政治单位之上 [\[2\]](#)。



若就社会规范的实质内容观之，部族与种姓的区分则在于：部族所行的是血族外婚制、图腾共同体外婚制以及村落外婚制，族内婚只在以部族整体为单位的情况下进行，不过绝非惯例。相反，种姓主要是以内婚制为其基本原则。饮食规则与共同生活规约是种姓固有的特征，但在部族则不然。

我们已看到，部族一旦失去其定住性而成为客族或贱民，即可能和种姓相类似，甚至相似到实际上无法分辨的地步 [3]。至于两者之间还有哪些差别存在，则留待我们检验种姓的实证特征时再来讨论。现在，问题是：和“部族”相反，种姓一方面往往与职业类别密切相关，而另一方面又与社会阶序有密切的关联，那么，同样是以这两种原则为建构基础的团体，如职业团体（行会：Gilde, Zunft） [4] 与“身份”团体，与种姓之间又有着怎样的关联呢？

首先，我们先讨论种姓与行会的关系。印度的商人行会（Gilde）——包括行商与坐贾（自产自销的工商业者）——与手工业行会（Zunft），早已存在于城市发展的时代，特别是各大救赎宗教成立的时代（我们后面会看到，行会与救赎宗教颇有关联）。行会多半是在城市里，但也有在城市外的情形，其余绪至今尚可得见。当其鼎盛时，行会的地位颇类似于其在西方中世纪城市里的情形。商人行会团体（Mahājan, 词意同于“popolo grasso”）一方面与君侯相对立，另一方面则与经济上处于从属地位的手工业者相对立，如同西方的文人行会与商人行会之相对立于下阶层的手工业行会（popolo minuto） [5]。同样的，印度也有下层手工业行会的团体（panch）。此外，在印度的家产制诸侯国里也不乏埃及与罗马晚期的那种赋役制行会。不过，印度的发展方向自有其独特性，换言之，此种城市行会（商人行会与手工业行会）的萌芽，非但没有导向西方式的城市自治，即使在大家产制国家形成之后，也没有促成与西方“领域经济”相应的社会一

经济领域组织<sup>[6]</sup>；相反，萌芽期早在这些组织之前的印度种姓制度压倒了一切：种姓制度若非全部排挤掉这类组织并取而代之，就是使其萎缩凋敝，总之，不令它们取得任何可观的重要性。就其“精神”而言，此一种姓制度完全相异于商人行会与手工业行会。

西方的商人行会与手工业行会当然也不会漠视宗教的利害关系。与此相关，社会阶序的问题在行会里也扮演了紧要的角色，譬如行会在游行队伍中应该排在哪个位置的问题，往往比经济利益的问题更能引起顽强的斗争。再者，在一个“封闭性的”行会里，换言之，一个严格限制“营生”（Nahrungen，具营业权者）数额的行会里，师傅的地位是世袭的；有些类似行会的团体以及从行会里发展出来的团体，会员权甚至是继承的对象。在古代晚期，成为赋役制行会的成员，正和农民之受束缚于土地一样，是一种世袭性的强制义务。最后，西方中世纪里也有在宗教上被降格的“不体面的”行当，相当于印度的“不净的”种姓。尽管如此，存在于职业团体与种姓之间的根本差异，并不因此而有所宽解。

首先，某些事务，对于职业团体而言，部分是例外、部分是偶然的结果，然而对于种姓而言，却具根本重要性。不同种姓之间的巫术性距离即为其一。1901年，“联合省”（总数约4000万人）的居民里大约有1000万人是属于不净的种姓，亦即若与其有身体上的接触，即会遭受仪式性的污染；在“马德拉斯州”（总数约5200万人）里，差不多有1200万的居民，只要和他们在一定的距离之内（距离依种姓之不同而异，尽管不曾直接接触他们），也会受其污染。反观（西方）中世纪的商人行会与手工业行会，并未在各个行会与工匠之间设下仪式性的藩篱，除了如上所述的一小撮从事“不体面行当的人”，如贱民或客族劳动者（诸如皮毛工与刽子手），由于其特殊的地位，而在社会学上接近于印度不净的种姓。各种上流职业间的确是有婚姻上的藩篱存

在，然而并未有任何仪式上的壁垒——像种姓之间在仪式上根本的壁垒分明。“体面人”的圈子里更是完全没有居处饮食上的仪式性障碍，而这可是种姓差异的分辨基础。

更进一步，种姓根本上是世袭的。不过，种姓的世袭性不同于西方绝对封闭性行会——此种行会无论在哪个时代都绝非多数——的那种世袭性，亦即，并非垄断营利机会于一定最高摊派数额的结果。此种生计垄断的分摊制度，也存在（并且至今多少尚存）于印度的职业种姓里。不过情况最显著的地方并不是在城市，而是在乡村。况且即使是在村落里，生计的份额限制也与“行会”组织毫不相关，并且也毫无必要。因为典型的印度村落工匠都是（至今仍是）世袭的农工与实物给付雇工（Instleute, Deputatleute，如德国东部人所说的）。此外，最重要的一些种姓（尽管并非全部），都保证其个别成员一定的地位（相当于我们西方的师傅地位）。并且，并不是所有的种姓都独占某一整个行当，就像行会至少会企图那么做的。西方的行会，至少在中古时期，原则上都是奠基于学徒之自由选择师傅，这使得子孙有可能去从事不同于父祖的职业，但这在种姓则是从未有过的现象。当行会随着营利空间的逐渐窄化而增强其对外的封闭性时，相反的现象倒往往见于种姓，换言之，正是在有利的营业时空下，种姓最易于保持其仪式规定的生活样式以及其世袭的行业。不仅如此，两者间还有另一层更重要的差异。

西方中古时期的职业团体彼此之间尽管斗争不已，却也有其相互友爱的倾向。意大利的“商人团体”（*mercanzia*）<sup>[7]</sup>、“*popolo*”，北欧的“*Bürgerschaft*”，原则上都是职业团体的联合组织。南欧的“人民首长”（*capitano del popolo*）<sup>[8]</sup>与北欧——虽非必定，但亦不少——的“市长”（*Bürgermeister*），就其最原先的特殊意涵而言，皆指职业团体的誓约共同体之首长；这些团体或以合法或以非法的手段取得其政

治权力。不究其法律上的形式为何，中古晚期城市的成熟政治形态（亦即社会学上最重要的城市类型之一），事实上乃是奠基于其营业市民的兄弟爱上，并且通常是借着行会之结为兄弟的形式来达成，这与古代城邦之最内在根本为奠基于共同防卫团体与氏族的兄弟爱上是一样的。要记住，“兄弟爱”（Verbrüderung）正是基础所在。

还有些事也不能说是不重要的，诸如西方城市的建立，不管是在古代或中古时期，无一不是与市民的祭典共同体之成立携手并进；其次，行政干部的会食聚餐、商人行会与手工业行会的酒店聚饮及齐步游行上教堂，在在都历历如绘于西方城市的官方文件里；中古时期的市民，至少在圣餐时，无不彼此欢庆相偕地同桌共食。无论何时，兄弟亲睦总是以聚饮共食为前提。重点并不在于必须真的日日行之于生活里，而是要在仪式上有此可能。即使只是如此，也不为种姓秩序所接受。

种姓之间彻底讲求“兄弟爱”是不可能的<sup>[9]</sup>。因为种姓的建构原则之一，是不同种姓间的共同生活里至少应该要有仪式上牢不可破的屏障<sup>[10]</sup>。婆罗门的食物光是被一个较低种姓的人瞄一眼就会受到仪式性的污染。在最近一次的大饥荒里，英国行政当局不得不广开大众食堂以赈济所有饥民，当时的记录却显示出：所有种姓的贫民皆迫于饥困而同来进食，尽管平日在非自己种姓者眼前进食是仪式上严格禁止的<sup>[11]</sup>。不过，即使是饥馑当头，较严格的种姓并不以事后再用赎罪仪式来清除巫术感染的可能性为满足，在威胁把进入食堂进食者处以破门律的恫吓下，他们得以贯彻种种要求，诸如：雇用高级种姓的厨师——他们的双手被所有的种姓都认定是仪式上纯净的；同时，往往用粉笔在食桌周围画线，或以其他类似的办法，为各个种姓创造出象征性的别室（chambre separee）。面对饥饿致死的威胁，就算再强的法术也无能为力，有鉴于此，即使是严格的仪式主义的宗教，诸

如印度教、犹太教与罗马的宗教，皆有办法在仪式上为此种极端状态开启方便之门。只不过，从此种例外状况到西方那种同居共食与兄弟爱，还有很长的一段距离。在诸王国成立的时代，我们发现国王邀请各个种姓（包括首陀罗在内）上他餐桌的情形，不过，至少按照古典的看法，他们还是分别坐在不同房间的；并且，由于有一个自称是属于吠舍的种姓被安排和首陀罗坐在一起，遂引发了一场在Vellala Charita里（半传说的）著名斗争，我们在下面还会详加讨论。

现在，让我们再看一下西方的情形。在《圣经·加拉太书》第二章第十二、十三节里，保罗指责彼得在安提阿起先和未受割礼的外邦人一同吃饭、随后却在耶路撒冷人的影响下退出而与外邦人隔开，“其余的犹太人也都随着他假装”。这段对于伪装的指责，尤其是针对着这么一个使徒，并未被删除，或许正清楚地显示出事件本身对于当时的基督教徒而言是多么的重要。确实，颠覆同桌共食的仪式障碍，实意味着打破犹太人自发性的聚居（Ghetto）——其作用远远超乎任何强制性的聚居；这不但破除了犹太人在仪式上被赋予的贱民的地位，对基督教徒而言，这更意味着基督教之终获“自由”，保罗对此一再额手称庆，毕竟这实现了他所宣扬的普世博爱的教说，换言之，打破了国与国之间、身份与身份之间的壁垒。为圣餐共同体而打破血统出身上的一切仪式障碍（正如在安提阿所发生的）——作为宗教上的先决条件，同时也就是西方“市民”概念诞生的时刻，尽管要等到一千多年后，中古城市的革命性“誓约共同体”（conjuraciones）的出现 [\[12\]](#)，才算真正地落实了此一概念。因为，若无同桌共食，或换个基督教的说法，若非共进圣餐，那么，誓约兄弟团体与中古的市民体制将永无可能。

印度的种姓秩序为此种种设下了一道（至少靠着自己的力量）无法超越的障碍。种姓之间不仅横亘着永远的仪式壁垒 [\[13\]](#)，更甚的



是，彼此间即使没有经济上的利害冲突，多半也都相当冷漠，往往是死命的嫉妒与怨怼，原因无他，只为彼此彻彻底底皆以“社会阶序”为取向。这与西方职业团体间的情形恰相对反。在西方，不管礼仪问题与阶序问题在职业团体间扮演了何等（往往是相当重要的）角色，这些问题从未产生过像对印度人那样锁定在宗教上的重要意义。此种差异也在政治方面导致颇为重要的结果。

印度的行会团体“Mahājan”，由于团结一致而成为诸侯非常重视的一大势力。常言道：“君侯必得承认行会对于人民所行的一切，不管是善是恶。”行会借着贷款而从君王那儿获得特权，令我们想起西方中世纪里的情形。行会的“长老”（Schreschthi）属于最有权势的名门望族，与当时的战士贵族和祭司贵族比肩并列。此种状况所行之时与所到之处，种姓的势力尚未伸展，并且还受到敌视婆罗门的救赎宗教的阻挡与动摇。而后，情势逆转为种姓制度的全面支配，不只使得婆罗门的权势大增，君侯的力量也得到伸展，而行会的势力就此崩溃，因为种姓彻底排拒市民之间与业者之间一切的团结和政治上紧密的兄弟之情。只要君侯尊重传统礼仪，并且重视对他而言最重要的、种姓基于传统礼仪的社会要求，他便不只可以（而且实际上也如此）坐观种姓的相互争斗，从中取利，并且，特别是当婆罗门站在他这一边时，对于各种姓也就一无所惧。以此，我们不难猜想是什么样的政治利害关系在种姓体制取得全面性支配的转变过程中插上一手。此种转变将印度的社会结构——一度似乎贴近欧洲城市发展的门槛——导向正好远离西方发展的轨道。“种姓”与“手工业行会”、“商人行会”或任何“职业团体”的根本重要差异，在这些世界历史进展的分岔路上，醒目地显示了出来。

如果说种姓与“行会”或其他任何一种单纯的职业团体根本是异质性的两样东西，那么，根本核心与社会阶序紧密相连的种姓，和以社



会阶序为其特有本质的“身份团体”（Stand）之间，又是怎样的关系？什么是“身份团体”？“阶级”是指从一定的利害关系角度上而言具有相同经济地位的人群团体。拥不拥有物财，或具不具备某种工作资格，构成了“阶级地位”。相反，“身份团体”则意味着某种社会荣誉或不名誉，重要的是，它乃是取决于一定的生活样式，并且由此种生活样式表露出来。社会荣誉有可能直接附着于某个阶级地位上，并且确实多半决定于身份团体成员平均的阶级地位。当然，这并不是唯一必然的情况。相反的，身份团体的成员资格也会影响到阶级地位，因为身份团体所要求的生活样式（Lebensführung），自然是拥有一定资产或某种营生技能者才能达到的，而其他人即被排拒于外。身份团体可以是封闭性的（“血族身份团体”[Geburtsstand]），也可以是开放性的<sup>[14]</sup>。

种姓毫无疑问的是一种封闭性的身份团体。身份团体资格所附带的一切义务与壁垒，无不存在于种姓，甚且更被强调到最高点。西方所谓的封闭性身份团体，是指不与非团体成员通婚。不过，一般而言，此种婚姻上的壁垒只不过严格到：若不顾禁忌而与外人通婚，即构成“非正婚”（Mißehe），而非正婚子女则被“左降”。此种婚姻壁垒如今仍残存于欧洲的高级贵族间。在美国则见于南部各州的白人与黑人（包括所有的混血儿）之间。不过，不消说背后所招致的社会杯葛，在那儿杂婚可是法律上绝对禁止的。

今日，在印度，不只是种姓与种姓之间，就连次种姓与次种姓之间，也都是严禁通婚的。法典上早已将种姓间的混血儿列入比其父母任一方都更低的种姓，并且绝无可能跻身于前三个（“再生族”）种姓。在更早以前，情形并不是这样，而且至今仍为某些重要种姓的惯习：即使是现今，我们还是偶尔可以发现属于同一种姓的次种姓之间，甚或是社会地位相当的种姓之间，充分通婚的情形<sup>[15]</sup>。这在更

早以前，无疑是较为普遍的现象。尤其是，通婚原先显然并不是被禁止的，一般惯行的毋宁是上嫁婚（Hypergamie）<sup>[16]</sup>。高阶种姓的女子下嫁较低种姓的男子，会贬损女方家族的身份荣誉，然而拥有较低种姓的女子为妻却不会有此顾忌，他们的子女也不会受到贬抑（即使有也只是某些方面），直到确实是后世才制定的继承法里，他们才受到较不利的待遇，正如以色列当地“婢女（及异族女子）之子在以色列不得继承”的规定是后世才制定的法规一样。世界各地无不如此。

即使在入侵且占领印度的战士极度短缺妇女的情况——此种情况，和世界各地一样，迫使战士们不得不去娶被征服者的女子——已告一段落后，经济上有能力负担多妻制的高阶层男子对于合法享有多妻的兴趣仍然未变。结果是，印度的低阶种姓女子拥有一个广大的婚姻市场，并且越低阶者越大，反观最高阶种姓的女子，其婚姻范围却仅局限于自己的种姓内，更甚者，由于低阶种姓女子的竞争，即使是在这个有限的婚姻市场里，她们也未必一定能独占。这导致低阶种姓的女子因需求甚殷而抬高出嫁的身价，并因而多少造成一妻多夫制的现象<sup>[17]</sup>；相反，高阶种姓的女子则难于找到身份相当的夫婿，并且越是难找到，未能及时成婚也就越是失婚女子及其父母的耻辱。女孩的父母亲必须以极为可观的妆奁来买一个女婿，而女婿的招募（通过婚姻中介者）则成为父母自女儿幼时便最为担忧的事。事情最后发展到，女孩子如果长到青春期都还未能找到夫家，那么简直就是一种“罪恶”<sup>[18]</sup>。

伴随着童婚制的<sup>[19]</sup>，是杀女婴的风气。杀女婴一般都是贫穷人在生活拮据的情况下不得已而行的，然而在印度，这却是高层种姓特有的惯行<sup>[20]</sup>。综观以上可知：种姓在通婚的问题上将“身份”原则推高到了极点。如今，上嫁婚只是行之于同一种姓内部的通则，即使如

此，也只限于拉吉普种姓以及某些在社会上和其亲近或在地理上接近其古来部族领地的种姓（诸如Bhat,Khatttri,Karwar,Gujar,Jat）。一般而言，种姓仍然严守族内婚制，并且多半是以次种姓为单位的族内婚，顶多不过被婚姻联盟（Ehekartell）多少破坏一些。

类似的情形也发生在同桌共食的生活规范上：一个身份团体通常绝不会和社会等级较低者往来。在美国南部诸州，一个白人若与黑人有任何社交往来，必然招致其他白人的杯葛。就一个“身份团体”观之，“种姓”不过是将此种社会等差提升和转换成具有宗教性甚或巫术性的意义。自古即广泛流传于印度外围地区的“禁忌”概念及其社会惯习，或许便助长了此种转化。除此之外，促成的因素尚包括沿袭而来的图腾仪式主义，以及视某些工作为巫术性不净的观念（此种观念各处皆有，只不过在内容上和深度上出入甚大）。

印度教的饮食规则本身就复杂得很，所牵涉的问题还不止于：1. 可以吃些什么；2. 可以和什么人同桌共食。这两方面都有严格的规定，最严格的情况多半仅限于同一种姓的成员。更进一步的问题是：3. 可以自何人手中接过特定的食物，在高贵的家庭里，这实际上意味着谁可以来当厨师；以及4. 哪些人连瞄一眼食物都不可以。在第三个问题上，有食物与饮料的分别：端视其是否牵涉到水或水煮的食物“卡恰”（kachcha），以及以奶油烹煮的食物“帕卡”（pakka）。关于前者，规定特别严格。与固有的会食规则（较狭义而言）相关联的是可以和什么人一起抽烟的问题。旧有的习惯是大伙儿一起轮流抽同一管烟，因此是否一起抽烟，决定于抽烟伙伴在礼仪上的纯净度。总之，所有这些规则，都同属于一个包罗了种种规范系列的范畴，而这些规范正是仪式性种姓阶序的“身份”特征。

所有种姓的社会阶序无非是取决于：最上层种姓（在印度种姓里无疑便是婆罗门）是从何者手里接取卡恰与帕卡食物，以及与谁一起

同食共饮和抽烟。同样重要且互相关联的一个问题自然是：婆罗门是否掌理某一种姓的成员之宗教事宜，以及在诸多层次极为不同的次种姓里，婆罗门是为哪一个服务。婆罗门对于同桌共食问题的裁决决定种姓的阶序；婆罗门虽非唯一决定者，但握有最后的决定权。在宗教服务的问题上，同样也是如此。在仪式上属于洁净种姓的理发师，只无条件地服务于某些特定的种姓；或者为这些种姓之外的其他顾客刮胡须，但只照顾“手指甲”，而不及“脚趾甲”；至于某些种姓，他根本不提供服务。其他各行的职工，特别是洗衣工，多半也是如此。通常，除了某些例外，同桌共食的问题是以种姓为分疏单位，而婚姻问题则是以次种姓为单位，至于祭司与职工的服务，多半——同样也有例外的情况——是如上述的，以同桌共食规范为准则。

---

[1] “种姓”（Kaste）一词最初从葡萄牙语而来，印度自古以“varna”称之（“肤色”之意）。

[2] 在现今的印度教种姓（主要种姓）里，我们发现共有25个种姓遍布于全印度各地，人数约为（印度教总共2.17亿教徒当中的）8800万。其中包括古老的祭司、战士和商人种姓：婆罗门（1460万）、拉吉普（943万）、Baniya（300万或112万，全视计不计入分裂出去的次种姓而定）；以及古老的官吏（书记）种姓Kayasths（217万），古老的部族种姓如Ahirs（950万）和Jats（698万），不洁净的大职业种姓Chamar（皮革工，1150万），首陀罗种姓Teli（榨油业者，421万），高贵的手工业种姓Sonar（金匠，126万），古老的村落工匠种姓Kumhar（陶工，342万）与Lohar（锻冶工，207万），低等农民种姓Koli（苦力 [Kuli]，由Kul, clan之义而来，大体意指“教父”，317万），以及其他各种不同来源的种姓。由于种姓名称既多且杂，并

且明明源之于同一种姓然而在各地的社会顺位却又不一样，使得直接的比较极端困难。

[3] 例如Banjaris在中央省是一个“种姓”，在迈索尔则是个（泛灵论的）“部族”组织，但两者的营生方式（职业类别）倒是一样的。同样的例子所在多有。

[4] 韦伯根据标准日耳曼词汇的用法，将Gilde与Zunft区分开来。在Gilde里，商业利益具有支配性的地位，往往“整个市镇”只有一个这样的团体；至于Zunft里，则制造业者较为重要。不过此一区别并非那么清楚，这点韦伯自己也很慎重。此处有时视情况将Zunft译为“手工业行会”。——译注

[5] 直到13世纪为止，意大利（主要是在北部）的城市一直还控制在封建贵族手中，然而当时意北工商业已日渐发达，为了保障自己的利益，富商及企业家乃联合起来组织称为“popolo”的团体，以对抗贵族。popolo在意大利文中即“人民”之意。到了13世纪末叶，他们已成功控制了一些城市。至于“popolo grasso”，指的是受过大学教育或拥有资本的阶层，他们被组织成七个上层行会（arti maggiori），亦即法官与公证人、货币兑换商、进口布商、佛罗伦萨毛布商、丝织品商、医师与药物商以及毛皮商人的行会。起初，所有的城市官员都必须从这七个贵族所加入的行会里选举出来。“popolo minuto”（小企业经营者）则是由14个较低的行会（arti minori）组成的，他们经过数次的暴动之后，才正式获得参与权。——译注

[6] “领域经济”（Territorialwirtschaft）是指经济发展上的一个阶段。此词由史摩勒（Gustav Schmoller）所创，他将经济发展阶段分别为“农村经济”、“城市经济”、“领域经济”、“国民经济”。——译注



[7] mercanzia其实并不只限商人，还包括经营其他企业者，此一组织本非政治性的团体，不过等到popolo起而控制城市行政时，由于popolo是由各个行会的代表组成，mercanzia自然成为popolo的前身，mercanzia之首长（podesta mercatorum）往往成为最初的capitano del popolo。——译注

[8] 城市共同体的最高长官，在意大利多半被称为“人民首长”（capitano del popolo, capitaneus populi），任期短，多半一年选举一次，支领薪资，并往往按照自治体的podesta的模式，由外面招聘而来，此时，他必须带着自己的官吏干部一起来。popolo提供给他一支多半由市区或由行会征召而来的民兵部队。就像podesta一样，他通常是住在一个备有高塔的特殊“人民之家”——popolo的要塞。协助他的，特别是在财务行政上作为特殊机构的，是由各行会按市区分别选举出来的短任期代表（anziani, priori）。人民首长所要求的权力包括：在法庭上保护人民、对自治体官方的决议提出异议、向官方提申建议案，并经常直接介入立法。不过，最重要的还在于他之共同参与popolo本身的决议。人民首长往往会获得参加城市自治体各机关会议的权利，可加以监管，亦可将之解散，有时，他还有权召集城市市民、执行议会的决议（如果podesta没这么做的话）、宣布或解除放逐令、参与监督与管理共同体的财政——特别是被放逐者的财产。在官方序列的顺位里，人民首长是位于podesta之下，不过，若如上述的情形，他又是城市自治体的官员，亦即capitanus populi et communis（popolo与自治体之长），然而实质上，他多半是两人之中较具实力的。他通常还握有城市自治体的军事力量，并且当军队是由雇佣兵所组成时，情形更是如此，因为佣兵军队唯有靠着富裕的popolo人民的租税给付才能够维持。——译注



[9] 此种对比，和社会学上所有的现象一样，并不是绝对的，也并非没有过渡的形态，然而这样的一种“基本的”特征，就历史上而言，倒是具有决定性的意义。

[10] 不同种姓间的同桌共食，实际上只不过更证实了此种原则的存在。例如某些拉吉普与婆罗门次种姓间的同桌共食乃是基于后者自古以来即为前者的家庭祭司。

[11] 在1866年的饥荒里，孟加拉的一批因违反礼仪与食事规则而被破门逐出者组成了一个下级种姓（Kallar）。后来，其中又有人因为无法以一卢比（rupee）购买六西尔（seer）食物，而成为违反规定的少数者，于是分离出来成立一个次种姓，相对于他们的是早先违反以一卢比换十西尔食物之比例的多数者。

[12] 有关西方中古城市的“誓约共同体”，参见韦伯，《非正当性的支配——城市类型学》，pp. 56—76。——译注

[13] 邦库拉（Bankura）的一个太守曾应一名羌达拉（Chandala）的请求，强迫金属工种姓Karnakar与羌达拉同桌共食；根据Mahmudpuria的起源传说，这导致Karnakar的一部分人逃往Mahmudpura，并在那儿组成一个坚持较高社会阶序要求的次种姓。

[14] 若以后者而论，用“职业身份团体”（Berufsstand）代称也是不对的。决定性的关键在于“生活样式”，而不在于“职业”。生活样式固然可以要求某种职称（比如军职），然而能够顺应生活样式之要求的职务内涵（例如作为骑士而非佣兵的军事职务），方为决定性的要点。

[15] 根据盖特（Gait）1911年的普查报告（Vol. I, p. 378），此种通婚的情形行之于孟加拉的同等高贵种姓Baidya与Kayasth之间、旁遮普的Kanet与Khas之间，有时亦行之于婆罗门与拉

吉普之间、Sonar和Nai与Kanet之间。富裕后的玛哈拉塔农民亦可以用丰厚的婚资娶得Mohartha的女子。

[16] 所谓上嫁婚，是指女子不得嫁给等级比自己低的男子的婚俗。旁遮普省的拉吉普现今仍盛行上嫁婚，甚至连Chamar（不洁净的皮革工种姓）的女子都可以花钱买来。——译注

[17] 村落与村落之间或特殊的团体（例如Goli）之间，之所以形成婚姻联盟（Ehekartell）——诸如常见于Gujarat的Vania（商人）种姓以及农民种姓的情形，是由于富裕者和城市居民的上嫁婚将婚资抬高到中等家庭与地方人民无力负担的情况下，由后者所作出的反击，而不是所谓的“原始群婚”的一种“遗习”。在印度，如1901年的普查报告所指出的（*Census Report*，1901，XIII，p. 193），有的村落整体——包括不净的种姓在内——都将彼此视为亲戚，新婚者被所有人称为“女婿”，老一辈的被所有人称为“叔伯”，这明白地显示出，这种现象绝非和“原始群婚”有一丁点儿关联；印度如此，他国亦然。

[18] 其结果是导致一种怪异的现象，可见之于Kulin婆罗门所喜好且大大有名的婚姻惯习：由于他们是如此地被渴求为女婿，所以便做起交易来，办法是订定要求一定酬劳的契约，进行一场缺席婚姻。以此，女方便免除了嫁不出去的耻辱，但此后仍待在娘家，见不见得到新郎，要看是否有什么商业上或其他的原因，将新郎带到他有个（或有很多个）这种“妻子”的地方。新郎一旦来到，即出示契约书给岳父，然后以岳家为“下榻处”，免费地尽情享有那位女子——毕竟她终究是个“合法的”妻子。

[19] 童婚制所造成的结果包括：1. 在与寡妇独身制结合下，印度有部分5到10岁的少女成为寡妇（并且终身不再婚）。寡妇独身制源于骑士时代惯习下的寡妇自杀制度——领主死时须以其私人物品，尤

其是他的妻妾来陪葬。2. 由于少女未成熟即结婚，所以产妇死亡率高。

[\[20\]](#) 尤其是拉吉普。尽管英国官方已于1829年发布严格的法令，然而到了1869年时，拉吉普塔纳的22个村落里，相对于284名男孩，只有23名女孩。追溯到1836年的调查，在一些拉吉普的地区里，1万人口当中居然找不到一个1岁以上的活着的女孩。

## 第六章

# 种姓的社会阶序概观

从上文的讨论里，我们或许已明白了种姓阶序关系的极端复杂性，并且亦不难得知其之所以不同于一般身份秩序的缘故。种姓秩序是极为宗教—仪式主义取向的，其程度之激越无处可及；如果说“教会”一词尚能适用于印度教，那么种姓秩序或许可说是一种“教会身份的”位阶秩序。

在（1901年的）普查报告里，为了依阶序排列出印度各州现有的2000到3000个种姓（或者更多，因计数方法之不同而异），故而按照下列标志将之分为几个不同的种姓群体。首先是婆罗门，接着是一连串种姓（或有权或虚妄的）。自称属于古典理论中的另外两个“再生”种姓，亦即刹帝利与吠舍，特征是：他们有权披挂“圣带”。此种披挂圣带的权利是他们当中许多人新近才重新获得的，在最高等级的婆罗门种姓看来，当然只有再生种姓中的某些成员才能拥有。种姓一旦被承认拥有此种权利，就等于是被列入仪式上绝对“洁净的”种姓行列，高等种姓的婆罗门会从他们手上接过任何种类的食物。

接下来是第三类的种姓，亦即古典教义中所说的“洁净的”首陀罗（Satsūdra）。他们是北部、中部印度的jalacharaniya，意思是可以

供水给婆罗门的种姓——婆罗门从他们的水壶里取水。然后是北部、中部印度的另外一些种姓，婆罗门不一定接受他们的供水（接不接受，端视婆罗门的地位而定），或者根本就不接受（此时，这些种姓称为jalabyabaharya）；高等种姓的理发师不会无条件为他们服务（不修趾甲），洗衣匠也不洗他们的衣服。然而他们并不被认为是仪式上绝对“不净的”种姓，相当于古典教说里一般的首陀罗。最后是一些被认为不净的种姓。他们不许上寺庙，也得不到婆罗门和理发师的任何服务，并且必须居住在村落外头，因为任何人接触到他们（在南印度，甚至距离他们不到一定的范围）都会受到污染（Parāyans之际必须保持64英尺以上）<sup>[1]</sup>。相应于这些禁制的，都是源自古典教义里所规定的、在仪式上不准与其他种姓成员性交的一些种姓。

尽管此种分类并非印度全境率皆有效，并且也不平均，甚至有许多明显的例外，但大体上还是可以成立的。准此，我们尚可再依各式各样的特征将这些类群细细分出各等阶序。在高等种姓里，评断的判准是：有关血缘组织、族内婚、童婚、寡妇独身、火葬、祖先崇拜、饮食、与不净种姓往来等方面的规矩在实际生活上被遵循的程度；下层种姓的分疏标准则是：婆罗门是否为他们服务，这些婆罗门的阶序高低如何，以及婆罗门以外的种姓是否接受他们所提供的水。肉食与否，至少吃牛肉与否，也是决定种姓阶序的一个表征（虽非必然）<sup>[2]</sup>。此外，对所有种姓阶序皆具决定性的是职业与薪资的种类，这对通婚、同桌共食及仪式上的位阶都会产生极大的影响，后面我们会谈到。除此之外，尚有许多多个别的标准<sup>[3]</sup>。

要将印度所有的种姓都列在一张阶序表上，自然是不可能的事。首先，是因为阶序的排列各地不同，并且仅有一部分种姓广布于全印度，而大部分种姓只局限于一定区域内，因此跨地区性的阶序排列根本无从确定。再者，某些种姓里，特别是高等种姓，包括一些中等种

姓里，各个次种姓之间有着强烈的阶序差别，因此往往必须将某个次种姓远远排在另一个评价较低的种姓之下。

困难的是，到底怎样的一个单位该被视为“种姓”？在同一个“种姓”里，换言之，印度教传统视之为种姓的一个团体里，既非必然互相通婚，也并非总是完全同桌共食。有通婚现象的仅限于少数种姓，并且即使有，也不是无所保留的。族内婚的单位多半是“次种姓”，而某些种姓里有着数百个次种姓。这些次种姓要不是纯地区性的团体（分布于大小不一的各地区里），就是各自依（自称或真正地）族裔来源、以前或现在的职业类别、生活样式上的其他差异，来界定与分疏种种团体；他们自视为种姓的一部分，并且将种姓的名称与自己的名称并用，而其正当化的途径则为：本身原先即由种姓里分裂出来，后来被接纳到种姓里，或者是径自占有种姓的地位。

唯有次种姓是在生活样式上有着统一的规制，并且是唯一的有组织团体——只要是在有种姓组织存在的情况下。种姓本身往往只不过标记着这些封闭性团体所提出的社会要求，经常是（但并非总是）他们的母体，并且有时候（但很少）存在着某些贯通于所有次种姓的组织。较常见的情况是：种姓拥有一些传统上整体种姓所共通的生活样式的特征。总之，种姓的统一性在原则上是与次种姓并存的。逾越种姓界限的婚姻与共食，要比同一种姓的次种姓成员间的逾矩受到更严厉的惩罚。不只如此，正因新的次种姓较易于成立，次种姓之间的藩篱也就不那么坚固，然而一旦被认为是种姓的共同体，彼此之间壁垒分明的现象总是非常的牢固。

种姓的阶序由于其争议性与变易性，故而实在难于确定。曾作此种尝试的1901年普查报告可一而不可再，原因是其所引起的骚动与不满实与所得结果不成比例——不仅引燃了种姓之间社会阶序之争的战火、吹响了争夺阶序之“历史证明”的号角，并且招来各式各样的抗争



与异议，还留下一大批可观且不无价值的文献。阶序地位有问题的种姓试图利用普查来稳固他们的地位，并且，正如一位普查专员所说的，他们将普查当局视为一种先锋机构。结果多得吓人的阶序诉求就此出现。例如孟加拉的最低种姓羌达拉（Tschandala）——据说是婆罗门妇女与首陀罗男子所生的混血儿，实际上是个印度教化的孟加拉客族——自己改名为“Namasūdra”，并试图“证明”自己是洁净种姓的后裔，甚至是婆罗门的血脉。撇开所有这些争议不谈，许多原先是佣兵与盗匪的族裔、在境内和平化后过着平静生活的农耕种姓，也趁此机会标榜自己是刹帝利；未获承认的“婆罗门”（古老的部落祭司）也趁机要求确认他们的地位；所有涉及商业的种姓则要求被承认为吠舍；泛灵信仰的诸部族要求被登录为种姓（并且阶序愈高愈好）；前面提及的某些教派也企图借此再度被编整到印度教的社会里。

由普查所引起的这种阶序问题的混乱实是前所未有的。但是种姓位阶次序的变动，在过去也不是完全没有。那么，是由谁来裁决阶序问题的纷争呢？连带地，我们要问：与种姓相关的事情，决定权到底又是在谁的手上呢？而关于这个问题的范围本身同时也是我们要加以探讨的。前面我们大体上已指出，关于位阶次序的问题，婆罗门在理论上至今仍享有决定性的权威。在婆罗门必得列席的官方宴会里，阶序问题向来就必须有个妥当的决定。虽然如此，实际上，不论今昔，婆罗门从来都不是这个问题的唯一决定者。在过去外族入侵以前的时代，决定阶序问题的，就我们所知，通常是君王或其司礼官。司礼官员若非本身即为婆罗门，至少原则上也会请益于精通律法的婆罗门。不过，许多例子显示，印度君王经常因各种各样的原因擅自将某些种姓降级，或将某些人，包括婆罗门在内，逐出种姓之外；受害者往往感觉这是对他们的当然权利的不法侵害，被降级的种姓往往为此持续数百年的抗争，然而婆罗门多半忍受下来。

即使是在广大领域里，种姓阶序的原有秩序或重新排列，不管是形式上或实质上，都还是操纵在君王手里，例如十一二世纪时仙纳（Sena）王朝治下的东孟加拉，只不过君王会请益于他所招徕的婆罗门。同样的，君王也有权决定各个种姓应尽的义务。在印度最后一个土著王朝，亦即18、19世纪之交的摩诃刺侏王朝（Mahāratha）治下，关于种姓义务的处理，是婆罗门将他们对于这些问题的解答上呈给本身即为婆罗门家族出身的执政者波斯瓦（Peschwa），而波斯瓦显然是自行参酌各项争论点之后再加以定夺，发给证书。如今，此种世俗的助力已然消逝——只有在印度的各土王属国里仍然残存；这或许也是婆罗门的决定不再如往昔那般为人所遵守的一个原因。无论如何，宗教力量与世俗力量总是为维持正统秩序的共同利益而互相帮衬。

君王之所以能够发展出相当实质的权力，实因婆罗门既非一个教权层级制的祭司团体，亦非一个有组织的巫师行会，更不是一个统一的组织实体。在此情况下，君王便得以选择最顺服于自己的婆罗门。王权的伸张固不足怪，令人惊异的反倒是婆罗门与种姓的强大势力。这是由于被认为可破除妖术的圣法所具有的不可侵犯性。在种姓的相关事务上，印度的君王可以无条件地运用“自由裁量高于一般法”（Willkür bricht Landrecht）<sup>[4]</sup>的原则，并且有巫术性的支援为其后盾，这不同于行会的势力所能凭恃的唯其在经济上的重要性。君王的法官必须完全按照各个种姓传统的习惯法来判断，并敦请当事人的种姓成员来当陪审员，此外，唯有当事件有判决的问题时，才由平时对种姓事务握有决定权的各种姓本身的机关手中移送到法官那儿。至今，各种姓本身的机关仍自行处理各类种姓事务，诸如裁示放逐、课处罚金、解决纷争，以及基本上独立地通过本身的判例来为新出现的法律问题建立规范。因此，无可回避地，我们必得探究一下种姓裁判

的对象、实际施行的情形和种姓的机关。为此，我们也必须试着解答前此仅仅稍微触及的问题，亦即，不胜枚举的各个种姓到底是以哪些基本原则来建构与划分的。

---

[1] 梵文parayana是“通过”的意思。——译注

[2] 在所有这些方面，与较高阶序的种姓比较起来，阶序较低的种姓作出更为严格要求的情形并不少见。此种阶序规则极端复杂，我们此处实无法作更进一步的详论。

[3] 例如孟加拉的Makishya Kaibarthas就逐渐拒绝与Chasi Kaibarthas相交往，因为后者亲自把他们的农产品拿到市场上贩卖，而前者并不这么做。有些种姓则因为他们的妇女帮忙照顾店铺里的生意而被认为是品位低下的种姓，正如一般认为让妇女参与经济劳作是特别不入流的一样。将许多营业项目认定为低下的这种观念，大大地影响了农业的社会结构与劳动结构。是否在营业活动中使用牛马或其他挽兽驮兽、使用哪些和使用多少，往往依种姓阶序来决定（例如榨油者使用牛畜的数目即依其种姓阶序而定）。

[4] brechen (bricht的原型) 原为“打破”之意，此处指“使无效”或“优先于”的意思。西方中世纪盛期，以传统为依据的规则，以及非官方的自治（根据身份团体或利益社团的自由结社所订立的法规而衍生出来的秩序）被承认为法源，而此种小地域的法源优先于大地域的法源。关于种种法源的冲突，参见Max Weber, *Economy and Society*, pp. 753—754。——译注

## 第七章

# 氏族的地位与种姓

印度的社会里，还有一项与种姓制度息息相关的重要特征是我们必须探讨的。种姓的形成固然是印度社会的一大特色，氏族之举足轻重的地位亦是其根本要件。印度的社会秩序仰赖“氏族卡理斯玛”（Gentilcharisma）原则来建构的程度之深，远非世界其他各地所能比拟。所谓“氏族卡理斯玛”，是指非凡的（原先纯粹是巫术性的）或至少不是一般大众所能均沾的人格特质——“卡理斯玛”，并非像原先那样仅仅附着于一个人身上，而是附着于一个氏族的全体成员身上。特别是从我们西方王朝“君权神授”的世袭制里，即可得窥此一社会学上颇为重要的概念之一斑；要不然，任何一个纯正的天生贵族（姑不论其出身如何）之特殊“血统”的承传，也还是属于同样一个概念范畴。氏族卡理斯玛这个概念，是原先灵动而又个人性的卡理斯玛所可能历经的种种日常化（Veralltäglichung）的方式之一。

相对于和平时期的世袭首领（在某些部族里也可能由女人出任），四处征战的君主及其扈从原本都是以战果来证明其个人巫术性资质的英雄，也就是说，战争领袖的权威无不是奠基于严格的个人性卡理斯玛，和巫师权威的建立如出一辙。其继承者原先也是靠着个人

性卡理斯玛的庇荫而享有权位。然而，问题是，声明具有继承权者往往不止一位。要求依循秩序与规则来解决继承人问题的必然呼声，迫使众人考虑种种可能性。其一是由在位者来指定适任的继承人，或者是由其门徒、扈从或官吏共同推选出继承人——原先殊无规则可循的种种问题，历经规则化的推进，遂发展出诸如“选帝侯”<sup>[1]</sup>、“枢机主教”等官员所组成的选拔机构。最后，显见于各处的一个信念异军突起：卡理斯玛是一种附着于氏族身上的资质，故而必须在氏族当中寻找有继任资格者——结果竟导致原先与氏族卡理斯玛概念全然无关的“世袭制”之出现。

巫术的精灵信仰所涵盖的领域越广，并且越是保持着信仰的首尾一贯性，那么，氏族卡理斯玛所可能支配的范围也就越大。除了英雄能力与巫术祭祀力量之外，任何一种权威、任何一种特殊技能——不只艺术方面，包括工匠技艺在内——也都可被视为由巫术所制约的，且附着于巫术性氏族卡理斯玛上。此一发展在印度远远超过世界其他地方一般所见的程度。然而，氏族卡理斯玛概念在印度独一无二的支配地位亦非旦夕可竟其功的，而是必须与古老纯正的卡理斯玛思想——认为卡理斯玛是只附属于个人身上的最高禀赋——及“教养”身份的观念（亦即启发教化的观念）周旋战斗。

印度中古时期的手工业关于修业与开业的许多程序里，含带着强烈的个人性卡理斯玛原则的痕迹，其程度比起显见于修业期间及徒弟“晋升”为匠人之际混入巫术性因素的情况更加明显。不过，由于职业分类原本就从很大程度上依据种族之别，并且许多行业的实际从事者都属于贱民部族，因此自然而然地大大促进了氏族卡理斯玛的魔力。氏族卡理斯玛的支配表现得最为强烈明显之处，乃是权力地位的领域。在印度，权力地位一般是借由“世袭性”，亦即氏族卡理斯玛的血缘纽带来继承。村落自有其“世袭的”首领，并且时代越往前推，这种

世袭的情形就越是普遍；商人行会、手工业行会、种姓也都各自有其“世袭的”长老。一般而言，不会出现例外的情形。祭司、王侯、骑士与官吏的卡理斯玛世袭性是如此的不证自明，以至于诸如家产制支配者之自由任命官职的继任者、家庭之更换祭司与工匠，乃至城市里的自由选择职业等现象，唯有在传统大为崩坏的时代或新开发地区制度尚未稳固的情况下，才可能看到。

不过，要注意，卡理斯玛的世袭性只不过“原则上”能实现。因为不只是王侯或祭司的氏族，会在个别的情况下，一如个人那样，因明显欠缺巫术性资质而丧失其卡理斯玛，一个新人（homo novus）也可通过证实自己是卡理斯玛的担纲者，而正当化其氏族的卡理斯玛。因此，在个别情况下，任何这类的氏族卡理斯玛权威都是不稳定的。根据霍普金斯（W. Hopkins）的描述，阿玛达巴德（Ahmadabad，印度古吉拉特邦首府）的Nayar-Sheth——相当于西方中世纪的“市长”，就是由城市里最富有的（耆那）家族的长老来出任<sup>[2]</sup>。他与织布行会同样是世袭的毗湿奴派长老一起，事实上决定了城市里一切（有关仪式与礼节的）社会问题的舆论。其他（同样是世袭的）长老，除开他们的行会与种姓之外，就没什么影响力了。不过，在霍普金斯进行调查之际，有个自外于所有行会的富裕的工业家，开始成为有力的竞争者。

工商行会长老、种姓长老、祭司、秘法传授者、工艺师傅等人的儿子如果显然不适其位，那么就会丧失权势，而由同族的适任成员或次富氏族的成员（通常是长老）取而代之。在社会关系尚处于或再度处于变动不居状态的地方，不能光靠新的财富，而是要使巨大财力结合个人性的卡理斯玛，才能够正当化富者及其氏族的权位。尽管在个别情况下，由氏族卡理斯玛所确证的权威并不是那么稳定，然而氏族的地位一旦确立，日常生活往往也就产生出顺服的惯习。不管是在哪



一个领域里，经由卡理斯玛之获得确切的承认，因而从中获益者，往往并非个人，而是氏族。

在中国，氏族通过精灵信仰（祖先崇拜）而产生巫术性凝聚，从而对经济层面产生种种影响，此事我们先前已（于《儒教与道教》里）论述过。在那儿，氏族卡理斯玛的光环虽为家产制的考试制度所打破，然而其对经济的影响，与印度的情形如出一辙。在印度，由于种姓组织、种姓广泛的自治以及行会更深一层的自治（原因在于没有礼仪上的束缚），商业法的发展实际上几乎完全操之于利害相关者自己的手中。若就商业在印度所具有的极端重要性观之，我们照理该认为，印度会有理性的商业法、公司法与企业法的发展。不过我们若检视一下印度中世纪的法律文献，便会吃惊于这方面法律的贫乏。印度的司法与求证手续，部分是形式主义且非理性的（巫术性的），部分则由于教权制的影响而毫无形式可言。与仪式相关的问题只能通过神判（Ordeal）<sup>[3]</sup>来解决。其他的问题则以一般的道德原则、“个案实例”，或者以传统为主、君主的敕令为辅，作为其法源。不过，与中国相反的是，印度的形式审判程序的发展过程中，有一套与传唤相关的规则化办法——传唤法（in jus vocatio）；摩诃刺侏王朝时，是由庭丁来执行传唤的任务。

继承人同时继承债务的办法的确存在，不过只限定在一定的世代内。当然，以劳务来偿还债务的办法亦为人所知，只是若非尚未脱离巫术形式的框架，就是仍然停留在单一债务制度的阶段。共同债务原则上并不存在。公司法一般而言直到后来才紧接着宗教团体法而发展起来，在当时尚付之阙如。所有的法人团体与共有关系，一概被混杂在一起处理。利润的分配则有如作坊（ergasteria）那样，以一人为首，在许多工匠合作下，按一定规则共享<sup>[4]</sup>。通行于中国的一个原则是：只有对私人关系上的族人、亲戚、朋友，才给予无条件的贷贷

（或抵押）。这个原则也同样行之于印度。对于其他人，唯有在有担保人或出具公证借据的情况下，借贷关系才成立 [5]。

在个别的层面上，后世的法律惯习自然是充分地适应商业的要求，然而，主动自发地去提振商业却是从来没有的事。在此种法制状态下却仍然一度勃兴的资本主义发展（如前所述，后面还会再提到），只能从行会的力量来解释：他们懂得如何利用杯葛、暴力和尽可能交付专业法官来仲裁等手段，彻底实现自己的利益。在这样的条件下，信用制度的氏族血缘关系性，毋宁是必然的情形。

在商业法的领域之外，氏族卡理斯玛的支配还有另一层更加深远的影响。由于我们习于将西方的封建制度视为一种社会—经济体系，以致忽略了其特殊的起源与内涵。在采邑关系刚成立时，迫于军事性的需要，必须在异族之间定出一种自由契约，以作为领主与封臣之间的忠诚关系的基础。从而，奠定于此种异血族基础上的整个采邑持有者，愈来愈自觉为一个身份性的整体、一个封闭性的骑士身份团体，最后，忘记了自己曾是氏族（Sippe, Clan, Phratric）或部族的一员，而只知道自己是个身份团体的成员。印度的情形则完全不然。

在印度，倒不是没有君主个人将土地或政治权力授予扈从和官吏的情形；这在历史上其实班班可考。只不过，支配阶层的面貌并非以此勾勒出来，封建身份的形成也非奠基于土地采邑。真正的基础，诚如巴登 - 鲍威尔（Baden-Powell）所正确指出的，在于血族

（Sippe）、氏族（“Clan”, Phratric）与部族（Stamm） [6]。氏族的卡理斯玛首长对于征服地所作的分配，是将支配权赋予其血族成员，而耕地则交付给一般的氏族成员。所谓的征服者阶级，指的是分散在部族所支配的征服地上的一群氏族（Phratric）与卡理斯玛领导氏族（Herrensippe）。支配权的“授予”，来自氏族首长（Rāja）或部族君王（Mahārāja），并且根本上只限于其男性族裔；换言之，支配权

的获得是基于血缘关系，而非自由订定的忠诚关系——氏族成员只因其为氏族的一员而自然拥有要求授予支配权的权利。每一次的征服都会为君主的族裔及其支族带来新的官职采邑。因此，征服便成为君王的律法（Dharma）。总之，在个别层面上虽与西方并无明显的差异，然而上述这种对反性，也决定了印度古代俗世的支配阶层迥异于西方的性格。由一个卡理斯玛窜起者，带领着他自由招募而来的扈从打破古老氏族之强固组织的情形，固然所在多有<sup>[7]</sup>，然而历史的发展总是一再地走向氏族卡理斯玛组织的运行常轨。

氏族卡理斯玛思想很早以前便笼罩了教权制势力的担纲者，并且他们受到的影响最为彻底，原因是他们本身的巫术性卡理斯玛使他们打从一开始便站在图腾组织（或图腾崇拜团体）的那一边。在印度，某些地方的军事贵族一直将巫师视为身份在其之下、但仍然令人相当畏惧的一方神圣，并且在某些被伊斯兰教征服的地区里，此种情形一直延续到中古时期。就雅利安人而言，古老的祭献祭司早在最古老的吠陀时代便已成为高级的祭司贵族，而这个贵族阶层又分别依世袭的职务与相应于氏族卡理斯玛的世袭“学派”而分成各个氏族。基于这些氏族所宣称的巫术性氏族卡理斯玛之优越，他们及他们的子孙——婆罗门——就此成为整个印度社会里传播此一原则之最主要的担纲者。

至此，很显然的，巫术性氏族卡理斯玛必然异常强烈地有助于种姓之巫术性分类结构的形成，并且自始即包藏着种姓制度的胚芽，否则，种姓制度也就不至于那么强烈地发挥出有利于氏族维系的功能。所有自认为上流的阶层，皆不得不按照支配种姓的模式来界定自己的位阶。族外婚制则奠基于氏族的基础上。举凡社会地位、仪式义务、生活样式与职业样态，最终无不取决于伸展到所有权威地位里的氏族卡理斯玛原则。正如氏族卡理斯玛之有助于种姓的发展，种姓也反过来支撑了氏族的卡理斯玛。

以此，让我们将注意力转移到各个具体的种姓上。

---

[1] “选帝侯”是神圣罗马帝国一种特殊的推举皇帝的制度。自奥图大帝（Otto the Great, 936—973）建立帝国以来，所有皇帝均由日耳曼贵族选出。虽然在撒利安（Salian）王朝和霍恩斯道芬（Hohenstaufen）王朝时，都能控制贵族的选票而使王位成为世袭，然而贵族中虽然有些很早就被公认有投票权，但究竟谁真正有投票权则是一个长久争论的问题，有时出现两个皇帝，就是此一缘故。到了查理四世（Charles IV, 1347—1378）出任皇帝时，他决心将皇帝的选举制度化，遂于1356年颁布了所谓的“金皮书”（Golden Bull）。“金皮书”的目的在于确定有投票权的贵族——或“选侯”（Elector）——的人数，以防止以后的纠纷。按“金皮书”的规定，选侯共为七人：三个教士，即科隆（Cologne）、托来弗（Treves）、美因兹（Mainz）三城的总主教；四位俗人，即巴拉底奈特伯爵（Count of the Palatinate）、萨克森公爵（Duke of Saxony）、布兰登堡侯爵（Margrave of Brandenburg）和波希米亚国王。1623年，巴伐利亚取代巴拉底奈特成为选侯国。1648年，巴拉底奈特恢复其选侯地位，巴伐利亚则仍保留其选侯地位直至1777年。此外，汉诺威（Hanover）也在1692年被擢升为选侯国。为了保证选侯的地位，“金皮书”声明他们的封土是不可分割的，而俗人封土则仅由长子继承。如此，上述选侯的封土不仅不会因诸子分别继承而割裂，而且也不会受到其他方式的割让；换言之，选侯的封土只会有增无减。因此，“金皮书”虽然在表面上是为了防止选举的纠纷，实际上却保障了选侯领土和权力的持续增长，日耳曼的政治重心自此正式从皇帝转移到选侯。——译注

[2] 霍普金斯为美国著名的印度学者，以印度史诗的研究著称。  
Nayar为部族名称。——译注

[3] 古代一种司法判决的方式，使被告接受种种考验（例如忍受炮烙之刑、服毒、水刑等），观其结果而视之为神的判决。——译注

[4] Brihaspati法典（Jolly英译《东方圣书》卷33），XIV，28，29。

[5] Brihaspati法典（Jolly英译《东方圣书》卷33），XIV，17。

日译者表示，此一法典不可能作成于6或7世纪以前，所以此种社会惯习的成熟，应当是相当后世的事。——译注

[6] 见其*Indian Village Community*（1896）。在细节方面，巴登—鲍威尔的论点或许尚有可议之处。爱尔兰语中的“Clan”有多重意义。军事化组织整体的典型分化是：1. 自整体中分出作为“氏族”（Phratrie）共同体的“部族”（Stamm），此种“氏族”，以我们此处常用的术语来说，即为受军事（原先是巫术）训练的士兵团体。2. 自整体中分出血族（Sippe），以此处所用的术语而言，即为卡理斯玛领袖之奠基于氏姓卡理斯玛的男系子孙。纯粹的士兵并不必然属于某个“血族”，而是属于他的氏族和（有时候）军事性的年龄阶级，除此之外，还属于一个“家”或一个图腾团体（或图腾式的团体）。相反的，一个支配者的姓族并没有图腾，或者毋宁说并不保有图腾，而是自图腾中解放出来——印度的支配者部族越是往支配者阶级的方向发展，并且越是发展得彻底、完全，图腾（Totem, devak）的痕迹也就越是消失无踪，并且最终只能成其为（或者毋宁说保持为）“血族”。另一方面，氏族若开始感觉自身是个后裔共同体，而不是防卫兄弟关系，也就是成为某种“血族”，那么氏族卡理斯玛的差别也会开始消逝。

[7]. 例如孔雀王朝的创建者旃陀罗笈多（Chandragupta）出身卑贱一事，即存在于印度本土的传说中，罗马史家亦有记载。笈多王朝的创建者旃多笈多一世也是如此，所以他和他的子孙都夸耀说他娶了里甲吠族的女子为妻。



## 第八章

# 种姓的主要集团

古典学说里的四大种姓，长久以来便被近代社会科学视为纯粹的文学产物。此种看法如今已不再流行。我们上述的讨论也显示出，这样的推论未免言之过甚。截至目前，婆罗门都还是以对方被编列为古老的四大种姓当中的哪一个，来决定打招呼的方式，也难怪现今的种姓无不个个努力要挤进这四大种姓之中。载有种姓相关事务的诸多碑铭文献，证实了古代四大种姓的意义。当然，值得注意的是，古代碑文作者全然受到文学传统的束缚，和现今声称名列“刹帝利”或“吠舍”等级的种姓代表并无两样。不过，可以肯定的是，法典上的记载尽管如此单纯化与类型化，但无论如何总是其时代状态的写照，而非全然凭空杜撰。

法典上所说的两个下层种姓，或许根本算不上现今意义上的种姓，不过总算是标示出古典时代就有的两个种姓阶序等级。毫无疑问，它们原先不过是个“身份”。文献上有个地方说：“在婆罗门与刹帝利出现之前，吠舍与首陀罗早已存在。”吠舍是古代的“平民”（Gemeinfreien），上有贵族，包括军事贵族（酋长氏系及后来的骑士氏系）和其他地方亦有的祭司贵族；下不属于平民的“奴隶”，亦

即首陀罗。迦凡阿雅纳（Gavāmayana）祭典里，一个雅利安人与一个首陀罗的象征性斗争，就像是斯巴达人所举行的意味相同的祭典<sup>[1]</sup>。事实上，此种对立，远比另外两个上层种姓和吠舍之间的对立强烈得多。

婆罗门与刹帝利只限于从事某些符合其身份性生活样式的活动：婆罗门从事祭祀、研习吠陀、接受喜舍（特别是土地）、禁欲苦行等<sup>[2]</sup>；刹帝利则从事政治支配和骑士的武勇行为。吠舍所从事的农业与商业（尤其是放贷取息），对婆罗门和刹帝利而言是有失身份的行当。不过，非常时期，换言之，确实无法以惯常的活动来维持其合于身份的生活所需时，婆罗门和刹帝利也可以暂时（有所保留且例外地）从事吠舍的经济活动。

相对的，首陀罗的生活样式就是指卑仆贱役。在他们手下的一切工作，古典文献里一概称之为手工业。手工业活动，在此比起其他任何地方来，之所以被更为浅显且照字面地理解为服务于其他种姓的苦役，可以从印度特有的村落手工业之原始性格里得到解释。如前面简短提及的，所有的手工业者实际上也只不过是一种世袭的劳工（Instleute），用英文术语来说，是在某种“编制”（establishment）下的一员，并非个人的奴仆，而是村落共同体的仆役，世袭地拥有村落佃贷给他们的土地<sup>[3]</sup>。原则上，村落并非按件计酬式地换取他们的服务，而是分予他们一定的收成比例与实物。属于这个集团的工匠，种类因地而异，然而，不管在任何地方，直至今日，他们大体上仍是共通的一种典型。

若就婆罗门与拉吉普现今的职业种类观之，我们发现，这些种姓的成员，无论他们是多么的落魄，也绝少从事这类古老的手工业。然而，拉吉普当“农夫”的情形极为常见，事实上整个拉吉普种姓大多是农夫。不过，即使在现今，亲自耕作的拉吉普在位阶方面怎么也比不

上坐收租金的地主。由于海外输出的畅旺（当然，还外加其他的因素），地租节节高升，结果导致坐收租金者的人数异常快速地增长。声称拥有刹帝利位阶的其他种姓，往往要求排名在“农民化”的拉吉普之上。基于其种姓自古以来对工商业的排斥，以及服侍于宫廷的传统，拉吉普宁可充当私人的家内仆役（即使是最卑贱的劳役，总还是仪式上纯净的），也不愿从事手工业。从另一方面来看，高层种姓成员对于此种家内劳动的需求自然也是很大的，因为这些家仆必须是在仪式上纯净因而能够贴身服侍男女主人者，特别是能够供水给他们。同样的情形也决定了婆罗门种姓对于某些职业的垄断，例如高层种姓家里的厨师就几乎非他们莫属。此外，婆罗门也和我们西方中世纪的教士一样，大多从事必须精通文字与教养有素的职业，特别是行政事务。在南部，婆罗门对于行政职务的独占，一直到最近依然如此<sup>[4]</sup>。

以上所述皆与传统内容相符。

## 一、婆罗门

关于高等种姓被规定的生活样式，法典里也记载了其他一些重要的特征，这些特征非但真实确凿，部分而言还相当古老。凡是到达一定年龄而尚未获佩圣带者，法典即降等发落之；再者，法典也一一规定了与各年龄阶段相应的典型生活样式。无论如何，事实上只有最高等的种姓，亦即婆罗门，才彻底实行这些规定。婆罗门从来不是个“部族”，尽管他们半数以上是定居在恒河上游平原，亦即其权力发展的故乡，以及孟加拉。他们原先是巫师，后来转化成一个教权制的、有教养者的种姓。婆罗门必须完成一定的修业课程，其内容在古典时代便已规定下来，亦即在一自由选择婆罗门导师的指导下，机械

式地背诵由导师一字一句口授的吠陀经典与古典作品，以及学习神圣的（巫术性的）咒语和仪式的进行。此种基础教育，显然是一种纯粹学问式的僧侣养成方式，带有古老巫术性禁欲苦行的某些痕迹，也让我们了解到婆罗门的起源乃出之于原始巫师。

婆罗门发展成为一个种姓的一般阶段虽清晰可见，真正的原因则不然。吠陀时代的祭司阶层显然不是个封闭性的血族身份团体，虽然某些古老的祭典祭司家族的氏族卡理斯玛资质是确立的，并且与古代巫师纯粹个人性的卡理斯玛并存于氏族共同体里。在祭典时各司其职的祭司里，担任主角的是劝请者（Hotar）<sup>[5]</sup>。婆罗门在而后的发展过程中崭露头角，似乎是基于多重因素。或许，按照古老的看法，祭典与巫术咒语的渐次定型化，使得献牲典礼的“主祭”，亦即婆罗门，愈来愈居于独占性的领导地位。不过，主要的原因恐怕还在于王侯与贵族的家庭祭司所据有的地位，愈来愈压过主持共同体献祭仪式的祭司<sup>[6]</sup>。如果目前这个说法恰当的话，这同时也意味着防卫共同体之衰退，而为封建君主及其封臣所取代。巫师因而跻身于古代祭典祭司贵族的圈子里，最后则取代并接收了他们的遗产。

婆罗门因“家庭祭司”的角色而崭露头角的这个事实，足以解释印度教的祭司阶层何以始终未曾往任何一种“官职”的方向发展。他们的地位代表一种特殊的发展：从世界各地皆有的巫师行会组织，发展成一种愈来愈要求身份权利的世袭种姓。此一发展同时也意味着“知识”（具有巫术效力的咒语法式）之胜过古代祭司纯粹经验性的“能力”。总之，婆罗门势力的高涨，与巫术在各个生活领域里的分量逐渐增高息息相关。研习《阿闍婆吠陀》——具有特殊意义的巫术咒文法式集成——的学派，要求王侯的家庭祭司（亦即宫廷婆罗门、帝师，purohita）必须来自他们这个门派，并且声称占星术及其他特殊的婆罗门知识领域亦为他们所独创<sup>[7]</sup>。巫术在各生活领域里的胜利并非未

曾经历一场奋战，法典里处处可以闻到其中的硝烟味。也只有在婆罗门势力的节节高涨中，巫术的胜利方有可能。君王在战场上的胜利，和其他生活上的成就一样，都被视为巫术灵验的表现，而一切的失败，除了当事者本身的仪式性错失之外，统统要归咎于家庭祭司身上。

既然婆罗门的知识是一种秘密，那么理所当然的是由其子孙来独占教理的传授。所以除了教养资格外，还要讲求出生资格。《献牲祭典》的“*dacapaya*”一节，要先验证世系：献祭的祭司必须有十代饮苏摩神酒的先祖，这或许是因为先人的功绩也于献祭之时同受祝祷吧。认为婆罗门资格乃奠基于个人性卡理斯玛的古老观念，只有微弱的蛛丝马迹可寻：见习僧（*brahmacārin*，亦即婆罗门的徒弟）仍然必须遵行相当严格的巫术禁欲式的生活戒律。其中，特别是性与经济上的禁欲，亦即必须守贞与托钵维生。按照古老的看法，师傅是以巫术手法将其门徒“打造”成婆罗门，并且原先并不拘其出身为何。得道婆罗门的关键性权力来源是其精通的吠陀知识，而这种知识素来被视为具有特殊意味的卡理斯玛资质。例如，有个婆罗门，因其为首陀罗妇女所生而受到非难，他的回应是：建议与对手举行过火神判，以一决两者在吠陀知识上的高下<sup>[8]</sup>。在修业与一应的典礼都完成之后，婆罗门应该着手成家，做一名在家者（*grihastha*）。此时，他开始婆罗门的生涯——如果他真的开张立业，而不再只是个坐食者——或从事于有必要时才获准从事的行当。

婆罗门所从事的无非是献牲祭祀与教授学徒。他们有严格的礼节要恪守，特别是在经济方面；尤其是不得利用个人的服务来谋取一个固定的像“职业”那样的“生计”。婆罗门只收“赠礼”（*dakshinā*）<sup>[9]</sup>，而不受“酬劳”。请求婆罗门服务而赠予礼物则是礼仪上的当然义务。举行献祭而不给赠礼，不仅会招来恶鬼，而且婆罗门也会凭其法力加



以严厉的报复，诸如诅咒或献祭时故意犯下仪式错误，使得祭典主人难免灾厄——以此而有一套定式的报复“方法”发展出来。赠礼的最低限额皆有明文规定，而婆罗门之间的不当竞争是被禁止的。事先打听可能被赠予多少礼物亦无不可，在某些情况下甚至会规定非如此不可，但由于婆罗门震慑人心的巫术力量，使得他们享有——按照A.Weber的说法——“真正利欲熏心的狂迷放纵”。没有什么能伤得了婆罗门的肚子，这让人想起《浮士德》里（关于“教会的胃”）的一段名言；不过这也仅止于仪式上的意义，因为婆罗门仅以简单的手法就可赎去他们违反饮食戒律的罪。

婆罗门所享有的社会与经济特权，远非世上任何一个祭司阶层所能比拟。甚至婆罗门的粪便都具有宗教上的意义——可以用来当作占卜的工具。严禁世人压迫婆罗门的“ajucyata”原则，包括林林总总的事项，诸如：法官不得判定婆罗门败诉、婆罗门应得的“恭敬”（arca）——至少依婆罗门自己的要求——远高于君王所应得的。关于婆罗门作为一个宗教身份团体的特性，我们将在后面（第二篇里）再加以讨论，此处，我们将仅止于观察其随着特殊种姓要求（对于“dāna”，亦即“布施”，的要求）而来的经济特权。

婆罗门得自权贵的报酬，古典形式上除了金钱与值钱的宝物之外，尚包括牛群、土地，以及从土地与税收而来的定期金收入。获得土地赠予，至少根据婆罗门的理论，乃是婆罗门种姓独占的专利，并且也是他们最重要的经济特权。记载着捐赠俸禄的无数碑文（亦即现存印度碑文的大部分）显示出，印度中世纪时期典型的纯正种姓的婆罗门，实际上是世袭的俸禄持有者。婆罗门典型地一直都占有最高的世俗地位（王侯的宫廷祭司）<sup>[10]</sup>，并以此而成为王侯在一切个人与政治事务上的精神指导者。此种地位正是所谓“婆罗门阶层的面包”之基础所在，而婆罗门种姓的政治与社会权位也正是以此为根源。没有



宫廷婆罗门的君王，便不是个完全的君王，就像没有君王的婆罗门也不成其为完全的婆罗门一样<sup>[11]</sup>。直至今日，婆罗门的权位仍然奠基为其为仪式上之告解神父，及其在权贵人士的诸多家庭祭典中的不可或缺性，其程度远高于依赖种姓的组织之力。

婆罗门以其家庭祭司的地位，强制要求那些想要保持优位的种姓，接受诸如氏族制度与婚姻制度等相应于其身份地位的社会秩序，而不待各种姓相关机构的裁决。在经济上，婆罗门家庭祭司的地位有点类似我们西方的“家庭医生”。原则上，除非不得已，否则不得轻言更换已聘用的祭司——根据古典文献，至少在一年之内不得更换。与此原则相应的是，通过严格的礼仪来防范婆罗门之间的竞争，以保障“主顾”（jajmani）关系，就像我们的家庭医生经常以类似的一贯手法来维护其身份利益，而罔顾病者的需求。此种完全自愿性的主顾关系，取代了教权制教会组织的教区制度，在其中，婆罗门的整体地位仍然类似于古代的巫师与巫医。

当婆罗门见到他的儿子的儿子时，就应当再度离开家庭退隐到山林去。以此，他得以通过禁欲苦行而练就巫师的神奇力量，能够对神祇与世人施展魔力，而最终成为神化的“超人”。此种现今仅止于理论层面的种姓义务，可说是巫师之年龄阶级（Altersklassen）组织的残余现象<sup>[12]</sup>。

高贵的婆罗门一般而言至少不可能会有个教团的永久雇员。印度教根本不知“教团”（Gemeinde）为何物。高等种姓的婆罗门也从未成为任何印度教教派所雇用的教士或任何村落团体的附属祭司<sup>[13]</sup>。我们后面会看到，印度的教派信奉者与祭司或秘法传授者之间的关系，完全迥异于西方的教派教团与其雇用的“牧师”（ministri）之间的关系。高等种姓的婆罗门从来不会乐意像个首陀罗那样成为某个教团的“仆人”。即使成为某个寺院的僧侣，有时就足以让一个婆罗门降了好

几级。此一现象部分是婆罗门阶层作为一巫师种姓的社会特质使然，部分则由于印度社会之封建结构的缘故。另外，也有部分原因是，在部族与村落团体的印度教化之前，祭司原本就在其中占有相当的地位。

担当起祭祀功能的人，一般说来，是在村落世袭性的“编制”里——就像伊斯兰教的神学者（Mullah），及其他现今可见的各种寺院仆役。渐次转化成印度种姓的各个贱民部族，原本不仅有很多自己的神祇，而且也有自己的祭司，后来都成为种姓的神祇与祭司。某些和其他种姓混居在一起的工匠种姓，则极其顽强地坚持只接受自己种姓成员的服务而不理会婆罗门<sup>[14]</sup>。至于自己合村聚居的部族种姓，一般都保有他们原来的祭司。婆罗门势力的进入，靠的是知识的力量，尤其是他们在占星术方面的知识，这就不是那些村落祭司或种姓祭司所能匹敌的。

对婆罗门而言，以上这些祭司都只不过是些低级种姓者——如果还能获得他们承认的话。在所有不净的种姓看来，此种蔑视倒无可厚非，但对洁净的种姓而言，这就令人不快了。前面提到，服务于统治家族的部族祭司，有时也会被承认为婆罗门，尽管多半是社会地位不高的婆罗门。由于此种排斥，以及因服务于被鄙视种姓而使得有些婆罗门被降级等因素，导致非常强烈的社会分化现象；然而，此种现象并非我们此处所要讨论的重点<sup>[15]</sup>。许多婆罗门，现今可说是大多数，已转而从事他业，他们的种姓阶序问题，也不是我们此处所要探讨的。我们所关心的毋宁是：婆罗门的特殊地位及其与君王和骑士种姓（亦即刹帝利）之间的紧密关联。以下，让我们转到刹帝利这个种姓。

## 二、刹帝利

吠陀经典里的印度古代军事君主，无非是“骑士团”（Maghavan）里的同侪者第一人，差不多相当于众豪强中的“佼佼者”。到了古典时代，这些世系被“刹帝利”种姓所取代<sup>[16]</sup>，而后者事实上到后来也已销声匿迹。

从最古老的文献里，我们仅能略知一点印度军事组织最开始时的状态，亦即，荷马式的君王带领着他的氏族与扈从（王臣），盘踞于城寨里。像北欧的勇猛战士（Berserker）<sup>[17]</sup>、以色列的摩修亚（Moshuah）、卡理斯玛勇士与战斗首领等，全世界普遍都有的卡理斯玛英雄，都得回溯到那悠远的时代，直到史诗时代我们才觅得其中一些蛛丝马迹。彼时普遍得见的种种措施，诸如将青年组织成兄弟战士团，让幼童修行系统化的巫术性英雄禁欲，征调氏族的壮丁于男子集会所（Männerhaus）<sup>[18]</sup>共营不婚而坐拥虏获女子的集体生活，克尽（防卫）义务的男子可以退而娶妻生子，年事已高而无法奉公者则安排养老（在日本为隐居），所有这一切皆已成过眼云烟。不过，在入法礼（Upanayana，古代的成年礼）里——“再生”种姓的青年必须完成此一仪式，以获得身份成员的认证，否则即被视为（有如女人的）首陀罗——的确还是能看到古老的卡理斯玛战士检验的遗迹，同时，凡是未加入防卫团体者即为“女人”——亦即毫无政治权力者——这个原则的古风遗俗亦可由此得见。只是，此一仪式在孩童尚称幼小时即予举行，故而像西方的“坚信礼”一般，只不过是古制的残迹。

古典文献里的刹帝利，并没有我们西方中世纪的骑士所具有的那种特殊性格。因为早在严格的种姓制度实行以前，他们的社会地位便是奠立在氏族卡理斯玛的基础上，而不是奠立在一种采邑等级制上，

并且以后也未改变。他们不是君王即为诸侯，再不济也还是村落里坐拥一定经济特权的名门望族。

根据古典文献，刹帝利的任务是在政治与经济上“保护”人民。如果君王不能保护其子民免于盗贼与掳掠，那么他就得交出政权。据古文书所传，后世诸王国的任何官员，包括包税者，也都负有保护与交替的基本义务（负责的额度随地区大小而异）。就此而言，这样的种姓义务乃是出之于实际的生活经验。的确，就像某些更进一步的特点所显示的，这其中包含了关于君王之卡理斯玛角色的最古老观点的痕迹。战败的君王不只要为自己的罪过负责，还得担待起其子民的罪过。下错判决的君王也得连带地承受那些被他有意或无意伤害到权利者的罪过——类似于日耳曼法律中“判决非难”（Urteilsschelte）所隐含的观念<sup>[19]</sup>，只不过更加强烈。子民富足安乐，境内没有饥荒，那么他就是个好君王；一旦有饥荒，就表示他触犯了巫术性禁忌，或是其卡理斯玛有所不足，君王应该适时罪己赎过。当君王不断暴露出他缺乏卡理斯玛时，人民可以而且有义务将他赶走。

基于这种卡理斯玛的观念，印度中世纪的诸大王国里，轻易地就发展出家父长式的“福利”与“治安”的理论。不过，它们却由于英雄卡理斯玛之转化为一种骑士身份的“职业义务”而黯然失色。根据古典时代与中古时期的文献，战争就是刹帝利种姓的律法（Dharma），而战争除了在统一的王国出现时一度中断外，可以说就像（西方）古代城邦之间那样，战火连绵不断。当君王战胜所有其他人之后，方才取得举行盛大马祭（aśvamedha）的权利<sup>[20]</sup>，有幸司祭的婆罗门可以获得10万头牛，而这与古罗马在战争终结时关闭门神（Janus）神殿的习惯，即使连次数上都大体相对应<sup>[21]</sup>。在当时，君王若不想积极以武力或计谋征服邻邦，在印度教的世俗或宗教文献看来，简直就是一件不可思议的事<sup>[22]</sup>。卧病而死，在刹帝利军国主义的荣誉法典里，

不只是不名誉，且根本就亵渎了种姓的律法。当刹帝利自觉体力已衰时，即当寻求战死沙场。

根据传说，古代的刹帝利因反抗婆罗门而遭到报复，最后甚至被根除而消失殆尽。这个传说自然有其真实的成分，就像毗湿瓦米多拉（Viśvamithra）与婆私吒（Vasischtha）斗争的传说一样 [23]。佛陀时代（前6世纪）的古刹帝利，是个具有高度教养的城居的身份团体，可媲美西方中世纪早期普罗旺斯地区的骑士阶层 [24]。他们后来为拉吉普所取代。拉吉普起源于现今的拉吉普塔那（Rajputana）与南部的奥德（Oudh），约于8世纪时跃居支配地位，并且以典型的战士阶层身份广布于各个王国，即使至今仍多为文盲。就是这样的部族，后来过渡成为大君主麾下为数甚伙的职业骑士与佣兵 [25]。不过，拉吉普仍然是这些同类当中最为尊贵者，并且是照着刹帝利的样式最彻底被印度教化的。

古刹帝利氏族在教养上与婆罗门相匹敌，后来（我们将看到）成为反婆罗门之救赎宗教（如佛教）的担纲者。相反，拉吉普必须臣服婆罗门教养的优越性，并且协同家产制王国担当起印度教的复兴。唯独他们特有的、原本即为非古典的族外婚的分化组织，显示出他们乃是源自职业雇佣骑士的部族。拉吉普人当中没有哪一家的系谱可以往前追溯到5世纪以前，而有九成的人是居住在印度的北部，特别是西北部。

拉吉普塔那地区直到近代都还具有支配性的、政治的采邑制度，最符合古典时代的文献里所记述的类型。拉甲（Rāja [氏族长]）拥有最好的土地作为领地（波斯语Khālsā）。被赋予政治支配权的封臣也同时分配有土地，但必须服兵役、行参觐与受封礼，并于封君死亡

（Herrenfall）时付规费给新封君 [26]。拉甲拥有种种权利，包括：1. 收获课税权；2. 荒地处分权——若付斧钺税，则封授伐木权，若付一



定总额租金，则授予开垦权与世袭占有权；3. 采矿、寻宝等类似的王权；4. 罚金征收权。所有这些经济权利都是可以（部分也行）授封给臣下的。

在印度，相应于氏族卡理斯玛的普遍性，采邑关系通常只行于支配者阶层——起码只优先行于有血缘关系的氏族成员里，而不是奠基于非氏族血缘关系者的个人性忠诚关系上。在很早以前，这并不是—种土地领主的采邑关系，而是因政治而来的经济权利与个人权利。刹帝利是王族，而非封建庄园领主 [27]。在德拉威人（Dravidas, Dravidian）诸王国里 [28]，每个村落都有王田（majha），与之并行的是免税的祭司田地（pahoor）。当王权扩充之际，君主便于旧有的村落首领（munda）之外，加派自己的“代理人”（mahta），或者取而代之。这些村落首领出身的、拥有卡理斯玛特权的（bhuinhar）家族，有免税的所有地，而其他的土地则成为可课税的，并且被视为“王领地”。所有这些，大体都为征服者所采用，然而多半也都封建化了。我们发现，中世纪时，纯粹封建社会结构的各种要素几乎遍布于全印度，特别是在西部地区，而且往往完全是西方式的。例如：拉甲的徽饰 [29]、骑士臣服礼（Schwertschlag） [30] 的授封仪式。不过，法典上并未记载有关村落里固有的土地领主的权利。这些权利并非封建化的产物，而是后来政治权力俸禄化后才产生的。

在大君王之下，高级军事将领的地位往往是与土地采邑紧密结合的，后者则成为世袭性经济权利的泉源 [31]。高级官员亦复如此 [32]。政治上的大采邑持有者在当时仍多为君主的后裔或亲属 [33]。但也不是全无例外 [34]。不论君主或封臣，其支配权在大多数情况下都是可以转让的 [35]。当时印度大部分地区长期处于争斗倾轧的状态中。



我们至今仍可在印度南部的村落中看到纪念骑士对抗外来的家畜盗贼因而殒命升天的墓志碑铭 [36]。

若问：在当今的拉吉普种姓中，最能够代表古老传统的那部分人，典型的出身为何？答案只能说是：他们乃源自政治权力的把持者，其中包括小王侯、封建采邑骑士、官职贵族，以及具有政治权利义务的庄园领主。只不过，这些贵族绝非纯粹的官职（文书）贵族，而是由各种类型极为不同的军事—政治采邑持有者所构成的一个身份团体，特别是也包括即将提及的军事俸禄者在内。印度的法制与行政之转变，特别是军事制度方面的转变，无不由此清楚地呈现出来。

出现在史诗与最古老的历史记述（例如麦加斯梯尼与阿里安的记述 [37]）里的印度军队，是类似荷马式的军队，只不过有着更进一步的发展。英雄（curah）及其扈从（arugah）为善战者，决斗是寻常之事。各部队首领并非“战略家”或“军官”，而是因自身之英雄性卡理斯玛资质而头角峥嵘的好战士。战斗之前，军队的确有着既定部署准备，然而一旦开打，即毫无秩序可言；英雄们只要看到自觉最值得一拼的对手，立即冲锋突击放手一搏。在史诗里，首领一死，自然意味着全军瓦解。军队中除了扈从之外，还有一些无法自我装备武器与战车的战士，例如那些君王与贵族的家士（Ministeriale） [38]，此外也有职业战士，他们平日从君主那儿领受薪饷，生活优沃，一旦战死，还有君主为他们照顾寡妇。依照阿里安的说法，自我配备武器的战士虽位于贵族与祭司之下，但与一般农民仍有所分野。除了荷马所知的那种按氏族来编整军队的方法外，印度当时已有依十人、百人、千人为单位的纯战术性的部队编制；骑兵队与步兵队都配备有一定比例的战车与大象。这样的部队（Heer），不久之后即变成一支由军官所指挥、由国王的粮仓所给养、愈来愈仰赖君主来装备的“军队”（Armee），原来征集民兵与召集骑士的方式就此消失。

君主的行政转变成家产官僚制的方式，换言之，一方面，官僚的等级秩序有着层次井然的规划，职权与审判程序也都相应于地区与事项而清楚规定；另一方面，宫中府中之别却不甚分明，数量多得令人眼花缭乱的官员在权限上若非经常变动，就是不确定、非理性，而且往往取决于偶发事件 [39]。

如碑文上的记载，由于仓储与赋税经济，广泛的书记制度早在第一个大王朝——亦即公元前4世纪至前3世纪的孔雀王朝——时便已发展出来 [40]。佛教君主阿育王的行政当局喜好文字书写到了不可思议的程度，其漫无边际的极端情形，从不计其数的法令中可以充分得知 [41]。正如家产官僚制里的共通现象，国家领域内各地方组织的行政长官职位，尽可能授予亲属 [42]。考他利雅（Kautaliya）所著的《实利论》（*Arthaśāstra*），在据称是孔雀王朝始祖旃陀罗笈多（Chandragupta）的一名大臣旃纳基亚（Chanaukya，日译本指出应为Chanakya）的编纂下，使得这幅图像更为完整 [43]。以此，行政所据以为基础的是包罗广泛的统计。所有的居民都必须按种姓、氏族、职业、财产与收入来注册登录，旅行要有护照，人民生活的各个层面都受到管制。仅次于政治阴谋的是妨害“工作欲”，这在财政上被认为是最大的祸害。因此，乡间的戏院与乐队、各处的酒肆与饭馆都有限制，政府还会利用“密探”介入到人民最隐秘的私生活里。

君主自行经营商业，其行政机关则通过对市场的管制来操控价格 [44]；与《本生经》（*Jataka*）所虚拟的状态相反的是 [45]，此种控制乃是君主的一种财政政策。只要是可以想得到的税收来源都要抽税，从妓女税（这些妓女是君主应行商的需求而准备的），到市民罚金（君主在法律起草者的建议下，派人故意引诱人们做下违法的事，再课以罚金）。行政机关所要关心的，本质上只限于——只要在位的

是印度教的君主，而非佛教或其他虔敬教派的君主——为军队征调足够的兵员，以及课税这两件事。时日一长，行政机关就会愈来愈想要通过包税制与俸禄制来确保这两方面的顺利进行，特别是在莫卧儿（Moghul）王朝治下。军事俸禄授予的办法是：接受俸禄者有义务筹组一定员额的军队，相对地也会收到相当额度的军饷、口粮与特支费。在此一办法影响下，进而遂有食邑俸禄（jagir Pfründe）的产生——形式上明显的是模仿古代的寺院俸禄与婆罗门俸禄<sup>[46]</sup>。食封者查吉达（Jagirdar）很容易就发展成为庄园领主，特别是当他被授予荒地处分权时——尽管其权利原来是政治—军事性质的<sup>[47]</sup>。即使到了1000年左右，这些官吏仍然主要是依靠着君主的粮仓过活<sup>[48]</sup>，而货币经济则一拨拨地侵入国家财政，并且就像中东地区一样，得到私人资本的助力。

君主采取包税制与采邑俸禄的方式来确保他的税收收入，换言之，用之以交换一定总额税收纳入国库。从包税制发展出被称为“查米达”（Zamindar，于孟加拉）与“吐鲁达”（Tulukdar，特别是在奥德省）的土地领主阶级<sup>[49]</sup>。他们之成为真正的地主，是英国人来了以后的事：英国行政当局在制定税额时，对他们课以赋税的义务，也因此而将他们视为“所有权人”。就其权利的起源而论，我们只消看看他们在莫卧儿王朝治下所握有的权利清单，即可知其乃源之于莫卧儿王朝的行政惯习，换言之，责成诸地区提供军事与财政给付的担当者同时也负责其他的行政事务（包括司法），并且预付这些行政的费用。

包税制度，以及授权企业家募集军队并委之以广泛的财政裁量权，此一方式亦见之于近代初期的西方国家。然而，印度各大王国所缺者，为统制机构的发展——西方诸王侯公国即借着此种统制机构而逐渐将军事与财政大权收回自己的手中。唯有摩诃刺陀王朝基本上再

度收回国家财政，并且因此而在行政技术上胜过莫卧儿诸国。比起异族王朝之强烈仰赖中间者的存在，摩诃刺佉王朝——至少在主观意愿上——可说是个民族王朝：婆罗门种姓因此被起用于各种行政部门，包括军事方面；而在其他政权下，婆罗门还得跟低层的书记种姓相竞争。伊斯兰教政权特别喜欢在行政上利用书记种姓，以对抗婆罗门。

印度行政史的这一页，结果是各式各样的俸禄大量出笼。其中特别导致一个土地领主阶层从包税者与军事俸禄者之中发展出来。他们必须负担所辖区域的行政费用，并且担保应付一切军事与财政上的需求。果能如此，这些领主即得免除几乎所有的统制与干预，而他们的隶属民则差不多等于是被整个从国家那儿“霸占”过来。

印度特有的一个发展，是奠基于农民纳税义务上的一连串层层叠叠的租税负担，以及租税可以土地收益来支付的现象。在“农民”，亦即土地的实际耕作者的上头，首先，有可能是一个、通常是一群土地收租者，他们被视为土地所有权人而负有缴纳租税的义务。在这些人和国家权力之间则多半还有一个中间人——查米达或吐鲁达，他或者只是收取租税的一部分（在印度东北部通常是租税总额的一成）<sup>[50]</sup>，或是握有更广泛的领主权利。有时，这样的中间人不止一个，而是在古来的包税者之外，还有一个通过“地权确认”（birt）而被赋予收租权的人，或者是一个因为接受租税拖欠额之支付义务而“买下”村落，因而取得收租权的地主。最后，或许还得再加上世袭的村落首长，他们拥有收租权并且往往带有一种土地领主的性格。自18世纪初以来，摩诃刺佉王朝即有系统地实行这种针对个别俸禄持有者分摊租税收入份额的制度——个别俸禄持有者先于国家享用租税，余额再上缴国库，并且和诺曼人的采邑政策一样，设法确保每个俸禄持有者不只是在自己的辖区里取得收入，而且至少在别人的辖区里也可以获取部分收入。

立足此种经济基础上的社会各阶层之特有性格，决定于此种经济基础的起源与特性。西方的封建领主制，和中东及印度的领主制一样，都是从家产制国家中央权力的崩解发展起来的，前者诸如卡罗琳王朝，后者则如哈里发政权、摩诃刺佉王朝、莫卧儿帝国 [51]。不过，在卡罗琳王朝，此一发展是奠基于极度自然经济的基础上，并且通过依照扈从关系而建立的忠诚义务，使得位于君主与平民之间的支配阶层与君主结合在一起。封建关系亦见之于印度，只是此种关系在印度并非贵族或庄园领主阶级之形成的决定性因素。一般而言，在东方，印度也一样，典型的领主制是从包税制与强烈官僚体制国家里的军事俸禄制与租税俸禄制发展出来的。因此，就其本质而言，始终是一种“俸禄”，而不会变成“采邑” [52]；其结果并不是封建化，而是家产制国家的俸禄化。可与之相比拟——尽管并不发达——的西方类型，并非中古时期的采邑制，而是买官制 [53]，以及17世纪（Seicento）教廷的俸禄制，或法国的法服贵族制 [54]。东西方之所以会有这种不同的发展，除了历史阶段的差异外，纯粹的军事性条件也是个重要的因素：骑兵，在欧洲的封建时代乃是战争技术最优越的武力，然而在印度，尽管骑兵的数目并不少，但在军事意义与效用，自亚历山大大帝至莫卧儿王朝时期，相对而言皆不如步兵那样受到重视。

莫卧儿帝国的政府形式，就我们现今所知，接近土耳其的类型及其原型——哈里发与萨珊王朝的行政模式。只是，由于租税制度的极端合理化，所以印度的书记制度早在外族入侵以前，就已将其势力扩张到政治团体的基层里去，譬如和村长并立的村落书记，虽然是此一书记官僚体系的最下一级，然而却相当重要。这些书记官僚握有大笔俸禄，不过却也是婆罗门与其他高级种姓（例如暴发的新贵）之间相互争夺的资源。摩诃刺佉王朝的治下，彻头彻尾都存在着这种二元的对立，一方是Deshmukh（地方官）与Patel（村长）——皆为摩诃刺



侏人，另一方则是与之并肩而行的Deschpandya与Kulkurnu（村落会计）——多半是婆罗门。

刹帝利这个概念在内容上并不清楚——到底它是指小王族之流，还是指骑士阶层？这个疑问也得从印度的政治结构上才能解说得清楚。印度的政治形势一直是摆荡于两极之间，一是分裂为无数小王国（原来只不过是酋长国），一是集结为家产制帝国。早在史诗时代，英雄式的决斗固然存在，但军队的纪律也已萌芽。此种有纪律的军队，如同亚历山大入侵印度时所见的，并不是自行武装的，而是由国家来武装与补给。自行武装，或战士与战争手段分离，这种军事制度史上最重大的二元对立形式，在印度一直相持下去，即使到了莫卧儿王朝治下也未曾消失。

自行武装的骑士在社会上的评价，往往不同于仰赖君主或佣兵领袖来供给武装的人。不过，自拉吉普兴起以来，雇用各种半野蛮的部族为佣兵，以及将土地权与支配权授予军功卓著者，势必造成身份性差异的剧烈流动。同时，政治团体的社会结构也摆荡于封建组织与家产制之间。有关这点，全世界所共通的现象是：倘若情势偏向封建体制，君主就会任用古来的俗世或宗教上的显贵宗族；而情势若有利于家产制，君主则将政治权势授予下级身份出身者。

现今的“拉吉普”里，混入了多少古代酋长与扈从贵族的血统，无人能知<sup>[55]</sup>。不过，应该是不多的。因为，在家产官僚制时代，出现了大量被列入古老贵族位阶序列里的新贵，他们来自包税者与官职俸禄阶层，通过土地的授予成为庄园领主，或者，更通常的情形是佣兵与职业军人家族在经历了几个世代之后，要求被承认为“刹帝利”，就像即使在今天，一些半印度教化的部族与农民种姓——他们起初被征集为佣兵，但在内乱终结、偃旗息鼓之后，不得不转而经营和平的生计——也如此要求一样。过去曾经建立起强大帝国的其他一些部族，



则在被英国人打倒与征服之后，如今全然处于一种“部族”与“种姓”之间的特殊中介地位。其中，特别是西北海岸的土著部族摩揭陀。

摩揭陀这个部族名称（Mahāratha，意指“大战士”）早在纪元前就已出现在碑铭上。玄奘在其著名的游记中还曾经称赏过他们的骑士道战术 [56]。当时，他们已采用阵法交战，尽管还是有着英雄性忘我的遗习，战士及其大象在开战前似乎往往沉陷于狂欢迷醉之中。在伊斯兰教政权治下，他们依然持续其城寨采邑制与职业战士的活动；最后，他们起而反抗莫卧儿王朝，而在18世纪建立起印度最后一个奠基于印度教的民族国家。“贵族”（assal），亦即昔日的战士，要求享有刹帝利阶序，并且显然亦与拉吉普家族间通婚混血。基本上，他们履行印度教的礼节仪式与氏族制度，并且有真正的（deshashth）婆罗门做他们的祭司，然而图腾（devak）组织的遗制仍然透露出他们部落的根源。农民则被他们以身份性的差异隔离开来。

此种异部族骑士的贵族身份并不是全然没有争议的，更何况是作为佣兵的部族，他们所提出的刹帝利身份的要求，根本从未被承认过。纪元之初，刚刚开始印度教化的南印度坦米尔族（Tamil） [57]，有着如下的身份秩序：唯有（移民进来的）婆罗门被认定为“再生族”，因为唯有他们有权披挂圣带；其次是坦米尔族的僧侣（Arivar，苦行者）；接着是被称为（灌溉用水之）“水主”的土地领主贵族乌拉瓦（Ulavar），君主与封臣皆自其中产生；然后是各种不同的牧牛者与工匠的种姓；最后是第五等身份的Padaiachia（佣兵）。各个身份等级间皆严格地区隔开来。后来由婆罗门所作的阶级区分里，则将商人置于其时已大体农民化的委拉拉（Vellalar，昔日的乌拉瓦）之上；当然，此处，一如他处，婆罗门是不把统属于君主的职业战士列入再生种姓的 [58]。

非军事起源的官职持有者占有何种地位，仍是个问题。莫卧儿王朝的包税者查米达，来自各种不同的种姓，故而并未赢得自己特有的种姓阶序。先前的部分官职俸禄者的境遇则未必如此，只要出身下级阶序者能够争取到相当于婆罗门或拉吉普（或同等阶序的种姓）的地位就算数。至于哪些人、能够争取到什么程度，端视行政当局种类而定。最后，理所当然，是那些大王朝里根本不带军事色彩的书记官僚，他们向上攀升的阶序至今仍有强烈的异议。

官僚阶层的家产制起源，表现于阿玛泰雅（Amatya）这个名称（原意为“家人”）。就我们所知，至少印度本土的君主，和古代中东各国一样，并不使用人身不自由的官吏<sup>[59]</sup>。只是，官吏出身的阶级之社会阶序，则随着时代而有所改变。骑士阶层自古以来对于官职的垄断即被家产制所打破。早在孔雀王朝与笈多王朝时期（前者始于公元前4世纪，后者始于公元4世纪），大君即通过出身首陀罗种姓的官吏来统治国家。婆罗门文献则将此种情形推定为卡利（Kali）时代之始，不过，这实相应于举世皆然的家产制国家特性，尤其是东方的家父长制国家。

古代的刹帝利种姓无疑是将连带着政治权力的采邑，当作自己独占的囊中物。不过，他们却没有能力确保这种独占，而这正是他们没落的原因。家产制国家不仅需要婆罗门，同时也需要通晓文字的其他种姓成员来当官吏；食君之禄的官吏，诸如市民出身的包税者，负责租税课征，佣兵队长负责募集军队，还有查吉达、吐鲁达、查米达等各式各样的租税俸禄者，他们被赋予政治权力，而不受制于任何等级出身。事实上往往连君主本身也只不过是幸运的暴发户。也有君主在碑文里记载自己是婆罗门之足（亦即首陀罗）的后代。按照严格的理论，即使是君主的族裔也无法改变首陀罗的身份。例如，最近孟加

拉的拉吉旁西 (Rajbansi) 种姓开除了一名成员，原因是他将女儿嫁给一个拉甲的后裔，这人却是厨子种姓的一员。

如一般通例，政治权力地位的影响力，总是其他一切力量所不敌的。因此现今与拉吉普及军事贵族竞争种姓阶序的，通常是非军事的官职贵族，尤其是强大的书记种姓。例如孟加拉的纯官僚种姓卡雅斯特 (Kayasth)，以及孟买半官僚的军事俸禄种姓普拉布 (Prabhu)——一个为数有限且仅限于孟买一地的阶层，曾为军事阶级而在笈多王朝治下受封 (课税、书记、军政等) 地方行政主管权的俸禄，并且延续了很长一段时期。在孟加拉，土著的拉吉普家族为数非常有限，在当地著名的家族当中，似乎只有一个确实是属于拉吉普家族，这是因为自仙纳 (Sena) 王朝以来 [60]，孟加拉即处于家产官僚制组织之下。在其他地方亦为书记种姓的卡雅斯特，在 (16世纪的) Vellala Charita里还是“纯粹的”首陀罗，而如今在孟加拉却要求被承认为阶序比拉吉普更高的刹帝利。

这些有文字教养的官职种姓在职业上大不同于文盲比例奇高的拉吉普和其他古代的军人种姓。只有极少数的拉吉普出现在近代政治与私人经济的官僚行政中，相反，婆罗门与书记种姓却在其中扮演着突出的角色。举凡律师、新闻等“专业”，无不如此 [61]。卡雅斯特的种姓阶序一直不断地受争议，特别是来自孟加拉古老的医生种姓拜迪雅 (Baidya) 的异议 [62]。拜迪雅声称他们拥有比卡雅斯特更高的阶序，因为他们不只能参加全式的入法礼，而且有权自行诵读吠陀经典。卡雅斯特这方面则批判拜迪雅是在大约100年前才借助于受贿的婆罗门而骗取到披挂圣带的权利。就历史的观点而言，可以说双方都有理。卡雅斯特固然无疑是首陀罗，然而，尽管医学在印度作为专门科学乃是个老字号，但医师种姓在过去最多也不过是和其他古老的行会团体 (Mahājan) 的种姓一样，只享有吠舍的阶序。如今，拜迪雅

种姓及其他地方相类似的种姓，总是主张他们享有比拉吉普更高的阶序，理由是拉吉普并不认为亲自耕种是一件绝对有失身份的事。拜迪雅更可以用下面这个事实来支持他们的阶序要求，亦即：孟加拉的仙纳王朝乃是源之于他们这个种姓。

总而言之，现在大体上被承认为刹帝利阶序的诸多种姓，具有极为驳杂的性格特征，特别是，他们真切地呈现出了历史变迁的足迹，亦即印度教自书记行政制度创始以来，在政治上所经验的历程。而更富争议性的，毋宁是古典学说里的第三种姓：吠舍。

### 三、吠舍

在古典学说里，吠舍种姓大概相当于我们所谓的“平民”阶层。从负面看来，或者说，向上比较，吠舍没有祭司与世俗贵族在仪式、社会和经济上的特权。往下相比，也就是相对于首陀罗，吠舍拥有一项最重要的特权（尽管从未被明示过），亦即土地拥有权，这是首陀罗从来不被允许的。在吠陀经典里，“吠舍”是用来指“人们”、（支配者的）“子民”。

在古典文献里，吠舍主要是指“农民”。不过，即使是在法律典籍里，放债取息与商业也被认为是吠舍可以从事的行当。有一点值得注意的是，古典时代家畜饲养与农耕之间存在着极大的分野。唯有前者（而非后者），才是婆罗门在绝对必要时所能从事的行业。这颇符合相当古老且甚为普遍的观点：牲畜的饲养在世界各处差不多都是男人的工作，而原始的耕作则是女人或奴隶的事。从后古典时代至今，吠舍即“农民”的影像完全消失，其实早在历史时代之始，商业即被认为是吠舍真正的本业，Vaiśya（吠舍）与Vanik（商人）被视同为一。如今声称享有吠舍阶序的种姓试图证明他们本来就是商人种姓。

农民被排除于市民有产者与营利团体的同等位阶之外，乃是种种因素使然。首先是封建化的趋势，再者是家产制财政的形成与社会结构的俸禄化。早在古典时代，吠舍就已被视为是要被高等身份阶层“吃掉”的对象，到了中古时期，他们只让人注意到是个纳税者。中世纪的印度是个村落的国度。国家的范围，如我们先前所说的，是按照村落的数目，亦即纳税的单位来计算 [63]。土地租税一直都是最关键性的财政来源，并且也是采邑封授与俸禄建构的最重要基础。君主在古典时代被称为“六取一者”，因为按照古老的传统，取收成的六分之一为地租被认为是合理的。实际上，租税远高于此，甚至高到——和古老信念相反的——发展出这样的理论：率土之滨，莫非王土。在孟加拉与南印度的某些被征服地区，实情大约即是如此。

有关印度的村落体制，我们多亏有巴登—鲍威尔（B. H. Baden-Powell）根据英国租税勘察资料所作的广泛研究 [64]。至于其他的碑铭与文献资料来源，只能对印度农民的过去作出微弱的投影。不过，至少从莫卧儿王朝以来，甚或更早以前，对于农民地位最具关键性的因素，厥为国家财政的利益。自彼时起，问题的重点即在于：谁是租税担负者？

如果一个村落里的每一块耕地都被分别课税，并且每个地主都分别按其所有土地的多寡来课税，那么这就是一个Ryotvari或Raiyatvari村落 [65]。那儿没有领主，取而代之的是古来的氏族卡理斯玛村落首长（patel），他被视为政府官员而享有相当的权威，负责收税，并且拥有免税且世袭的公职属地（在印度中部，作为一种世袭部落首长的采邑），居住在村落中央且往往有防御设施的屋子里。耕地边界之外属于村落的“共有地”（Mark，如今已不存在），它们属于国家所有，唯有国家有权授予到那儿定居的权利。

另一种情形是一群土地所有者共同负责向国家缴纳全村的租税额（jama）。这个土地所有者团体往往有个——原先则几乎总是有的——“潘恰雅特”（panchayat）作为其代表机构，并且握有所有关于村落与村落所属共有地（荒地）的处分权。潘恰雅特将耕地分租给农民、村落工匠与村里的商人，并且自由地分割荒地，从村落共有地中分出“自营地”（Sir-Land）给个别成员，必要时也分给作为整体的村落共同体，并同意后者可作有期限的出租。在这样的村落里，并没有一个因自身的卡理斯玛特权而享有崇高地位的村落首长，有的毋宁是一个领导行政的“兰巴德”（Lambardar），作为与国库对立的村落利益共同体的代表。土地分配权及相应的租税分摊义务，可以按世袭份额（patti）来分割，此即pattidari村落；也可以按别的判准来分割，特别是按各个土地所有者本身的给付能力，此即bhaiachara村落。

巴登 - 鲍威尔的解释是正确的：pattidari村落是从土地领主的庄园发展出来的。查米达村落（Zamindari-Dorf）——意指个别的大地主的领地——至今仍所在多有；而前所提及的考他利雅的《实利论》里，也早有将荒地封授给能够保证支付租税总额者的建议；况且拉甲的经济权益——虽非其严格的政治权力——是可以分割的，而碑文里也常有将村落的一定额度（vritti）封授给多位婆罗门的记载，凡此种皆足以证实巴氏的立论。不过，巴氏认为连Bhaiachara村落的起源也是如出一辙，只不过份额的部分似乎不见了。这点倒是颇有可议之处。因为，至今仍知租税勘定是有可能导致Raiyatvari村落转化为Bhaiachara村落的形式，亦即转化为对村落共有地具有共同负担与处分权的形式。

除了明确地区分出近代村落的各种类型之外，巴登 - 鲍威尔还确切地表明支配阶层之土地租赁以氏族（Sippe und Phratric，巴氏用的是Clan）为基础的固有习尚，以及昔日的土地过剩对于村落结构的影



响，会产生出什么结果来。依巴氏的论点，类推于亚洲其他地区，我们特别可以看清以下特征：1. 村落 完全的集体共耕（农耕共产主义），并非印度原始的农业体制，也不是后来的农业结构的基础；2. 部族（有时是其分支：氏族团体 [Phratrieverband]）自认为是其占领地的所有者，并且起而抵御外来的侵犯；3. 古代 的印度村落并没有（至少并不必然有）像欧洲那种作为农民所有地之一部分的村落“共有地”（Allmend），以及农民对于共有地的权利——此乃土地过剩与氏族团体仍然延续的结果；4. 以一种相当于或类似于西方的采邑制为其基础的土地领主制，在印度农业体制的发展上几乎毫无重要性可言，印度农业体制的发展毋宁是取决于征服者的氏族（Sippe, Phratric, Clan）共同体，以及租税俸禄的授予；5. 最古老的土地所有权来源，若非开垦即为征服。

今天在印度南部的自力耕作者阶层，印度土语叫作“upri”，官方则称之为“占有者”（occupant），具体而言，他们是一些亲自耕作并且向pattidari与Bhaiachara共同体缴纳租金的人。自从英国施行改革法案以来，他们对于土地所有权的关系，类似于葛莱斯顿（Gladstone）<sup>[66]</sup> 的农业改革后的爱尔兰佃农（Paechter）。显而易见，这并非他们最原先的处境。古典文献，尤其是法典，甚至《本生经》及其同时代的作者，既不知有土地领主制，对于现今的“共同村落”（joint village）<sup>[67]</sup> 亦一无所知。有的只是土地的购买与部分租佃（除了村落的土地之外）。印度北部倒是有共有地制与部落牧羊者雇佣制。村落成员比外地人拥有优先承购权，这原本就是毋庸置疑的。南印度的村落有时会数个集结起来以形成一个新的共同体<sup>[68]</sup>。村落委员会有时会获得君主的封授<sup>[69]</sup>，几个村落有时也会以它们的panch为代表，积极一体地成为，譬如说，一个捐赠者<sup>[70]</sup>。显然这其中存在着一种

独立于租税负担关系之外的、原初的“村落共同体”，特别是在外来的征服者与被征服者相对立的地方，一定会出现这样的一种“村落共同体”<sup>[71]</sup>。

自古以来坚固的次发性共同体关系，总是从要靠灌溉来耕作之处发展起来的；此时，应得多少水利自然是取决于负担费用的多寡。不过，灌溉设施也正是导致强烈经济分化的可能根源。特别是，河塘池堰及其附属设施往往是以捐赠的方式来兴建的。更常见的情况则是，由有钱的企业家独自或集资来兴建，再以收取租金的方式来供水。此即南印度的“水主”（Wasserherr）的由来。

经济特权阶级的另一个更重要的起源因素殆为“职田”（Watan-Land），亦即村落的首长、祭司、会计，或其他主事者因职务而拥有的土地<sup>[72]</sup>。这些土地是世袭的，后世转而可以变卖，重要的是它们要不是免税的，就是只需缴纳固定的税额，而不像一般的农家必须缴纳收成的一部分，且其比率实际上（尽管并非理论上）是可能被调高的。摩诃刺佉王朝治下的官职俸禄者，不管其收入来自何方，至少在其出身的村落里，他们总是力图确保职田要落在并且牢牢掌握在自己的手中，对于上流支配阶层而言，不让自家的官职采邑落入他人手中，已是个名誉问题。租税负担越重，职田的拥有就越是一种特权，并且因而越是成为社会高级阶层需求甚殷的纯粹投资对象。官职俸禄在北印度也是古代史诗中就有记载的。依照官职的大小，俸禄的范围可以从一小块领地的收益，一直到整个城市。显然古代的家产制王朝在此曾极力防止官职俸禄转变成对某块土地的世袭所有权，这也是后世的摩诃刺佉王朝在南印度所致力而未竟其功的。

职田的特殊性原先即与氏族的身份性紧密相连，说得更确切些，其特殊性即在于其为公职属地，且为具有氏族卡理斯玛的村落首长之氏族所拥有。同样的，显然还有许许多多与所有者之身份性格相关联

的所有权存在。首先，在雅利安人的村落里，征服者排除被征服者而完全独占土地的情形，必然是此种分殊化产生的泉源，至于其后的发展我们则无由得知。相反的，我们发现了诸如“对婆罗门俸禄的权利”这样的一种土地所有权的确认，以及印度中世纪许多碑文里记载的所谓“bhumichchida”的一种土地所有的法律形式 [73]。这无疑是指一种世袭的、免于税额被任意提高的土地所有，而其特殊性的由来，不外乎拥有这块土地的氏族所具有的个别身份地位，易言之，氏族卡理斯玛。

根据巴登 - 鲍威尔的调查，在一个土地收租者的特权团体（“共同村落”）里，其中的个人总会根据本身之为某个卡理斯玛（王侯）氏族的成员所具有的“出身权”（mirasi，巴登 - 鲍威尔译为“birthright”），而要求拥有部分的所有权。事实上所有含带着确切世袭权与（有时有）一定租金的所有地，专门术语就叫做“miras”。所有权的miras性质主要是决定于氏族（后来为种姓）的世袭身份性格；这类所有权者所构成的阶级，即使本身经营农业，也会尽可能地避免亲自耕作，以防仪式性的降等贬级，诸如有时发生在贫穷化的拉吉普和其他上流地主身上的情形。

出现在印度中世纪记录里的“村落居住者”，是诸如证人、捐赠者，以及不在王侯氏族、官僚、都市商人之列的“农民”（Landleute）——显然并不是个被贬降身份的阶层 [74]；因此，我们无法确定他们究竟是坐收地租者、真正的农民，还是处于两者之间的人。一般而言，最有可能的应该是前者。即使是对于当代各个种姓有着出色描述的普查报告，在这一点上也是非常含混不清。当然，农村各阶层间的差异如今是相当变动不居的。

在村落居住者中，有两个阶层显然最能保持其（以我们德国人的观点来说）“独立”农民的地位，此即西部与北部的昆比（Khunbi），

以及南部的委拉拉（Vellalar）。前者主要出现在农村的社会分化基本上并不是以财政而是以军事来作基准的地方，换言之，骑士与职业军人和农民区分开来，在这种情况下，社会的分化通常并不怎么严格 [75]。然而后者却是前面所提及的古代的平民（地主）阶级，他们在家产制与佣兵制时代被农民化，其后又随着印度教体制的普及而再度被编制到种姓阶序里。这两个种姓是印度最杰出、特别是在商业方面最为干练的农民，尤其是昆比，他们显然相当能接受近代经济的手法，譬如乐于将他们的积蓄投资在工厂与有价证券上。

除此之外，还有其他许多印度教化的部族，诸如Jat,Gujar,Koch等，属于社会上相对而言较高阶序的农民种姓，其中有些是昔日的佣兵种姓，而今转变成定居落户的地主，有些则是并非贵族、然而颇具社会地位的地主阶级，如今残存分散于各地者。

另外一些自由农民，有的在内乱时期因托身投靠而成为村落里握有政治权力的采邑持有者的部曲（佃农），有的则因为负债或者单纯迫于威逼蚕食而沦为佃户 [76]。不过广大的印度农民阶层之所以沦落为坐收租金者纯粹的压榨对象，原因倒不在此，而在于诸大王国所施行的财政制度。这些农民不可能被视为“再生”种姓的成员。许许多多已印度教化（尽管程度不一）的土著部族也属于农民阶层，不过碍于礼仪的因素而未被接受为“吠舍” [77]。一般而言，在没有仪式性不净的因素存在时，他们被视为“洁净的首陀罗” [78]。总之，农民种姓的命运带有社会变动的痕迹，而社会的变动则是由官僚国家的财政措施所造成的。其中的一连串决定性条件，部分是全然一般性的，部分则是印度所特有的。

西方中世纪时期，一般平民之所以丧失社会地位，众所周知，是因为他们被排除于接受军事训练而具有武力的防卫共同体的圈子之

外，以及骑士型职业战士的出现。在经济上，这是由于人口的增长，再加上一般的文化条件，导致农业愈来愈集约化，而集约性的农作使得靠家庭劳动过活的自由农民的劳动力愈来愈被农务所占据，以至于在经济上“无暇”于军事任务，终而被和平化。这些平民大众——和塔西佗所记载的相反——愈来愈必须亲自去耕作。在西方，一如罗马的辛辛纳佗的传说（一个刻意制造的传说）和北欧民族的例子所显示的 [79]，亲自耕作并不会使人地位低落到像在印度（至少在进入历史时代之后的印度）的那种程度。

印度农民之所以被矮化，除了农业制度发展中的特殊缘故之外，还有一些其他的社会契机使然。在世界各地，包括西方古代（连同犹太人在内）与中古，城市与市民阶级的发展使得“农民”（*pisang*）的社会地位低落 [80]，因为农民既无法适应有教养的城市社会的惯习，也跟不上他们在军事与经济发展上的脚步。市民（*paura*）与乡民（*janapada*）的对立，也同样浮现于印度各式各样的文献里。不过这里头还得再加上印度特有的情况。

正如我们后面将提及的 [81]，随着城市的发展，印度的和平主义的救赎宗教，例如佛教，以及最为严格的耆那教，所主张的“*Ahimsā*”原则，换言之，禁止杀生（任何生物）要求，也跟着产生。以此，耕作时必然会杀害蝼蚁昆虫的农民在仪式上就更被贬等降级，贬抑的程度远甚于农民在犹太教和（古代及中古）基督教里的情形。而且，某些痕迹直到市民的救赎宗教消失或衰退之后还依然可见。而从事血腥宰杀之事的畜牧业，自然就此沉沦到社会的更底层。许多特殊植物的种植，诸如蔬菜、烟草、萝卜及其他，由于林林总总的仪式理由而被视为低贱或不净。最后，文字“教养”与“知识”愈来愈被强调为宗教与身份地位上最重要的资格，取代了原来的巫术性卡理斯玛，而使得农



民受到最强烈的社会贬抑，此一现象亦见之于犹太教与中古的基督教（例如阿奎那）<sup>[82]</sup>。

在古代，职业阶序里排首位的是畜牧，接下来是农业，最后是到处都受到农民鄙视与怀疑的商业，特别是放贷者<sup>[83]</sup>。不过，商业后来在社会上却占有相当高的地位<sup>[84]</sup>。这是吠陀时代位阶秩序的一大转变。在当时，商人（pani）只不过是个游走四方的人，通常出身于异族，白天里讨价还价，夜里偷鸡摸狗，将所得财富偷偷藏在隐秘之处，既吝于向神供奉牺牲，也不对人布施救济（特别是对圣歌手与祭司），其“神不知鬼不觉的宝库”也全然不同于贵族之神人均沾的库藏，所以弄得人神共愤。正如皮歇尔（Pischel）与葛德纳（Geldner）所指出的<sup>[85]</sup>，“Ari”：富人与权贵，因此而有善恶二义。他们是最引人注目的，却也是最遭厌恨与嫉妒的，既脑满肠肥又傲慢无礼，等闲人是无法和其融洽相处的，特别是他们除了对圣歌手与祭司不施分文外，一般人也别想从他们那儿得到好处。就此而言，他们当然该布施奉献，而且还应该常常这么做，果真如此，他们就会成为神祇的宠儿、人们的宝贝。只不过，商人就是不这么做。

无论如何，早在《阿闍婆吠陀》里就已载有增财聚富的祈祷文：商人以其钱财投诸市场，以赚取更多的钱财<sup>[86]</sup>。所有的原始宗教无不尊崇财富，根据《梨俱吠陀》所言，财富更可以使人晋升天国<sup>[87]</sup>。连首陀罗的地位都可因财富而生变化，因为即使是婆罗门也收取他们的钱财。

对于商业的仇视到了城市发展的时代便告消失殆尽。有钱和务商自印度中古至今一直都是吠舍的典型属性，然而，其种姓阶序却颇经历了一番剧烈的变迁。在行会当道和城市蓬勃发展的时期，像金箔师这样的种姓，在印度（和西方一样）是独占鳌头的，在某些地区其地



位至今仍然未变，有着和婆罗门几乎相埒的阶序；不过根据北印度的文献，他们却被视为一种典型的恶棍痞子行会 [88]。同样的，某些孟加拉的商人种姓在大王国兴起之时，由于扮演诸王侯之金主的角色而达到权力的顶峰，而后亦被贬斥为首陀罗种姓，据说其原因在于他们与仙纳王朝诸王的冲突，其中特别是与瓦拉拉仙纳王（Vallala Sena）——这位国王在近代各种姓争取阶序排名的运动中，一向被指责为古代种姓阶序的颠覆者。

相当多的证据显示，家产官僚制支配的兴起，不只为这些种姓，也为诸贵族种姓，带来极大的转变。孟加拉现存的种姓秩序便显示着一场大灾变的痕迹，而其他地区的种姓秩序则有着市民势力萎缩或发展停滞的残迹，这些在在都使得吠舍与首陀罗之间的界限含混不清。目前占有高等种姓阶序的商人，只有部分是古来的城市商人种姓，其余的则是靠着家产制君王所特许的独占性商业组织而发展出来的。然而，绝非任何商人种姓均为高等种姓。有些商人种姓就是不净的，很有可能是来自垄断某种商品买卖的贱民部族。以此，我们再次看到，行政史清楚地反映在种姓关系中。

在印度，“货币经济”的发展大约相当于希腊商人崛起于西方之际。在此之前，早已有前往巴比伦、稍后前往埃及的海外贸易与远程商队贸易。在巴比伦，货币的铸造，换言之，以某种方式在一定重量的金属片上做记号，稍后是打印、铸型，原来不过是大贸易商家之间用来私下流通的信用，在印度也是如此 [89]。孔雀王朝的君主，包括阿育王在内，都未曾铸造货币 [90]。直到希腊与罗马的贵重金属流入，才促使1世纪左右的君主们着手进行货币的铸造，而古来私铸的货币及其代用品仍在印度境内通行相当长的时期。

在印度，和巴比伦一样，虽然没有国家所铸造的货币，却也未曾妨碍资本主义商业和政治资本主义的兴起。约自公元前7世纪起，资

本主义发展与扩张持续了将近一千年。“市场”出现之处即成为行政中心，没有市场（mouza）的村落则在摩诃刺佗王朝时被编入kusha里——一种附带有行政功能的市镇（Marktflecken），相当于西洋古代晚期的Metrokomia。城市失去了它原先的性格——原先只是王侯的要塞（pura,nagara）。特别是在海岸地带，城市衍生出市街的部分，与古来王侯所居之宫殿的关系，恰如意大利的Mercato与Piazza（del campo della signoria）之间的关系：前者是经济性的市场，亦即人们进行买卖的广场，后者则是点召校阅和比武竞赛的广场——此种二元并立的情形，基本上可由如今西耶那城里Palazzo Pubblico（市政厅）前后的两个广场看得最清楚。而伊斯兰教城市里的军营（Kasbah）与市场（Bazar）的二元性亦复如此 [91]。富有的贵族搬进城里，以便消费掉他们的收入。据记载，只有坐拥一克罗（Kror，等于100 lakhs，lakhs是大俸禄的计量单位，所谓的大俸禄，是相应于作为其收益来源的村落的数目）的人，才准进城市里 [92]。除了坐食者之外，现在则有借经商以聚积财富的机会。

远程的商队贸易通常皆在商队队长的组织下成立，商人行会（creni，后来为gana）的势力渐增，而与骑士和僧侣贵族鼎足而立。君主在财政上必须依赖行会，然而除了离间和收买他们之外，拿他们毫无办法。史诗中就已经有过一个国王在战败之后表示出他对商人——除了对他的亲戚和祭司外——颇有顾忌的记载 [93]。在某些城市里，会有一位氏族卡理斯玛的首领出任行会首长，在国王之前代表全体市民的利益，从旁协助他的则有作为他的顾问的行会长老（亦即“市场有力人士” [Marktherrn] ） [94]。当时，地位最为尊贵的三个身份团体分别是：俗世贵族、僧侣贵族及商人。他们往往被视为同侪，相互通婚，与王室往来且平起平坐。商人融资给王侯从事征战，并以此为个人或行会取得支配权的抵押或授予。就像西方（特别是法国）的

“commune”，亦即身份团体的誓约兄弟同盟侵入国家的领域一样，印度亦有类似的情形<sup>[95]</sup>。祭司教养贵族、骑士贵族与市民财阀新贵，三者竞相争逐社会影响力，甚至有钱的手工业者，换言之，因参与经商买卖而致富的工匠，也结交起王侯来。部分手工业（至少），似乎拥有职业选择的自由。这是个任何阶级的人，包括首陀罗在内，皆可借机取得政治权利的时代。

家产制君主的权势，随其训练有素的军队及官僚组织兴起之后，对于行会的势力，以及王朝在财政上必须依赖行会的情形，愈来愈感到不耐。据说，有个商人在拒绝贷给某个孟加拉国王一笔战争贷款时说道：君王的律法（Dharma）并不在于从事征战，而在于保卫和平与人民的安和乐利。他还说：贷款一事当然还是可行的，只要国王肯以一座合适的城堡来作抵押。后来，国王的怒气终于在一次宴会上爆发出来——因为商人种姓拒绝听从宫廷总管的安排和首陀罗同桌共席，且抗议而去；国王在听取官员有关此事的报告之后，将这些商人种姓的阶序贬降到首陀罗之下。不管Vellala Charita里这段故事的真伪如何，总是明白点出了存在于君主与商人之间的典型的紧张关系<sup>[96]</sup>。

君王的官吏与市民财阀势力的对立，是自然不过的事。考他利雅的《实利论》就曾数落金匠的不是，一来是因为他们自古以来即为私人铸币的担纲者，再者，他们自然是王侯的金主。市民阶层除了人数确实较少的弱点之外，印度特有的其他种种因素，都一再使得他们在和家产制君侯角力时落入下风。首先是救赎宗教，换言之，耆那教与佛教之彻底的和平主义。这些救赎宗教大约与城市的兴起同时发展起来，二者间在何等意义上所可能有的因果关联，我们在下文中将予以讨论。其次是虽未完全发展但已俨然成形的种姓分化。这两者都是市民阶层之军事力量发展的绊脚石：和平主义在原则上、种姓制度在实际上，阻碍了希腊式城邦或欧洲式兄弟誓约同盟的形成。

在此情况下，既无法出现西方古代城邦的重装步兵，也无法发展出西方中古时期的行会军队与佣兵军队——二者皆为当时最高军事技术的担纲者，例如佛罗伦萨市的军队，就我们所知，是欧洲最先使用火器的。麦加斯梯尼（Megasthenes）曾看到印度的一些“自治”的城市<sup>[97]</sup>。例如当时的毗舍离（Vaiśālī）就是个自由城市，由一个五千人的议会，换言之，凡是能提供一头战象的人所组成的议会，通过一个 uparaya（副王，即官吏）来进行统治<sup>[98]</sup>。史诗中亦有无王之国的记载，不过将它视为不正统的，说人们不应当住在那儿<sup>[99]</sup>——这反映出在经济上与社会上仰赖君主以维生的祭司们的利害关系。此外，“身份的”权力也出现端倪。特别是人民的集会（Samiti与Sabhā），自古以来若非军队的召集，即为——如史诗所载的——法庭的召开，在法庭上是由具有卡理斯玛资格或因长老地位而获资格的法官来作判决；若无这类法官，史诗中即不承认集会为合法的Sabhā<sup>[100]</sup>。

在史诗中，国王所咨询的是他的亲戚与朋友；当时，贵族——实际上是最高层的官员——往往形成国王的顾问会议。不过，在中世纪的南印度，王权仍受到相当大的限制：类似西方的身份制议会，身份代表者的集会握有一定的权限。根据史诗的记载，在城市里，除了城市长老<sup>[101]</sup>与市民（paura）之外<sup>[102]</sup>，还有作为官吏的僧侣——随着书记行政的发展，僧侣的势力也愈来愈伸展开来，在史诗的后期部分，僧侣几乎独占了国王顾问的位置。当时，城市变成“有学问的僧侣所居住的地方”<sup>[103]</sup>，就像西方中古早期，城邑（civitas）即为主教驻驿所在一样。在城市行政上，国王任用一定数额的吠舍种姓出身者（如果他们有钱的话）与一定数额的首陀罗种姓出身者（如果他们有才德的话）为官吏，而他们显然都是扮演行会赋役或租税之征收者的角色<sup>[104]</sup>，真正从事行政工作的，毕竟总是国王的官吏。就目前所

知，西方式的城市共和行政从未在印度持续且典型地发展开来，尽管往共和制发展的条件可说是相当充分的。在大多数的印度城市里，国王及其官僚干部才是支配者，尽管他们在个别情况下可能对行会的势力感到十分顾虑。行会一般而言只不过是单纯的金钱势力，并没有自己的军事组织作后盾，一旦王侯发现仰赖祭司与官僚较为有利时，行会只有走上崩溃一途。

资本的力量在印度当然还是强大的，许许多多的小君主无时无刻不在谋求金融的助力，然而，就像世界各地一样，长久而言，资本仍无法和大王朝相抗衡而保持其独立的势力。此外，婆罗门与国王还可利用种姓组织这种内在优势来对抗行会的势力。种姓可以将顽抗的成员破门逐出，而这种精神性的强制手段在经济史上所扮演的强势角色，也见之于我们西方的中古时期。行会通常会设法使本身的规则获得尊重，例如要所属成员遵守竞争限制，然而，当其成员分属于不同的种姓时，行会要做到这点，最终不得不求助于这些种姓运用其强制手段，甚或求助于国王 [105]。在打倒行会势力之后，国王往往反倒指派某些商人为御用商人，在重商主义的利害观点下赋予他们广泛的独占权，有时也授以高位，正如见之于我们西方近世史上的情形。

总之，行会自古以来的独立性及其代表市民阶级以对抗国王的地位就此消逝。印度全境几乎难以再见到行会的踪影。在摩诃剌侏王朝治下，“市场”便是行政中心，但每个市场各自为政，因此在有许多市场存在的城市里，拥有自己市场的各个市区便有如地方的乡村市镇（kuscha）一般，分别被单独组织起来。西方所固有的那种“自治行政”全然不见。印度的某些地方，特别是南部，行会与特权“御用”商人的旧有地位，仍以某种社会特权和独占权的形式一直延续到中古时期，虽然权利的个别内容我们并不清楚，不过大都逐渐转化为纯粹名目上的荣衔 [106]。



众多商人阶层在家产制王朝的独占制度下兴衰起落的情形，如今依然反映在印度商人种姓的地位上 [107]。古老的行会组织及“Mahājan”（亦即行会誓约团体 [108]）的形式，仍残存于古加拉特（Gujarat）的某些地方 [109]。除了某些特定教派，例如耆那教，以一种类似种姓的组织从事商业外（我们在后面的章节里会加以讨论），某些属于古代商人身份阶层（亦即Vanik）的种姓，如今仍保持着其原有的阶序关系。其中，特别是邦尼亚（Bhaniya）这个种姓，他们遍布全印度，尤其是印度西部，全体皆为严格的印度教徒（素食者与禁酒者），并且披挂圣带 [110]。相反的，在孟加拉（仙纳王朝诸王实行最严密的家产官僚制组织的地方），自当时起便被贬斥为低等阶序的，正是那些古代的商人种姓：Gandhabanik（香料商）与Subarnabanik（黄金商）。后来才在经济上抬头的烈酒商人种姓，尽管他们当中颇有些巨富，但礼仪上的缘故，他们几乎从未被允许与古来的商人种姓平起平坐。至于细节，此处无法详论。如上所述，现今的吠舍种姓是多么真实地背负着印度及其政治制度之历史命运的足迹，特别是其“市民阶层”（Bürgertum）的命运。

## 四、首陀罗

另一方面，古封建时代遗迹仍残留于现今者，诚为某些多半较占有利阶序的种姓，也就是过去任何王侯宫廷与贵族家庭所不可或缺的一些职业种姓，诸如吟游诗人 [111]、占星者、系谱家、占卜师等等——对于包括反婆罗门分子在内的许多下阶层种姓而言，他们如今仍是不可或缺的。他们几乎都属于再生族，其阶序往往比吠舍阶级还



高。前面提及的拜迪雅（Baidya [医师]）教养贵族之所以占有高级种姓阶序，同样也是因为他们与贵族门第之间的关系。

和过去一样，现今仍有不少种姓宣称他们属于吠舍阶级，诸如早先的工匠种姓或如今仍为工匠种姓者，特别是当他们将自己拥有的物资进行加工并自由地贩卖于市场时，人们通常尊之为“Vanik”（商人）<sup>[112]</sup>。至此，我们便踏入首陀罗种姓所在的领域，这些种姓乃是印度手工业的担纲者<sup>[113]</sup>。

首陀罗底下分为两大部分。首先是在社会上，换言之，在仪式上较低位阶的首陀罗，特征是：婆罗门绝不从他们那儿取水，或者，绝不担任他们的家庭祭司——因为在像南部那些地方，任何种姓都只从自己的种姓成员那儿取水。属于这个阶级的分子相当多，首要的是古来的村落手工业者，这些工匠与劳工没有完全的土地所有权，只靠着园艺栽种、实物给付或薪资酬劳过活，其劳动自村落生成之始即为补充农民家庭经济不可或缺的一部分。和他们地位相同的还有其他靠着实物给付过活的村落仆役<sup>[114]</sup>，通常包括村落祭司在内。我们很可以断言，他们构成了村落里自古以来被拒于土地占有之外的首陀罗阶级的历史核心。

和他们处于相同地位的，是一些跨地方性的手工业，织工种姓为其中最大的一支。其次则为缝衣匠、多数的陶匠<sup>[115]</sup>、部分的行商、酒商和榨油者，最后是为数众多的农工和小农种姓。在较大的地方上，当这些村落的差别待遇者人数够多时，会自组一个特殊共同体，有自己的村长（patel），通常是从最高级的手工业者，例如木匠之中，推举出来<sup>[116]</sup>。

在这些种姓之上，存在着另外一个基本上地位较不那么低下、且被视为“洁净”的阶层。在这个阶层里，除了许许多多各个地方有着

相当不同阶序、在数量上占此一阶级之大半的农民种姓之外，还有一个典型的、在质量上有其重要性的种姓范畴，亦即所谓的Nabasakh集团，或九部集团（Neun-Teile-Gruppe）。他们显然是所谓的Satsūdra（“洁净的”首陀罗）的核心。此一集团的职业包括城市手工业与城市商业，诸如：蒟酱、香水和油料的贩卖者及糕饼师、园艺师，有时也包括陶匠。与他们同格或更高一等的是金银匠、漆器匠、石匠、木匠、丝绸织花匠，以及其他一连串诸如此类的特殊奢侈品手工业和城市手工业。另外还有一些种姓则因为偶然的历史因素而属于这个范畴[117]。同样，被视为“洁净的”、各种各样的家仆首陀罗种姓亦属此列。

这样的分类显然并不是统一连贯的。某些部分全然出于现实的要求。像那些专事贴身服务的人，例如家仆与理发师，基于职务而必须碰触主顾的身体，我们亦不便将之列为不净的种姓。至于另外一些人，则可以这样解释：那些随着城市之勃兴而起家的手工业者，由于并不是村落的隶属者，从一开始便比那些“仆役”要在社会上高一等，更因此而享有礼仪上的特权[118]。实际上，参与城市零售交易的手工业者，早已因此种人身独立的经济地位而处于社会上较有利的位阶。此外，他们在城市全盛时代往往被编入行会组织，然而此处的种姓，例如纺织工，也和西方一样，受雇且支薪于行会并受到残酷地压迫。就此而言，古代城市的经济分化结构，或者说得更确切些，此种结构在印度的萌芽与发展，甚至一直到近代都还保留着其痕迹。无论如何，城市经济对于首陀罗阶级种姓的发展具有非凡的意义。从古代文献里可以发现这样一个看法：城市根本就是首陀罗，换言之，手工业者的聚居处[119]。不过，城市经济本身，以及基于城市经济而来的各项手工业的兴起，绝不足以解释个别手工业者之间为何会有不同的阶序。

法典责成首陀罗善尽“服侍”的义务 [120]。只有在还没找到有什么好侍奉的时候，才可以当个独立的商人或手工业者。这句话如果还可以加以解释的话，那么无疑就是：大领主的奴隶与仆役，除非在其住宅内毫无利用价值，否则就得取得主人的同意，和西方与东方的古代与中古时期及农奴解放前的俄国一样，偿付领主一定的税赋（Apophora, Obrok, Leibzins），以换取独立地经营生计。只是，似乎找不到直接的证据。不过类似情形的线索于今犹存 [121]，另外，固有的赋役奴隶制在印度工商经济里无足轻重的情形，亦与此吻合。总而言之，文献里清楚地指出，除了1. 对印度具有特殊重大意义的村落工匠，2. 城市行会工匠之外，还有3. 领主的工匠存在。不过所有这些似乎都不是首陀罗真正的原型。

从史诗时代到中古时期，部分而言直到近代，印度手工业的经济秩序里出现过四种类型的工匠。1. 个别村落的隶属民，居住在村落边缘的小丘（Wurth）上，接受一定的实物配给或一点儿土地，此即隶属民工匠（Helotenhandwerk）。他们的工作是依严格的薪酬制运行，换言之，所有的原料都由顾客提供。2. 居住在特殊的工匠村落里，有自己的行政运作的工匠 [122]。他们在村落里出售他们用自己的材料或技术制造出来的东西，自己或通过商人将产品销售到外地去，或者前往顾客处制作对象，此即部族工匠（Stammeshandwerk）。3. 被国王、公侯、寺院或领主安置在其领地里的工匠，他们或为隶属民，或为负有劳动义务的自由民，负责供应主人所需的物品，此即庄宅工匠（Oikenhandwerk） [123] 或赋役制工匠（leiturgischeshandwerk） [124]。后者部分而言与计价劳动联系在一起。4. 独立的工匠，居住在城市里一定的街道上，其制品及劳务皆为

计价商品或计价劳动，可以自由地在市场上出售，此即市场工匠（Bazarhandwerk）。

最后这个范畴的工匠，其实大部分都不是永久定居于城市者，而是第二个范畴的一个分支。据说，居住在孟买的工匠甚至到现在，一旦年老或相当富裕之后，往往还会迁出城市再回到他们的种姓村落居住。总之，此一范畴根本不是原生性的，而第三个范畴也同样不是。王侯，尤其是南印度与锡兰岛商业城市的富有王侯，即从远方招来建造宫殿与神殿的工匠，并且以土地来换取他们作为御用工匠的建筑劳务与艺术劳务。他们的法律地位各不相同。除了这种纯粹赋役制的、以劳务俸禄或实物报酬雇用的工匠之外，我们发现还有一些自由来去的工匠，他们或基于契约，或基于一定价目自由提供劳务受雇于人[125]。第一个范畴的隶属民工匠恐怕至少大半是从第二个范畴里分支出来的，人们将原先到顾客那儿服务的贱民部族的工匠召唤到村落里，然后让他们在那儿定居下来。此种隶属民工匠的起源究竟有多么古老，实无可考，因为最古老的文献里对于工匠的地位并无清楚的交代。很可能是，随着定居之后很快便有隶属民工匠的发展。不管怎样，最原初的形式应该就是部族工匠：一个部族或其中的一支以自己的村落为立足点，逐渐为愈来愈远的地方生产物品，有时甚至迁移到王侯领地或宫廷附近，在那儿形成新的封闭性工匠村落。关于这类村落，我们手中恰好有来自王侯领地附近的报告。

就像婆罗门应王侯的招聘前往其领地居住一样，国王御用的工匠享有工匠中最高的阶序是很可以理解的[126]。特别是随着石材建筑之引入印度（前3世纪），大建筑时代的来临[127]，必然导致对于专门工匠需求的激增，特别是完全新兴的石匠与泥水匠，他们的地位因此而上升，连带地，他们的助手及雕饰工的地位也得以提升。同样的，随着贵重金属之从西方输入，相关的手工业工匠亦得到地位的提升。

一个重要的例子是南印度及其周边岛屿的Kammalar工匠，他们的阶序排列是：1. 铁匠，2. 木匠，3. 铜与青铜匠，4. 石匠，5. 贵金属与宝石类的工匠——在迈索尔（Mysore）被称为五种姓工匠（Panchvala）[\[128\]](#)。他们崇拜的是毗首羯磨，以之为祖先与职业神[\[129\]](#)，拥有——如先前所提及的——自己的祭司与所声称的高位，甚至说自己是婆罗门之后[\[130\]](#)。南印度至今仍存在的种姓大分裂，亦即“左手”与“右手”的分化，便是起因于对婆罗门的反抗。然而，一般而言，其阶序仍高于古来的手工业者的阶序[\[131\]](#)，诸如陶匠与纺织工[\[132\]](#)。不管怎么说，社会阶序与经济的权力关系总是视相当个别的状况而定[\[133\]](#)。

文献与碑铭显示出这些王侯的庄宅和赋役制手工业有相当可观的规模[\[134\]](#)。其中往往还有一些为了手工业而设置的王侯官吏及王朝的各部委员会，而这些官员的任务应该就是监督工匠[\[135\]](#)。义务劳役之为货币税所取代一事[\[136\]](#)，与行政组织的发展相呼应，其结果则导致这类工匠与王领城市里其他负有证照与租税义务的手工业者的合流。定居工匠可以在一定程度之内垄断其行业，代价则为租税贡纳[\[137\]](#)。另一方面，在王侯的庄宅里却有作坊（Ergasteria）发展的趋势[\[138\]](#)，正如见之于西洋古代后期，特别是埃及以及拜占庭和中东之中古时期的情形。当我们发现国王有将工匠授予寺院、婆罗门或骑士封臣的情形时[\[139\]](#)，一般而言我们可将之理解为庄宅或赋役制工匠。情形当然也可以是：当国王愈来愈争取到土地的最高所有权及其对臣民之经济给付的自由裁量权时，他或许就有权将隶属民工匠，甚至是部族工匠也授予他人——尽管似乎不太可能如此。

在行会全盛时代，城市手工业者在某种程度上亦分享了行会的兴盛。凡有行会组织形成的手工业，往往收取高额的入会费（每个行业



各自不同，有时高达数百马克——在当时的印度而言可算是一笔小财富），结果是在富裕的计价劳工同业公会里，如同商人行会一般，发展出会员地位的世袭制，并设有罚金制度，且以这类强制手段来规制劳动条件（放假日、工作时数等），从而保证商品的品质。只是，如先前所提及的，多数手工业者仍强烈依赖商人及其销售体系，此外，其自治制度也随着家产制国家的发展，而步上了行会屈服于渐次抬头的种姓组织与王室官僚体制的权势之下的命运。由王侯所任命的行会首长早已存在，特别是王侯驻驿所在的城市；当然，由于财政利益的考虑，国王对于手工业的控制也愈趋严密，而此种财政上的利害应当也有助于种姓秩序的确立。毋庸置疑，许多行会直接转变为种姓（或次种姓），或者一开始即因其本为贱民部族的一部分而与种姓无所区别。

工匠种姓，至少其中的高级种姓，例如艺术品制造者，有一套确定的修业制度。修业者以父亲、伯父或兄长为师，修业期满后，一切工作所得皆归师傅所有，因为他们同时也是家长。亦有跟随同种姓的其他师傅修业的情形，内容遵循严格的传统规范，修业期满则被纳入家共同体，服从业师的统制。理论上，修业者必须按照《工作论》（*Śilpa Castra*）的指示——僧侣经院之学的产物——习得基本技术。因此，石匠有时也被视为文士种姓，并领有“*ācārya*”的称号（“阿阇梨”，师傅）<sup>[140]</sup>。

印度工匠所使用的工具一般而言相当简单，所以至少有一大部分是工匠自己制造的。不过某些手工业者仍奉其工具为神物，甚至在达舍诃刺（*Daśahārā*）祭典里至今还是种姓崇拜的对象<sup>[141]</sup>。在印度的种姓秩序里，除了其他一些传统主义的因素之外，就属这种工具的定型化（例如美术领域里造型的定型化及自然样式的拒斥），为技术发展的最大障碍。某些建筑手工业，特别是所有与祭祀相关的行业，其



技术过程里部分带有巫术性的祭典性格（例如画像眼睛的画法），就必须遵照一定的样式。技术上的变革往往得征求神谕（尽管多半是否定的），例如，据说陶匠就曾征求过薄伽梵的神谕。

各个地区的王室手工业与城市手工业里的严格种姓闭锁到底存在了多久，实在不得而知。跨行经营情形所在多有<sup>[142]</sup>，不过原则上伴随着严格的世袭性主顾关系制。

最后，最低级的种姓阶层是那些被认为在仪式上极为不净且具传染性者，包括：1. 由于从事不洁净的体力劳动而到处为人所轻蔑的一些行业，例如扫街人之类；2. 由于印度教在仪式上的禁忌而被视为不净的行业，诸如鞣皮业与制革业；3. 一些掌握在客族游民手中的行业。如果我们撇开基于特殊的仪式理由所造成的例外（例如制革业）不谈，而认为此处所区分的这三个手工业阶层，亦即起源于城市—王室工匠、村落工匠与客族工匠的这三者，大体上相当于洁净的首陀罗、普通的首陀罗与不净的种姓这三种种姓的划分，那可就大谬不然了。同样的，倘若不将那些直接或间接受到仪式所制约的例外考虑进去，那么我们所得到的将是一幅杂乱无章且不合理的种姓分化图像。许许多多乍看之下无法厘清的种姓阶序排列，只有在其具体的历史脉络底下才有办法理解。至于其他的许多情形，则可举一般的事由以作为某个种姓或次种姓之所以上升或跌落的基础。不过，这都取决于种姓或次种姓本身之起源、发展与转变等诸多相关条件。准此，在我们对种姓秩序的实际情形作过这番视察之后，需得再回头探讨一般原则性的问题。

---

[1] 参见A. Weber, *Collektaneen, Indische Studien*, X。

[2] 对于端正的婆罗门而言，连加入现代的军队都是不可能的事，因为如此一来，他可能非得听命于下层种姓或夷狄出身的长官不

可。

[3] 在摩揭陀时代的德干地区，此种村落劳工分为两种典型的范畴。其一是Baruh Balowtay（早期典型的手工业），包括：木匠、铁匠、鞋匠、陶匠、理发师、洗衣匠、歌手、占星者、皮革工、守卫、神像清理者、Mullah（在印度教村落里负责宰杀犒羊以供祭祀之用）等。其次是Baruh Alowtay（较晚形成的手工业），包括：金匠、铜匠、锻工、运水夫、村落守门人、信差、园丁、榨油者和一班宗教事务上的吏役。实际上，所有这些职位都被填满的情形并不多见。参见S. Grant Duff, *History of the Mahrattas* (London, 1912)。此种村落实物给付劳工的典型组合方式并非四处皆然。在孟买，原先为农民的Mahar也在此列，他们成为土地测量专家后即被贬为村落劳工且被迫迁居于村落外缘（如今，尽管保守派抗议，他们多半转行为司机）。

[4] 相反的，由于礼仪上的顾虑，婆罗门难以从事医师的行业，加入工程技师行业的也同样不多。

[5] 印度古代的主要祭官有四种：请神之官名劝请者，赞神德之官名咏歌者（Udgatar），供养神之官名祭供者（Adhvaryu），司祈念之官名祈祷者（Brahman）。劝请者诵一定之赞歌（rc），劝请所祭之神来至祭坛；咏歌者唱歌（saman）而赞叹之；祭供者低声唱祭词（yajus）而捧供物；祈祷者即婆罗门，统监祭祀之全体，以整理祭事之形式。此种制度之完成虽然较晚，但此种职事分配方法已见于《梨俱吠陀》。在未成婆罗门种姓之前，已随人格与家世而略定其职位。参见《印度哲学宗教史》，p. 40。——译注

[6] 关于这点，参照Caland的论文，收于Zeitschrift für die Kunde des Morgenlands, XIV (1900), p. 114。

[7] 参照 Bloomfield, *The Atharva Veda*, in *Grundriß* (Bühler ed.)。

[8] 见 A. Weber, *Collektaneen über die Kastenverhältnisse der Brahmanen, Indische Studien*, X, p. 1 f. 所引 Pañcav, 14, 6, 6。

[9] dakshinā, 亦译为“衬”，其义有四：1. 泛指一般之布施，此时亦通于檀施、布施等用法。2. 指信徒以金钱、财物等布施僧侣。3. 指信徒所施与僧侣之金钱、财物。4. 指僧侣于信徒布施食物后，为信徒说法，此时亦称“达衬说法”。——译注

[10] 亦有数名王侯以一婆罗门为帝师的记载，参见 A. Weber, *Collektaneen*。

[11] 法国人类学者杜蒙 (Louis Dumont) 在《古代印度的王权观念》一文里即清楚指出：“(印度) 宗教精神原则与王权原则之间的关系可以从一个制度获得完全的了解，这个制度把此关系具体呈现为人与人的关系，把抽象的理念相当完整地表现出来。国王不只是一要雇请婆罗门从事公共祭仪，他还必须与某一个婆罗门建立起固定的私人关系，这个婆罗门即是国王的王家祭师 (purohita, 字面意思是‘在其前面者’)。……它的意思是指一种精神上的代表或前锋，几乎是国王的‘大我’。众神拒绝享用没有王家祭师的国王所献的祭品。……不仅如此，国王一生中的一切行动也都要依靠他，因为没有他就不能成功。……其关系像婚姻一样紧密。正如《黎俱吠陀》早已说过的：‘他富足地住在其宫中，大地供应他各种礼物，人民自然服从他，他是一个婆罗门永远走在他前面的国王。’俗世的权威之所以获得保障，是因为国王以私人身份向化身为王家祭师的灵性权威表示顺从。”杜蒙著，王志明译，《古代印度的王权观念》，《阶序人》(台北：远流，1992)，p. 478。——译注

[12] 所谓“年龄阶级”者，乃在部族社会中将男子按年龄分成几个集团，例如少年（成年仪式以前），青年（成年仪式以后，未婚），中年（已婚），老年等，而对各集团分派特定之生活模式与社会功能（例如军事、政治、宗教）之制度。“年龄阶级”制度可见之于某些台湾原住民社会。——译注

[13] 婆罗门出任毗湿奴派的祭司或担任寺院里的工作（例如Vallabhakhari教派提供的高报酬职位）或甚至更低的职务（例如在Gujarat的Yajurvedis信奉者当中任职），也是常有的事，不过无论如何都会使他们降低等级。

[14] 尽管普查报告中举出许许多多现今尚存的例子，此处让我们留意一下卡玛拉（Kammalar）这个由熟练的金属、木材和石材工匠所组成的种姓的情形。他们自称是工匠之神Viśvakarma的后裔，应诸王之聘而遍布于缅甸、锡兰与爪哇，声称自己的阶序要高于祭司和新来的婆罗门。显然，他们想以巫术性技艺的担纲者之身，成为其他种姓的导师（Guru），亦即精神上的灵魂司牧者，以至于说：“卡玛拉是全世界的导师。”Pulney Andy, *Journal of Indian Art and Industry*，见Coomaraswamy, *The Indian Craftsman*，p. 55所引。另见我们下文的讨论。

[15] 普查报告里有一些非常详尽的描述。

[16] “刹帝利”（Kshatriya）一名来自Kshatra（王权），为“有主权者”之意。——译注

[17] Berserker是北欧神话中的勇士。原意为可变幻为熊的人（Berserk=Bärenhaut），后转为具有异常力量、发怒时常不着铠甲即迎向战斗的勇士。中古拜占庭时期，统治者经常维持一支由具有此种格斗之勇的卡理斯玛的人所组成的队伍，作为统治的武器。——译注

[18] 根据韦伯所述，为了防卫或进行掠夺而行使的武力，如果逐渐由临时性而发展为持续性的组织时，“具有武装者只有将其他亦具有军事能力者，在政治上给予平等对待。其他未接受军事训练者或无力从军者，都被视为女性，实际上在许多原始语言中，的确也明确称之为‘女人’。在这种战士组合（*Vergesellschaftung der Krieger*）中，自由与武装同义。舒兹（Heinrich Schurtz）曾深入研究过，以各种形式存在于世界各地的‘男子集会所’，就是源自上述的这种战士组合——舒兹称之为‘男子联盟’（*Männerbund*）——的一个构成物。当战士专业性高度发展时，‘男子集会所’在政治行为的领域里，扮演着几乎与宗教领域内修道院的僧侣组合完全相似的角色。只有那些证明具有军事能力、完成修炼而被接受加入战士团体的人，才属于‘男子集会所’。未通过试炼者，则被视为‘女人’而留在女子与小孩之间，失去军事能力的人亦一样。……属于战士团体的人，与妻子和家庭分离，过着共产制度的团体生活，借着战利品或对外界的人——特别是女性（女性提供农业劳动）——所课租税过活”。参见*Economy and Society*，p. 906。——译注

[19] 此处简述日耳曼人早期的法律程序如下：在日耳曼，定期的集会称为Ding，特别是定期的司法集会（*echtes Ding*），后来则用来指称包括临时的司法集会（*gebotenes Ding*）在内的一般司法集会。在此种集会里，原则上要采取如下程序：召集全体有资格的司法集会人（*Dinggenosse*），由议长（法官）敦促集会人当中的特定者（判决发现人，审判人 [*Urteilsfinder*]）作出判决（此一程序称为判决质问 [*Urteilsfrage*]），当审判人提出判决（判决发现 [*Urteilsfinden*]，判决提案 [*Urteilsvorschlag*]），经由所有其他的集会人（见证人 [*Umstand*]）予以承认，最后再由法官宣告之。若是见证人当中有人对判决发现人的判决提案有异议，他可以对此一



判决加以非难（判决非难 [Urteilsschelte]），在古代当此种情形发生时，是由非难者与判决发现人决斗来决定何者为是何者为非。此外，此种程序并不限于狭义的“司法审判”，其亦为“法发现”的一般程序。——译注

[20] 根据印度史诗《罗摩衍那》的说法，举行“马祭”的程序是这样的：为了取悦天神，同时也为了证明自己的强大，君主会挑选一匹马，按照习俗把它放出去任意奔跑。它的脖子上系了一张金箔，上面刻着王榜，说明它为哪个国王所有。马的后面跟着士兵，凡是马走过的一切城镇和土地，他们要求全归国王，如果有人胆敢反对，或扣留这匹马，他们就得准备作战。马匹奔走一年后，即带回来举行盛大祭典，献祭给天神。——译注

[21] 关于此一祭典的举行是历史上所流传的。

Janus（原始词为Dianus），是古罗马的门户守护神，有前后两面，一往前看，一往后看。其后转变为城门之神，又转变为任何开启或开始，例如一天或一年之始（元月 [January]，即因此而来）。古罗马的守护神朱庇特（Jupiter）据说即由此而来。根据罗马人的传统，朱庇特神殿的正门只有在战争时才打开，让他跟随罗马的军队出征，战争结束胜利归来即关闭神殿的正门。——译注

[22] 当摩诃剌佉王朝的创建者有一年没有出征时，邻国的君主即认为他一定是身染了致命的重病。

[23] 属于吠陀时代的这个斗争在印度神话中相当有名，版本也很多。毗湿瓦米多拉为刹帝利，婆私吒（又作婆薮仙人）则为婆罗门的代表。参见杜蒙的讨论，《阶序人》，pp. 484—486。——译注

[24] 十一二世纪时，法国南部普罗旺斯地区的骑士阶层以生活品位优雅、高尚闻名。——译注



[25] 定居于城市 的拉吉普，见诸10世纪的碑文（*Epigraphia Indica*，III，169）。

[26] 封建的主从关系，乃是存在于特定的个人与个人间，而具有高度的个人专属性的关系。因此，当领主或封臣死亡时，此种关系即随之消失，采邑又回到领主或其继承人的手中（不过，多半会以付规费的方式重新取得采邑的使用权）。因领主（Herr）之死而导致采邑的归还，称为Herrenfall；因封臣（Mann）之死而导致采邑的归还则称为Mannfall。将财产归还原出处（如因妻之死而还嫁妆于娘家），一般称为（heim-）fallen；Herrenfall与Mannfall即源出于此。——译注

[27] 不过，刹帝利虽为武士，但同时也是拥有大片土地的贵族，可以任意处分其土地，例如将之捐赠给婆罗门。

[28] 德拉威人是居住在南印度及北部锡兰的人种，方言为德拉威语。——译注

[29] *Epigraphia Indica*，VIII，229。不过在此之前的王朝也各有独特的徽饰，例如孔雀王朝的若干徽饰最近即由K. P. Jayaswal发表出来（*J. R. A. S.*，1936，p. 437f.，又如Walsh，*J. R. A. S.*，1938，p. 30）。此外，笈多王朝的徽饰，若从货币上看来，应该就是孔雀。

西欧封建时代贵族的徽饰，据说是十字军时代才出现的。第一次十字军组成时，为了区别穿着盔甲的骑士，欧洲的贵族采用了伊斯兰教徒在衣服、武器和装配上的标志，用徽章或图样来表示功勋与身份。因此，徽章的装饰，成为骑士之间的一种共通而神秘的标志。到了13世纪时，这些徽饰（尤其是在盾上）不只为家族所使用，也为寺院、城镇、国家所使用。有时也会写上一些简洁的格言，如“善意待

人，不多也不少”（En Bonne foi, Ni plus ni moins）等等。——译注

[30] *Epigraphia Indica* , VI, 53 (10世纪)：印度的名称可以作此解释。

所谓“臣服礼”是指欧洲封建时代领主授封采邑给封臣（通常是个骑士）时，封臣所行的礼节：他必须双腿跪在领主之前，交出双手向领主宣誓效忠；领主把他扶起，亲吻额头，以剑轻击他的两肩，仪式即告完成。据日译者所言，韦伯此处所说的印度名称是指在此碑文上的**bâlgachchu**一词，但此词在犍陀罗语中是“洗刀”的意思，而不是如德语中**Schwertschlag**一词意指领主以剑轻击封臣两肩，而伴随着洗刀仪式的，是将土地从一个王那儿捐献给另一个王。不过，对于此一碑文中此词的解读，尚有争议，譬如赖斯与介绍此一碑文的弗利特即各持相异的说法。——译注

[31] *Epigraphia Indica* , VI, p. 47 (10世纪)：一名封臣战死沙场后，其作为该军队指挥的地位即被授予他人。该名受封者因此获得数个村落作为未垦荒地的采邑，亦即世袭的采邑。

[32] *Epigraphia Indica* , VI, p. 361.

[33] 例如Iba诸村落被授予国王的女婿，并同时集体成为一个特别的政治区域：*Epigraphia Indica* , IV, p. 185（坦米尔地区，11世纪）。

[34] 至少我们可以这么说：许许多多的采邑授封，并不仅限于亲属。在歼灭速拉王国（Chola-Reich）后，胜利者克里什那王的阵营里发出一份文告（10世纪），便提及大量土地并不只封给亲戚的情形（*Epigraphia Indica* , IV, p. 290）。

[35] 例如某个王侯将部分支配权当作嫁妆转让的情形，见 *Epigraphia Indica*, IV, p. 350；某个封臣将一个村落（包括支配

权？）转卖给另一个封臣的情形，见*Epigraphia Indica*，III，p. 307 f.（11世纪）。

[36] 例如*Epigraphia Indica*，IV，p. 180，V，p. 264。

[37] 麦加斯梯尼（Megasthenes）曾被派到印度的孔雀王朝当大使，在华氏城住过几年（约前303—前292），并将实际的见闻写成一书，名为《印度记》（*Ta Indika*）。此书现已散佚不传，书中片断却为多位希腊、罗马作者所引用，例如斯特拉波（Strabo，前63—19）著名的《地理学》（*Geographica*），狄奥多罗斯（Diodorus，约前1世纪）的《历史书库》（*Historische Bibliothek*），以及阿里安（Arrian，约96—180）记述亚历山大入侵印度的《亚历山大远征记》七卷当中的第四卷，及其《印度记》（*Indike*）。关于外国人记载中的印度古代历史，资料详见季羨林，《玄奘与〈大唐西域记〉》，选自《季羨林学术论著自选集》（北京，1991，pp. 199—201）。——译注

[38] 所谓“家士”，是指非自由人出身而被其主人用来担任重要家职或军事职务者。他们因为工作的性质，无法参与直接的生产劳动，原则上从主人那里接受土地（“服务领地” [Dienstland]），由之得到收入。因本非自由人，他们的任免或领地的收还，理论上主人可自由为之。此点——与独立性强而出身自由人的封建家臣不同——是他们会被任命为某些官吏的因素。无论如何，他们既被授予土地，即具有领主的地位。当他们的主人是一国之君时，他们所担任的家职也可能包括“宫宰”等最高的官职，因此地位逐渐升到一般自由人之上。到了13世纪左右，他们更明确地占有下层“贵族”的地位，所谓“骑士”，大部分便来自此一阶层。——译注

[39] 参见Rose的论文，收于*Indian Antiquary*，36（1907）。

[40] 参见Bühler的论文, *Indian Antiquary* , 25 (1896) , p. 261 f. 。

孔雀王朝时, 为防备紧急状况而有贮藏谷物的措施。记载着此种措施的布告铸于铜版之上, 现已发掘出来; 由铜版的铸造看来, 当时各个地方必定都有此种仓储措施的实行。——译注

[41] 阿育王时开始有为君主制作诏敕文书的“书记”官吏出现, 此一说法有赞成者, 如V. A. Smith (*Ashoka* , Oxford, 1901) , 特别是Bühler (*Indian Antiquary* , 26, p. 334) , 也有反对者, 如S. Levy。

[42] 根据碑文所载, 阿育王任命自己的诸子为总督, 屯驻于各个地方。

[43] 与我们此处有关的部分已由R. Shamasastri翻译出来, 收于*Indian Antiquary* , 34 (1905) 。

Arthaśāstra通常指古代印度有关处世、财利等学问之论典。《梨俱吠陀》中已有此类论说, 其后《梵书》等天启文学亦陆续发展之。此类论典中, 最为著名者即为此处所提到的《实利论》, 该书以散文体之梵文书写, 计15篇, 150章, 各章章末附有摘要其内容之简洁韵文。20世纪初发现该书之写本, 为处世、政治、军事、外交等之指南书。其内容包括学术、教育、秘密侦探、都城、税收、行政、司法等, 对于史书极端缺乏的印度而言, 该书之价值实不言而喻。——译注

[44] 拉甲所据有的商业独占诸如: 克什米尔的番红花、南印度的宝石、西部的马匹、东部的武器与细布, 以及全印度的大象。

西印度, 亦即印度河流域, 古来即为有名的名马产地。孔雀王朝时代, 私人不准拥有马匹或大象, 因为那被视为君主的财产, 委托给君主所任命的专人照管。——译注

[45] 《本生经》叙述了释迦牟尼佛前世前生积行各种各样善行的故事，其中言及释尊时代（或其后）的社会状态，故为了解古印度社会图景提供了极为丰富的资料。——译注

[46] jagir在印度意指给某人特定地区的租税收入，即中国的“食封”。Jagirdar即为“食封者”——拥有jagir的人。他们原为资本家，在接受jagir的同时，也承担了提供定额军队给君主的义务，但后来他们逐渐有转化为大庄园领主的倾向。——译注

[47] 印度有类似罗马军事边境采邑的固有军事采邑“ghahtala”。

[48] Rose, *Indian Antiquary*, 36 (1907) .

[49] 在《支配的类型》里，韦伯指出：“为了交换上述各式各样的服务（军事的、国库的，等等），首先必须让那些人有能力负担其义务，因此他们可以占有不同程度及类型的统治权力。此类占有通常有一期限，而且可以被购回。但是当资金不足时，占有经常或为既定之事实。那些分到这种既定权力的人，至少即成为庄园领主（Grundherr），但不同于纯粹的地主，因为他经常还可以拥有广泛的政治力量。此一过程的典型范例出现在印度，即所谓‘查吉达’、‘查米达’以及‘吐鲁达’等阶级，他们因此而拥有控制土地的权力。”（p. 101）——译注

[50] 东北部的这种模式原先是来自这类包税人的收益不许超过租税总额之十分之一的规定。类似的情形亦见之于中东地区。

[51] 关于伊斯兰教政权，参见后面将引用到的C. H. Becker的作品。

[52] “我们称所有下列的情形为‘俸禄’（Pfr ü nde）与‘俸禄的’官职组织：将来自财货的固定收入，包括土地与其他等等基本上为经济用益权的收入，赐给官吏享用终生，以酬谢其履行（不管是真



实的还是虚拟的) 官职义务, 这些财货被君主永远地 赐予官吏以给他们提供经济的保障。” (《支配社会学》, p. 32)

“采邑也可以从法律的角度与‘俸禄’区分开来, 只是其界限全然变动不居。俸禄是一种终身的——而非世袭性的——报酬, 以交换其持有者之真正(或虚拟)的服务; 报酬是基于官职, 而非在职者之故。因此, 在西欧中古初期, 俸禄并不像采邑一样(如史图兹所强调的), 必须在封君死亡时归还, 而是在俸禄持有者死亡时归还。在西欧中古盛期, 非世袭的采邑并不被视为真正的采邑。俸禄所得属于‘职务’, 而非个人, 可以‘使用’, 但不能被占有。……至于采邑, 在采邑关系尚存期间, 则是封臣个人的财产; 然而, 这份财产是不能转让的, 因为它是紧密联系于一种高度个人性的关系, 也不能被分割, 因为它用来维持封臣负担服务的能力。俸禄持有者通常(有时则是普遍地)可以不必负担职务的费用, 或者由其俸禄的部分所得来支出。至于(采邑)封臣则往往得自行承担(授予)其职务所需的费用。” (《支配社会学》, p. 164)——译注

[53] 印度的拉甲时而也会贩卖林林总总的租税俸禄与其他各类政治俸禄给别人。

[54] 法服贵族(Noblesse de la robe), 是指相对于穿着短袍(robe courte)的出身于贵族的军人, 而着“长袍”(robe longue)的拥有学位者之中, 因出任司法官或财政官而被授予贵族称号的人。他们主要出身于新兴的市民阶级, 对立于封建贵族而为法国绝对王权的支持者, 从而形成新的官僚阶级。贵族的称号最初只限一代, 其后即告世袭化。——译注

[55] 参照R. Hoernle的论文(J. R. A. S. , 1905, p. 1 ff.)。



[56] 此处是指《大唐西域记》，卷十一，关于摩诃剌佗国的记载。此国位置大约在今日印度的马哈拉施特拉邦（Maharashtra），首都在今何处，虽然仍有争执，不过目前大都倾向巴达密（Badami）。641年，玄奘取道西南印度到此国参访阿京达佛窟（Ajenda Cave），遂留下关于此国的记载：“摩诃剌佗国，周六千余里。国大都城，西临大河，周三十余里。土地沃壤，稼穡殷盛，气序温暑，风俗淳质。其形伟大，其性傲逸，有恩必报，有怨必复。人或凌辱，殉命以仇。窘急投分，忘身以济。将复怨也，必先告之，各被坚甲，然后争锋。临阵逐北，不杀已降。兵将失利，无所刑罚，赐之女服，感激自死。国养勇士，有数百人，每将决战，饮酒酣醉，一人推锋，万夫挫锐。遇人肆害，国刑不加，每出游行，击鼓前导。复饲暴象，凡数百头，将欲阵战，先行饮酒，群驰蹈践，前无坚敌。其王恃此人象，轻凌敌国。王刹帝利种也，名补罗稽舍（Pulakesin II, 610—642），谋猷宏远，仁慈广被。臣下事之尽其忠矣。今戒日大王，东征西伐，远宾迹肃，唯此国人，独不臣伏。屡率五印度甲兵及募召诸国烈将，躬往讨伐，犹未克胜。其兵也如此，其俗也如彼。人知好学，邪正兼崇，伽蓝百余所，僧徒五千余人，大小二乘兼功综习。天祠百数，异道甚多。”《大唐西域记校注》（北京，1985），pp. 891—894。——译注

[57] 关于坦米尔族，参见V. Kanakasabhai的杰出作品，*The Tamils 1800 years ago*（Madras, 1904）。

[58] 古老的“战士”（实际上往往是强盗和偷牛贼）部族，例如卡地（Khati），他们原先是辛德（Sindh，印度河流域地方）的城寨主，后来被驱逐而迁居于阿玛达巴德（Ahmadabad），现今部分是土地领主（Talukdari），部分是农民。卡地人是太阳崇拜者，有婆罗门做他们的祭司，并建立起中央集权组织。至于古代较次级的佣兵部族则

在职业选择上较不那么稳定。孟买的“卡特利”（Khatrī），原来是个战士种姓，主张享有刹帝利的等级阶序，如今甚至要求有权披挂圣带，然而实际上已沦为木棉织作工；那儿的古代佣兵部族Halepaika，在德拉威王国灭亡后，已转业为棕榈油蒸煮工。

据日译者所言，卡特利（Khatrī）恐怕是刹帝利（Kshatriya）的讹转，为居住在印度西部与恒河河谷各地的种姓，所从事的职业多为商人、书记、丝织师傅等。——译注

[59] 人身自由的官吏所具有的身份荣誉感，表现在这样的格言里：官吏之享有其地位，乃是基于“和君主，他的主子，的交好谅解”——语出十二三世纪西恰罗怯雅王朝（Chalukya-Dynastie）的碑文（*Epigraphia Indica* , V, 213）。虽然如此，官僚阶层的主体终究属于“bhṛitya”（用人）的范畴，从后宫守卫到贫困的佣兵等，皆属之。

恰罗怯雅王朝有二，第一王朝建于6世纪中，即玄奘《大唐西域记》与本书里所称的摩诃剌佉王朝，亡于8世纪中；第二王朝建于10世纪末，12世纪末衰亡。——译注

[60] 仙纳王朝于11世纪后统治着孟加拉的一部分，至于延续到什么时候则不得而知。

[61] 在加尔各答，30%的卡雅斯特是雇员，婆罗门则与他们于雇员、律师、医生、编辑、工程师等行当里争逐高下。在孟加拉省，74%的拉吉普与92%的摩揭陀是务农的，而仅各有2%与0.3%在行政部门里；从事“专业”的则仅剩0.8%与0.02%。这样的职业百分比差不多等同于古加拉特（Gujarat）地方被人瞧不起的农民种姓“苦力”（Kulī）。那儿的婆罗门与普拉布各有7%与27%担任政府公职，22%与18%从事“专业”；商人种姓的罗哈尔（Lohar）亦各有5.8%与27%在政府行政与专

业领域里。甚少有拉吉普成为经商的店东，而摩揭陀则几乎没有。摩诃剌侘种姓至今仍是喜好封建阔气与慵懒的好手。

[62] 在梵文里，*baidya*是医生的意思。

[63] 后来多半是以拉克（*lakh*），亦即所得单位，为基准，其基础在于租税的勘定。

[64] 特别是*The Land Systems of India*（Oxford, 1892），3 vols.。此外，我们已于前文中引述他关于村落共同体较简短的论著。

[65] *Raiyat*意指“子民”、“被保护者”（客）。

[66] William E. Gladstone（1809—1898），英国自由主义政治家。1867年任自由党党魁，自1868年起出任过四届首相。——译注

[67] 参照 Caroline Rhys Davids, “Notes on the Early Economic Conditions in North India,” *J. R. A. S.*（1901），p. 859 ff.。

[68] 见诸8世纪的坦米尔碑文，*Epigraphia Indica*，III，p. 142 ff.。

[69] *Epigraphia Indica*，IX，p. 91（9世纪）。

[70] 见公元前1世纪的大碑文，*Epigraphia Indica*，II，p. 87 f.。

[71] 印度的农地区划方式并不是德国那种（耕地与垄地）交错的形态。世袭的份地往往是按地质的差异分割成区块（有时进行轮作），但大体而言是范围甚大且不按面积比例计算的区块。个人拥有的耕具数量决定了他可以配得耕地的多寡。由于农地原来非常充裕，因此没有测量的必要；相反，灌溉用水却极具经济价值，要是有人胆敢专擅，正如巴登—鲍威尔所说的，必然会遭到反抗。为了平均生计所需，也有重新划分耕地的情形。随着国家财税压力的增大，类似俄

国的现象也发生在印度，换言之，依照租税负担的程度来决定拥有土地的权利（可能也是义务）。

[72] 关于这点，在我们前面引用到的巴登—鲍威尔的大部头著作里有详尽的描述。

[73] 此词拼法应为**bhumicchidra**。土地因分割捐献而成为土地所有，其法律形式称为**bhumicchidra-nyaya**，经常出现在笈多王朝以后的土地捐献状里。

[74] 例如9世纪的碑文里所载的（*Epigraphia Indica* , I , p. 184），与君王和**thakur**（封建领主）并列的，是被译为“乡民”的**janapad**。在碑文里有时会出现**Rayat**，不过就其个人而言，显然是个自由人。

[75] 根据在Udeypur发现的一张君主所颁赐的采邑令状，直至12世纪，一个小村落的居民都还被分为**Rashtrakutra**（骑士）与**Kutunbi**这两个阶级。见*Epigraphia Indica* , IV , p. 627。

**Kutunbi**是指拥有田舍等土地财产而自成一户的户主，是自孔雀王朝以来便已存在的名称。——译注

[76] 参见Baden-Powell, *Land System* , II , p. 162 ff. 。

[77] 碑文里有过这么一则记载（*Epigraphia Indica* , IX , p. 277）：有个Jodhpur地方的封建王侯自夸说，他曾将**Ahir**（前面提过这个种姓）逐出某地，然后在那儿建立起“**Mahajan**”（一般人民团体），亦即婆罗门、**prakriti**（翻译者多半属意“刹帝利”这个解释）与吠舍。

[78] 不过，委拉拉（**Vellalar**）并不在首陀罗之列，这是从来就可以肯定的。

[79] 传说罗马于国难当头时，欲迎辛辛纳佗（**Cincinnatus**）为狄克推多（**dictator**，军政合一的独裁者）；当使者到达时，他正在

田地里耕作。将外敌驱逐出境后，辛辛纳佗即解甲归田，再拾农耕旧业。——译注

[80] pisang一词由paysan转变而来。请比较“paganus”（在罗马是“农民”，后来是“市民”，基督教里是“异教徒”）与犹太人的“am haarez”。

[81] 见第二篇，特别是论及耆那教的部分。

[82] 过去常被忽略的一个事实是：农民在基督教里获得如今的尊重与地位，是理性主义与怀疑论在市民阶级当中发展起来之后，教会不得不借助农民的传统主义本能以继续教会势力的结果。

阿奎那（Thomas Aquinas）对农民的轻视，详见《经济与历史》，p. 263。——译注

[83] 参见《摩诃婆罗多》，XIII, 60, 23；《摩奴法典》，IX, 327。

[84] 相反的，畜牧业却由于必须进行诸如去势之类的举措，故而无法像商业那样获得优势地位。

[85] Pischel and Geldner, *Vedische Studien*, III, 72 f.

皮歇尔为德国的印度学者（1849—1908），文学、语言学、文化史皆为其研究范围，在吠陀经典与俗语的研究上尤有贡献。葛德纳为德国的东方学者（1853—1928），以吠陀经典与祆教经典的研究最为著名。——译注

[86] *Artharva Veda*, III, 15. 因陀罗正是商人之神。

[87] *Rigveda*, VIII, 13, 5.

[88] 例如考他利雅的《实利论》里Chanaukya的说辞。

[89] 参照Kennedy的论文（*J. R. A. S.*, 1898, p. 281）。关于印度的货币史概论，参见《印度地名辞典》（*Imperial Gazetteer*）中的*The Indian Empire*, Vol. II, Ch. IV, p. 137 f.。根据后



者，现今作为货币本位金属的银，印度根本不产，而公元最初几个世纪被君主用来铸币的金，也只有很少的产量。和西方贸易所得的贵重金属——其数量我们可以从伊斯兰教徒劫掠所得的数目得一梗概——在印度主要是作窖藏用，当然，行会势力最盛的时期，或者再度兴盛（2世纪），与黄金之大量从罗马帝国输入以及罗马形制金币的铸造，二者在时间上的一致，恐怕亦非偶然。

[90] 孔雀王朝时代，王朝本身并未铸造货币，而各地方则有各种形式货币的铸造，这在印度学界向为定论，韦伯亦认同此说。然而，根据近年来K. P. Jayaswal等人的研究，孔雀王朝的标志（或徽章）多少较为清晰起来，而刻有此一标志的货币也在孔雀王朝时代的遗址中发掘出许多来。因此，很明显，孔雀王朝本身确曾铸造货币。不过，各地所铸造的种种货币应当是和王朝的货币并行流通不悖的。——译注

[91] 以下就是有关坦米尔城市Kaviripaddinam在公历纪元稍前时的情形之描述：在商城里，多半是商店、作坊和雅瓦那（Yavana，西方人）商人的住所；在王城里，则有华美的商店，住着婆罗门、医生、占星者、吟唱诗人、优伶戏子、花饰专家、珠练制作者和坐食者。王城和商城之间则是市场。坦米尔君王还拥有罗马佣兵（参见V. Kanakasabhai, *The Tamils 1800 years ago*, Madras, 1904）。

韦伯对于城市中此种“政治—军事”场所与“经济”场所二元并存的现象，在《非正当性的支配——城市的类型学》一书里，有较为清晰的说明：“因此，一方面是用来保障和平的城堡与城市之军事—政治的市场（亦即操场与军队——也就是市民——的集合场所），另一方面则是保障城市之和平的经济的市场，两者通常是以两元的方式并存的。……中世纪时，西耶那（Siena）的pizza del campo（比



武、竞技场)是在市政厅的正前方,与厅后的mercato市场分开。”  
(p. 20)——译注

[92] *Indian Antiquary*, XIX, 1890, p. 231 f.

[93] 《摩诃婆罗多》, III, 249, 16; XII, 54, 20。另参见W. Hopkins, “The Social and Military Position of the Ruling Castes in India,” *Journal of the American Oriental Society*, VIII, 57 ff.

[94] 例如在阿玛达巴德(Ahmadabad)。

[95] 例如一个行会掌控了某一地区的行政(*Indian Antiquary*, XIX, 145, 7世纪的一则碑文)。某个村落的商人行会团体在其首长的号令下,因兴建水塘而对村落课征税赋(*Indian Antiquary*, XIX, 165)。

[96] Vellala Charita的故事重见于Chaudre Dus的著作:*The Vaiśya Caste, I. The Gandhavarṇiks of Bengal* (Calcutta, 1903)。这是一本为了应对1901年的普查——试图确定各种姓的阶序——而产生的典型著作。

[97] 参见Lassen, *J. A.*, III, p. 727, 786。

[98] 以下所及,参见Hopkins的论文(*J. A. O. S.*, 1890, XIII, 57 ff.)。

毗舍离的方位大约在今印度恒河北岸、干达克河(Gandak)东岸之毗萨尔(Besārh)。Hopkins在这篇论文里(p. 136)就是根据Lassen前引文(*J. A.*, II, 727—766)所述关于毗舍离的共和政治。此外,uparaya应是uparāja之误。——译注

[99] 《摩诃婆罗多》, XII, 67, 4 ff.。

[100] 《摩诃婆罗多》, V, 35, 58。

[101] 《摩诃婆罗多》, V, 2, 7。

[102] 《摩诃婆罗多》，I，221，31。

[103] 《摩诃婆罗多》，III，200，92。

[104] 《摩诃婆罗多》，XII，88，6—9；118，1 ff.。

[105] 参照 *Imperial Gazetteer*，V，p. 101，“Ahmadabad”。

[106] 坦米尔国王曾将某个城市的Ajuvannam与Manigranam权利授予外国商人（有一次是给一个犹太人），参见 *Epigraphia Indica*，III，67；IV，290 f.。权利的详细内容似乎无法确定。第一项是“五种姓权”，应该就是成为北印度那种工匠的Mahajan团体之一员的意思，意味着对五种手工业的买卖独占。这“五种手工业”无疑是指传说中手工业者之神的五个儿子所从事的行业：铁、木、铜与黄铜、石、金的加工业。关于这点我们下面还会提及。第二项则是指某些行业被明白地指定为从属于获得权利者，而他本人则被称为“市长”；除了免税权之外，据说委托代销（批发？）的独占也包括在他的特权之中。此外，还有特定的岁入和荣耀排场，诸如他可以使用特定的礼服、轿子、伞、灯和音乐等权利，也和这样的地位结合在一起。

[107] 例如孟买省的Lamanis与Vanjanis种姓（又称为Banjaris）原是个游走四方的客族，根据16世纪的记载，他们当时操控着印度西部诸国的盐与谷物的买卖，并且随着军队而移动。他们或许是当今的Vania种姓（Bania）的一个来源。

[108] Mahajan这个名称意指popolo grasso（富裕市民，[参见第一篇第五章注5](#)），绝不仅限于行会。不过，若据碑文所载，这个名称原先单纯是指“尊贵者”，亦即地方上的婆罗门，在某些情况下亦及于其他的再生种姓。然而到了行会时代，在行会城市里，Mahajan成为行会专属的名称。在许多地方，特别是北印度的中西地带，现今仍有一些商人的次种姓声称Mahajan是指他们。

[109]. 关于这点，请参照W. Hopkins讨论行会的精彩论文（收于其著作*India: Old and New*里）。

[110]. 他们显然已大大改变了他们的礼仪，使得原先印度教颇为忌讳的海外旅行（我们后面还会论及）得以行得通。对于现代环境的适应程度，随各个不同的商人种姓而异，关键在于各种姓的内规在多大的范围上准许其成员开设分铺及出外拜访客户。邦尼亚在这方面是特别无所避忌的，所以也就较其他种姓来得“现代”。

[111]. 亦即遍布于各地的Bhat种姓。

[112]. 相反的，优位种姓者若亲自在市场上抛头露面，就会被认为有失身份，有时甚至会导致种姓的分裂。

[113]. 以下所述，参照Ananda K. Coomaraswamy (D. Sc) 的小书：*The Indian Craftsman* , Prosthain Series (London, 1909) 。这本好书里引用了许多我无法找到的材料。

[114]. 就其构成分子而言，各处的地方性差异非常大。

[115]. 陶匠的种姓阶序差异性相当大，全视他们是以转盘或依模型制作、使用牛或使用通常被视为低贱的驴而定。

[116]. 这个例子是Coomaraswamy在其前引书里从Weddeburn, *The Indian Raiyat as Member of the Village Community* (London, 1883) 一书里引述出来的，这本书我没能见到。

[117]. 孟加拉于1901年时有16.4%的人口属于九部集团，原先包括下列种姓（如今这些种姓仍占此一集团成员的84%）：三个农民种姓（Baruis, Malakan, Sadgop）、铁匠及其相近的金属匠（Kamar）、陶匠（Kumhar）、理发师（Mayra）、纺织工（Tanti）与榨油者（Teli）。纺织工与榨油者多半属于位阶较低者，而陶匠也通常是如此。

[118] 村落佣人的新旧位阶级别亦与此一发展相关联，[参见第一篇第八章注3](#)。

[119] 考他利雅《实利论》，Shamasastry ed. , *Indian Antiquary* , 34, 1905。

[120] 《摩奴法典》，VIII, 413; X, 99, 100。

[121] 例如印度西北部存在着一种小的“奴隶”种姓，也就是家仆，由于家内事务并不多，所以主人允许他们在外自营生计。

[122] 例如描述恰罗怯雅（Chalukya）王朝某位国王之建制的大碑文（*Epigraphic Indica* , V, 23 f.）里便有此预设：有自己的Gouda（村落首长）出现的织工行会，便居住在特别的织工村落里；除此尚有谷物输入者、棕榈液制造者、榨油者，与其村长和氏族聚居在建制地上。国王对所有这些人课以一定的税赋，算是对Mah ā deva（湿婆）神及其神妃的奉献。

[123] “庄宅”（Oikos），根据韦伯所说，Karl Rodbertus（1805—1875）是最早用此名词来称呼古代“大规模家计”的学者。在“庄宅”中，“需求基本上是以自给自足为一主要标准，其方式则通过‘家’之成员或附属劳动力的服役，生产的物质手段无须通过交换方式即可获得。例如古代世界的庄园及皇室的家计——特别是新王国时代的埃及（前1400—前1000），家计需要的物资大部分皆由徭役或实物贡纳的方式来提供，这是附属的家计单位的义务。……同样的现象亦曾存在于中国与印度，中世纪欧洲亦曾有过，即查理曼时代宣布的《庄园管理条例》（*capitulare de villis*），只是程度较浅”。*Economy and Society* , p. 124。——译注

[124] 自家产制兴起以来，尤以军事工匠（造船工与甲冑工）最足为赋役制工匠的代表，据载，他们多半不许为私人服务。冶锻工与

类似的工匠特别受到严格地监视（他们便是在古罗马国家形成“工匠百人团”，*centuria fabrum*的手工业部门）。

*Leiturgie*一词在古希腊雅典时代（公元前四五世纪），指的是由富人（自愿或强制性地）提供金钱或劳役来支持一些公共事务的制度。例如“*trierarchy*”，是由富裕的市民提供资金来建造三层桨的战舰（*trireme*），并须负担此一战舰的一切开销（包括水手、修补等）；另外如“*choregia*”则是提供酒神祭典所需的合唱团、戏剧等。此外还有其他许多。被提名的市民如果觉得还有人更有能力负担，则可提出抗辩，对方可以接下此一职务，也可以拒绝，条件是必须与原被提名人交换财产，要不然就得诉诸法庭。此一制度后来为罗马所承袭，例如被选为“市议员”（*decuriones*）者即需负担当地的公共支出，并负责税收，不足须补齐。古埃及亦有类似制度。中文词典一般皆译为“圣礼崇拜”，此为后出之义，此处译为“赋役制”。参见*Oxford Classical Dictionary*，p. 613。

韦伯借用此一名词来说明古代团体——包括“家”、氏族、家产制国家或者像雅典那样的古代城邦——解决其公共事务（即国家财政）所采取的手段。其特点为实物贡赋及徭役，然而不同职业、不同身份的人，其义务也各自不同。“此种‘赋役’通常是为了统治当局的预算所需，或是为了互助的目的。当这种农民、工匠及商人所必须负担的徭役及实物贡赋是为了满足个人统治下的家计时，我们称此为‘**庄宅 实物赋役**’；如果是为了整个团体，则称之为‘**互助实物赋役**’。以此种方式来提供介入经济活动的团体的预算所需，其原则即称为‘**赋役式供应**’。……在政治组织中，此一制度扮演了近代所谓‘**财政**’的角色；在经济团体中，由于将主要的家计分摊给一些早已不受共同体维持及利用的人去负担，这就使得主要的‘家’有了可以分散的可能性。每一小单位有其自营生计，但负有提供中央单位所

需的义务，就此程度而言，他们还是从属于此一中央单位，例如负担各种徭役及贡赋的农民或农奴，附属于庄园的工匠以及其他各式各样的负担者。”——译注

[125] 在锡兰岛上，国王御用工匠的土地俸禄是以劳务的种类来决定的。在法律上，允许工匠随时放弃俸禄以退出劳务。

[126] 此种工匠享有极为优厚的人身保护。在孔雀王朝治下，凡是对工匠的身体造成重大伤害者，就得领受死刑。孟加拉的Tanti（织工）种姓比起其他地方的纺织工享有较高的地位，恐怕就是他们原来是国王御用的工匠之故。

[127] Pataliputra古城（华氏城）直到阿育王时（前3世纪）仍为木造建筑，经其修建后始有砖制城墙与石屋。在印度统一的大王朝治下，其官僚政体至少有一部分是被建构为应建筑之需的官僚体。

华氏城是孔雀王朝的首都。这个古城原本只有木造城墙的事实，是从麦加斯梯尼（Megasthenes）的《印度见闻录》及考古发掘的结果才得知的。——译注

[128] 史诗中称作Panchkhalsi。他们长久以来保有同桌共食的习惯及职业互通的可能性。

[129] Viśvakarma意为“一切创作之主”，为帝释天之臣，司掌建筑雕刻等。《梨俱吠陀》称之为“宇宙之建造者”，史诗《罗摩衍那》《摩诃婆罗多》与《往世书》皆奉之为工艺之神，担任诸神之工匠与建筑师，乃诸神中之巧匠，因此，古印度之匠人多祭祀此神。——译注

[130] 关于Kammalar，参见Coomarascamy前引书55，56。在孟买，同样的五种工匠：铁匠、木匠、铜匠、石匠、金匠，总称为“panchals”。他们各有自己的祭司，谨守吠陀礼仪（素食、禁



酒），装成是婆罗门一样，屡屡受到摩揭陀—波斯瓦（Mahratten-Peschwas）的迫害。

[131] 在玛拉巴（Malabar），他们或许是宗派分立者之故，被视为不净的。

[132] 这样的分裂或许也有起自同一个种姓者。在孟买，Sutar原是担任木匠的村落实物给付劳工；其城居的种姓成员则为造船工，声称自己是“婆罗门”，在得不到承认时，他们就培养自己的祭司，并且拒绝参与村落木工的聚餐。

[133] 当村民对于隶属民工匠有额外的要求或超出传统惯例的要求时，例如非适时的修缮，那么他就得支付特别的津贴，此时，对于隶属民工匠而言，其独占地位便成为有利的条件。在印度，和其他各地一样，特别是村落的铁匠似乎往往借此抬高可观的身价。

[134] 这些王侯御用工匠（及类似的寺院工匠）是印度工艺之高质量劳动的担纲者。由于有一定的俸禄，他们花得起“时间”来制造艺术产品。库马拉斯瓦米（Coomaraswamy）提及德里的一个花瓶乃是由一个王室御用工匠家庭的三代人所制造的（虽未指出直接的资料来源）。

[135] 希腊和本土的资料（考他利雅《实利论》）里关于这种国王的“商业团体”的记载，本质上和Robert Knox于1682年关于锡兰岛诸制度的描述相类似（*A Historical Relation of the Island Ceilon*）。参见Coomaraswamy前引书p. 34 ff.。

[136] 王侯御用的金匠、铁匠、陶匠等所负的赋役义务可以用一定兑换率的金子缴纳（Coomaraswamy前引书，pp. 38—39）。

[137] 在垄断独占和手工业租税被废止，而英国工业产品成为强大的竞争者之后，手工业者认为租税的废除危害了他们的生存（Coomaraswamy前引书）。

[138] Knox 描绘了锡兰岛这类作坊组织的情形（摘录于 Coomaraswamy 前引书，p. 33 f.），它们显然十分类似于埃及、希腊晚期、拜占庭和伊斯兰教地区的作坊。

[139] 例如见于 *Epigraphia Indica* , III, 195 f. (11世纪)，及其他多处。

[140] 此种阶序的游移，西方可与类比的是哥特式大教堂建筑时代的“建筑师”的地位——一个 Hasack 所处理的问题。

[141] 梵文里达舍诃刺意指“除去十罪”的恒河，后来转而意指在逝瑟吒月（Jyaistha）的第十日（即现在五六月间）祝祷恒河的祭典。至今，摩诃刺佉族及迈索尔地方的印度教徒仍盛大举行此一祭典。——译注

[142] 例如北 Jaipur 即有兼营木工、石工与金属工的情形。见 Coomaraswamy 前引书 p. 56，引用 Col. Hendley, *Indian Jewelry* , p. 153。

## 第九章

# 种姓的种类与种姓的分裂

英国普查专家正确地将种姓区分为“部族种姓”与“职业种姓”这两种基本类型。关于前者，我们前面已有所叙述，现在仅加以补充。从历史上追究起来，源自部族与客族之印度教化的种姓，为数恐怕相当可观，种姓阶序的图像看起来之所以那么不合理，主要是他们的缘故。无疑的，在其他条件相同的情况下，当一个部族于其印度教化之际即定居于自己固有的土地上时，自然会比纯粹的（也已印度教化的）“贱民”部族享有更高的阶序，而提供佣兵与职业军人的部族就更是如此了。

指认部族种姓的办法有以下数端，首先是从其名称上来识别（尽管不少部族在印度教化时采用了职业名称）；其次是他们往往拥有一个共同的祖先（高级种姓通常会有个次种姓的祖先）；或者他们保有图腾组织的遗习；或者保有部族神，特别是保有部族祭司为种姓祭司；最后，种姓成员全都只来自某一特定地区。最后这两个特征只有在与一个或其他特征配合时，方有其重要性，因为纯粹的职业种姓也可以全然是地域性的，以及拥有自己固有的祭司。此外，部族种姓的族内婚形式较不那么严格，而且其“部族”的性格愈强，对于异种姓成

员之加入的排斥性也就愈小。纯粹的职业种姓在所有这些方面是最具排他性的，一个证明是：种姓在礼仪上的排他性特别是取决于种族的异同，而并不只是反映在宗教层面上。

部族种姓最容易被辨认出来的情况是：在属于同一职业的许多种姓当中，总有一些是除了职业种姓名称之外，还冠有部族名称者。至于种姓原先即为部族种姓的可能性到底有多大，则不易确知。下级种姓倒有可能多数是从客族和贱民部族转化而来的。不过，总之不是全部。相对而言，很少上层手工业者，特别是城市的自由工匠与赋役制工匠，以及古来的商人种姓，有此种起源。他们恐怕大多是经济专业化与所有一劳动分殊化的产物，唯其进而转化为“种姓”一事，正是印度特有的发展，而有加以说明的必要。

有别于部族之编入种姓秩序的方式，如今只有从种姓之分裂一途才能完整说明。

种姓的分裂往往是以（全然或部分）拒绝通婚与同桌共食的形式表现出来，此种情形首先可能是由于种姓成员的迁徙。因为迁出者在种姓的礼仪义务上颇有可疑，至少无法考察是否忠实遵守此种义务<sup>[1]</sup>。既然唯有印度本土，以及唯有在正确的种姓秩序建立的情况下，方才是礼仪上的净土圣地，以至于从严格的礼法观点上看来，即使是在印度境内的迁徙——迁徙到礼仪相异的环境里，都是颇为可疑的，所以除非绝对必要，否则不宜外出旅行。因此，印度境内的迁徙，比起经济情势的剧烈变迁所预期的，要有限得多。九成以上的人口居住在其出生地，一般而言，唯有古老的村落族外婚制才导致迁居到另一个村落。倘若部分种姓成员长期性地迁居于外地，结果通常是分裂为新的次种姓，因为居留原地的种姓成员并不完全承认迁出者子孙的种姓成员资格。

由于印度教体系是由恒河上游向东扩展，所以在其他条件一致的情况下，大体而言，同一种姓的东部次种姓在阶序上比不上西部。

种姓分裂的另一种情形是：部分种姓成员不再遵守某些既有的礼仪规范，或者反过来，实行新的仪式义务。其原因不一而足，诸如：

1. 属于某一教派，并不承认某些礼仪规定或采用新规。此种情况并不多。
2. 贫富的分化，致使富有的种姓成员采行高级种姓的礼仪义务，以便跻身于其行列，或至少提升目前的阶序，其前提条件是不与原先的种姓同胞通婚及同桌共食。单以贫富的等差作为共同体分裂的原因，是现今极为常见的一个现象。
3. 职业的改变。就严格的习俗观点而言，不只是偏离传统的行业而转事他行，有时就连单纯的劳动技术变迁，都可以被传统的遵循者拿来当作宣告共同体分裂的口实。即使实际的结果并不见得如此，但是此一因素总是种姓分裂最为常见、事实上也是最为重要的一个诱因。
4. 部分成员在礼仪传统上的动摇，致使忠实的传统遵奉者宣告共同体的瓦解。

新的种姓亦有可能因种姓间为礼仪所不许的性交而产生。根据古典理论，所有不净的种姓皆源于种姓间的混血。这当然完全不符史实。只是如今仍有因种姓混血，亦即婚外姘居，而产生新种姓的例子。最后，种姓的分裂亦可能单纯是由于无法调停内部各类纷争的结果。只不过以此作为分裂的理由实在让人无法苟同，因此一般都是以所谓对方不守礼法来作借口。

新的种姓与次种姓的产生原因中，我们最感兴趣的是其经济方面的因素，亦即贫富的分化与职业或技术的变更。我们或可肯定地说，贫富的分化在以前本土王朝的时代里导致种姓分裂的情形要比晚近少得多——合法的职业转换唯有在“就职需求孔急”的形势下才有可能。因为权势远非今日可比的强大的婆罗门，在当时无处不全力护持既已建立的种姓秩序。种姓的稳定性即使无法阻止贫富分化的产生，在当

时也足以强力阻碍从种姓的立场看来无法接受的新劳动技术与职业变更。二者皆具礼仪的危险性。然而至今，职业与技术的变更固然会导致新种姓与次种姓的产生，但此一现象本身却也是革新的一大障碍，并且有利于传统的维护——尽管受到新进的资本主义强而有力的发展不断冲击。

一切的历史迹象在在显示，固有的严密种姓秩序原本是建立在职业种姓的基础上。首先，部族种姓与职业种姓之间的地理分布便显现出这一点。当然，某个种姓到底原先是由于种族的分殊，还是由于氏族卡理斯玛的职业分化，因而衍生出来——特别是就较古老的种姓构成而言，实在无法确定<sup>[2]</sup>。不过，显而易见，后来成为异族征服地区的东孟加拉以及印度南部，可以被认出原来是部族种姓的种姓，无论在数量上或分量上都远远超出职业种姓。相反，在北印度本部的传统地区，源之于氏族卡理斯玛职业阶级（无论可考不可考）而无种族分殊的种姓，相对而言就远为多见<sup>[3]</sup>。其次，职业种姓，特别是手工业种姓，乃是严格的种姓秩序与传统的担纲者——当然还有纯粹的农民种姓，这点对他们而言基本上是不证自明的。此种固守传统的现象，如今特别表现在这些职业种姓顽强地坚持其相传而来的本业上，只有一些相当古老的贱民部族在这方面的执着超乎其上<sup>[4]</sup>。

当然，由于来自欧洲的致命竞争与印度现今的资本主义发展，使得不少的职业种姓不再可能固守其本业，或单依凭手工业的基础而继续存在。然而若不在此范围内，仍然留守传统业务的手工业种姓成员的比例，就经济之彻底变革这个出发点而言，还是高得惊人。现代特有的工作机会，特别是在大型工业里，至少大多不是由古来的手工业种姓所进驻，涌入者毋宁是离乡背井的游民、被歧视的贱民种姓或某些高级种姓里被降格的成员。现代资本主义企业家（至少就印度人这部分而言）以及商业人员与高级职员，除了大部分来自某些旧有的商



人种姓之外，显然——就现代办公室工作的性质及其所要求的素养观之——也来自文士种姓，他们原先就比手工业种姓有更多的职业选择机会 [5]。

手工业种姓之所以墨守传统主义，不只是因为经济上各个生产部门的范围泾渭分明，而且也是基于如今仍常见的一个现象，亦即种姓成员之间不得相互竞争的生计保障。就这点而言，自古以来最受保护的莫过于古老的“村落土著”，亦即居住在村落外缘、靠着实物报酬过活的工匠。然而顾客保障的原则，换言之，主顾关系（jajmani）的确保，还不止于此，现今仍有许多手工业种姓坚决地贯彻这个措施。我们在婆罗门那儿已看到这个原则，从词义上（jajmani=Opfergeber [供物奉献者]）可以了解此一概念源自与婆罗门种姓的关系，而且或许还可以把它译成“个人的管区”。在婆罗门，此种关系是靠身份礼节来保障，在其他许多种姓则是靠着种姓组织以及特别是——印度惯见的——世袭性（氏族卡理斯玛）来保障。制革的种姓代代从某些家族收受死亡的牛只，并且代代为这些家族提供皮靴及其他皮制品，同时他们的妻子也代代成为这些顾客的产婆。乞丐种姓有其一定的乞食区域，类似我们的烟囱扫除人（只不过前者是世袭的）；Nei种姓是其世袭顾客的理发师、修指甲师、修趾甲师、沐浴师与牙医师 [6]；Bhangi是一定区域的清道夫。据说，某些种姓——例如Dom（家仆、乞丐）——的顾客是可以被转让的，并且往往是嫁妆的一部分 [7]。凡在主顾关系实行之处，侵害到别人的顾客权至今仍是被破门逐出的一个原因。

古老的手工业种姓不仅是严格的传统主义的担纲者，并且一般而言，也是最仪式主义的种姓排他性的担纲者。族内婚制与同桌共食的封闭性，再没有比他们实行得更彻底的。而且，这并不止于上级种姓对下级者的关系。不净的种姓对于与非成员的感染性接触所具备的警

戒心，和洁净的种姓同样强烈。这证明了此种相互间的排他性并非社会性的，而是礼仪性的，根源于这类种姓古老的客族与贱民的性格。正是在古老的手工业种姓及部分而言不净的种姓里，我们找到特别符合印度教严密规范的共同体。

许多手工业种姓，特别是连同那些下级种姓，所具有的高度种姓—传统主义，除了下面我们会谈到一个重大的宗教因素使然之外，同时也是由于他们本身的严格种姓（通常皆为次种姓）组织所致。此种组织一般而言正是种姓纪律的担纲者。关于这点，我们下面会再详谈。

种姓组织相当于古老的村落公社——有其村落首长以及由氏族长或家族长所组成的议会<sup>[8]</sup>。村长的地位并非绝对的世袭制，而是氏族卡理斯玛的世袭制。不适任的村长在某些情况下会被废位，不过，继任的人选通常还是出于同一个家族。此种氏族卡理斯玛的原则贯通于所有出现在印度的组织，从政治体——严格的长子继承制在后来才成为圣法——到行会皆然。通常，行会首长与长老（Schreschthi）同样都是依氏族卡理斯玛原则而世袭的。对种姓而言，至少种姓首长（Sarpanch）之位同样也是如此，即使“潘恰雅特”的成员地位也莫不如是。

此种情形之得以延续与维持，或许是原本为“共同体”提供经济与公家劳务的担子，全都落到印度村落里素来世袭定居而领取实物报酬的工匠身上的缘故。证诸碑文的记载，同样的情形也发生在大希腊化时代中东诸国的工匠身上。另外，也有可能是印度大家产王朝时代，君主正式封授地位给各个手工业部门管理与生产负责人之故。然而，最具决定性的因素还是在于古老的、凌驾于一切之上的氏族卡理斯玛原则，及其受到婆罗门的支持。

在印度的宗教组织与（尤其是）政治组织里，我们现代观念下的首长“选择”（Wahl），从来就不曾是个自然根本的准则。在那些领域

里，我们乍看之下以为的“选择”，通常不外乎是对一个具有个人卡理斯玛或氏族卡理斯玛的人，加以义务性的承认或欢呼赞同 [9]。改革派长老教会里旧有的“长老”地位，仍属卡理斯玛性格。相反，今日的“最高宗教会议”（Synodalordnungen）组织，则是现代的代表制观念的产物。同样的，如今出现在印度各处的“Sabhā”（全体种姓成员或至少所有的家族长出席的集会），也是现代的产物 [10]。

一般而言，潘恰雅特的管辖范围是地区性的。跨区性的目的团体与执行一定业务的卡特尔（Kartell）存在于种姓内部。作为种姓的一部分或种姓之结合体的行会，如今仍得见其遗迹，同样的情形还可见之于包含非种姓成员在内的行会。在例外的情况下，我们还可以看到位阶在潘恰雅特之上、综括全体种姓的中央机构。此种情况大多出现在长久以来有着政治统一王国建立的地方，相反的，在缺乏政治统一之处，地区性的种姓分裂现象也就最为显著。

---

[1] 畜牧者的迁徙生活亦是其阶序低落的原因。关于商人的旅行则如前述。

[2] “职业种姓”的典型例子是孟加拉古老的铁匠种姓Lohar。此一种姓无疑是由数个种族混合而成。

[3] 关于所有这些问题，参见Gait极为出色的一篇文章，*Census Report* 1911, 1, p. 377 ff.。

[4] 在非传统的大城市加尔各答，诸印度种姓当中，有超过80%的洗衣匠还操其传统本业；同样的，超过50%的印度教的渔夫、清道夫、制篮者、糕饼业与家仆等种姓，甚至包括金匠种姓，仍固守旧业。然而仅有30%的书记种姓（Kayastha）仍为“书记”，更仅有13%的婆罗门担任祭司、教师、习圣法者与厨师（*Census Report* , 1901, VII,

Blackwood的报告，p. IV）。至于古老的织工种姓，由于欧洲的竞争，仅剩6%仍留在本业。

[5] 他们的数目在后文里（第十一章）会提到。在孟买省，从事行政管理工作的几个最重要的种姓分别排列如下：Prabhu（古官吏种姓）27%，Mahar（村落官吏）10%，婆罗门7.1%，Lohana（高级商人）5.8%，Bhatia（商人）4.7%，Vania（古代的大商人种姓）2.3%，拉吉普2%，其他所有的种姓都只有1%以下的成员从事行政工作。

[6] 后两种工作在礼仪上被降格。

[7] Blunt, *Census Report* 1911, p. 223. 关于联合省与奥德省（Oudh，印度教的古典故园）的描述，亦为本节的资料出处。

[8] 关于村落—潘恰雅特的存在，如今受到强烈的质疑，例如：Mc. Gregor 在 *Census Report* 1911, Vol. VII, p. 200 当中关于孟买的描述。根据这位描述者所说的，只有种姓—潘恰雅特存在，譬如属于同一种姓且居住在同一村落内的农民潘恰雅特。倘若根据欧陆现有的资料来判断，问题在于：在许多村落里由村民（“独立农民”）所组成的潘恰雅特是否原来即为种姓机关，或者种姓机构是模仿村落制度而后成立的。至于村落里，相当于潘恰雅特、担当司法裁决机能的委员会，于古典时代即已存在，这点倒是可以充分证明的（《摩奴法典》，XII, 1087）。

[9] “由具有卡理斯玛特质的管理干部推举继承者，并由共同体加以承认。就其典型形式而言，这个过程确实不应被视为‘选举’或‘提名’或类似的形式。它并非一项自由的选择过程，而是一个由客观的责任所限定的行为。领袖的选定根据的不只是多数原则。它的目标在于确定正确的人选，选出真正具有卡理斯玛的人物。在这种选择过程中，少数人的意见极可能比多数人的更为正确。最终的决定经常需要全体一致同意。”（《支配的类型》，p. 74）——译注

[\[10\]](#) 他们如今，譬如说，不仅要决定派遣学生到日本留学的事情，并且也有权决定重大的社会惯习的变更，例如寡妇独身制的废除这个问题早先根本不可能经由“决议”的方式来解决，而完全是取决于婆罗门的判断。

## 第十章

# 种姓的纪律

潘恰雅特（或者相当于潘恰雅特的机关）的管辖范围为何，实在莫衷一是。现今，职业的问题绝非其重心所在：种姓（次种姓）如今的主要功能并不是个“行会”或“工会”。重点毋宁是在于礼仪问题。由潘恰雅特所裁处的礼仪问题里，按频率的多寡依次为：各式各样的通奸或其他违反两性间之礼仪准则的问题，种姓成员间其他礼仪性触犯之忏悔与赎罪的问题，诸如违反通婚与同桌共食的律则或违反洁净与饮食的规定。这类问题的处理，自古以来即扮演着重要的角色，因为种姓里若包容巫术性的褻渎者，便有可能为全体成员招来灾殃。

不过，职业的问题在某些古老的种姓里，特别是固守传统的中级尤其是低级的种姓里，仍然扮演着重要的角色。首先，种姓理所当然地要关切其成员转而从事礼仪位格低下的或可疑的事业的一切举动，无论其为一项新职业还是一种新技术，有时，这在实际上实在是事关重大。不过也有一些和礼仪不相关的情况，其中特别是主顾关系权利（jajmani-Recht）的破坏，不管是由于种姓成员还是无种姓者或异种姓者的侵害所致。此外，还有其他种姓权利被外人侵害的情况。古老的种姓，尤其是固守传统的种姓，特别强烈地介入这类经济利益问题



的情形，或许正足以反映出种姓秩序的这些层面在早些时基本上具有更普遍性的意义。

手工业种姓，其中特别是许多低级种姓，所认定的这种属于行会，或者说，属于工会的机能，一方面可由手工匠与熟练劳工的典型利益状态来加以说明，另一方面，至少部分而言，也反过来说明了这些低级种姓往往特别显著的种姓忠诚。种姓成员间欠债不还、财产分割与琐碎事端的诉讼，于今并不少见。然而，我们也时而会发现，种姓试图阻止其成员彼此间反目相向地出庭作证。不过，问题多半是出在礼仪方面，并且有时还牵涉到相当重要的事情。现今这类问题似乎有显著上扬的趋势：潘恰雅特与萨巴（sabhā）在礼仪这个领域的权力增高，实际上这也是缓缓前进的解放运动——从婆罗门的权势中解放出来——的一种象征，并且在这些显然相当古老的种姓事务上显现出来。此种任务的接掌，在印度教里就相当于西方教会之“会众自治”的努力。

种姓机关的强制手段分别为：对外来第三者加以杯葛，对种姓成员处以罚金并判以礼仪性的赎罪，若拒绝接受判处或严重违反种姓规范，则处以破门律（bahishkara）。后者（在现今）并不是逐出印度教的意思，而是逐出个别的种姓。不过其结果当然还是颇具影响力的，例如任何外人若是继续接受被处以破门律的种姓成员的服务，那么他就会遭到杯葛。

大多数的潘恰雅特（以及其他类似的机关）如今皆独立地作出裁决，而不再咨询法典解说者（Cāstri）与圣法习得者的意见，咨询与否可以自由选择。当然，某些种姓，特别是较低下的种姓，至今仍征求某些圣座（位于桑喀什瓦或斯陵吉里的寺院）的判决。由种姓自主地设定新的法律规范，就古老的印度教观念而言，是绝对不可能的。神圣律法终究是古已有之，只能再度被“发现”或启示出来<sup>[1]</sup>。不过，由

于今日的印度教体制里缺乏政治上的强制力量，并且因此使得婆罗门的地位大不如昔，结果导致事实上时有自主设定法律规范，以及自主地在正确的形式上认识既存法的可能。正如种姓阶序之僭越的情形，此处，古王国之政治的、家产制的教会国家结构的没落，也正清楚地朝着种姓传统之缓缓瓦解的方向迈进。

就部族种姓的情形而言，其印度教化的程度愈不彻底，古老的部族组织的种种面相就愈是顽强地保留下来，而取代了典型的种姓组织，其中的细节，我们此处便不再详述。

最后，在高级种姓方面，特别是婆罗门与拉吉普，就我们所知，即使是其次种姓，自古以来总是没有任何统一的永续性组织。若有紧急情况发生，例如种姓成员严重违反礼仪规范，按照古来的惯习，僧院的首长便集会议决，若是现在，便由该成员所属种姓部门集会议处。当然，婆罗门以及婆罗门出身的圣法习得者（Castri, Pandit），连同被认定为圣法研究之中心的高等学院与僧院，以及古来便已确立地位的圣职等，一般而言是懂得如何确保其权位的。只是，诸吠陀学派、哲学学派、教派与禁欲宗派之间自古以来的相互竞争，以及自古即具尊贵地位的婆罗门氏族，与经由僭越而逐渐晋身婆罗门地位的阶层和因为贬斥而没落为下层婆罗门的次种姓之间的冲突对立，结果导致深沉的紧张关系，同时也妨害了内部一致对外之身份意识的团结感。在拉吉普方面，婆罗门宫廷祭司（purohita）对其在维持礼仪之端正上的强大影响力，弥补了种姓机构之阙如。不过某些次种姓还是拥有强固的机构，况且一般而言其身份意识甚为强韧。这两个种姓固然全体严格地恪守在礼仪所容许的范围内，然其在职业从事上的非常多样性则是相当古老的，《摩奴法典》上所载的种种紧急业务即足以说明这点。

纯粹的书记种姓为印度王朝家产制的产物，在此一种姓里，家产体制的历史影响力于今犹存；相异于古来的社会与封建贵族，他们对于高级种姓阶序的要求，远远超乎于对身份意识的讲究，这从他们现今所从事的职业上即可清楚了解。在商人种姓身上则余留着昔日行会的痕迹，如今其组织已远不如土著王侯治下来得严谨，后者往往不仅利用经济的、特别是城市的种姓，而且也利用贱民部族，来作为赋役义务以及与此相应的独占权的担当者。

以此——尽管已长篇大论，仍不免极不完整——我们或可结束对于种姓制度的描述，从而转向其之于经济问题的影响。

---

[1] 韦伯在《支配的类型》里曾经提到：“就纯粹类型的传统型支配而言，法律或行政法规不可能经由立法程序制定。就算实际上是新创的法规，也只有在宣称其为‘古已有之’（valid of yore）——如今只不过是经由‘睿智’（wisdom，古日耳曼律例中的Weistum）再度发现——的情况下才能取得正当性。此种‘律例的发现’（Rechtsfindung [法发现]）的立法方式只能求诸传统文献；换句话说，必须假先例及较早的判例行之。”（pp. 29—30）所谓的“法发现”是指：日耳曼民族将存在于日耳曼古代以至中世的律例之发现程序，以及经由此一程序而发现之律例，统称作Weistum。在律例的发现有其必要时，属于该律例之共同体中的所有成年男子原则上应集合起来，然后由集会之主席（通常为该团体之贵族）向与会者之一（即“律例发现人”或“判决发现人”）要求“律例的发现”（即所谓“判决质问”）。被要求发现律例的人，必须发现律例并提出（即“律例的宣示”[Rechtsweisen]或“判决提案”）。该提案若经所有与会者同意，即由主席宣告完成律例之发现程序。此一程序，形式上看来乃是“既存法”（由我等之父祖时代传下之法）的发现程序，

而非“新法之创造”。但实际上当然也有借发现 既存法之名而行创造  
新法之实的可能。——译注

## 第十一章

# 种姓与传统主义

由于种姓制度对于经济层面的影响毕竟属消极性质，因此只能靠推断而非归纳以作成结论，此处我们也只能提示一些一般性的通则。我们的中心论点毋宁是：种姓秩序，就其整体本质而言，完全是传统主义的，并且在效果上是反理性的。只是，应尽量避免错寻其根源于谬误之处。

马克思指出，印度村落工匠的特殊地位——依存于固定的实物给付而非市场销路——乃是独特的“亚洲民族之停滞性”的根由。这是对的。但是，除了古来的村落工匠之外，尚有商人与城市手工业者存在，他们或者为市场而劳动，或者在经济上依存于商人行会，这和西方的情形是一样的。印度从来就是个村落国家。只不过西部，尤其是内陆地区，城市刚开始时规模并不大，而印度城市市场的地位，在许多方面也和西方近世初期的领土国家一样，是在王侯的“重商主义式的”管制之下。因而若就社会分化的观点言之，无论如何不应该只是村落工匠的地位一项，而应该是连同种姓秩序整体，方为停滞性的原因所在。只是我们也不能将其影响力看成是太直接性的。

有人或许会认为，必须在同一工场内采取分工合作的方式才能进行的“大型经营”之所以无法产生，礼仪上的种姓隔离无疑是决定性的因素。其实不然。种姓律法对于作坊中劳动统合的必要性所采取的宽容态度，正如其对于尊贵家庭之需求劳动统合与服务的宽容态度。如我们所知，上层种姓所需的家内仆役在礼仪上皆是纯净的。“工匠之手在其职业上总是洁净的”<sup>[1]</sup>，此一原则同样意味着对于劳动统合之必要的让步，换言之，让人可以接受即使是外来的计酬工匠或叩门职工所提供的建设、修缮等劳务或个人性的服务。作坊（Ergasterium）同样也是洁净的<sup>[2]</sup>，因此在同一劳动场所内使用不同的种姓员工自然不会有任何礼仪上的妨碍，就像西方中世纪的取息禁令并未阻碍企业资本的发展一样（当时企业资本根本尚未以固定利息投资的形态出现）。阻碍的核心并不在于这类个别性的难题——这样的难题是任何世界大宗教体系都会，或似乎会以其各自的方式加之于现代经济的；关键所在毋宁是整个体系的“精神”。尽管并非易事，然而目前要雇用印度的种姓劳工于现代工厂里终究还是可能的。况且在此之前，一旦近代资本主义以其成熟的机制自欧洲输入，在印度即有资本主义式的——一如见诸其他殖民地区的形式——利用工匠劳动力的情形。虽然如此，我们无论如何都不能认为，工业资本主义的近代组织形态可以在种姓体制的基础上产生出来。倘若任何职业的变更、任何劳动技术的变革，都可能导致礼仪上的降格贬等时，在这样一种礼仪规则的氛围里，自然是不足以自内部产生出经济与技术之革命的，甚至连最初的萌芽都不可能。

工匠本身固有强烈的传统主义，必然也会更因此种种姓体制的礼仪规范而被推展到极致；而商业资本企图在代工制的基础上组织工业劳动而努力时，也势必会遭遇到比在西方更加强烈的抵抗。商人本身在典型的东方商业阶层结构里保持其礼仪上的隔离状态，而这种商业



阶层结构无论在何处从未自发地创造出近代资本主义的劳动组织。情形就像彼此之间及对第三者在礼仪上采取闭锁态度的客族，例如犹太人，会在某一经济领域里并肩致力于所业。有人将某些印度教的大商人种姓，特别是例如Vania之类，称为“印度的犹太人”，若就此消极意义面而言，倒是对的。他们当中有些真是唯利是图的高手。特别是一些早先被认为是社会地位低下的或不净的种姓——也因此特别不受（我们所认为的）“伦理的”要求所束缚的种姓，如今在财富累积方面显示出一种惊人的步调。在这方面与他们竞争的是家产制国家典型所见的、原先独占书记、官吏、包税人与类似的政治利得机会者之地位的种姓。

也有某些资本主义的企业家是出身于商人种姓。不过，正如我们先前所见的，唯有当他们取得资本主义企业所必需的“知识教育”时，方足以和文书种姓出身者相匹敌<sup>[3]</sup>。而他们之遂行商人教育是如此地积极强烈——就资料所允许我们如此判断的，以至于我们绝不能说他们在商业上的“禀赋”是“天性”使然<sup>[4]</sup>。然而不管禀赋如何，没有任何迹象显示，他们有自力创造出近代资本主义之合理经营的可能。而此种理性的经营在彻底固守传统主义的印度手工业里无疑地亦从未产生。话虽如此，印度教的手工业者却是出名地勤奋，尤其比信仰伊斯兰教的印度工匠要勤奋得多。并且，整体言之，印度教的种姓组织在古老的职业种姓内部，往往发展出一种极高度的劳动和财富累积的热切。论及劳动的积极热切，首推手工业者，某些古来的农业种姓亦如此，他们当中特别是（例如南印度的）Kunbi，在以前就累积了可观的财富，如今则是以现代的形式达成。

在英国治下，由于直接且强烈的刺激，近代工业资本主义，特别是以工厂的形式被引进印度。只不过，相对而言，其规模是如此之小，而所遭遇到的困难却是如此之大。在英国支配数百年之后，目前

工厂劳工只有约98万人，不过总人口的3.3‰<sup>[5]</sup>。此外，劳工的征募实为不易，即使是薪资最高的工业部门<sup>[6]</sup>。直到最近的劳动保护法案成立后，工厂劳动才稍受青睐。女性劳动的参与只是零零星星的，而且多半是来自最下等的种姓，尽管在一些（纺织）工厂里，女性的劳动力是男性的两倍。印度的工厂劳动阶级也显现出传统主义的特征，一如见之于欧洲资本主义早期的现象。

印度的劳工很想快点赚些钱以使自己独立。对他们而言，提高工资并非促使他们更加勤奋工作或增进生活质量的一个诱因，而是相反的，会使他们休更长的假，因为他们负担得起，或得以让他们的女人穿金戴玉<sup>[7]</sup>。高兴就离开工作，在他们来说是理所当然的事，并且想尽可能快点儿带些积蓄回到家乡去<sup>[8]</sup>。换言之，他们只不过是个“随机”劳动者，欧洲意义下的“纪律”是不为他们所知的。因此，尽管工资只要欧洲的1/4，同样的业绩却需要2.5倍的劳动人数以及更多的监督，所以除了纺织工业之外，其他工业不能与欧洲的工业相竞争。对企业家有利的一点是：截至目前，劳动者的种姓区隔使得任何工会组织和真正的“罢工”没有发生的可能<sup>[9]</sup>。工厂中的劳动，诚如前述，是洁净且共同进行的（只不过井边的水杯是要分开来的，至少一个给印度教徒，一个给伊斯兰教徒，并且同一个种姓的人才睡同寝室）——然而至今为止，劳工彼此之间的和睦仍是不太可能如市民之誓约共同体的<sup>[10]</sup>。

可惜的是，关于各个种姓之参与近代资本主义经营的详细资料——至少可供外人利用的数据——相当有限<sup>[11]</sup>。

关于主要种姓的收入状况（官职、年金、有偿证券以外的财源——《所得税法》第四部），根据普查主任官员所作的报告，盖特

(Gait) 在《1911年普查一般报告书》里举出下列令人关注的事实 [12] :

在孟加拉, 接受经济部门的所得税勘查的人数大约有2.3万人。占总人口51.7%的伊斯兰教徒(2400万)当中, 只有3177人扣缴所得税, 占缴税人数的1/8。然而, 光是Kayasth(书记)这一个种姓就占有这样的比例, 其收入部分得之于企业, 部分来自“专业”。其次是婆罗门, 接受课税的人当中有50%是以企业收益为主, 与之匹敌的是Shaha, 一个Sunri的小次种姓(11.9万), 他们独占酒类的交易, 也是接受课税人口比例最高的一支。除此之外, 只有制油和油商的Teli种姓超过1000人被课税, 所有其他的种姓都在这个数目之下。普查报告让人意外的是, 古来的商人种姓Gandhabanik与Subarnabanik, 按其名称原来应是香料商与贵金属商人, 却各只有500人被课税; 不过若就人口(大约10万到12万)比例来说, 还是比Teli种姓要高(150万)。属于下级首陀罗的商人种姓, 例如他们的供水并不必然被婆罗门接受的Shaha, 比起Teli(在孟加拉, 其地位相当于Nabasakh集团)与Gandhabanik、Subarnabanik(昔日或许真的拥有吠舍阶序的)这两个种姓, 在近代营利机会的追求上较不那么踌躇, 这是很可以理解的, 正足以显示出纯正的古印度教的传统主义精神。

固有的印度教种姓对于理性经营的适应性, 明显的是优于孟加拉的伊斯兰教徒, 而伊斯兰教徒这种相对的劣势则普遍地见于其他各省。伊斯兰教的Scheikh种姓也有高额纳税者(特别是在旁遮普省), 不过主要是大地租收入者, 同样的, 拉吉普、Babhan(高级的地主与谷物大盘商种姓)、婆罗门和近似拉吉普的Khatri也是如此 [13]。

在比哈尔(Bihar), 缴交资本主义收入税的种姓以Agarwal(Kewat的次种姓, Kewat是个非常古老的商人种姓)排名第一, 其次为Kalvan与Sumri(棕榈汁蒸馏业者种姓)和Teli(制油者), 就量方

面而言，他们和高级的婆罗门及Babhan种姓旗鼓相当（这七个种姓合计占有所有可课税的“交易”所得的一半）。

在古印度教发源地的恒河上游平原与旁遮普及南印度，收入最大且比他人多得多的，大抵就数Baniya（古老的商人种姓），并且是来自商业所得，而在西北部，Khatrī（自古以来即为高贵且全印知名的商人与书记种姓）则与婆罗门比肩在地租收入方面扮演重要的角色，不过在营业收入方面则独占鳌头。另一方面，（恒河上游平原的）Kayasth，从事“专业”的所得收入则是不成比例地高。

印度本地人的财富——部分而言相当巨大——长期以来相对地很少投入近代企业作为“资本”；在黄麻工业里，这种资本更是几乎没有。不只是企业家与董事会，连同工厂经理，在尝过“痛苦的经验”后，结果是：现在即使是印度最为本土的黄麻工业里，除了工头之外，担当起技术与商务机能的，几乎都不是印度人（多半是苏格兰人）<sup>[14]</sup>。各厂家平均拥有3420个劳工的黄麻工业，是印度最高度发展的大工业<sup>[15]</sup>。

由于对金钱追求的热度不同，特别是知识分子和在印度教的观点看来较不受伦理束缚的商人（酒精业者）所占的有利地位，所以和伊斯兰教徒相较之下，印度教徒的财富很明显地更加倾向于密集的商业投资，这点和以下这个事实相对应：比起伊斯兰教徒来，印度教的——同时也就是传统主义的——劳工那种经常为人所乐道的工作热度是更加强烈的。这两种现象同样都是受到种姓义务之遂行——对印度教而言具有特殊性意义——所制约。我们现在就要转而讨论这个重点。

---

<sup>[1]</sup> 《Baudhayana法经》，I，5，9，1。所有公开贩卖的商品也是如此。

法经的原文为：“工匠之手无不净。”——译注

[2] 《Baudhayana法经》，1，5，9，3。矿场及所有的作坊（除了酒类制造工场之外）都是仪式上洁净的。

[3] 关于印度教诸教派及各种救赎宗教与印度的金融和商业之间的关系，我们稍后再谈。

[4] 参照孟加拉普查报告（1911）中关于Baniya之商业教育的描述。以下事实恰足以驳斥职业种类的“天性”说，亦即：职业变迁强烈的古老种姓往往转而从事一些就“天性”观点而言在心理上与原先所事最为对反的行当，然而前后两种职业间却因共同使用到某些后天学得的知识与技能而相关联。所以，例如前述提及的，古来的测量师种姓——他们的成员对于道路自然是特别熟悉——往往转而从事司机的行业。类似的例子所在多有。

[5] 这是1911年普查报告的数字。

近代受薪劳工的人数在第二次世界大战爆发之际推定大约200万。  
——译注

[6] 例如在加尔各答，劳工必须由外面招募而来。在近郊的一个乡村里，只有不到1/9的居民说的是孟加拉本地的语言。

[7] 韦伯在《新教伦理与资本主义精神》一书里，对此现象有较为详尽的说明：“提高计件工资率的结果，往往不增加同一时间内的工作量，反而使之减少，因为劳动者对于工资率的提高所表示的反应，不是一天工作量的增加，而是减少。……他并不问：‘若尽量工作，一日可进益多少？’而只问：‘要赚取以前所赚的2.5马克，以济我传统的需要，需做多少工作？’这也就是此处所谓‘传统主义’的那种作风的一例；就是说，人们并非‘天生’就希望拼命赚钱，而只希望照着习惯活下去，并且能赚到为此所需要的那些钱就行了。”

（张汉裕译，p. 18）——译注



[8] v. Delden, 前引书, p. 96。

[9] 1920年作为全国性工会的全印工会会议方才成立, 1929年其中的稳健派退出另组印度联合工会(1935年再强化扩大为国民联合工会)与前者对立, 1938年两者再度合并, 仍用全印工会会议的名称。然而到了1941年时, 亲英的印度工会再次脱离, 摆出相对抗的态势。  
——译注

[10] 参照v. Delden, 前引书, pp. 114—125。

[11] 在加尔各答, 现代的“熟练”劳工主要是来自几个种姓: Kaivarthā (农民与渔民的古老部族种姓)、Kayasth (书记)与Tanti (古织工种姓)。非熟练的所谓苦力劳工则同样是来自前面两个种姓, 以及被蔑视的Goala种姓(榨乳者, 古代的贱民部族)和Chamar (孟加拉地区不净的种姓, 为数甚伙的皮革业者)。此外, 被剥夺其传统业务的最下级种姓也最常见于苦力劳动。原有的工厂劳工则多半来自以下四个种姓: Tanti (织工)、Kaivarthā (农民与渔民)、Chamar (皮革工)与Kayasth (书记)。相反的, 例如Chhatri (据称是刹帝利, 实则为古代的佣兵部族)有45%是农民、“差役”与家仆, 几乎没有担任公职和在工厂劳动的。在孟买省的纺织工业里, 63%是织工种姓, 11.7%是Bhatia (古老的商人客族), 9.8%是Vani (绅商), 3.8%是拉吉普, 1%强是Prabhu (官吏)与Mahan (村落吏员), 其余为其他种姓。商人和最后提到的这几个种姓基本上是企业家人(若是拉吉普则为地主)。孟买省从事商业(食品业除外)的种姓百分比如下: 婆罗门3.2%, Vania (古绅商种姓) 24.8%, Bhatia (古商人客族) 7%, 拉吉普与摩揭陀实际是0, Prabhu (官吏) 9.3%, Lohana (辛德地区的古绅商种姓) 6%, 织工、Koli (小农)、Kunbi (农民)与Mahar (村落吏员)则为0, Pandhari (棕榈汁蒸馏者) 2%。古来的商人种姓有相当大的比例如今从事食品业(尤其是零售商): Vania中有40%,



Bhatia有61.3%，Lohana有22.8%，而所有其他的种姓很少有从事食品业的，高级种姓则完全没有。

[\[12\]](#) p. 480.

[\[13\]](#) 在孟买省，地租收入者主要是分布在下列这些种姓中：婆罗门、Prabhu（官吏）、Mahar（村落吏员）与Lohana（商人）。

[\[14\]](#) 参照v. Delden, *Die ind. Jute-Industrie* 1915, S. 86。

[\[15\]](#) v. Delden, 前引书, S. 179。

## 第十二章

# 种姓秩序的宗教救赎意义

我们已看到，印度教本身对于教义（mata）方面有着非比寻常的容忍度，而将重点完全置于仪式义务（Dharma）上。然而，印度教还是有某些“教条”（Dogma）——这是我们现在要讨论的——如果教条指的是信仰真理（Glaubenswahrheit），完全不信者会被视为“异端”，而一个团体（不只是个人）若是不信即会被逐出印度教共同体。

首先，印度教承认某些公认的学说体系。我们将在下面讨论到知识阶层之救赎宗教时，简短地加以说明。此处，我们感兴趣的是，某些异端的哲学思想确实存在。其中有两个特别经常被提及，亦即唯物论者的哲学与佛陀（佛教徒）的哲学。何以后者的教说特别成为异端？因为即使是印度教的种姓也有拒斥婆罗门权威的情形。一切种姓皆可获得救赎的思想也见之于印度教内部。接纳来自各个种姓者成为修道僧的做法，倒可能是使其成为一个礼仪上不净的教派种姓的原因。更重要的是，佛教徒拒绝承认吠陀与印度教的礼仪有助于解脱，并且自有一套（部分而言）比婆罗门更加严谨的法（Dharma）。这使得他们不但在礼仪上被指责为失却种姓性格，更甚者是尚且抱持着异端教说——姑不论这是否真的是他们不被承认为印度教徒的真正理

由。然而，其故安在？是什么使得他们和“唯物论者”的异端共同对立于正统派的义理？

佛教徒和唯物论者一样，否定“灵魂”的存在，至少否定“自我”这样一个单位的存在<sup>[1]</sup>。这点，并且如后文所述恰是决定性的一点，对于佛教徒而言具有几乎是纯粹理论性的意义。然而这似乎也就是（异端的发展在理论层面上）最重要的冲击所在。因为，整个印度教哲学，以及除了纯粹的礼仪主义外我们仍可称之为印度“宗教”者，端在于灵魂的信仰。

没有任何印度教徒会否认印度教的两个基本宗教原理：灵魂轮回信仰（Samsāra）与业报的教义（Karma）。这两者，而且唯有这两者，是整个印度教真正的“教条性的”教义，并且与印度教所特有的、蕴生于既存社会秩序亦即种姓秩序的神义论，有着密不可分的关联。

灵魂轮回的信仰是直接来自相当普遍的一个观念，亦即关于死后精神命运的问题。这在世界各地皆有，印度古代亦然。由于动物的繁殖状态以及不同肤色人种的共存关系，印度自然成为此种观念的发源地。《罗摩衍那》里所记载的出现在南印度的猿猴军，很有可能就是黑色的德拉威人。不管对不对，猿猴显然是被视同为人，而这种看法就南印度而言倒是很可以理解的，因为那儿是黑色民族的居住地，在雅利安人看来，他们和猿猴差不多。

正如同其他地方，离了肉体的灵魂原先在印度也很少被视为“不死”的。葬礼是为了使死者安息并抚平他们对幸运的生存者的嫉妒与愤怒。“祖先”到底住到哪儿去了，确实是个大问题。在婆罗门看来，若不供奉牺牲，就会使他们饿死，因此供奉一事意义重大。有时候，人们也会祈祷神祇“长寿”，慢慢地就累积出这样一个想法：不管是神还是人，在彼岸的存在都不会是永远的<sup>[2]</sup>。当婆罗门开始思考其自身的命运时，逐渐得出“再死”这样一个教义，亦即逝去的精神或神祇会再

度有另一个存在。此种存在同样是显现于此一世间的想法，也出现在世界其他各处，并且和“兽灵”的观念相结合。以此，便得出了教义的根本要素。

灵魂轮回的教义与报应教义——善行与恶行的报应乃是通过更尊贵或更耻辱的再生来完成——的结合，同样的并不只见于印度，亦见之于他处，例如希腊。只是，婆罗门的理性主义所特有的两项原理使得如此的教义带有极端彻底的意味：1. 彻底相信任何与伦理相关的行为必然会影响到行为者的命运，并且没有任何的影响会消失掉，此即“业”的教义；2. 业报的观念是与个人在社会组织里的命运相结合的，换言之，相联结于种姓秩序。个人所有的（礼仪或伦理的）功德与过失构成一种银行账户，户头里的收支差额无可避免地决定了灵魂再生时的命运，命运好坏的程度则端视账户中或盈或亏的大小而定 [3]。 “永恒的”报偿或惩罚是不会有——这对于一时的作为当然是绝对不对称的，不管是天堂还是地狱，个人所待的时间终究是有限的。这两者一般而言只扮演次要的角色。天堂原先也只是婆罗门或战士的天堂。地狱则是可以逃脱的，即使是罪大恶极之人——只要在临死时通过纯粹仪式性且最为便捷的办法，亦即念诵一定的咒文（即使是无意识地，或经由他人，甚或是敌人）。

相反的，一般而言，没有任何的仪式手段和任何（现世的）作为可以让人逃离再生与再死。疾病、残缺、贫穷，一言以蔽之，人生所畏惧者，不管有意识或无意识的，都是个人要自行负责的结果，就巫术意义而言即是恶行的果报——这原是世界普遍的一种想法，然而在此却被推究到极致，亦即人的整个命运无非是由个人的所作所为决定的。由于伦理报应会在此生此世实现的想法和实际的观察大有出入，结果导致轮回思想之彻底形态的出现。这个在婆罗门手上完成并且原先显然带有密教意味的教义即是：前世的功德与过恶决定现世的命

运，现世的功德与过恶决定来世的命运；人在生与死的无尽循环当中，命运全然操之于个人的所作所为。这就是业报教义的最彻底形式。

当然，根据文献，特别是碑文上的记载，此种极端的观念并不是一直都贯彻到底的。自古流传下来的葬礼——只要人们想以此来左右死者之命运的话——即与此观念相矛盾。此外，和基督教的情形一样，人们期望以祈祷、供奉、捐献和兴土木的方式来增进祖上的功德并改善其未来的命运。然而凡此种种，以及其他观念的类似遗绪，都只是体现了下列的这个事实：个人不断地企图改善自己再生之际的命运。碑文上就是这么记载的。人们供奉牺牲与捐献兴筑，想在来世享有和现世一样或比现世更好的生活状况，例如再生而有同样的妻子或同样的儿子；王后贵妃则希望再生而有类似现世这样的尊贵地位。由此，显现出与种姓秩序决定性的关联。

个人的种姓地位绝非偶然。“出生的偶然性”，是传统主义的儒教的命运信仰与西方的社会改革思想共通的一种社会批判观念，在印度几乎完全没有。个人生在什么种姓，是其前生的作为所致。比起其选择（套句德国的玩笑话说）“生父生母”的态度来，个别的印度教徒实际上可以说更加“在意”或“不在意”其所属种姓的选择，当一个虔信的印度教徒看见一个不净的种姓成员处于悲惨状况时，只会这么想：这个人必有许许多多前世的罪过要补偿<sup>[4]</sup>。不过，事情的反面是：一个不净种姓的成员也会想要以符合种姓礼仪的模范生活来换取其再生之际更好的社会机运。至于今生，逃离现存种姓是绝对无望的，至少没希望往上爬升，因为无法摆脱且循环不已的业报因果关系呼应着永恒的世界、永恒的生命，特别是，永恒的种姓秩序。

真正的印度教教义没有所谓的“世界末日”。根据一般广为流传的教义，世界也有回归到混沌状态的时期，有如日耳曼人的“诸神的黄

昏”，只不过很快地就再度开始轮回不已。诸神和人类一样都不是“不死”的。有的教义认为，人也可以因超高的德行而转生为神，例如因陀罗（Indra），不过这也只是个变易且可替代的人格的一个名称罢了。尽管个个虔信的印度教徒并不尽然明了此种业报教义——历史上所曾经出现过的最彻底的一种神义论，认为世界是不断地变易于一个严密合理的、一切取决于伦理的宇宙之中——的种种堂而皇之的前提假设，然而这并无碍于其实际效应的问题，亦即我们此处所关怀的问题。他（虔信的印度教徒）被锁定在一个唯有通过此种理念关联才具有意义的机制之中，这样的归结制约着他的行动。《共产党宣言》的结尾说：“无产者在这个革命中失去的只是锁链。他们获得的将是整个世界。”对低等种姓的虔敬印度教徒而言，亦是如此。他们可以获得“世界”，甚至是天上的世界，他们也可以变成刹帝利、婆罗门，甚至成为天人或一个神——只不过，不在今生今世，而在来生来世，一个和今世一样的世界秩序里。

种姓的秩序与位阶是永恒的（按照教义），就像天体的运行及物种与人种之间的差异。想要破坏它，是无谓的。转生的结果，人可能变成生存在“狗的肚肠中的一条虫”，不过，依其行止，他也可能向上转生于一个王后和婆罗门女子的子宫里。只是，其绝对的前提是在今生严格履行种姓义务，并回避礼仪上的重大过失——特别是试图逃离其种姓。

原始基督教的来世论所提出的“坚守个人的职业（Beruf）”<sup>[5]</sup>，以及“忠诚守分”的想法，紧密地联结于印度教之再生应许的教义，其紧密的程度是其他任何“机体论的”社会伦理所不能比的。因为，在印度教里，职业的固守并不是像基督教的家父长方式那样，与职业的忠诚及虔敬安分的德行等社会伦理教义联结在一起，而毋宁是完全出自个人一己的救赎关怀。除了害怕改革会带来巫术性的灾祸外<sup>[6]</sup>，固守



职业的最重要动机还在于印度教至高无上的准则：种姓的忠诚。谨守传统规范而不贪工钱、不偷工减料的工匠，根据印度教的教义，即可再生为国王、贵族等等——按照其现在所属的种姓阶序而定。然而，古典教义里也有如下的著名原则：“履行自己的（种姓）义务，即使不怎么出色，总比履行他人的义务要好，不管那有多么风光：因为其中往往潜藏着危险。”为了追高求上而不顾自己的种姓义务，必然会给自己的今生或来世招来不幸。

印度教的职业道德是所有可能想见的职业义务观当中最为传统主义的。不同的种姓间相互疏离忌恨，因为任何人的命运都是自己“应得”的，别人较佳的命运并不会使得社会上命途多舛者乐于接受，在此基础上，只要业报教义仍然颠扑不破，革命的思想与“进步”的努力都是无法想见的。特别是对于因种姓礼仪的正确性而赢面最大的下级种姓，改革的诱惑是最少的，而未来的伟大许诺将因其乖离种姓而受危害的想法解释了为何他们至今仍强烈地执着于传统。在这样一种结合着业报教义的种姓礼仪主义的基础上，通过经济的理性主义以打破传统主义，根本是不可能的事。在这个永恒的种姓世界里，诸神也只不过是高于婆罗门、却低于因禁欲而获得巫术力量的巫师——关于这点我们下面会讨论到——的一个种姓，任何想要脱离这样一个种姓世界和脱离再生与再死之无可避免的网罗者，唯有遁出现世而航向印度教之“救赎”所导引的彼岸。有关印度教之救赎信仰的发展，我们以后再谈，现在让我们先来处理另外一个问题。

---

[1] 此处我们暂且相当概括性地使用此一词语，而不虑及印度哲学对于灵魂的本质已发展出许多不同的形上观念。

[2] 参照S. Boyer, *Journal Asiat*, 9, Ser. 18 (1901)。关于（来世的）“再死”，目前特别是要参照H. Oldenberg, *Die Lehre*

*der Upanischaden und die Anfaenge des Buddhismus*  
(Goettingen, 1915)。

[3] 命运的信仰、占星术与占卜长久以来即广为流行于印度。但进一步观察，占卜纵然可以告知命运，然而个人命运好坏的排列定位终究是经由业来决定。

[4] Blunt, 1911年普查报告里，一个上层的印度教徒在论及Chamar时对他这么说。

[5] 关于“bleibe in deinem Beruf”，根据韦伯的说法，马丁·路德在翻译《圣经》时，以Beruf来译出两个完全不同的词意。一个是保罗的Klesis，此一意义下的Beruf，“是纯粹宗教性的概念，意指通过使徒在《福音书》中的教导所传达的神的召唤（*Berufung*）……与现今世俗的‘职业’（Beruf）意思完全不相干”。第二个则是《传道书》（*Jesus Sirach*）中的pōuos的翻译，据韦伯的说法，Beruf在此首度完全用来指我们现下的意义。然而，此种表面上完全不同的用法之会通，是在《哥林多前书》，7：17-24，此处，Klesis显示出德语Stand（身份、状态）之意，例如Ehestand（婚姻状态）或Stand des Knechtes（奴隶的身份），但这绝不含现今之Beruf（职业）的意思。不过，路德将“各人……要守住这身份”，即所谓的（《哥林多前书》，7：20）末世论的劝告，翻译成“Bleibe in deinem Beruf”

（亦即本文关键所在）；后来在译《传道书》时，由于两者内容相似，故将pōuos也同样译成Beruf，译文也因此成为“Bleibe in deinem Beruf”。此即Beruf一词得以结合神的召命与世俗的“职业”这两个观念的决定性机缘。详见韦伯于《新教伦理与资本主义精神》一书的第三章开头及注解1—3（尤其是注3）里极为详尽的说明。——译注

[6] 印度的黄麻种植者至今仍不愿给土地施肥，只因为这是“违反习俗”的（v. Delden, *Studien über die indische Juteindustrie*, 1915）。

## 第十三章

# 种姓在印度的历史发展条件

如果说他处亦有的业报神义论之与种姓社会秩序的结合，是印度教所特有的现象，那么我们要问：此一种姓秩序——就其形态而言，是他处所未有的，或仅有萌芽的程度——何以发生于印度？在许多方面，即使是一流的印度学专家之间也意见不一，因此只能加以猜测。在此条件下，循着上述的讨论，我们或可作出以下的推论：

很明显，光是职业的分化本身是无法产生如此尖锐的（种姓）分别的。从赋役制的行会组织产生出种姓的说法，既无法证明，也不太可能。原先按种族的差异所形成的种姓数量如此之多，因此职业分化至少即不足以充分说明此一状态，不管职业分化曾在其间起过多么大的作用。除了身份性与经济性的因素之外，人种的因素亦十分紧要，这是殆无疑义的。

有些人或多或少偏激地想简单将种姓的分化等同为人种的分别。“身份”的最古老语语varna，意指“色”。传统上，种姓通常是以典型的肤色来加以区别：婆罗门，白色；刹帝利，红色；吠舍，黄色；首陀罗，黑色。人体测量学的调查研究，特别是李士莱（Risley）的研究，已得出各个种姓之人类学特征的典型区分，并建立起其间的关

联。然而，我们并不能就此认为：种姓秩序是个“人种心理学”的产物，亦即内在于“印度精神”之“血”中的神秘倾向；或者，种姓便是不同人种之对立的表现，或在“血内”作用之“人种互斥”的产物，或在“血内”即注定适合于各个种姓业务的不同“天分”<sup>[1]</sup>。人种问题，更正确地说，人种的差异性，特别是——就社会学而言，此乃关键性的一点——极端相异的各种族并存于印度的这个事实，对于种姓秩序的发展的确意义非凡<sup>[2]</sup>。不过，我们应当将之置于妥当的因果关系上来看待。

在古吠陀时代，仅有雅利安（Ārya）与大斯尤（Dasyu）的对立。“雅利安”一词现今仍用以指称“尊贵者”、“士绅”。“大斯尤”则是这些入侵征服者的黑肤色敌人，就其文明而言恐怕不稍逊色，城居且有政治组织。和所有从中国以至于爱尔兰的民族一样，雅利安部族当时也经历过车战与城居的骑士时代。这个骑士阶级在术语上称作“Maghavan”，亦即“赠予者”之意。作此称呼的，是圣歌者与魔术师，他们靠着此种赠予生活，称颂赠予者，咒骂吝啬鬼并施巫术加害之。他们在当时，特别是在雅利安人当中，已扮演有力的角色，并且显然随着时代的递嬗而更增重要性。魔术师以“我们和赠予者”、“我们的赠予者”来称呼自己所属的骑士团。在当时，他们的咒术对于军事胜利的助力即已著称，进入“婆罗门”与“史诗”时代后，其声名更是高达前所未闻的程度。

原先战士与祭司（Rishi）这两个种族是可以自由转换的。然而在史诗时代，国王毗湿瓦米多拉（Viśvamithra）必须积数千年的苦行之后，畏惧其巫术力量的诸神才会授予他婆罗门的资格。婆罗门的祈祷会帮助国王得到胜利。婆罗门的地位远高于国王。他不仅仅是个礼仪上的“超人”，其威力甚且与诸神并驾齐驱，没有婆罗门襄助的国王就会被说成是“不受教的”，因为宫廷婆罗门的教导乃是理所当然之事。

不过，现实往往与此种要求大相径庭。在中世纪早期，亦即佛教出现之前，被骑士所征服的地区里，亦即现今的比哈尔地区（Bihar），骑士（刹帝利）团体根本不承认婆罗门在社会上是和他们平起平坐的。后来，首先是由于印度教的家产制大帝国在正当性的考虑下起用婆罗门，其后由于伊斯兰教的征服粉碎了刹帝利的政治—军事力量，而起用他们本身所厌恶的婆罗门来建立支配政权，所以婆罗门于古典文献和法典上明载的种种要求便因而定型化下来。

此种祭司支配之所以开启种姓秩序的大道，理由殊多。人种的对立紧相关联于外在习性与生活样式的对立。外观上最显著的对比究属肤色的不同。尽管征服者为了妇女之不足而娶被征服者之女为妻，然而肤色的差异仍然阻碍了像诺曼人与盎格鲁—撒克逊人的那种融合。世界上无论何处，高贵的氏族为了荣誉之故总是只准门当户对者来追求自己的女儿，至于儿子则听任他们自谋满足性欲的方式。此处，肤色的不同之所以事关紧要，并不在于什么神秘的“人种本能”或不可知的“人种质量”之差异，而端在于：与被轻蔑的被征服者通婚是绝不可能完全得到社会认同的。混血儿，至少，上层女子与下层男子结合所生的混血儿，总是受到社会歧视的。

此种因巫术性畏惧而牢不可破的壁垒，使得血统权的重要性，亦即氏族卡理斯玛，必然在一切生活领域里扮演愈来愈重要的角色。我们先前已有所见：在巫术性神灵信仰的支配下，所有的地位几乎都与巫术性卡理斯玛的维持相关联，其中特别是宗教的与俗世的权威地位，然而在印度，举凡一切地位，即使是工匠的技艺，转眼就朝氏族卡理斯玛的方向演变，最后径直变成“世袭的”。此种现象不只见于印度，却在印度有着举世无匹的彻底发展。此即种种地位与职业之种姓建构的苗头所在。



朝向固有种姓建构的这种发展，实与诸多外在条件相关联。氏族卡理斯玛的血族与氏族占领了被征服地，定居在村落里，并将被征服民贬为地租贡纳者、村落劳动者、农耕或手工业劳工，且斥逐他们移居到村落外缘、周边土丘或专给隶属民与工匠居住的村落里去，不过，很快地，手工业贱民部族的劳工也移住进来。征服者本身采取类似斯巴达人的方式保有“地权”，亦即有权处置一块贡纳租税的份地（Klero）<sup>[3]</sup>。然而，尽管斯巴达的隶属民所处的地位与印度的村落工匠和被征服部落所处的地位有此种外形上的类似，在其他方面两者则大有不同，这是我们在理解种姓的形成时所必须谨记于心的。定居于村落的征服者氏族与被征服者是整体地相对立的。人身奴隶制在此无甚意义，更重要的现象毋宁是被征服者（首陀罗）的确是奴仆，只不过原则上并非个人的奴仆，而是一整个再生族的奴仆。

征服者发现被征服部族间有某种或许相当可观的手工业发展，而这种手工业的发展与产品的销售，并不是通过以市场和城市为中心的地区性职业分化来进行，相反的，手工业的产销是跳脱出自给自足式的家内经济，通过区域间与种族间的职业专门化来进行。我们知道类此现象的几种原始形态，例如斯坦恩（Steinen）关于巴西的记述，以及其他研究者的记述：个别的部族、分支部族、村落，或者由于靠近原料产地、靠近河流或其他交通路径，或者由于偶然获得某种技术而成为世袭的秘法，使得他们以“部族业务”担当者的角色产销某种特殊物品；随着家内生产剩余的增加，他们开始将货品销售到更远的地方去；他们中受过特殊训练的劳动者则四处为专门职工，并暂时或最后永久地移住到异族共同体内部。世界各地，不论风土多么不同的地方——当然也包括残存着许多类似痕迹的西洋古代与中古时期，都出现过这种种族的劳动分化现象。

种族间的劳动分化在印度之所以始终专擅胜场，是由于城市及其市场的低度发展。君侯的城堡与农民的村落数百年来一直都是商品市场的所在。在征服者的村落里，由于人种的对立——这给予氏族卡理斯玛主义决定性的支持，结果征服者血族共同体的凝聚力一点儿也未稍趋弛缓，即使在他们最终全都农民化之后。当家产制国家财政开始运行之际，更强化了此种发展。国家财政当局发现便宜行事之道，一来是只要与某一个负责任的租税担负者交手，二来则是让拥有完整地权的村民整体共同负担纳税义务。当局首先指向古老的征服者村落，通过整个村落共同体成员的连带责任，取得一定税额的保证，而听任他们自由分配和处置耕地。被征服的部族或许——不过没有证据足资证明——也得缴纳专门业务的贡租，并且同样是一次付清总额，结果是强固了古来的手工业生产结构。

城市向来都是支配者的城塞。除了支配者之外，其中或周边还有许多移入者，包括赋役式地（因而多半是世袭地）被束缚于一定职业上的奴隶、负有连带纳税责任的客族劳动者团体，以及手工业部族的成员，他们全都在王侯所任命的监督官吏的管辖之下。从国库之着眼于证照税和消费税的利益一事上，如我们先前所见的，产生出一种类似西洋风格的城市市场政策。城市手工业，尤其是城市价格经济的发展，则促成手工业行会与商人行会，最终为行会联盟的出现。不过，比起村落的实物给付雇工和部族与客族的工商业来，这只不过是九牛之一毛。工商业的专门化，整体而言，仍不外乎客族发展行进的轨道。然而，正由于城市里广大的工商阶层之间存在着客族职工彼此在人种与种族上的隔阂，因而阻碍了类似西方之市民（popolo）团体的发展。究极而言，市民阶层的兄弟关系本身之成为西方古代城邦与（至少）南欧中世纪城市那种最高度发展的军事力量的担纲者，是绝无仅有的。世界其他各地的现象毋宁是君侯的军队直接取代了骑士阶

层。在印度，由于各个救赎宗教之非政治的（apolitisch）性格，城市及其市民阶层一般而言，在相当特殊的意义上，是非军事的、宗教和平主义的。

随着行会的社会权势为王侯所打倒，西方风格的城市发展之根苗就此凋萎，婆罗门势力与家产制王侯的势力相结合，并相应于印度的大陆性格，仰赖乡村组织为其军队和税收的来源。不过，在乡村地区，客族的劳动分工以及古村落工匠的实物给付制仍占主导地位。在城市里则只有工商业数目的增加和富裕商人及计价劳动者行会的形成。根据“主顾原则”，婆罗门与村落工匠建立起一套生计分配和世袭性的主顾分配的规则。支持此一发展的，同样又是无论何处皆为不证自明的氏族卡理斯玛主义。由王侯所赋予的地区间商业的独占权，也由于每每和客属商业民族联结在一起，而走上相同的道路。氏族与村落的外婚制、客族的内婚制，以及诸客族间持续在礼仪和祭典上相互隔阂——从未被境内支配性的自治市民阶层之祭典共同体性格所打破，种种情况皆使得婆罗门有机会在将社会秩序予以礼仪性地规制时，在宗教上定型化既有的情势。

婆罗门这么做自有其利益的考量，亦即借此得以保全自身的权力地位，而此种权力地位乃是由于其自古以来即独占巫术资格、巫术性的强制手段以及必要的训练与教导，并且愈来愈坐大。借着王侯的权势，婆罗门取得必要的手段来对付一切非婆罗门的势力，诸如：市民所信奉的异端救赎宗教，上层工商行会向来所保有的甚或推陈出新的、非婆罗门但要求婆罗门位阶的、各部族的和行业的司祭者，以及这些团体被认为侵害婆罗门权力的自治权<sup>[4]</sup>。

由一个巫师阶层转变成一个氏族卡理斯玛的身份团体，并不是印度特有的现象。希腊古代（例如Milet城）残存的碑文显示，有某种神圣舞者的行会贵为支配性的身份团体。不过，在城邦（市民）兄弟关

系的基础上，是容不下客族的工匠及部族彼此之间在祭典与礼仪上那种普遍存在着异质性的现象的。纯就职业观点而言，换言之，得以自由地选择职业的工匠与商人，的确存在于印度，然而也只不过是部分的现象；若就礼仪的观点言之，支配着绝大多数职业的，仍旧是对于惯习的服从。之所以如此，是因为正是这种职业团体在礼仪上的闭锁性，绝对保证了他们对于“生计”独占的正当性。和西方各处所见一样，家产官僚制政权当初并未阻止工商行会的闭锁性，反倒是加以鼓励，并且在行政政策遂行的第一个阶段，仅以某些跨区域性的职业团体来取代城市经济纯粹地区性的独占。到了第二个阶段，西方王侯的政策则是与资本结合，用以向外伸展势力，但在印度，则由于其大陆性格及其对可以任意加码的地租税收的偏爱，这根本是不可能的。

在行会的全盛时代，王侯在财政上强烈地依赖着行会。

当王侯权势厌倦了此种令他们烦恼的依赖关系，而不再采用资本主义的方法，却代之以赋役制的课税方式来满足行政费用的支出时，非军事性的市民阶层毫无反抗的余地。家产制王侯寻求婆罗门的援助以对抗刚处于萌芽阶段并时而颇有势力的行会市民阶层。婆罗门的教说对于臣民在宗教上的驯服具有无与伦比的贡献。最后，入侵而来的伊斯兰教外族支配也只是让婆罗门的权力垄断更为加强而已。一来，婆罗门最重要的竞争者——骑士阶层与行会在城市里的残存势力，被外来的征服者视为包藏着政治危险的固有势力而加以铲除。再者，征服者在一段狂热的偶像破坏和猛烈的伊斯兰教宣传时期之后，最终接受了印度教文化继续存在的事实，而使得婆罗门的权势愈益增大，因为，在异族征服之下，教权的力量对被征服者而言是个现成的避难处，对异族支配者而言则是使臣民驯服的好手段，这是全世界共通的现象。

随着经济情势的日趋稳定，礼俗各自相异的客族与贱民部族即愈来愈被编整到（在前述动机下）日益扩张的种姓秩序里去。从2世纪起，直到伊斯兰教统治之始，一千年间，种姓秩序已成为如此普遍性的支配体系，尽管因伊斯兰教的宣传而暂时趋缓，然其发展趋势锐不可当且持续扩张。作为一个封闭性的体制，种姓秩序彻头彻尾是婆罗门思想的产物，并且若非婆罗门之强大深入的影响力，恐怕也不能具有如此优势的支配性，而婆罗门的影响力之得以发挥，主要是他们贵为家庭祭司、解答者、告解神父与一切生活情状的顾问，以及因文笔练达而应聘为官僚政府成立以来日益需求的王侯官吏之故。

即使如此，种姓秩序的结构基础仍在于印度古来的情势：种族间的劳动专业化、许许多多的客族与贱民部族、以世袭性实物给付手工业为基础的村落生产组织、国内贸易垄断于客族之手、城市发展在数量上的不足，以及职业的专门化走上世袭性身份分化与世袭性顾客垄断的道路。在此基础上，王侯开始采行赋役制—国家财政的职业锁定政策，以及更重要的，为了正当性与驯服人民而与婆罗门联手共同护卫既有的神圣秩序，凡此皆益形巩固了种姓体制。

所有以上这些发展契机都个别地在其他地方发挥过作用。然而只有在印度，它们全体一致地与印度特有的情境联结在一起，亦即在一块被征服的领地中，含藏着因肤色外观上的显著差异而无可消解的人种对立。拒绝与异种族建立共同体关系的思想（不管是社会性的还是巫术性的）比起其他地方都远为强烈，因此，高等氏族的卡理斯玛得以维持，各种族间（包括人种相异的被征服部族、客族、贱民部族及其支配阶层）的壁垒依然难以跨越，即使在他们确切地被编入地方的经济共同体之后。以个人身份被纳入职工训练、市场交换共同体、市民阶层等，所有这些西方的现象，要不是根本无从发展，就是在原先为种族的、其后为种姓的束缚力下被消灭殆尽。

不过，我们还是要再次强调：若非婆罗门无远弗届且压倒一切的影响力，则这个完整性世所无匹的社会制度即无以成立，或至少无法成为优势而持续下去。在其横扫北印度的大部分地区之前，此种影响力必然早就成为一种思想体系。种姓的正当性与业报教义，因此也就是婆罗门特有的神义论，这种可谓神来之笔的相结合，根本是一种理性的伦理思维的产物，而非任何经济“条件”的产物。直到此种思想的产物通过再生许诺而与现实社会秩序结合，才给了这个秩序无与伦比的力量，超越过被安置在此一秩序中的人们所抱持的思想与希望，并且立下确固的架构，致使各个职业团体和贱民部族的地位，可以在社会上与宗教上被编排妥当。

在没有此种结合之处，例如印度的伊斯兰教里，种姓秩序仍可以在外形上被采用，此时它就像是个躯壳，可以用来巩固身份的差异、代表因既有的潘恰雅特而形成的经济利益，以及特别是使人适应社会环境的约制，只不过，失去了原先在固有的宗教基盘上滋养此一秩序的“精神”。在伊斯兰教那儿，此种秩序无从成立，也无法对“职业道德”发挥那么强大的影响力——在此种影响力之下，职业道德成为印度教的职业种姓固有的特性。普查报告清楚显示 <sup>[5]</sup>，伊斯兰教的种姓缺少印度教的种姓体制里某些最重要的特性，其中特别是：与异族同桌共食会招致仪式性污染的观念；回避同桌共食的原则被相当严格地执行，其程度一如我们西方不同的社会阶层之间不社交往来的情形。由于凡是信仰先知者在真神阿拉面前具有宗教上的平等性，所以当然是不会有仪式性污染的想法。内婚制当然也实行，不过远非那么彻底。所谓的伊斯兰教“种姓”，其实就是“身份”，而非真的种姓 <sup>[6]</sup>。此外，“职业道德”与种姓的那种特殊的联结亦复不见，而类似婆罗门种姓那样的权威也是没有的。——潜藏在此种发展背后的婆罗门的威信，部分而言纯粹是巫术性的，但部分而言却是由于其身为尊贵教养阶层。



我们必须好好检视一下此种教养及其诸多成立条件的特质。——这样做还有另一个理由。

种姓秩序与业报教义是如此理所当然且直截了当地将个人嵌入一个清楚明白的义务圈子里，并提供给个人一个如此圆满完整且形而上学齐备的世界图像，以至于当个人开始反问自己生命在此一报应机制里到底有何“意义”时，无不感到此种伦理上合理的世界秩序是如此的可怖。世界及其宇宙—社会的秩序是永恒的，个人的生命只不过是同一灵魂所宿、而于无穷的时间里一再重现的一连串生命当中的一节，因此从根本上说来真是极其无谓的。印度的人生观与世界观所表陈的是一个永恒回转的再生之“轮”的图像，正如奥登堡（Oldenberg）所指出的<sup>[7]</sup>，这也时而见于希腊的哲学。

印度没有留下什么值得一提的历史记述绝非偶然。一个全心冥思生命及其种种过往的人，对于政治—社会事态的一时的情势是不会有什麼兴致瞧上一眼的。把气候影响下的所谓的“虚脱状态”当作是印度人漠然于行动（Tatenfremdheit）的原因，实在是无稽之谈。世界上再没有一个国家像印度那样长久地处于残暴无比的战争和全然无以遏抑的征服欲望之中。

然而，对于任何一个思维自省的人而言，像这样一种注定要永恒轮转的生命就必然显得毫无意义可言且难以忍受。此处，重要的是要了解：最令人感到害怕的，并不是一再不断地重新降生到这个毕竟还是美丽的世界上，反倒是一再地要重新面对无可避免的死亡。灵魂总是一再地陷入生存的利害之中，一心一意地牵系于尘世财货，以及特别是所爱的人——然而，却总是得毫无意义地再度离开他们，并且通过再生又卷入了另一个未知的关系之中，去面对同样的命运。此种“再死”，正如见诸许多碑文的字里行间以及佛陀等解脱者的教说之中的一样，实在令人动容，而且才真正是可怕的。所有印度教系的救赎

宗教的共通问题在于：人如何能自再生之“轮”中逃脱出去，特别是如何能逃离一再的死亡？换言之，如何解脱永恒的再死，解脱生命而得救赎？针对这样的问题有哪些生活样式产生出来，而这些生活之道又对行为产生了什么样的影响，这正是我们下面所要加以探讨的。

---

[1] 这类看法基本上亦见之于北美黑人问题的解释。对于人种之间所谓“自然的”反感，有人正确指出，数百万混血儿的存在即足以反驳此种所谓“自然的”异质性的议论。印第安人在血统上的异质性至少不输（若非更甚于）黑人，然而美国白人却乐意寻求印第安血统于其系谱中。如果酋长之女波卡洪塔斯（Pocahontas）要为所有那些美国人负责任的话，那么她必须和强王奥古斯特（August der Starke, 1697—1733，萨克森与波兰国王）一样多产才行。

波卡洪塔斯（1595—1617），弗吉尼亚著名酋长Powhatan之女。据说弗吉尼亚殖民地的建立者史密斯（J. Smith）被印第安人俘虏时，她挺身相救。史密斯归国后，她被英国人当作人质逮捕（1612），后来成为基督教徒，1614年与英人罗尔夫（J. Rolfe）结婚，赴英定居，后歿于英国。——译注

[2] 直到12世纪，在Intravati一地，雅利安人与德拉威人之间的种族界限仍表现于诸碑文的不同语言里。行政上亦保持此种区别。然而，在“从各处而来”的（亦即种族混合的）民众聚集的一个场所，兴建了一个神殿（*Epigraphia Indica*，IX，313）。

[3] 希腊文klerikos及kleros，原义为“签”。一般说法认为最初的共同体是以抽签来分配其所有土地，引申而指希腊公民世袭的私有地，亦可称为“份地”。拥有kleros，在古希腊乃是成为完全公民的重要资格。——译注

[4] 这一方面具有多么重大的意义，可由以下事实得知，亦即当今上层市民种姓所采取的诸种反婆罗门的手段：1. 不再参加官方的寺院祭典并克制自己不出席家内祭祀，这使得个人赢得选择适意婆罗门的自由，并借此打破王侯与婆罗门之最具威力的权势手段，亦即关闭寺院（一种类似“禁止礼拜”的方式）；2. 更激烈的，是在自己的种姓里培养出自己的祭司，以取代婆罗门；3. 和一般反抗婆罗门权威同属一个范畴的，亦即包括礼仪在内的所有种姓事务皆交由潘恰雅特或近代举行的种姓集会来处理，而不待一个圣法习得者（Pandit）或某个僧院（math）来作决定。

[5] 例如1911年对孟加拉的普查报告，part I, par. 958, p. 495。

[6] 有关印度伊斯兰教徒的种姓制，参见《阶序人》，pp. 378—381。——译注

[7] 奥登堡（Hermann Oldenberg, 1854—1920），德国的印度学学者、佛教学者，哥廷根大学教授。吠陀学与巴利经典研究的第一人。除了严密的文献学批判外，还加上民族学的研究，留给后人许多卓越的成果。——译注

## 第二篇

# 印度知识分子之正统的与异端的救赎学说

## 第一章

# 婆罗门宗教意识之反狂迷的、仪式主义的性格

——与希腊及儒教知识阶层的比较

决定印度官方宗教性格的一个事实，是其担纲者——婆罗门祭司贵族——乃是个高贵的教养阶层，后来是个高贵的文人阶层。在此情况下——就像儒教的情形——通常得出如下的结果：古老的巫术性仪式中那些狂迷的、感情性的一恍惚忘我的要素皆遭到拒斥，并且长此以往，这些要素要不是整个地衰退，就是被容忍为非官方的民间巫术而存续下来。

古老的狂迷忘我之道，一如特别是施罗德（V. Schröder）所指出的，尚个别残存于吠陀经典的字里行间<sup>[1]</sup>。例如因陀罗（Indra）的陶醉与舞蹈，以及马尔殊（Maruts, 一如Korybanten）众神的剑舞<sup>[2]</sup>，皆源之于英雄的陶醉与忘我。此外，祭司的盛大崇拜行动：神酒献祭（Soma-Opfer）<sup>[3]</sup>，原先显然是一种在崇拜上被和缓了的陶醉狂迷（Rausch-Orgie），而《梨俱吠陀》（*Rigveda*）里广受讨论的对话诗歌，恐怕就是崇拜戏剧褪了色的残余<sup>[4]</sup>。不过，吠陀的官方仪式

及其所有的歌谣与唱文皆奠基于献牲与祈祷，而不是奠基于典型的狂迷手段，诸如舞蹈、性欲的或酒精的迷醉、肉食狂迷等，所有这些毋宁是被慎重地加以排除与拒斥的。

为了得致丰饶所使用的手段：在耕地里举行仪式性的性交，以及阳具崇拜（Linga [灵根崇拜]）和崇拜妖魔的阴茎（乾闥婆 [Gandharva]）<sup>[5]</sup>等，在印度也同样是相当古老的<sup>[6]</sup>。不过，《梨俱吠陀》并不提及这些。在《梨俱吠陀》里，不曾出现崇拜戏剧所固有的、以肉体现身的神灵与妖魔，这无疑是因为：不仅对于早在古老的吠陀时代里就有的高贵的祭司歌咏者而言<sup>[7]</sup>，且更对于婆罗门的世袭祭司阶层而言，这些神灵与妖魔不但显得卑俗，而且也是对于其基于礼仪知识的固有巫术力量的严重挑战。在吠陀经典里，古老的丰饶之神鲁特罗（Rudra）<sup>[8]</sup>及其性爱的、肉食的狂迷崇拜，具有一种恶魔的性质；它后来成为印度的三大神之一——湿婆神，不但是而后古典梵文戏剧的守护神，同时也因普遍存在的阳具崇拜而受到尊崇。其次，在后来的三体说里成为其对手的毗湿奴神，同样也因哑剧而被尊崇为伟大的天神与丰饶之神，同时也是克里什那崇拜的舞蹈剧及性爱狂迷的守护神<sup>[9]</sup>，然而，在吠陀经典里，他也还是个次要的角色。

在祭献时，一般信徒是“被禁圣杯”的，唯有祭司可饮苏摩神酒。肉食也一样，唯有祭司可以吃献祭的肉。对于古代及近代的亚洲民间信仰而言，极具重要性的女性神祇——多半带有性爱狂迷崇拜的丰饶神灵，在吠陀经典里也黯然失色。在《阿闍婆吠陀》（*Atharvaveda*，就其文献的编整而言本质上较为晚出，然其素材恐怕和其他吠陀经典同样古老）里，箴言与歌谣的巫术性格却又取代了其崇拜的性格。一方面，这和材料的来源有关：材料来自私人的巫术性“灵魂司牧”的圈子，而不是像其他的吠陀经典那样取材于为政治团体而举行的祭



典。另一方面，这也和巫师的重要性逐渐升高有关：自从古老的防卫共同体被王侯势力压倒之后，古老的献牲祭司贵族遂逐渐被王侯的宫廷巫师（purohita）所取代 [10]。

细究之下，《阿闍婆吠陀》也多少和《梨俱吠陀》一样并不完全冷眼看待民间信仰的人物（例如乾闥婆）。只不过就中仍以仪礼形式而非狂迷忘我作为特殊的巫术手段。在《夜柔吠陀》（*Yajurveda*）里，祭司的法术变成宗教性质中绝对无上的要素。婆罗门的经典即不断地朝着这条生活的形式主义的礼仪化之路迈进。就像在中国，除了国家的官职崇拜之外，在印度，除了婆罗门之外，家父长（Hausvater）即为重要礼仪义务的担纲者，《家庭经》（*Grihya-Sūtra*）对于这些义务有详细的规制，《法经》（*Dharma-Sūtra* [《律法书》]）则将个人的整体社会关系都纳入其规制范围内 [11]。整个生活是如此地被一个仪式典礼的规则之网所笼罩，将这些规则彻底而正确地实践出来这件事，有时被推展到一切可能的极限。

婆罗门（以及在其影响之下的知识阶层）由于地位而受制约于巫术与仪式，这和古希腊城邦文化的知识分子形成对比，有必要作个比较 [12]。古希腊的氏族卡理斯玛祭司贵族（例如埃提欧布塔德家族） [13]，由于军事性城市的发展而被夺去一切实际的影响力，说不上是任何精神价值的担纲者（尤其是埃提欧布塔德家族，简直就是愚蠢之土地贵族的典型）。相反的，婆罗门总是以祭献与巫术来保持其侍奉于王侯的关系。在所有这些方面，婆罗门的内在心态及其出处进退与影响方向，无不与儒教文化的担纲者相似。两者都是高贵的知识身份阶层，其巫术性卡理斯玛乃奠基于“知识”，此种典礼的、仪式主义的知识是以一种偏离日常用语的神圣语言书写于神圣经典上。在两者身上都程度相当地表现出教养上的骄矜与坚定的信念：认为只有以此种

知识作为基本德行，才是一切福祉的关键所在，而无知乃是最大的恶，注定了种种的不幸。同时，两者也都发展出所谓的“理性主义”——就其拒斥救赎追求的一切非理性的形式而言。

拒斥所有类型的狂迷，是婆罗门和中国士人所共通的。并且，就像儒教士人之看待道教的巫师那般，婆罗门亦贬斥所有那些未受吠陀教养训育的巫师、祭典祭司与救赎追求者，认为他们是非古典的、可鄙的，应加以根绝——虽然（无论是儒士或婆罗门）实际上当然无法完全做到。因为，当婆罗门成功地阻挡了一个统一的、组织化的、非古典的祭司阶层的发展之后，其代价则是我们后面很快就会看到的：许许多多秘法传授者层级制，部分直接从外部，部分则从自己的阶层内部产生出来，并因而使得救赎理论的统一性分解为各种教派的救世论。

类此，以及与此相关联的其他一些和中国的发展大异其趣的差别，关键在于这两个知识身份阶层的社會基本结构不同。两者所经历过的发展阶段，有时极为类似，不过，到了最后阶段时，却呈现出很尖锐的外在差异：一边是官职与官职候补者阶层的士大夫，另一边则是婆罗门——一个知识阶层，有的担任王侯的助祭司，有的则为顾问、教学神学者、法学者、祭司与灵魂司牧者。当然，双方皆只有身份阶层中的一小部分人踞其阶层特有的典型地位。正如许多没有官职俸禄的中国士人，部分在官员底下任职、部分受雇于各种社会团体以谋食，婆罗门也是很早以来即充任各式各样的职位，其中包括颇得极为世俗的王侯信任的位置。不过，诚如我们所见的，婆罗门本身的“官职经历”，对这个阶层而言不仅不是典型的，而且反而是与典型直接相对反的东西；然而对中国的士大夫而言，官职经历却正是唯一值得让人去追求的。高贵的婆罗门的典型俸禄，绝非国家薪俸及家产制国家的官职规费收益机会或官职巧取豪夺的机会，而是固定的土地租金与

贡租年金。并且，不像中国士大夫的俸禄之随时可被取消且极有时限，这些年金通常是被永久赋予的——或为终身，或延续数代，或永远地给予个人或组织（修道院、学校）。

相反的，倘若我们将中国的战国时代与印度古老的《本生经》时代或婆罗门在中古时期的扩张时代相比较的话，中国与印度的知识分子阶层在外表上呈现出最为类似的状态。当时，印度教的知识分子在相当程度上是个经典与哲学训练之担纲者的阶层，献身于有关仪式、哲学与学术问题的讨论与思辨。他们有的隐居深思、肇建学派，有的周游出仕于王侯与贵族之家，尽管有着形形色色的不同，然而终究而言，他们仍自觉为一个统一的文化担纲者的团体。他们是一个个王侯与贵族在私人问题与政治问题上的咨询顾问，也是在正确的教义基础上组织起国家的人。这相当类似于战国时代的中国士人，只不过两者间仍存在着某种重大的差异。

婆罗门的最高地位，在古代是宫廷祭司，后来，直到英国的统治时期，则是领衔的顾问法学者，亦即婆罗门领袖“圣法习得者”（Pandit），通常是地方上的第一人。中国各哲学派别的士人则群集于一个被神圣化的、作为神圣传统之活的担纲者的首领身旁，这名领袖也就是帝国的最高祭司长（Oberpontifex）：根据士人阶层的主张，他是唯一正当的世俗首领，亦即中国这个“教会国家”（Kirchenstaat）里全体世俗的诸侯的最高领主。在印度并没有与此相对应的情形。在多国分立的时代里，印度的文士阶层所面对的是许许多多的小支配者，他们并没有一个正当的最高支配者来作为其权力的来源。正当性的概念毋宁仅止于：当个个诸侯在行为举止上，特别是在对待婆罗门的态度上，符合神圣的传统时，那么他也就是个“正当的”——仪礼上正确的——支配者。否则的话，他就是个“野蛮人”，正如中国的封建诸侯，在面对士人理论定义下的正确尺度时所被评断的

那样。不过，一个印度的君王，不论在纯粹的礼仪事务上有多么大的实际权力，他都不可能同时是个祭司或教士。印度所不同于中国的这种差异，显然得追溯到两者的历史里最为古老的、假设还可溯及的时代。

早在古老的吠陀文献里，即已将雅利安人的黑人敌手描述成和他们正相对反的“无祭司者”（abrāhmana）。打从一开始，雅利安人就存在着在献祭仪式上受过训练但独立于君侯的祭司。相反的，在中国的最古老文献里，则从未有过独立于纯粹俗世君侯而存在的祭司。印度的君侯制（Fürstentum），是从纯世俗的政治里，亦即从卡理斯玛战争领导者的战阵里产生出来的；相反的，在中国，则是由最高祭司长制（Oberpriestertum）当中产生出来。于此，政治至高权与祭司至高权到底是一元性还是二元性？对于此种再重要不过的对比，我们无法断定哪些历史事件足以解释其产生的缘由，甚至，连假设性的推断都不可能。事实上，即使是在相当“原始的”民族与国度里，以及直接毗连、甚或同文同种的地方，都存在着这样的差异。此种差异的造成，根本上显然往往是起因于相当具体的情境，换言之，历史“偶然性的”情境，并且，情势一旦如此，而后的发展均受影响。

政权与教权合一与否的这种差异，在各方面皆造成极大的影响。首先，就外在而言，这在很大程度上影响到中国与印度的知识分子阶层的社会结构。在战国时代里，中国的士人通常还是出身于古老的氏族卡理斯玛“大”家族，尽管具备文书教养的个人卡理斯玛已是如此崭露头角——如前所述，布衣新贵荣登大臣宝座者与日俱增。等到帝国的最高祭司权位着手再度统合诸多的世俗权力时，君主以其为大祭司长的身份，相应于其本身的权势利害，遂将官职的任用与正确文书教养的纯粹个人资格结合起来，以此，确保了家产制之得以对抗封建体制的态势。如此一来，士人阶层遂转变成一个——如我们先前所见，

在许多方面皆相当独特的——官僚阶层。在印度，氏族卡理斯玛与个人卡理斯玛的对立，一如我们所见的，即使到了历史时代，也未曾真正形成。只不过，决定新加入者之资格的，总是有教养的祭司阶层本身。随着婆罗门阶层之完全同化于吠陀祭司贵族，卡理斯玛的问题，至少在官方的教义上，被决定下来。当第一个统一的君主国成立时，独立的祭司阶层已经以一种氏族卡理斯玛行会的形态，换言之，本身作为一个具备坚实教养资格——因而符合出任官职之前题——的“种姓”（Kaste），建立起精神权威的稳固地位，再也无法动摇。

婆罗门的这种（最初浮现在《阿闍婆吠陀》里的）地位，在《夜柔吠陀》里完全确立。“婆罗门”一词，在《梨俱吠陀》里意指“祈祷”，在此则为“神圣力量”和“神圣”。诸《梵书》更进而阐明：“婆罗门，那已习得吠陀且教授吠陀者，是为人间之神<sup>[14]</sup>。”没有任何印度教的诸侯或大君主，能够宣称具有祭司的权力，后来的伊斯兰教异族支配者更是一开始就被否定了资格，更遑论这样的宣称。中国与印度的知识阶层在社会结构上的这种对比，造成种种重要的结果，其症结则在于两者的“世界观”及其实践伦理的性格。

在中国，神权政治的家产制与国家官职候补者的士人阶层，乃是纯粹功利主义的社会伦理之特有的基盘。“福利国家”的思想（及此种福利概念所带有的强烈物质倾向），特别是因支配者对于子民之外在的、受天候所制约的福祉，负有卡理斯玛责任而产生出来。除此之外，也由于士人阶层相对于无教养的大众，所抱持的社会哲学的关怀及其以教养为傲的立场。凡夫俗子之所求，毕竟只是物质的福祉，别无其他，而物质的满足也正是维持安定与秩序的最佳手段。最后，福利国的观念正是来自官僚制本身坐食俸禄的理想：受到保障的固定收入，乃是君子生活的基础。

有教养与无教养的身份性对立，以及以赋役制来满足需求的怀想，会导引出某种类似“有机的”社会与国家理论，因为此种理论本质上是与任何政治的福利制度相亲和的。不过，齐平化的中国官制却适度地抑制了此种相当明白显露出来的观念。这使得社会阶层化的主要图像，并不是有机的身份层级制，而是家父长制的家族。家父长的官僚体制并不认得什么自律性的社会力。在现实中，活跃的“组织”，特别是诸如行会、类似行会的团体，以及氏族等，愈是真正强而有力且独立自主，理论上就愈是难以将之采用为有机的社会层级化的基础。理论上最多不过将这些组织与事实材料摆在一旁罢了。以此，有机体社会观里的典型“职业”（Beruf）观念，在中国仅止于萌芽的阶段，且对处于支配地位的高贵文人知识阶层而言，更是陌生。

---

[1] *Mysterium und Mimus in Rigveda* (1908). 另参见其对奥登堡的评论: Oldenberg, *Religion des Veda*, *Wiener Zeitschr. z. Kunde des Morgenl*, IX.。

[2] 马尔殊，暴风之神格化者，常成一群之神。其数或云二十一，或云一百八十。以鲁特罗（湿婆神之前身）为父，牝牛（Prśni, 云）为母，故名鲁特罗属（Rudriyas），又名牛母属（Prśnimātarah）。彼等之色皆赤而有光如火，肩上荷枪，着金色甲，乘金色车。作战时如狂暴之猛兽，天地山岳为之震动。和平时则和蔼可亲。在神话中，为因陀罗之侍者又与降雨有关。

Korybanten（英文Corybants），是希腊神话中每夜陪侍奇碧莉女神（Cybele）狂舞的侍从，亦为奇碧莉女神的祭司。奇碧莉为小亚细亚弗里吉亚（Phrygia）一带的大地女神。本来只是个丰饶多产的女神，后来却成为最高之神，被认为具有预言、治疗、保佑战事等所有方面的能力。奇碧莉女神的崇拜大约于公元前5世纪传入希腊，再于公



元前2世纪传入罗马。奇碧莉与其夫神亚提斯被当作是伟大的母神而成为狂热的密仪崇拜的对象。——译注

[3] Soma（苏摩）是吠陀宗教在供牺祭典时献给神的神酒，从某种特殊的植物上取得的汁液，加牛乳、麦粉等发酵酿成苏摩酒，有使人兴奋的作用，以此酒祭神，谓饮之能得不死，因称为甘露（amṛta）。供牺的祭司饮之而忘我，而Soma本身遂被视为具神性的东西，其后则视同为月之神。古代波斯人的祭典中也饮用同样的饮料，恐怕是基于古代雅利安人共通的观念。——译注

[4] 施罗德前引著作的目的就在于证明这一点，不过我们在后文里会和其作广泛的比较。

[5] 乾闥婆（Gandharva），与祆教之乾闥列瓦（Gandharewa）为同语，起源于印度伊朗共住时代。为数甚多。其形状，或谓卷发而执有光辉之武器；或谓多毛，做半人半兽之状；也有认为其风采颇美者。性好渔色，《梨俱吠陀》谓未嫁之处女皆属于乾闥婆。在吠陀时代，夫妇新婚之夕不同衾，两人之间置一大棒，盖以棒拟于乾闥婆，表示新娘尚属于彼以悦其心也。在佛教里则成为帝释天司掌雅乐之神，为八部众之一。——译注

[6] Linga是印度教湿婆神（Śiva）之象征的男性生殖器像。详见本书第三篇第五章第二节。——译注

[7] 施罗德前引书，p. 53。

[8] 吠陀之神，其色为褐色，着金色装饰，辮发，手持弓矢。怒时即以其武器所谓霹雳之矢捕杀人畜，损伤草木，故为可畏之暴神。然此神亦非全然恶神，有治疗者（Jalasa-bhesaja）之称号。此外，尚有三母（Tryambaka）、兽主（Paśupati）、杀者（Śarva）、大天（Mahādeva [摩诃提婆]）、荒神（Ugradeva）等称号，亦即后来湿婆神特有的名号。——译注

[9] 克里什那，[详见本书第三篇第五章第三节](#)。——译注

[10] 此种情势在印度是古老的。奥登堡 (Oldenberg, *Aus India und Iran*, 1899, p. 67) 正确地对照出《底波拉之歌》(赞颂希伯来的农民誓约团体战胜城市的骑士阶层的赞歌) 与苏达斯王 (Sudas) 的《胜利之歌》(*Rigveda*, VII, 10) 之不同：在前者中，耶和华以同盟神的身份作引领，而在后者中，祭司的咒术决定一切。

《底波拉之歌》，底波拉是公元前12世纪左右以色列的女先知、士师，曾激励以色列人对抗迦南人。《底波拉之歌》即底波拉于战胜后所作的诗歌。详见《圣经·士师记》，4, 5 章。——译注

[11] 吠陀系统的经书有三类，即《法经》《天启经》(*Srauta-Sūtra*) 与《家庭经》。《法经》乃搜集四姓之义务、社会的法规、日常生活之规定而成者；《天启经》则说明祭官所司之大祭；《家庭经》乃说明家长司祭之仪式。三部相合，总称之为《劫波经》(*Kalpa-Sūtra*)。通例各吠陀之支派必各具备一部《劫波经》。——译注

[12] 此种与各个领域的相对应现象一再详做比较的工作，在现今活跃的印度学者当中尤以奥登堡最有所成（施罗德的成就也不可忽视）。不过也有人对此有异议，特别是霍普金斯 (E. W. Hopkins)，他们认为，在细节上是否正确，只有专家才能决定。然而就理解而言，此种比较是绝对不可或缺的。首先，知识分子的一般精神习性，无论是在中国、在印度、在希腊，绝不会根本不同。如同神秘主义曾在古代中国的繁盛那般，毕达哥拉斯的秘教与奥菲斯教在希腊亦曾鼎盛。上自荷马，下至巴奇里底斯 (Bakchylides)，将世界贬斥为苦难与无常之所，乃是希腊的悲观主义所常持有的态度：赫拉克利特 (Herakleitos) 深信世界会陷入于沉沦的深渊，西巴利斯 (Sybaris) 的墓志铭上则载有自再生之“轮”的“解脱”，恩培多克

立斯（Empedokles）宣称神祇之死，柏拉图则抱持着“忆起”前世与借知识以求解脱乃智者之特权的观念。这些表述，乃是任何高贵的知识阶层所共通的。发展之不同取决于利害取向之差异，而利害取向之差异则决定于政治的环境。

[\[13\]](#) 埃提欧布塔德（Eteobutadae），奉祠雅典Erechtheum神殿（雅典卫城三大神殿之一）的世袭祭司家族。——译注

[\[14\]](#) *Śathapatha Brahmana* , 11, 2, 2, 6.

## 第二章

# 法的概念与自然法概念之阙如

印度的情形与上述相当不同。在印度，独立于政治支配者而存在的祭司权力，必须要考虑到与其并存且同样是自主的政治权力世界。祭司权力是承认政治权力之固有法则性（Eigengesetzlichkeit）的，因为不得不然。如我们所见的，婆罗门与刹帝利之间的权力关系，在很长的一段时间里都十分不稳定。即使是在婆罗门的身份性优越（至少在官方理论上）确定之后，这期间所发展出来的大君主权力，仍然保持着其为一种独立的、本质上纯粹世俗的而非教权制的权力。确实，君主的义务范围，相对于婆罗门的教权制，和任何身份团体的义务范围一样，是由他们的法（Dharma）来决定，而后者乃是婆罗门规制下的神圣律法的一部分。不过，不同的身份有不同的法，适用于君主的法自与适用于其他身份者不同；虽然，理论上唯有婆罗门才能对法作权威性的解释，然而，适用于君主的法却是依其固有的基准而独具一格且完全独立的，绝非与婆罗门的法如出一辙，或自其中衍生出来<sup>[1]</sup>

。

除了少数绝对且通用的仪式性禁忌（特别是杀牛）之外，别无普遍适用的伦理，而只有完全因身份之不同而设定的私人伦理与社会伦

理。这不但意义非凡，而且影响深远。奠基于前世因果报应原理的业报理论（Karmanlehre）所衍伸出来的，不只是世界的种姓分化，甚至是相应于一切顺位的神与人与动物的存在序列，因此，各种不仅彼此有别、甚且相互尖锐对立的身份伦理共存的现象，也就理所当然了。原则上，妓女、强盗与小偷，也都可以有适用于他们自己的职业法（Berufs-Dharma），和婆罗门与国王没什么不同。而事实上，也确实曾有诚心诚意想推演出此种极端结论的努力出现。人与人之间一切形态的斗争，就像人与动物及人与神祇的斗争一样，本然如此，正如绝对的丑陋、愚蠢之存在，和根本——在婆罗门或其他“再生族”的法的判准看来——应予鄙弃的事务之存在一样。人类并不像古典儒教所认为的那样，原则上生而平等，而毋宁是永远天生不平等，就像人与动物生来之不平等一样。然而，所有的人都有同等的机会，只不过并不是在此世，而是在转生的路途上：可以直上天国，也可能沦落到动物界或地狱里。

“原罪”的观念，在这样的一个世界秩序里根本不可能，因为并没有所谓“绝对的罪恶”存在。可能有的过恶，毋宁只是对于法——为各人所属种姓所设定的法——的仪式性违犯。在这个永远存在着等差秩序的世界里，不可能有至福的原初状态<sup>[2]</sup>，也不可能存在至福的终极王国，因此，也根本不可能存在着与实际社会秩序相对的、人类与事务的“自然的”秩序，甚或任何一种“自然法”。所可能存在于这个世界的，至少在理论上，毋宁唯有神圣的、因身份而异、实在的制定法，以及（被当作无关紧要而）未受制定法所规制的领域中，王侯、种姓、行会、民族的实际规约和个人的约定。促使“自然法”在西方发芽滋长出来的所有条件，于此完全地付之阙如。因为这里根本就没有在任何一种权威之前，或至少在任何一个超世俗的“神”之前的、人类“自然的”平等。此即其消极的一面。最重要的是，这不仅永远地阻绝了社

会批判性的思维与自然法意义下的“理性主义的”抽象思维之兴起<sup>[3]</sup>，并且也阻碍了任何一种“人权”观念的形成。道理是：无论是动物或神，至少在业报理论首尾一贯的解释下，只不过是两种不同的、由业报所规制的灵魂的化身，因此，对于所有这些存在的整体而言，很明显，根本没有抽象共通的“权利”可言，一如其并无共通的“义务”一样。

同样的，“国家”与“国家公民”的概念也付之阙如，甚或“子民”的概念也不得而见，而只有身份性的法，亦即“君王”及其他种姓的权利与义务本身，以及君王与其他身份间的关系。以此，作为吠舍（“客”[Clienten]）的保护者，刹帝利被课以“保护”——本质上为攘外的安全防护——人民的法，并且也要负担起照料司法审判与交易公正及种种相关事务的责任。这些义务，作为伦理命令，都是刹帝利所要遵行的法。此外，对于王侯而言——对其他人也一样，只不过特别是针对王侯——最为紧要的义务在于供养与资助婆罗门，尤其是支持他们根据神圣权利而权威性地规制社会秩序，并且不容他们的立场受到些许攻击。与反婆罗门的异教相对抗，自然是受到嘉许而理应如此的，并且也的确被实践遂行。然而，这丝毫改变不了以下的事实，亦即，无论是王侯的地位或者是政治政策，皆以独特清澈的方式，牢牢地保持住其固有的法则性。

战国时代的中国文献里，记载着作为中国文化共同体之表现的“义战”与“不义之战”及“国际法”的概念（至少在理论上是如此，尽管理论正是在这一点上发挥不了什么作用）。宣称支配世界（包括野蛮的夷狄在内）而高居专制君主之位的最髙祭司长——皇帝，只进行“义战”，任何对他的反抗都是叛乱。如果他被打败，那么就是已经失去上天所赋予的卡理斯玛的征兆。同样的情形也发生在印度君侯的身上。倘若他被打败，或者长期地民不聊生，那么这也就是巫术性的灾异或



欠缺卡理斯玛的证明。因此，君王的成功即为关键所在。不过，这与他的“正义”与否无关。重要的是他个人的才干，尤其是他的婆罗门的巫术力量。因为此种力量，而非其伦理的“正义”，才是造就君王功业的关键所在，并且也有赖婆罗门对于本身事务的理解与自身之具备卡理斯玛资格。

在印度，一如在西方，史诗的刹帝利时代的骑士习律已为决斗树立了某些身份性惯习，侵犯这些惯习就会被视为有失骑士身份而受到非议；尽管印度的骑士战斗或许从未进行过这样一种表面漂亮的礼节，亦即，法国骑士在丰特努瓦（Fontenoy）战役开始前，派遣使者去向对方喊那著名的话头：“英国人阁下，请先放马过来吧。”整体情形毋宁正好相对反。在史诗里，不只是人，包括神祇（克里什那）在内，为了成功皆可不动声色地置骑士战斗之最为基本的规则于不顾。并且正如古典时代的希腊城邦里的情形一样<sup>[4]</sup>，印度的王侯在史诗时代与孔雀王朝时代，早已理所当然地表现出无论在哪方面看来都是最为赤裸裸的“马基雅维利主义”<sup>[5]</sup>，而丝毫没有伦理上的问题，并且，此风日炽，后世更盛。

印度的理论从未认真处理过“政治伦理”的问题，并且，在欠缺普遍性的伦理与自然法的情况下，也无从处理起。王侯的法，在于纯粹为战争而战、为权力而战<sup>[6]</sup>。为了消灭邻国，他们无所不用其极，包括诡计、欺诈，以及一切更加狡猾、非骑士的卑劣手段，情况不利时，则利用奇袭、煽动对方臣下谋反、收买对方心腹等办法<sup>[7]</sup>。对付自己的臣民，则是运用间谍、密探与一套策术加猜疑的阴险体系来统御，并使之可为国库财政所利用。君侯的权力政治及其——在我们的概念里相当“不神圣”的——利己主义，在此却正是由理论完全赋予其自主的法则。所有的政治理论都只是应该运用何种手段以获得与维持政治权力的、全然非道德的技术论。就这方面而言，至少已远非意大

利文艺复兴早期的君主的一般施为所能比拟，而且，毫无我们所谓的“意识形态”可言。

---

[1] 当然，婆罗门之外的两个“再生族”的种种义务，在很多方面都可说是婆罗门种姓义务的缩水版。

[2] 原初状态是指人类在堕落以前的理想状态。自然法即对此一状态的预想，并且，本质上是斯多葛学派的创造物。关于斯多葛学派与西方中世纪时期的自然法观念的形成与发展，可参见韦伯的同时代人特勒尔奇（Ernst Troeltsch, 1865—1923）的巨著《基督教社会思想史》（*Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen*, 1908—1911；戴盛虞、赵振嵩中译，香港：基督教辅侨出版社，1960），页44—47、172—193。——译注

[3] “自然法”概念的痕迹倒是经常出现在史诗文献里，其中确实（连同其他一些面向）含藏着与救赎宗教时代反婆罗门潮流内在一致的基调。正如《摩诃婆罗多》里德珞帕娑（Draupadi）的感叹：“永恒的法”（*ṣaṣvata dharma*）的泉源已然干涸，如此以往便不再为人所知。制定法总是可疑的（I, 195, 29），并且也总是可变换的（XII, 260, 6 ff.）。权势统治着尘世，神的正义并不存在。在现实世界里，也唯有狭隘的氏族圈子内部的习俗遭受无耻侵害的行为，才是问题所在。此外，正统理论里关于“起源”论的诉求也不过是出之于下列的形式：根据史诗的四大时期的理论，世界是轮转于 *pralaya*（诸神的黄昏）所致的毁坏与重建之中，总之，最先也是最高尚的就是克利塔（*Krita*）时代，最后也是最低沉的是卡利（*Kali*）时代。在克利塔时代就已经有种姓的区分，不过那时各个种姓都乐于恪尽自己的义务并且不求利得与回报，只是尽其在我。那时，既没有买也没有卖。因此，救赎是人人都有可能的，而且只有一个神（*eka deva*）是

所有种姓共通的神。到了卡利时代，一切都反过来，种姓秩序崩坏，私利支配一切——直到诸神的黄昏来临，梵天沉睡。以此形式，此一理论受到后述的薄伽梵（Bhagavat）伦理的影响而流传下去。

[4] 雅典人与迈利尔人（Melier）在修昔底德（Thukydides）的对话就是个有名的例子。

迈利尔人住在米利都（Miletus），是古希腊时代位于小亚细亚的一个城邦。——译注

[5] 马基雅维利（Niccolo Machiavelli, 1469—1527），佛罗伦萨政治家，著有《君王论》，为近代政治理论的奠基者之一。从思想史上来说，他首度摆脱道德的范畴，从权力的角度讨论政治问题。一般认为近代“国家”的观念是由他开始的。——译注

[6] 此种“马基雅维利主义”的古典定型化，除了表现在前面提及的考他利雅的《实利论》当中，还特别是出现在 *Yâtrâ des Varâhamihira* 里（H. Kern的翻译，见A. Weber, *Indischen Studien*）。Yâtrâ或Yogayatra主要是指告知前兆的技术，而此种前兆又是征战沙场的王侯所不能不注意的。由于业报理论确定星相由业所决定，因此不具独立的意义，所以“国家学”（政治行政学）遂与此种技术相结合（上引书，I，3）。

[7] 例如在《五卷书》里就提到君王统治之术，其中有“战胜敌人的方法策略”（up ā ya），一般说来可分为四种：一、甜言蜜语（s ā mrn）；二、进行贿赂（d ā na）；三、挑拨离间（bheda）；四、出兵讨伐（danda）。详见季羨林译，《五卷书》（台北：丹青，1983），p. 142。——译注

## 第三章

# 印度的知识、禁欲与神秘主义

和上述同样的现象发生在所有世俗的生活领域里。此种现象使得印度教得以——和儒教之敌视专家的态度正相对反——让所有个别的生活领域与知识领域皆获得其固有的权利，并促成了实际的“专门学科”的发展。因此，除了重要的数学与文法学上的贡献之外，他们还特别发展出了一种作为理性证明之技术理论的形式逻辑（hetu [因]，以此，hetuvadin意指逻辑学者）。有个特殊的哲学派别，尼夜耶派（Nyāya）<sup>[1]</sup>，专门研究此种三段论法的技巧；被认为是正统派的胜论派（Vaiśeṣika）<sup>[2]</sup>，则在将此种形式的支持手段运用于宇宙论后，推演出原子论。

古希腊时期，原子论在德谟克里特（Democritus）<sup>[3]</sup>之后即受到阻碍，而未进一步发展成近代的自然科学（尽管有着进步得多的数学基础）。这是因为，有一种深受社会条件所约制的利害关怀油然兴起且获得胜利——特别是，自苏格拉底以来，对自然科学的发展具有敌意的社会批判与社会伦理的关怀。相反的，在印度，由于某些形而上学的前提条件具有社会所巩固的不可动摇性，所有的哲学无不奔向个

人的救赎追求的轨道<sup>[4]</sup>。这点一般说来也为专门科学与思维的问题架构设下了界限。印度教首尾一贯的“有机的”社会理论，由于缺乏其他的判准，从各种“职业”的法之中只能推演出各项技术的固有法则性，因此不论何处也只能创造出生活里各种专门职业与个殊领域的技术理论，包括从建筑技术，到作为证明与论争技艺的逻辑学，一直到性爱的技术理论<sup>[5]</sup>。不过，就中唯独缺乏可对世间生活提出全面要求的一种普遍性伦理的原理原则。

足以和欧洲的哲学性伦理相提并论的印度文献毋宁是——或者更正确地说，在发展的过程中变成是——（和前者）完全两样的东西。它是一种以形而上学和宇宙论为基盘的技术理论：自此世被解救出去的技术手段。这是印度一切的哲学与神学关怀的最终停驻点。生活的秩序及其业的机制（Karman-Mechanismus）是永恒的。宗教性的世界末世论之不可能于印度，正如其之不可能于儒教一样。所可能者唯有各个个人——试图从此种机制与再生之“轮”中逃脱出来的个人——（实践上）的末世论。

此种理念发展的事实及其方式，实与印度的知识阶层（亦即理念的担纲者）的社会特质相关联。即使婆罗门也和中国之士大夫一样，自傲于其对于世界秩序的知识而享受着身份感，然而这其中毕竟存在着极大的差异。中国的士人所扮演的是一个政治的官职官僚体，与巫术技巧毫不相干，并将这种令人鄙夷的伎俩委之于道教的巫师。然而，婆罗门无论就其出身或就其本质而言，都是个祭司，换言之，巫师。此即两者对于禁欲与神秘主义的态度之所以如此不同的历史背景。

儒教认为此等事端有违高贵人的尊严感而鄙夷之，指其为完全无用的、野蛮的尤其是寄生的一种欺诈，对其反感与日俱增。在文人阶层自由出仕的战国时代，哲学家的隐遁与冥思是很发达的，而且这个



层面即使到后来也未曾完全自儒教消除。不过，随着文士之转化为一个经过资格检定的官职俸禄阶层，此种自现世的社会—功利主义的观点看来既非正途且无价值的生活样式，就愈来愈受到鄙弃。神秘主义的残影余念对于儒教而言只不过有如背光的异端影像。原有的禁欲更是消逝得无影无踪。最后，民间宗教里一些较不那么重要的狂迷要素也根本改变不了儒教原则上铲除这些非理性力量的态势。

相反的，婆罗门阶层从未能摆脱其与古来的巫师—苦行的历史关系（他们本是源于此）。“梵行期”（Brahmacārin）这个名称得之于巫术性的修行者贞洁，而冥思的林栖期（Vānaprastha）<sup>[6]</sup>——也可说是“老年退隐”的形式（如今多半被视为原始社会杀害老人习俗的一种缓和）——的规则，亦同出于一源<sup>[7]</sup>。在古典文献里，这虽扩及于另外两个再生族<sup>[8]</sup>，然而原来却只是巫师苦行的一部分。这两种规定如今（实际上是长久以来）已不再通行，然其于古典文献中的地位却未曾动摇。况且，灵知类型的冥思性神秘主义，换言之，古典的婆罗门的生活样式，原本是所有具备完全教养的婆罗门的目标，尽管真正有志于此的人数在过去的中世纪和现在一样少。

我们必须更详细地检视一下婆罗门教养对于禁欲与神秘主义的态度，并且，只要是其间的关联性实为不可或缺的话，也要详加探讨某些自此种教养的基础上孳生出来的、相关的哲学概念表现。因为，印度本土的各种救赎宗教，包括佛教在内，之得以产生出来，部分是奠基于此些哲学派别所形成的概念，部分则刚好是与之典型地对立——不过，无论如何，总是密不可分的。

就技术的观点而言，印度的禁欲实在是这个世界上最理性地发展的一种。几乎没有任何禁欲的方法未曾在印度被练达地实行过，并且往往皆被理性化为理论性的技艺。某些形式甚至唯有在此处，方才被推展到其极致的、对我们而言简直是怪异的归结。Urdhamukti-Sadhu



的倒立及活埋（Samadh）一直到19世纪都还实行，而炼金术则至今尚存 [9]。

古典的禁欲苦行，在此和其他各处一样，是起源于古来巫师为了达到种种作用而进行的恍惚忘我，其目的则与此相应的，原本在于获得巫术力量。禁欲苦行者自觉具有支配神祇之力，他可以强制神、恐吓神，使神按其意旨行事。神若想遂行奇功异能，也必得禁欲苦行。所以，更古老的哲学之最高存在，为了创生世界，必然要作出强而有力的禁欲努力。禁欲苦行的巫术力量（Tapas） [10]，正如其名称所示的，乃是受约制于一种（歇斯底里的）孵化狂热（Bruthitze）。借着充分的、非日常性的禁欲苦行，人们便得以呼风唤雨、无所不能。此一思维前提，众所周知，仍如自明之理般搬演于梵文戏剧中。

卡理斯玛，以其为巫术性本质的状态之一，乃是最具个人性的，并不与任何身份阶层相联结。因此，此种巫师即使在我们所能得知的最早时期，确实也并不像婆罗门那样，光从一个官方的祭司种姓或巫师种姓当中来征补成员。不过，这种开放的做法不太可能维持下去，并且愈来愈不可能，因为婆罗门愈来愈成为一个精通礼仪的高贵身份阶层，其社会条件则奠基于知识与高贵的教养。情况愈是如此，婆罗门阶层就愈无法包容吸纳所有种类的巫术性禁欲苦行。“知识”与“教养”之内在的理性主义，在此一如其他各处一样，反抗非理性的、狂迷忘我的陶醉—禁欲，同时，高贵教养阶层的尊荣感也抵制忘我疗法的施行与神经状态的夸示等不高尚的要求。于此，我们不免要再谈谈一开始就已讨论过的情形，亦即，巫术的发展，在印度与在中国有着部分相类似的轨迹。某些巫术行径，特别是那种急遽病理性的与感性忘我的，换言之，“非理性的”巫术行为，要不是明白被指斥为非古典的与野蛮的，就是事实上并不在身份团体内部实行，并且被生活实践的

样式所排拒。此种情形，如我们先前所说的，实际上广为所见，并且也是与中国士人的发展相应平行的现象。

不过，另一方面，一个高贵的知识阶层也可以直接面对非感情性的忘我形态（“冥思”的萌芽发展），以至于一切得以理性化的禁欲行为。这对一个国家官方的士大夫阶层而言固然行不通，然而对于一个祭司阶层而言则是可行的。事实上后者根本摆脱不了这些。由于婆罗门并不是中国士大夫那样的一个官职候补阶层，而是个巫师的种姓，所以婆罗门所必须接受，或者更正确地说，所保持或必须保持的那部分巫师的禁欲苦行与恍惚忘我，也随着婆罗门之逐渐成为一个高贵的知识阶层，而愈来愈被体系性地理性化。此等事功终非传统上与任何禁欲相乖离的中国士人所能成就的，而毋宁得委之于为其所蔑视且勉强忍受的职业巫师与道士之手。这正是中国与印度知识阶层双方之政治发展的起点之所以恰相对立的关键所在。婆罗门的哲学与中国哲学最显著的不同之处，在于其所始终围绕着的特有问題，而此种问題无论就其发问的形式或其解答的方式，若未顾及以下的事实即不得解，此一事实即：被理性化的禁欲与忘我，构成了所有正确的婆罗门生活态度的基本要素。

事实上，梵行者（brahmachari）——一个人严格服属于教师的权威与家教之下的新进者<sup>[11]</sup>——被规定要彻底禁欲地遵守贞操戒律与托钵戒律，而老年的婆罗门的理想生活态度则是退隐山林（成为隐居者），最后变成沉潜到永恒静默之中的遁世者（第四隐遁期），并获得苦行者（Yati）的资格，亦即，自我内在地从现世中解脱出来的禁欲者<sup>[12]</sup>。不只如此，就连作为家长（Grihastha）的正统婆罗门本身的入世生活态度，也都要受到严格的禁欲规制。除了回避庶民的营利形态（特别是商业、高利贷与个人的耕作）之外，尚有许许多多的戒律，这些戒律在后来的拒世性印度救赎宗教里都再度出现。素食与禁

酒的诫命，显然是出自反对肉食狂迷的立场；极为强烈的通奸禁忌与抑制性冲动的训诫，一般而言也是来自类似的反狂迷的根源。盛怒与激情，在此和中国一样，由于深信一切情感皆生于异灵魔念，而成为禁忌。严格的洁净诫命，特别是在饮食方面，源之于巫术性的洁净规则。诚挚与慷慨的诫命，以及不准侵占他人财物的禁令，最终不过是更加强调（对于所有者而言）具有普遍妥当性的、古老邻人伦理的基本特征。

我们自然不应该太过夸大历史时期入世的婆罗门在生活态度上的禁欲特征。俄国人在17世纪引入西欧艺术形式时，曾经抗议道：一个圣者“不该胖得像个德国人那样”。而印度的艺术却反倒是要求：一个大神（Mahāpurusha）必得要胖才行——因为明白可见的良好营养状态乃是富与贵的表征<sup>[13]</sup>。尤其是，尊贵的骑士之得体与高雅，一点儿也伤害不得。就此而言，婆罗门实际的日常伦理实与儒教徒多所相似。古典文献以及《富兰那书》（*Purāṇa*）<sup>[14]</sup>里都一再告诫人：要说真实与令人愉快的话，而不要说不实而令人愉快的话，不过，可能的话，也不要说真实却令人不快的话。和婆罗门一样，所有的高贵知识分子（佛教徒也很明显地被包含在内），都很强调作为“雅利安”（Ārya）的重要性。直到今日，“雅利安”一词（包括组合字词在内），还是被用来表示“士绅”的优越之类的意思。事实上，打从史诗时代就已认知到这样的原则：一个人是否为“雅利安”，并不在于肤色，而是在于教养，并且唯教养是问<sup>[15]</sup>。

婆罗门有个相当突出的特色：男性之拒斥女性——类似儒教徒的情形，只不过，儒教徒完全没有他们那种特有的禁欲动机。女性乃是被拒斥为不体面且非理性的古老性狂迷的担纲者，而这种性狂迷的存在会严重扰乱导致救赎的冥思。倘若有着像性欲那样强烈的欲望，那么救赎将是不可能的，佛陀也曾这么说过。总之，女人的非理性到后

来还是一直受到婆罗门的经典编纂者所极力强调，其强烈的程度或恐远甚于刹帝利的宫廷沙龙文化时期。男人不应对他的妻子无礼或没耐心，例如《毗湿奴富兰那书》就这么说 [16]；然而，他也不可将任何重要的事情交付给她，并且绝不能完全信任她。因为——这点是所有的印度作者都一致同意的——基于“伦理的”理由，没有任何妻子忠实于丈夫 [17]：所有的贵妇人无不暗暗地忌妒着活泼生动的名妓；然而，若就妓女在沙龙里所享有的特权地位，以及——相对于中国——洗练的印度色情文学、抒情诗、戏剧所赋予她们的诗意光芒而言，这些贵妇人也实在无可厚非 [18]。

除了婆罗门被规制的日常生活态度里那些相对而言“禁欲的”特色之外，尚有为了获得非日常性神圣状态的理性方法论与之并存。尽管有个被认定为正统的学派——由耆米尼（Jaimini）所创建的弥曼差哲学（Mīmāṃsā） [19]——承认仪式性的善功本身即为救赎之道，然而，古典的婆罗门教说却非如此。古典时代的根本见解倒毋宁是：仪式行为与其他的美德善行本身，只能够有助于再生机会的改善，而无法导致“救赎”。救赎总是取决于非日常性的、在性质上超出世间种姓义务之外的行为，亦即逃离现世的禁欲或冥思。

此一发展，正如知识阶层所期待的，本质上意味着巫术性救赎状态的理性化与升华。此种理性化与升华分别往三个方向进行：其一，人们愈来愈致力于求取个人的神圣状态，亦即“禅悦”（Seligkeit）一词的底蕴，取代了巫师职业里所运用的巫术性神秘力量。其次，此种状态获得一种确定的形式性格，并且特别是一如期望的，获得一种灵知、一种神圣知识，此种知识本质上（若非全面性地）奠基于非感情性的恍惚忘我——对于知识阶层的身份性格而言，这是最适切不过的。所有奠定于此种基础之上的宗教性救赎追求，必然走向三种形态：神秘的神追寻、神秘的神拥有，以及最后神秘的神合一。所有这

三种形态，不过主要是最后这种，事实上都出现了。与神合一成为最主要的形态，是因为婆罗门的灵知愈来愈往神之最高存在的非人格化方向发展。情形之所以如此，部分是相应于一切冥思性的神秘主义之内在的观念倾向，部分是由于婆罗门的思维被拘系在仪式及其不可侵犯性上，因此是在世界之永恒的、不变的、非人格的、法则的秩序里找到神意摄理，而不是在世界之命运的激变中发现摄理的存在。梵天（Brahma）的古老先驱，原本是“祈祷主”，换言之，巫术咒文的功能神。随着重要性的提高，他也晋升为最高存在，同样的，地上的祈祷主，婆罗门，也爬升到最高的身份地位。以世界之自然律则的、社会的、仪式的秩序来合理地解释世界，此乃婆罗门知识阶层处理宗教—巫术素材之理性化过程的第三个侧面。这样的解释方式，必然导引出本体论与宇宙论的思辨，以及关于救赎目标与救赎之道的理性论证。如我们先前（于《儒教与道教》）所提及的，这虽也见之于中国，然而意义却远逊于前者。事实上，这已为印度的宗教刻画下独具特色的印记。

不过，正是在这个思辨的领域里，婆罗门从来不曾没有竞争——即使曾经没有过，也不长久。正如在婆罗门的祭献与祈祷歌咏祭典之外，后来、并且迄今都还一再重新以民众现象出现的、通俗的、个人的、忘我的巫术与狂迷——神圣状态之特殊非古典的、感情性且非理性的形式——从来未曾消失过一般，在高贵的婆罗门的救赎追求之外，尚有着高贵的俗人的救赎追求。可以确定的是，异端的救赎宗教，特别是佛教，早期正是从高贵的俗人圈子那儿得其支援。至于古典印度哲学的发展与此类似到何种程度，印度学学者间尚有争议，很难下定论。不过，重点在于，古典文献里毫无疑问地可以看到，并且绝对不止一两处，关于哲学基本问题，婆罗门受教于贤明君王的例子。至于古代具有良好文学教养的骑士阶层，亦即大帝国出现之前的



古典的刹帝利，参与哲学的思考活动，更是不争的事实。在印度的自然哲学与宗教哲学论争达到最高潮的时代，换言之，约自公元前7世纪以降 [20]，高贵的俗人教养阶层确实是其间最重要的担纲者之一。只不过，当时的婆罗门也的确不曾扮演过次要的角色。

祭司权力在吠陀时代就已极大 [21]，并且自此之后不衰反盛。虽然因时因地间或出现过显著衰微的现象，或者一时被局限在北印度的某些地方（在救赎教派支配的时代，或许即被局限在克什米尔一地），然而祭司传统却从未断绝过。尤其是，担当起印度文化的，正是祭司，而非交替不拘的政权。曾经（时间上正当古希腊的“荷马”时代），云游于雅利安人城寨主支配领域里的仙人与圣歌者，担当起宗教与诗歌文化的统一体；同样的，在定居城市与城寨的骑士阶层时代，亦即刹帝利时代，婆罗门担当起当时（地域不定或者扩展的）北印度文化圈的统一体。情形和战国时代的中国士人完全一样。

婆罗门维持不住其知识之（约莫）早期的那种强烈的秘仪性格。相反的，他们后来显然是以吠陀知识的要素来补充骑士青年的教育，并且正是借此，明确地对俗人的思考产生了强烈的影响。尽管当时刚刚成立的各个哲学派别针锋相对，婆罗门还是超脱于印度各分立国家之上而维持住身份的统一性。正如希腊的体育—音乐教养——并且唯此教养——之形塑出相对于野蛮人的希腊人一样，吠陀—婆罗门教养形塑出以印度古典文献为根本的“文化人”。和希腊一样，印度并不像中国、伊斯兰教国家及基督教中世纪等，存在着一个作为文化统一体之象征的皇帝最高祭司长。他们（印度与希腊）毋宁是只基于社会组织——在印度为种姓，在希腊为城邦——与知识阶层的教育而形成的文化共同体。只不过，印度的知识阶层的统一性，不同于希腊，乃是由婆罗门来保证的。除此之外，婆罗门与俗人还是并肩同为哲学的担



纲者，就好像西方的修道僧和俗世僧自“人文主义”以来，愈来愈与高贵的俗人圈子相携手一般。

使得古代统一的婆罗门宗教哲学瓦解开来的，并不只是俗人圈子，或许主要根本不是他们，这点连史诗也都有明确表示。怀疑派（Tarkavadins）——在《摩诃婆罗多》里，周游列国贩卖其反婆罗门的智慧、被认为是无神的饶舌专家与贪得无厌的学者（事实上相当于希腊古典时代的诡辩家）——本质上是个禁欲的游方教师，他们主要源之于被承认为正统的那个婆罗门学派（尼夜耶派），而正是这个学派，将三段论法、理性的逻辑以及辩论法的技术发展为专门之学。

---

[\[1\]](#) 由Gautama所创建。

因明之学（*hetu-vidyā*），即逻辑学，相传为尼夜耶派之始祖 Aksa-pāda Gautama 所创。至佛陀之时，因明之学已颇具系统，故佛陀传道时，每每应用因明之法以说明其教义。

——译注

尼夜耶，意译为正理、因论、因明，印度六派哲学之一，以《正理经》（*Nyāya-Sūtra* [《尼夜耶经》]）为根本圣典，该典之作者乔答摩（Gautama）即为此派之始祖。此一学派约成立于一二世纪（也有说是三四世纪者）。其学说以自然哲学与逻辑学（论理学），前者可谓完全继承在其之前即已成立之胜论派的学说，后者则直接由《恰拉卡本集》（*Caraka-Samhitā*）、间接由方便心论之论理学而来，可谓集两种论理学思想之大成者。其中，尤以此派之论理学为印度哲学史之长期主流。10世纪之后，被称为尼夜耶胜论派，而与胜论学说融合成难以分解之关系。其在印度哲学史上之地位，主要乃建立在其论理学之成就上，佛教、弥曼差学派、瑜伽派等皆长期受其影响。——译注

[2] 由Kan ā da（羯那陀）所创建（Röer译，Z. D. M. G. , 21/2）。

印度六派哲学之一。创始者为优楼佉（Ul ū ka），一名羯那陀。据说优楼佉著有《胜论经》（*Vaiśeṣika-Sūtra*），被视为胜论学派之根本圣典。原始佛典或佛陀时代所流行的外道经典中，均未有胜论派之派名或学说的记载，故此学派应于佛陀入灭后方才兴起。近代学者根据原典批判研究之结果，认为大约成立于公元前3世纪至公元一二世纪之间，优楼佉以后之传承不明，然其学说于龙树以前颇为流行，屡与佛教论争。当时胜论与数论两派皆甚盛行，二者合称为“胜数”。其学说倾向于实在论，否认万事万物仅为概念之存在，以为一切事物皆有其实体，且世界所有之现象皆可析入六大范畴，即以优楼佉所立之实、德、业、同、异、和合等六句义（satpad ā rtha），统摄一切诸法之实体、属性及其生成坏灭之原理。——译注

[3] 古希腊Abdera人，生年大约在公元前469—公元前457年之间，卒于公元前360年左右。——译注

[4] 二元论的数论派（S ā mkhya）哲学拒斥原子论，因为未外延的不可能产生出任何外延的；事实上，更重要的是因为——如我们后面会谈到的——后者甚至将灵魂之类的事象都当作物质来看待。另一方面，对吠檀多（Ved ā nta）学派而言，经验世界不过是宇宙的幻象（m ā y ā），无关紧要。其实决定性的关键在于：对于一切问题的哲学态度，如其本身所一再显示的，绝对是取决于救赎的关注。

数论派为印度六派哲学之一，[参见第二篇第七章注32](#)。——译注

[5] 关于这方面的洗练，我们可以轻易地从施密特（Richard Schmidt）已详加探讨的文献里明白得知，并且确认奥登堡的判断。

[6] 印度的前三个种姓，即所谓的“再生族”，同有入宗教生活的特权与义务。他们的一生分为四期，每期皆规定有特定之修行，名

曰“ā Śrama”。四期者：第一梵行期，第二家住期（Grhastha），第三林栖期，第四遁世期（Sannyāsin）。其初专为婆罗门之修行历程，至《法经》时代才扩张至其他两个种姓。

梵行期即所谓“学生期”也。生而达于一定年龄，辞父母而至导师（Guru）之门为弟子（Śisya）。此段修行的最主要目的虽在研究吠陀、学习祭仪，但在宗教方面锻炼身心，亦为一大要事。笃事师长，敬事师之家族，守贞不淫，断绝蜜肉等食，朝夕事圣火，卧土室，至村落乞食以供师等等，一意专心修行，养成所谓解行相应之人格。其年限，通例规定为12年，过此即可返家进入“家住期”。但此只是一种“吠陀”的修行，欲修四吠陀全部，则需48年，故也有人从一师转至他师，不断从事梵行者之修行，名为“终身行者”（Naisthika）。伟大的婆罗门学者多由此而来。

林栖期：年已老，一切义务已毕，以家交付长子，以财产分配诸子，而隐居于高地之丛林，又名曰“Vaikhānasa”（掘根者）。可独身或携妻，身披树皮或兽皮，发甲不剪，食林中果实、木根、木皮，甚至断食。虽仍照常祭祀，但主要之事在行苦行以练身心，而做进入悟境之准备。——译注

[7] 亦即典型的年龄阶级制。

[8] 规则的实际目的，当时或许本质上更在于：对那些致力于借着禁欲生活而从现世被解救出去的救赎追求者，课以相对于林居生活的首要义务，亦即作为“家长”，生养后代。因而争议的焦点便在于：是否可以从梵行者直接跳升为禁欲者。

[9] 这与禁欲的生活也有着紧密的关联。当炼金师的学徒犯下性方面的罪过时，马上会被逐出门墙，因为，巫术性卡理斯玛是附着在正确生活上的。

[10] 或译“多波尸”，在印度宗教思想和实践中所占有的地位，和祭礼相同。多波尸在很早的时期即已存在，因为《梨俱吠陀》中就已提及此事。多波尸常常翻译为赎罪的苦行。此词直译的意义是“热”，因而延伸为“痛苦”或“劳苦”。因此也有人认为应该在产生热病的或者倾向于在身体中集中热力的实践行为中，寻找此词的根源。简而言之，多波尸的唯一目的，即在于以克制情欲或忍受自愿痛苦的方法来获得神通，这种神通甚至可以迫使神祇屈服。——译注

[11] 服从只有一道界限，那就是当老师要求学生犯死罪之行或者教导些吠陀经典里所没有的事情时。否则的话，学生必得五体投地地尊崇老师。当自己的老师在场时，不得礼敬另一位老师。梵行者禁食肉类、蜂蜜、香料与酒类，禁止以车代步、遇雨避行、梳头与刷牙。他们被要求按时沐浴、反复止息（相当于后来的瑜伽术）以及祈祷以圣音（Om）。“学习”的古老称法是“守贞”。收梵行者入门时，行入法礼，相应于结业时行归家礼（Samāvartana）。参照 K. Glaser, *Z. D. M. G.* , 66, 1912, S. 16 f.

[12] 关于此一阶段是由于佛教僧侣阶层竞起仿效方才成立的说法，逐渐为人所接受。这在官方规定看来毫无疑问，不过若说此一惯习创始于佛教，就佛教的原始传说观之，则似乎不太可能。

[13] Gruewedel, *Die buddhist. Kunst in Indien* , 2. Aufl. 1900, p. 138 (Mahāpuruscha 即毗湿奴神) .

[14] 《毗湿奴富兰那书》（*Vishnu Purāṇa*）, III, 12 a. E.

500年至1000年为印度婆罗门教的复兴时代，所谓《富兰那书》的种种圣典大约即完成于此一时期，其目的则在赋予通俗的信仰以某种基础及权威。大体上可分为“大富兰那”（Mahāpurāṇa）、“续富兰那”（Upapurāṇa）两大类，又各分为十八部。“大富兰那”叙述祭典、习俗等，“续富兰那”则包含“富兰那”之典型五相：宇宙创

造、世界成坏、神仙之系谱、摩奴之治世，及日种月种之王统系谱。本书富有浓厚之印度教色彩，各教派经常撷取其内容，以诠释各自之教义，故《富兰那》随时代、地域之变迁已失其原始风貌。然大体而言，其内容涵盖习俗、传统、通俗哲学、医学、诗歌、音乐等，实系研究古印度文化之珍贵资料。——译注

[15] 《律法书》也如是说 (*Gautama* , X, 67) 。

[16] III, 12.

[17] 例如《五卷书》里即有不少谩骂女人的诗句：“一个放在卧榻上的枕头，一个百依百顺的丈夫，一张漂亮的床：这些东西对喜欢偷情的荡妇来说无足轻重，像一棵草一样” (p. 50)；“虚伪不实，轻率急躁，想入非非，冥顽不灵，喜欢金钱，污浊不洁，残暴不仁：这一切都是女人们天生的缺点” (p. 54)。——译注

[18] 印度的舞妓，亦即中世纪的Deva-Dasa（相当于葡萄牙文的balladeirs，法文的bayaderes），源于寺院奴隶（Hierodulen）以及由祭司所主持的宗教性（同类疗法的、拟态的或驱邪祛魔的）性力（Śakti）卖淫与神殿卖淫（Tempelprostitution）——包括无论何处皆与此相联结的、因行商而起的卖淫——并且迄今主要都还是与湿婆崇拜联结在一起。她们必须以歌唱舞蹈来服务于寺院，并且为此之故，不能不通文达墨——直到最近，她们都还是印度唯一读书识字的女性。对许许多多的寺院庆典，以及（正如古希腊时期）对所有高级的社交场合而言，她们是不可或缺的，而她们也形成拥有自己的法（Dharma）与特别继承权和领养权的特殊种姓。她们获准参与所有种姓的男子食桌共同体——按照古代一般的规矩，良家妇女是被排拒与男子同桌共食的，对这些娇女贵妇而言，书写与文艺乃是属于寺院妓女的法，因而是可耻的，并且部分而言，至今仍是如此。少女之献身寺院，有的是基于誓愿，有的是源于普遍的教派义务（许多湿婆派便



是如此），也有特殊的情形是由于种姓义务（例如马德拉斯省某处的一个织工种姓）——因为整个南印度至今至少都还认为这种习惯可耻，况且还有雇用妓女和掳掠少女的事发生。相对于Deva-Dasi，一般的Dasi是较低种姓的流浪妓女，与寺院服务没有关系。下自Dasi，上至相当于Aspasia类型之颇富素养的古典戏剧（Vasantasena）艺伎，其间自然是和各处一样全然流动不拘的。后面这个类型，和那些哲学家与佛陀的女弟子、女传道人（如同毕达哥拉斯学派的女传人，甚富学养且完全深入社会之中）一样，皆属于前佛教与早期佛教时代古老的、高尚的知识人文化，然而随着修道僧导师（Guru）的支配来临而消逝。

[19] 弥曼差，考察研究之意。印度古代六派哲学之一。即重视祭祀，主张声常住之声显论师（即主张声音为宇宙实在之存在，一切构成祈祷之语言具有绝对之神秘力量）。盖于印度，考究古代婆罗门经典吠陀之所说，分为两派：一为根据《梵书》前半之《仪轨、释义》，以实行祭祀为重心，兼论究会通其疑义异说，即以吠陀行祭品为研究对象者；另一派则根据《梵书》后半之《奥义书》，主要以考察“梵”为目的，即以吠陀智品为研究对象者。此二派皆称弥曼差学派，又前者特称弥曼差学派、业弥曼差学派，后者则称吠檀多学派、智弥曼差学派。两者关系密切，皆视吠陀天启为最高权威，足以代表正统婆罗门之思想。今所谓弥曼差学派即指前者，即于公元前二三世纪（一说四五世纪），耆米尼（Jaimini）研究吠陀之祭事，取舍诸种不同学说而组织成的新学派。经论中所称之“声显论”、“从缘显了宗”即指此派。其宗旨为：吠陀之声为绝对常住，且以吠陀所说之祭祀为法。其根本圣典为《弥曼差经》，相传为耆米尼所作，为六派哲学中分量最大之圣典。——译注



[20]. 差不多与希腊、中国哲学及以色列先知预言的首度盛花怒放之始同时。想都不用想什么特殊的文化“借用”问题，更别说是迈尔（Ed. Meyer）偶尔提及关于此一发展阶段在时间上的巧合乃是基于一般的宇宙论—生物学前提条件的说法。关于巴比伦的可能影响，参见下文。

[21]. 参照Oldenberg, *Aus Indien und Iran*, op. cit.。

## 第四章

# 沙门与婆罗门的禁欲

沙门与婆罗门的禁欲婆罗门垄断不了个人性的神秘救赎追求，正如其无法垄断哲学与知识一般。不过，他们硬是如此主张。理由是：神秘的救赎追求者，特别是隐遁者，在印度和其他各处一样，被认为是神圣卡理斯玛的担纲者，并且被尊崇为圣者与奇迹制造者，这使得婆罗门不得不去为自己垄断这样的权力地位。直到如今，官方理论都还认为，在所有的“sādhū”（修道僧）当中<sup>[1]</sup>，唯有sannyāsin（进入第四生活期，亦即遁世期的婆罗门），换言之（就其早先的词义而言），脱出婆罗门种姓而过着修道僧生活者<sup>[2]</sup>，才是真正的“沙门”（śramaṇa, samana）。正统教义总是一再严正地支持婆罗门的这种垄断。当然，针对下面的阶层时更是摆出最为严厉的态度。《罗摩衍那》中有着这么一则故事：有个身怀大奇迹力量的苦行者被勇士砍了头<sup>[3]</sup>，原因是他只不过是个首陀罗而居然敢僭取这样的超人力量。然而，这则故事也告诉我们：在史诗时代的正统义理中，即使是首陀罗也可以靠着苦行而练成神奇的巫术力量。

从来未被官方所放弃的那些独占要求 [4]，也从来没有被真正彻底实行过。再者，见于后世的那种特有的修道院（Math）组织，到底是婆罗门的沙门所创始的，还是模仿被引进的异端制度的结果，至今也从未有过定论。前者当然不无可能，因为婆罗门隐者一旦获得“Yati”（完全的苦行者）的资格，素来不是成为教师就是成为巫术性的救苦救难者，有着一群弟子或俗世的仰慕者簇拥着他。但问题在于：在怎样的一个程度上，我们称之为前佛教时代的“修道僧”与“修道院”？若据古老的传统，除了年老的苦行者之外，确实还有隐士与孤立的职业苦行者存在。同样的，“学校”——作为一个共同体，后来称为“parisad”（集会）——当然也是存在的，否则某些学说的创建便无可能；根据后期印度教所制定的规则，学校应该要有21名受教的婆罗门才算数，但在早期却往往只有3至5名。按照传统，教导高贵门阀子弟的史诗时代的导师（Guru）只教5个学生 [5]。尽管这在当时可能不再是个通例，然而却可显示出前佛教时代的婆罗门阶层离群众布教到底有多远。哲学思辨与知识学问的发展就靠着：1. 隐士与世俗祭司及他们的学生，2. 那些在形式上已组织化的学校，为担纲者。后来的“修道院”（Math），作为有系统地扩大的群众现象，直到教派竞争与职业修道僧阶层的时代才出现。就梵行者古来的禁欲苦行观之，从哲学学校到修道院的转变过程是摆荡不定的，至少，那想必相当古老的教学传统假设真的是采取一种寄宿学校的形态的话。

依靠捐献喜舍来维持的学校或修道院式的组织，主要是确保婆罗门能够有机会在衣食无虞的情况下继续其吠陀知识。后来，在有俸禄可资处分的情况下，（世袭地）属于古老学校或修道院俸禄阶层的身份，往往便成为属于完全婆罗门阶层之种姓或次种姓成员的前提条件，所谓完全的婆罗门阶层，一方面是指有资格执行仪式礼节，另一

方面，与之相应的，有资格接受礼物与捐献者。除此而外即为俗人，不能享有完全种姓成员的这种极其重要的特权 [6]。

后来的正式僧院组织及僧侣阶层的样式 [7]，似乎也同样显示出：那种在形式上相当自由的学校共同体——教师、弟子连同那些试图以供养和捐助共同体的方式来为自己求得此世与彼世之利益的俗人追随者——构成历史的出发点。显然地，这样的共同体里尚欠缺具备固定“规则”的体系性组织。只要有这么一个共同体存在，纯粹的个人关系便是结合的基础。如后文所见的，原始佛教本身确实就显示出此种家父长结构的痕迹来。将这样一个神圣的导师、灵魂司牧者（“Guru”或“Gosain”） [8] 和其弟子及关注灵魂的俗众追随者结合起来的恭顺纽带，在印度教伦理中是如此异常的强韧，以至于此种关系得以且必然成为几乎所有的宗教组织的基础。

对于弟子，任何导师都享有一种高于父权的权威 [9]。当他过着沙门的生活时，他便是俗人之圣徒崇拜的对象。因为，根据毫无疑问的教理，正确的知识会带来巫术的力量，婆罗门若具有正确的吠陀知识，他的咒术就会发生效用，必要的时候，他会愿意诉诸神判（火占）来证明这点。神圣的灵知使他具有行奇迹的能力。以施行奇迹著称的导师，自然一向是根据氏族卡理斯玛的原则，让他自己作为尊师的威信世袭下去，或者由他来指定继承者，唯有不得已时，才会诉诸“选举”的方式，换言之，由弟子们来确认那具备卡理斯玛资质者并加以欢呼赞同。唯有从导师那儿才能学得真正的智慧，这至少是《奥义书》时代就已确立的自明之理。由于许多有姓名可征的哲学派别及教派的创立者身后留传下教权制的世系，所以其灵知的义理与技术往往便得以历数百年而更加充实完备。现存于印度为数极多的（大抵是小的）僧院与僧院式的共同体，倘若彼此之间有着组织关系，那么多半

是相应于卡理斯玛原理而按照系谱原则建构起来的 [10]，一如西方中世纪的修道院直到西妥教团时代的情形 [11]。印度教的僧侣阶层是从游历四方的巫师与诡辩家发展出来的 [12]。不管什么时候，总有为数甚伙的游方托钵僧阶层存在。形式上，僧侣通常可以自由地完全退出僧院，并且原则上随时都可以 [13]。因此，僧院院长 (Mathenat) 的纪律与僧院的秩序往往是——虽然并非总是——松弛并且相对而言不拘形式 [14]。

若依印度教——不论其为正统派还是异端派——的救赎之道的性质，是不会有什僧侣的劳动义务存在的。没有僧侣“劳动”过。关于僧侣生活样式的戒律，在内容上 [15]，若非纯粹的秩序规则，诸如禁止在雨季里出游及剃发之类的外在事项，即为婆罗门日常禁欲的强调：有时候仅止于禁欲的程度，有时则包括方式与意义。后者视其与（《梵书》和《奥义书》中发展出来的）婆罗门救赎理论的关联而定。

守贞、回避甜食、仅限于食用已掉落的果子、完全无产化（禁止积蓄财货并托钵维生——后来大抵仅限于接受施主吃剩的食物）等戒律，以及游方的戒律（后来往往更严格规定只能在一个村庄里过一夜，甚至不得过夜），非不得已才披衣上身等，都只不过是日常禁欲的强调 [16]。相反的，被后来的救赎宗教强调到极点、而前此已出现在古典的婆罗门禁欲者身上（只不过宽严程度有所不同）的“不杀生”戒律——无条件地爱惜一切生物的生命——并不只是反狂迷的素食主义在量上的强化，也并不只是限定只有祭司才可吃献祭牲肉的结果 [17]。此处，万物一体的宗教哲学信念显然扮演了决定性的角色，同此联结的是对某一种动物之尊崇的普遍化：在此，牛被尊崇为绝对“洁净”的动物，是不可侵犯的。动物亦在轮回与业的范围里，它们也各依

其种属而有自己的法，并且能够各按其特有的方式来“做善行”<sup>[18]</sup>。倘若类似自我克制——控制眼与口——之类被推荐的办法，在本质上只具有纪律的性格，那么诸如不为自身之肉体或精神的幸福有任何作为的戒律，自然是超乎这些小道之外，而由禁欲——作为救赎之道——的一般哲学观念所决定。

---

<sup>[1]</sup> 和其他许多通称圣者和苦行者的语一样，这个词现在是指北印度一个恰似西方教友派的小教派。

<sup>[2]</sup> 实际上这个名称现在通常没什么分别地用来指称所有的冥思者（特别是所有湿婆派的冥思者）。

<sup>[3]</sup> 这个勇士即罗摩，《罗摩衍那》一书的主角。——译注

<sup>[4]</sup> 譬如最高等种姓的婆罗门即使至今也只教导“再生族”的学生，或甚至仅止于婆罗门种姓。

<sup>[5]</sup> 史诗当中记载着：有个婆罗门想多收学生，他的弟子与之争论不休。

<sup>[6]</sup> 有些这类的次种姓，换言之，为不净的种姓服务者，也被视为不净的。

<sup>[7]</sup> 后来以及至今，修道僧（连同婆罗门僧侣）的典型名称是bhikshu。

<sup>[8]</sup> “Gosain”是指“支配自己的意念者”。许多教派的世袭导师都冠有这样的头衔，也因此如今为某些大婆罗门家族所世袭。

<sup>[9]</sup> 《摩奴法典》（II，233）便这么明确表示。

<sup>[10]</sup> 这在碑文里早有记载，例如*Epigraphia Indica*，III，263（10世纪）。

<sup>[11]</sup> 西妥教团为罗伯特（Robert，1029—1111）于1098年在法国的西妥（Citeaux）一地所组成的修道团体。罗伯特原为圣本笃修会的



修道士，曾任毛列姆修道院院长，但对于素来的修道院生活深感不满，后来受到克鲁尼（Cluny）改革的精神鼓舞，与志同道合者20人开始新生活，以严格遵守圣本笃修道会清规为目标，其主要内容为：1. 要求彻底的清贫；2. 废止庄园领主式的土地所有，采用依靠本身劳动的自营方式；3. 全面放弃司牧的任务。此为西妥教团之始。不过后来的发展惊人，靠着圣伯纳的声望，12世纪时属于西妥教团的修道院数目已达300，至13世纪时更高达1800之多。一直到乞食教团出现后，其声势方才逐渐衰退。——译注

[12] 若纯就外在而言，最早可比之为犬儒学派。

[13] 至今，孟加拉的Sannyāsin（遁世期的婆罗门）僧侣仍是如此，不过这也是一般的通例。

[14] 另一方面，中世纪时也有纪律极端严明的修道院。例如在南印度的一块碑文中就记载着那儿的僧院院长对僧院居留者握有生杀予夺的大权。不过，一般而言，较早期的印度教僧侣都是游方僧，除了在雨季时偶尔待在僧院，唯有年老之时才长久住在僧院里。僧院院长是从最年长的住院弟子（Chela）中选出，或者是世袭的，有时候也采用轮流领衔的方式。在系谱中最为古老的修道院的院长便成为有着系谱关系的诸僧院的首长。从僧院创立者的一些文书中，我们可以看出想要维持最可能严格的纪律的努力，然而修道院的建立，在此处和在拜占庭及伊斯兰教东方的“Vakuf”一样，也都典型地含带着完全超乎宗教范围之外的一种独特的目的。换言之，通过僧院的设立，可以永久确保创立者为自己及其家族保留地租，而那些捐献给僧院的土地，也可以获得免于政治权势支配的权利，因为，没收土地或对土地课以过重的租税是亵渎神圣的。此即家族世袭财产的信托捐献（Fideikommissstiftung）。此等事例，参照Champbell Oman, *The Mystics, Ascetics and Saints of India*, 1903。其中特别是剩余

资产的“管理”，尤其是因兴建寺庙或僧院而可能获得的土地与地租，以及日常的托钵行脚（包括秘而不宣的商业行径）的利得，创立者可自其中分得一份利润；至于经营的权利，则是世袭且不可分割的，而继承权则由法规来加以确定。这种手段，在私人权利并未获得充分形式保障的家产官僚制——特别是神权政治——的国家秩序里，是典型的：僧院的土地（多半不会很大，每年有几百卢比的收租算是好的）不用纳税。出现在许许多多印度教僧院（不论其为正统派还是异端派，包括佛教僧院在内）进一步的发展中的，是典型的俸禄化过程：修道僧娶妻，使自己的地位世袭下去。结果，譬如现今的（高贵）Deschaschth婆罗门即多样地存在于修道僧（Bhikkschu）种姓和俗人种姓里，其间的分别仅在于：唯有真正的修道僧才具有祭司阶层的资格。

在中世纪时，对于伊斯兰教清真寺的捐献或类似的献金，被称为“Vakuf”（《支配社会学》则用“Wakuf”，不知何者为是）。根据韦伯的说法：“在当时，具有（货币）增值潜力的标的物——建筑用地、有租赁潜力的作坊——都是捐赠的物品……财产的神圣化，虽然并非绝对的安全，却也为排除世俗官吏层之任意干涉提供了最佳的保障。……贝克（C. H. Becker）认为以‘Wakuf’的形式来累积财产所导致持续性的固定化，对近东的经济发展极具重要性，此一说法可能是正确的。”（《支配社会学》，pp. 194—195）——译注

[\[15\]](#) 法典上如是说，特别是*Baudhayana* II, 6, 11 ff.，更是清楚。

[\[16\]](#) 佛教里的“头陀行”大抵就是这样的一种戒律。“头陀”意为摆脱、清除，即摆脱烦恼，清除贪著。共有如下十二行持：一、着粪扫衣；二、但着三衣；三、常行乞食；四、不作余食；五、日中一

食；六、节粮食；七、住寂静处；八、住坟墓处；九、住于树下；十、住于露天；十一、随处住；十二、常坐不卧。——译注

[17] 将费用视为此种限定的关键理由，如霍普金斯（E. W. Hopkins）当时所抱持的见解，似乎已经站不住脚，因为后来也进行肉食狂迷的正是那些低下阶层。

[18] 此一根本信念特别是在原始佛教里（当然不只是在那儿），以一种令人讶异的方式表现出来。根据一段碑文的记载，有个国王在胜利之后释放他的象群，大象则“眼中含泪”地再度奔回森林寻找自己的同伴。根据中国朝圣者玄奘（7世纪）的描述（St. Juliens的翻译），克什米尔的大象“施行法律”。

## 第五章

# 婆罗门文献与印度学问

古典的婆罗门禁欲从巫术目的到救赎论目的的这种转变，在紧接着吠陀经典之后的宗教文献里可以看得出来。这些文献包括解释献牲与仪式的《梵书》，以及特别是紧接着《梵书》之后的*Āranyaka*——“森林里的创作”（《森林书》）<sup>[1]</sup>。它们是婆罗门在森林中过着孤独的“年老隐居”生活时的冥思产物，而其思辨的部分，亦即《奥义书》（*Upanisad*）<sup>[2]</sup>——“秘义”，则包含着婆罗门知识中救赎理论的关键部分<sup>[3]</sup>。相反，*Sūtra*（经典）文献的内容则为规范实际惯习的仪式规则，诸如关于神圣仪礼的《天启经》（*Śrauta-Sūtra*，又称《随闻经》）、关于日常生活礼仪的《家庭经》，及关于社会秩序礼仪的《法经》，后二者合为*Smārta-Sūtra*<sup>[4]</sup>。

所有这些文献在性质上与儒教经典恰相对反。

首先，在某些外在方面，尽管婆罗门也是某种特殊意义上的“士人”，而印度教（至少正统婆罗门）的神圣文献也和中国一样是用俗人所不熟悉的圣语（亦即“梵文”）来书写的<sup>[5]</sup>，然而，印度教的精神文化，和中国比起来，在本质上远不是纯然的文书文化。婆罗门——连

同其竞争者也大抵如此——极为长期地坚守着这样一个原则：神圣的义理只能用口耳相传。中国的人文生活里那种特殊的文书性格，如我们先前（在《儒教与道教》里）所见的，可以从官方宫廷极早（甚至在文字技术尚处于象形阶段时）便纪年作历，以及进一步，行政乃基于文书管理的原则等事实得到解释。印度没有这些。法庭上，他们采取口头辩论的方式。唇枪舌剑从来就是争取利益与权势的重要手段，人们会试图借着巫术手法来确保自己在辩论场上的胜利 [6]。而宗教论难、有赏的辩论擂台和学生的舌战训练，更是所有印度教文化及印度教影响所及的文化里为人所熟知的一种独特的机制。中国的文献是以一种象形—书法的艺术作品的形式，同时诉诸眼睛与耳朵，而印度的语言构造则特别是诉诸听觉的而非视觉的记忆。承续古代吟游诗人的，一方面是广博仙人（Vyāsa, 传说中吠陀的编纂者） [7]，另一方面是思辨的婆罗门。两者后来则为诗人和吟诵者结合了故事与教训的“kāvyā”形式所取代。他们一则为Pauranika和Aithiasika，亦即为本质上为主智主义的市民大众讲说具有教化意味的神话的叙述者，一则为Dharmapataka，亦即可能是取代了古老的法律宣告者之地位的法书朗诵者（在《摩奴法典》和史诗当中，他们还出席法律委员会，为有疑义的事例提供意见）。大约在2世纪时，从这些吟诵者当中发展出具有行会组织的婆罗门圣法习得者（Pandit）——本质上已是个文士阶级。总而言之，一直到印度的中古时期，口耳相传与吟诵都还是扮演着主要的角色。这种在形式上和中国的神圣经典恰相对反的情形，造成了某些事关紧要的结果。

印度所有的神圣经典（包括佛教的在内），都被编纂成容易记忆且随时得以再现的样式。为此，它们部分是采取警句的形式——见诸最古老的哲学典籍和Sūtra经典 [8]——让人可以口耳传诵下去，必要之处则由教师加以注释。部分是采用韵文的形式，见诸大部分的非哲

学典籍。更进一步是运用重复句的办法：无止境地以字词复述一连串的思考或规定，随着论述的进行，往往只修改其中的一字或一句。以此，数字的形式化展现被推究到一种非比寻常的程度，往往变成了数字的游戏：对于一个欧洲的学者而言，这样的一种运用数字的方式，除了说它是游戏之外，没有别的。最后，在欧洲的读者看来，这可说是思考韵律的一种最炫学式的叙述组织法。



最初或许纯然只是便于记忆的这种婆罗门的著述方法，在和印度的理性主义之“有机论的”特殊性相结合之下，被推展成一种独特风格，此种风格决定了对我们而言最为重要的几个面相的全体特质。在中国，语言手段之简洁、切事的“理性”，与象形文字之生动明白的审美笔致，两相交互作用地表现于既时时顾虑到警句特征的优美，又在语言上有节有度地表达出来的手法上。相对的，在印度的宗教与伦理的典籍里，充斥着数不清的夸言浮词，为的只是满足其特有的关怀：保持有系统地殚思竭虑的完整性。无限堆砌的修饰用形容词、比较与象征，通过巨大的数目来加强伟大和神圣事务之印象的努力，以及淋漓尽致的无数幻想等，在在使得欧洲读者精疲力竭。他一旦走出《梨俱吠陀》和民间通俗寓言的世界——后者收集于《五卷书》（*Pañcatantra*）里，几乎全世界的寓言故事都以此为泉源——或者走出世俗的艺术戏曲与诗歌，进而踏入宗教诗与哲学典籍的领域里，那么一条累人的路便等在前面。大半的《奥义书》也不例外，西方读者所见到的是许许多多极为不明确的——由于理性的意图——象征主义式的饱满意象以及就内在而言贫瘠的形式主义；在这些芜杂的内容里，也只能间或碰到某种真正而并非只是表面（如经常撞见）的深刻洞见的新鲜源流。吠陀经典的赞歌与祈祷咒式，由于其业已证明的巫术效力而不得改变，也正因此而在流传的过程中保持了它的原始性质。相对的，古老的英雄史诗则在婆罗门接手之后膨胀成一种走了样的伦理范例法典。不论就形式还是就内容而言，《摩诃婆罗多》怎么说都是一本范例的伦理教科书，而不再是诗。

印度的——特别是婆罗门的，不过连同类似的异端——宗教与哲学典籍所具有的这种特质，尽管整体而言确实涵藏着连西方思想家都绝对会评估为“深刻”的知识，然而本身却也为自己的发展带来内在的障碍。虽然也有类似希腊人对于概念之绝对明确的要求，但是在知识

理论上，始终并未超出尼夜耶派相当值得注意的逻辑之萌芽的领域，其中特别是由于理性的心力被偏颇地投注到那种似是而非的系统性事务的轨道上，而后者却又反过来受到古老的传统文学技术所约制。对于纯粹、素朴的经验事实的感觉，都被本质上修辞的惯习——为了在超事实的、幻想的事物中寻求意义——所阻绝。虽然如此，印度的科学典籍在代数学与文法学的领域上（包括朗读学、戏曲学和不是那么常见的诗学与修辞学），却有优异的表现；在解剖学、医学（除了外科手术之外，但包括兽医学）及音乐学（音阶的运用！）方面，也相当引人注目。然而历史学因上面提过的理由而完全付之阙如 [9]。

印度的自然科学在很多方面都高达西方在14世纪时的水平：和希腊一样，不只是发展到理性实验的初步阶段而已。所有的学科部门，诸如为了仪式目的而发展起来的天文学，以及不算在代数领域之内的数学等，即使以西方科学的尺度来评量，都拥有自己独创的根本成就。此种独特的基本成就，一来是得益于宗教环境：没有欧洲那种宗教意识的偏见（例如因为复活的信仰而阻碍了尸体解剖），二来则是得益于对冥思技术的关注所促成的种种研究：冥思技术乃根植于对精神肉体机能的精微控制，而西方科学则对于这种技术一丁点儿兴趣也没有。关于人类共同生活的一切学问，都仅止于治安的、财政学的技术理论。这很可媲美于欧洲17世纪和18世纪前半叶的财政学成就。不过，观其自然科学和固有的专门哲学的领域，总让人有着这么一个印象：那些引人注目的发展端倪总是被什么给阻碍了。

在印度，一方面，所有这些自然科学的研究相当大的一部分只是用来服务于纯粹实用的目的，诸如治疗的、炼金术的、冥思技术的和政治的目的；另一方面，自然科学在此和中国其他地方一样，并没有作为近代科学之无尽遗产的那种希腊人的数学思考；除了这两方面之外，其专注于修辞的、象征方法的半吊子系统学的惯习，显然也是

构成此种障碍的一个要素<sup>[10]</sup>。另一个更为重要的因素，毋宁是根源于印度特有的思考关注倾向：终究而言，是对于现世的真实状况毫不关心，而只在乎于追寻至现世之彼岸的绝对必要之事，亦即，通过灵知自现世解脱而得到救赎。此种思维倾向，在形式上，是受到知识阶层的冥思技术所约制。我们下面就要谈到这点。

---

[1] 音译阿兰耶迦、阿兰若迦，为“森林”之意，乃取“森林中遁世者所读诵”之义为名，系供婆罗门或刹帝利等上层种姓过隐居生活时学习之用，为《梵书》之附属部分，与《奥义书》皆可视为《梵书》之续篇。主要内容在阐述祭祀理论及人与自然、神等关系之哲学问题，在性质上与《梵书》无大差别。——译注

[2] Upanisad梵文的原意为何，学者意见颇为分歧，较为合理的解释如下，Upanisad本有“近坐”、“侍坐”之意，与“会坐”（parisad）、“集坐”（samsad）恰好相反，转而有“秘法传授”之意，Upanisad遂有“秘语”、“秘义”之意。这点亦可证之于《奥义书》本身。例如《奥义书》中对于传授对象有极严格之规定，如“唯长男可传”（《圣德格耶奥义书》3: 11），“非一年间同住，且非有将来为师目的之直弟（Antev ā sin），不可传之”（《爱陀奈耶森林书》，3: 2, 6）等等。有时也直接以“秘密”（rahasya）一语，作为与Upanisad同义词而用之。又有以“秘密教义”（guhy ā ā de ś ā h）、“最上秘密”（paramam guhyam）来形容Upanisad。《奥义书》为继《吠陀本集》《梵书》之后而出现的、代表婆罗门较纯粹的哲学思想，集《吠陀本集》《梵书》中零散的哲学之大成，而为一较完整的体系。其在吠陀经典中的地位类似《新约》在《圣经》中的地位，《新约》转化《旧约》律法之精神，予以伦理的净化；《奥义书》则转化《梵书》讲究祭祀之性格，予以哲学的净化。《奥义书》

种类繁多，有上百种，不过为印度学者承认者约为52种，其著作年代大致在公元前7世纪至公元2世纪之间。——译注

[3] 这些是 *jñānakānda* （“灵知”），相对于 *karmakānda* （“祭祀学”）。

印度的吠陀经典乃集其古文化之精华，为正统婆罗门教思想之渊源，其特色为神话、宗教、哲学三者混融不分。不过，大致上我们将以哲学、宗教思想为主者称为智品（*jñānakānda*），以祭祀讨论为主者称为业品（*karmakānda*）；前者即《奥义书》，后者相当于《梵书》。——译注

[4] 若谓 *Smārta-Sūtra* 是“世俗的”，便是一种误解。其规则亦为神圣且不可侵犯的，只不过它并不是祭司的专门教育，而是用来教导家长与法律人士的。

合起来应称为《劫波经》（*Kalpa-Sūtra*）。——译注

[5] 不过并不是像一般所想那样的一种人为创造出来的“*Skaldensprache*”（吟游诗人自编自唱的话），而是文献来源地区的古代祭司氏族的惯用语。在吠陀时代，梵语是有教养的人的语言。在《梨俱吠陀》里，有个王子想要学梵语，动机在于成为一个“有教养”的人。参见 Rayson, J. R. A. S. , 1904, p. 435; Thomas, 同书, p. 747。

[6] 《阿闍婆吠陀》，II, 27（显然是指胜过诉讼上的对手）。

[7] 为吠檀多学派创始人跋多罗衍那（*Bādarāyana*）之别号。*vyāsa* 一词本有编者、整顿者之意，系印度太古时代对述作者或编纂者的通称，今则以广博仙人为吠陀经典之编者。因其著作不朽，故又称为常住（*Śāśvata*）。——译注

[8] 特别是被归于 *Kapila* 《僧迦警句集》（*Sankhya-Aphorismen*），犹存此种方法之余韵。

[9] 印度最初的历史学家是佛教徒，因为佛陀的出现乃是个“历史的”事实。

[10] 非印度学者若要有个大致的印象，最快捷的办法是接触 *Sukranti*，它由Sudhindranatha Vasu翻译于《印度圣典》第13卷以及以“印度社会学的实证背景”为题的第14卷（至今为一册）并加以注释，再附加一篇由Brajendra Nath Seal所作的附录。“Sukranti”被非常特征性地依孔德（Comte）著名的学问发展阶段（神学的一形而上学的一实证的）划分法，标示为“有机体的社会科学”。事实上，所谓的“实证主义”的这种当然是完全不科学的“有机的”体系论，倒是适合于印度的思想。注意以下各项：在力学方面，一切都停留在伽利略的观点；在矿物学方面，印度的科学仍然信奉亦为欧洲所知的七种金属说；在化学方面，三项实用的发现被归于印度的科学：1. 用明矾处理而造出不变的植物染料，2. 靛精的萃取，3. 制造大马士革刀的钢铁合金（参见Seal, *The Chemical Theories of the ancient Hindu*）。此外，在怛特罗（Tantra）文献里，已有成熟的炼金术知识，以及医学领域里包罗广泛的解剖学、特别是神经解剖学的知识，诸如新陈代谢理论（不是关于血液循环或肺的代谢）以及神经系统状态的知识等——冥思这些神经管道，依据怛特罗派法门，可以得到巫术力量。脑（如希腊医生Galen所认为的），而非心（如亚里士多德和印度著名的自然研究家Charaka及Susruta所认为的），方为中心器官，这是基于前此已相当发达的骨相学知识所达成的结论。受精与遗传（和财政学上极为重要的马和象的研究相关联），也被加以理论性的（前生说的，而非后成说的）讨论。关于生命，唯物论者（Charvaka）以自然生成、数论派理论以个体能量的反射活动与合成力、而吠檀多派则以“特殊生命力”来加以解释，这造成各种像磁力之类的“adrista”、“看不见的”，换言之“不可知的”源起假说的

运用时机。尽管饲育专家的专门之学已满足于原因之“不可知性”的假定，然而后世的尼夜耶派和胜论学派（Vaiśeṣika）却理所当然地将印度神义论伦理学，换言之，业报—决定论推进这个认识论上的空当里，就像我们西方将科学的“极限”运用到神学的概念上一样。关于医学，尚可参照：Thakore Sahib of Gondal, *History of Aryan Medical Science* (London, 1896)，以及今人Hoernle, *Studies in the Medicine of ancient India* (Oxford, 1907)——笔者手头缺少这两本书。植物学基本上是药理学。关于印度重要的文法学成就，特别参见Liebich, Panini (Leipzig, 1891)。

关于数学与天文学，参见Bühler, *Grundriß* (Thibaut, 1899)：（除了算数与代数之外）来自希腊的持续影响（当然，在程度与时代方面还颇有争议），具有关键重要性。在纯粹是印度自己的地盘上，只有未经理性“证明”的经验存在（这是关键性的一点）。“证明”是诉诸直观来进行的，就像“直观教育”的许多极端的近代信奉者认为自己可以排除思维之形式的一逻辑的训练而顺利地达成那样。

关于财政学—政治学的著作（特别是考他利雅的《实利论》），参见Narendranath Law, *Studies in ancient Hindu Polity* (London, 1914)（笔者手头没有）。行政技术的“理性主义”是再洗练也没有的。不过，行政技术本身却还不是合理的。上述著作如是说。



## 第六章

# 救赎技术（瑜伽）与宗教哲学的发展

印度知识阶层这些冥思的技术，和所有出神忘我的方法论一样，全都是奠基于像教友派那样的定式化的理论原则：“唯有当被造物沉默之时，神才会在灵魂里发出话语。”在实践上，冥思技术所依据的无非是古老的巫师经验（关于自我催眠及类似的心理学技术的作用），以及生理学的试炼（关于以呼吸调息、深吸缓呼及一时的屏气凝神对脑部机能所产生的作用）。借着此种实践所达到的感觉状态，被认为是至福的灵魂出窍的一种神圣境界。这构成哲学的救赎理论的心理学基础：哲学的救赎理论试图在形而上学的思辨架构里，理性地建构出此种状态的意义来。

在种种出神忘我的技术里，有一项是最为突出的：被认为是出于正统哲学学派的瑜伽术（Yoga），意指用功、苦行，代表古老的巫师之忘我实践的理性化。此处，关于此一脍炙人口的现象，我们并不准备详细讨论<sup>[1]</sup>。原先，瑜伽被认为是一种特殊的俗人苦行术。据说，英雄克里什那（Krishna）将瑜伽传授给刹帝利种姓的种族神毗瓦什瓦特（Vivasvat）<sup>[2]</sup>，毗瓦什瓦特再将之传授给武士阶层的古代贤人。

由于瑜伽术以其各式各样的形态，对于无论是正统的还是异端的救赎理论都有着超乎其他任何技术之上的影响，成为知识阶层之救赎技术的典型形态，故而有必要详加一提。瑜伽在实际上到底是从婆罗门阶层内部还是从这个阶层之外取得其重要的分量，实在难以确定。在历史时代，瑜伽的传播范围无论如何是远超出这个圈子之外的。如后述所及，瑜伽被古典的婆罗门救赎技术所超越，“瑜伽行者”（Yogins）于今是用来指称一个并不很大但分布极广的巫师阶层；这个不具备吠陀教养的巫师阶层并不为婆罗门接受为同侪者，因此，相应于我们先前提及的发展类型，形成一个自己的种姓 [3]。

瑜伽的重点在于呼吸调息及相关的出神忘我的手段。与此联结的是：将精神意识的功能集中于半有意义、半无意义，时而感觉模糊、时而凝定如脂，但总能通过自我观照而统御的经验之流，使得意识空无可以用理性字眼把握的一切，而得以有意识地支配心与肺的神经流贯，最后达到自我催眠的状态。瑜伽术在思想上的预设是：对属神事务的把握，乃是一种要靠非理性手段导引而至的非理性的精神体验，此种体验和可以理性论证的“知识”一点关系也没有。

古典的婆罗门主智主义从未完全接受此种观点。对他们而言，这种（可以理性论证的）“知识”本身是一切救赎之道的中心点。首先，它是指婆罗门行会关于礼仪的知识。然而，对于寻求救赎的婆罗门而言，则超越于此，而在于探究：关于此种知识之宇宙论的意义，可以有什么形而上学的一理性的、灵知的解释。此种见解是由圣礼行为的仪式化与升华而渐渐发展出来的。就像其他宗教的情形一样，正确的（伦理的）“信念”取代了光是外在正确的行为，婆罗门教也有与其知识和思考之特殊声誉相应的正确“思想”。（正如奥登堡所注意到的）当司祭的婆罗门遂行某些仪式行为时，恰有一定的思想被规定为巫术效力的条件。正确的思考与正确的认识被认为是巫术力量的泉源。此

处，和其他地方一样，此种认识并不具有一般常识性知识的性格。最高的救赎只能通过一种更高的知识，亦即“灵知”（Gnosis）来获得。

瑜伽术的目的首先是在于取得巫术状态和神奇力量，例如：破除重力，使自己飘浮起来的力量。更进一步是要达到“全能”：不借外在行为，而光凭瑜伽行者巫术性的意志力量，直接实现想象的事情。最后是“全知”：千里眼，特别是透视他人的思想（“他心通”）。相反，古典的婆罗门的冥思所致力的，是能够灵知地把握神圣事务的禅悦。

所有的主智主义的救赎技术无不在于追求下列两个目的的其中之一：其一为通过意识的“空无”，创造出容纳神圣的空间，此种神圣由于无法言说而被或多或少模糊地感觉到；其次则为结合使内在孤绝的技术和凝神的止观，达到一种被体验为灵知的知识而非感觉的状态。此种对照虽不甚明显，但古典婆罗门的冥思，相应于知识的光环，很明显的是倾向于第二种类型。例如尼夜耶派就甚至将自己寻求到的理性经验知识视为救赎之道。这当然是不符合古典婆罗门的类型。对后者而言，灵知的形而上的性格，以及机械性冥思技术——借以导致作为一种属灵事务的“观照”，此种观照绝非以经验证明的方法所能获得——的价值，是确立不移的，也因此而无法完全排拒瑜伽的施为。事实上，就其方式而言，瑜伽亦是一种特殊主智主义的拥有神的最高级形式。因为，在一层比一层更高昂的心神集中（三昧

[samādhi] <sup>[4]</sup>）里，瑜伽所致力求取的感情首先必然就是穷尽意识之力的体验，为此目的，必须有计划且理性地通过止观训练致使内在油然而起（对神的）“亲爱”、（对被造物的）“同情”、禅悦，以及最后（对世界）的“漠然”，直到最高阶段方是僵直枯槁。古典的瑜伽拒斥非理性的苦修：纯粹巫师苦行的哈塔瑜伽（hatha Yoga）<sup>[5]</sup>。正统瑜伽是一种讲求方法的感情禁欲之理性地系统化的形式，在这点上可比之于伊格那修（Ignatius）<sup>[6]</sup>的修行。此种体系化在本质上，比起

古典婆罗门的冥思来，是更高一层的理性化，然而，若就后者所追求的目的（“知识”，而非“感情”）而言，则是较前者为理性的。

---

[1] 在文献上被Patanjali确定为“学派信条”的内容，相对而言是较为晚出的，事实本身至少要早于佛教的创建。按其名称，古老的《奥义书》已经提及，然其理论则于后世的《奥义书》方才论及。细节详见Garbe, *Sankhya und Yoga* (Bühler ed. , *Grundriß* , 1896) 。

[2] Vivasvat, “遍照者”之意，为太阳之神格化者，与波斯的神祇Vivanhvat同源。在印度神话里，人类的祖先摩奴与第一个死者耶摩皆为其子。——译注

[3] 在孟加拉，上层种姓并不从他们那儿接受水，但他们是披挂圣带的。他们部分是巫医，部分则是行商兜售器具的制造者。

[4] 又作三摩地、三摩提等，意译为等持、定、正定、定意、正心行处等。即远离昏沉，将心定于一处（或一境）的一种安定状态。“等”乃指离开心之浮（掉举）沉（昏沉），而得平等安详，“持”则指将心专止于一境之意。达三昧之状态时，即起正智慧而开悟真理，故以此三昧修行而达到佛之圣境者，则称三昧发得或发定。——译注

[5] 原文为atha Yoga，今按日译者注释改为hatha Yoga。哈塔瑜伽创立于13世纪左右，它是依循特殊规定的一种肉体训练，大体是类似特技般的打坐法。——译注

[6] 圣伊格那修，1世纪时人，Antioch大主教。——译注

## 第七章

# 正统的救赎理论

古典的婆罗门教说最终还是无法将逃离现世的隐遁者的达人苦修完全鄙弃为异端，这是因为，对他们而言，灵知的巫术性格乃是确立不移的，更何况作为强制神之手段的苦行（“tapas”）所具有的普遍信誉是无法动摇的。婆罗门教说较偏好的是，只针对婆罗门大众，亦即“世俗祭司”的和缓的冥思技术。虔敬地凝神于古老的祈祷圣音“Om”

（唵）<sup>[1]</sup>，并加以“止观”——事实上是通过机械式地反复此一具有巫术效力的字眼而达到意识的空无——在历史上可以回溯到多远，是无法确定的。总之，这支配着整个印度无论是正统还是异端的救赎论。除了此种技术之外，尚有其他抱着类似目的的技术存在。凡此技术，目的无非在于自感官世界、心神激荡、热情、冲动、进取、以手段一目的为取向的日常生活顾虑中解放出来，并借此而作为一种究极状态做好准备，此种究极状态意味着永恒的休息：自诸般动机中解脱（vimoksa,mukti）而与神合一。

像基督教那种天国的至福的永恒存在，是不可能被印度古典的救赎论考虑为救赎目标的。首先，对一个被造物在此无常的生活里的行为或怠惰加以时间上“永恒的”奖赏或处罚，在印度人看来似乎是愚蠢



而没有意义的想法，并且自然是与任何伦理的对称和正当的报应相矛盾的事。再说，以人类有限的功德，在天国的逗留也不过是一时的 [2]。除此之外，吠陀经典里和后世的印度教里的众神并没有比人类的德行好到哪儿去，只不过比寻常人较为有力罢了。所以，天国不可能是婆罗门救赎追求的究极状态。在经验领域里，灵魂唯有处于无梦之眠的状态，才真正是自世界解脱。此时，魂归何处——有谁知道呢？总之，它已不再受俗世里的尘务所沾染，而还归其世间之外的故里。

印度所有源之于知识阶层的救赎技术，不论其为正统的还是异端的，都有这么一层不只从日常生活、甚而要从一般生命与世界，包括从天国与神界当中解脱出去的意涵。因为即使是在天国里，生命仍是有限的，人还是会害怕那一刻的来临，亦即，当剩余的功德用尽时，不可避免地要再度堕入地上的再生 [3]。再者，诸神臣服于正确行使祭仪所产生的巫术力量，因此，他们位居于懂得如何强制他们的人之下，而不是之上。他们和人一样，并非永恒的，同样有热情的渴望和行止，因此，不会是救赎技术的修行者所追寻的那种神格。换言之，婆罗门的救赎，就其古典的形态而言，便是绝对无他地自此种世界里解脱出来。正是在这一点上，它与中国之对待世界的一切态度，包括老子与其他的神秘论者在内，有所区别。这种拒斥世界的极端激进态度，乃是由印度宗教哲学的世界图像所决定的，在此世界图像之下，一贯地推论下去，除了渴望救赎，别无其他选择。

在救赎追求中，所要拒斥的并不是世间的苦恼、罪业、无慈悲和不完美，而是世界的无常性（anitya）。无常性附着于一切可以凭感官知觉得到、想象力想象得到的地上的、天界的、地狱的所有形态与事物上，它是具象世界整体的本质。世界是永远毫无意义可言的再生和再死之“轮”，在无尽的时间中轮转。在其中，只能找到两种恒常的实在，亦即，永恒的秩序本身，以及那种贯穿再生之流而必然被认为



是再生之担纲者的存在——灵魂。关于此种存在的结构及其与世界和神性的关系，一直是整个印度教哲学的中心关怀<sup>[4]</sup>，而其问题唯在于：灵魂如何方能免于卷入业—因果律机制下的世界之轮？也因此，在业与轮回理论充分发展之际，“救赎”乃得以成为唯一的思考课题。

此种完全依于内在理路的发展状态当然是渐次达成的，并且也不是任何地方都有此发展。当业与轮回成为共通的印度信仰时，最高神的非人格性与世界的非被造性则未必。后者一般而言即使在人们信仰人格性世界神之处也还是存在的。一如见于《富兰那书》的，后世的宇宙论大抵是视世界为一连串时代的序列，例如《毗湿奴富兰那书》里即顺次为克利塔（Krita）、特列塔（Treta）、德瓦帕拉（Dvapara）与卡利（Kali）。在卡利时代，种姓凋零，首陀罗与异端抬头，因为梵（Brahma）睡着了。因此，毗湿奴以鲁特罗（湿婆）之形现身，摧毁一切的存在形式——带来诸神的黄昏。而后，梵以赐福神毗湿奴之形苏醒过来，世界重新建立。古老的宇宙论里并没有这些最高神，或者是冠以其他的名讳或有各色的身形，此处不予讨论。较古老的人格性父神与世界创造者（生主 [Prajāpati]）<sup>[5]</sup>非常缓慢地才为非人格性的梵所取代——梵原先为巫术性的祈祷咒文，然后变成相当于祈祷之巫术力量的巫术性世界势力。在此过程中，非人格性的梵却有一再被赋予人格性超世界神特征——梵天——的倾向，此一梵天，依据古典的教义，不再是自空无中创造出世界来，世界毋宁是通过个体化的方式而自梵天流出。梵天的超神性，在理论上或许是以此方式获得确立的：作为祈祷的功能神，他本身即不再是祈祷的巫术强制对象。不过，在受过哲学训练的婆罗门知识阶层这个圈子这边，事实上正是在这个圈子的正中间，如后来所显示的，往往一再地以某种形式重新形成其特有的非古典信仰：信仰一个最高的人格性创造神，高于一群群地方神与功能神——此即我们可谓之为“单神崇拜”

(Monotheismus) 的“Ekantika Dharma”<sup>[6]</sup>——尤其是信仰一个救赎者和天国的救赎。

特别是瑜伽术，以其非理性主义的禁欲苦行和其救赎拥有之含带感情性体验的性格，至少以巴丹阇梨(Patāñjali)<sup>[7]</sup>所赋予的形式，并不排除人格性的最高神īśvara (“支配者”)<sup>[8]</sup>。当然，逻辑上严格说来，最高神的存在似乎是无法和业与轮回相容的。人们随即要问：最高神创造出这样一个充满苦难、折磨与无常性的世界来且支配之的“意义”何在？此一问题，在较不那么逻辑一贯性的解答里，有着如此的回应（见《美特罗耶那奥义书》[*Maitrāyana*]）：最高神肇生一切不过是为了排遣自己和“取乐”。尼采偶尔表露出来的“艺术家之神”的思想——虽然带点消极的道学者激情，此种激情即使在其最了不起的诸多观念里也往往泄露出一种市侩习气的恼人气息——在此却表现为相当严肃的形而上学假定。这意味着明白地放弃在我们的经验世界找寻任何的“意义”。一个强大同时又良善的神是不会造出这样一个世界来的。只有一个恶棍才会做出这样的事来——数论派哲学确实确实是这么教导的<sup>[9]</sup>。

另一方面，正统派认为灵魂从再生之轮中解脱出来是有可能的，这必然导致世界有时而尽的想法，至少再生过程是有尽头的——如果一般既存的灵魂并非无尽量的话。事实上，为了避免此种结论，最为首尾一贯的理论即认定灵魂的数量是无尽的<sup>[10]</sup>，结果，达到救赎之至福状态者的数目，不只像基督教那样寥寥无几，且根本就是微乎其微的。此种表象的激情，必然会将本质上附着于任何神秘救赎追求的宗教“个人主义”的特质——一个人最终只能也只愿意帮助自己得救——推升到最高点：面对灵魂之数无穷无尽的情形，任何的救赎—传道工作到底有何意义可言？除了预定论的信仰之外，个别灵魂的宗教孤独从

未被置于——像婆罗门教义所到达的此种归结——这样的共鸣板上。和恩宠受选信仰正相对反，此一教义将各个灵魂的命运完全委之于个人自己之所行。

作为整个救赎理论之基础的教义，亦即灵魂轮回与因果报应，如前所述，也同样是慢慢发展出来的。前者首见于《梵书》，犹处于尚未发展的初阶 [11]，而后者直到《奥义书》才出现。一旦感受到神义论之理性要求的压力，此一教义必然马上会对所有禁欲与冥思的救赎努力所具有的意义发挥出决定性的影响力。通过此一教义，无常性被树立为世界之无价值的根本原因，不只如此，甚且确立如下的思想：世界的多样性、世界的形成与个体化，乃是背反或至少是背离梵（而不再是如曾经所认定的：梵的创造）的决定性征兆。以此，在首尾一贯的思考下，梵被赋予非人格性的唯一者之性格，并且，由于其消失于现象的多样性背后，梵也同时获得隐身的世界否定之性格。并且也借此在伦理上确定世界之无价值的性质与意涵。与基督教根本相对反的是，“罪”与“良心”不会是救赎追求的泉源。在一般民众的思考里，“罪”是一种巫术神魔之类的物事，和“多波尸”一样。在《梨俱吠陀》里，所谓罪是违反律法之神，特别是婆楼那（Varuna），守护下的命令 [12]。在后世的文献里，此一概念完全隐蔽于“恶”的概念之后。一切被造物之无价值可言，并非恶使然，而是无常的、注定死亡的世界之形上的无价值性和智者对于尘世之无谓活动的厌倦使之如此。

婆罗门哲学愈是往此种观点靠拢，其中心的理论问题也就愈在于个体化及其升华的本质与方式。以此，印度哲学的重点便是作为个体化之承载者的灵魂之形而上学结构的理论。依据相当普遍的看法，呼吸原本被认为是人体里——可以这么说——非物质的、“心灵的”、“精神的”实体，因此，原先即与其相关联的概念“ātman” [13]，便就此升华为“自我”之隐含的、非物质的、巫术性的统一体。在《穆达卡奥义

书》（*Mudeka*）里<sup>[14]</sup>，内在自我还是由“呼吸”所形成的，正如在《旃多格耶奥义书》（*Khandogya*）里，呼吸仍为某种相对于所有其他器官之特殊的、个体生命所不可或缺的东西，只不过已经是无形的。此外，在后者之中亦已可看到一种精神性自我的灵体（*Astralkörper*）<sup>[15]</sup>。在《美特罗耶那奥义书》里<sup>[16]</sup>，便干脆这么说：“人之所思，即为其人。”思维成为再生轮转的唯一肇因——如果思维不朝向梵天，而朝向世界的话。思维甚至具有巫术力量：“人以知识、信仰和《奥义书》而使祭祀献牲奏效”，《奥义书》如是说。

使得自觉的个别生命的这种巫术性的担纲者（思维），和巫术性的世界势力（梵）同一化，单纯却又重要的一步，已于较古老的《奥义书》的秘义中完成。试看《旃多格耶奥义书》中著名的一节（I,1,10）：导师引领弟子穿越一切有生的王国，从种子到人类，并一再向他显示生命内在翻转的“细微本质”，“依此，一切存在皆有自我”（印度的“实体”观），不断吟诵“此即存在，此即自我——尔，休外他凯都（*Śvetaketu*），此即尔也（*'tat tvam asi'*）”——实乃古婆罗门智慧令人最印象深刻的格式化之一<sup>[17]</sup>。

古典的婆罗门思维和巫术的紧密关系，阻碍了那相当明显且于前述所及几乎已完全物质化的最高世界势力，转变成为希腊哲学里固有的“实体”。之所以如此，是因为巫术力量的光环笼罩着婆罗门的思维。因此，一切物质主义的思辨被强烈指斥为异端，毋宁是很可以理解的——尽管此种思辨也可能导向类似的轨道。

另一方面，通过出神忘我之理性化为止观与冥思，正如自我凝定的瑜伽术最先首尾一贯地达成的，唤醒了印度人所特有的那种几乎无与伦比的能力<sup>[18]</sup>：对于自我的心灵过程，特别是感情状态的一种达人般的、主智主义意识下的体验。由瑜伽术所养成的那种习惯，换言之，一方面关注自己内在心灵状态的活动与紧迫，一方面却又像个事

不关己的旁观者 [19]，这自然而然会导出这样一种观念：“我”就像站在一切之彼岸的一个自体，对岸则是包括意识内在的“精神”过程，以及承担意识及其“隘路”的器官 [20]。

类似中国的阴阳二元论，作为个体化之根源的世界势力之二元性，也因此浮现在早期的《奥义书》里：男性的、精神的原理，“神我”（purusha），和女性的原理、原物质的“自性”（prakriti） [21] 注结合在一起。在其中，经验世界之物质的以及被认为是物质的灵力与精神力量犹未开展地沉睡着，就中所包含的尤其是灵魂的三大根源力，亦即三“德”：1. “纯质”（sattva），神性的光明与慈悲；2. “激质”（rajas），人类的努力与情欲；3. “翳质”（tamas），兽性的黑暗 [22] 与愚蠢。此处，关于一切可以想见的内在态度，是如何在这三种力量混成的影响下，以一般体系性及炫学—幻想的方式穿透几乎整个（包括后来的）印度教文献，我们便不再追究。更重要的是，在《奥义书》里，“神我”已俨然是个不以任何行动参与世界与灵魂活动——由“性”唤起的活动——的观察者，只不过仍然是个“背负”生命的观察者，至少在他尚未能参透关联的情况下，或者妄信行为的就是彼自身，这整个灵魂的活动即其关注的主轴。当然，一旦他获得知识，并认清“性”及其所作所为的本然面目，那么他便会表现得“像个被瞧见赤身露体的良家妇女一样”，走避而去，而听任他自由地徜徉于其本性所在的永恒不动的休止中。

以此归结，婆罗门的思辨本身即面对着许多重大的难题，此种难题一般而言存在于任何神秘主义当中，特别是灵知的神秘主义。从这样的归结里，是无法导出任何现世内的生活伦理的——此其第一个侧面。《奥义书》里丝毫没有或几乎没有一丁点儿我们可谓之为伦理的内涵。此外，其第二个侧面，唯赖灵知的知识而得救赎，则与圣典的传统内容处于最尖锐的紧张关系。灵知的知识所贬低的不只是神灵世



界的价值，并且尤其是祭祀典礼的价值。截至目前的论述，正统派所能够自行补救的，本质上，也只有靠着“有机论的”相对化。换言之，并没有普遍的“伦理”存在，所存在的唯有依据种姓而来的身份分化与职业分化的“法”（Dharma）。何况人们不能也无意放弃针对士绅（Ārya）的一般道德教诲的一切定式化。特别是《律法书》（家庭礼仪典籍，《家庭经》），一点也少不了这些。所谓德目，时为八德，时为十德，实在殊无特色<sup>[23]</sup>：慈悲、忍耐、不嫉妒、纯洁、平静、正生、不渴求与不贪婪等八德，是最古老的，或许早于佛教之前的《乔答摩律法书》（*Gautama*）里所记载的灵魂的八大好品质。到了《摩奴法典》里则转为较积极的寡欲、忍耐、自制、不偷盗、纯洁、制欲、虔敬、知识、诚实与不动怒。或者，具体地浓缩为所有的种姓都必须遵守的五戒：勿杀生物，勿妄语，勿窃盗，勿行不梵行（邪淫），当制贪嗔。极其类似瑜伽第一修行阶段的戒律。

虽然如此，借着这些戒律仍然解决不了上述的紧张关系。对于寻求解脱者而言，吠陀礼仪的价值是个问题，对于没有能力接受灵知知识训练的俗人而言，救赎机会如何又是另一个问题。霍普金斯（E.W.Hopkins）特别有贡献的地方即在于显示出这些问题如何广泛地贯穿于古典文献里。作为礼仪的担纲者，婆罗门不会容许吠陀礼仪——至少在俗人眼里——的价值有所贬损。对于《家庭经》而言，礼仪就是一切。同样的，对《律法书》而言，吠陀诸神与祭祀、作为报偿与惩罚手段的天堂与地狱，都是人生之决定性的、大抵终极性的真实，而祖先崇拜则为中心关怀。然而，在《奥义书》里，礼仪——最重要的是骑士祭典之古老的政治性神酒献祭——被赋予讽喻式的新解，而在一切以家灶的火祭为中心点的《家庭经》与《法经》里则没有这个问题。



古婆罗门的理性主义是，假定诸多功能神之上有个“父神”（生主）作为世界主宰者。如今在秘义里，非人格性的“梵”（Brahman）被当作世界势力而位居中心点。作为人格性的最高神，“梵天”之被创造出来，基本上是为了适应俗人的需求。然而在《法经》里，这种被创造的地位却并非一致的。梵天确实是被接受为最高神，并且多半被认同为生主。但是在当时祂就已经是个——正确说来——“怠惰的王”（roi fainéant），并且愈来愈是如此。“本我”（ātman），在《法经》里，确实是作为崇拜的对象而被带有哲学意味地接受，但在家庭仪礼中却明显地忽略了这样一个观念。轮回与业，至少在《法经》里是自明的前提，并且愈是后世的《法经》里就愈是明显突出。然而宗教的规诫手段仍然是：在天堂或地狱或长或短的停留，如果有德，会使祖先喜悦并享来世的幸福，相反，子孙的恶行则会招致祖先在彼岸的不幸<sup>[24]</sup>——不言而喻，若因子孙而招致不幸，祖灵的报复就会加在子孙身上。

相应于祖先崇拜的意义，以及子孙——可使祖先在墓中安眠并得至福——的意义，必然产生一个相当棘手的问题：是否可以未生子嗣即为沙门？因为即使当某人相信不必再为自己之故而祭祀祖先时，他也不能让祖先断绝了子孙的供奉。于是《法经》上一般而言有此自明的前提：个人必须经历包括家长—婚姻阶段在内的所有阶段，以获得来世的功德。因此，浮现出这样一个观念：“来世的”继续存在或者“不死”，不是别的，而正是自己子孙的生命延续<sup>[25]</sup>。值得注意的是，有些婆罗门却教导：禁欲苦行者并没有必要在进入僧侣生活之前得先做家长。有时，这点不被接受，并且抗议“知识”作为最高救赎之道的一般意义<sup>[26]</sup>，甚至宣称咬文嚼字地诡辩救赎者和耽于现世逸乐者一样是救赎无望的<sup>[27]</sup>。不过，大体而言，此一现象被当作既成事实而接

受，既有的修道僧规约则相当类似于异端（耆那教）僧侣的戒律 [28]。如果还能有个什么立场，那么大概就是：救赎追求有种种方法与种种目标，修道僧所追求的是彼岸个人的救赎，逗留在世间过着礼仪正确生活的俗人则追求现下此岸的救赎与再生，为了自己，也为了祖先与子孙。

沙门的救赎追求，成功地打破了奠基于祖先崇拜的巫术性氏族纽带，是最重要且最非比寻常的一种现象，并且唯有借此方能得到解释，亦即：禁欲苦行者拥有任何人都不會怀疑的巫术力量。沙门的巫术性卡理斯玛所具有的威信，在印度超越于对家庭的恭顺义务，而这正是和中国最重要的对比。

此种发展出现在多早以前，以及，反对的势力有多么强烈，现在谁也不敢说。情况可能一直相当不稳定：向北印度推进的殖民活动，在整个婆罗门时代一直不断持续下去，必然会松动家族的纽带，这或许也是促成此一发展的一个因素。也许正是在此种情况下，婆罗门学派、苦行者共同体、修道院才得以自由自在地形成，哲学家的神秘救赎追求也才能真正自由地开展。

被承认为天启（śruti） [29]，而与圣传文学（Smṛiti） [30] 有所分别的哲学救赎教义，接受救赎之道的相对化，亦即，视救赎追求者的意图与个人的卡理斯玛而定。诸神存在并且强而有力，不过，诸神的天上世界是无常的。借着正确的仪礼，俗人也能加入他们。正确研读吠陀者也同样可以，因为其精神力量未达此一层次以上。然而，凡具灵知的卡理斯玛者，就能超脱出此一无常的世界。若灵知为最高的救赎手段，那么其内容即可能往两条方向不同的轨道上发展。

其一，灵知是对现实（Wirklichkeit）的物质—灵魂—精神过程的认识：现实是个相对且异质于永恒不变而无质性的本我（Selbst）、但真正存在的世界——在质性上分殊的、个体的、永远生生灭灭的世

界，为本我所背离。此时，认知的本我与被认知的物质（包括所谓的“精神过程”）之二元论，乃成为根本的形而上学事实。

其二，灵知是一种极为特殊意味下的认识：认识到现实的世界、永远生生灭灭的世界根本不会是“真的”。世界只不过是个假象（māyā），是由灵幻的造物主（Demiurg [狄米尔格]）<sup>[31]</sup>以魔法唤起认识所造成的虚像。因此，假象是以非常特有的方式“创造”世界。实在（Realität）并非此种表象的生成与消灭，而是在所有表象的变化里坚持持一的存在，因此自然是超现实的、神性的存在，也就是梵。梵通过（属于假象世界的）认知器官所生成的个体化，即为个别的心灵。一旦此种宇宙的幻想因认知而被毁灭，从幻想的苦恼中解脱出来便竟其功。一旦获得灵知的心灵，就此别无所求。要将心灵带入此种状态，唯有借诸特殊的辅助手段：灵知毕竟不是普通的知识，而是一种“拥有”。

两种见解的特有宗教差异，在实践上比在形式的认识理论的对照上更加重要。倘若抱持着实在的虚妄性格这个观念，那么毫无拘执而自在的认识，唯有借着心灵——只有靠着其宇宙论的幻想而被个别化的心灵——与梵（神性的全有唯一者）神秘地再度合一，方可获得。另一方面，若抱持二元论的立场而承认现实真实性，那么梵对于努力有成的救赎追求而言最终是多余的，而此种救赎成果是可以通过瑜伽术意味下的体系性认知训练来达成。因此，二元论的教说并不涉及梵，就此而言，实为“无神论的”：解脱的灵魂沉入永恒的无梦之眠，但不会消失。一元论的梵说则可称之为“泛神论的”——如果我们愿意用这个很不恰当的词来形容梵（作为相对于宇宙论假象的唯一实在）——相当特殊的形而上学的“超世俗性”。

关于现实之实在性的二元论教说，是由迦毗罗（Kapila,约公元前350—公元前250）首先有系统地奠立的数论派所完成<sup>[32]</sup>，关于宇宙

论假象的一元论教说，则是以“吠檀多”之名而为人所知。数论派的教说已于《奥义书》中见其端倪，无疑是早于吠檀多教说的印度知识阶层的古典哲学。这点可由其与瑜伽的关联得到证明：瑜伽术是其学说建构的前提条件；除此之外，其之于古老教派的形成与异端教派（包括佛教）的影响，也足资证明。更进一步，《摩诃婆罗多》的重要部分，非常明显的，起先是在数论派教说的影响下完成的，后来才再经吠檀多派的编整。最后，还有一些外在的情况可以举证，诸如数论派教说最古老的有系统编纂的年代 [33]，以及婆罗门日常施水时口中所呼唤的至今仍是迦毗罗和数论派古代的圣者。

相反的，收编于跋多罗衍那（Bādarāyana）的《梵经》（*Brahma-Sūtra*）中的吠檀多 [34]，后经此派最重要的哲学家商羯罗加以注释，成为后世正统派婆罗门的印度教之古典体系。这当然不足为怪。高傲地拒斥一切信奉神的形式且承认现实的实在性的数论派教说，本质上较适合大君主制发展以前即已存在的、由婆罗门与俗人骑士所共同构成的高贵知识阶层，而较不投合一个纯粹的祭司种姓，特别是当这个种姓受到家产制大君主的保护时。因为祭司种姓的中心关怀乃在于神力的存在与神秘地接引神力，并且较易将其教说与吠陀文献的前提调和起来，毕竟，从名目上即可看出其目标所在（吠檀多 [Vedānta]，意即终极，吠陀的究竟）。此处，我们势必要舍弃进一步分析吠檀多那种非常伟岸的观念之企图，因为对我们的文本而言，只有那些最一般性的基本前提才是事关紧要的。然而我们要避免这样的想法：认为此一教说只不过是一种“悲观主义的”、“蔑视现世的”感情状态的理性解释，虽然这也和希腊的情形一样，可见之于古婆罗门与古吠陀经典中。其真正成为根本的感情状态，是从后期的《奥义书》才开始的 [35]。

印度伟大的教义体系毋宁是高傲的、在想法上首尾一贯的思想家之相当理性的观念。强烈地规制住其教说的，是救赎财的神秘性格，而此性格乃一独特的知识阶层之内在状态的产物，他们在面对生活时，毋宁是思考生活之意义的思想家，而不是实际参与生活课题的行动者。感情与感觉状态及“世界观感”，至少部分而言，可能是源自被理性解析的世界图像，但也可能是以冥思手段追求而得的救赎状态所造成的结果。有一本《奥义书》<sup>[36]</sup>，举出印度人的三大首要德目：自制、宽大与“同情”，如果说第二个德目是起源于骑士，第一个是源于婆罗门身份阶层，那么很明显的，“同情”便是神秘的出神忘我所典型显现的、爱的无差别主义的病态快感的产物，后来在佛教里被提升为具有普遍性的伦理意涵。

在六大公认的正统吠陀学派里<sup>[37]</sup>，数论派与吠檀多派具有如此特殊的重要性，是以其他派别的形而上学可以就此略而不论。并且，两大学派的教说中，成为我们的关怀重点者，也仅限于那些以对我们的本文而言重要的方式，决定了实践伦理的教说。

所有这六个学派的“正统性”，表现于他们对吠陀权威的承认，换言之，如前文所述的，特别是对婆罗门文献里发展出来的仪式义务之履行没有异议，也不质疑婆罗门的地位。

正统的哲学学派<sup>[38]</sup>通常承认救赎之道的多元性。礼仪行事、禁欲苦行和知识，打从一开始便是他们承认为古典的三种救赎办法。不过只有后两者才能超越业的连锁，尤其是知识。此种知识即为灵知、“开悟”，有时菩提与菩萨会为此显现。我们已得知其巫术意义（特别是对瑜伽行者）。至于其救赎意义则在于能够遏止精神与物质不幸的结合，亦即本我的“物质化”（upādhi）。完全去除一切“物质基础”的状态，后来被称为涅槃（nirvāṇa）<sup>[39]</sup>：当一切与世界的联系皆被破



除时即显现出来的状态。在佛教以外的观念里，涅槃并不是像原始佛教所认为的，等于是个体性的整个“消失”，而是因不安而致苦恼的终结，换言之，并不是火焰的熄灭，而是犹如风止息时，一种恒常的、无烟的、没有火花的燃烧 [40]。

涅槃和类似的以其他字眼来表述的禅悦状态，并不必然是彼岸的——解脱者在死后才会达到的境界 [41]。恰好相反，作为灵知的结果，这是此世所追求的。灵知的全然掌握，赋予古典沙门一项最为紧要的特质：印度教的“救赎确证”（certitudo salutis）。相应于印度教的形而上学，这有两重意涵：其一，当下享有禅悦。尤其是吠檀多派，对这种与梵合一的超尘世的喜悦，赋予决定性的分量 [42]。其二，此世即解脱业的连锁。靠着完足知识而得救的“生前解脱”（jivanmukti） [43]，意即逃离伦理的果报机制：“不为行止所执。”在印度教的意涵里，彼即为“无罪的”，“已不再为我做了什么善或恶的问题所苦恼”。以此，遂导出神秘主义特有的无规范论的归结：不再受礼仪的约束，因为自己已超越它，凡事我都可行 [44]，而不会危及救赎。此种结论自然是接近于数论派的形上思维过程，但吠檀多派的学者也同样有此归结（例如《泰提利亚奥义书》） [45]。当然，这些结论似乎并不是就这样被照单全收。很可以理解的是：礼仪因此而受到的贬抑，实在是太动摇根本了。

但是，这些观念对异端的、反礼仪的救赎宗教之成立，却很可能扮演着异常重要的角色，正如一切但凭己力而得救赎的神秘主义，即因此种无规范主义的结论，而经常无可避免地危及祭司阶层。作为“智者”的沙门感觉到自己要比光是个礼仪专家的婆罗门来得优越，况且他们个人的显而易见的神圣光环当然比一般俗人伟大得多。这种内在于婆罗门与婆罗门影响下的知识阶层之间的紧张关系，乃势所必然之



事，正如同西方的世俗祭司、公认的教团所任命的僧侣，与俗人禁欲者之间所存在的紧张关系。

相反，宗教达人 (religiöses Virtuosität) 在印度教里的地位，却有些不同于其在天主教里的情形（尽管其间有许多相似之处），原因在于后者贯彻其教会制度恩宠的性格。相对于业报决定论，且在逻辑上较不那么首尾一贯的恩宠剩余论 (opera supererogatoria) 思想，确实也存在于印度教里。不过，至少并没有那种被认为可以从功德宝库里将恩宠施予人的制度机关 [46]。通常，取代此种观念的，毋宁是古老、单纯而直接的圣徒崇拜 (Hagiolatrie)：礼敬且施舍沙门是一种礼仪的善行，可造功德。伟大的禁欲者是精神指导者 (Directeur de l'âme) ——导师与法师 (Gosain) [47]。与教会首长的确固关系却是没有的。但原则至少是：个人绝对只因自己的功德（因其作为 [ex opere operato]），而非借着制度恩宠 (Anstaltsgnade)，才能获得救赎，所以沙门对第三者而言只具有巫术的或模范的救赎意义。

相应于有机层次的救赎状态：解脱者（生前解脱者 [jivanmukti]）、借着禁欲或冥思而出世追求救赎者、礼仪正确且受吠陀教养的婆罗门以及单纯的俗人身份，自然会有这样的企图出现：将出世的、救赎论的、解脱业之连锁的救赎追求的阶段，与现世内的业的伦理，联结成一种有机的阶段关系。例如在数论派的救世论中即有下述这种自下而上的阶段性完成手段：1. 宽大——相应于古老的吠陀美德；2. 与智友相交；3. 自行修习；4. 教导他人；5. 最后，静思观想 (ūha [理性深思])。真正想追求最高目标者，便应努力达到绝对不动心 (virāga [离染]) 的境界。因为情欲与忧虑会使悟性不至。因此，人应抛弃财产，更应远离人类社会——除了有知识的人之外。

当然，即使古印度教也不乏一切达人宗教所共有的经验，亦即人类的宗教资质不平等的问题。根据数论派的教说，这是思考器官（属于“自性”[prakṛiti]）的素质之故。avidyā（无明）是一切智的障碍，妨碍强度依素性之不同而异。然而人可以通过专一（后来遂有瑜伽术的采用），成为自己的主人。反之，不管怎样的社会业绩，据纯正数论派的教说，对救赎而言都是毫无价值的。即使承认仪式义务的履行对救赎追求而言具有积极正面的救赎价值，也不过是后来在俗人思维的影响下才成立的。

相反，吠檀多派的教说总是视礼仪与“事功”——传统的社会义务——为有益于救赎努力的。由礼仪之不可侵犯性而来的古老概念“rita”（天则）<sup>[48]</sup>——宇宙秩序，是一切存在的实在因，近似中国的“道”的概念，其地位后来被古典与后世文献里的“法”（Dharma）的概念所取代；“法”即对个人具有约束性的社会伦理行为之“道”与“义务”，不过，此一概念却同时又有意谓“宇宙秩序”的倾向。此种转换是由于祭司愈来愈有规制俗人在现世内的尤其是礼仪上的义务之必要。吠檀多派之承认外在义务的意义，也同样不过是指正确履行礼仪义务，尤其是供牲祭祀义务，也能够间接促成正知识的获得，而不是说这本身就是个救赎之道。若按古典的吠檀多派，仪式的履行，在此种间接的意义上，当然是完全不可或缺的。以下同样是吠檀多派的主张：只有对那些已经获得完全知识且因此享有禅悦者，礼仪才不再有任何用处。

---

<sup>[1]</sup> 原先这应该只是共同体的应答，大概相当于我们的“阿门”，后来才被加以神秘的解释。

此词在吠陀中原为“应诺”之意，又用为咒文及祈祷文首先发音之圣音（pranava）。至《奥义书》附加“秘密”之意，成为观想之对象，进而作为梵、世界，依此观想之实修为达到第一义（梵）之法。

“唵”之本字“om”乃是由“a”、“u”、“ma”三词合成，这三词在古代印度思想中，代表男、女、中三性，或表示过去、现在、未来三时，又配合于三吠陀，或配觉、梦、熟眠三态，或配火、风、日三种，或配食、水、月，或配天、空、地。而后印度教中，又将之比拟为毗湿奴、湿婆、梵天等三大主神。——译注

[2] 为了在教义上确立这一点，《摩诃婆罗多》采取了这样一个办法：在天国居停的期间，业的机制是被排除在外的。对于新的再生，一切皆取决于以前在尘世的作为。

[3] *Atmapurana* , XIV, 91-95, 参见Gough, *The Philosophy of the Upanishads* 。

[4] 凡欲熟悉印度哲学者必须要参考多伊森（Deussen）的心血之作，他的作品虽然有点杂乱无章，然而其贡献却是不容置疑的。至于和我们此处的目的有重要关联者，自然最好是参考Garbe和奥登堡的著作。Dilger的（传教士）论著（*Die Erlösung nach Christentum und Hinduismus*）也是有参考价值的。

Paul Deussen（1845—1919），德国之哲学家、印度学学者，曾任柏林大学讲师、基尔大学教授（1889）。——译注

[5] 印度神话中对创造神之称谓，又作“造物主”。就文献观之，生主至《梨俱吠陀》第十卷始出现，乃作水而自现为金胎，生万物而赋之以生命，且管理之之最高神也。至《梵书》时期对此事始有较详细之描述。《爱陀奈耶梵书》5: 32: “生主谓我今将繁殖，我将成多数，自起多波尸（tapas [热]），依其热以作此世，由是成天、空、地三界。彼又温此世界，由其温而三光显：火，风，日。彼更温此光，由是三吠陀生：《梨俱吠陀》《夜柔吠陀》《娑摩吠陀》。更温此吠陀而三光明现：布尔（bhūr），布瓦尔（bhuvar），斯瓦尔（ svar ） 。 更 温 此 光 明 而 现 三 字 ，

即‘阿’（a）、‘乌’（u）、‘嘛’（ma）也。彼结合此三字而得‘唵’（om），‘唵’乃住于天之主也。生主欲行祭而布其供物，执之奉之。以《梨俱吠陀》行劝请者之事，以《夜柔吠陀》行行祭者之事，以《娑摩吠陀》行咏歌者之事，依三吠陀之智，行祈祷者之事。”《般遮云夏梵书》6：1：“生主谓我欲数多，我今将繁殖。于是彼观苏摩祭，彼取之以作此生类。出自彼口之赞歌之调，为家耶特利（gāyatrī），应之之神为阿耆尼，人为婆罗门，时为春。出自其胸之赞歌之诗调，为特利西陀布（tristubh），应之之神为因陀罗，人为王族（Rājanya），时为夏。出自彼股间之诗调，为第耶嘉提（jagatī），神为维须外瓦哈（Viśvedevāh），人为吠舍，雨时与之相应。由彼足出之诗调，为阿鲁西图布（anustubh），人为首陀罗，神则无之。故首陀罗虽有家畜而不能供为牺牲，又无护持之神。”简言之，即通过生主之创造，而将一切宇宙现象与社会结构予以合理化。参见高楠顺次郎、木村泰贤著，高观庐译，《印度哲学宗教史》（台北：商务，1971），pp. 196—197。——译注

[6] 有关“单神崇拜”，[详见本书第一篇第四章注5](#)。Ekantika 不知是否即为ecchantika（一阐提，极恶之人）。——译注

[7] 瑜伽派的创立者。

公元前2世纪之印度文法学者。著有《摩诃巴夏》（Mahābhāṣya）一书，确立波尔尼之梵文文法规范。此人与著有《瑜伽经》一书的哲学家同名，唯不知是否为同一人。《瑜伽经》内含哲学、戒律及静坐的方法，以引导人们认知“神性”为要旨，其作者亦名巴丹闍梨，一说为公元前四五世纪时人。——译注

[8] 应作Maheśvara，音译摩醯首罗，意译大自在天、自在天等。传说为鲁特罗（Rudra）之愤怒身，亦即湿婆之化身。信奉此神者谓此神乃一切万物之主宰，又司暴风雷电，凡人间所受之苦乐悲喜，悉与

此神之苦乐悲喜相应。故此神喜时，则众生安宁；此神怒时，则众魔现，国土荒乱，一切众生均随其受苦；若世界毁灭，则一切万物将归入大自在天中。在婆罗门教中，被视为“其体常住，遍满宇宙”，而有以“虚空为头，以地为身”之泛神论的神格。——译注

[9] 参见Garbe, *Samkhya-Philosophie* , S. 192—193当中翻译出来的文字。

[10] 在此是指数论派。

[11] 关于整个问题，请参考Schrader, *Z. D. M. G.* , 64, p. 333 f.。他试图说明*Yajnavalkya* 尚未（如一般所认为的）教导轮回说，而是相反的，已宣说业与解脱，换言之，是处于《梵书》与《奥义书》之间。他认为灵魂轮回是一种相对于《梵书》教说的“反教会的”概念。按照《梵书》的教说，仪式无疑地（不管永远或一时）保证了彼岸。不过，确实必须注意的是：《奥义书》的教说，依其重点，真正呈现出了森林禁欲者之冥思的结果。他们不再执迷于祭典仪式，而确实可能是（相对而言）反仪式教说的担纲者。

[12] 婆楼那的探子监视着人类，他的规矩是不可侵犯的。他无所不知（《阿闍婆吠陀》，IV，16，2），惩罚罪恶。参见V. Schröder, *Reden und Aufsätze* , S. 17。

[13] 原意为“呼吸”，引申为生命、自己、身体、自我、自性。泛指独立永远之主体，此主体潜在于一切物之根源内，而支配统一个体。乃印度思想界重要主题之一。——译注

[14] II, 2.

[15] I, 1, 10.

[16] VI, 34, 3.

[17] 《旃多格耶奥义书》（VI, 12）谓乌达拿克（Uddalaka）教其子休外他凯都时，曾提出一譬喻，即：剖割榕树之果实，取极微细



之种子一粒，更割之，终存何物？休外他凯都答曰：“不见何物。”其父曰：“由汝所不能见之微细物中，发生广大之榕树矣，此即阿特曼（ā tman [自我]），此即尔也（Tat tvam asi）。”“此即尔也”、“我者梵也”（Aham Brahma asmi），并为支配印度思想界数千年的两大格语。参见高楠顺次郎、木村泰贤著，高观庐译，《印度哲学宗教史》（台北：商务，1971），pp. 248—249。——译注

韦伯此处所引的三种《奥义书》，皆为古《奥义书》（现存11种），属“梨俱”、“娑摩”与“夜柔”三吠陀，年代较古，为正系；另有属《阿闍婆吠陀》、年代较新而多可疑者的新《奥义书》数十种，为旁系。关于《奥义书》源流与译本，见前引书，pp. 233—240。——译注

[18] 在西方，基督教的神秘主义者和后来的某些虔敬派的异人，也同样是这种将心灵物事带入意识“体验”的主智主义的洗练担纲者。

[19] 或者，在实践上并无不同的做法：通过先验，后来再将技术的成立联结于其固有的种种关联。

[20] 在数论派哲学里，媒介物质世界与精神的器官之有限性，必然造成意识的狭隘，这在佛教的理论里也扮演了一定的角色（何以全知的佛陀，即使全知，仍然必须冥思，也在此得到解释）。

[21] 梵文purusha，意即“人”，指个人之精神本体。又作“神我谛”、“我知者”。或单称“神”、“我”。印度数论学派所立二十五谛之第二十五，即执“我”为“常住独存，受用诸法之实我”。prakriti有“不变”之义，亦指男女之爱欲（kāma），在数论派哲学中则称之为“自性”。——译注

[22] 在印度一般的观念里，黑暗和光一样是物质性的东西。



[23] 例如《旃多格耶奥义书》以“苦行”、“慈善”（*dāna*）、“正行”（*ārjova*）、“不杀生”与“实语”（*satyavacan*）为行者五大义务。《布利哈德奥义书》则以“制欲”（*dāmyata*）、“慈善”、“同情”（*dayadhva*）三者为神之声，又通例教人以“实语”、“自修不退”（*svādhyam mā pramadah*），在家之法为：“不断家系”、“不害健康”、“守家产”、“对神与祖先不怠祭祀”、“敬礼父母师客如神”、“以己所欲之神致于人”。《摩诃那罗耶那奥义书》所举人类道德宗教生活有十二要素：“真实”（*satya*）、“苦行”、“自制”（*dama*）、“寂静”（*śama*）、“慈善”、“义务”（*dharma*）、“生殖”（*prajana*）、“火”（*agni*）、“火祭”（*agnihotra*）、“祭礼”（*yajña*）、“思念”（*mānasa*）与“遁世”（*nyāsa*），其中遁世尤其重要，为解脱道之必要要素。详见《印度哲学宗教史》，pp. 293—294。——译注

[24] *Vasischtha* , 16, 36.

[25] *Apastamba* 23, v. 8 ff. 关于这点以及本文其他段落所引用的材料，参见Hopkins前引书p. 252 ff. 《法经》业已翻译于《东方圣书》中。

[26] *Apastamba* , 10, v. 14-15. 此一法书包含了大半这类驳斥冥思技术的反对论调，如必勒（Bühler）于《东方圣书》序言中所指出的，必然是南印度古《奥义书》哲学故里的异质产物。

[27] *Vasischtha* , 10, 4.

[28] 特别是记载于*Baudhayana* , Hopkins也再度指出这点。

[29] 印度婆罗门教用语。原意为“听”，引申为“神的启示”。婆罗门教谓吠陀乃是圣人受神之启示而诵出的，故为神圣之知识，四吠陀乃因此一直被视为典型的天启著作。——译注

[30] 天启圣典发展到后代，又产生不少辅助的典籍，此即所谓的吠陀六支分（Ved ā nga）。此支分与《摩诃婆罗多》《罗摩衍那》及《摩奴法典》等，相传皆为圣贤所著，故称为圣传文学。内容包括语音学、韵律学、文法学、语源学、天文历算、祭仪纲要学等。其中的祭仪纲要学为了解吠陀不可欠缺之典籍。——译注

[31] 希腊文之原意为“制作者”。柏拉图在其 *Timoeus* 中给世界的创造之神以狄米尔格之名。不过，此神并非像基督教里那个从无中创造世界的全能的神，而只不过是个以被给予的理念为稿本而描摹创造出世界的制作者。——译注

[32] 数论学派，梵语 *S ā mkhya*，音译为“僧佉”，意译又作“数术”。此派为古印度六派哲学中成立最早者。相传初祖为迦毗罗仙人（*Kapila*，或译卡比拉），是将《奥义书》派哲人乌达拿克（*Uddalaka*）的思想加以批判性改革而成立。此派以分别智慧而计度诸法，并以此数为基础，从而立名论说，故称数论派。其早期学说主张精神、物质二者统一为“最高我”（即梵天），采有神论与一元论之立场，至晚期则否认最高我，成为无神论之二元论。神我（*purusha*）为纯粹意识，不具作用，仅观照自性而已。自性依序开展为觉、我慢、五大、十六变异。此一原理与神我、自性合称二十五谛。所谓自性（*prakriti*），即可供开展之唯一因子，其构成之要素有纯质（*sattva*）、激质（*rajas*）与翳质（*tamas*）三德；神我即由开展后所产生之物质结果中脱离出来，独自存在，其时即称为解脱。此一宗派最古老之经典为四五世纪之间伊湿伐罗克里什那（*Īśvarakrishna*）所著之《僧佉颂》（*S ā mkhya-K ā rik ā*）。此派与瑜伽学派有密切的关系。——译注

[33] 此派所保存的最古老作品为伊湿伐罗克里什那（*Īśvarakrishna*）的 *S ā mkhya-K ā rik ā*，见 *Bechanarama Tripathi*

的 *Benares Sanskrit Series* , Nr. 9 (Benares, 1883) , 德文译本为 Deussen, *Geschichte der Philosophie* , I , 3。迦毗罗 (据称) 的警句集则由 Beal 翻译成英文。

[34]. “Vy ā sa” (草案的创作者) 被公认为此派的创立者, 本为一个集合名词, 同样用来指称《摩诃婆罗多》与吠陀经典的编辑者。

[35]. *Maitrayana Up .* , I , 2-4 ff. 是这个环节经常被引用到的。

[36]. *Brihadaranyaka Up .* , V . 2, 此节在 Winternitz, *Geschichte der indischen Literatur* 当中特别提出, 并论及《奥义书》之缺乏伦理内容及其理由。

[37]. 此六大学派通常是指: 耆米尼的弥曼差 (Jaiminis *Mim ā ms ā*)、迦毗罗的数论派 (*Kapilas S ā mkhya*)、毗耶娑的吠檀多 (“Vy ā sas” *Ved ā nta*)、乔答摩的尼夜耶 (*Gautamas Ny ā ya*)、羯那陀的胜论派 (*Kan ā das Vaiśesika*)、巴丹闍梨的瑜伽派 (*Patañjalis Yoga*)。吠檀多亦为相对于古弥曼差——亦即对吠陀作仪式主义解释的“前弥曼差” (*Purva Mim ā ms ā*)——的“后弥曼差” (*Uttara Mim ā ms ā*, 弥曼差意指系统的研究)。因为究极而言, 被视为古典的唯此二弥曼差 (前弥曼差与吠檀多)。

[38]. 相对于被视为异端的“唯物主义者”的学派 *Lok ā yata* (顺世派)——为迦尔瓦卡 (*C ā rv ā ka*, 大约公元前3世纪) 所建。此一学派拒斥一切形而上学且否认吠陀的权威。关于此学派, 参见 Hertel, *Das Panchatantra* (1914) 及 Hilltbrandt, “Zur Kenntnis der indischen Materialisten” (*Festschrift für Kühn* , 1916)。

顺世派为古印度婆罗门教之支派, 主张随顺世俗, 倡导唯物论之快乐主义, 与阿耆毗伽派同为古印度自由思想之代表学派。此派以唯物论之立场, 主张地、水、火、风等四元素合成人之身心, 人若命

终，四大元素亦随之离散，五官之能力亦还归虚空，故人死后一切归无，灵魂亦不存在。因此，此派否认轮回、业，复否认祭祀、供仪、布施之意义。于认识论上主张感觉论，于实践生活上主张快乐论。并反对婆罗门所主张之祭祀万能主义，而倾向于诡辩之思想。此类唯物论快乐主义，于古印度吠陀、《梵书》、《奥义书》之时代即已萌芽。在当时，崇奉此类主张者，被称为“迦尔瓦卡之徒”。至于何时始蔚成一大思想流派，迄今已不可考，仅知约与佛陀同时或稍前。或谓梵名 *Lokāyata Cārvāka*（路伽耶迦尔瓦卡）即其始祖之名。此一教派并无经典传世，今所知有关此派之思想主张多散见于佛教或当代其他学派之典籍中。据《慈恩寺三藏法师传》卷四所载，玄奘西游天竺，寓止摩揭陀国那烂陀寺时，曾有顺世外道前来论难，可知在7世纪时，此一教派思想风潮犹盛行不衰。——译注

[39] 关于这点，参见Oldenberg前引书。

[40] 如《摩诃婆罗多》（VI, 30, 49）所述。《薄伽梵歌》亦有此种意味下的状态。

[41] 举凡将止行与止情当作是解脱尘世之主要表征的形而上学，必然会主张无梦之眠即为此种状态最接近的境界。这是极为自然的。所有的泛灵论皆视睡眠为灵魂的流转，在这点上，《奥义书》也以同样的态度看待无梦之眠和恍惚忘我（参见Gough, *Philosophy of the Upanisades*, p. 36）。

[42] 参见，例如，*Maitr. Brahm. Up.* VI, 34, 9。灵魂在此种止观中被洗净一切污秽且与本我合一的喜悦，是不可言说的。就像在这本《奥义书》的第10节中所说的：“水是水，火是火，气是气，我们无法自其中分辨出个别的什么；同样的，与本我合一者亦是如此。”在史诗里，梵并不被描写成这样一种禅悦的感情状态，而毋宁

更像是一种智慧之光，类似柏拉图在《理想国》里的灵知的泉源。纵非如此，也径可比之为沉睡。

[43]. 词汇虽新，内容却是古老的。

[44]. 即使杀父、杀母。只是，这样的犯行，可以这么说，他根本做不出来。

[45]. *Taittiriya* , 参见 *Gough, Philosophy of the Upanishades* , p. 66 ff.

[46]. 在《宗教社会学》里，韦伯讨论过不同的恩宠授予的观念。有关“制度恩宠”（*Anstaltsgnade*）的概念如下：“救赎所需的恩宠乃是在一持续性的基础上，经由某些神或先知所认可而创设的制度化组织（*Anstalts-gemeinschaft*）来授予。这个机构可以直接通过纯粹巫术性的秘迹手法，或者是通过其所掌握的由于其执事者或信奉者之实践而累积下来的多余的业绩（可以产生神恩或恩宠的业绩），来发挥其力量。只要是制度性恩宠一贯地营运之处，即涉及三个基本前提。一、教会之外无救赎（*extra ecclesiam nulla salus*）：除非本身为某一特定的、被赋予掌理恩宠之机构的成员，否则即无法得救。二、恩宠授予之有效与否，取决于机构所赋予的职权，而与祭司个人的卡理斯玛资质无关。三、需要救赎的个人之宗教资质，与有权授予恩宠的机构全然无关。换言之，救赎乃是普世性的，而非仅只限于宗教达人。宗教达人若想凭一己之力接近神、求取恩宠，而不思依赖最根本的制度性恩宠，他的得救机会以及宗教的纯正性就不免——而且实际上也无法避免——要受到威胁。根据此一理论，所有的人皆可能得救，只要他们能充分履行神的要求，即可获得足以使他们得救的制度性恩宠的授予。因此，对于个人伦理成就所要求的水平，必须与一般人的平均资质相当——实际上则意味相当的低。谁如果能在伦理领域成就更多（亦即宗教达人），那么，除了确保自己之得救外，他还



可以为其机构积聚善功，而由此一机构再将这些善功授予那些需要的人。我们刚刚所叙述的观点即为天主教会 的独特立场，同时也决定了其之为一个恩宠机构（Gnadenanstalt）的性格。”（《宗教社会学》，pp. 242—243）——译注

[47] Gosain是湿婆信仰的托钵修道团中的修道士全位阶，也是表示修道士的称号。Gosain共分十个等级，目标在于借苦行与托钵而终极地与湿婆神合为一体。——译注

[48] rita之原意为物之合于次第秩序者之抽象用语，因此移用为“真理”、“正义”等意。依吠陀的用法看来，此词应用范围极广：流水、晨曦、黑牛之乳常白等人间之有秩序的行动者，皆rita之发现。一言以蔽之，凡自然界、人事界之秩序，皆为rita不同之作用，因此有“自然律即道德律”的说法。人类若破坏人事之秩序，则自然秩序亦被破坏，故对anrita（无秩序、非真理）应严加戒备。此一观念发展至祭典上则要求依法以行祭，否则必遭神怒。由此观之，则英语之right（正确）、rite（仪式），与rita似乎有其印欧语系的同源关系。——译注



## 第八章

# 《薄伽梵歌》的救赎论与职业伦理

日常义务与救赎之道就这样被相互编整到一个在婆罗门看来还差强人意的、有机的阶段关系里，但这样的解决方式却一点也满足不了有教养的俗人阶层的要求，尤其是骑士阶层。婆罗门固然可以在其仪式性的日常职业之余，以止观来提升其非日常性的内在修为，或以止观为秘教式的助益，特别是以此获得内在的调和，但战士却不能。战士的身份律法和任何一种逃离现世的方式都无法相容。可是他却也不能因此就让人把自己编派为宗教价值较低者。这种存在于日常律法与宗教救赎追求之间的紧张关系，一方面促成了异端救赎宗教的产生（将于后文中论述），另一方面则促使正统派内部的救世论有更进一步的发展。

现在我们就来谈谈后者，原因有二：第一，此种救世论的开端必定发生在异端形成的时代之前<sup>[1]</sup>，或并肩而行；第二，它仍然带有古代知识分子的救世论所独具的特殊性质，当然，也已经以（单只对我们而言）传统的形态，和后世的救世主宗教之萌芽联结在一起。其古典文献出处，当然便是（最后的编纂大约在公元前6世纪的）《摩诃婆罗多》以及特别是其中的一段对话式的哲学插文——此种经由祭司

之手而改写成伦理纲要的作品，书中所在多有 [2]。它们显然，至少部分而言，是一些发生在小王国时代高教养的刹帝利社会对于神义论问题的讨论，经由祭司加工改写使合时宜的残迹遗绪 [3]。在其中，我们发现，一方面，任何战士英雄阶层都贴近一种信仰的痕迹，亦即对于“天命”和命运之任意戏弄人生的信仰 [4]，而此种信仰很难和业报教说合成一气。另一方面，特别是在国王坚阵（Yudhischthira） [5] 和他的英雄，以及和德珞帕娣（Draupadi） [6] 的谈话里，我们看到关于个别英雄命运的“公正”和战争的“正义”的讨论。从中，在在显示出王侯律法（Dharma）之纯粹固有法则性的（马基雅维利式的）观念，此一现象部分是由于后来门阀时代的政治关系，部分是基于婆罗门首尾一贯的理性化所造成的结果。在史诗里，坚阵王就其无辜的不幸，和他的妃子以差不多是《约伯记》的方式详细地讨论神的世界支配 [7]。他的妃子下结论说：伟大的神只不过随意弄人罢了。真正的答案，和《约伯记》里一样，并没有找到；人不该谈论这些事情，因为善人总会因神的恩宠而得不死，并且——尤其是——若无此种信仰，人们就不会做有德的行为。 [8]

这种想法和奥义书哲学完全是两回事。在奥义书哲学里并没有这样一个支配世界的人格神存在。这样的神是承传于梵书里的古老父神——位居于非伦理的吠陀众神之上，此种承传部分而言则取决于史诗最后编纂时代里再度复苏的、各拥其人格神的教派宗教。被认为具有人格性的梵（梵天），因此被认同为生主。吠陀诸神俱在，只是并不有力，不为英雄所惧。祂们甚至无法帮助他，而只能使他冷静并赞叹他。英雄本身，例如有修（Arjuna） [9]，是神之子。但他并不太在乎这个父神。他所信奉的是“天命”，并且在外表上拥护婆罗门的哲学 [10]。古老的英灵殿，因陀罗的战士天堂，似乎才是他的真正目标，所以

战死沙场——和其他各处一样——是荣耀的事。这比禁欲和禁欲所能达到的国度还要来得好（至少在书中某处是这么说的）。美德、利得与欢乐，是男子之所求，行动总比闲坐要好。虽然如此，英雄还是实行禁欲的，禁欲者的能力和神圣知识的意义对他们而言仍是确立不移的，因此，这种纯粹的英雄伦理显然也只是事情的一面而已。事实如此。

关于英雄律法的伦理意义，亦即战争的伦理意义的问题，尽皆详细阐述于《薄伽梵歌》中，这是印度极为有名的至今仍为任何吟诵者在戏剧节目中都不会错过的插曲<sup>[11]</sup>。表面上，这是一段近亲敌对者在血腥战斗前直接进行的对话，对话者是英雄有修和他的御者克里什那（Krishna），有修在忧虑着杀害这样一个近亲的正当性，克里什那有效地劝免了他这层忧虑。然而此时，克里什那已被诗人当作是最高神存在——薄伽梵（Bhagavat,亦即“尊者”）的人间化身（avatāra [权化]）<sup>[12]</sup>。此种想法和后来支配着印度教非古典的大众救世主宗教信仰的那种道成肉身（Epiphanien）的观念是共通的。总之，这种在印度中古时期最为重要的宗教意识所独具的感情特征（关于这点，后文会有更进一步的论述），早就可以看到<sup>[13]</sup>，而关系到的，在最根本上，正是古代尊贵的知识阶层的思维产物。

有个妥当的论点，认为薄伽梵的崇拜者的古老共同体，应该就是《薄伽梵歌》所描述的救世论的担纲者<sup>[14]</sup>。其根源大义的基础，如盖伯（Garbe）所正确指出的，是数论派的教说。诸多纯正的吠檀多特征是后来经由古典主义的婆罗门的编纂活动才添加上去的。这首诗歌现在被视为公认的正统教说的表现。正如克里什那在历史上的形象，这还有争论的余地。即使在克里什那时而被认为是个古老的太阳神之后（和佛陀被文献证实为历史人物之前一样），仍有杰出的学者

主张，他毋宁是薄伽梵宗教被神格化了的创立者 [15]。非专家对此无法断言。不过却也没有确切的理由足以反对这样一种最为单纯的假设：此一形象是取之于古老的史诗传统，而且被部分的刹帝利崇拜为其身份英雄。《薄伽梵歌》的救赎教说，对我们而言最为基本的特征如下：

对于有修要在战场上与其近亲相残的忧虑，克里什那的回答，仔细看来，有许多互相异质性的论点。第一 [16]，这些敌人的死是注定的，即使不由有修来采取行动，也还是会发生，因此，是天命使然。第二 [17]，有修的刹帝利本性，便会驱使他上战场，即使个人未必有此意志；这是他所无法控制的。此处，种姓律法的伦理决定论被解释成因果性。此种结论，虽然和数论派的观点——由一切行为的构成要素之纯粹物质—机械性的本质来推论结果——颇为相近，但即使是数论派也未必经常得出此种归结。再者，第三——理论上的主要论点所在：并不是真正存在的东西，人也无法真正与之争斗。这就有吠檀多—幻象的意味。不过若以数论派的观点也可解释成：唯有认识的心灵“存在”，其他一切行为与争斗都不过是附着于物质。为了救赎的目的，精神应该要从与物质事象的纠结中解脱出来。这样的论点似乎比直接从数论派教说的立场来立论要微弱些。因为，依此，分别“智”才是重要的。被动地受生命苦恼的精神，一旦彻底明白并非自己在进行活动，自己不过是在承受物质行为的影响，如此一来，也就不会再陷落到功德—罪过和业的机制里。和古典的瑜伽行者一样，这样的人就此成为自身活动和自己意识里一切心灵事象的观察者，并且因此从世上解脱 [18]。

不过，问题仍然存在：在这样的状况下，有修为何还是得战斗？就此，接下来是纯正印度教式的、从战士的种姓律法出发的积极响

应，也是克里什那所指示于有修的 [19]。对战士而言，战斗是好的，用个史诗时代仍具特征性的说法：克里什那说是“正义的”战争。回避战斗则带来耻辱。在战场上倒下者，进入天堂；在战场上获胜者，支配地上。在克里什那看来，这两种情况对战士而言都是一样的。不过，这还不是洞彻的见解。因为，问题还在于：基于种姓律法的行为，也就是物质行为，而非寻求救赎的精神行为，是否，以及在何种意义上，具有救赎价值？在对此问题的回答里，我们方才见到《薄伽梵歌》里所描述的、宗教上的观念的独创性。

我们业已知晓涉足尘世的极小化：神秘主义者之救赎拥有的固有方式所导致的宗教性“偷生微行”（Incognito）。早期基督教徒之拥有钱财妻室，“就好像没有一样”。在《薄伽梵歌》里，这带有一种特殊的色调，亦即：智者在行为里，更正确点儿说，面对自身在现世里的行为，确证自己，在其中，他履行所负的使命——通常即是基于种姓义务的使命，然而其内在却全然不相参与，换言之，行若未行。达成此种境界的条件是：在行为时，全然无视于成果如何，对任何成果都无所欲求。因为，此种欲求将蹈入于尘事俗网中，并且因此而促成业的产生。就像早期的基督徒“行事正确，结果则委诸上帝”，薄伽梵的崇拜者也从事“必要之事” [20]——我们可说它是“本性使然之义务”、“日日之要求”。并且，确实，相应于种姓义务的专属性 [21]，他只做这些而别无所事 [22]，绝不顾虑结果如何，特别是本身的成果。只要人有肉身（包括被数论派教说归为物质的“精神”机能），即免不了工作，但确实可以免去工作的成果 [23]。同样的，禁欲苦行与祭祀供奉，也只有当内心里不在乎其成果时，换言之，照我们的说法，只有在“为其本身之故”的情况下，对救赎才是有用的 [24]。凡于行动时舍弃世间成果者，“便不会因其行为而背负罪业，因为他的行动只是因其



肉体之故，并且满足于因此而自然到来的结果”<sup>[25]</sup>。这样的行为是免于业报的。

自然，吠檀多派事实上也有能力去正当化此种教说。从吠檀多派的立场看来，在看似真实的世界里所发生的行为，不过是幻象帷幕（māyā-Schleier）之虚伪网络上的线条，而神性的全有唯一者则隐藏在此一帷幕之后。凡是能够揭开帷幕而知道自己是与梵同一者，便能继续更虚幻地参与这种虚幻的行为，而丝毫不妨害到他的救赎。知识使他免于业的纠缠，礼仪义务则提供规则——通过规则的遵守，可以让他不做出冒犯神的行为。

如果说，就在现世内行为的这种对世界的冷漠，在某种意义上，代表了印度知识分子之古典伦理的究极成果，那么，诗歌本身则透露出此种伦理逐渐要得出其最后形态的挣扎。首先是与古老的礼仪主义的婆罗门阶层相对抗：吠陀的教说充满着追求幸福的欲望，关注物质的世界（guna [功德]）并致力追求此一世界中的成果<sup>[26]</sup>。进一步是关于行动之相对意义的问题：相应于救赎教说，无视于结果且因此而免于业报机制的现世内的行为，面对古典的救赎手段——冥思，有何相对意义？换言之，问题牵涉到内在于现世的神秘主义对于逃离现世的神秘主义的态度。

诗歌的某处说道，实践履行比起放弃行动要来得好<sup>[27]</sup>。由于薄伽梵宗教意识源之于刹帝利伦理，所以此种顺位似乎是比较最终的立场要古老些——在最后的定论里，冥思被认为是因其卡理斯玛而受到尊重的圣者所行之事，因此有时反而被置于较高的地位。不过，一般而言，以下两种救赎之道：jñāna-yoga（正知）与karma-yoga（正行）<sup>[28]</sup>，各自相应于各个种姓律法，地位是不相上下的。同时，在高贵的俗人教养里，讲求方法的冥思，被认为是获得灵知的古典方法，可使地位从此不再动摇，而其（薄伽梵宗教意识）源之于高贵知



识阶层的事实，再也不容否认。这可由其彻底拒斥狂迷忘我和一切积极的禁欲苦行当中看出来。无意义的禁欲及充满欲望、热情与高傲，在《薄伽梵歌》的观点看来，都是恶魔的习性 [29]，只会导致毁灭。

反过来，薄伽梵信仰与古典瑜伽的亲密关系是相当明显的，并且与数论派的二元论——认知的精神与被认知的意识内容——充分相应和，这在诗歌的许多段落中都可以找到。瑜伽行者不止是个禁欲苦行者，并且——对于针对古典婆罗门救赎教说的原始立场而言，相当具特征性——也不止是个知者 [30]。规制呼吸与意念的瑜伽术，被大加赞美 [31]。一般的印度教原则在冷漠应世的命令里找到呼应，诸如去除进入地狱的三大门路——欲望、嗔怒与贪婪 [32]，从内在解放对家庭、妻子、儿女的爱恋 [33]，绝对地不动心 (Ataraxie) [34] 等，是被救赎者的确实征兆。凡是认知精神与物质者，即不再生，“无论他过怎样的生活” [35]——这个严格的数论派定律，至少是与古典的瑜伽原则相对反，同时也是非吠陀的。此一无规范的归结，我们已知道是古典印度教里被救赎者生前解脱之态度的最后结果，然而现在在薄伽梵宗教意识里倒牵引出一个我们至今尚未触及的主题，并且事实上形成古典教说中的一个异质性的要素。

克里什那时而说道：“舍弃一切善功，唯我为皈依。” [36] 即使是恶棍，只要能真正爱克里什那，便得至福 [37]。临终时口唱圣音“Om”，并且一心以克里什那为念，那么来世便不会沦亡 [38]。最后，尤其是这样一个教说：面对（看似）自我的、因纠缠于物质世界而被制约的内在态度与外在行为，而能够彻底绝对地漠视世界，换言之，彻底确证精神性自我的神秘恩宠状态，则现世内的行为不但不会妨碍救赎，反而会对救赎产生积极正面的作用。此一教说轻易地就与古代印度教的救赎教说之一般前提联结起来，并且积极地得出如下的响

应：世间的行为唯有在一种情况下是可以促成救赎的，那就是行动之际毫不执着一切后果与成果，而完全以克里什那为皈依，并且只因他之故、始终他为念。

如此，浮现在我们眼前的是一种信仰宗教的类型。在典型的宗教意义里，“信仰”并不以事实与教义为真实——此种以教条为真实的想法，只能是固有宗教意义的成果与征兆——，真实的是宗教皈依，是对一个神或救赎者无条件的、完全信赖的服从，自己的整体生命也始终以他为取向。在此，克里什那就是这样的一个救赎者。他对唯他的庇护是求的人施加救赎“恩宠”（*prasāda* [信仰]）。这是古老的古典印度教所欠缺的一种概念（或许顶多在某些《奥义书》里有些许微弱的痕迹），因为此种概念是以超俗世的人格神为前提，并且基本上意味着业—因果性的破除，或者至少是古老原则——灵魂是其自身命运唯一之肇作者——的破坏。恩宠施与的思想本身，对于印度教的宗教意识而言，并非一向陌生：以圣徒崇拜的方式而受到尊崇的巫师，便因其自身的卡理斯玛而施与恩宠，超世俗的人格神和神格化的英雄的恩宠，便意味着从人到神的转化。然而，以此方式来达到脱离世间而得救赎的想法，倒确实是个新现象。虽然如此，似乎也不太可能将此种救世主宗教和信仰宗教的成立推到较晚的时代——佛陀以后，在此时代，此种宗教意识当然是蓬勃发展的。薄伽梵宗教开始有文献的记载 [\[39\]](#)，似乎是在公元前2世纪时 [\[40\]](#)。不过，进一步详细检视《薄伽梵歌》，我们就会发现此一信仰是如此一致地遍布于诗歌各处，因此显然只有通过确信此一要素在其成立当初即具相当意义，方才得以理解。同时，其为高阶层知识文化的宗教达人团体所作出的秘义理论，是如此的明显，所以我们必然应作此想法：此一要素从一开始便是薄伽梵宗教意识所固有的。

尽管神的非人格性本来就是古典的观念，但是或许在知识阶层，甚至婆罗门阶层当中，从来就未曾首尾一贯地成为唯一支配性的想法。对俗人的圈子而言更是如此，特别是对于佛教兴起的时代已蓬勃发展的高贵（但非军事的）市民阶层。整部《摩诃婆罗多》就是各种特征的奇特混合，它混合了：1. 古代具备人文主义知识教养的骑士高傲的伦理——史诗当中说：“我告诉你们这个神圣的秘密：没有什么比人更尊贵”<sup>[41]</sup>；2. 市民要确保获得神之恩宠庇护的需求（这个神以其意志主宰着人的命运）；3. 祭司之神秘主义的世界漠视。在数论派教说里——此一教说无疑是一种理性的、知识人的宗教意识，在其最为首尾一贯的形式上是“无神论的”——人格神毗湿奴有时候似乎扮演着某种暧昧的角色。瑜伽派，基于我们已知的诸多理由，一直是坚持人格神的概念。总而言之，在后来印度教的众多伟大的人格神里，毗湿奴和湿婆都不是新的产品。湿婆是由于古老的湿婆崇拜的狂迷性格，所以才被古吠陀—婆罗门阶层的文献所封杀。到后来，并且至今，最正统的高贵婆罗门教派，正是湿婆派——只不过狂迷的要素已被剔除于祭典之外。个人可以向一个救赎者——以其为神的化身——“寻求保护”的想法，至少是异端的知识人救赎论，尤其是佛教的救赎论，一开始就有的概念，并且不太可能是由他们首创出来。就像我们先前所说的，这可证之于巫术性导师（Guru）的地位：他们自古便是此种绝对权威的人格特性的担纲者。古老的古典薄伽梵宗教信仰起先所缺的，或者，即便已存在于其中，但无论如何总不为高贵的知识阶层所接受的，是后来的克里什那宗教信仰中对救赎者狂热的爱。这有点儿类似路德派的正统论之拒斥虔敬派在心理学上可视为同质的基督之爱（钦岑朵夫）<sup>[42]</sup>为非古典的改革。

薄伽梵宗教之为一种知识人宗教的特点，还在于其无条件地坚持灵知，亦即知识的救赎贵族主义，认为唯有具知识者方得救赎。当

然，其得以彻底首尾一贯地贯彻此一观念的办法在于：将救赎之道“有机地—身份地”相对化。所有诚实且全心地进行救赎之道者，皆可达成目标，亦即达成救赎追求者所努力的目标。对于无知者，亦即“羁绊于工作”者、无法摆脱追求行为之成果者、无法达到漠视世俗者，应该随便他们。知者、在漠视世界的高扬境界（Yoga）上行为者，还是要说那些无知者的工作是“好的”<sup>[43]</sup>，和中国的神秘主义者听任民众于物质享乐、而自己则致力于道的追求完全一样。两者都是基于同样的理由：各人的卡理斯玛资质有高下之不同——这在任何宗教达人看来，是不证自明的道理。饮用苏摩神酒的吠陀通晓者（仪式主义的婆罗门）进升因陀罗的天堂<sup>[44]</sup>，享有时间有限的快乐。光靠吠陀知识或禁欲的赎罪苦修，当然是不可能见到克里什那的。直接通过与梵合一的努力——一如吠檀多派所希望的——来到克里什那之处，确实非常困难<sup>[45]</sup>。对于那些虔诚崇拜神的人，克里什那会赐予他们一时的救赎，尽管他们因欲望的诱惑——换言之，执着于现世之美——而无法靠近他<sup>[46]</sup>。

救赎的关键端在于恩宠状态的“恒常不变”。成为“不变的”（*aviyabhicarin*）、拥有救赎确证（*certitudo salutis*），便是一切。因此，人在临终时思念着克里什那，便会往生他之处。他将这种恩宠赐予那些依照律法正确而行的人，换言之，行为之时毫不顾虑结果并且也不在乎行为成果的人。对于自己的行为，套用西方的话说，个人只能有费希特（Fichte）<sup>[47]</sup>所说的“冷淡的承认”：自认所行——在律法的衡量下——无误。依此，个人便真正是漠视世俗、逃离世界而自由业于业的机制之外。

救赎者克里什那让任何西方人都感到吃惊的，是其无可怀疑且不容怀疑的不德无行。这也是后来的教派神学要将他与无过的救赎者分

隔开的原因。在《摩诃婆罗多》里，克里什那对他的被庇护者提出一些最恶劣、最非骑士的、违反忠诚与信仰的建议。这正显示出这个角色相对而言较古老的、史诗英雄的而非星象（太阳神）的来源。他在古老的英雄史诗里被刻画出如此深刻的特色，以至于再也无法借着修正而消除掉。救赎理论则以下述方式来与事实妥协：一方面，声明言词而非行为才是唯一本质性的；另一方面，指出漠视世界也意味着凡事之发生是无可理喻地决定于命运（照正统派的说法，毕竟是业）——至少对一个神而言，这也同样真实，不管是以什么方式。

显然，《薄伽梵歌》的现世内的伦理，是一种真实不二的、“有机论的”伦理：印度的“宽容”即基于这种一切伦理与救赎诫命之绝对的相对化。所谓有机的相对化，并不只是按照种姓的归属来进行，而且也根据个人所追求的救赎目标而定。因此，宽容不再是消极的，而是：

1. 积极的——只不过，相对且分等次地——评价各种最相对立的行为准则；2. 承认各个生活领域之伦理的固有法则性及其同等的固有价值，这是因为，一旦面对救赎的终极问题，这些领域的价值必然都要受到贬斥。这种普遍的有机相对主义，并不仅仅止于理论上，而且还深深地渗透到感情生活里——可证之于印度教在其支配的时代所遗留下来的文献。例如在所谓的婆罗门湿婆迦纳（Sivagana）的迦纳瓦沙

（Kanawsa）诗句碑文里<sup>[48]</sup>，湿婆迦纳捐献了两座村庄，用以维持他所建的隐士庵。他也以自身的祝祷力量助其君王支配与屠杀了无数敌人。在此诗文里，和其他的一样，大地沾满了血腥。虽然如此，“他虔敬地建造这个屋子，世上的人只要将目光转向它，就能够从卡利时代的污秽中解放出来”。他这么做，是因为他发现人生背负着各种苦恼的重担，会年老、别离和死亡，因此，这种运用钱财的方式，是世上所有的善良人都知道的唯一良方善法。诗文接着说：“在他建造屋子的季节里，风中飘散着阿修卡花的香味，芒果树正抽发着嫩芽。群蜂四



处飞舞，丽人眼底的光辉更是诉说着爱意。当她们意乱情迷地与爱人相对坐上秋千，酥胸上爱的印痕再也隐藏不住，肉体更在胸衣里颤动，急忙笑着垂下半闭的眼帘，只是眉间的抖动泄露了她们心中的欢喜。朝圣者的太太们可是眼看着芒果花照亮了大地，耳中听到醉醺醺的蜜蜂嗡嗡作响。眼泪便不住流了下来。”接下来是开列出隐士庵所需的熏香和其他必需品的清单账目。

从诗文中，我们看到生活中的所有事项都各得其所：英雄血热的战斗狂、救赎的憧憬——从构成生活本身且一再重演的离别苦中挣脱出来的渴望、冥思静观的僻静处所，以及春天的亮丽美景和爱的幸福。所有这些，最终都沉入到被断念所迷醉的、忧愁的梦般的心境里，而此心境是幻象帷幕的思想必然产生的。在此思想中，所有的一切：此种非现实的、无常的美，以及人类相互争斗的恐怖，彼此交织在一起。记载在一份官方纪念文件里的对世界的态度<sup>[49]</sup>，最后也贯注到印度文献最具特色的部分里。实在与巫术，行为、理智与心境，似梦的灵知与敏锐自觉的情感，不仅相互共存也彼此渗透，因为，所有的一切，相对于唯一真实的神圣存在，最终，毕竟同样都是不真实的、非本质的。

---

[1] 佛教的影响在史诗相当晚期的部分才看到。

[2] 《摩诃婆罗多》（*Mahābhārata*）为印度两大民族史诗之一（另外一个为《罗摩衍那》），也是印度教的圣典之一。《摩诃婆罗多》的意思是：“歌颂婆罗多族之战争的大史诗”，是一部由十万颂所构成的庞大故事诗（一“颂”等于我们的四行诗）。据传为广博仙人所作，这当然是不可靠的，史诗实际上是长期累积扩大而成的，在公元前5或前6世纪问世，经数百年的发展，至3或4世纪才逐渐定型。故事的内容是叙述大约发生在公元前10世纪时雅利安人部族之间



的战争。为了争夺王位而发动战争的两方其实是婆罗多族的两房堂兄弟：一边是潘达阇（Pandavas）五兄弟，另一边则是库拉阇（Kauravas）一百个兄弟。由于除了战争的描述外，还包括大量相关的神话、传说、哲学、宗教、伦理、社会风俗等等题材，故此书成为了解印度文明的一大宝库。包含于其中的《薄伽梵歌》（*Bhagavad Gita*）为一宗教诗，是印度文学上不朽的篇章，内容是叙述御者克里什那（亦译为黑天，实际上是毗湿奴的化身）在大战爆发前向潘达阇兄弟之一的有修说明正义之战的必要，同时教他信仰神之伟大恩宠对于赴身沙场的重要性。截至今日为止，《薄伽梵歌》仍为印度教圣典中最受人们欢迎的作品。——译注

[3] 《薄伽梵歌》之具关键特征的部分，特别是骑士阶层的“命运伦理”，必然是起源于古骑士时代。

[4] 罪最终就在人的自身当中的观念，和下述的观念是相克的：罪乃是前世作为之不可避免的结果，就像悬在人上头的命运一样，而人只不过是让幽暗命运或——说得更正确些——业的连锁自行运作的工具（Mahabh. XII, 22, 11 ff.；参照59, 13 ff. 以及IV, 5和其他章节）。

[5] 《摩诃婆罗多》的主角之一，潘度（Pandu）之子，潘度共有五子（即所谓的“潘达阇”），皆为天神与其妻所生。——译注

[6] 坚阵有四个兄弟，五人共娶一妻，即德珞帕娣。——译注

[7] III, 29, 38 ff.。这正是史诗里被认为古代的部分。

[8] 韦伯认为《圣经·约伯记》相当能说明基督教的神义论：“个人命运的问题在《圣经·约伯记》里有所揭示，《约伯记》是出自一个十分不同的阶层（上层社会），它的最高潮乃是一种对任何问题之解决的断念，而顺服于神对其创造物的绝对的主权。这种顺服可说是清教徒预定论的前驱。当神意注定的地狱之永恒劫罚所引起的激

情，配合上述所讨论的涉及报应与神之绝对主权的观念，必然会导致预定论的出现。然而这种预定论的信仰终究没能在那时的以色列人之间发展出来：他们几乎完全误解了《约伯记》作者原先意图中该有的结论”（《宗教社会学》，pp. 149—150）；“这位全能的神乃居于其被造物之所有伦理要求的彼岸，因此祂的意旨被认为是超乎人类所能掌握的范围之外的。并且，神之绝对的全能是无限地超绝于被造物的，所以被造物的正义尺度根本不可能适用于神的作为”（《宗教社会学》，p. 189）。——译注。

[9]. 《摩诃婆罗多》主角之一，坚阵之弟，为天神因陀罗之子，武艺高强。——译注

[10]. 亦见E. W. Hopkins, *Religion of India*, p. 417.

[11]. 世界各国的语言几乎都有翻译。德文本由Garbe译出，并附有精彩的导论（Leipzig, 1901）。

[12]. 克里什那即毗湿奴的化身。毗湿奴（又译毗纽天、遍入天等）为印度教三大主神之一，于吠陀神话中被视为太阳神之一，谓其三步即可跨越大地。初未受重视，直至《梵书》时期，始渐受信仰。

《奥义书》中把那罗延天（Narayana）、婆薮天（Vasudeva）等皆列为其异称。毗湿奴肤色深蓝，四手，分持法螺、轮宝、仙杖与莲花，脐上出莲花一朵，上坐梵天。乘金翅鸟迦楼罗（garuda），妻为吉祥天女。此神司世界之维持发展，因其具慈爱、恩惠之神性，故人能亲之、信之。又其特性为“权化”，以救度众生为目的，而以其超自然之力，变现十种形态，即所谓毗湿奴十大权化。——译注

[13]. 《薄伽梵歌》里古老且前于佛教的要旨，并非信爱（bhakti，参见后文）的感情状态，而是神的恩宠（prasāda）的思想（E. W. Hopkins 亦持此说）。

[14] 关于这点，参照R. G. Bhandakar, *Vaisnavism, Saivism and minor religious systems* (Bühler, Grundriß, Straßburg, 1913)。

[15] Kennedy, *J. R. A. S.*, 1908, p. 506, 现在仍为此种见解的代表。Grierson, *Ind. Ant.*, 37, 1908, 也一样。他称此一神格化的创立者为Krishna Vasudeva, 并且认为古薄伽梵神Vasudeva是后来才被视同为毗湿奴神的。Macnicol, *J. R. A. S.*, 1913, p. 145, 认为克里什那是个古老的（有时以动物之形现身的）植物神，因此植物供奉才取代了动物牺牲（不杀生的起源？）。他指证说，在后来的克里什那哑剧里，克里什那及其扈从涂成红色（夏）与白色魔鬼（冬）相斗（相当于希腊的“Xanthos”和“Malanthos”的斗争）。薄伽梵崇拜者的教派应该是成立于公元前4世纪，盖伯在前引书里误置为佛陀前两三百年。

[16] XI, 32, 33.

[17] XVIII, 59.

[18] XIII, 23: 凡认知精神与物质者，即不再生，无论他过怎样的生活。

[19] II, 31 ff.

[20] 如XVIII, 48所显示的，克里什那的此种表达指的是“先天的”义务，也就是依种姓律法而被指派的义务，和神所命定的义务是同一的（参照III, 8; XVIII, 7, 9, 23）。

[21] 种姓义务的范围极广，譬如种姓混杂的话就会下地狱（根据I, 41），祖先也连同在内，因为如此一来就没有符合同样资格的子孙来为死者祭祀了。

[22] XVIII, 47采取一种古典的、我们先前引述过的立场：“履行自己的义务尽管不甚完善，也总比正确地尽了他人的义务要好。凡

是能履行本姓所规定的义务者，便不会被怪罪。”第二个句子是印度教基本的伦理教条之薄伽梵崇拜者式的说法。

[23] XVIII, 11.

[24] XVIII, 5, 6. 否则的话，随即生业。

[25] IV, 20, 21.

[26] II, 42.

[27] V, 2.

[28] jñāna-yoga亦译为“若那”或“智瑜伽”，认为瑜伽行者当行到完全舍弃一切业的地步，而成为一个“遁世者”，主要的功夫是在禅静，遁世者要有智慧力才能修成正果，故为难行的瑜伽。karma-yoga亦译为“羯磨”或“业瑜伽”，比较易行，行者当以清心行“作瑜伽”（kriyā-yoga），即依法履行他在社会及宗教上的本分，不必计其果报；他为无所作为的湿婆天行一切行，完全不自私地奉献他的敬爱、信仰给祂，故《薄伽梵歌》第九章说：“昆地的儿子，无论你做什么，吃什么，你的贡献，你的施舍，你的苦行，你定要将它献给我。”详见许地山，《大乘佛教之发展》，收入张曼涛主编，《大乘佛教之发展》（台北，1979），pp. 124—125。——译注

[29] XVII, 5. 另参见VI, 16, 17。

[30] VI, 46.

[31] V, 27, 28.

[32] XVI, 21.

[33] XVIII, 9.

[34] XVIII, 22.

[35] XVIII, 23.

[36] XVIII, 66.

[37] IX, 30.

[38] XVIII, 13.

[39] Bhandakar, *Ind. Ant.* , 41 (1912) , S. 13。同样的材料见于 Böhler, *Grundriß, Vaishnavism Saivism and minor religious* , 1913。

[40] 其中谈到对薄伽梵、Samkarshana及Vasudeva的崇拜（克里什那神的典型名称）。不久之后，有一个希腊人Heliodor在Taxila被称为薄伽梵（*J. R. A. S.* , 1909, S. 1087 ff.）。印度教的三大德目：dama（律己）、tyaya（宽大）与apranada（谦逊）被采用于一个半希腊人的改宗者献给Vesudeva的纪念碑文上（*Z. D. M. G.* , 63, S. 587）。——近东伊朗的影响尽管亦未被排除于宗教意识的形成初期之外，不过这样的考虑是没有必要的。

[41] Hopkins以此文句作为其著作——我们此处经常引用的*Religion of India* ——的题词。

[42] 钦岑朵夫（Zinzendorf, 1700—1760），德国虔敬主义代表人物。出身于萨克森贵族，专攻法律与神学，担任过萨克森政府的法律顾问。1722年他将当时在米兰受到迫害、因要求信仰自由而出亡的基督徒收留在自己的领地内并加以保护。其后，他自己也辞去官职住到这个村庄，专心从事此种虔敬主义信仰的教化，并于1727年组织虔敬主义的兄弟团。此一教派虽然曾一度受到压制，但团员皆热衷于未开化地区的传道活动，钦岑朵夫自己即曾到美国布道。——译注

[43] III, 26.

[44] IX, 30.

[45] XII, 3.

[46] VII, 21, 23.

[47] 费希特（Fichte, J. G. , 1762—1814），德国哲学家，为康德与后起的德国古典唯心主义者黑格尔、谢林之间的桥梁。在伦理

哲学上，费希特认为只要忠实地依据自己的良心行事，就是接近于神的最佳方式。——译注

[\[48\]](#) *Ind. Art .* , XIX, 1890, S. 61 (8世纪)。

[\[49\]](#) 碑文并不单只记载在此处。另外在一份捐献状 (*Ep. Ind.* , I, S. 269 f.) 里，某个城市的商贩和贸易商以此捐献为一名湿婆派的苦行者建修道院，因为他“寻求神的最高之光，自由由于情欲的黑暗之外，但仍屈服于官能的欢喜之恶”，所用的比喻 (v. 69-70) 是一幅年轻美丽女子的画像，在画像中正沐浴着的她，因对王子的爱而心驰神往。



## 第九章

# 上层职业僧侣的异端救世论

### 一、耆那教

借着奠基于宗教对世界之贬斥上的普遍主义与“世界肯定”的有机相对主义，我们便来到古典印度知识人观点的固有领域上。此种观点乃是古老的贵族—小王国时代知识阶层的产物。除此之外，还有另外两种宗教形态。第一种是古来粗野的民间狂迷祭典：不仅被知识人闭门相向，而且还鄙弃、嫌恶之，视同女人的私处，或者干脆尽可能无视于它的存在——至今仍然如此。酒精、性爱与肉食的狂迷，巫术性的精灵强制与人格神，活生生且神格化的救赎者，对人格化救难圣人——被当作伟大慈悲的神明的肉体化身——狂热崇拜的爱，这些都是民间宗教信仰里为人所熟知的要素。

我们已看到，薄伽梵宗教尽管在结构上仍为高贵的阶层所熟悉，但已对俗人的救世主信仰及其之于恩宠和救难的需求，做出相当的妥协。后面我们还会看到，在急遽变化的权力关系下，处于支配地位的知识阶层不得不对此种平民的宗教信仰形态做出更大幅度的让步，而

此种平民宗教信仰则成为特别非古典的印度教教派和尤其是支配着中古与近代的毗湿奴信仰及湿婆信仰的泉源。

不过，在讨论这些信仰之前，我们必须先研究一下另外两个宗教现象——耆那教与佛教。这两者本质上都是在古代知识阶层的基础上生长起来的，然而，在婆罗门阶层看来，它们不只是非古典的，而且还是最邪恶的、最该被拒斥的异端，因而饱受婆罗门的攻击、诅咒与憎恨。用婆罗门阶层的话说：碰到一只老虎也比碰到这些异端者要好，因为老虎只伤人骨肉，而异端者则毁人灵魂。这两种信仰形态在历史上相当重要，因为在数个世纪里，佛教常常于全印度耆那教在可观的领域里，被承认为支配性的教派。不过，这也只是一时的。

虽然佛教后来再度完全消失于印度——至少是印度本部，但却发展成一种世界宗教，其对文化的革命性影响，从锡兰、中南半岛，越过西藏，直到西伯利亚，并且遍及中国、韩国与日本。耆那教则本质上局限于古典的印度，并且萎缩成现今信徒为数不多的小教派，而且有些印度教徒声称这教派是属于他们的共同体。不过，就此处的关联而言，它总是能引起我们一些兴趣，因为它是个非常独特的商人教派，排他性异常强烈，甚至比西方的犹太人更强。此处，我们所碰到的是一个显然与印度教完全异质的、和经济的理性主义有着积极关联的教派。耆那教与佛教这两个竞争最激烈且同样是形成于古典刹帝利时代（公元前六七世纪）的教派中，耆那教是较早兴起且更加纯粹印度本土的<sup>[1]</sup>。我们出于切事且合乎目的的理由，先来加以探讨。

和古典时代的许多救赎理论家一样，依照传统，耆那禁欲的创始者伊那特里普特拉（Inatriputra,那塔普他 [Nataputta]），被称为“大勇”（Mahāvira, 殁于公元前600年），出身于刹帝利贵族<sup>[2]</sup>。这个教派最早根源于贵族知识阶层的事实，还表现于被承认的传记上肯定地说<sup>[3]</sup>：阿罗汉（arhat [圣者]）总是出身于纯粹的君王世系，而

从未出身于较低的家族<sup>[4]</sup>；附带地，也不会出身于婆罗门家族。其中显示出俗人圈子出身的沙门打从一开始就强烈反对吠陀—婆罗门的教育。吠陀的礼仪诫命与教说，和神圣语言（梵语）一样，全都被严加拒斥。因为，这对救赎一点意义也没有，救赎毋宁全靠个人的禁欲。就其一般的前提而言，耆那派的教说完全是奠定在古典（思想）的基础上，诸如：救赎即为从再生之轮中解放；唯有脱离无常的世界、离弃现世内的行为和附着于行为的业，救赎方能达成。

和佛教相反，耆那教基本上接受古典的阿特曼理论（ātman [本我]）<sup>[5]</sup>，不过，和古数论派教说一样，将梵—世界神魂的概念置于一旁。它之所以成为异端，特别在于其拒斥吠陀教养、礼仪及婆罗门阶层。其教说之绝对的无神论，或其拒斥任何最高的神性和整个印度教的万神殿<sup>[6]</sup>，应该不是其之为异端的绝对强制性理由，因为，其他古老的知识人哲学，尤其是数论派的教说，如同我们已见的，也有同样的倾向。当然，耆那教也驳斥所有的正统派哲学，不只是吠檀多派，也包括数论派的学说在内。虽然如此，在某些形而上学的前提下，它确有相近于数论派之处，特别是有关于灵魂存在的信念。所有的灵魂——意即固有、究极的自我实质——在耆那教看来，都是同等且永恒的。灵魂，且唯有这样的灵魂，而非一个绝对的神魂，才是“jīva”——生命的担纲者。它们并且（和佛教教说明显相异的）是一种“灵魂单子”（Seelen-Monaden），具有无限智慧（灵知）的能力。“灵魂”并不只是——如正统的薄伽梵宗教所认为的——被动感受的精神，相反，相应于其与古老积极的自我神化—苦行之远为明显独特的关联，灵魂是一种积极的生活原理，对立物（ajīva [无命]）是物质的钝性。这样的肉体是恶的。

由于其主智主义的、反狂迷的根源所导致的资质限制，耆那教与苦修—巫术的关联，比起印度其他任何的救赎宗教都要来得紧密。这

可证之于耆那教彻底废除了诸神世界的地位，取而代之的是对伟大的禁欲达人的崇敬，他们依序为阿罗汉、耆那和最高的救世者（Arhat, Jina, Tirthankara）。这些人生前是被如神般地崇拜的巫师，死后则成为模范的救难圣人 [7]。在全部二十四个救世者当中，根据传说，巴湿伐那陀（Pārśvanātha, 据称在公元前9世纪）是倒数第二个，大勇则是最后一个。“先知时代”随他们而终结，在他们之后，再没有人能达到全知的阶段，甚或全知之前的阶段（manahparyāya [慧智]） [8]。

一如婆罗门灵知性质的阶段性向上攀升，耆那教的卡理斯玛，据《劫波经》（*Kalpa-Sūtra*）所载 [9]，也依不同的知识阶段而分成身份性的七个等级：从文书和神圣传统的认识，到对此世事务的自觉智（avadhi），此为超自然知识的第一阶段；接下来是直观的能力（千里眼），其次是巫术力量的拥有和自我变化的能力，再则为（第五阶段）对所有生物之思想的认知（manahparyāya，超自然知识的第二阶段）；继则为绝对的圆满、全知（kevala，超自然知识的最高阶段）和自一切苦中解脱而得自由（第六阶段），以此最终（第七阶段）达到“最后之生”的确信。因此，《阿迦朗迦经》（*Acharanga-Sūtra*）中说 [10]，完全得救赎者的灵魂是无质、无体、无声、无色、无味、无情、不复生、不与物质相接、“不类推”（亦即无相且直接地）认知与理会的一种“绝对的”存在。

在生存当中，凡能获得正确的直观知识者，即不再有过恶。如大勇一般，他看见一切神祇皆在他脚下，具一切知。大勇（在地上）的究极状态，亦即完满的禁欲者所进入的状态，又称为“涅槃”（在此等同于后世所说的生前解脱） [11]。然而耆那教的这种涅槃的状态，正如霍普金斯所正确指出的，和佛教的涅槃相反，并不是从“存在”中解

脱出来，而是从“肉体”——一切罪与欲望的泉源，也是一切精神力量之限制的来源——中解脱出来。由此，我们马上可以看出其与行奇迹的巫术之间的历史关联。同时，知识在耆那教而言，如同在所有的古典救世论里，是为最高的——事实上是巫术性的——救赎手段。然而，获得知识的方法，除了学习与止观之外，就是和巫师类似但比其他知识人教派要求更高的禁欲苦行。

禁欲苦行在耆那教里被推行到最极端：饿死自己的人，达到最高的神圣状态 [12]。不过整体而言，此种苦行，相较于古老未开化的巫师苦行，是被精神化于“背离世俗”的意义下。“无家”是基本的救赎概念，意味着断绝一切世俗关联，尤其是毫不在乎一切感官印象，并且避免一切基于世俗动机的行为 [13]，进而根本停止“行为” [14]、希望与意愿 [15]。如果一个人只感觉和思想着“我是我” [16]，那便是此种意味的“无家”。他既不求生也不求死 [17]——因为不管求生或求死都是“欲望”，会招来业报；他既没有朋友，也不会拒绝他人对他采取的行为（例如信奉者通常会为圣者洗脚） [18]。他所奉行的原则是：不抵抗恶 [19]，并且在生活中通过忍受困苦与疼痛来确证个人的恩宠状态。因此，耆那教徒从一开始便不是由个别的智者在老年时或一时地投入苦行生活所组成的共同体，也不是终生奉行苦行生活的达人或光是由数个学派与修道院所共组的共同体，而是一个“职业僧侣”的特殊教团。首先，他们恐怕是古代高贵的知识人教派里最成功地做到印度教派之典型的双重组织者，亦即以僧侣共同体为核心，外加在僧侣的精神支配下的俗人“优婆塞”（upāsaka [信奉者]）共同体。加入僧侣共同体的仪式在古典时代是在一棵树下举行 [20]：新加入者要脱下身上的装饰袍服，作为放弃一切财产的象征，然后落发垢面，再由教师将真言（mantra [曼陀罗]，巫术性与救世论的咒语）传入到他的耳朵



里 [21]。逃离世界的强度似乎也有所改变。随着传统，这样的强度必然是不断地向上攀升，不管是绝对地脱尽所有，还是无条件的贞洁，都是后来才被加进来成为绝对的诫命——而到底应是哪一个犹有争议。无论如何，此种发展——相对于第二十三祖梯尔旃卡拉（Tirthankara）较温和的诫命——应归功于大勇，并且和僧侣教团的创立本身是相结合的。

教团因革新而永久地分裂，开始于1世纪。部分僧侣要求（至少圣教师）应绝对赤裸，而其他人，事实上是多数人，加以拒绝 [22]。裸行派（亦即天衣派 [Digambara]）在许多礼仪方面颇有古风，并且希腊作者还提到他们和希腊哲学家辩论，而他们后来的名称原先只有印度的文献里才有，所以“耆那”这个名称似乎是后起的。此种情形或许正显示出僧侣共同体的多数，在易于布教的利害关心下对世俗的让步。实际上，此种布教在后来的几个世纪里获得表面上极为显著的成果。裸行派认为只有他们自己是真正地“解脱束缚的”（Nirgrantha-putra [尼干子]）“天衣派”（以天地为衣者），而与其他人——“白衣派”（Śvetāmbara [穿着白衣者]）分离开来，最后则将女人完全排除于救赎的可能性之外。而后，随着伊斯兰教的榜样，和拜占庭所曾经发生过的那样，此地的共同体里也兴起打破偶像之战，于是有反偶像教派的形成，也因此使得耆那教产生了进一步的分裂。白衣派自然是掌握了大部分的耆那教徒，而天衣派则于19世纪时被英国警方逐出公众场合。

为了避免僧侣卷入任何私人或地方性的关系与依恋，古典的耆那教教规要求僧侣有义务一地又一地不停地云游各处。在一种异常绵密的决疑论所规制的托钵方式下，似乎确保了喜舍之完全的自发性和喜舍人的行为不会招致业之产生的程度（因为僧侣被认为是要对此负责的）。为了避免一切“行为”，僧侣应该尽可能只靠自然界提供的剩



余物资或“主持家计者”（俗人）在毫无意图的情况下提供的剩余物资——如此则类似自然的赐物——过生活 [23]。游走四方无家无业的戒律，自然而然地给教团带来一股强而有力的传道力量。事实上，布教确实是被鼓励的 [24]。

和规定僧侣要游行四方的戒律完全相反，给俗人的规诫是不要旅行，因为旅行会陷他们于无法控制且不可知的危险之中，甚而犯下罪过。我们熟知印度教对于更换地方的不信任，至少是对没有掌控灵魂的司牧者陪伴下作任何迁徙的不信任，在耆那教更是被推演到极端。任何旅行都要有导师的许可和指示，并事先确定好旅行的路线和最高的旅行期限，以及可容许的最高旅行花费。此种规则是耆那教徒独具特色的一般态度。他们就好像未成年人一样，被置于教会纪律的监控之下，办法是借着僧侣阶层和风纪督察的巡视。

除了“正知”之外，耆那教的第二块瑰宝是“正见”，意即盲目地服从于教师的见解。相对于正统印度教包容甚广的“有机的”相对化，古典的耆那教救世论里唯有一种绝对的救赎目标，也因此唯有一种圆满，其外的一切都只是半路的、过渡的、不成熟的，亦即没什么价值的。救赎是分阶段获得的：根据流传最广的耆那教教义，当人走上正路后开始计算，经过八次再生，便可获得救赎。俗人则必须每天有一定时间（48分钟）的止观、在一定的日数里（多半每个月四次）过完全的僧侣生活，并且还得在特定的日子过特别严谨的生活，不离开自己的村子且日食一餐。俗人的法（Dharma）也只不过是尽可能和僧侣的法相近的东西。尤其是，俗人必须善尽那些自己立下誓愿而有责任完成的义务。耆那教因此博得“教派”（Sekte）的典型性格——一个人因特殊许可方得加入 [25]。

修道僧的纪律相当严格。修道院的阿阇梨（ācārya [长老]） [26]，多半是由最年长者担任。不过，在最早时则是因其卡理斯玛而由前

任者或共同体选定出来 [27]，负责听取修道僧的忏悔和课以惩罚等事务。在位的修道院长老还负责管束俗人的生活 [28]，为此目的，俗人圈子被依次划分成教区（samgha [僧伽]）、管区（gana），及最末端的共同体（gachchha）。阿闍梨若玩忽职守则会遭到巫术性的恶报，不仅丧失卡理斯玛，重要的是还会失去支配鬼神的能力 [29]。

就实质内容而言，耆那教的禁欲——第三块瑰宝：“正行”——是以“不杀生”（ahimsā），亦即绝对禁止杀害生物（himsā [杀生]），为一切戒律之首。毫无疑问，耆那教的不杀生戒最初是因为拒斥古吠陀祭典里婆罗门不合道理地要求血肉牺牲。这可证之于他们除了对这种吠陀祭礼猛烈攻击之外，更是将此一不杀生的戒律激烈地贯彻到闻所未闻的程度。当耆那教徒无法控制自己有害于救赎的欲望，或者，反过来，当他已达到救赎时 [30]，他可以自杀，也该（按照某些人的意见）自杀。但他不可侵害他者的生命，不管是间接的也好，还是不在意图之中的也好。从素食主义之原初反狂迷的意味上出发，此一禁令在此恐怕是首次被转化到一切生命之齐一性的意义关联里。

当耆那教在某些王国里成为公认的国家宗教时，某些调整必然会发生。直到今天，端正的耆那教徒仍然拒绝上刑事法庭，但在民事诉讼方面他们却表现良好。至于军事方面，则必须想出个安全瓣，就像早期基督教所做的。根据修正过的理论，国王与战士可以进行“防卫战”。古老的规定则被重新解释为：对俗人而言，只要不杀害“较弱的”生物、没有武装的敌人就好。以此方式，耆那教徒的不杀生被推演到最极端的种种归结。端正的耆那教徒在黑暗的季节里不点灯，因为可能会烧死飞蛾，也不举火，因为可能烧死昆虫；他们在烧水之前先过滤，在口鼻之前覆纱布，为的是避免吸入或食入昆虫 [31]；在行走前先用柔软的扫帚细心地扫过前行的地面；不剃头发或体毛（代之以连

根拔起），以免刀剪杀害了虱子 [32]；从不涉水而过，以免踏到虫子 [33]。不杀生戒导致耆那教徒完全避免从事危害到生命的一切手工业，诸如使用火和锐利器具的职业（木工或石工）、泥水业以及大多数的工业职务。至于农业，尤其是耕作，当然是完全不可能的，因为这总是会伤害到土中的虫蚁 [34]。

接下来最重要的一个俗人戒律是财产的限制。人不应拥有比“必要”的更多。个人所需的财产，在某些耆那教的教义问答手册里，限制在二十六种特定的对象上 [35]。同样的，拥有生活所需以上的财富是会危及救赎的。为了积功德，个人应该将多余的钱财捐献给寺院或动物医院。这在以慈善事业闻名的耆那教共同体里发挥到最高点。值得注意的是：财富的赚取本身，一点儿也不被禁止，所被禁止的只是一心一意要成为富人并执着不已——相当类似于西方禁欲的基督新教。和基督新教一样，特别受到责难的，是“坐拥财富的喜悦”（parigraha [摄取]），而不是财富或营利本身。此外，还有许多类似之处，诸如：耆那教徒严禁虚伪与浮夸，在经济往来上必须绝对正直，禁止任何诈欺（māyā） [36] 和一切不正直的营利，特别是走私、贿赂和任何一种没有信用的财政经营（adattu dama）。

所有这些都使得这个教派一方面排除了与典型东方式的“政治资本主义”（官吏、包税者、国家物资供货商的财富聚积）的任何关系，另一方面也使得“诚实乃最上策”这个（早期资本主义的）格言在他们那儿——和在祆教徒及西方的教友派那儿一样——得到有效的发挥。耆那教商人的诚实正直是有名的 [37]，他们的财富也同样是如此。人们早先即认为印度的商业有一半以上是由他们经手的 [38]。

耆那教徒——至少是白衣派的耆那教徒——几乎都成为商人，这和我们后面要谈论到的犹太人的情形一样（详见《古犹太教》），有

其纯粹礼仪上的因素，亦即唯有商人才能真正做到不杀生。同时，营利的特殊性质也一样是受制于礼仪因素：如我们先前所见的，他们对旅行特别严格的避忌与旅行对他们而言的种种困难，在都限制他们必须从事定住的商业，于此又和犹太人一样，特别是从事于银行业与金融借贷业。基督新教的经济史里为人所熟知的“禁欲的储蓄义务”，在此也同样促使耆那教徒将所积聚的财产作为营利资本来利用，而不是作为消费的或取息的财富 [39]。他们之所以被限制在商业资本主义的范围里并且从未创造出工业组织来，除了我们已熟知的阻碍——抱持传统主义的印度教环境与君主制的家产制性格横阻于前——之外，同样也是由于其礼仪上对于工业的排斥，以及——和犹太人一样——礼仪性的孤立化的一般缘故 [40]。

不要拥有超过“必要”以上（Parigraha viramana vrata）的戒律，对于他们显著的财富累积只发生一种非常有弹性的限制 [41]。就像新教徒一样，他们被规制的生活样式所具有的强烈方法论性格，助长了此种累积。拒绝使人迷醉的东西，拒绝食肉与蜂蜜，绝对避免任何的不贞，严格忠实于婚姻，避免身份性的傲慢、愤怒与热情，所有这些对于耆那教徒而言，和对所有有教养的印度教徒一样，都是不证自明的戒律。任何这类的感情都会导致人下地狱，这个原则恐怕只会被（耆那教徒）更加严格地贯彻。耆那教徒比其他印度教徒更严格要求俗人不要天真地为“现世”所掳获。个人唯有通过最严谨的、有方法的自制与自律，通过提防口舌是非和对一切生活情境的深思熟虑，方能避免业的网罗 [42]。

在社会伦理方面，算是功德的包括：供应食物给饥渴的人，施舍衣物给贫穷的人，照顾与喂养动物，扶养（自己教派的）僧侣 [43]，救济他人并友善地相对待：多为他人着想，不伤害他人的感情，并尽

量通过自己高贵的情操与礼数来赢得别人的尊敬。不过，不该让自己系缚于他人。耆那僧侣的五大誓愿里，除了ahimsā（不杀生）、sūnṛta（禁不实）、asteya（禁受非自愿的供物）、Brahmacarya（贞洁）之外，第五个誓愿即为aparigraha（离欲）：断绝爱任何人、任何事物，因为爱会引发欲望而产生业。尽管有种种的礼仪戒律，但“邻人爱”的基督教概念，全然付之阙如。除此之外，更不用说是有任何与“对神的爱”相对等的观念。因为根本没有恩宠与赦免，也没有赎罪的忏悔和有效的祈祷存在 [44]。行为所带给行为者的明白思量过的救赎利益，便是行为的指引明星。“耆那教徒的心是虚空的”。

从表面上看来，此种看法对耆那教徒而言，如同对新教徒而言，似乎是错误的，因为耆那教共同体的成员之间相互的凝聚性从来都是非常强固的。和许多美国的教派一样，他们的经济势力靠的是共同体对个人背后的支撑，并且当个人转换地方时，马上可以再度和其教派共同体取得私人的联系。当然，就其内在本质而言，此种凝聚性和特别是早期基督教的“兄弟爱”有相当大的距离，类似新教福利事业的即事的理性主义，多半可说是一种善功的履行，而不是宗教性爱的无差别主义的流露，事实上，耆那教徒对后者是一无所知的。

尽管耆那教徒总是遵从僧侣阶级的严格规制，但俗人（声闻弟子 [śrāvaka]）对耆那教的影响从来都是很强烈的。和佛教古典的著作一样，他们的文献也是以自己的语言向非梵文的圈子传播。如同佛教，耆那教的俗人在欠缺其他崇拜对象的情况下，引进圣徒崇拜与偶像崇拜，并且借着广泛的兴建与捐献，带来异常繁盛的僧伽建筑与工艺 [45]。他们得以如此，是因为他们乃属于有产阶级，主要是市民阶级。在较为古老的文献当中，行会首长已被说成是俗人的代表，而至今耆那教徒在西印度的行会里仍是最强而有力的代表者。俗人的影响力如今又再度回升，特别表现在其将至今仍孤立地散布于全印度的各



个教团结合成一个共同体的努力。俗人共同体的坚实组织及其与僧侣的牢固结合自古已然，后来则成为耆那教——相对于佛教——之所以能和中古时期复兴的婆罗门教相竞争，以及渡过伊斯兰教之迫害的主要因素 [46]。

教派的形成与印度城市的出现，在时间上可说是相当接近的。另一方面，对市民怀有敌意的孟加拉人则最不能接受耆那教。不过，我们也要提防这样的看法：认为它就是“市民阶层”的“产物”。它实则起源于刹帝利的思辨与俗人的苦行。其教说亦即其对于俗人的要求，特别是其礼仪戒律，作为一种日常宗教，也只有商人阶层方能长久担当得起。不过，它也给这个阶层带来极为麻烦的限制，这些限制若基于自身的经济利害考量是绝不会被发展出来或加以忍受的。和所有印度教的正统和异端的共同体一样，毫无疑问，此一教派也是借着王侯的眷顾而兴盛起来的。我们很有理由这么认为，而且事情也是显而易见的 [47]：意图从令人不快的婆罗门势力中解放出来，是这些王侯之所以支持这个教派的最主要的（政治）动机。耆那教最盛的时期并不是在市民阶层抬头的时期，反倒是在城市势力与行会势力于政治上没落的时期，大约从3到13世纪，这也是其文献花果繁盛的时期，而特别是以佛教的牺牲作为其挣得地盘的代价。这个教派似乎是成立于贝拿勒斯（Benares）东部地区，再向西部与南部扩展，然而在孟加拉和北印度却一直都很薄弱。南印度的某些地区和西部的恰罗怯雅（Chalukya）诸王在位的领域里 [48]，耆那教有时被尊为国家宗教。西部地区至今仍为此一教派绵延的主要地区。

印度教复兴之后，耆那教在相当大的程度上亦未能免于印度教化的命运。刚开始的时候，耆那教无视于种姓的存在。其救世论与种姓毫无关联，有的话也只是间接性的。即使在俗人的影响下，寺院与偶像崇拜愈来愈四向扩展时，此种情形也只有少许的变化。纯正的耆那



教僧侣是不可能供奉寺庙与偶像的，因为这会招致业。除了专一于自我救赎之外，唯有导师和教师之职是适合他们的。照顾寺庙偶像的工作因此落到俗人的身上。我们也发现一个特有的现象：人们较偏爱将寺庙崇拜交付在婆罗门手中，因为他们就是被训练来做这件事的 [49]

。

如今，种姓秩序已压倒了耆那教徒。在南印度，耆那教徒已完全被编组到种姓里，但在北部，印度教的观点是倾向于将他们视为——相应于我们所熟知的类型——教派种姓，而往往遭到他们的强烈反对。不过，在印度西北部的城市里，他们自行会势力鼎盛的时代起就一直与社会地位相当者通婚，特别是商人阶层。印度教近代的代表人物即因此而意欲将他们收编到自己这边。耆那教徒本身也业已放弃自己的布教。他们“侍奉神”的内容包括没有“神”出现的讲道和对圣典的解释。其俗人信仰一般而言似乎是倾向于 [50]：是有这么一个神存在，但祂置这世界于不顾，并自足于启示人们如何解脱世界而得救赎。信徒的数目，如同我们所说的，正在相对地减少。

耆那教这种特有的摇摆状态，原因部分在于我们已知的印度教的关系，部分则在于其根本的内在特质。其仪式主义的立场并不十分清楚，但在缺乏一个超世俗的神和基于神之意志而产生的伦理的情况下，势必如此；在教派一方面紧紧地将俗人共同体和僧侣共同体结合起来，另一方面又严格地将两者建构为相当有区别的组织时，并未给予俗人共同体自己明确的礼仪。同时，救赎理论本身又有着无法调和的因素：一方面，其最高的救赎财是一种唯有通过冥思方能获得的精神状态，另一方面，其特殊的救赎之道却是禁欲苦行，因此充满着矛盾。至少，极端的禁欲手段是与止观和冥思同等并存的。巫术实际上从未被完全去除，而处心积虑地控制仪式主义与禁欲苦行的正确性，则代表了一种完足且一贯的、内在统一的方法论之意义下的、彻底理

性化的立场——无论其作为一种纯粹冥思性的神秘主义，还是为纯粹积极的禁欲主义。耆那教徒本身往往自认为是一个特殊禁欲的教派，并且也从这个立场上特别相对反于被他们讥刺为“现世的”佛教信徒。

## 二、原始佛教

和耆那教一样，佛教更为清楚的是城市发展、城市王制、城市贵族时代的产物。其创建者为悉达多、释迦牟尼、人称瞿昙（Gautama）<sup>[51]</sup>的佛陀<sup>[52]</sup>，出生于喜马拉雅山脚现今尼泊尔境内的蓝毗尼（Lumbini）。其逃离父母家庭而孤独隐居的“大舍离”（世俗），被佛教徒视为佛教的创立期。他身为刹帝利贵族——迦毗罗卫国（Kapi-lavastu）<sup>[53]</sup>的释迦族。

行会首长，在佛教的古代文献里（和在耆那教的文献里一样），甚至更是在碑文的佛教僧院捐献者名单里，扮演着显著的角色。奥登堡让我们注意到：乡野的景象、牲口与牧场，是古婆罗门教师与学派时代（至少是古《奥义书》时代）的特色，而城市和骑象国王的城塞则是佛陀时代的特色，就像对话的形式反映出骤然兴起的城市文化一样。在较后出的《奥义书》里，所有这些当然也业已展开。想要从文献的性格推导出时代的差异，显然并不是件容易的事。比较方便的办法是切事地参照两个时代的理念彼此相应和相异的发展系谱。

原始佛教，和数论派教说及耆那教派一样，对梵一无所知。然而，和后二者不同的是，佛教连哲学学派的救世论所竭力探讨的本我（ātman）和一般的“个体性”问题都一并加以拒斥。其拒斥这般全面性问题的方式是如此地针锋相对，以至于个体性问题在被消解为空无与非实在之前，必定要被彻彻底底地通贯研究。佛教的性格——一种

极为特殊的高贵知识分子的救世论——明明白白地写在脸上，更不用说一切佛教文献也都在在呈现出此一事实。根据传说，佛教的创建者比耆那教的创建者大勇晚生了一个世代。此一说法似乎不错，因为不少的佛教传说都是以新兴教团与旧有教团的竞争，以及旧教团成员对佛教徒的憎恨为前提。耆那教的传说有时也反映出此种憎恨。憎恨不只由于外在的竞争，也源于佛教的救赎追求与既有宗教的内在对立——不仅对立于古典婆罗门的救赎追求，也对立于耆那教的救赎之道。

耆那教团本质上是一个带有特殊意味的禁欲的共同体，此种特殊的意味我们称之为“积极的禁欲”。其救赎目标，和印度所有的知识分子的救世论一样，是永恒的静止。然而其救赎之道却是通过苦行而背离世界和消解自我。不过禁欲苦修不只牵涉到极大程度的意志紧张，同时也容易引发感情性的、在某些情况下甚至是歇斯底里的结果。总之，这不容易导致那种确定与静止的感觉，而这种感觉对于致力从世界的喧嚷与苦恼中解脱出来的救赎追求而言，却必然具有决定性的感情价值。此种“救赎确证”，亦即在现世享有得救赎者的休止静息，从心理学上看来，倒是印度诸宗教所奋力追求的终极状态。在我们看来，“生前解脱”意味着印度的救赎追求者意欲在现世里即享有逃离世俗生活的禅悦。

有一点对于评断原始佛教是很重要的，亦即，我们要注意到，佛教的独特成就在于其致力追求“生前解脱”这一目标，而且唯此一目标是求，并且义无反顾地排除一切与此无关的救赎手段。也因此，佛教剔除了耆那教所带有的禁欲特征，同时也一并排除了所有无谓问题的思辨——只要是与达成此一目标无关或无助于达成此一目标的问题皆不予理会，无论其为此世的或彼世的、社会的或形而上的。对于知识的渴望，同样也不为真正的救赎追求者所执着。

关于“原始”佛教的特质，不管是佛陀本身的教诲，还是最古老共同体的实践（两者对我们而言是同等重要的），在最新近的文献当中罗列着印度学者一系列精彩的研究成果。只不过难以求得共通的见解。就我们的目的而言，最好是根据年代最早的资料来论述原始佛教[54]，在我们认为重要的关节上，有系统并且尽可能连贯地表述出其间的思维关联，而不管这些观念在最初发生时实际上是否如此完全地合理一致，这是只有专家才能决定的问题[55]。

原始佛教[56]在几乎所有实践性的关键点上，皆与儒教（连同伊斯兰教）处于颇有特色的对反两极上。这是一个特别非政治的、反政治的身份宗教，或者，说得更正确些，是个具有知识素养的游方托钵僧的宗教“技术理论”。和所有的印度哲学与圣仪学（Hierurgie）一样，佛教也是个“救赎宗教”——如果我们还愿意为一种既没有神也没有崇拜的伦理，换言之，对于是否有“神”及其如何存在的问题一概不予理会的伦理，冠上“宗教”之名的话。确实，若以宗教对于“要如何”（wie）得解脱、“自何处”（wovon）得解脱，以及解脱到“何处去”（wozu）等问题的考虑观之，佛教毋宁是一切可以想见的救赎追求形态当中最为激进的一种。

佛教的救赎纯然是个人本身的事，既没有神也没有解救者帮得上忙[57]。从佛陀身上，我们不曾得知什么祈祷。因为根本没有任何的宗教恩宠存在。不过，也绝无丝毫的预定（Prädestination）。取神义论而代之，佛教相信：根据业报理论，亦即伦理报应的普遍因果律，彼岸的命运完全是个人自己自由的举止的结果。并非“人格”，而是个个行为的意义与价值，方为业报理论的出发点：没有任何拘执于现世的行为会在深具伦理意义却又非人格性的宇宙论因果律当中消失掉。

我们也许会认为，出于此种前提之下的伦理，应该是一种积极行动的伦理，不管是内在于现世的（如同儒教和伊斯兰教，二者各有其独特的方式）还是施行禁欲的方式（如同耆那教，佛教在印度的主要对手）。然而原始佛教对这两者都加以拒绝，因为其所追求的救赎之“自何处”与“何处去”，皆无此二者置喙的余地。从抱持着救世论关怀的印度知识人之观点的一般前提出发，佛陀的教诲所指示的唯其为终极的结论——如同戴维斯（Rhys Davids）对佛陀“开悟”后初转法轮的内容所作的慧解：有碍于救赎的一切幻想之根本原因，端在于一般对“灵魂”作为一永续单元的信仰。由此教诲归结出：一切和“泛灵论”信仰相关联的取向、希冀与愿望，换言之，对一切此岸的、特别是彼岸的生命之执着，都是了无意义的。这一切都是对无常的空无之执着。“永生”，在佛教思想看来，是一种言辞的矛盾，因为，“生命”不过是由个个构成要素（skandha，按：即构成人我之存在的色、受、想、行、识等五蕴）所凝结成的自觉的、意志的个体形态，其本质终究是无常。认为个体具有“无止境妥当”的价值，在佛教看来，和所有印度的想法一样，无疑是一种荒谬而可笑的傲慢，（借用基督新教的概念）是灵魂崇拜的“被造物神化”的顶点。佛教所追求的救赎，不是永生，而是永恒的死寂。此种救赎追求的根源，和一般印度人一样，并不在于“厌生”，而在于“厌死”。叙说佛陀之体验的圣谭，十分清楚明白地表达出这一点：他逃离父母的家，逃离了年轻的妻子与孩子的身旁，孤独地隐没于森林之中。

在老、病、死三种害厄的不尽威胁下，世俗与生活的华美有什么用？如果对尘世之美的眷恋只会带来痛苦，尤其是别离——因不断新生而总是重演的别离的无意义，那么这一切又有什么用？在一个永远的世界里的美丽、幸福与喜悦之绝对毫无意义可言的无常性，在此，正是使得世界财了无价值的最终理由。佛陀一再说明，至少，对那强

健且明智的人而言，并且也只是针对这种人而言，所能有的也只是他的教诲。以此，引生出一种特别敌对救赎的力量（反对一般的救赎观念）。

那种基于信念伦理的罪的概念，并不投合于印度教，同样也不为佛教所接受。固然，佛教僧侣也会有罪，甚至是要被永远逐出伙伴共同体的死罪，还有其他应受处罚的罪。然而，所有妨碍救赎的，绝不是“罪”。罪并不是危害救赎的最终力量，也不是“恶”，而是无常的人生：人就是要自这根本没有意义的、一切（被形构出来的）存在的永续骚动当中寻求救赎。一切的“伦理性”，对此而言只是手段，其之所以有意义，也只是当其为手段。不过，究极而言，也并非如此。

热情本身，不管是为了善也好，还是出之以最高贵的激情的形式，由于皆与生之“欲望”联结在一起，所以便是有碍救赎的。憎恨，基本上也不会比爱——不管是哪种对人的爱——更有害于救赎，而热情且积极地献身于理想也同样好不了多少。邻人爱，至少，伟大的基督教达人意味下的兄弟爱，是不为其所知的。“如一股劲风，有福者将其爱之风吹入世间，如此清凉、甜美、无声与柔和”<sup>[58]</sup>。唯有这种冷静的自制才能够保证内在的解脱——从一切对世界、对人的“渴望”中解脱出来。佛教神秘的爱的无等差主义（maitri [慈悲]）是以恍惚忘我的陶醉为其心理条件的，这种爱和对人与动物的“无限的感情”，就如同母亲对孩子一般，自然给予圣者一股巫术性的、征服灵魂的力量，敌对者亦为之披靡<sup>[59]</sup>。然而在此情况下，他仍然是冷静的、保持距离的<sup>[60]</sup>。因为，说到最后，正如佛陀的一首有名的偈颂所言<sup>[61]</sup>，个人终究必须“像犀牛一样踽踽独行”——也可说是：必须有抵挡感情的一层厚皮。“爱敌人”，对佛教而言必然完全是陌生的。佛教的寂静主义也不会成就这种自我克服的达人能力，顶多是对敌人平静的不憎恨以及和共同体成员间“友善和睦的宁静感情”（奥登堡）。这种感



情并不纯然是由神秘的经验产生出来，而同时也是伴随着自我中心的理解而来，换言之，根绝一切敌对的感情是有益于救赎的。佛教的慈爱（Caritas）具有和耆那教及以另一种方式存在于基督新教里的慈爱一样的非个人性与即事性的性格。关键问题在于自己的救赎确证，而不在于“邻人”的境遇好坏。

救赎，在佛教里也是要靠“知识”才能获得。不过自然不是有关地上或天上的广泛知识。相反的，原始佛教要求极端限制这方面的知识追求，换言之，有意识地放弃探究得救赎者死后的情形，因为这样的挂虑同样是一种“欲望”、一种“渴望”，无益于救赎。僧侣摩罗迦（Malukya）想要知道世界是否永恒、无限，佛陀死后是否仍然存在，佛陀笑说：未得救赎者的这种问题，正如一个伤重濒死的人要医生先回答他，叫什么名字、是否为贵族、是何人伤了他等问题，才肯接受治疗一样。探究涅槃的本质，对一个纯正的佛教徒而言便是异端。儒教拒斥思辨，因为思辨无益于君子此世的完美，就功利主义的观点而言，是没有用的。佛教之所以拒斥思辨，是因为思辨显露出对尘世智识的执着，而这无益于彼岸的完满。但是，带来救赎的“知识”无他，仅在于对苦之本质、苦之生起、去苦的条件与去苦的手段等四大真理（按：苦、集、灭、道四圣谛）的实践的开悟。原始基督教徒力求将苦难当成禁欲的手段，有时甚至当作是殉教，然而佛教徒却无论如何要逃离苦。“苦”等同于一切形式之存在的无常性这个事实。与无常的对抗，那种与生俱来的、既无指望也无可避免的对抗，亦即“为了存在的战斗”、企图保有一己从头开始便已奉献给死亡的存在之努力，这便是苦的本质。即使后来“现世关爱的”大乘学派的经典，也都还证示最终无可避免要老、要死的生命之全然的无意义。这种最终解脱一切苦的开悟，只有通过虔敬、通过冥思而潜入单纯的实践的生活真理之中，才有可能获得。因而此种拒绝一切行动者而只许诺与追求

开悟者的“知识”（Wissen），即是一种实践的知识。然而，这却也不是歌德不承认行动者、而只认为“止观者”会有的“良心”（Gewissen）。由于业报理论和基于此一理论而对人格思想的拒斥，佛教并不晓得任何一种首尾一贯的“良心”概念，也不可能有此概念，并且特别是以一种类似马赫（Mach）<sup>[62]</sup>的灵魂形而上学的方式，贯彻到底。

那么，到目前为止的救赎理论所一意要否定的“自我”到底是什么？各个正统的救世论与异端救世论对此问题提出了林林总总的解答：从原始的关于阿特曼（ātman，佛教的巴利语为attan）之古老的巫术性灵魂力量，较为物质主义或较为精神主义的主张，到数论派学说——将一切事象毫无例外地皆归之于物质，换言之，归之于变化不拘的世界——的意识结构，亦即恒常不变的、但只具有感受性的意识结构。

佛陀从这种既不能在救世论上、也不能在心理学上满足他的主智主义架构中跳出来，回归到实际上是意志主义（Voluntarismus）的路线。只不过重新调整了一番。在《弥兰陀王所问经》里，除了种种较原始见解的残余之外，我们看到特别富有精神意涵的新理论的核心<sup>[63]</sup>。内观经验告诉我们，根本没有什么“自我”与“世界”的存在，有的只不过是各种感觉、欲求与表象的流动，所有这些集合在一起即构成“现实”（Wirklichkeit）。各个构成要素，如所经验的，于内在真实里是“没有分别地”被结合在一起（意思是“成为一体”）。好比人“吞下”了有“味道”的东西，实体上存在的就是“味道”，而不是“味道”以外的东西。而“盐”，换言之，咸味的性质，是无法目视的（III,3,6）<sup>[64]</sup>。包含着各种不同个别性<sup>[65]</sup>的东西，被人感觉是外在的“事物”，就好

像，尤其是经由自觉的过程，总是被想成统一的“个体”一样。这就是议论的精义所在。

以此，造成统一体的，又是什么呢？这又得从外在事物说起。“车子”是什么呢？显然并不是各个构成部分（例如车轮等）。同样的，显然也不是将它们总数加起来就成。我们体验到的“车子”整体，是由于所有的个别部分交织在一起的“意义”的统一性。“个体”也同样是如此 [66]。什么是个体？当然不是个别的感觉，也不是感觉的总和，而是支配这些感觉的目的与意义的统一性，就像车子之有意义的、受目的所规范的性质。然而，个体的这种目的与意义的本质何在呢？端在于存在的个人的统一的意志。而这种意志的内容又是什么呢？经验告诉我们，个人的所有意志皆在于无望的、各不相干或互相对立的、各式各样的努力，只有在唯一的一点上是一致的，亦即：存在的意志。说到最后，人的意志尽在于此，而不是别的。一切的奋斗与作为，不管个人想为自己在人前人后披上什么幻想的外衣，说穿了也就只有这么一个唯一的终极意义：生存的意志。此一意志，在其形而上学的无意义底下，便是最终将生命统合起来者，亦即产生业报（karma）者。如果人想要逃脱业报，则必须弃绝此种意志。求生的意志，或者如佛教所言，对于生命与行为、对享乐与欢愉，特别是对于权力或者知识或不管是什么的“渴望”，本身就是“个体化的原理”（principium individuationis）。

意志本身是由精神生理的事象之束所构成，在经验里，此种事象之束即为“灵魂”，一个“自我”。以一种（我们可说是）“个体化—能量之保存法则”的方式 [67]，意志发挥其逾越死亡的作用。个人既死即不复生，也不能靠“灵魂轮回”而复生。因为，灵魂的实体并不存在。但“渴望”却在一个“自我”死亡崩解之后，马上使得一个新的自我集结起来并且负荷着逃离不了的业报—因果的紧箍咒——对于任何与伦理相

关的事件，皆要求必要的伦理性报偿 [68]。只有渴望会阻挡救赎的开悟乃至神圣的安息。在此独特的意义上，一切的欲望，以主智主义的立场——亚洲所有的救赎宗教（不管是以什么形式）都有的特点——看来，一概都是“无知”（avidyā [无明]）。在三大过恶中，愚昧究属第一，接下来才是肉欲和恶意。然而，开悟并不是一种免费的神赐恩典，而是断绝一切生之渴望所源出的伟大幻想而不断沉入真理的止观冥思之中的报偿。凡是能以此获得开悟者，便可享受——重要的是——此岸的 禅悦。

原始佛教的圣歌所鸣奏的曲调正是高扬的胜利之喜。已达到理路分明的出神忘我目标的“阿罗汉”是免于业报的 [69]，并且感觉自身 [70] 充满着强烈且温柔的（无对象，因此无渴望的）爱意，解脱了尘世的高傲与法利赛式的自我义认，然而却有着无可动摇的、确证恩宠状态之持久常在的自信，免于恐惧、罪恶与迷妄，也了却了对现世、特别是对彼岸之生的憧憬。他已由内在逃脱了永无止境的再生之轮——于佛教艺术里取代了基督教的地狱。

从“爱意”在这段对阿罗汉之境界的描写中，人们或许会推断其中有点“女性化”的色彩。这可就错了。开悟的达成是一种精神的活动，必须要有一种基于理性思维的、纯粹“无所关心”的冥思能力。然而女性，至少在后世的佛教教义里，不止是非理性的，不具备高超的精神能力，而且还是追求开悟者的一大诱惑，尤其是无法拥有阿罗汉境界的心理学特征：“无对象的”、神秘的爱的意境。女性毋宁是在一有机会的情况下就会犯罪。若有机会而不犯罪，那必定是另有什么习惯性的或其他利己主义的顾虑。这是后世的僧院道学者所明白持有的看法。佛陀本身倒未曾这么表示。相反的，在佛教早期——至少根据传说——佛陀的周遭不乏女性，这和当时——不管在那一点上都较不为惯习所束缚的时代——所有的知识分子教派一样，也有女性成为游方

教师，四处传布师教。因此，佛教的比丘尼教团完全处于僧侣之下的显著从属地位，是后来特殊的僧院发展所造成的 [71]。知识分子圈内的异性交往的自在不拘，当然绝不表示大师本身的信息里有任何“女性”的性格。大师所告知的是要拒斥尘世的自大和自我义认。不过这并不是为了基督教那种增益信仰之心的自我谦抑或感情性的爱人如己，而是在于对生之意义有着男性的清明，并且在“知性的正直”底下有能够得出此种结论的能力。

以着眼于“个别灵魂之无尽价值”的社会伦理为根基的“社会”情感，必然与任何一丁点儿对“灵魂”的价值强调都被视为最根本致命之大幻想的救赎理论，可以说偏离得要多远就有多远。佛教徒“利他主义”的特殊形态，换言之，普遍的同情，只不过是在洞察人生之轮里一切个人之生存斗争的无意义性之际，所油然而生的感情阶段，是进一步的知性开悟的一个征象，而不是积极的兄弟爱的表现。在冥思的戒律里明白界定，此种普遍的同情最终是由智者之冷静的、斯多葛式的禅定取代为终极的状态。当然，那位常胜的佛教君主（9世纪）为了崇敬佛陀而放生他的象群，是极为感伤动人的一幕，如碑文所记载的（*Ind.Ant.* ,XXI,1892,S.253），大象“眼中含着泪水”再度回到森林寻找它们的伙伴。从“不杀生”而得出的这个结果，本身纯然是一种形式的作为——和近代的动物医院及僧院的动物小屋一样。至少对原始佛教初期而言，“泪水”是相当陌生的，在印度，一般说来一直要到虔敬主义的（bhakti [信爱]）信仰时代才较为充沛地流出来。

若就其对外在行为的影响而言，佛教的救赎类型有着如下这些关键性的特征：恩宠状态的保证，亦即关于自己最终解脱的知识，并不是通过自己在任何一种——不管是“世俗内的”还是“世俗之外的”——行为上的证明而能获得，换言之，无论是哪一种“作为”的证明皆无以致之，相反的，是要在一种和行动不相干的心理状态里觅得。就“阿



罗汉“理想对待理性行为”世界”的整体态度而言，这是相当关键的一点。彼此之间根本无法架桥相通。同样的，和积极意义上的“社会”行为也是无桥可通的。救赎绝对是一凭己力的一种个人成就 [72]。没有任何人，特别是没有任何社会共同体帮得了忙：所有真正的神秘主义之特殊非社会的性格，在此扬升到最高点。看似矛盾的是：佛陀——建立“教会”，或者甚至只是一个“共同体”，都是无缘于他的，同时他也明白拒斥本身有“领导”一个教团共同体的可能性和意图——毕竟还是召唤出一个“教团”来。唯一的可能就是，这个教团的建立，和基督教相反，多半是其弟子创造出来的。据闻，佛陀之所以传布自己的救赎教说，并不是出于自己的意愿，而是在一个神祇的特别请求下才担当这样的工作 [73]。事实上，古代的教团共同体只以平常教说的方式给成员提供微薄的帮助，诸如监督新进者，为比丘提供教化、悔过与赎罪的场所。另外，教团似乎特别着意于关照僧侣的举止，使之保持合于身份的“端正”，以免其卡理斯玛败坏而见笑于世。除此而外，我们即将讨论到的，此一社会性共同体的组织及其对个人的束缚，都被以最为首尾一贯和用心的态度加以“极小化”。

光以逃离世界的观点来看待救赎本身，是符合于印度一般的习惯的，但是就佛教而言，却是源之于其救赎理论之极为特殊的性格。因为，为了解脱个体——在总是无望、消逝的存在中一再重新形成的个体——永无止境的挣扎而得救赎以归于寂静不灭，唯有断绝与无常世界、生存竞争世界相联结的一切“渴望”，才能实现。自然，要达成这样的救赎，只有“出家”（pravrajyā, 换言之，没有家累）的身份才可望办得到，若根据共同体教义，则只有游方的弟子——后来的僧侣，名为比丘——才行。相反，“在家众”的身份，依照共同体教义，有点像伊斯兰教之看待被容忍的非信徒，存在只不过是施舍供养一心追求恩宠状态的佛陀弟子，直至达成救赎。佛陀弟子出家游方，身无长



物也不任事，断绝性爱、酒精、歌唱与舞蹈，严格素食而避忌香料、盐巴与蜂蜜，挨家挨户无言托钵以维生，除此则一心冥思、解脱存在的渴望以得救赎。物质资助救赎追求者的工作落在俗人身上，毕竟唯有此事是“优婆塞”（俗人“信奉者”）<sup>[74]</sup>所能成就的最高功德与荣誉，僧侣若将僧钵倒覆拒受施舍，便是对他的唯一惩罚。优婆塞反正就是这样行止的人。最原先并没有这样的公认存在，后来即以他们寻求佛陀及共同体（僧侣）的庇护来解释就是了。尽管对僧侣有着非常明确的道德规范存在，但创教者对于虔诚的信奉者却仅有少许推荐性的忠告，直到后来才慢慢发展成一种俗人伦理。因此，此处并没有像基督教里那种给获得恩宠者剩余功德（*opera supererogatoria*）要做的“福音的劝告”（*Consilia evangelica*）存在<sup>[75]</sup>，相反，有的只是不追求完全救赎的弱者的不完备伦理。这些忠告，就其根本的内容而言，大约相当于“十戒”，只是在涉及一切对生者的伤害上，有着更广泛的意涵，诸如：不杀生、绝对的诚实（众所周知，在“十戒”里仅限于法庭上的证词）以及严格的酒禁。忠实信守这些俗人道德戒律的人（特别是五大戒律：不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒），则被应许拥有现世的福分，包括财富、声名、友谊、善终与更好的再生机会。最好的情况是再生到——不管怎么说总是无常的——诸神的天国去，尽管受到进入涅槃的解脱者的轻蔑，但对于现世主义者而言，比起以下这种状态来，毋宁是更好的应许：至于这种状态（涅槃）的进一步定义，佛陀也许是让人随缘认定，但在较古老的理论里，则无疑是被视同为绝对的消灭<sup>[76]</sup>。巴利经典的原始佛教也因此全然是一种身份伦理，或者说得更正确些，一种冥思的僧侣阶层的技术理论。俗人（“在家众”）只能证得“较低义果”，而不是“尊者”<sup>[77]</sup>（阿罗汉）的根本救赎。

佛陀的教说是否打从一开始就被认为是个“修道僧”宗教，这是甚有疑问的。或者，实情绝非如此，反面或许倒更为正确。很明显的一个古老传说是：佛陀在其生前即已令许多并未加入其教团的俗人达到涅槃 [78]。在《弥兰陀王所问经》里也教示：涅槃，作为应许之地，俗人至少也可以睁眼瞧见。同时，经里也讨论到俗人的救赎如何因佛陀而可能，以及佛陀为何仍然要创建一个修道僧教团的缘故 [79]。

佛陀的共同体原先自然是个秘行者的扈从团，与其说是个教团，倒不如说更像个救世论的学派。根据专家之言 [80]，我们可以说情形就是如此：佛陀死后，其最亲近的弟子在自己的追随者当中的地位，就如同佛陀之于他们自己的地位：他们是精神上的父执，用个印度通用的术语，即导师（Guru），并且是佛陀教说的权威诠释者。在最终以分裂收场的毗舍离（Vaiśālī）结集里 [81]，众人推举佛陀所钟爱的弟子阿难（Ānanda）的一个百岁的弟子为“共同体之父” [82]。不过，形式的规定无疑是没有的：为了调停教义论争和戒律争议而有时召开的“会议”——后来成为共同体的一般集会，关于谁有权利参与的问题，并没有形式的规定，更不用说我们所谓的“投票”。在此，权威才是决定性的。阿罗汉——无罪的、因此而具有巫术力量的得救赎者——的卡理斯玛，便是决定性的指标。当然，有个弟子，他甚至是佛陀本身所认定的 [83]，造成了分裂。任何的“规矩”都是佛陀临事随机而定的，这些规矩在佛陀死后可以说应该就是共同体之非人格性的“支配者”。但无法确定的是，体系性的教团规律，像是后世的“波罗提木叉”（pratimoksa） [84]，是否源自佛陀本身。那些绝对必要的戒律需要有个较确定的形式。于是，共同体变成一个教团，因为教说的重要部分是被当作秘义而传承下去 [85]，一如印度古代大部分的救世论。教团成员的标记因此受到重视与追求。佛陀之后，教团不得不很快就

定下剃发与披黄色袈裟的制度。只有在相对而言较为松散的组织里，才见得到古代俗人一从者那种自由的共同体性格的痕迹。原则很快就确立下来：若未成为正式的僧侣者，便无法获得完全的洞察 [86] 和阿罗汉的地位 [87]。

这样一种教团宗教是无法发展出理性的经济伦理的。即使原始佛教已从小乘（“小船”，纯粹是修道僧“秘密集会”的佛教）开始往俗人宗教的方向发展，亦即大乘（“大船”，航向彼岸：救赎），但是后来，正如我们如今业已注意到的，理性的经济伦理仍然未曾从中发展出来。在《普曜经》（*Lalitavistara*）里 [88]，尽管对虔诚且有教养的俗人（*ārya*）提出如何能在职业上获得进升的忠告，不过却是出于拒斥圣化所行的理由有意地以极为不确定的形式。其中并没有“禁欲的”规则。在印度教的《瑜伽经》的戒律里，属于社会伦理方面一般应尽的生活规则（“五制戒” [*yama*]） [89] 当中，有不珍爱财富与报酬的告诫；属于较高级的精神伦理方面的救世论个人伦理的规则（五内制 [*niyama*]）当中，则包含寡欲和伦理谨肃等内容。相反的，一般后世的佛教“戒律”（*śīla*）里，一点儿也未提及对于财富之禁欲的否定态度，而仅限于五种一般妥当的禁令：禁止杀生、偷盗、邪淫、妄语、饮酒；对于自愿保持僧侣身份者，除此之外还绝对禁止在许可（每日一餐）之外进食、享受俗世的欢娱、使用装饰品与服饰和软卧、接受金钱的赠予。

较详细探讨道德问题的后期佛教经典（个别的教说往往都是出于佛陀弟子阿难之口，而不是出于佛陀本身），总是试图将俗人道德当作较高的精神（僧侣）伦理之“前阶段”来看待。在阶段性地从“较低的”到“较高的”道德进升的道德理论里，鄙弃服饰和回避戏剧与竞赛的参与，被推为“较高的”道德阶段。然而，此种“较高的”道德并未——这是关键所在——增进理性的禁欲（不管是世俗外的，还是世俗内

的），或增进积极的生活方法论。因为，一切的“将所行圣化”（kriyavāda, karmavāda [业论]）始终被视为异端。情形毋宁是倒过来：行为里的积极“德行”，在面对不行为的伦理——为达到脱尽“冲动”以利于纯粹冥思的目的——时，愈来愈往后退却。

在正统的“南方”（小乘）的佛教徒文献里，认定佛陀本身亲口承认他的伦理是寂静主义与活动说的“二元论”。不过，所谓寂静主义是关于恶的意志，而活动是关于善的意志，这种解决矛盾的方式毋乃是僧侣的诡辩。事实上，行为的伦理和冥思的技术规则之间存在者无法融合的对立鸿沟，并且只有后者才会带来救赎。佛教的修道僧伦理，并不像后世的基督教伦理那样，对社会秩序里“内在于现世的”伦理行为，赋予一种奠基于特殊恩宠赐物的、理性—伦理的高昂心态，而是恰相反地朝向原则上非社会的方向去。佛教绝对无法像薄伽梵信仰和天主教那样，以“身份性的”相对化办法，成功地做到世俗伦理与修道僧伦理之间的真正调和。因此，后世应俗人之所好的救世论并未走上基督新教那种现世内禁欲的道路，而只是走向秘迹的、圣徒崇拜的、偶像崇拜的或言语崇拜的仪式宗教之路。总而言之，不变的命题是：“凡欲遂行美好之事者，便不为僧侣。”

此外，在原始佛教里，讲求方法的俗人道德之迹象，几乎完全付之阙如。加入教团之际，俗人即须避免杀生、邪淫、妄言与饮酒。不过，此一戒律到底有多古老，并不十分确定。出于宗教的理由，某些职业自古便是优婆塞所不许从事的，诸如武器、毒药与酒类的买卖（类似古代基督教里某些与异教崇拜相关联的职业），被印度教普遍视为可疑的商队贸易，以及（会危及性道德的）奴隶买卖和（伤及不杀生戒的）屠宰业。以上这些职业至少是被排除于端正的俗人之外。不过，修道僧对于农耕的特别排拒（同样又是由于不杀生戒：犁田锄作之际无可避免地会伤害到生物——在再生的循环过程中和人类形成

共同体的生物），却不妨碍到他们之接受农作物为施舍：毕竟，这并未影响到俗人的经济。同样的，修道僧之极为严格地峻拒拥有任何钱财，也甚少对俗人道德发生影响。针对财富的获得及奢侈品的享用而提出的个人道德或社会伦理的抗议，只要是其为世俗道德的考量，在原始佛教里，毫无蛛丝马迹可寻。也没有我们所引用的后世经典里对于蔑视俗世之虚浮、财富和服饰的要求。因为，这些事物并非不对，而毋宁是引发“渴望”的诱惑。相反的，财富本身，如我们所见的，是对俗人道德成果的许诺，而“悉伽婆（Siggava）<sup>[90]</sup>的教示”则明白责成父母有义务给子女留下遗产。至于对某种特定经济行为的宗教性奖赏，无论如何是完全没有的。也没有任何管制俗人道德的手段。如上述之“覆钵”的唯一处罚，也不在于处罚恶德，而专只因为对方伤害到修道僧共同体的尊严。最古老的、或许可追溯到创立者本身所制定的规则，原本也就只有这么一层意涵。对于俗人，根本既无忏悔，也无教会守则，既无俗人弟兄，也无第三教团（Tertiarier）<sup>[91]</sup>。

不过，佛教的修道僧道德本身，不仅将劳动置之度外，就是连一般的禁欲手段也不予理会，有的只不过是辅助手段，集中于冥思的深化、教化，通过忏悔而确保清醒的自我控制，导师对弟子和年长僧侣对入门沙弥的训诫。佛教拒斥任何理性禁欲的形态。并不是任何的理性禁欲均为“逃离世界”，同样的，并非任何的“逃离世界”均为理性的禁欲。由此例子即可得证。对佛教而言，对彼岸的“渴望”和对此世的执着，是完全一样的，因此，为了彼岸的至福而自我毁弃的禁欲式圣化所行，和对此岸幸福的耽溺，并没有什么两样。扬弃二者，佛陀走的是“中道”。根据确实足以信赖的传说，佛陀的人生大转捩点在于：放弃印度救世论方法中高度洗练的修行企图，亦即为了获得恍惚忘我的卡理斯玛，而借着形销骨立和其他生理上的手段来毁弃肉体。在这



点上，就发展史的角度而言，佛教和耶稣会之拒斥古老的修道僧苦行手段相接近 [\[92\]](#)。

同样是根据古老的传闻，佛陀在生活态度上的这种革新，被其禁欲苦行的伙伴视为对救赎之最为根本前提的破坏，正如法利赛人之看待耶稣的无规范主义的行为一样。首先，这使他遭到公然的轻蔑与质疑，怀疑其恩宠的真实性，而且正是在他的这个圈子里。奉行极端禁欲式的毁身销骨和圣化所行的耆那教僧侣之所以对其有着无可消解的憎恨，原因也正是在这一点上。如果我们认为——而且此处我们愿做如是想——“禁欲”是一种理性的生活方法论，那么，佛教的救赎在原理上即为反禁欲的。当然，佛教也设定了唯一可以获得开悟的一个特定方法。然而这个方法，既不是对教义——其形而上学基础所在，本身极为单纯——的理性洞察，也不是向愈来愈高的道德完成挺进的逐步训练。所谓解脱，在我们看来，不过就是以讲求方法的冥思做好准备、突如其来地“跃进”到开悟阶段的状态。此种跃进的本质，在于让人于其最内在的实践习性里和其理论的洞察相一致，并且以此获得佛教的“恩宠拥有”与“救赎确证”，换言之，确定自己绝对且不会再回头地（“永不退转”）解脱了“生之渴望”，在此意义下，也就是被赋予了“神圣”。此即如一切传承所教示的，佛陀本身的恩宠状态的意识。佛陀的一切教诲全在于此种恩宠状态的实践性达成，因此可说是给予新进者的某种导引性的训示。——他所表达的一切（必然被认为是真实不妄的陈述），特别是关于“八正道”，内容不过是有关真实的救赎信念的一般意见。很有可能的是，佛陀，和耶稣一样，直接为已到达的恩宠拥有状态（套句基督教的表达方式），设定出无规范主义的归结。敌对者（包括近代的教派基督教的批判者）即一再地非难其“优裕的生活”，并且根据传闻，说他是死于吃了腐败的猪肉。姑不论是非曲直如何，总而言之，佛教的“方法论”仅只限于指示如何确保冥思的成



果，对佛教而言，讲求方法的行动，不管是为了此世的还是彼岸的目的，都不是朝向救赎，而是朝向“世俗的渴望”，而这正是佛教所要解脱的。或许，以合理的形态将原始佛教的救世论加以全体掌握，才是比较合宜的做法，而这也正是近代欧洲有学养的佛教徒所做的 [\[93\]](#)。

如此做的基础在于佛陀在贝拿勒斯 (Benares) 关于四大神圣真理的著名讲道。四大神圣真理 (四圣谛) 为：1. 苦 (苦谛)；2. 苦的原因 (集谛)；3. 苦的止灭 (灭谛)，以及止灭的手段；4. 八正道 (道谛)。

1. 苦附着于无常本身，也因而是附着于个体化。人生的一切荣华，不只是无常的，而且是奠基于与其他生命的斗争，并且只能以他者的牺牲为代价。2. 一切生命的原因，亦即一切苦的原因，在于无意义的生之“渴望” (chanda [欲])，渴望维持住个体、超越死亡，以至于“永恒地”存活。对“灵魂”及其永续的信仰，只不过是此种无法平息的渴望及其所带来的所有无意义性的结果。同时也是信仰一个聆听我们祷告的“神”的泉源。3. 生之渴望的止灭，便是无常与生命之苦的止灭。止灭之道便在于，4. 八正道。其顺序依次为：“正见”——起先是智性地理解，然后是内心洞察到自然生命的全体构成要素在在背负着苦、无常、没有“永恒的”核心（如婆罗门的阿特曼，“灵魂”）的属性。第二阶段为“正思”——深具慈悲而慧心地放弃唯有牺牲其他生命方能拥有的生之享受。第三阶段为“正语”——借着克制自己的热情天性而避免说不诚实和没有爱心的话。第四阶段是“正业”——排除一切不纯正的行为，尤其是暗自欣赏自己正确行动所带来的结果与成效的行为。凡能完全做到这点者，即赢得第五阶段，套句基督教的说法，即赋予救赎确证：不再可能失去的生命神圣性，“正命”。在献身于神圣目标时，一切他所倾心发挥的张力给予他一股神圣意志的精神力量，而此一意志远远超过他人所能达到的，此即第六阶段：“正精

进”。不只是在清醒之时，同时也在沉睡之际，他有能力支配自己，知道自己现在是谁、过去是谁。此种神圣知识的内在习性导引他进入第七阶段：“正念”，在其中，除了神圣的思维与感情，什么也接近不了他。以此，借着已立于平常意识之彼岸的能力，他于内在进入了“超脱死亡的彼岸”——涅槃，此即最后也是最高的阶段：“正定”。

在此种相当被现代化的 <sup>[94]</sup>、因而褪了色的形式里，救赎理论还是给我们抛出了一个就实践的观点而言属于佛教最为本质性特色的概念：彻底根绝行为之任何一种世俗内的动机，不论其为非理性、热情的，还是理性、目的取向的。因为，忠于此项原则，任何一种理性的行为（“目的取向的行为”）都要被明白拒斥。因此，佛教并没有西方的修道僧阶层里所逐渐发展出来的一种极为重要的特质，亦即：在所有领域上，生活样式之理性的方法论——除了凝神的止观和纯粹的冥思这类纯属精神上的体系化。而这种体系化本身当然也愈来愈发展成印度的另一门同样洗练的功夫。从佛陀本身必然是懂得的瑜伽术里，许多的要诀都为后世的发展所采纳：从呼吸规律，到借着四十业处（karma-sthāna）课程而使思维沉潜的阶段系列 <sup>[95]</sup>，所有的手段都在方法上被理性化为救赎四阶段的循序完成。

至少根据共同体的教说，只有修道僧才能达到最高阶段。而俗人则甚至被完全排除于唯一祭典似的崇拜活动之外：在这个原本必然全无祭典的宗教里，唯有半月集会和布萨（posadha） <sup>[96]</sup>——本质上纯粹是修道僧关于戒律的忏悔集会。因此，俗人别无可为，除了捐献僧所（vihāra [僧房]，在古代尚无僧院的特征）、兴建佛塔（stūpa），以尊崇修道僧个人和圣骨遗物。伴随佛塔之兴建而来的相关艺术物品，很快就成为俗人宗教虔敬的唯一可能形态而迅速与固有的圣物崇拜相结合。修道僧宗教情操之绝对的出世性和崇拜的付之阙如，以及对俗人的生活样式没有任何有计划的影响——这是原始佛教

和耆那教相当重要的一层对比——必然迫使俗人的宗教虔诚愈来愈往圣徒崇拜和偶像崇拜的方向发展，就像后来大多数的大乘教派所发生的情形。

原始佛教确实彻底地偏离巫术技法。然而却也未曾怀疑过“天神地祇” (devatā) 的存在。因此，神灵强制与土占的技术迅速地发展起来 [97]。另一方面，从借着随缘施舍而度日的学徒共同体，轻易地转变成依靠捐献而拥有建地、建物、永久的地租、田地、奴隶与隶属民的修道院生活，最后成为僧院领主制，原始佛教在印度及其邻近国家的历史业已显现出来，而锡兰和西藏的佛教——如我们后文所要描述的——更是到达完全奠基于僧院领主制的形式。

为了要对抗这种事实上几乎无可避免的发展，原始佛教坚持禁止拥有（不过因为贮存衣物之故而一开始就有自己的管理者，便打破了此项禁忌），除此之外，还要求修道僧游行四方，并且拒斥任何教权的或教区的约束性组织。布萨界 (śīma) [98]——总是由长老在那儿为偶然留宿的修道僧举行半月祭和布萨——绝非排他性的管辖区。至于居住在一定的修道院里或成为其成员的义务，根本就不存在。集会之时，只依年齿序位（并非自然年龄，而是成为真正僧侣的年岁——僧腊）。所有的“官员”，不过是没有主权的技术性辅助者。原始佛教教会里所谓的“家父长”或“父”（后来消失了），显然是修道院里完全依凭资深和卡理斯玛而够资格的阿罗汉，同样的，依其古老的传统，修道院亦因卡理斯玛而受到尊崇。除此之外，关于其地位似乎没有其他可知的保证。

在预备的修炼期之后，换言之，受教于一位僧侣（作为灵魂指导者）、得到其形式上的许可而被推荐之后，加入教团，并不构成任何一种恒久的约束，成员可以随时退出教团，而能力不足者也被建议退出 [99]。总而言之，由于佛教这种有意且首尾一贯地极小化约束与规

制以达于一种无结构状态的结果，必然自始便极为严重地威胁到共同体的统一性，而事实上也很快就导致异端和教派的形成。唯一的应变手段——宗教结集 (samgīti) <sup>[100]</sup>，也很快就行不通，而且显然只有借助于世俗权力的支持才可能办到。令人印象深刻的是：关于组织、纪律与教团的建立，少数一些最后终于被制定出来的要素，连同教说的固定化，是在创教者死后才有违他意图地形成。

根据传说，可以确定的是：阿难为佛陀所钟爱的弟子，因此也就是原始佛教的“约翰”。然而根据另一则很少被利用到的、关于“第一次结集”的传闻（在他死后），我们同样可以确定地推论出：阿难不止被其他弟子推到一旁，而且还被认定有罪，必须悔过，共同体的领导权则落入他人的手里——和原始基督教共同体的情形一样 <sup>[101]</sup>。原始的修道僧共同体显然不愿意精神上的继承和卡理斯玛的贵族主义发生在他们里面。其所强调的因此是（完全解脱因而无罪的）阿罗汉之资深的原则，以及其他一些最小限度的固定秩序，而阿难很可能被认为是完全自外于组织的卡理斯玛传法者制度的代表者。在正统派的缅甸的修道院里，直到现在，唯有靠着所持有的“卫时” (Was) 之数，换言之，自从进入修道院后所经历的年度加入季节之数（因此也就是年数），才能跻身彼此之间严格平等的僧侣位阶：十个卫时（年）之后，修道僧才能成为完全的僧侣。这当然是个非常古老的传统。

教团的正统派教说，如其一直在小乘佛教中继续留存了一千余年之后，除了资深的原则之外，仅知唯一的一个完全绝对且最为有效的结构性结合要素，亦即师 (upādhyāya [和尚]) 徒关系。新加入者必须遵守印度梵行者对其导师的那种严格的恭顺规则。即使到了义净时代（7世纪），被纳入教团的修道僧也要在5年之后，在他的老师看来他已完全贯通毗奈耶 (vinaya [律藏] <sup>[102]</sup>) 经典的内容之后，才能离开老师。即便是此时，他的一举一动也还是要得到老师事先的允

许，对于老师不可保留任何（就其救赎而言紧要的）感情。完全习得毗奈耶10年之后，此种监护才得停止。然而凡是未能完全贯通经典内容者，则必得终其一生待在此种监护关系里。小乘—正统派似乎特别严格地保持了此种恭顺关系。

印度之原始佛教的信奉者本身——拒绝后来修道院之往庄园制的发展，拒绝救赎教说之往俗人救世论的发展——打从创教者自己开始，即使不完全是、也主要是来自大贵族氏族以及富裕的市民。婆罗门似乎也有，不过，佛陀弟子的大多数乃是世俗的名门望族之高贵俗人教养的代表者<sup>[103]</sup>。相应于此，身份惯习的发展之萌芽明显往后退缩。甚至佛教所规定的托钵形态也颇合受过良好教育的知识人的身份荣誉感和高尚品味。佛陀的弟子说什么也不是个无教养的托钵集团。相对于其他教派，不止衣服一开始即有端正的规制，而且更是有计划地配置的对象<sup>[104]</sup>。佛教的吸引力，特别是对于上流阶层的吸引力，至少部分而言正可以由其对于礼仪端正的戒慎看重得到解释。南方佛教徒的《戒本经》里充满着对于修道僧在相互交往以及和“世间”交流之际纯粹惯习上的礼仪规则，甚至包括禁止在进食的时候咂嘴出声的规定。

与此相应的是教说的内在特质。

正如我们一再注意到的（尤其是奥登堡），令人惊讶且根本的特色是：佛陀的布教——我们总是可以从传闻里得到一个大致的概念——与耶稣、另一方面与穆罕默德的相异之处。佛陀典型的布道方式是苏格拉底式的对话，通过绵密反复的论难将对方导入谬误而使对方不得不屈服。不论是加利利先知（耶稣）的简短譬喻、嘲讽打发或动人的赎罪讲道，还是阿拉伯神圣的军事领导者（穆罕默德）基于幻觉的命令，都与人们所认为的佛陀行事之固有形态的那种讲道与言谈，没有任何相似之处。那是纯粹只诉诸智性、引发冷静且即事但丝毫不



带内在兴奋的思虑的一种言谈，是极致的、往往以体系性—辩证的方式来穷尽话题的一种谈学论道。要跟得上这样一种教诲，若没有独特的印度教思维的真正良好训练，是根本行不通的——其理甚明，我们可轻易解释。尽管，佛陀相信，而且对一个印度教思想家而言也确实如此：他的教说是如此的简单，即便是个小孩都能理解。当然，这样一个小孩，依照古印度教的看法，必然是“相当的良家子弟”出身者。

佛教完全牵扯不上什么“社会”运动或有任何相应的举措，甚至连一丁点儿的“社会—政治”标的都没有。其漠视身份秩序，也是古已有之而非新义。佛教的发生地——摩揭陀（Magadha）<sup>[105]</sup>与邻近的北印度地区——是婆罗门阶层的势力相对而言较弱的地方。古老的四个“身份”无疑早就瓦解了——尤其是自由农民（吠舍），早已成为虚构。在佛陀时代的资料里，商人被视为典型的吠舍，而“种姓”彼此之间在宗教上的隔离，特别是首陀罗之编入到职业种姓里，恐怕，至少在印度的这个地方，才部分开始，而要到后来的印度教时才被贯彻实施。个别“沙门”的救赎追求，在此是个广泛的现象——其禁欲苦行的成就，早已获得宗教上的声誉而与行会组织的吠陀教养祭司相匹敌。佛教之无视于身份的差别，并不意味着社会革命——尽管看起来好像是事实。来自最低下阶层者而成为最早期的佛教门徒一事，不仅未见于传闻，而且也是相当不可能的<sup>[106]</sup>。因为，沙门向来一般都是出身于高贵的俗人教养圈子——特别是来自城居的刹帝利贵族，情形类似我们的人文主义者。事实上，似乎相当可以确定的是，佛教，一如耆那教，原先坚持着这样一个信念：唯有出身于婆罗门种姓和刹帝利种姓者，方有成为完全成员的能力。连佛陀本身也很快地就被圣谭从地方贵族的后裔——在历史上确实如此——提升为王子。根据传闻所述，富裕的城市贵族，连同为数甚伙的婆罗门，都是佛陀第一次传法的改宗者。佛陀之教诲所投注的——就像奥登堡所说的，绝对不可能



是提供给“心灵贫乏者”的——高贵知识阶层，如我们所见，在印度当时的小王国制里，强烈地自觉本身是一体，是横贯一切瞬息万变之政治结构的支配单元，而此种政治结构无法持续不断地尽收此一阶级之热情，情形有如我们中世纪的知识阶层。佛教的教说本身是在当时贵族与市民的财富相对而言有较重大发展的地区里形成的。何况那时也没有一个支配性的祭司阶层存在——如后来的印度教或古婆罗门阶层那样，力量足以阻止这个贵族阶级爱过什么生活就过什么生活，要信仰什么或不信仰什么也都从心所欲；同时，俗世权力也找不到任何理由来反对这样一个俨然成形却又绝对非政治的运动。此外，在传说中受到频婆娑罗王（Bimbisara）<sup>[107]</sup> 保护与尊敬的佛陀，也立下规矩，回避世俗权力的一切可能疑虑，换言之，不许士兵、奴隶、囚犯或罪犯进入教团<sup>[108]</sup>。与婆罗门的“斗争”——类似耶稣与法利赛人和律法学者的斗争——在佛陀的布道里毫无蛛丝马迹可寻。对于神的问题，就像对种姓的意义，佛陀存而不论。根据传说，在一个婆罗门切切地追问下，他只是坚持：不是出身，而是正行，方使一个婆罗门成为真正的婆罗门。同样的，像耆那教对牺牲献祭的特有斗争，也不见于佛教。这对强者与智者所追求的目标而言，是毫无价值的。

整体而言，原始佛教非但不是劣势特权阶层的产物，反倒是极为优势特权阶层的产物。总之，毋庸置疑的是：其反教权制的特色，亦即，贬斥婆罗门的礼仪知识和婆罗门哲学的价值，使得王侯与城市贵族皆对此一教说颇有好感。取代婆罗门的教权制，实力与时俱增的托钵僧教权制势力的抬头，是较后的世代里方才体会到的经验。和其他许多的时代与民族一样，确信游方僧与苦行者具有特殊的神圣性，长久以来便是印度所有社会阶层的共识。教团戒律明白地——当然并非没有特别用意地——规定：修道僧在托钵时，应该毫无分别地叩那贫者与富者的门。然而，去改变这世间的社会秩序，非但不是原始佛

教，也不是后世的佛教所意图的。修道僧根本不在乎俗世。这倒不是如古基督教那样，由于末世论的期待而有以致之，相反的，他们根本就没有什么末世论的期待。至少根据后世的教说，那些不愿成为僧侣的人，是连救赎机会也没有的，另一方面，对修道僧而言，不论怎样的人世命运都一点儿影响不了他自己的救赎机会。修道僧所被应许的救赎，自然不符社会被压抑阶层的口味，他们所要求的毋宁是来世的报偿或未来的现世希望。俗人道德总之是带着极无特色的“市民”伦理的性格及其现世的报偿：财富与声名。至于隶属民、农人和行会手工业者的宗教“自然法”，自有另外一番相当不同的面貌。根植于此一阶层的救赎宗教，或者一般而言下阶层的特殊俗人宗教意识，具有一种根本不同的性格，正如我们紧接着要谈到的下一个时代的发展所显示的。

传法布道属于佛陀非常个人的事，那是他无止无休的游方的一种特殊的生活形态。而这原先是否就是修道僧的固有“义务”，我们姑且存而不论，虽然事实恐怕并非如此。像这种明明白白的传道义务 应该是与几个世纪之后救赎理念的转变更有关联。

不过，佛教还是成为世界上最大的布道宗教之一。这必然是件相当令人吃惊的事。纯就理性的观点而言，佛教毕竟没有任何注定要如此的动机。一个唯一己的救赎是求、并且因而完全唯自己是赖的修道僧，有什么道理要去顾虑到他人的灵魂救赎和努力地传道？更何况，对于在业报理论——连同其根据业以及因业而有宗教资质上的差异，以决定救赎机会的道理——深切影响下的神秘主义者而言，这样做恐怕正是最为无谓的事了。在传说中，佛陀对到底该不该应梵天的请求去向世人传布救赎教说而犹豫良久。最后他决定这么做，是因为他看出除了那些根据资质而会得救和注定不会得救的人之外，还有许许多多

多资质并不是那么确定的人，可以因救赎讯息的接受而改变救赎的命运。

然而，这只不过是个教义上的解释。哪里才找得到真正的实践动机呢？首先，或许可以在那种无法以理性做进一步说明、但取决于心理的——也有可能是生理的——状态上找到，此种状态如我们所知的，大抵是具有神秘主义宗教心的伟大达人所特有的、满溢着慈悲心的爱的无等差主义，并且几乎无论何处皆伴随着神秘的救赎拥有的心理形式，亦即，入神的寂静状态之特有的病态的快感。这使得他们大多数人偏离了神秘主义救赎追求的合理归结，而走上灵魂拯救的道路。此种动机也相当明白地显示于佛教徒的同情伦理中，如同在印度其他的神秘主义者身上所能找到的。

此外，和古代知识阶层里所有的印度救世论者一样，亦为佛陀本身以典型方式表现出来的游方论难，也发生了作用。这也是那个时代所有的救世论所共通的现象。其三，对于无论是耆那教还是佛教的传道成效产生决定性影响的是“职业僧侣”以共同体的形式出现。不过，经营传道事业的决定性动机则当然是在于修道僧的物质关怀，亦即提供生计者——优婆塞——的增加。此种利害关怀毋宁是相互竞争的修道僧团体（主要是耆那教徒，连同佛教徒）所共有的。然而，在佛教扩张的时代出现了某些有利的情况，这些情况在另一方面，就实际的观点而言，却也是后来——至少在印度本土内——佛教面对正统派职业僧侣的竞争时，为其招来不利后果的一大弱点。一方面是佛教对于俗人的要求非常有限（不过是喜舍），再一方面是完全没有修道僧共同体的固定组织，也没有修道僧本身的固定俸禄利益。对任何教派而言，当其完成了典型的“俸禄化”过程之时，也就是传道扩张的危机来临的时刻。换言之，当其组织发展到此种地步时，一方面是其收入，另一方面是其救赎提供，就会在固定的辖区里，以“顾客”或“年金”的

方式，成为其职业的救赎媒介（祭司、传道者、僧侣）固定的配额。如此一来，坐拥“顾客”与俸禄的独占关怀，无可避免地就会超越过开发新领地的共同关怀。于是，共同体便以提高新人加入的困难来避免危及现任辖区拥有者的“生计”。这样的共同体所关心的是免除其生计领域的竞争，然而其俸禄持有者却绝非到异域传教的适任者。以此或彼的形式，这样的过程往往见之于大多数先前是传道的教派。在佛教，古老的全然“无等差主义的”组织（或无组织性），连同其拒斥与俗人关系的任何规律，起初即直接地排除了俸禄化。

起初，佛教徒之（严重违反遵守古老戒律之苦行者的）纯粹寄生性格的生计追求，及其一般而言与当时欣欣向荣的城市和较大村落的联系，连同其对不管是僧侣还是供养他们的俗人而言，皆非常有限的礼仪规则的束缚，至少就外在而言，都是相当重大的有利之处。我们已看到，原始佛教乃是以救赎资质的既有差别性为一基本事实与出发点，故而对俗人几乎不课以任何义务，除了供养僧侣。原先，这根本不是对共同体的贡租——如是则必然很快就会转变成僧侣的俸禄，并且形成共同体成员的份额规制。佛教徒所知的唯有对个别修道僧的喜舍。慢慢地才有了一般所谓的修道院组织的变化出现。寺院僧侣，亦即不只是在雨季里而是永久地居住在修道院里、不再游行四方的修道僧，无疑是和有固定辖区的教区一样，都是走上修道院庄园制发展之路后方才出现的产物。此种定住僧侣，除了止观之外，尚专注于研读经典和其他学问上的工作。相反的，原始佛教对于其他的事务——学问也一样——却不予重视。况且，在原初纯粹口耳相传的传统里，制作文书成为研读对象，毫无疑问的只是次要的。只要此种古老的状态持续下去，原始佛教必然有着传道弟子与修道僧源源涌现于大地，而事实也是如此。

虽然如此，若非历史的偶然因素使然，佛教恐怕也还不能开展其国际性的远征之旅，此即：最初支配了几乎全印度文化领域的一个大君王，成为佛教热烈的信奉者。我们紧接着就要加以介绍。

---

[1] 在最近相当丰富的文献当中，特别值得推荐的是Mrs. Sinclair Stevenson, *The Heart of Jainism*。纪念碑文的主要资料，参见Guérinot, “Epigraphia Jaina” (Publications de l'École française de l'Extrême Orient, X, 1908)。某些最重要的经典则收于《东方圣书》里 (Gaina Sutras, 由Jacobi翻译)。其他的文献于引用处注明。

[2] 大勇出身若多族，其父母居住在毗舍离，为波栗湿缚的教徒。大勇31岁时，父母决心自愿饿死。他们逝世以后，他就出家，开始在西孟加拉裸体漫游，忍受一些迫害以及自我赎罪。如此生活13年以后，他自信已经得道，遂以耆那的身份出现于世，成为耆那教派的首领。他的布道活动持续了30年之久，布道地区跟佛教大致相同，并有11名大弟子。他逝于王舍城附近，享年72岁。——译注

[3] *Kalpa Sūtra*，翻译见《东方圣书》，p. 17 ff.。

[4] 根据*Kalpa Sūtra* (S. 22)，大勇的胚胎奇迹般地从其婆罗门母亲体内被移转到一个刹帝利母亲那儿。

[5] 灵魂的存在被以经院哲学—本体论的方式表现出来，亦即七句表示法 (Saptabhangi Nyaya) 的理论：任何主张都可以区分成七种不同的意思。

[6] 后世的耆那教接受了许多正统印度教的神祇——例如童子神 (Ep. Ind. , II, 315-316)。

[7] 此种英雄崇拜的专属性，虽然也见于后世正统派的诸神的化身里，但正统派的代表仍认为这是特别非古典的、野蛮的。“偶然来

到地上、因有德而获幸福的阿罗汉，如何与湿婆相比呢？”——这是碑文上（*Ep. Ind.* , V, S. 255, 12至13世纪作品）11世纪一位著名的学派首领在宗教论难上向耆那教徒提出的诘问。

[8] 梵文的jīva（命），为耆那教之根本学说，意指“灵魂”，分成受物质束缚与不受物质束缚两种。受物质束缚之“命”，有动、静之别，前者存在于动物、人等有生命体中，后者存在于地、火、水、风等无生命体中。不受物质束缚之“命”则指解脱之“命”。耆那教将“命”视为宇宙之生命原理，主张“命”中具有活动性、感觉，及思智（mati）、闻智（Śruta）、自觉智（avadhi，又作“他界智”）、慧智（manahparyāya，又作“他心智”）、义智（kevala，又作“绝对智”）等五智，而与“无命”（ajīva）并为构成宇宙之两大要素。——译注

[9] 前引书，S. 138 ff.。

吠陀系统的经书有三类，即《法经》《天启经》与《家庭经》。三部相合，总称之为《劫波经》。通例各吠陀之支派必各具备一部《劫波经》。耆那教亦有类似的经典，据说跋陀罗巴忽即曾著有一部《劫波经》。——译注

[10] 同前书，I, 5, 6。

[11] *Acharanga Sūtra* , II, 15.

[12] 许多事例可由碑文得到证明，例如*Ep. Ind.* , III, S. 198（12世纪）：有个圣者在共同体面前饿死自己；*Ep. Ind.* , V, 152：一位来自恒河的王于，在大远征之后，成为耆那教的苦行者（10世纪），也同样饿死自己。

[13] *Acharanga Sūtra* , I, 4, 1.

[14] 同前书，I, 2, 2。

[15] 同前书，I, 2, 4。



[16]. 同前书， I， 6， 2。和《奥义书》中的Tat tvam asi相对比。

[17]. 同前书， I， 7， 8。

[18]. 同前书， II， 2， 13。

[19]. 同前书， II， 16。

[20]. 这象征着教团之非常的古老。

[21]. 这个后来成为所有印度教派奉行的典型惯习到底有多么古老，很难加以断定。

[22]. 此一分裂亦导致两派经典文献的彻底分离，以及两种（宗教）会议的分立。

[23]. 所有的耆那经典都有各式各样的规定。不仅一切好食品和住屋都应加以拒绝（*Ach. Sutra*， I， 7， 2），而且还必须避免领受特别为僧侣所备置的东西——不管是出于在家人的过度热心（I， 8， 1），还是出家人的贪欲与臭气（II， 2， 2）——因为这会产生业。

“教师（Yati）守则”还更加严格规定：不可以问俗人有没有这样或那样的东西，因为这会使得他们在热心的情况下，以不正当的方法去获得物品。

[24]. *Ach. Sutra*， I， 6， 5.

[25]. 韦伯对“教派”的定义简述如下：“教派在社会学意义里并不是一个‘小的’宗教共同体，也不是一个从任何其他共同体分裂出来、因而‘不被承认’或受其迫害且视为异端的宗教共同体。洗礼派即为社会学意义下的一个典型的‘教派’，是基督新教在世上的诸派中最大的一个。并且，所谓‘教派’，是指其意义与本质 必然地弃绝普遍性且必然地奠基于其成员之完全自由的志同道合。其之所以必然如此，乃因其为一贵族主义的构成体，一个在宗教上完全具有资格者（且唯有他们）所组成的团体，而不是教会那样的一个恩宠机构，将

光亮照耀于义者与不义者身上，并且正是特别愿意将罪人纳入于神之命令的训育下。教派具有‘纯粹信徒团’（*ecclesia pura*）——‘清教徒’（*Puritaner*）之名即由此而来——的理想，其为圣者所组成的眼而得见的共同体，害群的病羊要自其中驱逐，以免有碍上帝的眼。”（《支配社会学》，p. 425）——译注

[26] 显然，长久以来，所有被确证的游方修道僧也都各有监管自己的修道院。土地的授予是维持修道院所必要的（若无此种授予，则即使连耆那教的修道院也无法存活），但在耆那教这里，授予是以一种可以撤销的、定期明白重新确认的方式来进行的，为的是确实保持赠予之绝对的自发性和没有恒产家当的拟制（如碑文所指出的，捐赠的方式多半是由捐赠者兴建一所寺庙，而土地则是给老师的赠物。*Ep. Ind.* , X. S. 57, 9世纪）。若以顺位而言，独自生活的修道僧（*Sādhu*）要比修道院的僧侣来得清高，连教师（和尚）的位次也比他低。他只能够阅读经典，但阿闍梨则超越于此——有权利确证经典的内容。

[27] 有个耆那教共同体发生分裂，原因是有位僧侣被长老任命为继任者，但不久即过世，他的弟子便要求因其卡理斯玛而成为继任者，但共同体却支持其他人（Hoernle, *Ind. Ant.* , XIX, 1890, S. 235 f.）。

[28] 担任某个共同体（*Gachchha*）或学派（*Sakha*）之首长的阿闍梨，称为*Suri*，若有年轻人群集其处研习，则称为*gani*。各共同体的教师名单，可于碑文中见到，例如*Ep. Ind.* , II, S. 36 ff. , III, S. 198 ff. 。

[29] 正行的阿闍梨，称为*Tyagi*阿闍梨，放逸的称为*Sithi*阿闍梨。在一部耆那教年鉴里（Hoernle, 前引书, S. 238），有个女神（*Deva*）在某个阿闍梨做出伤风败俗之事的时候，让他得了眼疾。在

恢复力量后，他便威胁她，并贬降她为up ā saka（俗人信士），这时，她——在他为此甜言蜜语一番之后——赦免了他的眼疾。

[30] 经过12年的苦行后即有此可能。

[31] 我们或可从耶稣用“滤出虫子的人”来讥讽犹太文人一事上，假定印度的这个惯习已广为近东地区所熟知。因为就我们所知，犹太人那儿并没有与此相应的规定。

在《新约·马太福音》第23章23、24节里，耶稣说：“你们这假冒为善的文士和法利赛人有祸了。因为你们将薄荷、茴香、芹菜献上十分之一，那律法上更重要的事就是公义、怜悯、信实，反倒不行了。……你们这瞎眼领路的，蠅虫你们就滤出来，骆驼你们倒吞下去。”——译注

[32] 最为虔敬的做法是忍受蚊虫的叮咬而不驱除它们。耆那教徒的大型动物医院是相当有名的，其中最为人所知的一所（由城市支付）饲养了5000只老鼠（J. R. A. S. , 1, 1834, S. 96）。

[33] 此一礼仪规定的维持，可说是促使耆那教徒衰落的一个原因。耆那教的君王Komarpal von Anhilvara丧失了王位与生命，原因在于他不准军队在雨季里行进。

[34] 在这方面，天衣派（裸行派）的态度和白衣派有所不同。前者由于其僧侣禁欲本质上较为严格，所以和佛教徒类似，对于俗人的要求也就较为和缓，而俗人在他们看来本来就离救赎较远。他们有部分人即从事农耕。

[35] 其中当然有像一般条例的第21条的规定：“其他实际上必需的东西。”例如书籍唯有在此条款下方得拥有。

[36] 举凡诈欺者，必再生为女人。

[37] 此外，即使在沙龙里也无条件要说真话的义务后来有所缓和，亦即：既然人绝对不可说假话，但真实却又会让他人不高兴，

所以也不必一定要说。

[38] *Balfour, Encyclopedia of India* , s. v. “Jain,” Vol. II, S. 403右段中央。如今已不复如此。

[39] 这被当作是lobha（贪婪）而加以严禁。

[40] 对于犹太人宗教律法与经济的关系，韦伯在《宗教社会学》里有初步的讨论：“所谓的犹太教在中世纪及近代的卓越的经济成就究竟是什么，我们可以很容易地表列如下：借贷，从当铺经营一直到大国家的融资；某种类型的商品交易，特别是零售商、行商以及特殊的农村产品的收购商；某些行业的批发商；有价证券的交易，尤其是股票经纪。除此之外，还可加上：货币兑换，以及通常附带的通汇或支票兑现等业务；政府业务与战争的融资，以及殖民地事业的建立；包税（那些掌握在罗马人手中的税收自然是不包括在内的）；（包括信用贷款等）银行业务；以及公债资金的募集。……犹太人在法律上与事实上不确定的身份状况，使得他们很难经营具备固定资本的、持续且合理的企业，而只能从事贸易以及（尤其是）货币交易。另一个具有基本重要性的因素则为犹太人的内在伦理的状况。身为贱民民族，犹太人仍然保留着双重道德的标准，这是所有共同体的原始经济行为所具有的特色：禁止施之于同胞者，可施之于异邦人。……对于虔诚的犹太教徒而言，律法知识之为一种义务，其程度唯有印度人与波斯人之有关礼仪的戒律可与比拟，不过犹太律法由于包含了伦理的诫命而远远超越了（印度与波斯之）仅有礼仪与禁忌的规范之上。……即使在约书亚（Josiah）的时代（后俘囚期则是可确定的），虔诚的犹太人乃是城市居民，整个犹太律法的取向自然也是这种城市身份。由于正统的犹太人在宗教仪式上需要屠夫的服务，因此他无法孤立生活，而必须与教团生活在一起。直到今天，跟改革派的犹太教徒（例如美国的犹太教徒）对比之下，群居仍为正统犹太教徒

的特色。同样的，安息年——就其现存的形式看来，可能是后俘囚期城市律法学者的创作——也使得犹太人无法从事有系统的集约农业。……在法利赛派全盛时期，被称作‘农夫’的犹太人实际上即为第二等的犹太教徒，因为他并不（实际上也无法）完全遵守律法……在所有其他（以及上面所讨论过）的活动里，犹太教徒就像虔敬的印度教徒一样，仍然受到律法的制约。正如古德曼（J. Guttmann）已正确指出来的，专心致志地研读律法一事最容易与金融业的工作结合，因为后者所需的持续劳动相对而言要少得多。”（pp. 311—319）——译注

[41] Mrs. Sinclair Stevenson (*Heart of Jainism*) 最近的一则耆那教徒的誓愿：赚钱“不超过4.5万卢比以上”，并且将余钱捐献出来——由此即可证明，要赚到这笔数额显然是毫无困难的。

[42] 耆那教教义（参照Jacobi于Z. D. M. G. , 60, 1906所翻译的Umā svā ti纲要）认为业是一种因热情而产生的物质性毒物。这相应于灵魂被包裹于其中的较大与较小身体的理论（对此理论我们实无更多兴趣），灵魂轮回之际，最细微的身体即伴随而去。这些相当原始的观念说明了教派的古老。

[43] 耆那教的教派主义于此强烈地显现出来，并且和毫无差别地赠物给所有圣者的其他印度教的惯习形成对比。

[44] 参照Mrs. Sinclair Stevenson, 前引书, S. 292: “母亲若祈求保住小孩的性命，即为罪过。”因为这是欲望，将导致业。

[45] 不过耆那教徒并没有佛教徒对于伽蓝建筑与服饰之需求的本质性要素。

[46] 关于这点，参照Hörnle, *Presid. Address* 1898, Royal Asiatic Soc. of Bengal, 以及Mrs. Stevenson前引书。

[47] 主要参见Hopkins前引书。



[48] 印度德干高原地区在中世纪早期著名的王朝是由恰罗怯雅族所建，约始于6世纪中叶，以Pulakesin（《大唐西域记》中译为“补罗稽舍”）一世为始祖，定都于今孟买附近；其孙二世则与当时的戒日王（Harsha of Kanauj, 606—647）南北齐名。韦伯本文中的西部应是指德干高原的西部。——译注

[49] 当然，所有的寺院婆罗门所享有的顺位比其他婆罗门都要低些。

[50] 根据J. Campbell Oman (*Mystics, Ascetics and Saints of India*, 1903) 与耆那教商人的访谈。

[51] Gautama为婆罗门的Rishi（仙人）之名，释迦族声称他们是源于此，虽然此族自古即与婆罗门敌对。

Gautama原为印度太古时代的仙人（瞿昙仙），有多种译法，音译如乔答摩、具谭等，意译如地最胜、泥土、牛粪种等。梵文里，Gau有“牛”、“土地”之义，tama为“最上”之义，故有“地最胜”之意译，又tamas有“暗黑”之义，故有“暗牛”、“牛粪”等译法。——译注

[52] 佛陀（Buddha），意即觉悟者，是古老的称呼。“Pratibuddha”则为通过止观而得开悟或求开悟的婆罗门僧侣。

[53] 今尼泊尔塔拉伊（Tarai）之提罗拉寇特（Tilorakot）。——译注

[54] 这里主要是根据H. Oldenberg与Rhys Davids的著作。

[55] 此处，碍于篇幅，我们不得不将一重要现象略而不谈，亦即所有的印度知识分子宗教与巫术的重大关联。许许多多显然是救世论的——理性的原理，通常（至少原本上）是取决于巫术意涵。另一方面，我们同样也割舍掉为数不少的、本身重要且纯然靠着传统力量而



具影响力的个别特征，譬如牛的神圣性以及牛的尿水所具有的赎罪作用。这在佛教的僧侣戒规当中自然也是极为古老的了。

[56] 通过巴利经典的研究以及其他证据的引用（主要是碑文上的证据，用以证明佛陀之为历史人物），在有关佛教伦理方面一直极具价值的早期著作（Köppen、Kern及其他一些人）已解决了一些主要问题，接下来的工作便在于资料的运用。除了H. Oldenberg早期的奠基之作（*Buddha*）外，Rhys Davids夫妇的作品是可读性最高，同时又具（基于其所建立的观点）系统性的摘要书。此外，Pischel和Edv. Lehmann两人言简意赅的作品，几乎人人可以用得到。一般通行的尚有Roussel, *Le Bouddhisme primitif*, Paris, 1911 [弗莱堡的道明修会大学的神学家所出版的《东方宗教》第一卷（*Religions Orientales*, Bd. I）]。F. Kern学术性的综合论著，收于Bühler编的*Grundriss*。收集在《比较宗教学全集》中的论著，将于引用之处再个别注明。关于佛教的教义，参照de la Vallée-Poussin, *Bouddhism* (Paris, 1909)，以及Sénart的旧作*Origines Bouddhiques*。佛教的原始资料见巴利经典（Tripithaka），英文译本见《东方圣书》。佛陀的言语和诗句（传统上被归于佛陀所言），有Neumann优雅的德文译本。最能直接表现古代佛教的思考特质者，首推《弥兰陀王所问经》（*Questions of King Milinda*）及（已被了解为大乘义理的）马鸣的《佛所行赞》（*Buddha Tscharita*）（二书皆已收入《东方圣书》）。引用处将个别注明。至于入门读物，最值得推荐的是H. Hackamnn朴实且通俗但明显带有大量个人观点的作品，收于*Religionsgeschichtlichen Volksbüchern*（*Der Buddhismus* I., II., III. Teil, III. Reihe, Heft 4, 5, 7, Tübingen, 1906）。

[57] 佛陀本身的救赎者性质也只是非原生性的产物。其所具有的超越常人的性质——并非神性的，只是模范性的——显然毫无疑问的是形成于教团最初成立时期。

[58] 前面提到的《弥兰陀王所问经》（IV， 1， 12）。

[59] 《弥兰陀王所问经》（IV， 4， 16）：如果佛教徒有“完全的爱”，没人可以伤得了他，甚至是生理上的，因为此种爱是支配一切的。此一观念，至少就其根本意涵而言，个人很可以不从陀思妥耶夫斯基的史塔列兹·曹西玛（Starjez Ssossima，按：《卡拉马佐夫兄弟》一书中的大审判官）和托尔斯泰的普拉东·卡拉塔耶夫（Platon Karatajew）的观点来加以掌握——尽管其自然是可以达到如此的高度——而单就巫术性的层面来理解。拥有忘我的无等差主义之爱是一种巫术性的资质。因此，佛教徒一旦命丧于刀剑或毒蛊之下，也就丧了此种卡理斯玛。

[60] 关于在瑜伽里也扮演一定角色的maitri，皮歇尔（Pischel）与奥登堡（H. Oldenberg, *Aus dem alten Indien*, 1910）曾就其本质加以讨论，在我看来，后者的看法是对的。“平和的慈悲”是其本质。正如奥登堡所主张的，在俗人的道德序列里，慈善往往被排在前头。然而对僧侣而言，慈善不过偶尔被提到，在他们的诗词里似乎也少有慈善的氛围，如同圣伯纳派和虔敬派的诗歌一样。“知识”终究才是救赎之道。

[61] 见Neumann所引用的“*Reden des Gautama Buddha*”选集。

[62] 马赫（Ernst Mach, 1838—1916），奥地利科学家与哲学家，曾任Graz、布拉格与维也纳诸大学教授，与19世纪末的“维也纳学派”有密切关系，对近代科学、哲学、心理学皆有重要影响。——译注

[63] Menander是早期佛教时代印度西北部（Indoskythischen，按：印度的塞种人Scyths）地区的一个支配者。对话集出版于《东方圣书》（*Sacred Books of the East* , Vol. 35, 36, *The Questions of King Milinda* ）。亚里士多德的实体论（Entelechielehre）可能产生了多大的影响，尚有疑问。不过我们很可以认为佛教思想具有相当大的原创性，因为在其中占有很大的比重的正是这一点。希腊人Menaandros大约在公元前160—前140年控制了今天阿富汗的喀布尔（Kabul）地区，脱离希腊殖民地政府的控制而称王，进而侵入印度，扩充其支配领域至印度中部，是为佛教所称的弥兰陀王（Milinda）。他以希腊的思辨技巧打倒了无数与他辩论的印度人，包括许多高僧与隐士。在《弥兰陀王所问经》的绪言中，我们得知为此而难堪的佛教团体成员遂着手认真去寻找一个能够与弥兰陀王进行辩论的僧侣，最后终于找到智者那先比丘（Nāgārjuna，“那先”是“大象”的意思）。据该经记载，弥兰陀王和那先比丘一共辩论了262个问题，结果国王满心欢喜地臣服了，并且成为佛教团体的俗人信士。《弥兰陀王所问经》在汉译佛典中的译名为《那先比丘经》。——译注

[64] 原文如下：“王复问那先言，能合取分别之不？是为合，是为智，是为念，是为意，是为动。那先言，假令以合，不可复分别也。那先言，王使宰人作美羹，中有水、有肉、有葱蒜、有姜、有盐豉、有糯。王敕厨下人言，所作美羹如前，取羹中水味来，（次取肉味来），次取葱味来，次取姜味来，次取盐豉味来，次取糯味来。羹以成，人宁能一一取羹味与王不？王言，羹一合以后不能一一别味也。那先言，诸事亦如是，一合不可别也。是为苦乐，是为智，是为动，是为念。王言，善哉善哉。王复问那先言，人持目视盐味宁可别知不？那先言，王知乃如是耶，能持目视知盐味。王言，目不知盐味

耶。那先言，人持舌能知盐味取，不能以目知盐味也。”（《大正新修大藏经·那先比丘经》，1670，p. 713—714）——译注

[65] “skandha”（蕴）。在后世的佛教碑文里也说灵魂是各种构成要素的“集合”（*Ep. Ind.* , IV, S. 134）。

[66] 原文如下：“那先问王：何所为车者，轴为车耶？不为车。那先言：轂为车耶？王言：轂不为车。那先言：辐为车耶？不为车。那先言：辕为车耶？不为车。輶为车耶？不为车。那先言：輿为车耶？不为车。那先言：盖为车耶？不为车。那先言：合聚是材木著一面，宁为车耶？不为车。那先言：音声为车耶？不为车。那先言：何等为车耶？王默然不语。那先言：佛经说，合聚是诸材木，用作车因得车，人亦如是。合聚头、面、目、耳、鼻、口、颈、项、肩、臂、骨、肉、手、足、肺、肝、心、脾、肾、肠、胃、颜色、声响、喘息、苦乐、善恶，合为一人。”（《大正新修大藏经·那先比丘经》，1670，p. 696）——译注

[67] 近代的佛教学者——如我偶然间看到的——便致力于使此一理论可以被“科学地”接受。参照Buddhasasana Samagana (Rangoon 2446, S. 16以下)的出版里Ananda Maitreya的著作（*Animism and Law*）。如同牛顿在力学里将泛灵论的神话排除出去，法拉第（Faraday）在化学里将与此全然相应的偏见（燃素）排除出去，佛陀在精神现象的理论里（将这些）排除出去。精神现象，和灵魂现象一样，都受法则性（通过业的约制）的规范。不过，精神（灵魂）生命的重新生成，自然不是能以祖先相传下来的、最终是受肉体所规定的性质来加以说明的，而唯有一种特别的、灵魂的动因（“渴望”）才能说明此一事实。——原始佛教明示的定则是：自我，即“vijñānasamtana”，即意识过程的一种复合或系列。然而在正统派的理论里，vijijñāna，思维，由于是自我一个体的所在，而被视为

一个单元（参照 de la Vallée-Poussin, *Journal Asiat.*, 9. Ser. 20, 1902）。

[68] 此一结论在《弥兰陀王所问经》（III, 5, 7）里有所教示。业是加在因为死亡的个体之行为与举措而新形成的个体身上。这个新个体与原来的毫无共通之处，只除了原来的个体所未能消解的“渴望”迫使存在一再来过，而有了这个新的个体。整个结构就是这样，因为作为一切苦与存在之基础的业的理论本身，是毫无疑问的，事关紧要的仅在于在这个理论范围内提出一个圆满的构造。至于去阻止一个在人死后不管在哪一点上都完全异质的存在之发生，救赎追求者到最后究竟还会有什么，这样的问题是根本不再追问的。结果，如一切文献所显示的，和印度人之实在恐惧灵魂轮回的一般情形还是同一回事。在佛教里，那样的立场实际上并未严格确立。进入涅槃之前的悟道者为全知的，并且可以回头看见自己再生的整个系列过程，这是相当早的一个佛教理论（并且不止于佛教）。尤其是在原始（小乘）佛教徒的文献和碑文资料里，“灵魂轮回”完全是以印度教的方式来看待的。业理论所隐含的、后来成为弥兰陀王所问的棘手问题，正是那宿命的结论。对于无解的形上问题的议论即是“渴望”，也就是有害救赎的，相应于这样的原则，佛教的教诲是：没人知道业的作用到底广大到什么程度或范围。无论如何，并不是所有的不幸——譬如佛陀脚上的碎木片——都是业所造成的。毕竟，外在的自然也自有其法则性。因此，业在本质上，似乎是和灵魂之救世论的利害关系、和生命及精神的痛苦相关联的。

按：佛陀的教说里有所谓的“十四无记”，即对于下述的十四种问题不予置答：1. 世间常，2. 世间无常，3. 世间亦常亦无常，4. 世间非常非无常，5. 世间有边，6. 世间无边，7. 世间亦有边亦无边，8. 世间非有边非无边，9. 如来死后有，10. 如来死后无，11.



如来死后亦有亦非有，12. 如来死后非有非非有，13. 命身一，14. 命身异。推断佛陀之所以不答的原因可能有两个：1. 此等之事，皆为虚妄无实之事；2. 诸法既非“有常”，亦非“断灭”；3. 此“十四无记”乃斗争法、无益之戏论，对修行无有用处。——译注

[69] 他的行为结果不会产生业，而是“kiriya”，不会导致再生。

[70] 在被归为佛陀自己的话语里（*Neumann, Reden des Gautama Buddha*），关于恩宠状态的心理学性质，有如下的描述：基于洞察的“深思”、“清明”、“柔和”、“真挚”与“平静”（I. Teil, 2. Rede）；无有傲慢和一切的疲劳困顿（I. Teil, 8. Rede）；处于一种“由于自我深化而生成的幸福清凉”中的“内在的风平浪静”和“心灵的统一”（III. Teil, 6. Rede），和依修为本身所达到的意识（I. Teil, 2. Rede）：“此生已尽，（梵行已立，所作已作），不受后有。”

[71] 根据较古老的资料，例如 *Tschullavagga*，将绝对拒绝女性出家之事归于佛陀自己的规定，只是由于其姑母兼养母的请求，才准许女性以从属的方式追求救赎。不过此一假设却与其他资料难以相符，或许，相反的是，修道僧教团后来将古代高贵的刹帝利“沙龙”之（相对而言）异性交往的自由加以修正，才是较接近事实的吧。

[72] “汝当自依，以己为岛（安全岛），以己为归（庇护所），舍己而外，他无所依”，*Mahaparinibhāṇa* 经上如是说（II, 31—35, 《东方圣书》XI, S. 35 ff.，德文本见 Schulze, *Das rollende Rad*, S. 96 ff., esp. S. 97）。佛教与基督教的对比，除了奥登堡著作中的许多论证之外，另见精彩的 V. Schröder, *Reden und Aufsätze* (S. 109)。



[73] 根据传说，佛陀悟道之后，接下来所面临的一个具体问题就是何去何从：是要独抱他所发现的真理终老山林，还是入世说法，让世人中之有缘者亦能依此得证涅槃？当时令佛陀感到踌躇的是，他所体认的“道”，“甚深难解……我欲讲解其中妙理，恐闻者不能领会，岂非扰攘徒劳” [A. K. Warder, 《印度佛教史》（上），页66。此处经文出自巴利文《中阿含经》]，一念及此，就不免有点心灰意冷。当然佛陀最后还是入世说法了，否则也就没有佛教的出现，后世佛教徒因之将此事列为“一大事因缘”，并赋予一个相当动人的神话故事：据说动摇佛陀的意志、使他决心说法的是由于梵天的劝告。梵天是婆罗门教三大主神之一，佛教则将之列为守护神。梵天在佛陀面前现身，劝告他为世人说法，并保证世间将会有人能够理解佛法。听到这番说辞，佛陀于是重新观察世界众生，发现恰如池中的莲花，有的深沉水中，丝毫没有见日的希望，有的则昂然高出水面。前者终究无法得救，后者无待说教就能自己开悟。又有在水面载浮载沉，援之以手则得救，置之不理则终将沉没水中。佛陀必须为最后的一种人说法。听到佛陀这番决定，梵天就身消姿散，因为其他的事并非梵天所能干涉。——译注

[74] 这是个专有名词，见于官方的碑文上（例如 *J. R. A. S.* , 1912, S. 119, 及其他各处）。

[75] “福音的劝告”指的是福音书当中的三个劝告——清贫、贞洁、服从。不过，在天主教里，这三个戒律并不用来约束一般的平信徒，而只用来约束特别中选者，尤其是修道士（即想要追求“完德”之道的人），根据其修道誓愿，有遵守此一劝告的义务，“福音的劝告”也令人直接联想到修道士的生活。韦伯在多处强调，基督新教已排除了一般平信徒与“福音之劝告”的区分，“禁欲”也因之转为现世内的“志业”。——译注

[76] 在原始佛教，涅槃，至少死后，实际上就等于是“吹散”、火的“熄灭”，而不是一种无梦之眠（在印度教大抵是这样），或者，就等于是一种不可知也不可说的至福状态，这是有充分证据的。在《弥兰陀王所问经》里（IV，8，69），涅槃被隐约地描绘成一种生之渴望的冷凝状态、一帖无垠如大洋足以终止老与死的药方、一股美与神圣的泉源，永恒且辉煌，更强调一切愿望的圆满（IV，1，12 f.）。佛陀的遗骨崇拜并不表示他接受这点。佛陀已了无形迹地解脱了存在，人们崇拜他的遗骨只不过是煽起了自己的生之焰火。当然，从不存在到超越存在，在所有的神秘主义而言是很容易架桥相通的。

[77] 原始佛教将修行的境界分成四等，即须陀洹（srotā-ā panna）、斯陀含（sakrd-ā g ā min）、阿那含（an ā g ā min）与阿罗汉果，得证阿罗汉果者已达“自知不受后有”的境界，实际上已与佛陀所证者无异。然而，在《杂阿含经》卷33之928，佛陀向优婆塞摩诃男说法，告诉他如果精进修行的话，即可证得须陀洹果、斯陀含果与阿那含果，至于阿罗汉果则连提都没提（《大正新修大藏经》，99：33：928，页236）。——译注

须陀洹，意为入流，已进入通向解脱之道。此人已断除前三障，即我见、疑惑与信赖仪轨或善业。他在证得涅槃以前，将再生人间，或转生天界，不超过七次。斯陀含，意为一来，因为他将再一次生入此世间，在来世中得证涅槃。他已断除上述三障，并将贪欲与嗔恚二障减到最低限度。阿那含，意为不还，指完全摆脱前五障，不再转生人间或欲界天中，而只一次生入梵天。阿罗汉则完全解脱，破除贪著生命、傲慢、自大、无明诸障，结束一切邪恶与不清净。他在今世证得涅槃，再不受生（即“我生已尽，梵行已立，所作已作，自知不受后有”）。——译注

[78] 《杂阿含经》卷十三，述说外道阿支罗迦叶（Acela-Kassapa）问苦为自作、他作还是无因作，佛告以应离边而说中道，阿支罗迦叶闻佛所说后，起净信，皈依三宝。不久，阿支罗迦叶为牛所触杀，命终时诸根清净，颜色鲜白。佛闻之乃告诸比丘：“彼已见法、知法、次法、不受于法，已般涅槃，汝等当往供养其身。”这个故事明显有违原始佛教认为出家方有可能得证涅槃的说法。然而考察巴利文本，并无阿支罗迦叶被牛触杀、诸根清净、颜色鲜白，而后佛陀断定其已得证涅槃等这一段文字，想来应当是伪造的。详见《佛光大藏经（阿含藏）：杂阿含经（一）》卷十三（340），pp. 577—581。——译注

[79] 《弥兰陀王所问经》，VI。回答是：教团能促进德性，而且所有被佛陀度化的俗人至少在前一辈子就是修道僧。

[80] Minayeff, H. Oldenberg, de la Vallée Poussin。关于这点，结论见后者于 *Ind. Ant.*，37（1908），S. 1 ff.。

[81] 佛陀入灭后百年，印度东部跋耆族比丘（Vajjiputtaka）主张“十事”可行，为合法（净）；上座耶舍则以之不合律制，为非法。欲审查此“十事”之律制根据，遂于毗舍离召开第二次之结集，其结果，据各律典之记载，上座部一致认为“十事”不合律制规定（即所谓“十事非法”），结果造成大众部与上座部的部派分裂。

“十事”指的是：1. 角盐净，为供他日使用，听任食盐贮存于角器之中。2. 二指净，当日晷之影自日中推移至二指广间，仍可摄食。3. 他聚落净，于一聚落食后，亦得更入他聚落摄食。4. 住处净，同一教区（界内）之比丘，不得同在一处布萨。5. 随意净，于众议处决之时，虽然僧数未齐，仍得预想事后承诺而行羯磨（执行戒律的场合）。6. 所习净，随顺先例。7. 生和合（不攢摇）净，食足后，亦得饮用未经搅拌去脂之牛乳。8. 饮阁楼碍净，阁楼碍系未发酵或半发

酵之椰子汁，得取而饮之。9. 无缘坐具净，缝制坐具，得不用贴边，并大小随意。10. 金银净，得接受金银。一般认为最严重的争执其实应当是第10项：能否接受金银的布施？——译注

[82] 据《五分律》卷三十《七百集结》所载，此一弟子名一切去（Sabbakāmin），“于阎浮提沙门释子中最为上座，得阿罗汉三明六通，亦是阿难最大弟子”（《大正新修大藏经》，1421，p. 193）。——译注

[83] 关于这点，参见《弥兰陀王所问经》，IV，1，2 ff.。

韦伯此处指的应当是提婆达多（Devadatta，或译“调达”，意译“天授”），他是佛陀的堂兄弟，曾为佛陀弟子，后来想取佛陀之位而代之，事不成，遂导致僧团的首度分裂。详见季羨林，《佛教开创时期的一场被歪曲、被遗忘了的“路线斗争”——提婆达多问题》，《季羨林学术论著自选集》（北京，1991）。——译注

[84] 波罗提木叉意译为“随顺解脱”、“处处解脱”、“别解脱”、“最胜”、“无等学”等等。指七众防止身口七支等过，远离诸烦恼惑业而得解脱所受持之戒律。此戒以防护诸根，增长善法，乃诸善法中之最初门者。包括有波罗夷、僧残、不定、舍堕、单堕、波罗提提舍尼、众学、灭诤法等八种。此外，戒本即收集诸戒法之条目而成，系比丘于半月布萨日忏悔所用，若犯戒者，则于此日由上座比丘诵戒条，复于僧众前发露忏悔。——译注

[85] 至少有时实情确是如此，见诸《弥兰陀王所问经》，IV，4，6（参照IV，3，4）。这并不是最早先的情形，我们从锡兰的俗人阅读 *Vinaya* 经典便可以看得出来。同时，我们从那些被列举出来的一千类等——即使他们端正过活，也无法获得洞见（IV，8，54）：动物、7岁以下的小孩、异端者、杀父母者、杀阿罗汉者、分裂僧团者、叛教

者、宦官、半阴阳者、不能平反的死罪者——可以看出，根本就不是唯有修道僧才能得救赎。

[86] 《弥兰陀王所问经》，IV，1，28，明白指出：唯有僧侣可以成为分宗立派者，因为唯有这样的人才彻底知晓教说。

[87] 《弥兰陀王所问经》，前引（因此，有时候是前世也一度并未如此）。达到阿罗汉地位的俗人，（根据IV，3，4）只能是同一天便死，或者成为僧侣。即使是地位最低下的修道僧也会得到有德俗人的尊敬，因为唯有修道僧是教团戒律传统的担纲者。在章首处，刹帝利是被赞扬的。这一切都意味着从原先的俗人共同体到修道僧教团的转变。

[88] 西晋永嘉二年（308）竺法护译，共八卷，为大乘之佛传，记载佛陀降生至初转法轮之事迹。——译注

[89] 五制戒是：不杀生、真实、不盗、不淫、无所有。五内制则为：清净、满足、苦行、修学、皈依最高神。——译注

[90] 据南传佛教《善见律毗婆沙》卷二所载，传承律藏的五师中，第四个为悉婆伽。——译注

[91] 相对于出家修行的修道士团体（修士为第一教团，修女为第二教团），第三教团是指从事世俗职业的俗人（不分性别）所组成的教会团体。虽然是以俗人为其成员，但作为一个教团，它有一定的戒规与一定的服装，并且与第一和第二教团的成员处于精神的连带关系中，只是不立修道誓愿。第三教团的制度是西方自13世纪以来，为了将修道院精神带入世俗世界而创设的，虽普遍见于诸教派，然以圣方济派为最盛。——译注

[92] 根据佛陀的教示，有四种生活样式。第一种是带来现在的幸福，却导致将来的不幸，亦即感官的享乐。第二种是使得现在不幸，也导致未来的不幸，亦即无意义的苦行。这两者，连同非理性的禁



欲，都导致死后“沉沦”。现在的幸而将来幸福，构成第三种：按照一己与生俱来的性向，只能“辛苦地”过着神圣的生活，最后会上天堂。现在与将来皆得幸福，这是第四种：不好激荡的欲望而轻易获得“内在心海的平静”者，得以如此，得证涅槃（Neumann, *reden des Gautama Buddha*, 5. teil, 5. Rede）。在马鸣的《佛所行赞》（《东方圣书》49, VII, 98—99）里，以极为类似耶稣会派的方式发动对非理性苦行的拒斥，认为那样会妨碍自制的可能，并削弱获得救赎所必要的体力。

[93] Allan Mac Gregor（改宗者，被称为Ānanda Maitreya的修道僧），*The four noble Truths*（Public of the *Buddhasana Samayana* Nr. 3; Rangoon 2446 der Buddh. Aera, 1903）。此处，对于佛教的原始形态是否能如历史般正确重现并不感兴趣，也无意于是否小乘的教义现今——以可能的古代文献所作的这番解释——可被视为正统。

[94] 冥思技术（*karma-sthāna* [业处]）的现代化，以现代医学的尺度来衡量，主要是在于消除原始佛教里决定性的救赎状态之愈来愈强烈的“病理学上的”特征。十种Kasina的幻想技术是与闭目时的残像相结合而特有的恍惚忘我的四个阶段，在第二阶段时已至于人为造成的“麻痹”，然后在恍惚止息之下进入“豁然开朗”的状态而感到陶然，最后在最高阶段时，变成一种绝对的无所挂碍。

[95] 业处，又作行处，即业止住之所，为成就禅定之基础，或修习禅定之对象。此系南传佛教重要教义之一。修习禅定时，必须选择适应自己性质之观想方法与对象，俾使禅定发挥效果。此种观想之方法、因缘、对象，即是业处。《清净道论》有“四十业处”之说，即：1. 十遍处，指地遍、水遍、火遍、风遍、青遍、黄遍、赤遍、白遍、光明遍、限定虚空遍；2. 十不净，指膨胀相、青瘀相、脓烂相、



断坏相、食残相、散乱相、斩斫离散相、血涂相、虫聚相、骸骨相；3. 十随念，指佛随念、法随念、僧随念、戒随念、舍随念、天随念、死随念、身至念、安般念、寂止随念；4. 四梵住，指慈、悲、喜、舍；5. 四无色，指空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处；6. 食厌想；7. 四界差别。——译注

[96]. 巴利文为uposatha，意译为长净、长养、增长、净住、说戒等。即同住之比丘每半月集会一处，或齐集布萨堂（uposathāgāra，即说戒堂），请精熟律法之比丘说《波罗提木叉戒本》，以反省过去半月内之行为是否合乎戒本，若有犯戒者，则于众前忏悔，使比丘均能长住于净戒中，长养善法，增长功德。又：在家信徒于六斋日受持八斋戒，亦称布萨，谓能增长善法。布萨一制系源自印度吠陀以来之祭法，即在新月祭（darśa-māsa）与满月祭（pūrṇa-māsa）之前一天举行预备祭，称为“布萨”；祭主于此日断食，安住于清净戒法中，令身心俱净。其后传至佛陀时代，耆那教徒仍有集会一处，持断食等四戒之做法，佛陀亦准许于僧团中用其行事，故知佛教之布萨即依准此一风习而来。——译注

[97]. 土占（Vatthuwijja），相当于中国的风水。

[98]. 四摩（Śīma），即戒场、布萨界，又作四摩室。四摩，乃“界”之意，作“结界”解。为布萨等重要行事时，比丘参加集会之界区。住于同一结界（四摩）内之比丘众，有必须参与集会的义务。后世寺院门前之结界石，即为四摩之标柱。——译注

[99]. 根据传说，比较后世的正统派佛教大师也曾一再地为“情欲”的力量所支配而退出共同体，然后在激情被导入正轨之后又再度加入。例子可见义净的游记，34, Nr. 7。总之，这样的松弛无疑是堕落的产物，为原始佛教所无。

[100] 梵语samg ī ti乃“合诵”之意，即诸比丘聚集诵出佛陀之遗法。佛陀在世时当然无此必要，至佛陀入灭后，即有必要将佛陀之说法共同诵出，一方面为防止遗教之散失，一方面为教权之确立。故佛弟子共聚一处，将口口相传之教法整理編集，称为“结集”。第一次结集即在佛灭之年，于阿闍世王的保护下进行的，由摩诃迦叶主持，阿难诵经、优婆离诵律。第二次结集则在佛灭后一百年左右举行，结果因“十事非法”的争议造成教团的分裂。除了这两次的结集外，尚有第三至第六次的结集，不过，只有第一、二次的结集是为佛教世界（包括南传、北传佛教）所普遍承认的。——译注

[101] 根据《五分律》卷三十《五百集法》所载，佛陀入灭后，大迦叶在发起第一次结集时，曾想把阿难排除在外，理由是阿难尚未修成阿罗汉。幸好在结集前阿难及时得道成阿罗汉果，遂得以与会并诵出经藏。不过，结集一完，迦叶即举出一些小事要阿难认错悔改。韦伯所说的阿难被排挤与悔过，或许即指此事。详见《大正新修大藏经》，1421，pp. 190—191。——译注

[102] 梵语的vinaya含有调伏、灭、离行、善治等义，乃制伏灭除诸多过恶之意。此乃佛陀所制定，而为比丘、比丘尼所须遵行的有关生活规范之禁戒。律为三藏之一，称为“律藏”，或“调伏藏”、“毗尼藏”，系记录教团规定之典籍。律藏有南传之律藏及汉译之《四分律》《五分律》《十诵律》《摩诃僧祇律》，并西藏所译之律藏等，均由诸部派所传承，然重心大体上相同。通常分为两部：1. “波罗提木叉”，即教团之罚则；2. “犍度”，系有关教团之仪式、作法及僧众之生活礼仪、起居动作等，具体详解诸种规范。此外，“巴利藏”更于后世附加附随事项（波利婆罗），故共有三部。律藏中所说戒条之数目，《四分律》列有比丘250戒，比丘尼348戒。此种

僧戒与尼戒称为“具足戒”。戒律中最严重者为波罗夷（*pārājika*），犯者必须逐出教团，称为“破门”。——译注

[103] 文献资料和圣谭都说明了这点。其中明显强调特别高贵者之加入为成员。然而，只要是俗人（而非成员），佛教从未有过社会的排斥性。在后世的佛教碑文里（例如Sanci碑文，收于*Bühler, Ep. Ind.*，II，S. 91 ff.），各个阶层的人都有：贵族、村落农民、行会商人（Sheth）、小商人（Vani）、国王书记、职业书记、国王的作坊管理人（Avesani）、士兵（Asavarika）、工人（Kamika）等。其中以商人和小贩占大多数。在一块古老的、大约公元前1或前2世纪的碑文里（*Ind. Antiq.* X XI，1890，S. 227）所出现的捐献者，包括一名士兵、一名石工、一位“家长”（Grihaspati）和许多宗教人士。

[104] 当时一些教派坚持弃绝一切有形或无形的束缚，因此不着衣物（如耆那教），乞食时不准使用钵，只能用手承接。在佛陀看来，这些都是卑贱或野蛮的生活，视之为人性的堕落，因此坚持他的门徒使用钵，禁止他们裸体，禁止他们穿着用头发制作的或其他不舒服的衣服。——译注

[105] 中印度之古国，佛陀时代印度十六大国之一。位于今日南比哈尔（Bihar）地方，以巴特那（Patna，即华氏城）、佛陀伽耶为中心。此国之频婆娑罗王于旧都之北建立新王舍城（即今Rajgir），并皈依佛陀，此后，该地成为佛陀最常说法之处。佛教史上几位最重要的护法君主，例如孔雀王朝的阿育王、4世纪的笈多王朝皆以此地为中心。5世纪初帝日王创立那烂陀寺于此，成为印度佛教的中心，玄奘留印，即就学于此。——译注

[106] 韦伯的这段话似乎有点武断。据我们所知，佛陀十大弟子之一的优婆离（Upāli），即出身首陀罗。根据史料，佛陀得道第六

年，迦毗罗卫国王子跋提、阿那律、阿难等七人出家，时为宫廷理发师的优婆离亦随同出家，被视为佛陀广开法门、四姓平等摄化的第一步。优婆离精于戒律，修持严谨，誉为“持律第一”；后于第一次经典结集时，诵出律部。不过，佛陀绝大多数的弟子皆出身婆罗门或刹帝利种姓，应当是没有问题的。——译注

[\[107\]](#) 摩揭陀国王，为西苏纳加王朝（Śaiśunāga）之第五世。佛陀证道后，至王舍城说法，频婆娑罗王于迦兰陀建竹林精舍，供佛弟子止住，并供养僧伽，为佛教最初之护法者。后因太子阿阇世王篡夺王位，饿死狱中。——译注

[\[108\]](#) 例如摩揭陀国的士兵不愿打仗，遂有逃兵加入佛教僧团，频婆娑罗王为此提出控诉，佛陀乃规定，凡为朝廷供职者不得接受入团。——译注

### 第三篇

## 亚洲的教派宗教与救赎宗教

## 第一章

# 原始佛教转化的一般因素

在印度贵族式的主智主义救世论 (Intellektuellensoteriologie) <sup>[1]</sup>里，原始佛教如果不是历史上最后一个，也是其中最坚决也最首尾一贯的一个，因此，也可说是此种救世论的“极致”。就外在而言，佛教是救赎宗教里唯一曾经、至少在某个时期内，亦即孔雀王朝时，成为全印度境内的一个支配性的官方教派。当然，并非永久。原因在于其内在理路及其外在的弱点，换言之，在实践的态度上，佛教将救赎局限于真正走上究极之道而成为僧侣的人，至于其他人，亦即俗人，则基本上无所挂怀。我们可以从佛教所颁给俗人的戒律中看出，这不过是些缺乏内在统一性观点的外在妥协。尤其是，欠缺耆那教所创造出来的那种俗人的共同体组织。即使是修道僧组织本身，如我们先前所见的，也仅限于绝对必要的程度。此种俗人组织付之阙如的情形，在历史上所造成的结果是：佛教在其本土上彻底消失。尽管做出许多妥协（我们将予以探讨），佛教仍然不敌印度教诸正统和异端教派的竞争，它们可是知道如何巩固俗人于其领导关系之下的。

同样的，佛教也证明其无力抵挡外来的势力，特别是伊斯兰教。除了疯狂地毁弃印度所有宗教的偶像之外，伊斯兰教侵略者当然、也



特别企图扫除被征服民族的领导阶层，包括贵族——如果他们无法被改宗的话，以及僧侣——伊斯兰教徒很有理由视他们为有组织的宗教共同体生活的真正担纲者。如后文里将论及的，伊斯兰教在本质上从一开始便对修道僧的禁欲苦行抱持反感。因此，“光头的婆罗门”、修道僧，其中特别是佛教僧侣，便成为伊斯兰教徒首要无情屠戮的对象[2]。然而佛教的教派一般全都集中存在于僧院与修道僧共同体（僧伽）里，这些若被消灭，佛教社会也就没有了。事实上，在伊斯兰教的征服下，其存在痕迹可说是绝无仅有的了。破坏是如此的彻底，以至于连圣地之所在，特别是蓝毗尼（Lubini，佛陀的诞生地），“印度的伯利恒”，也被忘得一干二净，直到欧洲人的考古挖掘才再度发现。其实，早在此一外来的灾难之前，佛教在印度曾有的支配也已因其他救世论的竞争而不保。尤其是，在与它们相竞高下的那场徒劳无功的斗争里，佛教本身的内在结构也有了深刻的转化。这使得它不再可能保有其于印度的支配地位，然而却令其本质上以此种改变的姿态成为印度境外的一个“世界宗教”。

促成转化的因素，除了无可避免地要适应生存于世间的条件之外，便是俗人阶层的利害考量。尤其是这个俗人阶层在本质上相当不同于佛教兴起时的刹帝利阶层和富裕商人（Schreschthi）家族。佛教的兴起，和耆那教一样，起先是得助于城市贵族，特别是市民阶层的富贵者。拒斥祭司知识和令人无法忍受的仪式生活规制，由方言取代不可解的梵文死语，宗教上贬斥种姓对于通婚与社交的禁制，不净的世俗祭司阶层的枢纽权势、为实际真挚地过着神圣生活的救赎追求者阶层所压倒，所有这些必然都是远为正面切中一般俗人文化的特征，特别是切中城市初次兴盛时代里富贵的市民阶层之所求。当时，种姓的藩篱松解了，至少对宗教救赎的追求而言。唯有婆罗门的吠檀多学派坚持这样的原则：唯有再生种姓的成员方能获得救赎。数论派则毫

不怀疑连首陀罗都有可能获得救赎。佛教，至少在加入修道僧教团这点上，根本不问种姓的归属问题，尽管它如此重视言行举止和教育上的出身，并且明白强调其大多数弟子是来自高贵的身份阶层。

---

[1] 这样一种贵族的主智主义救世论正是原始佛教与基督教之间一切重大差异的根本所在。如我们先前所见，对后者而言，对立于任何一种贵族的主智主义，是最根本、最重要的。

[2] “（伊斯兰教将领）穆罕默德·巴哈蒂尔……冲进一座堡垒的大门（即郁丹陀普罗大学），占领这个地点，大量劫掠品落到胜利者手中。这个地方大多数居民是剃光头的婆罗门（实即佛教比丘），他们都被处死了。在那里发现大量藏书……他们召唤一些人来讲解内容，但是所有的人都已经杀光了。……当他们到达这个地点的时候，他们包围了它……这个城市立即陷于惨境，禁止人民崇拜偶像（佛像），偶像都被伊斯兰教徒焚烧了。有些人民也被焚烧，其余的被残杀了。” 详见A. K. Warder, 《印度佛教史》（下），p. 220。——译注

## 第二章

# 阿育王

在亚历山大东征带来北印度与希腊文化相当短促的首次接触之后，很快便兴起了（就我们所知）在孔雀王朝治下的第一个印度大君主制。常备军与军官、王属官僚阶层及其庞大的书记机构、国王的包税者及王家警察成为支配的势力。城市贵族被利用为贷款提供者，亦即供输与服务的承担者，但逐渐被逐退到后台。手工业者作为赋役与贡租的担纲者，成为新兴的势力。古代的弱小王国为大君主的家产制所取代。以此，贵族与富裕市民阶层的处境也不可避免地有了转变。根据婆罗门传统的记载，孔雀王朝是下层出身者所建立的，而一个家产制君主也必然倾向于将至少是官僚位阶和军官团的位置提供给下阶层者作为晋升的机会。首先，这与救赎宗教的佛教之无视于身份制的界限完全吻合，而事实上，首次将整个印度文化领域成功地统合到一个统一王国里的孔雀王朝大君主阿育王本身也改宗佛教，起先是作为一个俗人在家众，后来甚至正式成为教团的成员。

贵族身份阶层之政治 权力至少相对而言的齐平化，特别是古老的刹帝利阶层及其作为高贵骑士教养之独立核心的无数小城寨之明显的没落，必然为相互竞争的诸宗教之社会条件带来深刻影响。被诸宗教

所相互争取其灵魂的“俗人”，不再专只限于教养贵族，而是及于廷臣、精通文书的官吏，以及小市民与农民。如何满足他们的宗教需求，也同样是王侯、祭司与修道僧所必须考虑的。政治权力拥有者考虑到如何以此来驯服大众，而宗教担纲者则视此为争取大众为其宗教权力之支持者的机会，以及成为其俸禄与随机收入的一个来源。就此，开展出印度正统派救世论的平民时代，或者，更正确地说：以满足平民宗教需求为目的的一个时代。我们可以将此相比于西方的反宗教改革时代及其稍后的时代，这些时代也同样是与家产制大国的形成相呼应。当然，这其间总有个重大的差异。在欧洲，天主教教会坚固的教权制组织，首先是在其布教一煽动的感情性格里，次而在其制度之走上助理司祭制的官僚化结构里，得到贯彻<sup>[1]</sup>。反之，在印度，不得不透过一个只像个身份团体或松散的僧院团体似的结合，但非组织化的教权制，来进行一种极为复杂的调整。

宫廷社会所无法得之于原始佛教的，一方面是高贵的文书教养与艺术造型的契机，另一方面是驯服大众的手段。

小市民与农民对于高贵教养阶层的救世论成果是无从下手的。其中尤其是原始佛教的救世论。他们并没有想要冀求涅槃，也同样很少想要与梵合一。特别是，他们手头根本就没有足以获取此种救赎目标的手段。事实上，获得灵知必须要有冥思的空闲。然而他们并没有这种空闲，并且一般而言，他们也看不出有何道理要借着林栖的赎罪僧生活来获得这种闲暇。因此，正统派与异端派的救世论都在某种程度上对此有所照应：正统派是借着种姓仪式主义的救赎许诺，异端派则是借着第二义的俗人伦理，来应许此世和来生的果报。然而，所有这些在本质上都是消极的，并且特别是带着仪式主义的性格。这根本满足不了特有的宗教需求，诸如：超世俗的感性体验，以及处于内在外在忧患时的紧急援助。无论何处，那种切实的感情性需求一直都是大

众宗教决定性的心理特征，恰相对反于一切主智主义救世论的合理性格。

对于感情性的大众宗教意识，全世界也就只有两种典型的救世论可能：巫术或救世主。或者二者合而为一，例如：活生生的救世主，作为肉体与心灵苦难当中的巫师与救援者，或者，已故而被神格化的救世主，作为救难圣人和仲裁者——在凭神或降神的体验里，他被热烈祈求并且成为感性一恍惚地被再度唤醒的超世间对象。几乎所有印度的救世论都走上顺应于这种特有的平民宗教需求的道路。这是理解我们现在所要描述的发展应该具有的基本认识。

在与俗人的关系上，原始佛教至少相对而言——或者根本就是——反巫术的。因为，不自夸具有超人能力的严格戒律（僧侣的第四条誓愿，违者处以死罪）<sup>[2]</sup>，无论再怎么有限地解释其意涵，也都排除了或至少贬抑了僧侣作为巫术性救难者和治疗者的可能。同样的，原始佛教至少相对而言是反偶像的。佛陀禁止他人为自己造像的禁令，被确实传承下来，而许多真正的原始佛教改革者则将某种相对上、带有几分西妥教团性格的清教主义引进教会艺术里，这多半——同样的，也和西妥教团的情形一样——并无碍于其艺术的造诣。最后，原始佛教根本就是非政治的；与政治权力的内在关系几乎毫无蛛丝马迹可寻。然而，最先出现变化的就是最后这一点。

原始佛教在印度孔雀王朝的阿育王治下达到其鼎盛期。阿育王是第一个仿照埃及、亚述和希腊的方式而将其事迹与政令永存于石崖、石窟与石柱碑文上的君主<sup>[3]</sup>。这位君主有机会先成为见习沙弥，次而成为公认的教团成员，但仍然保持其为君王<sup>[4]</sup>，此事显示出教团大幅度的调节适应，而阿育王本身亦一再强调，同时赢得今生与来世有多么困难<sup>[5]</sup>。因为君主到底并不被视同为一般僧侣，而是享有一种独特的地位。以此，佛教开始出现某种政治理论的端倪，亦即：现世君主

(cakravartirājan [转轮圣王]) [6] 的权力势必是要来弥补佛陀的宗教力量——以其必然放下一切世俗行为——之不足。他犹似拜占庭帝国的君主所宣称的那样，是一个教会的保护者。他的“石训诏敕”亦显示出某种半神权政治的特有归结。

阿育王的改宗起先是发生在血腥征服羯陵迦王国 (Kalinga) 之后。他宣称 [7]：他深为后悔那样的屠杀，尽管那是征服之际所不可避免的，但还是有许多虔诚的人们丧失了性命。今后，子孙应谨从正法 (Dharma)，不以武力征服，要透过、要为了真正的信仰之力而征服，然而，对他而言，比此种和平的征服本身更为重要的，是灵魂的救赎，是来世。从传统的君王正法到此种宗教—和平主义的转折，势必毫无转圜余地地要朝向一种家父长的、伦理的、慈善的福利国家理想之路发展。君主负有照料土地与人民的义务 [8]，必须要为公众的福祉而努力，以使臣民“幸福”且“赢得天国”。王国的政务必须迅速确实，所以务必随时随地上报给君主 [9]。君主本身也要好好过一种模范生活，放弃行军打仗和狩猎——直到那时为止，和其他各处一样，狩猎一直都是和军事息息相关的基础教育，并在和平时期替代了军事训练。舍此而就的是 [10]：在巡行时，致力于信仰的传布 [11]。基于不杀生的教义，他不准人们在首都华氏城 (Pataliputra) 开杀戒，禁止和肉食狂迷相关联的祭典 (samaja)，并且宣告从此以后宫内御厨不再屠杀任何牲畜 [12]。有必要在必备的药铺之外，为人们与动物广兴医疗处所，道路两旁亦需广植果树与遮阴路树 [13]，并且为人与动物设置休憩所且给予施舍 [14]。不义的拷打与监禁必须停止 [15]。

此中，最为重要的特质即在于：随原始佛教之拒斥暴力而来的“宽容”。阿育王声明，所有他的臣民，不论其信仰为何，皆为其“子”，并且——换句话说，让人想起《薄伽梵歌》——要紧的是信仰的真诚与



郑重，并且从教义中得出实践性的归结，因此，典礼与外在的仪式是没有多大用处的 [16]。在这些事上，总有许多败行，特别是阿育王所严加非难的妇女之所作所为 [17]，以及伦理上的堕落行径（或许是指涉性的狂迷）。阿育王对于捐献与宗教上的外在威严，并不怎么在乎，反倒是专注于“事情的本质”是否被履行出来 [18]。他尊重所有的教派和所有的身份阶层，富者与贫者、婆罗门、苦行者、耆那教徒、Ājivika（毗湿奴派的苦行宗派） [19] 和所有其他人，都与佛教徒一视同仁，只要他们都真正地尊奉自己的宗派信仰 [20]。事实上，各宗派也都得到他的赞助。尤其是，至少在早期的诏敕里，他还训示人民要敬畏婆罗门。各个宗教派别必须避免相互贬抑，这在任何情况下都是不对的 [21]，而必须一律转而专注于培养各自教义的伦理内涵。显然，这些伦理内涵作为宗教信条，在阿育王看来本质上都是一样的，只不过业已最完备地包含在佛教的正法里。他将这些一般相关联的伦理内涵概括为“信仰戒律”，并一再地列举以下数则：1. 服从父母（以及长者） [22]；2. 慷慨对待朋友、亲戚、婆罗门与苦行者；3. 尊重生命；4. 避免任何的激情与放纵 [23]。并不是每个人都能履行所有的戒律，但是，每一个教派都得致力于感官的控制，并且培养与弘扬心灵的纯洁、感恩与真诚 [24]。每一椿善行都会在来世带来果报，并且往往就在现世 [25]。

为了监督和贯彻这些理念，阿育王创设了一种特别的官职，通常被称之为“正法官”（Dharma Mahāmātra）。他们的首要任务似乎便是监管君主与王子的后宫 [26]。此外，“心平气和、有耐心且尊重生命”的地方官吏，至少每5年应该到所在的地方召集人民宣讲正法 [27]。借此（以及特别是正法官的种种视察），恭顺的律则必然被广为传

布。诸如妇女的品行，以及违犯恭顺、违犯君王所规定的虔敬，都要由正法官来加以纠正取缔 [28]。圣职者 [29]，必得通过训育臣民以树立规矩。所有这些就像一种卡罗琳王朝的密探制度和审判法庭，只不过少了一切形式主义的基础；整体而言，让我们想起克伦威尔治下的“审判官”（Tryers）和他的圣徒国家。

阿育王必然会因这种伦理的混融主义而遭受明显的抵抗。对于政治反叛，刑法之素来绝不宽待的残酷仍行之如故。虽然他规定行刑前，有3天的缓刑期，以使罪犯至少能因冥思而得灵魂的解救 [30]，但几乎很难让人有缓解的感觉。有个诏敕上记载着，阿育王慨叹那为他所信赖者，居然是不忠诚的 [31]。并且，反抗是从何而来，似乎也可以看得出来。在另一份诏敕里 [32]，阿育王则说：举凡不由虔敬之心而得的声名，是一文不值的，而虔敬之心却唯有完全放弃世俗财物者方能拥有，这对居于高位者而言是非常困难的。在《罗钵娜诏敕》里 [33]，阿育王认为必须特别加以强调的是：不只大人物，小人物也一样，可以借着弃绝现世而得天界的救赎。阿育王视此一令支配阶层难堪的论断为源自佛教的结论，这是《罗钵娜诏敕》本身通过其所载日期而显示出来的——正因这份文件的纪年 [34]，佛陀入灭的年代于是在历史上确定下来。

总之，佛教在此处是被极为有意地当作是一种特殊均平的、就此而言亦即“民主的”宗教思想，尤其是和根本蔑视礼仪（包括种姓礼仪）的态度联结在一起。至少，那种有意与支配阶层相对立的态度，在原始佛教里是从不曾有的。唯一的可能，便在于其一般对于现世秩序的贬斥。然而，我们却也无法完全否定这样的可能，亦即：正是在和家产制王权相结合的情况下，佛教的这种内在的可能性方才被发展

出来，或者，若非如此，那么就是被加以强化了。因为对家产制王权而言，佛教显然具有极大的、作为驯服大众之手段的价值。

阿育王对佛教的热情似乎是与日俱增的；他也感觉自己是佛教徒的首领与保护者，就像拜占庭君主之于天主教会一样。在所谓的《馨溪（Sanchi）诏敕》里 [\[35\]](#)，他拒斥教团（僧伽）中的分裂论者，并且规定他们不准穿着黄衣而应着白衣，“僧伽应为一体”。

然而，形式上最大的变革，最可能应该归功于或许是由阿育王所推动的体系性书记行政，以及归功于他所主持的宗教会议（亦即第三次结集），而使得直至当时已两个半世纪之久、唯以口耳相传的传统、以文字书写的方式确定下来。一直到4世纪时，为了求取圣典的抄本而被皇帝派遣来印度的中国朝圣僧法显，发现全印度只有华氏城（王所居地，亦即结集所在地）的僧院和锡兰一地有圣典稿本，其余则唯有口语相传。这个稿本对于教会统一的维持，以及同样的对于其布教具有什么样的意义，是很清楚的。在一个像中国这样的士人国家（Literatenland），佛教也只能以一种圣典宗教的形式方得立足 [\[36\]](#)。事实上，佛教的世界传布之登场，或者至少是有计划地宣扬，皆应归功于阿育王。他以火辣辣的热情投身于这样的事业当中。通过他，佛教获得其最初的重大动力，成为国际性的世界宗教。

首先，要使未开化的部族改宗归化 [\[37\]](#)。然而，阿育王起先是派遣大使到西方强大的希腊化国家去 [\[38\]](#)，最远到达亚历山大城，以使纯正的教义周知于全世界；由他所支持的另一个布教团则前往锡兰和印度边境地区。姑不论其直接成果如何——最初只有在锡兰与北部地区获得重大成果——佛教在亚洲之大规模的国际性扩张，就当时而言总算是揭开了精神上的序幕。佛教在锡兰、缅甸、安南、暹罗和其他印度接壤国家、韩国，以及后来出现变化形式的中国西藏，都成为、也一直是官方宗教，而在中国和日本则长久以来都保持着宗教上的领

先优势。当然，为了担当起这样的角色，这个古老的主智主义救世论也不得不历经一场深刻的转化。

首先，这对教团而言是个全新的局面：这么一个世俗的君主有权介入教团的内部事务，此种权限及影响不可谓不小。特别是后来成为原始佛教（正统的小乘佛教）典型所在的地区，衍生出关于佛教君主独特的神权政治的清楚观念。几乎毫无例外的，由君主来任命（或至少是认可）一位佛教地方教会的“长老”（Patriarch）——在暹罗，这样的长老被称为Sankharat，在缅甸则称为Thatanabaing，通常是一个卡理斯玛声誉卓著的僧院的院长。此一尊位很可能是在阿育王治下发展出来的，当然有违传统；在以前，似乎是仅凭僧院本身或僧院里的僧侣的资历深浅来决定。更进一步（例如暹罗的情形），君主授予杰出的僧侣以荣衔，而这显然是由王侯祭司的地位发展出来的<sup>[39]</sup>。他也借着世俗官吏之手来监督僧院的戒律，并且要破戒的僧侣担待责任。他因此也拥有至少是在教会规律下的一个公认的地位。实际上君主本身也穿着僧衣。只是，他经由自己的导师而豁免了完全遵守誓约的责任，甚至连这点——尽管并无确切的证据——也是阿育王或其继承者所制定的。

以此，君主确保了自己在教会里的僧侣位阶。结果，在正统派（小乘佛教）的领域里，暂时性地加入修道僧教团，一般而言被视为高贵的风习，并且也是青年教育的一部分，而俗人之一时地或部分地履行僧侣的义务，则被认为是特别值得称扬且有利于再生机会的行为。于是，俗人的虔信便因此而在外表上与僧侣的救赎追求有着某种程度的接近<sup>[40]</sup>。在修道僧的教导下，与贵族阶层的僧院教育相关联、且以之为模仿对象的俗人基本教育，可能还会有层面更为广大的影响，如果此种教育能够具有合理性的话。因为，至少在缅甸，此种国民基本教育几乎是普遍性的。在那儿和锡兰，此种教育——相应于

其目的——所涵盖的内容包括读与写（用方言和圣典语文），以及宗教问答（但没有算术，因为无所用于宗教）。同样不无可能的是，阿育王对于“境内布教”的热情，也为此种俗人活动加上了第一把劲——这原来和原始佛教一点也扯不上关联。以此，“福利国家”与“公共福利”的理念，首次出现在印度文化圈里（阿育王认为推动这些乃是君主的义务）。然而，“福利”在此一方面是指精神上的，亦即救赎机会的提升；一方面则是慈善的，而不是经济上合理的筹策。另一方面，锡兰君主所强力推动的灌溉工程，和北印度君主（例如旃陀罗笈多）所行的一样，无不是以国家财政为考量，旨在纳税人的增加与纳税能力的增强，而不在于福利政策的施行。

此种神权政治的结果，尚不足以道尽原始佛教之修道僧制度的转变。由于大众的加入而增加在教团中的比重，古老的修道僧教团首先必得要缓和其严格的世界逃离性格，并且对一般僧侣的修行能力做大幅度的让步，同时也对僧院的要求大大地妥协：僧院之存在并不是作为高贵思想家之救赎追求的道场，而应该是宗教布道与文化的中心。此外，还得要顺应俗人的需求——尽管俗人在原始佛教里本质上只是偶尔串演一角；同时，救世论也得朝着巫术与救世主信仰的方向扭转。这两个倾向的前一个，在文献里很明显地流露出来。

阿育王在某个诏敕里说到僧伽的“分派”。根据小乘的传承 [\[41\]](#)，大分裂首度发生于毗舍离结集（所谓的第二次结集，佛灭后110年）——或许是由阿育王所发动的一次宗教会议 [\[42\]](#)。姑且不论细节上的历史正确性，最早先的分裂之原因所在，不管是根据传承也好，或就事情的本质而论也罢，基本上是很清楚的。跋耆族僧人著名的“十事”（并未获得同意），究其根本是针对戒律所发，而不关乎教义。除了有关僧院之生活样式的某些细节——整体而言，意图缓和戒律规定，但本质上抱持着形式上的关怀——以及与分裂的征候相关联的组织上



的问题之外<sup>[43]</sup>，此中尚有一基要的问题点。这和圣方济修道会里一般修道士与严守戒律者当时之所以分裂的因素如出一辙，亦即经济的问题<sup>[44]</sup>。佛陀规定不许拥有任何钱财，也不可接受金钱捐献。而今——根据传承——有位严守戒律者因此拒绝金钱捐献，但其他多数僧人却认为这是对俗人的侮辱。虽然他利用众人提供给他公开谢罪的机会，来为自己的正当性辩护，然而还是“因为未得委任而向教团说法”，必须忏悔受罚<sup>[45]</sup>。

除了戒律的问题，教义上的争论也很快浮现出来，事实上首先就是与现世救赎的教义相关的争论。在阿育王所主导的结集里，首座提出三大问题，亦即：1. 阿罗汉是否会失去恩宠？2. （世界的）存在是否真实？3. 三昧（samādhi [灵知]）是否能借着不断地思维而获得？第一个问题含有重要的伦理侧面：无规范状态——亦即保罗所要克服的“凡事我都可行”<sup>[46]</sup>——将因此一问题的正面肯定而成立。其他两个问题则与救赎教义相关，明白显示出思辨的渗入——相当于希腊精神之渗入原始基督教。大众部（Mahāsaṅghika）当时已与说一切有部（Sarvāstivāda）相对立，而后者则有会议首座的加入，并且意图排除思辨的渗透。然而徒劳无功。后来的会议所处理的大半是教义的问题，而不为当时的少数派所承认——他们认为会议的组成颇有偏差之嫌；分裂于是俨然成形。随着时间的流转，派别在地理上的分布基本上遂成为：严守原始佛教戒律者（小乘）最终流行于南印度，较宽松倾向者（大乘，亦即普世教会）于1世纪之后在北方占优势<sup>[47]</sup>。

---

<sup>[1]</sup> 所谓“助理司祭”（Kaplanokratie），乃是在教区甚大或有其他特殊情况下，为辅佐主任司祭而常设的代理司祭。此种助理司祭自中世纪初期即已存在，唯当时是由主任司祭所任免。特伦特（Trent）大公会议亦未能就此点做任何改革。到了19世纪初，任免权



习惯上由主教掌握，助理司祭对主任司祭的独立性乃得以增强。根据现行教会法典，主教在任免助理司祭时，应征询主任司祭的意见。韦伯说过，天主教会对各种中介权力的清除，最初乃针对封建力量，其次又扩展到所有独立的地方性中介力量。清除运动自教宗格雷戈里七世（Gregory VII）开始，经特伦特大公会议及梵蒂冈大公会议，最后在庇护十世（Pius X）的诏令下宣告结束。这些中介力量就这样被转化为罗马教廷的纯粹职员，而形式上原本完全从属性的“助理司祭”（监督世俗组织的辅助性教士），在此过程中不断扩大其实际的影响力（此一过程主要是基于天主教会政治性的组织）。这个过程因此也代表官僚制的进展。*Economy and Society, Vol. II*, pp. 985—986。——译注

[2] 波罗夷第四戒为“大妄语戒”，乃指实际未证得却妄言已证得宗教体验（超人间之境界），违反者处以“破门”，即逐出教团，其人永堕地狱。——译注

[3] 除了《大全集》之外，最重要的一些碑文皆可见于V. A. Smith, *Aśoka* (Oxford, 1901)。

[4] 此事明白见于一般所谓的《小石训第一》的诏敕里：大王在当了两年半的优婆塞之后，如今已是加入教团的第六年。

根据日译者的考订，“六年”之说已普遍被学界扬弃，现今改采“一年有余”的说法。——译注

[5] 见《柱训第一》里的诏敕。

按：在《德里柱训》有如下一段：“我人若非笃爱正法，严于自制，尊老敬贤，畏惧罪恶与夫热心从事正法之履行，则实难获得今生与来世之欢愉生活。”见周祥光译，《阿育王及其石训》，p. 42。——译注

[6] 转轮圣王的观念为古印度的传统政治观念。传说中，谁能统治全印度，“金轮宝”即会出现，它能无坚不摧，无敌不克，拥有“轮宝”的统治者便被称为转轮圣王。用中国人的观念来说，就是真命天子。这里所说的“金轮”，原文为cakra，乃战争时所用的轮状武器，印度神话中毗湿奴所持的法宝（神盘），应该就是类似的武器。到了原始佛教经典里，“轮宝”（或“宝轮”）已转变成一种具有象征性意义的信物。《长阿含·转轮圣王修行经》提到，君主若能奉行“正法”（Dharma，当然是佛法），则“轮宝”自会显现空中，以证明其统治之正当性，四方有不服者，“轮宝”即会旋转而去，君主只要随之而行即可平定天下（《大正新修大藏经》，1：6，pp. 39—42）。转轮圣王当然只是个理想中的人物，类似中国远古时代圣君的传说（尧舜），若就现实历史而言，则阿育王确可被视为最接近此一理想的人物。——译注

[7] 《大石训第十三》中的诏敕。

按：在《沙伯斯伽梨石训》中，阿育王说道：“天所亲王（即阿育王自称）在其加冕后第八年，征服羯陵迦王邦。在羯陵迦一战中，羯陵迦之人民与动物等被俘者达15万左右。战死沙场者达10万人，更不知有多少生灵涂炭。此日羯陵迦既已征服，天所亲王则朝夕思维并以全力使‘正法’传入该邦，使‘正法’弘扬于该邦人民。此系天所亲王因用武力而征服他邦，见生灵涂炭，心有悔悟，有所为之也。……唯天所亲王最感痛心者，则在战争之时，无辜使婆罗门僧、佛教徒及他教人士受着伤亡之祸，彼等居于羯陵迦王邦内，孝顺父母长者，对友朋有信义，对仆役有仁慈，却受此不白之冤。……总之，在战争之时，所有人民无不受灾祸之害。此为天所亲王所感痛心者。……天所亲王现思及以‘正法’征服人者，为最善之征服方法。……此一‘正法’布告镌于石上，含有下列目的：我的子孙不可

想到以武力发动新的征服人家为有价值之成功，对于被征服之人民，应采取宽大政策，施以轻罚，纵以武力征人，亦当思及以‘正法’服人者，乃真正之征服也。以‘正法’服人者，能使今世与来生皆获幸福。让彼等尽情享受与‘正法’所生之欢愉。不仅今生，即来世亦然。”（《阿育王及其石训》，pp. 33—35）——译注

[8]. 《大石训第八》。

《道理石训》：杜啥离（Tosali）之“正法官”为该城之司法官员，天所亲王为之言曰：“……我任命汝等管理万千人民，其主要目的乃使庶民能对我发生爱戴之情。所有臣民皆为我之子。我之视彼等抑若我自己之子弟然，我希望彼等在今世及来世能享受一切福利与欢愉，同样的，我希望所有天下之人亦然。……无论如何，汝等居何位置，宜对前述之事，有所留意之。”（《阿育王及其石训》，p. 36）——译注

[9]. 《大石训第六》。

[10]. 《大石训第四》：“取代战鼓，法鼓必得要敲响。”

[11]. 《大石训第八》。

[12]. 《大石训第一》。

[13]. 《大石训第二》。

《德里柱训》：天所亲王如是言曰：“我曾将榕树植于道旁，使人兽有荫蔽之处。此外，我栽种檬果林木，亦属同一原因。我曾规定每隔20里之处，必掘一井，旅行宿舍亦然。更建筑无数贮水池或茶亭，以便人兽饮喝之需。此种设备虽属小事，不值细述。且过去帝王曾同样赋予人民以此类设备享受。不过我之所以做若是便民之事，欲使人民崇仰正法实施之有益耳。”（《阿育王及其石训》，pp. 45—46）。——译注

[14]. 《柱训第七》。

[15] 《羯陵迦石训》。

[16] 《大石训第九》。

[17] 《大石训第九》。

《孟西罗石训》：天所亲王如是言曰：“庶民在其疾病，或其子女婚嫁，或于分娩，或出外旅行之时，施行种种礼拜。在此等或相似之节日，庶民举行极多之礼拜或祭祀；尤其妇女所施行之各种不同礼拜，实庸俗而毫无意义在也。当然，礼仪应行举行。唯前列各种礼拜，常发生不良之结果。”（《阿育王及其石训》，pp. 30—31）——译注

[18] 《大石训第十二》。

[19] 阿时缚迦派，乃佛教兴起时，古印度自由思想学派之一，与顺世学派地位同等重要。此派主张无因论、自然论，强调人类世界之苦乐并无原因，只是一种自然的结合，结合时为“得”，分散时为“失”，并承认有地、水、火、风、虚空、灵魂等，由其代表性人物末伽梨拘舍梨子（Maskari Gośāliputra）之思想推断，为一种倾向无因无缘之宿命论。——译注

[20] 《柱训第六》与《柱训第七》。

《沙伯斯伽梨石训》：“天所亲王对于各宗教人士，不论其在家或出家，一律尊敬之，并赠予种种礼物，以表钦慕之情。然天所亲王并无考虑到彼之尊敬各宗教人士以及布施礼物，需使‘正法’能弘扬各宗教人士中。盖‘正法’之弘扬，其道甚多，唯基本之要点，在于慎言，即我人在非公开之场所，不可道自己所信宗教之长、他教之短。同时，我人对于各宗教应持中肯公正之态度。总之，我人不论在任何场所，对于各宗教均当尊敬。……因此，慎言为世所嘉许，盖庶民应尊敬学习各宗教教义所在。”（《阿育王及其石训》，pp. 32—33）——译注

[21]. 《大石训第十二》。

[22]. 这特别在《柱训第七》和《大石训第五》中提及。

[23]. 《大石训第三》。

[24]. 《大石训第七》。

[25]. 《大石训第九》。

[26]. 《大石训第五》。

正法官的职务相当复杂，并非如韦伯所说的这么简单。《孟西罗石训》云：“过去时日，无所谓‘正法官’之名。所以在我加冕后之第十三年间，乃设置‘正法官’之位置。此等‘正法官’掌理在各宗教中，建立‘正法’，弘扬‘正法’，以及对于皈依‘正法’之耶婆尼人（Yavanas）、柬埔寨人（Kambojas）……暨居于帝国西陲之人民等，注意其福利事业。正法官等不但负贱民阶级商贾农民之福利事业，而且对于婆罗门族皇族亦然。……彼等同时负责协助囚犯获得开释，对于无力养家者，施与金钱。彼等施政范围在所有城镇，以及我之兄弟姐妹与亲族家中。此等‘正法官’驻于帝国境内各地，注视人民是否皈依‘正法’，或其言行全部依‘正法’行之。”（《阿育王及其石训》，pp. 28—29）——译注

[27]. 《羯陵迦石训》。

[28]. 《大石训第五》，《大石训第十二》。

[29]. “parisa”，显然应该这么译。

[30]. 《柱训第四》。

[31]. 《小石训第一》。至于此处所指的是人还是神，自然还成问题，若根据罗钵娜（Rupnath）碑文，则似应译为：“诸神，王所认定为真实者，原来是假的。”此处，可以看出事情的真相是阿育王与支配阶层的对立。



根据周祥光的译文，则韦伯此处所引的原文应为：“居于摩婆陀毗波人民，从古迄今不知神祇为何物者，今始由我使彼等与神和合。诚然，此乃我致力于弘扬正法之结果也。此种天人和协之结果，并非只有在社会中具有崇高地位如我者，方可获得，即使贫苦之人，如能一心一念于‘正法’之实践，亦能达到。”（《阿育王及其石训》，p. 22）然而据此却不得韦伯之引文与推论所由。——译注

[32] 《大石训第十》。

[33] 《小石训第一》，罗钵娜刻文。

[34] 入灭后256年。

此一说法目前仍有争议。——译注

[35] 亦即一般归类为《小柱训第一》的阿拉哈巴—憍萨弥（Allahabad-Kausambi）训文。原文如下：“我已使僧尼联合一起，组成教团，所有异教徒不得加入之。凡僧尼破坏僧伽教团清规者，应令其穿着白色衣服，不堪配称僧尼，居住于不适僧尼修行之所。”（《阿育王及其石训》，p. 40）——译注

[36] 所谓“圣典宗教”是指此种宗教之定形化是由于宗教命令基本上是文书形式的启示，并且启示的灵感是自被写下的文字中得到。传统之由来是根据祭司阶级的教义（Dogma）。——译注

[37] 《羯陵迦石训》。

[38] 希腊化国家，指亚历山大大帝东征以后的大希腊时期的国家，即今日近东（包括埃及）一带。——译注

[39] 在暹罗，此一荣衔称为“王师”。

[40] 一般而言，所要求的除了不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒等基本诫命之外，还包括避忌歌舞、乐曲与戏剧，避忌香料与香油，以及一定的养生规范。自愿毕生贞洁则受到特别的称扬。前面提及的在家戒，可能便是由此种俗人伦理而来。



[41] *Tchullavagga* , XII.

[42] L. de Milloué (*Annales du Musée Guimet, Bibl. de Vulgarisation* , Conférence v. 18. XII, 1904) , 他认为出现于碑铭上、但无法证实其人的黑阿育王 (Kalaçoka) 和这位有名的佛教君主是同一人, 所以在这位君主底下举行的华氏城结集 (前242) 便是毗舍离结集; 他所持之为据的理由, 尚有许多问题。困难就在于传承里。若根据大乘的传承, 则毗舍离结集的经过与小乘所记录的是两回事。不过, 在阿育王之下举行的华氏城结集里所提出的问题被传承下来, 在本质上并不止于戒律的问题。

[43] 亦即, 在一个教区里是否允许有一个以上的布萨集会。

[44] 详见《支配社会学》, pp. 374—381。——译注

[45] 虽说“十事非法”是引发毗舍离结集与部派分裂的原因, 其中最为关键的还是僧侣能否接受金钱布施的问题。佛灭后百年左右, 住在毗舍离的跋耆族僧人放松了某些戒律, 特别是收受俗人的金钱布施。有个外地来的僧人耶舍 (Yasa, 又作耶舍迦那子) 反对此事, 因此游说居士弟子不要如此做, 毗舍离的僧人乃决定分给他一份款项, 耶舍拒绝了。此一行为引起毗舍离僧团的愤慨, 以“七不共处” (即不予理会) 的戒律来处罚他, 要求他向游说过的居士忏悔 (诬蔑诽谤居士弟子之罪), 请求宽恕。由于这是在戒律权限之内, 耶舍只好照办, 然而他向居士们反复讲述佛陀的教说, 特别是收受金钱的过错, 最后终于说服他们相信他的立场是正确的。因此, 毗舍离的僧侣既不是沙门, 也不是佛陀的弟子。毗舍离僧团得知此一讯息大怒, 指控耶舍未经许可向外人泄露僧团机密, 处以“暂时停止比丘身份”的处分。耶舍立即离开毗舍离并寻求其他僧团的支持, 在多方的努力下促成了毗舍离结集的召开, 并在会中决定“十事非法”。只是此事却也造成日后部派的分裂。——译注

[46]. “凡事我都可行”一语出自《圣经·哥林多前书》：“凡事我都可行，但不都有益处。凡事我都可行，但无论哪一件，我总不受他的辖制。”（6：12—13）韦伯在《宗教社会学》里对此处所提到的问题有如下的说明：“对禁欲者而言，救赎的确定性总是确证于理性的、具有明确之意义、手段与目的的行动中，并且有原理与规则可遵循。相反的，对于确实拥有救赎财，并将救赎财当作是一种内在状态来加以掌握的神秘主义者而言，这种内在状态的归结，可能恰好就是无规范状态（Anomismus）。换言之，是以某种感情状态及其特异的性质，而非任何作为及其行事方式、所显示出来的感情（das Gefühl）——完全不再受任何的行为规则所束缚，无论其作为为何，救赎总可确证。此一归结（亦即‘凡事我都可行’）正是保罗所必须对抗的，而且也是神秘主义的救赎追求（在许多情况下）所可能产生的结果。”（p. 227）——译注

[47]. 并非一直如此，例如义净至印度求法时期（7世纪），情形显然便非如此。

## 第三章

# 大乘佛教

依照传统的说法看来，俗人似乎是从一开始（要不就是稍后），便站在较宽松的路线那一边——亦即原先被称为大众部（大教团）的大乘，而对立于卡理斯玛练达的阿罗汉所属的上座部（Sthavira），亦即“长老派”（Aeltesten）。因为，作为大众部的特色，俗人协力参与结集（Konzilien）的传统一直延续下来<sup>[1]</sup>。当然，在其中扮演重要角色的自非“下层”阶级——他们根本说不上、也不可能是产生积极推动力的要素，而是支配阶层。上流的贵妇人也算是大乘学派的热烈拥护者。这恰可理解为14世纪时，罗马教廷之支持圣方济修会的一般修道士，而反对严格戒律派的情形。

僧侣对支配阶层的依赖程度愈大，其“拒斥现世”的性格就愈低。在锡兰与缅甸，正统的小乘派对俗人几乎毫无限制的教权支配——相对而言，世俗的支配权力往往毫无施展余地——的情形，正如（后文即将提到的）中国朝圣僧所记录的，和原始佛教优势主导下的北印度多半的情形一样。世俗权力与僧侣阶层之间的这种斗争，在拜占庭帝国里历时数个世纪之久，在印度也同样发生，只是形态有所不同。世俗权力的兴趣所在，是利用僧侣作为驯服大众的手段。尽管“大众”从

来就不是佛教宗教意识的积极担纲者，但是在此，作为宗教信仰手段下的被支配客体，他们确实扮演了相当决定性的角色，正如可见之于支配阶层的宗教态度一样。然而，通过圣徒崇拜的方式，佛教的僧侣也颇能牢牢地将大众抓到自己这边来。

除了这层政治因素外，婆罗门经院式的思辨及其概念也愈来愈影响到佛教思想。义净于7世纪时的记述尚能让我们了解到 [2]，人们之所以维系住婆罗门传统，最主要的是教育—技艺上的缘故。在义净看来，学习吠陀的技术，无论是对于精神的形式训练，或特别是对于己身立论的把握，也连同对争论对手之论证的掌握，都是无与伦比的一种手段。知识人所关心的自然是学问的培育和对五明 (vidyā) [3] 的要求，亦即文法（总是最重要的）、医学、逻辑学、哲学及“工巧明” (śilpasthāna-vidyā) [4]——对此一学科的理论培养是艺术家和技艺家等学识圈子所要求的。这些甚至在小乘学派里都有所发展，并且不管愿不愿意，都必须应用古代婆罗门的语言。为俗人开设的僧院学校和学童用的入门书纷纷出炉。贵族阶层在这整个发展上，特别是对于大乘，所发挥的主导力量，不止借着对种姓阶序的明白承认而充分显示出来（原先他们是无视于此的） [5]，同时也借着外在情势而表露无疑。换言之，和古来的小乘佛教徒相反，大乘学派参与了以克什米尔为起源点的梵文复兴运动，他们以古代的学术语文来书写经典，而巴利文经典仍为南方的佛教徒所有。佛教经典因此渐渐地完全划分开来，一如耆那教两个教派间的情形。不管就哪一方面而言，教派间的对立很快就超越当初因戒律上的缘故而全面开展。

身为大乘佛教徒而在正统派大本营锡兰逗留了两年的法显，在其游记上所描绘的景象（400年左右） [6]，相对而言还算是平和的。教理远播到中亚。那儿的君王 [7]，如阿育王的诏敕所示，每5年召开一

次集会。在那竭（Nagarahāra）<sup>[8]</sup>，国王每日都做早课。在坦叉始罗（Takshaśilā）<sup>[9]</sup>亦然。100年后的记载则显示出<sup>[10]</sup>，旁遮普（Pandjab）地区的君主，部分而言，直到6世纪，仍过着严格的素食生活，并且不动用死刑。根据法显所记，秣菟罗（Mathurā）一地的情形如下：国王的官吏有固定的收入，人民不被固着于土地上，税赋低，通行于印度家产制帝国的人头簿与课税簿并不存在，一切生物都得怜惜，不食肉类，不许饲养猪也不得买卖牛，禁饮酒、葱蒜之类，只有（不净的）羌达拉种姓才准食用，同样的也没有死刑<sup>[11]</sup>。

阿育王的帝国虽然早已灭亡，但相对的和平主义小王国仍支配着北印度。在Oudiana（位于克什米尔与喀布尔之间），小乘学派仍占优势，在卡娜齐（Kanauji）<sup>[12]</sup>亦然。在已成为废墟的阿育王首都华氏城（亦称Patna），两派僧院同时并存，在Farakhabad则两派共居一处而相安无事<sup>[13]</sup>。在秣菟罗地区（当地的政治情况亦在报道之列），大乘学派占有支配地位，但并非绝对。华氏城地方上的诸王则有信仰佛教的婆罗门做他们的导师（Guru）<sup>[14]</sup>。宋云<sup>[15]</sup>甚且说道，乾陀罗（Gandhāra）有个征服者君主自己并不敬仰佛陀，但人民却是“属于婆罗门种姓”，极为尊崇佛陀的正法<sup>[16]</sup>。佛教依然是贵族知识分子的教义。

所有这些朝圣僧，连同两百多年后到印度朝圣的玄奘也如出一辙，只对君王及其宫廷官吏的行止感兴趣。不过，到了玄奘时代（628年以降），许多方面都有了明显的改变。首先是大乘学派与小乘正统派的对立。有个小乘派的论师因诽谤大乘而罹患重病<sup>[17]</sup>。实际上，一般而言只有大乘被加以讨论，而玄奘也认为没有必要前往锡兰。此外，婆罗门特有的要素不断地渗透到愈来愈居支配地位的大乘教义里。玄奘称印度为“婆罗门国”。梵天及因陀罗的雕像和佛陀的立



像并陈于恒河河谷的神殿里 [18]。吠陀虽被列为“次要的”（亦即俗人的）书籍 [19]，但确实被阅读。憍萨罗（Kośalā）国王敬拜佛陀之余，在婆罗门神殿里亦崇拜印度教诸神 [20]。尽管有些君主每年都召开佛教僧徒大会（例如戒日王） [21]，但显然不是个通例。我们所得到的印象是，学派的对立益加尖锐化，小乘在北印度受到压抑，但一般而言，佛教也逐渐没落。

古来的戒律差异，对于大乘与小乘之间的对立尖锐化，已不再是个决定性的因素。

在小乘方面，严守戒律者自古以来禁止拥有钱财的诫命，也运用了和圣方济派相同的手法来规避。俗众代表僧侣接受金钱，并代为管理，连锡兰的古代正统派教会本身，最后都以奉献金的经营为主流。僧院领主制（Klostergrundherrschaft）与僧侣永久性的——而不是如原先仅限于雨季的——僧院居住制（Klosterseßhaftigkeit）比比皆是，有时遍布于极大范围（这点我们稍后会再提及），甚至作为严守戒律者之大本营的锡兰亦是如此。

在大乘方面，另外一种（宗教的）对立与适应的必要，使得古老的救世论有了更加广泛的开展。首先是俗人的宗教利害，基于布教的理由而不得不加以考虑。俗人并不冀求涅槃，也无法满足于一个像佛陀那样光止于自我救赎的模范型先知。他们所希求的无非是今生今世的救苦救难者（Nothelfern）和来生彼世的极乐世界。因此，大乘采取这样一个步骤，通常被形容为：以菩萨（Bodhisattva [救赎者]）的理念来取代缘觉（Pratyeka-Buddha，又称辟支佛） [22] 与阿罗汉（自我救赎）的理念。小乘学派则将其皈依者划分为声闻（Śrāvaka [平信徒]） [23]、缘觉（自我救赎者）与阿罗汉（得救赎者）等宗



教身份，而菩萨则成为大乘宗派所独有且共通的理念。其前提条件则在于救赎理论的内在转化。

在早期，如我们所见的，佛教内部所发生的是“长老派”（上座部，教团传统的卡理斯玛担纲者）与“大众部”（思辨练达的思想家，亦即知识分子）之间的争执。其中，从戒律与实践伦理的问题，进而延伸到思辨的问题，诸如“有情”（sattva）的问题、救赎状态之“本质”的问题，因而首要的是救赎者之位格（Person）的问题。古老的学派坚持佛陀的人格性（Menschlichkeit）。大乘的论师则发展出“三身”（trayah kāyāh）论，亦即关于佛陀之超自然存在的教义。佛陀有三种身态，一为应身（nirmāṇa kāya），亦即出现于地上的“变化身”；二为报身（sambhoga kāya），类似“圣灵”、浸透万有的灵气身，以形成教团；三为法身（dharma kāya），稍后再叙述。

以此，印度教典型的神格化过程首先发生在佛陀身上，并且与印度教的化身神化说（Inkarnationsapotheose）相结合：佛陀乃是（非人格性的）神恩之化身，通过一连串的再生而不断现身于地上，因而，一个永远不变的本初佛（Ādibuddha）被认为是真实存在的。从这一点出发，距离以下这样一个菩萨的典型也就不远了，亦即获得完全救赎，因而被神格化的圣者。此一圣者能以多样的范型出现，并且还可能随时再现，此即古代印度所谓的苦行与冥思的“自我神格化”（Selbstvergottung），于是活生生的救世主就此进入到信仰当中。然而，成为信仰对象的是菩萨。

在形式上，菩萨起先是借着再生理论和承自印度教哲学的世界时阶理论（Weltepochentheorie）而与佛陀相联结。世界是永恒的，但是（如我们先前所说的）是由不断且不尽的一个个新的世纪所构成的。每一个世纪都有一个佛陀，所以整体而言有无尽数的佛陀。出现在此一世纪的历史人物瞿昙佛陀（Gautama Buddha），在进入涅槃

前曾历经了550次的再生。在倒数第二次的再生时，为求最终成佛的圣者阿罗汉已达菩萨（Bodhisattva,“其本质为sattva,开悟为bohdi”）阶段，居停于兜率天（Tusita），在那儿，未来佛的弥勒（Maitreya）作为菩萨而居住着。历史上的瞿昙佛陀即自兜率天而降，奇迹地化身于其母摩耶夫人（Maya）的肉体中，来做他最后的地上之旅，为的是在进入涅槃前将其教义传授给人。显然，随着他的“入灭”（Verwehen），关怀的重点必然转移到未来的救世主上，亦即菩萨。同样清楚的，在兜率天和多数的佛与菩萨这样一个单一且合理的图式里，本身即为万神殿的形成、再生神话和各式各样的奇迹之统合带来良好的契机。此处，我们无须在意其风云壮丽的虚构神话，倒是要侧重其伦理—救世论的层面。如先前所说的，依照正见，菩萨是个已修成“正果”的圣者，在下一次的再生里将成为佛并达涅槃之境。情形若非如此，而是他一直只停留在菩萨的状态，那么，这被认为是一种恩宠的行为，借此他得以成为信徒的救苦救难者。于是，菩萨成为大乘教徒之圣者崇拜的独特对象，而此一转变有多么符合俗人之救赎利害是再明白不过的了。

积极的善（pāramitā [波罗蜜、彼岸]）<sup>[24]</sup>与恩宠（prasāda [信仰、信乐]）为菩萨的属性。他不止是为了本身的自我救赎，而同时也是、并且特别是为了众生的救赎而存在。用大乘佛教的术语来说，佛陀不只是个独觉，而且还是个正等觉者（sammā-sambuddha）<sup>[25]</sup>。他决意不单独寻求自我救赎而逃离这个苦难的世界，只要还有人在那儿受苦。让他不这么做的是义务（upāya,用原本特色独具的专用术语来说：“方便”）<sup>[26]</sup>。从大乘学派内部形成的思辨性三位一体的教义，让这点易于成立。换言之，菩萨唯以其最初的存在形态——变化身——进入涅槃。佛教与基督教的三位一体说之间的差异是颇具特征性的：佛陀为人身，如同基督教三位一体说当中的

第二位（基督），为的是拯救众生。但是，他并不是经由受苦来拯救他们，而是借着平白的事实：他现下也是无常的，眼前唯有涅槃这个目标。并且，他是以模范型先知的姿态来拯救他们，而不是代罪（众生之罪）的牺牲者。因为，不是罪，而是无常，方为恶。

以上这些实例显示出大乘教派在发展的调适过程中的第三个方向。亦即，除了要顺应现世里的经济存在条件、顺应俗人对救难圣人的需求之外，还要顺应饱受婆罗门教育的知识阶层在神学上与思辨上的要求。对于有关事象的所有思辨（以其无益于救赎）一概加以拒斥，如同佛陀首尾一贯所行的，如今已无法再坚持下去。一整套的宗教哲学文献遂产生出来，慢慢地又再度只运用文言（“梵文”），大学、论争与宗教问难纷纷出现，最重要的是造就出一套极为繁复的形而上学，在其中，印度古典哲学里所有的古老论争又再度复活。然而，也因此，存在于有学识的神学家、哲学家，与被评价为反秘义伙伴的无学识者之间的不和，即相当婆罗门式地被引进佛教里。并非个人的灵知，而是训练有素的经典知识，又再度成为教团里的主导势力。一如中国的士人阶层之评论印度只不过是个“婆罗门之国”，玄奘时代的印度大乘学者则认为中国是个蛮人（Mleccha）之境——此即佛陀为何化身降临于印度文化领地内，而不在中国或其他地方。对此，玄奘提出别具一格的反证：在中国，耆宿与贤达也是一流的，包括天文学在内的学问发达得很，而且音乐的魅力更是众所周知 [27]。

这样的概念完全是为了婆罗门的——或者也可说是亚洲的，甚或是古典的——知识分子神学而量身打造。古代婆罗门的概念和特别是当时的吠檀多派的概念——尤其是吠檀多派的中心概念“māyā”（宇宙幻象 [28]）——成为大乘佛教的基础，只不过重新做了解释。毫不意外的是，大乘佛教在与婆罗门哲学和救世论的古代中枢地区直接交壤的北印度渐次发展起来，而小乘的正统教义在几经波折之后最终在南

方，亦即锡兰、缅甸、暹罗等传布地区坚守阵营，这好比罗马与西方总是在所有的宗教会议上扮演对抗希腊化思想入侵古代基督教会之堡垒的角色，而与希腊哲学直接接壤的东方则开放教义上的思辨一样。

数论派的痕迹或许可以在大乘理论中关于阿赖耶识 (ālayavijñāna) 的部分找到，亦即严密地与一切非精神性的东西相对立的灵魂。在此，我们碰到和原始佛教根本对反的东西。因为，对“灵魂”概念的拒斥，正是原始佛教最本质上的特性。不过，原始佛教的此一观点毫无疑问很快就被放弃了。正如佛教的“轮回”观之成为婆罗门的概念，并且不再是古老的纯粹教义那样，神圣潜能的概念亦是如此。神圣潜能（如其在吠檀多派里的情形），是一种万有灵 (Allseele)，是世界——“流出论”中的世界——之极端的精神化，紧密贴合于宇宙幻象的教义 (māyā-Lehre)。此种教义有时也可以如此清楚地浮现出来，亦即一切的一切不过是主观的假象，至上之知可以解开它来。最后，如今又再度开始的伦理的有机相对化，让人想起《薄伽梵歌》。

菩萨，如同克里什那 (Krishna)，一再地重新显现于地上，并且与“三身”论相对应，可以完全按照世界当时的伦理需求而以任何形态、任何职业的方式现身（一切以实际需要而定）。他可以现身为人类，也可以现身为动物——为了拯救坠入动物界中的灵魂。如果是化身为人类，那么可以在仪式方面令人满意的任何职业里出现。因此，他也（特别是）作为一名战士出现。只不过，按其本性，他只会参加“正义的”、正当的战争，并且义无反顾。实际上此一理论正是最大程度地适应于“俗世”的需求。

理论上，此种适应已经预设了某种超俗世的、神的存在导入，并且，也正如我们所见到的，在佛陀本身的神格化之际，此种情形已然发生。只是，佛陀已入涅槃而永远地自世上消失，所以不可能自身

或至少单独现示为最高的世界神格。何况，按照那基于圣典而一旦被确立的教义的出发点，世界神也根本不可能是像毗湿奴或湿婆那样的人格神。神的绝对不灭性与超自然性，是借其极为非人格的属性 Bhūta-tathatā (“真如”) 而臻于至境 [29]，同时也借着 śūnya (“空”、“非实在”) ——以之为特殊神圣——与 bhava (“有”、“实在”) 的对置来完成。这和西方的神秘主义及《奥义书》尝试用来描绘神性之拥有的方式，如出一辙。以此，那终究无法言喻的神性，自然就显露出某种与原始佛教的“三宝”（按：佛、法、僧）——其中以“法”为神圣潜能 [30] ——相对应的倾向。亦即带有中国的“道”之特质的倾向，换言之，将此种神性变成世界的秩序及世界的实在根基，将永恒规范与永恒的存在合而为一。在尖锐的二元论之彼岸，亦即永恒的存在与（在永恒的、业的规范的机制下）现象界之绝对的无常，此二者之外，“绝对”（Absolute）必然会被发现。值此，业（Karma）的不可侵犯性，这一点正是印度教的形而上学得以掌握“绝对”的唯一把柄。不过，在此，神秘的体验所意味的，和其他各处一样，并不是“规范”，而是相反的：一种在自身里可以感觉到的“存在”。由于此种在理性上无法架桥相通且完全无可避免的对立，大乘佛教的至高神格“法身”自然是超越任何“言语”之外的，不只如此，与法身的关系本身也含带有理性上异端的属性。“慈悲”（karuṇā），亦即至高的爱，与“开悟”（bodhi），亦即至高的灵知，两相结合于圣者与神性的关系里，此种情形只能从神秘忘我的心理学特质来加以说明。

如果说“涅槃”——至此已退居到派生的、第二义的地位的一种状态——是同时兼具消极面与积极面的，亦即一切欲望的断灭与普遍的爱，那么，无明（avidyā）在此亦如往昔，是无知，是诸恶的根源。这可以借此一救世论之强烈的主智主义根源来得到解释。大乘于是又再度只是给予灵知者 [31] 的一种终究是秘法的救赎教义，而不是给俗

人的。佛陀的教说里，在实践上最最重要的那个原则——对于无解的问题（“无记”）的思索，是恶的，并且有害于救赎——，如今在一种独特的方式下被放弃了。此一原则的后续影响只不过是这样的：按照正统的大乘教义，终究最大的宇宙之谜，亦即诸恶之根源的“无明”（无知、愚钝或宇宙幻象）是怎么会到这世间来的呢，这个问题对于人类的知识而言，仍然是不可解的。正如另外一个问题也同样是不可解的，亦即为什么“真如”的特殊性质只对菩萨之究竟的、最高的、无法言传的灵知开示出来。

然而，达成救赎的灵知本身即带有独特的二元论特质，亦即：实践性的爱的感情与控制性的思维的集中，此二者的联结。根据正统的大乘教义，此种灵知是借着不断的精神训练（*exercitia spiritualia*），经过十个阶段而次第上升。这十个阶段是：1. 温暖的爱，2. 心的纯化，3. 宇宙的洞察之明确，4. 向完成精进，5. 对如来之本质的冥思，6. 对世界之流出方式的冥思，7. 尽管入世行动但蕴生出脱俗性，“行向远方”——与我们所知的世尊（*Bhāgavata*）的内在态度相当近似，8. 完全平静地获得：作为一种已成为天性的、无意识的、且不费劲地练就的人格特质，9. 对于超越性的真实之完全的灵知，10. 入灭于“法云”之中，亦即全智全能 [\[32\]](#)。

在此，我们可以轻易认出灵知的要素与实践上的爱的无等差主义要素的交错。大乘学派的涅槃概念也同样带有这种交错的痕迹。除了以死而绝对没入于法身——这（以吠檀多派的方式）取代了完全的入灭——之外，如今区分出两种此世的涅槃：1. 有余涅槃（*sopadhiśesa-nirvāna*），亦即解脱爱欲苦恼，然而尚未自轮回当中解脱出来，因为缺乏主智主义的灵知——此乃佛教里一般而言特色独具的理性要素 [\[33\]](#)；2. 无余涅槃（*nirupadhiśesa-nirvāna*），此即自物依止（*upadhi-samniśrita* [实体化]，按：执着）中解脱出来的涅槃。



槃，是一种借着完全的灵知而自轮回当中解放出来的即身解脱（vimukti）的此世的至福状态。但是，大乘学派的特色，即在于现世内的涅槃这个概念并未因此而完全道尽。情形毋宁是：在逃离现世的神秘主义之外，又有，3. 现世内的神秘主义，换言之，这正是在现世里，面对现世及其种种机制而加以漠视，从而确证自己的一种生活，并且发自内在地远离俗世与死亡，亦即如实地甘受生、死、再生、再死、生活与行动，及其一切的表象欢乐与表象苦恼，以其为存在的永恒形式，并且就这样坚持着漠视现世的救赎确证。

在《薄伽梵歌》中，如我们先前所见的，呈现出一种内在于现世的现世冷漠，而佛教则将之作了一个翻转：面对有意识地与法身合一，以及借此而与一切（因慈悲的无等差主义之爱而被包摄的）众生合一的、超时间性的价值，当下表现出作为此种过程之绝对空无的智慧与感情。此一立场的痕迹可追溯到很久以前<sup>[34]</sup>，但是我们仍能了解，现今正是由它来代表“真正的”大乘观点<sup>[35]</sup>，因为它容许菩萨的理念以一种最近代的神秘主义思想来加以解释。

无论如何，大约5世纪时，世亲（Vasubandhu）的“菩提心的觉醒”似乎已经译成中文<sup>[36]</sup>，并且也包含了对于菩萨理念的这种翻转而言，具有决定性的学说。“菩提心”（bodhicitta）<sup>[37]</sup>是潜藏于任何人心中的“知爱”的能力，此一能力一旦被唤醒，即唤醒誓愿（pranidhāna）。换言之，为了同胞的救赎，愿意通过自己之再生的整个过程，像如来（Tathāgata [救世者]）一般地活动的不退转意志。具有此种资质的菩萨，不但借此而达成自己的救赎，并且——这才是最重要的——也借此而累积起一座功德的宝库，使得他能从中施发恩宠。在此意义下，他也就能超然于业的因果报应的钢铁力量之外。

以此，无学识的俗人阶层所需求于宗教，然而原始佛教却无法提供的——活生生的救赎者（如来与菩萨）和施与恩宠的可能性——都在理论上有了基础。所谓恩宠，不证自明的，首先是巫术的、此世的恩宠，然后才是关于再生和彼世命运的彼岸的恩宠。因为，正如同北印度的哲学学派的产物一般，大乘教义的唯一论形态亦于此处再现，但是在宗教生活的实践上，和其他各处一样，一般惯见的俗人观念还是明显地占了上风。

1世纪时的龙树（Nāgārjuna）<sup>[38]</sup>，大乘教理的首位奠基者，确实已在其般若波罗蜜（*prajñā-pāramitā* [到达彼岸的智慧]）中，教示“空”为得救赎者的独特存在形态（*sattva* [有情、众生]）。对龙树而言，除了“中道”（*madhyamā-pratipad*）<sup>[39]</sup>——自我弃绝的一切手段（就中特别是为所有众生的布施与死的觉悟）的统合——之外，持续不断的冥思与智慧（*prajñā*），便是获得救赎的最高手段。然而，即使是他，也认为智者是具有巫术力量的人。这样的人物用咒语（*dhāraṇī* [真言、陀罗尼]）<sup>[40]</sup>和手印来降伏人类与精灵。400年之后，随着世亲的教示，民间的怛特罗（*tantra*）<sup>[41]</sup>巫术——达到忘我的三昧（*samādhi*）状态而获得神通力（*siddhi* [悉地]）<sup>[42]</sup>的方法——应世而出，与印度教的万神殿并立共存。以此，发展终告完成：世亲被视为最后的菩萨。

一种理性的、现世内的生活态度，也不会建立在大乘这种高调哲学的、唯心论的、救世论的基础上。古来的俗人伦理的结集并没有超出于普通的美德、特别是印度教—佛教的仪式戒律的范围之外，就我们的目的而言，至少没有在此——加以分析的必要。对于（因超人的奇迹行事而被赋予资格的）菩萨的崇拜顺服，还有巫术，是想当然耳的主流基调。举凡巫术疗法，驱邪的、巫术—同类疗法的恍惚忘我，

偶像崇拜与圣徒崇拜，成群结队的神祇、天使与恶魔，通通进入到大乘佛教里来，尤其是天界、地狱和弥赛亚 [43]。高高君临于第七天上的，是超脱于（对生之）“渴望”与“名色”（个别性） [44] 之外的未来的救世主 [45]：弥勒菩萨，佛教独特的弥赛亚信仰的担纲者 [46]。同样的，地狱的恐怖也不远。最后，大乘学派有关救赎的部分阶段，也被转化成一种形式上的救赎历程：在阿罗汉本身之下就被区分成三个阶段，其中最高一阶被保证作为阿罗汉而再生于天界，其次是再死一次就再生为阿罗汉，最下一阶是只要再死七次就保证再生为阿罗汉 [47]。

大乘佛教首先通过形式的祈祷礼拜，最后则通过转经筒 [48] 的技术以及系在风中或唾贴在偶像上的护符，达到崇拜之机械化的绝对最高点，并且借此而将全世界转化成一所庞大的巫术性的魔术花园。即使如此，我们也不可忽略佛教——在亚洲也只有佛教，并且举凡佛教所到之处——将其特色，亦即对于一切被造物的真挚态度与人道主义的慈悲心，深植于一般人心理感情中的事实。在这一点上，佛教的作用与西方的托钵僧相类似。这些特色同时也正典型地表露于大乘宗教思想的德性之中。然而，这些绝不能说是恰相对立于小乘学派而为大乘佛教所固有的。

刚好相反，在大乘里，产生出一种理性的、俗人的生活方法论的任何端倪都没有。和创造出这样一种理性的俗人宗教意识远相背离的，大乘佛教是将一种密教的、本质上是婆罗门式的、知识分子的神秘思想，和粗野的巫术、偶像崇拜和圣徒崇拜或俗人公式性的祈祷礼拜相结合起来 [49]。小乘学派至少在某一点上，并没有离弃其来自高贵的俗人一救世论的源头，亦即，它发展出一种有系统的、僧院的俗人教育（尽管很快就堕入因袭）。良家子弟通常——或许是自阿育王

加入僧团以来——会在严格的小乘佛教风行的地区进入寺院度过一段时间的比丘生活；这情形至今仍然如此，当然，在时间上现在往往只有四天，所以基本上不过是象征性的。但是，应俗人之需求而仿造国民学校的方式兴办的真正僧院学校，在小乘学派里可能是自阿育王以来即已存在的现象。在大乘佛教里，同样的现象，至少是作为有系统地维持下来的一种制度，只有日本的某些教派还保持住。我们很可以相信，阿育王对僧院生活的热诚，已将“国内布教”的这种趋向，深远地刻画在小乘学派身上。

佛教原本的救赎教义本来就是高贵的知识分子的救世论，所以无可否认的是，其对于种姓的冷漠在实践上亦有如下的结果。换言之，佛教的某些个古老的学派，被明白记载着是由首陀罗所创建的 [50]。然而，和佛教之创建约当同时的行会权势时代里，无疑地也存在着市民阶层对于文识教养的需求。课程中所教的，当然，就我们所知，不是理性的思维与生活，而毋宁从来就只是针对着扩大他们所必要的宗教知识。不过，就在小乘学派那儿，既然他们的经典是用民众的方言写成的，所以在某些情况下，阅读也可能在教授范围内。

---

[1] 玄奘因此而推定出（大众部）这个名称（参见S. Julien, *Hist. de Hiuen Tsang*, p. 159）。

[2] 高楠顺次郎的翻译（Takakusu, *I-tsing's Record of the Buddhist Religion*, 1896），第34章，第9。

[3] “五明”指五种学艺，为古印度之学术分类。即：1. 声明（śabda-vidyā），语言、文典、文法之学。2. 工巧明，见下注。3. 医方明（cikitsā-vidyā），医学、药学、咒法之学。4. 因明（hetu-vidyā），即逻辑。5. 内明（adhyātmavidyā），五乘因果

妙理之学、说明自家义理宗旨之学，即今日之哲学。此外，也有将五明分为内外五明的说法。——译注

[4] 又作世工业明、巧业明。指通达有关技术、工艺、音乐、美术、书术、占相、咒术等之艺能学问，为五明之一。可分为二，即：1. 身工巧，凡细工、书画、舞蹈、刻镂等艺能皆是。2. 语工巧，指文词赞咏、吟唱等艺能。就佛教而言，世间诸工巧皆为无覆、无记法之一种，故又称为工巧无记。《瑜伽师地论》卷二将工巧明分为营农、商贾、牧牛、事工、习学书算计数及印、习学所余工巧业处等六种。此外，也有十二种之分。——译注

[5] 根据《方广大庄严经》所示，菩萨不止不能出身于异邦人或边境人当中（而只能是诞生于印度圣地），并且只能是上层种姓（婆罗门或刹帝利）出身者，而不可能出身于下层民众。更古老的大乘经典（翻译于《东方圣书》第49卷）则认为只有“良家子弟”方能得到救赎，此乃自明之理。

[6] 中译英，S. Beal, *Travels of Fah Hien and SungYun*, London, 1869。

法显为东晋时人，3岁出家，20岁受具足戒。后因慨叹僧团规模与经律之残缺，乃与同学慧景等人于399年离长安西行求法，遍游印度诸国，并曾逗留锡兰两年。413年经由海道返国，专心从事译经工作，卒于420年左右。著有《佛国记》，为了解当时印度一般状况之重要文献。——译注

[7] “龟兹”王国，同前书，Ch. 5, p. 15。

《佛国记》云：“二十五日，到竭叉国，与慧景等合，值其国王作般遮越师。般遮越师，汉言五年大会也，会时请四方沙门皆来云集已，庄严众僧，坐处悬缯幡盖，作金银莲华着缯座后，铺净坐具，王及群臣如法供养，或一月二月，或三月，多在春时。王作会已，复劝



群臣设供供养，或一日二日三日五日。供养都毕，王以所乘马鞍勒自副，使国中贵重臣骑之，并诸白毡种种珍宝，沙门所需之物，共诸群臣发愿布施，布施已，还从僧赎。”——译注

竭叉国应在帕米尔高原一带，而非龟兹。——译注

[8] 法显的《佛国记》作“那竭”，《大唐西域记》作“那揭罗曷”，即古代乾陀罗国以西、喀布尔河南岸之迦拉拉巴（Jalalabad）附近。——译注

[9] 北印度古国，意译“石室国”、“截头国”，《法显传》中称为“贤石城”。其都城今日之位置，学界说法不同，有主张在今日巴基斯坦旁遮普省之Kalakaserai东北1公里处，亦有认为应在旁遮普省之Shadheri西北10公里处。——译注

[10] 宋云的记载，见St. Julien前引书（*Hist. de Hiuen-Tsang*），p. 188。

根据《洛阳伽蓝记》所引的《宋云行纪》中云：“（神龟二年[519]）十二月初，入乌场国（Uddiyāna），北接葱岭，南连天竺，土气和暖，地方数千。民物殷阜……旧俗虽远，土风犹存，国王精进，菜食长斋，晨夜礼佛。击鼓吹贝，琵琶箜篌，笙箫备有。日中已后，始治国事。假有死罪，不立杀刑，唯徙空山，任其饮啄。事涉疑似，以药服之，清浊则验，随事轻重，当时即决。土地肥美，人物丰饶，百谷尽登，五果繁熟，夜闻钟声，遍满世界。土饶异花，冬夏相接，道俗采之，上佛供养。”（《洛阳伽蓝记校注》，p. 298）乌场国在今印度河上游及苏伐多河（Svat）流域。——译注

[11] Beal前引书，p. 537。

中印度之古国（《佛国记》称之为摩头罗），为佛陀时代印度十六大国之一。位于朱木那河（Jumna）西南一带。其都城为秣菟罗城，位于今摩特拉市（Muttra）之南。佛陀在世时，屡游此地说法。佛陀



涅槃后，有优波鞠多（Upagupta）出世，大力振兴佛教。系印度佛教美术之一大中心地。今仍存有阿育王所之三塔、优波鞠多伽蓝、舍利子及猕猴塔等遗迹。最近又自摩特拉市南方发掘出许多佛像、孔雀王朝之刻文、笈多王朝之石柱、雕刻、迦腻色迦王像等遗物。——译注

《佛国记》云：“国名摩头罗，又经捕那河，河边左右有20僧伽蓝，可有3000僧，佛法转盛。凡沙河以西天竺诸国，国王皆笃信佛法……从是以南，名为中国。中国寒暑调和无霜雪，人民殷乐无户籍官法，唯耕王地者乃输地利。王为不用刑罔，有罪者但罚其钱，随事轻重，虽复谋为恶之，不过截右手而已。王之侍卫左右，皆有供禄，举国人以悉不杀生、不饮酒、不食葱蒜。……国中不养猪鸡，不卖牲口，市无屠行及酤酒者，货易则用贝齿，唯旃荼罗（应即本文所说的‘羌达拉种姓’）猎师卖肉耳。”不过，法显这里叙述的似乎是所谓“中国”（即印度本土）的一般状况，而非单指摩头罗。——译注

[12] 位于印度西北恒河支流迦利河（Kali）之东岸。原名羯若鞠兰，为中印度之古国，《大唐西域记》卷五有记载，都城为拘苏磨补罗，昔玄奘游此时，戒日王曾设无遮大会，佛教甚为兴盛。——译注

[13] Beal前引书，p. 67。

[14] 同前书，p. 103 f.。

[15] 北魏敦煌人，生卒年不详。518年奉胡太后之命，与沙门法力、惠生自洛阳西行求经，最远抵达印度河畔。522年返国，携回大乘经典170部。撰有《宋云行纪》，书今已不传，赖《洛阳伽蓝记》保留下来。——译注

[16] 同前书，p. 197。

乾陀罗（《大唐西域记》作健驮逻，或作犍陀罗），印度古国，位于今日印度西北喀布尔（Kabul）河下游，五河流域之北，都城在今白夏瓦（Peshawar）附近。阿育王曾派遣传道师至此，是为佛教在此

之发端，迦膩色迦王亦曾以此地为中心大力振兴佛教，后来则成为大乘佛教的重要基地。著名的犍陀罗艺术即发源于此。——译注

根据《洛阳伽蓝记》所引的《宋云行纪》中云：“入乾陀罗国，土地亦与乌场国相似，本名业波罗国，为灰咤所灭，遂立敕勤为王，治国以来，已经二世。生性凶暴，多行杀戮；不信佛法，好祀鬼神。国中人民悉是婆罗门种，崇奉佛教，好读经典，忽得此王，深非情愿。”（pp. 317—318）——译注

[17] 见St. Julien前引书，p. 109。

[18] 同前书，p. 111。

[19] St. Julien翻译为“通俗书”（Livres vulgaires）。

[20] 同前书，p. 185。

憍萨罗，又作拘舍罗、拘萨罗，中印度古国，为佛陀时代十六大国之一。国都为舍卫城（Śrāvastī），佛陀曾前后居此25年，经常于此开示佛法。——译注

[21] 同前书，p. 205。

梵名Śīlāditya，音译尸罗阿迭多。为7世纪前半叶中印度羯若鞠兰国国王、剧作家、诗人，出身吠舍种姓，史称戒日王二世，曾臣服五印度，文治武功均盛。后皈依佛教，效法阿育王，以大力保护佛教、奖励文学著名。玄奘留学印度时，曾受到戒日王的尊重与礼敬，故在《大唐西域记》里留有关于此君主的详细记载。——译注

[22] 辟支佛是音译，又作“独觉”。指独自悟道之修行者。即于现在身中，不禀佛教，无师独悟，性乐寂静而不事说法教化之圣者。

“声闻”与“缘觉”称为“二乘”；若共“菩萨”，则为“三乘”。——译注

[23] 指听闻佛陀声教而证悟之出家弟子。声闻原指佛陀在世时之诸弟子，后与缘觉、菩萨相对，而为二乘、三乘之一。即观四谛之

理，修三十七道品，断见、修二惑而次第证得四沙门果，期入于“灰身灭智”之无余涅槃者。此外，声闻一语，于阿含等原始经典中，兼指出家与在家弟子；然至后世，则专指佛教教团确立后之出家修行僧。——译注

[24] 梵语pāramitā有“到达彼岸”、“终了”、“圆满”等义，即自生死迷界之此岸而至涅槃解脱之彼岸，通常指菩萨之修行而言。——译注

[25] 音译作“三藐三佛陀”，即“正遍知一切法”，意译为“正遍知”、“正等觉”，为如来十号之一。——译注

[26] 十波罗蜜之一。又作善权、变谋，指巧妙地接近、施設、安排等，乃一种向上进展之方法。诸经论中常用此一名词，归纳之，其意义可分为下列四种：1. 对真实法而言，为诱引众生入于真实法而权设之法门。故称为权假方便、善巧方便。2. 对般若之实智而言，据昙鸾之《往生论注》卷下举出，般若者，达如之慧；方便者，通权之智。以权智观照于平等实智所现之差别。3. 权实二智皆系佛菩萨为一切众生，而尽己身所示化之法门。4. 为证悟真理而修之加行。——译注

[27] St. Julien, Hiuen-Tsang, p. 230 f.

[28] 指“假相”，一切事象皆无实体性，唯现出如幻之假象，即幻象；其存在则谓幻有。——译注

[29] 要在本文的论述范围里分析（义净时代）为数至少18个部派的神学及其分支，是绝对不可能的事。因此，在几经思量后，采用一种连亚洲的佛教近代主义学者都采行的办法，亦即：在既有的极端对立中，找出一门与彼此都等距离的经院神学，然后用尽可能理性的方式将之呈现出来。正如任何精通文献者都很容易就会看出来的，以下的描述方式很多都是参照铃木大拙那本出色的——尽管是调适于“西

方”之要求的——杰作：*Outlines of Mahayana Buddhism*，London, 1907。

指遍布于宇宙中真实之本体，为一切万有之根源。又作如如、如实、法界、实相、法性、如来藏、法身、不思議界、佛性等。早期汉译作“本无”，亦即大乘佛教所说的“万有之本体”。——译注

[30] 在基督教里本来就被想成非人格性的、三位一体中的“圣灵”，便是与此相对应的一个概念。

[31] 在希腊化时代的神秘主义思想中，将人的心灵状态区分为以下三种阶段：1. “肉体人”（ho sōmatikos），指对真理缺乏理解的无知、无信仰的人，有时亦用“唯物者”（hyliker）一词。2. “心灵人”（ho psukhikos），指虽然追求真理，但仍未达充分理解的一般信徒，亦即所谓的“心灵者”。3. “灵人”（ho pneumatikos），指被神的灵所充满，达到最高真理者，亦可称为“智者”（ho gnostikos）或“灵知者”（gnostiker）。此种区分虽然已见于保罗的用语中，但主要是诺斯提教派（Gnosticism）所用，早期基督教神父也有许多人继承此一用法。韦伯在本书里也利用这些词来说明印度教与佛教的一些观念。——译注

[32] 此即大乘教理中的“十地论”，又作“十住”。“地”的梵语为bhūmi，乃住处、住持、生成之意。即住其位为家，并于其位持法、育法、生果之意。各经所论之“十地”说法不一，大致可分为五种。韦伯此处所说的“十地”出自《华严经》，亦称为“菩萨十地”，依次为：1. 欢喜地（pramudita），又作净心地、圣地、无我地、证地，即初为圣者，遂起大欢喜心之位。2. 离垢地（vimalā），又作具戒地、增上戒地，即舍离起误心、破戒、烦恼垢等之觉位。3. 发光地（prabhākarī），又作明地、有光地，依禅定而得智慧之光，并修闻、思、修三慧，使真理渐明之觉位。4. 焰慧地

(arcismati)，又作炎地、增曜地，舍离前三地之分别见解，以智慧火烧烦恼薪，因此而悟智慧之本体，即依其觉悟所起之阿含光，如珠之光炎之位。5. 难胜地 (sudur jay ā)，已得正智，难再超出（偏离）之位；或谓已得出世间智，依自在之方便力救度难救众生之位。6. 现前地 (abhimukhi)，又作现在地、目前地，听闻般若波罗蜜，而现前生起大智之位。7. 远行地 (d ū ramgam ā)，又作深行地、深入地、玄妙地、方便具足地（无相方便地），即修无相行，心作用远离世间之位；此位往上更无可求之菩提，往下更无被救之众生，因此沉潜于无相寂灭之理，有不能修行之虞，此谓七地沉空之难；此时十方诸佛以七种法劝励精进，再鼓起修行之勇气，以进至第八地，此谓“七劝”。8. 不动地 (acal ā)，又作色自在地、决定地、寂灭净地，不断生起无相之智慧，绝不烦恼所动之觉位。9. 善慧地 (s ā dhumati)，又作心自在地、善根地、无碍住，菩萨以无碍力说法，完成利他行，即智慧之作用自在之觉位。10. 法云地 (dharmamegh ā)，又作法雨地、究竟地、最上住，得大法身、具自在力之觉位。——译注

[33] 这是铃木大拙相当强调的一点，参见 *Outlines of Mahayana Buddhism*，p. 344。

全称为“有余依涅槃”，乃“无余依涅槃”（无余涅槃）之对称。依，指依身，即人之身体。小乘佛教认为，虽然断却一切生死原因之烦恼而证得涅槃，然因前世惑业所造成之果报身尚存，亦即生死之因已断，尚有生死之果待尽者，称为有余涅槃。反之，已断尽生死之因，又无生死之果，而达灰身灭智之究竟涅槃之境界者，称为无余涅槃。大乘佛教则认为，佛之应身、化身为有余涅槃，佛之真身为无余涅槃。——译注



[34] 至少铃木大拙所引用的原典可以让我们这么推论，但是这样的观点在较古老的时代里有多大程度的扩展，是很成问题的。

[35] 铃木大拙如此说。

[36] 即世亲的《发菩提心经论》，二卷，鸠摩罗什译，收于《大正新修大藏经》第三十二册。——译注

世亲（又作天亲，音译婆薮盘豆），四五世纪时北印度犍陀罗国人，为大乘佛教瑜伽行派创始人之一。不过，根据近代学者考证，世亲有两人，一为无著之弟，瑜伽行派之论师，4世纪时人；另一则为一切有部之论师，著有《俱舍论》等书，5世纪时人。——译注

[37] 大约等同于灵知—爱心（Gnosis-Liebeshertz）。

[38] 为印度大乘佛教中观学派之创始人。又称龙猛、龙胜，二三世纪时南印度人，出身婆罗门种姓，著述甚丰，唯关于其传记，传说成分颇浓，生卒年代亦有许多争论。——译注

[39] 换言之，处于，1. 说一切有部之古来的固有教义——（依数论派的方式）主张外界之实在，与2. 吠檀多派影响下的各学派——论点接近有关宇宙之幻象的教义，诸说的中间。

“中道”的说法各家不一，若就阿含教说（也就是最为原始的）而言，则大致可释之如下：因八正道之实践是远离快乐主义与苦行主义等偏颇之生活态度，由此得以完成智慧，进入菩提涅槃，故称八正道为中道。若正确理解十二缘起之真理，因而远离常见（认为众生生命主体之我为永远存续者）与断见（认为死后全归灭无），或有见（自然之立场、世间之常识）与无见（虚无主义）等偏颇之看法，故正观十二缘起，是谓住于中道之正见。前者为佛陀初转法轮时所说，乃属实践上之中道，后者则为思想上之中道。

至于大乘中观派（即龙树）的主张，则以般若波罗蜜为根本立场，以远离一切执着、分别而无所得者为中道。根据《中论》卷一



《观因缘品》所载，缘起之理法是打破生、灭、断、常、一、异、去、来等八种邪见，而阐明空之真理；万有以顺此缘起道理而存在，故离八邪，本无实体，不为执着之对象。如此，离八邪而住于无得正观，称为中道，此即八不中道、八不正观、无得中道、八不中观等。——译注

[40] 梵语dhāraṇī，意译为“总持”、“能持”、“能遮”，即能总摄忆持无量佛法而不忘失之之念慧力。换言之，陀罗尼即作为一种记忆术。陀罗尼能持各种善法，能遮除各种恶法。因菩萨以利他为主，为教化他人，故必须得陀罗尼，得此则能不忘失无量之佛法，而在众中无所畏，同时亦能自由自在地说教。有关菩萨所得之陀罗尼，诸经论所说颇多。及至后世，因为陀罗尼之形式类似诵咒，因此后人将其与咒混同，遂统称咒为陀罗尼。然一般仍以字句长短加以区分，长句者为陀罗尼，短句者为真言，一字二字者为种子。咒既名为陀罗尼，故对经、律、论之三藏而言，集聚咒之记录，即称为陀罗尼藏、明咒藏、秘藏等，为五藏之一。基于此之陀罗尼，有大隋求陀罗尼、佛顶尊胜陀罗尼等，以及应不同诸尊之特殊修法，依修法之目的而诵相应之陀罗尼。——译注

[41] 怛特罗，本为“相续”之意，后转用为密咒与教义之语。西藏《大藏经》中称秘密经典为怛特罗。密教亦将“因相”、“性相”、“果相”等三相结合之教称为怛特罗；故怛特罗即为结合发菩提心始之灌顶、三摩耶戒等之前行所作及观法修行，乃至究竟之证果等三相，使之成为统一无缺之相续教说。怛特罗有四种：1. 作怛特罗（kriyā-tantra）；2. 行怛特罗（caryā-tantra）；3. 瑜伽怛特罗（yoga-tantra）；4. 无上瑜伽怛特罗（anuttarayoga-tantra）。——译注

[42] 梵语siddhi，意译“作成就”、“妙成就”。梵汉并举则称成就悉地。于密教，意指依诵持真言等，以身、口、意三密相应而成就世间、出世间种种妙果。据《大日经疏》卷十五所载，完成正觉之阶位，称为无上悉地；到达此位之前，尚有信、入地、五通、二乘、成佛等五种悉地。对此，显教诸师认为“信”是地前之信行，“入地”是指入于初欢喜地（相当于声闻之入见道），“五通”是遍知世间五神通之境，至超越五通仙人位而臻第四地，“二乘”是超越二乘之境界，而至第八地，“成佛”即是由第九地修菩提道，进而完成如来位。若依密教，则出欢喜地有十心，初心至第四心为五通，第五心至第八心为二乘，第九心至第十心，即得成佛。即初地十心分三品，初四心为下品，次四心为中品，后二心为上品。——译注

[43] 前二者（天界与地狱）从未被清除，但就原始佛教的关怀而言，它们根本没有任何地位。

弥赛亚（maschiach）在希伯来语中出于“加膏油”（maschia）一字，为“受膏者”之意。在《旧约圣经》里，作为受膏者的弥赛亚，是用来对王的尊称。例如《撒母耳记上》第24章第6节，以色列王制时代的第一个王扫罗即被称为耶和华的“受膏者”。在《新约圣经》里，当耶稣被称为基督时，所谓基督即由chrio（加膏油）的动词型而来，是maschiach的希腊译文。只是，当耶稣被称为基督（弥赛亚）时，并非意指《旧约圣经》中所指的以色列人在政治上的王（为以色列带来独立与光荣的王者），而是在圣灵上为救世主的意思。本来只是以色列人的救世主，后来扩大为基督教世界的救世主，最后则逐渐成为一切救世主的代名词。——译注

[44] 这在最下一层天界仍处处可见，那儿住的是诸如吠陀众神以及通过业而暂时居停的灵魂。

佛教有许多层次的“天”（deva-loka, 提婆），或许也可解释为“境界”。此处所谓“最下一层天界”，指的是“六欲天”（属于欲界的六种天）之中的四大王众天与三十三天。六欲天依次为：1. 四大王众天（又称四天王：持国天、增长天、广目天、多闻天等及其眷属之住所），2. 三十三天（又称忉利天，此天之主称释提桓因，即帝释天），3. 夜摩天（又称焰摩天、第三焰天），4. 兜率天，5. 乐变化天（又称化乐天），6. 化自在天（又称第六天、魔天）。前二天位于须弥山之上，故称地居天；夜摩天以上则住在空中，故称空居天。在四大王众天或三十三天中，若因起瞋心或耽迷游戏之乐，而失正念者，则自天界堕落。——译注

[45] 这在佛教的圣者所住的较高层的天界里也普遍见到。

所谓“较高层的天界”指的是：1. 属于色界的天，即四禅天（初禅天、第二禅天、第三禅天、第四禅天），每一禅天又分为若干天，其中初禅、二禅、三禅均为生乐受乐之天，故称乐生天。此外，属于初禅天之中的大梵天又称为梵天、大梵天王，与帝释天并称为“释梵”，若再加四天王，则称“释梵四王”均为佛法之守护神。2. 属于无色界之诸天，即空无边处天、识无边处天、无所有处天、非想非非想处天（有顶天）。四无色天由于无色（超越物质），故无住处。——译注

[46] 大乘文学的出色之处，在于其繁复地耽溺于欢喜、奇迹与圣者的交错纷呈。特别是《方广大庄严经》（*Lalitavistara*）里相当古老的大乘佛传（由Lefmann译为德文）已经——相对于马鸣还算素朴的描写，是以一种可以想见的非艺术的、但独特而神秘的、巫术的笔致——充斥着奇迹，并且以横溢着宝石、光线、莲花及各类草木、香气的铺陈方式来表现，令人想起怀尔德（Wilde, *Dorian Gray*）与修斯曼斯（Huysmans）那类的颓废文学。其中所表露的，事实上是神秘

的秘密性爱（Kryptoerotik）。《方广大庄严经》里对于佛母（Theotokos）之美的描写，以及《观无量寿经》里对于阿弥陀佛观想的制定，可以说是各式各样珠宝、鲜花、狎昵之美的总动员，提供给炽烈的性爱热情上演的舞台。

[47] 此一教义，对于喇嘛教里某些重要的观念的生成（例如 Khubilghan 的教义，按：在蒙古语里，此词为“化身”、“转生者”之意），是不无影响的。后文再述。

[48] 西藏佛教徒祈祷所用之法物。其形状如桶，大小不一，中贯以轴，其中装有纸印经文，周围刻有六字真言（唵嘛呢叭咪吽）；以手拨之即会转动，转动一周表示念诵六字真言一遍。另有风动、水动、脚踏式等数种；其名称则有摩尼轮、祈祷轮等。——译注

[49] 像《观无量寿经》（*Saint Book of the East*，vol.，49）这类在中国与日本重要的大乘布教经典当中，所显示的伦理要求是简易且按需求而分阶段的。作恶多端和极为愚鲁的人，最坏的情况是堕入地狱里，但阿弥陀佛的呼声可以将他们拯救出来。虽然作恶，但未毁谤大乘教说者，境况就已经比较好一些。好好持家又能行善者，当然更上一层楼。还要更好的是遵守仪式戒律并且在一定时间里持斋戒者。能够信守正确的教说（业—决定论）、不毁谤大乘教义且向无上道精进者，即可得到较高的禅悦状态。能了悟大乘教义且不加毁谤者的命运又会更好。若是能行观想，或研习大乘学派的经典，或最后能抱持纯粹教说的“爱心”（按：至诚心、深心、回向发愿心）者，即能往生净土，亦即后期佛教宗教观里的西方极乐世界（关于完成的各个阶段，参见此书第22—30节）。

[50] 在中国的朝圣者时代里，北印度边境地区的正量部与上座部，被视为由首陀罗所创建的。两者皆为分别说部的支派，代表古代

教会——除此之外，还有龙树的中观学派，以及经量部（仪式主义派）和瑜伽行派。

## 第四章

# 布教

### 一、锡兰与中南半岛

小乘佛教——或者更正确地说：分裂前的古代正统佛教——的直接创建，是锡兰的教会 [1]。在雅利安人入侵的数个世纪之后（345 B.C.），（据称是）阿育王之子的玛兴达（Mahinda） [2] 才以布教使节的身份来到锡兰。尽管屡遭挫折，并且有来自摩诃刺陀人、特别是南印度的坦米尔族的不断侵扰，也一度遭到中国人的侵略，但锡兰佛教的僧院层级制支配仍然长久地维持下来。支持此一支配的，是奠基在一个大规模的灌溉体系——此一体系让锡兰成为南印度的谷仓——及其所必需的官僚体制上的君主制度，反过来，君主制度也受到僧院层级制支配帮着驯服民众的报答。极为巨额的土地捐献，以及僧院层级制权威性的谆谆教诲，几乎填满了整个作为锡兰君王时代之遗产的碑铭 [3] 与史记 [4]。

锡兰佛教的决定性特色是僧院领主制：涵盖了大约三分之一的土地。通过此一制度，尤其是使得圣典上禁止拥有金钱的规定得以实现



——至少在形式上。然而，这也使得以古代特有的贵族形式来进行的日常托钵，在实际上明显地成为仪式性作为。因为，举凡僧院之所需，以及为了俗人的礼拜和维持寺院的整个开销，都是取之于身为世袭佃农而在被分配的土地上耕作的农民。此种方式，譬如在庄园人头税这方面，让人想起古代卡罗琳王朝的国库与僧院领主制，只不过就自然经济之彻底实行这一点而言，就远远超出于后者之上了，亦即，各式各样的食品和手工业制品，都以特别税的方式向农民课取，因此不需要（或者说，应该没有必要）去购买任何的必需品。此际，世袭佃农的负担是如此之轻，以致英国的支配者在详细地调查之后，特别是征得世袭佃农本身的同意之下，不做更改税赋的考虑。当然，个别点上的调整是一再进行的。整体而言，不管是早先的还是近代的旅行的描述，都肯定了以下这幅图像：僧侣在僧院中的生活，尤其是其居住形式（pansala），是简朴的，比意大利的塞脱萨（Certosa）修道院还要简朴，并且谨守《戒本经》里的基本戒律；僧院之恶名昭彰的贪婪，主要是针对教团本身巨额的产业。

俗人的虔诚，既然一般而言是佛教式的，重点主要放在遗物崇拜（尤其是对佛齿的崇拜）与圣徒崇拜上，本质上完全相应于佛教之与俗人的关系。圣职者对于俗人的影响——作为其导师、驱邪者、神疗师<sup>[5]</sup>所起的作用，必然有着政治上的重大意义，因为，即使是像卡玛拉（Kammalar [王室手工业者]）这样的印度教的（异端的）种姓，都未能摆脱其影响。除了缅甸以外，没有任何地方像锡兰这样，使得佛教的在家者戒律被实践到近乎理论上要求的地步。只不过，这些戒律非常有限，并且基本上只是对俗人的形式主义的要求。佛教徒的生活，在内容上尽是读与写的课程、说法的听闻、短时间的苦行、曼陀罗的诵读以及请教（被当作巫师的）僧侣。实际上是鬼神信仰支配着

俗人的生活，还有异端的巫师（特别是替人治病的神疗师）也存在着。当然，僧团本身总是被高高地崇敬为纯正传统与圣典的守护者。

中南半岛 多半被认为是小乘佛教的布教地区。这并不是绝对妥当的。由于不断的外来侵略，那儿有许多不同政治组织的建构，因而同时领受着来自印度教（婆罗门教）、小乘佛教，以及显然的、大乘佛教的影响。婆罗门—吠陀的教养，以及至少是种姓建制（手工业者的种姓）的萌芽，也在那儿出现。事实上，小乘学派最终获胜之处，也只限于以锡兰为布教中心的邻近地区，尤其是在蒙古的征服诸侯归顺于小乘之后：蒙古诸侯于中世纪时的入侵，决定了直到欧洲人占领时期为止、各邦国统治的政治势力分配。其间，如碑文所显示的，一切总是不断地变换着。

诸王对于子民的驯服与理性的文书行政的需求，一般而言总是促使他们向外招来精通文书的人。这些人，依情况之不同，要不是婆罗门教的、大乘佛教的，或者至少是小乘佛教的。轮回与业，也很快地就成为一般民间信仰里不证自明的前提。另一方面，婆罗门的教养与佛教的教养在相当长的一段时期里，也比肩并存着。8世纪的一块暹罗的佛教碑文里提到婆罗门，而16世纪时的一位君王也还护持“佛教与婆罗门教”<sup>[6]</sup>，尽管其时锡兰的佛教已正式地成为国教<sup>[7]</sup>。10世纪时的一道国王诏敕里提到导师（Guru）与教师（ācārya [阿阇梨]）<sup>[8]</sup>；大量捐献奴隶与土地给僧院的事，发生在各个时代里。不过，直到十五六世纪起，这才真正清楚明白地涉及佛教，特别是小乘佛教僧院的问题<sup>[9]</sup>。其间的转折，在一块14世纪的暹罗国王的大型碑文里，极为清楚地显示出来<sup>[10]</sup>。这个国王表示自己是吠陀的精通者，并且，如其所说的，渴望因陀罗的天界，但是他也渴求轮回之终点的涅槃。因此，他大量捐献，大兴土木——用的是他自己的手工业者。然

而，尽管碑文带有佛教的性格，土木兴筑的主要对象却是印度教两大神祇湿婆神（Śiva）与毗湿奴神（Visnu）的雕像与寺院。为了显耀自己的宗教功迹，国王遣人到锡兰去，并且经由当地的一位圣者之手迎回第一部《三藏圣典》。值此之际，他宣示放弃因陀罗与梵天的天界，而誓愿成为一个为所有子民带来脱世救赎之福祉的佛<sup>[11]</sup>。他个人加入教团——无疑的，为的是成为大教主来领导教会，并且借此而统领他的子民。然而，根据碑文的记载，由于他的过度虔诚所致，发生了下面这件惊人的重大事件：王国中的有力人士恳请他退出教团而以俗人之身来统治王国，在征得上述圣者的同意之后，他也就这么做了。以此，我们可以看出，这其中所牵涉的，究极而言，是政治权力上的考量，并且，就其加入教团一事而言，牵涉到一般小乘佛教的入信许可与还俗许可的问题。

僧院组织的确从来就是、并且现今仍然是正统小乘的。在新参修业期（shin）之后，以upyin-sin身份被准许加入教团的僧侣，还需要大约10年的确证期，在此期间，他必须于僧院里以受俸者的身份一心一意于宗教实修，期满后即成为完全僧侣、和尚、缅甸语中的pon-gyi（“大名望”），并具有灵魂司牧的导师资格。13世纪的暹罗碑文当中已显示出：僧侣的品位与称号之排序的这种原则，即使在当时便已如此相应于原始佛教原理的妥当运作。以此，僧侣在暹罗即被加以Guru、thera、Mahāthera（最后）的称号而受到尊荣，并且一方面是修道僧，一方面则为隐遁者。然而，其功能总不外乎：俗人的导师（宗教顾问）和神圣知识的教师。被称为Sankharat（上师）的高级导师，当时是由国王任命为教会长老而位于同侪者之上<sup>[12]</sup>。在此，国王，就像阿育王那样，要求作为教会之俗世保护者——最高位的成员（membrum eminens, =cakravartirājan [转轮圣王]）的地位。然

而，国王仍然保持着古来对于山岳神祇的崇拜，因为若停止此种崇拜，便会危及子民的幸福 [13]。

无论如何，国王总是会找来佛教的贤智之士，为的是建立国家的书写体系 [14]——无可置疑，这是行政利害考量下的期望。碑文上明白显示出，暹罗王室，特别是在王位的继承（或再继承）之际，采取全方位的军事扩张政策，并且与中国的扩张企图相缠斗 [15]；此外，还发展常备军和官僚行政，行使“王室裁判”（Kabinettsjustiz） [16]，并致力于打破（或许是封建）贵族的势力 [17]。处于君主保护之下的小乘僧院佛教也必然要对此助以一臂之力，并且无疑地是成功做到这点。古来的氏族凝聚之意义，在教权制的势力下，被大大地缩减了。和亚洲其他地区一样，在中南半岛的大部分地区里，君主的权力很明显地不再受制于氏族。情形毋宁是，受到修道僧权力的限制。因为，在佛教君主治下，僧侣教士阶层对于民众的支配力，几乎达到绝对的程度，政治问题上亦是如此。促成此种情况的，主要是由于掌握在僧院方丈（Sayah）手中的极为严格的（外在）纪律所致。僧侣若是违犯了四大戒律的其中之一，或者不服从，便会被逐出教会、受到彻底排斥而无以存活。俗人对于僧侣的服从也同样是毫无限界的。此一宗教阶层便是——尤其是在缅甸——本土文化的真正担纲者，因此也是欧洲支配者之最激烈的反对者，因为后者危害了此一阶层的地位。

在缅甸，良家出身的在家青年都要被送到僧院里——就像我们这儿将女儿送往寄宿学校一样，做一段时间（从一天到一个月）的僧侣，并获得一个新的名字：古代巫术苦行的“再生”被跳接为这种性纯粹仪式性的僧院避居活动。另一方面，在俗人的生活里，精灵（Nal）的肆行仍然不减。每个家庭都有自己的“Nal”（守护灵），并且就相当

于印度教里的“deva”。国王在死后也被认为是到了“精灵之村”（Nal-Ya-tsan-thee）去了。

在经济上，小乘佛教在中南半岛地区的支配，也很可以说是当地传统主义的农业占有压倒性的优势，以及技术与产业的发展（和印度本土相较之下）明显位居劣势的主要因素。佛教僧院，和亚洲其他任何僧院一样，很少是理性劳动进行之处。同时，小乘佛教比起大乘要远为贬斥种姓义务（Kasten-Dharma），或者——只要是小乘被新引进之处——根本就不容许此种义务有丝毫发展的余地。以此，涵藏于种姓制度里的、对（传统主义意味的）“职业忠诚”（Berufstreue）的一切诱因，都消失殆尽。因为，光是在理论上称扬尽忠职守的劳动者，一如小乘佛教影响下的南印度和中南半岛的文献中所见的，并无法产生出我们在种姓的神圣秩序中所看到的那种强烈的心理动机。在佛教影响所及之处，例如在缅甸，这似乎相当确实。

在缅甸，小乘佛教的僧院教育确实也发展出某种程度的初等教育，在比率上，相较于印度和一般亚洲地区的情形，算是相当高的。当然，在质的方面，若以欧洲的判准而言，则相当低落（关于这点，参见1911年的《普查报告》第九卷第八章），这相应于其学校教育之纯粹宗教目的的事实。然而，佛教在地方上占优势的程度，总是当地之识字率的指标。只不过，近代的集约劳动（如棉花的去壳、油的精制），仍然不得不靠引进下级种姓出身的印度人（参见同书第十一、十二章）。这证明了缅甸本身缺乏种姓所能够提供的、从事劳动的强烈训练，另一方面当然也证明了种姓体制并未能靠本身的力量产生出近代的劳动形态。

暹罗几乎还是个纯粹的农业国度，尽管那儿并没有不利于产业发展的前提条件。在整个中南半岛地区，随着佛教的传入而成为国教（14世纪），婆罗门主义与种姓皆被排除出去，结果，依种姓而分门



别类训练出来的王室事业者所固有的技艺传统也跟着大为衰退，并且，在佛教影响下所激发出来的工艺活动，实际上也未能产生出同样高价值的作品来，无论其成果有多么可观 [18]。纯正的小乘佛教，按其内在性格，对于手工业除了采取敌对或顶多是容忍的立场之外，别无其他。同样的，在小乘佛教里，唯有俗人的欲求——被要求几乎专只为了宗教功绩的获得——使得对佛教而言典型的宗教艺术被制作与保存下来。

一如近年发掘出来的碑文数据所显示的 [19]，在缅甸，如同其他地方，纯正的佛教在家众的宗教关注所在，主要还是紧盯着再生的机会：国王的母后祈求一直能再生为高洁的人格者，换言之，具有善良的性格与甚深的信心；当未来佛弥勒出现时，她愿与此佛共入涅槃 [20]。有人希望避免再生于低下身份的家庭 [21]。有的人则希望一直再生为富人和佛弟子，最后获得全智并且到达涅槃 [22]。也有人希望每一次的再生都和现在的家人（父母、兄弟、子女）在一起 [23]。另外有人希望来世能娶得某个特定的女子为妻 [24]。僧侣也希望——如果必须再生为俗人的话——拥有美丽的妻子 [25]。除此，亦有人希望善行的功德能够回向给死者，特别是那些下到地狱里的死者 [26]——这是众所周知的，不只在后期佛教里出现，亦于印度教里登场的业的教义。

亚洲真正有力的布教的宗教（Missionsreligion），不是小乘教会，而是大乘教会。

大乘佛教，也和当时的小乘学派一样，首先是借着一位君王而开展其布教的事业 [27]，此即公元纪年后不久，位于克什米尔和西北部印度地区的迦腻色迦王（Kaniska） [28]。大乘佛教所正式承认的所谓



的第三次，也就是最后一次结集，便是在迦腻色迦王的号召下于克什米尔的一个城市里召开的。大乘佛教在北印度——阿育王举行正统派结集的地方——弘扬开来，并且最终取得优势地位，而小乘则变成一个“南方的”分派，这很显然都有赖于迦腻色迦王的权势。当然，发展至此的过程是一直在进行着的，秘法的大乘的救世论之发展也早就开始了。马鸣至少在结集前的一个世纪，就已写出总之还算有节制的大乘作品。龙树则被视为结集本身的原动力。其他被大乘教徒列为权威的哲学家，几乎都出现在结集之后的几个世纪里，没有一个超出1000年以后。

大乘佛教的主要扩展期直到7世纪为止。不过，自5世纪开始，佛教在印度的光芒就已在慢慢地消退。其中的因素，除了我们前述的要因之外，或许就属那种俸禄化的过程——通常不管任何宗教都会适时采行的，而大乘学派可能还特别重用。授予恩宠的定居圣职者，亦即俸禄受领者，取代了游方的托钵僧。后期佛教，似乎也和耆那教一样，往往喜欢利用仪式方面训练有素的、执着于礼拜的婆罗门来从事他们自家的寺院礼拜工作。尽管佛教徒原先对于婆罗门采取敌对态度，婆罗门仍在许许多多的传说里扮演了惊人的角色，并且也出现在佛教的碑文里。以此，在印度很快地就发展出一种佛教的世俗祭司制：娶妻的佛教祭司世袭地占有僧院的俸禄。至少在尼泊尔和北印度的边境地区，至今都还明白显示着此种发展。

一旦有个以布教目的为取向的严密组织出现而加入竞争的行列，佛教必然马上就显露出其弱点来，不只是外在的弱点，同时也是其内在的弱点，亦即：缺乏一种轮廓清晰稳固的俗人伦理，如同见之于婆罗门的种姓仪式主义，以及见之于耆那教的教团组织里的那种俗人伦理。若我们将中国朝圣僧侣的游记作个时代间的参照比较，就可明显

看出佛教组织——以其欠缺任何层级上与身份上的统一性——的内在崩坏。

印度教的复兴显然是找到一块轻易即可开发的土地，正如先前提及的，古代佛教教会的一切痕迹如今在中南半岛上几乎全都灭绝尽净。不过，在我们转向正统婆罗门教的这种重新抬头之前，必须先简短地考量一下从迦腻色迦王时代即大大成功地扩展到印度之外，以至于得以成为一种“世界宗教”的大乘佛教。

大乘佛教广大的传播地区是中国、韩国和日本。

一般而言，在扩展过程中，大乘佛教必须比小乘学派要更加考量到政治上的不同状况。在大乘佛教至少因布教而部分征服的那些文化国度里，所面对的是种种王朝，要不是与非佛教的士大夫阶层牢牢地联系在一起（中国与韩国），就是与一种非佛教的国家祭典紧密相连（日本），并且固守着这样的联结 [\[29\]](#)。因此，那儿的世俗权力一般而言，与其说是扮演着教会的“保卫者”的角色，倒不如说是立于一种“宗教警察”的地位。因此之故，神权政治式的教权制化的可能性非常有限。

## 二、中国

关于佛教在中国的命运，我们在其他的脉络里已有所陈述，此处不过是加以补充。经历几次徒然无功的布教尝试后，佛教终于在公元初年东汉明帝的统治时期，而且是在皇帝本身的发起下，通过使节僧而传进中国来。不过，直到大约4世纪时方告生根，这可由中国本土的僧侣——出现的情形（按：例如竺僧朗、竺法雅、释道安等）表现出来。然后，在5、6、7世纪时，佛教在国家官方的保护下不断发

展，这包括：派遣许多朝圣僧侣和使节、官方的佛教经典翻译、某些皇帝加入教团，最后——梁武帝治下的526年——“高僧”（Patriarch）菩提达摩（Bodhidharma）从印度移居到南京，然后再远到河南府 [30]。8世纪，最终是9世纪时，在儒教徒的煽动下，佛教寺院受到激烈的迫害（关于这点已经谈过） [31]，教团在中国的全盛期就此被打破，不过，并无法永远地加以根绝。中国政府的态度打从一开始就是摇摆不定的，从大迫害之后，一直到康熙皇帝的《圣谕》，情形恒常是如此。

关键性的对手，自然非儒教的士人莫属。他们的论难如下：不是对于彼岸之惩罚的恐惧或对于彼岸之果报的期待，而是义务，方为德行的泉源；想要以虔诚来减除罪恶，并不是真正恭顺的表现；以涅槃为理想，不过是将无为理想化。对此，佛教的护教论者则反驳说：儒教所顾虑的只是此世，或顶多是子孙的幸福，而不是彼岸的未来。他们指出，天界与地狱才是使人一心向德的唯一有效的奖惩手段 [32]。特别是后面这个主张，很可能动摇皇帝圣听。除此，还有对于佛教文人也具有巫术力量的信仰。因为，佛教最初是作为士人阶层的高尚教义而传入中国的。

剃度为僧侣的许可，最初是335年处于大分裂时期中的一个国家所给予的。佛像在（刘）宋治下的423年和（北）魏王朝的426年遭到破坏，451年又获得许可 [33]。大约400年皇帝姚（按：后秦姚兴）为了获得一名学识上十分够格的僧侣（按：鸠摩罗什）而派遣出一支军队，同时，法显也受官方委任而前往印度迎取佛经。在梁朝的一个皇帝（按：梁武帝）成为一名僧侣后，戒律和印度佛教特有的神秘主义也随着高僧之移居中国而引进。直到515年，从事巫术性的秘术都还被处以死刑。即使如此，也还是无法阻止巫术在此处（如其他各处一样）的滋生蔓延。自此之后，政府的政策即于两端之间摆荡：一则是

支持或容忍寺院；二则是关闭所有的寺院，限制僧侣的数额，并强令多出的僧侣重新回到世俗的职业里（714）<sup>[34]</sup>，没收寺产以铸造货币（955）<sup>[35]</sup>。在明朝治下，政府所采取的是此前以来惯行的容忍制度，诸如：限制土地的拥有、寺院与僧侣的数目，以及通过国家考试的方式来控制僧籍。最后（17世纪末），康熙皇帝的《圣谕》全面禁止寺院继续取得土地，并拒斥佛教教理为非古典的<sup>[36]</sup>。此一政策一直延续下去。

相应于整个中国文化的文书学者性格，中国的佛教必须特别彻底地内在转化为一种纯粹的圣典宗教。印度所固有的争辩与宗教论难全都消失了——中国的政府是不会容许这点的，并且这也与中国文士文化的本质完全相冲突。甚且，中国的佛教也一直都能——同样是与中国官僚制之严格反狂迷的宗教警察相对应的——免于性力宗教思想（Sakti-Religiosität）的丝毫浸染，而印度的大乘佛教并不是一直都能完全幸免此种染指的。

中国佛教<sup>[37]</sup>从一开始就是没有游方僧的僧院教会。佛教寺院——相对于儒教寺院（庙）和道教圣堂（观），称为“寺”——当中也有供奉本初佛和派生的五佛<sup>[38]</sup>、五菩萨、阿罗汉和高僧之雕像的寺庙，以及从中国民间的圣徒崇拜那儿接收来的一群守护神（当中还有我们先前提过的、被神格化的战神关帝）。这里头特别是中国才有的一项，是一个女性菩萨的出现：观音，慈悲（Caritas）的守护女神。而且，这尊菩萨似乎是随着时间的流转才慢慢有了女性的性格<sup>[39]</sup>，或许是受到教派竞争的影响——就像多数非政治的宗派一样，寻求女性的拥护——才产生的。此一姿容，是和西方身为救苦女神的圣母相对等的图像，也是中国对于性力膜拜的唯一一次让步。佛教寺院起先显然也是依照印度教的长幼序列体系而建构起来的。但是在中国政府

任命了特定的官吏来负责僧院的管理和戒律的监督之后，再也没有别立于此一层级制而存在的组织了。僧院长老制的萌芽，在大迫害之后并没有继续发展，无疑地是由于政治的因素。不过，僧院共同体倒是保持下来，因为每个僧侣都有到任何僧院做客的权利。除此之外，仍然维持住的只有个别寺院的卡理斯玛威望——因其为仪式肃然端整的名寺古刹。

一如印度的方式，佛教寺院分裂为各个学派，并且，本质上显然是相应于大乘复兴的浪潮。在大宗师的影响下，这波潮越过印度而扩大到布教地区来。大乘教义在最初传入中国时，甚至直到高僧菩提达摩来到时，都还没有发展到后来所见的那种（经龙树与世亲衍绎）首尾一贯性。所以，最古老的学派——禅宗，在救赎追求的方式上，仍然带有强烈的小乘性格。古老的冥思（禅定），将意识“空无化”地追求，拒斥一切外在的崇拜手段，几乎全都是禅宗所特有的。长期以来，禅宗——正因为其与无为思想的亲和性——被视为最优越的，同时也是最大的中国佛教宗派。

前述的龙树与世亲的大乘教说，在华严宗与法相宗那儿找到了代表。前者所接受的是耽溺于超世间之庄严的幻想，后者则是以八个阶段的精神集中而达至究竟境的菩萨之爱的无等差主义<sup>[40]</sup>。以此，后面这个宗派在中国明显地成为佛教特有的慈悲的担纲者。

在其他宗派当中，天台宗通过大乘系的《法华经》<sup>[41]</sup>之翻译与注释，成为最受知识阶层欢迎的一个宗派：在本质上，不过是小乘的冥思与仪式和偶像崇拜的折中性混合。相对的，律宗是最严格的——就律藏而言——仪式主义的一个宗派，反之，净土宗则是最能符合俗人需求的宗派：它所做的是赞美阿弥陀佛和观音主持下的西方极乐世界，或许观音之受到崇奉也是它的功劳。



部分而言，中国的佛教试图以接纳其他两个学派之伟大圣者的方式来创造出一个统一的宗教（三教一体）。16世纪的碑铭当中已可看到佛陀、老子和孔子并肩而立的图像，类似的情形应该可以确定是早几个世纪以前就有的。虽然如此，至少官方的儒教是拒斥此种企图的；和古代罗马的官僚贵族之看待东方的“迷信”一样，儒教也以同样的眼光来看待佛教。

晚期中国佛教的僧侣制的性格本质上是决定于其愈来愈强的平民性格。现今，有地位且良家出身的人是不会加入寺院的。这应该是从大迫害以来就是如此，在康熙皇帝颁布《圣谕》后更是确定。僧侣是来自无学识的阶层，特别是农民与小市民。此种情形首先是导致僧侣生活本身愈来愈走向彻底的仪式主义。僧侣若违反仪式或戒律，往往会受到相当严厉的处罚——这与中国的形式主义的个性恰相应和；但是（以我们对此字之所指）“道德”的过错却受到较轻微的处置。据说，赌博、饮酒、鸦片、女人，在某些寺院里扮演了可观的角色。更不用说，对俗人生活样式之有系统的伦理理性化，会有任何端倪出现。为俗人开设的僧院学校，至少就普及程度而言，几乎不存在，并且，新进者在成为僧侣、然后晋升到期待菩萨果位之前的学识教养，极少带有理性的个性。僧侣生活的重点有三：1. 日常的礼拜，亦即经典的诵读，源自古代的布萨；2. 独自或（更具特色的）一齐观空冥思，亦即打坐与经行（这是中国所特有的）<sup>[42]</sup>；3. 苦行的达人作为，这是大乘自古印度的巫师所行的民间苦行借用而来的。长老僧侣之晋升为菩萨继承者的高位，要被烧上烙印（香疤）；而被视为达人之作为的是诸如以下的现象<sup>[43]</sup>：僧侣要不就让自己身体的某个部分烧掉，要不就以规定的诵经者的姿势坐在小木屋里，然后自行点燃堆积在他四周可以燃烧起来的物料；或者，终生闭关幽居。这样的达人，在死后即成为僧院的伟大圣者。



总而言之，在一群官吏的管理之下，有时真的具有重要性的中国佛教寺院，部分而言是非理性的禁欲苦行、部分是非理性的冥思观想之所在，但总非理性教育的培育所。越是古老的寺院就越是完全缺乏士人阶层贯穿于全中国的那种强有力的、具有巫术意味的光环，尽管（部分说来，也因为）寺院为了布教而成为书籍印刷的主要中心地——本质上是关于教化用的书和巫术上重要的图版。中国人在生病或遭逢其他不幸时，转而求救于佛教的神明，将已故或尚存活的佛教圣者当作救苦救难者，供奉死者的祭典也受到上流阶层的尊重，并且，圣殿里原始的求签问卜，则在民众的生活里扮演了不算小的角色。不过，一切仅止于此。

僧侣必须对俗人信仰做各式各样的让步，其中包括：安置正式的祖宗牌位，为死去的僧侣设位祭拜。佛塔从印度传布到所有受印度教影响的地方去，并且经过必要的变化而成为寺院的形态，在中国，由于和“风水说”相结合，所以从佛教的崇拜场所转变成对付空中、水中之鬼怪的驱邪手段，为此目的，必须遵照巫师所选定的地点来兴建。

源自民间惯习的佛教仪式所具有的重大意义，已于前文提及。伦理的因果报应信仰，通过（较早期的）道教与佛教而深入民间，并且，毫无疑问的，更加强了人们之遵守古来的邻人伦理和中国民间伦理所特有的恭顺戒律。就此而言，正如我们先前提及的，几乎所有一般见之于中国的真挚、对人与动物的慈悲心、同情体谅，在某种程度上都是通过因大量翻译而为人所熟知的佛教圣传典籍而产生出来的。然而，佛教对于中国人的生活态度并未赢得支配性的影响力。

### 三、韩国

在韩国 <sup>[44]</sup>，佛教对于生活态度的影响程度比在中国还要小。韩国的社会秩序只不过是色彩并不那么鲜丽的中国翻版。和中国一样，社会上也有商人行会（Pusang）和手工业者行会存在。封建制度在那儿也被士大夫阶层所取代。以阶段性的文士科考为基础来录用和晋升官吏，也和佛教的布教之作为驯服的手段一样，是北京的蒙古王朝在韩国的建树。早在蒙古人的征服之前的6世纪起，佛教即自中国传来，然后从10世纪以来，特别是13世纪时，达到势力的最高峰。僧院有时成为好战的教团组织之中心。因为，佛教的僧侣阶层也有和其在中国完全相同的敌对者——士人阶层。

不过，士人阶层在此处确实没有如其在中国所具有的那种威望。因为他们一方面——和在中国一样——必须和宦官相搏斗，另一方面则必须与军队的“将军”（最后是六名）相奋战——这些人便是包办军队之募集的佣兵队长。长久以来完全不好战的战士地位所占有的年金收入是人们所热切追求的，而军籍的隶属则成为买卖的对象。军队首领拥有和君王几乎同等的权限，并且与君王共分收入。

在宗教方面，职业巫师的原始巫术，特别是由妇女（Mudang [巫女]）所激烈进行的神疗与驱邪术舞蹈的那种恍惚忘我的巫术，和从来只因支配者的保护而繁盛起来的佛教僧院，几乎一点关系也没有。无疑是由僧侣的竞争者所煽动起来的叛乱，最后终于打破了教会的势力，并且也因此而破灭了韩国固有文化的一切萌芽。在最近的报告里，日本政府在那儿兴建大寺院的主导行动，乍看之下，似乎与日本本国内的反佛教政策互相矛盾。然而，借着这个和平的宗教来和平地驯服被征服地的想法，恐怕和他们在本国内借着支持古老的官方仪式来维持好战精神的愿望扮演着同样的角色。

## 四、日本

在日本 <sup>[45]</sup>，和韩国一样，一切的主智主义都是源自中国。当时，儒教对于日本的君子理想似乎产生了极大的影响，不过，这样的影响当然也因为（我们后面会提到的）日本的身份结构之异质的条件而有所变化。

中国的武神为日本所接受。此外，也发现印度教直接传入的痕迹。然而，整体而言，日本自古以来即以中国为一切文化承受的媒介。譬如佛教于6世纪的第一个十年里出现在日本 <sup>[46]</sup>，是取道于韩国，后来在8世纪时即直接由中国的使节传入，以此，本质上是中国的佛教。正如日本的整个宫廷文献原先即受制于汉字一样，其宗教典籍长久以来亦是如此。

至于文化的实际接受，日本也和其他地方一样，是由政府所主导，并且是基于典型的理由。受到日人极端崇敬的圣德太子即如此实行，并且很可以确定的是要借此来驯服和训育子民。进一步，他还利用精通文书的佛教僧侣来服务于官职，直到18世纪末，官职还往往为佛教僧侣所独占。最后，为了更加丰饶日本的文化，圣德太子以自己身为日本的第一流“文士”之一，醉心于中国的文化。接下来继承皇位的许多女皇，全都是以感情生活为诉求的新的宗教信仰的热烈皈依者。

关于日本的佛教和日本宗教的一般情形，我们在此只是附带地简短谈一谈，尽管论题本身是颇饶兴味的。原因在于：日本人生活样式里的“精神”之固有性格——亦是我们的行文脉络之重点所在，是通过完全不同于宗教因素的其他情境所形塑出来的 <sup>[47]</sup>。换言之，特别是通过政治与社会结构中的封建性格。

日本的社会秩序有一段时期是以严格贯彻的“氏族卡理斯玛”为基础，并且显示出一种相当纯粹的“氏族国家”的类型。后来，统治者——主要是为了克服此种社会秩序之缺乏弹性的定型化——改而采取授封政治官职的方式。这样，支配了日本中世纪的社会秩序就一直发展到近代开始为止。

日本的封建制抑制了海外贸易（通过将输入贸易限制在一个条约港口的方​​式），并妨碍了像欧洲那样的“市民”阶层的发展。以“城市”为自治权之担纲者的概念，完全不存在于日本。的确，在日本有过具有村长及城市区长的大小地域团体。但是，不像中国那样，城市既非帝王的堡垒（唯有两个是例外），亦非诸侯行政的典型驻在地。与中国相反，封臣诸侯的据点是否设在城市，或在乡野堡垒，在法制上完全无关紧要。日本没有中国式的官僚行政机器（Apparat），也没有从一职位转到另一职位的士大夫阶层以及科举制度，同时一般亦欠缺家父长式的神权政治，及随之而来的福利国家的理论。神权政治的首领（按：天皇），在德川开府以后，终归是隐退到京都——在教权制组织笼罩下的幽密御所去。

直属天皇的封臣中的第一人（*primus inter pares*）——“幕府将军”（Shogun），亦即“宫宰”（*major domo*）——直接控制了家门势力的管辖区，以及封臣诸侯的行政。在采邑层级结构中<sup>[48]</sup>，明显存在着一道断层。换言之，一方是一手掌握政治权力的地方诸侯——大名（Daimyo），和将军一样，他们同为天皇的直接封臣；另一方是这些地方诸侯（包括将军在内）的封臣与家士，亦即：分为许多不同等级的武士（Samurai），其中骑马打仗的骑士品位较高，而徒步者单只是个家士（徒士 [Kasi] ），往往只负责衙门里的勤务。

只有武士拥有武装（带刀）权和采邑受封权，他们才与农民，以及在封建习俗下较农民身份更低的商人及手工业者，严格区分开来。

武士是自由人。世袭的采邑（藩）可能因“违反封建义务”（Felonie）或重大的失职而被封建法庭（Lehenshof，按：日本的阁老会议）判决没收，或黜其封等。除此之外，为了决定各藩所应提供的战士数额，采邑是以传统所负担的“年贡米额”（kokudaka）予以登记的，“年贡米额”也决定了采邑持有者的品位。所有这些特点使得日本的采邑非常接近（特别是见之于印度的）典型的亚细亚式军事俸禄制 [\[49\]](#)。

不过，封臣的主要义务，在日本，除了传统表示敬意的礼物外，仍为个人的忠诚义务与军事义务。以“年贡米额”的高低来决定品位——甚至决定是否能跻身大名之列——的做法，当然是（时而也见于其他地方）违反原有的氏族卡理斯玛的立场。依此立场，世袭的氏族身份，授予个人有权要求受封相应的官职品位，以及传统上随之而来的威权 [\[50\]](#)。将军的官厅（幕府）控制了大名的行政与政策 [\[51\]](#)，或与政治有关的私人行为（例如婚姻，须先获得同意），而大名则控制自己封臣的上述事项。高龄封臣或被判决不适合继续服务的封臣，必须退隐（inkyō [隐居]）。继承人则须重新受封（Investitur），领主死亡的情况（Herrenfall）也一样。采邑是不可转让的，只能做限期质押。

商业的独占与某些制作奢侈品的作坊，是诸侯“住宅”（oikos）的一部分。条约港口长崎存在着重要的行会，而职业团体则确实随处可见，但可以发挥政治力量而值得注意的阶层——亦即能推动西方式“市民的”发展的阶层——则不存在。而且，由于海外贸易的规制，使得经济上呈现高度停滞状态，因而资本主义的动态也未得发展。政治的资本主义也几乎完全缺乏，因为作为其存在的首要条件的国家财政完全付之阙如：没有签约包办国家物资调度、保证政府信用及包税的阶层。因为，军事需要基本上是召集自行武装的封臣与家士来充当，战士与战争的经营手段也因而未曾分离。此外，德川将军时代长期的和

平，也使得理性化进行战争的机会无从产生，只有私人的械斗和中世纪欧洲一样非常盛行。封臣及家士的下层阶级——武士与徒士——代表了日本典型的阶层。极为高张的、纯粹封建的荣誉概念与封臣的忠诚，形成感情的核心，一切——至少就书本理论——都以此为基轴来运转。实际上，禄米则为物质上供养此一阶级的典型方法。

在政治上没有权利的，不只是商人与手工业者，广大的农民层亦是如此。农民存在是为了缴纳租税给领主，因此，至少部分而言，形成了与纳税义务相关联的割地更新的原则。村落严格排斥外人，这是因为，在日本，束缚于农地的义务与要求农地的权利是相呼应的。“喝水者”（midzunomi）一词指的是无权要求农地——因此也无村落权利——的外地人。连带责任组织（gonungumi [五人组]，每五个氏族为一组）普遍贯彻。村长所拥有的尊贵地位是依氏族卡理斯玛世袭而来。村长之上为代官（daikwan），是被授予封建司法权的武士。

遇有重要问题，各诸侯召集手下所有封臣集会。当前一世纪（19世纪）60年代的重大危机之际，就是这种在某些侯国（按：当时的西南大藩）举行的武士集会，决定了转化为现代化军队制度以及导致将军制度崩溃的政策方向。维新以后的过程，逐渐地导致在行政管理上——不只在军队，而且在政府——由官僚制来取代封建采邑制，并取消采邑权。这使得广大的武士阶级转变成小规模年金收入的中产阶级，一部分甚至变成无产者。从前封建时代高昂的荣誉观念，已经由于此前的禄米俸禄制的影响而趋衰歇，渐渐接近了坐食者（Rentner）

[\[52\]](#) 的心态。但是，仍然未能以此为出发点，自主地建立出一种市民的企业伦理。明治维新后，欧洲的商人常抱怨日本商人“低下的商业道德”，与中国的大商人大相径庭。只要商业道德仍是以此（低下的）情况存在，此一事实，若从普遍将商业视为一种互相欺骗的形式，亦即



对商业一般的、封建的评价，如同俾斯麦的名言“我们现在让谁上钩？”（Qui trompe-t-on?），倒是很容易理解的。

日本在封建时代的情况，与战国时期的中国封建时代最为接近。而中国与日本的不同，主要在下列各点：日本社会中最重要阶层，不是非军事性的士人阶层，而是职业的战士阶层；规范人们实际生活情境的，不是中国那样的考试等第以及文化教育，而是西洋中世纪的骑士律与骑士教育，既非古代西方的现世内的教化，亦非印度的救赎哲学。

在一个民族中，如果像武士这种阶层在扮演决定性的角色时，此一民族——即使将其他一切情况（特别是闭关自守的态度）置之不论——是不可能靠自己的力量达到理性的经济伦理的。尽管如此，封建的关系下那种可取消的、但又有固定契约的法制关系，对培养西方所谓的“个人主义”提供了比中国的神权政治更为有利的基础。日本虽未能从自己的精神中创造出资本主义，但是比较容易将资本主义视为一种人工制品，而从外部接受进来。同样的，日本也不可能自行产生出印度那种神秘的主智主义的救世论和导师支配。封建武士的身份高傲，必然会激烈抵抗这种对于圣职者的绝对服从。情形也确实如此。

直到开始接受佛教的时代为止，在日本，支配性的宗教信仰不过是功能神的崇拜以及阳具崇拜——尽管装模作样的近代理性主义现今小心翼翼地要抹去这样的痕迹；除此，尚有护身符及类似的巫术性驱邪术和同类疗法的法术，以及作为宗教意识之主要构成要素的祖灵崇拜——自己的祖先和那些神格化的英雄。这些都是贵族感觉对自己生活负有责任的势力。

官方崇拜的类型，彻头彻尾是骑士阶层的贵族仪式主义：经文的诵读和食物的供奉是其基本要素。狂迷与忘我之道，无疑地已被骑士阶层的身份庄严感所泯除，而仪式性的舞蹈也只留下了些许痕迹。会

被排除于崇拜的参加行列之外者（正如被排除于乐园秘仪 [53] 之外的情形），倒不是因为伦理性的“罪”，而是因为仪式上的不净——除了身体残障之外，还包括因杀人罪和近亲相奸所引发的不净。因此，各式各样对于洁净的极为严峻的规定取代了其所欠缺的宗教“伦理”。此处并不存在任何一种彼岸的报应：死者，一如希腊人所想的那样，是居住于冥府。身为太阳神之后裔的天皇，和中国的皇帝一样，是最高祭司长。神判和神谕对于政治决策所发挥的功能，一如其于世界各处一样。

至今，群神之中仍是以被神格化的英雄和善行者占大多数。无数素朴的神社中的祭司职，多半是（至今仍是）由分为八个位阶的国家“神官”的氏族所世袭。被确证的神祇，也和中国一样，是被授予位阶的，而神社的位格也同样清楚明确 [54]。除了官方的神社崇拜之外，也有家里的私人崇拜。崇拜自家祖灵的古老形式，后来几乎全都被佛教的死者祭拜所取代。此处，和其他各处一样，佛教于其彼世报应和救赎的教义里，自有一番天地；另一方面，与此一外来教义正对反的、被称为“神道”的古老宗教信仰，则使得所有的崇拜，包括祖灵崇拜在内，全都被利用来祈求一己此世的利益。

在皇室的庇护下，佛教原先是作为一种士人阶层的贵族的救世论而传入日本。大乘佛教也趁此以形成学派和宗派的方式 [55]，很快地开展其自有的种种可能性。正相对反于（日本原有的）本质上为泛灵论的、巫术的崇拜，亦即没有一丁点直接的伦理要求的一切崇拜，大乘佛教所带来的是相应于其本质的一种——相对而言——理性的、宗教的生活规制，以及现世外的救赎目标与救赎之道，还有感情内容的丰裕。在日本，超越封建的荣誉观的一切动力与感情生活的升华，毫无疑问地全属大乘佛教的功劳。在此，大乘佛教亦保持着印度主智主义的救世论之冷静的平和化。换言之，此种救世论显然是将儒教有关

“品行”与“礼节”的戒律——在日本，此种戒律又整个被逆转成封建的态度——加以熔化成一种注重姿态之庄重与距离之礼貌性维持的君子理想；面对欧洲人的率直粗鲁或多愁善感的蜜意贴合，有教养的日本人经常自觉为此种君子理想的代表人。至于在细节上佛教参与此种转化的分量到底有多大，或许只有专家的分析才能够置喙。尽管多半的宗派都由中国传入，日本的佛教仍然显示出自己独特的发展方向。

佛教教派（宗）的数目，一般都只尝试着算出个大概的数据 [56]，此处我们所关注的不过是其中几个。在至今仍存在的大宗派当中，真言宗是最古老的（建立于9世纪）。在这个宗派里，祈祷文（印度教的曼陀罗）同时是巫术性的咒文，也是带有密教意味的、与神合一的神秘手段 [57]。净土宗 [58]（建立于12世纪末），依照中国大乘佛教的方式，许诺西方净土（Sukhāvatī [极乐]），并且为此而推荐如下的方法：充满热切信心地依照一定的形式称请阿弥陀佛。阿弥陀佛是全东亚地区最受欢迎的佛陀弟子，在日本是五个最高神（五佛）之一。比这两个宗派更重要的是比净土宗稍晚创立的禅宗与真宗。

禅宗，包含三个各自独立的分派 [59]，特别是以具有神秘意义的修行为训练指标。相反的，真言宗所意指的是自外于所有这些达人行径的一种“祈祷的一信仰的”宗教意识。禅宗的宗教训练最接近于佛教的刹帝利宗教意识之古代印度教的类型。与此相应，禅宗的各派在日本的佛教当中，长期以来一直保持着甚受武士阶级喜爱的贵族形态，也因此特别盛行于寺院。和原始佛教一样，禅宗拒斥一切圣典知识，并且将关键性要点放在精神的修炼和完全漠视外在世界的体验上，特别是对自己肉体的漠视。对禅宗僧侣而言，此种训练意味着：借冥思性的与神合一而自世界解脱。俗人，特别是职业武士，则珍视此种训练为锻炼和坚定一己之使命的手段。有些日本人士也认为，此种宗派

修炼可以助长一种轻视生命的气氛，对于日本人在军事上的可利用性可谓贡献良多且巨大 [60]。

和禅宗形成强烈对比的，创立于13世纪初的真宗，至少是以如下的特色而得以与西方的基督新教相比拟，亦即：拒斥一切的善业往生（Werkheiligkeit），而唯以虔敬地信仰阿弥陀佛为意义所在。在这一点上，真宗与我们很快就要讨论到的、自克里什那崇拜中生长出来的印度的性力宗教信仰相类似，但与之不同的是，其拒斥任何狂迷一恍惚的要素，此乃从古印度教的主智主义的救世论所衍生出来的一切宗教意识的特点。阿弥陀佛是救苦救难者，信仰阿弥陀佛是唯一能得救赎的内在态度。因此，真宗不止排除僧侣独身，并且也是唯一一般性地拒斥出家修道的佛教宗派。佛僧（busso，被葡萄牙人讹转为“Bonze”）是娶妻的僧侣，只有在公事时才穿着特殊服装（僧衣），此外，其生活样式与俗人的生活样式并无两样。

僧侣娶妻，在其他的佛教宗派看来，不管是日本之内或日本之外，都是戒律之堕落的产物，然而，在真宗，这起初或许是个自觉的现象。布道、教育、说教与民间读物，在许多方面都是以类似西方的路德派的方式发展，并且，在“市民”的圈子里拥有极多信徒的这个宗派，是属于最为乐于接受西方文化要素的那个阶层。然而，这个宗派和路德派一样未能发展出理性的现世内禁欲，并且是基于同样的理由。真宗是相应于中产阶级的情绪性感情需求与中产阶级受封建束缚的救世论的一种救世主宗教，然而，并不接受古印度教的民间虔敬意识之狂迷一恍惚与巫术性的倾向，也不接受后期印度教的虔敬意识或西方的虔敬派的那种强烈的感情狂热。此种节制，似乎多半是出于“情绪”，而不是我们所谓的“感情”，毕竟，它是贵族僧侣的产物。

最后，创立于13世纪中叶的日莲宗，发起僧侣的反宗教改革运动。他们呼吁回归佛陀本尊瞿昙（Gautama），视其为遍及世界的、

开悟的神秘力量，并极力拒斥阿弥陀佛为假偶像。日莲宗试图建立典型的大乘联结，亦即联系起僧侣的冥思性神秘主义，与俗人的祈祷式咒术和仪式性的善业往生（“方便”）。

俗人的虔敬行为之仅限于（部分而言）极高的非理性和一时性，是和任何以理性的生活方法论为目标的教化距离相当遥远的。此种限制，除了真宗外，本为大多数宗派所固有的。事实上，佛教的这些形态，在俗人那儿，只造成了一种漠视现世的气氛，一种对于无常（包括生命本身在内的世间）之空无的信念。除此，不过是散播了报应（因果，大抵与“业”相应）的教说和作为逃脱报应之手段的仪式性巫术。

僧院的外在组织起初与其他布教地区并无二致。但是，由于各个宗派处于个别的封建领主和贵族党派的保护之下，并被加以政治上的利用，而致彼此反目，再加上国内彻底的封建性格（尤其当僧侣，至少僧院的方丈，是由贵族阶层来充任的情况下），导致各宗派间的竞争相当激烈。这种激烈的竞争在在使得日本的僧侣共同体带有信仰战士—僧侣骑士团（按：僧兵）之武士共同体的性格。他们同时也为确保自己在民间的权力地位而战。

11世纪时，第一支训练有素的僧兵军队在某位方丈（按：根据传说，是10世纪末的天台座主良源）的手上创立，尔后亦为他人所仿效。14世纪时，此一发展达到顶峰。除了某些禅宗的支派外，僧院全体都被武装化，而寺院也同样多半是实行世袭性的俸禄制，僧侣独身制就此崩坏。征夷大将军织田信长重新树立政治威权，而对战斗教团的这种势力加以限制<sup>[61]</sup>。前所未有的屠戮，永永远远地打破了佛教教团的政治—军事权势，并且，为此目的，胜利者毫不迟疑地援引基督教的助力，尤其是耶稣会传教士的援助。基督教的传教自1549年



起，亦即圣方济·沙勿略（Franz Xavier）为之打下基础后，获得了不小的成果 [62]。

德川将军建立幕府后，为此画下休止符。谁也不愿意佛教的教权主义被外来的教士支配所取代，以此，德川将军一族的成员个人一直是（直到最近都是）佛教尤其是仪式主义的净土宗的信奉者。1614年的宗教敕令和随之而来的基督教徒迫害，终止了基督教在日本的传教活动。日本的教权主义也跟着普遍地崩溃。佛教本山再度重建，并且开始有系统地被组织起来。然而，这全都在国家的掌控之下。就像（西方）古代末期，唯有向皇帝供奉牺牲，方能证明自己并非基督徒，在德川幕府治下，则唯有登记在某个日本寺院名下方能证明。自德川家光以来，任何僧侣除非通过中国式的科举考试，否则不得出任官职。若要成为布教僧或出任寺院住持，则按照佛教的年功序列（法腊）原则 [63]，必得在寺院里度过一定长时期的僧侣生活才行。本末关系的原理支配着位阶秩序和寺院的层级制权利及其领导者。国家为僧侣制定了严格的纪律，亦即独身与素食——虽然不能行之久远。佛教僧院与寺院的数目确实有了惊人的增长，但是僧侣的社会势力却往下掉落。僧职的买卖似乎相当盛行。

至于民间的宗教信仰，则类似于一般亚洲的以及古代的状态，因为神道教、儒教、道教与佛教的众神和救苦救难者，无不依其功能或按时机而被祈请。神道教与佛教在形式上的结合，是在皇室的保护下进行的。虽然这事儿本身颇有点意思，但对我们的行文脉络而言却不具根本重要性。贵族阶层多半是转向儒教伦理。这有其社会因素。佛教僧侣制在数世纪的过程中经历了强烈的内在转化，因为僧侣的递补愈来愈民主化（或许是基于宗派间布教竞争的压力），并且在国家的迫害和统制下，和中国的情形一样，他们主要是来自无学识的下阶层。



一般而言，这些僧侣在僧院学校里所学习的，不过是仪式典礼的实际经营所必需之事<sup>[64]</sup>。以此，僧侣连同佛教一般的威望，在社会上极度地滑落，而这确实也是——除了政治上的理由之外——王政复古之际进行“排佛毁释”（1868）以及神道教作为国教之系统性复兴的一个原因。不过，关键性的因素自然是在于：相对于佛教，神道教一旦被视作“国家的”崇拜形式，那么天皇的正当性也就受到了保证。皇统之为太阳神后裔的事实，以及天皇之超人的禀赋，这是即使日本成为立宪国家后都不变的根本前提：至少真正的日本人是不会怀疑的，或者即使有所怀疑，无论如何也不许公然表明。

如我们已注意到的，儒教在贵族阶层里有许多信徒，然而，儒教却无法如同其在中国那样扮演起正当化皇朝的角色。因为，对儒教而言，中国的皇帝不但是俗世的君王，同时也是（宗教上的）最高祭司长。在日本，儒教也不像在中国那样有个学院式地组织起来的阶层的支撑：在中国，这是个通过科举制度，更重要的是通过国家官职的俸禄化，而在政治上与经济上牢牢组织起来的、利害关系一致的阶层。在日本，儒教不过是个别圈子里的一种学术嗜好。

另一方面，佛教在此亦欠缺它那种（和印度教诸宗派一样）见之于亚洲其他各处的、极为强大的支持，亦即作为巫术性救苦救难者的卡理斯玛导师。此种制度的发展，无疑是因为政治上的理由而受到日本政府——如同中国政府——的打压，一般而言，并未超出相对微弱的萌芽状态。因此，在日本，并没有像中国的士人或印度地区的宗派导师那样有一个享有巫术的一救世论的救赎者之威望的阶层存在。

以此，在外来威胁感的压力之下，军事上与行政技术上的革命推翻了封建的军事组织与官职组织。若纯就政治观点而言，此一革命是在绝佳状况下进行的，换言之，是在宗教的传统主义之白纸状态（*tabula rasa*）下进行，或者，至少没有遭遇到任何根植于巫术或救

世论的、宗教的传统主义势力。此种势力，很可能对革命在经济的、生活样式的领域里所企图做到的事横生阻碍。

## 五、亚洲内陆：喇嘛教

从北印度向北方传播的佛教，产生出迥然相异于中南半岛及东亚布教地区的形态来。在其发祥地邻近的尼泊尔 [\[65\]](#) 地区，佛教确实也同样经历了典型的俸禄化洗礼，同时，还受到怛特罗派的巫术及其血祭的渗透。此外，它还必须与湿婆教徒的印度教宣传活动相互竞争，并且，也以北印度的大乘佛教的方式，和印度教的种姓体制相融合。

在当地居民的三个主要阶级当中，邦哈尔（Banhar [祭司]）和乌达斯（Udas [手工业者]）被视为正统派，其他的居民则为异端，因为他们是怛特罗派信徒。邦哈尔住在僧院里，但并不独身，俸禄是世袭的。他们当中的最高一级是称为Gubhaju的祭司，唯有通过考试而获得僧职授任者，才能晋升到这个位子。凡未得僧职授任者，则单纯只是个“比丘”，除了在特定的祭典上担任俗人的助祭者外，就是从事手工业的行当，特别是金匠。另外，还有总共七个古来一直是属于第一级职业的部门，诸如：银匠、木匠、铸工、铜匠、铁匠等（显然是古代的王室手工业者）。而获得授任僧职的僧侣则于四天作为导师的授任式之后，被豁免其誓约。乌达斯阶级下面划分为七个阶级，其中最高一级是商人，其余为手工业者。邦哈尔是不和乌达斯通婚或同桌共食的，并且也不从乌达斯阶级的手工业者手中接水。

下阶层的民众则视情况而定祈请佛教或婆罗门的教士来当他们的救苦救难圣人。佛陀和湿婆及毗湿奴被三位一体地结合在一起。同时，所有的印度教神祇皆被召请，古老的蛇神崇拜依然存在。中国朝

圣僧的早期报告中记载着佛教在此地的后续发展，亦即：随着和种姓组织的接触以及俸禄化的过程，佛教的本质可谓丧失殆尽。越过尼泊尔来到中央亚细亚——极早即有商业关系存在的地区，尤其是西藏，情形又迥然不同。

和尼泊尔（的佛教）之缺乏组织形成尖锐对比的，在西藏，有个以喇嘛僧为宗教之担纲者的统一的阶级制存在，此即通常被视为另一种宗教体系的喇嘛教 [66]。印度教的僧侣，当然还有佛教的游方僧，必然很早就以救苦救难者的姿态来到亚洲内陆和北亚：巫术—恍惚的驱邪者被巫术性地称呼为“萨满”（shaman），此乃梵文“沙门”（śrāmana, 巴利文samana）之东土耳其斯坦的讹转。佛教在此地真正的布教，大约开始于7世纪，至8世纪时正式确立。也不例外的是，君王为了行政上的利益考量（引进文书技术）和驯服子民，而从邻近的印度地区（此处是邻近克什米尔的乌场国）迎请一位圣者来当导师 [67]。这位布教师是个纯粹怛特罗派的（巫术的）大乘系统的代表者：炼金术、魔药以及其他大乘所见的经咒—魔术，似乎都随着他而进入西藏。在他之后的布教，已无须再面对先前那种各竞争宗派不断反击与攻诘的局面，并且，大乘佛教一时之间在东波斯和土耳其斯坦的一大部分地区也都获得优势，直到西方蒙古诸汗的伊斯兰教反动为止，这样的布教才再度被灭绝。然而，另一方面，“喇嘛教”的担纲者——西藏的神圣教会之建立，倒是要感谢蒙古的世界帝国。

“喇嘛”，意即“高人”、“圣者”，原先用来称呼僧院的院长（堪布），后来则是礼貌性地用来称呼所有被正式授予僧职的僧侣 [68]。起初，佛教僧院的创设完全是按照一般的方法。但是，在西藏地区，由于较大的政治组织再度分裂——相应于其土地之牧草地的性格——成小部族领主制，所以某些僧院院长的权势地位借此增长起来；如同西方在大迁徙时代的主教一样，此地的僧院院长手中掌握了唯一的、

以理性方式组织起来的权力。因此，僧院院长的教育，同时是宗教的，也是世俗的 [69]。

僧院长久以来即纯粹为俸禄所在之处，“僧侣”娶妻生子，因而成为一世袭的种姓。在西藏，和印度一样，某些僧院里，尤其是喜马拉雅山最顶峰附近的萨迦寺（Sakya）里，院长的地位本身即是世袭性卡理斯玛的 [70]。萨迦寺的喇嘛首先于12世纪时与成吉思汗的王朝建立起关系，并于13世纪成功地令蒙古皇帝——亦即中国的征服者——忽必烈改宗，且成为教会之世俗的保护者（cakravartirājan [转轮圣王]）。再次地，为蒙古人建立文书体系的需求，亦即政治行政上的利害考量，显然是关键所在。

除此，还有另一层考量：为了驯服难以统治的亚洲内陆人民。为此目的（并且也因为他们是文书技术的担纲者，故而对行政是不可或缺的），萨迦寺的喇嘛被赋予神权政治的权力。前此完全是以战斗和掠夺过活的蒙古部族的此种驯服，事实上是成功的，并且在世界史上有其重要的结果。因为，蒙古人之开始改宗喇嘛教的佛教，为草原民族前此不断东突西进的军事行动设定了一个目标，且使之和平化，并借此而永久地熄灭了所有“民族迁徙”——最后一次是帖木儿（Timur）于14世纪的进军——的古老根源 [71]。随着十四世纪蒙古支配在中国的瓦解，西藏喇嘛的神权政治亦告衰微。汉民族所建立的明朝对于让唯一的一个僧院拥有全部的支配权一事颇有疑虑，而令许多卡理斯玛的喇嘛彼此彻底反目成仇。一个僧院间血腥敌对的时代就此揭开序幕，巫术性的大乘佛教的狂迷一忘我的（性力 [Sakti]）那一面又再次凸显于台面上，一直到新的先知，亦为喇嘛教最高的圣者宗喀巴出现，开始进行大规模的教会改革运动为止 [72]。宗喀巴在取得中国皇帝的谅解下，重建僧院的纪律，并且于宗教问答里支持萨迦寺的喇

嘛。自此之后，以黄色的帽子为标记，因而通常被称为“黄教”的“德行派”（Dge-ā-lugs-pa）确立了最高权位。

就纪律方面而言，新的教说意味着独身制的树立和怛特罗派狂迷的巫术受到贬斥——禁止德行派的僧侣施行此种巫术。根据协定，此种巫术则听任戴着红色帽子的、古老教说之信奉者的一派施行——就像儒教之容忍道教一样，红帽派被容忍为层级较低的僧侣。此时，重点已从僧侣在冥思和祈祷文上的虔敬心转移到通过辩论而履行的说法与布教活动。为此，僧侣在僧院学校中即接受此种培养，从而成为僧院里学术研究之新觉醒的泉源。

然而，对于喇嘛教特色独具的僧院组织之层级制而言，重要的是：将普遍见于印度教，特别是见于大乘佛教的化身教义的某种特殊形式（以喇嘛教对此教义之见解的方式），和黄教具有一定声名的僧院的卡理斯玛相结合。此项要务完成于宗喀巴之后的世代，因为僧院院长的世袭性，必得由另一种指定继承者的方式来取代才行。

不过，这也只是普遍妥当的思考方式其中的一个特例。喇嘛教的化身教说的本质和意义本身是单纯的 [73]。和所有原始佛教哲学极端对反的，此一教说的前提是：一位圣者的卡理斯玛资质，于再生之际，会更为增强地转化到另一个同样的担纲者身上。因此，这也不过是下面这种说法的最后归结：在有关佛陀之本质的理论里，佛陀在其最后第二次的菩萨生涯之前的所有过去生涯，被认为是其神圣性不断上升而至最后（佛陀）生涯的前阶段罢了。我们先前提过，大乘佛教的救赎阶段说，在其中，神圣性的程度，一般而言，是由圣者在证得阿罗汉果之前还必须死几次的数目来决定。这不过是从佛陀转生的理论所得来的结果。如今，再首尾一贯地演绎下去就成为：任何一个在生前享有苦行者、咒术师、教师之声名与人望的喇嘛，在死后即再生为“活佛” [74]，并且为人们所探寻，而且可以找到那样一个小孩



来加以养育。不过，原初的圣者的每一次继起的活佛转生，通常都会具有更高的神圣性威望。因此，另一方面，人们就要往前追溯，到底是谁的再生，亦即原初的卡理斯玛担纲者到底是谁：往往都是原始佛教时代的一个布教师、咒术师或智者。任何一位活佛也都因为巫术性卡理斯玛而成为救苦救难者。一个僧院若有个著名的活佛住在围墙里，或者甚至能够集合到更多的活佛，那么便能确保巨额的收入。因此，喇嘛总是四出寻狩以便发现新的活佛。此种神圣性的理论，如今也成为喇嘛教的层级制的基础。

具有高度卡理斯玛资质的僧院院长是伟大菩萨的化身，他在其前任化身担纲者死后的七七四十九天重新转生为一个小孩。因此，要发现他就必然有赖于一定的神谕和征兆——类似于寻找阿庇斯圣牛的方式 [75]。此种最高的两大化身，一是现今最大的喇嘛僧院，拉萨的布达拉宫的首长，亦即噶巴仁波切（Rgyal-ba-rim-po-che） [76]，另一个则是一般被称为札什伦布寺（Bkra-śis Ihun-po）的僧院之院长班禅仁波切（Pan-chen-rin-po-che），有时亦依其僧院之名而被称为“札什喇嘛”（Bkra-śis-Lama,即班禅喇嘛） [77]。前者于16世纪喇嘛教在蒙古重新建立之际被蒙古汗授予尊号，因而多半被称为“达赖喇嘛”（Dalai-lama）。达赖喇嘛被视为莲华手菩萨莲（Padma-pāni）的化身，亦即佛陀本人的化身，而班禅喇嘛则被视为阿弥陀佛的化身 [78]。

理论上，纪律方面是掌握在达赖喇嘛手中的，而宗教生活的模范性指导方面，则多掌握在札什喇嘛手中：因为相应于阿弥陀佛的独特意义，札什喇嘛成为热情的、神秘的信仰礼拜的对象。就政治而言，达赖喇嘛这方面的意义要重大得多，然而，预言指出，在达赖喇嘛的权力地位没落之后，札什喇嘛将会再兴喇嘛教。



达赖喇嘛的化身被带到僧院后，将受到7年的僧侣训练，然后再于严格的苦行生活里被授予学问教育，直到成年。面对喇嘛的神圣位格——主要是达赖喇嘛，不过也包括其他以同样方式化身的、最高的、喇嘛教的卡理斯玛担纲者，中国政府要求以下这些必要的政治保证，亦即：1. 尽管彼此间的价值并不相等，但相互间确实是竞争的那些化身——尤其是达赖喇嘛与札什喇嘛的化身——必须要维持多数；2. 一定数额的最高位喇嘛要常驻于北京（现在是一人）；3. 除了达赖喇嘛治下的化身（活佛）的圣职层级制之外，世俗行政则由北京派遣宫宰（按：驻藏大臣）来领导；4. 某些特定高位的化身有义务在北京宫廷里逗留，并且，所有的化身都必须从北京政府那儿得到认可状 [79]。

蒙古人于16世纪重新改宗和建立喇嘛教的组织后，那儿即住着许多作为达赖喇嘛之代表的伟大圣者的化身，其中最重要的人物就是如今在库伦（Urga）的麦达理呼图克图（Maidari Hutuktu） [80]。尽管在蒙古维持统治权极为困难，但自从准噶尔部被中国平定后，中国政府即对于此一圣职层级制的化身喇嘛有如下的规定，亦即：只许在西藏找寻活佛的化身，蒙古本地则不行。据此，喇嘛之最终的等级划分，相应于蒙古贵族的等级制，也同样发生于蒙古汗王重新改宗之际。

喇嘛僧院 [81]——通常拥有200—1500个喇嘛僧，最大的僧院则不止此数——的僧员补充，大体上（和中国的许多佛教寺院一样）是靠一般人将小孩献给僧院，部分则是僧院将他们买进来。在西藏，营生余地的固有限制，造成了入住于僧院的充沛需求 [82]。由于喇嘛僧院拥有高度权势，所以有产阶级之涌入僧院者亦不在少数，而由此阶层出身的僧侣也往往带来他们世袭的个人财产。在喇嘛当中存在着一种强烈的金权政治的组织，这是不证自明的，然而，似乎在喇嘛僧院里

发展得特别彻底 [83]：无产的僧侣为有产的僧侣劳动并服侍他们，此外则从事编织竹篮和类似的工作、收集马粪作肥料、从事买卖等 [84]。只有正统派的黄帽教会要求童贞的义务，不过也同样容许吃肉和喝酒。

即使是较小的僧院，至今仍维持着授课的活动，主要分成四个学部：1. 神学部，也是最重要的学部，同时亦拥有僧院的领导地位 [85]，因为圣职是由此一学部来颁授；2. 医学部，附属僧院的医师及其经验性的草药学；3. 礼仪学部（Tsing Ko），古来的古典学，此处，本质上是传授死者祭仪规则的知识 [86]；4. 密学部（Tsu pa），为了萨满的目的而训练怛特罗派的苦行 [87]。在课程中，和一切印度式教育的古老性格完全相应，付有赏金的辩论（为的是每月的俸禄）至今仍扮演着要角 [88]。

学生（sdom-pa）基于圣职授任式而从学僧（ge-tsul）晋升为正式僧侣（dge-slon），然后再依阶段（总共五个阶段）而上升到堪布的地位——在古老的学识阶级制里，此乃下级圣职者的最高地位，作为僧院院长，握有惩戒权（生杀予夺的大权）。上级圣职者的位阶，自呼毕尔汗起（经过呼图克图，最后为达赖和班禅喇嘛），不能通过圣职授任的方式，而只能经由再生才可获得。作为对抗伊斯兰教的信仰战士，这些僧侣莫不奋勇善战，并且至今——和俗人相反——仍是武装的。此外，喇嘛僧耗费在共同礼拜上的时间，比起其他任何地方的佛教僧院来都要多得多。

对我们的文本而言，去描绘出喇嘛教的万神殿，不啻是浪费笔墨 [89]。那只不过是上乘的万神殿的一种变文：大大地添加了非佛教的、吠陀的、印度教的（特别是湿婆派的）和西藏地方性的神祇与鬼灵。其中，特别是加入了古印度民间的女性（性力 [Sakti]）神格，

正如（我们下面将简短谈到的）巫术的怛特罗派所做的那样：在此，连佛陀都被安排了配偶女神——部分而言，和后期印度教里毗湿奴也有了配偶女神一样。整个佛教宗教意识里所具有的那种修道僧的主智主义性格，在此，也还是相当缓和了怛特罗派狂迷一忘我的、特别是性爱狂迷的特色。反之，实际的宗教信仰，尤其是俗人的宗教信仰，纯粹是圣徒崇拜，尤其是对喇嘛本身的崇拜 <sup>[90]</sup>，巫术性的神疗术和占卜术对于俗人的生活样式没有一丁点伦理理性化的影响。除了为僧院提供赋役和贡租之外，俗人的重要性也只限于朝圣者和布施的施主。

既然喇嘛教的最高救赎之道仍是讲究方法与规制的冥思，喇嘛本身的救赎追求因此也带有佛教和印度教的特色。实际上，那几乎纯粹是仪式主义的，尤其是变成怛特罗和曼陀罗主义，并且，借着转经筒、祈祷幡、念珠和类似的手段所形成的祈祷形式崇拜的机械化，最初是在喇嘛教里获得其最为首尾一贯的发展。

伦理性的僧院纪律在各时期的状态，最根本而言，是取决于政治关系的秩序，并且多半是微不足道的 <sup>[91]</sup>。类似拉萨山巅的布达拉宫的建筑、二流僧院里存在着（如今已衰微）的学问、数量一直相当庞大的宗教文献，以及部分而言第一流的艺术作品之与日俱增的累积，这一切都呈现在纯粹游牧民族所居住的牧草地和沙漠高地里，亦即海拔高达5000英尺、一年里有8个月冰封的土地上。无论如何，这都是个令人印象深刻的成就，并且也只有在严格的层级制组织之下的喇嘛教的僧院佛教，对俗人行使其无限权力的情况下，方有可能毕竟其功。换言之，一方面是中国古代的军事性赋役组织，另一方面是拥有服徭役、缴租税并且捐献布施的子民的、喇嘛教的修道苦行僧组织，使得文化在此处生长出来。此一领域，若就资本主义的利益追求观点而言，部分是广阔无垠的牧草，部分则只是沙漠，总之，怎么说都不

是产生大规模建筑和艺术作品的适当场所。因此，随着上述那种组织的崩坏，此地恐怕还是难以逃脱再度地永远为亘古沙尘所覆盖的命运。

---

[1] 很遗憾的，关于锡兰的基本著作（Tennant所著，1860年，第五版）我无法采用到。在Kern的佛教史里，可以找到关于僧院史的记述。关于僧院的组织，刊载于Bowles Daly的官方报告里（*Final Report on the Buddhist Temporalities Ordinance* , 1894）。此外，Spence Hardy的著作（*Eastern Monachism* ）亦是基本文献。

[2] 韦伯原文作Malinda，此处我们按相关的佛教史资料改正为Mahinda。又有按梵文拼音为Mahendra者，旧译“摩哂陀”。

[3] 遗憾的是我一时无无法拿到Gregory的翻译。

[4] 特别是Mah ā vamsa 。

相传为5世纪末大名（Mah ā n ā ma）所编纂的《锡兰史书》，又作《岛王统史》。以佛教为中心记述锡兰之历史，与《岛史》（*Dip ā vamsa* ）同为现存之王统编年史诗，以巴利文写成，唯其叙述较《岛史》严谨。凡三十七章，载录始自锡兰上古，迄摩诃斯那王（Mah ā sena, 334—362）之世，可视为锡兰正统保守佛教之大寺派（Mah ā vih ā ra）所传之佛教史。全书之叙述虽未必皆为正确，然以锡兰古代文献之缺乏，此书仍为极珍贵之史料。全书有日译本，收于《南传大藏经》第六十册。——译注

[5] 如同西藏，同类疗法和驱邪祛魔的咒念技术，在锡兰也被有系统地传授。

[6] 关于这两个碑文，参见Furneau, Le Siam ancien (Annales du Mus é e Guimet, 27) , pp. 129, 187。

[7]. Furneau, *Le Siam ancien* , p. 233 (此为13世纪的碑文, 后面还要谈到) .

[8]. Furneau, *Le Siam ancien* , p. 141.

[9]. Furneau, *Le Siam ancien* , p. 144 (15世纪) , 提及一名 mahasangharaya (集会的长老) ; Furneau, *Le Siam ancien* , p. 153 (16世纪) , 提及正确的三宝, 亦即“佛、法、僧”。

[10] Furneau, *Le Siam ancien* , p. 171. 这块碑文是紧接着13世纪那块记载着引用书写技术和正式采用佛教的碑文 (p. 233) 。

应当是素可泰 ( Sukho-thai, 1257—1436 ) 王朝的立泰王 (Thammaraja Luthai, 1347—1370) 。根据史书所言, 此一国王通内外典, 著有《三界论》, 并兴建不少佛教寺院与佛像。——译注

[11]. 冠有神圣尊号 (Shri) 的另一个国王 (Furneau, *Le Siam ancien* , p. 214) 则希望再生为菩萨, 以作为其功绩的果报。如果不能如此, 那么就再生为虔诚且完美的人, 并且免于肉体的病痛。

[12]. 见13世纪末叶的Rama-Komheng王的大型碑文 (Furneau, *Le Siam ancien* , pp. 133f. , p. 85, p. 109) 。

[13]. Furneau, *Le Siam ancien* , p. 78.

[14]. Furneau, *Le Siam ancien* , p. 106.

[15] 见此一碑文的开头处。关于国王的征服, 则见碑文末尾。

[16]. Furneau, *Le Siam ancien* , p. 32.

Kabinett一词, 在英国大概要到17世纪左右才用来指独立于原有之中央各部门而直属于君主的顾问团。在此含意下的Kabinett所执行的判决称为“王室裁判”, 乃是一种“谕旨判决”。——译注

[17] Furneau, *Le Siam ancien* , p. 26. 碑文里说, 人应该直接亲近国王, 而不是亲近贵族。

[18]. Furneau, *Le Siam ancien* , p. 57.



[19] 参见Aymonier所刊出的碑文（15至17世纪）：Aymonier, *Journal Asiatique* , 9 (Ser. 14, 1899, pp. 493ff. , esp. Ser. 15, 1900, pp. 146ff. ) 。

[20] Aymonier, *Journal Asiatique* , 9, p. 16f.

[21] Aymonier, *Journal Asiatique* , 9, p. 164.

[22] Aymonier, *Journal Asiatique* , 9, p. 153.

[23] Aymonier, *Journal Asiatique* , 9, p. 154.

[24] Aymonier, *Journal Asiatique* , 9, p. 170.

[25] Aymonier, *Journal Asiatique* , 9, p. 150.

[26] Aymonier, *Journal Asiatique* , 9, p. 150.

[27] 将大乘佛教视为向东亚布教的唯一担纲者是相当不正确的。中国熟习佛教圣典的方法，起先是通过说一切有部——以古代（小乘的）毗婆沙师（Vaibhāṣa）的教义为基础的一个教派——的经典。部分利用海路而来的、较早期的朝圣僧侣，并不太区分小乘与大乘。虽然如此，随着北印度的渐次大乘佛教化，以及因此之故，后来只从那儿横越陆地而将以梵文书写的大乘经典传入中国的这种情况，正说明了一般的见解。中国也正是在这期间里转变成为一个纯粹的大陆国家。另一方面，小乘学派在中南半岛的优势，也不是一开始就是如此的。相反的，大乘的布教在此多半是比较古老的，直到后来信仰复兴运动时，才给了中南半岛那样的契机——与古代正统教会的传统和邻近的锡兰教会的传统相结合起来。

毗婆沙，“注释”之意。注释经书者，称为优婆提舍；以律、论之注释为主者，称为毗婆沙。——译注

[28] 古印度犍陀罗国王，为贵霜王朝第三代君主，其年代虽被认定为印度政治、文化史上之关键时代，然而学界却一直无法确定，目前学者多半认为是在1世纪后半叶，不过，也有主张2世纪的说法。迦



腻色迦曾建立一个帝国，支配今日印度北部、巴基斯坦一带，推广佛教甚力，在佛教史上与阿育王并称为护持佛法最重要的两个君主。韦伯此处虽将大乘佛教的传布归功于他，不过，他与大乘佛教的关系，至今仍不十分清楚，虽然当时的贵霜王朝的确是大乘佛教的主要基地。——译注

[29] 例如京都的天皇的宫廷就是纯正神道教的。江户的纯世俗的将军不可能取得像阿育王那样的“转轮王”的地位，因为他明白承认天皇有较高的社会权位。

[30] 菩提达摩为南天竺香至国（波斯国）王子，从般若多学道。5世纪初泛海至中国，见梁武帝，话不投机，遂渡江至北魏，止于嵩山少林寺，后为禅宗奉为始祖。不过，关于此人之事迹，颇富传奇，有些我们亦难分辨其真伪。——译注

[31] 845年（会昌五年），唐武宗下令禁毁佛教，史称“会昌法难”。——译注

[32] 这些讨论与主张，主要是Edikins从宋史当中编采而来。儒教的史家极为洞彻周密地记述他们之容忍佛教徒为可鄙的、卑怯无力的、畏惧面对死亡的人。这在清朝皇帝康熙所修的《明史》里亦随处可见。

[33] 南朝一直没有大规模禁毁佛教的政策，刘宋时亦然，此处不知所指何事。不过，435年时，政府的确曾下令，造寺、铸像须取得官方许可，违者没收，然而这也谈不上“破坏佛像”。北魏太武帝的灭佛当然是很有名的，不过，时间是在446年。——译注

[34] 唐玄宗开元元年（713），敕令淘汰僧尼伪滥者，还俗达1.2万人。历代类此之事甚多，即使信仰佛教的君主亦如此，主要是为了经济的考量。——译注

[35] 指五代时周世宗的灭佛。——译注

[36] 康熙五十年（1711）下令，调查居住各寺庙僧道之来历，禁止创建增修寺庙。不过，没听说拒斥佛教教理为非古典的谕旨。——译注

[37] 另参见 R. F. Johnston, *Buddhist China*, London, 1913。

[38] 即五尊佛。又作五智、五智如来等，有金刚界与胎藏界之别。1. 金刚界五佛：毗卢遮那（Vairocana）、阿閼（Aksobhya）、宝生（Ratna-sambhava）、阿弥陀（Amitābha）、不空成就（Amogha-siddhi）。2. 胎藏界五佛：大日、宝幢、开敷华王、无量寿、天鼓雷音。——译注

[39] 譬如朝圣僧法显（约400）于海难时就已向观音呼救。

详见《佛国记》。——译注

[40] 华严宗又称贤首宗、法界宗，为中国十三宗之一，以唐代杜顺禅师为初祖（557—640），《华严经》为主要经典。法相宗又作慈恩宗、瑜伽宗、唯识宗，为中国十三宗之一。所谓“八个阶段”指：1. 万法唯识，2. 五位百法，3. 种子现行，4. 阿赖耶缘起，5. 四分，即（1）相分、（2）见分、（3）自证分、（4）证自证分，6. 三类境，即（1）性境、（2）独影境、（3）带质境，7. 三性，即（1）遍计所执、（2）依他起、（3）圆成实，8. 五性各别，即一切有情本具（1）声闻、（2）独觉、（3）菩萨、（4）不定、（5）无性等五种种性。——译注

[41] 见 Kern 的翻译：*Saint Book of the East*, X XI (*The Lotus of the True Law*)。

[42] 绕着一张供有礼拜对象的桌子，依讯号而加速步行，有时一旁亦有警策侍候。

[43] 个人意见支持Hackmann前引书（p. 23）的说法，反对de Groot前引书（p. 227）的见解。

[44] 关于韩国，除了一般通行的文献外，另见Chailié-Long-Bey的《旅游记闻》（*Annales du Musée Guimet* , 26）。

[45] 既精通日文又有独自见解的两位德国作者，写出了关于日本的精神文化和物质文化之发展的极可靠的著作：在精神文化方面是K. Florenz，物质文化方面则属K. Rathgen。Nachod那本有用的书是根据翻译所写出的，主要是古代的《古事记》（由Chamberlain英译）和《日本书纪》（由Florenz德译），这两本书对于日本的文化史而言是基本读物，但对我们此处的独特目的而言就不是那么紧要。若干个别的引用会在后文里注明出处。在法律材料方面，Otto Rudorff在*Mitteil. der D. Ges. f. Naturund Volkerkunde Ostasiens* , Band V（1889）的附录中刊载了极为有名的德川幕府的法令。

[46] Florenz在“Kultur der Gegenwart”一文中有非常优美的描述。另外，很值得一读的（也是基于实地观察的缘故），是Hackmann关于宗教史的通俗作品（*Volksbüchern* , III. Reihe, 7. Heft）。

[47] 除了在本文里提及的关键性客观事实之外，对于下判断而言具有决定性作用的碑文资料，我却无法弄到译文。同样遗憾的是，我手边也没有研究价值显然极高的Asiatic Society of Japan的会报。

[48] 参见M. Courant那本不错的综论性著作*Les Clans japonais sous les Tokugawa* , 收于*Annales du Musée Guimet (Bibliothèque de Vulgarisation* , T. XV, 1904)。

[49] 事实上，除了土地采邑（封土）之外，也有单一的租金俸禄存在。后者不是基于某个地区的收入（知行地），就是基于支配者的仓库（俵物）。

[50] 这样的情形在德川的支配下也很明显地呈现出来，亦即有某些特定的家族要求可变更的高等官职（家老职）。同样的，在武士团里，上级武士所被赋予的指挥权，亦视其年贡米的高低而定。唯有出身于武士家庭者才能进一步被授予流血禁制权（Blutbann）。

[51] 特别是将军要求在大名底下出任重臣者（家老）直接向他负责。不过，另一方面，从下级封臣对于最高封建领主并没有直接关系存在这点而言，倒显示出采邑层级制的私人性格。

[52] “坐食者”一词来自Rente，其意为所有定期收入的总称，不管是地租、股票利息、资本利息或其他任何收入。不过如薪俸等需要靠实际劳动才能取得的收入，不得称为Rente。所谓“坐食者”（Rentner），即指依靠此种收入生活的人，因此接近“不劳而获者”之意。——译注

[53] eleusinische Mysterien (Elysian mysteries) 是希腊的极乐天堂信仰中所举行的秘密仪式。

eleusinische Mysterien为谷神祭典，在雅典西北方的Eleusis市为了祭五谷之神Demeter而举行的神秘仪式。Eleusis市有Demeter最大的神殿，祭典即在此举行。我们所知关于仪式的部分过程如下：春季在雅典附近举行准备，所有想要成为信徒的人先自行到Eleusis市的河中洁净；到了9月，这些信徒即沿着通往Eleusis市的圣路走14英里的朝圣旅程，行列前面举着地下神Iacchus的肖像。朝圣者到了Eleusis市后，即将神像置于神殿中，第一日即在神圣的歌舞中结束。更大的神秘仪式要再持续四天，参加的人要饮用一种谷粉与水的混合物，并进圣饼。然而除此之外，我们即一无所知，因为祭典只限信奉者参加，凡是泄露秘密者一律处死，所以信徒都守口如瓶。推测大概是一种混杂了再生与复活，以及追求与神合一等感觉的神秘仪式。——译注

[54]. 日本的神社在历史上有多次的整顿，明治维新以后的制度大致如下：1. 官币社，国家皇室尊崇之神社，经费由皇室供应，分为官币大社、官币中社、官币小社、别格官币社四种。2. 国币社，亦为国家尊崇之社，经费由国库供应，分为国币大社、国币中社、国币小社。3. 府县社，地方神社中位阶最高者，三府（大阪、京都、江户）尊崇之社为府社，各县为县社，由府县供应。4. 乡社，郡市崇敬之社，一区一社，由郡市供应。5. 村社，市村崇敬之社，由市村町供应。大体而言，官币社是由天皇亲祭，其他则由相关官吏负责。——译注

[55] 参见 Haas, *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft* , 1905。

[56]. 通常都是举出十个宗派，不过其中有的是经常替换着的小宗派。

[57]. 《金刚般若经》（*Vagrakhedika*）通常亦被算作是此派的经典（*S. B. of the East* , Vol. , 49）。“Dharma”和“Samgnas”是论证上的关键词；前者在此意指“形相”（*eidos*, Form）、“个性”，后者则是“名相”，亦即“概念”的表达。没有所谓“狗”，而只有“这只”狗。因此，概念只是抽象，事物不过是名相，而一切终归是假象。唯有灵魂具有实在性，唯有菩萨知道实相。然而，经验性存在所处的假象世界里，语言亦因此而具有巫术性的力量。

[58]. 此派的经典包括《大无量寿经》和《阿弥陀经》（*S. B. fo the East*, Vol. , 49）。西方净土被描绘得五光十色。不过，绝对的前提是“信仰”。根据《大无量寿经》（第41章），有疑心者不得往生净土，若有疑心，即使是菩萨本身（!）也会妨害其救赎。《阿弥陀



经》（第十章）则明白拒斥作为救赎之道的杂行杂修。临终之际，唯有日夜虔心称念阿弥陀佛直至最后一口气，方能确证救赎。

[59] 即曹洞禅、临济禅与黄檗禅。——译注

[60] 在织田信长的迫害之后，将佛教复兴的保护者，亦即众所周知的将军德川家康，在根本上似乎是很重视其家臣武士对于佛教极乐世界之为英雄之天堂的期待。

[61] 这里指的是1571年织田信长攻灭比睿山僧院一事。比睿山为日本七大高山之一，在近江国滋贺郡，为日本天台宗大本山，寺僧武力强大，与高野山并称日本佛教两大丛林。1571年，由于寺僧协助朝仓义景反抗织田信长，遭到信长的攻击，寺院被毁，僧侣全被屠杀。——译注

[62] Franz Xavier (1506—1552)，西班牙人，天主教耶稣会创始会士之一（1534），1540年前往印度传教，极为成功，为基督教正式传入印度之始。随后前往马来亚、日本等地传教。1552年决意由印度前往中国传教，在等待中国政府入境许可时，死于沿海的山川岛。他可说是基督教东传运动的先驱者，1622年罗马教廷封为圣徒。——译注

[63] 指僧侣受具足戒后夏安居之年数。丛林中，每年4月16日起至7月15日举行夏安居，并以夏安居之最末一日为一年之终，即受岁日；自16日起则为新岁，故比丘、比丘尼受戒后，于每年夏安居结束时，即增一法岁。——译注

[64] 反之，在《观无量寿经》（第27章）和日本广为读诵的《金刚般若经》（“金刚能断”，亦即真言宗的经典）里，却说到专心一意于救赎的“良家子”。

[65] 关于尼泊尔，参见1901年孟加拉的《普查报告》。



[66]. 关于喇嘛教，Köppen的著作*Religion des Buddha* (Berlin, 1857—1858, 2. Band)一直都是很值得一读的。当今最为权威的学者是Gr ü nwedel（见其刊登于*Kultur der Gegenwart*，1，3，i的论述，以及下文中所引用的作品）。此外，俄文的数据亦是基本的，但我未能利用到。

[67]. 这位官方称之为“莲华生”（梵文Padma-sambhava，藏文Padma-hbyun-gnas）的“伟大教师”，未知其生平如何。

莲华生，西藏红教之始祖，8世纪左右北印度乌场国人。初住那烂陀寺，博通大小乘。747年，应西藏君主克梨双提赞之请入藏布教。王为之于拉萨东南方创建桑耶寺，师遂宣传瑜伽秘密法门，翻译经咒，又现种种神通变化，驱除妖魔鬼怪，为藏人所尊崇。师所传之教，后以相对于宗喀巴之黄教，称为红教，即无上秘密乘，以大喜乐禅定之瑜伽观法为最上法，西藏特有之喇嘛教因之大成。——译注

[68]. 原为西藏佛教中主持授戒者之称号，其后举凡深通经典之喇嘛，而为寺院或扎仓（藏僧学习经典之学校）之主持者，皆称堪布。又为西藏地方政府僧官系统之职称，如达赖、班禅之高级侍从亦称堪布，“基巧堪布”即管理布达拉宫宫廷事务之僧官。——译注

[69]. Gr ü nwedel, *Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei* (Leipzig, 1900). 这是根据Uchtomski侯爵关于喇嘛教的史料集成所写的入门书。此书是最佳的喇嘛教发展史，在此我们普遍使用。

[70]. 萨迦寺位于西藏日喀则西南，为喇嘛旧教（红教）之大寺院。该地为白色土壤（藏文sadkar），故名萨迦。1073年，此寺由始祖衮曲爵保（1034—1102）所建，尔后遂有萨迦派之称。萨迦派为红教喇嘛最具代表性之一派，因受阿提沙思想影响，故怛特罗色彩极为浓厚，主张娶妻生子以延法嗣。历代学僧辈出，初祖曾孙文殊萨迦班

禅（1182—1251）在忽必烈时，被招请为帝师与灌顶阿闍梨，此为喇嘛教普及蒙古之始。其侄八思巴（1239—1280）亦受元朝招请，为蒙古人创制八思巴文字。1270年，八思巴返藏，忽必烈授予全藏之政权，故自1270至1345年间，萨迦寺成为西藏政教之中心。宗喀巴新教兴起后，萨迦寺地位遂日渐衰微，然而仍为旧教本山。——译注

[71] 帖木儿，蒙古人（14世纪末），元朝灭亡后崛起于中亚，曾建立一个强大的游牧帝国，极盛时期领土远至小亚细亚，并曾控制部分北印度地区。关于喇嘛教对蒙古人产生和平化的影响，Owen Lattimore表示断然的反对，参见氏著，*Inner Asian Frontiers of China*，（New York, 1940），pp. 86f.。佛教于7世纪传入西藏，然而在喇嘛教会建立起自己的主权之前，起先是被用作世俗君主的工具。虽然蒙古伟大的征服者忽必烈汗（13世纪）喜好喇嘛教，但在明朝建立之后，喇嘛教在蒙古即告消失。到了16世纪，喇嘛教再度被阿尔泰汗采用为世俗统治的整合工具。后来清朝又给蒙古的教会与国家之间带来一种僵持状态，然而西藏的教会却在与满人利益相结合的条件下保全了主权（Lattimore, pp. 216—221）。因此，喇嘛—佛教似乎（至少在韦伯的理论里）显现为一种寻求外力支持或成为外力之工具的教权制。——译注

[72] 西藏名 Tson-kha-pa（1417—1478），法名罗桑札巴（Lozan-tak-pa）。十四五世纪时西藏佛教改革者，喇嘛黄教始祖。现今西藏达赖喇嘛、班禅喇嘛之传承系统，即源自其弟子根敦珠巴、凯珠二人。——译注

[73] 以下所述大体上是根据 Posdnjejew, *Otscherki byta buddijstkich monastyriei budijstkawo duchowenstwaw Mongolii*（我没能采用到此书，但其关键处已见于 Gr ü nwedel 前引书许多翻译出来的引文里）。

[74]. 蒙古文khutuktu（呼图克图）即“活佛”之意。西藏喇嘛旧教（红教）准许娶妻，故以生子为法位继承者，自宗喀巴创立黄教之后，乃改为独身之规定，故于法位继承过程中，产生重大之转变，此即“喇嘛之转生”。宗喀巴之徒达赖喇嘛一世根敦珠巴在1475年圆寂后，一般人相信他转生为根敦嘉穆错，此即活佛转生之初例。未几，班禅喇嘛亦承袭此一制度，因此而形成喇嘛教高级地位之继承办法。此种现世活佛化身之思想，遂使各地出现大小活佛，以致各宗派势力互相抗衡。为了维护教团之发展，以后高僧在圆寂前，便会预告下一代转生之方向。其弟子即就其所指定的地点寻出一年之内所出生之儿童，经正式测验之后，推举为继承者，此即khubilgan（呼毕勒罕，藏语为sprulsku [化身]），即“自在转生”或“再来人”之意，源自轮回受生与佛陀三身之信仰。经由呼毕勒罕转生方式而接替其前生所遗职位之职称，称为“呼图克图”，即“明心见性、生死自主”之意。然而一般而言，呼图克图乃受政府册封的一种行政上的职称，呼毕勒罕则为转生而仍不昧本性之修行者，故凡是呼图克图必为呼毕勒罕，而成为呼毕勒罕之行持者则未必皆受册封为呼图克图。今日，在西藏、蒙古、甘肃、青海、西康等地，驻京之活佛计有160人。西藏之达赖喇嘛、班禅喇嘛，外蒙古之哲布尊丹巴呼图克图以及漠南蒙古之章嘉，均为历史上著名之活佛。——译注

[75]. 阿庇斯圣牛（bull of Apis）在古埃及——特别是孟斐斯（Memphis），被视为欧希里斯（Osiris）的化身。这种牡牛必须是黑色；前额有一三角形的白斑，在右侧有一弦月形的白斑，舌下还有一肿瘤。发现这样的黑牡牛后，首先在朝东建筑的屋中养4个月，然后趁新月之日运到Heliopolis，养40天再送到孟斐斯神殿，奉之为神。活到25岁时即杀掉，尸体经防腐后埋葬，然后再重新寻找新的黑牡牛，其间往往需要数年的岁月。——译注

[76] 布达拉宫主要完成于17世纪中叶，为建筑上之巨构，主楼共13层，自地基至宫顶高110米，约有纽约帝国大厦之高度，东西长600米。全部由木、石构成，而无任何钢骨支撑，可谓建筑史上之奇迹。寺内僧侣最多时有2.5万人以上，大小僧房数千间，为世界最大之佛寺，亦为全藏之政教中心。噶巴仁波切，达赖喇嘛之另一尊号，意为得胜尊者。——译注

[77] 札什伦布寺位于西藏日喀则城西，为后藏第一大寺。bkra-sis有“幸福、吉祥”之意。——译注

[78] 莲华手菩萨即观世音菩萨，达赖喇嘛一向被视为观世音菩萨的化身，韦伯此处所说的“佛陀本人的化身”恐有疑问。达赖喇嘛之称号为蒙藏语之并称，dalai为蒙古语“海”之意；lama为藏语bla-ma之讹略，乃“上人”之意，原系佛弟子中内有智德、外有胜行者之尊称。达赖喇嘛即统治西藏的法王之意，然而在西藏，达赖喇嘛之称号多用于外交上；此外，另有数种尊称：1. 嘉穆根仁波切，意为救护尊者，2. 噶巴仁波切，意为得胜尊者，3. 达穆钦堪巴，意为一切智者。又历代之达赖喇嘛多冠有“嘉穆错”名号，即藏语“海”之意。达赖喇嘛之称号来源有二说，一说1578年蒙古俺答汗所赠，另一说则为1650年蒙古固始汗所赠。西藏佛教于佛、法、僧三宝中，最尊崇喇嘛僧，故主张于精神、物质方面，供奉喇嘛僧即可成佛。达赖喇嘛自第一世以来，即被视为观世音菩萨之化身，更受到全藏士庶之无上尊崇，而且自第五世达赖喇嘛从蒙古接受西藏全土之政权后，历代达赖喇嘛更成为政治、宗教之最高权力掌握者。至于班禅喇嘛（Pan-chen-lama），pan-chen乃“大智慧者”、“大博学者”之意。1645年，统治卫、藏之蒙古固始汗，尊宗喀巴之四传弟子罗桑却为“班禅博克多”，令其主持札什伦布寺，并划分后藏部分地区归其管辖，是为班禅四世（前三世为后人追认），班禅喇嘛即自此始。——译注



[79] 事实上此一义务并没有履行，因为早有更简单的办法被实行（例如1874年所发生的事）：达赖喇嘛还等不到成年就被毒杀了。

1875年，达赖喇嘛十二世称勒嘉穆错卒，年19岁。——译注

[80] Urga之意为宫殿或贵族之帐幕。古蒙古人称库伦为“大寺庙地”。Maidari不知何许人也。在外蒙古库伦的活佛是哲布尊丹巴呼图克图，西藏名Rje-btsun Dam-pa Khotokto。Rje-btsun Dam-pa有“至尊最上”之意，Khotokto（即Hutuktu）则为蒙古文“活佛”之意。为蒙古佛教教主的称号。即喀尔喀蒙古地区西藏佛教格鲁派之最高的转世活佛。1614年，达赖喇嘛四世遣爵南派僧多罗那他赴漠北传教，被蒙古汗王尊为“哲布尊丹巴”。1634年，多罗那他在库伦圆寂，喀尔喀土谢图汗衮布多尔吉适得一子，被认定为多罗那他之转世；后入西藏学法，改宗格鲁派。1691年，受封为呼图克图大喇嘛，是为哲布尊丹巴一世。其后代代转生，至1924年第八代哲布尊丹巴圆寂，方才废止，前后延续约达300年之久。在此称号下，库伦活佛保有外蒙古一带之政治、宗教领导权。——译注

[81] 关于拉萨的布达拉宫，参见Perceval Landon, *Lhasa* (London, 1905)，这本杰出的大作是根据英国探险队的成果而写出的。Filchner的游记是关于一般僧院的优良实用教材，其中可以找到有关黄河上游Kumbum僧院的资料（*Wissenschaftliche Ergebnisse der Expedition Filchner*, I, 1906）。

[82] 根据Filchner的记述，几乎每家的第三个男孩都会而且必然会成为喇嘛。

[83] 根据Hackmann的描述，接受出身太高者进入僧院，有时会遭到僧侣们的反对，因为害怕其巨大的社会势力。

[84] 尤其所谓喇嘛的“神圣交易”是众所周知的。在此种交易中，相应于俗人的恭顺，不管怎样都会交换到较高价值的商品。譬如

用丝巾换到羊，用羊换到马等；一种和“幸运的汉斯”相反的方式（参见Filchner的游记）。

“幸运的汉斯”是《格林童话》里的一个故事，叙述主人翁汉斯牵一头乳牛出去卖，一路上碰到骗子，换来的东西愈来愈不值钱。这是韦伯拿来与西藏喇嘛作比较的地方。当然，根据童话故事的原则，忠厚老实的人最后总是善有善报的，汉斯自然也有他“走运”的一天。——译注

[85] 由呼图克图来授课。教授职位每1至3年更换一次，每个学部有3名教授。

[86] Filchner说Kumbum僧院里的这个学部有15名学生。

[87] Filchner说Kumbum僧院里的这个学部有300名学生；这事业可带来相当高的收入。

[88] 那些论题往往比《犹太法典》里的一些论题还要来得滑稽（参见Filchner的游记）。

[89] 关于这个问题，在德文著作中，仍以我们此处经常引用到的Gr ü nwedel的作品为最佳入门书。

[90] Filchner并不认为这是喇嘛所促成的，每个人都只相信自己独特的巫术力量。

[91] Filchner的游记。



## 第五章

# 印度正统的复兴

### 一、一般性格

我们再回到印度来<sup>[1]</sup>。佛教的一切形式在印度于公元的第一个一千年里逐步地受到压制，最后几乎完全被根除。在南印度，佛教首先让位给耆那教，如我们先前所说的，这可能和耆那教优越的教团组织有关。不过，耆那教的传播范围也跟着缩小了，最后只局限于印度西部的城市，在那儿，耆那教至今仍然存在。以婆罗门为顶峰的印度教获得了胜利。

印度教的复兴似乎也是从克什米尔开始的，那儿是《阿闍婆吠陀》的、同时也是大乘教义的巫术之学的古典地区。在这块发祥地上，梵文的复兴已指示出印度教复兴的先声，不过，前者当然不是单纯地与婆罗门的复兴同时并进的<sup>[2]</sup>。事实上，如我们所见的，婆罗门主义从来未曾消失过。婆罗门很少真的被异端的救赎宗派所完全剔除。这早有其纯粹外在的因素。

耆那教的救赎者（tirthankara）和佛教的阿罗汉，并不施行任何的仪式。但是，俗人却要求礼拜，并且要有礼拜的确实担纲者。相应于这种要求，一般而言就由僧侣或训练有素的婆罗门来担当，但是如此一来，僧侣就无法尽其冥思和说法的义务，而婆罗门则屈服于异端的救世论，并且亲自为在家者举行仪式而据有寺院的俸禄。因此，如我们所见的，婆罗门往往充作耆那教的寺院祭司，并且在一些佛教的教团里也可以看到婆罗门在发挥这种功能。种姓秩序确实更加地涣散，其现今所见的大部分传播地区是印度教复兴以后才赢回来的。

然而，种姓秩序从未真正在其古老的北印度支配地区里消失过。佛教确实是特别地漠视种姓秩序，但也未曾加以攻击。在印度的文献和纪念碑文里，还没有哪一个时代是不将种姓秩序当作实际上相当重要的前提。但是，我们也看到，行会的势力是如何开始在城市里取得优势。特别是在佛教的影响下，一种真正的“国家理想”，亦即福利国家的理想发展起来。前面提过Vellala Charita里所描述的一场有名的争端<sup>[3]</sup>：一名孟加拉的商人向要求借贷战费的仙纳王朝国王提出异议，此种异议亦属于彻底异端的态度之一，易言之，君王的律法并不在于遂行战争，而在于照料子民的福利<sup>[4]</sup>。此种无视于种姓阶序的国民概念（Staatsbürger-Begriff）悄悄地现出端倪，相对应于同样悄悄出现萌芽的原始自然学说，由此学说导出完全非印度教的思想，亦即：人类天生自然的平等，以及人类在和平主义的黄金时代里的自由。

强大起来的君主势力，试图同时解脱掉身上的两大桎梏，一是佛教的平民的教权制——如我们所见的，这在锡兰、缅甸以及北印度诸国里发展起来；一是城市市民阶层的金权制。他们与婆罗门知识阶层结盟，并采用种姓阶序的办法而加诸原始佛教的僧侣制度与行会之上，然后再与各方交好，首先是大乘佛教，其次是纯粹仪式性的正统婆罗门主义。如纪念碑文数据所显示的，新正统派的复兴彻头彻尾是

决定于君王的权力 [5]。通过外在与内在的重整方向，婆罗门的教权制为此一过程预先铺好了路——在孟加拉的仙纳王朝治下似乎特别是以古典的形态展开。

其实，婆罗门根本从未消失过。只不过，他们是在不守佛教僧侣规定的情况下，被压低在仪式性的寺院祭司的低位上。对婆罗门的捐献，自阿育王时代以降的400年间，全然未曾出现于碑文里，再过200年，也就是300年左右，也很少见到这样的碑文记载。对于作为世俗的贵族祭司阶层的婆罗门而言，最为关键性的问题在于，将自己从处于僧侣集团之下位的这种状况中解放出来——此种状况即使是在极为迎合婆罗门传统的大乘佛教里也是一直存在的。再怎么说明，从婆罗门的观点看来，大乘佛教还是印度教社会体系里的异质体。

印度教的复兴，一方面在于主知主义—救世论之异端学说的灭亡，另一方面在于1世纪的法典所规制的种姓仪式主义的定型化；不过，最终特别是在于印度古代典型的、源自大王国时代以前且尚未映入我们视野的印度教各教派的布教活动。并且，特别是通过异端教派的共同体之所以能够成功的相同手段，亦即有组织的职业僧侣制 [6]。现在我们所要处理的就是这些教派。这些教派的勃兴意味着背离古来的、随着刹帝利时代而衰亡的知识阶层的救世论关怀，同时也意味着培育起一种适合于平民的，换言之，无学识阶层的宗教意识——现在，婆罗门阶层得将他们算作是护持者。“拉吉普”确实是不同于古代的刹帝利：在于其文盲状态。

就文学方面而言，婆罗门的复兴理论上是表现于史诗的最后编纂定稿，实际上则是作为其使命的《富兰那书》（*Purāṇa*）文学的勃兴。史诗的最后编纂是贵族婆罗门学者的产物。《富兰那书》则不同。建构这类作品的不再是古来训练有素的高贵婆罗门氏族，而似乎是古老的吟游诗人 [7]。其素材是由（我们很快就会谈到的）寺院祭司

和游方僧侣采集而来的，并加以折中编纂，内容则为特定宗派的救赎教义，然而史诗，特别是《摩诃婆罗多》，仍为一种各宗派共同的伦理范例，也因此而得到各大宗派的承认。

首先，若撇开个别的教派神祇和教派宗教特有的救赎财不谈，我们立刻会发现史诗当中到处充斥着那种官方所承认的咒术和泛灵论的特色。拜物教取向的感应的、象征性的咒术，圣河（特别是恒河）、池塘、山岳的精灵，全面大量发展的咒文和手印之类的咒术，基于传统文书技术的符咒等，都和吠陀诸神的古来崇拜一齐并现，并且围绕着各式各样的神格化和被当作是精灵的各色抽象观念而膨胀扩充。此外，正如霍普金斯已明确指出，并且可在现今的民俗学里得到证明的，还有对祖先、祭司与牛的崇拜，与上述现象并存。

另一方面，随着大王国的发展而产生出独特的家父长特色，这是所有家产官僚制王国所必然要求于其子民的。在史诗的较早期部分，君王已是其子民的一种地上神祇，尽管婆罗门的势力亦显示出非常惊人的强化——和古老的婆罗门文书里所呈现的婆罗门势力完全是两回事，并且本质上更为巨大。父母亲与长子（在父母故世后）的家父长地位，被极端强调。无疑的，新兴的婆罗门教特别是通过此种教诲而自我推荐为王权的支柱。因为，在这方面，佛教（尽管极具融和性）确实是相当不家父长取向的。强调归强调，家父长权力在此仍然无法取得像在中国那样的独特地位，原因端在于（在正统派那儿仍维持住的）最高权力的分裂，尤其是苦行僧与导师所拥有的强势地位——我们很快就会谈到。

救赎财同样也增加了。除了因陀罗的英雄天堂和比这更高的梵天宇宙世界，以及最终的，与梵合一的境界之外，在史诗和古老的民间信仰里，也可以看到好人的灵魂会化为星辰的观念。在这不胜枚举的混杂之中，如今又再加上印度教特有的宗派特征。这些特征，部分包

含在《摩诃婆罗多》最后被插入的章节里——借此，婆罗门显然是意图促成一种宗派间的平衡与协调，部分特别是包含在各宗派纯粹的信仰问答纲要书——《富兰那书》里。

正如史诗被改写成有训诲意味的部分——这部分在其最后的编纂期时已全然发展成此种文学样式——《富兰那书》亦是如此，特别是《薄伽梵塔·富兰那书》（*Bhāgavata-Purāna*），至今仍是在广大的印度教民众面前吟诵的主题。那么，到底在内容上有什么新要素呢？一方面，有两个人格神登场<sup>[8]</sup>，他们本身是古老的，但至少在公认的主知主义教义里至今才势力强大起来，亦即毗湿奴与湿婆<sup>[9]</sup>；另一方面，出现了某些新的救赎财，以及最后层级制组织的重新编整。这些都是中古与近代印度教的教派运动的特色所在。现在，我们先说救赎财方面。

如我们先前所见的，古代高贵的主知主义救世论不仅拒斥而且漠视所有狂迷一忘我的、感情性的要素，以及与此相关联的、粗野的民间信仰里的巫术成分。这些要素与成分是属于位在婆罗门的仪式主义和婆罗门灵知的救赎追求之下的民间宗教信仰里为人所鄙弃的底层，并且无疑地和其他各处一样，是由萨满之类的咒术者所培育而成。然而，在顾及自身权力地位的利害考量下，婆罗门也无法一直完全自外于此种巫术的影响力和将之理性化的需求，正如他们在《阿闍婆吠陀》里承认了非古典的咒术那样。在怛特罗巫术里，民间的恍惚忘我之术最终也流入到婆罗门文献里，在其中，怛特罗文书被许多人视为“第五吠陀”。因为，在印度，和西方一样，巫术技艺（特别是炼金术与为达恍惚忘我之目的的神经生理学）之有系统的理性化，属于理性的经验科学的前阶段。此处无法再继续追究因此而产生的一些副产品<sup>[10]</sup>。

怛特罗巫术，就其原始性质而言，便是靠着共同享用所谓的“五摩字”（ma-kāra,后代的术语为“圣轮” [puruabhisaka] ）所导致的狂迷忘我。所谓“五摩字”，即是五种以“m”字母为开头的事物：madya（酒）、māmsa（肉）、matsya（鱼）、maithuna（性交）、mudrā（神圣手印，也许是起源于哑剧）。其中最重要的是与酒相联结的性的狂迷<sup>[11]</sup>，其次是血祭和连带的宴飨。狂迷的目标无疑便是为达巫术目的的恍惚的自我神化。为神所附者，亦即Bhairava或Vira，拥有巫术力量。他会和女性的创造力Śakti（性力）合而为一，Śakti后来即以Laksmī, Durgā, Devī, Kālī, Śyāma等（女神）名称出现，借着一个喝酒吃肉的裸体女人（Bhairavī或Nāyikā）表现出来。

无论其出之以何种形式，此种崇拜本身确实是相当古老的。此处和其他各处一样，狂迷乃是低下阶层（因此特别是德拉威人）的救赎追求的形式，所以正是在婆罗门的种姓秩序直到后来才贯彻的南印度，尤其长期地维持着。直到现代初期，巴利市（Pari）在Jagannātha祭典期间，所有的种姓仍一齐同桌共食。在南印度，低阶种姓，如Parayan和较之高些的Vellalar，甚至还常拥有著名寺院的产权：这些寺院是以古老的狂迷之道来奉祀神祇，而这些神祇也曾为上层种姓所崇拜，自那时代所留传下来的遗制，还有许多仍保存着。即使是精力相当旺盛的英国风纪警察也很难将性的狂迷压制下来，或至少完全清除其公然的活动。

人们将作为同类疗法的性狂迷和古老的丰饶精灵联结在一起，其象征则如世界其他各处一样，是阳具（lingam [灵根]，实际上是男性与女性的生殖器的结合）。贯穿整个印度，几乎无一村落无之。诸吠陀嘲讽灵根崇拜为被支配阶层的恶习。我们此处所关怀的并不是此种狂迷之道本身<sup>[12]</sup>。对我们而言，重要的是其无疑起源于远古时代而又从未断绝且生生不息的这个事实。因为，印度教所有重要的派



别，就其心理学上的特性而言，毫无例外的是通过婆罗门或非婆罗门的秘法传授者之手，将此种普遍传播的狂迷的救赎追求加以相当彻底地升华而形成的。在南印度仍可看到此种升华过程残存形态，因为并不十分成功。在那儿，部分的次种姓和移入的王室手工业者抗拒婆罗门的统制，所以仍然存在着残留的分裂形态，亦即“右派”种姓与“左派”种姓：Valan-gai (Dakshinācāra) 与Idan-gai (Vāmācāra)，后者保有其固有的祭司及其古老的狂迷之道，前者则顺应婆罗门的秩序[13]。被视为正统婆罗门的这个“右派”种姓的崇拜，褪去了狂迷的性格，特别是血食供奉，而易之以稻谷。

古老的女性丰饶精灵在融合过程中首先是被升格为婆罗门神祇的配偶女神。显现此种过程的特殊造神形式，是吠陀经典中（因众所周知的理由而深受冷落的）丰饶神湿婆（吠陀中的鲁特罗）[14]。此外，还有作为太阳神与丰饶神的毗湿奴。女性的丰饶精灵则被配属于三大正统神祇，或者说服属于他们，例如：拉克什米 (Laksmi) 配毗湿奴，帕瓦蒂 (Pārvati) 配湿婆，萨拉斯瓦蒂 (Sarasvati, 美术与文艺的守护神) 配梵天。其他的女神序列而降。古老的传说——在许多方面都令人想起希腊神话，并且是驱邪的、（或者反之）同类感应的狂迷仪式之无误的解释——被接受下来：许许多多未见之于古老文献的神祇，尤其是女神，现在都以“正统”的姿态登场。此一过程遍布于整个印度，各色《富兰那书》即为其文学表现。在哲学上根本是折中性的，《富兰那书》的使命不过是建立起各宗派教义的宇宙论基础并加以解释。

在此种接受与适应的过程当中，婆罗门阶层努力的动机部分而言全然是物质的，换言之，只要全心奉献于供奉这些从未被根绝过的民间神祇，那么无数的俸禄与临时报酬便会源源不绝而来。此外，他们也被迫去面对耆那教与佛教等救赎宗派之势力的竞争，换言之，唯有

顺应民间的传统，方能将对方拉下马来。在形式上，接受的办法如下：不是将民间的鬼怪或神祇直接等同于印度教里固有的类似神祇，就是——当关系到动物崇拜时——将之视为此等神祇的化身。为此目的，作为丰饶神的湿婆与毗湿奴自然就被考虑进去，当然，人们过去对这些神祇本身的崇拜，的确是出之以狂迷的方式。不过，此种崇拜，已尽可能就着正統的素食主义及禁酒和性的节制之道而被调节缓和。关于婆罗门阶层如何与民间宗教相适应的过程，我们不愿再详究其细节，至于一直相当普遍的蛇灵与太阳神的崇拜 <sup>[15]</sup>，此处也略而不表，要注意的是那些更重要的现象。

女性丰饶神崇拜——尽管被当作非古典的，然而却被接收于正統婆罗门主义门下——的种种形态，通常被称为性力派（Śākta）。怛特罗（巫术—密教的）文献——我们已知其于佛教的意义——的主要部分即性力派的文学表现。将怛特罗理性化并因而投入民间性力女神崇拜的婆罗门，于数论派哲学的性（prakṛiti）理论与吠檀多派的幻（māyā）理论当中，求取其宗教哲学的连接点，并将之诠释为根本质料（就一元论而言）或女性原理（就二元论而言）——相对于透过梵而被表现为造物主的男性原理。

此种宗教哲学的性格彻彻底底是第二义的，因此我们可以完全不予理会，尽管如先前所见的，它对于精密科学发挥了刺激作用。随着主智主义的精神化，狂迷被导引成对圣轮（取代了女性生殖器）的冥思性崇拜。市民的性力崇拜往往也被发展成对（作为女神崇拜行为之代表的）裸体女性的仰慕。和民间崇拜里的酒与性的狂迷相结合的，往往是性力派特有的血食供奉，亦即pujā——源自远古且延续至近代初期的活人献祭，以及肉食狂迷。此种和生活样式之理性化全然沾不上一点边的崇拜，特别是在北印度（比哈尔和孟加拉）的东部，甚至还得到中产阶级的支持。例如Kāyasth（书记）种姓直到不久之前仍大

多信奉怛特罗。婆罗门的贵族阶层，尽管也不得不寻求和民间崇拜有所接触，但总是和此种顺应保持相当距离。从秘密性爱的升华，到性狂迷的苦行翻转，有着极为不同的许多阶段。

## 二、湿婆教与灵根崇拜

事实上，婆罗门成功地去除了古老的阳具（lingam或linga）崇拜所具有的酒与性狂迷的性格，并将之转变成纯粹仪式主义的寺庙崇拜——如我们已经指出的，印度最普遍的一种崇拜<sup>[16]</sup>。此种被承认为正统的崇拜，依靠其值得注意的简省，一下子就吸引了大众：在通常的仪式里，有水有花也就够了。在婆罗门的理论里，住在作为崇拜物的灵根里的精灵，或者，根据被升华了的观念，以灵根为其象征的精灵，彻底地被视同为湿婆。此种吸纳过程或许早在《摩诃婆罗多》里即已完成：极具特色地相对反于古来的性狂迷，那史诗里的大神在灵根保持纯洁的情况下无不欣喜<sup>[17]</sup>。相反的，怛特罗文献——相应于其狂迷的起源——大半部分都是湿婆与其配偶女神的对话。在这两种潮流相互妥协的影响下，湿婆成为中古时期婆罗门阶层真正的“正统”神祇。在此种相当广义下的湿婆教，包含着各种极端的矛盾，因此绝不是个统一体。

7世纪的弥曼差哲学大师兼婆罗门教师鸠摩利罗·巴达（Kumārila Bhatt），通称巴达阿阇梨（Bhattachārya），是第一个起而反驳佛教异端的伟大论师。然而，若就复兴婆罗门思想的先锋而言，换言之，企图将主知主义救世论的古老哲学传统和布教活动的需求联结在一起，并慎重地加以计划且发挥出持久的效果者，（恐怕）是马拉巴人出身的混血儿商羯罗（Śankara），通称为商羯罗阿阇梨

(Śāṅkarācārya)。他是精通吠檀多哲学古典著作且学识广博的注释家，生存于8到9世纪，据说以32岁的青壮之年即溘然长逝（其实是在其宗教改革运动开始后32年才死的）。他似乎是第一个有系统地将最高的人格神梵天（Brahma）和终极而言、唯一的非人格的超越原理（Para-Brahman）纳入于与之相矛盾的吠檀多教义里的人。所有其他的神的存在，无非是梵天的现象形式，而梵天本身虽然是世界的主宰，但究竟不能被认为是世界的根本原因；所谓根本原因，在印度教体系里不可避免地必然是非人格性的、不可测度的。在印度教的所有圣徒崇拜里，商羯罗无不立于顶端，正统湿婆教的所有宗派也全都以之为师，某些宗派甚至视之为湿婆的化身。

印度最高贵的婆罗门学派，史曼尔塔派（Smārta,名称由其根本经典圣传Smṛti而来）也是最严格恪守商羯罗之教义的学派<sup>[18]</sup>，特别是以南印度斯陵吉里（Śringeri）极负盛名的僧院学校和北印度尤其是桑喀什瓦（Sankeshwar）的僧院学校为其中心地点而发展起来的。在商羯罗的运动下，此后一切新的婆罗门宗教改革运动都必然尊奉一个人格神为世界的主宰，而融合不同信仰的正统派亦以此而将湿婆与毗湿奴这两位民间神祇与梵天结合起来，形成印度教古典的三位一体观。

相应于其起源乃出自哲学派别的建构，梵天本身自然在基本上仍为一个理论上的角色，实际上从属于另外两个神。对他的崇拜仅限于唯一的一个贵族婆罗门的寺庙，除此，他完全落居于湿婆与毗湿奴之后。这两个神祇在正统的综合信仰里被视为梵天的现象形态，然而，现实的教派宗教却反而将湿婆或毗湿奴当作真正最高的或根本上唯一的神。真正属于新兴婆罗门教派的、古典的救世论，几乎全都是在湿婆的名下发展出来的。

不过，比起商羯罗（在性格上属于）折中性的教义更加重要的，是其实践层面的影响。本质上，他发起了大规模的僧院改革运动，并

且有意识地发动对抗佛教与耆那教等异端教团的战端。由他一手建立的教团，根据官方传承划分为十个学派，名之为“当定”（Dandin,源自托钵僧的手杖）。根据严格的戒律，唯有没有家庭（没有父母、妻子、儿女）的婆罗门，才能成为教团的成员。因此，《富兰那书》将托钵僧与古来古典的森林隐居者（vānaprastha,以及āśrama）区分开来。托钵僧有一项律法：在托钵期间，不可在一个村落里逗留一夜以上<sup>[19]</sup>。“atithi”——“意外的访客”，是托钵僧的老名称。生活样式的伦理规则和婆罗门救世论的传统规定彻底结合在一起，换言之，清醒的“自我克制”，亦即在行动与思想上对身、口、意的节制，在此同样是基本的。一如西方的耶稣会，新添进来的要素是以布教与灵魂司牧为目的的特殊意图。为此目的，金钱的收受——确实一如佛教的范例——被严格禁止，但是，同时也有被准许的情况。换言之，在商羯罗亲手创立的四大僧院里，每一处皆成立了“修道士”（Brahmachari [梵行者、学僧]）的教团，此种教团的成员并不自行托钵，而是必须以“兄弟服务团”之一员的身份成为“当定”（按：指导僧侣）的扈从，在适切的情况下，可以为兄弟团之故而收受金钱——尽管形态相异，欧洲的托钵教团亦在形式上为无法贯彻的禁令采取了类似的规避手段。在12年的修道生活期满后，当定与游方僧（samnyāsin）即可晋升为“Parama Hamsa”（最高位的苦行僧）。他们居住在僧院里，主要是担当学者的任务，上面有个称为“Svāmi”的僧院院长。

修道僧通过加入教团的仪式而经历了再生，特别是以此而成为地上的神祇。原本唯有因此而被神格化的完全僧侣才准许成为俗人的导师。僧侣对于俗人的权力自古以来即相当可观，特别是僧院院长的权力。斯陵吉里的僧院院长拥有最高的权势，至今仍能借着破门权的行使，而将整个南印度的任何一个湿婆教徒逐出信仰共同体。任何修道僧，以及任何属于某一教派的正式的在家众，都有自己的导师。对个



人而言，导师的所在地可以说就是其精神的寄托处。唯有根据导师的所在地及其与其他导师在精神上的系谱关系，方能无误地确定个人的宗派归属。例如纯正的商羯罗派，就唯其“tirtha”（朝圣地）是问——就像麦加之于伊斯兰教徒，但在此处是指僧院或导师的所在地；同样的，例如后来的柴坦尼亚派（Chaitanya）<sup>[20]</sup>，则唯其Sripat（个人所崇敬的导师“Sri”的所在地）是问。

依照商羯罗的意图，具有学识教养的游方僧应该要借着宗教论难来打倒对手，而住在僧院的导师则应负起照料信徒之灵魂的责任。不过，双方面都应全权委诸商羯罗阿闍梨所创立的学派的宗教指导者之手。僧院与寺庙供奉的外在组织，在本土支配者的时代里，部分是借着君王的捐献而形成的<sup>[21]</sup>，不过，事情也经常是如此进行的：君王保证寺院有自愿的、个人的正式捐献，并授予一定的强制权以确保捐献的维持与垄断<sup>[22]</sup>。不过，碑文数据里显示出，早在公元前已有目前仍常见于印度和中国的、至少是为寺院而成立的基金会<sup>[23]</sup>，并且也有信托委员会（gosthi）的创立，不但自行管理，并且多半自给自足。宗教的指导和（多半的僧院及有些寺院的）经济活动，交付于宗教创立者所任命的院长之手<sup>[24]</sup>。为了维持修道僧生活的隔绝性，商羯罗阿闍梨的学派似乎长久以来即将导师的独身制强调到最高点。十大僧院学派中被视为古典的三个学派，坚守灵魂司牧者必须是独身者的原则。然而其余各派已不再遵守此一规则。依仪式授予圣职的商羯罗派的grhastha（家住期中的家长），如今也像以前的修道院僧一样，成为俗人的导师。实际上，差别端在于：他们不再作为家庭祭司（purohita），或一般而言，不再是祭司，因而必须到本身的教团外面去选择自己的家庭祭司和婆罗门。素食和禁酒，在纯正的商羯罗派的圈子里被奉行不二。同样的，还有以下的原则，诸如追求吠陀（梵



文) 教养、唯有再生种姓方能加入教派、唯有婆罗门方能加入教团。当然，这些并没有被奉行到底。现今，被称为samnyāsin者往往是文盲，非再生种姓的成员也容许加入教派，可以收受金钱，并且施行经验性的（一般说来倒不是毫无疗效的）神疗术——他们将之视为秘义而弘扬。

现今，每个高级种姓的婆罗门家里都供奉有作为崇拜偶像的灵根。然而，湿婆教的再兴，并不是凭借着一己之力而使得其正统的救赎教义贯彻于民间，并且使异端根绝。婆薮（Nagendra Nath Vasu）

[25] 在论及12世纪孟加拉地区的宗教阶层分布时推断：在恒河西岸，除了800个移入的正统婆罗门家庭之外，小乘学派是占优势地位的，在其他地区，上流社会（不论僧俗）是以大乘佛教占优势，中产阶级则为瑜伽派和某些佛教与圣徒崇拜的教派，在最低下的阶层里是纯粹佛教的仪式主义和圣徒崇拜居支配地位，而怛特罗宗教则遍布于所有阶层。直到国王——特别是委拉拉·仙纳（Vellala Sena）王——插手干涉后，此地才由婆罗门正统派获取支配地位。

湿婆教与后期佛教分享了使得社会阶层——一方面是最上级的知识阶层，另一方面是下阶层——相靠拢的特质。因为，在佛教方面，除了知识阶层的救赎教说之外，也将怛特罗宗教和曼陀罗宗教当作是最为合适于大众的仪式主义而吸收进来；同样的，在湿婆崇拜方面，除了通过史诗而采用的、古来古典的婆罗门传统之外，也吸纳了阳具崇拜的和驱邪的恍惚之道与巫术。以此，湿婆教发展出一种独特的形式化苦行（caryā [遮梨夜]），此种苦行，相应于其根源，特别是在《摩诃婆罗多》里所提到的兽主派（Pāśupata），具有一种极度非理性的性格，换言之，将胡言呓语和偏执妄想的状态，当作是保证破除苦恼和具有巫术神通力的最高救赎状态 [26]。

湿婆教的诸教派也为了俗人之故而实行许多禁欲苦行，特别是借着史诗而为一般人所知的禁欲苦行，亦借此而成为一种大众现象。每年的4月中旬，下层种姓出身的纯正湿婆派俗众，在其导师的带领下蜂拥群集在一起，举行长达一周的神圣祭仪。关于这些花样极为繁多的圣行，我们感兴趣的端在于：其彻头彻尾（与瑜伽的冥思相对反的）完全非理性的性格，往往表现出纯粹神经性的达人行径。除了多半是栖栖惶惶的各色精灵，以及可怕的神祇本身——被呈现为具有强大巫术威力的达人和渴望血食祭献的神祇——之外，原本的象征意义逐渐消退，以至于完全失去了此种意义的、阳具的灵根偶像，在大众的崇拜里扮演了主要的角色。

高贵的史曼尔塔学派自视为古代传统的继承人，因为他们最为精纯地持守着吠檀多主义的救赎目标，亦即通过与神合而为一而自我寂灭，以及吠檀多主义的救赎方法，亦即冥思与灵知。古代印度教教说里的三德（guna）：sattva, rajas, tamas [\[27\]](#)，亦在此一学派里存活下来。同样的，神圣精神的非人格性，亦被保留下来。此一精神活动于三种形态里，亦即实存、知识与至福，除此则无法自我显现，只要他愿意的话，倒也可以在宇宙幻象的世界里被显现为人格神和作为个别精神的“自觉”（virāj）。个别灵性之“清醒的”精神状态，是神性之下级状态，而无梦的出神状态则是最高的境界，因为救赎目标即在眼前。

一般通行的灵根崇拜当然是和此一教说没有什么关联的。对单纯的灵根崇拜者而言，崇拜的对象根本不是湿婆，而是灵根偶像，以及多半是他所熟悉的、带有强烈泛灵论色彩的（男性的，然而大多是女性的）古老地方神祇。同时，湿婆崇拜以及特别是性力崇拜——对于被视为其配偶的女神杜迦（Durgā）的崇拜——所固有的古老的肉食狂迷和血食祭献，也以民间崇拜的非古典形态而扩大开来。性交狂迷和

血食狂迷有时也会以虐待狂的方式交互混融在一起。湿婆教的个人救赎追求似乎与此毫无关联。因为就其极高度的达人苦行行径而言，此种追求往往特别带有极其强烈的禁欲性格。文献里的湿婆本身是个严格的苦行者。印度教在经由婆罗门之手而接受民间的救赎追求之际，正是那种最为严苛的、最使我们反感的修道僧苦行形态，被当作是属于湿婆教的素质而加以接受。无疑地，因难行苦行而获得的卡理斯玛所具有的古老威信，在此被珍视为对抗异端的竞争手段。从极端的、病态的难行苦行，到病态的狂迷之间的转换，显然自古以来（部分而言出之以恐怖的方式）即不少见，而活人祭献直到最近也尚未完全消失 [28]。

终究而言，所有真正的湿婆教信仰，在与神的感情关系里，一般都表现出某种有节制的冷淡。湿婆绝不是个慈爱与恩宠的神，因此，对湿婆的崇拜，只要不是保守着异端狂迷之道的要素的话，那么若非采取仪式主义的形态，就是采取苦行或冥思的形态。正是由于湿婆神所具有的这种冷冷的思考性的性质，所以特别易为婆罗门的主智主义一救世论所接受。对此种救世论而言，理论上的困难点端在于：湿婆就是这么一个人格神，并且必然具备着这样的神的各种属性。为此，商羯罗阿闍梨提供了联结点。

当然，要将整个非古典的灵根崇拜融合到对此种崇拜一无所知的古典仪式里，实际上是有困难的。湿婆教最盛大的祭典，至今仍是于2月27日这天向浸沐于牛奶中的盛装的灵根举行纯粹的祭拜。然而，此种崇拜的整个“精神”，和主知主义的传统及古典的吠陀祭仪是如此地相冲突，因此总是潜伏着分裂的危机。这必然也在湿婆教内两大路线的歧异——狂迷的取向与苦行的取向——当中显露出来。最激烈的例子，是显现于灵根派（Lingayat） [29] 的创立者巴沙伐（Basava）的异端中，依照一般的见解，此一教派是所有印度教的宗教共同体当

中信仰最为顽强的一派。这位创立者是12世纪出身于印度西南部的湿婆教的婆罗门。他因为坚信诸如披挂圣带和太阳崇拜等吠陀仪式为异端而加以拒斥，并且担任堪纳利国王的宫廷婆罗门及其首相，所以和教权层级制起冲突。他的宗派在堪纳利地区一直是最为强大的，并且遍布于整个南印度。

巴沙伐之排斥吠陀仪式，造成与婆罗门的断绝和种姓秩序的瓦解。他们宣称一切人（包括妇女在内）的宗教平等性，并强化湿婆教之理性的、反狂迷的特色。教派当中的某部派，在性方面被视为“清教徒式的”。不过这似乎并没有被严格遵守，但在其他仪式方面倒是更加严格。他们不止拒绝肉食，并且还拒斥参与任何一种肉类和牲畜的买卖或家畜的生产，同时也拒绝服兵役。他们拒斥怛特罗，而且，至少在开始的时候，是属于怀疑轮回教说的少数教派。知识阶层的救赎追求，是去冥思理论上象征湿婆之种种超自然的潜势力，亦即被精神化的灵根，最后达到完全漠视现世的最高恩宠状态（*prasāda* [信解]）。不过，民间的救世论<sup>[30]</sup>，却单纯是巫术性与圣礼秘法的性质。新加入者，由导师逐步施予通往成道的八种秘迹净法（*astavarna*），唯有借此方能授予完全成员的权利。在教义上，他们是严守“一神教的”，只承认湿婆，并拒斥婆罗门—印度教的万神殿和最高神的三位一体说。

不过，他们本质上仍是以巫术—仪式的方式来崇拜湿婆。灵根被当作护身符那样随身携带（*Jangama-linga* [携带用灵根]）；若遗失此一灵根，则为危害救赎的重大灾难。除了此种护符的崇拜和寺庙灵根（*sthāvara-linga*, 固定而无法携带的灵根）的崇拜之外，他们认同对圣语和圣音（*Om*）的祈祷。他们的祭司阶层 *Jangama*（按：世袭的祭司种姓），部分是属于僧院的游方苦行僧，部分是灵根寺庙的祭司，后者有时是灵根教派村落的一种“制度”<sup>[31]</sup>。此外，他们也负起担任

俗人之导师的功能。服从导师，在灵根教派里是非常严格的，可说是所有印度教派里最为严格的，特别是在仪式和伦理（包括性的伦理）方面；在禁酒方面，最严格的是戒律遵奉派Viseśa Bhakta。他们除了一般所见的饮用导师的洗脚水和类似的圣徒崇拜的实修之外，还令神像本身俯身于导师之前，为的是象征导师之于神的超越性。这在尚未有种姓的古代世界里，就已经非常被坚持的。

虽然如此，正如我们先前提及的，灵根派还是未能免于教派一般的命运：由于环境的压力，在种姓秩序里再度被压制下去。首先，古来的信仰者氏族发展出对抗后来改宗者的贵族主义——唯有他们才能施受八种圣礼仪式。其次，是按照职业的身份性分化——就灵根派而言，在仪式上将职业划分成种种等级，是不可想象的。最后，如先前所见的，各宗派也一如传统的种姓制度那样组织编制 [32]。在这方面，特别是sāmānya，亦即“通常的”灵根派（相对于虔敬的戒律遵奉派），很轻易地就适应了。总而言之，表现于教派之纯净主义里的理性主义的特质，终究未能动摇其（以农民阶层占大多数的）信仰群众的圣徒崇拜与传统主义的仪式主义。

### 三、毗湿奴教与信爱虔敬

印度教复兴的第二大宗教思想（或这类思想的集团）是毗湿奴教，显示出明显不同于纯正湿婆教的一种类型——尽管互有影响与交错。婆罗门的正统湿婆教，以仪式主义的方式将狂迷之道去势为灵根崇拜，同时采用古老的古典吠陀救世论，而将人格性的世界主宰神导入其体系内。如此一来，湿婆教里便存在着最高度内在异质性的种种形态，一端是作为新正统派的贵族婆罗门阶层的信徒，另一端是作为



村落寺庙崇拜的农民大众的信徒。实际上，不为正统派所认可的血食、酒肉与性交的狂迷，当然还是留存在民间信仰中活跃的湿婆崇拜的领域里。相反，毗湿奴教则将狂迷之道转化为热烈的皈依，特别是出之以对救赎者之爱的方式。古来的湿婆教里的血食祭献和难行苦行的激烈达人行径，都与其无缘，因为原本从古老的太阳神转化而来的毗湿奴，毋宁是个与（丰饶的）性的狂迷之道相结合，然而却是以非血食来崇拜的素食神祇。

惯常和太阳崇拜联结在一起的是化身的救世主，毗湿奴亦借此而体现出印度本土的救世主信仰，与此相应，其支持者似乎主要是印度社会里的中产市民阶层。那种转向真挚的感情和日常取向的变化——我们大约可以在意大利的皮萨诺（Pisano）父子的雕刻里观察出来<sup>[33]</sup>，并且是和托钵僧生活的扩大比肩并进的——可与此种救世主信仰作最佳的比较。除此，当然也可以比之于反宗教改革和虔敬派里感觉上相类似的现象。在印度，克里什那崇拜特别是产生此一发展的基础。

毗湿奴教是“权化”（avatāra）——最高神降生于地上的化身——的宗教。克里什那并不是唯一的神，除了他还有十个、二十个、二十二个……以及更多的神被创造出来。不过，足以和克里什那相匹敌者，是重要性仅次于他且最受欢迎的毗湿奴化身——罗摩（Rāma）。罗摩是个（在历史上恐怕是真的）无敌的君王，也是印度第二大史诗《罗摩衍那》里的英雄。他有时被表现为克里什那的兄弟，有时（在《摩诃婆罗多》里）则为克里什那的现身形式，并且现身为三个不同的人物，不过每一个都被视为同一个英雄的化身，是救苦救难者和救世主。相对于所作所为皆彻底不合伦理的克里什那，罗摩的形象是远远有道德得多。他与古老的太阳神Sūrya崇拜的关系，也远比克里什那要紧密得多。植物祭典和不流血的献祭——这至少是和古老的湿婆教的肉食狂迷相对反的、毗湿奴教的特质——似乎便是渊源于此种太阳



神崇拜。另一方面，在克里什那一毗湿奴崇拜里往往以纯净化的形式继续存在的性狂迷的要素，在罗摩崇拜里似乎也倒退到幕后去。《罗摩衍那》也提供了哲学思辨的契机。以此，罗摩部分是哲学的教养阶层，部分是（反之）无教养的广泛大众所劝请的、普遍性的救苦救难者，采取的方式则为彻底仪式主义的祈祷。相反的，无学识但富裕的中产阶级所特有的、虔敬的救世主信仰，似乎从一开始就与性爱的或秘密性爱的克里什那崇拜紧紧结合在一起。

前文已叙述过，对于救世主的“信仰”，亦即个人对救世主之内在的信赖关系，是如何在薄伽梵派（Bhāgavat）的宗教思想里成为最显著的特点。后续的发展则添加上一位超世俗的人格神毗湿奴。毗湿奴在吠陀经典里是相当不重要的古老太阳神和丰饶神，但薄伽梵派的古老神祇却被人视同为毗湿奴，而神话中的救世主克里什那亦被视为其最重要的化身<sup>[34]</sup>。不过，要点毋宁是在于虔敬心这个新的特质——早在《摩诃婆罗多》的后期添加部分里即已开始发展。神圣的知识与灵知，仪式义务与社会义务的履行，禁欲苦行和瑜伽冥思，这些全都不是获得至福的决定性手段。要获得至福，唯有通过“信爱”（bhakti），亦即以热烈的虔敬之心内在地献身于救世主及其恩宠。

这种祈祷的虔敬心，有可能早就是与薄伽梵派相异的一个宗派——薄伽塔派（Bhakta）所固有的。不过，此种情感早与史诗最后的编纂时所浮现的恩宠教说结合在一起。信爱的恍惚状态，乃是由狂迷、特别是性的狂迷之道流转而来的，这是毋庸置疑的，因为克里什那崇拜者的性狂迷，即使在婆罗门将之升华为对神的真诚祈祷后，仍然一直延续到近代。所有的种姓一起共食牺牲祭品的Mahāprasāda圣餐式，正如先前提及的南印度左派种姓的Jaganath狂迷一样，是婆罗门之前的古代仪式的明显遗迹，并且在几乎所有真正的信爱的宗派里都可以看得到<sup>[35]</sup>。

关于毗湿奴教各宗派里随处可见的性狂迷的痕迹，我们还得再谈谈，尤其是后面还要提及的柴坦尼雅（Chaitanya）之复兴大众的信爱信仰。众所周知，此一复兴原是要挖掘大众最粗野的性狂迷之道的根基，不过本身仍带有性狂迷的性格，特别是信爱的心理学性质本身为此提供了证明。按照规定的阶段性步骤，应该通过三个（或四个）其他的感情性的持续状态，然后最终达到一种对救世主的内在感情关系[36]，就像献给爱人的性爱恋情那样。以此，取现实的性狂迷而代之以的，是在幻想状态下的秘密性爱的享受。为此目的，古老生动而性爱的克里什那神话，被逐渐地增添上秘密性爱的特色。

据传，以牧人戈文达（Govinda）为主角的青年冒险故事，和他的牧女戈比（Gopī）们，自古以来即为克里什那神话和（毋宁更是）克里什那滑稽剧的中心主题。经由里克特（Rückert）的翻译而广为欧洲人所知的《戈文达之歌》（*Gitagovinda*），本是此一冒险故事的一种火热色情的诗歌表现。不过，毫无疑问的是，作为后世所添加的一种特色，某些基督教的传说（尤其是伯利恒派宗教骑士团的青春故事）里所表现的真挚感情，亦是此种性爱的救世主信仰的升华与纯化[37]。“信爱”之于古薄伽梵宗教的主知主义救世论，大概就相当于是虔敬派（特别是钦岑朵夫的虔敬派）之于17、18世纪威腾伯格（Wittenberger）的正统派。信仰中男性的“信赖”，被人们对于救世主的女性的感情所取代。

面对提供此种救赎状态的救赎确证（*certitudo salutis*），其他一切的救赎之道无不退让。无论是吠檀多派的advaita救赎，还是弥曼差派之借行为的正当化，甚或数论派救赎的冷静知识，全都不在信爱实践者的考虑之内。印度教里所有基于虔敬意识的仪式行为或其他任何的救赎实践（一如见之于各个独特的信仰宗教意识里的），唯有在其最终和救赎的神或救世主有所关联时，方有价值——薄伽梵派宗教早

已有此明示。不只如此，任何宗教实践最终唯有成为产生出唯一关键性救赎状态的技术性救赎手段时，方才具有重要性。

在此意义上，不管怎样，只要是真正的皈依，一切皆可拿来作为手段。此一恩宠宗教的神学，正相契合于欧洲所熟知的论述。此即“猫儿派”理论与“猴儿派”理论的相对立，换言之，母猫用嘴衔起小猫的不可避免的恩宠（*gratia irresistibilis*），相对于小猴紧抱母猴之颈的合作的恩宠（*gratia cooperativa*）<sup>[38]</sup>。“理智的牺牲”总是被要求的，换言之，“不应该以人类的理性来勉强解释吠陀的命令”。“行为”，相应于《薄伽梵歌》的教诲，唯有在“不带利害关系”（*niskama*）的情况下，才具有价值。“带有利害关系”（*sakama*）的行为会牵动业，反之，“不带利害关系”的行为则会引动信爱<sup>[39]</sup>。

根据已被升华的信爱理论<sup>[40]</sup>，真正的信爱，亦即神的爱，最终是在完全摆脱不净的思维与冲动——尤其是愤怒、嫉妒与贪欲——中而得到确证。此种内在的纯净，产生救赎确证。要达到此一结果，个人必须致力于追求持续性的救赎状态，而不是急切地与神或救世主恍惚忘我地合而为一——这在知识阶层尤其如此<sup>[41]</sup>。除了仪式主义的婆罗门的救赎之道 *Karma-mārga*，冥思性的婆罗门的救赎之道 *jñāna-mārga*，（愈来愈多的）无学识阶层的恍惚的救赎之道 *yoga-mārga* 之外，*bhakti-mārga* 如今也成为一门独立的救赎手段。其间，最为醇化且经伦理理性化的各种形态，对峙于基本上大量涵摄着信爱状态的其他形态。因为，“信爱”乃是一种至福的形态，普遍扩及于毗湿奴派印度教的每一个阶层里——部分而言甚至超出这个范围<sup>[42]</sup>，至今恐怕是印度境内非纯粹仪式主义的救赎追求里，分布最为广泛的一种形态。尽管无论哪一种形态，在古典的婆罗门传统看来，都只是一种非古典的救赎方法。作为一种感情性的救世主宗教意识，这自然是无学

识的中产阶层所偏好的救赎追求的形态。几乎所有毗湿奴派出身的印度教改革者，都曾致力于以某种方式来促使信爱救赎追求升华（成为秘密性爱的形态）<sup>[43]</sup>，或者反之，使其大众化，并且使之与古老的吠陀仪式主义相结合<sup>[44]</sup>。在南印度，关于信爱的职业教师阿尔瓦（Alvar）和从事讨论的教师阿闍梨（ācārya）是有所区分的。当然，从后者那儿产生出最不以“虔敬主义”一感情性为取向的改革者。

特别属于这一系列的，是奠基于罗摩信仰崇拜的两位毗湿奴教最重要的教派创立者——罗摩拏遮（Rāmānuja,12世纪）与罗摩难德（Rāmānanda,14世纪）。他们都是婆罗门，也都是过着游方生活的教师，并且采取和商羯罗阿闍梨完全相同的手法，以组织和训育托钵僧团的方式作为向大众教化其救赎教义和巩固信徒的手段。据说罗摩拏遮传下74名（甚或89名）导师，他们是他个人的亲炙弟子和亲手指定的灵魂指导者，而他的组织之强韧，似乎是因为此乃奠基于世袭性的层级制上。自此之后，除了湿婆派的托钵僧所用的Dandin与samnyāsin的名称外，Vairāgin一词即（多半）被用来指称其毗湿奴派的竞争者<sup>[45]</sup>。

罗摩拏遮的教义，在关于世界与神的诠释上，是不同于商羯罗的。商羯罗的吠檀多体系认为，在终究属于幻象世界的人格神的背后，是无以探求且无属性的梵天。罗摩拏遮却认为，这个世界绝非宇宙幻象，而是神的身体与启示，人格神（Parabrahman）乃是实在且为世界的主宰，而不是幻象世界的一部分，实体上既不同于精神性的东西（cit,按：个我），亦不同于非精神性的东西（acit,按：物质）。幻象与非人格的神，皆为“没有爱的”教说的产物。以此，被许诺的救赎财，便不是融入于神，而是不死灭。因此，罗摩拏遮之最具影响力的宗派，称为“二元论派”（Dvaitavādin），以其主张作为实体的个我

本质上相异于神，因而得出不可能融入于神（亦即吠檀多派的涅槃）的结论。

紧跟着《薄伽梵歌》之后的哲学思维，在毗湿奴教的罗摩派的知识阶层那儿，比在克里什那派那儿得到更大的发展。特别是北方派（Vadagalai）与南方派（Tengalai）之间的斗争尤为剧烈：北方派是合作恩宠说的信徒，也是具有梵文教养的修道僧；南方派是不可避免恩宠说的信徒，亦即以坦米尔语为圣典语的修道僧。后面这个学派表现出极为漠视种姓差别的态度。按照罗摩拏遮原本的教说，真正的“信爱”之获得，是要与古老正统的冥思“upāsana”，亦即吠陀教养联结在一起的，因此并不是首陀罗能够直接入手的。首陀罗唯有通过“prapatti”，亦即出于完全无助之情而无条件地皈依于神，方能得到救赎，为此，接受具有吠陀教养的导师（作为中介者）之指导是绝对必要的。接受此种指导的低下阶层，由于缺乏情感的动机，所以在他们那儿，纯粹依凭祈祷咒文的仪式主义，便与形形色色的动物崇拜（譬如史诗里的神猴<sup>[46]</sup>）结合在一起。

和湿婆派的竞争有时（特别是在罗摩拏遮之下）无比剧烈与惨痛，相互间的迫害与驱逐、宗教的论难、以消灭对方为宗旨的竞相建立僧院与改革僧院等种种事端，实在不胜枚举。毗湿奴派导师的纪律，部分而言是不甚一贯的，在整体上比湿婆派较少苦行的成分。尤其是毗湿奴教与所有印度教徒都熟知的世袭性卡理斯玛原则，有着极为密切的关联，因此从一开始便建置导师为世袭性的教权层级制。导师的个人权力，在毗湿奴教的各宗派里一般都相当强大，整体而言，比在湿婆教里更为发达。这与毗湿奴教的宗教意识的性格相呼应，换言之，一方面要求对权威的献身<sup>[47]</sup>，另一方面不断地鼓动虔敬主义的“信仰复兴”。世袭性的导师权力，在罗摩拏遮的宗派里起先似乎是



分布很广的，这个宗派的导师家族至今仍部分存在（在 Conjeveram）。

罗摩拏遮的改革，在内容上主要是针对阳具（灵根）崇拜。被他视为非古典的咒物崇拜，如今以另一种狂迷升华的形式来取代，特别是往往被当作秘密纪律来进行的祭典餐会。不过，和罗摩派的虔敬情感里的救世主性格相呼应的，是出现一种祈祷咒文，以作为（包括劝请救苦救难圣人在内的）祈祷手段：主要是流行于罗摩难德的罗摩派里——此一宗派，不只在这一点上，尚有其他许多方面，都不同于罗摩拏遮的仪式规律。结果，“曼陀罗”，亦即以少数字眼或一个无意义的音节所构成的劝请形式，有时便获得了层出不穷的多样意义。以此，克里什那和性狂迷的古老痕迹，便由于此种有利于罗摩崇拜和专用于劝请罗摩的祈祷咒文，而全告消失。一般而言，罗摩崇拜在性方面是纯净的，其女性神祇是贞洁的女神，在这一点上，完全相对于克里什那崇拜，相对于其狂迷的性爱和对克里什那爱人的心神相与。

另一方面，在罗摩难德的布教里，首先原则性地揭示出一项重大的社会革新，亦即打破种姓的藩篱。除了我们就要提及的例外，所有的宗派并未在日常的社会组织和日常的礼仪上侵害到种姓的制约。唯一触犯到的一点，是允许下层种姓取得导师地位的问题。如我们所见的，刹帝利时代以来的游方说教的哲学家、论师与救赎教说者，几乎全都是贵族阶层的俗人，并且往往都是年老时或暂时性地过着一种苦行和游方说教的生活。异端，特别是佛教，对于加入教团的资格，原则上并不在乎种姓的归属，并且创立了“职业僧侣”。婆罗门的复兴固然是继承了后者，但是在加入哲学学派和僧院，以及导师资格的认定上，仍然坚持婆罗门种姓出身的要求。湿婆教的各宗派——至少官方所承认的宗派，大体上也维持相同的立场。首先起而公然排斥这点的，是罗摩难德。



伊斯兰教的外来支配突然袭卷印度，当然也从中扮演了一定的角色。此一伊斯兰教支配，如先前所述的，以歼灭、改宗或剥夺政治权利等方式来对付世俗贵族，而唯独继承本土古老传统的宗教权力（包括婆罗门）的地位整体上毋宁是强化了，尽管两者也相争得厉害。虽然如此，婆罗门的外在权力手段确实往下滑落，而教派创立者却比以往更加着意于与大众紧密联系。虽然直到罗摩难德为止，所有有力的印度教教派创立者全都是婆罗门出身，并且，就吾人所知，唯有婆罗门被承认为门徒与导师，但罗摩难德打破了此一原则。

根据传闻，在罗摩难德的亲炙弟子里，有个拉吉普出身的Pīpā，一个甲特族（Jat）的Dhanā，一个织工Kabīr，甚至一个Chāmār（鞣皮工）出身的Rai Dāsa。然而，比起此种非婆罗门要素之——归根究底，根本就从未完全断绝过——混入托钵僧生活的情形更加重要的一个现象是：自此之后，不管是以怎样的形式，各种教派事实上全都是以依照身份或职业之不同而划分开来的无学识阶层为基础而发展起来的。史曼尔塔（Smārta）派本质上之为一个纯粹的婆罗门宗派，和其作为“学派”的性格相关联。在以罗摩难德为开山祖师的各宗派当中，正是冠以其名称的那个宗派（Rāmānandin），对其改革的“民主”倾向恰恰采取独树一帜的反动姿态，后来，得以加入此一宗派者只限于贵族阶层，亦即婆罗门与被归类为刹帝利种姓者。属于罗摩派而最具声望的托钵僧阶层Āchārin，同样的也仅限于婆罗门出身者。他们是纯粹仪式主义的。另一方面，由罗摩难德之鞣皮工出身的弟子Rai Dāsa所创立的宗派Rai Dāsa Panthī，相应于其社会情境，基于信爱的虔敬心而发展出社会的、慈善的爱的无等差主义，也基于与婆罗门对抗的意识而发展出对祭司权力和偶像崇拜的拒斥。和这些受鄙视的职业种姓的社会状况相呼应的是，传统主义与顺应于世界之不变秩序的态度，成为极为多数的教派所抱持的基调 [\[48\]](#)。

Malūk Dāsī派得出寂静主义的结论，而Dādū Panthī派——由洗濯业者于17世纪所创立的罗摩难德宗派之一——则从《薄伽梵歌》的教说里得出严格宿命论的归结：人没有必要刻意追求天堂或地狱，因为一切都是注定的，唯有精神性的爱罗摩的能力，以及克制贪欲、幻想与傲慢，方能保证恩宠状态。这个宗派除了严格恪守一无所有的托钵僧（Virakta）之外，尚有居于印度君主（Rāja）的佣兵（Nāgā）之位的阶层，以及从事市民职业的阶层（Bhistu Dhari）。

最后，由罗摩难德的弟子Kabīr所创立、特别在织工种姓当中广为传布的教派Kabīr Panthī，基于拒斥婆罗门的权威且拒斥一切印度教的神祇与仪式，而导出一种严格的和平主义的——令人联想起西方教友派（Society of Friends）<sup>[49]</sup>的——禁欲的救赎追求：爱惜一切生命，避免虚妄之言且回绝所有的世俗享乐。此处，和西方一样，限于家内规模的纺织手工业，以其具有冥思的机会，似乎是助长了此种几乎完全弃仪式于不顾的宗教信仰。不过，和印度教之基调相对应的是，此种宗教意识并未采撷积极禁欲的性格，而是虔敬地崇拜其祖师为救苦救难的圣人，并且以绝对服从导师为首要道德。因此，西方性格里那种“内在于现世的”、自律的生活方法论，在此是不可能的。

这些教派的某些部分所共同的特点正是对经济活动的鄙视，以及，当然，尤其是针对军事方面。

换言之，具有新兴印度教之宗教意识的托钵僧与苦行僧，亦促成了一种现象。此一现象在亚洲、特别在日本的佛教徒身上，但最为首尾一贯的是在伊斯兰教的苦行僧（Derwisch）<sup>[50]</sup>那儿发展出来，亦即：修道僧的信仰战士，此乃教派竞争的产物，也是外来支配（起先是伊斯兰教，后来是英国的支配）的产物。相当多的印度教教派发展出所谓的“Nāgā”类型，这是裸身但武装的、在一个导师或法师（Gosain）的严格统制下宣传信仰的苦行僧。若就种姓归属而言，他

们一方面是“民主主义的”，另一方面，如Dādū Panthī派的Nāgā，完全只限于“再生”种姓。他们的确给英国人带来不少麻烦，但彼此间亦反目成仇而血战不已。譬如发生在1790年印度本土治下的一场湿婆教的Nāgā与Vairāgin之间的斗争，前者将后者逐出哈德瓦（Hardwar）大市场，且让后者的1.8万人死于战场。同样的，他们也一再地攻击英国军队。他们部分发展成盗贼集团，靠着居民的献金过活，部分则发展为职业佣兵 [51]。信仰战士教团的这种发展，最具重要意义的一个实例是锡克教徒（Sikh,亦即宗派创立者及其后继导师之“弟子”的意思）。他们直到1845年臣服之前，曾于旁遮普省主政过一段时期，并在那儿创建出一个独具一格的纯战士国家。不过此处我们并无意再追索这个本身相当有意思的发展。

对我们而言，比较重要的毋宁是其他几个教派组织——奠基于毗湿奴派的救世主宗教上的教派组织，尤其是瓦拉巴（Vallabha） [52]和柴坦尼雅的弟子们所成立的教派。为对抗婆罗门之独占冥思的救赎手段，这些全都是狂迷之道的复兴。二者皆显示出，在背离婆罗门的仪式主义与避世的冥思之余，并不走向积极入世的禁欲苦行，而是走向非理性的 救赎追求的狂热里——尽管引进了超越世界的神。

16世纪初由婆罗门瓦拉巴所创立的教派，称为瓦拉巴阿阇梨派（Vallabhācārya），或Mahārāja派，或Rudrasampradāya派，至今，至少就重点而言，是个商人与银行家的教派，主要分布于印度西北部，但也扩及于全印度。此一教派倾心于克里什那崇拜，其救赎追求的手段和主智主义的传统相反，并不是苦行或冥思，而是洗练升华了的克里什那狂迷——一种严格的祭典主义。根据创教者的教导，并非清贫、独居、污秽和美的鄙视，而是相反，正确地运用荣耀、地上的欢乐与美好，方为郑重地敬奉神、得以与神结成共同体的手段（pustimārga,类似圣餐礼的救赎教义）。同时，他也以下面的规定，

大大地强化了导师的意义，亦即：唯有在导师的家里，某些最重要的典礼方有可能以有效的方式来举行。每日8次的造访，有时是必要的。

瓦拉巴本身立其子维他那萨（Vitthalnātha）为其身后的领导者，后者诸子则分立各派来继承这个导师王国。其中最有力者为继承哥古拉萨（Gokulanātha）的法师们的Gokulastha派。位于Ajmer的Steri Nath Dwar寺院是此派的圣地中心，每个教徒一生当中都应该来朝圣一次（显然是模仿麦加的朝圣）。导师对信徒的权力是极大的，1862年发生在孟买的一件丑闻诉讼案件就说明了下面这个事实：导师有时可以对女性教团成员行使初夜权，此时，按照古老的狂迷惯习，神圣的性交要在教团成员的面前进行 [53]。

肉食与酒的狂迷已被升华为精致烹调的圣餐，性的狂迷也产生同样的转变。印度教富裕的商人种姓，尤其是邦尼亚（Bhaniya）这类富豪阶层，自然是偏好这种敬奉神的方式。他们绝大多数是属于这个在社会上相当闭锁的教派 [54]。此处，极为明显的是：禁欲的宗教意识，根本完全不是如我们所一再主张的，是由市民的资本主义及其职业代表者的内在“本质”产生出来，而是恰好相反。有“印度的犹太人”之称的邦尼亚 [55]，正是此种明明白白反禁欲的——部分是快乐主义的，部分是祭典主义的——崇拜的主要担纲者。救赎目标与救赎之道被分为几个阶段，和信爱原则相对应，全然取决于“pusti”，亦即恩宠。以获得恩宠为取向的“pustibhakti”，可以单只是现世内的、仪式性的行为之端正（pravāha-pustibhakti），或是一直献身于对神的事奉（maryādā）——这可导致“sayujya”，或是靠一己之力获得那带来救赎的“知识”（pustip），或是，最后借着纯粹的恩宠而授予热情的信奉者以救赎（Nuddhap）。以此，人们就可以上升天堂而和克里什那共享永远的欢乐。这样的救赎之道，压根儿不是伦理理性的。

尽管此种崇拜的“精神”并不怎么符合婆罗门的传统，但是的确吸收了相对而言较高级的、诸如Deshasth的婆罗门来加入，着眼点在于极为丰厚的俸禄，此种俸禄代表着教派寺院中的地位。教团里的精神领导者——法师，确实是可以结婚的，但在一般的方式下，他负有不断巡回视察其教区的义务。由于法师本身多半是大商人，所以此种巡回各地的生活成为有利于生意往来上的交涉与结算的条件。此一教派在地区间紧密的组织，一般而言成为直接有利于其成员之商业往还的重要因素。除了帕西教徒（Parsi）<sup>[56]</sup>与耆那教徒之外，此一教派——基于完全不同于他们的因素——拥有最大多数的印度教大商人阶层的信徒。

由于瓦拉巴阿阁梨派排除下级种姓，其圣餐礼（pustimārga）又花费甚巨，因此使得湿瓦米·那拿耶那（Svāmi Nārayana）所创立的彻底道德主义的教派，可以趁机在下级阶层和中产阶层里，再次重创瓦拉巴派。

另一方面，北印度东部直接与瓦拉巴阿阁梨派相对抗的克里什那狂迷，在某些教派里得到发展，这些教派可以溯源自16世纪初的一个出身于婆罗门的人物柴坦尼亚（Chaitanya）。他本身显然是个患有癫痫症的狂迷忘我者，倡导的是克里什那与钵罗摩特曼（paramātmān）为一体之说，后者乃非创造性的世界精神，不断地以无数的暂时姿态显现。其吸引人的重要新手段是Samkīrtana，一种合唱的大游行，特别是在大城市里成为第一级的民族祭典。同时又有哑剧或戏剧的舞蹈形式。素食与禁酒，至少是上级阶层所固守的戒律，特别是卡雅斯特（Kayasth [书记]）和洁净的首陀罗（Satshudra [礼仪上洁净的手工业者]），另外譬如在奥利萨省（Orissa），古来的酿酒业种姓（现在多半是商人）亦成为此派的重要担纲者。



世袭导师制的原则亦为此一革新教派所遵守。至少在北印度，尤其是孟加拉一带，这是最受民众欢迎的教派。相对于恒特罗之道，这个教派里没有任何秘法存在；而相对于高贵的知识阶层，则欠缺对神圣知识的任何欲求（没有梵文！）。任何人都可以不借助于他人而进行信爱的礼拜。在大众的宗教意识里，具支配性的则单只是性的狂迷。由下级种姓出身者所构成的柴坦尼亚派的成员里，就数量而言，最重要的阶层是毗湿奴教徒（在孟加拉有1000万到1100万人），并且全体都是以狂迷的方式来劝请克里什那（譬如：Hari,Hari,Krisna）以及罗摩，不过他们（至少其中的大部分）同时也以性的狂迷来作为自我神化的主要手段，尤其是Baul派且将性狂迷的此种作用加以绝对化。

Sahajiyā派，在性狂迷之际，将所有男性皆视为克里什那，而所有女性皆为娜达（Rādhā [克里什那的爱人]）。Spasta Dāyaka派则有可供异性相接触的僧院作为性狂迷的场所。另外，在一些较不那么显著的形式里，亦可看到克里什那狂迷的痕迹。在某些崇拜里，除了克里什那之外，特别是将娜达提升到中心的地位——这些崇拜，在几乎全印度，而不只限于毗湿奴教派，至今仍被视为一般的民族祭典而加以庆祝。《薄伽梵塔·富兰那书》（*Bhāgavata-purāna*）第十卷——相当于《旧约圣经》里的《雅歌》，描写着克里什那与娜达的爱情生活，作为神与人的灵魂彼此间神秘之爱的象征。上述这些祭典即以歌谣、舞蹈、哑剧、五彩碎纸和性狂迷的解放方式庆祝。

将纯粹入世的行为评价为救赎方法的这种结论，只出现在几个式微中的小毗湿奴教团里。最早先的恐怕就是威尔森（H.H.Wilson）<sup>[57]</sup>所提及的摩陀婆派（Madhva）。此派所信奉的是13、14世纪时的婆罗门摩陀婆（斯陵吉里修道院的院长，也是Vijayanagar王的大臣）所创始的教说。摩陀婆是毗湿奴教徒，吠檀多派的论敌，罗摩派之非古



典的Dvaita（二元论）教义的信奉者 [58]。不过，他所指的二元论自然不是“善”与“恶”或“神”与“被造物”的对立，而是无常的个我与永恒的存在之间的对立。然而，至少就人类的奋斗而言，所谓实在（Reale），并不是永恒的存在，而是个我。

个我是永恒且无可逆转的。婆罗门的教义，尤其是吠檀多所谓的归入于形体上永恒的“存在”，对人类而言是没有的事。因此，婆罗门的救世论里的所有前提，全被弃置。人类必须在此世的生活里创造出自己的救赎。自我神化是无法达成的，归入于神而与神合一，亦是不可能实现的，因为永恒的神是绝对超现世且超人类的。瑜伽和主智主义救世论的一切精进，全属无谓，因为神是对正确的行为施加恩宠的。以此，西方意义下的、积极入世的行为的伦理大道，似乎便因而畅行无阻了。尽管如此，在此，冥思仍被视为最高的救赎手段，而唯有“毫无利害关心的”行为方能免于罪恶。况且，此中仍保持着印度教的神义论之一般性的前提——轮回与业报。此外，尚有具备神圣（吠陀）知识的灵魂司牧者对于信徒的绝对权威。的确，资格完备的导师所具有的卡理斯玛，正是在此教义里被提升到最高点，并且被当作是可以抵押或出售给条件俱足的信徒的一种人格财产 [59]。无条件地皈依于导师，被认为是俗人的救赎所无可或免的：唯有从导师那儿，而不是从书本上，方能获取知识。

## 四、教派与导师

导师之于信徒的优越地位，一般而言，特色独具地凸显于婆罗门复兴以来大量形成的印度教共同体里。此种地位乃承袭自吠陀教师（guru）之受学生（brahmachari [梵行者]）跪拜的绝对权威。当

时，此种情形只见于教学活动内部。这些古来的、具吠陀教养的导师——法典里都还提到他们，不但是王室及贵族之家庭礼拜堂的祭司，同时也是王孙公子们的家庭教师，传授着刹帝利时代的上流教养。然而，自新兴的婆罗门主义之教会改革以来，这种导师渐被一个往往是平民的、较无学识的秘教者和灵魂司牧者阶层所取代，尽管这正是商羯罗阿阇梨所欲改革的重点。原因在于：一方面，以学堂和僧院的方式来创造出有组织的游方托钵僧；另一方面，导师制度的全面加以实行，显然是婆罗门（除了和宫廷的联结之外）得以获胜的手段。正如反宗教改革的教会通过提升忏悔强度和教团的建立来重新掌握他们对于大众的宗教支配力量一样，印度教也同样借此手段来击败耆那教与佛教的竞争。至少一开始，托钵僧和导师绝大多数都是婆罗门，或者几乎全都在婆罗门的掌控之下。基本上至今仍是如此。

导师自大众教派那儿取得的收入（尽管部分成为王侯的收入），必然使得婆罗门对于接受此种地位的抗拒大大减低。因此，并非新的教义，而是导师权威的普遍性，成为复兴后的印度教的特征。若完全不计为其所合并的克里什那崇拜和罗摩崇拜，此种印度教可说是别具特殊意味的一种“救世主”信仰。它所提供给大众的是有血有肉、活生生的救世主，亦即作为救苦救难者、顾问者、巫术治疗者尤其是身负特殊宗教价值——无论是通过指定继承的方式或世袭的方式——而成为崇拜对象的导师或法师。

所有的教派创立者皆被神格化，而其继承者则成为崇拜的对象，迄今仍然如此。导师阶层如今形同婆罗门的典型角色。作为导师，婆罗门是个活生生的神（Thākur）。任何纯正的首陀罗都不会错过机会去喝一口婆罗门脚趾浸过的水或吃一口婆罗门盘子里剩余的菜肴。在入教仪式Gāyatrī-kriyā典礼中吃导师的排泄物（据说行之于北印度由刹帝利所创设的Satnāmī教派，直至最近仍行之不误），只不过是此

中的极端事例。领导某一地区的导师，正如西方教会的主教一般，在其扈从的陪伴下巡访其（传统的或甚为明确的）教区，将犯有重罪者处以破门律而赦免忏悔者，并向信徒征收贡租。不管在哪一方面，导师都是最具决定性的顾问与告解权威。

每个教派信徒都有自己的导师，由导师来授予宗教教育，并借着传授曼陀罗（祈祷文）和教派识别标记（烙印或彩绘）的方式接引入教派，以此，信徒在所有的生活环节上都向导师寻求忠告。在克里什那教派里，每个小孩在6—7岁时都要被带到导师那儿，由导师戴上念珠串，至12—13岁时举行相当于坚信礼的samupanayana仪式，尽管所采取的是古来的披挂圣带的仪式形态（samāvartana仪式），但就意义而言则是将自己的身体奉献给克里什那之意。

在经济上，如先前所说的，导师的教区一方面被视为导师个人的财产，并且如同手工业者的“主顾关系”一般，不只是（多半的情况下）世袭的，而且还是可以让渡的。在宗教上，大众的导师崇拜往往取代了所有其他的救世主信仰，换言之，活生生地处于信徒之中的救世主或神，排除了一切超越性的崇拜对象。在日常生活样式的种种事情上，导师权威的实际作用程度，随教派之不同而各有差异，不过相当可以理解的是：在平民特属的教派里多半极为强而有力。此种制度同时亦提供给异端的密教者以灵魂指导者的身份出现和招来信徒的机会，尤其是自婆罗门失去其政治支配的支柱之后，印度教的改革者也只得忍受这点。整体而言，婆罗门教师的这种平民化，意味着其权力的极度强化。在伊斯兰教外族支配和迫害的时代里，导师因而成为印度教大众一切内在连同外在苦难的坚固支柱，就如同天主教的主教在民族大迁徙及其之前的时代里的情形。

和此种平民化的发展相关联的，是复兴期以来婆罗门阶层之地位与组织的激烈变动 <sup>[60]</sup>。早期高贵的婆罗门不是国王的宫廷祭司

(purohita)，就是贵族的家庭祭司，尤其是见之于拉吉普塔那地区(Rajputana)的情形。可与宫廷祭司的高贵地位相匹敌者，首先是婆罗门出身的独立的教师，其次是借着“布施”(daksinā)来赎罪的、贵族出身的独立教师。高级种姓的婆罗门只能够从贵族种姓那儿接受布施 [61]。另一方面，在种姓顺位当中高贵且具备吠陀教养的(vaidika)婆罗门则要求高贵种姓拥有垄断布施的独占权(因此被称为Daksinācāra派)。

如前所述，中世纪的发展为精通礼仪的婆罗门带来君王与贵族所提供的大量俸禄捐献，而婆罗门则相应于诸侯贵族的需求提供仪式服务、文书与行政技术以及教授能力。争取此种采邑——为礼仪和教授服务所提供的采邑——的本事，自然而然的是被种姓最高顺位的vaidika婆罗门所独占。此种领取采邑的资格往往仅限于过着比丘生活者，不过，尽管他们保持着这样的特征，但后来像佛教的“和尚”那样，舍弃独身生活而变成世俗僧侣的情形也不少。此种世俗僧侣只不过在出身上和吠陀教养上有所不同于没有资格领取俸禄的俗人婆罗门(被称为Laukika或Grhastha)而已。在这些俗人婆罗门当中，最最高贵的是那些以行政服务的功劳而获取世俗采邑者，例如比哈尔和班纳尔地区的Bhuinhar婆罗门(名称源自bhūmi,意即土地采邑)，以及其他地方的类似阶层。

前面提过，所有的寺庙祭司(在孟加拉称为Madhya)都被降格。原因之一，是他们不上道的种种作为全不以吠陀教养为前提，也因而多半无此教养；另外，也因为他们靠着低下的、往往是不净的种姓的布施来维生，有时布施甚至是来自洁净程度不明的外族朝圣者 [62]。在纯粹的婆罗门当中，拥有高等顺位——根据他们本身的主张是最高顺位——的圣法习得者(Pandit)，是负有责任的宗教法律家与审判官，其最高者在外族支配以前的时代里往往被视为国中的第一人。其

地位在复兴时期里，乍看之下也和其他许多源自克什米尔的印度教制度一样，得到进一步的发展。和他们竞争权力宝座者，是卡理斯玛大僧院的院长，这些院长的“Srimukh”（教令，相当于伊斯兰教的传法者 muftī 的 fatwā [63]），对于特定教派的信徒而言，具有礼仪问题上的强制性力量 [64]。然而，这也只是限定在特定的教义共同体内部——当然，这指的是包含大多数教派在内的情况下 [65]。

在所有这些有着古老历史的婆罗门权势地位里，拥有神圣知识即意味着具备垄断各式各样宗教俸禄的资格，而世俗的法学知识与文识教养则成为肯定获得俗世地位的资质。

因此，摩诃剌侘国有学识的 Bhikṣu-deśastha 派里，除了 Vaidika 之外，还有 Śāstrī（法学者）与之并存，其他例如 Jyotisika（占星学者）、Vāidya（医学者）、Paurānika（《富兰那书》的吟诵者）等，亦享有同等的顺位。次于司礼官之地位 [66]，虽非总是但也往往得以决定社会评价的，是继承吠陀与梵文教育传统的交互相关程度 [67]。再其次是秘法知识、特别是怛特罗“知识”的程度，这尤其是湿婆派婆罗门的重要权力来源。相反的，瑜伽教育现今在譬如南印度（Telinga 地方）仍行于婆罗门（Niyogin）之间，不过也如同其他地方一样，已不再是一种俸禄资格 [68]。担任圣职的婆罗门和俗人婆罗门之间的区分并非完全一致 [69]。崇拜的程序内容对于地位的决定作用，是视其重不重视礼仪的程度而定。例如在孟加拉、奥利萨、米提拉（Mithila）和旁遮普等地的贵族婆罗门，尽管是性力宗派，但始终是保持温和的崇拜形式，亦即虽然参加血食祭献，但并不享用酒类与烟草。“极端的”，亦即饮酒的，譬如在信德和摩诃剌侘国的性力派婆罗门，就被视为品级较低的。南印度高贵的德拉威婆罗门几乎全属湿婆



派，这纯粹是历史因素使然；在拉吉普塔那，毗湿奴派的Sṛīmālī（按：印度西部的商人种姓）特别高贵（因为纯为雅利安种）。

毗湿奴教里只有某些形态，诸如放弃梵文，或从低下种姓那儿接受布施——两者多半是同时发生——而导致地位下降，例如柴坦尼亚派的导师即是如此，尽管他们遵守禁酒戒律<sup>[70]</sup>。诚然，在奥利萨，柴坦尼亚派的（adhikāri,按：正式的）婆罗门，地位刚好处于Vaikika婆罗门与俗人婆罗门之间，而俗人婆罗门之下则有个仪式上不净的次种姓（Mathan）。不过，一般而言，身为柴坦尼亚派导师的婆罗门，是遭人鄙视的，原因在于：一来，他们既不起用也缺乏吠陀和梵文知识，连同怛特罗的秘法知识也没有；二来，他们（多半）从所有的（或几乎所有的）种姓那儿接受布施。

这些普及的毗湿奴教的教派（主要是源自罗摩难德和柴坦尼亚），如今将婆罗门的地位推到一种最最一成不变的形态上。首先，本身已相当微弱的统一组织，在正统的湿婆教而言主要是商羯罗阿闍梨的建树，在毗湿奴教则尽然毁弃。在北印度，趋于衰微的湿婆教已完全看不到宗教首长——例如南印度的斯陵吉里和其他一些僧院里长驻的僧院院长；因为桑喀什瓦的权力地位似乎是掌握在某几个贵族婆罗门种姓的手中。然而此一要素在毗湿奴教，尤其是柴坦尼亚派的大众毗湿奴教里，则全然付之阙如。任何一个曾被承认的导师王室都自我形成一种（多半是）世袭的教权制的共同体。随着此种教派分裂的扩大，权力手段的性格也产生变化。吠陀的礼仪知识和怛特罗一性力的秘法知识，在以“民主”为取向的教派里已失去其作为卡理斯玛权力地位之基础的作用。取而代之的是教派间公然的情绪性煽动与竞争，并诉诸宣传招揽和聚众募款这类特别是平民的手段：除了游行和民俗祭典之外，还有募款巡回推车及类似的活动。小市民和普罗大众人数的增加，城市里的市民阶层之财富的增长，在在提高了导师转向群众



煽动的营利机会。贵族婆罗门尽管打从心里瞧不起此种竞争，但毕竟无法免除这样的痛苦经验，亦即在他们的同侪中产生了背离怛特罗和其他秘法阵营而走向毗湿奴教信仰的倾向。圣法习得者的权威，面对着相对而言无学识的（亦即无梵文教养的）大众的圣职者，至少相对而言是式微了，正如利用具有教养的商羯罗派的贵族婆罗门和其他被视为纯古典的婆罗门来作为导师的惯行也式微了一样 [71]。

借着英国的支配而渐次普及的资本主义发展——及其创造财富积累和经济扬升的全新契机——刚好强力促成此种变革。对婆罗门的古老称呼“泰戈尔”（Thākūr），亦即“神”，不只成为迂腐陈词，并且由于现今唯有平民教派的导师才是真正被热诚崇拜的这个事实，而尽失其价值。

此一发展，在举凡新兴印度教的救赎手段和佛教的救赎手段相结合之处——在（特别是传播于爪哇）受瑜伽和曼陀罗影响的真言乘（mantrayāna）学派，情形尤其如此——都可以见到。换言之，小乘佛教的导师的权威，在布教地区无疑是相当强大的，而信徒对于他的无条件服从，至此更被提升到成为绝对救赎手段的地步 [72]。

导师所拥有的这种神的或类似神的地位，在彻底排除一切偶像崇拜及其他一切非理性的、恍惚忘我的、狂迷的或仪式性崇拜手段的印度教教派里，一如我们所见的，往往得到最为极致的发展。于是，崇拜活生生的救世主，便成为印度教的宗教发展之最终极的表现。

和天主教之制度教会的差异，就外在而言，是组织上的这几方面：首先，修道僧和卡理斯玛的或世袭的秘法传授者，乃是唯一的担纲者。其次，在形式上，可以依自由意志而行动。正如中国的情形，为官方祭献或婆罗门学派所成立、但不由王侯的捐献而来的寺院，一般而言都借着形成与寄名于一个委员会的形式来掌握外在组织与经济运作。此种建立新祭祀的方式，在信奉印度教的王侯那儿是难以成为

主流的。但是在异教徒的外族支配之下，这几乎全变成了宣传教派祭祀的外在形式，并且借此而成为市民营利阶层的支配下最为通行的办法，况且也因此而在经济上有可能从官方正统的婆罗门阶层那儿解放出来，或迫使婆罗门阶层调适于他们。

碑文显示，此种组织形态几世纪以来，至今仍典型一贯地保持着。同样典型维持住的是导师的精神支配。这些圣职者的政治地位，当然也是很大的。游方托钵僧被国王利用来做间谍（这样的苦行僧在孟买的早期历史里扮演着典型的角色），而婆罗门一般则为官吏与顾问。可以确定的是，导师崇拜的最极致归结显然是在最近这五六世纪里才告尘埃落定。这不难理解。不管是国王，还是婆罗门的世俗祭司阶层，都有着同样的利害关怀，亦即不容秘法传授者、巫师和修道僧阶层等一般的权力过度膨胀。他们不会让教派领导者的权力超越自己，即使要利用这些人来驯服大众。

直到伊斯兰教的外族支配，才打破贵族印度教种姓的政治力量，让导师权力的发展自由伸张而成长到异样的高度。我们从导师权力之演变成人的神格化的这种发展中可以学到的是：在西方，教皇权力的发展，具有多么重大的意涵。教皇权力首先是将布教地区的修道僧教会，特别是爱尔兰教会及其分派，收拢归服，并使之正当化，亦即将修道僧之建立教团拘限在其严格的官职纪律之下。从修道僧到人类崇拜的这种出现在印度的发展，在西方之所以被阻止，并不是因为超世俗的人格神（就是教派性的印度教信仰亦有此种人格神的存在），而是古罗马的遗产——主教制的官职教会。值得注意的是，阻止此种发展的也不是教皇政治强大的层级制力量，因为达赖喇嘛即是具有最高权力的圣职者，而印度各教派的大僧院院长亦是如此。其实，行政上理性的官职性格，才是决定性的要素，并且恰恰有别于导师的个人性或世袭性卡理斯玛。关于这点，我们后面会再说明。

除了通过种姓秩序及其与轮回一业报说的结合（没有任何一个台面上所见的教派得以从根本上动摇这点 <sup>[73]</sup>）所形成的仪式主义与传统主义的内在约制性之外，印度本土的另一个现象是，印度教俗人信徒对于导师——本质上极为传统主义的卡理斯玛圣职者——的宗教性人类崇拜。这些现象在在阻挠了生活态度之任何由内而外的理性化。一个在此种内在力量支配下的共同体，会从内部当中产生出我们所谓的“资本主义精神”，这显然是完全不可想象的。将经济与工艺成品一如其样地引进来，就像日本人所做到的，在此显然而且可以理解的是要比在日本遭遇到更为重大的困难。今日，即使资本主义的利害关系已如此深刻地渗透到印度社会里，以致根本无法根绝，但就在数十年以前，熟悉印度且杰出的英国专家已经相当有凭有据地提出这样的论证：在一小撮的欧洲支配阶层及其强制之下的大英帝国和平（*pax Britannica*）没落之后，相互敌对的种姓、教派与部族在生死争斗之余，印度中古时期那种完全古老封建的掠夺者—浪漫主义，便会再度神龙活现起来。

除了种姓的约束性和导师对于大众的支配之外，让我们再来弄清楚，到底还有哪些“精神的”要素构成印度教在经济上与社会上的传统主义特征的基础。除了权威的束缚外，在知识阶层里特别还存在着——则世界秩序之不变性的教条，这是所有正统与异端的印度教思维倾向所共通的。任何救赎宗教都会表现出来的贬斥世界的倾向，在此只会演变成绝对地逃离现世，其最高的手段并非行动上的积极禁欲，而是神秘的冥思。此种高于一切之上的救赎之道所具有的威信，实际上不会因任何大众的（相互间极为不同的）伦理教义而有所减损。救赎手段之非日常性和非理性，不管怎样总是所在多有。若非狂迷性格，亦即直截了当地走向非理性的、与任何生活方法论都相敌对的道路，即是方法上确实理性，但目标却是非理性的。然而，譬如在《薄伽梵

歌》里具有最为首尾一贯性的主张：“职业”的履行，却是“有机的”<sup>[74]</sup>，换言之，具有严格传统主义的特征，但若从在世俗中行动而非世俗的行动这点看来，却带有神秘的色彩。任何印度人想都不会想到的是：要将其在经济的职业忠诚上所获得的成果，看成是其恩宠状态的表征，或者，更重要的是，将依据切事的原则而理性地改造世界，评价为神之意志的实现，并且着手去做。

值得注意的是，不管过去或现在，真正主智主义的阶层和一般而言关心“救赎”——无论是何种理性意义上的“救赎”——的阶层，在印度到底有多么的薄弱。大众，至少现今的印度教徒，对于“救赎”（moksa,mukti）根本一无所知。他们不仅不知这样的字眼，更不用说是意义。除了短暂的时期外，事情想必一直就是这样。一面倒的纯粹此世性的救赎关注、粗俗的巫术，或是再生机会的改善，从过去到现在，始终都是他们所致力追求的。各教派，至少现今，并不在意真正的“大众”。若以明确的教派归属（通过曼陀罗的传授或彩绘、烙印）为基准，根据早先提及的资料，毗湿奴教徒、湿婆教徒、耆那教徒和佛教徒加起来，很难超过总人口的5%，实际上可能更少。确实，已有学者提出且议论纵横地辩护这样的理论<sup>[75]</sup>：任何非异端的印度教徒，本身并没有自觉到，若非湿婆教徒，即为毗湿奴教徒。换言之，他所求的，就前者而言，是融入那独一无二者之中，就后者而言，是永恒的生命。这表现于其临终时惯有的态度上，亦即出之以呼唤救难圣人的咒文（曼陀罗）的形式。然而，这样一种特别用于临终时的曼陀罗，实际上并不是普通惯见的；而且即使湿婆教徒是追求不死性的，然而其通常惯行的咒文形式（尤其是劝请罗摩）<sup>[76]</sup>，一点也不表示说，可以从这当中和神及其特殊的共同体产生出不管怎样的一种关系。印度教的大众，有时甚至连湿婆和毗湿奴的名号也不知道

[77]。他们所了解的“救赎”（mukhti），无非就是美好的再生，而且，和古老的印度教救世论相呼应，在他们看来，这完全是根据自己的行为，而不是神的。

印度教的大众所祈求于其地方村落神的，是下降甘霖或阳光普照，所求于家族神或Mailar Linga,Kedar Linga（持咒物）的，是其他日常生活需求上的帮助。想要从他们用来作为顾问的导师那儿学得什么“教派的”教育，根本是不可能的，因为导师所教的，除了礼仪形式之外，就只有俗人大众完全无法理解的婆罗门神学，这更显示出存在于知识人的宗教意识和大众的日常要求之间的鸿沟。教派的加入取决于婆罗门导师，只有他对教派归属问题还稍有理解。大众是绝对不会将自己绑在某个教派上的。就像古希腊人根据不同的时机而崇拜阿波罗或戴奥尼索斯，中国人虔敬地参与佛教的法会、道教的巫术和儒教的庙堂祭典一样，普通的印度教徒，亦即没有特别加入某个教派者，也同样是如此地看待祭祀与神祇——特别是不仅止于被视为正统的祭祀与神祇。不只耆那教和佛教的圣者，连同伊斯兰教和基督教的圣者（例如耶稣会最早的传教士圣方济·沙勿略 [78]），也都能够欢喜享用印度教徒为他们所备办的祭典。

教派及其救世主信仰，无论过去或现在，都不过是（多半）接受知识人劝导的中产阶级的事，而借冥思之力得救赎，则是知识阶层的事。当然，如先前所论的，我们也不能够因此就说：知识人的宗教及其救赎许诺的特色，一点儿也没有对大众的生活态度发挥极为持续性的间接影响。其实，这样的影响还是蛮大的。不过，就效果而言，此种影响从来就不是发生在对大众的生活态度产生入世的、讲求方法的理性化的这个层面上，而多半是恰好相反。财富，尤其是金钱，在印度的格言里，享有几乎是过分的评价 [79]。除了自己享用或赠予他人外，第三个选择不过是消费 [80]。印度教所创发出来的，并不是对理



性的、经济上的财富积累和重视资本的动机，而是给予巫师和司牧者非理性的积累机会，以及让秘法传授者和以仪式主义或救世论为取向的知识阶层有俸禄可得 [81]。

知识阶层，在此情况下，特别是受到欧洲影响与训练、或因此而感受良深的现代知识阶层的一个问题，本质上，便在于印度教内部之现代的“改革”运动。换言之，在欧洲已多受讨论的结社，如“梵教会”（Brāhma Samāj） [82]，以及或许更重要的“雅利安协会雅利安协会”（Ārya Samāj） [83]。此一改革运动的历史，对我们的行文脉络而言，和英一印系大学教育所训练出来的、在政治和新闻界成为担纲者的那些人的观点一样，并不是那么重要。这些担纲者同时也是在这个国家——因相互尖锐敌对的种姓、教派、语言、人种等各种集团而分崩离析的这个国家里，渐次浮现出来的近代（西方意义下的）印度国家意识的担纲者。只是，此种现象和我们此处所要刻画的本土印度人的性格，必然完全异质。因为，此种现象只是在统一的市民阶层——连同其所怀抱的民族文学、特别是其出版活动——的基础上成长起来，并且，一般而言，是以一种可说是统一的（外在的）生活样式为前提。这一切和以印度教为传统的印度，正相对反。

---

[1] 关于印度的教派宗教，较新的作品是E. W. Hopkins, *The Religions of India* (London, 1895)。关于近代印度教的著作，特别参见Jogendra Nath Bhattacharya, *Hindu Castes and Sects* (Calcutta, 1896)——极端反教派的作品。简单的纲要，见M. Philipps, *The evolution of Hinduism* (Madras, 1903)。较老的作品为Barth, *Les Religions de l'Inde* (Paris, 1879) 和Wilson的力作。



[2] 关于这点，参见 O. Franke, *Pali und Sanskrit* (Strasburg, 1902)。巴利文是古代佛教徒、锡兰圣典、阿育王诏敕，以及似乎是公元前3世纪一般有教养的“雅利安人”所使用的语文。按照Franke的说法，巴利文由吠陀的梵文发展而来，其发源地为邬闍衍那（Ujayana），阿育王在王子时代曾任该地的总督，同时也是他的妻子的出生地。Franke试图证明，只用来作为文识者的语文（因而是第二义的）梵文，发源于克什米尔与喜马拉雅地方，然后再以诸王的碑文和大乘佛教徒、耆那教徒、婆罗门等的文献和纪念碑文的记述文字方式，于公元前1世纪左右推进到马特刺地区（Mathura，恒河与阎摩那河流域），然后再因政治上的缘故而随着婆罗门制度传播到南方与东方。Sylvain Lévy指出（*Journal Asiatique*，1，1902，p. 96 ff.——见Burgess附有批注的翻译，发表于*Indian Antiquary*，33，p. 163 ff.），野蛮的入侵王朝，特别是（对宗教比较冷淡的）Kschatrapa王朝，和婆罗门——正统的（以普拉克利特语创作和发布告的）Satakarnis王朝相对反，是保护梵文的，到了4世纪的笈多王朝治下（尽管崇拜婆罗门神祇，也宽容各教派），梵文成为北印度知识阶层的普遍用语。就算是这样，梵文极有可能是因为其作为古代圣典的用语所具有的巫术意味（有时佛教徒也这么强调），而在其被接受的这一点上扮演了重大的角色。Lévy也这么认为。

邬闍衍那，又称优禅尼国，位于摩揭陀国西南之古国名，亦为都城名。位置在今天尼布德哈河（Nerbuddha）北方之摩尔瓦（Malwa）。《大唐西域记》卷十一有关于此国的记载。——译注

[3] 故事[详见第一篇第八章此处](#)。——译注

[4] 我们看到，印度教的君侯自豪于不事杀戮，“除了在战争里”，亦即在其天职（Beruf）里。因此，正统印度教的二元论，并不

是“政治伦理”与“私人伦理”的二元论，而只是依行动领域之不同，将律法一般性地个别化后的个别事例。

[5] 有个王子（Mahadagaputra）入信为毗湿奴教派的成员，被认为是为了捐献的缘故。

[6] 此种激烈斗争的过程，不在此描述，况且现有的文献材料顶多也只能让我们做出并不完备的记述。不过，纪念碑上倒是留下不少的线索。这场斗争不仅发生于佛教、耆那教和正统派之间，也发生于正统派的各个婆罗门学派之间。举几个例子也就够了。

耆那教的寺院被湿婆派教徒所毁，并在那儿造立灵根（Linga）像（*Epigraphia Indica* , V., p. 185）。

某个城市的商人为湿婆派的苦行者出资建立僧院（*Epigraphia Indica*, I, p. 269），并且为推广婆罗门的知识而捐地建校（*Epigraphia Indica* , I, p. 338）。此处说到婆罗门是“深解数论派教义”、“关于怛特罗法门的独立思想家”、“了解吠陀经典”，并于机械、艺术、音乐、诗歌及胜论派学说等各方面无所不精。湿婆教在西方恰罗怯雅王朝治下的大规模复兴，详细记载于12至13世纪的碑文里（*Epigraphia Indica* , V., p. 213 ff.）。其中载有关于自祖父辈世袭湿婆祭司之职的Samasvara的行谊，说他具有善于自制、观想、不动心的恍惚忘我、沉默、低吟祈祷和深入冥思之境等优越的性格，并深深地献身于paramēśvara（湿婆神）。大部分的人都只通晓逻辑、修辞、戏剧、诗歌或文法的其中一门学问，但Samasvara却无所不通。他也精通尼夜耶派和数论派的学说。僧院学校所教授的包括：尼夜耶、胜论、弥曼差、数论和（令人惊讶的）佛学（佛教哲学），以及各种《富兰那书》。因此，也就是个普遍的“通宗派的”学校。不过，在同处（p. 227）也提及和敌对者的论争，譬如有个湿婆教的宗派创立者被描述为“佛教之洋中的海上火光”、“弥曼差山脉上的雷

鸣”，并且砍伐了Lok ā yata（顺世派）的大树、打杀了数论派的大蛇、根除了不二论（吠檀多）的哲学，并消灭了耆那教；相反的，他护卫Nayagika派（？），在有关事物的区别上他是毗湿奴教徒，在事物的说明上则是个湿婆教徒。同处（p. 255）提及和耆那教的激烈争论。此外，灵根派的创立者巴沙伐（Basava）也出现了（*Epigraphia Indica* , V. p. 23），他的教派和所有其他教派（尤其是耆那教）激烈对立（p. 239）。

毗湿奴教派的创立者罗摩拏遮被称为“纯正的Dravida学说”的代表，破除了“代表幻象学说者（吠檀多主义者）的傲慢”（*Epigraphia Indica* , IV, p. 17）。此外，由王侯所促成的宗教问答亦广见于碑文中。7世纪左右南印度（坦米尔）文学里，根据专家判断，部分是极为优美的性力宗教的圣歌大量出现，成为一种重要的布教手段。造访宫廷的圣歌手和教师，往往就是宗教改宗的担纲者。失去了君王的眷顾，特别是佛教，但也包括因教团组织而较为强固的耆那教，很快地就衰退了，约自9世纪起，两者在整个南印度几乎全都销声匿迹了。骨子里，二者都是主知主义的救世论。

[7] 见 Winternitz, *Geschichte der Indischen Literature* (Leipzig, 1908), p. 448。

[8] 这么说当然必须有附加条件才行。知识分子仍大多认为在此最高神祇背后存在着非人格神的根本原因，或者认为它们本身就是半非人格的力量。

[9] 古代的佛教徒与耆那教徒冠有毗湿奴派和湿婆派的名称者并不少，所以Bühler说那些神祇的崇拜是古已有之的结论是正确的。

[10] 关于恒特罗文献的科学作用，[见本书第二篇第五章注10](#)。

[11] “女人与酒便是五摩字，能除一切罪”，有个狂迷术士这么说。

[12] 英国人的陈述有着如下的危险性，亦即：作者几乎总是带着清教徒一般所见的激越姿态来评断此种“令人厌恶的惯习”，而不是就事论事地可以让人理解其明确的意义[或者如《印度百科全书》(*Cyclopaedia of India*)里许多条目所描述的，以及一些有教养的印度教徒所表示的那样，干脆否认此事之存在]。

[13] “左派”种姓所包含的，特别是前文提及的王室手工业者 Panchsala（五种营业）：铁匠、木匠、铜匠、石匠和金匠，其他还有 Beri-Sethi（显然是古代的行会商人）、Devangada（织工）、Ganigar（榨油业者）、Gollur（搬运工）、Palayan（贱民 [Paria]，以前的织工，现在是农人）、Beda（捕鸟者）、Madiga（皮革匠与鞋匠）。

“右派”的婆罗门种姓包括：Banija（大盘商）、Komati（小卖商）、Gujarati（古加拉特 [Gujarat] 出身的银行家）、Kumbar（陶匠）、Rangajeva（染工和棉布印染者）、Naindu（理发师）、Jotiphana（拥有牡牛的榨油业者）等由北印度迁徙而来的成员，以及 Okhalaya（农人种姓）和 Kurubar（牧羊人）、Agasa（洗濯工）、Besta（渔夫与挑夫）、Padma Sharagava（织工）、Upparava（筑堤工）、Chitragara（画工）等下级种姓，此外还有属于 Palayan 种姓的 Wallia 等。在最后这一项中，（贱民）种姓真是一分为二。佛教（应该是属于所谓的左派种姓）和上述分裂有所关联的说法是毫无根据的。左派种姓就是不接受婆罗门为祭司（来取代他们的萨满），并且一直保持着古来的狂迷崇拜践行，至少直到发生分裂的时期都未曾放弃（现今则受到压制）。

[14] 阳具—丰饶崇拜与鲁特罗礼拜（用来安抚原初根本是疾疫恶神的鲁特罗的仪式）之相结合，似乎早在《摩诃婆罗多》之前即已完成。

[15] 婆罗门祭仪中也包含了劝请太阳神（如《梨俱吠陀》中的 Sūrya）。排他性的太阳神崇拜者（Saura），一直到公元初年，在移入的米多拉（Mithra）祭司的影响下才出现。

[16] 至今纯粹为灵根崇拜者的印度教徒，可能至少尚有8000万人。

[17] 不过，Mazumdar（J. R. A. S. , 1907, p. 337）反对 Rhys Davids 的意见，而推断凡是《摩诃婆罗多》里提到此种崇拜之处，都是插入的部分。

[18] 有关史曼尔塔派，[参见本书第一篇第三章注4](#)。——译注

[19] 见 *Visnu Purāṇa* , III, 9 f. 。

[20] 又称黑天派，毗湿奴信仰之一支，16世纪时柴坦尼雅（1485—1533）所创立。主要崇拜对象为克里什那与配偶神娜达。——译注

[21] 根据无数的碑铭记录，这是所有的僧院与大学都能证明的通则。

[22] 例如在一份（给某个寺院的）碑文里（*Indian Antiquary* , XX, 1891, p. 289, 约8世纪），有个（毗湿奴派的）坦米尔国王和某个寺院的“护持者”（捐献者）达成“协议”，并同时规定：任何捐献者都必须护持特定神祇的供奉，并且不得护持其他神祇的供奉，否则即课以没收财产的惩罚，换言之，此即强制性的教区编组。惩罚时必须有受过正规教育的祭司在场。

[23] 公元前3世纪左右的碑文里（*Epigraphia Indica* , II, p. 87f. ），有个关于某佛教寺院的例子：为了供佛的事宜，成立了一个委员会（Bodhagothi=Bauddhagosthi）。为某印度教的寺院而成立者，见9世纪的一则碑文（*Epigraphia Indica* , II, p. 184）：由各地而来的马商群集在一起成立组织，负担各自的分配额，其收益则按分摊额而分配各色圣物。管理事务则交付于名门望族中选拔出来的委



员会成员 (gosthika) 的潘恰雅特来执行，其首长 (desin) 即为对外的代表人。

[24] 见10世纪的Kanauj君王所立的湿婆教碑文 (*Epigraphia Indica* , III, p. 263) 。

[25] *Modern Buddhism* .

[26] 关于这点和前面多处所见的，参照R. G. Bhandarkar, *Vaisnavism, Śaivism and minor religious systems* , Straßburg, 1913 (Bühler ed. , *Grundriß der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde* , III, S. 6) 。

[27] 此即一切存在物都具有的三个根本的要素与性质，依次为喜、忧、暗，与善良、邪恶、无知。——译注

[28] 因此也有盗贼的教派（在其为印度教徒的情况下）是属于湿婆教的。他们奉献给迦利女神 (Kālī) ——湿婆的配偶之一——的，除了所分得的掠夺品之外，尚有活人牺牲。也有像达格暗杀团 (Thugs) 那样，因为仪式上的理由而避讳流血，所以经常是将献祭的牺牲绞杀 (Hopkins, *The Religions of India* , p. 493, note 1;p. 494, note 1——根据30年代英国军官的描述。关于虐待狂的杜迦狂迷，见同书p. 491, note 2;p. 492, note 2) 。常见的有关湿婆神和湿婆教女神的描写，诸如混合着淫猥与野蛮残忍的形象，在在是与此种狂迷之道有关。

[29] 参见第一篇第二章注13 。——译注

[30] 这方面的基本著作《巴沙伐·富兰那书》 (*Basava-Purāṇa* )，据我所知，并没有被翻译出来。很遗憾，关于这个教派的其他特殊文献，我也未能加以利用。

[31] 此一教派与婆罗门是如此尖锐地对立，以至于村落拒斥在村中掘井，因为一旦掘井，就会引来婆罗门住进村落里（他可以借此发



落仪式上纯净的水)。

[32] 上级种姓自称为Vīra-Śaiva婆罗门。祭司与商人(Banyā种姓出身)为第一阶层,其次是手工业者与榨油者,最后是不净的种姓。种姓之间早就不再通婚,下级种姓毋宁是内婚制。

[33] 皮萨诺(Nicola Pisano, 约1225—1280),意大利雕刻家。出身于南意大利的亚普利亚,主要在比萨、西耶拿、佛罗伦萨等地创作。皮萨诺是中世纪意大利首位具个性的创作者,据其对古代雕刻的热心研究及对自然的敏锐观察力,具有量感、力感的人体被表现出来,为原有的意大利雕刻注入了新生命。皮萨诺之子乔凡尼(Giovanni Pisano, 约1250—1320)亦为雕刻家、建筑家。传承其父之学,主要活动于西耶拿、比萨一带。他的雕刻异于其父带有古代风格的作品,而为写实的,表现出强烈的动态与感情,对14世纪的雕刻有相当大的影响。——译注

[34] 此种认同显然早在Megasthenes时代(公元前3世纪)即已完成。

[35] Sir George Abraham Grierson, *Journal of Royal Asiatic Society* (1907, p. 311)。他认为此乃次发性的事物,亦即有可能是在Nestorius教派的影响下才形成的。此一见解,毫无反驳的余地。

Nestorius教派,中国称之为景教,5世纪时的叙利亚大主教Nestorius所创,主张基督之神性与人性分别存在。——译注

[36] 柴坦尼雅教派里宗教成就的几个阶段依次是:1. śānta(冥思), 2. dāśya(对神的积极事奉), 3. sakhya(像对自己朋友的感情), 4. vātsalya(对父亲那样的感情), 5. mādhyā (像少女对爱人怀抱的感情,亦即女性特有的态度)。

[37] 基督教确实见之于6世纪的南印度和7世纪的北印度。

[38] 参见Grierson, I. R. A. S. , 1908, p. 337f.。他也翻译出Pratapa Simha于1866年出版的现代神学著作（见I. R. A. S. , 1908）。他认为信爱教说首先传布于南印度（I. R. A. S. , 1911, p. 800），此一说法尚有争议，不足采信。罗摩拏遮的信徒后来分裂成南北两派，北派信徒认为灵魂抓住神，像幼猴抱着母猴不放一样，而南派信徒则说，神拾起无所依靠的消极灵魂，就如母猫衔起猫儿一样。因此这两种教义称为“摩迦多尼夜耶”与“摩闍罗尼夜耶”，即“猴儿论”与“猫儿论”。后者产生了有害的“多沙波克耶”教义，说神喜好罪恶，因为这样就可以扩大他表现恩惠的范围。参见王尔德的《狱中记》：“基督通过他具有的某种神圣本能，似乎总是喜欢罪人，认为这是最接近于完善的人。……以世人尚不理解的一种方式，他认为罪恶和痛苦本身就是美丽神圣的事情，也是完善的形式。……如果有人问基督，他一定会说：‘我确实相信，当浪子回头下跪哭泣时，他玩弄妓女耗费资财，放牧猪群无料可食的时刻，都成了他一生中美丽神圣的时刻。’”参见Charles Eliot著，李荣熙译，《印度教与佛教史纲（II）》，p. 380。——译注

[39] 一个适用的比喻是：为了赚取佣金的雇工若自己造成损失，就必须自行赔偿，反之，作为主人之财产的家内奴隶若造成损失，则由主人来负担（福音主义派在有关行为的审判时也用类似的比喻：“他们自有其报偿在其中。”）。

[40] 譬如Śāndilya的《金言集》（*Bhakti-sūtra*, *Journal of Royal Asiatic Society*, 1907, p. 330）。

[41] 一则13世纪的毗湿奴派碑文（*Epigraphia Indica* , VII, p. 198）里，这么记载着：“我一点也不冀求宗教上的成就和财富的积累，也不冀求感官的快乐。哦，神哪，先前的所作所为，该有什么报应就有什么报应吧。我所求于汝者唯此：但愿于任一来世中，生生不

息且永远不变地崇奉于汝之莲花足前。”换言之，全心真意地祝祷神的虔敬感情，本身即是目的。同时，此一碑文也显示出所有纯粹的信仰宗教（包括路德派在内）所特有的那种态度，亦即消极的生命态度。

[42] 因为，至少在南印度，湿婆教也极为致力于信爱的培养，并且是一种强烈苦行取向且以此为基础而产生的虔敬感情的核心地。在此，湿婆并不是靠着宗教成就，而是单只靠恩宠方能接近的神，而救赎并不是吠檀多派所指的那种一心思念湿婆，而是逗留于湿婆之处。因而与毗湿奴的竞争在此尤为激烈。参见 Senathi Raja, 6. *Orientalisten-Kongreß* , 1883, Bd. III, p. 291。

[43] 毗湿奴教寺庙的壁画比较不那么玄奇诡异，但也和湿婆教寺庙的壁画一样简明且时而极端猥亵。

[44] 《毗湿奴·富兰那书》可说是这方面努力的一个例子（英译本见Wilson, 1864）。

[45] 此一名称（特别是以Vaisnava之形）和Yogin（按：瑜伽派的修道僧）一名一样，部分而言成为因俸禄化和世俗化而产生的小种姓的名称。一般而言，毗湿奴派修道僧的苦行，相应于其宗教意识的性格，较不像湿婆派那么严格。尤其是罗摩难德的Vairāgin修道僧（Vairāgin意指“逃离现世的”），在入信礼时不分任何种姓皆授予圣带，后来多半娶修道女为妻妾，并且在其广大且富裕的僧院里过着相当世俗的生活。

[46] 指的是《罗摩衍那》里的主要角色之一，即神通广大的猴子诃曼奴。——译注

[47] 然而南印度的信爱的湿婆教里，祭司权力是比较有限的（参见Senathi Raja, 6. *Orientalisten-Kongreß* , 1883, Bd. III。

[48] 事实上，他们的宗教意识基本上很快就变成鬼神信仰，而“信爱”也成为巫术手段。他们的圣典是由诸《富兰那书》编纂而成的。

[49] 教友派又称为贵格派（Quaker），是17世纪中叶由George Fox（1624—1691）创始的一个基督教教派。这是一个强烈反对制度宗教的新教教派：一方面，它憎恨教会的一切仪式、传统、权威，否认圣礼的价值；另一方面，它强调个人心中的灵性，视之为信仰的最高权威，强烈批评卡尔文教派的悲观、消极态度，教义是以“内在之光”为其中心论点。换言之，人只有在透过圣灵而被赋予“内在基督”、“来到此世照耀一切人身上的内在之光”后，才能体悟《圣经》的真理。属于虔敬主义的一派，由于祈祷时使虔敬的身体颤抖，故称为“quaker”。1682年，政治家威廉·潘（William Penn, 1644—1718）率领大批贵格派人士移居美国宾夕法尼亚州，并依其宗教及政治理想组织殖民地团体，实际掌握该州政权。——译注

[50] 或作Dervish，中译“得未使”，原来是“贫者”之意，不过并不单指物质上的贫穷，而另有“求神之恩宠者”与“信心深者”之意。得未使在修道院里过着集体生活，靠捐献与托钵为生。——译注

[51] N ā g ā，包括Malabar出身的首陀罗居民大众在内，大体上是君王的佣兵，同时由于有组织的休假制度，也是农民。他们的教养身份相对是高的，多半是素食主义者，并且是克里什那和罗摩的崇拜者。

[52] 瓦拉巴（Vallabha, 1479—1531），毗湿奴教派中薄伽梵派的一个导师，他注释毗湿奴教的圣典《薄伽梵塔·富兰那书》，而开创了强调崇拜克里什那之爱人神娜达的宗派。他的子孙继承了他的教团，其中最为有力的一支是他的孙子哥古拉萨的系统。——译注

[53] 这个商人教派的法师以定出其服务的价码见称，譬如准许喝导师的洗澡水，要价17卢比，“和导师辟室密谈”的特权，要价50—100卢比（参见J. N. Battacharya, op. cit. , p. 457）。

[54] 理论上，除了鞋匠、缝纫工、洗衣匠和某些下级的理发师种姓之外，任何种姓都可以加入这个教派。实际上，只有有钱人方可加入，并且主要是邦尼亚阶层。

[55] 特别是Gujarati族和Rastogi族的邦尼亚。

[56] 或作Parsee，是印度的祆教徒。7世纪时，伊斯兰教徒侵入伊朗，一部分祆教徒逃到印度，形成封闭性的共同体以维持其信仰，被称为帕西教徒（由“波斯”一词而来）。据说今天仍有10余万人，有许多活跃于企业界。——译注

[57] *Religious Sects of the Hindus* , London, 1861. 我没有办法看到原始资料。

[58] 关于摩陀婆，参见Balfour, *Cyclopaedia of India* , Vol. II, p. 766。

[59] 与普遍分布的湿婆教派相较之下，毗湿奴教各教派的地理分布如下：罗摩拏遮和摩陀婆的信徒集中在德干一带，其他的信徒则分布于印度大陆，确切地说，瓦拉巴派集中在西部，柴坦尼亚派在孟加拉，崇拜罗摩的罗摩难德派在北印度。此种地理的分布很可以明显看出，本质上是受到政治情况的制约。毗湿奴教派在南方的相对弱势，原因在于摩诃刺陀国的Peschwa是个湿婆教徒（*Cyclopaedia of India* , Vol. I, p. 662）。

[60] 关于决定性的事实，最简便的办法是参见Jogendra Nath Bhattacharya, *Hindu Castes and Sects* 。

[61] 对那些不希望自己的品位大幅跌落的婆罗门而言，其接触的极限范围只到“洁净的首陀罗”（Satśūdra）。这个种姓所提供的布



施只能在某种情况下被接受——例如在孟加拉，只有当布施的量非常大的情况下！不过，最高贵的（婆罗门）是从来不接受首陀罗施物的“*Aśūdra pratigahi*”，他们往往瞧不起“*Śūdra-yājaka*”（为首陀罗举行祭礼者）。

[62] 譬如班纳尔地区的某些著名的朝圣地，一般富裕的祭司即是如此。

[63] 在伊斯兰教，*fatwā* 指的是：以问答体方式表达出来的律法意见。——译注

[64] 譬如斯陵吉里的僧院院长所下的教令就对迈索尔婆罗门内部一定集团的种姓归属关系具有决定性。

[65] 例如斯陵吉里即是。此一僧院有权对南印度所有正统的湿婆教派行使破门律。

[66] 属于此一地位的譬如 *Sapta Sati*：在 *Adisaur* 王之前（9世纪）移入孟加拉的七个氏族；或者“*Panch Gaur*”：整个北印度最高贵的五个氏族。

[67] 例如奥利萨（*Orissa*）地方最高贵的 *Kulin* 婆罗门，是出身于专给 *Vaidika* 居住的 16（*so-daśan*）村落（古代由国王所捐献的村落），其梵文教养不过中等程度。

[68] 在那儿，作为“*Niyogin*”的婆罗门很可能是不同于 *Vaidika* 的婆罗门祭司。

[69] 在北印度，“世俗的”婆罗门也多半可以作为导师的身份而取得布施（问题是这往往只牵涉到较低位阶的婆罗门）。

[70] 孟加拉古老的酿酒种姓（现多半为商人）即是守酒禁的柴坦尼雅派信徒。

[71] 关于此种怨恨，*J. N. Bhattacharya* 在前面所引的著作里已历历如绘。他本身是个高等的圣法习得者（*Pandit*），英国支配和种



姓秩序的忠实信奉者，瞧不起平民出身的导师。

[72] 关于这点，参见J. Katz出版*Sang hyang Kamah ā y ā nikan*（《圣大乘论》Koninklijke Instituut Voor de Taallanden Volkenkunde van Nederlandsch Indie, 1910）时，J. S. Speyer的论文（Z. D. M. G. , 67, 1913, S. 347）（按：“Einsltjavanischer Mah ā y ā nistischer Katechismus”）。佛教伦理除了些许残迹外（取代修道僧之童贞制的，是禁止在佛像附近性交！），可说是消失无踪。通过paj ā（佛陀的崇拜）、瑜伽、关于曼陀罗的冥思、对导师的无条件恭顺而到达prajn ā（最高之智慧）者，即不禁止任何享受（梵文《偈颂》第37节）。

[73] 除了以宿命之不可避免性为主题的冗长传说之外，在《格言集》当中亦显示出颇为强烈的命运信仰（Liebech, *Sanskrit-Lehrbuch* , Leipzig, 1905, 例如 pp. 274—275, Nr. 87, 80, 93）。唯有业，亦即前世的所作所为，是明确决定命运者，而命运则支配人与神（同上，Nr. 88, 93, 96, 101）。

[74] 特别如《格言集》所显示的，这彻底保存于教派的宗教意识中。在Liebich前引书中，借着翻译我们可以很容易就理会到浮现在其中的字眼，如爱或森林（苦行），见p. 281, Nr. 14。所谓失败的人生，就是指那些既不专心事奉湿婆，也不曾过着爱的生活者（p. 299, Nr. 11），那些既不关心学问，也不关心财富利得，既不恭顺，也不关照性爱者（p. 305, Nr. 47），那些既不曾拥有知识或战功，也不曾拥有美貌的女子者的人生（p. 313, Nr. 87，此处的诗形容特别的美）。以此（p. 319，此一集成的最终诗节，及其他地方），这些林林总总的价值一股脑地罗致并列在一起。至于诸如湿婆、梵天和毗湿奴等神祇则被描写成爱神的“奴隶”（p. 278, Nr. 1），另一方面，湿婆则成为女性的敌人（p. 283, Nr. 83）、爱神的

敌人 (p. 302, Nr. 28) 或其“惩罚者” (p. 313, Nr. 90)。这一切都相应于先前在某些纪念碑所表明的：印度人的整个伦理之有机的——相对主义的基础。

[75] 譬如贡献良多的印度学学者G. A. Grierson。关于他的见解和针对这点，参见Blunt在1911年的《（联合省）普查报告书》里的详细论述。

[76] 譬如毗湿奴派念诵：Ram, Ram, satya Ram。

[77] 此种情况下，一般所崇拜的是“最高”神，其次是古老的Parameśvara（绝对神）。

[78] 有关圣方济·沙勿略的事迹，[参见本书第三篇第四章注62](#)。——译注

[79] 参照Liebich, Sanskrit-Lehrbuch, p. 265, Nr. 40, 41。

[80] 参照Liebich, Sanskrit-Lehrbuch, p. 265, Nr. 43。

[81] 印度特有的累积财富的形式，在这样一个Vaidika出身的幸运儿身上表现得最为清楚：13世纪时，这个人被一个拉甲召唤到Kotalihapur去，因为拉甲家的屋顶上有一只死掉的老鹰掉下来，为了怕此一不干净的恶兆带来坏事，所以请他以仪式来破除。除了仪式本身所需的巨额款项之外，他所领得的谢礼还包括被授予土地采邑和查米达的地位，也因此，他这一家直到晚近还是孟加拉数一数二的巨富。

在Pancatantra，商业有时优先于其他（诸如乞食、事奉王室、农耕、知识、高利贷等）的赚钱方法（参见Liebich, p. 99）。不过，作为商业经营的方法，除了香料交易、存放业务、会社经管、对外贸易和货物运送之外，还有以伪报价格、伪造数量与重量来获利，以及种

种这类的方法，同时交互运用。这和清教徒及耆那教徒的伦理，形成强烈的对比。

[82] 又称“梵协会”、“梵社”。1828年由蓝姆汉罗伊（Rā m Mohan Roy, 1772—1833）创立于加尔各答。教义是以“梵”为唯一之神，提倡以《奥义书》为中心，回归传统之纯粹婆罗门教。罗伊深受西欧理性思想与基督教精神之影响，乃将其设法融入梵教会，进而排斥多神教及偶像崇拜，否定轮回观念，革除一夫多妻制、寡妇殉葬等社会习俗。梵教会在19世纪中叶时曾颇为兴盛，后来由于分裂而逐渐衰微。——译注

[83] 又称“圣社”。1875年由戴雅南达沙热斯婆地（Day ā nanda Sarasvat i）创立，主张改革印度教，反对偶像崇拜、种姓隔离与童婚，回归吠陀传统，重视社会福利与教育，并创建保护母牛协会。1877年该协会以拉合尔为活动中心，初期成员多为商人与手工业者，后亦有王公等上层阶级人士参与。——译注

## 第六章

# 亚洲宗教的一般性格

亚洲世界的文化具有他处所不及的多样形态，当我们越过表面的观察来加以回顾时，那么还有以下这些要说说：

对亚洲整体而言，中国扮演了类似法国在近代欧洲所扮演的角色。所有世情通达的“洗练”，莫不是源自中国，再传布于日本和中南半岛。相反的，印度的意义则可媲美于古代的希腊世界。在亚洲，举凡超越现实利害的思想，很少能不将其根源追溯到印度的。尤其是，印度的（不管正统或异端的）救赎宗教，在整个亚洲地区扮演了类似于基督教的角色。只不过，这其间有个重大差异：撇开地方性的和多半是一时性的例外不谈，那些宗教之中没有任何一个成为永远高居于唯一支配权地位的宗派，可以像西方在中世纪和直到《威斯特法利亚条约》签订之前的情形 [\[1\]](#)。

原则上，亚洲过去是、现在仍是各种宗教自由竞争之地，类似西方古代晚期那种宗教的“宽容”。换言之，是在国家理由的限制下的宽容——可别忘了，这同样也是我们现今一切宗教宽容的界限，只不过，作用方向有所不同。一旦此种政治利害（按：国家理由）出了不管怎样的问题，即使在亚洲，最大规模的宗教迫害也是少不了的。最

激烈的是在中国，日本和印度部分而言也有。和苏格拉底时代的雅典一样，亚洲也一直有基于迷信而被强迫牺牲的情形。结果，宗派间和武装僧团间的宗教战争，直到19世纪都还不断上演着。

然而，我们注意到，整体而言，各式各样的崇拜、学派、宗派和教团都相互并存着，亦如西方古代固有的情形。当然，在当时多数的支配阶层眼里，以及往往包括当时的政治势力在内的立场看来，那些相互竞争的方向绝非具有同等价值。事实上既有正统与异端之分，而正统派之下又有较古典或较不古典的各种学派、教团和宗派之分。尤其是——这点对我们而言显得特别重要——他们彼此间又有社会性的区别。一方面（占较小分量），是依他们所驻足的阶层而定，另一方面（主要重点）是依他们所给予不同阶层的信徒的救赎方式而定。第一种现象部分是以这种方式呈现出来，亦即：严格拒斥任何救赎宗教的社会上流阶层对立于一一般大众的民间救世论，中国代表此种类型；部分则呈现为：不同的阶层钟情于不同形式的救世论。此一现象在多半情况下，亦即在没有导致社会依阶层而形成专属宗派的所有情况下，与下面的第二种现象是一样的，换言之：同一种宗教给予种种不同的救赎财，依此，各个不同的社会阶层对救赎财的需求强度亦各自不同。绝少例外的，亚洲的救世论所知唯有模范型的许诺，其中多半是过着僧侣生活者方能获救的许诺，但也有些是给俗人的救赎许诺。所有发源于印度的救世论，几乎毫无例外的都有这种类型。

这两种现象的根底是相同的。特别是，两者是紧密相关联的。一方面，有一道鸿沟将有学识的“教养人”和无学识的俗民大众相隔开来；另一方面，与此相关联的，是亚洲所有哲学和救世论所特有的共通前提：知识，不管是学识性的知识还是神秘性的灵知，终究而言，是通往此岸与彼岸之最高救赎的绝对唯一途径。值得注意的是，此种知识并不是关于此世事务的知识，亦即并不是关于自然和社会生活的

日常知识或支配此二者之法则的知识，而是关于世界与生命之“意义”的哲学知识。这样一种知识显然根本无法以经验性的西方科学方法来取代，并且也绝对无法借此——就其自身的目的而言——极力求取到。这样的知识是超出于科学之外的。

亚洲，再次，也就是说印度，是专一地以主智主义的态度来奋力求取“世界观”——就此词原本的意味而言，换言之，人生在世的“意义”——的典型国度。此处，可以确信的——有鉴于言语表达的不完美，也只有姑且作这样不十分完整的论证——是：在有关世界与生命之“意义”的思考领域里，完全没有什么是亚洲地区未曾以不管是怎样的一种形式作过思考的。亚洲的思考所致力寻求的那种知识，按其原来所意味的性质，无可避免地（并且通常事实是如此）都带有灵知的性格；此种知识对于所有纯正亚洲的（也就是说印度的）救世论而言，是通往最高救赎的唯一之路，同时也是达到正确行为的唯一途径。因此，再明白不过的，是与所有主智主义相亲和的这个命题：德行是“可以教导的”，对于正确行为的正确认知会导致完全无误的结果。在（譬如大乘佛教的）民间传说里——对于造型艺术，这样的民间传说扮演着类似于西方的圣经故事所扮演的角色——此一命题处处皆是不证自明的前提<sup>[2]</sup>。唯有知识能对自己本身或他人发挥——视情况而定——伦理的或巫术的力量。关于此种知识的“理论”与“认识”，完全不是经验科学知识的一种理性表现与学习——如西方那样，使得对自然与对人的理性支配成为可能；而毋宁是对自己和对世界的神秘性与巫术性的支配手段，亦即灵知。这可以通过肉体与精神极为密集的训练而获得，换言之，若非禁欲苦行，即是（照例如此）严格讲求方法规制的冥思。

由于这样的知识在实际上保持着神秘的性格，因而产生出两个重要的结果。其一是救世论的救赎贵族主义。因为，神秘灵知的能力是



一种卡理斯玛，并非任何人都可以获致的。还有，与此相关联的，是救世论的非社会与非政治的性格。神秘的知识并不是，至少不是可以适切地和理性地传递给他人的。亚洲的救世论总是将最高救赎的追求者导引到一个隐于俗世背后的国度（hinterweltliches Reich），一个不具理性形式的国度，并且正是因为这种不具形式性，而成其为可以得见神、保有神、被神附体或与神合一的一种禅悦的国度，此种禅悦并不属于世间，然而却可以（也应该可以）通过灵知而在此世的生活里获得。此种禅悦，在亚洲的神秘的直观的最高形式里，被体验为“空”：跳脱出现世及其一切造作的空。这和神秘主义标准的意义特性完全相应，只不过是亚洲才开展到终极的形态。对于俗世及俗世造作的贬斥，乃是一种纯粹心理学上不可避免的结果；这种神秘的救赎拥有的意义内涵，并不是可以理性的方式再进一步加以解释的。

在理性的解释下，此种被神秘地体验到的救赎状态就是：安静，对立于不安。前者是属于神圣境界的，而后者则是特属于被造物的，因此，最终若不是完全表象的，就是在救世论上毫无价值的、受制于时间一空间的、无常的。此种取决于体验的对待世界的内在态度，对于被造物状态之最理性的解释，同时也是几乎在全亚洲普遍取得支配性地位的解释，便是基于印度的轮回与业的教义。借此，在救世论上受到贬斥的现实生活的世界，获得一种相对而言合理的意义。

根据理性上最极度推展的观念，支配着俗世的是决定论的法则。按照特别是在日本发展起来的大乘教义，则支配着外在自然的是我们西方意味下的严格的因果律。支配着灵魂之命运的是伦理性的、业的因果报应的决定论。这是无法逃脱的，除非借着灵知的手段逃进那俗世背后的国度里，在那儿，灵魂的命运可以单只被理解为“寂灭”，或永远处于无梦之眠的个体静寂的状态，或者一种直觉见神的、永远寂静的感情禅悦的状态，或是与那神圣唯一者合而为一的开悟状态。

总之，以下这样的想法（基督教的观念）——在这个地上的无常的存在所做出的无常的作为，会在“彼世”里得到“永远的”惩罚或报偿，并且是出于一个同时是无所不能而又良善的神的支配——对于所有纯正亚洲的思维而言，不啻是荒谬的，并且似乎在精神上是第二义的，而往后恐怕也一直都会如此。因此，像西方的救世论里的来世教义那样极力强调此世的短暂生命的情形，在此消失无踪。在漠视世界的既有态度下，所能采取的若非外在的逃离现世，就是内在于现世的态度，只不过是漠视世界的行为；然而，面对世界与一己的行为而得确证，是不会有以上两种态度当中、也无法通过这两种态度来达到的。

最高的神性以人格性来表现，或者如通常所见的，以非人格性来表现——这点对我们而言并非不重要——是程度上的问题，而不是原理上的差异。很少（但有时）出现的人格神的超世俗性并不具有决定性。具决定性的是被追求的救赎财的性格。然而，这最终还是取决于是否有个知识阶层——对于世界之意义的思考有所追求，并且为思考而思考的知识阶层——成为救世论的担纲者。

此种主智主义的救世论，如今所面对的是在生活上采取实际主义行动的亚洲各阶层。要在现世内的行动与超俗世的救世论之间产生一种内在的关联，是不可能的。内在的彻底首尾一贯的唯一形式，是印度吠檀多派的婆罗门教里的种姓的救世论（Kastensoteriologie）。其职业观念必然对政治、社会与经济等各层面产生极端传统主义的影响。然而，此一救世论正是历来所曾开展过的“有机的”救赎教义与社会理论当中，唯一在逻辑上彻底完备且颠扑不破的形态。

面对救世论，有教养的俗人阶层所采取的是和其内在情况相应的态度。若是本身在身份上是权贵阶层，那么还有更多的可能性。第一，这是个有学识教养的、世俗的武士阶层，对立于具有学识教养

的、独立的祭司阶层，诸如印度古代的刹帝利和日本的宫廷武士阶层。在此情况下，他们部分而言参与了免于祭司干涉的救世论之创造，例如主要见之于印度的情形，部分而言则表现出对于所有宗教都抱持怀疑的态度，例如在古印度的一部分高贵俗人阶层所见的，而见于大多数日本的贵族知识阶层。对后者而言，怀疑尽管归怀疑，只要他们还有和宗教惯习相互妥协的动机，那么他们通常是以纯粹仪式性的、形式主义的态度来对待这些惯习。在日本古代和印度古代的部分贵族教养阶层身上，都可以看到这样的态度。

第二，这个阶层是官吏和高级武士，例如在印度。此时，只能有上述提及的这种态度出现：他们固有的生活态度全都（包括我们截至目前所曾提及的所有情况）受到祭司阶层的规制，当然，在仪式上是相应于其本身的固有法则性，并且这个祭司阶层足够有力的话——例如在印度的情形。在日本，祭司阶层自从遭受将军的打压之后即不再有足够的能力（除了在外在的名目上）来规制武士阶层的生活态度。

第三，和截至目前所说的情况相反，这个高贵的俗人阶层不只是家产官僚制里的世俗官吏、官职俸禄受领者和官职候补者，同时也是一个并无有力的祭司阶层与之竞争的、国家祭典的担纲者。在此情况下，这个阶层发展出自己严格仪式性的、纯粹现世内取向的生活样式，并且将礼仪当作是身份性的仪式来进行，就像儒教在中国之被其——以（相对而言）民主的方式来补充员额的——士人阶层所实行的那样。在日本，相对自由由于祭司势力之外的世俗贵族教养阶层，虽然还是要对政治支配者克尽仪式性的义务，但是却没有中国家产制官僚和官职候补者的那种特质。他们是武士贵族和廷臣，也因此，他们缺少了儒教那种惩戒的、学问的要素。他们是特别强烈地将关注重点放在接受与融合各式各样的文化要素上的一个“教养人”的阶层，并且，至少在其内在核心里，深受封建的名誉观念所束缚。

由于亚洲的救世论的特质所致，在亚洲，无学识的“中产阶级”，亦即商人和属于中产阶层那部分的手工业者所处的状态，和西方有着本质上的差异。他们的最上一层，部分而言也参与了以理性的方式来完成主智主义—救世论的工程，换言之，要不是消极地拒斥仪式主义和圣典知识，就是积极地宣传个人救赎精进的唯一意义。只是，此种救世论，因其所具有的灵知的、神秘的性格，终究并未能提供给这个阶层任何基础，以发展出适合于他们的、讲究方法的、理性的、现世内的生活态度。因此，只要这个阶层的宗教意识在救赎教说的影响下被升华了，那么他们就会成为各式各样的救世主宗教信仰的担纲者。只不过，在此情况下，贯穿于所有亚洲的主智主义救世论里的灵知的、神秘的性格，以及陶醉于神、入神和凭神状态之与神秘主义者和巫师 的内在亲和性，也是具有决定性作用的。

在亚洲，举凡巫师没有受到像中国或日本那种强力压制的地方，救世主宗教信仰所采取的就是圣徒崇拜的形式，并且特别是对活生生的救世主 的圣徒崇拜，诸如导师或其同类的（不管是比较偏向秘法传授者式的，还是巫术式的）恩宠授予者。这赋予了无学识的中产阶级决定性的特征。此种多半是世袭性的卡理斯玛担纲者（巫师）所具有的绝对且无限的力量，只有在中国与日本被基于政治的理由与力量所大举破坏。在中国，此种破坏是缘于（民众）对于政治的士人阶层的服从，在日本，则缘于所有圣职者和巫术势力的威望一般性的衰落。除此，亚洲地区一般而言总存在着这样一个卡理斯玛阶层，这个阶层决定了大众的实际生活样式，并且授予他们巫术性的救赎：对于“活生生的救世主”的皈依，乃是亚洲虔敬心的特征类型。除了巫术（普遍而言）和氏族势力的完整性之外，此种卡理斯玛（就其最古老的意涵：作为一种纯粹巫术性的力量）的完整性，是亚洲的社会秩序的典型特色。

一般而言，特别是高贵的政治士人阶层和教权制的知识阶层，成功地将大众的狂迷升华或质变为对救赎者的爱与崇拜，或转化为圣徒崇拜的形式主义与仪式主义，只不过，有着各色不同的成果：在中国、日本与佛教化的中南半岛成果最著，在印度半岛成果最小。然而，就打破巫术的支配而言，这个阶层的企图与尝试，不过偶尔能获得成功，即便如此，成果也只是一时的。

以此，大众的宗教意识，特别是在农民、劳动者和包括中产阶级在内的宗教意识里，核心成分一直就是“咒术”（Zauber），而非“奇迹”（Wunder）。两者——奇迹与咒术——皆有双重意涵。若将西方的“圣徒传说”与亚洲的加以比较，就很容易确认这点。两者可以被看作是相当类似，特别是原始佛教和在中国经加工过的“圣徒传说”，与西方的“圣徒传说”有时在内在方面也很相似。然而，平均说来，两者是恰成对比的。“奇迹”，就其意义而言，总是被视为某种理性的世界支配的行为，一种神的恩宠授予的行为，因而，比起“咒术”来，往往是基于内在动机的行为。“咒术”，就其意义而言，是借此发生的：全世界都被巫术性的潜势力所充满，而此种潜势力是以非理性的方式来运作，并且是由具有卡理斯玛禀赋且按自由意志行动的存在，换言之，是由这样的人或超人，通过禁欲的或冥思的成就而蓄积起来的。

对我们而言，圣伊丽莎白的玫瑰奇迹显得颇有意义<sup>[3]</sup>。相反的，咒术的普遍性却破坏了诸事象的所有意义关联。我们可以在典型的、一般见于亚洲的（例如大乘佛教徒的）“圣徒传说”里看到：此种现世内的机器降神（Deus ex machina），是以一种乍看之下极为不可理解的方式，和完全相反的、但同样极为非艺术的欲求相互联结在一起——此种欲求之所以是非艺术的，原因在于其理性主义的意涵，换言之，尽可能地要将传说里完全无关紧要的、不管是怎样的个别事象，都冷静地赋予其历史上的缘由。以此，印度童话、寓言与圣徒传说的

古老宝藏——全世界的寓言文学的历史泉源——后来即通过此种对施行咒术的救世主的信仰，而变形为一种具有彻底非艺术性特征的文学艺术；对其读者层而言，此种文学艺术的意义，相应于被通俗性的——塞万提斯不得不奋起抵抗的 [4]——骑士小说所唤起的感情。

在这个咒术遍在的、极端反理性的世界里，经济的日常生活亦是其中的一环，因而由此世界中不可能开展出一条道路通往现世内的、理性的生活态度。咒术，不只是治疗的手段，而且也是为了达成以下种种目的的手段，诸如：为了出生，特别是生而为男子的手段，为了考试及第或为确保获得一切可以想象得到的地上财货的手段，以此而有对付敌人、对付恋爱或经济上之竞争者的咒术，赢得诉讼之雄辩的咒术，债权人得以强制债务人实行清偿债务的降魔咒术，为了企业的成功而影响财神的咒术——所有这些，要不是形式十足粗糙的强制巫术，就是较为精致的借着供物来赢得功能神或恶魔的助力。通过这些手段，亚洲地区广大的无学识的大众，连同知识阶层本身，试图支配自己的日常生活。

此处，在这样一个将“世界”之内所有的生活都笼罩在里头的咒术花园里，不会产生出一种理性的实践伦理和生活方法论来。当然，此中仍有神圣的与“俗世”的对立，而此种对立，在西方，决定了生活态度之统一的体系化之建构，并且在历史上通常是以“伦理的人格”（*ethische Persönlichkeit*）表现出来。只是，在亚洲，此种对立从来就不是西方的这种情况 [5]，换言之，在西方的情况是，伦理性的神对立于一种“原罪”的力量、一种根本的恶的势力——可以通过生活上的积极行动来加以克服。而亚洲的情形毋宁是：1. 以狂迷的手段获得恍惚的附神状态而对立于日常生活，同时，在日常生活里，神性却又并不被感受为活生生的力量。换言之，非理性的力量昂扬高涨，正好阻碍了现世内生活态度的理性化。或者，2. 灵知的不动心—忘我的入神



状态对立于日常生活，在此，日常生活被视为无常且无意义的活动场所。换言之，同样是一种非日常性的、特别是消极的状态——若从现世内的伦理的立场看来，由于其为神秘的，所以是非理性状态——舍弃俗世里的理性行动。

举凡现世内的伦理被分门别类地依专业而体系化之处——正如为印度教之现世内的种姓伦理的相应态度，提供极具首尾一贯性且在实践上十分有效的救世论的报偿那样——此种伦理也同时会被传统主义——仪式主义地彻底定型化。若非如此，那么“有机的社会理论”的胚芽就会浮现出来，只不过这其中缺少了为相应的实际行动提供在心理上有效的报偿，并且也缺乏一种首尾一贯的、具有心理效用的体系化。

俗人，被拒于灵知、也就是最高救赎之外（或者他们本身也拒斥此种救赎），在行动上仪式主义与传统主义的，并且也依此来追求自己日常的利害。不管或大或小，亚洲人无止境的营利欲在全世界是无与伦比地恶名昭彰，并且一般而言此种恶评还真是对的。然而，这种欲望甚至可说是一种穷尽一切计谋、包括寻求普遍性手段——亦即巫术——之助力的“营利冲动”。其中所缺乏的正是对西方的经济而言关键性的要素，亦即：对营利追求的这种冲动性格加以破除，并加以理性地切事化，且将之规制于一个理性的、现世内的行动伦理的体系里——一如西方之基督新教的“现世内的禁欲”所完成的（和其有内在相似性的东方先驱者很少继续下去）。为此所需要的各种前提，并不存在于亚洲宗教的发展里。如果说要求俗人过着神圣的苦行者的生活，亦即过着像尊者（Bhagat）那样的生活，而且还不只是作为一种老年人的生活目标，而是在一般的生活上遇到没有工作时即暂时去过一段游方托钵僧的生活——而且并非没有成果<sup>[6]</sup>，并且在宗教上是受到称扬的，那么，“现世内的禁欲”如何能在这样的一种宗教意识的地基上生长出来呢？

在西方，理性的现世内伦理的发生，是与思想家和先知的出现联结在一起的，而这些人物，就我们的观察，是在某种社会结构的政治问题的地基上成长起来的，换言之，那是一种不为亚洲文化所知的社会结构，亦即：城市 的政治市民阶层，若无城市，则不仅犹太教和基督教，就连希腊思想的发展，都是无法想象的。然而，在亚洲，此种意味下的“城市”，部分受阻于氏族势力之未受破坏的完整性，部分则受阻于种姓之间的异质性，因而无从产生。

亚洲的知识阶层所关怀的既然是超越日常生活的事物，因此多半将其关注点放在政治之外的方向上。政治上的文人，例如儒教徒，与其说是政治人，倒不如说是个具有审美教养的文书练达者、清谈者（在此意义下，可说是沙龙人士）。政治与行政，对他们而言只不过是维持俸禄的生计，实际上多半交付下面的僚属来处理。反之，不管正统还是异端派的印度教与佛教的教养人，发现其真正的关怀领域是完全外在于此世的事物，换言之，是在于追寻灵魂之神秘的、超越时间的救赎，以及从存在之“轮”的无意义机制当中跳脱出去。为了使这种追寻不受干扰，印度教徒尽量避免和西方的野蛮人太过接近，儒教的士绅也是如此，而他们是为了避免使自身优雅的身段受到损伤。

在儒教徒的印象里，西方人是热情洋溢的，但这种热情却未受到克制、没有加以纯化且肆无忌惮，如果可以的话，便自在地在生活样式、姿态、言谈里表露出来，缺乏应有的谨慎羞怯，在此意义上，就是欠缺对自己本身的支配。只是，亚洲这种独特的、对自己本身的“支配”的固有特征，反过来对西方人而言，却只能得到纯粹“消极的”评价。因为，那种时时清醒的自我克制——毫无例外地为所有知识分子、教养人士和救赎追求者规制出亚洲人的生活方法论的自制，到底是针对着什么样的重心呢？那种紧张地集中心神的“冥思”或皓首穷经

的毕生研究——至少在其以追求完美的性格作为最高目标而摒挡外界干扰的精进情况下——的终极内容又是什么呢？

道教的无为，印度教的“解脱”（解脱俗世的关系与关怀），以及儒教的“保持距离”（远离鬼神和对不实在问题的执着），所有这些就内容而言都是在同一线上的。西方那种积极行动的理想，因此，也就是根植于某种中心——不管是放眼彼岸的宗教的中心，还是现世内取向的中心——的“人格性”，在所有亚洲最高度发展的知识人的救世论看来，若不是本身即为终极矛盾的，就是庸俗小道片面性的，要不然就是野蛮的生之欲望，而遭到拒斥。在亚洲，要不是见诸儒教里的那种传统的身段之美（通过沙龙的提炼而升华的身段之美），就是隐于俗世背后的、从无常里获得解脱的国度——一切最高的关怀都指向那儿，而“人格性”也从那儿获得该有的品位。这在最高的（而不只是正统佛教的）观念里，称作“涅槃”。不只是在言词上，就连事实上我们都无法直截了当地把它翻译成“无”，虽然一般通行的做法是如此。只是，在“俗世”的观点下，并且从俗世那方面来看，事实上这除了“无”之外似乎也没有别的意义。当然，从救赎教义的观点看来，救赎状态确实是两回事，并且有极为正面的评价。然而，绝对不可或忘的是，典型的亚洲圣者所致力追求的无非是“解脱”，而那种不可说的、逃脱死亡的、此岸的、积极的禅悦的救赎状态，作为达成救赎的积极补充，也只不过是期待着的，并不总是能达成。相反的，事实上达到此种拥有神性的状态，所必要的是受恩宠者的高度卡理斯玛。如此一来，那些无法达成此种状态的大多数人又将如何呢？对他们而言，还是那句老话：“目标不算什么，起而行就是一切”——行向“解脱”的方向。

亚洲人，特别是饱学的或半吊子的亚洲知识分子，很容易就给西方人“谜样的”、“充满秘密的”印象。有人尝试通过“心理学”的取径来穿

透这种想象中的秘密。当然，无可否认，亚洲人的气质的确存在着心理上与体质上的差异<sup>[7]</sup>：不管怎样，我们总可以确定，再没有比印度人和蒙古人之间存在着更大的气质上的差异了，但是，二者却能够认同相同的救世论；因此，必须强调的是，这样的取径并不是理解事情的根本办法。最能够促成理解的关键，毋宁是借着教育所赋予人的特征，以及客观环境所规制出来的关怀方向，而不是“感情内容”。对西方人而言，亚洲人的态度之最为非理性之处，是在于其受到礼节与仪式之惯习的制约，而这些惯习的“意义”，连他们自己也不了解。当然，这种了解上的困难，对我们而言和对亚洲人而言并没有两样：这类风俗习惯的原始意义，对于在其熏陶下成长起来的人而言，往往早已不再是清楚明白的了。

在此情况下，亚洲知识分子的那种自制且贵气的谦恭有礼，以及意味似乎无限深长的沉默，在在折磨着西方人的好奇心。在此种沉默背后，究竟存在着什么样的内容？关于这点，或许最好还是放弃某种明显的偏见。站在自然的宇宙跟前，我们会想：自然——不管对分析着它的思想家也好，或是对观看着它的整体图像而深受它的美丽所感动的观察家也罢——必定有些关于它自身的“意义”的“终极的话”要说。就像狄尔泰曾经提过的<sup>[8]</sup>，宿命的事实是：“自然”甚至没有必要去透露这样一种“终极的话”，或者，并不认为自身是处于要这样做的一种状态。这就和下面这样的信仰相类似：凡是有品味地保持沉默者，就必定是有更多必须保持沉默的缘故。然而，对亚洲人而言，实情并非如此，就像对其他地方的人来说也一样。当然，亚洲文献当中的救世论作品，对于在这个特有领域中浮现出来的多半问题，比西方人要更加不顾一切地彻底呈现。

亚洲之一般缺乏经济的理性主义和理性的生活方法论，除了另有精神史上的缘故之外，主要关键在于社会结构的大陆性格，而此种性

格乃是由地理结构所造成的。西方的文化发祥地全都是海外贸易或中继贸易的所在：巴比伦、尼罗河三角洲、古代城邦以及叙利亚沙漠商队贸易走廊沿线的以色列誓约共同体，都是如此。亚洲又是另外一种景观。

亚洲的各民族之对外贸易，主要是采取闭锁或极端限制的立场。直到被武力强迫开放门户之前，中国、日本与韩国莫不是如此，而中国西藏至今仍然不变。印度的大多数地区虽然本质上较不那么强烈，但仍然可以感受到那样的立场。在中国与韩国，对外贸易的限制是取决于俸禄化的过程，由于俸禄化，经济被自然而然地导向传统主义式的停滞状态。任何的改变都会危及官绅阶层的收入利益。在日本，封建体制的利益同样导致经济的停滞化。

此外，另有一层仪式性的因素也起了作用（中国西藏即是如此）：外国人踏入神圣场所会惊动鬼神，并带来巫术性的祸害。根据游记（主要是关于韩国），我们看到：当欧洲人出现在神圣场所时，民众是多么狂躁不安地害怕会有这种结果。在印度——最不那么封闭的地方，对于旅行愈来愈强的仪式性顾忌，特别是在仪式上不净的野蛮地区旅行的疑虑，使得对外贸易遭到反对，并产生政治上的顾虑而尽可能限制外人的入境许可。政治上的顾虑在所有其他地方，特别是在东亚地区，毕竟也是政治权力听任仪式性的外人恐惧自由发展的最关键性因素。

本土文化的这种森严的门禁，是不是会产生出某种所谓的“民族感情”（Nationalgefühl）呢？答案是否定的。亚洲知识阶层的本色根本地阻止了“民族的”政治实体的产生——如西方自中古后期以来所发展起来的那样一种类型，而我们对于民族国家的完整观念，也是近代西方的知识阶层才开展出来的。亚洲文化地区本质上欠缺语言共同体。文化用语，若非宗教语言，即为文人语言。换言之，在贵族的印度人

地区，用的是梵文，在中国、韩国与日本，用的是中国官绅的语言。此种语言，相当于拉丁文在中古时期的地位，或者如希腊文在古代末期的中东、阿拉伯文在伊斯兰教世界，或教会用的斯拉夫文和希伯来文在其相应的文化地区里的地位。在大乘佛教的文化地区，情形一直是如此。在小乘佛教地区（缅甸、锡兰、暹罗），民族方言基本上被当作布教用语，而且导师的神权政治是如此的绝对，以至于根本不可能产生任何一种由知识阶层所构成的俗世的政治共同体，除了由僧侣来组成的之外。只有在日本，封建制的发展带来一种真正“民族的”共同体意识，只不过主要是奠基于身份性的一武士的基础上。

在中国，儒教审美的文书文化与所有庶民阶层的文化之间存在着巨大鸿沟，以至于那儿只有士人阶层的一种教养身份的共同体存在，而整体意识也只扩展到这个阶层本身能直接发挥影响力的范围内（当然，这影响力是不小的）。换言之，帝国（Imperium），如我们先前所述的，基本上是由各省组成的联邦国家，只不过是靠着职权定期交替的高级官员出于非故乡地区当政，才融合为一个统一体。无论如何，在中国，日本也一样，总是存在着这么一个用心于纯粹政治利害关系的、因而也是具有学识的阶层。就连这么一个阶层也没有的，是印度独特的救世论所驻足的整个亚洲地区，除了中国西藏——在此，这个阶层作为僧院领主阶层而高踞于大众之上，也因此和他们没有什么“国民的”关系。亚洲的教养阶层总是一径地“固守”在自己固有的利害关怀里。

如果有个知识阶层深入地追索世界及其自身生命的“意义”，并且——在此种直接理性主义的努力失败之后——体验性地去加以掌握，接着再将此种体验间接理性主义地提升到意识上来，那么，这个知识阶层总会走向印度之无形式的神秘主义，而进入那隐于俗世背后的平静绿野里。另一方面，若是一个知识阶层抛弃那种逃离世俗的努力，



而代之以有意识地、意图在优美身段的风雅与品位里追寻现世内之自我完成的最高可能目标，那么，不论怎样他都会走到儒教高贵的（君子）理想的轨道上来。不过，亚洲所有的知识人文化，本质上都是这两种要素交错融合而成的。

通过应付“日日之要求”的单纯行为，以赢得与真实世界的那种关系——此乃西方特有的“人格”意义之基础，这样的思想，对于亚洲知识人文化而言，和以下这种想法一样的遥远：借着发现世界固有的、非人格的法则性，而实际地支配世界的那种西方的、纯粹切事的理性主义<sup>[9]</sup>。亚洲的知识人以严格的仪式性和教权制的方式将自己的生活样式定型化，以免落入西方近代那种方式的追寻，亦即：将自己与所有其他人对立起来，以追求唯一一个自己的独特所在，紧紧抓住自己以逃脱泥沼，直到形成一种“人格”。对他们而言，这不啻是一种徒劳无功的努力，就像试图有计划地去发现某种特有的艺术形式一样，结果不过是“样式”罢了。他们那种半是神秘主义的、半是现世内审美的自律目标，除了借着完全脱离于生活的各种现实势力的方式来追求以外，别无他法。这就远离了“大众”在实际行动上的利害关怀，也因此而听任他们束缚于完好无缺的巫术网罗里。

整个社会分裂成两半，一边是有知识、有教养的阶层，一边是没有教养的平民大众。对于高贵的阶层，诸如自然、艺术、伦理、经济等现实世界之切事的内在秩序，全都隐而不显，因为他们对这些似乎一点儿兴趣也没有。他们的生活样式是以获得非日常性为取向，例如，将其重点彻头彻尾置于追寻模范型先知或智者上。然而，对于平民大众，伦理地、理性地规范其日常生活的使命型先知预言却没有出现。这样的先知预言出现在西方，特别是在近东，带来极为广泛深远的影响，不过，却是以极为独特的历史情境为其先决条件的，若无此

种先决条件，则尽管自然条件有多么不同，那儿的发展还是极可能轻易地就走上类似亚洲尤其是印度的轨道。

---

[1] 《威斯特法利亚条约》（*Peace of Westphalia*）签订于1648年，结束了欧洲自1618年以来的三十年战争（Thirty Years' War）。三十年战争的起因相当复杂，不过，其中也包含了基督新教与天主教的对立。此一条约基本上承认了彼此的势力范围，换言之，一个教会——梵蒂冈的教皇为上帝在人间唯一之代表——的理想，至此遂告破灭。——译注

[2] 参见前面引用的 *Mahasutasomajataka*，Grünwedel 译，*Buddhist. Studien*，V. d. Kgl. M. f. Völkerk. Berlin, V.，S. 37 f.。

[3] 圣伊丽莎白（Elizabeth of Hungary, Saint, 1207—1231），匈牙利公主，国王安德鲁二世之女。1221年嫁路易四世为妻，不久，路易参加第六次十字军东征，1227年卒于军中，伊丽莎白离家加入圣方济会第三教团，在Marburg成立济贫院，终身服务贫民。关于她的传说甚多，也有不少被作为艺术题材，最为常见的艺术作品显示她在进行慈善活动时与亡夫之灵相遇，奇迹出现——她所携带的面包变成玫瑰。——译注

[4] 塞万提斯（Cervantes, 1547—1616），西班牙作家，著有《堂吉珂德》。——译注

[5] 只有在这层意义上，Percival Lowell才气纵横地揭示出来的命题——举“非人格性”为东亚的基本特征（*The Soul of the Far East*，Boston and New York, 1888）——方能为人所理解。此外，关于他说到亚洲生活之“单调”的论断——特别是以一个美国人的立场来说——必然成为所有东亚人大大惊叹的对象。关于“单调”的真

正精髓所在，美国的一个公民James Bryce倒是很可以作个古典的见证人。

[6] 在印度，主要是在4月份时，下阶层的种姓成员暂时过一段游方托钵的生活，是一种仪式上的义务。

[7] 就我们的文本而言，特别是印度人所具有的那种似乎极为容易歇斯底里和自我催眠的性向，值得作人种神经学上的进一步观察。问题在于：此种性向上的差异，难以确定在多大的程度上是基于神经病理的恍惚忘我手段——在几乎所有的“原始民族”里都可以发现其萌芽阶段，但在印度却被发展成艺术的忘我技术——所造成的。

[8] 狄尔泰（W. Dilthey, 1833—1911），德国哲学家。——译注

[9] 中国的某些（不是全部）发明是用来派在艺术的用场上，而不是派作经济用途——此事并不是像Percival Lowell所想的那样具有特征性的意义。实验，在西方是从艺术里生发出来的，许多的“发明”，也包括在亚洲很重要的战争技术和神疗术目的的发明，原先都属于艺术。然而，艺术被“理性化”，并且实验在此基础上步向科学，这些对西方而言都是关键性的。在东方，我们所谓的朝向专家理性的“进步”之所以受阻，并不是由于“非个人性”（Unpersönlichkeit），而是由于“非切事性”（Unsachlichkeit）。

## 附录

## 附录一

# 参考文献

要认识印度，尤其是种姓制度，基础在于统计数字以及特别是出色的社会学研究，这都包含在行之十年的普查报告公刊里（《印度普查报告》，通常是以一篇通论性的报告为首，然后是各州的详细资料，除了纯粹的数据篇章之外，尚有明列统计图表的报告。出版地点：加尔各答）。1901年的普查之所以有其特殊价值，是因为它首度提供了有关全印度的综合性素材，尔后1911年的普查则在许多重点上加以补充。李士莱（Risley,《孟加拉的种姓与部族》<sup>[1]</sup>的作者）、布兰特（Blunt）、盖特（Gait）等人综论性的著述和地方性的描述，是一般社会学文献当中最为上乘之作。

有关印度的一本独到的工具书是《印度帝国地名辞典》（*The Imperial Gazetteer of India*），地名依字母顺序排列，为首的四卷绪论名为《印度帝国》（*The Indian Empire*, New Ed., Oxford Clarendon Press, 1908-1909），有系统地论述自然、历史、经济、社会及文化等状态。有关种姓的起源，普查报告的作者亦讨论了诸多近代学者的理论，诸如塞纳（Senart）的《印度的种姓》（*Les Castes dans L'Inde, Paris*, 1896）、布格列（Bouglé）的《种姓制度论》（*Essai*

*sur le Regime des Castes,Travaille de L'Annee Sociologique* ,Paris,1908) , 以及聂斯菲德 (Nesfield) 的旧作《西北诸省及奥德地区的种姓制度简论》 (*Brief View of the Caste System of the Western Provinces and Oudh* ,Allahabad,1885) 。最出色的晚近著作为拜尼斯 (Baines) 的《民俗志》 (“Ethnography”,*Grundriss der Indo-arischen Philologie*,Bühler Ed.,Strassburg,1912) , 附有详尽的文献目录。以上这些著作以及德国杰出的印度学学者韦伯 (A.Weber)、齐默 (Zimmer)、奥登堡 (H.Oldenberg) 等人关于文化史方面有名的大部头研究, 我们当然通贯全书处处引用, 唯在涉及独特事实之处, 便会特别加以注明。

在印度社会史方面, 最好的一本着作是费克 (R.Fick) 的《佛陀时代之东北印度的社会结构》 (*Soziale Gliederung im nordestlichen Indien zu Buddhas Zeit*,Kiel ,1897) 。在适当之处我们也会引用霍普金斯 (Washburne Hopkins,特别是其所著的《印度今昔》<sup>[2]</sup>) 及戴维斯 (Caroline Davids) 等人的著作加以补充。在历史文献方面, 我们特别是参考史密斯 (A.Smith) 的《印度古代史: 从公元前6世纪到伊斯兰教的征服》 (*Early History of India from 600 B.C. to the Mohammedan Conquest* ,Oxford,1904)、杜夫 (Grant Duff) 的《摩诃刺侏族的历史》 (*History of the Mahrattas* ,London,1911) , 以及类似《印度统治者丛书》 (*Rulers of India Series* ,Oxford) 之类的作品。好的入门性概说则可在《印度帝国》中找到。其他的文献则在适当之处引用之。关于近代军事史就属侯恩 (P.Horn) 的《莫卧儿大帝国的军队与战事》 (*Heerund Kriegswesen der Großmghuls* ,Leiden,1894) 最称便捷。在经济史方面, 参考数据则于引用处加以注明。



纪念建筑物上为数甚伙的铭文为专题历史提供了莫大的数据来源，然而这些材料至今尚甚少被综合性地运用。这些碑文大多数是以原文附上翻译的形式加上语文和内容的批注陆续出版，部分刊登于考古杂志《印度古代学》（*Indian Antiquary*，至今已刊行4开本45卷），部分刊登于纯粹的碑铭学辨认《印度碑铭学》（*Epigraphia Indica*）。两个杂志里刊载着胡尔采（Hultzsch）、弗利特（Fleet）以及特别是必勒（Bühler）等人精彩的专题研究。可惜作者手边无法找到胡尔采的《南印度碑文》（*South Indian Inscriptions*）与《印度碑文集成》（*Corpus Inscript.Indic*）。

在无以数计的文献资料中，吠陀经典最重要的部分已有德文与英文的翻译。此外，社会学角度的研究可参考皮歇尔（Pischel）与葛德纳（Geldner）的精彩著作《吠陀研究》（*Vedische Studien*）；关于婆罗门的发展可参考布伦菲德（Bloomfield）的《阿闼婆吠陀》（*Atharva Vedar ,in Grundriss der Indo-arischen Philologie ,Bühler Ed.,Strassburg,1899*）；在宗教发展方面则可参考奥登堡（H.Oldenberg）的《吠陀的宗教》（*Die Religion des Veda*）。史诗当中，《摩诃婆罗多》（*Mahābharata*）与《罗摩衍那》（*Ramayana*）已有部分被翻译出来，关于前者可参考达曼（S.J.Dahlmann）所著的《兼为史诗与法典的摩诃婆罗多》（*Das Mahābharata als Epos und Rechtsbuch ,Berlin,1895*）。关于首陀罗的文献，目前已翻译出来的可于《东方圣书》（*Sacred Books of the East*）中找到。前面提及的费克、戴维斯夫人和霍普金斯等人关于佛教早期印度社会的研究，所根据的是早期佛教徒非常重要的传说《本生经》（*Jataka*，已翻译为英文），其次为Apastamba,Manu,Vasishtha,Brihaspati,Baudhāyana诸法典（都已收入《东方圣书》中）。关于印度的法律，我们特别是参考了乔利

( Jolly ) 的著作 ( 收于必勒编的 *Grundriss der Indo-arischen Philologie* ) 以及必勒与魏斯特 ( West ) 合著的《印度法律汇要》 ( *Digest of Hindu Law* ,Bombay,1867-1869) 。希腊的资料由麦克葛林德 (McGrindle) 收集,以英译文出版。中国人法显的游记则有理雅各 ( Legge ) 的译本。《梵书》 ( *Brahmana* ) 与《富兰那书》 ( *Purāna* ) 时期数量颇为可观的固有宗教文献当中, 只要是被翻译出来且被利用到的, 皆于本书第二部中注出。

对于印度教于今之为一种宗教体系, 先前提及的普查报告书刊当中已有入门性与概括性的介绍。至于历史性的叙述, 则见于比较宗教学方面的种种汇集资料及《印度帝国》中。另参见巴斯 ( Barth ) 的《印度的宗教》 ( *Les Religions de L'Inde* ,Paris,1879) , 威廉斯 ( Monier Williams ) 的《印度的宗教思想与生活》 ( *Religious Thought and Life in India* ,Part I,1891) 。其他利用到的著作与专题论文则于第二部中引用。大多数的专题论文可在下列期刊中找到: *Journal of the Royal Asiatic Society* ( J.R.A.S ) ,*Journal Asiatique* ( J.A. ) ,*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* ( Z.D.M.G. ) 。可惜我手边没有关于各州的《地名辞典》 ( *Gazetters* ) 可以参考, 《孟加拉的亚洲协会期刊》 ( *Journal of the Asiatic Society of Bengal* ) 也只看到一部分。关于印度文学, 整体而言, 参见温特尼茨 ( Winternitz ) 的《印度文学史》 ( *Geschichte der indischen Literatur* ,Leipzig,1908) 。

---

[1]. *Castes and Tribes of Bengal* , Calc, 1891-1892.

[2]. *India Old and New* , NewYork, 1911.

## 附录二

# 门户开放的种姓

和所有关于印度教的一般观念一样，此处所谓的“门户开放”也只是相对正确的。尽管同等顺位的高级种姓间自古以来的排他性，如普查报告所刊载的，到了近代也时有松动的情形，但低等种姓则不只收容先前被破门出家的其他种姓成员，而且有时甚至行之完全漫无章法。例如孟买省的不净种姓Bhangi，部分而言即是由上等种姓的破门出家者所组成。“联合省”的Bhangi则是容许个人个别加入的一个例子（也因此，如布兰特于1911年的《普查报告书》所说的，Bhangi往往被视同为古法典中最低贱的不净种姓羌达拉）。其他也有些种姓原则上接受个别加入者，特别是Baishnab，此一教派种姓（毗湿奴派）即大量招徕丧失种姓者，如今更是招纳反对婆罗门支配的叛离者。尚未完全被印度教化为“种姓”的“部族”，以及仍然保有部族源起时之遗习的“部族种姓”，也往往宽大地接受个别加入者。其中尤以织席者与织篮者这种异常低级的贱民部族最为宽容。愈是严格依照古典样式而印度教化的种姓，排他性就愈强，而对于真正古老的印度教种姓而言，接受个别者的“加入”更是不可思议的事。

就以上事实，凯特卡（Ketkar）得到以下的结论<sup>[1]</sup>：各个种姓是否接纳外来者，印度教是“听其所好”，在这方面没有任何种姓有权替别的种姓立下规矩。这也未免太言过其实，虽然后半段在形式上倒的确如此。只不过，当一个依印度教方式组织起来的种姓接受个别加入者时，便会危及其整个的血族关系。至于这种个别加入的种种前提条件与方式的相关“规则”则至今尚未得见。实际上的个别加入事例，只不过表现出规则之所无，而非规则之存在。当一个地区体系性地施行印度教化之际，至少在古老的理论上，被印度教化的野蛮人（Mleccha）最多也只能加入最低下的不净种姓羌达拉。

到底在怎样的情况之下，一个被征服的蛮人之地才可作为献牲祭典的所在，换言之，成为一个仪式上“洁净”的地方？这个问题也时而被论及（例如《摩奴法典》卷二，页23），而答案是：唯有当国王在那儿设下四大种姓，而使被征服的野蛮人成为羌达拉之时。其他的种姓（包括首陀罗种姓在内）之得以在某处成立，也唯有在属于该种姓的印度教徒进住当地之后才有可能，这根本就是不自证之理<sup>[2]</sup>。总而言之，野蛮人除了这么“寒微起家”、从而通过轮回再图攀升之外，别无他法。这倒不是说“野蛮人”的社会地位就一定比被接纳的不净种姓来得低下。决定的标准在于生活样式与生活习惯。

根据1901年的普查报告，在“中央省”里，置身于种姓体制之外的部族，倒由于本身并非“被征服者”，而享有比那些不净的村落劳动者下级种姓更高的地位。如果他们被接纳为种姓，当然也在洁净的种姓之列。这美国的印第安人与黑人享有不等的社会评价的情形，有着惊人的相似。究其实，印第安人之所以享有较高的评价，原因端在于“他们并未沦为奴隶”。因此，美国绅士可以和印第安人通婚、同桌同食，和黑人则从来不这样。在种姓秩序未遭破坏的地区，一个非印度教徒，譬如一个欧洲人，只能雇到不净种姓的成员来做家务，而仪式

上纯净的印度教种姓人家所雇用的家仆，则毫无例外的是（而且也必须是）洁净种姓出身者。本文中还会详述这点。

---

[1]. 参照其所著的*Hinduism*（London, 1911）。

[2]. 参照Vanamali Chakravanti, *Indian Antiquary*, 41, p. 76 (1912)。他认为东南部地区之所以会有这么多羌达拉种姓，就是由于此种征服之际的“类似规则”使然。

## 附录三

# 印度史纲 <sup>[1]</sup>

康乐

印度历史的暧昧模糊，恰与其宗教思想的光辉灿烂形成强烈的对比，这的确也是人类文明史上极端罕见的现象。不过，为了读者阅读本书时的方便，提供一幅简单的历史图像，似乎还是有其必要。下面我们就以表列的方式简述各个主要时期。但是这个年代表并非连续不断的，而且即使在编年秩序上没有间隙，也往往只是某一个政治区域在一片黑暗中独放光芒，通常也没能持续太久。

一、一般公认，在年代不太能确定的公元前一千年以前的某一个时期，有一群称为雅利安人的侵略者，从西北山区进入印度，他们与古代的伊朗人有相当密切的关系。当时的印度有其他的种族（或许是更早时期移入印度的），也有相当程度的文明，只是这并无助于他们抵抗入侵者。他们被迫退往南方，通常称为德拉威人（Dravidas）。编写早期《梨俱吠陀》之时，雅利安人显然是住在旁遮普，对海洋一无所知。这些雅利安人分成几个集团，其中特别被提到的有五个。我们听说在拉维河上发生过一次大战，在此次战役中，有十个国王的联



军想以武力向东推进，结果遭到挫败。但是另外一支向东南方前进的军队，则成功地越过现在的联合省而抵达孟加拉一带。到了《梵书》及早期《奥义书》编成之时（约前800—前600），主要的政治势力是住在德里地区的畔遮罗人和拘卢人。

二、印度的信史开始于公元前6世纪佛陀生活的时期。当时北印度的诸小国虽然已有君主或贵族，但权力仍受到部落会议的极大限制。而其他的一些大国则已经转化为绝对君主专制的政体，并亟谋吞并这些小国。佛陀自己的国家（加毗罗卫），当他还在世时，即已为拘萨罗所征服。在此时期及以后的大约两百年间，波斯帝国在这个地区有两个属地：一个被称为“印度”，包括印度河以东、部分旁遮普地区；另一则为“犍陀罗”，在今巴基斯坦白夏瓦一带。

三、公元前327年，亚历山大大帝在消灭波斯帝国后，侵入印度，他在印度只逗留了19个月。公元前322年，亦即亚历山大死后的第二年，摩揭陀国王室的后裔旃陀罗笈多结束了马其顿人在印度的势力，取得王位，建立了孔雀王朝。他的孙子阿育王是第一个统治全印度的君主，在他统治时期（约前273—前231），孔雀王朝扩张成一个帝国，统治领域从阿富汗一直延伸到印度半岛的最南端。阿育王是个虔诚的佛教徒，佛教在此后的几个世纪中成为印度最为重要的宗教，基本上也是由于他的努力。在内政方面，阿育王颇为接近我们儒家所强调的圣君，虽然是个专制君主，实行的却是一种我们或可称之为“福利国家”的政策。阿育王的帝国在他去世后即告崩溃，印度也再度进入一个混乱时期。

亚历山大的侵略没有产生多少直接的影响，印度的文献中根本就没有提到这件事。但是它对于印度人的政治、艺术和宗教发展则有很大的影响，而且也为以后一连串从西方及北方来的侵略铺平了道路，从而在印度的西北部兴起了许多的小国，《弥兰陀王所问经》里的希

希腊人弥兰陀王，就是公元前2世纪中叶这样的一个君主。这些侵略带来了一种包含有希腊、波斯及其他因素的混合文化。

月支人也是这阵入侵浪潮中的一支，他们原本游牧于中国西部的敦煌、祁连山一带，到了公元前2世纪中叶，受到匈奴人的攻击，向西迁移，“过宛，西击大夏而臣之，遂都妫水（阿姆河）北，为王庭（《史记·大宛列传》）。”此后的发展，在《后汉书·西域传》里有一段简短的记载：“迁于大夏，分其国休密、双靡、贵霜、胖顿、都密，凡五翕侯。后百余岁，贵霜翕侯丘就却攻灭四翕侯，自立为王，国号贵霜。侵安息、取高附地，又灭濮达、罽宾，悉有其国。”这就是贵霜帝国。贵霜帝国继续扩张，到了1世纪中叶，领土已包括有今日的阿富汗、巴基斯坦与印度西北地区。这个王朝最著名的君主就是迦腻色迦，他与大乘佛教的兴起有着密切的关系。这个帝国结束于3世纪，其崩溃的原因则含糊不清。

四、印度本土的笈多王朝兴起于320年，我们再度回到比较清楚的历史脉络中。这个王朝大致标志着现代印度教的开始，也是反对佛教的复古运动的开始。笈多王朝统治了几乎整个的北印度，一直到5世纪末才被厌哒人（匈奴人的一支）所推翻。北印度再度陷入混乱之中。

7世纪初，戒日王（606—647）经过多年的争战，重新建立了一个国家，大致可与笈多王朝的富贵和繁荣相媲美。唐代玄奘西行取经时，曾经访问过他的朝廷。不过，这个帝国在戒日王去世后即告崩溃。

五、从650年至1000年，印度分裂成许多独立王国，没有显著的中央权力存在，印度史上称之为拉吉普时期。

六、1000年以后，伊斯兰教徒的侵略成为印度史上最重要的大事。他们以巴基斯坦及印度西北边境为基地，对印度本土发动一连串

的攻击，在这些攻击行动中，北印度与中印度的王国几乎全部被摧毁，连带的当然还有无数的印度教与佛教的寺院和僧侣，印度教在此后的岁月中逐渐复苏，佛教则一蹶不振，从此自印度销声匿迹。

不过，即使是在这么艰困的环境中，南印度及孟加拉、奥利萨和拉吉普特一带仍顽强抵抗，这些地区的印度教徒一直到阿克巴时代都能够维持政治上的独立。

七、1526年，莫卧儿帝国兴起，到了第三代君主阿克巴的统治时期（1556—1605），帝国声势达于极盛，几乎奄有印度全境。由于在宗教上采取容忍的政策，阿克巴及其后继的一两个君主得到其印度教臣民的敬服，这也是莫卧儿帝国在他之后还能维持近百年长治久安之局面的主要缘故。然而，与此同时，欧洲人的势力从16世纪开始，也已悄悄伸展至印度半岛，首先是葡萄牙人据有半岛南端的果阿，接着是法国人与英国人。等到18世纪初，莫卧儿帝国由盛转衰，欧洲人逐步掌控大局，最终则是整个印度半岛成为大不列颠帝国的属地，这已经进入印度史上最近代的阶段。

---

[\[1\]](#) 本文主要参考Charles Eliot著，李荣熙译，《印度教与佛教史纲》第一卷（高雄：佛光出版社，1990），页179—209。

# 译名对照表

Abbe Raynal 雷纳神父

abhimukhi 现前地

abrāhmana 无祭司者

acalā 不动地

ācārya 阿阇梨，师傅

Acela-Kassapa 阿支罗迦叶

*Acharanga-Sūtra* 《阿迦朗迦经》

Açoka 阿育王

Adhvaryu 祭供者

adhyātma-vidyā 内明

Ādibuddha 本初佛

*Ādi Granth* (锡克教) 《根本圣典》

Aham Brahma asmi 我者梵也

Ahimsā 禁止杀生，杀生戒

Ahmadabad 阿玛达巴德

Ajenda Cave 阿京达佛窟

ajīva 无命

Ājivika 阿时缚迦派  
Akbar 阿克巴  
Aksobhya 阿閼  
ālaya-vijñāna 阿赖耶识  
Allahabad-Kausambi 阿拉哈巴—乔萨弥  
Allmend 共有地  
Altersklassen 年龄阶级  
Alvar 阿尔瓦  
Amatya 阿玛泰雅  
Amitābha 阿弥陀  
Amogha-siddhi 不空成就  
Amritsar 阿穆利萨  
Ānanda 阿难  
anāgāmin 阿那含  
anitya 无常性  
Anomismus 无规范状态  
Anstaltsgnade 制度恩宠  
anustubh 阿鲁西图布  
anuttarayoga-tantra 无上瑜伽怛特罗  
aparigraha 离欲  
Apparat 机器  
Aquinas, Thomas 阿奎那  
Āranyaka 《森林书》，《阿兰耶迦》  
arca 恭敬  
arcismati 焰慧地  
arhat 阿罗汉，圣者

Arivar 苦行者  
Arjan Mal 阿尔琼  
Arjuna 有修  
Arrian 阿里安  
*Arthaśāstra* 《实利论》  
arti maggiori 上层行会  
arti minori 下阶层行会  
arugah 扈从  
Ārya 雅利安  
Ārya Samāj 雅利安协会  
assal 贵族  
asteya 禁受非自愿的供物  
aśvamedha 马祭  
Ataraxie 不动心  
*Atharvaveda* 《阿闍婆吠陀》  
ātman 阿特曼，自我，本我  
avadhi 自觉智，他界智  
avatāra 权化  
avidyā 无明  
aviyabhicarin 不变的

Babur 巴布尔  
Bādarāyana 跋多罗衍那  
Badami 巴达密  
Baden-Powell 巴登 - 鲍威尔  
bahishkara 破门律



Baidya 拜迪雅  
Baines 拜尼斯  
Bakchylides 巴奇里底斯  
Banhar 邦哈尔, 祭司  
Bankura 邦库拉  
Basava 巴沙伐  
Bazar 市场  
Bazarhandwerk 市场工匠  
Becker,C.H. 贝克  
Benares 波罗奈, 贝拿勒斯  
Berserker (北欧的) 勇猛战士  
Beruf 职业  
Berufsstand 职业身份团体  
Berufstreue 职业忠诚  
Berufung 召唤  
Besārh 毗萨尔  
*Bhagavad Gita* 《薄伽梵歌》  
Bhagavat 薄伽梵派  
Bhakta 薄伽塔派  
bhakti 信爱  
Bhaniya 邦尼亚  
Bhattācārya 巴达阿阁梨  
bhava 有  
bheda 挑拨离间  
Bhrigu 波利怙  
bhūmi 地, 住处, 住持

Bhūta-tathatā 真如  
Bimbisara 频婆娑罗  
birt 地权确认  
Bkra-śis Ihun-po 札什伦布寺  
Blunt 布兰特  
Blutbann 流血禁制权  
bodhi 开悟  
bodhicitta 菩提心  
Bodhidharma 菩提达摩  
Bodhisattva 菩萨, 救赎者  
Bopp, F. 伯普  
Bouglé 布格列  
Brāhma Samāj 梵教会  
*Brāhmaṇa* 《梵书》  
Brahma 梵天  
Brahmacārin 梵行期, 见习僧  
Brahmacarya 贞洁  
Brahman 祈祷者, 婆罗门  
Brahmanismus 婆罗门教  
Bühler 必勒  
bull of Apis 阿庇斯圣牛  
Bürgermeister 市长  
Bürgertum 市民阶层  
Burnouf, E. 布诺夫  
  
çaṇvata dharma 永恒的法

cakravartirājan 转轮圣王  
Calcutta 加尔各答  
capitano del popolo 人民首长  
*Caraka-Samhitā* 《恰拉卡本集》  
Cārvāka 迦尔瓦卡  
caryā 行为, 遮梨夜  
caryā-tantra 行怛特罗  
Catri 法典解说者  
certitudo salutis 救赎确证  
Certosa 塞脱萨  
Cervantes 塞万提斯  
Chaitanya 柴坦尼亚  
Chalukya 恰罗怯雅  
Chanaukya, Chanakya 旃纳基亚  
chanda 欲  
Chandala 旃荼罗, 羌达拉  
Chandragupta 旃陀罗笈多  
Chola-Reich 速拉王国  
cikitsā-vidyā 医方明  
Cinnatus 辛辛纳佗  
Citeaux 西妥  
Clan 氏族  
Cluny 克鲁尼  
coge intrare 强制加入  
Cologne 科隆  
compelle intrare 强制加入

conjuraciones 誓约共同体  
Consilia evangelica 福音的劝告  
Coomaraswamy 库马拉斯瓦米  
Count of the Palatinate 巴拉底奈特伯爵  
curah 英雄

Dahlmann,S.J. 达曼  
daikwan 代官  
dakshinā 衬, 赠礼  
daksinā 布施  
dāna 布施, 贿赂  
danda 出兵讨伐  
Dandin 当定  
Darbar Sāhib (锡克教本山) 黄金寺  
darśa-māsa 新月祭  
daramgamā 远行地  
Daśahārā 达舍诃刺  
Dasyu 大斯尤  
Dayānanda Sarasvati 戴雅南达沙热斯婆地  
decuriones 市议员  
Demiurg 造物主, 狄米尔格  
Democritus 德谟克里特  
Deputatleute 实物给付雇工  
Derwisch 得未使, 伊斯兰教的苦行僧  
Deus ex machina 机器降神  
Deussen,P. 多伊森

Deva 神  
deva-loka 天, 提婆  
Devadatta 提婆达多, 调达  
devayana 天道  
dhāranī 真言, 陀罗尼  
Dharma 法  
dharma kāya 法身  
Dharma Mahāmatra 正法官  
*Dharma-Sūtra* 《法经》  
Dharma-rāja 法王  
dharmameghā 法云地  
Dienstland 服务领地  
Digambara 天衣派  
Dilthey,W. 狄尔泰  
Dinggenosse 司法集会人  
Diocletian 戴克里先  
Diodorus 迪奥多罗斯  
Directeur de l'âme 精神指导者, 灵魂司牧者  
Draupadi 德珞帕娑  
Dravidas 德拉威人  
Duff,Grant 杜夫  
Duke of Saxony 萨克森公爵  
Dumont,Louis 杜蒙  
Durgā 杜迦  
Dvaitavādin 二元论派  
Dvapara 德瓦帕拉

ecclesia pura 纯粹信徒团  
echtes Ding 司法集会  
Ehekartell 婚姻联盟  
Eigengesetzlichkeit 固有法则性  
eleusinische Mysterien 谷神祭典  
Elizabeth of Hungary,Saint 圣伊丽莎白  
Empedokles 恩培多克立斯  
Epiphanien 道成肉身  
ergasteria 作坊  
Eteobutadae 埃提欧布塔德  
ex opere operato 因其作为  
extra ecclesiam nulla salus 教会之外无救赎

Faraday 法拉第  
Felonie 违反封建义务  
Fichte,J.G. 费希特  
Fick,R. 费克  
fides explicita 信仰之宣示  
fides implicita 信仰之默示  
Fontenoy 丰特努瓦  
Franz Xavier 圣芳济·沙勿略  
Fürstentum 君侯制

Gait 盖特  
Gandak 干达克河



Gandhāra 乾陀罗，健驮逻，犍陀罗

Gandharewa 乾闥列瓦

Gandharva 乾闥婆

Ganeśa 智慧学问之神

Garbe 盖伯

Garuda 金翅鸟迦楼罗

Gastvolk 客族

Gautama 乔答摩

Gautama Buddha 瞿昙佛陀

Gavāmayana 迦凡阿雅纳

gāyatrī 家耶特利

Geburtsreligion 血族宗教

Geburtsstand 血族身份团体

Geldner 葛德纳

Gemeinde 教团

Gentilcharisma 氏族卡理斯玛

Ghetto (犹太人的) 聚居

Gilde 商人行会

*Gitagovinda* 《戈文达之歌》

Gladstone 葛莱斯顿

Glaubenswahrheit 信仰真理

Gnadenanstalt 恩宠机构

Gnosis 灵知

Gnosticism 诺斯提教派

gnostiker 灵知者

Gokulanātha 哥古拉萨

Golden Bull 金皮书  
Gopī 戈比  
Gosāin 法师  
Govind Singh 哥宾德辛格  
Govinda 戈文达  
gratia cooperativa 合作的恩宠  
gratia irresistibilis 不可避免的恩宠  
Gregory VII 教宗格雷戈里七世  
grhastha 在家者, 家长, 家住期  
*Grihya-Sūtra* 《家庭经》  
Großmoghul 莫卧儿  
Grundherr 庄园领主  
guhyā ādeśāh 秘密教义  
Gujarat 古加拉特  
guna 功德  
Guru 导师  
Guttmann, J. 古德曼

Hagiolatrie 圣徒崇拜  
Hanover 汉诺威  
Hardwar 哈德瓦  
Harsha of Kanauj 戒日王  
hatha Yoga 哈塔瑜伽  
Helotenhandwerk 隶属民工匠  
Henotheismus 单一神教  
Herakleitos 赫拉克利特

Herrenfall 封君死亡  
hetu-vidyā 因明  
Hierurgie 圣仪学  
himsā 杀生  
Hinduismus 印度教  
hinter-weltliches Reich 隐于俗世背后的国度  
ho gnostikos 智者  
Hohenstaufen 霍恩斯道芬  
ho pneumatikos 灵人  
ho psukhikos 心灵人  
ho sōmatikos 肉体人  
Hopkins,W. 霍普金斯  
Hotar 劝请者  
Huysmans 修斯曼斯  
hyliker 唯物者  
Hyper-gamie 上嫁婚

Ignatius 伊格那修  
*Imperial Gazetteer* 《印度地名辞典》  
in jus vocatio 传唤法  
Inatriputra 伊那特里普特拉  
Incognito 偷生微行  
Indra 因陀罗  
Inkarnationsapotheose 化身神化说  
inkyō 隐居  
Instleute 实物给付雇工

Intellektuellensoteriologie 主智主义救世论

īśvara 支配者

Īśvarakrishna 伊湿伐罗克里什那

jagatī 第耶嘉提

Jagirdar 查吉达

Jaimini 耆米尼

jajmani 主顾关系

Jalalabad 迦拉拉巴

Jalasa-bhesaja 治疗者

janapad 乡民

Jangama-linga 携带用灵根

Janus 门神

*Jataka* 《本生经》

Jina 胜利者

Jinismus 耆那教

jīva 命

jivanmukti 生前解脱

jñāna-yoga 正知，智瑜伽

jñānakānda 智品

Jumna 朱木那河

Jyaistha 逝瑟吒月

Kabinettsjustiz 王室裁判

kachcha 水煮的食物，卡恰

Kadi 卡地

Kalaṣoka 黑阿育王

Kali 卡利

Kalinga 羯陵迦

*Kalpa-Sūtra* 《劫波经》

kāma 爱欲

Kambojas 柬波迦人

Kammalar 卡玛拉

Kanāda 羯那陀

Kanauji 卡娜齐, 羯若鞠兰

Kanawsa 迦纳瓦沙

Kaniska 迦膩色迦

Kapilavastu 迦毗罗卫国

Kapila 迦毗罗

Kaplanokratie 助理司祭

Karma 业报

karma-sthāna 业处

karma-yoga 正行, 业瑜伽

karmakānda 业品

Kartell 卡特尔

karunā 慈悲

Kasbah 军营

Kasi 徒士

Kaste 种姓

Kastensoteriologie 种姓的救世论

Kauravas 库拉阇

Kautaliya 考他利雅

Kayasth 书记种姓，卡雅斯特  
Ketkar 凯特卡  
kevala 义智，绝对智  
Khālsā 卡尔萨  
Khandadi Pāhul （锡克教）剑之洗礼  
*Khandogya* 《旃多格耶奥义书》  
Khati 卡地  
Khatri 卡特利  
khubilgan 呼毕勒罕，化身  
Khunbi 昆比  
khutuktu 呼图克图  
Kirchenstaat 教会国家  
Klero 份地  
Klostergrundherrschaft 僧院领主制  
Klosterseßhaftigkeit 僧院居住制  
kokudaka 年贡米额  
Kośalā 憍萨罗，拘舍罗，拘萨罗  
Krishna 克里什那  
Krita 克利塔  
kriyā-tantra 作怛特罗  
kriyā-yoga 作瑜伽  
Kryptoerotik 秘密性爱  
ksaya 抵消  
Kshatriya 刹帝利  
Kuli 苦力  
Kumārila Bhatt 鸠摩利罗·巴达



kuscha 乡村市镇  
Kybele 奇碧莉女神

Lahore 拉合尔  
Laksmi 拉克什米  
*Lalitavistara* 《方广大庄严经》  
Lambardar 兰巴德  
Landleute 农民  
Lebensführung 生活样式  
Leiturgischeshandwerk 赋役制工匠  
Lingayat 灵根派  
Literatenland 士人国家  
Lohar 罗哈尔  
Lokāyata 顺世派  
Londongänger 伦敦行走  
Lumbini 蓝毗尼

ma-kāra 五摩字  
Mach,Ernst 马赫  
Machiavelli,Niccolo 马基雅维利  
Madhva 摩陀婆  
madhyamā-pratipad 中道  
Magadha 摩揭陀  
Maghavan 骑士团  
*Mahābhārata* 《摩诃婆罗多》  
*Mahābhāṣya* 《摩诃巴夏》

Mahādeva 大天，摩诃提婆  
Mahājan (印度的) 行会团体  
Mahānāma 大名  
Mahāpurāna 大富兰那  
Mahārāja 君王  
Maharashtra 马哈拉施特拉邦  
Mahāratha 摩诃刺佉  
Mahāsaṅghika 大众部  
Mahāsena (锡兰) 摩诃斯那  
Mahāvira 大勇  
Maheśvara 摩醯首罗，大自在天，湿婆  
Mahinda 玛兴达，摩晒陀  
Mahratten-Peschwas 摩诃刺佉·波斯瓦  
mahta 代理人  
Maidari Hutuktu 麦达理呼图克图  
Mainz 美因兹  
*Maitrāyana* 《美特罗耶那奥义书》  
Maitreya 弥勒  
maitri 慈悲  
majha 王田  
major domo 宫宰  
Malabar 玛拉巴  
Malukya 摩罗迦  
Malwa 摩尔瓦  
manahparyāya 慧智，他心智  
*Mānava-Dharma-Sūtra* 《摩奴法经》

Männerbund 男子联盟  
Männerhaus 男子集会所  
mantra 曼陀罗, 真言  
mantrayāna 真言乘  
Manu 摩奴  
*Manu-Smṛti* 《摩奴法典》  
mārga 道, 救赎目标  
Margrave of Brandenburg 布兰登堡侯爵  
Marktflecken 市镇  
Marktherrn 行会长老, 市场有力人士  
Maruts 马尔殊众神  
maschiach 弥赛亚  
Maskari Gośālīputra 末伽梨拘舍梨子  
mata 教义  
Math 修道院  
Mathenat 僧院院长  
Mathurā 秣菟罗, 摩头罗  
mati 思智  
Maurya 孔雀王朝  
Max Müller 缪勒  
Maya 摩耶夫人  
māyā 幻象  
Megasthenes 麦加斯梯尼  
Melier 迈利尔人  
Memphis 孟斐斯  
mercanzia 商人团体

Meyer,Ed. 迈尔  
Mißehe 非正婚  
midzunomi 喝水者  
Milinda 弥兰陀王  
Mimāmsā 弥曼差派  
Ministeriale 家士  
mirasi 出身权  
Missionsreligion 布教的宗教  
Mithra 米多拉  
Mleccha 弥戾车, 蛮人  
Monotheismus 单神崇拜  
Montanus 孟塔奴斯  
Moshuah (以色列的) 摩修亚  
mouza 市场  
*Mudeka* 《穆达卡奥义书》  
mukti 解脱  
Mullah (伊斯兰教的) 神学者  
munda 村落首领  
Mysore 迈索尔

nagara 要塞  
Nagarahāra 那竭, 那揭罗曷  
Nāgārjuna 龙树  
Nagendra Nath Vasu 婆薮  
Nahrungen 营生, 具营业权者  
Naisthika 终身行者

Nal-Ya-tsan-thee 精灵之村  
Nānak 那那克  
Narayana 那罗延天  
Nataputta 那塔普他  
Nerbuddha 尼布德哈河  
Nesfield 聂斯菲德  
Nirgrantha-putra 尼干子  
nirmāna kāya 应身  
nirupadhiśesa-nirvāna 无余涅槃  
nirvāna 涅槃  
niskama 不带利害关系  
niyama 五内制  
Noblesse de la robe 法服贵族  
Nyāya 尼夜耶派  
*Nyāya-Sūtra* 《尼夜耶经》

Oberpontifex 最高祭司长  
Oberpristertum 最高祭司长制  
Oikenhandwerk 庄宅工匠  
Oikos 庄宅  
Oldenberg 奥登堡  
opera supererogatoria 恩宠剩余论  
Opfergeber 供物奉献者  
Orissa 奥利萨  
Otto the Great 奥图大帝  
Oudh 奥德

Padaiachia (锡兰的) 佣兵  
Padma-pāni 莲华手菩萨  
Padma-sambhava 莲华生  
Paechter 爱尔兰佃农  
pahoor 祭司田地  
pakka 奶油烹煮的食物, 帕卡  
Palazzo Pubblico 市政厅  
Pan-chen-rin-po-che 班禅仁波切  
*Pañcatantra* 《五卷书》  
panchayat 潘恰雅特  
Pandavas 潘达阇  
Pandit 圣法习得者  
Pandjab 旁遮普  
Pandu 潘度  
pani 商人  
pārājika 波罗夷  
paramātman 钵罗摩特曼  
paramam guhyam 最上秘密  
pāramitā 波罗蜜, 彼岸  
parayana 通过  
Pariavolk 贱民  
parigraha 摄取  
parisad 会坐  
Parsi 帕西教徒  
Pārśvanātha 巴湿伐那陀



Pārvati 帕瓦蒂  
Pāśupata 兽主派  
Paśupati 兽主  
Pataśjali 巴丹阁梨  
Patel 村长  
Patitasāvitrikā 失权者  
Patna 巴特那, 华氏城  
paura 市民  
purna-māsa 满月祭  
*Peace of Westphalia* 《威斯特法利亚条约》  
Peschwa 波斯瓦  
Peshawar 白夏瓦  
Pfründe 俸禄  
Phratric 氏族  
Phratricverband 氏族团体  
Pisang 农民  
Pisano 皮萨诺  
Pischel 皮歇尔  
Pitr 父祖  
pitryana 祖道  
Pius X 庇护十世  
pizza del campo 比武, 竞技场  
Platon Karatajew 普拉东·卡拉塔耶夫  
Pocahontas 波卡洪塔斯  
popolo grasso 富裕市民  
posadha 布萨

Prādestination 预定

prabhākārī 发光地

Prabhu 普拉布

Prajāpati 生主

prajñā 智慧

prajñā-pāramitā 般若波罗蜜，到达彼岸的智慧

prakṛti 自性

pramudita 欢喜地

prasāda 恩宠，信仰

pratimokṣa 戒律，波罗提木叉

Pratyeka-Buddha 缘觉

pravrajyā 出家

Preta-rāja 死者之王

Pulakesin 补罗稽舍

pura 要塞

*Purāṇa* 《富兰那书》

purohita 帝师，宫廷婆罗门，宫廷祭司

puruabhishaka 圣轮

puruṣa 神我

*Puruṣa Sukta* 《原人歌》

Quaker 贵格派

Qui trompe-t-on 我们现在让谁上钩

Rādhā 娜达

Rāma 罗摩

Rāmānanda 罗摩难德  
Rāmānuja 罗摩拏遮  
*Rāmāyana* 《罗摩衍那》  
Rām Dās 拉姆达斯  
Rām Mohan Roy 蓝姆汉罗伊  
Rāja 氏族长  
rajas 激质  
Rajbansi 拉吉旁西  
Rajput 拉吉普  
Rajputana 拉吉普拉那  
Ratna-sambhava 宝生  
Rausch-Orgie 陶醉狂迷  
Rechtsfindung 法发现  
Rechtsweisen 律例的宣示, 判决提案  
religiöses Virtuosentum 宗教达人  
Rentner 坐食者  
Rgyal-ba-rim-po-che 噶巴仁波切  
Rhys Davids 戴维斯  
*Rigveda* 《梨俱吠陀》  
Rishi 仙人  
Risley 李士莱  
rita 天则  
robe courte 短袍  
robe longue 长袍  
Robert 罗伯特  
roi fainéant 怠惰的王

Rückert 里克特

Rudra 鲁特罗

Rupnath 罗钵娜

Sabbakāmin 一切去

śabda-vidyā 声明

sabhā 集会, 萨巴

sādhu 修道僧

sādhumati 善慧地

sādhya 化

Śaiśunāga 西苏纳加

sakama 带有利害关心

sakrd-āgāmin 斯陀含

Śākta 性力派

śakti 性力

Salian 撒利安

salokya 在神的世界里

samādhi 三昧

Samāvartana 归家礼

*Samaveda* 《娑摩吠陀》

sambhoga kāya 报身

samgha 僧伽

samgīti 合诵, 结集

*Samhitā* 《吠陀本集》

samipya 靠近神

Sāmkhya 僧佉, 数论派

*Sāmkhya-Kārikā* 《僧佉颂》

sammā-sambuddha 三藐三佛陀，正等觉者

samnyāsin 游方僧

sāmrn 甜言蜜语

Samsāra 灵魂轮回信仰

samsad 集坐

Sanchi 馨溪

Śankara 商羯罗

Sankeshwar 桑喀什瓦

Sannyāsin 遁世期

Sar panch 种姓首长

Saranyu 娑郎尤

Sarasvati 萨拉斯瓦蒂

sarupya 化身为神

Śarva 杀者

Sarvāsti-vāda 说一切有部

Sakya 萨迦寺

Śāśvata 常住

Śatarūpā 舍多嚧波

satpadārtha 六句义

Satsūdra “洁净的”首陀罗

sattva 有情，众生，纯质

sayujya 灵魂与宇宙全一者合一

Schelling,W.J.V. 薛林

Schmidt,Richard 施密特

Schmoller,Gustav 史摩勒

Schröder,V. 施罗德  
Schreschthi 行会长老, 富裕商人  
Schri Śankarācārya 商羯罗阿阇梨  
Schurtz,Heinrich 舒兹  
Schwertschlag 臣服礼  
Sekte 教派  
Sekten-Kaste 教派种姓  
Selbstvergottung 自我神格化  
Seligkeit 禅悦  
Sena 仙纳  
Senart 塞纳  
shaman 萨满  
siddhi 悉地, 成就  
Siena 西耶那  
Siggava 悉伽婆  
Sikh 锡克教徒  
Śilāditya 戒日王, 尸罗阿迭多  
*Śilpa Castra* 《工作论》  
Śilpasthāna-vidyā 工巧明  
śima 布萨界, 四摩  
Sindh 辛德  
Sippe 血族  
śishya 弟子  
Śiva 湿婆  
Sivagana 湿婆迦纳  
skandha 蕴



Smārta 史曼尔塔派  
Smṛiti, Smṛti 圣传文学, 圣传  
Society of Friends 教友派  
Soma-Opfer 神酒献祭  
sopadhīśesa-nirvāṇa 有余涅槃  
śrāddha 祖先祭  
śramaṇa 沙门  
*Srauta-Sūtra* 《天启经》  
śrāvaka 声闻弟子  
Śrāvastī 舍卫城  
Śringerī 斯陵吉里  
srota-āpanna 须陀洹  
śruta 闻智  
śruti 天启  
Stamm 部族  
Stammeshandwerk 部族工匠  
Stand 身份团体, 身份  
Starjez Sossima 史塔列兹·曹西玛  
Steinen 斯坦恩  
sthāvara-linga 寺庙灵根  
Strabo 斯特拉波  
śtūpa 佛塔  
Sudas 苏达斯  
Śūdra 首陀罗  
sudurjayā 难胜地  
Sūfī (伊斯兰教) 苏非派

Sukhāvati 极乐  
sūnrta 禁不实  
śūŚnya 空  
Sūrya 太阳神  
Svāmi Nārayana 湿瓦米·那拿耶那  
Svat 苏伐多河  
Svayambhava 斯婆闍菩婆  
Śvetāmbara 白衣派  
Śvetaketu 休外他凯都  
Sybaris 西巴利斯  
Synodalordnungen 最高宗教会议

*Ta Indika* 《印度记》

Tarai 塔拉伊  
Takshaśilā 咀叉始罗  
Talukdari 土地领主  
tamas 翳质  
Tamil 坦米尔  
tantra 怛特罗  
Tapas 苦行, 多波尸  
Tarkavadins 怀疑派  
tat tvam asi 此即尔也  
Tatenfremdheit 漠然于行动  
Tathāgata 如来, 救世者  
Tempelprostitution 神殿卖淫  
Territorialwirtschaft 领域经济

Tertiarier 第三教团

thakur 封建领主

Thammaraja Luthai (暹罗) 立泰王

*The Sacred Books of the East* 《东方圣书》

Theophratrien 信仰共同体

Tilorakot 提罗拉寇特

Timur 帖木儿

Tirthankara 梯尔旃卡拉

Tosali 杜啥离

Totem 图腾

trayah kāyāh 三身

Trent 特伦特

Treta 特列塔

Treves 托来弗

tristubh 特利西陀布

Troeltsch, Ernst 特洛尔区

Tryambaka 三母

Tschandala 羌达拉

Tson-kha-pa 宗喀巴

Tulukdar 吐鲁达

Tusita 兜率天

Udas 乌达斯, 手工业者

Uddalaka 乌达拿克

Uddiyāna 乌场

Udgatar 咏歌者

Ugradeva 荒神  
ūha 理性深思  
Ujyana 优禅尼国，邬阇衍那  
Ulūka 优楼伽  
Ulavar 乌拉瓦  
Umstand 见证人  
Unpersönlichkeit 非个人性  
Unsachlichkeit 非切事性  
upādhi 物质化  
upadhi-samniśrita 物依止，执着  
upādhyāya 和尚  
Upāli 优婆离  
upāyav 策略，方便，义务  
Upanayana 入法礼  
*Upanisadv* 《奥义书》，近坐，侍坐  
Upapurāna 续富兰那  
uparaya 副王  
upāsaka 优婆塞  
uposathāgāra 布萨堂，说戒堂  
Urga 库伦  
Urteilsfinder 判决发现人，审判人  
Urteilsfrage 判决质问  
Urteilsschelte 判决非难  
Urteilsvorschlag 判决提案  
  
*Vagrakhedika* 《金刚般若经》

Vaiśāli 毗舍离  
Vaiśeshika 胜论派  
*Vaiśeshika-Sūtra* 《胜论经》  
Vaiśya 吠舍  
Vaibhāsā 毗婆沙师  
Vaikhānasa 掘根者  
Vairocana 毗卢遮那  
Vallabhācārya 瓦拉巴阿闍梨派  
Vallabha 瓦拉巴  
Vallala Sena 瓦拉拉仙纳  
Vānaprastha 林栖期  
Vanik 商人  
varna 颜色  
Varuna 婆楼那  
Vasischtha 婆薮仙人, 婆私吒  
Vasubandhu 世亲  
Vasudeva 婆薮天  
Vedānga 吠陀六支分  
Vedānta 吠檀多派  
Vellalar 委拉拉  
Veralltäglicung 日常化  
Verbrüderung 兄弟爱  
Vergesellschaftung der Krieger 战士组合  
Verwehen 入灭  
vihāra 僧房  
vimalā 离垢地

vimoksa 解脱  
vinaya 毗奈耶, 律藏  
virāga 离染  
Visnu 毗湿奴  
Viśvakarma 毗首羯磨, 工艺之神  
Viśvamithra 毗湿瓦米多拉  
Viśvedevāh 维须外瓦哈  
Vitthalnātha 维他那萨  
Vivanhvant 威梵哈梵特  
Vivasvat 日神, 毗瓦什瓦特  
Vrātya 浮浪者  
Vritra 乌里特那, 龙  
Vyāsa 广博仙人, 毗耶娑

Wasserherr 水主  
Watan-Land 职田  
Weltepochentheorie 世界时阶理论  
Werkheiligkeit 善业往生  
William Penn 威廉·潘  
Willkür bricht Landrecht 自由裁量高于一般法  
Wilson,H.H. 威尔森  
Winternitz 温特尼茨  
Wittenberger 威腾伯格  
Wunder 奇迹

Yājñavalkya 祭皮衣仙, 耶求那华尔克雅



*Yajurveda* 《夜柔吠陀》

Yama 焰摩, 耶魔, 阎魔

yama 五制戒

Yama-pura 焰摩城

Yami 阎美

Yasa 耶舍

Yati 苦行者

Yavana 雅瓦那人, 耶婆尼人

Yima 伊摩

yoga-tantra 瑜伽怛特罗

Yogins 瑜伽行者

Yudhischthira 坚阵

Zamindar 查米达

Zauber 咒术

*Zend Avesta* 《阿凡士塔注》

Zimmer 齐默

Zinzendorf 钦岑朵夫

Zunft 手工业行会

i

理想  
国

imaginist



想象另一种可能

社科 · 文学 · 艺术

---

微博：@ 理想国 imaginist

转载 / 合作：微信 imaginist2010



韦伯作品集

马克斯·韦伯

Max Weber

Hinduismus und Buddhismus

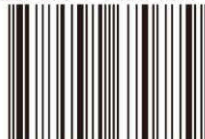
对印度人的物质生活、精神文化等诸多方面，至今仍有着重大影响的印度教，到底是一种什么样的宗教？公元前5世纪崛起于印度的佛教，尽管曾经灿烂一时，终究仍如过眼云烟，在千年前即销声匿迹于印度大陆，然而本书的标题仍为《印度的宗教：印度教与佛教》。

反之，尽管中国至今仍为世界上拥有最多佛教信徒的国家，韦伯在论述中国的宗教时，书名用的却是《儒教与道教》，其中也很少提到佛教，其道理何在？这些方面都可以在本书找到答案。

为了便于阅读，本书在翻译过程中增添了许多译注，对于了解印度社会、思想与佛教而言，这无疑是一本最佳的入门读物。

上架建议：社会学·经典

ISBN 978-7-5426-7077-9



9 787542 670779 >

定价：85.00元



# Die Soziologie der Religion

## Religion und Welt





韦伯作品集

Die Soziologie der Religion  
Religion und Welt

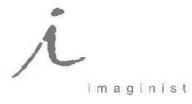
Max Weber

宗教社会学 宗教与世界

〔德〕马克斯·韦伯 著 康乐 简惠美 译

上海三联书店





想象另一种可能

理  
想  
国

imaginist

本书由远流出版公司授权，限在中国大陆地区发行

### 图书在版编目 (CIP) 数据

宗教社会学 宗教与世界 / (德) 马克斯·韦伯著; 康乐, 简惠美译. -- 上海: 上海三联书店, 2021.2

ISBN 978-7-5426-7054-0

I. ①宗... II. ①马... ②康... ③简... III. ①宗教社会学 - 研究 IV. ①B920

中国版本图书馆CIP数据核字 (2020) 第094663号

## 宗教社会学 宗教与世界

(德) 马克斯·韦伯 著

责任编辑 / 宋寅悦

特约编辑 / 吴晓斌

装帧设计 / 任 潇

内文制作 / 陈基胜

监 制 / 姚 军

责任校对 / 张大伟

出版发行 / 上海三联书店

(200030) 上海市漕溪北路331号A座6楼

邮购电话 / 021-22895540

印 刷 / 山东韵杰文化科技有限公司

版 次 / 2021年2月第1版

印 次 / 2021年2月第1次印刷

开 本 / 880mm×1230mm 1/32

字 数 / 402千字

印 张 / 16.75

书 号 / ISBN 978-7-5426-7054-0/B·682

定 价 / 80.00元

如发现印装质量问题，影响阅读，请与印刷厂联系：0533-8510898



# 目 录

---

[总序一 余英时](#)

[总序二 苏国勋](#)

[宗教社会学](#)

[第一章 宗教的起源](#)

[第二章 巫师——祭司](#)

[第三章 神概念、宗教伦理、禁忌](#)

[第四章 “先知”](#)

[第五章 教团](#)

[第六章 神圣的知识、布道、司牧](#)

[第七章 身份、阶级与宗教](#)

[第八章 神义论的问题](#)

[第九章 救赎与再生](#)

[第十章 救赎之道及其对生活态度的影响](#)

[第十一章 宗教伦理与“现世”](#)

[第十二章 文化宗教与“现世”](#)

[译名对照表](#)

[宗教与世界](#)

[导言 宗教与世界：韦伯的宗教社会学](#)

[第一章 资本主义精神与理性化](#)

[第二章 比较宗教学导论——世界诸宗教之经济伦理](#)

[第三章 中间考察——宗教拒世的阶段与方向](#)

[译名对照表](#)

[返回总目录](#)

# 总序一

余英时

这一套“韦伯作品集”是由北京理想国公司从台湾远流出版公司出版的“新桥译丛”中精选出来的十余种韦伯论著组成，即包括了韦伯“世界诸宗教的经济伦理观”以及“制度论与社会学”两大系列的全部著述，囊括了这位学术大师一生的思想与研究精髓。我细审本丛书的书目和编译计划，发现其中有三点特色，值得介绍给读者：

第一，选目的周详。韦伯的“世界诸宗教的经济伦理观”系列，即《宗教社会学论集》，包括了《新教伦理与资本主义精神》、《中国的宗教》、《印度的宗教》和《宗教社会学 宗教与世界》等。其“制度论与社会学”系列不仅包括《社会学的基本概念 经济行动与社会团体》，“经济与社会”的《经济与历史 支配的类型》、《支配社会学》、《法律社会学 非正当性的支配》，也包括《学术与政治》等。

第二，编译的慎重。各书的编译都有一篇详尽的导言，说明这部书的价值和它在本行中的历史脉络，在必要的地方，译者并加上注释，使读者可以不必依靠任何参考工具即能完整地了解全书的意义。

第三，译者的出色当行。每一部专门著作都是由本行中受有严格训练的学人翻译的。所以译者对原著的基本理解没有偏差的危险，对专业名词的翻译也能够斟酌尽善。尤其值得称道的是，译者全是中青年的学人。这一事实充分显示了中国在吸收西方学术方面的新希望。

中国需要有系统地、全面地、深入地了解西方的人文科学和社会科学，这个道理已无须再有所申说了。了解之道必自信、达、雅的翻译着手，这也早已是不证自明的真理了。民国以来，先后曾有不少次的大规模的译书计划，如商务印书馆的编译研究所、国立编译馆和中华教育文化基金会等都曾作过重要的贡献。但是由于战乱之故，往往不能照预定计划进行。今天中国涌现了一批新的出版者，他们有眼光、有魄力，并且持之以恒地译介社会科学领域中的世界经典作品。此一可喜的景象是近数十年来所少见的。近年海峡两岸互相借鉴，沟通学术资源，共同致力于文化事业的建设和开拓，其功绩必将传之久远。是为序。

2007年4月16日于美国华盛顿

# 总序二

苏国勋

作为社会学古典理论三大奠基人之一的韦伯，其名声为中文读者所知晓远比马克思和涂尔干要晚。马克思的名字随着俄国十月革命（1917年）的炮声即已传到中国，二十世纪五十年代以后由于意识形态的原因，马克思与恩格斯的著作并列以全集的形式由官方的中央编译局翻译出版，作为国家的信仰体系，其影响可谓家喻户晓。涂尔干的著作最早是由当年留学法国的许德珩先生（《社会学方法论》，1929年）和王了一（王力）先生（《社会分工论》，1935年）译介，首先在商务印书馆出版，这两部著作的引入不仅使涂尔干在社会学界闻名遐迩，而且也使他所大力倡导的功能主义在学术界深深植根，并成为当时社会学研究中占主导地位的理论和方法论。与此相比，德国人韦伯思想的传入则要晚了许多。由于中国社会学直接舶来于英美的实证主义传统，在早期，孔德、斯宾塞的化约论——社会有机体论和涂尔干的整体论——功能论几乎脍炙人口，相比之下，韦伯侧重从主观意图、个人行动去探讨对社会的理解、诠释的进路则少为人知。加之，韦伯的思想是辗转从英文传播开来的，尽管他与涂尔干同属一代人，但在国际上成名要比涂尔干晚了许多。恐怕这就是中文早期社会学著述中鲜有提及韦伯名字的原因。

出于意识形态方面的原因，大陆学界从二十世纪五十年代初开始取消社会学这门学科的研究和教学，又长期与国际主流学术界隔绝，直到改革开放后，1987年由于晓、陈维纲等人合译的《新教伦理与资

本主义精神》由北京三联书店出版问世，内地学者才真正从学术上接触韦伯的中文著作。尽管此前台湾早在二十世纪六十年代就已出版了该书的张汉裕先生节译本以及由钱永祥先生编译的《学术与政治：韦伯选集（I）》（1985年，远流出版公司），但囿于当时两岸信息闭塞的情况，这样的图书很难直接到达学者手中。此外还应指出，大陆在此之前也曾零星出版过韦伯的一些著作译本，譬如，姚曾廙译的《世界经济通史》（1981年）、黄晓京等人节译的《新教伦理与资本主义精神》（1986年），但前者由于是以经济类图书刊发的，显然其社会学意义在一定程度上会受到遮蔽，后者是一个删除了重要内容的节译本，难以从中窥视韦伯思想全貌，无疑也会减损其学术价值。

大陆学术界在二十世纪八十年代中后期引介韦伯思想固然和当时社会学刚刚复出这一契机有关，除此之外还有其重要的现实社会背景和深刻的学术原因。众所周知，二十世纪八十年代中后期是大陆改革开放方兴未艾的年代，经济改革由农村向城市逐步深入，社会生产力得到了较快的发展。但是社会转型必然会伴随有阵痛和风险，改革旧有体制涉及众多方面的既得利益，需要人们按照市场经济模式转变思维方式和行为方式，重新安排和调整人际关系。加之，由于中国南北方和东西部自然条件和开发程度存在很大差异，在改革过程中也可能出现新的不平等，还有随着分配差距的拉大社会分层化开始显露，以及公务人员贪污腐化不正之风蔓延开来为虐日烈，这些都会导致社会问题丛生，致使社会矛盾渐趋激烈。如果处理不当，最终会引起严重的社会失范。苏联和东欧一些民族国家在经济转轨中的失败和最终政权解体就是前车之鉴。这些都表明中国的改革开放政策带来的社会经济发展遇到了新的瓶颈，面对这些新问题学术界必须做出自己的回答。

撇开其他因素不论，单从民族国家长远发展上考量，当时中国思想界可以从韦伯论述十九世纪末德意志民族国家的著作中受到许多启迪。当时德国容克地主专制，主张走农业资本主义道路，成为德国工业发展的严重障碍；而德国中产阶级是经济上升的力量，但是领导和治理国家又缺乏政治上的成熟。韦伯基于审慎的观察和思考做出了自己的选择：出于对德意志民族国家的使命感和对历史的责任感，他自称在国家利益上是“经济的民族主义者”，而在国家政治生活中自我期许“以政治为志业”。联想到韦伯有时将自己认同于古代希伯来先知耶利米，并把他视为政治上的民众领袖，亦即政治鼓动家，他在街市上面对民众或批判内外政策，或揭露特权阶层的荒淫腐化，只是出于将神意传达给民众的使命感，而非由于对政治本身的倾心。然而韦伯又清醒地认识到，现时代是一个理智化、理性化和“脱魅”的时代，已没有任何宗教先知立足的余地，作为一个以政治为志业的人，只能依照责任伦理去行动。这意味着一个人要忠实于自己，按照自己既定的价值立场去决定自己的行动取向，本着对后果负责的态度果敢地行动，以履行“天职”的责任心去应承日常生活的当下要求。或许，韦伯这一特立独行的见解以及他对作为一种理性的劳动组织之现代资本主义的论述，与大陆当时的经济改革形势有某种契合，对国人的思考有某些启发，因而使人们将目光转向这位早已作古的德国社会思想家。

此外，二战结束以来，国际学术界以及周边国家兴起的“韦伯热”也对国内学术界关注韦伯起到触发作用。韦伯的出名首先在美国，这与后来创立了结构功能学派的帕森斯有关。帕氏早年留学德国攻读社会学，1927年他以韦伯和桑巴特论述中的资本主义精神为研究课题获得博士学位，返美后旋即将《新教伦理与资本主义精神》译成英文于1930年出版，并在其成名作《社会行动的结构》中系统地论述了韦伯在广泛领域中对社会学做出的理论贡献，从此以后韦伯在英文世界声



名鹊起并在国际学界闻名。五十年代以后韦伯著作大量被译成英文出版，研究、诠释韦伯的二手著述也如雨后春笋般涌现。六十年代联邦德国兴起的“韦伯复兴”运动，其起因是二战后以美国为楷模发展起来的德国经验主义社会学，与战后陆续从美国返回的法兰克福学派代表人物所倡导的批判理论发生了严重抵牾，从而导致了一场长达十年之久关于实证主义方法论的争论。由于参加论战的两派领军人物都是当今学界泰斗，加之其中的几个主要论题——社会科学的逻辑问题（卡尔·波普尔与阿多诺对垒）、社会学的“价值中立”问题（帕森斯对马尔库塞）、晚期资本主义问题（达伦多夫和硕依西对阿多诺）——直接或间接都源于对韦伯思想的理解，对这些重大问题展开深入的研讨和辩论，其意义和影响远远超出了社会学一门学科的范围，对当代整个社会科学界都有重要的参考借鉴价值。作为这场论战的结果，一方面加快了韦伯思想的传播，促使韦伯思想研究热潮的升温，另一方面也对美国社会学界长期以来以帕森斯为代表的对韦伯思想的经验主义解读——“帕森斯化的韦伯”——做了正本清源、去伪存真式的梳理。譬如，在帕森斯式的解读中，韦伯丰富而深刻的社会多元发展模式之比较的历史社会学思想，被歪曲地比附成线性发展观之现代化理论的例证或图示。因此在论战中从方法论上揭示韦伯思想的丰富内涵，还韦伯思想的本来面目，亦即“去帕森斯化”，这正是“韦伯复兴”的题中应有之意。

随着东亚“四小龙”的经济腾飞，研究韦伯的热潮开始东渐。二战后特别是六十年代以后，传统上受儒家文化影响的韩国、台湾、香港、新加坡成为当时世界上经济发展最快的四个地区，如何解释这一现象成为国际学术界共同关注的课题。美国的汉学家曾就“儒家传统与现代化”的关系于六十年代先后在日本和韩国召开了两次国际学术研讨会。八十年代初在香港也举行了“中国文化与现代化”的国际学术会

议，其中的中心议题就是探讨儒家伦理与东亚经济起飞的关系。许多学者都试图用韦伯的宗教观念影响经济行为思想去解释东亚经济崛起和现代化问题：有将“宗教伦理”视为“文化价值”者；也有人将“儒家文化”作为“新教伦理”的替代物，在解释东亚现代化时把儒家传统对“四小龙”的关系比附为基督教对欧美、佛教对东南亚的关系；还有人将韦伯论述的肇源于西欧启蒙运动的理性资本主义精神推展至西方以外，譬如日本，等等。所有这一切，无论赞成者抑或反对者，都使亚洲地区围绕东亚经济腾飞形势而展开的文化讨论，与对韦伯思想的研讨发生了密切关系，客观上推动了韦伯著作的翻译出版和思想传播，促使东亚地区韦伯研究热潮的出现。

作为欧洲文明之子，韦伯是一名百科全书式的学者，其思想可谓博大精深，同时其中也充满了许多歧义和矛盾，许多相互抵牾着的观点都可在他那里找到根源，因而时常引起不同诠释者的争论。历来对韦伯思想的理解大致可分为两派，即文化论和制度论。前者主张思想、观念、精神因素对人的行动具有决定作用，故而韦伯冠名为“世界诸宗教的经济伦理”这一卷帙浩繁的系列宗教研究（包括基督新教、儒教、印度教、犹太教等）是其著作主线；后者则强调制约人的行动背后的制度原因才是决定的因素，为此它视《经济与社会》这部鸿篇巨制为其主要著作。这种把一个完整的韦伯解析为两个相互对立部分的想法，从韦伯思想脉络的局部上说似乎都言之成理、持之有据，但整体看来都有以偏概全的偏颇。须知，韦伯既不是通常意义上的观念论者或文化决定论者，更不是独断意义上的唯物论者，因为这里的宗教观念是通过经济的伦理对人的行动起作用，并非纯粹观念在作用于人；而制度因素既包含经济制度、也包含法律制度、政治制度，还包含宗教制度、文化制度，并非只是经济、物质、利益方面的制度。换言之，一般理解的观念——利益之间那种非此即彼、对决、排他性关

系，在韦伯的方法论看来纯属社会科学的“理念型”，只有在理论思维的抽象中它们才会以纯粹的形式存在，在现实生活中它们从来就是一种“你中有我，我中有你”的彼此包容的、即所谓的“镶嵌”关系。应该运用韦伯研究社会的方法来研究韦伯本人的思想，放大开来，应该用这种方法看待社会生活中的一切事物，惟有如此，才能持相互关系的立场，以“有容乃大”的胸怀解决现实中许多看似无解的死结问题。

欣闻台湾远流出版事业有限公司与大陆出版机构合作，在内地携手出版“新桥译丛”中有关韦伯著作选译的简体字版，这对于两岸出版业界和学术界的交流与沟通，无疑将会起到重要推动作用。祝愿这一合作不断发展壮大并结出丰硕的果实！

在中文学术界，台湾远流公司出版的“新桥译丛”有着很好的口碑，其译作的品质精良是远近驰名的，其中韦伯著作选译更是为许多大陆学人所称道。究其原委，一则是书品优秀，这包括书目及其版本的选择颇具专业学术眼力，另外新桥的译文具有上乘水准，是由经过专业训练的学者基于研究之上的逐译，而非外行人逐字逐句地生吞活剥。仅以两岸都有中文译本的《中国的宗教：儒教与道教》一书而论，远流本初版于1989年，六年后再出修订版，书中不仅更正了初版本的一些讹误，而且将译文的底本由初版的英译本改以德文原著为准，并将英、日文译本添加的译注和中文译本的译注连同德文本作者的原注一并收入，分别一一标示清楚。此外，远流版译本还在正文前收录了对韦伯素有研究的康乐先生专为该书撰写的“导言”，另将美国匹兹堡大学著名华裔教授杨庆堃先生1964年为该书的英译本出版时所写的长篇“导论”译附于后，这就为一般读者和研究者提供了极大方便，使这个译本的学术价值为现有的其他几个中译本所望尘莫及。再则，“新桥译丛”的编辑出版已逾二十余载，可谓运作持之以恒，成果美不胜收，仅韦伯著作选译出版累计已达十几种之多，形成规模效

应，蔚为大观。不消说，这确乎需要有一个比较稳定的编译者团队专心致志、锲而不舍地坚持长期劳作才能做到，作为一套民间出版的译著丛书，在今日台湾这种日益发达的工商社会，实属难能可贵。现在，两岸出版业界的有识之士又携手合作，将这套译著引介到大陆出版，这对于提高这套丛书的使用价值、扩大其学术影响、推动中文世界社会科学和人文科学的发展、提升学术研究水平，功莫大焉。

近年来，随着两岸经贸往来规模的不断扩大，两地学术界和出版界的交流也在逐步深入，相应地，两地学者的著述分别在两岸出版的现象已屡见不鲜，这对于合理地使用有限的学术资源，互通有无，取长补短，共同提升中文学界的研究素质，可谓事半功倍。进而，倘若超越狭隘功利角度去看问题，将文本视为沟通思想、商谈意义的中介，从而取得某种学术共识，成为共同打造一个文化中国的契机，则善莫大焉。

诗云：“瞻彼淇澳，绿竹猗猗。有斐君子，如切如磋，如琢如磨。”惟愿两岸学人随着对世界文化了解的日益加深，中文学界的创造性大发展当为期不远矣。是为序。

2003年12月3日于北京

# 宗教社会学

康乐 简惠美 译

## 第一章

# 宗教的起源

### 一 基于宗教或巫术动机的共同体行动之原初的此世性

在本书的一开头就想定义出何谓“宗教”，是不可能的。要下定义（如果可能的话），也要等到这番研究结尾时才行。宗教的“本质”甚至不是我们的关注所在，因为某一特殊的共同体行动（Gemeinschaftshandeln）类型的条件与效应才是我们此一研究的旨趣。

宗教行为的外在表现是如此的分歧多端，为了能够了解此种行为，也只有透过主观的经验、理念与个体所关注的目的这个观点才有办法达到——换言之，从宗教行动本身的“意义”（Sinn）这个视角来了解。

由宗教的或巫术的因素所引发的行动之最基本的形式，是以**此世**为取向的。“使你可以得福……并使你的日子在地上得以长久”（《申命记》4：40），这话表达了何以要履行宗教或巫术所要求的行动的原因。甚至在腓尼基的滨海城市中所举行的活人献祭礼——虽然这在城居民族里并不寻常——也没有一丁点彼世的取向。进一步来说，宗教或巫术动机下的行为，相对而言，是理性的，从其最原初的表现看来特别是如此。它所遵循的是经验法则——虽然未必是根据手段与目标考量下的行动。钻木即能取火，依此，巫师的“巫术”行为也可向上天



召来雨水。由钻木所造成的火花，和由祈雨师的作法所召来的雨水一样，都是一种“巫术般的”效应。因此，宗教或“巫术”的行为或思考必然不可与日常生活里有目的的行动范畴划分开来，这特别是因为：即使是宗教与巫术的行为，其目的也主要都是属于经济性的。

只有我们以我们现代对自然之观照的立场来判断，得以客观地分辨出这类行为里的因果推断何者为“正”，何者为“误”，而将那谬误的因果推断归类为“非理性的”，相应于此的行径则为“魔术”（Zauberei）。然而一个采取巫术行径的人所用的是相当不同的一种区别方式，他分辨出的是现象中何者较为超凡、何者较为寻常。例如，并不是每块石头都可以是个神物——一种巫术力量的来源。也不是每个人都能够具有出神入化的能力——根据原始的经验，这种能力被视为足以及在气象、医疗、占卜与感应等事上产生某种灵通的前提条件。这类**非凡** 异能基本上（虽然并不是绝对）即被冠之以“mana”、“orenda”与伊朗语“maga”（我们的“magic”一词即源于此）等这类特殊的称呼。我们以下则以“卡理斯玛”（Charisma）一词来指称这种超凡异能<sup>[1]</sup>。

卡理斯玛可分两种类型。若就其极致之境而言，卡理斯玛是一客体或人本身单只因自然的禀赋所固有的资质。此种基源性的卡理斯玛是无法靠任何手段获得的。然而另一种卡理斯玛却可以透过某些不寻常的手段在人或物身上人为地产生出来。即使如此，卡理斯玛的力量还是被认为只能从某些人或物身上伸展出来，这些人或物本身已涵藏着卡理斯玛的胚胎，只不过仍然潜卧，有待于诸如“禁欲”或其他手法来加以“唤醒”。因此，甚至在宗教演化的最早阶段时，就已出现了一切宗教恩宠论的胚芽：从恩宠注入论（*gratia infusa*）到最严格的因善行而得救的教义（*Werkgerechtigkeit*）<sup>[2]</sup>。原初宗教现象里的这种强烈的自然主义取向（最近被称为“前泛灵论的”），迄今在民间宗教里

仍然根深蒂固。今天，任何宗教会议的决议，诸如划分对上帝的“崇敬”与对圣像的“礼拜”，并认定后者只不过是一种虔诚的手段，这些都无法制止一个南欧的农民在预期的事不灵验时，向圣像吐口水——因为习惯上该礼敬的事都做到时，其他就是圣者要负的责任了。

## 二 精灵信仰

在我们所检视的最原初的宗教行为里，通常已经有了某种抽象化的形式——只不过尚属单纯。已具体的观念是：在具有卡理斯玛资质的自然物、人工物、动物及人的“背后”隐藏着某种“存在者”，是它要为前者的行动负责。此即**精灵信仰**（Geisterglaube）。起初，“精灵”并非灵魂、邪魔，亦非神，而是某种物质的、却又不得而见，非人格的、却又有其意欲的不可捉摸的东西。它进入到一个具体实物里，并将其特殊的影响力加在后者身上。它也可能离逸而去，而使后者成为无用的道具，从而使巫师的卡理斯玛丧失殆尽。另一方面，精灵也会消失得无影无踪，或者再进入到其他人或物里。

以任何特殊的经济条件来作为精灵信仰之形成发展的前提条件，都是无法加以验证的。然而就像所有的抽象化一样，精灵信仰在下面这种社会里最被强力促成：有某些人拥有巫术性的卡理斯玛资质，并且也只有那些具备特殊资格的人方有如此的禀赋。确实，就是在这种情况下，为世上最古老的“职业”（Beruf）——职业巫术师，奠下了根基。根对于一般人——巫术观点下的“凡人”——巫师是个持续地拥有卡理斯玛资质的人。更甚者，他变成一个独占某种“经营”（Betrieb）——足以高超地表现或传达卡理斯玛灵力的一种特殊的主观状态，亦即“忘我”（Ekstase）——的人。对凡人而言，忘我只不过是一种偶发状态的体验。相对于理性的巫术施行，忘我的社会形态——狂迷

(Orgie)——乃宗教共同体关系原初的素朴形态。然而，对于巫师——导致狂迷不可或缺的人——之持续经营而言，狂迷不过是一种偶发的行为。

在日常生活的例行约束下，凡人只能偶尔体验到忘我——只是陶醉。为了能忘我，他使用各种酒精饮料、烟草或类似的麻醉品，特别是音乐等等原先都是有助于达到狂迷目的的东西。至于应用忘我的方式，除了基于经济利害而理性地影响精灵的问题之外，另有一个重要的，但在历史上则为次要的问题，亦即巫师的技巧——再自然也不过的是，几乎不论何处，巫师的技巧都发展成为秘教。在体验到狂迷状态的基础上，以及受到巫师之职业的实际活动影响而达到的种种类似情境中，引发了“灵魂”的观念：灵魂是处在自然物体之中、之后或之旁的一个独立存在，甚至是存在于人身上而当人睡梦、失神、忘我或死亡时即离逸而去的某种东西。

有关灵魂与诸事物——不论是有灵魂潜藏在其背后，或是与灵魂以种种方式相连接——之间的各式各样的可能关系，我们实不宜于此处详推细论。这些精灵或灵魂可能会“逗留”在具体的对象或事物之内或其旁（多少是持续性及排他的）。反过来说，它们也可能会“占有”某种类型的事物或对象，对这些事物或对象的行为及效力具有决定性的支配力量。这种（及类似）的观念可适切地称为泛灵论（Animismus）。认为精灵可以暂时将自身“化入”事物（动物、植物或人体），这是更进一步的抽象化，仅能逐渐演化出来。到达最高阶段的抽象化时，精灵则可能被认为是遵循其自身律则的隐形存在，仅能借由具体的对象而“象征化”，虽然这种阶段的抽象化是很少能持续维持的。在自然主义与抽象化两个极端之间，有许多过渡及混合的阶段。不管怎样，就算在比较单纯的抽象化的初步阶段，基本上仍呈现

出此一观念：认为“超感官的”力量会介入干预人类的命运，其方式正如一个人能影响有关其自身的外在命运。

### 三 “超感官的”力量的起源

在这些早期的阶段，不管是“神”是“魔”都尚未人格化，亦非永存不朽，有时连特别的名称都还没有。一个神或许会被认为是一种支配某一具体事件之过程的力量——乌杰尼尔（Hermann Usener）<sup>[3]</sup>称之为“瞬间之神”（Augenblicksgötter）——除非同样事件再度发生，否则不会有人记得的。此外，来自一个已逝的伟大英雄的力量也会被视为神，至于人格化或非人格化，大概都是后起的现象。同样地，我们发现神尚没有其个别的名称，只以其所支配的事相来称呼。稍后，当此一称呼的意义已无法弄清楚时，原先用来指称某一事项的名词即可能转化为某个神祇的固定名字。相反的，伟大的始祖或先知原有的名字也会被用来称呼某种神力，此一过程亦可因神话而有反向的运用：取得将纯粹神性的名称转化为某一神格化英雄之个人名字的正当性。赋予“神性”的概念是否已具有不巧性，以及是否因此永远只能经由巫术或象征性的手法来沟通，取决于许多不同的情境。其间最关键的是，巫师或世俗掌权者是否以及以什么态度（巫术的行为或个人的喜好），在其个人经验的基础上来接受此一神祇。

此处我们也许可以简单提示此一过程的结果：一方面是“灵魂”观念的出现，另一方面则是“神祇”、“鬼怪”的观念，也就是“超自然”力量的出现。如何安排它们与人的关系即构成“**宗教**”行为的领域。最初，“灵魂”既非人格性，亦非非人格性的存在，通常被认为——以自然主义的观点——是某一种在死后即会消逝的东西，例如呼吸或者心脏（灵魂之居所）的搏动，因此，若吃了敌人的心即可获得其勇气。更

重要的是，灵魂往往根本不是个单一体。因此，在人们睡觉时离体而出的灵魂是不同于当他陷入“忘我”状态——心跳急遽、气息微弱——时离体的灵魂，也不同于潜藏于他的影子中的灵魂。同样地，死后的灵魂——依恋于其尸体，或徘徊于其旁（只要尸体还有一部分留下的话）——也不同。死者的灵魂在生前遗居持续作祟，怀着妒忌与愤怒之情注视着其继承者享用其生前所有之物。另外一种灵魂则会托梦于子孙或出现于其幻觉中，提出警告或忠告；也有灵魂会进入动物或其他人——特别是新生婴儿——体内，依情况带来祝福或灾难。视“灵魂”为一相对于“肉体”的独立存在的观念，绝非普遍皆然，即使是各救赎宗教（Erlösungsreligionen）亦并不皆如此。实际上，某些救赎宗教——例如佛教——就特别反对此一观念。

## 四 自然主义与象征主义

在上述整个发展过程中，最主要的特点并非这些超自然力量之人格性、非人格性或超人格性的问题，毋宁说是新的经验现在在生活中扮演了一个角色。在此之前，只有真正存在或发生过的事物才会在生活中起作用；现在，某种经验——属于不同秩序，仅只**意味**某些事物的——也开始扮演角色。以此，巫术即从一种直接操作的力量转化为一种**象征的行为**。

原先对尸体的直接畏惧（动物也有这种畏惧）——埋葬的姿势及过程经常取决于此种直接畏惧（例如屈肢葬、火葬等）——逐渐成为次要的，取而代之的观念是，必须使亡灵无害于生人。灵魂的观念出现之后，尸体必须要移到他处或封在墓穴中（提供给它一个尚可容忍的场所），以免它妒忌生者享用其所有物；如果生者想平静地过活，那么就必须用其他方式来保证亡灵的**幸福**。在各种有关处理死者的巫

术施为中，具有最重要经济影响的观念是，死者个人所有必须伴随其尸体进入坟墓。此一观念逐渐淡化为，要求死者之物至少在一段短期间内不得使用，此外经常也要求生者在此期间不要享用其所有物，以免引起死者之妒忌。中国人的服丧规定充分地保留了此一观念，结果是不论在经济或政治上皆带来不合理的现象。例如规定官员在服丧期间不得执行其职务，因为其官职——职禄——也是一项财产，因此必须回避。

灵魂、鬼怪及神祇之领域的发展，反过来亦影响到巫术的意涵。由于这些存在无法以任何具体的意识来掌握或认知，它们具有一种背后世界之存在（*hinterweltliches Dasein*）的性质，通常只能透过象征（*Symbolen*）及意义（*Bedeutungen*）的媒介才能接近，因此显示出来的只是影子（有时则是完全不真实的）。由于认为在真实的事物背后尚有其他独特的、灵异的现象，真实的事物只不过是这些现象的征候（或更确实地说——象征），因此必须努力去影响在具体事物中展现其自身的灵异力量。做法则是透过向一个精灵或灵魂致意的行动，因此也就是透过“意味”（*Bedeuten*）着某事的手段——象征。此后，自然主义大概就被象征行为的浪潮所淹没。自然主义之所以被取代，乃基于，象征主义的专家可以施展压力以支持其信仰与思想的确立，因此，也就是奠基于这些专家设法从其共同体所获取的权力之上。此外，自然主义之被取代，亦基于巫术本身之意义（配合经济的固有特性），以及巫师成功地创建出来的组织。

象征性行为的蔓延及其取代原初的自然主义，尚有深远的影响。如果死者只能透过象征性的行为才能接近，如果神祇只透过象征来展现自己，那么，尸体也许会满足于象征性行为，而非真实的事物。结果是，祭祀的面包以及代表死者之妻与仆人的木偶取代了真正的牺牲。有意思的是，最早的纸币是用来付给死者而非生人的。类似的取



代亦出现在人与神及鬼的关系上。逐渐地，事物超越其实际（或可能）内在固有的效用而“意义化”，人类也企图借由有显著象征意味的行为以达成现实具体的效用。

每一种从自然主义观点而言得到成功证明的纯粹巫术行径，当然会以一种持之以恒的形式一再重复。结果自然是，此一原则延伸至整个象征意义性的领域。因为即使是最轻微的背离已证明为有效的手法，都可能导致整个仪式无效。以此，人类行为的整个领域皆被纳入巫术性象征主义的罗网中。因此，即使在已经理性化的诸宗教，有关纯粹教义观点的最激烈冲突，比起象征形式的创新而言，可能还比较容易被容忍，因为象征形式的创新会危及施为的巫术效果，甚至——这是附加在象征主义上的新观念——会引起神祇或祖先亡灵的愤怒。迟至17世纪，到底该用两根合并的木头还是三根来做十字架的问题，仍为导致俄国教会分裂的基本原因。同样的，一直到现在，由于害怕将二十四个圣日自年历上取消会严重地激怒这些圣徒，妨碍了俄国之采用格列高利（Gregory）历法<sup>[4]</sup>。美洲印第安巫师在主持宗教舞蹈仪式时，唱错曲子的人会立即被处死，以驱走恶灵或避免神之愤怒。

造型艺术作品之宗教的定型化，亦即最早风格化的形式，是直接受巫术观念的制约，同时也间接取决于此一事实：这些作品是为了它们巫术性意义而专业地制作出来的。专业性的作品自然会倾向基于既成的模范来创造艺术对象，而非以自然对象为根据的再制。宗教因素对艺术最全面性的影响可见之于埃及，当传统宗教的价值为阿孟霍特普四世（Amenhotep IV，亦即伊肯纳顿<sup>[5]</sup>）的一神教运动所动摇时，立即导致自然主义的发展。其他宗教影响艺术风格化的例子可见之于字母象征的巫术应用；作为拟类治疗法、除魔、祓邪或巫术性强制的象征形式之模仿与舞蹈的发展；认可的音阶，或至少是主调（与半音阶形成对比的印度的râga<sup>[6]</sup>）的定型化。此种宗教性影响的其他

例子尚可见诸，奠基于祓邪或象征意义的拟类治疗法广泛地取代了较早期实证式的医疗法，早期的医疗法虽也有相当的发展，然而从象征主义，以及泛灵论的精灵附体的观点而言，只不过能治疗表面的症状而已。从泛灵论象征主义的基本假设点看来，它的治疗法似乎也可被视为合理；不过，这些治疗法（拟类治疗法、祓邪等）与实证治疗法的关系，正如同占星术（也是从象征主义的根基上发展出来的）与实证性的历法计算的关系一样。

所有这些相关现象对文化的实质发展，具有无可估计的重要性，只是我们无法在此细论。宗教观对生活态度（Lebensführung），以及因此而对经济行为最初与最基本的影响是普遍性地**定型化**。对于多少是受到超自然力量所护持的任何施为加以变更的话，就有可能影响到精灵与神祇的利益。以此，在每一个创新者所须面对的、固有的不确定性与抗拒外，宗教又加上其强力的限制。神圣的事物是独一无二不可变的。

从前泛灵论的自然主义转化至象征主义，其间的细节当然是变化多端的。当原始人撕出他杀死的敌人的心脏，扭下他的生殖器，或者是倒出其脑髓，然后将其头盖骨悬在家中或将之作为最贵重的结婚聘礼，吃下死去敌人的部分尸体或者吃下最快速、最有力量的动物时，他真正相信——以一种自然主义的意涵——他能够拥有这些东西所具有的各种力量。战舞最初只是在面临战斗前的一种混合了愤怒与不安的产物，而直接导致英雄式的忘我；就此而言，它也是自然主义，而非象征式的。不过，只要战舞（多少就像我们所说的“感应的”巫术作用）模仿式地预告胜利，并且因此努力利用巫术施为来保证胜利；只要动物与人是以固定的仪式来杀戮；只要部落的精灵与神祇被召唤来参加祭奠；只要共同食用被神圣化的动物的人认为他们彼此间具有一

种特别密切的血缘关系（因为这个动物的“灵魂”已进入他们）；那么，向“象征主义”的转化即已迫在眼前。

“神话论的思考”（mythologisches Denken）此一名词曾用来称呼作为发展成熟的象征观念领域之基础的思考模式，其特征亦已有相当详细的诠释。不过，我们无法在此全面处理这些问题，我们只想讨论此种思考方式中一个较一般性的主要层面：类比的重要意义，特别是其最有效的形式——比喻。类比不但对宗教呈现的形式，而且对法律思考——甚至在法律纯粹实证形式之判例的处理——都有其持久的影响力（实际上可说是支配性的）。类比的思维源自经象征主义所合理化的巫术，此种巫术的结构是完全类比式的，以后才逐渐为根据理性包摄作用所形成的三段论法的概念结构所取代。

## 五 神祇的世界与功能神

同样的，“神祇”最初亦非以“人类的形象”存在。要晓得，一直要到纯粹自然主义神观（例如吠陀经典所呈现的 [7]，火就是神，或至少是具体的火神之躯体）被压制，代之而起的神观是，一个神永远只是他自己，支配所有的火，产生或控制它们，或至少是化身在每一堆火中时，神祇才具有永劫不灭的形式，这也是他们的本质。这种抽象的神观只有经过继续不断地献给某一个固定的神——透过这个神与某一持续存在的人群的联系（对此一人群而言，他是具有特殊重要意义的不灭之神）——的“祭典”，才能真正维系下来。有关此一过程，我们目前得再进一步思考。一旦这种形式的神之存在得到确保，那些以专业态度关切这些问题的人，即可能努力从事于使这些观念体系化的知性活动。

“诸神”在祭典进行时被偶然地聚合在一起，往往呈现出一种无秩序的杂凑，这种情形之存在绝不仅限于社会阶级尚未高度分化的时期。因此，即使是吠陀经典中的神祇，也尚未构成一个有秩序的团体。然而，一方面由于关注于宗教实践的体系思维，另一方面由于伴随着其渐增的、典型的对某神之业绩（Leistungen）的要求而来的、生活全面的合理化，到达一定阶段——到达此一阶段的细节依个别情况而有极大歧异——通常即有往万神殿（Pantheon）演化的趋势。万神殿的出现是伴随着诸神的特定化与个殊化，以及不断地划归（同时也区分）他们各自的“权限”。不过，神之逐渐的、经由人神同性同形的观念而人格化的过程，与其权限逐渐固定化的过程既非同一发展过程，亦非平行的发展，通常倒都是反过来的。准此，罗马神祇的权限，比起希腊神祇而言，要远为固定与明确。然而，后者之为真正的“人格性”（神人同形同性化及可塑性的存在）则要远超过纯粹的罗马宗教。

就社会学而言，此一发展的最重要基础可见之于如下事实：有关超自然现象的一般性质，纯正的罗马观点倾向维持一种民族的、农民宗教与家产领主宗教（Patrimonialherrenreligion）的模式。另一方面，希腊的宗教则倾向反映**交流频繁**的地区骑士文化的一般性结构，例如荷马时代的文化及其英雄神。罗马虽然承袭了部分希腊的观念，也受到间接的影响，却无法变更其民族宗教。许多希腊的观念在罗马只留有一种审美的意义，罗马的传统之主要特征仍然是毫无变动地保存于其祭典中。与希腊之道相反的，罗马人始终拒绝狂迷忘我或神秘类型的宗教（其理由稍后再述）。而显然的，巫术力量之分歧化发展的能力，是远不如已被接受为具有人格之“神”的“权限”来得有弹性。罗马的宗教仍然是religio——不管就语源学而言此字是来自religare（再结合），或者来自relegere（再思索）；它意味着与验证有效的

祭典形式的一种联结，以及对所有类型的、遍布各处的神祇（numina）的一种“顾虑”。

除了由于上述因素所导致的、向形式主义发展的趋势外，纯正的罗马宗教还具有另一种与希腊文化相对立的重要特征，亦即，认为非人格性与切事的理性之间具有一种内在的亲和性的观念。罗马人的整个日常生活及其所有活动，皆笼罩（根据一种神圣律则的决疑论 [8]）于其“宗教”（religio）之下，此种决疑论纯粹地、量的吸引了其注意力，正如犹太人与印度人的注意力为其宗教惯习的律则所支配，或者如中国人之为道教的神圣律则所制约一样。罗马僧侣的神册（indigitamenta）中列有无以数计的、个殊化与特定化的神祇，每一个行动（实际上可说是每一行动的所有具体因素）皆在特定的“神”（numina）的影响之下。因此，当罗马人要从事一项重大事务时，首先要做的就是恳求及崇奉——除了dii certi（**确定之神**），这些神已由传统赋予固定的职责与影响力——种种身份不明的神（incerti），这些神的权限尚未确定，实际上，连他们的性别、能力甚至存在都还有可疑之处。大概有一打的“确定之神”可能是跟农事有关的。虽然罗马人认为希腊人的忘我（Ekstasis，拉丁文则是“迷信”[superstitio]）是一种精神错乱（abalienatio mentis），且违反社会秩序；然而，罗马“宗教”的决疑论（伊特拉士坎人也一样，他们甚至更沉迷 [9]）对希腊人而言，则是一种奴隶性的敬畏神祇（unfreie Deisdämonie）。罗马人关心的是如何使神祇满意，这种态度导致他们将所有的个别行动以一种概念性的分析方式分解成不同的构成要素，每一个要素皆在一个特定的神的权限下，而且亦享有其特殊的保护。

虽然类似的现象亦可见之于印度及其他地方，列于罗马神册上的神祇（numina）——这些神祇是基于一种纯粹概念性的分析，因此也就是一种思维的**抽象化**过程而出现及正式列名的（indigitieren）——

远超过其他任何地方，对罗马人而言，祭典的奉行是完全集中在此一序列上的。从这种抽象化（这一点，与犹太人及亚洲人祭典对其各自文化的影响而言，恰好提供一个对比）所导出的罗马人生活方式的主要特征是，不断地锻炼一种实践的、**合理的**、神圣律则的决疑论，发展出一种神圣的预防法学，并且（就某种程度而言）倾向将这些事务当作法律辩护的问题来处理。准此，神圣律则孕育出理性的法学思想。罗马文化中这种基本的宗教性格仍可见之于李维的史书中<sup>[10]</sup>。相对于犹太人传统处理问题的态度，罗马人强调的重点永远是，从神圣律则及国家法律的观点来证明任何发生的制度改革的“正确性”。在罗马人的思维中，只有法律的格式——而非原罪、处罚、忏悔与救赎——才是中心问题。

现在我们先检讨神观（Gottesvorstellungen）的问题，此问题与神之拟人化及其权限之固定化的过程有关（这两个过程有时并行发展，有时则恰好相反），虽然开始时总是已存在着众多的神祇，这些过程却带有促使崇拜与神观合理化的倾向。

就我们的目的而言，检视各种各样的神与魔并没有太大意义，尽管（或者也可说是当然）这些神魔，就像语言的词汇一样，的确也直接形塑于各个民族的经济状况及其历史命运。究竟某神是如何成为超越其他诸神之上的主神的，由于时间阻隔，我们已无法了解此一历史发展的过程。也许是因为某些对经济有重要性的自然物，例如星辰；或者是因为某些神魔具有控制、影响、引发或妨害有机过程的能力：死亡、生产、火灾、干旱、暴风雨及歉收。在某些事务上具有显著的经济重要性，即可能使某一特定的神祇在万神殿中据有一优越地位，就像在天上据有优越地位的神一样，他之所以拥有此一地位，可能是由于被认为掌理光与热，不过在牧人之间，他更常被认为是掌理生殖者。



因此，下界诸神之崇拜（例如大地之母），通常被认为对农事有相对的重要性，倒也是相当自然的。不过，这种平行关系并非永远都这么直接。我们也不能就此认为天上的神祇（超越此世的、英雄之天堂的典型），不论在哪儿都是贵族的神祇，而与农民的大地之神形成对比。我们更不能认为“大地之母”之为一女神的发展过程，是与母权的氏族制度之发展并行的。只是，控制着收成的下界诸神，比起其他诸神而言，一般更具有地区性与大众性的色彩。不管怎么说，地上诸神之所以比不上居住在云端与山上的、人格化的天神，往往是骑士文化发展的结果；此外，也有允许地上之神上升而与天上诸神并列的倾向。在以农业文化为主的地区，下界诸神经常具有两种功能：他们控制收成，因此能够施予财富；他们同时也是死者的主宰，因为死者是安息于地下的。这一点说明了为何这两种最重要的实际利害问题——此世之财富与彼世之命运——经常是要依赖他们，正如谷神祭典（Eleusinischen Mysterien）所显示的 [\[11\]](#)。另一方面，天上诸神则为天体运行的支配者。由于天体之运行显然是受到固定律则的规范，此现象有利于下述之发展：天体的支配者成为所有已经（或应该）有固定律则之事物——特别是司法判决与道德——的支配者。

## 六 祖先崇拜与家父长祭司制

不管是典型的构成要素与行为的类型之日增的客观意义，还是与它们有关的主观反省，两者皆导致神祇之**工具性**的分殊化。这也可能是一种相当抽象的方式，就像“鼓舞之神”（Antreibens）的例子，还有印度许多类似的神祇。它也可能根据行为的特定方向，而有质的分殊化：祈祷、渔捞、耕作。此种相当抽象形式的神之构成的古典范例，可见之于古印度万神殿的最高概念——梵天（Brahma），祈祷者之主

[12]。正如婆罗门僧侣垄断了有效之祈祷——能对神施行有效之巫术性强制——的权力，随之也有一个神垄断了此种权力的分配，因之控制所有宗教行为中最重要的事务；其结果则是他变成了至高之神，哪怕不是唯一的。罗马的门神（Janus），由于是一个行动之正确“开端”之神，因此可以裁决一切事务，从而取得具有相对普遍重要意义的一个地位。

没有一种共同体行动，也没有一种个人的行为，是可以没有其对应的特定神祇的。的确，如果结合体关系（Vergesellschaftung）要得到永久的保障，就必须有这样的一个神。当一个团体（Verband）或者是一个结合体关系并非个别掌权者个人权势的基础，而只是一个真正的“团体”时，它就需要有自己的一个神。

首先，家族及氏族团体需要有自己的一个神，而且自然会求之于祖先的精灵——不管是实在的还是虚构的。稍后又加上灶与灶火的神与精灵。祭典是由家长或氏族（gens）长来主持，此一团体对其祭典重视的程度颇有分歧，而且得视此一家族的结构及实际重要性而定。家族内的祖先崇拜有高度发展者，通常与此一家族内家父长制结构的发展齐头并进，因为只有在一家父长制结构下，家对男性而言，才具有中心意义。不过，正如以色列的例子所显示的，两者之间并非只是一种简单的关系，因为其他团体——特别是宗教性或政治性——的神（由于这些团体祭司的权力），可能会有效地压制甚至完全摧毁了家族祭典，以及家父长祭司制。

不过，在家族祭典与家父长祭司制的权力与重要性尚未遭到破坏的地方，它们自然形成一种极端强固的人际结合关系，对家族及氏族有巨大的影响力，将成员牢固地团结为一个坚强凝聚的团体。这种凝聚力对家族内部的经济关系也有重大的影响。它有效地决定及固定家族内所有的法律关系，妻子与继承者的正当地位，儿子与父亲、兄弟

之间的关系。从家族及氏族团体的观点而言，通奸之所以该受宗教性的谴责，是它也许会带来一种情况，亦即一个陌生人——无血缘关系者——可能会向氏族团体的祖先献祭，而激起他们对子孙的怒气。因为一个完全基于个人联系的共同体的神祇与精灵会拒斥一个缺乏正当资格的人所奉上的牺牲。不管见之于何处，之所以要严格遵守男系的原则，无疑是与上述因素密切相关的，正如所有有关家长祭司权之正当化的问题一样。

类似的宗教动机也影响到长子的继承权（不管是唯一继承，还是有优先继承权），虽然其间也牵涉军事与经济的因素。再者，主要也就是由于这种宗教的基础，亚洲（中国与日本）以及西方罗马的家族与氏族，才能在经济条件变动的情况下，始终维持其家父长制的结构。

## 七 政治团体的神与地方神

不管哪儿，只要存在这种家族与氏族团体的宗教性链接，便只有两种更具包容性的结合体关系——特别是政治性的——才可能出现。其中之一是由实在的（或者虚拟的）氏族团体所形成的宗教性目的的联盟（Konföderation）。另外一种则是以一种弱化的家父长制结构进行王室家政对“子民”（Untertanen）家政之家产制的支配。不管何处，只要王室家政的家产制支配有所发展，此一最有力量之家族的祖先、神祇、守护神或人格神就会在子民家中与其家神同受供奉，从而使得支配者的地位得到宗教性的认可。这是远东（如中国）的例子，在那里，身为最高祭司长的皇帝独占了有关最高自然神灵的祭典。罗马元首（Prinzeps）之身为“守护神”（genius）的宗教角色——由于大

众普遍地将皇帝包括在一般性的宗教祭典中——也是为同样目的而设计的。

当发展的方向趋向一个宗教性的联盟时，即会出现一个政治团体的特别神（Sondergott），就如耶和华的例子。他是部族联盟的神——根据传统说法，这是犹太人与米甸人（Midianites）<sup>[13]</sup>之间的结盟——并为此联盟带来宿命性的结果。以色列人在誓约下接受了耶和华，同时也接受了政治的部族联盟以及遵守神圣秩序的社会关系；因此，耶和华与以色列人之间是一种“圣约”（berith）<sup>[14]</sup>，一种由耶和华所赐予，而为以色列人顺服接受的契约关系。以此，在人的这一方即出现许多仪礼的、圣律的及伦理的义务，而在神的那方也给予相当明确的承诺。人只要处在全能之神所赐予的、被视为适切的范围内，即可要求神保证他们不受侵害。这就是以色列宗教里独特的**约束性**之性格的最初根源，类似的特征固然亦可见于他处，但绝无如此之强烈。

另一方面，一个普遍性的现象是，政治集团的形成即意味着（其中的各团体）服属于一个团体神（Verbandsgott）。古地中海一带的“聚落”（Synoikismos）<sup>[15]</sup>永远是在一个“城邦”（polis）神祇护佑下的、重组的（就算不一定是新创）祭祀共同体。“城邦”当然是政治性的“地方神”（Lokalgott）此一重要现象的古典担纲者，虽然绝非唯一的一个。相反的，每个持续性的政治团体皆有其专司神（Spezialgott），负责保证此一团体政治行动的成功。在成熟发展的情况下，此一神祇是彻底排外的，原则上他只接受其团体成员的献祭与祈求，或者至少他被认为应当如此。然而，由于人们对这一点实在无法肯定，因此，可以有效影响神祇的方法通常是严格禁止泄露的。对某一团体而言，陌生人不但是政治意味的，同时也是宗教意味的。即使当另一个团体的神祇拥有与自己团体同样的名字与属性，他仍然

被认为有所不同。因此，维爱人 (Veii) <sup>[16]</sup> 的天神朱诺 (Juno) 并非罗马人的那一个，正如对拿坡里人 (Neapolitan) 而言，每个教堂里的圣母玛利亚都有所不同；他可能会崇拜这个而责怪或唾弃另一个——只要她敢帮助他的敌手的话。一个团体可能会设法诱使敌方的神祇背叛，应允（例如说）欢迎他到自己领土来接受崇拜，只要他肯背弃他们的敌对团体（所谓“呼神” [evocare Deos] ）。这种祈求某一敌对部族的神祇背叛其原有团体以协助另一方的办法，罗马将领卡米卢斯在围攻维爱时就用过 <sup>[17]</sup>。某一团体的神祇有可能被另一团体偷去（或用其他方式得到），不过这也不见得就一定会给后者带来好处，以色列人的约柜就给其非利士 (Philistine) 征服者带来瘟疫 <sup>[18]</sup>。

一般而言，政治与军事的征服也意味着较强之神对被征服部落较弱之神的胜利。当然，政治团体的每一个神也并不就都是地方神——固定居住在此团体的行政中心。罗马家族的守护神随着此家族的移动而改变其管辖区；根据以色列人所叙述的在荒野中流浪的情况，耶和华与他们同行且引导他们前进。然而，与此记载相矛盾的是，耶和华也被认为——这也是他的关键性特质——是个“来自远方”的神，是个居住在西奈地区的民族的神，只有当其子民战事不利时，才会在暴风雨中率领“万军” (Zebaoth) 驰援。认为这种独特的“远隔作用”的性质——这是由于以色列人接受一个外来神而产生的——乃耶和华之演进为一个普遍的、全能的上帝之观念的关键，这一说法似乎无误。因为一般而言，一旦一个神祇被视为地方神，或者说他有时要求其信奉者采行排他性的“单神崇拜” (Monolatrie) <sup>[19]</sup>，并不能导致一神信仰 (Monotheismus)，反而会助长宗教的地方主义。因此，地方神的发展便特别助长了政治的地方主义。



这点对城邦而言亦为真确，城邦对其他共同体的排斥就如同教会之互相排斥，而且它也截然反对一个统一的、包含各种团体的祭司制度之形成。与我们的“国家”（Staat）——一个被视为强制性的、领土的“机构”（Anstalt）——显著不同的是，由于此种地方主义的影响，城邦本质上仍保持着属于城市神之祭祀伙伴性质的一种**个人关系**的团体。城邦内部又进一步分化组织成部族神、氏族神、家族神的个人关系的祭祀团体，每一层次的个别祭典都是互相排斥的。再者，城邦内部也排斥那些不属于任何一个氏族团体及家族的特定祭典的人。因此，在雅典，没有“祠堂”（Zeus herkaios）<sup>[20]</sup>的人即无法出任官职，就像在罗马一个不属于任何有“族长”（Patres）统辖之团体的人一样。特殊的平民官吏（“保民官” [tribunus plebis] <sup>[21]</sup>）只受到人间誓言的保证（“不可侵犯” [sacro sanctus]）；他无法拥有“宗教命令权”（auspiciu）<sup>[22]</sup>，因此也没有正当的“命令权”（imperium），有的只是一种“职权”（potestas）。

当某一特定团体的地域被认为对神而言是特别神圣时，团体神与地区地理性的联系即发展到最密切的阶段。巴勒斯坦与耶和華的关系即逐渐如此，如果按照传统中描述的要求（虽然住得很遥远，却想要参与且荣耀他的祭祀团体），要带一车巴勒斯坦的泥土献给他。

真正的地方神之兴起，不只与永久性的聚落有关，而且也与某些其他条件——显示出地方团体之具有重要政治性意义——有关。一般而言，在城市的基础上，地方神及其祭祀团体才能达到最高度的发展；不过这个城市必须是一个独立于王廷与统治者个人之外、具有法人权利的分离的政治团体。这样一种发展成熟的地方神自然是不可能见之于印度、远东或伊朗，在北欧也只有某种程度——以部落神（Stammesgott）的形式——的发展。另一方面，在自主性的城市范围外，这种发展倒可见之于埃及，这还是早在动物崇拜的宗教阶段，



而且是地方行政区划的缘故。从城邦出发，地方神祇蔓延至联邦（例如以色列人与埃托利亚人等）<sup>[23]</sup>，也采取同样的模式。从观念史的角度而言，团体作为祭典的地方性担纲者此一观念，可说是个中介性的链接：介于纯粹的家产制观念的政治共同体行动与工具性的目的团体（Zweckverband）的观念以及机构（Anstalt）的观念——如近代“地域团体”（Gebietskörperschaft）的观念——之间。

不仅是政治性团体，职业的结合体关系亦有其专司神或圣徒。这个现象在吠陀经典的万神殿中仍完全付之阙如，反映出其特定阶段的经济发展。另一方面，古埃及的书记之神则说明了官僚化的进展<sup>[24]</sup>，正如出现在世界各地的属于商人以及工匠的各式各样的专司神与圣徒，同样反映出日增的职业分化。一直到19世纪，中国的军队仍坚持其战神的圣化，意味着军人被视为诸种职业中的一个“职业”（Beruf）。这点恰好与古地中海沿岸地区及米底人（Media）<sup>[25]</sup>对战神的观念形成对比，在那儿，战神一直都是伟大的“民族神”（Nationalgott）。

## 八 一神信仰与日常性宗教

正如神祇的形成随着自然与社会的条件而变化，同样的，一个神是否能在万神殿中取得优势地位，甚至成为唯一的神，其机会也是变化多端的。只有犹太教与伊斯兰教才能算是根本的、严格的“一神教”。在印度教与基督教，有关唯一或最高之神的形式的的问题，被神学之障所掩盖住了，易言之，重要且唯一之宗教关注是指经由神之化身为人而得救赎，这就妨碍了它们之为严格的一神教。通往一神信仰之道路，尽管有各种程度的一贯性，却也有其逆转。不过，无论何处

——即使宗教改革时期亦然——精灵及魔鬼从未永远被根绝；毋宁说，它们只是无条件地臣服于唯一神之下，至少理论上是如此。

关键的问题是（而且也仍将是）：谁被视为对个人**日常生活**中之利害关系有较强的影响力？是理论上的“最高”神祇，还是地位“较低”的精灵及魔鬼？如果是精灵，那么不管外观上合理化之宗教的、公式化的神观念如何，日常生活的宗教是取决于精灵的。在一个政治地方神发展之处，此神祇往往会理所当然地取得优势地位。当许多拥有已确定之地方神的定居共同体，以征服方式扩展其政治团体的领域时，通常的结果是，新近合并的共同体各式各样的神会结合为一个宗教的统合。在此统合体中，神祇的实证与功能的专业化——不管是原先的专业，还是由有关某神影响力之特殊范围的新经验所决定——以一种分工形式再次出现，只是明确度各有不同。

最重要的政治及宗教中心的地方神（亦即这些中心的统治者与祭司的神），例如巴比伦的马尔杜克神（Marduk）或底比斯（Thebes）的阿蒙神（Amon）<sup>[26]</sup>，就此登上最高神祇的宝座，只有在此中心区被摧毁或转移的情况下，这些神祇才会消失，就像亚述帝国沦亡后的亚述神<sup>[27]</sup>。如果一个政治团体只是在某一特定神祇的监护下，则其保护仍嫌不足，一定要等到构成此团体之个别集团的神祇被吸收、“结合”与容纳为“合祀”的情况下，才能保证政治之统一。这个办法常见于西洋上古时期，在帝俄时期亦如法炮制：各地区教堂中重要的圣徒遗物皆被集中到首都。

万神殿之构成，以及此神或彼神之所以能取得优势地位，各种原则的可能组合几乎是无穷尽的。实际上，神祇的权限也是极具弹性的，就如家产制政权下的官吏权限一样。再者，诸神权限之分化也会受到破坏，或者是由于宗教习惯性地依附某一特别灵验的神，或者是由于对某一特定的、恰好被召唤来的神的礼貌。此神即会被认为具有

普遍性的功能；各式各样的功能也会因此被委派给他，尽管原先这些功能是分派给其他神祇的。这就是缪勒（Max Müller）称为“单一神教”（Henotheismus）的，若只是将其视为一个发展到一神教的特殊阶段则殊为不确 [28]。在某一特定神祇取得优势地位的过程中，纯粹理性的因素经常扮演一个重要的角色。不管哪儿，只要呈现出频繁的、固守某些法规的一致性行为（经常出现在定型化与固定化的宗教祭典中），而又为理性化的宗教性思维所接受，那么，那些在其行动中显示出最大规则性的神祇——天与星辰之神——即有可能取得优势地位。

然而，在日常性的宗教（Alltagsreligiosität）里，这些神祇仅扮演一个相对而言不太重要的角色，尽管他们——由于对宇宙自然现象有主要影响力——在形而上学的玄思中被视为非常重要的，有时甚至被视为创世者。之所以如此，是这些自然现象在其过程中极少有激烈变化，因此在日常生活的宗教实践里，并没有实际必要去诉诸巫师与祭司的手段以调伏这些力量。某一特定的神祇可能因符合某一急切的宗教需求，而在整个民族的宗教里具有举足轻重的地位（例如埃及的俄赛里斯神 [29]，在此亦可说是一种救赎性质的宗教需求），然而他在万神殿中可能仍无法取得优势地位。普遍性神祇之优势地位是得力于“理性”之要求。所有具有一贯性的万神殿之形成，多少是遵循着系统——理性的原则，因为它通常会受职业祭司合理主义的影响，或者是世俗人追求合理秩序的影响。总而言之，就是上述的存在于（由神圣秩序所规范的）天体运行之合理规则性，与地上的不可违背之神圣社会秩序之间的相似性，促使普遍性的神祇成为这两种现象的守护者。不管是合理的经济，还是共同体内神圣秩序之支配（Herrschaft）的确保与规范，都有赖于这些神祇；而祭司则是这些神圣秩序的主要角色及代表。因此，印度诸神如星辰之神伐楼那（Varuna）、密特拉

（Mithra，神圣秩序的守护者）与暴风雨之神因陀罗（Indra，无敌的武士及屠龙者）之间的竞争<sup>[30]</sup>，实际上即反映了祭司阶级——为了达成确固之规范与生活之支配——与势力强大的军事贵族之间的斗争。相对于超世俗的诸神之力量，这个军事贵族阶级信仰的乃是一个渴求功名的英雄神（Heldengott），以及宿命与冒险之无秩序的非理性。这一冲突在其他许多地方亦有重要意义。

祭司阶级对系统化的神圣秩序的弘布（例如印度、伊朗及巴比伦），以及规范臣属关系的理性化制度（可见之于如中国及巴比伦那样的官僚化国家）皆有助于天或星辰之神在万神殿中登上高位。巴比伦宗教信仰的第一义即为星辰（特别是行星，亦即“运星”）之支配，因为此种支配关系到每周的各天乃至个人在彼世的命运。这个理论发展到最后就归结成了占星术的宿命论。不过这种发展，究其实乃出自较晚期的祭司传统，且尚未见之于独立自主国家的民族宗教。支配万神殿的神不一定非是个“普遍的”超民族的世界神（Weltgott），虽然由于他对万神殿的支配，通常意味着他是往此一途径迈进。

随着关于神的思维的深度化，人们逐渐感受到神之存在及其性质必须清楚地确定，而且必须在此意义下取得其“普遍性”。希腊的哲学家将所有不管在哪里发现的神，都解释为等同于——因此可视为同一个——他们适切地组织起来的万神殿中的神祇。这种往普遍化发展的倾向，伴随着某一主神对万神殿日增的支配力量，换言之，亦即此神祇愈来愈有“一神信仰”的性格。中国之形成一个世界帝国，印度婆罗门阶级之渗透到各个政治构成体的祭司身份之延伸，以及波斯与罗马之世界帝国的发展，皆有利于普遍主义与一神信仰的兴起，虽然并不一定以同样方式，其成就亦大有不同。

## 九 普遍主义与一神信仰

世界帝国之形成（或者类似的人、人间与社会的平齐化调整过程），绝非达成上述之发展唯一的或者不可或缺的动力。在耶和华的崇拜里（宗教史上最重要的事件），至少已首度触及普遍主义的一神信仰——易言之，“单神崇拜”（Monolatrie）；这是一个具体历史事件——部族盟约共同体之形成——的结果。在此例子中，普遍主义乃民族间政治关系的产物，与耶和華崇拜有关，且履行他所颁下之伦理义务的先知，则是其实用主义的诠释者。他们传道的结果，使得攸关以色列人生死存亡问题的其他民族的行动，也被以色列人认为是耶和華的旨意。就在这一点上，我们可以清楚看出希伯来先知之预言性思维那突出而特殊的**历史**性格，恰与印度及巴比伦祭司的自然性玄思的性格形成强烈的对比。同样显著的是由于耶和華的约定而来的无可逃避的义务；亦即，交织于诸民族之命运中的希伯来民族之命运，（就与耶和華的约定而言）是如此的恐怖与奇特，仅能从“耶和華之作为”，以及一种“世界史”的模式来掌握。以此，部族盟约共同体的古老战神，变成了耶路撒冷城市的地方神，并被赋予超越性、神圣而全能且不可预测性之预言性与普遍主义的面相。

在埃及，伊肯纳顿（Ikhнатon）所发动的转换为太阳崇拜的一神信仰——因此也就是普遍主义的——是出自完全不同的情境。其中一个因素仍然是，它是来自祭司阶级的广泛的合理主义以及（多半是）一般信徒的合理主义，而他们的合理主义实具有一种纯粹自然主义的性格，恰与以色列的预言形成强烈对比。另一个因素是来自作为一个官僚化统一国家之元首的君主的实际目的：希望能透过排除祭司所崇拜的各式各样的神祇来打击这些祭司的势力，并且借着使君主成为最高太阳神祭司的机会，重新恢复神圣化的法老的古老权力。此外，基督教及伊斯兰教的普遍性一神信仰应该视为犹太教的衍生物，至于祆教的相对的一神信仰多半是（至少部分地）受到近东的影响，而非来



自伊朗本地。所有这些一神信仰基本上受到“伦理型”预言的特殊性质的影响，而非“模范型”的预言——这两种类型的区分稍后再谈 [31]。所有其他相对的一神信仰与普遍主义的发展，则来自祭司与俗众的哲学性玄思。只有当这些信仰与救赎的需求相结合时，才有实际的宗教的重要性（有关此点稍后再谈）。

## 十 强制神、巫术与崇拜神

几乎任何地方皆有往某种形式首尾一贯之一神信仰发展的契机，然而除了犹太教、伊斯兰教与基督新教外，实际的障碍阻挠了日常性宗教的这种发展。不同的文化中，一个首尾一贯的一神信仰发展之所以失败，自有其个别的因素，不过，祭司——他们盘踞于某一崇拜的核心，并且规范着有关此特定神祇的祭典——所拥有的巨大的物质与精神的利益通常构成最主要的障碍。一神信仰发展之另一障碍是俗众的宗教需求，他们需要一个容易接近、具体而又熟悉的宗教对象，可以与具体的生活状况发生关联，或者与一群特定的人发生关联并排除其他人，这样一个宗教对象无疑容易受到**巫术**的影响。由已证实有效的巫术施为所担保的，无疑远较崇拜一个神更为可靠（特别是如果这个神又是全能的——因此也不受巫术施为的影响）。对“超自然”力量的概念演进到具体化为神祇，即使是单独一个超越性的神，也绝不会就自然而然地铲除掉古老的巫术观念，即使在基督教也一样。不过，这样的概念确实在人与超自然的力量之间（可能）塑造出下述一种双重的关系。

当一种力量被类推式地比附为像人一样且具有灵魂，就如自然主义式的精灵之“力”，即有可能**强制**其为人们服务。无论是谁，只要拥有必要的卡理斯玛以施展适要的手段，甚至可以比神更强，因为他可



驱使神依其意志行事。在这些个案中，宗教行为并非“崇拜神”（Gottesdienst）——毋宁说是“强制神”（Gotteszwang）；召唤神的方式并非祈求，而是利用巫术性的咒语。这是民间宗教里根深蒂固的基础，特别是在印度。实际上，此种巫术性强制遍布各处，即使是天主教的教士仍旧多少会诉诸这种巫术力量，以显现弥撒的奇迹并施展赦罪的权力 [32]。大致说来，此即宗教祭典中狂欢与模仿等要素的重要起源（虽然并非全部），特别是歌唱、舞蹈、戏剧以及固定形态的祈祷文。

神之拟人化的过程也可以采取下一形式：赋予他类似一个强大地上君主的行为模式，因此可以利用祈求、献礼、服务、贡献、阿谀及贿赂等方式以取得其自由裁量的恩宠。此外，由于皈依者自己的信心及符合君主意志的良好行为，也可以取得君主的恩宠。以此，神即被模拟为地上的君主：一个有力量的存在者，其权力只有程度上的不同——至少刚开始时是如此。当神演化为这种形态时，“崇拜神”即被视为有其必要性。

“崇拜神”的两个特殊要素——祈愿与献祭——无疑有其巫术根源。就祈愿而言，咒文与祈愿之间的区分即不清楚；祈愿之技术性的合理经营，例如利用祈祷轮与类似的发明、将祈祷文悬于空中或贴于神像或圣徒像上，或者是专心地数念珠（所有这些实际上都源自印度之理性化的强制神），不管在哪儿都更接近巫术，而非乞求。尽管如此，在尚未分化的宗教里，也仍存在着真正之“祈愿”的个人祈祷，不过在大多数情况下，这些祈祷者是采取切实的、理性的态度，以展示自己的、符合神之利益的业绩，然后再要求适当的回报。

最早出现的献祭，是一种巫术的手段，而且部分原因就是为直接强制神。因为神也需要巫术祭司的神酒（Somasaft） [33]，这种神酒有助于祭司进入忘我境界并施行其法术。献祭之所以被认为可以强

制神，乃源自雅利安人的古老观念。献祭甚至被认为可以借此与神达成协议，而此协定对双方皆有约束力：这点尤其是以色列人的重要观念。献祭还具有另一作用，经由巫术的方式，它可以将神的愤怒转移到其他对象上：饬羊（Sündenbock）或者更重要的人祭。

不过，献祭的另一动机则更为重要，可能也更为古老：由于在献祭者与神之间产生出一种兄弟式的共同体关系，牺牲（特别是动物）被当作一种“圣餐”，一种共食的仪式。这意味着一个甚至更古老的观念——即认为裂食一头强壮（稍后则为神圣）的动物可以吸收其力量——的重要转化。某些类似的较古老的巫术意义（当然还有其他各种可能性），即使在纯正的“祭典的”观念已发挥其相当影响力之后，可能仍赋予献祭的行为决定性的特征。实际上，此种巫术的意义甚至可能再度支配了祭典的意义。印度梵书里的献祭仪式，特别是在《阿闼婆吠陀》（*Atharvaveda*）所呈现的，几乎都是纯巫术性的，这点恰与古老的北欧人的献祭形成对比。另一方面，也有许多从巫术分离出来，例如当献祭被解释为贡纳时。农作物的初穗要献给神，免得他不让人们享用留下的收成；献祭也常被解释为自我的惩罚或赎罪，以解消神之降“责”于献祭者。我们要清楚，此时尚未有任何“罪恶的意识”，献祭是出于一种冷静的、计算的交易心情，例如在印度的情况。

随着逐渐承认某一神祇之力量及其为人格化之天主的性格，非巫术的动机逐渐取得优势。神变成伟大的主，他可以随意拒绝，然而人却无法用巫术手段来强制他，只能带着祈求的心情与礼物来接近他。不过就算这些动机在纯“巫术”之外增加了一些新东西，其出发点仍然是像巫术动机一样的清醒与理性。普遍而根本的主题仍在“施与受”（*Du ut des*）<sup>[34]</sup>。此性格根深蒂固存在于不论何时、不论任何民族的日常与大众的宗教行为之中，不论其宗教为何。一般而言，所有“祈

愿”的内容——即使是在最出世取向的宗教里——都不外乎要求避免“此世”之外在灾厄，以及祈求“此世”之外在利益。

如果一个宗教的各个方向皆指向超越此世的灾厄与利益之外，这是一种特殊发展过程的结果——一种独特的、双面性的发展过程。一方面，有关神观及人与神可能之关系的**思考**，有日益扩展的理性体系化；另一方面，随之而来的是一种特殊的、从原初的**实际**与精打细算的理性主义的倒退。随着此一原初理性主义的衰微，特殊宗教行为的“意义”愈来愈少是追求日常经济活动的纯粹外在利益；以此，宗教行为的目标持续地“非理性化”，一直到最后彼世的、非经济性的目标在宗教行为中突显出来。然而，为了上述的“经济以外”之目标的发展，前提之一就是要特殊的、人格性的神存在。

以祈愿、献祭与崇拜等形式呈现出来的、人与超自然力量的关系，或许可称之为“祭典”（kultus）与“宗教”，以与巫术性强制的“巫术”有所区分。同样的，受到宗教性崇拜与祈求的那些存在，也许可称之为“神祇”，以与可用巫术强制及驯服的“鬼怪”有所区别。不过，实际上可能找不到任何例子可以完全适用于此种区分，因为行之于世界各地的、我们刚才称之为“宗教性的”祭典，其实还带有无数巫术的要素。

上面所述之区分的历史发展，往往以一种非常简单的方式出现：当某一世俗或祭司权威为了扶植一个新宗教而压制原有的祭典时，原有祭典所崇拜的神祇即以“鬼怪”的身份继续存在。

---

[1]. “卡理斯玛”一词用来表示某种人格特质；某些人因具有这个特质而被认为是超凡的，禀赋着超自然以及超人的，或至少是特殊的力量或品质，而为普通人所缺乏。参照《经济与历史 支配的类型》，页352。——中注

[2] 恩宠注入论原本来自对神的恩宠的实体想法，例如吸入圣灵等。这想法到了奥古斯丁时，则转变成是罪的宽恕的预备阶段，等待恩宠注入的基督教徒的生活会被充足完全。此后成为天主教的确固观念。

因善行而得救的观念则显示于所谓人会因善行而被称义的律法主义与伦理主义中，与天主教之“恩宠注入论”的立场完全相对立，因后者排斥贝拉基（Pelagius）的自由意志论，而彻底地立基于预定论，主张神之恩宠对于被选者的完全支配，人类的爱的作为即由此而来。

基督新教教会一般都排斥对神之恩宠的实体的想法，因其将恩宠理解为神人关系中的机能作用，而不采取恩宠注入论说法。——日注

[3] 乌杰尼尔（1834—1905），德国古典学者，波昂大学教授。在其范围极广的古代研究中，特别以对伊壁鸠鲁及古希腊宗教的研究而知名。主要著作为 *Epicurea*（1887）、*Griechische Götternamen*（1896）。——日注

[4] 教皇格列高利十三世以恺撒大帝所制定的罗马历法为骨子加以改良，而于1582年以教皇诏书的方式颁布新历法。英国于1752年最先采用此历，其后逐渐为世界所通用，成为现今唯一世界共通的历法。——日注

实际上日耳曼各新教国家1699年即采用此历。——编注

[5] 埃及第十八王朝国王（约于公元前1370—前1352年在位），以试图作一神教的宗教改革而闻名。由于憎恨阿蒙神祭司的专横，并为了压制其势力，而崇奉太阳神阿吞（Aton）信仰。他不但将原名阿蒙若菲斯（Amenophis，满足于阿蒙神的意思）改为伊肯纳顿（Ikhnaton，为阿吞神所喜），并将首都由底比斯迁往北方两百公里的阿吞城（Aket/Aton，阿吞的光荣之地）。不过，这个宗教改革并未

成功，在他死后，阿蒙神信仰又恢复势力。阿蒙神的祭司团在打倒伊肯纳顿的子孙后，事实上即自由处置王位。——日注

[6] *râga*为印度音乐中有别于所谓音阶 (*grâma*) 的基本音列形式。一个*râga*由连续五个或六个音符组成，而据以交织成旋律。在最古老阶段已有为数六个基本的*râga*，并以此相应于一天的时间而运用。——日注

[7] 《吠陀》为印度最古之圣典，且为哲学宗教之根源。所谓“吠陀”者，“智识”之意也。婆罗门谓此乃古圣人 (*Risi*) 受神之启示 (*Sruti*) 而诵出，悉为神智圣智之发现，故有此名。吠陀共有四种，即《梨俱吠陀》 (*Rigveda*)、《耶柔吠陀》 (*Yajurveda*)、《娑摩吠陀》 (*Sāmaveda*)、《阿闳婆吠陀》 (*Atharvaveda*)。各书编成时代相去甚远，大约自公元前1500年（《梨俱吠陀》）至前500年之间。——中注

[8] 决疑论 (*Kasuistik*) 即是将道德的或宗教的律法和义务运用于相应各式各样前后关系与场合所呈现的个别事例，以作成价值判断，并且据此种种判断的集成来形成律法与义务的整体。此种观念见于犹太教、罗马的宗教、波斯教以及伊斯兰教。基督新教教会则认为此种决疑论的思考是律法主义的，因而有明显的排斥倾向。——日注

[9] 伊特拉士坎人原是古意大利的先住民中最强大的人种，对罗马初期的政治与宗教皆大有影响。其起源虽在东方，但于公元前9世纪左右即越经小亚细亚西行，继而扩展其势力于意大利。——日注

[10] 李维 (*Titus Livius*, 前59—17)，罗马史学家。费时四十余年，写成巨著《罗马建国史》142卷（现存35卷），记录了罗马从建国之初到公元前9年的历史。其漂亮的文采实属黄金时代的拉丁文学中的第一把交椅。——日注



[11] 谷神祭典为雅典西北方的Eleusis市为了祭五谷之神Demeter而举行的神秘仪式。祭典只限信奉者参加，秘密进行，其内容并不是很清楚，大约是朗诵、舞蹈、祭献，信徒借此获得未来幸福的许诺。

——日注

[12] Brahma（梵天）乃Brahman（梵）的男性主格形。“梵”是婆罗门思想的最高原理，是看不见的、无属性的、无限定的实在；梵天则为其人格神化，是创造和维持宇宙的神。梵天与毗湿奴、湿婆，三身一体，是婆罗门教的最高神，但梵天仍以主神之尊居于中心位置。——日注

[13] 米甸人，《旧约》有时亦称为以实玛利人（Ishmaelites），是与以色列人有密切关系的游牧民族，住在阿拉伯沙漠西北地区。根据《旧约》所载，他们与以色列人接触的时期大约是从公元前13至前11世纪。亚伯拉罕（以色列人始祖）的第二个妻子基土拉（Keturah）即为米甸人，摩西娶米甸祭司叶忒罗（Jethro）三女西坡拉（Zipporah）为妻，并接受许多米甸人的宗教习俗，包括米甸人的神耶和华以及割礼。米甸人与以色列人的关系在士师时代十分恶劣，双方连年争战，基甸（Gideon，士师之一）即因击败米甸人而崛起。——中注

[14] berith在希伯来语中是许诺、提携的意思，用以指耶和华与以色列人民之间所缔结的“契约”。——日注

[15] 一般名词化的译法是“聚居”、“集居”。韦伯对此字的说明为：“几个种族在王的命令或自由的协议下，聚居在具有防备设施的城寨内或近边。”（《城市类型学》第三章第七节）总之，其典型为希腊的“聚落”，可以借此说明“城邦”（polis）的成立。例如雅典，即是由阿提卡（Attica）半岛上的希腊人组成名为



“Synoikismos”的政治结合，原来独立的许多共同体便将其当作一个政治、经济、宗教的中心，而形成雅典这个城市。——日注

[16] 维爱是Etruria（意大利中北部的古代名称）的城市，位居罗马北方9公里的丘陵上。Etruria文化的中心地之一。与罗马长期征战，后来在罗马将军卡米卢斯10年的包围后，终于在公元前396年被占领。——日注

[17] 卡米卢斯（Marcus Furius Camillus，殁于公元前365年），罗马将军，在攻下维爱城（前406—前396）后，因政争而被罗马放逐。后来在加利亚人（Gallia，或称高卢人）占领罗马时（前387），再度被召回故地任独裁官，以拯救祖国。——日注

[18] 非利士人是于公元前13世纪末侵入现今以色列西部、地中海沿岸一处长70公里、宽30公里的地方而定居下来的一个非闪米的民族。此一民族虽小，但拥有高度文化和以铁为后盾的强大军力，一时之间压倒以色列人。不过，以色列在扫罗王的振兴下，将非利士人逼退到海岸地带，后来他们在亚述、波斯、马其顿人的攻打下衰亡。非利士人夺去以色列人的约柜因而遭祸的事，见《旧约·撒母耳记上》第四章第十一节至第五章第十二节的描述。此外，巴勒斯坦（Palestina）就是从Philistine这个字讹转而来的。——日注

[19] 所谓“单神崇拜”，是指某一社会集团（部族、民族、城市等）虽承认其他神的存在，而只与特定的一个神有关系，并且永远以此神的崇拜为集团内的唯一一种。就其承认他神的存在这点而言，虽与一神教相异，但其对他神的极度不宽容与排他性，实为其特性。单神崇拜从古代以色列宗教在向明确的一神教转移以前的阶段中可以看到。——日注

[20] herkos是“围着墙角”的意思，衍生成Zeus herkaios为守护家庭的“家神”。参加祭祀家神的氏族祭典，不但是属于某一氏族

（家）者的义务，也是其身份的证明。——日注

[21] 保民官是罗马共和时代为维护平民的权利（生命权与财产权）而设立的官职。自公元前457年起，每年选出10个人，他们的身体在平民宣誓的保证下为神圣不可侵犯的。不过，保民官并非执政官，他不过是具有拒绝或干涉元老院之决议与执政官之行政的权利而已，必要的时候也有召集民众聚会的权能。——日注

[22] *auspiciu*m原意是根据鸟占（*auspex*）以祈求神启的权利，易言之，即占卜权威或神启征求权的意思。此一权利唯执政官拥有，并据此以行使行政的最高命令权。此处，根据前后行文关联，译为“宗教命令权”。——日注

[23] 埃托利亚人（*Aitoleroi*）为公元前4世纪到前2世纪左右居住在马其顿西南部的民族。亚历山大大帝死后，这个地方的人组成了埃托利亚同盟，于公元前290年占领德尔斐，在公元前220年左右支配了除阿提卡以外的希腊中部。第二次布匿（*Punic*）战争之际，罗马与埃托利亚结为同盟，以牵制马其顿。——日注

[24] 书记之神（*Schreibergott*），应是指埃及古王国时期，以何露斯（*Horus*）为主神所组成的万神殿中，担任万神殿的书记一职的透特神（*Thoth*）。透特神原为上埃及*Hermopolis*的地方神。在埃及，当政治达成统一而建立王朝时，王家出身地的地方神即成为万神殿的主神，而其他的地方神则成为万神殿中担任各种要角的特殊神，这是常有的现象。——日注

[25] 米底人为雅利安人种，在民族、语言学上与波斯人相近，是古代东方的一个民族。公元前2000年左右住在下乌尔米亚。公元前1000年左右则于亚述之东建国，居住在波斯高原西北部。他们与新巴比伦王国结盟，灭了亚述，进占波斯，一时之间统领伊朗大部分的领土，不过，公元前549年与波斯人一战而败，遂灭亡。——日注

[26] 马尔杜克神是巴比伦王汉穆拉比的王都巴比伦城的守护神。马尔杜克在闪语中是“光辉的（宇宙的）山之子”的意思。在巴比伦成为政治、文化中心之后，马尔杜克神即成为其他各神之上的主神，并吸取众神的性格而具备了许多权能。在天地创造神话中，他杀死了黑暗与混沌之神而成为万神之主，造作出新的世界秩序。

阿蒙为古埃及的国家神之一，原为“隐身者”之意。他原来不过是底比斯的地方神（市神），等到起于底比斯的第十二王朝统一了埃及之后，阿蒙神崇拜即扩展到全埃及，而占有国家之最高神的地位。其后此神与太阳神（Ra）融合，而被称为Amon-Ra。到了十八王朝时，阿蒙神在阿蒙若菲斯四世（伊肯纳顿）的宗教改革下被阿吞神所取代，不过并未成功（参见[注\[5\]](#)）。——日注

[27] Assur，亚述人的民族神，其首都Assur城的守护神。当公元前8世纪末及前7世纪时，亚述帝国统一且支配西亚地区，Assur成为亚述万神殿中的主神，被称为众神之王，取代了巴比伦的马尔杜克神并继承其位。不过，到了公元前7世纪末时，新巴比伦王国瓦解了亚述帝国，Assur神也就消失了。——日注

[28] 缪勒（1823—1900），德国东方学家、语言学家，后归化英国。他不但对印欧比较语言学有很大贡献，而且确立了比较宗教学的科学方法论，可说是宗教学的创建者。除了《宗教学概论》（1873）、《宗教的起源与生成》（1879）等著作外，他还完成了《东方圣典》全五十一卷（1875）的编辑与刊行这项事业。

所谓“单一神教”，是指在多神教的世界当中，**一时的**崇拜某一特定的神为主神，并且将所有可能的机能都归于这个神祇身上，且认其为唯一至上的神。单一神教虽不能说是在本质上不同于否认他神之存在的一神教，但与明确地确立多神之相互的机能与组织的多神教也不相同；并且，就其**一时的**一神崇拜这点而言，也与单神崇拜——在

众神之中永远只崇拜某一神——有所区别（因此，缪勒也称单一神教为交替神教，此种现象在古代印度的吠陀宗教中能够见到）。——日注

[29] 俄赛里斯（Osiris），古埃及教授农耕的文化神，也是冥界的支配者。有关俄赛里斯的神话是，他被塞特杀害，妹妹兼妻子伊希斯（Isis）和其子合力使其复生，而于地下之国中担任死者的审判。是以俄赛里斯被当作监督死后裁判与生命的神，而广受信仰。在希腊化时代与罗马时代，是流行于地中海沿岸的密仪宗教。——日注

[30] 伐楼那为吠陀神界之司法神，极受敬畏。此神原本具有极大的能力，在自然界支持天、空、地，司四时昼夜之运行；在人间则总裁祭事，维持道德。代表古代印度民族最高的道德理想，亦即普遍的道德律，遵奉者有赏，背叛者则受罚。不过，随时代变化，其地位渐次低落，先为夜神，再而为水神（《阿闼婆吠陀》），《摩诃婆罗多》史诗中即以水神的身份出现。

密特拉，为吠陀神界的日神，其伟力与智慧最初亦接近伐楼那，有规律之主（Ritasua gopa）之称。

因陀罗，吠陀神界中最受重视之神，其地位接近印度民族神。《梨俱吠陀》赞歌中，超过四分之一皆赞颂此神；为屠龙（乌里特郡，Vritra）的勇士，喝苏摩神酒，举金刚杵，天地为之震动。此神之神格颇复杂；雷霆之神、战神等，大抵皆偏向勇武一面，而较缺乏道德（伦理）的层面。——中注

[31] 见第四章第五节。——中注

[32] 在天主教教会中被称作“系释权”，这是从《马太福音》中的话而来：“我要把天国的钥匙给你，凡你在地上所捆绑的，在天上也要捆绑，凡你在地上所释放的，在天上也要释放。”（第16章第19

节) 一般而言, 耶稣所指的是教会的全能的意思, 在特殊意义上, 则指教士对于信徒之罪罚的赦免权力。——日注

[33] Soma是吠陀宗教在供牺祭典时献给神的神酒, 从某种特殊的植物上取得的汁液, 有使人兴奋的作用。供牺的祭司饮之而忘我, 而Soma本身遂被视为有神性的东西, 其后则视同为月之神。古代波斯人的祭典中也饮用同样的饮料, 恐怕是基于古代雅利安人共通的观念吧。——日注

[34] 原本是根据罗马法的一个定式, 但在许多宗教里, 却是在带有献牲供牺的意味时被实际运用的语句。——日注

## 第二章

# 巫师——祭司

神祇与鬼怪（宗教、祭典与巫术）之分化的社会学层面则为“祭司阶级”与“巫师”的区分。在现实世界里，两者的区分是相当含混的，就像几乎所有的社会学现象一样。即使是这些类型的概念性区分，也并不见得就可以那么清楚地界定。遵循着“祭典”与“巫术”的区分，我们可能会将那些以崇拜的方式来影响神的职业人员称为“祭司”，以区别于用巫术性手段来强制“鬼怪”的巫师；不过，在许多伟大的宗教——包括基督教——里，祭司的概念仍带有巫术的本质。

“祭司”一名也用来称呼那些负责一个规则化、有组织且持续性的、关注影响神的“经营”（Betrieb）的人员，而有别于巫师的个人化的、且随机式的作为。虽然此一区分之中仍有过渡的流动阶段，不过就一“纯粹”类型而言，祭司阶级类型还是很明确的，而且可以说由于某些固定的祭典中心及附随的一些实际的祭典用具的存在，得以突显其特征。

或者我们也可认为，祭司阶级这一概念的决定性要素乃在于：这些执事者——且不管他们的职位是世袭的还是个别的任命——是积极参与某种类型的社会团体，他们为这些团体所任用，或者是团体的器官，为团体成员的利益服务，而有别于自由职业的巫师。不过，即使是这种区分——虽然概念上是够清楚了——实际上还不是那么确定的。巫师常常也是一个有组织的行会的成员，有时还是一个世袭性种姓的成员，此种姓在某个特定共同体中独占了巫术的行使。反过来



说，即使天主教的教士都不一定据有正式“任命的”职位，例如在古罗马，他有时只是个贫困的托钵僧，靠执行弥撒的收入取得糊口之资。

另外一个独特的祭司的资格——根据所声明的——是他们具有特殊的知识、固定的教说（Lehre）以及职业的资质，这使得他们与巫师或“先知”有所不同，巫师与先知是靠着从奇迹与启示所展现出来的个人天赋（卡理斯玛）以发挥其影响力的。然而这点同样也不是单纯及截然的区别，巫师有时可以是非常有学识的，而祭司则倒不一定都学养丰富。毋宁说，祭司与巫师之间的区别必须就其各自知识本质的不同来进行（质的）确立。实际上，稍后我们必须（在我们讨论“支配的类型”时）分辨祭司的理性训练及纪律与卡理斯玛型巫师的不同训练过程。巫师的训练过程有一部分是应用非理性的手段来“唤醒”，其目的则在“再生”，另一部分则是纯粹经验技术性的训练。不过就此例子而言，两个不同的类型还是有其重叠之处。

有人认为“教说”是祭司阶级的基本特征之一。我们似乎可以假定教说之成为一个突出的标志，是由于理性之宗教思想体系的发展，以及（这点对此处讨论极端要紧）基于首尾一贯且稳固之教说——其意图则在“启示”——的系统性、特殊的宗教“伦理”之发展。相关例子可见之于伊斯兰教，圣典宗教（Buchreligionen）与素朴的异教即以此区分。不过上面有关祭司阶级的描述以及“教说”本质的假设，无疑会将日本的神道祭司与其他类似的执事者（例如腓尼基强大的祭司政治）排除于祭司制的概念之外。接受这样的一种假定有其影响，那就是将祭司阶级之决定性特征视为一种功能，我们得承认此功能的重要性，然而它并非放诸四海而皆准。

就我们的目的而言，为了妥当地处理这个现象之分歧与混杂的层面，比较正确的做法是将祭司阶级之特征的判准设定为：**一个由特别选拔出来的人所构成的团体，其成员从事定期的祭典经营，持续地**

受到一定的规范、地点及时间的约束。祭司阶级一定与祭典共存，虽然有些祭典可以没有职业祭司阶级，例如在中国，其官员与家父长完全负起官方神祇与祖先祭拜之祭典的工作。另一方面，在典型的纯粹的“巫师”团体，亦可发现有修炼期与教说，例如印第安人哈梅兹族（Hametze）的兄弟团，世界其他各地亦有类似现象。这些巫师可能拥有相当的权力，他们的祭礼（基本上是巫术性的）也可能在其族人的生活中扮演核心角色，然而他们缺乏持续的祭典经营，因此无法称之为“祭司”。

当一个祭典没有祭司，正如一个巫师没有祭典，通常即不会出现形而上学观念之合理化与独特的宗教伦理。两者的成熟发展有赖于一个独立的、专业训练的祭司阶级，持续地专注于祭典以及实际有关心灵指导的问题。由于缺少一个独立的祭司阶级，在中国古典思想中，伦理的发展即非常有异于出自一个形而上学观念已合理化的“宗教”的伦理；原始佛教的伦理亦如此，它既无祭典，亦无祭司阶级。

再者（我们稍后会详论），如果祭司阶级无法得到独立的身份或权力（例如西洋上古时期），则宗教生活之合理化发展要么不完全，要么完全付之阙如。如果一个原始巫师及圣赞者的身份团体已经将其巫术合理化，却无法发展出一个真正的祭司职位制度（例如印度婆罗门的情况），其祭司阶级即导向一个独特的方向。不管怎么说，并非所有的祭司制都发展出原则上与巫术相对立的新生事物：合理的形而上学与宗教伦理。一般而言，这种发展倒都是由于祭司阶级之外的一两种力量联合的运作：亦即，**先知**，形而上学观念或宗教伦理之启示的担纲者；以及**俗众**，非祭司身份的祭典信徒。

在我们进一步检讨祭司阶级以外的这些力量是如何影响宗教，而使其得以超越（世界各地皆较类似的）巫术之阶段以前，得先讨论某

些典型的宗教发展的趋势。这些发展趋势是由于附着于一个祭典的祭司阶级之既得利益所导致的。

### 第三章

## 神概念、宗教伦理、禁忌

到底该以强制还是祈求的方式来影响某一特定的神祇或鬼怪，是个最根本的问题，而其解答则取决于何者有效。正如巫师必须**证实**其卡理斯玛，神也必须持续**证实**其力量。用来影响神的手法如果被确认为永远无效，那么，要不就是这个神祇是无能为力的，要不就是用来影响他的正确手段还不很清楚，这个神也不得不被放弃。在中国，直到今日为止，只要一些显著的成功就足以使一个神祇享有威望及权势（“神”、“灵”），从而获得大批信徒。只要这些神祇能证明自己的神力，皇帝身为其臣民与上天打交道之代表，即会颁赐封号及其他荣誉予他们。同样的，只要有几次明显的不灵验，也就足以使其庙宇彻底荒废。相反的，由于历史的偶然因素，使得以赛亚的坚定信念——只要犹太人的君王能坚持对神的信念，神就不会让耶路撒冷落入亚述军队手中——得以实现<sup>[1]</sup>，这个神祇及其先知的地位也就此屹立不移。

不管是对前泛灵信仰时期的崇拜物、还是具有巫术禀赋者之卡理斯玛而言，类似的事例早已有之。巫术无效时，巫术师可能得赔上自己的性命。另一方面，祭司则享有较有利的地位，他可以设法避开失败的责任，而将其转嫁到神祇身上。尽管如此，祭司的威望也会随着神祇威望之低落而陷入危机。不过，祭司也可以找到其他方法——例如将责任归之于神之信徒的行为，而非神本身——来解释失败的缘由，从此种解释甚至可能导出“崇拜神”而有别于“强制神”的观念。为何神不聆听其信徒祈求的问题，也可以解释为他们不够崇拜神，他们

没有满足神对牲血及神酒的要求，或者是（最后）他们忽略了此神而去崇拜其他的神。在某些情况下，即使是新的、更多的崇拜都还是无效，而且敌方的神仍然更有力量时，此一神祇的声望即告接近尾声。在此情况下，即可能有改崇拜更强之神的现象，虽然仍有方法——即鼓吹神的威望非但没有降低，反而在上升中——来解释原有神祇的不稳定的行为。在某些情况下，祭司甚至可以成功地设计出这种方法。最明显的例子就是耶和华的祭司，耶和华与其人民的联结，在以色列人日益陷入悲惨情境时，反而变得更强固，其缘由稍后再述。不过，在此现象发生前，要有一连串新的、神的属性之发展。

在拟人化的过程中认为神与魔有超越人类的、本质上的优越性，最初也只是相对的。神与魔的激情，及其追求享乐的欲望也被认为是无止境的，就像强人一样。他们既非全智，亦非全能（显然只有一个神能具有这些属性），更不一定是不灭的（巴比伦及日耳曼民族的神即非不灭的）。当然，他们往往有能力借着保留给自己的魔法食物及饮料来维持其多姿多彩的存在，就像人类可能会借着巫医调制的魔水以延长生命一样。人类所设定的，在拟人化的神与魔之间唯一的本质的不同，仅在于其力量究竟是对人有益抑或有害。对人类有益的力量通常自然会被视为善的、高高在上的“神”，而接受崇拜；至于对人类有害的力量则被认为是低下的“鬼怪”，往往被赋予不可思议的狡猾与无穷劣根性的本质，他们不但不值得崇拜，而且还得用巫术来驱除。

不过此种差异并非永远皆依此特定基准出现，更非一直都倾向于将有害力量的控制者降格为鬼怪。神祇所受到的祭典崇拜的方式并非取决于这些神祇的善意，甚至亦非他们在宇宙的重要性；实际上，某些非常伟大且善意的天神往往是没有祭典的，并非他们距离人类过于“疏远”，而是因为他们的影响力似乎是均等的，而且由于他们极端的规则性，他们的行为显得特别确固，因此不需要任何特殊的干预。另

一方面，明确具有邪恶本质的力量，例如印度瘟疫之神楼陀罗（Rudra）<sup>[2]</sup>，并不一定就比“善”神势弱，实际上他们常被赋予极为巨大的威力。

## 一 伦理之神，立法之神

除了在善与恶之势力间重要的本质区分外（在某些个案中有其相当重要性），在万神殿之内也可能发展出具有显著**伦理**性格的神祇来——就目前讨论而言，这一点特别要紧。绝非只有一神信仰的神祇才可能具有伦理的本质。实际上，在一个万神殿形成的各个阶段中，这种可能性皆存在；然而，只有发展到一神信仰的阶段时，才有其影响深远的结果。特殊功能化的**立法**之神，以及控制**神谕**之神，当然经常是被归属于伦理之神的。

“神占”术最初源自基于精灵信仰的巫术，而这些精灵又是按照某些规则——正如有生命的存在物——来活动的。一旦知道这些精灵如何活动，人类即可基于过去的经验来判断它们的行为（根据有助于推测它们之意向的征兆或预兆）。要在哪儿筑屋、造坟及修路？何时从事经济及政治的活动？这取决于根据过去之经验而认定为适合的地点与时机。不管何处，只要有一个社会阶层——例如中国的所谓道士——是依靠神占术来维持其生计，其术法（风水）就会具有根深蒂固的力量。当此现象发生时，所有经济合理化的企图都会遭致精灵的阻挠。因此，没有任何铁路或工厂的兴建能够避免与它们冲突。资本主义也只有发展到力量最强大时，才足以排除这种抗拒。一直到日俄战争时（1905），日本军队似乎都还有好几次因为占卜者宣称兆头不好，而错失良机。另一方面，斯巴达王保萨尼阿斯（Pausanias）则“巧妙地”在普拉蒂亚（Plataea）一役中操纵预兆（不管是吉是凶），



以配合战略的要求 [3]。不管何时，凡政治暴力垄断了法律运行之处（例如在氏族械斗的场合，将纯然非官方的任意裁量转变成强制判决；在犯有宗教性或政治性罪过的场合，将受害者团体原先所采取的古老的私刑裁判转变成有秩序的处置），这些几乎都是传达真理之神的启示（**神之判决**）。不管何处，只要占卜者成功地垄断了准备及解释神谕（或神之判决）的权力，他们往往能据有永远的支配地位。

与现实生活的情况相当吻合的是，**法律秩序** 的守护者并不非得是最强大的神：例如印度的伐楼那（Varuna），埃及的玛亚特（Maat）就不是最强的神，希腊的列克斯（Lykos）、黛可（Dike）、忒弥斯（Themis），甚至阿波罗（Apollo）也都不是 [4]。赋予这些神祇特性的是他们的伦理资格，恰好相应于神谕（或神之判决）理当永远揭示“真理”这一观念。“伦理”神之所以成为道德与法律秩序的守护者，并非由于他是个神祇，因为拟人化的神祇最初与“伦理”并无特别关系（实际上比人类要淡得多）；毋宁说，一个神祇的伦理特质之所以显著，是他将此特性的**行为** 类型置于其监护下。

渐增的伦理要求由人加之于神，与下述四种发展并行：第一，在扩大且和平化的政治团体内，随着支配权力的增大，对于有秩序之立法的品质要求亦日增；第二，有关一个不灭的、有秩序之宇宙的理性掌握的范围日广（其原因当于与经济活动有关的气象学角度觅之）；第三，因袭的规则对日新的人际关系的规范日增，而且人与人之间彼此交往时，对这些规则之遵守的依赖性亦日增；第四，诺言之可靠与否在社会与经济上的重要性日增，不管是朋友、封臣、官员、交易伙伴、债务者，还是任何其他人的。一言以蔽之，这些发展中最根本的是，个人与一个“义务世界”之伦理性结合的重要性日增，因此才有可能去估量某人会如何举止。

## 二 超神的、非人格性的力量，神所创造的秩序

就算是那些人类要求其保护的神祇，自此也被认为要不就得服从某些道德秩序，要不——就像英明的君主——就是这样一个秩序的创造者，一个他们赋予其神意之特殊内涵的秩序。在前一情况下，诸神背后出现一个超世俗、非人格化的力量，由内控制了诸神并评断其行为的价值。这样一个超神性的力量自然是变化多端的。最初它化身为“命运”（Schicksal）。希腊人的“命运”（Moirai）<sup>[5]</sup>是个非理性的、（而且究其实）伦理上中立的、有关任何个人命运之最基本方面的宿命。这种注定的宿命在某个限度内，可以是有弹性的，然而过分地干预，就算对最有力量的神祇而言，也可能非常危险（超越宿命 [hypermoron] <sup>[6]</sup>）。这点为许多祈愿之无效提供了一个解释。这种宿命观与武士阶级的一般心态极为契合，因为他们特别无法接受一种关照于伦理层面，却又是正直聪明且善意的“神意”（Vorsehung）之理性主义的信仰。此处我们又再度触及深刻存在于英雄精神与宗教性或纯粹伦理性之理性主义间的紧张关系。这点我们在前面已有过简短讨论，在以后章节中也不时会再涉及。

与上述希腊之“命运”形成对比的，是一种见之于官僚阶层与教权阶层——例如中国的官僚制或印度的婆罗门阶级——的非人格性力量。它们是一种世界之和谐与合理秩序的神意之力，在某些个别场合可能会偏向宇宙的层面或者是伦理与社会的层面，不过一般而言，通常两个层面皆含摄在内。对儒教而言（道教也一样），这个秩序兼具一种宇宙的以及特殊之伦理与理性的性格；它是一种非人格性的、神意的力量，保障着世界万事万物之规则性与适当的秩序。这是来自理性主义官僚体制的观点。印度的“天则”（Rita）<sup>[7]</sup>则具有更强的伦理性，它是一种支配宗教仪式之固定程序、宇宙之固定法则，因此也及

于一般人类行为之固定秩序的非人格性力量。这是吠陀时代祭司阶级的观念，他们使用（本质上是）一种经验性的技术以影响神——多半是以强制方式，而非崇拜方式。这也可见之于晚期印度的思想：超越现象界之变迁无常性的一种存在、一种超神的、与宇宙的“合一”。这种观念乃来自一种不为凡尘俗务所烦心的、超俗的知性冥思。

当自然界之秩序与社会界之秩序（一般认为是与自然秩序并行的，特别是法律）被认为是神祇的创造物，而非超越他们的存在（稍后我们会讨论此一现象之所以发生的缘由），那么，神祇理所当然会保护他所创造的秩序不受任何侵犯。这一观念的塑成对宗教行为以及一般性的对神的态度，皆有其深远的影响。它刺激了一种宗教伦理的发展，以及神所加之于人的要求与“自然”所加之于人的要求之间的区分，虽然此区分后来往往证明并不是十分清楚的。原先有两种最原始的办法可以影响超自然的力量：一种是利用巫术使它们屈从于人的意图；另一种是使人自己赢取它们的欢心——并非由于履行任何伦理美德，而是由于迎合它们自我的欲求。现在则又加上了借着遵守宗教的戒律以赢取神之欢心的独特手段。

### **三 禁忌规范的社会学意义，图腾信仰**

这当然不是说，宗教伦理就是随着这种观点出现。相反的，早已有另一种具有极大影响力、源自行为之纯粹巫术性规范的宗教伦理的机制存在，违反了的话即被视为宗教性罪恶。不管哪儿，只要有发展成熟的精灵信仰，生活中异常的现象（有时甚至连正常的生命过程），例如生病、生产、性成熟或月经，都被认为是有某一特殊精灵附着于此人身上。这个精灵可能会被视为“神圣的”或是“不净的”；其区分有多种可能，而且往往是偶然性的产物，不过实际的作用却是一

样。不管哪种情况，人们都必须避免激怒此一精灵，省得它附体于这位多管闲事的人身上，或是以巫术手段伤害此人或它所附体的任何其他人。结果是，被怀疑有精灵附体的人会受到肉体以及社会的隔离，他也必须避免与他人——有时甚至自己的身体——有所接触。在某些例子中，例如波利尼西亚（Polynesian）具有卡理斯玛禀赋的指导者，这样的人必须由他人小心喂食，免得他以巫术感染了自己的食物。

一旦这样的观念发展开来，具有巫术性卡理斯玛的人即可借着巫术的施为，使各种各样的物或人附上（对其他的物或人而言具有）“**禁忌**”（Tabu）<sup>[8]</sup>的性质——因此，凡是接触附有禁忌的人都会招致邪恶的巫术，因为他的禁忌可能会移转。这种以卡理斯玛之力转移禁忌的方法有相当系统性的发展，特别是在印度尼西亚与南太平洋。在禁忌制裁之下结合有无数的经济与社会利害关系，例如：保护森林及野生动物（类似于欧洲中古早期君主对森林的禁制模式）；在饥馑的时期，保障稀少的必要物资以防不经济的消耗；对私有财产——特别是享有特权的祭司或贵族的财产——提供保护；保障共有的战利品以防个人劫掠（例如约书亚处死亚干的例子<sup>[9]</sup>）；以及身份团体为保持其血统的纯粹或身份的威信，所采取的性与人身的隔离。禁忌可说是宗教对在其之外的利害相关的领域、最早且最普遍的、直接控制的例子，这点也反映出宗教领域特异的自主性——可见之于禁忌之费劲且又麻烦的规范（即使对受益于禁忌的人亦如此）之不可思议的非合理性。

禁忌的合理化最终导致一种规范体系，根据此一规范，某些行为永远被视为宗教性罪恶，必须接受制裁，违反者有时甚至被处死，免得由于个人的宗教性罪恶而使邪恶的巫术危及整个团体。以此，即出现了一种伦理制度，而禁忌则为其最终保护。此一伦理制度包括了饮

食的禁忌，“凶日”禁止工作（犹太教的“安息日”最初也是这一类的日子），禁止与某些特定的人——特别是近亲团体——结婚的规定。一般的发展过程是，当某些事已成为习惯时，不管是基于理性或非理性的解释（例如有关疾病与其他邪恶巫术作祟的经验），它们即逐渐被视为“神圣的”。

在我们尚未十分了解的一些风俗中，某些团体发展出一种独特意义的、存在于特殊规范（具有禁忌性质的）与各式各样重要的精灵（附着于特别的物体或动物上）之间紧密结合。最显著的例子可见之于埃及——精灵化身为神圣动物，而成为地方性政治团体祭典的中心。这种神圣的动物，正如其他自然物或人为物品，也可能成为其他的社会团体的中心点——根据此团体之较具自然形成的性格或人为塑造的性格而定。

从这一习俗发展出来，最普遍存在的社会制度，即所谓的**图腾信仰**（Totemismus）<sup>[10]</sup>。图腾信仰是一种存在于某个对象（通常是个自然物，在最纯粹的图腾信仰中，则为一个动物），与一个特定社会团体之间的特殊关系。就后一情况而言，图腾动物象征着一种兄弟关系；最早，此一动物象征着——在它被整个团体共同食用后——其“精灵”附着于团体中。这种兄弟关系的范围当然是有所不同的，正如团体成员与图腾的关系本质上亦有所变化。在发展成熟的图腾信仰类型中，团体的兄弟关系还包括与族外婚的氏族团体之间的、兄弟般的义务；而与图腾的关系则涉及，除了供作团体祭典的牺牲外，禁止杀害及食用图腾动物。从一种共同的——虽然并非普遍的——信仰中（亦即团体乃图腾动物之后裔），这些发展最终汇集为一系列的类似祭典式的义务。

有关这些散播极广的图腾式兄弟关系发展的一些论争，至今仍不能解决。就我们而言，只要知道图腾在功能上实乃前述祭典团体之神

祇的、泛灵信仰的相对物也就够了。上述事例，乃各式各样社会团体结合的一个通例。

如果没有一个纯粹人为的、即物的——换言之，受宗教保证的、人格性的兄弟关系的——“目的团体”（Zweckverband），就没有非经验性的思维伸展的余地。以此，由氏族团体所刻意执行的性行为规范，特别会导致具有禁忌性质的宗教性制裁，图腾信仰则在此提供了最有效的禁忌。不过此一制度并不只限于提供性行为规范的保障，也不只限于“氏族”团体，更不一定要从此一情境产生；它毋宁说是一种广泛散布的、将兄弟关系的团体置于巫术制约下的手段。认为图腾信仰乃一种普遍性的存在，以及认为所有社会团体及所有宗教实际上都源起于图腾信仰的说法，是太夸大其词了，而且已被完全否定。不过，图腾信仰在氏族内部的分工、职业的专门化（这是受巫术性因素所保证及强制的），以及（与对外贸易形成对比的）正常的团体**内部**交易的发展与规范上，皆扮演了重要角色。

## 四 禁忌化、共同体关系与定型化

禁忌化，特别是基于巫术的饮食禁制，为我们标示出具有广泛重要意义的、共食团体（Tischgemeinschaft）制度的一个新源头。我们已经知道这个制度的一个源头，亦即家族共同体（Hausgemeinschaft）。另外一个则是基于由禁忌而来的“不净”的观念，从而限制只有具备同样巫术禀赋的同志才能同桌共食。共食制的这两个源头可能会彼此竞争，甚至互相冲突。例如，一个妇女如果娶自其夫家以外的氏族，她往往会被限制与其丈夫同桌共食，有时甚至不准看她丈夫进食。同样的，处于禁忌中的君王、特权身份团体（如“种姓集团”）或宗教共同体的成员也不准与其他人同桌共食。再者，



享有尊贵特权的阶级在祭典性的餐宴时（有时甚至日常饮食），也必须小心防止“不净的”外人的窥视。然而，共食团体制的出现往往又是一种手段，用以产生一种宗教感情，这种感情有时会导致异族人结成政治与伦理（兄弟）性的联盟。就此而言，基督教历史上最早的巨大转折点无疑是在安提阿（Antioch）举行的、彼得与未受割礼的改宗者的聚餐，保罗在与彼得争论时即将此事列为极其关键性的问题 [11]。

另一方面，禁忌的规范也可能对贸易、市场以及其他类型的社会共同体关系（Vergemeinschaftung）造成极端严重的障碍。认为凡在自己教派以外的一切都是极为不净的（例如伊斯兰教什叶派所教导的 [12]），甚至一直到近代，都还造成持有此种信念者与他人交往时一种极为根本的障碍，虽然曾经设计出各式各样的法律拟制以求缓和此种形势。印度的种姓禁忌对人与人之间交往的限制，比起中国的精灵信仰的风水术对贸易的干预，要远为激烈得多。当然，就算在这些事务中，由于生活的基本需求，宗教的力量还是有其自然的限制。因此，根据印度的种姓禁忌：“职工之手无不净”。矿山、工场、商店中所贩卖的各式各样日用品，以及托钵僧（禁欲的婆罗门弟子）所接触过的任何食物都是净洁的。唯一经常容易被（以各种方式）违反的印度种姓禁忌厥为种姓之间性关系的禁忌，因为受到富有阶级有意于妻妾满堂的压力，结果是，在某个限度内准许娶较低种姓的女子为妾。印度的种姓禁忌，正如中国的风水，随着铁路交通的普及，逐渐缓慢而确实地成为具文。

理论上，种姓禁忌的限制并不一定会扼杀资本主义。然而，在禁忌具有如此巨大影响力的地区，经济的理性主义显然是绝无可能由那儿萌芽的。尽管使尽各种手段以求消除种姓藩篱，但源于种姓制度的某种心理抗拒仍然存在，使得不同技术的匠人——换言之，即不同种姓的成员——无法在同一工厂工作。种姓制度倾向促使手工业劳动者

永远的**专业化**，就算并不借着积极的强制规定，至少也是由于此一制度一般性的“精神”及其他前提的影响。种姓制度之宗教性约束对经济行为之“精神”的实际影响，与理性主义恰恰背道而驰。在种姓制度之下，特定的职业——只要它们代表了区分不同种姓的标志（indicia）——皆被赋予宗教性的约束以及神圣“职业”（Beruf）的性格。即使最为卑贱的种姓（包括盗贼在内），也认为其行业乃某一特定的神祇，或某神之特殊神意所注定的，以此为行业成员一生中的特殊使命；而每一种姓则从技巧熟练的执行被赋予的“职业”上，取得自身的尊严。

不过种姓制度的这种“职业伦理”（Berufsethik）显然是——至少就其涉及的行业而言——一种特殊意味的“传统主义”，而非理性的。此种伦理之贯彻与确认纯然只在于此行业所制造出来**产品**品质的完美。所有合理的近代技术的基础（亦即生产**方式**之合理化的可能性），或者说近代资本主义的基础（亦即遵循合理之营利经济的商业经营之有系统组织化的可能性），对上述伦理的思考模式而言，皆十分陌生。我们只有从禁欲清教主义的伦理中，才能发现有关经济合理主义与“企业家”的伦理的约束。种姓伦理赞美职工的“精神”，他们的骄傲并非来自金钱上的经济**收益**，亦非来自劳力之理性运用的合理技术所显示的奇迹，毋宁说是来自制作者个人的美德，具体展现于配合他自己种姓身份制作出来的产品所呈现出来的美与价值。

最后，先提示一下我们有关这些关系的一般性讨论，我们必须注意到，对印度独特之种姓制度最具决定性的影响因素乃其与轮回信仰的密切结合，特别是与下述教义的密切联系：相信个人在来世是否有较好的转生机会，**乃**取决于此生是否能信实地执行由于自己的种姓身份而被赋予的**职业**。任何想要脱出自己种姓的企图，特别是想进入只适合其他更高等级种姓活动的领域，被认为会招致邪恶的魔力且不利于来世之转生。这点可以解释为什么根据无数有关印度事务的报

道，照说应当是最冀望改善其来世转生之身份的最低下种姓，**却反而**最忠实于其种姓之义务，从来没有想到掀起“社会革命”或“改革”以摧毁种姓制度。《新约/旧约》所强调，且得马丁·路德之共鸣的指示：“**固守**汝之志业”，在印度被提升为一种根本的宗教义务，且为有力的宗教性约束所强化。

## 五 巫术伦理与宗教伦理，罪意识、救赎思想

不管何时，只要对精灵的信仰被理性化为对神的信仰，换言之，当强制精灵的手段转变为以祭典来崇拜神时，精灵信仰的巫术伦理也有所转化。此一转化过程是随着下述观念之出现而发展的：不管任何人，只要他敢蔑视神意所制定的规范，他就会遭到特别守护这些规范的神祇的伦理上的不满所报应。这就使得下述说法成为可能：一个团体被敌人征服或遭受其他灾难，并非由于他们神祇的无力，而是由于他们招惹了神祇的愤怒，因为他们违反了神祇所守护的律则而招来他的不满。以此，如果某些不利的情况发生在一个团体，该受谴责的是这个团体的**罪恶**；神可能正是要利用这个不幸来表示他要惩罚及教训他所喜爱的人民的意图。以色列的先知永远都能指出当时的以色列人或他们的祖先所犯的过错，而耶和华则以其几乎是无止境的愤恨来报应，正如见诸史籍的，他甚至让他自己的人民受其他民族的奴役，尽管这个民族是完全不崇拜他的。

不管何处，只要神的概念循着普遍主义的形式发展，上述观念即以各种可能的样式扩散，形成一种“宗教伦理”而与巫术的规则区分开来，后者只在配合有关邪恶之魔力的观念时才发生作用。此后，违反神的意旨成为一种构成“良心”之负担的伦理性“罪恶”，更别提其直接后果了。降临于个人的灾殃是神所指定的惩罚与罪恶的报应，个人只

好冀望借由“虔敬”——为神所接受的行为——而得以解脱，从而带来个人的“救赎”。在《旧约》里，曾导致种种重要影响的“救赎”观念，仍然具有解脱具体祸殃的原初的、理性的意义。

在早期阶段，宗教伦理继续与巫术伦理共有另外一个特性，换言之，它经常是由来自极为分歧之动机与诱因的、异质性的诫命与禁令之复合体所构成。从我们今天的观点来看，在此复合体内无所谓“重要”与“不重要”的伦理要求之区分；任何违反伦理的行为皆构成“罪恶”。稍后，这些伦理观念可能会出现一种体系化，此种体系化乃源自理性的期望，期望由于实践令神喜悦的行为而得以为自己确保个人外在环境的安乐，以及认为罪恶乃一种反神的（邪恶的）统一的力量，人若落入其掌握即会沉沦。“善”乃被视为一种导致圣洁之心境，以及由此心境而来的首尾一贯的行为的统合能力。在此转化过程中，同样也发展出一种救赎的期待，救赎成为一种非理性的憧憬，冀望能达到真正的、不为其他目的的“善”，以便得到这种德行之善的意识。

一连串几乎是无穷尽的、极为分歧的观念演化（不断地与纯粹巫术的观念有所混杂），导致虔敬升华为——借着其引发的持续的动机——一种特殊**生活态度**（Lebensführung）之恒久的基础。这样的一种升华当然是极罕见的，而且在日常性宗教里也只能偶尔间歇性地达到其纯粹化的境界。如果“罪恶”与“虔敬”还被视为一种统合的力量、一种物质的实体，那么就还停留在“巫术”的范围；在此阶段，行动者之“善”或“恶”的性质，是借着比拟毒药与解毒剂或体温的原则来构建的。因此，见之于印度的“塔帕斯”（tapas），亦即个人经由禁欲方式得到并藏之于其体内的神圣力量，原先乃意味着存在于鸟类（由于孵卵而产生的）、造化者（在创造世界时）以及巫师（由于苦行所引发的歇斯底里的状态可导致超自然的力量）体内的“热”。

认为一个循善而为的人会得到一种特别的、来自神的“灵魂”，以及各式各样的神之“附着于”心灵（稍后再述）的观念，距离上述巫术的阶段已相当久远。同样的，从认为“罪恶”就像存在于罪人体内的毒素，必须以巫术手段来治疗，到认为他是被恶魔所附体，乃至最终认为罪恶是来自一种“根本之恶”的邪恶力量，这个人必须与此危险的力量斗争，否则即不免为其所吞没，其间自然也有一段长远路程。

并非所有的伦理皆能跨越上述路程而达到类似的一些观念。儒教的伦理即没有“根本之恶”的观念，而且一般说来，也没有任何有关“罪恶”之为一种统合的、反神的邪恶之力的观念。这种观念亦不见于希腊或罗马的伦理。上述这些文明，不但没有一个独立而有组织的祭司阶级，也没有**预言**这种历史现象，而预言通常会在宗教救赎的观点下，导致一种伦理的统合。印度并非没有预言，不过正如稍后会探讨的，它具有有一种非常特殊的性格，以及极为洗练的救赎伦理。

先知与祭司是宗教伦理之体系化与理性化的担纲者。不过在此之外尚有第三个具有重要意义的、决定宗教伦理之演化的因素——“俗众”。不管先知还是祭司都想从伦理上来影响他们。我们下面即要简单讨论一下三者之间的互动。

---

[\[1\]](#) 以赛亚为公元前8到前7世纪间犹太国的先知。他在乌西雅王崩殁那年（前739，或为前747）受神召唤，成为以后活跃数十年的预言者。亚述王辛那赫里布来攻击犹太国时（前701），以赛亚预言圣城不会被攻陷，而使犹太王希西家和人民奋起；他并以外敌的入侵乃因人民之不信仰神所致，故要求纯正的信仰。《旧约·以赛亚书》由三部分所构成。第一部分（第1—39章）为以赛亚之预言与活动的记录。第二部分（第40—55章），所谓“第二以赛亚”，则出于巴比伦俘囚期末期的一位无名先知之手，其思想与信仰之深刻是《旧约》全书中

的一个顶点。第三部分则是后来才附加上去的。韦伯此处所引用的部分，虽非原文，但可参见《以赛亚书》36章第15节及38章第4节。——日注

[2] 即湿婆神（Siva）之前身。韦伯此处称其为“瘟疫之神”，古印度亦有人称之为“荒神”（Ugradeva）。不过其性格并非纯然为恶，有时亦被尊为治人畜之病的神（“治疗者”），Siva之名亦有吉祥、恩惠之意。——中注

[3] 保萨尼阿斯在第三次波希战争时，担任希腊联军的指挥，于阿提卡西北方的普拉蒂亚打败波斯军队（前479）。其后，进军博斯普鲁斯，占领拜占庭城（前478）。因成功而骄心肆起的他，接受波斯的援助而欲登上希腊的王位，后来在被斯巴达召回，悒悒而终。——日注

[4] 伐楼那是印度吠陀经典中严厉的司法神。玛亚特则为正义与真理之神，负责审判俄赛里斯灵魂的死者审判神之一。

列克斯之名多处均可见到，此处应是指阿提卡王Pantheon之子。有名的预言者，阿波罗崇拜的创始者。

黛可，显示“正义”的拟人神，为职司自然季节与人间社会秩序的三女神之一。

忒弥斯，显现确固不变之秩序的拟人神，为宙斯神的第二个妻子。

阿波罗为宙斯之子，司音乐、医术、预言的神，有时亦为光明之神而被视同为太阳神。在希腊人眼中，阿波罗特别是一切知性与文化的代表者，也是法律、道德、哲学的保护者。——日注

[5] Moira原来是“分派”的意思。由于人被分派的最切身之事为寿命，故而与“死”附上关系。其后Moira被拟人化为命运女神，赫西



奥德（Hesiod）则分之分为分派命运的Lakesis，编织命运绳索的klodo与斩断此绳的Adolopos三位女神。——日注

[6] 此为荷马的用语。表示超越moros（定命），亦即超绝一切尺度的状态。——日注

[7] Rita（天则）原意为合于次第秩序之物的抽象用语，因此移用为真理、正义等义。依《吠陀》用法看来，此字应用范围极广：流水、晨曦、黑牛之乳常白等，人间有秩序的行动者，皆Rita之发现。一言以蔽之，凡自然界、人事界之秩序，皆为Rita不同之作用，因此有“自然律即道德律”的说法。人类若破坏人事之秩序，则自然秩序亦破坏，故对Anrita（无秩序、非真理）应严加戒备。此一观念发展至祭典上则要求依法行祭，否则必招神怒。由此观之，则英语之right（正确）、rite（仪式），与Rita似乎有其印欧语系的同源关系。——中注

[8] Tabu原为英国探险家柯克船长于1777年所发现之波利尼西亚的东加岛上的土语，经宗教学与民族学采用为学术用语后，已被广为运用。在有关宗教观念方面，是指区分出异常与正常、圣与俗、净与不净，而禁止两者的接近或接触，如果触犯这个禁戒，则会身受超自然的制裁；相信这个的个人感觉与社会习俗，总称为Tabu，一般译为“禁忌”。——日注

[9] 约书亚（Joshua），公元前1250年左右的以色列领导者，被称为“被智慧的灵充满的人”。摩西死后，约书亚为其后继者，率领从埃及出来的以色列人征服迦南地（巴勒斯坦）而在此殖民。《约书亚记》即记载其渡约旦河、攻占艾城以来的军事、政治事功的历史。——日注

[10] 图腾（totem）一词源自美洲印地安人Osibuwa族的ototeman（“那是我一族之物”的意思）。被称为图腾信仰的风俗与社会制度

虽然早就被注意到，但后来自从人们知道从现存于非洲、印度尼西亚、美拉尼西亚的古代民族中可以认出此种信仰的痕迹后，它才成为宗教学上的重要问题。图腾信仰自弗雷泽、涂尔干、弗洛伊德以来，虽有许多学者进行研究，但特别以涂尔干之认为澳洲的图腾信仰为宗教的最原始形态的论点最为人所知。——日注

[\[11\]](#) 《加拉太书》第2章第11节以下。——日注

[\[12\]](#) 什叶派为是主要在伊朗境内得势的伊斯兰教教派，与正统的逊尼派（Sunnite）相对立，对立的起因在于支持不同的家族争夺哈里发的继承权。什叶派所支持的是阿里（穆罕默德的堂弟兼女婿）——什叶（Shiah）即“阿里的同党”之阿拉伯语的省略形——认为阿里才是穆罕默德的真正继承者，而且唯有承其血统的人才具有教主地位的继承权。——日注

## 第四章

# “先知”

### 一 与巫师、祭司对立的“先知”

从社会学的角度而言，何谓“先知”？此处我们暂且先不考虑布莱吉希（Kurt Breysig）<sup>[1]</sup>所提出的有关“救赎者”（Heilbringer）的一般性问题。并非任何拟人化的神皆被崇奉为救赎者，不论是外在还是内心的救赎。也并非所有提供救赎的人皆能成为神或救世主，虽然此一现象倒是相当普遍的。

我们必须了解“先知”一词实乃意指一个拥有纯粹**个人性**之卡理斯玛禀赋的人，他基于个人所负使命而宣扬一种宗教**教说**或神之诫命。在“宗教改革者”（他传布一种古老的启示，不管是确存还是虚构的）与“宗教创始者”（他宣称带来一种全新的启示）之间，并没有截然的划分。两种类型彼此皆相重叠。无论如何，一个新的宗教**共同体**的形成，并不一定得是先知说教的结果，因为非先知的改革者的行动也可能导致这一结果。此处我们也不想处理下述问题：一个先知的信徒到底是为他个人（例如琐罗亚斯德、耶稣、穆罕默德）所吸引？还是为他的教义（例如佛陀、以色列的先知）所吸引？

就我们的主旨而言，“个人”的召唤是决定性因素，先知与祭司即以此区分。祭司乃因其在一神圣传统中的职务而要求拥有权威，而先知则基于个人的启示与卡理斯玛。几乎没有一个先知是出身于祭司阶级一事，实非偶然。印度的救赎导师通常不是婆罗门，以色列的先知

也不是祭司。琐罗亚斯德可说是个例外，因为他可能是来自一个祭司贵族家庭。与先知截然对立的是，祭司是基于职务而施与救赎的。虽然也可能有个人卡理斯玛的成分，不过主要是祭司的宗教职位授予他正当的权威，而成为一个有组织的救赎之经营的成员。

至于先知，就像巫师，纯粹只靠个人禀赋以发挥力量。与巫师有别的是，先知布达清楚确定的启示，他传道的主题乃教说或诫命，而非巫术。不过，表面上看来，两者之间的区分并非那么清楚：巫师经常是个博学的占卜专家，而且有时就只擅长此道。在此一阶段，启示依然维持着解说神谕或梦的功能。在初民社会，如果没有事先征询过巫师的意见，有关共同体关系的新规范是不可能被接受的。一直到今日，在澳洲的某些地区，巫师从梦中所得到的启示仍然要提交氏族长会议，以供采用；此一措施的消失则象征着“世俗化”的一个迹象。

另一方面，只有在非常例外的情况下，一个先知才可能不靠卡理斯玛式的——实际上也就是巫术的——确证而成功地建立其权威。至少“新”教说的担纲者确实永远需要此种确证。我们不要忘掉，耶稣自己之天命的整个基础，以及他所宣称的、他（且只有他）能知道天父，而且也只有信他者才得以接近上帝，实际上乃一种他感觉内在于自身的巫术性卡理斯玛。无疑就是意识到这种力量——较之于其他因素——使得他能踏上先知的道路。在基督教早期的使徒时代及其后，流浪的先知是个常见的现象。这些先知经常被要求证明自己拥有圣灵特别赋予的禀赋、拥有特殊的巫术性或忘我的能力。

先知经常为人占卜、执行巫术性治疗及诊断。例如《旧约》——特别是先知诸书与《历代志》——中经常提到的“先知”（nabi, nebiim）就是如此<sup>[2]</sup>。不过，我们所讨论的先知与这些“先知”主要的差异是经济性的，换言之，先知的预言是**不图利的**。以此，阿摩司（Amos）愤怒地拒绝nabi的称呼<sup>[3]</sup>。服务是否免费，也是先知与祭

司差异之所在。典型的先知传道就只是为了“道”本身，而非报酬，至少绝非任何明显的或规则化的报酬。此种无报酬性的先知传道方式是以各种方式来提供的，早期的基督教团即用心地发展出下列的规则：使徒、先知或者传道者绝不能以其宗教布道来**谋** 生计；他能接受信徒款待的时间也有所限制。基督教的先知习于靠自己劳动维生，或者（如佛教徒）只接受自愿的施舍。保罗书简中一再强调这些规定，佛教戒律亦然（虽然形式有所不同）。“不作不食”的格言乃是行之于**传道者** 的。总而言之，预言之不收取报偿的确是先知传道得以成功的主要因素之一。

以利亚（Elijah）的时代可算是较早的以色列先知时期<sup>[4]</sup>，当时近东及希腊一带皆出现了活跃的先知传道活动。各种形式之预言的兴起（特别是在近东地区），大概与亚洲大规模世界帝国之建立，以及中断已久的国际贸易之再兴有所关联。彼时之希腊亦弥漫着来自特雷斯（Thrace）的酒神（Dionysus）崇拜<sup>[5]</sup>，以及极端多样化的预言。除了半先知型的社会改革者外，某些纯粹的宗教运动也深入影响了自荷马时代以来祭司所熟习的素朴的巫术与祭典的传统。激情的祭典、基于“异言”（Zungenrede）<sup>[6]</sup> 的情绪性预言以及受到高度评价的陶醉忘我，打断了神学之理性主义（如赫西奥德）的发展，并妨碍了宇宙创成论与哲学之玄思以及哲学性神秘教义与救赎宗教的萌芽。这种激情性的祭典之发展，是与下列两个现象并行的：海外殖民事业的开拓，以及（尤其是）以市民军队为基础之“城邦”（polis）的形成与转变。

这里没有必要详细叙述希腊在公元前8及前7世纪的这些发展（其中一部分甚至延伸到公元前6甚至前5世纪），因为罗德（E. Rohde）已经有过精彩的分析<sup>[7]</sup>。它们是与犹太、波斯及印度之先知运动同一时代的产物，也可能与孔子以前的中国伦理之构建同时，不过，关于

这点我们所知不多。这些希腊的“先知”，在有关他们行业之经济的判断，以及是否持有一个“教说”的观点上，是各有不同的。希腊人也在职业性的（赚取生计的）教导与不图利的传道之间划出界线，就如苏格拉底的例子所显示的。再者，在希腊，唯一真正**教团型**的宗教（亦即奥菲斯信仰及其救赎的**教说**）<sup>[8]</sup>，与所有其他类型的预言与救赎技巧（特别是那些神秘主义者）之间，是有清楚区分的；区分的基础乃在于奥菲斯信仰之体现为一纯正的救赎教义之特征上。我们首要的工作是分辨各种类型的先知与其他各式各样包办救赎者（不管是否为宗教性的）之间的区别。

## 二 先知与立法者

就算在历史时期，“先知”与“立法者”（Gesetzgeber）之间的区别也并不就是那么确定的。如果我们将“立法者”界定为，在具体的情况里受命系统地整理法律或制定新法的人物，最著名的例子就是希腊的“仲裁者”（Aisymnetes），如梭伦（Solon）、卡隆达斯（Charondas）等人<sup>[9]</sup>；那么，这些立法者及其业绩的确不乏被——虽然是后世的人——赞举为神迹的例子。

“立法者”与意大利的“治安首长”（Podesta）<sup>[10]</sup>大不相同，后者乃聘自团体之外，其目的并非在创造一个新的社会秩序，而是提供一个不属任何党派、公正不倚的仲裁者角色，特别是当属于同一阶层的家族发生械斗时。另一方面，立法者通常（虽非一定）都是在**社会**紧张形势高张时，才被赋予责任的。当面临下述情况——这种情况通常会提供给“改革政策”一个最早的契机——时，即可能采取这种（以一特殊频率出现的）手段：由于货币财富的积累以及负债者的人身隶属化所导致的武士阶级的分化；另外一个因素则是，从经济活动中积累



财富而兴起的商人阶级，由于无法实现其政治野心而导致对旧有武士贵族的不满与挑战。“仲裁者”的作用就是调和身份团体间的冲突，并制定出一个有效的、新的“圣”法，为了达成此项任务，他就必须得到神意的认可。

摩西似乎是个真实的历史人物 <sup>[11]</sup>，从他的事迹看来，可以将之归入“仲裁者”一类的角色。因为从最古老的以色列圣法的规定看来，当时已进入货币经济，而且在盟邦内部出现（迫在眉睫或已经存在的）尖锐的利益冲突。摩西最伟大的成就就是为这些冲突找出一个解决（或预防）之道（例如于安息年取消债务 <sup>[12]</sup>），并利用一个统一的民族神来组织以色列盟约共同体。本质上，他的工作恰好介于古老的“仲裁者”与穆罕默德之间。摩西制法的结果，展开了一个统一的以色列民族向外扩张的时期，正如许多其他例子里——特别是雅典与罗马——身份团体间利益的协调也开启了向外扩张的契机一样。《新约/旧约》所说的“以后以色列中再没有兴起像摩西的先知” <sup>[13]</sup>，意指以色列人再也没有另一个“仲裁者”。不但没有“仲裁者”这一意义上的先知，而且一般所谓的预言也不属于此一范畴。这当然不是说以色列此后的先知就都不关心“社会改革”。他们诅咒那些压迫奴役穷人、广占田地以及贿赂枉法的人会“遭报应”。这些都是典型的、导致普遍出现于古代世界之阶级分化的行为，而且由于耶路撒冷城市化的发展而更加恶化。极度关注社会改革仍然是大部分以色列先知的特征。这种关注若与当时印度的预言相较就更值得我们注意：佛陀时代的印度，根据我们所知，虽然相对地类似于希腊在公元前6世纪时的状况，其预言中却缺乏对社会改革的关注。

以色列的预言之所以关心社会改革，是有其宗教性基础的，这一点我们随即要谈。然而，首先要提醒的是，就以色列先知的动机而言，社会改革只不过是达成其目的的手段而已。他们首要关心的是对

外政治，因为这才是他们的神祇活动的舞台。以色列先知之所以关切社会及其他种类的不公正，并认其乃违反摩西律法之精神，主要是为了说明上帝对以色列人发怒的原因，而非想制定一套社会改革的纲领。值得注意的是，唯一的社会改革理论家——以西结 (Ezekiel) <sup>[14]</sup>——实际上是个祭司身份的理论家，几乎不能称为先知。就算耶稣，对类似的社会改革也毫无兴趣。

琐罗亚斯德跟他那饲养牧畜的人民一样，都憎恨劫掠的游牧民，不过他所传达的信息主题基本上还是宗教性的。他的中心关怀乃在对抗巫术性忘我的祭典，并传达其神圣使命，这当然难免有些附带的经济性影响。另一个十分清楚的主要重心也是置于宗教上的先知例子是穆罕默德，他的社会改革计划——后来由欧麦尔一世 (Umar I) 予以贯彻 <sup>[15]</sup>——几乎纯然是为了要团结信徒，尽可能地聚集有信仰的战士，以对抗异教徒。

先知的特征在于，他们的使命并非得自任何其他的人，而只是如其原本就当即那样的掌握住它。同样的，希腊城邦“僭主” (Tyrann) 取得权力的特征也是篡夺 <sup>[16]</sup>。这些僭主仍维持其为一公认的“仲裁者”之一般性功能，并有自己独特的宗教政策——支持激情性的酒神祭典，一般大众比起贵族而言，要更喜欢这种祭典。不过前面所提到的先知之夺取权力是由于神启的结果，基本上是宗教目的取向的；再者，他们独特典型的宗教布道，以及他们对狂迷式祭典的斗争，都与希腊僭主所采取的典型宗教政策背道而驰。穆罕默德的宗教（其取向基本上是政治性的），以及他在麦地那 (Medina) 的地位（恰好介于意大利的“治安首长”与加尔文在日内瓦的地位之间），主要是来自其纯粹的先知型使命。身为一个商人，穆罕默德最初只是麦加 (Mecca) 一带虔信市民秘密集会的领导人，直到他愈来愈清楚地体

认到，实现他使命的外在理想基础，乃在于将军事民族间的利害关系统合组织成掠夺战利品的行动。

### 三 先知与传道者

另一方面，先知与**传道者**（Lehrer）——特别是社会伦理的传道者——之间，有各种过渡的阶段。这些充满新的（或重新发现古老的）睿智的导师，聚集弟子，解答个人疑惑，在公共事务上为君侯提供意见，可能还试着说服这些君侯建立一种新的伦理秩序。这些具有宗教或哲学智慧的导师与其弟子间的联络格外强固，且以权威主义的方式来规范，特别是在亚洲的圣法中。不管何处，这种联结都是最为强固的恭顺（Pietät）关系之一。一般说来，巫术及勇士的训练是如此安排的：见习者会被交给一个特别有经验的师傅，或者允许自己去找师傅——就像德国学生社团中，“新生”可以选择“指导学长”（Leibbursche）一样。所有关于变童之爱的希腊诗词皆来自此种景仰关系；类似的方式亦可见之于佛教徒与儒教徒，实际上可见之于所有修道院式的教育。

这种师生关系最彻底的表现，可见之于印度圣法中“导师”（Guru）的地位。所有出身于有教养阶级的年轻人都得花好几年的时间，无条件地全神贯注于接受一个婆罗门教师有关生活的指导与教诲。“导师”对其学生拥有绝对的权威，对他的服从关系颇类似于西方“助手”（Famulus）与其“师傅”（Magister）的关系，而超越对家庭的恭顺关系。正如宫廷婆罗门（purohita）的地位在官方规定下被提升得非常高<sup>[17]</sup>，远高于西方世界最有权威的听取忏悔的神父。不过，“导师”终究只是一个教导习得（而不光是从启示得到）之知识的教师，这种教导乃基于一种委托关系，而非其自身的权威。

哲学的伦理家及社会改革者，就我们的定义而言，并非先知，不管他们看起来如何相似。实际上最古老的希腊哲人，像恩培多克勒（Empedocles）与毕达哥拉斯（Pythagoras）等传说中的人物 [\[18\]](#)，最接近先知。他们之中有些人也留下独特的救赎论与生活指导，有些人甚至还可被列为救世主。印度也有这种知识性的救赎导师，而且若就首尾一贯地专注于“救赎”之理论与实践而言，希腊的导师显然是远远不如的。

真正存在过的“哲学学派”的创始人及领导者，更不可与我们所用的“先知”一词混为一谈，虽然在某些方面他们可能十分接近这一类型。从孔子（甚至皇帝在他庙里都要叩头）一直到柏拉图等等不同阶级的人物皆属此类。不过他们都只是学院教育的哲学家，其间之不同主要是孔子格外关注影响君侯从事特定的社会改革，柏拉图则只偶尔为之。

这些人物与先知的主要区分是他们的教诲缺乏先知预言中特有的、生动而又情绪性的**布道**（Predigt），不管这些布道是出之于口语、小册子或任何其他文学形式（例如穆罕默德《古兰经》里的章节）。先知的“经营”，比起上述传道者而言，可说是更为接近群众煽动者（Demagogue [\[19\]](#)）或政论家。另一方面，例如苏格拉底的活动（他自己也反对辩士贩卖知识的行业）也必须在概念上与先知的有所区分，因为像他那样的行动缺乏一个直接启示的宗教性使命。苏格拉底的“天才”（Daimonion）只针对具体的情况反应，接下来就是劝阻及告诫。这是苏格拉底之伦理的、强烈的功利式理性主义的外在限制，恰如巫术性神占之于孔子一样。以此，苏格拉底的“天才”实在无法与纯正宗教理论的“良心”相提并论，更不能被视为一种预言之声。

与以色列先知的这种差异，可见之于包括中国、印度、古希腊、中世纪之犹太、阿拉伯与基督教的所有哲学家及其学派，从社会观点

而言，这些哲学学派可说是颇为类似的。就生活态度而言，他们较为接近秘迹祭典式的救赎预言（例如毕达哥拉斯学派），或者较近于模范型的救赎预言（例如犬儒学派，有关此种类型之预言，稍后再述）<sup>[20]</sup>，这种类型的预言反对神秘主义的秘迹恩宠以及世俗的文化财，就这点而言，与印度及东方的禁欲教派有某种亲和性。然而，我们特殊意涵下的先知，是不可能缺少由于个人之启示、出而传布宗教救赎之真理这一过程的，从我们的观点来看，这无疑是预言之决定性的判准。

最后，印度之宗教改革者，如商羯罗（Shankara）与罗摩奴阇（Ramanuja），以及其西方的同伴如马丁·路德、茨温利（Zwingli）、加尔文与卫斯理（Wesley）<sup>[21]</sup>，都不能归入先知的范畴，因为他们并没有宣称自己要提供新内容的启示，或者自己是奉一特殊神意之指示而来发言。这些倒是摩门教创始者的特色<sup>[22]</sup>，他甚至连一些技术末节上都极像穆罕默德；不管怎么说，这些都是以色列先知的特征。先知类型亦可见之于孟他努斯（Montanus）、诺瓦提阿奴斯（Novatianus）、摩尼（Mani）与摩奴（Manu）<sup>[23]</sup>，比起较情绪化倾向如福克斯（George Fox）<sup>[24]</sup>那种类型的先知，他们的预言带有极度理性的色彩。

## 四 秘法传授者与先知

截至目前，我们已将上述各类人物从先知的范畴中区分开来（尽管他们有时确实非常接近），不过，还有不少其他的人物。

第一种即为秘法传授者（Mystagoge）。他们表演秘迹——保证救赎恩宠的巫术行为。世界各处皆有此种类型的救世主，他们与一般



巫师不同之处仅是程度上的，最重要的是看他能否在身边形成一个特殊的**教团**。在一个被认为世袭性的、秘迹的卡理斯玛之基础上，往往可以发展出一种秘法传授者的法统。这些法统常可将其威信保持数世纪之久，赋予其弟子绝对的权力，并由此发展出一种层级制度。这点在印度尤其如此，在那儿“导师”（Guru）一衔亦用来指救赎财的授予者及其全体委托人。中国亦有类似的例子，道教的教主及某些秘密宗教的领袖，也扮演这样一种世袭性的角色。最后，我们即将讨论的模范型先知中，有一种到第二代时通常也会转化为秘法传授者。

秘法传授者在近东地区也分布很广，而且在先知时代传入希腊，这点我们前面已经提过。不过，更古老的、担任谷神祭典世袭领导者的希腊贵族家庭，至少也代表了单纯世袭性祭司家族的另一种（不很重要）存在。秘法传授者是施与巫术救赎的人，他没有伦理性的**教说**（Lehre），或者说，这种教说在其工作中只扮演极为附属性的角色。他的主要禀赋是世袭性的、传承下来的巫术技巧。再者，他通常依赖此种技巧以维生，因为相关的需求量极大。因此，我们自然得把他从先知的概念中除开，虽然他有时也启示了新的救赎之道。

## 五 伦理型预言与模范型预言

那么，就只剩下两种我们定义下的先知：其中之一最清楚的代表可说是佛陀，另一种则可以琐罗亚斯德与穆罕默德为代表。先知可以主要只是个（就如上述例子）宣扬神及其意志——不管是具体的命令，还是抽象的规范——的工具；在传道时就像他已受到神的委托，而要求人们把服从他当作一种伦理上的义务。这种类型我们称为“**伦理型预言**”（ethische Prophetie）。另一方面，先知也可以是个模范人物，他以身作则，指示其他人宗教救赎之道，如佛陀那样。这种先知



在传道时完全不提神圣的使命或伦理义务之服从，他只是诉诸那些渴求救赎之人的自身利益，向他们推荐自己所走过的路途。我们称这种类型为“**模范型预言**”（exemplarische Prophetie）。

模范型预言特别是印度预言的特色，虽然中国（如老子）与近东也有少数例子。另一方面，伦理型预言则只限于近东，虽然其间尚有民族之差异。不管是印度的《吠陀》还是中国的经典——其中最古老的部分是由圣赞者的颂歌与感恩诗以及有关巫术性之仪式与祭典的文字所构成——完全看不出发展于近东、伊朗等地的预言性先知之出现的可能。之所以如此，关键乃在于中国及印度缺乏一个人格化、超越性及伦理性的神祇。在印度，这种神观只存在于晚期印度教的民间信仰中，一种秘迹——巫术的形态。不过，在那些发展出有关大雄（Mahavira）<sup>[25]</sup>与佛陀之决定性先知形象的社会阶层的宗教里，伦理性预言的出现只是断续性的，而且一贯地从泛神论的立场来解释。在中国，对社会最有影响力之阶层的伦理中，完全没有伦理性预言的观念。这种现象与此阶层之（受社会制约的）思想特性到底有何种关联，稍后我们将再讨论。

仅就纯粹宗教的因素而言，不管印度还是中国，一个合理的、有规则的世界之概念乃源自献祭的仪式——一套万事万物都奠基于其上不可更易的秩序，特别是气候现象上不可或缺的规则性；以泛灵论的术语而言，此处涉及的乃是精灵与鬼怪的正常活动与休息。不管是中国正统还是异端的看法，这些秩序的维持是由于政府伦理上恰当的行为——遵守正确的德性之路（**道**）——而得确保的，舍此之外，无事可成，根据吠陀经典亦是如此。因此，在印度及中国，天则与道分别代表了类似的、超神性的非人格性力量。

另一方面，人格性的、超越的、伦理性的神则为近东的观念。此一观念是如此密切地相应于一个全能的、世俗的君主及其理性的、官

僚化的政体，其间的因果联系显然是很难否定的。在全世界各处，巫师最早皆为祈雨师，因为收成有赖及时与充分的雨量（虽然并不需要太多）。一直到今日为止，身为最高祭司长的中国皇帝仍为祈雨者，因为在中国（至少在北方），由于气候的不稳定使得灌溉设施的效果大打折扣，不管这些设施是如何普及。长城及内陆运河的修筑则更具重要意义，它们成为皇帝官僚制的真正基础。皇帝借着献祭、下罪己诏以及实践各种美德，例如消除行政权的滥用、搜捕未归案的罪犯，等等，以避免气候的不稳定。因为鬼神之所以不安、宇宙秩序之所以失常，一般认为乃君主之个人过失或社会失序。同样的，雨也是耶和華允诺给他的信徒的奖励之一，这是较古老的传统中清楚呈现的，当时这些信徒主要还是务农的。神允诺降雨量不致太少，也不会过多或造成洪水。

不过，在美索不达米亚与阿拉伯，收成并非由于雨量，而只是由于人工灌溉。美索不达米亚的灌溉系统是王权的唯一基础，这些君主的收益是来自强迫被征服的隶属民修筑运河以及邻近运河的城市，正如对尼罗河的统制是埃及王权的基础一样。在近东沙漠与干旱之地，水利灌溉的控制可能是其固有神观的来源之一，亦即认为神自无中“创造出”大地及人类，而非如其他各地的信仰认为人与大地乃由神所生出。这种水利经济的确是从无——荒漠——中创造出收获。君主甚至借着立法及理性的法典编纂创造出正义来，此一发展首见于美索不达米亚。因此，从这样的经验中会导出此一观点——即认为世界之秩序必须被理解为一个自然挥洒、超越性而又人格化的神所创制的律则，可说是十分合理的。

另外一个可用来说明近东地区世界秩序观念之发展乃反映出一个人格神之运作的补充因素，则为此一地区并没有见之于印度及中国之“无神的”宗教伦理之担纲者的、特色独具的阶层之存在。不过，即使

在埃及（那儿的法老王原先也是神），伊肯纳顿想要创出一个星辰的一神信仰的企图也受到祭司阶级的破坏，因为这些祭司在当时已经将民间的泛灵信仰体系化，并成为无可匹敌的力量。在美索不达米亚，一神信仰及煽动性的预言之发展，受到古老万神殿的对抗，这种万神殿已被祭司政治地组织起来，并予以体系化；此外，一神信仰及预言的发展，还进一步受阻于稳固的国家秩序。

埃及与美索不达米亚的王国给以色列人留下的印象，远较波斯王（Basileus）<sup>[26]</sup>给希腊人的印象要来得深刻——虽然波斯王居鲁士（Cyrus）曾败于希腊人手中，他对希腊人的影响还是极为强烈的，这点从希腊史家色诺芬（Xenophon）将其生活点滴编写为教育用书《居鲁士的教育》（*Cyropaedia*）即可了然<sup>[27]</sup>。以色列人由于（且只由于）得到圣君之助，得以从早期法老王的“为奴之家”解放出来<sup>[28]</sup>。他们在这之后所建立的地上王国，实际上已被清楚认为是对他们真正的统治者——耶和华——的一个背叛。以色列的预言完全关注于与当时巨大的政治权力——强大的君主——间的关系；而这些君主又是上帝惩罚之鞭，他们首先摧毁了以色列并奴役以色列人（俘囚期），然后由于神意的介入，又允许以色列人重返家园<sup>[29]</sup>。琐罗亚斯德的视野似乎也同样以西方（美索不达米亚）文明地区的观念为导向。

就此而言，最早出现的预言之独特性格（不管是二元论，还是一神信仰），除了某些其他具体历史因素的影响外，似乎是由于比较邻近的，具有高度控制之社会组织的巨大中心对邻近落后民族的压迫而成的。这些民族对于自身所遭遇的无穷劫难——由于附近一些残酷好战的恐怖国家所导致的——则倾向解释为天上之王的愤怒。

## 六 先知启示的性格

姑不论某一特定的宗教先知到底主要是伦理型，还是模范型，预言的启示会给先知及其信徒（这是两者共通的）带来一个统一的世界观，而此观点又来自一种有意识的、**统合且有意义**的对生命的态度。对先知而言，不管是人生与世界，不管是社会与宇宙事项，皆有某种有系统且固定的“意义”，人若想得救赎，其行为就必须以此“意义”为导向；以此“意义”为准，而将行为型塑成一种统合且有意义的生活态度。这个“意义”的结构可以是各式各样的，它也可能熔铸为一个统一的动机，然而从逻辑上看来却又是相当异质性的。整个概念是受到实际价值的支配，而非逻辑上的一贯性。此一概念永远意味着——姑不论其强烈的程度与结果会有多少种变化——想要将生活的所有面相皆予以体系化的尝试；换言之，即将实际的行为整合为一种生活态度，不管在任何个例中它可能会采取什么样的形式。此外，这个“意义”也永远包含下述重要的宗教概念：视“世界”为一个“宇宙”，这个“宇宙”被要求能形成多少是个“有意义的”、有秩序的**整体**，“宇宙”的个别现象都必须就此立场来予以衡量与评价。

经验的现实世界（基于宗教性要求而形成的）与视此世界为一有意义之**整体**的概念之间的冲突，导致了人的内在生活态度及其与外在世界之关系上最强烈的紧张性。值得注意的是，这个问题绝非只有预言才得面对，不管是祭司的智慧还是俗世的哲学，不管是知识阶层还是俗人大众，多少都要着意于此。所有形而上学的终极关怀大概都是如下的问题：作为一个整体的世界与分殊各异的生命，**如果**要有一个“意义”的话，那么，该是什么？为了相应于这个“意义”，这个世界应当如何？先知与祭司所提出的这个宗教问题意识，是孕育俗世哲学的母体，不管俗世哲学终究是否有所发展。此后，这一母体必然会与构成宗教发展之极端重要因素的俗世哲学相冲突。接下来我们要再进一步仔细检讨祭司、先知与俗人之间的相互关系。

---

[1] 布莱吉希（1866—1940），德国历史学家、社会学家、柏林大学教授。他试图将国家与社会的历史看作是在指导人物之下的不断发展。主要著作如*Kulturgeschichte der Neuzeit*（1900—1901）、*Vom geschichtlichen Werden*（1925—1928）等。——日注

[2] nabi在希伯来语中一般是指预言者（nabim是其复数形）。在以色列，这种较早时期的先知组成各种集团四处活动，流浪于各地及各祭典的场所，一方面做狂迷忘我的预言，一面则用音乐及舞蹈带来宗教的狂热。其后，在所谓先知时代出现的真正内省性的个别预言者，认为这种基于异常知觉与行为的预言者集团应加以批判，故不断地攻击之。中文本《新约/旧约》将此一名词译为“先知”。——中注

[3] 阿摩司为公元前8世纪的犹太先知。他在耶和华突然的召唤下，前往北边的以色列国，成为活跃的先知。他对王国内阶级的对立与社会上罪恶横行痛加批判，并预言正义之神将会对富者与贵族加以审判。作为倡导伦理的一神教的第一人，他被称为神之正义的预言者。关于他拒绝被称为通俗的职业性预言者（nabi）一事，见《阿摩司书》第7章第14节以下。——日注

[4] 在所谓记述先知出现之前的较早的先知时代，亦即与后期先知时代相对而言的前期先知时代，是指从士师时代以后到公元前9世纪末这段时期。其间，出现了像撒母耳（Samuel）、以利亚、以利沙（Elisha）等出色的先知。

以利亚是活跃于公元前9世纪中叶的优秀先知，他攻击在当时渗透到以色列的迦南与腓尼基的自然宗教——巴尔崇拜，而致力于耶和华信仰的再确立（参见《列王纪上》17—19章、21章及《列王纪下》1—2章）。

期待以利亚再降临的犹太人，在后来基督教里，认为先于救世主耶稣基督来到世间的施洗者约翰，即为以利亚。——日注

[5] Dionysus（狄俄尼索斯）原来是希腊北方Trakia的神，被称为巴克斯（Bakchos）。大约是从潜藏于植物与动物的神秘的生命力与生殖力被神格化而来的，于公元前8世纪传到希腊，被认为是与葡萄树相结合的酒神。

酒神崇拜在希腊是以一种密仪宗教进行，在早春举行的祭典里，信仰者群集狂饮乱舞，并于夜半在山野中奔跑，在激烈狂迷的陶醉至极下，吃生肉配葡萄酒，确信这样便可承接酒神的生命。——日注

[6] “异言”是指人处在宗教的恍惚状态时所说出的、一般人无法了解的言语。根据《新约》，异言乃圣灵的一种赐物。《使徒行传》第二章记载，在原始教团最初成立之时，门徒聚集在一处，“他们就都被圣灵充满，按着圣灵所赐的口才，说起别国的话来”。异言在原始基督教里是相当普遍的现象，它一方面被尊重为“天使的话语”，另一方面为防止其被滥用，而被贬抑为低于基于理性所说出的正常预言（参见《哥林多前书》第13章第1节、第4节）。——日注

[7] Erwin Rohde（1845—1898），德国古典学者，历任基尔、耶拿、杜宾根、莱比锡、海德堡等大学教授。主要著作有：*Der griechische Roman und seine Vorläufer*（1876）、*Psyche*（1890—1894）。——日注

[8] 奥菲斯信仰是以Trakia传说中的诗人Orpheus为教主的希腊密仪宗教。其走上信仰纯化，具有精神深度的形态，大约是在公元前7世纪。据其教义，人的灵魂是不死的，会在肉体消亡后转入地下受审，然后再次转世到地上来接受前世罪业的报应。不过，如果人参加了酒神祭典，并接受严格的戒律与禁欲，借此净化解放其灵魂的话，就可脱出此种轮回而获得永远的净福。

这个关于个人灵魂的救赎论、基于一种教团形态的希腊最初宗教，对毕达哥拉斯学派与柏拉图影响甚巨。——日注



[9] Aisymnetes, 在希腊语里是调停者或游戏的判定者之意。希腊在公元前六七世纪时, 下层农民阶级与富裕的贵族阶级之间对立日渐激化, 于是选出上下两阶级均合意的人, 赋予国制上的全权来调停两者间的反目抗争, 是即此“仲裁者”。

梭伦(前649—前560), 雅典的政治家与诗人。在他被选为执政官后, 即以禁止人身抵押及取消前债来救济下层农民, 并将全体市民四个阶级按其所得规定参政权与兵役义务, 断然实行政治改革。

卡隆达斯为公元前6世纪的希腊立法家。曾为他的出生地卡达尼亚及迦太基的殖民城市制定法律。——日注

[10] 治安首长是中世纪的意大利城市中握有军事、司法最高权力者。虽然大体皆为贵族出身者, 但多半都是从外地(因其与本城的派系斗争无关)迎来。其基本任务——相应于招聘的目的——为保持公共秩序安宁, 特别是城市内的和平, 此外, 也经常担任军事指挥与裁判的任务。现今Podesta已被转用为“市长”的称呼。——日注

[11] 摩西是出现于公元前13世纪左右的以色列人的英雄领导人物。他率领当时在埃及过着奴隶生活的以色列人部族(所谓摩西集团)脱困出埃及。经过40年的荒野漂泊后, 终于带领他们来到巴勒斯坦(迦南)附近。在途中他于西奈山接受耶和华所启示的“契约”, 所谓摩西十诫, 后来成为犹太教之律法的原型。《旧约》中的《出埃及记》、《民数记》、《申命记》等, 皆记载了其活动的历史。总之, 摩西可说是为犹太民族与耶和华宗教奠下了基石。——日注

[12] 根据摩西的十诫的第四诫, 有安息日的规定: 当纪念安息日, 守为圣日。六日要劳碌做你一切的工, 但第七日是向耶和华你上帝当守的安息日(《出埃及记》20: 8—12)。稍后则有安息年的规定: 六年你要耕种田地, 收藏土产, 只是第七年, 要叫地歇息, 不耕不种, 使你民中的穷人有吃的(《出埃及记》23: 10—11)。又称为

豁免年：每逢七年末一年，你要施行豁免……凡债主要把所借给邻舍的豁免了，不可向邻舍和弟兄追讨……若借给外邦人，你可以向他追讨，但借给你弟兄，无论是什么，你要松手豁免了……你弟兄中若有一个希伯来男人，或希伯来女人被卖给你，服侍你六年，到第七年就要任他自由出去（《申命记》15：1—13）。——中注

[13] 《旧约·申命记》34：10。——中注

[14] 以西结为公元前6世纪初的以色列大先知。在巴比伦俘囚时被逮往巴比伦（前597），而于此地受到神的召唤（前592）。他预言俘囚将因偶像崇拜的报应而使耶路撒冷陷落，以色列败亡。在耶路撒冷陷落成为事实（前587）时，他则梦到严格的律法与理想的神殿礼仪之复兴，他并且强调个人的道德主体性，以此，给予人们激励与希望。他往往被说成是预言的祭司，或者祭司的预言者（先知）。《以西结书》即记载了他的活动与预言。——日注

[15] 欧麦尔一世是伊斯兰教正统派第二代的哈里发（634—644）。欧麦尔一世颇富勇气与智略，作为国家草创期的领导者，意志极为坚强，奠下伊斯兰帝国的基础。在军事上，征服叙利亚，趁侵略伊拉克之便征服埃及，有力地实现了伊斯兰教徒的对外发展。在内政上，决定民政与军政的大纲，注意资源的开发，整備财政制度等，开创了许多功绩。——日注

[16] 公元前六七世纪左右，崛起于希腊各城邦的政治领袖，他们利用当时国王或贵族与平民斗争的机会脱颖而出，以直接诉诸民意的方式取得绝对权力。他们的崛起开展了日后民主政治的道路，对经济发展亦有贡献，并不一定（虽然有些的确是）就是暴政或恐怖政治。——中注

[17] Purohita是婆罗门教里的宫廷祭司。他往往成为宫廷中国王的最高建言者、帝师。——日注

[18] 恩培多克勒，公元前5世纪希腊哲学家，主张万物皆有变化，不过变化是相对的，而非绝对的。毕达哥拉斯，公元前6世纪希腊哲学家，对医学及数学皆有贡献，几何学的“勾股定理”（直角三角形的斜边平方等于其他两边平方的总和），即为他（或他的弟子）的创见。毕氏及其弟子认为数目乃万物之根本原因，企图透过数字来解释宇宙，据说将宇宙命名为“和谐”（Cosmos）的人即为毕氏，他们视宇宙为一调和的、优美的次序，而与“混乱”（Chaos）相对立。——中注

[19] 雅典自伯利克里（Pericles）于公元前429年去世，城邦政治顿失重心，后继诸人无一有其能力及威望，而社会矛盾与外患又日益严重，于是新的领袖崛起。此类领袖凭借的并非既有的家世与社会威望，而是以个人魅力直接诉诸群众（经常是在人民大会的场合），赢得他们的信任，从而掌握权力。这些人物即被称为Demagogue，希腊原文为demagogos，demos即“人民”，agogos则为“领导者”，因为他们常要鼓起如簧之舌，激动群众情绪，再加以操纵利用，故中文译为“群众煽动者”或“群众领导者”。参见《经济与历史 支配的类型》。——中注

[20] 犬儒学派（Cynic），为安提西尼（Antisthenes）所创立，他们认为道德之目的即在道德自身，这一思想后由斯多葛派（Stoics）发扬光大。——中注

[21] 商羯罗（约700—750）是印度正统的吠檀多派（Vedanta）的哲学家。他遍历诸国，攻破论敌，并创立教团以弘扬自己的学说。留下许多著作，其中《吠檀多·斯特拉批注》是现存最古老的批注。他的哲学被称为“绝对不二论”，为后世印度思潮的主流。至于吠檀多派，参见本书第十章注[30]。

罗摩奴阇（约1055—1137），印度吠檀多派出身的哲学家，起初立基于吠檀多派的不一不异说，尔后开展出独自の见解，与商羯罗的绝对不二论对立，主张有限不二论。其最大特色为融合奥义书的哲学思想与毗湿奴信仰，后来开展为罗摩奴阇派。

卫斯理（1703—1791），英国宗教家，循道社教派的创始人。他与弟弟在牛津组织起被称为“循道社”（Methodist）的严格的生活运动，而于35岁时经验到突如其来的感应，得到救赎的确信。其后旅行各地，展开日盛的救灵运动。他的教说颇得下阶层民众响应，因此，这个新运动后来发展为循道社教派或称卫理公会。——日注

[22] 摩门教是1830年在美国成立的一个基督新教教派，创始人为史密斯（Joseph Smith, 1805—1844）。史密斯声称他在某天夜里梦到从天使那儿接受了记有天启的黄金板，而据此写成《摩门经》，集结信徒到各地传道。“摩门”一字是混合了埃及语和英语的创造语，意指“更善良”，而教会的正式名称则为“末日圣徒的耶稣基督教会”。由于主张废除奴隶制度，行一夫多妻制，所以在各地都受到迫害，后来在后继者杨格的指导下才定居于盐湖城；这一组织的开拓史对于美国的西进运动之推动有所影响。——日注

[23] 孟他努斯为2世纪后半叶小亚细亚的弗利基亚人，恐怕是由奇碧莉女神（Kybele）的神官改宗基督教。他自命为先知，强烈反对当时日渐制度化与形式化的基督教会及教士制度，并预言耶路撒冷的天国会出现在弗利基亚的佩普塞城，高唱狂信的禁欲主义。孟他努斯派的教说及其密仪祭典颇博人心，广传于地中海沿岸各地。至3世纪时，被教会指斥为异端，而逐渐衰退。

诺瓦提阿努斯，3世纪时罗马教会的祭司，严格派的指导者。他以教皇Calixtus对待异教徒和重罪者过于宽大为理由而反对教会并与之分离，自袭教皇名位（250），他的主张在罗马帝国内得到许多支持

者，此派被称为加塔利派（希腊语为“纯粹的人”之意），一直存续到7世纪左右。

摩尼（215—273）是波斯摩尼教的创始人。24岁时受到神的诏命，尔后结合祆教与基督教，在自己的救赎论与二元论世界图像的基础上，建立起新的宗教。他步行各地传说教义，并声称自己是世界上最后的先知，后来被捕而处以磔刑。

摩奴是古代印度信仰中传说为人类始祖、最初的王。Manu原指“人类”。根据吠陀圣典《古谭集》，人类始祖摩奴（就像《旧约》里的诺亚那样）在大洪水时被喜玛拉雅救起，于是成为人类一切习惯与秩序的创始者。由于他被视为最初的法典的制定者，所以编纂于公元前2世纪到公元2世纪期间、在印度拥有最高权威的法典即以他命名，称《摩奴法典》。——日注

英译者认为摩奴为Marcion之误，Marcion为2世纪的《新约/旧约》评论者，他的教派后来与摩尼教合流。——中注

[24] 福克斯（1624—1691），英国宗教家，教友派的创始人。他在当鞋店徒弟而过着流浪生活之际领受悔改经验，自此创设Friends of Truth开始传教（1647），他拒斥信仰的外在性，而论述基于“内在基督”、“来到此世照耀所有人的内在之光”，博得许多中下阶层的信仰者。尔后虽受英国教会激烈的压迫，仍不屈服，且到苏格兰、爱尔兰、美洲、荷兰各地传道，获得同志。——日注

[25] 大雄（Mahavira，前448—前376），印度耆那教的祖师。所谓六师外道之一，与佛陀大约同时代，活跃于正统婆罗门之外的一般思想界。他于30岁出家，历经12年修道后大彻大悟，其后流浪各处弘扬教说。其教说为：为了跳脱出业的系缚，人应彻底实践严格戒律与禁欲苦行。“大雄”是尊称，亦被称为“耆那”（胜利者），即克服



烦恼而得解脱者之意。关于耆那教，参见本书第七章[注\[34\]](#)。——日注

[\[26\]](#) Basileus是希腊人对波斯王的尊称。如同以色列人之称呼埃及王为法老一般，是特定固有名词的一般化。——日注

[\[27\]](#) 《居鲁士的教育》是希腊的史家色诺芬所著的教育书籍。曾从军亲历波斯战争的色诺芬，以描述波斯建国之父居鲁士自幼以来的教育过程这种方式，来寄托他自己的政治理想。——日注

[\[28\]](#) 《旧约·出埃及记》13：3：“摩西对百姓说，你们要纪念从埃及为奴之家出来的这日。”——中注

[\[29\]](#) 此处是指由于亚述人的攻侵，北方的以色列被灭（前721），巴比伦王攻陷耶路撒冷而灭南方的犹太，并据此形成巴比伦俘囚期（前587），而后波斯诸王释放俘囚民（前537，前520）等一连串的历史事实。先知们（《以赛亚书》、《耶利米哀书》、《以西结书》等）指出，这些事实是以色列人对神的不信仰所致，虽然如此，他们最终仍领受到耶和华神的爱与恩惠。——日注



## 第五章

# 教团

### 一 先知、信徒与教团

如果他的传道成功，先知即可赢得永久的支持者。这些支持者可能称为“伙伴”（Sodalen，巴索罗梅翻译祆教经典时所用词汇 [\[1\]](#)）、“弟子”（《旧约》与印度的称法）、“从者”（印度与伊斯兰教）或“门徒”（以赛亚与《新约》）。这些都是以个人的身份信奉先知，与祭司及卜者之组成行会或职位的层级制截然有别。稍后，在我们分析支配的形式时，会再讨论这种关系。此外，除了这些永久的支持者（他们积极协助先知传道，一般说来也具备有某些特殊的卡理斯玛禀赋），还有一些信徒则为先知提供食宿、金钱以及服务，期望先知的传道会带给他们自己的救赎。所有这些人的介入可能是一种随机性的社会行动（Gelegenheitshandeln），也可能会组织成持久的“**教团**”（Gemeinde）。

具有特殊宗教意味的“教团”——在德文中，Gemeinde（共同体）一字也用来指那些为了经济、国库财政或其他政治目的而组织起来的邻里团体——之兴起，并非**纯然仅**与预言（就我们此处特殊含义而言）有关，亦非与**所有**类型的预言有关。基本上，一个宗教共同体的兴起之所以与先知运动有关，乃在于它是此一运动日常化（Veralltäglichung）的产物：经由此一过程，先知（或其门徒）可以保证其宣教之永垂不朽以及教团对“恩宠”的授予，以此也确保了此宗

教中经营及服务人员的**经济**来源；此外，那些负责掌管宗教性功能的人员也借此垄断了保留给他们的特权。

除了先知运动之日常化首先形成了教团外，在秘法传授者及非先知型宗教祭司的身旁也会形成教团。对秘法传授者而言，教团的形成可说是正常的现象。相反的，巫师则是独立执行其业务的，或者——如果他是个组织的成员——为某一特定的邻里团体或政治团体服务，这些团体并非特殊化的宗教教团。秘法传授者的教团，例如秘仪的谷神祭典之奉行者，通常仍是一个对外开放的团体，其成员是变动的。不管是谁，只要渴望救赎即可与秘法传授者及其助手建立关系——一般都是暂时性的。大致说来，谷神祭典有点像地区间相互交流的共同体，而非仅属某一特定地区的。

模范型先知的情形则大为不同，这些先知——例如像大雄与佛陀那样的托钵僧侣——以以身作则的方式，无条件地指示出救赎之道，他们属于一个较狭小的“模范型教团”。在这个小团体之内，弟子（他们可能亲炙过先知的教诲）仍拥有特殊的权威。在模范型教团之外，还有虔诚的皈依者（例如印度的“优婆塞”<sup>[2]</sup>），他们并非自己走全部的救赎之道，而是借着证明自己对模范圣者的诚心皈依，以期达到相对而言最佳的救赎状况。这些皈依者要么没有组成持久性的教团（因此也无所谓教团中固定的身份，佛教的优婆塞原先即是如此），要么即会组成一些具有固定规则与义务的特殊团体。当祭司、类似祭司的导师，或者秘法传授者（例如佛教的僧侣）从模范型教团分离出来，并负担起有关祭典的事宜时（最早的佛教没有这些业务），这样的团体即会出现。不过佛教比较流行的还是自愿且随机性的组合，这也是大多数的秘法传授者及模范型先知与寺庙祭司——他们尊奉某些特定的、来自组织化之万神殿的神祇——的共通特征。这些教团的经

济生活是依靠捐赠、奉献以及有宗教需求者所提供的其他礼物来维持。

在此一阶段，尚未发现有俗众之持久性教团的痕迹，我们现有的宗教之教派归属的观念并不适用于当时。个人还是某个神祇的信奉者，在意义上有点类似一个意大利人是某个圣徒之信奉者一样。认为大部分（甚至全部）中国人在信仰上皆为佛教徒，实在是个根深蒂固的误解。有此误解，是因为虽然有许多中国人成长于儒教伦理——唯一享有官方之认可的伦理——的熏陶下，在修筑房屋之前仍得向道士请教（风水）；虽然依据儒教的礼仪规定（丧服）来追悼过世的亲人，他们也不会忘掉安排和尚来念经超度。除了那些持续地参加某一神祇之祭典的人（可能只有一小群人会永久地关注于此）外，我们在此一阶段所见的大多是随波逐流的俗众，或者可称之为——套个现代政治词汇——“游离票”。

这种情况当然不能满足那些管理执行祭典之人员的利益，就算只从纯粹经济角度来考虑亦如此。他们自然会努力去创造一个教团，祭典的信徒会采取一种持续性组织的形式，而形成一个具有固定权利与义务的共同体。原先为个人身份的信徒如此转化为教团的成员可说是个正常的过程，经由此一过程，先知的教诲——透过一个持久性制度的运作——即进入信徒的日常生活。先知的弟子、使徒也就此变成秘法传授者、导师、祭司或司牧者（或兼有上述所有之身份），为一个纯然只具宗教目的的团体服务，换言之，即**信徒教团**（Laiengemeinde）。

不过，这一结果亦可有其他源头。我们知道祭司（其职务从原先巫师式的，演化为真正祭司阶层的）可以是拥有领地的祭司氏族、领主及君侯的家内或宫廷祭司，或者是形成一个身份团体的、祭典的执事祭司。个人或团体感觉需要时，即向这些祭司求助；除此之外，祭

司也可从事其他任何不会有辱于他们身份的职业。祭司也有可能附属于一个特定的组织（专业性或其他目标的），特别是政治性团体。不过，在所有这些例子中，并没有真正与任何其他团体截然划分开来的“教团”。当一个祭典的祭司氏族成功地将崇奉他们神祇的特定信徒组织成一个排外性的团体时，这样的“教团”才可能出现。教团兴起的另一种（更常见的）情况是，当一个政治团体瓦解时，团体神的宗教信徒及其祭司仍继续维持着他们的宗教团体。

前一例子可见之于印度与近东，那儿教团的兴起是与秘法传授者、模范型预言或宗教改革运动之转化为一个持久性的教团组织的过程——包含了许多过渡阶段——密切相关的。许多印度小教派的发展即为这一过程的产物。相反的，从服务于一个政治集团的祭司制转化为宗教教团，则主要是伴随着近东一带——特别是波斯——世界帝国之兴起而出现的：许多政治团体在帝国形成时被摧毁，其人民则被解除武装；不过它们的祭司阶层仍被赋予某种程度的政治权力，其地位也受到保障。之所以如此，是宗教团体被视为安抚被征服者的一个有效工具，正如统治者发现将邻里团体转变为〔赋役〕强制团体可以确保国库利益一样。以此，在波斯诸君（从居鲁士到阿塔薛西斯<sup>[3]</sup>）相继发布的诏令下，犹太教转变为一个受到统治者庇护的宗教团体，耶路撒冷则为其神权政治的中心。如果在波希战争中，波斯获胜的话，那么希腊德尔斐神庙里的阿波罗神、负责其他神祇祭典的祭司氏族，可能甚至连奥菲斯神庙的预言者，都会面临类似的命运。当埃及失去了其政治上的独立后，祭司阶层建立了某种“教会”组织，并且有其——显然是最早的——教会会议。另一方面，印度的宗教教团则为（较狭义的）“模范型教团”。那儿婆罗门身份的一致性以及统一的禁欲规则，虽历经多次短命的政治结构的变迁，仍然维持下来，结果是，各种体系的救赎伦理超越了政治的疆域而传布开来。在伊朗，经

过数世纪的努力鼓吹，祆教教士成功地形成一个封闭性的宗教组织，而在萨珊王朝时转变成一个政治的“教派”（Konfession）。如其文献所示，阿黑美尼德（Achaemenide）王朝乃阿胡拉·玛兹达的信徒，而非祆教徒 [4]。

## 二 教团的宗教性

政治权力与教团之间的关系——“教派”的概念由此而来——属于“支配”的分析领域。此处要提醒的是，“**教团的宗教性**”（Gemeindereligiosität）是个具有许多面相而又极不固定的现象。只有当俗众已经形成（1）一个具有**持续性**共同体行为的组织，（2）且能**积极**参与时，我们才会使用此一称呼。一个仅只用来约制祭司之管辖权的行政单位，是个教区，而非教团。不过，就算是教区的概念——亦即，与世俗的、政治或经济团体有别的团体——亦未见之于中国及古代印度的宗教。同样的，希腊及其他古代的“氏族”（phratry），以及类似的祭典共同体亦非教区，而是政治或其他类型的组合，其共同体行为是在某个神祇的庇护之下。至于早期佛教的教区则仅意味着一个区域，所有暂时逗留于此区域里的游方僧人都得参加在此区举行的每半个月召开一次的佛会。

西方中世纪的基督教会与东方的基督教、近代的路德派、英国教会以及伊斯兰教，教区基本上是个消极的、教会的赋税单位及教士的管辖区。这些宗教的信徒，一般而言完全缺乏教团的特质。虽然东方基督教会以及西方的天主教会与路德派仍然保有少数残余的教团权利。另一方面，早期佛教的修道僧制度、早期伊斯兰教的武士制度、犹太教及早期基督教，也都有各种程度组织化状态的教团（细节稍后再论）。再者，信徒的某种**实质**影响力也可能会与规则化的**地区性教**

**团组织之欠缺** 结合起来，例如伊斯兰教——特别是什叶派——的信徒即拥有相当的权力，虽然并非受到法律保障；伊朗君主如果没有得到信徒的同意，通常是不会随意任命当地的教士的。

另一方面，所有“教派”（就此一名词的专门意义而言）的特质在于，它的基础奠立在个别的地域性教团的封闭性组织之上。由此原则出发（早期以基督新教的“洗礼派”、“独立派”为代表，稍后则有“组合派”），经过不同的过渡阶段，最终导致“改革派教会”的典型的组织出现<sup>[5]</sup>。虽说改革派教会已经成为一个普遍性的组织，其成员身份仍然是建立在必须以契约方式加入某些特定教团的条件上。稍后我们会再详论由于这些分歧的状况所引发的一些问题。目前，我们只特别关注于由于真正的**教团的宗教性**之极具重要意义的发展所导致的一个结果：教团内部祭司阶层与信徒之间的关系，就宗教的实际效果而言，具有决定性的意义。当组织具有教团的独特性质后，祭司的强大权势地位即与他必须时时考虑到信徒的需求——以便维持及扩大教团的信徒——一事有所冲突。的确，不管哪一类型的祭司（就某个程度而言），都处于类似的情境。为了维持其自身的权力，祭司必须要能尽量满足信徒的需求。影响信徒而且祭司必须要设法控制的三种力量分别是：（1）预言，（2）信徒的传统主义，（3）信徒的知性主义。相对于这些力量，祭司经营本身的必然性与倾向，也会发挥与这些力量同样性质的作用。有关最后这个因素及其与预言的关系，我们得稍作补充说明。

### 三 预言与祭司经营

一般而言，不管是伦理型先知还是模范型先知，都是个俗众，他的权力地位也是奠基于俗世信徒上。所有的预言本质上皆蔑视祭司经



营中巫术的成分，只是程度各有不同。佛陀及其他近似的人，以及以色列的先知都反对并抨击那些知识渊博的巫师与占卜者（以色列文献中也称这些人为“先知”），他们实际上也指责所有的巫术根本就是无用的。只有与永恒建立一种特殊的宗教性及有意义的关系，才可能得到救赎。自夸拥有巫术能力，在佛教徒看来是会万劫不复的；然而，不管印度或以色列的先知、基督教的使徒还是古代基督教传统，却也都没有否认一般非信徒中，巫术信仰之存在的事实。所有的先知，由于反对巫术，都必然会怀疑祭司的经营，虽然其程度与方式有所不同。以色列先知的神拒绝燔祭，而只要求他的诫命被遵从。只熟习于吠陀经典知识与祭仪，对于佛教徒的救赎毫无助益；古老的神酒献祭，在最早期祆教的偈语（Gâthâs）看来，是为阿胡拉·玛兹达（Ahura Mazda）所厌恶的 [6]。

因此，先知及其俗众信徒与祭司传统之代表间的紧张性是普遍存在的。先知是否能够成功地贯彻其使命，还是成为一个殉教者，端视权力斗争的结果而定。这种权力斗争在某些情况下，例如在以色列，是取决于国际形势。除了自己的家族外，琐罗亚斯德还须依赖贵族及君侯的支持，以对抗无名的反先知者；类似情况亦见于印度及穆罕默德的例子。另一方面，以色列的先知则依靠城市及乡村中产阶级的支持。所有先知都懂得如何充分利用由于他们的卡理斯玛——恰相对立于掌管例行性祭典的技术人员——所赢得的、在俗众之间的威信。新启示的神圣性与传统的神圣性相对抗；成败则视两方宣传工作的结果而定：祭司阶级可能要设法与此预言妥协、包容其教说，或者设法超越这一预言的教说，甚至清除此预言，否则即被消灭。

---

[1] 祆教圣典Avesta中最古老、最重要的部分即教祖琐罗亚斯德本身的教说之十七偈颂（本为“歌”的意思）。巴索罗梅

(Bartholomae) 为古代波斯语词典 (*Altiranisches Wörterbuch*, 1910) 的作者, 并独自译出琐罗亚斯德的偈颂 (*Die Gathas des Avesta, Zarathustras Versöpredigten*, 1905)。——日注

[2] 优婆塞 (Up ā sak ā) 是佛教里以在家众身份 (即非出家人) 皈依佛教, 并受五戒且亲三宝 (佛、法、僧) 者。——日注

[3] 公元前539年, 波斯王居鲁士二世在征服巴比伦之后, 采取宗教宽容政策。他不但释放以色列俘囚回归祖国, 并准许他们再造耶路撒冷神殿。17年后, 波斯王大流士更让以色列俘囚大规模返国, 大约三分之一的流离的以色列人 (4万人) 重新踏上祖国土地, 并于公元前515年完成耶路撒冷的第二神殿。到了阿塔薛西斯二世时, 祭司的先知以斯拉被释返以色列, 考究并再度编制犹太律法。以此, 犹太教以一个具备了神殿与律法的宗教教团的形态存续下来。——日注

[4] 阿黑美尼德王朝是阿黑美尼德所建, 与萨珊王朝有别的古波斯王朝。在居鲁士二世时建立起统一整个西南亚 (除阿拉伯外) 的大帝国 (前550), 至大流士王而达于鼎盛。尔后由于远征希腊遭受挫败而走向衰落, 至大流士三世时被亚历山大大帝所歼灭 (前330)。

阿胡拉·玛兹达教普通作祆教的别名用, 此处所说的阿胡拉·玛兹达教徒 (Mazdasnanier) 是指专只信奉祆教之善神阿胡拉·玛兹达 (Ahura Mazda) 的徒众。在阿黑美尼德王朝时代, 祆教已成为一个具有严密宗教组织的教团, 而一般人 (包括阿胡拉·玛兹达信徒) 已不成其为祆教徒。此处所说的文献是指大流士王的纪念碑上所写“此事有阿胡拉·玛兹达来援助我……”的语句。——日注

[5] 组合派 (Congregationalists) 亦称会众派, 由罗伯特·布朗起始, 于1580年与英国国教教会分离的一派。他们以教会应是基督徒自愿地与神相互立定契约所构成的团体为由, 独立于国家之外。在

清教徒革命之际，组合派是克伦威尔军队的核心，并且是反对长老派之妥协政策的活跃激进派。

改革派教会广义而言是指基于宗教改革原则的基督新教教会，狭义来说则指欧洲的新教教会中，除路德派之外，像加尔文派那样的教会。不过，若是指后者而言，普通都用Reformed Churches这个复数型，而韦伯此处用的是单数型（die reformierte Kirche），或许指的是改革派长老教会（reformed presbyterian Church）也未可知。

——日注

[6] 阿胡拉·玛兹达是祆教的主神。ahura是“主神”之意。mazda则意指“贤明、光亮”，象征光明与火。根据祆教圣典*Avesta*中的偈颂指出，世界之初有代表善恶两原理的两个神存在，亦即光明、生命、清静之神阿胡拉·玛兹达，与黑暗、死、不净之神阿利满，此善恶两神的斗争构成了宇宙的历史。不过，此战最终是由善神阿胡拉·玛兹达获胜，这时包含天上与地上的“神的王国”、“善的王国”建立起来，信奉者会被送往那儿与善神共度永远净福的生活。

——日注

## 第六章

# 神圣的知识、布道、司牧

不管如何，祭司必须承担起将获胜的新教说（或虽经先知攻击而仍维持其地位的旧教说）法典化的任务。祭司得区分什么必须被视为神圣的、什么又必须不能被视为神圣的；并且必须将其观点灌输到俗众的宗教里，以确保自己的地位。这一发展的产生，并不一定只限于因为具有敌意的先知已严重危及了祭司的地位时才有的反应，例如在印度，此种发展就出现极早。为了确保其自身地位以对抗可能有的攻击之单纯的考量，以及为了确保固有的形式以防阻信徒之怀疑精神的必要，都有可能驱使祭司采取类似的行动。不管哪儿，这种发展的结果皆会导致两个现象发生：“圣典”（kanonische Schriften）与“教义”（Dogmen）。两者各自的范围，特别是教条，都可能非常不同。圣典包含了启示及神圣的传统，教义则是祭司对圣典意义的解说。

预言宗教的启示，以及（在其他情况下）传统嬗递而来的神圣知识的集成，可能采取口语传承的形式。许多世纪以来，婆罗门的神圣知识皆靠口语相传，实际上也不准书写下来。这一点自然在这种知识的文学形式上留下永恒的印记，也是个别“流派”（Shakhas）<sup>[1]</sup>的经典彼此之间会有些重大出入的缘故。之所以采取口语相传的方式，是只有够资格的人——“再生族”（Dvija）——才能拥有这种知识。将这些知识传授给那些还没有经历“再生”者（“一生族” [ekajati]）——被排除于其种姓之外者（首陀罗）——是一种严重的冒渎<sup>[2]</sup>。要知道，

所有巫术知识原先其实皆带有秘密知识的性格，以保障本行业的职业利益。不过，在各处的确也有一部分巫术知识变成教材，以便有系统地教育专业者之外的其他成员。最古老及最普遍化的巫术教育系统之根源，乃基于一种泛灵论的前提上：正如巫师为了要习得巫术，自己必须“再生”并获得新的灵魂一样，英雄的存在亦是基于一种卡理斯玛，这种卡理斯玛必须经由巫术的运作来唤醒、试炼并逐渐渗透到英雄身上。以此，武士乃脱胎换骨为英雄。此种意义的卡理斯玛教育，具备了修炼期、胆试、苦刑、圣袂及授阶的阶段、冠礼与戎服礼等过程，几乎可说是所有有过战争经验的社会普遍皆有的制度。

当专业的巫师最后终于转化为祭司时，教育一般信徒这一极端重要的功能并没有停止，实际上祭司阶级一直都很注意维持此功能。秘密知识逐渐消失，祭司的教说则成为一个书写下来确立的传统。祭司透过教义来解释此一传统。这样的一种经典宗教逐渐成为一个教育系统的基础，其对象不但是属于祭司阶级的专业人员，也针对一般信徒——实际上可说主要是针对一般信徒的。

圣典的编纂大都（即使并非全部）由教会官方来确定，以防止世俗的、（或至少是）不受宗教约束的著作，这是各样竞争性团体与先知为了争夺教团控制权的结果。不论哪儿，只要不发生这种斗争，或虽发生而没有威胁到传统的内容，那么，文献形式圣典化的过程即进展得非常缓慢。例如犹太教的文献一直要到公元90年雅曼尼亚（Jamnia）宗教会议时才予以固定圣典化<sup>[3]</sup>，差不多是在犹太政教合一的政体崩溃后不久，可能是用来防阻使徒预言的。尽管如此，当时确立下来的圣典也只是原则性的。印度吠陀圣典的确立则是为了对抗异端的知性主义。基督教圣典的形成也是因为诺斯替教派（Gnostics）<sup>[4]</sup>之主智的救赎论，已动摇了小市民阶层对正统教义的虔信态度。另一方面，原始佛教之主智的救赎论之所以具体化为巴利



(Pali) 圣典 [5]，则是因为受到大乘佛教之布道式的大众救赎宗教的威胁。儒教经典之确立，正如以斯拉 (Ezra) 的祭司律法 [6]，是政治权力的产物。以此之故，儒教经典从未被宗教性地神圣化，以斯拉的祭司律法也只有在稍后，由于祭司的诠释，才被神圣化。只有《古兰经》是在哈里发的命令下立刻编纂起来的，而且也马上神圣化，这是因为半文盲的穆罕默德相信，圣书的存在自然会为一个宗教带来其威信的标志。这种威信的概念乃来自广泛流传的、认为文献记录带有禁忌之性质与巫术之意义的观念。早在圣典编纂以前，人们就已经相信，触摸摩西律法与真正的先知著作会“使手不净”。

我们此处不拟细论宗教文献圣典化的过程，以及哪些范围的作品会被列为圣典。由于吟游诗人的巫术身份使然，在吠陀经典中不但有英雄史诗，还有关于酩酊大醉的因陀罗 (Indra) 的揶揄诗，以及各式各样内容的诗篇。同样的，《旧约》也收罗了情诗、有关先知片言只语的各式各样的记录。《新约》也收列了保罗纯个人的书信，《古兰经》则有部分章节记录了一些纯世俗性的、有关先知 (穆罕默德) 生活中的家庭纠纷。

圣典之确立，一般的说法是，在过去的历史中只有某一时期是受到先知卡理斯玛之护佑的。根据犹太律法学者拉比 (Rabbi) 的说法 [7]，是从摩西到亚历山大这段期间；从罗马教会的观点而言，则是使徒时期。总之，所有这些说法皆正确反映出存在于先知预言之体系化与祭司之体系化之间的矛盾。先知之体系化乃基于一个终极且统合的价值立场来整合人与世界的关系，至于祭司的体系化则是，替预言或神圣的传统之内涵提供一个决疑论的、理性的分析架构，并且使预言或传统适合祭司阶层与他们所控制的信徒之生活习俗与思考习惯。

从最古老的卡理斯玛阶段，一直到文献教育阶段的祭司教育的发展，对于信仰演进为一经典宗教——不管是纯正意义的 (亦即完全结



合于被视为神圣之经典的宗教），还是比较中庸的（亦即以书写形式固定下来的神圣规范为准则的宗教，如埃及的《死者之书》<sup>[8]</sup>）——有相当实际的重要性。随着文书在纯世俗事务管理上的日趋重要，换言之，即逐渐带有官僚制行政的性格及根据规则与文书来进行时，非宗教性的官吏及知识人的教育亦逐渐为有学识的祭司所控制，这些祭司也可能直接负责那些需要文字书写的职务——例如欧洲中世纪的尚书馆。这种过程能进行到什么程度，除了要看行政体系官僚化的程度外，还得看其他阶层（主要是军事贵族）对自己教育体系的发展与掌握的程度而定。稍后我们得再讨论此过程所可能导致的教育体系的分歧化。我们也必须考量纯祭司的教育体系受到全面压制或放弃的情况，这可能是由于祭司阶层的微弱无力，也可能是由于预言或经典宗教之阙如。

教团的建立为祭司教说实质内容的发展提供了最强烈（即使并非唯一）的诱因，也赋予教义特殊的重要性。教团一旦形成，即感觉有必要将自己与其他相抗衡的、异端的教说区分开来，并保持传道的优势地位；这些要求使得教说的区分（判教）格外重要。此外，判教的重要性当然也受到相当程度的、非宗教性动机的强化。例如查理曼（Charlemagne）即坚持法兰克教会采取“圣父圣子圣灵论”（filioque）的说法，这是东西方教会分裂的因素之一<sup>[9]</sup>。这一点，以及他的反对采用赞成偶像的经典，都有其政治因素——对抗东方拜占庭教会的首座权。执著于一些完全难以理解的教义，例如东方与埃及大量民众之信仰基督单性论<sup>[10]</sup>，实乃反映出当地人之反皇帝与反希腊的民族（分离）主义。这也是主张基督单性论的科普特（Coptic）教会后来宁愿接受阿拉伯人，而非东罗马人统治的缘由<sup>[11]</sup>。

。

不过，祭司为了防止下列现象所做的努力，一般说来，仍是使得确立本身之独特标识与判教之所以成为显著问题的最主要因素：制止他们极为痛恨的无差别主义，以及信徒热诚消失的危险；强调信徒宗派归属的重要性，并使得改宗非常困难。典型的例子可见之于图腾或武士氏族成员具有巫术根源的刺青。最接近这种图腾式刺青的（至少在外表上），是印度宗派的区别性的标识色彩。犹太人之所以维持割礼以及安息日禁忌，也是为了要——如《旧约》一再明示——与其他民族有所分别，实事上也达成极为显著的效果。基督教与犹太教的一个明显差异，是因为基督徒决定以太阳神之日（星期日）为他们的休息日而引起的，之所以会有此决定，可能是基督徒接受了近东一带太阳崇拜之秘法传授救赎论的拯救神话。穆罕默德选举星期五为其宗教的礼拜日，主要可能也是为了将其信徒与犹太教徒区分开来——在他对犹太人的传教工作失败之后。另一方面，他那绝对的禁酒主张则有许多来自古老与约略当时的先例，例如列卡比人（Rechabiten），亦即神之战士一派<sup>[12]</sup>；之所以会有此主张，是他希望以此对抗基督教教士——他们在举行圣餐时要喝葡萄酒。

印度的判教过程中，凡与模范型预言相应者，一般而言，带有较纯粹实践伦理的特征，至于与秘法传授有内在亲和性者，则带有较纯粹仪式主义的特征。导致吠舍离（Vesali）宗教会议里佛教之大分裂的“十事非法”<sup>[13]</sup>，涉及的只是寺院戒律的问题，许多众所周知的细节之所以被刻意渲染，也只是大乘佛教组织为了要达成其分离的目标而已。

另一方面，亚洲的宗教实际上并没有以教义来判教的。虽然佛陀的确曾揭示有关幻相的四圣谛，以之为八正道之实践救赎论的基础<sup>[14]</sup>。不过，四圣谛的把握是为了其实践（而非西方意义下的“教义”），这才是解脱的目的。大部分之印度预言皆如此。

对基督教教团而言（这也是其特质所在），最早具有约束性的教义之一即为，神自空无中创出世界，结果则为一个相对于诺斯替派之知性主义思维的上帝、一个超越性的上帝之确立。另一方面，在印度，宇宙论及其他形而上学的思维仍然是哲学学派所关注的问题，虽然涉及正统教义时仍有某些限制，基本上容许的思考空间已相当广大。中国的儒教伦理则全面拒绝任何形而上学的教义，只有精灵的巫术及信仰仍保持不受侵犯，那是因为祖先崇拜——家产——官僚制服从的基础（如传统所明示的）——的缘故。

就算在伦理型预言及由其而来的教团宗教内，原先的教义也有相当大的分化。早期伊斯兰教要求信徒的基本条件是：表明对神与先知以及其他一些实践与礼仪之主要戒律的虔敬。不过，随着祭司、教团导师乃至整个共同体皆成为此宗教的担纲者，教义的差异（不管是实践，还是理论），也愈来愈为扩大。晚期的祆教徒、犹太教徒及基督徒皆如是。然而，古代犹太教或伊斯兰教，只有在特殊情况下，才会出现真正的教义上的争论，这是因为这些宗教的神学理论基本上就比较单纯；主要的争论集中在有关恩宠的教义上，虽然在伦理实践、祭典及法律等问题上仍有某些争执。最初的祆教徒也是如此。

只有基督徒才发展出一个范围广泛、具约束性、体系合理化的理论性教义，涉及了宇宙论的事项，救赎神话（基督神学）以及祭司的权能（秘迹）。这种教义的发展首先出现在罗马帝国境内的希腊化地区，到了中世纪时，西方却是主要的发展地区；大体上，西方教会的神学发展远比东方教会来得强烈；不过，不管在哪个地区，只要祭司的强大组织能获得最大的、独立于政治力量的自主性，神学即有最大可能的发展。

古代世界基督教徒之专心致力于教义的发展，是特别受到下述因素的影响：（1）由希腊教育而产生的独特的知识阶级；（2）由崇拜

基督而产生的特殊的形而上学前提与紧张；（3）与尚未归化基督教团的知识分子抗争的必要性；（4）古代基督教会对于纯粹知识主义的敌视（这点恰与亚洲诸宗教的立场相对立）。就社会角度而言，基督教是一个基本上由小市民**信徒**所构成的**教团**宗教，这些小市民对纯粹知识主义抱持相当怀疑的眼光，教会的领导阶层对此一现象自然是要关心的。在近东，非希腊化的小市民阶层出身的基督教僧侣日增；这一点不但摧毁了近东的希腊化文化，而且也使那儿理性的教义构建告一终结。

此外，宗教性共同体的组织形态也是个重要的决定性因素。就早期佛教而言，全面及有意地排除所有的层级组织无疑妨碍了任何（可见之于基督教的）合理教义的统一性——尽管此种教义的统一性被认为是救赎论所必需的。为了要保护教团的统一，以免受到祭司之知性活动以及由于教会教育所启发的、竞争性之民间理性主义的威胁，基督教觉得有必要要求一些权力，以解决有关正统教义的纷争。长期演化的结果（细节此处无法详述），确立了罗马教会主教之无误的教义权威，希望上帝不会让这个世界首都的教团陷于谬误。只有在此情况下才能见到彻底地解决教义的方式，亦即当有必要做出关于教义问题之裁决时，便诉诸教权持有者的灵感。

另一方面，伊斯兰教与东方教会由于种种因素（下面再详述），基本上仍认为教义真理之妥当性乃取决于教会教育组织的正式担纲者——主要可能是神学家或祭司——之“认可”。伊斯兰教之所以采取此一立场乃是他们坚信其先知所言，“神绝对不会使虔信者的教团陷于谬误”。东方教会则是遵循早期基督教会的实践活动。采取此一立场的真正结果则为妨碍其宗教传统中教义分化的发展。相反的，达赖喇嘛虽有政治权力并控制了教会，然而从喇嘛教之巫术——仪式性格的角度而言，他并没有严格意义下的教义裁决权。在印度教，“导师”所拥有

开除教籍（破门律）的权力，大半是在涉及政治因素的情况下动用的，只有极少数的例子是为了处罚教义上的偏差。

祭司在从事神圣教说之体系化工作时，不断地吸收新的养分，这使得他们的职业实践与巫师的大相径庭。在伦理型的教团宗教里，有全新的要素出现，亦即布道，也有与巫术之救难根本上不同的要素产生，此即合理的司牧。

**布道**（Predigt，此字的真正意义是有关宗教与伦理事务的集体教化），通常是预言与先知宗教所特有的。就算有的布道并非来自此等宗教，也是由于模仿的结果。一般说来，当一个启示宗教由于日常化而转变为一种祭司的经营时，布道即显著的衰微不振，而且布道的重要性恰与此一宗教里的巫术成分形成反比。佛教原先纯粹只有布道，至少仅就信徒这一层面而言。就基督教而言，布道的重要意义恰与其宗教里巫术与秘迹消除的程度成正比。结果是布道在基督新教具有最重大的意义，在此宗教里，祭司的概念完全为布道家所取代。

**司牧**（Seelsorge，对个人的宗教教化），就其理性化及体系化的形式而言，亦来自先知型的启示宗教；而且与神谕、咨询于占卜者或通灵者有其根源上相通之处。当病厄或其他厄运的打击使人怀疑起是否遭到某种巫术性的谴责时，人们就会找占卜者商量，想办法安抚不悦的精灵、鬼怪或神祇。这也是“告解”的起源，原先与生活态度的“伦理”感化并无关联。告解之与伦理行为产生关联首先是由于伦理型宗教的影响，特别是预言。司牧在稍后可能会采取各式各样的形式。就卡理斯玛式的恩宠授予而言，它与巫术的操作有密切的内在关系。不过，当任何有关具体宗教义务之疑问出现时，司牧则还涉及个人教化的问题。在某种意义下，司牧也可能恰好居于恩宠的卡理斯玛之授予与教化之间，当人们遭遇内心或外在困境之时，给予他宗教的慰藉。

布道与司牧，就其对生活态度之实际影响力而言，差异极大。布道在预言刺激的时期，发挥了最强大的力量。然而在单调的日常生活里，其力量则锐减到对生活态度几乎毫无影响，原因乃在于演讲的卡理斯玛乃一种个人性的事物。

司牧则不管采取哪种形式，都是真实的祭司权力的工具，特别是对日常生活的世界而言；当宗教带有伦理的性格时，司牧对生活态度的影响最为有力。伦理性宗教对大众的影响力，实际上是与司牧的发展并肩而行的。不管哪儿，只要一个伦理性宗教仍维持其影响力，不管是个人或团体的执事都会找司牧者请教有关生活的各种问题，正如在巫术性宗教（如中国的宗教）里，人们会就教于占卜祭司一样。在各种宗教人员中，犹太教的律法学者、天主教的告解神父、基督新教虔敬主义的牧师、反宗教改革之天主教会的灵魂导师、印度宫廷里的婆罗门（Purohita）、印度教的“导师”与“法师”（Gosain）<sup>[15]</sup>、伊斯兰教的“传法者”（Mufti）与“苦行长老”（Derwisch Scheich）<sup>[16]</sup>，这些人的司牧对一般信徒的日常生活以及掌握政治权力者的行动具有一种不可磨灭、且经常是决定性的影响力。就个人的生活态度而言，当祭司阶级将伦理的决疑论与教会忏悔的合理体系结合起来时，司牧即发挥其最大影响力。西方（基督）教会——他们深受罗马之决疑论的熏陶——在这一点上表现得极为圆熟。

主要也就是布道与司牧之实践的课题，促使祭司阶级努力设法采用体系化伦理之诫命与信仰之真理的决疑论的处理方式，并最早迫使他们对启示本身所未曾决定的无数问题采取一个立场。同样的课题使得祭司将先知的要求在实质上日常化为——具有一种决疑论、因此也就是更为理性的性格（与先知伦理的性格恰好相反）——具体的一些规定。然而，此一发展同时也导致先知所带给伦理的内在统一性的丧失。这种统一性意指从一种特殊的、“有意义的”与神之关系中导出生



活之准则，准此，他所询问的并非个别行为的外在现象，而是考虑在与神的整体关系下，这一行动所具有的内在意义。就祭司的活动而言，则必须提供积极的规定与一般信徒决疑论。以此，宗教之信念伦理的性格必然趋于衰微。

先知的伦理在转变为积极的、实质的规定与决疑论的祭司伦理之过程中，最终显然得从信徒基于其风俗、习惯及具体之需要，而提出请求司牧之祭司裁断的问题里取得其素材。因此，如果祭司愈想依据神之意志来规范一般信徒的行为模式（特别是想借此方式来确保本身的势力与收入），那么，在形塑教条与行为之模式时，他就得更为迎合信徒之**传统的**观念。特别是当没有伟大先知的布道以斩断一般大众之信仰所受到的、基于巫术之传统的束缚时，情况尤为如此。

随着大众日益成为祭司影响力的对象及其权力的基础，祭司在从事体系化的过程中，也就愈来愈关注最为传统形式的——因此也就是巫术的——宗教的观念与实践。因此，当埃及的祭司阶级要求更大的权力时，泛灵论的动物崇拜即逐渐成为宗教关注的核心；虽然比起早先阶段而言，此一时期祭司所接受的体系化的思考训练似乎已有所进展。在印度也一样，当婆罗门取代了“劝请者”（hotar，具有卡理斯玛的圣赞者<sup>[17]</sup>）而成为献祭仪式中最重要的角色后，祭典即日渐体系化。就成文作品而言，《阿闳婆吠陀》（*Atharvaveda*）比起《梨俱吠陀》（*Rigveda*）要晚出许多，至于各种《梵书》（*Brahmanas*）则出现得更晚。然而《阿闳婆吠陀》里所包含的、体系化的宗教素材，比起主要的吠陀祭典的仪式以及较早期的吠陀经典的其他部分而言，其来源显然要古老得多；实质言之，《阿闳婆吠陀》比起较早期的吠陀经典，是远为纯粹的一种巫术性的仪式。这种宗教——由于祭司予以体系化——普及化与巫术化的过程，一直到《梵书》时期仍持续进行。早期的吠陀祭典，如奥登堡（Hermann Oldenberg）<sup>[18]</sup>所

强调的，乃富裕阶级的祭典，至于巫术性的祭典则自古以来即为下层大众所拥有。

预言亦出现过类似的情况。比起原始佛教所曾达到的最为淳化的知性冥思而言，大乘宗教基本上是一种通俗化而逐渐趋近于纯粹巫术或秘迹的仪式主义。琐罗亚斯德、老子、印度教的改革者以及（某个程度上）穆罕默德等创教者的信仰成为一般信徒的宗教时，其教说即会出现类似的转化。因此，尽管琐罗亚斯德曾清楚而强烈地抨击狂迷式的神酒祭典（Haoma）<sup>[19]</sup>，晚期的祆教经典（*Zand Avesta*）仍然认可此一祭典，或许只清除掉了其中一些琐罗亚斯德格外憎恶的、狂饮的成分。印度教不断地显示出一种逐渐滑入巫术——至少是半巫术性的秘迹救赎论——的倾向。伊斯兰教在非洲的传教事业主要是建立在巫术的坚实基础之上，以此之故，它可以继续成功地防止其他信仰的发展，尽管早期的伊斯兰教是排斥巫术的。

这种过程——通常被解释为预言之“堕落”或“僵化”——实际上是无法避免的。一般说来，先知自己是个独断独行的俗众布道家，他的目的是——基于信念伦理的原则将生活体系化——取代传统性的、仪式的祭司恩宠。先知之所以为信徒所接受，通常是他具有某种卡理斯玛。这点通常也意味着他是个巫师，而且事实上比其他的巫师更伟大，更有力量，他的确具有能够驾驭鬼怪，甚至死亡本身的无可匹敌的力量。这点通常又意味着他有能力使死者复活，自己也可能从坟墓中再生。简而言之，他有办法完成一些其他巫师所无法企及的事。就算他企图否认拥有这种被期盼的力量也无关紧要，因为这种信仰的发展在他死后仍会继续——既不需要他，也超越了他。如果他仍以某种方式继续在广大的信徒中过活，自己就得成为祭典的对象，这点意味着他必须成为神的化身。如果这个现象未曾发生，信徒的需要至少能

保证，在先知的教说里——经过淘汰之后——只有最适合他们的形式能够留传下来。

准此，上述的两类影响力，亦即先知卡理斯玛的力量与大众根深蒂固的习惯力（尽管它们常常在许多方面彼此相反），乃及于祭司从事体系化的工作。先知事实上永远出自俗众团体，或由此团体中取得支持，尽管如此，俗众也并不纯然就是属于传统主义的力量。

**俗众的理性主义** 是祭司阶级所必须对抗的另外一个力量。各种社会阶层都可以是这种俗众理性主义的担纲者。

---

[1] 婆罗门阶级中的“流派”亦有“学派”的意思。吠陀原典有许多异本，根据不同版本之被认为最具权威者而形成不同的流派。  
——日注

[2] 印度之“四姓”（*catur varnihi*）即婆罗门、刹帝利、吠舍与首陀罗。前三姓职业上虽有区别，但皆为雅利安人种，皆称为“再生族”，意即他们除父母所生之第一生命外，仍能于宗教上得第二新生命。首陀罗则为奴隶族，被视为机械，毫无公民权，根据《法经》，此种姓之唯一职业，是以劳动服事上三姓，不许营独立之生活。除责以忠实柔顺等德性外，不许有礼神、读赞歌等宗教的特权，故相对于再生族而名为“一生族”，为宗教所不救之贱民。《科多马法典》（12：4—7）云：若首陀罗故意闻读吠陀之诵声，则其耳塞，若自诵之则其舌靡，心忆念之则身体破坏。上三姓之人亦严禁教导首陀罗以吠陀及与之交往，若有犯者，则其身即为首陀罗。——中注

[3] 雅曼尼亚是位于耶路撒冷以西地中海沿岸的一个小村，在犹太独立战争（66—70）时，法利赛派逃到此地，在指导者撒卡依的带领下建立律法研究学校，自此成为律法研究的中心。90年为了集结犹

太教正典而在此召开宗教会议，正式承认受到怀疑的《雅歌》与《传道书》为正典，借此彻底统一了犹太教的圣典《旧约》。——日注

[4] 诺斯替教派（诺斯替主义）为古代末期出现于地中海世界及其周边地区的一连串宗教史现象的总称。gnōsis为意指“认识”的希腊语，此处是指根据启示而可能的宗教认识。人类可以靠着带来启示的救赎者而认清原本已堕落麻痹于恶所支配之物质世界中的自己，而回归灵的世界。因此，gnōsis不但是救赎的手段，同时也是救赎的目的与内容。环绕着以上这点的思辨，结合神话论的表象与哲学观念的表现，产生出多彩多姿的诺斯替主义的体系与形态。诺斯替主义虽被视为根本并非起源于基督教的一派，但在12世纪与基督教接触后，却形成范伦提诺斯派这种基督教的诺斯替主义，与之折冲成为基督教极为重要的课题。——日注

关于诺斯替主义的详细内容与影响，另参见刘景辉译《西洋文化史》上卷（台北：学生书局，1978），页264。——中注

[5] 佛教的原始经典，根据巴利语写成，大约成书于公元前1世纪。巴利语原为印度古代的一种俗语，而后几经变迁，至5世纪左右由布达葛撒整理出现今所见的巴利经典。此经典包含经、律、论三藏，现今主要是东南亚佛教所崇奉的圣典。——日注

[6] 以斯拉是公元前四五世纪的以色列祭司兼学者。他出生于俘囚地巴比伦，于波斯王阿塔薛西斯二世时被释还耶路撒冷（前428年左右），与尼希米共同致力于以色列宗教的再兴。以斯拉的重要事业在于将其在当俘囚时所编纂的律法书公布给以色列人，确立了犹太教之律法的、规范的基础。据此，犹太民族虽处于波斯帝国的统辖之下，但亦形成严格的民族主义的教团国家。

以斯拉的活动详见《旧约》的《以斯拉记》与《尼希米记》。  
——日注

[7] 拉比 (Rabi, Rabbi) 是希伯来语中用来称呼教师或主人的用语，后来也成为对律法学者的尊称，最后一般用以表示犹太教的圣职者。自巴比伦俘囚期结束而归还乡土的犹太人在宗教生活上相当重视律法的遵守，另一方面则促成律法研究的兴盛，出现了将律法以适用于时代的方式加以注释说明的律法学者，即此处所称的拉比。跟那些与神殿结合在一起的祭司不同，他们是以会堂为活动的基点，成为民众新兴的宗教指导者。——日注

[8] 古埃及的代表性宗教文书。非常关心死后命运的埃及人为了确保死后的生存，不仅保存尸体，并将墓穴布置得和生前居所一样，同时，将其但愿在来世的审判中无事终结的祈愿与咒文书写在草纸上，置入棺中死者身上。此种文书即被称为“死者之书”，对于了解古埃及人的彼世观念与死后命运的观念而言，是非常重要的文献。——日注

[9] 若根据《新约/旧约》，则圣灵可能“自父而来”，也可能“自子而来”。所谓“圣灵发出论争”即是指：东方希腊正教的神学者主张圣灵“自父而来”的单数发出论，相对的，西方拉丁系的神学者则基于神之三一性的信仰，主张圣灵“自父与子而来”的复数发出论。这一争论到了第三次特伦托宗教会议中终于做成决议，明白记载“圣灵自父与子而来” (Paracletus a patre filioque procedens)。然而这并不为东方教会所接受，成为东西教会分裂的主要原因。——日注

[10] 基督单性论是指认为肉身的基督之人格具有单一性 (natura) 的说法，与正统主义的神人两性论相对立。单性论之成为具有明确形式的主张，是因艾乌替克斯 (约378—453，君士坦丁堡近郊的修道院院长) 发展鸠利洛斯 (376—444) 的思想而成。在单性论里，强调基督的神性，对于其人性采否定、负面的态度，然而查尔西



顿（Chalcedon）宗教会议（451）上，否定此说，确定神人两性一人格（*duae naturae in una persona*）的两性论为教义。采单性论的教派区分为许多小教团，至今仍继续留存于一些异端的教团里。——日注

[111] 科普特教会在埃及，信奉基督单性论。自从科普特教会的亚历山卓总主教之单性论在卡尔西顿宗教会议上被斥为异端以来，科普特教会即形成孤立于正统基督教会之外的局面，在波斯与阿拉伯的支配下遭受种种迫害而踽踽独行。现存的科普特教会尚拥有约80万的信徒。——日注

[112] 出现在《旧约》中的一个以色列部族，开尼（Keni）人的分派。公元前9世纪埃希伍革命之际，列卡比的儿子加入援助，之后此族即被称为列卡比人。他们是个不饮酒的禁酒部族，谨守严格的沙漠生活样式，奉行耶和华的原始礼拜。——日注

[113] 吠舍离为位于印度中部的一个城市。佛灭百年之际（前386）由于此地兴起有关戒律的新说“十事非法”，长老耶舍提议召集七百多个比丘来开宗教会议，此处所说的是第二次会议。

在这次会议中，认定有关比丘生活及修道戒律的十种新规定是非法的。由于对戒律规定的见解相左，产生原始佛教僧团内的对立，此后分裂为上座部（保守派）与大众部（革新派）这两派。——日注

[114] 四圣谛、八正道是佛陀成道后不久所说的法，为原始佛教的根本教说之一。四谛即苦集灭道（亦即苦圣谛、苦集圣谛、苦灭圣谛、苦灭道圣谛）四个真理（谛），即从人之存在实相当中解脱出来的道。八正道是为了进入此种解脱之道的实践方法，亦即正见、正思、正语、正业、正命、正精进、正念、正定等八个项目。——中注

[115] “导师”（Guru）是印度教中婆罗门出身的教说家与圣法教师。不但是处于人与神之间的中介者，有时也被视为神的化身，甚得



人们尊敬。

“法师”（Gosain）是湿婆信仰的托钵修道团中的修道士位阶，也是表示修道士的称号。法师共分十个阶位，目标在于借苦行与托钵而终极地与湿婆神合为一体。——日注

[16] Mufti在阿拉伯语中有“决定者”的意思，但在伊斯兰教里则是指精通圣法的法学者。相当于犹太教里的拉比。他们对于圣法的解释与适用具有权威性，他们的意见则具有无条件的法的效力。

Derwisch在波斯语中是“贫者”的意思，当其用作伊斯兰教之托钵修道士解时，则是指自13世纪以来，形成修道团而过着集体生活的修道士，他们一面喜舍、托钵，一面追求神秘主义的宗教虔敬。Scheich意指“长老”，亦即上述修道团的团长。——日注

[17] 劝请者（hotar）是吠陀宗教里在官方的供牺祭典时为将诸神召请到祭场来而献上赞歌的歌手或朗唱者。他们与行祭者（adhvaryu）、点火者（agnidh）同为祭典中举足轻重的角色。——日注

[18] 奥登堡（1854—1920），德国的印度学学者、佛教学者，哥廷根大学教授。是吠陀学与巴利经典研究的第一人。除严密的文献学批判之外，还加上了民族学的研究，留给后人卓越的成果。其主要著作有：*Buddha: sein Leben, Lehre, Gemeinde*（1881）；*Die Religion des Veda*（1894）等。——日注

[19] Haoma为古代波斯人及后代的祆教徒所用的特殊供牺用神酒。与古印度人所使用的Soma相同。饮用此种神酒后进入陶醉状态，然后进行供牺典礼，后来被用来当作医治各种病症的药物。——日注

## 第七章

# 身份、阶级与宗教

### 一 农民阶级的宗教性

农民的命运极其密切地与自然联系在一起，十分依赖有机的过程与自然现象，经济上则极少导向合理的体系化，以此之故，农民大致上只有在受到奴隶化或赤贫化——不管是由于本土（国库财政或领主）、还是外来的（政治的）力量——的威胁下，才会成为宗教的担纲者。

古代以色列的宗教史即展现出对农民阶级的这两种主要威胁：  
(1) 外来的侵略势力；(2) 农民与领主（他们在古代皆住在城市里）之间的冲突。最早期的资料，特别是《底波拉之歌》（*Song of Deborah*）所呈现的<sup>[1]</sup>，以农民为主的以色列盟约团体竭力对抗居住在城市的非利士人（Philistines）与迦南（Canaanite）领主<sup>[2]</sup>；这些非利士人与迦南人是驾着铁制马车作战的武士，“自幼即习于战阵之事”（这是当时人形容非利士人歌利亚的）<sup>[3]</sup>，他们想要奴役那些居住在“流着蜂蜜与牛奶”之山坡地上的农民以征取其租税。以色列的这种农民盟约团体，可与埃托利亚人、萨谟奈提人（Samnites）<sup>[4]</sup>及瑞士人的类似团体作一比较。跟瑞士人特别相似的一点是，以色列人所居的巴勒斯坦在地理形势上具有桥梁的作用——位于从埃及到两河流

域的交通大道上。这种地理形势从很早开始即有利于促进其货币经济的发展与文化交流。

由于上述这种极为重要的、历史因素的交错，以色列人与其他民族的斗争以及摩西时代所出现的社会身份的同化与向外扩张，在耶和華宗教之救世主——“弥赛亚”一词来自Maschiach，即“受膏者”之意，这是基甸（Gideon）与其他所谓“士师”等人物被称呼的<sup>[5]</sup>——的领导下，有着持续不断的复兴。也就是因为这种独特的领导力量，一种远远超越普通农业祭典层次的宗教关怀，很早就已深入巴勒斯坦农民阶层的古老宗教里。不过，只有在耶路撒冷这个城市的基础上，耶和華的崇拜及摩西所创的社会律法才结合为一种纯正的伦理宗教。实际上，正如先知所揭示的社会训诫，这种伦理宗教也是由于下述两项因素而产生的：（1）农民针对城市领主与财主而掀起的社会改革运动的影响；（2）根据摩西律令中有关社会身份齐平化的规制。

只是先知的宗教却也绝非是在农民独特影响下的产物。我们所知的希腊文学中最早的也是唯一的神学家赫西奥德（Hesiod）的道德主义中强有力的因素之一即为典型的庶民之命运，当然他并不是个典型的“农民”。一种文化中，基本的社会模式愈是农业取向，例如罗马、印度或埃及，其人民中的农民阶级似乎愈容易滑入传统主义的模式，（至少）民间的宗教愈不会有伦理的合理化。以此，犹太教及基督教晚期的发展中，农民从未在理性伦理的运动中扮演担纲者的角色。这个论断对犹太教而言完全真确，至少基督教，农民仅在例外情况下，也就是一种共产主义——革命的形态，才会参与理性伦理的运动。罗马统治下的北非——土地兼并最为激烈的省份——清教主义的多纳图教派（Donatist）<sup>[6]</sup>，极受当地农民的支持，不过这是古代世界仅见的、农民参与理性伦理运动的例子。出身农民阶层的激进的胡斯教徒（Taborite）<sup>[7]</sup>，日耳曼农民战争（1524—1525）中高揭“神圣权利”

的农民<sup>[8]</sup>，英国激烈的共产主义小作农，以及（特别）是俄国的农民教派主义者——所有这些都源自由于原先之（多少已存在及发展的）耕作共同体机构而产生的农业共产体制。所有这些团体都深受赤贫化的威胁，而他们转而反抗官方教会，是因为教会是什一税的收取者，同时又是国库主及领主权力的支柱。上述农民团体之会与宗教的要求相结合，只有在一既存的伦理性宗教之基础上才有可能；这样的一个伦理性宗教带有特殊的承诺，因此可以提出并正当化一个革命性的**自然律**。有关这点别处会再详述。

以此之故，农民宗教与农业改革运动密切联系的现象未曾出现于亚洲，在那儿（例如中国），宗教性预言与革命潮流的结合，采取了一个完全不同的方向，而非真正农民运动的形态。只有在极罕见的情况下，农民才会成为**非巫术性**之宗教的担纲者。

然而，琐罗亚斯德的预言显然是诉之于农民的（相对程度的）理性主义——习于有秩序的劳动及饲养畜牧，而反对假先知所宣传的、附带有虐待动物之仪式的狂迷性的宗教。这种狂迷性的宗教，就像摩西所拒斥的狂醉祭典，同样伴随有狂醉中生裂动物的仪式。印度的帕西教徒（Parsee）认为<sup>[9]</sup>，从巫术观点来看，只有耕作的土地是“纯洁的”，因此只有农作才是完全符合神意的。即使在琐罗亚斯德原初之预言所建立的宗教模式已有相当程度的转化——为了适应日常生活之需——的情况下，它仍然保有一种突出的农业性格，因此在其社会伦理之规定上有一种反市民倾向的特色。不过，若就琐罗亚斯德的预言所导致的某些经济利益而言，最早可能只是为了君侯与领主的利益（使农民有缴纳赋税的能力），而非为了农民本身的利益。总而言之，农民基本上仍附着于节气巫术、泛灵论巫术或仪式主义；就算有任何伦理性宗教的发展，其重心——不管是对神还是祭司——仍然是基于一种“施与受”（do ut des）的严密的形式主义之伦理。

## 二 早期基督教的城居性格

农民成为一种突出的典型——符合神意的虔敬者——可说完全是个近代的现象。例外当然是有的，例如祆教，以及由于反对都市文明与其附带现象而流露于文人笔下的家父长——封建制的色彩，或相反的，混杂有厌世倾向（Weltschmerz）的知识主义等个别的事例。东亚所有较为重要的救赎宗教，都没有类似的、有关农民之宗教价值的观念。印度的救赎宗教里，特别是佛教，农民实际上是受怀疑甚至受到排斥，这是ahimsâ——彻底禁止杀生的戒律——的缘故。

前先知时期的以色列宗教仍是个农民色彩极为浓厚的宗教。然而，巴比伦俘囚期以后对农业的颂扬（为神所喜），则只不过是文人或家父长团体对市民阶级发展之不满的流露。当时的宗教实际上所呈现的并非完全如此；稍后到了法利赛人时期，可就全然不同了。就“同志”（chaberim）之教团性虔敬而言<sup>[10]</sup>，“乡下人”实际上乃“无神者”的同义词，住在乡下的不管在政治上还是宗教上，都只能算是二流的犹太人。因为要农民严格按照犹太教的礼法过着一种虔敬的生活，实际上是不可能的，这在佛教与印度教也不可能。俘囚期以后的犹太神学——律法（Talmud）时期的神学更是如此<sup>[11]</sup>——实际上的影响是，使得犹太人几乎不可能从事农业。就算在目前，巴勒斯坦之锡安运动<sup>[12]</sup>的殖民者也还面临着安息年的绝对障碍——安息年的观念是由晚期犹太教的神学家所提出的。为了克服此一困境，东欧的犹太律法学者（与日耳曼之犹太正统教会的教条主义恰好相反），就必须在殖民运动乃特别为神所喜爱这一观念上，设法诠释出一个特殊的缓冲的法规来。早期的基督教里，我们得提醒的是，乡下人根本就被视为异教徒（paganus）。中古教会的官方教义（阿奎那所构建的）基本上也将农民视为较低级的基督徒，不管如何，对农民的评价皆极低。



宗教上赞扬农民，以及相信农民之虔敬具有特殊价值，是相当近代的发展结果。这点特别是路德新教与反映出斯拉夫主义影响的近代俄罗斯之宗教性格的特色，而与加尔文新教及大部分的新教教派有显著的差异。这是因为路德教会与俄罗斯教会的组织形态所导致的——他们主要依靠君侯及贵族的支持，因此密切结合于这些权威者的利害关系。就近代路德教派——而非马丁·路德本身的立场——而言，主要关心的是对抗知识的理性主义与对抗政治的自由主义。至于斯拉夫主义农民宗教的意识形态，则主要是为了对抗资本主义与近代的社会主义。最后，“民粹主义者”（narodniki）<sup>[13]</sup>之所以赞扬俄罗斯的教派主义，乃是为了结合知识分子之反理性主义与赤贫化的农民阶级叛乱，从而对抗为统治阶级利益服务的官僚化教会，因此给上述两种反抗运动添加上宗教色彩。就此而言，上述例子所涉及的，在极大程度上可视为对近代理性主义之发展的一个反动，而城市又被视为此一理性主义的担纲者。

与此形成强烈对比的是，城市在过去一向被视为宗教虔敬的中心。迟至17世纪，巴克斯特（Baxter）<sup>[14]</sup>还认为基德明斯特（Kidderminster）的职工向伦敦大都会移动的现象（由于家内工业之发达），无疑可以提升这些职工虔敬之心。早期的基督教实际上是一个城市的宗教，而且，正如哈尔纳克（Harnack）所清楚证明的<sup>[15]</sup>，其在任一特定城市的重要性，恰与此城市共同体的大小成正比。在中世纪也一样，不管是对教会的忠诚还是教派运动，都是以城市为基础的独特发展。

我们很难想象，如果脱离了城市——西方意义上的——的共同体生活，一个有组织的教团性宗教（如见之于早期基督教的）是否还可能有所发展。因为早期的基督教已将某些既存的概念作为其前提：摧毁所有存在于氏族团体间的禁忌藩篱；（祭司）职权的概念；以及视



教团为一具有某种特定目的之“机构”（Anstalt）的概念。基督教本身当然也强化了这些概念，而且也使得这些概念更容易为兴起于中世纪的欧洲城市再接受。然而，究其实这些概念从未圆熟发展于世界其他各处，除了地中海文明地区——特别是建立在希腊及（确切无疑的）罗马之城市法的基础上。再者，就基督教之特质所在的伦理性救赎宗教与个人的虔敬而言，城市乃为其真正的温床所在；由城市里，新的运动乃不断产生，而有别于支配性的封建势力所欣赏的仪式主义、巫术及形式主义的再诠释。

### 三 贵族与宗教，信仰战士

军事贵族——特别是封建势力的——通常并不容易转变成一个理性的宗教伦理之担纲者。战士的生活态度，与一种慈悲的神意之思想，或者是一个超越性神祇之体系化伦理的要求，极少有内在亲和性可言。“原罪”、“救赎”及宗教性之“谦卑”等观念，在所有统治阶层——特别是军事贵族——看来不但过于遥远，而且简直有伤自尊。对任何军事英雄或尊贵的人物（例如塔西图斯时代的罗马贵族，或儒教的缙绅之士）而言，接受具有这样一些观念的宗教以及屈膝于先知或祭司之前，不但卑俗而且有伤尊严。死亡以及人类命运之非理性，可说是每个战士内心每天都得面对的大事。他的生命充满了现世的侥幸与冒险，以至于除了保护他对抗邪恶的巫术以及符合其身份自尊的祭典仪式——例如要求祭司为其祈求胜利，或祈求能有个可以直接进入英雄之天堂的善死——外，他对宗教别无所求，他的接受也是颇为勉强的。

正如我们别处已经提过的，有教养的希腊人通常（至少在理论上）都是个战士。一直到他们的政治自主性完全为罗马帝国摧毁之

前，希腊人一般的信仰是一种素朴的泛灵论式精灵信仰，对于死后之存在的性质以及有关彼世的所有问题，都没有清楚的答案，唯一可确定的是：即使是在此世过着最悲惨的生活，也要强过去统治阴间的王国。超越这种信仰的唯一发展即为神秘主义的宗教，这种宗教提供仪式性的手段以改善人在此世或彼世之运势；唯一较彻底超越此一信仰的是奥菲斯的教团宗教，它提出灵魂轮回的说法。

带有强烈预言或改革色彩之宗教运动时期，经常会将（尤其是）贵族导至先知型伦理宗教的道路上，因为这种类型的宗教会突破所有的阶级与身份团体，也因为贵族通常都是一般信徒教育之最早担纲者。不过，先知型宗教的日常化很快就会将贵族从具有宗教狂热的团体中排除出去。这种例子可见之于法国的宗教战争时期，胡格诺教徒（Huguenotte）<sup>[16]</sup>的宗教会议与像孔代（Condé）<sup>[17]</sup>那样的领导者对伦理问题的争执。苏格兰的贵族（就像不列颠与法国的一样），最终还是完全被逐出加尔文教派，尽管这些贵族——或至少其中一些团体——原先曾在此教派扮演相当重要的角色。

通常，当先知型宗教对其**信仰战士**（Glaubenskämpfer）有所许诺时，它自然会结合贵族的身份感觉。这种圣战的观念基本上肯定了一个世界神的排他性以及不信者在道德上的邪恶，这些不信者乃此世界神之死敌，他们跋扈的存在更引起神的正义之怒。这样的一种观念在古代西方自然是不会有的，同样也未见于琐罗亚斯德以前的亚洲诸宗教。实际上，将宗教的许诺与战争直接结合起来以对抗无信仰者，即使是在祆教亦未曾有过。这种结合首先见之于伊斯兰教。这种结合之先驱以及（可能的）模范则为以色列神祇与其子民的约定，这是穆罕默德所了解且予以再诠释的——在他从麦加一个秘密聚会的虔诚指导者转变为麦地那的“首长”（Podesta）之后，也是犹太人最后决定拒绝承认他是一个先知之后的事<sup>[18]</sup>。

以色列盟约共同体的古代战争——在许多奉耶和華之名的救世主领导下所进行的——传统上视为“圣战”。圣战的观念——奉神之名所进行的，特别是为了报复对神之亵渎，经常伴随着放逐敌人、完全摧毁他以及他一切所有物的手段——未曾见于西洋古代，特别是希腊。然而以色列的观念中最特殊的是，作为耶和華之独特教团的子民，借克服敌人以彰显、展现耶和華的威信。结果是，当耶和華转变成一个普遍性神祇，以色列的先知与《新约/旧约》诗篇作者的宗教，创出了一个新的宗教性诠释：原先只不过说可以拥有“许诺之地”，现在则被另一更为广泛的许诺所取代，作为耶和華子民的以色列人被提升到其他民族之上，所有的民族未来都将被迫奉事耶和華并臣服于以色列人足下。

基于这一典范，穆罕默德乃构建出圣战的诫命：迫使所有非信仰者屈服于信仰者之政治权力与经济支配下。如果这些非信仰者是某一“圣典宗教”的教徒，那么可以不必消灭，基于财政利益的考量，他们的存在反而被认为是有价值的。基督教最早的一次宗教战争是在圣奥古斯丁教徒“强制加入”（*coge intrare*）的口号下发动的<sup>[19]</sup>，根据这一口号，无信仰者或异教徒只能在改宗与灭绝之间作一选择。我们可别忘了，教皇乌尔班（Urban, 1042—1099）曾不断向十字军强调扩张领土的必要——为他们的子孙取得新封地。伊斯兰教的宗教战争比起十字军圣战，就此而言，基本上更是一种具有夺取土地不动产之性格的事业，因为它的主要动机就在取得封建地租的收入。迟至土耳其的封建法中仍然规定，在授予骑士俸禄时，曾否参加宗教战争是考虑优先次序时的一个重要资格。撇开由于宗教战争胜利而来的支配者地位不谈，就算是伊斯兰教，与战争宣传结合的宗教许诺（特别是允许所有在圣战中死亡的将士皆可荣登伊斯兰教之天堂的那种许诺），绝不能被描绘成真正意义上的救赎许诺，就像北欧神话里的“英灵殿”

(Walhall) <sup>[20]</sup>，或允诺给印度战死之刹帝利武士的天堂，或允诺给那些从子孙身上见到自己之永生，而对生命感觉厌倦的勇士的天堂，或实际上任何有关战士之天堂的许诺，都不可与救赎之许诺混为一谈。再者，只要伊斯兰教在本质上仍维持其战士宗教的性格不变，那么其早期之为一个伦理性救赎宗教所特有的诸宗教性要素，大多即会变为隐晦不显。

同样的，中古时期基督教之独身骑士团——特别是“圣殿骑士”(Templer)，十字军东征时组织起来以对抗伊斯兰教的类似伊斯兰教的战士团 <sup>[21]</sup>——的宗教性，一般说来与“救赎宗教”只不过是一种形式上的关系。其实，即使这种形式上的正统性，其纯正程度也还常受到怀疑。印度的锡克教徒 (Sikhs) 也一样 <sup>[22]</sup>，尽管他们原先都是严格的和平主义者，由于宗教迫害以及伊斯兰教观念的输入，驱使他们走向毫不妥协的宗教战争之理想。另外一个例子则是日本的佛教僧兵，他们曾有一段时期颇具政治重要性。

虽然骑士阶级对救赎与教团宗教一向皆持彻底否定的态度，“常备的”职业军队——亦即有“军官”统率，基本上为某一官僚组织的军队——与这类宗教的关系则有些不同。中国的军队，就像任何其他行业一样，有其特定的神祇，一个经过国家之神格化的英雄崇拜。同样的，拜占庭军队狂热地参与破坏偶像崇拜运动，并非起因于有意识的禁欲原则，而是他们所出生的征兵地区老早就在伊斯兰教的影响之下采取了此一立场。至于在罗马帝国时期的军队里，从2世纪以后，密特拉 (Mithra) 教团宗教 <sup>[23]</sup>——基督教的竞争对手，也提供某种有关彼世的许诺——与其他一些受欢迎的祭典则扮演了相当重要的角色。不过，在此我们不拟详述。

密特拉信仰在百人队长的阶层（虽然并非只有此一阶层）特别受重视。这些百人队长是下级军官，不过他们有要求（退役后）转任文

官的权利。密特拉神秘主义之原本的伦理要求，可说是非常中庸的，而且只带有一种普遍性的本质。基本上它是一种仪式主义的净化宗教；与基督教截然有别的是，它是男性主义者，完全排除女性之参与。大致上，它可算是个救赎宗教，而且是（如上所述），最为男性主义的一种，具有关于神圣祭典与宗教位阶的一种层级制度。与基督教有别的是，它并不禁止信徒参与其他的祭典与秘仪，这种现象也的确常发生。密特拉信仰从康茂德（Commodus）皇帝 [24]——他最先接受入教仪式，就像普鲁士诸君为“共济会”之成员一样 [25]——开始即置于帝国庇护之下，一直到最后一个狂热的拥护者尤里安皇帝为止 [26]。除了具有现世性质之许诺（这种许诺，就像所有其他宗教一样，是与彼世之许诺结合在一起的）外，密特拉信仰对军官的主要吸引力，无疑乃在于其本质上具有巫术——秘迹之性格的恩宠授予，以及在神秘祭典中之位阶升迁的可能性。

## 四 官僚制与宗教

大概也是类似上述的因素，使得密特拉信仰在**文官**圈内也相当受欢迎。虽然在政府官员中的确也可见到特殊的救赎类型宗教之倾向的萌芽。例证之一可见之于日耳曼虔敬主义的官吏，这反映出—一个事实：代表着一种“市民”阶级特有之生活态度的、日耳曼中产阶级的禁欲虔敬，只能见之于官员身上，而非城市的企业家。某些政府官员喜好救赎宗教的倾向的另一个例子，偶尔可见之于十八九世纪某些真正“虔敬的”普鲁士将军身上。不过，一般而言，这并不是一个支配性的官僚体制对宗教的态度，这种官僚体制一向都是包含广泛的、冷静的理性主义之担纲者；此外，它也是一种有纪律之“秩序”的理想与绝对价值标准之保障的担纲者。官僚制的特征经常是，一方面极度蔑视非



理性的宗教，然而另一方面却又将之视为可利用来驯服人民的手段。古代世界罗马的官员是持此态度的，至于今日则不管文人政府还是军事官僚，都抱持此一态度 [\[27\]](#)。

官僚制对宗教事务的这种特殊态度，典型地具现于儒教。纯正的儒教性格完全缺乏“救赎需求”的感觉，或任何超越性伦理基础之联系。取而代之的是一种适合官僚身份团体之习惯的、实质上则为机会主义——功利主义且经过雕琢的技巧。儒教官僚对宗教的态度还有下列一些：根除所有情绪性、非理性的个人性宗教（只要它们越出了传统精灵信仰的范畴），以及努力维持作为忠孝之普遍基础的祖先崇拜与孝道。官僚对宗教的另一个态度是“远鬼神”，以巫术来影响鬼神是被有教养的官吏所斥责的，不过一个迷信的官吏也尽可参加，就像我们今天的通灵术一样。不管哪种官吏，基本上都带着一种轻蔑的、不关心的态度允许这种精灵信仰的活动成为流行的民间宗教（Volksreligiosität）。只要这个民间宗教所呈现出来的形式仍在公认的国家祭典的范畴内，官吏至少在表面上仍会予以尊重，视此种尊重为相应于其身份的一种习惯性义务。巫术——特别是祖先崇拜——的持续保留（以确保社会之顺从），使得中国官僚制能完全压制任何独立之教会与教团宗教之发展。对今日欧洲的官僚制而言，虽然他们对任何有关宗教的严肃关怀，大致上也抱持着同样的轻蔑态度，然而为了达成驯化大众的目的，他们不得不给予教会的宗教更多表面上的尊重。

## 五 “市民的”宗教之多样性

尽管贵族与官僚——拥有最多社会特权的阶层——之间对宗教的态度虽并不全然相同，某种相当同质性的倾向还是存在的。然而真正



的“市民”阶层却呈现出一种强烈的对比。再者，这点与由诸阶层自身内部所产生的、相当尖锐的身份对立并不相干。因此，在某些例子中，“商人”很可能是拥有最大特权的阶层成员，例如古代城市的贵族（patriciate），而在另一些例子里他们又很可能是贱民（pariah），例如身无恒产的行商。此外，他们可能拥有相当的社会特权，尽管其社会身份较之贵族或官僚要来得卑下；他们也可能没有特权（或者说一种消极性的特权），不过实际上却拥有强大的社会力量。后一例子可见之于罗马的“骑士阶级”（ordo equester），希腊的“外籍居民”（metoikoi），中世纪的布商与其他商人团体，巴比伦的金融家与大商人，中国及印度的商人，以及（最后）近古时期的“布尔乔亚”。

撇开上述这些社会地位的差异不谈，商人贵族对宗教的态度，贯穿整个历史时期都显现出相当特有的对比。他们生活之强烈的现世取向，使得他们不太可能倾向先知型或伦理性宗教。古代及中古大商人的活动代表了一种突出的特别是偶然性与非专业性之获取金钱的类型，例如提供资金给需要的行商。原先为土地领主的这些商人，在历史发展中逐渐成为城市贵族，从上述临时性质的经营中聚集财富。其他原为商人出身者，在取得土地资产后也希望能爬上贵族的阶层。随着公共行政上经济货币的需要日益发展，我们在商业贵族的类型中还得加上政治资本家，他们的主要企业——一种可见之于所有历史时代的事业——在于提供政府财政需要（例如粮食承办商）、承担国库债券，此外还有提供殖民资本主义所需资金的金融家。所有这些阶层里，没有一个是伦理或救赎宗教的主要担纲者。总之，商人阶级愈是拥有特权社会地位，就愈少倾向开展一个彼世取向的宗教。

腓尼基商业城市贵族金权政治阶级流行的宗教是纯然此世取向的，而且就我们所知，是纯然非预言型的。然而他们的宗教情绪与对神的恐惧——他们的神祇被设想为具有一种非常阴沉的性格——的强

烈程度，颇令人惊讶。另一方面，古希腊好战的海上贵族（他们可说是半商半盗的），在《奥德赛》（*Odyssey*）里留下了一些符合他们兴趣的宗教记录，显示出他们极端缺乏对神的敬意。广为中国商人所尊礼的道教财神，缺乏丝毫的伦理特质，而且有纯巫术的性格。同样的，希腊财神普路托（Pluto，掌管农作收成的）的祭典也构成谷神信仰的一部分，除了仪礼的净洁与排除杀人犯的规定外，此一信仰别无任何伦理要求。罗马皇帝奥古斯都，在一个相当有特色的政治策略下，曾想以“奥古斯都崇拜团”（Augustales）<sup>[28]</sup>的荣誉来吸引那些拥有强大资本力量的被解放奴隶阶层成为皇帝崇拜的特别担纲者，只是这个阶层却显得缺乏任何突出的宗教性倾向。

在印度，信奉印度宗教的商人阶层，特别是来自国家资本主义金融家与大商人的金融团体，绝大多数属于伐腊毗派（Vallabhâchârîs），他们是经过伐腊毗导师（Vallabha Svamî）改革后之哥古拉萨法师（Gokulastha Gosain）的毗湿奴（Vishnu）信仰之祭司阶级的信徒<sup>[29]</sup>。他们遵奉一种带有性爱色彩之形态的黑天（Krishna）与罗陀（Radha）信仰<sup>[30]</sup>；在这种信仰中，赞仰他们救世主的祭典餐饮被转化为一高雅的飨宴。在中世纪欧洲，教皇派（Guelph）<sup>[31]</sup>城市的大商人阶层，例如卡理玛拉的商人行会<sup>[32]</sup>，在政治立场上虽然支持教皇，实际上却常使用一些经常引人嘲笑的、相当下流的手法来回避教会对高利贷的禁令。在新教荷兰，上层社会的大商人，由于在宗教上属于阿明尼乌斯教派（Arminian）<sup>[33]</sup>，因此倾向现实权力政治，而成为加尔文伦理严格主义者的死敌。

总之，不管何处，对宗教抱持怀疑或漠不关心，是（而且也一向是）广泛流传于大商人与金融家之间的态度。

## 六 经济的理性主义与宗教——伦理的理性主义

然而，相对于上述这些容易理解的现象，获取新资本，或者更正确地说，持续且合理地将资本投入一个生产性经营——特别是工业，这是近代使用资本的特色——以获取利润，在过去却经常（且以一种引人注意的方式）与存在于上述阶层间的理性的、伦理性教团联结在一起。

在印度的商业上，甚至还有祆教徒与耆那教徒的（地理上的）区分<sup>[34]</sup>。信奉琐罗亚斯德的祆教徒，仍抱持一种伦理严格主义，特别是其有关真理的无条件诫命，就算是现代化过程已导致重新诠释祭典之要求净洁的诫命成为卫生规定后，依然如此。祆教徒的经济道德原先只承认农业是为神所喜的，而避忌任何市民的营利。另一方面，耆那教派（印度宗教里最讲究禁欲的），则与上述的伐腊毗派代表了一种构成教团性宗教的救赎论，虽然其祭典具有反理性的性格。我们很难证明伊斯兰教的商人通常是修道士宗教的信徒，但这也不无可能。至于犹太人的伦理的、合理的教团性宗教（犹太教），早在古代世界基本上就已经是一个商人与金融家的宗教。

在一个范围较窄但也仍值得注意的程度上，中世纪基督教教团——特别是宗教或异端之类的——如果不能说是个商人宗教，至少可算是“市民的”宗教，而且与其伦理的理性主义成正比。伦理性宗教与理性经济发展之间最密切的结合——特别是资本主义——是受到所有见之于东西欧的禁欲型清教主义与宗派主义的影响，包括了茨温利派、加尔文派、洗礼派、孟诺派、教友派、卫理公会及虔敬派（不管是改革派的还是——较不强烈的——路德派的分支）<sup>[35]</sup>，俄国的分离派、异端主义者以及理性的虔敬主义诸宗派——特别是时祷派（Shtundist）与去势派（Skoptsy）<sup>[36]</sup>——也有影响，虽然形态大为

不同。实际上，一般说来，一个人要是离那些基本上是政治取向的资本主义——自汉穆拉比（Hammurabi）时代以来<sup>[37]</sup>，只要有包税制、有利可图的供应国家政治所需物资的事业、战争、海上掠夺、大规模的高利贷与殖民事业，政治资本主义即有存在余地——之担纲者的阶层愈远，加入一个伦理的、理性的教团宗教的倾向即愈强烈。换言之，一个人要是愈接近那些近代理性经济经营之担纲者的阶层——即具有市民经济之阶级性格的阶层（其意义稍后再论）——就愈接近那些近代理性经济经营之担纲者的阶层——即具有市民经济之阶级性格的阶层（其意义稍后再论）——就愈容易倾向一个伦理的、理性的教团宗教。

显然，单是某种“资本主义”的存在绝不足以产生一个统一的伦理，更谈不上一个伦理性教团宗教了。实际上，它本身根本就不会自动产生任何统一性的结果。就目前而言，我们还不打算进一步分析存在于一个理性的宗教伦理与一种特殊类型的商业理性主义之间的因果关系，不过，这种结合确实存在。目前我们只想确定，在经济理性主义与某种形态的严格主义伦理性宗教之间，的确存在着某种亲和性，稍后会谈到。这种亲和性仅偶尔见于西方以外，而西方又为经济理性主义独特发展的地区。在西方，这种现象是十分清楚的，而且当我们愈是接近经济理性主义之典型的担纲者时，其表现就愈令人印象深刻。

## **七 小市民阶层之非典型化的宗教态度，职工的宗教**

当我们将注意力从那些具有高度社会及经济特权的阶层转开时，即会碰到显著增加的宗教态度之分化。

在小市民阶层，特别是职工之间，并存着最大的矛盾。在印度，有种姓禁忌与巫术或秘法传授的宗教（秘迹与狂迷型的都有），中国的泛灵论，伊斯兰教的修道士宗教以及早期基督教——特别流行于罗马帝国东部——灵之狂热的教团性宗教。此外还有古希腊的酒神狂欢式崇拜与敬畏神祇，古代城市犹太教之法利赛式的律法忠诚，中世纪时本质上为偶像崇拜的基督教、与各式各样的宗教信仰，以及近古时期各种清教信仰。上述这些形形色色的现象彼此间明显地呈现出最大可能性的差异。

基督教从一开始就是个独具特色的职工的宗教。它的救世主耶稣是个小镇职工，而他的使徒则是流浪的职工，其中最伟大的保罗是个帐篷制造匠，他对农业事务是如此不熟悉，以至于在其书简中错误地应用了一个有关接枝过程的比喻 [38]。原初基督教的最早教团，就我们所知，通贯整个古代皆具有强烈的城市性，它们的信徒主要来自职工，奴隶与自由人都有。再者，中世纪的小市民一直是社会上最虔诚——如果不能说是最正统的话——的阶层。不过，在基督教（其他宗教也一样），小市民却可以同时热烈接受极端不同的思潮。例如中世纪仍有驱逐恶魔的古老的灵之预言（绝对正统的——制度化教会的——信仰），以及托钵修道团。此外，还有某种类型的中古宗派信仰，例如一直被怀疑为异端的谦卑派（Humiliaten） [39]，各种类型的洗礼派，以及各式各样改革教会——包括路德派在内——的虔敬。

这可真是变化多端，不过至少可以证明职工阶级从来就没有过一个一致性的、由经济条件所决定的宗教。与农民阶级相较之下，职工阶级显然更倾向教团宗教、救赎宗教以及（最终）理性伦理的宗教。不过这种对比绝非意味任何一致性的决定论。一致性的决定论之阙如可见之于下述事实：荷兰北部弗里斯兰（Friesland）的低地农村地

带，是洗礼派教团宗教最早大为流行的地区，而明斯特城（Münster）则是展现出此教团之社会革命形态的主要地区。

特别是在西方，教团类型的宗教与城市中产阶级——上层与下层皆包含在内——有密切的关系。这是由于西方城市里血缘团体（特别是氏族团体）的重要性相对衰退的自然结果。城市居民用来取代血缘团体的事物则有下列两项：（1）职业团体，这种团体不管在西方或其他各处，皆具有祭典性的意义，虽然已不再有禁忌的意义；（2）自由形成的宗教共同体关系。然而这种宗教关系并非纯然仅取决于城市生活中独特的经济模式，其间的因果关系，正如清楚显示的，似乎正好相反。例如，在中国，祖先崇拜的排他性以及族外婚制，导致城市居民仍密切与其氏族及其家乡联系在一起。在印度，宗教种姓禁忌使得半城市的聚落以及乡村，都很难出现救赎论的教团性宗教，至少其重要性是颇受限制的。不管在印度还是中国，我们发现这些宗教性的因素对于城市之形成为一个“教团”的妨碍，远超过其对村落的妨碍。

然而在理论上，由于其独特的生活模式，小市民阶层的确是较易倾向一个理性伦理的宗教，只要存在着有利于此种宗教之出现的条件。我们只要比较小市民（特别是城市职工或小商人）与农民的生活，就会清楚发现前者受自然的拘束要少得多。因此，依赖巫术以影响自然的非理性力量，其重要性对城市居民与农民而言，显然是大为不同的。同时，城市居民生活的经济基础显然具有远为强烈的理性特征，亦即可估量性及目的理性的运作能力。再者，职工（以及在某些特殊条件下的商人）所过的经济生活，会影响他们抱持下列观念：诚实是最好的政策，勤奋工作与尽忠职守会得到“报偿”，而且也“值得”其所接受的正当报偿。由于这些缘故，小商人与职工易于接受带有报应伦理之意味的一个理性世界观。我们马上可以发现这是见之于所有



非特权阶层的一般的思考倾向。另一方面，农民与这种“伦理的”报应观念要疏离得多，而且一直要到他们所热衷的巫术被其他力量根绝后，才可能接受那样的观念。反过来说，职工则通常总是很积极努力地去根除巫术。同样的，伦理报应的信仰对战士及大实业家而言，更为疏离，因为他们在战争及政治势力发展中有经济利益可图。这些团体与任何宗教里的伦理与理性的要素最为无缘。

职工在职业分化的早期阶段亦深陷于巫术的牵绊。每一种特殊的“技术”，只要是非日常性而又流传不广的，即会被视为一种巫术性卡理斯玛，其获得及保持——有时是个人，不过通常都是世袭的——是借着巫术性手段而得保证的。拥有这种卡理斯玛的人，由于禁忌（有时是图腾性质的）而与一般人（农民）的共同社会有所隔离，他们通常也不能拥有土地；这些人在拥有自然原料的古老团体中，先是以“闯入者”（Störer）的身份提供技术，稍后则以定居在此共同体内之个别异乡人的身份提供其技术。相信每种特别的技术皆具有巫术性质的这种信仰，使得这种技术团体沦为贱民种姓，他们的行业与技术则被予以巫术定型化。

不过，只要这种巫术的思考架构一旦被突破（最常见之于新形成的城市），其影响厥为：职工与小商人会开始以一种远较农民更为理性的方式，来分别思索他们的职业内涵与经营利益。尤其是职工会有时间和机会在工作时反省，特别是当他们在工作主要是（在我们气候的情况下）在室内之时，例如纺织工业。这是为何这一工业会强烈地与教派的宗教结合在一起的缘故。在某个程度内，这种说法都还适用于拥有机械化设备的近代纺织厂的工人，不过对于过去的职工而言，显然要更为真确。

不管哪儿，只要与纯粹巫术或祭典之观念的联系为先知或改革者所打破，职工、小市民等即会倾向一种（经常是原始性的）理性的、

伦理与宗教的生活观。再者，他们职业的专门化，也使得他们成为一种特殊类型的统一的“生活态度”的担纲者。然而，职工及小市民团体的生活上的一般性条件里，显然并不能导出一种有关宗教的一致性决定论。例如中国的小商人虽然极端“精打细算”，却绝非一个理性宗教的担纲者；中国的职工，就我们所知也不是。顶多在巫术的观念外，他们还信奉佛教的因果报应说（Karma）罢了。关键乃在于他们缺乏一种伦理理性化的宗教，这实际上也导致了他们技术中理性主义的局限性。这个事实不断提醒我们，单只职工与小市民团体的存在，绝不足以产生出一种伦理的宗教性，就算是最普通类型的也不能。这种例子可见之于印度，那儿的种姓禁忌与轮回信仰，影响并定型化了职工阶级的伦理。只有一个教团性宗教，特别是理性及伦理类型的教团宗教，才有可能容易地获得信徒（特别是从城市小市民阶层里），然后，在某些特定情况下，对这些团体的生活态度发挥持久的影响力。这就是实际上所发生的。

## 八 最为劣势的特权阶层之伦理的救赎宗教

最后，经济上最为劣势的阶级，例如奴隶及自由的零工，从来就不是特殊类型宗教的担纲者。在早期基督教社团里，奴隶属于城市小市民阶级。希腊的奴隶，以及《罗马书》中提到的纳齐苏斯（Narcissus，据说是罗马皇帝喀劳狄斯的一个著名的被解放奴隶）的家人<sup>[40]</sup>，要么是受到相当优遇及自主性的家臣，要么就是为大财主服务的人员。不过在多半的例子中，他们皆为独立的职工，定期交付献金给其主人，并希望从收入中储存足以赎取人身自由的金钱，整个古代世界以及19世纪之俄国的情况大抵皆如此。在另外一些例子里，他们则是受到相当待遇的国家奴隶。

根据碑刻，密特拉崇拜的信徒里，也有许多是来自这一阶层的。德尔斐神庙的阿波罗（许多其他神祇也一样），由于其神圣的不可侵犯性，显然发挥了奴隶之储蓄金库的功能，奴隶用存在这里的钱向他们的主人赎取“自由”。照戴斯曼（A. Deismann）所提出的饶有趣味的说法，这是当保罗说到，由于救世主的血使得基督徒得以自律法与原罪的奴役状态解放出来时，脑海中浮现的景象 <sup>[41]</sup>。果真如此（当然我们还得考虑到《旧约》里“赎取”一词，ga'al与pada，可能也是基督徒此种观念的来源之一） <sup>[42]</sup>，则显示出最早基督教的布道活动是多么冀望于这些抱持着一种合理经济之生活态度、胸怀大志的不自由的小市民团体。另一方面，古代大农庄里的“能言财产”——最下层的奴隶——则非任何教团性宗教的担纲者，或者说，不适合任何类型的布道活动。

不管在哪个时代，手工艺职工学徒亦倾向特殊的小市民宗教，因为他们与小市民唯一区别之处仅在于他们必须等待一段见习期间才能开张自己的店铺。不过，他们还呈现出一种更强烈倾向各式各样非公认的、教派类型的宗教之趋势；这种宗教在城市下层职业阶级中找到特别适合发展的土壤，因为这些人每日面对穷困、面包价格的波动及职业的没有保障，而只能依赖“同胞的扶助”。再者，小职工及手工艺学徒通常都会加入为数众多的秘密（或半公开）的“贫民”的共同体，这些共同体信奉具有革命性的、和平——共产主义式与伦理——理性之性格的教团性宗教。主要基于技术性缘故，流浪的手工艺学徒成为每个大众教团宗教最适当的布道者。基督教的急遽扩张——数十年内横跨了从近东到罗马的广大地区——充分说明了此一事实。

如果说近代的无产阶级有一特殊的宗教立场，其特色即为对宗教抱持一种漠不关心或者拒斥的态度，这跟近代广大的资产阶级的态度是一样的。因为对近代的无产阶级而言，依靠个人自身之成就的意识

已转变为意识到这取决于纯社会性的因素、市场的状况与受法律所保障的权力关系。正如桑巴特已精彩论证过的 <sup>[43]</sup>，所有依存于宇宙——气候之自然现象，或依存于巫术（或神意）之影响的思想，已完全被铲除掉。以此，无产阶级的理性主义——就像已经完全占有经济力量的、高度资本主义之下的资产阶级的理性主义（无产阶级的理性主义其实只是此一理性主义的辅助现象）一样——就其本质而言，不易具有一种宗教的性格，更谈不上促发一个宗教了。因此，在无产阶级的理性主义领域内，宗教通常都被其他观念的代用品所取代。

经济上最不安定、最缺乏合理之思考态度的最下层的无产阶级，以及经常处于堕入无产阶级之威胁的、长期受困于贫穷状态的没落小市民阶层，却极易受到宗教布道事业的感召。但是在这种例子里的宗教布道具有一种特殊的巫术形式，要不然（如果真正的巫术已被铲除）即具有某种可取代巫术——狂迷式之恩宠授予的性格。实例可见之于由救世军所从军的、卫理教派类型的救赎论式的狂迷。一种宗教伦理的情绪性成分比起理性成分，无疑要远为容易深入此种环境。不过，不管怎么说，伦理性宗教终究还是极少以此一阶层为主而发展出来的。

只有在某种限制的意义下，才可能有一种属于劣势特权团体的特殊之“阶级”宗教的存在。由于任何宗教的社会及政治改革之**实质**的要求皆奠基于神意，当我们涉及伦理与“自然律”时，会再讨论这一问题。不过，仅就我们目前所关注的具有此种性格的宗教而言，显而易见的是，“救赎”（就此字最广泛之意义而言）的需求是劣势特权阶级的一个焦点，但正如我们稍后会谈到的，既非唯一、亦非最主要的焦点。把目光转向“满足”及享有优势特权的阶层，如战士、官僚及财阀，则“救赎”的需求对他们而言是无关紧要的。

## 九 救赎宗教的阶级与身份的制约性

救赎宗教极有可能源自社会的特权阶层。因为先知的卡理斯玛并不局限于任何特定阶级的成员；再者，这种卡理斯玛通常要结合至少是最低限度的知识教养。这两个说法的证据可明显见之于各种特殊的知性预言。不过，当救赎宗教传布到并非特别（或专业性的）关心知性主义之教养的一般信徒团体时，这种知识性格通常会有所转变；如果它传布到不管在经济上还是社会上都无从接近知性主义的劣势特权团体，则此种知识性格一定有所转变。这种转变可说是为了（不得不）配合大众之需求下的产物；至少会有下列的一般倾向，换言之，通常会诉之于一个（神性或人——神性）**人格的**救世主之出现，以及附带的结果——与此人格性救世主的宗教性关系成为能得救与否的先决条件。

我们已经看到，宗教顺应大众需求的一种方式是将祭典宗教转化为纯粹的巫术。第二种典型的顺应方式是转化为救世主宗教，这种过程自然是（由于无数的过渡阶段而）与上述向巫术的转化有所关联。社会阶层愈低，需要一个救世主的形态就愈极端——一旦这种需要出现的话。印度教的卡他巴札派（Kartabhajas，毗湿奴崇拜的一个教派）<sup>[44]</sup>，即非常热心推动打破种姓禁忌，理论上这是它与其他许多救赎论教派的共同课题。这个教派的成员设法组成一个（不管祭典场合或私下皆）有所限制的共餐团体，不过由于上述缘故，本质上这还是一个下阶层人的教派。他们将其世袭之“导师”的个人崇拜发展到如此地步，以致其祭典带有极端排他性。类似现象亦可见之于其他信徒来自较低社会阶层——至少受到此一阶层之影响——的宗教。救赎教义向大众传播时，常导致救世主的出现，或至少是愈来愈强调救世主的观念。实例可见之于“成佛”的理想（模范式的知性之解脱而入涅



槃)、为“菩萨”的理想(已达涅槃境界的救世主为了普度众生而再入红尘)所取代。另一例子可见之于印度民间宗教——特别是毗湿奴信仰——所出现的、经由一个道成肉身之神的媒介的救赎恩宠,以及这种救赎论与其巫术的秘迹恩宠之击败佛教徒的高尚的无神论之解脱、击败结合于吠陀教养之祭典主义的胜利。此外,在各种宗教中尚有关于这一过程的其他例子,只是形式多少有所不同。

中下层市民阶层的宗教需求极少以英雄神话的形式表现出来,而多半是较感性的传说,具有内在教化的倾向。这一点正相应于中产阶级温顺的性格及其对内在与家庭生活的重视,而与统治阶层恰好相反。市民阶级之转化宗教为通俗的倾向可见之于所有印度祭典中、由菩萨像的形成与黑天崇拜所呈现出来的、圣灵充满之“信爱”的虔敬,以及由幼童酒神(Dionysus) <sup>[45]</sup>、俄赛里斯、幼童基督与其他无数类似例子所呈现出来的教化之神话的流行。市民阶级之成为一种在托钵僧团影响下、重新型塑宗教的力量,亦可见之于皮萨诺(Nicola Pisano)庄丽艺术风格之“圣母玛利亚像” <sup>[46]</sup>,为其儿子所作的神圣家族的画像所取代,正如幼童黑天成为印度通俗艺术中的宠儿一样。

救赎论神话——其神祇以人的形态出现,或其救世主具有神性——就像巫术,是民间宗教的一个特殊观念,因此也相当自发性地出现在许多不同的地方。另一方面,一个非人格、超越神性的伦理之宇宙秩序的观念,以及一种模范类型之救赎的理想,可以说都是知识性的概念,与大众必然有所隔阂,而可能只适合曾受过伦理——理性之教育的一般信徒。对于绝对超越性神祇之观念的发展而言亦如此。除了犹太教与基督新教外,所有其他宗教及宗教伦理都得再引进圣徒的崇拜、英雄神或功能神,以顺应大众之需求。儒教也允许这些祭典以道教万神殿的形式与其并存。同样的,当大众化的佛教传播到各处



时，它也允许当地形形色色的地方神存在于其祭典中，只是附属于佛陀之下。最后，伊斯兰教与天主教也被迫接受地方神、功能神以及职业神为其圣徒，对这些圣徒的崇拜构成大众在日常生活中的真正宗教。

劣势特权阶层之宗教的特色——与军事贵族高尚的祭典恰成对比——是倾向给予**女性**同等的权利。允许女性参与宗教事务的程度有极大的差异，不过，女性之或多或少，或积极或消极地参与（或者排除于）宗教祭典，不管在哪儿，都是与其团体（目前或过去）相对性的和平化或军事化的程度相呼应的。然而，女祭司的存在，女占卜者或女巫所拥有的威望，以及（或许）具有超自然能力与卡理斯玛的个别女性之最狂热的皈依，绝不意味着女性在祭典中享有同等的特权。相反的，与神的关系在原则上的性别平等——见诸基督教与犹太教，伊斯兰教与正统佛教也有，不过不太彻底——可能与男性之完全垄断祭司职权及积极参与教团事务之权利的现象并存；只有男性才能接受特殊的专业训练，或被认为具有必要的资格。这就是我们上面刚提到过的几个宗教的实际情况。

除了完全军事或政治取向的预言外，女性对任何宗教性预言的极大感受力，从所有先知——佛陀、基督与毕达哥拉斯——实际上对女性皆采取一种完全无偏见的态度，即可清楚看出。然而只有在非常罕见的情况下，这种态度才会延续到宗教教团形成期之后，因为在形成期间，灵的卡理斯玛之显现被视为特殊宗教性激奋的一种标识。而形成期之后，随着教团诸关系之日常化与规律化，出现了对女性特有的灵之显现的反动，认为这是不正常及病态的。基督教在保罗时就已有此看法 [\[47\]](#)。

所有政治及军事类型的预言（如伊斯兰教）的确都是只诉诸男性的。好战的精灵祭典，经常是直接为组成某种团体的武士之家的男性

居民而服务的，帮他们控制，或将他们劫掠女性之家计的行为合法化。实例可见之于南太平洋群岛的“恐怖行列”（DukDuk）<sup>[48]</sup>以及其他地区许多类似的、英雄神之定期显现的祭典。不管何处，只要涉及英雄之“再生”的、禁欲的武士训练盛行（或曾经盛行）的话，女性即被视为缺乏一种较高的英雄魂，而被赋予次要的宗教身份。这是行之于最贵族化或特殊军事性祭典共同体的。

女性完全被排除于中国官方祭典之外，罗马与婆罗门的祭典也一样；佛教之知识性的宗教亦非男女平等的。实际上，一直到墨洛温王朝（Merovingians）时<sup>[49]</sup>，基督教的宗教会议都还怀疑女性的灵魂是否与男性的具有同等的价值。另一方面，在东方，印度教特殊的崇拜与中国某些佛道的宗派，以及西方（特别是）古代的基督教与稍后出现于东西欧的、讲究灵与和平主义的诸宗派，都从吸收女性教徒且给予她们平等地位的措施上汲取了极大的布道力量。在希腊也一样，酒神崇拜在初起时也给予参与其狂迷祭典的女性特殊程度的、从习惯中解放的自由。这种自由渐次地定型化与规则化，不管是在艺术上还是仪式上；其范围也因此逐渐受限，特别是在许多祭典的程序与其他祭祀的场合上。最后，这种自由完全失去其实际的意义。

当基督教在小市民阶层中进行传教事业时，其之所以能克服最强大的对手密特拉信仰而取得压倒性的优势，是这个极端男性主义的密特拉祭典排除女性。结果是（当时正值罗马的太平岁月），密特拉信仰的教徒得为他们的女人在其他密仪宗教——例如奇碧莉信仰（Kybele）<sup>[50]</sup>——找个替代品，影响所及乃摧毁了（甚至在各个家庭内）宗教共同体的统一性与普遍性，这点恰与基督教形成对比。所有纯正的、知识性的宗教，例如诺斯替派、摩尼教以及其他类型的宗教，都可发现类似（密特拉信仰）的结果，虽然其原则并不相同。

当然这也绝非意味着，所有宣传“兄弟之爱与爱汝之敌”的宗教都是由于女性的影响，或者是具有尊重女性的性格才能发挥力量的；印度之“戒杀生”的宗教就绝非如此。女性的影响只不过是会强化宗教中情绪性或歇斯底里的层面，这也可见之于印度。不过，救赎宗教之倾向赞扬非军事，甚至是反军事的美德，也不能视为一项无关紧要的现象，因为这是极为符合劣势特权阶层与女性之利益的。

与享有优势特权的团体对比之下，救赎宗教对负担政治与经济之劣势特权的团体所具有的特殊重要性，或许还可以从一个更具普遍性意义的观点来探讨。当我们讨论到“身份”与“阶级”时，将会再仔细检讨那些一向要求拥有最高社会特权的、非祭司的阶级——特别是贵族——所特有的自尊心或“优越感”。这种感觉基于意识到他们生活样式之“完美”——他们之不假外求与品质卓越的终极“存在”之展现——而且也可以如此认为。另一方面，劣势特权团体的自尊心则奠基于一些对未来之（得到保证的）许诺，意味着他们要求承担某些“功能”、“使命”或“职业”。他们目前还不能要求自己是的，他们代之以另一种价值：他们有一天会**是**，而且为了这个，他们将在此世或彼世的未来生命里受“召唤”；或者是代之以（经常是同时的）他们所意识到的，从神意的观念而言，他们在此世所“彰显的”与“成就的”。他们之渴望一个（基于他们与此世之现状而）无法享有的价值，产生出一种概念，并由此概念导致有关“神意”的理性观念——在神的法庭之前，一个具有不同于现世法庭之意义的价值序列。

当这种心理状态转而向外与其他社会阶层相较时，即产生某些特殊的矛盾，这是宗教必须要为各个社会阶层提供解释的。所有的救赎需求皆为某些“困穷”的表现。社会性或经济性的压迫是救赎信仰出现的一个有力泉源（虽非唯一的）。在其他条件不变的情况下，享有优势社会与经济特权的阶层极少会有救赎需求的。反之，他们赋予宗教

的主要功能是将他们自己的生活态度及现世的处境“正当化”。这种普遍的现象是植根于某些基本的心理模式。当某个幸福的人将自己的状况与另一个不幸福的人相比时，他并不会只满意于自己是幸福的这一事实，而要求更多，易言之，亦即他有享受此等幸福的“权利”，感觉到他“值得”此种幸运，正相对于那个不幸的人一定也有其“值得”遭受厄运之处。从我们的日常经验可知，就是有这么一种要将自己的幸福正当化、满足自己之心理的需求，不管此幸福是指政治事业的成就、优越的经济地位、身体的健康、恋爱成功或任何其他的事项。享有优势特权的阶层所要求于宗教者的，如果有的话，就是这种“正当性”。

当然，并非所有拥有优势特权的阶级皆有同等程度的此种需求。值得注意的是，军事英雄尤其倾向认为神是个善于嫉妒的存在者。梭伦（Solon）与古代犹太智者皆相信高明逼神恶的道理。英雄不管神祇的意见——而且也不靠他们，实际上经常还违抗他们的意旨——去追求自己超越的地位。这种态度可见之于荷马史诗及某些印度史诗，而与中国的正史形成对比，那些正史中呈现出一种对幸福之“正当性”——神明来报偿某些令其喜悦的、有德性的行为——极为强烈的关怀。

另一方面，不幸则几乎普遍地被认为与恶魔或神祇的愤怒或妒忌有关。所有的民间宗教——包括古代犹太人的，以及尤其是近代中国的——实际上皆认为身体孱弱是当事人或其祖先（犹太教的说法）犯了巫术祭典或伦理性罪过的征兆。在这样的传统里，一个遭遇不幸的人自然会被禁止参与政治团体的共同祭祀，因为他负载着神之怨怒，因此不得加入那些神所喜悦的、幸福的人的圈子。实际上，就见之于优势特权阶层与为此阶层服务的祭司之伦理性宗教而言，个人之所以会有不同的社会际遇（优势特权或劣势特权），总是一种宗教上的自业自得。唯一有所变化的厥为幸福之正当化的形式。

劣势特权之负担者的状况自然正好相反。他们特有的要求是解脱苦难。他们并不一定得从宗教的形式中来体验这种救赎的需求，近代的无产阶级就是一个例子。再者，就算有宗教性的救赎，他们的需求也可能有种种不同的形式。最重要的是，它可能会与一种公道“报应”的要求相结合，这种要求可以有各种形式，不过大体上总是希望自己的善行能得报偿，他人的恶行能受惩罚。这种带有相当“精打细算”态度的、对公道报应的希望与期待，可说是除了巫术（当然是与之有关联的）之外，在这世上分布最为广泛的大众信仰的形态。就算是宗教性预言，虽然拒斥此种信仰中机械性的形式，然而在其大众化与日常化的过程中，也不免经常会再度落入这种期待报应的窠臼。这种对报应与救赎寄予冀望的类型与程度，是根据由宗教许诺所引发的期待而定，特别是当这种冀望是个人在此世的生命向（超越其目前之存在的）未来彼世的一个投影。犹太教，就其俘囚期及在此之后的形态而言，为宗教许诺之内容的特殊意义，提供了一个极端重要的实例。

## 十 犹太教与印度教的贱民宗教性：怨恨

自从俘囚期以来，犹太人成为下面即将界定之意义上的、事实上与形式上（由于圣殿的被摧毁 <sup>[51]</sup>）的“**贱民民族**”（Pariavolk）。我们所谓的“贱民民族”是指：一个缺少自律性政治组织的、特殊的世袭性社会团体。这个团体一方面受到内部源自巫术、禁忌与礼仪规范的约束，而不得与外邦人形成餐饮与婚姻共同体；另一方面，它又是个具有影响深远之特殊经济态度，而在政治与社会层面上却又是劣势特权化的团体。（此处我们所说的犹太人是“贱民”民族，其意义实与印度“贱民种姓”的特殊处境并不相干，就像“卡迪审判”的概念并不涉及卡迪据以进行审判的实际法律原则一样） <sup>[52]</sup>。当然，印度的贱

民，亦即负有劣势之特权与职业特殊化的印度下层种姓，在一些特征上亦有类似犹太人之处，例如他们由于禁忌的缘故而与外人有所隔离，生活方式上要遵守代代相传的宗教性义务，以乃救赎愿望之与其贱民身份的相结合。印度这些下层种姓与犹太人都表现出同样的、一个贱民宗教特有的作用：他们的处境愈是困顿，宗教就愈是使他们紧密结合在一起，且紧系于他们贱民的地位，救赎的愿望——联系于神祇对他们履行宗教义务之命令——也愈是强烈。正如我们曾经提过的，印度最下层的种姓尤其是最固执于坚守其种姓义务，认为这是他们之能否转世到较佳境遇的先决条件。

随着犹太人遭受残酷的欺凌与迫害，耶和华与其子民间的联结就变得更加强固。这点恰好与东方的基督教徒形成强烈对比，在伍麦叶王朝（Umayyad）时 <sup>[53]</sup>，大量的基督徒不断涌向享有特权的伊斯兰教，逼得政治当局不得不严格管制改宗的现象，以保障特权阶层的利益；另一方面，犹太人虽然经常遭到强制集体改宗的要求（这有可能使他们享有与支配阶层同样的特权），却始终无效。因为不管是对犹太人还是印度的下层种姓，唯一能得救赎的途径是履行加之于贱民身上的特殊的宗教诫命，任何人要是想逃脱此一诫命，就得担心这种行为可能招致的邪恶魔力，或是妨碍他自己（或其子孙）未来的机会。犹太教与印度种姓宗教的差异乃在于它们救赎愿望之类型的不同。印度教徒期待从履行其宗教义务中得到一个较佳的、个人的转世机会，亦即他的灵魂能上升或投胎到一个更高的种姓。另一方面，犹太人则冀望他的子孙能生活在一个弥赛亚的王国，整个贱民共同体的悲惨境遇在此王国中将得解放，而且事实上还会登上世界支配者的宝座。因为正如耶和华所许诺的，世界上所有的民族除了向犹太人借取之外，还能向谁去借，这并不只是意味着犹太人将成为其居住地区（Ghetto） <sup>[54]</sup> 的小高利贷者；反之，耶和华是要让他们成为古代世



界一个强大城邦的典型市民，而使邻近被征服的村落及市镇居民成为他们的债务者及债务奴隶。犹太人为其子孙而奋斗，因为子孙的存在——从一种泛灵论的观点而言——是其在“此世之不朽”。印度教徒亦为未来的一个人类的存在而努力，他之所以会束缚于此一未来的人，是接受了泛灵论式灵魂轮回的说法——易言之，即其转世投胎。印度教徒的观念导致此世的种姓秩序，及其自身所属种姓在此秩序中的地位，永世不生变化；实际上，他所寻求的是在此一既存的阶序里，为改善自己个体灵魂的未来际遇而努力。这点恰与犹太教徒形成强烈对比，犹太人期待透过对现存社会秩序的一次（有利于其贱民民族的）革命，以达到个人的救赎；犹太人之为神的选民及接受召唤，是为了享有荣耀的地位，而不是来当贱民的。

怨恨（Ressentiment）——尼采（Nietzsche）是最早注意到的——因此成为犹太人的伦理救赎宗教中一个重要的成分，尽管完全不见于任何巫术性泛灵论与种姓宗教。根据尼采所揭示的，怨恨是伴随着负担劣势特权的阶层的宗教性伦理而产生的一个现象，这些人认为——对古来信仰的一个直接逆转——世间命运之所以会分配不均，是享有优势特权者的罪过与不正，这迟早是要受到神的惩罚的。在这种负担劣势之特权者的神义论中，道德要求成为将有意识（或无意识）的复仇欲望正当化的一个手段。这种观念的起源是脱不开“报应的宗教”（Vergeltungsreligiosität）的。因为宗教性的报应观一旦出现，“苦难”即可能被视为具有纯粹的宗教性价值，而在此一信仰之观照下，激起对未来之报偿的衷心期盼。

宗教性怨恨观念的发展，可能是受到下列两类因素的影响：一是特定的禁欲理论，其次则为特殊的神经质的倾向。不过，苦难的宗教也只有在特定的情境下，才会带有特殊的怨恨的性格。例如怨恨的观

念就未曾出现在印度教徒与佛教徒身上，对他们而言，自己的苦难是个人所当受的。

犹太人就极为不同。《新约/旧约》诗篇所呈现出来的宗教即充满了复仇的要求，同样的主题也出现在经过祭司之手改造的古以色列传统中。大部分的诗篇里都明显地充满着给予一个贱民民族之公开且不加掩饰的复仇要求的、道德主义之正当性与满足感（有些段落显然在稍后被窜抄入较早的作品中，其感情已不同于原先所呈现者）。有时诗篇里的复仇要求是出之以向神抗议的形式，因为善人而遭恶报，尽管他对神的诫命忠实不渝，不信神者的恶行却反而为他们带来幸福，使他们变得傲慢，尽管他们嘲笑神的预言、诫命与威权。同样的复仇要求也可能出之以一种谦卑的忏悔自己罪行的形式，祈求神最后终能解消他的怒气，并再度惠赐恩宠给他们，他们毕竟还是神唯一的子民。不管哪种表现方式，都还是希望神对以色列人的怒气最终可以平息，并加倍处罚那些不信神的敌人，使他们终有一天会成为以色列人的脚凳——这是祭司史学安排给迦南一带与以色列人为敌者的命运。他们同样也希望这种尊贵的处境可以永远存在，只要他们不违命而引起神的愤怒，从而遭受不信神者的奴役。某些诗篇，当然也可能如近代批注者所言，表现出虔诚的法利赛派信徒对他们所遭受到查那尤斯王（Alexander Jannaeus）之迫害的个人愤怒 [55]。不过，这一选择与保留的事实已表现出犹太人的性格；再者，其他的诗篇的确十分清楚地反映出犹太人所具有的贱民身份。

在世界其他宗教中，我们再也找不到一个像耶和华那样表现出如此强烈之复仇欲的普遍神。经过祭司之手加工的历史资料所提供的价值即在于，凡是不适合报应与复仇之神义论的历史事件——例如美吉多（Megiddo）战役 [56]——几乎都遭到篡改，这是个相当可靠的线索。以此，犹太人的宗教成为一个突出的报应之宗教。神所要求的德

行，乃遵守报应之期待。再者，原先这是个集体的愿望，就这个民族整体而言，它将活着看到恢复光荣的那一天，而且也只有以这种方式，个人才能重获其尊严。上述的集体性神义论是伴随、混合着一种有关个人之命运——这在原先是被视为理所当然地接受的——的个别神义论而发展的。个人命运的问题在《旧约·约伯记》里有所揭示，

《旧约·约伯记》是出自一个十分不同的阶层（上层社会），它的最高潮是一种对任何问题之解决的断念，而顺服于神对其创造物的绝对的主权。这种顺服可说是清教徒预定论的前驱。当神意注定的地狱之永恒劫罚所引起的激情，配合上述所讨论的、涉及报应与神之绝对主权的观念，必然会导致预定论的出现。然而这种预定论的信仰终究没能在那时的以色列人之间发展出来：他们几乎完全误解了《约伯记》作者原先意图中该有的结论，这主要是因为（众所周知），存在于犹太人宗教里根深蒂固的顽强的集体报应思想。

在一个虔诚的犹太人的观念里，律法的道德思想必然得与上述的复仇愿望——弥漫于所有俘囚期与后俘囚期的圣典中——结合起来。再者，2500年以来，犹太民族被牢固地锁定于两件事上，一方面是为了宗教性的纯净化而与世界其他民族隔离开来，另一方面则是神有关此世的许诺；这种要求报应的愿望不断出现在此民族每次的礼拜里，从这种愿望中，犹太人——有意识或无意识地——汲取了新生的力量。只是，由于弥赛亚的降临有所耽搁，在知识分子的宗教意识里，这种愿望逐渐淡薄下来，代之而起的价值是一种内心的觉神，或一种情绪柔和地对神之善意的信赖，并结合了与全世界和平相处的一种期待。这种现象特别会出现在（对一个在政治上注定是无能为力的教团而言）社会情况尚属良好的时代。另一方面，在像十字军东征那样一个充满了激烈迫害的时期，要求报复的愿望再度燃起，且出之以一种尖锐却又徒然的、求神为其复仇的哀号；或是祈求自己的灵魂在那诅

咒犹太人的敌人面前“化为尘土”<sup>[57]</sup>。在后一例子中，并不出之以恶语或恶行，而只是静待神之诫命的履行以及修养其心以接纳神。从犹太教所经历的许多重要的历史变迁来看，认为怨恨是其最决定性的要素，无疑是个极其严重的曲解。然而，我们也别低估了怨恨对犹太人宗教（甚至是）最基本特性的影响。若将犹太教与其他救赎宗教相比，我们即可发现在犹太教里，宗教性的怨恨具有一种特异的本质，并扮演了一种未曾见之于其他任何宗教里劣势特权阶级身上的独特角色。

某种形式的劣势特权者的神义论（Theodizee），可说是所有救赎宗教——其信徒主要来自这一阶层——的一个构成要素；而只要神义论成为一个奠基于这种阶层的教团性宗教的构成要素，祭司伦理的发展即会与其配合。

虔诚的印度教徒与亚洲佛教徒之缺乏怨恨以及（实际上）任何种类的社会革命的伦理，可以从他们的再生神义论来理解。根据此一神义论，种姓秩序是永恒且绝对公正的。出生于某一特定的种姓乃取决于前世的善行或罪业，此世的行为亦决定了个人在来世的机会是否有可能改善。生活在这种神义论中的人是一点也无法体会到犹太人所体验的冲突——夹在根据神之许诺而来的社会要求与实际生活之卑微状况间的冲突。这种冲突使得犹太人失去对现世的率真态度，因为他们一直处于与其实际社会地位的紧张关系中，并且也一直生活在毫无结果的希望与等待中。犹太人这种劣势特权者的神义论遭到邪恶的不信神者的嘲笑，不过对犹太人本身而言，这个神义论具有将邪恶的、不信神者的宗教性批评转化为一种经常警觉性地提醒自己坚守律法的作用；这个紧要的任务也因此常带有严酷的色彩及内心自我批判的压力。

由于终身都在学习的状态，犹太人自然会倾向对其同胞是否履行宗教义务、是否谨守宗教律法——这是整个民族获得耶和华之恩宠的终极依据——采取一种决疑论式的考察。此外，在后俘囚期的许多作品中皆带有一种特殊的色彩：对在此空虚世界寻找任何意义的绝望，卑下地接受神的惩罚，焦虑的个人会因傲慢而触怒神，以及（最后）由于担心而谨守仪式与道德等的混合。所有这些冲突迫使犹太人陷入一种绝望的挣扎，挣扎的不再是为了他人的尊敬，而是为了自重与自尊心。为了自尊心的这种挣扎必然会一再地有不确定感，而可能摧毁了个人生活态度的整个意义，因为到头来，只有神之许诺的彻底实现才是不管在任何时候、个人在神之前的价值的唯一判准。

职业上的成功，对于住在其聚居区的犹太人而言，的确成为一种神之个人恩宠的确证。然而，在一符合神意之“职业”（Beruf）里得到“确证”（Bewährung）的观念，就现世内的禁欲（innerweltliche Askese）的意义而言，却不适用于犹太人。对犹太人而言，神的祝福是远不如清教徒那么强烈地寄托于一有体系的、合理的生活方法论（Lebensmethodik）之上——这是清教徒之“救赎确证”（certitudo salutis）的**唯一**可能泉源。正如犹太人之性伦理还保持着自然主义与反禁欲的特色，古犹太教的经济伦理在其基本教义上仍然维持着强烈的传统主义，表现出一种公然礼敬财富的特质，这当然是与任何形式的禁欲主义都颇为缘远的。此外，犹太人的整个伪善的行为有其仪礼主义的基础，而且相当程度地与其宗教中特殊的情绪性气氛融合在一起。必须注意的是，犹太人经济伦理中传统主义的各种规则，就其整体而言，自然只适用于有相同信仰的同胞之间，而不适用于外人，这是所有古代伦理体系的特色。总而言之，对耶和华之许诺的信仰，的确在犹太教的世界内导出一种强烈的怨恨——道德主义倾向的成分。

将救赎的需求、神义论或教团性宗教的发展描述为只以劣势特权阶层为基础，或甚至只是怨恨——因此也只不过是一种“奴隶之道德上的反叛”的结果 [58] ——的产物，那可是大为谬误。就算对古代基督教而言都不对，虽然其许诺主要是针对精神与物质上的“穷人”。仪礼律法主义——其形成是有意用来隔绝犹太人与外界的联系——的光环之贬值与破碎，以及随之而来的介于宗教与其信徒之为一种（类似种姓地位的）贱民民族之联结的**崩解**，其结果从耶稣之预言所显示出的对立观点及其立即的影响中可清楚认识到。的确，就未来命运之调整（拉撒路的传说表达得最清楚） [59]、与神所必须负责的复仇这两个意义而言，原始基督教的预言包含有非常清楚的“报应”思想。再者，其中“神之国”是被理解为一个地上的王国，最早显然是特别（或最主要）为犹太人所设定的，因为他们从古以来就信仰真神。然而，在这个新的宗教许诺中所消除掉的，恰正是这个贱民民族之特殊而又深刻的怨恨感情。

根据流传下来的、耶稣所提出的、财富有可能妨碍救赎之获得的警告，并非源自禁欲主义；他传道中对财富的指责当然亦非源自怨恨，因为根据传说中所留下的许多证据，耶稣不只与收税人——就当时的巴勒斯坦而言，这些人多半是小高利贷者——有所来往，而且也与其他富人交往。再者，从福音书所呈现出来的、由于末世论之期待而产生的、对尘世事务的极度不关心，我们可以知道，耶稣传教中有关财富的观点主要并非由于怨恨。当然，一个富有的年轻人如果想成为一个“完全的”（也就是真正的）**弟子**，他就得无条件地脱离这个“现世” [60]。不过，《新约/旧约》也说过，对神而言，任何事皆有可能，包括富人的得救。即使是舍不得其财富的人也还是有可能得救的，尽管要困难些。耶稣的教诲与传道里并没有所谓的“无产阶级的本能” [61]；这个否定现世之爱的先知所带给现世之穷人（物质上或精神



上)的,是神之国度即将来临以及从恶魔之支配下解放的福音。同样的,任何彻底的弃绝财富,在佛陀看来,也是颇不相干的,因为对他而言,无条件地摆脱尘世本就是救赎的绝对前提。

“怨恨”这一因素的有限重要性,以及“压抑”这一概念架构之普遍应用的危险性,从尼采错误地将其架构套用到完全不恰当的佛教的例子即可清楚看出。佛教恰好是任何类型的怨恨——道德主义的最强烈的反证,而且是一种知识阶层的救赎论,此阶层原先几乎完全由享有特权的种姓(特别是武士种姓)所构成,他们高傲地拒斥了生命的幻想——不管是此世,还是彼世。就其社会起源而论,佛教也许可与希腊人的救赎论——特别是新柏拉图主义、摩尼教、诺斯替派——相比拟,虽然这些救赎论与基督教及佛教的救赎论有其根本上的差异。佛教的比丘绝不会吝于将整个世界甚至再生于极乐,施舍给人,就算那个人并不期望进入涅槃。

佛教的例子正好显示出,除了劣势特权者的社会状况与市民阶级的(由现实生活方式所塑成的)理性主义外,救赎需求与伦理的宗教尚其他的泉源,亦即上述所论及的纯粹知识主义,更具体地说是人类思想的形而上的需求,透过伦理与宗教的问题而反映出来,这种驱力并非来自物质的需求,而是由于内在的压力,企求根据一种**有意义**之宇宙的观点来了解世界,并确定对待这个宇宙的立场。

## 十一 知识阶层对世界诸宗教的影响

知识主义及其与祭司阶级、政治权威的种种关系对诸宗教的命运有着极为广泛的影响。而这些关系反过来又受到特定的知识主义之最主要担纲者的阶层出身所影响。

最初，**祭司阶级** 本身即为知识主义的最主要担纲者。特别是在有圣典的情况下，因为这就使得祭司阶级变成一个文献专业团体，从事于解释经典、教导内容、意义及正确的应用。不过，古代城邦宗教并没有出现过这样的发展，特别是腓尼基人、希腊人或罗马人，也未见之于中国的伦理。在这些文明里，所有形而上学及伦理思想的发展皆掌握于非祭司者的手中，神学的发展——只有极低度的发展，如赫西奥德的神学——亦如此。

反之，在印度、埃及、巴比伦、祆教、伊斯兰教及古代与中世纪基督教，由祭司阶级所推动的知识主义则有最高度的发展。如果神学也计入的话，那么，近代基督教祭司阶级的知识主义亦有所发展。在埃及的宗教、祆教、古代基督教的某些阶段，以及吠陀时期的婆罗门教——一般信徒之禁欲主义与《奥义书》（*Upanishad*）哲学出现以前 [62]——里，祭司阶级强有力地垄断了宗教形而上学与伦理的发展。类似之祭司阶级的垄断亦可见之于犹太教与伊斯兰教。不过，犹太教的垄断由于受到一般信徒之预言的强烈冲击而有相当程度的减弱，至于伊斯兰教祭司阶级的强大力量也因苏非（Sufi）教派的思想而有所限制 [63]。在佛教及伊斯兰教所有的支派，以及古代与中世纪的基督教里，对神学与伦理思想各个领域、形而上学、其他相当多的学科以及文学的艺术创作有兴趣且从事写作者，除了祭司（及类似身份的人）外，就是僧侣或修道取向的团体。祭典中极为重要的咏歌者，在将叙事、抒情与讽刺诗歌带进印度的吠陀诗篇以及以色列之情诗带入《新约/旧约》的工作上，扮演了重要的角色；神秘的、灵（*pneumatisch*）的情感与诗的灵感之心理学的亲和性，形塑了神秘主义者在（不管是东方还是西方）抒情诗里的角色。

然而我们此处所关心的并非文学作品及其性格，而是对宗教具有决定性影响的知识阶层之特殊性格对宗教本身有什么样的制约。祭司

阶级对宗教的知性影响——就算此一阶级是文学的主要担纲者——范围变化相当大，得看与祭司阶级对抗的是哪个阶级以及祭司阶级本身的权力地位而定。在祆教晚期及埃及与巴比伦的宗教里，特殊的祭司阶级的影响曾达到其最高潮。《申命记》与俘囚时期的犹太教，虽然基本上还是预言式的，祭司阶级对此发展中的宗教却也已有强烈的影响。不过，到了犹太教晚期，具有决定性影响的并非祭司，而是律法学者。祭司阶级与修道士对基督教具有绝对影响力的时代是上古末期与中世盛期，此一影响力于反宗教改革时期又再度出现。路德教会与早期加尔文教会也是在牧师影响的支配下。印度教的形成，至少就其制度与社会构成要素而言，受到婆罗门极端强烈的影响。特别是种姓制度，只要婆罗门到达的地区，就出现此一制度：种姓的社会层级结构最终是由婆罗门所赋予每一特定之种姓的位阶来决定。佛教的各种支派（特别是喇嘛教），都彻头彻尾地受到修道僧的影响，他们也曾影响东方基督教的广大阶层，只是没那么强烈。

此处我们格外关心的问题是：一种非祭司（修道士或一般信徒）的知识主义与祭司的知识主义之相对关系，知识分子阶层与宗教事业的关系，以及他们在宗教共同体内的地位。首先我们得了解一个具有基本重要性的事实，此即亚洲所有伟大的宗教性理论皆为知识分子的杰作。佛教与耆那教的救赎论，以及所有相关的教义，都是由一群受过吠陀经典教育的知识精英所发展出来的。这种吠陀经典训练虽然并不一定具有严格的学术性质，却是印度贵族——特别是与婆罗门比肩的刹帝利（Kshatriya）贵族成员——教育中不可或缺的。在中国，儒教的担纲者（从其创始者孔子开始），以及一般公认为道教创始者的老子，要么是受过古典人文教育的官吏，要么就是受过类似教养的哲学家。

希腊哲学各种学论的取向，实际上皆可在中国及印度的宗教里找到对应的说法，虽然经常有点变化。作为中国实用伦理的儒教思想，完全是由一个接受过古典人文教育的官职候补者阶层支撑起来的，而道教则成为一个通俗的、巫术实践的经营。印度教的几次大改革都是由受过婆罗门教育的贵族知识分子推动的，虽然教团的组织随后经常会落入较低种姓成员的手中。因此，印度的宗教改革过程与北欧的宗教改革所采取的途径有所不同，与天主教的反宗教改革亦有差异；北欧的宗教改革是由受过专业圣职教育的知识分子所领导的，天主教反改革的主要支持者则来自受过辩证法训练的耶稣会士，如撒梅隆（Salmeron）与赖尼兹（Lainez）<sup>[64]</sup>。印度宗教改革运动与阿尔·加扎利（al-Ghazâlî）所推动的伊斯兰教教义再造运动亦有所不同<sup>[65]</sup>，伊斯兰教的改革运动混合了神秘主义与正统教义，其领导权部分掌握在公认的圣职阶层手中，部分则控制在新形成的、受过神学训练的官职贵族手中。近东的救赎宗教如摩尼教与诺斯替派，也同样都是特殊的知识分子的宗教，不管是其创始者、主要担纲者以及其救赎论的性格，莫不皆如此。

在上述所有例子中，虽然这些宗教彼此间差异甚大，知识分子阶层却都拥有相对而言较高的社会身份，并受过哲学教养——相当于希腊的哲学学院、中世纪晚期最为成熟的修道院教育或世俗人文主义的大学教育。不管在哪个例子里，这些团体都是伦理思想或救赎论的担纲者。以此，在一个既存的教育范围内，知识阶层有可能形成一个可与柏拉图之学园以及相关的希腊诸哲学学院相比拟的学术活动。在此情况下，知识阶层——就像希腊的一样——对于既存的宗教实践不采取任何公开的立场。不过，他们通常也只是忽视既存的宗教实践，或者予以哲学的再诠释，而非直接与其决裂。从祭典的官方代表的角度来说，例如中国负责祭典任务的官员或印度的婆罗门，则倾向将知识

分子的学说划分出正统或异端，中国的唯物论学说以及印度之二元论的数论派（Sankhya）哲学 [\[66\]](#)，就是被列为异端的例子。此处我们无法更深入探讨这些运动的内涵，大致说来，它们主要是学术取向的，与实践的宗教只有间接的关联。我们主要的兴趣乃在前面提到过的其他一些运动，一些特别与宗教伦理之创造有关的运动。最好的例子即为古典时期的毕达哥拉斯学派与新柏拉图学派。这些知性运动都一律源自社会特权阶层，或者接受此阶层成员的指导或影响。

由某一民族之社会特权阶层所支持的救赎宗教通常在下述情况里有最好的发展机会：即当这一阶层已被解除武装，并且无法再参与政治活动，或对政治活动已无兴趣时。准此，当统治阶层——贵族或中产阶级——的支配权力被一个官僚——军事一元化的国家所取代时，救赎宗教即会出现。统治阶层之脱离政治（不管是为了什么缘故）亦有利于救赎宗教的发展。在这样一个例子里，统治阶层认为，他们的知识训练就其最终极的、知性与心理上的作用，比起实际参与尘世的外在事务，对他们而言要远为重要得多。这当然不是说，救赎宗教只有在这种时候才会兴起。相反的，这种知性观念有时正是会在政治与社会动乱时期作为一种无成见之反思的结果出现。不过，在此情况下，这种思考模式多半是潜藏着的，通常只有当知识阶层已经非军事化后，才会具有支配性的地位。

儒教，一个拥有强大权势的官僚阶层的伦理，拒斥任何类型的救赎教义。另一方面，耆那教与佛教——它们恰与儒教的顺应此世形成尖锐对比——则具体呈现出一种极端反政治的和平主义与拒斥现世的知识分子的态度。只是我们还不晓得，这两个宗教在印度为数颇多的教徒，是否有时会因时代的事件（这些事件会减少人们对政治事务的关心）而有所增加。亚历山大东征以前的印度有许多小君侯统治下的小邦（一些缺乏政治动力的小邦），面对的却又是一个令人惊讶的统

一的婆罗门阶级，而且其间的对抗不管在哪儿都逐渐表面化；这样的小邦本身就足以诱使那些受过知性教育的贵族团体从政治以外的领域去追求满足自己兴趣的事务。以此，婆罗门教规中所要求的弃绝现世，例如隐遁者（Vānaprastha）与养老份的惯习 [67]，以及这些规定的普受遵行，尔后皆可见之于非婆罗门的禁欲者（沙门 [Shramana]） [68]。果真如此，则鼓励已看到自己孙子的婆罗门弃绝尘世，较之于沙门的出现，显然是一种较为晚出且由后者转化而来的现象。不管怎么说，具有禁欲之卡理斯玛的沙门在一般人的评价里，很快就超越了正式的祭司。这种源远流长的——早在非政治的、哲学性的救赎论出现前即已存在——修道僧的非政治主义，可说是印度贵族的一个独特的现象。

近东的救赎宗教（不管是秘仪型，还是先知型），以及东方与希腊的救赎宗教（不管是较为宗教倾向，还是哲学倾向，基本上是以知识分子的一般信徒为担纲者），就所包含的社会特权阶层而言，实际上无一例外皆为有教养的阶层被迫或自愿脱离政治影响与政治活动的结果。在巴比伦，转向救赎宗教发展首见之于曼达教（Mandaismus） [69]，其间则交错有源自巴比伦以外地区的成分。在近东，当有教养的阶层对政治的关心皆灭绝之后，知识分子的宗教信仰首先转向密特拉崇拜及其他救世主崇拜，然后转向诺斯替教与摩尼教。希腊一直有流传于知识阶层之间的救赎宗教，这在毕达哥拉斯教派兴起之前就是如此。不过，对于握有决定性政治权力的团体却没有支配性的影响力。哲学性的救赎论与救赎信仰的布道活动在希腊晚期及罗马时代之得以流行于上流社会俗众间，是与此阶层之最终被排除于政治活动之外并行发展的。实际上，今日我们德国知识分子之多少有点嗦的“宗教”兴趣，与政治上的挫折有密切关联，因为政治上的挫折导致他们对政治的不关心。



来自特权阶层对救赎的憧憬，一般而言具有“开悟”——神秘主义（Erleuchtungs-Mystik）之倾向的特征（稍后再作分析），这种“开悟”——神秘主义是与一种特殊知性主义之救赎资格的意识互相结合的。这就导致对自然的、感性的与肉体的事务之强烈贬斥，认为这些会——根据心理学经验——构成背离特殊救赎之道的诱惑。正常性欲的亢奋及其勉为其难的纯化，同时，借着替代——发散反应对正常性欲的抑制，是取决于那些也许可称之为“纯知识分子”的生活态度；性欲的这种亢奋与抑制有时会扮演某种角色（只是今日的精神病理学尚未归纳出可以普遍适用的法则），就像某些现象（特别是诺斯替派的秘法传授）——为农民的狂迷提供纯化的自慰性的代用品——所清楚显示的。宗教之所以非理性化的过程之各种纯心理学的条件，交错于知识主义之将此世界理解为一种有意义的秩序固有的理性主义的要求；典型的一些例子如：印度业报（Karma）的说法及佛教类似的教义（稍后再详论）、来自（可能是）希伯来上层知识团体的《约伯记》、埃及文学、诺斯替派的思想以及摩尼教二元论里一些类似的成分。

一旦源自知识主义的救赎论及伦理成为一种大众宗教，某种说法传授的教说或贵族身份伦理即会配合受过知识教育之团体的需求而出现；不过，此一宗教同时也会转化成一种通俗的巫术性救世主救赎论（Heilandssoteriologien），以配合非知识阶层大众的需求。因此，在中国，除了官僚阶级——他们对救赎毫无兴趣——的儒教身份伦理外，道教的巫术以及佛教的秘迹与祭仪恩宠就像结晶体一样保留于民间信仰中，尽管这些信仰为受过经典教育的人所蔑视。同样的，在佛教修道僧之救赎伦理外，还有俗众的巫术与偶像崇拜、禁忌型巫术的存在，以及印度教之救世主宗教的新发展。在诺斯替派与类似的信仰

里，知识性宗教采取的是具有秘法传授形式的、神圣化的层级结构，尚未开悟的“信心者”（Pistiker）是被排除在外的。

知识分子之渴望救赎永远是源自“内心的困顿”，因此，较之于非特权阶层所特有的、由于外在之困穷而期盼的救赎而言，就显得离生活更遥远，更为理论化与体系化。知识分子以各种方式探索，其决疑论推演至无穷尽，赋予其生活态度首尾一贯的“意义”，由此而发现与其自身、同胞及宇宙的“统一”。知识分子从一种“意义”的问题上来理解“世界”。自从知识主义抑止巫术信仰后，世界的各种现象被“除魅”（entzaubern）了，丧失其巫术性的意义，而成为简单的“存在”与“发生”，其间再无任何其他“意义”可言。结果是出现一种渐增的要求：世界以及整个生活态度必须服属于一个既重要又有意义的秩序之下。

存在于这种“意义”之要求与世界及其机制之经验现实间的冲突，以及存在于此种“意义”之要求与个人生活态度在此世界之可能性间的冲突，导致了知识分子特殊的遁世行为。这种遁世可以是一种绝对孤独式的逃避，也可以采取一种较近代的形式——像卢梭那样逃入一个未受人为机制所污染的“自然”里；或者是浪漫主义式的遁世，例如逃入未受社会习俗所污染的“民众”里，这是俄国“民粹主义者”的特色。这种遁世可以是强烈倾向冥思型或行动型的禁欲；也可能是基本上在寻求个人之救赎，或追求集体之伦理的、革命的现世之改变。所有这些事实都同样适用于脱离政治之后的知识主义，也可能（有时也的确）形成宗教性的救赎论。知识性宗教特有之逃避现世的性格亦可在其找到其根源。

然而，那些通常在社会及经济方面享有优渥待遇之阶级——特别是脱离政治的贵族、坐食者（Rentner）<sup>[70]</sup>、官员、持有俸禄者（不管是教会、修道院、大学或其他类似机构的人员）——的哲学性知识主义，绝非仅有的知识主义，而且经常也不是对宗教之发展最重要

影响性的知识主义。因为另外还有一种与之并行的庶民的（proletaroid）的知识主义，在许多方面透过一种过渡的阶段而与贵族的知识主义有所联系，而仅在其最突出的特征上有所区别。此一阶级的成员包括有：生活在最低水平线的人；各个时代的小官吏及俸禄持有者，他们接受过初级的教育；书记，虽然处于一个写作还被视为一种特殊行业的时代，他们却不属于特权阶层；各式各样初级教育的工作者；吟游诗人；说书人；吟诵者；以及类似的庶民自由业者。除此，还必须加上劣势特权阶层的自修的知识分子，最典型的例子即为东欧的俄国庶民的农民知识分子，以及西欧之社会主义——无政府主义的无产阶级知识分子。还可以再加上背景大为不同的一些团体，例如19世纪前半期的荷兰农民，他们对《新约/旧约》有极深入的了解，17世纪英国的小市民清教徒，以及各时代各民族间具有宗教关怀的职工。此外，当然还得加上典型的犹太笃信者，包括法利赛人（Pharisäer）、哈西德人（Chassidim）<sup>[71]</sup>以及每天钻研律法的虔敬犹太大众。

值得注意的是，“贱民”知识主义——见之于所有庶民的小俸禄持有者、俄国的农民以及（或多或少）“流浪者”的身上——之激烈力量的来源是，处于社会层级结构最底层（或根本就不在层级结构之内）的这些团体，不管是就外在秩序或一般性意见而言，与社会习惯的关系，在某个程度上是站在一个阿基米德（Archimedes）点上。由于这些团体不受社会习惯的束缚，对于宇宙的“意义”反可采取一种原创性的态度；同时由于他们不受任何物质考虑的妨碍，他们也因之可以发挥一种强烈的伦理与宗教的情绪。只要他们是属于中产阶级——就像宗教上自修而成的小市民阶层——则其宗教需求就会倾向一种伦理严肃主义或神秘学的形式。职工的知识主义介于“贱民”与小市民阶层的

知识主义之间，且由于流浪的职工特别适合担任传道工作而显得有意义。

## 十二 犹太教与早期基督教的小市民知识主义

就我们所知，贱民知识主义与小市民知识主义实际上皆未曾见于东亚与印度。小市民知识主义是以一种城市市民的共通情感为前提，这并不存在于上述地区。两地皆尚未从巫术中解放出来，这也是上述知识主义的前提。实际上，就算是源自下层种姓的宗教形式，也是从婆罗门那儿取得它们的偈颂。中国也一样，除了儒教教育外，没有任何其他独立的、非官方的知识主义。儒教即为“贵人”——德沃夏克（Dvořak）正确地译为“君子”<sup>[72]</sup>——的伦理。儒教是个十分明显的身份伦理，更正确的说法，是种体系化的礼仪规则，适合一个其成员曾受过人文教养的、有尊严的阶层。就我们所知，情况与古代地中海东部地区及埃及无甚差异。那儿的书记的知识主义，就其所导致的伦理与宗教的反省而言，可说是完全属于一种（有时是）非政治化且永远是贵族化与反庸俗的知识主义类型。

以色列的情况不太一样，《约伯记》的作者所代表的意义是，上层的氏族为宗教知识主义的担纲者之一。《箴言》及相关的作品则表现出受到自亚历山大东征以来，脱离政治的上层教养阶层之相互接触与国际化的强烈影响。《箴言》的某些格言就直接被归到一个非犹太人的君主的名下，而且大致上，凡是以“所罗门”（Solomon）之名出现的，皆带有国际性文化的色彩。西拉（Ben Sira）极力强调自父祖传来的智慧以对抗大希腊化文化<sup>[73]</sup>，即清楚证明了大希腊化倾向的确存在。再者，布杰特（Bousset）已正确指出<sup>[74]</sup>，根据《传道书》，在那个时代熟读律法的“书记”或“律法学者”都是行万里路、读

万卷书的绅士。通贯全书，正如迈赫德（Meinhold）强调的 [75]，表现出清楚的反庸俗的倾向，极为类似见之于希腊的情况：农人、冶匠或陶工怎么可能有“智慧”，那是得有充分余暇沉思及埋首研究的人才能有的。以斯拉被称为“最初的律法学者”，不过，远在他之前就有据有重要影响地位的人物，他们是具有纯粹宗教关怀的理论家，围绕在先知身旁，没有他们的话，《申命记》是不可能制定的。另一方面，懂得希伯来文而能诠释神之诫命、其地位几乎可与伊斯兰教之“传法者”（mufti）相比拟的律法学者，这种支配性地位的获得，则要远较以斯拉——他得到波斯皇帝的授权，而为公认的神权政治的创始者——来得晚。

律法学者的社会地位还是不断有变化的。在马加比（Makkabäer）王朝时代 [76]，虔敬——基本上是一种相当稳定的处世智慧，正如友爱他人的教义所证实的——被视为与“教养”同义，“教养”（musar, paideia）乃通往德性之道的关键 [77]，而且就像希腊人所体会的一样，是可以学习的。然而当时虔敬的知识分子，就像大多数《新约/旧约》诗篇作者一样，感觉到自己是与那些经常不信守律法的富人与傲慢者处于尖锐对立的位置，尽管他们与那些富人及傲慢者属于同一社会阶级。另一方面，希律王室（Herodian） [78] 时代律法学者的各个学派——由于面临无可避免的异民族之支配，他们内心的挫折与紧张逐渐扩大——产生了庶民阶层的律法诠释者。这些人在犹太教会堂里充任司牧的助手、讲道人与教师，他们的代表也参加最高法院（Sanhedrin） [79]，对犹太教团“同志”（chaberim）——他们严格信守“分离者”（Peruschim, pharisaioi）意义上的律法 [80]——的大众的虔敬，有着决定性的影响。在犹太法典（Talmud）时期，这种活动发展为拉比教学——一种教团执事者的专业。与上述虔敬知识分子做



法相反的是，透过律法学者之各个学派的努力，小市民与贱民的知识主义有极为惊人的扩展，是我们未曾见之于其他任何民族的。斐洛（Philo）已经指出 [\[81\]](#)，为了普及读写能力以及决疑论思考方式之系统性教育的“普遍公众学校”是犹太人所特有的。经由此一阶层的影响，在城市犹太市民阶层里，先知的活动才首次被对律法之忠诚与律法圣典之研究所取代。

犹太人的这个与秘仪宗教无丝毫联系的大众知识分子阶层，较之近东一带大希腊化社会的哲学家与秘法传授者集团而言，所拥有的社会地位无疑要低一些。然而知识主义无疑已经浸透基督教出现以前的近东的各式各样的社会阶层，这种知识主义透过譬喻与思辨，在各种秘迹救赎祭典与圣化中产生出类似的救赎教义——就像大部分皆为中产阶级的奥菲斯教徒所做的一样。这些秘迹与救赎论思辨显然是为一个离散时代的律法学者如保罗所熟知的，因为他极力反对这些东西；我们晓得密特拉崇拜在庞培（Pompey，公元前60年左右）时广泛流传于西里西亚（Cilicia）一带，是个海盗的宗教，不过根据碑铭资料，其存在——特别是在塔尔苏斯（Tarsus） [\[82\]](#)——只能追溯到基督教公元时期。不同种类与起源的救赎期盼极可能长期并存于犹太教里，特别是在各省区，要不然，我们即无法解释为何犹太教早在先知时期，除了已出现一个未来的、重掌权力之犹太民族君主的观念外，尚出现了将有一个贫人之君主骑着驴子进入耶路撒冷的观念；而且犹太人也不太可能形成显然是源自闪族语法的“人子”的观念 [\[83\]](#)。

总而言之，各种复杂的救赎论——它们开展了抽象的思维与宇宙的视野，远远超越了仅止于解释自然现象的简单神话，以及现在正隐于某处的明君将于未来某一时刻出世的素朴的预言——皆与一般信徒的知识主义有关，不管是上层社会，还是贱民的知识主义。



可视为小市民知识主义实例之一的律法学者阶层，就从犹太教转入早期的基督教。保罗就像其他许多晚期犹太教的律法学者一样是个职工，这点恰与西拉（Sira，他曾经发表反庸俗的睿智教谕）时代的知识分子形成强烈对比。他可能是早期基督教中这一类型知识分子的杰出代表，虽然他的确也还带有其他色彩。他的“灵知”（gnosis）虽然与大希腊化东方的思辨型知识分子所能理解的大为不同，却在稍后为马西昂思想（Marcionitismus）提供了不少理论支持 [84]。保罗的知识主义还带有一种一般性的、自负的色彩：只有那些受到神召唤的人才能理解主的譬喻；保罗自夸其真正的知识，“在犹太人为绊脚石，在希腊人为愚拙” [85]。保罗有关“灵”与“肉”的二元论与知识主义救赎论特有的感性有其亲和力，不过却是基于其他的概念。他的思想中有某种皮毛之见的希腊哲学。究其实，保罗的皈依并非只是一种幻觉意义上的幻象，他的皈依同时也是将复活的耶稣的个人命运、与他所熟知的东方救世主救赎论及其祭典程序的一般概念，作一种内在且实际的综观意义上的幻象。犹太预言中的许诺在此找到栖身之处。

保罗书简里的论证代表了当时小市民知识主义里面最完美的辩证法类型。在其著作中，例如《罗马书》，保罗假定他所诉求的阶层具有一种高度且直接的“逻辑的想象力”（logischer Phantasie）。看来当时普遍接受的并非保罗有关义认（Rechtfertigung）的教说，而是其有关灵与教团之关系，以及以何种方式让灵适应日常切身事务的观念。离散期（Diaspora）的犹太教徒极端痛恨保罗，认为他的辩证法是滥用其律法学者之训练。不过，这种痛恨倒说明了他的辩证法是多么切合当时小市民知识分子的心态。原始基督教团的这种知识主义，在卡理斯玛“传道者”（教师 [didaskaloi]）的努力下，一直持续到《十二使徒遗训》（*Didache*）的时代 [86]；哈尔纳克（A. Harnack）即在《希伯来书》中发现知识主义之诠释学的范例。然而，随着主教与长

老逐渐垄断了教团的精神指导权，这种知识主义即告消失。取代这些知识分子与教师的，首先是知识主义的护教者，接着是受过希腊教育而且（几乎都）拥有圣职的教父与教义学者，然后是皇帝（他们对神学具有业余的兴趣）。在东方，这一发展的最后结果则为——在偶像崇拜的斗争中取得胜利后 [87] ——出身非希腊人的最低社会团体的僧侣掌握了主导权。自此以后，东方教会的一些特质，例如其圣职人员皆有的形式辩证观，以及随之而来的半知性主义、半原始——巫术性的教会自我神格化的理想，就再也不可能完全根绝。

不过，就原始基督教的命运而言，尚有一决定性的因素。就其起源、其典型的担纲者以及对此一担纲者具有决定性意义的宗教的生活态度而言，基督教从一开始就是个救赎的宗教。尽管从一开始，基督教的救赎神话与近东救赎神话的一般模式就有许多雷同之处（实际上，它也的确借取了近东神话的成分而加以改变），而且保罗也接受了律法学者的诠释学的方法论，它仍采取一种最大可能之有意识的与一贯性的、**反对** 知识主义的立场。原始基督教既**反对** 犹太教之仪式——律法的学识，亦**反对** 诺斯替派知识贵族的救赎论，它全面拒斥古代哲学。

基督教的最主要特质乃在其拒斥诺斯替派对“信心者”的蔑视态度，以及其确认、模范的基督教徒是圣灵（Pneuma）充满的“贫者”而非“智者”。只有基督教才会教导：救赎之道绝非来自习得的知识，不管是律法、有关生命与苦恼之宇宙的或心理学根据的智慧、现世生活诸条件、秘迹仪式的神秘意义，还是灵魂在彼岸的未来命运的知识。基督教除了这些表征之外，还得再加上下列事实：早期基督教内部的教会史——包括教义的形式——有相当多的部分实乃反映着基督教对抗各种形态之知识主义的斗争。

如果要简洁地——换言之，以一句话——描述出所谓世界诸宗教的主要担纲者或传道者阶层的典型代表人物，那么，可以这么说：儒教，维持现世秩序的官僚；印度教，维持现世秩序的巫师；佛教，浪迹世界的托钵僧；伊斯兰教，征服世界的武士；犹太教，流浪的商人；基督教，流浪的职工。当然，所有这些类型的代表人物皆不能视为其职业或物质之“阶级利益”的代言人，而毋宁视之为其伦理与救赎论——较结合于其社会之处境的——之意识形态上的担纲者。

例如伊斯兰教，除了官方的法律学校与神学院以及对学问的兴趣有过短暂而辉煌的时期外，其固有的宗教性格只有在受到苏非派教义渗透之后，才可能经历知识主义的突破。然而伊斯兰教的取向并非仅此一端。实际上，在一般修道士的信仰中，完全缺乏合理主义的倾向。伊斯兰教中，只有少数异端教派——它们在某些时期曾拥有相当的影响力——展现出一种特殊的知识主义的性格。除此之外，伊斯兰教，就像中古的基督教一样，在其高等学府中只出现经院哲学的倾向。

### **十三 上流阶层的知识主义、平民的知识主义、贱民的知识主义与教派的宗教性**

此处无法详述中古基督教中知识主义与宗教的关系。不管怎么说，这一宗教——至少就其社会学上的重要作用而言——并非特别地倾向知识性的因素。修院的合理主义对文化实质内容的强烈影响，只有在比较西方与近东及亚洲的修道士阶层之后，才有可能弄清楚，稍后我们会简单描述一下。西方修道士阶层的特性，决定了西方世界里教会突出的文化影响力。在中古时期，西方的基督教并没有任何具有

重要意义的宗教性的俗众知识主义，不管是小市民性格，还是贱民性格的，虽然在一些教派中偶尔确可发现某种宗教性的俗众知识主义。

另一方面，教养阶层在教会发展中所扮演的角色，也并非就不重要。加洛林王朝、奥托王朝与萨利安王朝的帝国主义的教养阶层<sup>[88]</sup>，都努力构建一个皇权——神权的文化组织，就像16世纪俄国的圣约瑟夫派（Josephite）修道士所做的一样<sup>[89]</sup>。教皇格列高利的改革运动，以及教皇政治的权力斗争<sup>[90]</sup>，究其实也是在当时精英知识阶层的意识形态下推动的，他们与正在崛起的市民阶层组成联合阵线，共同对抗封建势力。随着大学教育的日益普及以及教皇极力想要垄断——为了国库或单纯只是保有庇护权的目的——巨大的圣禄的支配权（这些圣禄是教养阶层的经济支柱），这个日渐扩大的“圣禄受益者”阶层乃转而反抗教皇。最初，这种反抗基本上只是针对经济及国家主义之利益的独占，稍后，随着教会的大分裂（Schism），这种反抗乃转变为意识形态上的，这些知识分子乃成为“教会会议至上论”改革运动以及后来人文主义的“担纲者”。

人文主义者的社会学，特别是他们从骑士与圣职者的教育转化为基于恩护者之大量赏赐的宫廷文化，当然是有其独特意义的问题，只是我们无法在此详述。人文主义者对16世纪宗教改革的矛盾态度，主要是来自意识形态上的因素。

只要人文主义者愿意为教会的建立——不管是改革派教会还是反改革教会——提供服务，他们就会在教会学校的组织与教义的发展上扮演一个极端重要（虽非决定性）的角色。然而一旦他们成为某种特殊宗教（实际上是一整批宗教的个别类型）的担纲者，他们仍然不可能产生持续性的影响力。这些受过经典教养的人文主义者团体，与其生活样式相互一致的，对群众以及宗教性教派都抱持全然排斥的态度。他们一直憎恶骚动，特别是祭司与布道者的煽动。整体而言，他

他们在气质上接近埃拉斯都派（Erastus）或和平主义的 [91]，也正因如此，他们注定是要逐渐丧失其影响力。

除了精微的怀疑主义与理性主义的启蒙思想外，人文主义者（特别是英国国教的团体）也呈现出一种纤细的宗教情操，或者又如见之于皇家港（Port Royal）信徒的一种诚挚而又经常带有禁欲性格的道德主义 [92]；以及见之于日耳曼（初期）与意大利的一种个人主义的神秘主义。不过在涉及其现实权力与经济利益的斗争里，若非直接诉诸赤裸裸的暴力，那么自然是出之以煽动的手段，在这方面，并非所有的人文主义者团体皆居于平等的地位。显而易见的，至少那些想要争取统治阶层——特别是大学——支持的教会，就需要受过经典训练的神学论辩者以及受过经典训练的传道者。在路德教派内，由于与贵族势力合作，教育与宗教活动的结合迅速且彻底地转移到转业神学家手中。

尽管《休迪布拉斯》（*Hudibras*）里嘲笑清教徒夸夸而谈的哲学知识 [93]，然而，赋予清教徒——尤其是洗礼派诸教派——无与伦比之抵抗力者，并非精英分子的知识主义，而是平民（有时甚至是贱民）的知识主义，因为洗礼派运动在其初期是由流浪的职工或使徒所推动的。在这些清教诸教派里，并没有具有一种特定生活样式的特殊的知识阶层，不过，在一个由巡回布道者所开展的短暂的传教运动结束之后，受到他们的知识主义潜移默化的是中产阶级。有关《新约/旧约》的知识以及对极端深奥玄妙的教义论争之兴趣的前所未有的普及化，是17世纪清教徒（甚至及于农民层）的特色，这种普及化创造出一种后无来者的宗教性大众知识主义，只有晚期犹太教以及保罗传教教团的宗教性的大众知识主义才能比拟。这点恰与荷兰、苏格兰一部分与美洲殖民地的情况形成对比；在英国，当势力范围以及争取势力的限制，于宗教战争中试炼并予以确定后，这种宗教性的大众知识主义即

告衰微。不管怎么说，这个时期型塑了盎格鲁——撒克逊之教养阶层的知识主义，其特色为一种对自然神论——启蒙主义的宗教形态的传统性恭顺态度，柔顺的程度则各有不同，不过，从未到达反教会的程度，有关此一现象目前暂时无法论及。由于盎格鲁——撒克逊人的心态基本上乃来自（拥有强大政治力量的）市民阶层之传统主义的态度与道德主义的关心，因此可说是受到宗教性的平民知识主义的制约，这一点恰与拉丁诸国内部（本质上）以贵族及宫廷为中心的教育之转变为激烈的敌视、或全然地忽视教会的态度，形成最尖锐的对比。

盎格鲁——撒克逊人与拉丁诸国的这些发展（最终导致一种反形而上学的效果），恰与**日耳曼**特有的“非政治”——既非脱政治，亦非反政治——的精英教育形成对比。日耳曼的这种教育源自其具体的历史条件，且极少（基本上是负面的）受到社会学特质的制约。其取向为形而上的，然而与特定的宗教需求无甚关联，更谈不上任何“救赎”的需求了。另一方面，日耳曼的平民与贱民知识主义，就像拉丁诸国的，逐渐走向激烈的反宗教途径，尤其是在社会主义的经济末世论兴起之后变得特别显著。此一发展与盎格鲁——撒克逊地区的发展恰成强烈对比，后者之最诚挚的宗教形态，自清教徒时代以来，即带有教派的性格，而非制度性与权威性的。

唯有这些反宗教的教派尚能掌握一个没落的知识分子阶层，他们对社会主义的末世论至少还能短暂维持一种宗教式的信仰。那些经济利害关系者（劳动者）愈是掌握其利益代表，“学院派”的构成分子就愈不重要。再者，对“学问”迷信式的崇拜——认为“学问”乃解放阶级支配的可能的创造者，或至少是社会革命（不管是和平还是暴力的）的先知——最终之无可避免的幻灭，亦使得此一构成分子更形衰微。因此，同样的结果是，在西欧唯一残存的近似于一种宗教信仰的社会主



义形态——工团主义（Syndikalismus）<sup>[94]</sup>——很容易就堕落为由没有直接经济利害关系的第三者来进行的一种浪漫的游戏。

最后一个知识分子的大规模运动，虽然并非有一种共识的信念来支撑，却具有一些足可比拟于一个宗教的基本要素，即俄罗斯的革命知识层，在此运动中，出身学院与贵族的知识分子与平民知识分子并肩而战。平民知识主义的代表性人物是庶民的小官吏层，特别是自治团体的官员（所谓的“第三势力”<sup>[95]</sup>），他们不管是在社会学思考上，还是对文化全盘的关怀上，都相当有深度。此外，下列人物也发挥了推动此一类型知识主义的作用：新闻人员、小学教师、革命的使徒，以及在俄国的各种社会条件下配合出现的农民知识层。在1870年代时，这一运动汇集为一种对自然权利的诉求，其主要取向为农业共产主义，亦即所谓的“民粹主义”。1890年代起，这一运动与马克思主义的教义有过激烈的冲突，不过也有部分的融合。另一方面，也有将之与纯斯拉夫主义之浪漫主义宗教性——稍后则转化为神秘主义宗教性，或至少是宗教性的狂热——结合起来的企图，虽然其方式通常并不很清楚。在陀斯妥耶夫斯基与托尔斯泰的影响下，俄国一些相对广大的知识分子阶层逐渐产生一种禁欲的、无等差主义的个人生活态度。至于有关此运动——强烈混杂了犹太平民知识分子（他们随时准备牺牲一切）的影响——在俄国1906年革命大变动之后，还能持续到什么程度的问题，我们无法在此细述。

## 十四 西欧之宗教“被启蒙者”教团的形成

在西欧，自17世纪以来，在启蒙主义的宗教观点下产生了——不管是在盎格鲁——撒克逊，还是（较晚近的）法国文化区——唯一神论、自然神论、综合信仰、无神论与自由教会的教团；佛教的概念

（或其他被认为如此的），在此过程中也扮演了某种角色。在日耳曼，启蒙主义的宗教观则在认同于共济会宗旨的团体里找到听众。换言之，也就是那些没有直接经济利益关系的团体，特别是大学教授，不过也包括一些落魄的意识形态者以及部分（或全部）出身于庶民的受教育团体。另一方面，不管是印度（梵社所代表的 [\[96\]](#)），还是波斯的启蒙主义宗教，都是与欧洲文化接触下的产物。

这些运动对文化领域的实际影响意义，在过去远较目前为大。由于许多因素的配合，不太可能会出现一个新的由知识分子所创造出来的真正的教团性宗教。这些因素包括有：特权阶层有意维持既存的宗教，以之作为驯服大众的工具；他们需要维持社会差距；他们厌恶大众的启蒙运动，认为这会摧毁了精英团体的威望；以及他们持之有故地拒斥任何信仰，因为因袭的信仰教条皆有可能为大众（透过**文字**而）接受的、新的信仰教条所取代——任何人皆可将原典割裂来解释（“正统派”走样10%，“自由派”走样90%）；最后，尤其重要的是，特权阶层对宗教问题与教会常抱持着一种轻蔑的、漠不关心的态度：奉行某些令人厌烦的仪式并非什么大不了的牺牲，只要每个人知道这些仪式也不过就是（最好是由符合正统信仰与身份习惯的官方监护人来奉行的）形式而已，而且也因为国家要求这些人为其前途而奉行。

文人、学院派或咖啡屋的知识主义需要将“宗教”情操列入他们的印象与感觉泉源的库存中，并将之作为讨论的课题，从来就没有促成一个新的宗教之兴起。宗教的复兴也不可能因为作家针对这些有趣的课题写作之需要，或者是聪明的出版家为了要销售这些书这种远为实际的需要而出现。不管一个广泛流行的“宗教之关怀”的出现是受到何等样的刺激，没有一个新的宗教是来自知识分子的上述需求，或者他们的喋喋不休。风尚的流行会及时转移聊天与新闻评论的课题。

---

[1] 底波拉是公元前12世纪左右的以色列女先知、士师，激励以色列人对抗迦南人。《底波拉之歌》即底波拉于战胜后所作的歌。

《旧约·士师记》，4、5章。——中注

[2] 迦南是巴勒斯坦的古称，指约旦河西部整个地方。迦南人是于公元前3000年左右从阿拉伯迁移到迦南的闪族人，他们在此地形成迦南文化，崇拜的是巴尔神。——日注

[3] 歌利亚为非利士勇士，根据《新约/旧约》所载，他向以色列人挑战，无人敢应，最后戴维向扫罗王请求出战，扫罗说：“你不能去与那非利士人战斗，因为你年经太轻，他自幼就作战。”（《旧约·撒母耳记上》，17：33）最后戴维出战，并以石子击杀歌利亚。——中注

[4] 萨谟奈提人是古意大利的一个种族。原住于亚平宁山中南部山脉的山地及牧草地，实行部族联合。在公元前5世纪时，他们驱逐埃托利亚人，在罗马发展以前即进出坎帕尼亚平原，受到希腊文化的影响，发展出希腊——萨谟奈提文化。到了公元前三四世纪时，前后与罗马发生三次冲突（萨谟奈提战争），最后在第三次战争中被罗马彻底击败。——日注

[5] “士师”即《旧约·士师记》（2：16—19）所记载的“裁判官”。与其说是裁判官倒不如说是以色列人的救助者，并且也是军事方面的指导者。在进入王制时代的300年间（公元前1200—前1020年左右），当以色列民族受到其他民族之欺压时，士师即受神之灵力而出现，进行一种基于共同支配制的神权政治。

基甸即此种士师之一。神为了救以色列人免于米甸人的压迫而立基甸为士师，基甸一方面向外与米甸人征战，一方面则对内讨伐巴尔神的偶像崇拜，彻底实行耶和華信仰。其活动见于《旧约·士师记》（6—8）的记载。Maschiach（弥赛亚），在希伯来语中出于“加膏

油”（maschia）一字，为受膏者之意。在《旧约》中，作为受膏者的弥赛亚，是用来对王的尊称。例如《撒母耳记上》第24章第6节中，以色列王制时代的第一个王扫罗即被称为耶和华的“受膏者”。在《新约》里，当耶稣被称为基督时，所谓基督即由chrīo（加膏油）的动词型而来，是弥赛亚的希腊译文。只是，当耶稣被称为基督（弥赛亚）时，并非意指《旧约》中所指的以色列人在政治上的王（为以色列带来独立与光荣的王者），而是在圣灵上为救世主的意思。换言之，这样的耶稣基督即此处所谓耶和华宗教的救世主。——日注

[6] 多纳图派是四五世纪时盛行于北非的基督教分派，由于迦太基大主教多纳突斯（Donatus）为此派之首脑，故而称多纳图派。其教说的重点在于圣礼的有效无效决定于施行圣事者自身是否清白纯洁。信徒以严格的道德家著称，教派则以严格派而与罗马教会分离。其势力广渗于北非，并与反罗马的民族运动及下层农民之反抗罗马基督教徒大土地所有者的活动相结合，而与罗马教会对立。4世纪末，新任希波大主教致力于说服多纳突斯的论争而不果，因而于411年依皇帝命令，不承认多纳图派为单纯的分派，而宣布其为异端。以此，多纳图派的圣职者被驱逐，教会与财产被没收，教派被彻底镇压，其后即迅速衰亡。——日注

[7] 波希米亚的宗教改革者胡斯（Hus，1369—1415）虽然在被召到康斯坦宗教会议后即遭火刑处决，但其信徒却仍然坚持两种陪餐主义（接受备有面包与葡萄酒两种形色的圣餐）的激进主张，聚集于塔波尔山，因而被称为塔波尔派（Taborite）。他们在此处与天主教会作顽强的武力对抗，然而于1434年左右终被瓦解消灭。——日注

[8] 1517年路德所开启的宗教改革运动，及其所包含的“神前平等”的理念，给予农民的反封建运动莫大的刺激。1524年秋，日耳曼西南部的农民即相继蜂拥而起，到翌年春，发展为从日耳曼西南部扩

及中部的大规模农民战争。农民们揭橥“十二条”共通口号，要求减轻贡租、赋役，废除共有地的使用限制，取消什一税，并与都市中的低下阶层合流。此处所说的“神圣权利”应该就是指“十二条”的纲领而言。——日注

[9] 帕西教 (Parsee) 是印度的祆教。7世纪时，伊斯兰教徒侵入伊朗，一部分祆教徒逃到印度，形成封闭性的共同体以维持其信仰，被称之为帕西教徒（名称由“波斯”而来）。今天他们为数据称约10万人，有许多活跃于实业界的富裕者。韦伯此处所指的观点已不为现今所采。——日注

[10] Chaberim在希伯来语中有弟兄或同志的意味，此处则作“严格遵守律法的人”解，与法利赛人同义。法利赛人由于和以色列的其他部族分离形成“弟兄”，因而被如此称呼，他们也就这么称呼自己。——日注

[11] Talmud在希伯来语中是“教”的意思，后来用来指称：被称为拉比的犹太律法学者们之口传或批注的集成书籍——《塔木德》，注释、讲解犹太教律法的著作——作为将律法实践于具体生活的指南，与《旧约》并为犹太教的圣典。内容共分两部分，第一部分为密西拿 (mishnah)，收录以摩西律法为中心而由历代拉比所开展的口传律法，以希伯来语写成。第二部分为革马拉 (gemara)，收录的是对密西拿所作的注释与解说，以及其他一些传说，以阿拉姆语写成。Talmud有编纂于4世纪末的巴勒斯坦版，及编纂于6世纪左右的巴比伦版，但普通谈到Talmud时，是指后者而言。——日注

[12] 锡安运动 (Zionismus) 是犹太民族复归祖国与再兴国家的运动。锡安是位于耶路撒冷东南方的丘，后来成为象征耶路撒冷的标志。虽然其为希望与憧憬之所在自中世纪以来便如此，但形成实际的政治运动则是在19世纪末。其原初的主张者为赫茨尔 (Theodor



Herzl, 1860—1904), 在一呼四应下, 1897年最初的犹太人代表世界会议(第一次锡安运动会议)于巴塞尔(Basel)召开, 揭橥“锡安运动之目的在于为犹太民族于巴勒斯坦建设一块受公法保证的乡土”此一巴塞尔纲领。其后, 犹太人归乡者逐渐增加, 1917年英国表明支持犹太人, 因而在英国的指导下运动被推行开来, 最后在1948年5月, 以色列共和国终于独立, 锡安运动被贯彻实现。——日注

[13] 俄国革命运动的一派。字源为“人民”(narod), noradniki为人民主义者之意。此派主要是在1870年代至1900年代初领导革命。他们极度憎恶沙皇制, 以对俄国农民之盲目的爱为基调, 实行“到人民当中去”的启蒙运动, 并且不认为俄国有资本主义发展的可能性, 主张直接由农村共同体制转向社会主义。不过, 农民的启蒙运动并未开花结果, 而是作为政治斗争手段的个人暴力行为被过度高张, 最后在列宁、普列汉诺夫的批判下失去影响力, 继而转变成为马克思主义者。——日注

[14] 巴克斯特(Richard Baxter, 1615—1691), 英国的清教牧师。在他当基德明斯特的牧师时, 为劳动者推行有力的布道会运动, 颇收成效。作为一个基督新教的优秀指导者, 他奖励道德的实践, 并致力于新教伦理的确立。他虽然是自学自修, 但勤于为文著述, 其著作约有200种。——日注

[15] 哈尔纳克(Adolf Harnack, 1851—1930), 德国著名的神学家。曾任马堡、柏林等大学教授。历史主义之思想家代表之一, 特别在教会史与教理史的研究上有划时代的贡献, 确立了19世纪末到20世纪初最具影响力的神学家之一的地位。主要著作有: *Lehrbuch der Dogmengeschichte* 3 Bd. (1886—1889), *Texte u. Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* (1893—1904), *Das Wesen des Christentums* (1900)等。韦伯此处所引述的论点, 应



是见于他所著的*Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (1924)一书中。——日注

[16] 胡格诺派是宗教改革时期法国基督新教的名称。这个名称的由来众说纷纭，其中以出于德语之Eidgenosse（同盟者）一说最为有力。属于胡格诺派者，多为从事工商业的中产阶级，以及律师、医生、教授等自由业者。他们屡受激烈的迫害，从1562年起到1570年间三度与天主教徒交战（胡格诺战争）。1589年亨利四世即位，采取保护新教的政策，1598年颁布南特敕令，承认信仰自由。不过路易十四登位后又再度压抑此派，并于1685年废止南特敕令，许多胡格诺教徒遂亡命国外。——日注

[17] 孔代（Louis Condé，1530—1569），法国贵族，胡格诺的指导者。胡格诺战争时为胡格诺派的领袖，颇有战功。只是后来又与之分道扬镳，反过来镇压基督新教。——日注

[18] 穆罕默德据阿拉的启示而进行预言活动，在麦加慢慢获得愈来愈多的同声气者，逐渐增强了势力，而与麦加之支配层对立，这种对立的激化演变成对穆罕默德一系的强烈弹压与迫害。由于在这种状况下作为先知的布教活动实在危险，穆罕默德遂于622年率领信徒逃离麦加，前往北方约300里的雅斯利浦。这个被称为“圣迁”的事件是伊斯兰教发展史上的一大转机。借此机缘，雅斯利浦被加上麦地那（先知之城）之名，而穆罕默德本身也成为这个新的伊斯兰教共同体中兼任宗教指导与政治支配这两方面的首长。——日注

[19] 关于圣奥古斯丁的部分，不知典出何处，不过被视为与coge intrare同义的compelle intrare一词，则见于奥古斯丁的Contra Gaudentium之中。此语想必是来自《新约·路加福音》（14：23）：“主人对仆人说，你出去到路上和篱笆那里，勉强人进来（compelle intrare），坐满我的屋子。”——日注

[20] 根据北欧神话，在战争时，主神欧丁会派遣身穿甲胃的美女 Valkyrs（“阵亡者选择人”）到战场上，将阵亡的勇士带到Walhall（“阵亡者之厅堂”）参加盛宴。——中注

[21] 圣殿骑士是十字军时代所创设的三大骑士团（Ritterorden）之一，遵从西多教团（Cistercian）的规律而组织起来。他们在第一次十字军东征夺回耶路撒冷（1099）以后，即以守护圣地及击退异教徒为使命。由于其本部原来设置于耶路撒冷的所罗门王之神殿遗迹的宫殿里，故被称为圣殿骑士。此骑士团于13世纪时达到最盛期。——日注

[22] 锡克教（Sikh）原为在伊斯兰教影响下成立的一个印度教的革新宗派，其始祖为那纳克（Nānak, 1469—1538）。锡克教在今日已被视为从印度教独立出来的另一个宗教。15世纪左右，印度教内部由于受到来自伊斯兰教的刺激，故而革新的气息抬头。那纳克在其师迦比尔（Kabir, 1440—1518）的强烈感化下，进一步试图融合两教。其教义根本在于对唯一神哈里的信爱，指斥印度教的迷信并撷取伊斯兰教之所长，在对师父绝对服从的训诲下，形成弟子（Sikh）教团。在此种强固的团结力下，锡克教团具备了强烈的战斗性格，有别于印度教的其他诸教派而独自发展，一时之间造就了政治性的独立王国。现在主要是以旁遮普地区为中心传布于印度西部。——日注

[23] 密特拉（Mithra或Mithras）自古以来即为雅利安人所崇拜的太阳、光明、丰饶之神。自公元前3世纪起，密特拉崇拜成为盛行于波斯的祭典，再由波斯向西伸展传播，至2世纪初即流传于罗马帝国几乎所有的地方。信奉密特拉神而得神秘的灵魂救赎的密仪宗教，主要信徒多为富商与军人阶级，他们建造了许多神殿及形成为数众多的信徒组织。2世纪时，得到罗马皇帝康茂德（Commodus, 180—192年在

位)的公认,而与基督教相对抗,至4世纪中期势力衰退而终至消亡。

——日注

[24] 康茂德(161—192)为马卡斯·奥理略之子,继承其父为罗马皇帝。由于残虐的作为及宠幸政治之行而与元老院对立。他专奉密特拉教,并以公认此教而为世所知。——日注

[25] 共济会是起于英国,以自由主义的友爱与共济为目的的秘密结社。Freimaurer意指“自由的石工匠”,本为12世纪左右英国的石工、泥瓦匠们为了保守他们的特殊技术起见,奉施洗约翰为守护者而组成的会社。及至近世,这个会社的宗教、道德色彩增强,逐渐转化为精神的结合;到18世纪时,急速发展,欧洲各地及美洲都产生新的组织,许多知识分子都成了它的会员。普鲁士从腓特烈大帝开始的诸君以及法国百科全书派的人士也都加入组织,成为近代自由主义、世界一家主义及自然神论的大本营。天主教会视之为危险之物,自教皇克里门斯十二世对它发出破门律(1738)以来,即遭到历代教皇激烈的攻击与迫害。——日注

[26] 罗马皇帝尤里安(Julianus, 332—363, 361—363年在位),由于破弃基督教,试图复兴异教而被称呼为背教者尤里安。他专注于新柏拉图主义与密特拉教的研究,并奖励异教与密仪宗教。——日注

[27] 在此我要提出个人的经验,当冯·艾吉迪(Moritz von Egidy, 退役陆军中校)刚登场时,军官团皆抱持如下的期待(对正统信仰加以批判的权利,显然是所有同僚皆拥有的):他阁下能发起此一要求,亦即那些古老的童话——任何诚实的伙伴皆无法相信的——不应该再出现在军中礼拜。只是,当然啰,这样的事并没有发生,我们只好承认,教会的教义对那些新兵而言,就像以往一样,仍是最佳饲料。——原注

冯·艾吉迪在1890年发表了批评正统教会的文章而被免职，相关资料参见 *Jugendbriefe* , pp. 334—337。——日注

[28] 罗马皇帝奥古斯都一方面在罗马禁止人民将自己当作神来崇拜，但另一方面却又设立被称为奥古斯都崇拜团的团体，给予加入者特别的荣誉与地位。——日注

[29] 伐腊毗 (Vallabha, 1479—1531) 是印度两大宗派之一、毗湿奴派的分派巴加瓦大派的一个导师。他注释毗湿奴的圣典《巴加瓦大·普拉拿》，而开创强调崇拜黑天的爱人神罗陀的宗派。

继承伐腊毗教团的是他的儿子Viththalesa。他有七子，皆各别为教团的指导者，但教团此后即尊各别的后裔为导师 (Guru) 而分裂。其中最有力的一支即其第四子哥古拉萨的系统——哥古拉萨派。教团的教师则被称为法师 (Gosain) 。

毗湿奴在印度教里与湿婆并称两大主神，不过在统一的教理上，这两个神与宇宙创造神梵天为三身一体的最高神，毗湿奴担任延续的角色，湿婆则负责破坏。在古代吠陀经典中，毗湿奴是将照耀万物的太阳神格化后的太阳神，以三步横跨天空地三界。在吠陀经中，毗湿奴虽不具有这么有势力的神格，但在叙事诗当中它以一个握有幸福的神而受到崇拜，成为印度教的核心主神。此外，此神亦为爱神，据说他会平等地将恩惠赐予信奉者，并以种种化身来拯救人类。他的化身有十种名称，其中最具代表性的也最重要的即黑天 (参见下注)。虽然毗湿奴派与湿婆派成为印度教的两大宗派，但此处所说的毗湿奴信仰被解释为一神教思想，认定毗湿奴乃唯一的宇宙神，而其他各神不过是他的现身而已。——日注

[30] 黑天是毗湿奴神十种化身当中最具代表性也最重要的一个。黑天被认为可能是实在的人物，其传说后来发展成见诸10世纪左右编

纂的毗湿奴派圣典《巴加瓦大·普拉拿》中吹笛的黑色牧童神，与后来成其妃子的牧女罗陀的恋爱，为人所乐道。

牧女罗陀与牧童神黑天的恋爱如上所述，此处所强调的是通过此一爱恋而使灵魂趋向对神的爱。后来罗陀即被当作黑天的爱人神且由于成了黑天之妃而受到崇拜。此种女神崇拜的背后吾人见到性力派的影响，且对于密教的形成扮演了重要的角色。——日注

[31] 教皇派是意大利中世纪末期时在罗马教皇与神圣罗马帝国皇帝的对立中支持教皇的党派。支持皇帝的那一派即吉伯林党（*ghibellini*）。主要以新兴的富裕市民为代表的教皇派，和以上流封建势力为中心的皇帝派，不但于都市中内争，且造成教皇派都市与皇帝派都市的对立，自13世纪起即持续地在整个意大利境内进行激烈的斗争。——日注

[32] 卡理玛拉商人行会（*Arte di Calimala*）是在以毛织品的生产贩卖为基干产业的佛罗伦萨市中，独占了主要是原料购入与制品贩卖等业务的有力的商人行会。卡理玛拉这个名称来自其仓库所在的街道。其巨大的利益足以左右各国的经济，直至15世纪末才趋于衰退。——日注

[33] 阿明尼乌斯（*Jacobus Arminius*, 1560—1609），荷兰的改革派神学者，莱顿大学的神学教授。原先拥护加尔文的预定论，后来对它产生怀疑，并高唱普遍的救赎与人的自由意志，提出有条件地承认预定论的反加尔文主义的神学。在他死后，弟子们向政府要求认可阿明尼乌斯主义，经过论争，终于在1795年以后被官方认可。阿明尼乌斯派对于近代的荷兰及欧洲的神学影响颇巨，同时也影响到英国的卫理公会派运动。——日注

[34] 耆那教是印度于公元前5世纪时由大雄（参见第四章注[25]）所开创的宗教。所谓耆那教（*Jainismus*），是指克服烦恼而获得解



脱的胜利者（Jaina）之教。为了解脱业的系缚，主张彻底实践严格的戒律和禁欲苦行，特别是着重于实践不杀生戒。实行彻底时，比丘们连虫也不许杀害，衣服也不准穿着，因而裸体乞食。信徒们唯恐犯了杀生戒，因而多半远离生产事业，而从事商业与金融业。2世纪时，教团产生分裂，分为主张完全裸行的裸行派，与认可穿着白衣的白衣派，目前大约有200万信徒。——日注

[35] 虔敬主义（Pietismus）广义而言是指基于反对新教诸教派之教条主义的僵化而于正统教会内部发起要求内心虔敬的运动，不过一般而言，指的是17世纪在德国的路德派教会内部发起的宗教运动。其最初的主要倡导者为斯彭内尔（P. J. Spener, 1635—1705），他在自己所组织的信徒修养团里传道，宣扬以《新约/旧约》中高度的虔敬为根本的个人内心信仰体验与禁欲的生活态度，产生很大的影响力。其后继者为弗兰克（A. H. Francke），由于他，形成以哈雷大学为中心的有力的宗教运动。其后，亲岑道夫（N. L. v. Zinzendorf, 1700—1760）成立教团，使这一运动成为当时的宗教潮流，波及荷兰与北欧。其思想一般而言是保守的新约/旧约主义，带有情绪性的文化色彩，在教育、慈善与传道等方面颇有成果，并且对康德等哲学家有很大的影响，这是众所周知的。——日注

[36] 时祷派为19世纪后半叶出现于乌克兰地方的农民阶层中的一个虔敬主义运动的宗派。主要是受到来自德国路德派与改革派的强烈影响。

去势派，被平民宗教虔敬所盘踞的俄国，存在着许多神秘主义的、禁欲的小宗教，去势派是其中特别狂热的一派。其信徒被要求去势，故有此名。——日注

[37] 汉穆拉比（前1729—前1689）为统一巴比伦、建设其为强而有力的中央集权国家的第一王朝第六代国王，以颁布所谓汉穆拉比法



典著称。在他的统治下，巴比伦的文化、经济大盛；汉穆拉比时代即为巴比伦的黄金时代。——日注

[38] 见《圣经·罗马书》（11：17—24）。——中注

[39] 谦卑派是于12世纪后半叶出现于意大利北部伦巴底（Lombardia）地区的平民信徒修道团体。他们遵循本笃会的清规，过着清贫的生活，一方面在主教的指导下聚会与讲道，另外则持续救济贫困的活动。1184年此修道团被教皇逐出教会，而于1201年再度被认可为教会的一部分，故而再度编组成谦卑派修道会。虽然如此，这一修道会还是一直被视为异端，自14世纪以降，会内的戒律就异常混乱，终于在1571年被教皇庇护五世下令禁止活动而解散。——日注

[40] 纳齐苏斯，见《新约·罗马书》（16：11）。——中注

[41] 照保罗的说法，“没有律法之先，罪已经在世上，但没有律法，罪也不算罪。然而从亚当到摩西，死就作了王，连那些不与亚当犯一样罪过的，也在他的权下”。这种状况要到耶稣基督出现，才有所改变：“如此说来，因一次的犯过，众人都被定罪，照样，因一次义行，众人也就被称义得生命了……罪必不能作你们的主，因你们不在律法之下，乃在恩典之下。”见《新约·罗马书》（5：13—9；6：14）。——中注

戴斯曼（1866—1937），德国神学家，海德堡、柏林大学教授。在新约学，特别是其中的语言学研究上，有划时代的贡献。其名著有 *Licht vom Osten*, *The Religion of Jesus and the Faith of Paul* 等等。至于本书所提及的假说，则不知出于他的何本著作。——日注

[42] ga'al, pada, 希伯来语，有买回、赎回、解放、救出的含义。ga'al 一词，见《旧约·利未记》（25：33、25：48、27：13）、《旧约·出埃及记》（6：6）等等。pada 见《旧约·出埃及记》

(34: 20) 及《旧约·申命记》、《旧约·以赛亚书》等等。——日注

[43] 桑巴特 (Werner Sombart, 1863—1941), 德国经济学、社会学家。与韦伯等人编纂《社会科学与社会政策文库》(*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*)。为将经济社会作全体的把握, 他提出“经济体制”的概念, 试图将历史与理论加以综合。在思想上, 他起初对马克思主义怀有好感, 后来则转为反对的立场。主要著作有: *Der Moderne Kapitalismus* 2Bde. (1902), *Die Zukunft des Kapitalismus* (1932), *Vom Menschen, Versuche einer geistwissen-schaftlichen Anthropologie* (1938), 等等。——日注

[44] 16世纪时, 孟加拉地区的查伊塔尼亚 (Caitanya, 1485—1533) 发起崇拜黑天与罗陀的宗教运动, 而以他为始祖形成毗湿奴崇拜的一派。卡他巴札派即其分派, 由查伊塔尼亚及其同时代的奥尔·坎德 (Aul Cand) 创立, 其弟子 Ram Caran Pal 加以发展。卡他巴札派否认有种姓的区别, 所有种姓的人皆被其接受为信徒。——日注

[45] 根据酒神狄俄尼索斯的神话, 宙斯的儿子狄俄尼索斯 (被称为撒古列乌斯) 被泰坦族捕捉, 分为八块吃掉, 但心脏被救出, 宙斯将之咽下, 而由喜米利生出第二个狄俄尼索斯 (又称为利克尼铁斯)。此幼童酒神在摇篮中被水仙宁芙发现而加以养育。——日注

[46] 皮萨诺 (约1225—1280), 意大利雕刻家。出生于南意大利的亚普利亚, 主要在比萨、锡耶纳、佛罗伦萨等地创作。皮萨诺是中世纪意大利首位具个性的创作者, 据其对古代雕刻的热心研究及其对自然的敏锐观察力, 具有量感、力感的人体被表现出来, 为原先的意大利雕刻注入了新生命。皮萨诺之子乔凡尼 (Giovanni Pisano, 约1250—1320) 亦为雕刻家、建筑家。他从父亲那儿学得雕刻, 主要在锡耶纳、比萨活动。他的雕刻异于其父带有古代风格的作品, 而为写

实的，表现出强烈的动态与感情，对14世纪的雕刻有相当大的影响。

——日注

[47]. “妇女在会中要闭口不言……因为妇女在会中说话原是可耻的。上帝的道理，岂是从你们出来么，岂是单降临到你们么。”见《新约·哥林多前书》（15：34—36）。“我不许女人讲道，也不许她辖管男人，只要沉静。因为先造的是亚当，后造的是夏娃。且不是亚当被引诱，乃是女人被引诱，陷在罪里。”见《新约·提摩太前书》（2：12—14）。——中注

[48]. 在美拉尼西亚的新不列颠岛与新爱尔兰岛上有名为Duk-Duk的男子结社。男子结社在未开化社会中是常见的一种只有男性参加的秘密结社，所进行的是特殊的祭仪与活动。Duk-Duk应该是此种结社的社神或守护精灵，由他来规制岛上居民的社会生活及维持其间的秩序。——日注

[49]. 中世纪时法兰克人（Franks）在今日法国地区所建立的王朝，建国者克洛维（Clovis）于5世纪末借着一连串军事胜利创立此一王国，并改信基督教。8世纪初叶，王朝大权旁落至加洛林家族手中，至8世纪中期终于为加洛林王朝所取代。——中注

[50]. 奇碧莉为小亚细亚的Phrygia地方的大地女神。本来只是个丰饶多产的女神，后来成为最高之神，被认为具有预言、治疗疾病、保佑战事等所有方面的能力。奇碧莉女神崇拜大约于公元前5世纪传入希腊，再于公元前2世纪传入罗马。奇碧莉被当作伟大的母神，与其夫亚提斯一同成为狂热的密仪崇拜的对象。——日注

[51]. 犹太人的圣殿是于公元前587年巴比伦王尼布甲尼撒攻陷南边的犹大国（北边的以色列国则于公元前722—前721年被亚述人在攻陷撒玛利亚后灭亡）时被摧毁。——日注

[52] “卡迪” (Kadi) 是伊斯兰教国家的法官，特别负责有关宗教案件的审判。这一审判的特色，根据韦伯来看，是重视实质上的公道、平等或某些实际的目标而漠视法律或行政在程序上的合理审判。

——中注

[53] 伍麦叶王朝 (661—750) 是延续正统哈里发时代的伊斯兰教哈里发王朝。此王朝由伍麦叶家出身的穆阿威叶 (661—680年在位) 所开创，定都于叙利亚的大马士革。在他治下，哈里发的选任由选举制改为世袭制。这一王朝直到被阿拔斯家族打倒为止，共存续390年。

——日注

[54] 犹太人居住地区，是中世纪以来以隔离犹太人为目的的措施制度化后的特别地区。——日注

[55] 查那尤斯王是犹太的马加比王朝身兼国王与大祭司二职的政教支配者 (前103—前76年在位)。在他治下，从对外战争中，将领土扩张到与大卫王、所罗门王时代一般，对内则毫不留情地对法利赛派加以迫害。关于马加比王朝，参见本章注[76]。——日注

[56] 美吉多是古代迦南地方的城寨都市，扼有从巴勒斯坦通往叙利亚的隘路；由于此种地理上的特殊重要地位，美吉多成为古代诸民族的交战点。此处所说的美吉多战役是指犹大王国的约西亚王 (前649—前609年在位) 趁着亚述的衰退而迎战北上的埃及王聂可的军队之战，约西亚王即于此地战死。参见《旧约·列王纪下》(23: 28—30)、《旧约·历代志下》(35: 20—24)。——日注

[57] 见《旧约·约伯记》(34: 14—16)、《旧约·传道书》(3: 19—20; 4: 1—4)。——中注

[58] “奴隶之道德上的反叛”，见尼采于《善恶的彼岸》第195节与《道德的系谱学》第10章开头所写的文句。——日注

[59] 拉撒路 (Lazarus)，《新约/旧约》人物，在世时是个乞丐，过着悲惨的生活，不过，死后却被天使带去放在亚伯拉罕的怀里，享受至福。同时的一个财主，在世时虽享尽荣华富贵，死后却被贬至阴间受苦。见《新约·路加福音》(16: 19—31)。——中注

[60] “有一个人来见耶稣说：夫子，我该做什么善事，才能得永生。耶稣对他说：……你若要进入永生，就当遵守诫命。他说：什么诫命？耶稣说：就是不可杀人、不可奸淫、不可偷盗、不可作假见证，当孝敬父母，又当爱人如己。那少年人说：这一切我都遵守了，还缺少什么呢？耶稣说：你若愿意做完全人，可去变卖你所有的，分给穷人，就必有财宝在天上，你还要来跟从我。那少年人听见这话，就忧忧愁愁地走了，因为他的产业很多。”《新约·马太福音》(19: 16—22)。——中注

[61] 从恩格斯著《原始基督教史》(1894)及考茨基著《基督教的起源》(1908)开始，耶稣及其使徒的福音传布活动被解释成：诉诸当时贫困阶级的所谓“无产阶级的本能”，并以此形成原始基督教团的一种具有阶级斗争性格的运动。——日注

考茨基 (Karl Johann Kautsky, 1854—1938)，德国社会主义者，经济学者。恩格斯死后，考茨基继为德国社会民主党及第二国际的指导理论家。主要著作有：《农业问题》、《伦理与唯物史观》及《基督教的起源》。——中注

[62] Upanishad 梵文原意为何，意见颇为分歧，较为合理的解释为，Upanishad 本有“近坐”、“侍坐”之意，与“会坐”(parisad)、“集坐”(samsad)恰好相反，转而有“秘法传授”之意，Upanishad 遂有“秘语”、“秘义”之意。这点亦可证之于《奥义书》本身。例如《奥义书》中对于传授对象有极严格规定，“唯长男可传”(《圣德格耶奥义书》3: 11)，“非一年间同住，且非有将来



为师目的之直弟（Antevasin），不可传之”（《爱陀奈耶森林书》，3：2，6）等等。有时也直接以“秘密”（rahasya）一语，作为与Upanishad同义词而用之。又有以“秘密教义”（guhya sdesah）、“最上秘密”（paramam guhyam）来形容Upanishad。《奥义书》为继《吠陀本集》、《梵书》之后而出现的代表婆罗门较纯粹的哲学思想，集《吠陀本集》、《梵书》中零散的哲学之大成，而为一较完整的体系。其在吠陀经典中的地位类似《新约》在《新约/旧约》中的地位，《新约》转化《旧约》律法之精神，予以伦理的净化。《奥义书》则转化《梵书》讲究祭祀之性格，予以哲学的净化。《奥义书》种类繁多，有上百种，不过为印度学者承认者约有52种，大致出现在公元前7世纪至前2世纪之间。——中注

[63] 苏非派（Sufismus）为伊斯兰教中神秘主义的流派。suf为“羊毛”之意，由于神秘主义的禁欲者及修道者所穿的是羊毛粗衣，故被称为“sufi”（穿羊毛粗衣者）。自8世纪末至9世纪初，阿拉伯的苦行神秘主义开始出现，而后逐渐扩展，至11世纪时形成哲学体系。这期间，间或受到来自新柏拉图主义哲学及基督教的影响。苏非修士透过贫困、孤独、断食、冥思等禁欲苦行，过着绝对皈依的生活；他们所追求的是在忘我状态中发现“唯一真实存在”，以及“神人合一”的境界。他们组织起修道会团，而后渐渐结合为托钵修道士（托钵僧）的教团，被当作异端而加以迫害的例子并不少见。——日注

[64] 撒梅隆（1515—1585），西班牙的天主教神学家。在巴黎求学时，透过赖尼兹而结识罗耀拉，受其热烈的信仰感动而成为同志，参与耶稣会的创建。他强烈地反对宗教改革，周游欧洲各国并参加特伦托宗教会议（Trient, 1545—1563，以对抗宗教改革及重建天主教为目的），以其学识及辩才无碍活跃于当时。



赖尼兹（1512—1565），耶稣会的第二任总会长，西班牙人，在巴黎学神学，结识罗耀拉后，参与创立耶稣会的工作。在特伦托宗教会议中被指派为教皇的顾问神学者，以其广博的知识而崭露头角。罗耀拉死后被选为第二任会长。他致力于确立耶稣会的会章，并以高等教育为会内的重要任务。

耶稣会为罗耀拉（Ignatius de Loyola, 1491—1556）创立于1540年的男子修道会，与前此的修道团大为不同，是近代修道会的先驱。其最大特色在于解放修士——不再拘限于作为中世纪修道生活中心的合诵祈祷，除了一定的心灵修业之外，听任各院院长的指导，在宗教改革的结果增大之后，多献身于教会外部的任务。耶稣会会士以战斗性的布教为其重要任务，以总会长为首的中央集权组织之下，会士们团结在一起，以十字军的意识成为反宗教改革的先头部队。然而耶稣会的这种姿态，亦即为达目的甚至不择手段的做法及其军队意识，在近代诸国的教会内部不断引起纷争，最后，教皇克里门十四世不得不于1773年下令将之解散。不过，其后教皇庇护七世又再度让它复活（1814），现在则成为世界最大的修道会而活跃于各处。自16世纪起，耶稣会会士东来亚洲布教，大有帮助于教会在东亚的扩展，这是众所周知的。——日注

[65] 阿尔·加扎利（1058—1111），中世纪伊斯兰教最重要的神学家。1091年任巴格达尼扎米亚学院的神学教授，被视为神学与哲学的最高权威。然而，当他明白哲学及援用哲学方法论的思辨神学无法成为信仰的真正基础后，随即辞去教职，过着十余年流浪修行的生活。在确知与苏非思想相近的这种神秘的、灵的体验才是信仰的基础后，他将之置入正统派信仰的正确位置，而致力于伊斯兰教神学的体系化。主要著作有《哲学家的破灭》、《哲学家的意图》等，但以《宗教科学的复兴》一书得到与《古兰经》并重的地位。——日注

[66] 印度六派哲学之一，自古以来即在印度思想史上占有相当重要的地位。在汉译佛典中译为数论或僧伽。数论派在确立为哲学学派之前已有长期的历史，一般传说为迦毗罗（Kapila，约前350—前250）所开创，是将《奥义书》派哲人郁陀罗迦（Uddalaka）的思想加以批判性改革而成立。原先此派是站在精神与物质二元论的立场上，认为此二元素统一于最高梵天，但此一有神论的倾向后来被推翻，而成为无神论的二元论。与瑜伽学派有密切的关系。——日注

[67] 原意为“森林居住者”。此处指印度教徒的义务之一是在人生的修行期（asrama）的一个阶段里，要进入隐居时代，自由地从事宗教的实践，此即所谓隐遁者。

所谓养老份的惯习，是指印度教的婆罗门（祭司阶级）为其隐居期计，预先将财产保留起来的惯习。——日注

[68] 沙门原为“劝行诸善勿为恶者”之意，指出家过修道生活的人。原来婆罗门教与佛教皆通用此称，后世则专指佛教的出家者，与比丘大略同义。——日注

[69] 从波斯湾到巴格达南方，现今仍有曼达教信徒存在，为诺斯替（Gnostic）的一个宗派。恐怕是在公元前2世纪左右，由巴比伦、波斯、犹太等诸要素混合后所成立的宗教，Manda为“灵知”（Gnosis）的意思。此派站在光与暗、灵与肉二元论的立场上，认为根据灵知可以将灵魂从地上的黑暗的束缚中解放出来而归还于光明的国度，并特别重视洗礼作为其救赎手段。曼达教认为洗礼的约翰才是真正的先知。——日注

[70] Rentner指依靠Rente过活的人，Rente可以是租金（地租、房租）、股票利息、资本利息或其他任何定期的收入，不过，不包括如薪俸等需要靠实际劳动才能取得的收入。坐食者因此有类似“不劳而获者”之意。——中注

[71] 法利赛是约自公元前2世纪起活跃于犹太教内的有力派别。法利赛一词的词源源于阿拉美语 (Aram)，意指分离、离开。或者是指将本身与律法不严明的大众区分开的意思。法利赛派是站在纯粹的律法主义的立场上，力求严格地遵守律法；在社会上，他们是与以祭司阶级为中心的、保守的、妥协的撒都该派 (Sadduqi) 相对立，采取进步的、独立的立场。其后，这种律法主义中所含的伪善性质陷落到形式主义的窠臼，受到耶稣的严厉批判，然而，对于原本就基于原初律法以追求神义的犹太教而言，法利赛派乃为其主流，这是毫无疑问的。

哈西德人是公元前180年左右出现于犹太教内部、自认为正统派的一个派系，意指“虔敬的人”。他们反对希腊化政策，追求基于律法的严格宗教生活，热烈地期待末世论的弥赛亚的到来。后来的法利赛派与耶西尼派恐怕就是从哈西德人而来。在18世纪左右出现的犹太教的神秘主义宗教运动 (Chassidismus) 之名即由此而来。参见第十二章注[5]。——日注

[72] 德沃夏克 (1874—1921)，奥地利的美术史家，维也纳大学教授。他以试图从世界观及其变迁来直接诠释美术史而知名于世。主要著作有 *Idealismus und Naturalismus in der gothischen Skulptur und Malerei* (1918), *Kunstgeschichte als Geistes-Geschichte* (1924) 等。——日注

[73] 《传道书》是被列入《旧约》外典之中的一本文书。西拉指的是西拉的儿子耶稣 (Jesus ben Sira)。别名又称《西拉的智慧》。原著大约是由于公元前2世纪起在巴勒斯坦地区用希伯来语写成，其后，原著者的孙子将之译为希腊文，至19世纪末，希伯来文原典已不为一般人所知。《传道书》属于所谓的智慧文学，内容为种种格言、譬句、训诫的集成。——日注

[74] 布杰特（1865—1920），德国神学家，吉森（Giessen）大学教授。所谓宗教史学派的代表之一。在原始基督教、犹太教、诺斯替教派等比较宗教学的研究上有卓越的成就，并于基督教的起源史领域里开出新见地。主要著作有 *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* (1913), *Kyrios Christos* (1903) 等等。——日注

[75] 迈赫德（1861—1937），犹太教及早期基督教的研究者，波昂大学教授。主要著作有 *Einführung in das Alte Testament* (1919), *Das Alte Testament und evangelisches Christentum* (1931), 等等。——日注

[76] 马加比王朝为公元前142—前63的犹太人王国。由于叙利亚王安提奥克斯四世的犹太人希腊化政策及对犹太教的迫害，公元前165年哈斯蒙家的犹大·马加比起而发动所谓的马加比战争，打败叙利亚军并夺回耶路撒冷，复兴神殿礼拜。犹大战死后，其幼弟西蒙继立，使犹太人取得完全的独立，而于公元前142年被国民推举为王。自此之后，直到被罗马人统治之前的80年间为犹太人的独立时代，王位由一家世袭。此一王国普通被称为哈斯蒙王朝，不过因其建国英雄犹大之绰号马加比（“铁槌”之意），又称为马加比王朝。——日注

[77] *musar* 为希伯来语，带有德育、训育、惩戒、将犯罪之心革除的意思。在《七十人译希腊语新约/旧约》里，此语被译为 *Paideia*，希腊字义为造就小孩（*pais*）的意思，意思是将小孩培养成一定的理想的努力（教育）及其成果（教养）。——日注

[78] 希律王室为纪元前后以色列地区的统治家族。——中注

[79] *Sanhedrin* 为罗马时代所设的犹太最高法院。此一最高法院以大祭司为首（议长），下设70个议员所组成。主要处理国民的宗教问题、税赋的征收、民事刑事问题等，耶稣的死刑宣告就是在此处进

行的。法利赛派虽在此处据有议席，但支配势力是属于撒都该派（Sadduqi）。——日注

撒都该派为公元前2世纪至1世纪左右的犹太教的一派，他们否定死人的复活、天使与灵的存在，是与法利赛派相对立的现实派。——中注

[80] Peruschim在希伯来语中是“分离者”的意思。——日注

[81] 斐洛（约前25—50），亚历山大城的犹太哲学家。古代末期在亚历山大城及巴勒斯坦地区，犹太神学与希腊哲学逐渐结合，斐洛即立身于此种折衷主义之发展的顶点。换言之，他一方面注释《旧约》（特别是摩西五书）、强调犹太教之神的超越性与完全性，另一方面，他又引柏拉图的“实在”（idea）与斯多葛的“道”（logos）来说明神的创造世界，由此试图使希伯来思想与希腊思想达成调和的统一。此种立场对于后来基督教的教义有很大的影响。——日注

[82] 塔尔苏斯是位于小亚细亚南部的一个城市，保罗的出生地。——日注

[83] “人子”在《旧约》里原来是被用来作“人”之诗的表象，也用以作弥赛亚（基督）的别称。在后一种用法里，“人子”乃神的主权者，带有支配世界之救主的性格，亦意指选民（以色列人）的代表者。此种表象主要是从《旧约》的《但以理书》而来；在《新约》里，“人子”被用作基督的别称，但和《以赛亚书》中代替子民承受苦难的“主的仆人”的形象结合后，将耶稣是因受苦而成全救赎的“人子”的思想表现出来（参照《可马福音》8：31）。——日注

[84] 马西昂（Marcion，约160），小亚细亚北岸地区的人。138年左右到罗马，受到诺斯替派的影响，独倡伪保罗主义的新说：否定犹太教与基督教的历史渊源，明确区分《旧约》的神与《新约》的神，并站在此种二元论神观的立场上否定犹太教与《旧约》，强调基



督教的教说是新的世界救赎的福音。这虽然是一种宗教改革的试图，但在144年左右被基督教教会视为异端。不过其追随者甚多，直到5世纪左右仍维持着相当大的势力。——日注

[85] 见《新约·哥林多前书》，2：23。——中注

[86] 《十二使徒遗训》乃《新约》外典之一。推定为2世纪左右于叙利亚写成，不过著者是犹太人还是异邦人则不清楚。这一章曾被加入正典，后又删除，渐而为人所遗忘，直到1883年重被发现出版。其内容是有关基督教信徒之生活的训诫，对了解初期教会之信仰、伦理与圣典等方面，有其重要性。——日注

[87] 自公元4世纪基督教成为罗马公认的宗教以来，向基督及殉教者跪拜的风俗各地都看得到，但在强烈倾向神性单一论的小亚细亚与叙利亚，则力主圣像崇拜是对神性的亵渎，高调反对圣像崇拜。接受此说的东罗马皇帝利奥三世于726年以神学上的理由（及为了压抑修道院）下令禁止圣像崇拜，并以之为偶像而下令破坏，但遭到各地修道院及教会的反对，民众也一致阻挠官厅的取缔。这一问题所引起的纷争后来不断继续下去，至787年，皇帝利奥四世的皇后伊列涅于尼加利亚召开宗教会议，检讨圣像崇拜的意义，规定正确的方法，在这规定下解除禁令，事情才告一段落。其后，利奥五世又再度发布破坏偶像的命令，至其死后，皇后提奥多拉撤回禁令，这才达成最终的解决。——日注

[88] 加洛林王朝为法兰克王国后半期的王朝（751—919）。在墨洛温王朝末期，加洛林家族即官居宫宰之职，势力渐次扩大，到了矮子丕平之时推翻前朝登上王位。丕平之子查理曼更从罗马教皇处取得皇帝的封号，国家达于鼎盛。查理曼死后，由于分割继承制，王家一分为三，至10世纪时断绝。



继加洛林王朝之后为日耳曼的萨克森王朝（919—1024），据第二代国王奥托大帝之名而又被称为奥托王朝。奥托大帝（912—973）为第一位神圣罗马帝国皇帝，大大推进了国家统一的事业。

继萨克森王朝者，总括起来被称为萨利安王朝（1024—1125）及霍亨斯陶芬王朝（1138—1254）。——日注

[89] 这里指的可能是大约出现在1500年，伊凡二世（Ivan II）与瓦西里三世（Vasilii III）时代的所谓的“教会党”。其领导人为Iosif Sanin, Volokolamsk修院院长，他称扬莫斯科公国的统治者为神意所定的、教会的世俗之臂；莫斯科之被视为第三罗马（也是最后一个）的观念，大致也起于此时。Iosif及其信徒（即所谓的Josephites）对抗被称为Judaizer的理性主义异端分子，以及Nil Sorski领导下激进的修道院运动。Josephite要求改善修道院的习俗，不过他们也主张保护修院拥有的地产，反对沙皇的攘夺，以及Nil Sorski所领导的极端出世取向的运动所提出的放弃修院地产的要求。——中注

[90] 此处指罗马教皇格列高利七世（Gregorius VII, 1073—1085年在位）所推动的一连串改革运动。格列高利七世出生于意大利的托斯卡纳，居留克留尼之时受到当地改革精神很大的影响，决心刷新教会与修道院的弊端，包括圣职者私婚及圣职买卖等。他并试图树立基督教世界的统一的教会组织，要求地方教会的监督权及司教的续任权，而与神圣罗马帝国皇帝亨利相对立，开启所谓圣职续任权斗争之端；在教皇于1076年下达破门令的压力下，皇帝最终只有屈服。——日注

[91] 埃拉斯都（Thomas Erastus, 1524—1583），瑞士的基督新教神学家与医学家，任海德堡、巴塞尔等各大学教授。信奉茨温利之

说。他主张即使在教会的问题上国家的权力仍应占上风，此一主张即被称为埃拉斯都学派，特别在英国有许多赞同者。——日注

[92] 17世纪兴起于法国的宗教思想运动，以巴黎郊外的保罗·洛依亚尔僧院为中心，经营共同生活，基于詹森主义（Jansenism）实践纯粹的信仰与严格禁欲的道德，尤其是尖锐批判耶稣会的教义。虽然逐渐受到压制，还是对17世纪的法国思想产生很大的影响。——日注

[93] 休迪布拉斯是17世纪英国诗人勃特勒（Samuel Butler, 1612—1680）所作的长篇讽刺诗中的主角。此诗篇由三部构成，于1678年完成。此诗的根本意图在于借着主角休迪布拉斯的登场对当时在英国拥有大势力的基督新教加以攻击，并揭发其伪善。——日注

[94] 工团主义是于1880年左右兴起于法国、影响力亦及于他国的激进劳工运动的理论。工团主义反对劳动者以政党的方式来活动，而主张工团是革命行动的唯一主体，并采取怠工、杯葛、罢工等直接行动来教育劳动者，其最终目的在于以总罢工的方式打倒资本主义以完成革命。工团主义不承认一切国家形态，倾向无政府主义，并且根本不信任社会主义运动的低俗化。一次大战后，除西班牙外，工团主义在各国皆急速衰退。——日注

[95] 20世纪初，出身于贵族、圣职者、中产阶级以外之各阶级的下级官吏，相对于政府官员（第一势力）、自治体的议员（第二势力），被称为第三势力。属于知识阶级的医师、农业专家、技师、教师、护士等皆包括在内。——日注

[96] 梵社（Brahmo Samaj）是19世纪时印度教之近代改革运动的一个代表派别，由罗依（Rām Mohun Roy, 1772—1833）创设。他主张改正沉湎于数千年之迷蒙状态的前近代的社会机构及印度教的恶劣弊端，撤废种姓制度，禁止幼童结婚及寡妇殉死等恶习，另一方面，致力于恢复印度古来纯粹有神论的原貌、推广吠陀的纯粹教说及排除

偶像崇拜等。这一运动成为近代印度改革的先驱，继之而起的一些运动对于社会改革及独立运动有很大的贡献。——日注

## 第八章

# 神义论的问题

### 一 一神教的神观与世界的 imperfect

根本上讲，严格算是“一神教的”（monotheistisch）只有犹太教与伊斯兰教；然而，日后渗入了圣者崇拜的伊斯兰教，其一神教的性格就多少减弱了。在印度教、后期佛教与道教三一论版本——神的三身论——的对比下，基督教的三位一体论（Trinität）方可谓本质上是一神教的，然而，天主教的弥撒祭典与圣者崇拜，事实上是很接近多神教的。同样的，并不是任何一位伦理性的神都必然具有绝对的不变性、全能与全知，换言之，都具有绝对的超世俗性（überweltlichkeit）。此种特性，是热切的先知奋其思维与激情（Pathos）所赋予神的。唯有犹太先知的神完全具备此特性，而成为基督教与伊斯兰教的神。并不是任何一种伦理性的神观都达到此种成果，更非就此而发展成为伦理的一神教，而任何往一神教方向的趋近也并非皆基于神观之伦理内涵的高扬。确实，并不是每种宗教伦理都产生出一位超世俗的——从无中创造出存在全体并由一己加以操控的——人格神。话虽如此，不过，由于各个伦理性的预言都为了求得正当化而总是要有个神的存在；并且，通常也正是基于神观之朝向一神教方向的合理化之故，这个神被赋予一种超越于世界的、卓然崇高的属性。此种崇高性的本质与内涵，可以是相当分歧多样的——部分与固有的形而上学表现相关联，部分则视先知就其具体的伦理关怀所做

的表现。不过，此种崇高性一旦愈是朝向一个具有普遍性、超越世俗性且独一的神的概念推进，便愈会产生这样的问题：这样一位神的超凡力量之高扬，与他所创造出来并且支配的世界之不完美，如何可能一贯相连而不矛盾？

由此衍生的神义论问题，在古埃及文学、《约伯记》与埃斯库罗斯（Aeschylus）的著作里<sup>[1]</sup>，都生动地表现出来，只不过表现手法各异罢了。整个印度的宗教，是以一种独特的方式——在其本土固有的诸条件之规定下——受到这个问题的影响；即使是一个充满意义的、非人格性的、超神的世界秩序，也还是要面对世界之不完美的问题。无论何处，这个问题总是以或此或彼的形式涵藏于决定宗教发展与救赎需求的根本因素里。由近几年间的<sup>[2]</sup>问卷调查中可以看出，数千名德国工人之所以拒绝接受神的观念（Gottesidee），其动机并非来自自然科学的论证，而是由于超凡神旨（göttliche Vorsehung）与社会秩序的不公正、不完美之无法组合。

## 二 神义论的纯粹类型——弥赛亚的末世论

神义论的问题，已有各种方式的解决，而这些解决，和神观的形成及原罪——救赎观念的采行，有着最最紧密的关联。就此，我们选取出尽可能合理的“纯粹”类型来。

首先是，指出此世将会有报偿（Ausgleich），而公正的报偿是会被授予的，此即弥赛亚的末世论。此种末世论的过程即意味着此世的一场政治与社会变革。一位有力的英雄，或者一个神，迟早（或随时）会出现，并且将其信从者置于此世他们所应得的位置上。当今这一代人的苦难是祖先之罪恶的结果，神要子孙来负起这个罪责。血债的复仇者认定杀人者全族皆为其仇敌，教皇格列高利七世（Gregory

VII) 将对逐出教会者之判决延及七代子孙，这都是如出一辙的想法。同此，恐怕也只有虔信者的子孙会因其虔信而见于弥赛亚的国度。或许若是因此而必须舍弃个人的救赎经历，那也不足为怪的。顾及子孙，这在世界各地无不是一种既有的生物性心态，它超越个人一己的利害关怀——对于“彼岸”，至少是对于个人死后之它世的关怀。对那时的人而言，以身作则地严格恪守正面的神授诫命，一方面为的是自己本身能够因为神的恩宠而至少获得最佳的人生际遇，另一方面为的是能让自己的子孙因此而获准加入救赎的国度。“罪”（Sünde），是对神忠实服从有所偏废，是对神的许诺加以不敬的扬弃。再者，个人为能亲身加入弥赛亚王国的欲望，则导致更进一步的结果：当神的王国在此世的建立似乎即在眼前时，一股澎湃的宗教激情即油然而起，而宣告神的王国之到临的先知们也一一出现。不过，要是这个弥赛亚王国还是迟迟不能到来的话，那么就要无可避免地转向原来的“彼世”期待寻求慰藉了。

### 三 彼世信仰、天意信仰、报应信仰、预定论信仰

“彼世”概念的萌芽，在从巫术到灵魂信仰的发展过程中，即已出现。然而，死者之灵的存在，绝非总能推展成熟为一种特殊的死者国度的观念。相当常见的一个观念是，认为死者的灵魂会依各自不同的生与死的方式、不同的氏族与身份，化身为动物与植物。此乃灵魂轮回观念的根源。举凡相信有死者国度——起初是个地理上遥远的地方，尔后则是地下或天上——存在之处，未必就认定灵魂的生命必然在那儿永远长存。灵魂有可能会被凶暴地毁灭掉，或因血食之不继而死灭，或者不管怎样就干脆是寂灭了（这显然是古代中国的想法）。



根据“边际效用法则”，当此世根本的需求被满足时，一般而言，个人对自己身后命运的某种顾虑就会产生，并且，根本上也因此而只限于上流阶层与富裕者。只有他们，有时只限于首长与祭司——穷人是没份的，妇女则少之又少——才能确保自己在它世的存在，并且往往为此耗费巨资也在所不惜。主要是因为这些人的示范作用，对于彼世之期望的热衷大大受到鼓舞。

此处，还没有所谓彼世里的“报应”（Vergeltung）的问题。出现这种想法的地方，最初只是仪式上的过失被认为是对自身招来不利的事情：这在印度的圣法里范围最广——谁要是违犯了种姓禁忌，地狱之苦可期。唯有当神具备伦理性的权能之时，神才能在伦理的观点下用彼此命运支配人。天堂与地狱的区别并非继此随即产生，而毋宁是相对而言较晚的产物。当彼世期待的力量愈来愈强时，换言之，当此世的生命在与彼岸相较之下，愈发显得不过是一时的存在形式，当此世愈来愈被认为是神从无中创造出来而因此是会再度成为过往的，并且创造者本身也被认为是从属于彼世之目的与价值的，当此世的行为愈来愈以彼世的命运为取向依归之时，那么，神与世界及其与世界之不完美的基本关系这个问题，就愈来愈被视为思维的当前要务。

有时，对于彼世的期待会在“最末者将成最先者”的公式下，使得原初的看法——认为彼世的问题只是贵人富者的事——有了一百八十度的反转。不过，这样的一种逆转即使在贱民民族的宗教观念里也很少首尾一贯地明确表现出来。然而，这在诸如古犹太的伦理中就扮演了一大角色。并且，以下这种假定：受苦，尤其是自发性的受苦，是正合神意的，并且也能有更好的彼世机运，在异常分歧多端的动机之下——或许部分是从英雄式禁欲的勇气验证，或从巫术的苦行实践中发展出来——浸透到许许多多的彼世期待之中。反之，在特别是受到支配阶层所影响的宗教里，按例是获致恰巧相反的看法，亦即，此世

的身份差别在彼世也不会被抹平失效，因为那本来也就是神所意允的；这种想法依旧可由基督教信仰的“至福的”（hochseligen）先王 [3] 一词显现出来。

虽然如此，但是特殊的伦理观点却是：以死者审判为基础，终究会对具体的正与不正有所谓的“报应”，并且末世的历程往往也就是个普世的审判日。据此，罪即必然附有“犯罪”（Crimen）的性格，因而能够被纳入理性的决疑论之中，并且此种犯罪不管在此世或彼世无论用什么办法都必然要加以偿清，如此，人最终方能光明正大地面对死者审判人。准此，惩罚与报偿必然层次分明地相对应于过失与功绩——就像但丁（Dante）作品里所表现的那样 [4]——并且也根本不可能是永远的。然而，相对于此世的现实性，彼世期待的幽微与不确定，使得先知与祭司们几乎总是不可能放弃永恒的惩罚一事。永恒的惩罚也就是对于不信神、背叛神与无神者——特别是那些在此世作恶却未受到惩罚者——加以报复的对应。天国、地狱与死者审判，因此几乎获致普遍性的意义，甚至也出现在那些本质上与这些概念原本完全不相干的宗教，例如原始佛教里。

不过，即使琐罗亚斯德所宣扬的“中间国度”或者所谓“炼狱” [5] 等有时限性的惩罚之概念，削弱了永恒“惩戒”——永无止境的存续——的首尾一贯性，但是，以下的困难仍然存在：对于人类行为的“惩罚”，如何可能与一个伦理性的、同时也是**全能的**、最终本身要对这种人类行为负起责任来的世界创造者，统合在一起而论呢？当人们不断就神之**全能的**观点来反省世界之不完美这个无以得解的难题时，便难免得出以下这样一个观点：认为在彼世的神与一再卷入新的过恶的人类之间存在着—道极其巨大的**伦理的**鸿沟。如此一来，最终的结论无它，即业已在《约伯记》里的全能的造物主信仰转化到这样的概念来：这位全能的神乃居于其被造物之所有伦理要求的彼岸，因此他的意旨被

认为是超乎人类所能掌握的范围之外的，并且，神之绝对的全能是无限地超绝于被造物的，所以被造物的正义尺度根本不可能适用于神的作为。以此，神义论的问题便整个地被消解净尽了。

伊斯兰教的神阿拉就是被他最热烈的信奉者视为这样的—一个神，而基督教的“隐身之神”（Deus absconditus）也同样被其虔敬的练达者认为正是如此。神之至高无上的、完全不可测知的，因其全知而素来即无以更易的自由意旨，已决定了在地上的命运如何、而死后的命运又如何。尘世命运的决定和彼世命运的预定（Prädestination），同样都是承自永恒而确固不移的。就像是被诅咒者之怨叹其因命运的预定而确固不移的原罪一般，动物也就不定同样地在怨叹它们之生来不为人（加尔文教义有这么一个明白的说法）。以此，伦理的行为即无意义可言——既不可能改善此世的机会，也不可能有益于彼世的机运。不过，从另一面看来，就实践——心理层面而言，在某种情况下这又可能产生更强烈的作用。换言之，伦理的行为可能正是个人基于神的意旨而拥有确固不移的恩宠状态之**征兆**。正是由于这样一个神的绝对崇高性而发出了实际的宗教关怀来：意欲一窥神的蓝图——至少，就个别的情况而言——特别是想要知道个人本身的彼世命运，此乃个人无以扼抑的自然需求。

伴随着将神看作是被造物之无限支配者的倾向，另一个相应而起的倾向则是：普遍地观察与解释“神意”及其对于世界之运行完全出之己意的干预。“神意信仰”（Vorsehungsglaube）是巫术性占卜的彻底理性化，两者互有关联，而正因为如此，此种信仰便更是在原则上务求要尽可能地贬斥巫术占卜。在有关宗教关系的理解里，大概再没有像支配着近东与西方各个有神论宗教的神意信仰这样具有以下于他处不得见的特征：（1）无论在理论上或实践上，与一切巫术如此彻底、激烈的对立；（2）如此断然地肯定神性的本质是一种有活力的

“作为”（Tun）而显现于神对世界之人格性、预定的支配之中；（3）神之自由赐予的恩宠与被造物之对恩宠的需要，以及一切被造物与神之间的鸿沟，是如此的确立不摇；因此，（4）“被造物神化”被当作对神最大的冒渎，而以此断然地加以排斥。这样的一种信仰，对于实际的神义论问题，**并没有任何**合理的解决，正因为如此，它含藏着世界与神之间、实然与应然之间最巨大的紧张性。

## 四 有关世界之不完美的问题的各种尝试解决之道

对于世界之不完美的问题加以系统性地深思熟虑的解决之道，除了预定论之外，只有另外两种宗教观。第一种是二元论（Dualismus），包括琐罗亚斯德教的后期发展阶段，以及多多少少一贯地表现于众多受其影响的近东的信仰形态里：特别是见诸曼达教与诺斯替教派的巴比伦宗教（受犹太教与基督教之影响）的最终形态，乃至摩尼教的伟大的概念构想。

摩尼教似乎是出现在3世纪初包括古代地中海世界在内的、世界霸权之争的前头。（据其教义）神并非全能的，世界也并不是由他从无中创造出来的。不义、不正、罪——换言之，引发神义论问题的所有因素，皆因伟大而良善之神的光明洁净与相反面黑暗的独立势力——与不净的种种，被视同为一——相接触后，变得混浊不明所产生的结果。此种不净之质赋予了恶魔之力支配世界的权能，不过这也同时是由于人类或天使的原罪（Urfrevel）使然，或者，在一些诺斯替派教徒看来，是由于一些下层的世界创造者（诸如耶和華或狄米尔格<sup>[6]</sup>）之拙劣。光明之神在连番的战争后终将胜利，一般而言渐次被确定下来（不过这也使得严宗的二元论为之瓦解）。虽然充满苦难但却无可避免的世界进展，是一种从不净之中挣脱出光明的不断净化。终极

决战的观念，自然激发出一股非常强烈的末世论的激情（Pathos），其结果往往无非是洁净者与受选者之贵族式的威严感。

对于恶（Böse）的概念，在绝对全能之神的假设前提下，通常显示出一种纯粹**伦理性**回轮的倾向，是以能够取得一种强烈精神性的性格。这是因为人被认为并不是对立于绝对全能之力的被造物，而是享有光明之国的一分子。并且，也因为将光明视同为人类最澄净的部分，换言之，精神，反之，将黑暗视同为承载一切恶劣诱惑的东西，亦即肉体，这简直是无可避免的。此种观点很容易便与图腾伦理中的“不净”（Unreinheit）的思想联结起来。似乎恶即污秽，罪（以一种相当类似于巫术性冒渎的方式）即是从清静澄明之国掉入黑暗与混浊之境的堕落，而导致不洁与应得的耻辱。在几乎所有具伦理取向的宗教里，都可以看得到，以构成二元论思维方法之诸要素的形式，对于神圣全能不知不觉地加以限制的现象。

神义论问题在形式上得到最为完整的解决要算印度的“业”的教义——所谓灵魂轮回信仰——的独特成果。世界被看作是一个伦理性报应关系包罗紧密的秩序界（Kosmos）。尘世里的罪业与功德必定会由灵魂在来生中加以报应，而灵魂有可能变成动物，或另一个人甚或神祇，无数次地一再化身到这世界上来。此生的伦理功德可以导致再生进入天堂，然而有其时限——直到这功德被抵用完了为止。同样的，所有尘世生命的时限都是某一特定灵魂在前世行善或行恶累积下来的限数。人在此世的苦难——从报应观点看来是不公平的苦难，应该被看作是前世所犯罪行的报偿。每个人的命运——就其最严格的意义上看来——终究是由自己亲手创造出来的。灵魂轮回信仰与流传相当广泛的泛灵论观点——死者之灵转移到自然物上——有所关联，并且将后者加以理性化；实际上，它更是基于纯粹伦理的原则将整个宇宙理性化。吾人的思维习惯——自然主义的“因果律”——也因而由一种普遍

的报应机制 (Vergeltungsmechanismus) 来取代, 依此机制, 没有任何具**伦理** 意义的行为会消失掉。据此所导出的教义性结论则是: 根本不必要, 事实上也不可想象, 一个干预此种机制的全能的神。因为, 这样一个神所要实行的伦理课题, 不灭的世界过程径可透过本身的自律性加以解决。所以, 报应机制是出自永恒的世界“秩序” (Ordnung) 之超神格的性格 (Übergöttlichkeit) ——相对于人格性支配之神强加其预定之意的超世界的性格 (Überweltlichkeit) ——之一贯必然的推衍。

古代佛教完全贯彻了此种思想之最究极的推论, 甚至连“灵魂”的概念也整个被排除了出去: 所剩者不过是与“我” (Ich) 之妄想相联结而关联于业报机制的各个善或恶的**行为** (Handlungen)。然而, 一切行为, 就其本身而言, 无非是所有被造物所进行的那场终究是无望的斗争——承受自身本为无常之物, 但奋而为那注定要消亡的自身之存在而战斗——的产物, 亦即, “生之渴望”的产物。此种生之渴望是对于彼世的憧憬, 以及沉溺于此世的快乐之所以产生的源头, 同时, 也是个体化之根深蒂固的基础, 并由此创造出不断更新的生命与再生。罪, 严格说来, 并不存在, 所存在的是个人对其身清醒的关怀——自此种无止境之“轮”中逃离, 或至少是避免自身再蹈入同样是苦难一生的再生——之背离。因此, 伦理行为的意义, 如果不唱高调的话, 无非是: 一则, 在于增益其再生时的机运, 或则——单只为了存在而进行的那场毫无道理可言的斗争如果能被了结的话——在于捐弃那样的一种再生。

于此, 并不发生世界为两种原理所分裂的事, 诸如吾人所见之于伦理的二元论之神意宗教里的那般——在二元论里, 神圣而全能的神之伟岸, 与所有被造物在伦理上的残缺, 形成对比。于此, 也不发生像唯心论的二元论里, 光明与黑暗、清澄纯净的精神与灰暗混浊的物



质，那种二分的对比。此处，毋宁是一种本体论的二元论，一方是世界之非恒常的事项与行为，一方则为永恒的秩序——寂止的、安眠于无梦之境的神圣——之安然持续的存在。唯有佛教，道道地地的达到灵魂轮回说的这种彻底归结。此乃神义论问题最彻底的解决，然而，也正因为如此，它和预定论信仰一样，无法满足我们对于神的伦理要求。

---

[1] 埃斯库罗斯（前525—前456），希腊三大悲剧作家之一，最著名的作品为*Oresteia*（《奥瑞斯忒亚》）三部曲，描述围攻特洛伊城希腊联军统帅阿伽门农（Agamemnon）一家的悲剧。——中注

[2] 此处指第一次世界大战前几年。——日注

[3] 在德语中，称呼已故之人时，在姓名之前加一个形容词Selig（净福的），如同日语中之“故××氏”；若称已故之君主或王时，则加上hochseligen（至福的）一词。——日注

[4] 但丁（Dante Alighieri, 1265—1321），佛罗伦萨人，最重要的作品即为《神曲》（*Divine Comedy*）。但丁曾在的一封信中提到写作《神曲》的目的：如果就其寓意而言，整部书的主题是：“人，无论其功过如何，在他自由运用选择的当儿，他应该对赏罚的审判负责”。——中注

[5] 在祆教里，人的灵魂若善业多于恶业则得入天堂，若是相反，则堕入地狱受永劫之苦；若是善业恶业相等，则只好待在天堂与地狱之间的炼狱，即所谓“中间国度”中，一直等到最后审判日来裁夺他终极的命运。

炼狱的观念也同样见于天主教的教理中：人的灵魂在人死之后以至罪被洗清之前还要受暂时的惩罚，炼狱即受罚之处。虽然有被救赎

进入天国的希望，但在炼狱里至福的直观被剥夺，必然要尝受被火烤炼的苦难。——日注

[6] 狄米尔格 (dāmiourgōs) 在希腊语中是“制作者”的意思。柏拉图在其 *Timoeus* 中给世界的创造之神以狄米尔格之名。不过此神不是像基督教里的那个从无中创造世界的全能的神，而只不过是个以被给予的理念为手本而描摹创造世界的制作者。——日注

## 第九章

# 救赎与再生

关于神对世界与人类的关系，此一问题的解决，前文已描述出几个最纯粹的类型，不过仅有少数救赎宗教精纯地发展出这样的类型来，有的话，大多也维持不了多久。大部分的救赎宗教，由于彼此间的互相吸收，更由于有必要顺应其信奉者在伦理上与知性上的要求，已将各种不同的思维形态相互组合，因此，其间的差异，不过是在程度上相近于这个或那个纯粹类型的不同而已。

神的思想与罪的思想那各种不同的伦理色调，以此与追求“救赎”（Erlösung）的努力，有着最为紧密的关系，而此种努力的内容，按照人们希冀“自何处”被拯救出来以及希望被解救到“何处去”，而带上极为不同的色调。并非任何理性的宗教伦理都必然是救赎伦理。儒教是一种“宗教的”伦理，但丝毫不知所谓救赎的需求。反之，佛教道道地地的是种救赎论，然而并不认知什么神。其他许多宗教所认知的“救赎”，只不过当它是小型信徒集会里所进行的特别行事，通常也不过是种秘仪（Geheimkult）。甚至宗教行为，那些被认为是特别“神圣的”宗教行为，并且，许诺其信徒唯有透过此种行为方能得救的种种——最为粗鲁的功利期待，往往取代了任何我们所习惯称之为“救赎”的事物。

向伟大的大地之神——他同时支配着农作收成与冥界——所献上的默剧式乐曲祭典，许诺在仪式上纯净无瑕的谷神信仰的信徒，将拥有无上的富（Reichtum），并改善其在彼世的机运，然而这样的应许

绝非出自报应的观念，而是纯粹的圣祭虔敬使然。在（中国）经书的财货目录中，**富**是仅次于长命（寿）的最高珍宝，为人臣者是否能得到它，就看他们是否能正确地执行官方的祭典及恪尽各人本身的宗教义务，因为，（对他们而言）根本没有什么彼世的期待与报应可言。对琐罗亚斯德而言，除了相当丰盛的彼世应许之外，因他的神所赐之恩宠而来的**富**，是他与信从于他的人所特别期待的。在佛教看来，受人尊崇的长命与**富**，是即俗众之美德的报偿，这与印度所有现世性的宗教伦理之教说完全一致。**富**，也是神赐予虔敬的犹太人的祝福。然而，**富**——如果以合理且合法的方式追求的话——在禁欲的基督新教诸教派（加尔文派、洗礼派、孟诺派、教友派、改革派的虔敬派及卫理公会派）看来，同时也是恩宠状态之“确证”（Bewährung）的一个征兆。

当然，在上述的最后一种情况里，我们发现其中有个观念，亦即，相当断然地拒斥将财富（以及其他任何现世的利得）当作“宗教的目标”。不过，在实际上，达到此种观点的转变过程是曲折漫长的。我们很难将这些宗教的救赎观念与见之于贱民民族——特别是犹太人，不过同样也包括琐罗亚斯德与穆罕默德——宗教里，从压迫与苦难里被解救出来的救赎许诺，严格地加以厘清。对于虔信者而言，这样的许诺可能就是世界的支配与社会的威望，早期伊斯兰教信徒即将此种许诺背在背囊里当作对抗所有不信者之圣战的报偿<sup>[1]</sup>；或者这种许诺也可以是种特有的宗教信誉，即如以色列人相信这是神所许诺要由他们来承传的。因此，特别是对犹太人而言，他们的神本来就是拯救者，因为他曾将他们从埃及的奴隶之家拯救出来，将来也必会将他们从聚居地（Ghetto）拯救出去。

除了这类经济的、政治的许诺之外，尚有特别是从对恶灵与邪术——被认为是要对大多数的人生灾祸负起责任的因子——的不安中的

解放。基督以其圣灵（Pneuma）之力打破恶灵的势力且将其信奉者从恶灵的支配之中拯救出来，这在早期的基督教来说，是其最被强调与最具影响力的许诺之一。并且，拿撒勒人耶稣所宣扬的神的王国——已经到来或者近在眼前的——是指一个去除了人的冷酷无情、不安与穷困的地上的至福王国；天堂与地狱之说，是后来才有的。当然，基督再临（Parusie）一旦一再延迟，寄望于此世的末世论就会出现这样一个趋势：对于彼世的期待。于是，所强调的重点变成：现今无缘于此世得见地上至福王国降临的人，将会于死后复活以得此体验。

“彼世的”救赎之特有内容，可以是指：从尘世生命之生理的、心理的或社会的苦难中获得解放；也可以说是：此种生命之毫无意义可言的不安与无常的解放；或者，更可以是意指：人格之无可避免的不完美之解放——无论这种人格的不完美被认为是慢性的沾染状态或是突发性的罪恶倾向，或者，更精神性地说，是因地上物的无知而堕入晦暗昏乱的蒙昧。

本质上，我们所要考察的救赎憧憬（Erlösungssehnsucht）——不论其为何种性质——仅限于那些对生命里的**实践行为**产生重大影响者。救赎憧憬的这种对此世积极正面的回转，是透过产生某种“生活态度”（Lebensführung）——与某一心中意义或积极目标紧密结合而个殊地由宗教所限定的“生活态度”——最强而有力地展现出来。换言之，此即基于宗教动机而产生实践行动——以其特定的统一价值为取向——的体系化。此种生活能度的目标与意义可以纯然是指向彼世的，或者也可以（至少有部分）是对准此世的。关于这点，各个不同的宗教，在程度上与类型的性质上，皆极为不同，甚至就某一宗教内部而言，其各方的信仰者也有着这样的分歧。此外，生活态度的宗教性的体系化，如果试图对经济态度有所影响的话，当然，有其艰巨

的限制要面对。并且，宗教动机，特别是救赎期望，绝非**必然**会对生活态度的样式有任何影响，特别是经济方面，虽然，它们可能造成相当可观的影响。

救赎期望会在如下的情况下对生活态度造成最为深远的结果，亦即：当救赎本身已预先在此世投下其身影的一个过程，或者当其为完全内在于此世之中的一个过程。换言之，当救赎本身即为“圣化”（Heiligung），或者导致圣化，或者圣化的先决条件。以此，圣化的历程可以是一种缓进的净化过程、也可能是一种心态（Gesinnung）的突然转变（悔改 [Metánoia]），一种“再生”（Wiedergeburt）。

此种再生的思想是相当古老的，其古典的发展在巫术的精灵信仰里即可发现。巫术性卡理斯玛的拥有，几乎往往是以再生为其前提；巫术师本身的整个特殊的教育及其特殊的生活态度，以及他们对军事英雄的特有教导，无不是以再生和确保拥有巫术力量为取向，其手段则是出之以忘我形式的“恍惚状态”（Entrückung）及新“灵魂”的获得——多半是以更改姓名来达成。这类观念的残留痕迹仍可见之于僧侣的献身礼。再生，起初只和职业的巫术师有关，以其巫术的或英雄的卡理斯玛之巫术性为前提，但在最为彻底一贯的“救赎宗教”的诸类型里，再生却成为宗教救赎不可或缺的一种**信念** 特质——是个人必须掌握且在各自的生活态度中加以确证的。

---

[1] 韦伯此处引用的似乎是假借拿破仑之名而来的一句名言：“每个法国士兵的背囊里都携带有陆军元帅的权杖。”——日注



## 第十章

# 救赎之道及其对生活态度的影响

宗教对于生活态度的影响，以及，特别是对于再生之诸前提条件的的影响，皆因救赎之道及欲求拥有救赎的心理特质——与前者有最紧密的关联——之不同，而有着相当的差异。

救赎可以是追求救赎者在不借助任何超自然力量的情况下，自己造就出来的事业——例如古代佛教里的情形。如是，可以因之获得救赎的这类事业，有以下诸种。

### 一 巫术宗教与仪式主义；仪式主义宗教皈依的各种归结

(1) 纯粹**仪式性的** 祭祀行为与祭典——不管是在崇拜神时，还是在日常生活里。纯粹的**仪式主义**，在其对**生活** 态度的影响这点上，与巫术并无不同，并且，有时甚至落于巫术宗教之后。因为，当巫术宗教在某些情况下发展出关于再生的一种明确而有效的方法论时，仪式主义（虽然经常但）并非总是能做到。救赎宗教则能够将一个个纯粹形式的仪式行为体系化到一种所谓“皈依”（Andacht）的特殊心态里去；在这种皈依下，仪式被当作象征神圣的事来执行。如此一来，此种心态便真正是活生生的救赎拥有（Heilsbesitz）。不过，此种心态一旦被拭去，那么，所剩者不过是赤裸裸的、形式的巫术仪式

主义，而事实上，这也是宗教皈依在日常化的过程里，总是一再不断发生的事。

一种仪式主义的宗教皈依可以得出相当多样的结果。见诸虔诚的印度教徒生活里的那种一心一意的仪式规则、那种对虔信者日复一日的要求——以欧洲人的观点看来是完全不可思议的——如果确实严格实行的话，那么，在现世里的典范性虔敬生活，与积极努力的营利活动，想要并行不悖，几乎是不可能的。此种皈依虔信的极端类型，与清教（Puritanismus）处于两极性的对反位置。唯有富裕者，亦即，能免于劳烦的工作重担者，才能够实行这样的仪式主义。

不过，这种结果无论如何总还是可以避免的；相较之下，下述的情况就较为根深蒂固了。亦即，仪式性救赎，特别是当它将一般信徒限制于旁观者的角色，或将这些人的参与限制于简单的或本质上被动性的操作上，并且，特别是当它将仪式的心情尽可能地升华为衷心不二的皈依时，它便会将重点置于虔敬的刹那一刻的“心境”（Stimmungsgehalt）上，而此种心境似乎即确证了救赎。因此，某种内在的**状态性**（Zuständlichkeit）的拥有便成为致力求取的目标，而此种内在状态性在性格上是一**时的**（Vorübergehend），并且由于其特有的“无责任性”（Verantwortungslosigkeit），在祭典过后——好比倾听一场弥撒或观赏一出神秘剧后，其对行为方式的影响几乎总是微不足道的。这就像戏剧的观众，在观看了一出美妙而动人心弦的戏剧后，无论内心受到多大的感动，其日常伦理却没有受到多少影响的道理是一样的。所有的神秘救赎，无不具有这种断续性的性格——期待以一种随机式的虔敬皈依来达成其“因其作为”（ex opere operato）的效果；其中缺乏产生出某种**确证**要求——有可能保证“再生”的作为——的内在动机。

相反的，当依靠仪式而引发的随机式皈依被提升到持续性的虔敬，并且被试图在日常生活里保住其作用时，那么此种虔敬一开头便带有一种神秘的性格。换言之，其中的转折在于：虔敬导致以内在**状态性**的拥有为目标。不过，步入神秘主义的禀赋却是一种个人性的卡理斯玛。因此，正如见诸印度及其他东方的那种神秘主义的救赎预言，在被日常化之后，马上又转变成为一种纯粹的仪式主义，这是一点也不足为奇的。对我们而言，重要的是：仪式主义所终极追求的心灵状态，会导致直接的背离**理性的行动**。几乎所有的秘仪祭典都有这样的作用。其典型的意义即在于“秘迹恩宠”（Sakramentsgnade）的授予：换言之，透过秘法传授的神圣性来达成脱离罪愆的救赎。就像任何的巫术一样，这样的一种过程具有脱离日常生活的倾向，因此也就无法对日常生活产生影响。

然而“秘仪”也可能发挥其他相当不同的作用，只要其授予是与这样的前提联结在一起：只有那些在神面前伦理清白的人才能靠此秘仪得到救赎，其他的人，秘仪所带给他们的是毁灭。而对着“不信而食者，乃为其本身之终受审判而饮食”这个教说，直至当代之初，广大阶层的人们在面对圣餐礼之时，仍油然心生恐惧不安；并且，在缺乏一个“赦罪”的法庭的情况下——就像禁欲的基督新教所处的状况；以及，在频繁参与圣餐享用——因此而成为虔敬的一个重要的标记——的情况下，这种恐惧不安即对日常的态度产生强烈的影响。所有的基督教教派，皆有在行圣礼之前先行**告解**的规定，这与上述情形有关。关于此一制度，决定性的问题在于：在宗教的规定里，能够使圣礼成为有益于参与者而被接受的状态，到底是怎样的状态。

在这方面，几乎所有的古代秘仪祭典，以及大部分基督教以外的秘仪祭典，都仅止于要求仪式上的纯净，此外，犯下重大的凶杀罪过，或者各别特殊的罪过，也会被视为足以丧失参与祭典的资格。也

因此，这些秘仪大多并不懂得所谓的告解。然而，只要是仪式上的纯净被理性化为心灵上的纯洁无垢之处，那么现在问题的重点便进一步变成：（自我）驾驭的方式，以及，告解所行之处，告解之可能相当多样——相应于其对日常生活的影响之方式与程度——的性格。不过，这样的仪式，在实际上无论如何都只不过是个传达工具，为的是要影响仪式外的行为，而实质上，一切都要视那行为而定。所以，即使当圣礼秘仪的巫术性格完全失去其价值，并且，依赖告解的一切自我驾驭也完全不再存在之时——两种情况都是清教徒所认定的，然而——虽然如此，在某些情况下，特别正因为如此——秘仪仍旧能发挥其伦理的作用。

仪式主义宗教可能以别种间接的方法来发挥其伦理的作用：为了遂行仪式诫命而要求一般信徒采取**积极的**仪式行为（或者在仪式上避免某些行为）。如此一来，仪式的形式主义那一面便会被体系化为一个包容广泛的“法律”体系，而为了能使此法律体系被充分认知，就必须要有某种特殊的**修炼**（Schulung）与教说（Lehre）——犹太教便是如此。正如斐洛（Philo）所强调的，犹太人在古代时，就和其他所有民族形成对比，他们从幼年时期便不断地被授予知性的有体系的决疑论训练——就像我们的小学教育那样；一直到近世，例如在东欧地区，同样是基于这个原因，唯有犹太人享有体系性的小学教育；而这一切都是由于犹太律法的博识主义性格所造成的结果，其实犹太律法早就促使古代犹太的虔信者将律法无知者（Am-haārez）<sup>[1]</sup>和不信神者等同视之。这样一种决疑论的知性教育，自然也会在日常生活当中被感受到，特别是当其所牵涉的不再仅止于仪式祭典义务的问题——这在印度律法里占大宗，而且包括日常伦理在内的一种体系性规则（Reglementierung）的问题。以此，救赎事业即为相当有别于祭典行为的事宜，而且——特别是，社会的业绩（soziale Leistungen）。

## 二 日常伦理之宗教性的体系化

(2) **社会的业绩**，在性质上极为多样。例如战神往往只接纳那些在沙场上战死的人到他的乐园，或者至少对他们特加恩典。婆罗门的伦理则明白劝诫君王，在得见其孙子出世后，即当求一己之战死沙场。在另一方面，社会的业绩也可以是指“邻人之爱”（N-ächstenliebe）。不过，无论在哪一种情况下，皆能导致体系化的发生，而正如我们所见的，此种体系化通常是预言的功能。

然而，“功德”（gute Werke）伦理的体系化可能采取两种相当不同的形式。其一是：各个道德行为与不道德行为被——分开来评价，然后追求救赎者便依此被加分或减分。如此一来，作为自身行为担负者的个人，在自己的伦理标准上便显得不安定；在面对诱惑时，他可能会因内在或外在状况之不同强度，而马上变成强者或弱者，因此，他的宗教命运便系于其事实上的种种业绩间的相互关系。这最明白地表现在祆教的观点上，特别是其创始者（琐罗亚斯德）本人最古老的偈语里；根据此种偈语，死者审判人会将各人行为的功与过在精密的簿记上互相权衡，然后根据加减计算的结果来作出各人之宗教命运的决定。在印度业报说的结论里，这又更上一层：换言之，在世界的伦理机制里，没有任何一项善行或恶行可以被磨灭掉；任何行为的结果，在此种几乎可说是无可转圜的、纯粹的机制下，都注定要由此生的生命（要不然即由未来的再生）来承受。这种功过相抵的原理，在本质上，也还是犹太教里关于神人关系的一般的根本见解。最后，罗马的天主教与东方的基督教会的立场，至少就其实践的一面而言，也都与此相距不远。因为，根据天主教的原罪说，对于行为的伦理评价极具重要性的“志向”（intentio），并不是一种统一的人格性（einheitliche Persönlichkeitsqualität）——行为即此种人格性的表达

——而毋宁是等同于罗马法里所谓的善意、恶意、过失或故意等意思，换言之，即采取各种具体行为时的“意向”（Meinung）。举凡此种见解彻底风行之处，在严格的“信念伦理”（Gesinnungsethik）意义上的“再生”之追求，便遭到放弃。此时，生活态度不过是不具伦理一贯性的一个个行为的持续。

功德伦理之体系化的第二种形式，是将各别的业绩认定为不过是相应其伦理的全体人格的表征与呈现。众所周知，斯巴达人当中较为严厉的那一部分人，并不认为那些为了弥补以往之怯懦而欲求战死沙场，而事实上也的确战死——换言之，表现为一种“净化清偿”（Reinigungsmensur）的方式——的同志们已得恢复其勇士名位，因为，他们之所以英勇乃“事出有因”，而非（我们可以这样说）“基于其整体人格”。在宗教上，这意味着这样的转变：透过外在的个别业绩而获致之形式的因善行而成圣，此处已由人格的全体习性之价值——就斯巴达人而言，即持之有素的英雄精神——来加以取代。类似的原理适用于不管以什么形式出现的所有社会业绩。比方说，如果是“邻人爱”，那么在伦理体系化的过程中所要求于行动的，是拥有“善”（Güte）的卡理斯玛。如此一来，问题的重点无论如何最终便在于：各个行为真正是具有“标识性的”性格；除此之外，换言之，当行为只是“偶然”的产物，便不足为道了。

此种“信念伦理”，就其最为体系化的形式而言，可能对于人格的整体水平有高度的要求，而对于个别的疏失则较为宽容。只是，情况并非总是如此；信念伦理往往是伦理的严格主义之特出的形式。具有积极正面宗教资格的人格的整体态度，一方面可能是纯粹来自神的恩宠赐物，此种恩赐则是以一种与宗教要求吻合的一般取向来显示其存在，换言之，亦即统一的、**讲求方法的**（methodisch）生活态度之取向。另一方面，宗教性的整体人格或者反过来也可以被认为是一种原



则上可透过对善的“修炼”（Einübung）而获得的东西。不过，此种修炼当然是要经由整体生活态度之理性的、**讲求方法**的取径，而不是经由一个个不成脉络的行为来达成。

实际上，以上两种情况的结果可说是相当接近的。换言之，如此一来，行动的社会——伦理性质退到了第二线，个人本身的宗教修为却成为一切重点之所在。原来作为宗教资格的、转向社会的善行，如今变成不过是**自我完成**的手段罢了。

（3）**自我完成**（Selbstvervollkommnung）：“救赎方法论”（Heilsmethodik）。救赎方法论起先绝非因伦理的宗教方为人所知。相反的，在人们醒悟到卡理斯玛式再生的时候，救赎方法论即以经常是高度体系化的形式扮演着相当显著的角色。所谓卡理斯玛式的再生，即确证巫术力量的拥有；就泛灵论式的转折角度而言，是即确保在一己的内部有一新灵魂的化身，或者己身为一强而有力的鬼灵所住持、甚或转生到精灵界；总之，无非是保证超人类的作用之可能性。此中，当然绝无“彼世”的目的，人们所要的只是达到忘我（Ekstase）的本事，而用以追求种种不同的目的。例如，战斗英雄为了遂行其超人类的英雄作为，便不得不藉再生以获得一个新的灵魂。其余诸如：青年的成人礼、成人的冠礼（见之于中国与印度——众所周知，那儿的高等种姓被称为“再生族”）、兄弟团（Phratrie）之宗教性团结的加入式以及戎服礼等等，率皆含有“再生”——不管是以“英雄”或是“巫师”之名——的原始意涵。所有这些仪式原先都与导致忘我或象征忘我的行为联结在一起，而相关的试炼则在于达到考验与唤起忘我能力的目的。

### **三 忘我、狂迷、病态的快感与合理的宗教救赎方法论**

忘我，作为“救赎”或“自我神化”（Selbstvergottung）的手段——此处，我们的关注也仅止于此，可以是较为具有诸如失神、着魔等突发性性格的状态，也可以是较为具有慢性性格的状态；后者是指昂扬的特殊宗教态度的持续，此种态度若非带有高度生命紧张性的意味，就是高度趋向与生命疏离；据此，吾人则可将之区分为偏于冥思的（Kontemplativ）或偏于行动的类型。毋庸赘言的，招引出单纯为突发性忘我状态的办法，当然不是严整的救赎方法论，而主要是靠将所有生理上的压抑排除掉的各种手段来达成，诸如：借酒精、烟草或其他有毒的物品，或者借音乐舞蹈，乃至借性兴奋（甚或三者并用），来导致急遽的陶醉，换言之，即**狂迷**（Orgie）。或者，人们也可以借着引发那些素来即具有歇斯底里或癫痫本质的人症状发作——此种发作则反过来引发出他人的狂迷状态——来导致忘我。只不过，这些突发性的忘我，在本质上或者意图上，都只是一时的，并没有为日常的生活态度留下什么积极正面的痕迹。并且，其中也并不具有预言性宗教所揭示的“有意义的”内容。

相对的，某种**病态的快感**（Euphorie）之较为和缓的形态，不管是让人感觉较为梦幻似的（神秘的）“开悟”（Erleuchtung），或是让人感到是较积极的（伦理的）“改宗皈依”（Bekehrung），似乎确实都比较能保证卡理斯玛状态之**持久的**拥有，并且，产生出与“世界”的一种有意义的关系，而在实质上呼应某种“永恒的”秩序之价值或某位伦理的神——如预言所宣告的——之价值。

就我们先前所见，除了纯粹突发性的狂迷之外，巫术也已熟知“唤醒”卡理斯玛资质的系统性救赎方法论。因为职业巫师与职业战士所需的，不只是突发性的忘我，他们还必要有持续性的卡理斯玛特质。而伦理性救赎的先知们不只是不需要狂迷式的陶醉，反之，这样的陶醉正巧是他们所寻求的体系性伦理生活态度的一大阻碍。琐罗亚斯德愤

怒的伦理理性主义对于这种狂迷陶醉——就中特别是神酒献牲之非人的、虐杀动物的迷醉祭典——便是以背相向，正如同摩西的伦理理性主义之厌恨舞蹈狂迷，亦如同伦理理性宗教的大部分创始者与先知之嫌恶“性放纵”（Hurerei）——狂迷的神殿卖淫——一样。随着理性化的进展，此种宗教救赎方法论的目标总是会逐渐从因狂迷而获致的急遽性沉醉转移到一种慢性的、特别是由**意识**所支配的状态。

于此，整个发展还会受到“神”的概念之种类所左右。无论何处，靠着救赎方法论所能达致的最高目标——就突发的形式而言，和狂迷所能助以达到的最高目标一样，自然是指：超感性的存在之肉身化——神化身为**人**，或者说，人的**自我神化**。唯有至此，此种转化才最有可能变成一种持续的状态。救赎方法论也会因而直接以在此世**拥有**神性本身为指标。不过，举凡有一位全能的、超世俗的神与被造物者相对峙之处，救赎方法论的目标就**不**可能会是我们上述意义上的自我神化，而毋宁是去获得这位神所要求的宗教特质。换言之，此时，自我神化会被定位于彼世的、伦理的取向，而不是去“拥有”神——因为这是人力所不及的，因而要不是成为神的“工具”（Werkzeug），就是为神所充满。而第二种状态显然较第一种要接近自我神化的理念。此一区别（我们下面会讨论到），对于救赎方法论的类型本身而言，具有其重要性；然而，首先要提的是两者在某些重点上的一致性。

在这两种情况下，一般人无论如何都必须将日常生活中凡是不似神的部分去除掉，以使自身有可能类似于神。就中，特别是针对人类肉体的日常状态与日常世界的事务，这些天生自然的种种。于此，救世论的救赎方法论直接地与其巫术性的前身联结在一起，前者只不过是将后者的方法加以理性化，并且使之符合于其关于超人的事项之本质与宗教性的救赎拥有之意义等新观点。经验告诉我们，原本就具有特异性质的人，当他们陷于歇斯底里的“拟死状态”

(Adtötung) 而使得身体毫无感觉或麻木僵直时，是有可能指望他们产生各式各样正常神经状态所绝不可能产生的功能；此外，正是在这种状态下，一切可能的幻觉及灵的现象都特别容易出现。诸如：有人口出异言、展现催眠力量或其他暗示性的力量；或者，有人体验到导向神秘开悟或伦理改宗的激动，有人则体验到对个人罪过之深刻的苦痛，及与神灵交而产生的喜乐之情；有时，这些状态则彼此激烈地交错出现在一个人身上。反过来，所有这些异能异象，会因种种纯属“自然的”专注，诸如各人身体的机能与欲求、或足以涣散心力的日常事务关怀等，而再度消失无形。关于对自然的身体性与对日常生活的社会、经济需求，人们会采取什么态度的问题，世界各处无不随着救赎憧憬的发展，而从上述根据经验所得的各种事实里导出各式各样的结论来。

救世论的救赎方法论的特殊手段，包括其最为洗练的发展，几乎都可在印度找到它们的起源。在那儿，它们无疑是靠着巫术性的精灵强制 (Geisterzwang) 的手法开展出来。同样的，此种手段在印度愈来愈有朝自我神化之方法论的方向发展的倾向，而且，此种性格也确实不曾消失过。此一风格之盛行，上可溯自古吠陀时代的神酒迷醉祭典，下则及于两路：一为知性忘我的各种高尚方法，二为见之于最大众化的印度教中的黑天崇拜；直至今日，此种崇拜不管是粗糙的或是洗练的，都还是一种具支配地位的、性爱的狂迷（无论其为真实的，或者是在祭典的幻觉里由内心所酿成的）。洗练的知性忘我，连同与其对立的修道士狂迷——当其为较和缓的形式——也透过苏非教而被带到伊斯兰教里；时至今日，甚至远及波斯尼亚 (Bosnia) <sup>[2]</sup> 地方（根据法兰克博士数月前一份可信的报告）<sup>[3]</sup>，印度人都还是其典型的担纲者。

历史上宗教理性主义最大的两股势力，西方的罗马教会与中国的儒教，对于这种忘我与狂迷，在其疆界内都始终一贯地加以压制，要不然即将之升华为圣罗贝尔派<sup>[4]</sup>那种性爱的神秘主义形态，或者狂热的玛利亚崇拜、反宗教改革的寂静主义（Quietismus）<sup>[5]</sup>或亲岑道夫（Zinzendorf）式的感性虔敬主义（Gefühlspietismus）<sup>[6]</sup>等诸形态。显而易见的是，所有狂迷的祭典，特别是所有性爱的祭仪所具之特殊的非日常性的性格，就其对日常生活之毫无影响力，或者根本也无法及于高度理性化与体系化之意义而言——正如见之于印度教及（一般而言）伊斯兰教修道士的——对于形成一种日常生活态度的方法论，只具有负面的意义。

## 四 救赎方法论之体系化与理性化及生活态度

虽然如此，但宗教救赎的取得之体系化与理性化，还是朝着去除日常态度与非日常宗教态度间的矛盾这个方向发展的。在或许能导出救赎方法论的无数的主观内在状态之中，有少数一些最终显现出其具有根本的中心重要性，这不只是因为它们展现出各种非日常性的心——身状态，而更因为它们本身意味着**确实**而持续地特殊的宗教救赎财，此即**恩宠确证**（Gnadengewissheit）——“救赎确证”（certitudo salutis）、“恩宠不移”（perseverantia gratiae）。恩宠确证可以是较具神秘主义色彩的，也可以是较具行动性伦理色彩的（我们很快就会讨论到这点）。但无论如何，它都意味着对**生活态度有意识地**持有一种**持续性的**、统一的基本立场。

为了提高这种宗教抱持的**意识性**，狂迷与非理性的、光是一时激动的、感情性的“拟死状态”，便由有计划的抑制身体机能的办法所取代，诸如：不断的节食、性的节制、呼吸的调节，等等。此外，又将

心灵现象与思考导向有系统地集中心意于纯粹宗教性质的事务上来加以训练，诸如：印度的瑜伽术、圣音（“Om”）的不断反复、对圆形及其他图形的冥想以及将意识有计划地加以“空无化”的修炼，等等。

不过，为了进一步确保宗教财产之拥有的**持续与一致性**，救赎方法论的理性化终必再度超越以上这些——乍见之下似乎是逆转过来：对确保宗教态度之**持续性**的这些手段加以有计划的限制，换言之，除去一切对身体保健而言不合理的伎俩。这包括：狂迷式的英雄性忘我、性爱的狂迷及舞蹈迷醉等各式各样无可避免会演变成肉体的虚脱状态的迷醉；同样的，诸如被圣灵（Pneuma）充满的歇斯底里状态等必然会导致心灵虚脱状态的表现——就宗教领域而言，是一种见弃于神的绝望状态之体验。

同理，希腊人为了培植有纪律的战斗英雄主义之故，遂将英雄式忘我平板化为有“节度”（Sophrosyne）的恒常均衡状态，其所认可的仅为纯粹由音乐的韵律所导致的忘我形态，并且非常慎重地评量音乐的“精神”（Ethos）对于“政治的”正确无误之价值。同样的——只不过更加彻底的——是儒教的理性主义只容许五度音阶（Pentatonik）的存在。类此，修道僧的救赎方法论也是逐渐地向理性化的发展推进，在印度发展到古代佛教的救赎方法论，在西方则为历史上最具影响力的修道士团体——耶稣会教士——的方法论。所有这些方法论无不是朝着结合身心健康术与对一切思考与行为——相应于其种类与内容——加以同样讲求方法的规制这个方向不断发展的。这意味着，个人对于自己的身、心历程最彻底**清醒**的、完全依照意志而抑制冲动的**支配**，以及矢志于宗教目的的一种体系化的生活规制。（只不过，）前往这些目标的途径，以及这些目标本身更详细的内容，并不是单纯明确的；而至于要如何去实践这些方法论的问题，其结论也一样莫衷一是。



## 五 宗教达人

姑不论其目标为何、实践的方法又如何，只要是奠基于体系化救赎**方法论**的宗教，此时毫无例外的都会有一种根本经验，亦即：人类**宗教资质的差异性**。就像巫师那样能在自身当中唤起进入再生状态的卡理斯玛，并不是任谁都能够拥有的；同样的，能够在日常生活当中持续地保有特殊的宗教态度——以此保证恩宠之持续的确实性——的卡理斯玛，也并不是任何人都拥有的。再生，看来也只有那些具有宗教资质的贵族阶级才能企及。讲求方法地获得一己之救赎的宗教**达人**（Virtuose），也和具有巫术资质的巫术师一样，在世界各处的信仰者共同体内部无不形成一种特殊的宗教“身份团体”（Stand），并且往往和共同体圈内的任何特殊身份团体一样，获得一种特别的社会名望。

在此意义下，印度的所有圣法皆与禁欲者有关，因为那里的救赎宗教皆为僧侣宗教。就早期的基督教而言，禁欲者在古文献的记载里则为教团兄弟中的一个特殊类型，而后形成修道士团。在清教，禁欲者形成禁欲的诸教派或虔敬主义的聚会（ecclesiae）；在犹太教，他们则形成与乡民（Am-haārez）相对的一个救赎的特权阶级——分离者（Peruschîm, Pharisaioi）。在伊斯兰教里，他们是托钵苦行僧（Derwîsche），而其中的炼达者则是真正的苏非。在俄国的去势派中，他们则形成去势者的秘教教团。我们下面将回到关于这些团体的重要的社会学结论的话题来。

若就信念伦理来论释救赎方法论，那么它实际上无非是意指：克服人类天生自然的——尚未经宗教加工改造的——固有欲望或感情冲动。至于各种感情冲动中，诸如怯懦、粗暴、自私或性的感觉等，哪一种才是不能不加以克服的（以其最易使个人逸离于卡理斯玛习性之

故)，则是个要就个别特殊情况而定的问题，并且，也正足以显示出各个宗教之最重要的、实质的特性来。就此而言，讲求方法的宗教救赎论，往往便是一种**达人伦理**（Virtuosenethik）。此时，和巫术性卡理斯玛的情形一样，宗教达人往往有**确证**（Bewährung）的必要。无论这宗教达人是欧麦尔一世时代伊斯兰教里以征服世界为目标的修道僧团中的一员，或者是大多见之于基督教与耆那教（后者不那么首尾一贯）的禁欲型的拒斥现世的达人，或者像佛教僧侣那样是个冥思性的拒斥现世的达人，或者如古代基督教徒那种消极殉教的达人，或如禁欲的清教徒那样具现世内职业美德的达人，或者像法利赛的犹太人之娴熟形式的律法主义达人，或者像圣方济那样具世界无差别主义之善意的达人，总之，无论是哪一类的达人，唯有——一如我们已明确申言的——当他在历经各种试炼而一再确证其作为达人的心志仍然固持于本身的情况下，他才拥有真正的救赎确证性（Heilsgewissheit）。

此种恩宠确证的证实，则依宗教救赎所具性格之不同，而呈现出各种不同的风貌。其中所包含的总不外乎：宗教的与伦理的基准之维持，换言之，至少是避免极恶大过，这点对佛教的阿罗汉是如此 [\[7\]](#)，对原始的基督教徒而言亦然。一个被赋予宗教资格的人，譬如原始基督教中受过洗礼的人，必定不会，因而也不可以，再蹈入什么死罪。所谓“死罪”（Todsünden），是指那些破弃了宗教资格的罪过，因此，也就是绝对无法赦免的罪；除非，也唯有，透过一位具有卡理斯玛资质的人来重新赋予他所丧失的宗教卡理斯玛——此种卡理斯玛的丧失即死罪的证据——才能使得他脱免死罪。

当此种宗教达人的教理实际上在古基督教的大众教团内部变得无以为继之时，孟他努斯派（Montanismus）则仍旧坚定且首尾一贯地固持这样一个要求：至少怯懦之罪必定是罪不可赦——这和伊斯兰教

之为战斗的英雄宗教对于叛教行为必毫无例外地加以处死的情形是一样的。正因为如此，孟他努斯派与基督教一般信徒所形成的大众教会终必分道扬镳——即使德西乌斯（Decius）与戴克里先（Diocletian）的迫害<sup>[8]</sup>，也无法使这种达人的要求变得实际可行，就教士为维持现存教团之最大可能教徒数量的立场而言，此种要求亦是不实际的。不过，无论如何，救赎确证的积极性格，以及实践态度之同样积极的性格，正如我们已多所提示的那样，特别是因其保证宗教至福的救赎财所具之性格的不同，有着根本的差异。

## 六 拒斥现世的禁欲与现世内的禁欲

**首先**，此种救赎财是以积极的伦理**行为**之特殊赐物出现，并且是在此种行为乃由神所引领的意识下展现，换言之，人乃神的工具。就我们目前的目的而言，我们将称此种受到宗教救赎论所规制的立场为宗教之“**禁欲的**”（asketische）立场。当然我们也绝不否认，这个称呼可以也确曾被用来指称别种更加广泛的意涵，其中的对比（按：指我们的用法与广义的用法之间），将会在后面的行文里清楚呈现。

以此，宗教的达人练达性除了将自然冲动屈从于体系化的生活态度外，还往往导向对于与社会共同体生活之关联的一种严苛的、宗教——**伦理**的批判——此因社会共同体生活所习惯的美德，绝非英雄性的，而是功利性的。现世内之纯粹“自然的”美德，不只不能保证救赎，它还是借着对唯一必要之事产生蒙蔽的途径来危及救赎。是故，社会关联，换言之即宗教用语意义上的“现世”（Welt），即是诱惑。它不仅是个使人完全背离于神的、在伦理上非理性之感官欲求的场所，更是个让宗教上平庸之人在尽其固有之义务——而非将行动专注于积极的救赎事业——时，自以为是与自我满足之所。此种对于救赎

事业的专注，可能会是一种必定要从“现世”里完全引退的事，亦即将自身从家庭、财产、政治、经济、艺术、性爱，总而言之，一切被造物所关怀的社会联系与心灵牵绊中完全脱离出来，将其中的任何活动参与都视为一种背离于神的接受现世。我们称此为：**拒斥现世的禁欲**（weltablehnende Askese）。或者反之，此种专注也可能会要求个人将一己特殊的神圣心志——作为受选的神的工具之资质——内在于现世秩序之中，但却对立于现世秩序来活动，此即：**现世内的禁欲**（innerweltliche Askese）。

就后面这种情况而言，现世变成宗教达人所需负担的一种“义务”。这可以是这样的一种意涵：宗教达人负有依据其禁欲理想来改变现世的责任。于是，禁欲者便成为一个理性的、基于“自然法的”（Naturrechtlicher）改革者或革命家，可见之于诸如：克伦威尔之下的“圣徒议会”<sup>[9]</sup>、教友派的小邦以及样式有别于前二者的、激进虔敬主义之信徒集团的共产主义。不过，由于宗教资质的差异性，这种禁欲者集团的聚结往往变成是在一般人的世界之中——或者说原本就是在这凡俗世界之外——的一个贵族主义的特殊组织，而与一般人有所隔离。原则上，这与“阶级”（Klassen）并无差异。这样的组织或许能够支配现世，但是仍然无法将现世里一般人的宗教资质提升到组织本身所具之达人练达性的高度。任何宗教上的理性组织体，即使无视这样一个自明之理，迟早还是会体验到这种宗教资质差异的结果。

现世作为一个整体，就禁欲的观点评价起来，无非是个“堕落的团块”（massa perditionis）。因此，除了选择放弃在现世里满足宗教要求之外，别无他法。尽管如此，如今若是仍然要在现世的诸秩序内部寻求宗教确证的话，那么现世，以其无可避免地作为罪恶的一个自然容器之故，也正是确证禁欲心志（Gesinnung）的一个“考验”（Aufgabe）——在现世诸秩序里对其中的罪恶作最大可能的克服。现

世，毕竟是被造物的无谓之境。因此，陷溺于现世资财的享受，不但会危及对救赎财的专注与保有，而且也是心志不虔敬与再生失败的征兆。虽然如此，现世终究是神的造物，虽有其被造物性，但神的力量仍在其中展现出来，而成为各人必须透过理性的伦理行为以确证一己之宗教卡理斯玛的唯一素材（Material），个人从而就此确知各自的恩宠状态。

因此，现世的诸秩序，作为这样一种积极确证的对象，对于置身于其中的禁欲者而言，成为一种他必须理性地加以“求全”（erfüllen）的“天职”（Beruf）。首先，财富的享受是要被禁止的。不过，对于禁欲者而言的“天职”，则在于：忠于**理性的**伦理秩序并恪守严格的合法性来从事经营；若有所成，换言之，有利得，则被视为神对于虔敬者之劳动的祝福，并且也是神之赏识其经济生活态度的显示。其次，应该禁止的是任何对于人之感情过多的态度，此种态度是对神的救赎赐物之独一无二的价值之否定，并且简直就是被造物神化的表现。而人的“天职”则在于：理性、清醒地参与现世中各种**理性的目的团体**（rationalen Zweckverband），致力于其具体的、透过神的创造所设定的目的。第三，该被禁止的是将被造物神格化的性爱。而神意之下的天职则在于：于婚姻之内“平实地生儿育女”（就像清教徒所表现的那样）。第四，个人加诸他人的暴力是被禁止的——不管是基于血性冲动或是为了复仇，特别是基于个人的动机。神意所许的则是：在以秩序为其目的的国家里，理性地压制与惩戒罪恶与反叛。最后，个人之现世的权力享受（作为被造物神格化的一环），是被禁止的。神意所许的则是：基于法律的理性秩序之支配。

“现世内的禁欲者”即是个理性主义者，这不只是因为他理性地体系化其个人的生活态度，也因为他拒斥一切伦理上的非理性事物，不管是艺术的，或是在现世秩序内的个人感情反应。总之，其独特的目

标即在于：“清醒的”、讲求方法的统御一己之生活态度。此种“现世内的禁欲”的类型中，最为特出的要属禁欲的基督新教；就他们所知，现世秩序之内的确证是宗教资格唯一的证明——虽然各支派是以其不同程度的“首尾一贯性”来显示此种认知的强度。

## 七 逃离现世的、神秘主义的冥思

另外一种情形是，特殊的救赎既不是一种行为的积极性质，也不是执行神之意志的意识，而是一种独特的**状态性**（Zuständlichkeit）。其中最特出的形态为：“神秘主义的开悟”（mystische Erleuchtung）。此种形态唯有少数被赋予特殊资质的人，也唯有透过“冥思”（Kontemplation）这种特殊的体系性活动，才能成就出来。为了达成其目标，所谓冥思，往往必须断绝对于日常事物的关怀。根据教友派信徒的经验，唯有当人身中被造物的属性完全沉寂之时，神才能在灵魂中发话；这种说法——即使用词有异——是从老子、佛陀到陶勒（Tauler）<sup>[10]</sup>等所有冥思性神秘主义者共同一致的经验。其结果可能就是绝对的逃离现世（Weltflucht）。此种见之于古代佛教，以及（就某种程度而言）几乎所有亚洲与近东固有之救赎形态中的、冥思性的逃离现世，与禁欲的世界观看来虽类似，但两者必须加以严格的区分。

拒斥现世的禁欲，在我们此处所指的意义上，主要是以积极性（Aktivität）为其取向。唯有特定种类的行为能够帮助禁欲者获得他所争取的特质，而另一方面，此种特质则又是一种出于神的恩宠的行为能力。禁欲者意识到，他所具有的行为动力是来自拥有中心的宗教救赎，并且他是以此行动力来侍奉神；由此，他总是能够不断地能够赢得一己之恩宠状态的保证。他感觉自己就像是神的战士，不计其敌



人為何、用以征戰的手段又為何。因此，在心理上，所謂逃离現世，根本就不是逃离，而是對那些日新月異的誘惑的一場歷久彌新的戰鬥，換言之，對那些誘惑，他总是得一再地積極奮戰不懈。拒斥現世的禁欲者至少還與“現世”保持一種否定性的內在關係——一種不斷**征戰**的關係，因此，吾人宜乎稱其為“**拒斥** 現世”（Weltablehnung），而非“**逃离** 現世”（Weltflucht），後者毋寧更適合說明冥思性的神秘主義者的特徵。

相對的，冥思主要是在神那兒、也唯独在那兒“安歇”的追求。**不**行動，推到最終的不思想，將一切會令人想起“現世”的任何念頭都空無化，要言之，絕對地極小化一切外在與內在的作為，這是達到擁有神且享有與神神秘的合一（unio mystica）的內在狀態之不二法門。此種內在狀態，乃是一種特殊的感情狀態，似乎在傳遞某種“知識”（Wissen）。以此，就主觀而言，情形可以是較偏重於此種知識之特殊的、異於平常的內容，也可以是較著重於此種知識之擁有的感情色彩；客觀看來，後者才是決定性要點所在。

神秘的知識，愈是具有這種特殊的性格，就愈是无法傳達的；**雖然如此**，其特出的性格却恰在於以知識的身份出現。它絕非一種對任何事實或教理的新認知，而是對世界有一種統一的意義的掌握，並且，在此種意義上的“知識”一詞，正如神秘主義者在其無數的闡釋中此詞所呈現的意涵，實為一種**實踐的**知識。就其核心的本質而言，此種知識毋寧是某種“擁有”（Haben），從那兒可以得出對於世界的一種實踐的、新的取向，甚至在某種情況下，獲得新的、可以傳達的“認知”（Erkenntnisse）。不過，此種認知是對於世界之內部的價值與無價值的認知。此處，我們對其細節並不感興趣，我們所在意的是，一切冥思所固有的、與禁欲——就我們對此字的用法而言——相對反的、對於行為的否定作用。

毋庸置疑地，此种（禁欲与冥思的）对比——虽然还有待深入探讨，但此处应该已可用明白强调——一般而言，正如同拒斥现世的禁欲与逃离现世的冥思二者间的情形一样，并非完全截然二分的。因为，逃离现世的冥思首先至少得有相当的程度与体系性理性化的生活态度联结在一起。事实上唯有如此方能导致对于救赎财的专注。然而，这只不过是达到冥思之目标的手段，并且，理性化在本质上是消极性的，是为了**回避**由自然与社会环境所带来的障碍而产生的。依此，冥思绝非必然就变成消极地沉溺于梦想，或单纯只是一种自我催眠——虽然实际上有可能趋近这种状态。相反的，进入冥思的独特途径，是一种对某些“真理”（Wahrheiten）相当集中心力的投入。此时，对此一过程的性质具有决定性的，并不是这些（在一般非神秘主义者）看来通常是相当简单的真理之内容，而是这些真理被强调的方式，以及，在整个世界观之内据有一个中心的立场并加以统合的影响力。（例如）在佛教里，没有人会因为明确地把握住佛教中心教义中表面上看来极为琐碎的诸命题，甚或因为洞视了中心教义的真理性，而成为一个开悟者。思考的集中，以及其他可能的救赎方法的手段，只不过是通往目标的途径。开悟这个目标本身，毋宁是单独构筑于一种独一无二的感情特质之中，或者更具体地说，是构筑于知识与实践心志之感情的统一之中，而这对神秘主义者而言则提供了其宗教恩宠状态之决定性保证。

对禁欲者而言，感性与知性地把握神圣事务，也同样具有重大意义。只是禁欲者的这种感知，可以这么说，是受到“来自原动力的”（motorisch）制约的。换言之，此种感觉只有当他意识到自己已透过完全以神为取向的、理性的伦理行为而成为神的工具时，才会产生。然而，这种伦理的——无论其为积极的类型或消极的类型——奋战，对于冥思性的神秘主义者而言——绝不可能是神的“工具”，而只愿意

是、也只可能是神的“容器”——只不过像个不断将神圣事物表象化的边缘性功能罢了。以此，古代佛教即劝导人，维持恩宠状态的先决条件在于：不行动，至少要将一切理性的目的行为（“针对某一目标的行为”）当作最危险的世俗化形式而加以回避。但在禁欲者看来，冥思性的神秘主义者无非是怠惰的、在宗教上一无所成的，就禁欲的立场而言是该受鄙弃的自我放纵，同时也反映出沉溺于自我造设的感情之中的被造物神格化。

就冥思性神秘主义者的立场看来，禁欲者由于其自虐与奋战——尽管是超现世的——更由于其现世内的、禁欲——理性的行为，只使得自身始终纠缠于被造物的生命重担之下，在强制与善意、现实与爱之无以化解的紧张性之中挣扎。其结果是，永远远离与神的合一，并且被迫陷入无法得到救赎矛盾与妥协。但是，从禁欲者的立场看来，冥思性的神秘主义者之所思，并不在于神及增进的国度与荣耀，以及积极地实现神的意志，而完全只思及自己本身。因此，只要他是活着的，他就无可避免地要顾及自己生命的维持，正因为此一事实，他也就难免生存于始终无法首尾一贯之中（特别是当冥思性的神秘主义者生活于现世及其秩序之内的情况下）。在某种意义上，逃离现世的神秘主义者可说比禁欲更加“依存”于现世。后者可以保持自身为一隐逸者，同时借着为此目的所做的劳动来确证自己的恩宠状态。但冥思性的神秘主义者，若是首尾一贯按其理念过活的话，他只能仰赖自然或人类**自愿地**提供的东西来维生——林中草莓（并不是随时都够的）与施舍。事实上，印度最为首尾一贯的沙门正是如此（以此，拿取任何非出于自愿的施舍之物，是所有印度的比丘戒律所特别严格禁止的）。

总之，冥思性的神秘主义者是靠着现世所能施予的任何东西过活，一旦现世无法持续进行（被他们认为是罪恶的、远离神的）**劳动**

时，他们也没办法活下去。佛教僧侣认为农耕是所有职业里最该受指责的，因为那会粗暴地杀伤地里的生物。不过，他们所得到的施舍却主要是农作物。在此情况下，神秘主义者便将现世之事委诸所有未开悟者以及未能完全达到开悟的人（对这些人而言，现世终归是其不可避免的命运）。例如对于佛教的一般信徒而言，其中心的、根本的唯一德行，即在于礼敬只属于教团的僧侣并善加施舍。正由于神秘主义者的这种态度，其教团乃强烈地呈现出神秘主义之无可避免的救赎贵族主义（Heilsaristokratismus）。然而，一般而言，任何人总免不了有所“行动”，甚至神秘主义者亦不例外。不过，他总是要将行动压制到最小的限度，只因为行动并不能给予他恩宠状态的确证，并且说不定还会妨害他与神的合一。相反的，禁欲者却认为唯有透过本身的行动才能确证其恩宠状态。

这两种行动模式的对比，在拒斥现世与逃离现世的最终极结论尚未被导引出来的情况下，最是清楚。禁欲者，当他愿意在现世之内行动，换言之，实行现世内的禁欲，那么他必定会为此所苦：以一种“幸福的顽迷”（glückliche Borniertheit）的方式来面对任何关于世界之“意义”的问题；但是他也必须丝毫不以此为虑。无怪乎现世内的禁欲会以加尔文主义最为首尾一贯，其基础即在于：神不在任何人类的判准之内，神的动机是完全无法探究的。因此，现世内的禁欲者即是个既存的“职业人”（Berufsmensch），他对自己在**整个**世界内——对这个世界整体负有责任的，并不是他，而是他的神——即事的（sachlich）职业活动之意义，既不问，也不必去问。因为，对他而言，透过他个人在现世内的理性行为来执行神的意志——其最终极的意义是他所无法探究的——这样的意识即已足够。

相反的，对冥思性的神秘主义者而言，世界之“意义”的观照（Erschauen），才是问题所在。但是，他无法以理性的形式来“掌握”

此一意义，因为，在他的理解下，世界之意义是一个在一切经验真实之**彼岸**（jenseits）的统一体（Einheit）。神秘的冥思并不一定总是以逃离现世——意指回避与社会环境的任何接触——为归结。相反的，神秘主义者也可以要求自己，将维持恩宠状态与现世之秩序**对立**起来，以作为恩宠状态之确定性的保证。如此，对他而言，在此秩序内的地位，也变成了“职业”，只不过与现世内的禁欲所谓的职业走的是完全另外一个方向。

这样一个现世，既不被禁欲也不被冥思所肯定。禁欲者所拒斥的是：现世之被造物的性格及其在伦理上非理性的、经验的性格，以及，现世的快乐，诸如享受世界的喜乐、安稳于世界的所赐等伦理的诱惑。但另一方面却又肯定自己在现世之秩序内的理性行为是其恩宠确证的课题与手段。相反的，对生活于现世的冥思性神秘主义者而言，行动，特别是在现世内的行动，纯粹只是一种诱惑——对于他必须坚持的恩宠状态而言，是非得加以抗拒不可的一种诱惑。因此，他将自己的行动减到最低的限度，“顺应”如此之现世的诸秩序，并在其中隐姓埋名，也就是说，像那些任何时代皆有的“田间隐者”一般，因为，神反正是这样制定了：人必须存活于此世。某种伪饰以谦虚色彩的、独特的“脆弱”（Gebrochenheit），刻画出冥思性神秘主义者之现世内行为的特色。他总是希望自现世行为中逃离出来，进入神交的寂静之中，事实上他也一再如此。

禁欲者则反之，当他心志合一地行动时，他是确信自己为神之工具的。因此，如果表现出自身之作为被造物的义务的“谦虚”（Demut）来，反而往往令人怀疑其纯正性。禁欲者之行为的成就即是神本身的成就；是神惠予他有此成就，或者，至少此种成就是神祝福他及其行为的一种特别的表征。但对于纯正的神秘主义者而言，其**现世内的**行为成果，连一点救赎的意义也没有；在现世内保持纯正的

谦虚，对他而言，事实上是他的灵魂不被扣囚于现世的**唯一** 保证。当他愈是陷身于现世之内时，一般而言，他对于现世之态度的“脆弱”程度就愈高——这与基于超脱现世**之外** 的、尘世的冥思所形成的高傲的救赎贵族主义，恰成对比。

对禁欲者而言，救赎的确定性总是确证于理性的、具有明确之意义、手段与目的的行动中，并且有原理与规则可遵循。相反的，对于确实拥有救赎财并将救赎财当作一种内在状态来加以掌握的神秘主义者而言，这种内在状态的归结，可能恰好就是无规范主义（Anomismus）：换言之，是以某种感情状态及其特异的性质，而非任何作为及其行事方式、所显示出来的感情（das Gefühl）——完全不再受任何的行为规则所束缚，无论其作为为何，救赎总可确证。此一归结（panta moi eksestin：凡事我都可行）<sup>[11]</sup> 正是保罗所必须对抗的，而且也是神秘主义的救赎追求（在许多情况下）所可能产生的结果。

对禁欲者而言，神可以进一步对被造物提出要求，要求现世无条件地臣服于宗教德行的规范下，以及为达此目的而对现世进行革命性的转化。此时，禁欲者将步出远离尘俗的修道院而成为对立于现世的先知。但他总是会因此要求——相应于其本身之讲求方法的、理性的自我修炼——一种在伦理上理性的现世秩序及其规律化。就此而言，神秘主义者或许也会遭遇到类似的局面，换言之，他在与神密接之孤独的冥思之中，保有神的神赎财的那种长期的、静默的病态快感状态（Euphorie），可能会转为一种被神附体或者拥有神——神在他体内且透过他说话——的激烈情感。准此，一旦人们能像他（神秘主义者）本身一样，为神在地上（亦即在他们的灵魂之中）准备好位置，那么，他便会立刻现身，并且带来永恒的救赎。此时，神秘主义者就像个巫师，让人在他的力量中感受到神与魔，并且，就实际结果而



言，可说变成一个秘法传授者——实情多半如此。或者，当他无法步上此种路途——可能的原因，我们下面还会再提及——而只能透过教说来证示他的神时，那么，他向现世之革命性的讲道，将会是千禧年一类的非理性的<sup>[12]</sup>——鄙弃任何在现世有一理性之“秩序”的思想。对他而言，他本身之普世的、无等差主义（akosmistisch）爱的感觉之绝对性，不仅于己完全自足，并且也是在神秘主义革新下的人类共同体之唯一的、合于神意的基础——因为唯有这样的感觉是源自神。这种从逃离现世的神秘主义到千禧年的革命态度之转换，经常出现，最令人印象深刻的，则是16世纪时洗礼主义者的革命派。与此相反的现象，则以约翰·利尔伯恩（John Lilburne）之改宗教友派为其典型<sup>[13]</sup>。

一个现世的救赎宗教若是以冥思性的特征为准时，其一般的结果（至少相对而言）是不关心现世的，但无论如何总是谦虚的、接受既有的社会秩序。一个陶勒型的神秘主义者，在做完白日的工作后，即于晚上寻求与神冥思性的合一，而于次晨，如陶勒愉悦讲述的，在正确的内在心神状态下，迎向他日常的工作。老子则教人：辨认一个人是否已达到与道合一，是看他在人前的谦虚与自抑。路德教派的神秘主义要素——其于此世的最高的救赎财，究极言之，即为神秘的合一（unio mystica）——（与其他种种动机一起），是其所以毫不在意传播福音之外在组织的原因，也是其反禁欲的、传统主义之性格的原因所在。

总之，典型的神秘主义者从来就不是一个会采取活跃的社会行动的人，也根本不是一个基于讲求方法的生活态度（以外在的成就为其指标）来寻求理性地改革尘世秩序的人。举凡以纯正的神秘主义为基础的共同体行动出现之处，刻画出此种行动之性格的，即为神秘主义之爱的情感的世界无等差主义。在此意义下，神秘主义便可衍生这种

心理的效果——尽管有违“逻辑的”可能演绎——来促成共同体构建（Gemeinschaftsbilden）。

东方基督教会的神秘主义核心理念，即在于确信：基督教的兄弟爱——当其十分强烈且纯粹时——必然会将一切事物导引成一致，即使是在教义的信仰上。换言之，彼此间充分相爱的人们——使徒约翰那种意味的神秘主义的爱——所思所想也会相同，并且，正由于此种感情的非理性，使得他们行为同心且合于神意。基于此种确信，东方教会可以省去那不可或缺的、理性的教说权威；同时，这一概念也正是斯拉夫民族之共同体概念——不管是在教会之内或教会之外——的基础。在某种程度上，此种思想亦通行于古代基督教。穆罕默德之认定形式的教说权威为不必要，乃至原始佛教（连同其他动机）将修道僧团的组织缩减到最低限度，无非都是奠基于此种思想。

相反的，现世内的救赎宗教若特别是带有禁欲的特征，那么它往往就会发出实践的理性主义的要求。换言之，要求理性行为的高扬，诸如：外在生活态度之讲求方法的体系化，以及，地上秩序——无论其为修道士共同体之类，或神权政体之类——之理性的即事化（Versachlichung）与组织体化（Vergesellschaftung）。

以此，主要分布于东方与亚洲的救赎宗教与主要是行于西方的救赎宗教，二者之间在历史上的决定性分野即在此：前者在本质上是导向冥思，而后者则归于禁欲。虽然此种区别是有流动性的，更进一步说，虽然神秘主义的特征与禁欲的特征之各色各样、一再反反复复的结合——例如西方的修道士宗教——在在显示出原本为异质性要素之结合的可能性，然而，凡此皆不足以改变此种区别——就我们纯粹为经验性的考察而言——本身的重大意义。因为，我们所关注的是行为的结果。

在印度，即使像耆那教僧侣那种禁欲的救赎方法论，本身也都还是以一个纯粹是冥思的、神秘的终极目标为其最高追求；在东亚，佛教则成为特别独具的救赎宗教。反之，在西方，如果略去那些近代才出现的几个特殊的寂静主义的代表人物不计，那么，本身带有鲜明的神秘主义色彩的宗教，往往重新转化到积极的、当然多半是禁欲的德行中去。或者，更进一步说，在内在的动机选择的路途上，优先指向某种积极的行为——多半的情况是禁欲——并付诸实践。不管是圣罗贝尔教派的冥思或圣方清教团的灵性主义冥想，或者是洗礼派、耶稣会士的冥思，甚至亲岑道夫（Zinzendorf）的感情耽溺，皆不足以妨碍教团与（往往是）神秘主义者自身将行为与透过行为的恩宠确证一再地列于优位，虽然程度上各有不同——从禁欲的精纯表现，到冥思式的断断续续等相当不同的认定程度。以此，麦斯特·爱克哈特（Meister Eckhardt）最终要将马大（Martha）置于马利亚（Maria）之上，尽管这有违主耶稣之意<sup>[14]</sup>。

不过，在某种程度上，这种对行为的强调，即为基督教自始以来所固有的。在早期，一切非理性类型的卡理斯玛型精灵赐物，即已被视为神圣的决定性表征，虽然如此，基督教护教论（die Apologetik）还是得回答以下这样的问题，亦即：吾人如何可知基督与基督徒之灵的成就（pneumatische Leistungen）是来自神，而非来自什么恶魔或恶灵？答案是：基督教对其信奉者之道德性的显著影响，即确证了其神圣的由来。没有任何一个印度人是会如此回答的。

## 八 亚洲的救赎宗教与西方的救赎宗教之差异

以上这些根本的区别，有其诸多的缘由，此处，我们即列举以下数点：

(1) 一位超乎世界的、无限、全能的神的观念，以及由此神于无中创造出的世界之被造性的观念，是产生于近东，而为西方所承受的。基于此一观念所衍生的救赎方法论下，通往自我神化与纯神秘主义之拥有神（Gottesbesitz）——至少就此字原本的意涵而言——的途径，即被视为渎神的被造物神化，而被封闭；同样的，通往泛神论终极归结的道路，也是闭锁的，并且，这样的途径往往被视为异端。所有的救赎都必须历久弥新地具有在神之前的一种伦理的“义认”（Rechtfertigung）的性格，并且，最终唯有靠某种积极的行为来达成并加以确证。要“确证”神秘主义的救赎拥有，（从神秘主义者本身的法庭看来）真的具有神的性质，甚至也是唯一的途径。其结果则是，给神秘主义本身不断带来矛盾与紧张性，以及断绝了与神终极的合一。这种情形在印度的神秘主义里是看不到的。西方的神秘主义者的世界——和亚洲人的世界不同——是一个“作品”，是“被创造出来的”，而非（连同其中的秩序也不是）就这么永远既存的、因此，在西方，神秘主义的救赎，完全看不到那种与最高睿智的“秩序”——作为唯一真实的“存在”——绝对合一的意识；另一方面，出自神的作品（世界），也绝不可能成为如同亚洲人所谓的绝对逃离的对象。

(2) 此种对立更与亚洲救赎宗教之为纯粹的知性宗教（intellektuellenreligion）——从未放弃经验世界之“有意义性”（Sinnhaftigkeit）——有关。对印度人而言，通往开悟之道与通往“知”（Wissen）行合一之路，是可以透过在业报因果之终极归结里的“洞察”（Einsicht）来打开的，因而也就对以下这种宗教的任何途径永远关闭，亦即：面对着绝对的悖理（absolute Paradoxie）——由一个完美无缺的神来“创造”出一个说什么也不完美的世界——所成立的宗教，换言之，在此种宗教里，对世界加以知性的支配，并不是导向趋

近神，而是偏离神。从实质的观点看来，纯粹是以哲学为其基础的一些西方的神秘主义与亚洲的神秘主义是最为接近的。

(3) 就实践的契机而言，以下数点特别是重点所在：出于某些我们下文还会加以解释的原因，在全世界中，只有西方的罗马发展出理性的法律并加以保持。在西方，人与神的关系，以一种特殊的方式，变成一种可依法律界定的从属关系。事实上，救赎的问题可以借着诉讼的程序来决定；这个办法，后来由坎特伯雷的安塞姆（Anselm von Canterbury）<sup>[15]</sup>杰出地发展出来。这样一种救赎方法论的转换，绝非东方的宗教所能产生出来的，无论其为某种非人格性的神力，或者是一个内在于世界而非超越于世界——依据业报因果而自我规制的永恒世界——的神，或者是道教的道、或中国皇帝之于天上的祖灵，甚或所有见之于亚洲的民族神。以上这些信仰，其最高的虔信形式往往是转向泛神论，而其实践的原动力则转往冥思的方向。

(4) 救赎方法论之理性的性格，在另一方面，有部分源自罗马，部分则源自犹太人。在希腊人的世界里，尽管都市贵族阶级对酒神的迷醉祭典怀有很深的疑虑，但是，忘我，包括神圣迷醉的突发性狂迷类型，以及主要是由律动与音乐所引发的病态快感的和缓形式，还是被当作对人内在最具神性的那一部分的察觉，而加以珍重。事实上，希腊人当中的支配阶层自幼即生长于这种和缓的忘我形式之中。自从重装步兵纪律取得支配性地位之后<sup>[16]</sup>，希腊即不再有一个具有社会威望——像罗马的官职贵族所拥有的那种社会威望——的阶层存在。社会关系无论在哪一方面都不那么封建。相对于此，罗马的贵族，以其为一个理性的官职贵族层，在逐渐壮大的基础上，最后终于以各个家族之被保护民化而占有了整个城市与领土。他们完全拒斥忘我，对他们的贵族荣誉感而言，那是高贵人士所不取的，同时也是不合身份的。这点可见之于他们在术语上将希腊的忘我之转译为“迷信”

(superstitio)。同此，舞蹈也在忌避之列。祭典舞蹈，只见于最古老的祭司团体，而轮舞——就其原意而言——也只见于阿尔互列斯神官团 (fratres aruales)，并且别具特色的是，要在离开集会之后，关起门来做。除此之外，罗马人总认为舞蹈是不入流的；甚至音乐也一样，这就是为什么罗马人在音乐方面一点成就也没有。同样被视为不体面的，是在竞技场 (Gymnäsion) ——创始于斯巴达的练兵场——上的裸身格斗。对酒神狄俄尼索斯的迷醉祭典，则为元老院所禁止。

支配世界的、军事的罗马官职贵族之拒斥一切忘我的类型，拒斥一切对个人的救赎方法论的沉迷（与此相应的则为儒教官僚主义强烈地敌视任何救赎方法论），因此成为彻底以实际政治为取向的、严格切事的理性主义的泉源之一。当基督教教团在西方发展之际，这种（鄙视忘我的）理性主义即被认为是所有可能出现在罗马本土之上的宗教所具有的特性；以此，罗马的基督教团<sup>[17]</sup>特别有意识地，并且首尾一贯地将之继承下来。从卡理斯玛预言，到教会音乐最大的革新，罗马教团从来没有主导性地将非理性因素加入到宗教或文化里。罗马教团永远都比希腊化的东方和哥林多 (Korinth) 的教团来得贫弱，不只是在神学思想家这方面，就文献所得的印象，在所有类型的“灵” (Pneuma) 的发现这方面都是如此。尽管如此，或正因为如此，基督教之实际的、冷静的理性主义——教会承自罗马的最重要遗产——对于信仰之教义的、伦理的体系化，无论何处皆起了决定性的作用，这是众所周知的。

救赎方法论在西方的发展，也是沿着类似的路线。古老的本笃会清规与克吕尼 (Cluny) 改革中所见的禁欲要求<sup>[18]</sup>，依印度与古代东方的规定来衡量，是相当简约的，并且适合那些出身上流阶级的修道者。然而，另一方面，劳动 (Arbeit) 在西方却成为本质性特征，而且是保持健康的一种禁欲的手段。这点在西多教团之组织性地要求最



为理性的、简朴的教规中 <sup>[19]</sup>，强烈地表达出来。乞食修道团则在成立不久后，即（与印度托钵僧形成对比的）被迫加入服侍教会位阶制度的行列，并为各种理性的目的效劳，诸如：有组织的慈善工作——在西方最后发展为切事的“经营”（Betrieb）——以及传道或异端裁判等。最后，耶稣会会规则将包含在古来的禁欲中不合于健康要求的诸要素扫除尽净，而成为对教会目的而言最完美的理性律则。不过，这一发展很明显与下面这一点有所关联。

（5）西方的教会是包含了君主与中央集权的信仰统治在内的一个统一的、理性的组织。因此，为首的，除了那位人格性的、超越世界的神之外，还有一位具有无上权力而能积极规制其臣民之生活的、现世内的支配者与之并立。这在东亚的各宗教里是没有的，部分原因来自历史，部分则由于其宗教性的缘故。喇嘛教虽是严格组织化的一种宗教，但正如我们后面会谈到的，那并不是像官僚制组织所具有的那种严密性。亚洲的宗教里，诸如道教的教主，或是见诸中国与印度各种教派中的世袭性教长，往往若非秘法传授者，就是人物崇拜的对象，要不然，就像达赖喇嘛和班禅喇嘛那样，是带有巫术性格的纯粹修道僧宗教的首长。唯有在西方，修道僧变成理性的官职层级制内的一支训练有素的军团，而修道僧之出世的禁欲则逐渐被体系化为一种达成积极、合理之生活态度的方法论。同时，也唯有在西方，理性的禁欲更进一步地被（禁欲的基督新教）带入世俗的生活里。

在伊斯兰教里，靠着现世内的托钵僧团所发展出来的救赎方法论，尽管有各式各样的差异，但终究而言，无非是苏非教徒之神秘的救赎追求取向。此种源自印度与波斯的救赎追求，在性格上可能是狂迷的，也可能是性灵的，或者是冥思的，但其本质无论如何也说不上是“禁欲的”——就我们对此字的特殊用法而言。甚至远及波斯尼亚一地，印度人都率先加入这种托钵僧狂迷的行列。托钵僧式的禁欲，并

不是像禁欲的基督新教伦理那样的一种宗教性的“职业伦理”（Berufsethik）。因为，托钵僧的宗教事业往往和世俗的职业要求没有一点关联，顶多不过是在救赎方法论上有种纯粹外在性的关联罢了。当然，任何救赎方法论都可能会间接地对职业生活产生影响。作为一名职工（在其他的事上也一样），素朴而虔诚的托钵僧总是要比那没有信仰的人值得信赖，同样的，虔诚的印度袄教徒（Parsee）以其信奉严格的真理诫命之故而成为成功的商人。

然而，现世内的职业伦理与宗教上的救赎确定性之联结为一个在原则上与体系上皆不可分离的统一体，在全世界里，唯有禁欲的基督新教的职业伦理才做到。对基督新教的职业伦理而言，现世尽管背负着被造物之永恒的原罪，但也唯有现世能作为人遂行其义务——依据那绝对超越的神的意旨，透过理性的行为来实践——的对象，因而具有其宗教的意义。这种理性的、清醒的、具有目的取向性格而不为世俗所淹没的行为，以及基于此种行为所获得的成就，是有神的祝福在其中的表征。西方这种现世内的禁欲，所要求于行为的，不是纯洁——像修道士一般——而是排除一切性爱的“欲求”（Lust）；不是清贫，而是避免一切利息所得的享乐与夸示封建性的逸乐富裕；不是带着修道院色彩的禁欲生活，而是在理性的统治下清醒的生活态度，并且避免任何对于现世之美、艺术，或个人的情绪与感情的耽溺。此种禁欲之单一明白的目标，即在于生活态度之规律化与方法化，“职业人”（Berufsmensch）即其典型的代表。因此，社会关系之理性的切事化与组织化，是为西方现世内的禁欲——与世界其他所有宗教相对照的——之特殊的成果。

## 九 救世主神话与救赎论

另外一种救赎观则认定，任何个人的努力皆不足以达到救赎的目的。根据此种观点，救赎只有在下述情况才有可能：由于某些伟大的、得到神宠的英雄人物的业绩（Leistungen）有时甚至是某个神（为此特殊目的而化为肉身）所成就的业绩，“因其作为”（ex opere operato）的恩宠会泽及他们的信奉者。恩宠之获得可能是来自巫术行为的直接作用，也可能是由于人性或神性的救世主之业绩所积累起来的恩宠满溢而施予众人。

救赎论神话的演化亦有助于此种经由满溢之恩宠而得救的信仰之发展，尤其是关于战斗之神或受苦之神的神话；这样的神在其各种可能展现的形态里、化成肉身且降临凡间，甚至亲临冥界。取代一个自然之神——特别是太阳神，他与其他自然力量（尤其是黑暗与酷寒）奋战并在春天击败他们——而起的是，基于救赎神话而出现的救世主，他（例如耶稣）将人类从恶魔的支配下解救出来。救世主的类型进一步在诺斯替派的七个支配者（他们将人类从奴隶状态拯救至占星术的命运决定论）<sup>[20]</sup>，以及诺斯替教义的救世主（他在隐藏且慈悲的神之命令下，将世界从较低位的创造神——狄米尔格或耶和華——所带来的腐败中拯救出来）得到印证。这一救世主（例如耶稣）也许可以将人类从——由于无法自觉履行某些律法的要求而产生的——罪恶意识的压迫下（如保罗以及情况稍有不同的奥古斯丁与马丁·路德）拯救出来。他也可能将人类从自己罪恶本性之彻底堕落状况中（如奥古斯丁）拯救出来。在所有上述情况下，救世主都是引导人类到一个在善神之恩宠与慈爱庇护下的地方。

为了完成这些目的，救世主得依救赎的性格而与龙或恶魔战斗。在某些例子里，他无法立即从事这一战斗（因为他经常只是个纯洁无邪的婴儿），而必须在避人耳目的情况下成长，或者必须死在他的敌人手中，下至冥界，以便从那儿再生并凯旋。从这种特殊的信仰可能

会发展出下述观点：救世主之死是一种贡物，用来偿付由于人类罪恶导致恶魔取得控制人类灵魂之权力的代价。这是最早期基督教的观念。反之，救世主之死亦可被视为用来缓和神怒的一种手段，救世主在这里扮演的是为人类（向神）缓颊的角色，例如耶稣、穆罕默德以及其他的先知与救世主。再者，救世主也可能就像那些古老巫术性宗教的救世主一样，带给人类有关火、技艺、书写或者（可能）是用来制服世间的魔鬼、到天上去的技术（如诺斯替派）等等被视为禁忌的知识。最后，救世主之决定性的功业，并非在其具体的战斗与受苦，而是存在整个过程中的终极的形而上学根底。这种终极的形而上学根底当然就是神之化身为人的化身，这是沟通神与其造物之间鸿沟的唯一方法。这种观念形成了希腊人有关救赎之思辨的结论，可见之于亚大纳西（Athanasius）<sup>[21]</sup>。神之化身为人的化身，提供给人类一个融入神之本质的可能性，或者，如伊里奈乌斯（Irenäus）所说的：“使人成神”<sup>[22]</sup>。亚大纳西之后的哲学家对于此观念的论证则为：神既已化身为人的化身，即具有人类的本质（就柏拉图的定义而言）。这个论证突显出“本质一致”（homoousios）这一概念之形而上学意义<sup>[23]</sup>。

根据另一种观念，神也可能并不满意于仅此一回的化身为人的行动。这样的神是从世界之永恒性而来的一种必然的结果（这在东亚思维中是被视为金科玉律的），他可能在各种场合化身为人的化身，也可能持续性地化身为人的化身。对于持续化身的信仰是大乘佛教里有关菩萨之理念的根源，虽然这一理念与佛陀自己偶尔讲过的话有关，然而在这些话里，他显然相信自己的教说行于世上的期间是有限的。再者，菩萨有时也代表了一种比佛陀更高的理想，因为菩萨放弃了个人进入（只具模范意义的）涅槃的机会，继续发挥其普世性的功能服务世人。这同样是救世主“牺牲”自己。由于耶稣曾经真正为人，他的复活亦为其使徒亲眼得见，这一事实使他凌驾于当时相互竞争的其他救赎论崇拜的

救世主之上；同样的，达赖喇嘛所呈现出来的，神之持续的肉身化及活生生地化身为入，也是任何肉身——救赎论的逻辑性结果。不过，就算这个神的恩宠授予者是以肉身的形式出现（特别是当他并非长期滞留于人间时），也还需要某些更实际的手段来维系信仰群众的向心力，这些信徒都希望能亲自分享神所授予的恩宠。这些更实际的授予手段样式复杂，对宗教的性格具有决定性的影响。

## 十 由秘迹恩宠与制度恩宠而来的救赎

有一种（本质上是巫术性的）观念认为，一个人可以经由摄食某种神圣的实体——例如某些厉害的精灵所化身的神圣的图腾动物，或者某种经过巫术转化为神之身体的圣饼——而取得神的力量。另一种（同样也是巫术性的）观念则认为，一个人可以经由参与某种秘仪而直接拥有神的性质，以此免受诸恶力的侵害。此即“**秘迹恩宠**”（Sakramentsgnade）。

因此，得到神恩的手段可以是巫术性的，也可以是仪式性的；而不管哪一种方式，除了对救世主或肉身化的神之信仰外，也必须有人间祭司或者秘法传授者（Mystagogen）。此外，这种恩宠授予的性格在相当程度上也取决于这些介于人与救世主之间的人间中介者（祭司与秘法传授者）、个人所具有的卡理斯玛恩宠是否被要求确证而定。如果确证是被要求的，那么，一个宗教执事者一旦不再拥有恩宠状态（例如一个犯了“死罪”的祭司），他所授予的秘迹即无法有效地传递此种恩宠。孟他努斯教派（Montanismus）、多纳图教派（Donatisten）以及一般而言所有那些基于先知——卡理斯玛支配权这一原则组织起来的古代教团，都严格坚持**卡理斯玛的恩宠授予**之首尾一贯的原则。这种观念发展的结果则为，并非每一个具有“职权”或

其他公认之资格的主教即可有效地授予恩宠，只有那些经过预言确认或其他灵证的主教才能办到这一点。至少在请求施予恩宠者是个犯了死罪的人的场合，的确是如此。

让我们把这种要求暂搁一旁，来处理另外一个完全不同的恩宠授予的观念。此即“**制度恩宠**”（Anstaltsgnade）：救赎所需的恩宠是在一持续性的基础上，经由某些神或先知所认可而创设的制度化组织（Anstaltsgemeinschaft）来授予。

这个机构可以直接透过纯粹巫术性的秘迹手法，或者是透过所掌握的、由于其执事者或信奉者之实践而累积下来的多余的业绩（可以产生神恩或恩宠的业绩），来发挥其力量。只要是制度性恩宠一贯地营运之处，即涉及三个基本前提。（1）教会之外无救赎（extra ecclesiam nulla salus）：除非本身为某一特定的、被赋予掌理恩宠之机构的成员，否则即无法得救。（2）恩宠授予之有效与否，取决于机构所赋予的职权，而与祭司个人的卡理斯玛资质无关。（3）需要救赎的个人的宗教资质，与有权授予恩宠的机构全然无关。换言之，救赎是普世性的，而非仅限于宗教达人。宗教达人若想凭一己之力接近神、求取恩宠，而不思依赖最根本的制度性恩宠，他的得救机会以及宗教的纯正性就不免——而且实际上也无法避免——要受到威胁。根据这一理论，所有的人皆可能得救，只要他们能充分履行神的要求，即可获得足以使他们得救的制度性恩宠的授予。因此，对于个人伦理成就所要求的水准，必须与一般人的平均资质相当——实际上则意味相当的低。谁如果能在伦理领域成就更多（亦即宗教达人），那么，除了确保自己得救外，他还可以为其机构积聚善功，而由此机构再将这些善功授予那些需要的人。

我们刚刚所叙述的观点即为**天主教会**的独特立场，同时也决定了其之为一个恩宠机构（Gnadenanstalt）的性格，此一发展历经数个世



纪，而在教皇格列高利一世（Gregory I）时确定下来<sup>[24]</sup>。不过，实际上天主教会的立场还是不断摇摆于（相对而言）巫术性与（同样相对而言）伦理——救赎论的解释之间。

卡理斯玛恩宠或制度性恩宠之授予，并其信徒实际生活态度的影响，是取决于与恩宠中介手段之认可联系在一起的先决条件上。以此而与仪式主义有类似之处，不管是秘迹恩宠、还是制度性恩宠的授予，都显示出与仪式主义紧密的亲合性。伦理性宗教则在另一个相当重要的问题上，受到同样的影响：任何类型的、由一个人来负责的真正的恩宠授予——不管此一权威是源自个人的卡理斯玛禀赋，还是机构所赋予的职权——都不免会削弱对个人伦理的要求，正如仪式主义会产生的影响一样。恩宠的赐予经常意味着需要救赎的个人可以获得内心的**免责**（Entlastung）；结果自然是减轻了他罪过的重荷，同时（在其他条件不变的情况下），也因而大大降低了发展出一套基于伦理的、个人之体系化的生活方法论的必要性。犯罪的人知道只要偶尔执行某种宗教行为或仪式，他的罪过永远可得赦免。特别重要的是，罪过仍然被视为个别的行为，相对而言，则其他个别的行为可以被视为补偿性或赎罪性的。准此，评价乃视个别的具体行为而定，而非依附于一个由禁欲、冥思、或永远警醒的自制所产生出来的、而且必须经常重新确认的整体的人格性。另外一个结果则是，并不感觉有必要靠一己之力以求得**救赎确证**（certitudo salutis），因此，这个在其他情境下可以发挥重大伦理影响的思想，在此失去其重要性。

由于上述缘故，恩宠授予者（告解神父、司牧者）对于个人生活态度的永久性控制，虽然在某些方面非常有效，实际上却也经常被这一因素所抵消：永远有剩余的恩宠等着再分配。告解制度（尤其是与赦罪结合在一起的）的实际作用的确是正反兼有的，这还得看他施行的方式而定。俄罗斯教会所特有的、发展不太成熟且较为一般性的告

解方式——经常采取团体认罪的办法——对于个人的生活态度是不可能有任何持久影响的。早期路德教会的告解方式，无疑也是不生效的。见之于印度圣典中有关罪过与忏悔的名目，并没有区分仪式性与伦理性罪恶之别，并且将仪式的恭顺行为——或者其他有利于婆罗门身份利益的恭顺行为——视为（实际上）唯一能够赎罪的方式。结果是，这些宗教对日常生活态度仅限于传统主义式的影响。实际上，印度教“导师”的秘迹恩宠甚至进一步削弱了伦理影响的持续性。

西方的天主教会以无与伦比的力量将西欧彻底基督教化，用的是一套结合了古罗马法律技术与条顿人杀人偿金（Wergeld）的观念所形成的、前所未见的告解与忏悔的体系。不过，就一合理的生活方法论之形成而言，这一制度的作用相当有限，就算撇开放任的赦罪制度所必然产生的危害不论，也是如此。告解对生活态度的影响，就虔敬天主教徒对每户双子这一制度的强烈抗拒——虽然由此亦可得知法国天主教会力量的极限——看来，显然也只是“数字上的”<sup>[25]</sup>。

犹太教与禁欲新教之不见有任何告解制度、个人之恩宠授予及巫术性之秘迹授予，对于这两个宗教形成一套伦理性的理性生活态度（*ethisch rationalen Lebensgestaltung*）而言，才真正发挥了巨大的历史影响，尽管这两个宗教不提供任何由于告解制度或制度性恩宠之授予而得**免责**的机会。只有卫理公会在他们的某些聚会里，例如所谓的“十二人委员会”，还维持有类似作用的告解制度，不过在此一例子中，发挥的作用则全然不同。从这样一种公开的告解中，孕育出像救世军（Heilsarmee）那样半狂迷性的忏悔实践。

就其本质而言，制度性恩宠最后显然不免会倾向将服从变成一个基本的德目以及得救的先决条件，亦即服从于权威，不管是机构的权威，还是授予恩宠的卡理斯玛人物的权威。例如，在印度，“导师”有时可以享有无限制的权威。在此情况下所培养出来的生活态度，并非一

种由个人内在（努力筑成的一个核心）所延伸出来的体系化，而是从外在于自己的某个中心取得其养分的；生活态度的内容不易导向伦理的体系化，毋宁说是导向相反的方向。

然而，这样的一种外在权威却不免会使得具体的宗教诫命趋于弹性化，因此可以随着外在情境的转变来调适自己以便于实践，只是其适应的方向恰与信念伦理的大相径庭。这种弹性化的一例可见之于19世纪的天主教会之（实际上）不执行贷款取息的禁令，尽管根据《新约/旧约》及教皇诏令集，此禁令应该是永久有效的。当然不是经过公开的废止（这是不可能的），不过，在教廷当局发给告解神父的一份平淡无奇的指示中却说明，今后他们在听取告解时，不必再追究违反取息禁令一事，而且只要告解者能同意**此一前提**——一旦教皇决定恢复固有（禁止取息）的原则，他们必须接受——时，则对犯此罪行者应予以赦免。法国的教士亦曾（在一段时期）主张对每户双子制采取类似的处理办法。准此，终极的宗教价值本身即作为一种功德的、全然顺服于机构，而非具体的、实质的伦理义务，亦非经由个人自己有方法的伦理行为所达到的、达人的资质。只要制度性恩宠首尾一贯施行之处，唯一统合生活态度的原则是形式上的、谦逊的服从，就像神秘主义在其虔敬信徒身上所引发的、一种独特的“意气沮丧”（Gebrochenheit）的状态。就此而言，马林克罗德（Mallinckrodt）[\[26\]](#)所说的“天主教徒的自由乃在于能够服从教皇”，在这点上，有其普遍妥当性。

## 十一 因信得救

尽管如此，救赎还是有可能结合于**信仰**的。只要信仰的概念并非被界定为完全是服从于实践的规范，它通常会以确认某种形而上学事

实之真理——换言之，“教义”（Dogmen）的某种形成——作为前提，接受与否则成为此一特定信仰之信徒的基本表征。我们已经讨论各个宗教内部教义之不同程度的发展。此外，是否有某种程度的“教说”（Lehre）也是用来区分预言及祭司宗教与纯粹巫术的主要表征。

当然，即使是纯粹的巫术也必须有对巫师之魔力的信仰，为此目的，巫师首先就得对自己及自己的能力有信仰。这点对任何宗教而言皆如此，包括早期的基督教。以此，耶稣教导他的弟子，由于他们怀疑自己的能力，他们将无法治愈为魔鬼所附体的人；任何人只要能完全相信自己的能力，此一信仰即可移山 [27]。另一方面，那些期待巫术奇迹的人本身更必须要有信仰，一直到今天都还是如此。这是耶稣发现自己之所以在其家乡以及有时在其他市镇无法制造奇迹的缘故，“诧异于他们不信” [28]。他一再说明，他之所以能治愈残障者以及为魔鬼附身的人，纯然只是因为那些人相信他以及他的能力。这种信仰甚至升华而具有某种程度的伦理的性质。以此，由于那个通奸的妇人相信他有赦免的能力，耶稣才能赦免她的罪。 [29]

另一方面，信仰本身也会往真理（Fürwahrhalten）发展，而成为一种知性理解——即透过知性推理过程而产生——的教理（Lehrsätze）。这是我们此处要讨论的重点。准此，儒教并非一种救赎伦理，因为它没有所谓教义。早期的伊斯兰教与古犹太教，也没有涉及教义的需要，而只要求（就像所有的原始宗教一样）信仰自己的神——此时已被视为“唯一”的神——之力量、存在及其先知之布道。不过，由于这些宗教都是圣典宗教（Buchreligions），例如伊斯兰教即相信古兰经乃神的创作，它们也坚持对《新约/旧约》内容之真理性的信仰。只是，除了一些有关宇宙创生、神话以及历史性的叙述外，这些律法、先知以及《古兰经》等圣典所包含的，基本上是实践的诫命，而非要求某一特定种类的、知性的洞察。

只有在非先知型的宗教里，信仰才等同于神圣的知识。这些宗教的祭司阶级，就像巫师一样，仍然是神话与宇宙创生等相关知识的守护者；而且他们也像圣赞者一样，为英雄史诗的守护者。吠陀与儒教伦理将经由学校训练而得到的文学素养视为完整的伦理资格——这种素养最多也不过就是种记忆的知识。仍然坚持知性“理解”之要求的宗教，则很容易转化为哲学或诺斯替式的救赎形式。这种转化反过来又会导致拥有完全资格的知识人与一般大众之间出现巨大的鸿沟。不过，就算发展到此程度，仍然没有真正的、公认的“教义学”（Dogmatik），而只有（或多或少）被视为正统的各种哲学见解——例如印度教内并存的正统的吠檀多派（Vedanta）与异端的数论派（Sankhya）<sup>[30]</sup>。

只有基督教会，由于日渐进展的知性主义的侵入，以及随之而起的反对势力的广大，产生出一种史所未见的、公认且具合理拘束力的教义，一个神学的信仰。要求对此庞大教义体系兼具信仰与普遍的知性理解，显然是不可能的。今天我们已很难想象，一个主要是由小市民所组成的教团居然可以充分掌握并理解（举例来说）《罗马书》的复杂内容，然而实情就是如此。这种类型的信仰具体呈现出某些当时流行于城市改宗者团体间的、踞有支配性地位的救赎论观念，这些改宗者惯于思索救赎的各种条件，同时也多少通晓犹太人与希腊人的决疑论。同样的，众所皆知十六七世纪的广大小市民阶层也从知识上充分掌握了多德雷赫特（Dordrecht）与威斯敏斯特（Westminster）宗教会议所决定的诸教义以及改革教会所订定的各种复杂的协和信条<sup>[31]</sup>。尽管如此，在正常情况下，教团宗教是不可能要求这种对教义的知性理解，因为一旦贯彻此一要求，必然会导致下列结果：所有那些不属于哲学之智者（“灵知者”[Gnostiker]）的人，包括“唯物者”（Hyliker）以及神秘主义之未能开悟的“心灵者”（Psychiker），都不



免会被排除于救赎之外，或只能得到保留给非知识阶层之虔信者（“信心者” [Pistiker] ）的、较低层次的一种净福 [32]。这种现象可见之于诺斯替派与印度的知性宗教。

在基督教兴起的最初一百年间，始终或隐或现地纠缠于一个争论：到底是神学的“知”（Gnosis）还是素朴的“信”（Pistis），才是较高的或唯一的救赎的保证。伊斯兰教的玛塔吉拉派（Mu'tazila）信徒则认为 [33]，一个只具有（一般意义的）“深厚信仰”而没有受到教义训练的人，并非真正信徒共同体的成员。不管哪儿，对宗教性格具有决定性的一个影响乃来自，神学的知识人（宗教知识的达人）与虔信的非知识人（特别是宗教禁欲主义的达人与宗教冥思的达人，他们也相对地认为“死的知识”对救赎而言是不值一提的）之间的关系。

即使在福音书本身，耶稣教诲的譬喻形式也被说成是一种意图性的秘义（Esoterik）。为了避免这种由于知性贵族主义而出现某种秘义的结果，信仰必须别有所指，而不是对一个神学教义体系的真正理解与认知。事实上，所有的先知型宗教皆将信仰置于对神学之真正理解以外的一些基础上，不管是在这个宗教刚形成一个教团宗教并发展出其教义学时，还是稍后。当然，教义的接受对宗教信仰而言，一直都是很重要的，虽然禁欲的宗教达人以及（尤其是）神秘主义的达人并不认为如此。不过，公开的、个人性的承认教义——基督教的术语为“信仰之宣示”（fides explicita）——只有在涉及一些被视为绝对根本性的“信仰条例”时才会要求，至于其他的教义则允许有较大的宽容度。基督新教基于其“信仰之义证”的立场，对教义的信仰有特别严格的要求，禁欲新教尤其如此（虽非唯一的），他们认为《新约/旧约》乃神法的编纂。新教教派仿效犹太人的传统设立普通小学以及对年轻人的集中训练，主要即基于此种宗教要求。这也是荷兰、盎格鲁——撒克逊的虔敬派信徒，以及卫理公会信徒对《新约/旧约》如此熟悉的



背后因素（可对照于英国小学教育普及之实况），这点一直到19世纪后半还常令旅行者感到惊讶。就此而言，他们之确信《新约/旧约》教义的一义性，是每一个人都必须理解自己的信仰此一更广泛要求的基础。就一个教义丰富的教会而言，鉴于教义之过于庞大，唯一能合理要求的是“信仰之默示”（*fides implicita*），亦即，随时准备将自己的确信置于教会权威的规范下。天主教会竭尽所能地要求此点，直到今日依然如此。然而，“信仰之默示”已不复为一种真正的、个人对教义的认知；毋宁说，它已成为一种对先知或某个机构之权威的信赖与献身的表白。以此，信仰即失却其知识主义的性格。

一旦宗教伦理全面理性化，知识主义即成为附属性的。之所以如此，是（如奥古斯丁与其他人所强调的）在“信念伦理”之前，单靠知性认知的真理即落入信仰的最低层次。信仰必须具有一种信念的性质。个人之皈依于一个特别的神是比“知识”更重要的，而这也是之所以被称为“信仰”的缘故。这是贯穿于《旧约》与《新约》的。被亚伯拉罕视为“义”的“信仰”，是对上帝**许诺**的信赖，而非对教义的知性认知。对耶稣及保罗而言，信仰仍具有同样的核心意义。知与教义知识则隐退至无足轻重之处。

在一个组织化的教会之内，“信仰之宣示”的要求通常（至少实际上）会仅限于受过教义训练的祭司、传道士与神学家。任何有体系神学化的宗教内部，都会兴起一个有**教义**修养与知识的贵族阶层，他们接着会要求——要求的程度与结果各有不同——成为此一宗教的真正担纲者。一直到今天，特别是在农民之间，牧师还是被普遍认为必须表现出比一般人更为优越的理解与信仰能力。这也只不过是表现在宗教上的、以“教养”之有无作为“身份”之资格的一种形式，同时也见之于所有的官僚组织，不管是政治的、军事的、教会的，还是商业的。但是更为根本的是上述（同样见之于《新约》）的说法，亦即信仰是

一种非日常性的、纯个人性的**信赖**神意的特殊卡理斯玛，正如灵魂的牧者与信仰的英雄所必然拥有的。由于这种卡理斯玛式的对神之助力的信赖，作为信仰之达人的教团指导者，在实际情况下很可能会有与一般信徒大为不同的举动，并导致远超越通常人力所能为的结果。在实际行动の場合，信仰可说是巫术力量的一种代用品。

无限地信赖神，这种宗教所特有的反理性的内在态度，有时会导致一种对理性的、实际的分辨之无差别性的漠视；而且经常会无条件地信赖神意，将自己的行为单纯地视为神意的结果。在基督教与伊斯兰教以及其他宗教，这种反理性的态度与“知识”——特别是神学知识——之间有着尖锐的对立。反理性态度可能会以一种自傲于对信仰之练达的方式表现出来，就算能避免这种僭越的、被造物之神化的危险，它也可能会以一种要求（最重要的）根绝知性之傲慢的、无条件的宗教性奉献以及与神密接的谦卑态度呈现出来。这种无条件信赖的态度在早期基督教——特别是在耶稣与保罗的例子，以及对抗希腊哲学的斗争里——扮演过重要角色；在近代基督教——特别是在17世纪西欧以及十八九世纪东欧之神秘主义——灵的教派对神学的敌视里——扮演着重要角色。

在此发展过程中，所有纯正的、虔敬的宗教信仰都会站在一种超知性的、绝对奉献与全然信赖之独特的宗教信念的立场，而直接或间接地导致“知性之牺牲”，如下面这句话所显示的：我相信它，**不是**因为它悖理，**而是完全**因为它悖理（credo, non quod, sed quia absurdum est）<sup>[34]</sup>。信仰一个超世俗之神的救赎宗教强调（不管是在此处或其他场合）当个人面对神之卓越性时自己知性能力的不足。这种对知识的背离（基于信仰一个超世俗之神的救赎力量），完全不同于佛教之弃绝有关彼世的知识，因为佛教认为冥思乃唯一抵达救赎之道，而这种知识却无助于冥思。它在本质上也完全不同于怀疑世界

之“意义”有任何被理解之可能的观念；这种怀疑论可见之于任何时代的知识阶层，例如希腊碑铭、文艺复兴时期的最佳艺术成就（莎士比亚的作品）、欧洲、中国与印度的哲学，以及近代的知识主义所呈现的。上述要求“知性之牺牲”的信仰对付怀疑论的态度，较之对付佛教的弃绝知识实际上要远为严厉得多。

“完全因为它悖理”的信仰，以及耶稣训词中有关上帝将信仰之卡理斯玛赐予婴儿和儿童而非有知识者，此一事实所表现出来的胜利之喜悦，意味着存在于此一类型之救赎宗教与知识主义之间的尖锐的紧张性。尽管如此，这种类型的宗教还是持续努力想利用知识主义来配合自己的目的。随着基督教的日渐浸淫于希腊的思考形式（这在古代已然，不过到中古由于大学——培养**辩证法**的场所——之兴起而更为强烈），转而助长了知识主义。（古代的）辩证法之所以在基督教里复兴，是他们意识到罗马法学家对皇权——基督教的竞争对手——的重大贡献。任何信仰型宗教（Glaubensreligiosität）皆以一个人格神、其中介者及先知的存在为前提，为了得其恩宠，信徒必须在某一点上放弃自我义认（Selbstgerechtigkeit）与个人之智。就此而言，基于此形态之信仰的宗教性实不见于亚洲的诸宗教。

我们已探讨过，“信仰”会根据其发展的方向而呈现出不同的形态。撇开早期伊斯兰教与耶和华宗教不论（在这两个宗教里，战士对其神明之强大力量的素朴信赖仍居于主导地位），见之于和平团体的、以“救赎”为取向的信仰型宗教与冥思型的神秘主义之间，的确存在着一种显著的亲和性，尽管他们彼此差异甚大。此种亲和性乃来自：当救赎财被视为“救赎”来追求时，经常（至少）会有寻求对神之“归属”关系——一种“神秘的合一”（unio mystica）——的倾向。实际上，信仰之实践的信念性格发展得愈体系化，就愈容易走上彻底的无

规范主义（Anomismus）的途径，而这是任何类型的神秘主义都发生过的。

保罗的书信以及耶稣的（传统所记录下来的）说教中某些矛盾之处，都已说明，想在伦理要求与基于“信仰”的宗教（奠基于一种彻底的信仰关系之纯正的“救赎”宗教）之间确立一个清楚的关系，是十分困难的。保罗不断地与自己观点所导致的立即后果，以及由这些观点而来的非常复杂的引申奋战。保罗之因信得救的教说，在马西昂思想（Marcionitismus）里得到彻底的发展，清楚地标举出无规范主义的结论。随着因信得救逐渐被强调，日常宗教的内部也出现了一种生活态度之积极伦理理性化的一般（不过也极为微弱的）倾向，虽然这与此种宗教的先知所行者恰好相反。在某些情况下因信得救不管是在具体事务、还是原则上都会直接导致反理性的结果。举个小例子，许多虔诚的路德派教徒拒绝加入保险契约，因为他们认为这样的行动是对神意的一种无信仰的不信任。所有理性的救赎方法论，所有因善行而得救的观念，以及（尤其是）所有企图以禁欲的成就来超越正常的道德行为的做法，从信仰型宗教的立场看来，都只不过是对于人类能力的一种傲慢的夸示。

只要在因信得救的观念彻底发展之处（如早期伊斯兰教），超现世的禁欲主义以及（特别是）修道院制度即受到拒斥。因此，这种发展的结果可能直接有助于赋予现世的职业活动以宗教性的意义，正如路德新教所做的。再者，信仰型宗教，特别是在基于个人对神的信仰关系乃唯一重要之事而贬斥忏悔与秘迹的祭司恩宠的情况下，可能会强化了赋予现世职业积极的宗教性评价的动机。路德教派从一开始即原则性地采取这一立场，在完全废止忏悔制度后又更为强化。同样的影响亦可特别见之于各类型的虔敬主义，它们虽由于斯彭内尔（P.J. Spener）与弗兰克（A. H. Francke）的影响而带有禁欲的色彩 <sup>[35]</sup>，

不过也曾受到教友派及其他教派的影响，只是他自己并不太能自觉到这一点。

德文的“职业” (Beruf) 一词，最初乃来自马丁·路德所翻译的《新约/旧约》。现世内的职业道德 (Berufstugend) 乃唯一神意所喜的生活态度，这种积极的评价从一开始即为路德派的核心问题。然而，在路德派，“业” (Werke) 并不像天主教那样被视为灵魂得救的真正依据，也不像禁欲的新教一样，为个人之复活提供了认识的依据。反之，救赎的确证对路德派而言，乃来自在上帝之善意与恩宠里找到庇护的一种熟悉的感觉。因此，路德派教导（一如其对现世的态度），对现世之秩序采取一种有耐性的“顺应”。就此而言，路德派的态度恰与其他宗教——特别是新教教派——形成强烈的对比；其他宗教所要求的救赎确证或许是一种特殊有条理的生活态度，要不就是功德，例如见之于虔敬派的“有效的信仰” (fides efficax) <sup>[36]</sup> 以及伊斯兰教哈瓦利吉派 (Khawārij) 的“实践” (amal) <sup>[37]</sup>；路德派同时也与禁欲诸教派的达人宗教形成强烈的对比。

路德派对于任何社会革命或政治革命以及一切理性的改革手段，皆缺乏原动力。它要求个人（不管是在现世之内或其外）努力维持信仰的救赎财，而非对此世作任何理性的、伦理的转化。只要上帝的话已被纯正且清楚地告知，路德派的基督徒即已拥有所需的一切；至于现世之外在秩序的形成、乃至教会的形成，都是无所谓的一种“广教主义” (Adiáphoron) <sup>[38]</sup>。当然，信仰的这种感情性格——对于现世抱持一种（相对而言）漠视的态度，不过较之于禁欲主义却又要“开放”些——是逐渐发展出来的。从这样一种感性的信仰，很难激发出反传统主义的、合理的生活态度，也缺乏任何导向理性地制御现世与改造现世的驱动力。

见之于早期伊斯兰教与耶和華宗教等战士宗教的“信仰”，呈现出一种素朴的对神或先知忠顺的形态，这可说是所有与拟人化之神的关系的原始性格。顺（神）则受赏，逆则受罚。然而，当救赎宗教的担纲者成为和平的教团，或者（特别是）成为市民阶级的成员时，上述这种与神的人格性关系的性质即有所转变。一直要到此时，作为救赎之手段的信仰才会带有感情的性格以及对神或救世主的**爱**。这种转变在俘囚期与后俘囚期阶段的犹太教已相当明显，而在早期的基督教——特别是耶稣与约翰的教诲中所显示出来的——则更为显著。上帝现在表现得像个慈爱的主人或像个家父。不过，如果根据（一般而言为闪族的）沙漠民族之神祇乃“创造”（schaffen）人而希腊神祇则“生”（zeugen）人的论辩，认为耶稣所示知的神之所以具有**父**的性质是非闪族的宗教因素渗入的结果，自然是一种一般性的误解。因为基督教的上帝从来就不曾被认为是诞生**人**的，所谓“被生而非被创造”（gennethénta me poiethénta）这句话，是为了显著区隔经过三位一体神格化的基督与人类之不同而来的术语。再者，虽然基督教的上帝以超人间的爱来怀抱人，他可绝非一个近代的慈祥的“爸爸”，而是个满怀好意却也会动怒，严格且像个王者的家父长，就像犹太人的神一样。

总之，一旦信仰型宗教的信徒视自己为神之子（而非如禁欲的观念视自己为神之工具），此种宗教的感性成分即有进一步发展的可能。其结果则可能强烈地倾向，在主观感情的因素以及内在地信赖神的情况下（而非在一种持续地、伦理的救赎确证之意识下），追求个人生活态度的统一。这种倾向甚至会更进一步削弱信仰型宗教之实践的、理性的性格。德国典型的路德教会讲道时所用的哀调（经常吓跑许多大男人）——随着虔敬主义之复兴而来的“迦南人的话语”——即意味着此种诉诸感性的强调。



当人与神或救世主的关系流露出一种激情性献身的性格以及（随之而来）当信仰带有一种潜在或清楚的性爱色彩时，一般而言，信仰型宗教对生活态度即会产生一种全然反理性的影响。这种例子可见之于各式各样的苏非派的对神之爱，圣罗贝尔及其信徒之雅歌式的神秘主义，圣母玛利亚及耶稣之圣心的崇拜 [39]，其他类似的献身形式，以及（最后）路德派内的虔敬主义——例如亲岑道夫的运动——之感情陷溺的特殊呈现。然而，最显著的例子应该是印度宗教特有的信爱的（Bhakti）虔敬，这种信仰自五六世纪以来即彻底取代了（高傲与贵族知识主义的）佛教，而成为印度最流行的大众救赎宗教，尤其是各种形态的毗湿奴信仰的救赎论。在印度这种爱的宗教性里，对黑天——他已从《摩诃婆罗多》（*Mahabharata*）神化为救世主的身份 [40]——的献身，以及（更特殊的）对幼童黑天的献身，被提升至一种带有性爱意味的献身。这一过程透过四种层次的冥思而完成：即经由主从爱、友爱与亲子之爱，而至最高层次的、仿效歌比（Gopi）之爱（黑天的情人对他的爱）的、带有明显性爱意味的献身 [41]。由于这种宗教所要求的、获得救赎之必要的这种过程，本质上有悖于日常生活事务，因此经常要以某个程度的、秘迹的与祭司的——例如“导师”或“法师”——恩宠媒介为前提。就其实际影响而言，这种宗教是性力宗教（Saktireligiosität）——流行于印度社会最下阶层、献身于女神的一种宗教 [42]——经过升华的一种形式。性力宗教非常接近狂迷型的宗教，经常带有性爱狂欢的仪式，这一点使其彻底远离纯粹的信仰型宗教——例如基督教，对上帝之意旨具有永恒且无可动摇的信赖。印度的救赎宗教里，个人与救世主的关系之带有性爱的色彩，基本上也许可视为献身之实践的一种技术性的结果；这与基督教的神意信仰之为一种卡理斯玛、必须由信徒**意志**的贯彻才能确保的情况，恰成明显的对比。

## 十二 由预定恩宠而来的救赎

最后，救赎也可能被视为一种神之完全自由的、无从解释的恩宠赐物，他为何做此决定是无从究明的，由于他的全知，他的决定必然也不会有所改变，而且绝对超越任何人类行为的影响。此即“**预定恩宠**”（Prädestinationsgnade）。此种概念无条件地以一个超世俗的创造神为其前提，因此不存在于任何古代与亚洲的宗教。它也不存在于战士的英雄宗教，因为这种宗教奠基于一种超神性的宿命观上，而预定恩宠论则认定世界的秩序或统治，从神的观点看来是合理的，尽管从人间的观点看来并不一定合理。此外，预定恩宠论去除了神的善意，而使之成为一个苛刻的、威严的王者。面对这样的神，一切个人的力量皆无能为力，救赎仅能取决于自由的恩宠。尽管如此（或许也正因如此），预定恩宠论——与宿命信仰一样——反而能在其信徒身上孕育出高洁与严肃的情操。

根除一切激情、严正的伦理人，例如贝拉基（Pelagius）<sup>[43]</sup>，也许会相信自己的业已足以使自己得救。不过在先知与创教者当中，预定论则成为下面这些人的信仰：有些人，例如加尔文与穆罕默德，受到一种理性的、宗教的权力冲动的鼓舞，他们对于自己使命的确信，主要乃来自世界的状况与神的意志，而非个人人格的高超；另外一些人，例如奥古斯丁与穆罕默德（同样也是），之所以信仰预定论，是他们感觉到控制自己强烈激情的必要性，同时也体认到这种控制——如果可以达成的话——势必要透过一种超乎个人之外及之上的力量来运作才有可能。同样的，当马丁·路德处于刚与罪恶苦斗过后的极度兴奋阶段时，也相信预定论，不过当他逐渐走上现世顺应之道时，此种信仰即退至无足轻重之处。

预定论提供给这种恩宠的持有者最大可能的救赎确证，**只要**他能确信自己属于那个获选的、极少数的救赎贵族阶级。不过，此人必须要能发现某些征兆（Symptome），以便确定他是否拥有这种无比重要的卡理斯玛，因为他无法长久忍受自己救赎之全然不确定的状态。因为神已俯允，对于那些符合他旨意的行为，至少给予某些积极诫命的启示；准此，上述的征兆即必须取决于——不管是在此处，还是其他任何宗教性积极的卡理斯玛的例子——是否能够决定性地证明他可以成为履行神之诫命的工具，而且这种证明也一定是持续性且有方法的。原因在于，有人总是拥有恩宠，而有人却根本没有。再者，个人之救赎以及是否继续保有恩宠的最根本确定，也不会受到当事人任何个别过失的影响，因为即使是预定得救的人，也跟所有其他有罪的被造物一样会犯错。因此，尽管有这些个别的过错，个人还是会知道，他的行为是符合神意，且来自一种基于恩宠之神秘本质的内在关系——简言之，救赎乃基于一种具有核心性与持续性的人格性关系。准此，预定恩宠——虽然似乎可视为宿命论之“逻辑的”结果——即在其最彻底的信徒身上引发出遵照神意而行的最强烈的动机。

当然，这种“符合神意的行为”会因宗教预言基本内容的差异而有不同的性质。例如对伊斯兰教最初世代的信仰战士而言，预定论的信仰即常导致他们为了实践征服世界这一圣战之宗教诫命而奋不顾身；对于受基督教伦理约制的清教徒而言，则常会导致伦理的严格主义、法条主义与合理的生活方法论（rationale Lebensmethodik）。宗教战争时所建立的纪律，自然是伊斯兰教骑兵与克伦威尔的骑兵之所向无敌的泉源；同样的，现世禁欲以及在一个符合神意的职业上有纪律地追求救赎，也是清教徒所特有的、营利练达性的泉源。任何首尾一贯的实践的预定恩宠论，都无可避免地会导致——在神的至高意志下——一种彻底且从根本上贬斥所有巫术的、秘迹的以及制度性的恩宠

授予，而且只要是预定恩宠论以最纯正的形式呈现、且维持其力量之处，此种贬斥即会出现。截至现今为止，这种对巫术及制度恩宠最为强烈的贬斥，乃来自清教。

另一方面，伊斯兰教的预定论不知有所谓的“正反圣定”（doppelte Dekret）<sup>[44]</sup>；它不敢赋予阿拉惩罚某些人入地狱的预定力量，而只能让他剥夺给予某些人的恩宠，这样的信仰“容许”人类的不完美与不可避免的过错。再者，作为一个战士宗教，伊斯兰教带有某种希腊之“命运”（moira）的色彩，因此，不管是“世界支配”（Weltregiments）之特有的理性要素，抑或是彼世之个人宗教命运的特殊决定，都缺乏充分的发展。伊斯兰教的主要支配性观念是：预定论所决定的并非个人在彼世的命运，而是此世之非日常性的事件，例如（尤其是）一个信仰战士是否会死于沙场这类问题。个人在彼世的命运，至少根据较古老的观念，是由个人之对阿拉与先知穆罕默德的信仰来确保的，因此没有必要从生活态度上取得救赎的确证。任何日常生活之合理的、禁欲的体系，从一开始就与这种战士宗教无缘。伊斯兰教的预定论是在宗教战争——所谓“救世主（Mahdi）战争”<sup>[45]</sup>——中才能展现其力量，并且也随着伊斯兰教的“市民化”而渐次失却其影响力。之所以如此，乃因伊斯兰教的预定论并没有像清教的预定论一样树立一种日常性的生活方法论。对清教而言，预定无疑地会决定个人在彼世的命运，因此个人的“救赎确证”主要乃取决于**日常生活之德性**的确证。以此，随着加尔文派的日益市民化，预定论的信仰即（较之原本的见解）愈形重要。

值得注意的是，清教的预定论信仰皆被任何权威当局视为对国家有危险且反权威的，因为它使得清教徒怀疑一切现世权威的正当性。有趣的一个对比是，在伊斯兰教，伍麦叶（Umayyad）家族的成员——他们因所谓的“现世主义”而受到抨击——却是预定论的信奉者，因

为他们冀望自己以不正当手段获得的统治权，能因阿拉的预定意志而得到正当性。显然，任何利用预定论来决定具体的现世事件，而非用来确保个人在彼世的命运，即会导致预定论失却其伦理的、理性的性格。对于早期伊斯兰教的质朴的信仰战士而言，预定论信仰实际上一一直有着禁欲的作用，然而伊斯兰教在有关道德的领域所要求的主要是外在性与仪式性的，因此，禁欲作用在日常生活中即受到抑制，由于缺乏理性的性格，伊斯兰教的这种预定论在群众信仰中很容易转化为宿命论的性质，易言之，即“命运”（Kismet）——因此，也无法根除民间宗教里的巫术性格。

最后，配合其儒家伦理性格的中国国家产官僚制，一方面认为“知天命”是具有高贵心志（Gesinnung）的保证，另一方面却也容忍天命在巫术性的大众信仰里带有某种宿命论的色彩，虽然在有教养阶级的信仰里，天命大致说来是介于神意与“命运”（moira）之间的。正如需要勇气来面对的“命运”培养出战士之英雄式的矜持，预定论也孳育出英雄式的市民阶级之禁欲的（“法利赛的”）矜持。然而，在清教徒之预定恩宠的有效范围内，没有一个宗教能像清教那样，预定得救的救赎贵族之矜持是如此密切地结合于职业人，且结合于**理性**行为的成果乃神之祝福的明证这一观念；因此，也没有任何一个宗教能像清教那样，禁欲的动机会对经济心态（Wirtschaftsgesinnung）产生如此强烈的影响。

预定恩宠也是一种宗教达人的信仰，只有他们能接受永恒的“正反圣定”的思想。然而，随着这种教义渐次渗入日常生活与大众的信仰，其阴郁的严肃面令人愈来愈无法忍受。此种思想最后在西方的禁欲清教中所留下来的只是一点“残渣”（caput mortuum）：此种预定恩宠论对合理的资本主义之心态以及对个人之营利生活中有方法的职业确证之观念所曾有过的贡献。克伊波（A. Kuyper）的新加尔文主义 [\[46\]](#)



，不再主张纯粹的预定恩宠的教义。然而，这种教义却也从未完全自加尔文主义中消失；只是变更形态罢了。不管在任何情况下，预定恩宠的决定论仍然是达成“信念伦理”（Gesinnungsethik）之最大限度的体系化与核心化的有效手段。

“上帝的预选”，而非当事人的任何个别行为，提供了我们今日所谓的“整体人格性”之永恒的价值基点（Ewigkeitswertakzent）。相对于这种宗教性的信仰评价，还有一种非宗教性的、基于现世决定论的评价。这种独特的“羞耻感”以及（可以这么说）与神无关的罪恶感之所以成为近代人的特质，主要乃来自他自己的、体系化的信念伦理（不管此一伦理的形而上学基础为何）。他**是**“如此，他**能够**做到这点，并非他已做到这点，而是基于他本身无从改变的特质（他对此无法置喙）。这就是他所背负的幽暗的苦痛，同时也是其他人——站在他们（现在已转变成决定论的）“法利赛主义”的立场上——所责备于他的。这是一种“无情”的态度，因为其间并无丝毫“宽恕”、“悔改”或“报偿”等充满意义的可能性，这与宗教的预定论信仰如出一辙，只不过从后者至少尚能体认到某种隐秘的神之理性（ratio）。

---

[1] Am-ha ā rez（Landvolk）原来是指持有自己的土地的犹太成年男子。他们在公元前7世纪左右成为非职业军队的要员，立约西亚为王并支持其宗教改革，也可说是追求成为新的上帝选民这一理想的人。不过后来法利赛派的人以“乡民”一名来称呼那些对律法无知及不关心律法之遵守与否的大众，带有轻蔑及视之为不净的意思。参照《新约·约翰福音》7：49。——日注

[2] 波斯尼亚位于现今南斯拉夫境内的中部地方。15世纪以来一直是土耳其领地。1908年时奥地利将波斯尼亚及其东南部地方兼并而成为国际问题，波斯尼亚也以此知名于世。——日注



[3] 大概是1912—1913年所写的。——玛丽安娜·韦伯注

[4] 圣罗贝尔（1091—1153），中世纪基督教的神秘主义者代表。贵族出身，22岁时进入西多派修道院，两年后建立Clairvaux支院，担任院长。为中世纪修道院的神秘主义的代表人物，圣罗贝尔以其高超的德行与信仰博得一世的盛誉，其精神与思想影响到全欧洲。在其神秘主义中，所强调的是，以爱与神合一，在爱的合一中，灵魂嫁与基督，此即“灵的婚姻”。以此，其神秘主义被称为爱的神秘主义，或灵交神秘主义（Brautmystik），其神秘的体验特别是以感觉或情绪性为其特质。——日注

[5] 寂静主义是指：基督教修道生活的本质在于冥思神，否定一己的积极的精神活动，并在寂静不动之中达到认识神之境地的神秘主义思想。寂静主义盛行于17世纪的天主教教会内，特别是西班牙的神秘主义者莫林诺（Molinos, 1628—1696）极力主张，不过后来他被视为危险人物而排斥为异端。其后，在法国由于盖恩夫人（Madame Guyon）等人的支持，其思潮及于基督新教的虔敬主义。——日注

[6] 亲岑道夫（1700—1760），德国虔敬主义代表人物。出身于萨克森贵族，专攻法律与神学，担任萨克森政府的法律顾问官。1722年他将当时在米兰受到迫害、因要求信仰自由而出亡的基督徒收留在自己的领地内并加以保护。其后，亲岑道夫自己也辞去官职住到这个村庄来，专心于此种虔敬主义信仰的教化，并于1727年组织虔敬主义的兄弟团。此一教派虽然一时受到压制，但团员皆热衷于未开化地区的传道活动，亲岑道夫自己也至美国传道，扩展其宗教感化。——日注

[7] 阿罗汉为“受尊敬的人，合于领受供养者”之意。在佛教兴起的时代，印度各宗教皆以阿罗汉称呼那些受到尊敬的修行者，佛教则特指达到最高开悟的人。——日注

[8] 德西乌斯（约200—251），所谓军人皇帝时代的罗马皇帝之一（249—251年在位），靠着军队而被推为皇帝。他致力于回复罗马的古俗，以基督教有害于国家而强化对基督教的迫害。戴克里先（约230—316）为稍后于德西乌斯的罗马皇帝（284—305年在位），他为百年来的混乱时代写下休止符，建立了皇帝的绝对专权政治，为了皇帝的尊严，一方面推行皇帝崇拜，另一方面则对基督教进行最后的大迫害。——日注

[9] 克伦威尔（1599—1658），英国政治家，清教徒革命的指导者。1640年被选入议会，开始崭露头角；1642年展开革命，率领议会军对抗政府军，得到“铁骑队”的威名。所谓“圣徒议会”是他于1653年以武力解散议会，根据各郡独立派教会所推荐的候补者，从中选出140名代表所成立的新议会。——日注

[10] 陶勒（约1300—1361），日耳曼神秘主义思想家。1315年加入多明我修会，于科隆大学师事爱克哈特。其后以布道者身份活跃于斯特拉斯堡。陶勒继承爱克哈特的思想，深化神秘主义之内心的虔敬，另一方面则将之导入实践生活与灵魂引导的方向，为日耳曼的神秘主义开展了新的局面。作为一个布道者，陶勒对于德语的发达影响颇大。——日注

[11] 见《新约·哥林多前书》6：12—13。原文为：“凡事我都可行，但不都有益处。凡事我都可行，但无论哪一件，我总不受他的辖制。”——中注

[12] 千禧年说是流传于古代基督教、在启示文学中关于至福千年之描绘的教说：基督将再度降临人间，使殉教的圣人与义人复活，彼等将与基督在地上称王千年，千年之后则行最后的审判。此说参见《新约·启示录》（20：1—6）。千禧年说在古代教会里被许多教父

所采用，四五世纪以来渐渐失去声息，现在则不在基督教的正统教说之内。——日注

[13] 约翰·利尔伯恩（1614—1657），英国平均派（Levellers）的指导者。在内乱之际写了许多小册子批判军方的上层，成为平均派指导者、下层民众的偶像。晚年则改宗教友派。——日注

[14] 根据《新约·路加福音》（10：38—42）所言，耶稣到一个村庄，有个叫马大的女人忙着招待侍候他，而她的妹妹马利亚却坐在耶稣脚前听道。当马大忙不过来，要求耶稣让马利亚去帮她的忙时，耶稣说：“马大、马大，你为许多的事思虑烦忧，但是不可少的只有一件，马利亚已经选择那上好的福分，是不能夺去的。”尽管如此，爱克哈特在布道时，却认为马大的宗教境界要高于马利亚。见Meister Eckhardt, *Deutsche Predigten und Traktate*, hrsg, Von J. Quint (Hanser, 1955), 第28回布道。——日注

[15] 坎特伯雷的安塞姆（1033—1109），中世纪基督教优秀的神学家、哲学家。生于北意大利，曾任诺曼底的贝克修道院院长，尔后终身担任坎特伯雷的大主教。他对于信仰与理性的关系有极特出的省察，并以神之本体论的证明而知名于世。由于他对于经院哲学的发展方向具有决定性的重要地位，故被称为“经院哲学之父”。著有《自由意志论》等名著。——日注

[16] 重装步兵（Hoplite）为公元前7世纪以后见于希腊城邦的平民军队。在此以前，贵族的骑兵队是军队的主要形态，工商业发达以后，富裕的平民阶层抬头，成立以甲冑护身的重装步兵密集队伍，变成军队的主力。——日注

[17] 罗马教团为基督教原始教团中最有力的教团之一，保罗之《罗马书》的收信者，主要是由异邦人所构成。如韦伯此处所说的，

罗马教团具有与希腊化的东方及哥林多教团相当异质的性格，尔后成为向罗马天主教教会发展的一个母体。——日注

[18] 本笃会为本尼狄克（Benedictus，约480—543）于529年创设，是西欧最初的正式修道会。本尼狄克生于罗马北方的努尔西亚，在罗马受教育，由于厌恶当时颓废的社会，搬入辛布鲁伊尼山附近的洞窟过修德与禁欲的生活，其后与志同道合者移往罗马的蒙特·卡西诺，并在此开设修道院。由他所起草的“本笃会清规”由一篇序文及73章所构成，虽然各章皆简短，但其中明确规定了修道士的生活目的，并合理实际地指出有组织地实践此种生活的有效方法，对于后来西欧修道制度的发展有很大的影响，渐渐成为模范。其主要内容除了清贫、贞洁、顺从这三个根本誓约外，尚有在一固定居所内共同勉励过正确规律的祈祷与劳动生活的义务。

克吕尼改革是以法国克吕尼修道院为中心，在10到11世纪间兴起的修道院与教会的改革运动。起初这一改革是克鲁尼修道院院长贝尔诺为了改正修道院内混乱的秩序与规律而发起回归“本笃会清规”之根本精神的运动，但其影响不但扩及法国全土，连西班牙、意大利、日耳曼等地也都响应，其精神感召所及，使各地皆有新的修道团成立。其精神并且大大影响了教皇格列高利七世，成为推动所谓格列高利大改革的原动力。据此，克吕尼改革运动也可说是罗马教会之支配世界的原动力。——日注

[19] 西多教团为圣罗贝尔（Robertus，？——1108）于1098年在法国的西多（Citeaux）一地所组成的修道团。他原为本笃会的修道士，身为莫莱姆修道院院长，但对于素来的修道院生活深感不满，后来受到克吕尼改革的精神鼓舞，与志同道合者20人开始新生活，以严格遵守本尼狄克修道会清规为目标。此为西多教团之始。不过后来的发展惊人，靠着圣罗贝尔的声望，12世纪时属于西多教团的修道院为

数即有300，至13世纪时更达1800之多。直到乞食教团出现后，其声势方才逐渐衰退。——日注

[20] Archont原为雅典的执政官之意，但在诺斯替派的创造神话里，凡属创造神的诸神力被人格化，而称之为Archont。在雅尔塔巴奥德之下存在着七组男女成对的Archont，以此，地上的人类被创造出来；其结果是：天上的灵魂被关闭到尘世的肉体里面去。这七对支配者后来从天国被放逐出来，降格为恶灵。——日注

[21] 亚大纳西（296—373），基督教神父。出席尼西亚宗教会议（Nicaean, 325），支持所谓的正统派信条，其后担任亚历山大城总督。亚大纳西与否定基督之神性的阿里乌派严正对立，主张神子的神性。在他死后，君士坦丁堡宗教会议（381）中将亚大纳西的说法列为尼西亚·君士坦丁堡信条，确立其为信条的正统性。——日注

[22] 伊里奈乌斯（130—200），早期基督教神父，小亚细亚人，反对诺斯替派，致力于促成原初伟大的天主教会组织与信条的形成。主要著作为《异端反驳论》（*Adversus Haeress*）。——日注

[23] 所谓homoousios意指：圣子与圣父具有“同样的本质”。这是尼西亚宗教会议所确认的。——中注

[24] 格列高利一世（约540—604），罗马教皇（590—604年在位）。出身于罗马名门，但舍弃一切荣耀进入修道院，经历修道院长、教皇使节，最后登位为教皇。由于他在意大利境内的纷争中担任调停者的角色，成为人民的保护者，并深入教化盎格鲁——撒克逊族、西哥特族、伦巴底族，且接近法兰克族，以此背景，他在对东方教会之争与确立教皇权的独立性与首位性上作出贡献。教皇国也在他的时代里发端。格列高利一世除此还审定圣歌及所谓的圣歌集，在教会音乐史上有大贡献，以此被称为格列高利大教皇。——日注



[25] 双子制（Zweikindersystem）并非天主教神学用语，应该是韦伯自己制造出来的。天主教至今原则上仍禁止节育。总之，在一次大战后，德意志、瑞士及天主教的法国境内天主教家庭的小孩人数降低，特别是法国为了人口的减少而苦恼，国家甚至要订出保护政策。教会在这事上也采取妥协政策，至少在告解的情况下，也以一对夫妇生产两名子女为最小责任额，渐渐的即视节育为一种小罪。此一事实恐怕就是韦伯此语所指的吧。——日注

[26] 马林克罗德（1821—1874），德国天主教派的政治家、帝国会议议员。中央党的开创者之一。中央党创立于1870年，为德国的天主教政党，对抗俾斯麦所发动的文化斗争，成为反普鲁士势力的中心。——日注

[27] 见《新约·马太福音》，17：14—20。门徒无法治愈为鬼附体的小孩，耶稣驱出鬼后，门徒请问缘故。耶稣说：“是因你们的信心小。我实在告诉你们，你们若有信心像一粒芥菜种，就是对这座山说，你从这边挪到那边，他也必挪去。”——中注

[28] 见《新约·马可福音》，6：1—6。——中注

[29] 见《新约·路加福音》，7：36—50。——中注

[30] 吠檀多派是印度六派哲学中最有力的一派。吠檀多之意为“吠陀圣典之终极”、“吠陀之究极旨趣”，具体而言是指《奥义书》；此学派对《奥义书》所含的教说进行解释，将之体系化，故被称为吠檀多派。其开山始祖虽为公元前1世纪左右的巴达拉亚纳，但此派之根本圣典《梵天·首陀罗》直至5世纪左右才编成，以此确立其根本的哲学立场。吠檀多派反对持精神与物质二元论的数论派哲学，而以梵天为宇宙之唯一绝对终极原因之一元论为《奥义书》之中心论题，目标在于对梵的考究以得解脱。其后，此派优秀的注释家、哲学家辈出，逐渐衍生出众多立场互异的分派，以坚持绝对不二论的商羯



罗派、有限不二论的罗摩奴阇派、不一一元论的摩陀伐（Madhva，1197—1276）派等为代表。数论派，参照本书第七章159页注1。——日注

[31] 多德雷赫特会议为1618—1619年改革派教会在荷兰的多德雷赫特地方召开的世界会议。此会以荷兰人为主，欧洲各地的改革派教会也都派遣代表参加，但大多数皆为正统派的加尔文主义者。据此订定九十三条所谓多德雷赫特信条（Dordrechter Konfession），并确立为正统派加尔文主义的信仰条例。

同样的，西敏寺宗教会议是为了英国教会改革之故，于1643年开始在威斯敏斯特召开的会议。由于长老派教会与独立派教会相对立争论不已，会议冗长，直到1647年才根据清教徒，特别是长老派教会的立场订出所谓威斯敏斯特信纲（Westminster Confession），并添加两条教理问答（Catechisms），此会方才闭幕。

在此之前，路德派教会内部即有许多神学的论争，为了使福音主义阵容的一致性不至于丧失，于是其各代表性的指导者群集在一起，基于原初的福音——路德信仰，取得一致的基础，共同定出信仰条例。此即1577年所订定的协和信条（Konkordienformel），韦伯此处所称之Kompromissformel应就是指此。

根据以上这些信条的成立，宗教改革的各教派之信仰内容是被明确化了，但也因此加深了各派间的距离，结果是逐渐各陷于独自的信条主义里。——日注

[32] 在希腊化时代的神秘主义思想中，将人的心灵状态区分为以下三阶段：（1）“肉体人”（ho sōmatikos），指对真理缺乏理解的无知、无信仰的人，相当于此处所说的“唯物者”（hyliker）；（2）“心灵人”（ho psukhikos），指虽然追求真理，但未达充分理解的一般信徒，此即所谓“心灵者”；（3）“灵人”（ho

pneumatikos），指被神的灵所充满，达到最高真理者，亦可称为“智者”（ho gnostikos），亦即此处所谓的“灵知者”（Gnostiker）。此种区分虽部分见于保罗的用语中，但主要是诺斯替派所用；早期基督教神父也有许多人继承这一用法。——日注

[33] 八九世纪间出现于伊斯兰教内的神学派别。玛塔吉拉（Mu'tazila, Mu'taziliten）为“退缩的人”之意。以对信条的松懈及不轨行为作为伦理上的反动，起而以建设合理主义与自由主义（受希腊思想所影响）的思辨神学的目标。其自由意志论等思想与正统派学者对立，给予知识阶层相当大的影响，不过，在正统派神学被确立之后，玛塔吉拉派的势力即急速地消退。——日注

[34] 此语一般而言皆归之于3世纪的拉丁教父德尔图良（Tertullianus），有时亦称为圣奥古斯丁所言。不过在此二人的著作中，皆不见此一完整语句，仅有类似片言只语。——日注

[35] 斯彭内尔（1635—1705），德国牧师，被尊称为“虔敬主义之父”。在他担任法兰克福的首席牧师之时，设立名为“虔敬会”的修道团，振兴平民信徒的宗教意识，并以此从内部改革路德教会。他着重直接聆听神的话语，主张基于万人司牧制，使信徒个别进行积极的宗教活动，以此实现路德派的理想。斯彭内尔的作为被视为与正统派有矛盾的危险之举。

弗兰克（1663—1727），德国虔敬主义神学者。受到斯彭内尔的感化而成为虔敬主义者。担任哈雷大学教授后，即以哈雷大学为中心倡导虔敬主义运动，与正统主义及启蒙主义的怀疑主义相对抗。弗兰克强调信仰的具体实践，特别是要唤起教育方面的生气，并创设起以哈雷为中心的各种神学，对于德意志的国民教育影响甚大。——日注

[36] “有效的信仰”为加尔文在萨伏伊宣言中所用的语句。韦伯说：“为了给‘救赎之证’提供确实的基础起见，信仰必须用其客观

的效果来证明。就是说，信仰必须是一种‘有效的信仰’，救赎的召命必定是一种‘有效的召命’。”见张汉裕译，《新教伦理与资本主义精神》，54页。——中注

[37]. 哈瓦利吉派（Khawārij，德文为Charidschiten）为伊斯兰教最早期的一个分派。此派人因为不满第四代哈里发·阿里对叙利亚总督穆阿威叶的内乱采取稳健的手段而脱离阿里阵营，哈瓦利吉即“脱离者”的意思。哈瓦利吉在思想上是极端派，主张无时无刻都无条件地遵行伊斯兰教徒所被规定的义务行为，并且，若有参加了自己的阵营而不一起参与行动者，即被视为非真正的伊斯兰教徒，将之斩杀是每个人的义务。以上的主张化为行动，亦即唯有“实践”（amal）才是真正救赎的确证，为哈瓦利吉派所固守。——日注

[38]. Adi á phoron意指：凡非《新约/旧约》所禁止的行为或信仰，概予容忍。——中注

[39]. 耶稣之圣心的崇拜是在天主教会中对于耶稣基督的爱，特别是作为其特征的耶稣之心脏（圣心）的崇拜。其由来大约始于中世纪所流行的对于十字架上耶稣之侧腹伤痕的崇拜。耶稣会特别奖励此种崇拜，并组织圣心会以普及之。——日注

[40]. 《摩诃婆罗多》为古印度两大民族史诗（叙事诗）之一（另一者为《罗摩衍那》），并且也是印度教的圣典。意指：“歌颂婆罗多族之战争的大史诗”，是部由十万颂偈所构成的庞大叙事诗。据传为毗耶娑仙人所作，实际上是长期累积扩大而成，至4世纪左右完成现今所见版本。其内容：以被推定为公元前10世纪左右之雅利安人部族间之战争（婆罗多战争）为舞台，展开包括与战争相关的神话、传说、哲学、宗教、道德、社会风俗等要素的无数叙说。包含于其中的《薄伽梵歌》（*Bhagavad Gita*）为一宗教诗，是印度文学史上不朽的篇章，内容是叙述驭者黑天（实际上是作为薄迦梵——幸运者——

的毗湿奴神)向婆罗多战争中的一方之雄阿周那讲论正义之战争的必要,同时教他信仰神之伟大恩宠对于赴身沙场的重要性。《薄伽梵歌》为今日印度教圣典中,人们最爱唱的一首。——日注

[41] 歌比是指在黑天传说中饲牛的女子们。青年时代的黑天与许多这类的女性谈恋爱,其中尤其是牧女罗陀,其后成为黑天的妃子。参照第七章124页注2。——日注

[42] 印度的女神崇拜逐渐地发展成为对毗湿奴及湿婆之后妃神(配偶神)的崇拜,这些女神所具有的生产力与活动力即为性力(sakti)。在原初俗信的地母信仰之基础上,这些女神被认为即是大地之生产力的象征,其后,女神本身展现为非活动的主神之活动面,变成世界之间展与个我之救赎的原动力。此种女神——性力崇拜流行于湿婆派当中(即被称为性力派的派别),根据其宗教仪式中以性的欢愉来求得解脱的倾向,以及性力崇拜与生殖器崇拜的结合,形成其独特的宗教性。——日注

[43] 贝拉基(约360—420),英格兰(爱尔兰?)的修道士、神学家。他于5世纪起求学于罗马,以丰富的学养与严谨的修道生活而负盛名,博得许多追随者。其后远渡非洲,再赴巴勒斯坦。据贝拉基的说法,人生来原本无善无恶,是意志使其成为善者或恶者。以此,他否定亚当之堕落的原罪之说,并认为人可以不靠神的恩宠而凭着自由意志以获得救赎,主张禁欲主义及严格的道德主义。此见解引起圣奥古斯丁站在基督教信仰的立场上激烈的辩驳,最后,贝拉基主义被418年的加尔塔古宗教会议定为异端加以排斥。——日注

[44] 圣定是指全能全知的神在人的意志之先已为万事万物预定好了。以《新约/旧约》,尤其是《新约》(就中以保罗的书信为著)为基础,圣奥古斯丁、路德、加尔文等人对此说的代表人物。所谓正反

圣定是指特别在加尔文主义中所说：神据其自由的恩宠，给予某些人救赎，其他人则被毁灭，此种二重预定即所谓的正反圣定。——日注

[45] Mahdi在阿拉伯文中意指：被神正确引导的人。在《古兰经》里虽然找不到这样的指称，但什叶派（Shi'a）是以此作为对阿里及其子胡笙的一种称号。后来什叶派内的过激分子卡依生派，据胡笙的异母兄弟之说，生前被称为Mahdi的穆罕穆德之死，只不过是一时隐去身影，在最后审判日来临时会再度现身，以此，Mahdi变成“隐遁的弥赛亚”之意。在伊斯兰教（特别是什叶派）的历史中，后来也出现号称Mahdi者，在信仰战争与改革运动中，逐渐扮演起领导者的角色。——日注

[46] 克伊波（1837—1920），荷兰的加尔文派神学家，政治家。身为改革派教会牧师的克伊波，于1880年在阿姆斯特丹创设加尔文派的自由大学，并于1901—1905年担任首相之职。克伊波一方面站在独立的改革派教会（基于严格的加尔文主义）的立场上，排斥神学上的自由主义；另一方面在政治上则反对社会主义，且以实现加尔文主义的理想社会为目标。以此，他的立场被称为新加尔文主义。克伊波著述甚丰，就中以在美国的演讲稿*Calvinism*（1898）最为著称。——日注



## 第十一章

# 宗教伦理与“现世”

### 一 宗教信念伦理与现世的紧张关系

救赎宗教愈是循着“信念伦理”（Gesinnungsethik）的途径体系化与内化，与现世的关系就愈是紧张。然而，只要这个宗教具有仪式化或律法化的形态，其与现世的紧张性就会显得不太一致，也比较不会是个基本问题。在早期阶段，救赎宗教通常会采取与巫术伦理同样的形式，并发挥同样的作用。换言之，一个救赎宗教刚开始时，通常会赋予其所接受的习惯一种不可侵犯的神圣性，因为神的所有信徒都关心的是，避免神的愤怒，以及惩罚任何违犯神之规范的人。因此，一个命令一旦成为神之诫命，它就超脱出可变的习惯之列，而拥有神圣的地位。自此之后，宗教所规范的即被视为——就像整体宇宙秩序的安排一样——具有永恒之妥当性，可以再诠释，然而不能被变更，除非神又启示了新的诫命。

在这个阶段，宗教对整个法律制度与社会习惯的领域发挥了定型化的作用，就像象征主义定型化了某些特定内容的文化要素，以及巫术禁忌的规定定型化了与人类及财物之关系的具体形态一样。印度教徒、伊斯兰教徒、印度之袄教徒、犹太人以及中国人的圣书或经典对待法规的态度，与它们对待祭典与仪式的各种规范的态度完全一样。法即“圣法”。法律的支配性之为宗教所定型化，构成了法秩序之理性化——以及由此而来之经济理性化——的最重要的限制之一。



另一方面，当伦理的预言打破了被定型化的巫术或宗教习惯诸规范时，突发的或渐进的革命即可能出现，甚至出现在生活的日常秩序之中，而特别是在经济的领域。我们当然也得承认，不管是在日常生活还是经济的领域内，宗教的力量都有其限度。当宗教力量与上述的社会变革发生关联时，它也绝非一直都是决定性的要素。再者，宗教也无法创造出某种经济状态，除非在既存的关系与利害的情势中有导致——甚至是强大的驱力——这种经济变革的某些可能性。我们无法提供任何一个通则，可以简要说明涉及这样一种变革之诸种因素的实质力量的相对关系，或者可以简要说明它们彼此互相“调适”的方式。

经济生活的各种需求则经由对神圣诫命的再诠释，或者是决疑论式的迂回方式呈现出来。有时我们也会遇到以忏悔、恩宠之教会裁量权的方式，简单而实际地废除宗教规定。例子之一是天主教教会取消了有关禁止放款取息的一条非常重要的规定，亦即“良心之法庭”（*in foro conscientiae*）——有关这点，我们稍后会再述及——的规定，然而并没有任何明确的宣示，因为那是不可能的。同样的过程或许也曾出现在另一个被禁止的行为，“夫妇间的自慰”（*onanismus matrimonialis*），亦即规定每一家庭至少得有两个子女。

当面对新的问题与实践（如上述例子）时，宗教规范之本质上经常是多种意义或全然缄默的性格即导致（当应用到任何具体事例时所呈现出的），绝对不可变动的形式定型化：一方面是极端的自由诠释，另一方面却又是真正的妥当性之完全不可测度。因此，在研究伊斯兰教之“圣法”（*Shar'iah*），当涉及任何个别事例时，根本就无法确定何者在今日具有实践上的重要性。所有具有形式化仪式主义与决疑论色彩之性格的圣法及道德戒律，都有同样的情况，尤其是犹太教的律法。

然而宗教义务之基于“**信念伦理**”的体系化，则会产生本质上完全不同的情况。这种体系化会突破个别规范之定型化，以便能为整体生活态度之配合宗教救赎的目标带来一种“有意义的”关系。再者，信念伦理并不承认任何“圣法”，而只承认一种可以在不同的情况下认可不同行为准则的“神圣的信念”，它因此相当有弹性且容易调适。它可以——视其所形塑的生活态度而定——自内部产生革命性的影响，而非发挥一种定型化的作用。然而此种能力之获得，其代价是一连串更尖锐且“内在化”的问题。存在于宗教主张与世界现实间的固有矛盾，并不因此而减弱，毋宁说是更深化了。随着共同体关系及其实质内容之渐增的体系化与合理化，借由神义论之教化所提供的外在补整作用，乃被个别生活领域之固有法则性与宗教之要求间的冲突所取代。宗教需求愈是强烈，“现世”愈成为一个问题。现在就让我们来分析某些主要的冲突，以阐明此一现象。

宗教伦理介入社会诸领域的程度各有不同。决定性的要点并不在于宗教伦理与巫术、仪式或其他一般的宗教性格结合的程度，而是取决于其对世界所持基本原则性的态度。一个宗教伦理愈是将此世界（从一宗教性观点）组织成一个体系化、理性化的宇宙，其与此一世界诸秩序间的伦理性紧张似乎就显得更尖锐与更基本；当世俗秩序（Ordnungen）依其固有之法则性体系化时，尤其如此。这样的一种宗教伦理，其取向是拒斥现世的，就其本质而言则完全缺乏任何与圣法结合在一起的、定型化的特征。这种宗教伦理所导致的、存在于人与此世各种关系间的紧张性，在社会演化过程中，的确扮演了一个强力而积极主动的要素。

## 二 作为宗教伦理之基础的邻人伦理

此处不拟讨论那些单纯由世俗生活之一般德目所形成的宗教伦理。这些一般德目自然包括了家族内的各种关系，诚实、信赖以及尊重他人的生命与财产（包括妻子）。不过，各种德目的着重点，在各宗教间有其本质上的差异。儒教极端强调孝道。这种强调乃出自巫术信仰以及对祖先灵魂的重视，实际上则是由一个家父长与家产官僚支配组织来推动。据说孔夫子曾有如下格言：“不从顺比凡庸的心志更低劣”，在这句话里，他清楚说明了对家内权威者的恭顺是一切社会与政治资格的最主要标准。恰好相反的例子可见之于致力于消解任何家庭之纽带的教团性宗教里那些比较激进的类型。不能憎恨其父亲者，即不配为基督的门徒<sup>[1]</sup>。

强调的德目有所不同的另一个例子是，印度教以及祆教伦理对真诚的重视，相形之下，犹太教与基督教传统里的十诫则只在法庭证人供词的场合才强调此一德目。与印度教及祆教对真诚的要求相去更远的是儒教的中国官僚制之身份伦理，在与祭典之妥切的要求对比下，对真诚的要求就整个消退了。祆教信仰禁止虐待动物，这是受到其创教者反狂迷式宗教的影响。印度宗教在这一点上远超过其他任何宗教——绝对禁止屠杀任何生灵，这是基于其泛灵论的灵魂轮回的观念。

超越个别巫术禁制与孝道的、任何宗教伦理的内涵，主要是由下述两个单纯的动机所决定的，它们制约了在家族以外的一切日常行为，亦即，对侵害者正直的报复与对亲近邻人的友爱协助。两者皆带有报应的意味：侵害者“该”受罚，惩罚之执行可缓和怨气；反过来说，邻人则“该”协助。一个敌人所造下的恶必须报之以恶，这在中国、吠陀以及祆教的伦理中都是毫无疑义的，犹太人一直到俘囚期为止也抱持此观念。的确，这些社会的整个社会秩序似乎是奠基在正直的报应之上。准此，及其顺应现世的特性，儒教伦理拒斥爱敌人的观念，这在中国来说，是半神秘主义与半基于社会功利之动机的，而与

国家理性有所冲突。俘囚期后的犹太人，根据迈赫德（Meinhold）的解释，已经接受了爱敌人的观念，不过这是具有特殊意义的：即经由犹太人所展现的仁慈态度，使敌人蒙受更大的羞辱。此外，他们还加入了另一个重要的保留条件（这点基督教也还维持着），即复仇乃神的特权，人愈能控制自己不亲自遂行复仇的手段，就愈能确定神会去执行。

教团性宗教给其同信仰的教内兄弟，加上了类似存在于血族、盟友与氏族间的、基于宗教性基础的互相救助的义务。说得更精确些，教团性宗教在同宗教的弟兄间，建立起类似血族成员的关系。不能舍弃其父母者，不配作基督的门徒。这也是耶稣所强调的，他之所以来此，“并非要叫地上太平，而是要叫地上动刀兵”的意义与关键处。由此产生“同胞爱”（Brüderlichkeit）的诫命，尤其是在教团性的宗教，主要是因为它有助于最彻底地自政治性团体解放出来。即使在早期基督教，例如在克雷芒的教义里<sup>[2]</sup>，同胞爱就算在其最大范围也仅限于教内弟兄，而不及于外人。

同胞间相互救助的义务，如我们所知，乃源自邻人团体。“最接近的人”帮助邻人，因为他可能有一天也会需要邻人的帮助。只有当各个政治共同体与种族共同体已经有相当程度的混合，以及神祇也已自政治团体分离开来，而成为普遍性的力量之后，普世之爱的观念方有出现之可能。然而，当不同的宗教团体已成为竞争对手，彼此皆主张其神乃唯一之真神时，将爱延伸至包括异教之信徒在内即愈为困难。佛教传说中曾叙述过，当佛陀令其门徒一视同仁地施予耆那教僧侣食物时，这些僧侣大为感到惊讶。

随着经济分工的过程，邻人间在工作与急难时的相互救助习惯乃转化为社会阶层间互相救助的习惯。这种过程很早就反映在宗教伦理上。最先脱离土地的“职业”——祭典歌手与巫师——依赖富人的赏赐过

活。结果是，那些与宗教人物共享财富的有钱人，不管何时都会受到他们的赞许，否则就会被讥评为既贪且吝。在早期自然农业的经济环境下，尊贵的身份并非只凭财富就能取得，还得要有一种慷慨好客的生活态度，我们稍后即将述及。因此，**施舍**（Almosen）可说是任何伦理性宗教之普遍而最早的成分，虽然新的施舍的动机可能会显得更重要。耶稣偶尔也会利用上述报应的道理来劝使人们施舍给穷人。此一观念的要旨在于，由于穷人是不可回报对他的施予，更可以确定神会在彼岸给予施舍者报偿。在此观念之外，又加上了教内兄弟友爱的原则，在某些情况下，这种同胞爱有可能进展到接近“爱之共产主义”的地步。

在伊斯兰教，施舍是信徒应遵从的五个诫命之一。在古印度教、儒教与早期犹太教，施舍皆被视为“善行”。在早期佛教，施舍原先根本就被认为是虔诚的俗众唯一的业绩。最后，在古代基督教，施舍几乎具有一种秘迹的尊贵地位，直至奥古斯丁的时期，不履行施舍的信仰仍然不被认为是纯正的信仰。

贫穷的伊斯兰教圣战士、佛教僧侣以及早期基督教（特别是耶路撒冷的教团）内贫困的信徒，都依赖施舍维生，先知、使徒以及（相当多的）救赎宗教的祭司亦如此。在早期的基督教以及迟至例如教友派教团的新教教派里，施舍被视为一种护持宗教的手段，也是维持教团之宣教与结合的重要经济因素之一。因此，一旦教团性宗教丧失其原初之驱力，施舍即或多或少失去其意义，而带有机械化的仪式主义的性格。尽管如此，施舍的原则依然存在。就基督教而言，即使在其大为扩张之后，施舍仍被认为是富人要达到救赎的绝对必要条件，穷人则在实际上被视为教会中一个独特且不可或缺的“身份团体”。因此，病人、寡妇与孤儿一再地被视为具有宗教性价值的伦理行为的对象。救助当然是远超过施舍的范围，以前存在于朋友与邻人间的关

系，例如急难时的无息贷款、必要时无偿代为照管他人子女等，现在也成为教内兄弟互相间的期待。在美国，许多取代了教派的俗世组织，对其成员仍有类似的要求。更要紧的是，教内贫苦弟兄期望能从有权势者及其支配者那里得到这种协助与慷慨好施。的确，在某个限度内，有权势的恩主由于自己的利益，使得他得保护自己的依附者，并向他们显示自己的慷慨好施，究其实，由于缺乏理性的控制手段，他的收入之保障还是得依赖依附者的善意与合作。另一方面，由于有可能从有权势者得到协助与保护，促使穷人——特别是圣赞者——努力寻找这样的人物，并赞扬他们的慷慨好施。只要其社会构成是取决于家父长式权力关系的地方（尤其是东方），预言式宗教即能够——在与上述纯粹实际的情况结合下——提供某种“弱者（妇女、孩童、奴隶等）之保护”，摩西与伊斯兰教的预言尤其如此。

这种保护也会波及阶级间的关系。无节制地利用个人特殊的阶级地位，用前资本主义时期典型的手法来对付较弱小的邻人，例如无情地迫使负债者成为奴隶，以及兼并土地（两者其实是同一件事），或者是尽量利用自己的财力囤积消费物资，以便在匮乏时可以借机剥削处境较差的人，这些行为都会遭到强烈的社会谴责与宗教上的非难，因为它们会损害团体的凝聚力。另一方面，古代的军事贵族则习惯视任何依靠赚钱而崛起的人物为暴发户。因此，上述的那种“贪欲”，不管在哪儿，从宗教观点看来都是可憎的。印度、古代基督教以及伊斯兰教的律书皆如此认为。在犹太教，对于此种贪欲的反感导致大赦年这种具有特色的制度出现，在那年里，债务被勾销、奴隶被解散，以改善教内兄弟的处境。这个制度后来被解释为“安息年”，其实是一种神学上以及纯粹出身于城市的虔诚教徒之误解的结果。所有循着信念伦理途径的体系化，会将上述这些个别的要求结晶为一种被称为“慈善”（caritas）的独特的宗教情操或境界。



### 三 宗教对贷款取息的排斥

几乎所有企图规范生活的伦理体系里，排斥收息似乎都是来自这一中心信念（慈善）。在各种宗教伦理中，除了基督新教外，就只有那些已成为纯粹适应现世的伦理——例如儒教——才完全缺乏对收息的禁止；古代巴比伦与地中海沿岸的宗教伦理中，城市公民——更具体地说，住在城内且仍保有商业利益的贵族——也妨碍了一个彻底的、慈善伦理之发展。印度的宗教法典则禁止（至少是最高的两个种姓）收取利息。犹太人也禁止向“部族成员”（Volksgenossen）收息。伊斯兰教及古代基督教，最初只禁止向教内兄弟收息，不过随后即转变成全面性的禁止。虽然禁止取息一事在基督教原先或许并非那么要紧。凡是无风险的借贷情况，上帝是不会给予报偿的——在耶稣看来，这一诫命亦可解释为借贷给无资产者。这句话在随后的误读与误释中被解释为禁止取息：mēdena apelpizontes（什么人也不指望）的 mēdena（什么人）被译为 mēden（什么东西），在拉丁文《新约/旧约》中（*Vulgata*）<sup>[3]</sup> 则被译成 nihil inde sperantes（什么也不指望）。

彻底禁止取息的最早根据，一般而言，乃是一种救助同胞的原始习惯，准此，“同胞间”的取息被视为严重违背提供救助的义务。禁止取息在基督教（在相当不同的情况下）变得日益严格一事，部分乃是由于许多其他的动机与因素。禁止取息并非如唯物史观者所认为的，乃是在自然经济的一般状况下，资本缺乏利息的一种“反映”。相反的，基督教会及其圣职者（包括教皇）毫无顾忌地收取利息，这可是在自然经济的中古早期。还有，他们当然也宽恕了其他取息的人。毋宁说，教会的禁止贷款取息实际上倒是与资本主义之交易形态——特别是海外贸易的营利资本——的发展并肩而行的。就此而言，所涉及

的是一种存在于伦理之理性化与经济领域之理性化过程间的、原则上的冲突。正如我们所知，一直要到19世纪，在某些无可挽回的事实压力下，教会才会被迫放弃我们前面所提到的禁令。

憎恶取息之宗教性的基本缘由，乃更深地存在且关联于宗教伦理对理性营利法则的态度。在早期的宗教，即使是那些高度肯定拥有财富之价值者，纯粹的营利业务上还一直是被批评的对象。这种态度也不全然只限于军事贵族影响下的自然经济。这些批评通常出现在商业流通已相当发达之际，实际上也引发了对商业有意识的对抗。

我们首先或许会注意到，每一种交易营利的经济理性化都会削弱支撑圣法权威的传统。单就这一因素，追求金钱——合理的营利欲求的典型目标——就足以受到宗教的怀疑。结果是，祭司阶级倾向维持一种自然经济（正如埃及的例子），只要神殿自身的特殊经济利益——置于宗教保护下从事存款与借贷业务的银行——不会导致太多不利于自然经济的影响。

不过，也就是这种纯粹业务关系的、**切事**且经济上合理性——也因此伦理上不合理——的特质，激起了伦理性宗教的怀疑，虽然未尝明言，却可强烈感受得到。因为任何纯粹的人与人之间的个人关系，都有可能置于伦理要求的制约与伦理性规范之下，不管这是什么样的一种个人关系——即使是最彻底的奴役关系也一样。之所以如此，是这些关系的结构基于参与者的个人意志，这就使得慈善的德行有开展的余地。不过，经济理性化的关系领域里却非如此，个人的控制在那儿，是与经济结构的理性分工程度成反比的。一个银行抵押持有者与从银行贷款的承受押人之间、国债证券持有者与付税者之间、股东与工人之间、烟草进口商与国外的农场劳工之间、工业原料使用者与矿工之间，不管在实际上还是理论上，都不可能出现任何慈善的关系。在市场利益社会关系（Marktvergesellschaftung）的基础上，

经济随其自身的法则性而日益切事化，无视这一法则即会导致经济的失败，最终则为经济的没落。

合理的经济利益关系经常会带来切事化，而且不可能经由对特定个人的慈善诉求来控制一个工具理性行为的世界。资本主义之切事化的世界绝对无法为此慈善的取向提供任何支撑。在此世界中，宗教性慈悲的诉求被瓦解，不仅是由于（普遍存在的）具体个人之抗拒与无力感，更因为它们已完全丧失了意义。宗教性伦理正面临着一个切事化关系的世界之冲击，这样的世界根本上就**不可能** 适合宗教伦理的原有规范。结果是表现出一种独特的两面性，一方面祭司阶级又再度有机会保护家父长制以对抗非人格性的依存关系（当然也为了传统主义的利益），至于先知型宗教则瓦解了家父长制的结合关系。无论如何，当一个宗教性的关怀愈是意识到它是如此对立于经济的合理化，此宗教的达人阶层（Virtuosentum）就愈容易走上一种**反经济的现世拒斥**。

## 四 宗教伦理的生活理性化与经济的生活理性化之间的紧张关系

当然，各种宗教伦理自有其不同的命运，因为在现实世界里，妥协总是无法避免的。自古以来，为了理性的经济目的，宗教伦理即曾被露骨地利用过，特别是为了债权人的经济目的。当债务的问题在法律上只涉及债务人的**自身** 的时代，尤其如此，因为这样的话，债权人就得诉之于债务人之继承者的孝心。这种方式的一个例子是，在埃及，债权人会扣押死者的遗体。其他的例子可见之于亚洲的一些宗教信仰，他们相信任何人如果无法守诺（包括清偿债务的承诺），特别是当此诺言是经过誓词保证过的，此人在阴间即会受刑，而其子孙的

安宁也不免会受到邪恶巫术的骚扰。正如舒尔特 (A. Schulte) 指出的 [4]，在中世纪，主教的信用价值特别高，因为他如果违背诺言，特别是在誓词之下的诺言，就会被逐出教会，这足以毁灭他的整个存在。这点倒是提醒我们，我们（德国）的少尉与加入兄弟会的学生也是比较注意信用的。

由于一种奇特的吊诡，禁欲主义实际上却导致一种矛盾的处境，这我们在其他一些地方已经提过，亦即，正是其理性禁欲的性格导致积累财富。禁欲之独身者的劳力，较之已婚的男性劳工家计所需的最低工资还要便宜，这是中世纪晚期修道院营利活动得以扩张的主要因素。在此一时期，市民对修道院的排斥，主要即基于这种由教友所提供的“苦力”的经济竞争。同样的，修道院所提供的俗世教育，价格也较已婚教师所能提供的来得便宜。

一个宗教的态度，经济可从经济利益的角度来理解。拜占庭的僧侣与其偶像崇拜间有经济性的联结，中国的和尚则对他们的工场与印刷厂的产品有兴趣。最极端的一个例子可见之于近代修道院的制造酒精性饮料，这简直就是对宗教的禁酒努力的一个嘲弄。类此的因素总是会与任何首尾一贯的、宗教性之反经济的现世拒斥对立起来。任何组织，特别是任何制度化的宗教，都需要经济力量的资源。“基督要求其真正弟子一无所有”，这一教说具有圣典的权威，且为圣方济教团的严格派分子 (Franziskanerobservanten) 所彻底实践。然而，的确也很少教说像这个一样的受到教皇可怕诅咒的攻击，特别是在教会有史以来最伟大的财政组织者，教皇约翰二十二世的手中时 [5]。从阿诺德 (Arnold von Brescia) 以来几个世纪 [6]，不少圣徒为此教说而牺牲。

我们很难估量基督教对取息禁令的实际成效，更搞不清楚基督教有关商业经营之经济利得的教义：“不为上帝所喜” (deo placere non

potest) 这句话的实际效用如何 [7]。取息的禁令导致各种钻法律漏洞的行为。经过艰苦斗争之后，教会终于被迫允许如“贫民当铺” (montes pietatis) 慈善机关的公开收息 [8]，只要贷款是为了贫民的利益；而在教皇利奥十世 (Leo X, 1513—1521) 时 [9]，正式成为定制。再者，中产阶级之固定利息的紧急融资，也在中世纪时得到允许由犹太人来经营。

我们得注意的是，在中世纪，当商业信用涉及风险极大的经营时，特别是海外贸易（在意大利，这类契约还利用到被监护人的财产），企业契约极少按固定的利息计算。更普遍的做法是，实际参与某一经营的风险与利润，“委托，乃依契约分配海外贸易的利润” (commenda, dare ad proficuum de mari)，因此，附带有各种条件，有时也附带有累进的收益率，如见之于比萨 (Pisa) 的“利益协定” (Constitutum Usus)。不过，大商人行会还是得保护自己以免于“不当暴利” (usuraria pravitas) 的指控，这包括逐出行会、杯葛或列入黑名单——处罚手段类似于我们证券交易规则中对违约者所采取的。行会同时也关心其成员个人灵魂的救赎，提供他们赎罪券（例如佛罗伦萨卡理玛拉商人行会），以及无数的在遗嘱里提供的善财及捐赠。

经济生活中不得不采取的手段与基督教理想之间的鸿沟，还是经常可以深刻感受到。不管如何，这种伦理的鸿沟使得最虔诚的团体以及所有那些具有最体系性发展之伦理的团体，都远离贸易生活。尤其是，它一再企图为企业精神烙上伦理的印痕并抑制其成长。自经济领域内茁长出一种首尾一贯、体系化且伦理的生活方法论，完全受阻于中古制度化教会的权宜手段：根据宗教性卡理斯玛与伦理的召命来设定宗教性义务，以及施予恩赦。负有严格伦理标准的人就是不能从事营利事业，这一事实并不因赎罪券的恩赦，或是反宗教改革后耶稣会

之概然论的伦理下极端松弛的原则，而有所改变。只有那些在其伦理思考上得以放纵的人，才适合从事牟利。

基督新教的现世禁欲最先创造出一种资本主义的伦理，虽然是非意图中的。因为它为最虔诚及最严守伦理的人打开了通往营利事业的道路。特别是，新教将企业的成功归之于采取一种理性的生活态度的结果。的确，新教（特别是禁欲新教）将取息的禁令缩小范围至仅限于具体的全然自私的场合，不过由于此一原则，罗马教廷所曾经——基于现实考虑——容忍的、例如“贫民当铺”一类的融资给穷人的措施，即被新教抨击为冷酷的不当利得行为而回避。值得注意的是，基督教与犹太商人对于长期与这样的教会角逐，已感到厌烦。极为不同的是，新教认为利息是提供资金者借出资金所该得的业务利益，因此是正当的，特别是借给富人与有权位者的信用贷款，例如贷给君侯的款项。这种态度的理论化则在萨尔马修斯（C. Salmasius）手中完成[10]。

加尔文教最主要的经济影响之一，乃在于其彻底摧毁了慈善的传统形式。首先它排除了无计划的施舍。的确，迈向慈善之体系化的第一步，早在中古晚期的教会，随着采取固定规则来分配主教的基金以及中古济贫院的设立，即已展开——就像伊斯兰教的贫民救济税使得施舍合理化与集中化。只是无计划的施舍，仍被基督教视为一种“善行”。伦理性宗教的无以数计的慈善机构，实际上却经常导致乞讨的出现与养成，而且，不管怎么说，慈善机构总会把慈善弄成一种纯粹的仪式身段，就像拜占庭修道院每日施予贫民固定的餐点数量，或者中国公式化的施粥日。加尔文教对此打上休止符，特别是要排除对乞讨的善意。因为加尔文教认为上帝的意志是不可测度的，人间的财物分配不均必然有其道理。它一再强调的是，人只能由其职业劳动中得到



神意的确证。因此，乞讨乃清楚地被责难为违反了爱邻人——在此指乞丐所乞讨的对象——的戒律。

再者，所有清教的牧师皆采取如下观点，此即，有工作能力的人之所以失业，是其自业自得。不过，另一方面，清教也认为有必要为那些无工作能力者（例如孤儿或残障人士）——基于为上帝之荣光——有条理地来组织慈善事业。这种观念经常导致一些醒目的景象出现：例如让孤儿院的儿童穿上制服（就像小丑的华丽服装），在阿姆斯特丹（Amsterdam）街道上游行——尽可能摆排场——到教堂去做礼拜。照顾穷人的目标乃在于吓阻怠惰的人。这个目标在英国清教的社会福利政策中十分清楚，恰与英国国教形成对比，李维（H. Levy）对此有极佳叙述 [\[11\]](#)。不管怎么说，慈善德行本身变成一种理性化的“经营”（Betrieb），其宗教性意义乃因之被消除，或甚至转化为相反的意义。这就是彻底禁欲的、理性化宗教的情况。

神秘主义的宗教在有关经济之理性化方面，则必须采取一条完全相反的道路。同胞爱的原则，在与理性化之后、经济世界的冷酷现实冲突下所遭受的挫折，反而导致邻人爱的扩大，而要求一种绝对的、无选择的“善心”。这种善心不问绝对自我献身的理由与结果，不问要求救助的人是否值得，也不问他自助能力之有无。它要求的是，当有人向你乞求斗篷时，就该立即连衬衫都脱给他。在神秘主义宗教看来，要求你为他牺牲的这个人是谁，终极而言并不重要，而且是可替换的；他的个人价值是无关紧要的。所谓的“邻人”也只不过是我们在途中偶然碰到的人；他之所以对我们有意义，也只不过是因为他的困穷与乞求。结果则是一种独特的、以无具象化与爱之自我献身的方式表现出来的、神秘的现世逃避，这种献身并非为了人，而是为了献身本身——正如波德莱尔（C. Baudelaire）所说的：“灵魂之神圣化的卖春” [\[12\]](#)。

## 五 宗教爱之无等差主义与政治之暴力性

任何一种奠基于宗教之无等差主义的爱，以及实际上任何的伦理性宗教，在大致相同的处境与原因下，都曾与**政治** 行为的世界出现过紧张的关系。一旦宗教发展成与政治团体具有平等地位的事物时，紧张即随之而来。

的确，古代地方性的政治神，即使他已是个伦理性且强大的神，基本上也只是为了保护其信徒团体的政治利益而存在。即使基督徒的上帝，就像古代城邦的地方神一样，还是被称为“战神”及“父祖之神”。我们得注意到，有好几百年，北海沿岸的基督教牧师还祈祷：“赐福海岸”（为了无数的海难）。另一方面，祭司阶级一般而言，或直接或间接的，都依附于政治团体。在今天一些接受国家支持的教会里，这种依附性更为强烈。更值得注意的是，这些祭司是统治者的宫廷或家产制官吏，或是拥有土地的贵族：换言之，即印度的宫廷婆罗门（purohita）或自君士坦丁大帝以来拜占庭的宫廷主教。当祭司本身是拥有采邑且掌握俗世权力的封建领主（例如西方中古的教士），或者是贵族祭司家族的后裔时，也会出现同样的依附性。在中国、印度以及古以色列，圣颂——不管哪儿，这些作品实际上都已编入圣典——都歌咏英雄式的死亡。根据婆罗门的圣典，对于刹帝利种姓成员而言，在到达“看到儿子之子”的年纪时，能有一个英雄式的死亡，乃是一种理想的种姓义务，也就像婆罗门成员在到达同样年龄时，即遁世隐入森林中冥思一样。当然，巫术性宗教并没有“宗教战争”的观念。不过，对巫术性宗教（甚至对古代耶和華宗教）而言，政治的胜利——特别是对敌人的复仇——是神所赐予的真正报偿。

祭司阶级愈是企图将自身组织起来成为独立于政治权威之外的一个力量，而且当其伦理愈趋理性化时，上述的情况就变得愈厉害。存

在于祭司教诲之间、存在于教内兄弟的同胞爱与颂扬对外战争之间的矛盾，通常并未给武德与英雄的地位带来决定性的作用。之所以如此，是“义战”与“不义之战”可以清楚区分开来。只是，这种区别是法利赛主义的产物，而未见之于古老纯正的战士伦理之中。更为重要的是，在祭司控制之下且政治上被剥夺权力的民族——例如犹太人——之中，教团宗教的出现；以及一些日渐重要的庞大阶层（虽然这些人相对来说并不好战）的出现（当祭司阶级发展为一独立的组织时，其权力地位之维持即日益依赖这些阶层）。祭司阶级毫不迟疑地拥抱这些阶层人民的固有德性：淳朴、耐心地忍受困穷、卑屈地顺服于既存权威以及在面对不公道时的宽大为怀与不抵抗，尤其是因为这些德性对于确立一个伦理之神的权威以及祭司自己的权威极有用处。这些德性同时也有补于权势者的基本宗教德性，亦即宽大慈悲（*caritas*），因为这些家父长式的救难者要求接受他们保护的人具有忍受与卑屈顺服的美德。

一个宗教愈是“教团性”的，政治环境就愈有助于被支配者之伦理的宗教性转型。以此，犹太人的预言，在承认现实外在的政治情境下，即教示其人民忍受强权的支配，视之为上帝所安排的命运。外来统治者则将驯服大众的任务交付给祭司，波斯人是最早有系统推动此事的，稍后本土的统治者亦遵循此一方式。随着宗教的日益大众化，这种驯服为被统治者（基本上是妾妇之道）的美德之赋予宗教性价值，提供了更坚实的基础。再者，大众本身的行为特性是非战斗性的，至于妇女（不论何处）对宗教性的刺激都特别敏感。不管怎么说，在道德领域内这种“奴隶的反叛”——由祭司所组织的——并非安定的唯一内在力量。除此之外，所有从传统解放的、个人之禁欲的救赎追求（特别是所有神秘主义的），皆依其固有的法则性而采取此一方向。某些典型的外在情境亦有助于这种发展。虽然，在与普遍主义的

宗教与（相对而言）统一的社会文化（如印度）相形之下，小规模且短暂的政治体的兴亡似乎是没什么意义的，然而，它与刚好相反的历史过程——世界帝国兴起所带来的大一统及所有权力斗争的终止，以及特别是所有政治领域的官僚化（如罗马帝国）——皆有助于同样的发展。

由于政治及社会利害关系所引发的武装权力斗争以及社会阶级冲突，在上述因素的影响下，顿时失去依据，由此激发一种反政治的现世拒斥，而有利于一种反暴力的、同胞爱之宗教伦理的发展。脱离政治的基督宗教之爱的力量，并非来自对“社会改革”的兴趣，亦非来自如“无产阶级的本能”一类的事物，而是由于它完全缺乏此类世俗的关怀。这也是所有的救赎宗教与教团性宗教自罗马帝国时代（一二世纪）开始日趋重要的缘故。这一反政治的救赎宗教之担纲者，并非只由——他们甚至还不是最重要的——带有**道德主义**之奴隶反抗色彩的被支配阶层来担任，而是由有教养的阶层来担任，他们由于失去影响力或厌烦，而对政治再也没有兴趣。

一般经验显示，暴力孳生暴力，社会或经济的权力利益有可能与最理想化的改革运动或甚至革命运动结合在一起，利用暴力来对付某些特定不义之事，最终的结果不但不会导向更多的正义，反而会导致更大的暴力或狡猾；这点至少对于缺乏政治兴趣的知识分子而言，是相当清楚的。这种认知则激发了最彻底的同胞爱伦理的要求：不该以武力抵抗邪恶，这是佛教与耶稣共同的一个教诲。不过，同胞爱的伦理要求也是神秘主义宗教固有的特质，因为它们独特的救赎追求培育出一种谦卑与自我放弃的态度，之所以如此，是此种救赎追求将现世的活动缩减到最小幅度并坚持隐姓埋名的必要——因为这乃是唯一确证救赎的方法。实际上，从纯粹心理学的观点而言，神秘主义宗教——由于其特有的无时空区分、无对象差别的爱——势必会得出此一

结论。所有的纯粹知识主义，本质上皆有这样一种神秘主义之转化的可能性。

另一方面，现世的禁欲主义也可与既存的政治权力秩序达成妥协，亦即，视之为推动现世内理性化的伦理变革与抑制罪恶的手段。值得注意的是，无论如何，这种共存关系并不容易达成，至少不如涉及经济性营利兴趣时那么容易。政治活动的取向是一般人的人类资质，是妥协、谋略，是去利用其他在伦理上值得怀疑的手段与人，以此而导致所有目的的相对化，因此，较之于私人营利行为而言，政治活动会导致严格伦理要求的更多的让步。准此，令人惊讶的是，就在马加比王朝（Makkabäer）盛世，当解放战争的最初狂热已成明日黄花时，从最虔诚的犹太人之间兴起了一个党派，他们倾向支持一个外力支配下的本族王朝。这个例子倒是有点类似一些清教徒的做法，某些清教教派较倾向由不信教者来支配教会，他们认为宗教的纯正性只能在这样的教会中得到确证。上述这些情况其实主要是受到两种因素的影响。其一是认为纯正的宗教认同仅能从殉教中得到确证；其次则是一种原则性的考量，他们认定纯正的宗教德性，不管是毫无妥协余地的理性伦理，还是无等差主义的同胞爱，皆不可能来自政治的权力机构之内。这是现世的禁欲主义与主张国家控制程度应缩减至最小的意见——“曼彻斯特学派”的自由放任学说可视为代表<sup>[13]</sup>——两者之间，具有亲和性的泉源之一。

禁欲伦理（包括神秘主义的同胞爱）与支配机构（这是任何政治制度的基础）之间的冲突，导致了变化最为多端的紧张性与妥协。的确，宗教与政治之间的紧张关系，在儒教里可减低到最小的程度，因为在儒教，宗教可说是一种精灵信仰，或者说根本就是巫术信仰，而伦理则只不过是教养的士人的一种精明的现世顺应。宗教与政治之间也可以没有任何冲突，例如早期的伊斯兰教，宗教将强力弘布真正

的预言视为义务，而且有意地放弃普世改宗的要求，并将归顺的异教徒纳入一个有力的修道团的支配下，此修道团专心致意于宗教战争，因为这是它信仰的基本义务，至于归顺者的救赎问题则不在他们考虑之列。因此这显然不是普世的救赎宗教。压制的方式并不构成问题，神似乎比较欣赏信仰者对渎神者的强力支配，而渎神者一旦顺服，即可被容忍。

现世内的禁欲主义，例如激进的加尔文教，对于宗教与政治之关系这一课题，也有类似的解决之策。它代表了神意来支配这个罪恶世界，目的乃在由属于“纯粹”教会的宗教达人来控制。这是新英格兰神权政治的基本观念，如果没有明确说出，至少实际上是如此的，虽然免不了要多方妥协。另一个宗教与政治间完全没有任何冲突的例子可见之于印度的知识主义救赎论，例如佛教与耆那教所抱持的，它们切断了所有与此世及此世之行动的关系，采取暴力以及抵抗暴力都是绝对禁止的，而且也是空虚无意义的。具体的国家要求与具体的宗教诫命之间，只有在下述情况时会出现事实的、个别的冲突：当此宗教是一个被剥夺政治平等权利（然而仍相信其宗教预言所许诺的、神将恢复其种姓地位）之团体的贱民宗教。这是犹太教的情况，他们从未——至少理论上——排斥过国家及其权力，相反的，他们还期待着弥赛亚——他们自己的政治统治者——的到来，这一期待至少一直持续到耶路撒冷的神殿为罗马皇帝哈德良（Hadrian, 117—138）所摧毁为止。

一旦教团性的宗教拒斥所有暴力的行使，视之为神所憎恶之事，并设法要求其成员远离暴力，但是在此同时却又无法首尾一贯地归结出彻底地逃离现世时，宗教与政治间的冲突即会导向殉教，或强力支配下一种消极反政治的忍受态度。历史经验显示，宗教的无政府主义一向都只是个短暂的现象，因为只有在个人（因此也是短暂的）卡理



斯玛的领导下所出现的强烈信仰，才可能足以支撑宗教的无政府主义。不过，仍有些独立的政治组织存在，它们并非奠基于一种纯粹的无政府主义之上，而是一种首尾一贯的和平主义。最重要的例子厥为美国宾州的教友派社群；与邻近所有其他的殖民地形成对比的是，此一社群历两个世代之久成功地与印第安人比肩共处，而且欣欣向荣，其间并无须诉诸任何武力。此一情况一直持续到殖民地诸强权间的冲突使得和平主义成为具文为止。最终则为美国独立战争，这次战争以奉行教友派的基本原则为名（虽然正统的教友派教徒由于不抵抗主义的原则并未参与），而从根本上严重损害了此一原则。再者，由于采取宽容的政策准许宗教异议分子移至宾州，带来了“选区分划制度”（gerrymander），使得当地的教友派教徒更感痛苦，最后则导致他们退出管理政府的共同职责。全面而被动地疏离政治领域的典型（尽管动机各自不同），可见之于纯正的孟诺教派、大部分的洗礼教派以及存在于各地（特别是俄国）的许多其他教派。绝对弃绝使用武力使得这些团体与政治权威产生尖锐冲突，只要是个人被要求履行军事义务的话。

的确，即使是各宗教教派也没有教导绝对疏离政治的态度，因此，对于战争的态度在个别的情况中亦有所不同，要看这个战争是否为了保护信仰免受政治权力之压迫的自由而战，还是纯粹为政治目的而战。对于这两种类型的战争，出现两个极端相反的主张。一方面是一种对外来暴力的全然被动的忍受以及避免任何个人的参与暴力之行使，最后则以殉教收场。这显然是（在绝对疏离现世之态度下的）神秘主义式疏离政治的立场，同样也是抱持和平主义之原则的各种现世禁欲主义的立场。不过，就算是一个纯粹个人的宗教信仰，只要它不相信会有任何为神所喜的合理的外在世界之秩序以及神所指望的合理

的现世支配，也经常会导致政治的疏离与殉教。准此，马丁·路德完全否定宗教革命与宗教战争。

另外一个可能的立场是武力抗争，至少在宗教遭受到武力压迫时。宗教革命的观念与支配现世的禁欲理性主义——认为神意所喜的神圣秩序是存在于此世的——可说是最为一致的了。在基督教之中，加尔文教即持这种观点，它认为以武力来保护信仰免受暴政压迫是一种宗教义务。当然，我们得说明，加尔文认为这种抵抗只有在正确的权威机构——相应于其制度化教会的特质——的发动下才能进行。发动宣教战争的诸宗教，以及它们所衍生的教派——例如救世主信徒（Mahdist）及其他伊斯兰教支派<sup>[14]</sup>、锡克教徒（sikh，印度教支派，原先是和平主义者，受伊斯兰教影响而转变为折中派）——自然会将有助于信仰的革命宣扬为一种义务。

上述两种相对立的观点的代表者，在面对与宗教毫无关系的纯政治战争时，有时会采取实质上正好相反的立场。将伦理的、理性化之要求施之于政治领域的宗教，比起那些将现世之秩序视为“既定”而接受，且相对上较不关心价值问题的宗教而言，对于纯粹政治性的战争会采取基本上更为消极的态度。号称无敌的克伦威尔之军队要求国会废止强制征兵，理由是，基督徒应该只参加那些经过自己良心确认为正义的战争。就此观点而言，佣兵制毋宁可视为一个（相对）较道德的制度，只要佣兵在决定选择此职业之前，能先跟上帝及自己的良心打个商量。国家之行使武力，也只有在此武力是用来控制罪恶、荣耀上帝与对抗宗教性罪恶——简言之，只有在为了宗教性目的——的情况下，才能得到道德上的认可。另一方面，马丁·路德（他是绝对否定宗教战争与宗教革命，以及任何积极主动的反抗）则认为，只有俗世的权威才有责任决定一个政治战争的正当性，而此俗世权威的领域是不包括在宗教合理的要求事项内。因此，作为国家的一个成员，没有

道理只因为积极地服从俗世政治权威（从事战争以及所有其他任务）——这些并不会破坏他与上帝之间的关系——就得让自己良心背负起这个责任。

## 六 基督教对国家态度的转变

古代与中世纪的基督教在面对国家时，其立场整体而言是摇摆不定的，或者，说得更精确点，其重心是摇摆于几个显著不同的观点之间。最初是对既存的罗马帝国——被认为是在反基督者的支配下——抱持一种纯然憎恶的态度。对古代世界的人（包括基督教徒）而言，罗马帝国的存在（一直到其末日来临为止）可说是被视为当然的。第二种观点是对国家的完全疏离，因此对武力的使用总是消极地忍受，因为，不管在哪种情况下，使用武力总是不对的。这点意味着积极顺从所有国家交代下来的强制性义务，例如缴税——这是不会直接危害到宗教救赎的。《新约》里“恺撒的归于恺撒”此句话的真正意义，并非如近代调和观所解释的，意味着一种积极的承认付税的义务，而毋宁是一种对所有世俗事物绝对疏离的态度。

此外，尚有两种可能的立场。一种是远离政治团体中任何具体的行动，例如皇帝崇拜，因为参与这种行动势必导致罪过。然而国家的权威仍旧得到积极的肯定，因为它到底是上帝所设定的，尽管有时掌握在无信仰者的手中，尽管它天生就是罪孽深重的。国家权威，就像世间所有其他的制度一样，都是神意所定的、由于亚当之堕落给人类带来的罪恶的惩罚，身为基督徒就只能顺服承担。最后一种观点是，即使是由无信仰者所掌握的国家权威，亦可赋予积极的评价。由于我们所处原罪的状态，国家权威——以神授予宗教上尚未启蒙的异教徒的天生知识为基础——倒是可作为控制该受斥责的罪孽的一种不可或

缺的手段，而且亦可作为神意所喜的、所有世上存在事物的一种普遍性制约。

在这四种观点中，首先提到的两个主要是属于末世论期待的年代，不过，在以后的时期偶尔也会突显出来。就最后一种立场而论，古代的基督教基本上从未真正超越过此种观念，就算它已被承认为国家宗教之后依然如此。实际上，一直要到中古教会时期，基督教对国家的态度才有重大的转变，特勒尔奇（E. Troeltsch）的研究已精彩地证明了这点 [\[15\]](#)。不过，基督教所面临的这个问题——虽然不是只有基督教才碰到——却引发了它特有的、一连串的问题，这些问题一部分是来自宗教内部的因素，另一部分则来自宗教之外。这些问题一方面涉及所谓“自然律”与宗教启示的关系，另一方面则涉及“自然律”与现实的政治体制及其行动的关系。

## 七 “有机的”职业伦理

我们还是再简短回到这个问题，不管是在讨论宗教共同体诸形态时，还是在分析支配的类型时。不过此处我们得先谈一下当个人伦理面对这些问题时理论层面的解决之策：当一个宗教在政治团体中拥有支配性地位或特权身份，而且也是一个制度恩宠的宗教时，它通常会根据下述一般模式来解消存在于宗教伦理与（现世之国家与经济权力秩序下）生活中各种非伦理或反伦理之要求间的紧张关系，此即，将伦理相对化与分化为“有机的”（organisch）**职业伦理**——恰与“禁欲的”（asketisch）职业伦理形成对比。

基督教的教义，如阿奎那（Thomas von Aquinas）所归纳的，在某个程度上即采取了这种“有机的”职业伦理的观点。这种观点在有关灵魂及彼世的泛灵论信仰中早已相当普遍，亦即认为人类之间已存在

着纯粹自然的差异，而与任何罪孽的影响丝毫无关，这种自然的差异决定了个人在此世与彼世的身份命运。不过，特勒尔奇已正确地指出，这种观念与见之于斯多葛学派及最早基督教的观念——所有人类皆处于无政府式之普遍平等的原始黄金时代与至福状态——大不相同。

然而，在此同时，宗教亦以一种形而上学的方式来诠释世间的权力关系。人类注定要忍受暴力、悲惨、苦难、仇恨以及（尤其是）在此世之阶级地位与身份地位的差异，不管这是因为负有原罪、个人之业的果报，还是因为从一种基本二元论推论出来的世界之堕落。种种职业或种姓莫非神意所定，而且每一种皆被赋予某些神意或非人格性之世界秩序所指定的、特定且不可或缺的使命，因此每一种职业也都承担了不同的伦理义务。准此理论，职业与种姓的分化可拟之于一个有机体的各个构成部分。以此方式出现的各种权力关系即被视为神意所定的权威关系。准此，任何对这些权威的反抗或甚至大声疾呼地要求（除非出自那些具有适当身份者），皆被视为违逆神意，因为这些行为代表了被造物的自大与傲慢，是会摧毁神圣的传统的。宗教达人——不管他们是禁欲型，还是冥思型的——在此有机秩序中，亦被赋予特定的任务，正如君侯、武士、法官、职工与农人皆负有特定的功能一样。之所以赋予宗教达人任务，是希望能创造出一个额外的功德宝库，制度恩宠即可能据此来授予。个人在此秩序下借着委身于启示的真理与正确的爱之情感，即可获得此世之幸福与彼世之报偿。

对伊斯兰教徒而言，这种“有机的”观念及其整个相关的问题，就显得疏离多了，因为伊斯兰教徒拒斥普世救赎论，认为理想的身份是包含了信仰者与无信仰者（或者贱民），而由前者来支配。以此，伊斯兰教徒在所有与宗教无关紧要的事务上，完全放任贱民民族自己去料理。当然，在伊斯兰教里，的确也有神秘主义的救赎追求及禁欲的

达人宗教与制度化的正统派之间的冲突。同样的，伊斯兰教也有圣法与俗世法的冲突，当实证的圣法规范开始发展后，这种冲突就会出现。最后，伊斯兰教在神权政治的体制下，的确也会碰到某些关于正统的问题。然而，伊斯兰教却从来无须面对宗教伦理与现世秩序之关系此类根本的问题，这是宗教与自然律的问题。

另一方面，印度的法典则确立了一种有机的、传统主义的职业伦理，其结构类似中世纪天主教的教义，只是更为首尾一贯，比起路德派有关“圣职的身份”（status ecclesiasticus）、“政治的身份”（status politicus）与“经济的身份”（status oeconomicus）的薄弱理论来说，当然就更彻底了。正如我们所提过的，印度的身份秩序实际上是结合了一种种姓伦理以及一种独特的救赎论。换言之，它认为个人在来世轮回里之是否能上升，取决于他是否已履行自己此世之种姓义务，不管这些义务在社会上看来有多么卑贱。这种信仰导致对现世秩序之最彻底的接受，特别是最低下的种姓，因为他们任何的灵魂轮回中收获都最多。

此外，从印度的神义论观点看来，中古基督教的教义——如但丁的《神曲·乐园篇》（*Paradiso*）中贝雅特里齐（Beatrice）此一角色所呈现的 [\[16\]](#)——简直是荒诞不经，因为基督教竟然会认为个人在此世之短暂生命过程里的身份差异，可以在彼世成为某种“永久性”的存在。这种观念无疑会从印度教的有机的职业伦理之严格的传统主义中、夺去所有对未来的无限希望——这种希望为虔诚的印度教徒所抱持，他们相信灵魂轮回以及在来世提升至更好的生活形式的可能性。因此，即使纯就宗教观点而言，基督教的这种理论为传统的职业分工所提供的基础，比起灵魂轮回论所包含的各种不同的宗教许诺为种姓制所提供的、像钢铁一般稳固的基础而言，就显得太过脆弱了。



中世纪基督教与路德派的传统主义的职业伦理，实际上是——与儒教伦理一样的——基于一个（已日渐式微的）普遍性的假设：在经济与政治领域里的权力关系具有一种纯粹人格性的特征。在执法与（尤其是）行政的领域里，存在着一整套个人依附关系的、有组织结构，支配这种关系的是兴之所至与恩宠、愤怒与爱以及（更重要的）模仿家族关系而来的、存在于支配者与被支配者之间的相互敬爱与依赖。因此这种支配关系具有一种性格，个人可对之加以伦理的要求，就像他可以对任何其他纯粹人格性的关系加以伦理的要求一样。

不过，正如我们稍后可看到的，近代无产阶级的“无主人的奴隶状态”（瓦格纳语）<sup>[17]</sup>，以及（更重要的）国家理性制度的整个领域——浪漫主义所极其痛恨的“顶着国家之名的恶棍”（*Rackens von Staat*）——的确已不再具有这种人格主义的性质。在一个人格主义的身份秩序里，一个人显然要根据其对象身份之不同而决定自己的举止。唯一偶尔会出现的问题——就算阿奎那也会碰到——就是要如何来推断。然而，今日的“政治人”（*homo politicus*）与“经济人”（*homo oeconomicus*）在“不过问当事人之身份”的情况下，最能好好执行自己的职务，“无恨亦无爱”（*sine ira et studio*），无偏袒因此亦无恩宠，纯然只根据其职业所要求的非人格性的责任，而非考虑任何具体的个人之关系的结果。如果他能尽可能遵照现代权力秩序的理性规则行事，就能最理想地执行自己的职务。现代法院将犯人处死，并非为了个人的愤怒或复仇的欲望，完全超越于人格关系之外，而仅着眼于客观的规范与目的，只是为了完成内在于司法本身的理性且自主的法则性。这点倒是较为类似印度之非人格性的业——果报的观念，而与耶和華激烈的复仇渴望形成对比。

在政治团体内部暴力的行使，愈来愈趋向采取客观化的“法治国家秩序”（*Rechtsstaatsordnung*）的形式。然而，从宗教观点看来，这

只不过是残酷的一种最佳模仿。所有政治皆导向客观化的“国家理性”（Staatsräson）、实务主义，以及维持内外权力分配的自主性目的。这些目标，从宗教观点看来，必定还是全然无意义可言。不过，只有以此方式，政治体才能获得其特有的一种理性的神秘魅力。这种独特的魅力（拿破仑曾经精彩地陈述过）与理性化的经济制度一样，完全有别于任何同胞爱伦理。

今日之教会伦理如何来适应这种情况，在此无法详述。基本上，当每种具体的情况出现后，即会产生（反应之后的）妥协。尤其是（也特别是）天主教的例子，此种适应涉及抢救教士自身权力利益的问题，这些权力由于利用了俗世机构所使用的现代工具，已日益客观化为“教会理性”（Kirchenräson）。

权力结构的客观化，连带其理性伦理的结果所产生的一连串问题，只有一种东西可在精神上与其相比拟，亦即，现世禁欲的职业伦理。不同程度及形式的、日益严重地遁入疏离政治之情绪的非理性的倾向，是暴力之理性化的实际影响之一；当暴力的行使已远离英雄之人格性的取向，当整个共同体已走向一个民族“国家”时，上述非理性的倾向即会展现。此一疏离政治的情绪可能会遁入神秘主义及一种绝对之“善”的无等差主义的伦理，也可能遁入宗教之外的感情的非理性，特别是情感。的确，性爱领域的力量会与救赎宗教陷入特殊的紧张关系。此点尤以情爱里最重要的力量——性爱——为然。因为性爱、“真实的”或经济的利益以及追求权力与威望的社会驱力，乃是人类共同体行为之实际过程中最根本与最普遍的构成要素。

## 八 宗教与性

宗教与性有极端密切的关系，虽然有些是有意识的，有些则无，而且也有直接与间接的不同。此处我们将集中讨论这种关系中有社会学之意义的一些要素，至于其他诸如性与巫术的观念、与泛灵论的观念以及象征符号之间的无数关系，由于与我们探讨的主题无甚关联，在此暂且搁下。

首先，性的陶醉是狂迷（Orgie）——一般信徒之原始的、宗教的共同体行为——的一种典型的构成要素。甚至在比较体系化的宗教里，也还保持了性之陶醉的功能，有时还相当直接与有意的。印度的性力宗教（Saktireligiosität）即是如此，仍然保持着古老的阳具崇拜以及支配再生产——不管是人类、动物、家畜，还是谷物种子——的各种功能神的祭典。然而，宗教里出现的性爱的狂迷更经常只是个非意图性的伴随现象——为了得到忘我所采取的一些其他的狂迷手段（特别是舞蹈）而导致的。在近代的教派里，克律斯特派（Chlysten）的舞蹈狂迷即是如此<sup>[18]</sup>。这是去势派形成的诱因，正如我们所知，他们希望能铲除这种对禁欲主义形成极大妨碍的情欲副作用。许多制度，例如神殿卖淫，经常被误解为与狂迷的祭典有关。实际上，这一制度只不过是那些在神殿保护之下的行商提供个妓院罢了。以其性质而言，就算在今天，行商也还是妓院的最典型的主顾。将本来是一种原始的、氏族（乃至部落）之日常生活中族内婚的“杂婚制”，归类为非日常性的性狂迷，是毫无道理的。

性的狂迷陶醉，如我们所知，可以（或明或暗）升华为对神或救世主的情欲之爱。不过，从性之狂迷、神殿卖淫或者其他巫术的实践中，仍然可能产生性的自我献身是具有宗教性之功德的观念。只是我们此处不拟详论。另一方面，各种各类的反性爱的宗教性（不管是神秘主义，还是禁欲主义）的相当成分，无疑可视为一种受性欲所制约的生理需求之替代性的满足。宗教对性欲的这种敌视里，真正令我们

感兴趣的并非其神经学上的关系（这种关系的一些重要问题上尚有甚多争议），而是赋予性欲的“意义”究竟是什么。因为在一现实例子中，这种构成宗教对性之敌视基础的“意义”，即使在神经学的因素皆保持不变的情况下，也会导致在实际态度上的极大差异（虽然这些差异在目前讨论中并非那么要紧）。最有限的、基于宗教缘故而对性采取敌视的形式，可见之于祭典的净洁，亦即祭司或祭典参与者在秘迹授予之前暂时的节制性行为。此种暂时节制的主要缘由通常与禁忌规范有关——为了巫术以及敬畏神祇的动机而用来控制性欲领域的禁忌规范。相关的细节暂时无法在此详论。

另一方面，卡理斯玛型祭司与宗教达人的永久性禁欲，主要乃来自此一观念，亦即守贞——极端非日常性的行为模式——不但是卡理斯玛资质的一种征候，同时也是忘我能力的一种泉源，这种资质及能力都是用来（巫术性）强制神的必要手段。稍后，特别是罗马教会，祭司独身制形成的主要因素是，圣职者的伦理成就绝不能落于禁欲的达人（僧侣）之后；另一方面则是教会为了防止其圣禄成为世袭。

到了伦理宗教的阶段，另外两种重要的对性欲敌视的态度，取代了各种巫术的动机而展开。其一为神秘主义的遁世观念；这种观念认为性欲——最稳固地将人类缚着于动物层次的冲动，可说是人世间最强烈的诱惑——的节制，是经由冥思性的遁世而得神秘主义的救赎追求中最为核心与不可或缺的手段。另一种观念则为禁欲主义的；这种观念认为，理性的禁欲觉醒、自制以及有条理的生活，最容易受到性行为之特殊的非理性所妨碍，因为只有性行为，归根结底而言，绝对无法成为理性的。这两种动机经常配合导致在特定的宗教里对性欲的敌视。所有纯正的宗教性预言以及非预言型之祭司组织化的宗教，毫无例外地都从我们上述的动机来思考性欲，而一般皆归结为对性欲采取敌视态度。

宗教期望能铲除性之狂迷（如犹太教祭司之抨击“性的放纵”），以符合上述预言型宗教对狂迷的一般态度。不过宗教还进一步努力根除所有自由的性关系，以维护宗教所规制化及正当化的“婚姻”。甚至穆罕默德都曾做过这种努力，虽然在他个人的生活里，以及在他有关彼世的宗教性布道里，对信仰的战士许诺了毫无限制的性自由。如众所周知，在《古兰经》的一节里，他为自己所能拥有的妻子数目制定了一个特殊的配额<sup>[19]</sup>。在正统伊斯兰教确立以前，合法的、各式各样的婚外情及娼妓制度，皆为伊斯兰教所禁止，其成功的程度殆为其他地方所罕见。

基督教与印度类型的出世禁欲主义，对性欲自是采取拒斥的态度。带有绝对冥思性遁世色彩的印度的神秘主义预言，当然是把拒斥所有性关系视为完全救赎的先决条件。不过就算采取绝对顺应现世之立场的儒教伦理，也视不正规的性爱为一种无价值的非理性，因为在这方面的不规矩会妨碍了君子内在的平衡，此外，妇女也被视为难以控制的非理性动物。摩西的十诫、印度的圣典，乃至相对主义的、印度僧侣预言中一般信徒的伦理，都禁止通奸。耶稣的传道，由于坚持绝对且不可离婚的一夫一妻制，使得他对合法与正当的性关系限制的程度，超出所有其他宗教之上。在基督教早期，通奸与性放纵几乎被认为是唯一绝对的死罪。“一夫制”（Univira）被视为古代地中海核心地区基督教团的特色<sup>[20]</sup>，该地在希腊人与罗马人的影响之下，原先是接受准许离婚的一夫一妻制的。

各式各样的先知对于女性（以及她们在教团之地位）的态度，自然有甚大差异，主要得看他们预言的性格，特别是要看预言与女性特有的情绪性之对应的程度而定。有些先知（例如佛陀）会高兴看到聪明的女性伏于其足下，有些先知（例如毕达哥拉斯）会利用女性来传道与弘教，然而这些事实并不就都必然反映出他们对所有女性的评

价。个别特定的妇女也许可被视为“神圣的”，只是女性整体还是被视为罪恶之器。不过在实际上，所有的狂迷与秘仪式的宗教布道（包括酒神的祭典），都会至少暂时及相对性地促进女性的“解放”，除非这种布教受阻于其他的宗教倾向，或对歇斯底里之女性布教的特别排斥，就像佛陀的子弟或者保罗时代的基督教所做的一样。允许女性拥有平等的宗教身份亦受阻于修道士的女性恐惧症，最极端的例子就是利古奥里（Alfons von Liguori）的性神经衰弱症<sup>[21]</sup>。歇斯底里或具有秘迹特质的女性，在教派性的精灵信仰崇拜中最具重要性，中国极多这方面的事例。在一个宗教的弘教阶段，要是女性没有扮演什么角色，例如祆教与犹太教，那么情况从一开始就有所不同。

合法规范的婚姻，不管是从先知型的伦理，还是祭司型的伦理看来，都不具有“情欲”的价值，而只是——配合所谓“原始民族”的冷静观点——一个经济制度，用来生育子女以补充劳动力，及作为死者祭典的担纲者。这也是希腊及罗马伦理的观点，实际上也是所有曾经思考过此问题的、世间所有伦理的一致观点。古犹太经典中所保留的，认为年轻的新郎应该暂时免除政治与军事义务，以便可以享受一下爱情的滋味的观念，是极为罕见的。的确，不但犹太教拒绝接受任何逃避性生活之自然结果（生育）的性爱，《旧约》即诅咒“性交中断”（coitus interruptus）的罪过，罗马天主教会对于性欲也采取同样严格的态度，而视生育控制为罪大恶极。所有倾向现世禁欲的宗教，尤其是清教，皆将正当的性生活限制在上述再生产的理性目的之内，显然是极可理解的。无法则性与半狂迷类型的神秘主义，在其普世之爱的感情的引导下，则会偶尔暂时地放弃其对性欲之基本的宗教性敌视态度。

最后，先知型伦理乃至祭司的理性伦理对正规与正当的性交——因此亦即宗教与生物现象之间的根本关系——的评价，始终没有过一



致的见解。古犹太教与儒教普遍认为子孙是重要的，吠陀经典伦理与印度教伦理亦如此，这种观点部分源自泛灵论，部分则来自后起的观念。所有这种观念汇集而为直接的宗教性义务——生育子女。另一方面，法典时期的犹太教与伊斯兰教则有（相对上）较积极的鼓励结婚的命令，其动机就像东正教将未婚的教士排除于低等的圣职俸禄之外，似乎（至少部分而言）是基于此一概念；此即，性冲动对一般人而言是难以抗拒的，因此最好还是给他们一个合法规范的发泄管道。

认为性行为无可避免这一信念，符合保罗的立场，同时也符合印度冥思型救赎宗教里相对化的俗众伦理——禁止优婆塞（Upāsakā [在家信徒]）通奸。保罗在一种神秘主义的动机影响下（对此我们暂时不拟评论），将绝对的禁欲评价为宗教达人的纯粹的个人卡理斯玛。天主教的俗众伦理亦遵循此一观点。再者，这也是马丁·路德所采取的立场，他认为婚姻中的性行为只不过是避免性放纵的一种较小的罪过；在他看来，婚姻可说是上帝被迫“视而不见”的正当性的罪过，因为它乃是由原罪所产生的无可抗拒之情欲的一种自然结果。这种观点——相对而言，类似于穆罕默德的观点——可以部分说明路德最初反对（虽然不是非常强烈）修道院制度的缘由。在耶稣的上帝国度里（注意！即地上的未来国度），将没有性的存在，而且所有官方的基督教理论皆强烈反对将性欲之内在感情层面，视为“情感”与原罪的结果。

尽管普遍认为对性之敌视是基督教的特有性格，我们还是得强调，没有任何一个纯正的救赎宗教在此问题上会采取其他的立场。其理由如下：首先是由于性本身在实际生活中——由于生活条件之理性化的结果——逐渐进化的性质。在农民的阶段，性行为乃日常现象；许多未开化民族并不认为这一行为有任何特殊之处，他们的确也可能在旅行者眼前进行此事，而不觉有丝毫可耻之处。他们并不认为这种

行为有任何超日常性的意义。关键性的发展——就我们所关心的问题而言——乃在于性行为升华而为“性爱”，由此成为一种特殊刺激的基础，并因此而产生其独特的价值且**超越于**日常生活之上。由于氏族内部经济的利益以及身份习惯所导致的对性交日增的妨碍，是促成性欲升华而为性爱的两个最重要的因素。性关系不管在其演化的任何阶段，的确从未能真正摆脱宗教或经济的规范；不过最初却极少受到习惯的束缚，这些习惯逐步依附于最初的经济约束上，一直到最后成为对性行为的最主要束缚。

近代对性关系之“伦理的”约束的影响——通常被归咎为娼妓制度之起因——几乎一直都被误解。异性与同性的职业性娼妓（例如女同性恋者的训练），即使在最为原始的文化中都可发现，而且不管哪儿，对娼妓都有某种宗教、军事或经济性的限制。不过，全面性的禁娼则一直要到15世纪末才出现。随着文化的日趋复杂，氏族愈来愈要求对未婚女性成员的生育子女提供安全保障，同时也希望能保障年轻已婚夫妻的生活水平。以此，另一个发展要素即必然重要起来。一种新的、持续理性化的整体生活样式，自素朴的农民生活的有机式循环中蜕变而出，此一现象深入影响到伦理态度的形成，却不太为人所注意。

## 九 同胞爱伦理与艺术

正如伦理性宗教（特别是传布同胞爱者），会与个人生命中最强烈的非理性力量（性欲）陷入最为深刻的内在紧张关系，伦理性宗教与**艺术**领域的关系亦有两极化的现象。宗教与艺术原先的关系是很密切的。宗教可说是艺术表现之无穷尽的源泉，这一点可由各式各样的偶像与圣像以及作为一种引发忘我、伴随着除魔、解危等祭典行为之

手段的音乐得到证实。宗教曾激发巫师与圣赞者的艺术活动，寺院与教堂（最大的艺术品）之建筑，以及各种各样（艺术与工艺之主要对象）的宗教饰物与教堂用品。然而一旦艺术在世俗教育的影响下，成为一个有其自主法则的领域，就愈容易形成其自己的一套价值序列，而与宗教——伦理领域所构建的价值序列大不相同。

所有不带成见地接纳艺术的态度，皆始自艺术内容的有意义性，这一点可以导致共同体的形成。然而**有意识**地去发现艺术特有的美学的价值，则得留待知性主义文明的出现。这一发展会导致艺术中某些要素的消失，而这些要素却是有助于共同体之形成以及艺术与宗教救赎意志之亲和性的。事实上，宗教强烈排斥现世内的救赎——这是“为艺术而艺术”宣称能提供的——并视之为罪过。伦理性宗教与真正的神秘主义敌视所有此类来自现世之伦理的非理性的救赎。艺术与宗教的这一冲突，在纯正的禁欲主义里最为尖锐，因为这种禁欲主义认为任何对纯粹艺术价值的献身，都会严重妨碍到生活态度之合理的体系化。这种紧张性随着知识主义的进展而日益加深，因为知识主义亦可视为拟美学的。在知识主义时代呈现出来的是，排斥对伦理判断的责任以及恐惧受到传统的束缚，结果则是原先以伦理为基准的判断转变为美学的判断。最典型的例子是从“该受谴责的”评价转变为“没品味”。这种所有（有关人类之关系的）判断之无争论余地的主观性，确实出现在艺术家阶层的崇拜里，从宗教看来，显然是最深的一种形式的（结合了怯懦的）特殊冷酷。在美学的立场与宗教——伦理的规范间，的确有尖锐的矛盾；因为就算一个人拒斥伦理规范，他仍然能从自己之被造物性的（人类共通的）知识中体验到，当他在判断一个特定的事件时，他还是会以某些此种规范作为自己以及他人行为的基准。再者，宗教——伦理规范的正当与否及其后果，原则上还是值得

讨论的。总而言之，美学的立场对于彻底的同胞爱伦理没有提供任何支持，而此种伦理反过来则具有一种强烈的反美学的取向。

宗教贬斥艺术，正如它同样贬斥巫术、狂迷、忘我以及仪式主义等成分，而倾向禁欲、灵性主义以及神秘主义的要素，这一立场更因圣典宗教里祭司与俗众教育中理性与文字的性格而得以强化。不过，归根结底还是纯正的预言影响了对艺术敌视的态度，这有两个方向：第一，预言明白地拒斥狂迷的作为，同时也普遍排斥巫术。因此，犹太人原先讨厌“形象与圣像”，认为它们是被巫术所制约，后来才由犹太预言给予一种属灵的解释——将之转化而与一个绝对与超俗世之神的概念联系起来。其次，顺此方向出现了（以伦理及宗教为中心取向的）先知信仰与“人类业绩”之间的紧张关系，从先知的观点看来，人类业绩仅能提供虚幻的救赎。先知所宣扬的神愈是被理解为超世俗与神圣的，宗教与艺术之间的紧张关系就愈是无法相容与解决。

另一方面，宗教却又不断被迫承认艺术创作之不可否认的“神性”。特别是大众宗教得经常、直接倚赖“艺术的”手法，以达到其所需要的强烈的效果，因此它倾向容忍大众的需求——普遍对巫术与偶像崇拜的需求。除此之外，有组织的大众宗教也经常由于经济利益的缘故而与艺术有所结合，例如拜占庭僧侣的圣像买卖，这些僧侣是政教合一制度下皇权的最主要敌对者，因为支持皇权的军队是反对圣像崇拜的——士兵皆来自邻近伊斯兰教的边区，而伊斯兰教在当时仍然是强烈坚持灵性主义的。拜占庭皇权，反过来，则想切断僧侣这一经济来源，希望能借此摧毁这个最危险的敌对情势（僧侣）的经济力量，以遂行其支配教会的心愿。

同样的，所有的情绪主义的狂迷或仪式性宗教，以及所有宣扬爱而其目的则在个人超脱的神秘主义宗教——至于其间所涉及的终极“意义”的差异暂且不论——也很容易以主观心理的方式通往艺术。狂迷的

宗教最易导入歌唱与音乐；仪式性宗教倾向造型美术；宣扬爱的宗教则有利于诗与音乐的发展。这种关系，就我们了解所及，可证之于印度的文学与艺术，苏非派完全开放的欢愉的抒情诗，圣方济的赞美歌，以及宗教象征主义（特别是出自神秘主义情绪的）之无可衡量的影响。不过，经验宗教的个别形态对艺术则持有基本上不同的态度，即使在同一宗教中，不同的阶层、担纲者与构造形态也会呈现出对艺术不同的态度。就对艺术不同的态度而言，先知有异于秘法传授者与祭司，僧侣有异于虔敬的俗众信徒，大众宗教有异于达人教派。禁欲主义的达人教派，较之神秘主义的达人教派，原则上对艺术自然是更为敌视的。只是我们此处无法详论。总而言之，一旦脱离了巫术与纯粹仪式主义的阶段，就其终极（主观意图的）意义而言，宗教立场与艺术立场之间就愈难达到任何真正的内在的和解。

所有这些里面，对我们而言极为重要的事实是，那些（就我们特定意义的）理性的宗教明显地拒斥所有特殊艺术性的手段，有何重要意义。这些宗教有犹太教、早期基督教以及稍晚的禁欲清教。它们排斥艺术，是宗教对合理化之生活态度的影响日渐加强的一个征兆，或是一个手段。断言摩西十诫中的第二诫是犹太人理性主义之决定性基点（就如具有重大影响的犹太教改革运动之某些代表所言者）<sup>[22]</sup>，或许是太夸张了。不过，毫无疑问的，在虔敬的犹太教与清教徒团体内有系统地禁止无拘无束地献身于艺术之特殊的造型价值，曾有效地控制了这些团体内艺术创作的程度与范畴，而有助于知识主义的、合理的生活方法论之发展。

---

[1] 见《新约·马太福音》（10：34—39）。——中注

[2] 克雷芒（Clement of Alexandria，约150—215），亚历山大城的神学者。生于雅典，改宗基督教后遍游各地。190年左右抵达亚历

山大城，成为教授长Pantaions的弟子，尔后继其师业。在早期基督教思想家中，克雷芒是在对大希腊文化及学艺方面保持最自由心态的一个。克雷芒认为，基督教不应停在单纯只是一种信仰的境地，而应发展到对灵的完全认识（灵知），必须要达到认识“道”（Logos）——在基督里被实现的大道——的境界才能为止。以此，基督教之前的、包括律法及哲学的、人类的所有精神活动，在他看来都是基于神的、为了导至对大道之完全认识的人类教育的过程。其留传下来的著作有：*Protreptikos*（《劝告》），*Paidagōgos*（《教育家》），及*Strōmateis*（《绒毯》，意指最高的真理认识）。——日注

[3] *Vulgata* 是西方最普遍使用的《新约/旧约》之拉丁文译本。大部分为希罗尼穆斯（Hieronimus，即Jerome，Saint 哲罗姆，圣约为330—420）所译。在1546年的特伦托宗教会议（Council of Trent）中被公认为唯一正确的《新约/旧约》。此处所引经句见《新约·路加福音》（6：35）。——日注

[4] 舒尔特（Aloys Schulte，1857—1941），德国史学家，历任弗莱堡、布雷斯劳、波恩等大学教授，特别以中世纪之商业及交通史的研究知名。主要著作为：*Geschichte des Handels und Verkehrs zwischen West-deutschland und Italien*（2 Bde，1900）。——日注

[5] 教皇约翰二十二世（1316—1334年在位），毕生未离开阿维尼翁，握有政治——神学论争的指导权。在圣方济教团的清贫论论争中，他指斥主张修道团之一无所有、谨守使徒之清贫的严格派，并将意大利政治思想家马西利乌斯（Marsilius von Padua，1290—1342）——以其所著《和平保卫者》中否定教皇的绝对权威、认为宗教会议才是教会的最高权威——处以破门律。——日注

[6] 阿诺德（Arnold von Brescia / Brixiensis，约1100—1155），意大利的教会改革家、殉教者。在巴黎时成为阿贝拉



(Pierre Abeldard, 1079—1142)的弟子，回到故乡布雷西亚后成为奥古斯丁修道院院长。阿诺德站在严正的道义立场，高唱改革世俗化的教会，发起反对出身罗马的教皇之支配世俗的运动。以此，被教皇处以破门律，在神圣罗马皇帝腓特烈一世的命令下由罗马总督引渡而被处死。——日注

[7] 此句全文为 *Homo mercaror vix aut nunquam potest Deo placere* (商人的经营固然无罪，总非上帝所喜)。原为阿里乌教派 (Arianismus, 4世纪初近东基督教支派，否定耶稣的神性，在尼西亚宗教会议被判为异端) 所留传下来对商人的见解，后来收录于 *Decretum Gratiani* (《Gratiani教会集》)。——中注

[8] 贫民当铺为15世纪中叶，圣方济教团为救助贫者的经济急难而创设的低利慈善金融机构。类似公营的当铺。1515年为教皇利奥十世所承认，以此获得教皇国与教区的支持，在法国、西班牙、日耳曼地区广为流行。——日注

[9] 利奥十世 (1513—1521年在位)，为了扩张教皇势力及增强美第奇家的权益，他与各地领主与国王交涉，逐步策划各种交易。在与布兰登堡大公的交涉中，他认可其就任美因茨 (Mainz) 及马格德堡 (Magdeburg) 的大主教，其代价是将领地内贩卖赎罪券收入的一半缴给教皇国，此即路德提出“九十五条论纲”的契机。——日注

[10] 萨尔马修斯 (Claudius Salmasius, 1588—1653)，出生于法国的古典学者。在巴黎求学时转向加尔文派。他刊行14世纪驳斥教皇至上主义的小册子，表明其新教主义的立场。1632年就任莱顿大学教授，其后主要居住在荷兰。他主张高利贷与基督教信仰并非绝对不能并存。著有 *De usuris liber* (1638), *De modo usurarum* (1639) 等。——日注

[11] 李维 (Hermann Levy)，德国经济学者。生平不详，唯知著有 *Die Grundlagen des knomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volks Wirtschaft* (1912) 一书。——日注

[12] 波德莱尔 (Charles Baudelaire, 1821—1867)，“灵魂之神圣化的卖春”，见其散文诗集《巴黎的忧郁》中《群众》一诗。——日注

[13] 在英国的自由贸易运动史上，曼彻斯特学派是提出主张并展开最活泼的活动的一个团体。1830年代，此活动以曼彻斯特为据点而展开，科布登 (R. Cobden) 与布赖特 (J. Bright) 二人为其代表。在经济上，他们主张撤废一切法律限制，强烈反对国家的系统保护，并推动经济自由主义与自由贸易。——日注

[14] 参照第十章253页注2。

[15] 特勒尔奇 (Ernst Troeltsch, 1865—1923)，德国的神学家、哲学家，海德堡、柏林大学教授。在神学与宗教哲学方面，他企图综合历史的与现代的事物，特别是在宗教哲学与历史哲学上留下丰硕的成果，尤以 *Die Soziallehren der christlichen kirchen und Gruppen* (1912, 已有中译本) 一书最为著名。——日注

[16] 贝雅特里齐是诗人但丁一生中最挚爱的女人，他的诗作大半皆献给她，虽然两人初次见面是但丁9岁时。根据考证，贝雅特里齐原名 Beatrice Portinari，出身佛罗伦萨贵族家庭，嫁给西蒙·德巴尔迪 (Simone de' Bardi)，死于1290年6月8日，年方24岁。但丁在 *La vita nuova* 一书中详细记载了他与这位女子的交往（当然是柏拉图式的爱情）。在《神曲·乐园篇》里，贝雅特里齐被安排为引导但丁游历乐园的天使。——中注

[17]. 瓦格纳 (Adolph Wagner, 1835—1917), 德国经济学者, 历任弗莱堡、柏林等各大学教授。尔后加入基督教社会党, 成为其总裁, 后当选下议院、上议院议员。瓦格纳提倡“新经济学”, 他既排斥曼彻斯特学派的自由主义, 也拒斥社会民主主义的思想, 而认可国家对于经济活动的干涉与援助, 逐步接近国家社会主义。主要著作有: *Grundlegung der politischen Ökonomie* (1876), *Finanzwissenschaft* (1877—1901, 4 Bde) 等多种。“无主人的奴隶状态” (herrenlose Sklaverei) 一词则不知所出何处。——日注

[18]. 克律斯特派为俄国一个狂热的神权主义小宗派。农民菲立波夫于1645年所创立, 他自称为“万军之主”, 其子则称为基督。其男性信徒若有神的灵驻进, 则能成为基督, 而女性信徒则能因此成为神之母。——日注

[19]. 伊斯兰教规定教徒最多可娶四个妻妾 (《古兰经》, 4: 3)。对先知 (穆罕默德) 则几乎无限制。“先知啊, 我确已准你享受你给予聘礼的妻子, 你的奴婢, 即真主以为你的战利品的, 你的从父的女儿, 你的姑母的女儿, 你的舅父的女儿, 你的姨母的女儿, 她们是同你一道迁居的。信道的妇女, 若将自身赠予先知, 若先知愿意娶她, 这是特许你的, 信士们不得援例。” (《古兰经》, 33: 50) ——中注

[20]. 一夫制 (Univira) 是指女性一旦结婚, 在其丈夫死去后, 不得再婚的制度。总之, 女性不论在怎样的条件之下, 终生仅能有一夫。——日注

[21]. 利古奥里 (1696—1787), 意大利圣职者、神学家。他原本为法律家, 而后成为神父, 在那不勒斯成立赎世主会派 (Redemptoristen) 的修道团, 特别是为贫民而活动。作为一名道德

神学者，利古奥里成为基于耶稣会之精神的当代代表人物，具有极大的影响力。著有 *Thologia Moralis* (1748) 等。——日注

[22] 摩西十诫的第二诫为：“不可为自己雕刻偶像，也不可跪拜那些像，也不可事奉他，因为我耶和华你的上帝是忌邪的上帝，恨我的，我必追讨他的罪，自父及子，直到三四代。爱我守我诫命的，我必向他们发慈爱，直到千代。”《旧约·出埃及记》，27：4—6。  
——中注

## 第十二章

# 文化宗教与“现世”

### 一 犹太教的现世取向

犹太教在俘囚期之后，特别是在法典化形态下，可以归入那些就某种意义而言“顺应现世”的宗教里，至少也可算是“现世取向”的，因为它并没有全盘否定现世，而只是否定现世存在的社会秩序。

我们先前已就犹太教的整个社会学的结构与态度略作考察。犹太教的宗教许诺（就这个词最通行的意义）亦适用于此世，而其有关冥思的或禁欲的遁世思想相当淡薄，就像中国的宗教及清教一样。犹太教与清教唯一不同之处仅在于相对的（一直都如此）缺乏体系化的禁欲主义。早期基督教的“禁欲”成分并非源自犹太教，而是主要来自保罗传道之后出现的异邦人的基督教教团。遵守犹太的“律法”与“禁欲”无关，就像奉行任何仪式或禁忌的规范与禁欲无关一样。

再者，犹太教对财富与性行为的态度，非但谈不上禁欲，甚至还可说是高度自然主义的。财富被视为上帝的恩宠，性冲动的满足（当然得在合法的范围内）也被认为有绝对的必要，《法典》（*Talmud*）中甚至认为超过一定年龄而未婚者道德上有可疑之处。将婚姻视为一个生育子女的经济制度，举世皆然，犹太人亦不例外。犹太教严格禁止不正当的性关系，而且对虔敬的教徒相当有效，只是伊斯兰教以及其他所有先知型的宗教（包括印度教）也都有此禁令。再者，大部分仪式主义型的宗教跟犹太教一样，都有斋戒期（停止行房）的制度。

根据上述理由，犹太教实在谈不到对性的禁欲有任何**特殊** 强调之处。桑巴特所引用的性行为的规制，实无法远溯至17世纪的天主教的决疑论，而且不管怎么说，在其他许多禁忌的决疑论系统里，都有其类似者。

犹太教亦不禁止尽情地享受生活、甚至奢华，只要不抵触“律法”的个别禁令与禁忌即可。预言书籍（例如诗篇、箴言及后续的作品）里对财富的公开抨击，乃是社会不公正所激起的，随着财富的取得以及违反摩西律法之精神，社会**不公正** 的现象即常出现在犹太人同胞之间。财富之所以受到谴责，也是因其傲慢地轻视上帝的诫命与许诺，以及受到诱惑而松懈履行律法义务。想摆脱财富的诱惑并不容易，也因此更值得赞扬，“向有钱而无可责备的人致敬”。再者，由于犹太教没有上帝预定论的思想，也没有类似而可导致同样伦理效果的观念，无休止的工作及企业的成功无法被认为（或解释为）得到救赎的“确证”，而这种观念在加尔文派的清教徒却是最为强烈的，就某个程度而言亦可见之于所有的清教教派，如卫斯理有关的见解。当然，某种认为个人经济上的成功，乃神之恩宠的指标，这一想法的确存在于犹太教，正如存在于中国的一般佛教徒以及普遍而言所有的宗教——只要它不是拒斥现世的。这种观念似乎特别容易出现在一个像犹太教那样的宗教，因为犹太教面对着一个超世俗上帝的非常特殊的许诺，以及这位上帝憎怒其选民的、极为明显的征候。因此，一个人在奉行上帝之诫命的同时又能获得经济上的成功显然就可以——实际上也必然会——被解释为此人被上帝所接受的一个征兆。这种情况的确一再发生。

然而虔敬的犹太教徒从事营利事业的状况与清教徒截然有别，此种差异对犹太教在经济史上所扮演的角色而言，有其实际的影响。下面我们即来考量此一角色是什么。在针对桑巴特作品的论争里，有一



个问题还未曾认真地探讨过，那便是（桑巴特所言）犹太教在近代资本主义制度之发展中所扮演的角色<sup>[1]</sup>。不过，桑巴特作品中的这个论点说得还不够精确。所谓的犹太教在中世纪及近代的**卓越的**经济成就究竟是什么？我们可以很容易地表列如下：借贷，从当铺经营一直到大国家的融资；某种类型的商品交易，特别是零售商、行商以及特殊的农村产品的收购商；某些行业的批发商；有价证券的交易，尤其是股票经纪。除此之外，还可加上：货币兑换，以及通常附带的通汇或支票兑现等业务；政府业务与战争的融资，以及殖民地事业的建立；包税（那些掌握在罗马人手中的税收自然是不包括在内的）；（包括信用贷款等）银行业务；以及公债资金的募集。

在所有业务里，只有一些——虽然是非常重要的部分——不管是在法律层面，还是经济层面上，呈现出**近代**西方资本主义（相对于古代、中世纪以及东亚早期的资本主义）所特有的**形态**。所谓特殊的近代法律形态包括了有价证券业以及资本主义式的结合体社会关系的形态（Vergesellschaftungsformen），这可不是犹太人原先所特有的。犹太人介绍了这些形态的某些成分到西方来，不过这些形态本身的起源却可能是东方（巴比伦）所共有的，并且是透过希腊与拜占庭的媒介而对西方产生影响。无论如何，犹太人与阿拉伯人同样都有这些。此外，这些特殊近代形态的制度里，甚至还有一部分是西方中世纪所创造的，夹杂了一些日耳曼人所特有的因素。在此若要列举详细的相关证据，未免离题太远。不过，我们倒是可以举例说明；作为一个“商人之市场”的证券交易所乃是基督教商人的发明，而非犹太人。再者，中世纪法律概念得以适用于理性化经济经营之目的的特别方法——例如合资公司（Commandite）、海上合资公司（Maona）<sup>[2]</sup>，各式各样的特权公司，以及最后创设的合资股份公司——完全不是依靠特殊的犹太人的影响，不管犹太人后来在这些理性化经济经营的形

成里扮演了多么重要的角色。最后我们得注意到，满足公众与私人之信用需求的一些近代所特有的原则，乃是萌芽于中世纪城市的基础上。这些中世纪的金融的法律形式（某些部分是十分非犹太人的），稍后为近代国家（为了解决经济须求）以及其他想取得信用（贷款）者所采用。

尤其是，在上述广泛的犹太人经济活动的一览表里，明显地——虽非全然地——缺少了近代资本主义所特有的一个要素。此即家内工业、手工业与大工场制度下的营业劳动的组织化。当犹太人聚落（Ghetto）已出现许多无产阶级，当只要付出适当的金钱报酬即可获得领主的特许与特权来兴办各种产业，而且部分产业活动尚未被行会所控制的年代，却没有一个虔敬的犹太人想到兴办产业来雇用那些聚落区的虔敬犹太劳工。相形之下，许多虔敬的清教徒企业家则与虔诚的基督徒、职工合作以兴办产业。我们要如何来解释此一事实呢？还有，尽管（大致）在近代初期已出现了大规模的、贫困的犹太人职工阶级，却没有任何一个具有重要性的、出自犹太人的近代特有的**产业**资产阶级来雇用这些犹太劳工以从事家内工业，我们又要如何来解释此一事实？

数千年来在世界各地，典型的资本主义式利用财富的方法不外乎下列几种：包揽国家事业、包税、军费融资、殖民地事业（包括建立大农场）的融资、贸易以及高利贷。我们发现犹太人所从事的就是这些活动，这可见之于所有时代及地区（古代尤然），正如犹太人亦曾采用那些中世纪时期——并非犹太人——所发展出来的法律与经营的形态一样。另一方面，近代资本主义特有的、新的经营形态，亦即劳动的合理组织，特别是工厂类型的产业“经营”（Betrieb）里生产的合理组织，则较少（甚至完全不）见之于犹太人。犹太人所展现出来的经济心态（Wirtschaftsgesinnung）对于所有真正的商人——不管是古

代世界、东亚、印度、地中海沿岸，还是中世纪的西方；也不管是小生意人，还是大金融家——而言，都还是具有代表性的：有决心与机智地、冷酷地利用任何赚钱的机会，“为利扬帆赴地狱，不顾炼火烧灼”。然而这种心态与**近代**资本主义的特色（相对于**其他时代**的资本主义）相去甚远——严格说来是正好相反。准此，不管是近代经济**体制**里创新的部分，还是近代经济**心态**上突出的特色，其根源都不是特别来自犹太人的。

近代资本主义制度所特有的一些成分，不论就其起源或发展而论，皆与犹太人无甚关系，其间根本理论上的缘故实可归之于犹太人宗教的独特性，以及犹太人之为一个贱民民族的特殊性格。贱民的身份导致他们在加入产业劳动组织时，遭遇到纯粹外在的困难。犹太人在法律上与事实上不确定的身份状况，使得他们很难经营具备固定资本的、持续且合理的企业，而只能从事贸易以及（尤其是）货币交易。另一个具有基本重要性的因素则为犹太人的内在伦理的状况。身为贱民民族，犹太人仍然保留着双重道德的标准，这是所有共同体的原始经济行为所具有的特色：禁止施之于同胞者，可施之于异邦人。无疑的，就要求犹太人对其同胞抱持“扶助”的立场一事而言，犹太伦理显然是彻底传统主义的。虽然律法学者——正如桑巴特已正确指出的——对这些事务有所让步，甚至包括与同胞进行商业交易的事项，不过这些让步顶多只能算是略为放松，任何人要想从中获取利益，就犹太人企业伦理的最高标准来看，还是远不合格的。总之，一个犹太人显然是无法借此种行为以确证其宗教功德。

然而，对犹太人而言，与异邦人经济来往的方式——特别是那些禁止施之于同胞的方式——则是个与伦理毫不相干的领域。这种态度实际上可见之于所有民族的原始经济伦理中。犹太人的经济伦理中仍保留这种态度显然是不足为奇的，因为就算在古代世界，异邦人几乎

也一直以“敌人”来看待犹太人。尽管律法学者一再告诫，要求犹太人以诚信对待异邦人，仍然无法改变下述事实：律法禁止犹太人向其同胞收取利息，却准许向异邦人收取。律法学者的忠告也改变不了下列的事实（这点桑巴特也已指出）：例如在一个利用对方的错误以牟取利益的案件里，律法所要求依**规定**办理的程度，会因对方是个异邦人（敌人），还是个犹太人而有所不同。总而言之，我们已无须再举证说明，犹太人由于（上述）耶和华之许诺所导致的贱民身份，以及因此而来的犹太人之受到异邦人无止境的蔑视，必然会使得犹太人在对待异邦人及同胞时分别遵循不同的经济道德。

## 二 天主教徒、犹太教徒与清教徒对营利生活的态度

首先让我们简述一下，天主教徒、犹太教徒与清教徒在经济营利生活上，所处境遇的相互关系。

虔诚的天主教徒在从事营利生涯时，会发现自己不断处于（或濒临于）一种违反教皇诫令的状况中。他的经济活动只有在“特定事项”（*rebus sic stantibus*）的原则下，才不会在告解室里遭到盘问；也只有有一种松弛的、模棱两可的道德基础上，这些活动才可能被允许。因此，就某个程度而言，营利生涯本身不得不被视为该受谴责的，或者，最佳的解释也不过就是上帝并不积极鼓励而已。

天主教徒的这种处境，无可避免地会鼓励虔诚的犹太教徒来到天主教徒间从事营利活动，如果他们在犹太教徒间从事这些活动的话，不免会被犹太人社会视为明显违反律法，或至少是值得怀疑的——就犹太人的传统而言。就算在最好的情况下，这些交易也只有在对犹太宗教法典作一个比较宽松的解释的基础上——因此，也只有在与异邦人的经济来往上——才能获得许可。这些绝不会与积极的伦理价值产

生混淆。因此，犹太人的经济行为是上帝所认可的，因为它与犹太律法并无任何形式上的抵触，与道德也不相干，而且也因为这些行为只不过是与社会上经济生活里的一般恶行差不多而已。认为犹太教徒之合法性基准较诸其他教徒为低的说法，就算是真确的，也不过是基于上述缘故。准此，上帝若让这种经济行为得到成功，对于犹太商人而言自然是个征兆，那就是他并没有在此一领域做出明显令人非议或被禁止的事，而且在**其他**领域他也确实遵守了上帝的诫命。然而，借着近代特有的营利活动以确证自己的伦理业绩，对犹太人而言，仍非易事。

这正好就是虔诚清教徒的情况。他可以借着经济活动来确证自己的宗教功德，因为他并没有做出任何伦理上该被谴责之事，他无须依赖任何对宗教法典较宽松的解释，或诉诸双重道德的标准，他也无须采取一种与伦理无涉或甚至就伦理之妥当性的一般范围而言该受谴责的态度来行事。恰好相反，就是借着经济活动，清教徒才能确证其宗教功德。他以最佳良心经营企业，而且由于在企业活动里他的行为准则是切事的、合乎法条的，在此“经营”下，他实际上也客观化了整体生活态度之合理的方法论。他亲眼目睹（而且实际上也在其教内兄弟间）自己伦理态度的正当化，其程度强烈到他的经济行为是无可怀疑的——绝对性的（而非相对化的）无可置喙。没有任何一个真正虔诚的清教徒——这是关键所在——会认为得之于高利贷、利用对手之失误（这在犹太人是可允许用来对付异邦人的）、交易中讨价还价乃至耍诈、介入政治或殖民地的掠取等等的利益，乃神之所喜。教友派与洗礼派信徒相信他们的宗教功德可在全人类眼前得到确证，因为他们采取不二价的政策，而且对任何人皆维持绝对可信赖的企业关系——完全地遵守法条且毫无贪婪之念。他们相信，正是这些措施促使无信仰者宁愿和他们做生意，宁愿把钱存在他们（教派信徒）开设的信托

公司或有限责任公司，而不愿跟自己人做生意或存入自己人的公司，这样的结果当然使得这些教派信徒富有起来，就有如他们的企业行为也使他们得到上帝的确证一样。

相反的，推广及于异邦人的犹太律法（实际上还是个犹太人的贱民法），却使得犹太人——尽管还有甚多保留——可以从事与非犹太人的交易，虽然这种交易的本质在清教徒看来是必须坚决拒斥的，因为它显示出十足小生意人本性的营利欲。然而虔诚的犹太教徒却可以将此种态度与最为严格的合法性、完全遵守律法、所有的宗教灵性、对其家族与教团牺牲奉献的爱以及对所有上帝之造物的怜悯与慈悲等统合起来。在他们的实际生活里，犹太人从不认为在被认可的、妥当的法律范围内赚异邦人的钱，是一个可以用来确证个人是否真正服从上帝诫命的行为。虔诚的犹太教徒从不以经济领域内认可的行为为标准，来衡量自己的内在伦理。就像在儒教徒真正理想的生活里，一个君子在接受过有关礼仪之美与文献教养的通盘教育后，仍终身研读经典，犹太教徒也将精通律法与决疑论的学者生涯——孜孜不倦地埋首钻研圣典及其批注，而将生计置之度外（通常是交给妻子料理）的“知识人”——列为生命的理想。

耶稣所反对的，就是真正晚期犹太教的这种知识主义，以及典籍律法学者的倾向。他的批判，并非如某些人所言，乃来自其“无产阶级”的本能，而是来自其虔诚以及遵守律法的模式（两者皆符合乡间职工或小镇居民的身份），并且构成他对律法知识达人——他们乃成长于耶路撒冷这座大都市的土壤上——的基本反对点。这些出身都市律法阶层的成员问道：“拿撒勒乡下能产生出什么好东西？”——任何古代都市的市民都可能发出同样的疑问。耶稣的律法知识以及对律法的遵从，都代表了从事实际劳动的人的一般律法水平，这样的人可是无法坐视他的羊掉在坑里而不予理会，就算是安息日也不行<sup>[3]</sup>。另一方



面，真正虔诚的犹太教徒对律法知识的义务，以及他们年轻人所受的律法教育，不管质或量都要凌驾于一切坚持以《新约/旧约》为准的清教徒之上。对于虔诚的犹太教徒而言，律法知识之作为一种义务，其程度唯有印度人与波斯人之有关礼仪的戒律可与比拟，不过犹太律法由于包含了伦理的诫命而远远超越了（印度与波斯之）仅有礼仪与禁忌的规范之上。

犹太人的经济态度即是在这些律法伦理规范所允许的范围内，循阻力最小的方向行动。这点实际上意味着，见之于**所有** 阶层与民族（程度有所不同）的“营利冲动”，在此主要是导向与异邦人——通常被视为“敌人”——做生意。即使在约书亚（Joshua）的时代（后俘囚期则是可确定的），虔诚的犹太人乃是城市居民，整个犹太律法的取向自然也是这种城市身份。由于正统的犹太人在宗教仪式上需要屠夫的服务，因此他无法孤立生活，而必须与教团生活在一起。直到今天，跟改革派的犹太教徒（例如美国的犹太教徒）对比之下，群居仍为正统犹太教徒的特色。同样的，安息年——就其现存的形式来看，可能是后俘囚期城市律法学者的创作——也使得犹太人无法从事有系统的集约农业。一直到目前（1910年代），德国的犹太律法学者仍力图将安息年的规定施之于巴勒斯坦锡安派的殖民运动中，果真如此，则这一殖民运动注定是无法成功的。在法利赛派全盛时期，被称作“农夫”的犹太人实际上即为第二等的犹太教徒，因为他并不（实际上也无法）完全遵守律法，犹太律法也禁止犹太人出席行会的餐宴，其实他们根本就被禁止与任何非犹太教徒同桌共餐；而在古代以及中世纪，同桌共食乃是任何与周遭世界同化之不可或缺的基础。另一方面，犹太人的嫁妆制度——东方世界所共通的一种制度，最初乃基于将女儿排除于遗产继承之外的考虑上——则有利于协助犹太新郎在结婚时即

可自立为小商人。此种习惯的遗绪仍可见之于比较缺乏“阶级意识”的犹太店员身上。

### 三 犹太教的律法宗教性与传统主义

在所有其他（以及上面所讨论过）的活动里，犹太教徒就像虔敬的印度教徒一样，仍然受到律法的制约。正如古德曼（J. Guttmann）已正确指出来的<sup>[4]</sup>，专心致志地研读律法一事最容易与金融业的工作结合，因为后者所需的持续劳动相对而言要少得多。律法与知识主义教育的结果，厥为犹太人之“生活方法论”与“理性主义”的出现。法典中规定：“一个人绝不应改变习俗”。只有在与异邦人之经济来往的领域里，传统才会稍留一个相对上较不涉及伦理问题的空间，除此之外别无其他。支配着与上帝有关之重要事项的整个领域的，实际上是传统以及因解释传统而来的有系统的决疑论，而不是理性的、源自“自然律”并且（不预设前提的）导向有方法之行动的目的行为（Zweckhandeln）。

犹太人对律法之恐惧的“理性化”，其效果十分深入，却也是间接的。自我控制——通常伴随着“警醒”、冷静与从容——可见之于儒教徒、清教徒、佛教徒与其他类型的僧侣、阿拉伯的长老（Sheik）、罗马帝国的元老以及犹太教徒。然而自制的基础及其意义，则依情况而有所不同。清教徒之警醒的自制，乃是为了要压制所有被造物的冲动，置之于合理秩序与方法论的支配下，以此而（或可）确保自己之得救。对儒教徒而言，自制之必要乃在于身为一个接受经典教养、且受过礼仪与品味之陶冶的君子、对庶民之非理性的轻蔑。古代虔敬的犹太教徒之讲求自制，乃因其专心致意于律法（他曾受过这方面的训练），以及必须一直关心是否严格遵守律法之结果。由于虔敬地履

行律法，虔敬犹太教徒的自制乃获得其独特的色彩与效果。犹太人相信只有他自己及他的民族拥有这一律法，而且也就是为了这个缘故，他们才会遭到举世的迫害与污蔑。然而，他们终究已被此律法所约束；而且总有一天，上帝会一举——随时都可能突然发生，只是也没有人能让它提早——倾覆现存的秩序，为那些仍忠实信守其律法的人创造出一个弥赛亚的王国。虔敬的犹太教徒都知道，他们已等待了无数个世代，而且，尽管遭受各种嘲笑，他们仍将等待下去。这点导致虔敬的犹太教徒产生某种焦虑的“警惕感”，而且既然他还得空等下去，他也只好以一种戒慎恐惧地遵守律法——就只为了遵守律法此事——的态度来培养自己的自尊心。最后（并非最不重要），虔敬的犹太教徒必须随时维持警觉，绝不允许在强大而又冷酷无情的敌人面前泄露出自己一丁点儿的激情。这种抑制无可避免地与前面述及的“怨恨”——来自耶和华的许诺，以及随之而来的，此民族所遭受的前所未闻的苦难——所产生的作用结合起来。

这些处境基本上决定了犹太教的“理性主义”，不过这并不是我们所说的“禁欲”。犹太教当然也有“禁欲”的成分，只是并非核心所在；禁欲乃是律法的副产品，或者是由于犹太人虔敬之独特的紧张性产生出来的。无论如何，禁欲的成分在犹太教而言，就像这一宗教任何神秘主义的发展一样，是次要的。此处我们无须再多讨论犹太人的神秘主义，因为不管是喀巴拉派（Kabbala）、哈西德派（Chassidismus）<sup>[5]</sup>，还是任何其他形式的神秘主义，对于犹太人在经济领域的行为，都无法提供任何有意义的动机——且不管这些神秘主义对他们而言，具有何种征兆意味的重要性。

虔敬的犹太教徒之所以对美的事物采取“禁欲式”的憎恶，原先乃是基于摩西的第二诫，这点的确曾防止当时正盛行天使论的犹太人走上艺术形式之途；另外一个憎恶美之事物的主要原因是犹太教堂做礼

拜时所坚持的，纯粹教说与诫命的风格，尽管远在神殿祭典被破坏之前，犹太人尚在离散状态时确曾采取艺术的形式。不过就算在那时，犹太先知实际上也已经从祭典中排除所有人为的成分，有效地剔除了狂迷的、音乐的与舞蹈的色彩。有意思的是，罗马的宗教与清教在有关美的事物上也采取类似的态度，虽然它们的动机与犹太教的大为不同。因此，对犹太教徒而言，雕刻、绘画与戏剧缺乏与宗教的结合点，而这在其他宗教却是相当普遍的。这是为何世俗的抒情方式以及（特别是）性欲的升华会显著衰退——与较早所罗门之歌（《旧约·雅歌》）所呈现的充满肉欲的色彩对比之下——的缘故。这是犹太教在面对性欲之伦理问题时采取自然主义之态度的缘由。

所有上述这些犹太教的特性都呈现出一个整体性的主题：怀抱着无言、信心与怀疑期待着自地狱般的现实生活中得到拯救的一个民族（他们已为上帝所选定，而且不管目前处境如何，这点是确切不移的），归根结底必然会再集中注意力于早先的许诺与宗教律法。另一方面，他们认为（律法学者也有与此相应的言论），任何无所限制地投入以艺术或诗歌的形式来荣耀此一世界的作为都是徒然的，而且也容易使犹太人偏离了上帝的道路与目标——何况，即使是世界创造之目的，在马加比王朝末期也曾经有犹太人质问过。

## 四 犹太教徒与清教徒

总之，犹太教所缺乏的是“现世禁欲”这一决定性的特质，换言之，亦即缺乏由个人之救赎确证（*certitudo salutis*）的观点所产生出来的一种与“现世”的统一关系，这点是所有其他一切行为的生命力所在。就此而言，最后决定性的关键仍在于犹太教的贱民性格与耶和华的许诺。

禁欲式的统治现世（例如加尔文教派所表现出来的），是传统虔诚的犹太教徒要到最后才想到的事。犹太人无法想象有条理地来控制现世，因为现世已经由于他们自己的罪孽而搞得一塌糊涂，而且也无法经由任何人为的努力来矫正，只有某种自由的神迹才可能办到，但这又是急不来的。他不可能将下列观念视为其“使命”与其宗教“召命”（Beruf）之所在：为了荣耀上帝及作为自己得到救赎的确证，将现世及其深重的罪孽置于启示过的神意之合理的规范下。较之于一个已可确信自己将被“选登”彼岸的清教徒而言，虔诚的犹太教徒还得克服一个远为苛刻的内在命运。此即，只要上帝容许现存的世界如其所然，这个世界就会仍然维持其背离上帝之许诺的状态，而个别的犹太人就有义务要与此种状态妥协。犹太人的责任就在接受世界之背离上帝之许诺的事实，并从中得到满足——如果在他与其民族的敌人（异邦人）从事交易的时候，上帝能赐予他恩宠与成功的话。对待异邦人时，他的举止必须冷静且遵守法条，以符合律法学者的要求；换言之，在对待非犹太人时，他必须保持客观或“切事”的态度，无爱亦无恨，全然根据所容许的来行动。

一般人通常都认为，犹太教只要求表面上的遵守律法，这其实是个错误的观念。一般性的趋势虽然是如此，真正对宗教的虔诚要求还是非常高的。无论如何，犹太教徒在其律法熏陶下，倾向在彼此间比较个人的行为，并且计算所有这些行为的净效益。个人与上帝的关系就像个簿记运算，在不知总数的情况下计算个别的善行与恶行，这样的一种观念——偶尔亦可见之于清教徒——虽然不一定就代表犹太教官方的见解，不过，配合上犹太教的双重道德标准，却已足以妨碍一种（以清教为指标的）有条理及禁欲取向之生活态度的发展。因为在犹太教（天主教也一样），个人之履行特定宗教诫命的行为即相当于对自己救赎可能性（Heilschancen）的确信。然而，不管在犹太教还

是天主教，上帝的恩宠仍是需要的，以补足人类的不完美性，虽然这种对上帝恩宠的依赖性在犹太教——较诸天主教而言——并非普遍被承认的。

犹太教的教会制度恩宠，在古老的巴勒斯坦告解制度衰微之后，即远不如天主教来得发达。这点导致犹太教徒对自己负有更大的宗教责任。这种自我负责以及缺乏任何中介的宗教代理人的结果，必然使得犹太人实际上的生活态度——较诸一般天主教徒而言——更为体系化与个人责任化。尽管如此，犹太教在有条理地控制生活方式一事上，仍有其局限，理由在于缺乏清教徒所特有的禁欲的动机，以及基本上仍维持不变的、犹太人对内道德的传统主义。犹太教的确包含有许多导向（我们或可称之为）禁欲行为的个别的动机，然而来自一种根本上禁欲的宗教性动机的统一力量则付之阙如。犹太教徒最高形态的虔敬乃见之于宗教性的“气氛”（Stimmung），而非行动。对犹太人而言，现世根本就是倒错、敌意的，而且不可能经由人类的行动来改变，这点他们自从哈德良皇帝（Hadrian）的时代就知道了<sup>[6]</sup>。在此结论下，犹太人怎么可能会觉得透过赋予现世以合理的新秩序，就能成为上帝之意志的执行者？对于具有自由精神的犹太人来说，这点或有可能，虔敬的犹太人则显然是无法想象的。

清教徒一直觉得自己与犹太教徒有内在的亲性和，不过也感到有其局限。存在于基督教与犹太教之间的这种亲性和（尽管这两个宗教有诸多差异之处），基本上也还存在于清教与犹太教之间，就像其曾存在于保罗之信徒与犹太教徒之间一样。不管是清教徒、还是早期基督教徒，都视犹太人为（一度的）上帝之选民。不过，保罗史无前例的举动，对于早期基督教有其意义深远的影响。一方面，保罗将犹太人的圣典列为基督徒的圣典之一——刚开始时，甚至是唯一的。以此，他树起了一道坚强的屏障，抵御了希腊（特别是诺斯替派）知识



主义的入侵，这点温勒（P. Wernle）已特别指出 [7]。另一方面，保罗却也利用辩证法——当时只有律法学者才懂得的——从各处突破了犹太“律法”中最独特、也是最有影响力的部分，亦即禁忌规范与影响深远的救世主诺言。由于这些禁忌与诺言是犹太人整个宗教尊严之所以会与其贱民的地位结合在一起的关键，保罗的突破自然带来致命性的结果。由于耶稣基督的降生，古老的弥赛亚诺言可说已部分实现（剩余的部分则已失效），这是保罗的论释并以此达成突破。他胜利地指出令人印象深刻的证据：早在犹太人的禁忌与弥赛亚诺言出现以前，以色列的族长即已根据神意生活，这点显示出他们是依靠信仰——能得选于上帝的保证——而得至福的。

潜藏于保罗伟大传道事业背后的动力乃在于，他带给犹太人一种重大的解脱，一种由于意识到可以逃脱贱民之命运的解脱。此后，犹太人可以在希腊人之间当个希腊人，也可以在犹太人之间当个犹太人，并且是在承认信仰之吊诡的情况下意识到这一点，而非采取一种启蒙的、敌视信仰的手段。这是保罗所带来的激昂的解放感。保罗的确已从他的上帝之古老许诺中解放出来，因为连他的救世主（基督）都相信自己是被这个上帝弃之于十字架上。

随着这条（将犹太人牢牢束缚于其贱民地位之）坚固锁链的断裂，产生了许多现象。其一为处于离散状态的犹太人对保罗这个人极度憎恨，这是足可确认为事实的，其他现象中值得一提的还有：原始基督教团的彷徨与困惑；雅各与（被称为）教会的“柱石使徒”企图结合耶稣自己的一般人的律法观 [8]，来建立一个对所有人皆妥当且具普遍约束力的、“最低限度之伦理”的律法；以及最后，犹太人基督徒的公开敌对关系。从保罗作品的字里行间，我们可以感受到他那份狂喜之情——救世主所流的血已将他从绝望的“奴隶法”下解放出来。总之结果就是基督教世界布道之可能性的出现。

清教徒就像保罗一样，拒斥犹太法典乃至《旧约》里犹太教特有的仪式性律法，不过同时却也汲取、并且也认为受到《旧约》里所证示的、其他许多上帝意志之呈现的约束（虽然有其弹性），就像他们一直结合了源自《新约》的诸规范，甚至连细节都不放过。真正受到清教徒国家——特别是美国——欢迎的犹太教徒，并非虔敬的正统犹太教徒，而是已放弃正统教义的改革派教徒，例如目前出身于“教育同盟”的犹太教徒，以及洗礼派的犹太教徒。这些团体的犹太人原先就没有多大问题，现在则更为容易，因此他们的融入相当彻底，几乎已完全消除任何区别的痕迹。清教徒国家的这种状况恰与德国的形成对比，尽管历经数个世代，德国的犹太教徒仍然是“同化的犹太教徒”。这些现象清楚地显示出清教与犹太教之间实际存在的“亲和性”。然而，促使清教在创造近代经济心态的过程里扮演一个特殊角色者以及促使上述融合改宗犹太教徒一事——这在其他（非清教）宗教倾向的国家是无法做到的——之得以实现者，却正是清教中非犹太的成分。

## 五 伊斯兰教的顺应现世

伊斯兰教可说是近东一神论较晚的一个产物，而且深受《旧约》、犹太教与基督教诸因素的影响，它的“顺应现世”，在意义上与犹太教有极大差异。在最初的麦加时期，穆罕默德的末世论宗教是在虔敬的城市信徒秘密集会中传布的，带有出世的倾向。然而，接下来在麦地那（Medina）的发展，以及早期伊斯兰教教团的演进中，此一宗教即从其原来的形式转化为一个国家的与阿拉伯的战士宗教，稍后甚至更转变成一个极端强调身份定位的战士宗教。那些皈依伊斯兰教并且因此而使得先知穆罕默德的事业得到决定性成功的信徒，无一例外皆出身于强大的氏族。

圣战的宗教诫命并非以迫使异教徒改宗为首要目标，相反的，主要目的乃在于以战争迫使“他们（其他圣典宗教的信徒）恭顺地奉上贡纳（jizyah）”，换言之，战争的目的乃在于从其他的宗教榨取贡纳，而使伊斯兰教在现世社会的秩序中居于首位。这当然不是唯一使得伊斯兰教成为支配者之宗教的因素。战利品在习俗、许诺以及（尤其是）期望里所扮演的重要地位，成为伊斯兰教（特别是初起时）的主要特色。即使其经济伦理的根本要素也是纯粹封建式的。最为虔敬的第一代伊斯兰教徒都成为最富有的人，或者更精确地说，利用战利品（最广义的）而使得自己成为比其他教内成员更为富有的人。

由战争掠夺以及政治扩张而来的财富，在伊斯兰教所扮演的角色，恰与财富在清教所扮演的角色形成极端的对比。在伊斯兰教的传统中，有关虔敬教徒的华美服饰、香水以及精细的胡须修饰之叙述，语气都极为愉悦。据说穆罕默德曾向一群打扮得衣裳褴褛，而其实是非常富有的人说道：“当神以财富赐福于人时，他希望能从这个人的身上看到”，这句话完全背离了任何清教徒的经济伦理，而彻底符合于封建的身份概念。穆罕默德的这句话，用我们的话来说，也就是：一个富人有义务要“过符合其身份的生活”。《古兰经》所见的穆罕默德完全拒斥任何类型的修道院生活（rahbaniya），虽然并非针对所有的禁欲主义，因为他对斋戒者、祈祷者与忏悔者还是表示尊敬的态度。穆罕默德之所以反对守贞，或许来自类似马丁·路德——他的著名批判里已清楚反映出他个人之强烈的感性本能 [9] ——的个人的动机；换言之，他确信（亦可见之于犹太法典），任何到了一定年龄而仍未婚者，即为罪人。不过，如就一个伦理性的“救赎宗教”而论，我们不得不承认伊斯兰教圣徒列传里的一些例子的确相当独特；例如穆罕默德的格言里就曾经对一个禁绝肉食达四十日的人的伦理性格表示怀疑 [10]；此外，一个被颂扬为救世主（Mahdi）的人物——也是早期伊斯

兰教著名的栋梁人物——在被询问为何他（不像他的父亲阿里）要用发油时答道：“为了对女人更有办法。”<sup>[11]</sup>

伊斯兰教从来就不是个真正的救赎宗教，伦理意义的“救赎”观念对伊斯兰教而言，实在遥远。伊斯兰教的阿拉是个具有无限能力——虽然也是个慈悲——的上主，不超越人类力量的极限即是遵从他的旨意。所有伊斯兰教的重要习俗皆带有（本质上）政治的性格：消除内部争斗，以增加团体对抗外敌的冲击力；禁止不正当的性关系，遵循严格家父长制的方向来规范正当的性关系（根据离婚的方便以及继续维持侍妾制度与女奴来看，实际上只不过是给有钱人制造性特权）；禁止“高利贷”，征收战争与扶助贫民的税捐。伊斯兰教特殊的宗教义务也具有同样浓厚的政治性格，见之于其唯一要求的教条：阿拉为唯一的真神，穆罕默德为其先知。此外，一生中至少得到麦加朝圣一次，斋戒月禁止白天进食，一周礼拜一次，以及每日祈祷。最后，伊斯兰教对日常生活也有一些规定：例如衣着（直至今日，当未开化的部落归依时，此一规定仍有其重要经济影响）；禁止某些不净的食物，戒酒，戒赌。禁止赌博的规定在此一宗教对投机事业的态度上，显然有重要影响。

早期的伊斯兰教根本无所谓个人之救赎追求，亦无任何神秘主义。最早期伊斯兰教的宗教许诺是属于现世的，财富、权势以及荣誉都是世俗性的，即使彼世在伊斯兰教亦被描绘为士兵之感官性的乐园。再者，原初伊斯兰教“罪”的观念也有类似的封建取向。将伊斯兰教的先知描写为“无罪者”乃是晚期的神学构建，极难符合见于《古兰经》的穆罕默德的真正性格——强烈的感性激情与极易被小事所激怒。同样的，在他移住麦地那以后，我们也看不到他有任何罪恶的“悲剧感”。原先封建式的“罪恶”的观念，在正统伊斯兰教里仍居支配性地位，就此而言，“罪”乃是指仪礼的不净、宗教冒渎（例如shirk，即多

神崇拜），不遵从先知的积极的诫命，以及由于违背习俗或礼仪而导致身份品位的丧失。其他的一些特征亦可看出伊斯兰教所保留的一种特殊的封建精神：毫不质疑地接受奴隶制度与人身隶属制度；一夫多妻制与轻视及压抑女性；本质上为仪式主义性格的宗教义务；以及最后，极为简单化的宗教性要求，与更为简单化的有限的伦理要求。

伊斯兰教并没有因为此后的一些发展而在某些关键点上与犹太教及基督教更为接近；这些发展影响的范围相当广泛，包括：神学与法学之决疑论的兴起；虔敬主义与启蒙主义的哲学派别的出现（这是在源自印度之波斯的苏非教派传入以后的现象）；以及苦行修道团（Derwisch-Orden）的形成（直至今日仍在印度人强烈的影响下）。犹太教与基督教都是独特的市民——城市的宗教，而城市在伊斯兰教则仅有政治上的意义。伊斯兰教官方祭典的性质及其有关性行为与宗教习惯的诫命，也可能会导出某种严谨的生活态度。小市民阶层是托钵修道团最主要的担纲者，此教团传播极广，势力日渐扩大，最终则凌驾于官方教会的宗教之上。这种类型的宗教（托钵修道团）具有狂迷与神秘的色彩，基本性格则为非理性与非日常性的，在正式的日常生活伦理上又是全然传统主义式的，然而由于其高度的素朴性，极易传布。它所导出的生活态度，其轨道恰与见之于清教徒——实际上可说是任何一种企图驾驭现世的禁欲主义——的有条理的控制生活的方式形成对比。伊斯兰教与犹太教相反，并不要求一种广博的律法知识，也不要求（孕育出犹太教之“理性主义”的）有关决疑论的思考训练。伊斯兰教的理想人格类型乃是武士，而非文人（Literat）。再者，伊斯兰教没有任何有关弥赛亚王国之降临的许诺。而此种结合于谨守律法的弥赛亚之降临的诺言——同时也结合了犹太祭司有关其民族之历史、上帝的选拔、罪与离散的教诲——乃是犹太人宗教之具有宿命性的贱民性格之决定性要素。

伊斯兰教当然也有禁欲的教派。早期伊斯兰教的武士阶层大部分即有要求“简朴”的特质；这点促使他们从一开始就反对伍麦叶王朝（Umayyad）的统治。此一王朝愉悦的现世享乐与军营内严格的纪律相形之下，可说是个堕落，这些军营是开国君王欧麦尔一世（Umar）在征服地区设立以屯驻伊斯兰教战士的；现在取而代之的是一个封建的贵族阶层。不过，他们的禁欲乃是一种战士阶层、武士军事纪律性质的禁欲，而非修道者的禁欲，更不是一种市民的、体系化的禁欲生活态度。再者，它只有在一段时期内能发挥作用，而且就算在此时期也极易转化为宿命论。我们已经讨论过在此种环境下，由一种神意之信仰所导出的极为不同的作用。伊斯兰教则由于圣物崇拜，乃至最后巫术的渗透，而完全远离任何真正的生活方法论。

## 六 原始佛教的逃离现世 [\[12\]](#)

与专注于控制现世之经济事务的宗教伦理体系形成强烈对比的，是纯正原始**佛教**之最极端的现世拒斥的伦理（开悟的神秘主义性的专注）——当然是不包括见之于中国西藏及其他地区，以及日本之民间宗教里的完全变形的佛教。

就算是这种最为拒斥现世的伦理也可说是“理性的”，因为它导致了一种对所有本能的冲动之持续的、警觉性的控制，尽管其目标与现世禁欲主义的目标全然不同。追求救赎，并非只为逃离罪恶与苦难，同时也为了逃避人世之无常——换言之，救赎的目的乃在脱出业与因果之“轮”而跻于永恒之寂静。这种追求乃是各人自身之业，而且也唯有如此才能达成。没有命定论，也没有任何神之恩宠、祈祷与做礼拜。任何善行与恶行的果报，乃是宇宙之报应机制根据业与因果自行为之；这种果报通常是比率性的，因此永远有其时间上的限制。只要



个体仍然为生之渴望所驱使，他就得以各种方式在其不断更换的人间存在里，亲身品尝其行为的后果；不管他此刻的存在是属于动物界、天上抑或地狱界，他都必须要为自己在来世开拓新机缘，最为高贵的热情跟最为卑劣的感官欲求都同样的重复导致在此一个体存在之锁链里的新的存在（将此种过程称之为“灵魂轮回”是极为错误的，因为佛教的形而上学里并不承认有灵魂存在）。只要生之“渴望”（不管是在此世或彼世）没有完全根绝，只要个人仍然在为自己的存在及其附随的一切幻影（尤其是认为有个一致性的灵魂或“人格”的妄想）而无力地挣扎，此种个体存在的过程就会持续下去。

所有结合于现世之利益的、理性的目的行为皆被视为背离救赎之道，专注冥思的内心活动——空虚自己对现世之渴望的灵魂——自然是个例外。只有少数人能得救赎，就是那些决心过着身无一物、纯洁与无业——因为劳动也算是一种目的行为——之生活，因此也就是托钵为生的人。他们必须不断地游历（除了雨季外），解脱所有个人与亲族及现世的绊索，实践正道（法 [dharma]）之诫命以求达到神秘之开悟的目标。一旦得到救赎，伴随此种开悟而来的深沉喜悦以及温柔、无限的慈悲，即可赋予他此世之至高的净福，而进入永恒的涅槃境界（Nirvana）的无梦之眠——唯一不生不灭的状态。此外所有其他的人亦可因为尽量遵从生活之戒律，避免犯下在此世的重大罪孽，而在来世能有较佳的机缘。根据业与因果的教义，此种来世之存在是无法逃脱的，因为伦理的账尚未清算完毕，而生之渴望也尚未（可以这么说）“消散”。因此，对绝大多数人而言，当此生结束之后，必然会以某种形式的新生个体存在，真正永恒的救赎仍然是无法企及的。

在这样一种（也是唯一的）首尾一贯的遁世态度与所有的经济伦理或理性的社会伦理之间，无任何通道可言。遍及所有被造物的这种普世性的“悲悯之情”，不可能成为任何理性行为的担纲者，毋宁说反

而导致背离的方向。这种悲悯之情乃是体认到所有生物——因此，也就是无常的存在者——之间，由于共通的业与因果关系而来的连带关系的、冥思性神秘主义之立场下的逻辑结果。在佛教，这种普世悲悯之情的心理学基础来自这一宗教之神秘性的、病态快感的、普遍及无等差之爱的感觉。

佛教可说是印度一般受教育阶层之知识主义所曾创造出来的——不管是在佛教出现之前或之后——最为首尾一贯的救赎论。像上述那种冷然而高傲地将个人自生命轮回中解脱出来的方式，绝不可能成为一种大众的救赎信仰，因为实际上要求个人自力而度。佛教的影响力之能够跨越受教育的阶层，得归功于“沙门”——禁欲者，具有巫术性及人类崇拜的色彩——从以前就享有的巨大威望。一旦佛教成为一个传道性的“大众宗教”，它当然就转化为一个基于业之报应观的“救世主宗教”，并以祈祷的技巧、祭典与秘迹恩宠，以及慈悲的行为来保证在彼世的期望。这样的佛教当然也会倾向包容纯粹巫术性的观念。

在印度的上层阶级里，佛教财给了奠基于吠陀经典的、再复兴的一种救赎哲学；一般大众方面，它也遇到来自印度教之救世主宗教的竞争，特别是各式各样的毗湿奴信仰，包括坦陀罗派（Tantrism）巫术[13]、狂迷的秘仪宗教，尤其是“信爱”（bhakti [对神的爱]）的虔敬。在喇嘛教，佛教变成神权政治下一个纯粹修道僧的宗教，这种神权政治以一种全然巫术性质的宗教力量来控制一般信徒。不管佛教传播到东亚哪个地区，其原有的特质必然经过剧烈的转化，例如它与中国道教的竞争，乃至多样化的结合，最终成为此地区典型的大众宗教，这个宗教着眼于超越此世生命与祖先崇拜，并且赐予恩宠与救赎。

不管如何，从佛教、道教或是印度教的虔敬里，都无法产生出导向一种理性的生活方法论的推动力。尤其是印度教的虔敬，正如我们

所详述过的，维系了传统主义所可能有的最强的力量，因为印度教的基本前提可说是社会“有机论”的一种最为彻底的宗教呈现。从一种按照功过比率而予以报应的机械式运作——根据个人在前世的功过来分配此世的权势与幸福——的观点而言，现世的既存秩序是绝对无条件的正当。

所有亚洲这些大众宗教都留给了小商人的“营利冲动”、职工对“生业”的关心，以及农民的传统主义之生存空间；同时也不干涉特权阶层的哲学性思考及其习惯性的身份取向的生活样式。其结果在日本则呈现出封建制的性格；在中国则为家产官僚制——因此也常带有强烈的功利主义的特征；在印度则糅杂了骑士、家产制以及知识主义的成分。然而，这些大众的宗教却没有一个能提供为了根据上帝之诫命来**合理地**、伦理性地转化此一被创造的“现世”所必要的动机与方向。相反的，对它们而言，这个世界乃是个确定的既存事实。因此，也是所有可能有的世界里最好的一个。提供给哲人（亦即具有最高程度之虔敬者）的选择只有：使自己顺应于“道”——这个世界之非人格性的秩序，同时也是唯一特殊神圣的事物；或者相反的，进入唯一永恒的存在（涅槃境界的无梦之眠）——透过自己的作为将自己从冷酷无情的因果锁链中拯救出来。

## 七 诸文化宗教与资本主义

**“资本主义”**存在于所有这些宗教，就如西洋古代及中古时期有过的一样。然而却没有任何导向近代资本主义的发展，甚至连**萌芽都没有**。究其实，乃因缺乏禁欲的新教所特有的“资本主义精神”。但是，就此认定印度、中国或伊斯兰教的巨贾小商、职工或苦力的“营利冲动”比诸禁欲的新教徒要来得微弱，则显然远离事实的本来面目。反过

来说似乎倒还差不多，因为清教的特殊之处正是对“营利欲”之理性的、伦理的限制。无论如何，没有任何证据可以说明，在这一点之所以会有此实际上的差异，是技术、经济的“理性主义”的自然“禀赋”比较差。今天，所有上述的民族皆已将这种“商品”（技术、经济的“理性主义”）视为西方世界最重要的一种产品而加以输入，如果其间有任何障碍存在，这个障碍乃来自严固的传统（就如我们中世纪时所曾经有过的一样），而非由于任何能力或意志的缺乏。对理性的经济发展的这种障碍，其原因主要得求之于宗教领域，而不能只限于纯粹政治性的各种制约（亦即“支配”的内在结构，有关这些稍后会再讨论）。

只有禁欲的新教彻底铲除了巫术与超自然的救赎追求（知识主义、冥思型的“开悟”可说是这种救赎追求的最高形态）。只有新教单独创生出这样的宗教性动机——从专心致意于一己之现世“志业”（Beruf）以求取救赎。新教徒这种强调要有方法、**理性**地履行自己的职务，恰与印度教之严格的、传统主义的职业观形成极端的对比。对于亚洲的各种民间宗教而言（恰与禁欲的新教形成反比），这个世界还是个巨大的魔法花园，想在此世或彼世寻得自己的方向与安全，最实际的办法就是设法崇拜或役使“精灵”，借着祭典、偶像崇拜或秘迹的方式来求得救赎。从亚洲的非知识阶层的巫术性宗教，是没有道路通往一种理性的生活方法论的；就像从儒教的顺应现世、佛教的拒斥现世、伊斯兰教的支配现世以及犹太教的救世主期待与经济的贱民法无法导向有条理地制御现世一样。

## 八 早期基督教的拒斥现世

第二个拒斥现世（就这个词的特殊用法而言）的大宗教是早期的**基督教**，当然基督教仍在摇篮期，也就是巫术及魔鬼信仰都还存在的

时期。它的救世主基本上是个巫师，巫术性卡理斯玛仍为其独特的使命感之不可欠缺的支柱。不过，这种独特的使命感却受到两个因素的制约：其一为世所仅见的、犹太教的宗教许诺（我们得知道，耶稣出现时就是弥赛亚期待最狂热的时期）；其次则是对犹太教的最高虔敬里所呈现出来的、知识主义律法学识之性格的排斥。基督教的福音即在反对此种律法博学的立场上——以一个**非**知识人对其他非知识人（“思想上贫乏者”）的宣示——出现的。尽管耶稣并不想废掉“律法”的一点一画 [\[14\]](#)，他理解“律法”的方式却与低下阶层、无识者、乡间及小镇的虔敬信徒——他们以自己的方式并根据自己职业的需要来理解“律法”——的方式相同，而与希腊化的、富有的上层阶级以及受过决疑论训练的律法学者与法利赛人的理解方式形成对比；例如在有关宗教习惯的规定上，尤其是安息日的禁令，他的解释就比较宽松，不过在其他一些地方，例如有关离婚的要件上，却又比较严格。在此已可预见日后保罗的观点：摩西律法的各种要求乃是针对所谓虔信者的罪过而设的。无论如何，当遇到这样的情形时，耶稣是会以自身的诫命来与古老的传统相对抗的。

耶稣所具有的独特的使命感，乃是由于他知道自己为通往上帝的必经之路（因为他是圣父的独子），而非来自任何例如“无产阶级本能”之类的事物。他的使命感是基于他了解；自己虽然不是个律法学者，却拥有远超过任何律法学者与法利赛人的、支配魔鬼与卓越布道的能力所需的卡理斯玛。这种使命感还涉及一个信念的问题，即他的驱魔本事只能行之于信仰他的人（即使是异教徒亦无妨），而无法行之于他的故乡、他的家族以及地方上的富人、名门与律法学者、律法达人——因为从这些人身上，他无法得到给予他巫术性的力量以显现奇迹的信心。倒是从穷人、被压迫者、税吏与罪犯，甚至罗马士兵那儿，他得到了这样的一种信心。我们必须记住，**这种卡理斯玛力量**正

是耶稣之弥赛亚使命感的决定性构成要素。同样的，这种力量也是他痛斥加利利（Galilee）诸城以及愤怒诅咒那棵不顺他心意的无花果树的根本主题 [15]。他对于自己这种力量的感觉也可以说明：为何以色列人之为上帝的选民这件事，对他而言，愈来愈成问题；为何神殿的重要性对他而言愈来愈可疑；以及他之所以愈来愈确信法利赛人与律法学者已为上帝所拒斥这件事。

耶稣只承认有两种绝对的“死罪”。一种是“亵渎圣灵” [16]，这是蔑视卡理斯玛及其承载者（耶稣）的律法学者所犯的。另一种是无同胞爱的傲慢，例如当知识分子以“汝，愚者”这样的话来斥责他的兄弟时，所表现出来的对思想上贫乏者的傲慢。这种反智主义倾向的、对知识分子之傲慢、希腊化与律法学者之智慧的排斥，是耶稣之布道里唯一的——也是非常突出的——“身份的”色彩。一般而言，耶稣的布道远非仅只是对世上所有的人以及所有的弱者的一个宣示。的确，轭并不重，但也只对那些能再度成为赤子的人是如此 [17]。实际上，耶稣提出了最为苛刻的要求，他的救赎教义具有真正贵族的特质。再也没有比“上帝的恩宠是普遍的”这样一种观念更远离耶稣之思想的了。在他的整个布道里，耶稣就不断在反驳这样的观念。只有**极少数**被选拔的人能通过那道（救赎）窄门、能悔改信耶稣。至于其他的人，上帝则冷酷其心肠以妨其救赎之道，傲慢者与富人显然最容易陷入此一命运。这自然不是个新观念，其他的预言早已有之。有鉴于当时地方上有权位者的傲慢，早期的先知即说过：弥赛亚是王，他将骑着穷人用的驮兽（驴）进入耶路撒冷 [18]。这并非意味“社会主义平等”。耶稣食宿于富人家中，这点在律法达人眼中看来是该受礼法谴责的；当耶稣吩咐那个富有的年轻人施舍财富时，他也说明只有当那个年轻人想成为一个“完全人”——亦即他的门徒——时，他才会如此要求。解脱世间一切绊索、亲人及拥有的物品，例如佛陀与其他类似的先知所教诲



的，是只要求于门徒的。虽说对上帝而言，一切皆有可能，继续依附于“财神”（Mammon）却是想得到拯救进入上帝之国的最主要障碍<sup>[19]</sup>，因为它会使人转离了宗教救赎之道——世间唯一值得关怀的事物。

耶稣并没有明示，执著于财富会导致缺乏同胞爱，不过，这样的一种观念确实存在着，因为他所昭示的诫命明确地包含有素朴的互助伦理，这是身份较低的人所构成的邻里团体所具有的特色。其间的主要差异乃在于，耶稣的诫命中互助伦理已体系化为一种有关同胞感情之爱的“信念伦理”（Gesinnungsethik）。互助的诫命亦可被理解为“普遍性的”、延伸至每个人的，“邻人”也就是在你身旁的人。基于“唯有上帝能，且将行报应”此一命题，互助的观念乃被扩大为一种无等差主义的吊诡。无条件的宽恕、无条件的施与、无条件的爱（甚至敌人）、无条件地甘受不义而不以暴力来对抗邪恶，这些宗教性的英雄主义的要求可能就是一种基于神秘主义的、无等差主义之爱的产品。然而我们也别忽视（虽然经常如此），耶稣是将无等差主义的爱与犹太人的报应观结合在一起的。唯有上帝终有一天会报应、报复与报偿。人最好不要因履行任何上述之爱心行为，而自夸其善，因为他的夸耀已取得他该得的报偿。想积聚财宝于天上，人就必须在此世借贷给那些无法期之归还者；否则此一行为即无功德可言。耶稣极力强调命运之会有公正的调整，可清楚见之于拉撒路（Lazarus）与其他地方的传说。单就此点而言，财富已可算是个危险的礼物。

然而一般而言，耶稣认为对救赎最为决定性的是一种绝对的、与现世及其相关事物的疏离。天国，一个在地上的、根本上无苦无厄的乐园，已近在眼前，这个世代是不会有在尚未见到它之前就已过去。天国的降临就会像个贼在黑夜里突然而来；在人间已有迹象可寻。叫人从财神的依恋中解脱，而非紧抓不放；叫人将恺撒的归于恺撒——这些事物又有何利可图？叫人祈求上帝赐予当日粮食，而不为明日忧

虑。人的作为不能使天国提早来临，然而人要为其来临预备好自己。尽管这些宣示并没有正式废弃律法，它却完全将重点置于宗教感情上。律法及先知所言的整个内容被浓缩为单纯的爱上帝及爱邻人的诫命，除此之外又加上一个影响深远的观念；此即，真正的宗教情操要由其果实、其确证（Bewährung）来加以评断。

耶稣复活的幻觉——无疑受到当时流传甚广的救赎论神话的影响——刺激了下列事物的急遽成长：卡理斯玛之灵的呈现；以及从耶稣自己家族（他们原先并非信徒）开始的、教团的形式。此外，影响重大的保罗的皈依，导致了与保持古代犹太预言之连续性的贱民宗教的决裂，而展开对外邦人的传道事业。这些发展的结果，决定了基督教布道教团对“现世”的新态度：一方面是期望基督的再临，另一方面则是认识到“圣灵”之卡理斯玛赐物的极端重要性。因此，现世将维持其现状，直到主的再临；而个人也被要求固守其现状及其“职业”（Beruf），并服从政治权威——除非此权威要求他犯罪<sup>[20]</sup>。

---

[1]. 桑巴特生平，见本书第七章注[43]。此处所提到的著作，应是指其*Die Juden und das Wirtschaftsleben*（1911）一书。对此提出反论的，为古德曼（1913）。关于后者，见本章316页注1。——日注

[2]. Maona是十三四世纪于意大利，特别是热内亚成立的一种合资公司形态的殖民企业体。根据韦伯本身的说明，Maona这种海上合资公司，是脱离一切氏族关系与个人关系，仅以资本主义的利益关怀为准的结合形态（相当于股份公司），于中世纪开始出现。参照《经济与社会》，第二部第三章第六节。——日注

[3]. 犹太教规定安息日不能有所作为，耶稣到犹太会堂，有个人枯干了一双手，求他治病，有人问耶稣说：安息日治病，可以不可

以。意思是要控告他。耶稣说：你们中间谁有一只羊，当安息日掉到坑里，不把他抓住拉上来呢，人比羊何等贵重呢。所以在安息日做善事是可以的。于是对那人说：伸出手来。他把手一伸，手就复了原。见《新约·马太福音》12：9—14。——中注

[4] 古德曼（Julius Guttman, 1880—1950），犹太教与犹太哲学的研究者。原任柏林犹太研究所所长，后来被耶路撒冷的希伯来大学所聘，殁于此。以*Die Philosophie des Judentums*（1933）一书知名，但此处所提的言论，是指他于1913年寄去给《社会科学杂志》，反驳桑巴特关于犹太人之经济生活的研究的讨论文字。——日注

[5] 喀巴拉派为犹太的神秘主义的一个形态。“喀巴拉”在希伯来语中原为“承传”之意，此处是指关于犹太教的神与人之间的关系的神智学神秘学说。其信奉根据在弟兄间继承传授的秘仪的《新约/旧约》解释，相信解释出关于神创造世界与人类之被隐去的秘仪，而逐渐成为一种追求与圣灵之交感的秘密集团。其起源虽不明确，但可视为与诺斯替派相近的倾向而发展出来，自中世纪后至文艺复兴时代大大盛行，亦影响到基督教世界。

哈西德是18世纪左右在波兰南部与乌克兰的犹太人间广泛流传的宗教运动。此名称来自公元前2世纪时犹太教内部的哈西德（“虔敬的人”）一派。此派所抱持的是：素朴的敬神心情比对犹太法典的认识更重要，并且在一切事物之中都可发现神的一种泛神论的思想；另一方面，若是点燃被赋予在人身上的“神的火花”，那么即可在日常生活中实现与神的合一，并且可以在自然的世界中享有神的一种神秘主义的立场。美名大师托夫（Baal-Shem-Tov, 约1700—1760）为其领导者，其众多弟子甚为活跃。至晚近具代表性的犹太思想家布伯

（Martin Buber，1878—1965）对此一思想之再评价，是世所周知的。——日注

[6] Publius Aelius Hadrian，罗马皇帝（117—138年在位）。132—135年间，趁着犹太人内乱机会，进行第二次犹太战争，耶路撒冷神殿即于此次镇压行动中被摧毁。不过，他在位期间励精图治，重用法学家，奖励文学艺术，颇得人心。——中注

[7] 温勒（Paul Wernle，1872—1932），瑞士的基督新教神学者。巴塞尔大学教授。隶属于宗教史学派的《新约》学者，以对福音书之资料批判的分野及对保罗的研究而活跃学界。尔后转向教会史的研究，留下有关宗教改革的研究著作，如*Der Christ und die Sünde bei Paulus*（1897），*Anfänge unserer Religion*（1901），*Die Quelle des Lebens Jesu*（1904）等。——日注

[8] 雅各、彼得与约翰在当时被称为“教会柱石”。见《新约·加拉太书》，2：9。——中注

[9] 路德在其题为《关于修道士的誓愿之审议》（*De votis monasticis indicium*，1521）一书中，对于修道士的誓愿及禁欲独身制发出率直的质疑，并以此对修道院制度进行彻底的批判。——日注

[10] 此处所引用的出于*al-Tabarsi; Makārim al-achlāk*，66。关于此一部分的论述，亦可见于Ignaz Goldziher: *Vorlesungen über den Islam*（1. Aufl.，1910）一书第四章“Asketismus und Sufismus”（页150）中。韦伯此处所据的应该就是Goldziher的这本书。——日注

[11] 阿里应是指第四代哈里发中什叶派之依玛目（教主）的阿里。因此，此处所说的人物应是指阿里的儿子穆罕默德。关于这部分，和前注一样，可参见Goldziher前揭书，页146。原文引自

*Klassenbuch des Ibn Sa'd V*, 85.5（此书为关于早期伊斯兰教领袖之生涯的传记集录）。另参照本书第三章55页注1及第十章260页注1。

——日注

[12] 在初版中为“原始佛教的拒斥现世”。——日注

[13] 坦陀罗派是印度教的一个流派，以被称之为坦陀罗（tantra）的一系列文献为圣典。坦陀罗作成于六七世纪左右，一般为数69种，依内容可分为：（1）修尼阿纳（理论的教义），（2）瑜珈（得魔力的修业法），（3）克利亚（神殿与神像的制作方法），（4）加利亚（礼拜礼仪）等四部分。属于湿婆派、崇拜卡利女神的性力派（参照第十章256页注3）以坦陀罗为圣典，因此亦为坦陀罗派，自7世纪以来即以孟加拉为中心而盛行，成为以特殊的秘仪与瑜珈为特色的密教。以此，后来即以坦陀罗派来称呼密教，与佛教的密教相互影响。——日注

[14] 《新约·马太福音》，5：17—19：“莫想我来要废掉律法和先知。我来不是要废掉，乃是要成全。我实在告诉你们，就是到天地都废去了，律法的一点一画也不能废去，都要成全。”——中注

[15] 痛斥加利利诸城，见《新约·马太福音》，11：20—24。诅咒无花果树，使其枯干，见《新约·马太福音》，21：18—19。——中注

[16] 《新约·马太福音》，12：31—2：“所以我告诉你们，人一切的罪和亵渎的话，都可得赦免。唯独亵渎圣灵，总不得赦免。”——中注

[17] 见《新约·马太福音》，11：25—30。——中注

[18] 《旧约·撒迦利亚书》，9：9：“耶路撒冷的民哪，应当欢呼。看哪，你的王来到你这里，他是公义的，并且施行拯救，谦谦和

和地骑着驴，就是骑着驴的驹子。”另参见《新约·马太福音》，21：1—6。——中注

[\[19\]](#) 玛门（Mammon），财神之意。从希腊文Mamonas而来。耶稣说过：“一个人不能事奉两个主，不是恶这个爱那个，就是重这个轻那个。你们不能又事奉上帝又事奉玛门。”“我实在告诉你们，财主进天国是难的。我又告诉你们，骆驼穿过针的眼，比财主进上帝的国还容易呢！”（《新约·马太福音》，6：24；19：23—24）耶稣吩咐年轻人施舍财富一事，见《新约·马太福音》，19：16—22。——中注

[\[20\]](#) 根据手稿的备注，此章尚待继续完成。——德注



# 译名对照表

|                     |               |
|---------------------|---------------|
| abalienatio mentis  | 精神错乱          |
| Abraham             | 亚伯拉罕          |
| absolute Paradoxie  | 绝对的悖理         |
| Achan               | 亚干            |
| Achaemenide         | 阿黑美尼德         |
| adhvaryā            | （印度）行祭者       |
| Adiáphoron          | 广教主义          |
| Aeschylus           | 埃斯库罗斯         |
| Agamemnon           | 阿伽门农          |
| agnidh              | （印度）点火者       |
| Ahimsā              | （佛教）不杀生戒      |
| Ahura Mazda         | 阿胡拉·玛兹达       |
| Aisymnetes          | 仲裁者           |
| Aitolia             | 埃托利亚人         |
| akosmismos          | 无等差主义         |
| al-Ghazālī          | 阿尔·加扎利        |
| Alltagsreligiosität | 日常性宗教         |
| amal                | 实践            |
| Amenhotep           | 阿蒙霍特普         |
| Am-hārez            | （犹太教）律法无知者，乡民 |
| Amon                | 阿蒙神           |

Amos 阿摩司  
Andacht 皈依  
Animismus 泛灵论  
Anomismus 无规范主义，脱序状态  
Anselm von Canterbury 安塞姆  
Anstalt 机构，制度  
Anstaltsgnade 制度恩宠  
Antioch 安提阿  
Antisthenes 安提西尼  
Antreibens 鼓舞之神  
Apollo 阿波罗  
Apologetik 基督教护教论  
Archimedes 阿基米德  
arhat 阿罗汉  
Arminian 阿明尼乌斯教派  
Arminius, Jacobus 阿明尼乌斯  
Arnold von Brescia 阿诺德  
Artaxerxes 阿塔薛西斯  
Arte di Cailmala 卡理玛拉商人行会，毛织品商人行会  
asrama (印度教) 修行期  
Assur 亚述神  
Athanasius 亚大纳西  
*Atharvaveda* 《阿闳婆吠陀》  
Augenblicksgötter 瞬间之神  
Augustales 奥古斯都崇拜团  
Augustin 奥古斯丁

Augustus 奥古斯都  
Ausgleich 报偿  
auspex 鸟占  
auspicium 宗教命令权  
Avesta 祆教圣典

Bartholomae 巴索罗梅  
Basileus 波斯王  
Baudelaire, C. 波德莱尔  
Baxter, Richard 巴克斯特  
Beatrice 贝雅特里齐  
Bekehrung 改宗皈依  
Benedictus 本尼狄克  
berith 圣约  
Bernhard von Clairvaux 圣罗贝尔  
Beruf 职业, 志业, 召命  
Berufsethik 职业伦理  
Betrieb 经营  
Bewährung 确证  
*Bhagavad Gita* 《薄伽梵歌》  
bhakti 信爱(对神的爱)  
Bosnia 波斯尼亚  
Bousset, Wilhelm 布杰特  
Brahma 梵天, 祈祷主  
*Brahmanas* 《梵书》  
Brautmystik 灵交神秘主义

Breysig, Kurt 布莱吉希  
Brüderlichkeit 同胞爱  
Buchreligionen 圣典宗教  
Butler, Samuel 勃特勒

Caitanya 查伊塔尼亚（卡他巴札派始祖）  
Camillus 卡米卢斯  
Canaanite 迦南  
Caput mortuum 残渣  
caritas 慈善  
certitudo salutis 救赎确证  
Chaberim （犹太教）同志  
Chalcedon 查尔西顿（宗教会议）  
Charisma 卡理斯玛  
Charondas 卡隆达斯  
Chassidim 哈西德人  
Chassidismus 哈西德派  
Chlysten （俄国）克律斯特派  
Cilicia 西里西亚  
Cistercian 西多教团  
Citeaux 西多  
Clement of Alexandria 克雷芒  
Clovis 克洛维  
Cluny 克吕尼  
coge intrare = compelle intrare 强制加入  
coitus interruptus 性交中断

commenda, dare ad proficuum de mari 委托，依契约分配海外贸易的利润

Commodus 康茂德（罗马皇帝）

Condé 孔代

Congregationalists 组合派，会众派

Constitutum Usus 利益协定

Coptic 科普特（教会）

Credo, non quod, sed quia absurdum est. 我相信它，不是因为它悖理，而是完全因为它悖理。

Cynic 犬儒学派

Cyrus 居鲁士

Daimonion 天才（苏格拉底的）

Dāmiourgos 狄米尔格

Dante, Alighieri 但丁

Decius 德西乌斯

Deismann, A. 戴斯曼

Demagogue 群众煽动者，群众领导者

deo placere non potest 不为上帝所喜

Derwische （伊斯兰教）苦行僧

Deus absconditus 隐身之神

dharma （佛教）法

Diaspora （犹太人）离散期

*Didache* 《十二使徒遗训》

didaskaloi 传道者，教师

dii certi 确定之神

Dike （希腊）黛可神  
Diocletian 戴克里先  
Dionysus (Bakchos) （希腊）酒神，巴克斯，狄俄尼索斯  
Dogmen 教义  
Donatisten 多纳图教派  
doppelte Dekret 正反圣定  
Dordrechter 多德雷赫特  
Du ut des 施与受  
Dualismus 二元论  
dvija 再生族  
Dvořak, Max 德沃夏克

Eckhardt, Meister 爱克哈特  
Egidy, Moritz von 冯·艾吉迪  
Eigengesetzlichkeit 固有法则性  
ekajati 一生族  
Ekstase 忘我  
Eleusinischen Mysterien 谷神祭典  
Elijah 以利亚  
Empedocles 恩培多克勒  
Entlastung 免责  
Entrückung 恍惚状态  
Entzauberung 除魅  
Erastus, Thomas 埃拉斯都  
Erleuchtung 开悟  
Erlösungsreligionen 救赎宗教



Erlösungssehnsucht 救赎憧憬  
Erschauen 观照  
Esoterik 秘义  
ethische Prophetie 伦理型预言  
Ethos 精神  
Euphorie 病态的快感  
evocare Deos 呼神  
exemplarischen Prophetie 模范型预言  
ex opere operato 因其作为  
extra ecclesiam nulla salus 教会之外无救赎  
Ezekiel 以西结  
Ezra 以斯拉

fides explicita 信仰之宣示  
fides implicita 信仰之默示  
fides efficax 有效的信仰  
filioque (圣灵出自圣父) 及自圣子  
Fox, George 福克斯  
Francke, A. H. 弗兰克  
Franz von Assisi 圣方济  
fratres arvales 阿尔瓦列斯神官团  
Freimaurer 共济会  
Friesland (荷兰) 弗里斯兰

ga'al, pada 赎取  
Gallia 加利亚人(高卢人)

Gebietskörperschaft 地域团体  
Gebrochenheit 意气沮丧，脆弱  
Gefühlspietismus 感性虔敬主义  
Geheimkult 秘仪  
Geisterglaube 精灵信仰  
Geistzwang 精灵强制  
Gelegenheitshandeln 随机性的社会行动  
gemara (犹太教) 革马拉  
Gemeinde 教团，共同体  
Gemeindereligiosität 教团的宗教性  
Gemeinschaft 共同体  
Gemeinschaftshandeln 共同体行为（行动）  
genius 守护神  
gennethénta me poiethénta 被生而非被创造  
gens 氏族  
gerrymander 选区分划制度  
Gesetzgeber 立法者  
Gesinnungsethik 信念伦理  
Gesinnung 心态，信念，心志  
Ghetto (犹太人) 居住地  
ghibellini 吉伯林党，皇帝派  
Gideon 基甸  
Glaubenskämpfer 信仰战士  
Glaubensreligiosität 信仰型宗教  
glückliche Borniertheit 幸福的顽迷  
Gnadenanstalt 恩宠机构

Gnadengewissheit 恩宠确证  
gnosis 灵知  
Gnostics 诺斯替教派  
Gnostiker 灵知者  
Gokulastha (印度) 哥古拉萨  
Gopi (印度教) 歌比  
Gosain (印度教) 法师  
Gottesbegriff 神概念  
Gottesdienst 崇拜神  
Gottesvorstellungen 神观  
Gotteszwang 强制神  
gratia infusa 恩宠注入论  
Gregor der Grosse 格列高利(一世) 大教皇  
gregorianische Kalender 格列高利历法  
Gregory VII 格列高利七世  
Guru (印度) 导师  
Guelph 教皇派  
gute Werke 功德, 善行  
Guttmann, J. 古德曼

Hadrian 哈德良(罗马皇帝)  
Hametze (印第安) 哈梅兹族  
Hammurabi 汉穆拉比  
Haoma (祆教, 古波斯) 祭典  
Harnack, Adolf 哈尔纳克  
Hausgemeinschaft 家族共同体

Hauspriestertum 家父长祭司制  
Heilandssoteriologien 救世主救赎论  
Heilbringer 救赎者  
Heiligung 圣化  
Heilsaristokratismus 救赎贵族主义  
Heilsarmee 救世军  
Heilsbesitz 救赎拥有  
Heilschancen 救赎可能性  
Heilsmethodik 救赎方法论  
Heldengott 英雄神  
Henotheismus 单一神教  
Herodian 希律王室  
Herz-Jesu-Kult 耶稣的圣心崇拜  
Herzl, Theodor 赫茨尔  
Hesiod 赫西奥德（8世纪左右希腊诗人）  
Hieronimus 希罗尼穆斯  
hinterweltliches Dasein 背后世界之存在  
homo oeconomicus 经济人  
homo politicus 政治人  
homousios 本质一致  
Hoplite 重装步兵  
Horus 何露斯（埃及主神）  
hotar （印度）劝请者  
*Hudibras* 《休迪布拉斯》  
Huguenotte （法国）胡格诺教徒  
Humiliaten 谦卑派

Hurerei 性放纵  
Huss, John 胡斯  
Hyliker 唯物者  
hypermoron 超越宿命

Ikhnaton 伊肯纳顿  
imperium 命令权  
incerti 身份不明的神  
indicia 标志  
indigitamenta 罗马神册  
Indra 因陀罗  
in foro conscientiae 良心之法庭  
innerweltliche Askese 现世内的禁欲  
Intellektuellenreligion 知性宗教  
Irenäus 伊里奈乌斯  
Isaiah 以赛亚  
Ishmaelites 以实玛利人（米甸人）  
Isis 伊希斯

Jainismus 耆那教  
Jamnia 雅曼尼亚（宗教会议）  
Jannaeus, Alexander 查那尤斯  
Jansenism 詹森主义  
Janus （罗马）门神  
Jina 胜利者  
Jinismus 耆那教

jizyah 贡纳

Josephite (俄国) 圣约瑟夫派

Joshua 约书亚

Julianus 尤里安 (罗马皇帝)

Juno 天神朱诺

Kabbala (犹太教) 喀巴拉派

Kabir 迦比尔 (那纳克之师)

Kadijustiz 卡迪审判

kanonische Schriften 圣典

Kapila (印度) 迦毗罗

Karma 业报, 因果报应

Kartabhajas (印度) 卡他巴札派

Kasuistik 决疑论

Kautsky, Karl Johann 考茨基

Keni 开尼人

Khawärij (伊斯兰教) 哈瓦利吉派

Kidderminster 基德明斯特

Kirchenräson 教会理性

Kismet 命运

Konfession 教派

Konföderation 联盟

Kontemplation 冥思

Korinth 哥林多

Krishna (印度) 黑天

Kshatriya 刹帝利



kultus 祭典

Kuyper, A. 克伊波

Kybele 奇碧莉女神

Laiengemeinde 信徒教团

Lainez, Diego 赖尼兹

Lazarus 拉撒路

Lebensführung 生活态度

Lebensmethodik 生活方法论

Lehre 教说

Lehrer 传道者

Lehrsätze 教理

Leibbursche 指导学长

Leistungen 业绩

Liguori, A. 利古奥里

Lilburne, John 利尔伯恩

Levy, H. 李维

Lokalgott 地方神

Lombardia 伦巴底

Loyola, Ignatius de 罗耀拉

Lykos (希腊) 列克斯神

Maat (埃及) 玛亚特神

*Mahabharata* 《摩诃婆罗多》

Mahavira 大雄

Mahdi (伊斯兰教) 救世主

Makkabäer 马加比王朝  
Mallinckrodt, H. 马林克罗德  
Mammon 玛门（财神）  
Mandaismus 曼达教  
Mani 摩尼  
Manu 摩奴  
Maona 海上合资公司  
Marcionitismus 马西昂思想  
Marduk 马尔杜克神  
Maschiach 弥赛亚  
massa perditionis 堕落的团块  
Mecca 麦加  
mēdena apelpizontes 什么人也不指望  
Medes 米底人  
Medina 麦地那  
Megiddo 美吉多  
Meinhold, Johannes 迈赫德  
Merovingians 墨洛温王朝  
Metánoia 悔改  
metoikoi （希腊）外籍居民  
Midianites 米甸人  
mishnah （犹太教）密许那  
Mithra 密特拉  
Moira 命运  
Monolatrie 单神崇拜  
Monotheismus 一神信仰，一神教

Montanus 孟他努斯  
montespietatis 贫民当铺  
Münster 明斯特  
mufti (伊斯兰教) 传法者  
Müller, Max 缪勒  
musar = Paideia 教养  
Mu'tazila (伊斯兰教) 玛塔吉拉派  
Mystagogen 秘法传授者  
mythologisches Denken 神话论的思考

nabi 先知  
Nächstenliebe 邻人之爱  
Nanak 那纳克(锡克教始祖)  
narodniki (俄国) 民粹主义者  
Nationalgott 民族神  
Neapolitan 拿坡里人  
Nicaean 尼西亚(宗教会议)  
nihil inde sperantes 什么也不指望  
Nirvana 涅槃  
Novatianus 诺瓦提阿奴斯  
numina 神祇, 精灵

Oldenberg, Hermann 奥登堡  
onanismus matrimonialis 夫妇间的自慰  
ordo equester (罗马) 骑士阶级  
Orgie 狂迷

Orphics 奥菲斯

Osiris (埃及) 俄赛里斯

paganus 异教徒, 乡野人

Pali 巴利圣典

Pantheon 万神殿

Pariavolk 贱民民族

Parsee 帕西教 (印度的祆教)

Pathos 激情

Patres (罗马) 族长

patriciate (古代城市) 贵族

Patrimonialherrenreligion 家产领主宗教

Pausanias 保萨尼阿斯 (斯巴达王)

Pelagius 贝拉基

penta moi eksestin 凡事我都可行

Pericles 伯利克里

perseverantia gratiae 恩宠不移

Pharisäer 法利赛人

Pharisaioi = Peruschîm (犹太) 分离者

Philistine 非利士人

Philo 斐洛

phratry 氏族

Pietismus 虔敬主义

Pisano, N. 皮萨诺

Pistiker 信心者

Pluto (希腊) 财神普路托

Pneuma （圣）灵  
Podesta （意大利）治安首长  
podestas 权职  
Polynesia 波利尼西亚  
Pompey 庞培  
Port Royal 皇家港  
Prädestinationsgnade 预定恩宠  
Predigt 布道  
Prinzeps 罗马元首  
Psychiker 心灵者  
Puritanismus 清教  
purohita （印度）宫廷祭司（婆罗门）  
Pythagoras 毕达哥拉斯

Quietismus 寂静主义

Rabbi 拉比，犹太律法学者  
Rackers von Staat 顶着国家之名的恶棍  
Radha （印度）罗陀  
rahbaniya 修道院生活  
raison d'etat 国家理性  
raison d'eglise 教会理性  
Ramanuja 罗摩奴阇  
rebus sic stantibus 特定事项  
Rechabiten 列卡比人  
Rechtfertigung 义认制

Rechtsstaat 法治国家  
Reformed Churches 改革派教会  
relegere 再思索  
religare 再结合  
Rentner 坐食者  
Ressentiment 怨恨  
Richter 士师  
*Rigveda* 《梨俱吠陀》  
Rita (印度) 天则  
Ritasua gopa 规律之王 (米特拿)  
Ritterorden 骑士团  
Rohde, Erwin 罗德  
Robertus 圣罗贝尔  
Roy, Ram Mohan 罗伊  
Rudra 楼陀罗 (印度瘟疫之神)

Sabbath 安息日  
Sabbathjahr 安息年  
Sachlichkeit 即事性, 切事性  
Sadduqi 撒都该  
Sakramentsgnade 秘迹 (圣礼) 恩宠  
Saktireligiosität 性力宗教  
Salmasius, C. 萨尔马修斯  
Salmeron, Alfonso 撒梅隆  
*Sāmaveda* 《娑摩吠陀》  
Samnites 萨谟奈提人



Sanhedrin （犹太）最高法院  
Sankhya （印度）数论派  
Scheich 长老  
Schiitismus （伊斯兰教）什叶派  
Schreibergott （埃及）书记之神  
Schulte, A. 舒尔特  
Schulung 修炼  
Seelsorge 司牧  
Selbstgerechtigkeit 自我义认  
Selbstvergottung 自我神化  
Selbstvervollkommenung 自我完成  
Shakhas 流派  
Shankara 商羯罗  
Shiah （伊斯兰教）什叶派  
Shar'iah （伊斯兰教）圣法  
Shramana 沙门  
Shtundist 时祷派  
Sikh （印度）锡克教  
sine ira et studio 无恨亦无爱  
Sinn 无义  
Sira, Ben 西拉  
Siva 湿婆神  
Skoptsy 去势派  
Sodalen （祆教）伙伴  
Solon 梭伦  
Soma 苏摩神酒

Somasaft 神酒  
Sombart, Werner 桑巴特  
Sondergott 特别神  
*Song of Deborah* 《底波拉之歌》  
Sophrosyne 节度  
Spener, P. J. 斯彭内尔  
Spezialgott 专司神  
Stammesgott 部落神  
Stand 身份团体  
status ecclesiasticus 圣职的身份  
status politicus 政治的身份  
status oeconomicus 经济的身份  
Stimmungsgehalt 心境  
Stoics 斯多葛派  
Sündenbock 饩羊  
Sufismus 苏非教派  
Sunnite (伊斯兰教) 逊尼派  
superstitio 迷信  
Symbolen 象征  
Syndikalismus 工团主义  
Synoikismos 聚落

Taborite 塔波尔教派, 胡斯教徒  
Tabu 禁忌  
*Talmud* 犹太《法典》  
Tantris (印度) 坦陀罗派

tapas （印度）塔帕斯  
Tarsus 塔尔苏斯  
Tauler, Johannes 陶勒  
Templer 圣殿骑士  
Tertullianus 德尔图良  
Thebes 底比斯  
Themis （希腊）忒弥斯  
Theodizee 神义论  
Thōth 透特神（书记之神）  
Thrace 特雷斯  
Tischgemeinschaft 共食团体  
Totemismus 图腾信仰  
tribunus plebis 保民官  
Troeltsch, E. 特勒尔奇  
Üergöttlichkeit 超神性  
Überweltlichkeit 超世俗性  
Uddalaka （印度）郁陀罗伽  
Umar 欧麦尔一世（哈里发）  
Umayyad （阿拉伯）伍麦叶王朝  
unfreie Deisdämonie 奴隶性的敬畏神祇  
unio mystica 神秘的合一  
Univira 一夫制  
Unreinheit 不净  
Untertanen 子民  
*Upanishad* 《奥义书》  
Upāsakā 优婆塞（佛教在家众）

Urfrevel 原罪

Usener 乌杰尼尔

usuraria pravitas 不当暴利

Vallabha 伐腊毗

Vānaprastha (印度) 隐遁者

Varuna 伐楼那

Vasilii 瓦西里

Veda 吠陀

Vedanta 吠檀多派

Veii 维爱人

Veralitglichung 日常化

Verband 团体

Verbandsgott 团体神

Vergeltung 报应

Vergeltungsreligiosität 报应的宗教

Vergeltungsglaube 报应的信仰

Vergeltungsmechanismus 报应机制

Vergemeinschaftung 共同体关系

Vergesellschaftung 结合体关系，利益社会关系

Vesali 吠舍离

Virtuose 达人

Virtuosenethik 达人伦理

Vishnu (印度) 毗湿奴

Volksreligiosität 民间宗教

Vorsehung 神意

Vorsehungsglaube 神意信仰

*Vulgata* 《拉丁文新约/旧约》

Wagner, Adolph 瓦格纳

Walhall 英灵殿（北欧神话）

Weltablehnende Askese 拒斥现世的禁欲

Weltablehnung 拒斥现世

Weltanpassung 顺应现世

Weltflucht 逃离现世，遁世

Weltgott 世界神

Weltregiments 世界支配

Weltschmerz 厌世倾向

Wergeld 杀人偿金，人命金

Wernle, P. 温勒

Wesley, John 卫斯理

Wiedergeburt 再生

Wirtschaftsgesinnung 经济心态

Xenophon 色诺芬

*Yajurveda* 《耶柔吠陀》

Zand Avesta 晚期的祆教圣典

Zarathustra 琐罗亚斯德

Zauberei 魔术

Zebaoth 万军

Zeus Herkaios 家神，祠堂

Zionismus 锡安运动

Zinzendorf 亲岑道夫

Zungenrede 异言

Zweckverband 目的团体

Zwingli, Ulrich 茨温利



# 宗教与世界

康乐 简惠美 译

## 导言

# 宗教与世界：韦伯的宗教社会学

本文译自Julien Freund, *The Sociology of Max Weber*, tr. Mary Ilford (London, 1968), Ch. 4, B. “The Sociology of Religion,” (pp. 176–217)。本文由简惠美译出，经康乐修改定稿。

## 一 宗教社会学的范围

社会学所要研究的并不是宗教现象的本质，而是因宗教而激发的行为，因为此种行为乃是以特殊的经验及宗教特有的观念与目标为其基础。因此，基于宗教意识的有意义行为方是社会学家所应加以研究的。这其中并不涉及对种种教义或相匹敌的神学或哲学之个别成就的考量，甚至也无关乎对他世信仰之正当性的追索，研究的指涉范围仅限于作为现世的（*diesseitig*）一种人类活动的宗教行为：一种根据日常目的、以意义为取向的行为。至于实证主义式的研究取径——一般而言，根本上对宗教采取否定或蔑视态度的一种研究取径——之不受采用，那更不在话下；社会学家必须致力于理解宗教行为对于其他领域，诸如伦理的、经济的、政治的或艺术等领域的活动之影响，并且明白确认出各个领域所秉持的各种异质性的价值之间所可能产生的冲突。

在此定义下，对于宗教的社会学研究同时也就是对于经济或政治、特别是伦理的社会学研究。虽然韦伯的社会学研究生涯是以经济领域的省思为起点，然而若以吾人所知的韦伯作品为断，宗教社会学乃是其晚年的研究中心所在。

韦伯的研究重点首在宗教行为对于伦理与经济的影响，其次则在于对政治与教育的影响。虽然在以一般经验法则为依据的观点看来，宗教或巫术的行为并不如手段——目的关系那样理性，然而至少相对而言是理性的。这就是为什么没有理由要将之排除于有规律的目的取向行动系列之外的缘故。

不过，我们还是要弄清楚下面这个重要的区分：亦即一般说来，在某方面与世界相敌对且以救赎为其取向的信念宗教（Gesinnungsreligion）<sup>[1]</sup>，另一个是接受现世且试图适应现世的纯粹仪式性或律法的宗教。关于后者，最特出的一个类型是中国的儒教，从某方面来说，信奉犹太法典的（Talmudic）犹太教也算是（虽然后者拥有某种内在的共同体道德情操，而另外不太严谨的那一个则指向于外在的世界）。这些都是讲究秩序与定型化习律的宗教；律法是“神圣的”——虽然有时候是基于异于寻常的精微推论。适应世界可能导致一种纯粹官僚体制式的道德伦理形式，儒教就是个显著的典型，此因一切的超越都彻底不再为其所挂怀。传统的势力是如此之强，以至于将道德行为限定于一连串实用的训示与法则上。关于世界的意义就此成为次要的问题，实用主义摒挡了一切禁欲主义与一切的神秘主义。某些救赎宗教也走上了同样的道路，这是基于两种情况所造成：一是当它们落入到仅作为人文主义知识分子的宗教意识的层次时，一是它们失去了所有先知预言的、卡理斯玛的特质而落入教士阶层的领导下，这些教士成为教权制权威与既定秩序及顺应于此一秩序的一套伦理法规的功能运作者。

救赎宗教所信奉的不是“神圣的律法”，而是神圣的信念。因此，在伦理层次上，它们往往基于支撑它们的预言与卡理斯玛要素而采行一种革命性的步调。生命态度本身是没有任何意义的，除非是完全奠基于宗教所赋予世界的意义。置身于此种宗教信仰类型的人通常享受不到内心的安宁，因为他们会一直不断地受到内在紧张性的侵扰。基于此种信仰而兴起的可以是素朴的救赎宗教，像是佛教，也可能是救世主宗教——当它们所宣扬的是对一位救世主的仰望。

就前者而言，其对伦理行为的影响全是基于被认为能够有益于救赎的事功。这些事功可以是：1. 纯粹仪式性的行为或典礼：这能够使拥有个人性卡理斯玛的人跃入神秘主义的境地；由于有关神圣的诸事被赋予如此大的重要性，以至于仪式主义遂与理性的行为背道而驰。2. 社会性事功：例如基于爱他人而促成的行为，在某些情况下，这可以导致“善行”的伦理性系统化。3. 个人的自我完成：根据某种救赎的方法可以使信仰者达到个人神格化的形式——只要他自己相信能够通过狂迷忘我或陶然迷醉的方式而具体化身为超感官的存在。

这些都是宗教灵魂基于想要“拥有”神圣的欲望而衍生出来的极端例子。一般而言，宗教人所追求的不过是成为“神的工具”或者被神所“充满”，如此一来，将会促使他鄙视所有非神圣的事物，结果是鄙视一切日常生活的事务，而达到视这些日常事物为阻隔他与神或阻挡在神所应许之路中的绊脚石的地步。救赎的系统化与理性化因此而导致日常生活与非日常性宗教生活之间的严格分野。在此情况下，问题便首在于如何抗拒世俗的拉力而找出一条永远可以处于神圣恩宠状态的途径。

这类信仰对于道德行为的影响，很明显地，因此而变得相当巨大——端视一个人是否认为救赎是确实笃定的。救赎的确定感往往会导引出一种明显的宗教性受选意识（religiöse designation）；在某些情

况下，这将会产生出“达人伦理”（Virtuosenethik），就像是佛教僧侣、法利赛人、奥玛（Omar）时代的伊斯兰教徒<sup>[2]</sup>、禁欲的基督新教徒、或者像圣方济（那样一个具有非现世之善性的人）等所奉行的伦理。

同样地种种面相当然也可以在救世主宗教里看到，只不过救世主信仰里多出一个独特的面相。救世主宣称自己乃是人与神之间的一名超俗世的中介者，并且通常自命是与神合一的。神秘现象的十足意义便在此显现出来，因为救世主乃是恩宠的施予者。而信仰——不再光是神圣的概念——才是中心所在；它不再以神圣的学识或灵知为其基础，而是奠立于一种真实不伪的纯真、一种对于救世主之启示及其许诺的信心上。无论信仰的本质为何，也无论信仰是基于传统、经典或教义，信仰总是构筑于对意义——信仰者于某种公认的知识之导引下在内心里所赋予生命及世界的意义——的坚信上，信仰者的行为举止莫不以此为依据。我们稍后将再回到这个论点上。

韦伯将他的主要关怀集中在宗教与其他活动之间的紧张性这个问题上。在《经济与社会》（*Wirtschaft und Gesellschaft*）一书，特别是《宗教拒世》（Religious Rejections of the World）这篇论文里<sup>[3]</sup>，他详尽地探讨了这一问题。这类紧张性在纯粹适应现世的伦理宗教里很少发现到，然而在基于救赎理念的信念宗教里却十分尖锐。

由于后面这种宗教类型所具有的先知预言性格，紧张性首先必然表现于此类宗教与既有的共同体之冲突上。例如耶稣基督即宣称凡是不能离弃父母与家庭而跟随他的人就无法成为他的门徒。救赎宗教几乎无不带有一种社会革命的性格，因为它总是切望一个建立于某一原理或新标准上的新的共同体。因此，基督所教给他的门徒的，是一种普遍无差别的慈爱，以这种慈爱来打破有内、外伦理教条之分的二元论——无论团体的关注点为何。在慈爱的光辉下，任何一个人都是自

己的邻人。这种非现世性的爱的共同体思想，所包容的不只是受苦难者与不幸的人，也包括敌人。此训示所具有的革命性格是无可争议的，而其无条件性则使所有奠立于地方性或领域性基础上的社会结构遭到质疑的威胁。

此种紧张性的第二个方面，是与经济事项间的冲突。宗教采取了各式各样的对抗方式，诸如：反对取息与高利贷，鼓励施舍与将需求减至最低的生活方式，反对不能“取悦于神”的商业往来；而其中特别是一种隐而不显的对立，亦即存在于非现世性的爱的原则与现代基于企业经营的经济生活的理性化之间的对立。因为现代的经济生活乃是一种利益的角逐，若无市场上的竞争，理性的计算即无可能。的确，资本主义的概念直可说是救赎宗教之冥思、禁欲取向的敌对者，因为利润的追求打从内里地翻覆了宗教人的生活。甚至连儒教这样一个讲求实际的宗教都还是理性的资本主义的一道障碍。不过宗教一般而言还是与经济事项达成了某种妥协——制度性的教会无可避免地会成为此种妥协顺应的一股力量；惟有清教伦理竭尽首尾一贯的方式成功地克服了这种矛盾冲突：它舍弃了无差别主义之爱的原则，而将劳动本身转变成为一种对神的服侍。

宗教与政治因素间的紧张性亦如上述，因为政治是与绝大多数宗教所宣扬的同胞之爱相敌对的。佛教与基督教二者皆宣扬不抵抗恶；依宗教立场看来，一般经验所教给我们的是：暴力只会引发暴力，随着暴力而来的顶好也不过是改造与革命，因此，奋力争取正义最终并不是建立起更大的正义，而是更大权势的追逐。因为武力的胜利端靠——不管我们是否乐意——权势的均衡，而不在于正义的伦理价值。因此纯正的神秘论宗教意识几乎尽是非政治的——如果不是反政治的话。



以此，同样地，暧昧与妥协往往带来更大的紧张性，这不只是因为宗教有时就某些方面而言会变成政治势力，而特别是因为其与国家之间的关系难以界定清楚。例如连早期的基督教里都出现了诸多极端歧异的态度：从拒斥罗马帝国为反基督者的态度或无视于实际政治现实的态度，到正面认定支配概念的态度。这种矛盾到了民族国家战争的时代还是一样明显：各个交战国的教士都分别向同一位上帝祈求保护己方参战的军队。历史也向我们展示了类似的问题，诸如伊斯兰教的“圣战”、十字军，以及宗教改革后的宗教战争。从教义上来说，路德的立场不同于卡尔文，因为前者拒绝以战争护卫信仰的理念，而后者已准备默许诉诸暴力反抗暴君以维护信仰。但无论如何，救赎宗教在理论上的普世救赎主义终究是难以跟政治行为的个殊排他主义兼容的。

另一个紧张形式则起自于宗教与艺术间的关系。神秘的宗教意识一般而言与审美活动，诸如舞蹈、歌咏、音乐、偶像——总之，一切能够导致狂迷忘我、祛魔或陶醉忘形的活动——有着极亲密的关系。其他类型的宗教也各以极其不同的方式大大借助于艺术，诸如：仪式、祭典、礼拜、基于某种建筑原理而建的教堂、音乐、雕塑、祭坛装饰等等。因此，吾人应可承认宗教与艺术之间存在着一种基本的亲和性。

然而随着为艺术而艺术的观念之兴起，问题的性质即有了改变。这种观念来自于理性化与知性化文明本身自觉到艺术创作乃是一种人间性的活动。以此，宗教开始怀疑起艺术，特别是对严格的教派而言，纯粹外在的审美现象被视为纯属被造物崇拜的领域。这种敌对的态度反映在意义与形式的区分上，后者被认为是臣服于偶然性与人为造作之下而牺牲了由宗教行为所表达的切深实在。一旦艺术成为一种自主且自觉的事象并且企图创造出本身的价值，而此种价值或可以一

种内在解放的方式给个人带来救赎之时，宗教与艺术之间的紧张关系也就进一步加剧了。此时，艺术被视为一种“被造物的神性化”，一种欺人耳目、甚至是渎神的匹敌势力，足以推翻宗教的特权地位。

不过，还有一点必须一提：反审美的立场较为贵族主义式的宗教所取，大众宗教通常还是倾向于对祭典、礼拜、仪式的审美事象或其他艺术媒介的感官领受。对于总是自称为大众宗教的基督教而言，这是特别受到关注的问题之一。

韦伯在其社会学论述中给予性爱一个极显著的地位，以其为人类生活中最为非理性的力量之一。这就难怪他会认为性爱是与宗教发生紧张关系的第五项因素。在巫术的层次上，这两个领域间显见一种深刻的亲近性。性爱是许多极端重要的象征现象的源头，诸如某些仪式（阳物崇拜、酒神崇拜及其他种种）、狂迷忘我与陶醉忘形等，包括寺庙周遭及其他圣殿中的卖淫。并且还有许多爱神与爱之女神。再者，对造物者的神秘之爱有时可说是一种性爱的升华。相反地，宗教性禁欲则在根本上与情爱相敌对并且将舍弃性关系作为自制的一个条件。因此，许多宗教都力求尽可能严格地对婚姻加以规制。顺带地说，天主教绝非惟一不赞同性爱的——例如规戒神职者守贞；舍弃性关系也是佛教的特色之一，甚至儒教都谴责性的淫乱。从社会学的观点看来，所有这些问题都明显影响到一直备受争议的妇女社会地位。

韦伯所分析的最后一种紧张关系是关于知性的问题。我们再次发现，历史上的某些时期里教士非但是文化的代理人，甚至是创发者。这要不是因为他们具有读与写的能力而成为政治支配者所需求的对象，就是因为他们掌握了某种教育上的独占性。此外，随着宗教逐渐放弃其巫术与神秘的层面而成为一种“教义”，一套神学或护教的理论体系也就有跟着发展出来的趋势。然而随着奠基于数学的实证科学之发展，特别是一种独立自主的哲学之发皇，某种极剧烈的转变便油然

而生了。宗教是有办法排解形而上学的问题，然而对于祛除世界一切迷魅的专门学科则很难有兼容的余地。这不只是因为这些学科通常并不理会意义的问题，而且还因为它们产生出一种纯粹机械性的技术以及一种对问题采取理性研判的取径，这使得宗教愈来愈被贬斥为要求“理智的牺牲”的一种非理性或反理性的力量。宗教则试图反驳道：宗教特有的知识与纯粹科学知识的层次并不相同，宗教知识毋宁是以直观或卡理斯玛式的启发为其基础，而非论证。

然而，神义论的问题毕竟与人类朝向进步与完美的文化发展大异其趣。问题的重点不再是苦难与邪恶，而毋宁是集中在注定要沦为罪恶渊薮的世界之不完美上。这使得某些宗教对文化发动真正的攻击，在此过程中挑战某些人类最尊贵的价值。确实，随着试图解释历史发展的世界观——自十八世纪起——之兴起，宗教就已失去其解释存在之终极“意义”的独占权。

且置一切细节不论，我们应注意到韦伯极其专注神义论的问题；他除了在其他著作的诸多片段里提到这个问题，并且就在《宗教社会学》（*Sociology of Religion*）<sup>[4]</sup>里另辟专章来详加论述。他相信神义论问题已成为一神论宗教的中心所在，并且也是大多数弥赛亚末世论及有关来世之善报罪惩的观念之根底基盘；认为善与恶必相互斗争直到未来某一未定时刻为止、善必大获全胜的宗教二元论，以及上帝预选说信仰，也都以神义论为其根基。

## 二 概念及其衍绎

韦伯是通过神灵（the divine）而非神性（the divinity）的概念来进行其宗教社会学的研讨，因为他觉得前者是较为根本的。例如巫术性或泛灵论的宗教并不认得神（God），而只认得慈善与邪恶的灵

(spirits) ——一般说来是一种实质的却又看不见的存在，不具人格性但又拥有某种显灵的意志，会在事件的过程中显现出来。主要的救赎宗教，例如佛教，也同样并未意识到神的概念。至于众神，它们可能并没有名称而且只不过是（根据Usener的名言）“一时的神”（gods of the moment）；换言之，人们相信某一特定事件发生时是有它们在其中插上一手，但事后便为人所遗忘了，除非类似的事情再度发生，人们才会再回想起它们。诸神可能是具有普遍性性格的，也可能仅仅是特属于某一城市的地方神或专司神。有多神论宗教，也有一神论宗教。就前者而言，万神殿里可能就住满了不计其数的众神，有时它们是臣服在一位最高神底下，但这最高神并不必然是人们信仰里最为灵验或最重要的。诸神可能是创造者，也可能服属于宇宙秩序之下。根据韦伯的说法，世上仅有两个纯正的一神论宗教：“犹太教与伊斯兰教。”限于篇幅，我们不拟再细谈韦伯对于各个不同类型的神的分析。

宗教社会学所着重的是人类的宗教活动或行为与超自然力量的关联。既然这些力量远超出正常的观察视野，人们因此必须创造出一些象征符号来跟它们取得联系，并且也为自己描绘出它们以及了解它们的行动。因为如果人相信在日常生理事务背后隐藏着某些不直接显现在眼前的力量，那么就必须找出一些手段来显示出它们的意义，象征符号即是这些手段。并且既然神并不直接现身，象征符号即成为与神沟通的惟一手段，而这方面少有真实可言。换言之，象征符号是某种无言之语的工具，能够让人类领会到那些并不言语的存在之意旨。我们可别忘了，就在那样的关系下，第一张纸钞是作为一种象征性手段用来付给死者的，而不是付给活人。因此我们可以理解到譬喻，特别是寓言，乃是宗教语言的基本表现。

对于宗教行为之分析同样重要的是被归结到神或诸神身上的“竞争”，因为在这个领域里可以看到相当惊人的专司化（诸圣者也是一

样)。典型的例子是印度的万神殿。梵天 (Brahma) 或“祈求者之主” (Lord of prayer) 为 (或似乎为) 婆罗门教士 (the Brahmins) 所独占; 结果所幸有这些教士, 梵天借此垄断了所有自然的灵验效力并且成为 (如果不是惟一神的话) 至少是至高无上、无比重要的一位神。在此专司化与职能分配的基础上, 信奉者每次分别向不同的神祈求, 希望因此能较易于影响到它们。如此一来, 每次的祈求都必须要找到最最合适的卡理斯玛手段, 特别是找出比这位被祈求的神更强而有力的手段来, 因为目的在于使这位神的意愿偏向于信奉者的企求。以此观之, “对神的事奉” (Gottesdienst) 往往变成一种“强加于神的义务” (Gotteswang) 。

巫术性要素几乎总是留存于祈祷与祭祀之中, 特别是留存在日常的行事里。根据某些观念, 祈祷必须附带礼品以取悦神, 因而更有效地影响神。就像超自然力量的代理人 (巫师或教士) 一样, 神显然也得尽其所能来证实其力量, 以免教士把未能成事的责任归咎到他的身上, 然而另一方面, 教士的声望也终归会随着神的声望之低落而沦丧。

这些当然都是神人同形同性论的宗教观念, 然而由于它们无时不在流通着, 因而成为宗教社会学的精髓所在。虽然韦伯将思考的重点主要放在过去的非理性宗教上, 但从他所举的某些例子里可以看出他也计及 (或许) 每个时代里的实际风尚。

专门化导致众神之间在性质上的分殊化, 此种分殊化对于信奉者的生活样式间接产生各式各样的影响。例如某些神被赋予其他的神所不具的道德特色。吾人只要思量一下法律的缘起便可得知。印度的伐楼那 (Varuna)、埃及的玛亚特神 (Maat)、希腊与意大利的黛克 (Dike) 与忒弥斯 (Themis) 原先在万神殿中都不是大神。他们之所以成为法律的守护神, 并不是因为人们相信他们拥有什么特殊的伦理

美德，而是因为他们乃是和平时期里某些愈来愈具重要性的特殊行为的守护者，而所谓和平时期乃是以更具理性的经济，以及人与人之间更和谐有秩序的关系为其特色。这些神之成其为大神，原因在于人愈来愈清楚地意识到某些义务的意义——这些义务带有伦理与法理职责的性格。任何道德训示都是以某种秩序及某些标准为其前提条件，随着这种秩序逐渐为人所追求，这些神也就被赋予他们原先所未有的重要性。

对于秩序的需求也可以用来解释禁忌的概念。韦伯在对这个概念的简要分析里将其略为某种神圣事物的宗教意涵不谈，而仅考量其道德与真正实在的诸面相。在本质上，韦伯将禁忌视为经济与社会层面之理性化过程的反映，因为禁忌的基本目的是在于护卫林地与狩猎的地盘，或者健康，或家庭及其他制度。总之，在韦伯看来，若就宗教的观点而言，禁忌乃是一种次发性的现象，其目的主要是经济性、教育性与实际性的。同样地，韦伯认为图腾信仰不过是同胞关系的一种象征，而否认它作为解释一切宗教与组织的普遍原理之地位；以此，他是在辩驳与他同时代的社会学家中非常流行的一个理论。

随着信仰的理性化，有可能强制神的观念随之没落，代之而起的是通过礼拜而对神的崇拜。其结果是对宗教之伦理性格更加强调，因为举凡违反禁制戒规的行为就此被认为是对神圣意旨的触犯。因而出现了原罪的概念：此一概念在巫术性与非理性的宗教里实际上无关紧要（对于希腊人与罗马人而言，就像对孔子而言一样，这概念是挺陌生的）。

与原罪的概念俱来的是一个转变：祈祷与祭祀之不灵验已不能再归咎于神的无能，而是要归咎于人类触犯神、招来神怒的错误行径。以色列的先知不断地揭示出犹太人所触犯的更多的罪行，向他们解释为何神会抛弃他的选民。道德上有罪的观念唤醒了人类的良知，



并且使善与恶、首要与次要的分际有了不同的安排，同时也使人睁眼看清生命悲剧性的一面。在这样的脉络上，信念的（而不只是礼仪性的）宗教以及救赎宗教才得以形成。

随着信念宗教而来的是紧紧附随于先知或救世主的门徒、随从与使徒，这与古老宗教所生成的非个人性组织形成对比。同时，宗教活动也有了新的性格：它成为传教性的，换言之，其目标已不再只是形成某种零散的组织，而是形成一种具有共同体形式（或后来那种教区）的永久组织。这种共同体的目的在于：将神的启示或新的许诺贯注到日常生活里，从而确认神宠之恒在——最终则通过经济的手段。

与卡理斯玛型的信仰召唤者并起的是一种新的组织关系之发展——俗众的组织。共同体的宗教情感是由俗众产生出来的，只要此种情感能够引发行动或者造成积极性的参与，便能够导致永久性组织的形成。这些共同体的外形原先是相当变异不拘的：在东方与伊斯兰教地区是如此，甚至中古的教会亦是如此；直到晚近它们才成为具有领域划分的团体而处于一名教士的裁量之下。随着教派的兴起与增殖，这些团体便成为封闭性的、特别是地域性的组织。然而共同体的宗教情感却也导致教士与俗众之间的歧异关系：教士发现自己必须根据共同体之趋向——趋向传统主义或改革主义或其他（有时甚至是先知预言）——而与俗众信奉者相妥协。一般而言，宗教共同体的缔建会导致宗教的官僚体制化，而成为部分自有其规则与程序可循的行政事务。

新的宗教一旦确立，教士的工作便是要促使新的教义更为人所理解，维护它以抵挡相敌对的先知预言，且界定出神圣的与世俗的各个领域。这种发展一般而言会导致对神圣经典的精致阐述与教义的肯定。此处我们必须讨论一下我们前面提及的神圣知识（*heiliges Wissen*）与信仰（*Glaube*）之间的分别。神圣知识一般而言是指经书

圣典及教义的知识，经典所包涵的是启示与神圣传统，而教义则是教士及教权制理解下的经典诠释之清楚界定。神圣知识有其奥义的一面，也有其通俗的一面。就前者而言，诸如对于新加入圣坛者的卡理斯玛训练、试炼以及圣职授任里的威严与品位等要求，一般而言这会造成教士与俗众之间极为显著的分野。就后者而言，宗教在本质上仍维持着以经典为其基础，经典成为教士与俗众之教育的根本。这会导致其卡理斯玛层面的没落，而奠基于经典的教育则终将发展成一套纯粹文艺性与学术性格的教育。

除了解释经典、与敌对教义斗争的职责之外，教士还必须防止俗众对宗教漠不关心。现今此职责一般而言所采取的是传道与司牧（Seelsorge）的方式。传道是一种对于宗教与道德主题的集体性指示，这是先知预言宗教与启示宗教所特有的；在别的情况下则不过是一种模仿罢了。随着巫术性要素之渐失重要性，传道也就逐步重要起来；在基督新教身上这尤其明显——其重点特别在于语言。司牧则是个人性的灵魂照料，并且也是启示宗教的产物。司牧意指当人对于职责有所怀疑时给予实际的忠告、慰勉与精神上的支持。传道在先知运动的时代最为有效，而当它成为一种日常宗教生活的表达时，便降低了效用。反之，司牧是教士在承平时期里最为有效的手段，并且随着宗教之伦理性格的增强而扩展其规模。然而，这两项要素却因为卡理斯玛要素的陨落，而势必与俗世的理性主义相冲突。

信仰亦是一门知识，只不过是特殊的一种类型，并且本质上是救世主宗教所特有的。就理论上而言，它与实践规范的遵从没有丝毫关联，而毋宁是一种对于启示真理与教义在接受。这意指信仰本质上并非可验证的或纯粹理性的一种知识。此外，就信仰足以移山这则格言观之，信仰实赋予信奉者某种力量。随着知性化的增长，信仰逐渐失其力量，并且（就部分而言）成为一种神学式的信仰。

不过，信仰在本质上仍与单纯只是理解或接受神学教义的真理有所不同；它具有一种个人性的特色，这使得它不仅仅是一种学习的形式，而是一种对上帝之许诺的信心——吾人但观亚伯拉罕身上所显现出来的信心充满便可得知。在圣保罗的书信里我们也可发现同样的特色，虽然例如他的致罗马人书不断地引起各种不同的解释。就某种程度而言，信仰可以从下面这句著名的话里充分显示出它的特色来：**我相信它，不是因为它悖理，而是完全因为它悖理**（credo, non quod, sed quia absurdum est）。这句话里暗示了信仰者之无条件地舍身于上帝的眷顾与慈悲。

### 三 宗教类型

和其他各处一样，韦伯试图孤立出各种宗教活动的特殊类型。首先是巫师的宗教活动：巫师即使在今天都还是一个典型的人物。不过韦伯并没有单就巫师本身来加以研究，而是将之与教士作比较对照。我们亦循此途径来讨论。

分辨教士（祭司）与巫师的办法有很多。后者是以巫术手段来影响鬼神，而前者是以前者作为祭典上的职司而试图荣耀神祇。不过，这只是个相对性的判准，因为在某些宗教里祭司职务也包含了巫术性要素。我们还可以这样分别这两者：教士是一种恒常的、有法则制定的事务之执行者，而巫师的活动则是断续无常的，因为它是就个别不同的情况来为个人服务的。或者，我们也可以说教士是一个由众多成员与一个行政体所组合而成的组织团体（无论其内部结构如何）的一名职司者，而巫师则是个自由的从业者。以上这些区别都只是假设性的，若转置到现实的层面上，则仍有诸多出入。最后，我们还可以说这两者的区分在于：教士乃是在知性上足具资格来从事一门特殊的知

识体系，以及一套概念精微的教义的人。当然，有学识非常渊博的巫师，也有不学无术的教士；然而最后这一则判准似乎较前面几项要来得完备——虽然并不足以涵盖所有类型的教士。

若采取最后这项判准为我们的出发点，而仍然保留其他几项里还算有效的部分，我们是有可能建立起社会学上恰当的分。因为巫师的知识本质上是经验性的，并且相关联于非理性的手段，而教士的教育却是以理性的训练、理性的宗教思想体系、体系化的伦理训诲为基础。

此区别与宗教活动有某种关联。教士是一些特定的人所举行之祭典的职司者，祭典自有规则可循，成员也在固定的时节、特定的地点聚集。虽然祭典未必定有专司的教士，然而有祭司就必定有祭典。不过，没有教士的祭典或没有礼拜的宗教——例如掌握在巫师手里的宗教——一般而言缺少了一项要素，亦即一套理性化的形而上学与独特的宗教伦理。再者，举凡没有有组织的教士层存在，即无理性化的宗教生活可言。

第三类人物是先知。所谓“先知”，韦伯指的是那种纯粹以个人之身负有卡理斯玛灵性的人，他基于本身的使命而揭示一套宗教教义或神圣的命令——在本质上是非物质性的，无论他所揭示的是一种古老的启示，或形态一新的古代启示，或者一项彻底全新的讯息；他可能是一宗教的创建者或一名改革者。就概念上而言，他的行动并不必然就会造就出新的共同体，或者他的门徒就必然地附从于他个人或只听从他的训示。其中的决定性因素，在于他个人的召唤（vocation）。

准此，他首先就与教士大不相同。教士所谨事的是一套神圣的传统，而先知则是带来个人的启示，且基于一套新的律法而树立起权威的人。再者，先知很少出身于教士阶层，而通常是个俗人。进一步来说，教士是履行他所属的组织性救赎经营大业所托付给他的责任，而

先知则如巫师般是凭其个人的禀赋，以纯粹卡理斯玛的风格来行事。先知之不同于巫师者，则在于他所揭示的是一种启示，其内容并非巫术性的法术，而是一套教义或某种义务。当然，巫师也可能利用神谕与预言，而先知也可能会诉诸如此这般的巫术法术来树立其权威，不过，有一点是绝对根本不移的：先知是为己之故而推展其理念，从不计较任何的报酬。其活动完全是自发无偿的。

视情况之不同，先知可能会具有立法者的性格，或者仅只是一名教义的导师（Lehrer）。就前者而言，其行动驱向于通过新型法律的创立来影响社会关系。他甚至可能以僭主的姿态推翻政治当局而缔建一个新的体系，就像穆罕默德那样。就后一情况而言，他原则上是一种新的生活样式或新的伦理规范的宣扬者，然而并不以一新的哲学派别之创立者的姿态出现，因为他仍然以一奠基于启示的救赎真理之传达者自居。以此观之，印度的宗教改革者，如商羯罗（Shankara）或罗摩奴阇（Ramanuja）<sup>[5]</sup>，欧洲的宗教改革者，如路德、卡尔文、茨温利（Zwingli）或卫斯理（Wesley）等，都并不真正是先知，因为他们所揭露的并非一个新的启示，甚或并非凭着得自上帝的一项特殊的使命，这与犹太人的先知或摩门教的创立者恰成对比。我们也可以依据：先知本人只是希望他人过着一种新样式的生活，或者是将自己作为他人的模范人物，来区分出使命的先知预言（如祆教始祖琐罗亚斯德）与模范的先知预言（如佛陀）。最后，先知预言也可能沦落为秘法传授者之类。

宗教行为也可能导致典型的达人现象（virtuoso phenomena）：禁欲的与神秘论的。禁欲是与以下这个意识俱来的一种伦理的、宗教的行为：行为乃是受到上帝的引导，因此个人感觉自己乃是上帝意旨的工具。韦伯也承认禁欲一词尚有其他意涵，不过他著作里所指的是上面所述的这层意义。禁欲进一步可分为两种形式。一方面，禁欲可

采取逃离现世的形式，斩断一切家庭与社会的纽带，弃绝一切个人的拥有及一切政治、艺术与情爱的关怀，以此，个人或许才能够惟服侍上帝一事是顾。这就是韦伯所说的出世的禁欲，天主教的僧侣即是此一类型。另一种形式是入世的禁欲，以清教徒为例：此中人亦认为被造物乃是上帝的工具，并寻求通过个人的职业行为来荣耀上帝，例如过一种模范的家庭生活，在生活的任何领域里都行止严谨、将一切个人的职务都当成是上帝所命的职责而敬事履行。基于这一理论，若个人严格奉行这宗教概念，那么事业上与职业经营上的成功也就成为个人受到神的赞许甚或拣选的征兆。

神秘论者不认为自己是神的工具，而毋宁是神的容器（Gefäß）。此处，已不再有任何从事此世活动以符合神意的问题，问题在于如何达到一种类似于神的状态。因此，个人将舍弃现世且背对现世的诱惑。惟有当一切被造物的利害关心都归于寂灭之时，神才能够向灵魂发话。这与其说是逃避现世，倒不如说是彻底舍弃现世。其目的在于安息于神的怀中。显然这一切也都会连带着禁欲，不过，是性质特殊的一种禁欲：个人必须避免一切行为，最终则去除一切思考，让一切尘俗之事尽去以使自身虚空，因而达到一种神秘的合一（the mystical union）的境界，某种全新而殊异的知识便会随之而来。

此种知识越是深邃也就越是无法传达，然而还是号称为一种知识。它并不是由新的确实材料之发现所构成，而是由对于世界之不二意义的感知所构成，以此，它甚至可号称为神秘论者所谓的“实在的”（practical）知识。纯粹的冥思表面上看来是逃离现世，然而惟有上焉者方得以借此支配现世。不过，吾人必不可将冥思视为纯属幻觉之境的耽溺，因为它所要求的是对真理的专心一意——比光是能够验证的真理更加非比寻常的专心贯注。



除了禁欲者自认是神的工具，而神秘论者自认是神的容器这项事实外，在韦伯的分析下，禁欲与神秘论在其他许多方面皆背道而驰。对禁欲者（清教徒这个类型）而言，神秘的冥思是一种怠惰与放纵的形态，就宗教的立场观之则是徒劳无益、且该被斥责为被造物崇拜式的寻欢取乐；彼等只在乎一己的狂迷忘我，而不是去努力工作以荣耀神且致力于实现神的意旨。反之，对神秘论者而言，置身于现世当中过活的禁欲者乃自溺于无谓的紧张关系与斗争，并且，或许还可能是沉陷于终将把自己与神隔离的妥协里。只要救赎能够以事业的成功来肯定，则禁欲者是得以确定本身的救赎的，而神秘论者却从未能确定其本身是否得到救赎。

因此，我们可以这么说：禁欲主义者内心里对于世界之看法自有其分寸，然而相反，这一意义却盘踞了神秘论者的整个心神——虽然这意义并无法以理性的手段来加以理解，因为它已超乎感官的真实之外。事实上，不管是禁欲主义者还是神秘论者，都未真正地接受现世；对前者而言，现世不过是个功成名就的舞台，但此亦非彼个人之功，对后者而言，此世的成就与救赎丝毫无关，而且甚至会成为令人无法得到救赎的诱惑。最后，禁欲者在伦理要求的带动下可能会走向先知预言或一场社会关系的革命性翻转，而路线类似的神秘论者一般而言是转变成一名秘法传授者，或者成为某种千禧年革命福音的倡导者。

正如我们可能感到遗憾的，在对于宗教概念的分析上，韦伯忽略了考察有关神圣的（the sacred）与世俗的（the profane）之间这层紧要的关系，是以我们屡次说明他的类型学里（包括其他著作中的一些散论）实仅涵盖了些许对于宗教改革典型人物的论述。我们或许可以理解为什么他对于圣本笃（St. Benedict）、圣伯纳（Bernard of Clairvaux）或罗耀拉（Ignatius of Loyola）等人不太感兴趣，但是为

何他对于像路德、卡尔文和卫斯理等他如此熟稔的人物未作一番概念性的、有系统的深入刻画，却令人大惑不解。确实，他的宗教社会学并未完成，因此，他的类型学或许也是如此。

## 四 各社会阶层对于宗教现象的态度

韦伯在他的分析里不断地回到俗众的问题上；他甚至为此课题特辟一大专章来讨论，其中的重点即各个社会阶层对于宗教现象的态度。

由于农民或可说是较为直接且经常地接触自然，因此显得比较能够接受带有巫术性格的超自然形式。不过，说农民是较为虔敬且为神所喜爱的这个看法则是相当晚近的；此等尊荣只不过在一、二古代家父长式的宗教类型里或祆教里有之。反之，佛教则对农民有所疑忌。对早期的基督教而言，乡野人（paganus）即是异教徒。一般说来，宗教本质上是都市的产物。

军人阶层原则上对宗教怀有敌意，诸如原罪、救赎或谦卑等概念皆与他们扞格不入。军人之与宗教发生真正的关系，端在于某些宗教发出为信仰而战的口号，特别是当那些别有信仰或不信者可以被当作是政治上的敌对者时。这一转变基本上可以归功于伊斯兰教。圣战的观念在古希腊并非全然没有，只不过并没有真正为人所接受，直到救赎宗教出现后方才改观。

同样地，官僚阶层一般而言也不太在乎宗教；这是由于其本身的理性主义所致。惟有当宗教成为社会秩序的一个要素或法律规制的一个要项时，方才为其所重视。上个世纪的德国（或者应该说是普鲁士）的虔信派公务人员即可印证这项说法。

商人阶层的态度就较为歧异。他们的活动原本就远比其他涉及此世事务的阶层更不拘泥于先入之见。以此，情况似乎是：商业贵族的势力愈是壮大，它也就愈是不会在乎身后来世的问题。然而，历史告诉我们，情形恰好相反。资产阶层通常都是最为虔诚的人，而此种虔诚惟于资本主义之兴起以及逐渐强调宗教伦理之际，方才发扬张显起来。最能突显出此一特色的例证，是教派精神与前几个世纪的工商业发展之间的相互关联——一股驱动力，不仅来自卡尔文派或清教教派，同时也来自于浸信派、孟诺派、卫理公会派、教友派，以及虔信派等等。以此，正如我们下面就要讨论到的，在基督新教伦理与资本主义精神之间有着某种亲和性。同样地，较低阶层的中产阶级与职工阶层一般而言也都被吸引到宗教上来，不过或许是以一种较不那么正统的风格，因为从这些圈子里产生出了最分歧多端的宗教思想趋势与潮流。

社会低阶层的奴隶或役匠，至今为止未曾产生过任何一种独特的宗教情操，这或许是因为他们的生活环境不容许他们建立起共同体的缘故。在基督教早期，奴隶的重要性曾备受强调，不过揆诸史实与文献，这现象似乎被故意夸大了。近代的普罗阶级则以几乎完全漠视宗教——如果不是断然拒斥的话——为其特色。这无疑是因为宗教太常被利用来正当化社会上层的地位。因此，虽然社会的下层或许曾指望救赎宗教会带给他们解放的可能性，不过一般而言，他们在救赎宗教里却只发现一种排解怨恨的托词。

最后，则是知识分子这个阶层。宗教的命运长期以来无疑曾受到知识领域里各种发展的强烈影响。只要是知识阶层都还几乎毫无例外地由教士与僧侣所组成——他们所关怀的不只是神学与道德，也包括形而上学与科学——那么，学问与宗教情操也就密不可分。随着知识阶层越来越独立出来且逐渐世俗化，二者间的关系也就自然而然地趋

向极其多样化的转变：知识阶层要不是包容所有的信仰——如人文主义者所采取的态度；就是对宗教漠不在乎，或者甚至起而攻之——就像启蒙时代那样。另有两种新的现象使得情势更加复杂：一方面是无产的知识阶级之兴起，另一方面则是许多科学家与著述者，凭其本身的省思力量，相当独立地起而诠释世界的意义。不过，我们也该注意，虽然他们背离宗教，有时甚至表现出强烈的反宗教情绪，然而知识分子却也不断间接地受到这些问题的困扰，特别是为末世来生的问题——经常是在一种革命的外貌下。

## 五 基督新教与资本主义

韦伯在宗教社会学方面最著名的著作还是《新教伦理与资本主义精神》（*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*）一书。在此我们将不涉及此书在过去半个世纪来所引起的无穷尽论战、辩证、争论与辩驳，亦不着意于其所使用的方法，以及某些诠释与结论；相反，我们将致力于呈现此书的主旨，并且尽可能使韦伯的用意明白显现出来。不过，我们似乎还是有必要提醒读者提防某些太过简单化的诠释，这些诠释暗示着韦伯认为基督新教乃是资本主义的惟一肇因。此书在某种程度上是对马克思主义的形上设定的一种驳斥，亦即驳斥后者认为一切的文明事务都可以化约到一个单纯的起因——经济的下层结构——之主张。韦伯认为如此片面性的理论是无法与科学研究兼容的，亦即不该在事情未经分析之前就率尔妄下结论。

在巴比伦、罗马、中国与印度的社会里早有资本主义的萌芽，然而这些因素并未在任何一处促成现代资本主义发展特色独具的理性化——此乃西方社会特有的现象。问题是为什么这些资本主义的胚芽惟独在西方发展成为现代的资本主义形式，而其他各处皆不然？以经济

的内在律动为本的解释并不足以说明此种独特性。吾人还必须考虑到第一代欧洲资本主义企业经营者所特具的那种精神（ethos），并且了解到这正是其他文明所缺乏的。

为了避免误解，韦伯特别说明基督新教与资本主义之间的关系断然不可被认为是一种机械性的因果关系。新教的精神是生活理性化的资源之一，而生活理性化则有助于创造出我们所谓的“资本主义精神”。是以基督新教并非资本主义的惟一、甚至充分的因素。“近代资本主义扩张的原动力问题”，他写道，“不在〔供资本主义使用的〕资本额从何而来，最重要的，在于资本主义精神的发展”<sup>[6]</sup>。换言之，如果在理论上将基督新教这个因素——作为客观可能性与适当因果律的范畴之一——排除在外，无疑将无碍于资本主义的发展，不过，这必然令吾人对此一发展有不同的观感。

阿隆（R. Aron）极其清楚地说明了韦伯的立场：

基督新教并非资本主义的**惟一**因素，而是因素之一，甚至可以说只是资本主义的某些层面的因素之一……推究因果关系的起点，并不是对某一历史现象——如资本主义——的全体综观，而是仅仅着眼于某些独特的面貌。就资本主义而论，韦伯选出了那些对他而言似乎是西方资本主义独具的特征……显然，所采的资本主义概念不同时，其原因自然相异<sup>[7]</sup>。

那么，造就出资本主义精神的诸多理念之背景为何？韦伯将之归于某些基督新教团体——卡尔文派（主要指荷兰）、虔信派、卫理公会派与浸信派；这些以禁欲为其生活样式之特色的教派被冠以一“极为暧昧的称呼”——清教派<sup>[8]</sup>。虽然这许多教派的神学教义并不相同，然而其伦理规式却是大同小异的。韦伯所感兴趣的并不是包含在道德

神学典章里的理论性与官方性教条——对于其他方面的研究，这些或许是重要的——而是那源于宗教信仰与实践的心理动机。

韦伯是以一种理念型（ideal type）的形式来阐明这些心理动机；理念型必须尽可能地全体通贯，而非细密反映出历史真实。他试图运用这种理性的乌托邦手法来理解这些动机如何实际地运作以形成资本主义精神。因此，当韦伯提到卡尔文派时，他所指的不过是十七世纪末叶某些卡尔文教派圈子所特具的伦理，而自然不是活在〔在此之前〕一百五十余年的卡尔文本人的教理训示。因此，引用卡尔文本身的著作来驳斥韦伯的论旨是颇为不得要领的；这么做只会偏离韦伯所讨论的主题。

这些教团特有的精神风貌之理念型或许可归结为以下诸端：凡事背后莫不有着一番对上帝预选的诠释——一个宗教的信念。上帝的意旨既非人类所能透测，也没有变更的可能，所以，一旦被赐予恩宠，就不可能会失去，正如一旦被拒绝便再也无法获得一样。以此，新教徒必然被抛回到一种内心的生活里，因为惟有在一己的内心中才能够理解到上帝的话语与己身之被拣选的征兆，而非通过其他人的媒介。这说明了为何新教徒会拒斥那些可能帮助他找到或发现恩宠的神职者与（特别是）圣典仪式。基于这一信念，通过不断增长的理性化，最后使一切巫术皆扫除尽净，世界得以完全解除魔咒。

不过，个人怎么知道他就是属于被拣选的这一边？什么是被选的征兆？由于真正的虔信是可以经由某种足以促使基督教徒增进上帝荣耀的行为类型来加以认定的，是以教徒相信这可以在一种严谨遵从神圣命令的个人生活里以及在符合上帝意旨的社会成就里觅得。此种社会成就包括个人在职业工作上的成功。因此，最足以彰显上帝荣耀且成为受选之征兆的有效工作，是奠立于一种禁欲的生活方式上。换言之，事业的成功会加强个人的召命，并且可以被解释成一种被拣选的



保证，因为惟有那受选者真正拥有**有效的信仰**（fides efficax）<sup>[9]</sup>。因此，救赎可能无法因功德或圣典仪式而获得；要确定获得救赎惟有通过信仰的效验，而此种效验则是经由个人事业上的成功来加以印证的。如此一来，社会成就只会更加强个人行为的严谨敬慎，并且使禁欲成为保证恩宠状态的方法。准此，测试个人信心的办法，不是冥思性的拒斥世界，而是在此世竭力地从事一项职业。

禁欲有助于生活各层面的理性形塑，这被认为是符合上帝意旨的。通过个人意志有条不紊的努力，不断地自制会导致个人生活行为（甚至是企业行为）的理性化。是以，清教徒变成特别善于筹组企业，同时也长于理性化经济行动。不过，事业的成功一般而言是反映在财富的不断增加上，这与顺服上帝命令过清简的生活一事两相矛盾，清教徒岂不因此而犯下了首尾不一之罪？一点也不。该受谴责的并不是对财富的追求，而是沉溺于财富，享用凡金钱所能买得到的物质，以及因此而致的怠惰与肉体的淫逸等等。因此，个人必不可浪费光阴，因为工作方能荣耀上帝；另一方面，个人财富的享用必须只限于为了维持个人生存、提供一种清简且服从神圣律法的生活所绝对必要的物质。

以此，工作上最大可能生产力与生活上对奢侈的拒斥，导致一种生活样式，直接影响到资本主义精神——创造出资本主义发展的适切氛围。事实上现今的资本主义者已不再具有此种精神意态，但这并不能改变清教的禁欲——入世苦行的一种禁欲——原先是抵拒财富的享受，另一方面并且将经济道德从营利欲与利润追求的传统局限中解放出来的这个事实。为了使工作仍保有其彰显上帝荣耀的性格，利润必须运用在必要且有用的目的上，亦即，以投资的方式再投入工作中。因此，清教徒便毫不止歇地累积起资本。

准此，我们所得出的并不是资本主义的肇因，而是近代资本主义**精神**的根本要素之一——奠立于理性的行为与企业组织的基础上。

清教的精神风格只不过是有助于解释资本主义发展的因素之一：以其将某种氛围导入经济的领域。为了澄清其写作《新教伦理与资本主义精神》的用意，韦伯在此书的结论中写道：

我的目标当然不在以片面的唯心论的文化、历史因果观来代替同等片面的唯物论的文化、历史观。这两者均是同样的可能，但每一种，倘不用作研究的准备工作，反而充作研究的结论，则对于历史真相的了解，是同样地一无所成 [\[10\]](#)。

若要透彻地理解此书的意思，我们必须谨记韦伯在其解说理念型概念的环节上所发展出来的片面性（one-sidedness）理论。吾人并不排斥一个社会学家从一个片面性的观点，不管是唯物论、唯心论或者是其他任何观点，来看待问题。有时这样的方法不只是有用的，而且还是必要的。但是，惟有当社会学家警觉到此种方法的相对性本质，并且理解到这只不过是研究领域里的一种纯粹方法学上的妥当（methodological validity）时，片面的解释方才具有科学的有效性。因此，这只不过是通往真相的一个取径，而不是对事件真实过程的一种全盘描述。

同时韦伯也试图经由这样的分析来厘清另外一点：意图将宗教或政治置于经济的支配之下，或者反其道而行，这类的教条主义，在经验科学里是无法立足的；同样地，宗教社会学也不能将其本身限定在仅对宗教现象作解释的层次上。其目的是要找出宗教行为如何在某些方面因应或影响其他的人类活动，并且受这些活动的影响。经济社会学、政治社会学与法律社会学等等，也都是如此。因为在真实生活里，比方说伦理行为，从来就不是一个与政治或经济行为平行而不相

交错的封闭领域。恰好相反，某种相类的行为无不反映出与其他一切活动类型之间的相互关联、交相互惠或冲突。对于清教与资本主义关系的分析，实在只不过是此一根本事实的一种发人深思的解析，因为其中显示出一项以宗教为其根源的态度如何决定了某种道德行为类型，而此种行为类型又如何被实践于世俗活动的领域里。

## 六 世界诸宗教的经济伦理

韦伯在其关于世界诸宗教的经济伦理这部不朽的杰作里，又再次回到同样的主题上来。所谓世界诸宗教，他所指的是那些成功地将一批信仰群众集结起来环绕着一个中心的宗教理念或伦理的宗教：儒教、印度教、基督教与伊斯兰教。若计及影响力，他则再加上犹太教——虽然犹太人总是个少数民族，并且通常还是个贱民民族。关于世界诸宗教的这部著作也是尚未完成的，因为他还没来得及写出有关伊斯兰教的研究；他在这个主题上所留给我们的，是不计其数但杂乱无章的札记。

我们当然无法巨细靡遗地检阅这部庞大的作品，我们所能做的不过是指出其大致的轮廓。而首先我们必须得弄清韦伯的意图所在。他的目标不在陈述这些宗教的道德神学理论，而在了解作为人类一般活动（以及特别是经济活动）之实际动机的心理性与现实性因素。他在导论中说道：经济心态并不单纯只视经济组织的形式而定，而另一方面它也从未纯受宗教所制约。这意指：决定这样一种心态的诸多因素之中，基于宗教制约下的生活样式所表现出来的态度，只不过是因素之一。因此，不能单就道德伦理或宗教来解释经济，这是毋庸置疑的，同理，也不能单就经济或道德伦理来解释宗教；韦伯的用意在于

理解人类行为中各种不同的要素之间的交互作用，而不是将所有的因素都化约为单一的一个——被形上地视为决定性的那一个。

准此，社会学研究就不只限于宗教现象的研究。在分析中国人的宗教情操时，韦伯花了很长的篇幅仔细地探讨了生活的物质条件——财政制度、都市现象以及农民或商人的地位。他也细察了封建政体、国家结构、中央政府与地方政府之间的关系等方面的性格，以及军队构造与官僚体的本质。他检视了多次的改革。同时，他总是将他所探讨的社会结构联结到相关的宗教观念上，不管这些观念的性质是巫术的、卡理斯玛的或是理性的；并且特别是基于学者在中国所享有的重要性这点来加以观照。他认定这些学者具有人文主义的讲求仪式与技术的性格，行事则以和平主义与传统主义为取向。中国的官僚体系之所以能够源远流长，乃因它是一种阶层等级制，特别是此种等级制带有教权制的意味。这一层面之所以不可或缺，则由于传统因袭的文化里完全没有自然法的义理、通贯的逻辑系统与实证的科学思想体系。

在检验这些结构对于中国人日常生活的影响之时，韦伯也同时强调了那些足以骚扰中国人之引人注目的和谐或“麻木”的冲突。这些冲突一方面起自于异端道教与多少带有神秘色彩的教派之间，另一方面则来自于外来的影响，特别是佛教。

韦伯也基于同样严谨的社会学立场来研究印度的宗教情操，详细地探讨印度教的义理与仪式，婆罗门的地位及种姓制度的组织与戒律。并且，这部著作既然也是着意于比较宗教社会学，韦伯于作品中即拿婆罗门与中国及希腊的知识阶层作比较。不过，这次也不例外的，令他感兴趣的还是异端教派，因为此一因素较能解释个人的道德行为及其渴切与盼望。他探讨了耆那教（Jainism）<sup>[11]</sup>的现象，讨

论佛教与诸教派如大乘教、喇嘛教与毗湿奴信仰 (Vishnuism) <sup>[12]</sup> 的重要性以及印度“导师” (Guru) 的秘法学。

他也以同样的方式来探讨古代犹太教。在分析过地理与天候的条件之后，他再探讨城市、农民的地位、司法制度、礼拜与祭典形式以及辅佐祭司 (Levites) 的问题。他对犹太人在巴比伦之囚前及其间的状况做了一番彻底的分析。在巴比伦之囚后，发生了巨大的内在转变，这是由于诸教派的兴起（其中包括形式主义教派 [the Pharisees] 及禁欲或神秘教派 [the Essenes]）所造成的结果，特别是因为犹太律法学者 (rabbis) 的影响力逐渐增长。犹太教的特色是其对巫术的敌视，这为往后几世纪的理性主义运动铺下了道路。韦伯无疑也对伊斯兰教用心地下过一番工夫，以便能写出有关此一主题的计划中的著作。

不过，最让我们感兴趣的是韦伯自己在所有这些社会学的分析关联里所提出的问题。虽然还有些关于这些宗教及比较宗教社会学的其他著作（经常是很不错的），然而若就韦伯所提出的引领生活行为的所谓“精神驱力”而论，个中实在少有人能如此透彻地针对这些历史现象的文化意涵提出这样全盘性的问题。

总之，韦伯的目标似乎包含着两个层面。一方面是借基督新教之外的其他宗教来检视物质环境对于宗教信念与思想的影响，反之，检视后者对道德行为以及（间接地）对经济取向的影响（篇幅所限，不容我们再详述他的分析）。另一方面，则在于间接地肯定西方文明的独特性：惟有西方文明产生出合理的经济体系、合理的法律行为、合理的艺术等等。其他的文明里并不是没有理性化现象，只不过彼等之理性化已证实不足以创造出科技性的工具，并且提供其本身再向前发展所必要的精神装备。不过，这其中有一件无论如何都必须加以避免的

事，那就是价值判断的陷阱。当韦伯说到西方的理性主义之独特性时，他一点也没有要意味其绝对的优越性。

因为，理性的概念表面看似简单，其实不然。事实上，没有任何事本身就是非理性的，除非从某一特定的理性观点来看。对享乐主义者而言，禁欲是非理性的；而禁欲主义者对享乐主义者的看法也是如此。理性在此应被视为一种“历史概念”，每次都必须以其与某种特定的非理性或其他理性类型的对比来加以厘清，因为生活行为是可以根据最极端不同的种种终极目的、并且朝着同等极端差异的诸方向来加以理性化的。

随其社会学考察的进展，韦伯继而强调其他种种现象，其中某些部分已预示了当代哲学的中心问题。谈到苦难的神义论，他解释此问题为何会引起人的罪恶感：幸福的人很少仅满足于拥有幸福，因他感觉有必要为他所享有的幸福辩护，将之正当化为他所应有的权利。一般而言他会在他所属的社会阶层所持的判准里找到这样的正当性，因为正当化所涉及的并不只于宗教因素，还牵涉到伦理的、特别是法律方面的考虑。因此，支配阶层不只倾向于独占社会的利益，并且也意图垄断精神上的恩典；此外，为了巩固他们的权力，他们致力将其他人规制于某种道德行为类型之下，或更通常是规范于某种生活态度里。

因此，斗争这个普遍现象在宗教领域也自有其一席之地——不论隐藏在教义背后的原始动机或宗教的原初信念有多么纯洁。是以为保持优势地位，儒教文人必须与巫师、道教神秘家及佛教僧侣开战；婆罗门必须向耆那教、佛教及其他教派挑战；而犹太先知则必须对假先知（nabîs）、卜者及某些犹太辅佐祭司的团体开火。所有这些不同的教派或教团所起而抵御护卫的，除了他们特殊的宗教信念之外，无非就是物质上与精神上的利益。为求独占正当性的这种斗争在救赎宗



教里甚至更成为典型，因为救赎宗教所界定的是信奉者会（或者可能会）“从何处”（wovon）得到解救，解救之后又到“何处去”（wozu）。

所有这些或明或暗的斗争，在显示出宗教信念之得为种种不断地工作、斗争、认命或仰望某些事的个人所用。斗争的本质则在于：从宗教的观点看来，世界的意义究竟从何而来？并且，当各个不同阶层的知识分子致力于理性化生活行为之时，他们其实正是在为强化这一意义而努力。借此（以及从各种不同的宗教里），韦伯发现到结局的悲剧性吊诡，而此一感受则深深影响到他的政治观念与历史见解；他看到宗教信仰者所造就的结果往往与他们原初的意图恰好相反。任何选择都有其代价；为了自己所珍视的价值，势必要牺牲对他人而言也同等珍视的价值。儒教徒对传统的固执固然阻碍了经济的发展，而清教徒则缔造出不断增加的财富——基本上，也是韦伯个人所不欣赏的。

这种结局的吊诡内在于任何一种斗争之中，不管斗争是发生在哪一个领域里。斗争一旦展开，最终势必失落了原先所护卫的价值之意义。因为斗争要求一种起码的坚持，它的发展有时会促使人采取一系列违反其信念或原始意图的行径。这些人极少自其所护卫的原因中得出合乎逻辑的结论，并且试图达成和解；从理论上说来，这是为了保全其信念的有效性，但实际上却往往在不知不觉中出卖了它们。

韦伯也在宗教活动本身当中发现到某种极为深刻的紧张性。因为宗教本身所追求的目标并非经验世界里的真实事物，并且也因为它所诉诸的力量既非自然的也非日常惯习的；这牵涉到存在于日常事物与非日常事物之间的对反，并且使得日常生活与非常例的宗教生活现象之间产生裂痕。这种紧张关系并因以下这个事实而更加扩大：并非每一个人都具有同等的资质以达到获得救赎所必需的最佳状态；因此，

在一般信仰者与宗教达人（禁欲者、神秘论者及其他具有宗教卡理斯玛禀赋的人）的宗教实践上便往往存在着一道鸿沟。结果是，就像我们前此所见的，人们在宗教资格上的差异，因此，存在于日常生活与宗教要求之间的距离也就愈来愈大。并且，经济活动既属于日常生活的领域，我们因而更能理解为何宗教达人会加以鄙视，有时甚至到达视其为罪恶与堕落之源头的地步。

如此一来，宗教现象在俗世世界里究竟真正能有什么作为呢？宗教达人有时不也给人一种与其说是顾念他人倒不如说更顾念自己的印象吗（虽然可能是个错误的印象）？卡理斯玛确实与宗教生活同其久远，并且无疑将时时伴其同在。然而，因卡理斯玛所造成的分裂——日常生活与至高的宗教经验之间的隔阂——至少部分解释了许多个人之所以对宗教冷漠的缘故，除非宗教能够转向一种行为上的道德理性化。并且，惟有当冥思不再被认为是最佳的救赎之道，获得恩宠的手段全都剔除了巫术与秘法的性格之时，这才有可能。而这正是某些基督新教团体的成就。不过，要注意，他们的禁欲是一种俗世性的禁欲，并不是教人要像神秘主义者那样逃出现世，而是教人摒弃现世的某些层面，但仍生活于现世里。俗世的禁欲是接受日常生活的，只不过是拒绝恰恰违反神圣命令的奢华。上帝的荣耀因此成为推动理性化的凭借，为此，就像其他任何选择一样，势必牺牲某些对他人而言同等珍贵的价值。

无论所提供的选择是什么，宗教生活必然仍是游移于日常界与非日常界之间，不过具有采取任何转变与组合的可能性。因为人不只是一种逻辑性与心理性的存在，而更是有血有肉地存活于历史之中的个体。能够确循前提条件而担当起一切后果的理性行为，与其说是人类的一般习性，倒不如说是一种例外。这也同样适用于特别看重宗教达人之卡理斯玛特质的救赎宗教。那就是为何宗教社会学无法确切地描

绘出经验真实的缘故；迫于现实条件，它不得不根据研究对象的本质，择取某种片面性的观点来刻画出某些典型的现象。历史总是比任何学说体系丰富得多，故而，此处所择取的观点，亦即世界诸宗教之经济伦理这个观点，也只不过是宗教现象的社会学研究的取径之一。

---

[1]. “Gesinnung” 一字的字根是 “gesinnt”，泛指某种心态、心境、看法。关于此字的中译，详见《学术与政治》之《政治作为一种志业》注释。——中注

[2]. 奥玛（Omar Khayyam, 1048? —1122），波斯诗人、数学家、天文学家。曾对伊斯兰教世界文化产生重大影响。——中注

[3]. 收于 H. H. Gerth & C. Wright Mills: tr. & ed., *From Max Weber: Essays in Sociology*。中译文见本选集第三章：《中间考察——宗教拒世的阶段与方向》。——中注

[4]. Max Weber, *The Sociology of Religion* (Boston: Beacon Press, 1963), p. 138.

[5]. 商羯罗是公元八世纪印度哲学家与神学家，罗摩奴阇（1017—1137）亦为印度哲学家与神学家。二人皆为印度教之复兴极有贡献的人物。——中注

[6]. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, p. 68.

[7]. R. Aron, *German Sociology* (N. Y.: The Free press, 1964), p. 95.

[8]. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, p. 96.

[9] 卡尔文在萨伏伊宣言中所用的语句。如韦伯所述：“为了给‘救恩之证’提供确实的基础起见，信仰必须用其客观的效果来证明。就是说，信仰必须是一种‘有效的信仰’，救恩的召命必定是一种‘有效的召命’。”参见前书，p. 114。——中注

[10] 同前书，p. 183。

[11] 弗洛伊德此处用了Djanaism一词，不知何所指，遍查韦伯《印度的宗教》一书亦无此词。不过韦伯在《印度的宗教》第四章确曾讨论印度的异端宗教——即佛教与Janism。Janism中译为耆那教，创于公元前六世纪（创教人为Mahavira，中译“大雄”或“大勇”），一度曾拥有相当势力，成为印度教主要竞争对手。或许Djanaism即为Janism之误。——中注

[12] 毗湿奴（Vishnu）为印度三大主神之一。其他两个为梵天（Brahma）、湿婆（Siva）。毗湿奴信仰为印度教重要支派。——中注

## 第一章

# 资本主义精神与理性化

本文译自Max Weber, “Vorbemerkung” *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Tübingen, 1978) 7th ed., pp. 1—12。这篇文章实乃韦伯为其宗教社会学论著所写的一篇总序，英文最先由Talcott Parsons译为“Author's Introduction”列于*The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism* (New York, 1958)一书之前，极易使人误解为韦伯专为此论文所写的前言，特此说明。中文原有张汉裕译《著者补论》，收于氏译《基督新教的伦理与资本主义的精神》一书（台北，1960），89-98页；译文稍有删节。今由康乐参照张译本、Parsons英译本及以下版本予以重译：W. G. Runciman ed., E. Matthews tr., “The Origins of Industrial Capitalism in Europe,” *Weber: Selections in translation* (New York, 1978), pp. 331-340；大冢久雄、生松敬三编译，《マックス・ウェーバー，宗教社会学论选》（东京，1972）之一《宗教社会学论集・序言》（5-23页）。必须说明的是，原文最后几段有关运用史料的部分，兹不赘译。此外，本文篇名及各段落小标题皆中译者所加。

身为近代欧洲文化之子，在研究世界史时，应当提出如下的问题：即在——且仅在——西方世界，曾出现（至少我们认为）具有普

遍性意义及价值之发展方向的某些文化现象，这到底该归诸怎样的因果关系呢？

## 一 各文化领域的理性化

只有在西方，**科学**才发展至我们今日视为**可靠**的程度。其他的文明，特别是印度、中国、巴比伦与埃及，也有经验的知识、对世界及生命问题的反省、极深奥的哲学及神学智能（虽然只有基督教——在大希腊化思想的影响下——才圆熟地发展出来一套系统的神学，至于伊斯兰教与某些印度的宗派则仅有些许迹象），以及极端精微的学说与观察。然而巴比伦的天文学——就像其他文明的一样——缺少了希腊人首次发展出来的数学基础：质实言之，此一事实更突显出巴比伦天文学的特殊发展。印度的几何学则没有理性**验算**的概念——这也是希腊人天才的另一产物，同样的天才也创造出力学与物理学。印度的自然科学，就经验观察的角度而言，确有高度发展，然而并没有理性实验的观念，而此一观念虽已出现于西洋古代世界，基本上仍为文艺复兴时的产物。同样地，近代的实验室并不存在于印度，其结果则为印度的医学——虽然在经验与技术层面有高度发展——缺乏生物学、尤其是生化学的基础。除了西方外，没有理性的化学。中国的史学，尽管复杂精微，却缺乏修昔底德（Thucydides）式就事论事的研究方法。马基雅维利（Macchiavelli）确有其印度的先行者，但是从亚洲的政治思想里，我们找不到任何类似亚里士多德的分法或一般的理性概念。理性法律体系所必备的、严谨的思想论证及形式，为罗马法的特色（西方法律亦源自此），却不见于他处，尽管印度的弥曼差（Mīmāṃsā）学派<sup>[1]</sup>、范围极广的法典编纂——特别是近东，无数印



度以及其他地区的法律文书——稍有迹象可寻。教会法（Canon Law）的结构，亦仅见之于西方。

同样的现象亦可见之于艺术。在历史上，其他民族对音乐的敏感似乎比我们有更高度的发展，至少不比我们差。各种形式的多声乐存在于世界许多地区；由一些乐器及伴唱所构成的合奏，可见之于其他文明。我们音乐中所具有音符间合理的节拍，其他民族亦曾计算出来并熟用之。但某些特色则仅见之于西方音乐：例如合理的合声乐，包括对位法及合音；基于三和音（以及第三阶音）的音符组织法；自文艺复兴以来，我们的半音阶或更短的音符的和谐演出，是以理性的形式取代了空间式的休止符。我们的管弦乐团也是西方所特有的，以弦乐四重奏为其核心以及管乐器的整体组织；我们的连续音；有了我们的记谱法后，近代音乐的创作、演出以及其持续存在，才成为可能；我们的奏鸣曲、交响乐或歌剧（虽然标题音乐、韵诗、音符及半音阶的变奏曾以各种变形存在于音乐传统中）；以及最后，所有演奏这些的必要工具，我们基本的乐器——管风琴、钢琴及小提琴。

作为装饰之用的尖形拱门亦见之于西方古代世界与亚洲各地；亦有人认为尖形拱门及十字型拱形圆顶的结构曾出现于东方。但在其他地区我们找不到理性运用哥特式拱形圆顶以分散张力，并利用弓形跨越空间——不管其采用形式为何。哥特式拱形圆顶成为——更重要的——宏伟纪念建筑物的结构原则，并延伸成为某种雕刻与绘画风格的基础，如我们中世纪所流行者。同样地，虽然此技术之基础来自东方，然而除了西方外，我们从其他地区找不到用以解决拱形圆顶方法之遗迹。我们也见不到此种所有艺术“古典式”合理化的现象，例如绘画所用的直线及空间透视法——这是我们的传统在文艺复兴时期所产生的。印刷术的成品曾见之于中国，但只有在西方，才发展出一种只

设计为印刷而发表——也只有通过它才有可能——的文学体裁，直截言之，即“刊物”与“报纸”。

各种形式的高等教育机构，包括与我们大学或学院表面上极类似者，皆曾见于中国与伊斯兰教世界。但只有在西方，才发展出一种理性的、有系统的专业化知识，以及一群受过训练的专业人才，他们在今日文明中已踞有一种重要的几近支配的地位。毕竟只有在西方，我们才能发现到专业性的官员——近代西方国家及经济的基石。尽管此群体在其他地区亦曾萌芽，但从未构成社会秩序中如此必要的部分——如他们在西方所扮演的。许多文明区的确早有“官吏”——甚至具有专门职务的官吏——存在；可是没有任何时代、任何国家，我们的整个生存——生活中政治、技术及经济的基础——如近代西方一样，以如此绝对而无可避免的方式纳入受过训练的专家所构成的官僚组织的罗网下：社会生活上最重要的日常运作，以同样方式掌握在受过技术、商业、尤其是法律训练的政府官吏手中。这在其他地区是找不到的。

根据身份团体而构成政治及社会组合，是很普遍的现象，但只有在西方，才出现基于身份的——“王与王国”（rex et regnum）——独特形态的国家<sup>[2]</sup>。同样地，由定期选举人民代表所组成的国会、群众领导者以及由政党领袖担任“部会首长”向国会负责的统治形态，也是西方特有的制度，虽然为了获取或影响政治权力而形成组织，这种意义上的“党派”亦曾见之于世界其他地区。

一般而言，“国家”——也就是基本上具有合理制定的“宪法”、合理制定的法律，以及由根据合理制定的法规或原则办事的专门官吏所负责的行政等特征的政治形式——仅知之于西方，尽管他处已有萌芽。

## 二 资本主义与“营利欲”

同样情形可见之于我们今日命运最具影响力、存在于近代生活中的力量：**资本主义**。

“营利”（acquisitiveness），或“追求利润”，追求金钱以及尽可能聚集更多的金钱，就其本身而言，**与资本主义完全无涉**。此一现象，无论过去或现在，皆可见之于侍者、医生、车夫、艺术家、娼妓、贪官、军人、盗匪、十字军、赌徒以及乞丐——或者说：不管在任何时代、任何国家，苟有客观机会可以牟利，则此现象即可见诸“各式各样的人士之间”。因此，在文化史的初步课程里，我们就该断然放弃此种〔关于资本主义的〕幼稚定义。贪得无厌的欲望与资本主义**并无**类似之处，更非其“精神”所在。反之，资本主义实际上或能抑制——至少是合理地缓和——此种非理性的冲动。资本主义制度不外乎利用合理的资本主义的持续“经营”（Betrieb）以追求利润或“利润率”（profitability）<sup>[3]</sup>。资本主义制度必须如此。在整个经济已完全资本主义秩序化的情境里，个别的资本主义企业若不以利润的营得机会为其行动方针，则必定失败。

### 三 合理的资本主义

现在且让我们先下一个较通常所用者更为精确的界说。我们认为“资本主义”的经济行为应该指：

第一，基于利用交易机会而追求利润的行为。换言之，即形式上和平的营利之机会。诉诸形式上及实际上之暴力的营利，有其独特的法则，将其与最终目的在从交易中获取利润的行为归诸同一范畴，是不确当的，虽然我们无法禁止人家如此做<sup>[4]</sup>。其次，在合理地追求资本主义营利之处，营利行为是以资本的“计算”（calculation）为依准。换言之，它是以这种方式安排的：有计划地运用作为营利手段的财货

或个人劳务，以期在个别企业最后决算的损益平衡表上，收入——资产之货币价值（如果是一家持续性的企业，则为定期估算的资产之货币价值）——能超过“资本”，也就是超过平衡表上估算的、用来交易营利的物质手段的价值（就持续性而言，则意味超出应继续增加）。至于此一过程是否将收集来的原料商品交给一个行商，再易回其他的原料商品（如“康曼达” [commenda] ）<sup>[5]</sup>，或一制造工业——构成要素包括厂房、机器、现金储备、原料、半成品、成品以及债权——则无关宏旨；关键点在于以货币形式计算资本，不管是以近代簿记方式或较原始及幼稚的计算方式。因此当企业开始运转时，即有最初损益平衡表：每次个别交易进行前，皆经估算；为了评估企业运转情况而进行检核时，即再经估算；企业结束时，则有最后的损益平衡簿记，以确定所得“利润”。例如在“康曼达”，期初平衡表的制作可据以决定有疑义的资产货币价值而为各参与企业者所同意——只要资产尚未具货币形态；期末的平衡表则可用来估算盈亏，据以分配红利或分摊损失；只要其运转是合理的，则在“康曼达”企业之合伙者间每次个别交易皆以计算为基础。一直到今日为止，在所有资本主义企业形式里，如果其环境并不需要完全精确的计算，则计算或估算即从未真正准确，而采取推测，或更简单的只是某种传统性或习俗性的方式。但这只不过是影响资本主义营利之合理的**程度**而已。

从纯粹概念性的观点而言，最重要的不外乎：经济活动实际上是取决于货币形式的收益与支出的比较这一事实，而不论其计算方式有多么幼稚。就此意义而言，“资本主义”及“资本主义企业”，甚至某一程度的资本计算之合理化，根据我们所知的经济文献，确曾存在于世上所有的文明国家；中国、印度、巴比伦、埃及、古代地中海、西洋中古以及近代。而且这些企业并不都只是各自孤立的事业，也有持续性的个别企业与持久的“经营”。虽然就贸易而言，长久以来的确未具

我们今日这样持续经营的形式，而只是一连串个别的事业；首次在一个特别部门缓慢地朝向持续性运作的步伐是由大商人踏出的。总之，资本主义企业与资本主义企业家（不管是临时性还是持续的），都是非常古老且普遍的现象。

## 四 近代西方资本主义的特色——合理的自由劳动力组织

然而，西方世界却赋予了资本主义他处所未曾有过的重要意义，这是因为西方世界发展出了他处所没有的资本主义的种类、形式及趋势。世界各处皆曾有商人：批发商、零售商、住商及行商；有各种各样的放贷者，以及具备多种功能的银行（至少近似于我们西方十六世纪时的银行）；海外贸易贷款<sup>[6]</sup>、“康曼达”、有限连带责任的公司及组合曾经非常普遍，甚至采取持续经营的形式。不论何处，只要政治团体具备有货币财政，例如巴比伦、希腊、印度、中国或罗马，即有放债者：他贷款给战事、海上劫掠以及各式各样的契约与营造；他曾在海外政策中扮演殖民地企业家而大出风头；拥有大农场，役使奴隶或（直接或间接）利用强制性劳力来工作；他承包领地、官职以及（更重要的）税收；他资助政党领袖竞选，也资助内战的佣兵队长（condottieri）；最后，在任何可以赚钱的机会中，他都是“投机者”。这种企业人物，也就是冒险资本家，曾出现在世界各处。除了贸易、借贷及银行业务等少数例外，这些人追求的主要机会要不就是纯粹不合理性的投机，否则即为凭借暴力攫取的利得，特别是战利品的利得，不管是表现为真正战争的方式，还是在财政上长期剥削其臣民。

即使在今天西方，公司创办人、大投机者、殖民者及现代金融家的资本主义就连在平时，也还有上述的烙印，与战争有关的资本主义



活动更为显著。大规模国际贸易的某些部分（也只有这些部分），就像过去一样，仍有类似的特性。然而，除此之外，近代西方还有一种完全不同的资本主义形式，是世界其他地区所未曾有过的；此即（形式上）**自由劳动力**的合理资本主义式组织，在其他地区则只有初步萌芽而已。就算是不自由的劳动力，其组织也只有在大农场才达到某种程度的合理化；古代世界作坊的合理化更是极其有限；至于近古时期雇用隶属民或农奴的劳役农场、工场或庄园中的家庭工业，其合理化的程度甚至更低。在西方之外，真正雇用自由劳动力的“家庭工业”寥寥可数，这是已告确认之事；论日计酬之劳工的雇用，固为普遍现象，然除极少数例外（且其组织亦与近代持续性经营的组织大异其趣，例如国家独占的企业），并未导向工场工业，也未导出见之于西洋中古的合理的学徒组织。

然而，追求市场——而非政治权力或不合理的投机——所提供的机会而又合理的有组织的经营，并非西方资本主义惟一的特征。如果没有下列两项重要的发展因素，近代合理的资本主义经营组织恐怕是不会出现的：此即**家计与营业的分离**（现代经济生活完全以此为原则），以及与此有密切关联的合理**簿记**的采行。做工或做生意的场所与住家在空间上的分离，也曾见之于他处，例如东方的市场与其他文明区的作坊。远东、近东及西洋古代世界，也可发现具有独立会计部门的资本主义组合。然而，较之于近代商业经营的独立性而言，这些都还只能算是初步阶段。之所以如此，乃是因为这种独立性的内在基础——不管是合理的簿记，还是事业与个人财产在法律上的分开——要不就完全缺乏，要不就还在萌芽阶段<sup>[7]</sup>。营利企业之成为君侯或领主家计（或“庄宅”[oikos]）<sup>[8]</sup>的一部分，是任何地方都看得到的发展趋势；这种发展，如罗伯贝图斯（Rodbertus）所注意到的，尽管表面上有类似之处，本质上却是非常不同，甚至完全相反的。



西方资本主义的这些特征之所以具有今日的重要性，乃是由于其与资本主义劳动组织的密切关联。甚至一般所谓之“证券化”（Komerzialisierung）——证券交易所的有价证券之发展及投机之合理化——也与此有关。要是没有这种合理的资本主义劳动组织，上述一切特征，甚至证券化的发展，就算还有可能出现，也绝不会如此重要。特别是就西方之社会结构以及与其相关的、一切独特的近代西方的问题而言，尤其如此。正确计算是其余一切的基础，然而这也只有在自由劳动的地方才有可能。再者，正如近代西方以外的世界没有任何合理的劳动组织，因此，也没有合理的社会主义。

的确，正如世界各地皆有过城市经济、城市粮食供应政策、君侯之重商主义与福利政策、配给、经济管制、保护主义以及（如中国之）自由放任理论一样，世界各地也曾有各种不同的共产主义与社会主义经济；基于家庭、宗教或军队的共产主义，（如埃及的）国家社会主义，独占性的卡特尔以及各种各样的消费者组织。尽管世界各地也都曾有过城市的市场特权、行会、自治体以及市镇与乡村间在法律上的种种差别，然而，在西方以外并没有“市民”的概念<sup>[9]</sup>，“资产阶级”这一概念也不存在于近代西方以外的地区；因此，西方之外也没有“普罗阶级”，而且不可能有，因为缺乏以自由劳动之合理组织为基础的企业存在的缘故。“阶级斗争”早就以各种可能的形态出现于世界各处——债权人与债务者，地主与无地者、农奴或佃农间、商人与消费者或地主等等。然而存在于西洋中古之批发者与其雇工间的斗争，在其他地区却尚处于萌芽阶段。出现在现代西方之大企业者与自由工资劳动者的冲突，更是无迹可寻。因此，像现代社会主义那样的问题也就谈不上了。

由此可见，一般文化史的核心问题，即使是从纯粹经济观点而言，归根究底也并不在如上所述只在形态上变化的资本主义活动的发

展，不管这种资本主义活动是冒险家型的、商人的，还是凭借战争、政治、行政等机会以获取利得。我们所要探讨的核心问题毋宁是基于自由劳动之合理组织的资产阶级经营的资本主义（bürgerliche Betriebskapitalismus）的出现。用文化史的角度来说，也就是西方资产阶级与其特质之形成的问题；此一问题虽然与资本主义劳动组织的兴起有密切关系，却也并不就是同一回事。因为作为一个特殊身份团体的“市民阶级”，早就存在于西方特有的资本主义形态发展之前，虽然是只有西方才有。

## **五 近代西方资本主义的特色——合理的技术、司法与行政**

近代西方特有的资本主义发展的必要条件之一，显然是技术能力的进展。如今其合理性的基本条件是由于一些技术上具决定性因素的可计性，这些技术上具决定性的因素又构成精确计算的基础。换言之，它乃是有赖于西方科学的独特性，尤其是基于数学以及精确而又合理的实验的自然科学。而反过来，这些科学及以这些科学为基础的技术做经济性的应用时，其发展则又受到资本主义机会的巨大刺激。当然，西方科学的起源是不能归功于这种利得机会的。代数与进位法的计算，曾为印度人所用，他们是进位法的发明者，然而只有在西方，这种计算才首次有助于资本主义的发展，而在印度却没能导出任何现代计算或簿记的制度。同样地，数学与机械学亦非源自资本主义营利心。当然，科学知识的技术应用——此点对我们西方大众的生活有决定性的影响——确实是受到经济因素的鼓励，西方的经济因素特别有利于科学知识之应用。然而，此种鼓励是来自西方社会秩序的特

殊性格。因此，我们的问题应该是，这一特殊性格究竟是源自社会秩序的哪些成分？因为，无疑地并非所有成分皆具同等重要性。

法律与行政的合理结构无疑当为一个重要因素。因为基于合理经营的近代资本主义，不但需要可以估量的生产技术手段，而且还需要可资估量的法律体系以及按照正式规则办事的行政机构；缺乏了这些条件，冒险的及投机的商业资本主义、或者各种依赖政治的资本主义也许还可存在，然而任何具有固定资本与确实计算的、合理的私人经营却是绝对无法生存的。只有在西方，才可能将经济生活的准则植基于如此一套——不管是法律技术还是程序上皆十分明晰的——法律与行政制度上。我们要问的是：这种法律从何而来？撇开其他因素不论，资本主义营利心确曾为（受过合理法律专门训练的）法律家身份团体铺平了支配司法与行政的坦途，这是所有研究都可证明的。然而营利心却绝非导致此一发展的惟一抑或最特殊的因素。而且它也没有单独地**创造**了此种法律。在此发展中，各种不同的力量皆曾起过作用。再说，为何资本主义营利心在中国或印度就不曾发生同样的效用？何以在这些国家，一般而言其科学、艺术、政治以及经济的发展皆未能走进西方独具之**合理化**的轨道？

## 六 理性化的问题

实际上，在上述的一切例子中，问题的核心是西方文化独见的、特殊形态的“理性主义”的本质。不过，“理性主义”一词是有许多不同意涵的，这点在接下来的反复讨论中会逐渐明晰起来。例如有神秘冥想之“合理化”，换言之，一种从其他生活领域的观点看来特别“非理性”的行为方式也有其“理性”，正如经济、技术、科学工作、教育、战争、法律与行政的“合理化”一样。再者，所有这些领域皆可从许多不

同的终极观点与目的上予以“合理化”；从此一观点视之为“合理”者，从彼观点看来却可能“不合理”。因此，极为不同的合理化曾存在于所有文明的各个不同的生活领域中。想从文化史的观点来区别其特征，该提出的基本问题是：哪个生活领域是合理化了的？朝向哪一方向？准此，首要任务是去认识（一般的）西方理性主义的特质，以及（特殊的）近代西方的理性主义，并解释其起源。鉴于经济因素的基本重要性，任何作此说明的尝试，皆必须先顾及经济的决定因素。不过，因果关系的另一方面亦不该忽略。因为，经济理性主义的起源，不仅有赖于合理的技术与法律，亦且（一般而言）取决于人们所采取某种实用理性的生活态度的能力与性向。一旦此种实用理性的生活态度为精神上的障碍所阻挠，则经济上合理的生活样式亦将遭遇严重的内在困境。在过去，在世界任何地区，构成人类生活态度最重要因素之一者，乃巫术与宗教的力量，以及奠基于对这些力量之信仰而来的伦理义务的观念。下面的论文便是来讨论这些力量的.....

---

[1] Mimámsa弥曼差，印度古代六派哲学之一，婆罗门教最初有哲理的探讨，后来日趋下流，尊重祭祀，讲求繁琐的仪式。经年既久，就产生一种对抗的潮流，逐渐形成一宗。到了公元前二世纪，就产生了《弥曼差经》，专门注意理性的探讨，经的作者相传为耆米尼（Jaimini）。见季羨林译，《五卷书》，233页注10。——中注

[2] 早期日耳曼民族的政治理论认为：国家的权力是基于“国王”（rex）及“身份”（regnum）的二元化结构，regnum即指包含“等级”在内的人民，故此处译为“王国”。——中注

[3] “利润率”指的是投入的资本与获取的利润之间的比率，这表示营利是在一个理性可估量的（calculable）基础上进行。——中注

[4] 就此一问题而言（其他问题也一样），我的意见是与我们所钦佩的教师布伦塔诺（Lujo Brentano, *Die Anfänge des modernen Kapitalismus*）相左的。这种差异主要是在用语上，不过内容方面亦有所不同。依我看来，将劫掠之利得与经营工厂之利得这两种异质的事物归入同一范畴，是没有意义的。将所有追求金钱的努力通通称为——与其他营利方式对立的——资本主义的“精神”，更是没有意义。因为就我看来，在最后一情况下，将失去所有概念的精确性；而在前一情况，则将失去所有可以了解西方资本主义（与其他形式的资本主义相较之下）特殊本质的机会。西美尔（G. Simmel）的 *Philosophie des Geldes* 一书里，“货币经济”与“资本主义”也被过分地混为一谈，以致妨害到他对事实的讨论。桑巴特（Sombart）的著作，特别是他最新一版有关资本主义的大作，*Der moderne Kapitalismus*，至少就我的问题的观点而言，合理的劳动力组织——西方资本主义的特征——过分被忽略，而强调了世界各处普遍皆具的发展因素。——原注

[5] “康曼达”是欧洲中古时期相当流行的一种贸易组合。简单说来，外出营商的人（称为tractator）负责将本地货物运到东地中海沿岸地区销售，至于购买本地货物所需的资金则全部（或部分）由当地资本家供给，销售所得再采购东方货物回本地卖；经营所得则由外出商人与提供资金者依契约分享。参见康乐编译，《经济与历史 支配的类型》，第十一章131页注1。——中注

[6] “海外贸易贷款”，欧洲中古时期用于海外贸易的经营方式。它是“一种用来保障海外贸易风险的办法，而不致违反了（当时）禁止高利贷的规定……当要进行某些风险性的海外冒险时，某人或资本家会为其船货募集一笔钱，如果船只损失了，贷方不能要求还

钱，要是安全抵达则借方就要付出相当可观的利息，通常在50%左右”。Henri Sée, *Modern Capitalism*, p. 189.——英注

[7] 其间的对比当然并非完全绝对的。从古代地中海世界、近东、中国与印度的政治取向的资本主义（尤其是包税制）中，产生了合理的、持续经营的企业，它们的簿记（我们所知仅为一些碎简残篇）或许也有某种“合理”的特色。再说，在现代银行的早期发展史中（甚至英格兰银行），政治取向的“冒险家”资本主义与理性的资产阶级资本主义之间，亦曾有过密切的接触，最初通常是来自有关军事政策的交易。在这方面，有意义的是例如佩特森（Paterson）这位典型“创始人”的人物与英格兰银行理事之间的差异，这些理事负责制定长期发展方针，而且很快就被视为“格罗斯大殿的清教放贷者”。同样地，我们也知道这个最可靠的银行在“南海泡沫（公司）”时离谱的政策。以此，两种角色逐渐合而为一；不过，其间还是有区别的。合理的劳动组织之创立极少是大企业发起人及金融业者的成就，亦非金融、政治资本主义的典型代表者——犹太人——的成就。这一成就，典型而言，乃属于另一种十分不同的人。当然，这也只是就一般情况言之，个别的例外还是有的。——原注

William Paterson (1658—1719)，英格兰银行创始人。该银行设立于1694年。

“南海公司”一案发生于十八世纪初，为英国有史以来最严重的金融诈欺案。

有关英格兰银行之成立及其与“南海公司案”的关系，参见周宪文编译，《William Paterson的历史与事业——英格兰银行的创办》《英格兰银行与南海公司》，收入《西洋经济史论集（1）》（台北，1982）。——中注



[8]. “庄宅”，根据韦伯，Karl Rodbertus (1805—1875) 是最早用此词来称呼古代“大规模家计”的学者。在“庄宅”中，需求基本上是以自给自足为标准的。家计所需要的物资大部分皆由徭役及实物贡纳的方式来提供，此种供应方式可见之于西洋古代世界的农庄与皇室的家计（特别是新王国时代的埃及，前1400—前1000），亦可见于中国及印度，中古欧洲亦有之，从查理曼的《庄园管理条例》（*capitulare de villis*）即可看出。参见M. Weber, 《经济与社会》，vol. I, p. 124。——中注

[9]. 有关西方的“市民”，参见康乐编译，《经济与历史 支配的类型》，第四篇第二十章。——中注

## 第二章

# 比较宗教学导论——世界诸宗教之经济伦理

本文译自 Max Weber, “Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen——Einleitung,” *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Tübingen, 1978) 7th ed., pp. 237–275。这篇文章是韦伯为其列于“世界诸宗教之经济伦理”这个总目下的一系列论著所写的一篇导论。此一导论和《儒教与道教》的前半部同时发表于1915年9月的《社会科学与社会政策文库》。中译本所根据的版本如次：大冢久雄、生松敬三译，《マックス・ウェーバー，宗教社会学论选》（东京，1972）之二《世界宗教经济伦理·序论》（31–96页）；H. H. Gerth & C. W. Mills ed. & trs., “The Social Psychology of the World Religions,” *From Max Weber: Essays in Sociology* (New York, 1946), pp. 267–301。本文由简惠美译出，经康乐修改定稿。篇名及篇中各段落划分与小标题皆为中译者所加。

所谓“世界诸宗教”，我们此处所指的是已知道如何将信徒大众聚集起来的五大宗教或由宗教所制约的生活规制体系，亦即：儒教、印度教、佛教、基督教与伊斯兰教之宗教伦理。此一看法，纯粹是基于价值中立（Wertfrei）的立场<sup>[1]</sup>。除了以上诸宗教外，我们也将处理

第六种宗教，犹太教。理由是：它涵摄了对于了解基督教与伊斯兰教而言，极为关键的历史性前提，以及它在西方近代经济伦理的发展上所具有的历史性独立意义——此一意义部分基于真正的理解，部分则出于误解，近年来已有过不下数次的讨论。至于其他宗教，只有当其为历史关联性上不可或缺的樨眼时，才会被提及。关于基督教，我们将以前此所写而收于本论文集开头的两篇论文来作例证，故而实应以理解这两篇论文为前提 [2]。

所谓宗教的“经济伦理”，其意义将随着我们论述的进行而渐次明朗起来。我们并不把考察的重点置于神学纲要的伦理学说上，因为即使这类纲要在某种情境下无比重要，我们也只不过将之作为一种认知工具。“经济伦理”所指的是行动——根植于宗教之心理的、事实的种种关联之中——的实践激活力。以下的论述容或只是提纲挈领，却也足以明示出一种具体的经济伦理通常在结构上是多么复杂，其制约条件又是多么的纷陈多面。进一步而言，也会显示出外表看似雷同的经济组织可能会与诸多极为不同的经济伦理相结合，并且，各依其经济伦理的独特性格，这类经济组织形态便又产生出各自极其不同的历史结果。经济伦理绝非经济组织形态的一个简单“函数”，反之，我们也不可能认为，经济组织形态无疑必是由经济伦理打造出来的。

没有任何经济伦理是全然由宗教所决定。就人面对世界的态度而言——这态度或由宗教或由其他（在我们看来）“内在的”因素所决定——经济伦理，当然，自有其高度固有的法则性。既存的经济地理与经济史诸因素最大程度上决定了此一固有法则。不过，由宗教所规范出来的生活样式，也是经济伦理的决定性要因之一——注意，只是其中之一。当然，在宗教规范下的生活样式本身也深受在地理、政治、社会与民族界限中运作的经济政治诸因素的影响。我们如果妄图巨细靡遗地阐明此等交互依存的关系，无疑如操舟于无涯大海，必将迷

航。此处，我们所能做的仅只于：尝试揭露出对各自宗教之实践伦理产生最深刻影响的各个社会**阶层**（soziale Schichten）之生活样式中的指导性要素。这些要素在实践伦理上烙下此一伦理之所以有别于其他伦理的最具特色的面相；**并且**，它们对于各自的经济伦理也同时具有重要意义。

## 一 世界诸宗教的“担纲者”

我们当然不必仅将目光集中于某一阶层。打造出某一经济伦理之独特面相的决定性阶层，会随着历史的流转而变更。某一阶层的影响力也从来不是完全绝对的。话虽如此，我们通常还是能指出某些阶层，其生活样式对于诸宗教而言，至少是关键的。以下是我们或可举出的实例：

儒教是俸禄阶层——具有文书教养且以现世的理性主义为其性格特色者——的身份伦理。不属于此教养阶层（Bildungsschicht）者，即不算数。此阶层之宗教的（或许有人要说是非宗教的）身份伦理远比阶层本身决定了中国的生活样式。

古印度教的担纲者是一个具备文书教养的世袭性种姓阶层。他们并不出任官职，而是担负起作为个人及群体之礼仪、灵魂司牧者的功能。他们形成一个以阶层分化为取向的稳固中心，并形塑出社会秩序。只有具备吠陀经典教养<sup>[3]</sup>的婆罗门——作为传统的担纲者——才是被确认为具有宗教身份的团体成员。直到后来，方有一群非婆罗门的苦行阶层出现，与之相抗衡而并存。接着，在印度的中世纪时，又有印度教加入争衡。此乃社会下层及其平民秘教者所持的一种狂热的（inbrünstige）秘仪式救世主信仰。

佛教的宣扬者是沉潜冥思、拒斥现世、离弃家园、流转四方的托钵僧。只有这些托钵僧才是成色十足的教团成员，其余皆为宗教价值较低的俗人：亦即宗教意识之客体而非主体。

伊斯兰教在初期时，是个进行征服世界之战士——训练有素的圣战士骑士团——的宗教。与其十字军时代的基督教翻版相较，他们只缺性的禁欲。不过到了伊斯兰教中世纪时，冥思、神秘的苏菲派（Sufi）<sup>[4]</sup>，在平民阶层的狂迷法师的领导下，至少取得与伊斯兰教主流分庭抗礼的角色。由苏菲派衍生的小市民阶级的兄弟团组织，颇有类于基督教第三教团之处<sup>[5]</sup>，只不过它们远比后者有更为广泛的发展。

自从犹太人在巴比伦之囚后<sup>[6]</sup>，犹太教就是个市民的“贱民民族”（Pariavolk）——其真确意义将随以下叙述的展开而清楚<sup>[7]</sup>——的宗教。中世纪时，犹太教转而由一个受过犹太教特有典籍与礼仪之教育的知识阶层来领导。此一阶层代表的是一个愈来愈无产化、理性主义的小市民知识阶层。

最后，以基督教为例。其初现时，乃一游走四方的技匠职工所执持的教义。在其所有的内在、外在巨大发展之时，无论是古代、中世纪也好，新教之时也罢，它始终不失其为独具一格的都市的、尤其是市民的宗教。西方的城市——与世界各地的城市相较之下，自具独特性质，观诸惟西方才衍生出市民阶级的观念一端即可得知<sup>[8]</sup>——正是基督教的主要舞台。举凡古代的圣灵虔信教团信仰、中世纪盛期的托修道士团，宗教改革时期的诸〔新教〕教派以至虔信派、美以美派，率皆如此。

## 二 阶层利益、宗教需求与神义论

我们并不主张：宗教特性只是阶层——宗教特有的担纲者——之社会状况的一个简单“函数”，或者宗教所代表的是阶层的“意识形态”，或者宗教乃阶层之物质或理念的利害状况之“反映”。相反，再也没有比这类论述的立场犯了更根本的谬误。

无论来自于经济与政治制约下的社会影响，在个别情况下，有多么的深刻，宗教伦理主要还是由宗教资源本身形塑而成，其中最为首要的成因无过于宗教的宣示与许诺。承续宗教的最先前一代，往往在根本上重新解释这些宣示与许诺。重作解释是为了使宗教启示适应宗教教团的需求。一旦如此，那么实情通常至少可说是宗教教义被调整适应**宗教需求**。其他领域的利害关系只不过是次要的影响，虽然这类影响往往相当显著，有时甚至极为关键。

我们会发现，在社会上具有决定性的阶层之交替，对任何宗教而言，通常是至关紧要的。从另一面来说，宗教形态一旦塑成，便会对所有异质性阶层的生活样式产生相当广泛的影响。对于宗教伦理与利害状况之间的关系，人们曾试着以前者不过是后者的“函数”来加以解释，虽然各家手法自异。这种解释出自于所谓的历史唯物论——此处我们不拟议论——不然便是出自一种纯粹心理学的观点。

宗教伦理受到阶级关系全面性制约这个相当抽象的见解，可以由“怨恨”（Ressentiment）理论导引出来，这一理论从尼采的精彩讨论以来即闻名于世，尔后则有心理学者才气纵横式的发挥。如众所周知，这一理论认为：人的同情心与同胞爱之伦理的圣化，是那些处于不利之境的人——无论是其自然资质使然，或是其生活制约下的坏运如此——在道德上的一种“奴隶的反叛”。因此，“义务”伦理被认为是一种为求报复的“压抑性”情操的产物——那些无力的、被压抑的、注定要劳动与营利的职人工匠，在怨恨毫无义务负担的支配阶层的生活方式之下，“转置”他们的感情。情形果真如此，则宗教伦理之类型论里



最重要的问题，显然便有了一道极为简明的解答。对于怨恨之心理学意义的这种发现，无论多么令人庆幸且成效卓著，我们还是必须十分小心评价其在社会伦理上的效用程度。

下面我们会讨论到，对生活样式之伦理“理性化”的诸多不同形式具有决定性的**动机**本身。大体而言，这些动机与怨恨一点关系也没有。不过，宗教伦理中对于**苦难**（Leiden）的评价，有典型的变迁，则是毋庸置疑的。此种变迁，如果加以正确理解的话，便会显示出由尼采首先开展出来的理论尚具某种妥当性。对待苦难的原始态度，再没有比共同体进行宗教祭典之际，对疾病缠身或蒙受连绵厄运的人所采取的办法，更能具体地表现出来。不断处于苦难中的人——悲痛的疾疫或者遭受其他不幸的——依其种种不同的苦难类型，要不是被认为是恶灵附身，就是被认为冒犯了神明而为神所报复。让这些人共处其中，会给祭祀共同体带来不测。无论如何，他们不准参加祭典餐饮与献祭，因为神不会高兴看到他们，有可能会被此事激怒。献祭聚餐是欢庆的场合——就连在围城时的耶路撒冷也不例外。

将苦难视为为神所恶的征兆，并且是隐密罪过的印记，宗教便相应了心理上极为广泛的需求。幸运者很少只满足于自己就是幸运这个事实。除了幸运，他还要求确认他有**权利**（Recht）幸运。他希望确信他“值得”，尤其比起别人来值得享有幸运。他但愿能就此相信，那些没有他这么幸运的人只不过是蒙受他们该得的待遇。幸运也必得是“正当的”（legitim）幸运。

如果“幸运”一词的一般意涵概括了一切声誉、权力、财产、快乐等“资财”，那么它也就是正当化——宗教不得不为一切支配者、有产者、胜利者、健康者的内在、外在利益加以正当化——最管用的公式。换言之，宗教为幸运者提供幸运神义论（Theodizee des

Glückes)。此种神义论是根植于人类极顽强的（“法利赛式的”）欲求，因此倒也易于理解，虽然其效果往往没有受到十足的关注。

相形之下，这种对苦难的负面评价却导致苦难之宗教性圣化的过程复杂得多。形式不胜枚举的苦行：断绝日常饮食、睡眠及性交，皆用来唤起，或者至少使人较易激发出卡理斯玛——到达狂迷忘我、幻视灵见、歇斯底里，简言之，一切被评价为“神圣”的非正常状态。产生出这种状态因此便成为巫术性禁欲（magische Askese）的目的。这种苦行所具有的威信，是以下这个想法所造成的：由苦行所导致的某种受苦及异常状态，乃是通往获得超人的，亦即巫术的，力量之大道。古老的禁忌规定以及为了保持宗教性洁净的禁欲——由恶灵信仰产生——都与此种思虑同道。在这些规定、禁欲与洁净目的之外，则又再加入“救赎”崇拜（Erlösungs Kulte）的发展。基本上，这类崇拜在面对个人苦难方面，采取了一种独树一格且全新的立场。原初的祭典，尤其是政治团体的祭典，都将一切的个人利益置之度外。无论部落神、地方神，还是城市神、国家神，都只照拂全体的利益。包括诸如降雨、日照、狩猎获物与克敌制胜。因此，在共同体祭典里是以此种全体为一的方式向神祈求。为了避免或驱除自身的灾害——尤其是疾病，个人并不祈于共同体祭典，个人所依赖的是最古老的个体性“灵魂司牧者”——巫师。个别巫师的威信，以及他们奉其名以行奇迹的鬼灵、神祇之威信，为他们换来供养——不拘于地方或部落的归属关系。在有利的环境下，这就导致宗教“共同体”（Gemeinde）的形成，独立于部族团体之外。某些，尽管并非所有，“秘教”（Mysterien）即循此途径产生。它们许诺个人：将个人分别由疾病、贫困以及各种困境与危难中救出。以此，巫师本身就蜕变为秘教者，亦即属于世袭传承的秘教者之一，或者属于在一位领袖治下——领袖是根据某些既有规则而产生——训练有素者的组织。这名领袖或者被认定为一个超人

的化身，或者只被认为是一名先知，亦即神的传话人、执行者。针对个人的“苦难”本身，以及为了将个人由此“救”出的宗教共同体之制度化（religiöse Gemeinschaftsveranstaltung），即依此方式开创出来。

宗教的宣示与许诺自然是针对那些有救赎需求的大众而发，这些人及其所关心的种种也就发展成专司“灵魂救治”的组织之核心，这些组织实际上即因此而产生。巫师与教士的典型工作变成去确定遭受苦难的原因，亦即“罪”——起初是违犯宗教惯习的规诫——的告白。巫师与教士同时也提供如何行止方能去除苦难的劝诫。基于物质与理想的关注，巫师与教士因此的确是愈来愈趋向于为各式各样**平民的**（plebisch）动机服务。当“救世主”信仰（“Heilands” Religiosität）在典型且反复出现的挫败之压力下开展出来时，可说是又朝着这条轨道向前迈进一步。救世主信仰是以救世主神话、因而（至少相对而言）以一**合理的**（rationale）世界观为前提；苦难又再次成为最重要的主题。原始的自然神话则经常为此一信仰扮演了开端发绪的角色：支配着植物之生来死去与支配极关乎四季的星辰之运行的神灵，成为有关苦难、死亡、复活之神的神话的理想担纲者——对处于困苦状态下的人而言，这神保证此世幸运的再来，或他世幸福不虞。再者或是一名出身英雄传说而广受人们喜爱的人物——例如印度的克利许纳，被附以童稚、爱、战斗等神话；这类人物成为热烈的救世主崇拜的对象。对于像以色列人这类受到政治压迫的民族而言，“救世主”（Moshuach）的名衔原先是附于英雄传说中处于政治困境者（如勇士 Gideon 及士师 Jephthah）之类的救难者身上；“弥赛亚的”（messianischen）许诺即由此确立。对这样一个民族，而且彻彻底底就这么个以色列民族，在其他诸多极为特殊的条件配合下，所冀望于宗教救赎的，与其说是单一个体的苦难，毋宁说是整个民族**共同体**的

苦难。通惯的办法是这样：救世主同时具有个别的与普遍的性格，他会保证**个人**与凡仰望他的**所有**个人得到救赎。

救世主有种种不同的印记。在袄教的后期形态里，由于经历繁多的抽象化，为求救赎的精简起见，乃由一个纯粹虚构出来的人物来担任起传介者与救世主的角色。恰恰反其道而行的是：通过奇迹与灵视再现而取得正当性的历史人物，跃升于救世主的地位。凡此极为相异的可能性之以何种方式实现，纯粹的历史因素具有决定性地位。不过，大体而言，总是有某种受难的神义论（Theodizee des Leidens）自救赎渴望中蕴生出来。

救赎宗教的许诺，起初是与仪式的前提条件而非伦理的前提条件联结在一起。举例来说，古希腊的谷神祭典（eleusinischen Mythen）中，不管是此世还是彼世的利益，都端视仪式的纯净与祭典弥撒的参与与否而定。一旦法律的重要性增长，诸神就扮演起更加吃重的角色：他们成为司法诉讼的守护者，承担保卫传统秩序、奖善惩恶的工作。

举凡宗教发展深受先知预言决定性影响之处，“罪”自然不再只是一种巫术性的触犯，而毋宁是不信先知及其诫命的一种标示。罪被认定是不论何种不幸的根本因素。

先知本身并不必然出身于被压抑阶级或是此等阶级的代表人。我们会看到，情形通常恰好相反。先知义理的内容也大多并非出自被压抑阶层的观念世界。不过，通常，那些被压抑者，或至少是些受到困境威胁的人，才会需要一位拯救者与先知，而那些幸运者、有产者与支配者阶层则无此需求。因此，在绝大多数情况下，经由先知预言所宣示的救世主信仰是以较处劣势的社会阶层为其长久的着根处。以此，它若非完全取代了巫术，无论如何也给巫术作了合理的补充。

凡是先知或拯救者的许诺未能充分合乎社会上较劣势阶层的需求之处，通常另一个大众的救赎宗教就会在官方教义底下发展出来。在救世主神话中，包含着合理世界观的幼苗，因此，在惯常情况下，一种合理的不幸神义论（Theodizee des Unglücks）便会借此世界观为范型而开展出来，同时，此种合理的世界观也往往同样会赋予苦难本身一种原本相当生疏的“正面”意义。

随着奖善惩恶的伦理性神祇的出现，自愿经由苦行而产生的苦难便有了不同的意义。原先，以祈文祷词来强制神灵的巫术力量，通过苦行——达到卡理斯玛状态的根源——而被增强。这类强制力量仍然存在于祈祷者的苦行与仪式性的禁欲规制里。即使为了强制神灵而施行的巫术性祝祷已转变为祈求神恩后，情形依然如此。忏悔苦行也被列入成为悔改以息神怒、自惩以豁免自己招致之罪罚的一种手段。许许多多的禁欲原先是丧礼的一部分（这点尤以中国最为明显），用以去除死者的嫉妒与愤怒。这些禁欲很容易被转换成对应各类神祇的关系；自制苦行、最后是不自觉的安贫寡欲，变得比尽情享受此世财货要更讨神的欢心。财货的享受，确实，使追求享乐的人较难受先知或教士的影响。

所有以上这些个别因素的力量，在某些环境下，会大幅度地增强：

幸运资财（Glücksgüter）在人世间的分配，到底有何伦理“意义”？对此问题加以解释的要求，随着世界观里合理性成分的增加而升高。当宗教—伦理观的合理化增长，而原始、巫术的观念被排除之际，受难的神义论便面临愈来愈大的困难。对个人而言，“不当得的”不幸，实在太常见了；不是“善”人而是“恶”者功成利就——即使“善”“恶”的标准是依支配阶层的尺度而非“奴隶道德”来衡量。

对于苦难与不公平的解释，原因可以是：个人在前世所犯的罪业（灵魂轮回之说）；祖先的罪过——罪及三代、四代以下的子孙；或者——最根本的说法——一切被造物本身的堕落。与此相应的悔罪许诺，则可以指望：个人在来世过比此世更好的日子（灵魂轮回），子孙会过得更好（弥赛亚的领域），或者彼世会有更好的生活（天堂）。

关于神与世界的形上观念——相应于神义论中无可解消的要求而产生——总共也只产生出一些（如我们以下所见，仅有三个）思想体系。这三个思想体系对于命运与功绩之不一致的根由这个问题，提出能够满足所问的合理解答：印度的业报（kharma）说、祆教的二元论、隐身之神（Deus absconditus）的预定说。这些合理且首尾一贯的解答，以其纯粹的形式出现者，不过是些例外。

对苦难与死亡之神义论的合理需求，带来极为强大的影响。事实上，这种需求形塑出诸如印度教、祆教、犹太教以及某种程度上保罗及其后的基督教等这类宗教的重要特性。甚至直到1906年，在为数甚可观的无产普罗中，仅有少数人以近代科学理论所导出的结论来作为他们不信仰基督教的理由；而其中的大多数则径指俗世秩序之“不公正”这一点——当然，本质上是因为他们相信在现世中一次革命性的重新分配。

怨恨是可以为受难的神义论添色；然而，就人在此世命运不济而要求补偿的这点而言，一般说来，怨恨并未成为决定性的基本色调。要求报复，当然与下面这种信仰特别相近：不义者而能在此世享福，只不过是因为地狱已在后头为他们准备好了；永恒的至福是保留给虔信者的；罪过——毕竟这是连虔信者也时而会犯的——必须在此世加以清赎。然而，我们很可以确信，即使连这种时而会有的思考方式，也并非总是基于怨恨的，并且也绝对不必是受压抑的社会才有的产



物。我们将会看到，由怨恨来决定其基本特色的宗教，只有少数一些例子，而这些例子中，仅有一个发展成熟。总之，我们能说的只是：怨恨**可以**是，并且往往到处都曾经是，影响社会上劣势阶层之宗教的理性主义的种种重要因素之一。它之所以具有这般重要性——在极为纷杂且往往是细微的程度上——是根据各个不同宗教所宣示的许诺之性质而来的。

无论如何，试图概括地以怨恨作为导出“禁欲”（Askese）的起源，是大错特错的。一般而言存在于纯正救赎宗教里的那种对于财富与权力的不信任，通常主要是以救世主、先知与教士的经验为基础。他们了解到，那些在现世里“饱满富足”且受惠有余的阶层很少渴望被救——无论是哪一种救赎。因此，这些支配阶层较不“热衷于”宗教救赎信仰。理性的宗教伦理之发展乃奠立于那些社会里遭受蔑视的阶层上，并以这些阶层的内在状况为其稳固坚实的根基。

稳稳地握有社会荣耀与权力的社会阶层，通常以如下的方式来建构起他们的身份传说：他们自有一种独特而与生俱来的资质，往往是血统上的；他们以其实际上或自我宣称的**存在**（Sein）来喂养他们的尊荣感。至于那些在社会上受压抑的阶层或身份上受到负面（或至少非正面）评价的阶层，则最易于以这样的方式来滋养他们的自尊心：他们相信自己被赋予某种特殊的“使命”；他们的价值由一种伦理上的**当为**（Sollen, ethical imperative）或其自身功能上的**业绩**（Leistung）所构成并受到保证。因此，他们的价值被推往超越己身之外的某处去，推向由神置诸其前的“任务”（Aufgabe）。伦理的先知预言在社会劣势阶层里具有理念上的力量，原因之一即在于此一事实。作为一种杠杆，怨恨并不特别必要；如上所述的这种在物质上与理念上之补偿的合理关心，即已充分具足了。

无疑的，先知与教士的传教活动也有意或无意地利用了大众的怨恨。但实情并非总是如此。这股本质上属于负面的怨恨之力，就吾人所知，从来就不是使各救赎宗教独具特性而本质上为形而上学思想的泉源。再者，一般而言，宗教许诺在性格上，无论外在、内在，也绝不必然或主要只是阶级利害的传声筒。

我们下面会看到，大众本身一直被深深卷入自太古以来原始且粗野的巫术中，世界各处皆然——除非揭示特殊许诺的先知预言将之横扫于一场具有伦理性格的宗教运动中。此外，伟大的宗教—伦理思想体系之特性，与其说单只决定于支配与被支配阶层间的对立，倒不如说是由远具有特殊个性的社会诸条件所决定的。

### 三 宗教许诺与救赎的心态

为免覆沓，就此先进一步讨论一下这些关系。对经验科学的研究者而言，各个宗教之许诺所提供的各色救赎资财（Heilsgüter），绝对不只是被理解为“彼世的”，他们甚至不愿做此理解。并非每一宗教、每个世界诸大宗教都意识到有一个“彼世”（jenseits）作为其明确宗教许诺的落点；实情远非如此。无论是原始的还是文化的，不管先知预言的也好，非先知预言的也好，各色宗教所提供的救赎资财原先大多是此世的实质好处——健康、长寿、财富。除了基督教与其他一些禁欲信仰之外，中国的宗教、吠陀信仰、袄教、古犹太教、伊斯兰教等，无不许诺这些实质好处；腓尼基、埃及、巴比伦、古日耳曼等地宗教，以及印度教、佛教所给予俗人信徒的宗教许诺，也同样是如此。只有苦行者、修道士、苏菲〔伊斯兰教的神秘主义教派〕、托钵僧（Dervisch）等宗教达人（religiöse Virtuose）才致力追求“现世之外的”（Ausserweltlich）——与此世的健康、长寿与财富等实质好处相

较之下的——救赎资财。而这些现世外的救赎资财绝对不只是**彼世的**而已；甚至当参与其中的人认为就是如此时，也尚有可议。就心理上而言，人在寻求救赎时，主要是以此时此地的心境为第一要义。清教的**救赎的确定性**（certitudo salutis），一种基于感觉“已自我证实”（Bewährung）的永恒恩宠状态，在心理上是这个禁欲宗教诸多救赎资财中惟一具体的标的。确信将涅槃的佛教僧侣，寻求一种普遍博爱的情感；虔信的印度教徒寻求巴克提（Bahkti,融入神的狂炽之爱）或无感的忘我；〔俄国〕克律斯特派（Chlyst）的狂舞（radjeny）与舞蹈的托钵僧侣寻求的是酒神式的狂迷状态；另外尚有寻求融入于神而驻神的状态、求爱于圣母玛利亚或救世主的情感、耶稣会士的圣心礼拜、寂静派的祈祷境界、虔信派对幼年基督及其“受创血流”（Wundbrühe）的慈爱柔情、追求克里希那神（Krishna）的性爱或半性爱的迷醉、伐腊毗教团（Vallabhacharis）精心洗练的祭典宴飨、诺斯替教派礼拜时的自慰行为、各式各样的**神秘的合一**（unio mystica）及冥思性地没入那全有独一者（All-ein）——所有这些状态之所以被企求，无疑地最主要是为了它们直接提供给信徒如此的情感价值。在这方面，它们事实上与酒神或苏摩（Soma）礼拜祭典中宗教的狂迷陶醉、图腾式的食肉狂祭、食人者的宴飨、古代带有宗教神圣意味的使用大麻、鸦片、尼古丁，以及一般而言所有的巫术性迷醉，全然相同。它们之被视为特别神圣化及具有神圣性，是因为此种状态在心理上的非日常性，以及为它们所制约的各种情状之独特内在价值。甚至最为原始的狂迷都未完全欠缺一种自有其意义的解释，只不过仅有合理化的宗教才在救赎财的直接配给之外另赋予这类特殊的宗教行为一种形上的意义——合理化的宗教将狂迷升华为“圣礼”（Sakrament）。然而，狂迷具有一种纯粹是泛灵或巫术的性格，其中并不包含丝毫普遍性的、有秩序的救赎实践（Heilspragmatik），有

的话也不过是一点萌芽；而这种救赎实践是所有宗教的合理主义所特有的。

不过即使当这种将狂迷升华为圣礼的过程发生之后，救赎对于信奉者而言，最先入为主仍然是在心理上的**此时此地**的状态，这点确实并未改变。此种状态主要是存在于感情性的心神态度，而此种感情性心态则借由各自特有的宗教（或巫术）行为、有条理的禁欲、冥思等，直接导引出来。

宗教状态，就其为非日常性的心神状态，无论在性格上或外观上，都只能是一时的。这当然原本是世界各处皆然。区别“宗教的”状态与“世俗的”状态之道，除了指认前者的**非**日常性之外，别无他法。借着宗教手段所到达的一种特殊状态，是可能被当作一种“救赎状态”（Heilszustand）来追求的，换言之，永远持续特殊状态的效果、涵摄住整个人及其命运的状态。从一时的到永恒的状态，其间的转换是流动不居的。

被升华了的宗教救赎论中的两个最高概念是“再生”（Wiedergeburt）与“拯救”（Erlösung）。再生原为上古巫术的宗教，此指以一种狂迷的动作或通过有计划方法的禁欲来获取一个新的灵魂。人可以在狂迷状态中短暂地获取新的灵魂，但若是以巫术性禁欲为手段，他就可以设法永远持续地拥有。年轻男子若想以英雄的姿态加入战士团体、或参与此种祭祝共同体的巫术性舞蹈或狂迷，或者凡是想在祭典宴飨中与神祇有所交通者，就必须有一个新的灵魂。以此，英雄式及巫术性的禁欲、成年礼的仪式，以及在个人及集体生活的重要时节里所举行的再生的圣礼习俗，都是极为古老的。这些行为所采取的手段各有不同，其目的亦复如此：易言之，对于“为什么我要再生？”这个问题，有种种不同的解答。

在宗教上加盖其心理特征印记的种种宗教性或巫术性状态，可以根据极为不同的观点来加以系统分类。此处我们并不打算做这种系统化的工作。我们只想就上述的关系脉络来指陈出如下相当笼统的论列。

被某一宗教当作最高价值来追求的（此世的）至福或再生状态，显然根据这种宗教意识最主要担纲阶层的性格，而必然有诸多不同样式。就此而言，骑士战士阶级、农民、工商，以及具有文书教养的知识阶层，当然自有不同的宗教倾向。下面将会明白显示出，这些倾向本身并不就决定了宗教的心理性格，不过部分带给宗教一种相当深远的影响。其中，战士与农民阶级间、知识与工商阶级间的对比，特别重要。在后二者中，知识人无论如何总是较为理论性的理性主义的担纲者；而工商阶级（商人与职工）至少是较为实践性的理性主义的可能担纲者。这两种理性主义带有非常相异的特征，但是往往都对宗教态度产生重大的影响。

## 四 “世界图像”的合理化

在这一点上，特别是**知识阶层**的特性，在过去历史上曾对宗教发挥过最重大的影响。然而今天，这在宗教的发展上已不再重要。不管现代的知识分子在所有其他各种的感觉之外，是否还感到有将“宗教的”状态作为一种“体验”来享受的必要——为的是要拿保证既真且古的行头来装点他们内在别具品味的摆设。宗教的革新从来就不曾以此为活水源头。在过去，将拥有宗教救赎〔的状态〕升华为“救赎”信仰，正是知识分子的事。若是我们将救赎理解为从困苦、饥饿、旱魃、疾病，以及究终由苦难与死亡中挣脱而得的解放，那么此一观念可说是非常古老的。然而，只有当救赎的理念所表示的是一个有系统且合理

化的“世界图像”（Weltbildes），并且代表一种面对世界的态度时，这种观念才具有独特的意义。这是因为救赎的意义及其心理性质——无论是意图的还是真实的——都有赖于这样一个世界图像与态度。直接支配人类行为的是物质上与精神上的利益，而不是理念。但是由“理念”所创造出来的“世界图像”，常如铁道上的转辙器，决定了轨道的方向，在这轨道上，利益的动力推动着人类的行为。人们希望“自何处”（wovon）被拯救出来、希望被解救到“何处去”（wozu），以及——让我们也别忘了——“要如何”才能被拯救，这些问题的解答全在于个人的世界图像。

在这方面，有许多极为不同的可能，诸如：

- 人可能希望自政治、社会的隶属状态中被拯救出来，而被引领到一个此世的弥赛亚未来王国去；或者可能希望从因仪式不净所致的污秽或滞溺于肉体的不净被拯救出来，而渴望达到一种灵块、肉体皆美的存在或一纯粹精神性的存在。

- 人可能希望自人类激情及欲望永无止境的无聊儿戏中被拯救出来，而冀求清净观想神圣的寂静境界。

- 人可能希望自其恶根性及原罪之轭下被拯救出来，而仰望徜徉于父神之怀永恒的自由祥和里；也可能希望由根据星辰天象的占星之法所推定的宿命枷锁中被拯救出来，而引领企盼自由的尊严与分润隐密之神的本质。

- 人可能希望自表现为苦难、悲哀与死亡的有限性之障，以及吓人的地狱刑罚中被拯救出来，而盼望在地上或天堂里的来世永远的至福。

- 人可能希望自伴随着前世作为挥之不去的因果报应而来的再生之轮里被拯救出来，而冀求永恒的寂灭。



· 人可能希望自毫无意义的烦恼与人事流转中被拯救出来，而渴望一无所梦的长眠。

当然，还有许许多多举之不尽的可能。凡此种种可能的背后，总有一面对现实世界——特别让人感觉到“无意义”的——的态度；相应于此所隐含的要求则是：世界秩序整体无论如何会是、可能是、也应该是个有意义的“秩序界”（Kosmos）。此一要求，纯正的宗教理性主义的核心要求，彻彻底底是知识阶层的产物。这种对有意义宇宙的形而上学需求的妥当之道、其结果与影响程度，极为多样，不过，还是能做出某些一般性的论断。

世界图像与生活样式的近代形态，在理论上与实践上、知性上与目的取向上（zweckhaften）全面理性化的一般性结果是：宗教——就世界图像之知性形构的观点而言——已被归置到非理性的领域里去；随着目的取向类型的理性化愈益进展，情况就愈是如此。宗教被归诸非理性领域的这种情况，肇端于诸多因素。一方面，彻底的理性主义并不是那么容易完全解析厘清的。正如音乐方面，毕达哥拉斯式的“小音程”（pythagoreiche “Komma”）之抗拒走向音响物理完全理性化的尝试。包括所有民族与时代在内的诸大音乐体系各采用不同的应对态度：它们若非隐涵或回避此种无可避免的非理性，就是反将之加以利用，使调性丰饶化。同样的情形也发生在理论性的世界图像上，并且有过之而无不及；尤其是这似乎也发生于实际生活的理性化上。各种履行理性的、讲求方法的生活样式的重要类型，都曾因非理性的前提假设而独具特色——它们单纯被当作是“固有的”东西而受到采纳，并且并入这类生活样式中。这些非理性的前提会是什么，则取决于历史性与社会性的因素；至少在极大的程度上，是取决于那些在生活样式之形成期的决定性时代里，即为这类生活样式之担纲者的阶层所具有

的特性。这些阶层的**利害状况**（Interessenlage）——受到社会外在与心理内在制约的利害状况，话说回来，又是阶层的特性之所由。

再者，介入现实之合理化过程中的非理性要素也成为无法抑止的知性主义（Intellektualismus）追求——追求拥有超现实的价值——被迫退而容居之处。愈是去除了非理性的世界就愈是如此。在原始的世界图像中，凡事无不为具体的巫术，这种统一性有向两端分裂的倾向：一是理性地认知与驾驭自然；一是倾向“神秘的”体验。这种体验之无以言宣的内容，是与没有神存在的世界机械体并立的、惟一可能的“彼世”。事实上，彼世就等于是一个非实体的形上国度，个人在其中切身地坐拥神圣。只要彻底无保留地达成此一结论，个人，仅就其为个人本身，即得以追寻一己的救赎。随着知性主义的理性主义之进展，只要人类企图将世界图像合理化为受非人格性法则所支配的宇宙，这种现象即会以某种形式出现。当然，在主要是由上流知识阶层——这些阶层热烈献身于对世界及其“意义”纯粹**思索性**的理解——决定的宗教与宗教伦理中，这点表现得最为强烈。亚洲，尤其是印度的世界宗教，正是如此。对这些宗教而言，冥思成为人所可能企及的至高且终极的宗教财。冥思使人得以进入宇宙的全有惟一之至深至福的寂静、不动之境。至于其他形态的宗教情境，最多也只不过被认为是具有相对价值的代用品。正如我们会不断提到的，这对宗教与生活——包括经济生活——的关系，产生相当深远的影响。此种影响乃来自冥思意味上的“神秘”体验之一般性格以及追求此种体验的心理前提条件。

## 五 社会主导阶层的宗教立场

如果对宗教之发展具有决定性的阶层是现实生活中的行动者，那么情形就完全不同了。无论其为英雄战士、政治官吏、或是在经济上从事营利活动的阶级，或者，最后一种，支配宗教的某种教权制组织，事情的结果就与上流知识阶层主其事时大相径庭。

教权制组织阶层（Hierokratie）的理性主义是由专司祭典与神话、或者更可以说是由作为灵魂司牧者——亦即聆听告解与规诫罪人者——的职业性行当中蕴生出来的。无论如何，他们总想要独占宗教救赎财的授予，同时也企图将这种授予调节锻炼成“圣礼恩宠”（Sakramentsgnade）或“制度恩宠”（Anstaltsgnade）的形式；换言之，宗教财仅能通过教士阶层举行仪式来授予，而无法由个人自行获得。个人之追求救赎，或者，以冥思、狂迷或禁欲为手段追求自由的[宗教]共同体，此等尝试皆被视为极其可疑的，必须以仪式加以规制，并且特别是必须置诸教权制的统制之下。从掌权的教权阶层之利害观点而言，这是再自然也不过的了。

另一方面，**政治性的**官吏阶层则怀疑所有种类的个人救赎追求以及自由的共同体形成，将之视为逸脱于国家制度所掌握的驯化之根源。此外，他们对于与国家竞争的教权制度恩宠也抱持不信任的态度，并且，终极而言，尤其是瞧不起这些在现世功利目的之外的非实用价值的追求。对所有的政治官僚而言，宗教义务毕竟只不过是公民及身份团体的一种官方的或社会性的义务。因此，宗教礼仪是相对应于行政法规的，凡是其性质是由官僚所决定的，此宗教即带有一种仪式主义的性格。

**骑士的**（ritterliche）战士阶层也往往倾向于这种绝对现世的利益，而与一切的“神秘论”（Mystik）无缘。不过，这种阶层则欠缺理性支配现实的欲求与能力——一般而言，这也是英雄主义的特征。“命运”（Schicksals）的非理性，以及，在某种情况下，一种蒙昧的、决

定论式的“宿命”（Verhängnisses，荷马式的“命运”[Moirai]）思想，存在于那些神祇与恶魔之上及其背后，他们被想象成强壮而情绪化的英雄，对人间英雄伸出援手或加以敌视、赐予荣耀、战利品或死亡。

**农民** 则较倾向巫术。他们的整个经济生活特别受制于自然，这使得他们必须时时倚靠自然的力量。他们相信可以用巫术来强制作用于自然力之中或之上的神灵，或者干脆就买通神灵的善意。除了生活方式的激烈变革之外，别无他法让他们脱离这种普遍存在的、原始形态的宗教意识。这种变革的动力若非来自其他阶层，则来自以奇迹效力证实自身为施咒者的有力先知。通过麻醉剂或舞蹈所产生的狂迷——忘我的“神灵附体”状态，被骑士阶层认为有损尊严，因此与其身份荣誉始终无缘。然而，对农民而言，此种状态却取得与“神秘论”在知识阶层中同样重要的地位。

最后，我们所要讨论的是西欧观点下所谓的“市民”阶层，以及其他地方凡与此同义者；亦即：职工、商人、家内工业的企业家，及其在近代西方特有的衍生物。显然，再没有比这些阶层所采取的宗教立场更为千变万化的了——这点对我们而言特别重要。

在这些“市民”阶层中，以下诸宗教现象特别根深蒂固：作为教皇之支柱的中古城市里，罗马教会的圣礼—制度恩宠；古代城市与印度的秘教—圣礼恩宠；中东地区的狂迷—冥思的苏菲及托钵僧的宗教意识；道教的巫术；佛教的冥思；亚洲地区在秘教者的灵的指导下，仪式主义式的恩宠；从克利许纳崇拜到基督崇拜，举凡见诸世界的救世主爱与救世主信仰的一切形态；犹太人理性的律法仪式主义，以及完全去除了巫术要素的集会讲道；古代圣灵主义的教派与中世纪的禁欲教派；清教与美以美教派的恩宠前定论与伦理再生说；乃至一切种

类的个别性救赎追求。所有这些，在“市民”阶层中、较诸其他阶层，基础都更为牢固。

当然，所有阶层的宗教实际上都远不如我们所呈现的那样、毫无疑问地决定于与它们特别有亲和性的阶层之性格。虽然如此，乍看之下，市民阶层就整体而言，在这点上显得较具多方面的可能性。不过，也正是在这类阶层里，对某一特定宗教的选择性亲和才突显出来。在生活上倾向**实践的** 理性主义，是所有市民阶层的共同点；这是由于他们生活样式的性质所致，亦即其经济生活已颇不再受制于自然的束缚。他们的整个生活都以技术的或经济的计算，以及对自然对人类的支配为基础——无论采取的手段有多么原始。其中，世代传衍下来的生活技术当然有可能——正如各处、一再发生的情形——会僵化为传统主义的形态。尽管如此，其中确实总是存在着足以产生一种**伦理的**、理性的生活规制的可能性——尽管其间的差异程度颇大；之所以有此可能，即在于此种伦理之与技术、经济的理性主义倾向相联结。这种伦理的、理性的生活规制并非都能进步到可以和基本上已被巫术定型化的传统相抗衡。然而，凡有先知预言为此提供宗教基盘（Unterbau）之处，此种基盘理应即为先知预言的两种基本类型之一，这两种类型即我们以下将不断加以讨论的“模范型”预言（“exemplarischen” Prophetie）与“使命型”预言（“Sendungs” Prophetie）。模范型预言是**以身示范**，通常以一种冥思性的、无所动心的禁欲生活为模范，指引出通往救赎之路。使命型预言则以神之名颁布其对世间的**要求**，当然，这些要求是伦理的、并且往往带有一种行动的、禁欲的性格。

极为了然的是，市民阶层愈是重要，并且愈是能脱离图腾束缚、氏族或种姓的状态，对于以使命预言为基础的宗教而言，就愈是有利的温床。在这种情况下，行动的禁欲即成为较占优势的宗教态度：亦

即以视己为神之“工具”（Werkzeug）的感情来滋养的、合乎神的意志的**行动**（Handeln），而不是在上流知识阶层影响下的宗教里、被视为最高宗教价值的状态，亦即拥有神，或向内且冥思性地归依于神。在西方，行动的禁欲态度一直保持着优于冥思的神秘论与狂迷或无动于心的忘我的地位，虽然后面这些类型早为西方所熟知。然而行动的禁欲并不只限于市民阶层。这样清楚截然的社会决定论无论如何是不存在的。针对贵族与农民的祆教预言与针对战士的伊斯兰教预言，正如以色列及早期基督教的预言与宣道，都具有行动的性格，而与佛教、道教、新毕达哥拉斯派、诺斯替派及苏菲派的布道恰成对比。不过，使命预言的某些独具的结论确实正是在“市民的”基础上建构出来的。

在使命预言中，虔信者感觉自身是神的工具，而不是神的容器。此种先知预言与一种独特的上帝观具有深厚的选择性亲和，亦即：一种超俗世的、人格性的、会发怒、赦免、亲爱、要求与惩罚的创世主观念。此种上帝观恰与模范型预言中的至高存在形成对比。后者的至高存在通常——虽非绝无例外——是一种非人格性的存在，这是基于人只能以冥思的静态来接近它。使命预言所持的动态性上帝观，支配了伊朗与西亚的宗教，以及由此衍生的西方宗教；模范型预言所持的、静态至高的存在，则支配了印度与中国的宗教意识。

此等差异绝非与生俱来的。相反，这些神观皆由世界各地相类似的、原始的泛灵论鬼神观与英雄神祇观念高度升华而来。当然，在这升华的过程中，具有强大作用力的，是神观与宗教状态——即我们先前所述被评断为救赎财而为人所致力追求的——之间的关联。这些宗教状态即根据其被视为至高无上的种种神圣境界（包括冥思、神秘的体验、无所动心的狂迷忘我、迷醉的附神状态或幻想性的感召与“诫命”等），而直截解释、推究成各不相同的神观。



目前，人们广泛认为应该视感情内容为第一要义，而思想只不过是其后起的表达。当然，此见解可说相当有道理。基于这一观点，我们可能会认为：“心理的”因素的重要性超越“理性的”关联，而为因果关系中惟一关键所在，因此，视后者**只是**前者的解释。然而，就事实之证示，这未免言之过甚。事实上，一连串的纯粹历史动机决定了往超越性神观或往内在性神观发展的契机。这些神观回过头来又决定性地影响了救赎经验清楚成形的过程。正如我们一再得见的，这确实是发生在超俗世神观上的情形。甚至即使爱克哈特（Meister Eckhart）偶尔明白地将马大（Martha）置于玛利亚（Mary）之上，最基本的理由，是他并没有全然放弃西方创世信仰与神观里一切决定性的要因，从而未能贯通神秘主义者固有的、泛神论式的体验上帝。

宗教的理性要素——其教义——也有固有的法则性，例如：印度的业报说、卡尔文派的上帝预选说、路德派的信仰得义论，以及天主教的秘迹教义等。从上帝观与世界图像之性质归结出的、理性的宗教救赎实践方针，在某些情况下，对于实际的生活样式之形塑，有相当深远的影响。

以上所论乃基于一个前提，即：为人所追求的救赎财之性质，强烈受到支配阶层外在利害状况及相应于此的生活样式之性质的影响，从而强烈受到社会阶层化本身的影响。但，反之亦然：举凡生活态度的方向被有计划地合理化者，其整体方向即深受此一合理化所导向的终极价值所决定。准此，这些终极的价值与立场乃**宗教制约**下的产物。当然，它们并非总是或必然是决定性的；然而，当**伦理性的**理性化发生时，或至少在它们影响所及的情况下，它们是决定性的。通常，这些宗教制约下的价值会是决定性因素**之一**，并且，往往绝对是决定性关键所在。

在决定内在与外在利害状况间的相互关联之性质上，有一极为重要的因素。我们上面讨论过、由宗教所许诺的那种“最高的”救赎财，并不必然是最能普遍地被追求到的。进入涅槃，与神性冥思合一、狂迷式或禁欲式的附神状态，这些并不是每个人都能到达的境界。一种缓和的形态——将人转引入宗教的陶醉状态或梦幻状态——会是一般性民间崇拜的目标。但即使是此种形式的心理状态，也不是日常生活的一部分。

## 六 达人宗教与大众宗教

有个重要的经验事实是：人的宗教禀赋是**不平等**的，自有宗教以来即是如此。这项事实“在特殊恩宠论”中以最为严格的理性主义形式被教义化——俱现于卡尔文教派的上帝预选说上。被赋予最高评价的宗教救赎财，诸如：萨满、巫师、禁欲苦行者，以及所有种种灵媒者所具的狂迷忘我、幻觉灵视的能力，并非人人得以致之。拥有此种能力，就是一种“卡理斯玛”；某些人确实可以被召唤起这种卡理斯玛，但绝非人人皆可。以此，所有强烈的宗教意识里都会产生出一种与卡理斯玛禀赋之差异相对应的**身份性分化**。此即“英雄的”、或“达人的”宗教意识（“Virtuosen-” Religiosität）<sup>[9]</sup>与“大众”的宗教意识（“Massen-” Religiosität）之对立。所谓“大众”，我们所指的是对宗教“音盲”的人（diereligöse “Unmusikalischen”），而自然不是指在世俗的身份秩序中那些社会地位低者。就此而言，达人宗教的身份性担纲者是巫师、祭舞女巫的集团、印度行者（Sramana）的宗教身份团体、早期基督教教团内部被明白公认为有特殊“身份”的“禁欲苦行者”、保罗会派以及诺斯替教派的“圣灵充满的人”、虔信教派的“集会”（ecclesiola）、所有纯正的“教派”——以社会学观点而言，指的是那

些只接受拥有宗教禀赋的人加入的团体，以及世界各地的修行僧共同体。

于此，对于达人宗教及其固有自主性的开展，“教会”（Kirche）——由教阶执事者组织成一个恩宠授予机构的共同体——必然会本其教权制的、机关执事者的权威，极力加以反击。这是基于：教会，作为制度恩宠的把持者，企图组织大众的宗教意识，并将其自身根据教权所独占及媒介的救赎财取代宗教达人自主性的、宗教身份性的禀赋。教会在性质上，亦即根据其教阶执事的利害状况，必定是“民主的”，因为必须使得救赎财成为人人皆可致之之物。此即意指：教会所采取的是普遍恩宠论（Gnadenuniversalismus）的立场，主张所有在其制度权威之下的人都具有十足的伦理禀赋。从社会学的角度看来，这种平等化的过程完全对应于政治领域里、官僚体制之与贵族阶层身份性的政治特权相斗争的情形。任何全面开展的政治官僚体制，和教权制一样，都必然是——如上所述之意义的——“民主的”；换言之，即站在平等化的观点上，与其权力斗争对手（贵族制的身份特权）相对抗。

官方体制与达人之间的这种斗争，虽然不一定是公然的，不过至少也总是潜藏暗存的，例如：乌列马（Ulema）<sup>[10]</sup>的宗教意识与托钵僧的宗教意识之争；早期基督教的主教与圣灵充满者及英雄主义信徒团之争，以及与禁欲苦行者的卡理斯玛式教主权之争；路德派的牧师公职及英国国教派的监督教会与一般禁欲者之争；俄国东正教会与各教派间的斗争；儒教的国家官方祭典与佛教、道教及一切教派之救赎追求的对立。其结果则是各种极为不同的妥协形式。为了争取和保持其理想与物质上的大众施主，宗教达人不得不调整其本身的要求以适应日常宗教意识的种种可能性。此种让步的性质，对他们以宗教来影响日常生活的方式，自然具有决定性的意义。几乎所有的东方宗教

里，达人都容许大众滞留于巫术传统中。如此一来，比起已普遍地且伦理地理性化其日常生活之宗教——尽管是割舍了许多理想的要求而真正以大众为其对象——宗教达人的影响力便要小得太多了。在达人宗教意识与大众宗教两相斗争所造成的关系之上，具体的达人宗教意识本身的特性对于大众生活样式的发展，还是极具深刻意义的。也因此，达人宗教意识对于各宗教的经济伦理而言，意义非凡。达人宗教是在实践上真正具有“典范性”的宗教。根据宗教达人所奉行的生活样式之规范内容而建立起一般合理的日常生活伦理，其间有各种可能性。在经济方面，达人宗教意识与**日常生活**之间的关系，特别会因各宗教所追求的救赎财之特性，而有所变化。

举凡达人宗教所追求的救赎及其救赎手段带有一种冥思性或狂迷忘我的性格之处，宗教与现世内实际的日常行为间便无任何架桥相通的余地。在此情况下，经济——和其他一切现世的活动一样——被认为不具什么宗教价值，并且，间接地，从被视为最高救赎财的那种[冥思——狂迷的]宗教态度那里，也诱导不出任何采取现世行动的心理动机。就其最为内在的本质而言，冥思性与迷醉忘我的宗教毋宁是特别与经济相敌对的。神秘的、狂迷忘我的、沉醉陶然的体验，都是非日常性的心灵状态，会将人导离日常的生活与所有合理的目的行为。以此，这般体验便被视为“神圣的”。在这类宗教里，俗人的生活样式与达人共同体的生活样式间，便划下了一道深隔的鸿沟。宗教共同体所出现的这种宗教达人的身份性支配，很容易转向巫术性的人类崇拜：达人要不是直接被当作圣者来崇拜，至少其祝福与巫术力量也会成为俗人收买的对象，以作为提高俗世功名或宗教救赎的手段。这正如俗众之于佛教或耆那教的比丘<sup>[11]</sup>——有如农民之于地主——的情形；最终的结果是：前者成为贡物的来源。有了贡物，达人便可全心为宗教救赎而活，不必亲身从事总有碍于救赎的世俗劳动。另一方

面，俗人本身的生活也仍然可以得到某种伦理的规制，原因是：达人总是他们的灵魂司牧者，他们的告解教父，他们的灵魂导引人。以此，达人往往对这些在宗教上“音盲”的俗人产生极大的影响力；不过，这影响可能并不导引至他（达人）本身的宗教生活，而只是在仪式的、礼仪的、习律的细枝末节上的影响。现世内的行动，在原则上，与宗教无甚关联；与宗教目标之精进相对照下，行动恰恰指向相反的方向。

总而言之，纯粹为“神秘论者”（Mystiker）的卡理斯玛，彻头彻尾只应其个人本身之用；而纯正的巫师之卡理斯玛，则应他人之用。

## 七 宗教达人与世界之除魅

若是具备宗教禀赋的达人集结在一起，形成一个禁欲的教派（Sekt），并且致力于以神的意志为依据来塑造现世生活的模式，那么情形就大为不同了。当然，在此事以纯正方式发生之前，尚有两个必要条件：

其一，被评断为最高价值的救赎财必须是不带冥思性的；并且，必不能与那对立于现世且永垂不朽的超现世存在合而为一，也不能是一种可以用狂迷或不动心的忘我方式来捕捉的**神秘的合一**。因为，这些方式偏离日常行事，并且这种救赎财驻诸现实世界之外的彼世，因而会将人们导引脱离现实的世界。

其二，此种宗教意识必须，至少尽可能地，抛掉纯粹是巫术性或秘仪性的恩宠追求**手段**。因为，带有这类性质的恩宠追求手段，往往贬低了现世内行为的价值——顶多也只有相对性的宗教意义；并且，与决定救赎与否有关的功德也被联结到**非**理性的、**非**日常性的性格。

当宗教达人已集结为一行动的、禁欲的教派时，有两个目的即被彻底达成：世界之除魅（Entzauberung），以及逃世的救赎之路的断绝。救赎之道从冥思性的“逃离现世”（Weltflucht）转向行动、禁欲的“改造现世”（Weltberarbeitung）。如果暂且不论见之于世界各地的小规模理性主义教团，那么，上述情形就只有在西方禁欲的基督新教之庞大教会与教派中才达成。西方宗教在纯粹历史性因素制约之下、相当独特的命运，即是由这两项因素合作构成。换言之，一方面，社会环境，特别是在这类宗教的发展上扮演决定性角色的社会阶层，有其影响力。然而，同样有强烈影响的是基督教的固有性格：亦即超越现世的上帝，以及历史性制约下——以色列的先知预言与律法为始——的救赎手段与救赎途径的特殊性。关于这点，部分已在前此发表的论文中加以论述，部分还留待下面的著述中再加以讨论 [\[12\]](#)。

宗教达人能以己为神之“工具”而置身于现世，并抛却一切巫术性的救赎手段。同时，他无可避免地要通过在现世行为中的伦理禀赋——就像**单只**他蒙受召唤——在神前“证明”他自己。事实上，这也就等于他对自己“证明”自己。不管这个“现世”在宗教价值上被贬得有多低，也不管因其为被造物界及罪恶的渊藪而遭到唾弃，在心理上，现世毋宁更因此而被肯定为神所欲之行为——一个人现世的“召唤”（Beruf）——的舞台。这种入世的禁欲主义之所以拒斥现世，是由于它蔑视且忌讳显赫与美感、美的迷醉与美梦、纯粹世俗的权力与英雄的高傲等价值，并指斥此等价值为与上帝之国相竞之物。然而，也正因为这样的拒斥，禁欲主义才不会像冥思性的宗教意识那般，逃离现世。反之，禁欲主义乃欲以上帝的诫命为依据，将现世伦理理性化；因此，其取向是现世的，而且比起西洋古代人与天主教的俗家信徒那种人性完足的素朴“肯定现世”来，它毋宁更是一种带有较为透彻意味的独特现世取向。就此而言，具有宗教禀赋者在日常生活里证明其自



身的神宠与受选。当然，所谓日常生活，并不是指那些固有素行，而是为了侍奉神所力行的一种有条理的、合理化的日常生活。日常的生活行为被理性地提升为一种使命，成为个人恩宠状态的证明。在西方，宗教达人所形成的教派，是促使生活样式（包括经济行为）条理性地合理化之酵素。这些教派并未像亚洲那些冥思的、狂迷的、无所动心的宗教达人共同体，成为逃出无谓的现世活动之憧憬的活瓣。

在“模范型预言”与“使命预言”这对反的两极之间，存在着种种极为不同的转换与组合。无论是宗教还是人，都不是摊开来的书本。他们是随历史而成形，而非毫无矛盾的逻辑甚或心理的构造物。他们的内在往往有着一连串的动机，这些动机如果被一一分别开来并首尾一贯地彻底执行，那么难免会互相抵牾，甚或正面冲突。在宗教领域里，“首尾一贯”（Konsequenz）毋宁是例外，而不是通则。救赎手段与救赎道路，在心理上也未尝不是暧昧不明的。早期的基督教修道士及教友派信徒在追寻神这件事上，就还包含着非常强烈的冥思性成分。不过，他们整个宗教意识的内涵，尤其是他们超俗世的创世神，以及他们确定其恩宠状态的方式，都一再地指引他们走向行动之路。另一方面，佛教僧侣也是行动的，但他们的行动却是退出任何**在现世内**首尾一贯性的理性化；究极而言，他们的救赎追求仍指向脱出转生之“轮”。西方中世纪的教派与其他兄弟教团则致力于将宗教渗透到日常生活里。伊斯兰教的兄弟教团可说是他们的翻版，其发展甚至更为广泛。西方与伊斯兰教这种兄弟教团的典型担纲者，可以确定是小市民阶层，特别是职人工匠。然而，双方的宗教意识里所蕴含的精神却极为不同。就其外在观之：无数的印度教宗教共同体，显然也是“教派”，与西方的教派无异；然而，二者的救赎财及获得救赎财的媒介方法，却指向完全不同的两个方向。

## 八 宗教伦理与经济理性主义

我们此处实不宜再多举例，因为，我们的目的是要——考量一下世界诸大宗教。无论从哪一个观点看来，我们都无法简单地将世界诸大宗教整合成一条类型的锁链；每一个都意味着一个新的“阶段”。所有的大宗教都分别是具有高度复杂性格的历史个体；全体观之，在我们就无穷尽的个别因素加以考量所可能建构而成的这类历史组合里，它们充其量不过是少数的几种可能组合。

准此，以下的论述说什么也构不成一种系统性的宗教“类型学”（eine systematische “Typologie” der Religionen）。另一方面，也说不上是一种纯粹的历史研究。以下我们是以在历史的展现过程中，特具典型重要性的宗教伦理，以这类宗教伦理及与**经济的**心态形成极大对比的关联等要点为考虑的对象，而置其他方面不谈。就这点而言，我们的论述是“类型论的”，并不宣称对世界宗教提出一完完整整的面貌。那些与其他宗教形成对比而为各宗教所独具的特征，同时对于我们所探讨的问题也是重要关联所在的那些方面，必须特别加以强调。若是在论述中轻轻滑过了这些特殊紧要的重音，那么往往也就会调低了我们所特别关注的那些面相的音调，这种平衡均和的论述几乎总是难以避免地要添加上一些其他的特征，并且也时时必须要更加强调以下这个事实，亦即：真实状态里的一切质的对立，最终即有可能在各单一因素的整合中被当作是纯粹量的差异来加以理解。然而，此处，极力陈说此种自明之理，毋宁是极为徒劳无用的。

世界诸宗教在与经济伦理的关联上具有重要性的那些特征，基本上是在以下这个特定的观点上引起吾人的关注，亦即：宗教特征与经济的理性主义有怎样的关联？详言之，我们所指的是自十六、十七纪

以来即已支配着西方，成为西方世界所固有的市民生活合理化之部分现象的“经济的理性主义”。

我们有必要事先声明，“理性主义”（Rationalismus）一词意涵殊多。若就体系思想家之于世界图像的理性观点而言，理性主义是指：以越来越精确的抽象概念为手段，越来越能理论性地支配现实。换一个观点思考，理性主义又可以是：以越来越精确地计算合适的手段为基础，有条理地达成一个特定既有的现实目的。这两种理性主义可说是相当泾渭分明的类型，虽然究极而言它们事实上是一体相连的。甚至在思考性的真实把握上，也会有这种相似类型的分别，例如：英伦物理学与欧陆物理学之间的差异，即被试着还原到这种掌握真实的类型差异上。我们下面诸篇论文所要探讨的问题：生活样式的理性化，则有别于以上所述，在形态上变化多端。

儒教，就其欠缺一切形而上学，几乎没有丝毫宗教根底的痕迹而言，是理性主义的，其理性主义的高涨程度，可说是处于我们可能称之为一种“宗教”伦理的极端边缘位置。同时，就其缺乏且拒斥任何非功利的判准而言，儒教比起其他任何伦理体系更加是理性主义的、严正的——或许除了边沁（J. Bentham）的〔功利主义〕之外。不过，即使有事实上一致且显浅易见的模拟，儒教与边沁及其他所有西方的实际理性主义之间实仍有极大距离。文艺复兴的最高艺术理想之为“理性的”，在于其对一种妥当的“规准”（Kanon）之信仰；文艺复兴的人生观之为理性的，在于其拒斥传统主义的束缚而信奉**自然的理性**（naturalis ratio）之力。这种类型的理性主义尽管弥漫当时，其中杂有某些柏拉图式的神秘主义要素。

“理性的”也可意指一种“计划性的安排”（Planmässigkeit）。以此，下面这些方法也都是理性的：静修苦行之法、巫术性禁欲之法、

最彻底形式的冥想之法——例如瑜珈（yoga）——或后期佛教所施用的祈祷机械〔即转轮藏〕。

一般而言，一切有系统地、毫不含糊地指向无可移易之救赎目标的实践伦理，都是“理性的”；其之所以是“理性的”，部分在于皆含形式的方法性，部分在于皆区分出“妥当的”规范与经验性的既有之理。最后所举的这几种理性化的过程，是我们下面诸论文所关注的对象。此处，预先尝试做一种决疑论式的概念解说，将是毫无意义的，因为以下诸论文本身即在于为此提供解答。

为了达此目的，作者非得有选择“非历史的”途径之自由不可。所谓“非历史的”，是指有系统地将各个宗教伦理叙述成本质上较具统一性的个体，而不是呈现出其实际的发展流程。活现于各个宗教里的种种对立、诸端初现的发展及多线繁生的枝叶，都必须舍弃不顾；而那些对作者而言重要的特征，则往往必须以更具逻辑一致性、且较不计及实际历史发展过程的方式呈现出来。当然，若任意如此，则此种简单化即不免是一种历史的“虚伪”。不过，实情并非如此，至少并非有意如此。作者无非是要将那些（在宗教的整体图像中）对形塑出**实际**的生活样式具有决定性的特征，以及那些足以使一种宗教有别于其他宗教的特征，加以强调突显出来 [13]。

## 九 支配的类型

最后，在进入主题之前，我们要先对那些在下面的论述中将一再出现的特殊术语做一些说明 [14]。

当宗教的结合体关系（Vergesellschaftung）与共同体（Gemeinschaft）发展成熟时，它们即属于**支配**团体（Herrschaftsverbände）类型。换言之，是一种“教权制的”

(hierokratisch) 团体：其支配权力来自于救赎财之授予或拒给的独占。

所有的支配权力，无论其为世俗的、宗教的、政治的或非政治的，都可以被看做是某些纯粹型 (reine Typen) 的变化或类似形态。这些纯粹型是根据支配必须要寻求一个**正当性**基础 (Legitimitätsgrundlage) 这点而被建构出来的。我们 [西方] 现代的“团体”，尤其是政治团体，属于“法制的” (legal) 支配类型。也就是说，持有权力者下达命令的正当性，是奠基于理性地经由约同、协议或指令所制定出来的规则。制定这些规则的正当化根源，反过来又在于被合理地制定或解释的“宪法” (Verfassung)。命令是以非人格的规范之名，而不是人格的权威之名下达；甚至命令的发布本身即是对规范的服从，而不是一种恣意肆行的自由、恩惠或特权。

“官吏”是握有命令之权的人；他绝不能将之当作本身的权利来行使；他的权力来自非人格的“强制机构” (Anstalt) 之授权。此机构是由具有特定生活方式的一些人所构成，是哪些人并不重要，不过要依规则而产生。至于他们的共同生活方式，则是由成文的法规来约束。

“权限” (Kompetenz) 是以切事的方式所界定出的、一个命令之可能对象的范围，从而，也限定官吏的正当权力行使的范围。于此，有一层级结构，官吏可循序向上申诉及抗告，而有别于市民或团体的成员。现代的教权制团体，亦即教会，情形就是如此。主教或教士皆有一定范围的“权限”，此“权限”根据规则固定下来。教会的最高首长亦受此限。现今的“教皇无误论” (Infallibilität)，是个权限概念；其内在意义已不同于从前——甚至早在教皇英诺森三世时即已不同 [\[15\]](#)。

“私事领域”与“公务领域” (就教皇无误论而言，被定义为“来自圣座的”) 在教会里的区分，也同样行于政治的或其他领域的公务系统

中。将公职者与管理手段（无论是实物形式或是货币形式）“法制地”区分开来，这个贯彻于政治或教权制团体里的事实，和资本主义经济里劳动者与生产手段分离的情形是一样的，二者完全充分相对应。

所有以上所述的这些，在遥远的过去无论曾经存在过多少萌芽的形态，其充分的发展，乃是相当近代的事。过去还有其他种种为人所知的支配之正当性的基础，这些基础就像遗制一般，一直存续到现代。此处，我们希望只用术语说明的方式来大致描述一下！

1. 在下面的叙述中“卡理斯玛”一词所指的是具有一种**不平凡** 禀赋（*ausseralltäglich Qualität*）的人，无论这种资质是实际真有的、自称具备的，或是人们假设认定的。因此，“卡理斯玛支配”所指的是一种对人的支配（不管支配的性质主要是外在的还是内在的），被支配者是基于对某一特定**个人**（*Person*）之非凡禀赋的信仰，因而服从。举凡巫师、先知、狩猎团与掠夺团的领导者、战争的首领、所谓的“恺撒政治的”（*Cäsaristisch*）统治者，以及某种情况下，政党的领导人物等，都是这个类型的支配者，支配着他们的信徒、随从、征集的军队与政党。这种支配的正当性是奠基于人们对非凡禀赋的信仰与皈依，因为此种禀赋远非常人所能具有的，并且原先还被认为是超自然的。以此，卡理斯玛支配的正当性乃根源于对巫术力量、神启与英雄崇拜的信仰。这些信仰的泉源则来自于卡理斯玛禀赋的“证明”——通过巫术、战胜或其他成果；换言之，通过增加被支配者的福祉来证明。要是无法证明，或一旦具备卡理斯玛禀赋者显示出已失去巫术力量或见弃于神，那么以此为基础的信仰及其自称的权威便会土崩瓦解，或者至少有瓦解的危险。卡理斯玛支配并不根据一般的规范（不管是传统或理性的）来治事；在原则上，它所根据的是具体的启示与感召，就此而言，卡理斯玛支配是“非理性的”。它毋宁是“革命性的”，以其并不受制于一切既有的束缚——“法书上如是说……可是我告诉你们……”



2. 在下面的论述中，“传统主义”一词所指的是，将日常的惯习视为不可违犯之行为规范的一种心理态度与信仰。以此为基础的支配，亦即以一向素有的（无论其为实际真有、自称具有或被认为是有的）恭顺（Pietät）为基础的支配，我们称之为“传统型支配”。

家父长制（Patriarchalismus）是这种以传统为其正当性基础的支配中，最重要的一个类型。详言之，是即家中的父、夫、长辈与氏族长者对家与氏族成员的支配；是主人与领主对隶属民、农奴与解放的奴隶的支配；是主人对家仆与家臣的支配；是君侯对其宫廷或家内的官吏、有职贵族、客与封臣的支配；是家产制君主与君父（Landesvater）对其“子民”（Untertanen）的支配。

家父长制支配及其变化形式——家产制支配——的特质是：将不可违犯的规范体系视为神圣；一旦有所触犯，即会招来巫术性或宗教性的灾厄。伴随此一规范体系出现的，是支配者之专断与恩惠肆行的领域。原则上，支配者只以“人的”（persönlich）而非“事的”（sachlich）关系，为其裁断的依据。就此而言传统主义的支配是“非理性的”。

3. 奠基于对非凡事物之价值与神圣性的信仰的卡理斯玛支配，与奠基于对日常事物之神圣性的信仰的传统主义（家父长制）支配，这二者在过去划分了一切最为举足轻重的支配关系。只有经由卡理斯玛禀赋者之手，亦即先知所颁布的神谕，或者卡理斯玛式战争领袖的指令，才能够将“新”法导入传统所盘踞的领域。启示与剑，以其为两股非凡的力量，因而也是两股典型的革新之力。然而，一旦克竟其功，二者便典型地双双落入例行化的历程。

随着先知预言者与战争领袖的陨落，继承的问题便产生了。这个问题，可用遴选（Kürung）的方式来解决，原先它并不是一种“选举”（Wahl），而是端视卡理斯玛禀赋之有无的一种选拔。问题也可用以

圣典坐实卡理斯玛的方式来解决：继承者经由圣职授予任命，就像教权制或使徒团里所行的继承方式。或者，由于相信卡理斯玛领袖之氏族的卡理斯玛资格，而导致一种世袭性卡理斯玛的信仰，使问题得到解决，像世袭王权或世袭的教权。由于这种例行化，某些**规则**便开始踞有支配地位。君主或教权持有者不再因其纯粹个人的资质径行支配，而是基于取得的或继承而来的资质，或者经过卡理斯玛遴选的过程而被正当化。以此，开启了例行化、从而传统化的过程。

或许更重要的是，当支配组织成为永久性时，支持卡理斯玛支配者的干部，如弟子、使徒、追随者等，也例行化为教士、封臣，以及特别是官吏。原先仰赖赠予、施舍与战利品而过着共产生活，并因此与经济活动特别疏远的卡理斯玛共同体，转变成为辅佐支配者的一个阶层。他们仰赖支配者给予土地使用权、职务酬劳或实物俸、薪俸——总之，俸禄（Pfründe）等，以维持生计。其权力的正当性，则通过极为不同的占有分配（Appropriation）阶段，如授封、授予、任命，而取得。通常，这意味着支配者权力的**家产制化**（Patrimonialisierung）：纯粹家父长制里，支配者严格控制的权力崩解，而发展成家产制。被授予官职的俸禄领受者或封臣，通常照例凭此授予而取得个人对此官职的**权利**。就像拥有经济生产手段的职人工匠一样，他们拥有行政手段。他必须从自己的职务酬劳或其他收入中，自行支付行政开销，或者只将由人民那里征收的税赋缴交一部分给君主，其余则留为己用。在最为极端的情况下，他甚至可以把官职像其他的财产一样遗赠或让渡。当支配权力的占有达到这样的阶段时，无论其源自于卡理斯玛支配或家父长制支配，我们将称之为**身份制的家产制**（Ständischer Patrimonialismus）。

然而，事情的发展很少仅只于此。我们无时不见，政治的或教权制的支配者与以身份团体占有方式拥有或篡夺支配权力者之间的**斗争**

。二者皆试图剥夺对方的支配权。支配者越是能够使一批官僚干部附从于他自己——这些官僚干部惟他是赖且利害相连，那么斗争也就越有利于支配者这一方，而身份制的特权所有者也就逐渐会被剥夺特权。就此，支配者无不寻求拥有自己的行政手段并稳稳地操于掌中。西方的政治支配者是如此，教皇英诺森三世到约翰十二世间的进展也是如此：教权制支配者拥有自己的财政；世俗的支配者拥有自己的弹药库与仓储，用以给养其军队与官吏。

在剥夺身份制特权的斗争中，支配者所赖为奥援支柱的官吏阶层，在历史上呈现出诸多极为不同的性格。比方说，圣职者（见于亚洲与西方中世纪初期的典型）、农奴与客（见于西亚的典型）、解放的奴隶（见于罗马帝国初期元首统治下某种程度上的典型）、具有人文教养的读书人（见于中国的典型），最后，法律专家（见于近代西方教会与政治团体的典型）。

君主权力的获胜，以及分立的支配权之剥夺，无论何处都意味着行政合理化的开端肇始之可能，实际上经常也就是此种合理化的开始。不过，正如我们即将得见的，此种理性化在程度上与意涵上，有诸多极为不同的差异。尤其是，我们必须清楚区分在家产制君主治下的行政与司法之**实质的**理性化，与训练有素的法律专家所贯彻的**形式的**理性化。就前者而言，情况犹如一个大家族的家长在面对其家族成员的情形：家产制君主试图站在功利的、社会伦理的立场上，增加其臣民的福祉。训练有素的法律专家则在于实现对全体“公民”（Staatsbürger）皆有约束力的一般法规之支配。不管其间有多大的流动性——例如：见于巴比伦、拜占庭、霍亨斯陶芬家族治下的西西里、斯图亚特王朝时的英国或波旁王朝时的法国等——然而，究终而言，实质理性与形式理性之间的区别仍然存在。并且，西方的“国家”与西方的“教会”之诞生，本质上主要是在**法律专家**致力从事下完成。

此处，我们尚无余暇来讨论他们克竟此业的思想、力量来源及其技术手段。

随着**形式主义**的法学理性主义之胜利，法制型支配及各种衍生的支配类型遂于西方登场。官僚制支配虽然无论过去或现在都不是法制型支配惟一的类别，但却是最纯粹的一种类型。近代国家的官员与地方公务员，近代天主教的教士与神职人员，近代银行与大型资本主义企业的干部与雇员等所代表的，正如我们曾经提及的，是此种支配结构中最为重要的类型。

对我们所使用的专门语汇而言，下面这些特征毋宁最是具有关键性的意义：在法制型支配中，服从并不是奠基于对具有卡理斯玛禀赋的人（如先知、英雄）的信仰与归依；也不是奠基于神圣的传统、或对传统秩序所明定的支配者个人的恭顺、或者随事应时地对官职受封者及受俸者——根据特权或授予而正当化其职权为个人所有物者——的恭顺。法制型支配下的服从，毋宁是奠基于一种**非个人关系性**的束缚，束缚于被一般性地明示出来的、切事的“职责”（sachliche “Amtspflicht”）。职责，就像与其相对应的支配行使权——“权限”——一样，是依据**理性地制定出来**的规范（法律、政令、行政规则）而被明确划定的。以此，支配的正当性无非即为一般规则的合法性，此种一般规则是在以目的为取向的研考下被制定出来，并且用形式上明确无误的方式加以公布。

以上粗绘的各种支配类型间的区别，实扩及于各类型本身的社会结构及其经济意涵的一切细节。只有在一种有系统的论述下，才能够明白显现出我们此处所选用的术语与选定的区分达到多么切中目的的程度。此处，我们所能强调的也只不过是下面这样一个立场：我们并不宣称我们所取的研究途径就是惟一可行的一种，我们也不断言所有经验性的支配结构必定对应于这些“纯粹”类型的其中之一。相反，绝

大多数的经验性实例都显示出它是若干纯粹类型的结合体，或承转状态。我们将被迫一再地要造出像“家产官僚制”（Patrimonialbureaukratie）这样的语词，以表明这现象有部分特征是属于理性的支配形态，然而其他部分的特征却是属于传统主义的——在此是身份制的——支配形态。我们同时也确认像封建的支配结构这种曾经在历史上遍布世界各地、极为重要的形态；然而这个结构的种种重要特征却无法顺顺当当地归类到我们所区分出的三种形态中的任一种。它们只能被理解为牵涉到诸多概念——在此诸如“身份团体”（Stand）、“身份荣誉”（Standesehre）等概念——的结合体。也有些形态必须部分用原则而非“支配”的方式来理解，而部分则用卡理斯玛概念特有的变异来理解。例如：**纯粹**民主制的运作（一方面是名誉职的轮流应任及其类似形态，另一方面则是全民投票制的支配），以及某种“名门望族的支配”（Honoratiorenherrschaft）——传统型支配的特殊形态。然而，这些形态却是历史上蕴生出政治理性主义的最重要酵素。我们此处所提议的术语用法，并不是要去对具有无穷尽多样性的历史生命施以图式化的暴力，我们只是想创造出一些概念，以利于某种特殊目的与取向之用。

## 十 身份团体与阶级

我们最后一则术语上的区分，用的也是同样一个标准。所谓“身份”状况（ständische Lage），我们指的是某些社会团体之获得正面或负面社会**荣誉**的可能情形。获得社会荣誉的机会，主要是取决于这些团体在**生活样式**上的差异，也就是说最主要是决定于**教育**上的差异。其次，若就与我们上述支配形态之术语用法的关系而言，社会荣誉则往往相当典型地与下面这个事实相关联，亦即，各个社会阶层得

以在法律的保证下独占支配权或某些收入与利得机会的情形。以此，若所有这些特征都齐集了（当然，实际情形并非总是如此），那么所谓“身份团体”便是一个以其特殊的生活样式、其自成习律的独特荣誉观，及其受到法律保证而独占的经济机会为依据所结合而成的集团。这样的结合并不一定就组织成一个团体（Verband），但总是会形成某种结合体关系。集团间的“社会交往”（gesellschaftlichem Verkehr），亦即Commercium，以及通婚（Connubium），是**互相评价**同属某一身份次第的典型特征；如果行不通，那么便意味着身份上的差异。

相对地，所谓“阶级状况”（Klassenlage），我们是指主要是在**经济**制约下，取得生计与收入机会的典型状况；换言之，收入机会是取决于一定的财产所有，或在执行所欲的工作时必具的技艺。因此，阶级状况所指的也就是由上述经济关联归结而来的一般、典型的生活条件，例如：必须要服从于一项资本所有者经营的工场之纪律，这类事情。

“身份状况”可以是“阶级状况”之因，也可以是果，然而，也可以是两者皆非。阶级状况本身可以主要是**受市场制约的**（marktbedingt），无论是劳动市场，或是商品市场。当代特有、典型的阶级状况，就是受市场制约的类型。不过，实情也并不必然就是如此：地主与小作农的阶级状况，仰赖于市场关系的程度有可能是微不足道的。各种不同范畴的“坐食者”（Rentner），在不同的状况下——据其收取定期金的不同身份而定，诸如：地主、奴隶主或债券、有价证券的拥有者——受市场制约的意义与程度便极为不同。

因此，我们有必要在“有产阶级”（Besitzklasse）与主要受制于市场的“营利阶级”（Erwerbsklasse）之间作个区分。现今，社会的阶级分化非常显著，特别是营利阶级的分化。然而，若就“教育”阶层之拥



有独特的**身份性** 威信而言，我们的社会仍包含着一种极为判然可见的身份性分化要素。从表面看来，这种身份性要素最明白地显示于：拥有学历者的经济独占性与较优惠的社会机会。

在过去，身份性分化的意义〔比现在〕更具有决定性，特别是在社会的经济结构这方面。这是因为，一方面，身份性分化以消费的限制与规定，以及身份性独占来影响经济结构——就经济理性的观点而言，这种独占是非理性的；另一方面，通过各支配阶层的身份性**习律**所产生的垂范作用之效果，身份性分化对经济产生异常强大的影响。这些习律本身可能即带有**仪式主义** 定型化的性格，这在亚洲的身份性分化中是极为醒目的事实。

---

[1] 亦即此种见解乃是与一定的价值观点相关联，并且包含了在此观点下的解释，只不过并不进行任何的价值判断。——日注

[2] 这两篇论文即“Die protestantische Ethiku und der Geist des Kapitalismus”及“Die protestantische Sekten und der Geist des Kapitalismus”（《新教伦理与资本主义精神》、《新教诸教派与资本主义精神》）。参见本书编者说明中所列的《宗教社会学论文集》章节目录。——中注

[3] 古印度有四部经典：《梨俱吠陀》、《娑摩吠陀》、《耶柔吠陀》与《阿闳婆吠陀》。这四部书在印度的地位近似中国的四书五经。吠陀（Veda）者，智识之意。四吠陀出现的时代相去甚远，约从公元前1500年到250年之间。——中注

[4] 苏菲是于公元八世纪起源于波斯的一支倡导泛神论神秘主义的伊斯兰教教派。由苏菲派所发展出来的一套精湛的象征手法，颇为诗人所用。——英注

[5] 相对于出家修行的修道士团体（修士属第一教团、修女属第二教团），第三教团（*dritten Orden*，英译 *Christian Tertiarians*）是指从事世俗职业的俗人（不分性别）所组织的教会团体。虽然是以俗人为其成员，然而作为一个教团，它有一定的规诫、一定的服装，并且与第一、第二教团的成员处于精神的连带关系之中。第三教团的制度，是自十三世纪以来，为了将修道院精神带入到世俗世界而创设的，虽普遍见于诸教派，然以圣方济派为最盛。参见黑正岩、青山秀夫译，《マックス・ウェーバー，一般社会经济史要论》（东京，1955），下卷，253页注①。——中注

[6] 犹太人于公元前六世纪被俘虏而囚禁于巴比伦，史称“巴比伦之囚”（*the Exile*）。——中注

[7] 关于韦伯对贱民的解说，见《经济与社会》（*Economy and Society*），第II部第6章第6节（p.493），以及《经济通史》（*Wirtschaftsgeschichte*，1923），pp.305-307（前引黑正岩与青山秀夫之日译本，243-245页）。——中注

[8] 参见M. Weber, *Wirtschaftsgeschichte* 第四章第六节；此书由郑太朴译，《社会经济史》（台北：商务，1977），相关页次为下册330-354页。——中注

[9] 在此诸脉络里，我们必须去除“达人”这个概念在现今所包含的每一个价值判断的层面。由于“达人”一词意思相当复杂，我倒较偏向于用“英雄的”宗教意识这个词语，不过，“英雄的”（*heroic*）实在太不适用于我们这里所说的某些现象。——原注

韦伯在无意中接受了鲍尔（Bruno Bauer）的说法。见鲍尔在其 *Einfluss des englischen Quäkerthums auf die deutsche Cultur und auf das englisch-russische Project einer Weltkirche*（Berlin，1878）一书中“habituelle, Künstlerische

Virtuosität gewordene Frömmigkeit”之概念，pp. 17f.，21，60，94，99，102，140。——英注

[10] 乌列马代表受过伊斯兰教之宗教与法律训练的学者所形成的一个群体。他们乃是神圣传统的护卫者。与他们相对的是声称拥有对传统之神秘的诠释、而非知性诠释之知识的宗教领导者。——英注

[11] 指托钵的修道士。——英注

[12] 已论述的部分是包含在讨论基督新教的论文里。下面的详论则是指《古犹太教》（*Das antike Judentum*）。——中注

[13] 顺带一提，我们考察的顺序——由东向西——的地理性安排，只不过纯属偶然。事实上，并不是外在的地域性分布，而是为了达到论述之目的的内在理由，才是考察顺序的决定性要素。若能多加留意，这点或许便了然分明了。——原注

[14] 关于这些术语，韦伯在其《经济与社会》（*Wirtschaft und Gesellschaft*）的各章节里有更详细的讨论。——英注

[15] 根据韦伯，罗马主教自古以来就取得不同于其他地区主教的特殊权威。但是，这一权威纯粹来自卡理斯玛，而“绝非近代意义的首位权（primacy）之义——诸如具有明确的教义上的权威（Lehramt）；也非普遍管辖权——就上诉的职权或甚至与地方权力竞争时的主教的管辖权而言……只有在经过官僚化及智性化过程的近代社会，才会将管辖权转化为一种‘职位性卡理斯玛’，并开始区分职务（‘来自圣座的’）与在职者，此种区别乃所有官僚制之特征”。

《经济与社会》，vo 1. II，p. 1140。众所周知，天主教会中来自圣座的行为（即依据职权的行爲）是与单纯个人的行为有明确区分的。教皇所发的有关信仰、伦理教义之“教皇谕令”是正确无误的。但当他仅以学者身份发表意见时，却非如此。教皇首位权的确立有长久历

史，但要到1869—1870年的梵蒂冈大公会议才予以确定，“教皇无误”也在这次会议中宣告为教义。——中注

### 第三章

## 中间考察——宗教拒世的阶段与方向

本文译自 Max Weber, “Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung,” *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Tübingen, 1978) 7th ed., pp. 536–573。这篇文章是韦伯紧接着《导论》与《儒教与道教》，于同年（1915）11月发表的一篇“中间考察”，为的是先写下“世界诸宗教之经济伦理”这个主题的初步结论，并提出进一步所要分析的问题。

中译文所根据的版本为：大冢久雄、生松敬三译，《マックス・ウェーバー宗教社会学论选》之三，《世界宗教の经济伦理・中间考察——宗教的现世拒否の段階と方向に関する理论》（97—163页）；H. H. Gerth & C. W. Mills ed. & tr., “Religious Rejection of the World and Their Directions,” From *Max Weber: Essays in Sociology* (New York, 1946), pp. 323–359。本文由简惠美译出，经康乐修改定稿。此外，各段落小标题亦略作修改。

我们接下来要讨论的是印度的宗教意识<sup>[1]</sup>，它与中国的情形恰成极为强烈的对比：在世界上曾经出现过的宗教伦理中，它是那些无论在理论上或实践上都采取最彻底现世否定态度的类型之发源地。与这种态度相对应的“技术”，也是在印度发展到最高的程度。

宗教的修行生活，以及禁欲与冥思的典型手法在印度的发展，不只是最早、而且也最为首尾一贯。此种理性化的历史过程，或许即以印度为其起点，而广及于全世界。在进行讨论这个宗教意识之前，先以一种概要及理论的方式简短说明一下拒世的宗教伦理之所以产生的动机及其所采行的方向，这或将有利于我们的行文之便；并且，借此，我们也或可厘清其“意义”何在。

## 一 拒世的动机：其理性建构的意义

当然，我们建构概念的目的只不过是为了提供一种坐标设定的理念型手段（ein idealtypisches Orientierungsmittel），而不在于宣示其本身的哲学。从理论上建构相冲突的“生活秩序”类型，我们只是想要借此显示出在某些情况下这样那样的内在冲突是可能的，而且“适切的”。相对地，我们并非试图表明：设法在更高的综合下将冲突解决掉的立场并不存在。正如我们即将会明白的，以下诸类型各自的价值领域，都自具一种现实鲜见的合理的一贯性。然而，它们也正因此而**得以**——确实也达到了——以其具有现实及历史重要性的姿态显露出来。这样的建构使得吾人得以确定出一种历史现象在类型论上的定位。我们可以借此看出某个历史现象的各个特征或整体性格是否接近于我们的建构之一，亦即：测定出历史现象与理论性建构的类型间接近的程度。就此而言，概念的建构只不过是为求扩大视野与使用术语之便而设的一种技术性的辅助手段。不过，在某些情况下，其意义并不只如此。理性，就其逻辑上或目的论上的“首尾一贯性”而言，不管是采取知性—理论立场的理性，或采取实践—伦理立场的理性，无论古往今来都一直强烈支配着人类——尽管这股支配力在面对其他历史力量时显得多么的有限与不稳定。



在知识分子的理性意图之下所形成的宗教性世界观与宗教伦理，在在强烈地以首尾一贯性之必要为诉求。理性的效用，特别是实践要求在目的论式的导引下所引发的作用，对所有的宗教伦理而言，可以说确实是不容忽视的，并且，往往无比强烈。就个别具体实例而言，无论其宗教性世界观顺应于此种“首尾一贯性”要求的程度有多小，也无论他们将再怎么多的立场整合到他们**无法**理性地导出的伦理要求中，事实〔即理性的效用〕仍是如此。因此，基于这样的实质理由，我们将运用权宜建构的理性类型，以期有利于清楚叙述出非如此即无比繁杂难驳的主题。要这么做，我们就得清楚强调出根据某些确定前提所导出的实践态度之内在“完全首尾一贯的”形态。特别是，这样一则宗教社会学的试论必然是要以对理性主义本身的类型论与社会学研究做出一点成绩为目的。因此，这一篇试论是以现实所**可能**的最理性的形态为出发点，试图探求出某些理论建构下的合理结论能够在现实中实际发生的程度有多大。并且，我们或许还可以找出为什么不能够的原因所在。

## 二 禁欲与神秘论的类型学

我们曾在导论中谈到超越俗世之创世神的概念对于宗教伦理的重大意义。此一概念对于救赎追求里行动的、禁欲的这个方向，特别重要；而对于冥思的、神秘论的这个追求方向则不那么重要，后者与神圣力量之非人格化与宇宙遍在性有一种内在的亲合性。然而，超俗世上帝的概念与行动的禁欲思想之间——正如特勒尔奇（E. Troeltsch）一再确当明白指陈的 <sup>[2]</sup>——这层紧密关系，并不是绝对的；超俗世上帝的概念并未就此决定了西方禁欲主义的方向，这从下面这一点来考虑就可以明白。伙同其神性人形的救世主及圣灵俱现的基督教三位一

体论，其中所代表的神观，与犹太教、特别是后期犹太教中的耶和華或伊斯兰教的真主阿拉比起来，基本上就较不那么具有超越俗世的性格。

犹太教发展神秘论，而几乎未曾发展西方类型的禁欲主义。早期伊斯兰教则直接排拒禁欲思想。托钵僧（Dervish）宗教意识的特色是来自完全不同的（神秘的、忘我的）根源，而不是出于与一个超俗世创世神的关系；就其内在本质而言，实与西方禁欲主义相乖隔。超俗世上帝的概念诚然重要，诚然与使命预言及行动的禁欲有其亲和性，但是，绝非单独运作使然，而是与其他事件——最重要的是宗教许诺及其制约下的救赎之道——结合运作所造成。这一点理应就个别事例详加推究。

我们一再地将“禁欲”（Askese）与“神秘论”（Mystik）当作两极的概念来使用。为使此一用语明确起见，我们实有必要再加以详细定义。

关于拒世，我们在《导论》中曾提示两种对立的形态。一是行动的禁欲，亦即身当神的工具者的一种合乎神意的作为；一是神秘论中冥思性的充满圣灵。神秘论趋向一种救赎“拥有”的状态，而非行动；个人并非神的工具，而是神的“容器”。以此，尘世中的行动，便显然会危及绝对非理性的、彼世的宗教状态。行动的禁欲则施展于尘世生活中，以成其为世界之理性的缔造者，亦即是：试图通过此世的“志业”（Beruf）之功，以驯化被造物的堕落状态；此即**入世的禁欲**（innerweltliche Askese）。与此恰成极端对比的是，以逃离现世为其彻底结论的神秘论；此即**出世的冥思**（weltfluchtige Kontemplation）。

不过，两者的对立也可以缓和下来。情形之一是，行动的禁欲仅限定于行动者本身抑制与克服被造物堕落状态的问题。这时，对于确

实合乎神意的、行动的救赎业绩之专注会激越到避免在俗世生活秩序中采取任何行动的地步，此即**出世的禁欲**（weltfluchtige Askese）。就其表面的态度观之，实接近于出世的冥思。另一种情形是，冥思的神秘论者还未得出必须逃离世界的结论，而是像入世的禁欲者一般，仍然置身于世俗的生活秩序中，此即**入世的神秘论**（innerweltliche Mystik）。

就救赎追求而言，以上两种立场的对立事实上有可能销声匿迹，而以某种互相结合的方式出现，然而，亦有可能在表面相似的帷幕下持续对立。因为真正的神秘论者仍抱持着这样的原则：被造物必须沉默，让神自己来发言。他是“居”于现世，并且表面上“顺服”于现世秩序，但这只不过是为了以对立于世俗生活秩序的态度——抵抗认真经营世俗生活的诱惑——来确保其蒙受神宠的身份。从老子身上，我们即可得见神秘论者的典型态度：一种特有的虚心谦卑（gebrochene Demut）、行为的极小化、一种宗教性的隐世埋名，以**对立**于现世、**抵抗**自身的现世行为，来确证本身的救赎状态。反之，入世的禁欲则**通过**行动来自我证实。在入世的禁欲者看来，神秘论者的做法是一种怠惰沉溺的自我满足，在神秘论者看来，（入世行动的）禁欲者的作为则是徒以志得意满、自以为是的心态，纠缠于与神无关的现世经营中。入世的禁欲以其“有福的顽强”（glückliche Borniertheit）——通常用来加在典型清教徒身上——实行积极、神圣的上帝意旨；上帝意旨的终极意义纵然隐而不显，然而就当它是现存于圣意所命的、被造物的理性秩序之中。相反，对神秘论者而言，跟本身的救赎最为紧要的是通过神秘的体验捕捉那终极的、彻头彻尾非理性的意义。至于另外两种采取逃离现世之路的形态，也同样可以用类似的对立关系来加以区分。详细的情形，我们留待分别的论述中再谈。

### 三 拒世的方向

现在我们要详细探讨一下存在于宗教与现世之间的紧张关系。我们将紧接着《导论》中所谈的继续探讨，不过，角度上有一些转变。

我们曾经说过，某些行为模式，一旦发展成一种有条理的生活样式时，即成为禁欲或神秘论的萌芽形态；这些行为模式起初即从巫术性的前提条件中生成。巫术的施行，要不是为了唤起卡理斯玛禀赋，就是为了防止邪灵鬼魔。就历史发展而言，前者无疑是较为重要的。因为前者甚至在初现端倪之际，禁欲思想就展现出其一体的两面：一面是拒斥现世，另一面则是借着拒斥现世而获得巫术力量以支配现世。

巫师是先知（不管是模范型预言先知，还是使命型预言先知）与救世主的历史先驱。通常先知与救世主都是通过自身拥有巫术性卡理斯玛来正当化自己。然而，卡理斯玛只不过是他们借以赢得人们承认或服从其人格具有模范意义、使命或救世主资格的一种手段。因为，先知或救世主的命令，本质在于指示出追求救赎财的生活样式。以此，至少相对而言，先知预言或命令的意义即在于将生活样式组织化与理性化；有就个别事例的组织化与理性化，也有整体生活样式的组织化与理性化。一般而言，所有真正的“救赎宗教”，亦即许诺将其信徒自**苦难**中解救出来的宗教，都是进行整体生活样式的组织化与理性化。苦难的本质越是被升华、越是内化、越是成为原理性事端，这种组织化与理性化就越是全面性。因为，重点在于将信徒置于一种使其内在得以安然抵拒苦难的**永恒**境界中。以抽象的方式来说，这就是救赎宗教的理性目标，亦即：保证被救者达到一种神圣的救赎状态，且因而永居于圣化的境地；利用此一方式以取代依靠迷醉、禁欲或冥思等方法暂时达到的那种剧烈的、非日常性的神圣状态。

在先知的召唤或救世主的布道下，宗教共同体一旦生成，生活规制的控制首先就落入先知或救世主的后继者、门徒、弟子的手中——以其具有卡理斯玛禀赋之故。尔后，在某些一再规律性地出现的条件下——关于这点，我们此处暂且不谈——控制生活规制的工作就落入世袭性或公职性教士的教权制之手。但是，一般说来，先知或救世主本身是与巫师或教士的传统性教权制势力相对立的。为了打破后者的权力或迫使他们服属于自己，先知或救世主径以其个人性的卡理斯玛对抗后者经由传统圣化而来的权威。

直至目前的讨论里，我们一直认定为自明的前提是：一切先知或救世主的宗教，在许多方面，特别是在历史发展上尤具重要性的这个层面，与现世及其秩序之间，存在着一种不仅尖锐而且持续不绝的紧张关系。当然，这是根据我们此处的术语用法而言，越是带有纯正救赎宗教之性格者，这种紧张关系就越是激烈。每当救赎意义及先知教示的内容一旦发展成一种伦理之际，就会产生这种情形；这一伦理原则上越是合理性，越是指向以**内面性的**救赎为其救赎手段，紧张性也就越大。以日常用语来说，意思就是：当宗教越是从仪式主义升华为“心志的（或信念的）宗教意识”（Gesinnungsreligiosität）<sup>[3]</sup>之时，紧张性就越是剧烈。另一方面，“属世事物”（就最广义而言）之内在、外在的拥有，越是向理性化与升华的历程迈进，便会与宗教之间产生越大的紧张性。因为，人与各个价值领域——无论其为内在的或外在的、宗教的或俗世的——之间的关系，经历过理性化与自觉性升华的过程后，各个价值领域**独自内在的法则性**便油然被意识到；因此，各个领域之间的紧张性——在原先与外界的素朴关系中隐而不显——即不容分说地显现出来。由于现世内、现世外诸价值领域走向合理化、走向自觉追求、走向通过**知识**加以升华的发展，因而造成的这种相当普遍性的结果，对于宗教史而言，极为重要。为了使一再显现

于各种宗教伦理中的典型现象得以解说明白，我们下面将对这一连串价值领域作一番探讨。

举凡根据救赎预言创建出宗教共同体之处，首先面对的冲突力量就是原生的**氏族**共同体。氏族是有理由要畏惧因先知预言而被贬低价值。凡是未能与家族成员、与父亲、母亲为敌者，就无法成为耶稣的门徒。“我来，并不是叫地上太平，乃是叫地上动刀兵”（《马太福音》，10：34）这话就是为此（并且，请注意，单单就是为此）而发。当然，绝大多数的宗教都对现世内的种种恭顺关系有所规制。然而，只要救赎目标愈是具有周延与向内反求的特性，以下这个要求便愈是不辩自明之理：信徒对救世主、先知、教士、告解神父、教内弟兄的关系，终究必须要比他们对自然的血缘关系与夫妻共同体的关系更加亲近才行。

依据先知预言创建出新的社会共同体，特别是形成一种盼望救世主降临的教团宗教意识时，自然血缘与夫妻共同体关系的价值，至少相对而言，[如上所述] 便会被贬低。在氏族的巫术性束缚与排他性被打破的状态下，新的共同体内部里，宗教预言开展出宗教性的同胞伦理（Brüderlichkeitsethik）。此一伦理，便是径而取代“邻人团体”（Nachbarschaftsverband）——无论其为村落、氏族、行会共同体，或从事航海、狩猎、征战冒险事业者的共同体——所提示的社会伦理性行动原则。通行于这些原有的共同体中的两大基本原则是：一、对内道德与对外道德的二元论，二、所谓对内道德，是即“你怎么施，我怎么报”的素朴互惠原则。根据这些原则，在经济生活方面造成如下的结果：在对内道德的范围内，有紧急援助同胞的原则性义务。具体而言，有产者与身份高的人有义务要给予贫乏者无偿的使用借贷、无息贷款、无偿的饮食供给与扶养。人们有义务要在邻人或领主的要求下，提供不求报酬而仅受饮食回馈的劳动服务。总之，这都是遵循着



一个原则：今日是你有欠缺，明日说不定就是我。当然，这并不是一个理性考量下的原则，但在**感情上**举足轻重。准此，在交易或借贷上讨价还价，或例如因负债而导致被永远拘为奴隶的情形，只限于对外道德，也只行于邻人团体之外。

教团的宗教意识（Gemeindereligiosität）将这种古老的邻人经济伦理，转用到信仰的同胞关系上。从前是贵人与富者的义务，如今变成所有伦理理性化宗教的根本命令，亦即：抚孤恤寡、救助贫病的教内兄弟与施舍；特别是富者的施舍，因为神殿歌者、巫师及苦行者在经济上尤其要仰赖他们。

救赎预言里的共同体关系，是以所有信徒共同的苦难为其建构原理，无论苦难是起于现实之中，或是一种长期存在的威胁，也无论是外在的或内在的。其根本命令越是由邻人团体的互惠伦理中所揭示出来的，其救赎观念就愈发合理化，亦即愈是升华为心志伦理的形态，就外在而言，此种伦理升高到基于同胞伦理之爱的共产主义；就内在而言，则升高到博爱的心态，亦即：爱苦难的人，爱邻人、爱人类，最后，爱敌人。信仰纽带的界限以及憎恨的存在等这些被认为是现世中无来由苦难之渊藪的事实，似乎都是经验性实在里人人皆同的不完美与堕落所造成的结果，后者也是苦难的原始肇因。尤其是一切被升华的宗教狂迷忘我类型在心理作用下的独特幸福感，一般而言走的也是同样的方向。从虔敬感动，到感觉直接与神交通，宗教性狂迷忘我总是使人产生一种流出自体、到达不具对象的无差别主义之爱（objektlosen Liebesakomismus）的倾向。在救赎宗教里，所有抱持无差别主义慈爱的达人所具的潜深沉静的至福感，通常都与其对所有人类（包括他自己）生性自然的不完美之同情的了解相互融合在一起。这种内在态度的心理基调，及其理性、伦理的解释，尽管极为纷

杂，然而其伦理要求总是指向一种普遍主义的同胞意识，此种意识超越出所有社会集团的制约，也往往超越其本身信仰所属团体的制约。

这种宗教性的同胞意识总是与现世的秩序与价值发生冲突，并且，此种要求越是首尾一贯地贯彻到底，冲突就越是尖锐。现世的秩序与价值越是据其固有的法则性而理性化与升华，二者间的裂痕往往也就越大。这就是我们此处的重点所在。

## 四 经济的领域

同胞意识宗教与现世间的紧张关系，最明白显现于经济领域。

一切用来影响鬼神的原始巫术或秘法，无非都是为了个别〔具体的〕利益追求，例如追求财富、长寿、健康、名誉、子嗣或者来世的幸运。希腊的谷神祭典秘仪许诺这一切，腓尼基与吠陀宗教、中国的民间宗教、古犹太教与古代伊斯兰教，也都无不如此许诺；笃信印度教与佛教的俗众也得到这样的许诺。然而，被升华的救赎宗教与理性的经济之间就渐次产生紧张关系。

理性的经济乃是一种以货币价格为取向的、切事的**经营**（sachlicher Betrieb），而货币价格则起自于人类在市场上的利害斗争。若非以货币价格来做权衡，亦即，若没有**市场**上的利害斗争，**计算**（Kalkulation）是不可能的。货币是人类生活中最抽象、最“非人性化”（Unpersönlichste）的要素。近代资本主义经济秩序，越是循其内在固有的法则性，亦即越是合理性、越是非人性化，那么与宗教的同胞伦理之间就越不容易有任何想象得到的关系。在过去，是有可能对主人与奴隶间的人际关系——而且正因其为人与人之间的关系——加以伦理性的规制。但是存在于不动产抵押证券之变异不定的持有者与同样是变动不拘的不动产证券发行银行的债务者之间的关系，则是不

可能加以规制的——至少不是过去那种**意义**上的规制，也不可能以此达到预期**效果**，因为：这其中没有任何个人纽带存在。如果硬要试图作这种规制，那么结果将一如吾人于中国所见的情形一般，亦即：妨害了形式理性的进展。这是因为，在此情形下，形式理性是与实质理性相冲突的。

如前所见，救赎宗教有一种倾向：倾向于无差别主义的独特意味上去除掉爱的对象的局限，亦即爱的非个人关系化（Verunpersönlichung）。但是，这样的宗教对于经济势力的开展，也抱持着强烈的疑虑，因为经济势力是非个人关系性的，然而意义不同，并且特别是与同胞伦理相敌对。

天主教认为：「商人的经营」总非上帝所喜（Deo placere non potest）<sup>[4]</sup>，这是救赎宗教对营利生活的典型态度；所有理性的救赎方法论中对执著于货币、资财所提出的警告，无不强化到成为禁忌的地步。宗教共同体本身为了维持生计与宣教，无可避免地要仰赖经济手段，同时也为了适应于大众的文化需求及日常的利害起见，救赎宗教不得不采取种种妥协：禁止索取利息的历史不过是其中一例。然而，究极而言，没有任何纯正的救赎宗教曾经克服过宗教伦理与理性经济之间的紧张关系。

就外在而言，达人宗教伦理曾以最彻底的方式来对应这种紧张关系，此即：拒绝拥有经济资财。禁欲的僧侣拒斥本身的个人所有而逃离现世，完全靠着自己的劳动来维持生计，并且，相应于此，特别是将一己的欲求只限定于绝对不可欠缺之物。不过，吊诡的是：所有的理性禁欲本身无不创造出原本加以拒斥的庞大财富，这种吊诡对不管是什么时代的修道僧说来都是一成不变的绊脚石。无论何处，寺院与修道院皆成理性经济的居所。

逃避现世的冥思则建立起这样的原理原则：由于劳动会分散对冥思性救赎的专心一意，故而无产的僧侣所能够享有的仅只于自然及人们自愿给予的东西，诸如：果实、根菜及无偿的施舍。不过，甚至这种出世的冥思也有其妥协的一面，例如印度之划分托区域。

要避免宗教与经济之间的紧张关系，只有两条原理性的、**向内反求的**大道可行。其一是清教“志业”伦理的内在反证。作为一种达人宗教的清教，弃绝爱的普遍主义，将一切此世的活动都理性地日常化为对神之意志的侍奉，及一己之恩宠状态的证示。虽然上帝意志的终极意义无人能理解，但惟有如此才有认识上帝意志的可能。以此，清教坦然接受经济秩序界——就像此被造物的堕落状态所在的现世——之例常化，认为这乃是合乎上帝意志之事，且为完成一己之义务的既有素材。推论到最后即意味：在原则上放弃认为救赎乃是人类（亦即世上的每个人）所自力能及的目标，而是毫无道理、往往不过只是被特殊命定的恩宠。究实而论，这种反同胞伦理的立场，已不再是一种纯正的“救赎宗教”。纯正的救赎宗教会将同胞伦理推展到神秘论者之爱的无差别主义境界。

回避宗教与经济间的紧张关系的另一条大道是神秘论。这一方式相当纯粹地表现于神秘论者的“慈悲”上：绝不过问是对谁或为谁而牺牲奉献，究极而言，具体的人并非其关注重点所在。只要有人问他要外套——不管这人到底是什么人，并且就只因为碰上了这人——慈悲的神秘论者会连衬衫都一并奉上。就其不论对象的这种献身方式，并非为了他人的缘故，而纯粹是为了奉献本身——用波德莱尔（Baudelaire）的话说：为了“灵魂神圣的卖淫”——神秘论实为一种独特的现世逃避（Weltflucht）。

## 五 政治的领域

救赎宗教首尾一贯的同胞伦理也和现世的**政治** 秩序有着同样尖锐的紧张关系。这个问题对巫术的宗教意识或功能神祇的宗教而言，并不存在。古代的战神，以及保证法律秩序的诸神，都是功能神祇，他们保护日常生活中种种为人信守的价值。地域神、部族神与国家神都只关照个别团体的利益。各个共同体之间相互交战，同样的，各共同体的守护神也互相角力，并且必须在这样的斗争里证明他们自己的神力。

只有当这些地域、部族、国家的界限被普遍主义的宗教，亦即信奉惟一的世界神的宗教所突破时，问题才会产生。并且，惟有当这世界神是个“爱”的神时，问题才会十足剧烈。此一问题即：以同胞伦理为其根基的救赎宗教与政治秩序之间所发生的紧张关系，和经济领域的情形一样，政治秩序越是合理性，这个紧张关系的问题也就越严重。

官僚制的国家机构与组织于此种国家机构中的理性的政治人（homo politicus），根据国家权力秩序的理性规则，在最为理想的意味下，处理包括惩治不正等〔公共〕事务时，政治人就跟经济人一样，是实事求是地“不以当事者何人为念”，不动怒，也没有爱。借着这种非人性化，官僚体制国家在一些重要的方面，都比过去的家父长制秩序要难于遂行实质的伦理化——虽然表面上可能正相反。过去的家父长制秩序是以个人的恭顺义务为基础，家父长制的支配者也是按个别具体的情况，亦即特别是“以当事者何人为念”，来论功行赏。推而论之，最后，纵然施行的是“社会福利政策”，整个国家内部的政治机能，包括司法与行政的运作过程，都一再地难免以“国家理由”（Staatsräson）<sup>[5]</sup> 的客观实践原理来规制。国家的绝对目的无非是要维持（或变更）对外与对内的权力分配；此目的对任何普遍主义的救赎宗教而言，毕竟显得毫无意义。在外交政策上，无论过去或现

在，情形更是如此。所有的政治团体在面对国外或国内的敌对者时，无不诉诸赤裸裸的暴力以作为强制手段，此乃其绝对的本质。在我们的术语用法里，正是这种暴力的诉求，才构成所谓政治团体，而“国家”就是一个要求独占**正当的行使暴力**（legitima Gewaltsamkeit）的团体，除此，别无他种定义。

〔摩西的〕山上训词说：“不要用武力抵抗恶行。”相反，国家则主张：“你**应该**使用**武力**帮助正人得胜，否则你也得为不义负起责任。”缺乏这个要点，“国家”就不存在，和平主义的“无政府主义”便要发芽滋长。然而，〔获得正当行使暴力的国家〕权力及其武力的威吓，根据一切行为在所难逃的道理（Pragma），必然无以避免再生出新的权力〔亦即暴力〕之行使。准此，“国家理由”，无论对内、对外，都循其固有的法则性而行。权力及权力的威吓之成功，终究完全仰赖于实力关系，而非仰赖于伦理“正义”（Recht），即使有人愿意相信是有发现此种“正义”之客观判准的可能。

与素朴、原始的英雄主义相对比，那些在权力斗争中相对峙的集团或权力把持者无不极言自身乃“正义的一方”，此乃合理的国家之典型现象。就任何首尾一贯的宗教理性化观点看来，这显然只不过是一种伦理的猴效。况且，把神牵引到这种政治的权力斗争里，简直就是徒劳无谓地戏耍神的圣名。因此，较纯净且惟一诚实的方式，便是将一切关乎伦理的考虑完全排除于政治议论之外。越是能实事求是地打算，越是能免于激情、愤怒与爱恨的拘执，就宗教理性化的立场看来，这样的政治就越是疏离同胞伦理。

当宗教与政治领域皆完全理性化时，二者间也就更加无法兼容，因为政治，与经济不同，会在决定性要点上成为宗教伦理的直接竞争对手。权力威吓的现实化是**战争**，而战争在近代的政治共同体内部创造出某种热切之情（Pathos）、一种共同体情感。战争唤起了同胞间



无条件奉献、牺牲的共同体情感，并使他们对穷困的人发出极大的怜悯与关爱。准此，基于上述情感而打破所有自然原生团体之壁垒的现象便大量出现。一般而言，宗教领域里足堪与此种成就相匹敌的现象，只有在坚持同胞伦理的达人共同体中看得到。

此外，战争，在其具体意义上，带给战士某种独一无二的感受：让他们经验到死亡——惟独是战争中的那种死亡——的一种神圣化的意义。在战场上的军队共同体，现今——一如往昔君侯的“家臣团”时代般——感觉自身乃一生死与共的共同体，并且是最为极致的一种。战死于沙场，跟人类共同命运的那种死亡，是不一样的。既然死亡是每个人所面对的命运，没人能解释为什么就是降临到自己，并且就非要在这一刻。当文化领域中的诸种价值不断开展，并且晋升到无以计测的高度时，这种凡常之死，通常被认为不过是为一个新的开始所画下的句点。战场上的死亡与这种只不过是无可避免的死去，有所区别：在战争中，也**只有**在战争中才见得到的这种大量生死际会的现象里，个人得以**相信**自己知道是“为了”什么而死。何以、为什么会面临死亡，对他而言通常是如此的清楚明白，以至于有关死亡的“意义”对他根本不成问题。至少救赎宗教不得不去面对死亡之意义的问题、且就其普遍意涵提出前提假设的情形，此处是没有的。只有那些“奉己身之召唤”趋赴死亡的人，方与赴死沙场的战士处于相同的情境。

此种将死亡当作是一连串意义深远且神圣化之事的定位，究终而言成为一切试图维持政治团体——以权力之行使为归依——自身权威的基础。然而，在此种试图中将死亡认定为有意义之事的方式，与同胞伦理的宗教意识里那种死亡的神义论，根本走入不同的方向。在抱持同胞伦理的宗教看来，因战争而凝聚的人类集团之同胞伦理，显然毫无价值可言：那只不过是战斗的残酷性在技术之洗练上的一种反映；将战场上的死亡当作现世内的圣化之事，显然是对同胞杀戮的一

种美化。战争中的同胞关系与沙场上的战死之非日常性，和神圣的卡理斯玛、与神交通的体验之非日常性是共同的；以此，宗教的同胞意识与战士共同体之间的竞争关系升高到极点。和经济领域里的情形一样，此种紧张关系惟有两条解决之道：一是清教，一是神秘论。

清教，以其特殊恩宠论及职志的禁欲，相信那绝对无以理解的上帝所启示的确固命令。上帝的意志被理解为：这些命令必须以此世的手段，亦即暴力，强制行于被造物的世界上——因为这世界原本就沉沦于暴力与伦理的野蛮。这至少是意味着，基于神的“大义”（Sache）而对同胞伦理的义务加以限制。

另一方面，解决之道在于神秘论者根本反政治的态度，以无差别主义的慈悲与同胞伦理为追求救赎之道。在任何颇负自信的现世英雄伦理的眼中，神秘论的“不要抵抗恶行”及“把另一颊也送上”的格言，无疑是卑劣而厚颜无品的。这不外是将己身引退到任何政治行为无可避免的暴力行使之外。

除此之外，所有其他的解决之道都充满了妥协或种种前提条件，这些在纯正的同胞伦理看来，无论怎么说都是不诚实且无法接受的。不过，这些解决之道中，就类型而论，倒有两三个原则上是颇饶趣味的。

每一个具有强制性且采取普遍主义制度恩宠形态的救赎组织，无不感觉对上帝负有〔照料〕每个人——至少是所有托付于己者——的灵魂之责任。因此，这类组织认为自己有正当的权力与义务，以毫不宽贷的武力来对抗因信仰的误导所造成的任何危险，并且有责任普及其恩宠救赎手段。

当救赎贵族主义在神的命令下为了神的荣耀而去制御罪恶的现世时，所谓行动的“圣战士”（Glaubenskämpfers）现象便由此孕生出来。这在卡尔文教派中可以得见（伊斯兰教也是，但形式不同）。同

时，“圣战”与“义战”也就此而与其他纯粹现世的，因而也是极为无谓的战争区分开来。义战乃是为了信仰且以遂行神的命令为目标的战争，就某种意义而言，经常就是一种宗教战争。因此，救赎贵族主义者对于政治权力争逐之战——亦即并非确实符合神的意志而真为神圣的战争、并非自己的良心所应许的战争——所发出的强制参与要求，会断然加以拒绝。采取反对强制兵役立场的克伦威尔圣战士（Cromwellsche Heer）常胜军便是如此。比起强制兵役来，佣兵制度毋宁是较为救赎贵族主义者所喜的。如果人侵犯了神的圣意，特别是假信仰之名而如此做的话，那么依照所谓人应服从于神甚于人的命题，会得出一个有利于行动性宗教革命的结论。

不过，例如路德派的制度恩宠宗教意识就恰好采取正相反的立场。它不但否定圣战，并且也拒斥对任何事关信仰的俗世强制力采取行动性抵抗的权力；认为这种强制力只不过是把救赎问题卷进暴力施展范围内的一种独断行径。在此领域中，路德教派所知惟有消极的抵抗。不过，俗世权威既是无法拒斥的，因此即使下达战争的命令，也得要毫不踌躇地服从接受；因为担负战争责任的是官方，而不是个人，也因为现世权力秩序的伦理自主性是被承认的——这点恰与内省性普遍主义的（天主教）制度恩宠形成对比。神秘论宗教意识之独特地介入路德的个人性基督教，在这方面，仅半途而止，并未推究终极。

宗教达人固有的神秘论式的、卡理斯玛式的救赎追求，无论何处都自然而然带有非政治或反政治的色彩。此种救赎追求根本就承认尘世秩序的自律性，只不过，这是为了指出尘世秩序之根本的邪恶性格，或者至少在于对尘世秩序采取绝对不关心的立场。此一态度表明于“恺撒的事归恺撒”这个命题（因为，此等事于救赎何干？）。

世界诸宗教对政治行为所采取的立场，在历史上极为不同，制约的因素诸如：宗教组织之卷入权力的利害得失及权力斗争；另外，常见的是，与现世极度的紧张关系下，各种妥协与相对化的结果，使之落入无可避免的虚脱状态；宗教组织之适用于大众的政治驯化，而被加以利用；以及，特别是应既有的政治权力之需求，为其正当性提供宗教的基础。正如我们在历史上所见的，所有宗教组织的教义几乎全都是宗教的救赎价值（Heilswerte）及其伦理—理性的独自法则之相对化形态。在这些相对化的类型中，就实际情形而言，最重要的一种是“有机体说的”（organisch）社会伦理。此一类型虽广见于许多不同的形式，然而其职业观念，在原理上，乃是与入世禁欲的“天职”思想最重要的一种对照。

有机体说的社会伦理（就其为附着于宗教基盘上的建构而论），乃是以“同胞伦理”为基础，不过，与神秘论的无差别主义之爱恰恰相反，支配它的是含有差别性且合理性的同胞伦理之要求。其出发点在于：宗教卡理斯玛禀赋之不平等的经验事实。并不是所有人而是只有少数人才到得了救赎之境的事实，实为有机体说的社会伦理所不能忍受的。因此，它试图将这种卡理斯玛禀赋之不平等与世俗中的身份构造结合起来，成为一种各具独特功能且合于神之圣意的职业秩序。详言之，在此秩序之中，每一个人、每一个团体都相应于他们各自的卡理斯玛，以及他们命中注定的社会经济地位，而被赋予特定的任务。各尽职守的这种努力，原则上是为了实现一种合乎圣意的状态（虽然实具妥协性格）。这种状态被解释为既是对社会有实利，又是合乎神圣义理的。就面对罪恶的现世而言，此状态至少有助于相对地制御罪恶与苦难；因而也会有助于为神的国度保住、救出尽可能的苦难生灵。

我们马上就要谈到一种更为激情的神义论——印度的业报 (kharma) 说：与上述情形正相反，它径由单单以个人的利害关心为取向的救赎实践理论立场来与有机体说的社会伦理相结合。缺乏这种特殊联结，有机体说的社会伦理所代表的，无可避免地必是顺应于此世的特权阶层之利益。至少在彻底的神秘论宗教同胞伦理看来是如此。从入世禁欲的立场来看，有机体说的社会伦理则是欠缺一种将个人生活伦理性地全面理性化的内在动力。在这方面，此种社会伦理对于为了个人自身的救赎而将生活整治得合理、**有规律** 一事，并未能提供任何诱因。

若从有机体说的救赎实践理论这一方的观点来看，入世禁欲的救赎贵族主义及其生活秩序之合理性的切事化 (Versachlichung)，无非是丧失爱与同胞之情的极端苛酷形态。它也必定认为神秘论的救赎贵族主义不过是神秘论者自身之卡理斯玛的升华，若就实而论，无非是没有同胞之情的一种耽溺。神秘论者毫无章法的爱的无差别主义，也只是为了追求自身之救赎的一种自私手段。入世的禁欲与神秘论，终极说来，都判定社会现世是绝对毫无意义可言的，或者至少认为关于社会现世，神的目标是人类一点也无法理解的。此种看法，不能见容于宗教性有机体论社会学说内的理性主义；因为世界即使充满罪恶，它也要试图将之理解为至少相对而言是个理性的世界，承当着至少是神圣的救赎计划的吉光片羽。然而这种相对化的意图，在达人宗教意识的绝对卡理斯玛主义 (Charismatismus) 看来，实在当予批驳，简直是偏离圣道。

正如经济的理性行为与政治的理性行为所遵循的是各自的法则性一般，现世内的其他理性行为也无可避免地受制于现世中的种种条件。这些条件与同胞之情两相乖离，而必然仅仅惟理性行为本身的手段或目标是事。因此，所有的理性行为遂与同胞伦理处于紧张关系之

中，并且也在理性行为内部产生深刻的紧张性。因为，即使是这个最首要的问题，看来也没有解决的办法：就个别情况而言，一个行为的伦理价值，要从何得到决定？从其**成果**？或是从行为本身所具有的某种〔伦理上的〕**内在固有**价值？这也就是说：行动者对后果所负的责任，是否（以及在何种程度上）圣洁化了他所采行的手段？或者，行动本身的心意（Gesinnung）所具有的价值，让行动者有理由拒绝接受对后果的责任，而将这责任转卸给上帝，或是转卸给上帝容许之下的尘世之恶与愚蠢。宗教伦理在心志伦理方式（gesinnungsethische）下的升华，使人倾向于后一选择：“基督徒的行为是正当的，后果则委诸上帝。”不过，这行为本身要是真的首尾一贯，而不顾现世自身的法则性，就其结果而论，必会被宣判为非理性的<sup>[6]</sup>。面对此事态，被升华且透彻的救赎追求，最后势必会以无差别主义为了断，并进行推究到拒斥目的理性行为（亦即一切以手段——目的关联为判准的行为）本身的地步，因为这样的行为不但是被现世所束缚的表现，因而也就是背离于神的。下面我们会看到，从《圣经》上野地里的百合花之譬喻，到例如佛教那种更加原理性的成式，种种不同程度的理论上的一贯性，是如何实地展现的。有机体说的社会伦理无论在何处都是一股与革命敌对的强劲保守势力。然而，在某些情况下，也可能由于纯正的达人宗教意识而造成**革命的**结果。当然，事情惟有在这样的情况下才会发生：蕴含于暴力行使的道理，无非因暴力的行使而引发更多的暴力，结果只是支配暴力者换人而已，或者最好也不过是支配暴力的方法有所改变罢了，此时，暴力行使的道理就不再被承认是一种被造物界的永恒的属性。革命性的转换，根据达人宗教的基调，有两种可能的形式。其一是出自入世禁欲的立场：只要这种禁欲能够揭示一种绝对的、神圣的“自然法”（Naturrecht）以对抗被造物堕落状态所居存的现世经验秩序，那么



革命性的转变不拘何处随即应运而生。这也就是说，根据人必须服从于神甚于人这个命题（一切理性的宗教多少总这么认为），将此神圣的自然法付诸实现，变成一种宗教义务。纯正的清教徒革命就是典型的例子，当然别处也见得到同样的类型。此种态度可以说完全相对应于圣战义务的想法。

〔其二〕神秘论者则另当别论。从拥有神的状态到被神所拥有的状态，是神秘论者总有可能做到的心理转换。一旦末世论调的期待——期待当下即是无差别主义的同胞关系所支配的千禧年时代之始——如火燎原之际，一旦永恒的紧张关系之信仰——相信现世及其背后的非理性救赎王国之间存在着永恒的紧张关系——也因此而被弃置之时，革命性的转变即有可能，也有意义。当此之时，神秘论者会转化成为一名救世主、一名先知。然而他所宣示的命令却不具任何理性的性格。由于这些命令乃是其卡理斯玛灵性的产物，因而形态上是带有具体性质的启示，其彻底的现世拒斥很容易就剧变为彻底的**反律法主义**（Anomismus）。世俗的命令并不适用于那些自信已为神所据的人：“我被应许一切之事。”举凡是千年王国运动，一直到再洗礼派的革命，多少总是奠立于这一基础上。对那些“拥有神”的人（因而也就是已得救者）而言，自己的行为方式已与救赎无关。同样的情形我们还会在印度的**神秘的合一**（djivanmukhti）中看到。

## 六 审美的领域

宗教的同胞伦理与任何遵循自身法则的目的理性行为（zweckrationalen Handelns）处于剧烈的紧张关系之下。同样地，本质上属于非理性的或根本就是反理性性格的俗世生命力（innerweltlichen Mächten des Lebens）与宗教伦理之间的紧张性更

是不遑多让。其中尤其是宗教的同胞伦理与审美的领域和性爱的领域之间的紧张关系。

巫术的宗教意识与审美的领域有特别密切的关系。自古以来，宗教一方面即为艺术创作无穷尽的泉源，另一方面也是将艺术创作加以传统束缚而使其风格化的一股泉源。这表现在以下诸多的事项与过程上，例如：表现于偶像、圣像及其他宗教的工艺品上；表现于巫术灵验造型的规格化上（此乃以“风格”的固定化来压倒自然主义的第一步）；表现于作为忘我、祓魔、符咒等巫术手段的音乐上；表现于担任圣歌者、圣舞者的巫师身上；表现于巫术灵验的、因而也就是巫术性定式化的音调上（此乃音乐的调性之发展最最初步的阶段）；表现在作为忘我的手段、具有巫术灵验效力的舞蹈步式上（此乃音乐韵律的泉源之一）；表现在一切建筑中之最巨大者的寺庙与教堂上（此乃根据巫术灵验的效力而完全确定其目的的情况下，建筑的课题与形式的风格定型化）；表现在一切林林总总的祭典装饰品与教会用具上——实用艺术的对象。所有以上这些事项与过程都是在结合教堂与寺庙的财富——以宗教的热诚为其支柱——下，展现出来的。

对宗教的同胞伦理而言，如同对先验性伦理严格主义 [\[2\]](#) 立场而言，作为巫术效力之担纲者的艺术，不仅毫无价值，并且甚是可疑。一边是宗教伦理的升华与救赎追求，另一边则是艺术之固有法则性的开展，两者之间趋向一种日渐增加的紧张关系。所有的救赎宗教当其宗教意识被升华之际，莫不仅以意义为其投注的焦点，而不在意与救赎有关的事物与行为的形式。救赎宗教贬斥形式，认为那只不过是一时具象，带有被造物的性格，并且疏离意义。反之，就艺术这方面而言，只要艺术的接受者在意识上所关注的并不是形式，而往往总是单纯地倾注于造型的内容，那么艺术与宗教同胞伦理间的原始素朴关系便不会遭受破坏，或得以恢复。或者，只要艺术创作者感觉自己的作

品是出自一种“能力”的天生禀赋（karisma，巫术性的本源）或自然天成的游艺，那么宗教伦理与艺术之间的关系也能保持和谐状态。

然而，主智主义的开展与生活理性化的进展改变了此一状态。因为，如此一来，艺术便逐渐自觉地变成确实掌握住其独立的固有价值之领域（kosmos）。艺术从此据有某种（无论在何种解释之下的）此世**救赎**的功能，亦即将人类自日常生活之例行化中——特别是处于理论的、实践的理性主义压力愈益沉重的情况下——解救出来的功能。

以其声称具有此种救赎功能，艺术与救赎宗教就此处于直接的竞争关系下。任何理性的宗教伦理势必对此种现世内的、非理性的救赎采取敌对的态度。这是因为在宗教的眼里，这种救赎无疑实属不负责任的享乐与私底下无爱心的领域。事实上，现代人拒绝了对道德判断采取负责任的态度，而倾向于将伦理价值判断转变成鉴赏力判断（Geschmacksurteile）——称人“品味低劣”而不称之为“道德败坏”。除了诉诸审美判断外，别无置喙余地。这种将个人行为从道德评断转向审美评断的转变，是主智主义时代的一般特色，部分起自于主观主义的（subjektivistischen）需求，部分则源自于恐怕自己表现出一种传统主义式及无教养的识见窄浅。

伦理规范及其“普遍的妥当性”，至少只要在个人能够基于道德理由拒斥他人的行为，而仍能坦然面对且加入共同生活的情况下，就能创造出共同体来。只要个人明了自身被造物的缺陷，便会置身于一般的规范之下。与此种伦理态度恰成对比的，是匿身于审美判断之下而对必然要采取一种理性、伦理的立场一事加以规避的态度；这就足以**可能**被救赎宗教视为反同胞伦理居心的最低下的一个形态。然而从艺术创作者这方面来说，亦即针对在美感方面极为敏锐的心灵而言，这样的伦理规范很可能就是加在他们纯真的创造力及他们内在自我之上的一种暴行。

神秘的体验——宗教态度中最为非理性的一种形态，就其最深奥的本质而言，不仅与一切的形式无缘，并且本身也无形可就、无以言表，对形式所抱持的是一种敌对的态度。因为神秘论者所坚信的是破除一切形式的〔神秘〕体验，并期望借此而融入置身于一切制约与造型之外的“全有独一者”。由艺术与宗教二者内部的深刻感动体验中，可以明白看出二者在心理上的亲和性，在神秘的体验这一方看来，这只不过是艺术之邪魔性格的一种表征。特别是音乐——一切艺术之中“最不假他求”的一门，都能够用其最纯粹的形态——器乐（Instrumentalmusik）——以作为原初宗教体验之代用品的形态出现；结果器乐固有的法则性——并非真正存在〔宗教体验〕“内部”的一个领域——便显然是宗教体验的一种不负责任的、欺人耳目的假造物。特伦特宗教会议（Tridentiner Konzils）众所皆知的立场，部分即或有感于此而发。这也就是说，艺术变成一种“偶像崇拜”（Kreaturvergötterung）、一种与宗教竞争的力量、一种欺瞒的幻象；其针对宗教事物的拟造与寓示，恐怕就是亵渎神的作为。

在经验性的历史现实里，艺术与宗教在心理上的这种亲和性，却导致一再地重新结合，这在艺术史上着实意义非凡。大多数的宗教都有过以某种方式与艺术结合的经验。举凡越是想要成为普遍性的大众宗教，因而越发要以对大众的诉求及激情的传道为其取向者，就越是与艺术形成有系统的联结。然而，所有纯正的达人宗教意识，无论其为行动禁欲的或为神秘论的，在面对艺术时，莫不采取疏远的态度，此乃宗教与艺术二者在内在结构上的对立所造成的结果。宗教若愈是强调神的现世超越性，或愈是强调救赎的他世性，其对艺术的拒斥也就愈形尖锐。

## 七 性爱的领域

救赎宗教的同胞伦理一如其与审美领域间的关系般，也与最非理性的生命之力——性爱——处于深刻的紧张关系之中。性爱越是升华，救赎的同胞伦理越是守住原则、毫无忌讳地首尾一贯发展下去，则两者间的紧张关系也就越加剧烈。

性爱与宗教之间的关系起初原本是相当亲密的。性交经常是巫术性狂迷技术的一部分，或者是狂迷兴奋中不经意的结果。俄国的史考布茨派（Skoptsy）——其教徒皆去势，即基于想要避免克律斯特派（Chlyst）那种狂迷舞蹈（radjney）下所引发的性交结果（他们斥之为罪恶的），而兴起的一个教派<sup>[8]</sup>。神殿卖淫实与所谓“原始时代的乱婚”一点关系也没有，而大抵是巫术狂迷——其中一切狂奔恍惚状态皆被认为是“神圣的”——的一种遗迹。世俗的卖淫制度，无论其为异性间的或同性间的，非但自古即有，并且往往相当完备（所谓的自然民族里就有为了同性恋而训练女性扮演男方的事）。

从这种卖淫的状态转变到合法建构婚姻的过程中，存在着许许多多的中间形态。婚姻，基于经济上的考虑，为的是确保住妻子以及确保住孩子的继承权；婚姻也是关乎人死后之命运的一种重要的制度（因为如此则得以享有来自子孙的血食供奉）；以此，婚姻制度对于子嗣繁衍这事极为紧要。这些关于婚姻的看法，是先知预言出现以前的时代里的普遍观念。因此，婚姻本身与禁欲并无丝毫关联。性生活和其他各种机能一样，自有其守护精灵与神祇。

宗教与性之所以会产生某种紧张关系，只不过是因为祭司为了祀典的缘故而必须暂时守住贞洁。这种相当古老的守贞行为，很有可能是受到以下这个事实的制约：从行之有素的共同体祭典严密规制化的仪式观点看来，性爱的事是特别受恶魔所支配的一项。据此，预言宗教以及祭司〔教士〕统驭下的生活秩序便更进一步且几乎毫无例外地意图以**婚姻关系**来规制性行为。这事并非出于偶然，因为一切合理性

的生活规制与所有巫术性狂迷的手法及其他种种非理性的陶然迷醉状态之间的对立关系，可说就表现于此一事实上。

宗教与性的紧张关系，在二者各自的发展契机制约下，不断增长。从性爱这方面来说，推进紧张性的契机在于性爱之升华为“恋爱”（Erotik）；通过这种升华，性爱便就此成为**有意识地**被加以培养而具非日常性的一个领域。所谓**非日常性的**，并不必然（或只是）就其不合乎日常的习律而言，这点从恋爱与农民呆板无趣的自然主义之对比中即可看出。事实上，骑士的习律往往正是以恋爱为其规制的对象。然而，此等习律在恋爱的规制上却是以隐蔽性爱之自然的、有机的基础为其特征。此时，恋爱的非日常性之基础确实是缔建于逐渐脱离性爱素朴自然主义上。

不过，这种脱离演变的原因及其意义，牵涉到文化之理性化与知性化的全盘过程。以下，且让我们以西方为例，简单描述一下这一发展的阶段。

人类的整体生活如今已跳脱出见诸农民生活里的那种有机的循环，而逐渐拥有文化内容（无论这样的内容是被评定为知性的或者是超个体的）。为了使生命价值脱离仅仅由自然所赋予的状态，整个生活内容便趋向于将恋爱进一步提高到一特殊的地位：恋爱被高举为意识性享受（就其最为升华的意境而言）的领域。然而，正因为此种提升之举，恋爱在理性化之机制性（Mechanismen）的对照下，却显得好像是一道进入最非理性、因而最为真实的生命核心之门。恋爱的价值被强调到何种程度，以及用什么方式来加以强调，在历史上有明显的诸多变化。

对于战士阶层粗野的感受而言，为了占有、获得女性而战，可说是与为了财宝或征服权力而战无甚差别。古典时期之前的希腊人在那骑士的浪漫时代里，恋爱的挫折对于像阿奇洛克斯（Archilochos）<sup>[9]</sup>



而言，诚如一种永铭心怀的重大体验；为了掠夺一名女子可以是一场英雄战争无上的理由。

悲剧作家深知性爱乃一股纯正的命运之力，而在他们的剧作中留存着神话的余韵。然而，整体说来，其中没有任何一名男性能够比得上萨福（Sappho）这位女性在恋爱的体验上的能力。希腊的古典时期，亦即重装步兵的时代，对于恋爱通常抱持着比较开明的态度。这时代的希腊人，诚如他们自己所有的证言所显示的，甚至要比中国的教养阶层更加清醒有节度。然而，若说性爱要命的火热已为这个时代所遗忘，却又大谬不然。**其实**相反的情形才是这时代的**特征**：我们只消想想——除了阿斯帕西亚（Aspasia）<sup>[10]</sup>之外——伯里克利（Pericles）的演讲，以至于狄摩西尼（Demosthenes）著名的陈述。

在这个“民主”（Demokratie）时代万分阳刚的性格看来，将与女性恋爱的体验当作（用我们现代的话来说）“人生的命运”来处理，未免太稚气且多愁善感。“战友”，亦即少年，才是所有爱的仪式上所需求的对象，这项事实卓然确立于希腊文化的中心。以此，柏拉图的爱情理论（Eros）纵然无比壮丽，也还是一种极为**压抑的**感情。任凭**酒神式的激情**（bacchantischen Leidenschaft）有多么美，在这环节上还是无法见容于官方的。

带有原理性格的种种问题与悲剧论之所以可能在恋爱这个领域里被提出来，起初是由于某种明确责任感的要求——此种要求在西方则源自基督教。然而，纯粹以恋爱的情感本身为价值重点所在的诉求，最主要（且重于一切）的还是在封建的荣誉观这种文化的条件下发扬光大的。这也就是说，骑士对于领主的臣属关系之象征性表现被移转到以恋爱来升华的性关系上。在这种融合（臣属关系与恋爱关系）之下，最时时被加以颂扬的恋爱在中世纪时便与秘密恋情式的宗教意识结合在一起，或者直接与禁欲思想相结合。众所周知，基督教中世纪

的骑士之爱（Ritterminne）是对女性的一种封臣式的恋爱服侍。所爱的对象并非处女，而是他人之妻；所关乎的（理论上！）是深夜之爱的抑制与某种吊诡的义务法则。于此，开始所谓男性的“考验”，只是面对的并非同性——这点和希腊人的男性主义大相径庭——而是对“贵妇人”的情爱关注。所谓“贵妇人”，完全只是基于其所具有的那种女性的〔裁断〕功能而建构起来的概念。这种封臣与“贵妇人”的关系恰与希腊的阳刚之气形成尖锐对比。

恋爱特有的感情性格，随着文艺复兴的习律之转移到越来越非武人色彩的沙龙文化之知性主义的过程而更为高扬。文艺复兴时期的习律与古代的习律虽然大不相同，然而就其阳刚的、竞技的基本性质而言，倒与古代颇为类似。这是由于廷臣（Cortegiano）<sup>[11]</sup>与莎士比亚所处的这个时代已抛却了基督教式的、骑士风尚的禁欲作风。

沙龙文化乃建立于人们确信异性之间的对话具有创造力的价值。公然或隐秘的恋爱情怀，以及廷臣在贵妇人面前以竞技式的论战来自我证示，都成为激发这种对话不可或缺的兴奋剂。自《葡萄牙书简》（*Lettres Portugaises*）以还，女性的实际恋爱事件即特具其精神上的市场价值，女性的爱情文字则成为“文学”。

恋爱在历史上成为人们所刻意强调的一个领域，最晚近的一次是建立在知性主义文化的基础上。换言之，事情就发生在爱情的领域与志业人类型（Berufsmenschentum）必然带有的禁欲色彩互相冲突的症结上。在恋爱领域与理性的日常生活之间的紧张关系下，被摒除于日常事务之外（而变成非日常性）的性生活——特别是婚外的性生活，俨然就是还能将人与一切生命的自然根源联结在一起的惟一线索。至此，人类已自农民生活里那种古老又素朴的有机循环中完全解放出来。

在此情况下，人们遂大力强调一种现世内救赎——从理性化世界中获得解救——的独特情怀之价值。这种压倒理性而令人雀跃的胜利，就其最彻底的意境而言，实相对应于任何一种他世的或现世超越的救赎伦理之无可避免的、同样彻底的现世拒斥。对救赎伦理而言，精神之克服肉体的胜利，确实就在彻底的现世拒斥下达到其最高点；而在性生活这方面，如此一来则甚至能够博得其与动物性（Animalischen）之惟一且不能泯除的联结之性格。然而，就当性的领域正系统性地预备好抬高恋爱情怀的价值之际，存在于同样是跳脱出理性的现世内救赎与他世性救赎之间的紧张关系，也必然变得无比剧烈且毫无转圜的余地。因为，前者是以恋爱情怀将性关系里一切纯粹的动物性加以重新解释与净化，而后者所抱持的却是一种宗教之爱的性格，亦即同胞伦理与邻人之爱。

准此，恋爱关系似乎是提供了爱的追寻之最高实现——亦即人与人的灵魂之直接交融——的保证。这种无垠无尽的献身，与一切实事求是的、理性的、普遍合宜的事端，根本对立。这里所展现的，是一个具体的个人竟然会如此非理性地对另一个具体的个人（并且是世上惟一的一个）奉献之无可替代的意义。然而，就恋爱观点视之，这种意义及关系本身随此而来的价值内容，实奠基于形成一共同体——感觉完全**一体化**、“你”消融于其中——的可能性。此共同体是如此具有压倒性的优势，以至于吾人要将它诠释为“象征性的”：就像是神圣祭典那样。恋爱的人感受到自己已植根于用任何理性的努力都永远无法达到的真实生命之核心，也明白自身已自理性秩序之冰冷无血肉的手中、自日常性的无谓陈腐之中完全逃脱了出来。恋爱中人的这种觉醒，来自于本身的体验，这体验非但具有任何论证都无法解释其无尽内容的性质，并且简直是不可能用任何手段来加以表达的——**在这点上**，倒与神秘论的“拥有神”相似。不过，这倒不光是靠恋爱者自身体

验的强度即有以致之，其实也还基于当下直接掌握住的现实感受。恋爱者自知已与“生命的根源”（das Lebendigste）合而为一，对于神秘论者之**无对象的**（在他看来是如此）体验，他视之犹如背对现世的一个褪了色的领域。

正如成熟大人平实知解的爱之相对于年青小孩的激情狂热一般，这种知性主义的恋爱之死生相与的真切，实与骑士的恋爱侍奉恰成对比。在此对比之下，知性主义的这种成熟之爱，再一次肯定了性的领域——作为一股有血有肉的创造力量——的自然本质，只不过是以一种有意识的方式。

然而首尾一贯的宗教同胞伦理就根本彻底地反对以上这些。从这一宗教伦理的立场看来，由成熟的爱所生出的这种现世内的属世的救赎情感，无疑是一个强劲的竞争者，而与其对超俗世上帝的献身、对伦理—理性的上帝秩序之归依、或对神秘的个体之破解的献身（就同胞伦理而言，只有这样才算是“纯正的”）相竞争，并出之以吾人所能想见的最尖锐方式。

宗教与性这两个领域在人们心理上的亲和关系，也尖锐化了二者间的紧张关系。最高层次的恋爱，无论在心理上或生理上，都与某些英雄式的虔敬之升华形态处于可以交互替代的关系上。由于理性、行动的禁欲视性爱之事为非理性的而加以拒斥，然而恋爱这一方又将理性、行动的禁欲视为不共戴天的仇敌而相对峙，是以上述的替代关系之成立特别是出之以一种神秘论式的与神合一的形态。伴随着此种关系而来的，是兽性的长期威胁：一种极为恐怖而顽强洗练的复仇；或者是从神的神秘王国直接滑落到一切都太人间性的世界的结果。此种心理上的亲和性，自然增强了恋爱与宗教在内在意义上的敌对性。

从宗教同胞伦理的观点看来，恋爱关系必定在某种洗练的程度上与粗野的性质联结在一起，并且越是升华就越是粗野。这样的关系当

然无可避免地要被宗教的同胞伦理视为一种斗争关系。这种斗争并不只是（或甚至主要是）嫉妒及排除第三者的占有欲。更甚者在于此乃加诸较不粗野的那一半的灵魂上最深刻内在的一种暴行，然而却不曾为当事者双方所察觉。在假装成是人与人之间最深刻的献身之余，其实竟是在他人身上的一种伎俩精纯的享乐。任何完全一体化的恋爱共同体都会认为共同体本身的形成，理由无它，只因为彼此间的一种不可思议的**缘分**，换言之，是即**命运**（就此字之最高意义而言）。以此，恋爱共同体便视其本身为“被赋予正当性的”（在此完全与道德无涉）。

然而对救赎宗教而言，这所谓的“命运”只不过是纯粹偶然的激情燃烧。继之而起的病理性着魔状态与特异气质，以及观察能力及一切客观义理的歪曲，在救赎宗教看来，无非正是彻底地否定一切同胞之爱与对神的隶从关系。快乐恋人的幸福感本身被感觉是种“善意”，它有一种想要歌咏全世界也都充满了欢乐景象的友善心意，或者是在但愿人人也都享有幸福的天真心愿下将世界都粉饰为满溢着欢喜的一种温情的切望。然而这些却往往遭受到纯粹以宗教为基底的彻底的同胞伦理之冷嘲热讽。托尔斯泰（Tolstoi）的早期作品中处理心理方面的最透彻的部分，可作为此处的一个例证 [\[12\]](#)。在宗教同胞伦理的眼里，最高度升华的恋爱之所以是一切以宗教为取向的同胞关系的死对头，全在于恋爱就其骨子里而言必然是排他性的，就其可能想象的最高意义而言则无非是主观性的，准此，也就注定是绝对不可能向他人传达的。

当然，二者的对立除了所有以上这些缘故之外，就更不用说以下这一个事实了。换言之，在宗教的同胞伦理看来，恋爱的激情性格简直就是毫无尊严可言的自我失控，是乖离了宗教方向的一种反映：要不是乖离了上帝意旨下的规范之理性明智，就是乖离了神秘的神性之

“拥有”。然而就恋爱的立场而言，**真正的**“激情”本身即是**美**的典型，拒斥它就是一种冒渎。

恋爱的陶醉，不论是基于心理方面的理由或是基于其意义的缘故，只能跟狂迷式的、非日常性的宗教意识形态有调和的关系。然而此种形态，就某种特殊的意涵而言，是入世性的。天主教教会之承认婚姻关系的**缔结**，换言之，肉体的结合（copula carnalis）为一种“秘迹圣典”，即是对此种情感的让步。恋爱与他世性的、非日常性的神秘论，一方面是处于非常尖锐的内在紧张关系下，另一方面却由于二者在心理上的替代可能性，恋爱极易落入与后者的一种无意识的、不安定的代用关系或混融关系中，其结果是如舟顺水般地沉没于狂乱迷醉的大海。

入世、理性的禁欲（天职的禁欲）所能接受的惟有在理性规制下的婚姻关系。基于人乃是受其被造物的“情欲”所驱使而处于永无希望的堕落状况下之故，此种婚姻关系遂被视为赐予人类的神圣秩序之一而为人所接受。在此范围内，人在生活上所能够被容许做的，仅只于合乎婚姻关系的合理目的之事，亦即：生儿育女，并互相砥砺以增进彼此之德以蒙神恩宠。此种入世、理性的禁欲必将视任何由性爱转为恋爱的精纯化为最邪恶的被造物神化，而加以拒斥。由此观之，此种禁欲是即将农民那种原生的、自然的、而且是**未**被升华的性关系径而引进到人之为被造物的理性秩序里。因而所有“激情”的要素遂被视为人之堕落原罪的残滓。根据路德的说法，上帝为了防止情况更糟，因而才对人的激情“觑而视之”而加以宽贷。出世的理性禁欲（僧侣的行动性禁欲）也拒斥这种激情的要素，并指斥一切与之俱来的性关系为有害救赎的恶魔力量。关于婚姻的内在与宗教价值，贵格派的伦理（der Quäkerethik）相当成功地达到一种真正人间性的解释（可见之



于威廉·潘 [William Penn] 写给他妻子的书简中 <sup>[13]</sup> )。在这方面，教友派的伦理可说超越路德对婚姻之意义较为粗疏的解释。

从纯粹入世的观点看来，惟有当婚姻关系与彼此间负有伦理责任的想法——亦即异于纯粹恋爱领域的一个范畴——相联结时，才能够使得婚姻生活中可能存在有某种至高无上性质的感觉得以成立；这可能就是爱情的转化，亦即：将责任意识贯穿到有机性生活过程的一切精微细节里，“一直到风烛残年余音袅袅为止”，也就是说，在伴随着责任意识爱情生活流转中，彼此应许且互相担待（就歌德的观点而言）。在实际人生当中能够拥有这种宝贵真意的纯粹形态者，少之又少；而真能神领身受者，可说是命运之佳惠与恩宠——无关乎个人本身的“事功”。

## 八 知性的领域

无论是艺术的体验或是恋爱的体验，人类存在的体验之强烈无过于此，而对于一切无所顾忌地献身于此等体验的拒斥，也只是一种消极的态度。不过，显而易见的是，通过这样的拒斥，可能会使人类精力流向理性作为（不管是在伦理方面或在纯粹知性方面）的力量更加高扬。然而，吾人必须注意，宗教意识在面对理智认知的领域时所产生的自觉性紧张关系，是其中意义最为重大且最具原理性的一环。

正如见诸中国的情形，巫术领域与纯粹巫术性世界图像之间存在着一种素朴的统一关系；而宗教与纯粹的形上思维间也同样有极高程度之相互承认的可能，只是此种形上思维往往易于蹈入怀疑的论调。因此，宗教通常会认为纯粹的经验研究（包括自然科学研究）要比哲学更加与本身的利害关系相一致。这在禁欲的基督新教里尤为明显。

宗教与理智认知间的紧张关系之确立突出，在于理性、经验的认知彻底一贯地将世界解除魔咒并转化到一种机械性的因果关系之中。此时，科学所面对的是发自伦理诉求——认定现世乃神之赋予秩序因而**含带意义性**与伦理性取向的世界——的主张。在经验性的世界观及以数学为取向的世界观点下所衍生出来的一种态度，便是否定一切追究现世内事象之“意义”的认知取径。经验科学的理性主义每增进一分，宗教就更进一步从理性的领域被推向非理性的领域；而直到今天宗教**成其为**非理性或反理性的一股超人间的力量。不过，感知此种对立的意识或首尾一贯性，在程度上有极大的不同。亚坦内瑟斯（Athanasius）<sup>[14]</sup>在与当时大多数希腊哲学家的论战里，即以其论证公式——从理性的观点看来实在毫无条理——压倒群雄；不过，如前所述，我们似乎也不难相信，不管其他理由为何，他真正想要做的是逼使他们明白地做知性上的牺牲并且明确地划下理性议论的界限。不过，紧接着不久，三位一体论本身就在理性的基础上被加以辩议与讨论。

由于此种显然无法调停的紧张关系，无论是先知预言的宗教还是教士的宗教，都一再地与理性的知性主义处于紧密的关系上。宗教越是不带巫术或单纯冥思性神秘论的色彩、越是采取“教义”的姿态，对于理性的护教论之需求也就越是强烈。由于巫师参与了以唤起年轻战士之英雄式忘我与英雄再生的教育与训练，他们无论在何处都是神话与英雄传说的典型守护者。继而教士——作为惟一有能力继续传统的代理人——从巫师手中接过训练年轻人的棒子，教导他们律法上（往往也包括）纯粹行政技术上的学问，以及特别是书写与计算这两方面。宗教越是变成经典宗教或教义性格，便会更加带有文书教养的色彩，在脱离教士的掌握与促进理性的俗人思维方面也就更加有效力。然而从俗人的思维里又一再地产生与教士敌对的先知预言者，以及独

立于教士之外而寻求救赎的神秘论者与教团信徒。最后，还有与信仰敌对的怀疑主义者与哲学家。

与以上这些发展相对应的，是来自教士这方面的护教论之理性化。反宗教的怀疑论本身，以中国、埃及、印度吠陀，以及巴比伦之囚后的犹太教经典为代表，其主张在原则上至今仍无不同，几乎没有任何新的议论被添入。因此，对教士阶层而言，垄断青年的教育便成为他们权力的中心问题。

教士的权力随着国家行政的理性化之进行而强化。古埃及与古巴比伦，惟有教士阶层能为国家提供书记。当中世纪君侯的行政也开始文书化时，情形亦如此。见诸历史的大规模教育制度，惟有儒教与西方的古典时期知道如何排除教士的权力。前者是基于其强而有力的国家官僚体制，而后者由于官僚制行政完全付之阙如。随着教士被排除于教育之外，教士宗教在此等事上也自无插足余地。然而，除了以上二例之外，教士阶层通常是学校教育的担纲者。

教士阶层固有的利害关心并不是造成宗教与知性主义间一再重新结合的惟一因素。造成此结果的另一因素在于宗教的理性性格与知性主义本身对救赎的欲求之间所产生的内在压力。任何宗教无论在其心理的、思想的下层结构方面或其实践的归结方面，实际上，对知性主义所采取的立场多有不同，然而其间终极的内在紧张关系却绝不会消失。因为，此种紧张关系实肇端于二者在世界图像的终极形式上无可避免的根本矛盾。

从来就绝对**没有任何一个** 素朴完整且充满生命力地活跃着的宗教不会被迫在**某一点**上提出：我相信它，不是因为它悖理，而是完全因为它悖理——“理智的牺牲”——这样的要求。

此处，我们似乎没有必要（也不可能）详细描述宗教与理智认知之间的紧张关系的各个阶段。救赎宗教抵挡自我完足的知性之攻击，

最具原理性的当然就是声明宗教的认知与知性的认知分别是在不同的领域里进行的，宗教的认知之性质与意义根本不同于知性的成就。宗教所能提供的，并不是关于存在或妥当规范等终极的知性知识，而是以直接掌握住世界之“意义”的办法来提供面对世界的一个终极的立脚点。其解开世界之意义，并非以知性为手段，而是靠着所谓启示的卡理斯玛。被赋予这种卡理斯玛的，则惟有那些能够运用各种技术将自己从错误与欺瞒的代用品中解放出来的人。这些代用品即所谓的知识——基于感官世界的混乱印象与虚空的知性抽象作用所缔建的知识，在宗教看来，实在与救赎没有丝毫关联。能够自其中解放出来的人，无疑已将自己准备好来接待那再重要不过的事，亦即，对于世界之意义与自我生存之意义的理解。一切哲学的企图：企图使世界的终极意义，以及随着掌握此种意义而来的实践立场，成为可论证的；这在宗教看来，只不过是知性之意图逃出其自身法则性的努力。同样地，即使是想要获得直观认知的哲学尝试——因其以世界之“存在”为关怀点而具某种尊严（虽然在原理上与宗教认知所具的并不相同）的尝试——宗教对它的看法也仍是如此。总之，最为紧要的，这一切在宗教看来，无非是知性主义想要借着种种努力来摆脱的理性主义本身之独特产物。

不过，从救赎宗教本身的立场来看，一旦神秘的体验之无可破解的不可传达性问题摆出来，它自己本身也同样要被课以欠缺一贯性的罪责。如果说它在义理上是一贯的，那么救赎宗教也只具有将神秘的体验当作是**事件**般导引出来的手段，然而却没有任何能適切传达或论证它们的手段。这么一来，任何影响世界的试图——一旦此种试图带有传道的性格，或任何想将世界的意义置于理性的解释下的尝试，都势必会将宗教本身诱入于危险的境地。只不过，这样的尝试却一再进行着。

## 九 现世拒斥的各阶段

要言之，就种种不同的观点而论，这“世界”无论如何都有跟出自宗教立场的要求发生冲突的可能，而对于宗教之拒世的方向与方式——为了救赎——而言，最为重要的也就在于这其中的观点。救赎的需求——被有意地教化为宗教意识的内容——无论何时何地都是起自于生存现实之系统性、实际性的理性化企求。这种关联的明晰程度，无可讳言，自有种种不同，然而在我们所说的这个层次上，无论哪一个宗教都会提出这样的要求来作为其独自的前提：世界的运转——至少在涉及人类的利害关心的事务上——总应该是**有意义的**。这一要求的出现，正如吾人所见，最初自然是起于那固有的问题：不公的苦难，因而要对现世里个人之幸福的不公平分配要求一种公正的补偿。以此为起点，这番要求即一步步地渐次逼向于贬斥现世之价值的途径。之所以如此，是因为理性的思考越是专心一意地紧捉住公正报应的补偿问题不放，则这一问题在现世之中加以彻底解决的可能性就越小，而现世之外的解决之道也就越发显得有可能、甚或更富有意义。

然而截至目前，就表面上看来，真实的世界运转却丝毫不为这种补偿的要求所动。幸福与苦难的分配在伦理上无法加以说明的那种不公平——尽管有似乎可以设法补偿的想法——一直是不合理的，苦难之存在这个森冷的事实，又何尝不是如此。苦难无处不在这个事实，也只能够用另外一个更加非理性的问题来取代，那就是原罪的问题：根据先知与教士的训诲，这说明了苦难乃是一种罪罚或惩戒的手段。为了罪罚而被创造出来的世界，在伦理上说来似乎势必要比命定要遭受苦难的世界更加不完美。无论如何，这世界的绝对不完美就此被奠立为颠扑不破的伦理设定。世事之过往行来也只有在这不完美的

基点上才似乎是有意义且正当的。然而，在这样正当化之下，这世界的价值也就更加沦丧了。因为一切的过往行来非但没什么价值可言，甚至根本就是虚妄无常。死亡与毁灭迟早终必降临到无论是最善之人与事或最恶之人与事的这项事实，使得此世之种种至高无上的价值显得一文不值——这是说人们一旦领会到时间之恒常流转、永存之神与永恒秩序的观念时的情形。如此一来，人们势必将价值——特别是被许为最最宝贵珍重的那些价值——加以理想化：它们应该是“超越时间”恒常有效的。因此，在“文化”里这些价值之实现的意义，被视为是独立于理应伴随具体实现的现象而来的暂时性格之外，从而更进一步强化了对于经验世界的伦理性拒斥。因为从这一点切入宗教领域而引发的一连串思想，要比现世之不完美与暂时性流转的价值更具有重大的意义，原因在于这些理念具备了指控那些通常被置于最高位的“文化价值”的能力。

事实上，这些文化价值背负着死罪的烙印，以及怎么也摆脱不了的独特罪愆。它们被证实与智力的及品味的卡理斯玛相联结，培育之道端在于以这样的生活样式为其前提：非但与同胞伦理的要求背道而驰，并且惟有采取自欺之法才能够适应于这一要求，此乃无可避免之事。教育与审美教养的藩篱正是所有身份性差异最为独特内在且最无法超越的屏障。以此，宗教性的罪愆便不再只是一种偶然附随的事物，而是被包含在文化全体里、文化世界中的行为全体里，以及于整个生活建构全体里的一个主要的构成要素。由此可见，这世界所提供的种种价值里，最是至高无上的那些，俨然也正背负着至深至巨的罪责。

一旦社会共同体的外在秩序转变成所谓国家，亦即文化共同体的形态，那么无论何处，此外在秩序就只能够以赤裸裸的暴力来加以维持；对于正义，只是名义上顾及或偶尔顾及，最重要的是也只能在国



家理由所准许的范围内加以顾及。无可避免地，此种暴力势必在对抗内在、外在敌对者的情况下蕴生出新的暴力行为；此外，也势必为此种行为打造不诚实的借口。因此，这里头所蕴含的意义是：完全没有爱——不管是公然如此，或者是（可以说更坏的）出之以法利赛式的掩饰作风。一切皆例行化的经济世界，亦即物质财货的供给——这是所有现世内的文化所不可或缺的——之最高度理性化的经营形态，打自根底起就是一种完全没有爱附入其中的结构。在人为建构的世界里，一切类型的行为似乎都被卷进了同样的罪过里。

经过掩饰且升华了的兽性、与同胞关系相敌对的怪异气质，以及使正确的观察能力狂乱的幻觉迷妄，都必然附着在性爱上。性爱的力量越是强而有力地发挥出来，当事者就越不易察觉到它们，而它们也就更能在一种法利赛的方式下被掩饰起来。伦理性的宗教意识本身所诉诸的是理性的认知，而此种认知所遵循的乃是其本身自律性的、现世性的法则。由此所缔造出来的一个真理自在其中的秩序界，却与理性宗教伦理的系统性原理主张再也没有丝毫关联，并且也与以下的归结毫不相干：现世之作为一个秩序界就必须满足某种宗教伦理的要求或证示出某种“意义”。相反，理性的认知在原则上势必要拒绝这样的要求。以自然的因果律为依据的秩序世界与基于伦理的报应因果律之要求所缔建的秩序界，彼此处于无法互相和解的对立关系上。

创造出这种自然因果律秩序界的科学，对于它本身的终极前提假设，似乎没有办法提出确实的说明。然而，在“知的诚实性”（die intellektuelle Rechtschaffenheit）名义下，科学进而宣称自己代表理智地思量世界的惟一可能形式。知性，就像所有的文化价值一样，创造出一种独立于人类一切人格性、伦理性资质之外因而与同胞关系相违背、以据有理性的文化为其基础的贵族主义。活在“现世内”的人，珍视此种文化的拥有为至高无上之事。然而，除了伦理性罪过的重负

之外，附着于此种文化价值身上的——若以其自身的尺度来评量的话——还有某种更足以断然葬送其价值的事物，亦即“无意义性”（die Sinnlosigkeit）。

一个文化人纯粹现世内的自我完成，因而俨然也就是认为“文化”得以被还原的终极价值，在宗教思想看来，是无意义的：因为，如此一来，死亡显然是没有意义的——特别是从宗教的入世观点看来。并且，就在“文化”的诸端条件之下，死亡的无意义性所征示的，别无其他，毋宁正是加在生命本身的无意义性上的一道决定性的印记。

农民，就像亚伯拉罕，可以“享尽了生命”才死去。封建领主与骑士英雄也做得到这一点。因为他们都各自完成了生命的有机循环过程，在此过程之外他们则未曾涉足。由于生活内容的性质纯朴单一，所以他们都能够达到地上的完美归结。但反观“文明”人，在一意以获得或创造“文化内容”的意识下奋力追求自我完成，是做不到以上这点的——就完成生命的循环这点而言，他可能会“对生命倦怠”，而非“享尽了生命”。因为文明人追求完美的可能性，在原理上和各种文化内容一样，永无止境地进步。文化内容与自我完成的目标越是分化、越多样性，个人——无论是被动的接受者，或主动的共同创造者——在有限的一生中所能够捕捉掌握的吉光片羽也就越是微不足道。

因此，在人类被统制于内在、外在文化世界里的情况下，一个人能够容受文化的可能性——不管是整体地容受，或是仅容受文化的“本质的”部分（其实根本没有任何确定的判准）——毋宁是越来越小。所以，对个人而言，“文化”与文化的追求也似乎越来越丧失其现世内的意义。

个人的“文化”〔内涵〕，当然并不是由他所累积的文化内容的“量”所构成，而是由他在文化内容中精心的“选择”所构成。但是这种选择是否能够就在他“难以逆料的”死亡时刻里达到对他而言是有意义

的终点，则是没有任何保证的。他甚至可能会顽强地背对人生高声扬言：“够了，生命已给了（或拒绝）**我**值得活过的一切。”这种高傲的态度在救赎宗教看来无疑是一种对神所命定的人生路程与命运的污蔑亵渎。没有任何救赎宗教会正面地**赞同**“自杀”——只有哲学才会加以推崇的一种死亡方式。

由此看来，所谓“文化”即是指人类从自然生命的有机循环中解放出来一事。正因为如此，文化每前进一步，似乎就注定要更往前蹈入更具毁灭性的无意义境地。然而，文化内容的进展似乎已变成一种不知不觉的盲动，热烈地侍奉着没有价值的、（进一步来说）自相矛盾且互相敌对的种种目标。诸文化价值的进展越是显得毫无意义，就越被当作是一种神圣的使命，一种“天职”（Beruf）。

文化成为不完美、不公正、苦难、罪恶与无常的渊藪，愈来愈无意义。因为它必然背负着罪责，它的开展与分化也必然因此更加无意义化。从纯粹伦理性的观点看来，现世显得支离破碎，其中无论是哪一个层面，在宗教要求——要求一个它之所以存在的神圣“意义”——的裁断下，显然一点价值也没有。现世之所以会如此丧失价值，无非是理性的要求与现实之间、理性的伦理与部分是理性、部分为非理性的诸价值之间互相冲突的结果。随着存在于现世里的各专门领域之独特性质的缔建，此种冲突也就更加激烈，更加无法排解。相对应于世界的价值丧失，“救赎”需求所采取的途径也就更加非现世性，更加疏离于一切人为建构的生活形式，并且，恰恰与此比肩并进的，是将自身局限于宗教的独特内容上。随着关于世界之“意义”的思索更加系统化、现世的外在组织之更加理性化，以及对现世的非理性内容之自觉的体验更加被升华，这样的反应也就更加强烈。导致此种发展的，不只是解除世界之迷魅的理论性思考力量，并且也基于宗教伦理之实践地、伦理地理性化现世的努力。

知性主义式的独特神秘论救赎追求，面对着这种紧张关系，终不免屈服于非同胞关系的世界支配之下。一方面，那样的卡理斯玛**不是**人人都可据而得之的。因此，神秘论的救赎追求，就其本意，原本就是最确实无疑的贵族主义：一种贵族主义式的救赎宗教意识。况且，在一个为了走向志业性劳动（Berufssarbeit）而被理性组织起来的文化里，除非是在那些经济上毫无顾虑的社会阶层中，否则几乎全无培养无差别主义的同胞关系的余地。在理性化的文化之技术的、社会的种种条件下，若想过着像佛陀、耶稣或圣方济（Franziskus）那样的生活，必注定由于纯粹外在的理由而败退下来。

## 十 神义论的三种理性形式

至今所见的各种拒斥现世的救赎伦理，都曾分别在这种纯粹是理性地建构起来的阶梯上，在极为不同的阶段里表现出他们对现世的拒斥。这还得视不胜枚举的具体情况而定，而这些具体情况并不是靠决疑论式的理论就解析得清楚的。除了这些具体情况之外，还有一个理性的要素也在这事上扮演了一定的角色，那就是某种独特的神义论的建构。由于意识到我们上述的那些无法化解的紧张关系，某种形而上学的需求便相应而起，而通过这样的神义论，此种形而上学的需求便得以在这些紧张关系中无论如何试着找出一个共同的意义来。

在《导论》里，我们曾经详论过惟有三种首尾一贯的神义论存在[\[15\]](#)，而其中的**二元论**正可以相当满足这种形而上学的需求。二元论的主张是：光明、真理、纯粹与善意的力量永远都与黑暗、虚伪、不净及邪恶的力量两相并存且互相对立。其实分析到最后，这种二元论也只不过是將巫术的多元论之区分善的（有用的）神灵与恶的（有害

的) 神灵加以直接的系统化罢了。而后者这种区分所代表的也不过就是神灵与恶魔之对立的原始阶段。

最彻底展现这种二元论观念的预言者的宗教意识是祆教。这种二元论自始就划定“纯净”与“不纯净”的对立，而将一切的美德与过恶都整合到这种对立中。这其中所意味的，是放弃全能惟一神的观念，并且以存在着与神相对抗的力量一事来限制住神的力量。现今的信徒（亦即拜火教徒）事实上已丢弃这样的信念，因为他们无法忍受神圣的力量有这样的限制。在祆教最为首尾一贯的末世论里，有纯净与不纯净的两个世界，带有许多缺陷的经验世界便是由二者混合产生的，而这两个世界会一再地分离为两个互不相干的王国。但是，较为晚近的末世论的期待，却让纯净与善的神这一方获胜，就像基督徒之使救世主战胜恶魔一样。这种较不具一贯性的二元论形态，也就是普及于全世界，为民众所抱持的天国与地狱的观念。据此观念，上帝压倒其被造物——恶灵——的至上威权又回复了过来，因此人们相信上帝的全能就此被挽救回来。但是这么一来，不管愿意不愿意，明里暗里都要牺牲掉一些神的爱。因为，如果神的全能一直维持不坠，但是却创造出根本的恶势力，又容忍罪的存在，这一切特别是和下面这样的思考——神对于他自己所创造出来的有限的被造物与有限的罪却加以永远无尽的地狱刑罚——结合在一起时，简直就无法跟神的爱互相一致。如此一来，也只有将慈爱这一面舍弃，才能够保持住理论上的首尾一贯性。

确实且完全彻底遂行这种舍弃工作的，是**上帝预选说**的信仰。上帝的决断不是人的尺度所能够测知的，这个众所周知的教理意味着：人以一种无爱的清明，舍弃了人的理解力足以捕捉世界之意义的念头。这种舍弃将所有这一类的问题都打上了句点。除了杰出的宗教达人圈子以外，这么彻底的一种预选说信仰大抵是无法长时期被忍受

的。这是因为预选说信仰——与相信所谓“命运”的非理性力量的信仰相对照——要求被诅咒者不但注定要灭亡、并且注定要成为邪恶者的这种根据神意的（*providentieller*）、因而多少也是合理性的命运之设定；但又要求对被诅咒者的“惩罚”，亦即一种伦理范畴的运作。

我们在第一篇论文〔《新教伦理与资本主义精神》〕里已讨论过有关上帝预选说信仰的意义。稍后我们将讨论祆教的二元论，不过只是简短地讨论一下，因为它的信徒人数并不多。事实上如果不是它对波斯的最后审判的观念有所影响，以及对后期犹太教有关魔鬼与天使的观念的影响，那么我们或许连提也不提。正因为有如此的影响，祆教在历史上有其相当重要的意义。

我们就要讨论的第三种神义论形态，是印度知识阶层的宗教所特有的。它之所以出类拔萃，一来是因为它在理论上的首尾一贯性，二来则因为它杰出不凡的形而上学成就。详言之，它将人根据自己的努力达到达人似的自我解脱，与救赎的普遍达到的可能性结合了起来，它也结合了最严格的现世拒斥与有机体的社会伦理，并结合了作为至高无上救赎之道的冥思与世俗内的职业伦理。

---

[1] 此指《宗教社会学论文集》第二卷之《印度教与佛教》（*Hinduismus und Buddhismus*），英译本有H. H. Gerth & D. Martindale trans., *The Religion of India*（N. Y.: The Free Press, 1958），日译本有池田昭译，《アジア宗教の救济理论》（东京：劲草书房，1974）及池田昭、山折哲雄、日隈威德译，《アジア宗教の基本性格》（东京：劲草书房，1970）。——中注

[2] 特勒尔奇（1865—1923），是韦伯的密友，神学家与哲学家，以研究基督教社会思想史知名。韦伯在完成对西方近代资本主义文明之宗教精神基础的研究工作后，原打算再进一步探讨整个西方基



基督教文明中，宗教与社会经济诸关系之发展与演变，以刻画出现代西方人性格的文化源流。不过当他获悉友人特勒尔奇已开始从事基督教会的社会教育方面的研究时（按：即后来成书的*The Social Teaching of the Christian Churches*，tr. Olive Wyon, N.Y.: Macmillan, 1931），认为两人的研究可能会发生重叠，因而转以其他文明为探讨对象。这段转折经过，参见韦伯夫人所写的《韦伯传》，H. Zohn tr., *Max Weber: A Biography* (New York: John Wiley & Sons, 1975), pp. 330-333, 551 ff。——中注

[3] “Gesinnung” 一字的字根是 “gesinnt”，泛指某种心态、心境、看法。关于此字的中译，详见《学术与政治》之《政治作为一种志业》注释。——中注

[4] 韦伯在《经济通史》（*Wirtschaftsgeschichte*）一书的最后一章《资本主义精神的发展》中说道：“教会经济伦理的精神，要言之，可从（或许是）来自阿利乌斯教派（Arianismus）对商人的一句判语中看出：Homo mercutor vix aut numquam potest Deo placere（商人的经营固然无罪，但总非上帝所喜）。一直到十五世纪为止，此原则仍被视为妥当。”——中注

[5] “国家理由” 常被认为是马基雅维利政治思想的关键概念：国家在思考自身的活动时，应该以本身为“理由”。关于此术语，详见《学术与政治》之《政治作为一种志业》注释。——中注

[6] 在理论上，这点（我们下面会看到）在《薄伽梵歌》（*Bhagavad-Gita*）中有最首尾一贯的呈现。——原注

[7] 此处所说的“先验性伦理严格主义”是指一种对道德原理的信仰，此种道德原理乃奠基于“自然法或依理知所推衍出来的无上命令”。斯多噶派的伦理、法国革命时期对理性的崇拜，或康德主义等都是例子。——英注

[8] 此句原不在本文中而是个注解。现依英译本径置于此。——中注

[9] 阿奇洛克斯为古希腊的诗人，约为公元前七八世纪时人。——中注

[10] 阿斯帕西亚是公元前五世纪中叶希腊的名女人，伯里克利的情妇，苏格拉底之友，并曾教过修辞学。由于她在政治与知识文化圈里太过活跃，经常成为当时人批评的对象。——中注

[11] 此处指《廷臣》（*Il Cortegiano*）一书的作者卡斯提里奥尼（Baldassare Castiglione, 1478—1529），意大利之外交家，于1528年出版《廷臣》，讨论怎样才能成为一出色的廷臣，于当时发生颇大影响。——中注

[12] 特别是在《战争与和平》这部书里。救赎宗教的立场在阿斯瓦古夏（Ascvagosha）身上非常清楚地确立。尼采在其《权力意志》（*Will to Power*）中的著名分析，在本质上也恰巧完全一致，只不过——确实正因为如此——在价值上意识分明地正负倒转。——原注

[13] 威廉·潘（1644—1718），贵格派政治家。贵格派是教友会（Society of Friends）信徒的别号。这是一个强烈反对制度宗教的新教教派：一方面，它憎恶教会的一切仪式、传统、权威，否认圣礼的价值；另一方面，它强调个人心中的灵性，视之为信仰的最高权威，强烈批评卡尔文教派的悲观、消极态度。1682年，威廉·潘率领大批贵格派人士移居美国宾夕法尼亚州，并依其宗教及政治理想组织殖民地团体，实际掌握该州政权。——中注

[14] 亚坦内瑟斯（295—373），罗马帝国杰出的神学与教会领袖，为反对阿利乌斯教派（Arianismus，公元四世纪基督教主要教派）的主要领导人。——中注

[15] 见本选集第二章，第二节。——中注

# 译名对照表

Akomismus 无差别主义

All-ein 全有独一者

Amtspflicht 职责

Animalischen 动物性

Anomismus 反律法主义

Anstalt 强制机构

Anstaltsgnade 制度恩宠

Appropriation 占有分配

Archilochos 阿奇洛克斯

Arianismus 阿利乌斯教派

Aron, R. 阿隆

Askese 禁欲

Askestentum 禁欲主义

Aspasia 阿斯帕西亚

Athanasius 亚坦内瑟斯

bacchantischen Leidenschaft 酒神式的激情

Bahkti 巴克提

Baudelaire 波德莱尔

beiliges Wissen 神圣知识

Bentham, J. 边沁

Benedict, St. 圣本笃  
Bernard of Clairvaux 圣伯纳  
Beruf 召唤  
Berufssarbeit 志业性劳动  
Berufsmenschentum 志业人类型  
Besitzklasse 有产阶级  
Bildungsschicht 教养阶层  
Brahman 婆罗门  
Bruderschaftswesen 兄弟团  
Brüderlichkeitsethik 同胞伦理  
Buddhismus 佛教

Can on Law 教会法  
Cäsaristisch 恺撒政治的  
Certitudo Salutis 救赎的确定性  
Chlyst 克律斯特派  
Christentum 基督徒  
Commenda 康曼达  
Condottieri 佣兵队长  
Connubium 通婚  
copula carnalis 肉体的结合  
Cortegiano 廷臣  
Cromwellsche Heer 克伦威尔圣战士

Das Lebendigste 生命的根源  
Dervisch 托钵僧

Deus absconditus 隐身之神

Diesseits 现世

Djanaism 耆那教

dritten Orden 第三教团

eleusinischen Mysten 谷神祭典

Entzauberung 除魅

Erlösung 拯救

Erotik 恋爱

Erwerbsklasse 营利阶级

Ethos 精神（驱力）

Fides efficax 有效的信仰

Franziskus 圣方济

gebrochene Demut 虚心谦卑

Gemeindereligiosität 教团宗教意识

Gemeinschaft 共同体

Geschmacksurteile 鉴赏力判断

gesellschaftlichem Verkehr 社会交往

Gesinnungsethik 心志伦理

Gewaltsamkeit 行使暴力

Glaube 信仰

Glaubenskämpfer 圣战士

glückliche Borniertheit 有福的顽强

Gnade 恩宠

Gnadenuniversalismus 普遍恩宠论

Gottesdienst 对神的侍奉

Gottes Gefäß 神的容器

Gottes Werkzeug 神的工具

Gotteswang 强加于神的义务

Guru (印度的) 导师

Heilands Religiosität 救世主信仰

Heilsgüter 救赎(资)财

Heilspragmatik 救赎实践

Heilswerte 救赎价值

Heilszustand 救赎状态

Herrschaft 支配

Herrschaftsverbände 支配团体

Hinduismus 印度教

Hierarchie 教校制

Honoratiorenherrschaft 名门望族的支配

Infallibilität 教皇无误论

Instrumentalmusik 器乐

Intellektualismus 知性主义

Intellektuelle Rechtschaffenheit 知的诚实性

Interessenlage 利害状况

Jenseits 彼世

Judentum 犹太教



Kalkulation 计算  
Karisma 卡理斯玛  
Kaste 种姓制度  
Kharma 业报  
Kirche 教会  
Klassenlage 阶级状况  
Komerzialisierung 证券化  
Kompetenz 权限  
Konfuzianismus 儒教  
Konsequenz 首尾一贯  
Kontemplation 冥思  
Kreaturvergötterung 偶像崇拜  
Krishna 克里希那神  
Kürung 遴选

Landesvater 君父  
Lebensführung 生活样式  
Legitimitätsgrundlage 正当性基础  
Leiden 苦难  
Levites 辅佐祭司  
Loyola, Ignatius of 罗耀拉

Macchiavelli 马基雅维利  
Mechanismen 机制性  
Mimámsa 弥曼差学派

Moshuach 救世主

Mystagoger 秘法传授者

Mysterien 秘教

Mystik 神秘论

Mystiker 神秘论者

Nachbarschaftsverband 邻人团体

Naturrecht 自然法

Nietzsches, Fr. 尼采

oikos 庄宅

organisch 有机体说的

Omar Khayyam 奥玛

Pariavolk 贱民民族

Pathos 热切之情

Patriarchalismus 家父长制

Patrimonialisierung 家产制化

Pericles 伯里克利

Pfründe 俸禄

Pharisäer 法利赛人

Pietät 恭顺

Planmässigkeit 计划性的安排

Prädestination 上帝预选说

Prophetie 先知预言

Pythagoreiche Komma 毕达哥拉斯小音程

Rabbi 犹太律法学者  
Ramanuja 罗摩奴阁  
Rationalisierung 理性化, 合理化  
Rationalismus 理性主义  
religiöse Bedürfnissen 宗教需求  
religiöse designation 宗教受选意识  
religiöse Qualifizierten 宗教稟赋  
religiöse Verheissen 宗教许诺  
religiöse Verkündigung 宗教宣示  
religiöse Unmusikalischen 对宗教音盲的人  
Rentner 坐食者  
Ressentiment 怨恨  
rex et regnum 王与王国  
Ritterminne 骑士之爱  
Rodbertus 罗伯贝图斯

Sachlichkeit 切事性  
Sakrament 圣礼  
Sappho 萨福  
Schicht 阶层  
Seelenwanderung 灵魂轮回  
Seelsorge 司牧  
Seelsorger 灵魂司牧者  
Sekt 教派  
Shankara 商羯罗

Sinnlosigkeit 无意义性  
Skoptsy 史考布茨派  
Sramana 印度行者  
Staatsräson 国家理由  
Staatsbürger 公民  
Stand 身份团体  
Standesehre 身份荣誉  
Ständische Lage 身份状况  
Ständischer Patrimonialismus 身份制的家产制  
Ständischen Gliederung 身份性分化  
Sufi 苏菲派

Talmud 犹太法典  
Taoismus 道教  
the Exile 巴比伦之囚  
Theodizee 神义论  
Thucydides 修昔底德  
Tolstoi 托尔斯泰  
Traditionalismus 传统主义  
Tridentiner Konzils 特伦特宗教会议  
Troeltsch, E. 特勒尔奇

Ulema 乌列马  
Unio Mystica 神秘的合一  
Unpersönlichung 非人性化  
Untertanen 子民

Veda 吠陀

Vergesellschaftung 结合体关系

Verhängnisses 宿命

Versachlichung 切事化

Verunpersönlichung 非个人关系化

Vishnuism 毗湿奴信仰

Wahl 选举

Weltbearbeitung 改造现世

Weltbildes 世界图像

Weltflucht 逃离现世

Wertfrei 价值中立

Wesley 卫斯理

Wiedergeburt 再生

William Penn 威廉·潘

Wirtschaftsethik 经济伦理

Zarathustrismus 祆教

Zweckrationalität 目的理性

Zwingli 茨温利

i

理想  
国

imaginist



想象另一种可能

社科 · 文学 · 艺术

---

微博：@ 理想国 imaginist

转载 / 合作：微信 imaginist2010





韦伯作品集

马克斯·韦伯

Max Weber

Die Soziologie der Religion  
Religion und Welt

“如果要简洁地以一句话描述出所谓世界诸宗教的主要担纲者，那么，可以这么说：儒教，维持现世秩序的官僚；印度教，维持现世秩序的巫师；佛教，浪迹世界的托钵僧；伊斯兰教，征服世界的武士；犹太教，流浪的商人；基督教，流浪的职工。”

韦伯这句话画龙点睛地描绘出世界各大宗教的特色，也是他从事宗教社会学研究多年的心血结晶。相对于韦伯其他针对世界各大宗教的具体研究，本书偏重理论的构架，带有提纲挈领的性质。换言之，本书可谓韦伯整体宗教社会学研究的一个凝缩本。

上架建议：社会学·经典

ISBN 978-7-5426-7054-0



9 787542 670540 >

定价：80.00 元



Wirtschaft und Geschichte  
Typen der Herrschaft



韦伯作品集

Wirtschaft und Geschichte  
Typen der Herrschaft

Max Weber

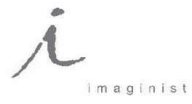
## 经济与历史 支配的类型

〔德〕马克斯·韦伯 著 康乐等 编译

上海三联书店







想象另一种可能

理  
想  
国

imaginist

本书由远流出版公司授权，限在中国大陆地区发行

图书在版编目（CIP）数据

经济与历史 支配的类型 / （德）马克斯·韦伯著；康乐等译. --上海：上海三联书店，2021.2

ISBN 978-7-5426-7048-9

I. ①经... II. ①马... ②康... III. ①经济思想 - 德国 - 现代 IV. ①F095.165

中国版本图书馆CIP数据核字（2020）第079247号

## 经济与历史 支配的类型

（德）马克斯·韦伯 著

责任编辑 / 徐建新

特约编辑 / 吴晓斌

装帧设计 / 任 潇

内文制作 / 李丹华

监 制 / 姚 军

责任校对 / 张大伟

出版发行 / 上海三联书店

（200030）上海市漕溪北路331号A座6楼

邮购电话 / 021-22895540

印 刷 / 山东韵杰文化科技有限公司

版 次 / 2021年2月第1版

印 次 / 2021年2月第1次印刷

开 本 / 880mm×1230mm 1/32

字 数 / 372千字

印 张 / 15.5

书 号 / ISBN 978-7-5426-7048-9/F·806

定 价 / 75.00元

如发现印装质量问题，影响阅读，请与印刷厂联系：0533-8510898

# 目 录

---

[总序一 余英时](#)

[总序二 苏国勋](#)

[经济与历史](#)

[导言：韦伯的史学 康乐](#)

[第一篇 概念](#)

[第一章 经济史的概念](#)

[第二章 共同体的经济关系](#)

[第二篇 前资本主义时期](#)

[第三章 财产制度与社会团体](#)

[第四章 领主处分权的成立](#)

[第五章 庄园制度](#)

[第六章 工业经济组织的主要形态](#)

[第七章 工业与矿业的发展阶段](#)

[第八章 手工业行会](#)

[第九章 工场生产——工厂及其先驱](#)

[第十章 商业发展的起点](#)

[第十一章 商业经济的经营形式](#)

[第十二章 商人行会](#)

[第十三章 货币与货币史](#)

[第三篇 资本主义时期](#)

[第十四章 近代资本主义的概念与先决条件](#)

[第十五章 工业技术之发展](#)

[第十六章 合理的国家](#)

[第十七章 资本主义精神的发展](#)

## [第四篇 城市](#)

### [第十八章 城市的概念与类型](#)

### [第十九章 古代城市](#)

### [第二十章 市民](#)

### [译名对照表](#)

### [支配的类型](#)

### [本书译序 康乐](#)

### [第一章 正当性的基础](#)

### [第二章 具有官僚制管理干部的法制型支配](#)

### [第三章 传统型支配](#)

### [第四章 卡理斯玛支配](#)

### [第五章 卡理斯玛的例行化](#)

### [第六章 封建制度](#)

### [第七章 非支配——卡理斯玛的再诠释](#)

### [第八章 合议制与权力划分](#)

### [第九章 政党](#)

### [第十章 非支配性的团体行政与代表制行政](#)

### [第十一章 代表制](#)

### [附录“正当性”理论的一个说明](#)

### [译名对照表](#)

[返回总目录](#)



# 总序一

余英时

这一套“韦伯作品集”是由北京理想国公司从台湾远流出版公司出版的“新桥译丛”中精选出来的十余种韦伯论著组成，即包括了韦伯“世界诸宗教的经济伦理观”以及“制度论与社会学”两大系列的全部著述，囊括了这位学术大师一生的思想与研究精髓。我细审本丛书的书目和编译计划，发现其中有三点特色，值得介绍给读者：

第一，选目的周详。韦伯的“世界诸宗教的经济伦理观”系列，即《宗教社会学论集》，包括了《新教伦理与资本主义精神》、《中国的宗教》、《印度的宗教》和《宗教社会学 宗教与世界》等。其“制度论与社会学”系列不仅包括《社会学的基本概念 经济行动与社会团体》，“经济与社会”的《经济与历史 支配的类型》、《支配社会学》、《法律社会学 非正当性的支配》，也包括《学术与政治》等。

第二，编译的慎重。各书的编译都有一篇详尽的导言，说明这部书的价值和它在本行中的历史脉络，在必要的地方，译者并加上注释，使读者可以不必依靠任何参考工具即能完整地了解全书的意义。

第三，译者的出色当行。每一部专门著作都是由本行中受有严格训练的学人翻译的。所以译者对原著的基本理解没有偏差的危险，对专业名词的翻译也能够斟酌尽善。尤其值得称道的是，译者全是中青年的学人。这一事实充分显示了中国在吸收西方学术方面的新希望。

中国需要有系统地、全面地、深入地了解西方的人文科学和社会科学，这个道理已无须再有所申说了。了解之道必自信、达、雅的翻译着手，这也早已是不证自明的真理了。民国以来，先后曾有不少次的大规模的译书计划，如商务印书馆的编译研究所、国立编译馆和中华教育文化基金会等都曾作过重要的贡献。但是由于战乱之故，往往不能照预定计划进行。今天中国涌现了一批新的出版者，他们有眼光、有魄力，并且持之以恒地译介社会科学领域中的世界经典作品。此一可喜的景象是近数十年来所少见的。近年海峡两岸互相借鉴，沟通学术资源，共同致力于文化事业的建设和开拓，其功绩必将传之久远。是为序。

2007年4月16日于美国华盛顿

# 总序二

苏国勋

作为社会学古典理论三大奠基人之一的韦伯，其名声为中文读者所知晓远比马克思和涂尔干要晚。马克思的名字随着俄国十月革命（1917年）的炮声即已传到中国，二十世纪五十年代以后由于意识形态的原因，马克思与恩格斯的著作并列以全集的形式由官方的中央编译局翻译出版，作为国家的信仰体系，其影响可谓家喻户晓。涂尔干的著作最早是由当年留学法国的许德珩先生（《社会学方法论》，1929年）和王了一（王力）先生（《社会分工论》，1935年）译介，首先在商务印书馆出版，这两部著作的引入不仅使涂尔干在社会学界闻名遐迩，而且也使他所大力倡导的功能主义在学术界深深植根，并成为当时社会学研究中占主导地位的理论和方法论。与此相比，德国人韦伯思想的传入则要晚了许多。由于中国社会学直接舶来于英美的实证主义传统，在早期，孔德、斯宾塞的化约论——社会有机体论和涂尔干的整体论——功能论几乎脍炙人口，相比之下，韦伯侧重从主观意图、个人行动去探讨对社会的理解、诠释的进路则少为人知。加之，韦伯的思想是辗转从英文传播开来的，尽管他与涂尔干同属一代人，但在国际上成名要比涂尔干晚了许多。恐怕这就是中文早期社会学著述中鲜有提及韦伯名字的原因。

出于意识形态方面的原因，大陆学界从二十世纪五十年代初开始取消社会学这门学科的研究和教学，又长期与国际主流学术界隔绝，直到改革开放后，1987年由于晓、陈维纲等人合译的《新教伦理与资

本主义精神》由北京三联书店出版问世，内地学者才真正从学术上接触韦伯的中文著作。尽管此前台湾早在二十世纪六十年代就已出版了该书的张汉裕先生节译本以及由钱永祥先生编译的《学术与政治：韦伯选集（I）》（1985年，远流出版公司），但囿于当时两岸信息闭塞的情况，这样的图书很难直接到达学者手中。此外还应指出，大陆在此之前也曾零星出版过韦伯的一些著作译本，譬如，姚曾廙译的《世界经济通史》（1981年）、黄晓京等人节译的《新教伦理与资本主义精神》（1986年），但前者由于是以经济类图书刊发的，显然其社会学意义在一定程度上会受到遮蔽，后者是一个删除了重要内容的节译本，难以从中窥视韦伯思想全貌，无疑也会减损其学术价值。

大陆学术界在二十世纪八十年代中后期引介韦伯思想固然和当时社会学刚刚复出这一契机有关，除此之外还有其重要的现实社会背景和深刻的学术原因。众所周知，二十世纪八十年代中后期是大陆改革开放方兴未艾的年代，经济改革由农村向城市逐步深入，社会生产力得到了较快的发展。但是社会转型必然会伴随有阵痛和风险，改革旧有体制涉及众多方面的既得利益，需要人们按照市场经济模式转变思维方式和行为方式，重新安排和调整人际关系。加之，由于中国南北方和东西部自然条件和开发程度存在很大差异，在改革过程中也可能出现新的不平等，还有随着分配差距的拉大社会分层化开始显露，以及公务人员贪污腐化不正之风蔓延开来为虐日烈，这些都会导致社会问题丛生，致使社会矛盾渐趋激烈。如果处理不当，最终会引起严重的社会失范。苏联和东欧一些民族国家在经济转轨中的失败和最终政权解体就是前车之鉴。这些都表明中国的改革开放政策带来的社会经济发展遇到了新的瓶颈，面对这些新问题学术界必须做出自己的回答。

撇开其他因素不论，单从民族国家长远发展上考量，当时中国思想界可以从韦伯论述十九世纪末德意志民族国家的著作中受到许多启迪。当时德国容克地主专制，主张走农业资本主义道路，成为德国工业发展的严重障碍；而德国中产阶级是经济上升的力量，但是领导和治理国家又缺乏政治上的成熟。韦伯基于审慎的观察和思考做出了自己的选择：出于对德意志民族国家的使命感和对历史的责任感，他自称在国家利益上是“经济的民族主义者”，而在国家政治生活中自我期许“以政治为志业”。联想到韦伯有时将自己认同于古代希伯来先知耶利米，并把他视为政治上的民众领袖，亦即政治鼓动家，他在街市上面对民众或批判内外政策，或揭露特权阶层的荒淫腐化，只是出于将神意传达给民众的使命感，而非由于对政治本身的倾心。然而韦伯又清醒地认识到，现时代是一个理智化、理性化和“脱魅”的时代，已没有任何宗教先知立足的余地，作为一个以政治为志业的人，只能依照责任伦理去行动。这意味着一个人要忠实于自己，按照自己既定的价值立场去决定自己的行动取向，本着对后果负责的态度果敢地行动，以履行“天职”的责任心去应承日常生活的当下要求。或许，韦伯这一特立独行的见解以及他对作为一种理性的劳动组织之现代资本主义的论述，与大陆当时的经济改革形势有某种契合，对国人的思考有某些启发，因而使人们将目光转向这位早已作古的德国社会思想家。

此外，二战结束以来，国际学术界以及周边国家兴起的“韦伯热”也对国内学术界关注韦伯起到触发作用。韦伯的出名首先在美国，这与后来创立了结构功能学派的帕森斯有关。帕氏早年留学德国攻读社会学，1927年他以韦伯和桑巴特论述中的资本主义精神为研究课题获得博士学位，返美后旋即将《新教伦理与资本主义精神》译成英文于1930年出版，并在其成名作《社会行动的结构》中系统地论述了韦伯在广泛领域中对社会学做出的理论贡献，从此以后韦伯在英文世界声

名鹊起并在国际学界闻名。五十年代以后韦伯著作大量被译成英文出版，研究、诠释韦伯的二手著述也如雨后春笋般涌现。六十年代联邦德国兴起的“韦伯复兴”运动，其起因是二战后以美国为楷模发展起来的德国经验主义社会学，与战后陆续从美国返回的法兰克福学派代表人物所倡导的批判理论发生了严重抵牾，从而导致了一场长达十年之久关于实证主义方法论的争论。由于参加论战的两派领军人物都是当今学界泰斗，加之其中的几个主要论题——社会科学的逻辑问题（卡尔·波普尔与阿多诺对垒）、社会学的“价值中立”问题（帕森斯对马尔库塞）、晚期资本主义问题（达伦多夫和硕依西对阿多诺）——直接或间接都源于对韦伯思想的理解，对这些重大问题展开深入的研讨和辩论，其意义和影响远远超出了社会学一门学科的范围，对当代整个社会科学界都有重要的参考借鉴价值。作为这场论战的结果，一方面加快了韦伯思想的传播，促使韦伯思想研究热潮的升温，另一方面也对美国社会学界长期以来以帕森斯为代表的对韦伯思想的经验主义解读——“帕森斯化的韦伯”——做了正本清源、去伪存真式的梳理。譬如，在帕森斯式的解读中，韦伯丰富而深刻的社会多元发展模式之比较的历史社会学思想，被歪曲地比附成线性发展观之现代化理论的例证或图示。因此在论战中从方法论上揭示韦伯思想的丰富内涵，还韦伯思想的本来面目，亦即“去帕森斯化”，这正是“韦伯复兴”的题中应有之意。

随着东亚“四小龙”的经济腾飞，研究韦伯的热潮开始东渐。二战后特别是六十年代以后，传统上受儒家文化影响的韩国、台湾、香港、新加坡成为当时世界上经济发展最快的四个地区，如何解释这一现象成为国际学术界共同关注的课题。美国的汉学家曾就“儒家传统与现代化”的关系于六十年代先后在日本和韩国召开了两次国际学术研讨会。八十年代初在香港也举行了“中国文化与现代化”的国际学术会



议，其中的中心议题就是探讨儒家伦理与东亚经济起飞的关系。许多学者都试图用韦伯的宗教观念影响经济行为思想去解释东亚经济崛起和现代化问题：有将“宗教伦理”视为“文化价值”者；也有人将“儒家文化”作为“新教伦理”的替代物，在解释东亚现代化时把儒家传统对“四小龙”的关系比附为基督教对欧美、佛教对东南亚的关系；还有人将韦伯论述的肇源于西欧启蒙运动的理性资本主义精神推展至西方以外，譬如日本，等等。所有这一切，无论赞成者抑或反对者，都使亚洲地区围绕东亚经济腾飞形势而展开的文化讨论，与对韦伯思想的研讨发生了密切关系，客观上推动了韦伯著作的翻译出版和思想传播，促使东亚地区韦伯研究热潮的出现。

作为欧洲文明之子，韦伯是一名百科全书式的学者，其思想可谓博大精深，同时其中也充满了许多歧义和矛盾，许多相互抵牾着的观点都可在他那里找到根源，因而时常引起不同诠释者的争论。历来对韦伯思想的理解大致可分为两派，即文化论和制度论。前者主张思想、观念、精神因素对人的行动具有决定作用，故而韦伯冠名为“世界诸宗教的经济伦理”这一卷帙浩繁的系列宗教研究（包括基督新教、儒教、印度教、犹太教等）是其著作主线；后者则强调制约人的行动背后的制度原因才是决定的因素，为此它视《经济与社会》这部鸿篇巨制为其主要著作。这种把一个完整的韦伯解析为两个相互对立部分的想法，从韦伯思想脉络的局部上说似乎都言之成理、持之有据，但整体看来都有以偏概全的偏颇。须知，韦伯既不是通常意义上的观念论者或文化决定论者，更不是独断意义上的唯物论者，因为这里的宗教观念是通过经济的伦理对人的行动起作用，并非纯粹观念在作用于人；而制度因素既包含经济制度、也包含法律制度、政治制度，还包含宗教制度、文化制度，并非只是经济、物质、利益方面的制度。换言之，一般理解的观念——利益之间那种非此即彼、对决、排他性关

系，在韦伯的方法论看来纯属社会科学的“理念型”，只有在理论思维的抽象中它们才会以纯粹的形式存在，在现实生活中它们从来就是一种“你中有我，我中有你”的彼此包容的、即所谓的“镶嵌”关系。应该运用韦伯研究社会的方法来研究韦伯本人的思想，放大开来，应该用这种方法看待社会生活中的一切事物，惟有如此，才能持相互关系的立场，以“有容乃大”的胸怀解决现实中许多看似无解的死结问题。

欣闻台湾远流出版事业有限公司与大陆出版机构合作，在内地携手出版“新桥译丛”中有关韦伯著作选译的简体字版，这对于两岸出版业界和学术界的交流与沟通，无疑将会起到重要推动作用。祝愿这一合作不断发展壮大并结出丰硕的果实！

在中文学术界，台湾远流公司出版的“新桥译丛”有着很好的口碑，其译作的品质精良是远近驰名的，其中韦伯著作选译更是为许多大陆学人所称道。究其原委，一则是书品优秀，这包括书目及其版本的选择颇具专业学术眼力，另外新桥的译文具有上乘水准，是由经过专业训练的学者基于研究之上的逐译，而非外行人逐字逐句地生吞活剥。仅以两岸都有中文译本的《中国的宗教：儒教与道教》一书而论，远流本初版于1989年，六年后再出修订版，书中不仅更正了初版本的一些讹误，而且将译文的底本由初版的英译本改以德文原著为准，并将英、日文译本添加的译注和中文译本的译注连同德文本作者的原注一并收入，分别一一标示清楚。此外，远流版译本还在正文前收录了对韦伯素有研究的康乐先生专为该书撰写的“导言”，另将美国匹兹堡大学著名华裔教授杨庆堃先生1964年为该书的英译本出版时所写的长篇“导论”译附于后，这就为一般读者和研究者提供了极大方便，使这个译本的学术价值为现有的其他几个中译本所望尘莫及。再则，“新桥译丛”的编辑出版已逾二十余载，可谓运作持之以恒，成果美不胜收，仅韦伯著作选译出版累计已达十几种之多，形成规模效

应，蔚为大观。不消说，这确乎需要有一个比较稳定的编译者团队专心致志、锲而不舍地坚持长期劳作才能做到，作为一套民间出版的译著丛书，在今日台湾这种日益发达的工商社会，实属难能可贵。现在，两岸出版业界的有识之士又携手合作，将这套译著引介到大陆出版，这对于提高这套丛书的使用价值、扩大其学术影响、推动中文世界社会科学和人文科学的发展、提升学术研究水平，功莫大焉。

近年来，随着两岸经贸往来规模的不断扩大，两地学术界和出版界的交流也在逐步深入，相应地，两地学者的著述分别在两岸出版的现象已屡见不鲜，这对于合理地使用有限的学术资源，互通有无，取长补短，共同提升中文学界的研究素质，可谓事半功倍。进而，倘若超越狭隘功利角度去看问题，将文本视为沟通思想、商谈意义的中介，从而取得某种学术共识，成为共同打造一个文化中国的契机，则善莫大焉。

诗云：“瞻彼淇澳，绿竹猗猗。有斐君子，如切如磋，如琢如磨。”惟愿两岸学人随着对世界文化了解的日益加深，中文学界的创造性大发展当为期不远矣。是为序。

2003年12月3日于北京

# 经济与历史

康乐等 编译

# 导言：韦伯的史学

康 乐

韦伯在近代社会学发展史上的奠基者地位，掩盖了他作为一个历史学者的名声，尽管如此，在他著作里——即使是最为理论性的建构——历史仍是最主要的源泉之一，这一点似乎也可说是韦伯之外的另两位社会学大师，马克思与涂尔干的共同特征。

韦伯在大学及研究所期间专攻法律，然而正如他母亲海伦所了解的：“法律学之类完全不适合那孩子的个性。……其实，很早以前，法律的历史发展已比法律的运用更能引起他的兴趣。”<sup>[1]</sup>他在1889年提交的博士论文《中世贸易公司史》（*Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter*），1891年的大学讲师资格审查论文《罗马帝政时代农业史》（*Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats-und Privatrecht*），基本上都属于法律史与经济史的专业领域，他也凭着这些论文顺利取得教授罗马法、德意志法与商法的资格。这一点当然是与德国法学训练中特别注重历史的传统有关；反过来说，从法规律令来探讨早期社会、经济与政治，也是当时史学研究的重要凭借。这也是为何韦伯的论文主考官之一蒙森（Theodor Mommsen）——当时最著名的罗马史学者——虽然不完全同意他的论点，却仍给予最高评价的缘故<sup>[2]</sup>。换言之，学科的分际在那时并没有如此的泾渭分明，而历史的观察更被视为一切“人的科学”（The Science of Men）的基础工作。

韦伯的历史著作，相对于他庞大的作品集而言，不算太多。除了上述两部作品外，就是他在1908年为《国家学简明辞典》（*Handwörterbuch der Staatswissenschaften*）所写的《古代农业状况》（“Agrarverhältnisse im Altertum”），以及在他过世后（1920）才由学生上课笔记编辑而成的《经济通史》（*Wirtschaftsgeschichte*）。而且这些作品在专业历史学界没有引起太大的回响<sup>[3]</sup>。这一点似乎也并不值得讶异，因为就如韦伯所理解的：历史学着重的是“对特殊的文化意义、行动、结构和人格，作因果分析与解释”；而他自己所关心的还是社会学的方向，也就是一般性原则的建立，以及有关人的社会行动之一般类型概念的建立<sup>[4]</sup>。换言之，彼此的研究根本就是在不同的“典范”下进行的，虽然韦伯也期望他所建构出来的一般类型概念能成为“特殊历史现象研究的准备工作<sup>[5]</sup>”。

从这个角度来看，韦伯为他的经济史——不管是研究，还是课程安排——所设定的目标，基本上就与专业的经济史家有所不同。要了解韦伯的史学，自然也只能由此入手。经济史研究的任务是什么？照韦伯看来至少有下列三项：

第一，研究某一时期的经济功效是如何分配、如何专门化与如何结合的？而且须就技术上、经济上来看，并顾及所有秩序，且与所有秩序相联结。这个问题，其实就是个“阶级”问题，并及于一般的社会构成问题。其次，在此情况下，被占有的功效与机会，是作家计的利用，还是作营利的利用？于是又有第三个问题，亦即：经济生活里，合理性与非理性关系的问题。

在这里，他下了个简短的结论：“整部经济史无非就是……经济理性主义的历史。”<sup>[6]</sup>韦伯对经济史的观照点，以及他的基本纲领，可说都已涵括在上述这段文字中。



问题是，韦伯到底是以哪些现象为起点来观察他所提出的这些问题的？这就牵涉他用来分析社会的一些基本概念。就此而言，整个《经济与社会》的第一部可说是最能完整而有体系地呈现出他分析的基本架构，其中又以第一、二两章类似名词解释的部分最为关键。要了解韦伯学术的全貌，严格说来，自然是该由此入手的。只是格于篇幅所限，此处我们仅能就韦伯观察社会现象的两个基本点——社会行动与团体——来理解。

所谓“社会行动”（*Soziales Handeln*），就是会对他人（不管是单数还是复数）产生影响的行动，换言之，就是必须有“能动性的”（*dynamic*）行动。一旦两个或更多的个人之间发生了交互作用，那么，“社会关系”（*Soziale Beziehung*）即告成立，而社会关系的产生则意味着“团体”（*Verband*）的出现<sup>[7]</sup>。举例而言，一个先知闭室或隐居山林冥思，不能算是社会行动，然而他要是外出传道，即构成社会行动；有信徒归依即产生社会关系，而教团亦可能就此形成。

韦伯对社会行动、社会关系与团体的定义当然要比上面所陈述的复杂得多，这些名词也还有许多类型上的区分，例如行动可分为目的理性取向、价值理性取向、感情性与传统制约的；关系也有共同体及结合体关系的区别；团体则有自律、他律、自主与他治（或其混合）等类型<sup>[8]</sup>。这里就不一一详述。

将社会行动与团体视为韦伯分析社会的基本点固然稍有简化之嫌，却也不失为一直接而有效的办法。准此，在研究宗教时，教团自然成为韦伯关注的焦点，同样的，在研究经济史时，经济行为（为解决经济欲求的社会行动）及与其有关的团体（经济团体），自然是他入手的把柄。

最后，我们得探讨一下理性化或理性主义，也就是韦伯在经济史研究的任务里提出来的第三个问题。研究韦伯的学者一般都承认，以

理性主义或理性化的问题作为整体观察韦伯立场的重心，乃是最为恰当的 [9]。就此观之，这当然不是一个三言两语即可交待过去的问题。不过，有关此一问题的研究实已汗牛充栋，此处亦只能就其与韦伯之经济史研究有关者摘要述之。

出现在近代西方的资本主义（韦伯有时称之为“市民的、经营的资本主义”），其所赖以为基础的、理性的资本计算的经营，实乃引发韦伯之研究兴趣的直接诱因：

基于严密的计算进行合理化，为了追求经济成果而事先小心计划，这点实与那只顾目前不管将来的农夫、专门依赖特权的中古行会工匠、倾向于政治机会与不合理投机的“冒险资本家”等完全相反 [10]。

如众所知，韦伯从近代资本主义企业之“担纲者”——商业领袖、资本家、技术人员乃至熟练劳工——的身上发现了一种独特的性格，他称之为近代资本主义的“精神”：

欲求日益增多的财富，并严格避免所有天性的享乐……赚钱成为人生的目的，而不再是满足人之物质生活此一目的的手段 [11]。

换言之，近代资本主义所特有的“精神”乃是：通过正当的经济活动而完全投入财富的追求，并且避免以这样的经济活动所得来供个人之享乐。韦伯提出的这个现象与马克思所观察到的——他称之为“异化”（Entfremdung）——几无二致：

（资本家）必须是埋头苦干的、清醒的、节俭的，而且平凡的。享受对他来说只是次要的事，是一种服从于生产的休息；同时，享受是精打细算的，从而它本身是一种经济的享受，因为资本家把自己的享受也算入资本的费用。因此，他为自己的享受所花的钱，只限于这笔花费能通过资本的再生产而得到补偿（这还包括了所滋生的利润）。所以，享受服从于资本，进行享受的个人服从于积累资本的个人，而以前的情况恰好相反 [12]。

不过，相对于马克思以私有财产及金钱的统治等因素来解释此种“异化”的形成，韦伯认为这种“精神”乃根植于一个信仰：认为在一个选定的职业上有效率地工作的价值，乃是一种义务和一种美德 [13]。这样的“精神”表现在生活上则为一种“合理的生活态度”，韦伯有时也直接地称之为“理性的生活方法”（rationalen Lebensmethodik）。而这种合理的生活态度与“禁欲的基督教伦理”，特别是由“天职观”及“上帝预选说”所导出的理性的现世禁欲的精神之间，则有一种特殊的“选择性的亲和力”（Wahlverwandschaft） [14]：

总之，理性的禁欲精神，入世而不属世所特具之系统化的——是冷酷无情，也是宗教性的——功利主义，有助于产生优越的理性资质，以及随之而来的“职业人”（Berufsmensch）精神 [15]。

这个结论自然是韦伯著作中最为人所熟知的。然而，对韦伯来说，这只不过是他研究近代西方资本主义的一个起点。而“理性化”的发展——特别是近代西方特有的那种理性主义——则成为他研究的指引。在《经济通史》一书中，他除了探讨西方历史上各种生产活动

（农业、工业与商业等）之经济功效配合的问题，以及各种生产制度与团体（庄园制、领主制、行会制、工厂、市场、城市与国家等）的互动与演变外，特别注意其间“理性化”的成分。同样的，在研究世界诸大宗教时，他也非常着意于此一宗教所寄存的社会、经济、政治情境，从各文化的“固有法则性”（Eigengesetzlichkeit）来印证近代西方理性主义的特殊意涵。这就使得韦伯的研究经常带有一种“主题性”、“整体史”与“比较研究”的特色，而迥异于许多专业史家所写的通史性著作。

就此而言，要了解韦伯的史学，除了上述几本经济史的专著外，其他的作品——特别是《经济与社会》以及《宗教社会学论文集》——显然也是不该忽视的。然而，基于篇幅所限，本书还是只能以韦伯经济史的著作，特别是《经济通史》为主。为了帮助读者了解韦伯在分析经济现象时的一些基本概念，我们在《概念》的部分里，除了《经济通史》的原序外，另外选译了《经济与社会》中讨论共同体之经济关系的一篇文章。此外，城市的研究是韦伯著作中体系较完整的一个部分，而且与其经济史的研究有着相当密切的关系。因此本书另辟《城市》篇，除了选译《经济与社会》里有关城市之概念一文外，还从《古代农业状况》里选译了古代城市，以及《经济通史》里的《市民》一章，希望能给读者一个较清晰的介绍。

以“理性化”为经，以社会行动与团体为纬，韦伯编织出他心目中的历史图像。韦伯对概念分析的严谨，以及他在理论架构上的建树，早为世人所熟知，这点似乎也多少掩盖了他在历史研究上所展现的才华。《经济与历史》的编译希望能有助于弥补此一缺憾，使我们了解韦伯是如何驾驭其理论概念驰骋于辽阔的历史原野上的。

---

[1] 玛丽安娜·韦伯 (Marianne Weber) 著, 李永炽译, 《韦伯传》, p. 118。

[2] 《韦伯传》, pp. 126—127。

[3] 参见京特·鲁特 (Guenther Roth) 为《经济与社会》英译本 *Economy and Society* 所写的序。

[4] 《经济与社会》, pp. 19—20。

[5] 安东尼·吉登斯 (Anthony Giddens) 著, 简惠美译, 《资本主义与现代社会理论》, p. 246。

[6] 见本书第一章《经济史的概念》。

[7] Verband 一词, 英译者有时译为 Organization, 有时则译为 Organized group (有组织的团体), 换言之, 英译者强调的是此一团体之为“有组织的”。其实韦伯在用 Verband 一词时, 本即含有“有组织的”之意 (否则不能称为“团体”), 只是英文 group 一词的定义却没有如此明确, 故必须加上 Organized。此处“团体”一词, 采韦伯用法, 即将“无组织的”排除于外, 换言之, 凡无组织, 即不构成一个“团体”。

[8] 见 *Economy and Society*, pp. 22—56。

[9] 施路赫特 (Wolfgang Schluchter) 著, 顾忠华译, 《理性化与官僚化》, p. 3。

[10] 韦伯著, 张汉裕译, 《新教伦理与资本主义精神》, p. 29。

[11] 同前书, p. 13。

[12] Giddens, 前引书, p. 42。

[13] 同前书, p. 215。

[14] 韦伯这个结论当然是与他所统计的、近代欧洲资本主义企业之“担纲者”几乎皆为新教教徒此一资料有关。见《新教伦理与资本主义精神》, pp. 1—4。

[\[15\]](#) 韦伯著，康乐、简惠美译，《中国的宗教》，pp. 324—325。



# 第一篇 概念

## 第一章

# 经济史的概念

本章译自韦伯《经济通史》（*Wirtschaftsgeschichte*）之序（“Begriffliche Vorbemerkung”，英译本删节不译）。中译本除根据上述1958年版原文外，另参照《社会经济史》（郑太朴译），pp. 1—22；《一般社会经济史要论》（上）（黑正岩，青山秀夫译），pp. 3—57，日译者以己意增补不少，与原文有极大差距。

## 一、基本概念 <sup>[1]</sup>

〔经济行为、经济、经济统一体、经济团体〕凡是一种行为，其目标在于营求所欲的效用（*Nutzleistung*），或者获得处分此种效用的机会，我们即称之为“经济的”<sup>[2]</sup>。各式各样的行为都可以是经济取向的，例如艺术家的行为固可如此，即以战事而论，倘其准备上及进行上虑及经济的目的与手段，一则亦是如此。不过就“经济”一词原本的意义而言，则仅只于处分力——原本就是以经济为其取向者——之和平的施用。处分力的一个特征是对自己的劳动力的处分，不过并非理所当然如此，被驱策于鞭笞之下的奴隶，只是主人的工具——为其经济手段，而非自己进行经济行为。工厂中的劳动者亦是如此，当其为自己的家计劳动时，虽是“经济的”，但在工厂中，他纯粹只是技术性的劳动工具而已。和平性的特征，亦是不可或缺的。因为各种事实上

的暴力（如掠夺、战争、革命之类）虽然也可以是经济取向的，但须受其他法则之支配，与依靠（形式上）和平的手段之营求不同 [3]。不过，征诸历史经验，任何经济背后，必得应用强制才行——其在今日，为国家的强制，昔日则往往是身份阶层的强制；将来的社会主义或共产主义的经济制度之实现，恐怕也非得使用强制以遂行其计划不可。然而此种暴力，我们不能称之为经济行为，它只是经济经营的手段。此外，重要的是，经济行为经常是由手段的稀少性所引起的。因而依此作成其标的：为了满足追求效用的欲望，必须将为数有限的手段加以“经营”（bewirtschaften） [4]。以此遂产生经济行为合理化的倾向（虽然此一倾向未必恒能彻底实现）——如此，说到最后，可知所谓经济者，就是出自于自己的处分力而趋于一贯的行为，此一行为被营求效用与效用机会所决定。于是，“经济统一体”（Wirtschaftseinheit，或称“经济团体”Wirtschaftsverband），当其行为出于对外或多或少是一封闭性的团体时，就恒常是一种自律的团体，也就是说，它能够自行决定其领导者且以经济目的为其首要取向，其活动并非偶发性而是持续性的一个团体。其中最重要的当是，以经济为首要取向的这个属性，这也就是使经济团体特色独具之处。其他的团体，即与此不同，它们虽然也“侵入”经济生活，但本身并非经济团体：它们有的原有别种首要的目标，而经济目标不过是附带的而已（“有经济作用的团体”wirtschaftende Verbände） [5]；有的是本身全无经济行为，但其所从事者，在于使他人的经济行为遵从一般的规范，亦即“形式地规范”（“秩序团体”Ordnungsverbände） [6]，或通过具体的侵入经济行为而“实质地统制”（“经济统制团体”wirtschaftsregulierende Verbände） [7]。同一个团体可因情况而分属于上述各种类型内。

〔经济行为的手段与目的：交换〕经济行为可以力求：1. 将可处分的效用，a. 就现在与未来之间，b. 就当前各种可能的使用方法之间，有计划地加以分配 [8]；2. 将不能直接享用但可处分的财货有计划地创造出来（此即“生产”）——首先是将此种财货通过技术性的措施而使之可享用；3. 在别的经济处分力之下的效用——不论其财货是否已可享用——设法加以取得其处分力或共同处分力。在最后这种〔与他人共持处分力〕的情形下，倘若要符合所谓经济行为的意义，亦即出之以和平的方式，则手段有二：a. 组织一个经济统制团体（以具有处分资格的人组织之），或者b. 交换。

经济统制团体 可以是：1. 管理团体（Verwaltungsverband，所谓“计划经济”）。此语之意义系指：统一的经济指导机关，亦即由经济统一体所构成的一个集团，处于一群干部有计划的指导之下，所谓有计划，是指对效用的获得、使用或分配而言（如世界大战时“战时经济”的组织即其实例）。各个个别的经济体在参加了此一集团后，其行为即以此一干部的计划为取向。2. 统制团体（Regulierungsverband）。此种团体对于所有的个别行为并无统一的指导，且更可说是自我约束不去管制各个独立的经济体，虽然如此，它仍统筹各从属经济团体之经营，使其免于互相竞争。最根本的办法是：消费的合理化与获得的合理化。诸如渔业、畜牧与农林的合作会社与同业公会等，都是合理化的实例，其中某些是关于原料的合理化，某些是销售机会的合理化，而间接则为消费的合理化，例子不胜枚举。近代的“卡特尔”（Kartelle）通常也属此类。

交换 可分两种。1. 偶然交换。这种交换是很古老的：将剩余物资偶尔拿出去交换，但生活重心仍在于自己生产的东西。2. 市场交换。其趋向见于此一事实：即为了交换而大量且持续地全面供给，同样的，也是为了交换而如此全面性地需求，换言之，目标在于销售机会

的存在。举凡市场交换支配经济之处，我们即称之为流通经济（Verkehrswirtschaft）。

一切交换均奠基于人与人之间（形式上）和平的斗争，也就是根据价格斗争、“讨价还价”（与交换对手）以及最终为竞争（针对处于同一交换企图下的人），而试图达成一种妥协，此种妥协使参与者当中的一方或数方有利，而斗争乃终结。

交换可以是a. 受形式法理统制的（像是资本主义经济里的自由交换），或是b. 受实质统制的（真正受统制的交换），统制者可为工会、同业组合、独占的企业家、封君或行政当局，而统制可在相当不同的观点下达成（例如持高价位或低价位、民生的供给，等等）。

交换可分为自然交换或货币交换。直到货币交换时，完全以流通经济意义上的“市场机会”作为行为的取向，在技术上始为可能。

〔交换手段、支付手段、货币：自然经济与货币经济〕交换手段是一种物体，它以一种特殊的形态（即循环不已且大量地）在交换进行时为众人所接受，因为大家都预见到，此一物体在交换一事上可以再使用。交换手段与支付手段并不是绝对等同的。因为支付手段原先不过是一种“偿付”义务，即履行债务的一定手段罢了；而各种债务并不一定都是因买卖交换而产生的，例如租税、纳贡、嫁妆等债务。这些另有一定的支付手段。在经济史上所曾有过的支付手段也并不一定就是交换手段；例如在非洲，牛是支付手段而不是交换手段。即使在以交换手段当作支付手段通行的地方，也不是一切的交换手段都可无限制地当作支付手段。蒙古的可汗命令其臣民使用纸钞，然而在租税上，纸钞是不收受的，不能当作支付租税的手段。对于各式各样的效应，也不是每种支付手段，都可作支付手段用。奥地利曾有过一种金币，在当时只能作支付关税用。在历史上，并不是任何交换手段都可

用来当作各式各样交换的交换手段；例如在非洲，用贝壳货币买不到女人，只有用牛才买得到。

货币是一种支付手段，在某一特定的人群中同时也是交换手段，并且特别因其可按“面额”而分割开来，所以形成可以计算的支付手段。但这种技术上的作用与货币所具有的特定外形，是不相干的。例如汉堡银行发行的银币，实脱胎于中国的某种设施，只要有银准备金即可，而不必过问银的形式如何；而据此发行的汇票，则为货币。

没有使用货币的经济，我们称之为自然经济；使用货币的经济，则为货币经济。

自然经济 可以是一种无需种种交换即可满足需求的经济，例如地主的需求可以通过分摊到各个农民经济上的方法来满足，或者如“庄宅”那种自足式的家计 [\[9\]](#)；不过纯粹的自然经济已是罕见的例外了。自然经济或者也可以是自然的交换经济，其中虽有经济的交换，但无货币。此种经济形式从未完全形成过，通常不过是近似而已。古埃及曾一时施行过与自然交换并行的货币计量经济，也就是说在物对物的量的交换之前，先把两物用货币来计量过，然后再交换。

货币经济 使得交换中的授受之间、区隔 人际与时间一事成为可能，从而解决物的交换手段彼此之间的调和问题，以此，市场扩张——亦即市场机会的扩张——方有可能。由现在以预料将来的市场状况，使经济行为不致受一时的情况之束缚——市场也因之而扩张，此事亦须把交换授受的机会用货币来估计（即通过货币计量），才能办到。货币的此种机能，亦即使计算成为可能，让我们有一共同的标准来衡量所有的财货，这是其最大意义所在；因为通过货币，方使经济行为之计算的合理性 具备前提条件，“计算”方有可能。计算，一方面能使“营利经济”完全以市场机会为取向，同时在“家计”方面，亦能使



其“经济计划”——关于可处分的一定货币额的使用——按照此项货币额之“边际效用”的尺度来施行。

〔家计与营利、财产与所得、企业活动与收益性〕一切经济的两个基本类型，为家计（Haushalt）与营利（Erwerb）。这两者虽常因过渡阶段而彼此结合，但就其纯粹形态而言，则在概念上是对立的。所谓家计，是指以满足自己需求为取向的一种经营，不论是为满足国家的需求、个人的需求或是消费团体的需求。反之，所谓营利，则是以利得机会为取向，特别是交换的利得机会。家计的范畴，于货币经济存在的情况下，为财产与所得。当然，我们也可以提出自然所得与自然所有。但是所得与财产只有当其能用货币估算时，才会有一公分母，并且，也唯有在以货币经济为取向的流通经济的基础上，财产才说得上是种单元体。在此意义上，则所谓所得，是指能以货币估算的、特定的财货数量，于一定的期间内得以将之处分的机会；反之，财产则是指具有货币价值的财货所有，它可供家计上的长久使用，或者可用之以获取所得。最后，所谓企业（Unternehmen）者，系指一种为了获取交换利益而以市场机会为其取向的营利经济。在这层意义上，企业可以是偶然性的企业，例如，个别的一次航海——资本主义企业化的中世纪早期形式“康曼达”（commenda）即由此而来——或者也可以是一种持续的经营。任何企业无不以获利率（Rentabilität）为其取向，换言之，皆在于营求一种超乎货币价值——经营企业所使用的手段——之上的剩余；并且企业的进行也要作资本计算（Kapitalrechnung）<sup>[10]</sup>，换言之，通过资产负债表来决算，以此，所有个别的处分皆成为计算的对象，亦即成为交换利得机会之估算的对象。所谓资本计算，是指把财货按其货币估算值带入企业之中，等到企业终结后或一个决算期的尾日（比较最初的资本和最

后的资本)，用货币来确定利得或亏损 [11]。资本计算一旦变得普遍，财货的交换与生产即以之为取向，并因而即以市场机会为取向 [12]。

家计和营利经济现今在经济上已经分离，并且成为各别的持续性行为。还在十四、十五世纪时，例如在美第奇家族里，这种分离尚未实现。但在今日，这已成为律则，并且家计和商业经营不只是在表面上分开而已（例如阿拉伯国家的Veziren已是如此），具决定性的是二者在簿记上，亦即在计算上的分离。当资产负债明细表上有利得产生的时候，才可能流入各别的家计当中，这无论是在个人的企业或股份公司都是如此。营利经济所营求的，在根本上与家计所营求的不同，不像家计那样以边际效用为追求目标，而是以获利率为其取向（获利率最后也还是取决于最后的消费者在边际效用上的相互关系）。所以，家计经济里的货币计算，和营利经济里的一样，终归是取决于市场机会，亦即取决于人与人之间（形式上）和平的斗争。以此，货币并不是像其他任何测量工具那样的一种毫无危险性的测度指针，反之，货币价格乃是从市场上的斗争机会中产生出来的一种妥协，而成为资本计算得以成立的不可或缺的估算标准，不断地从市场上人与人的斗争中得之。是故，货币经济具有“形式的”合理性，恰与一切“自然的”经济（不论其为自足经济或交换经济）形成对比。所谓货币经济之形式的合理性，是指最大可能限度的“计算性”：对于已实现的或在将来可预期的利得与亏损机会，完完全全具有可计算性。资本计算之形式的合理性，其效用是无法用其他任何计算方法来取代的，即使是用一种计划性的自然经济、用“普遍的统计”——由社会主义所提出来的、非常发达的自然计算——也是无法取代的。如欲将资本计算废止，则其合理之处，必须发明一种技术的手段来取代，此种手段也要能像货币及货币价格那样，是一种有用的公分母才行。

## 二、经济的功用编制诸类型

当今的经济生活（就像任何“已开发的”经济生活）之根本事实，在于职业编制（Berufsgliederung），亦即人类之按照职业的分化。

就经济学上的意义而言，职业是指基于生计或营利的考虑，由一个人将功效持续地施展出来。职业可在一个团体（如庄园、村庄、城市）的内部进行，也可以是为了营利——在市场上（如劳动市场、财货市场）的交换——而进行。职业编制未必总是存在，纵然有之，也未必有今日这样大的规模 [13]。

从经济学的观点来看，人类的功效可分为经理的 功效与实行的 功效。后者我们称之为“劳动”（Arbeit），前者则称之为对于财货或劳动的“经理”（Disposition）。对于劳动的经理可有种种不同的方式；其分类，就技术角度而言，可根据各个功效（在一经济之内）是以何种方式分配于各个劳动者及其相互关系上来决定；若就经济角度而言，则可按功效是以何种方式分配于种种经济及其相互关联上而定 [14]。

〔劳动功效的技术性编制〕劳动功效的技术上的分配与结合（“分工”与“协力”），其可能性可按个人 人格内所具备的功效之种类而加以区别；亦可按多数人的协力关系之种类来区别；或亦可按物的获得手段（生产手段、运输手段、需求手段）与劳动者的协力关系之种类而区别之 [15]。

1. 各别的 劳动者之功效，就技术的专门化而言，可为兼业与专业。所谓兼业，是指同一个劳动者能具有不同性质的功效（例如农业劳动兼工业的副业，农业劳动兼巡回性的劳动）。所谓专业，是指性质不同的效用由不同的人来供给，这种分化可再区分为：按其最终结

果的性质而区别的“功效的分业化”（如中世纪的手工业），或者是如近世的工场之趋向互补性功效的专技化，此即，将统一的功效分割成互相补充的部分（“劳动分工”）。

2. 结合不同的功效以得一整体，虽然所得到的结果殊无二致，但可因其为同种类的功效之结合，或者为不同性质的功效之结合，而称为“功效的积累”或“功效的结合”。无论是哪一种情况，终归是关于技术程序的，不问其为“并行的”（即彼此独立各自进行的功效），或已在技术上统一的整体功效 [16]。

3. 从物的获得手段（生产手段）之结合的种类来区分，则有纯粹的功效，也有财物之出产、采办或输送的功效。财货的加工制造，总有其前提条件，即“固定设备”（自然天成的或机械化的动力设备，至少亦须有如工场那样的劳动设备），以及劳动手段（工作用具、器具、机械）。工作用具是一种劳动辅助手段，可以适应人类有机的功效。反之，一种被人类所“使用”的劳动手段，是人类必须将自己的功效与之相适应者，我们即称之为器具。最后，所谓机械，则是指机械化的（即自动的）劳动器具（已完善者即为“自动机”）。此种劳动器具的意义不仅在于其能脱离有机的劳动条件而独立的特有效能，而尤在于其功效之可计算性，这对于理性地以资本计算为取向的经济而言，是格外重要的。机械化的劳动器具之使用，必须以经济上有效的利用为前提，换言之，须以有购买力的大量需求为前提；也唯有在此情况下，使用机械化的劳动器具才有利可图 [17]。

〔劳动功效的经济性编制〕劳动过程在经理上的经济可能性有多种，可按其如何将功效分配于各种经济来加以区分，也可按各个经济机会是如何被占有，换言之，即所有秩序（Eigentumsordnung）是如何形成的来分别 [18]。

功效结合与功效分配在经济方法上的情形，与其在技术方法上的情形类似，可以是：1. 功效结合在一有技术分化与技术统合的统一经济内 进行。这个统一经济，可以是一个家计，不过是个大家计（例如南部斯拉夫人的家族共产体，即Zádruga，偶尔也和外面作交换，但大多在其内部已有技术上的分化），也可以是一个营利经济（例如，本身为一统一经济的工场，在其内部实行功效分化与功效结合；或如较此更进一步者——“混合事业”，譬如将煤炭业与冶铁业结合而成；又或如企业同盟〔Trust〕，则为以营利为主、或多或少受金融独占者统一指挥的几种经济之结合）。也可能是：2. 在几个多多少少是自律性的经济之间进行的、专技化的功效分配。于此，或可有各个经济之完全 的经济自律性（亦即在完全自律的经济之间的功效专技化——十九世纪的流通经济为其标准形态），或可有部分的他律性，亦即各个经济对于许多问题虽是自律的，但其经济行为却是以位于其上的团体 之秩序为取向。至于这个上级团体，亦有种种可能的区别，须视其具有家计的 特质，或具有营利经济 的特质而定。在第一种情形下，这种团体是以满足其成员的需要而经营的。这样的体制即可是合作式的（genossenschaftlich），例如印度的乡村便是如此，其手工业者不具自律性，只不过是领有乡村组合之土地的雇工而已，其劳动工作，有全然无报酬的，或者给予定额的补助，此即“圣役”（demiurgische）经济；要不然则为支配式的，例如中古的庄园制度：在庄园制度下，领主除了农民的独立经济之外，处分着一定的功效，领主的家成为庞大的家计（此即“庄宅”）。反之，若上级团体为营利经济取向，则其功效结合的特性，仍可有合作式的与支配式的两种。例如在一个企业联盟（Kartell，就此语之广义而言）的内部，即

是合作式的；若是一个领主的营利经济（例如商行），位于独立农民或手工业者家庭工业式的经济之上，即为支配式的。

〔占有（Appropriation），即所有秩序与所有形态〕所有（Eigntum），在经济学上的意义与法律上的概念并不相同。就经济学而言，譬如可以承继、买卖、分割的主顾关系，也是所有；事实上，这种主顾关系，在印度的法律上的确视为所有的对象。

劳动机会，亦即劳动地位及与其结合的营利机会，可以被占有；物的获得手段、指导地位（例如企业家的地位）也都可以占有。换言之，这些皆可为所有秩序的对象。

1. 就劳动地位之占有而言，有以下的各种极端例子。a. 劳动地位无任何形式的占有：个人可以自由地出卖其劳动力，这也就是有自由的劳动市场的存在；b. 对于劳动者之人身的占有：劳动者被系属于劳动地位，换言之，被一个所有者当作是物件般地占有，因而变成不自由的劳动者或奴隶。第二种情况下，尚有以下种种可能：将不自由的劳动者作家计的利用（家内奴隶，如十六世纪以前的西欧）；将不自由的劳动者当作利源来利用（例如古代，领主给予奴隶劳动自由与营利自由，借此从奴隶那儿征收诸如obrok、Leibzins之类的租金）；将不自由的劳动者当作营利手段，即劳动力来利用（例如迦太基与罗马的大型农场，美国南部的黑人劳作农场）。在这些极端例子之间，尚有许多中间阶段。最后，c. 劳动地位为劳动者所占有，这可以是被个别的劳动者所占有，也可以是被一个团体（统制的劳动团体）所占有。这种处分劳动地位的团体，可具有相当不同程度的“排他性”，并可按照其所希望的功效与机会的统制方式如何，以各种程度使各个劳动者占有劳动地位。此事之最大限度，是世袭的（或终生的）占有（例如，印度种姓制度里的手工业者、宫廷里的执事者、庄园里



的农民的地位，等等），最低限度起码可以防止随时解雇（现代的企业职工咨询委员会制度，可说是工场劳动者对于劳动地位有一种“权利”的开端）。若就团体所采取的统制方式而言，其所能统制的，几乎无所不包；除了劳动地位之外，此种团体还可统制劳动过程（例如中世纪的行会禁止拷打学徒）、劳动品质（例如直到十九世纪时，在西发里亚地方的麻织业）、报酬（价格评定，大抵为免除竞争起见，规定最低价格）、利用范围（烟囱打扫人的巡回区域），等等。同样的，在这些极端例子之间，排列有无数中间阶段，以至于完全放弃对功效义务与机会的统制为止。

## 2. 物的获得手段的占有，分列如次：

a. 属于劳动者 的占有，包括属于各个劳动者的，以及属于劳动者之团体的。前者即个别占有（Einzelappropriation），其作用有种种，可按其为，为了自己的需求而将此获得手段利用于家计，或是（特别是在典型的小资本主义方面）为了市场而用于营利，来加以区别。团体占有（Verbandsappropriation），可按其利用的效果是否分配于个人，或者是共享，而分为股份的（anteilmässig，合作式的）与共产的两种。其中也有许多中间阶段，大体上两种制度是混合的。然而，其利用仍可分为家计的或营利的（俄国的“密尔”<sup>[19]</sup>是以共产的形态而为家计式的，古日耳曼的农业制度下则是股份式的占有；而俄国的有意让劳动者占有生产手段的Artjel，则是营利的）<sup>[20]</sup>。

b. 占有亦可落入所有者（Besitzer）的手中，此所有者并非即为劳动者；如此，则发生劳动者与获得手段的分离。在这样的情况下，也可因被占有的获得手段如何被所有者所利用，而出现种种的区别。所有者可以：（a）在自己的家计内，作家产式的（patrimonial）利用（例如新王国时期的埃及法老之大经济体，他是寺庙财产以外的一

切土地的所有者)；或者 (b) 将占有的获得手段，在自己的企业内当作资本财而利用于营利方面（例如以获得手段之占有为基础的资本主义企业）；最后 (c) 亦可利用之于借贷，此种借贷，有用之于家计的（例如古代庄园领主之于其隶农），亦有用之于追求营利目的之人的。如此，可以想见的是，获得手段可以当作是指定给借贷者个人的劳动手段而委让给这个人（例如生计用具之于小佃农，特别资产之于奴隶），或者可以委让给企业家作资本主义式的利用；如此一来，则所有者与企业者也分离了。

3. 除了劳动地位、物的劳动手段之占有外，尚有指导地位的占有。倘若没有某种形式上的指导地位的占有，那么，资本的占有，亦即获得手段的占有，甚或获得资金所必要的“借贷资本”（信用贷款）的占有，实际上始终就等同于所有者对于指导地位之处分力的占有。指导地位的占有，常跟劳动者之与获得手段的分离相伴而行；其所有，尽管只是贷与式的，但能使企业者的机能成立，同时也可将劳动者变成私有——奴隶。

基于所有者与企业指导者的关系而可能出现的情况是：人格性 (Persönlichkeit) 的 (a) 分离，或 (b) 合一。在第一种情况下，所有者可以是寻求将其所有运用于家计之财产的利害关系者 (Vermögensinteressent) ——其中最为典型的，是近代的所谓“坐食者” (Rentner) ——或者可以是像银行或投机者那样，将其处分下的手段之一部分投资于实业的企业，而成为营利的利害关系者。

在第二种情况下（即所有者占有指导地位），结果是家计与营利经营的分离。这是近世经济体制的特质，而且甚至是法律所强制推行的。在此情形下，营利经营的准则必定是（尽可能理性地）以收益原则为取向。但是除了拥有企业指导地位之外，营利经营也同时还占有获得手段，此一事实，正如企业者之与家计联结，或者也与其他企业

联结，结果造成：对经营外行的、个人的财产，尤其是利金收益的利害——亦即（从物之营利利害的观点来看）非合理性的利益关心——影响到经营的进行方式。这种危险，在企业者与所有者分离的情况下，更加显著，因为如此一来，被占有的获得手段可以变成私人投机的对象，或者变成投机的银行政策与企业同盟政策的对象，故而此处再度发生非合理性的影响，只是其性质为营利投机的。

### 三、经济史的特质

根据以上说明，则经济史的任务为何，已可得若干结论。经济史首先要去考究各时代之功效分配与功效结合的性质。第一个问题是：某一时期的经济功效是如何分配、如何专门化与如何统合的，而且须就技术上、经济上来看，并顾及所有秩序，且与所有秩序相联结。这个问题，其实就是个“阶级”问题，并及于一般的社会构成问题。其次，在此情况下，被占有的功效与机会，是作家计的利用，还是作营利的利用？于是又有第三个问题，亦即：经济生活里，合理性与非理性之关系的问题。现今的经济体制，因簿记的通行，已达到高度的合理化。所以就某种意义和某种限度而言，整部经济史无非就是站在计算的基础上，而在今日已达成目标的、经济理性主义的历史。

经济理性主义的程度，在早先的时代里各不相同。最初是传统主义，即保存旧来的习惯，凡先前所传下者，虽早已丧失我原意，仍传之于后代。此种状态之成为过去，乃此前不久之事，因此经济史对于并非经济性质的诸要素，亦不能不计及。这些要素诸如：追求获得神圣资财的巫术要素与宗教要素，追求权力的政治要素，以及追求荣誉身份阶层之利益等要素。

今日的经济，就营利经济而言，原则上已有经济的自律性，且一以经济的观点为归依，具有高度的计算上的合理性。但是实质的非合理性仍常常渗入此种形式的合理性之中，此乃由于所得的分配，在某种情形下引起（就实质上“财货之最善的缔造”来看）实质上非合理的财货分配；或者由于家计的利益与投机的利益，这在营利经营的观点看来，亦属非合理的性质。然而，上演着形式理性与实质理性这场斗争的文化领域，并不仅限于经济。在法律生活方面，亦有形式的法适用与实质的公道观念之斗争 [21]。（在艺术上也一样，例如“古典的”艺术和非古典的艺术之对立，其所抗争者，实际上是由于实质的表现需要与形式的表现手段之间的冲突。）

最后，还有一点必须提出：经济史（特别是“阶级斗争”的历史），并不像唯物史观所想要让人相信的那样，简直就是一般文化的历史。一般文化的历史并非经济史的产物，也不仅仅是其函数；其实经济史只是一种下层结构，倘若不懂经济史，即不可能在任何广大的文化领域的研究上有成果。

---

[1] 本节的内容相当于韦伯所著《经济与社会》第一部第二章《经济行为之社会学的基本范畴》开头部分（1—14节）的浓缩。——中注

[2] “物财”（Sachgut）不在所论之列，通常仅就其使用的可能性而言，例如其引力、推力、载力，等等。效用恒为个别的，例如以“马”而论，在此关联与意义上，并非经济的对象，仅其个别的效用是对象。为简单计，可将物的效用叫做“财”（Güter），人的效用叫做“用”（Leistungen）。——原注

[3] cf. M. Weber, *Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie*, 1. Bd., S. 4. ——德注参照《宗教与世界》，p. 452。——中注

[4] 因此，“经济行为”的意义经常是指：比较各种使用目的而从中做一选择，至于技术上的考虑则在于为某种（通常是既定的）目的选择手段。（A.Voigt, *Technische Ökonomik*, in “*Wirtschaft u. Recht der Gegenwart*” I, Tübingen 1912.）

[5] 例如作为财政主体的国家，收取学费的学校。——日注

[6] 所谓警察国家。——日注

[7] 例如凭票券发派配给的国家、中世纪的行会。——日注

[8] a. 例如储蓄，b. 例如基于边际效用均等的法则。——日注

[9] 国家社会主义与共产主义的纯粹类型亦是如此。

[10] *Kapital*原指中古时期意大利的航运业里合伙业者的投资。

[11] 《宗教社会学选集》，第一册，p. 5f。——德注

[12] *Kapital*在据此而产生的资本主义经济里即为决算数额，财货在一经济企业里即被换算入此数额中，资本计算因而创立了营利经济的合理形式。

[13] 最古老的“职业”是巫师这一行。

[14] 前者于诸侯的家内及工厂内亦是如此，在这里，各个功效在各劳动者中已专门化，但不分配于各种经济。后者之例则为转手商行（*Verlag*），其在纺织业方面的组织，即在于将功效——在其最后总结时统合起来的功效——分配于各种经济。

[15] K. Bücher, *Die Entstehung der Volkswirtschaft*, I. Bd., 16. Aufl., Tübingen, 1922; E. Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, 1893, 4. Aufl., 1922.

[16] 关于功效之集合化，可举实例以明之：如数人合力负担或牵引重物，此即劳动之积累，若如管弦乐团，则为劳动之结合。

[17] 在流通经济的领域里，必须存在有购买力的大量需求，为的是能提供充足的市场机会（并且同时也为了达到物财供应的最佳效

果)。不过，这须取决于财产分配与所得分配为何种类型。

[18] 例如要问：劳动地位是否属于劳动者或在其权限内，是可随时辞退的或是终身的，物的获得手段是否已被占有及被谁占有，等等。

[19] 密尔（mir）是俄国的农村制度。详见韦伯著，郑太朴译，《社会经济史》，pp. 38—42。——中注

[20] 由于营利原则并未被去掉，因此是一种社会主义，以新的所有者阶级来代替原有的。

[21] 腓特烈大帝和他的法学者之争论，即因法学者之形式论反驳了大帝在便宜行事（就行政及一般的运用上而言）观点下的裁断而引起的。



## 第二章

# 共同体的经济关系

本章译自韦伯《经济与社会》第二部第二章。中译本所根据版本及页数如下：*Wirtschaft und Gesellschaft*，pp. 199—211；*Economy and Society* (ed. G. Roth & C. Wittich)，pp. 339—355；《共同体の经济的关系じついこの一般的考察》。本章正文初稿为黄国钟根据英译本所译，经康乐校改定稿。

### 一、经济的本质与各种经济团体

大多数社会团体皆介入经济活动。与通常惯用（而不恰当）的说法相反的是，我们并不认为所有目的性（*zweckrationale*）的行为皆为经济性的，以此，祈求精神幸福并非一经济行为，尽管它可能有一个依据某些宗教教义的目标。我们也不当将所有经济化的活动皆列入，不管是概念形成时的知识经济化，还是美学上的“手段之经济”，艺术的创造，就针对简化的不断更新的企图而言，经常是大为无利可图的结果。同样的，仅只固守“最适条件”之技术格言——以最少之花费取得相对而言最丰硕之成果——也很少被视为经济行为；毋宁视其为目的理性的技术。只有在下述情况时，我们才会道及经济行为，此即，需求的满足（依行动者之判断）乃仰赖相对而言稀少 的资源及有限的、可能采取的行动，且仅在此一情境激起具体的反应时。当然，

这个理性行动的决定要素，乃基于稀少系由主观认定，而该行动则针对其而发此一事实上。

此处我们不拟涉及任何枝节的“诡辩”及专门术语。不过，我们还得区分两种类型的经济行为。（一）满足个人任何可理解之需求，从食物一直到宗教启迪，如果是在财货及服务相对于需要量显得匮乏的情况下。使用“经济”一词时，我们通常习惯于只考虑日常所需——所谓物质需要。然而，祈祷与弥撒亦可能成为经济之对象，如果有资格主持这些仪式的人不够，且只有在付钱时才能得到的情况下，就像日常面包一样。常被认为具有高度艺术价值的（南非洲）布须曼人（Bushmen）的素描，并非经济对象，就经济意义而言，甚至连劳务产品都算不上，然而有些评价远为不如的艺术产品，仅因其相对地稀少，却可视为经济对象。（二）第二种经济行为则关系到控制及处分稀有财货，以求取利润。

社会行动（Soziales Handeln）有可能以多种形式而与经济发生联系<sup>[1]</sup>。

理性控制之行动（Gesellschaftshandeln）有可能导向（依行动者观点）纯粹经济的结果——满足需求或追求利润。在此情况下，就会产生“经济团体”。然而理性控制的行动，也有可能借经济之运作以达成其他的目的。此一情况，我们即称之为“有经济作用的团体”

（wirtschaftende Gemeinschaft）。社会行动是有可能包含经济及非经济的目标，否则上述情况即不致出现，具有主要经济利益之团体与以经济为次要利益之团体间的分界线并不清楚。严格说来，第一种情况仅出现在利用匮乏此一条件以图利的团体，亦即营利之企业，因为只有在供求关系紧张而有需要时，所有团体才会采取经济行动以解决满足需求的问题。准此，家庭、慈善基金、军事行政、开发森林或狩猎的合作团体，其经济活动并无区别。当然，在社会行动间似乎是有

区别的，有些行动之所以存在，本质上是为了满足经济的需求，例如开发森林，而有些具有目的的行动（例如军事训练）之所以有采取经济行为的必要，则仅仅是由于匮乏的因素。不过，实质上此一区别微不足道，且仅在无任何匮乏而社会行动仍然不变的情况下，始能清楚厘定。

由社会行动所构成的一个不具有主要或次要经济利益的团体，也有可能许多方面受到匮乏因素的影响，而在此一程度内，受经济所制约。反过来说，此等行动亦可能决定经济行为的本质及过程。多数情况下，这两种影响皆交互发生作用。无关乎上述两种团体的社会行动亦非罕见。一起散步即为一例。经济上无甚重要性的团体亦甚平常。不管怎么说，下述这种与经济有关而又为特殊例子的团体，我们称之为“经济统制团体”（wirtschaftsregulierende Gemeinschaften）：团体的规范节制着所有参与者的经济行为，然其组织并未经由直接介入、具体指示（或禁止）而持续性地指导经济活动。这类团体包括了所有的政治团体、许多宗教团体以及其他许多的团体，例如为了经济规范而特别组成的渔民或农民合作社。

如前所述，完全不受经济性制约的团体极为罕见。虽然如此，经济影响的程度却也大有差异，毕竟，社会行动所受到的经济决定是暧昧不明的——适与所谓历史唯物论之假设相反。经济分析中应视为常数的现象，尽管（从社会学观点言之）有显著的结构性的差异，在包含有这些现象（或与之共存）的团体间，通常还是可相容的，不管这些团体是以经济为主或为次。认为社会结构与经济有“功能性”相关联的意见，也还有所偏颇，就算假定有一明确相互依存的关系，此一观点亦不宜视为历史通则。盖社会行动之形式乃遵循“自身之法则”，这点我们不断会看到，就算不管此一事实，这些形式也还是有可能（在一特定情况下）永远受经济以外之其他因素所共同制约。虽然如此，对

于几乎所有的社会团体，至少是那些具有重要文化意义的团体，经济制约有时在因果关系上似乎的确有其重要性，甚至是决定性的，反过来说，经济通常也会受到其所置身之社会行动的自律性结构的影响。此种情况何时及如何发生，无法归纳出有意义的通则来。不过，社会行动的具体结构与经济组织的具体形式间，其选择性亲和力的程度则可归纳之，换言之，我们可以用一般性的词汇来叙述其彼此之间，究竟是互益、互阻或互斥——究竟其彼此“相配”与否。我们此后得经常检讨此种配合的关系。再者，至少我们可以归纳出经济利益促成某种社会行动的方式。

## 二、开放与封闭的经济关系

常见的一个经济决定因素乃是为生计的竞争——官职、顾客及其他的赚钱机会。当相对于利润幅度的竞争者数目增加时，参与者会有意缩小竞争。通常一群竞争者会以其他（实际或潜在的）竞争者外在可见之特征——种族、语言、宗教、地方或社会性出身、血统、住区等——作为排斥的借口。在个案中究竟选择何种特征并不重要，最容易达成的即可，此种集体行动可能会激发受制团体的相对反应。

尽管内部竞争持续，但是共同行动的竞争者如今形成对外的“利益团体”，设立某种具有合理规则的组合的趋势，亦有增长的现象；假如独占利益继续存在，竞争者或他们所能影响的团体（例如政治团体）即会借由正式的垄断建立起限制竞争的法律秩序；从此，某些人士即充任保护独占的“机构”，必要时并得使用强制方式。在此情况下，该利益团体即发展为“法制性特权团体”（Rechtsgemeinschaft），而参与者则成为“特权成员”（Rechtsgenossen）。此种封闭——如我们通

常称呼者——是周而复始的，它是土地财产以及所有行会与其他集体垄断的起源。

朝向垄断特定的、且通常为经济性的机会的趋势，一直是下列情况的驱动力，“合作组织”总是意味着封闭的独占团体，例如在某渔区注册的渔夫、工程师校友会的成立，以确保法律上——或至少实际上——对某些职位的独占 [2]；排斥外人，不让他们分享村落的田地及公有土地；商店职员之“爱国”组织 [3]；某一地区的“家士”（ministeriales）、骑士、大学毕业生及工匠，可转任文职之退伍军人——所有这些团体首先只采取某些共同行动（Gemeinschaftshandeln），稍后则干脆组织社团。此种垄断乃直接针对那些具有某种正面或负面特征的竞争者而来，其目的则不外乎封锁外人的社会与经济机会。其程度可有极大变化，尤以团体成员分享独占利益的配额时为然。这些独占利益对所有持有独占权者可能仍然维持开放，他们因此得以自由竞争，拥有职业专利权者可为明证（够格担任某些职位的毕业生，有特权挑选顾客及雇用学徒的职工师父）。然而，这种机会也有可能对圈内人封闭，方法甚多：（a）职位轮替：官职俸禄持有者任期短暂即有此一目的；（b）授予得撤销，如在一严密组织的农村共同体中（例如俄国的密尔），个人对土地的支配；（c）终身授予，例如成为规则的所有俸禄、官职，职工师父的独占权，使用公地的权利，以及早期大多数村落共同体皆有的分配田地的权利；（d）〔利益团体的〕成员及其继承人有可能得到固定的赠与，条件是这些赠与不得给予他人，要不然也只能给予团体成员：西洋上古之武士俸禄，“家士”之服务采邑，以及世袭职位或行业之垄断，皆为明证；（e）最后，股份之数额得加以限制，不过持有者得自由处分其股份而无须通知其他成员或得到他们允许，例如持股公

司。这些不同的内部封闭的阶段，得称之为该团体对其所独占之社会与经济机会所占有 的阶段。

假使所占有的独占机会开放给团体之外交易，则成为完全“自由”的财产，原有的垄断团体即告瓦解，其残余为处分之拨付权力，出现在市场上则为个人的“获得的权利”。因为一切自然资源的财产，历史上之发展皆来自团体成员独占性股份之逐步占有。与目前不同的是，〔在过去〕不但具体的财物，各种各样的社会与经济机会也是占有的对象。当然，占有的方式、程度及难易，依对象与机会的技术性质而有极大差异，可能适合于占有的程度亦大为不同。譬如说，赖耕种一块田地为生（或由此取得其收入）的人，是被束缚于一具体且清楚可见的物质对象，而顾客则不然。对象仅借改良即可产生收获此一事实，并不能导致占有，因为在某个程度内，这实在是使用者劳力的产物，对于受束缚的“佣客”更是如此，虽然其方式不同，然而顾客就不像不动产那么容易“登记”。占有的程度系基于对象间的此种不同显然是理所当然的。虽然如此，此处我们要强调的是，纵然占有的途径有别，两者之过程基本上是相同的：垄断的社会与经济的机会有时甚至对圈内人都是“封闭的”。因此，各团体在有关对外或对内的“开放”或“封闭”上，程度有所不同。

### **三、团体结构与经济利益**

当团体是由具备共同特质的人所组成，而此特质又是经由抚育、传授与训练才能获得 时，这种垄断的倾向会呈现特殊的形式。这些特征可能是够资格从事某些经济活动，担任同样或相似的职位，骑士或苦行的生活方式，等等，假若在这样的情况下，由于社会行动而导致组织出现，则此一组织极可能成为“行会”。具备完整资格的成员，借



独占精神、知识、社会与经济之财物、职责与职位而取得“职业”（Beruf）。只有符合下列条件的人，才得以不受限制地从事该项职业：（一）接受完整的修行而得到适当训练者；（二）证明其资格者；（三）有时得经历待用期且符合其他要求者。从少年同学会、骑士组织、职工行会，一直到近代官员及雇员所需资格，各团体之发展常循一典型之模式。诚然，在各处希望有效执行能得到保证的倾向，或许皆有其重要性，尽管彼此间的竞争仍可能持续，参与者可能为了精神或物质的因素而需要此种保证：地方工匠为其商誉，属于某一组织的“家士”及骑士为了其专业声望及本身的军事保障，禁欲团体则恐惧鬼神可能会因其错误的操作而迁怒于所有的成员（例如，几乎所有的原始部落中，凡是在祭典舞蹈时唱错歌者，早期皆被处死以赎罪）<sup>[4]</sup>。不过，对于有效执行的这种关切，较之于设法限制某一具有荣誉与俸禄之职位的候选人的兴趣而言，通常还是得屈居其下。见习期、待用期、杰作及其他要求——特别是团体成员昂贵的娱乐活动——比起专业资格考试，经常是更经济的〔阻挡〕方式。

这种垄断的倾向及类似的经济考虑，在妨碍团体的扩张上，经常扮演重要角色。例如，雅典的民主制逐渐设法限制能够享受公民权者的人数，因此也限制了其自身的政治扩张。教友派之传道，也因经济利益最根本上相类似的安排，而陷于停顿。伊斯兰教传教之热诚，最初原本是宗教义务，最后也因身为征服者的伊斯兰教武士希望能有一些非伊斯兰教徒——因此也就没有特权——的人口，以便能供养享有特权的信徒而受到限制。这是许多类似现象的一个典型。

另一方面，个人以代表团体利益维生，或以其他方式在意识形态或经济上依赖团体的存在以维生的情况，也是司空见惯的。因此社会行动可以经由宣传、保存而转化为一个组织，虽然这在正常情况下是不该发生的。此种兴趣可能有最歧义的知识根源：十九世纪之浪漫主

义观念论者及其追随者唤醒无数属于“有利害关系”之民族的、衰微的语言团体，使其致力于发扬自己的语言。德国的高中及大学的教师曾帮忙拯救微小的斯拉夫语系团体，并感到知识上有必要写书来讨论这些团体。

然而，如此纯粹观念性团体的存在，其杠杆作用显然不若经济利益来得有效。如果团体聘请某人担任其共同利益的长期性且计划性的“机构”，或者此一利益代表可从其他地方获酬，则组织成立，且能强力保证在所有情况下协同行动之持续。准此，某些人职业上对保留旧会员、招募新会员感到有兴趣。他们是否接受报酬以代表（隐藏性或赤裸裸的）性别的利益<sup>[5]</sup>、其他“非物质性”或最后是经济性的利益（工会、管理协会及类似组织），他们是否计件论酬或支薪秘书式的公开代言人，在此皆不重要。间歇及不合理的行动样式，为制度化之理性“经营”（Betrieb）所取代，而且在参与者为其理想所鼓舞起来的当初的热情都早已消失之后，仍能运作。

“资本家”的利益本身可能会以多种方式，在鼓动某些特定的社会行动上发生利害关系。例如，德意志帝国时，德文“哥德”式铅字版的所有人，就想要保留这种代表“爱国”的字母，〔而不肯用拉丁的字体〕；同样的，旅馆主人允许社会民主党的聚会，虽然他们的前提——不让军事机关人员进入——还得看党员规模大小而定。类似这种类型的社会行动，大家都可想到很多例子。

不管我们处理的是雇工或资本家雇主，所有此类经济利益之个案，有一共同特征：实质共同理想之利益，必然屈居于维持团体持续或扩张的利益之下，不管其行动的内容为何。最引人注意的例子厥为美国政党意识形态内涵的消失，但最重要的例子乃是长久以来资本家的利益与政治共同体扩张之间的联系。一方面，这些共同体可对经济发挥巨大影响力，另一方面，它们又能攫取巨额收益，因此资本家可

从它们取得最多利润，直接方面如给付有偿劳务，或在预期收益的条件下先为垫款，间接方面如经由剥削政治共同体领域内的对象。西洋古代及近代时期开端，资本家利得的焦点，集中于此种政治性制约的“帝国主义式”利润，今日资本家的营利亦日渐往此方向迈进。一个国家权力领域的各方拓展，增加了资本家相关利益的潜在机会。

有利于团体扩张的这些经济利益，（可能）不但会受上述垄断倾向的阻挠，同时也会受到由于团体的封闭及排他性而得到的其他经济利益的阻挠。我们已概略陈述过，通常自愿性团体容易超越其理性的首要目标，而在各异其志的参与者间建立起关系：结果是，一个包含性的共同体关系（*übergreifende Vergemeinschaftung*）会附着于结合体关系（*Vergesellschaftung*）之上<sup>[6]</sup>。此一说法当然亦非永远为真，它仅发生在假定社会行动具有某些个人——而非仅业务——的接触上。例如，个人可获得股份而与其本人资格无关，仅须靠经济性的交易，而且通常无须通知其他股东或得到他们同意。类似之方针，通行于那些靠纯粹形成条件或成就来决定其成员资格——而非考验个人本身——的社团。此一现象常出现于某些纯粹经济性团体，以及某些自愿性的政治团体，一般而言，不论在哪儿，此一方针愈为可行，则团体的目标愈为理性及特定。然而，有许多团体则明示或暗喻加入系基于资格，包含性的共同体关系即告出现。此种情况尤其发生于成员入会许可系之于对候选人个人之才能的调查与许可时。至少一般而言，候选人不但得就其是否对组织有用一点接受考察，而且也必须就其他成员所珍视的个人资质之“存在”与否接受考察。

此处我们无法依照排他性的程度来划分各种不同的社团。可确定的是，此种选择存在于各式各样的社团中。不仅是宗教教派，而且社交联谊会，如退伍军人协会甚至保龄球俱乐部，通常这些团体会拒绝任何受到团体成员反对的人加入。这个事实对于“正当化”新进成员的

重要性，远超过对团体目标而言非常紧要的才能。会员资格对他所能提供的有利关系，也同样远超过组织的特定目标。因此，常见到有一些人虽然对组织的目标并不真正感兴趣，他们还是会加入该组织，只因为会员资格所能带来的、那些具有经济价值的正当性与各种关系。就此动机本身而言，或许含有强烈诱因可促使人加入，因之而扩大团体。然而由于成员有意垄断那些好处，并想借限制〔可能得到好处的人〕于最小的范围以扩大其经济价值，而导致相反效果。圈圈愈小且愈排外，会员资格的经济价值及社会声望愈高。

最后，我们必须简单讨论另一种经常存在于经济与团体行为之间的关系：有意地提供经济利益，以维持并扩大基本上为非经济性的团体。当几个相近似的团体互相争取成员时，此一情况尤其常见：政党及宗教共同体可为明证。例如，美国的教派安排艺术、体育及其他娱乐，并降低离婚者再婚的条件，结婚标准之无止境地降低一事，直到最近才因正常的联合运作而扼制住。除安排郊游及类似的小型活动外，宗教及政治团体成立青年会与妇女会，并热切参与纯粹社区或其他基本上非政治性的活动，这些活动使得他们可以施经济恩惠予地方上的私人利益。在极大程度上，这些团体对自治性、合作性或其他机构的入侵，实有直接的经济动机，借着职位俸禄及社会地位，它可帮助这些团体维持其职员，并将运作费用转嫁至这些机构。适合此一目的的是自治市镇、生产者及消费者合作社，医疗保险基金，工会及类似组织的职位，更大范围的话，当然可以算上政府职位及俸禄，其他有地位或有给付的职位——所有可以从政治权威取得的，包括教授一职在内。在一个议会政府的制度中，一个团体如果能够强大，即可为其领导人及成员筹得此种支持，就像政党一样。对政党，这可是必要的。

此处我们只想强调一个普通的事实，非经济性团体也同样成立经济性组织，特别是为了宣传的目的。许多宗教团体的慈善活动有此目的，基督教、自由党、社会党、爱国工会、互助基金、储蓄及保险机构以及（更大规模的）消费者与生产者合作社，更是如此。例如，某些意大利的合作组织，在雇用工人之前，要求其提供表白信仰的证书。1918年以前的德国波兰人以非比寻常、令人注目的方式筹组信用贷款、抵押付款及农地购买；1905—1906年的俄国革命时，许多俄国政党立刻遵循类似的现代政策。有时成立商业企业：银行、旅馆（如社会党在奥斯腾德 [Ostende] 的“人民旅社”），甚至工厂（比利时也有）。当此现象发生时，政治共同体内的支配团体，特别是文官系统，亦采取类似手段以便继续掌权，从筹组经济上有利可图的“爱国”组织及行动，到国家控制的贷款（如普鲁士银行），无所不为。至于有关此种宣传方式的技术枝节问题，此处不拟深论。

此节我们只想概括性地叙述，并以某些典型的例子阐明，在不同的团体内部扩张与垄断的经济利益既共存而又相对立的现象。我们必须放弃深究细节，盖此举非对各种团体进行研究不可。代之则为对存在于团体行动与经济之间最常见的关系，作一概要性讨论：事实上，为数极多的团体皆有附带的经济利益。通常这些团体必已发展出某种合理性的组织，只有自家计发展出来的，才有例外情况。

## **四、有经济作用的团体满足其需求的类型与经济形态**

社会行动转变成理性组织后，如果需要财货或劳务以供运作，则得有一个确定的满足需求的秩序。基本上，获得这些财货与劳务的方式有五种典型——此处我们尽可能举政治团体为例，因为它们的处理方法是最成熟的：

（一）集体式自然经济的庄宅（Oikos）型<sup>[7]</sup>。团体成员必须付出固定的个人劳力，这种劳务可能是全体平等的，例如普遍性地征调所有强壮适任的男人服兵役，或者特殊性的如征调工匠（Ökonomie-Handwerker）；再者，他们也必须缴纳固定配额的实物贡纳，以供应君主餐桌或军事当局的需要。因此，这些财货及劳务并非为市场而生产，而是为了团体的集体经济（例如，自给自足的庄园或皇室家计——“庄宅”的纯粹类型——或完全依赖劳务与实物供给的军事当局，如古埃及）。

（二）市场导向的贡纳，使团体得以提供购置设备、雇用工人、官员及佣兵等需求，贡纳可以是强制税、定期规费或某种场合之规费，也可能来自成员入会时的贡献，不过这个成员可以（a）从某些好处或机会（例如地籍管理处或其他机构），或者物质的设施（如道路）而获利——所采取的原则是给予劳务的补偿：技术意味之规费；个人也可能被征取贡献，只要他（b）恰好在团体的权力范围内（例如从土著居民征取贡纳，抽取从此团体领土通过的人及货物的规费）。

（三）营利经济型：企业销售其产品与服务，并将其利润交给所属的团体。此种企业可以不是正式独占的，如普鲁士的“海外贸易公司”（Seehandlung）与“大酒厂”（Grande Chartreuse），也可以是（过去与现在常有的）独占形态，如邮局。显然上述这三种概念上最为一贯的类型间，各种的结合方式皆有可能。货币可以取代实物给付，自然产物得售于市场，资本财可直接取之于实物给付，或以摊派方式取得。通常这三种类型的主要部分皆彼此混合。

（四）赞助型（mäzenatisch）：有些人对某团体有物质或理想上的利益，并且力能负担，因此自愿捐助之，至于此人在捐助人外是否为此团体成员则无关紧要。（就宗教与政治团体的例子而言，标准



形式是宗教献金及大赞助者的政治献金。此外，托钵修道会及早期历史上对王侯的“乐捐”亦可算上。）此种类型并无固定的规则与义务，捐献与其他形式的参与也没有必然的关系——赞助者可以完全置身于团体之外。

（五）特权化的负担分配：（a）优势特权的负担分配。当某种经济或社会的垄断受到保障，或相反的，当某些特权身份团体或垄断式团体可以部分或全部免除负担时，即出现优势特权类型。准此，捐献与劳务并非根据一般通则来要求，亦即并非依照不同的财产及收入的阶层或——至少在原则上——按照可知的财产与职业来要求；反之，捐献与劳务是根据大共同体赋予某人或某团体的具体的经济、政治权力与垄断权而决定的，例如领主庄园、税捐优惠、行会或某些身份团体的特别捐献。要点是这些〔捐献与劳务〕的征取是与保障（或占有）特权相关联的，或者作为给予这些特权的补偿，以致满足需求的方式，由于对团体各个阶层关闭了社会与经济的机会，造成了（或稳定了）团体垄断的分化。一个重要的特殊个案即为，许多不同形式的封建或家产制政权管理机构，由于其占有特权的权力地位，因此可以提供一致行动所必要的〔需求〕数额。例如在身份制国家里（*Ständestaat*），君侯必须从自己家产制财产中提供政府所需费用<sup>[8]</sup>；同样的，政治或家产制权力与身份的拥有者，如封臣、家士等，也必须运用自己的资源。此种满足需求的方式经常涉及实物贡献。然而在资本主义情况下，类似现象亦可能发生：政府当局可以用某种方式授予某企业团体独占权，然后再要求它直接（或经由税收）提供捐献。此一方法在重商主义时代甚为风行，现在也再度得势——德国之酒税即为一例<sup>[9]</sup>。

（b）劣势特权的负担分配。经由劣势特权以满足需求的方式，称为赋役制（*Liturgie*）<sup>[10]</sup>：如果经济上巨大的义务紧紧联系于某种

水准的财产上，而这些财产所有者并未拥有任何独占的特权，最多只能轮流负担的情况下，我们称之为“阶级赋役制”。雅典的trierarchoi [11] 与chorego [12]，以及大希腊化时代国家的强制义务性之包税者皆为其例。如果义务是以此种方式附着于独占团体，使得团体成员无法单方面退出，而仍然存在着满足更大政治单位需求的连带责任，我们称之为“身份赋役制”。古埃及与西洋上古的强制义务性行会；俄国农民世袭性地依附于村落（对税收有连带责任）；通贯整个历史（其移动性的限制或松或紧）的“部曲”与农民，他们也有付税的连带责任以及（可能）提供劳役；古罗马的“市镇议员”（decuriones） [13]，他们负责收取税捐，因此也集体负责，以上皆为明证。

通常，最后第五型之满足需求的方式，基本上限于强制性团体，尤其是政治团体。

## 五、团体满足需求与分配负担的影响，经济统制的秩序

满足需求的方式之所以多样化，永远是不同的利益间斗争的结果，通常会产生超越其直接目的的深远影响，而可能导致相当程度的“经济统制的”秩序；尤以赋役式的需求满足为然。纵非直接如此，这些多样的满足需求的模式也可能强烈影响经济的发展与方向。例如，身份赋役制极有助于社会与经济机会的“闭锁”、身份团体的稳定及由此而消除私人资本的形成。抑有进者，若一个政治共同体依赖公营企业或营利经济以满足其需求，私人的营利经济亦不易出现，独占性的满足需求方式也同样影响私人资本主义，但也有可能既刺激同时又妨碍私人资本的形成，端视政府支持的独占的个别性质而定。西洋古代的资本主义奄奄一息，因为罗马帝国逐渐恢复到身份赋役制以及（部分）公

营事业的满足需求方式。目前，自治区或国家经营的资本主义式企业，部分地重新导向（同时也部分地取代了）私人资本主义：德国证券交易所自从铁路国有后，即不再报价铁路股票，此点不但对其地位，并且对财产形成的性质皆甚为重要<sup>[14]</sup>。若独占事业由国家保障，并获补贴（如德国的酒税），则私人资本主义受到压抑（如，私人酿酒厂之成长）。反之，在中古及近代早期，贸易及殖民的垄断最初是有助于资本主义的兴起，因为在当时条件下，只有垄断可以提供给资本主义企业足够的利润幅度。但其后于十七世纪之英国，这些垄断妨碍了资本家的利益，招来甚多激烈抨击而终至崩溃。因此，奠基于税捐的垄断，其影响常是双关的。虽然如此，以税捐及市场方式来满足需求显然是有利于资本主义的发展；极端的情况例如尽可能地利用开放性市场以应付行政需要，甚至连军队的招募及训练皆由私人企业家包办，至于资源则借税收取得。要这样做的话，其前提自然是得有一个完全成熟的货币经济，以及一个极端理性及有效率的管理机构：官僚体系。

当考虑到个人“动”产课税的问题——不管在何处都是个难题，特别在民主体制下——此一前提尤为要紧。此处我们得稍微探讨这些难题，盖其深切影响到近代资本主义之兴起。就算在无产阶级取得支配的地方，只要有产者可自由离开共同体，个人动产的课税就会受到限制。流动的程度，不但取决于有产者在此特定共同体中成员地位的相对重要性，而且也取决于财产的性质。在强制性组织中，特别是政治共同体，财产的利用主要是依赖不动产者，其性质是静态的，有别于货币或容易交换的个人动产。如果有产者家庭离开一个共同体，留在原地的就必须支付更多的税捐；而在一个依赖市场经济的共同体，特别是劳力市场，无产者可能会发现，有产者的离去会导致他们经济机会的大量萎缩，因此不得不放弃任何鲁莽地向有产者征税的企图，甚

至还得格外向其示惠。此一情况是否真会发生，系于该共同体之经济结构而定。在民主制的雅典，对于有产者课税的诱因，要超过上述之考虑，盖雅典城邦主要是依赖其附庸的贡纳，并且在其经济体系内，（现代意义上的）劳力市场也还未发展到能决定大众的阶级状况的程度。

在近代的状况下，则通常恰好相反。今日无产者掌权之共同体，通常对有产者皆极为谨慎。社会主义者控制的市镇，如卡塔尼亚市（Catania），以大量的优惠税率招徕工厂，盖社会主义之大众对更佳之工作机会及直接改良其阶级处境的兴趣，超过对“公道地”分配财富及“公平地”征税的兴趣。同理，尽管在某个个案中有利益冲突，地主、建地投机者、掮客及工匠，倾向于优先考虑他们切身的、阶级制约的利益；因此，在所有类型的共同体中，各种形态的“重商主义”皆为惯见现象，尽管其间有甚大差异。那些关切自身在共同体内相对的权力地位的人，也希望能维持税基及那些可以供给他们贷款的大量财富，使得上述现象益发如此；因此，他们被迫审慎处理个人财产。准此，纵使在无产者掌权之处，如果有许多共同体彼此竞争，使得有产者可选择其住所的话，则个人财产可以期望享有“重商主义”之特权，或者至少可以免除赋役及税捐。美国即为一例，各州之分离主义，导致所有想认真结合消费者利益之企图皆归于失败；对于一个国家内部的市镇而言，上述论断稍有限制，不过也还适用；最后，各个独立国自身亦然。

至于分配负担的方式，当然主要得取决于共同体内各个不同团体之相对权力地位，以及经济制度的本质。以实物满足需求愈增长，愈导向赋役制。因此，在埃及，赋役制度起自法老时代，而仿自埃及的晚期罗马赋役制国家，则是因为征服的内陆地区主要皆为自然经济体系，以及资本家阶层的相对式微；而这些阶层之失去其重要性，乃在

于罗马帝国的政治与管理的转变，消除了包税者及资本家利用高利贷对附庸民的剥削 [15]。

如果个人“动”产占支配地位，则不管何处的有产者都会解除加于自身的赋役式满足需求的负担，并将税赋转嫁给一般大众。在罗马，兵役曾经是依照财产而划分的赋役制，有产公民且得自备武器；然而，接着是骑士阶层免除了兵役，而由国家装备的无产阶级军队取代，他处则代之以佣兵，至于其费用则来自一般大众的税捐。中世纪时，各处皆以付利息的贷款、土地抵押、关税及其他摊派来满足特殊的公共需求，而不再用征收财产税以及无息的强制性贷款——亦即有产者的赋役义务——来解决；因此，有产者利用推动公共需求，来谋取利润及定期收入。有时这些措施几乎使得城市的管理机构及税收制度，沦为债权人工具，热那亚有一段时期就是这样。

最后，在近代初期，卷入权力斗争的各国，由于政治原因及货币经济的扩大，需要更多的资金。结果则导致新兴国家与受仰慕且具特权的资本家力量之间可资追忆的结盟。这是创造近代资本主义的一个主要因素，因此，将此一时代之政策名为“重商主义”，可说是完全正确的。虽然在古代及近代，当几个政治共同体借扩大税基及促进资本形成（为了得到私人贷款）的方式彼此竞争时，作为保护个人“动”产的“重商主义”同样存在，此一用语仍然正确。在近代史初期的“重商主义”之所以有特殊的性格及影响，有两个原因：（一）互相竞争的国家及其经济的政治结构，此点容后再述，以及（二）逐渐出现的近代资本主义——特别是工业资本主义——的新奇结构，是不见于西洋古代的，而且最后还大大得力于国家的保护。无论如何，从那时起，欧洲庞大的、大致相等的与纯政治性的结构之间的竞争性斗争，有其全球性的影响。众所周知，此一政治竞争仍然是资本制度保护主义的最重要动机之一，保护主义出现于当时，至今仍以不同形式延续着。不了



解这段奇特的政治竞争，以及在过去五百年以来存在于欧洲各国间的“均势”（兰克在其第一部作品中认为此一现象乃是这个时代具有世界史性的特点），我们即无法了解现代国家的贸易及金融政策——最与现代经济制度核心利益息息相关的政策 [16]。

---

[1] 此句显然是后来再加上的。Soziales Handeln一词未在本章再出现，韦伯用的是较早期的同义语Gemeinschaftshandeln。——英注

[2] 韦伯在用一个组织的名称时，通常都是就其原意而言，不过也会带点隐含的讽刺。在此个案中，他所说的Verband der Diplomingenieure，也就是技术学院（Hochschulen）毕业工程师校友会。这个学院的声望比不上古老的大学，不过它的毕业生一直努力想与其他技术学院（没有大学地位，其文凭也没有保证）的毕业生区分开来。——英注

[3] “商店职员爱国总会”乃白领雇员之工会，他们借鲜明之国家主义以强调自己与劳动阶级的社会距离。该总会于魏玛共和时期仍为著名的右翼组织。——英注

[4] 韦伯于《经济与社会》第六章第八节提及此事，认为是美洲印第安人习俗。菲朔夫（Fischhoff）在译韦伯的《宗教社会学》时，将之译为“印度”。但是拉尔夫·林顿（Ralph Linton）认为此一习俗乃来自波利尼西亚，参见*The Tree of Culture*，New York, 1955, p. 192。——英注

[5] 韦伯此处提到的可能是当时的事件：亦即鼓吹自由恋爱与私生子权利的女性宣传者，还有主张“性共产主义”的弗洛伊德派精神病学者，都出现在海德堡并激怒了韦伯。不过，韦伯绝非反女性主义者。当他的妻子1910年在海德堡组织“德国妇联会”（Bund



deutscher Frauenvereine) 会议时，一个教授在报纸撰文抨击此会议为老处女、寡妇、犹太女人及不孕妇女之大杂烩，最后一类显然是把韦伯之妻都骂进去了。韦伯替他的妻子写公开答辩，不过这又导致人家批评他只会躲在妻子背后，却不敢挺身为其战斗。结果是另一场官司。此外，韦伯亦曾帮助他的第一位博士班女学生艾尔泽·冯·里希特霍芬 (Else von Richthofen) 成为巴登邦的第一位女性工厂监督，该学生之妹妹即为 D. H. 劳伦斯 (《查泰莱夫人的情人》一书作者) 的妻子。见 Marianne Weber, *Max Weber*, pp. 429—430。——英注

[6] 有关“共同体关系”与“结合体关系”，参见《支配的类型》，p. 351。——中注

[7] 有关“庄宅” (Oikos)，参见《支配的类型》，p. 341。——中注

[8] 有关“身份制国家”，参见《支配的类型》，p. 416。——中注

[9] 1909年的酒税是“帝国议会” (Reichstag) 中自由派及保守派结束其联合阵线，并导致首相比洛辞职的主要因素。争论的要点是税制改革，希望通过此一改革可以筹措剧增的军费，并使社会各阶层的税赋更公平。——英注

[10] “赋役制”，参见《支配的类型》，p. 341。——中注

[11] trierarchy是古代雅典人为了建立海军的一种制度。为了建造三层桨的战舰 (trireme)，雅典人从公元前五世纪初开始，每年自富裕的市民中挑选若干人，责成他们建造战舰，招募桨手，并负担此一战舰的一切开销，包括桨手的费用、修补费用等，出钱的人即成为此一战舰的“司令官” (trierarch)，而此一制度即称为“trierarchy”，于公元前四世纪末废止。参见 *The Oxford Classical Dictionary*, p. 1094。——中注

[12] choregia也是古雅典人为了提供酒神节的娱乐节目而推行的制度。为了提供祭典所需的合唱团、悲剧与喜剧节目的演出，自公元前五世纪开始，每年自富裕的市民中挑选若干人，责成他们负担一切的开销。参见*The Oxford Classical Dictionary* , pp. 230—231。  
——中注

[13] decuriones指古罗马时期地方自治市镇的“议员”。各自治市镇依其大小选出若干名额的终身制议员，选取的标准相当严格，主要皆来自当地富有的望族。他们的权力相当大，例如协助当地首长（magistrate）处理公务，负责与中央或省区总督交涉，因此实际上控制了当地社区的一切公共事务。此外，他们也负责税收，不足时并须负责补足（这就是为何需要富人充任的缘故）。早期罗马帝国强盛时，各自治市镇皆相当繁荣，出任“议员”是相当荣耀之事，等到帝国晚期，内乱外患频仍，人民负担过重，不得不流亡他乡，赋役的短缺日形严重，“议员”的负担也就日益加重，最后罗马皇帝索性下令“议员”世袭，以便能巩固政府赋役的来源，“议员”一职遂由荣誉变为义务，从一个统治阶级降为负责税收的阶级，自治市镇的制度亦告崩溃。参见*The Oxford Classical Dictionary* , p. 318。——中注

[14] 到1875年止，迅速发展的德国铁路，还有一半控制在私人手中。铁路股票一直到1873年大崩溃为止，也始终是投机的主要对象。普鲁士自1847年开始筑铁路，到了1878年后即考虑大规模收归国有。不过，国有化的主要考虑，与其说是为了防止股票投机，毋宁说是为了军事目的。参见Gustav Stolper, *German Economy: 1870—1940* , New York, 1940, p. 725。——英注

[15] 参见本书第十九章《古代城市》。——中注

[16] Leopold von Ranke, *History of the Latin and Teutonic Nations: 1494—1514* , London, 1909。——英注

## **第二篇 前资本主义时期**

### 第三章

## 财产制度与社会团体

本章译自韦伯《经济通史》第一章第二节。中译本所根据版本及页数如下：《社会经济史》（郑太朴译），pp. 48—50, 61—63, 64—65, 67—71; *General Economic History* (trs. F. H. Knight), pp. 26—28, 37—41, 43—46; 《一般社会经济史要论》（上）（黑正岩，青山秀夫译），pp. 97—99, 115—120, 123—129。

〔占有的形式〕占有形式之多样性，几与耕作方式之多样性不相上下。占有权原先不管在何处都是属于家族共同体的；但此处所谓的家族共同体，可以是像南部斯拉夫人的Zádruga那样的个体家户，也可以是像易洛魁人（Iroquois）的“长屋”那样更大的组合。占有权的行使可以有两种不同的基础。（一）将劳动的物质手段——特别是土地——当作劳动工具；在此情况下，这些手段往往为子女与其氏族所专有。（二）土地被视为“枪地”（Speerland），即由男子征服得来并加以保护的土地区；在此情况下，土地则属于男系氏族或其他的男子团体。无论如何，原始的占有形式与劳动分工，并非单纯取决于经济的考虑，还包括有军事的、宗教的及巫术的动机。

在过去，个人必须不断地使自己适应其所属的各种团体。这些团体有下列种种：

（一）家族。家族有种种结构，但基本上是个消费团体。生产的物质手段，尤其是一般动产，亦可为此家族所占有。占有权在家族内部，亦可作进一步的划分，例如武器及男子用具即为男子所占有，并依照特别的继承次序传予男子，装饰品及女子用具则属于女子。

（二）氏族。氏族也是各种所有的持有者。它可以持有土地；不过，无论如何，氏族成员对家族共同体持有的财产常有特定的权利，例如产业出售时须得氏族成员的同意，或是成员有优先购买权等。这些都可视为原始占有权之遗迹。此外，氏族有保障其族人安全的责任，有为族人复仇的义务及执行复仇的法则。它有分享杀人罚金的权利，对氏族女子亦享有共同处分权，因此亦有权利分享女子出嫁时的聘金。氏族可分为男系及女系，如果财产及其他权利都属于男性的氏族占有，则为父系制度，否则即为母系制度。

（三）巫术团体。最重要的是图腾（Totem）氏族，出现在泛灵信仰居支配地位的时期。

（四）村落团体与马克体（Mark）。这些组织具有重要的经济意义。

（五）政治团体。此一团体保护村落所占有的土地，从而对定居在此一土地上的人有种种广泛的权利；此外，它还要求个人的军事服役及司法服务，并给予相应的权利<sup>[1]</sup>；另外，它也负责征发封建徭役与赋税。

个人有时还须考虑下列的关系：

（六）与庄园领主（Grundherr）的关系。当经营的土地不属于自己所有时，即出现此种关系。

（七）与人身领主（Leibherr）的关系。当自己不是自由人而为别人的隶属民时，则有此种关系。

在以前，每一个日耳曼的农民都须依附于庄园领主、人身领主与司法领主（Gerichtsherr）<sup>[2]</sup>。这些领主对于农民的服务，各有不同的要求权；因此，各种不同的领主权是否分属多人或集中于一人身上，即影响农业发展的形式；在分属多人的情况下，由于领主间的互相竞争，有利于农民的自由，而在后者的情况下，则有趋向隶属关系的倾向.....

〔家族发展之经济的与非经济的因素〕要讨论这个问题，首先须对原始经济生活作一通盘的考察。

向来在科学讨论中流行的三个阶段的分法——狩猎、畜牧及农耕——是不足取的。纯粹的狩猎民族或游牧民族，而且彼此间或与农耕民族间皆无须进行交换者，即或有之，亦不能说是原始的。反之，耨耕（Hackbau），与狩猎相结合而游牧化的农耕，才是原始的。所谓耨耕是没有家畜（尤其是驮兽）的农耕。犁的使用，实代表着向现代农业转化的一种过渡。家畜的驯养需要极长的时期，多半是先有驮兽，然后才有乳用家畜，不过，在东亚一直到今天还有些地区不懂得榨乳者。而专供宰食的家畜在这之后才出现。以偶然现象而论，屠宰当然是很久远的事了，稍后乃成为肉食狂欢的对象，而以礼仪的形式表现。最后则是为军事目的而驯养牲畜。自公元前十六世纪以来即已有马，供草原骑士乘用以及各处拖曳东西之用。从中国、印度一直到爱尔兰，各民族皆有的车战时代，亦开始于此时。

耨耕可由小家族个别经营，也可由家族共同体联合起来，甚至聚集到数百人的群体劳动来经营。后面的农耕方法，已经是技术改良之后的产物。狩猎最初必须要共同经营，虽然此一共同体关系（Vergemeinschaftung）是环境使然。家畜饲养则可以个人来经营，而且也一向如此；无论如何，从事畜牧的共同体是不能太大的，因为



广大的牧群需要宽广的地面。最后，粗放农业可以用各种方式经营，不过，开垦时却需要共同的协作。

两性间的劳动分工，与不同的经济经营方式相交错。原始时代的农耕与收获，主要皆为女子的工作。一直要到劳动比较繁重时（以犁代替耨耕），男子才参与此事。以纺织为主的家内劳动，完全由女子担任。男子的劳动则为狩猎、饲养家畜（小家畜还是女子之事）、雕刻、金属加工以及——最重要的——战争。女子是固定的劳动者，男子只不过偶尔为之，其后随着工作的逐渐困难与剧烈，男子才不得不成为固定的劳动者。

这些情形相互结合下，产生了两种类型的团体化：一方面出现了家内劳动及耕种劳动的共同体，另一方面则有狩猎及战争的共同体。女子在前者具有绝对的重要性，在此基础上，她往往踞有优势的地位，甚至可能握有绝对的指挥权。女子集会所（Frauenhaus）本来就是劳动场所，而狩猎与战争的团体化则产生了男子的组合（Männerbund）。不过，无论家长是男子，或像印第安人那样由女子担任，基本上总存在着一种传统性的束缚，以及相对应的家内家长的地位。反之，狩猎与战争的团体化则是在一个卡理斯玛（Charisma）领袖的指导下形成的，他之所以成为领袖，是取决于个人的勇武及人格的资质，而非血缘关系；他是自由选出的领袖，拥有自由选任的扈从。

除了女子经济的劳动场所——即家族共同体——之外，还存在男子集会所。从二十五岁到三十岁的这段时期，男子都一起住在家庭外的一个会所，以此为经营狩猎、战争、巫术及制造武器或其他重要铁器的中心。年轻人常用掠夺方式以得妻，由于掠夺是以集体行动，因此掠夺婚带有多夫的性质。不过也有买妻的。为了保守秘密，女子禁

止出入男子集会所。例如南太平洋群岛的人即以恐怖的行列 (DukDuk) 来保持男子集会所的神圣性.....

一般而言，男子集会所也是一种男子修炼期的制度，儿童到一定年龄即离开家庭，经过巫术的手续（特别是割礼）及成年礼，再进入男子集会所。整体而言，集会所实具有兵营的性质，可说是一种军事制度；此种军事制度崩解后，导致各种不同的发展 [3]，例如巫术社团或像意大利克莫拉 (Camorra) 那样的秘密政治团体 [4]，斯巴达的会团 [5]、希腊的phratia及罗马的curia (covirier) 也都是这种制度的范例 [6]。

这种原始的军事组织并非到处都存在过，即或存在，也是昙花一现；其原因可能是由于非军事化的结果，也可能是由于战争技术的进步，有利于运用重兵器且经过特殊训练的个人格斗的兴起。车战与骑战更有力地推动了此一发展。结果是男子又回到家庭，和妻子一起过活，军事保护亦不再由男子集会所负责，转而赋予战士一块土地，使其自行武装以保障自身安全。于是血缘关系开始有决定性意义，而世界上各地都曾有过（各种形式）的原始泛灵论或精灵信仰，也是与此相呼应的。

基于泛灵论的图腾制，其起源或亦与男子集会有关，尽管后来图腾逐渐脱离泛灵论。所谓图腾是一个被认为有精灵依附的动物、植物、岩石、人工制品或任何东西，凡属这个图腾团体的成员都与此一精灵有泛灵的血缘关系。如果这个图腾是动物，即不许屠杀，因为它跟这个团体有血缘关系；由此而出现某种宗教习惯的食物禁忌。图腾成员形成祭祀团体，一个和平的团体，成员彼此不许争斗。图腾成员间的通婚被视为乱伦，须科以重刑，因此行族外婚，而与其他图腾订立婚姻同盟关系。就此而言，图腾团体是个宗教习惯的团体，经常与家族共同体及政治共同体有交集。个别的父亲在家族共同体内，虽

和妻子儿女共同生活，但通常实行母系继承，故子女属于母系氏族，父亲在宗教习惯上也被视为外人。此即所谓母权制的基础，因此母权与图腾制皆为男子集会所时期的遗迹。凡是没有图腾制的地方，我们即可找到父权制或行父系继承的、父权居支配地位的制度。

〔氏族的演进〕现在描述一下氏族的演进。高卢人的“氏族”（clan）一词与德文的Sippe、拉丁文的proles同义，指血缘关系。首先得分别各种类型的氏族。

（一）图腾氏族。成员之间有巫术性的血缘关系，有食物禁忌及相互对待的特定宗教习惯的规矩。

（二）军事氏族（phratrien）。原为男子集会所那样的组合。它们对新加入者的监管，具有极其广泛的意义。凡是未曾通过集会所的修炼期及与此相关的体力考验以及禁欲修业者，根据古代民族的用语，就是个“女性”（Weib）：不能享有男子的政治特权及与之俱来的经济特权。在男子集会所消失许久之后，这种军事氏族仍保有其早期的重要意义。例如在雅典，个人就是由于为军事氏族成员而享有公民权的。

（三）具有特定范畴的血缘团体的氏族。此一场合中，男系氏族最为重要，下述的讨论即专就此类氏族而言。其功能有：1. 对外履行复仇的义务；2. 对内分配杀人的罚金；3. 当有“枪地”时，它是分配土地的单位。一直到历史时代，在中国、以色列及古代日耳曼的律令中，土地卖给族外人以前，必须先满足族内人优先购买的要求。不过，就此而论，男系氏族是一种特选的集团，只有在体格与经济上有能力武装的人，才被承认为族人。没有自卫能力者，就只好“投靠”于领主庇护之下，因此，男系氏族实际上已变成一种有产者的特权。

有的氏族有组织，有的则无，最初的状态可能是介于其间。氏族大多有一族长，虽然进入历史时期后往往不再如此。原则上族长也不

过是“同侪中之第一人”（*primus inter pares*）；当族内有纷争时，他即充任仲裁者，氏族成员的土地分配权，亦在他的手中；然而，氏族成员基本上具有平等的权利，就算有不平等，也是明确规定的，所以土地的分配还得依照传统，而非可恣意为之。阿拉伯的酋长可视为典型的氏族长，他只能以训诫和以身作则来感化族人。塔西图斯（Tacitus，古罗马史家）的《日耳曼人》（*Germania*）一书中的“族长”（*principes*），其统治主要是靠以身作则，而非命令 [7]。

氏族制的命运殊有差异，在西方，氏族早已完全绝迹，而在东方却差不多完整地维持下来。在西洋古代，希腊的*phylae*及罗马的*gens*皆曾扮演重要角色。所有的古代城市，皆由氏族而非个人所组成。个人不过是氏族的成员，即以作为防卫团体（*phratry*）与分配负担的团体（*phylum*）之一个成员的身份而属于城市。印度亦然，高级的种姓，尤其是武士阶级，必须属于一个氏族，至于低级的与后起的种姓成员，则分别属于一个*Devak*，也就是图腾团体。氏族在此之所以重要者，乃在于采邑制度是奠基于氏族长的授封上。准此，可见其土地的分配原则仍是基于世袭性卡理斯玛的 [8]。某人之为贵族，非因其有土地；相反的，正因为他属于贵族的氏族，所以生而享有受封土地的权利。另一方面，西方的封建制度里，土地由封建领主分配，与氏族及血缘无关，而封臣的忠诚关系（*Treuverhältnis der Vasallen*）则为一种个人间的纽带关系。中国的经济制度至今仍为半共产式的氏族经济；氏族在其村落设有学校及仓库，维持农地耕作，干涉继承并对族人的劣行负有裁判责任。个人的一切经济生存全靠其为氏族成员的身份，个人的信用通常即为氏族的信用 [9]。

氏族的解体来自两种力量：（一）预言的宗教力量。先知希望不管氏族关系而建立自己的教区。耶稣说：“你们不要想我来是叫地上太平，我来，并不叫地上太平，乃是叫地上动刀兵。因为我来，是叫人

与父亲生疏，女儿与母亲生疏，媳妇与婆婆生疏。”（《马太福音》，第10章第34—35节）。又说：“人到我这里来，若不爱我胜过爱自己的父母、妻子、儿女、兄弟、姊妹和自己的性命，就不能做我的门徒。”（《路加福音》，第14章第26节）。这就表明了先知对于氏族制度的态度。中世纪时，教会极力想破坏氏族的继承权，以便可以根据遗嘱委让土地。不仅教会如此，犹太人里也有一些力量发挥着同样的作用。氏族制在犹太民族中，一直到巴比伦俘囚期（前586—前536）仍保有其活力<sup>[10]</sup>。俘囚期以后，平民（plebian）也加入氏族的登记，而氏族登记在以前是为上层阶级的高门设置的。不过，氏族的界限稍后即告泯灭，或许由于氏族原先本具军事性质，因此在非军事化的犹太国家里即丧失其基础，剩下的只有以血统或个人皈依为基础的教派团体的成员身份。（二）国家的官僚制。国家的官僚制早发达于古代埃及的新王国时期，而不见有氏族组织的遗迹，盖国家与氏族是不可能同时并存的。结果出现了男女地位的平等与性契约的自由，且子女以冠母姓为常。埃及的皇权视氏族权力为政治的竞争者，深为恐惧，因此加强官僚制的发展。此一过程的结果与中国的情况全然不同，在中国，国家的权力不足以打破氏族力量。

---

<sup>[1]</sup> 试同一直存在到十六世纪日耳曼农民战争时，佩带武器的权利作一比较，当可看出自由民虽有出席这种司法团体的义务，但也有相应的权利。——原注

<sup>[2]</sup> 占有司法权力在欧洲中世史有其特别意义，所谓“司法领主制”（Gerichtsherrschaft, Gerichtsherrlichkeit）与根据土地所有权的支配（Grundherrschaft），或根据个人的人身隶属关系的支配（Leibherrschaft）不同，乃是指根据“司法权”（即政治权力）的支配。拥有此种支配权的人即称为“司法领主”。因此，司法领主

的支配权亦及于他人的土地与自己无隶属关系的个人。乡主（Dorfherr）或君主（Landesherr），是典型的“司法领主”，他们的支配权与土地所有权或人身的隶属关系无涉，原则上是遍及一村或一地之全体。因此，司法领主权的出现同时也说明了权力集中过程的开始，庄园领主或人身领主的支配权力因之而多少被否定，之所以将其称为“司法”领主制，乃是基于中古欧洲社会的一种独特结构，亦即一切政治权力原则上都必须以司法权力的形式出现。基于此一原则，司法领主权的垄断超越了仅在土地支配权或经济性的垄断，而构成一卓越的特权地位的基础。见世良晃志郎，《支配の诸类型》，p. 58。——中注

[3] “氏族团体是一切‘忠实’（Treue）的原初母体。朋友关系根本上是一种人为造成的兄弟血缘。对于支配者而言，封臣（Vasall），和现代的将校一样，不仅是僚属而已，还是其兄弟、同志（最初则为家人）。”〔韦伯〕这里说的虽然是与氏族相关的事，然而用在男子的组合这个关系上也算是挺适切的。再者，韦伯经常提及人为兄弟关系的缔结（Verbrüderung），这明显地可由男子的组合看出团体形成的原型。——日注

[4] 克莫拉是十九世纪初到第一次世界大战后存在于那不勒斯的一个秘密结社。此一秘密结社发展到末期虽可谓为“世界最大的犯罪组织”，但由于它是相应于意大利的国家复兴运动而出现的，因此在政治上也扮演了重要的角色。——日注

[5] 成年男子——负有防卫义务的自由民——将自己那份地上的收成拿来聚在一起当作粮食而共饮共食，这种生活上的共饮共食延伸到了战场上。——日注

[6] 古希腊城邦分为phylae，phylae再分为数个phratry，phratry则由数个clan构成。关于phylae及phratry的起源及性质，参



见 *The Oxford Classical Dictionary* , pp. 830—831。韦伯认为 *phratry* 并非最早的血缘性共同体，而是人为形成，基本上属于军事性的团体。至于 *phylae* 的历史更短，是政治性的部落团体。参见《经济与社会》第二部，p. 1246, p. 1287。*curia* 是罗马“部落”（Tribe）的下层组织，相当于希腊的 *phratrien*。一般说法是：罗马的各个部落由10个 *curia* 所组成。*curia* 一词源自 *coriria*，后者又源自 *vir*，意为“男子”。因此，*curia* 原意本指“男子团体”。另一有关名词是 *quiris* (pl. *quirites*)，意指“罗马公民”，亦由 *co-virites* 而来，意为“男子团体的成员”。《支配の诸类型》，p. 130。——中注

[7] 以上所描述的是纯粹支配类型之一——传统型支配。此种传统型支配的原型 (*primärer Typus*) 在此是由原始的氏族结构之解析而建立的。换言之，在其中虽有首长 (*Leiter*)，但首长之下却没有治理团体的干部（当首长乃是由最熟知传统的长老——最初是年龄最长者——来担任时，我们称此种支配为长老制 [*Gerontokratie*]；而当首长是根据一定的继承规则来指定时，我们则称之为原始的家父长制 [*primärer Patriarchalismus*]）。此时，具有决定性的是：这位长老或家父长的支配权虽然是首长所具有的传统的固有权利，然而实质上，也只不过是族人的权利中最为优越者，因此其行使必须奠立于族人的利益上。所以团体的成员乃是“家人” (*Genosser*)，而非“臣民” (*Untertan*)；这种奠基于传统的家人，并非近代社会中依据成文的法规而彼此平等的那种成员。他们之所以会服从其首长，是基于传统之故，而非基于成文的法规。反之，这也就是首长的行动之所以受到传统严格的拘限的道理所在。

我们先前虽已明示家父长制、家产制等支配类型的结构，但若将作为家父长制之衍生的家产制之特征拿来与上述之长老制及原始的家父长制相参比较，那么一定会更加清楚明白的。——日注

参见《支配的类型》，第三章第7a节。——中注

[8] 卡理斯玛有通过遗传而继承的观念。因此，它可由拥有卡理斯玛者的族人——通常是其最亲密的亲人——共同拥有。这就是“世袭性卡理斯玛”。参见《支配的类型》，第五章第十一节。——中注

[9] 见《中国的宗教》，pp. 279—281。——中注

[10] 巴比伦俘囚期（前586—前536）：在大卫、所罗门的以色列王国分裂为南北两个王国之后，北边的以色列王国于公元前722年为亚述人所灭，南边的犹太王国首都耶路撒冷于公元前586年为巴比伦人所攻陷，大部分的犹太人被俘虏到巴比伦去了。俘囚的日子一直延续到公元前536年巴比伦被波斯人征服为止。在这段俘囚期间，犹太人的深刻体验，以及与其他宗教接触的种种，后面会再谈到，尤其是关于重要信仰的转换问题。——日注

## 第四章

# 领主处分权的成立

本章译自韦伯《经济通史》第一章第三节。中译本所根据版本及页数如下：《社会经济史》，pp. 75—89, *General Economic History*, pp. 51—64；《一般社会经济史要论》（上），pp. 136—157。

小家庭可以是共产式家计发展的起点，不过它也可以发展成大规模的庄园式家计。就其经济方面观之，后一倾向主要是农业的领主处分权（Herreneigentum）发展的中介，因此，也是庄园制度（Grundherrschaft）的中介。

〔领主处分权的根源〕成为此一发展之基础的财富分化，有各种根源：其一是酋长制度，包括氏族及军事团体的酋长。氏族成员的土地分配权掌握在氏族长手中。这种传统的权利往往发展为世袭的领主权。氏族对此种世袭荣位的敬仰表现在赠礼以及耕作及建筑时之助役，最初这种服务是经过要求的，最后则成为一种义务。军事酋长则可经由内部的分化或对外的征服而取得处分权。不管是战利品或征服土地的分配，他皆有优先权，他的家臣也同样要求优先分配土地。领主的土地通常没有普通份地应有的负担（例如古代日耳曼的经济制度），相反的，他的土地是由普通份地的所有者协助耕作的。

军事技术以及装备的进步，导致职业武士阶级的出现，而此一武士阶级的出现则促成内部分化。在经济上处于依附地位的人，是无法

从事军事训练和购置武装的。以此，那些拥有财富能够服兵役并装备自己的人，和那些因做不到这一点以致无法维持充分自由民地位的人之间，即出现了鸿沟。农耕技术的发展，也和军事技术的进步一样导向同一方向。结果是普通农民日益束缚于经济活动中。因此，经过军事训练且能自备武装的上层阶级，通过战争行为而在不同程度上积累了战利品；另一方面，没有战斗力的人，则被强制或自动地（例如购买豁免权）向上层阶级提供服务或纳贡，遂导致进一步的分化。

内部分化的另一过程是征服敌人，而令其隶属。最初，被征服者一概被屠杀，有时且举行食人的圣餐仪式。至于利用他们的劳动力并将之降为一种隶属阶级，是后来逐渐发展的。因之而出现人身领主阶级，他们因拥有奴隶，可以开垦及耕种土地，而开垦却是一般自由民力所未逮的。奴隶或隶属阶级可以属于全团体，用于集体耕作，例如斯巴达的佃奴（helots）；也可以个别地利用之，将他们分给各个奴隶主以耕种个人的土地。后一情况的发展，促成了一种基于征服的贵族阶级的出现。

除征服与内部分化外，无武装的人亦可自愿投靠于有武装者的支配下。由于须要保护，他们得承认一个领主为“主人”（patronus，罗马的例子）或“长者”（senior，梅洛林王朝治下法兰克人的例子）<sup>[1]</sup>。以此，他即可要求在法庭有自己的代言人为其辩护（例如法兰克人的情况），或以领主的证言代替氏族族人的证言，以洗刷罪名。而他则须报之以服务或纳贡。然而重要的并不在于对依附者的经济剥削。他们只能在不失为自由人身份的范围内，为主人提供服务，尤其是军事服务。例如在罗马共和之末期，就有不少元老院的贵族以上述方式，召集了许多的“客”与“部曲”（coloni）来对抗恺撒。

领主处分权起源的第四种形态，为庄园领主的封建土地拓垦。拥有大量人力及耕畜的首领，自然与一般农民不同，而有能力进行大规

模的开垦。但是所开垦的土地原则上属于开垦者，只要他继续耕种，就继续属于他。因此，对于人类劳动力支配的分化（只要出现的话），势必直接或间接地有助于领主阶级取得土地。罗马贵族所采行的“公地”（ager publicus）占有权<sup>[2]</sup>，就是利用这种优越经济地位的一个范例。

经过开垦的庄园领地，照例是以出租的方式加以利用。出租给外乡人——例如职工，他们因此处于国王或酋长的保护下——或贫民耕种。就贫民而言，尤其是在游牧民族中，出租土地时也有附带出租家畜的情形。但一般而论，多半还是在纳贡与服劳役的条件下，居住在领主的领地上，此即所谓“部曲制”。东方、意大利、高卢以及日耳曼皆可见之。货币及谷物的借贷，也经常是积累农奴及土地的手段。因此除了农奴与奴隶外，债务奴隶（nexi）也扮演过重要角色，特别是在古代经济生活中。

从氏族关系中产生的各种隶属形式，常与基于领主权力的隶属形式相混合。就处于领主保护之下的无土地者或外乡人而言，所谓氏族隶属关系已不再是个问题，以此，氏族成员、共同体成员与部落成员间的种种区别，皆泯灭于一种单纯的封建的隶属关系之范畴内。

领主处分权产生的第五个根源是巫术性卡理斯玛。许多情况下，酋长并非来自军事首领，而是祈雨师。巫师可以对某物施予咒语，而使之成为“禁忌”（taboo），任何人皆不得冒渎。巫师贵族就此创造出教士的财产；一旦君侯与教士结合起来时，尤其是在南太平洋诸岛上，他即可以此方式来保障其个人所有。

导致领主财产发展的第六个可能性是贸易。与其他共同体进行贸易，本来是掌握在酋长手中，起初是为部落成员谋福利。然而他却从中抽税，以为其个人的收入。这种税收原先只是作为他给予外来商人保护的一种报酬，因为他给予市场特许权并保护交易——其理由则显

而易见。然后，他往往转而自营贸易，并以排除共同体——即村落、部落或氏族——其他成员的方式取得独占权。以此，他可以用放债的方式，将自己部落成员贬抑为债务奴隶，并兼并土地。

这类酋长可以用两种方式经营贸易：其一为贸易统制，因而使得贸易的独占仍操于酋长个人手中；其二则为一些酋长联合起来组成一个贸易聚落。在后者的情况下，即产生市镇及其商人豪族，也就是依靠贸易利润以积累财富的一个特权阶层。第一种状况常见于非洲黑人部落，如喀麦隆（Kamerun）沿岸的情况。在古埃及，贸易的独占也典型地操于个人之手，法老的皇权大部分是建立在他们个人垄断贸易的基础之上。北非古国昔勒尼（Cyrenaic）的国王，以及以后（部分）中世纪的封建制度，也可见同样的状况。

酋长贸易的第二种形式，即为城市贵族的发展，这是西方古代及中世纪初期特有的类型。在热那亚及威尼斯，只有定居在一起的贵族家庭才是完整的公民。他们自己并不从事贸易，而以各种的形式贷款给商人。结果则是其他阶层，尤其是农民，都成为城市豪族的债务人。以此，在西洋古代，除了军事君侯的土地占有外，又出现了城市豪族的土地占有。所以古代国家之特征在于，沿岸城市之密集与其城市中从事贸易的大土地贵族。一直到希腊时代，古代文化尚是沿岸文化。此一时代之城市，都在离海不到一日行程的内地，恰与定居在乡间的庄园主及其隶属民形成对比。

〔官僚的家产制与身份的家产制——封建制度〕领主处分权也可能以国家的租税与徭役制度为其财政的根源。在此项目下有两种可能性：其一为君侯集权的个人经营兴起，管理官吏则与其所经营的企业〔所有权〕完全分离，因此，仅此君侯占有政治权力。其次则为行政之身份的占有（ständische Appropriation der Verwaltung）的出现，除君侯自己的经营外，尚有封臣、包税者及官员的经营与之并行，惟



居次要地位；在后一情况下，君侯将土地授予部属，而由他们来负担一切行政费用。随着这两种制度所占支配地位的不同，国家的政治与社会组织亦会表现出不同的形态。究竟哪一种形式占上风，主要是取决于经济因素。在这点上，东西两方完全不同，东方（中国、小亚细亚、埃及）的灌溉农业具有主导性，而由垦荒成立聚落的西方，则森林文化具有决定意义。

东方的水利文化，系直接发展自不使用耕畜的原始耨耕，与此并行的园艺耕作则由大河引水灌溉，如美索不达米亚的幼发拉底河与底格里斯河，以及埃及的尼罗河。水利及其管理，须以有组织的计划农业为前提，近东的大规模王室企业经营即由此发展而来，以底比斯（Thebes）为首都的埃及新王国最为典型。古代亚述及巴比伦国王的战争——他们的扈从军队系源自男子集会所——主要就是为了掳掠劳动力以开凿运河及垦辟沙漠 [3]。

当时国王拥有管制水利的权力，但得有一个有组织的官僚制来运转。埃及与美索不达米亚的负责农业及水利的官僚制是世界上最古老的公职系统，其存在之基础据此乃来自经济；而其存在的整个时期一直都是国王私人企业经营的附属物。官吏皆为国王的奴隶或隶属者，士兵亦如此，而且，为了防止脱逃，往往是打上烙印的。国王的税政是以实物为基础，在埃及这些物资即屯聚于仓库，以之支付官吏及劳动者。这是最古老的俸禄形式。

这一套制度的结果，大体而言，遂使地方人口全沦为君侯的隶属民。此种关系使所有的隶属民皆有徭役义务，并强迫村落负担起一切义务的连带责任，最后在埃及托勒密王朝（前三世纪）统治时形成所谓“户籍”的原则。在此原则下，农民不但被束缚于土地上，而且也被束缚于村落中，如果他无法证明自己的“户籍”，实际上即不受法律保护。此一制度不仅行于埃及，美索不达米亚及日本也曾行过。日本从

七世纪到十世纪时，曾行过班田制。无论是哪种状况，当时农民的地位极类似于俄国“密尔”的农民。

由隶属民之徭役义务，逐渐产生以君侯为中心的货币经济<sup>[4]</sup>，其发展亦有种种途径：其一是由君侯进行的生产和贸易这类的个人理财；或者是君侯利用隶属的劳动力从事生产，产品除供自己需要外，还供应市场，例如埃及与巴比伦的情形。贸易以及为市场的生产，因此成为大家计的副业，家计与营利事业完全不分，此即罗德贝图斯（Rodbertus）称之为“住宅经济”（Oikenwirtschaft）的经济形态。

住宅经济又成为各种不同发展途径的出发点：其一是埃及的谷物汇兑银行制度。法老于全国各地皆有谷仓，农民不只把应纳贡物，而且将所有生产物均送到谷仓，换取票证以作货币使用。第二种可能的发展是，君侯货币租税的发展。不过此一发展的先决条件是，货币的使用必须已相当程度地渗透于私人经济关系中、相当发达的生产以及国内的普遍性市场。托勒密王朝治下的埃及即具备所有这些条件。由当时的行政技术发展的程度来看，这种制度在预算编制上必定会遭遇困难。于是，统治者一般而言是把这种计算上的风险，以下列三种方式之一转嫁给他人：不是把租税的征收工作包给投机者或官吏，就是直接交给士兵，并以此租税供养他们，再不就这项任务交给庄园领主。租税征收之所以交到私人手中，是因为缺乏可靠的行政机构，而可靠的行政机构之所以缺乏，则是因为官吏在道德上的不可靠。

让投机者包办租税的制度，在印度也有极大规模的发展。每一个这样的查米达（Zamindar）都有转变为庄园领主的倾向。征兵的工作亦委诸一种称为查吉达（Jagirdar）的承包人<sup>[5]</sup>。他必须缴纳一定数额的兵员（不管其个别出身如何），这些人也努力想成为大土地所有者。他们与完全独立的封建贵族差不多，与必须提供兵源的德国将领瓦伦斯坦（Wallenstein）的地位也相类似<sup>[6]</sup>。在让官吏专有租税征收

权时，统治者必先与他们商定确切的数额，若有盈余即归诸官吏所有，不过他们也得支付属下行政人员的费用。中国过去的官吏行政制度以及古代东方的总督制 [7]，莫不如此。随着向近代租税政策的过渡，统计数字显示出中国人口的激增，这都是过去官吏一直故意低估人口之故。以君侯为中心的货币经济之第三种可能性是，将租税委让于军队。这种办法大概是在国家财政破产，君侯无法发饷时所采取的。从十世纪以来土耳其佣兵支配下的伊斯兰教哈里发王朝国内情况的变动，即因施行此种制度的缘故。由于中央政府不得不将租税委让于军队征收，这些佣兵遂转变成军事贵族 [8]。

将取得货币与补充兵源的国家功能私人化的三种形式——即委托私人承办者、官吏或军队——是东方封建制度的基础。这种封建制度乃是由于国家在技术上的无能（无法用自己的官吏来征税）所导致货币经济的崩溃，而发展起来的。其结果则产生一种衍生的、合理化的农业共产制，农民共同体对包税者、官吏或军队负有连带责任，此外还有农地共有制及束缚于土地的特色。东方封建制与西方差异最大且清楚显示的，厥为东方没有“领地经济”（Fronhofwirtschaft） [9]，而以强制摊派占支配地位的此一事实。另一个特点是，因农民以实物纳税，所以转换成货币时，只要稍有障碍，立刻就会出现倒向自然经济的倾向。以故，东方的国家，骤视之虽似已臻高度发达的文化，却极容易退回纯粹的自然经济状态。

君侯收入的第四种，也是最后一种方式，就是将之委托于酋长或庄园领主。君侯因此可以不必有自己的行政机构。他把征税（有时连同征兵的工作），转责之于既存的私人性质的机构。罗马帝政时期，当文明从沿岸向内地传播，而帝国从主要是一个沿岸城市的同盟转向内陆国家时，这种状况即曾发生过。那时，内陆只有自然经济的庄园，而不知货币的使用。现在既把征兵和征税的功能强加其上，于是

大土地所有者——亦即有产者（*possessores*）——即成为支配阶级，直到查士丁尼的时代还依然如此<sup>[10]</sup>。大土地所有者可由其所支配的人民征取国家所需租税，然而皇帝的官僚体制却未能与帝国的扩张同步发展。从行政技术上来看，此一情况的特征是，自治城市（*municipia*）与封建地区（*territoria*）的并存<sup>[11]</sup>，庄园领主为封建地区的首长，负责替国家收税及征兵。西方的隶农制即自此种情况中发展出来，然而东方的隶农制却像“户籍制”一样古老了。在戴克里先（*Diocletian*，罗马皇帝，284—305年在位）统治下，这个基本原则大体而言已遍及全国；亦即每个人必须隶属于一个租税管区，不准任意脱离。而管区的首长通常都是当地的领主，这是因为文化及国家的重心已渐次由沿岸转向内地。

这种发展中的一个特殊事例，则为殖民的领主处分权之出现。获取殖民地的原来目的，本为纯粹财政性质的——即殖民的资本主义。征服者的目的在金钱的榨取，为达成此一目的，即责成隶属的土著以货币形式贡纳租税产物，尤其是当地特产及香料等。国家常把榨取殖民地之事委托商业公司承办，例如英国东印度公司与荷兰东印度公司。土著首领由于成为连带责任之负责人，于是就变成领主，而原来的自由农民遂成为他们的农奴或束缚于土地上的隶农。于是土地附着关系、封建义务、共耕制以及土地重新分配之权利与义务，都一一出现。殖民地领主处分权发展的另一形式，则为领主分配个体份地。西班牙在南美洲的“托管制”（*encomienda*）就是一个典型<sup>[12]</sup>。托管地是一种封建授予，享有迫使印第安人服徭役及纳贡的权利。此种形态一直持续到十九世纪初。

在东方国家，因基于财政考虑及货币经济的关系，故有将政治特权委让于个人的制度；反之在西方（及日本），则有实物经济的封建制度，由封地授予而产生领主处分权。封建制度一般的目的，在将土

地及领主权授予那些愿遵守封臣义务的人，而由他们来提供骑士军队。准此，又有两种形态；其一为将领主权力作为终身俸禄赐予之（俸禄封建制，Pfründen-Feudalismus）；或者是将领主权力作为封土赐予（采邑封建制，Lehens-Feudalismus）。俸禄封建制可以土耳其的封邑制为典型。此一制度原则上只限于受封者一代，而且得视其军功才授予，封地的价值视其收益而定，并且得与受封者的地位、门第及军功相称。由于不能世袭，故受封者的儿子只有在建立军功时才能承继。古代土耳其政府（Hohe Pforte）实为一种最高授封机构（Oberlehens bureau），规制一切大小事务，就像法兰克王朝的宫宰（majordomo）一样。

早期日本的制度亦类于此。从十世纪以来，日本已从班田制过渡到俸禄封建制，将军（天皇的封臣大将军）在其幕府协助下，按米产量估计土地价值，再将土地作为俸禄赐给他的诸侯（大名），诸侯则再将之分赐给属下的武士。其后，封地的世袭逐渐确立，不过，由于将军与大名之间仍存在着主从隶属关系，故将军仍得继续控制大名的行政，大名亦仍继续监督其臣下武士的行政 [\[13\]](#)。

俄国的封建制较接近于欧洲的制度。在俄国，必须对沙皇有一定的奉公义务及赋税义务，才能得到封地。采邑受封者须有官职（文武不拘）。此一规制直到叶卡捷琳娜二世（俄国女皇，1762—1796年在位）才行废除。彼得大帝（俄国皇帝，1689—1725年在位）时的租税变革（由土地税转为人头税），使得采邑持有者，须按照定期的人口调查时居住于该地的人口数来缴纳赋税。这种制度对农业组织的影响已于上文述及 [\[14\]](#)。

日本之外，中世纪的西方是最纯粹的封建制得以发达之处。晚期罗马帝国的情况，尤其是在庄园制度，早已具有半封建的性质，而为西方封建制的先驱。日耳曼的酋长权利已同罗马的此种封建制相混



合。通过开垦、征服（有功的家臣得授予土地），以及最后大规模地投靠（无地者与军事技术进步后无力武装的农民，不得不托庇于经济上有势力者之家）都使得庄园制度格外地普及与重要起来。此外，委让给教会的土地亦日益增加。但具决定性因素的却是阿拉伯的入侵，以及成立法兰克骑兵以对抗伊斯兰教骑兵的需要。马泰尔（Karl Martell）大规模地没收教会资产，将之作为采邑授封，希望由此建立一支自备武装、训练有素的封臣骑士军队<sup>[15]</sup>。最后，除了土地之外，还出现了以国家官职及权利作为授封物的惯例。

---

[1]. 与seigneur同义。例如在从臣制（Vasallität）里，一方对另一方发誓忠诚与服勤务（或纳贡），另一方则相约加以保护。此时，主人这一方称为senior或dominus，从者这一方，若为武人，称为vassalus。——日注

[2]. （靠征服而获得的）公有地。最初原为荒芜之地，罗马市民向国家支付若干的贡纳即能保有此等荒地，此乃公地的起源（参见《社会经济史》，《古代农业史》，p. 197, 232）。此外，这种公地，如众所知，乃是罗马大土地所有制的起源，也是共和政体初期贵族与平民纷争的起源。——日注

[3]. 这就说明了以色列人在埃及的命运。——原注

[4]. 借此机会——虽然稍离本文脉络——我们要叙述一下韦伯对于货币经济与资本主义之间关系的见解。在第一章里，所谓“资本主义的”与“资本计算的”是同义语。不过，资本计算是以货币的存在为其前提。这意味着：资本主义经济是以货币的流通为前提。因此，说资本主义毋宁就是营利活动与货币计算的结合，也是不为过的。

尽管如此，将资本主义想成是与货币经济的欲望充足之发展等比例地进行，这是谬误的。更何况是将西方的情形认定为就是沿此路线



而发展的，这更是大谬不然了。其实反之则毋宁较为妥当。与货币经济范围的扩大携手并进的，有下列三种情形：

(a) 王侯的庄宅为达总收益的目标而强化利用机会之独占的情形。以托勒密王朝时代的埃及为例，若依现存的收支记录所明白显示出的情形——有货币经济的广泛发展——即属此种类型。然而这仅止于家计的货币计算，而未成其为资本计算。

(b) 随着货币经济的扩大，财政上的机会转而俸禄化，其结果是经济传统主义式的停滞化的情形。例如中国。

(c) 货币财产虽被加以资本主义式的利用，然而其所追求的并非有志于自由的财货市场之变换机会，而是投注于其他营利机会的情形。实际上，近代西方以外的其他一切经济地域几乎都是如此。

以上的说明清楚地表明此处对于古代、中世纪社会之财政的分析与第二十章《市民》中的关键性叙述之间的关系。——日注

[5] Jagirdar一词来自Jagir, Jagir在印度意指给某人特定地区的租税收入（即中国之“食封”）。Jagirdar即为“食封者”——拥有Jagir的人。他们原为资本家，在接受Jagir的同时，也承担了提供定额军队给君侯的义务。Zamindar亦为类似之制度。——中注

[6] 瓦伦斯坦是三十年战争时，神圣罗马帝国皇帝这边的总司令官，于1634年被杀。席勒写下了*Wallenstein* 一剧。——日注

[7] 总督（satrap）是古代波斯的地方长官，最初并未握有军事上的指挥权，到了波斯末期则收掌了文武的支配权，变得与独立的王侯一般无二。——日注

[8] 将哈里发地位从定都于大马士革的倭马亚王朝（Umayyad, 661—750）手中夺过来的阿巴斯王朝（Abbāsid, 750—1258），以巴格达为首都，继承了波斯的专制主义，建立起集权强盛的统一国家。最初，贤君名相相继而出，是为伊斯兰教文化的黄金时代，自从土耳

其佣兵开始纳入亲卫队的830年起，统一渐次不再，各地方一一地出现独立的王朝，到了十世纪之时，哈里发变成土耳其佣兵军队的贵族。以此，终于在1055年由土耳其的塞尔柱派之图格里勒贝格（Togrulbeg）当上首位苏丹，建立起塞尔柱王朝（Seljūqs），支配了广大范围。不过，在此不久之后即分裂为许多小的苏丹王国。——日注

[\[9\]](#) Fronhof为领主经营的庄园田产。——日注

[\[10\]](#) 通过前文，我们知道罗马的大土地所有是起源于“公有地”的租借；然而事情的当然结果是：此种租借是世代的租借，因此租金（vectigal, canon）变成地租，而租借人实质上与土地所有者的地位一样。这虽是有产者的起源，然据本文所描述的情形，这些大土地所有者自从被委托征收租税及征用新兵等事以来，尽管在州省底下仍有自治团体（civitas）存在，他们却正好仿此而成为一定地区的独立支配者，此即有产者的身份。

此外，这些有产者是当地的土著。亦即，以前的大土地所有者是些居住在都市、过着政治斗争与都会享乐生活的不在地主，随着官僚国家的成立而与政治脱离，他们移居农村的villa，其后相应于经济景况的变化，他们遂经营起自给自足的——相对于从前为市场而生产的农场经营——经济（参照韦伯《社会经济史》所收的《古代文化没落的社会根源》一文）。——日注

[\[11\]](#) 自治城市与构成州省的civitas具有相同的自治性格。封建地区则为有产者踞有支配权的地区。尔后，近代初期东欧地区的地主支配者（Gutsherr）渐次强化其支配权，将其支配下的住民农奴化（下面会依次谈到），几无二致地，封建地区的有产者亦强化对其地区住民的支配权——于经济的利用上。——日注

[12] 参见 A. Helps, *The Spanish Conquest in America*, London, 1855—1861。“托管制”的先决条件是“农奴分配制”(repartimiento), 也就是根据人丁的数目在领主之间分配印第安人的一个制度。——原注

[13] 参见《支配的类型》, pp. 378—384。——中注

[14] 参见郑太朴译,《社会经济史》, pp. 38—42。——中注

[15] 马泰尔(688—741), 绰号“铁锤”(The Hammer), 梅洛林王朝之宫宰。732年在巴黎南方击败摩尔人(Moors), 遏止了伊斯兰教势力的北上, 其子丕平(Pepin the Short)后来自立为君, 是为加洛林王朝。为了对抗摩尔人, 马泰尔没收教会土地赐予贵族, 而贵族则有提供一定数额武装骑兵的义务。——中注

## 第五章

# 庄园制度

本章译自韦伯《经济通史》第一章第四节及第六节。中译本所根据版本及页数如下：《社会经济史》，pp. 89—99, 118—121, 136—138; *General Economic History*, pp. 65—73, 92—95, 109—111; 《一般社会经济史要论》（上），pp. 173—188, 214—217, 238—240。

领主处分权——特别是西方庄园——内部的发展，首先取决于政治及社会的阶级关系。领主权包括三个部分：第一、土地的占有（领土权）；第二、人身的占有（奴隶关系）；第三、政治权力的占有（篡夺或赐予），尤其是司法权的占有，这是西方历史发展中极其重要的一种力量。

〔豁免权与司法权〕领主无时无刻都想从国家权力的管辖下争取“豁免权”（*Immunitas*）。他们禁止君侯的官吏踏入其领地。即便准许入境，但如欲于其领地内行使政治权利（如抽税征兵），亦必须依赖领主的协助。此种豁免权除了上述消极的一面外，还有积极的一面。此即，至少有部分权利不能由官吏来直接行使，而须让给拥有豁免权的领主，成为他的特权。此种形态的豁免权不仅见之于法兰克帝国，早在巴比伦、古埃及与罗马帝国就曾出现过。

于此，具有决定性意义的是司法权的占有。拥有庄园及奴隶的领主处处都在努力争取此种特权。在伊斯兰教哈里发的辖区内，他们没能成功，最高政府的司法权依然完整无缺。相形之下，西方庄园领主的努力则往往是成功的。在西方，领主对其奴隶本就享有无限的司法权，而自由民则只接受公众法庭的审判。隶属民在刑事上的诉讼亦以公众法庭为最后的判决，不过领主之参与，早已成为惯例。自由民与隶属民的此种区别，由于领主对奴隶权力的日渐削弱，与对自由民的权力日渐加强，而逐渐消除了。从十世纪至十三世纪，关于奴隶的案件，公众法庭经常加以干涉。关于刑事案件，奴隶经常是在公众法庭接受审判的。尤其是从八世纪到十二世纪，奴隶的地位，一般而言已不断改善。随着（诺曼人）大征服时期的结束，奴隶买卖日趋没落，奴隶市场亦难以为继了。然而，由于开辟森林的缘故，却又使奴隶的需求大为增加。因此，庄园领主必须不断改善奴隶的生活条件，以便获得和保有奴隶。再说，领主与古代罗马的有产者不同，他基本上是个武士，而非农业经营者，故欲监督其奴隶亦殊不易，以此，奴隶的地位亦为之改善。另一方面，由于军事技术的改进，领主对于自由民的权力却日益加强，以致本来仅限于家族的领主权扩张而及于整个庄园。

〔租佃与俸禄〕与自由民和不自由民之区别相应者，则为自由与不自由的租贷关系。此处，我们得检讨“租佃”（*precaria*）与“俸禄”（*beneficium*）的问题。

“租佃”是基于书面契约的一种租贷关系，各阶层的自由民皆可缔结。契约原本可以随时解除，但是不久即变为每五年续订一次，而事实上却成为终身契约，甚至大部分成为世袭的了。“俸禄”本为一种换取服务的赐予，最初不拘任何形式的服务，或者是在某种条件下换取贡纳。稍后即分化为二：一种是负有封建义务的自由封臣的“俸禄”；

另外一种是有在领主土地上服劳役的自由民的“俸禄”。除了这些形式的租贷外，还有一种土地移垦的租贷：领主征收一定的租金，将土地交给农民开垦，并且为开垦者世袭占有，此即所谓免役租（Erbzins），其后这种租佃制也行于城镇中。

所有这三种租贷形式均针对村落共同体以外的土地。与此不同的有庄园田产（Fronhof）及其所属土地，具体清楚的例子可见之于查理曼的《庄园管理条例》（*Capitulare de villis*）：庄园的土地可大别为领主的所有地与农民的所有地两类，其中领主的所有地又可细分为由其管事直接经营的田产（terra salica），与散布在自由农村落中的领主田产（terra indominicata）；农民的所有地亦可细分为二：即负有无限劳役（一年到头都需提供人力或牲畜）的奴役份地（manserviles）与有限劳役（仅在耕作与收获时提供）的自由份地（mansingenniles）。贡纳的实物与领主自营地——王室的自营地则称为皇庄（fiscus）——的产物，均储藏于仓库内，先供给军用及领主家计所需，若有剩余，再行出售。

〔管辖区与庄园法〕由于庄园领主与司法领主管辖区（Bannbezirke）的确立，导致自由民与不自由民关系之激烈变化。最初的障碍是庄园的分布太散漫，例如富耳达（Fulda）修道院就有超过千数散布各地的田庄。掌握司法权及财产权的领主，自中世纪初期开始，即致力于巩固他们的领地。这种巩固部分是经由“实质的隶属关系”的发展而达成的，如果承租人不肯接受人身宗主权，领主就拒绝租予一定的土地。另一方面，由于在司法辖区与庄园领域内，同时存在着自由民与不自由民，庄园法以此有了发展，而在十三世纪时达到巅峰。领主本来只能对家族中的不自由成员行使司法权，家族之外，必须得到国王的许可，才能在他“豁免权”所及之地行之。但是在庄园内，他又必须面对虽负有同样劳役义务，却又身份有异的人。在此情



况下，自由民可强迫领主及其隶属民合组成庄园法庭，而由隶属民担任陪审员。于是领主即丧失对其隶属民所负担义务的绝对自由处分权，而且这种办法相沿乃成惯例（这与德国革命时，士兵组成委员会以对抗军官的情形相类似）。另一方面，从十世纪到十二世纪，却发展出这样一个原则：仅根据土地租佃此一事实，在法律上（ipso jure）承租人即须受领主司法权的支配。

这种发展的结果，一方面限制了隶属民的自由，另一方面却也限制了对他们的奴役。自由受限制是由于在政治上领主占有司法权，以及与经济相关的、自由民武装能力之丧失。至于奴役的限制，则是因为开垦森林以及日耳曼的向东殖民，两者皆急需农民，因此给予不自由民以脱离领主权束缚的可能，并且迫使领主互相竞争给予隶属民以较佳的生活条件。此外，奴隶买卖已经停止，奴隶无从补充，对既有可供奴役的人自不得不多加体恤。领主的政治处境亦有助于提升各阶层隶属民的地位。领主为职业武士，而非农业经营者，故本身实不能有效经营农业。他既然无法根据起伏不定的收入来编制预算，因此倾向于把隶属民的贡纳在传统上固定下来，而经过契约的基础来实行。

以故，中世纪农民阶级的内部出现了显著的分化，只有经由领主权力和庄园法才结合起来。除了这类隶属的阶级外，还有在领主村落共同体外、据有自由的世袭租借地的自由农民，后来即成为自由的所有者（freier Eigentümer）。他们只需缴纳免役税，且不受领主司法权力的管辖。这类自由农民从未绝迹，不过仅在几个地方人数较多。例如封建制从未发达过的挪威——他们被称为“自由农”（Odalbauer），以别于没有土地、没有自由及隶属于自由民的人。北海的沼泽地如弗里斯兰（Friesland）与Ditmarschen，阿尔卑斯山部分地区如蒂罗尔（Tirol）、瑞士及英国都有。此外，俄国很多地方有

“屯田农兵”（Panzer baner），他们是田地所有者；最后，还有处于小农地位的农兵阶级，即哥萨克骑兵。

〔庄园领主与庄民的关系〕由于封建制度发达的结果，当封君（Landesherr）征收赋税时，贵族可以豁免，而无拳无勇的农民则有负担赋税的义务。为了加强国家的武力，法国的封建法制定了“没有无封主的土地”（nulle terre sans seigneur）的原则。原意是想增加采邑的数量，以保证军事力量；日耳曼皇帝在每一次土地的再封授，皆采取“强制授封”（Leihezwang）亦基于同一理由<sup>[1]</sup>。赋税义务的此种分化，导致君侯采取保护农民持有地的政策。封君不能容忍农民土地被（贵族）剥夺，因为这将使得课田面积减少。以故，封君采取了保护农民的制度，禁止贵族取得农民所有地。

此一保护政策在经济上产生下述结果：

（一）庄园领主的大家族和农民的小家族并存。农民的赋税原先只为满足领主的需求，因而即为传统所固定。以此，农民除了维持生计与应付贡纳需求之外，对增加土地生产不感兴趣。而庄园领主既非为市场而生产，故对增加贡纳额也不大有兴趣。庄园领主与农民的生活方式实在也没有多大差别。所以，正如马克思所言：“领主的胃壁限制了对农民剥削的程度。”根据传统所确定的农民赋税额，则受到庄园法及共同利益的保护。

（二）既然事关赋税利益，国家自然要维护农民，法学家——尤其在法国——亦起而参与。罗马法并不像通常所想那样，促成了古日耳曼民法的崩溃；事实恰好相反，它是有助于农民抵制贵族的。

（三）农民束缚于土地。其中有因农民个人的效忠义务而来的，也有因领主须对农民的赋税负责而引起的；不过，贵族逐渐地以专擅的方式将此种关系确定下来：农民如欲脱离共同体，就必须放弃其土地并找到替代者。

（四）农民对于土地的权利，变得非常复杂。就不自由的农民方面，在他死后，领主一般而言有权收回其土地。如果领主因没有佃户承租这块土地，而不行使此项权利时，他至少也要征收遗产税等。自由民也有两种：其一为佃农，随时可解除契约；另外为世袭的佃农，契约不得任意解除。两者皆有明确的法律地位。不过，国家往往加以干涉，禁止撤佃——亦即所谓租佃权（Meierrecht）。自由民自愿投靠领主为其隶属民，即与领主有隶属关系，反之，领主与其隶属民亦有依附关系。领主不能直截了当就解雇其隶农，而且早在《萨克森律鉴》（*Sachsenspiegel*）编纂之时〔十三世纪〕<sup>[2]</sup>，领主即必须给予其隶农一小笔钱以为资本。

（五）领主经常把共同马克体、牧场及公用地据为己有。原先，酋长是马克组织的首领。经过中世纪，由领主之统治权中逐渐发展出对于马克公地及村落公用地的封建专有权。十六世纪的日耳曼农民战争，主要就是针对此种掠夺，而非针对苛捐杂税。农民要求自由牧场及自由林地，但是由于牧场和林地已过少而无法给予，遂导致滥伐森林的后果，例如在西西里那样。

（六）庄园领主掌握了许多禁制特权（Bannrecht），诸如强迫农民在其磨坊碾谷、使用他的面包场及炉灶来制面包以及酿酒特权等。这种垄断权起初并不带有强制性，因为当时只有庄园领主有办法设置磨坊及其他设备<sup>[3]</sup>。到后来，〔由于农民私有设备的出现〕，领主才逐渐强迫农民使用。此外，领主在渔猎及运输方面还享有许多专利权。这些权利源自〔部落成员〕对酋长——其后则为农民对拥有司法权的领主——的义务，并为经济的目的而加以利用。

〔利用隶农的方式〕领主之剥削隶属农，其方式并非将农民作为强制劳动力，而是将他们当作纳租人，这种方式遍行于世界各地，不过其中有两个例外<sup>[4]</sup>。这种（纳租）的剥削方式，缘由如下：

（一）领主的传统主义。因为要把农民当作劳动力来使用，就必须从事大规模的经营，然而领主并没有这样的魄力。

（二）当军队仍以骑兵为核心时，领主即受制于其封臣义务而无暇顾及农业，反之，农民则无法从事战争。

（三）领主没有自己的流动资本，因而宁可将实际经营的风险转嫁给农民。

（四）此外，在欧洲，领主受到庄园法的约束，而在亚洲，由于领主没有任何类似于罗马法的法规，因此为市场而生产时即无法得到充分的保障。在亚洲，连领主经营的庄园田产都根本没有发展起来[5]。

领主榨取地租的方法有下列各种：（一）贡纳，对自由民征收实物，对农奴则征发徭役。（二）所有权变更时之规费，领主在农民转让所有地时强制征取。（三）继承税及婚姻税，当农民把土地传给后代，或农民要将女儿出嫁到领主司法辖区（或隶农辖区）之外时，即须缴纳规费以换取领主同意。（四）基于领主禁制特权的林地税及牧场税，例如农民到森林中拾取猪饲料的税捐。（五）间接的赋税，例如转嫁于农民的运输捐与筑桥修路的费用。所有这些规费及贡纳的征收，最初是由“庄头制度”（Villikationsystem）来进行。这种制度乃是德国西部、南部及法国庄园制度的典型，而且可说是一般庄园制最古老的形态。不过，这种制度是以分散型的庄园制为前提的。领主在散布各地的田产各设“庄头”（villicus）一人，负责向周围隶属于其领主的农民征收实物及金钱贡纳，并监督他们履行各项义务。

〔庄园制度的崩溃〕领主与农民之间的复杂依存关系，领主之利用农民为其定期收益的来源。或使用其劳动力，以及由此两种剥削而产生的土地束缚，在庄园农业制崩溃后均告结束。这种变革意味着农民及农业劳动者之人身解放、随之而来的迁徙自由，以及土地从农民

的耕作共同体与领主之权利的束缚中解放出来。反过来说，因保护农民而产生的农民对领主土地的权利，亦同样消失。解放的方式有种种途径：（一）剥夺农民，亦即农民得到了自由而失去了土地，例如英国、梅克伦堡（Mecklenburg），波美拉尼亚（Pomerania）和西里西亚（Silesia）部分地区；（二）剥夺领主，领主失去其土地，而农民则有自由及土地，例如法国、日耳曼西南部以及其他租佃庄园制的地区，此外还有波兰，不过是发生在俄国入侵之后；最后，还有上述两种方式的折中，于是农民既有自由，又可得到部分土地。最后一种方式出现在所领地农场经营劳动组织已存在而无法轻易取代的地区。例如普鲁士由于国库贫困，无法用俸禄制的官员来取代原有依靠领地为生的郡司（Landrat），只好仍靠他们。

由于庄园农业制的崩溃，领主的家长司法权、各种的定役权及禁制权，以及基于封建之束缚（Lehensverbindlichkeit）——即所谓“死权”（Toten Hand）<sup>[6]</sup>——而加诸于土地的一切政治与宗教的束缚，都有废除的可能了。废除有下列各种形式：（一）关于教会土地的清理法（Amortisation）<sup>[7]</sup>，例如在巴伐利亚那样；（二）取消或限制世袭财产制（Fideikommiss），特别是在英国；（三）废除领主庄园的财政特权，包括免税权及其他政治特权，正如十九世纪六十年代普鲁士的税法所实行的。其结果则要看被剥夺的是谁，领主还是农民？如果是农民，那么还得看他有无土地而定。

庄园制崩溃的原动力首先来自内部，而且基本上是经济性的。直接因素是地主和农民双方的市场活动与市场利益的发展，以及联系于货币经济的农产品市场的不断成长；但是只有这些原因，未必就会使庄园瓦解，就算瓦解，结局也会符合领主的利益，因为他一定会剥夺佃户的土地来进行大农场经营。



因此，庄园制的崩溃必然还有来自外部的一些利害关系：此即新兴的城市市民阶级之市场利益。市民阶级希望庄园制衰退及瓦解，因为庄园的存在限制了他们发展市场的机会。城市及其经济政策与庄园制之间的对立，并不在于一方是自然经济，而另一方则为货币经济。因为庄园在极大的程度上也是为市场而生产的，没有了市场机会，领主即无法向农民收取货币贡纳。但是庄园制，就以佃农需承担的强制劳役和贡纳的事实而言，对于农村人口的购买力确已构成一种障碍，因为它使农民不能将全部的劳动力投入为市场生产，因而亦无法扩大自身的购买力。以此，城市市民阶级的利益与领主阶级的利益是对立的。此外，日益发展的资本主义需要自由劳动力市场，而最初的纯资本主义企业为了避免行会的干扰，只能设法利用农村的劳动力，可是庄园制却将农民束缚于土地，遂妨碍了自由劳动力市场的建立。再者，新兴资本家想获取土地的野心，亦成为他们与庄园制利害冲突的另一个原因，资本家之所以想将新获得的财富投资于土地，是为了要跻身于拥有身份特权的地主阶级中，而这就非把土地自封建束缚中解放出来不可。最后，国家为了其财政利益，也希望庄园制瓦解，因为这样可以增加农村的赋税能力。

以上是庄园制崩溃的种种可能性，细而言之，则其崩溃过程自然是各式各样的 [8] .....

〔庄园制崩溃对政治的影响〕农业制度发展与封建组织解体的方式，影响极广，不仅及于农村情况的变迁，且及于一般政治关系的发展。特别是影响到一个国家之是否有土地贵族，以及此一土地贵族又是采取什么形式存在的问题。在社会学的意义而言，贵族即为一个经济地位足以使其自由从事政治活动的人；换言之，他是为政治而活，而无须赖政治以活。因此，他是个有固定收入的“坐食者”（Rentner）。其他从事某种职业，需靠劳动来维持自己与家庭生活的



阶级，例如企业者或劳动者，均不具备这种条件。具体言之，在农业社会里，纯粹的贵族都是靠地租为生的。在欧洲只有英国还有这样的贵族，以前的奥地利也曾有过此一阶级，只是规模较小。反之，在法国，剥夺庄园领主之专有的结果，导致了政治生活的都市化，因为只有城市的财主——而非土地贵族——才能有充分的经济自由以政治为职业。德国农业发展的结果，只留下少数还能自由从事政治活动的地主。不过在农民遭受剥夺最彻底的普鲁士东部省份，则此一阶层还有显著的残存。不过普鲁士的大多数地主（Junker），并不像英国的地主（Landlord）那样，形成一个贵族的社会层。他们只是带有从过去沿袭下来的封建特质的农村中产阶级，因此，他们也是农业企业者，一样要卷入市场利益之日常的经济斗争。1870年以来的谷价低落，以及生活需求的提高，已决定了他们的命运。因为平均四五百亩的骑士领地已不再能支持一个贵族领主的生活。此一事实说明了这个阶级过去曾有，以及现在还有的极端尖锐的利益冲突，他们在政治上的地位亦不难由此了解。

〔土地私有制的普及〕由于合并、分割以及庄园制度的解体，残余的古代耕地共有制亦随之消灭，土地的个人私有制乃完全确立。同时，几个世纪以来社会的结构也一直朝着上述的方向转变，家族共同体日益缩小而发展成今日只有家长及其妻子儿女为个人的私有财产单位，这在以前是基本上不可能的。家族共同体内部也同时经过种种的变化，其方向有二：（一）家庭的功能逐渐只限于消费的领域；（二）家庭的管理逐渐以账目结算为基础。原始的完全共产制度为继承权所取代，男子与女子的私有财产以及账目的计算益形分离。这种两重的变革，与工业及商业的发展实有密切的关系。

---

[1] 在《经济与社会》p. 149中，韦伯对“强制授封”有非常适切的说明——此乃身份阶层所属者为其利益所在而加以贯彻之事：

“在授封的等级制（*hierarchy*）里，那些未能占有像作为持有家产的或团体的领主权之受封者所踞的位置者，是一般意义上的‘隶属民’（*Hintersasser*），作为一般的范畴，亦即是家产制支配下的依附者（*patrimonial Unterworfenen*）之意。那么，这些依附者对于受封者的服从，要不是因为其传统的，特别是身份的状况，造成服从的条件与可能性，就是因为武人受封者的强大力量。于此，依附者很明显的是由于武备的缺乏而被强制服从。对于受封者而言，无论是在面对上级首长时，还是在对待未受封的依附者时，‘没有无封主的土地’这个命题毋宁是重要的。”

关于这一点，在同书p. 731前后有更深入一层的说明。——日注  
有关“强制授封”详见《支配的类型》，pp. 375。——中注

[2] 《萨克森律鉴》乃艾克·冯·雷普戈（*Eike von Repgow*）私人编纂的日耳曼法律文书，成于1215—1235年间。内容是有关东法伦（*Ostfalen*）一地法律记录。此书虽成于私人之手，但一般公认具有甚高权威，几乎被视为法典。——中注

[3] 有关领主强迫其隶属民利用其磨坊，以及隶属民反抗的经过，详见布洛克著，《水碾的出现及其胜利》，载于《年鉴史学论文集》。

[4] 韦伯此处所说的两种例外，其一为“大农作经营”，典型的例子有古代迦太基与罗马的大农庄，以及十九世纪时美国南方利用黑奴的耕作地，此一经营的最主要特点是利用受过训练的奴隶来耕作，这与庄园制极为不同。其二为“所领地经济”（*Gutswirtschaft*），指以贩卖为目标（而非供应家计所需）的资本主义的大经营。它可以是畜牧业，也可以是农业，或者两者兼有。——中注

[5] 此处关于东方（例如中国）庄园及大土地所有制之未发达的说明，并不能将之认定为即其小农及零细佃农广泛普及的理由。根据本书其他几处对于家产制国家之农民保护政策的分析，韦伯所重视的毋宁是：王朝顾及其国库收入与兵役的人口政策的观点，以及王朝将庄园及大土地所有看做是拥有一己独立的政治、经济势力而加以敌视及防范，等等。因此韦伯所特别着重的是王朝之国库收入的关怀。在《经济与社会》第二章第二十五节里韦伯有如下的说明：

“生产手段的占有与劳动生产过程（不管是什么形式上）的自我处置，乃是发挥无限的劳动意愿的最有力源泉之一。这是农业里的小经营之具有非凡意义的根本基础——无论其为小所有者，或是希望将来能成为土地所有者的小佃农。这典型地表现于中国，以及特别是奠立于专门化工艺基础上的印度；此外，亚洲所有其他地区，以及欧洲的中世纪亦皆属此（发生在后者里的斗争，本质上是个别农民为争取对其生产物之自由的——形式上的自由——处分权之斗争）。小农的生存，就某方面而言，直接仰赖于资本计算的阙如与家计、经营的合一。其所展现的毋宁是个别化而非专门化的功能，并且企图以投入更密集的劳动与限制一己的生活水准来确保其形式的独立性。此外，此种小农经营使得各种副产品，甚至是‘废物’——对营利的（因此是大经营的）农作而言，无法加以利用的副产品与废物——能够加以家计式地利用。就我们所能运用的数据而言，农业里的资本主义式组织对于周期性变动要比小规模农作来得敏感得多。”——日注

[6] 与法文mainmorte、英文mortmain同义。领主在其隶农死时，可以收回或不收回耕地，也可以征收因继续耕作而须缴交的贡纳，以及限定继续耕作的人。这种由依附农民对其领主的隶属关系所导致的即是领主之“死权”的权利。其根源，根据R. Holtzmann所著*Französische Rechtsgeschichte*（1910, pp. 45—47），“死权”

可以出之以遗书、买卖契约或答赠等方式成立。于是，隶农以承受死权（Zum Toten Hand）的方式而持有其耕地，serf de mainmorte一词亦即根源于此。——日注

[7] Amortisation指教会收受财产的捐献乃是以“承受死权”而获得的。——日注

[8] 韦伯此处接着讨论的是中国、印度、日本、地中海沿岸及西欧各国的演变，限于篇幅，仅节译有关中国的部分附于此。“中国当公元前三世纪时，封建制度已告废止，且已确立土地私有制。秦始皇的权力是奠基于由臣民之赋税来支持的家产制军队上，而非封建军队。中国的古典文化学者——即后来儒教的先驱者——都站在支持王朝的立场，为此政体提供理论基础……自此时起，中国财政措施有无数次的变化，大体则摆荡于两个极端，亦即租税国家与赋役国家（Leiturgiestaat）之间。前者是指用租税来支付军队及官员的薪俸，而视人民为租税来源；后者则以人民为徭役来源，使特定阶级负担实物贡纳的义务以供应政府需要。戴克里先之后的罗马帝国即为赋役国家的一个实例……一个制度是使人民有形式上的自由，另一则使他们成为国家的奴隶。中国政府将其人民视为国家奴隶来使用，正如欧洲的庄园领主将其隶属者作为劳动力使用，而不当作收益之源泉。在赋役国家的情况下，私有财产制是没有的，出现的是对土地的义务，束缚于土地以及定期分配土地。此一政策发展到十八世纪后，中国开始放弃赋役原则，代之以租税原则；征交国家租税，附带一些无关紧要的公共徭役。租税多为官吏所中饱，因为他们缴给朝廷的数额是固定的，但对农民则可无厌地诛求。不过，由于农民民族的力量极为强大，诛求太甚还是相当困难的，至少是要得到农民同意的。结果是广泛的农民解放，虽然还有少数佃农，不过他们维持了人身自由，且只付适度的地租。”——中注

## 第六章

# 工业经济组织的主要形态

本章译自韦伯《经济通史》第二章第一节。中译本根据版本及页数如下：《社会经济史》，pp. 144—147, *General Economic History*, pp. 117—121；《一般社会经济史要论》（上），pp. 244—249。

〔技术性行业〕从互助劳动的流行，可知最早的技术专门化虽已发生，但并不包括需要熟练的技术性行业。而所谓技术性行业，在古代，又是与巫术的观念息息相关的。最先出现的，是这种信念：即，个人只能以巫术的方式来完成所需的事物。医术尤其如此。“医师”是最古老的一种需要专技的职业。一般而言，每一种有高度技术的职业，原先都被视为受巫术的影响。特别是冶金匠，到处都认为具有神秘的特质，因为他们的技术有一部分似乎很神奇，而他们自己也故作神秘。技术性职业首先出现于酋长或庄园领主的大家计里，因为只有他们能使其隶属者专攻一技，而且也只有他们需要这些技术性的劳动。

〔劳动者与市场关系〕不过技术性的职业，也可因交换机会而出现。就此而言，决定性的问题是，工业与市场是否有联系？经过各生产者之手后，最终的产品由谁出售？这些问题对于行会的斗争及其崩溃，亦至关重要。一个专业化的技术工可以自由地为市场生产。他可以是个小企业主，以其产品供应市场。我们可称其最典型的例子为“计

件的价格劳动”；先决条件是他有处分原料及工具的权力。另外一种可能性是：原料，以及某种情况下连同工具，都由团体来供应。为了保持同行的平等竞争，中世纪的行会广泛地购买并分配各种原料（例如铁和羊毛）。与此相反的是，手工艺者为他人服役而成为另一个工资劳动者。之所以如此，往往是因为他缺乏原料及工具，故只能以其劳动力，而非其劳动产品供给市场。

在上述两种类型之间，还有接受他人订制的手工业者。他可以是原料及工具的所有人，在此一情况下又有两种可能性。一种是出售产品给消费者，而这个消费者可能是向他订货的商人，这种场合，我们称之为“自由的顾客生产”；另一种是为独占他的劳动力的企业主生产。后一种方式往往是因为负了企业主的债务，或者因为无法和市场直接接触（例如中世纪的出口贸易）的缘故。这种生产方式通常称为“家庭工场制度”，或者更精确地称之为“代工制”（Verlagssystem）或“工厂制度”。这个手工业者是“受委托的价格劳动者”（Verlegter Preiswerker）。

第二个可能性是，原料及工具，或其中之一（如原料）由订制人供给，这种方式，我们称之为“顾客雇佣劳动”（Kundenlohnwerk）。此外，还有为利润而订制者，企业者即为订制人，此即为家庭工场工业。准此，一方面有购置原料且设置劳动器材（虽非都是如此）的商人企业主（发货人）；另一方面，则为没有必要的工业劳动组织，因此无法将自己产品送到市场，而只能在家里接受订货的雇佣劳动者。

〔劳动者与劳动场所的关系〕此一问题可以有如下的各种区分：

（一）在自己住所工作。他也许是个自己规定产品规格的计件价格劳动者，也可能是为顾客生产的家庭雇佣劳动者，应顾客之订制而生产。（二）在住所以外工作。例如在顾客家中进行，如目前还存在的女工裁缝。这类工作最初是由“流动”的工人来做的，由于工作性质



（如粉刷墙壁）而不能在自家进行。此外，工作地点也可能是个作坊（Ergasterion），以此，工作地点即与住所分开。作坊不一定是工厂，而可能是个劳动场所兼售货场所的“产销合一”的工场（Bazar Werkstätte）<sup>[1]</sup>。由许多劳动者共同租用，或属于一个企业主，这个企业主令其奴隶于此工作，产品由自己贩卖，或明定款额而由奴隶去贩卖。近代企业的工厂可说具有最纯粹的工场特征，在那儿，劳动者在企业所规定的劳动条件下工作，而由企业家支付工资。

〔劳动者与固定资本的关系〕包括劳动场所与（不包含在工具概念之中的）劳动手段在内的固定资本之占有，也可用种种不同方式来施行。首先，也许并不需要任何固定的投资，例如纯粹为手工艺劳动的中世纪行会经济。〔固定资本之〕设备的阙如，为中世纪行会经济的特征，一旦固定资本出现，行会经济即有崩溃之虞。如果有固定投资的话，也许是由一个团体——村落、城市或手工业组合——所设置经营的。这种情形很普遍，中世纪尤屡见不鲜，行会总是自己提供资本的。此外，亦有手工业者租用领主设备的例子，例如修院设置漂布机租给自由工人使用。领主的设备不但可以租给自由工人使用，而且也可能强制手工业者利用此一设备来生产他所要出售的货物。这种工业即创始于埃及法老，我们称之为“住宅”（oikos）的手工业。稍后则可见之于中世纪时君侯、庄园领主及修院的经营，不过形式有种种变化。在住宅手工业之下，家族与企业之间无任何区别，后者仅为企业主的副业。

不过，在一个企业家的资本主义机构下，所有这一切皆完全改变。于此，工作是靠企业家所提供的劳动手段来进行，因此必须适应工厂的纪律。企业家的工场算是固定资本，成为企业经营者计算上的重要项目。这种资本之掌握于个人手中，正是导致行会制度瓦解的因素。

---

[\[1\]](#) Bazar在波斯语中是市场的意思，一种小商店云集而持续开放的，并且是在一个大屋顶底下集合了许多摊位的市场。

## 第七章

# 工业与矿业的发展阶段

本章译自韦伯《经济通史》第二章第二节。中译本所根据版本及页数如下：《社会经济史》，pp. 147—161；*General Economic History*，pp. 122—135；《一般社会经济史要论》（上），pp. 249—267。

〔家族工业，习俗团体工业与种姓工业〕此一发展的出发点乃为满足小家计或大家计需求的家内工业。由此而可发展为部落工业，因为部落可独占一定的原料或技术。部落工业原先是一种很好的副业收入，其后始渐发展为纯粹营利的正业经营。其意义是——在这两个阶段间的任何一个阶段上——以家庭共同体的工具和原料通过家族工作的产品，拿到市场出售，因而在自给自足的家内经济之障壁上，开通了至市场之门。于此，由于某些原料如石材、金属、纤维（最普通的是盐、金属及黏土）只出产在某个部落的领域内，故出现原料独占。开采独占原料的结果可能出现流动的商业。它可能是由经营此一工业者所自营，如许多巴西部落或俄国的“手工业者”（kustar）那样，他们在某季节从事农业生产，其他季节则贩卖产品。它也可能是一种独占的手工艺，像带有艺术意味的羊毛工业那样，匠人握有不易传授的秘密或专门技巧。这种情形导致一种特殊的计件工作的形态，于此，因

土地的占有而垄断了该项手工业，并因世袭性卡理斯玛而附着于某部落或氏族。

在不同的习俗团体（*ethnische Gruppe*）间，也出现生产专门化的迹象，它可能只局限于地理上邻近地区间的交换，如非洲那样，但也可能有更广泛的发展。

可能性之一是导致像印度那样的种姓阶级的出现。原来平行并列的部落工业，至此因各部联合统一在一个支配之下，而成为垂直的纵列，至于异部落（或异俗团体）间的分工，现在则见之于同受一个支配下的隶属民之间。原有的异部落间之互相排斥的关系，则表现在种姓制度之间，不同种姓的成员不同桌共食，不通婚姻，相互间只有某种特定的服务。由于种姓秩序是固着于宗教习俗上，因此也就是宗教制度的，所以对整个印度的社会秩序有巨大的影响。它将一切的手工业都嵌入一定的模型中，以致新发明的采用及具有资本主义基础的产业皆无法出现。任何新技术的采用，即被视为一个新的种姓，而列在原有各种姓之下。《共产党宣言》里谈到无产阶级的命运时说：“无产者〔在这场革命中〕将赢得整个世界，而除锁链之外，无可损失。”这句话倒可适用于印度人。只是印度人认为他们只有在今世完成其最后一项种姓义务后，方可期待在来世解脱其锁链。印度之每一种姓，皆有其传统规定的生产程序，凡放弃此种生产过程者，不但要被逐出种姓之外成为“贱民”（*Paria*），而且会失去到达彼岸的机会（*Jenseits chance*），即失去轮回至更高种姓的希望。因此印度之种姓制度，成为可能的社会秩序中最保守的一种，一直到英国的统治下才开始崩溃，但即使在今天，资本主义的发展还是甚为迟缓的。

〔专业化的发展〕在不同部落（或习俗）团体间进行交换的这个阶段上所出现的第二种可能性是，向市场专业化的发展。职业的地区性分布最初可能是“配置的”（*demiurgisch*）——易言之，虽已不复是

只限于部落间的分工，但也尚未与市场发生关系，而由村落或领主争取手工业匠人（大半来自其他的部落），并强迫他们为村落工作，如印度的村落工业。日耳曼至十四世纪时，领主尚有提供一批手工业匠人给村落的义务。在此情况下，我们可以看到自给自足生产的地方性专业化，而此专业化照例又是与劳动场所的世袭所有权联系在一起的。

超过此一阶段的就是导致为市场而专业化的那种地区性专业化。它的前个阶段是村落及庄园工业的专业化。在村落内，一方为农民，一方为领主。领主为了满足其需求，遂以部分收获物或其他形式的报酬诱使手工艺者定居下来为其生产。这种专业化所不同于为市场而专业化的，在于没有交换。而且，它尚带有异俗团体间专业化的残余，因为手工艺者多为外来人，不过，它也可能包括有一些农民，他们因土地不足维生以致丧失其原有身份。

与此不同的是领主式的利用手工艺者，此即君侯或土地领主为了私人或政治的目的，采取大家计或“庄宅”式的专业化。此处的专业化也是在没有交换的情况下出现的。个别的手工艺者或整个手工艺阶层皆在领主支配之下，而为其服特定的徭役。这种方式在古代极为盛行。除“管事”（official）——大家计的职员，如账房，这些通常是由奴隶担任——之外，还有“手工艺匠”（artificial）。后者主要是奴隶，不过也包括有为满足大领地自身需求而生产的、属于“佃户家”（familia rustica）的某几类手工艺者，例如冶匠、铁工、建筑工、车匠、纺织工（特别是女子会馆的女纺织工）、磨坊工、面包师及厨师等。这类人亦可见之于拥有众多奴隶的城市高级贵族家中。罗马首位皇帝奥古斯都之妻，利维亚（Livia）皇后的资产目录是众所皆知的：其中包括有为皇后制作衣服及其他个人需要的裁缝匠、木匠、建筑师等种种手

工艺者。中国及印度的王公家中，以及中世纪的世俗领主与修道院的庄园中皆有类似的情况。

除了满足领主个人需求的手工艺者外，尚有为其政治目的而服务者。埃及希克索斯（Hyksos）王朝被放逐后<sup>[1]</sup>，登场的新王国之法老行政，即是一个大规模的例证。新王朝统治下，有由以隶属民之实物贡纳而成的仓廩制度，以及随之而来为满足法老之宫廷及政治需求的手工艺的广泛专业化。官吏从仓库支取固定的实物以为薪俸，此种实物薪俸的证券可以流通，有如今日之国债证券。此种证券一部分以农民的劳动为基础，一部分则以专业化的“庄宅”工业为基础。在近东的大“庄宅”里，奢侈品手工业也得到发展与鼓励。埃及与美索不达米亚的国王，利用从他们工场中训练出来的工人，发展古代东方精致的艺术品工作。由于他们，“庄宅”遂完成了文化史上的一个使命。

〔为市场而生产，作坊之经营与奴隶生产〕要想从此阶段过渡到为顾客及市场而生产，就必须有具购买力的消费者团体来吸收产品，换言之，交换经济必须已发达至一定程度才有可能。这样的情况，正与农业发展中所见的类似。君侯、领主或奴隶主，（一）可将训练过的工人作为劳动力，为市场而生产；（二）或可利用他们为定期金（rent）收入的来源。

在第一种场合中，领主成为企业者，利用不自由的人口为劳动力，这在古代及中世皆曾发现。领主另外再雇人负责销售，这个人即为“交易人”（negotiator）或代理人（Krämer），是依附于君侯或类似人物家计的经理人。利用人作为劳动力的方式颇多，领主可将他们当作不自由的家庭劳工，这些工人可以留在自己家中，但须交付一定数量的产品，其原料可以是自己的，也可取自领主。此一制度在古代极为盛行。纺织品以及陶瓷器主要都是如此生产出来的，特别是在女子会馆（ruvaikeiov），再送到市场去的。中世纪时，西里西亚与波美拉



尼亚的制麻工业就是这样发展起来的。此一情况下，领主即成为手工艺者的商业资本家雇主或“批发人”（Verleger）。领主同时也可进一步自营工作场（Werkstattproduktion）。从古代大地主之副业经营中，我们也可以发现到制瓦业、砂石采掘业。此外，还有使用女奴隶纺织的大规模女子会馆。卡洛林王朝时，也有同样的女子会馆。中世纪的寺院经济中的作坊经营，例如，圣本笃教团（Benedict，成立于六世纪）与卡尔特教团（Carthusian，1086年St. Bruno在法国Chartreuse附近成立）的酒类酿造所、漂布场、蒸馏场及其他的经营，亦有特殊的发展。

农业的副业之外，还有以不自由的劳工所构成的城市工业。在农村经营时，领主通过其不自由的劳动者的代理人，将产品运销市场；在市镇中，则商人利用商业资本投资设立使用不自由劳动力的企业。这种生产关系在古代是司空见惯的。据说狄摩西尼（Demosthenes，前384—前322，希腊著名雄辩家）从他父亲手中继承的两个作坊，一个是兵器坊，另一则为寝床作坊（寝床在当时实为奢侈品，而非日常所需）。原来他的父亲是从事进口刀柄及寝台上所使用象牙的商人，后来他的债务人无法还债，遂以作坊连同奴隶一并作抵，故两个作坊乃合并到他手中。利西阿斯（Lysias，前450—前380，雅典雄辩家）也提到过一间拥有一百个奴隶的制盾“工厂”（Fabrik）。在这两个例子中，我们发现其一是为上层阶级服务，另一个则为战争目的。只是两者均非近代意义上的“工厂”，仅能说是一种作坊罢了。

一个作坊究竟是靠不自由的共同劳动，还是靠自由合作的共同劳动来经营，得视个别情况而定。如果它是利用奴隶劳动为市场而生产的大规模经营，其本质上就是一种劳动的累积，而非专业化及合作。尽管有许多人一起劳动，但是各自独立地生产出同一产品。在这些劳动者之上有一个工头（Vorarbeiter），他须向领主缴纳加倍的人头

税，而他唯一关心的事，就是产品的一致化。在此情况下，近代意义之工厂的大规模经营，是完全谈不上的，因为作坊既没有固定资本，也不一定属于领主所有（虽然有时是如此）。

再者，蓄养奴隶的特质，也使得这种经营不可能发展成近代的工厂。人这种资本在市场不振时，即变成纯消耗物，而且其保养与固定资本（机器）的保养尤为不同。奴隶的变化极大，而且容易遭到风险；奴隶一旦死亡，就是一笔损失，不像今日生死存亡的风险是由自由劳动者自行负担。奴隶又会逃亡，特别是在战时，战败的话更甚。当雅典于伯罗奔尼撒一役战败时，工业上所使用的一切奴隶资本，丧失净尽。此外，奴隶的价格由于战争的缘故，起伏极大，而战争在古代又是常事。希腊城邦连年争战不已，把缔结永久和平视为罪恶；和约只是暂时的，正如今天缔结的通商条约一样。在罗马，战争亦为日常现象。奴隶的价格只在战时低廉，平时则非常昂贵。领主对于这种往往是以高价取得的资产（奴隶），或使之集体住在营区中，或是连同其家眷一并蓄养；在第二种情况下，还必须为妇女另寻工作。因此，领主不能使他的经营专业化，而必须在自己的“庄宅”兼营几种生产。因为一旦专业化，那么一个奴隶的死亡即可造成很大的损失。再者，奴隶对于工作毫无兴趣可言，只有用相当野蛮的纪律，才能榨取一些与今日在契约制度下自由劳工相当的劳动量。所以利用奴隶进行大规模的经营，实为极稀有的例外。历史上，只有当有关部门掌握绝对独占权时，相当程度的大规模经营才可能出现。从俄国的例子可以看出，利用奴隶的工厂完全是靠这类独占来维持，独占一旦打破，它们就在自由劳动的竞争之下土崩瓦解了。

的确，古代的作坊常呈现出多少有些不同的面貌。领主不是企业者，而是以坐食者的身份出现的：他以奴隶作为一种定期收入的来源，他让奴隶学会某种手艺之后，（一）将他租给第三者，（二）让

他独立为市场生产，（三）让他自行出佣，（四）让他自行经营业务；然而不管哪一种，奴隶主都要征收一笔费用。这样就出现了一种经济上自由而人身不自由的手工艺者。这样的奴隶也有自己的一笔资金，或由领主贷款，使之经营贸易或小手工业。利用此一方式来鼓起奴隶的营利欲，根据普林尼（Pliny，罗马博物学家，23—79）的说法，最后领主甚至还给予奴隶留遗嘱的自由。古代即曾如此地大量使用奴隶。中世纪及俄国亦有同样情况。而且我们到处均可发现此种租税的专门术语，例如ápophorha, Leibzinz, obrok等，足以证明上述情形并非例外，而为常态。

〔古代与中世纪劳动组织之差异〕在这种利用奴隶的情况下，领主是以合不合其计算考虑为前提，此种合算并不是在任何一种不特定的市场都可发现，而是在有局部地方性市场存在，奴隶可以在那儿出卖自己的生产物与劳动力而换得金钱〔因此，可以赚得应该支付给领主的租金〕为合算。古代及中世纪的劳动组织，其起点虽相同，最初的发展也相类似，然而后来却走上完全不同的途径，其原因就在于这两种文明的市场性质全然不同。在古代，奴隶是在其主人支配下，而在中世纪却渐渐自由了。中世纪时，已出现古代所未见的、广大的自由职工阶层。其理由如下：

（一）西方消费者的需要与世界其他国家的消费需要不同。我们得清楚了解，一个日本及希腊的家庭各别的需要为何。日本人住在用木头与纸所建的屋中，几方草席和木枕，构成床铺，再加上一些碟子及陶器，这就是全部的家当。我们又从一个被判刑的希腊贵族——可能是阿尔西比亚德斯（Alkibiad，前450—前404，雅典政治家）——诉讼卷宗的拍卖清单中，发现其家当之少，令人难以置信，而且其中艺术品还占了大部分。相形之下，中世纪贵族的家当就更丰富多了，也实用得多。这种差异，实由于气候之不同。在意大利，即使在今天，

亦可无需暖炉，因此在古代，寝床算是奢侈品，一般人仅以斗篷裹身，席地而睡即可。然而在北欧，暖炉和床则都是必需品。我们所拥有之最古老的行会文书，即为科隆（Köln）地方被褥织工行会的文书。希腊人只遮盖其身体之一部分，虽不能说他们一丝不挂，然而他们所需衣物，的确不能与中欧人相比。此外，因气候之故，日耳曼人的食量较南欧人来得大，故但丁曾有“大食国德意志”之语。一旦能满足这种需求，则根据边际效用法则，日耳曼人的工业生产就一定会比古代的发展更广泛得多。这种广泛的发展出现在十至十二世纪。

（二）市场的扩大。十至十二世纪，北欧诸国较之于古代世界，已有更广泛的购买者及工业产品。古代文明为沿岸文明，没有一个有名的城市距离海岸超过一日的路程。尽管此一狭窄海岸线背后的腹地亦包括在市场范围内，然而，这些地区仍处于自然经济的发展阶段，购买力极弱。再说，古代文明是奠基于奴隶制之上，随着文明转入内陆而形成内陆文化时，奴隶的供应亦告终止，领主不得不设法用自己的劳动队伍来满足需求，以期能不再依附于市场。罗德贝图斯所认为是整个古代世界特征的这种“庄宅”自治，实际上只不过是古代晚期的一种现象，而以卡洛林王朝为其发展巅峰。它的第一个影响就是市场的缩小，接着财政方面也有同样的变化。整个过程显然逐渐回到自然经济。然而，在中世纪，由于农民购买力的提高，市场自十世纪开始已逐渐扩大。由于精耕农业的进步，领主的控制力逐渐减弱，农民在依附关系中所受压迫也就逐渐降低。此外，领主因受制于军事义务，不能从此（精耕农业的）进步得利益，一切土地收益之增加，均归诸农民。此一事实，使得手工业的首次大发达成为可能，发达于市场特许权及市镇建立的时期，而在十二、三世纪时又向东方扩张。从经济观点来看，市镇实为君侯的投机事业，他们希望获得有付税能力的隶属民，因此建立市镇及市场以为买卖人的聚落。这种投机事业的结

局，并不总是圆满的。例如，当反犹太人的运动迫使犹太人迁往东方时，波兰贵族即试图利用此一机会来建立市镇，然而他们的投机事业大部分都失败了。

（三）将奴隶制作为一种劳动制度的缺点。只有在能以贱价蓄奴时，奴隶制才有利可图。在北方，由于无法以贱价来蓄奴，故此处之奴隶大抵皆作为收益的资源来使用。

（四）北方的奴隶关系，有特殊的不稳定性。逃亡的奴隶多避难于北方，因为那儿并没有通风报信的义务，故领主多互相引诱对方隶属民逃亡，逃亡者以此亦无多大风险，因为他可以轻易地在其他领主或城市寻得庇护所。

（五）市镇的干涉。特别是由于市镇享有皇帝给予的特权，由此特权产生“城市的空气使一切自由”（*Stadtluft macht frei*）的原则。依此原则，凡定居于市镇者，无论来自何处，出身何等阶级，皆属于市镇。市镇的部分市民阶级即来自这些新加入者。其中有部分是贵族或商人，也有隶属的熟练手工艺者。

此种发展实得利于帝国权力的日益微弱，及由此而促成的市镇之“分离主义”（*Partikularismus*）；这些市镇既然获得权力，自然可以藐视庄园领主。不过，“城市的空气使一切自由”这句话也并不就所向无阻。一方面，皇帝被迫答应诸侯，不许市镇有超过以上的特权；然而另一方面，因皇帝需要货币，却又不得不继续授予市镇特权。这是一种权力的斗争，其结果证明，与市镇有利害关系的诸侯的政治权力，要比其利益在保持隶属民的庄园领主的经济权力更为强大。

基于此项特权而定居下来的手工艺者，其来历各自不同，且权利地位也各有不同，他们之中只有极少数是完全的市民，拥有完全免除赋税的土地。另一部分人则须承担封建的人头税，对城内或城外的某一领主负有贡纳的义务。第三类则为“被保护人”（*Muntmannen*），

他们的人身虽然是自由的，但仍须托庇于一个完全市民，代表他们出席法庭，故他们对此一保护者负有一定的劳役义务，作为接受保护的代价。

此外，市镇中还有一些庄园，拥有自己的手工艺匠及特别的手工艺规制。但是我们最好不要轻率地相信，自由的市镇手工业劳动规制，系来自庄园的手工业劳动规制。手工艺者通常隶属于各不同的人身领主，此外，他们也受城市领主的支配。因此，只有市镇本身，能为手工艺规制的源头；而且有些城市领主也不肯让隶属于他自己的手工艺者享有他所给予市镇的法权，以免他的手工艺工人跻于市镇自由职工的行列。

〔手工业的经营形态〕自由职工没有固定的资本。他们虽有自己的工具，却不是在成本会计的基础上来经营的。他们几乎总是工资劳动者，为市场提供劳动力，而非产品。不过他们都是应顾客订购而生产的顾客生产者。至于他们究竟是否仍为雇佣劳动者，还是转变成（计件的）价格劳动者，就得看市场状况而定了。

凡是为富有阶层服务的，总是以雇佣劳动为主；而为多数民众提供服务的，则以计件的价格劳动为主。民众只购买单件的成品。因此，广大群众购买力的提高乃是计件价格劳动出现的基础，稍后则为资本主义出现的基础。明确的界线是无法划分的；雇佣劳动者与价格劳动者总是并存的。只是大体上，在中世纪早期及古代，在印度、中国及日耳曼，雇佣劳动者皆占有支配地位。他们可能是外出工（即在雇主家中工作），也可能是家庭工，这一点在相当程度上取决于原料的价格。金、银、丝绸与昂贵的纺织品，往往不会让工人带回家中，以免偷盗或假造，因此劳动者得到雇主家中工作。此所以外出劳动常见于上层社会的消费。反之，其工具特别昂贵或不易移动者，则一定是家庭工：面包师、织布工、榨酒者或磨坊工皆属此类；在这类职业



中，我们已发现固定资本的萌芽。在雇佣劳动与价格劳动之间，尚有由机会或传统惯例所决定的中介阶段。不过，从语汇看来，可能还是以雇佣劳动占有压倒性的优势：e'kdotēs（包工），mithós（出佣），merces（工资）；所有这些术语都与工资，而非价格有关。戴克里先诏令里的规定，亦趋向工资税，而非价格税。

---

[1] Hyksos，征服埃及的外来民族，建立了埃及史上的第十五个王朝（前1674—前1567），据说他们曾将马及战车带入埃及。——中注

## 第八章

# 手工业行会

本章译自韦伯《经济通史》第二章第三到五节。中译本所根据版本及页数如下：《社会经济史》，pp. 161—164, 170—174, 175—181, 184—188; *General Economic History*, pp. 136—138, 144—155, 158—161; 《一般社会经济史要论》（上），pp. 267—272, 278—292, 297—301。

行会，为手工业者按照职业种类而专门化的一种组织。它的功能有二：对内要求劳动之规制，对外则要求独占。为达此目的，行会对于在当地从事该项手工业者，皆要求他们加入。

### 一、行会的类型

〔不自由的行会〕不自由的行会组织可见之于西洋上古晚期、埃及、印度及中国。这些都是用来监督对国家强制性的赋役（Liturgie）义务的组织。这些组织之所以成立，乃是由于为了满足政治必要的需求（不论是君侯的需要，或共同体的需要），而责之于各工业团体。为此目的，生产事业乃按照职别而编制。有人以为印度的种姓制度亦来自这类行会，但它们其实是由不同的种族团体之间的关系所造成的。采取实物财政的国家即利用现存的种姓制，要求工业团体提供实

物课赋，以供其所需。在西洋上古，尤其是重要的军需工业，特别有负担赋役义务的行会。罗马共和国的军队中，每个骑兵百人队（centuria equitum）就附随有工匠百人队（centuria fabrum）。后来罗马为了满足城市人民所需，大量输入谷物，为了此一目的，特别成立“船主”（navicularii）的组织，使之造船。罗马帝国最后几个世纪，为了财政的缘故，一切的经济生活几乎都按“赋役”的方式组织起来。

〔宗教习惯的行会〕也有依宗教习惯组织的行会。并非印度所有的种姓皆为行会，但其中确有许多是宗教习惯的行会。凡有种姓制度存在的地方，即没有行会，亦无存在的必要。因为种姓制度的特质，就是把每一种劳动方式分派给一个特定的种姓。

〔自由结合的行会及其精神〕第三种类型的行会是自由组合，这是中世纪的特色。其起源或在古代晚期，至少在罗马化的晚期希腊文明中，已呈现出这种带有行会性质的组织的倾向。西方纪元开始时，逐渐出现流动的手工业者。没有了他们，基督教的传布或许是不可能的；而早期的基督教也正是这些流动手工业者的宗教，使徒保罗也是这一类人，他的格言“不劳动者不得食”，正好说明了他们的伦理观。

然而古代的自由行会仅在萌芽的阶段。一般而言，古代的手工业，就我们所知，实带有一种奠基于世袭性卡理斯玛〔祖传秘诀〕的民族工业〔当此种工业尚未结合于“庄宅”时〕的特色。希腊罗马的民主制中，完全没有行会的观念，它与行会的民主思想正背道而驰。在雅典守护神庙圆柱下，雅典市民、自由侨民与奴隶都并肩劳动。之所以没有行会的观念，一部分原因是政治的，但主要还是经济性质的。奴隶和自由民不能参与同一礼拜仪式。在已有种姓制度的地方，行会就不存在，因为它已完全多余。像中国那样氏族经济占优势的地方，行会亦无重要性。在中国，各个城市手工业者均属于某个村落；无论北京城或其他任何城市都没有市民权，因此，也没有构成城市制度之

一部分的行会。相形之下，伊斯兰教国家却有行会的组织，虽然并不常见。不过在布哈拉（Bukhara，现属乌兹别克斯坦，是阿姆河上游、帕米尔高原东方某地及其首都之名），也曾发生过行会革命。

〔行会的政策〕西方中世纪的行会精神，可一言以蔽之：“行会政策即生计政策（Zunftpolitik ist Nahrungspolitik）。”易言之，尽管生计机会越来越少，竞争日益激烈，行会仍努力保障其成员能享有合于市民身份的生活，使他们能维持传统的生计。这种传统的生计观念，类似于今天“最低工资”的说法。

## 二、欧洲行会的起源

〔庄园法理论的批判〕在庄园领主与君侯的大家计中，如前所述，“管事”与“手工艺匠”是并存的，以提供经济及政治的需要。行会是否如“庄园法理论”<sup>[1]</sup>所肯定的那样，从这类庄园领主的组织发展出来的，此一理论如下：

庄园制度因自身需要而拥有手工业者，此乃明显事实，而伴随此种庄园组织，遂有庄园法的出现。取得特许权的市场出现后，开启了货币经济的时代。庄园领主认为在自己领域开设市场是件有利可图的事，因为他们可向商人征收规费。因此，从来只为满足庄园领主需要而提供服务的手工业者，现在则有了提供给市场的机会。其次的发展阶段是市镇。市镇照例是根据皇帝授予君侯或领主的特许而设立的，君侯或领主则利用市镇，将因庄园法而隶属于他的手工业者作为收取定期金的源泉。因此，为了达成具有军事性质的政治目的，以及家计的需求，君侯或领主乃将手工业者组成行会。准此，行会原为城市领主（magisterial）的官方组织。由此而进入第三阶段，即行会的联合时期。在庄园法组织下的手工艺者团结起来，再加上他们为市场生产

可以积累货币，故取得经济上的独立。于是他们开始为市场及自治而斗争，在这场斗争中，手工艺者节节获胜，而领主终因货币经济的发达，丧失了处分权。

整体而言，这个说法是不足取的。它没有充分考虑到，城市领主——即司法领主（Gerichtsherr）——与庄园领主的不同，以及市镇的建立，其司法权通常是转移到拥有市镇特权的人手中的事实。司法领主可以像土地领主（Grundherr）或人身领主对其隶属民那样，借其身为司法官的权力，向辖区内的人民征收赋税（不过为了要招徕居民，他不能不尽量减轻人民负担，因此赋税即有一定的限度）。因此，司法领主可以享有其隶属民的贡赋，正如以往只能在人身领主的情况下看到的一样。准此，领主之要求租地遗产税或分享遗产，并不一定就是人身束缚的象征。城市领主也可以向非人身隶属或庄园隶属的管区人民，要求遗产税或分享遗产的权利。所以隶属于城市领主的手工业者，并不一定是原来就与该司法领主有人身隶属关系者。

至于说行会是从庄园法发展出来的，此一说法更无法成立。事实上，我们在同一个市镇中，可发现若干独立的庄园，同时又可发现后来发展为行会的一种排他性的结合倾向。认为许多庄园法里面的一种，即足以成为此种结合的基础，实不可能。再者，庄园领主甚至还经常阻止隶属于他的职工（artificial）加入行会。此外，行会出现前的团体——如兄弟会（fraternitates）——是否就发展成行会，我们也无法确定<sup>[2]</sup>。兄弟会为宗教团体，而行会的来源则是世俗的。的确，有许多宗教团体后来成为世俗的团体，但就行会而言，它的起源实在是世俗的，一直要到中世纪末，特别是在“圣体祭游行”（Fronleichnamspzession）<sup>[3]</sup>出现后，才担负起宗教功能。最后，庄园法理论太过高估了一般领主的权力，他们的权力如果不与司法权力结合，实在是较为微弱的。

〔庄园所产生的熟练手工艺者〕庄园制度对工业及行会发展的真正贡献，并不在庄园法理论所提到的范围。庄园制度与市场特许及古来之技术传统的结合，有助于促成脱离家族与氏族团体而独立学习的熟练手工艺者的出现。以故，在西方，庄园制度乃阻止手工业发展为家族工业、氏族工业或部落工业（如中国及印度的例子）的因素之一。此一结果之所以达成，乃是由于古代文明之自沿岸进入内陆的事实。内陆城市兴起，而且成为地方专业化及为地方市场生产的手工业团体的所在地，取代了不同种族集团间的交换。“庄宅”经济培养出熟练的手工艺者；这些人开始为市场而生产，结果是负有人头税义务的劳动者相继涌入城市而为市场生产。行会助长了此一倾向，使其成为主导力量。凡是行会没有取得胜利或根本不存在之处，家庭工业与部落工业仍继续存在，就像俄国一样。

〔自由职工与不自由职工〕西方的自由职工与不自由职工孰先孰后的问题，是无法概括作答的。文献上，不自由职工显然要较早提及。而且，最初也只有少数几种职工存在，《萨利律》（*Lex Salica*）<sup>[4]</sup>里只有faber，是铁匠，也可能是木工或其他手工艺者。六世纪时，南欧已提到自由职工，北欧则迟至八世纪才有。自卡罗洛林王朝以来，自由职工已逐渐增多。

〔行会与城市〕行会首先出现在城市。想要清楚地了解行会的成立过程，我们就得知道中世纪城市的住民实由各种成分的人所构成，并非只有自由身份者才能享有市民的特权。大多数的住民是不自由的。另一方面，类似于奴隶制或庄园制的对城市领主的贡赋，却也未必就能证明负担者为不自由人。无论如何，城市中大部分的手工业者的确出身于不自由的身份，只有为市场而生产，并以计件方式出售产品的人，才具有“商人”的身份（mercator）——就一专有名词而言，此语之意即为市民（burgher）。多数的手工业者，原本是处于一种被



保护关系（Muntmaun）下；而凡是还保留不自由身份的手工业者，则在领主司法权的管辖下。这些都是可以确定的事实，不过，所谓领主司法权的管辖，只限于属于领主裁判权范围内的事务，易言之，当手工业者尚保有庄园内的土地，而且有赋役义务时，他就在此管辖之下；至于市场的事务，则不属于领主司法权，而属于市长或城市法庭的管辖。不过，手工业者之所以接受市长或城市法庭的管辖，并非因其为自由人或不自由人，而是因其以“商人—市民”的身份参与市镇事务的缘故。

在意大利，行会似乎从罗马帝国晚期以来就一直存在。反之，在北方，似乎没有行会不是奠基在司法领主所赐予的权力上的，因为只有司法领主，才能行使维持行会生命所必要的强制权力。在行会出现前，或许已经有各种私人的结合，不过我们无从得知其详情。

城市领主对于行会原先是保留有某些权利的。特别是为了城市的缘故，必须向行会课征带有军事及经济性质的贡纳，故要求有任命行会首长的权力。领主常以生计政策的（Nahrungspolitik）、治安的以及军事的理由，深入干涉行会的经济事务。其后，行会或以革命的方式，或以购买的方式，而取得城市领主所有的特权……

〔行会的斗争〕此项斗争获胜以后，行会特有的生计政策，倾向于建立行会垄断权利者，即行开始。消费者首先起而反对。他们虽然没有组织（正如今天的情况一样），但城市或君侯可以成为他们的代言人。这两者在力所能及的范围内，曾强烈抵抗过行会想取得独占的要求。为了要充分供应消费者的需求，城市常不顾行会的决定，而保持其有任命“自由师傅”（Freimeister）的权利<sup>[5]</sup>。城市并且设立屠宰场、肉市场、磨粉厂及烤炉，强制手工业者使用这些设备，由此而将食品工业置于广泛的控制下。当行会初期还没有固定资本时，这种控

制更容易实行。此外，行会制定最低工资及最低价格，城市则制定最高工资及最高价格，以固定价格的方式与行会争夺权力。

行会同时还有其他的竞争者。这一类的竞争者包括有庄园手工艺者，特别是乡村或城市修院的手工艺者。修院与受到军事义务羁绊的世俗庄园领主完全不同，由于它们合理的经济经营，因此可以购置各种工业的设备，并累积了大量的财富。当修院为城市市场生产时，即成为行会强有力的竞争者，因此行会与之展开激烈的斗争。即使在宗教改革时代，修院的工业劳动还是驱使市民支持马丁·路德的原因之一。此外，斗争也针对广大的乡村手工业者，不管他们是自由的还是不自由的、定居的还是流动的工人。在此斗争中，商人通常是与乡村手工业者并肩对抗行会。虽然如此，斗争的结果还是家族工业与部落工业普遍地瓦解。

行会的第三种斗争是针对劳动者的。当行会以各种形式，例如关闭入会之门，或者增加成为师傅的困难程度，以阻止会员人数后，斗争遂告展开。于此，禁止不依靠师傅的独立经营的劳动，不许有自己的住宅（因为普通职工如有自己的住宅，就不易受到师傅的监督）；禁止普通职工在成为师傅以前结婚，不过此事并不能实行，已婚的职工阶级实际上已成惯例。

行会另外又与商人，特别是零售商斗争，因为零售商可以供应城市的市场，又能从价格最低廉的地方取得货源，零售商较之远距离贸易者风险较少，利润因此也较可靠。兼营商业的裁缝可说是零售商的典型，他们为乡村手工业者之友，而为城市手工业者之敌。他们与行会之间的斗争，是中世纪最激烈的斗争之一。

同时进行的，还有行会内部以及行会之间的斗争。此一斗争首先出现在某一行会里，有部分的手工业者拥有资金，而另一部分的人则没有资金，无资金者即有可能变成有资金者的家庭劳动者。另一方

面，同样的生产过程中，有资金的行会与无资金的行会亦出现类似的斗争。此种斗争，在日耳曼、法兰德斯及意大利，曾引发残酷的行会革命，在法国曾爆发一次大暴动，在英国，则过渡至资本主义的代工制中，几乎完全没有暴力的革命行动.....此种斗争往往以妥协告终，从而又重新开始，一直继续到某一生产阶段完全控制了市场为止。索林根（Solingen，德国西部鲁尔区城市）地区的发生经过，或许可以视为典型。那儿的铁匠、磨刀师与打光师经长期斗争后，在1487年缔结和约。根据此一条约，三个行会皆保有市场的自由。不过，结果却是由磨刀师的行会掌握了市场。在此类竞争中，生产过程的最后一个阶段，往往最容易控制市场。因为处于那个阶段最容易了解顾客的需求。凡是最后产品拥有特别有利的市场时，情况大抵皆如此。因此战时的马具师，就有很好的机会迫使皮革工服从自己的支配。除此之外，在生产过程中，所需资金最多的阶段，能使用贵重生产设备者，也常能获得胜利，而置其他人于支配之下。

### 三、行会的瓦解与代工制

〔行会的瓦解〕中世纪末开始日益显著的行会之瓦解，是沿着几条路线进行的：

（一）在行会内有若干手工业者变成商人和雇主，亦即“批发人”（Verleger）。有资金的师傅大量购入原料，把工作交给同行会的人去做，由他管理生产过程，并出售产品。这是与行会体制相矛盾的，然而这正是英国（尤其是伦敦）行会发展的典型过程。尽管行会民主制对“元老”（Olderman）<sup>[6]</sup>进行绝望的抵抗，行会最终还是转变成“商人的组合”（livery-company）。其中只有为市场而生产的成员，才有完全的资格；而那些已沦为雇工的工资劳动者或家庭劳动者，则丧

失了原有的表决权，因此，也丧失了原有的监督权。不过，此一转变却使得向来被行会民主制所妨碍的技术进步成为可能。另一方面，在日耳曼则没有这样的发展过程；日耳曼的手工业者如成为批发商，则会改变行会而参加杂货小商人、成衣商或高级进出口商的行会。

（二）一个行会的勃兴可能会以其他行会为牺牲品。正如许多行会中都有从事商业的手工师傅，手工业行会也有变成商人行会而强迫其他的行会成员为他们工作的，凡是生产过程横断分割者，即有此可能。在英国（如兼营商业的裁缝）与其他各处，皆不乏其例。行会为了摆脱对其他行会之依附的斗争，不胜枚举，特别是在十四世纪。下述两种过程，往往是同时进行的：在个别的行会内，有一些师傅转成商人；同时也有许多行会转变成商人的组织。这些事件的征兆，即为行会的合并。行会的合并曾出现在英、法两国，却不见于日耳曼。与此相反的是行会的分裂，以及特别是在十五、六世纪时，商人的联合。例如整毛工、织工及染工等行会的商人进一步形成一个组织，共同统制整个工业。以此，各种不同性质的生产过程遂于小作坊经营的基础上结合起来。

（三）凡原料价格昂贵，且其进口需要大量资本之处，行会就成为进口商的隶属者。在意大利，丝绸即为此一过程提供了动因，例如佩鲁贾（Perugia，意大利中部城市）。而在北方，则琥珀扮演了此一角色。新的原料亦可能提供此种动力，例如棉花。棉花一旦成为一般需求的对象，代工制即伴随着行会或通过行会的改组而兴起。如在日耳曼的情形一样，在那儿，富格尔（Fugger）家族对此一发展曾扮演过重要的角色 [7]。

（四）行会转变为依赖出口业者。只有在经济发展初期，家族工业或部落工业才有可能做到自产自销。一旦工业产品全部或极度依赖外销时，批发商即不可或缺；个别手工业者无法应付外销的要求，只

有商人拥有必要的资本，而且具备市场经营必要的知识——他们视此种知识为商业秘密.....

〔代工制〕西方前资本主义时期的代工制（Verlagssysteme），并不是完全从手工业者发展出来的，甚至连通例都谈不上。此一发展在日耳曼最少，英国则较常见。由于乡村劳动力取代了城市劳动力，或由于新原料（尤其是棉花）的采用促成了新工业部门的兴起，导致普遍的手工业与代工制并行的情况。手工业竭力持续地与代工制进行斗争，斗争的时间在日耳曼却要比英、法两国来得持久。

代工制发展的典型阶段有五：（一）批发商对手工业者拥有事实上的承销垄断权，这种垄断权大抵是基于债务关系的。批发者由于身为商人，比较而言更了解市场状况，故此迫使手工业者不得不把全部产品批发给他。因此，承销垄断、贩卖垄断与代理商的占有市场，有密切的关系；只有他才知道产品的最终运销地。（二）批发者供给原料。这是常见的现象，不过并不一定一开始即与批发者的承销垄断相结合。这一阶段在西方虽为常见，其他各地却不常有。（三）生产过程的统制。批发者对于此点极为关心，因为他必须负责产品品质的划一。因此，原料经常是伴随着半成品发给工人的，例如十九世纪威斯特伐利亚（Westphalia）的麻织工就必须按照事先指定的方式来制作经线与捻线。（四）批发者供给工具。这种情形虽常见，但不能说很普遍。在英国，自十六世纪以来，批发者即已提供工具，不过，在欧陆的传播则较迟。一般说来，此一关系仅限于纺织工业：批发者曾大量订购织机租给工人。于是劳动者完全与其生产工具分离。此外，企业者则力图垄断产品的处置。（五）批发者采取方法，将各阶段的生产过程合并起来。这种措施并不普遍，多半出现在纺织业中。批发者购置原料发给劳动者，产品在制成以前一直留在劳动者手中。一旦发

展到此一阶段，手工业者又有了主人，正如“庄宅”手工业者一样；不同的是：他领取货币工资，以及为市场而生产的企业主取代了以前的贵族家庭。

代工制所以能持续如此之久，实因固定资本在当时仍无关紧要。例如在织造业方面，所谓固定资本不过织机一项，在机械的纺织机发明以前，纺织业中几无称得上固定资本者。此种资本，仍为个别劳动者所拥有，构成的部分则散在各处，而不像近代工厂那么集中。因此，没有特殊的重要性。

〔家内工业〕家内手工业虽曾存在于世界各地，但是发展至最后阶段，即由批发者供给工具及详细管理生产过程之各个阶段，则西方以外的世界并不多见。就我们所知，中国及印度还有少许代工制的痕迹，而在西洋上古则殊难追寻。就算在此一制度占优势之处，形式上，手工业师傅制还是可以存在的。甚至包括职工及学徒在内的行会也还存在，尽管已失去其原始的意义。行会至此变成家庭劳工的组合（并非近代工会，顶多也只能算是其先驱），或是在行会内部出现了工资劳动者与雇主的分化。

就不自由的劳动力之资本主义的管理方式而言，我们看到家内工业——正如庄园工业与修院工业一样——存在于全世界各地。就一自由的代工制而言，家内工业显然与农民的工业活动有关；农民逐渐转化成为市场而生产的家内劳动者。这种发展过程尤其表现在俄国的工业，即所谓的“手工业者”。他们将小农家庭的剩余产品带到市场，或经第三者再卖出去。这里，我们看到了家内工业不走向部落工业，而转向代工制的一个例子。在东方及亚洲，也有类似的情形。不过，东方代工制的发展显然受到“产销合一”的工场制度（Bazar Werkstatt）的影响，此即手工业者的工作场所与住宅分离，而接近于集中一处的



共同贩卖场，以便能尽量摆脱对商人的依赖。在某个程度内，此一现象代表了中世纪行会制度的强化。

除了小农的手工业者之外，城市手工业者亦须依赖批发者或代理商。中国提供了最好的例证，只是在中国，是由氏族来贩卖其成员的产品。由于与氏族工业的结合，妨碍了代工制的发展。在印度，种姓制度亦阻挠了使手工业者完全附属于商人的过程。直到近代，〔印度〕商人并不能像别处那样，掌握生产的手段，因为在种姓秩序中，生产的手段是世袭的。印度的确也曾有过原始形态的代工制，此一制度在这些国家里之所以不能如欧洲那么发达，其最终且最根本的因素是：不自由劳动者的存在，以及中国与印度之巫术性的传统主义。

---

[1] 这个学说的主要倡导人为施穆勒（Schmoller），见其著作 *Die Strassburger Tucher-und Weberzunft*，Strassburg, 1879—1881。——原注

[2] 下面这段引自休普纳（R. Hübner, *Gründzüge des deutschen Privatrechts*，V. Aufl., 1930）的叙述有助于理解本文的说明。

“手工业者结合起来以使其工业上的目的容易实现的努力，这才是工会的起源……总之，强制加入同一种工业经营，以排除一切不良的竞争，这无论如何都是手工业者的首要问题。为达此一目的，这些手工业者经由自由团体的形成而结合为组合性的（genossenschaftlich）职业团体，并且得到都市官方的承认。

“不过，手工业者同时也将他们结合的课题扩张到工业的范围之外，而及于社交、卫生福利与宗教的目的。这点，若令人想起古日耳曼的、其后在基督教里被更进一步强化了的观点，也是极自然的事。换言之，根据其观点，即使是非血缘的亲近关系中的人，也应当被认

为是兄弟或同胞（Br ü derschaft）且用以共同培养宗教的情操。其结果是：在这个时代里经常有各式各样宗教的、教会的共同体出现。古日耳曼的共同体是：共餐团体（Speisegemeinschaft）、共食（面包）团体（Brotsgemeinschaft，所谓Kompagnie是从panis〔面包〕一词而来）、共饮团体（Trinkgemeinschaft, convivium）、基尔特（Gilde，集合祭祀而共饮共食的意思）。此外，这些也都是誓约血盟团体（Schwar-order Eidgenossenschaft, coniuratio）。在行会创设之际，手工业者即将这些古来的所谓同胞团体（fraternitas）的思想与制度结合起来。其直接的结果是：只要是经营相同职业的人——各式各样的、不管最初自由不自由的、土生土长的市民还是从外地移入的——都被一举包融在一起。”（a. a. O. SS. 144—145，此外，参照 v. Below, “Die Motive der Zunftbildung im deutschen Mittelalter” in *Probleme der Wirtschaftsgeschichte*, 2 Aufl., 1926, SS. 298—299。）——日注

[3] Fronleich是“主耶稣基督之体”的意思，圣体祭即祭祀此一圣体的祭典。此一祭典所根据的是列日的僧尼Juliana的幻觉而首先在列日举行，后来在1264年由法国国王乌尔帕努斯指令全天主教教会施行。在三位一体祭（Trinitatisfeste）之后的星期四开始游行，是天主教会最华丽的祭典之一。——日注

[4] 《萨利律》是萨利·法兰克人（Salische Franken）的部族法集成，推断成立于六世纪初。在诸部族法中被认为包含了特别多的日耳曼固有法成分。——日注

[5] 在行会之外的手工业者中，根据城市的参事会而被认可其职业的人即Freimeister。——日注

[6] Olderman可能是根据alderman的发音而拼成的。alderman是英国各都市里辅佐市长——任期一年——的终身职的市政委员。——

日注

[7] Fugger是日耳曼南部奥古斯堡（Augsburg）的豪商。奥古斯堡位于通往意大利的交通要冲，因此如Welser等豪商辈出，到了十五六世纪时，成为与意大利诸城市并列的国际金融中心。此地的豪商大多出身于土著的旧家，相反的，富格尔家族是出自于近郊的农村，于1367年始迁往市内。迁往奥古斯堡后多少已显示出作为纺织业者的繁荣，然而这一家的飞跃发展及其全盛基础则奠立于雅各布二世（Jakob II，1458—1526）。在此时代，富格尔家族从事银矿采掘与贩卖，以及匈牙利铜的贩卖，由于不断地供应哈布斯堡的马克西米连一世（1493—1519）政治资金而获得的权利，使这些事业更加扩充强化起来；在马克西米连死后，富格尔家族与查理五世（1519—1556）结合，靠着他们的雄厚资金使后者在皇帝选举战中获胜，也因而更加扩大了他们的利权。雅各布二世死后，富格尔家族的领导权落入其外甥安东的手中。在安东的时代里（1525—1560），富格尔家族呈现全盛景况：查理五世终其一生持续不绝的征服战争（例如对德意志新教诸侯同盟之战，对法王弗朗西斯一世之战等）所需的资金，大半是靠富格尔家族来融通，因此，富格尔也就凭恃着这个横跨德意志与西班牙两帝国的政治权力获得了莫大的利权（例如西班牙的整个阿尔马坦水银矿山）。不过，由于不知道哈布斯堡家族与波旁家族之间的抗争程度，欧洲各都市银行家都被顽强地周转了超越其贷款能力的限度，于是两国（西班牙是在菲利普二世治下）在1557年宣布国家破产。富格尔家族虽然还抵挡得住西班牙在1557年的破产，然而西班牙1607年的国家破产就令其不得不没落了，自此富格尔家族也只能被视为一个残存的大地主了。——日注

## 第九章

# 工场生产——工厂及其先驱

本章译自韦伯《经济通史》第二章第六节。中译本所根据版本及页数如下：《社会经济史》，pp. 188—190，200—205；*General Economic History*，pp. 162—164，173—177；《一般社会经济史要论》（上），pp. 301—304，316—321。

〔工场生产的类型〕所谓工场生产，意味着家庭与工业经营的分离，这是与家内劳动不同的，在经济史上曾以多种形式表现出来，主要如下：

（一）分离的小工场（gesonderte Kleinwerkstätten）。此种工场曾存在于世界各地；为了便于共同劳动，而将许多小工场并在一处的“产销合一工场”，即以家庭与工业经营的分离为基础。

（二）作坊。这也是遍于各地的；它在中世纪时称为Fabrica，此一名词定义甚多，可能是指由一群工人租来作为劳动场所的地窖，也可以指领主根据其禁制权而强迫工人使用的庄园工资工场制度。

（三）大规模的不自由的工场经营。一般而言，这是经济史上常见的现象，在埃及王国晚期尤为显著。它无疑是来自法老的“住宅经济”，由其中似乎发展出工资劳动的分离的工场。在希腊文明的晚期，上埃及的一些纺织工场，或许就是此类经营的最早机构。不过，最后的论断必须要等到弄清楚拜占庭帝国与伊斯兰教国家的资料后，才能

决定。中国与印度也可能有过此类工场，不过，俄国的是最具代表性的，虽然它们似乎是模仿欧洲工厂而来的。

早期的学者——包括马克思在内——把工厂与制作场（Manufactur）区分开来：制作场是利用自由劳动的工场经营，不使用任何机械，而将多数劳动者集合起来进行有纪律劳动的工场。但这种区分带有诡辩的意味，其价值殊为可疑。至于他们所说的工厂，则为利用自由劳动以及固定资本的一种工场经营。固定资本如何构成，在此无关紧要，它也许是一架昂贵的马力起重机或水力机。具有决定性的重要事实是：企业主以固定资本进行经营。以此而导致资本计算之不可或缺。因此，此一意义的工厂意味着生产过程中，资本主义组织的出现；换言之，即利用固定资本与资本主义计算，而在工厂内进行专门化及协作劳动的一种组织。

〔工厂成立的先决条件〕这种工厂的出现和维持，其经济上的先决条件是：大量而稳定的需求，换言之，即某种市场组织的出现。不确定且不稳定的市场，在企业家看来是不足恃的，因为他必须承担景气消长的风险。例如，织机为企业主所有时，那么在景气不好时，在解散织工以前，对于织机的安排就必须有妥善的计算。因此，他所期望的市场既须广大，且须比较稳定。以此，又必须有一定程度的货币购买力。货币经济必须有相对应的发展，才能凭以计算一定的需求。第二个先决条件是，生产的技术要相对便宜。之所以有此必要，是受到固定资本的制约，因为固定资本的投入，迫使企业者即使在萧条时，也须继续其经营，因此，如果企业者只使用雇佣劳动者，那么，一旦机械停工，损失即可转嫁给劳动者。为了获得稳定的市场，企业者的生产，必须比家内工业及代工制的传统技术之生产，更为廉价才行。

最后，工厂之成立，取决于是否有充分的自由劳动力此一特殊的社会条件。在奴隶劳动的基础上是不可能有什么工厂的。近代工厂经营上所必要的自由劳动力，只在西方存在，且只在西方有充分的供应；因此，工厂制度也只有在西方才能发展……

〔工厂与手工业、代工制、机器之间的关系〕综前所述，我们可以确定，工厂并非源自手工业，亦非牺牲了手工业才发展起来的，而是与手工业并存或在手工业以外发展起来的。工厂是掌握了新的生产形式或产品——例如棉花、陶器、锦缎、各种代用品以及手工业行会所不能生产的物品——以与手工业竞争。工厂之广泛侵入手工业的领域，实为十九世纪之事。不过，在英国，纺织工业则在十八世纪已以代工制为牺牲而发展起来。虽然如此，手工业也以维护原则的理由，与工厂及由工厂发展出来的密集工场进行斗争；它们已感受到新的生产方法的威胁。

工厂既非由手工业发展起来，同样亦非由代工制发展出来，而是与代工制并存的。在代工制与工厂之间，固定资本的大小具有决定性意义。在不需固定资本的产业，代工制虽至今日仍可生存，而在需要固定资本之处，则工厂兴起，虽然工厂并非从代工制发展出来；一个原为庄园领主或公共性质的经济设施，可以由一个企业者承包下来，在私人的经营下，为市场而生产。

最后，我们还必须注意的是，近代的工厂并非一开始就是靠机器而发展起来的，不过，两者之间确有相互的关系。机器原先是用兽力运转，连阿克莱特（Arkwright）在1768年的最早纺纱机也是用马力推动的。不过，工场内部的专门化与劳动纪律，实为使用机器及改良机器的推动力量。于是设置奖金，鼓励新机器的发明。“以火举水”的原则来自采矿工业，而奠基于以利用蒸汽为动力的方法上。从经济方面而言，机器的重要意义在于引进有系统的计算。



〔工厂经营对企业者与劳动者的影响〕近代工厂的出现，对企业者与劳动者有巨大的影响。即使在应用机器以前，工场经营已意味着：工人既不在消费者住宅，亦不在自己住宅，而在工场中工作。某种形式的劳动集中一向都是存在的；在古代，埃及法老或庄园领主为了供应自己政治上或大家计的需求而生产。反之，现在的劳动者之主人，则是为市场而生产的工场所有人——亦即企业者。把工人集中于工场，在近代初期有一部分是强制性的：贫民、流浪汉及罪犯皆被强迫分发到工厂，纽卡斯尔（Newcastle）矿坑一直到十八世纪时，工人还带着铁项<sup>[1]</sup>。不过到了十八世纪，契约劳动在各地皆取代了不自由劳动。契约劳动的意义如下：（一）无须购买奴隶，这等于节省一笔资金。（二）奴隶死亡原本是奴隶主的资本损失，但利用契约劳动时，此项危险即可转嫁给工人。（三）不用担心劳工生育的问题，因为，如用奴隶经营，即须注意奴隶家庭的生育（再生产）问题。

（四）能纯粹根据技术上的目的作合理的分工，这虽然不乏前例，只是一定要到了有了契约的自由劳动力集中于工场，才成为通例。（五）正确的计算成为可能，此一可能性也只有在工场与自由劳动者结合的条件下才会出现。

〔妨碍工厂发展的因素〕……我们可以确定的是，在机械时代以前，靠自由劳动的工场经营，无论何处都没有发展到如近代初期西方世界那样的规模，其他地区的发展之所以没有走上同样的途径，原因如下：

印度曾有过高度发达的工业技术，然而种姓制度的妨碍，使得印度无法发展出西方所特有的工场，因为种姓之间互相视对方为“不净的”。虽说印度的种姓礼仪（Sakralrecht）还没彻底到禁止不同种姓的成员在同一工场内工作的程度，而且也有“工场无不净”（werkstall ist rein）这句格言，但是印度的工场制度之所以不能发展为工厂，种姓

制度的排他性无疑要负一部分的责任。凡是有不同种姓之人共同劳动的工场，即被视为非常奇特。在十九世纪以前，一切想采用工场经营的企图，就算在苧麻工业中都十分困难。甚至到了种姓制度严格的束缚松弛之后，印度人之缺乏劳动纪律，仍为一大障碍。各个种姓，有其不同的礼拜仪式、不同的休息方式以及不同的假日。

在中国，村落的氏族纽带特别强大，工场劳动在此处是共同的氏族经济。此外，中国只发展了代工制。只有皇帝与大封建领主成立了集中化的经营，特别是在瓷器制造上用了隶属的手工业者；此一生产基本上是为了供应自己需求，只有相当有限的一部分提供给市场。这样的经营大体上无甚变化。

至于西洋古代的特点则为奴隶资本之政治性的不稳定。当时虽有奴隶工场，但却是一种既困难、风险又大的经营。故领主宁愿利用奴隶为定期收入的来源，而不以之为劳动力。我们如果进一步考察古代的奴隶资产，即可发现奴隶的种类实极为混杂，以致近世的工场经营根本无法实行。这并不难理解，就像今天人们将财产投资于各种证券，古代的奴隶主为了分散风险，也不得不购取各种不同的手工艺奴隶。不过，最终的结果却是，奴隶的所有妨碍了大规模经营的出现。

在中世纪初期，不自由的劳动力几乎完全没有，或显然是愈来愈少。市场虽还有供应，但数量不大。此外，资本也异常缺乏，而货币财富则不能转化为资本。最后，农民与工业上熟练的自由劳动者，有许多独立的机会，这是与古代完全不同的；由于不断地往东欧殖民，自由劳动者有了可以谋生的地方，而且有机会可以不受以前领主的骚扰。因此，中世纪初期要创造大规模的工场经营也极端困难。此外，由于工业法，尤其是行会法对社会的束缚日益加强。不过，就算这些障碍完全不存在，恐怕也没有足够广大的市场。即使原先已有的大规模经营，我们也发现日渐衰微，就像卡洛林王朝时的农业大经营一

样。国王的领地（fiscus）或修院之内虽然也有工业工场劳动的萌芽，然而终归衰颓。工场经营在近代初期虽然也靠着君侯经营或皇室特权而发达起来，然而，相形之下，中世纪的工场经营还是要孤立分散得多，而且也缺乏特殊的工场技术。这种技术一直要到十六七世纪才逐渐产生，而随着生产过程的机械化之后，才初步确立。不过，刺激此种机械化的，实际上是来自矿业的发展。

---

[\[1\]](#) 见本书第十五章《工业技术之发展》中有关“劳动力”的部分。——中注

## 第十章

# 商业发展的起点

本章译自韦伯《经济通史》第三章第一节。中译本所根据版本及页数如下：《社会经济史》，pp. 221—224；*General Economic History*，pp. 195—198；《一般社会经济史要论》（下），pp. 1—8。

最初，商业是异俗集团间的一种事务，在同一部落或同一团体成员之间是不存在的，它是最古老的社会共同体的一种，只以异俗团体为目标的对外现象。不过商业也可以是异俗团体之间生产专门化的结果。在此种情形下，或者是异俗团体间生产者的通商，或者是贩卖他族的生产物。然而，无论如何，最古老的商业通常只是异俗部落间的交换关系。

一个团体以其生产物自营商业时，可以有种种方式，它常以农民及家内工业经营者的副业方式开始发展的，通常为季节性的职业。从这个阶级发展出独立职业的行商与小贩；专门经营商业的部落共同体乃随之而起。不过也有些从事某种专门化工业的部落，而为其他部落所需要。还有一种可能性是商人世袭阶级的出现，典型的形式可见之于印度。在印度，商业是掌握在某些种姓的手中，换言之，即在宗教习惯的排斥下，为“商贾”（Banja）<sup>[1]</sup>种姓阶级所独占。除了基于习俗团体基础的商业外，还有习俗性局限于某些教派的商业，这种教派

的成员由于受到巫术、宗教的限制，不能从事其他任何行业。印度的耆那教（Dschaina）即是如此。他们禁止杀生，尤其是弱小的生物。因此，耆那教徒不能成为战士，不能从事许多行业，例如用火的工业，因为火会杀害昆虫；不能在雨中旅行，因为会踩死水中昆虫。因此除了经营定住的商业外，耆那教徒别无他业可就。他们的正直诚实，与吠舍阶级的狡狴，同为众所周知。

犹太的商业贱民，基本上亦经过同样的发展。在巴比伦俘囚期以前，犹太民族也有各种不同的身份阶级。例如骑士、农民、手工业者及少数的商人。预言与俘囚期的结果，使犹太人从定住民族一变而为流徙的民族，因此从那时起，他们的习俗即禁止在某地固定下来。凡坚守犹太人之宗教者，即不能成为农人。犹太人遂成为一个城市的贱民阶级，不知法的乡人与讲究繁文缛节的“圣人”之间的对立，在《福音书》中仍可看到。在转向商业发展时，他们之所以特别注重货币商业者，乃因如此始能专心致志于律法的研究。因此，犹太人之所以不得不经商业，尤其是货币商业，是有其宗教习惯的因素的，这也使得他们的交易在宗教习惯上限于部落间或习俗团体间的商业。

商业发展的第二个可能性是领主商业的建立，换言之，即领主阶级成为商业之担纲者。领主首先想到将其庄园的剩余产品供给市场，这是各处皆曾发生的事。为此目的，庄园领主乃任用职业商人为其吏属。在西洋古代，以领主名义执行业务的“主事”（Actor），以及中世纪的“交易人”皆属此类；“交易人”负责运销修院产品，并将此视为支付酬劳的一种特权。我们虽无法证明日耳曼曾有“交易人”的存在，不过，类似的人物实在是到处皆有的。“主事”及“交易人”并非现代意义的商人，而是被任命的代理人。另一种领主商业则源自外族商人之缺乏法律保护的权利，他们到处都需要保护，然而这又只能靠政治权力来获得；于是贵族把给予保护作为特许，以收取报偿。中世纪的君侯

乃给予商人特许，并向他们征收手续费。从这种保护关系中发展出酋长及君侯的自营商业，尤其在非洲沿岸，酋长独占了转口贸易，并自行经营。他们的权力即基于此种商业之独占，一旦无法独占，他们的地位即随之丧失。

君侯所经营的另一种形式的商业为赠聘商业。古代东方的政治权力者在和平时期，即常相互赠聘以通好。传自公元前十四世纪的特莱尔 - 阿玛那 (Tell-el-Emarna) 的碑刻 <sup>[2]</sup>，即载有法老与东方各国统治者频繁的赠聘往来。一般的交换物是以黄金和战车交换马匹与奴隶。本来赠聘是自由给予的，然因双方常有背信之事，于是逐渐发展成互相誓约赠予相当质量的礼物，至此，赠聘交换乃变成可以准确计算的商业。

最后，在经济史上，许多地方皆曾有君侯之自营商业。埃及的法老提供给我们一些最古老的大规模事例，法老都是以船主的身份来经营进出口贸易；较晚一点的例子可见之于早期威尼斯城市的“总督” (Dogen)，以及欧亚许多家产制国家的君侯，包括一直延续到十八世纪的哈布斯堡王朝。君侯可以自己指导经营此种商业，也可以利用他的独占权特许或让人承办此种商业。当采取后面一种方式时，即促成了独立的职业商人阶级的出现。

---

<sup>[1]</sup> 此词源于梵文 Vani j (吠舍)。在北印度及西印度，Vani j 是从事商业与金融业的种姓阶级之总称。——日注

<sup>[2]</sup> 特莱尔—阿玛那是古埃及的都城，位于尼罗河右侧。以作为世界最早的宗教改革者而著名的埃及王 Akhenaton，亦即 Amehontep 四世（第十八王朝，前1380—前1362年在位），以此城代替底比斯为首都。在这里发掘出来的古物是埃及文明最重要的遗物，其中大约有三百块黏土制的薄板，是 Akhenaton 与近邻诸国的王侯商讨有关他在巴勒



斯坦的治事而以楔形文字书写的通信。另参见本书第十八章。——日  
注

## 第十一章

# 商业经济的经营形式

本章译自韦伯《经济通史》第三章第四节。中译本所根据版本及页数如下：《社会经济史》，pp. 248, 249—253; *General Economic History*, pp. 223, 224—228; 《一般社会经济史要论》（下），pp. 41—49。

在合理的商业里，始有计算之可能，最终则此种计算对经济生活有决定性意义。凡是合作经营的共同业务，均有精确计算之必要。起初，商业的贸易额小，且利润极丰，故不必精确计算；再说，货物都是按照传统规定的价格来购买，故商人只能尽力设法在贩卖时取得更高的价钱。等到商业由集体经营后，为了清理账目，就不能不有精确的簿记……

〔计算与簿记〕商人所可以应用的最初算书，首见于十五世纪，更古老的虽可追溯至十三世纪，但非一般所用。由精通进位计算法的人手中，发展出西方的簿记；这种簿记，不见于世界其他各地，就算在古代，也不过只有一点痕迹。在西方，且只有西方成功地发展出货币计算，东方则一向以实物计算为原则（例如埃及以粮票作交换的计算）。

的确，在古代的银行业务中，亦曾有过簿记，例如希腊的汇兑商、罗马的银行家都有。但此种记账，带有公文书的性质，只能用来

证明合法的法律关系，而不能作为一种稽查收益的工具。真正的簿记首次出现在中世纪的意大利，十六世纪时，日耳曼的一位司账还特地前往威尼斯学习。

这种簿记在商业合股公司的基础上成长起来。最古老的、支持继续经营之商业活动的单位，不管在西方中世纪或其他各处（中国、巴比伦、印度），都是家族。商人子弟即为可靠的伙计，以后则成为父亲的合伙人。因此，同一家族世代代均为资本家和放款人，正如公元前六世纪巴比伦的伊吉比（Igibi）家族那样。的确，当时的企业业务的性质甚为单纯，而不像今天如此的广泛与复杂。因此，不管是巴比伦或印度的商业家庭，都没有发现簿记，虽然印度是最早有进位计数法的。其原因显然是——正如在东方及中国一样——商业组合只是家族内部事务，故无计算之必要。只有在西方，才首先普遍出现非家族成员参与的商业组合。

〔暂时性与持续性的商业组合〕最初的组合形式是暂时性的，即上节提到的“康曼达”<sup>[1]</sup> 信托组织。继续不断地进行此种业务就会逐渐导向一种常设的经营组织。这种发展事实上的确出现了，只是在北欧与南欧之间有着显著的差异。在南欧，行商通常是接受委托的经营者，因为他长年往来东方，所以无法对其作任何监督。他是企业者，从各方面承受（10至20个）“康曼达”的委托，与各“康曼达”的主持者分别算账。反之，在北欧则通常是留在国内的合伙人（socius）为经营者；他与许多出外行商的合伙人建立关系，提供他们“康曼达”。自己是行商身份的代理人，照例不许接受一个以上的委托，因此不得不依赖定居国内的合伙人，后者乃逐渐演变为经营指导者。之所以如此，乃是由于两地商业之差异：在南欧，因为常要到东方行商，故本质上要冒更多的风险。

随着“康曼达”信托组织的普及，发展出永久性的企业经营。由于与非家族成员之信托组织承受人（tractators）发生企业关系，计算遂进入家中，因为就算只有一个家族成员加入信托组织，也不能不就各个交易来算账。在意大利，此种发展较日耳曼来得快，而南日耳曼又较北方先进。一直到十六世纪，富格尔家族虽已允许外来资本参与其经营，却是非常勉强的，韦尔泽家族（Welsers）<sup>[2]</sup>的胸襟就要开阔些。相形之下，意大利在十四世纪时已迅速发展出以家族共同体为基础而与族外人结合的组织。最初，家计与企业是不分的，到了西方中世纪时，有了货币计算为基础后，才开始划分。不过，在中国与印度，就我们所知，还是没有分开的。佛罗伦萨的豪商如美第奇家族（Medici）<sup>[3]</sup>，家计支出与货币业务原先也是混合登账的；结账最先只行于外界信托组织的业务，对内则一切仍为共同家计的“一笔糊涂账”。

〔信用的问题〕导致家计与企业的计算分离，从而对早期资本主义制度之发展具有决定性意义者，厥为信用之要求。单用现金交易而无须信用时，这种分离仍然无法固定下来。但是一旦要长期经营，信用保证的问题即告出现。为了提供保证，有下述种种方法：（一）维持及于远支亲族的家族共同体，以确保全家族的财产，佛罗伦萨大商业贵族的“家”，即为此种目的而出现。（二）同居者负担连带责任。家族共同体的成员皆对其他成员的债务负责。连带责任显然是来自刑法上连坐的传统，犯叛逆罪时，犯罪者家产充公，全体家族均须连坐。这种连带责任观念无疑会蔓延到民法。由于商业关系，族外资本及族外人进入家族共同体后，连带责任又不规则地再度出现。因此，如何分配个人（为了自己需要）所需资源，以及谁在对外事务上可以代表家族，都成为必要解决的问题。质实言之，虽然不管世界各

处，家长都能代表家族负责，然而这种连带责任制无论何处都没有发展到西方商法上的那种程度。

在意大利，连带责任之根源为家族共同体，其发展的各阶段则是共同居住、共同作坊以及最后的共同行号。在没有大家族共同体的北欧，情况稍有不同。那儿的企业参与者共同署名于共负一切责任的文件上，以获得所需信用。各成员对全体（通常）得负无限连带责任，而全体则不对部分负责。最后发展到每个参加者即使未签署任何文件，仍须对其他参与者负连带责任。在英国则用社团的共同印信（Common seal）及委任以取得同样效果。十三世纪以后的意大利及十四世纪的北欧，已确定组合的所有成员须对该组合之债务负连带责任。

最后的发展阶段是，将组合成员的私有财产与商业组合的特别财产划分开，这是最能有效建立信用，且比任何其他方式皆更能持久的手段。这种划分可见之于十四世纪初的佛罗伦萨，及至此一世纪末叶亦行之于北方。在非家族成员参加商业组合的情况大增后，此种财产之划分已为不可避免之事；而且当家族运用外人资本的幅度愈大时，家族内部之财产划分愈无法避免。于是，在将定额资金划拨为企业资本后，在账簿上，营业收支就必须与家庭收支及私人收支划分开来。从公司行号的资产——称之为“公司法人”者（*corpo della compagnia*）——中，发展出资本的概念……

---

[\[1\]](#) 康曼达最初出现的形态是：只有单方出资，而另一方则为只提供劳务的出外旅行的企业者。尔后，旅行企业者也大多参加出资，这种双方都出资的康曼达即*societas maris*（或称*collegantia*）。不过此一区分也只是大体上而已，实质上*societas maris*也有被称作康曼达的，而狭义的康曼达也被称为*societas*。——日注

[2]. 韦尔泽家族为十六世纪奥古斯堡著名的银行世家，曾资助欧陆对委内瑞拉的探险与开发。——中注

[3]. 美第奇为佛罗伦萨望族，出身市民阶级，统治佛罗伦萨达三百年之久（1434—1737）。家族中出过三个教皇，且与欧洲许多皇室有婚姻关系。——中注



## 第十二章

# 商人行会

本章译自韦伯《经济通史》第三章第五节。中译本所根据版本及页数如下：《社会经济史》，pp. 255—257；*General Economic History*，pp. 230—233；《一般社会经济史要论》（下），pp. 61—64。

商人行会绝非日耳曼所特有的事物，而是遍及全世界的。西方古代是否有此组织，尚缺乏可靠的证据，无论如何，它在古代世界并没有重要的政治作用。

〔商人行会的两种类型〕就其形式言之，行会或者是个外商团体，组织起来谋求法律保障以对抗当地商人；也可能是个当地商人的团体，例如中国的行会是从部族工业与部族商业演变而来。两种形式合而为一者，亦屡见不鲜。

在西方，起先只有在一些特定地方的外商行会，例如十三四世纪旅居伦敦的日耳曼商人行会，势力雄厚，有自备的仓库。汉撒商人公会<sup>[1]</sup>——此名称在英、法及日耳曼皆可发现——则有超地区的性质，故其详细发展情况各有不同。存在于若干城市的公会首长（Hansgraf）制，特别与之有密切关系。公会首长的制度虽然不一定由政治当局所设置，却是由政治当局任命或给予特许权的，在地区间

的商业方面，公会首长负责给予其所代表的商人以法律的保护，但是并不干涉贸易本身。

第二种类型的行会，是定住商人为了谋取特定地域内的商业独占而组织的，如中国上海之茶商公会与广州之公行，一直到1842年的《南京条约》为止，中国所有对外贸易皆为广州的十三行所垄断。中国的行会对其会员有协调价格、债务担保及课税的权力。其处罚也相当严厉，凡是违法的会员，就会受到私刑；直到十九世纪时，还有会员因录取超过定额的学徒而被处死的例子。国内贸易上则有银行业者之行会，例如牛庄的钱业公会。中国的行会对其国内货币制度的发展有重要的意义。元朝皇帝的滥铸货币，导致整个货币制度的崩溃，发行纸币的结果则使得批发贸易皆使用银锭，而行会则取得在银锭上作戳记（以证明其成色）的权力，于是行会几乎就成为货币本位政策的担纲者，获得鉴定成色分量及刑罚之权<sup>[2]</sup>。

印度的行会出现在公元前六世纪至前四世纪的佛教时代，而在前三世纪以后达到鼎盛。它是世袭的商人团体，其首长亦为世袭。印度的行会在诸侯竞争以取得其贷款时，发展至顶点。接着佛教式微，种姓制度再度兴起，行会乃告衰微（印度中世纪以来，君侯的政策亦有助于种姓制度的复兴）。十六世纪时，从事谷物、食盐等贸易及供应军需的拉马尼（Lamani）或梵查利（Banjari）种姓，或者就是今日“商贾”（Banja）种姓的来源之一。此外，印度的商业亦随着各教派信条的不同而分道扬镳。耆那教徒因宗教的因素，故以定居的商业为限。以信用为基础的批发贸易及远地贸易，则为无任何宗教性限制而且忠实可靠的袄教徒所包办。另外，梵尼雅（Bhaniya）种姓则专营零售商业，他们所经营利得之事多半有悖伦理观念，故包税及高利贷之事皆由他们来做。

西方的情形与中国不同，货币的铸造及度量衡之制定通常皆为政治最高统治者的权力，此一统治者当然也可能将此权力委托给其他的政治权力者，但从未交给行会。西方行会的强大权力地位，几乎完全是奠基在政治特权上。行会有好几种：

### （一）城市行会

这种行会是支配城市，特别是为了经济利害关系而用来监理工商业事务的一种商人团体。它又分为两种：

1. 军事团体，例如威尼斯、热那亚的Compania Commanis [3]；
2. 或者是与手工业行会同时兴起的、在城市内的商人团体（mercadanza） [4]。

### （二）作为征税单位的行会，原先为英国特有的

英国的行会由于取得国王征税的职务（firma burgi） [5]，故拥有强大权力。只有纳税的人才是会员，否则即非会员，非会员则不能经营商业。基于此，英国行会乃掌握了管理市民的权力.....

---

[1] die Hansen，十五世纪以后在英国（尤其是伦敦）的汉撒商人的居处被称为steelyard，此词即自其自备仓库Stahlhof翻译而来。steelyard中包含了日耳曼商人行会的会馆、邻接的仓库、住宅等。汉撒商人自1598年失去特权以后，逐渐衰退，steelyard遂于1853年被卖掉。——日注

[2] 元代货币虽以纸钞为主，然而白银的地位也逐渐重要，民间借贷、物价等，似乎都有用银的，而且它也是发行纸币的保证金，据说银锭称元宝，即始自元朝。明初，为了推广用钞，曾禁用金银，然而民间仍流行用银，到了英宗（1457—1464）解禁，白银终于正式取得价值尺度、流通手段和支付手段的功能。近代发掘到的元代银锭，上刻不少文字，除了标示重量外，尚有银匠、官员的签字花押，不过

行会取得鉴定成色分量等权力可能还要稍晚些。见彭信威著，《中国货币史》。——中注

[3] 这是在城市国家或城市共同体成立以前，依据盟誓（conjuratation）相应于其经常性的具体目的而一时结成的团体。起初，在同一城垣内有许多这样的团体，然而为了强化军事力量，渐渐变成包含全体市民的团体。团体形成的目的，根据本文所述，与居住当地的地主约定共同防卫、调解成员间的纷争、确保与市民利益相应的司法，等等。不过，还不止如此，其他尚有：一、在热那亚，若非此一团体的成员则不能投资康曼达。如此一来，此一团体还负有经济利益之独占的任务；二、设法使对都市领主的负担固定下来；三、有助于都市之政治、经济势力范围的扩大。此一团体即扮演了如此多方面的功能。——日注

[4] mercadanza其实并不只限商人，还包括经营其他企业者，此一组织本非政治性团体，然而在十三世纪时，意大利北部城市工商业日渐发达，为了摆脱封建领主的控制，商人及企业家乃联合起来组成Popolo（“人民”），由于Popolo由各行会代表组成，mercadanza自然成为Popolo的前身，到十三世纪末，他们已成功地控制了一些城市。——中注

[5] firma原为“实物贡租”之意，后来转变为贡租之“承包征收”的意思，firma burgi即为“包税市镇”。英国在都铎王朝以前，城市居民将国王所派的官吏驱逐后，从国王那儿争取到自己来收租税——将估计税额一次付清——的权利。——中注

## 第十三章

# 货币与货币史

本章译自韦伯《经济通史》第三章第六节。中译本所根据版本及页数如下：《社会经济史》，pp. 260—269，273—276；*General Economic History*，pp. 236—239，241—244，248—252；《一般社会经济史要论》（下），pp. 69—74，76—80，87—91。

### 一、货币出现的过程及其功能

〔货币与个人私有财产〕从发展史的观点来看，货币实为个人私有财产之创造者，而且自始即有此种特性。反之，凡不带有个人私有之性质者，即不能称之为货币。

最古老的私有财产包括有个人自己完成之手工品、男子的工具与武器，以及男女的装饰品。这些物品的授予，有其特有的继承法则。货币的起源首先应求之于这类物品之中。

〔法定支付手段的货币〕现代的货币具有两种特殊的功能：既为法定的支付手段，又作为一般的交换手段。从历史上说，则两者之中，法定支付手段的功能要更早。在这个阶段，货币并未进入交换的领域，之所以可以如此，是因为从一个经济单位到另一个经济单位的许多货品（价值）的转移，并不需要交换，然而却非有支付的手段不可。这类的转移例如进贡、部落酋长间的赠与、聘金、嫁妆、杀人罚

金、赎罪金、罚金等，这些都是必须以一种标准媒介物进行的支付。接下来的阶段是首长对属民的支付，例如领主对其家臣以赠物的形式给予的薪俸，以及更后来的佣兵指挥官给予其士兵的犒赏。甚至在迦太基那样的城市及波斯帝国内，货币的铸造也纯粹是为了军事的支付手段，而非作为交换手段。

在此阶段，现代这种意义的货币尚无法想象；当时在各个经济领域中，各有其具有支付功能的特种财物，以相应质量不同的功效，因此同等存在着多种特殊的货币。例如，不管何处，想用贝壳来换取妇女是不可能的，这只有用家畜才办得到，但是在小额交易中，贝壳是可以接受的，因为它可作小额使用。这种用于团体内部支付而发展起来的货币，我们称之为对内货币。

货币的另一种功能是作为积聚财富的手段，虽然这已不是现代货币的重要特征，然而在很长的一段历史时间里却发挥了这样的作用，首领为了确保自己的地位，不得不供养一批部属，并在特殊场合赐赠礼物作为报酬。所以印度国王及梅洛林王朝诸君，都十分重视其拥有的库藏（Thesaurus），尼伯龙根宝库（Nibelungenhort）<sup>[1]</sup>也正是这样的一种库藏。作为积聚的手段，有各种不同的物品可用，例如君侯常用来赏赐其臣下，而同时又具有支付手段价值的物品。在这种情况下，货币亦非交换手段，而只是身份阶级所有物的一种。货币所有者只是为了己身威望而拥有之，以满足其社会自尊心。根据此一功能，货币乃须有现代货币的主要特质之一，即易于运送之外的耐久性。象牙及某种特殊的大石块，以及后来的金、银、铜等各种金属，皆可用为货币及积聚财货的手段。货币的此种阶级性，从下述两项事实即可了然：（一）在原始的发展阶段，货币的分化系基于性别，女子不许拥有与男子同样的货币财。某种特定的霰石只有男子可拥有，珍珠贝壳则为妇女的货币，作为“晨礼”（Morgengabe）<sup>[2]</sup>之用，



（二）此外还有酋长货币与隶属民货币的区别，如特定的大贝壳只有酋长能拥有，在战时支付或作为礼品支付。

〔一般交换手段的货币〕作为一般交换手段的货币功能，起源于对外贸易。有时是来自一种经常性的对外互相馈赠，例如特莱尔 - 阿玛那碑刻所见之埃及与东方各国的往来情形。为了维持两个民族间的和平，统治者间即有不断的互相赠聘，此即所谓带有商业性质的酋长交易，而为酋长商业的起源。赠聘断绝即意味着战争。

第二种来源为普遍应用的外国产品。典型的氏族商业及部族商业，将自己无法生产而极受重视的物品赋予一种交换手段的功能。这种对外货币在支付关税及通行税时，即具有对内的功能：酋长提供给外商安全的保证，但也不得不接受外商以其所携带的通货来交换此种保证。在此情况下，对外货币即进入共同体内部的经济。

在此阶段，货币以下述种种形式出现：（一）装饰货币。非洲、印度洋一带以及亚洲内陆的玛瑙贝即为其典型；此外，在范围大小不等的区域内也有许多物品，例如玉、琥珀、珊瑚、象牙及特殊兽皮，可以充当支付或交换手段。装饰货币通常而且基本上作为对内货币使用，不过当各部落皆使用同样的支付手段时，它就变成一般性的交换手段了。（二）有利用价值的货币。这基本上是对外货币。用来作为支付贡纳或衡量其他财货的手段，因此多为一般使用的物品。例如在爪哇使用谷物，也有用家畜或奴隶的。不过，一般并不使用这类通用的物品，倒是烟草、酒、盐、铁、武器之类的享乐物品使用得较多。（三）衣服货币。这种货币基本上既可对内使用，亦可对外使用。所谓的衣服货币有当地所不生产的毛皮、皮革和织品。（四）代用货币。当人们由于社会生活的缘故，习于以某种物品为所有物，或习惯以之作为支付手段后，则该物自身虽无任何价值，却也具有货币的功能，例如英属后印度地区有以中国骨牌充作货币而流通者<sup>[3]</sup>，俄

国则有以毫无使用价值的碎皮为货币的，南欧也有把棉花制成棉片流通，虽无实际上的交换价值，却可作为代用货币。所有这些代用货币与现代货币之间并无任何关联.....

## 二、贵金属货币

在上述的情况下，贵金属乃得发展而为货币制度之基础。这种发展的决定性条件是纯技术性的。贵金属不容易氧化，因此不易毁坏，同时由于比较稀少，而用为装饰品，因此评价特高；最后，它们也比较容易加工及分割。更重要的是，它们可以用衡器来称量，而且很早以前即已如此做，在那时，谷物似乎曾作为比较重量。贵金属当然也一直有用来制作实用品的，不过在作为一种交换手段之前，它早已用为支付的手段。贵金属之为支付手段，首先出现于酋长商业，从特莱尔 - 阿玛那碑刻中，可知西亚之统治者最希望从埃及法老那儿获得装饰用的黄金赠品。君侯赏赐臣下，也喜欢用金戒指，因此在古代北欧的诗歌中，称呼国王为“指环浪费者”。

〔铸币〕货币最早以铸币的形式出现，大约是在公元前七世纪。最早的铸币厂出现在吕底亚（Lydia，小亚细亚西部），或许是在沿海一带，由吕底亚王与希腊殖民者合作经营。铸币的先驱是商人私铸并加钤的贵金属块，初见之于印度，继之则有中国及巴比伦。所谓的Sehekel（巴比伦的重量单位）只不过是具有信用的商家盖过戳记的银块而已。中国的“银两”也是商业行会做过戳记的银块。后来政治权力才介入货币铸造，不久更进而垄断此一行为。此一事实似可见之于吕底亚，波斯的君主曾铸造Dareiken（古波斯币）作为支付希腊佣兵的手段。

希腊人开始把铸币作为一种交换的手段。另一方面，一直到铸币出现三百年之后，迦太基人才试行铸币，即使如此，这些货币也只是作为对佣兵的支付手段，而非商业上的交换手段。因此，一般而言，腓尼基人的商业是在完全没有货币的条件下经营的；然而，希腊商业活动的优越地位却正是奠基于这种铸币技术的进步。即使在早期就有大量进口贸易的罗马，也要到相当晚期才开始铸造货币，而且最初也只有铜币而已。罗马本土虽一直有各式各样的货币流通，不过一直到公元前269年才开始铸造银币，虽然加普亚（Capua）<sup>[4]</sup> 早已有贵金属的铸造。印度的铸币始于公元前四、五世纪，主要是传自西方，技术意义上真正可以使用的铸币，要到亚历山大（Alexander the Great，前360—前323）以后才出现。东亚的情况不甚清楚，我们也许可以认为有其独立的铸币起源。一直到今天，当地的铸币，由于国家官吏继续铸造劣币，结果只能以铜币为限。

在十七世纪以前，制造货币的技术与今天还少有共同之处。西洋古代的货币是铸造的，中世纪时则以手工“打”成，换言之，即刻出来的。一直到十三世纪，这种铸造还完全是一种手工作业。制作货币得用到10或12个纯粹运用手工的工人，故其成本极高。今天铸币的成本只要千分之几，然而当时小货币的成本高达币值的四分之一，一直到十四五世纪，仍然有高达百分之十的。由于技术的简陋，即使是当时最优良的铸币，亦欠准确；英国的金币虽然铸造较完善，其差异也还常达百分之十。因此，在交易流通时，只有尽可能按重量收受，以免损失，至于货币的成色，则以加戳记的较妥善可靠。第一种比较精确而又能保持重量的铸币，就是自1252年开铸的佛罗伦萨金币；而技术上足资信赖的铸造法，则一直要到十七世纪末才有，虽然用机器铸造的时间要稍早一些。

〔金属本位〕今天所谓的金属本位，是将（一）某种货币定为支付手段，可用于一切金额的支付（本位货币），也可用于一最高金额限制下的支付（补助货币）；与此相结合的则为（二）本位货币的自由铸造原则——无论何人、无论何时，只要支付最低的铸造费，即有要求铸造之权，并可无限制地用为支付手段。金属本位又有单金属本位与复金属本位之别。关于后者，今日唯一可能有的形式为两本位制。在此制度下，多种金属相互间有确定的比率（例如拉丁货币同盟规定金银比价为1：15.5）<sup>[5]</sup>。以前较通行的第二种可能形式则为并行本位制。在此制度下，货币实际上可以自由铸造，一般也没有任何确定的比率存在，或者是只有一种定期性的调整。在选择制造货币的金属时，贸易需要的性质有决定性的意义。国内或地方贸易可以使用价值不太高昂的本位金属，因此而有银、铜或两者并行的情况。远程贸易曾长期使用银，不过在商务重要性增加后，有逐渐用金的趋向。就此而言，金银的比价，对于金在实际上的流通即具有决定性。当一种金属所定的比价低于其实值，则该金属就不会以铸币出现，而会以其生金属的形态出现在交换中.....

### 三、合理的货币制度的成立

〔贵金属的激增〕十六世纪以来，贵金属大量流入欧洲，而为铸币制度的稳定关系提供了经济的基础；当时，至少在西欧，各专制国家已把无数的铸币特权者（领主）及其间的竞争一并消除。十六世纪以前，欧洲一直是贵金属的大量出口区，只有在长达一百五十年的十字军时代，由于掠夺得大量贵金属以及大规模农作的收益，这种情况才告中止。达伽马（Vasco da Gama）及阿尔布奎基（Albuquerque）

<sup>[6]</sup> 发现了通往东印度群岛的新航路，打破了阿拉伯人转口贸易的壟

断。墨西哥与秘鲁银矿的开采给欧洲带来大量的美洲贵金属。此外，以汞提取银的新技术也助长了贵金属的增加。从1493到1800年，自南美及墨西哥采得的贵金属估计为黄金250万公斤，白银9000万至1亿公斤。

贵金属的增加即意味着银币供应的激增。银本位制乃被普遍采用，而且在货币计算上也表现出来。日耳曼亦新铸银币（称为Joachimstaler）<sup>[7]</sup>以取代旧有的佛罗伦萨金币，此一情况一直持续到巴西发现金矿为止。巴西金矿的开采时间虽不长（十八世纪初期至中叶），然而其产量却已足够支配当时市场。结果据英国一反立法者，特别是牛顿（Issac Newton）<sup>[8]</sup>的忠告，而采行金本位制。十八世纪中叶后，银产量又居重要，从而影响了革命时期的法国立法机构，采行复本位制。

然而货币制度的合理化却不是一蹴即成的。在其未竟全功之前的情形，可以用这样一句话来形容：流通的货币种类虽多，然而像今天这种意义的货币则尚未有之。费迪南德一世（Ferdinand I, 1556—1564，神圣罗马帝国皇帝）于1559年颁布的铸币敕令中，也不得不承认三十种外币。由于铸造技术简陋，小额的铸币差异极大，再加上铸费过高，因此十六世纪时，日耳曼曾限制小银币的支付力，不过也不是把它们降为辅币（合理之辅币制度，须待英国之本位政策采行始有之）。当时公定的计算单位是以上述的新银币Joachimstaler为基准计算的金币，然而事实上的发展则如下：自十三四世纪以来，商业从铸币解放出来，而以金银块来计算，其后则按重量接受铸币，规定某种铸币可用于支付（国家也不得不承认此一惯例），最后则以兑换银行进行决算。

〔银行货币本位制〕中国提供了兑换银行的范例<sup>[9]</sup>。当地由于货币恶铸的结果，商人交易时遂有规定的金属兑换钱庄。各商人确定重

量单位后，先将银两寄存钱庄，然后在清结债务时用票据付给对方，虽然也有用加盖戳记的银两直接支付的，不过其重要性远不如前者。因此这种银行货币是以商人存入钱庄的贵金属为准备金，作为对与钱庄有往来的人的专用支付手段。此一方式，西方在十六世纪时即已仿行之。例如威尼斯的Rialto银行，1609年阿姆斯特丹的Wessel银行，纽伦堡（1621）及汉堡（1629）也都有类似的银行。这些银行在计算时都以金银块为基础，不过在授收时则折合为货币。各项票据通常皆有最低额的限定，支付亦然。例如阿姆斯特丹的票据以300Gulden为最低额。另外，凡600Gulden以上的支付也必须通过银行才能进行。在汉堡，这种银行货币本位制一直延续到1873年。

〔近代的本位政策〕近代货币本位政策与过去差异处在于不以国库财政的考虑为出发点。换言之，近代本位政策是纯粹经济的，以商业上资本得以确实计算为基础。在这方面，英国则领先其他国家。英国的国内商业原先是以白银为有效的支付手段，国际贸易则以金币为计算基础。待巴西发现金矿后，流入英国的黄金大增，原先采行的并行本位制逐渐显困窘。金价大跌后，金币充斥市场，而银币反有被逐出流通之虞。由于一切的贷款皆以银币支付，资本主义企业家乃以防止白银流出为有利。起初，政府企图以人为手段来维持并行本位制，一直到1717年才决心实施新的确定比价。在牛顿的指导下，英国的标准金币Guinee定为银币21先令，虽然金价估计仍未免过高。到了十八世纪中，金仍源源流入，而白银也不断外流，英国政府乃采取极端政策，正式规定金为本位金属，银则降为辅助货币，银乃失去无限法偿力，加上新银币由银与其他贱金属合铸而成，成色较低，外流的危机遂告解除……

---



[1]. 尼伯龙根为中古时期日耳曼著名史诗，约成于1200年。瓦格纳曾以此一史诗为蓝本写下著名歌剧《尼伯龙根之指环》，Nibelungenhort即诗中英雄Siegfried的宝库。——中注

[2]. 古代日耳曼习俗，结婚翌朝，新郎须给新娘赠物。——中注

[3]. 这里所指的是Hinterindien，包括泰国、马来亚、孟加拉、阿萨姆（Assam）等地区，要言之，是指介于孟加拉湾与南中国海之间的东亚二大半岛的东部。——日注

[4]. 在那不勒斯北方，是古代繁荣的商业都市。——日注

[5]. 1865年12月，法国、比利时、意大利及瑞士四国在巴黎商定铸造同质量的金币、银币，此一货币同盟即以此为始（1868年希腊也加盟）。其后，银货对金货的相对价值滑落，在同盟诸国里，发生只流通银货而对外则以金货流通的障碍。于是遂于1878年停止五法郎银币的铸造——五法郎银币是此前仅有的一种银币；同盟也就逐渐地名存实亡了。——日注

[6]. Albuquerque（1453—1515），葡萄牙派驻印度的总督，声誉很高的名将。——日注

[7]. 1518年，波希米亚领主在Joachimsthal山谷铸造一种银元，重31克，后来神圣罗马帝国亦采用这种银元，即为有名的“双柱”（银币一面为皇冠及王徽狮子、城堡，另一面为两根柱子，起源为西洋神话中大力士赫拉克勒斯的柱子，代表直布罗陀两岸的山岩），此银元在墨西哥铸造，曾大量流入中国。——中注

[8]. 即著名科学家牛顿，他曾出任英国铸币局局长。——中注

[9]. 韦伯此处所言，基本上是指明代以后，由于白银成为通货，成色分量乃成为必须斤斤计较之事，兑换业始有长足发展。在此以前，对外贸易不发达，国内流通的铜钱虽有滥铸、盗铸，究竟并非贵金属，出入若不太大，尽可等值流通。至于韦伯认为欧洲近代银行的

信用兑换方式乃仿自中国，恐有商榷余地。根据彭信威说法，欧洲由于诸国林立，各地币制皆有不同，故兑换业之发达实远非中国所能及。再者，欧洲的银行，由兑换业而发展出存放款及汇兑的业务来，中国的钱庄，由兑换虽发展出放款业务，多半也只是个人间的融通，以消费为主，数目并不大。因此，银行与钱庄在两地经济发展上所扮演的角色，实不可一概而论。彭信威著，《中国货币史》，pp. 538—539, 24—27, 746—750。——中注

## **第三篇 资本主义时期**

## 第十四章

# 近代资本主义的概念与先决条件

本章译自韦伯《经济通史》第四章第一节。中译本所根据版本及页数如下：《社会经济史》，pp. 293—296；*General Economic History*，pp. 275—278；《一般社会经济史要论》（下），pp. 119—122。

〔概念〕凡是利用企业方法以满足人类团体所需要的产业之处，即有资本主义，无论其需要的内容是什么。说得更具体些，一个合理的资本主义经营就是利用资本计算制度（Kapitalrechnung）的经营，换言之，即根据近代簿记与收支的平衡结算的方式，以确定其收益能力的一种经营。这是荷兰理论家斯蒂文（Simon Stevin）在1698年首先提出的。

自然，一个个体经济可在变化极大的范围内，采用资本主义的方式。可能有部分的经济供应是采取资本主义式的组织，而另一部分则基于手工业或庄园的形式。因此在极早的时候，热那亚就有一部分的<sup>1</sup>政治需要，例如进行战争是以资本主义方式通过股份公司来提供的。在罗马帝国时，首都居民的粮食供应是由官吏负责的。为了此一目的，这些官吏除了可以命令属下官员外，还有权支配运输公司，因此，赋役或强制徭役的组织即与公用事业的管理相结合。今天与过去大部分时间不同的是，我们日常所需均以资本主义方式来满足，然而

政治的需要却是以徭役的方式来提供，例如服兵役、陪审员等国民义务。只有需求的供应方式已经资本主义化到如此程度，以致我们会设想一旦这种形式的组织消失，则整个经济制度就会崩溃，这整个时代才可称为是个典型的资本主义时代。

尽管在历史上所有时期都可看到各种不同形态的资本主义，然而以资本主义方式来满足日常所需，只西方有之，且即使在西方，也是十九世纪后半叶的事。较早时期，虽亦有资本主义之萌芽，究竟还属先驱性质。即使十六世纪之少数资本主义经营，想来也可以全部从经济生活中除去而不致引起任何根本的改变。

〔先决条件〕近代资本主义产生的最起码的前提就是：合理的资本计算制度得成为一切供应日常所需的大营利经营的规范。这样的计算制度又需要：（一）占有一切物质的生产手段（土地、设备、机器、工具等），这些都成为可由独立经营的私人企业所自由处置的财产。这是现代才有的现象，只有军队一项，在各处均为例外。（二）市场之自由，换言之，在市场上没有任何对贸易的不合理限制。这类限制可能是具有阶级性质的，例如一个阶级有一定的生活形态，消费也可能因阶级身份而类型化，或者有阶级垄断权的存在，例如市民阶级不得拥有骑士领地，骑士及农民不得经营工业。在这种情况下，无论是自由劳动力市场或商品市场都无法存在。（三）合理的技术，归结而言就是最大可能程度的计算，此即意味机械化，这是资本主义式会计制度的前提。这不独适用于生产及商业，所有为了准备及运送货物的开支，无不适用。（四）有可以计算的法律。想要合理地经营资本主义形式的工业组织，就必须有可以预先算定的判断及管理。此种条件，无论在希腊之城邦时代，亚洲之家产制国家时期，或斯图亚特王朝以前的西方国家，都不具备。国王之“廉价的公正”及滥用恩典，不断地干扰经济生活的可衡量性。故上文所述“英格兰银行只适合于共

和制度，而不兼容于君主制度”<sup>[1]</sup>，正足以说明当时的情况。（五）自由劳动力之存在。他们不但在法律上可以自由地——而且在经济上亦须被迫——在市场上不受限制地出卖自己的劳动力。缺少此种出卖自己劳力的无产群众（一个被迫出卖劳力以维生的阶级），而只有不自由的劳动者，则与资本主义的本质相矛盾，其发展亦不可能。合理的资本主义计算，只有在自由劳动的基础上，才有可能。换言之，即须有形式上自由，而实际上则是为饥寒所迫不得不出卖劳力的工人存在，生产成本才有可能事先确定。（六）也是最后一个条件是，经济生活的商业化。亦即企业之股份权与财产权通常都以商业化的工具（证券）来代表。简言之，对于各种需要的满足，必须有可能完全以市场机会与纯利的计算为基础。商业化固然是资本主义的特征，然而此一特色的出现，势必强化了另一前所未及的因素，亦即投机（Spekulation）的重要性。不过，只有在财产采取了可流通的有价值证券形式后，投机才具有充分的重要性。

---

<sup>[1]</sup> 见《经济通史》第三章第七节《前资本主义时代之货币业务及银行业务》。——中注



## 第十五章

# 工业技术之发展

本章译自韦伯《经济通史》第四章第六节。中译本所根据版本及页数如下：《社会经济史》，pp. 318—330；*General Economic History*，pp. 302—314；《一般社会经济史要论》（下），pp. 154—173。

〔近代工业的出现〕要确定工厂的概念，并非易事。我们首先会联想到蒸汽机与劳动之机器化。然而机械有其前身，即我们称之为“工作用具”（Apparaten）的劳动工具，它与机械同为人类所利用，只是通常是靠水力推动。工作用具与机械之区别在于，工作用具乃受人支配，而现代机械与人的关系则恰相反。然而近代工厂真正决定性的特征，一般而言，并非所应用的工具，亦非劳动的方式，而是工场、工具、动力与原料均为同一个人，即企业家所拥有。这种集中在十八世纪以前，是非常罕见的。

英国的发展对资本主义之演进有决定性的意义——虽然英国亦曾取法于诸如意大利等国家的先例。从英国的发展中我们可发现下列的各个阶段。（一）能证实的最古老的真正工厂（虽然还是用水力推动的）为1719年英国德比（Derby）附近德文特河畔的丝织厂。这个丝织厂享有专利权，不过却是剽窃意大利的发明而来。在意大利，早已有各种不同财产关系的丝织制造业，但所生产的皆供奢侈需要；因其

劳动工具、原料及产品皆为企业者所有，故虽还不能算是资本主义时代的产物，我们还是得提一下。（二）在发明了一种靠水力推动而能同时运转一百个纺锤的工具之后，羊毛织造业在此专利基础上建立起来（1738）。（三）混麻纺织品的发展。（四）陶瓷工业通过在斯塔福郡（Staffordshire）之试验而取得发展。陶器在应用水力及根据近代分工原则下生产，工场与劳动工具均为企业者所有。（五）十八世纪以来之制纸业。造纸是以现代的文件用途及报纸的发展为其永久基础的。

〔决定性的关键——棉布织造业与煤铁〕但是，决定劳动机械化与合理化之成败关键者，厥为棉布织造的命运。十七世纪时，英国自欧陆输入棉纺织业，并且立刻同十五世纪以来就在英国建立了的古代民族工业——羊毛工业——展开斗争，其激烈程度和以前羊毛工业与麻布工业斗争的情况不相上下。羊毛制造业者势力强大，争取到对混麻品生产的限制与取缔，一直要到1736年之《曼彻斯特条例》公布后才予以废除。棉织业最初是受制于下述的情况：织机虽然已经改良及扩大，然而纺锤却仍停留在中世纪的水平，因此缺乏充分的纺织原料。1769年开始，纺锤经一连串的技术改良，乃可利用水力及机械之助，生产大量棉纱，但仍无法以相同速度将纱织成布匹。此一问题一直到1785年卡特赖特（Cartwright）发明动力织布机后才得以解决。卡特赖特实为结合科学与技术，并从理论来处理问题的最杰出发明家之一。

但是如果只有此种劳动工具的革命，发展还是可能停顿，具有典型特征的近代资本主义还是不会出现。决定其胜利的是煤和铁。我们知道早在中世纪时，伦敦、卢提奇（Lüttich）、茨维考（Zwickau）等地已使用煤为燃料。然而一直到十八世纪为止，熔铁及其他炼铁工程，仍采用木炭。其结果则为英国森林之消失。德国则由于十七八世

纪时，尚未有资本主义，故得幸免此劫。森林的滥伐在各处均使得工业的发展有某个程度的停顿，煤的应用才使得冶炼业可以从植物界有机材料的限制中解放出来。我们得注意，虽然早在十五世纪已有鼓风炉，然而都是用木柴的，而且不是为了私人消费目的——主要是为了战争，以及（部分是）为了海运。再者，十五世纪时，为了制造炮管，又发明了铁制钻孔机，同时也有千磅以上用水力运转的大铁锤。因此，除了用钻孔机处理铸铁外，也可以做机械锻冶了。最后，到了十七世纪乃出现类似现代的辗轧法。

进一步往前发展时，出现了两个难题。即森林的消失与矿坑的不断淹水。而第一个问题更为迫切；英国的制铁工业与纺织工业的勃兴恰好相反，日渐衰微，到十八世纪初期，似乎已到尽头。然而1735年炼焦法发明，1740年鼓风炉开始采用焦炭为燃料，此一问题乃得解决。到了1784年又进一步采用精炼法（puddling）。矿坑进水的问题则因蒸汽机的发明得以解决。初步的努力已证明“以火举水”是可能的，1670至1770年及十八世纪之末叶，蒸汽机（在矿坑）的利用，已使得煤炭的产量大到足供近代工业所需。

上述发展有三种重要意义：

（一）煤与铁的应用，使技术与生产所可能发挥的潜力，从有机材料固有的束缚解放出来，从此工业即可不再依赖兽力与植物的生长了。用锛铎无遗的方式开采矿石原料（煤），再用煤力采掘铁矿，靠了这两者的配合，人类的生产力即可能扩大到前所未能想象的程度。因此铁实为资本主义发展中最重大的要素，没有铁的发展，资本主义与欧洲将会如何，则非我等所能知 [\[1\]](#)。

（二）利用蒸汽机使生产过程机械化，从而使生产由人类劳动之有机限制中解放出来。此一解放当然并非完全的，因为还是得有人来照顾机器。然而机械化过程无论何处总是以解放劳动为其确定目标。

任何新发明都意味着以少数操纵机械的人员来取代大量的手工劳动者。

（三）由于与科学结合，财货的生产因此从一切传统的束缚解放出来，而处于自由活跃的智力支配下。的确，十八世纪的发明大多不是用科学方法完成的，故当炼焦法发明时，没有人了解此一发明在化学上的重要性。工业与近代科学的结合，特别是从冯利比希（Justus von Liebig，德国化学家，1803—1873）开始将之与有计划的实验室工作联结起来，乃使得工业有今日之发达，而带给资本主义全面性的发展。

〔劳动力的补充〕十八世纪以来在英国发展起来（且将一切生产手段集中在企业家手里）的新生产方式，其劳动力的补充是以强制方式行之，虽然还算是间接的。其最著者盖为伊丽莎白女王的《贫民法》（*the Poor Law*）与《学徒条例》（*the Statute of Apprentices*）<sup>[2]</sup>。之所以需要这类法令是因为农业制度发生变革后，产生了许多流浪乡野的无产者。大租户之取代小佃农以及耕地改为牧场——此点有时被过分强调——使农地所需劳动力减少，而产生一批能接受强制劳动的剩余人口。任何无法自己找到职业的人即被收容到纪律严格的贫民习艺所；不得主人或企业家允许而擅离职守者，即被当作游民。失业之人除了被强制送入习艺所外，别无其他救济措施。

工厂最早的劳动力就是这样弄来的。人民虽然难以适应这样的生产纪律，但是有产阶级的力量极大，他们借着治安长官（the Justices of Peace）而取得政治权力的支持，治安长官由于没有明文限制，就根据一些含糊的训令，而且大致说来根本就是独断独行的方式来处理一切。一直到十九世纪下半叶，治安长官还是按照己意来掌理工人，用他们来滋养新兴的工业。另一方面，从十八世纪初开始有规范企业与劳工关系的规章，这是近代劳动状况管理的先驱。安娜女王

(Anna, 1702—1714) 与乔治一世 (1714—1727) 在位时，在通过了最早的禁止实物工资的法律。虽然在整个中古时期，工人还得为了可以把自己的产品拿到市场销售的权利而奋斗，但是现在的法令则是保护工人，禁止企业家以他人产品来支付工资，而必须以货币给付。在英国，劳动力的另一来源则为小店东阶级，他们大部分都变成了在工厂劳动的无产阶级。

〔战争、奢侈与资本主义〕在此一新兴工业产品的市场上，首先出现了两大顾客，即战争与奢侈品的需求，亦即军事当局与宫廷的需求。军事当局随着佣兵制的发展而成为工业产品的顾客，特别是随着军队训练、武器与战术之日趋合理化，而成为有力的消费者。军队本身并不生产制服，然而为了统一编制及管理士兵，制服却有其必要，这对纺织工业具有基本的重要性。大炮及火器的需求，使得制铁工业供不应求，粮食的供应也使得商业忙碌不堪。陆军之外还有海军，军舰之加大实为创造工业市场的要素之一。一直到十八世纪为止，商船的大小并没有太多的变化，1750年出入于伦敦的船只，通常也只是一百四十吨左右。然而军舰在十六世纪时已达一千吨，到十八世纪，则一千吨只算普通的标准。海军的需要，与陆军一样，因军舰数量扩张与航程增加而日益增大（商船亦然），特别是十六世纪以后。一直到那时为止，往地中海东部沿岸巡弋通常需要一年时间者，至此时在海上的航行期已更长。在陆上，陆军远征的规模也不断扩大，非大量筹集给养与军需品不可。十七世纪以来，船舰枪炮建造的速度已有飞跃的发展。

桑巴特 (Sombart) 曾认为，战争之大量而标准化的需要，为近代资本主义发展之决定性条件之一。此种观点必须缩减至适当的程度。的确，每年皆有巨大款项花费于陆海军：在西班牙，国家收入百分之七十用于此，其他各国亦达三分之二或更多。然而我们在欧洲以

外的国家，如蒙兀儿帝国与中国，也曾发现过配备有大炮的庞大军队（虽然还没有正式制服），但这个事实并没有刺激这些国家的资本主义发达起来。何况即使在西方，当军队需要逐渐增加后，这种需要也由军事当局用官营事业，即自己的工场及兵工厂来供应，换言之，即用非资本主义的方式来满足，这是与资本主义的发展平行的。以此，认为战争导致军队之需求，故为促成近代资本主义之原动力者，实为错误的结论。战争诚为促进资本主义的因素，而且不仅只在欧洲，但此一动力并非决定性的。否则，当国家采取直接行动扩大供应军队的需求时，资本主义即将衰退，然而这并没有发生。

就宫廷及贵族的奢侈需求而言，法国为典型的国家。十六世纪时，法王一度每年得直接或间接支出一千万银币（livre）以供奢侈品用。王室及上流社会的开支曾对许多产业给予强烈的刺激。除了巧克力及咖啡等享受品外，最重要的是花边（十六世纪）、麻制衣物以及为整理这些衣物而发展的熨斗业（十七世纪）、长筒袜（十六世纪）、伞（十七世纪）、靛青染料（十六世纪）、挂毡（十七世纪）、瓷器（十八世纪）、罗纱（十七世纪）与地毯（十八世纪）等。自需求的规模而言，最后两者是奢侈品工业中最重要的，它们说明了奢侈品的大众化，对资本主义实为决定性的转折点。

中国及印度，宫廷奢华的程度是欧洲前所未闻的，然而此一事实对于资本主义或资本主义的经营并无任何重要的刺激。之所以如此，乃是由于这种需求均以强制贡纳的赋役制来满足。此一制度根深蒂固，直至今日，北京郊区的农民还必须如三千年前那样以相同的物品供应宫廷，虽然他们已不知制造此类物品的办法，也被迫必须向制造者购买后贡献。在印度和中国，军队的需要亦由徭役与实物贡纳来提供。欧洲并非就没有东方的这种赋役制，惟其形式稍有不同。例如，欧洲诸侯通过赠予土地、签订长期契约及给予特权的方式，将奢侈品



工业中的工人束缚于劳动地位，使他们间接成为强制劳动者。然而在法国——奢侈工业首要国家——的情况不同，手工业形式的经营在此仍然维持，一部分以代工制（顾主提供原料），另一部分则以工场制；因此，无论是工业的技术还是其经济组织，都没有任何根本的变更。

对于转向资本主义具有决定性意义者厥为大量的市场需求，而这也只能发生在一小部分的奢侈工业上——由于奢侈品需求之大众化，特别是生产上流社会奢侈品代用物的出现。这种现象的特征为价格竞争，而宫廷的奢侈工业则遵循品质优劣竞争的手工原则。国家组织采取价格竞争的最初实例，为十五世纪末的英国。为了降价以抵制法兰德斯（Flanders）的倾销，英国曾多次禁止羊毛的出口。

〔成本的降低与技术的发展〕十六七世纪的价格革命，对于廉价生产、降低价格以谋利的独特之资本主义倾向，为一决定性的动力。这次革命实因海外（新航路）的大发现而导致的贵金属源源内流。这种内流自十六世纪三十年代开始，延续到三十年战争（1618—1648）为止，对于经济生活不同部门的影响各自有异。在农产品方面，价格几乎是普遍上涨，从而使其有可能走向为市场而生产的道路。工业产品的价格变化则完全不同，其价格大体稳定，就算上涨也有限，因此相较于农产品，无疑是下降的。此种相对地下降只有经过技术与经营方式的改变才有可能，并且迫使工业一再降低生产成本以提高利润。以此，发展的过程并非先有资本主义，然后价格降低，而是价格先相对地下降，然后产生资本主义。

十七世纪时，为了降低相对于成本的价格，使得技术与经营方式有合理化的倾向，而导致追求发明的狂热。当时所有的发明家皆受如何降低生产成本此一目标的驱使；作为能源的永恒运动（Perpetuum mobile）之观念，只不过是此一普遍运动的许多目标之一。作为一种

人物类型的发明家，其出现自然可以追溯得更远，但是如果我们检讨前资本主义时代之大发明家达·芬奇的构想（其实验乃出自艺术而非科学的领域），就会知道他的动力并不是要降低生产成本，而是要能合理地掌握技术的问题。前资本主义的发明家是根据经验来工作，他们的发明多少带有偶然的性质。唯一的例外是矿业，故有意识的技术进展是结合矿业的问题而开始的。

与发明有关的一项具有积极意义的革新是1623年英国最早的合理的专利法，它已包含有近代专利法的一切要件。直到那时为止，发明的利用通常是经由支付（给发明人）金钱以取得特许。1623年的法令则给予发明十四年的保障，此后，企业主要利用发明就必须给原发明人适当的专利权税。如无此项专利法的刺激，则十八世纪纺织工业内，那些对资本主义之发展有决定性意义的各种发明，就未必有可能出现。

〔资本主义发展的历史条件〕把西方资本主义的特性与其原因结合起来，我们即可发现下列因素：只有西方的资本主义，产生一种任何地方从未有过的合理的劳动组织。在各时代、各地方皆曾有过商业，且可上溯至石器时代。同样，在各时代、各文化中，我们皆可发现军事金融、国家贡纳、包税与承办官职等，但从来没有过合理的劳动组织。此外，我们到处皆可发现原始的、紧密结合的内部经济，故同一部落或氏族内的成员间，无所谓经济行动的自由，而在对外贸易时则有绝对的自由。对内道德与对外道德的标准截然不同，对外的金钱往来常有不顾道德之事。无论哪儿，再也没有像中国之氏族经济或印度的种姓阶级经济那样严密的规定；然而另一方面，再也没有像印度海外贸易商那么肆无忌惮的了。相形之下，西方资本主义的第二个特征就是消除内部经济与对外经济、对内道德与对外道德标准的差异，并将商人的原则以及基于此一原则的劳动组织引入内部经济。最

后，原始性经济束缚的崩解，虽然在他处亦得见之（如巴比伦），然而像西方所理解的企业劳动组织，则他处均未见。

如果此一发展的确仅见之于西方，那么我们就应该从西方所特有的、一般文化演变的特色中去找寻原因。只在西方，始有具备专业行政、职业化官吏阶层以及基于市民权观念之法律的近代国家。此一制度在西洋上古及东方虽曾萌芽，终未能有成熟之发展。只在西方，始有法学家所制定、经理性理解与应用的合理的法律。只在西方，始有市民（Bürger, Civis Romanus, Citoyen, bourgeois）的概念，这是因为也只有在西方，才有那种特定意义的城市存在。此外，只在西方，始有现代意义的科学。神学、哲学及关于人生问题的思考，中国人与印度人亦有之，甚至可能比欧洲人所有者更为深刻；然而其文化中仍缺乏合理的科学及与之相结合的合理的技术。最后，西方文化所以与其他一切文化不同之处在于，它出现一种具有理性生活伦理的人。巫术与宗教到处皆有，但只在西方，始有这样一种奠基于宗教的生活秩序，而这种态度，只要能坚持贯彻到底，就必然会导向明确的理性主义。

---

[1] 另一方面，采掘地下矿藏势必要受到时间的限制；铁器时代至多不会超过一千年。——原注

[2] 《贫民法》于1597年发布，1601年修正。通过此一立法，救济事业成为国家事务而被加以组织化；并且，值得注意的是，由于此一法令，治安长官成为救济事业的中心所在。

《学徒条例》成立于1563年，其主要条款如下：1. 除了属于特殊产业之阶级的人外，凡是具有劳动力者皆负有作为农业劳动者的劳动义务。2. 此处不准许日薪劳工，凡为雇佣必须于该年度中持续受雇。

3. 要转换雇主时，必须有原雇主的解雇证明。4. 所有产业的学徒期皆为七年。5. 薪资在枢密院的监督下由治安长官来订定。——日注

## 第十六章

# 合理的国家

本章译自韦伯《经济通史》第四章第八节。中译本所根据版本及页数如下：《社会经济史》，pp. 354—367；*General Economic History*，pp. 338—351；《一般社会经济史要论》（下），pp. 215—233。

〔法律与官僚〕合理的国家仅只西方有之。古代的中国，在氏族团体与行会的牢不可破的势力上，有少数的“士大夫”（mandarin）。士大夫是受过古典人文教育的文人，他们接受俸禄，但没有任何行政与法律的知识，只能吟诗挥毫，诠释经典文献，有无政治业绩，对他们而言并不重要；他们不亲自治事，行政工作是掌握在幕僚（师爷、胥吏）之手，为了防止官吏在地方上生根，他们须不断调任，而且绝对不能在原籍任职。他既无法通晓所治州县方言，故此无法与民众接触。有这种官吏的国家，与西方的国家是不同的。实际上，在中国，一切都是基于这样的一种巫术性理念：只要〔慈禧〕太后与官员能有德行——也就是完备的文学教养——即可使事物各安其所。一旦遭遇水旱或其他灾祸，政府就颁布诏令，要求更公平的科举取士及鞫狱释囚，以平鬼神之怒。中国是个农业国家，故农业氏族的力量十分强固；国民经济十分之九要靠农民氏族，其余十分之一为工商业行会，

基本上，一切均采自由放任。官吏平常并不统治，只有发生骚动或不妥当时，才出面干涉。

然而唯一能促成近代资本主义发展的合理国家，则与此大不相同，它是以专门的官僚阶级与合理的法律为基础的。

中国于七世纪与十一世纪时曾实行变法，以有训练的专门官吏取代受人文教养的官吏来主持行政，然而这些变革只维持了较短的一段时间，其后因月食出现，认为天示灾异，于是一切又回复旧观。我们自然不能就此轻易断言：中国的民族性无法容纳专家政治。不过，专家政治（或者说，合理国家的出现）却的确是因为无法摆脱对巫术的信赖而受到阻碍。因此在西方，氏族团体已因城市的发展及基督教而告崩解；在中国，则氏族团体的势力屹立不移。

受过专门训练的官吏用以判事的、近代西方国家的合理法律，形式上而言，是来自罗马法的，虽则从内容视之并不然。罗马法原先是罗马城邦的产物，然而在此城邦中却从来没有过希腊城市那样的民主政治与司法。希腊的“法庭”（Heliastengericht）采取的是“卡地审判”

（Kadijustiz）<sup>[1]</sup>，二造用感情、眼泪、谩骂对方以感动审判官。这套办法在罗马的政治审判中固亦有之，如西塞罗（Cicero）的演讲，然而民事诉讼里并不采用。民事诉讼时，主审官（prator）必须选定审判人（index）<sup>[2]</sup>，对于什么样的条件不可做出不利于被告的判决或驳回原告的诉讼，都有严格的指示。到了查士丁尼（Justine，东罗马帝国皇帝，527—565）统治时期，东罗马帝国的官僚阶级自然关心到法律必须要有明确性及体系化，才容易学习，因此对这种合理的法律进行一番整理使之系统化。

在西方，随着西罗马帝国的崩溃，法律落到意大利公证人（notare）手中，这些公证人——其次是大学——都以恢复罗马法为心愿。他们墨守罗马法旧有的契约形式，不过却根据时代的需要而给予



新的解释。同时，从大学里发展出一套有系统的法律学说。不过发展的主要特色却是诉讼程序的合理化。正如所有的原始民族一样，古代日耳曼人的法律诉讼程序也是一种严格的形式方法。任何一方只要在程序上有一字之错，即会导致败诉，因为程序具有巫术的重要性，犯错即会招致不祥。日耳曼人诉讼程序里这种巫术性的形式主义，恰好同罗马法的形式主义配合起来。此外，法国所创立的律师（advocate）制度亦有其影响，因为律师的职务就是研究如何按法律形式——特别是与教会法（Kanonischesrecht）有关的——正确地发言。规模庞大的教会行政组织，不管是为了俗世教徒的训育，还是为了维持团体内部的纪律，都必须有一套固定的形式。教会与市民阶级一样，都无法接受日耳曼式的“神判”（Gottesurteil）<sup>[3]</sup>。市民阶级无法忍受以公式化的抗辩来轻易决定他们商业上的权利，因此从文献上到处都可看到要求自这种法律形式主义的争辩及“神判”解放出来。教会经过一番踌躇，终于认为这样一种诉讼程序为异教而不能容忍，进而建立尽量合理化的教会诉讼程序，来自世俗与宗教方面的这种司法程序的双重合理化，遂逐渐蔓延到整个西方。

由于罗马法的复兴，有人认为可以从中找到农民阶级的没落，以及资本主义发展的基础。罗马法原则的采用，有些的确是不利于农民的，例如旧“马克”（Mark）团体法中对于“地役权”（Servitut）<sup>[4]</sup>的新解释，即确认“马克”首长（Obermärker）为罗马法上的“所有者”，而由其他“马克”成员来负担封建“地役”。不过，另一方面法国的国王却得依赖其研习罗马法的法官（Legist）<sup>[5]</sup>，才使得庄园领主不能轻易没收农民的土地。同样，我们也无法强调罗马法是资本主义发展的基础。资本主义发祥地的英国从来就没有接受过罗马法，因为有一个与国王及法院结合的律师阶级存在，而他们坚持维持英国固有的法律制度不受外来影响。他们支配了法律理论的发展，因为法官（就像今

天一样)是由他们之间选出的。他们阻挠英国各大学教习罗马法,非出身他们这一团体者即不能担任法官。

事实上,近代资本主义所特有的制度,多半都不是来自罗马法。例如有息证券(债券或战时公债)乃源自受日耳曼法律思想所影响的中世纪法律。股票也源自中世纪及近代的法律,古代并无此种事物。汇票也是这样,阿拉伯、意大利、日耳曼及英国的法律都有助于其发展。商业公司也是中世纪的产物,古代只盛行委托企业。利用土地登记或典质证书的不动产抵押权及信托,同为中世纪产物,而非来自古代。

只在创立出形式的法学思想这一点,接受罗马法才有决定性的意义。自其结构言之,每种法律系统若非根据形式法学的原则,就是根据实质的原则。所谓实质的原则是指基于功利的及公道原则的考虑,例如伊斯兰教的“卡地”法官(kadi)即依此原则来审判。神权政治或专制主义的司法,也都根据实质的原则,这与官僚制的司法之根据形式的原则正好相反。腓特烈大帝(Frederick the Great,普鲁士国王,1740—1786)之所以讨厌法学家,即因法学家常以形式论的方法,将他的基于实质考虑的法令引用到其他的目的上。就此总括说来,形式法学即通过罗马法的采用而摧毁了实质的原则。

不过这种形式主义的律是可计算的。中国法律的性质即与此不同,在中国,一个将自己住屋卖掉的人在遭遇穷困时,有时就会赖在买主家里,如果买主不顾同胞有互助之谊的古俗,他就得担心鬼神作祟;因此,贫穷的卖主即可不付房租强行搬入原屋居住。这样一种性质的法律,是无法实行资本主义的。资本主义需要的是一种有如机械般可以计算的法律。礼仪的、宗教的、巫术的观念都得清除掉。

这样一种法律,是近代国家为了实现其称霸的目的而与法学家联合创制出来的。十六世纪时,西方国家曾试图与人文主义者相结合,

他们决定在高等学校（gymnasium）受教育者才有出任国家官吏的资格，因此最初创设希腊文教学的高等学校，这是因为他们认为政治斗争大半皆由交换国家公文而来，故只有受过拉丁文、希腊文教育者才能从事斗争。这种幻觉只存在了一个短时期，他们不久就发现，高等学校教导出来的人并无执行政治的能力，于是最后只好求助于法学家。在受过人文教养的官吏支配下的中国，君主并无法学家可用，各种哲学派别不断竞争，皆以能培养最优秀的政治家自命，论争不休，一直到正统学派的儒家获胜为止。印度也是有书吏而无专门法学家的。反之，西方则有形式完整的由罗马的天才智能所创出来的法律可供使用。受过这种法律训练的官员，其行政技术较其他一切官吏为优。国家与形式法学的结合，间接有利于资本主义的发展，故从经济史而言，此一事实具有重大意义。

〔经济政策〕真正可称为“国家经济政策”的政策，也就是有连贯性且首尾一致的国家经济政策，要到近代才有。最早的国家经济政策就是所谓的“重商主义”。在重商主义开始以前，各地区曾流行两种政策，即国库财政与福利政策，所谓福利政策是指确保（人民）一般的生活水准。

有计划的经济政策之所以无法在东方发展，根本上是受制于宗教习惯的因素，包括种姓制度与氏族制度。中国的政治组织曾有过极大的变化，也有过高度发展的对外贸易，远达印度。不过，后来中国的经济政策即改采闭关主义，一切进出口贸易皆掌握于（广东）十三行之手，且以广州为唯一口岸。国内的政策则着眼于宗教方面的考虑，只有在发生可怕的天灾巨变时，才研究其缺失，就算在这时也还是以各省份的意见为参考准则。根本的问题乃在于：国家的需要究竟该以租税还是以赋役来供应。日本的封建组织亦发生同样的影响，结果是实行完全的闭关政策，其目的在稳定阶级关系，生怕对外贸易会扰乱

财富分配的现状。在朝鲜，宗教习惯的因素对于闭关主义也有决定性的影响。外国人是“不净的”，一旦入境恐会触怒鬼神。印度的中世纪时期，我们发现希腊、罗马的商人，还有罗马人的佣兵，犹太移民甚至取得特权，但是这些萌芽皆无法发展，因为种姓秩序使得一切事物都因袭化，计划的经济政策也因之根本不可能。此外，印度教严禁信徒到国外旅行，亦有其影响；到国外旅行的人回来后，除非重新举行加入种姓的仪式，否则即被排除于原有种姓之外。

在十四世纪以前的西方，除了城市以外，还谈不上有计划的经济政策。虽然某些君侯的确已有政策的萌芽：卡洛林时代，有各方面的价格规定以及对公共福利的关心；但大部分都只是具文，除了查理曼的货币改革与度量衡制度外，其他只不过一代之久即无痕迹可寻。查理曼虽然想采取对东方的贸易政策，因为没有舰队而作罢。

当君侯国家放弃这场（制定有计划经济政策的）斗争时，教会却关心起经济生活来，力图把公道、诚实及最基本的教会伦理应用到经济生活上。最重要的措施之一就是维持和平，最初只限制在一定的日期〔不得交战〕，后来则成一般性的原则。此外，大教会财产共同体，特别是寺院，实行一种非常合理的经济生活，虽不能称之为资本主义经济，却不失为当时最合理的经济。后来，随着教会恢复其原有的禁欲理想，且改变其解释以迎合时代，上述的努力遂失去其信用。君主方面，腓特烈一世时（即神圣罗马帝国皇帝巴巴洛沙，1152—1190），亦曾有某些商业政策的萌芽，例如规定价格，以及与英国签订对日耳曼商人有利的关税条约等。腓特烈二世（1220—1250）虽维持住社会治安，然而大致上只采取对富商有利的纯国库财政政策，而且给予他们各种特权，特别是关税豁免权。

日耳曼君主唯一的经济政策，就是为了莱茵河通行税所进行的斗争<sup>[6]</sup>。不过此一斗争，由于割据莱茵地区的小领主人数太多，基本上

可说是毫无结果。除此之外，别无任何有计划的经济政策。雪格斯曼（Sigmund，神圣罗马帝国皇帝，1410—1437）对威尼斯的禁运 [7]，或者在同科隆斗争时对莱茵河地区的封锁，表面上虽为经济性的，实际上则为政治性质。关税政策操之于地方诸侯，除少数例外，他们皆未实行有计划的经济振兴政策。他们的主要目的如下：（一）优待当地贸易而歧视远程贸易。尤其是鼓励城乡之间的物资交流，所以出口税总是高于进口税。（二）关税上优惠本地商人。由于诸侯希望商人多使用自己的道路，以增加国库的收入，因此采取不同的道路通行税。为了国库的目的，他们甚至采取强制使用道路以及强制堆栈权（Stapelrecht）之系统化 [8]。（三）他们授予城市商人特权，例如巴伐利亚的“富君”路易即以压制一般的乡村商人而自夸。

那个时期还谈不上保护关税，只有少数例外，例如提罗尔（Tirol）为了抵制意大利进口所制定的葡萄酒关税。一切的关税政策皆着眼于国库财政与维持传统的生活水准的观点上。此一说法可上溯至十三世纪的许多关税协议。关税的收取办法亦有变化，原先所行的是六十分之一的从价关税。到十四世纪时，为了让关税发挥消费税的功能，因此提高到十二分之一。当时并没有像保护关税那样的近代商业政策，而以禁止对外贸易的方法取代，当有必要保护国内手工业生产与批发商生意时，即采取此一政策。有时，也有只允许批发贸易而禁生小零售商的。

君侯之合理的经济政策之萌芽，首见之于十四世纪的英国，此即从亚当·斯密以来所谓的重商主义（Merkantilismus）。

〔重商主义〕重商主义的本质在于把资本主义的营利观点灌输到政治上，国家似乎是只由资本主义企业主所构成。对外经济政策建筑在尽可能占取最大便宜的原则上，尽量廉价买入，高价卖出。其目的在扩大国家对外的支配权力。故重商主义代表了近代权力国家的发

展，此种权力国家的形成，直接因素为君侯岁入的增加，间接因素则为人民负担租税能力的扩大。

重商主义政策的前提为尽可能开发国内获得货币的资源。不过，若是就此认为重商主义之理论家与政治家把贵金属的掌握与国家财富混为一谈，则是错误的。他们深知纳税能力才是国富的基础。他们之所以千方百计努力把由于通商而有绝迹之虞的货币保留在国内，正是为了增进纳税力。重商主义纲领的第二点（与此制度之特征——追求权力的政策——有不可分离的关系），为尽量增加人口。而为了赡养日增的人口，又必须尽量争取对外的市场。这一点尤其适用于那些最大限度运用国内劳动力的产品，也就是制成品而非原料。最后，为了利用商业的发展以增进国内的纳税力，乃尽量让本国的商人来经营。从理论方面支持此一制度的，则为十六世纪从英国发展起来的贸易平衡说，认为进口值如果超过出口值，国家就会日益贫穷。

英国显然是重商主义的发祥地，实行此一制度的最早迹象可以回溯到1381年。在孱弱的理查德二世（Richard）统治时，英国出现了一次货币短缺的现象，国会指派了一个调查委员会，根据具有重商主义特质的贸易平衡概念来从事工作。委员会当时制定了一些紧急措施，包括禁止进口与鼓励出口的规定，不过并非所有的政策皆已采取重商主义的方针。真正的转折点，一般而言，是从1440年开始的。以前偶尔采用的两项条文——见之于为了匡正时弊而颁布的许多《雇佣条例》之一——现在则成为原则：（一）规定在英国贩卖商品的外商，应将其所得货币全部换成英国商品；（二）外出营商的英国人，必须以其销售所得的一部分以现金带回本国。以此两个原则为基础，英国逐步建立了直到1651年之《航海条例》——用来排斥外国航运的——为止的整个重商主义制度。



国家和资本主义利益结合的这种意义的重商主义，曾以两种形态出现过：

重商主义的第一种形态为阶级垄断的重商主义。这种重商主义的典型，具体表现在斯图亚特王朝及英国国教会的政策上——特别是后来被斩首的劳德大主教（Laud，死于1643年）的政策。此一政策希望在基督教的社会主义意义上，将一切人民皆编制为固定的各种阶级，从而建立基于基督之爱的社会关系，它是深为同情贫困者的，这与视一切穷人为懒惰者或无赖汉的清教主义完全相反。实际上，斯图亚特王朝的重商主义着眼点是在谋求国库财政的收入；新兴工业得有国王的特许始能输入原料，而且永远在国王的支配下，以增加国库收入。法国科尔伯特（Colbert）的政策亦极类似，只是没有那么一贯，他希望用保护独占的办法来鼓励产业；就此而言，他与法国新教徒的意见是一致的，因此他反对迫害新教徒。在英国，国王与国教会的政策，由于长期国会<sup>[9]</sup>中清教徒的反对，终告失败。他们同英王的斗争，在“打倒垄断”的口号下进行了数十年，因为垄断权多半给予外国人或朝臣，而殖民地又掌握在国王宠幸手中。当时逐渐成长的小企业者阶级——大部分属于行会，虽然也有一些不属行会——起而反对国王的独占经济，长期国会并且剥夺了独占者的选举权。英国人民极端顽固的反“卡特尔”及垄断权的精神，充分显示在清教徒的这些斗争中。

重商主义的第二种形态为民族式的重商主义。它的目的是在有组织的保护现存的民族产业，而非垄断新兴的产业。重商主义所创立的产业，几乎没有一个继续存在到重商时代以后。斯图亚特王朝所设立的，与欧陆诸国及后来俄国所设立的，都同归于消灭，因此，民族式的重商主义并非资本主义发展的起点；在英国，资本主义的发展，与重商主义者的垄断式的国库财政政策，毋宁说是平行发展的。从发展过程来看，事实上，资本主义是在十八世纪斯图亚特王朝的垄断式国

库财政政策崩溃以后，得到国会有组织的保护，由一批不依赖国家权力、独立经营的企业阶级发展起来的。这是非理性的资本主义（也就是以国库财政、殖民机会 [\[10\]](#)、国家垄断为目标的资本主义），与合理的资本主义（也就是以商人自动找寻有销售服务利润的市场机会为目标的资本主义）之间最后一次的冲突。冲突地点在英格兰银行。英格兰银行为资本主义冒险家苏格兰人佩特森（Paterson）在1694年所创办，在斯图亚特王朝给予垄断权的情况下出现的。不过，清教徒企业家也参加此一银行。英格兰银行最后一次参与投机的资本主义的事例，是与南海公司有关的 [\[11\]](#)。撇开这个冒险事业不谈，我们还是可以看出佩特森及其同伙的势力逐渐消退，而理性资本主义类型的银行会员则渐渐取得优势，这些银行会员都直接或间接出身于清教徒，或者，至少是受了清教伦理的影响。

此外，重商主义所扮演的任务已为经济史上熟知的事实。在英国，随着自由贸易的建立，重商主义便告终结。这是反国教的清教徒——如科布登（Cobden）与布赖特（Bright）——与不受重商主义之支持，亦能独立经营的企业利益者合作的成果。

---

[\[11\]](#) 卡地（Kadi）是伊斯兰教国家的法官，特别负责有关宗教法的裁决。韦伯经常以此为“革命法庭”的审判方式的代表。所谓“革命法庭”的审判，基本上重视实质上的公道、平等或某些实际的目标，而漠视法律或行政在程序上的合理性审判。雅典的“人民法庭”、近代陪审制、英国“治安长官”的审判、集权君主的“王室裁判”（Kabinettsjustiz）、神权政治或家产制君主的审判，都具有此种性格。——中注

[\[2\]](#) 即Praetor，罗马于公元前366年所设主掌民事裁判的官员。最初只有一人，最后逐渐增至十八人。任期为一年，每年都更换；就

任之初要发表告示（*edictum*）公告法律行使的根本原则。此法，使得以十二铜表法为基础的古代法律能免于僵硬化而适应时势的变化。然而此一主审官并不像现在的法官那样自己直接下判决，而只限于指挥审判罢了。换言之，诉讼当事人经同意后可选择私人的审判人，而由此一审判人对于诉讼问题作出判断，主审官只不过执行资格审查、决议争论点等准备手续，以及最后审查审判人的判断等工作罢了。——日注

[3] 此种裁判乃基于神会站在正义的一方的信仰，通过类似日本烫滚水等种种试验来判别是非善恶的裁判形式。盛行于中世纪。——日注

[4] Hübner对此有如下的说明（R. Hübner, *Gründzüge des deutschen Privatrechts*, 5te Aufl., 1930, S. 377ff.）：“人们因罗马法的承续而得到统一的役权概念，并试着以此来应用于日耳曼固有的利用权。此一过程并非以暴力的方式进行，而其结果则是既非照应到罗马法，亦非与日耳曼法相一致的理论。

现就原先的役权内容来弄清楚这点。按照历来的团体情况与支配情形，成员拥有对共有地（*Allmende*）的权利，并且，也没有所谓领主因贷与庄民土地而产生领主（对土地）的权利。人们却将之也归属于役权概念。这从罗马法的立场来说是不正确的。无论如何，罗马法都严格贯彻‘无论是自己或他人之物，使用即为拥有’这个原则。因此，此一规则之未被履行，正是日耳曼役权法的特征。”——日注

[5] 此即法服贵族（*noblesse de robe*）的前身。法国王权的伸张很早（十二世纪）便开始了，为了削减封建势力，国王将一般市民拔擢登用于身边当顾问，*Legist*就是其中最重要者。尤其是在菲利普二世（1180—1223）时，为数相当多，到了菲利普四世（1285—1314）在位时，*Legist*已经占了顾问中的绝对多数，其中甚至也有因

此种登用而晋升为贵族（封地贵族）者。另一方面，相对于此的，是这个时代里的封建诸侯领地的没收与王领地扩张的进行，此即法国绝对王政的准备工作。——日注

[6] 莱茵关税（Rheinzölle）是向航行莱茵河的船舶所课征的关税。原来此一征税权是属于日耳曼国王或皇帝所有，特别是霍亨王朝的诸位皇帝所特别强调的。然而由于日耳曼皇权的衰微，结果此一征税权渐次归于城市及诸领邦君主所专有。此种情况在中绝期（1254—1273）之后，由皇帝爱尔伯特一世（1298—1308）于1300年发动对莱茵地方的选举侯的斗争试图夺回征税权一事落幕——征税权完全脱离皇帝之手。——日注

[7] Sigismund原为匈牙利国王，1410年被选为神圣罗马帝国的皇帝，其与威尼斯的纷争起于他将属于威尼斯的塔耳马帝亚划归于自己的匈牙利王国（1411）。为压迫威尼斯，他下令禁止日耳曼商人与威尼斯及近东通商。尽管他有组织地执行此一政策，然而还是没能成功，最后于1433年与威尼斯媾和。——日注

[8] “Stapelrecht”是堆积、堆存的意思，Stapelrecht即强制堆栈权之意：外来商人的货物在通过某一城市及其附近之时，于离开之前，要强制留置一定时间（至少三天）以供市民买入。——日注

[9] 长期国会为查理一世于1640年所召开，于1658年被克伦威尔解散。——日注

[10] 虽然许多人认为欧洲近代的殖民主义运动为资本主义发展的重要因素之一——提供资本财及市场，但是韦伯坚决反对此种论调，他认为充其量这只能称为“掠夺式的资本主义”，而与近代的、理性的资产阶级资本主义有极大区别。“由殖民地商业所得之富之集积，对近世资本主义之发展，只有极少的意义。——此与桑巴特所主张相反，而为我们所不能不尽力说明的。的确，殖民地商业使大规模的财

富集积成为可能，然并不能促进西方式的〔自由〕劳动力组织……”  
郑太朴译，《社会经济史》，p. 316。——中注

[11] 佩特森 (William Paterson, 1658—1719)，英格兰银行创办人。“南海公司”一案发生于十八世纪初，为英国有史以来最严重的金融诈欺案。详见周宪文编译，《William Paterson的历史与事业——英格兰银行的创办》，《英格兰银行与南海公司》，收入《西洋经济史论集（1）》（台北，1982）。——中注

## 第十七章

# 资本主义精神的发展

本章译自韦伯《经济通史》第四章第九节。中译本所根据版本及页数如下：《社会经济史》，pp. 368—385；*General Economic History*，pp. 352—369；《一般社会经济史要论》（下），pp. 234—258。

〔一般说法的批判〕认为人口的增加对西方资本主义之发展具有决定性的影响，实为一般习见的谬误。马克思反对此说，而认为各个经济时期有其个别的人口法则。他的说法，一般而言，并非正确，不过就此而言倒是相当妥切的。西方人口之增加以十八世纪初至十九世纪末最为快速。在同一时期，中国的人口至少也有相等程度的增长，大约自六七千万增至四万万（容或有些夸张），差不多和西方人口增长速度相当。然而中国的资本主义之发展，不但没有进步，反而是倒退的。这是因为在中国，人口的增加，是在与西方不同的社会阶层，中国人口的增加主要是出现在类似于西方无产阶级的那个阶层，这只不过是使得外国市场有“苦力”（Kuli，原为印度语，意指邻人或同氏族者）可用；因此，人口的增加只是使中国变成小农密集的国家，至于欧洲人口的增加，一般而言，确有利于资本主义的发展，因为人口如果过于稀少，资本主义或许就无法得到足够必要的劳动力。不过，单只人口增加是不会引起资本主义之发展的。



同样，我们也不能同意桑巴特的主张，以为贵金属的流入，为资本主义发展的原因。的确，在特定的情况下，贵金属供给量的增加会引起价格革命（如1530年后欧洲所发生的）。如果在这时能有其他有利条件的配合，例如发展出一种特定形式的劳动组织，则因大量货币集中于特定的社会阶级手中，未尝不会促使其进步。不过，印度的情况，即说明了单是贵金属的流入，是不一定会激发资本主义的。罗马帝国时期，每年有2500万以上的银币（Sesterzen）流入印度，以偿付贸易货款。然而这么大量贵金属的流入，只是产生了极小规模的商业资本主义。大部分的贵金属皆藏于印度王公的宝库内，而非铸为货币以创立合理的资本主义企业。由此可知，贵金属的流入会产生哪一种趋向，全视劳动组织的形式而定。新大陆发现后，美洲的贵金属最初是流入西班牙，然而西班牙的资本主义却随着贵金属的流入而退步。结果，一方面是城市自治体的没落，以及贵族商业利益的毁灭；另一方面，由于贵金属使用于战争上，因此，贵金属只是流经西班牙而没有停留，结果是富裕了一些自十五世纪以来已实行劳动组织改革的国家。由此，乃促进了资本主义的发展。

因此，人口的增加及贵金属的流入，皆非激发西方资本主义的主因。资本主义发展的外在条件有：

（一）地理因素。印度与中国的内陆交通，需要巨大运费，因此妨碍了可由商业以营利，并可运用商业资本来创立资本主义制度的社会阶层的发展。相形之下，西方有具内河性质的地中海以及纵横的内河联络，因此可往相反方向发展。不过，这个因素也不能高估。古代文明，如前所述，乃沿岸文明；由于地中海的特性与常有台风的中国（南）海相反，因此，西方古代是有利于商业发展机会的；然而，古代并未出现资本主义。就算在近代，佛罗伦萨的资本主义，也比热那

亚或威尼斯发展得更成熟。西方的资本主义是诞生自内陆的工业城市，而非沿海的商业中心。

（二）战争的需求虽也促进了资本主义，但是这并非战争本身的需求，而是因为西方军队为了应付战争的需要所出现的特有的需求。

（三）奢侈品的需求虽亦有利于资本主义的发展，不过这也不是奢侈品需求的本身。在许多情况下，奢侈品的需求反而会产生非理性形式的发展，例如法国的小作坊（atelier），以及日耳曼诸侯宫廷内强制性工人聚落。

归根究底，产生资本主义的因素，乃是理性的持久性企业、理性的簿记、理性的技术及理性的法律。不过，这还不算完全，我们还得再加上：理性的精神（rationale Gesinnung）、理性的生活态度以及理性的经济伦理（rationales Wirtschaftsethos）。

〔难以克服的传统主义〕传统主义（Traditionalismus），视传统为神圣不可侵犯，亦即固守由祖宗传下来的行为（Handeln）与经济生活，乃是各地区一切伦理及由此伦理产生的经济关系的开始。传统主义一直存在到今天。仅仅在一个世纪之前，想利用加倍的工钱诱使西里西亚的农业雇工多做超出原先约定的割草工作，都是徒然的。他只会做原来一半的工作，因为单只付出一半的劳力就能拿到原有的工资。这种不愿且不能改变习惯的现象，正是维持传统的普遍动力。

不过，原始的传统主义可能由于下述两种情况而变本加厉：

（一）物质的利益与传统相结合。例如在中国，变更原有的运输道路，或采取比较合理的搬运手段及路线时，就会威胁到某些官员的利益。在西方中古以及近代铺设铁路时，情形亦相类似。官吏、地主及商人对这些利益的关心，决定性地阻碍了传统主义朝合理化方向的发展。此外，影响更强烈的为：（二）因巫术性缘故而导致人类行为的因循化。因为恐惧天降灾殃，因此对于任何想改变传统既定生活方式

的事物皆深恶痛绝。在这种反对的背后虽隐藏有某些人的经济利益，然而反对之是否有效，还得看一般人相信巫术的程度而定。

营利欲望，并未能打破这种传统的障碍。认为理性主义与资本主义的现代，较诸其他时代有更强烈的营利欲望，实在是幼稚的想法。近代资本主义的企业者，不见得就比东方的商人具有更强烈的营利欲。不受任何信念、良心束缚的营利欲常导致经济上不合理的结果。像科尔特兹（Cortez, 1485—1547，西班牙人，征服墨西哥）、皮萨罗（Pizarro, 1475—1541，西班牙人，征服秘鲁）等人，也许是无限制营利欲的最佳代表人物，他们就没有合理经济生活的观念。

如果营利欲的存在是普遍性的，那么有意义的问题就应该是：在怎样的情况下能将营利欲正当化或合理化，从而创造出资本主义企业性质的合理制度？

最初对于营利，并存着两种截然有别的态度。对内则信守传统的束缚，亦即受部落、氏族及家族之内同胞关系（Pietät）的束缚。换言之，在这些团体内不得无限制地追求营利，此即支配共同体内部来往关系的“对内道德”（Binnemoral）。对外则视一切外人为敌人，完全不适用伦理的限制，经济行为上则可无限制地发挥营利欲，此即支配对外关系的“对外道德”（Aussemoral）。因此，最初是有对内道德及对外道德的对立。等到在传统团体之内亦须计算，原有的同胞关系已经崩解时，乃出现新的发展。一旦在家族共同体内都必须算账时，即无法进行严格的共产主义经济经营，而淳朴的同胞关系及其对营利欲的抑制乃被排除。这种发展尤其是西方的特征。随着营利原则纳入对内经济的同时，无限制的追求营利也有了某种程度的缓和。结果便是确定营利欲活动范围的有节制的经济生活。

细而言之，则其发展过程各异其趣。在巴比伦与中国，营利欲只要是在氏族之外，即不受任何客观的限制（氏族内部的经济是采取共

产主义或合作方式经营的），然而近代的资本主义并未从这些地方产生。在印度，只有婆罗门与刹帝利<sup>[1]</sup>这两个上层阶级受到营利的限制。这两个种姓的成员是禁止从事某些职业的。婆罗门可以经营饮食店，因为只有他的手是洁净的；但是他如果放债取息，那么就会（跟刹帝利一样）被逐出种姓。相形之下，商人种姓（吠舍）则可如此，而且从印度的商人种姓，我们可以发现在商业上举世无双的狡猾欺骗。在西方古代，只有利率受法定限制，“顾客自当心”（caveat emptor）的原则十足显示出罗马经济伦理的特征；不过，近代的资本主义亦未曾自此发展起来。

最后产生的结论是如下的特殊事实：近代资本主义的萌芽，只能求之于与东方及西洋古代的经济理论截然有别，而且是公开地、彻底地反对资本主义的经济理论的领域之中。

〔教会的经济伦理〕教会经济伦理的精神，要而言之，可从（或许是）来自阿利乌斯教派（Arianismus）<sup>[2]</sup>对商人的一句判语中看出：Homo mercator vix aut numquam potest Deo placere（商人的经营固然无罪，但总非上帝所喜）。一直到十五世纪为止，此一原则仍被视为妥当。其后，在佛罗伦萨，由于经济关系转变的压力，一般人才开始努力修改这项原则。天主教的伦理以及继之而来的路德派伦理，对于一切的资本主义倾向皆深恶痛绝；此一痛恨本质上乃基于对资本主义内部各种关系之非人格化的恐惧。因为这种非人格化的关系会使得一些特定的人类关系脱离了教会的管辖，从而使得教会无法从伦理上对这类关系予以熏陶或改造。领主与奴隶的关系虽然可以直接受到伦理规范的制约；但是抵押债权人与作抵押品的财物间，以及背书人与汇票间关系的伦理化，就算可能，也是极为困难的。由此所导致的教会意见之结果即为，排斥讨价还价及自由竞争的、中世纪的经

济伦理，在基于所谓“公平价格”（*iustum pretium*）的原则下，保证每个人的生计。

〔近代资本主义与犹太人的关系〕破坏此一观念者并非如桑巴特所言，应归之于犹太人的努力。从社会学的角度言之，中世纪犹太人的地位，就像印度的种姓一样，孤零零地生存在一个四周全非种姓制度的世界之中；换言之，他们是一种贱民等级（*Pariavolk*）。两者之间相异处在于：从印度宗教的来世观而言，种姓秩序有其永恒的妥当性。各人虽然可以通过轮回的方式——至于时间的长短则视其功德而定——往生于乐土，然此仅限于种姓秩序之内。种姓秩序乃永世不变的，任何人想脱离种姓秩序，即将蒙受万劫不复之祸，被打入地狱（亦即狗粪）之中；反之，犹太人的来世观则认为，在未来世界里所有此世的阶级身份会有一个大翻转。犹太人在此世之所以背负了贱民等级的烙印，是因为其祖先罪业的报应（如《圣经·以赛亚书》所言）<sup>[3]</sup>，或者是为了世界的救赎（即拿撒勒的耶稣所预定的使命）；只有经过社会革命，他们才能解脱目前的处境。

中世纪的犹太人为一寄寓者民族（*Gostvolk*），他们立于市民社会之外，不能加入任何城市市民团体，因为他们不能参加圣餐式，因而不能属于联盟。不过，犹太人并非唯一的客族，考尔辛人（*Kawers*）也是客族，他们是基督徒，与犹太人同样在君侯的保护下，缴纳贡金而享有经营货币交易的权利。不过，犹太人与信奉基督教的寄寓者民族主要区别在于：他们不能与基督徒贸易与通婚。基督教徒本来是乐于接受犹太人的招待，与他们交往的；相形之下，则犹太人一直担心他们的嘉宾会不遵守犹太教关于食物方面的宗教规定。等到中世纪反犹太主义爆发时，宗教会议（*Synode*）乃警告其信徒勿做有失品位的行为，拒绝参加蔑视基督教徒厚待的犹太人之飨宴。和

基督教徒通婚更是不可能的，这从以斯拉（Ezra）及尼赫迈亚（Nehemia）以来就是如此<sup>[4]</sup>。

犹太人之为贱民的另一个原因则是手工业者的存在，虽然在叙利亚曾出现过犹太人的骑士阶级，不过犹太人之为农民则纯属例外，因为从事农作与其宗教习惯是无法兼容的。犹太人经济生活的重心之所以完全置于商业（特别是货币交易），宗教习惯的考虑实具有决定性的意义，犹太人的虔信，使得他们认为律法知识的钻研乃是一件奖励，而只有货币交易这个行业，才能使他们更容易同时孜孜不倦地研究律法。此外，尽管基督教会基于反对高利贷的政策严禁货币交易，这个行业终究是不可或缺的，再说，犹太人也不受教会法的管辖。

最后，犹太教本来就维持着对内道德与对外道德分离的二元论；因此，容许他们向非同胞及非亲属的外人收息。这种二元的道德观也导致允许经营经济上不合理的业务，尤其是包税及各种政治上的金融筹措。几百年来，犹太人从这类事务习得特殊的技巧，使他们成为既有用又被人需要的人物。但所有这些皆是一种贱民的资本主义（Pariakapitalismus），而非自西方发展出来的理性的资本主义。因此，在创立近代经济体制的大企业者中，几乎找不到一个犹太人；这种类型的人是基督徒，而且也只有基督教的地盘上才可能出现。相形之下，犹太人之为制造业者，毋宁是较近代的现象。犹太人之所以对理性资本主义的成立无任何贡献，从他们不参加同业组织此一因素来看，即已可视为当然。即使与行会并存过，例如在波兰，犹太人已以代工制企业或制造业的方式，掌握并组织了大量的无产阶级的地方，他们也无法继续维持。总之，固有的犹太伦理，正如《犹太教法典》（*Talmud*）所显示的，是一种特别的传统主义，虔敬的犹太人之恐惧任何改革，正如受迷信束缚的原始民族一样的深刻。



然而，就犹太教将反巫术的精神传递给基督教一事而言，则对近代理性的资本主义有重大的意义。除了犹太教、基督教与两三种东方教派（其中之一在日本）外，没有一种宗教具有上述反巫术的特质。此种特质也许是因下述情况而来的：以色列人在迦南看到的是农神巴尔（Baal）的巫术，而耶和华则为火山、地震及疾疫之神；两派教士相互斗争以及耶和华派教士的胜利，使巴尔派教士的丰收巫术受人鄙视，且蒙上堕落与褻渎的污名。犹太教既然是日后基督教之可能出现的因素，而且又给予它基本上摆脱巫术的一种宗教特质，从经济史的观点来看，犹太教无疑完成了一个重大的任务。因为除了在基督教盛行的领域，巫术的支配构成了对经济生活之合理化的一个极其顽强的障碍。巫术使得技术与经济的关系因循化。在中国，着手建设铁道或工厂时，立刻就会与风水术发生冲突，因为风水师要求，在施工之前，必须注意到山林、河川以及墓场的风水，否则将会惊扰到已死祖先灵魂的安静 [5]。

印度的种姓秩序亦妨碍了资本主义的发展。一个印度人如采用新技术，对他而言首先就意味着脱离自己原有的种姓而贬入一个更低的种姓中，由于他相信轮回，这种贬降的直接意义就是他涤罪的机会必须待诸来世。因此，他几乎没有想采用新技术的企图。此外，每一种姓皆视其他种姓为不净，工人连从其他种姓的工人手中接受一碗水都不行，更谈不上在同一工厂内做工了。英国占领印度至今已将一个世纪，才逐渐克服此一障碍。像这样为巫术所束缚的经济团体，显然是无法产生资本主义的。

〔禁欲的新教经济伦理与近代资本主义〕要打破巫术，实行一种合理的生活方式，无论在任何时代，都只有一种手段——此即伟大的理性预言。当然，并非一切预言皆能摧毁巫术的力量，只有经过神迹或其他方式而得证明的先知，才能打破传统的神圣秩序。预言已为这

个世界祛除了魔魅，而为近代科学、技术及资本主义奠下基础。中国始终没有这种预言，一般所传者——如老子和道教的——皆为外来的。相形之下，印度则产生了一种普度众生的宗教；印度与中国不同，它有伟大的预言。不过，印度的预言是模范式的，换言之，典型的先知（如释迦牟尼）虽然提倡普度众生的生活，却并不认为自己是神派遣来强制执行此种生活的——他只视救赎为一种可以自由选择的目标，凡希求救赎者即须如此生活而已。再说，并非所有人皆期盼涅槃，因此一般人亦可拒绝救赎，只有真正的哲人，由于厌世而想逃避日常生活，才会采取禁欲的决定。结果是印度的预言只对知识阶层有直接的影响，他们变成森林中的隐士或无产的僧侣；至于对广大的群众而言，佛教成立的意义则几乎是全然两样——只不过使他们多了向圣者膜拜的机会而已。因此，出现了一些被认为会创造奇迹的圣者，一般人向他们膜拜供奉，冀望由此善行可得较佳的来世或富贵寿考，也就是此世的福报。故纯粹的佛教仅存在于少数的僧侣阶级中，俗人中并没有形成一种规制生活的伦理准则。佛教虽有戒律，但是和犹太人的戒律不同，它不具有强制性，而只是一种劝告。它的最大功德，一直到今日为止，也只不过是以施舍来供养僧侣的（自然）肉体而已。这样的一种宗教精神绝对无法祛除巫术，充其量也只不过是以另一种巫术来取代罢了。

与印度禁欲的救赎宗教及其对群众影响极少的特色形成对比的，厥为犹太教与基督教。这两个宗教从一开始就是种大众宗教（Plebejerrelgion），而且一直无意改变此一特色。古代教会之所以掀起对诺斯替教徒（Gnostiker）<sup>[6]</sup>的斗争，正是为了要对抗知识的贵族阶层，以防止他们篡夺了教会的支配权，这样的斗争是禁欲的宗教所常碰到的。这个斗争使得民间巫术只能苟延其残喘，对于基督教在群众间的影响，实有决定性的意义。的确，巫术一直到今日仍未完

全被征服，不过它已成为多少含有罪恶或邪魔的东西。在古代犹太人的伦理中，已有此种对待巫术的态度萌芽。此种伦理与埃及人的箴言集和预言集中所显示出来的人世观，颇有类似之处。然而埃及就算有最优越的伦理规则，也是毫无用处，因为巫术仍然存在，例如人死后，只要置一甲虫于死者心房，即能欺骗地狱判官，隐瞒生前罪业而往生乐土 [7]。犹太教的伦理与基督教一样，完全没有这种诡计。虽然在圣餐礼中，基督教把巫术升华为一种圣典的形式，但是它的信徒并不能像埃及宗教的信徒一样，有逃避最后审判的手段。

如果我们要研究一种宗教对生活的影响，就必须分辨其正式教义与事实上——恐怕是有违教义原意的——祈求现世或来世之善报的方法。同时，更应该分辨拥有最高禀赋者的达人宗教意识（Virtuosenreligiosität）与大众宗教意识（Massenreligiosität），也就是一般善男信女的信仰之间的区别。达人的宗教意识对日常生活只能有典范的意义，其宗教要求虽极高，但并不能决定大众日常的伦理。两者的关系因各宗教而异。在天主教方面，达人宗教意识的要求被视为 *consilia evangelica* [8]，而与俗人之义务并行，两者之间形成一种独特的结合。基本上，真正完美的基督徒就是僧侣；僧侣的某些德行虽可作为众人日常生活的模范，但并不要求一切皆行僧侣之所为。这种结合的好处在于伦理不会像佛教那样截然分离。僧侣伦理与俗人伦理的分歧，导致宗教上最杰出的人遁出世外形成特别的共同体。

此一现象不仅基督教为然，它毋宁是宗教史上常见的课题，实可说明禁欲苦行的重大意义。禁欲主义意味着贯彻一种确定的、有条理的生活方式。禁欲主义始终是依此意义发挥其作用的。根据禁欲主义所决定的、有条理的生活方式所能导致的惊人成就，可以西藏为例。西藏似乎是被造化判为永久的不毛之地，但是出家的禁欲修行者的共同体，却在拉萨完成了宏伟的建筑，并以佛教的教理教化各地。类似

现象亦可见之于西方中世纪。当时，僧侣是首先过合理生活的人，他们努力以规律的、理性的手段，为了达到“彼岸”此一目标而奋斗。钟声只为他们报时，一天时辰的划分也为了他们的祈祷。修院的团体经济是一种合理的经济；在中世纪初期，他们也提供了部分的官吏人才。当威尼斯的共和总督由于主教任命权的斗争，而被剥夺了在海外企业利用教士之可能后，他们的权力也就瓦解了。但是合理的生活态度仍然只限于僧侣阶级。圣方济教会（Franziskan）的运动虽曾想用“第三教团”的制度<sup>[9]</sup>，将合理的生活态度推广至一般人，但是忏悔制度却妨碍了此一努力。教会以赎罪及忏悔的制度，驯化了中世纪的欧洲；然而正因为可用忏悔的方法取得对已犯罪过的宽恕，反而缓和了中世纪的人由于教会伦理规范所唤起的责任自觉与罪恶感。有条理的生活态度的统一性与严格性实际上就此被破坏了。教会在对人性的认识中，并没有洞察到个人有一个封闭的、统一的伦理人格，而执着于下述看法，即认为个人虽经忏悔的告解与严峻的赎罪，终将在伦理上再度堕落；换言之，教会的慈惠是普及义者与不义者的。

宗教改革与此制度作断然的决裂。路德的宗教改革取消了consilia evangelica，而导致双重伦理，即有普通拘束力的伦理与只适合特别人物的达人伦理的分歧消失。出世的禁欲苦修至此告一段落。以往，道心坚定的宗教人遁入修院苦行，现在，他们不得不在“此世”实践修院中的苦行。新教的禁欲宗派为了在“此世”实践禁欲主义而制定了适当的伦理：虽然不再要求独身，但是婚姻也不过只是个合理的生育儿女的方法；虽然不再要求守贫，但是也不容许以财富来作沉溺的享乐。所以法兰克（Sebastian Franck，1499—1543，日耳曼宗教思想家）说：“你们以为自己已自修院逃出，但今后，各人应毕生守着僧侣的生活。”这句话总结了宗教改革的精神。



禁欲精神这种转变的深远影响，在新教禁欲宗教精神的发祥地迄今不衰。这在美国，明显地呈现在教派的重要意义上。国家与宗教虽已分离，可是直到十至二十年前，银行家或医生要在某社区定居或与他人缔结契约时，都会被询问到底属何宗教，而且是否能成，也得看他的答案而定。任何一个人要加入某个教派前，都要接受严格的品行调查。隶属于一个不接受犹太人那样区分对内与对外道德的教派，无疑是业务上诚实无欺的保证，这种保证反过来又是成功的保证，因此而有“诚实乃最佳之策”的原则。教友派、洗礼派（Baptist）、美以美教会（Methodist）等教徒亦不断重申“神佑信者”的经验律，换言之，“不信神者即如隔道而行互不信任；当他们要做生意时，却又跑来找我们；敬神乃最为可靠的致富之道”，这绝非仅是口头禅，而是宗教精神与非始料所及的一些意外结果的结合。

的确，财富的获得既然是由于敬神，这就不免陷入进退维谷的处境，它与中世纪修院所经常陷入者极为类似：亦即是宗教行会导致财富，财富导致宗教行会的（因堕落而）崩溃，崩溃之后又有重建的需要。卡尔文派曾设法以“人只是上帝赐予人的一切事物的管理者”此一概念来解脱这个难题，卡尔文派禁止享乐，可是也不许遁世，而以理性的共同合作来克服、统制“此世”为各人的宗教任务。由此思想而产生了我们今天的“志业”（Beruf, calling）一辞，只有受到新教的圣经译本影响的语系才能见到。它赋予根据合理的资本主义原则而进行的、理性（营利）行为的价值，将其视为履行上帝所交付的使命。归根究底，这也是清教徒与斯图亚特王朝对立的基本因素。两者的行动皆受资本主义的支配，但是在清教徒看来，犹太人尤其是一切受人憎恶的事物之化身，因为犹太人与宫廷宠幸一样，专门从事战费贷款、包税、卖官等既不合理也不合法的业务 [\[10\]](#)。

志业观念的发展，很快地给予近代的企业者以及勤勉的劳动者一种迷思性的良心观。企业者利用救赎的希望作为报酬，来诱使其雇工苦行式的献身于他们的“志业”，并接受资本主义的无情剥削；这种对救赎的期望，在教会纪律对于个人整体生活之控制到达无法想象的一个时代，是具有完全不同于今日的现实性的。天主教与路德教会也都有（且实践）他们教会的纪律。不过在新教徒的禁欲团体中，则能否参加圣餐团体却要视其道德是否圆满而定，而道德的圆满又与其业务上的正直互为表里，信仰的内容反而是不加过问的。这样一种强而有力，且又是高度精巧洗练的、用来熏陶资本主义人的个性的组织，为其他任何教会、任何宗教所没有。相形之下，文艺复兴对资本主义的所有贡献都微不足道了。文艺复兴时代的艺术家埋首于技术问题，而且是第一流的实验家，他们将实验从艺术与矿业引入科学的领域。在 worldview 方面，文艺复兴虽大大影响了统治者的政策，却没有能像宗教改革那样，变更了人类的精神。十六世纪与十七世纪初的一切伟大的科学发现，均出自天主教的地盘。哥白尼是个天主教徒，而新教徒的路德及梅兰希顿（Melanchthon）对他的发现都持否定态度。因此，我们实不应毫无异议地将科学进步与新教混为一谈。天主教会固然也经常阻碍了科学的进步，但是新教的禁欲教派除了日常生活所必需者外，一般而言，对纯粹科学皆无兴趣。不过，另一方面，使技术与经济能利用科学却也是新教的特殊贡献。

形成近代经济人性格的宗教根底早已枯萎；“志业”的观念在今日世界已只不过像个残渣（caput mortuum）。禁欲的宗教心已为一种悲观的却绝非禁欲的世界观所取代，甚至连个人的罪恶，就像曼德维尔（Mandeville）<sup>[11]</sup> 在《蜜蜂的寓言》中所描述的，在某些情况下也会有益于公众。随着各教派原有的巨大宗教感化力的烟消云散，在经济伦理的领域中，接续新教禁欲主义而起的是，相信个人的利害皆可



以调和的、启蒙运动的乐观主义。这种乐观主义是十八世纪后期及十九世纪初期的君侯、政治家及作家的指导原则。经济之伦理观是出现在禁欲理想的地盘，然而现在却已脱离其原有的宗教意义。只要还能给予劳动阶级救赎的希望，他们就有可能安于其命运。这种慰藉一旦幻灭，则在社会内部正不断成长的紧张，将日趋严重。这个转折点即出现在初期资本主义告终，正迈入钢铁时代黎明期的十九世纪。

---

[1] 刹帝利是居住于北印度（以Rajputana为中心）的一个种姓。原为武士种姓阶级的刹帝利，现在则变成抱持高超尚武精神的支配性地主阶层。——日注

[2] 阿利乌斯（Arius）为四世纪初亚历山大城的主教。其教义的特征是：耶稣既与父神不同格，也因而不同质，故否定其神性。此一主张在325年的尼西亚（Nicaea）宗教会议中被宣判为异端。——中注

[3] 现存的《旧约·以赛亚书》，并非出于一人之手，而是不同时代的文书所辑成。换言之，从第一章到第三十九章大体是公元前八世纪的先知以赛亚的原著；第四十章到第五十五章则为巴比伦俘囚期末期（约前549—前538）一位不知名的先知所作，此一部分是为第二以赛亚，剩下的部分（第五十六章到第六十六章）是为第三以赛亚，据说成于俘囚归来后大约前445—前400年之间。——日注

[4] 以斯拉及尼赫迈亚皆为公元前五世纪时以色列人领袖。波斯人于公元前六世纪取得巴比伦，释放拘留在那儿的以色列人，他们乃分批返回巴勒斯坦，开始重建耶路撒冷，并设法恢复传统的律法与宗教，尼赫迈亚为当时犹太省长，以斯拉则为律法学者，他们严禁以色列人与外人通婚。这些经过皆载于《圣经》的《以斯拉记》《尼希米记》。——中注

[5] 不过，只要官吏看出有利可图，这些困难就不再是无法克服的。今天他们都成了铁路的重要股东。总之，一旦资本主义已全副武装兵临城下，则没有任何宗教伦理可以阻其破门而入；然而，其之所以能越过巫术的障碍，并不能用来证明真正的资本主义是可以起源自巫术扮演着重要角色的环境。——原注

[6] 一世纪至四世纪时，在罗马、希腊、犹太及埃及等地区，抱持着救赎来自知识而非信仰，因而救赎只有少数思辨的知识人才得蒙受的异端思想——异端的主智主义贵族主义之教理的信徒团，即诺斯替派教徒。此一教理由于是与埃及、印度、犹太等东方诸国的宗教接触后，从中吸取而形成的，因此重巫术。基督教虽然也有取于诸宗教处，并逐渐用于基督教式的表现，然而基督教却从未因此一救赎贵族主义的立场而得出神与物质间之媒介者的结论。站在基督教立场与诺斯替教派激战的最著名人物为圣依伦耐欧斯（St. Eirenaios）。——日注

[7] 参见《死者之书》第三十章。——日注

[8] 天主教会里福音书所劝诫的诸伦理规范。清贫、守贞、服从修道院之誓守的德目，亦即诸伦理规范的代表。严守这些规范虽然并不是获得救赎所不可或缺的，然而这却变得像天职般地被自愿自发地加以信守。——日注

[9] 相对于出家修行的修道士团体（修士为第一教团，修女则为第二教团），第三教团（dritten Orden）是指从事世俗职业的俗人（不分性别）所组成的教会团体。虽以俗人为其成员，此一教团仍有一定的规诫、服装，且与第一、二教团的成员有密切联系。第三教团的制度是自十三世纪以来，为了将修院精神带入世俗世界而创设的，而以圣方济教会的最为成功。——中注

[10] 虽然必须有所保留，不过，一般而言可用犹太人的资本主义是一种投机性的贱民资本主义，而新教徒的则为奠基于市民劳动组织的这种说法，来区分它们。——原注

[11] Bernard de Mandeville (1670—1733)，原为荷兰人，后移居英国，著名散文家、哲学家。最重要的作品即为《蜜蜂的寓言》（*The Fable of the Bees*），曾经修订过数次，主要论旨为：只要动机是出自私心，则一切行为皆为恶，然而其结果却往往有益于群体。——中注

## 第四篇 城市

## 第十八章

# 城市的概念与类型

本章译自韦伯《经济与社会》第二部第十六章第一节。中译本所根据版本及页数如下：*Economy and Society* , pp. 1212—1236；《都市の类型学》（世良晃志郎译），pp. 3—71。

〔经济概念的城市：市场聚落〕“城市”此一概念可有许多不同的定义，所有这些定义的唯一共同点如下：城市是相对而言封闭的聚落，而不仅仅是一些分散的住所的集合体。通常在城市中——不过也并不仅限于城市——的房子彼此盖得非常接近，今日而言，差不多都是墙接墙了。另外与“城市”此一名词相关的概念是纯粹数量上的：它是个大的场所。就此而言，这个概念还算严谨。用社会学的说法就是：城市是个住所空间封闭的聚落，这样形成的区域是如此广阔，以至于城市以外地区邻人间来往密切的特色，在此极为缺乏。不过，如以此一定义为准，那么就只有非常大的地区才够格称为城市，而各个不同的文化，由于其条件各异，我们就得判定聚落要到多大，人际间缺乏交往的情形才会突出。许多地区在过去虽具有城市的法律性格，却没有上述特征<sup>[1]</sup>。相反的，今天的俄国有许多乡村，其居民可达数千人，比起许多古老的“城市”——例如在德国东部的波兰人聚落，往

往只有几百人——要大得多。因此，仅凭数量上的大小显然是不足以决定的。

如果我们尝试采取一个纯粹经济角度的定义，那么城市就是一个其居民主要是依赖商业及手工业——而非农业——为生的聚落。不过，把所有此类地区都称为“城市”，显然也并不得当，因为这在概念上就必须包括常见之于亚洲及俄国，那些由经营某种单一（实际上也是世袭）的行业的氏族团体所构成的聚落——“工艺乡”。因此，另一个特征或许是，经营的行业必须有某个程度的多样性。不过，就算这一点也不见得就适合作为一个决定性的要素。经济的分工可以从两种途径产生：宫廷的出现，或是市场的出现。封建领主特别是君侯的宫廷可以构成一个中心，其经济或政治的需求会鼓励手工业生产的专业分工化以及货物的交换。例如，一个领主或君侯的“庄宅”，附带有一个由匠人及（负有纳贡与服务义务的）商人所组成的聚落，尽管其范围可能很大，我们还是不会称其为“城市”。虽然有许多重要城市的确是源自于此类聚落，而且为君侯的宫廷提供产品对于住在此种“君侯城镇”的居民而言，长久以来一直是他们收入的重要——如果不是最主要的——来源。当我们提到一个“城市”时，还必须加上另一个特质：在聚落内有一常规性而非偶然性的交易货物的情况存在，此种交易构成居民生计不可或缺的成分，并满足他们的需求，换言之，一个市场。然而，同样的，并非每个“市场”都会将其所在地转化为一个“城市”。为了长途贸易设置的定期市集及市场，在那儿，行商在一定的时间里聚集起来，以便彼此交易大量、小额商品，或卖给消费者。这样的市集或市场经常出现在我们会称其为“村落”的地区。

准此，只有在地方上的人民可从当地市场中满足其日常需求中经济上相当重要的一部分，并且，可从市场上购得的物品中，相当大的一部分是由当地人民（或邻近腹地的人民）特别为了市场销售而生产



（或从他处取得）的条件下，我们才能用“城市”一词——就其经济层面而言。故此，一个城市永远是市场中心：它拥有一个市场，构成聚落的经济中心，在那儿，城外的住民及市民（基于一既存的专业生产的基础）以交易的方式取得所需的手工艺品或商品。城市——不管其与乡野有何结构上的差异——最早通常既是一个领主（或君侯）的居所，同时 又是一个市场，因此拥有两种类型的经济中心：“庄宅”及市场。通常，除了经常性的地方市场外，城市也可能有为长途行商所举办的定期性市集。因此，城市——就我们此处所用的名词——本质上是个“市场聚落”。

市场之所以能存在，经常是由于领主或君侯的让步及予以保护的诺言。这些政治权力者之所以愿意如此做，一方面是他们对于远商市场所能经常提供的外地商品及工艺品、厘金、护送费及其他保护费、市场税及法律诉讼规费（市集上常有诉讼事件）极感兴趣；另一方面，他们也许希望可以从居住在此一聚落而有缴税能力的匠人和商人，以及围绕着市场兴起的聚落所带来的地租那儿获益。从这些机会所得收益的重要意义在于，这些都是货币收入，可以增加领主贵金属的窖藏。

当然也有城市与领主或君侯的住所没有任何关系——甚至连地理位置都不接近。这样的个城市可能源自于坐落在一个适当转运点上的纯粹市场聚落，其基础或者是非当地的领主或君侯所颁给的特许状，或者是来自利益团体自己所僭取的城市权利。一个聚落的经营者也许可以弄到一份特许状来建立一个市场并招募居民，这是西方中世纪常见的例子，特别是在东欧、北欧及中欧，那儿的市镇是经由审慎有计划的约定建立的，类似的情形偶尔也可见之于其他许多地区与时代。不过，城市并非一定要附着于君侯的宫廷或由他给一份特许状才能兴起，反之，它也可以由一些团体来建立，这些团体或者是入侵

者、航海武士、商人或——最后——有兴趣扮演中介人角色的原住民；在西洋古代早期，此种情形屡见于地中海沿岸，中古早期也有。这样的城市可能是个纯粹的市场。不过，两种情况的并存——既是大君侯或领主家产制的家计<sup>[2]</sup>，同时又是个市场——还是较常见的。作为城市经济中心的领主宫廷，可以有两种方式来满足其需求；或者主要是通过自然经济的方式，利用劳役、实物赋税以及加诸当地附庸工匠与商人身上的服务义务来达成；或者或多或少地通过市场交易来供应，宫廷可说是当地市场最重要主顾。后面一种关系愈是显著，城市的市场机能就愈居领导地位；以此，它就不再只是贵族“庄宅”的附属物（虽然有个市场），而转变成一个市场城市。通常，起源自“君侯城市”的城市的扩张（量方面）及其重要经济性的成长，是随着王侯的宫廷、大的城市封臣的家计以及附属的重要官员、逐渐利用市场来解决其需求的趋势齐头并进的。

〔三种类型：“消费者城市”，“生产者城市”与“商人城市”〕所谓“君侯城市”指的是，城市的居民直接或间接地依赖宫廷及其他大家计的购买力维生，此种城市类型相似于另外一些城市，定居在那儿的工匠及商人的经济机会主要也得看城里大消费者，即“坐食者”<sup>[3]</sup>的购买力而定。这些大消费者的类型非常多，依他们收入的种类及来源而定。他们可能是官员，消费的是合法或非法得来的钱，也可能是庄园领主或政治上有力量者，在城里消费他们乡间地租收入或其他更依赖政治力量取得的收入。两种例子里的城市都非常类似于“君侯城市”，“君侯城市”里大消费者的购买力主要是依靠家产制及政治的财源。北京可说是一个官僚城市的例子，农奴制度废止以前的莫斯科则可算是一个靠地租收入的消费者支持的城市。

我们还得把上述这些城市跟另外一种看起来相当类似的城市区分开来，在这种城市里，市区地租——奠基于市区土地“黄金地段的垄

断”——是集中在城市贵族的手中。这种类型的城市曾普遍存在于许多地区，特别是西洋上古（从开始到拜占庭时期）以及中世纪。从经济上而言，这种城市并非一个“坐食者”类型的城市，而是一个商人或生产者的城市（视环境而定），至于那些租金或可算是一种贡金，是拥有房地产者自那些积极从事经济活动的人身上榨取来的。不过，尽管这种城市在概念上有别于另一种其消费者的收入不仅来自城市本身资源的城市，我们也不该就此忽略了两种类型间的历史关系。

最后，大消费者也可以是在城市消费其企业收入的“坐食者”——其收息来自证券、专利权或股利；消费能力因此是来自基于资本主义或货币经济的资源。阿纳姆（Arnhem）<sup>[4]</sup>可说是个典型的例子。收入的来源也可能是政府的养老金及公债利息，例如像威斯巴登（Wiesbaden）那样的“养老城镇”（pensionopolis）<sup>[5]</sup>。像这些以及其他许多类似的城市，我们或可称之为“消费者城市”，因为在这些城市里，各种类型大消费者的存在，对当地生产者及商人的经济机会具有举足轻重的地位。

相反的，下列的城市则可称为“生产者城市”。在这样的城市里，人口的增加以及他们的购买力取决于——如埃森（Essen）或波洪姆（Bochum）<sup>[6]</sup>——建于当地（提供城外地区所需物资）的工厂、制造场或销售企业而定。这是现代的类型。在亚洲、西洋上古、中古的此类城市则依赖当地的手工业，它们将产品运销外地市场。当地市场的大消费者是企业家，如果他们住在当地的话（通常并不如此）；至于工人及艺匠则是大众消费者。另外一些大消费者则来自商人与当地地主，他们本身则由城市生产行为间接维持。

除了“消费者城市”与“生产者城市”外，我们还可另外再区分出一种“商人城市”，在这种城市里，大消费者的购买力是来自下列几种收益：（一）转运外地产品至当地市场零售，例如中世纪时的毛料商；

（二）转售当地产品——或者至少是当地制造者所得之产品——至外地，例如汉撒同盟的城镇<sup>[7]</sup>。（三）转售外地产品至另一地区，不管在此一过程中是否有在当地交易，即所谓“中继商业城”。所有上述活动经常都混在一起：历史上地中海沿岸国家的“康曼达”以及“海外贸易公司”（societas maris）的契约要点即在：外出营商的人（tractator）负责将本地货物运到东地中海沿岸地区的市场销售，至于购买本地货物所需资金则全部（或部分）由当地资本家供给（虽然这个外出的合伙人经常也可能是空船而往），销售所得再采购东方货物回本地卖；经营所得则由外出商人与提供资金者依契约条款分享。因此，商人城市的购买力与税收，就像生产者城市一样（而与消费者城市相反），是依赖本地的经济经营。航运及输送业以及许多大小不等的次级活动之经济机会是与商人的经济机会紧密结合的，虽然只有在当地零售业的情况下，这些利益完全是依靠当地市场来获得，至于在长距离的贸易里，相当可观的一部分利益就得从海外市场获得。类似的情形在现代城市也很普遍，现代城市是国内（或国际）金融家、大银行的所在地，例如伦敦、巴黎、柏林，也可能是大的合股证券公司及企业组合的所在地，例如杜塞尔多夫（Düsseldorf）<sup>[8]</sup>。的确，在今天这种情况比以前更常发生，那就是一个企业大部分的利润会流向其他地方，而非生产设施所在的地区。另一方面，所得之中愈来愈大的部分是消费在郊区，以及（愈来愈多）乡间夏日别墅与国际观光旅社，而非所得者企业总部所在的大都会中。伴随着这些发展的是，市镇中心日渐萎缩成只是个商业区——“市区”（Citystädte）。

此处我们并无意更进一步探讨有关概念的区分及具体化的问题——这得要有一套严密的城市经济理论。我们也无须再强调现实生活里的城市几乎是各种类型的混合，因此只能就个别城市中居于主导地位的经济要素来分类。

〔城市与农业的关系〕历史上，城市与农业的关系绝非清楚而单纯的。曾经有过（现在也还有）“农业城市”（Ackerbürgerstädte）的存在，这样的城市是个市场中心及典型市区行业的所在地，因此与一般村落截然不同。然而在这样的城市中，相当多的市民生产食物以供自己消费，甚至供应市场所需。当然，一般而言，城市愈大，其居民就愈不可能拥有足够的农地以供应所需食物，也不太可能拥有一般典型“村落”所有的牧地与林地的使用权。中世纪时日耳曼最大城市科隆，显然从一开始就几乎完全没有“共同用地”（Allmende），这在当时几乎是任何一个正常的村落所有的。不过其他日耳曼以及外族的中世纪城市，至少还有相当面积的牧地及林地可供市民使用。而且愈往南方（或者上推到古代），在市镇的范围（Weichbild）内出现大量农耕地的情况就愈常见。今天我们认为一个典型的“城里人”就是不生产自己食物的人，如果这是正确的话，那么在西洋上古时期，大部分典型城市（poleis）的情形恰正相反。我们得了解在古代——与中世纪相反——一个拥有充分权利的城市“市民”，正是基于下列事实：他拥有一块“份地”（kléros, fundus，以色列则称为helek）<sup>[9]</sup>——一块具有完全权利的耕地来供养自己。西洋古代的“市民”实际上是“农耕市民”。

大商人拥有农耕地则甚至更普遍，不管是在中世纪（南欧比北欧更盛），还是古代。不管在古代或中古的城邦，都可以发现大土地所有，有时且散布在极广大的地域。这些土地有时是在强大城市自治当局官方政治的（甚至是领主制的）支配下，有时则在个别上层市民之领主制的控制下。例如，米太亚得家族（Miltiadēs）<sup>[10]</sup>在克什尼兹半岛（Chersonese）所拥有的领地，或者像中古城市贵族政治性及领主式的占有，例如热那亚格里马尔迪家族（Grimaldi）<sup>[11]</sup>在普罗旺斯（今法国南部）及海外的领地。然而，一般而言，这些个别市民城



外的产业及其领主权并非城邦本身经济政策考虑的对象。不过，当土地所有者是属于城邦中最有力的望族集团（Honoratioren）<sup>[12]</sup>，且其获得及保有这些产业实质上也是间接得力于城邦的协助的情况下，就会出现一种独特的混合的关系——这些产业实际上受到城市的保护。反过来，城邦的统治团体，在这种情况下也可分享这些产业政治及经济的利益。在过去，这种例子极为普遍。

〔经济发展阶段之一的“城市经济”〕作为工业与贸易担纲者之城市，与作为粮食供应者之乡野间的关系，构成此一称为“城市经济”（Stüdtwirtschaft）复杂现象的一面。城市经济可说是介于“家计自给经济”（Eigenwirtschaft）与“国民经济”（Volkswirtschaft），或者一串类似的概念性的“阶段”之间而又与之并列的一种特别的经济阶段。不过，在此一概念下，与经济政策有关的范畴是与纯粹经济的范畴混在一起的。之所以采取此一概念是因为，单只聚集一群商人与匠人，且以固定的市场来满足日常生活所需，并不就是个完备的“城市”概念。如果一个封闭的聚落与乡野不同之处仅在于依赖农产品的程度，或者（并非同件事）非农业所得与农业生产的比重以及市场的存在，那么我们所谈的是工匠或商人聚落与市场村落，而非“城市”。同样的，除了住屋聚集在一起外，城市与村落的区别也不能只限于其为一个经济团体（Wirtschaftsverband），有自己的地产与收支预算，因为村落也可以有这些，不管其间质的差异有多大。最后，下述的这个特质也不是只有城市——至少在过去——才有；那就是除了是经济团体外，它还是经济统制团体（wirtschaftsregulierender Verbände）<sup>[13]</sup>。因为在村落，我们同样也可发现经济的统制：在强制性的共同规则（Flurzwang）下耕作、牧地的规则、禁止木材及干草的运出，所有这些都构成了像这样一个团体的经济政策。



并非只靠有规制这一点，就可以区分过去的城市与其他类型的聚落，我们还得看规制的性质：规制性经济政策的对象与特有的施政范围。“城市经济政策”（Stadtirtschaftspolitik）里大多数的措施是基于此一事实，那就是限于过去的运输条件，大多数的内陆城市都必须依赖其邻近腹地的农业资源（这当然不包括沿海城市，正如雅典及罗马的粮食政策所证明的），腹地天生就是城里大多数行业的市场，最后，在这种地区性的自然交易中，城市也提供了——如果不是唯一，至少是相当惯见的——粮食的市场。这样的经济政策更进一步得考虑下列事实：此即绝大多数非农业性的生产是技术性的手工业，以一种缺乏专业化，无资本（或资金薄弱）的小店方式经营，雇用数目受到严格限制而具有长期学徒训练经历的职工，这样的经营采用——套个经济学的词汇——“计薪”或“计价”的方式为顾客提供服务<sup>[14]</sup>，正如当地零售商的销售也是接受顾客预约的一般。具体的“城市”经济政策企图要稳固化的就是城市经济中这些自然天生的情况，其手段则是利用经济规制来确保食物供应的稳定与便宜，以及工匠及商人的经济机会。不过，正如我们所该了解的，经济规制并非城市经济政策的唯一目标，而且即使在历史上某段时期曾有过，也不见得就会一直存在。其完全成熟的发展只出现在手工业行会取得政治支配权力的时期。最后，我们也无法证实它是所有城市发展过程中的必经阶段。不管怎么说，这种经济政策并不能被视为经济发展过程中的一个普通阶段。我们所能说的只有如下：城市地方市场代表了一种“交易经济”的形态，对立於“庄宅”式的“无交易”内部经济；前者有存在于农业社会生产者与非农业生产者及当地商人间的交易，私人性的顾客关系，低资本额的小店；后者则从附属的专业化的生产单位（通过有计划的分配）取得所需劳役及贡租，并由庄园来整合所有这些活动。城市中交

易与生产关系的规制 所代表的形态，对立于“庄宅”经济下从属各单位间活动统合 的形态。

〔政治——管理概念下的城市〕在这些考察里，我们得用到像“城市经济政策”“城市领域”及“市政当局”这些名目的事实，说明了“城市”的概念可以（也必须）从——截至目前我们所用的——纯粹经济以外的一些范畴来分析，易言之，即政治的范畴。十分可能的情况是，城市经济政策的推动者也许是个君侯，而城市及其居民皆在其政治支配的地域内。在此情况下，不管一个具体的城市经济政策何时存在，它是为此城市及其居民设定的，而非由城市本身设定。然而，情况并不一定就如此，就算如此，城市在某个程度上也仍然还是部分自主的团体，一个“共同体”（Gemeinde），有其独特的管理与政治制度 [\[15\]](#)

。

在前面讨论时所用的经济概念的城市，务必得与政治管理概念下的城市清楚区分开来。只有在后者意义上，才能与一特别的城市领域联系起来。一个聚落可以从政治管理的角度认定为一城市，虽然在经济意义上不能如此。某些中古聚落虽然具有法定“城市”的地位，其居民生计的十分之九（甚至更高）却来自农业，远超过许多法定地位为“村落”的地区。当然，介于此种“农业城市”与“消费者”“生产者”及“商人”城市之间的界线可说是全然模糊不清的。不过，有些聚落之所以与村落有行政上的区别并被视为“城市”，那是因为所有这些聚落有一点，即土地所有权的性质，通常与行之于村落者不同。从经济上来说，这是因为城市房地产是个特殊的赚钱基础：土地所有权对房屋所有权而言，其重要性只不过是附属的。不过，从行政的观点来看，城市房地产的特殊地位最主要是因为其与各种分殊的收税原则有所关联。然而，对政治管理概念下的城市具有决定性的要素，是与城市原有的传统有密切关系，这一点就全然与纯粹的经济分析无关：此即在

过去的城市——不管是西洋的古代、中世纪、欧洲及其以外地区——同时也是一种特殊的要塞与镇戍。目前的城市已完全失去此一特征，而且，即使在过去，此一特征也非普遍存在。例如，日本的城市就不是。因此，有人也许会跟拉特根（Rathgen）<sup>[16]</sup>一样，怀疑在日本根本就没有行政意义的“城市”。相反的，在中国每一个城市都围有巨大的城墙。然而，在中国许多农业聚落同样也一直都有城墙，虽然就行政意义而言并非城市（在中国此点意味着——我们稍后会谈到——这些聚落并非官府所在地）。在地中海某些地区，例如西西里，我们发现没有人生活在城墙之外，甚至农人亦如此，此一现象是由于几个世纪来治安不佳的结果。相反的，在古希腊斯巴达城邦则非常显著地没有城墙，但另一方面，它又是最明确意义上的“卫戍地”，他们蔑视城墙，正因为整个斯巴达就是一个永久且开放的军营。虽然我们尚无法确定雅典人有多久没有城墙，不过在卫城（Acropolis）<sup>[17]</sup>有一个岩城，或许除了斯巴达以外，所有希腊的城市都有城墙。同样的，Ekbatana<sup>[18]</sup>及Persepolis<sup>[19]</sup>也是周围聚落环绕的帝王城堡。城堡或墙，不管什么样的，通常都是东方、古代地中海及中古城市不可或缺的一部分。

〔要塞与镇戍〕城市既非唯一亦非最古老的要塞。在有争议的边疆地区以及长期战乱时，每个村落都筑起城堡。在易北河及奥德河（Oder）流域一些经常受到攻击的地区，早期似乎还具有民族风格（沿着道路伸展的）斯拉夫人村落（Strassendorf），转变成四周封闭的村落（Rundling），这样的村落只有一个可以锁上的出入口，到了晚上，牛群即由此出入口赶到村落中心。另一种形式的要塞——四周绕有壕沟及土堆的山丘避难所——也遍布世界，例如以色列人的约旦河以东地区及日耳曼：无武装的人们及其牛群可以在那儿避难。亨利一世（Henry I，神圣罗马帝国皇帝，876—936）在日耳曼东部的所谓

“城市”，也只不过是按计划兴建的此类要塞。在盎格鲁—萨克逊时代的英格兰，每一个郡都有个镇（burh），郡名即以镇名为准，至于守卫及镇戍的义务则由某些人或某些土地来负担，这可说是最古老具体化的“市民”负担。这些要塞在平时并非空无一人，而是由一支长期性的卫戍部队或酬之以金钱或土地招募来的“镇民”（burgmen）驻守的，此一现象极类似梅特兰（Maitland）从盎格鲁—萨克逊“镇戍城市”所发展出来的“镇民”（burgesses）即居民的理论。burgess此一名称来自其政治及法律的地位，就像特殊化的“镇民”土地及房产的法律本质是取决于其所有者有维持及防卫城堡的义务。

然而，要塞城市的最主要先驱，从历史上看来，并非有栅防的村落，亦非紧急避难时的城堡，而是领主的城堡：堡中住有领主及其武士，武士是以官员或个人随从的身份从属于领主，此外还有其家人及仆役。

军事城堡的兴筑非常古老，无疑要早于战车及战马。战车曾于某个时期在世界各处主导了骑士及君主战争方式的发展：《诗经》时代的中国，《吠陀经》时代的印度 [\[20\]](#)，埃及与美索不达米亚，《圣经·士师记》时代（公元前一千年）的迦南及以色列，荷马史诗时代的希腊，以及埃特鲁斯坎人（Etruscan，古代意大利民族）、凯尔特人（Celts，爱尔兰、苏格兰早期民族）与爱尔兰人的时代。同样的，筑城及以城堡为基地的诸侯制度也遍及世界各地。早期埃及数据中有关于城堡及城堡支配者的记载，我们差不多可以肯定这些城堡起初就像许多小诸侯的住处一样。在美索不达米亚，领土王国发展之前——根据最古老的资料——尚有一个以城堡为基地的诸侯时代，就像《吠陀经》时代的西印度，或者（可能）最早祆教经典（Gathas）时代的波斯（公元前六世纪）所有的。在北印度的恒河流域，在政治分裂时期，城堡显然是遍布各地的：古老的刹帝利阶级（kshatriya）——根

据资料所述，具有独特的介于君主与贵族之间的地位——显然是以城堡为据点的诸侯。以城堡为基地的诸侯制也存在于基督教化时代（998）的俄国，图特摩斯（Thutmose，前1500年左右）王朝时代的叙利亚、以色列联邦时代（Abimelech）<sup>[21]</sup>，甚至从古老的中国文献也可以相当确定早期此一制度的存在。希腊及小亚细亚的沿岸城堡必然也存在于世界各地，正如到处都曾有过海盗一样：我们几乎可以确定克里特岛上无城堡防卫的王宫是兴建于一个极罕见的治安良好的短暂时期。在伯罗奔尼撒战役（前431—前404，雅典与斯巴达的战争）中极具关键地位的提西利亚（Decelea）堡垒<sup>[22]</sup>，原先也是贵族的城堡。中古时期贵族之争取政治自主权的发展，在意大利是随着城堡的兴建开始的，北欧封臣的独立也是随着大量城堡兴建而开始的；冯贝罗（Von Below）提醒我们注意，即使是较近代，在日耳曼一带个别家族是否属于地区性的贵族阶层（Landstandschaft），还得看这个家族是否拥有一个城堡而定——就算这个城堡只不过是个最破败的废墟。的确，拥有一个城堡就意味着对周围乡野的支配。唯一的问题是谁来掌握城堡？这有可能是城堡领主自己，也可能是个骑士的联盟，也可能是个统治者——他可以依赖值得信任的封臣、家士（ministeriales）来掌握，或者派官吏去负责。

〔要塞与市场合一的城市〕在其发展为一特殊政治组织的初级阶段，要塞城市或者自己就是个城堡，也有可能是包含有（或邻近）一个城堡、国王、贵族或一个骑士联盟的堡垒。这些领主或者就住在堡中，或者在堡中驻守一支军队——由佣兵、封臣或附庸组成。在盎格鲁 - 萨克森时代的英格兰，在一个“镇”里（burh）拥有一栋武装住宅（haw）<sup>[23]</sup>的权利，是通过特许状方式颁给邻近乡野某些地主的，正如在西方古代以及中古时期的意大利，贵族除了其乡间的城堡外，在城中也有房子。以“镇民”（burgenses）身份，城堡的居民就住在城



墙外缘，有时是所有居民，有时则仅有其中某个特殊阶层的人，他们对城市的军事领主负有确定的军事职务。这些职务也许包括筑城与维护、守卫、防御及其他军事服务，例如传令及镇戍的后勤补给。在此一例子中，镇民之所以被视为其身份团体的成员，乃因（而且也只到此程度）其参与了城市的军事团体。梅特兰在有关苏格兰的研究中，极为明晰地点出此一层面：“镇”中的房子是为一批人所拥有，这些人的主要任务在维持防务；这点构成了其与村庄不同之处。城市市场从君主或领主保证的“市场之和平”得益之处，与军事性的“市镇之和平”是平行的。和平化的城堡与城市的军事——政治中心：一方面有操练场与军队（因此也是市民）的集合会场，另一方面则是城市和平化的经济市场，两者经常是以二元的方式并存的。当然，两者的场地并非都是分开的，雅典的pnyx就比agora要晚得多 [24]，agora原先（可能）既是经济交易场所，同时也是政治及宗教活动的场所。然而在罗马，comitium与campus Martius两个集会场所一直是与经济性的fora分开的 [25]。中世纪时，西拿（Siena） [26] 的piazza del campo（中古时期骑士竞技的广场，一直到今天，城市各区每年的竞赛仍在此地举行）是在市政厅正前方，与厅后的mercato市场区分开的。相类似的，在伊斯兰教城市中，kasbeh（军营）是与bazaar（市场）分开的；在印度南部，政治性的“望族（honoratiore）城市”与经济性的城市是不在一起的。

镇戍、要塞政治性市民与平民、经济上积极活跃分子之间的关系经常是十分复杂的，不过对城市制度史却有其根本的重要性。下述这些关系倒是十分清楚的：（一）不管哪儿有城堡，工匠就会来到——或者被引入——以满足领主及武士家计所需；（二）军事宫廷的购买力及其所提供的保护不断地吸引商人来此；（三）再者，领主本人也有意吸引这些人来，因为他们可协助他取得货币财源——不管是征贸



易及手工艺税，经由投资与他们合作，自己从事贸易，还是根本就垄断这一切；（四）沿岸城堡的领主，由于拥有船只或港口，永远都可以从“海上运输”（seaborne）——不管是暴力劫掠或和平贸易——取得其分内所有。领主的随从及封臣在他的同意下，也可以分享这些营利机会，此种同意有时是自愿的，有时则是被迫的——因为领主得靠这些人对他的支持。从早期的希腊城市塞利尼（Cyrene）所发现的一个花瓶上的图案，我们可以看到国王在帮忙秤silphion（当地输出的一种特殊植物），此外，最早的埃及资料亦载有下埃及的法老拥有一队商船。

我们可以在世界各地——特别是在沿海地区（不限于城市），因为那儿的商人较易控制——发现一个发展过程，此即定居武士家族对于参与贸易所得利润的兴趣会逐渐增加，维护此一利益的权力亦然，最后自然妨碍到城堡领主或君侯的垄断权——如果有的话。这种情况一旦发生，君侯的地位通常即会被削弱为“同侪中第一人”（*primus inter pares*），最后甚至可能降至地位几乎完全平等的城市“门阀”（*gentes*）之一员，靠推举产生，任期很短且权力受到极大限制。在此情况下，他得与其他“豪族”分享城内土地，共同参与和平的贸易（个人参与或只是投资，在中世纪通常是以“康曼达”的形式），或甚至是海盗劫掠及海上战争。此一过程——即政治统治者的身份逐渐转变成只有一年任期的官员——出现在从荷马时代以来的古代地中海沿岸城市；极为类似的情况在中世纪早期，亦发生过几次。例如威尼斯共和国时期总督制的演进，在其他典型的商业城市（那儿敌对党派的组合变化甚大），类似的发展则须视城市的领主是个皇家的伯爵、子爵、主教或其他种类的贵族而定。在这种场合下，我们必须区分城市的资本主义式的贸易利害关系者（商业金融家及古代早期与中古早期的典型的“名门望族”），与一直介入商业活动的实际“经营者”（严格

意义的商人，不管是本地还是外来归化的）。尽管这两个阶层经常有彼此混合的趋势，概念上的区分还是得注意。关于这些，我们稍后再论及。

内陆地区河道及商路的起点、终点或中间站，例如巴比伦，也可以成为有类似发展的地区。在那儿，神殿祭司或城市的祭司长有时会形成对城堡或城市世俗君侯的挑战。广受崇拜的神祇的神殿区对不同民族间的贸易提供宗教性的保护（因此是没有政治保护的），以此，在其荫底下，会出现类似城市的聚落，其经济的维持得靠神殿的财源，就像君侯城市得靠君侯所得贡金来维持一样。

为了得到货币的收入，君侯对于给予工匠及商人特权，让他们寻找脱离其宫廷独立而可以缴税的职业，是会有兴趣的；然而此一兴趣在何时以及到什么程度才能超过他原先的兴趣——即充分利用直属劳动力的生产来满足需求以及亲自垄断贸易——则得视个别情况的环境而定。当他以授予特权的方式来吸引外地人，他也必须考虑到定居当地的政治与领主制下从属者的利益，以及（极其重要的）他们付税与提供服务的经济能力。在这些发展变数中还得加上一个，那就是“支配团体”的政治——军事结构，城市的建立或发展是靠这个团体的。这些因素导致了某些现象，我们得先讨论。

〔“共同体”与“市民”：a. 西方共同体的特色〕并非所有经济性意义的城市，或是所有其居民曾拥有政治——行政意义上一种特别身份的要塞，在历史上都曾经形成一个“共同体”（Gemeinde）。只有在西方，才出现大量的城市共同体（就此词之完全意义而言）。近东（叙利亚、腓尼基，或者还可加上美索不达米亚）同样也有，不过只是种短暂性的结构。其他地方有的只是雏形。要发展成一个城市共同体，聚落至少得具有较强的工商业性格，而且还得有下列特征：（一）防御设备；（二）市场；（三）自己的法庭以及——至少部分是——自

主的法律；（四）团体性格（Verbandscharakter）<sup>[27]</sup>及与此相关的；（五）至少得有部分的自律性与自主性，这点包括官方的行政，在其任命下，市民可以某种形式参与市政。在过去，此种权利几乎都是以“身份”（Stand）特权的形式出现；因此，在政治性定义里，城市的特征就是一个特别的“市民”身份团体的出现。

〔“共同体”与“市民”：b. 缺乏共同体特色的东方城市〕我们得注意，如果严格遵守上述定义的话，那么，即使是西方中古的城市也只是一部分够格——至于十八世纪的更只有最小的一部分——称得上真正的“城市共同体”。然而亚洲的城市，除了（可能）某些非常单独的例子外，就我们所知，完全不适合此一标准。当然，它们都有市场，也有防御设施。在中国——日本则不然——所有大的工商业地区，以及大多数较小的地区，都有防御设施。埃及、近东及印度类似的市镇亦一样。在这些国家里，较大的工商业城镇经常也有自己的法庭管辖区。在中国、埃及、近东与印度，大政治团体的行政当局都是位于这些城镇的——此一论断，严格说来，并不适用于大多数中古早期的典型西方城市，特别是北欧的城市。然而，亚洲的城市并没有像西方那样有一套特殊的适用于“市民”的——由于他们是城市共同体的成员——实体法或诉讼法，也没有由“市民”做主任命的法庭。唯一大致类似的情况是在行会或（印度）种姓制度的例子里，当一个城市的居民主要（或完全）由此一行会或此一种姓的成员所组成时，他们也许会发展出特别的法律及自己的法庭。不过，从法律的观点而言，这些团体之所以完全集中在城市，纯粹是偶然性的，而且也不重要。在亚洲，城市基本上没有自治的行政，就算有，也只是些残余。最重要的，城市的团体性格以及“市民”（burgher）的概念（相对于乡野人而言）从未存在于亚洲城市，就算有，也只是些萌芽罢了。中国的城市居民，法律上而言，只是他的氏族（因此也就是他的原籍村落）的成员，那儿

有他崇拜祖先的祠堂，通过祠堂，他得尽心维护自身所属团体。相似的，在俄国，尽管一个村落共同体的成员已在城市中赚取其生计，从法律角度来看，他还是个“农民”。印度的城市居民——除了上述的情况外——还是他所属种姓的成员。

当然，市镇居民通常也是当地职业团体的成员，属于在城市特定地区的行会及手工业组织；他们同时也是城市行政区——里、坊，地方当局据此划分市区——的成员，以此身份，他们有明确的职务，有时甚至有某些权利。城市的里或坊——以一个集合体的方式——可以个别地为居民的安全及其他治安的目的而负起赋役式（liturgical）的责任。以此目的，它们也可能组成共同体，有民选的官员或世袭的长老，例如在日本，我们就可发现市坊自治行政体系中有一个或数个民事行政代理人（町奉行）。然而，亚洲的市镇居民并没有具备类似西方古代及中古“市民”的特殊身份，亚洲的城市也没有像西方那样的法人的性格 [28]。亚洲的城市，整体而言，的确也构成一个单独的行政区，就如同西方中古梅洛林与卡洛林王朝统治区域的城市一样。然而，与西方中古及古代形成强烈对比的是，在东方我们从未发现城市——即以工商业为主，且相对而言较大的聚落——的居民对当地行政事务的自主性及参与的程度，会超过乡村。事实上，一般而言都比不上的。例如在中国，长老会议在村里实际上是最有力量的，因此地方的道台还得与其合作 [29]，尽管此一组织在法律上并无地位。印度的村落共同体同样也拥有广泛的权限，俄国的“密尔”在其辖区内几乎可以完全自治，此一现象一直到亚历山大三世（1845—1894）推动官僚制时才有所改变。近东全域，长老（以色列称为zekenim）——原先为氏族长老，稍后则为贵族氏族长——是乡村聚落及当地法庭的代表与行政人员。在亚洲的城市，此种（村落自主的）情况绝不可能发生，因为城市通常是高级官吏或君侯的治所，因此是直接置于其卫士的监

督下。亚洲的城市是君侯的要塞，因此是由君侯的文武官员（以色列称为sarim）来管理，君侯也拥有所有的司法权。官吏与长老二元的统治系统在以色列的王政时代表现得很清楚。在官僚制的王国，国王的官吏永远可以占到上风的。当然，他并非无所不能；实际上，他时常得考虑到人民的意见，甚至有时到了令人惊讶的程度。具体来说，中国的官吏在面对地方团体（氏族与职业团体）——当他们就某一个别的问题组成联合阵线——时，显得十分无力；而一旦他们真的联手起来反对，官吏就得去职。捣蛋、杯葛、罢市及罢工，是工匠及商人习惯用来对抗官吏压迫的手段，而对官吏的权力有所制约。不过，这种限制的性質全然不清楚。另一方面，行会及其他职业团体也有某种权限，不管是在中国或印度，或者至少是如此要求，因此官吏得与他们商量。这些团体的首领有时甚至拥有可以控制非团体成员的强制性力量。不过，正常而言，这些只不过是一个特殊团体对有关其团体具体利益的特殊问题所拥有的权限或实际权力。然而，通常说来，亚洲的城市不存在有类似西方可以代表市民的共同体（例如市参政会）。真正意义的城市市民，以及更具体些，特殊身份资格的市民，在亚洲城市是不存在的，不管是在中国、日本或印度；至于在近东，也只有发育不全的萌芽状态。

日本的身份结构是纯粹封建式的<sup>[30]</sup>：武士（骑士）与下士（步行的侍从）是和农人、商人与工人相对立的阶级，部分的工人与商人则组成职业团体。然而，并没有“市民”（Bürgertum）的观念，就像没有“城市共同体”的观念一样。中国在封建时代也一样。不过，自从中国进入官僚制度支配时期，我们即发现“士”（literati）——根据所通过的科考而拥有各种不同的功名——与“无识者”（illiterate）阶层的分化；在经济上有特权的商人行会与工匠职业团体亦出现于此时。然而，在中国，同样也没有“市民”与“城市共同体”的概念。不管在中国

还是在日本，“自治”只是个职业团体及村落的特色，而非城市的。在中国，城市是个要塞及皇权代理人的治所；日本则连这种意义的“城市”都完全没有。

在印度，城市也是王城所在或行政官员的治所，同时也是要塞与市场中心。我们同样也可在那儿发现商人行会与种姓制度——在相当大的程度上——是与职业团体重叠的，两者皆拥有相当的自主性，特别是在立法及司法的范围内。不过，印度社会里世袭的种姓结构，以及其在职业上宗教性的隔离，妨碍了“市民”与“城市共同体”的出现。虽然也有些商人种姓组织，相当多的工匠种姓组织以及无数的次种姓组织，这些团体却不可能等同于西方的市民，它们本身也不可能联合组成类似西洋中古职工统治的城市，因为种姓的藩篱妨碍了任何种姓间的友好合作关系。不过，值得注意的是，当伟大的救赎宗教出现时，事实上我们的确可以在印度发现行会在其世袭长老（shreshtha）领导下，在许多城市合并为一个团体；直到今天，在某些城市还有此一现象的痕迹，例如亚美达巴得（Ahmedabad）<sup>[31]</sup>就是由一个共同的城市长老来领导的，类似西方中古城市参政会主席。在大的官僚制国家出现以前一段时期，也有一些城市在政治上是自主的，由一个当地贵族统治，此一贵族类似于那些在军中服务的家族。不过，所有这些在稍后即差不多完全消失：宗教性种姓阶级障碍的胜利，破坏了行会团体；君主官僚制与婆罗门的合作则将所有这些萌芽期的发展一扫而空，只有在印度西北部还有些残余。

在近东及古埃及，城市是要塞或拥有皇家市场特权的官僚行政中心。不过，在大领土国家的支配时期，这些城市没有自主性、自治组织及一个特权的市民身份团体。在埃及中王国时期，我们发现官职封建制，在新王国时期则有官僚化的书记行政。“城市特权”是赐予在那些地区以封建方式或俸禄方式持有官职权力者（就像在中古时期的



日耳曼，此一特权是赐予城市主教的），而非赐予一个自主的“市民”身份团体。就目前所知，甚至连初步的“城市贵族”都尚未形成。

相反的，在美索不达米亚、叙利亚以及——特别是——腓尼基，我们可以发现在早期就有以海上贸易及队商贸易中心为基础发展起来的典型城市王国，有时是宗教性的，不过一般而言还是世俗性的；稍后，在战车发挥威力的时代，我们则发现——也是典型的——“市政府”（在特莱尔—阿玛那文书中称为bitu）<sup>[32]</sup>里豪族家庭的崛起。迦南一带城市联盟其实就是住在市镇的战车武士阶层的联盟组织（Einung）<sup>[33]</sup>，这个武士阶层以债务奴隶及主客关系役使农民，就像早期希腊城邦时代一样。美索不达米亚的情况似乎也类似，那儿的“豪族”——即拥有土地且享有完整权利的市民，他们具有足够的经济力量来服兵役——与农民是区分开的，主要的城市都经由国王的特许状取得豁免管辖及自由。然而，随着军事王国力量的扩张，那儿城市所有的特权也就随之消失。稍后，在美索不达米亚再也找不到政治上自主的城市、西方式的市民阶层，以及一个与王法并行的特殊的城市法。只有腓尼基人还维持有一个在土地贵族——他们投资贸易——支配下的城邦。带有ám Sôr及ám Karthadašt 铭记的腓尼基货币，很难用来证明泰尔（Tyre）与迦太基由“人民”（demos）来支配，就算真是如此，应该也是较晚的时期。

在以色列，犹太（Judah）成为一个城邦。然而在国王统治下，早先负责市政的“长老”（zekenim）——贵族氏族长——权力即被剥夺；武士（gibborim）成为国王仆从及士兵，而就在大城市——与乡村相反——行政开始由国王的官员（sarim）来负责。一直要到俘囚期以后，在一个宗教性隔离的基础上，“聚会”（kahal）或“同胞爱”（cheber）才形成一个制度，然而这时已是在一个祭司门阀的教权制支配下。

〔“共同体”与“市民”：c. 前共同体时期的贵族城市——麦加〕然而，也就是在这个区域——地中海沿岸及幼发拉底河流域——我们首次发现与西洋古代城邦类似的现象，其发展阶段接近克洛迪亚氏族移入罗马时（公元前五世纪）罗马城发展的状况。支配权一直是掌握在城市贵族手中，他们的权力奠基于得自贸易的货币财富，并将之投资于土地不动产、债务奴隶以及骑士战争的军事训练。贵族经常卷入彼此间的内部斗争；另一方面，其氏族也可能分布在几个城市，并形成地区间联盟。这些贵族团体的领袖或许是个国王（同侪中第一人），或许是“士师”（schofetim）<sup>[34]</sup>及“长老”（zekeni），其地位则类似于罗马贵族领袖的“执政官”（consules），这些贵族团体一直担心会出现一个由雇佣而来的亲卫军所支持的卡理斯玛战斗英雄（例如 Abimelech, Jephthah, David）<sup>[35]</sup>，攘夺了他们的权力并建立僭主制。不过，截至大希腊化时代之前，当地始终未进入此一阶段，就算有，也非永久性的。

阿拉伯沿海城市在穆罕默德时，似乎曾经步入此一阶段；在伊斯兰教城市里，只要城市的自治权及其贵族没有完全为大领土国家的王权所摧毁的话，此一阶段就会持续下去。然而，西方古代及东方的（城市）情况，尽管是伊斯兰教的统治，也还经常存在。我们发现此地的城市贵族家庭在面对皇家官吏的情况下，保持着大致上不太稳定的自主权。贵族权力的支柱是财富，来自城市的经济活动，通常这些财富又会投资于土地及奴隶。贵族的权力虽然得不到法律的正式认可，君侯及其官员还是得加以考虑，就像中国的道台得顾虑村落氏族长、商人行会及其他城市组合的阻挠。然而，不管怎么说，这种豪门氏族的力量一般而言并不一定会导致城市凝固为一分离且独立的组织；实际上，另一方向的发展反而是经常发生的。

我们将举例说明。阿拉伯的城市，譬如麦加，在整个中世纪甚至一直到最近，是典型的氏族市镇。根据胡格隆杰（Snouck Hurgronje）<sup>[36]</sup>的生动描述，麦加城是被“地区”（bilads）所环绕着的：被许多个别“华族”（dewis）——哈萨尼（Hasanid）氏族或阿里（Ali）其他后代的豪门氏族<sup>[37]</sup>——的领主庄园所包围。不同氏族的庄园交错分布，居住在里面的有农民、佣客及受保护的附庸（Bedouins）<sup>[38]</sup>。任何能证明自己为穆罕默德的“后裔”（sherifian）的氏族即可成为“华族”。麦加当地的“长官”（sheriff）自从1200年以来即由阔塔达（Qatadah，穆罕默德女婿阿里后裔之一，1201—1221年为麦加“长官”）家族成员出任，名义上此一“长官”必须由伊斯兰教君主哈里发（caliph）<sup>[39]</sup>的总督——经常是奴隶出身的人，在拉席德（Harun al Rashid）<sup>[40]</sup>统治时，曾经是个被解放的巴巴尔人（Berber）<sup>[41]</sup>奴隶——来任命，实际上，“长官”是由住在麦加的“华族”族长从够资格的家族成员中挑选的。由于如此，氏族长（Emir）<sup>[42]</sup>是住在城里的，当然，这一方面也因为住在麦加城可以有机会来敲诈那些朝圣者。在这些氏族长之间通常有某种“结合”，亦即维持和平及分赃的协定。不过，这种“结合”随时都可能破裂，由此而引起的械斗也会蔓延到城郊，由奴隶组成的军队也参加。战败者则被放逐。尽管有械斗，存在于敌对氏族间的共同体利益，由于必须面对外敌，还是保留了下来：胜利者，除非威胁是来自其本身氏族成员的叛变，否则他得遵守规范，赦免被放逐者家人及佣客的财产与生命。

较为近代的阶段，麦加城内有下列官方权威：（一）土耳其人所设立的合议制行政会议（mejlis），不过基本上只是个形式；（二）实际有效的权威是土耳其的总督，他取代了早期“保护主”（lord protector，在以前通常是埃及的统治者）的地位；（三）四个分属正

统教派的卡地法官 (kadis)，都出身麦加贵族，由“长官”任命或“保护主”提名，其中最重要的一个——代表萨非教派 (Shāfi) ——数百年来都出自同一家族 [43]；（四）“长官”，他同时也是城市贵族团体的领袖；（五）工商行会，其中最重要的是朝圣“行业”的行会，其次是肉商、谷商及其他；（六）市场的场主。由于没有确定的权限划分，这些权威当局在许多地方都互相竞争。在诉讼案件中，原告都会选个最能有利于他的当局，或者是可以给予被告最大压力的当局。总督永远无法防止人民向卡地法官提起诉讼，只要案件牵涉宗教法，卡地就会全力争取。“长官”则为本地人视为真正的权威当局，特别是在所有牵涉附庸 (Bedouins) 及朝圣队商的事务上，总督完全要依赖他的合作。最后，跟其他阿拉伯地方一样，在城市里，贵族团体具有决定性的重要地位。

九世纪，当吐鲁尼德家族 (Tulunids) 与萨发利德家族在麦加城中巷战时 [44]，最富有的行会（肉商及谷商）所采取的立场可以决定战斗的结果，这使我们想起西方城市的发展。相反的，在穆罕默德时代，只有贵族古拉叙 (Quraysh) [45] 家族所采取的态度才有任何军事及政治的重要性。虽然如此，麦加从未形成行会支配的情况。城市贵族的奴军——用（朝圣行业）所分得的利益来维持——应该不只一次确保了这些氏族的优势支配地位，就像中世纪意大利的城市，权力经常会集中在骑士家族的手中——军事力量的掌握者。麦加从未有过那种可以促使城市结合为统一体的组织，这点形成麦加与西方古代的“聚落城邦” (synoikized poleis)，以及（甚至）中世纪最早的意大利“城市共同体” (commune) 之间最具特色的差异。然而，尽管如此，我们还是可以认为这些阿拉伯城市的情况——删除掉那些具体的伊斯兰教质素，或将之转换为基督教的类似要素——对西方的城市而言，特别是共同体组织出现以前的海上贸易城市，是相当典型的。

关于亚洲及东方，具有“城市”经济特征的聚落，所有可靠的资料似乎都指出，通常只有氏族团体——有时也有职业团体——才是有组织行动（Verbandshandeln）的担纲者，而从未有过类似城市市民团体的事物。转换过渡的情况当然是有的，不过此一断言对于最大的聚落——有时拥有数十万，甚至上百万居民——还是正确的。在中古基督教的君士坦丁堡，“市坊”的代表（市坊同时也提供竞技的费用，就像后来西拿的赛马一样）是推动党派形成的行动者，查士丁尼皇帝在位时的尼卡（Nika）之乱，就是这种地区性党派分裂的产物<sup>[46]</sup>。至于中世纪伊斯兰教时期的君士坦丁堡——一直到十九世纪——商人的行会及团体则为唯一的市民利益代表。除此之外，还有纯军事性团体（例如Janissaries与Spāhis）<sup>[47]</sup>，以及宗教性团体（例如Ulemas与Dervishes）<sup>[48]</sup>，却没有一个共同性的市民团体。拜占庭帝国晚期的亚历山大城的情况也大体近似，至少除了互相竞争的支配力量外（大主教依赖其非常坚强的僧侣的力量，总督则有一支小卫戍部队为后盾），只有各城市市坊的市民民兵可视为一个有组织的市民力量。在市坊里，“绿党”及“蓝党”两个敌对的竞技团体则代表了领导的组织。

---

<sup>[1]</sup> 中世纪末的日耳曼地区据说约有四千个（具有法律性格的）城市，不过其中（1）人口从一万到四万的“大城市”约有三十个；（2）人口从两千到一万的“中型城市”也不过二百到三百个，这两者加起来还不到总数的十分之一。其余占十分之九的城市是（3）人口在三千以下（有时是五百以下）的小城市，这些小城市只不过是因为君侯承认其具有作为“城市”的法律上的特权，而实际上它们和“村落”并没有什么不同。——日注

<sup>[2]</sup> 有关家产制的定义，见《支配的类型》，pp. 328—335；家产制下家计的负担方式，见pp. 332—338。——中注



[3]. “坐食者”意指依靠地租、资本利息或其他定期收入（不包括薪俸等需要靠实际劳动才能得到的收入）生活的人，有“不劳而获者”之意。——中注

[4]. 荷兰城市，莱茵河下游的交通要冲。其广大的郊外地区是去印度殖民地者归国后所喜好的住处。——日注

[5]. 位于Mainz北方的德国疗养胜地，处处有温泉，气候温和。——日注

[6]. 埃森是位于德国西北部鲁尔工业区的中心城市，其钢铁工业尤富盛名。波洪姆位于埃森的东方，也是工业城，以盛产石炭著名。——日注

[7]. 1230年，卢比克（L übeck）与汉堡结盟，协议商业合作事宜。其后百年，以卢比克为首的汉撒同盟势力逐渐扩大，完全控制了波罗的海和丹麦海峡，而组成一个强大的商业城市联邦，德国北部重要城市及海港皆为其成员。——中注

[8]. 位于德国西部，莱茵河下游的城市。除了工业之外，也是控制鲁尔工业区的商业中心点。——日注

[9]. kl éros在希腊文原意为“签”，一般说法认为最初的共同体系以抽签来分配土地，引申而为“份地”，拥有份地乃是成为完全公民的重要资格。罗马人则称为fundus。——中注

[10]. 米太亚得为公元前六至五世纪希腊僭主皮西特拉特斯（Pisistratus）时代的雅典政治家。由于远征土耳其的克什尼兹半岛，且在此处殖民，而成为此地的僭主。后来在马拉松打败波斯军的同名的米太亚得（Younger Miltiades，前550—前489）即其外甥。后者后来也统治了克什尼兹半岛。——中注

[11]. 格里马尔迪为热那亚的贵族，出身于普罗旺斯东部的里维拉。除了商业与航海的资产外，并且是教皇党的指导者之一，在政治



上与军事上占有有力的地位。自十三世纪末以来——除了若干时期中断外——一直是摩洛哥的支配者。——日注

[12] “名门望族”，参见《支配的类型》，pp. 440—443。——中注

[13] 见本书第一章。——中注

[14] 所谓“计薪制”，是由顾客提供原料；“计价制”则由制造者自备原料及工具。这些名词是Karl Bücher提出的。见《经济与社会》第二章。——英注

见本书第六章。——中注

[15] Gemeinde一词普通的用法包含两种意思：（1）在国家之下多少是自治的公共团体，特别是“地方公共团体”，（2）抱持共同的信仰的“宗教性团体”。韦伯的用法原则上不外如此。不过，就前一种意思而言，韦伯也将希腊的“城邦”及罗马初期的同盟市等非隶属于国家、而本身毋宁就是“国家”的团体以“共同体”的概念来掌握。这两者共同的特色是：两者都具有“团体”的性格，换言之，就城市而言，相对于非市民的“市民”概念的形成，此一团体为包括全体市民的构成体；此外，它们拥有完全（但或多或少受到限制）的“自律性”及“自主性”。相应于Gemeinde的第二种含意，韦伯广义地用来指一般的卡理斯玛型支配团体（因此包含军事的、其他非宗教的卡理斯玛的场合），狭义的则指宗教的团体。——日注

[16] Karl Rathgen (1855—?)，德国法学者，曾到日本东京大学讲授行政法与政治学，归国后担任马堡(Magdeburg)大学教授。著有多本有关日本的著作：《日本的国民经济与国家财政》(*Japans Volkswirtschaft und Staatshaushalt*)，1891；《日本人及其经济发展》(*Die Japaner und ihre wirtschaftliche Entwicklung*)，1905；《日本人的国家与文化》(*Die Staat und Kultur der*

*Japaner* ) , 1907, 等等。此外, 此处的意见是引自K. Rathgen, “Gemeindefinanzen” in “Verein für Sozialpolitik” (1908—1910) ; *Allgemeine Verfassungs und Verwaltungsgeschichte* , 1911。——日注

[17] 希腊城邦之核心建造成丘垒, 通常有城壁围绕, 或有城塞。此外尚有神殿、剧场, 有时包括行政官厅, 是城邦的政治、宗教中心。城邦的聚居是以此为中心点, 大体上可以看出城邦在军事上的强烈关注。——日注

[18] 古代米底亚王国的首都, 传说王宫有七重城壁围绕。米底亚王国灭亡后, 此处成为波斯王国的夏都。——日注

[19] 波斯帝国时代的王宫所在地。王宫为要塞所巩固。于公元前330年为亚历山大大帝所烧毁。——日注

[20] 《吠陀经》( *Veda* ) 是婆罗门教圣典的总称。由梨俱吠陀、沙磨吠陀、夜柔吠陀、阿闳婆吠陀四部分构成。《吠陀经》被认为是在前1500—前250年渐次写成的, 因此吠陀时代大概就是指此一时期的古印度时代。——中注

[21] 注意以色列人之联邦(Bund-, Eidgenossenschaft)的概念通常含有与耶和华之“契约”(berith)的观念。Abimelech(亚比米勒)是出现于《圣经·士师记》第九章的士师时代人物。他以七十舍客勒银子“雇了些匪徒跟随他……将他弟兄七十人都杀了”, 以此而被立为王, 三年后失去民心, 被一个女人投以石块, 头盖骨碎裂而亡。与本文有关的是士师记第九章第六节与第二十节出现的“millo”, 为“城塞”之意, 而亚比米勒即为城塞侯。在韦伯看来, 亚比米勒是典型的一位僭主。——日注

[22] Decelea 位于雅典东北方约二十公里处, 是阿提喀(Attica)地区的军事要冲。斯巴达人于伯罗奔尼撒战役时(前413)

侵入此一要塞，直到战争终了时始终保有此处。因此，此一战役的最后阶段又被称为Decelea战争。——日注

[23] haw是源于古英文haga (=hedge) 一字的中世纪英文，表示有墙垣、防栅围绕的家之意。——日注

[24] 就语源而言，agora包含“人群的集合”“人群集合之地”的意思，指的是古希腊都市中心的广场。既是市场，也是市民日常生活的中心：市民白天群集此处讨论政治、学术与闲话家常。Pnyx位于Acropolis（意指高地城）西侧的低丘上，是雅典人集会场所，据说最初建于克莱斯提尼（Cleisthenes，公元前六世纪，雅典民主政治的真正创建者）时代。——日注

[25] 最初fora是经济交易进行之处，其东北方的comitium是人民大会和法庭召开的地方；到了公元前三世纪时，人民大会则于fora举行，而市场则于公元前184年迁移到建在fora西南方的basilica去。Capous Martius是罗马诸小山丘间的一处平地，为军队集合、训练的场所，并于此召开军事会议（comitia centuriata）。——日注

[26] 意大利中部托斯卡纳地方的城市。——日注

[27] 对外根据一定的规制而被限定或封闭的社会关系，在下列的情形下，称之为“团体”（Verband）：有一个指挥者及视情形而定的管理干部（Verwaltungsstab），他们特别是以上述社会关系之秩序的实施为其行动的目标，借此保证秩序的维持。此种社会关系不论其为共同体关系（Vergemeinschaftung）或者结合体关系（Vergesellschaftung）。——日注

[28] “具有法人性格的人群组合，有两种方式。其一为‘社团法人’（Korporation, corporation），其组合的成员限定在一确定的范围内，而组合成员的改变原则上必须是根据纯私法律则的权利继承，或者经由一定的理事会或成员集会的议决。只有通过以上两种途

径之一而成为成员的人才被赋予权利，而组合的管理在法律上则是根据成员的委任。其二则为‘机构’（Anstalt, institution）：基本上与‘合作社’（Stiftung, endowment）相类似。机构并没有组织性的成员组合，而只有代表它的机关。机构的成员负有义务但新成员的加入与既有的成员之意见无关，而是依据一定的客观规则或此机构的机关之规定。此外，机构的成员，例如学校里的学生，对于此一机构的管理没有任何的影响力。”见《经济与社会》，p. 707。——中注

[29] 地方长官，在清代负责管理一省之内的粮储、盐法、驿递、兵备、海关和巡守等事务，以及监察各府县的政务。——中注

[30] 见《支配的类型》，pp. 363—365。——中注

[31] 恒河中游的城市，水陆交通要冲，古印度教的圣地，以残存着阿修卡王的石柱而闻名。——日注

[32] Tell-el-Amarna是埃及法老Ikh-n-Aton（前1369—前1353年在位）为了崇拜Aton神而舍弃旧都底比斯另建一新都Akhet-Aton的现今名称。Tell-el-Amarna文书为十九世纪在此地王宫附近的文库中被发现的法老外交往复文书。“在Tell-el-Amarna文书中，可以看到Ikh-n-Aton时代，除了拥有守备队、仓库、武器库的法老的封臣诸侯及总督之外，在比较大的城市里，存在着居于bitu支配之下，与埃及之支配相敌对而进行独自之政策的城市定居者阶层”（Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. III, S. 17）。——日注

[33] 所谓Einung是指同身份者或同职业者之间为了维持治安的目的，或者城市市民相互之间，依据誓约协议团结所成立的团体。与conjuratio、Schwurgemeinschaft（誓约共同体）大略同义，原来用以指称中世纪时的用语。——日注

[34]. 韦伯用以指称卡理斯玛战斗英雄（有时亦同指卡理斯玛式制法者）。——日注。

[35]. Abimelech见注[21]；Jephthah为《圣经·士师记》第十一章中具有代表性的士师之一；David（前1010—前970）为继扫罗之后的以色列的第二个王，其事迹见《旧约圣经》之《士师记》第十一章以下、《列王纪上》第一、二章、《历代志上》第十章以下。——日注

[36]. Christian Snouck Hurgronje（1857—1936），荷兰的东方学学者，其主要著作有：*Het Mekaansche Feest*，1880；*Mekka*, 2Bde., 1888/9；*Verspreide Geschriften*，6Bde., 1923—1927。——日注

[37]. 阿里为第四代哈里发（656—661年在位），先知穆罕默德的堂兄弟。Al-Hasan为阿里之子，哈萨尼氏族即其子孙中的一族。——日注

[38]. Bedouins为阿拉伯兼游牧民的总称。阿拉伯人分为拥有固定居家过着定居生活的hazar及过营帐生活的árad。árab又区分为在沙漠周边放牧羊与山羊过活的shw ája与深入沙漠以饲养骆驼为主的badawi。badawi译为欧语即Bedouins。——日注

[39]. 哈里发的意思为“阿拉之使徒的后继者”，是伊斯兰教团（国家）之最高权威者的尊称。原来哈里发身兼世俗的、非宗教的权威于一身，不过在十世纪时世俗的权威不再为哈里发所拥有，而转握于苏丹之手。尔后即成立哈里发与苏丹的教俗两权分权制。大约直到十六世纪，奥斯曼王朝君主的治下，分立的两权才再度统合起来，成立苏丹—哈里发制。——日注。

[40]. 763—809年，阿拔斯王朝（750—1058）〔即唐代所称的黑衣大食〕的第五代哈里发（于786—809年在位），其母为Berber人出



身的后宫奴隶al-khayzur ā n。拉席德虽然数次远征各地，然而他对于产业、文化等方面甚为用心，再创了阿拔斯王朝及伊斯兰教史上最著名的王业。——日注

[41] 分布于尼罗河以西整个北非的人种。七世纪以后，阿拉伯人侵入此地，Berber人就改信伊斯兰教，又被称为摩尔人（Moor）。——日注

[42] Emir原来是意指具有“命令权者”的阿拉伯语。具体而言，被用来指各式各样的称号。例如：用来指“军事指挥官”之意，Emirel-Mu'nin（信徒的Emir）则是哈里发的称号。在本文中，是“氏族长”，特别是阿里一族之族长的意思。——日注

[43] 所谓正统教派，指的是相对于Khārijīya派、al-Murji'a派与Shi'ah派的Sunna派。Sunna原来是“言行”——特别是教祖穆罕默德之言行的意思。Sunna派即是承认被公认的六大“传承”——相传为教祖的言行——的一派。然而其他诸派也有此类传承，只不过Sunna派之所以为正统，是除了承认上述“公认六传承”与乌列马学者之一致见解的约束力之外，特别还承认第一代到第三代哈里发的正统性。此外，Sunna派也必然属于四大法学派（Hanifa、Mālik、Shāfi、Hanbal）的其中之一。本文中所指的四个卡地法官即此四个法学派的代派。“卡地”为伊斯兰教团的裁判官，负责管辖特别是关于宗教法的事件。如众所知，韦伯将重视实质公道与凡是以功利主义为目的而无视于法律行政之形式的合理性裁判，称之为“卡地裁判”（Kadijustiz）。——日注

[44] 吐鲁尼德家族是以Tūlūn为始祖的一族。Tūlūn乃是阿拔斯王朝第八代（833—842）的近卫兵指挥官，原为奴隶出身。Tūlūn之子Ahmad b. Tūlūn后被任命为埃及的知事，握有军事、财政大权，后来遂以其地建立独立的吐鲁尼德王朝（868年），并渐次夺取了叙利



亚、巴勒斯坦的主要部分。萨发利德家族是以Dja'far b. Abi Tālib——穆罕默德之兄弟、阿里之兄——为始祖的一族。——日注

[45] 北阿拉伯Kinana族的一个支族。五世纪初，在Qusayy的率领下夺取了麦加的支配权而定居下来，分为十个氏族支配了麦加宗教、政治与经济。其中以Umayya氏族最为有力（Umayya王朝即属于此一氏族），然而哈希姆（Hashim）氏族自从出了个穆罕默德以来即不断伸张势力，其后此两大氏族的势力争夺对伊斯兰历史的发展产生了重大的影响。阿里家族与阿拔斯家族也都是出自于哈希姆氏族。——日注

[46] 东罗马皇帝查士丁尼（482—565，在位期为527—565）。在形式上，他是于叔父Justinus（518—527年在位）死后才继任帝位，实际上他在其叔父治世之初即掌握了统治的实权。为了对抗先帝Anastasius I.（491—518）的单性论，遂相对于Anastasius I之优待竞技场上的“绿党”，而采取厚待“蓝党”的策略，以邀后者之支持其一己的国家政策与教会政策。一旦他自己登上帝位，对这些人民组织采取普遍镇压的行动便随之而至。为达此一目的，他向他们诛求无厌以维持巨额的财政支出，而人民的不满也随之增大。532年1月，绿党与蓝党遂结为一体于君士坦丁堡发动“尼卡叛乱”。“尼卡”之名来自于此一叛乱的口号“nika!”（胜利！）。——日注

[47] Janissaries为奥斯曼土耳其的军队，原意为“新军”。最初由被迫改信伊斯兰教的战争俘虏所组成，自1360年之后成军办法改变成在新领地的基督徒中强制征集少年组成。不过，由于附随在Janissaries地位上的是很大的特权，因此土耳其人自己也把子弟送入军队中，强制征集的实质遂就此不再。Sipāhi在阿拉伯语中指“军队”之意，是一种武士采邑的受封者，踞有特权的地位。——日注

[48] Ulema是阿拉伯语“学者”的意思，具备伊斯兰教神学、法学等学识之学者的总称，无论居于官职与否。卡地、Mufti（其见解的

约束力被承认的法学者）、Imam（宗教上的指导者）等地位，为Ulema所独占。Dervish原为“贫者”之意，不过并不单指物质上的穷乏，另有“神恩之追求者”“信心深厚者”之意。他们在修道院中过着集体生活，靠施舍与托钵维生。——日注

## 第十九章

# 古代城市

本章译自韦伯《古代社会经济史》（*Agrarverhältnisse im Altertum*）第二部第七章。中译本所根据版本及页数如下：*Max Weber: Selections in Translation* (ed. W. G. Runciman), pp. 290—314; *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations* (trs. R. I. Frank) pp. 336—366; 《古代社会经济史》（渡边金一，弓削达译），pp. 458—502。

### 一、都市化的发展

在罗马帝国统治下，城邦（polis）继续在古代世界扩张。正如马其顿人将城邦带到远东（中亚细亚边缘亚历山大城的建立），罗马人在统一拉斯坦尼（Lusitanians，今日葡萄牙一带）后也抵达极西。在其殖民及都市化政策下，城邦的势力遍及不列颠、毛里塔尼亚（Mauretania）以及莱茵河与多瑙河沿岸。

在西方，同样有大块区域被划为城市，实际上比大希腊时代国家所曾施行者更大。借着转移地方行政中心到城市，同时也借着培养一群世袭市议员（decuriones）的特权阶级——他们负担最多的税——罗马人用直接及间接的压力诱使所有（或至少是部分）大地主移入城市。

因此，斯特拉波（Strabo，希腊史学家，约前64—21年）描述阿罗伯吉（Allobroges）的首府维也纳所用的词句，也很适用于成为阿提喀首府的雅典：正如大地主尤巴图瑞兹家族（Eupatrids）居住在雅典城，阿罗伯吉的“最显赫者”（epiphanestatoi）也住在威尼斯，至于农人（geōrgountes）则居乡间（kōmai）构成野人阶层。罗马的统治是奠基于第一阶级的支持——城市化的地主；这些地主同时也有机会逐渐获得罗马公民权。

城市与国家的关系正如其与教会的关系：基督徒的主要分子从一开始就是城市的小市民阶级（此一现象持续至强迫归依的时期）。因此，称呼乡民的词paganus——在市镇居民的用法里带有蔑视的意味——在军政府时期用来称呼一般平民，然后被教会用来称呼异教徒。当教会开始在国家之内以国家的形式组织起来时，首先引用的原则——稍后逐步严格要求——就是主教必须居住在城市。

罗马聚落化为城镇的过程，跟希腊一样经常伴随有政治与经济利益的冲突。在希腊，马提尼（Mantineia）与帕特拉（Patras）两城市的崩解暴露出其地主希望住在自己庄园的意愿，同样的态度也给罗马帝国境内的城镇化过程带来阻力。此一阻力随着都市化发展逐步向内陆扩张的过程而日益增强，因为内陆可以投资海上贸易的机会并不多。不管如何，显然地，城市的建立——特别是那些有较大腹地的——不可避免意味着地主脱离其土地，他们的庄园也由奴隶或部曲耕作。

## 二、古代与中古城市的比较

〔中世纪独特的内陆工业城〕从三世纪开始，持续的都市化过程遭遇到日渐增大的障碍，在深入探讨其原因之前，让我们先研究一下

古代城邦的基本特质，特别是这些特质与中古“城市”的关系。中古城市在萌芽时的一些特质，已可确认曾出现在早期的古代城邦。例如，两者皆要求只有身兼地主与商贾两种身份的人才能获得市民权（Bürgertum）；利用贸易所得以累积土地的现象；无土地者被视为“客人”（metics）；城市的公共服务是强加于地主的义务；市民是以军队方式编组，特别是具有重要军事意义行业的成员；另外还有存在于骑兵与步兵间的社会鸿沟。

然而其相异性也相当大。首先，我们得注意到中古城市彼此间社会结构的差异。就拿骑士贵族（knightly nobility）这一阶层来说，在古代城市里，这一阶级是普遍存在而且是城市发展的核心力量，中古城市则不一定皆如此。对早期热那亚，这一说法多半还算正确，佛罗伦萨的市民则强迫土地贵族迁入市区（incasamento）。市史上有一段时期，人民视被封作贵族为惩罚。许多城市直接或间接强迫贵族加入行会（guild），但是在一些地方，如Freiburg-im-Breisgau，贵族则被禁止定居于城内，最后，有许多城镇，包括大部分的大城市，从市民阶层中兴起了一个贵族阶级。

虽然中古时期城市有许多显著的差异，但是下列概括性的叙述大概还不致太离谱：地中海沿岸的城市，如果是商业利益及财富占主导地位，其性质就最为接近古代的大城；其次，纯粹农业的城镇则接近古代的小城市；至于工业城即显然有异于古代城邦。

这样的区分自然是极为浮泛的，就像在处理大经济体时常常会碰到的例子。虽然如此，区分的结果却证明了拉斯提格（Lastig）的理论比戈尔德施米德（Goldschmidt）要来得正确：主要是由工业城，例如佛罗伦萨，促成了有关工业资本特殊法制的出现。显然地，就是在这些工业城市中，新的劳力结构形成，此一劳力结构奠基于行会的社会力量及生产性的行会组织，也因此，自由劳力第一次得以大规模组

织起来。古代世界虽然也有自由劳力的出现，但从未达到成熟的阶段。

卡洛林王朝允许奴隶市场存在，并制定其规则。奴隶买卖存在于东欧内陆，也存在于地中海沿岸城市，如热那亚。不过，在内陆工业城，奴隶贸易却消失不见。这并不是说这些城市里从来就没有人身隶属制度（bondage），相反的，移入新城市的工匠甚至商人，相当大的比例原本就是隶属民（bondsman）。他们的主人之所以允许他们移到城市去，主要是为了他们所纳的贡金（taxes）以及留下来的产业，正如古代奴隶主从别居奴隶（chōris oikountes）收取贡纳。逐渐地——有时要几个世纪的时间——这些隶属民获得了完全的人身自由。就像古代奴隶一样，这些人必须从其所得中支付给原来主人固定的“贡金”（apophora），他们也依其行业的不同而与其他自由身份的同业群居。与古代奴隶最基本不同的是：中古时期不管是自由或非自由的劳动者，可以共同组成一个“目的团体”。在此一团体中，出身阶级的差异并不重要，从这种团体中产生出一自主性的共同体（Gemeinde），有其法定的自由。就是这些人——凡是付营业税或土地税的——代表了中古“城市”；至于在古代世界，只有领主才能代表城市。这一点就所谓“内陆工业城”而言是绝对正确的，就其他凡是行会有相当影响力的城市而言，也大致正确。

所谓“内陆城市”当然不是说这些城市完全与外在世界没有商业联系，这种环境根本就没有“都市化”的可能。实际上它指的是一个城市，不论就其生产或消费而言，主要都是奠基于地区性市场的成长。再者“工业城”这个名词，在中古时期，也并不是说这个城市完全依赖工业生产所得来交换其粮食，实际上这种形式的城市只是集中了一些自由工业，这些工业构成其经济活动基础，并且使其与邻近乡村区分开来。



某些城市，例如直到这个世纪为止的莫斯科，其经济基础来自“腹地”的资源，如奴隶或土地，这是个极端的典型；另一个极端的典型则可举如热那亚那样的城市为代表，其经济基础主要是来自海上贸易、海外投资及殖民式农业。这两种极端典型的城市，就其性质而言，比起介于其间我们才描述过的中古工业城市要更接近古代的城邦。

工业及商业城市经常是合而为一的，例如威尼斯、法兰德斯（Flanders）及某些南德、莱茵河流域的城市。就古代世界而言，在一个城邦的发展中，工业也可能扮演重要角色；然而中古城市与古代城邦的差异仍极为巨大，决定性的关键在于工业在古代城邦里的地位——不管是社会或经济地位——并没有随其财富的增加而得到改进，也从未达到如在中古工业城市中所享有主导性的重要地位；特殊现代形式的资本主义制度——工业资本主义——所奠基的法律形式是由中古工业城市所创制出来的，而这些并不存在于古代城邦。随着资本不断转往奴隶制度，早期古代城邦的工匠地位逐渐下降；另一方面，在早期中古，构成“手工艺者”阶级的大量自由及不自由的小生意人，虽然也像他们在古代世界的同伴一样被大商人所歧视与被拒于公职之外，但随着历史发展，他们逐渐加强了经济及政治地位。当然，即使在古代世界，手工艺者的组合还是存在的，正如利贝南（Liebenam）及齐巴斯（Ziebarth）二氏书中所指出的。不过在古代社会早期，正如同中古时期一般，手工艺者的工作是具有极重要的军事价值的，因此也构成具有投票权及武装权的政治体。但是到了古代社会的“黄金”时期，手工业行会已没有真正的重要性，一直要等到商业奴隶制度开始衰落，手工业团体才又开始重要起来，但并不具中古行会所有的法律地位。一直要再等到古代资本主义制度完全崩溃后，手工业行会才开始具有这种法定权利，正如哈特曼（L. M. Hartmann）所指出的。

〔社会结构的差异〕从上述的讨论，我们可以归纳出如下两点：

（一）古代城邦缺乏中古城市最主要的特质——此即，存在于行会与贵族间的斗争以及特殊的行会城市的建立；（二）同样的，中古城市也缺乏古代自由城市最主要的特质——此即，存在于农民与贵族间的斗争，以及我们在上文提到的“重甲兵城邦”（hoplite polis，是指城邦中的农民富足得足以负起自卫责任，也因此而掌握了此一城邦）。典型的中古城市最早是把农民排斥于公民体之外的，稍后，当城市有意在“外围市民”（Ausbürger）此一名目下扩张其对周围农民的保护时，却遭到贵族及诸侯的阻挠。城中市民在聚集财富时虽然也包括有土地，但这并不是说城市就随之扩张。当然，其间也有史上常见的过渡型的例子。上面所描述的轮廓可以显示出，所谓“重甲兵城邦”在古代世界从来就没有以一完整而纯粹的形式出现，不管是在克莱斯提尼（Cleisthenes，雅典政治家，公元前六世纪）及埃菲阿尔特斯（Ephialtes，雅典政治家，公元前六世纪）以后的雅典，或在《Hortensia法典》（前287）颁布后的罗马。再者，我们也得记住，所谓“重甲兵”阶级的主要构成分子来自小市民阶级，特别是拥有房产者（古代工匠及他们的社会地位已经讨论过了）。

乡村小资产阶级在中古时期（城市里）的重要性也不该忽视，同时我们也得记住中古城市里“个别的共同体”在行政上所扮演的角色，以及乡野地区在意大利城邦中所扮演的重要角色。不过，我们不能抱着“阳光底下无新鲜事”这样的看法，把这些例外视为反常的个案而搁在一边，这种态度基本上是反“历史”的。当然，我们可以说所有（或几乎所有）的差异只是程度上的问题，这句话基本上倒也不错。不管怎么说，我们必须集中注意力在一个社会的核心问题，尽管各社会之间有其类似处，这种类似也可以用来帮助我们突出每个社会的独特性，这项工作虽然艰巨，但永远可行。

因此我们看到中古时期城市里的行会掌握了支配权。为了获得政治权利，贵族被迫加入行会，向其纳税并接受其规范。而在古代世界，类似的权力则由乡区组织（例如雅典的demos）所掌握。再者，在古代世界，当兵的义务是依市民地租收入的等第来分派的，在中古则由行会来组织，这点显示出其间巨大的差异。中古城市——就存在于中古时代特定的城市形式而言——不管在经济或社会都与古代城市截然不同，即使还远在现代资本主义制度出现之前，中古城市比起古代城邦而言，已更接近我们今日的资本主义制度。

〔阶级斗争的差异〕从古代及中古时期的社会斗争的比较，更能显示出这些差异。在古代世界，典型阶级斗争的界线可以简单地用财产来划分：大地主与小地主的对抗。冲突的原因是争取政治地位的平等及公共事务负担的分配。如果把经济利益的冲突也列入考虑，那么除了公地的问题外，阶级斗争以及债权人与债务人的对立此一现象，又导致了地主与“无身份者”（déclassés，失掉土地，同时也失去其社会地位的地主）的对立。债务人主要是乡村的农民，虽然并非全部。中古后期（十三四世纪）的城市里，行会与大家族的斗争（至少就其早期而言）有许多方面可以拿来与古代“中期”城邦内的斗争作比较：两者冲突出现的主要因素皆来自政治权力的被剥削、财政的压迫以及公地的分配不均。但其间也有大不相同之处：中古时期反对势力的核心来自城中手工艺阶级而非城外农民，因此当资本主义制度开始萌芽时，冲突已不再像古代世界一样，纯粹是大地主与小地主或债权人与债务人之间的对立，而是一种特别具有经济特色的冲突，也就是商人与工匠间的对立，这一点在古代世界并不显著。

古代世界的农民并不愿意变成债务奴隶、为城里的坐食者耕种，这些坐食者的收入主要来自土地及放贷。晚期中古城市的工匠也不愿意变成雇工为资本家工作。行会取得胜利后，雇主与职工之间的冲突

出现。这一种社会冲突在古代并不存在。古代近东的奴工在罢工时，喊着“给我们面包”的口号（依传统他们该分配到的面包）。古代世界的农奴暴动以便恢复自由，然而我们从未听到工场奴隶的叛乱。实际上，就古代世界的奴隶的看法，工场可说是对他们最有利的工作环境了。因为比起农场奴隶而言，工场奴隶还有机会赎取自己的自由。再者，从社会需求的观点而言，所谓“自由手工业者会社”根本毫无立足之地，因为实际上根本就没有手工业者（就算有<sup>[1]</sup>，也没有构成一个社会性互通声气的重要阶级）。

几乎所有古代的社会斗争，特别就城邦而言，最后都可以归结到土地的拥有或使用权。这种类型的冲突在中世纪并不存在——至少就城市而言。中古时为土地而发生冲突只出现在乡村、农民及其领主（地主或政治统治者），而绝非城里人。类似的农民暴动发生在英格兰、法兰西及日耳曼，暴动者的运气虽有不同，但大半是不成功的。当然，城市居民也没有完全袖手旁观，在意大利他们推翻了封建制，在日耳曼也尝试过，虽然最后并没有成功。但只有在几个较大的意大利城邦里，这种斗争才发生在城市共同体或其城内。而且这种冲突是市民阶级与贵族的斗争，而非农民与贵族的斗争。因此，西方古代世界重甲兵阶级与城市贵族的冲突并没有在中古重现，只有在瑞士，曾经发生过州民与封建骑士及领土君侯的斗争<sup>[2]</sup>。

〔贵族住所与城市性格的差异〕这个差异背后隐藏着古代与中古城市发展过程中最重要的一个区别：贵族、公侯在居住地点及性格上的不同。古代城邦的发展是从居住在城里的君主统治下开始的。王权首先为城市贵族推翻，接着是乡村解脱政治的桎梏并反过来支配了城市。中古城市的发展则是由一土地贵族阶层（包括王公诸侯在内）开始的：中古城市的历史可说是一部市民阶级从这些非权力当局的庄园及法律的束缚中解脱出来的历史。

当然，这种区别也不能视为绝对，就中古时期南方大商业中心而言（例如比萨、威尼斯、热那亚），以及一些较大的法兰西及西班牙城市，由于是贵族活动的中心，上述情况就较常发生。在意大利，有些城市极为贵族化，以致到十八世纪时，在托斯卡纳（意大利西部）地区，Città跟borgo及castello意义全然不同，此一区分部分是由于宗教的标准（是否为主教的驻区），不过部分也是由于住在那儿的贵族等级的不同。出现在这些城市中并取得自治权力的“联盟”，例如热那亚的companga communis，非常类似于古代世界从“聚落”（synoecism）形成的市镇，尽管其社会构成极不相同。至少有可以比较的地方：中世纪早期这些意大利城市中贵族也是据有支配的地位。同样的，新兴的中古城市豪族的经济基础与古代那些城邦豪族基本上也极相似：财富部分来自海外贸易，通过如“康曼达”（例如在古代近东）的组织来经营；部分则来自土地，其数量随着贸易利润扩大而增加。一般说来，中古城市豪族在经济结构上与早期古代城邦的豪族有相似之处。

另一方面，就其与封建政权的关系（不管是早期或晚期的发展）而言，大多数中古城镇——特别是北欧与大陆工业城市——与古代自由城邦确有极大不同。差异的原因是中古城市出现在大封建国家中，虽然这些封建国家组织极松散，但仍是一个统一体。这些城市从国家的王公或领主那儿取得特权，而且被这些领主的封地所包围，即使领主对这些城市的束缚已相当松弛，其发展——不管是范围，还是特质——仍然要受到领主的制约，因为他们被迫要不断跟这些领主妥协。主要就是这个因素，导出北欧与大陆工业城市明显的资产阶级的特质，奠基于来自垄断工业或批发贸易的利润，例如那些地中海沿岸的豪族从其海外贸易所得到的。主要就是这个显著的“经济”特色，将中

古工业城市与古代城邦——特别是黄金时期的——截然划分开来。就此而言，大希腊化时代及古代晚期的城市更为接近中古工业城市。

〔中古城市成立的过程〕大多数中古城市是从王公或庄园领主的领地上的聚落发展起来的。这些领主希望能从城镇收到地租、市厘及法律规费。就这点而言，城镇可说是市场的继承者，因为原先这些税都是由获得特许经营的市场负担的；某些情况下，领主对城镇的投资也会落空，就像兴建市场的例子一样。然而，在成功的情况下，领主拨出的土地会聚集一群自由及不自由的移民，他们从领主那儿得到土地盖房子、田园，可以利用公地，并且有权在城镇的市场经商。很快地，他们又得到进一步的商业特权，例如，取得对城里市场的禁制权（Stapelzwang）<sup>[3]</sup>，或到城郊营业的特权。

这些聚落很快就筑起城来，同时逐渐从其领主取得某个程度的自主。某些情况下，自主的程度相当高，有时几乎接近完全独立，有时则在经济或治安上取得完全的自主。大致说来，大城市经常可以得到内政的完全自主，但仍得继续付地租给领主，并承认领主法庭的权威。因此，中古领主对城市一直维持兴趣，一方面是由于政治因素，但主要是经济的原因，因为城市是其主要财政资源之一。

这一点又说明进一步的差异：中古城市的自主权持续扩张，但仍维持在一个较大的政治体内，一直到十五世纪为止；至于大希腊化及罗马城市则在君主政体下逐步丧失其自主性。导致差异的原因主要来自政体结构的不同。古代的君主政体（或者）逐渐转变成一个官僚国家。例如埃及，早在公元前两千年，皇家的“客”（clientele）已成长为一具有普遍性支配权力的官僚组织。官僚制的支配与教权制（theocracy），阻碍了古代近东自由城邦的发展。罗马帝国时期也出现类似的情形。在中古西方，行政组织的官僚化与领土诸侯权力的扩张始于十三世纪，完成于十六世纪，而城市的自主性自十五世纪就开



始逐渐减弱，终至消失，而被并入王朝官僚政体内。然而，就整个中古早期而言，城市在政治上仍有可容许他们发展自己特色的活动空间。城市在这段时间不仅是货币经济的支柱，而且也是行政中心，因为他们在行政上亦负有责任。这些城市周围尽是一些基于封建与服务关系的层级结构政权，不过一般说来，城市自己的公民并没有纳入这种关系中。

〔军事组织与城市〕这有一重要的结果：古代城邦的公民被纳入部族（tribe）或氏族（phratries）的组织，以及依财富划分的军事阶级。军事影响了城邦生活各方面，实际上，军事服务与公民权是不可划分的。贸易的垄断、地租以及土地所有权，都有赖于军事上的成功。每一城市与其他城市都在战争状态中。古代城邦可说是古代世界所产生的最完整的军事组织。基本上就是为军事目的而建立的，而大部分中古城市则基本上是为了经济的目的建立的。

当然，古代城邦与意大利中古海港城市，就军国主义与无止境的武力扩张一点而言，有其相类似之处：阿马尔非（Amalfi）被比萨无情地摧毁掉，比萨则被热那亚摧毁，热那亚与威尼斯的斗争——不管就其目的或所运用的手段而言——就如同古代城邦的政治。内陆城市亦有类似者：菲耶索莱（Fiesole）的被破坏，阿雷佐（Arezzo）的屈服，以及佛罗伦萨摧毁了西拿（Siena）。另外还有如汉撒同盟的政策，都是同样的。但整个而言，特别是法兰西、日耳曼内陆及英格兰，从很早开始，军事扩张及劫掠就不是一个城市的主要发展方向。中古城市并不像古代城邦一样是当时最成熟的军事组织。因此在封建战争时期，这些大陆城市仅能勉强维持其独立及商业的和平进行，而之所以能有这些成就，还得靠城市间的合作。佣兵制度的发展下，他们占了点便宜，因为有钱雇人；但即使在意大利，也只有那些资本主义发达到足以提供必要资金的城市才有可能。更甚者，连荷兰城市的

独立战争，在陆地上的也几乎完全由佣兵进行（除了保卫自己城市的防御外），就像佛罗伦萨的扩张一样依赖佣兵。尽管强调其市民的军事义务，中古内陆城市从一开始就显示出资产阶级的特质，而且愈来愈倾向和平追求市场利益。从一开始，中古的市民阶级就比其古代的同伴——不管这些古代的市民阶级原本想法如何——更像个“经济人”。最显著的差异是，中古市民阶级普遍缺乏征服殖民地的兴趣，最基本的原因是没有人要去殖民地：中古城市并没有大量失去土地（即所谓 *déclassés* 的人）或想寻找土地传之子孙的农民，也就是这一批人导致了古代城邦殖民政策的出现。因此中古城市并不寻求向外扩张，虽然中古豪族就像古代豪族一样，对土地投资甚有兴趣。

即使中古时期农民的垦荒及向东欧的拓殖运动也有其特色。在古代，土地征服后，随之即为定居；但在中古这是不可能的，因为农民是封建制度的一部分，他们的拓殖是由庄园领主及领土诸侯所控制。就一个普通中古城市而言，如果它想如古代雅典一样建立殖民地的话，不但在军事上，即使在经济上亦不可能，但以古代城邦而言，这却极正常。因为中古城市的资产阶级除了少数大城市有兴趣于海外贸易及殖民地外，其他城市主要的政策只是想和平地扩张本地及邻区的市场而已。

〔近代资本主义起源的相关问题〕当然，确如桑巴特所云：中古后期的资本主义，从包税、征服地（如热那亚及佛罗伦萨），以及提供君侯财政需要而获利。然而，这些发展以及跟其有关的人物，如阿奇佐里（Acciajuoli）、巴第（Bardi）、佩鲁齐（Peruzzi）、美第奇（Medici）、富格尔等，跟古代财阀的行为并无二致。此一类型的人物从汉谟拉比时代的“财阀”到罗马时期的克拉苏（Crassus）都存在。因此，我们无法从这里，或以此种行为所累积的大量财富，来发现此

一基本问题的答案：此即中古晚期及近代经济制度的起源是什么？换句话说，近代资本主义制度的起源是什么？

决定性的关键，毋宁说，是在与市场发展有关的因素里——资本主义形态下，工业产品所需要的消费者群是如何在中古时期发展出来的？另外我们还得考虑到生产结构的因素——到底是在什么情况下，利用资本的倾向导致“自由劳动力”的结构的出现？此一现象在古代世界根本是不存在的。

在此我们不拟讨论这些问题，我只想简单地加几点意见，针对中古世界发展的相异现象——特别是在涉及农业的条件下。中古农民的经济生活曾有缓慢但持续的改善，一直要到荒野森林区及东欧的内殖民运动告一段落时，才停滞下来。不过中古时期农民经济情况（随着殖民运动）的好转，意味着城市市场的逐渐扩大；反过来说，城市的发展也意味着农产品消耗的增加。此一时期农民经济的改善主要是由于（如上所述）：当时存在于城市之外的封建社会制度提供了欧陆农民的保障——正如同中古城市极具特色（相对于古代城市而言）的“市民阶级”的发展一样。因此，就这一点而言，似乎有必要简单地比较一下中古与古代世界在这方面的发展。

### **三、古代与中古封建制的比较**

我们已讨论过在整个古代社会里，封建因素的重要性。例如在埃及，具有支配性地位的主客（patron client）关系，这种关系是经过宗教化的，而宗教在古代世界的力量是无与伦比的：即使是人为理性化的组织，如新成立的“部族”及其他类似团体，都很快就披上宗教色彩。因此我们不应该低估，即使是在古代世界晚期，封建隶属关系仍

有其持久的力量。再说，古代世界封建制度的起源与中古世界亦有类似之处。

两个时代的封建关系都从个人侍从与部落酋长的隶属关系开始——例如法兰克人的“义勇卫队”（trustis）。这种关系再延伸发展为国王侍从的隶属关系。不管在古代或中古，这些侍从经常被视为外人，或至少是不受当地一般法律管辖，而直属于国王。两个时代同样都建立了皇家仓储系统，一方面供应军队，一方面预防饥荒。两个时代，皇家侍从的制度都是产生爵位贵族层的主要因素（其他制度当然也扮演某种角色）。而这个贵族群发展得如此强大及不可或缺，有时候使得国王成为依附角色，甚至把国王地位降低到只有通过选举才产生，而完全支配了国家。但正如国王不是城市统治者，贵族也不是城市贵族，这个情况即使在中古也是如此——至少在欧陆地区是如此，地中海地区则有些出入。

古代与中古世界的差异也呈现在庄园制度。古代世界一直到罗马帝国为止，庄园一直是一个城市地主阶级的经济基础。基本的原因如下：我们所说的“古代世界”，实际指的是海岸地区的文明，但只要我们进入内陆，例如帖撒利（Thessaly，在今希腊），就可发现庄园制度更接近中世纪的形态。而一直要到大希腊化，特别是罗马帝国时代，我们才知道一些有关内陆的情况。另一方面，中古时期则有一个大转变：此即从埃及法老到我们现代，经由历史传统联系起来的整个地区，其中心逐渐从海岸往内陆转移。大多数庄园不在都市，而是纯粹乡村的制度，它意味着领主及其附庸（担任行政官员的公子、自由封臣及武士）的确生活在庄园里。

再者，这些庄园供应此一统治阶级的方式，实物支付只占部分，较大的庄园甚至连实物支付都不是主要的方式。实际上，王公诸侯都极有兴趣从事贸易。市镇的起源正如我们提过的，是由于王公和领主

有意增加他们市厘及地租收入。虽然如此，中古时期的贵族及领主仍然与古代世界的不同，他们不是城市的公民。相反的，他们希望保全其庄园以防止被并入城市联合体。同时防止城市增加其“外围市民”。简言之，城乡的利益团体有意彼此隔离，虽然并不完全成功。即使如此，他们分离的程度是古代城邦永远无法企及的，因为古代城邦除了是军事基地外，也是同一社会阶级的大本营。

中古封建阶级的社会内部结构与古代也不同，古代中东王公的附庸，地中海一带庄园领主的农奴、仆人、“客”、投标佃农及“部曲”，所有这些人在古代世界封建时期都属于下层阶级，他们都是个别武士的随从，最多也不过是轻装步兵——武士则乘战车参加战事。在重甲兵时期，重装步兵常用一两个农奴或奴隶作为侍从，至于古代世界的骑兵（当时马镫尚未输入）一直到帕提亚人（Parthians）的时代为止，都还不很重要<sup>[4]</sup>。相反的，中古世界的军队从一开始（一直到此一时期结束）就是以骑兵为主，其盔甲、配备及纪律也不断在改善中。因此在古代世界，近东的世袭武士（machimoi）以及（或许？）罗马的“客”可以分配到小块份地，而在古代主客关系中，附庸（vassal）的社会地位极低。所有这一切现象皆不见之于中古世界——即使是对封建秩序中最低一层的“家士”（ministeriale）亦如此，只要他们能像骑士一样全副武装上战场的话。维持骑士风范对他们而言是极为要紧的，任何涉及农业的事务，必然会损害其骑士尊严，因为封建时代的附庸本质上还是个“寄生阶级”（这是比较简略的说法，实际情况当然要远为复杂）。

这是了解中古早期大陆农民阶层发展本质的关键：即使是最低阶层的附庸，其社会地位仍优于农民，其利益并非纯经济性的，至于农民则逐渐变成无武装的阶级。这些农民曾经征服过广大的疆土，差不多可比拟古代世界任何重甲兵武力所征服过的土地。问题是他们这些

成就，就如同都市发展一样，主要是以和平方式达成，而且基本上是在封建社会中“坐食者”的指导下完成的。农民开垦了处女地及殖民东欧，但这些成就强烈反映出统治阶级对拥有土地的兴趣。此一巨大的内殖民运动不可能由奴隶来完成，理由如下：第一，奴隶数量不足；第二，供养奴隶的成本愈来愈高；第三，也是最重要的，奴隶比不上普通农民来得有效率，特别是要在森林区或东欧沙地建立屯垦区。因此每一屯垦区的建立，意味着“自由”农民的大量增加，所谓“自由农民”，在此处的定义是缴付基本固定“贡纳”的农民。日耳曼部落法（Bifanc）中所规定个别“佃户”（squatter）对荒地的权利与古罗马对征服地区占有办法的规定，所导致的结果恰恰相反（古罗马的办法导致大农场的出现）。与古代近东因开运河——当然是由官僚机构负责——产生新土地占有的办法也大相径庭。中世纪农民层持续扩张，地位也不断上升，只要是纯粹封建国家的统治阶级仍拥有支配力量，以及这些统治者仍继续对田租收入而非市场贸易收入感兴趣。自然经济对欧陆广大地区（广大是相对于当时交通技术而言）的限制，使得农产品长距离市场的出现延缓，因此使得农民层有足够时间扩张到整个中欧。

一直到中世纪末期为止，一般典型的农民只附属于一个领主，而且只负担传统的贡纳。农民大致上将其农产品销售给邻近市镇，而他们自身也成为这些市镇工业产品稳定而可靠的消费者，因为市镇垄断了一切工业生产，而且尽量打击乡村工业。封建军队及封建国家帮助创造了中世纪农民层及市镇，因为后两者皆只对扩张经济有兴趣。

## **四、古代及中古资本主义制度的发展**



〔军事因素的重要性与生产技术的問題〕这些条件提供了历史环境，在此环境中，近代资本主义逐渐化解并转换了工业及农业部门。不过我们也不该低估许多中古制度在建立商业上所扮演的重要角色，这是资本主义发展的基础，例如自由及权利、合作、劳力服务、禁制权及市场特权等制度。尤其重要的是，基于传统或政策上之考虑而对价格的控制。这些制度虽然限制了资本主义追求利润的动机，却也造成了资本主义理性计算的必要，这一点在近东讨价还价式、毫无准则的经营方式里，是不可能产生的。显然地，中世纪的贸易组织虽成长于当时神权及封建的世界，却是导致一个可以运用理性计算方式来经营的商品系统得以产生的因素之一。正如同自由农民阶层及小市民阶级——他们也是由此封建组织塑成——提供了近代资本主义制度产品所需要的广大、相对稳定的消费者阶层。

中世纪西方的市民阶级及农民层的发展与古代有极大差异，此一差异是由于：第一、地理背景的转变；第二、中世纪军事组织的重大转变。这一转变又有几个因素：中古骑士制度使得封建社会组织的出现无可避免；然后骑士逐渐为佣兵所取代；接着从冯奥拉宁（Moritz von Oranien）<sup>[5]</sup>时代开始，又为经过训练的近代军队所取代——近代军队的出现也导致近代国家的出现。古代世界的军事技术曾历经两个革命性的转变：（一）从东方（波斯或中亚）接受了马的运用，这一点如同中世纪一样导致城堡的出现，以及近东式征服国家或地中海的骑士社会；（二）铁制冲刺武器的出现（铁器虽早在史前时代即已发明，但大量用为武器还得等到荷马时期以后），以及训练有素采用方阵肉搏战的重装步兵的出现，这一点导致由富农及小资产阶级组成的军队的出现，同时也产生了古代的“市民城邦”（citizen polis）。

随之而来的发展可以视为城邦出现之后的一个自然的结果。因为城邦从一开始，其出现的目的就是战争与征服，垄断商业及争夺朝贡

的附庸国。同时也为了占领土地以分配给其重甲兵的子孙，或为其小资产阶级提供增加收入的机会。不管哪儿，只要能提供机会达成上述目标，城邦即致力发展，不受时间、空间因素影响，除非其扩张被另一更强大的政治力量所抑止。

相形之下，除了货币的发明，在拉美西斯（Ramessids，埃及王朝，公元前十三世纪）与亚述巴尼拔（Assurbanipal，亚述王，公元前七世纪）以后的这一段时期，经济及生产技术进步极微，古代世界技术到底有多少进步？这个问题得等到我们有一部关于埃及、两河流域的工业史，特别是有关埃及技术发展史后，才可能有答案。当我们有这么一部历史后，我们极可能发现，近东实际上一直到欧洲中世纪末为止，为大多数工业技术的起源。例如巴比伦的商业制度一直到中古末期始终居于支配地位。埃及则创出农奴耕作的庄园、家用奴仆、赋役制度及官僚制。埃及与巴勒斯坦也是修道院及其他宗教组织的起源地。

就农业技术领域而言，有些古代发明值得我们注意，因为它们增加了劳动生产力，这些包括较佳的打谷、拔土及收获的工具。不过，最后两项工具一直要到上古时期结束，由北方欧陆发展出来的，才有较突出的成就。

在工业方面，如果我们略过（这一点倒是应该略过的）军事器械、与其有关的举重机以及其他一些用于公共建设的类似工具，就我们所知，进步主要是在个别工人的技术方面，而非大量集中劳力的工作。工业组织方面的情况也同样，如果我们考虑到古代工业内部结构的本质及奴隶主的利润兴趣，这两个现象皆不足为奇。

〔资本运用的差异〕近代资本主义萌芽自中古商业及工业制度，利用其物质与法律形式。资本主义的发展部分源自此一组织，部分来自其外，还有部分则与其对立（特别是行会制度），但其间仍存在必

然性的关联，例如“康曼达”。此一商业组织从汉谟拉比时代一直延续到十三世纪，为“责任有限公司”（limited liability company）的前身（“责任有限公司”源自古代世界，特别是与政府垄断的行业有关联）。再者，在古代世界唯一基于连带责任原则的企业，只有极初步的手工业者团体——类似俄国的工人或农民合作社（artel）。然而从中古晚期法律看来，这种形式的组织已发展为极复杂的贸易及制造业公司。换句话说，中古晚期的法律形式是配合持久性的资本主义商业与工业。至于在古代世界，至少就与私人企业有关的范围而言，法律形式则适合间断、投机性的投资企业。这当然不是说在古代世界就只有投机性企业，不过这是运用资本的主要方式。

就在中古时期，当资本主义开始进入工业生产的领域后，立即导致小工场（workshop）的出现。这些工场最初只组织行销网，然后开始购买原料，接着继续进入制造过程，发展出较合理化的技术，并逐步成立与家庭分离开来的较大生产单位。这些大生产单位渐渐导致劳力密集与分工的现象，大致说来，其内部联结有一新程度的发展。古代世界，至少就纯粹私人工业而言，并无类似情况。必须强调的是，这种区别是可以预料的，古代资本主义制度的成就是在其他领域。当然，这并不是说古代世界就没有任何劳力的分工，因为没有分工的话，许多古代工业根本就无法存在。

小企业的出现也是一种新现象，在上文我们已指出，仅仅把数十个或就算数千个奴隶集中起来，利用他们从事同样的生产，就经济意义而言并不表示一个工厂的成立。就像今天某人买了几个酿酒厂的股票，并不因此就表示他盖了一个新酒厂。再举个例子，一些雅典的花瓶上留有制作者的铭刻：“某人制作此瓶，其竞争者某某人绝无法制出足以匹敌之物”（这里我想留待读者去自行判断，不管他经济学程度如

何，去找出此一铭刻与现代相类似事物间的基本不同点，要记得两者都是一种广告）。

把许多奴隶聚集一起，只不过是一种特别的财产处理方式，基本上并不影响生产组织及技术，而奴隶也还是奴隶——为富人使用的小工匠，或者为进口商的原料加工的工人。进口商狄摩西尼（Demosthenes）的奴隶可算是后者的一个典型，这种类型的生产者可说是古代世界最接近大规模资本主义生产的典型。

我们已讨论过这些企业的不稳定性，特别是其固定资本额的不重要性，以及这些企业的存在几乎全然依靠持有者的个人际遇。此处我们还得注意到另一点，例如古代世界的提玛喀斯（Timarchus）的例子。提玛喀斯是个大奴隶主，他的奴隶也受过不同的技术训练，但这只不过是个偶然因素，就像现代投资者拥有不同公司的股票，因此也有不同赚钱的可能。大家都知道分散投资是个小心的办法，就古代世界而言这也是他们的办法，只不过对象是奴隶罢了。唯一的例外是用奴隶于尼西亚（Nicias）一带金矿、银矿等较稳定的企业工作，就像狄摩西尼一样，利用奴隶来“资本化”其商品以增加利润。在其他个案里，购买具有不同技术的奴隶以分散风险也只是一种谨慎的做法。读者可拿这与我们上面所举的，一个现代人尽可能拥有不同的公司股份的做法，作一比较。

由此可得一重要结论：在工业领域内，古代的资本主义可说是一种放贷式（rentier）资本主义，只放款以收取利润而不直接介入生产，因此无法导致专营某一种特殊产品的大企业出现。这是因为工业产品的销售，特别是其海外贸易，具有极强的中介贸易的特质，因此除了受到追求利润机会的影响外，还受到频繁的政治变动的影响，更重要的，受到谷物价格的影响，最后这个因素要一直到中古晚期才没有那么重要。

再者，古代世界的平民收入除维持温饱外，实已无多少剩余，因此他们对工业产品需求极小，而近代资本主义特质就是提供大量平民消费所需，由于消费者需求量小，强大的企业、大家庭工业甚至工厂乃无法出现于古代世界。

〔古代资本主义的命运与奴隶制的关系〕截至目前，我们讨论焦点是古代及中古时期的差异。这些都是毫无疑问的，而且为了便于讨论，也有必要强调其差异。当然，在古代世界偶尔也有倾向合理化、大规模生产的企业，这些也值得进一步的研究。然而，古代世界典型的经济发展恰与近代资本主义相反。基本事实是：古代世界资本的运用与奴隶劳动力不可划分，而后者反过来则限定了经济发展。中古情况则不然，主要原因是历史因素以及（更重要的）地理景观上资本主义发展的改变。例如由于气候的差异，各地人们所需物资也大大不同，这一点只要比较埃及农人与北欧农人（他们主要从事定居性工作）日常所需即可了然。北欧气候也迫使人们一年中有相当长一段时间待在家中，然而在古代地中海世界，人们经常在户外公共场所活动（例如希腊的“广场”），就像今日西班牙人及意大利人的咖啡厅。

气候的差异也导致各民族性格的不同，就这一点而言，我们实无须依赖当前任何种族理论，虽然我们也绝不该轻易就此将之排除于科学的研究范围之外，这种气候的歧义也可用来解释中古社会的新特征：从内陆发展出来的许多商业中心，以及其他在消费及生产方面持续的扩张。所有这些是新现象。古代世界的科技传统被介绍进来，而新的环境则刺激重新考虑资本的运用。

另一差别是奴隶劳动力的运用在中古时期不大可行。这有几个因素：（一）在北欧地区提供奴隶衣食住行所费不赀；（二）中古军事组织使得城市（主要为工业中心）无法像古代城邦一样，利用战争来获取奴隶；（三）内陆贵族间的斗争，其结果顶多不过是附庸农民

（以及他们的贡纳）的转手，以及某一获胜领主权力的扩大，绝非像古代沿海社会发动的海外劫掠远征，把许多被征服人民转变为奴隶。因此，随着内陆的开发，奴隶制度相对地衰微，而自由劳力的发展则因前述因素得到刺激（因主题限制，我们无法再作更进一步的分析）。

〔资本主义的发展与和平〕还有更基本的一个差异：截至古罗马共和时期为止，古代世界城邦间的战争意味着战败一方整个土地所有权的崩溃——土地被没收，自身沦为殖民地。就这点而言，古代城邦可说是极类似四至七世纪大迁徙时的日耳曼部落；中古时期虽然有好战的骑士，近古时代战争更为剧烈，然而基本上有一国际共同体存在，而且比起中古世界而言，此一共同体可以算得上“和平些”。这并不是说战争次数的降低，而是私营商业及工业、特别是城市及资产阶级愈来愈倾向和平。当然，近代资本主义——不管在中古或近代——从供应军需品中汲取最多的利润。然而新发展的、工业生产的资本主义组织却奠基于这种“和平”的维持。由于这种和平的维持，虽然还有战争及政治动乱，经济仍持续成长。就维持和平此点而言，不仅仅大封建国家，国际教会组织也发挥了功能。至于在古代世界，一个城邦的建立都是基于政治与军事的考虑，其未来的发展更端赖军事进展而定，因此，古代资本主义是由政治势力决定，与经济的关系只是间接的，关键性的因素是城邦政治命运，以及其所能提供利润的机会——经由包税的契约，以及以追求奴隶、领土（特别是罗马）等战利品为目的的战争。

当地中海世界首度在大希腊时代，接着在罗马帝国时达成大一统后，古代城市变成经济利益取向的中心，原仅有雏形商人及工匠的组合开始发展茁壮。帝国政府为其自身目的利用这些组合，我们也可以一直追寻它们的发展直到中古时期行会的开始。但是古代资本主



义制度的丧钟却早在这之前即已敲响。新的和平及王朝的建立，社会中心从沿岸转向内陆，所有这些转变扼杀了古代资本主义制度的发展——而非如某些人可能认为的助长。而正是罗马帝国的兴起，带来这个和平及往内陆的发展。

## 五、帝国时期社会经济的发展

〔大一统与奴隶的问题〕提比留斯（Tiberius，罗马皇帝，14—37）时代建立了暂时性的和平，而在哈德良（Hadrian，罗马皇帝，117—138）时代确定下来。这意味着为了俘虏及领土野心的战争的终止。同时大块内陆领土加入帝国，高卢、沿莱茵河及多瑙河的土地、伊利里亚（Illyria，巴尔干半岛西北部）以及附属于原马其顿省区的整个巴尔干半岛内陆。

和平也意味着奴隶输入的逐渐停止。大农场（参见法罗提出的一些原则<sup>[6]</sup>）及矿场消耗奴隶数量之多，使得投机性的养殖奴隶及正常的奴隶市场无法供应。最初奴隶价格急遽提升，因为市场供应不足，不过到了罗马帝国晚期，奴隶价格降得极低，这是因为经济结构已经改变，奴隶需求急速降低。过去我曾过分强调此一转变的重要性，现在我只想强调这个转变的重要性不该被低估。

奴隶营房逐渐消失，他们开始建立家庭以及资本主义大规模农业经营的衰微，这些都是历史事实，而且都与上述转变有关（参见有关《劳动力短缺》部分）。在北方内陆的大田庄，由于当地极少有商业，根本就无法按照迦太基及罗马大农场所得出的规律来办事。早在塔西图斯时，他已注意到另一种制度，在此制度下，田庄由付实物租的农民耕作，这可能是从乌比（Ubii，莱茵河边疆的日耳曼部落）田

庄观察到的。到梅洛林王朝时，此一制度即占了主要支配地位，这与罗马制度下奴隶集中居住，受军事管理的制度是大相径庭的。

罗马庄园慢慢传入北方，随之而来的是耕种的技术，虽然面临其他困难，这些技术无疑要比当地传统技术来得进步。逐渐地，远至苏格兰边境都建立了庄园，史料显示，这些庄园规模不断增大，因为领主生活方式需要更多的土地来支持。乡间田庄的扩张在罗马共和时期已经开始，并且在帝国时持续发展，结果则为乡间田庄逐渐独立于市场之外，因为他们可以供应自己所需物质。此一发展将在论《罗马屯垦区》（“Colonate”）一文中讨论。罗马皇帝企图将这些庄园强制并入城镇的野心，如史料所示，遭遇庄园主渐增的抗拒。脱离城镇的趋势终于占了上风，贵族大量地移居到农庄，随着此一转变，城镇社会与经济的重要性逐渐衰微而揭开中世纪的序幕。

〔内陆化的结果〕就在格拉古兄弟（Gracchus，罗马政治家，公元前二世纪）到卡拉卡拉（Caracalla，罗马皇帝，211—217）的三个半世纪间，随着帝国的扩张，在广大地区内的贸易，只就绝对量而言，毫无疑问地有大幅度提高；然而从相对的角度来看，这一点也并不尽然，如果我们考虑到地区、人口（不管是公民或附庸）的扩大。古代社会随着罗马帝国的发展急速扩张，然而这个社会原先究竟只是个海岸文明，因此其转换为一内陆文明必然意指贸易幅度的相对衰微，原因是运输工具的限制。在沿岸地区，大家户内所需衣食全部（或部分）是购自市场，内陆地区，地主与其奴隶或部曲则经由一自给自足的经济取得所需。只有少数富有的地主才会为需要而购买其他物资，其支付手段则由出售农庄剩余物资得来。这种贸易只是一个微不足道的补助手段，社会的基础是“自然经济”。

城镇发展助长了此一取向。主要城市中，群众生活所需并不通过私人贸易，而是由国家统筹采购。这一点当然不妨碍内陆聚居地及垦

殖地绝对数量的增加，实际上，不管人口或开垦地的确都增加了。然而这个现象同样也加速了这个社会往内陆社会过渡的行程。这个过程在两个现象上显示得最清楚：（一）城市解除武装，政治自主的丧失，以及随之而来的资本家机会与利益的丧失（这些机会与利益是以自主为基础的）；（二）内陆大地主阶级重要性增加，他们对晚期帝国的政策相当关心。第二个现象对政治影响极大，至少要为罗马军队攻击力的衰弱负部分责任。从军队驻防北疆一事即可看出，因为在那些省区的大地主为了保护他们的产业，故此把防御性任务强加于军队。另外，国家的王朝性格也随着发展，有着古代所有王朝的特质。

罗马领导下的意大利城邦联盟曾击败居尔特人，而且只依赖由自己公民征发而来的军队。当时居尔特人的力量并不弱于后来导致帝国倾覆的哥德人及汪达尔人（大约1.5万到2万人）。意大利联邦也曾经组织成一支强大的部队力抗汉尼拔；征服大迁徙时的日耳曼部落，对于这支军队来说，应该是轻而易举的事。

问题究竟出在哪儿？意大利城邦联盟的公民军队是为特别的战役征调来的，他们并不适合防守遍及全欧的漫长边疆。他们之所以会负起守疆责任，是来自内陆地主或那些租种其土地者的要求，这样的任务需要一支常备军，而在古代社会条件下，这必然得是一支职业化的军队（这里面还有其他问题，帝国的社会结构是否可能长期将其军队置于一征调的、自行装备的公民军队的基础上。在古代城邦，军队是由征调来且自行装备的农民构成，不过，此处不拟深入探讨此一问题）。

再者，在罗马帝国，内陆大地主阶级利益是与王朝的利益一致的。王朝的职业化军队与官僚机构取代了城邦行政制度，而建立起仿效托勒密（Ptolemy，埃及王朝，前330—前323）王朝的制度，因为城邦制度至此已完全无法应付一个帝国的问题。从这个角度来看，这

个王朝迁都至君士坦丁堡，以及宣布自己为大希腊化传统的继承人，可以说是此一发展无可避免的结果。

〔第三世纪的转变〕当然，在帝国最初的两个世纪里，奥古斯都及其继承者的政策基本上还是以罗马为主。例如说，他们吝于赠予东方人罗马公民权，同时小心保持罗马人的特权地位。但是为了要维持他们自己对罗马人的统治，这些皇帝不得不逐步解除罗马人的武装。这一点可由军中老兵民族种类的记录得到证明。这也说明了为何在塞维鲁（Severus，罗马皇帝，193—211）时政变可以成功，且毫无任何冲突或抵抗。罗马人的支配地位就在这一次政变中结束。自此后，帝国的支配权是在来自近东及伊利里亚的人手中，而后者根本就不属于古代文明圈。

罗马公民不再充当军官以及官僚职务，而古代罗马贵族参战的传统自此消失。这一点——而非“种族影响”（关于种族问题，始终缺乏足够证据）——意味着国家的基础被摧毁。掌握一切的军队在不断的赏赐下流于奢侈腐化（这一点冯多马坚斯基〔von Domaszewski〕已指出），并导致国家财政的破产及持续长达一个世代的货币经济的崩溃（后来管理“国库”的规则中得特别说明铸造货币的贵金属窖藏何处）。帝国瓦解，然后在一全新的基础上重组。罗马帝国现在蜕变为一“赋役制”的国家，正如托勒密王朝统治下的埃及，此一发展可追溯其起源至第二世纪。

〔赋役制国家的出现〕帝国社会阶层化，上层阶级包括从拥有大量特权的元老院贵族起，到小镇上由被解放的奴隶所构成的市民阶级（这些市民组成Augustales“宫廷御用商团”以负责国家祭典）、市镇议员阶级（decuriones），以及那些由城镇以外地区和庄园获利的阶级。以这一群特权阶级为主体，喀拉凯拉在212年宣布普遍赠予罗马公民权。他们构成帝国政权的社会基础，与继续负担人头税的下层阶

级截然划分开来。这些下层阶级包括了乡野农民及城镇中的无产者（*laoi, plebs, coloni, tributarii*）。领主阶层（*possessors*）不但可以免除平民的劳役，而且形成一个官方所承认、“直属皇帝”的臣民阶级。这个情况，究其实，只不过是罗马共和时期人民阶层划分的一种持续，现在开始也带有大希腊时期的特征。这些制度有多少是直接袭自大希腊时代的国家，这一点其实无关紧要。因为古代王权的内部结构就带有产生此种制度的要求，提供后勤补给以及授予军团土地的制度无疑来自近东，特别是埃及。罗马军队到此时已蜕变为一个由定居在边疆屯田士兵所组成的世袭阶级。同样的，国家专卖制度、国家工场、强制性行会组织、市镇议员的连坐法（负担赋税），以及所有其他公共义务，这些义务像网一般把个人紧紧束缚于其社会岗位上。

〔资本主义的萎缩〕随着此一义务之网的形成，古代国家缓慢而稳定地窒息了资本主义制度的发展。要不是这样子，我们如何说明资本主义经济在帝国前两个世纪以及第四世纪未能达到全盛；这两个时期都是较和平、较有秩序的时代，就整个上古史而言，尚无出其右者。当然，货币经济一直到奥略留（*Marcus Aurelius*，罗马皇帝，161—180）时都还持续扩张，但是货币经济并不就是资本主义制度；大庄园出现且继续扩张，同时近东的小商人及工匠大量移入帝国西部省区，这个现象贯串整个帝国时期，一直到其最后一刻。实际上，也就是这些小商人、工匠把基督教传布到那儿。但是我们找不到资本主义式经济组织的发展，不管是在商业、农业或者工业的领域。

反之，早期帝国的大商人（其贸易范围曾一度延伸至北欧）消失了。他们的位置为小店东所取代，交易税在第三世纪混乱状况下缩减得极厉害，正如冯多马坚斯基所指出的，以至于连负责此一税收的官员职位都取消了。然而，早在奥理略时代，经济已停滞不前，下层阶级税负极沉重，如纸草史料所显示的。但是，虽然第三世纪是一个动

荡不安的时代，在古代世界也未尝就没有更大规模的战乱及损失，为何第三世纪后经济无法再恢复？

答案是古代资本主义是奠基于政治。也就是说私人利润的获得是来自城邦帝国主义的政治征服。因此，当此种利润消失时，资本的形成即宣告终止。罗马皇帝的第一项成就是税收制度的规则化，而包税者专断的权力就此被遏止。就像托勒密王朝一样，罗马皇帝一开始时并不能完全无视于包税者的资金及贸易经验，但随着官僚机构的逐渐熟练，他们觉得愈来愈没有道理再让私人利用国库去谋求个人利益，因此他们逐渐“国有化”税收制度，而包税者，正如冯多马坚斯基及罗斯托夫杰夫（Rostovtzeff）所指出的，转变成政府官员。

随着纳税者的受保护以及和平秩序的建立，罗马帝国宣告了古代资本主义的死刑。奴隶供应量缩减，随之而去的是城邦之间战争所带来的牟利的机会、个别城邦所垄断的贸易，以及（最重要的）从劫掠国家财源及纳税者而来的利润。这些改变，意味着古代资本主义已失去其所赖以汲取养料的源泉。

戴克里先所建立的“赋役制国家”制度下，资本主义找不到可以生根发展的据点，毫无利润可言。官僚制度摧毁了经济及政治动机，因为获得利益的机会已一去不返。资本主义制度的各种形式皆是企图将有产者的“财富”转变成投资性的“资本”，然而在帝国统治下，整个趋向（正如托勒密王朝）是排除资本以保藏财富。在古代城邦，有产者以矛与盾服务其社稷，现在他们以其财产服务国家，成为国家财政及征敛的保证人。在近古期重商主义国家，王权与资本家结成同盟，而在罗马帝国时期，国家迫使其富有阶级承担“赋役”义务。重商主义意指国家与资本家之间的关系，由一种直接的转换为间接的。这个转变，在工业资本主义发展以前，以及英国与低地国家出现私人资本主义式财富以前，是不可能产生的。



## 六、资本主义制度与官僚制

官僚制扼杀了古代世界私营企业，这并不奇怪，也不是只发生在古代世界。所有官僚制倾向于干涉经济事务并导致同样结果。这也同样适用于现代德国的官僚制。然而在古代，城邦的政策无可避免地铺平了通往资本主义制度之路，今天资本主义制度本身则铺平了经济通往官僚化之路。

要用现代的观念来形容晚期的罗马帝国，我们必须设想在一个社会里，政府拥有或控制了铁、煤及铸币工业，所有的铸造厂、酒类、糖、烟草、火柴的生产，以及所有现在由卡特尔（Cartel）工业组合所生产的大量消费物资。除此之外，政府还有巨大的土地，拥有生产军需品、官僚生活物资的工场，拥有所有船只与铁路，并缔结条约以规范羊毛输入。我们还必须设想，整个网络是依照官僚组织的规则来运转，还有伴随着此一官僚制度的行会制度，以及繁复的、每一行动（包括学术及其他）皆需要的证明文件。如果我们设想到这些，再加上一个军事及王朝的背景，那么我们就总括了罗马帝国晚期统治下的国家事务。唯一不同的是，那时的技术基础远不如今日进步。

今天一般德国的资产阶级，已极少类似于其中古城邦联盟时代的前辈，正如同晚期罗马帝国治下的雅典人，已极不同于其曾经奋战于马拉松之役的祖先。德国资产阶级现在努力的目标是“秩序”，尽管他可能是个“社会民主党”党员。就此而言，德国社会官僚化的过程极可能有一天会扼杀资本主义制度，正如古代世界一样；而我们也将可享受到官僚“秩序”下的福利，而非自由企业下的“无政府”状态。这种秩序与曾经特质化的罗马帝国，甚至与埃及新王国、托勒密王朝的秩序也基本上是一样的。

再者，我们也不能奢望公民的征兵制可以提供一“制衡”的力量以对抗此一官僚化的过程。因为这些公民服役于一官僚化的军队中，由政府装备，提供食物、制服、训练及接受政府命令驻扎在军营中。现代王朝的征兵制仅仅是另一种形式的力役，与遥远记忆中、市民为其城市服兵役一事无丝毫的内在关联。

我并无意在此继续探讨此类对未来的预测。最后我想强调的是：从地中海欧洲的文明所经历过的、漫长而持续的历史经验中所显示的，既不是一“循环”，亦非一“直线”的发展，古文明的现象有时会整个消失，然后在一全新的情境下重现。从另一角度而言，晚古期的城市，特别是大希腊时代近东的城市，是中古工业组织的先驱，正如晚古期的庄园是中古大农庄的先驱。

这一点，以及在什么意义上此一说法是妥当的，将在别处再讨论。

---

[1] 正如笔者早先说过的，我们不该毫不考虑就否认其存在。例如雅典阿提喀一带花瓶艺匠的助手，稍后若能成为独立的“师傅”，就可以如此称呼。我们只是不了解其关系所采取的法律形式为何——支薪的雇工，还是合伙人。——原注

[2] 在瑞士发生的斗争最为类似古代世界以色列人对抗非利士（Philistine）城市贵族的斗争，或者类似希比利山人（Sabellian，公元前五六世纪居住在意大利中部山区的民族）与罗马人的对抗。不过，就第二个例子而言，有差异处：主要是罗马的农民重甲兵阶层想要取得平原上的土地，因此不得不与入侵的山地人作战，由于他们训练良好，配备较佳，乃得以逐退塞尼人（Samnites，即希比利人），最后并将之征服。然而在中古晚期，瑞士人（就像古斯巴达人）可是步兵战术的专家，而且他们的农业制度也调整到可以

配合他们充当佣兵的活动。不管怎么说，瑞士争取独立的战争中，城市公民所扮演的重要角色已是众所周知的事。——原注

[3] 中古时期城市中往往硬性规定所有（特别是外来）商人只能在一定场所营业，使用一定的道路，在一定的地方或港口出卖其商品，此即称为Stapelzwang。——中注

[4] Parthia，伊朗北部古国，即中国历史上所谓之“安息”，以骑兵著称，传说马镫即由他们所发明。——中注

[5] 冯奥拉宁（较常见的名字为Maurice of Nassau, Prince of Orange, 1567—1625），领导荷兰脱离西班牙统治的解放战争。对军队的组织、训练、补给以及战术——特别是攻城战——有极重大的贡献与发展，一般认为是近代军队的创始者。——中注

[6] Varro, Marcus Terentius（前116—前27），古罗马学者，一生著述甚多，不过留存至今较完整的只有《论农庄》（*De re rustica*）。——中注

## 第二十章

# 市民

本章译自韦伯《经济通史》第四章第七节。中译本所根据版本及页数如下：《社会经济史》，pp. 330—354；*General Economic History*，pp. 315—332, 334—337；《一般社会经济史要论》（下），pp. 173—206, 209—213。

〔“市民”的概念〕就社会史而言，“市民”（Bürgertum）一词有三种不同的含意：首先，市民可包含有特殊性质之经济利害关系的各个阶级。准此，则市民并非一元的：富裕市民与贫困市民、企业家与手工艺者均同样可称为市民。其次，就政治意义而言，市民包括享有特定政治权利的所有国民（Staatsbürger）。最后，就身份的意义而言，市民是指官僚阶级与无产阶级以外有财产与教养的社会阶层，包括企业者，坐食者，有学院教养以及一般有文化、有一定阶级生活标准与一定社会威望的人。

第一种概念是经济性的，并且是西方文明所特有的。不论在何处，不论现在或过去，都有手工艺者与企业家，然而（除了西方外），从来没有一个地方把他们包括在一个单一的社会阶级内。国家公民的概念，在古代及中世城市皆有其先驱，那个时代就有享有某种政治权利的市民。然而在西方以外，我们只见微弱的痕迹，例如巴比伦的贵族以及《旧约圣经》中行使完整权利的城市居民

(jocherim)。而且愈往东方，其痕迹愈显模糊。例如伊斯兰教国家、印度及中国皆无国家公民的观念。最后，把市民当作一种阶级，既不同于贵族阶级，亦有别于无产阶级，而是指有财产、有教养（或仅有其一）的人，这种概念就像资产阶级（bourgeoisie）的概念一样，同样是近代西方特有的概念。的确，在西方古代与中世，“市民”（bürger）也是一身份概念，属于特定身份团体的成员才能成为市民。然而这些时代的市民特权尚有积极与消极之别：就积极方面而言，他有权经营特定的手工业（例如在中古的城市）；消极意义而言，他则不准享有某些特定的权利——如持有采邑的权利（Lehensfähigkeit）、出场比赛的权利（Turnierfähigkeit），以及归依修院的权利（Stiftsfähigkeit）<sup>[1]</sup>。

具有身份性质的市民，经常是一个特定城市的市民，而这种性质的城市仅见之于西方，其他地方诸如美索不达米亚，则只有萌芽的阶段。

〔城市与文化〕城市对于整个文化领域皆有极其广泛的贡献。城市产生了政党与政客。在整个历史上，我们固然到处均可发现朋党、贵族派系以及钻营官职者之间的斗争，然而除了西方的城市外，我们在别处从未发现有过现代意义的政党，也找不到担任政党领袖与谋取大臣位置的政治煽动家（demagogues）<sup>[2]</sup>。只有城市产生了艺术史上的独特现象。相对于迈锡尼（Mycaenean）与罗马艺术的希腊与哥德式艺术，就是城市艺术。城市产生了现代意义的科学。从希腊的城市文明中，发展出持续至今，能导致深远科学思考训练的数学。同样的，巴比伦的城市文化，建立了天文学的基础。城市也是一些宗教制度的基础，以色列人的宗教犹太教（Judaism），完全是城市的产物，相对于此，农民是无法履行其祭祀礼仪的。早期基督教与城市也有密切的关系——城市愈大，基督徒的比例就愈高。清教

(Puritanism) 与虔敬派 (Pietism) 亦如此。农民之能正式成为宗教团体的一分子，完全是近代的现象。在基督教早期，所谓的paganus即兼指异教徒与乡野之人，正如俘囚期后居住在城市法利赛人蔑视不知律法的“乡民” (Amha-arez) 一样。以此，就算是阿奎那 (Thomas von Aquinus, 1225—1274)，在讨论各种身份阶级之社会意义及其价值时，对于农民还是极为轻蔑的。最后，只有城市产生出神学思考。另一方面，城市却也创造出不为僧侣所束缚的思想。以“我们应如何使人类成为有用的城市公民”为其思想主旨的柏拉图，离开城市即无法理解。

[城市的一般特征及西方所特有自治城市的起因] 一个地方应否视为城市，并非取决于其空间的大小<sup>[3]</sup>。从经济观点来看，无论在西方或其他各处，城市首先都是个工商业所在地，粮食要靠外界不断的供应。工商业者自何处取得粮食，以及用什么方法支付，这是可以用来分类广大地区的经济观点。不靠自己农业维生的广大地区，可以用自己的产品——特别是工业产品——来支付输入的货物；此外，亦可用商业收入、收益（薪俸或地租）或恩俸（Pension）来支付。靠恩俸为生的例子可见之于威斯巴登（Wiesbaden），当地的各种需要均由官吏或军人的恩俸来支付。一个广大地区可以根据其用以支付输入粮食的主要来源加以分类，不过这是遍及全世界的共同状况，只能用来说明广大地区的一个特性，并不能说明城市。

城市的另一个一般性特征是，它在过去大概都是个城堡。因此，有很长一段时期常认为城市就是城堡，或者是只有城堡才是城市。就此而言，城市通常是政治或宗教统治机构的所在地。在西方，civitas（城市）一词有时即被理解为主教治所。在中国，是否为官吏的驻所是城市的一个决定性特征<sup>[4]</sup>，而且城市也是依照官吏的等级来分类的。文艺复兴时代的意大利城市，也是以其官吏的等级及其贵族的品



位来划分的。因此在西方以外，的确也有视城堡及政治、宗教治所为城市者。

然而在西方以外，从来没有过一个自治团体（Gemeindeverband）形式存在的城市。这样的城市在中世纪时显见的特征是，有自己的法律与法庭，以及在某种范围内有自治的行政组织，中世纪的市民只有在接受这种法律的管辖，并参与推选行政官吏的条件下，才能算是市民。这种带有自治团体意义的城市之所以不见于西方以外的地区，其原因实值得我们深究。认为这是基于经济性因素的说法，颇难置信。同样我们也不能相信，这种结合是由于特殊的“日耳曼精神”所造成的，因为，在中国及印度还有比西方更强固的结合，然而并没有（像西方）那样的城市团体。因此，要探本溯源的话，就不能不追究一些更基本的事实。

我们不能根据中世纪封建的或政治的特权授予，或者是亚历山大远征印度时所建立的城市来解释。最早提到城市是一种自治的结合的有关记载，倒是可以显示出其所具有的革命性质。西方的城市源自一种带有兄弟会（Verbrüderungsakt）性质的团体——在古代即为“结盟”，在中世纪则为“同盟会”（coniuratio）。就此而言，一向联系于表面现象的法律形式（中世纪由此导致的冲突都掩盖在这种形式下），与藏于形式背后的事实，实不可分。霍亨斯陶芬（Hohenstaufen）<sup>[5]</sup>时代取缔城市的律令并非禁止市民权，而是禁止涉及篡夺政权的“同盟会”，也就是禁止武装的、具有攻守同盟性质的兄弟会。

中世纪最初的实例为726年的革命运动，以威尼斯为中心的这次革命使得意大利脱离东罗马帝国的支配。革命运动源起于反抗东罗马武力压迫下的禁止偶像崇拜的政策，因此宗教因素虽非唯一的因素，却是引起革命的契机。在革命以前，威尼斯的总督（dux，后来称为doge）一直是由皇帝任命的，虽然在另一方面，军事护民官

(tribun) 或军区指挥官 (Bezirkskommondeur) 经常是由当地的豪族阶级所世袭。自革命运动时开始, 护民官及总督就由服兵役的人, 也就是能当骑士的人来推选。运动就这样发动起来, 经过了四百年, 到 1143 年, 威尼斯自治市 (Commune Venetiarum) 终告出现。古代的“结盟”也十分类似。例如尼赫迈亚 (Nehemia) 在耶路撒冷所行的办法: 他使当地的豪族与一部分挑选出来的人民结合成一个负责城市管理及防御的誓约团体。我们不能不认定, 所有古代城市的起源都有相同的背景。城邦 (polis) 通常就是这样一种结盟的产物, 而不是由实际上的聚落所产生。它是一种由誓约结合起来的团体的产物, 有一种共同的聚餐仪式, 创设祭祀的仪式团体, 规定只有在卫城 (acropolis) 上有墓地及居住在城市里的才能加入。

〔东方自治城市发展的障碍: 兵制与巫术〕这种发展之所以只出现在西方, 理由有二: (一) 军事组织的特色。早期的西方城市一开始就是个防御团体 (Wehrverband), 也就是一个由有能力在经济上自行武装、自行训练的人所结合成的团体。军队组织之是否根据自给的基础, 还是由一个军事领袖来提供马匹、武器与粮食, 其间的区别, 正如经济生产手段是为工人所有, 还是为资本主义的企业者所有一样, 是社会史上最根本的问题。西方以外的地区, 君侯军队的出现都比城市来得早, 因此阻碍了城市的发展。最早的中国史诗里, 并没有像荷马史诗那样乘坐自备战车上场挑战的武士, 而只有统率军队的军官。亚历山大在印度所遭遇的, 也是由军官指挥的军队。在西方, 由君侯来负担军队的装备, 以致士兵与其战争手段 (武器) 分离, 正如工人与其生产手段分离, 同样都是近代的事。然而在亚洲, 此种分离则早在历史的初期阶段即已发生。巴比伦、亚述及埃及的军队, 与荷马史诗里的兵团、西方的骑士军队、古代城邦的城市军队、中世纪的行会军队完全不同。

之所以会有这些差异是因为在埃及、西亚、印度与中国等地，灌溉对文明的发展是极具关键性的。水利问题决定了官僚政治、臣属的赋役、臣属对国王官僚系统的依赖等现象的存在。国王的权力也是通过垄断武力的形式显现出来，这正是亚洲与西方在军事组织上差异的基础。在亚洲，皇家官吏与军官从一开始便是这种发展的中心人物；而在西方，原先是没有这两种人物的。由于宗教性的兄弟友谊的结合与军事的自给，（西方）城市才有出现与存在的可能。的确，在亚洲亦有类似的萌芽，印度曾经有过接近西方意义的城市，也就是自行武装与市民权的结合。例如能以一匹象提供军用的，在梵沙利（Vaicali）<sup>[6]</sup>自由城内就是一个正式市民。古代的美索不达米亚，骑士彼此争战，并且建立拥有自治权的城市。然而在这些地方，跟其他地方一样，这些萌芽皆随着建立在水利统治基础上的大王国的兴起，而化为乌有。所以只有在西方，这种发展才到成熟的阶段。

在东方，阻碍城市发展的第二个障碍是与巫术有关的各种观念和制度。在印度，种姓不可能形成一个行共同祭祀的团体，因此也就不能形成一个城市，因为他们在宗教习俗上是疏离的。同样的事实亦可说明中世纪时犹太人的特殊地位：教堂与圣餐都是城市团结的象征，然而犹太人既不能上教堂祈祷，也不能参加圣餐仪式，因此必须另外组织犹太团体。相反的，西方城市之能创设，是因为在古代对于祭司的资格即无太多限制，换言之，与神的交涉并不像亚洲那样为祭司所垄断。古代西方城市的官员负责处理与神的交涉，因此城市支配着神的资产与祭司的俸禄，甚至用拍卖的方式来补充祭司的职位，这是因为西方并没有像印度那样的巫术限制。在西方以后的发展中，下述三件大事是极具关键性的：（1）犹太人的预言将犹太教里的巫术消除掉，巫术事实上虽仍存在，但是已被视为邪魔外道，而非神圣性质之物。（2）圣灵降临的奇迹（Pfingstwunder），亦即基督降灵于信徒

的仪式。这点对于古代基督教信仰的迅速传布，实具有决定性意义 [7]。在安提奥克（Antioch）大会中，保罗（Paul）反对彼得（Peter）而允许未受割礼的信徒共同祭祀 [8]。因此而撤除了当时尚残存于古代城市的氏族、部落与民族间的巫术性的藩篱，这就使得西方城市的建立成为可能。

〔城市的类型——古代城市与中古城市〕就其严格的定义言之，城市虽为西方特有的一种制度，然而自其发展视之，则在古代与中世、南欧与北欧之间尚有根本的差异。

在城市团体发展的初期，古代城市与中古城市是极为类似的。无论在古代或中世，都有生于骑士之家、过骑士生活的豪族，只有他们才是城市团体的积极分子，其他人则只有从顺之义务。骑士豪族之所以成为城市居民，完全是为了分享贸易机会的缘故。在意大利革命推翻了东罗马帝国的统治之后，一部分的威尼斯豪族即聚居于里阿尔托岛（Lialto），因为这里是与东方通商的中心。应该记住的是，威尼斯虽然在政治上已告独立，然而在海外贸易与海战上仍为东罗马帝国的一部分。同样，古代的豪族也不自行经营贸易，而是以船东或放款者的身份来参与的。在古代，重要的城市距离海岸皆在一日的行程内，这是极为突出的现象；也只有在政治上或地理上能拥有特殊机会以参与贸易的城市，才能繁荣。以故，桑巴特所说的“土地之收益为城市与商业之母”，实在是错误的；情况恰好相反，正因为商人能够并且也有利用土地收益的意图，才导致定居于城市。因此，对于最初城市的形成，贸易实有决定性的影响。

中世纪初期威尼斯商人发迹的过程大抵如下：他先是个小商人，也就是以零售商的身份开始经营，然后向豪族借贷（货币或商品）到海外发展，在地中海东岸从事贸易，返乡后再与贷款者分配利润。成功的话，则几年内他就可以在威尼斯购买不动产或船舶，而一直到

1297年“大议会”的封锁以前<sup>[9]</sup>，凡是拥有船舶或不动产者，即可晋身为贵族。以地租及资金利息收入——两者均由贸易利润而来——为生的豪族，在意大利通常称之为 Scioperato，德语则为 ehrsamer Müssiggänger，即“富贵闲人”之意。威尼斯的贵族中虽然也有一些是以经商为业，正如在改革时期<sup>[10]</sup>，破落的贵族也有经商而过着市民生活的，然而一般言之，具有完整资格的市民与城市贵族，都有土地与商业资本，他们靠收益为生，而不自营工商业。

到此为止，中世纪的发展与古代的发展是一致的；不过随着民主制度的建立，它们即告分道扬镳。当然，即使在这方面，刚开始时也有类似之处：希腊的demos，罗马的plebs，意大利的popolo以及日耳曼的Bürgerschaft等名词皆代表了民主主义的侵入，它们是用来指不过骑士生活的市民大众。贵族——具有骑士身份及受封资格的人——被置于严密监视下，他们的选举权及其他权利皆被剥夺，正如（革命后）列宁对付俄国资产阶级的措施。

民主化的基础无论哪儿都是纯粹军事性质的，它是奠基于经过长期一致化训练的步兵之出现——例如古希腊的重甲兵（hoplites）以及中世纪的行会军队。于此，决定性的事实是，在实战中划一的军事训练证明要比单枪匹马的格斗来得优越<sup>[11]</sup>。划一的军事训练意味着民主主义的胜利，因为它显示出国家需要非贵族阶级的民众服兵役，交给他们武器的同时也就将政治权力给予了他们。

此外，无论是在古代还是中世纪，金钱的力量也发挥了作用。

在实现民主政治的方式中，亦有一致的地方。就像在早期的城市一样，公民以拥有自己官吏的独立团体（Sonderbund）的方式来进行斗争。对抗君主而代表民主主义的官员有：斯巴达的“长官”（Ephor），罗马的“护民官”（Tribunus Plebis），中世纪意大利城市中的“人民首长”（Capitano del popolo）及della mercadanzo等<sup>[12]</sup>。



这些官员的共同特质是，原先皆为“非正当性”的（illegitim）。意大利诸城市的“执政官”（Konsal）在其称号前尚冠有dei gratia（圣宠）的字眼，“人民首长”即不再冠有。“护民官”的权力来源也是“非正当性的”；他之所以神圣不可侵犯（sacrosanctus），正因为他不是个具有“正当性”权威的官员，所以只能由神明的护佑（或公民的复仇）来保护。

就其目的而言，这两条路线的发展过程亦自相同。具有决定性的是身份阶级而非经济阶级的利害关系；主要的问题是防范贵族的侵犯。市民知道自己是富裕的，曾与贵族一起参与城市的大斗争，并且取得胜利；他们已经武装起来，又感觉到自己受歧视，因此不再甘心于过去所接受的那种从属阶级的身份。最后，（市民的）独立团体的非正当性官员所采取的手段亦有类似之处。无论何处，他们都在争取介入平民对贵族诉讼的权利。为此一目的，罗马的“护民官”有承办权（Interzessionsrecht），佛罗伦萨的“人民首长”亦有类似的权利，他们或用“取消判决”（Kassation）<sup>[13]</sup>，或用私刑（Lynchjustiz）的方式来执行此一权利<sup>[14]</sup>。独立团体提出城市的法令非经平民同意否则不能生效的要求，最后终于奠定了只有平民所议决者才能成为法律的原则。罗马法的根本原则在“各族人民所决定的一切，可约束全体人民”（utquod tributim plebs iussisset populum tenerit），在佛罗伦萨的法典《正义之章程》（*Ordinamenti della giustizia*），以及列宁的劳工专政排斥一切非劳动者的政策上得到实现。

为了确立民主制的支配地位，另一个手段就是强制（贵族）加入平民阶级。在古代，贵族须加入部落（tribus）；在中世纪则须加入行会，虽然在很多场合此事的根本重要性都没有得到充分的认识。最后，各地的官职都有急遽的、大规模的膨胀，因为得胜的政党必须要酬佣其党羽，于是官僚有过剩的现象。



以上所言皆为古代与中世纪民主政治的雷同之处。不过，同时也有些根本上的差异。首先，在城市所包含的部门方面就有极大的不同：中世纪的城市是由行会所构成的，古代的城市却从未有过行会的特色。

从这个观点来考虑中世纪的行会，我们就可以注意到各个不同的行会阶层如何相继掌握支配。在佛罗伦萨这个古典的行会城市里，这些阶层中渐渐形成有别于“小”职工（arti minori）的最早的一个“大”职工（arti maggiori）团体。大职工团体包括了商人、兑换商、珠宝商以及需要大量资金来经营的一般企业主，此外也还包括法律家、医生、药剂师等具有现代资产阶级意义的“有财产与教养的人”。那些由企业者所组成的行会，我们可以假定至少有一半的成员是靠收益（rente）或不久就可靠收益为生的人。这一类有财产有教养的人被称为popolo grasso，也就是“脑满肠肥者”（dos fette Volk）。《旧约》的《诗篇》也有相同的用语，《诗篇》实在就是虔信教徒对靠收益生活的上层阶级或“脑满肠肥者”表示特殊怨恨（Ressentiment）的诗歌[15]，这种上层阶级的人物在诗歌中一再被称为“脑满肠肥者”。

小资本家也属于大职工团体，而屠夫、面包师、织工等则包括在小职工团体内；后者至少在意大利都处于劳动阶级边缘，虽然在日耳曼他们之中的一部分亦曾上升为大企业主。此外，纯粹的劳动者，如佛罗伦萨的人民党（Ciompi）[16]，则难得具有重要的地位，通常只有当贵族为了要对抗中层阶级而与下层阶级结合时，他们始能获得权力。

在行会支配下，中世纪城市实行了一种特殊的政策，即所谓城市经济政策。此一政策的第一目的是维持传统的就业与生活机会；其次为利用禁制权（Bannrecht）及强迫（外地商人）使用城市市场，从而使四周的农村尽量从属于城市的利益。此外，它也努力阻止竞争，防

止大企业的发展，尽管如此，仍然出现了商人资本与手工艺行会劳动者的对立，由此而孕育出代工制及近代无产阶级先驱的职工阶级。在民主政治支配时期的古代却完全没有此种现象。的确，在古代早期也有过这类情形的痕迹。例如罗马塞弗拉斯军队组织里的工匠、手工艺工人和铁匠等，或许是这类残余。然而到了民主政治充分发展的时代，就毫无任何有关的记录，一直到晚期罗马才又有踪迹可寻。由此可知，在古代是没有支配城市的行会及行会政策的，也谈不到劳资对立的问题，那是要到中世纪晚期才出现的。

西洋古代虽无劳资的对立，却有地主与无土地者之间的对立。无产阶级（Proletarius）一词并非如蒙森（Mommsen）所说的，意指只能为国家生小孩的人，而是指拥有土地者或拥有完整资格之公民（assiduns）的、被剥夺继承权的后代。古代国家的一切政策都在防止这种无产阶级的产生；为了此一目的，故限制因债务而沦为隶属民，并缓和债权的压迫。古代所谓的对立，通常是城市债主与农民债务人之间的对立，放债贵族居住在城市里，而借钱的小民则住在乡间。在古代的债务法之下，这样的一种情况是不难导致债务者丧失土地及无产化的。由于这些因素，古代城市并没有像中世纪那样的生计政策，而只有确保份地，即一个战士能赖以为生兼且武装自己的土地的军事政策。因此格拉古兄弟的大改革绝非近代所谓的阶级斗争的一种政策，它们的目的是纯军事性的，代表了企图维持公民军队免为佣兵所取代的最后努力<sup>[17]</sup>。在中世纪，反对贵族的一方面是企业主，另一方面则为手工艺者；而在古代，则是农民。相应于不同之对立关系者，为古代城市与中古城市不同的分类。在中古城市，贵族被迫加入行会；在古代则被迫加入村落或部落，即农村土地持有者所构成的区域；在此区域中，贵族与自耕农享有同等的权利。换言之，在中世纪，贵族须劳工化，在古代则为农民化。

古代民主政治之发展过程的另一个特征是，民主政治内的各阶层相继掌权。首先崛起的掌权者为武士阶级（*classis*）——即能够自备甲冑矛盾等全副武装而立于前线者。其后因海军政策的缘故，古代的一些地区（特别是在雅典），由于必需全体人民参加始能组成舰队，无产阶级曾掌握过支配权。雅典的军国主义政策，使得水手在公民大会中取得优势。在罗马，由于辛白列人（*Cimbri*）及条顿人（*Teutones*）<sup>[18]</sup>的入侵，开始出现同样的发展过程；然而此一发展并没有导致士兵享有公民权，反而出现了以统帅（*Imperator*）为首领的职业军队。

这些差异之外，在古代与中世纪的发展过程中，还有身份关系的差异。中世纪行会城市的典型市民为商人或手工艺者；如果他还拥有房屋，那么他就是一个有充分资格的市民。反之，在古代则土地所有者即为典型的充分市民。因此，在行会城市中，最初是有身份上之不平等的。非土地所有者如想取得土地，就必须先有个土地持有者作他的“经手人”（*Salmann*）。再说，他在法律上居于不利的地位，此种从属的法律地位是逐步才获得解放的，而且也不是各处都达到完全的平等。然而在人身关系上，中古城市的市民是自由的。根据“城市的空气使一切自由”的原则，一个农奴逃亡只要超过一年零一天，他的领主即无权要求带回。虽然这个原则并非到处皆被认可，而且更受到霍亨斯陶芬王朝法令的限制，它却是与城市市民阶级的法律观念相配合的。城市市民就是以此原则为基础，去追求他的军事及租税的利益的。因此，阶级之平等化以及自由束缚之解放，成为中世纪城市发展的一个主要倾向。

相形之下，在早期古代也有跟中世纪一样的身份差别。古代曾有“恩主”（*patron*）与“客”（*kliens*）的区别，所谓的“客”是从属于前者的扈从骑士<sup>[19]</sup>；此外也承认隶属关系与奴隶。但是随着城市权力的

扩大与民主政治的发展，身份阶级的差异却日益尖锐：奴隶被大量购买进来或秘密输入，加上被解放的奴隶，大城市里出现日益膨胀的下层阶级。因此，同中古城市相较之下，古代城市之身份的不平等反有渐见扩大的趋势。此外，中古城市里行会垄断的现象，在古代是连痕迹都找不到的。在民主制在雅典居有支配地位的时期，从有关树立雅典守护神庙石柱的文献中可以发现，雅典的自由人与奴隶在同一个承办团体（Akkordgruppe）里一起工作，而且还以奴隶担任自由人的工头；在中世纪，由于有一个强而有力的自由工业阶级的存在，此种状态实为不可思议之事。

总括以上所述，可作如下结论：此即古代城市的民主政治，实为一种政治行会。它固然有特定的且垄断了的经济利益，却还是受到军事利益的支配，贡纳、战利品及同盟城市缴纳的盟金只分配给市民。所以古代的民主市民行会同中世纪末期的手工业行会一样，也不喜欢有太多的人参加，从而限制市民人数，这正是希腊城邦衰亡的原因之一。政治行会的垄断权也包括将“海外驻防土地”（kleruchie）<sup>[20]</sup>、征服土地及战利品分配给市民；城市更以其政治利得来支付剧场费、发放粮食、人民法庭、陪审费及参加人民集会的费用。故经常的战争，在希腊的充分资格市民看来，实为常态。群众煽动家克里昂（Cleon）<sup>[21]</sup>，正是因为意识到了这一点，所以才鼓动战争的。战争能使城市富裕，故市民无法忍受长期的和平。凡是以和平手段追求利得者，都被排除于这些分配的机会之外，包括被解放的奴隶与外侨。这些人虽然没有土地，但是从他们身上，我们首次看到类似近代富裕的资产阶级的类型。

军事的理由可以解释为何古代城邦，只要仍保持其独特的形式，就发展不出手工业行会或任何类似的组织；反之，它建立了由市民阶级构成的军事政治的垄断，并且演变成一个战士行会。古代城市代表

了当时军事技术最高程度的发展，没有任何武力可以对抗希腊的重甲兵或罗马的军团（Legion）。由此可知古代营利的方向完全是着眼于战争利得或其他以纯粹政治手段所获取的利得。相对于市民者为“贱民”（Banause），凡是追求（今日意义上）和平营利机会者皆列为贱民。相形之下，中世纪早期的军事技术重心，却是在居住在城市以外的骑士身上。装甲的骑士是所向无敌的，因此市民行会的军队常采取守势，而不敢采取攻势行动，唯一的例外是1302年库尔特里（Courtray）之役 [22]。以此，中世纪的市民兵实无法如古代的重甲兵或军团那样，发挥营利的行会功能……

〔城市与资本主义的关系〕我们想了解上述这种关系对资本主义之发展有何影响，则须观察古代与中世纪在工业上的差异，以及资本主义本身的类别。

无论任何地方、任何时代，我们都可以发现各式各样非理性的资本主义（nichtrationale Kapitalismus）。例如为了包税目的（西方、中国及近东），以及为了融通战费的目的（战国时代的中国与印度）而成立的资本主义企业。此外还有与商人投机贸易有关的资本主义，因为无论哪一段历史时期，商人几乎总是存在的。最后还有乘他人之危贷款以行压榨的高利贷资本主义。所有这些形态的资本主义，都着眼于战利品、租税、利用职权的盘剥、官方高利贷，例如恺撒向克拉苏（Crassus） [23] 贷款，然后再利用职权以筹还；或者是以贡纳、现实的需要状况为目标的。不过，所有这些形式的资本主义均属于非理性且出于偶然性的经济活动，由此是无法发展出劳动体制的合理组织的。

反之，合理的资本主义则是以市场机会——亦即狭义的经济机会——为目标而进行的。资本主义愈是合理，它同大量需求与大量供应的关系就愈密切。然而这种资本主义的组织与发展，还得等到中世纪



末期及近代西方。在整个古代，只有一个资产阶级，其理性主义堪与近代资本主义相比拟，此即罗马的骑士阶级（Ritter）。当一个希腊城市需要资金、出租公地或任何发包事务时，就得招徕各地资本家互相竞标。相反的，罗马从格拉古兄弟的时代开始，就有一个合理的资产阶级，而且扮演了极重要的角色。此一阶级的资本主义完全是以国家及政治的机会为其标的，换言之，即以公地、征服地与直辖地的租佃、包税以及对战争及政治家的资金融通为目的。此一阶级有时对罗马的政治发挥了决定性的影响，虽然也得顾及官僚贵族的阻挠。

中世纪末期的资本主义已开始以市场机会为目标，这是它与古代资本主义之间的差异，此一差异也影响到城市丧失自由以后的发展方向。这也是古代的发展与中世纪、近代的发展间一个基本的差异。古代城市的自由，由于官僚组织的世界帝国之出现，已告消失；新国家内已无资本主义的立足余地。最初皇帝还得依赖骑士阶级的金融资本，然而我们看到他逐渐不让骑士阶级承办租税——这是最有利可图的财源——从而使自己逐步脱离依赖关系，正与埃及的国王使国家的政治、军事需求脱离资本家的权力而独立，使包税人成为税吏如出一辙。罗马帝国时代，各处都因世袭继承的占有以致直辖地的租佃日益衰微。国家的经济需求逐渐由贡纳制度与强制劳役来供应，而不再像以往一样由竞争性的契约来提供。人民按其职业来划分阶级，国家的需求则课之于这些新成立的职业阶级，同阶级的人皆负有连带责任。这种发展意味着古代资本主义的窒息 [24] .....

近代城市的命运与此完全不同，虽然它的自治权也逐渐被剥夺。十七八世纪的英国城市已经成为一个仅具有财政及社会阶级意义的行会团体（clique）。同时的日耳曼城市，除帝国城市（Reichsstadt）外，其他都只是一些凡事听命于上级的领邦城市（Landstadt）而已 [25]。此种发展在法国城市中出现得甚至更早；西班牙的城市自治权



也在城市暴动时为神圣罗马帝国皇帝查理五世（1519—1556）所剥夺；意大利的城市落入市政门阀（signorie）掌握中；俄国的城市则从来就没有过西方意义的自由。无论哪儿，城市的军事、司法、工业等权力都被剥夺了。形式上，旧有的权力似乎都照常不变；实际上，则近代城市正如罗马确立其支配权以后的古代城市一样，其自由已完全被剥夺。不同的是，近代城市常落入不断在和平与战争中争取权力的民族国家的掌握中。此种竞争性的斗争为近代资本主义创造出极大的机会。各独立的民族国家必须竞相争取自由流动的资本，而这些自由流动的资本——由于它们可协助国家获得权力——乃得以向国家提出种种有利于自己的条件。在这种国家迫于需要乃不得不与资本结盟的情况下，产生了民族市民阶层——也就是近代意义的资产阶级。因此，正是这种狭隘封闭的民族国家，提供了资本主义发展的机会，而且只要民族国家不为世界帝国所取代，资本主义就会持续下去。

---

[1]. Turnier指中世纪时武士较量武艺的竞技会，起初是在王侯的宴飨中举行，后来则行于以此为目的的社交团体中。只有拥有纯正祖谱的贵族武士才得出场比武。Stifter是指拥有在以宗教为目的的独立处所中（如教会、修道院、会所等）从事独立活动之资格的人，不过此种捐资归依者的资格是有所限制的。亦即，他们直属于帝国，而不在任何领邦君主的支配之下，并且只限于因所谓直接王权而握有国会选举权者；更重要的是，如果要加入此种捐资归依者的行列，必须提出十六个贵族祖先的证明。——日注

[2]. 古希腊雅典自从伯里克里斯（Pericles，前440）于公元前429年过世，城邦政治顿失重心，后继诸人无一有其能力及威望，而社会矛盾及外患又日益严重，于是新的领袖崛起。此类新型领袖凭借的并非既有的家世及社会威望，他们了解群众，以直接诉诸群众（经常

是在人民大会的场合)的方式,凭个人魅力赢得群众的信任,而取得权力。这些政治人物即被称为demagogue,希腊原文为demagogos, demos即“人民”之意, agogos则为“领导者”,故中文译为“群众领导者”或“群众煽动家”。这是因为他们经常要鼓起如簧之舌,激动群众情绪,再加以操纵利用,因此很早开始,雄辩家(orator)即被称为demagogue。亚里士多德则认为“僭主”(tyrant)与demagogue有密切关系,都是领导平民对抗贵族及富人者。参见*Encyclopaedia Britannica*, 8, p. 357; 李宗侗译,《希腊罗马古代社会史》(二), pp. 304—305, p. 312。一般史家以克里昂(Cleon)为第一个群众领导者,韦伯则从权威基础的分析出发,而认为伯里克里斯先于克里昂:“在伯里克里斯时代的雅典,经由成熟发展的民主制度所产生出来的真正政治领导者,即为群众领导者,通常形式上踞有军事指挥的职位。实际上,他的权力并非基于法律或官职,而是完全基于个人的影响力及‘人民’(demos)的信任。因此,他的地位可说是不正当的,甚至是非法的;尽管整个民主制度的本质即为了配合此类人物的存在……”见《经济与社会》第二部, p. 1314。——中注

[3] 否则在欧洲还没有任何具有城市性质的东西存在时,北京从一开始就被认为是个“城市”。但是北京形式上是被称为“五城”,而且在行政上也是作为五个大村庄来分别管理的(译按:指五城兵马司分掌京师五城),所以没有什么北京“市民”。——原注

[4] 对照之下,日本的官吏和封建大名一直到明治维新时代还是住在城堡里,地区的等级是依面积大小来决定的。——原注

[5] 自1152至1250年出任神圣罗马帝国皇帝的家族。此一王朝在首位君主Frederick I (亦称为“红胡子”)时代曾大力介入北意大利城邦事务,企图控制这些城市。不过,自从1176年为北意城市联军大败之后,影响力即日渐衰落。——中注

[6] Vaicali是佛陀时代印度的十六国之一，离车人（Lichavi）的首都。位于恒河以北肯塔克河以东，现今之Besarh即其旧址。——日注

[7] Pfingst即五旬节（Pentecost）之意，亦即基督复活的第五十天后，由于圣灵降下而使其门徒被圣灵充满（参见《新约·使徒行传》第二章）。——日注

[8] 与异邦人共食是违反犹太教律法的。在安提阿，彼得曾与异邦人共食，后来遭到犹太人的指责，为免后患，彼得遂与异邦人断交。对此，保罗提出救赎乃基于信仰而非依赖律法的行为之说：“在此并不分希利尼人、犹太人、受割礼的、未受割礼的，化外人、西古提人，为奴的、自主的。唯有基督是包括一切，又住在各人之内。”（《新约·哥林多书》第三章第十一节）——日注

[9] 如前所述，自1032年以来威尼斯的总督（doge）之支配权即已受限制，其后此一倾向愈演愈烈，终于在1072年成立了由480人所组成的“大议会”（maggiore consiglio）来作为威尼斯的最高决议机构。此后，威尼斯逐渐完全掌握东地中海的制海权，并且在对十字军与热那亚的战争中获胜，然而贵族阶层却因此种一连串政治、经济上的成功而强化了势力，最终则实现了史上少见的极强固的贵族寡头政治。此一划时代的史事即“大议会的封锁”（serrata del maggiore consiglio），据此封锁，大议会的成员仅限于被登录在黄金文书上的贵族世家。然而此种由一部分贵族独占的政权，套个A. Doren在《意大利经济史》（*Italienische Wirtschaftsgeschichte*，1934, p. 181）中的说法——大商贾与船东之家的贵族寡头政治（Aristokratie von Großhändler und Reedereifamilien），当然会引起不满意的贵族（特别是老贵族）与一般市民的反抗。实际上此种反抗曾数度而起（例如1300年由Bocconio，1310年由Tiepolo所发起

的），不过皆功败垂成，只使得大议会的实权落入其中十人之手（所谓十人议会*consiglio dei dieci*），更加强化了贵族寡头政治的形态。——日注

[10]. 即前注所言贵族强化寡头统治的动乱时期。——日注

[11]. 虽然根据亚历山大时期留下来的最古老的希腊资料，印度军队已有战术性的部队与组织，不过也可算是英雄间的格斗。在蒙兀儿帝国的军队中，自行装备的骑士不但和军事领主所招募及装备的战士并驾齐驱，而且享有更高的社会威望。——原注

[12]. 有关这些名词，参见《支配的类型》，p. 400。——中注

[13]. 诸如毁弃判决，罢免被任命的官员等。总之，使合法的官方决定成为“无效的”（*ungültig*）。——日注

[14]. 1918年德国革命时，士兵委员会要求有副署司法判决的权力（译按：即非经他们副署，否则判决无效），与此有相同的作用。——原注

[15]. 有关“怨恨”（*Ressentiment*）在神义论扮演的角色，参见《宗教与世界》。——中注

[16]. *Giompi*原指持棒梳理粗羊毛的劳动者，不过一般用来指广大的*popolo minuto*，这些人在佛罗伦萨是地位很低的劳动者，他们没有自己的行会组织，因此也未能有代表进入市政府。虽然他们于1378年以著名的*tumulto dei chompi*（人民党暴动）掌握了约三年的政权，不过在此期间他们也只不过拥有自己的*cooperazione*罢了。——日注

[17]. 格拉古兄弟为公元前二世纪罗马的“护民官”，他们相继推动土地改革，限制土地兼并，企图保障小自耕农，亦即保障罗马的公民军队。参见《支配的类型》，p. 400。——中注

[18]. *Cimbri*为日耳曼民族的一支，最初居住在北欧，于公元前二世纪时南下，转徙各处后，于公元前101年在意大利北部平原被罗马名

将马里乌斯全部歼灭。条顿人于公元前二世纪左右由北欧南下，与辛白列人合流转徙各处，于公元前102年亦为马里乌斯所败。——日注。

[19] “主”与“客”的关系，见《支配的类型》，p. 322。——中注

[20] 伯里克里斯一方面为了防卫雅典帝国的战略要地，一方面也为了处理雅典人口过剩的问题，遂将下层市民送往殖民地，并将当地农场分配给他们，要他们负起屯田兵的义务。此一制度及此种土地即称为kleruchie。——日注

[21] 克里昂是雅典面对斯巴达之敌对时的主战派急先锋，在伯里克里斯死后（前429）即主掌雅典对斯巴达的战事，结果战死于媾和前的阿姆非波利斯战役。剧作家亚里斯多芬（Aristophanēs）在其著名的喜剧《骑士》中，对克里昂有辛辣的批判。——日注

[22] 位于比利时西法兰德斯而濒临法国边境上的库尔特里——又称为Kortrijk——于1302年7月爆发战争，这是在法兰德斯地区英法百年战争（1337—1453）一连串的前哨战之一。当时法兰德斯的毛纺织工业非常发达，诸多自由城市，如Bruges、Ypres等自十一世纪以来即繁荣兴盛。其时掌握城市支配权的是组成商人行会的大贸易商（所谓的majores），他们与从事直接生产的小市民（所谓minore，行会即由他们组成）之间不断地发生冲突。而法兰德斯地区实际上是法国封臣法兰德斯伯爵的领地，在富商与小市民的冲突中，前者寻求伯爵领主的支持，而伯爵又寻法王美男子腓力四世的保护，小市民则寻求英国的保护——英国出口羊毛到法兰德斯再进口成衣，英王因此可同时征收羊毛出口税与成衣进口税，为维护此种利益而与小市民的利益与共，故而支持他们，图谋此地支配权而与法国起冲突。在法兰德斯伯爵可能被推翻之虞下，法国进军此地。布鲁日的手工业者蜂起反抗，引来大屠杀（所谓Matin de Bruge），为此，以布鲁日为中心而团结



起来的法兰德斯诸城市军队在库尔特里大败法国的骑士军队。然而此一城市军队却于1304年被法军全数歼灭于Moss-en-PueII。虽然城市军队的中心分子不是Majores而是minore，然而他们因库尔特里之战而获得的城市支配却在不久后即土崩瓦解了。——日注

[\[23\]](#) 公元前一世纪罗马政治人物，与庞培（Pompey）、恺撒并称“前三雄”，极为有钱。公元前53年死于远征Parthia之役。——中注

[\[24\]](#) 详见《古代城市》一章。——中注

[\[25\]](#) 直属于皇帝的都市称为帝国城市（Reichsstadt），相对于此，在领邦君主支配之下的都市则称为领邦城市。——日注



# 译名对照表

Alkibiad 阿尔西比亚德斯  
Appropriation 占有，处分  
articia 手工艺匠  
arti maggiori 大职工  
arti minori 小职工  
Assurbanipal 亚述巴尼拔  
Aussemoral 对外道德

Banja （印度）商贾  
Banjari 梵查利  
Bannrecht 禁制权  
Bhaniya 梵尼雅  
benecium 俸禄  
Berufsgliederung 职业编制  
Berufsmensch 职业人  
Binnemoral 对内道德  
Bürgertum 市民

Caracalla 卡拉卡拉  
Carthusian 卡尔特教团  
caveat emptor 顾客自当心

Cleisthenes 克莱斯提尼

commenda 康曼达

Cortez 科尔特兹

demiurgische 圣役

Demosthenes 狄摩西尼

Diocletian 戴克里先

Eigenwirtschaft 家计自给经济

Entfremdung 异化

Ephialtes 埃菲阿尔特斯

Erbzins 免役租

Ergasterion 作坊

Erwerb 营利

ethnische Gruppe 习俗团体

familia rustica 佃户家

Frauenhaus 女子集会所

Fronhofwirtschaft 领地经济

Fronleichnamsprozession 圣体祭游行

Fugger 富格尔

Gerichtsherr 司法领主

Goldschmidt, Levin 戈尔德施米德

Grimaldi 格里马尔迪

Grundherr 庄园领主

Grundherrschaft 庄园制度

Hadrian 哈德良

Hartmann, L. M. 哈特曼

Haushalt 家计

Homo mercator vix aut numquam potest Deo placere 商人的经营固然无罪，但总非上帝所喜

Hurgronje, C. S. 胡格隆杰

Hyksos （埃及）希克索斯人

iustum pretium 公平价格

Kadijustiz 卡地审判

Kartelle 卡特尔，企业联盟

Kapitalrechnung 资本计算

Krämer 代理人

Lamani 拉马尼

Lastig 拉斯提格

Lehens-Feudalismus 采邑封建制

Leibherr 人身领主

Leihezwang 强制授封

Lex Salica 萨利律

Liebenam 利贝南

Liturgie 赋役制

Lüttich 卢提奇

Lysias 利西阿斯

Mandeville, Bernard de 曼德维尔

Männerbund 男子组合

mansi ingenniles 自由份地

mansi serviles 奴役份地

Marcus Aurelius 奥略留

Massenreligiosität 大众宗教意识

Medici 美第奇

Meierrecht 租佃权

mercadanza 商人团体

Miltiades 米太亚得家族

ministeriales 家士

Mommsen, Theodor 蒙森

Muntmannen 被保护人

negotiator 交易人

nulle terre sans seigneur 没有无封主的土地

Nutzleistung 效用

official 管事

Oikos 庄宅

Ordnungsverbände 秩序团体

Paria 贱民

Pariakapitalismus 贱民的资本主义

Paterson, W. 佩特森  
Pfründen-Feudalismus 俸禄封建制  
Pizarro 皮萨罗  
Plebejerreligion 大众宗教  
Pliny 普林尼  
Poor Law 贫民法  
precaria 租佃  
primus inter pares 同侪中第一人

Ramessids 拉美西斯  
Ranke, Leopold von 兰克  
Rathgen, Karl 拉特根  
Rechtsgemeinschaft 法制性特权团体  
Regulierungsverband 统制团体  
Rentner 坐食者  
Rodbertus 罗德贝图斯

Sachsenspiegel 萨克森律鉴  
Schmoller 施穆勒  
Servitut 地役权  
Severus 塞维鲁  
Sombart, W. 桑巴特  
Soziales Handeln 社会行动  
Stadtwirtschaft 城市经济  
Ständestaat 身份制国家  
Stapelrecht 强制堆栈权

Statute of Apprentices 学徒条例

Stevin, Simon 斯蒂文

Tacitus 塔西图斯

Tell el-Emarna 特莱尔—阿玛那

Tiberius 提比留斯

Toten Hand 死权

Unternehmen 企业

Verkehrswirtschaft 流通经济

Verlagssystem 代工制

Verleger 批发人

Verwaltungsverband 管理团体

Virtuosen-Religiosität 达人宗教意识

Volkswirtschaft 国民经济

von Domaszewski, Alfred 冯多马坚斯基

von Liebig, Justus 冯利比希

Wallenstein 瓦伦斯坦

Welser 韦尔泽

Wirtschaftseinheit 经济统一体

Wirtschaftsverband 经济团体

wirtschaftende Verbände 有经济作用的团体

wirtschaftsregulierende Verbände 经济统制团体



Ziebarth 齐巴斯

Zwickau 茨维考

# 支配的类型

康乐 编译

# 本书译序

康 乐

本书第一版于1985年由允晨公司发行，1989年经局部修订后由远流公司发行。此一译本基本上以Guenther Roth及Claus Wittich编的英译本*Economy and Society* (pp. 212—301) 为底本，另外参考德文原著 *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Verstehenden Soziologie* (pp. 122—176)，以及世良晃志郎的日译本《支配の诸类型》，《导言》则译自莫姆森 (Wolfgang J. Mommsen) 的“The Theory of the ‘Three Pure Types of Legitimate Domination’ and the Concept of Plebiscitarian Democracy”, *The Age of Bureaucracy: Perspectives on the Political Sociology of Max Weber* (New York, 1974), pp. 72—94；各章节译注者如次：简惠美（导言）；吴乃德、康乐（正文）；康乐、胡昌智、张炎宪（译注）。全书并经张茂桂、康乐校订一次。

为了配合新版著作权法的规定，此次修订版尽可能回复到德文原著，除了修正此前译本的一些错误外，章节的划分与标题悉以德文本为准。此外，由于无法取得莫姆森文章的翻译授权，《导言》不得不予以删除，日注、英注与德注亦经大幅删订，并将注释移至本文同页，以方便读者阅读。

1995年8月1日

# 第一章

## 正当性的基础

### 一、支配的定义、条件与种类，正当性

在《经济与社会》一书中（第一部第一章第十六节），我们将“支配”（Herrschaft）定义为：一群人会服从某些特定的（或所有的）命令的可能性。因此这个定义并没有统括所有行使“权力”（Macht）或“影响力”（Einfluß）的形态 [1]。根据这样的定义，支配或“权威”（Autorität） [2] 可能会基于非常不同的服从动机：由最单纯的习惯性服从，到最纯粹理性的利益计算。因此每一种真正的支配形式都包含着最起码的自愿服从之成分 [3]。也就是对服从的利害关系 的考虑，而这种考虑可能是因为别有用心，也可能是基于真心的诚服。

并非所有的支配皆使用经济手段，更少是以经济利益为其标的。可是一一般而言，如果被统治者为数颇众，支配的行使便须借助管理干部（Verwaltungsstab，参见《经济与社会》第一部第一章第十二节）。这个特别的团体通常受委托执行一般性的政策和特殊指令。管理干部的成员对支配者（Herr）的服从，可能是基于习惯，可能是由于感情的联系，可能由于物质利益，也可能由于理想性（wertrational）的动机 [4]。这些不同的动机决定了不同的支配形式。如果管理干部和支配者之间的结合，是以纯粹 的物质利益或利害考虑为基础，这个结合必然不十分稳固。通常还会有其他的因素，如

感情的、理想的因素，以补充物质利益考虑的不足。在某些特殊非日常性的情况下，光是物质利益本身就可能有决定性的作用。在日常生活中，这些关系，正如其他人际关系，受习惯和物质利益的考虑所决定。可是作为支配的基础，单靠习惯、个人利害、纯感情或理想等动机来结合仍不够坚实。除了这些之外，通常还需要另一个因素，那就是正当性的信念。

经验显示，从来没有任何支配关系自动将其延续的基础，限制于物质、情感和理想的动机上。每一个支配系统都企图培养及开发其“正当性”。而由于正当性基础的不同，连带地也导致了不同的服从形态、不同的行政系统，以及不同的支配方式。而其效果当然也有基本的差异。因此，我们可以拿正当性的类型来适当地分为不同的支配形式分类。我们将从近代，也是我们较熟悉的类型着手。

1. 我们以正当性的类型做标准，而不选择其他的标准来分类支配形态的理由，将可由其结果来说明。目前我们暂时搁置以另外某些标准所做的分类方式，这将不至于对我们的讨论造成太大的困难。任何控制系统，只要和财产处理牵扯上确定的关系，那么这个控制系统之“正当性”的重要性就要远超过“理念”的重要性了。

2. 并非每一个由习律（Konvent）或法律保障的“要求权”都涉及支配关系（Herrschaftsverhältnis）。否则向雇主要求给付工资的劳工，如果受到法庭的支持，也可说是能支配其雇主的了 [5]。事实上这位劳工的真正法律地位不过是契约关系中的一方，对作为另一方的雇主有要求给付工资的“权利”。另一方面，支配关系这个概念也没有排除它可能来自自由契约的例子。例如雇主在生产过程中制定各种规定、下达命令也是一种支配。

封建贵族和其封臣之间的关系，虽然此一封臣是自愿纳入效忠的关系，也是一种**支配**。尽管服从于工厂的纪律是“自愿性”的，不若服从于军队纪律之“非自愿性”，但这并不改变它也是一种**支配关系**这个事实。行政官员的身份根据自由契约订立，可以自由地辞职。有时甚至“子民”（Untertanen）的身份都可以自由取得或放弃。这都无妨于其牵涉一种支配关系。只有在非常有限的情形下，如奴隶制，对支配的臣服才是绝对非自愿性的。

另一方面，如果一个人因垄断而握有经济“力量”，对经济交易的对方可以下达“指令”，我们将不称之为正式的“支配”关系。正如依靠其他某种优越性而来的“影响力”，如性爱的吸引力、高度的运动技巧及迷人的口才等，这些都不构成“支配”。甚至一家大银行凭其优越地位而迫使其他小银行加入垄断式的卡特尔（Kartell）组织，这仍不足以称为“支配”关系。可是如果有某种直接的**号令**和服从关系，那又是另外一回事了。例如大银行对其他小银行下达命令，不论内容是什么，都可能受到后者的遵从，并且前者对后者是否忠实执行这些命令有着监督权。当然，支配关系和非支配关系的分野并不十分明显。两者的分野只是程度上的渐进，而非截然的分割，正如单纯的负债和成为债务奴隶之间的差别。甚至一个“俱乐部”（Salon）<sup>[6]</sup>的地位都可能极接近权威性支配，却不构成“支配”关系。将两者在具体事实中做**截然的**划分是不可能的。可是也正因如此，在**概念**分析层次上对它们做清楚的分辨更显重要。

3. 自然，对支配体系之“正当性”的社会学讨论，只将其视为受支配者的某种心理态度，以及因此而引发的某种实际行为。然而，并非每一项对掌权者的臣服都含有正当性的信念。一个人或一个团体对掌权者的忠诚，可能因投机心理或物质利益的动机



而伪装出来。人们也可能因个人的软弱或无助，在别无选择的情况下而臣服。可是以上这些考虑在分类支配的类型时，并不是决定性的。重要的是下列事实：（1）在某些情况下，支配者对正当性的**坚持** 达到某种显著的程度，同时这些坚持，根据它的支配类型，是“妥当的”（*gilt, valid*）；（2）如果确实妥当，那就肯定了那些自称拥有权威之支配者的地位；同时，也决定了支配者行使支配的可能方式。

而且，正如许多实际例子显示的，一个支配系统可能由于支配者及其行政干部（例如保镖、古罗马的御林军、“红”卫队或“白”卫队）的共同利益，以及被支配者的无助，根本无须假意诉诸“正当性”。然而即使在这种情况下，支配者和他的行政干部之间的关系，由于支配基础的不同，仍可能导致不同类型的正当性。而这不同的正当性类型对支配结构有十足的重要性。

4. “服从”（*Gehorsam, obedience*）的定义是指服从者的行为方向，基本上由命令的内容本身所决定。我们的定义只牵涉正式的义务，而不管服从者对命令内容的价值判断。

5. 从主观而言，命令与行为间的因果次序可能有所不同，尤其是有的服从是因为服从者的“直觉”（*Eingebung*），而有的则是因为双方“所见一同”（*Einfühlung*）之故。然而这项分野对目前所讨论的支配类型之分类并不重要。

6. 支配关系对各种社会关系和文化现象的决定性作用，远比我们初步所了解的来得广泛。例如，学校中的**支配** 关系对所谓的正统的语言和文字（国语）的形式有很大的决定作用。某些自治（*autokephal*）<sup>[7]</sup> 区及其政治领袖使用自治区的方言作为官方语言，经常会使它成为正统的语文形式。有时甚至造成分立的“民族”，如荷兰之与德国分离。父母和学校所定的规则不只决

定了似乎只在外观上非常形式化的文化模式；它同时对年轻人，以及全人类的培养也具有决定性的作用。

7. 支配者及其行政干部表面上看起来只是被支配者的公仆或代理人，这个事实当然不足以否定支配的本质。往后我们将讨论所谓“民主政治”的实质构成要素 [8]。无论如何，任何我们可以想象到的制度，都不能没有权力——即使是最有限的——来发号施令，因此，就有支配。

## 二、支配的三个纯粹类型

正当性支配有三个纯粹类型。对正当性的主张之是否妥当，必须建立于：

1. 理性的 基础——确信法令、规章必须合于法律，以及行使支配者在这些法律规定之下有发号施令之权力（法制型支配，*legale Herrschaft*）。

2. 传统的 基础——确信渊源悠久的传统之神圣性，以及根据传统行使支配者的正当性（传统型支配，*traditionale Herrschaft*）。

3. 卡理斯玛的（*charisma*）基础——对个人及其所启示或制定的道德规范或社会秩序之超凡、神圣性、英雄气概或非凡特质的献身和效忠（卡理斯玛支配，*charismatische Herrschaft*）。

在法制型支配中，一个人之所以服从是由于他服膺依法制定的一些客观的、非个人性的 秩序。他也因此服从因正式法律而占据某项职位、行使支配的人。但服从范围只限于该职位的管辖权。在传统型支配中，支配者个人 因踞有传统所认可的支配地位而得到他人的服从。不过支配者的支配范围亦由传统所限制。在这个情况下，服从是在传统习惯所规定的服从义务范围内对个人的恭顺 [9]。在卡理斯玛支配

中，具有卡理斯玛特质的领袖，受到所有相信其卡理斯玛禀赋者的服从，因为人们确信其启示、英雄气概以及其非凡的禀赋。

1. 上述分类是否有用，端视其能否有助于我们对政治现象的系统性分析而定。“卡理斯玛”，即“天赐恩宠”（Gnadengabe, the gift of grace）的概念，来自早期基督教的词汇。索姆（Rudolf Sohm）在他有关基督教教权制的研究《教会法》（*Kirchenrecht*）一书中 [\[10\]](#)，首先澄清这个概念的本质，虽然他使用的是另一个名词。另外一些学者，例如贺尔（K. Holl）[\[11\]](#) 在《狂热与忏悔》（*Enthusiasmus und Bussgewalt*，1898）一书中，曾经讨论这个现象的某些重要作用。因此它并不是个新的东西。

2. 下面详细讨论的这三个理想类型通常并不是以“纯粹”的形式出现在历史中。这个事实当然不能作为反对我们所要在概念上尽可能清楚地分辨它们的一个理由。就此而言，这个问题并不别于其他。后文将讨论到卡理斯玛支配的例行化（*Veralltäglicung, routinization*）。于此我们会看到，这个概念将如何地增进我们对各种实际的支配形式的了解。但即使如此，我们仍可以说每一个有关支配的历史现象并非如“一本摊开的书”那样清楚。与纯粹的历史研究相较，我们不该轻视以社会学的类型来分析的好处 [\[12\]](#)。也就是说，我们可以用社会学的类型来决定某一具体的支配形式是否符合或接近某种类型的支配，如“卡理斯玛”“世袭性卡理斯玛”（*Erbcharisma*，第十、十一节）“职位性卡理斯玛”（*Amtscharisma*）“家父长制”（*Patriarchalismus*，第七节）“官僚制”（*Bürokratie*，第四节）以及“身份制”（*Stände*）的支配等。这些清晰的概念将有

助于我们的讨论和分析。然而本书作者也绝不认为，下文所要发展的这些概念架构，可以涵盖整个具体的历史事实。

---

[1] 韦伯界定“权力”为：在社会关系内，行动者具有可以排除各种抗拒以贯彻其意志的可能性（Chance），不论此一可能性基础为何。“支配”与“权力”不同之处在于：“支配”一词在社会学概念上必段更严密，它仅意味着一个命令受到服从的可能性而已。

[2] 韦伯在Autorität一词用了引号并加括号放在Herrschaft之后，表示这是可以互换的一个口语词，不过此句文意清楚指出尚未涉及服从的基础。此章主要在讨论正当性支配的类型。Herrschaft一词，我们经过仔细的考虑之后，决定不采用《经济与社会》一书的英文版编译者Roth和Wittich的译法，而根据Raymond Aron和W. G. Runciman，将之译为“支配”（domination），认为这才是最妥当的。较之于“domination”，Roth和Wittich所用的“权威”

（authority）一词就显得意义狭窄得多，因为它主要指的只是特定的人物在权力当中的地位。对Roth和Wittich这种折中用法更不利的是，这样一来就会模糊了韦伯之系统化的严密本质与精致的匀称性。我们必须承认韦伯是试图以一人格化的形式来处理支配与领导的问题。正如我们下面会看到的：就此而言，“权威”一词的确是合适的。但在另一方面来说，“正当支配的三个纯粹类型”理论，乃是要就政治体系全貌及其各自的意识形态的基础来研究，而不只是政府之权威的问题而已。“统治”（rule）一词也不错，然而它还是太狭隘了，只能照顾到统治的行动这一方面，虽然它已相当适合于正确地显现出支配者（Herrscher）与被支配者（die Beherrschten）之间的关系来。基于上述理由，本书在大多数场合将Herrschaft一词译为“支配”，“权威”则偶尔用之。

[3] 每个追求长期存在的政权，它们的领袖都需要被统治者（至少是那些有社会影响力的阶层）的认可，参阅*Gesammelte Politische Schriften*（3rd ed. 1971，以下简称为*GPS*），p. 339。

[4] *Wertrationalität*有时亦译为“价值理性”，韦伯认为社会行为的取向取决于下列四种态度：1. 工具理性，或译目的理性（*Zweckrationalität*）；2. 价值理性；3. 情感，特别是情绪性；4. 传统，亦即习性。

[5] 加入（营利事业的）支配关系社会中，形式上是自由的。但是，解雇一事形式上也同样是“自由”的；因此，被治者与被雇者通常在接受劳工市场条件的同时，也屈服于营利事业的规范之下。加入某一企业的自由，并未改变企业的支配特性。基于“契约”受到重视这样的基础上，使得资本主义企业变成非常典型的“法律式”的“支配关系”。详见*Wissenschaftslehre*（4th ed.），pp. 476—477。

[6] 意指由名人（如文学家、艺术家、政府要员等）私自在家中组成的团体。

[7] “自治”（*Autokephalie*）意指一个团体的首领及干部系依该团体自身之规律来指派。韦伯认为除了全然“自治”与“自律”（*Autonomie*）的团体外，有些团体在不同的情境下可兼具“自治”与“他治”（*Heterokephalie*），“自律”与“他律”（*Heteronomie*）的性格。

[8] 民主政治的实质构成要素——这一点，韦伯在理论的层面上曾不断地加以典范式说明；并且于其政治论文中，以假说的方式，强烈地表现出其中的价值问题。在他的社会学里，他很形式地讨论民主政治的理论，并且举出这种政体的各种变型及变化的可能性（见*WuG*，p. 130）；在这个部分里，有关民主政治之实质要素这方面的理论，他只做了范围极广的重点式呈现，一方面是由于第一次世界大战后不到



几年他便过世了，另一方面则是因为这样的问题也很难以“毫无价值立场”的方式加以陈述。不过，他还是认为有说明清楚的可能，这点可见于《学术作为一种志业》（“Wissenschaft als Beruf”，见《韦伯作品集（一）：学术与政治》中的论述。按照韦伯的意思，关于民主政治的实质要素该置于他作品的后半部，亦即在他构思中的《国家社会学》中加以讨论。

[9] “家”，是恭顺（Pietät）与支配的原始基础，也是其他许多团体的基础。就“支配”而言，家是（1）较强，以及（2）较富经验与知识者支配的基础，因此是男子对妇孺，有体力者对能力较小者，大人对小孩，长老对年轻人支配的基础。再就恭顺而言，家是臣属者对拥有权威者之恭顺的基础，也是他们彼此间相互恭顺的基础。由于对祖先的恭顺，恭顺乃渗透入宗教。又因为家产制下的官吏、随从、封臣的恭顺，而渗入这些原具有家之性格的诸种关系内。就经济与人际关系而言，“家”，就其纯粹的形式——不一定是原始的形式——实具有一种团结性，它处理不管是对外、财产共有，以及家族内共产制下的共同消费的问题（*Economy and Society* Vol. I, p. 359）。Pietät，此处译为“恭顺”，在中文或较近韦伯原意。韦伯所谓的“恭顺”，大致而言可说是一种骨肉之情，对长上孝悌恭顺，对手足则发挥兄弟爱、骨肉爱，而与所谓的客观性、就事论事（Sachlichkeit）、计算（Rechenhaftigkeit）等一般说来是相对立的。恭顺虽是以家为其原始母胎，但逐渐会渗透到原有的家之外，而成为许多其他人际关系的基础。见本书第三章《传统型支配》。

[10] Rudolf Sohm（1841—1917），德国人，法制史学者，历任哥丁根、弗莱堡、莱比锡等校教授，专攻德国法、罗马法，晚年从事教会法之研究。



[11] K. Holl (1866—1926)，德国人，基督新教神学家、教会史家。曾任柏林大学教授及校长，为研究马丁·路德之重要学者。

[12] 韦伯在“具有官僚式管理机构的法制支配关系”的标题里说得很清楚，处理法制型的支配类型问题，并不直接就是处理官僚政治的支配关系，而是处理含有官僚行政组织的支配关系类型。

## 第二章

# 具有官僚制管理干部的法制型支配

注：为了以后比较之方便，本章有意地从现代的特殊管理机构开始讨论 [\[1\]](#)。

### 三、法制型支配：纯粹类型

法制型支配的基础在于下列几个互相依存的想法，能被接受为妥当：

1. 任何一个法律规范都可以根据目的理性或价值理性（或两者并立）的基础，经由协议或强制的手段来建立 [\[2\]](#)，并且至少可以要求该组织的成员对它服从。然而它经常延伸至所有受其权力笼罩的人——就领域团体而言，即是包括居住于某领土之上的所有人 [\[3\]](#)。这些人之间的社会关系，或其社会行动的诸种形式，受到该组织的规则所管辖。

2. 任何法律体系基本上都是由一些抽象规则 依首尾一贯的系统所构成。一般而言，它是由人们有意加以创立的 [\[4\]](#)。而且，司法乃这些抽象规则之运用于具体的事例；为满足组织的成员理性地追求其利益而设的行政程序，由规范组织的基本原则详细规定。它不得逾越法令对施行政程序所设限制，并且必须遵循某些一般化的原则，这些行政程序必须受到组织规范的认可，或至少不反对。

3. 准此，典型的支配者，即“上级”，自身也得服从于一套无私的法令和程序。他的决定和对下属的命令，都受到这项秩序的指引。

不但那些一般称之为“官员”的法律执行者如此，另外一类人，如民选的总统亦须如此。

4. 服从支配的人是以组织的“成员”的身份而服从的，他所服从的，也只是该组织的“法律”。

此处所说的成员可以是一个自愿性社团（Verein）<sup>[5]</sup>、一个共同体（Gemeinde）<sup>[6]</sup> 或一个教会的一分子，也可以是一个国家的公民。

5. 与以上第三点相应一致的是，组织的成员之所以服从一个支配者，并非服从他个人，而是服从一个无私的秩序。因此，成员对掌握权威者服从的义务，只限于这项秩序所给予的、为理性所界定的、切实的管辖权范围之内。

以下可以说是理性的法制型支配的基本类别：

(1) 有持续不断受规则所约束的行为与正式经营（Betrieb）<sup>[7]</sup>。

(2) 有明显范围的权限（管辖权，Zuständigkeit）。这包括：

- a. 执行因为系统分工而分化出来的特定功能的义务。
- b. 赋予在职者某些必要的权力。
- c. 有明确规定的必要强制手段；以及使用这些强制手段的明确限制。

一个根据这种原则而进行的经营，我们称之为“机关”（Behörde）。

就此意义而言，“机关”存在于许多大规模的私人企业、政党与军队之中，“国家”与“教会”也一样。民选的总统、内阁的部长或民选的“人民代表”，在这个意义上也可以视为“机关”。然而此处不是讨论这些概念的地方。并非每一个管理机关都具备**强制权**。可是这项分别对目前的讨论并不是顶重要。

(3) 各种职位的组织是依照官职层级制 (Amtshierarchie) 的原则。亦即，每一个较低职位都在其上级的控制和监督之下。下属有权利对上级申诉其不满。这些抱怨能否，以及在什么情况下，引发高阶层的“纠正”措施；或者由成为抱怨对象的低阶层者自行加以改变，各个层级组织对以上这个问题可各有不同的处理方式。

(4) 节制一个职位行为的原则，可能是：

a. 技术性的法规。

b. 规范 [\[8\]](#)。

无论是何种情况，这些原则的运用与实施必须有专业的训练，才可能达到完全理性的地步。因此一般而言，仅当一个人具备了适当的专业训练之后，才有资格成为这个组织化团体的一员，才有资格接受正式职位的任命。因此，无论这个组织是政治性的、宗教性的、经济性的——特别是资本主义式的——或其他的性质，任何一个理性化组织的行政干部，都是由“官员” (Beamte) 组成的。

(5) 就理性的组织而言，原则上行政干部的成员必须绝对地和生产工具的所有权，或管理的所有权分离。属于行政干部的官员、雇员和工人自己并不拥有那些物质的生产工具或管理机关。他们只是使用这些工具，接受金钱或其他形式的报酬。官员有义务提出使用它们的会计报告。原则上，组织（也就是经营）的财产（资本）必须和官

员的家计 (Haushalt) 分开。因此，经营的场所 (办公室, Büro) 也必须和起居场所分离。

(6) 在理性类型的组织中，在职者也不可能占有 (Appropriation) 该正式职位。某些特殊情况下，在职者有“权利”据有某项“职位”，如法官或是最近愈来愈多的事务官及劳工。可是这并不意味着他们可据该职位为私有，而是为了使他们能保障行使职权的纯粹客观性和“独立性”，使其符合相关的规范而已。

(7) 行政措施、决议和规令都以文字的形式提出及记录。甚至在某些必须以口头讨论的例子中亦如此。这个原则至少适用于初步讨论、提案、最终决议，以及所有各种的命令和法规。见之于文字的资料和官员的持续管理，两者共同构成“办公室” (Büro)。这是现代任何有组织行动 (Verbandshandeln) 的核心焦点 [9]。

(8) 法制型支配的实施可以有多种不同的方式。后文将再区分及讨论。下文对理念型的分析暂限于一个最清楚可辨的支配结构，“官吏制度” (Beamtentum) 或“官僚制” (Bürokratie)。

在上述提纲式的讨论中，我们不曾言及什么样的首长最适合法制型的支配系统。在下个阶段的讨论中，我们将清楚何以要将这个问题暂时搁置的理由。许多重要的理性支配形式，其最终权威的源泉来自其他的类型。如世袭性卡理斯玛支配（世袭的君主制是一例）和由全民投票产生的总统之纯粹卡理斯玛支配即是。其他又如内阁制的行政形态，在许多关键处也会涉及理性的成分，可是却是由官僚型支配和卡理斯玛支配共同组成。而更有一些组织，不论是官僚型或卡理斯玛型，都受命于其他组织的首长之支配。如一个内阁制政府的部会首长，其之所以成为部长，乃因他在政党中的支配地位。此种理性的、法制的官僚系统，在任

何情况、任何背景底下都能施行。它是日常事务的行政管理中，最为重要的机能。因为所谓的管理（Verwaltung），正是支配在日常生活 中的运用和执行。

## 四、法制型支配：纯粹类型（续）

法制型支配的最纯粹执行方式，是通过一个官僚制的管理干部。只有组织的最高行政首长是由占有、选举或继承的方式而享有支配地位（Herrenstellung）。而即使是他的支配亦只限于法律规定的管辖和权限。在最高权威底下的整个管理干部，以最纯粹型而言，乃由个别任命的官员组成。他们组成一个“一元制”（Monokratie）而非“合议制”（Kollegialität）的组织，下文将再讨论。这些官员依以下标准行事：

1. 他们在私人生活方面是自由的；唯有在公共领域里，才有服从支配的义务。

2. 他们以清楚界定的职位阶层制 组织起来。

3. 每一个职位的权限 都由法令清楚规定。

4. 职位基于契约。因此原则上它是自由选择的。

5. 人员的选择根据专业的资格。在大多数理性组织中，它由考试或证明技术资格的学位证书加以检定。这些行政人员是任命的，而非民选的。

6. 他们的报酬是货币 形式的固定薪资。大多数并且享有领取退休金的权利。只有在某些情况下，尤其是私人企业中，负责雇用的支配当局才有权终止这项任命。可是被雇者永远有权自由辞职。薪资依个人在阶层中的地位决定。可是除了职位等之标准外，职位所负的责任以及在职者的“社会地位”，也可能决定薪资的多寡。（参见《经济与社会》第四章）



7. 职位是在职者唯一，或至少是最重要的职业。

8. 职位即前途。“升迁”制度是由上级依据年资与业绩，或是两个标准一起而决定的。

9. 官员与行政工具的所有权完全分离，而且不得据该项职位为己有。

10. 在办理公事时，他必须遵从组织严格、有系统的纪律 和控制。

此类组织原则上可以同样简单地应用于许多不同的领域。它可以应用于营利的私人企业或慈善机构，或任何各式各样、以物质利益或精神理想为目标的私人组织。它可以同样应用于政治或宗教组织。它们与上述理念型或有距离，然而确曾存在于各种领域中。

1. 例如，不论是私人诊所，还是由慈善基金会或宗教团体支持的医院，都存在着官僚组织。而现代（天主）教会内助理司祭（Kaplanokratie）<sup>[10]</sup> 的行政角色可以说明官僚的组织结构。以前教会的俸禄在很大的程度上是由私人支配的；如今则受教会组织的管理。此外，普世教区（Universalepiskopat，即教皇）的观念也显示这点。教皇这个职位就等于对宗教事务法定的普遍“管辖权”。“教皇无误论”（Infallibilität）这个观念意指教皇普遍无所不在的管辖权。但是此一无误的权威却只限于在职务范围内“来自圣座的”（ex cathedra）行为。这就表示在职者的私人事务和公务之间，有明显的区分<sup>[11]</sup>。同样的现象存在于大规模的资本主义企业中。而且企业的规模愈大，官僚的角色愈重要。政党 的情况亦如此，这将留待以后再论。最后，现代军队基本上也是一个官僚组织，其行政业务由一种称为“军官”的特殊军事人员负责执行。

2. 如果使用人员的主要原则是以**任命**的方式，那么这个组织将最接近官僚支配的理念型。由民选官员构成的阶层组织不可能存在，因为每一个下属都可能通过选举独立自存，而其观点则无复仰赖上司的判断。（有关民选官员的讨论，见以下第十四节）

3. 以契约来任命行政人员，使得自由选择成为可能。这对现代官僚组织非常重要。如果一个层级化的组织对管辖和权限有着无私的规定，可是却由**非自由**的行政人员组成——如奴隶或“家士”（ministeriales）<sup>[12]</sup>，即使他们依官僚系统的方式办事，我们仍称此类组织为“家产官僚制”（Patrimonialbrokratie）。

4. 专业能力在官僚组织内所扮演的角色，日渐重要。甚至政党的党工或工会的干部都需要**专门的**知识，虽然此类知识的来源通常是经验，而非正式的训练。在现代国家中，唯一不需要具备专业资格的“职位”是部长和总统。这只显示，他们只是形式上而非实质上的“官员”<sup>[13]</sup>，正如大型企业的总经理或总裁。资本主义中企业家的“职位”正如以前的君主一般，为私人所占据，此点毫无疑问。因此在官僚组织之最顶端，必然有一**非纯粹**官僚化的因子。由此方面看来，官僚系统这种组织类型，只是利用某种特殊的管理干部（Verwaltungsstab）来施行支配的手段。

5. 行政官员通常获得定额的、**常规的**薪资（Gehalt）。相对于此，我们称那些因私人占有职位而来的收入为“俸禄”（Pfründe, benefice）<sup>[14]</sup>。（有关此概念的讨论，参见以下第八节）官僚薪资的给付方式，一般而言是货币。虽然这与官僚

组织这个概念的本质无关，不过这种给付方式却最适合纯粹型。以其他实物作为薪资易于接近俸禄性质。而接受俸禄作为报酬，一般而言，是意味着在职者有机会据该项职位为私有，并赚取收益 [\[15\]](#)。然而这两种给俸形态间，有着许多不同类别的过渡型。将职位出租或出售，或利用职位获取各种利益和收入，这些在理念型的官僚组织中是没有的。（参看第七a节第3点）

6. 那些不构成在职者主要职业的“职位”，特别是一些“荣誉”性质的职位，属于其他范畴，留待以后讨论（参见第十九节f）。典型的“官僚制”之官员以其职位作为其主要职业。

7. 至于官员与行政工具所有权两者之间的分离，不管在公共行政机构及私人行政组织，如大规模的资本主义企业，都是如此。

8. 合议制的“机关”将在底下分开讨论（参见第十五节）。目前它们正处于急速地消失中。取而代之的是，不论在形式上或实质上都服从于一元的首长支配的组织形态。例如普鲁士的合议制“政府”组织，早就由一元的“地区首长”（Regierungspräsident）取而代之。促成此项发展的决定性因素是，对迅速而明确的决定之需要，以及为了避免不同意见之间必要的妥协和善变的多数表决。

9. 现代军队里的军官，是一种任命的官员。他具有某些身份上的特征。这将在《经济与社会》一书第四章中讨论。就此而言，现代军队的军官与其他的类型，如民选的军事领袖、卡理斯玛型的佣兵领袖（condottiere，参见第十a节）、其他资本主义式佣兵的军官，以及用金钱换来军职的军官（参见第七a节）等，有显著的不同 [\[16\]](#)。在这诸种不同类型间，有渐进的歧义性。在家产制政体下，与行政工具分离的“仆人”（Diener），为资本

主义目的而召集佣兵的老板，以及资本主义制度下的私人企业家，这些都是现代行政官僚组织的先驱者。下面将对它们做详细的讨论。

## 五、一元化领导的官僚制

来自各方面的经验都显示，纯粹官僚型的行政组织——即一元化领导的官僚制——由纯技术的观点来看，可能会获得最高的效率。就此意义而言，它乃是对人类行使支配的已知方式中，最为理性者。在明确性、稳定性、纪律的严格性以及可赖性诸方面，它都比其他形式的组织优越。因此，不论是组织的领导者或其他涉及组织的人，都能计算组织的行动后果。最后，在纯技术的、高效率及运作范围之广泛性方面，它亦优于其他类型的组织。其形式并且可以应用于所有种类的管理工作。

在所有领域中，“现代的”组织形式之发展即是官僚制行政组织之发展与不断的扩散。教会、国家、军队、政党、营利企业、利益团体、基金会、俱乐部等，均为如此。拿最显著的例子来说，官僚组织的发展是现代西方国家的根源。不论与此形态不相合的组织形式有多少，如合议制的代议机构、国会中的各种委员会、苏维埃、荣誉职位、业余法官等；不论人们对“官僚的形式主义”有多少抱怨，在任何领域中，要想象一个没有专业人员的持续性行政工作，几乎是一种幻觉。我们调整日常生活的整个形态以适应这个组织架构。在其他条件不变的情况下，如果说官僚制的管理系统由技术观点来看是最理性的，那么处理大量行政的需要，使它在今天变得格外的不可或缺。就行政范畴而言，除了“官僚制化”及“外行主义”（Dilettantismus）外，我们别无选择。

官僚行政系统之所以优越，主要是因为专业知识在其中所扮演的角色。在现代科技以及经济生产企业技术的发展下，专业知识在近代已成为绝对的不可或缺。准此，经济生产到底是以资本主义方式或社会主义方式来组织，实质上并无多大差别。实际上，如果社会主义式的经济组织在技术和效率方面要达到类似资本主义下的水平，专业官僚更是格外重要。

如果为官僚系统所控制的人们，企图逃避现存官僚组织的影响力，则一般而言，只有建立另外一个组织才有可能。然而这个组织也将同样地官僚化。相同地，现存官僚组织的继续运作，乃由一些最强而有力的利益所驱使。这些利益的性质是物质的、客观的，但同时也是理念的。缺乏它，像我们目前这种将官员、雇员、工人与行政工具的所有权分离、同时却又深深依赖纪律和技术训练的社会，是不可能继续运作的。唯有的例外是那些仍保有谋生工具的团体，如农民。甚至在武力革命或外敌占领的情况下，一般而言官僚机器仍将继续运行，一如它在前任的合法政府底下。

问题永远是：谁掌握了现存的官僚机器？非技术专家控制官僚机器的可能性非常有限。一般而言，最高阶层的专业行政人员的意见，至终将克服其名义上的上级——即内阁部长。后者经常不是专家。

官僚系统发展的原因绝不止一端。可是不可否认地，资本主义制度扮演着一个非常重要的角色。没有了官僚制度，资本主义确实不可能发展。而任何理性型的社会主义将只是接收这个官僚制度，并增加其重要性。在资本主义的羽翼下，其发展造成了稳定的、严格的、密集的、可计算的行政系统之迫切需要。对任何种类的大规模行政组织而言，上述需要具有无比的重要性。不论是在政治、宗教或经济领域，唯有缩小行政组织至较小的规模，才有可能较大程度地摆脱其影响。另一方面，资本主义在近代阶段的发展需要官僚系统，虽然两者

的发展各有不同的历史 根源。而资本主义反过来也为官僚化的管理组织提供了最理性的经济基础，并使后者发展成最理性的形式。特别是从财政的观点而言，资本主义提供了必要的货币 形式的基础 [17]。

高度效率的官僚化行政组织除了需要这个财政条件之外，在交通和运输方面，另外还需要某些极为重要的条件。官僚组织运作的确切性有赖于铁路、电报和电话。并且它对这些服务的依赖性愈来愈大。社会主义的组织并不能改变这个事实。社会主义制度是否能如资本主义秩序般提供严格的官僚组织以某些必要的条件，这是一个问题（参见《经济与社会》第二章第十二节） [18]。事实上，社会主义比资本主义可能需要更高层次的形式官僚化。如果在社会主义下，没有官僚化的制度，那么这将暴露出另一个根本的非理性因素——即社会学经常遇到的，形式理性和实质理性之间的冲突。

官僚化的行政系统意味着基本上是通过知识 来支配。它之所以那么理性化，乃来自这项特征。一方面，专业性 的知识本身即足以保证非常的权力地位。另一方面，官僚组织，或利用官僚组织的支配者，又可能以处理政治事务所累积的经验和知识，来增强其权力。他们通过其职位的运作可了解许多事件的真相，并且得以接近许多只对他们开放的资料。“职务机密”的概念虽非官僚组织所特有，却是它运作的典型作风。它和专业性知识的关系，有几分类似商业机密和技术知识的关系。它是追逐权力的产物。

只有资本主义下的资本家，才能在技术知识及事实认知方面，超越官僚组织，不过只限于前者感兴趣的范围之内。只有 此类人才有能力多多少少避免受到理性的官僚知识之控制。在大规模 的组织下，其他所有人都不可避免地受制于官僚系统的控制，正如他们受制于大规模生产的精确机械。



一般而言，官僚化支配有下列的社会影响：

1. 它对专业能力的重视使人才甄选范围尽可能的扩大，因此有平等化（Nivellierung, levelling）的倾向。

2. 由于专业训练倾向尽可能延长——目前通常持续到三十岁，它因此有金权政治的倾向。

3. 形式化的、不受私人因素影响（Unpersönlichkeit）的精神取得主导地位：所谓的Sine ira et studio，即无恨亦无爱。因此也没有“感情”或“狂热”。与私人考虑无关的直率责任观成为主导的规范。“不问对象为谁”，每一个人都获得形式上的平等对待；亦即每一个人都被视为处于相同的情况中。这是理想的行政官员处理其公务的精神。

官僚体系的发展大大有助于身份地位的平等，这是历史上一般性的趋势。另一方面，每一个社会平等化的过程，都因排除那些借特权地位，或借掌握行政工具及行政权力而统治的人，而为官僚体系的发展创造了有利的条件。由于“平等”的原则，它也排除了那些借财富以取得“荣誉性”或“玩票性”职位的人。官僚系统的发展到处都成为群众民主的前兆。关于群众民主，将在他处与另外的问题合并讨论 [\[19\]](#)。

理性官僚制的“精神”，一般而言，有下列几个通性：

1. 形式主义。此一现象之所以盛行，是由于人对其自身处境的安全之考虑（姑不论其内容为何）。否则，武断裁量权之门将大开。形式主义因此至少也是一道防线。

2. 另外与上述的精神明显相反——有时确实也相反——的趋势。此即，行政官员倾向于从一种实质上是功利主义的观点，也就是从被支配者的福利观点，来看待其行政功能。可是这种功利主义的倾向，一般是以形式的、规律性的措施表达出来，因此也具有形式主义的精神（这点将于《法律社会学》中讨论）。这种实质理性之趋势 [\[20\]](#)，

受到所有被支配者——不过并不属于上述第一点中所提到的想要保护  
既得利益之团体——的支持。由此而引发的诸问题，属于“民主”理论  
的范围。

---

[1]. “管理机构”（Verwaltung, administration）绝不是仅存  
在于公共法的概念。我们也必须认识到私有管理机构的存在，例如在  
家 或企业中，同样也存在着类似由国家或其他公共机构（亦即国家本  
身机构或由国家授权的他律性机构）所运使的管理机构。就其最广义  
而言，“公共行政”不只包括立法与司法，而且也包括其他剩余的活  
动——我们称之为“统治”（Regierung, government），详见 *WuG* ,  
p. 389。日译本径译 *Verwaltung* 为“行政”，虽然其译者亦承认如此译  
法不免损害其原有横跨公、私 两个领域的意义。《支配の 诸类  
型》，pp. 17—18。中文基本上译为“管理”，然而有时视文意亦译为  
“行政”。

[2]. 有关法律规范建立的问题，参见 *Economy and Society* ,  
Vol. I, p. 37。

[3] 参见 *Economy and Society* , Vol. I, pp. 50—51。

[4]. 法制型支配中的“法”是（1）抽象的；（2）一种制定的规  
则。传统型支配中的“法”既非制定规则，在纯粹家父长制结构的支  
配下，又因掌权者的**专断**，使“法”的规制性极度缩小，乃至根本不  
存在——例如在苏丹式支配下。相反的，在身份制结构的支配下，  
“法”成为各种具体的特权的总和，而非抽象的规则。至于卡理斯玛  
支配，就其本质而言，是与“规则”不兼容的。

[5]. “社团”，依韦伯定义可分为“自愿性社团”与“强制性社  
团”，德文分别是 *Verein* 与 *Anstalt*。

[6] 韦伯在本书第四章《卡理斯玛支配》中，用Gemeinde一词来称呼“卡理斯玛共同体”，因此也包括了军事等非宗教性卡理斯玛的情况。然而此处主要讨论的是法制型支配，显然与上述含意无涉。Gemeinde一语，通常指：（1）自治公共团体，特别是“地方公共团体”；（2）具有共同信仰的“宗教性团体”。韦伯在本书他处也多遵从此一用法。

[7] 某种特殊的且具持续性的理性行为，我们称之为“经营”。见 *Economy and Society* , Vol. I, p. 52, 英译 enterprise 或 business。故在企业有经营外，亦可能有行政事务的经营，外交的经营及学问的经营等。

[8] 在法制型支配下，发号施令者自己也应服从于一个规则，亦即服从于法律或行政规则。正文中所谓的“技术性的法规”与“规范”，或即相当于此处之“行政规则”与“法律”。然而所谓的“行政规则”，此种规范只具体呈现在对国家官员职责的指示，而不能建立任何个人的权利。因此此处若视“所有受到保护的私人利益，不能被视为保证了的权利，而只不过是单纯地反映出这些行政规则的妥当性而已”时（*Economy and Society* , Vol. II, p. 644），则正文里的“规范”当意指由法律强制并予以保障的，一如赋予了请求权利的客观的法。对此一区分韦伯并没有解释。当用“技术性法规”一词时，他也许意指一规定的处理事务的程序，其颁布主要是基于直接职务执行的效率的考虑；当用“规范”一词时，他可能意指有些限制处理方式的法规是基于效率以外的一些考虑。当然，在某个意义上，所有法规皆为规范，因为它们是处理事务的准则；但是否受到服从，却不一定。

[9] “有组织行动”意指（a）为贯彻组织秩序，由管理干部本身凭借其执政权或代表权之正当性而遂行的行动；（b）组织成员们接受

管理干部依据规章所指导的（和组织有关的）行动，有时亦译为“团体行动”。详见韦伯，《社会学的基本概念》（台北，1993），p. 84。

[10] 所谓“助理司祭”，乃是在教区甚大或有其他特殊情况下，为辅佐主任司祭而常设的代理司祭。此种助理司祭自中世纪初期即已存在，惟当时是由主任司祭所任免。特伦特（Trent）大公会议亦未能就此点做任何改革。到了十九世纪初，任免权习惯上由主教掌握，助理司祭对主任司祭的独立性乃得以增强。根据现行教会法典，主教于任免助理司祭时，应征询主任司祭的意见。韦伯说过：天主教会对各种中介权力的清除，最初乃针对封建力量，其次又扩展到所有独立的地方性中介力量。清除运动自教宗格列高利七世（Gregory VII）开始，经特伦特大公会议及梵蒂冈大公会议，最后在庇护十世（Pius X）的诏令下宣告结束。这些中介力量就这样被转化为罗马教廷的纯粹职员，而形式上原本完全从属性的“助理司祭”（监督世俗组织的辅助性教士），在此过程中不断扩大其实际的影响力（此一过程主要是基于天主教会政治性的组织）。这个过程因此也代表官僚制的进展。

*Economy and Society* , Vol. II, pp. 985–986.

[11] 根据韦伯所说，罗马主教自古以来就取得不同于其他地区主教的特殊权威。但是，此一权威纯粹来自卡理斯玛。“绝非近代意义的首位权之义；诸如具有明确的教义上的权威。也非普遍管辖权——就上诉的职权或甚至与地方权力竞争时的主教管辖权而言……只有在经过官僚化及智性化过程的近代教会，才将管辖权转化为一种‘职位性卡理斯玛’，并开始区分职务（‘来自圣座的’）与在职者，此种区别乃所有的官僚制之特征。” *Economy and Society* , Vol. II, p. 1140. 众所周知，天主教会中来自圣座 的行为（即依据职权 的行为）是与单纯个人的行为有明确的区分。教皇所发有关信仰、伦理教

义之“教皇谕令”（*locutio ex cathedra*）是正确无误的。但当他仅以一种学者身份发表意见时，却非如此。教皇首位权的确立虽有长久历史，但要到1869—1870年的梵蒂冈大公会议才予以确定，“教皇无误”也在这次会议中宣告为教义。

[12] 所谓“家士”，是指非自由人出身而被其主人用来担任重要家职或军事职务者。他们因为工作的性质，无法参与直接的生产劳动，原则上从主人接受土地（“服务领地”，*Dienstland*），由之得到收入。因本非自由人，他们的任免或领地的收还，理论上主人可自由为之。此点——与独立性强而出身自由人的封建家臣不同——是他们会被任命为某些官吏的因素。无论如何，他们既被授予土地，即具有领主的地位。当他们的主人是一国之君时，他们所担任的家职也可能包括“宫宰”等最高的官职，因此地位逐渐升到一般自由人之上。到了十三世纪左右，他们更明确地占有下层“贵族”的地位，所谓“骑士”大部分便来自此一阶层。

[13] 参见本书第十一章《代表制》。

[14] 我们称所有下列的情形为“俸禄”（*Pfr ü nde*）与“俸禄的”官职组织：将来自财货的固定收入，包括土地与其他基本上为经济用益权的收入，赐给官吏享用终生，以酬谢其履行（不管是真实的还是虚拟的）官职义务，这些财货被君主永远地赐予官吏以提供他们经济的保障。

[15] 有关“俸禄”之各种类型，参见本书第三章《传统型支配》。

[16] 关于“民选的军事领袖”，如塔西图斯（*Tacitus*）时代选举制下的将军，以及罗马由军队欢呼赞同而任命的政务官，都属此类。所谓“卡理斯玛型的佣兵领袖”与“资本主义企业式召来的领导佣兵的军官”，其间区别不太清楚。韦伯通常将佣兵领袖定义为“资



本主义式的军队企业家”（即：为资本主义式目的而拥有佣兵者）。佣兵领袖或兼有卡理斯玛和企业家的性格。

[17] 它（资本主义）是经济的基础，在这基础上官僚政治 可以开展，*Economy and Society* , Vol. 1, p. 224。

[18] 韦伯在《经济与社会》第二章第十二节讨论的是没有“货币”的经济在技术上的困难。韦伯认为想通过完全社会主义化的过程而取消所有的价格一事，基本上是不可能的。

[19] 参见本书第十章《非支配性的团体行政与代表制行政》。

[20] 实质理性的趋势——韦伯在他的社会学中，一贯的使用思想上两极的形式理性与实质理性这个对称观念作为分析的范畴，并且在其经济社会学、法律社会学及支配社会学中一致如此使用。其中，特别是有关市民社会发展的过程之分析，韦伯认为发展的动力是建立在这个（两极观念的）紧张性之上；他处处表示，以社会主义国家方式所组成的现代群众民主政治之特色，即在于具有实质理性化的趋势。想要用具体经验的分析将各个有合理结构的社会整体说明清楚，就必须把上述这个理性化的趋势，以及与它同时存在的相反趋势（特别是推动此一趋势的阶层），提出来加以清楚地分说。此处亦显示出，对韦伯而言，任何过程的开展，都包含有人在社会的约束与社会冲突中所表现出来的反复性与间歇性的社会行为（如行动、忍耐、放弃）。所有祭祀的理性化趋势都可以确定为是实质的理性化。在俗世的支配关系的范畴里，实质层面的理性化首先在家父长制官僚体系中生根，并且在开明专制时期达到高峰；然后在纯粹竞争的资本主义时代，由于受到形式性、合法性的民主政治的革命性突破的压力，这个实质的理性化有了退缩的趋势；然而，在现代的社会主义国家中，它又再度强而有力地找到了立足点：社会性的市场经济被当作目标，而且实质性的法律理想——奠基于相称的社会政治学的基础上——不断地把纯



粹的法律形式主义压低，而回转到行政管理与法院判决的实质层面。同样的，我们也可以察觉到（就在北美合众国里）实质的正当性原则也增强了。在此，值得我们思虑的问题是：只要理性化的整体趋势还不断存在的话，而且在没有受到非理性化的反动及扬弃的情形下，那么，无论何种实质的理性化追求——在实际上对某一特定目标（具体目的）之合理性的追求——都有逐渐被形式性的目的（亦即工具理性）超越的趋势。

## 第三章

# 传统型支配

## 六、纯粹类型

如果某一支配的正当性是来自其所宣称、同时也为旁人所信服的、“历代相传”的规则及权力的神圣性，则我们称此种支配为传统型支配。支配者的产生是依传统性的惯例，而人们之所以服从也是由于他们因袭的身份。此种支配团体（Herrschaftsverband），就其最简单的例子而言，奠基于经由共同培养出来的个人恭顺上。支配者并非工作的“上级”，而是个人的主人。他的管理干部主要并非“官吏”，而是“随从”。至于被统治者或是他“传统的伙伴”（参看第七a节），或是他的“子民”（Untertanen），而非一个结合体的“成员”。管理干部与主子间的关系取决于个人的忠诚，而非官吏无私的职责观念。

听命行事并非格于明文规定，而是由于某个经由传统——或由传统的支配者所指定——而踞有支配地位的个人。这个人的命令由下列两种方式之一而获得正当性：

a. 部分由于直接限定了命令内容 的某种传统 <sup>[1]</sup>，而且只有在某个限度之内被认为妥当。越过此一限度，则将危及支配者的传统性地位。

b. 部分由于传统 在某个程度内给予支配者恣意而行的自由。

此一传统的特权主要是基于下列事实：个人的服从义务在本质上倾向无限大 [2]。

从而导致双重的层面：

- a. 受特殊传统所约束的行为层面。
- b. 不受特殊规则限定的行为层面。

就后一层面而言，支配者可以自由依其个人喜好而施惠，特别是为了得到礼物回报——这是“规费”（Gebühren）的历史根源。只要他是完全照原则行事，那么这些礼物与回报是基于道德常识及公平的考虑，或是基于利害权宜的考虑。但与法制型支配的情况不同，这些原则皆非形式化的原则 [3]。权力的实际运行是基于如下的考虑：支配者及其干部必须观察被统治者习惯上的顺从程度，并且在不致引起他们反抗的程度内行使。当反抗爆发时，其目标是针对支配者个人或他的官员，理由是他无视于自身权力的传统限制。反抗并非针对制度本身——这是个“传统主义革命”的典型 [4]。

就纯粹类型的传统型支配而言，法律或行政法规不可能经由立法程序制定。就算实际上是新创的法规，也只有在宣称其为“古已有之”（valid of yore）——如今只不过是经由“睿智”（wisdom，古日耳曼律例中的Weistum）再度发现——的情况下才能取得正当性 [5]。此种“律例的发现”（Rechtsfindung）的立法方式只能求诸传统文献；换句话说，必须假先例及较早的判例行之。

## 七、纯粹类型（续）

支配者依赖其干部来统治，但有时也不需要，后一情况见第七a节第1点。

典型的行政干部来自下列渠道。

a. 与支配者已有传统性恭顺关系结合的人，我们称此为“家产制的拔举” (patrimonial rekrutiert) 。这些人可能是：

- (a) 族亲；
- (b) 奴隶；
- (c) 家臣性质的附庸，特别是“家士”；
- (d) “客” (Klienten) [\[6\]](#) ；
- (e) “部曲” (Kolonen) [\[7\]](#) ；
- (f) 解放的奴隶。

b. 选拔也可能来自“外家产制” (extrapatrimonial) 的，包括：

- (a) 纯粹靠个人忠诚，例如各式各样的“宠幸” (Günstlinge) ；
- (b) 对领主有忠诚关系的人，如封臣；
- (c) 自愿投入此一基于个人恭顺的网络中为官吏 的自由人。

a (a) 传统主义的支配形态下，最重要的职位大多为支配者家族成员所掌握，此种情况极普遍。

a (b) 家产制行政体制下，奴隶或解放后的奴隶上升至最高地位的情况颇为常见。奥斯曼土耳其帝国的“大相” (Großveziere) 出自奴隶的不乏其人 [\[8\]](#) 。

a (c) 典型的家臣有下列几种：司库 (Seneschall)、司马 (Marschall)、侍从长 (Kämmerer)、司厨 (Truchseß)、宫宰 (major domo, Hausmeier)，宫宰是所有执事者——有时还包括封臣——的首脑 [\[9\]](#) 。这些例子在欧洲随处皆可发现。东方国家，除了上述人员外，专门负责帝王内宫的宦官首领地位特别重要。在非洲王国，刽子手则有特殊地位。另外，统治者的御医、卜算者及类似的人也有其重要性。

a (d) 中国与埃及，家产制官员的主要来源是君主的“客”。

a (e) “部曲”军在东方世界普遍存在，同时也常见于罗马贵族。（即使在近代，奴隶军也还存在于伊斯兰教世界）

b (a) 宠幸政治的存在为所有家产制政体的特色，这也常常是传统主义革命的肇因。

b (b) 封臣的情况将分别讨论。

b (c) 官僚制首先是在一家产制国家中由一些来自家产制外的官员所发展出来 [\[10\]](#)。但是，正如我们即将讨论的，这些官员在开始时也只不过是支配者个人的随从。

纯粹类型的传统型统治下，缺乏下述这些官僚制下管理干部的特质：

- a. 依秉公的原则，对“权限”有清楚的界定。
- b. 依理性原则建立的层级结构。
- c. 依自由契约的规律化任用制度，以及有秩序的升迁。
- d. 专业训练为正式的任用资格。
- e. (通常) 有固定的薪俸，以货币支付。

就a项而言：因无一明确的职权范围，最初支配者往往随其喜好，任意委任及授予一些互相冲突的职务及权力。这些职权逐渐成为永久性而且经常在传统上固定下来。他们之间的相互竞争主要是来自对收益资源的争夺，而这些资源是由支配者及其代表所支配的。经常是在第一种情况下，由于这种利益的冲突，明确固定的职权范围首次划分开来，而最雏形的“机关” (Behörde) 逐渐成型。

最初，有固定性职务的人只是家臣。他们非家务的行政（外家产制）职务，经常是在行动层面上，与家务内的职位有相对而言较为表

面的类似。或者这些职位是源自支配者个人的命令，稍后则在传统上固定下来。除了家臣以外，其他人主要只是些临时性任务的人员。

只要细察任何古代东方国家的职官表，我们即可证实这些职位缺乏明确定义的“权限”。除极少数例外，我们实无法将这些职官与一组合理界定，而且可[持续](#)一段较长时间的职位联想在一起。

界定清楚而较持续的职位要到中世纪才清楚可见，这是由于各种争宠、争利及其他利益争夺、妥协的情况下所得到的结果。此一现象有其重要的结果。在英国，强大的皇家法庭及专业律师的财务利益，是遏制或削减罗马法及教会法影响力的主要力量。在所有时期内，因为规费及业务津贴的既成权利之存在，不合理的官职权限的划分乃得以固定化。

就b项而言：到底谁负责做决定？谁处理上诉案件？是否委托一代理人？由谁来代理？或者支配者保留自行决定的权力？此一问题或者是（a）依照传统处理——有时是考虑某些法律习俗的起源，以及外来的先例（母法法庭制，Oberhof）[\[11\]](#)；或者（b）完全由支配者独断，在后面情况下，所有代理人必须接受支配者的干涉[\[12\]](#)。

与传统主义制度下“母法法庭”外来先例相并行的、有日耳曼法律的原则，这是源自统治者的政治特权。当统治者出席时，任何法庭的法权皆暂停行使。所谓“移管请求权”（*ius vocandi* [\[13\]](#)）及其近代的衍生物——“王室裁判”（*Kabinettsjustiz* [\[14\]](#)），来自同一源头及统治者的自由裁定。特别是中世纪时，



“母法法庭”经常是代理者，其令状可宣告及解释法律，它因此也是某一地区的法律输入的来源。

就c项而言，家臣及宠幸经常是以纯粹的家产制形态拔擢出来。他们原为统治者的奴隶或家士，如果选拔是外家产制的，这些人也可能是持有俸禄者（Pfründner），其主子可以轻易更换他们，准此，自由的封臣与经由忠诚契约而获得官职的人的出现，为此种情况带来了根本的改变。然而，由于采邑绝非基于职务上功能的考虑而决定，这种改变并不影响有关a及b项的一些陈述（即：缺乏明确的权限概念及清楚界定的层级关系）。除非在某些情况下，管理干部在一俸禄的基础（präbendale Struktur）上组织起来<sup>[15]</sup>，否则“升迁”是完全取决于支配者的好恶。

就d项而言，家臣与宠幸的官职资格，极少需要理性的专业训练。不过，当官职的任用开始需要技术的专业训练时，不管此一训练内容为何，行政管理都发生了根本上的变化。

就某些职位而言，从极早的时代就开始需要某种程度的实际训练。特别是“读”与“写”，这两项技术刚开始时确实是罕见的“技术”。这一点——在中国犹然——经常通过其塑造士大夫生活模式的过程而对整个文化的发展具有决定性影响。它排除了家产制内部（intrapatrimonial）选拔官员的途径，并且因为有这种“身份团体”与其对抗，从而限制了统治的权力（参见第七a节第3点）。

就e项而言，家臣及宠幸通常是在其主子的家中取得生活所需。一般而言，当他们脱离对领主的饭桌的依赖时，即表示俸禄给付的出现，最初，俸禄通常是以实物支付。这种俸禄的数额及实物的种类很容易成为传统上的定制。此外（或代替此一方式），不住在领主家中的官吏，以及领主自己，要靠种类繁多的规费来维持。这些规费的收

取并无任何固定的比例或范围，完全取决于那些企求“恩惠”的人的个案（关于俸禄，参看第八节）。

## **七a、长老制、家父长制与家产制**

1. 传统型支配中最基本的类型如下，在此类型里，支配者没有自己的管理干部。

a. 长老制 (Gerontokratie)。

b. 原始的家父长制 (primärer Patriarchalismus)。

“长老制”一词用来指涉下述情况：只要对团体的支配是有组织的，而且统治权是掌握在长者手中——此处长者最早的确是指年龄最老者，因为他们最熟悉神圣的传统。此一现象普遍存在于基本上非经济性或亲属性的团体。“家父长制”则是：在一（通常）以经济及亲属为基础的团体（家）中，有一特殊的个人——经由固定的继承规则产生——来统治。长老制及家父长制经常是并存的。这两种类型的统治，其主要特征是：尽管支配者有其传统继承权，团体中的被支配者（“伙伴”）认为统治权仍必须以一共有权利的方式行使，而照顾到所有成员的利益，因此不能随便为在职者据为己有。为了维持此种权益，在上述两种类型的统治中，关键点在支配者没有个人（“家产制”）的干部。因此支配者仍须大力依靠团体成员的乐意执行其命令，因为他没有机构可以取代。以是，团体成员仍维持“伙伴”（Genossen）的身份，而不致完全沦为“子民”（Untertanen）。

他们的成员资格是来自传统，而非法令。服从是针对支配者，而非任何成文的规则。即使是针对支配者也只是因为支配者所拥有的传统身份。因此，支配者自身是严格为传统束缚住的。

不同形式的长老制稍后将讨论，原始的家父长制与长老制有关的部分是，家父长的支配只有在自己家内才能拥有要求严格服从义务的约束力，除此之外——就像阿拉伯的“薛客”（Scheich）<sup>[16]</sup>——家父长支配只有典范作用，就像卡理斯玛型的支配，或者必须诉诸劝告及其他近似的方式以发生影响力。

2. 当传统型支配开始发展出特别的行政机构及武装力量，而这两者成为支配者个人的工具时，家产制即可能发生——在最高度发展情况下，例如伊斯兰教的“苏丹制”（Sultanismus）<sup>[17]</sup>。

只有到这时，团体中的“伙伴”才会被视为“子民”。原先支配者的权威明显的是属于团体所共有，现在则成为个人的权利，他把此一权威窃为己有，正如他占有其他事务一样。原则上，他可以利用其权威，正如同他可以处分任何经济资产——出卖、典当或因继承而予以分割。家产制权力的主要外在支柱是奴隶（经常是打了烙印的）、“部曲”及征发来的人民，以及雇来的贴身侍卫及佣兵（家产制军队），后一措施是为了尽可能强化支配者及其干部间利益的稳固性。借着控制这些工具，支配者可以扩展其独断独行的权力，破坏家父长制及长老制结构的传统拘束而得以任意赏赐恩惠。当支配形态基本上还是传统型时，尽管权力是依支配者个人意志行使，我们称此种支配为家产制支配；如果此种支配基本上是基于支配者的独断独行，我们称之为苏丹制。其间转换无疑是连续不可分割的。这两种支配类型与原始的家父长制主要的区别是个人管理干部的存在。

有时像苏丹制，从表面上看来，似乎可以完全不受传统的约束，可是实情并非如此。因为非传统的因素并没有理性化成为无

私切事 的关系，而只是表现于支配者个人独断独行权力的极度发展，这一点是它和所有理性化支配的分别。

3. 身 份 制 支 配 （ständische Herrschaft, estate type domination）<sup>[18]</sup> 是家产制支配类型之一。在此类型中，管理干部得以处分（appropriiert）特定权力及与其相应的经济利益。（参见《经济与社会》第二章第十九节）就像在所有其他类似的场合，此种处分以下列数种方式为之：

a. 有时处分权是由一个有组织的团体，或具有某些特性的一群特定的人控制。

b. 也可能由个人所控制，或者因世袭而终身享有，或者以自由所有权形式存在。

身份制支配因此有下列特点：

a. 支配者选择其管理干部的权力受到限制，因为职位或领主权已被：（甲）一个团体，（乙）身份团体（参见《经济与社会》第四章）所占有。

b. 经常——也是最“典型的”——由个别 管理人员来处分。处分的范围有：（甲）职位，包括一般性与此职位相应的经济利益，（乙）物质的行政手段，（丙）命令权。

这些控制处分权地位的官员，就历史渊源而言，来自（1）行政官僚，它原先并非一独立的身份团体，或（2）在拥有处分权以前，他们也许连官僚都不是。

当支配权力被有身份者所占有时，行政机构的费用一概由在职者从自己以及他所占有的资源来支付。掌握军权者及身份制军队（ständisches Heer）的领导人得负责装备自己个人的军队，有时可能还包括家产制或封建隶属的部队。同时，行政机构及其人员的费用

也可能被视为营利企业的对象——因为有固定的来自支配者仓储或金库的贡纳——而被占有。这点在十六及十七世纪欧洲雇佣兵一事表现最突出——“资本主义式军队”的例子。

在完全占有的情况下，（1）所有的政府权力都是由支配者与其管理干部所共享，双方各有其固有权利（Eigenrecht）的依据；（2）或者出现自主的权利，由支配者颁发特别的命令予以规范，或由支配者与占有权利者之间的特殊妥协来规范。

就第（1）项而言，例如，朝廷中官职可能会被其持有者据为采邑。第（2）项的例子如，庄园领主依赖其特权地位或篡夺方式占有权力，借特权合法化其篡夺行为。

由个人进行的占有，有如下几种方式：

1. 租用；

2. 质押；

3. 售卖；

4. 特权授予，这也许是个人的、世袭的或自由占用的，它们可能是无条件的或必须奉行某些职务，此类特权来自：

（a）因为服务而获得之报酬或“收买”其顺从。

（b）也许只是正式承认实际已被篡夺的权力。

5. 由一个有组织的团体或身份集团所占有，通常这是支配者与其行政官僚间妥协的结果，此一妥协也有可能是支配者与一个无组织的身份团体达成的。这种妥协可能：

（甲）给予支配者以完全或相当的自由，以选拔某些人出任一些职位。

（乙）为在职官员的选拔制定严格的规则。

6. 采邑（Lehen），这必须个别讨论。

1. 在长老制或纯粹家父长制的情形里，只要有清楚的关于臣属的看法，管理机构通常会成为整个集团（或参与的家庭）所共同占有的工具。管理的功能是为了整个集团而行使。由支配者个人来处分管理权，可视为家产制的现象之一。其程度变化极大，可以极端化到支配者可能会要求对土地的完全占有（Bodenregal）<sup>[19]</sup>，以及视其子民为可转让买卖的奴隶<sup>[20]</sup>。身份制的占有通常意味着至少有部分的管理机构工具是为其干部所占有。在纯粹家产制里，官员及执行其职务的行政工具是完全划分开的。但就身份式的家产制而言，情况正好相反。执有管理权力的人控制着管理机构的工具——如果不是全部，至少是重要的部分。能完全处分这些工具的有：（a）封建骑士，他得供应自己的装备。（b）领主，因持有采邑而把法庭规费及其他额外收入据为己有，而从他自己的资源（包括占有的一份）来支付其封建义务。（c）印度的“查吉达”（Jagirdar）<sup>[21]</sup>则以其税收供养维持一支军队。另一方面，佣兵领袖自己负担佣兵费用，不过也从王室国库接受某些补助，其差额则由缩短服务期限、战利品或征发来弥补——他只能占有部分的管理工具，同时也要服从某些规则。相反的，埃及法老（Pharaoh）则建立由奴隶（或“部曲”）组成的军队，派他的“客”指挥此一军队，由自己库藏中提供装备，维持此一军队。他就像个家产制支配者，完全控制了管理工具。这种正式的组织形态并不永远具有决定性，伊斯兰教国家的“马木路克”（Mameluken）<sup>[22]</sup>原先在形式上是“买来”的奴隶。事实上，他们垄断了政府权力，其完整程度较之任何垄断了服务采邑的家士团体都毫不逊色。

有些例子是服务采邑（Dienstlehen）由一闭锁性团体所控制，其间并无个人占有的情形。当此一情况出现时，支配者可以



自由地把土地赠予个人，只要受者是此一团体成员（参看本节3:a:甲），或者，此一赠与是受某些限定资格的规则所约束（参看本节3:a:乙）。准此，候选人必须具备军事或者（可能）参与祭典的资格。不过一旦他们得到土地之后，血缘联系的紧密性即为优先考虑的条件。此一情况类似于庄园、手工业行会工匠以及农民的情形，他们的服务都是为了配合军事或行政的目的。

2. 假租借之名而行占有，特别是包税制。质押或售卖，都曾流行于西方，但也可在东方及印度等地发现。在古代世界，祭司职位在拍卖场出售一事并不罕见。就租借之例而言，其目的有一部分是为了实际财政需要：特别是应付因战争导致的财政窘境。也有部分原因是财政的一个措施：掌握固定的货币收入以应付预算需要。质押及售卖一般而言是为了第一个目的而筹募。但在教皇国，其另一目的则在为教皇的“亲族”取得收入 [\[23\]](#)。一直到十八世纪，在法国经由质押而占有的情形仍相当普遍，它用来填补“法院”（Parlamente）内法官的职位。经由制度化的购买来支配军官的任命，在英国军队一直持续到十九世纪。特权的授予或篡夺的追认，作为对政治服务的报酬或鼓励，在中世纪欧洲以及其他地方皆极普遍。

## 八、长老制、家父长制与家产制（续）

家产制的随从大致是从下列任一方式取得其生活资源：

- a. 居住领主家中以维生。
- b. 从领主的仓库或账房支领其配给（通常是实物）。
- c. 使用某块土地的权利，其条件则为服务——“服务采邑”。
- d. 占有某些财产收入、规费或税入 [\[24\]](#)。

e. 采邑。

只要维持生计的方式是从b项到d项（其总额或地区）都是根据传统模式而产生的，同时只要这些都是可为私人所占有（尽管不能世袭），我们称之为“俸禄”（Pfründe）。管理干部如果基本上是以此种方式来支持的，我们称之为“俸禄制”（Präbendalismus）<sup>[25]</sup>。在此情况下，可能有一升迁制度，基于年资或经客观测定的特定成就；某种社会身份以及由此而来的身份荣誉感（Ständesehre）也可能成为资格的一项要求标准（关于身份团体的概念——Stand——参看《经济与社会》第四章）。

占有支配者权力的情况，我们称之为“采邑”，如果这些采邑主要是通过契约关系赠予特定合乎资格的个人，同时如果此种互相的权利与义务主要取向为身份荣誉的传统标准——特别是具有军事色彩的。如果管理干部主要是依赖采邑支持，我们称之为“采邑封建制”（Lehensfeudalismus）。

“采邑”与军事性“俸禄”之间的转换过程是渐进的，有时我们几乎无法分辨清楚（这点在《经济与社会》第四章再讨论）。

在d项及e项，有时在c项的例子中，能处支配权力的个人得采用上面所列的方式支付其管理机构的费用（或者军事装备），由其俸禄或采邑的收入拨付。他自己的支配也许会转化为家产制（由此而出现：世袭可以让渡，可以因继承而分割）。

1. 最早维持王室随从、家臣、祭司及其他形式的家产制（例如庄园），随从的方式是养在主子家中，或由其库藏支付。“男子集会所”<sup>[26]</sup>（Männerhaus）——最初职业军队组织（稍后再论及）——经常带有“统治阶层的消费性家计共产制”（herrschaftlichen Konsumhaushalts-Kommunismus）的性格。

想从支配者（或者神殿、教会）的饭桌分离出来而由配给或采邑方式来取代，绝非一件容易的事。它多半是因为独立家庭的出现而发展出来。对神殿祭司及官员的实物配给，即为近东地区最早的官员维持生计的方式。它同时也存在于中国、印度。西方经常也有。以土地为军事服务的报酬自从上古开始即普遍存在于东方，以及中古日耳曼，这是维持家士、庄园官吏及其他在职者之生计的一种方式。土耳其的“希帕士”（Sipahi）<sup>[27]</sup>、日本“武士”（Samurai）及类似的东方国家种种的随从及武士的收入，以此处所用词汇而言，是“俸禄”而非“采邑”，这在稍后会再说明<sup>[28]</sup>。某些情况下，这些收入来自地租，或者来自某些行政区税入，以后例而言，这些收入一般是与该区行政管理的处分权力相结合的。“采邑”的概念只有在涉及“国家”的关系时再进一步讨论。其对象可能是庄园——家产制支配形式之一——或者是各式各样对财产收入及规费的要求。

2. 对于财产收入、规费权利以及税收等之处分权，普遍以各种俸禄及采邑形式出现。特别是在印度，它成为一独立而高度发展的行业——通常的安排是将这些收入来源的权利赠予他人，以交换供应军队及管理机构的支出。

## 九、身份制支配与家产制支配

就其纯粹型而言，家产制支配——特别是身份制——认为所有支配权力及伴随的经济权利均为私人所占有的经济利益。这并不表示这些权力在本质上无任何差异。某些重要的权力虽由私人占有，形式上仍受特别规则约束。特别是，相对于纯粹经济利益的占有（如从领地、税收或业务津贴所得收入）而言，这些有特殊经济权利的人，都

有司法以及军事的处分权，形成他们占有经济利益的法律基础 [29]。再者，就纯经济利益的占有而言，那些基本上是一家产制的与另一些基本上是一家产制的（国库的），其占有的模式仍有区别。就我们此处的用语而言，有关身份制支配，一项决定性的事实——不论其内容为何——就是支配权及与其有关的报酬都被当成私人之权利。

冯贝罗（von Below）在《中世纪德意志国家论》（*der Deutsche Staat des Mittelalters*）一书中曾正确地指出：欧洲中古时期对司法权的占有很特别地成为身份特权的源泉。因此，无法证明中古政治组织的性质到底是纯粹一家产制或纯粹封建制。尽管如此，只要司法权及其他类似纯粹源自政治的权利被视为私人利益，为了目前讨论的方便起见，在用语上称其为家产制支配应当是正确的。如众所知，哈勒（Haller）在《国家研究的复兴》（*Restauration der Staatswissenschaften*）一书中，已给予这个概念最系统性的阐释 [30]。历史上从来就没有出现过一个纯粹的“家产制”国家。

4. 当一个有组织的团体，其成员的特权是来自支配者所赐予的权力，并且与其支配者达成妥协时，我们称此种类型为身份制权力分划（ständische Gewaltenteilung）。由于情况之差异，此种妥协的主题可能是政治或行政规则，也可能是具体的行政指令或监督的措施。有时此一团体的成员也许会直接运用自身权威，或者与他们的干部一起行使。

1. 在某些情况下，一些并未享有社会特权地位的团体（如农民），也会被包括在内 [31]。尽管如此，这个事实并不改变上述

之概念。因为决定性的关键，是在于特权团体的成员有其固有的权力，假使社会特权团体并不存在，这显然是属于另一种类型。

2. 这种类型只有在西方有其长足发展 [32]，我们得个别讨论其特征及其发展的原因。

3. 照理，这样的身份团体并没有属于自己的管理干部，特别是缺乏一群有独立管理权力的官僚。

## 九a、传统型支配与经济

传统型支配对经济行为的主要影响通常是以非常概括的方式来强化传统态度。在长老制及纯粹家父长制支配下，此一情况最为明显，因为这两种政权无法利用管理机构来对抗其他的成员，也因此必须大力依赖自身的正当性，而此一正当性不管在哪方面又是必须牢牢地附着在传统之上。

1. 除此之外，支持一个传统型结构支配的财政的典型措施会影响经济（参见《经济与社会》第一部第二章第三十八节）。就此点而言，家产制也许会用各种的方法，下面一些是特别重要的：

a. 统治者维持一自给自足的“庄宅”（Oikos） [33]，其需要则以“赋役制”（Leiturgie）为基础 [34]，全然或主要是以实物来满足，如贡纳及徭役的方式。在此情况下，经济关系倾向受传统的严格束缚。市场的发展受到阻挠，货币的利用主要是消费性，而资本主义制度不可能发展。

b. 为身份制的特权团体提供服务也有非常近似的影响，虽然其程度不一定完全一样，市场发展在此情形下亦受限制，因为个别经济单位的财产及生产力正大大地为支配团体的需要所支配 [35]。

c. 再者，家产制可借诸垄断性的需求满足方式，有一部分是依赖追求利润的企业，收取规费或是税收。在此情况下，市场的发展——按其垄断的形式——或多或少受到非理性因素的严重限制。重要的利润之门是掌握在支配者及其管理干部手中。其结果则是：（甲）资本主义以是直接受到阻挠（如果支配者维持其自己的管理机构），或者（乙）被导向政治资本主义（如果有包税制、租赁或出售官职，以及资本主义式军队维持及管理机构的情况出现）。（参看《经济与社会》第一部第二章第三十一节）

即使上述这些措施是通过货币的形式来运作，基于下列因素，家产制（苏丹制则更甚）的财政会有不合理性的影响：

（1）传统仍然限制有关直接税的义务，不管是它的数量或种类。同时统治者有完全的自由——因此专断——来决定：（a）规费，（b）增加新的负担，（c）组成独占性机构。这种专断又被视为权利。从历史上来看，这种专断对于（a）项的情形是最有效的，因为一般人必须向其领主及官员请求经营的“特许”，（b）项就不太有效，至于（c）项的效果依情况而有甚大的变化。

（2）完全缺少经济行为所赖以合理化的两个基础：（a）负担的可估量性，以及（b）私人企业可拥有的自由的幅度。

d. 就个别例子而言，家产制的财政政策（国库本位主义）或许也可以通过有系统地开拓税收来源以及合理地组织独占机构而产生理性化的效果。但这只能算是“偶然”，而且是有赖于特殊的历史环境。类似的环境曾在西方出现过。

如果有身份制的权力划分情形出现，则财政措施经常是协调后的结果。在此情况下，各单位较能估算自己的负担。它同时也消除或至少有力地限制支配者强加新负担。更重要的，它也能避免垄断权力的创造。至于由此而形成的财政措施是会增进或妨碍合理性的经济行



为，则主要视统治集团的形态而定。基本上，要视其是否为 (a) 封建的阶层或 (b) 城市豪族的阶层而定。

由于封建政府的权力结构通常是家产制的，封建阶层的支配因此倾向严格限制获利行为的自由度以及市场的发展。它甚至可能有意地压制此类行为以保障封建阶层的权力。城市豪族阶层的支配则常有相反的影响。

1. 就现阶段讨论而言，上面所述当已够清楚。当然在不同的相关讨论中，我们还得再回到这些问题上。

2. 实例可在下述政体中发现，1a：古埃及、印度的自给自足式“庄宅”；1b：大希腊世界的大部分地区、晚期罗马帝国、中国、印度、某种程度下的俄国及伊斯兰教国家；1c：托勒密埃及、某种程度下的拜占庭帝国，以及在不同方式下的英国斯图亚特王朝；1d：西方在“开明专制”时期的家产制国家，特别是科尔伯特 (Colbert) 的政策 [\[36\]](#)。

2. 除了大多数家产制政体的财政措施之外，重要的是他们管理执行的一般性格，更限制了理性经济行为的发展。特别从下面几点而言：

a. 传统主义 (Traditionalismus) 对形式的理性规则造成严重的障碍。这种理性规则有维持稳定的作用，因此对经济的影响及利用是可以估量的。

b. 缺乏受过正式专业训练的官僚群。

此一官僚群之所以能在西方家产制国家中发展出来，如我们即将说明的，是基于其独特的条件。此一阶层的发展原因，绝大部分是完全不同于家产制的结构原则的。

c. 支配者及其行政部门的成员，他们实际专断的程度，以及纯粹个人好恶的发挥，可以有很大差异。他们对于贿赂及贪污的允许，只不过是原无规定的规费制度的瓦解。而且只要贿赂能维持在一固定数量，它实际上就可以计算，影响也最不严重。但这经常是得按照每个官员的情况来决定，因此变化相当大。假使此一职位是贷款租来的，则在职者的眼前兴趣是取回对此一职位的投资，不管是用任何手段——甚至非理性的——来压榨。

d. 家父长制及家产制具有一内在的倾向：此即用功利、福利或绝对性价值等名目来规范经济行为。此一倾向源自其所宣称正当性的特质，以及必须满足被统治者的利害关系。这点摧毁了形式上（formal）的合理性，而此一合理性是导向专业法律秩序的。这种情形对教权制取向的家产制而言，有决定性的影响。但是在纯粹苏丹制下，财政上的专断经常是影响最重大的。

由于上述这些原因，在一个家产制的支配下，只有某几种形式的资本主义制度可以发展：[\[37\]](#)

- a. 商业资本主义；
- b. 包税制、出租或贩卖官职的资本主义制度；
- c. 提供国家所需资金，或支持战争费用的资本主义制度；
- d. 在某些环境下，大农经营制（plantation）及其他殖民式经营的资本主义制度。

所有这些类型都必然出现于家产制政权，而且经常有相当高度的发展。然而，对于追求利润的企业而言，这就不然了；此种企业有固定密集的投资，合理化的自由劳动力组织，其取向为私人消费者市场购买力。这种类型的资本主义制度对于所有法令、管理及税收上的不合理性皆太敏感，因为这些不合理的制度会摧毁了可估量性（Kalkulierbarkeit）的基础。[\[38\]](#)

只有在一种情况下，此种形势才会有基本上的改变，那就是家产制君主，为了其自身的权力及财政的利益，发展出一套合理的管理制度，以及随之而兴的专业技术的官僚。要如此做，必须（a）可以提供专业训练，（b）必须有强烈的诱因足以推动这种政策——通常是因为有两个以上激烈竞争的家产制政权，同时存在于一个文化区之内；（c）还需要一个非常特殊而必要的因素，也就是在家产制政权彼此的竞争当中，必须能引入城市自治体（städtischer Gemeindeverbände）给予财政上的支持。

1. 近代——特别是西方式——资本主义制度的先驱，可以从欧洲有组织的城市自治体，以及与其相对应的相当理性化的管理制度内发现 [39]。其主要发展是从十六到十八世纪，其温床则是荷兰及英国阶级结构及政治组织（ständischen politischen Verbände）。此两国显著的特点即是其中产阶级有异乎寻常的力量以及压倒性的经济利益。当时欧陆的纯家产制或是封建制国家，曾有过这种财务以及功利的现象。此种现象与斯图亚特王朝时独占工业的制度有一共同特色 [40]，就是他们与后来自主性资本主义制度的发展并不连续，属于不同的脉络中。

无论特殊的农业及工业措施，或是英国、荷兰，还是稍后法国的模式，就创造一些为以后资本主义制度发展所必备的条件而言，都很重要，但是上述这个论点还是对的。所有这些将在稍后再讨论。

2. 中世纪家产制国家曾在某些部门发展出一种形式理性化的行政阶层，包括特别是受过民法以及宗教法训练的人员，此一行政阶层根本上与其他任何时代、任何地区政治体的行政阶层皆不同。稍后我们必须更深入有关此一发展及其意义的资料。就目

前而言，除了上述非常概括性的观察外，我们实无可能更进一步讨论。

---

[1] 命令的内容——任何一种支配关系的正当性类型中，那些由合乎正当性的立法机构发布的规条，在它们规条的内容上，都必须受到当时现行的正当性原则认可；并且证明，它与正当性基础的内容：传统、理性、对天赋的信仰，相和谐一致。在合理—正当（合法规章下的）支配关系范围中，正当性是受到实质方面及形式—合理方面理性之原则的支持而产生。

[2] 家父长制的家中权力原本是无所限制的。

[3] 在所有上述这些地方，家父长家产制对生活态度的影响，几乎都与封建制有异。不管哪种形态的封建制，一向都是少数拥有武装能力者的支配。家父长家产制则是一人之下的大众支配，这种支配需要“官吏”；反之，封建制则尽量减低官吏的必要性。家父长家产制除非有由外族所组成的家产制军队的支持，否则无法摆脱对子民之“好感”的依赖。封建制基本上则可不管这些。家父长制在对抗特权身份团体之危险野心时，常动员群众，而群众经常是家父长制的自然追随者。民间神话中所理想化了的，不是英雄，而是“明君”。以此，家父长家产制不论对自己或对子民，都必须正当化其自己为子民之“福祉”的监护者。“福利国家”是家产制的迷思；它并非源自那种宣誓互相忠诚的自由的同志关系，而系根基于父子之间权威主义的关系。“君父”（Landesvater）乃家产制国家的理想。因此，家父长制乃成为特殊的“社会政策”的担纲者，而当它有充分理由必须要确保子民大众对其保有好感时，它实际上也经常推行社会福利政策。例如在近代英国，当斯图亚特王朝（1603—1649）与清教徒市民阶层及半封建的名门望族斗争时，劳德（Laud，坎特伯利大主教，死于1643

年)的基督教社会福利政策,即带有半教会与半家产制的动机。韦伯,《支配社会学》,pp. 257—258。

[4] 此处所谓的“革命”乃是指要求恢复“固有良法”(传统秩序)之行动。而受到反抗的支配者,通常也是承诺要恢复“朕之父及祖先时代之法”。

[5] 日耳曼民族将存在于日耳曼古代以至中世的律例之发现手续,以及经由此一手续而发现之律例,统称作Weistum。在律例的发现有其必要时,属于该律例之共同体中所有成年男子原则上应集合起来,然后由集会之主席(通常为该团体之贵族)向与会者之一(即“律例发现人”或“判决发现人”)要求“律例的发现”(即所谓“判决质问”)。被要求发现律例的人,必须发现律例并提出(即“律例的宣示”,Rechtsweisen;或“判决提案”)。该提案若经所有与会者同意,即由主席宣告,完成律例之发现手续。此一手续,形式上看来乃是“既存法”(由我等之父祖时代传下之法)的发现手续,而非“新法之创造”。但实际上当然也有借发现既存法之名而行创造新法之实的可能。

[6] “客”(client,复数为clientele)一词,实源自于拉丁语中的cliens,乃隶属民之意。虽然同样是“客”,罗马初期、共和末期与帝制期的特征各不相同。初期(王制及共和初)的“客”乃是隶属于贵族(patricius)的半自由民。他们究竟是被征服的土著,或是与贵族、平民(plebs)属同一种族?至今尚未能究明。韦伯在讨论“客”时,特别强调要与农奴、债务奴仆区分开。“他们形成主人的扈从团,并且与主人保持着一种忠诚关系,也由于此种忠诚关系,使得主人与客之间在法律上的事端成为宗教性的违犯。他们与债务奴隶相反的是,若主人将此种客属关系加以经济性的利用,就会被认为有失身份尊严。他们乃是主人个人的、政治的权势手段,而非经济手



段。客与其主子的关系是由诚实信义（fides）的原则来规制，而此一原则并非由法官来监督，而是由习俗法典，违反者要受宗教性的惩罚（被称为infamis）。客源自于骑士战争与贵族支配的时代，原本是主人的侍从，随侍主人上战场，有义务要贡献礼物，主人有需要时得予以支持，有时或许还包括服劳役，而主人则提供给他土地，以及在法庭上代表他辩护（译按：非罗马公民无权在法庭上为自己辩护）。大部分情况下，此种恩护关系是从祖先那儿世袭下来的。以上是恩护关系的古代意义。正如同中世纪的贵族支配时代之产生被保护民（Muntmannen）的现象一样，古代也在同样的机缘下，导致大量的自由小农民步入恩护关系——为的是在法庭上有贵族为其代理人……恩护关系可能从未在法律上被废止过。不过，随着重装步兵战术的胜利，客在罗马便丧失了军事上的意义，到后期，恩护关系只不过是作为确保恩主之社会势力的一种制度而存在。相反的，希腊的民主制则将此种制度完全消灭”，详见韦伯，《非正当性的支配——城市类型学》，pp. 206—208。法国史家古朗士（N. D. Fustel de Coulanges, 1830—1889）认为“客”不仅存在于罗马，而且也普遍存在于古希腊各邦。不过，我们今天了解的主客关系以罗马时期为主，这大概是留下的资料较多的缘故。古朗士亦强调古罗马主客关系基本上是宗教性的，因此古罗马法说：主人对他的“客人”有过，他就受责骂，他若责骂“客人”，他就死。在法律上，一人可作证不利于其女系亲属，但不得作证以不利其“客人”（p. 102）。不过，这当然是理想及原则上的，由于有宗教性关系束缚，“客”不能任意离其主人，主人对他有管理权，亦有司法权。主人压迫“客人”之事亦不罕见，遂有反抗，关系亦渐发生变化。详见李宗侗译《希腊罗马古代社会史》（台北，1955），pp. 101—102, 242—253。



[7] “部曲”起于晚期罗马帝国，其身份介于自由农与农奴之间。惟关于其确切性格，至今仍为西洋上古史学争论重点。参见A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire*, A.D. 284—602 (Oxford, 1964) Vol. II, pp. 795—803。类似身份之农民亦普遍见于中国中古时期（东汉末至南北朝），当时称为部曲或佃家。参见唐长儒，《魏晋南北朝时的客和部曲》，《魏晋南北朝史论拾遗》，p. 124。

[8] 在某些伊斯兰教国家之中，高级官员被称为Veziere，此字来自阿拉伯文的Wazir，意思是“有负担者”。

[9] 所有这些官职皆为欧洲中世纪法兰克王国及日耳曼帝国的皇室官吏。Seneschall原有“奴隶长老”乃至“奴隶长”之义，与Truchseß, major domo同为宫院长官称号。Marschall是“管马奴隶”，“厩舍长”，逐渐演变为“骑兵队长”，“将军”。major domo在梅洛林王朝时身兼宫院长官与禁军首长。到王朝末期，“宫宰”的势力凌驾王权，王位继承实际上由“宫宰”做决定。最后，“宫宰”终于取而代之，是为卡洛林王朝，此后不再置“宫宰”一职。这些职位都是帝国的高阶层官职，由重要贵族出任。

[10] 由外家产制出身的家产制政府官员，成了一种私人性的属下关系。

[11] 欧洲中世纪时，每建设一新城市，照例将原有城市之城市法（母法）整个授与此一新城市（所谓“城市法的授予”，Stadtrechtsbewidmung）。因此，各城市之间——通过“母法城市”与“子法城市”的关系——出现所谓“城市法家族”（Stadtrechtsfamilie）的关系。在此情况下，母法城市本身或其法庭即称为Oberhof，子法城市及其法庭则称为Unterhof。当法律上发生疑问时，Unterhof即向Oberhof要求“法的教示”（Rechtsbelehrung），或请求直接判决。有时Unterhof则向Oberhof

提起上诉。就此而言，根据“母法法庭制”（Oberhof），对地方法庭判决的上诉，并不向各地诸侯的法庭提出，而是向某一主要独立城市的法庭提出上诉。这些城市的法制系统最早是由其统治者所赠予。日耳曼大部分地区及斯拉夫东欧某些地区，此一类型重要的“母法法庭”有弗莱堡（Freiburg）、卢比克（Lübeck）、马德堡（Magdeburg）及其他市镇的法庭。参见H. Mitteis, *Deutsche Rechtsgeschichte*, (5th ed. München, 1958), pp.159, 190。

[12] 此一原则在中世纪日耳曼法中被广泛承认。巴黎法院（Parlement）之“君主亲临”（lit de justice）即为一例。当君主亲临法院时，得以最高法官的身份做判决，亦能强制敕法之登记。

巴黎法院为法国大革命前的高等法庭，其前身为Curia Regis（御前会议），原为讨论一般政务的地方，自十二世纪开始，专业人员开始加入，法律事务乃逐渐独立，最后（路易九世时），乃有巴黎法院的出现。

[13] 对尚未判决的一切事项，君主得命令将之移入皇家法庭辖下，此乃君主之权利。此一“移管请求权”到了十三世纪左右，因为有许多诸侯被赋予“不移管的特权”（Privilegium de non evocando）而崩溃。

[14] Kabinett一词，大概要到十七世纪才用来指独立于原有之中央各部门而直属于君主的顾问团。在此含意下的Kabinett所执行的判决称为“王室裁判”，乃是一种“谕旨判决”。

[15] 有关“俸禄”，参见第二章注[14]。

[16] Scheich在阿拉伯语中原有“老人”“长老”之义。除家族、氏族、部族之首长外，亦用以称呼村落首长和教团首长。

[17] 韦伯认为奥斯曼土耳其皇帝——苏丹（Sultan）——的统治可视为家产制支配最高发展的典范。有关土耳其的苏丹制，参见刘景

辉译,《西洋文化史(三)》(台北,1975), pp. 365—371。

[18] 英译者在此有如下的解释:正如帕森斯(T. Parsons)所云:“Stand一词及其衍生义可能是韦伯著作中最麻烦的单词。它指的是一个社会团体,其成员具有一种相对而言清楚界定的共同身份,特别是指涉社会阶层化的情况,虽然此一指涉并不一定重要。除了共同身份外,还有其他的标准,此即一个Stand的成员有共同的生活方式及一般而言多多少少清楚界定的行为模式(Parsons, ed. *The Theory of Social and Economic Organization*, 1964, p. 347)。”帕森斯不用“身份制支配”(estate type domination),而采用“分权式权威”(decentralized authority),因为管理干部成员独立于其支配者。然而,由于ständisch一词源自特殊的历史背景,尽管韦伯用此词时含意是一般性的,采用英文同义词“身份”(estate)似乎更契合,因为此一名词可以涵摄中古的门阀及高社会品位。至于Stand一词单独使用的场合时多半译为“身份团体”(status group)或“社会特权团体”(socially privileged group)。

[19] Bodenregal在欧洲史上指的是君主对“无主地”的处分权,但此处韦伯所说的,主要是指存在于东方的君主对所有土地的占有权。

[20] 即韦伯所谓的子民在整体上、人格上之家产制的隶属关系,或者是所有住民的被纳入保护。

[21] Jagirdar一词来自Jagir, Jagir在印度意指给某人特定地区的租税收入(译按:即中国之“食封”)。Jagirdar即为“食封者”——拥有Jagir的人。他们原为资本家,在接受Jagir的同时,也承担了提供定额军队给君主的义务,但后来他们逐渐有转化为大庄园领主的倾向。

[22] Mameluke在阿拉伯语中意指“被所有者”，主要指土耳其或亚美尼亚的白人奴隶，他们被买来后原本组为奴隶军，后来从上级将领处获赠土地及人民，而逐渐转化为领主。最后，土耳其奴隶出身的Izz al-Din Aybak推翻了Ayy ü b王朝（1169—1251）建立前曼勒克王朝（1252—1390）。接着，亚美尼亚奴隶出身的Al-zähir Barq ü q建立了后曼勒克王朝（1382—1517），而自前曼勒克王朝独立。

[23] 在宗教改革以前，教会职司的生计是靠随职位而领取的土地俸禄或职务俸禄来维持的。在任命教会职司时，任命者常会不正当地优待自己亲属，这在十世纪以及文艺复兴时代的教皇特别显著，正文中所谓教皇为其“亲族”筹取收入即指此。

[24] 原文Rente，英译为“租金”（rent）或“财产收入”（property income），其意为所有定期收入的总称，不管是地租、股票利息、资本利息或其他任何收入。不过如薪俸等需要靠实际劳动才能取得的收入，不得称为Rente。所谓“坐食者”（Rentner）即指依靠此种收入生活的人，因此接近“不劳而获者”之意。“名门望族”是受到特别优惠的坐食者。

[25] Präbend与Pfr ü nde的概念完全相同，韦伯通常将Pfr ü nde作为名词使用；形容词则用pr ü bendal一词。

[26] 根据韦伯，为了防卫或进行掠夺而行使的武力，如果逐渐由临时性而发展为持续性的组织时，“具有武装者只有将其他亦具有军事能力者，在政治上给予平等对待。其他未接受军事训练者或无力从军者，都被视为女性，实际上在许多原始语言中，的确也明白称之为‘女人’。在这种战士组合（Vergesellschaftung der Krieger）中，自由与武装同义。舒兹（Heinrich Schurtz）曾深入研究过，以各种形式存在于世界各地的‘男子集会所’，就是源自上述的这种战士组合——舒兹称之为‘男子联盟’（Männerbund）——的一个构成

物。当战士专业性高度发展时，‘男子集会所’在政治行为的领域里，扮演着几乎与宗教领域内修道院的僧侣组合完全相似的角色。只有那些证明具有军事能力，完成修炼而被接受加入战士团体的人，才属于‘男子集会所’。未通过试炼者，则被视为‘女人’而留在女子与小孩之间，失去军事能力的人亦一样……属于战士团体的人，从妻子或家中分离出，过着共产制度的团体生活。借着战利品或对外界的人——特别是女性（女性提供农业劳动）——所课租税过活”。参见 *Economy and Society* , p. 906。

[27] “希帕士”乃波斯语“军队”之义，是一种军事俸禄的“食封者”，具有特权地位。

[28] “采邑也可以从法律的角度与‘俸禄’区分开来，只是其界线全然变动不拘。俸禄是一种终身的——而非世袭性的——报酬，以交换其持有者之真正（或虚拟）的服务；报酬是基于官职，而非在职者之故。因此，在西欧中古初期，俸禄并不像采邑一样（如史图兹所强调的），必须在封君死亡时归还，而是在俸禄持有者死亡时归还。在西欧中古盛期，非世袭的采邑并不被视为真正的采邑。俸禄所得属于‘职务’，而非个人，可以‘使用’，但不能被占有……至于采邑，在采邑关系尚存期间，则是封臣个人的财产；然而，这份财产是不能转让的，因为它是紧密联系于一种高度个人性的关系，也不能被分割，因为它是用来维持封臣负担服务的能力。俸禄持有者通常（有时则是普遍地）可以不必负担职务的费用，或者由其俸禄的部分所得来支出。至于（采邑）封臣则往往得自行承担（授予）其职务所需的费用。”详见《支配社会学》，pp. 204—205。

[29] 占有司法权力在欧洲中世史上有其特别的意义，所谓“司法领主制”（*Gerichtsherrschaft*, *Gerichtsherrlichkeit*）与根据土地所有权的支配（*Grundherrschaft*），或根据个人的人身隶属关系的



支配 (Leibherrschaft) 不同, 乃是根据“司法权”(即政治权力) 的支配。拥有此种支配权的人即称为“司法领主”(Gerichtsherr)。因此, 司法领主的支配权亦及于他人的土地或与自己无隶属关系的个人。Dorfherr 或 Landesherr, 是典型的“司法领主”, 他们的支配权与土地所有权或人身的隶属关系无关, 原则上是遍及一村或一地之全体。因此, 司法领主权的出现同时也说明了权力集中过程的开始, Grundherr (土地领主) 或 Leibherr (人身领主) 的支配权力因之而多少被否定, 之所以将其称为“司法”领主制, 乃是基于中古欧洲社会的一种独特结构, 亦即一切政治权力原则上都必须以“司法权力”的形式出现。基于此一原则, 司法领主权的垄断超越了仅有土地支配权或经济性的垄断, 而构成一卓越的特权地位的基础。

[30] 哈勒在上述书中定义那些被君主视为私人的世袭财产 (Patrimonium) 的国家为“家产制国家” (Patrimonialstaat), 并企求实现这样的国家理念。他对法国大革命持反对态度, 而为家父长式、正统的国家思想辩护。“家产制” (Patrimonialismus) 一词即他首先使用的。韦伯接受此词, 又从别的观点将之砌筑成一明确的社会科学的概念。冯贝罗对哈勒的家产国家论提出不同的看法。他认为中世纪国家并非纯粹的家产国家, 因为彼时已有公的国家概念, 超越了纯为君主家产的概念。他在上述书中主要通过对司法权的分析来强调此点, 但因太过偏重对司法权的描述, 他笔下的“中世纪”国家, 不免有太过“近代”之嫌。不过韦伯在本文中所做摘要相当谨慎, 仅就韦伯所说意思而言, 冯贝罗的意见应当是完全正确的。

[31] 例如瑞士、德国等地的农民。

[32] 与政治结合的身份性结构只在西方有完全的发展。



[33] “庄宅”，根据韦伯所说，Karl Rodbertus (1805—1875) 是最早用此名词来称呼古代“大规模家计”的学者。在“庄宅”中，“需求基本上是以自给自足为一主要标准，其方式则通过‘家’之成员或附属劳动力的服役，生产的物质手段无须通过交换方式即可获得。例如古代世界的庄园及皇室的家计——特别是新王国时代的埃及（前1400—前1000），家计需要的物资大部分皆由徭役或实物贡纳的方式来提供，这是附属的家计单位的义务……同样的现象亦曾存在于中国与印度，中世纪欧洲亦曾有过，即查理曼时代宣布的《庄园管理条例》（*Capitulare de villis*），只是程度较浅”。*Economy and Society*，p. 124.

[34] *Leiturgie*一词在古希腊雅典时代（公元前四五世纪），指的是由富人（自愿或强制性的）提供金钱或劳役来支持一些公共事务的制度。例如“*trierarchy*”，是由富裕的市民提供资金来建造三层桨的战舰（*trireme*），并须负担此一战舰的一切开销（包括水手、修补等）；另外如“*choregia*”则是提供酒神祭典所需的合唱团、戏剧等。此外还有其他许多。被提名的市民如果觉得还有人更有能力负担，则可提出抗辩，对方可以接下此一职务，也可以拒绝，条件是必须与原被提名人交换财产，要不然就得诉诸法庭。此一制度后来为罗马所承袭，例如被选为“市议员”（*decuriones*）者即需负担当地的公共支出，并负责税收，不足须补齐。古埃及亦有类似制度。中文辞典一般皆译为“圣礼崇拜”，此为后出之义，此处译为“赋役制”。参见*Oxford Classical Dictionary*，p. 613。韦伯借用此一名词来说明古代团体——包括“家”、氏族、家产制国家或者像雅典那样的古代城邦——解决其公共事务（即国家财政）所采取的手段。其特点为实物贡赋及徭役，然而不同职业、不同身份的人，其义务也各自不同。“此种‘赋役’通常是为了统治当局的预算所需，或是为了互助

的目的。当这种农民、工匠及商人所必须负担的徭役及实物贡赋是为了满足个人统治下的家计时，我们称此为‘**庄宅 实物赋役**’；如果是为了整个团体，则称之为‘**互助实物赋役**’。以此种方式来提供介入经济活动的团体的预算所需，其原则即称为‘**赋役式供应**’……在政治组织中，此一制度扮演了近代所谓‘**财政**’的角色；在经济团体中，由于将主要的家计分摊给一些早已不受共同体维持及利用的人去负担，这就使得主要的‘家’有了可以分散的可能性。每一小单位有其自营生计，但负有提供中央单位所需的义务，就此程度而言，他们还是从属于此一中央单位。例如负担各种徭役及贡赋的农民或农奴，附属于庄园的工匠以及其他各式各样的负担者。”

[35] 韦伯曾论及一个经济性团体为满足其需求所采取的五种方式：1. “**庄宅**”，2. 市场取向的摊派，3. 营利经济，4. “**赞助型**”（*mäzenatisch*）的捐赠，5. 特权化的负担分配，可分为：（a）优势特权的负担分配；（b）劣势特权的负担分配。参见康乐编译，《**经济与历史**》，pp. 42—44。

[36] 科尔伯特（1619—1683），路易十四时代之法国财相，在任期间（1662—1683）提倡工商业，致力于农业技术改善、交通建设及税捐征收，使法国成为当时欧洲最富强国家。

[37] 资本主义取向的营利行为之各种不同性质的形式有：

1. 在自由交换的基础上，于市场做持续的买卖（贸易），以谋求利润机会的取向……

2. 不同货币的交易及投机，承办各种支付业务，支付手段的创新，以企求利润机会的取向，专业信用制度的扩大——不管其目的是为了消费或利润——也属此类。

3. 也可能倾向于借政治组织，或与政治有关系的个人，以谋取掠夺式利润的机会。这包括资助战争或革命，以及提供政党领袖资金。

4. 借着实力支配，或由政治当局保障的权力地位，以进行持续的企业活动而从中谋取利润的机会。包括两种主要的形式：（a）殖民性的利润，借强制分配或劳动方式经营的大农作，或借垄断及强制性贸易；（b）财政利润，由包税及官职买卖而来，不管是在其母国或殖民地。

5. 与政治单位进行特殊交易而获取利润机会的取向。

6. 还有下列一些获取利润的取向：（a）利用标准化商品从事十足的投机贸易，或利用企业有价证券从事投机贸易；（b）处理政治体持续性的财政业务；（c）出售有价证券予投资者，以募集新企业所需资金；（d）对各种资本主义式企业或经济组织进行投机性融资，其目的则在促成有利可图的市场规则，或获取权力。

照韦伯所说，第1、6项大致只存在于近代西方世界，其他类型则散见于从古至今的世界各地区。他特别指出当广大区域经长期统一后（例如中国及罗马帝国晚期），所有这些资本主义取向的营利行为都日趋衰微，而只有贸易、货币兑换及借贷还能残留下来。*Economy and Society* , pp. 164-165.

[38]. 可估量性是合理性经营的基础之一。

[39]. 韦伯认为近代资本主义制度及“国家”皆不是从古代城市的基础上发展出来，至于中世纪的城市，虽非促成近代资本主义及“国家”发展的唯一决定性阶段，其本身更非这些发展的“担纲者”（Träger, carrier），但对于此两种现象的出现，仍为最具关键性的因子。韦伯，《非正当性的支配——城市类型学》，pp. 161—162。

[40]. 有关斯图亚特王朝时的独占制度，参见韦伯，《支配社会学》，pp. 243—246。

## 第四章

# 卡理斯玛支配

## 十、卡理斯玛支配和卡理斯玛共同体

“卡理斯玛” (Charisma) <sup>[1]</sup>，这个字眼在此用来表示某种人格特质；某些人因具有这个特质而被认为是超凡的，禀赋着超自然以及超人的，或至少是特殊的力量或品质。这是普通人所不能具有的。它们具有神圣或至少表率特性。某些人因具有这些特质而被视为“领袖” (Führer)。在较为原始的社会中，这些特质是来自巫术，如先知、号称具有医治或律法智能的人、狩猎活动的领袖及战争英雄等。我们应根据什么伦理学、美学或其他任何的标准来衡量这些特质，都与“卡理斯玛”的定义无关。最重要的是服从卡理斯玛支配的人，例如“皈依者” (Anhängern)，他们是如何真诚地看待具有这些特质的领袖人物。

目前我们必须分辨卡理斯玛的各种不同形态。第一种是“暴虎之勇” (Berserker) <sup>[2]</sup>。有些人曾误以为这种狂热是来自药物的使用。中古拜占庭时期，统治者经常维持一支由具有此种格斗之勇的卡理斯玛的人所组成的队伍，作为统治的武器。第二种是“萨满之魔” (Shaman) <sup>[3]</sup>，具有此种魔力的人经常通过癫痫性的举止坠入昏迷的恍惚忘我状态 <sup>[4]</sup>。第三种形态的代表者

是摩门教（Mormonism）的创立者史密斯（Joseph Smith）<sup>[5]</sup>。此人是一个非常灵巧聪明的骗子（虽然这一点我们并不能完全确定）。最后是文人型（litterateur）<sup>[6]</sup>，如埃思纳（Kurt Eisner）<sup>[7]</sup>他几乎为自己成功的煽动技巧所淹没。价值中立式的社会分析，将以上诸种形态与其他的卡理斯玛型人物，如一般认为的“最伟大的”英雄、先知、救世主，放在同一层次来考虑。

1. 被支配者对卡理斯玛之承认与否，是卡理斯玛是否妥当的决定性因素。此种承认是由被支配者自由给予，并须由具体事实——起初通常是一项奇迹——来保证。此种承认乃是对某些启示、对英雄崇拜、对领袖绝对信任的完全献身。然而，当卡理斯玛真正存在时，正当性就不再以此种承认为基础。这时正当性的基础在于以下的观念：人民将承认卡理斯玛的真实性及听从其召命（Berufung）而行动，当成是自己的职责。由心理层面而言，这项“承认”是个人对拥有这些特质者的完全效忠和献身。它来自狂热、绝望或希望。

没有任何先知认为其特殊禀赋得依赖群众对他的意见的。任何被推举出来的国王或军事领袖都会用叛离职守的名义，对付那些抗拒他或故意忽视他的人。即使在形式上都是自愿从军，但如不能跟随此种领袖从事军事讨伐，仍经常被视为一桩耻辱。

2. 如果领袖在很长一段时间中无法创造奇迹和成功；如果神或魔性及英雄性的力量似乎抛弃了领袖；最重要的，如果领袖无法继续使跟随者受益，他的卡理斯玛支配很可能因此丧失。这是“君权神授”的真正意义。



甚至古代的日耳曼君主有时都遭到被统治者的谴责和拒斥。在所谓的原始民族中，类似的现象非常普遍。在中国，君主的卡理斯玛特质由于继承代代相传，不过都受到严格的规范。只要有任何不幸发生，不论是战败、旱灾、水灾或不吉祥的天体现象，君主都必须公开下诏罪己，有时甚至因而退位。如果这些天灾人祸发生，这表示君主并不拥有卡理斯玛美德，因此不是一个正当的“天子”。

3. 一个臣服于卡理斯玛的支配团体，我们称之为“卡理斯玛共同体”（Gemeinde），以感情性的“共同体关系”（Vergemeinschaftung）为基础<sup>[8]</sup>。一个卡理斯玛领袖的管理干部并非“官员”。他们也绝少具有技术上的训练。这些干部的甄选，并不以社会地位为依据，也不从家族内或私人的隶属关系来决定，其基础在于管理干部本身的卡理斯玛禀赋。“先知”有其“使徒”；“军阀”有其“侍卫”；“领袖”则有其“心腹”（Vertrauensmänner）。无所谓“任命”或“解职”。行政官职不是一项终身事业，也没有“升迁”这类事。其中只有领袖对追随者的召唤，而其甄选的基础是后者的卡理斯玛资格。其中没有“阶层系统”。只有领袖对一般事务或个别事件的干预，当领袖认为其追随者的卡理斯玛不足以完成某项任务时。其中没有明确的“权责”；也没有因社会地位而享有政治权力。卡理斯玛权力及个人的“使命”，当然也有可能受地域或功能性的限制。可是却没有“薪资”或“俸禄”这类东西。

门徒或追随者倾向于靠志愿的奉献为生，与其支配者形成一种共产主义式的关系<sup>[9]</sup>。其中没有行政组织（“机关”）的存在，只有许多支配者的代理人。他们的卡理斯玛支配若非由支配者提供，即是自己拥有某种程度的卡理斯玛。其中没有正式的规则，或抽象的法律原



则，因此也没有任何以此为取向的理性的判决过程，同样的也没有导向判决先例的“睿智”<sup>[10]</sup>。具体的判决因个别案例而有所不同，并且被视为神圣的判决或启示。由实质的观点而言，每一个卡理斯玛支配都必须诉诸如下的训示：“法书上如是说……可是我告诉你们……”每一个真正的先知，正如每一个军事领袖，以及卡理斯玛领袖，都训示、创造或要求新的义务，其所凭借的，典型而言是启示、神谕、灵感或其意志——这些通常为宗教、军事或政治团体的成员所承认。因后者亦来自相同的背景，承认是一项义务。当这种支配和其他同类的支配发生冲突和竞争时，唯一的解决方式是领袖之间魔法或武力的竞争。原则上只能有一方是对的，另一方则必须因错误而受罚。

由于卡理斯玛支配是“超凡的”（Außeralltägliche），因此它与理性的、特别是官僚型的支配呈尖锐的对立。它也和传统型支配对立，不论是家父长制、家产制或身份制的，以上诸种支配皆属日常的支配形式，卡理斯玛支配则与此完全相反。官僚支配受到理智可解之规则的限制，在这层意义上，官僚支配特别理性；而卡理斯玛支配则在这层意义上特别非理性，因他不受任何规则的限制。传统型支配则受到前代所流传下来的先例拘束，在这层意义上，传统型支配也受到规则的限制。可是卡理斯玛支配在其所宣示的领域中，根本弃绝传统。因此在这层意义上，卡理斯玛支配是一特别革命性的力量。它不承认基于财富而占有的权力地位，不论是领袖个人或享有社会特权的团体。权力正当性的唯一基础是个人的卡理斯玛，只要其存在受到证实；亦即，只要它能被承认，只要跟随者及信徒卡理斯玛式的证明他们的“足堪重任”。

以上所言已无须再加以深入讨论。上面所说的同时也适用于那些纯粹的“直接诉诸民意的”支配者（如拿破仑的“天才型统

治”，使出身卑贱的人爬升至皇帝及军事将领的高位），正如它适用于宗教先知或战争英雄一样。

4. 纯粹的卡理斯玛与经济考虑 尤其无关。当卡理斯玛存在时，它构成一项“召唤”（Beruf），一项“使命”（Sendung, mission），或一项宗教性的“任务”（Aufgabe）。对于利用神赐禀赋（恩宠，Gnadengaben），以取得经济收入，卡理斯玛支配轻视并谴责这种做法。当然这只是一个理想，而非一个事实。卡理斯玛并不必然永远弃绝财富或经济收入。有些先知在某些情况下并不如此。战争英雄及其追随者热切地寻求战利品；民选的统治者及政党的卡理斯玛领袖也需要权力的物质手段。前者尤其需要战利品来展示其权威，夸耀其尊荣。卡理斯玛支配，尤其是真正的纯粹类型，所轻视的只是如传统型支配中日常的 经济运作，以及由持续性的经济活动中取得固定的“收入”。卡理斯玛支配依赖自愿的奉献来维持，如大规模的献金、捐款、贿赂及谢礼，或是募捐。卡理斯玛支配用以供给其所需的、典型的物质来源是“战利品”及没收物，不论是以武力或其他方式获得。由理性的 经济观点来看，卡理斯玛支配满足其物质需要的方式正是典型的反经济的力量。它拒绝与例行的日常生活 世界有任何关联。它只能以全然的冷漠容许毫无规律、毫无制度的掠夺行为——换言之，“拿了就走”。以“坐食者的生活”方式来解除经济负担，对某些团体而言，可以是卡理斯玛生活方式的经济基础。可是对于典型的卡理斯玛式的“革命分子”而言，这到底并不常见。

凡是在教会中据有教职者，都不得成为耶稣会员 <sup>[11]</sup>。这是“使徒信条”（Jünger-Prinzips）的理性化运用。所有苦行僧、托钵僧及信仰的斗士都属于这个类别。这是一桩极为明显的

事实。几乎所有的先知都靠自愿性的奉献为生。圣保罗的名言“不作不食”，乃针对一群寄生的卡理斯玛传教士而说的，这显然不是针对为经济而经济的活动，予以正面的评价。它只是说，每个人都有责任以某种方式维持自己。圣保罗之所以这样说，乃是因为他体认到，像“野地里的百合花”那样纯卡理斯玛性的寓言，不能单就字面的意义去实践。而顶多只能做到“不为明天操心”<sup>[12]</sup>。而另一方面，就艺术型的卡理斯玛门徒而言，完全不从事经济活动就意味着，只有“在经济上能自立者”，亦即能过坐食者之生活的人，才能进入那个圈子，而真正够格的人反而会被排除于外。格奥尔格（Stefan George）就是如此，至少其主要意图确系如此<sup>[13]</sup>。

5. 在传统型支配的鼎盛时期，卡理斯玛乃是一个伟大的革命力量，“理性”是另一个革命力量。后者由外部造成影响：它改变人们生活的情境及难题，终至而改变了人类对其生活及其难题的整个态度。它赋予个人以智性。而卡理斯玛，由于人们的苦难、冲突或狂热，却可能在主观上或从内部改变人的心理取向。它可能因此导致人在基本的态度及行为方向上的激烈变动，使人们对“世界”种种不同的难题有着全新的心理取向<sup>[14]</sup>。在先理性时期中，人们的行为取向几乎全由传统和卡理斯玛决定。

---

<sup>[1]</sup> 崇拜英雄——即具有卡理斯玛特质的人——实为人类自古以来的习惯。卡莱尔（T. Carlyle, 1795—1881）的《英雄与英雄崇拜》（何欣译，台北，1977），或许有助于读者了解此一现象。特别是第2讲《作为先知的英雄》，pp. 56—95；与第6讲《作为帝王的英雄》，pp. 261—312。

[2] Berserker是北欧神话中的勇士。原意为可变幻为熊的人（Berserk=Bärenhaut），后转为具有异常力量，发怒时常不着铠甲即迎向战斗的勇士。

[3] “萨满”是可与神灵直接沟通的宗教性人物（如日本的“巫女”即为一种）。萨满的资格通常是世袭的，但并非仅为地位的世袭，确切地说是一种由精神病而来的巫病遗传的结果。因此，真正的萨满必须是神经质的、感受性强、容易做梦、有癫痫狂。他具有一些巫病的特征，如极度的食欲减退、孤僻、在雪中睡眠或发狂、在山野中狂奔等。“萨满信仰”普遍存在于世界各文明区，而以北亚地区最盛、最为典型，“萨满”一词即来自中国东北地区。古代中国亦有类似人物。文献中称之为“巫”。参见M. Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* (Princeton, 1964)。

[4] 亦可译作忘我、夺魂等，意指因感情之异常高昂以致对外界的刺激失去正常反应，且充满内在喜悦的意识状态。它是“很能体验并媒介卡理斯玛的一种状态”。萨满随时都能表现出这种状态，可以说把忘我或恍惚当作是一种经营的对象，业余者则只能偶尔进入这种状态。

[5] 发源自美国的宗教团体。史密斯宣称他获得天使的通知：在他住处附近山丘上藏有数枚黄金叶，上面以象形文字记载了救世福音全文。数年后，他寻得这些金叶，以及记有解读方法的石块，因此得以翻译出所谓的《摩门经》（*Book of Mormon*）。1830年，他创摩门教于纽约州。稍后，Brigham Young重新组织该教派，并率众远徙至犹他州，创立盐湖城（Salt Lake City），以为该教大本营。摩门教最引人注意的是赞成一夫多妻制，故此引起当时社会普遍的反感，1890年以后，终于放弃此一制度。

[6] 法文litterateur有贬义，如罗曼·罗兰说：托尔斯泰是所有作家中最不像文人者（the least litterateur）。

[7] 埃思纳（1867—1919），马克思主义的新闻工作者，政治家。以独立社会民主党党魁身份领导了慕尼黑革命。他曾在1918年11月宣布成立巴伐利亚共和国，并出任首相。后因选举失败，欲由革命政府引退，然在赴议会发表声明的途中被刺杀。凶手Arco伯爵原被判死刑，随后于1920年1月减为无期徒刑。韦伯在一个演讲开头曾说明：基于实质及实际的立场，他赞成处死Arco。结果在下一次演讲时，一群右翼分子的示威与喧哗使得韦伯中止其讲论。

[8] 所谓“共同体关系”指的是，社会行为的取向——不管是在个别的、一般的、或“纯粹”类型上——是基于参与者主观地感觉到他们属于一体，不管此一感觉是情绪性或传统性的。相对而言则有所谓的“结合体关系”（Vergesellschaftung），在此种关系里，社会行为的取向是依据理性动机下的利益安排或协调，不管此一理性判断是基于绝对的价值（价值理性）或权宜之计（工具理性）。

[9] 共产主义式的共同体或结合体的组织，如果不计较利害是否可以衡量，就不是根据对于可达成最佳结果的工具的考虑（Versorgungsoptima）；而是根据一种直接感受到的相互凝聚力。因此在历史上此种社会关系——一直到现在——主要都是基于非经济取向的共同价值态度发展出来的。包括有三种类型：1. 家计共产制，基于传统以及感情的基础；2. 军中同志间的军事共产制；3. 存在于宗教性共同体而基于爱与慈悲的共产制。第2及第3类型主要是基于特殊情绪或卡理斯玛的基础上。

[10] 此处指的是在传统型支配下，“律例再发现”的过程，详见本书第三章，[注\[5\]](#)。



[11]. 耶稣会为天主教修道会，1534年——即宗教革命后——由西班牙教士罗耀拉（Ignatius de Loyola）所创，1540年获教廷认可。他们认为，如要光耀上帝之荣光，会士应成为耶稣基督旗下勇猛善战的士兵。他们对基督新教诸派、自由主义、启蒙主义等皆采取猛烈攻击态度，为天主教诸修会中最具战斗性格者。其活动主要是对异教徒的布教及学问传播，明末天主教之传入中国即由耶稣会士首开其端。耶稣会章禁止会士任教职及拥有财产。

[12]. “野地里的百合花”乃来自《圣经》的譬喻。《新约·马太福音》第6章第25节以下：“所以我告诉你们，不要为生命忧虑，吃什么，喝什么；为身体忧虑，穿什么；生命胜于饮食吗？身体胜于衣裳吗？你们看那天上的飞鸟，也不种，也不收，也不积蓄在仓里，你们的天父尚且养活它；你们不比天上飞鸟贵重得多吗？……何必为衣裳忧虑呢？你想野地里的百合花，怎么长起来；它也不劳苦，也不纺线。然而我告诉你们，就是所罗门极荣华的时候，他所穿戴的，还不如这花一朵呢！你们这小信的人哪！野地里的草，今天还在，明天就丢在炉里，神还给它这样的妆饰，何况你们呢？所以不要忧虑，吃什么？喝什么？穿什么？……你们要先求他的国，和他的义；这些东西都要加给你们了。所以不要为明天忧虑；因为明天自有明天的忧虑；一天的难处一天当就够了。”

[13]. Stefan George（1868—1933），德国诗人，散文家及翻译家。对唯物 的近代资本主义社会采取激烈反抗态度，而主张建设一个超越世俗、唯美的世界。拥有甚多信徒。韦伯知道他相当早，不过两人一直到1910年才正式会面。在韦伯遗孀所写的《韦伯传》中留下不少关于此一诗人的记载。韦伯及其夫人甚为尊敬欣赏格奥尔格，但双方的根本立场完全相反。“在与Gundolf（格奥尔格的信徒）的辩论中，我们立刻确认了彼此立场间的鸿沟。格奥尔格他们一伙人拒绝接



受伦理自律为一教育理想，并拒绝承认个人灵魂的价值。他们的‘信念’是服从英雄的权威，至于女人，则须服从男性的权威。格奥尔格要求，较卑微的人必须根本地服从于较伟大的人，而所谓较伟大的人，指的是因有伟大的文化上的成就而卓越出群者……然而我们坚信个人应有发展可能的权力；并且深信灵魂的成长将受到妨碍，如果他听任一个会犯错的人为他制定律法……我们认为，宗教信仰深的人可以服从神的旨意，并因此而变得伟大。但如果他只是从根本上使其意志服从一个‘英雄’，他就不可能如此；因为此一‘英雄’，无论多么伟大，究竟只是个地上的存在，因此注定会犯错，更遑论其他普通人。” Marianne Weber, *Max Weber, A Biography* (New York, 1975), pp. 461-462.

[14] 韦伯在此处Welt（世界）一词用上引号，说明他的主要意义是在一宗教性的情况下，“世俗的”事务与关怀的范围是与超越性宗教的关怀区分开的。

## 第五章

# 卡理斯玛的例行化

### 十一、卡理斯玛的例行化及其影响

就其纯粹类型而言，卡理斯玛的支配具有一种特殊的非日常的（außeralltäglichen）性格。卡理斯玛支配的社会关系全然是私人性的，是以个人人格的卡理斯玛特质的妥当性和实证为基础。如果卡理斯玛支配希望维持一个持久性的关系，一个由门徒、战士或跟随者组成的“共同体”，或一个政治性的教权制团体，而不只是一个过渡中的现象，那么，卡理斯玛支配的基本特质必须加以改变。我们可以肯定地说：卡理斯玛支配只能存在于初始阶段（in statu nascendi），它无法长久维持稳定。它终究会被传统化或法制化，或两者的联结所转化。以下是几个引发这项改变的动因：

（a）维持追随者的精神力量和物质利益，同时使共同体不断地再生；

（b）为了强化管理干部——追随者、门徒、党工或其他人——之间的关系所需的、更强的精神力量和物质利益。不仅如此，无论由精神力量或物质利益观点来考虑，这些人都希望能在继续拥有他们稳定的、日常的基础上，去维持这种关系。这意味着使他们能参与正常的家庭关系，或至少享有安定的社会地位，而非如负有“使命”的使徒般地割断和世俗的关联——特别是在家庭和经济关系方面。

随着卡理斯玛领袖的消失以及继承问题 的发生，这种利益的考量特别明显。这些难题以何种方式加以解决——如果它们真被解决，而卡理斯玛共同体因而产生或继续存在，这对后来社会关系的发展具有无比的重要性。以下是几个较有可能的解决方法：

(a) 寻找 一个新的卡理斯玛领袖。选择的标准是视其人格特质是否合乎该支配地位。

新达赖喇嘛的甄选，乃是此种解决方法的比较纯粹的形式。

其过程是选择一个具有活佛转世之特质的孩童为继任者 [\[1\]](#)。这颇似阿庇斯圣牛的选择 [\[2\]](#)。

在这种情况下，新的卡理斯玛领袖的正当性将受到某种标志 的限制。这种标志将变成“规则”，传统因以形成。结果就是一个传统化的过程。在这个过程中，领导的纯 个人性格将被减弱，传统的拘束力将会加强。

(b) 以神意 来选择新领导者，如神谕、抽签、神示或其他技巧。在这种情况下，新领袖的正当性来自选择技巧 的正当性 [\[3\]](#)。这是一种法制化的形式。

据说古代以色列“士师”（Shofetim）有时具有这个特性 [\[4\]](#)。据说扫罗王（Saul）就是由原有战争神谕选择出来的 [\[5\]](#)。

(c) 由原来的卡理斯玛领袖指定继承人，并由其追随者加以承认。

这是一种很普通的形式。古罗马的政务官（magistracy）本来就是完全根据这个方式任命。这个制度，后来出现在“狄克推

多”（dictator）的任命及“摄政王”（interrex）制度 [6] 。

在这种情形下，正当性来自 领袖的指定。

（d）由具有卡理斯玛特质的管理干部推举继承者，并由共同体加以承认。就其典型形式而言，这个过程确实不应被视为“选举”“提名”或类似的形式。它并非一项自由的选择过程，而是一个由客观的责任所限定的行为。领袖的选定根据的不只是多数表决。它的目标在于决定正确的人选。选出真正具有卡理斯玛的人物。在这种选择过程中，少数人的意见极可能比多数人的更为正确。最终的决定经常需要全体一致的同意。承认错误是一项义务，坚持错误是一项极严重的罪恶。“错误的”选择是一个必须纠正的真实罪行；最早，这是一项亵渎神明的行为。

尽管如此，在这种情况下，正当性容易具有“获得的权利”的特性，此种权利可依获得该地位的过程之正确性而得以正当化，同时也需视其是否合乎某种形式，如加冕（Inthronisation）。

这是西方世界中，主教或国王必须在共同体的“同意”下，由教士或高阶层贵族为其加冕的原始意义，与此类似的现象存在于全世界各个地方。事实上这正是“选举”这个现代观念的本源。这个事实所引发的诸难题必须在以后才能加以讨论。

（e）卡理斯玛可通过血缘而继承的观念。因此，它可由拥有卡理斯玛者的族人——通常是其最亲密的亲人——共同拥有。这就是“世袭性卡理斯玛”。在此情况下，世袭继承的次序不必一定和占有权利的实际继承次序一致，事实上两者可能有所不同。即使在世袭继承的制度下，有时也必须根据前面所述的一些方法，从亲族中选择适当的继承人。

因此在某些非洲国家中，兄弟必须互相争斗以获得继承权。在中国，继承必须不扰及生者和远祖之间的关系。在东方，由年长者继承或由追随者共同决定的方式颇为平常 [7]。因此在奥斯曼土耳其王室中，杀掉所有其他可能的继承者，通常是个“义务”。

长子继承之支配承袭的原则，只有在中古欧洲和日本才清楚地确立。其他地区都只偶尔出现而已。它可避免同一卡理斯玛家族间各个继承候选人之间的斗争，大大有助于政治团体的团结。

在世袭性卡理斯玛支配中，追随者所承认的，不再是领导者个人的卡理斯玛特质，而是他由世袭继承所获得的该职位的正当性。这可能导致传统化或法制化之方向。“君权神授”的观念乃从基本上被改变，而成为个人对支配的权利。这项权利之取得，无须仰赖被支配者之认可。个人卡理斯玛可能因之而荡然无存。

世袭的君主制是一个明显的例子。在亚洲，许多圣职是世袭继承的。亲族团体的卡理斯玛遗传也经常被用作评断社会阶层的标准。它同时也被用来判别是否具有接受采邑和俸禄的资格。

(f) 卡理斯玛可以通过某种仪式，由持有者传给另外一个人，或可以用某种仪式在一个人身上创造出来。这个观念本来非常神异，它意味着卡理斯玛可以和个人分离，成为一客观、可传送的实体。特别是它可能变成职位性卡理斯玛 [8]。在这种情况下，对正当性的信念不再以个人为对象，而是以某些仪式行为的妥当性，以及个人通过这些仪式所获得的卡理斯玛禀赋为对象。

最重要的例子是以涂油 [9]、圣职任命礼、按手礼 [10] 等来传送宗教卡理斯玛，以及用涂油、加冕等仪式来传送君王的权威。经由此一过程，接受此种仪式者即可获得“不可磨灭的印记”（character indelebilis） [11]。这意味着职位性卡理斯玛权威和力量与教士个人分离。从多纳突斯教派（Donatist） [12]、孟塔尼斯异端（Montanist）以降 [13]，一直到清教徒（Puritan）革命 [14]，这个问题都成为不断的宗教冲突的主题。教友派（Quakers）之“仆人”（hireling），则是持有职位性卡理斯玛的牧师 [15]。

## 十二、卡理斯玛的例行化及其影响（续）

卡理斯玛支配为了保证适当的继承而导致例行化，卡理斯玛型的干部则从例行化中保证利益之获得。唯有在初始阶段，而且卡理斯玛的领袖行为是独立于日常社会组织之外的情况下，他的追随者才可能共同生活于一个以信仰及狂热为基础共同体中，借奉献、战利品或不定期的收获为生。只有由狂热的门徒和追随者组成的小团体，才可能随时准备为其“召唤”（Beruf, calling）的“理想”奉献生命。然而，大多数的门徒和追随者终究也得在物质层面上借其“召唤”（职业）来“维持生计”。确实，如果整个运动要免于崩解，情况必然如此。

因此，卡理斯玛支配的例行化除了表现在继承形式上之外，同时也表现在追随者或门徒对权力及经济利益的占有，以及对甄选新进人员的规定上。这个传统化或法制化的过程——其方向视此过程是否包括理性的立法而定，其形式可能为下列诸典型之一：



1. 甄选人员的基础原本可能是基于个人的卡理斯玛，然而，随着例行化的过程，追随者或门徒可能建立某些甄选人员的规范，特别是在训练及资格鉴定方面。卡理斯玛只能“唤起”（geweckt）或“试炼”（erprobt），而不能“学习”（erlernt）或“教导”（eingeprägt）。而魔法师与英雄所实行的、所有类型的神异苦行修炼，以及所有的修道行为，都属于这个类别。这些都接近（甄选）管理干部的方式（有关卡理斯玛型的教育，请参阅《经济与社会》第四章）。

新进的门徒或追随者只有在证明其卡理斯玛能力之后，才得行使支配。一个真正的卡理斯玛领袖，可能凭其地位反对这些对新进成员的要求。可是继承者却没有能力这么做，至少那些由管理干部推举出来的领袖的确是如此。

这个类型可以用“年龄团体”<sup>[16]</sup>，以及有某些入会仪式的“男子集会所”所从事的、魔法的和战士般的苦修来说明。一个无法成功地通过入会考验的人，仍然只能算是一个“女人”，亦即，他被排除于卡理斯玛团体之外。

2. 卡理斯玛规范（在世袭的卡理斯玛基础上）很容易转变成界定传统的、身份地位的规范。如果领袖的选拔是以世袭为基础，那么在管理干部及追随者的选拔上，很可能发生同样的情形。当一个政治体的组织方式全然根据世袭性的卡理斯玛原则，我们将使用“氏族国家”（Geschlechterstaat, clan state）这个名词来描述。在这种政治体中，对统治权力、对封地、对俸禄以及所有经济利益的占有，都根据相同的形式。结果，所有的权力以及各式各样的利益都传统化了。家族的领袖——他们是不具个人卡理斯玛正当性的传统性长老或家父长——节制着这些不能由家族中分离的权力的行使。并非一个人所据有

的职位决定他或他的家族的“位阶”；而是他的家族在世袭性卡理斯玛结构中的地位，决定他所可能占据的职位。

日本在官僚系统未发展之前 [\[17\]](#)，即是根据这个原则而组织。古代中国无疑也是如此，在领土国家的理性化过程发生前，支配是在“世家”之手 [\[18\]](#)。另外不同形态的例子是印度的种姓制度（*caste system*）及“品位秩序制度”（*Mjestnitschestwo*）建立以前的俄国 [\[19\]](#)。确实，所有享有既得特权、世袭不断的社会阶级都属于同一类别。

3. 管理干部可能为其成员寻求、创设或占有个人性的职位，并且享有相应的经济利益。在这种情况下，传统化或法制化的不同趋势，可能发展出（a）俸禄、（b）官职、或（c）采邑等。第一种情况将导致给俸组织。第二种情况将导致家产制或官僚体系。第三种情况则是封建制度。这些收入来源为干部个人专有，用以取代如贡献、战利品之类与日常经济结构没有固定关系的收入。

（a）种情况，即俸禄，可能包括捐募、实物给付、税金或规费。捐募或实物给付可能以理性化组织或财政之方式来节制，于是本为自愿性的献礼与“战利品”即转变成税金或规费。

规律化的捐募可见于佛教中。在中国及日本，以“禄米”为实物给付。税金则大多行于理性化的征服国家。最后一类在所有地区都非常普遍，特别是对教士和法官。在印度甚至连军事当局都以此种形式给付。

（b）种情况，即卡理斯玛的使命转变成“官职”，具有较多的家产制或官僚制的特质。而家产制则比官僚制更为普遍。后者主要存在于

古典时期及近代的西方世界。其他地方若有，则是例外。

在（c）种情况中，只有土地能成为采邑，为管理干部所占有。至于如此的职位则保存其原有的卡理斯玛性格，要不然则是权力和支配如采邑般完全被干部所据有。这两种情形很难截然划分。无论如何，职位所带有的卡理斯玛性格都不易消失。这在中世纪时期亦然。

## 十二a、卡理斯玛的例行化及其影响（续）

如果卡理斯玛要转变为日常现象，则其反经济的特质必须改变。它必须适应某种财政组织的形式，以供给团体的物质需求。它因此必须适应能够征税及收取贡俸的经济条件。当一个卡理斯玛运动朝着给俸制的方向发展时，“普通信徒”（Laien）将与“圣职者”（Klerus）分别开来。后者来自希腊文，有“分享一份”（Anteil）之意<sup>[20]</sup>，亦即成为已经例行化的卡理斯玛管理干部的一分子。他们是发展中的“教会”（Kirche）的教士<sup>[21]</sup>。相对地，在一个发展的政治体中——如果这个政治体是理性化的，那么它就是“国家”（Staats）——封臣、食俸者、官员及党官（而非“心腹”），也会与“纳税的子民”分别开来。

在佛教及印度教中，这个过程即非常明显（参见《宗教社会学》）。所有经过理性化而形成永久性结构的征服国家，以及政党和其他原本为卡理斯玛结构的组织，也有类似的情形。

因此在例行化的过程中，借卡理斯玛而统治的组织大幅度转变成日常性的支配：家产制、（特别是）身份制或变型的官僚制。其原本的特性则倾向于保留下来：有人可因世袭或官职而获得卡理斯玛式的身份荣誉。这种情况发生在所有参与占有者的身上，包括领导人及其干部成员。它乃是由统治团体享有的权贵地位。一个地位来自“神授”

的世袭君主不单纯只是一个家产制的领袖、家父长或“薛客”；一个封臣也不单只是一个家臣或官员。更详细的讨论必须移后至我们对身份团体的分析。

一般而言，例行化的过程无法免于冲突。领袖早期对其个人卡理斯玛的宣示很难被轻易忘记。职位性卡理斯玛或世袭的身份和个人卡理斯玛之间的冲突，在许多历史情况下乃成为一极典型的过程。

1. 赦免权——亦即赦免宗教性原罪（Tods ünden）的权力——本来只是具个人卡理斯玛的殉道者或苦修者才享有，后来则成为主教或教士的职权。这个过程在东方远比西方进行得缓慢。因为在西方，它受到罗马人对“职位”观念的影响。由卡理斯玛领袖所领导，针对世袭性的卡理斯玛权力或职位权力的革命，在任何形式的组织中，从国家至工会都可以发现（在目前[1918—1920]的工会中，这尤其明显）。在货币经济中，不同经济单元之间的互相依赖度愈高，日常需求对卡理斯玛运动的追随者的压力就愈大。其效果就是加强了卡理斯玛支配例行化的趋势。这个趋势正到处蔓延；并且，一般而言，迅速地得势。卡理斯玛乃是先知运动或征服性的政治运动的早期典型现象。但当它成功地建立支配，同时更重要的，当广大的群众被它控制时，它就开始让步给日常生活例行化的趋势。

2. 卡理斯玛支配例行化最主要的决定性动力之一，当然是对安定的需求。一方面这意味着，对支配地位以及社会特权的正当化；另一方面则意味着，领袖的追随者及同情者对经济利益的享有。另外一个动力来自以下的客观需求：使秩序和干部组织适应日常生活及行政管理的需要。以上两者都使得行政措施与司法判决可能因袭某些传统。这是管理干部及被支配者同感需要的。甚且，管理干部的组织也有必要引进某些确定的秩序。最后，正如

下文即将讨论的，管理干部及其所有的行政措施都必须适应日常的经济情况。永久的、例行的行政管理，不可能如纯粹型的军事及先知卡理斯玛那样，以跟随者的战利品、贡献、献礼及慷慨和好客来支付其花费。

3. 例行化的过程因此不限于继承问题。当继承问题获得解决，例行化的过程也不因此停止。相反，最基本的问题其实是：卡理斯玛型的管理干部及相应的行政原则，如何过渡成一个能适应日常生活情况的行政组织。然而继承问题仍是最具决定性的，因为造成整个结构的卡理斯玛中心之例行化的，正是这个继承问题。当继承问题发生的时候，领袖本身的特质及他所宣示的正当性，都产生了变化。这个过程涉及了一些特殊的以及独特性的观念。只有在这个背景之下，我们才可能理解这些观念。它们和卡理斯玛支配之过渡到传统型或法制型的秩序与行政组织毫无关联。解决这个问题最重要的两个模式是：根据卡理斯玛的运作原则指定继承人，以及世袭性卡理斯玛。

4. 如前所述，由卡理斯玛领袖指定自己的继承人的最显著史例是罗马时期。就“国王”（rex）的继承而言，安排早由传统加以肯定。至于元首制（Prinzipat）中，“狄克推多”“共同统治者”及其继承者的任命而言，此项继承原则确曾存在。所有高级政务官被赋予统帅权（imperium）的方式，也清楚显示他们是由军队司令官指定的继承者，并由具有公民权的军人认可。候选人则由在职的政务官来加以鉴定。他们可以根据任何独断性的理由，拒绝某些候选人。这个事实清楚地说明了这项发展的性质 [22] 。

5. 继承人由领袖的卡理斯玛扈从加以推举的重要事例，可见于主教、特别是教皇的选举。后者由教士推举，并由信徒共同体



加以认可。史图兹（U. Stutz）的研究已指出，日耳曼国王的选举可能是根据主教选举的模式 [23]。他由一群具备选举资格的王子共同推举，并受到“人民”的认可。所谓“人民”，指的是那些佩带武器的人。类似的安排非常普遍。

6. 世袭性卡理斯玛发展的古典例子是印度的种姓制度。所有的职业资格，特别是所有权力及支配地位资格，都被视为来自卡理斯玛的遗传。有资格领受封地以及因此而享有统治权的人，只限于皇族的成员。封地由族中最长者颁发。各种各样的宗教职位，包括具有特殊的重要性以及影响力的“导师”（Guru）——“精神指导者”（directeur de l'ame） [24]——都只有具备世袭性卡理斯玛特质的人才能出任。对于各种传统的行业，以及村庄组织中所有的职位，例如僧侣、理发师、洗衣人、更夫等，情况亦如此。一个教派（sect）的创基经常意味世袭阶层制的发展，就像中国的道教。日本在引进中国式家产官僚制——此制后来导致给俸制及新的封建化——之前，其“氏族国家”里的社会组织，纯粹以世袭性卡理斯玛为基础。

此类因世袭性卡理斯玛而享有要求支配地位之权力的情况，世界各地都有类似的发展。家世资格取代个人成就的资格。这在世界各处都是世袭贵族制度发展的基础：罗马的新贵族 [25]，塔西图斯（Tacitus）所描述的日耳曼人“皇族家系”（stirps regia）的观念，中世纪晚期对参与骑士比武及修道院参事会员资格限制 [26]，以及甚至在美国许多暴发户贵族所做的祖谱研究都可归入此类。在世袭性的特权团体地位已经巩固的地方，我们确实都可发现这个原则。

与经济的关系：由每一重要层面来看，卡理斯玛例行化的过程都是对经济条件的适应。因为经济乃是日常生活中最主要的、绵绵不息



的运作力量。因此经济条件扮演着一个领导变动的角色，而不只是一个函数。由个人卡理斯玛至世袭性卡理斯玛或职位性卡理斯玛的过渡，在很大程度上乃是一项手段，正当化了对经济财货既有的或新获得的控制权。除了对上位者必须效忠这个意识形态之外（它当然不是毫不重要），影响人对世袭君主效忠的是下述的观念：如果人们不再承认世袭君主之地位，那么所有形式的财产继承权岂不也将受到挑战？因此世袭君主制较适合财富阶级而非无产阶级，这点毫不令人感到意外。

除以上所论之外，我们很难对卡理斯玛支配适应经济秩序的诸种可能模式，提出概括性而又实质的、有价值的分析。这有待更精细的讨论如俸禄结构、封建制度，以及以各式各样的世袭性卡理斯玛为基础的占有，这些制度的发展都有可能对经济秩序造成相同的效果，如果它们都以卡理斯玛支配为发展起点，就如它们都以早期的家产或官僚阶段为出发点。在经济层面上，卡理斯玛的革命性效果经常是非常巨大的。在起初阶段，它经常是“破坏性”的；因为它意味着新的、“无前提性”的取向模式。可是例行化却使结局完全相反。

卡理斯玛革命的经济学，将分开讨论。因为那是完全不同的问题。

---

[\[1\]](#) 此即喇嘛教的活佛转世。即依照指示，寻找出生于前一达赖喇嘛卒日的神童，以其为继任之达赖喇嘛。

[\[2\]](#) 阿庇斯圣牛（bull of Apis）在古埃及——特别是孟菲斯（Memphis）——被视为欧希里斯（Osiris）的化身。这种牡牛必须是黑色，前额有一三角形的白斑，在右侧有一弦月形的白斑，舌下还有一肿瘤。发现这样的黑牡牛后，首先在朝东建筑的屋中养四个月，然

后趁新月之日运到Heliopolis，养四十天再送到孟菲斯神殿，奉之为神。活到25岁时即杀掉，尸体经防腐后埋葬，然后再重新寻找新的黑牡牛，其间往往需要数年的岁月。

[3] 选择技巧的正当性——精确的说法应当是：借赋予正当性的技巧而得到的正当。在这里明白显示出，这种借用赋予正当性技术（巧）而得到正当性，是一种引申出的、与自成的卡理斯玛的原始特性相对的、通俗化了及形式化了的正当形式。这些技术在正文中有系统性的说明。这样的说明仍然不足。当天启的神圣性及传统中最原始的神圣力量逐渐淡去，以致它原来赋予正当性的力量逐渐失去的时候，剩下的只有卡理斯玛以及理性这两种正当化形式。然而，就如同卡理斯玛一样，理性章程的正当性也受形式化、庸俗化过程的侵蚀。

（现代的）圣宠的角色，以及立法机构功能性的合法主义——参阅比较“正式意识下的法律”这一名词——这两者都是原始正当性标准的日常形式化的外形：形式化的是，有正当性（通常是）王朝的、传统、自成的卡理斯玛，以及自己具有说服力，因而具有正当性的理性。（这个浅薄化）功能化的命运，可以侵蚀到所有正当性的形式，历史的经验证明这点；但是，在三种正当性的纯粹类型中，赋予正当性的特殊力量及特殊理性，都各在其不同的原则中，以及其展现那些原则的人身上：族长、救赎者或英雄、理性的团体。实际社会上各关系变迁的过程，以及——经由利益导向的机会主义影响造成的——思想方式的庸俗化，两者都导致原初状态失真的现象。

[4] Shofetim在希伯来文里有“审判者”“统治者”之意，中文一般译为“士师”，《旧约·士师记》即记载他们的事迹。一般认为他们实际活动的时间是在公元前1230—前1030年之间，亦即以色列人出埃及后直到定居迦南期间的指导者。

[5] 扫罗为以色列最早国王，在位期间为公元前1030—前1010年。虽名义上为王，其职权似乎仅限于军事指挥，有关其政治成就我们一无所知。有关神谕之事，参见《旧约·撒母耳记上》第9章。

[6] “狄克推多”，古罗马在国家非常状态时（战争、内乱等）任命之具有独裁权力的官员。他不由人民大会选举，其任命过程是由元老院（Senate）决定有设置之必要，然后由执政官（Consuls）提名，再由“部族议会”（curia）通过。产生后，所有政务官即在其治下，集军事、司法、行政大权于一身，但任期最长不得超过六个月。

“狄克推多制”在罗马与迦太基之间的第二次布匿克战争后（Punic Wars，前216）已不再出现。等到苏拉（Sulla）、恺撒等人再出任“狄克推多”时，此一制度已有大幅改变。

所谓“摄政王制度”源自古罗马王政时期，当国王未及指定继承人即死亡时，王之权限即自动移转至元老院，元老院以抽签方式由元老轮流以摄政王（interrex）的身份行使王权，在此期间决定继任者。稍后，在共和时期，当两名执政官同时空缺时，元老仍以上述方式代行职务，直到新执政官选出为止。此一制度一直持续到帝制时期前夕。

[7] 长者继承（seniority）与长子继承（primogeniture）不同。“长者继承”意指一家族中最年长者为继承人，不论此人来自哪一家系或与被继承人的关系如何。与此接近的有所谓majorat继承制，乃以最亲近血族中最年长者为继承人。至于“长子继承制”则长子及其家系之人有无条件的优先权。

[8] 职位性卡理斯玛最佳的例子莫过于天主教教皇职位的观念，参见本书第二章，[注\[10\]](#)。

[9] 对人或物涂油的仪式，可见诸许多宗教。基督教洗礼、献堂、祭坛辞灵、加冕、临终涂油等诸圣礼仪式中皆有此项。其目的在

注神圣之力于人，驱除邪恶或疾病。

[10] 基督教仪式，即行圣职任命礼时，圣职长老将手按在新任者头上的仪式。

[11] 根据基督教教义，七大圣礼中的浸礼、坚信礼、品级礼都赋予灵魂以“不可磨灭的印记”，接受这些圣礼的人将永远保有此一印记，因此这些圣礼只行一次。

[12] 多纳突斯教派，四五世纪出现于北非，由Casea Nigrae的主教多纳突斯（Donatus）所领导的基督教异端。他们坚持，由有罪的圣礼授予者所授予的圣礼是无效的，因此拒绝承认迦太基（Carthage）主教Caecilianus的任命，因为他是在罗马皇帝戴克里先迫害教会时所任命的。罗马皇帝与教皇始终支持Caecilianus，因此Donatists被视为异端，然而其争执持续甚久，其观点也影响到十七世纪的卡尔文教派。

[13] 孟塔尼斯派，172年左右出现于小亚细亚，由Phrygia人孟塔努斯（Montnus）所创的基督教异端。此一教派为一先知性或预言性的运动，他们预言新耶路撒冷即将出现在Phrygia附近，世界末日即将来临，因此人应悔过，严格禁欲。虽然受到正统教派的排斥，此一教派影响力日益扩大，拥有自己的组织与教阶，并扩张势力于北非、意大利及法国南部，一直持续到八世纪。从某个角度来看，此一运动可视为对当时日趋制度化、形式化的基督教的一种反抗，代表真正的卡理斯玛对例行化的教会团体的攻击。

[14] 韦伯此处所提到的清教徒指的是：主张唯有对获得内在自觉的信徒所施的洗礼才有效，因此它是认为幼儿受洗并无实效的一派。韦伯认为相对而言，从再洗礼派教义产生出来的诸教派，如洗礼派（Baptists）、孟诺派（Mennonites）以及教友派（Quakers），在历史上可说扮演了更为重要的意义。其最重要的观念，在韦伯看来就是

“信徒的教会”（Believers' Church）。根据此一观念，“宗教共同体——以改革派教会说法，即是看得到的教会——已不再被视为……一个必须包含义者与不义者的机构……而只是一个属于再生的个别信徒（也只有他们）的共同体。换言之，它并非一个教会（Church），而只被视为一个教派（Sect）”。再洗礼派之所以坚持，只有通过个人努力而得信的成年人才能受洗，也只不过是象征此一观念。参见 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* , pp.144—145；再洗礼派的这种观念，自然会导致教会的职位性卡理斯玛受到排斥。

[15] “与‘教权制’相反，‘教派’反对教会职位性卡理斯玛。他们认为个人只能借其自身的卡理斯玛以行使教权制的权力，就如同他只能由一公认的资格审定才能成为教派成员一样，最清楚的象征即为洗礼教派的再洗礼（rebaptism）——实际上是对合格的成年人的洗礼。”韦伯接着举教友派的礼拜仪式为例，说明基本上并无专职的说道者，每个教友都有可能接受圣灵降身，因此成为那一礼拜的讲道人。*Economy and Society* , Vol. II, pp.1207-1208. 因此，在基督新教的再洗礼诸教派，圣职者原则上并非仆人。他有时被当作一种名誉职，接受众人主动赠予代表尊敬的礼物，有时则被视为一种副业，接受实际费用的补偿。布教组织基本上只是一巡回牧师团，牧师参与活动，但随时有被罢免的可能。

[16] 所谓“年龄团体”者，乃在部族社会中将男子按年龄分成几个集团，例如少年（成年仪式以前），青年（成年仪式以后，未婚），中年（已婚），老年等，而对各集团分派特定之生活模式与社会功能（例如军事、政治、宗教）之制度。严格说来，“年龄团体”与“男子联盟”所依据的原则并不相同。“男子集会所”有与“年龄团体制”结合者，亦有与“男子联盟”结合者。



[17] 指七世纪“大化革新”以前。

[18] 此处所谓“领土国家的理性化过程”当指战国时期实行中央集权下的郡县制，促使世袭身份秩序的崩溃。

[19] 彼得大帝（Peter I, the Great, 1682—1725）改革前的俄国，原有一批贵族，包括传统的“包亚贵族”（Boyars）及武士贵族（Gentry），他们皆拥有土地及农奴，其世袭的政治社会身份是依据韦伯称之为“旧的品位秩序”为准则的。彼得于1722年颁布“官阶表”（Table of Ranks），将全国官职分为三类，即军事、行政及宫廷，每类又划分为十四级。所有公民，不论贵族平民，一律自最低级做起，视其表现擢升，凡升至八级以上，即可获封地、农奴、免税及世袭的特权，换言之，即成为新贵族。韦伯认为：由于“品位秩序”制度的订定，而导致的旧领主贵族地位的崩溃，以及由之而来（在彼得大帝时代）旧贵族与官僚贵族的融合，是官僚制发展中极具特色的转承现象。详见 *Economy and Society* , Vol. II, p. 985, pp. 1066—1067。

[20] “圣职者”一词源自于希腊文 *kl é rikos* 及 *kl é ros*，原意为“签”。一般说法认为最初的共同体是以抽签来分配其所有土地，引申而指希腊公民世袭的私有地。拥有 *kl é ros*，乃是成为完全公民的重要资格。*Klerus* 之原意，也就是具有完全资格而参与使命者。

[21] 按韦伯在此处所用“教会”一词是相对于“教派”而言，所谓教会是例行化了的职位性卡理斯玛的制度，而教派则为纯粹由以个人资格组成的卡理斯玛集团。

[22] 古罗马帝制时期最普遍的惯例是，在指定共同统治者或继承人的同时，将之收为养子，由此以确定其继承权。至于共和时期有关政务官的任命是采用下列程序：欲出任政务官者，向主管人民选举大会的执政官申请，受理的执政官可单独审查并决定其资格，其他执政



官不得否决，资格认定后，即向人民大会提出，此时，人民大会只能同意或否决，因为最初经常只有与应选出政务官数目相等的候选人被提出（同额竞选），人民大会并无太多选举权。

[23] 新的国王、教皇、主教或教士的“选举”经由：（1）信徒及追随者任命（*designation*）；（2）人民的喝彩通过。因此，以现代的总统或议会选举的意义而言，并非“选举”，本质上完全不同；换言之，对资格的承认或接受要比选举的发生更早，因此，对于有超凡能力的人，他们之所以被接受，乃是因为他们的能力如此的“卡理斯玛”，而不是因为“选举”的结果。

[24] *Guru*在梵语中有“重”之意，引申为可尊敬的人、教师，特别用来指青年的精神指导者。

[25] *nobility* (L. *nobilitas*) 是指公元前三世纪，由大地主逐渐形成的贵族层。他们独占了以元老院为核心的官职，其出身包括旧门阀贵族（*patricius*）和平民（*plebs*）。另一方面，从事工商金融等事业的富有阶层则被称为骑士阶级（*equites*），以与贵族区别。

[26] 这些资格以“祖谱测试”（*Ahnenprobe*）为前提，亦即他们必须提出祖谱，并得到两名具有相当身份的证人，证明自己的祖先中有一定数目（4，8，有时16或16名以上）的贵族，且他们的婚姻都是正统的，由之证明自己的贵族资格。

## 第六章

# 封建制度

### 十二b、采邑封建制

在第十二节3 (c) 内提到有关采邑的问题必须个别讨论。这是因为采邑制度下可能发展出一种与家产制、纯正的或世袭的卡理斯玛制不同的支配结构来，而有其重要之历史意义。此即封建制 (Feudalismus)。此处我们得区分两种类型的封建制：一种是基于采邑 (采邑 封建制, Lehenfeudalismus)，另一种则是基于俸禄 (俸禄 封建制, Pfründenfeudalismus)。所有其他赠予土地以交换军事服务的制度，实际上都有家产制的特征，因此在此不拟分开讨论。至于不同形式的俸禄 稍后将详细讨论。

A. 下列诸因素与采邑有关：

(a) 执行支配的权力及对权利的占有。采邑式的支配形式与内容，也许仅只限于支配者家内相关的权力，但是也有可能延伸到政治组合内的权力，后者的权利也许仅只于经济（财政）方面，但也可能及于政治方面。采邑的赠予通常是为了交换特别服务，主要是关于军事方面的，但也可能包括行政职务。采邑的赠予以一极特殊的方式行之。行之如下：

(b) 原则上是基于纯粹个人关系，限于领主及受领采邑者（封臣）有生之年。

(c) 基于契约关系，因此，我们假定封臣为一自由人。

(d) 如果此一封建制是奠基于采邑，则持邑者的生活样式是属于骑士身份团体。

(e) 效忠的契约并非普通的“商业契约”，它能建立坚固的兄弟关系，彼此有相互效忠的义务。但得强调的是，这种义务是建立在不平等的法律基础上<sup>[1]</sup>。维持此种义务是靠（1）骑士身份的荣誉，以及（2）明确限定的义务关系。

第十二节结尾所提到的转换过程（从单纯的对土地支配到对权力的完全支配），出现在下列场合：（甲）当采邑的占有成为世袭，只要履行一个条件，即每一新的世袭封臣必须具有必要的资格，同时得对原有领主行效忠礼<sup>[2]</sup>；或是目前的封臣得向新的继承领主行效忠礼。（乙）当封建管理干部强制授封 每一个空缺（Leihezwang）<sup>[3]</sup>，因为所有采邑皆被视为维持骑士身份团体成员生活的基金。

第一阶段在中古期出现较早，第二阶段则稍晚。因为这种原则阻碍了家产制“家门势力”（Hausmacht）的兴起，国王、公侯与他们封臣间的斗争主要多是为了要除去这种原则而引起的；虽然并不一定很明显。

B. 如果行政机构是完全基于土地的赠予基础——采邑封建制<sup>[4]</sup>，在历史上就如同纯粹的家产制一样，从未以纯粹型出现过——则会包含下列特征：

(a) 领主的支配将被缩减到只希望其封臣能维持他们有关效忠的誓言。

(b) 政治团体完全由纯粹基于个人效忠关系的制度所取代，此种忠诚关系存在于领主与其封臣、上级封臣与其所拥有的下级封臣

(subinfeudiert) 之间。只有领主自己的封臣才必须效忠于他；至于封臣自己也可以再向下级封臣要求效忠，等等 [5]。

(c) 只有在“违反效忠誓言” (Felonie) 的场合，领主才有权剥夺其封臣的采邑，同样的情况也适用于封臣对其自己的下级封臣。当此种情形出现时，为了行使其权力以对付不守效忠誓言的封臣，领主必须依赖其他封臣的支持，或者是此一被控告的封臣的下级封臣的消极服从。不管支持来自哪一方，领主只有在有关的团体认定被告确实违反效忠誓言时，才能有效依靠这种支持。即使在此情况下，领主也无法保证被告所属的下级封臣就不会干涉，除非领主能够让对方接受下述的原则：此即，对抗最高领主的斗争实为极端的特例。领主总是企图建立这种原则，然而并不一定成功 [6]。

(d) 通过再分封的过程，出现一个符合采邑层级结构的社会品位层级结构。好比可见诸《萨克森律鉴》 (*Sachsenspiegel*) [7] 中的授封权 (Herrschild) 制度 [8]。然而，它并非法律或行政的“层级结构”。因为一个命令或判决是否可被怀疑，到底要向哪个层级申诉，等等诸如此类的问题，原则上是依个别的上诉法庭 (Oberhof) 决定 [9]，而不是靠封建关系的层级结构（理论上，上诉法庭的支配是可以转移给一个具有相同身份的、地方上有裁判权的领主，但实际上并不如此）。

(e) 无法从拥有家产制支配权力或团体支配权力者手中得到采邑的人则为“隶属民” (Hintersassen)；也就是说，他们是家产制下的依附者 (Unterworfene)。他们依附于采邑持有者的程度，是取决于自身传统的身份，或者要看军事采邑持有者的强制力量能迫使他们服从到什么程度，因为这些依附者几乎是无抵抗能力的。由于最高领主有义务赐赠土地以为采邑，那些没有采邑者永远在领主权威控制下，不

管在哪一种情况，原则上是：“没有无封主的土地（*nulle terre sans seigneur*）<sup>[10]</sup>。”早期直属统治者的支配权力至此仅剩下一个原则（而且是几乎普遍为众所承认的原则），那就是统治者本人出现时，支配权力，特别是司法权，立刻得转移到他的手中<sup>[11]</sup>。

(f) 掌管家计（包括领地、奴隶及农奴）的权力，政治集团对税收及征取贡纳的财权力，以及特殊的掌管司法及强制兵役的政治权力（控制“自由人”的权力）等，所有这些权力皆可以同样方式成为封建授封的内容。然而，原则上，纯粹的政治权力还是得受特别的规则所限制。

古代中国，以采邑方式赐予经济收益及领地的权柄，在名义上及事实上往往都有差别的<sup>[12]</sup>。这种名义上的区分不曾出现于中古欧洲，但是他们对持有者的身份及其他许多方面，都有清楚的区分。

通常政治权力无法像采邑的财产权一样被完全占有。其间有无数过渡类型及不规则的例子。一个显著的差异是：那些享有经济与财政权力，与那些只享有纯粹政治权力——例如司法领主权（流血禁制权，*Blutbann*）<sup>[13]</sup>及军事支配权（军事采邑，*Fahnlehen*）<sup>[14]</sup>——的人，彼此有身份区别存在。只有后者可视为政治封臣。

毋庸说，当“采邑封建制”发展到最高峰时，封君的支配是不稳定的。因为其权威极需依赖管理干部的自愿服从，以及从而发生的纯粹个人忠诚。这些干部，由于封建结构，本身即拥有行政工具。以是，潜藏于领主与封臣间为争夺支配而导致的斗争反复不息，而理想的封建支配的扩展从未能有效贯彻，或有效地持续。

(g) 封建领主或许会诉诸下列方法来加强他的地位：

(1) 他可以不依赖其封臣个人的忠诚，而经由限制或禁止再分封来保障他的地位。

这常见于西方封建制，不过经常是因为管理干部为了自己权力的利益而开始的。同样的事情可见诸公元前630年中国诸侯的结盟 [\[15\]](#)。

(2) 他也可以试图建立此一原则：亦即，下级封臣对其直属领主的忠诚誓言无效，如果这个领主与比其更高的封君发生战争的话。

(3) 如果可能的话，则使下级封臣直接效忠于他——封君 [\[16\]](#)。

(h) 封建统治者会以种种方式寻求实现其对政治权力管理机构的控制。

(1) 他可以赐予所有隶属民，直接向他或其法庭申诉的权利。

(2) 他可以在其政治 封臣的宫廷派驻监督。

(3) 他也许会试图坚持直接向所有他的封臣的人民课税的权力。

(4) 最后，他也许试图坚持此一原则：

当他亲临时，所有的支配权力必须交还给他；或更进一步，交给他指派的任何代表，而他——作为最高领主——有权在自己 法庭依其意志审判任何案件。

(i) 只有当一个封君能新创或再建直接受他控制且以适当方式组成的行政机构的情况下，他才可能获得并保持其权力以对抗其封臣，以及对抗其他类型占有支配权力的人。这种行政机构有三种主要的可能性：

(1) 它可能是一个家产制的官僚群。



中古欧洲的情况大抵即是如此。日本将军（Shogun）的幕府（Bakufu）亦然，他能够有效地控制“大名”（Daimyos）。

(2) 它也可能是个外家产制的官僚群，从受过文字教育的身份团体中拔举。

主要的例子有（基督教或婆罗门教）的圣职者；kayasths（僧侣、喇嘛或伊斯兰教教士）<sup>[17]</sup>；或人文学者，例如中国的儒士。（有关这些团体的特殊性，以及他们对文化发展巨大的影响力，参见《经济与社会》第四章）

(3) 或者，这是一群受过专业训练的官僚，特别是法律及军事专家。

十一世纪时的中国，王安石曾建议此一措施，但未得实现。在当时，这是用来对付经典学者而非封建大公<sup>[18]</sup>。在西方，这种官僚系统是为了建立文治政府而从大学训练的人才里拔举出来的。在教会，主要的训练是教会法，国家则为罗马法。在英国，则为习惯法（Common Law），英国习惯法在罗马思想模式影响下，已经合理化了。在这个发展过程中，潜伏着近代西方国家崛起的某些因子。西方军事组织的发展，则取另一不同途径：封建组织首先为资本主义军事企业家——所谓佣兵领袖——所取代。这些组织自十七世纪开始，随着王室财政合理化过程的发展，为君侯所占有。在英法两国，这个发展过程还要早些。

在西方世界——日本则不然——封君与其采邑行政干部的斗争，大致即为他与这种身份制的特权团体（Stände Korporationen）的权

力斗争。在近代，不管哪里都显示出统治者获得胜利，而这意味着官僚制管理的胜利。这个现象首先出现在西方，接着在日本；在印度（以及可能在中国），此一现象发生在外来统治之后。除了纯粹历史的权力集中外，经济条件在西方世界的此一过程中也扮演着重要角色。最重要的，它是受到城镇中市民阶级兴起的影响，市民阶级是欧洲独有的一种组织。除此，不同国家之间权力的竞争（经由理性化——也就是官僚化——的管理过程）也有助于此一发展。这一点导致了——从财政动机而言——它与资本主义利益关系者的重要结合。关于此点稍后将再讨论。

## 十二c、俸禄封建制及其他变型

就西方世界的意义而言，并非每一种“封建制度”皆牵涉采邑。此外，尚有最重要的：

A. 俸禄封建制，这种封建制有其财政上的缘故。

伊斯兰教近东及蒙兀儿统治下的印度可说是最典型的。另一方面，秦始皇以前的古代中国封建制至少有部分是采邑型的结构，虽然也有俸禄。日本的封建制亦有采邑，不过在“大名”的例子，这些采邑多少是受到封君——幕府——的直接控制，至于“武士”及“侍”（Buke）的采邑则实际上可算是“家士”的俸禄（虽然这些采邑常被占有），那是按照其“年贡米”（kokudaka）的收获数额登记的 [\[19\]](#)。

俸禄封建制成立的情况如下：

(a) 俸禄依其收益，由领主估计及赐赠后而被占有。

(b) 原则上——虽然并不一定能有效执行——占有只是行之于个人服务（非世袭）的基础上，相应于其业绩，因此牵涉升迁的可能性。

至少从法律的观点而言，土耳其的“希帕士”所持有的俸禄是具有此种特质的。

最后，也是最重要的：

(c) 这种制度主要并非一种兄弟契约式的、个人效忠的自由关系（来自个人对领主的效忠契约以作为赠予采邑的基础），而是基于财政的考虑。否则，财政制度就会形成家产制——经常是苏丹制的。因为俸禄是依其税收价值而估价的，我们因此可以证明这一点。

采邑封建制的起源通常是政治团体利用服务的方式（包括个人服务及军事服务），在自然经济的基础上，为满足其欲望而产生的一种体系。主要的动机是要以训练装备良好且基于个人荣誉的因素而结合于其首领的骑士，来取代训练不足的平民征兵，这些平民不再有力量购置武装，而且又是经济上所需要的劳动力。另一方面，俸禄封建制则通常是源于货币经济“逆转”至实物经济的过程中，导致此一政策的主要原因如下：

(1) 将不稳定的收入风险转嫁给企业家：换言之，某种包税制 (Steuerpacht, tax farming) 。

(甲) 对此种收入的权利可以转让，以交换对方提供某种特殊的军队，例如骑兵，有时则为战车、装甲武士，或为一家产制军队提供辎重或枪炮。

这点在中世纪的中国是很普遍的，每一地区皆定有配额提供不同种类的士兵 [\[20\]](#) 。

除此之外（这点不一定包括），俸禄封建制可能作为一手段来达到以下目的：

（乙）支付文治政府费用；

（丙）保证国库税入。

这一点在印度是很普遍的。

（丁）为了交换上述各式各样的服务，首先必须让那些人有能力负担其义务，因此他们可以占有不同程度及类型的统治权力。此类占有通常有一期限，而且可以被购回。但是当资金不足时，占有经常或为既定之事实。

那些分到这种既定权力的人，至少即成为庄园领主（Grundherr），但不同于纯粹的地主，因为他还经常可以拥有广泛的政治力量。

此一过程的典型范例出现在印度，所谓“查吉达”“查米达”（Zamindars）以及“吐鲁达”（Tulukdars）等阶级，他们因此而拥有控制土地的权力 [\[21\]](#)。近东许多地区也曾发现此例，这点贝克（C. H. Becker）已曾清楚指出 [\[22\]](#)，他可说是最早了解此一制度与欧洲采邑不同的学者。这种制度最初的根据是来自税收的出租，接着转换发展为一种“庄园制度”（Grundherrschaft）。罗马尼亚的“波亚阶级”（Bojaren）[\[23\]](#)——世上有史以来最异质性的社会的后裔，由犹太人、日耳曼人、希腊人以及其他的人种混合而成——也是包税商，他们在此基础上能处分统治权柄。

(2) 无法支付家产制军队的费用 可能会导致此一军队攘夺税收的资源，而且此一攘夺自然会合法化。其结果是军队的军官及成员得以支配土地及人民。

哈里发 (Caliphs) 帝国有名的大汗即是如此 [\[24\]](#)。这可以说是东方国家各种类型的支配的起源或典型，包括“马木路克”军队，此一军队原先是由奴隶组成。

此一情形并不必然会导致有系统的登记制度，作为授予俸禄的基础。不过它到底是个可以容易采纳的方向，并且实际上也经常有人遵行。

我们还无法了解土耳其“希帕士”的“采邑”到底有多少程度可算真正的采邑，或者更近似俸禄制度。从一法律观点 而言，按照“业绩”而“升迁”是可能的。

显然地，采邑与俸禄这两种封建制是由渐进的不可察觉的转换过程联结起来，因此不太可能完全清楚地将这些个案划分为此一类或另一型。再者，俸禄封建制与纯粹 俸禄制的组织有密切关系，其间亦有逐渐的转换过程。

就不精确的词而言，除了基于与领主之自由契约的采邑封建制，以及基于财政考量的俸禄封建制之外，尚有：

B. 所谓“城邦” (polis) 封建制，基于现实的或虚构的庄园领主的“聚居” (Synoikismus)。这些封建领主在纯粹军事生活样式（具有高度身份荣誉）上享有相互平等的权利。就经济方面而言，“克利娄” (Kleros) 指的是土地分割，这些土地为有资格分享的人所支配，支配是基于这个个人，而且可以个别世袭方式继承 [\[25\]](#)。土地由不自由

民耕种——他们被当作财产分配给身份团体——而且构成提供军事装备的基础。

此一类型仅出现在希腊，而只有在斯巴达才有成熟的发展。它起源于“男子集会所”。其之所以被称为“封建制度”，是因为土地领主集团受一些身份荣誉习俗的规范，以及因为他们骑士的生活样式（Lebensführung）。这几乎不能算是正统的“封建制度”一词的用法。罗马的“伙伴权”（fundus），即为希腊的“克利娄”，然而，对于（罗马的）curia组织，我们一无所知（co-viria即希腊文的andreion，意指“男子集会所”，因此无法得知其间到底有多少相似之处）[\[26\]](#)。

“封建”一词常泛指所有的军事 阶层、制度及惯例——只要它们牵扯到任何身份特权。此处将避免此一用法，因为整个说来，它太过含混。

C. 第二种疑似封建制度的类型，是由于相反的缘故。这种制度的确有采邑存在，然而：

（1）一方面，它并非经由一自由契约的程序获得（即与领主或身份伙伴之间的兄弟契约），而是由家产制君王下令赐予。

（2）此外，它也许并非以骑士的生活样式为基础。

（3）最后，上述两种条件可能都缺乏。因此，

（甲）一方面有从属骑士拥有的服务采邑。

（乙）或者相反的，采邑可以自由取得，但其持有者不需服从骑士律。

（丙）最后，采邑可能会赠予“客”“部曲”或奴隶，他们受雇从军。

所有这些例子在此都被视为俸禄，而非采邑。



从属骑士的例子可见之于东西方世界的“家士”，日本的“武士”。自由征募来的士兵，而不必遵从于骑士律的例子可见之于东方国家，可能就是埃及托勒密（Ptolemaic，前332—前30）王朝军事组织的起源。如果服务采邑的世袭支配进一步导致军事职务的支配，结果就是典型的“赋役国家”（Leiturgiestaat）。第三种类型也就是非自由人的军事武力的使用，例如古代埃及的“武士阶级”（Kriegerkaste）<sup>[27]</sup>，中世纪埃及的“马木路克”，以及其他近东国家与中国的打有烙印的战士，这些可说都是典型。这些人并不一定都有受赠土地的权利，不过类似如此的安排是很普遍的。

上述这些例子，称之为“封建制度”是不精确的，因为它们牵涉军事身份团体，至少从一形式上的观点而言，这些军事团体是属于一种劣势的特权地位（这将在《经济与社会》第四章讨论）。

### 十三、不同支配类型的混合

从上节讨论中可以清楚地看出，只单纯属于某一种“纯粹”型的支配团体（Herrschaftsverband）是非常罕见的。再者，当特别牵涉法制型或者传统型的支配时，某些重要的类型，例如“合议制”（Kollegialität）以及封建制的某些层面，或是完全没有论及，或是只有简单的介绍。基本上，我们得了解，所有支配的基础，以及所有服从意愿所对应的，都是一种信仰（Glaube）；因为须借着此一信仰力量，支配的行使实际上就像是借来的“威望”（Prestige）一样。此种信仰的形成极少是很单纯的。在“法制型支配”的例子中，从来就没有纯粹法制的信仰。对法制的信仰的建立及成为习惯，这就意味着它有一

部分是传统的。违反传统可能会失败。再者，法制型支配也含有卡理斯玛的成分（至少从消极性意义来看）。因为政府若是持续地或显著地缺乏成就，就足以造成政府的毁灭，摧毁其威望，而为卡理斯玛的革命铺路。因此，对王朝而言，战败是危险的，因为那就显示其卡理斯玛不再真实。另一方面，对一个共和政体而言，惊人的胜利也许是危险的，因为胜利的将军会居于一种有利的地位，宣称其为天纵圣雄。

近似纯粹 传统型的团体当然确曾存在过，但他们从不可能有永久的稳定。就像官僚型支配的领袖，他或由于继承，或由于职位，多半具有个人卡理斯玛身份。在某些情况下，这种卡理斯玛领袖可以与传统型领袖不同。日常 经济所需，可以在传统型支配下满足；而某些特别的场合，像打猎以及在战争中夺取战利品，则可以由一个卡理斯玛领袖来领导。有关“立法”的可能性的概念，也相当古老，虽然大半是经由神谕达成其正当性。然而更重要的是，当行政干部是由外家产制形式选拔时，由此产生的官僚形态与法制型官僚形态的唯一的不同，只是因为他们的支配的最根本基础 不同，而不是因为形式上的身份。

同样的，全然纯粹 的卡理斯玛支配，包括世袭性卡理斯玛以及其他类型，是极罕见的。直接从卡理斯玛运动中产生最严密的官僚制并非不可能，例如拿破仑；就算不如此，官僚制也可以源自各种俸禄式及封建制的组织形态。因此，上述所用的词汇及分类，绝非已尽善尽美，或者想把所有历史上的事实局限在一严密的架构中。实际上，这是不可能的。理念型的用途，就是让我们可以分别某个特定的团体组织，是否可以合理地将之认定属于或大致接近于这些类属中的一个。就某种目的而言，这无疑是个重要的优点。

不管是哪一种类型的支配，一个管理干部群的存在及持续运作 是极其关键性的。因为如果没有有组织的行动来指导命令的施用及执

行，服从的习惯是无法维持的。实际上，此种行动的存在，就是通常“组织”（Organisation）<sup>[28]</sup> 此一名词所指涉的。为了让此种行动存在，反过来，行政干部与支配者之间——不管在理想上或物质层面上——必须要有相当程度的利害一致的关系。只要此种一致性存在，当我们在了解支配者与其行政干部间的关系时，要把握的最基本要点便是：支配者的力量要强于任何个别的官员，但比他们整体又要弱些。然而为了成功地阻挠或甚至有意地对抗支配者，使其领导权无能为力，行政阶层的官僚无论如何必须达成有计划且有组织性的结合。相同的，任何个人想要摧毁一个领导权而自己又能掌握权力位置，他就必须建立自己的行政干部群，除非他必须依赖现存官僚的默认及合作以对抗他们原有的领导者。

当官员身份的正当性及他们经济需求的供应有赖于其支配者自己地位的维持时，官僚与支配者间的利害联结关系即可达到最强化 的程度。对任何个人而言，脱离此一连带关系的可能性主要得视（支配的）结构而定。如果是在干部与管理工具完全分离 的结构情况下，任何人想逃离这种连带关系，都非常困难：例如在纯粹传统的家父长制结构，纯粹家产制及基于形式规则的官僚组织。而在采邑或俸禄结构中，管理工具已为社会特权团体所占有的情况下，却最容易。

最后，也是最重要的，是要认识到历史的真相是一种持续地——虽然大多数情况下也是隐伏的——存在于统治者与其行政干部间，为了占有权（Appropriation）与处分权（Expropriation）而起的冲突。几乎在所有文化发展中，最关键性的问题是：

1. 此种斗争会以何种形式解决？
2. 依附于统治者的官员阶层的特质为何？这个阶层又曾如何地帮助统治者赢得 与封建阶级或其他占有权力的团体的斗争？依照不同的个例，这些官员有习礼的“士”（literati）<sup>[29]</sup>、教士、纯世俗的“客”、

家臣、受过法学训练的专家，特殊专业训练的财政官员，或是私人身份的“名门望族”（Honoratioren <sup>[30]</sup>，关于这些稍后将再讨论）。

为何这些斗争的本质及其结果如此重要？不仅是对上述所提的行政史为然，而且对一般文化史亦然。其中一个原因是：教育的方式是由斗争的结果所决定，而教育方式又为塑成身份团体的决定性力量。

1. 行政干部与支配者间的关系，其密切的程度及方式主要是依照下列情况而变化：他们是否支薪、获得有利可图的机会、津贴或采邑。所有这些都有一共同点：任何危及支配者权威正当性的事，由于支配者赐予且保护这些利益，所以同时也会危及这些利益的正当性，以及行政干部的权力与威望。这是为何正当性（此点在分析这些现象时，常被忽视）扮演一极关键性而且实际性角色的原因之一。

2. 一直到1918年为止，尚具有正当性的德国固有支配体系的崩溃，对我们这里所说的，具有其启发性。一方面，欧战摧毁了传统的权威，德国的战败则使得政府的威望锐失。这些因素再配合上习惯性的、有组织的非法行为，摧毁了军队及工厂中的服从纪律，为推翻旧有的支配铺平了道路。然而在同时，原先的管理干部在新的领导权威下运作如常。这极值得注意，因为这表示在理性化的官僚体制的制约下，个别的官僚无可避免地被束缚在其专业职务上。正如我们上面指出的，这个事实绝不能只由这些官僚个人经济利益（职位、薪资与退休金）来考虑，尽管对大多数的官员而言，这些考虑毋庸说是重要的。虽然如此，切事的意识形态的因素还是极具关键性的。因为在当时情况下，管理组织的崩溃意味着对所有人民——当然包括那些官吏在内——供应的崩溃，甚至是维持生活最基本的必需品。结果这种情形有效地唤醒

了官吏们对职务的责任感。事实上，官员此种客观态度的必要性，即使是以前的掌权者及其支持者也都有所体认。

3. 德国革命之后，工人及士兵所组成的苏维埃（Soviet）出现了一个新的管理干部。他们首先需要发展出一套技术以组织这些新干部。再者，他们的发展主要是依赖欧战，特别是要由革命分子来掌握武器。没有这些因素，革命根本就不可能（有关此点及其历史的分析，稍后将再讨论）。只有当卡理斯玛的领导者出现与其合法的上级相抗衡，以及各种卡理斯玛扈从团体成长之后，才有可能从固有支配那儿夺过权力来。再者，也只有维持旧的官僚制组织，新到手的权力才能保有。在此以前所有近代世界曾经试过的革命企图可说都完全失败，因为他们既不能不要受过训练的官僚，而又没有自己的有组织的干部。至于以前革命可以成功的条件，是完全不同的（参照革命理论部分）。

4. 在许多很不同的情形下，曾发生过由行政干部起而推翻当局的行动。某种形式的干部的结合永远是个必要条件。按照不同环境，此种结合也许倾向于小的阴谋圈，也可能倾向于全体参与的、兄弟契约的团结组织。在目前官吏所面临的情势下，这种结合的形式特别困难，但正如俄国例子所显示的，并非完全不可能。一般说来，此种结合和那些经由普通的罢工途径而组成的工人团体相比起来，不会更有发展。

5. 官吏的组合内也有家产制的特征。最明显的是当官吏的录用牵涉人的依附关系的时候。如在卡洛林王朝制度下，官吏必须成为 *puer regis* <sup>[31]</sup>；在英国金雀花（Angevins）王朝，则成为 *familiaris* <sup>[32]</sup>。这种制度的残余还持续了非常长的一段时期。

---



[1] 韦伯将契约关系划分为“目的契约”（Zweckkontrakt）与“身份契约”（Status-kontrakt）。目的契约是财货交易——亦即是市场取向的社会关系——里最典型的契约类型。至于身份契约指的是通过某种巫术性仪式，改变人与人之间原有法律地位的关系，而成为例如父子、夫妻、兄弟、保护者—被保护人，以及同志等关系。此种契约意味着签约人“将变成在本质（或身份）上不同于前”的人。中国传统社会中所谓“歃血为盟”即类似此种契约行为。正文里韦伯所谓“兄弟关系”即属于此种身份契约。

[2] 封建的主从关系，乃是存在于特定的个人与个人间，而具有高度的个人专属性的关系。因此，当领主或封臣死亡时，此种关系即随之消失，采邑又回到领主或其继承人的手中。因领主（Herr）之死而导致采邑的归还，称为Herrenfall；因封臣（Mann）之死而导致者则称为Mannfall。将财产归还原出处（如因妻之死而还嫁妆于娘家），一般称为（heim-）fallen；Herrenfall与Mannfall即源出于此。西欧封建制下，领主对归还的采邑原本可以自由处理，后来逐渐转变为只要封臣对新领主（在Herrenfall的场合），或封臣的继承人对原领主（在Mannfall的场合），于一定期限内举行正式的臣属礼——包括受封（homage, Mannschaft）及宣誓效忠（fealty, Hulde）两种仪式——后，领主必须承认新主从关系的成立，而再封与采邑，此即所谓“强制授封”。

[3] “强制授封”（Leihezwang）有两种情况：（1）在Herrenfall及Mannfall的场合（见前注）。（2）在采邑因没收或封臣家之灭绝而归还领主时，领主必须在一定期间内，将此采邑再授给具有相同身份的封臣，而不得收归己有。此处正文所说强制授封当指第二种情况。值得注意的是第二种情况的强制授封只存在于日耳曼帝国，且只限于帝国皇帝与帝国诸侯（Reichsfürsten）——即与皇帝



有直接主从关系之封臣——之间。日耳曼皇帝对归还到自己手中的诸侯采邑（即所谓Fahnlehen）必须在一年又一日之内，再授封给另一诸侯。此一制度大约出现于十二世纪末。不过，如前所述，除日耳曼外，其他君主并不受此一规则限制，即使在日耳曼境内，诸侯与其自己的封臣之间亦不受此一限制。

[4] 采邑封建制的来源可有两个不同的基础：一方面它可以从家产制中产生出来，另一方面也可以从卡理斯玛制度的例行化现象中发展出来。在这两种情况之下，采邑封建制都表现出“既与家产制，又与自发的世袭性卡理斯玛制”相异的支配关系结合的结构。

[5] 十三世纪时，法国法学家Durandus即以为：“我的封臣的封臣不是我的封臣（homo vassali mei non est homo meus）。”

[6] 在授封契约中，封臣对领主照例宣誓如下：“以进言与助力支持（领主）对抗万人（consilium et auxilium contra omnes）。”因此即使敌方是领主的领主，封臣亦应助己之领主。但有时有所谓“忠诚义务的保留”，特别当大领主是国王时。誓言中常会插入类似“保留对国王陛下应有之效忠（salva fidelitate debita domino regi）”的字句。有了此项的保留，封臣即不会冒直接对抗国王的危险，而且照理说，他还应该支持国王。可是，如果国王与其封臣间的争执，是因为国王自己破坏了对封臣的契约义务，则封臣之反抗成为正当，Felonie不成立，下级封臣自应援助自己领主。究竟如何取舍，还得看下级封臣自己的判断。

[7] *Sachsenspiegel* 乃Eike von Repgow私人编纂成的日耳曼法律文书，成于1215—1235年间。内容是有关Ostfalen一地法律记录。此书虽成于私人之手，但一般公认具有甚高权威，几乎被视为法典。

[8] 根据*Sachsenspiegel*，国王有第一授封权（Heerschild），教会诸侯第二，俗世诸侯第三，自由贵绅（Freie Herren）第四，参

审自由人（SchÖffen barfreie）与自由贵绅的家臣第五，第五者的家臣则有第六授封权。是否有第七授封权，*Sachsenspiegel* 表示存疑。1275 年左右，奥古斯堡（Augsburg）一位修道士所作的 *Schwabenspiegel* 对授封权的界定，与此稍有不同。授封权一方面固然如正文所言，用以表现采邑制下的身份秩序；另一方面，更意味着采邑制下，有资格受封者的一览表，除表列诸人外，其他人没有受封的资格。因此在计算对封臣授封采邑的次数时，将由国王的授封算作第一次，最多不得超过四次或五次。最后要说明的是，授封权制度也是用以界定“相对的授封资格”的制度。换言之，领主必须具有较自己的封臣为高的授封权。

[9] 有关Oberhof参见本书第三章，[注\[11\]](#)。此处不指“母法城市”的法庭，而有“上诉法庭”或“上级司法权”之意。

[10] 按此乃十三世纪左右法国的谚语。事实上，当时尚存在有“无封主的土地”，亦即所谓自由领地（alleu），此一谚语意味着要求将此种土地视为不合原则的例外之物。此一谚语与所谓“强制授封”有关。

[11] 此处意指，由于封臣只服从其领主，所有在采邑内的人民亦只服从其领主，因此，采邑制的发展完成，即意味着王权的丧失。

[12] 参见简惠美译，《中国的宗教》。韦伯在此处讨论秦汉时期采邑制（“关内侯”）与俸禄制（“列侯”）的实施情况，而认为秦及汉初为从封建制到官僚制的过渡期。

[13] 西欧封建社会一直到十二世纪为止，所谓的“司法权”原则上都只课以人命金、赎罪金而已——虽然判以死刑或肉刑的案例并非全无。换言之，直到此时，司法权在原则上为“赎罪司法权”（Sühngerichtsbarkeit），而非“实刑司法权”。这个时代的司法权也可说是一种收入的来源。然而，自十二世纪起，伴随着“境内和

平运动”（Landfriede）的发展，刑罚体系渐渐转化为实刑主义，“高级司法权”的概念也转变成判决与执行死刑的司法权（即所谓的“流血司法权”，Blutgerichtsbarkeit）的意思，本文所说的“流血禁制权”即是如此的流血司法权，或成为其基础而由国王所授予的“禁制权”（Bann）。有关“境内和平运动”与“禁制权”，参见《支配社会学》。

[14] 军事权当指Fahnlehen——即君主授予世俗诸侯的采邑。Fahn指“旗”，因为授封时以旗为象征。至于授予教会诸侯的则称为Szepterlehen，以“笏”（Szepter）为象征。

[15] 公元前632年，晋文公率领诸侯朝周天子于践土，史称“践土之盟”。问题是在此次盟会中并没有任何有关再分封的约束。公元前651年齐桓公率领的“葵丘之会”，照孟子书中记载，倒有类似的盟誓：“四命曰，士无世官，官事无摄，取士必得，无专杀大夫。五命曰，无曲防，无遏籴，无有封而不告。”《孟子译注》之《告子章句下》（台北，1977），p. 287。韦伯认为这是官僚制管理行政的萌芽，参见《中国的宗教》，pp. 52—53。

[16] 此即所谓“保障宣誓”（Sicherheitseid）的出现。当甲、乙、丙为领主、封臣、下级封臣的关系时，丙对甲应作如下之宣誓：“我承诺，如果我的领主乙未能好好忠诚地服务甲，则我将以从乙所得到的一切采邑，一反乙之利益而为甲效力。”

[17] kayasth为孟加拉及印度其他地区律法学者阶级。

[18] 韦伯对王安石变法的理解，参见《中国的宗教》，韦伯曾说：专门官吏制度的创设，特别是训练有素的法学家的养成，改革在技术上才有可能成功。

[19] 直属天皇的封臣中的第一人（primus inter pares）——幕府将军（Shogun），亦即“宫宰”（major domo）——直接控制了家

门势力的管辖区，以及封臣诸侯的行政。在封建层级结构中，存在于各种品位的诸侯（“大名”，Daimyo）及“武士”（Samurai）间有明显的鸿沟。“大名”是拥有与“将军”同样完整的统治权的诸侯，亦为天皇之直接封臣。“武士”则为“将军”及“大名”的封臣。在各种类品位的诸侯中，负军事任务的骑士品位较高，而徒步的家臣（“下士”，Kasi）则只是官僚贵族，经常负责日常行政工作。只有“武士”拥有武装权和受封权，他们与农民，以及在封建习俗下较农民身份更低的商人及手工业者，严格区分开来。“武士”是自由人。“武士”世袭的采邑（“藩”）也可能因“违反封建义务”（Felonie），或重大的失职，而被封建法庭判决没收，或黜其封等。为了决定各“藩”所应提供战士，采邑是以传统所负担的“年贡米额”（kokudaka）予以登记，“年贡米额”也决定了采邑持有者的品位。所有这些特点使得日本的采邑非常接近典型亚细亚式（印度）军事俸禄制……不过，封臣的主要义务，在日本，除了传统表示敬意的礼物外，仍为个人忠诚以及军事义务。以“年贡米额”的高低来决定品位——甚至包括“大名”的身份——当然是违反原有的氏族性卡理斯玛……照氏族原则，“亲族”（sib）内部传统的品位，提供了要求受封官职的品位——以及传统上随之而来的威权——的先决条件……“幕府”控制了“大名”的政治，或与政治有关的私人行为，例如婚姻，须先获得同意，而“大名”则控制自己封臣的上述事项……高龄封臣或被判决不适合继续服务的封臣，必须退隐。继承人则须重新受封（investiture），领主死亡的情况——Herrenfall——也一样。采邑是不可转让的，只能做限期质押。参见M. Weber, *The Religion of India*, p. 270。

[20] 《管子·小匡》言及：“制国以为二十一小乡……士农之乡十五……三分齐国，以为三军。”不过并没有提到军队的种类是否有所

不同。汉代根据各地环境，征兵时有“轻车”（车兵）、“骑士”（骑兵）、“材官”（步兵）、“楼船”（水兵）等种种类别，韦伯所言，大概指此。

[21] 有关“查米达”“查吉达”及“吐鲁达”等所谓“食封者”阶层与政府关系，参看本书第三章，[注\[21\]](#)。基本上，他们接受俸禄（有时包括采邑），而有提供相对数目的士兵及租税的义务。

[22] Carl Heinrich Becker (1876—1933)，德国东方学者，有关此处的讨论可参考 *Islamstudien* (Leipzig: Luebbe und Mager, 1924)。

[23] Bojaren是罗马尼亚封建社会中的上层阶级，形成于十三至十四世纪，后来，商人及官僚也加入此一阶级，到二十世纪时，已成为这个国家的统治阶级。

[24] 穆罕默德死后，阿拉伯帝国的元首称为哈里发 (Khalifa, Caliph)，意为穆罕默德继承人。

[25] Kleros参见本书第五章，[注\[20\]](#)。下面引文提到罗马的 fundus，韦伯认为其观念原来是与Kleros相关的。

[26] curia是罗马“部落” (tribe) 的下层组织，相当于希腊的 phratriai。一般说法是：罗马的各个部落是由10个curia所组成。curia一词源自co-viria，后者又源自vir，意为“男子”。因此，curia原意本指“男子团体”。另一有关名词是Quiris (复数为 Quirites)，意指“罗马公民”，亦由co-virite而来，意为“男子团体的成员”。

[27] 此处所谓古埃及的“武士阶级”，当指新王国时期（前1400—前1100）的武士阶级，韦伯认为即托勒密王朝时代的machimoi。他们从统治者接受小块土地，但除了兵役外，不需负担其他义务。此处所以译Kaste（种姓）为“阶级”的原因是韦伯根本否定古埃及有种姓



制存在，因为职业的世袭主要是为了“赋役”或租税义务与土地或技艺结合而产生的。而且，职业并未与宗教性的“不净”（impure）观念结合，外婚也不受禁止，职业团体也不形成闭锁式组织，所有这些都说明种姓制度实质上并不存在。详见M. Weber, *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations*, pp. 119, 123。

[28] 英译者在此有如下说明：“有关‘组织’一词旧有定义，参见《经济与社会》第二部第十一章第三节。韦伯所界定的Organisation一词指的是行政干部或官僚层的行为，包括与‘支配者’——元首、首领——执行权力的分享。此一定义接近《经济与社会》第一部第一章第十二节中有关‘团体行动’（Verbandshandeln）的定义。Verband一词——‘团体’——定义更为广泛，因为法规也许可由统治者个人强制实施。虽然一个Verband通常有一行政干部层，而韦伯用此一名词时几乎都含有此意。因此，Verband及organization两词词义的歧义在大部分情况下可以略过……韦伯较常用Verband一词，而非Organisation。”

[29] 习礼的“士”，参见《中国的宗教》，pp. 163—206，韦伯有关中国之“士”的讨论。

[30] Honoratioren的拉丁文原意为“那些有名望者”（those of higher honor），德文此词用来称呼——带点友善的嘲弄——城市较受尊敬的市民。

[31] 直属君主的非自由人以至半自由人，在君主身旁服侍，亦可被任命为官吏。

[32] Angevin，即英国史上之金雀花王朝（Plantagenet, 1154—1399），建立朝代者Geoffrey为来自法国安如省（Anjou，在罗尔河谷）贵族。Angevin一词即来自Anjou。familiaris在欧洲中古期，一



般用法指“从属民”或“隶属民”，这些人在当时亦被视为广义的“家人”。

## 第七章

# 非支配——卡理斯玛的再诠释

## 十四、非支配——卡理斯玛的再诠释

基本上属于权威主义的卡理斯玛支配，似乎也可以从一种反权威主义的角度来诠释：因为卡理斯玛支配的妥当性完全奠基于被治者的承认，基于呈现在他们眼前的“证据”（来证明统治者确为天纵英明）。实际上，对一个具有卡理斯玛禀赋——因此也是具有正当性——的人而言，上述的承认应被视为当然义务。然而，当卡理斯玛组织转向理性化的过程时，此种承认极可能不再被视为正当性的一个理所当然的结果，而转变成其正当性的依据：此即民主的正当性。在此情况下，接班人的决定过程，在行政干部方面是经由“预选”，在现任领导者方面则为“提名”，至于整个团体则借由“选举”予以承认。原先自行取得正当性的卡理斯玛领导者，现在变成得依靠其追随者的善意的领导人：因为现在追随者在形式上可以自由地选举他，甚至罢黜他，就像当卡理斯玛领袖失去其卡理斯玛禀赋及能力一样会使他丧失真正的正当性。现在他是自由选举出来的领袖。

同样地，整个共同体原先对卡理斯玛领导者的法令及其司法判决的承认<sup>[1]</sup>，现在转变成相信共同体本身有权就其自由意志来制定、承认或复决法律，不管是一般性还是个别的案件。另一方面，在一真正的卡理斯玛支配下，对正当法律的争执也有可能在实际过程中经由团

体投票来决定，但这只有在大家感觉到只可能有一个正确的决定，而且有一种义务的心理压力、感到必须达成此一决定，才可能发生。不过，在新的诠释下，此一处理法律的方式接近法制型支配的情况。最重要的过渡类型是，支配的正当性取决于群众的授权：此即，直接诉诸民意的支配（plebiszitäre Herrschaft）。现代的“政党领袖制”可说是最常见的例子。但是如果领导者觉得自己的一切作为都是为了人民，而实际上也为人民所承认，这种情形一定会出现。好比拿破仑一世及三世可说是最典型的例子，尽管他们的正当性实际上是在已用武力攫取了权力后才经由公民表决。拿破仑三世在威望极端低落时也曾诉之于民意<sup>[2]</sup>。不管直接诉诸民意的公民表决就表现公众意志而言，到底有多少意义，此种方式的确极为独特：虽说此种自愿性的信赖只是形式上的或虚假的，通过它，支配者从被支配者的信赖里取得支配的正当性。

“选举”的原则，一旦经过对卡理斯玛的再诠释而使用于领导者，也将扩大及于行政干部。选举产生的官员，由于他们的正当性是来自被治者的信赖，因此也可以被罢免。这是某些“民主制度”——如美国——的典型。他们不属于“官僚制”的类型：因为他们的正当性有其独立的来源，他们并不构成一个强而整合的层级结构。在相当程度内，他们的“升迁”与职务不受“上级”影响。（有些情况下，也有类似的现象，好比几个本质上并不相同的卡理斯玛结构并存的情形，像达赖喇嘛与班禅喇嘛之间的关系<sup>[3]</sup>。）这样的一种行政结构（选举制），与任命制的官僚结构相比，从作为一个“精密机械”的角度而言，是大为逊色的。

1. “直接诉诸民意的民主制”是“领袖民主制”（Führer-Demokratie）最重要的类型，也是卡理斯玛支配的一种变型。此

种卡理斯玛支配的正当性，来自被支配者的意志 [4]。“群众煽动者”（Demagogue） [5] 的统治力量是来自追随者对他个人的归依与信赖。起初，他的权力只及于追随者，但如果这些追随者可以设法把政府交给他，那么他就控制了整个政府。最好的例子是古代及近代从革命崛起的独裁者：古希腊的“仲裁者”（aisymnetai） [6]，“僭主”（tyrant） [7] 及“群众领导者”；罗马的格拉古兄弟（Gracchus）及其后继追随者 [8]；意大利城邦的“人民首长”（capitano del popolo） [9] 以及市长；日耳曼城市某些类型的政治领袖，例如从苏黎世（Zürich）民主集中制下产生的领袖 [10]。就近代国家而言，最好的例子是克伦威尔的独裁 [11]，以及法国大革命及第一、第二帝国时期的领导人 [12]。不论哪里，只要这些革命领袖想使其权力的行使正当化，经过公民表决以取得至高无上的人民的承认，是他们主要的途径。至于领导者个人的行政干部，在卡理斯玛制下，通常是选拔自出身卑微而有能力的人。克伦威尔当政时，宗教信仰是个考虑的标准。罗伯斯庇尔（Robespierre）时 [13]，除了个人的可靠性外，还有某些“道德”要求。拿破仑除了考虑个人能力外，只注意此人是否能适合其帝制“天才型统治”的需求。

革命独裁达到最高潮时，行政干部的地位，就像那些委派到临时机构内担任特别事务的人一样，是可以随时被撤换的，例如“公安委员会”中代表的角色 [14]。当美国城市的改革运动把一些地方自治的“独裁者”拥上权力的宝座时，他们多半得以有权自行任命干部 [15]。因此，不管是传统的正当性还是正规的法律，都同样为革命的独裁者所蔑视。家父长制的支配在司法及行

政上的措施，是基于实质的公道的考量（materialen Gerechtigkeitsgründen, substantive ideas of justice），加上功利目的的考虑以及为“国家理由”（Staatsnutzen, reasons of state）<sup>[16]</sup>。所有这些现象，皆类似于古代世界与近代社会主义运动下，激进民主制的革命法庭所主张实质上自明的公道原则（参看《法律社会学》第八章第七节）<sup>[17]</sup>。革命卡理斯玛因例行化过程所引致的变动，类似在其他领域内相对应的过程所带来的改变。因此英国职业兵制的发展可以上溯至克伦威尔时代有宗教信仰的自愿兵制；而法国的地方首长（préfet）制则沿袭自革命时期民主集中制下的卡理斯玛型行政机构<sup>[18]</sup>。

2. 选举公职制（Wahlbeamte）的引用必然会导致卡理斯玛领袖地位的剧烈转变：他是那些在他统治下人民的“公仆”。选举的公职人员，在一个技术型理性化的官僚组织内，是无法占一席之地的。这是由于他的职位是来自被统治者的投票，而非“上级”所任命及提拔，因此一般而言他不太关心自己是否正确及严格地遵照纪律行事，虽然如此做是很可以赢得上级的青睐。相反的，经由选举的公职反而可能逐渐转变成支配体系内的一个“自治的”（autokephal）领域。经由选举而产生的官僚群通常是不可能达到高度的技术管理效率。（这只要比较美国各州选举制的官吏与联邦政府任命的官吏即可了然；拿选举产生的地方自治的官吏与改革形态的市长及其所任命的官吏作一比较亦可得出同样的结果。）在此，我们得就直接诉诸民意制（领袖民主制），与另一种企图完全废除领导的（民主）制度作一区分，后者的要点在尽可能减少人对人的支配<sup>[19]</sup>。

领袖民主制的特色一般说来，是必须对领导者有高度的信赖及归依的情绪。这说明了为什么当在竞争领导权时，那些最引人注目而又最敢承诺或是最能有效运用宣传工具的人，最能占上风的理由。这是所有革命皆有的乌托邦色彩的天然基础。这种倾向同时也限定了近代社会的行政体系所能达到的理性化的程度。即在美国，理性化的程度也并不永远如所期望的一般。

与经济的关系：1. 卡理斯玛制的转化过程中的反权威主义取向，通常会导向理性化的方向，如果统治者的地位必须依靠公民投票的承认，通常他会企图通过一个能迅速有效运作的官僚组织，来稳固其政权，他会争取战争胜利的荣耀，或者是提高他们的生活水准，或者——在某些条件下——设法两者皆做到，以巩固被统治者的忠诚。这方面的成功将可“证明”其确为天纵英明。他的首要目标是摧毁传统式、封建式、家产式及任何其他形式的支配力量及特权。他的次要目标是创造出经济利益，与其政权紧密结合，以为其正当性的根据。在追求这些目标时，如果他能使法律程序化及立法化，那么，对经济活动的“形式”理性化将大有裨益。

2. 然而，直接诉诸民意制下的政权，也很可能采取某些会削弱经济活动形式理性化的措施。由于他们的正当性是基于群众的信赖与归依，迫使他们在经济领域内强加上实质的公道观念，因此而导致司法部门独立于正式程序的规范，例如革命法庭、战时配给制以及其他场合对生产与消费的限制及控制。这种倾向绝非只限于近代社会主义政体，实际上，只要其领导人是个“社会主义独裁者”，此一倾向在其政权就会居于主导地位。此处无法细论此种类型产生的因素及其影响。



3. 选举公职制的出现对经济生活的形式理性化是种干扰。第一，因为这些官员主要是依照政党运作关系选举出来，而非靠其专业性的技术。其次，被罢免或下次落选的顾虑，使得他们不可能追求严正客观的决策及行政管理，而毫不考虑上述后果。不过，在一个特殊的情形下，此种制度对经济活动理性化的负面影响并不显著。那就是说，如果有机会可以将一个旧文化的经济与技术成就，移植到一个新地区的话：那儿的生产工具尚未完全被控制，兼之又有足够的广阔边疆，因此选举公职制度下几乎必然发生的官吏贪黷，可以被当成一种成本因素，而大规模的利润仍然是可以达成的。

有关第一项。对经济理性化会发生有利影响的范例，就是拿破仑一世及三世的政权。拿破仑一世颁布《拿破仑法典》（*Code Napoléon*），用继承方式强迫分割大庄园，又全面地摧毁传统型支配。当然，为了酬劳有功的追随者，他的政权封赠了几乎与以前同样数额的采邑，军人得到几乎所有的好处，而市民则一无所得。不过他们可由国家荣光（*gloire*）里取得慰藉。整个说来，小资产阶级的生活大致还可以。在拿破仑三世的统治下，路易·菲力普（Louis Philippe）时代的口号 [\[20\]](#)：“求富”（*enrichissez-vous*），仍继续遵行；豪华壮丽的建筑、“动产信托银行”（*Crédit Mobilier*）的设置，以及其所带来众所周知的结果 [\[21\]](#)。

有关第二项。“社会主义式独裁制”的典型范例是伯里克里斯（Pericles）时代及稍后的希腊“民主制”。在古罗马，法官审判案件必须接受主审官（*praetor*）的指示，其判决则必须遵照正式的律令。然而在希腊的“人民法庭”（*heliaia*） [\[22\]](#)，判决表面上是以“实质的”公道为依据——实际上，则是基于情

绪、阿谀奉承以及煽动性的嬉笑怒骂等。这些都清楚地表现在雅典雄辩家的“法庭演说”中。在古罗马，类似的现象仅在政治审判中出现——例如西塞罗（Cicero）参加的那种场合 [\[23\]](#)。其结果则使得罗马的形式法及其法学体系无法在希腊发展起来。因为“赫里亚”（*heliaia*）是个“人民法庭”，类似于法国大革命或德国苏维埃革命时的“革命法庭”。这些外行法官的审判，也绝不会只限于政治性案件而已。另外，英国的革命运动，除了有重要政治意义的案件外，从未干涉过司法。当然，在英国，平民身份的“治安长官”（Justice of Peace）的判决中 [\[24\]](#)，确有相当程度的专断，但这只发生在不影响到有产者利益的纯粹“警察”（police）案件中。

有关第三项。美利坚合众国是个典型的例子。在二十世纪九十年代早期，笔者曾问过英裔美国劳工：为何他们愿意接受党棍的摆布，那些党棍经常是明目张胆地贪污的。答案是：第一，在如此辽阔的国家，即使数以百万计的金元被吞入私囊，留下的还足够给每个人；第二，这些职业政客是一群即使是工人也可以不把他们在眼里的人，而德国型的技术官僚则是一个“高居”劳工之上的团体。

有关经济活动的个别详细论述，得留待第二部分。

---

[\[1\]](#) 在本书第三章[注\[5\]](#)曾说明古日耳曼“律例之再发现”（*Weistum*）的过程，基本上这是属于传统型支配的范畴，然而其间亦有卡理斯玛的成分，所谓“律例发现人”最初皆为具有卡理斯玛的人。至于共同体则只能接受或拒绝其发现的律例。

[\[2\]](#) 拿破仑一世（1769—1821）在1802年和1804年曾两度利用公民投票，第一次使他成为终身执政，第二次则成为皇帝。拿破仑三世

（拿破仑一世之侄，1808—1873）总共举行过四次公民投票：1848年的表决使他成为总统；1851年则将总统任期延长为十年；1853年的投票使他成为皇帝；最后一次为1870年，这次表决算是对人民的一个妥协，承认半议会制度、自由主义式的改革。不过，四个月后，普鲁士军队击败法军，拿破仑三世被迫退位。

[3] 达赖喇嘛为全藏最高政教合一的领袖，班禅次之，不过达赖负责前藏政教事务，后藏则由班禅负责。

[4] 韦伯对所谓“直接诉诸民意的支配”有一简要叙述：“所谓的‘积极的大众民主化过程’（active mass democratization）意指政治领导人之所以成为候选人，并不因为他在‘名门望族’圈内被承认，然后再凭借他在议会中的表现成为一个领导人；反之，他以煽动群众的方式取得群众的信任与信仰，以及权力。实质上，这意味着选举已转向‘恺撒型’（caesarist）模式。实际上，所有民主制皆有此趋向。因为，恺撒式最特殊的技术，乃是在诉诸民意，但这并非一普通票决或选举，而是针对某人是否蒙受召唤，做信任与否的表示；因为这个人命令要这种承认。” *Economy and Society* , Vol. II, p. 1451.

[5] 古希腊雅典自从伯里克里斯（Pericles，前440）于公元前429年过世，城邦政治顿失重心，后继诸人无一有其能力及威望，而社会矛盾及外患又日益严重，于是新的领袖崛起。此类新型领袖凭借的并非既有的家世及社会威望，他们了解群众，以直接诉诸群众（经常是在人民大会的场合）的方式，凭个人魅力赢得群众的信任，而取得权力。这些政治人物即被称为Demagoge，希腊原文为demagogos，demos即“人民”之意，agogos则为“领导者”，故中文译为“群众领导者”，或“群众煽动家”。这是因为他们经常要鼓起如簧之舌，激发群众情绪，再加以操纵利用，因此很早开始，雄辩家（orator）即

被称为Demagoge。亚里士多德则认为“僭主”（tyrant，见后注）与Demagoge有密切关系，都是领导平民对抗贵族及富人者。一般史家以克里昂（Cleon）为第一个群众领导者，韦伯则从权威基础的分析出发，而认为伯里克里斯先于克里昂：“在伯里克里斯时代的雅典，经由成熟发展的民主制度所产生出来的真正政治领导者，即为群众领导者，通常形式上踞有军事指挥的职位。实际上，他的权力并非基于法律或官职，而是完全基于个人的影响力及‘人民’（demos）的信任。因此，他的地位可说是不正当的，甚至是非法的；尽管整个民主制度的本质即为了配合此类人物的存在……” *Economy and Society* , Vol. II, p. 1314. 除了古希腊时期外，人类历史上不断有此类群众领导者存在，韦伯对此类型的政治人物寄以甚高期望，认为他们才能领导政治自例行化毫无生气的官僚制度控制下解放出来；因此此类领导与韦伯的卡理斯玛、直接诉诸民意的民主制等概念实不可分。

[6] *aisymnetai*，根据亚里士多德的说法，出现在希腊早期的城邦，当国家内部有危难时，就指派一名“仲裁者”，给予其最高权力以解决问题，任期不定，亦有终身者。亚里士多德认为这是选举式的“僭主”，狄奥尼修斯（Dionysius）则将此比为罗马的“狄克推多”。所谓“仲裁者”与早期希腊的“立法者”（lawgiver）如梭伦（Solon）等有密切关系。

[7] *tyrant*，目前一般皆译为“暴君”，意指一独裁或高压政权的领袖，有贬义。不过韦伯此处所指的是公元前六七世纪时，崛起于古希腊各城邦的政治领袖，他们利用当时国王或贵族与平民斗争的机会脱颖而出，以直接诉诸民意的方式取得绝对权力。其统治并非一定是暴政或恐怖政治。一直要到公元前五世纪，随着民主城邦的出现，*tyranny*渐有指暴政的意思。柏拉图即认为*tyranny*是最糟的政治形

式。早期“僭主”皆崛起自下层阶级，他们的崛起开展了日后民主政治道路，对经济发展亦有贡献。

[8] 格拉古兄弟，公元前二世纪罗马的“护民官”（*Tribunus Plebis*）。“护民官”起源甚早，其产生是由平民大会推举，作用在保障平民权利以对抗贵族压迫。罗马经公元前三至前二世纪的对外扩张，领土虽急速增加，却也造成许多社会经济问题，例如以奴隶耕作的大庄园的出现，由属地进口粮食，所有这些皆导致意大利本土土地兼并以及小自耕农丧失土地的现象。公元前133年 *Tiberius Sempronius Gracchus*（前163—前133）出任护民官，提出土地改革法案，限制每一家族占田最高数额，并将多余土地分配给一般意大利农民，贵族虽极力反对，法案终告通过；不过 *Tiberius* 在其任满后企图打破定例，再竞选护民官，结果在选举日被暗杀。其弟 *Gaius Sempronius Gracchus*（前153—前121）于公元前123年出任护民官，继续其兄改革，并削弱元老院势力，公元前122年再度当选护民官，次年欲求三度连任失败而自杀。到了公元前104年，护民官菲力普（*Marcus Philippi*）亦曾再度提出土地改革法案。

[9] *capitano del popolo*，一直到十三世纪为止，意大利（主要是在北部）的城市一直还控制在封建贵族手中，然而当时意北工商业已日渐发达，为了保障自己的利益，富商及企业家乃联合起来组织称为 *popolo* 的团体，以对抗贵族。*popolo* 在意大利文即“人民”之意。到了十三世纪末叶，他们已成功控制了一些城市。*popolo* 的组织原则有二：1. 以地域为选举代表的单位；2. 以行会（*guild*）为单位；或者两种方式皆有，佛罗伦萨即为著名的例子。*popolo* 有自己的行政官员，其中 *capitano del popolo*（即“人民首长”）是最重要的，掌握军事权及司法权，不过通常皆由外地人担任此一职务，因此实际控制 *popolo* 的人是地方代表——*anziani*（即“长老”）。*popolo* 跟今日议



会尚有距离，当时有两种阶级存在：popolo grasso——即“富裕市民”，意指富有的中产阶级，包括富商及企业家等人，他们控制了城市的经济与政治；popolo minuto——“小人”或“平民”，包括小商人或甚至靠工资维生的无产者，他们没有参政权。韦伯认为popolo是非正当性（nichtlegitime）政治团体的典型。

[10] 由各行会所组成的誓约共同体，为了确保与门阀斗争所获得的成果，往往指定一个人担任运动的首领。例如苏黎世，在1336年将顽抗的门阀赶出城市之后，即由骑士鲁道夫·布伦（Rudolph Brun）与议会来统治，而议会的组成则为对等的两部分，其一为滞留在城市里的骑士与廐舍者，以及商人、布商、盐商、金匠等企业家的行会，其二为小手工业者的行会；在此种统治方式下，苏黎世市得以对抗帝国军队的包围。《非正当性的支配——城市类型学》，pp. 129—130。

[11] Oliver Cromwell（1599—1658），英国国会领袖，在1644—1648年的清教徒革命中，他领导国会军队击败效忠英王查理一世（Charles I）的军队，并将之送上断头台。他接着宣布废除王制，实行共和，并获选为“国家枢密院”（Council of State）的第一主席；1653年，他解散国会自任“护国主”（Lord Protector），成为英国的独裁者。他执政期间曾征服爱尔兰、苏格兰，击败荷兰，奖励工商并扩张英国海外势力。克伦威尔在1658年去世，葬于西敏寺，但1661年——即查理二世复辟次年——他的尸体被掘出，吊于Tyburn断头台上，后来把他的头砍下来，置于西敏寺柱上。关于他的历史功过，史家见仁见智。

[12] 第一帝国指拿破仑一世帝国，第二帝国则指拿破仑三世帝国。

[13] Maximilien de Robespierre（1758—1794），法国大革命时期雅各宾党（Jacobin）领袖，为人正直清廉，因此而博得“无可腐



化者”（the Incorruptible）的美誉。1793年，他成为公安委员会（Committee of Public Safety）主要掌权者。执政期间，采取了激烈的经济控制政策，并将大批“革命之敌”送上断头台；在宗教上则企图排除基督教，并致力于建设一“美德共和国”，这一段时期在法国大革命史上被称为“恐怖时期”。1794年，他的政权被推翻，他本人则以独裁者的罪名被处死。

[14] 公安委员会（Comité de salut public），1793年4月6日由国民公会设置。法律上，国民公会为最高主权机构，事实上，公安委员会掌握一切实权。委员会的委员由国民公会派任，任期一个月，期满得连任。

[15] “在美国大都会里，基于改革者的要求，而产生行政管理的大变动，基本上是落实在选举出来的市长以及由他所任命的官员阶层。这些改革因此带有‘恺撒型’色彩。从一技术观点而言，这是一种有组织的支配形式。恺撒制（Caesarism）经常是民主制度下的结果。一般而言，是因为这个人能像‘恺撒’一样得到群众（军队或公民）的信任，他不受传统限制。此一‘恺撒’因此是一不受约束的主人，领导一群高水平的军官及官员，这些人由他个人自由选拔，而无须顾虑到传统或任何其他阻碍。此种个人天才的统治（rule of the personal genius），是与原来普选官吏的正式的民主原则互相冲突的。” *Economy and Society* , Vol. II, pp. 961-962.

[16] 国家理由，马基雅维利以及某些政治理论家认为，政治自有其政治性的目的，而不是为了其他诸如宗教、道德等非政治性的目的。因此，政治家应该考虑的是权力，而非正义；国家的行为应以本身权力的维持、增强为着眼点，而无须引用道德的规范。易言之，国家在考虑自身的活动时，应该以本身为理由。

[17] 当韦伯提到所谓“革命法庭”时，多半用Kadi的审判为代表。Kadi是伊斯兰教国家的法官，特别负责有关宗教法的裁决。所谓“革命法庭”的审判，基本上重视实质上的公道、平等或某些实际的目标，而漠视法律或行政在程序上的合理性审判。下文提及的古雅典的“人民法庭”（heliaia），以及所有其他的革命法庭，近代陪审制，英国“治安长官”（Justice of Peace）的审判，集权君主的“王室裁判”（Kabinettsjustiz），神权政治或家产制君主的审判，都具有此种性格。

[18] 法国的地方首长是由内务大臣推荐，再由大总统任命的。韦伯所指大概即此一由元首任命的特色。

[19] 韦伯从领导的观点区分民主制度为两种：1. “领袖民主制”，亦即由一卡理斯玛型的人物来领导民众，所谓“直接诉诸民意制”亦指此；2. “无领袖的民主制”（Führerlos-Demokratie），即由一般官僚型的政客来充当领导阶层。韦伯认为近代的民主制度只能在此两者中择其一。

[20] 1830年7月，路易·菲力普领导推翻法王查理十世的政权，被人民推为“公民国王”（The Citizen King），在位时采取自由主义政策，后来渐趋保守专制，1848年2月革命爆发，亡命英国。enrichissez-vous（get rich）一语是他的部长Francois Guizot提出的口号。

[21] Crédit Mobilier是法国第一家大规模投资银行，创于拿破仑三世统治时期。按：拿破仑三世统治时期（1852—1870）世界经济空前景气，他又极力提倡工商业，因此，此一时期法国经济成长创下有史以来的高峰。此外，他大事整顿建设巴黎，终于使巴黎成为当时最壮丽的都城。

[22] 雅典民主时期的法院称为heliaia，每年以抽签决定600名陪审员，再由其中抽签决定应出席某案件的陪审员。出席陪审员数目视案件重要性而定，通常为400—500名，政治案件则有时超过1000名。

[23] 西塞罗（前106—前43），罗马律师、政治家。虽然如此，西塞罗之所以在史上留名还是得归功于他的散文造诣，他在拉丁文上的成就可说是前无古人，后无来者，堪称拉丁散文的全盛时期，特别是他在法庭上或政治场合的演讲词。这也是韦伯在此处所特别强调的。根据西塞罗自己的分析，演讲的技巧有：一、热烈地提出问题，二、以幽默和轶事来取悦听众，三、无情地揭露敌手的隐私或张扬对手的过错，四、对自己不利之处，则要巧妙地转移听众注意力，五、布下修辞学方面的陷阱，使对方无招架之力，六、以掉尾句来加重语气和吸引听众注意力。这些演说有许多都是有意地中伤对方，滥用自由，这种情形在舞台上不被允许，然而在法庭或政治讲台上却屡见不鲜。西塞罗毫不犹豫地选择像“猪猡”“毒虫”和“卑鄙”等字眼来谩骂对手，听众和陪审团对这种辱骂诋毁觉得很有趣，也不把它当一回事，结果往往就被他的言辞所煽动，西塞罗也因此赢得雄辩口才举世无双的美誉。

[24] 英国的“治安长官”，他们拥有部分司法权，韦伯认为其审判性质——虽然不那么强烈——带有“革命法庭”或“人民法庭”的色彩。

## 第八章

# 合议制与权力划分

## 十五、合议制与权力划分

不管是基于传统的或理性的基础，支配可能都会受到某些特殊方式的局限与控制。

此处所要探讨的，并非支配如何受到传统或法律的限制。这已经讨论过了（参见第三节）。现在所谈的是另一个问题：就是关于一些对支配有限制作用的特殊的社会关系及团体。

1. 一般而言，家产制与封建制政权的统治常会受制于身份集团的特权。当身份制的权力划分形态存在时，此种限制会发展到最高峰。（参见第九节）

2. 官僚组织则可能（实际上也必须如此）受制于其他的政府机构。这些机构与官僚制的层级结构并行，而且依其自身的固有法则运作。凡是发展成熟的法制型支配，都具有这种限制的本质，因此可以使得官僚组织的行政措施，必须符合在一定的规范内。类似的制衡机构有下列主要功能：

(a) 监督官僚组织是否遵照法规，必要的时候，有权力直接进行调查。

(b) 垄断制定法规的权力。这些法规完全控制了官吏的举动，或至少能界定官吏独立处置的权限。

(c) 最重要的，它们垄断了授予行政手段的权力（参看第十六节有关这些制衡的分别讨论）。

3. 任何形式的支配里，其一元化特性，都有可能因为合议制的原则（Kollegialitätsprinzip）而被剥夺，尽管此种原则有不同的面貌，其重要性亦不相等。下面是一些主要的类型：

(a) 与掌握支配权力的独裁者平行的，还存在着别种一元化的支配。而此种支配经由传统或法制，可以搁置或否决前者的法令。我们称这一种类型为“否决式合议制”（Kassationskollegialität, veto collegiality）。

古代世界最重要的例子如罗马的“护民官”（tribune）以及其所源自的斯巴达的“长官”（ephor）<sup>[1]</sup>，中古欧洲的“人民首长”<sup>[2]</sup>，以及崛起于1918年11月9日的德国革命“劳兵委员会”，一直到正规的行政机关脱离此一控制为止，其官员的法令必须得到委员会“代表”的“副署”（Gegenzeichnung）<sup>[3]</sup>。

(b) 第二种类型恰好与上述相反：此即一个非一元性支配的机关，其法令只有在经过事前的协商及表决等过程后，才可以生效。换言之，法令因此必须有大多数人的合作，才得以生效。我们称此一类型为“功能性合议制”（Leistungskollegialität, functional collegiality）。这种合作可能遵照：

(甲) 无异议的原则。

(乙) 多数表决的原则。

(c) 此型实际上与 (a) 型密切相关。为了减弱统治权力的一元化，拥有独裁权力的官员不止一个，每人皆拥有同等的权威，但其职务并没有专业化。同一职务发生冲突时，解决办法或者诉诸机械式手段，如抽签、轮流及神谕；或者负责监督的机构——如上述2 (a)——必须介入。此一类型实际上是让合议体中每一成员皆有力量制衡他人。

最重要的例子如罗马的行政长官——执政官 (consul) 及总督 (praetor) ——所组成的合议制 [\[4\]](#)。

(d) 此类型与 (b) 型密切相关。虽然是个实际上 一元化支配的“同侪中第一人” (primus inter pares)，他的法令通常仍须与其表面上 平等的同侪谘商。如果在重要事务上意见有出入，有可能会因同僚的辞职而导致合议体的瓦解，因此而危及一元式支配者的地位。我们也许可以称此类型为“有最高元首的功能合议制” (Leistungs-Kollegialität mit präeminentem Leiter)。

最重要的例子如英国“首相”的地位与其“内阁”的关系。此一组织，如众所周知，在其历史发展过程中有相当大的变动。然而就内阁统治的时代而言，本文所述大致还算正确。

咨询性质的合议体不一定会削弱专制支配者的权力，但极有可能会调整支配的运行，使其导向理性化的方向。而在实际情况里，顾问也有可能会占上风而压倒支配者，特别如果他们是既得利益的身份集团 的代表的话。下面是些较重要的类型：

(e) 此型与 (d) 型中指出现象密切相关。某一团体其功能在形式上是附属于一元式的支配者的咨询机构，尽管在表面上而言，此



一支配者只需聆听，而没有一定的接受这些建议的约束，但是万一他的政策失败，人们可能会归咎于他忽略了这些建议。

最重要的例子是罗马元老院，它是当时行政长官的咨询机构。罗马元老院——主要是通过对财政的控制——发展出其对行政长官的实际支配力量。早期的元老院或许真正只是个咨询机构，但由于控制财政，更由于元老院以及形式上选出的行政长官是属于同一身份集团，结果演变为行政长官实际上须受元老院决议案的**束缚**。“*si eis placeret*”，此一拉丁文套头语等于我们的“如果您不介意”，其后才接着类似命令的词句。然而从此一套头语的引用可以知道，传统上元老院的议决缺乏正式的约束力。

(f) 此型多少有些不同。此类型的合议体是由各特殊职务的个人所组成的。而某个议题的准备与提出，是指派给在此组织内某个特别擅长此一领域的专家负责，或者，也可能交给几个专家，每人负责此领域的某一部分，至于决策则由全体表决达成。

大多数的“国务院”（*Staatsräten*），以及过去历史上类似的组织多少是较接近此一类型，例如内阁制度发展前的英国枢密院（*Privy Council*）。虽然在当时，这些组织拥有极大权力，但从未能有效地剥夺王权。相反的，在某些情况下，因为内阁是由政党领袖组成的，国王曾企图获得枢密院的支持，以摆脱内阁的控制；例如英国就曾尝试过，只是没能成功。此外，由专才官员组成的部会首长与内阁阁员，大致也是属于此一类型——世袭君主或美式选举所产生的总统为了巩固对自己的支持，而任命他们的。

(g) 合议体的成员有其特定的职务，此一合议体也可能只是一个纯粹备咨询的机构，在此情况下——就如 (e) 型的例子——支配者可以自由决定接受或驳回他们的建议。

(g) 型较 (e) 型唯一不同的是它在职务上有彻底专业化的功能。威廉一世 (Frederich William I) 治下的普鲁士组织接近此一类型，而此一情况通常有利于君主巩固其权力 [5]。

(h) 与理性专业化合议制对立最为尖锐的，是一种包含有“长老” (Aeltesten) 在内的传统性 合议组织。他们合议的作用主要在保证所行的法律的确是符合传统的。有时这类组织有否决权力，以维护纯正的传统、并防止不合传统的立法。

例如普遍存在于古代世界许多地区的长老会议 (Gerousia)，至于拥有否决权力的，如雅典Areopagus及罗马的“元老院” (patres)，后者主要属于下述的 (l) 型 [6]。

(i) 削弱统治力量的一个办法，是把合议制的原则应用到最高当局，不管其至尊权是形式上的或实质的。此一类型有几个变型，大致如从 (d) 至 (g) 的形态。此类组织内个别成员可能是轮流执掌权力，也可能就一个固定基础来分配权力。此类组织，只要在形式上规定：合法的命令必须由所有成员来参与决定，就可说是合议制的。

最重要的例子之一是瑞士的“联邦委员会”，其中的成员并没有清楚界定的专业职务，也有某个程度的轮流原则 [7]。另外一个例子为俄国、匈牙利以及德国一个短时期的革命“人民代表”委员会。在过去历史上，威尼斯的“十一人委员会” (Rat

der Elf) [\[8\]](#) , 以及意大利其他城邦的“长老”(Anziani) 会议体都属于此一类型。 [\[9\]](#)

(j) 家产制 或封建组织内的会议体, 有一大部分是属于下列诸类型:

(1) 身份团体的权力划分——身份团体的管理BG干部或身份团体占有者的会议制。

(2) 由家产制官员构成的会议组织。支配者之所以要建立此一机构, 是为了制衡 那些有组织的特权集团的力量。这多半是我们在 (f) 型所述“国务院”的例子。

(3) 咨询机构, 有时是由支配者领衔而有执行权力的组织, 有时则为支配者列席或至少听取报告的会议。此类组织, 一般而言是由技术专家组成, 或由拥有高度社会声望的人组成, 或者两类人兼有。由于政府功能的逐渐专业化, 支配者也许希望——通过此类组织的意见——能收集足够的消息, 使他得以超越一纯粹外行人的水准, 而能做出较明智的决策。参见 (g) 型。

就第 (3) 类型而言, 支配者自然希望组成会议体的分子是异质性或甚至互相对立的, 不管此种异质性是来自专门技术上的意见或彼此的利害冲突。因为如此的话: (甲) 他可以得到最多的消息; (乙) 他可以处于一有利地位以操纵不同的利益互相对抗。

就第 (2) 类型而言, 相反的, 支配者经常——虽然并非永远——希望会议体意见及立场的一致。这是所谓立宪国家或其他有效分权的国家里“连带责任制”内阁的起源。

就第 (1) 类型而言, 代表占有利益集团的会议体自然会强调意见的一致及彼此的团结。但是由于通过社会特权而得到的占有形态都会导致利益的互相冲突, 此一和谐实无可能永远维持。

第（1）型最明显的例子是“身份制会议”（*Ständeversammlungen, assemblies of estates*）以及在其之前——不只在欧洲，也在其他地区如中国——出现的“诸侯会盟”。第（2）型最佳例子是行政组织，主要是合议制组织。此类组织形成于近代欧洲王朝的早期阶段，主要是由法律及财政专家构成。第（3）型的范例可见诸出现在近代欧洲王朝早期以及其他地区的“国务院”<sup>[10]</sup>。迟至十八世纪，如众所周知，英国主教在“内阁”中还有席次。这类合议体基本上是由显贵如“宫廷外的顾问”组成<sup>[11]</sup>，本质上是“名门望族”及专业官吏构成的混合体。

（k）当身份集团间发生利害冲突时，支配者经由与不同集团的谈判与斗争，也许可能获取有利的结果。因为由利益互相冲突的集团代表所组成的组织，不管其间冲突是基于理想、权力或经济利益，至少在外表形式上它是个合议体，那么此一合议体所该做的就是通过协调来整合相互冲突的利益，此即所谓“妥协的合议制”（*Kompromiß-Kollegialität*）——对应于官吏或议会形式的“票决合议制”（*Abstimmungs-Kollegialität*）。

此一类型的胚型如下。如果“身份制的”权力划分使得任何的决定都只能经由特权集团间的妥协来达成，而其较高度理性化的形式则为：合议体的成员是依他们的固有身份、阶级地位或所代表的特殊利益选拔而来的。在此类组织内，除非其本质有剧烈改变，否则，行动的采取基本上只是妥协的结果，而非经由一正常意义的“表决”方式达成。此一妥协或者是经由利益关系者的谈判协调，或者是由支配者在考虑过每一团体的情况后所做的强制决定。

“身份制国家”（Ständestaat）的特殊结构将会在《经济与社会》第八章讨论。上述也可说明为何在某些情况下，代表不同社会集团的组织是各自独立的，例如在英国，上院（House of Lords）与下院（House of Commons）是分开的，而教会则完全不参与议院，但有其自己的“教士会议”（Convocations）；法国则有贵族、教士与平民（tiers état）的区分 [12]；日耳曼的区分则更为复杂 [13]。此种分离状态使得决议的达成必须通过协调，首先在一个阶级内，然后是阶级与阶级间。决议达成后再送呈国王作为一个建议案，不过此一建议案对国王并无约束力。目前的“职业团体代表”的理论还是太含混 [14]。提倡此一理论者一般说来还无法洞识到即使此一方案可行，协调——而非多数表决——仍将是唯一可行的途径（参看第二十二节）。只要牵涉“自由劳工委员会” [15]，照目前的趋势看来，问题还是得取决于不同团体所拥有的相对的经济力量，而非多数表决。

(I) 另外一个相关的类型是“票决合议制”——由原本即为自治及自律的团体所组成的合议体。此类合议体最初是以投票来决定事务，而构成的团体则拥有（大小不等）的决定权，然而此一权力逐渐被这些团体的领袖或代表据为己有，以确保他们对决策的影响力，此即“兼并合议制”（Verschmelzungs-Kollegialität）。

实例如下：古希腊城邦统治体的“部落”（phylai）代表，“氏族”（phratriai）代表及“氏族”（clans）代表 [16]。中古意大利consules 执政时代的门阀团体 [17]；行会的“商人团体”（mercadanza） [18]，及工会联盟执行委员会内的“工匠”（fachr á te）代表。联邦政府内的联邦委员会或国会，以及联合

内阁中阁员职位的分配。瑞典可说是最后一种情况的范例：其内阁职位是按照每一政党得票数来分配。

(m) 此外，还有一种特别的类型是选举制议会组织的“票决合议制”。此一类型得个别讨论。其组成基于下列两种基础之一：

(1) 基于领导制，其成员以领导者的扈从方式存在；

(2) 或者由各政治团体以合议方式组成，而不隶属于任一特别的领袖，此即“无领袖议会制”（führerloser Parlamentarismus）。为了解此点，必须再讨论政党的结构（参看第十八节）。

合议制——除了“否决式”合议制的一元化统治类型外——几乎无可避免地会妨碍正确、清楚的决策。更重要的是，它还会妨害迅速的决策。某些不合理的类型里，合议制也会妨碍技术专才的引用。不过，由于国王在引进专业官员时，常发现其结果并不那么受排斥，于是，随着决断与行动迅速化的要求，这些类型合议制的重要性遂逐渐地降低。

一般而言，当合议体拥有执行的权威时，其领导成员的地位趋向实质化，甚至在形式上也突出化。实例如教会中主教与教皇，以及内阁中首相的地位。任何想在实际执行功能里恢复合议制原则的企图，通常是旨在削弱拥有支配的个人的权力。这一点，反过来说，也源自对一元统治的领导方式的不信任与猜忌，此种不信任与猜忌主要并非来自被支配者，因为——比起行政阶层的成员——他们多半期望有一个“领袖”。这一点不仅表现在劣势特权团体（negativ privilegierende Belastung），此外那些优势特权团体（positiv privilegierende Belastung）更是如此<sup>[19]</sup>。合议制绝不意味着“民主”。为了要保障其特权及对付那些被排除在外的团体，特权集团必然会企图防止权力的一元化。实际上，他们非得如此不可，因为此种一元化权力可以



奠基于享受特权较少的人的支持。因此，一方面特权集团成员企图在集团内部严格维持平等的权力，另一方面则企图设置并维持一会议体制，以监督乃至控制权力。

实例如：斯巴达、威尼斯、格拉古兄弟以前及苏拉（Sulla）执政时的罗马元老院 [\[20\]](#)；十八世纪的英国；伯恩（Berne）及其他瑞士的“州”（canton） [\[21\]](#)；中世纪意大利门阀城镇及其联合执政长官，还有“商人团体”——此一组织包括商人行会，但不包括技匠行会。技匠很快即沦为“贵族”（nobili）及“市政门阀”（signori）剥削的对象。

会议制有利于对行政决策做比较“彻底”的衡量。就这个特点而言，它要比精确性及速度更为重要；因此，连同前面讨论过的，这是为什么会议制至今仍会被采用的原因。再者，个人所负的责任在会议制下分散掉；实际上，在大的会议组织内，个人的责任几乎完全不存在。反过来说，在一元支配的组织内，责任该由谁负是清楚到毋庸置疑的地步。因此一般而言，大规模而又需要迅速且一致性解决的问题——基于纯技术因素——倾向落入“独裁者”的掌握，他个人负起了所有的责任。

大国的内政与对外政策是不可能以一种会议制的基础上得到有力且一致性的推动。为了推动社会主义，无产阶级专政需要一个群众可以信赖的“独裁者”。这些“群众”不一定会反对此种独裁，然而议会、政党或其他类似的组织——如苏维埃——就不能忍受有权力的人。此类独裁政权仅出现在俄国，奠基于军队及农民的支持，农民之所以支持此一政权是为了要巩固对新近获得的土地的控制权。

最后，再提出几个要点，一则总括上面所述，再者做若干补充。  
从一个历史的角度来看，合议制 有两层主要的意义：

（a）合议制里，同一职务有几个任职者，或者是由一群权限范围是直接竞争，而每一个又都拥有彼此否决权力的官员所组成。此型合议制主要是借技术上的分权，而达到尽可能缩小支配的目的。最典型的例子是罗马执政长官的合议制。其制度最重要意义在于：每个政务官的法令会受制于拥有同等权限的官员，因此大大限制了任何个别政务官的权力。政务官的职位仍然只是一个，只不过是同时有数人出任此职。

（b）第二种主要类型是关系到合议式的决策的。在此类型中，行政法令只有依照无异议或多数表决的原则——由大多数人合作通过的才有正当性。此型合议制目前最盛行，虽然古代世界也曾经有过。它可以划分为三种：1. 领袖支配的合议制；2. 行政机构的合议制；3. 咨询组织的合议制。

就第1项而言，领导式的合议制可能是基于下列因素而产生的：

（甲）它可能基于此一事实：“支配团体”（Herrschaftsverband）源自于自主性团体的“共同体关系”或“结合体关系”（Vergesellschaftung），而参与的每一个团体皆要求权力的分享。例如古代城邦的“聚居”（synoikismos）[\[22\]](#) 以及基于“氏族”“姓族”与“部落”组织起来的委员会；中古城镇的委员会代表了重要的贵族门第；中古的行会联盟，“商人团体”里由“长老”或行会代表组成的委员会；另外，例如现代联邦国家里代表各州的联邦议会，以及基于政党联合运作的部长合议结构（请参照日益重要的瑞典的按得票率分配内阁职

位的制度）。此种合议制是一特殊的例子，代表了不同的身份或地域性的团体。

（乙）合议制的出现可能是由于缺乏领导人，当然也可能是由于争夺领导权的人互相妒忌，或者是企图尽可能缩小任何个人支配的结果。大部分革命出现的合议制皆混合有上述因素，其形式则有革命军官或甚至士兵组成的委员会、公安委员会或人代会。在和平时期，通常是由于后一动机——即反对“强人”的掌握——而导致合议制的登场。例如瑞典及1919年巴登（Baden）的新宪制。就巴登一例而言，社会主义者表现出最强烈反对强人掌权的意向，由于担心出现一个“民选君主”（Wahlmonarch），他们宁可牺牲严密而一致的行政系统，尽管此种一致性对国家能否统一成功是极具关键性的。在此例中，最具决定性的影响因素是工会、地方团体及政党总部内行政干部的态度，而他们对领导阶层的权力都抱持着猜疑。

（丙）合议制产生的第三个因素也可能是来自那些具有独立社会地位的身份团体的要求，因为他们是最重要能获得并垄断权力的团体。换言之，在此情况下，合议制是一种贵族政权的产物。所有的社会特权阶级都恐惧那些可以从群众情绪性归依中得到支持的领导者，其恐惧程度正如排斥领导人的民主政体之担心“群众煽动者”的崛起。罗马元老院政权曾多方尝试想借着闭锁式的议政会来统治；威尼斯及其他类似的宪制政体皆属于此类型。

（丁）合议制产生的第四个因素，可能是由于君主企图对抗**专业技术官僚**日益扩大的夺权行动。在目前西方国家，近代的行政组织是随着合议制的建立由最高阶层发展出来的。类似情况亦发生在近东、中国、波斯、哈里发及奥斯曼土耳其等家产制帝

国，所有这些皆为欧洲树立典范。君主不只害怕特殊的个人掌握权力，同时更希望自己能处于有利地位——通过合议制投票及制衡投票的过程——来维持权力的平衡。再者，由于对行政事务愈来愈外行，君主也希望经由此一方式，比起他完全地授权给某一个别的官吏而言，对行政细节可以有较佳的了解。一般而言，最高阶层合议体的机能是谘议性质与执行性质的中间产物，只有在财政范围内，君主的专断有其特别不合理的影响，此所以马克西米连皇帝在1495年到1497年的改革运动里，王权会立即为专业化官僚所削弱，这是因为有强力的因素迫使君主让步 [\[23\]](#)。

（戊）合议制出现的最后一个因素，是因为须要通过合议的方式来调停不同技术专家的意见及相互冲突的利害关系，不管这些意见及冲突是基于物质的或个人的因素。换言之，由于合议制的存在，使得妥协成为可能。特别是地方自治性的组织，因为这类组织一方面牵涉必须以当地的角度来估量的高度技术问题；另一方面又极依赖地方物质利害关系间的协调。至少只要特权阶层还可以通过财产及教育来控制群众时，此种情况大致无误。内阁合议制——从技术观点而言——也是奠基于类似的基础上。在俄国以及1918年以前的帝制德国（情况较不显著），由于缺乏合议制，政府的不同部门间不太可能有效地联结起来，从而导致不同机构间冲突的尖锐化。

上述（甲）、（丙）及（丁）的因素是纯粹历史性的。然而近代官僚组织的发展——不管哪里，只要在一个大规模的组合，如国家或大都市——削弱了合议制实际有效控制的角色，因为合议制无可避免地会妨碍了：1. 决断的迅速性，2. 政策的一致性，3. 个人明确的责任，并导致对外的排斥与团体内部纪律的维持。由于上述这些以及其他经济技术的因素，在世界政坛上所有

大国——那些还维持合议制的国家——的合议制已被削弱以利于政治领导者（例如首相）地位的突出。类似的过程同样发生在几乎每一个大规模的家产制组织，特别是那些标准苏丹制的国家。这些国家经常觉得，除了君主之外，还得有个领导人物，例如土耳其的“大相”，除非“宠幸政治”已取而代之。总得要有一个**人**来担负起责任，因为从法律观点是不可能要求君主来承担的。

就第2项而言，在更高权威指导下的行政机构内的合议制，目的则在提高行政的公正性与廉洁性，借此以限制个人的权力。基于同样的理由，各地的最高统治当局几乎都把权力过渡给技术上较优越的一元支配型组织。普鲁士地方政府（Regierung）的发展过程可说是一最佳范例 [\[24\]](#)。

第3项，就纯粹**谘议**性质的合议制而言，不管在哪一时代皆曾出现，而且可能还会继续存在。此型合议制曾在历史上扮演过极重要的角色，特别是在权力结构上，当谘议团体呈给执政官或君主的“意见”只限于实用的目的时。关于这些目前尚无须做太多分析。

此处所讨论的合议制只限于拥有**支配**力量的合议制。因为它是一个有组织形式，本身即为行政部门或可以通过谘议方式，直接影响行政机构。至于代表身份集团的会议及议会制的活动方式将在稍后论及（本书第十节）。

就一个历史的观点而言，“机关”的概念是经由合议制而首次得以成熟发展的。这是因为合议制的发展永远与下列范畴的区分有关：1. 其成员的公务与私事，2. 政府与个人的幕僚，3. 个人财产与行政资源。因此西方世界近代行政史，自技术专家组成的合议组织的发展开



始，绝非偶然。同样的，虽然方式不同，合议制行政组织也是所有家产制、封建制或其他传统政治结构永久性组织的发端。因为只有通过合议组织，官吏才可以团结起来逐渐剥夺已变成政治“外行人”（Dilettanten）的西方君主的权力。如果官吏仅仅是个个别的雇员，那么，由于个人服从义务，持续性反抗君主非理性的决定将变得远为困难。当行政制度转向专门官僚的统治已无可避免时，君主通常会企图以国务院的方式来扩大咨询合议体制，那么，尽管他缺乏技术能力，借着操纵这些组织内部的互相倾轧，他还可以维持主宰的地位。只有在理性的专才官僚制已取得最后决定性的优势时，才会感觉到有必要——特别是在与议会对抗的局面下——通过首相一元化的领导来团结最高阶层的合议体。此类合议体与支配者互为奥援。晚近在行政组织内一元化统治以及由此而来的官僚制，已取得决定性的胜利。

1. 合议制在近代行政组织早期发展阶段中的重要意义，可从马克西米连皇帝与其财政机构的斗争看出。此种财政机构是为了应付土耳其入侵的危机而设置的。结果这些财政官吏持续地反对皇帝不经过他们而直接发号施令的企图，以及随他个人一时兴起用证券抵押来贷款。就在**财政范围**内，王权开始被剥夺；因为在这个领域里，君主首先表现出他的专业能力的不足。随着商业组织的会计化，此一发展最早始于意大利城邦，接着发展于勃艮第（Burgundian）及法兰西王国、日耳曼小邦、西西里的诺曼人王国以及英国。近来土耳其的“国务院”（Divan）<sup>[25]</sup>，正如中国的“衙门”<sup>[26]</sup>以及日本的“幕府”<sup>[27]</sup>，扮演类似的角色。然而在这些地区，由于欠缺**合理化**训练出来的有能力的官吏群，因此须求诸有实际经验的“老练”的官吏，这是为何这些地



区未能出现一个理性化官僚制度的因素。罗马的元老院也扮演一个多少雷同的角色。

2. 合议制所导致私人家计与公职范围的划分，类似于大规模自主性商业公司所导致的家计与营利事业的区分，以及个人财产与营业资本的划分。

## 十六、特殊化的权力划分

支配权力也有可能受制于特殊化的权力划分（spezifizierte Gewaltenteilung）。换言之，将特殊功能的“职务”以及其所附有的权力赋予不同的人。在严格的法制类型——例如立宪制下的权力划分——这些不同功能的“职务”是依合理方式规定的。如果发生的问题牵涉两个或更多的主管单位，那么只有经由他们之间的协调才可能采取正当性的措施。

（1）“特殊化”的权力划分与基于“身份制”的权力划分不同，是因为前者的权力是依其功能性客观的特点来划分的。这种情况会导致某种形式“宪法”的产生，不过并不一定要正式制定或写下。一般的情形，是把不同性质的措施交由不同的主管单位来处理，或者把同性质的措施通过机构内大多数成员间非正式的协调，以便取得合作。这不仅仅是依照能力来划分的问题，而且是根本权力划分的问题。

（2）特殊化的权力划分并不必然 是个近代的现象。（中古时期以前）的政教合一与神权政治，也曾演变成具有一个独立的政治权威与一个同样独立的教权的情形，可说正是这种权力划分的情形。同样的，就某种意义而言，古罗马不同执政间特定领域

所各具有的权力，也可以视为一种“权力划分”。同样例子亦适用于喇嘛教的特殊化的卡理斯玛 [28]。中国儒士的翰林院及谏官的地位，就其与皇帝关系而言，是十分独立的 [29]。绝大多数的家产制政体，以及罗马帝制时期，司法与涉及民政的财务通常是与军政划分开的，至少在较低的层次。不过，如果把这些例子都算上，那么所谓“权力划分”的概念就要失去其全部的精确性，所以我们最好还是限制在最高支配权力的划分。如果接受此一限制，那么理性的、正式通过立宪程序的权力划分——立宪制的权力划分——可说完全是个近代的现象。在一个“立宪”而非议会政治的国家，预算只有经过法定的统治权威——如国王——与一个或更多的立法会议协调后，才可能通过。

历史上，欧洲的权力划分，是从旧有的**身份制**的权力划分发展出来的，其理论基础——如英国所奉行的——首先是由孟德斯鸠提出，然后是伯克（Burke） [30]。再溯远些，权力划分始于特权阶级攘夺统治权力及行政机构的过程中。另一个因素则来自君主日渐增加的财政需要：来自社会及经济发展的一般性财政需要，而战争也会增加额外的支出。这些费用如没有特权阶级同意是无法应付的，虽然他们经常又是最先坚持必须支付这些费用的人。在此情况下，身份阶级间必须达成妥协，此即有关预算及立法的协调的历史渊源 [31]。不过，有关立法协调的现象，并不属于身份阶级间权力划分范畴，而是属于立宪类型的权力划分。

（3）立宪制的权力划分（Konstitutionelle Gewaltenteilung）是一种特别不稳定的结构。如果一个宪政上需要达成的协调无法得到时，如预算，会有什么变化？此一问题的答案只能从决定实际权力结构的因素中去发掘，英国国王如果在

今日还想不依靠预算来统治，那么他就得冒着失去王冠的危险；而在革命前德国的普鲁士王则不然，因为在德国制度中，王朝的地位是居于支配性的 [\[32\]](#)。

## 十七、政治权力划分与经济的关系

1. 法制各机关的合议制，因有理性界定的功能，可能有利于管理行为的客观性，并减少个人影响力。即使此种合议制有其负面的作用——运作不够精确；一般而言，它是有利于经济行为的合理化的。另一方面，现代大资本家的利益，跟过去一样，不管是政党或所有其他对资本家有重要关系的团体，都在政治生活上，倾向于偏好一元化的统治。因为从他们的观点，一元化的统治比较“小心”（diskretere）。一元统治的支配者较易受个人影响，也较容易被操纵，因此较有可能影响司法部门及其他政治活动，以符合这些有力人士的利益。德国过去的经验亦复如此。

反过来说，有相互否决权力的合议制，或者合议制的机关是源自传统式行政官僚不合理的权力分配，对经济也许会有不合理性的影响。财政组织的合议制——此种合议制发展出专业官职——整体而言，确实有助于经济行为的形式合理化。

在美国，一些大的捐赠人，比较喜欢的是一元化统治的“党老大”（partei-Boß） [\[33\]](#)，而非正式的党组织（经常是合议制的）。这也是“党老大”重要性之所在。同样因素，德国“重工业”部门也喜欢受官僚制的支配，而不喜欢议会政府及其合议体系 [\[34\]](#)。

2. 就像各种类型的支配，权力的划分确定了支配的范围，尽管这种支配也许还未理性化，它仍为行政阶层的功能引入了“可估量性”的因子。因此，权力划分一般而言有利于经济行为的形式合理化。而一些运动，例如苏维埃、法国革命会议以及公安委员会等，因为他们非常关心经济分配的“公正性”，目的则在取消会议制的权力划分，这些运动自然阻挠了形式合理化的过程。

（所有细节还有待更详尽分析。）

---

[1] 古罗马之所以设立“护民官”，是为了保护平民（plebs）的权利。“护民官”具有宗教及法律上的神圣不可侵犯性。在他面前，任何人——包括“执政官”（consul）、元老及贵族——皆须俯首听命。不过，他的权威离开罗马即无效。韦伯认为斯巴达的“长官”（ephor）基本性质是跟罗马的“护民官”一样的。

[2] 参见本书第七章，[注\[9\]](#)。

[3] 1918年10月，德国战局已经绝望，帝国政府仍下令继续作战，基尔（Kiel）海军乃发动叛变，与工人合组“劳兵委员会”，控制当地政权。此一叛变迅即蔓延各地，柏林于11月9日组成劳兵委员会，迫使德皇威廉一世出亡荷兰。韦伯在本书所提到的“德国苏维埃式革命”即指此。此一事件不久即为艾伯特（F. Ebert, 1871—1925）领导的临时政府所平定。

[4] “执政官”为古罗马最重要官员，有两名。最初称作praetor。两名“执政官”的职权并未划分，或交替执政，或在不同战场分别指挥军队。另外，罗马派往征服地执政的官员亦称praetor，中文译为“总督”。

[5] 威廉一世（1713—1740），普鲁士国王，在位期间集中权力于君主手中，奠定下后来腓特烈大帝改革的基础。他设置总务、外

交、司法三个中央部门——皆为合议制机构，使中央行政合理化，而取代原由全体大臣出席的枢密院。到1730年，枢密院会议虽仍召开，但只有形式上意义，所有权力皆在国王手中，他根据上述三部门的报告决定政策。

[6] 雅典的Areopagus相当于罗马的元老院，王政时期为君主的咨询机构，贵族制时期，由曾任“执政官”（Archon）者——皆出身贵族——担任此一机构的终身成员，因此成为保守势力的大本营。到公元前五世纪中叶，在Ephialtes及其他人努力下，将此一机构权力转移到五百人的会议、人民法庭及人民大会。Patres为Pater的复数型，指元老院议员，原意为氏族长（pater familias），因罗马王政时期，元老院实际即为氏族长会议。

[7] 瑞士联邦政府是由上下两院的联席会议选出，共七名委员，组成合议体机构。这七人兼任政务、内务、司法警察、军事、财政、经济、交通等七部首长，每年自此七人中选一人为主席。

[8] 此处“十一人委员会”，恐为“十人委员会”之误。威尼斯自十四世纪后，设置一个政治调查法庭——“十人委员会”；最早（1310）只是设来调查一件煽动案，结果成为一永久性机构，负责审理政治事件，最后则发展成监视贵族政治及个人行动的机构，并拥有类似“护民官”的权力，因此成为平民对抗贵族的有力工具。

[9] 参见本书第七章，[注\[9\]](#)。

[10] 试以英国为例，英国在都铎王朝（Tudor，1485—1603）时设有枢密院，由国王指派人员组成，权力完全来自国王，国王可随时予以免职。政府各部门首长，皆为枢密院之成员。枢密院之下设有若干委员会，从事政务之研究，向国王提出建议，有时更经国王授权而执行政务，皇家法庭及其他直属国王的特种法庭，皆受枢密院节制。

日后英国的内阁（Cabinet）或内阁会议（Cabinet Council）即假此发展出来。

[111] 日耳曼君侯自十三世纪开始，偶尔会召集封建诸侯及教会要人商议。由于这些顾问只是暂时来到朝廷，他们被称为“宫廷外顾问”（Räte von Haus aus），有时也被称为familiares domestici, consiliarii等，“宫廷外的顾问”一词是与“常驻宫廷顾问”（Wesentliche Räte）相对的，指那些居住在自己的领地，偶尔才召到宫廷里备咨询的贵族。

[112] tier état指第三阶级，即平民阶级。韦伯此处所提即法国在大革命前的“三级会议”（或译“等级会议”，états-généraux）。

[113] 德国“等级会议”的结构，原则上是由教士、骑士（即贵族）及城市代表构成。此外，还有“高级贵族会议”（Herrenbank），偶尔也有农民代表参加的会议。

[114] 意指主张以职业团体为基础以产生代表参政的理论。

[115] 指劳工苏维埃，1917年在苏联成立，1918年德国共产革命时亦曾出现。

[116] 古希腊城邦分为数个phylai，phylai再分为数个phratryai，phratryai则由数个clan构成。韦伯认为phratryai并非最早的血缘性共同体，而是人为形成基本上属于军事性的团体。至于phylai的历史更短，是政治性的部落团体。

[117] 十二世纪左右，在意大利北部及中部出现了一些城市自治体（urban commune）。城市发展过程中，有如下几个阶段：1. consule制度；2. podesta制度；3. popolo制度；4. signoria制度——亦即“市政门阀”专政。到了十六世纪，这些“市政门阀”转化为世袭君主，自治体的时代遂告结束。consul是支薪的市民团官员，任期一



年，由市民议会或由市民产生之选举人团体选出。不过他们的权力还是受到少数贵族门第的控制。

[18] mercadanza其实并不只限商人，还包括经营其他企业者，此一组织本非政治性的团体，不过等到popolo起而控制城市行政时，由于popolo由各行会代表组成，mercadanza自然成为popolo的前身，mercadanza之首长（podesta mercatorum）往往成为最初的capitano del popolo。

[19] 在本书第三章，注[35] 中曾提到一个经济体满足其经济需求的五种手段，其第五项为“通过优势或劣势特权团体之捐献或服务”，亦即此处正文所言之劣势、优势特权团体。所谓优势特权团体之捐献或服务，即给某团体以某种意义的积极特权，然后向他们要求代价——财富或服役，借此以满足需求。例如在封建制或家产制政权，封建家臣或“家士”因其身份必须服兵役，并且以自己费用支付职位的需要。在重商主义时代（十七八世纪盛行于西欧），此种方式亦扮演相当重要的角色，例如君主可以授予某种货物独占权，而从中取得大量税收。所谓劣势特权团体的捐献或服务，与前项不同的是，此一团体并没有得到任何积极的特权，只因为他们具有某种程度财富、或特殊技能，因此被迫必须负担某种税额，或服某种特定徭役，例如戴克里先（Diocletian, 284—305）以后的罗马帝国，因此可说是一种赋役式（Leiturgie）的满足需求法。

[20] Sulla（前138—前78）罗马贵族，曾任执政官（前88），公元前84年以武力强迫元老院任命他为狄克推多，任内虽然做了不少改革，包括分配土地给退伍士兵，然而由于他成功地以武力迫使元老院屈服，因此树立了日后军人武力干政的先例，一般史家即以他的时代为元老院——以及共和制度——衰微的开始。

[21] 伯恩为瑞士首都，地方行政区则称canton。瑞士政治组织见本章，p. 414注4。

[22] 根据传说，许多希腊城邦曾有过被称为synoikismos（亦即聚居）的建城过程。在某些地区，这可能是个事实；然而在其他地区，根据传说，在一次合并或隶属的过程里，某个原先分属于数个城邦或其他政治团体的地域逐渐统合在一个单一的核心之下。被归功于传说中的英雄Theseus所完成的阿提喀的synoikismos，显然即这样的一个过程。根据韦伯的说法：“一个自行解体或被敌人所瓦解的城市，即‘散居’（dioikisiert）成村落。反之，城市则源自一种真正的或虚构的‘聚居’（synoikismos）——在国王的命令或自由的协议下，贵族门阀‘集合居住’在一个城堡之内或其邻近地区。”《非正当性的支配——城市类型学》，p. 110。

[23] Maximilian I（1459—1519，神圣罗马帝国皇帝，1493—1519年在位），被称为“最后的骑士”（The Last Knight）。在位时推行多项改革，为了对抗境内诸侯，设置自己财政机构，希望能如当时法国一样走上中央集权。不过，他的财税计划及征兵政策受到诸侯阻挠，成效并不太大。有关马克西米连改革的成败，史家意见不一，不过大致都同意他奠定了十六至十八世纪哈布斯堡王朝称雄欧洲的基础。韦伯认为他改革的动机是为了对抗土耳其的入侵。实际上，一直到1526年莫哈兹（Mohacz，匈牙利地名）一役为止，土耳其对哈布斯堡的威胁并不大，马克西米连当时最重要的敌人，应该是法国。

[24] Regierung一词原指十五六世纪时，德国各邦的“顾问会议”（Hofrat），其后则指各地方政府。地方政府由一名Regierungskanzler主持，并有数名Regierungsrat协助。

[25] 在“苏丹”（奥斯曼土耳其皇帝）或“大相”主持下召开的政治会议。

[26] 即总理衙门，创于清朝咸丰十年（1860），掌管对外交涉有关事宜，包括关税贸易等。并负责公使、领事之任命，成员无定额，多由亲王领衔，处理事务概经由会议。

[27] 幕府，日本自十二世纪末开始，天皇势力日衰，政治中心移于武士之首——“将军”——的手中，将军开府以统治全国，是为“幕府”。先后有镰仓幕府（1186—1333），室町幕府（1337—1573），中间经丰臣秀吉时代（1585—1598），然后为江户幕府（1603—1867）——即德川幕府。幕府的组织各代不一，试以江户幕府为例：府中设“大老”一人，“老中”四人，“若年寄”四人。“大老”遇必要才设，以代理“将军”之职；“老中”总揽一般政务，统制天皇及“大名”，合议政策，决定之事交每月轮值之“月番老中”执行；“若年寄”则受“老中”指挥，统制幕府臣属。

[28] 指西藏喇嘛教的达赖及班禅两位政教领袖。

[29] 韦伯认为唐朝首次在七世纪时建立学校以教育士人，并规定了士人的地位，又创置了翰林院，负责编纂实录，主要是为了从往事来规范君主的行为。就韦伯而言，谏官及翰林院为中国士人——他们是有文化教养的身份团体——的代表，对抗君权（包括宦官等在内）以维护传统文化。韦伯认为由于灾异的观念，这些士人最后总能获胜，虽然他们也有不少牺牲，而当灾异出现时，谏官及翰林院士人会被允许自由发言。《中国的宗教》，pp. 202—204。译按：中国至迟在东汉即已有正式学校——太学——的设立。

[30] 孟德斯鸠（1689—1755），著《法意》一书，强调三权分立（即立法、司法、行政）的原则。埃德蒙·伯克（1729—1797），英国议员（1766—1794），亦鼓吹三权分立，在任期间致力于限制英王——时为乔治三世——的权力，以及确立议会政治的运作。

[31] 中世纪晚期普遍出现于欧陆的“等级会议”（the Estate），即是由各“等级”派代表组成，其目的在协调各方利益，特别是有关国家财政负担的分配问题。如法国的Estate General，俄国的Zemsky Sobor。

[32] 英国近代宪政史的发展可视为最佳典范。按英国自1215年制定“大宪章”（Magna Carta）后，即规定非经议会（当时皆为贵族控制）同意，国王无权征税。这在平时尚无关紧要，因为国王有自己收入，足以应付日常开支；问题是如果遇到战争，军费庞大，非得特别筹措财源时，就必须召集议会，得议会同意后，才可以向人民征税。此一规定之所以可以发挥作用，跟英国传统的税收制度有关；英国并没有像当时法国及普鲁士的一套由中央政府的代表直接向人民收税的制度，也没有私人的包税制，英国的税收是根据纳税人财产的估算，决定税额，然后由纳税人自动缴付；如其拒付，再由法庭强制。由于英王对地方行政当局及普通法院并无绝对控制权，因此要强迫纳税人（主要为资产阶级）缴付未经议会同意的税款，就会遭到困难。都铎王朝（1485—1603）时代，国王皆相当精明，善于操纵议会，因此未遭遇太大的问题，到了斯图亚特王朝（Stuart, 1603—1649）时，其君主相信君权神授的理论，拒绝接受议会的制约，冲突遂起。因此出现1628年的“权利请愿书”（Petition of Right），1641年的“大谏章”（Grand Remonstrance），最后终于导致1641至1649年的内战，英王查理一世（Charles I）被处死。接着历经共和时期（1649—1660）与复辟时期，到1688年光荣革命发生，英王詹姆士二世（James II）被迫出亡，威廉三世（William III）经议会邀请，由荷兰入主英国。1689年威廉三世接受议会提出的“权利法案”（Bill of Rights），其中明确规定未经议会授权，国王不得征税；平时不得设

置常备兵，议员有自由发言权等条款。奠定此后英国为一君主立宪国家的基础。

[33] “老大”的制度，是十九世纪美国政党政治的特色之一。随着新移民的到来，地方上的“老大”即对他们提供种种协助，借此以控制他们的投票，这些人即成为“老大”政治经营的资源。

[34] 韦伯对于德国的议会政治及其与重工业资本家关系的意见，可参见*Economy and Society* , Vol. II, pp. 1415—1416。

## 第九章

# 政党

## 十八、定义及特质

“政党”此一名词将用来指涉某种组合，其成员形式上是自由募选而来的（结合体关系）；其行为的目的是在组织内巩固领导者之权力，以便为其活跃的成员获取精神或物质的利益。这些利益也许可经由实现某些客观政策，或达成个人利益（或两途皆可）而获得。政党也许是短暂性的组合，但也有可能着眼于持久性的行动。它们可能出现在各种类型的团体，本身可能组成的方式也有很大的变化。它的成员可以是卡理斯玛的扈从团体、传统型的随从，或是坚信目的或价值理性的归依者。它们的取向基本上可能是个人利益，但也有可能是客观的政策。不管是公开承认还是仅仅事实如此，它们可能只着重于领袖的掌权及其成员在行政机构中地位的巩固。在此种情况下，我们称之为“恩护型政党”（Patronage—Partei）<sup>[1]</sup>。此外，它们也可能集中力量，有意识地为身份集团、阶级谋取利益（身份政党与阶级政党），或为某些客观的政策或抽象的原则而努力（“世界观的政党”，WeltanschauungsPartei）。不过，为其成员在行政阶层内谋一职位至少还是个次要的目标，而客观的“纲领”经常也是一个用来劝诱外人加入的手段。

根据政党一词的意义，为了要能影响一个团体的政策或是控制这个团体，它必得存在于这个团体之内不可。跨越数个不同团体的政党



联盟，亦不罕见。

一个政党会利用任何可理解的手段以求掌握权力。如果政府是由形式上自由的选举产生，立法也是由投票制定，那么基本上政党即是一个吸引选票的组织。当投票是依照法制的要求进行时，这些政党即为法制型的政党。由于政治的基础根本上是个自愿的结合，因此法制型政党的存在意味着政治经营乃是一种利益的经营。（值得注意的是，在此处“利益”绝不只是经济上的。首先是政治的利益，此一利益或者是基于意识形态的基础，或者是对权力的兴趣）。

在此情况下，政治经营是在下列等人的掌握中：

(a) 政党领袖及其干部。

(b) 至于那些活跃的成员，在多数情况下，只有拥戴领袖的作用。不过在某些情况下，他们也可能有某种形式的控制力量：如参加讨论，发言抱怨，或甚至在党内发起决议。

(c) 沉默的选民群众（“跑龙套者”，Mitläufer），则只不过是在选举期间争取选票的对象。只有在为了要动摇其他足以匹敌的党派情况下，选民的心意才会受到重视。

(d) 政党基金后援者通常隐身幕后。

除了在一个政体内正式组成的法制型政党这一类以外，还有下列一些主要类型：

(a) 卡理斯玛型政党（charismatische Partei），源自对领袖的卡理斯玛本质的不同意，或者是依据卡理斯玛本质特性来争论到底谁才是真正的领袖。这就导致分裂。

(b) 传统主义的政党（traditionalistische Partei），源自对支配者，依其独断的意志及恩宠应该如何行使其传统型支配的争执。此型政党以运动方式崛起，阻挠“革新”，或以公然叛乱的方式来反对革新。

(c) 由信仰因素而组成的党（“信念政党”，Glaubenspartei）。通常——并非绝对——与（a）型被划为同类。此型政党通常起自对教义内容或信仰宣告的不满。它们采取异端的形式，这种情形即使是在理性的政党内——例如社会主义的党派——也可以发现。

(d) 纯粹的“占有型政党”（Appropriations-Partei），起自就派任行政机构中职位问题与领导人及其行政干部发生的冲突。此一类型经常——虽非绝对——可与（b）型划为同类。

在结构上，政党也许可以跟其他任何的团体一样有着同样的形态。因此，政党也许会为某个领导者奉献——经由公民表决的方式来表示信任——而成为卡理斯玛取向。它们也可能是传统型取向，其凝聚力是基于支配者或杰出同仁的社会威望。它们也有可能为理性化取向，经由“宪政过程”的选举而紧紧跟随其支配者及干部。这种差异不管是就党员或行政干部的服从基础而言，皆可适用。更进一步的推敲得等到论及《国家社会学》时（按：韦伯此一部分尚未及完成）<sup>[2]</sup>。

支持政党活动的财政基础为何？此一问题不管是就权力分配的经济层面，或政党政策的制定而言，皆极端重要。可能的捐赠者包括有：党员及支持群众的小额款项；赞同政党理念的捐赠者；与利益党派的直接或间接的“买卖”；或者是与政党有关系者——包括党员——所交的义务党费；或是被击败的对手所交的规费（相关细节亦将在《国家社会学》中讨论）。

1. 正如前面所指出，政党依其定义只存在于一个团体内，不管是政治团体或其他团体；同时只有在控制此一团体的斗争发生时，它才存在。政党之内，通常可能有派系，例如，就一短暂性存在的结构而言，美国政党总统候选人的提名竞选活动，可说是极典型的。至于基于较持久的基础，德国的“青年自由党”

(Jungliberalen) 则为一例 [3]。延伸至几个不同政治体的政党则有十三世纪意大利以身份制为基础的“教皇党”(Guelfen)及“皇帝党”(Ghibellinen) [4]，以及近代以阶级为基础的社会主义政党。

2. 一个政党生存所依赖的团体纪律，关于形式的自愿吸收与效忠的标准，在此被当成决定性的关键。此种(自愿)规范，与所有其他由政体限定及控制的组合，有重要的社会学上的区别。即使政体秩序着眼于政党的存在，例如美国与德国的比率代议制，政党的自愿成分仍然存在。就算有人企图想规范党的组合方式，此种自愿性仍然存在。不过当一个政党变成封闭团体，同时通过法律与行政阶层并合时，例如十四世纪佛罗伦萨(Florence)法规中的“教皇党”，那么它就不再是个“政党”，而成为政体的一部分 [5]。

3. 在纯正的卡理斯玛统治下，政党必然是各自分裂的派系。因为这种冲突在本质上是针对信仰的问题，所以基本上无从调解。这与在严格意义上的家父长制政体内的情况，多少有点类似。此类政党，至少就其理念型而言，与近代意义的政党迥然不同。在一般世袭及身份制的政体内，经常会有期盼采邑及官职的人所组成的家臣集团，他们聚集起来拥戴某一个企图染指王位者登上宝座。这种对私人的追随，在“名门望族”的政体里——例如贵族制的城邦——也是司空见惯的。即使在某些民主制度下，这类人也相当显著。近代类型的政党，除非是在一个有代议宪法制的法制国家，否则是不可能出现的。这也将《国家社会学》一章中讨论。

4. 近代国家里，依赖“恩护”为基本原则组成的政党，最典型的是上一代(十九世纪末)美国的两大党。基本上为“世界

观”取向的政党有旧式的保守党及自由党、资产阶级的民主党、稍后的社民党，以及基督教中央党 [6] 。

简言之，除了最后的一个外，其他党派皆有非常强烈的阶级利益的色彩。基督教中央党在达成其原有党纲主要目标后，大致也成为纯粹恩护型政党。在所有这些类型中，即使那些表现出最纯粹阶级利益取向的政党，政党领袖及其在职掌权与有薪干部的利益仍然永远居于重要地位。通常只有当漠视选民、会危及选举前景的情况下，选民的利益才会被考虑。这是大众为何会反对此类政党的因素之一。

5. 政党内部的各种形式，将在适当章节分别讨论。不过所有这些形式都有一共同之处，就是由个人组成的核心团体，会掌握政党事务的主要动向，包括制作“标语”（制定党纲）及推举候选人。其次是“党员”的集团，他们的角色显然较为被动。最后是公民群众，他们扮演的是各式政党吸引的对象。他们只能在不同的政党所提出的各式候选人及党纲中做抉择。当我们考虑到入党的自愿特质，此种结构实无法避免，当我们称政党活动是一种“利益的经营”时，这句话所指的正是此种情况（如前所述，此处所言为“政治”利益，而非“经济”利益）。在此种情形下，利益的角色成为对政党攻击的第二个重点。就此角度而言，政党制度与资本主义企业制度有其形式上相近之处，后者是基于对形式上自由的劳动力的募选而形成。

6. 捐献资金的大户，在政党财政扮演的角色绝不仅限于“资产阶级”政党。以是，辛格（Paul Singer） [7] 是社民党的最主要捐助者（顺便提一下，他是为了人道主义，这是就目前所知最无私心的动机）。他之所以成为党主席，完全是基于此一缘故。再者，克伦斯基（Kerensky）的俄国革命政党 [8] ，有部分财源

是来自莫斯科企业界的巨额利润。其他德国的“右翼”政党曾接受重工业界的资助。而基督教中央党也不时会收到百万富豪教徒的大笔捐款。

基于明显易解的原因，政党财政此一问题，尽管是政党制度中极其重要的一环，却极难掌握到可靠的资料。在某些特殊的个例中，一个（政党）“机器”（machine）<sup>[9]</sup> 真正被“卖掉”的情况确实是很可能发生的。除了捐赠大户个别的角色外，另有两种基本的变换型：一方面，如英国的制度，候选人得负担起选举的费用，结果造成金权基础的候选人。另一方面，竞选费用由（政党）“机器”来负担，在此情况下，候选人就必须依赖党组织。永久性的党组织，永远徘徊于此两种基本形态间。十四世纪的意大利即是如此，正如今日。这些事实不该以美好辞藻来粉饰。当然，政党财政的力量亦有其限制，只要“市场”存在，它就只能发挥一些影响作用。但正如资本主义企业的例子，比起消费者而言，厂家的力量经由广告的提示，已有惊人的增长。这一点，对“激进”的党派而言，尤为真确，不管他们是左翼政党或右翼政党。

---

<sup>[1]</sup> 十九世纪的美国政党，用韦伯观点来看，可说是典型的恩护型政党。

<sup>[2]</sup> 这里所处理的是近代合理化的机构性国家的社会学，在这以前“还谈不上有现代意义上的国家”。韦伯1918年在维也纳大学以及1920年在慕尼黑大学有关《国家社会学》的演讲课，都是在这个意义范围内进行的。该书的第二部分第九章第八节刊有编者（译按：即Winckelmann）借着遗稿重新整理出一部分韦伯在政治社会学结尾部分想讲的国家社会学。关于韦伯当初这个构想，在他原来的讲授大纲里



有清楚的陈述。在这样的情况下，韦伯就必须放弃把现代国家及现代政党两方面问题分开来处理的计划。因为他深信，现代形式的政党是在有代议宪法的法制国家的基础上才展开的；因此，政党问题该在国家社会学的范围里讨论。然而，另一方面，现代议会的代议制也正是合理—合法的现代政治结社的标准性格，议会代议制功能的说明又不能不借政党问题来进行。现代的国家机构、政党及议会的结构分析，因此必须以整体的方式来呈现。

[3] 十九世纪时，德国原有国家自由党（National Liberal Party），采取自由主义路线，反对俾斯麦的政策。后来在政策上日趋保守，与俾斯麦合作，支持殖民主义，以及大地主（Junker）的农业政策，因此在十九世纪九十年代末期，由此党分离出青年自由党。

[4] 十三世纪时，由于日耳曼皇帝（即神圣罗马帝国皇帝）与教皇的冲突日趋激烈，意大利出现了两个党派：Guelfen及Ghibellinen；前者为“教皇党”，支持者多半是已经获得自治权力的城市，他们希望摆脱日耳曼皇帝的控制；后者为“皇帝党”，支持者多为城市中失去特权的贵族。

[5] 为了保障对城市的控制，Guelf的党规成为城市法规的一部分。

[6] 皆为当时德国的政党。

[7] 社会民主党领袖，1884年起任帝国国会议员，创办柏林的《社会民主党日报》（*Vorwärts*），任党决策委员及社会民主党大会主席。

[8] 克伦斯基（A. F. Kerensky, 1881—1970），俄国革命家、律师，1917年2月革命后，出任临时政府总理（1917年7月），由于坚持继续对德战争，引起民众反感。1917年11月，列宁领导十月革命成功，克伦斯基亡命海外，1940年转往美国，1970年死于纽约。



[9]. 韦伯有时亦用caucus一词，按韦伯用machine或caucus指称政党机构时，有其特殊的美国式涵义，基本上意味着在议会之外的超越议员的政党官僚机构。

## 第十章

# 非支配性的团体行政与代表制行政

## 十九、非支配性的团体行政与代表制行政

虽然在政策及法令的执行上，某些起码的支配权力是不可或缺的，有些组织仍可能尝试将之减至最低的程度。这意味着，支配者的任何行动必须符合成员的意志。他必须使用成员所赋予他的权力，来为他们“服务”。在所有成员都能集合于一处，所有成员都互相认识，所有成员的地位都平等的小团体中，上述的目标极易达成。然而有些大团体也曾经实现这个理想。较显著的例子如城市团体及古代城邦，和某些地区性团体。

以下是达成这项目标的主要技术方法：

(a) 简短的任期，如果可能的话，将任期限定于前后两届成员大会之间。

(b) 随时可予以罢免。

(c) 任职以轮流或抽签方式决定，使每一个人都有机会担任公职。这可以避免受到特殊技术训练的人，或久居其位及掌握官方机密的人，享有过度的权力。

(d) 由会员大会严格规定担任公职者的行事规则，使其管辖权限清楚且具体，而非笼统一般性的。

(e) 担任公职者负有向大会提交报告的严格义务。

(f) 对于大会不曾预见的不寻常问题，公职人员有将它们提交大会或代表大会的委员会议决的义务。

(g) 将权力分配于众多的职位之间，每一职位有其特殊的功能。

(h) 使公职成为一项副业，而非专职。

如果行政官员由抽签方式选出，则此项程序在会员大会中进行。行政主要以口头形式推行。只有在某些权力必须得有清楚记载的情况下，方有文字的记录。所有重要决定都必须提交大会。

只要会员大会具有这些功能，则诸如此类的行政都将称为“直接民主制” (unmittelbare Demokratie) 。

1. 北美的“市镇”<sup>[1]</sup> 以及瑞士的州，如格拉鲁斯 (Glarus)、席威兹 (Schwyz) 及阿奔杰尔 (Appenzell)，因为领域狭小，都颇为接近直接民主<sup>[2]</sup>。雅典的直接民主事实上远超过上述范畴。中古意大利市镇的“市民大会” (parlamentum) 则更远为超越。自愿性结社、行会以及各式各样的科学、学术、运动协会，也都具备这项形式。某些“贵族”团体的内部组织同时也具有这个特性。这些贵族极不愿任何人有凌驾其上的权威。

2. 直接民主制的主要条件，除了领域狭小及人口稀少之外（当然最好的是两者得兼），是它无须应付某些只能由专业性的人员处理的事务。一旦组织中有专业人员的存在，不论使用多么强烈的努力想将他们置于附属的地位，官僚化的种子仍将萌芽。最重要的是，这类专家无法以“直接民主制”的方式加以任命或解职。

3. 与直接民主制的理性形式有密切关联的是长老政治，或家长式团体。这是因为在这些团体中，成员希望支配者以其权力

来为他们“服务”。然而此类团体和直接民主制却有两个主要的不同之处：（a）行政工具一般而言是由支配者私人所占有，（b）同时支配者的行动被传统严格地限制着。而直接民主制要不是一个理性团体的组织形式，就是可能成为一个理性团体的形式。目前我们将讨论过渡型。

## 二十、“名门望族”的行政

“名门望族”（Honoratioren）是具有下列特征的人：

1. 其经济地位允许他们在组织中继续把持行政或决策的地位，但除了某些象征性的给付之外，不收受报酬。
2. 他们享有高度的社会威望，不论其来源为何，因此受成员的信任而享有公职；这些信任本来由成员自动赋予，后来演变为一项传统。

首先，“名门望族”的地位意味着他可以为政治而活（für die Politik leben），而无须赖政治而活（von die Politik leben）。他因此必须有某个程度的私人经济来源，而能享有经济“余暇”（Abkömmlichkeit）。最有可能具备这个条件的是“坐食者”（Rentner），如地主、奴隶主以及拥有牲畜、房地产或有价证券的人。除了这些人之外，某些拥有固定职业的人也占着有利条件。如果他们的职业允许他们自由地参与政治活动，将政治作为一项副业。这对从事以下行业的人尤其如此：如从事季节性的经营，特别是农业；如律师，他们有事务所的职员来协助；以及其他的自由业者。此外，贵族商人在很大程度上亦是如此。他们无须经常性地投注大部分精力于商业活动。最不利的是工业企业家和劳工。任何一种形式的直接民主制都有转变为“望族行政”的倾向。由理想的观点来看，这是因为以

上这些人特别具备经验及客观性的资格。由物质观点来看，这是因为此种形式的政府所费最低。有时甚至无需任何花费。此类人部分而言自己拥有行政工具，或者以自己私有的资源供养行政机器；另一部分而言，则是团体将行政工具置于其支配之下。

1. “名门望族”归类为身份团体的讨论将留待以后（《经济与社会》第四章）。在所有的原始社会中，其主要基础都是财富。财富经常足够使一个人成为“首领”。除此之外，视不同的情况而定，世袭的卡理斯玛或经济余暇可能更重要。

2. 美国市镇的趋势是倾向于以自然权利做基础，对公职做实质的轮替。与此相对立的是，瑞士各州直接民主制的特性则在于，相同的名字，尤其是相同的家族，继续不断地出现于官吏的名单中。有些人比别人拥有更多的经济余暇，这个事实在日耳曼的“司法集会人团体”（Dinggemeinden）中也是非常重要的 [3]。而北日耳曼的严格民主制中，在起初时候，至少在某些例子，经济余暇也是“律法望族”（*meliores*） [4] 以及因此而产生的贵族阶级（*patriciate*）兴起的资源之一。后者垄断了市镇议会。

3. “望族行政”可见诸所有种类的组织中。例如未曾高度官僚化的政党就是一个典型。它经常意味着，疏放的（*extensive*）而非密集的（*intensive*）行政方式。当迫切的经济或行政问题出现，需要以正确的行动来处理的时候，虽然“望族行政”对组织而言“免费”，对个人成员而言，却代价“昂贵”。

一方面当团体庞大超过一个限度，多于数千正式的成员，另一方面当团体的功能涉及某些需要技术训练或持续性的政策时，由技术层面而言，这两种情况都使得“名门望族”主导的直接民主制和政府，变

得非常不适当。在这种情况下，如果由团体所任命的固定技术官员与经常更换的领导者并列，那么一般而言，实际的权力将有落入前者之掌握的倾向，负责实际工作的将是前者，而后者将停留在一知半解的阶段。

一个典型的例子是德国大学每年改选的校长（Rektor）。他们较诸大学评审委员（Syndikus），有时甚至较诸学校行政中工作较久的职员，也常只不过是跑龙套者。只有美国式的具有自主地位又长久任职的校长——除了极少数例外——才可能创建真正独立的大学“自治政府”，而非只是空谈及自夸其重要性。然而在德国，不论是学术界人士的虚荣，或国家官僚体系的利益，都阻碍了这个方向的进展。到处都可发现类似的情形，当然特殊环境可能导致某些歧义。

只有在政团之间互相竞争，而不发展出长久占有职位的情况下，非支配性的直接民主制与“望族行政”才可能真正地存在。如果他们发展出对职位长久占有的现象，胜利一方的领导者及其干部，不论他们以何种方式获得这项权力，不论他们是否保持先前的行政方式，就形成了支配的结构。

（这确实是一个比较常见的破坏“旧习的”形式。）

---

[1] 美国新英格兰地区为地方自治体最发达的地区，市民大会（town meeting）控制市镇，大会由符合资格（多半为财产限制）的居民组成，以多数表决的方式决定政策或立法，因此不另设代表制的市议会。市民大会在早期经常召开，后改为每年至少召开一次。

[2] 瑞士联邦由22个州（canton）组成，各州除了联邦宪法所限制事项外，握有完全主权。州的立法权，或由州议会行使，或由州民



大会（Landsgemeinde）行使。州民大会每年召开，以举手表决方式通过法案或预算案，并任命州政府。不过此种直接民主制仅能行之于人口较少的农业州或森林州。

[3] 本书第三章，[注\[5\]](#) 曾提到日耳曼在“律例的发现”（Weistum）过程中，须召集共同体的成年男子集会。参加集会的团体即称为“司法集会人团体”。原先的“律例发现”，至少在形式上，似乎从未曾限定过律例发现人的资格，后来逐渐改为特定的常设律例发现人。下文所谓的*meliores*即指“常设律例发现人”，因此也有“律法望族”的意义。查理曼在位时，将“律例发现人”规定为“审判人”（Schöffe），审判人以外的司法集会人则一年内只需出席三次审判即可。逐渐演变为只有定期审判集会才由司法集会人全体出席，临时性的审判集会只由审判人出席。

[4] 除了“律法望族”的身份外，*meliores*在十二三世纪时，通常用来指当时城市自治体中，具有参事会成员资格的家族。

## 第十一章

# 代表制

### 二十一、本质和主要形式

关于代表制的一个主要事实是：一个组织中的某些成员——“代表”——的行动，对其他成员有约束力，或为其他成员视为正当的及义务的，而加以接受（参见《经济与社会》第一部第一章第十一节）。在支配的结构中，代表制有几种不同的典型形式：

1. “占有型代表制”（Appropriierte Repräsentation），在这种形态的制度中，支配者或行政干部中的一员，（因占有处分权）而成为必然的代表。此种类型非常古老。它可见诸所有种类的家父长制团体及卡理斯玛团体中。在传统里能代表的权力范围则相当有限。

此类型包括各民族的首长及部落的首长，印度种姓制度的头领，各教派世袭的祭司，印度村庄的村长（Dorf-patels），共同体首领（Obermärker），世袭君主，以及所有类似部落或家族式团体的领袖。除非是在过于原始的社会中，如澳大利亚土著，否则这些支配者具有权威，以代表其团体与邻近部落订立契约，以及议定如何处理双方关系的约束性协议。

2. 与占有型代表制相类似的是“身份型代表制”（ständische Repräsentation）。如果主要只是关于代表及强制行使身份团体所占有的权力或特权，则它不算是一种“代表制”。可是如果这些持有身份

者的决定，其影响超越 了他们的特权，而达于其他无特权团体，则它具备了代表制的特性，因此应该将它认定为一项代表制。这种情形并不限于直接持有身份或家产的人，有时也包括其他不享有社会特权的人。这些人经常地为其代表的行动所拘束，不论这个代表行动是被视为理所当然，或者是经由公开宣示代表权威的方法。

所有封建制的御前会议和特权身份团体的议会均为如此，这也包括中世纪末日耳曼以及近代的许多“等级会议”<sup>[1]</sup>。在古代及欧洲以外的地区，这种制度只不过偶尔出现，而不曾发展为普遍性阶段。

3. 与此尖锐对立的是“约束性代表制”（gebundene Repräsentation）。在这种类型的代表制中，代表或由成员选出，或轮替，或以抽签决定，或其他任何方式。他们得以使用的代表权力，受到以下两类的严格限制：来自团体的必须服从的指令，以及团体将其罢免的权力。在这种类型的代表制中，“代表”只不过是其所代表者的“代理人”（Diener）而已。

此类必须服从的指令，在大多数各式各样的组织中，早有一席之地，例如法国地方自治体选出的代表，经常要受“陈情书”（cahiers de doléance）的约束<sup>[2]</sup>。在现代，此类代表制在苏维埃型的共和组织中最为明显，这是直接民主制的代替品，因为直接民主在大规模团体中是不可能的。不论是中世纪或现代，约束性代表制亦曾存在于西方世界以外的各种组织中。然而除了西方之外，它们不具有太大的历史意义。

4. “自由代表制” (Freie Repräsentation) , 此类制度中的代表, 一般而言经由选举产生 (并且可能必须轮替) 。可是他们并不受指令的约束, 可以自己做决定。他唯一的义务是表达自己的信念, 而且确信自己的客观公正 (Sachlichkeit) , 因此无须考虑此举是否有助于选举人的利益。

自由代表制就此意义而言, 经常是指令之不完整或缺乏指令之不可避免的结果。可是在某些情况下, 它却是有意的选择。在后一情形中, 代表经由当选而对选民行使支配权, 并非仅是其“代理人”而已。此类型中最显著的例子是现代的议会代表制。它和法制型支配有着共同的一般性趋势: 倾向于非个人性, 同时有服从抽象的政治或伦理规范 的义务。

议会最能够清楚地显现出这种特质: 它是现代政治团体的代议机构。如果无视于政党 在议会自动性的干涉, 则议会的功能将变得无法理解。将候选人及政纲提交政治被动的公民之前的组织, 正是政党。它们同时也通过在议会中的妥协和投票, 创设了支配行政过程的政治规范。当他们超过半数, 有能力这么做的时候, 他们可将行政置于其控制之下, 以其信任票支持行政; 或以不信任票推倒行政。

党魁和他所任命的管理干部, 这包括部长、大臣 (有时包括次长) , 构成了国家的“政治”管理团体。也就是说, 其职位有赖于他们在选举中的胜利。失败的选举将迫使他们辞职。在政党政治完全发展的地方, 这个行政组织由国会中的多数派强加于国家的名义元首——国王——之上。国王被剥夺了事实上的统治权, 其功能则只限于下列两项:

1. 通过和诸政党磋商, 他挑选事实的元首, 并且通过他的任命, 使元首的职位在形式上得以正当化。
2. 他就像一个代理人, 对掌权的党魁所施行的政策予以法律化。

部长们的“内阁”、多数党的委员会，可能以一元式或合议式的方式加以组织。后一种形式在联合内阁中是不可避免的；前一种形式在运作上则更为严密。内阁以一般的方式，如垄断官方机密及维持内部成员之间的团结一致对外，来保护自己免于敌人以及寻求内阁职位的同党成员之攻击。除非存在着有效的分权原则，否则此种制度必然是由执政党组织掌握所有的权力。不只是最高的职位，经常连许多较低的职位，都成为政党跟随者的俸禄。这可称为议会制的内阁统治（*parlamentarische Kabinettsregierung*）。

哈斯巴赫在其《议会内阁政府》（*Die parlamentarische Kabinettsregierung*，1919）一书中<sup>[3]</sup>，对这项制度所做出色的、引起甚多争议的攻击，最清楚地陈述了这些事实。他的这项攻击曾经被称为一项“政治性的描述”，这位作者在他自己所写的一篇论文《荷兰的国会和政府》（*Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland*）中，曾经小心地强调，该书乃是当时的特殊情况中，所产生出来的一部具争议性的作品。

如果政党政府不完全地占有权力，而国王或民选的总统享有独立的权力，特别是在职位（包括军职）的任命上，那么它就是一个立宪制的统治（*konstitutionelle Regierung*）。这在有正式的分权原则存在的情况下，较可能出现。一个特殊的例子是，普选的总统制与代议制的国会并存的情况——此即，诉诸民意与代表制的统治（*plebiszitär-repräsentative Regierung*）。<sup>[4]</sup>

议会制的组织中，其行政当局或最高的行政首长可能由议会本身选出。这是纯粹代表制的统治。

如果一个团体容许以全民表决的方式，将意见直接诉之于广大的被支配者，那么代议机构的统治权力一方面可能受到大幅的限制，同时也可能获得正当化。此即，公民投票的规定（Referendums-Satzung）。

1. 现代西方世界最独特的，并不是代表制本身，而是自由型代表制与代议机构的结合。在古代世界及其他地区，此种制度仅仅以诸如城邦国家的代表大会等雏形出现。可是原则上，这些代表都受制于其所来自的城邦的指令。

2. 代表有遵从指令的义务，这项制度之所以被废除，乃深受国王地位之影响。法国的国王经常要求：在选举参加“等级会议”的代表时，必须让代表能自由地赞同国王所提出的议案。如果这些代表为选区的指令所拘束，那么国王的政策极可能会受到严重的干扰。在英国国会中，正如下文将指出的，国会的组成和过程都导致相同的结果。这与下列事实极有关联：一直到1867年的改革法案之前<sup>[5]</sup>，国会中的代表自认为他们是一个特权的身份团体。国会的严格保密措施清楚地显示了这点（一直到十八世纪中叶，报导国会中会议过程的报纸，都可能被处以非常严厉的惩罚）。他们所依据的理论是，国会议员乃是“全体人民的代表”，因此，他们不应受任何特殊指令的约束。他们不是人民的“代理人”（Diener），而是握有支配权威的“支配者”（Herr）。这种理论后来在法国大革命中，获得了其经典的、修饰华丽的外形。不过在此之前，它早已成熟地发展于文献之中。

3. 在目前我们仍无法详细地分析，英国国王及其后继者的权力，如何为内阁这样一个非正式、仅代表政党的机构所逐渐剥夺的过程。初看起来，它虽然具有无比广泛的重要后果，却是一个



非常奇特的发展。可是如果我们考虑到，英国官僚制度在当时仍未发展，我们就不会像一般人那样将它完全视之为“偶然的”了。目前我们也不可能仔细地分析如美国结合诉诸民意制和代表制的功能分权制度，以及全民投票在其中的地位（它基本上是对腐败的立法机构的不信任）。瑞士民主制，以及最近出现于德国几个邦的代议民主制，目前也暂不讨论。以上讨论的目的，仅在勾勒出几个主要类型的轮廓。

4. 所谓的“立宪”君主制可能非常类似于英国纯粹的议会政府。其最重要的特征乃是国王掌握了任命的权力，这包括部长及军队指挥官的任命权。反之而言，英国式的代议政府也不必然能排斥具有政治天分的国王有效的参与政治活动，如爱德华七世[6]。这种制度下的国王并不必然是个虚君。这将在下文详细讨论。

5. 由代议机构统治的团体并不必然是“民主的”，如果民主意味所有的成员皆有同等的权利。相反的，历史经验显示，发展出代议政府的典型地区反而比较是贵族或财阀的社会。英国即为如此。

与经济秩序的关系：这些关系非常复杂，必须个别分析。就我们现阶段的主要目标而言，我们将只做如下的一般性讨论：

1. “自由”代议制发展的因素之一，是旧有的身份团体的经济基础逐渐崩溃。这使得具有煽动天分的人，不论其社会地位为何，得以发展其前途。引起这项崩溃的原因，即是现代的资本主义。

2. 法律秩序和行政体系的可估算性及可信赖性对理性资本主义具有不可或缺的重要性。这项需要使得资产阶级企图以合议式的机构来牵制家产制的国王及封建贵族。这个资产阶级的意见具有决定性作用

的合议式机构，控制了行政及财政，同时对法律秩序的变迁也有着重要的影响。

3. 当这个转变过程正在进行的时候，无产阶级尚未形成一股政治力量，同时也未能对资产阶级造成威胁。何况，资产阶级在当时也毫不犹豫地以投票权的财产资格限制，来消除任何可能的威胁。

4. 经济秩序和国家的形式 理性化对资本主义的发展十分有利。国会也可能大大地促进了这项理性化的过程。并且，它似乎很容易对政党组织产生影响。

5. 煽动者在现存政党活动中的发展，乃是代理权扩张的结果。下面的两项因素使得国王和他的部长对普遍 投票权采取赞同的态度。第一是在对外战争时，必须取得无产阶级的支持。第二是希望和资产阶级比起来，无产阶级可能会是一个“保守的”势力，但事实证明这项希望是落空了。

6. 如果议会的成员大部分来自“教养与财富”的阶级，即“名门望族”，它将较能平顺地运作。在这种情形下，政党结构的基础将是社会地位而非阶级利益。冲突将只存在于不同性质的财富之间。可是随着阶级政党之兴起，尤其是无产阶级政党，议会情况有了急剧的改变。另外一个引起变化的重要因素是，伴随着政党直接诉诸民意的特质，党的组织在内部出现了官僚化。议会中的成员因此不再是选民的“主人”，而成为党机器领导者 的“仆人”。这必须在其他地方做更详细的讨论。

## **二十二、利益团体代理人的代表制**

第五类的代表制是由利益团体的代理人所形成的代表制。这个名词将应用在那些成员身份非依自由选择，而依职业、社会或阶级背景

的议会机构，每一个此类团体都由具有相同职业或社会背景的人所代表。目前的趋势是，此类代表制以职业为基础。此即，“职业身份的代表会议”（berufsständischen Vertretung）。

此类代表制，随着其中可能有的歧义性，也许会有完全不同的重要性。

1. 在职业、身份、阶级背景方面，它们可能有很大的不同。

2. 在解决冲突方面，它们也许通过投票表决，也许经由妥协方式。

3. 在背景方面，由于不同类别在人数比例上的差异，其重要性也会有很大的差异。

而在解决冲突方面，此类制度可能有激进的革命性，也可能极端的保守。无论如何，它都是代表阶级利益的强而有力的政党发展之后的产物。

一般而言，此类代表制的发展是以剥夺某些阶层的公民权为其目标：

- (a) 它或者通过在各个职业团体间分配席次，因此在事实上剥夺了为数更广的群众的公民权。

- (b) 它或者公开地、正式地只将公民权给予没有产业的人。因此，剥夺了那些因经济地位而拥有势力的阶级之公民权（苏维埃国家就是一例）。

此类代表制，至少在理论上削弱了政党在利益上的独占排他性；虽然到目前为止，事实显示出并没有能完全消除它。在理论上，金钱在选举中所占的角色当然也可能淡化。但是这能做到何种程度，仍然值得怀疑。此类代表机构显露出缺乏有效的个人领导（Führerlosigkeit）之倾向。因为在利益团体中似乎只有专业性代表才

能全力贯注于其工作。在无产的阶层中，这个工作因此必须交给已经组织起来的利益团体里支薪的秘书来处理。

1. 所有历史上较古老的“等级会议”的特性是：用代表制妥协的方式来解决纷争。今天，在劳资委员会中 [\[7\]](#)，此种方式在处理冲突上据有主要地位，此外，任何分立的权力机构之间的协议亦如此。以数字来说明一个职业团体的“重要性”是不可能的。数目众多的劳工以及人数愈来愈少的企业家，不论双方的数目为何，两者的利益都必须加以考虑。双方的情报都似乎特别的灵通，并且都有强烈的私人利益。这些利益通常是高度敌对的。因此，在身份与阶级都高度异质性的情况下，“多数决定”的原则实在过于机械、勉强。以投票作为最终决定的基础，这是解决并表现**政党**之间的妥协所特有的，然而它却不是以职业为基础的**利益团体**之间所可能有的特质。

2. 当代表制的组成元素是几个约略**平等的社会阶层**时，则投票是适当的。所谓苏维埃只由工人组成。另外一个近似的类型是行会在争夺权力时代中的“商人团体”。它由许多个别的行会的代表组成，以多数票决的原则决定事务。然而在事实上，如果某些特别有力量的行会在表决时失利，它就会有分崩离析的危险。甚至“白领劳工”（职员）参与苏维埃都会造成问题。以前通常是对其应有选票数目，做机械性的限制。如果农民和手工业者被容许加入，那么情况就更复杂了。而如果所谓的“更高”职业和商业的利益都加入的话，那么以**投票**来决定问题根本就不可行。如果劳资协调机构以平等的代表原则来组织的话，则趋势将是：某些“黄色”的工会会支持雇主，而某类雇主会支持劳工。

结果是，最缺乏阶级忠诚（Klassenwürde）的分子拥有最决定性的影响力。

甚至在无产阶级的“苏维埃”内部，不同劳工团体之间的尖锐对立，在某些时刻都可能发生。此项对立的后果可能使苏维埃陷于瘫痪。无论如何，这将为在不同利益间玩弄政治的现象大开方便之门。这就是为什么官僚化的元素容易存在于这些地方。在农民及工业劳工的代表间也容易发生这类现象。我们可以确定，除非根据严格的革命基础，否则任何组织代表机构的此类尝试，最终只不过提供了以不同形式操纵选举的机会而已。

3. 以“职业身份”为基础的代表制，发展的可能性并不低。在技术和经济发展较为稳定的时期中，它发展的可能性尤其高。可是在这种情况下，政党的重要性将大为降低。除非这种情况发生，否则职业代表制显然无法消灭政党。相反的，正如我们目前可以看到的，由“经营协议会”（Betriebsräten）<sup>[8]</sup> 到“德国经济会议联盟”<sup>[9]</sup>，创造了一大堆的分赃职位分配给忠心的党员。经济利益进入政治的同时，政治也渗透入经济秩序。我们对这个现象自然可以采取多种不同的价值评判，然而事实并不会因此而有所改变。

真正的议会代表制，可说是自愿性的政治利益团体对政治的一种经营，他们所造成的直接诉诸民意的政党组织及其结果，以及由利益团体所形成的理性的代表制的现代观念，等等，都是西方所特有的。如果不先了解身份团体和阶级在西方世界的独特发展，以上这些都将无法理解。甚至在中世纪时，以上这些现象的种子都已存在于西方世

界，并且只存在于西方世界。正如只有在西方世界，才存在着“城市”和“身份”（王与王国，rex et regnum）<sup>[10]</sup>，“布尔乔亚”和“普罗”。

---

<sup>[1]</sup> 中古西欧封建制中，封臣有应领主之召，赴其宫廷，予以“助言与助力”（consilium et auxilium）的义务。封臣集合在领主之前时，即组成“御前会议”（Lehenshof），同时也是个司法会议。此种会议即为“等级会议”（Estates）的前身。中古后期，欧陆各国皆有等级会议，法国的“三级会议”即为其一。

<sup>[2]</sup> 等级会议乃法国在大革命之前提供国王咨询的民意组织。在每次开会时有一习惯，即由每一等级提出一份“陈情书”，列出该等级的抱怨及要求改革的建议。

<sup>[3]</sup> Wilhelm Hasbach（1845—1920），研究英国经济史及自由经济制度的德国学者。反对议会制，支持立宪君主与强力官僚制。

<sup>[4]</sup> 1919年8月11日的魏玛宪法追求的就是这一类型的政府。Hugo Preuss在1919年3月他的纪念文集刊出时，替未来德国设计了宪法。韦伯对普选总统与（同样是普选出的）议会选出的部长领袖（首相）两种制度结合而成的国家形式，认为根本上没有可非议之处。他认为：不管是全国选出的国家元首权力应该较大，还是民选代议员托付而产生的部长领袖（首相）权力应该较大，这样的问题依实际情况，可以有不同的答案。但是韦伯又说：要是在全民普选出的元首之旁，有一个受各省控制的强而有力的联邦会议，那么，议会式的首相的地位就会变得“根本没有用”。这样的结构不足以称为议会政治。反对这样的政治体制的人，可以找到足够的理由；魏玛的宪政说明的团体就刚好是这样的体制。普选国家元首与对民选议会负责的政府，这两制并行，在历史上，如法国1848年11月12日的宪法。在1850年法国的阶级斗争当中——据当时的法国报纸及马克思的观察——把这种两种支配



并行制的“内在矛盾”做了彻底的批判；并且接下来而有“路易拿破仑雾月”的新政权。韦伯在他的政治论文中屡次举出，美国宪法中规定的国体，普选出的总统的权力有一定而明确的限制，但却没有议会式的制度。

[5] 英国在1832年第一次改革法案通过后，虽然参政公民数扩大不少，然而由于仍有财产限制，劳工阶级仍未能享有投票权，于是乃有1867年的第二次改革方案，将选举权开放给几乎全部的工人。在这以前，议会基本上仍由贵族及资产阶级所控制。

[6] Edward VII (1841—1910)，1901年即位，在位期间促成英法协约（1904），英俄协约（1907）以及最后的三国协约，对德国威廉二世的扩张政策是一大打击。

[7] 劳资委员会（Arbeitsgemeinschaft）——这是被雇者团体与资方团体共同组成的一个机构。1918年11月5日，在工人及雇主两者的最高层代表机构之间协议之下，建立起的委员会；它后来又逐渐没落下去（中央劳资委员会，帝国劳资委员会，以及区域性及专业性的下级机构）。这方面可参阅Adolf Weber, *Der Kampf zwischen Kapital und Arbeit* (1910), p. 425 f., 这本书讨论的是：包括一切德国工业、商业界的劳方、资方的中央劳资委员会实际可行的方式，以及它们根本的问题；讨论的目的是为解决社会对立。

[8] “经营协议会”为俄国苏维埃的德国版，“一战”后，成为激进革命派的目标之一。魏玛（Weimar）宪法颁布后，正式完成立法程序。不过，其精神已有大幅修正，成为劳资协调的会议。纳粹政权成立后，“经营协议会”于1934年被废止，到“二战”后才再恢复。

[9] “德国经济会议联盟”，由各职业团体及消费者代表组成，政府在向议会提出重要经济政策或社会政策之立法前，必须先向此一

会议咨询。此一会议亦有提出此种立法案之权利。设于魏玛宪法制定后，1934年废除，“二战”后再恢复。

[\[10\]](#) 早期日耳曼民族的政治理论认为：国家的权力是基于“国王”（rex）及“身份”（regnum）的二元式结构，regnum即指包含各“等级”在内的人民，故此处译为“王国”。

## 附录

# “正当性”理论的一个说明

韦伯对正当性的讨论，参见Johannes Winckelmann, *Legitimität u. Legalität, Max Webers Herrschaftssoziologie* (1952)。

韦伯经验科学里的三种基本的正当性政权都是以纯粹方式建构的类型——根据每一个政权系统中可能的正当性原则：在实际上有效，而且在社会上可以重组起来的正当性原则——这三个类型所具有的不同正当性原则，应该不但为追求正当性的统治者所接受，同时也为肯定某政权之正当性的被统治者所接受，而且二者在这一点上有相互的义务。无论如何，所谓正当化意指，在法律效力的基础上，能够自圆一己的立场（Rechtfertigung）。经验层面的正当化工作是在事实层面上不断地自圆其说；这种正当化的工作乃是在一涉及规范，并不断证实、肯定规范的形式下所展开的社会行为。

一般批评韦伯在这方面的看法的人，通常忽视了下列现象：韦伯乃是以社会学的观点展开其对正当性问题的了解，他同时针对统治者与被统治者双方之规范导向的行为及价值态度。一般批评所忽视的是如下的事实：以社会学观点掌握住的正当性问题，其中包含有该以怎样的程序去自圆其说的观念；有了这个观念，以及针对这样的程序，然后某个正当性的原则及某个自圆其说的原则才具有它的规范性及实际的效力。准此，韦伯这三个纯粹构思建立的类型，对他而言，乃是三个不同价值导向的必要范畴；亦即，借着辨明支配行为者的价值态度是传统式的、感情式的或理性式的，来说明支配系统的结构。要是

没有社会政治行为中的规范内涵——规范是自圆其说的原则，也没有价值态度及价值行为的不同方式，那么在经验层面上的正当化——实际层面上的自圆其说——就无其可能性。

根据以上种种，我们可以掌握到的结果是：自社会学的观点看来，正当化的过程在实际的执行上即是规范导向的价值开展；或者说，以经验科学所勾勒出的正当性类型实际上就是规范导向的范畴。有正当化某支配系统力量的，并非基本的事实；能够从自圆其说的原则中产生出来的对正当性的了解，并能在实际社会行为中运行的，才是具有正当化力量的因素。赤裸裸地将事实展现出来并不即具有法律效力。

三个由纯粹构思所建立起的支配正当性类型都显示出相互一致的内在结构。三个类型中的每一个都蕴含两项重叠的正当性标准：1. 支配的正当性；2. 由支配关系引出的秩序的正当性。这两个标准都属于正当性的条件：支配关系的权力，以及干预或特许的权力（指秩序内涵方面），都必须正当并保有正当性。

在一般简单的政治结社中，支配关系表现于用以维持秩序、下达命令的力量。在较复杂的结社里，亦即，在上述简单的维持秩序的方式不敷使用的结社团体中，会形成一个专门制定规范的权力机构。此一机构所维持的秩序整体若要享有正当性的话，则它不仅必须是以正当方式建立的，并且，由它所创立的规范，在实际的内容上也必须证明具有正当性。想要肯定（在内容上）对秩序的一种不正当的解说（规章），并赋予这不正当的解说以正当性，这是不可能的。若果真如此，则将是一个矛盾的联结（*contradictio in adjecto*）。

如上所述，则正当支配关系秩序的三种类型之间相互的一致性，至少在结构上必须如下：

#### I. 支配机构 因自圆其说的原则得到正当性

- (a) 因为毫不间断地保存了神圣且留传下来的东西
- (b) 卡理斯玛的禀赋
- (c) 合理的（合乎理性的）规章

## II. 规范制定 的正当性

### 1. 经由正当的权力机构，并且在权力范围内，行使既定职权：

- (a) 传统性的君主或传统性的委员会（譬如长老会议）
- (b) 卡理斯玛的英雄或圣人（煽动家）
- (c) 合理—合法的立法机构（立法院）

与这三点重叠的是：

### 2. 经由秩序解说内容 上的正当性，受到如下原因的一致肯定：

- (a) 自古相传持续不断的这种正当性原则
- (b) 禀赋的正当原则
- (c) 合乎共同建构的理性（形式上的或实质上的合理性）的正当性原则（参见《法律社会学》）。

关于三个正当性类型在概念的辩证关系，它们之间内在的互变，以及在现实世界中它们之间的混杂、俗化以及变形的过程，参见 Johannes Winckelmann, "Max Webers Versta ndnis von Mensch und Gesellschaft", 收于 *Mu. Gedächtnisschrift zur Zentenarfeier* (1964), p.238ff.

可能发生的是：一般大众忽然意识到“纯粹”的正当性要求以及他们自己对原则的忠实，与活生生的现实及自己的日常举止之间，有很大的差距；此时，就会有人开始着手重整应该要有的正当性。因为，若不如此，人们就不会再不断地赋予对某支配系统之正当性的肯定。

另一方面，一个具有威胁性的危险是：正当性的机械化惯性越是变得不具任何意义、越是肤浅化，或者越是深入广大群众心中的时

候，就越容易有另外一种正当性的类型出现；它的出现的结果是：借着重整一个有重整力量的、“真的”正当性，来扫除残破的局面。

这样的两极性及内在的紧张性是每一个正当性的说词在一开始时就蕴涵的特性，并且，也是韦伯——其他人也一样——在观念层面上一直在处理的问题。亚里士多德也以如此的方式来处理问题：他区分出三种正确的（orthai）宪政形式，同时又提出三种堕落后的变型。

批评家（大多是没有受过法学训练的）所犯的基本错误是：认为在上述三类型正当支配关系之外，还有第四种，纯粹技术性，而没有规范导向的合法性的类型。这项错误的看法来自对“合法性”（Legalität）的双重意义内涵有误解。一方面，合法性是由那些立法院的议案行为（因为它的合法化工作）而建立。另外一方面，合法性意指——韦伯个人的合法性理论意指——合理的（相对于传统的及卡理斯玛的）正当性形式。而这种合理的正当性形式的产生，是来自于具有赋予正当性的、形式的或实质的合理性原则。形式的合理性方面，它的最后依据是一个形式的（法律的）原则，是在抽象、逻辑方式下解释意义问题，并以逻辑归纳的方式抽取理论，这样的合理性能获得形式上的自由。相反的，实质的合理性，它的最后依据是社会秩序中的实质原则，不是经由抽象逻辑概念分析得来的，而是不断地回归到具体的问题和现实秩序中的冲突上，查看它的适用性：实质的合理性应该被视为是可以付诸实现、并合乎实际社会设计的相关理论系统。

最晚从二十世纪初期起，我们可以观察到某种理论与实际间的争执，这种争执是在合理合法的政治秩序之正当性问题的范围中展开的。争执的两端是，一边主张形式合理性的正当性原则，一边主张实质合理性的正当性原则。在这争执中——至少是在走向社会主义的某



些国家中——我们见到实质的合理性及实质的合理化有贯彻下去的趋势。

这三个至少在结构上相当纯粹的正当性形式，都有在日常生活中受到侵蚀的可能，而且实际上也如此；因此失去它们的纯粹性。韦伯对其社会学有实际了解经验科学的要求，是以将正当化的纯粹类型（作为有关价值问题之界线的理论），和实际生活中显现出的类型，二者极端化。现实生活中价值问题的消失、平淡化、形式化、机械化都可能在这些纯粹类型中发生：

1. 具有神圣色彩的传统褪色，变成习惯性动作及墨守成规的无意识行为。

2. 由非凡使命感所引出的强制性淡化，变成日常生活及实际行为中的技术性操纵。

3. 能赋予正当性力量的理性，以及调整行为的理智，僵化成空泛、功能的模式及机会主义式的合法主义。

对于宪政国家的正当性，通常有一种错误的看法：认为立法机构所制定的“任意的”决议法规（Satzungsrecht）都是正当的。决议的法规只是相对于传统式的法规继承，“以任意方式产生的”（不是“任意的”）法规。立法机构（作为代议机构）有它自己的职权范围，它按照宪法的旨意建构，并且在宪法范围里被授予职权，以及在宪法规定下接受管制：这个决议产生的法规之所以具有正当性，是基于立法机构在职权范围方面有它被肯定了的的能力；也基于这法规在内容实质方面与宪法本身的正当性原则相符合，而这两个相符合的事实要受宪法法院（正当性管制）——甚至也还可能要受抽象方式的规范管制——的督查。

近两个世纪以来所争执的，便是欲以此实质方面的“法院的督察权”为追求目标，来增进法治国家在民主上的成就。在一个基于正当性

所建立起来的团体中，国家的每一项作为都必须合于这项成就——包括最尖顶的人物以至于执行法律、掌握行政权的最低层机构的所有行事。在正当性理论中，不可能有一个不合乎正当原则的合法性类型。正当性不外乎是据最高（法律的）原则，在内容上所作的认可性的说明。

# 译名对照表

|                              |           |
|------------------------------|-----------|
| AbkÖmmlichkeit               | 经济余暇      |
| Abstimmungs-Kollegialität    | 票决合议制     |
| Aeltesten                    | 长老        |
| Ahnenprobe                   | 祖谱测试      |
| aisymnetai                   | （希腊）仲裁者   |
| alleu                        | 自由领地      |
| Amtscharisma                 | 职位性卡理斯玛   |
| Amtshierarchie               | 官职层级制     |
| Angevins, Plantagenet        | （英国）金雀花王朝 |
| Anhängern                    | 皈依者       |
| Anstalt                      | 强制性社团     |
| Anteil                       | 分享一份      |
| Anziani                      | 长老        |
| Appenzell                    | 阿奔杰尔      |
| Appropriation                | 占有，处分     |
| Appropriations-Partei        | 占有型政党     |
| Appropriierte Repräsentation | 占有型代表制    |
| Arbeitsgemeinschaft          | 劳资委员会     |
| Archon                       | （雅典）执政官   |
| Aufgabe                      | 任务        |
| Augsburg                     | 奥古斯堡      |

Außeralltägliche 超凡的，非日常性

Autokephalie 自治

Autonomie 自律

Autorität 权威

Baden 巴登

Bakufu (日本) 幕府

Bann 禁制权

Baptists 洗礼派

Beamte 官员

Becker, C. H. 贝克

Behörde 机关

Beherrschten 被支配者

Believers' Church 信徒的教会

Berne 伯恩

Berserker 暴虎之勇

Beruf 召唤，志业，职业

berufsständischen Vertretung 职业身份的代表会议

Berufung 召命

Betrieb 经营

Betriebsräten (德国) 经营协议会

Bill of Rights 权利法案

Blutbann 流血禁制权

Blutgerichtsbarkeit 流血司法权

Bodenregal 土地的完全占有

Bojaren (罗马尼亚) 波亚阶级

Book of Mormon 摩门经  
Boyars （俄国）包亚贵族  
Brun, Rudolph 布伦  
Buke （日本）侍  
bull of Apis 阿庇斯圣牛  
Burgundian 勃艮第  
Burke, Edmund 伯克  
Büro 办公室  
Bürokratie 官僚制

Caesarism 恺撒制  
cahiers de doléance 陈情书  
Caliphs, Khalifa 哈里发  
canton （瑞士）州  
capitano del popolo （意大利）人民首长  
Capitulare de villis 庄园管理条例  
Carlyle, T. 卡莱尔  
Carolingian 卡洛林王朝  
caste system 种姓制度  
caucus 政党机器  
character indelebilis 不可磨灭的印记  
Charisma 卡理斯玛  
charismatische Herrschaft 卡理斯玛支配  
charismatische Partei 卡理斯玛型政党  
Charles I （英王）查理一世  
Cicero 西塞罗

Cleon 克里昂

Code Napoléon 拿破仑法典

Colbert 科尔伯特

Comité de salut public 公安委员会

Common Law 习惯法

condottiere 佣兵领袖

consilium et auxilium contra omnes 以进言与助力支持（领主）对抗万人

Consuls （罗马）执政官

Convocations 教士会议

Crédit Mobilier 动产信托银行

Cromwell, Oliver 克伦威尔

curia （罗马）部族议会

Curia Regis （法国）御前会议

Daimyo （日本）大名

de Coulanges, N. D. Fustel 古朗士

de Loyola, Ignatius 罗耀拉

decuriones （罗马）市镇议员

Demagoge 群众煽动者，群众领导者

dictator （罗马）狄克推多

Die parlamentarische Kabinettsregierung 议会内阁政府

Diener 仆人，代理人

Dienstland 服务领地

Dienstlehen 服务采邑

Dilettantismus 外行主义



Dinggemeinden （日耳曼）司法集会人团体

Diocletian 戴克里先

dioikisiert 散居

Dionysius 狄奥尼修斯

directeur de l'ame 精神指导者

Divan （土耳其）国务院

Donatist 多纳突斯教派

Donatus 多纳突斯

Dorf-patels 村长

Ebert, F. 艾伯特

Edward VII （英王）爱德华七世

Eigengesetzlichkeit 固有法则性

Eigenrecht 固有权利

Einfühlung 所见一同

Einfluß 影响力

Eingebung 直觉

eingepägt 教导

Eisner, Kurt 埃思纳

enrichissez-vous 求富

ephor （斯巴达）长官

Erbcharisma 世袭性卡理斯玛

erlernt 学习

erprobt 试炼

états-généraux （法国）等级会议

ex cathedra 来自圣座的

extensive 疏放的  
extrapatrimonial 外家产制  
fachráte （意大利）工匠  
Fahnlehen 军事采邑  
fealty, Hulde 宣誓效忠  
Felonie 违反效忠誓言  
Feudalismus 封建制  
fides 诚实信义  
Florence 佛罗伦萨  
formal 形式上  
Freiburg 弗莱堡  
Freie Herren 自由贵绅  
Freie Repräsentation 自由代表制  
Führer 领袖  
Führer-Demokratie 领袖民主制  
Führerlos-Demokratie 无领袖的民主制  
führerloser Parlamentarismus 无领袖议会制  
Führerlosigkeit 缺乏有效的个人领导  
fundus （罗马）伙伴权  
für die Politik leben 为政治而活

Gebühren 规费  
gebundene Repräsentation 约束性代表制  
Gehalt 薪资  
Gehorsam 服从  
Gemeinde 共同体

Genossen 伙伴  
George, Stefen 格奥尔格  
Gerichtsherr 司法领主  
Gerichtsherrlichkeit 司法领主制  
Gerichtsherrschaft 司法领主制  
Gerontokratie 长老制  
Geschlechterstaat 氏族国家  
geweckt 唤起  
Ghibellinen 皇帝党  
gilt 妥当的  
Glarus 格拉鲁斯  
Glaubenspartei 信念政党  
Gnadengabe 天赐恩宠  
Gracchus (罗马) 格拉古兄弟  
Grand Remonstrance 大谏章  
Gregory VII (教宗) 格列高利七世  
Großvezire (奥斯曼土耳其) 大相  
Grundherr 庄园领主, 土地领主  
Grundherrschaft 庄园制度  
Guelfen 教皇党  
Günstlinge 宠幸  
Guru (印度) 导师

Haller 哈勒  
Haushalt 家计  
Hausmacht 家门势力

heliaia 人民法庭，赫里亚

Herr 支配者

Herrenbank （德国）高级贵族会议

Herrenstellung 支配地位

Herrschaft 支配

herrschaftlichen Konsumhaushalts-Kommunismus 统治阶层的消费性  
家计共产制

Herrschaftsverband 支配团体

Herrschaftsverhältnis 支配关系

Herrscher 支配者

Herrschild 授封权制度

Heterokephalie 他治

Heteronomie 他律

Hintersassen 隶属民

hireling （教友派）仆人，牧师

Hofrat （日耳曼）顾问会议

Holl, K. 贺尔

homage, Mannschaft 受封

homo vassali mei non est homo meus 我的封臣的封臣不是我的封臣

Honoratioren 名门望族

House of Commons 下院

House of Lords 上院

imperium 统帅权

in statu nascendi 初始阶段

Infallibilität 教皇无误论

intensive 密集的  
interrex （罗马）摄政王  
Inthronisation 加冕  
ius vocandi 移管请求权

Jacobin （法国）雅各宾党  
Jagirdar 查吉达  
James II （英王）詹姆士二世  
Jünger-Prinzips 使徒信条  
Jungliberalen （德国）青年自由党  
Junker （德国）大地主  
Justice of Peace （英国）治安长官

Kabinettsjustiz 王室裁判  
Kalkulierbarkeit 可估量性  
Kämmerer 侍从长  
Kaplanokratie 助理司祭  
Kartell 卡特尔  
Kasi （日本）下士  
Kassationskollegialität, veto collegiality 否决式合议制  
Kerensky, A. F. 克伦斯基  
Klassenwürde 阶级忠诚  
Kleros 克利娄  
Klerus 圣职者  
Klienten 客  
kokudaka 年贡米额

Kollegialität 合议制

Kolonen 部曲

Kompromi ß -Kollegialität 妥协的合议制

Konstitutionelle Gewaltenteilung 立宪制的权力划分

konstitutionelle Regierung 立宪制的统治

Konvent 习律

Kriegerkaste 武士阶级

Laien 普通信徒

Landesvater 君父

Landfriede 境内和平运动

Landsgemeinde （瑞士）州民大会

Laud 劳德

Lebensführung 生活样式

legale Herrschaft 法制型支配

Lehen 采邑

Lehensfeudalismus 采邑封建制

Lehenshof 御前会议

Leibherr 人身领主

Leihezwang 强制授封

Leistungs-Kollegialität mit präeminentem Leiter 有最高元首的功能合议制

Leistungskollegialität, functional collegiality 功能性合议制

Leiturgie 赋役制

Leiturgiestaat 赋役国家

lit de justice 君主亲临



literati 士

litterateur 文人

locutio ex cathedra 教皇谕令

Lord Protector 护国主

Lübeck 卢比克

Macht 权力

Magdeburg 马德堡

magistracy (罗马) 政务官

Magna Carta 大宪章

major domo, Hausmeier 宫宰

Mameluken 马木路克

Männerbund 男子联盟

Männerhaus 男子集会所

Marschall 司马

materialen Gerechtigkeitsgründen 实质的公道的考量

Maximilian I (皇帝) 马克西米连

mäzenatisch 赞助型

meliores 律法望族

Memphis 孟菲斯

Mennonites 孟诺派

mercadanza (意大利) 商人团体

Merovingin 梅洛林王朝

ministeriales 家士

Mitläufer 跑龙套者

Mjestnitschestwo (俄国) 品位秩序制度

Mohacz 莫哈兹

Monokratie 一元制

Montanist 孟塔尼斯派

Montnus 孟塔努斯

Mormonism 摩门教

Muntmannen 被保护民

National Liberal Party (德国) 国家自由党

negativ privilegierende Belastung 劣势特权团体

Nivellierung 平等化

nobili 贵族

nulle terre sans seigneur 没有无封主的土地

Oberhof 母法法庭制

Obermärker 共同体首领

Oikos 庄宅

Organisation 组织

Osiris 欧希里斯

parlamentarische Kabinettsregierung 议会制的内阁统治

parlamentum (中古意大利) 市民大会

Parlement 巴黎法院

Parsons, T. 帕森思

partei-Boß 党老大

patres (罗马) 元老院

Patriarchalismus 家父长制

patricius （罗马）贵族  
patrimonial rekrutiert 家产制的拔举  
Patrimonialbrokratie 家产官僚制  
Patrimonialismus 家产制  
Patrimonialstaat 家产制国家  
Patrimonium 世袭财产  
Patronage-Partei 恩护型政党  
Pericles 伯里克里斯  
Petition of Right （英国）权利请愿书  
Pfründe 俸禄  
Pfründenfeudalismus 俸禄封建制  
Pharaoh 埃及法老  
Philippe, Louis 路易·菲力普  
phratry （希腊）氏族  
phylai （希腊）部落  
Pietät 恭顺  
Pius X （教宗）庇护十世  
plantation 大农经营制  
plebiszitär-repräsentative Regierung 诉诸民意与代表制的统治  
plebiszitäre Herrschaft 直接诉诸民意的支配  
plebs （罗马）平民  
polis 城邦  
popolo grasso 富裕市民  
popolo minuto 小人，平民  
positiv privilegierende Belastung 优势特权团体  
präbendale Struktur 俸禄的基础

Präbendalismus 俸禄制  
praetor 总督，主审官  
préfet （法国）地方首长  
Prestige 威望  
primärer Patriarchalismus 原始的家父长制  
primogeniture 长子继承  
primus inter pares 同侪中第一人  
Prinzipat 元首制  
Privilegium de non evocando 不移管的特权  
Privy Council （英国）枢密院  
Ptolemaic （埃及）托勒密王朝  
Punic Wars 布匿克战争

Quakers 教友派  
Rat der Elf 十一人委员会  
Räte von Haus aus 宫廷外顾问  
Rechenhaftigkeit 计算  
Rechtsbelehrung 法的教示  
Rechtsfindung 律例的发现  
Rechtsweisen 律例的宣示，判决提案  
Referendums-Satzung 公民投票的规定  
Regierung （普鲁士）地方政府  
Regierungspräsident 地区首长  
Reichsfürsten （日耳曼）帝国诸侯  
Rektor （德国）大学校长  
Rentner 坐食者

rex 国王

rex et regnum 王与王国

Robespierre 罗伯斯庇尔

Sachlichkeit 就事论事，客观公正，客观性

Sachsenspiegel 萨克森律鉴

Salon 俱乐部

salva fidelitate debita domino regi 保留对国王陛下应有之效忠

Samurai （日本）武士

Saul 扫罗

Scheich （阿拉伯）薛客

Schöffe 审判人

Schöffen barfreie 参审自由人

Schurtz, Heinrich 舒兹

Schwyz 席威兹

Sect 教派

Senate （罗马）元老院

Sendung 使命

Seneschall 司库

seniority 长者继承

Shaman 萨满

Shofetim 士师

Shogun （日本）将军

si eis placeret 如果您不介意

sib 亲族，氏族

Sicherheitseid 保障宣誓

signoria （意大利）市政门阀  
Sine ira et studio 无恨亦无爱  
Singer, Paul 辛格  
Sipahi （土耳其）希帕士  
Smith, Joseph 史密斯  
Sohm, Rudolf 索姆  
Solon 梭伦  
spezifizierte Gewaltenteilung 特殊化的权力划分  
Staatsnutzen, reasons of state 国家理由  
Staatsräten 国务院  
städtischer Gemeindeverbände 城市自治体  
Stadtrechtsbewidmung 城市法的授与  
Stadtrechtsfamilie 城市法家族  
Stände 身份制  
Stände Korporationen 身份制的特权团体  
Ständesehre 身份荣誉感  
Ständestaat 身份制国家  
Ständeversammlungen, assemblies of estates 身份制会议  
ständische Gewaltenteilung 身份制权力分划  
ständische Herrschaft, estate type domination 身份制支配  
ständische Repräsentation 身份型代表制  
ständischen politischen Verbände 阶级结构及政治组织  
standisches Heer 身份制军队  
Status-kontrakt 身份契约  
Steuerpacht, tax farming 包税制  
stirps regia （日耳曼）皇族家系



Stutz, U. 史图兹  
Sühnegerichtsbarkeit 赎罪司法权  
Sulla 苏拉  
Sultanismus 苏丹制  
Syndikus 大学评审委员  
Synoikismus （希腊）聚居

Table of Ranks （俄国）官阶表  
Tacitus 塔西图斯  
tiers état 平民，第三阶级  
Todsünden 宗教性原罪  
traditionale Herrschaft 传统型支配  
Traditionalismus 传统主义  
traditionalistische Partei 传统主义的政党  
Träger 担纲者  
Trent 特伦特  
Tribunus Plebis （罗马）护民官  
Truchseß 司厨  
Tudor （英国）都铎王朝  
Tulukdars 吐鲁达  
tyrant 僭主

Universalepiskopat 普世教区，教皇  
unmittelbare Demokratie 直接民主制  
Unpersönlichkeit 不受私人因素影响  
Unterhof 子法城市，子法法庭

Untertanen 子民

Unterworfenene 依附者

valid of yore 古已有之

Veralltäglicung 例行化

Verbandshandeln 有组织行动，团体行动

Verein 自愿性社团

Vergemeinschaftung 共同体关系

Vergesellschaftung 结合体关系

Vergesellschaftung der Krieger 战士组合

Verschmelzungs-Kollegialität 兼并合议制

Vertrauensmänner 心腹

Verwaltung 管理，行政

Verwaltungsstab 管理干部

von Below 冯贝罗

von die Politik leben 赖政治而活

Wahlbeamte 选举公职制

Wahlmonarch 民选君主

Weistum 睿智

Weltanschauungs-Partei 世界观的政党

Wertrationalität 理想性，价值理性

Wesentliche Räte 常驻宫廷顾问

Wilhelm Hasbach 哈斯巴赫

William I, Frederick (普鲁士) 威廉一世

William III (英王) 威廉三世

Zamindar 查米达

Zürich 苏黎世

Zuständigkeit 权限，管辖权

Zweckkontrakt 目的契约

Zweckrationalität 工具理性，目的理性

i

理想  
国

imaginist



想象另一种可能

社科 · 文学 · 艺术

---

微博：@理想国 imaginist

转载 / 合作：微信 imaginist2010



韦伯作品集

马克斯·韦伯

Max Weber

Wirtschaft und Geschichte  
Typen der Herrschaft

韦伯对经济史的核心观点和基本纲领，可以涵括于这句话：“整部经济史无非就是站在计算的基础上、而在今日已达成目标的、经济理性主义的历史。”

“任何我们可以想象到的制度，都不能没有权力来发号施令；因此，就有支配。”这是韦伯政治社会学研究的起点。

经验显示，从来没有任何支配关系自动将其延续的基础，限制于物质、情感和理想的动机上。每一个支配系统都企图培养及开发其“正当性”。在本书中，他详尽分析了支配正当性的基础、运作及其影响。而由于正当性基础的不同，连带地也导致了不同的服从形态、不同的行政系统，以及不同的支配方式，而其效果当然也有基本的差异。

上架建议：社会学·经典

ISBN 978-7-5426-7048-9



9 787542 670489 >

定价：75.00 元





Rechtssoziologie

Die nichtlegitime Herrschaft



韦伯作品集

Rechtssoziologie

Die nichtlegitime Herrschaft

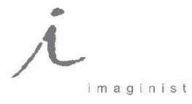
Max Weber

## 法律社会学 非正当性的支配

〔德〕马克斯·韦伯 著 康乐 简惠美 译

上海三联书店





想象另一种可能

理  
想  
国

imaginist



本书由远流出版公司授权，限在中国大陆地区发行

### 图书在版编目 (CIP) 数据

法律社会学；非正当性的支配 / (德) 马克斯·韦伯著；康乐，简惠美译. -- 上海：上海三联书店，2021.3

ISBN 978-7-5426-6570-6

I. ①法... II. ①马...②康...③简... III. ①法律社会学②城市类型  
IV. ①D902②C912.81

中国版本图书馆CIP数据核字 (2018) 第284688号

## 法律社会学 非正当性的支配

(德) 马克斯·韦伯著

责任编辑 / 徐建新

特约编辑 / 吴晓斌

装帧设计 / 任 潇

内文制作 / 李丹华

监 制 / 姚 军

责任校对 / 张大伟

出版发行 / 上海三联书店

(200030) 上海市漕溪北路331号A座6楼

邮购电话 / 021-22895540

印 刷 / 山东韵杰文化科技有限公司

版 次 / 2021年3月第1版  
印 次 / 2021年3月第1次印刷  
开 本 / 880mm×1230mm 1/32  
字 数 / 427千字  
印 张 / 19.125  
书 号 / ISBN 978-7-5426-6570-6/D·412  
定 价 / 88.00元

如发现印装质量问题，影响阅读，请与印刷厂联系：0533-8510898

# 目 录

---

[总序一 余英时](#)

[总序二 苏国勋](#)

[法律社会学](#)

[第一章 实体法领域的分化](#)

[第二章 主观权利的设定的各种形式](#)

[第三章 客观法律的形式性格](#)

[第四章 法律思维的类型与法律名家](#)

[第五章 法的形式理性化与实质理性化、神权政治的法与世俗的法](#)

[第六章 公权法与家产制君主的法制定，法典编纂](#)

[第七章 革命创制的法的形式性质，自然法及其类型](#)

[第八章 近代法律的形式性质](#)

[译名对照表](#)

[非正当性的支配——城市的类型学](#)

[译序](#)

[第一章 西方的城市](#)

[第二章 古代与中世纪的门阀城市](#)

[第三章 平民城市](#)

[第四章 古代与中世纪的民主制](#)

[译名对照表](#)

[返回总目录](#)

# 总序一

余英时

这一套“韦伯作品集”是由北京理想国公司从台湾远流出版公司出版的“新桥译丛”中精选出来的十余种韦伯论著组成，即包括了韦伯“世界诸宗教的经济伦理观”以及“制度论与社会学”两大系列的全部著述，囊括了这位学术大师一生的思想与研究精髓。我细审本丛书的书目和编译计划，发现其中有三点特色，值得介绍给读者：

第一，选目的周详。韦伯的“世界诸宗教的经济伦理观”系列，即《宗教社会学论集》，包括了《新教伦理与资本主义精神》、《中国的宗教》、《印度的宗教》和《宗教社会学 宗教与世界》等。其“制度论与社会学”系列不仅包括《社会学的基本概念 经济行动与社会团体》，“经济与社会”的《经济与历史 支配的类型》、《支配社会学》、《法律社会学 非正当性的支配》，也包括《学术与政治》等。

第二，编译的慎重。各书的编译都有一篇详尽的导言，说明这部书的价值和它在本行中的历史脉络，在必要的地方，译者并加上注释，使读者可以不必依靠任何参考工具即能完整地了解全书的意义。

第三，译者的出色当行。每一部专门著作都是由本行中受有严格训练的学人翻译的。所以译者对原著的基本理解没有偏差的危险，对专业名词的翻译也能够斟酌尽善。尤其值得称道的是，译者全是中青年的学人。这一事实充分显示了中国在吸收西方学术方面的新希望。

中国需要有系统地、全面地、深入地了解西方的人文科学和社会科学，这个道理已无须再有所申说了。了解之道必自信、达、雅的翻译着手，这也早已是不证自明的真理了。民国以来，先后曾有不少次的大规模的译书计划，如商务印书馆的编译研究所、国立编译馆和中华教育文化基金会等都曾作过重要的贡献。但是由于战乱之故，往往不能照预定计划进行。今天中国涌现了一批新的出版者，他们有眼光、有魄力，并且持之以恒地译介社会科学领域中的世界经典作品。此一可喜的景象是近数十年来所少见的。近年海峡两岸互相借鉴，沟通学术资源，共同致力于文化事业的建设和开拓，其功绩必将传之久远。是为序。

2007年4月16日于美国华盛顿

# 总序二

苏国勋

作为社会学古典理论三大奠基人之一的韦伯，其名声为中文读者所知晓远比马克思和涂尔干要晚。马克思的名字随着俄国十月革命（1917年）的炮声即已传到中国，二十世纪五十年代以后由于意识形态的原因，马克思与恩格斯的著作并列以全集的形式由官方的中央编译局翻译出版，作为国家的信仰体系，其影响可谓家喻户晓。涂尔干的著作最早是由当年留学法国的许德珩先生（《社会学方法论》，1929年）和王了一（王力）先生（《社会分工论》，1935年）译介，首先在商务印书馆出版，这两部著作的引入不仅使涂尔干在社会学界闻名遐迩，而且也使他所大力倡导的功能主义在学术界深深植根，并成为当时社会学研究中占主导地位的理论和方法论。与此相比，德国人韦伯思想的传入则要晚了许多。由于中国社会学直接舶来于英美的实证主义传统，在早期，孔德、斯宾塞的化约论——社会有机体论和涂尔干的整体论——功能论几乎脍炙人口，相比之下，韦伯侧重从主观意图、个人行动去探讨对社会的理解、诠释的进路则少为人知。加之，韦伯的思想是辗转从英文传播开来的，尽管他与涂尔干同属一代人，但在国际上成名要比涂尔干晚了许多。恐怕这就是中文早期社会学著述中鲜有提及韦伯名字的原因。

出于意识形态方面的原因，大陆学界从二十世纪五十年代初开始取消社会学这门学科的研究和教学，又长期与国际主流学术界隔绝，直到改革开放后，1987年由于晓、陈维纲等人合译的《新教伦理与资



本主义精神》由北京三联书店出版问世，内地学者才真正从学术上接触韦伯的中文著作。尽管此前台湾早在二十世纪六十年代就已出版了该书的张汉裕先生节译本以及由钱永祥先生编译的《学术与政治：韦伯选集（I）》（1985年，远流出版公司），但囿于当时两岸信息闭塞的情况，这样的图书很难直接到达学者手中。此外还应指出，大陆在此之前也曾零星出版过韦伯的一些著作译本，譬如，姚曾廙译的《世界经济通史》（1981年）、黄晓京等人节译的《新教伦理与资本主义精神》（1986年），但前者由于是以经济类图书刊发的，显然其社会学意义在一定程度上会受到遮蔽，后者是一个删除了重要内容的节译本，难以从中窥视韦伯思想全貌，无疑也会减损其学术价值。

大陆学术界在二十世纪八十年代中后期引介韦伯思想固然和当时社会学刚刚复出这一契机有关，除此之外还有其重要的现实社会背景和深刻的学术原因。众所周知，二十世纪八十年代中后期是大陆改革开放方兴未艾的年代，经济改革由农村向城市逐步深入，社会生产力得到了较快的发展。但是社会转型必然会伴随有阵痛和风险，改革旧有体制涉及众多方面的既得利益，需要人们按照市场经济模式转变思维方式和行为方式，重新安排和调整人际关系。加之，由于中国南北方和东西部自然条件和开发程度存在很大差异，在改革过程中也可能出现新的不平等，还有随着分配差距的拉大社会分层化开始显露，以及公务人员贪污腐化不正之风蔓延开来为虐日烈，这些都会导致社会问题丛生，致使社会矛盾渐趋激烈。如果处理不当，最终会引起严重的社会失范。苏联和东欧一些民族国家在经济转轨中的失败和最终政权解体就是前车之鉴。这些都表明中国的改革开放政策带来的社会经济发展遇到了新的瓶颈，面对这些新问题学术界必须做出自己的回答。

撇开其他因素不论，单从民族国家长远发展上考量，当时中国思想界可以从韦伯论述十九世纪末德意志民族国家的著作中受到许多启迪。当时德国容克地主专制，主张走农业资本主义道路，成为德国工业发展的严重障碍；而德国中产阶级是经济上升的力量，但是领导和治理国家又缺乏政治上的成熟。韦伯基于审慎的观察和思考做出了自己的选择：出于对德意志民族国家的使命感和对历史的责任感，他自称在国家利益上是“经济的民族主义者”，而在国家政治生活中自我期许“以政治为志业”。联想到韦伯有时将自己认同于古代希伯来先知耶利米，并把他视为政治上的民众领袖，亦即政治鼓动家，他在街市上面对民众或批判内外政策，或揭露特权阶层的荒淫腐化，只是出于将神意传达给民众的使命感，而非由于对政治本身的倾心。然而韦伯又清醒地认识到，现时代是一个理智化、理性化和“脱魅”的时代，已没有任何宗教先知立足的余地，作为一个以政治为志业的人，只能依照责任伦理去行动。这意味着一个人要忠实于自己，按照自己既定的价值立场去决定自己的行动取向，本着对后果负责的态度果敢地行动，以履行“天职”的责任心去应承日常生活的当下要求。或许，韦伯这一特立独行的见解以及他对作为一种理性的劳动组织之现代资本主义的论述，与大陆当时的经济改革形势有某种契合，对国人的思考有某些启发，因而使人们将目光转向这位早已作古的德国社会思想家。

此外，二战结束以来，国际学术界以及周边国家兴起的“韦伯热”也对国内学术界关注韦伯起到触发作用。韦伯的出名首先在美国，这与后来创立了结构功能学派的帕森斯有关。帕氏早年留学德国攻读社会学，1927年他以韦伯和桑巴特论述中的资本主义精神为研究课题获得博士学位，返美后旋即将《新教伦理与资本主义精神》译成英文于1930年出版，并在其成名作《社会行动的结构》中系统地论述了韦伯在广泛领域中对社会学做出的理论贡献，从此以后韦伯在英文世界声

名鹊起并在国际学界闻名。五十年代以后韦伯著作大量被译成英文出版，研究、诠释韦伯的二手著述也如雨后春笋般涌现。六十年代联邦德国兴起的“韦伯复兴”运动，其起因是二战后以美国为楷模发展起来的德国经验主义社会学，与战后陆续从美国返回的法兰克福学派代表人物所倡导的批判理论发生了严重抵牾，从而导致了一场长达十年之久关于实证主义方法论的争论。由于参加论战的两派领军人物都是当今学界泰斗，加之其中的几个主要论题——社会科学的逻辑问题（卡尔·波普尔与阿多诺对垒）、社会学的“价值中立”问题（帕森斯对马尔库塞）、晚期资本主义问题（达伦多夫和硕依西对阿多诺）——直接或间接都源于对韦伯思想的理解，对这些重大问题展开深入的研讨和辩论，其意义和影响远远超出了社会学一门学科的范围，对当代整个社会科学界都有重要的参考借鉴价值。作为这场论战的结果，一方面加快了韦伯思想的传播，促使韦伯思想研究热潮的升温，另一方面也对美国社会学界长期以来以帕森斯为代表的对韦伯思想的经验主义解读——“帕森斯化的韦伯”——做了正本清源、去伪存真式的梳理。譬如，在帕森斯式的解读中，韦伯丰富而深刻的社会多元发展模式之比较的历史社会学思想，被歪曲地比附成线性发展观之现代化理论的例证或图示。因此在论战中从方法论上揭示韦伯思想的丰富内涵，还韦伯思想的本来面目，亦即“去帕森斯化”，这正是“韦伯复兴”的题中应有之意。

随着东亚“四小龙”的经济腾飞，研究韦伯的热潮开始东渐。二战后特别是六十年代以后，传统上受儒家文化影响的韩国、台湾、香港、新加坡成为当时世界上经济发展最快的四个地区，如何解释这一现象成为国际学术界共同关注的课题。美国的汉学家曾就“儒家传统与现代化”的关系于六十年代先后在日本和韩国召开了两次国际学术研讨会。八十年代初在香港也举行了“中国文化与现代化”的国际学术会

议，其中的中心议题就是探讨儒家伦理与东亚经济起飞的关系。许多学者都试图用韦伯的宗教观念影响经济行为思想去解释东亚经济崛起和现代化问题：有将“宗教伦理”视为“文化价值”者；也有人将“儒家文化”作为“新教伦理”的替代物，在解释东亚现代化时把儒家传统对“四小龙”的关系比附为基督教对欧美、佛教对东南亚的关系；还有人将韦伯论述的肇源于西欧启蒙运动的理性资本主义精神推展至西方以外，譬如日本，等等。所有这一切，无论赞成者抑或反对者，都使亚洲地区围绕东亚经济腾飞形势而展开的文化讨论，与对韦伯思想的研讨发生了密切关系，客观上推动了韦伯著作的翻译出版和思想传播，促使东亚地区韦伯研究热潮的出现。

作为欧洲文明之子，韦伯是一名百科全书式的学者，其思想可谓博大精深，同时其中也充满了许多歧义和矛盾，许多相互抵牾着的观点都可在他那里找到根源，因而时常引起不同诠释者的争论。历来对韦伯思想的理解大致可分为两派，即文化论和制度论。前者主张思想、观念、精神因素对人的行动具有决定作用，故而韦伯冠名为“世界诸宗教的经济伦理”这一卷帙浩繁的系列宗教研究（包括基督新教、儒教、印度教、犹太教等）是其著作主线；后者则强调制约人的行动背后的制度原因才是决定的因素，为此它视《经济与社会》这部鸿篇巨制为其主要著作。这种把一个完整的韦伯解析为两个相互对立部分的想法，从韦伯思想脉络的局部上说似乎都言之成理、持之有据，但整体看来都有以偏概全的偏颇。须知，韦伯既不是通常意义上的观念论者或文化决定论者，更不是独断意义上的唯物论者，因为这里的宗教观念是通过经济的伦理对人的行动起作用，并非纯粹观念在作用于人；而制度因素既包含经济制度、也包含法律制度、政治制度，还包含宗教制度、文化制度，并非只是经济、物质、利益方面的制度。换言之，一般理解的观念——利益之间那种非此即彼、对决、排他性关

系，在韦伯的方法论看来纯属社会科学的“理念型”，只有在理论思维的抽象中它们才会以纯粹的形式存在，在现实生活中它们从来就是一种“你中有我，我中有你”的彼此包容的、即所谓的“镶嵌”关系。应该运用韦伯研究社会的方法来研究韦伯本人的思想，放大开来，应该用这种方法看待社会生活中的一切事物，惟有如此，才能持相互关系的立场，以“有容乃大”的胸怀解决现实中许多看似无解的死结问题。

欣闻台湾远流出版事业有限公司与大陆出版机构合作，在内地携手出版“新桥译丛”中有关韦伯著作选译的简体字版，这对于两岸出版业界和学术界的交流与沟通，无疑将会起到重要推动作用。祝愿这一合作不断发展壮大并结出丰硕的果实！

在中文学术界，台湾远流公司出版的“新桥译丛”有着很好的口碑，其译作的品质精良是远近驰名的，其中韦伯著作选译更是为许多大陆学人所称道。究其原委，一则是书品优秀，这包括书目及其版本的选择颇具专业学术眼力，另外新桥的译文具有上乘水准，是由经过专业训练的学者基于研究之上的逐译，而非外行人逐字逐句地生吞活剥。仅以两岸都有中文译本的《中国的宗教：儒教与道教》一书而论，远流本初版于1989年，六年后再出修订版，书中不仅更正了初版本的一些讹误，而且将译文的底本由初版的英译本改以德文原著为准，并将英、日文译本添加的译注和中文译本的译注连同德文本作者的原注一并收入，分别一一标示清楚。此外，远流版译本还在正文前收录了对韦伯素有研究的康乐先生专为该书撰写的“导言”，另将美国匹兹堡大学著名华裔教授杨庆堃先生1964年为该书的英译本出版时所写的长篇“导论”译附于后，这就为一般读者和研究者提供了极大方便，使这个译本的学术价值为现有的其他几个中译本所望尘莫及。再则，“新桥译丛”的编辑出版已逾二十余载，可谓运作持之以恒，成果美不胜收，仅韦伯著作选译出版累计已达十几种之多，形成规模效

应，蔚为大观。不消说，这确乎需要有一个比较稳定的编译者团队专心致志、锲而不舍地坚持长期劳作才能做到，作为一套民间出版的译著丛书，在今日台湾这种日益发达的工商社会，实属难能可贵。现在，两岸出版业界的有识之士又携手合作，将这套译著引介到大陆出版，这对于提高这套丛书的使用价值、扩大其学术影响、推动中文世界社会科学和人文科学的发展、提升学术研究水平，功莫大焉。

近年来，随着两岸经贸往来规模的不断扩大，两地学术界和出版界的交流也在逐步深入，相应地，两地学者的著述分别在两岸出版的现象已屡见不鲜，这对于合理地使用有限的学术资源，互通有无，取长补短，共同提升中文学界的研究素质，可谓事半功倍。进而，倘若超越狭隘功利角度去看问题，将文本视为沟通思想、商谈意义的中介，从而取得某种学术共识，成为共同打造一个文化中国的契机，则善莫大焉。

诗云：“瞻彼淇澳，绿竹猗猗。有斐君子，如切如磋，如琢如磨。”惟愿两岸学人随着对世界文化了解的日益加深，中文学界的创造性大发展当为期不远矣。是为序。

2003年12月3日 于北京



# 法律社会学

康乐等 编译

# 第一章

## 实体法领域的分化

### 一 “公法”与“私法”

现今的法律理论和法律实务中最重要的一个划分就是“公法”与“私法”<sup>[1]</sup>。但是，关于划分的原则却充满了争议。

1. 依照社会学的划分法，公法，就其在法秩序规定下的意义而言，可简单定义为：约制国家机构相关行动（staatsanstaaltsbezogenes Handeln）的总体规范。所谓国家机构的相关性行动，是指使国家机构的各种目的得以维持、伸张和直接遂行的行动，而这些目的必须是根据法规或基于共识方为妥当。相对的，私法，就其在法秩序规定下的意义而言，可视为：约制与国家机构本身无关而不过是受国家机构所规制的行动的总体规范<sup>[2]</sup>。这样的区分不具形式性格，所以在运用方面似乎有技术上的困难。虽然如此，几乎所有的其他划分办法也都还是以此种区别为其基础。

2. 这种区分经常与另一种纠缠在一起。我们可以将“公法”视同为“行政法规”（Reglement）的总体。所谓行政法规，就其正确的法律意义而言，是指单以对国家机关所下达的指令为内容——然而并不设定个人主观既得权利——的规范，此种规范和那种主观权利的“请求权规范”（Anspruchsnomierungen）相对。不过，这样的相对，首先必须正确加以理解。公法的规范，譬如有关总统选举的规范，也可能设定个人主观的、（尽管如此仍为）“公法”上的权利，例如选举的权利。

不过，个人的这种公法上的权利，如今，就法律上的意义而言，并不被视同为财产权那样的既得权利——财产权原则上被认为即使是立法者自己也不能侵犯并且正因此而为立法者所承认的权利。

个人在公法上的主观权利，就法律观点而言，事实上被视为个人主观的管辖权（Zuständigkeit），个人借此成为国家机构的机关（Organ）以达成明确限定下的目的。所以尽管带有主观权利的形式，事实上不过是行政法规的一种反射，而不能视为客观的请求权规范的结果。再者，存在于法秩序当中的、如上述第一点所指出的私法上的请求权，也未必尽然是“既得的”主观权利。财产权一旦得到承认，其内容本身有可能是法秩序的“反射”，至于某种权利是否为“既得的”，实际上可归结为若加以排除是否会引起补偿请求权的问题。因此，我们或可这么认为，所有的公法，就法律观点而言，无非是行政法规，但不能就此主张任何行政法规莫不是由公法创造出来。因此，这样的定义也不见得就对，因为，在某些法秩序当中，统治权被视为君主既得的家产制权利，或者反之，某些主观的市民权被视为“既得的”私权（例如基于“自然法”），所以同样都是不可侵犯的。

3. 最后，我们也可以下述方式来加以划分。换言之，当法律事件是发生于法律意义上“同位格的”多数当事人相互对立的情况下时，即属“私法的”法律事件，此时，这些当事人的权利领域必然会经由立法者、法官甚至当事人本身（透过法律交涉）的行为而得出法律上“正确的”分界。另一方面，当拥有权威性命令权的优势权力保有者，与在规范的法律意义下“服属于”他的人发生对峙时，即属“公法的”范畴。不过，并非国家机构的任何机关皆具有命令权，而国家机关在公法规制下的行动也不一定就是命令。除此，规制数个国家机关之间的关系，换言之，对拥有对等的权势者之间的关系加以规范，显然本就属于“公法的”内在范围。进而，不只直接存在于权力拥有者和权力服属者之间

的关系属于“公法”的范围，连同权力服属者之任命和监控权力拥有者的行动也全都在“公法”所规制的行动范围内。只不过，此种区分方式显然又大步走向上述第一种区分的轨道。换言之，并不是将任何权威性的命令权及其与服属者之间的关系，尽皆划归公法的范畴。例如，雇主的命令权即不在公法的范围内，因为此种权力乃是透过形式上“同位格者”之间的“法律行为”（Rechtsgeschäfte）而成立的。不过，即使是家长的命令权也还是属于私法的权威，这显然只是因为唯有国家机构方为正当权力的来源，也因此，唯有以下的行为才是“公法”所关注的焦点，亦即，据其在法秩序所设定的意义下而言，哪些行为是为了国家机构的维持，以及为了实现可说是由国家机构所直接经营的利益。至于哪些利益才是国家机构本身所真正追求的目标，至今显然尚无定论。尤其，利益领域有可能被刻意设定成受制定法所规制的形态，目的在于创造出私人个别的请求权与国家机关的命令权或其他机能同一事件上处于既竞争又并存的局面。

以此，公法与私法的领域至今仍未得出全然一致的分判。至于过去则是更加不明确。或许连划分的可能性都没有，譬如当所有的法律、所有的管辖权（Zuständigkeiten），特别是所有的命令权同样都带有私人特权的性格时；此时，国家元首的特权多半被称为“大权”（Prärogative）：诸如对特定的事项作出裁决、征召什么人去服兵役，或者在其他方面要求他人的服从，皆是其权限所在；正如同使用某块土地的权限一样，这些都成为某种“既得的”主观权利，有时候更是等同土地使用权一样，成为法律行为——让渡或继承——的对象。在此情况下，政治权力，就法的观点而言，根本不具备机构（Anstalt）的结构，而是借着各个主观命令权力之拥有者或声称拥有者之间具体的结合体关系与妥协来展现。此时，政治的命令权和家长、庄园领主、人身领主的命令权 <sup>[3]</sup> 在本质上并无不同，此即“家产

制”<sup>[4]</sup>的状态。法律的这种结构一旦存在——尽管未曾彻彻底底地实现过，所有我们划归为“公法”范围者，皆成为具体的权力拥有者之主观权利的对象，就法理而言，与私法上的请求权无异。

## 二 “请求权赋予法”与“行政法规”

不过，法律的形成也可能具有和上述那种恰好相反的性格，亦即在我们今天划归为私法的许多领域里，上面所说的那种“私”权完全付之阙如。换言之，具有赋予请求权的客观的法、那种性格的规范，完全不存在；也就是，一整个行之有效的规范总体，就法理而言，具有“行政法规”的性格，亦即，所有的私人利益之所以享有被保护的机会，并非因其为受保障的主观请求权，而端在于其作为一种反射，反射行政法规之为妥当，如此而已。此种状态一旦确立，尽管同样未曾普遍贯彻，所有的法律便尽皆消融于管理的目的，亦即“统治”（Regierung）之中<sup>[5]</sup>。

## 三 “统治”与“行政”

“管理”（Verwaltung）绝不只是个公法的概念。例如个人家计的管理或盈利经营的管理，皆属私人的范围，而公家的管理则为通过国家机构组织或其他由国家赋予权限的他律性机构所实行的管理行为。

“公的”管理范围，最广义而言，包含三个部分：法创制（Rechtsschöpfung）、法发现（Rechtsfindung）<sup>[6]</sup>与公家机构的活动中扣除这两个部分后的其他部分，亦即我们此处所说的“统治”。“统治”可以法律规范来加以约束，也可以通过既得的主观权利来加以限制。就此而言倒是统治与法创制和法发现互通之处。然而，这不过是

意味着下面两点：（1）就**积极**面而言，统治本身的管辖权应有其正当性的基础。近代的统治是借着正当的“权限”（Kompetenz）而开展其活动<sup>[7]</sup>。此种权限，究极而言，通常被认为是奠基于国家机构的“宪法”规范之授权。（2）就**消极**面而言，统治之受到现行法与既得权利的束缚，意味着其自由活动受到限制，而且必须甘受此种限制。

不过，统治的固有特质正在于：其目的并不只是要尊重和实现现行的法律——仅仅是因为现行法是妥当的，而且是既得权利的基础；除此之外，它还希望能实现其他实质的目的，诸如政治的、伦理的、功利的以及其他种种性质的目的。对统治而言，个人及其利益，就法律观点言之，毋宁是客体，而非法的主体。

近代国家倒确实有在形式上将法发现和“管理”（意指“统治”上的管理，即“行政”）拉近的倾向。换言之，在司法上，现今的法官被期许——部分来自实定的法规范，部分来自法学理论的要求——要依据实质的原则，诸如伦理、公平、权宜（视目的而定），来下定夺的情形并不少见。此外，在行政上，现今的国家组织赋予个人——尽管原则上仅仅是行政的客体——保卫一己之利益的手段，此种手段至少在形式上和法发现的手段性质上并无二致，此即“行政裁判”（Verwaltungsgerichtsbarkeit）<sup>[8]</sup>。虽然如此，所有这些保障并不能去除司法与“统治”之间前面提及的根本对立。

另一方面，当“统治”放弃其随时准备介入个案的完全自由处分，并且制定出处理典型事务之方式的一般行政法规，特别是在某种程度上甚至不觉得本身受到此种法规的拘束时，那么，统治就和法创制相距不远。毕竟，人们总是期待政府受到行政法规的约束而视之为常态，相反的，若是“恣意而行”，至少在习律上总是要遭到非难。

“行政”的原始担纲者是家内支配（Hausherrschaft）。家内支配原本无所约制，在其中，权力服属者相对于家长（Hausherr）并无主观



的权利，而家长对权力服属者所采取的行为，若有所谓客观的规范，也不过是来自巫术性制约的他律性反射。最起初，我们看到的是，家长在家共同体里原则上毫无约制的管理、氏族之间基于赎罪契约与证据契约的仲裁程序（Schiedsverfahren）<sup>[9]</sup>，这两者并存的状态。只有在氏族间的仲裁程序里才论及“请求权”（Anspruch），亦即主观的权利，然后下判决；也唯有在此我们发现明确的形式、时限和见证规则，总之，“法律的”处置之萌芽。至于其理安在，下面会谈到。相反的，所有这些，在家长权力范围内的处置程序里，根本不存在。这正是“统治”的原始形态，正如同氏族间的仲裁程序是法发现的原始形态一般。两者亦依运作领域之不同而区隔开来。即使到了古罗马时期，司法权也得无条件地在家门口止步。

后面，我们将会看到，家内支配的原理如何超出其原始的范围而转进某种政治权力里——家产君主制；并且，也借此而转用于法发现当中。此种情形一旦发生，法创制、法发现与统治之间的界限通常就此打破。其结果可分两种，一则是：法发现在形式上和实质上皆带有“行政”的性格，并且如同行政那样没有明确的形式和时限，在权宜和公平的观点下，一径以支配者的决定与命令加之于服从者身上。此种状态从未彻底实现，除非是在极端的情况下；不过，类似的情形在“审讯”诉讼（Inquisitions-Proze）和诉诸“职权主义”（Offizialmaxime）的过程中倒是可以见到<sup>[10]</sup>。反之，结果也可能是：“行政”采取诉讼程序的形式——这是广见于英国的现象，部分而言至今仍是如此。英国国会对于“私法案”（private bills）<sup>[11]</sup>，亦即对于纯粹行政行为（例如给予特别许可之类）的处置方式，原则上和处理“法律案件”（Gesetzentwurf）并无不同，而这两个领域之无所区别，正是昔日国会程序的一大特色，并且也是国会地位之所以建立的决定性因素。换言之，国会原本就是以司法当局的角色出现，而在法国更是演变成专

门的审判机构。这种分界上的模糊，取决于政治的状态。不过，在德国行政事项之一的预算<sup>[12]</sup>，也同样依英国的模式以及政治上的理由而被当作“法案”来处理。

另一方面，当团体机关的行事采取和个人之间的契约关系相同的形式时，“行政”与“私法”的对立就不是那么牢固。换言之，当团体机关有义务要和个人——不论是机关成员抑或他人——针对团体财产和个人财产之间的给付和反给付作成“协议”（契约）时，即是如此。这样的关系往往会脱离了“私法”的规范，亦即以偏离私法规范的方式（不论就内容而言，或就其保障的方式而言）被安排妥当，以致服属于“行政”的规范之下<sup>[13]</sup>。如此一来，当事者个人的请求权——当其唯有通过强制机会才受到保障的情况下——并不会因此而失去其作为“主观权利”的地位，两者间的区别不过是技术上的问题。即使如此，此种区别自然还是有其实际上的重大意义。譬如，在（古）罗马的“私法”里，如果我们只计入借着正规的审判人程序（Geschworenenverfahren）而依“法”（lex）追求的请求权，而未算入经由政务官的非常程序（Kognition）所处理的权利，那么必然完全误解了古罗马“私法”的整体结构。后面这种权利，有时候具有无比重大的实际经济意义<sup>[14]</sup>。

## 四 “刑法”与“民法”

巫师和先知的权威，以及在某些情况下，祭司的权力——只要其来源为具体的启示——也如同家长的原始权力一般，可以解脱主观权利和客观规范的制约。对此，我们已部分有所说明，部分还待继续讨论<sup>[15]</sup>。巫术信仰也是“刑法”（Strafrecht）——相对于“民法”

(Zivilrecht) ——的原始源泉之一。现今我们所熟知的区别是：在刑事司法里，为维护公家利益（无论是伦理上或功利上的利益）而对违犯客观规范者求偿，其方式是由国家机构里的机关对嫌犯科以刑罚，而后者享有正规诉讼程序的保障；反之，私人请求权的求偿则委诸被害人，但并非出之以刑罚，而是使结果恢复到法律所保障的状态。不过，即使至今，此种区别也未必全然一致地贯彻到底。

原始的司法裁判并没有这种分别。即使到了法律形态高度发展的阶段，也还一直保留原来那种认为**任何** 诉讼皆为对违法行为的诉讼（Klage ex delicto）的观念，对原始的法律而言，“义务”和“契约”是根本不为所知的。像中国的法律至今仍显示出其法律发展中这种相当重要的事实之遗绪 [\[16\]](#)。氏族所要求的是族人的人身及其声称的财产不得受到侵害，倘若族外的人对此有任何的侵害，原则上氏族会寻求复仇或要求赎罪（Sühne），而此事则由受害者在族人的支援下遂行。

在氏族间的赎罪程序里，被要求复仇的犯罪（Frevel）跟只不过是要负起恢复原状之义务的不法行为（Unrechtmäßigkeiten）之间，最初并没有区别，或者只见此种区别的萌芽。单是（就我们的概念而言）“民法上的”请求权追索以及志在求取“刑罚”的公诉提起，两者在针对不法犯行的“赎罪”这个统一的概念里，之所以没有被区分开来，其实是与原始的法律与法程序里所见的两大特征相关联：

1. 毫不顾虑“罪责”（Schuld）的问题，因此对于反映“意图”（Gesinnung）的罪责程度也未加以考虑。渴望复仇者对于激起其复仇欲的他人行为，所在意的并不是其主观动机，而是客观结果——业已支配了他的感情。他的愤怒，不管是针对无意中伤到他的无生物，或是针对出乎意料使他受伤的动物，或者不知不觉中因为过失甚至故意伤害到他的人，全都一样是暴怒不已（这就是罗马法里的actio de

pauperie——动物做出了超出它原本应有行为之外的动作，以及noxae datio——降伏动物的复仇，这两个条文的原始意涵）<sup>[17]</sup>。因此，任何的不法（Unrecht）都是负有赎罪义务的“犯罪”（Delikt），而且，再没有什么犯罪更甚于负有赎罪义务的不法行为。

2. “判决”的“法律效果”，亦即我们所说的“执行”的方式，也使得这种未加区分的情形持续下去，因为执法的方式并未因其为土地的争端或杀人事件而有所不同。“基于职权”而执行判决，本来就不存在，即使是赎罪程序还算井井有条的情况下，也往往如此。人们所期待的毋宁是利用神谕和巫术手段，借着发誓以召请巫术或神祇的力量来达成事实真相的裁判，此种裁判的权威在人们畏惧邪恶魔力的保障下着实具有效力，因为若不遵从判决即为重大的犯罪。凡是当此种赎罪程序采取以下的方式（由于一定的军事发展的结果，我们很快会讨论到），亦即成为在司法集会人团体（Dinggenossenschaft）面前举行的法律过程（见诸日耳曼人的早期历史），而且全员作为“见证人”

（Umstand）而参与判决的成立<sup>[18]</sup>，那么正由于此种参与见证的结果，因而或许可以预期没有任何成员会对一旦作成而无异议（或即使有异议也无效果）的判决之执行有所阻扰。

不过，胜诉的一方除了这种被动的态度之外，再没有什么好期待的。于己方有利的判决，对方要是没能自动服从的话，那么胜诉者及其氏族就得靠自力救济的方式来解决。无论是日耳曼人或罗马人，此种自力救济的方式通常是这么进行的（不管是为了财物的争执或是杀人事件）：以败诉者的人身来抵押，直到判决所确定的或事后所商定的赎罪金清偿为止。君主或执政当局的公权力（imperium）<sup>[19]</sup>，唯有在顾虑到维护和平可以获取政治利益时，才会介入惩治那些妨碍判决执行的人，并且以种种法律制裁甚至放逐（Friedloslegung）<sup>[20]</sup>的

方式来镇吓败诉者的反抗，最后则直接动用官职机构来执行判决。不过，所有这些皆未区分“民法”或“刑法”程序。

在某些法律体系里，亦即在独特的法律名家阶层（Rechtshonoratioren）<sup>[21]</sup>的影响下，我们将会看到，从古代的赎罪裁判发展延续下来的某些要素维持得最长久之处，以及“官僚体制化”最微弱之处，例如罗马法与英国法，这种完全未加区分的原始状态仍持续发挥其作用，譬如表现于拒绝认可其目的在于要回具体对象的实物执行（Realexekution）。甚至请求土地所有权的诉讼，其判决原则上仍诉诸金钱<sup>[22]</sup>。这绝非市场经济高度发展——一切皆以金钱来决算——的结果，而是古老原则的归结——所有的不法，包括违法侵占，唯其赎罪是求，并且个人必须以其人身来担保。实物执行于中世纪早期的欧陆，相应着君主统治权快速蹿升的势力而较早获得实现。反之，英国的诉讼直至最近仍须借着某些独特的法律拟制，方能使土地的实物执行得以遂行，这是众所周知的。在罗马，官职活动普遍的极小化——我们后面会谈到的，此乃望族支配的结果<sup>[23]</sup>——毋宁是金钱裁决之所以持续下去而不采实物执行的原因。

## 五 “不法”与“犯罪”

同样的，原先诉讼在原则上往往不只是以客观存在的不法为其前提，同时也包括被告的某种罪行；这对实体法也产生了极为深刻的影响。所有的“债务”（Obligationen）原先毫无例外地都是违法行为债务（Deliktsobligationen）；因此，正如我们后面会看到的，契约债务（Kontraktsobligationen）最初全都被视为因违法行为所造成：在英国，直到中世纪，契约债务在形式上仍与拟制的违法行为联结在一起



[24]。债务原先并不由“继承人”加以继承的这个事实，除了根本没有“继承法”的观念之外，还另有缘由，亦即：借着最初是氏族成员、其后是家成员、再次是（某种支配关系里的）权力服从者或权力保有者，对于不法负有共同责任的这条通路——随后发生极其多端的结果，我们下面会看到——方才发展出继承人对于契约债务的责任。

再者，诸如“手须护手”（Hand muß Hand wahren）原则——面对所有者的诉求，善意的购买者须加以保护——这样一种现今交易里不可或缺的法命题（Rechtssatz），同样是直接源自诉讼必然只是针对窃占及其收赃者、以违法行为为理由（ex delicto）而提出的原则 [25]。当然，此一原则起着契约诉讼的发展和区分“物的”与“人的”诉讼的发展，在不同的法律体系里走上极为不同的道路。譬如在古罗马法 [26]、英国法 [27] 和相对于中国而言较为理性发展的印度法律里，即除此一原则而导入所有物返还诉权（Vindikation）。不过，英国与印度的法律后来又为了计及交易的安全和保护公开市场上的买卖，而再度理性地重新订定出善意取得者的保护原则。此一原则之不为罗马法与英国法——相对于德国法——所采纳，则又是交易上的利害关系能够顺应形形色色的实体法的一个例子，并且从中亦可看出法律发展十足的固有法则性。在法兰克王国时代的法律范例集里，关于不动产诉讼有“malo ordine tenes”（汝非法占有）的条文——尽管这样的解释未必确实无误 [28]，或许也可视为诉讼必须要有违法行为之存在的一个例子。

相反的，罗马法里具有两面性的所有物返还诉讼和希腊的 Diadikasia 及结构截然不同的日耳曼的不动产诉讼，可能又是另一回事。我们或可这么推论：这些诉讼原本全都是身份诉讼（Statusklage），目的在于厘清某人是否基于其拥有土地而被承认具



有完全资格成为共同体之成员的问题 [29]，此时，贯通其中的是特别的法律原则 [30]。毕竟，“fundus”意指“伙伴、成员”（Genosse），而“kleros”（克里娄）意指“成员的持分” [31]。

就像由官方来执行判决的情形原本并不存在一样，原来也没有所谓“基于职权”的犯罪起诉。另一方面，在家内支配里，惩戒乃是奠基于家长的家权力。氏族成员间的纷争则由氏族长老来定夺。不过，所有这些惩戒与定夺的理由、方式与发落程度，全都在于权力拥有者的自由裁量，因而根本没有“刑法”的存在。家之外，刑法有了原始形态的发展，特别是当某人的行为危害到他所属的邻人团体、氏族团体或政治团体的**整体**成员时。此种情形可能来自两种行为：宗教犯罪（Religionsfrevel）和军事犯罪（Militärfrevel）。譬如违犯某种巫术性规范（例如禁忌），将会引起巫术力量、鬼灵或神祇的愤怒，而且魔咒将不只降临于犯罪者身上，连他所容身的共同体都将受到波及。对此，巫师或祭司则发动共同体成员对他采取放逐、行刑（像犹太人的投石刑）或其他的宗教赎罪程序。宗教犯罪可说是我们所谓的“内部刑罚”（interne strafe）的一个主要来源——相对于氏族之间的“复仇”（Rache）。“内部”刑罚的第二个主要来源则是政治的——因此原本是军事的——犯罪。凡是背叛、怯懦或（当军纪出现之后）违犯军纪而危害到军事团体之安全者，多半经由极为简易的程序确定事实后，即遭到军事首领和军队的刑罚制裁。

## 六 “公权力”、“权力限制”与“权力划分”

不过，复仇倒是个出发点，可以直接走向形式明确且规则清楚的“刑事程序”之路，其理安在，下面便会明白。家父长和宗教与军事上对于违法行为的制裁，起初原则上并无形式和规则可言。此种情况，

在家父长权力这方面，一般说来一直没有改变。在某些情况下，家父长权力首先会因为氏族权力、其次是宗教权力和军事权力的介入而受到限制，然而在其支配范围内极少受到法律规则（Rechtsregeln）的束缚。

相反的，各种原始的家外权力，包括被转用到各种家外关系上的家内支配权力（“家产制君主的”权力），亦即我们想要以“公权力”（imperium）这个共通的名称来统括起来的所有非家内的权力，逐渐地因此也程度有别地受到规则的束缚。至于这些规则从何而来，在什么程度上是公权力的担纲者依自己的利益所制定，或者考虑到服从的实际限制而不得不这么制定，或者甚至是由其他的权力来加以制定，所有这些我们暂且不予讨论，因为这属于支配的课题。任何公权力通常都包括惩罚的力量——在过去用得比现今更广泛——尤其不单是直接以实力来去除不服从者，并且更以不利于对方的威吓手段来令其屈服。此种惩罚力量可用之于公权力担纲者下属的其他“机关”（惩戒权力 [ Disziplinargewalt ] ），也可用之于“臣民”（刑罚权力 [ Bußgewalt ] ）。在这点上，“公法”直接触及“刑法”。不过，“公法”也好，“刑法”、“刑事诉讼法”、“宗教法”也罢，若要作为学术考察的个别对象，至少要在上述这些规则——作为具有实际约束力的妥当规范之总体——确实存在无误的情况下方能成立。

这些规范通常是意味着对各确切领域的公权力的限制，虽然在另一方面，并不是任何一种限制都具有“规范的”性格。这样的限制可分为两大类：（1）**权力限制**（Gewaltbegrenzung），（2）**权力划分**（Gewaltenteilung）。（1）权力限制出现在某具体的公权力由于神圣的传统或基于制定法而与公权力服属者的主观权利有所冲突时。此时，权力拥有者只能发布特定种类的命令，或者具有发布各种命令的权限——除了某些特定种类之外，并且在一定的前提条件下方可发

布；唯有如此，所发布的命令才具有正当性与约束力。至于这样的限制是属于“法律性的”（rechtliche）限制，或“习律性的”（konventionelle）限制，抑或“惯习性的”（gewohnheitsmäßige）限制，则取决于是否有一个强制机构来保障此一限制得以遂行（无论其强制手段是多么力不从心），或者只能借着习律性的非难来加以限制，抑或最终连基于共识的限制都没有。（2）权力划分出现在某种公权力与其他旗鼓相当的或就某方面而言位于其上的公权力发生冲突时，并且从后者的妥当性当中呈现出此种公权力的限制所在。

（1）与（2）这两种限制，可以同时并存不悖，并且根据“权限”而构组的近代国家机构的特色，正是奠基于这两者的结合。近代的国家机构，就其本质而言，是经由一定规则选拔出来的公权力担纲者的结合体（anstaltsmäßige Vergesellschaftung）。这些特定的公权力，对外借着权力划分的一般原则而互相限制，同时其整体则通过权力限制的规则而形成其本身命令权力之正当性的内在限制。

不过，权力划分也好，权力限制也罢，两者都可能具有和近代国家机构特色独具的形式极为不同的结构。权力划分这方面尤其如此。如同后面会谈到的权力划分的结构，在古罗马的“同等及上级权力”（*pari majorve potestas*）的介入权里<sup>[32]</sup>，又或在家产制、身份制、封建制的政体里，都是截然不同的<sup>[33]</sup>。

然而，诚如孟德斯鸠所说的，唯有通过权力划分，“公法”的概念方有可能<sup>[34]</sup>；只不过真正了解这个命题的话，就知道权力划分的形态不见得必定是他认为在英国已发现到的那一种。另一方面，并不是任何一种权力划分皆能产生出公法的观念，除非是合理的国家机构所特有的那种。关于公法的学术理论，之所以只有在西方发展出来，原因在于唯有西方的政治体方才完全具备理性分派权限和权力划分的机构性格。在古代，就其已有合理的权力划分之存在而言，是具备理论

性的国家法的，譬如各个罗马官员的公权力理论便是颇具学问地构思出来的。除此之外，基本上全属国家哲学而非国家法。中古时期所知的权力划分，只不过是各种主观权力（特权或封建请求权）的竞争，因此并没有特别涉及国家法的处理。有的话，也只不过是潜藏于“采邑法”（Lehensrecht）<sup>[35]</sup>和“家人法”（Dienstrecht）<sup>[36]</sup>当中。

直到以下数种契机结合之后，公法的决定性法学概念方才产生出来，亦即在现实世界里，特权者在身份制国家的形态下公开合作而结合体化，而此种身份制国家逐渐将权力限制和权力划分与机构性的结构加以结合；在理论上，则本诸罗马的法人概念、自然法以及法国的法学理论。关于近代公法的发展，必要时将在讨论支配问题的章节里论及。因此，下面我们主要是要来探讨与经济直接相关的领域——现今归之于“私法”与“民事诉讼”的领域——里的法创制与法发现。

## 七 “法律”与“诉讼”

按照我们现今的法学思维习惯，政治团体的活动在“法律”方面分为二大范畴：“法创制”（立法）与“法发现”（司法），后者是纯粹技术上的“执行”问题。不过，说到“法创制”，我们现今指的是一般性规范的制定，这些规范在法律家的说法里，无不具有某种（或多种）合理的“法命题”（Rechtssatz）的性格。至于“法发现”，我们指的是将那些被制定的规范和透过法学思考的工作而从那些规范导出的一个个“法命题”，“适用”到“含摄”在这些命题下的具体“事实”上。不过，这绝不是法律史上的任何时代都通行一致的想法。

法创制——“法律规范”的制定，与法发现——将这些规范“适用”到各个案例上，两者间的分别，在一切司法均为“行政”之处（就其随个案而自由下决定的情形而言），并不尽然存在；于此，不仅没有法律

规范，连同要求将此规范“适用”到个案上的主观权利亦荡然无存。另外，在客观的法律被视为主观的“特权”之处，以及这种想法——将客观的法律规范之“适用”视为主观的权利要求之基础——尚未兴起之处，两者的分别亦不存在 [37]。还有，一旦法发现并非将一般法律规范运用到具体案例上——亦即借由个案之含摄于规范下的办法——之时，亦无两者之分别。此乃所有非理性的法发现里具有的现象。正如我们后面谈到的，此种非理性的法发现，无非是法发现一般的原始样式，并且，除了罗马法的适用领域之外，若非全面性地至少也是片面地支配了所有过去的时代 [38]。

同样的，（借法发现而被加以适用的）法律的规范和法发现本身的程序的规范，也如同现今的实体法与诉讼法之间的区别那样，不一定总是那么判然分明。举凡诉讼乃奠基于公权力对诉讼训令（Prozeßinstruktion） [39] 发挥影响力之处，例如古罗马法，又或技术上截然不同的英国法律，很容易便得出这样的观念：实体法的请求权和使用提诉形式——罗马法的“诉权”（actio）、英国法的“令状”（writ）——的权利，两者并无二致。因此，事实上，古罗马的法律体系并不是以我们现今的方式来划分诉讼法与私法。

其次，基于别种理由，也会发生至少与此类似的混淆，换言之，就我们的概念而言，诉讼法的问题和实体法的问题之间，在法发现乃奠基于非理性的证明手段——发誓、赌咒及其原始的巫术意涵、神判——时，便会混淆不清。此时，做出此种带有巫术意涵的行为，似乎成为实体法的请求权的一部分，或者很容易就变成其本身。虽然如此，关于诉讼的规范和实体法的规范之间的区别（在中世纪时）总算借着诉讼法书（Rechtsteig）和法书（Rechtsbuch）的分殊而明朗起来 [40]，其清楚的程度并不亚于古罗马法的体系化成果 [41]，尽管口径各自有别。

## 八 理性的法律思维的诸多范畴

如前文所述，法律领域里为我们所熟知的各种基本概念，在分化的方式上乃高度取决于法律的技术及政治团体的结构，因此，经济的因素仅占间接的地位。经济因素的作用表现于：基于市场共同体关系与自由契约的经济理性化，以及借着法创制与法发现来调解的利益冲突的日益复杂化，在强烈地激发法律分门别类地理性化发展，并且促进政治团体往组织化机构的方向发展。这是我们总要一再面对的课题。至于其他纯粹经济性的影响，仅限于具体的事项上，无法归纳出一般性的规则。另一方面，我们也会反复看到，由法律技术和政治的各种契机所形塑出来的法律特性也反过来强烈地影响到经济的体质。以下我们将仅就影响到法律、法创制与法发现之一般形式特质的最重要的一些状况，提出简短的说明。在这些特质当中，我们所特别关注的毋宁是法律的**合理性**的量与质的问题，尤其是与经济相关的法律（亦即我们现今的“私法”）。

法律之为“理性的”，有种种意涵，全视法律思维是往哪一个方向理性化而定。首先，从（看似）最初步的思维运作开始，亦即所谓的**通则化**（Generalisieren），意思是：把决定个案的各种典型理由化约成一个或数个“原则”，此即“法命题”。通常，要进行此种化约的条件是：先行或同时将事实的终极构成部分，亦即在作法律判断时会考虑到的部分，作出分析。反之，如此提炼出的越来越赋予多的“法命题”，也会反过来限制住事实潜在相关的各种特质。换言之，这样的做法有赖于、同时也促进了**决疑论**（Kasuistik）。不过，并非所有发展成熟的决疑论断的办法率皆导向逻辑上高度精纯化的“法命题”的发展，或两相并进。法律的决疑论的很大一部分毋宁是基植于单是排比下的直观联想，亦即“类推”（Analogie）。



在我们的法律体系里，由各别案例的分析而获得“法命题”的工作，与“法律关系”和“法律制度”的“法学建构”的综合工作其实是携手并进的。这项综合的工作在于确认：在某种以典型方式发生的共同体行动或共识行为当中，哪些方面是与**法律** 相关的，并且，这些相关的构成部分是以何种毫无矛盾的方式而被认为是受**法律** 所规制的，换言之，构成一种“法律关系”（Rechtsverhältnis）。所以，这种综合的工作与前项（分析的）工作是紧密关联的，不过，极度洗练的分析也有可能和极为有限的概念建构——将涉及法律的各种生活关系加以概念化——并行不悖，反之，尽管分析工作的发展微不足道，有时甚至正因为纯粹分析的停滞不前，“法律关系”的综合工作实际上还是取得相对令人满意的成果。后面这种矛盾实肇因于：分析的工作往往会衍生出进一步的逻辑要求，亦即**体系化**（Systematisierung），而这项体系化的作业虽然和综合性的“建构”工作基本上可以相容，但事实上经常出现紧张关系。无论是怎样的一种体系化，皆为法学思维模式后期的产物。原生的“法”，对此一无所知。按照我们现今的思考习惯，体系化意味着：将所有透过分析而得的法命题加以整合，使之成为相互间逻辑清晰、不会自相矛盾、尤其是原则上没有漏洞的规则体系，这样的体系要求所有可以想见的事实状况全都合乎逻辑地含摄于体系的某一规范之下，以免事实的秩序缺乏法律的保障。至今，并非所有的法律体系皆揭橥这样的要求（像英国的法律就没有），而过去则更是少之又少。即使曾经做过，其体系的逻辑推演程度也往往极端肤浅。一般说来，体系化主要是将法律素材加以编整的一种外在的规划架构，对于法命题的分析性形成方式和对于法律关系的建构仅有些微的影响。近代特有的（顺着罗马法发展出来的）体系化，实以法命题和法律上重要作为（Sichverhalten）的“逻辑性的意义解明”（logische Sinndeutung）为其起点 <sup>[42]</sup>，反之，法律关系及决疑论却常与此

种运作相抗争，因为它们原本是从“活生生的”事件表征里蕴生出来的。

在法实务当下所必须运用到的技术手段，自然有种种不同，这些手段上的差异性和上述所有的这些矛盾，部分是彼此相关联，部分则交错重叠。其最单纯的情况如下：

法创制和法发现可能为理性或非理性的。在形式上，其为非理性的情况是：为了妥当处理法创制与法发现的问题而使用理智所能控制之外的手段，譬如诉诸神谕或类似的方式。在实质上，其为非理性的情形是：全然以个案的具体评价——无论其为伦理的、感情的或政治的价值判断——来作为决定的基准，而非一般的规范。同样的，“理性的”法创制和法发现，也可能是在形式上或在实质上。所有的形式的法，至少在形式上相对而言是理性的。法律之为“形式的”，是指无论在实体法上或诉讼上，唯有真确无疑的一般性的事实特征才会被计入考量。不过，这种形式主义可能具有双重性格。其中，法律上重要的事实特征可能具有感官可以直接感受到的性格。例如，说出某些话语、签名盖章，或做出某种意义上绝对不会弄错的象征性行为等，这种对于外在表征的执著，代表法律形式主义最为严苛的一种。或者，法律上重要的事实特征借着逻辑推演而解明含义，并且以此而形成明确的、以相当抽象的规则之姿态出现的法律概念，然后被加以适用。在这种逻辑理性之下，直观式的形式主义的严格性被削弱了，因为外在表征业已失去其一义不二的明确性。不过，却也因此而升高了与**实质**理性的对立。因为实质理性正意味着：特质别具的规范——有别于透过逻辑性的通则化（亦即经抽象的意义解明）而得来的规范——对于法律问题的决定理应具有影响力。换言之，诸如伦理的无上命令（Imperative）、功利的或其他目的取向的规则、政治准则等，率皆能破除外在表征的形式主义及逻辑抽象的形式主义。然而，法律之所

以可能达成现代意义上的那种特殊专门的、法学上的提升纯化，唯其因为其具有形式的性格。感官的事实表征的绝对形式主义一旦当道，则此种法的纯化亦将自限于决疑论。解明意义的抽象手法才能让特殊的**体系化**工作得以进展，换言之，借着逻辑手段，将一个个被承认有效的法律规则统合起来，理性化成为一个毫无内在矛盾的、抽象法命题的综合体。

现在我们要来看看，参与法律形成的各种力量是如何影响法律的形式特质的发展。当今的法学研究，至少就其形式而言已达到最高度方法论理性与逻辑理性的法学研究，亦即基于普通法学所作出的法学研究，乃是从下面几项假定出发的：（1）任何的法律决定率皆为抽象法命题之“适用”于具体“事实”上；（2）对于任何具体事实，必然皆能透过法律逻辑的手段而从现行的抽象法命题当中得出决定；（3）因此，现行的客观的法律，必然是法命题的一个“毫无漏洞的”体系，或者潜在内含着这样一个体系，或者至少为了法律适用之目的而被当作是这样的一个体系；（4）凡是未能在法学上被理性地“建构”者，即和法律无关紧要<sup>[43]</sup>；（5）人类的共同体行动全都必须被解释为法命题的“适用”或“实现”，或者反之，解释成对法命题的“违犯”（这个结论特别是施塔姆勒 [Stammler] 所主张的，尽管并没有明示出来），因为相应于法律体系的“绵密无缺”（Lückenlosigkeit），“在法律的规制之下”（rechtliche Geordnetheit）也理应是所有的社会事象的一个基本范畴。

我们首先要关心的并不是这些思想上的假定，而是要好好考察一下（就其机能而言具有重要性的）法律的某些一般性的形式特质。

---

<sup>[1]</sup> 韦伯此处所指的是欧陆的法学理论，特别是德国的法学理论。在那里，公法与私法之分特别受到重视。在罗马法里，此种区分

已相当清晰，尤其是乌尔比安（Ulpian）的定义，其界定公法为“与罗马国家（公务）有关的”（*quod ad statum rei Romanae spectat*）法律，私法则为“与个人利益有关的”（*quod ad singulorum utilitatem pertinet*）法律。这样的划分对于某种政府别具实用的意义，亦即当政府虽有意针对公民本身的私人关系制定并保障一套牢靠的法律秩序，但很不愿将那些关系钉死在僵硬而毫不变通的规则上。这是罗马帝国后期及近代绝对王权国家典型的情形。至于国家机构服属法律条文到什么程度这个问题，公法与私法之分已无关紧要，甚至只不过是某种法律条文的方便归类，尤其只是为了法律书写和教育的目的。

[2] 所谓国家机构的相关性行动，以及受国家机构所规制的行动，相关定义请参考顾忠华译，《社会学的基本概念》，87页，只消将文中的团体、组织解读为此处的机构即可。

[3] “当一个人所做经济营运的土地并不是自己所拥有的情况下，他便是服属于土地领主（即庄园领主，Grundherr），当他的人身并不自由而是为他人所有时，他便是服属于人身领主（Leibherr）。”（M. Weber, *Wirtschaftsgeschichte*, S.41）不过，“中世纪时，人身支配往往低落到仅止于向几乎可说是自由人课取地租权的地步，譬如西德与南德普通见到的情形；在俄国，农奴事实上有移动的自由（尽管在法律上身份并不确定），而领主实际上仅止于收取年贡金的情形是相当常见的（虽然不见得普遍如此）”（康乐、简惠美译，《经济行动与社会团体》，212—123页）。

[4] 根据韦伯的分类法，“家产制”是“传统型支配”的次发性类型，反之，其原始类型则为“长老制”（Gerontokratie）与“原始的家父长制”（primärer Patriarchalismus）。长老制是在非经济的、非家族的团体里由长老进行支配，而家父长制则是在经济的、家

族的团体里由家父长来进行支配。这两者之所以特别以“原始”的类型称之，是因为虽然长老与家父长的支配权确实是奠基于传统而为其本身的固有权力，但是实质上带有强烈的“伙伴权”

（Genossenrecht）的性格，支配权乃是为了伙伴的利益而行使，而不是为了长老或家父长本身的利益而行使，这样的意识毋宁是很强的。

被支配者是首领的“伙伴”而非其“子民”，因此支配者本身也受到传统严格的束缚。以此，决定性的关键在于：在此类型的支配里，并没有为了进行支配的“行政干部”（Verwaltungsstab）存在。然而，

“当传统型支配开始发展出特别的行政机构及武装力量，而这两者成为支配者个人的工具时，**家产制**即可能发生……只有到这时，团体中的‘伙伴’才会被视为‘子民’。原先支配者的权威明显的是属于团体所共有，现在则成为个人的权利，他把此一权威窃为己有，正如他占有其他事务一样。原则上，他可以利用其威权，正如同他可以处分任何经济资产——出卖、典当或因继承而予以分割……借着控制这些工具，支配者可以扩展其独断独行的权力，破坏家父长制及长老制结构的传统拘束而得以任意赏赐恩惠。当支配形态基本上还是传统型时，尽管权力是依支配者个人意志行使，我们称此种支配为**家产制支配**”（康乐等编译，《支配的类型》，39—40页）。另外，关于家产制支配的详细内容，请参照康乐、简惠美译，《支配社会学》第三章《家父长制支配与家产制支配》。

[5] 此乃集权国家的“理念型”描述，韦伯写于其现代形态出现之前。

[6] “就纯粹类型的传统型支配而言，法律或行政法规不可能经由立法程序制定。就算实际上是新创的法规，也只有宣称其为‘古已有之’（valid of yore）——如今只不过是经由‘睿智’（wisdom，古日耳曼律例中的Weistum）再度发现——的情况下



才能取得正当性。此种‘律例的发现’（Rechtsfindung）的立法方式只能求诸传统文献；换句话说，必须假先例及较早的判例行之。”

（《支配的类型》[修订版]，31页）

[7] “权限”是理性的近代官僚制的特征性概念。法制型支配的基本类别之一就是：“有明显范围的权限（管辖权）。这包括：a. 执行因系统分工而分化出来的特定功能的义务。b. 赋予在职者某些必要的权力。c. 有明确规定的必要强制手段；以及使用这些强制手段的明确限制。”（《支配的类型》，13页）

[8] 英译者在此表示，一个英美的律师会认为此种诉诸行政裁判的权利毋宁是法律途径中寻常所见的。但是，就一个大陆法系的律师而言，韦伯认为此种权利的保护乃交付于法国或德国那种特别成立的行政法庭手中。保障公民以防止政府滥权的这种做法，实有异于采行普通法（Common Law）的国家所惯用的途径，不过倒也不能说是效果较差的一种。

[9] “赎罪契约”（Sühnevertrag）相当于“诉讼契约”，“古罗马时期在仇对的事件上，若当事者愿依审判而和平地解决问题，首先由彼此缔结‘诉讼契约’（仲裁契约 [Streitgedinge]）。由原告自身来召唤被告，而无所谓根据职权而召唤的手续存在。原告提起告诉之时，法庭方才开始活动（‘无原告即无法官’ [Kein Kläger, Kein Richter]）。在诉讼过程中，完全没有职权主义的要素存在；判决也未包含履行命令，因此宣判后，当事人改而订立‘判决履行契约’，此时亦无所谓强制执行，而只由原告自力扣押”（《经济行动与社会团体》，330页，注1）。

[10] 德国和欧陆一般的诉讼理论将法律裁判区分为两种，一是根据职权主义，一是根据协商主义（Verhandlungsmaxime）。若为前者，则审判由当职法官来主导，其功能在于确定实际发生的情形为



何，因此只有或主要是他有权传唤和检验证人，并要求他认为有必要的证明。若为后者，则审判主要是由两造来主导，法官只担任裁定者的角色。两造的任一方都有权决定其所想要传唤的证人、想要询问的问题，并加以检证和交叉检证，也有权决定其所愿意提供的证据以寻求判决。其实，没有任一种审判实际上以其纯粹形式存在过。欧陆的法律诉讼，无论是民事或刑事，如今主要是依循协商主义，不过也在对职权主义作了某些让步之后而有所修正，尤其是刑事诉讼方面。

[11] 私法案是在关系当事人的请求下提交给议会的法案，此种法案仅涉及该个人以及地方团体的利害。

[12] 韦伯将私法案和预算归类为“纯粹的行政事务”，乃是依循德国的法律和欧陆的理论，亦即分别从形式面与实质面来界定法律。法律就实质面而言，意指立法授予国家涉入人民之生命、自由与财产的权力。法律就形式面而言，只是由立法机关所订定的一项法案，与其内容无涉。欧陆理解下的“法律规则”的一个前提假设是：国家若无人民或其真正选举出来的代表之同意，即不许干预个人的生命、自由与财产。因此，任何法律就实质而言必须是或至少要立基于立法机关的一项法案，换言之就形式面而言的一种法律。正是这种法律规则的政治理论构成了欧陆国家所坚持的原则之基础：他们坚持所有的法律都必须以法条法规明白表示出来，也因此而拒绝承认任何并非基于法条而仅基于司法判例的“习惯法”的正当性。认为法律可以无须立法机关的同意且明示于法条而得以成立并应用于法庭上，所以可以由法官而不是由人民选举出来的代表来组成政府，这样的想法显然是背离欧陆传统的法律规则信念与民主信念的。

[13] 例如在美国有适用于政府契约以及要求政府履行契约的特殊条款。政府契约的特殊地位，在法国甚至更为显著。在那儿，政府契约所遵循的特殊法条系统大半并不是由一般法庭基于法理所做出的，

而是出自国会，并且行政法庭亦服属于国会。另一方面，在德国和通行德国法系的国家里所遵循的财政理论下，政府契约被视同为私人之间所订定的契约，并且服属于一般法庭的裁决。公务员在执行公务时若有侵权行为时，亦比照办理。

[14] 罗马的诉讼程序一般划分为法律审理（*in iure*）和事实审理（*in iudicio*）两个阶段。前者是在法务官和县官等政务官的面前进行，在此调查当事人有无诉讼资格和诉讼权、决定当事人之间的争议点，并指定承审员。后者则径由个人身份的承审员来审理事实、举出证据，从而作出判决。此即本文里所说的“正规的审判人程序”。上面的法律审理程序，早先固然是采取“法律诉讼”（*legis actio*）的形态，但不只用于有关被法律（*lex*）所承认的请求权上；由于布匿（Punic）战争以来急速的社会经济发展，此种形态已不足以应付，而逐渐以“程序诉讼”的办法来取代。“程序书”（*formula*）是由法务官所制作的简单的雏形文书，明示出作为判决基准的规范，据此，承审人在一定条件具足的情况下，对被告做出有罪的判决，否则即予被告免诉的处分。程序书并不执著于法律条文，而是针对有保护之必要的法律关系而提举不同的内容，至于要采用何种程序书，则是以前述法务官的“告示”（*edictum*）为依据。程序诉讼原来是用于有外人涉入的诉讼上，但后来也转用于罗马市民间的诉讼，并于公元前150年左右，根据伊布提阿法（*lex Aebutia*），官方也承认了法律诉讼和程序诉讼的选择，最后，奥古斯都原则上废止了法律诉讼。在这点上（有关程序诉讼这方面），韦伯本文里所说的“依法追求”等，毋宁是有失正确的。

除了以上的一般诉讼程序之外，对于特别事件（例如抚养、信托遗赠等），则采用非常程序（*cognitio extra ordinem*），此种程序并不划分法庭程序和审判人程序两个阶段，而是由政务官（或皇帝的

官吏) 亲自担当诉讼的全部过程并径下判决, 此乃其特色所在; 此种以行政手段来处理案件的情形, 尤其广泛用于罗马的各行省。进入专制时代后, 特别是在戴克里先时代, 一般的诉讼程序被废止, 而只采行非常程序。

[15] 关于“先知”、“祭司”与“巫师”的不同, 韦伯做了以下的说明: “我们必须了解‘先知’一词实乃意指一纯粹个人之卡理斯玛禀赋的拥有者, 他基于个人所负使命而宣扬一种宗教教说或神之诫命……‘个人的’召唤乃是决定性的因素, 先知与祭司即以此区分。祭司乃因其在一传统中的职务而要求拥有权威, 而先知则基于个人的启示与卡理斯玛。几乎没有一个先知是属于祭司阶级一事, 实非偶然……与先知截然对立的是, 祭司是基于职务而施予救赎的。至于先知, 就像巫师, 纯粹只靠个人禀赋以发挥力量。与巫师有别的是, 先知布达清楚确定的启示, 他传道的主题乃是教说或诫命, 而非巫术。不过, 表面上看来, 两者之间的区分并非那么清楚: 巫师经常是个博学的占卜专家而且有时就只擅长此道。在此一阶段, 启示还是维持着神谕或解梦的功能。在初民社会, 如果没有事先征询过巫师的意见, 有关共同体关系的新规范是不可能被接受的……先知预言是不图利的, 服务是否免费, 也是先知与祭司差异之所在……” (《宗教社会学》, 59页及以下)

[16] 韦伯关于传统中国之法律的描述, 参见《中国的宗教: 儒教与道教》, 206页及以下。

[17] *actio de pauperie*是指动物做出违反其本来性情的动作而造成他人的损害 (*pauperies*) 时的加害诉权 (*actio noxalis*)。此时, 动物的所有人将此动物委付 (*noxae datio*) 给被害者以免其罪责。

[18] 此即韦伯所谓的“司法集会人团体的法发现”（dinggenossenschaftliche Rechtsfindung）的程序，详见本书第三章第六节，以下附加若干说明。Ding原来是定期集会特别是定期的审判集会（echtes Ding）之意，后来也把临时的审判集会（gebotenes Ding）包括进去，而成为一般对审判集会的称呼。在此集会里，有资格的司法成员（Dinggenosse）全体集合起来，由议长敦促特定者（判决发现人 [Urteilsfinder]，审判人 [Schöffe]）提出判决的提案（判决质问 [Urteilsfrage]），在后者提出判决（判决发现 [Urteilsfinden]，判决提案 [Urteilsvorschlag]）后，则由其他的全体集会人（见证人 [Umstand]）加以承认，并经裁判官宣告成立，而完成判决程序。不过，见证人当中若有人对判决发现人的判决提案有所异议，亦可对此判决提案提出非难（判决非难 [Urteilsschelte]），当判决非难发生时，最早是经由非难者与判决发现人的决斗，后来则根据上级法庭的裁决，来决定何者的主张是正确的。此外，此种程序或经此程序而被发现的法，亦被称为“睿智”（Weistum）。另参见《支配的类型》，31页。

[19] “公权力”的概念，见下述本文第六节，及第三章第四节。

[20] 亦即置其于“丧失和平”的状态（Friedlosigkeit），这种制裁有两层含义：第一，否定其法律人格，逐出人类社会。包括其氏族在内，谁也不许对他加以保护。他的妻子成为寡妇，其子则为孤儿。第二，意指“迫害”（Acht），任谁都可以迫害他，可能的话最好杀了他。诸如侵害共同体本身利益的犯罪，亦即宗教犯罪和军事犯罪，或不履行诉讼义务，亦即不出庭应讯，皆得科以此种制裁。

[21] 拉丁文Honoratiores一词意指“具较高名望者”。在德文里，Honoratioren通常是在带点儿友善调侃的语意下用来称呼那些较受敬重的市民。英译者指出，在本文里韦伯是以Rechtshonoratioren



来称呼一些阶级人士，他们一来以某种方式使得法律问题的从业工作成为一种特殊的专门知识，二来在他们的圈子里享有这样一种声望：他们足以将某些独特的特征置入其各自社会的法律体系里。Honoratioren我们一般译为“名门望族”，有关其定义可参见《支配的类型》，第十章第二十节《“名门望族”的行政》，159—162页。此处则译成“法律名家”，其角色详见后出本文第三章第五节。

[22] 关于这点，在罗马的“程序诉讼”时代盖无疑问，但在较早的“法律诉讼”时代是否尽是如此则有学说上的争议。例如作为法律诉讼方式之一的“请求返还式”里，根据卡普尼乌斯法（lex Calpurnia），除金钱债务外，凡要求返还一定物体者（certa res）亦可适用。又如英国的权利令状（writ of right）即非金钱判决，而是认可实物执行的。

[23] 参见《支配社会学》，147、150、210页。

[24] 英译者认为韦伯的这项陈述太过浮泛，实际上应该只适用于损害赔偿的诉讼（assumpsit），而不及于契约、债务和非法侵占之诉（covenant, debt, and detinue）。

[25] 韦伯在此所引的是日耳曼中世纪的法律格言“Hand wahr Hand”，意思是当动产的受委托者将此动产转售给第三者时，动产的所有者只能针对受委托者提起告诉。譬如，动产所有者A将自己的动产借给或寄托给B，而B却违反与A所定的契约而将之让渡给C，而C又再将之让渡给D，此时，A对于现在的占有者D无法要求其动产的返还，而只能对B追诉契约违反的责任；也就是说B的手要守卫A的手之意。此一原则的旨趣，原本并不在于保护善意的第三取得者（C或D）。因为，动产的保有，是严格地以动产须置于自己的直接支配之下为条件，A若将动产让渡给B，则丧失此种保有，当然亦毫无要求返还的任何权利。以此，若A并不是将其动产出借或寄托B，而是B窃取A的动产，再将之辗

转买卖时，事情就完全不一样了。此时，若A在D之处发现自己的动产，那么他就可以一手攫取（*anfängen*）其动产并主张此乃其本身的所有物。D则犯上盗窃的嫌疑，为了免除此一嫌疑，他就必须咬出前一个权利者（亦即C），如此一来，这回便是C带有嫌疑，所以C必然得咬出其前权利者（亦即B）。以此，盗窃犯现出原形，并以此罪名遭受惩罚，出问题的动产则作为窃盗品而被返还给原来的所有者A。盗窃情况下的这种程序，称之为Anefang程序，本来是为了发现盗窃犯人的刑事程序，A得以恢复其动产，可以说是此一刑事程序的反射效果。

[26] 在罗马法里，市民法上的所有权人，对于并无权限现在却占有该物者，具有“所有物取回诉权”。在法律诉讼时代，此一诉权的目的仅止于所有权的确认和目的物的归还，进入古典时代后，则除此之外，目的还在于让原告得以要求一旦占有即应取得的一切利益，包括损害的赔偿和必要时为了担保对象的归还而要求担保的提供。在罗马人的想法里，此种诉权是针对物本身的“对物诉权”（*actio in rem*），而不是针对特定人的“对人诉权”（*actio in personam*），所以在“诉求”（*intentio*）的部分，并不出示被告的姓名。此外，审判人在判决前可以劝告行文（*clausula arbitraria*）的方式来劝使被告归还诉讼对象，但被告若不响应此一劝告，则一径依照金钱判决的原则，判决赔偿原告所宣示的金额。直到查士丁尼大帝时代，由执行官员强制归还目的物的办法才获得公认。

[27] 关于英国的法律，参见Pollock and Maitland, *The History of English Law* , vol.1, pp.149-183 , esp.p.166 et seq. , p.175 et seq. 。

[28] “法律范例集”（*Formeln, formulae*），为法兰克王国时代的作品，收集了为作成证书所需的书式范例。“*maloordine...*”的条文，除了法律范例集之外，也出现于许多的部族法典里，一般都作



本文所述的解释。例如，H. Brunner, *Deutsche Rechtsfjeschichte* , Bd. 2. , 2. Aufl. , S. 672。

[29] 根据韦伯的说法，“认为土地所有乃基于伙伴权（Genossenrecht）——以其为战士共同体的一员为基础——而来的这个想法……后来仍呈现于古典时期的法律的所有权诉讼形态中。希腊在古典时期的法律，也和罗马早期的所有权诉讼一样，并不知道所谓基于土地所有权和继承权的单方面的主权诉讼。关于土地所有权和继承权……毋宁是依循着Diadikasien诉讼的办法——根据相对于对手的所有权主张之己方的所有权主张（Konravindikation）——来判断哪一方比较具有正当的权利并根据先例来作决定”（M. Weber, *Gesammelte Aufsädtze zur Sozial-und Wirtschaftsgeschichte* , S. 97-98）。

[30] 详见第二章第二节。

[31] “克里娄”原来是“签”的意思，原始共同体乃依据签引来分配其所有的土地，以此转而指称希腊市民世袭的私有地。

“fundus”是意指“土地”的拉丁语，韦伯认为这原本是对应于希腊之“克里娄”的概念，含有“伙伴权”（Genossenrecht）之意，并举出“在意大利的同盟城市的同盟法里fundus fieri一词意指司法成员（Rechtsgenosse）”的这个事实来加以佐证（M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Sozial-und Wirtschaftsgeschichte* , S. 216-217）。

[32] “从历史的角度来看，合议制有两层主要的意义：（a）合议制里，同一职务有几个任职者，或者是由一群权限范围是直接竞争而每一个又都拥有彼此否决权力的官员所组成。此类合议制主要是借助技术上的分权而达到尽可能缩小支配的目的。最典型的例子是罗马执政长官的合议制。其制度最重要的意义在于：每个政务官的法令会受制于拥有同等权力（par potestas）的官员，因此大大限制了任何

个别政务官的权力。政务官的职位仍然只是一个，只不过是同时有数人出任此职。（b）第二种类型是关系到合议式的决策。在此类型中，行政法令只有依照无异议或多数决的原则——由大多数人合作通过的才有正当性。此型合议制目前最盛行，虽然古代世界也有过。”（参见《支配的类型》，137—138页）古罗马时代，两名执政官（*consules*）彼此拥有同等的权力（*par potestas*），可以彼此独立地行使其权力，不过，其中一位执政官的职权行为亦可因另一位执政官的介入而遭到禁止。并且，执政官对于各种政务官（除了户口总监 [*censor*] 之外）拥有上级的权力（*maior potestas*），不只可以介入这些政务官的职权行为，从而禁止其职权的施行，还可以对这些拥有下级权力（*minor potestas*）的政务官直接下达命令，并强制命令的遂行。

[33] 家产制的权力划分，参见《支配社会学》，117，123—124，185页；封建制的权力划分，参见同书，175页及以下；身份制的权力划分，参见同书，180页及以下，及《支配的类型》，41页及以下，49页。

[34] Montesquieu, *Spirit of the Laws* (Nugent transl., 1949), p. 151.

[35] 采邑法是有关“采邑封建制”的法律。关于采邑封建制，参见《支配社会学》，159页及以下。有谓采邑法在中古时期就其机能而言为公法的说法，然而此种采邑法其实并不是一种客观的规范体系，而是封主与封臣之间一个个采邑契约的总体而已。

[36] *Dienstrecht* 又译为“服务法规”，是关于家人与其主人之间的关系的法规。采邑法是封建制支配关系的法律，而家人法则为家产制支配关系的法律。“家人”（*Dienstmann*）及“家士”（*Ministeriale*）乃非自由人出身者，受其主人分派出任重要的家职

或军事勤务。在其职务的性质上，他们无法直接从事生产劳动，原则上是由主人授予土地（Dienstland [家人领地]，Dienstlehen [家人采邑]）以此维持生计。由于其原来为非自由人，故其任免或家人采邑的予夺，原则上皆属主人的自由。虽然如此，他们由于被授予土地而占有一种领主的地位，特别是当其主人为国君时，他们所受领的职位甚至可升至宰相等最高官职，所以渐次高出一般自由人之上，至13世纪时，已稳稳占有下级“贵族”的地位。所谓“骑士”的泰半部分，多为此一阶层的出身。有关“家士”、“家人法”或“服务法规”，参见《支配社会学》，101—102页。

[37] 参见下述本文第六章第二节。

[38] 参见下述本文第三章第四节。

[39] “诉讼训令”即法务官交付给审判人的“程序书”的内容（参见[注\[15\]](#)）。此种训示即基于法务官的公权力（家外权力）而被赋予，裁判亦据之而行。

[40] “法书”是指私人并非基于官方的委托对某地方的习惯法加以记录的著作。《撒克逊律鉴》即为日耳曼最重要的一本法书：Eike von Repgow于1215—1235年间完成的作品，所记载的是奥斯特法伦地方的法律。“诉讼法书”也是法书的一种。14世纪中叶左右，布兰登堡的宫廷裁判官Johann von Buch为《撒克逊律鉴》作注释，并以此为本，特别加强诉讼法部分而写成*Richtsteig Landrechts*（普通法的诉讼法书），后来又有*Richtsteig Lehnrechts*（采邑法的诉讼法书）出现，著者不明。

[41] 盖尤斯（Gaius, 117—180）的《法学提要》（*institutes*，又称《法学入门》、《法学阶梯》，约于161年左右写成），是以“人法”（*ius personarum*）、“物法”（*ius rerum*）、“诉讼法”（*ius actionum*）之顺序来纂写，为呈现此种体系现存最古老的书。

此一体系亦为查士丁尼大帝所承袭，虽然后来18世纪的自然法论者认为不无问题，但诚然是中古及近世所通用的。

[42]. 法律上的重要作为，英译作social actions。此种“体系化”的近代形态特别是经由18世纪的自然法学者及19世纪的德国罗马法学者的努力而臻于精致洗练之境。

[43]. 例如 R. Stammler, *Wirtscht und Recht nach der materialistischen Geschichtsauf fassung*, 4. Aufl., S. 541。

## 第二章

# 主观权利的设定的各种形式

### 一 “法命题”的逻辑范畴、“自由权”与“授权命题”、“契约的自由”

当作为“法形成”之担纲者的所有其他团体全然消融于**单一的**国家强制机构里，且此一国家机构如今要求其本身即为所有“正当的”法的来源时，此种状态会以法律为法利害关系者之利益——尤其是经济利益——服务的形式，独特地表现出来。前此，我们也曾说过 [\[1\]](#)，某一具体权利的存在不过是指个人——根据“客观的”法律而被赋予“主观权利”的个人——一定的期待不至于幻灭的机会有所增加罢了。在此，我们仍然认为，个别的法利害关系者的这种“主观权利”的设定通常不外是如此。不过，若就社会学的观点而言，这又和下面的情形之间存在着变动不拘的过程，亦即：受法律所保障的机会，只不过是以一种“行政法规”之“反射”的方式赋予个人。换言之，个人并未被赋予“主观权利”。

以此，对于某物或某人实际握有处分力者，便得以透过法律的保障而使其处分权的持续获得特殊的确定性，从而受到某种承诺的人，法律保障亦会给予他上述的承诺被履行的确定性。其实这就是法律与经济之间最基本的关系。

不过，这并非两者间唯一的可能关系。法律毋宁更可发挥出下述功能，依社会学的说法即强制机构的行动借着经验妥当的秩序而达成

如此成果，亦即在法律的强制作用下，一定的经济关系，诸如经济处分力的秩序、基于协议的经济期待的秩序等，方得以成立。换言之，客观的法律特别为此目的而被理性地制定出来。当然，这是以“法律”发展的一种相当特殊的状态为前提的，关于这个前提我们有必要先来探讨一下。

从法学的观点来看，现代法律是由“**法命题**” (Rechtssatz) 所构成的，所谓法命题即以一定的事态将招来一定的法律后果为其内容的抽象规范。“法命题”最普通的分类，诚如所有的规范秩序的分类一样，分别为“命令的”、“禁止的”和“容许的”法命题，从中产生个人命令、禁止或容许他人做某种行为的主观权利。针对他人行为的这种受法律所保障与限定的力量，在社会学上，相对应于以下的期望：

(1) 他人应该会有某种作为；或者，(2) 他人应该不会有某种作为——这两者即“请求权”的两种形态；或者，(3) 人们可以在不受第三者的干扰下做某事，或者随兴爱做与不做的自由，此即“授权” (Ermächtigung)。任何主观权利都是一种权力来源，此种权力可以借着某一法命题的存在，而于个别情况下赋予原本若无此法命题即毫无权力者。仅就此而言，法命题即成为共同体行动内部产生出全新状况的源泉。

不过，这并不是此处讨论的重点，我们要谈的毋宁是个人的处分权范围透过某类型的法命题而在实质上的扩大。上面提到受法律所保障的期望的最后一种，即“授权”，其范围与性质，总的来说在现今对于经济秩序的发展至关紧要。授权包括两种。其一即所谓的“自由权” (Freiheitsrecht)，这在法律容许的行为范围内径直保障个人免于第三者一定种类的干扰，特别是来自国家机构的干扰（诸如迁徙的自由、良心的自由、自由处置所有物的权利等）。第二种授权的法命题则授予个人随己意愿依法在一定限度里自律地调整自己与他人的关



系。法律秩序一旦容许此种自由意愿，“**契约的自由**”（Vertragsfreiheit）这个原则即可达成。契约自由的大小，换言之，法律行为的内容被强制权力保证为“有效”的大小程度，也就是说“授权”依据此种法律行为来做处分的法命题在法秩序整体中所占的相对分量，毋庸置疑的就是市场扩大的一大关键。在盛行无交换的自足经济之处，法律自然更强烈地发挥出这样的功能，亦即将个人出生、受教育或依纯粹经济管道之外的途径而被纳入社会的种种处境，通过命令的和禁止的法命题，限定成对外划清界限的一个法律关系的复合体（Komplex），并且因而指定给个人一个“与生俱来的”自由领域，或根据经济以外的契机而划出的自由领域。

“自由”在法律上看来，就是拥有权利的意思，无论是实际的或潜在的权利。不过，在没有市场的共同体里，权利当然主要并不是基于个人所缔结的“法律行为”（Rechtsgeschäft），而是直接奠基于法律本身之命令和禁止的法命题。反之，交换在法秩序的支配下，便是一种“法律行为”，亦即法律请求权的取得、让渡、放弃与履行。市场每扩大一步，这样的行为就进一步增加与多样化。然而，契约的自由无论在怎样的法秩序下都不是无限的，换言之，法律并不是对任何的合约内容都提供其强制保障的。对哪些合约内容提供强制保障，对哪些则不提供，毋宁是各个法秩序的特色所在。就此而言，许许多多的利害关系者都具有决定性的影响力，各依不同的经济结构而定。市场愈扩大，市场的利害关系者就愈是独具影响力。其影响力现今决定了哪些法律行为该由法律透过授权命题来加以规范。

广泛的“契约自由”在现今是普遍的状态，但绝非历史惯常所见。并且，即使有了契约自由的存在，也并非一直都是在其现今具支配性的领域里发展。昔日出现过的契约自由绝大部分毋宁是在其现今已不

再具支配性或支配程度大不如前的领域里获得发展。我们将简单地描绘一下这样的发展阶段。

和昔日的法律相较起来，现代的法律生活，特别是私法方面，最基本的实质特性究属法律**行为**、特别是**契约**显著增长的意义——因其作为法律强制所保障的请求权之源泉。这一点在私法的领域里表现得独具特色，我们甚至可以直接——只要涉及私法的领域——将今天这种共同体关系称之为“契约社会”（Kontraktgesellschaft）。就法律观点而言，个人正当的经济地位，亦即在法律上正当取得的权利和正当义务的总体，一方面取决于财产的继承，亦即基于法律承认的家族关系而获得的财产继承，另一方面则直接或间接取决于个人所缔结的或借其名所缔结的契约。

不过，在现今的社会里，继承法仍是取得正当权利的那种模式——过去一度是或几乎是唯一的一种正当权利的取得模式（尤其是在经济领域里）——最为重要的残留物。因为，在继承法的领域里，对个人而言重要的是事实基础，而此种事实是个人本身的法律行动（至少原则上）怎么也发挥不了影响的，而且毋宁是个人的法律行动既有的起始点。换言之，个人之所以属于某个人群团体，一般而言无非是奠基于其“出生”为某个家庭的成员，亦即基于其由法律所归属的自然关系。因此，在社会与经济秩序里，这种归属性就好像是附着在他身上的社会“素质”（Qualität）。换言之，与其个人行为无关，而是基于共识或强制秩序，在私法上呈现为原本“就是”如此，与其意图借着社会关系的行动而建立起什么私法上的“关系”全然无关。

此种对立自然也是相对的，因为继承请求权也可以借着契约（继承契约 [Erbvertrag]）<sup>[2]</sup>来建立，并且，若是根据遗嘱来继承的话，取得财产继承的法律基础并不在于是否归属于亲族集团，而在于被继承者单方面的处分力。只不过，继承契约现今并不经常用到，普

通用到的情况（在许多法系里，例如奥地利），无非是夫妻间的继承契约，而且多半是在缔结婚姻之际为了同时得以规制新配偶间的财产关系而加以订定，换言之，这与家族关系的成立相联结。此外，大部分的遗嘱，在现今，除了被认为是礼仪上应尽的义务性赠予之外，其目的无非是为了在经济的必要上——因应财产构成的方式或个人的的人际关系而产生的经济必要性——平衡家族成员的利害关系。况且，订立遗嘱的自由，至少在英美法系之外的地区，由于最近亲者的继承持分权而受到严格的限制。至于在古代和现代的某些立法里对于遗嘱的自由有较大幅度的承认，以及过去在家族的领域里契约性的协定比起现今更具重大意义等，这些现象的意义何在及其消失的理由为何，将在别处讨论<sup>[3]</sup>。目前，根据当事者的自由意愿而自行依个别情况自由选取内容的法律行为，其重要性在家族法与继承法的领域里相对而言较为有限。

在公法关系的领域里，契约式的协定，即使纯就量的方面而言，如今的地位确实一点儿也不小。因为所有官吏的任命无不依契约而行，并且宪法上的某些行政管理的过程特别是预算的确定，即使形式上未必是但实质上可说是以国家机构的各个独立的机构之间的自由协商为前提，在法律上任何机构皆不能强制其他机构。不过，和私法上自由订定的契约有所不同的是，现今的官吏任命契约，在法理上普通并不被视为法律所规定的官吏义务的“起因”，而是官吏服属于服务权力关系（Dienstgewalt）的一种行动。此外，确实是自由协商出来的预算，也不被认为是“契约”，而这样的协议一点也不算是法律上重要的过程。道理在于（而且是十足的法学理由）：“主权”（Souveränität）乃是现今国家机构的基本属性，并且国家机构乃为“一体”，而其各机构的行动则为义务之举。今日，自由契约在公法关系的领域里主要是以国际法（Völkerrecht）为其场域。

不过这样的观念并非每个时代都有，而且也不合于过去的各种政治团体间的实际关系。的确，依循我们刚刚所举的例子，官吏的地位在过去比现今更少是基于（作为原因的）自由契约，而毋宁是更加基于其服属于全然私人的、家族式的支配者权力，这点我们稍后会谈到[4]。然而，其他的政治行为，例如为了公家的缘故而筹措资源，以及其他许多行政管理行为，无非是诸势力间的契约，亦即各凭其主观权利（特权与主权）、以身为政治团体之成员而集结起来的诸势力——君主与身份集团——之间的契约[5]，而且在法律上正是要如此来看待。采邑制的结合（Lehensnexus），就其最内在的本质而言，正是建立在契约上。既然如“蛮人法典”（leges barbarorum）那样的现行法之确立——依现在的说法即“法律的编纂”——都经常被称为“协约”（pactus）[6]，那么更加可以确实认为：一个全“新”的法律在当时的确是可以仅仅通过官职权力与司法集会人团体的自由协商而产生出来[7]。

最后，若就法律形式的观点而言，原始的纯粹政治团体也都是建立在许多集团的自由协同上，而这些集团内部日后仍继续保有其独立性，例如易洛魁人（Irokesen）的“长屋”（haus）[8]。“男子集会所”（Männerhaus）[9]原先也是自由的结合体（Vergesellschaftung）。只是这样的组织本就有意长久持续下去，而不同于为了冒险的目的而组织起来的原始的临时性结合体（Gelegenheitsvergesellschaftung），后者在形式上根本完全是建立在自由的协议上[10]。

在法发现的领域里，自由协议的老早存在一点也不输于前述诸例，而且正是一切的原点。源自氏族间的赎罪契约的仲裁契约（Schiedsvertrag），亦即对仲裁或神判的自愿服从，不只是一切诉讼

法的源头，而且正如前文所提到的，在相当广义上，私法上的契约的最古老类型亦是从诉讼契约而来。其次，诉讼程序上重要的技术进展，至少在形式上，多半是诉讼当事者间的自由合意的产物，并且官方的介入（例如大法官或法务官），在很大程度上是以独具特征的方式强制当事者来缔结某些协议，以促使诉讼得以进行<sup>[11]</sup>，此即“缔结契约的法律强制”（Rechtszwang zum Kontrahieren），而此种契约强制，特别是“强制授封”（Leihezwang），也在政治的法律（采邑法）领域里扮演了重要的角色<sup>[12]</sup>。

## 二 契约自由的发展、“身份契约”与“目的契约”、“目的契约”的历史渊源

意味着自由协议的“契约”，作为请求权与义务之成立的法律基础，早在法律发展的早期甚至最早时期与阶段即为广泛的现象，尤其见之于如今自由协议的意义已全然消失或大幅消退的那些领域里，亦即公法、诉讼法、家族法和继承法的领域。相反的，对于经济性的财货取得而言，契约——作为有别于家族法及继承法上的取得来源——在现今具有根本性的重要意义，而且时间愈是往前回溯，此层意义就愈是不足为道。契约在此领域的时下意义，主要正是市场结合体关系和**货币** 利用急剧增长的结果。一方面，私法契约的重要性之普遍增长，彰显出市场共同体的法律侧面，另一方面，透过市场共同体而普及的契约，也改变了其内在本质，亦即不如原本的契约那样在公法和家族法的领域里扮演着如同过去那样重要的角色。有鉴于自由协定之一般性格的这种深刻的变化，我们将指称原本的那种契约类型为“身份”契约（Status-Kontrakt），反之，财货交易——亦即市场共同体——特有的那种类型，则称之为“目的”契约（Zweck-Kontrakt）。

两者的差别在于：所有的原始契约——经由此种契约，种种团体，譬如政治的或其他（永久性的或一时的）私人团体或家族关系等，被创造出来——在内容上均意味着人们在法律整体资格上的转变，亦即人们的整体地位和社会行动样式（Habitus）的变更。为了达成此种效果，这些契约原本毫无例外的，要不直接是巫术性的行为，至少也是带有巫术意味的行为，而且在契约的象征形式中，长久地残留着这样的性格。此种契约（尤其像上述所举的例子那样）多半是“兄弟契约”（Verbrüderungsvertrag）。依此契约，任何人皆有可能成为他人的儿子、父亲、妻子、弟兄、主子、奴隶、族人、同袍、护主、护民、扈从、封臣、子民、友人，泛言之，即“伙伴”（Genosse）。

所谓彼此“结拜兄弟”（Verbrüdern），并非意味着：彼此为了具体的目的而互相答应赠予，或彼此期待一些特定的物资效用；同时，也不仅意味着（套个流行的用语）：可望今后以一种崭新的、在某种方式上别有意指的整体态度彼此相对待。“结拜兄弟”毋宁是意指：人们在质的方面“变得”有异于从前，因为，若非如此，那种新的态度举止根本不可能。每个参与者都必须让另一个“灵魂”驻进来。和血濡沫，举杯共饮——较为晚近的一种象征形式，或者借着类似的巫术手段来举行泛灵论的仪式以创造出新的灵魂。对于巫术取向的思维而言，除了参与者真的以彼此的整体态度举止来相应于兄弟关系的义理之外，再也想不到还有其他什么好保证的。

或者，至少当神的观念逐步取代了泛灵论后，任何一个参与者都必然要臣服在一个庇护众人的“超感官的”力量之下，并对违反兄弟关系的行为者发挥出威吓的作用：原先代表个人有条件地自我降服于邪恶的巫术力量之下的宣誓，如今成为具有自我诅咒且招引神怒的这种性格。因此，到后来立誓也变成所有兄弟关系契约最为普遍的一种形式。不过，其角色却不只如此。因为不同于兄弟关系的那种纯粹的巫



术形式，宣誓在技术上也适合作为“目的”契约的保证手段。“目的”契约是一种目的仅止于取得具体的（多半是经济性的）资源或效用的协议，并不涉及相关当事者的“身份”（例如交换），也不会促成他们产生新的“伙伴”素质，所以并非原始自然的一种协议。

交换是所有单纯的目的契约的原型，原本为经济或政治共同体的成员之间典型受到规制的普遍现象，而且似乎仅见于非经济的领域里，例如外婚制的氏族间的妇女交换。这些氏族因此而处于相互为伙伴又相互为非伙伴的独特双重地位上，而这种交换在外婚制的情况下，又似乎同时是“建立兄弟关系的行为”，因为尽管妇女多半仅被视为目的物，但以巫术方式促成身份改变的念头很少全然被忘记。所以，联姻的外婚氏族彼此间因井井有条的外婚制而产生出来的那种独特的双重地位，或许也可以用来澄清下面这个争议多时的现象，亦即：正妻的地位，由于是来自原始的前外婚制的结合形态，所以始终不需要什么形式，况且，交换在外婚制成立之前原本就与建立兄弟关系的行为没有半点关系；以此，比起正妻一般所具有的稳固经济地位来说，侧室毋宁是必须要依靠契约来特别保障其经济上的安全，确切的契约形式之所以有其必要，或许应该从这个角度来解释比较合理。

经济性的交换，通常不只是和非自己家族成员的人进行，而是，重点说来，和外面进行交换，诸如：和陌生人交换、和既无氏族关系又无兄弟关系者交换，简言之，就是和非伙伴（Ungenossen）进行交换。正因为如此，交换，以我们先前提到过的“沉默交换”（der stumme Tausch）<sup>[13]</sup>的形式，再也见不到任何巫术性形式主义的踪影，然后这才慢慢地以市场法的方式受到宗教的保护。不过此种保护，直到神的观念继巫术而出现之后，才有可能以整套的方式登场，因为巫术手段，至少在直接上，原本就只对“身份”契约作保证。有时候，交换也会通过兄弟关系的建立行为或类似行为而处于身份契约的

保证之下。不过，一般而言，也只有在牵涉土地所有时，才会这样。有关土地所有的特殊地位，我们很快就会谈到。

然而，普通的情况毋宁是，交换——至少相对而言——并未享有保障，并且丝毫没有因为交换可能带来义务——并非天生自然或人为的一般兄弟关系所衍生出来的义务——的观念。结果，交换通常全都是双方相互即时的占有让渡交换物财。不过，财物的占有却享有复仇请求权与赎罪请求权的保护，用以对付窃盗者。交换所享有的“法律保护”也因此并非“债权的保护”（Obligationenschutz），而是财物占有的保护（Besitzschutz）。因为，后来（凡是在实行之处）的担保责任（Gewährschaftspflicht），原先也只不过是间接（以针对无权利的卖主提出窃盗诉讼的形式）受到保护<sup>[14]</sup>。

交换之具有形式主义性格的真正法学建构，起始于某些财货特别是金属发挥出货币的机能，亦即买卖一事之兴起。只是，此一发展并非有赖于钞券式的货币（Chartales Geld）<sup>[15]</sup>甚或国家货币的存在，而是，特别正如罗马法所显示的，植基于计算重量式的支付手段（pensatorische Zahlungsmittel）。铜衡行为（Geschäfte per aes et libram）原是古罗马市民法里两种原生的法律行为形式之<sup>[16]</sup>一。此种现金买卖的形式，在罗马城市法发展的基础上，囊括了几乎所有私法法律行为种类上的普遍机能，无论这些行为在内容上是涉及家族法、继承法，至或交换本身。

兄弟契约及其他的身分契约所针对的，通常是个人在社会身份上的总体资格，以及个人之整合到包摄其整体人格的团体里、所连带的一切权利义务及奠基其上的特殊心志素质。在罗马，此种身分契约恰与货币契约（Geldkontrakt）形成对比，货币契约在本质与功能上是一种特殊的、限量与定量的、没有所谓资格意义的、抽象的、通常单纯取决于经济因素的协定，是目的契约的原型。像货币契约这样一种

非关伦理的目的契约，实为将巫术性格或宗教性格排除出法律行为的适当手段，亦即法律世俗化（Rechtsprofanierung）的适当手段（例如罗马法里，市民婚姻所采取的形式是买卖婚 [coemptio]，而非宗教性的共食婚 [confarreatio]）<sup>[17]</sup>。货币契约虽非唯一适当的手段，但的确是最适当的。作为一种特殊的现金交易，货币契约确实具有相当保守的性质，因为至少原先一点儿也未带有超越行为本身而对将来有所许诺的要素。并且，货币契约只在于创造出确实的占有及保证所获得的财货，而非对许诺的履行提供任何保证。

因契约而生债务（Obligation）的这种观念，对于原始的法律而言完全是陌生的。给付的义务和请求权等，在原始的法律里，只以唯一的一种形式出现，亦即基于违法行为（ex delicto）的请求权<sup>[18]</sup>。被害者的要求额度则由赎罪程序的运作及连带的相关惯例明确地订定。经由法官所裁定的赎罪债务，是最古老的真正债务（Schuld），以此而生出所有其他种种的债务关系。在此意义下，反之，经判决而得以诉求的请求权，原先全都是债务请求权（Obligationenanspruch）<sup>[19]</sup>。举凡牵涉不同氏族的成员之间的争执，根本没有以引渡物品为目的的正规诉讼程序存在。任何诉讼都必然是以这样的主张为依据，亦即被告个人对原告个人采取了有赎罪必要的不法侵害。因此，不只有所谓的契约诉讼（Kontraktsklage）及要求返还的诉讼（reipersekutorische Klage），也无身份诉讼（Statusklage）。

至于某人是否真能算是某个家团体、某个氏族或某个政治团体的成员这个问题，就只能由这些团体当作内部事务来解决。不过，即使在这方面，事情还是有所改变。无论哪一类型的兄弟关系或恭顺共同体<sup>[20]</sup>，都存在着一个根本规范，亦即兄弟对兄弟、氏族伙伴对氏族伙伴、行会伙伴对行会伙伴、恩主对客卿（或反之，客卿对恩主），

绝不能对簿公堂或做出不利于对方的证言，就像彼此间不可能有血仇（Blutrache）<sup>[21]</sup>存在一样。为他们之间的罪行进行复仇，是鬼神的事，是祭司的禁制权力、家权力、团体的私刑制裁的事。不过，一旦政治团体成为一种军事团体（Wehrgemeinde），而武装能力、政治权力与团体所完全认可的婚姻下出生的身份相互关联在一起时，就会有非自由人和非同级族群的情形出现，亦即有些人不具军事权和分享战利品的权利，如此一来，就必然要有某种法律手段用以定夺某人在身份上的争议。

与此紧密相关的，是有关土地所有的诉讼之出现。随着土地不足的情况之加剧，能够自由处置一定领域的可利用土地愈益成为所有团体（包括政治团体与家共同体）的重要基础。拥有完全资格参与团体者，即享有分配土地所有的请求权，反之，唯有拥有土地者，方为团体的完全成员。因此，当团体间发生土地所有的争执时，通常必有物品返还的效应（reipersekutorische Wirkung），亦即由胜诉的团体取得争讼的土地。不过，随着土地逐渐为个人所占有，提出告诉者即不再是团体，而是个别的伙伴成员针对其他伙伴所提出，而两造所持的根据皆为其基于伙伴权（Genossenrecht）而占有土地。在与要求土地的伙伴权相关的诉讼里，诉讼的当事人不管哪一方，必然会依判决而取得争讼的目的物，亦即其整体政治——社会存在的基础。因为，两人当中只可能有一人是为伙伴而据有拥有土地的权利，就像任何人必定是伙伴或非伙伴、自由人或非自由人。特别是在军事主义的团体里<sup>[22]</sup>，例如古代的城邦，事关份地（fundus）或克里娄的争执都必然要采取双边诉讼的形式<sup>[23]</sup>。换言之，在此种诉讼当中，并不是其中一方作为不当行为者而被所谓的被害者提出追诉并力图证明自己的无辜，而是双方都必须为了免于败诉而宣称自己才是正当的权利所有者。

像这类牵涉伙伴权问题的情形，便不适用违法行为诉讼的形式。因为份地是不可能被偷走的，这不只是出于种种天生自然的理由，而且更是由于作为伙伴的资格是任何人也偷不走的。因此举凡牵涉身份问题或土地所有问题时，除了单方的违法行为诉讼之外，还有双边的诉讼要进行，就像希腊的Diadikasia和罗马的vindicatio，被告这一方有义务要针对原告这方的诉求提出反诉。此处，在身份的争讼中（关于田宅权 [Hufe] 的争执亦属之）<sup>[24]</sup>，我们看到对物的请求权从对人的请求权里分离出来的根源。这两种请求权的区别乃是历史发展的结果，并且只有在旧有的私人团体崩溃时，特别是氏族对于土地所有的严格支配没落时，才会出现。或者说大概出现于马克体和田宅权发展出来的阶段，或财产组织与此相应的发展阶段。

原始的法思考里，并没有这种（物的与人的请求权）的对立存在，而仅见以下两个基本的事实：（1）我是基于出生于X家或在X家被抚养长大，或者基于婚姻、收养、兄弟契约、武装能力的授予、成年式的举行，而成为Y团体的伙伴成员，并且因此而得以要求利用财产Z；（2）作为Y团体之成员的X，对我A或我的团体伙伴B加以（名为）C的侵害，那么他（X）及其团体（Y）的伙伴对我们 [即A的团体伙伴] 便负有赎罪的义务（在阿拉伯的法律词语里，不会说“A的血淌下了”，而是说“我们的 [亦即氏族伙伴的] 血淌下了”）。从第一个事实里，个人的占有得到进一步的发展，而成为针对任何第三者的物的请求权（尤其是财产继承权回复之诉及所有物返还之诉）。从第二个事实状态里，发展出针对特定者的对人请求权，此特定者必然被期望要履行某种给付义务，特别是经由承诺而被接受的给付义务，此时，此特定者（而且唯其一人）对权利者（而且只针对权利者）负有此种给付义务。



原始事态的清晰性，以及顺此事态发展下去的直线性，却被氏族团体相互间及氏族团体内部里的法律关系的二元性弄得错综复杂。如我们所见的，氏族伙伴彼此间既无复仇也无法律的争讼，有的只是氏族长老的裁定，以及对反抗者的杯葛。在此，程序的巫术性形式尽付阙如：氏族内部的纷争解决全属行政问题 [25]。而诉讼程序和权利——意指透过法发现及其连带的强制所保障的请求权——只存在于同属一个政治团体的不同氏族团体之间和这些不同氏族团体的成员之间。

当氏族崩解而致使家共同体、地域共同体和政治团体并存时，问题便在于政治团体的诉讼程序能够在多大程度上介入到氏族伙伴相互间的关系甚或家成员彼此间的关系里。如果能介入，那么个人的土地请求权便成为伙伴本身之间在法官面前进行诉讼的对象。首先，这就是我们先前提及的，双边的所有物返还诉讼。另一方面，政治权力也可能带有家父长制的性格，因此，解决纷争的办法一般而言多多少少可以归为“行政”的类型，而原本只是用来解决内部纷争的这种类型，也就借此导入政治团体的诉讼程序。结果，关于请求权的两大范畴，不管是在旧的或新的观点里的那种泾渭分明的类型区别，就此变得含混不清。此处，我们不宜再牵扯如何界定两者的技术形式问题，而毋宁回头探讨：因违法行为而来的个人责任，如何发展成契约责任，以及基于违法行为的有责任性，作为诉讼原因，如何转变成契约性债务的问题；连接点便在于诉讼程序当中所确定或认证的赎罪债务责任（Sühneschuldhaftung）。

在不得不承认目的契约债务乃是一种经济需求的最古老的典型情况里，消费借贷债务（Darlehensschuld）是其中的一种。不过，此正足以显示从全面性的个人债务责任的原始状态当中解放出来的缓慢性。如我们所见的，消费借贷原先只是兄弟关系之间典型的无息应急



援助。因此，就像兄弟之间一样，氏族伙伴和行会伙伴彼此之间、透过主客关系或恭顺关系而结合在一起的人相互间，根本没有所谓的诉讼可言。

发生在兄弟关系团体之外的消费借贷——如果有的话，在法律上便没有遵从此种无偿性之要求的必要。不过，在人身责任具支配性之处，此种消费借贷原本是无法追诉的。失望的债权人所能用的——作为一种强制手段——唯有巫术程序，这种在我们看来显得诡异的形式，仍部分残留了好长一段时期。在中国，债权人会以自杀来相威胁，有时候甚至抱持着死后仍将追索其债务人的期望而真的自杀 [26]。在印度，债权人会坐在债务人的屋前，并在那儿饿死或上吊，以此而奠下族人为其向债务人复仇之义务的基础，而且，如果债权人是个婆罗门，那么债务人即成为婆罗门的谋杀者而引来法官干涉。在罗马，当发生严重的违背诚信（fides）时，引用十二铜表法的不名誉（improbis）及后来的丧廉耻（infamia） [27]，恐怕是社会杯葛的一种残迹——由于对不遵从诚实信义者缺乏法律强制，故代之以社会杯葛。

统一的债权法的发展，当然是与违法行为诉讼相联结的。例如氏族伙伴或家族成员全体皆对其中某一成员的契约负有连带责任，是个相当常见的现象，而此种连带责任的发展，起初正是源于氏族（全体）对于违法行为的责任。然而，可追诉的契约债务后来的发展多半是各依其道而行。货币之进入经济生活，往往扮演了关键的角色。要式现金借贷（nexum） [28]，亦即依据铜与衡（per aes et libram）的债务契约，以及要式口约（stipulatio） [29]，亦即根据象征性的担保设定的债务契约，这两个罗马市民法（ius civile）里原生的契约形式，皆为货币契约。至少，我认为要式口约肯定是。不过，两者率皆不否认与法律的前契约状态有所关联。两者皆为严格的形式行为，根

据口头的、而且仅由当事人本身来完成的行为 [30]。两者源出同流。在要式口约这方面，正如米泰斯（Mitteis）基于日耳曼法律为人所熟知的发展来类推 [31]，此乃源于诉讼，在诉讼之外，原本仅扮演微不足道的角色，而且基本上似乎只是为了缔结附带的协议（利息之类）。

除了交换之外，赎罪契约——诉讼即以此为基础——亦因其为敌对者之间的契约而不是兄弟契约，且要求争议点特别是证明事项要能明确地定式化陈述，而走上目的契约之路。诉讼愈是具有明确的形式，就愈能提供法律行为发展的机缘，而法律行为则创造出契约义务。其中尤其紧要者，是诉讼当事人给对手提供保证。在许多法律体系里，意图避开自力救济的诉讼，却是从某些自力救济的行动中展开。原告将被告拉上法庭，而且除非获得保证——被告一旦被判有罪即无法逃避赎罪——否则就不松手。此时，自力救济所针对的往往是对手这个人，因为，诉讼本身通常并不单只基于有客观的不法行为发生这样的看法，而更是基于这样的见解，亦即被告对原告犯下了有责行为（Frevel）——客观的不法和有责行为被完全等同视之——而必须以其人格担负起此种行为的后果。被告为了在判决出来前不会受到干扰，必须提供保证，亦即提出保证人或担保抵押。

以此，在诉讼过程中，这两种法律制度（保证人和担保抵押）首次以有强制可能的法律行为的方式出现。后来，被告本身取代了第三者保证人，被允许自己来担保判决的履行。从法律上看来，被告成为自己的保证人，正如自由劳动契约的最古老的法律形式一般，无处不是本人自己——而非平常的状况下由父亲或主人——将自己贩卖于有期限的奴隶状态里。纯粹奠基于契约的最古老的债务（Schuldobligation），乃构筑于诉讼中的某些过程之转用到诉讼外的普通的法律生活里。在日耳曼法律里，担保或人质的设定，是将债务

化为契约的最古老手段，这不只是就经济上而言，在法律形式上亦是如此。保证，无论在日耳曼法或罗马法里，都是自我担保的起源；不过，在法律思考里，这种保证无疑是要仰赖于氏族与家族伙伴的人际连带责任。为履行将来义务而提供保证的第二种形式，亦即担保，不管是在罗马法里还是在日耳曼法里，首先要不是扣押担保（*genommenes pfand* [执行担保]）<sup>[32]</sup>，就是为了免除人身起诉或执行责任的担保<sup>[33]</sup>，因此并不是像现今那样，对有别于此而存在的某种请求权的保证。担保的设定毋宁是包含了对担保物的占有处分。换言之，若被保证的债务无法清偿时，债权人即可合法地占有担保物，若债务适时地清偿完毕，则债权人占有担保物即为非法，因此，等于是对以前的债务人产生了有责行为。以此，担保倒也还符合流通于法律思考里的、最古老的控诉原因模式：对人的实际侵害，或对人占有物的实际侵害。

最后，有条件地自我贩卖于债务奴隶状态的法律行为——此乃极为普遍分布各处的法律行为，部分与强制执行的可能方式直接相关联<sup>[34]</sup>，部分与源自诉讼的人质设定相关联<sup>[35]</sup>。在此种法律行为里，债务人本身的身体是债权人担保品，当债务未被清偿，则终为债权人的合法所有。源于契约的债务责任，和此种责任由来的复仇责任和赎罪责任一样，原本并不是我们现今所认为的那种只及于财产的人的责任，而是一种债务人以其身体、而且单以此身体，来担负的责任。对债务人的财产加以强制执行的情形，原先根本不存在。若债务未能清偿，则债权人只能对债务人的人身作处置，或者杀了他、将他当人质拘禁起来，或者就利用他做债务奴隶，或干脆把他当作奴隶卖掉；如果债权人有多人，那么根据十二铜表法，可以把他切割成几部分<sup>[36]</sup>。或者，债权人可以进入债务人的家里，后者必须加以款待（宿泊者

[Einleger] ) [37] , 此则为步入财产责任的一种过渡形态。不过, 财产责任本身登场的速度非常缓慢, 而作为无能清偿的结果的人身拘禁 (Personalhaft) , 在罗马一直要到身份斗争的历史过程中才消失 [38] , 在我国则一直要到19世纪 [39] 。最古老的纯债务契约——要式现金借贷 (nexum) 与要式口约 (stipulatio) , 在日耳曼则为保证契约 (wadiatio) [40] , 显然是指为了避免立即被追究个人责任, 因而自愿俯首应承会于将来兑现的财产给付。不过, 此一财产给付若未被履行, 结果只好再回到原先针对人本身的办法。

起初, 所有的契约都是占有交换契约 (Besitzwechselkontrakt) 。因此, 将契约性债务责任的古老形式真正表现出来的法律行为, 特别是将不论何处皆为严格形式性的货币债务责任表现出来的法律行为, 通常都和法律形式上的占有转移象征性地联结在一起。其中的某些象征, 无疑的是根植于巫术性的观念。不过, 长远看来, 决定性的环节还在于: 法律思考本身, 起先并不认为单纯的债务承诺之类不可见的事实有什么重要性, 唯有有责行为 (Frevel) , 亦即对神祇或对身体、生命或可见的占有状态的侵害, 才是至关紧要的。所以, 契约若要具有法律分量, 通常就必须包含对有形财货的占有处分, 或者至少可以作成这样的解释。果能如此, 则在发展的过程中, 契约即可包容一切极端不同的内容。另一方面, 若无法达成上述形式, 那么首先就只有现金交易方具法律效力, 或者, 最多不过是收取定金作为部分给付, 以防承诺者改变心意。从这里可以得出许多法律体系里的根本原则, 亦即: 唯有有偿的目的契约才具有永久的约束力。此一观念影响深远, 以至于直到中世纪末 (15世纪, 官方的话则自亨利八世以来) 英国的约因 (consideration) [41] 理论, 都还和这样的要求相联结, 亦即: 只要对价

(consideration)，即使是表面上的对价，真的被支付了，那么契约即可接受不为法律所禁止的任何内容；即使此种前提（约因的提供）不存在，而与契约相对应的法律范型也没有，契约仍然有效。十二铜表法里关于要式买卖（mancipatio）的规定 [42]，尽管意涵上有诸多争议，本质上或许也承认——比起英国法来当然是较原始的方式——实质的处分自由；纵使这种处分的自由的发展可能性较受限制，原则上却是立基于同样的形式前提。

除了从法律形式性的货币行为发展而来的模式和从诉讼上的保证发展而来的模式之外，法律生活上的要求尚可利用第三种可能性，以使目的契约得以获得法律强制的保障，此即：从违法行为诉讼人为地推展出新的契约诉讼。此种尝试本身在技术高度发展的法律体系里，例如英国法里，甚至早在中世纪盛期即已展开。法律在经济上的理性化，助长了以下观念的形成，亦即：赎罪责任与其说是（如原先观念里）在于收买打发复仇，倒不如说是在于赔偿损害。以此，不履行契约可被视同为负有赎罪义务的加害。13世纪以来，英国的律师实务和王室法庭的判决即已在越来越赋予多的契约事务上，宣告不履行契约为不法侵害（trespass），并且以此而对契约做出法律的保护（特别是通过损害赔偿之诉 [writ of assumpsit] ） [43]。同样的，尽管技术上无疑是另一套，罗马的法务官首先是借着违法行为诉讼的扩大，接着是借着恶意的概念（Dolusbegriff），将法律保护的范围扩展到其原先的领域之外 [44]。

不仅可提起诉讼且内容上可自由分化的契约请求权尽管已经创造出来，但距离发展成熟的纯商业交易所要求的那种法律状态，实在还遥远得很。特别是，任何理性的经营莫不有如此的需求：能够透过代理人——不论一次次任命或永久任命的代理人，取得基于契约的权利和承担义务。先进的交易所要求的尚不止于此，除了要求债权的可让



渡性之外，更要求此种可让渡性是正当的、对取得者而言在法律上是确实无误的，亦即即使不用审查让渡者的权利也无妨的那种可让渡性。当今种种近代资本主义所不可或缺的法律制度是如何发展出来的，容我们在别处说明 [45]。此处将只简短地考察一下先前的状态。在古代的法律当中，希腊法对于债务关系设定上的直接代理可说是熟稔的，反之，在罗马法里，此种直接代理几乎是不可能的 [46]。此种法律状态与市民法诉讼的形式主义相关联，而且显然促使真正的资本主义经营有利用奴隶的可能，而资本主义经营实际上是广泛承认代理的。古罗马法，甚至日耳曼法，由于债务关系的严格个人性格，故不知所谓债权的转让 [47]。直到后来，罗马法才借着间接代理的办法，做出债权让渡的代用品，然而这在真正的商业交易所能发挥的效用，却因后来帝国立法的实质——伦理倾向而再度受阻 [48]。事实上，直到步入现代为止，对于债权的可让渡性并无十分强烈而实际的需求，只有以下的两种债权例外：其一，成为规律性交易之对象的债权；其二，直接目的在于将请求权转移给第三者的债权。

为了应付此种需求，产生出通过指定证券（Orderpapier）和无记名证券（Inhaberpapier）的（债权的）商业化。这些证券运用于债权特别是货币债权的让渡，也运用于对商品和企业持分的处分权的让渡。罗马法对此一无所知。现今也仍未确定，是否如戈尔德史密特（Goldschmidt）所认为的，希腊化时代的持件者所据的证书，或如寇勒（Kohler）所言的，在汉谟拉比时代已有的持件者证书，真的就是无记名证券 [49]。不过，无论如何，这些书券使得支付给第三者或透过第三者来支付一事，事实上成为可能，这在官方的罗马法却仅能间接做到。古典罗马法对于真正的权利处分证书根本一无所知，除非我们将文书契约（Literalkontrakt） [50]，亦即银行业者的金钱出纳簿



(Bankiersbuchung)，也视为权利处分证书。希腊化时代的法律和后期的罗马法或许是透过国家的强制登录——起初基本上是为了国库的租税目的服务，而从证书技术——在东方自最古老的时代起即已发达的证书技术，发展出对某些行为加以义务性证书化和使用类似有价证券的现象。

在希腊城邦和希腊化时代的城市里，为了公告之便，证书技术是由两个不为罗马人所知的制度来运作，亦即法庭书记（Gerichtsmarker）与公证人。公证人制度已由帝国东半部起，继而为西方所承接。然而，在西方，罗马晚期的证书实务的进一步发展，毋宁是要等到步入7世纪时、后罗马时代的证书制度的出现；而这恐怕是东方的商人，特别是叙利亚商人的大量流入所促成的现象。其后，作为权利担纲者的证书，无论是指定证券或无记名证券，当然异常迅速地发展起来。而且，令人惊异的是，此一发展正是发生在这样一个时代：比起古典古代来，我们不得不视其为交易密度受到极端限制的时代。视此，法律技术似乎也和其他经常发生的情况一样，就此循一己之路挺进。这种情形，决定性的关键应该是在于：统一的法律崩解之后，发展走向乃取决于交易中心点的利害关系人及其只受过技术训练的公证人，公证人则是古代的交易传统唯一留存下来的担纲者，因而独自担当起创造性的活动。

然而，如前文所说的，正是在证书制度方面，日耳曼法的非理性思考形式亦有助于此种发展。换言之，证书从庶民看来，犹如一种拜物（Fetisch），将之依法律形式递交出去——最初呈递于证人面前，将会产生特殊的法律效果，就像其他原本是半巫术性的象征物所能发生的作用，诸如日耳曼法的投枪（Gerwurf）<sup>[51]</sup>和棍棒（festuka）<sup>[52]</sup>，以及相当于后者的巴比伦法的棒（bukannu）<sup>[53]</sup>。起初，当事人的给付行为里并不使用有记载的证书，而是使用并无记载的羊皮

纸，后来才将记录登载到羊皮纸上。在日耳曼的法律象征主义和公证人实务的交相影响下，大大促使了意大利法律早在中世纪初期即已根据证书来做证明，相反的，英国法律却长时期暗于此种手法，印章在此扮演着决定性的权利设定的角色。

不过，近代商法的有价证券的各种类型的发展，在中世纪的进程中，颇受阿拉伯法律的影响，而且部分是由于商业上的需求，部分则由于行政上的需要。古罗马的商业，即使没有这种我们现今看来不可或缺的重要技术手段，显然也可以而且也必然行得通。

### 三 契约自由的各种实际意义及其限制

最后，如今已根深蒂固的状态是：不管是怎样的契约内容，只要不与契约自由的限制相抵触，即能在当事人之间建立起法律，而且，特别的形式只有在法律基于合目的性的理由下才有必要强制规定，特别是为了权利可清楚无误地加以证明和为了法律的确定性。此种状态，无论何处都是到相当后期才达成：在罗马，直到法律渐次国际化时，在近代，则是因普通法的学说和商业上的需求，方才促成。不过，尽管这种契约自由在现今普遍存在，但近代的立法并不只满足于确定人们原则上可以不计任何内容——除了特殊限制的情况之外——随意订立有效的协议，而是要通过林林总总的特殊的授权命题（Ermächtigungssätze）来对协议的一个个类型加以规范，其中特别是采取任意性规范（dispositives Recht, ius dispositivum）的原则，亦即除非当事人另有协议，否则规定即刻生效<sup>[54]</sup>。不过，此种做法一般而言主要是立意于合目的性的观点。换言之，当事人并不是真的想要实实在在地去规定所有可能的相关点；另一方面，能够依循测试过

的、尤其是众人所熟知的类型而行，确实方便得多。尽管如此，授权规范和契约自由的意义绝不止于此。它们尚有更为根本的意义。

此处要谈的正是：通过授权规范的规制，在某些情况下，不仅会为个人彼此的自由领域划定界限，而且必定会超出这项工作范围。因为，一般而言，被容许的法律行为亦包含：授权为了利害关系者，连**第三者**——并未参与该一行为者——也要加以约束。在某种程度和意义上，所有的两人之间的法律行为，由于牵扯到受法律保障的处分权的分配方式，几乎全都会影响到与不确定多数的第三者的关系。不过，此种影响的产生方式形形色色，不一而足。要是法律行为仅仅是在直接当事人之间创造出请求权与义务，那么纯就外表上看来，似乎完全不见此种影响的踪影。因为此时受法律所保障的，事实上似乎只是承诺之事会被履行。再者，要是财产仅仅是根据法律行为而从一人之手转移到另一人手上，那么，一如通常发生的情况，第三者的利益似乎很少因此受到影响。因为既然他们前此及而后均未插手此项财货，那么所必须做的也只是承认有另外一个人成为持有者罢了。

实际上，这种第三者的利益不受影响的情形往往是相对的。譬如，当某人有了新的债务负担时，此人的债权人的利益即会因为此一债务人的负担义务之扩大而受到影响；又例如，土地买卖时，新的所有者是否比原来的所有者更具有经济能力来变更土地的使用方式，在影响到邻人的利益。这都是一般受法律所容许及保障的主观权利实际上可能会产生的**反射**效果。法律秩序不会总是轻忽了此种反射效果，例如后期罗马法里禁止将债权让渡给“有力者”（*Mächtiger*, *potentiores*），即是明证 [\[55\]](#)。

不过，借着契约自由的利用，第三者的利益更有在特别不同的另外一种方式下受到影响的情形。例如，某人借着契约将自己卖为“奴隶身份”，或一个女人通过婚姻契约而委身于“夫权”的支配，或一块土地

被宣告为“家族世袭财产”（Fideikommiß）<sup>[56]</sup>，或某些人成立“股份公司”。在这些情形下，第三者的利益自然会受到影响，而比起前述例子来，受影响的方式在**质**的方面有所不同，虽然在量方面受到的影响往往比较小，而且影响的层面也依个别情况而事实上有出入。因为，和前述诸例相反的是，此处，对某些特定的人和财货向来**一般**是具有效力的**法律**交易规则。例如有关契约有效性的规则、有关债权人对财产强行处置的规则，会由于这些协议、且为了契约订定者的利益，而被全新的、异质的、连任何第三者的请求权和机会也都加以约束的、法律上的特殊**规范**所取代——只要法律的效力与强制保障是属于契约订定者的自由安排范围。奴隶、妻子、成为世袭财产支配者的土地所有者这些人，至少所有将来的、通常连同此前的契约，以及代表新公司的那些人的某些契约，今后都要服属于全新的法命题之下，亦即**特别法**（Sonderrecht）——截然不同于前此依据一般有效规则而适用的法命题。

法律的法学表现技术会因此而掩盖了第三者的利益受到影响的状态，通常也掩盖了特别法的意义。例如，股份公司在法律上必须具有明示出额度的“资本”，而且在一定条件下，此一资本可以经由股东大会的决议而“减资”。但实际上，这意味着：当初协议成立此种目的团体的人，在法律规定下，必须宣示有一笔余额存在，亦即由财货和债权所构成的共同财产扣除“债务”后，多出来的一定数额，永远都是债权人和后来加入此一团体的股东可以得见的存在。如果管理者和其他参与业务的股东结算每年应该派分的“利润”，则在刑事法律后果（亦即刑罚）的威胁下，将会以如此方式受制于上述的宣示，亦即：利润的派分只有一种情况，必须是在精确估算和簿记规则的运用下，被宣告为“资本”的数额能够为财货和债权所超溢。不过，在一定条件下，参与公司营运的股东有权撤回上述宣告，并因此削减对债权人和后来

加入的股东的相对保障。换言之，自此而后，尽管未能超越起初所宣告的数额，还是得以分配利润。显然，根据这样的或类似的授权特别法命题而成立“股份公司”的可能性，会在质的方面以相当特殊的方式影响到并非现任股东的第三者——包括债权人和后来取得股份者——的利益。同样的，将自己卖身为奴隶而造成的、对第三者的契约能力的限制，以及女人因嫁入夫家而形成的对丈夫财产的一般抵押权——在许多法律体系里，此种抵押权优先于先前存在的各种担保义务 [57]——两者自然都是同一回事。

对第三者的法律状态产生影响的这种模式，由于**背离**了在其他情况下均为有效的**法律**规则，所以超越过几乎所有的法律行为皆会产生的、而且总是能凸显于直接相关者的范围之外的“**反射**效果”。反射效果和特别法的这种对立会在变动不居的过程当中相关联到什么程度，此处姑且不论。总之，就授权而言，“契约的自由”在意义上远**超出**光是“自由权”的给予；前者意味着授权有效地达成如下的法律行为：此种法律行为不仅反射地，而且借着特殊的**特别法**，超越过契约缔结者的内在关系——尽管此种权力的授予仍受到保护第三者利益的（相对）少数规定所限制，然而后者则仅意味着授权可以随意地采取或放弃某些具体的行动。

另一方面，法律也可能会否定下列协议的法律效力，就算此种协议似乎一点儿也不会（至少直接地）影响到非参与者的利益，并且除了一般有效的法律之外，一点儿也不涉及特殊规则；或者此种协议对第三者只会有利而不会有任何损害。对契约自由的这种限制，理由殊异多端。例如古典罗马法，不但不承认以特别法的形式直接影响到第三者利益且建构成变异法（*abnormes Recht*）的、一切形态的有限责任（股份公司或之类的）和合股公司的特别规范（连带责任与固有财产），而且也否定例如永久租金之设定的可能性，尽管这只会反射地



影响到第三者，诸如定期金买卖（Rentenkauf）<sup>[58]</sup>和永佃关系（至少私人是不被认可永佃关系的，因为永佃地 [ager vectigalis] 的制度最初只有城市方能行之，直到后来才开放给大土地所有者）<sup>[59]</sup>。古典罗马法亦不知无记名证券和指定证券，并且最初也不承认对第三者的债权让渡。此外，例如近代特有的法律也拒绝承认这样的契约——臣服于奴隶似的私人关系的契约，亦即，创设出特别法的契约；不只如此，例如德国直到最近<sup>[60]</sup>，也如同罗马法一样，全盘禁止对土地设定永久的定期金负担<sup>[61]</sup>（现今在一定的前提条件下是被允许的）。近代法律更是认定许多作为特别法或以反射的方式而不会影响到第三者的契约、并且是古代认为全然正常的契约为“有违善良风俗”而标明其为无效的协议。特别是有关性关系的个人间的协议，例如在古埃及就几乎拥有完全的契约自由<sup>[62]</sup>，但在只容许合法婚姻的现代则被排除出去。同样的，其他有关家族法方面的约定，譬如关于父权与夫权等古代所熟知的大部分协议，亦莫不如此<sup>[63]</sup>。

契约自由的界限是如此的因时代而异，而其限制的理由则各自不同。特定的授权之所以不存在，可能是基于：就那个时代的交易技术而言，对那种制度加以法律上的承认，并没有绝对的必要。古代罗马法，或者更慎重地说，官方的罗马帝国法，之所以没有无记名证券和指定证券，似乎也可以这么解释。因为至少在表面上与此类似的证书，古代并非一无所知——早在古巴比伦时代就有了。同样的解释也可适用于近代资本主义的结合体形态（Vergesellschaftungsformen）为何并未出现，类似的形态只能在古代国家资本主义的结社（Assoziationen）里找到，因为古代的资本主义基本上是寄生于国家的<sup>[64]</sup>。



不过，缺乏经济上的需求绝不足以说明在过去何以没有某种法律秩序出现。就和工业——技术的方法一样，在法律保障之下的、合理的法律技术模式，首先必须要被“发明”出来，以便为现实的经济利益服务。因此，一个法律秩序里特有的法律技术特性，亦即法律秩序所据以运作的思维模式，对于某种特定的法律制度会在此一法律秩序里头被发明出来的可能性而言，要比我们寻常所认为的具有更大的意义。经济状态并非径直自动地产生出新的法律形式来，经济状态毋宁只是蕴含着法律技术被发明且（一旦发明出来的话）被普及的一个机会。

许许多多现代特有的资本主义的法律制度，是起源于中世纪，而非罗马——尽管从逻辑的观点而言，罗马法比中世纪的法律要来得理性化得多；此一事实固然是出于某些经济因素，但亦由于种种不同的纯粹法律技术因素使然。西方中世纪法律的思维方式，例如：并不把证书合逻辑地当作是一种理性的证明手段，而是纯粹直观式地（起初是巫术般）视之为权利的一种感官性的“担纲者”，这乃是一种法律上的“泛灵论”；又如：由于法律的分化林立而造成的惯习，亦即所有的共同体对于其成员的行为皆负有对外的连带责任，以及，认为在极为不同的各个领域里将特别财产群分离处理并无不妥<sup>[65]</sup>，这两种惯行都只有通过特定的政治条件方足以说明。以上，在法律发展的逻辑面和国家**制度**面上的种种“落后”，比起在逻辑上和技术——政治上更加理性化的罗马法，更能在商业交易上为实际可用的法律技术模式提供远为宽广的发展空间。常见的一般状况是，与正在形成中的近代资本主义特别能够相配合的那种特别的法律形态——就像是中世纪的商法上的各种制度，较容易在这种社会的脉络里发展出来。亦即，此种社会，基于政治的理由，产生出许许多多的特别法，得以相应于全然具体的利害关系者群体的利益。

不过，无论如何，下面这种情形也起了相当的作用。亦即，对上述那种在逻辑上尚未理性化的法律而言，法律特有的“学术性的”处理准则，仍是其闻所未闻的。换言之，在此种准则下，凡是法学奢无法以其既有概念加以“建构”的，因此也无从加以“思考”的，在法律上也就无法存在。在某些情况下，法律的理性化事实上意味着：繁复形式的“穷困化”（Verarmung an Formenreichtum）<sup>[66]</sup>——尽管此一观点实不应如现今那样被夸大。契约自由的其他限制，例如在家族法问题上将契约自由加以排除或限制——此乃大多数近代法律的特征。又如，禁止以契约的方式卖身为奴等，主要都是借着伦理的或政治的利益与观念而产生出来。

性的契约自由，并非原始事物。工具最为落后且社会——经济的分化程度最小的部族，事实上一直都是过着家父长制的一夫多妻的生活。对族内婚的忌讳，显然是从家共同体内部最紧密的一个圈子开始，这和基于共同成长而使得性冲动相对减低的情形相关联。用自己的姊妹来交换别人的姊妹，因此可能是最古老的性契约，以此而发展出女方氏族用之以交换现物，最后则为正常的婚姻形式：买妻<sup>[67]</sup>。买妻在印度和罗马一直都是平民特有的婚姻缔结形式，有别于贵族的婚姻缔结形式，亦即掠夺婚（Raubehe）与宗教婚（Sakramentalehe）<sup>[68]</sup>。

不过，掠夺婚和宗教婚两者都是某些社会团体形成后的产物。掠夺婚是军事性的男子结社所造成，此种结社不仅将青年男子拖离家族共同体，并且使妇女和小孩集结成母系团体（Muttergruppe）。在男子集会所里，掠夺妇女是获得妻子的英雄行径。此外，为共同生活的男子向外购买妇女，连同向外掠夺妇女皆促成了妇女交换集团的形成，而这或许正是族外婚的由来。在某些特定的泛灵论观念于其内部生根之处，此种族外婚乃受到图腾制的规制<sup>[69]</sup>，对于部族集团

(Phratrien) 原本就是狩猎族群的民族而言，此一现象特别普遍 [70]，并由此演变成举行秘迹典礼的祭祀共同体。

氏族集团的发展愈是有限，或者愈是松散分裂，家父长制婚姻就愈形显著，尤其是表现在首领和名门望族身上。换言之，他们以家长的身份，在一夫多妻的形式下，完全自由地支配其家族成员：要不是随心所欲地役使他们以供一己之用，就是——在氏族仍然强大的状况下——将他们用在交换上，只不过要将收益的一部分分给氏族伙伴。首先对家长的这种恣意利用加以限制的，是妻子的氏族。强宗大族并非将他们的女儿出卖为劳动牲畜或供对方家长任意驱使，而是在此女的人身拥有保障且其子女比其他女子或女奴所生的子女更具优越地位的条件下，才会将她递交出去。为此，在女儿出嫁时，要附上嫁妆。如此一来，便形成正当的正妻、正当的子女等所谓正当婚姻的法律标记。嫁妆，以及关于妻子的永久扶养、成为寡妇的抚恤、离异的赡养及其子女的合法地位等方面的文书契约，因此成为完整婚姻的标志，有别于其他所有的性关系。

不过，性的契约自由，同时也以许多不同的形式和程度展现开来，诸如劳役婚 (Dienstehe) [71]、试验婚 (Probehe) [72]、一时的享乐婚，以及名门闺秀试图避免屈服于家父长的夫权以维持自由的婚姻。此外，本质上是卖淫的一切可能形式也同时存在着 [73]。换言之，提供性爱的服务以换取具体的代价，而非永久性的经济照料——此乃婚姻所特有的。卖淫，不管是同性间或异性间和以此而获得相对代价的可能性是自古存在的。另一方面，几乎所有的共同体皆以此种盈利形式为耻。为了生产出正当子女以达军事上与祭祀上的重要目的，正规婚姻有其伦理与政治上的特殊评价，但这只是加强了以卖淫为耻的现象，而非造成此种歧视的本因。

在婚姻和卖淫中间，还有特别是行之于贵族的姘居关系。换言之，和女奴或姬妾、娼妓（Hetären）<sup>[74]</sup>、舞妓（Bajaderen）<sup>[75]</sup>保持永久的性关系，或者和诸如此类的、不受婚姻束缚而过活的女子，或过着粗野或升华的“自由”婚姻生活的女子，保持永久的性关系。这类婚姻所生子女的地位，只要不妨害到正妻所生子女的独占权，则全然委之于父亲的裁量。对这方面更严格设限的是独占性的市民团体，这类团体将政治——经济的市民特权保留给男市民与女市民所生的子女，正如古代的民主制所特别严格实行的。另外就是预言宗教所设的限制，其理由如前所示<sup>[76]</sup>。古埃及的性的契约自由，乃取决于臣民在政治上的无权利状态，反之，古罗马法里，则将婚姻以及在一定状况下的姘居关系之外的性的契约自由都当作是污名事项（*causae turpes*）而加以斥绝<sup>[77]</sup>。姘居，原来被认可为法律地位较低的婚姻，在最后一次拉特兰公会议（Laterankonzil），以及宗教改革运动里，终遭禁止。父亲对子女的自由处分权，最初基本上是受到宗教法的禁制，其次为军事和政治上的理由，最后则基于伦理的因素，渐次遭受限制而最后终于完全被废除。

性的契约自由要想再恢复，在现今要比以前来得困难。女性大众势将反对追求男人的、性的自由竞争。依照埃及的史料看来，这种性的竞争将会使得最具性魅力的女性大大提升经济的机会，而不利于其他女性。同样的，所有传统的伦理势力，尤其是教会，也会起而反对。当然，绝对的自由或许不可能，但类似的情形反倒可能出现在正当的婚姻里。亦即，可借着极为容易或完全自由的离婚来达成，连带的是妇女在夫妻财产制当中经济上相当自由且受到保障的地位。此种相对的自由，各以不同的程度见诸后期罗马法、伊斯兰法、犹太法及近代的美国法律，有时也昙花一现于18世纪的诸种立法中。这些立法乃受到理性主义的自然法的契约理论，以及人口政策的诸种考量的影

响。不过，结果却是诸多不同、大异其趣。只有在古罗马和美国，合法的离婚自由，实际上有一股（一时的）离婚运动潮流相应和。对此，妇女的态度呈现出种种独特的面相来。和古罗马的妇女一样，美国的女性立基于其稳固的社会实力上——无论是在家庭里还是在社会上，直接正面地追求经济的自由与离婚的自由。

反之，就在数年前，大部分的意大利女人，在传统的束缚下仍拒斥离婚的自由，认为会危害到她们的经济供养，尤其是到了老年的时候——有点像年纪大的劳工害怕丢了饭碗那样，而且或许也是恐怕追求男性的性爱竞争会加剧此种情形。一般而言，无论男人或女人，对于婚姻的形式性与权威性的束缚、特别是形式上之无法解除性的偏好态度，通常相应伴随着的是自己本身的实际性生活得以放荡不羁的倾向；或者恰好相反，特别是在男性这方面，由于精力减退或便宜权变，而对妻子的一时放纵抱持着忍受的态度。不过，在广大市民的想法里，子女受教育的机会可能因此（不管实际上或预想中）受到危害，才是他们拒斥离婚自由的关键所在；此外，特别是在男性方面，权威性的本能与单纯的性别虚荣，也扮演了一定的角色，特别是当女性在经济上解放到某种程度，以致男人得担心自己在家庭中的地位时。其次，政治权力和教权制权力的权威主义式的利害关心，更在下列这种观念的强化下，成为离婚自由的反对势力。换言之，在契约社会里因生活的理性化而高涨起来的这种观念，认为家族在形式上的团结，乃某些（多半是笼统意识到的）非理性价值的源泉，或是微弱的个人所寻求的超个人结合的支柱。所有这些不同的动机，在最近的这个世代里，都使得离婚的自由，及部分而言婚姻里的经济自由，遭到退潮的命运。

经济方面的处分自由，通常为家族内部的处分自由，亦即立遗嘱的自由，到了近代也面临被取消或限制的趋势。临终意愿的处分在形



式的法律史上的形成经过，在此无意追究。实质上完全或几乎完全的遗嘱自由，历史上只出现过两次，亦即共和制时期的罗马与英国的法律。两者皆为强力向外扩张，同时也皆由拥有土地的名门望族阶层所统治的民族。遗嘱自由在现今实际运作的主要领域，诚为拥有最佳经济机会的地区，亦即美国。在罗马，遗嘱自由乃是随着军事的扩张政策而增长，此种扩张政策使得未获继承权的子孙有了在征服地上维系生计的指望。不过，在殖民时代终了时，此项自由却由于承自希腊的取消不正常遗嘱的惯例（Inoffiziositätspraxis）而被取消 [78]。在英国法律里，为了使名门大户的产业获得保障，却以另一种方式来对应遗嘱的自由，亦即运用形式上和此种自由相对反的各种制度。诸如：不动产的采邑继承制（Lehnerbfolge） [79]、单子继承法（Anerbenrecht）和家族世袭财产制（Fideikommiß） [80]。在近代民主制的立法里，以设定高额度遗留份额的办法，或如法兰西法典里，借着实际强制分割产业以禁止单子继承不动产的办法，都使得遗嘱自由受到限制或被废除，而这多半是取决于政治因素，并且过去如此，现在亦然。对拿破仑而言，除了借强制分割来粉碎旧贵族之支配的意图外，还打算建立采邑以作为他想创立的新贵族制的担纲者，而新贵族制则与其众所周知的信念息息相关，亦即：法典的导入，将使社会势力的分配方式交到政府的手里 [81]。

禁止将自己自愿地委身于类似于奴隶形式的关系，此一做法抑止了奴隶制的延续，这乃是世界经济支配重心发生转移的结果。而这种转移又是基于数项因素的配合，诸如：由于维持其生计的成本太高而变得无利可图的奴隶劳动，由于采用以解雇和失业为威胁的工资制度而发展出来的间接性的劳动强制；比起直接强制来，间接强制被认为更能有效获取高品质的劳动力，同时又能自从属者那儿榨取劳动，从而避免投资于奴隶劳动所带来的重大风险。宗教共同体，特别是基督



教，在古代对于抑止奴隶制度扮演微不足道的角色，较之斯多葛学派更为不如，到了中世纪和近代，虽然比重较显著，但绝非关键性的要角。古代的资本主义奴隶制毋宁是随着帝国对外的和平化而萎缩——此一和平化只是让和平的奴隶交易成为西方进口奴隶的唯一主要来源。

美国南部各州的资本主义奴隶制，在自由的土地一旦告罄且奴隶价格也随着奴隶进口的终止而垄断腾升之余，便告寿终正寝了。借着南北战争而废止奴隶制度，是原来纯粹政治与社会的对立被催化进行的结果，亦即北部各州的农人民主制与市民金权制之对立于南部各州的农庄贵族制。在欧洲，由于劳动组织特别是行会劳动组织纯经济性的演进结果，在南欧整个中世纪一直残存的奴隶制并未流入工业领域。在农业方面，输出性产业在近代进程的发展，却进一步加强了领主利用人身不自由的劳动力，尽管如此，近代生产技术的发展最后还是使得不自由的劳动变得无利可图。不过，无论何处，人身的不自由最后遭到全面废止，决定性的关键均在于自然法的强烈意识形态。

东方的家父长奴隶制——此一制度尽管是以东方为其古老且特有的根据地，但在东亚和印度却并未广为流传——由于非洲的奴隶交易被禁止而濒临灭绝。既然奴隶在古埃及和中古后期的高度军事意义已经因为雇佣兵的技术而没落，其原本就不太大的经济意义也随之迅速衰退了。奴隶制在东方从未扮演过其于迦太基和罗马共和制晚期所扮演的角色，亦即由领主所经营的大农场奴隶制。在东方，奴隶部分是被用作家内奴隶，正如其在希腊和希腊化地区被使用的方式，部分则如巴比伦和波斯地区所呈现的，像雅典那样，是加诸手工业劳动者的一种可带来利润的产业投资形式。在东方和在现今的非洲内陆完全一样，此种家父长制的奴隶制往往远比其法律形式所能想象的更近似于一种自由的劳动关系。除非奴隶对主人的人品加以肯定，否则很难在

市场上买到奴隶，而且若奴隶对主人感到强烈不满，通常会使主人将他转卖出去。根据斯诺克·休弗洛涅（Snouck Hurgronje）<sup>[82]</sup>在麦加的观察，这都是主人强烈依赖家奴隶的善意所造成的结果。不过，在东方这样的事或许并不见得普遍存在。在非洲内陆，甚至到今天，奴隶都还晓得如何迫使其所不满意的主人将他以加害者委付（noxae datio）的办法转手给另一个他较喜欢的主人<sup>[83]</sup>。同样的，这并非普遍尽然。无论如何，东方的神权政治或家产制的支配性格，及其倾向于将一切从属关系的家父长这个侧面加以伦理的粉饰，至少在东方形成了奴隶相对于其主人拥有极为强烈的习律性保障的状态，以至于像罗马晚期的奴隶制里那种恣意压榨奴隶的事情，实际上没有发生的可能。早在古代的犹太法律里，我们即已看到此种倾向（恣意压榨奴隶）的端倪，而形成此种态度的决定性动力则在于：对债务人执行人身扣押及债务奴隶等古老的制度，使得即使是自己的部族伙伴都有沦为奴隶的可能。

最后，契约自由的某些限制，原因来自举足轻重的阶层，亦即“市民”阶层的社会与经济利害关系。譬如：禁止种种封建的制度，以及禁止为私人利益而设定土地的永久性负担等，如共和时期的罗马法及普鲁士的土地负担清偿法（Ablösungsgesetzen）所见的<sup>[84]</sup>。在这两者中起作用的是市民的阶级利害和与此种利害相联结的经济观念。因为，罗马的立法认定永佃权只不过是在公共团体的土地上的“土地赁租”（ager vectigalis），就像现今德国对于国营殖民地和给予特权经营的殖民地上的“地租农场”（Rentengut）事实上所加的限制一样<sup>[85]</sup>，都是市民的土地利害关系者利害关心下的产物，亦即他们专注于土地是否具合法流动性，以及全力阻止领主制的束缚再度出现。

## 四 契约自由、自律、团体的法人性格

就像罗马法一样，现今的理性化的法律里那种——基于上述所有动机的相互作用而产生的——规制契约自由的方式，在技术上一般而言，并不是借着订定特别的禁令以对抗法律所忌讳的协议来达成的，而是借着以下两种办法来达成：（1）硬是不为这些协议提供任何足堪应用的契约范型（Vertragsschemata，在罗马则为诉权范型 [Klageschemata]）；（2）以法律来规制要件事实（Tatbestand）的法律结果，由于法律所不认可的协议与这些规范（亦即规制的方式）在逻辑上无法兼容，因而构成要件事实，从而使契约自由受到法律规制。

另一方面，在技术形式上，对那些在特别法下触及第三者利益的法律处分——以股份公司的设立为例——授予权能，亦即借着订定相应的契约范型而将利害关系者所有的协议全都强制性地纳入此种契约范型的规范当中，以使协议在法律上有效。换言之，此时，即使任何**第三者**均在法律强制的保证之下。因为，协议在未因其他理由而被解除效力的情况下，即使对第三者并不具约束力，也能在协议者本身之间发挥法律效力。此种近代的形式，是借着利用协议的一定范型和设法满足法律所要求的、**切事的**种种前提条件，而将一种有利于对抗第三者的**特别法制度**之创立，委之于利害关系者的手中。这与过去容许特别法相对立于一般法律规则的方式明显不同，其实是法律的统一化与理性化——连同近代**机构**化组织的政治团体的公开垄断法律创制——的产物。

过去，特别法通常是一种“自发性的”（gewillkürtes）法律 <sup>[86]</sup>，换言之，是根据（1）传统，或（2）“身份性的”共识共同体或组织化的“誓约共同体”（Einungen） <sup>[87]</sup> 一致约定的章程，所创造出来的法

律。“自发性法律”（Willkür，亦即上述所指的自发性的特别法 [gewillkürtes partikuläres Recht]）“打破”（亦即优先于）“普通法”（Landrecht，亦即一般通行的法律），是个几近普遍的准则，而且直至今日 [88] 仍贯通于西方之外的几乎所有的法律体系，以及部分欧洲地区，例如在俄国的农民阶层里仍属有效。当然，世界各地的政治组织也几乎无不做出这样的要求，并多半加以贯彻实行，亦即：此种特别法唯有在政治组织的同意下以及政治组织所同意的范围内，方属有效。这和政治组织将一定的权能付与“地方团体”（Gemeinde），而将之转化为他律性团体的现象是完全一样的。不过，此种情形对这两者（特别法与地方团体）而言绝非起始的状态。实情毋宁是：在一定地区里和一定的人群范围里所通用的一切法律，有很大一部分无非是借着彼此独立的各种共识共同体和组织化的誓约共同体的自律性篡夺（autonome Usurpationen）所创造和制作出来的。在这些共同体相互间经常必要的重新调整，要不是借着相互间的妥协来达成，就是借着占优势的政治权力或教会权力下达指令而完成。以此，我们再回到本章开头即已触及的、在另一个关联里讨论的现象。

作为特别法秩序之担纲者的任何共识共同体或结合体，正因此种性质，大可被称为“法律共同体”（Rechtsgemeinschaft）。而此种共同体在目的契约、（今日意味下的）契约自由和政治团体的机构性格尚未获得胜利的时代里，不是基于（1）客观事实，亦即出身或政治、种族、宗教的归属、生活样式或盈利方式，就是基于（2）明确的兄弟契约关系，而形成的人群团体（Personengruppe）。正如前面看到的，原始的法律状态毋宁是：“法律程序”（Rechsgang）——相当于如今的“诉讼”（Prozeß）——唯有在一个方式下才能够进行，亦即异团体（氏族）之间和异团体成员之间的赎罪程序。在团体内部，亦即团体伙伴之间，具支配性的是家父长的纠纷排解。因此，若从越

来越赋予强化的政治权力的立场来说，所有的法律史从一开始就存在着团体的法律二元性，亦即一方面是各种团体间“自律地”创造出来的法律，另一方面则是能够排解团体伙伴间的（内部）纠纷的妥当规范。不过，此种乍看之下单纯的状态，同时也被另一种事实所打乱，亦即，即使在吾人所知的最古老的发展阶段里，个人往往属于**许多个**人群团体，而不是一个。

尽管如此，服从于特别法，首先就是一种严格的个人资格、一种经由篡夺或授予而获得的“**特权**”，因此也就是参与者的一种独占权——这些参与者借着其具有要求适用于特别法的权利而成为“法律成员”（Rechtsgenossen）。以此，在政治上由共通的支配者权力所统合起来的那些团体里，诸如波斯帝国、罗马帝国、法兰克王国和各个伊斯兰教国家里，被统一的政治权力的法发现机构所运用的法律，将会各依组合族群（在法律上具有自律权或自律权并不怎么稳当的城市团体或种族团体）的种族、宗教或政治性格而有所不同。在罗马帝国里，罗马法原先是罗马市民的法律，因而在市民与臣服于帝国的非市民间的交往上，便不完全适用。伊斯兰教国家里的非穆斯林臣民（甚至四个正统的法律学派的成员）<sup>[89]</sup>，皆各依其本身的法律过活。如果他居然不向自己的法律机构投诉，而是转向伊斯兰教的法官提出诉讼，那么伊斯兰教法官便依照伊斯兰教法律来下判决，因为他并没有义务要懂得其他的法律，毕竟，非穆斯林只不过是个“臣民”。反之，中世纪的帝国（亦即法兰克王国）的成员，便拥有积极的请求权，得以要求不论在何处皆按其所属的部族法来下判决——他“申明”（profited）自己乃依循此法而过活。个人无时无刻莫不携此“法律申明”（Rechtskonfession）而行<sup>[90]</sup>。在此，法律并不是一种“属地法”（lex terrae）——一如英国的王室法庭所采用的法律在诺曼人的征服后随即变成属地法——而是人群团体的一种特权。



当然，此种属人法主义的原则，在当时并未完全彻底地实行过，正如其对反原则（属地法主义的原则）在今日并未完全贯彻到底一样。因为，在不同的属人法的遵循者之间发生争执时，到底要以什么方式来加以规制，便无法光靠属人法主义来加以解决，并且，有必要提出某些共通的法律原则来加以因应的需求，也随着交往密度的升高而急剧增强。以此，要不就像罗马那样，在唯有团体成员适用的、各个团体的“市民法”（*iuscivile*）之外，再加设一种“万民法”（*iusgentium*）<sup>[91]</sup>；要不就像英国那样，由政治或教权制的支配者运用其公权力，强行推展其法庭里具有排他性拘束力的“官法”（*Amtsrecht*）；或者，经由一个新的——多半是地方性的——政治团体将各种属人法的内容加以汇整融合起来。意大利最古老的城市法对这点确实知之甚明：尽管市民已申明他们是依循伦巴底人（*Lombard*）的法律而过活，然而，以特色独具的方式偏离古老法律思想的是“*civitas*”（意即市民整体的拟人化），已经采用伦巴底人的法律和用来实事求是地补充它的罗马法（或者反之，采用罗马法和用来实事求是地补充它的伦巴底人的法律）为其“申明的法律”（*Konfession*）。另一方面，自发地结合而成的誓约共同体，无一不再地力图使其制定的法律得以适用属人主义的原则，不过，成功与否自有程度不等的差别。总而言之，结果是有许许多多的“法律共同体”存在，而其自律性则交相重叠，至于政治团体——只要是曾经作为一个统一体存在过的话——只不过是此种法律共同体其中的一个罢了。

当特别法的法律成员因其成员资格而独占一定的客体时，例如某些类别的地产（庄园租赁地、采邑），那么在共同体对外的人际闭锁性因我们所熟知的利害关系的影响而被解除时，以及尤其是个人**同时**所属的团体数目有所增加的情况下，特别法与这些**客体**的占有因此产生了联结，结果反过来，此一占有的事实反倒成为是否有资格参与特



别法的决定性因素<sup>[92]</sup>。这当然是步入现今这种状态——形式上任何人都可以加入受特别法所支配的关系里——的一个过渡阶段。不过，说什么也只是个过渡阶段。因为，所有古老类型的特别法无不被视为永久性法律特权的赋予，要不是直接赋予属于某个人群团体的个人，就是赋予某些客体——基于此种客体的占有而促成个人的团体成员资格。

在现今的法律里，物或人的某些纯粹技术性质或经济性质，也是孕生出特别规定的契机，诸如对“工厂”、“农地”、“律师”、“药剂师”和对特定种类的“营业者”的特别规定。当然，无论什么时代的法律也都存在着这种和技术与经济事实联结在一起的特别规范。只不过这里所说的特别法，性格却是不同的。此种特别法的妥当有效，并不是奠基于经济或技术性质，而是“身份”性质，亦即由出身、生活样式或某团体成员的归属性所决定的人的性质（“贵族”、“过骑士生活者”、“行会成员”），以及由物的一定社会关系（“服务采邑”、“骑士领地”）所界定的性质——尤其是通过此种界定的方式而间接被特定身份关系所制约的性质。因此，在法律上据有如此特殊地位的，往往便是各人的个别性质和各物的（社会）关系的个别性质。以此，所谓“特权”，在边际情况下，很可能就是单属某一人或某一物的特权，而且事实通常便是如此。不过，在此情况下，“主观的”权利和“客观的”规范实际上是二而一的。换言之，拥有特权的个人可以把这样的要求当作是自己的**主观**权利——要求依据为他而设的**客观**规定来对待他。然而，即使是当具有同样身份的特定一群人或具有身份意义的特定的一些物，成为特别法的担纲者时，法律上自然有这样的一般见解，亦即对特别法的参与者而言，适用于特别法规范无非是利害相关者的人的**主观**权利。普遍“有效的”规范这个观念确实并未消失，只不过无可避免的尚未开

展；所有的“法律”似乎是个别的人或物的“特权”，或者是人或物的各个集合体的“特权”。

与此观点基本上相对立的，是国家“机构”（Anstalt）的法律概念。此种对立——特别是在古罗马和近世“市民”阶层刚刚兴起的时候——是如此的尖锐，以至于“特权”法的可能性完全遭到否定。在罗马，通过人民大会的公决来创设特权，被视为是法律上绝无可能之事，而18世纪的革命时代亦有如此的立法，意欲灭除一切社团自律与特别法。不过，这毕竟未竟其功，而且我们还将看到近代法律是如何重新制造出一大堆特别法来<sup>[93]</sup>。当然，此种特别法的立足点在一些重要的环节上自是不同于昔日的那种身份特权。

所有的个人和个别事实得以逐步地统合到一个机构里——此种机构在现今至少原则上是以形式上的“法律平等”为其基础。这乃两大理性化力量所促成的，其一为市场的扩大，其二是共识共同体的机构行为的官僚体制化。这两大力量取代了始终是**个别**形成的、自发性的法律，亦即以被独占地限定了成员范围的人群团体所具备的自身力量或被授予的特权为基础的、（就重点而言）身份性誓约共同体的自律。取代的途径有二：首先是借着“社团”（Verein）的自律，此种社团只要任何人喜欢都可以组织，而其自律则是一种形式上任何人都可利用且受法律规则严格限定的自律；其次是将一定模式的授权提供给每个人，使其得以透过私人实事求是的、一定种类的法律行为来创造出自发性的法律。自律性的法创制的技术形式之所以有这种改变的决定性动力，在政治方面是来自越来越赋予强化的国家机构里的支配者和官僚的权力欲，在经济方面则是——尽管不是唯一的，不过倒是最强而有力的——市场势力利害关系者的利害关心，亦即，在市场上形式“自由”的价格斗争与竞争里，凭借财产本身（“阶级状况”）而拥有特权地位者的利害关心<sup>[94]</sup>。原因在于，与形式上的法律平等相对应的一般

“授权”，亦即，例如“任何人不论是谁”皆可设立股份公司或者设定家族世袭财产的这种“授权”，实际上自然是意味着，为**如此这般**的有产阶级创造出一种事实上的“自律”，因为，也只有他们才有能力利用这样的授权。

不过，这种无定形的自律，当然只是在一种比喻的意义上称之为自律。因为，自律的概念，除非完全没有明确性可言，否则概念本身必定是与某种人群范围的存在相联结，而此一人群范围总是有办法根据某种特征来加以限定——尽管成员并非一成不变，而且，基于共识或规章，服属于某种可由这群人原则上独自变更的特别法之下。至于此一人群范围以何种外形出现，譬如是个社团或公司、地方团体或身份集团、同业公会或工会组织，甚或是个封臣国家 [\[95\]](#)，对于概念本身全都无关紧要。此一概念通常是政治团体开始独占法律订定的产物。因为在此概念中经常包含着这样一个观念，亦即上述政治团体会容忍自己机构之外的他团体来创造客观的法律，或直接加以保证。

一定范围内的人群根据共识或规约秩序行使的自律，在质的方面不同于单单是契约的自由。两者的分野恰在于规范概念的界限。换言之，基于共识或参与者的理性协议而为妥当的秩序不再被视为强行加诸某个人群范围内的客观通用的规则，而是相互间的主观请求权的搭建基础，好比两个公司合伙人之间对于分工、分红以及对内与对外的法律地位等问题的协议即是如此。客观的法律相对于主观的权利，两者在概念上的游移性，于此表现得最为明晰。对我们以制定法为取向的思考习惯而言，两者的界限，即使在理论上，也只是以如此的方式显现出来。换言之，在私法的领域里——此处我们仅以此为念，自律是被运作于，约定的规则一般是出自决议之处，然而，当具体的个人之间的协议扮演起这样的角色时，对我们而言，即存在着因契约自由而来的、在规律方面的特殊情况。

此种区别，我们将会看到，在过去并非毫无意义，然而也不是唯一具决定性的。只要客观规范与主观请求权之间的区别尚未完全彰显，而且，只要法律仍被视为根据团体归属性而决定的人的资格，那么，可资区别的规则也只有两种：其一，在一个以参与者的身份资格为基础的团体或人群圈子里行之有效的规则；其二，基于目的契约、而且正因此而仅对于契约的直接参与者的行动具有决定性约束作用的规则。

所有的特别法原先无非是以身份资格为界的人群圈子的法律。不过，正如先前简单提及的，此种状态随着被各个人群圈子垄断性占有的财货之逐渐分化和经济上的稀有性而产生了变化。此种变化是如此地强烈，结果最终差不多是相反的规则反为妥当。换言之，所谓特别法几乎毫无例外地成为有效行之于社会或经济特殊关系上的法律。这样的见解，中世纪时业已走到相当接近的地步，就像我们也不得不同意侯伊斯勒（Heusler）的看法——尽管他完全否认国家法（Staatsrecht）的存在，实在是过了头<sup>[96]</sup>。采邑法（Lehensrecht）是行于采邑关系妥当的法律，而不是封臣国家的法律，因为后者根本不存在。同样的，庄园法（Hofrecht）适用于领主庄园的各种关系，服务法（Dienstrecht）适用于服务采邑，商法适用于商人的财货与交易，匠人法（das Recht der Handwerker）适用于手工业的交易与经营。不过，封建家臣、商人、家士（Ministeriale）、隶农、人身奴隶（Eigenhörige）<sup>[97]</sup>等，除了服属于这些特别法之外，在那些切事关系之外的关系上，同时也全都服属于（地方）一般法（Landrecht）<sup>[98]</sup>。一个人可以既拥有自由的田宅，又拥有领主制下的田宅，关于后者，适用庄园法，关于前者则适用一般法。同样的，虽然不是商人，但是如果他将金钱投入于康曼达（commenda）<sup>[99]</sup>或作为海上

赁贷 (Seedarlehen) <sup>[100]</sup>，那么在此，也唯有在此，要服属于商法。虽然如此，此种纯粹即事的处置方式，绝非普遍通行。

举凡特别法行之妥当的各种关系，几乎无不带来某种身份性的结果，亦即触及个人整体法律地位的结果，譬如庄园法和服务法上的土地之拥有多半就显示出此种结果 <sup>[101]</sup>。这些关系有许多被认为是无法并存于同一个人身上，并且，打破这些身份性束缚的倾向总是一而再地被对外封锁法律成员圈子的倾向所逆势拉扯。两种倾向中何者较强，端视个别情况下利害关系的具体情况而定。侯伊斯勒也承认，在德国：城市法是市民的身份法，而不是关于城市土地之保有和其他切事关系的法律 <sup>[102]</sup>。然而，在英国，城市几乎全都是纯粹的私法人团体 (private Korporation) <sup>[103]</sup>。

总的来看，将特别法当作是关于特定客体和事实的法律来处置的倾向，大体是占优势的，并且借此，将特别法当作是切事的特殊法规而统合到一般法——领邦法 (lex terrae) ——里去也因此变得相当容易。不过，这样的统合是否真的实现，几乎全赖政治的情况而定。举凡此种统合尚未完全实现之处，有关各种特别法及其相应的特别法法庭、与（地方）一般法及一般法法庭两者间关系的这个问题，解决方式便不一而足。按照一般法，地权的保有者并非隶属于农民，而是领主。不过，就采邑而言，关系本就不是这么简单来规制的，又如《撒克逊律鉴》 (*Sachsenspiegel*) 的情形，作者和注释者之间也有部分见解不一之处。在罗马法里也留有相同问题的痕迹。

在罗马，除非是市民或基于契约而被承认具有等同市民资格的人，否则不得以当事者的身份出席罗马法庭、不得缔结市民法特有的法律行为或根据市民法的诸命题来接受判决。罗马的法律决议案 (lex) <sup>[104]</sup> 并不通行于市民圈子之外。不适用于非市民的这个命题，



在政治上具有非凡的意义，因为此种命题设定了政务官与元老院对于被征服、但并未同时被整合到罗马法里的地区整体的主权势力。另一方面，罗马市民从来（而且自古以来）就不是单单根据市民法进行判决，并且其诉讼出庭之处也绝不仅限于市民法适用的法庭。历史时代的市民法毋宁是被定义为一种特别法，在其中，至关紧要的不外乎个人作为市民资格，亦即其乃此一特殊身份团体的成员。

不过，除了这种特别法之外，我们发现还有某些法律圈子（*Rechtskreise*）存在，参加者或者不只市民，或者并未包括所有的市民，而其法律有的显然是身份团体的法律，有的却是切事的特别法 [105]。其中，首屈一指的是受行政法所规制的所有法律事实，不仅数量异常之多，且具实际重要意义。直到古拉格兄弟时代 [106]，市民法上的土地所有权的存在，仅限于经由正规的土地分配而隶属于市民法的一部分土地 [107]。国有地（*ager publicus*）的占有关系，既不受市民法的规制，也不是市民法上可能的诉讼对象。因为参与此种占有关系的，不只市民，还有同盟市市民（*Bundesgenossen*）。古拉格时代里，市民阶层既已显露出他们想借着市民制定法（*lex*）来规制这类国有地占有关系的态度，同盟市市民便迅即提出他们意欲加入市民团体的要求。以此，这样的占有关系也就单只服膺于政务官的非常审理程序（*Kognition*）之下，而此种程序所依循的是市民法未知的各种原则 [108]。因为，市民法不知何谓永佃权、实物负担（*Reallasten*）或徭役租地（*Dienstland*） [109]，而这些都是国有地适用的行政法所熟知的。再者，被应用于国有财产和私人往来关系上的国有财产管理法，也包含着一些市民法里所未知的制度，而且即使前者所具的制度和后者的制度相当时，所用的名称也不一样，例如要式口约里的保证人，以 *praes* 名之，而行政法上的土地抵押则名之为 *praedium* [110]。此



处，总摄起此种纯粹切事的特别法者，是行政官员的管辖权。此种特别法的法律成员团体并不存在，有的不过是服膺于此种特别法的当事人圈子，其构成者则为当下的利害关系者。

此外，在市民与外人之间，居中作仲裁的法务官（Prätor）的管辖权，构成了另一种特别法的范围。此种法务官可以引用市民法，然而这并不是借助于市民制定法（lex）的效力，而是基于其职权。他所采用的是在来源和妥当性根据方面皆异于市民的一种法律，亦即万民法（ius gentium）。不过，此法并非因应此一官职的设立方才成立的。它毋宁是一种国际的交易法，用来解决市场上——原先或许全靠宗教性的宣誓来保障的各种关系——的争讼。

再者，护主（Patron）与客（Klientel）之间<sup>[111]</sup>，这种在早期极具实际重要性的、实质上本为采邑法上的关系，根本不可能成为市民法诉讼里的对象。正如德国法律里关于财产占有问题的情形，在罗马法里，市民法和采邑法这两个领域也在占有（possessio, praecarium）问题上互相碰头<sup>[112]</sup>。不过，市民法也关注到此种关系的其他面相，而将之纳入刑罚规定上来处理<sup>[113]</sup>。然而关系本身并不是由市民法来规制的。

另一方面，市民法里面正宗的特别法是由某些只针对商人和特定的工商业者的法律制度所构成，诸如船长诉讼（actio exercitoria）<sup>[114]</sup>、保管诉讼（receptum）<sup>[115]</sup>、银行业者特别法等<sup>[116]</sup>。

在交易法和恩护关系法里包含着一个对后来的法律发展非常重要的概念，亦即诚信（fides）的概念<sup>[117]</sup>。此一概念以独特的方式包含两层意思：一是从恭顺关系里产生出来的义务；一是fides bona，意即纯粹的交易关系里的诚实与信用。市民法原则上对此一无所知。不过，此种态度起初并未被严格把持。例如十二铜表法里即对某些诈欺

行为提出威胁——将行为者贬落于失权状态（*improbis intestabilisque*）；许多制定法条文亦明白科以丧廉耻的刑罚（*infamia*）<sup>[118]</sup>。其私法上的效果，一般而言是作证行为的排除，亦即无法出庭作证或让他人为自己出庭作证，而实际上甚至达到商业杯葛的结果以及限制其依据遗言而取得遗产。此外，某些诉讼也会被政务官所拒绝。

尽管具有非形式性的性格，诚信的原则不管是在客与护主的关系上还是在交易的领域里，一点也不是模糊的感情产物。严格界定下的一连串的契约乃立基于诚信原则而发展出来的<sup>[119]</sup>，而我们所继承的罗马的交易法根本上正是以这些契约的明确特性为基础。像信托（*fiducia*）这么古老的制度，以及帝制时代以来的信托遗赠（*fideicommissum*），全都是奠基在诚信之上<sup>[120]</sup>。之所以有信托遗赠的发展，理由在于（给非市民和被禁止接受遗赠者的遗赠）<sup>[121]</sup>并不存在于市民法的诉讼上，而且遗赠的履行原先只受到习律规则的保证，然而绝不能以此推断，诚信只不过是市民法的替补品，而且因此是较后者晚出的事物。主客关系的法律制度确实是与市民法的法律概念本身古老，只不过存在于后者之外。因此，市民法从来未曾涵括所有妥当的私法。

不过，诚信绝不是为了规制法律关系的一个统一的原则。个人会因诚信而对他人负有什么样的义务，毋宁是取决于具体关系的切事性格，而即使是在这种个殊化的情况下，若有违犯诚信的情形——当然首先是在市民的秩序里头加以考察——诚信便产生不出同样的法律效果。丧廉耻是一定的特殊行为的结果，而不是任何对诚信的违犯都会招致此一结果。对于违纪行为的各式各样的响应，例如户口总监的处分（*zensorische Rüge*）<sup>[122]</sup>、执政官拒绝某人为官员候补者的处分

[123]，都有其特别的前提条件，既不等于丧廉耻的情形。亦不同于诚信原则下的情形，这些前提条件毋宁是摇摆不定的，而且从来不是就这么单纯地与诚信的违反联结在一起。护主若违反对被护者的义务，原先是要接受家法庭（Hausgericht）的制裁。后来，此种义务受到宗教的或习律的保护，最后则受到市民法的保护——当被护者成为纯作经济用途的被解放者时 [124]。

诚信起初在交易上扮演何种角色，我们无从得知。我们也不知道诚信契约（bonae fidei-Kontrakte）在被法务官承认——就像受到法务官所保护的万民法上的其他制度一样，法务官基于其职权，透过诉讼模式而予以承认——之前，是凭借何种手段而受到保障。或许有某些个别的或一般性的、经过宣誓的仲裁契约出现，若违反此种契约，则会遭受丧廉耻的处分，就如同后来背弃经由宣誓而缔结的和解契约所受到的处分一样。为万民法上的制度建立诉讼模式，绝非意味着去除其与市民法的区别。市民法依旧只是市民纯粹的身份法。有时候，法务官会以“假如他是个罗马市民的话”（si civis Romanus esset）这种形式来为非市民做出适用市民法的诉讼模式。其他种种（市民法上的）制度也静悄悄地移渡到万民法里。直到帝政时期，两者的区别才和市民其他的特权一起完全灭除。

诚信的利害关系者圈子从来未曾形成封闭性的身份团体，客（受恩护者）也不例外，尽管莫姆森（Mommson）将其视同为平民团体（Ver band der plebs）——此一见解并不正确，我们将在他处论及 [125]。与身份毫不相干的诚信契约或万民法的利害关系者，自然更不用说，也没有构成封闭性的身份团体。最后，法务官的法律本身当然远远不等于万民法，并且万民法之为市民法所接纳，也绝不是仅经由法务官的法律，而毋宁是靠着法律专家将万民法的根本原则统合到市民法里所大力促成。同样的，真正的身份阶层，诸如奴隶、被解放

者、骑士 <sup>[126]</sup>、元老院诸门阀等，无论是在共和时期，还是在帝制时代，都未曾有过团体组织——用以成为真正自律的可能担纲者。共和时期，由于政治与治安因素，不得不一再强烈地干涉私人团体。镇压的时期与宽容的时期交互出现。帝制时代当然是对私人团体不怀好意。民主制自然是畏惧社会经济的强而有力者的结合，帝制则害怕无法控制的团体所带来的任何一种政治上的威胁。结果，共和时期的罗马法，和帝制时期的一样，所认识的自律也不过是现代意义上的社团法或法人组织法。只要社团和法人组织——被容许或赋予特权——存在，自律也就存在。至于存在到什么程度，就必须关联到另一个问题的一般论述来加以检视，此即人群团体的法权的问题。

在属人法时代里拥有固有权利的团体，逐渐全面地变迁与失去自主性，而助成了国家机构对法创制的独占，此一现象明白表现于：这些团体在法律上被视为主观权利的担纲者时，所采取的相应处理形式也随之而有所转变。就法律技术而言，那样的处理在某些情况下无论如何是不可避免的：一方面是某些被垄断性占有的财产对象——唯有法律成员、而且唯有在为了某种共同的利益时才可加以处分利用的财产——实际存在，另一方面，透过法律行为对这些财产加以处置，在经济上实属必要。换言之，就是当自律性的人群团体在一个政治机构里已服属于一套透过有秩序的法发现而被和平地采用的共通的法律时。要是，而且只要，这样的条件并不成立，那么问题就可以简单解决，亦即某一团体的成员要另一团体的成员为其任何成员的行为——包括团体机构的行为——负起连带责任。以此，除了原始的血仇之外，还有成为普遍现象的复仇（Repressalie） <sup>[127]</sup>，亦即扣留某个法律成员的人身和财产，以其对另一个或全部的伙伴负有义务之故。中世纪时，关于复仇的交涉，以及彼此同意上法庭解决和在法律上相互支持以回避复仇，一直都是城市之间不断讨论的对象。同样的，和解

也和血仇一样同其古老。至于谁具有正当资格来缔结和解，以及对外代表法律伙伴，不过是取决于旁观者的经验，亦即在旁观者看来谁的命令实际上常常是被听从的。关于这点，即使在中古早期的法律里业已存在的原始观念是：举凡未参加村落伙伴、行会兄弟、马克体成员或其他集团所达成的决议者，亦不受此一决议所束缚，而且团体的涉外行为，为了获得特殊的法律效果，必须是奠基于根据决议所达成的统一意愿上。

因此，我们可以同意侯伊斯勒的见解，亦即，决议的必要，以及决议的约束力，是团体法的一个特征性的发展要素<sup>[128]</sup>。不过，决议和契约之间的区别无疑仍是游移不定的，就像客观规范与主观请求权这两个概念并不是那么界限分明一样。基于决议的制定法往往被称为“协约”（pactus）<sup>[129]</sup>。不过，区别的征兆仍旧是有的。特别是呈现于无论何处皆为初始的这个观念，亦即：决议只对那些参与决议并予以赞同者具有约束力，因此必然是全体无异议通过的。显然决议起初在观念上只被视为契约方得成立。事实上，这样的观念毋宁是借着所有妥当的法律皆具启示的性格才产生出来的。在此前提（亦即法律之为启示的前提）下，唯有一个法律是正确的。发现正确法律的巫术手段和卡理斯玛手段一旦消失，才可能生成下面的观念，而且事实上也产生出来了：多数者证实出正确的法律，少数者即有义务赞同经多数者所证明的法律。不过，在少数者这么做——有时候会以赤裸裸的手段迫使他们这么做——之前，多数者的决议尚未成为法律，谁也不会受到它的约束。这就是上述想法的实际意涵。

相反的，任何人自然也没有义务要去和他人订定什么契约。在此思考形式下，制定法作为客观法律的创制，以及契约作为主观权利的创造，这两者间的区别——姑不论其间所有的流动性与过渡现象——也如同早期的诸观念一样为人所熟知。那么，作为补充概念，决议于



此要求一个来执行它的机构。机构的选取方式，例如因应个案来选举、有一定任期的选举，或机构功能的世袭性占有等，不一而足。

一来，随着各种团体相互间及各团体内部的分化与占有过程的进行，结果一方面个人同时属于不同的团体，另一方面是在法律成员本身的内部关系里，团体机构和各个成员的处分权范围服属于既明确且合理化程度越来越赋予高的各种规则之下；再者，一方面是各个成员，另一方面是团体成员整体，对外的目的契约因交换经济的扩大而增加，结果是有必要明确决定任何成员和团体机构的任何行为的影响作用；最后，团体的地位问题，以及团体机构在契约交易及诉讼里的正当性问题，必然会浮上台面。法律技术上的一个解决办法，便是法人（juristische Person）概念的构想。从法学观点而言，这个名称其实是同义反复，因为所谓人，通常就是个法学概念。胎儿和市民完全一样，都被当作主观权利与义务的担纲者，而奴隶则不是，这两者都是为了达成特定效果的法律技术上的手段。就此而言，法人格（Rechtsperölichkeit）也和法律定义里何谓“物”的问题一样，全都是依（因应目的而选择出来的）法律判准而人为地加以规定。不过，关于团体和结合体关系的地位，尚有许多可供选择的解决方案，这又是一大问题。

将所谓团体的法人格的观念最理性地实现出来的办法，是将成员的法律领域完全和特别建构出来的团体的法律领域分隔开来。换言之，按规则被指派出来的特定人选，被视为是唯一具有正当资格去让团体承担义务与取得权利者。不过，这些法律关系一点也不会影响到个别成员的人身与财产，而且也不会被视同为他们的契约，而是在法律上被归属于一整个分离出来的团体资产。同样的，成员以其成员资格（在团体规约下）所能够要求于或提供给团体的，乃是其私有财产——在法律上与团体财产完全分离的私有财产——的请求权与义务。



这样的个别成员本身既无法为团体取得权利，亦无法让团体承受义务。在法律上唯有机构和以团体名义的行为才可做到这点，也唯有具正规资格的成员依确定的规则而召开和决议的集会，可以——但未必——具有权限，达成对机构行为具约束力的决议。法人格的概念可以就此被扩张，甚至达到处分下述经济财货的地步，亦即这些财货的利用是多数者——按规则而确定其范围、但并未组织化成为一个团体的多数者所认可的，此即基金（Stiftung）、目的财产（Zweckvermögen）。此时，在法律交易上被赋予独立代表上述多数者利益、且按规则确定的一个权利担纲者，为法律所承认。

一个具有法人格的团体，可以在法律上以此方式建构起来：首先是法人团体（Korporation）的建构，亦即，只有范围确定的一群人被当作是具有正规资格的构成分子，而管理则是在法律上经由其委任而执行。构成者的范围，原则上唯有透过纯粹私法上的权利继承或一定的合议机构（Körperschaft）的议决，才可加以变动扩张。其次是法学意味下的机构（Anstalt，与社会政策的机构概念<sup>[130]</sup>仅有部分相吻合），基本上类似基金会，在法律上唯有团体的机构存在，这些机构以团体的名义行动。至于成员这方面主要是被视为因成员资格而负有义务者，因而新成员的加入与旧成员的意愿无关，要不是依据机构的自由判断，就是按照一定的规则。再者，如此的一介成员——就像学校的学生——原则上对于管理一无影响力。

机构（Anstalt）、基金会（Stiftung）与法人团体（Korporation）这三种组织形态之间在法律上并没有绝对的区别。机构是自治的或是他治的<sup>[131]</sup>，并非如基尔克（Gierke）所说的那样绝对：教会是个机构，但也可能是自治的。

就法律技术的观点而言，举凡团体没有财产——以团体之名缔结契约时所必要的财产——以供支应时，法人格的概念一点也派不上用

场。法人格并不适用于如下的社会团体，亦即在其客观本质上，对参加者的人数有严格的限制，并且时间上亦有一定期限，例如某些商业会社。此时，个别成员的法律领域若与全体的法律领域绝对分隔开来，即有损于信用，因为对于信用力的评估，非但奠基于（全体的）独立财产的存在，更重要还是奠基于所有参加者对于全体债务的责任承担。同样的，代表全体的特别机构之设置，也未必总是与目的相吻合。对这类团体和结合体而言，最适合于资本主义信用关怀的形式就是联保制（Gesamthand）的原理——其雏形至少是过去大部分的法律或多或少知悉的。在联保制里，能够合法代表全体的，要不是全体成员采取共同的法律行动，就是任何一个或某些个或特定一个成员以全体名义采取行动，或者是全员以其身家财产连同负起责任。

联保制起源于家共同体的连带责任，而之所以在被延续下来的继承人共同体（fortgesetzte Erbengemeinschaft）<sup>[132]</sup>里取得其特色独具的性格，乃肇始于全体财产与成员的个别财产、全体责任与成员的个别责任在法律上的分离。我们早先谈过，此种分离是兄弟关系（Brüderlichkeit）在商业交易的影响下分崩离析所导致的结果<sup>[133]</sup>。从继承人共同体开始，联保制的原理广泛成为许多基于自由意愿而组成的共同体的基础。对这些共同体而言，从家共同体的兄弟关系性格发展而来的对内与对外关系，要不是天生具备的，就是由于法律技术上的目的性才予以采用。现今的合伙公司法，如我们所见的，不外是为了资本主义经营的目的而将家共同体的关系加以理性的建构发展。合资公司的各种形式，乃是此种联保制的原理与普遍分布的康曼达和海外贸易公司（Societas maris）<sup>[134]</sup>的法制相结合而成。德国的责任有限公司是取代股份公司的一种理性的新发明：对规模较小的、家族式的、尤其是共同继承人的企业而言，原先的股份公司在法律上并不合适，特别是近代司法所强制要求的对外公告更是相当不便。面对

航海的企业，商人、船主与航海员之间的兄弟关系（西班牙法律里的agermanament），<sup>[135]</sup>在事情的本质上原属天生自然。完全相应于商业经营从家共同体里发展出来的过程，此种兄弟关系在船舶航运业里发展成为企业者们的联保制的组织体。然而，另一方面，在冒险贷借的方式（Bodmerei）<sup>[136]</sup>和抛货原则<sup>[137]</sup>的运作下，这种关系则转化为航海利害关系者间纯粹切事的风险共同体。

在所有这些情况下，典型可见的是，兄弟关系为商业关系所驱逐，身份契约为目的契约所取代，不过，在法律技术上以合于目的的做法，维持全体为一个清楚分隔开来的权利主体，并且使共同拥有的财产（与成员的财产）分离出来。另一方面，机构组织却避开了形式的官僚体制化。（反之）如若建构为法人团体，则此种官僚体制化在技术上是无可避免的。以此结构，经过理性改造的联保制关系从未在其他任何法律体系里有如此奇特的发展，除了西方中世纪以来的法律体系之外。

联保制并未见于罗马法，这多半是法律技术上民族的市民法之特质使然，而不是由于（我们后面会谈到的）经济因素。至于希腊的商法，我们并不确切知道其发展的情形，但确曾为古代的国际交易法中的某些特殊制度所借用过，例如罗德斯海商法（rhodische Handelsrecht）<sup>[138]</sup>。不过，罗马法之所以能够比较容易省却如此丰富的形式发展，与古代资本主义的特质有关：一方面是奴隶资本主义，另一方面主要是仰赖于国家的政治资本主义。奴隶被利用为盈利的工具，根据他们的契约，主人可以取得无限的权利，但仅负有限的责任；奴隶的财产（peculium）<sup>[139]</sup>在某种程度上被当作一种特别基金来处理，而这使得在今日借着种种形式的有限责任而达成的效果，至少有一部分得以实现。即使如此，下述事实自不容否认，亦即：此种限制——相关联的是，所有的联保制原理一概被排除于法人团体的

法律之外，连带权利与连带义务只有在基于特别的连带要式口约（Korrealsponsionen）<sup>[140]</sup>的情况下方被认可——乃是法律的征兆之一。亦即，有持续性信用需求的、资本主义的、产业的永续经营并不存在，而此乃罗马经济体制的特色。

基本上取决于政治的古代资本主义所具有的重大意义，显现于以下这个事实：针对私人交易则付之阙如，但针对国家事业包办者（*socii vectigalium publicorum* [包税者、包矿者、包盐者]）的种种法律制度，在帝政初期的私法里早已被承认。这种结社（包办人的结社）的法律与经济结构，是我们的银行于有价证券发行时普遍采用的法律形式——由一人或数人作为首的企业者对发行者承担起资本筹措的任务，而此项资本筹措则由其他企业者合伙参加的形式——与光是有限责任关系的结合。在关于公众地位之利用的特示命令（*Interdikt de loco publico fruendo*）<sup>[141]</sup>和其他史料中所见的合伙企业首脑（*manceps* [包办人]）的社员（*socii*）是下层合伙人员，而 *affines*（参与者）仅仅是有限责任负担者（*Kommanditisten*），对内对外的实际法律状态和今日非常相似。

国家机构本身是否也可以被当作民法意味下的法人来处理，这个问题部分取决于法律技术，部分取决于政治考量。如果是，首先在实际上即意味着：国家支配里的各机构的法律领域有着私法与公法上的分别。在私法上，各机构负有作为个人应有权利与义务，在公法上，则有被当作是一种特别复合体——机构财产——的各种财产关系。再者，这更意味着：国家机构在官职活动的领域上，有着支配领域与私法关系领域的分别，而且后者单只涉及财产法的领域，适用私人交易法的一般原则<sup>[142]</sup>。国家被承认为法人，结果通常是国家具有资格，在普通的法律诉讼里作为与普通人对等诉讼的对手，主动与被动地提起告诉或被告。

就法律观点而言，法人的问题和后面这个问题一点关系也没有。因为，例如populus Romanus（罗马国家）在私法上无疑有依遗言取得权利的能力，但是并没有诉讼能力。这两个问题实际上是各取其径的。就具有独立取得财产能力这点而言，所有的机构性建制，亦即国家政治组织，无疑是具有独立的法人格，即使它们并不服属于普通的诉讼。同样的，就算国家的法人格和诉讼能力皆被认可，但适用于国家机构的契约与适用于私人契约的原则也可能完全是两回事。当然，此种情形，譬如在罗马，通常多半是和下述途径相联结，亦即将普通法庭排除在外，并且由行政官员来解决因为和国家订定契约而引起的争端。成为诉讼当事人的能力，通常不只被赋予具有法人资格的组织，而且也被赋予许多联保制的组织。虽然如此，在法律史上，法人格的问题多半和诉讼当事人资格的问题有密切关联。

特别是事涉公家团体时，亦即政治权势无法像支配者对待臣民那样来与私人交涉，而不得不以自由契约的方式来取得其给付时，通常就有这样的问题发生。尤其是与资本家往来时，亦即，政治权力一方面需要资本家的信用支持及其企业家组织，另一方面由于资本游走于数个相互竞争的政治团体之间，故而无法以赋役制（Lekurgie）的方式来强迫资本家<sup>[143]</sup>；此外，问题也发生在政治权力与手工业者和劳动者的交涉上，当其不能或不欲以赋役制的方式来强制他们时。当国家的法人问题，以及普通法庭的管辖权问题，都获得肯定的答复时，即意味着私人的利害关系一般说来有了较高的保障。

不过，两者之中万一有一个被否定时，也不必然就意味着此种保障的减损。因为，契约义务的履行尚可以其它方法充分加以保障。英国国王向来是可以被告上法庭的，但这也无法防止14世纪的佛罗伦萨银行家被他倒账巨额的债务<sup>[144]</sup>。反之，尽管没有任何诉讼上的强制手段可以对付罗马国库，但一般而言这并未危及国库的债权人，并且



即使在第二次布匿战争时的确有危及的情势发生，但债权人已知道如何借着担保来获得保障，并且没人试图违犯此种担保。法国国家即使在大革命之后至少还可以逃避外界向他提出强制支付的诉讼，但这亦未危害到他的信用 <sup>[145]</sup>。随着近代主权概念的发展，展现出原则上将国家与其他团体分别开来的倾向，而拒绝对国库的诉讼不过是其中的部分现象。法国即是如此，普鲁士亦然。腓特烈·威廉一世（Friedrich Wilhelm I）即试图运用“一切防制手段”来挫败“反抗的贵族”向帝国法庭（Reichskammergericht）提出告诉的兴致。另一方面，若容许诉诸诉讼的手段，自然是得符合以下的情况与条件，亦即：在政治组织是身份制结构的情况下，对于行政的一切控诉，都被当作是特权与既有权利之间的两造争端，并且采取法律争讼的形式，在其中，君主并不是以至高主权者的身份出现，而是有一定界限的王权的保有者，或是政治团体里的特权担纲者之一。英国与神圣罗马帝国的情形即是如此。

摒弃对国家的诉讼，本质上也可能是法律技术的处境所造成的结果。例如罗马的户口总监即是个人对国家，或者反之，国家对个人的一切请求权——依我们的思考习惯，即私法的请求权——的争讼裁决机构。不过，他也是调停私人之间的争端——只要此一争端牵涉因国有土地而引发的法律问题——的管辖机构。以此，（1）在国有地上的一切占有状态，以及（2）国有地的资本主义利害关系人与国家财货筹措业务的资本主义利害关系人（亦即国家事业包办人 [publicani]）之间的一切争讼，或者他们与臣民之间的一切争讼，全都因此而从正规的审判人程序当中移出，转而委之于单纯的行政法非常审理程序 <sup>[146]</sup>。这对庞大的国家资本主义利益而言，实质上非但不是一种劣势特权，而确实是一种优势特权。



弃用审判人程序，以及国家官吏集法官与当事人代表两种资格于一身的这种状态持续下去，甚至沿用到皇帝所管的国库（Fiscus Caesaris）上——经过提比略时代（Tiberius，14—37年在位）的短暂动摇之后，自克劳狄乌斯时代（Claudius，41—54年在位）起，国库即越来越赋予具国家财产的性格，而不再是皇帝的个人财产。当然，事情并非如此截然了断，不管是在用语上（尽管*manceps*、*praes*之类旧有的行政法用语已渐为市民法的用语所取代）<sup>[147]</sup>或是在所谓国库具有诉讼能力的原则上，国库都还与国家财产有所分别。关于皇帝财产的地位，该以家产制的观点视之或以机构的观点来加以把握，这两个视点间的浮移不定，再加上行政技术的考量和皇朝的纯经济利害关系都影响了皇帝诸多财产——理论上全都被视为具有诉讼能力——的种种变迁与个殊化。皇帝作为个人与作为政务官的区别，事实上只被实现于帝政初期。最后，皇帝所有的财产全被视为皇位财产（Krongut），因此惯例上当他继承皇位时，即将私人财产交付给子女。对于经由没收而取得的资产和为了强化遗嘱效力而由皇帝来继承的遗产，该如何处理的问题，无论从纯粹私法的观点或从纯粹国法的观点看来，皆未获得明确的开展。

就中世纪的身份制君主的地位而言，我们不难明白，在身份制组织的结构下——后面还要详细加以讨论，作为支配者的君主与作为私人的君主，或供政治目的运用的君主财产与供私人目的运用的君主财产，是不可能区分开来的。如我们所见的，此种无以区分的情况，使得针对英国国王和德国皇帝提起告诉的可能性获得承认。不过，当至高主权的要求让国家得以豁免置身于自己的机构的裁判之下时，就会得到和上述正好相反的结果。虽然此时法律技术也总是能够在对应君主的政治利害上，发挥相当有效的抵抗力。德国承接了罗马的国库概念，以之为法律建构的手段，使得国家有可能成为被提诉的对象，因

而，此一概念——由于所继承的身份制思想，自然远远超出了私法争讼的范围——也必然扮演起真正的行政诉讼的第一线基础的角色。国库概念应该早在古代就已产生出（国家）机构的概念。然而，这样的概念推演脚步却从来未为古代的法学家所跨出，因为这与古代私法的既有范畴质地不同。甚至现代法律意味下的负担（Auflage）概念也未曾发展出来 [\[148\]](#)，用以作为（机构概念的）代用品。

何况基金概念在此情况下更不是罗马法所可能构想的。因此，为了达到如同基金的目的，唯一可行的办法就是将之建构成法人财产，而且也在金石刻文的史料里得到证明。基金概念的构想，不论就实质而言或纯就技术而论，几乎无处不是在宗教的影响下产生出来的。多数的捐献资产（基金）向来是为了供奉死者或作为功德的宗教慈善行为奉献出来。对这些献金的法律地位问题最为关注的，主要是被委以重任采取行动以实现献金目的的教士阶层。因此，只有在教士阶层能够充分独立于世俗权力之外，而让神圣的法律得以发展的情况下，献金法（基金法）才能够成立。埃及自太古时代起即有献金存在，亦为此故 [\[149\]](#)。

纯粹世俗的基金，特别是家族基金，除非是采取采邑授予的形式或类似形式，换言之，除非设定出特权家族对君主的依存关系，否则不但就法律技术而言，或者更根本的基于法政的因素，几乎无论何处都是闻所未闻的。城邦里即因此从未有过基金的存在。到了拜占庭时，事情首度出现转变，办法是将宗教规范利用在法律技术上，在此之前，晚期的罗马法即以信托遗赠的方式初步朝这方向迈出蹒跚的一步。在拜占庭，基于下文将提及的理由，采取兴建修道院而将其管理权和定期金收受权保留给自己家族的形式，以确保家族拥有永久性的定期金收入。这种形态的基金继而表现在伊斯兰法的Wakuf上，而Wakuf则在伊斯兰教法律里扮演了极为重要的角色，包括经济方面的

吃重演出 [150]。在西方，就法律技术的观点而言，最初，圣者被当作献金资产的所有人，在教会法（kanonische Recht）为了教会的目的而作好概念的准备之后，才开始了中世纪世俗的基金概念的发展 [151]。

在纯粹的法律观点下，**机构** 概念的建构直到近代的理论里才被充分发展出来。实际上，此一概念亦有其教会的源流，此即罗马晚期的教会法。当宗教权威担纲者的卡理斯玛观念以及教团纯粹自发性的组织终于被迫让位给主教的官职官僚体制，而主教也尽力争取到有关教会财产权的管理在法律技术上的正当化时，机构概念必然会以某种方式油然而起。在古代的法律里根本找不到教会的机构概念的踪影。自从祭祀礼拜被城邦世俗化以来，寺庙神殿的财产即在法律上被视为城邦的财产。因此，古代的法律技术就以其法人概念来支持基督教教会，到了中世纪初期，只要教会财产并未被视为私有教会财产 [152]，那么亦可以前面提过的方式，亦即以圣者为所有者而教会官员为所有者之代理人的做法，来解困舒危。

不过，教会法自从在主教叙任权之争里对私有教会法宣战以来，即发展出教会的法人法（Korporationsrecht）。此种教会的法人法，就社会学的观点看来，必定使教会的结构带有支配的、机构的性格，因而无可避免地会与结社（Verein）或身份团体那种法人法有所乖离。而这也强烈影响到中世纪时世俗的法人概念的形成。近代具有机构性质的国行政有其本质上行政技术方面的需求，此种需求促使法律技术层面上产生出许许多多官方的经营，诸如学校、贫民院、国家银行、保险机构、储蓄银行等。此等经营既无成员亦无成员权利可言，而只有他律的和他治的机构，因此无法建构成法人，所以才会有所谓机构（Anstalt）这种独立的法律概念的构想。

发展较成熟的罗马法里所见到的理性的法人概念，乃是帝政时期的产物，特别是根源于政治的地方团体法（*Gemeinderecht*）。政治的地方自治体对立于国家的现象，是在同盟市战争（*Bundesgenossen-krieg*）<sup>[153]</sup>之后才爆发的。经此一战，这些向来主权独立的城市大量地被吸收到市民团体里，不过，其作为法人的独立性却持续保留下来。彻底将这些关系加以规制的，是帝政初期几位皇帝的敕法。地方团体由于丧失了自立性，也就失去了作为政治机构的资格。早在2世纪时就已出现了 *civitates privatorum loco habentur*（城市应被视为私人）这样的说法，而米泰斯（Mitteis）也正确指出，关于地方团体的财产，当时已从 *publicum*（公有）这个用语转变成 *commune*（共有）<sup>[154]</sup>。地方团体的争讼事件，部分是行政上的（例如有关领域的争端，*controversia de territorio*），部分是属于私人方面由于契约而引起的，而后者显然是诉诸通常的诉讼程序。城市官吏制度的典型形式遍布于整个帝国。我们发现帝政时期的私法人里也使用了城市官吏制度里的种种称号。法人概念——以原先的政治性地方自治体机构为范本——的官僚体制化，或许就是以此为起点。对政治机构而言，团体财产与个人财产的绝对分离，不啻自明之理，就如同以下这个命题所表现的：*quod universitati debetur, singulis non debetur*（法人的债权并非各个成员的债权）<sup>[155]</sup>。

同时，在朱利安王朝统治下<sup>[156]</sup>，所有自由结社的成立都被强制要取得认可，这无疑是政治因素使然。取得认可是否即意味着取得完全的法人格，或者只是某种程度上的法人格，似乎还有疑问。不过，后来两者倒是合而为一了。尽管无法确定，但 *corpus collegii habere*（具有社团的身体）这个语句，可能正意味着完全的法律能力。后代的理论里，典型的用语即 *universitas*（法人）。如果米泰斯颇具说服力的说法是对的，亦即法人的内在关系只服属于行政的非常审理程

序，那么，这便是上述那种——贯穿于帝政时期的整个法律状态里的——官僚体制化的一种独特的部分现象，而且同时也是先前为妥当的状态的一种世俗化的变相，而这种世俗化的变相更突出了这整个发展的特色所在。

共和时期里的状况显然是不同的。虽不确定，但也有可能的是，以梭伦的立法为范型的十二铜表法，承认既有法人的自律性（Autonomie）<sup>[157]</sup>。共有财库的存在，被当作是自然而然的事——后来的禁令正足以证明这点。另一方面，在市民法上的诉讼，却全无法律技术上的可能性。即使是政府的公告也应该是到了帝政时代才认识到这种可能性。成员之间关于成员权利的争端，并没有诉讼模式可循。原因显然在于：当时的私法人，部分是服属于宗教法、部分则服属于行政法，亦即服属于祭司或官吏的非常审理程序，而这又和古代城邦的身份制关系牵连在一起，亦即，虽然容许奴隶与滞留外人（Metöken）加入志愿性社团（collegia），但不准加入政治的市民行会（Bürgerzunft）<sup>[158]</sup>。

就像希腊的部族集团（Phratrien）、更早先的各种自由集结团体，以及可以追溯到图腾团体的大多数作为法律组织的永久性结合体关系等，吾人所知的最古老的罗马社团全都是兄弟关系团体（sodalicia, sodalitates），并且也就是祭祀共同体。兄弟之不可能被兄弟告上法庭，就像他不可能将任何一个与他有恭顺关系联结的人告上法庭一样。即使在学说汇纂法（Pandektenrecht）里都还留有这样的痕迹<sup>[159]</sup>，亦即不认可兄弟间的刑事诉讼。就市民法而言，兄弟关系的存在正是在这样的负面归结上，亦即作为限制，而被加以考量。行会与职业团体被证实早在罗马共和早期即已存在，它们也出于同样的理由而被建构成祭祀团体（collegia cultorum），换言之，就像中国和中世纪时的团体那样，是在各自的特别神祇保护之下的兄弟团体。



在罗马，这些特别神亦由于团体之受到承认而被国家承认为正当的神祇。例如墨丘利（Mercury）即是传说中相当古老的商人团体（collegium mercatorum）的保护神。贫困时相互支持的义务，以及祭典的圣餐，无论是在罗马的行会和职业团体里，或是在日耳曼的行会或其他所有奠基于兄弟关系的团体里，都是同样久远的，后来则理性化为救济资金与丧葬资金的设置，而许多这类的团体在帝政时期都纷纷以这种资金的设定之姿出现。

这类团体与市民法毫无关系。只要宗教性组织不只是个形式，那么其财产恐怕是在宗教的保护之下，弟兄间的争执也被当作是内部问题来裁判解决，而对外的摩擦则交由政务官的非常审理程序来解决。政务官的介入，对于在国家的赋役（Leiturgie, munera）<sup>[160]</sup>上有其重要性的职业团体而言不啻是自明之理。这也说明了走向帝政时期的官僚体制化为何不难。不过，特别是农业团体——根据史料只能约略推定它们的存续——的各种关系，并不在正规的审判人程序的规制之内。agercompascuus（共同牧地）是Allmend（共享地）的残留余迹，而农业著述者所提到过的arbitria（裁定），则是邻人关系里有所争讼时受到国家某种规制、但又是自律性的纷争解决的残迹<sup>[161]</sup>。对于法人法越来越赋予具影响力的自治城市（municipium）类型一旦成立，帝政时期里适用于法人——只要仍被认可的话——的法律就明显地越来越平齐化。至此，伙伴团体的成员权利——如果我们能这么说的话——的残余痕迹消失了。而且，诸如希腊化时代的小城市里的手工业者部族之类的现象，唯有在罗马帝国法律境域之外才可能存在。史料上之所以会提及这种现象，证明了以下这点，亦即：罗马帝国法律里虽然没有加以规定，但也不可因此而推断另类的团体构造形式并不存在，就像古老的市民法里看不到所谓的永佃权和分割所有权，但不可因此而作出这些制度并不存在的结论。户口调查书所在乎的只是



ager optimo iure privatus（据有最优先权利的私有地），然而在这种土地上，永佃权和分割所有权是不可能成立的<sup>[162]</sup>。

中世纪的欧陆法受到三方面的影响：一是日耳曼的伙伴团体的形式，二是教会法，三是罗马法透过法律实务而被接受的形式。日耳曼的伙伴团体的形式由于基尔克（Gierke）的大作而在历史上重新展现出其丰富性与发展过程，其细节问题牵涉到经济各个领域，特别是农业史与企业形式发展史所要探讨的问题，我们在此姑且不论。此处只需对那些（团体的）处置方式的形式原则稍作说明即可，此亦我们当下唯一的关怀。从单纯的联保制关系，到纯粹的政治共同体，亦即中世纪的城市自治体，我们发现一系列几乎毫无间隙的组织结构的转换，这些组织在法律技术上的共通点，就是具有诉讼能力与财产能力。反之，个人与整体之间的关系要如何规制，则出现花样极为繁多的类型。（1）个人是否并不被视为总体财产的持分所有者，或者，（2）反之，个人的持分是否即为其私人所拥有的财产，而且是以有价证券的形式，因而可以自由让渡，不过，这仅代表对整个财产复合体的持分之一，而不是对财产的各个构成部分的持分，或者正相反，（3）个别构成部分是否被视为持分所有者在分割所有的方式下所拥有；再者，（4）在何种程度上，整体对个人的权利加以限制、对权利的内容加以规定，或者反之，（5）个人的权利足以阻挡整体所采取的处置，（6）是否由某个专员或特定的成员（以其成员的资格），或在一定范围内由全体成员来对外代表整体、对内管理整体，（7）成员是否负有以其本身的财产或以其个人的劳动来担待的出资义务，（8）成员资格是否原则上为开放的，或者原则上是封闭性的，唯有经由决议方能获得。所有这些，全都以极为不同的方式来加以规制。

组织的管理，以相当不同的程度，接近于政治团体典型所见的形式，接近的程度甚至往往到达这些组织本身对内对外的强制力——唯有通过强制手段的种类，或唯有通过相对于政治团体的、本身的他律性，才能够与政治团体的强制力区分开来。另一方面，整体，就像任一个私人，也被当作个人权利与义务的担纲者。整体可以拥有称号权、身份权与发明权，并且具有违法行为能力，换言之，一定的违法要件事实，特别是其机构的作为或不为，可依法追究整体，并由整体赎此罪责。尤其后面这种违法行为责任的追究，绝非例外，以至于有一整个时代，特别是在英国，主要是以整体人格为义务共同体，当义务未被履行时，整体即身为被国王课以罚金的债务人。

人的集团的基本组织，几乎可以采取任何一种团体形式，关于后者，我们在讨论到政治团体时将会有所学习。换言之，有的是由参加者（成员）直接管理，有的是以参加者的名义行代议制的管理——奠基于参加者的平等权利或不平等权利上。或者是由轮流方式或选举出来的官职保有者来管理，或者是经由规范或传统的限定、但除此之外即为独裁的支配者权力，交由某个人或某个明确限定的权力保有者集团来行使。此外，此种支配者权力的取得途径，可以通过定期选举或其他方式的任命，也可以奠基于世袭权或可让渡的权利头衔，后者也可能与特定的财产对象之保有相联结。

整体的各机构的结构：（1）可以是比较倾向于特权的建构，换言之，行使一种由明确限定的权利所构成的特权，也就是将若干支配权能当作是主观的权利来行使，不过这些集结的特权毋宁是具体的、有其不容逾越的权限。（2）也可以比较倾向于统治权力的建构，换言之，此种统治权力处于客观规范的限定之下，但在此规范的范围之内，统治权力可以自由选择其手段；此时，有可能较接近社团的类型，也可能较接近机关的类型。此外，机关的结构在内容上可能被严

格地束缚在目的团体的标的上，或者相对而言能够较自由地活动。以此，自律的范围自然各不相同。有的可能完全缺乏自律，权利的取得与给付义务全都依照明确的规则而自动分配，就像英国的某些赋役团体的情形。或者，机构可能广泛拥有自律的法律制定权，而且只受到有弹性的规范——承袭而来的、被制定出来的或他律性的规范——之限制。

所有以上这些选择在具体情况下到底何者得以实现，从过去直至今现在——在自由成立团体的基础上——首先是取决于团体的具体目的，特别是各个团体的经济手段。团体可以主要是从事经济行动的共同体（*wirtschaftende Gemeinschaft*）<sup>[163]</sup>。此时，团体的结构本质上即取决于经济因素，一方面是资本的重要性有多大、扮演何种角色，以及资本的内在结构为何，另一方面则为信用基础和风险的分量与种类。若以资本主义的盈利为目的（尤其诸如股份公司、采矿公司、船运公司、国家债券公司和殖民企业等），由于资本对于团体的给付能力和利润分配对于个人利益均极为重要，所以成员资格原则上是封闭性的，而经营也相对的被锁定在明确的目的上；同时，成员权利形式上是不可侵夺的、可以被继承的，而且多半是可自由转让的；管理上则以官僚制行之，成员或者直接或者以代议方式参与会员大会，会议在法律上是民主制的，事实上则为金权制的支配方式，亦即通过商议和按出资金额多寡来表决。此外，进行资本主义式盈利的团体既不要求成员的对外责任——因为那对团体的信用能力并不重要，一般说来也不要求其对内的责任，除了矿业公司之外，因为其资本结构有所不同。

另一方面，若团体是以自然经济式的自我需求满足为目的，那么共同体的目的愈是无所不包，集体的权力就愈是强大，成员的明确权利并不存在，而近似共产主义式的经济，无论其奠基于直接民主制或

家父长制（诸如家共同体、公社<sup>[164]</sup>、严格的耕地共同体）。随着封闭性的升高及内部的占有之强化（村落共同体与马克体），成员权利也慢慢浮上台面。另一方面，仍然在共同体管理之下的各种公用利益则转变成被个人占有的权益的一部分（如同个人财产的附属品），依情况采取轮番制来管理或交给世袭的机构或交给庄园领主来管理。

最后，若目的在于借着共同经济来补充个人的生产经济或消费经济，而自发性地成立结合体组织时，就像近代法律上所谓的合作社，成员通常是封闭性的，因为成员权利不仅明确占有而且也如成员义务一样有明确的限定，不过，通常不许自由让渡。此时，个人的责任对于团体的信用能力基本上是越来越趋重要，不过，这种责任有时是有限责任，有时——当风险一目了然时——则为无限责任；管理方面，形式上是官僚制的，实际上不少是走上名门望族式的管理。

当团体为不特定多数的利害关系者、尤其是不特定多数的受益者之故，而越来越具有机关的性格，而且由于利害关系者这一方为了偿付整体所提供的效用而支付长期的分担费用与代价，使得供应资本的意义逐渐低落时，个别的成员权利之于整体财产必然越来越赋予丧失其形塑团体结构的意义。此种情形早已发生在纯粹以经济为取向的保险公司上，特别是以社会政策和慈善为目的的机构上。最后，当共同体越来越赋予成为只是个以非经济目的为首要经济行动的共同体时，成员受保障的财产权也就越来越赋予失去其意义，而经济条件一般而言也逐渐失去其决定共同体结构的影响力。

不过，团体的法律结构的发展全部非尽然取决于经济。这点首先已由英国（无论是在中世纪或近代）和欧陆尤其是德国，在发展上的强烈对比得到证明。自诺曼人征服以来，英国法里根本没有基尔克定义下的伙伴团体（Genossenschaft）存在，大陆式的法人概念直到近代才发展出来。英国法既不知晓团体的自律——就德国中世纪时早视

为理所当然的意涵与范围而言，有的话，也不过是稍见端倪——也没有借着规范来通盘规制的团体法人格。正如梅特兰（Maitland）和其后的哈薛克（Hatschek）所指出的 [\[165\]](#)，基尔克的伙伴团体理论在英国的法律领域里几乎没有容身之处，除了基尔克所谓的支配团体的形态之外 [\[166\]](#)；可惜后者是可以用有别于基尔克所拟制的法学范畴来加以建构，而英国正是如此。团体法的这种所谓日耳曼的形式在英国法里付之阙如的现象，并不仅是因为英国并未承袭罗马法，而正因为其并未承袭罗马法。欠缺罗马的法人概念反倒助成了以下状态，亦即：在英国起先只有教会机构在教会法的挹注下拥有具实效力的法人权利，而后英国所有的团体皆具有被形塑成类似性格的内在倾向。单独法人（corporation sole）的理论，亦即由官职保有者的连续性所表现出来的法资格（dignitas）的理论 [\[167\]](#)，使得英国的法学有可能将国家和地方自治体的行政当作一种法人格来处理，就像教会当局被当作教会法上的一个法人格一样。直到17世纪，国王一直都被视为一个单独法人，即使至今，被视为政治团体的一切权利义务承担者的，既不是国家也不是国库，而是国王，这毋宁是受罗马法所影响的德国的法人概念原先——由于身份制国家的政治结构之故——在英国付之阙如的结果，同时也是教会法影响下的结果。到了近代，英国的法人，如果有的话，性格上基本是个机构，而不是自发性的结社，无论如何也不会是德国法律上的那样的伙伴团体。这不禁令人怀疑，在欧陆，罗马法并不如人们通常所想的那样，是造成中世纪伙伴团体法衰亡的决定性力量。

事实上，罗马法学者在解释查士丁尼法典时——对于中世纪的团体而言，此一法典是如此的陌生且无法契合——必须要对其周遭所见的法律实务上的诸多事实如此多方地加以考量，以至于他们的理论——尽管使用了诸多很有问题的思考手段——尚不足以威胁到中世纪



诸团体的存在。尽管法人概念的建构取代了总是相当不安定的德国法律思维形式这件事并不是他们独力促成的，但他们确也出了不少力。包括英国这一方面和大陆，尤其是德国这方面，两方的发展如此大相径庭的真正理由，无论是在中世纪或是在近代初期，主要都在于政治的情势。两者的差别基本上是由于以下因素所导致的，一方是强大的中央王权和金雀花王朝及后继者高超的行政技术手段，另一方是德国之缺乏强大的中央政治势力。此外，另一个原因是英国的普通法（Common Law）在不动产法领域上的某些封建的基础持续影响到后代。

不过，法人概念的这种极端机构性与支配性的结构，在英国并不是唯一的形态。作为欧陆式法人的代用品，我们看到一种将某些人或某些官职保有者当作是受委托者的处理方式，这些受委托者被付托一定的权利以照顾一定的受益者或一般大众。以此，自17世纪末以来，不仅国王时时被当作公众的受委托者，教区和地方自治体当局也同样如此，而我们现今凡是以目的财产（Zweckvermögen）的概念来解释之处，在英国皆以受委托者（trustee）的概念作为最佳的技术手段。此种机构性的建构之特色所在，是受委托者不仅可以做而且应该做到其权限范围内的事。换言之，此即官职概念的一种代用品。在此语义下的信托（trust）之起源，正和罗马的信托遗赠（fideicommissum）之起源的情形一样，起初是因为有必要回避某些禁止法规——尤其是禁止死手取得财产的法规（Amortisationsgesetz）<sup>[168]</sup>——和现行法上的其他法律限制。此外，中世纪时法人概念付之阙如，也是信托的缘起因素。当英国最终发展出法人概念时，人们还是继续将上述法律技术手段运用在那些无法被建构成法人的机构上。虽然如此，类似的基调，即使是在此一（机构法）领域之外，还是长期且根本地继续支配着整个英国的法人法。



基于上述最后一个情况，马克休在英国法里比在德国更远为彻底地具有支配的特性，就中尤其是庄园领主通常被视为未分配土地的拥有者，而农人不过是有权使用他人物品的人。面对这种贯彻始终的想法，农民可以向王室法庭投诉的途径并没有多大用处。最后的结果，是单纯的封土权 (feesimple) <sup>[169]</sup> 成为英国土地所有权的基本形式，其彻底的程度远远超过罗马法的 *ager optimo iure privatus* (据有最优先权的私有地) 真正实行的情况。共同继承人团体 (Ganerbschaft) 以及所有以之为原型而建构的各种形态，也都由于封建的长子单独继承制原则而全部被排除。一切土地所有最终都是来自国王的授予，此种观念的结论必然是认为所有团体的处分权都不过是特定人士及其权利继承者借着特权而取得的特殊权利头衔罢了。根据梅特兰的研究 <sup>[170]</sup>，我们不得不相信，由于昔日田宅制度特有的分配方式是纯粹自动地依各人的持分而分配权利与义务，而且此一方式也转用到所有类似的团体，所以英国的法律实务最初极少感觉到有必要将参加某个共同体的个人全体当作是独立的法律主体来处理。

此一状态，由于国家部分为封建的、部分为特殊身份制的结构，而得到强化。换言之，首先是通过禁止死手取得财产的法令——为了国王与贵族的利益，全面禁止将土地让渡给死手，包括地方团体。唯有凭借特殊的特权赋予才能够豁免此种禁制，而事实上15世纪时对城市的特权赋予（最早的是1439年对京斯顿 [Kingston] 的特权赋予），即为该城市创造出带有积极内容的法人权利，目的正是免除上述禁令的重压。不过，法人法也因此而停留在特殊的特权法阶段，并继续处于身份制法律建构的一般后果之下。自国王和国会起，一切的支配权力皆被视为一定的王权与特权的复合体。凡是行使未经纯粹私人契约而获得的权利者，在法律上，除非借着有效的特权赋予，否则无法保有此项权利，而且也因此只能在明确限定的范围内保有之。唯

有太古以来的惯习方能取代明确的特权赋予证明。因此，即使在法人概念形成之后，直到近代都还严整地存在着这样的理论，亦即：当团体借着法律行为而逾越其被明确赋予的特权范围时，换言之，凡是行为越权（*ultra vires*）的团体，都要被课以特权侵害的责任，并且受到特权剥夺的处分，像都铎王朝和斯图亚特王朝就曾大举进行过这样的处分。

结果，所有的法人建构——无论是公共的或是私法上的，只不过，英国法原先并不知道有此种分别——全都得依此轨道而行，亦即：要经过特别认可且负有被认可的义务、服属于统制与监督之下、成为正式专门以公共利益为目标的目的团体；所有的法人全都被建构成政治的或被赋予政治权威的目标机构。从历史上看，此种法律状态归根究底来说，毕竟是诺曼人行政上的赋役制性格的产物。国王借着建立带有集体义务的强制团体来确保司法与行政所必需的给付，这样的团体原则上类似于中国、希腊化时代、后期罗马、俄国和其他法律体系所见的强制团体。地方团体（*communitie*）仅只作为有利于国王行政的赋役制义务团体而存在，并且唯有在王权的授予或容许之下才拥有权利。否则，所有这类的共同体在法律上，即使在步入近代之后，仍只是个 *bodies non corporate*（不具人格的组织）。

因此，团体制度的国家化在英国本土的法律史刚开始发展时，由于严厉的中央行政而达于顶点，而后才逐渐走下坡路。然而，在欧陆的法律史方面，近代的官僚制君主国家打破了法人在传统上向来的自主性，地方团体、行会、公会、马克体、教会及任何可以想见的结社种类全都服属于国家的监督之下，由国家来加以认可、规整与统制，并剥夺所有未经认可的权利，以此，俗世法学者们（*Legisten*）<sup>[171]</sup>的理论方有可能支配整个法律实务：所有的团体建构唯有在君主的首肯之下方能拥有独立的整体权利和法人格。

其次，法国大革命在受其持久不断影响下的地区里，不只破坏了所有的法人的形成，而且也摧毁了一切种类——除了那些被明确认可其极端有限目的的团体之外——的社团的成立及社团的自律性。其原因主要在于所有激进的民主制里典型的政治理由，及来自自然法理论的各种观念，最后，部分则是出自经济制约下的市民的动机——不过就其义无反顾的情形看来，同样是深受理论的影响。法国民法法典完全避开法人的概念不谈，为的是借此排除此一概念。后来，由于资本主义的经济需求以及非资本家阶层方面的市场经济需求，政党的政治煽动需求，以及文化需求之逐渐实事求是的分化和个人之间的文化关怀渐次因人而异的分化，此一发展遂再度反向修正。

英国的法人法并未经历过这样一种与过去的严重决裂。英国的法学理论自16世纪以来，首先是为了城市而发展出机构与机构行为的概念——在法律上将之与私领域区分开来；此时，所运用的是body politic（亦即罗马的corpus）的概念<sup>[172]</sup>。它将行会带入法人类型的领域，并且同意地方团体——在具备印章的情况下——有可能拥有诉讼上和契约上的独立性，允许被认可的法人在多数决而非全员一致的基础上拥有自己的条例（by-laws [制定权]），亦即有限的自律。英国的理论在17世纪时否定了法人的不法行为能力，到了18世纪则在财产法上将法人当作仅仅是各个人的受委托者（trustee）来处理，个人对法人的请求权则依照衡平法（equity）来行使。直到18世纪末，英国法律方才（而且相当勉强地）允许转让股票，以使股主免除对于法人债务的责任——不过公司破产的话就例外了。最后，在布莱克史东（Blackstone）借着罗马法的援引<sup>[173]</sup>，才使得法人财产和私人财产真正分离开来。

在此发展中，显现出资本主义需求逐渐升高的影响力。重商主义的都铎王朝与斯图亚特王朝时代的大型公司，在法律上仍为国家机构

[174]，英格兰银行亦是如此。中世纪时所有法人所开立的文书皆被要求盖上印章以示有效，而法人财产只要有部分是来自土地，股票即被视为不动产，法人的目的也被限定在公务或公共的目的上。凡此种种都不是这些营利公司所能实行的，因而在18世纪当中全被取消了。直到19世纪，对商业法人的有限责任才开始被导入，也有了为所有股份公司创立标准规制之举，而共济团体与慈善团体、学术团体、保险公司与储蓄银行，最后，劳动者的工会等，也都有了特殊规范的设定，而以上这些都相当类似于大陆相应的种种立法。不过，绝不能说旧日的形式都被抛弃了。至今，对一连串被认可的社团而言（例如共济团体 [friendly society]）[175]，选任社团的受托者仍旧是进行诉讼行为的前提条件，另一方面，对于尚未法人化的社团而言（例如俱乐部），任何的法律行为都有必要经过全员一致的授权。越权行为（ultra vires-Handlen）的禁止，以及不在法定范型之内的社团必须一一经过认可的原则，至今仍然通行。不过，英国的情形实际上并未偏离德国自民法法典实施（1900年）以来的状况太远。

不只是此处简短的比较性描述，即使是对其他较大法律体系的任何一瞥，都显示出罗马法的个人主义性格相对于日耳曼法的社会性格这种太过浮滥的口号标语，一点也不足以说明法律发展的重大歧异。

德国中世纪的伙伴团体制度之丰富性，乃是极特殊的、尤其主要是纯粹政治的命运所塑造出来的产物，无论过去或现在都是世界上独一无二的现象。俄国与东方（包括印度）的法律都通晓强制团体、特别是村落共同体、同时也包括手工业者强制团体的赋役制集体责任和相应的集体权利；进一步，它们（并非全部，但多半）也都认知家族共同体的连带责任以及（例如俄国的Artjel那种）[176]借着兄弟契约而做出与家族类似的劳动共同体的连带责任。不过，这些法律从不认得西方中世纪所见的那种充分分化的伙伴团体法，遑论在罗马法与中

世纪法律共同影响下所产生的合理的法人概念。伊斯兰教的基金法，如我们所见的，乃是以东方古代、特别是埃及、尤其是拜占庭的法律发展为蓝本，亦丝毫未包含法人理论的胚芽。

最后，中国的法律以一种典型的方式显示出两方面的交互作用，一方是家族与氏族在作为个人社会地位的保障者的意义下绵延不断，另一方则是家产制的君主支配。独立于皇帝个人之外的国家概念并不存在，同时也没有私法人法和结社法，更不用说是基于政治理由的治安禁令下一概被禁止的团体——除了家族的、国库的，或特别被认可的团体之外的所有团体，全都不许存在。地方团体在官方法律上只是作为负担租税与徭役的家族责任团体而存在。实际上，这些团体在氏族团体的基础上总是对其成员发挥出所能想见的最为强烈的威权，并且为了经济而建立起各式各样的共同制度，对外则显示出一种团结，对此，皇权支配的机构亦不得不视其为最强大的地方势力而有所顾忌。此一事实，如同其他地方一样，并未在官方法律的法概念中表现出来，当然也阻碍了其于法律概念上的建构。因为，这样一种对外以氏族和地方团体的血仇方式来表现、但从未为官方法律所承认的自律，是无法具备明确划定的内容的。不过，氏族与家族之外的私人团体的状态，尤其是已高度发展的赁贷组织、丧葬互助会和职业团体的状态，部分相当于罗马帝政时期的状态，部分则相应于19世纪的俄国法。尽管如此，古典古代意味下的法人格概念依然付之阙如，而赋役制的机能如今也基本上不复存在——即使曾经存在，也无法真正确定。然而，资本主义式的财产共同体，如同南欧在中世纪时那样，确实已经从形式上受家共同体所束缚的状态里解放出来。不过尽管实际上利用了这样的制度（例如固定的商号），但并未——如南欧于13世纪时即有的进展那样——发展到法律形式的地步。在中国，共同责任——相对应于债权法的状态——也是和氏族的违法行为责任相联结，



后者至今仍然零落地残存着。不过，仍然纯粹是人的责任（Personalhaftung）的契约责任并未采取连带的方式，而是要其他的组织成员负起交出那潜逃成员的责任，在其他方面，成员们不过是在实质上依各人的持分而摊负个人的责任。唯有财政法采行家族的连带责任及对家族财产的处分，而私人的结合体关系的整体财产在法律上并不存在，正如其并未存在于罗马古代。不过近代的商业行号，如同古典时代的国家事业承包者组织，在法律上被认为是由负有个人责任的主事者所带领的结社与合资关系体。在中国，如同（西方）古代和东方，私人的团体法和财产共同关系法之所以处于如此原始的状态，原因在于氏族的重要地位延续不绝，自律性的法人由于政治的家产制而受到阻碍，以及独立的资本完全投注在国库的利得机会和商业上。

西方在中世纪经历了不同的发展，理由首要在于：其家产制为身份制而非家父长制性格，而且，如我们后面所要谈到的，基本上是由政治、特别是军事和国家经济的因素所决定。此外，再加上司法集会人团体的形式（dinggenossenschaftliche Form）之发展与维持——关于其历史地位马上就会谈到。举凡此种形式并不存在之处，例如婆罗门据有强势地位之后的印度 [\[177\]](#)，尽管社团与伙伴团体的诸多形式事实上仍多彩多姿，却未能结晶出相对丰富的法律发展。印度之长期缺乏理性且强大的中央权力——尽管时而出现，但总是一再瓦解——确实产生出法律所明白承认的商人团体、职业团体和农村团体的自律性。然而，像德国那样的法律建构却未自其中产生出来。集会人伙伴团体形式下的司法，实际结果是对支配者，无论是政治支配者或庄园领主，产生一种强制，令其不得由自己或通过官员来作出判决和出示睿智（Weistümer），而是要通过出自法律伙伴圈子的裁决者，或至少是在他们的决定性协力下，才能决定与发现，否则的话，判决与睿智不会被视为真正具有客观约束力的法律宣示。因此，各个法律圈子



的利害关系者无不随时共同致力于确认种种法律上的权利与义务，诸如庄园领民、隶属民和服役侍从等由于其经济与人身隶属关系而产生的权利与义务，以及关于封臣与城市市民由于契约与政治的从属关系而产生的权利与义务。

此种状态起初源自公家的裁决共同体之具有防卫团体的性格，后来，随着中央权力的崩溃，而为篡夺了或被授予裁决权的所有团体所取得。很明显的，这乃是自律性的法律创制、法人组织与伙伴团体组织之无与伦比的强大保障。此种保障的形成，以及各个法律利害关系者圈子在建构其法律时事实上的自律性的取得——也因为此种自律的取得，西方的伙伴团体法与法人法，以及资本主义独特的团体组织形式，始有发展的可能——基本上是取决于政治与行政技术的考量。换言之，支配者总是为军事忙得不可开交，而且多半没有一个如臂使指的合理的行政装置来统治自己的臣民，所以他不得不仰赖臣民的善意及他们的合作以确保符合自己的要求，也因此不得不尊重他的依附者根据传统或篡夺而来的相对要求。这些从属阶层的权利之定型化与被占有而成为伙伴权，即以此为根源。

由于司法集会人伙伴团体的法律宣示形式而产生的惯习，亦即使现行的团体法在口头的证言下定期得到确认，并进而以之为睿智而登载于文书 [\[178\]](#)；以及从属民的习惯，亦即逮着有利机会就要求主子确认此种法律状态为其特权，都提高了团体规范的保障。内在于具支配结构的政治团体与经济团体内部的这个过程，自然提高了伙伴团体的自律得以保持的机会，即使对非支配性的、自由组成的誓约共同体而言亦然。这样的情形在英国并未发生，因为强大家产制政权下的王室法庭压制了州郡和地方团体旧有的集会人伙伴团体的司法，使得伙伴团体法无从发展，睿智与自律的特权也难以存在，或者屈指可数——即使存在，也不具欧陆现象的性格。

在德国，一旦政治权力与庄园领主权力建立行政机构而让伙伴团体的裁决方式无用武之地，那么伙伴团体的自律和伙伴团体法也就迅速衰微了。此一状况，与受罗马法教育的官僚阶层的登场凑合在一起，自非偶然，然而罗马法本身并未扮演决定性的角色。在英国，日耳曼式的法律技术手段却让伙伴团体法无从产生。此外，凡是不符合单独法人、信托法人或被认可的结合体关系模式的其他团体，全都被视为参与者纯粹的契约关系，团体的规约也只有在其为成员所接受的契约的意义下方为有效。此一观点相当对应于罗马法式的建构。订定法律的团体之政治结构，以及塑造法律的职业担纲者的独特性质——我们后面会谈到的[\[179\]](#)——正是关键性的契机。

## 五 法律共同体里的自由与强制

受法律规制的关系朝向契约社会发展，以及法律本身朝向契约自由发展，尤其是发展成由法律范型来规整的、根据授权而来的自律，通常被认为是束缚的减少与个人主义自由的增大的一种特征。到那种程度，此种见解可说是相对而言形式正确的，从前面的论述中应可以明白。与他人步入契约关系而契约内容又全然是由个人协议而定的可能性，以及，自由利用法律为最广义的结合体关系提供逐渐增多的范型的可能性，在近代法律里，至少在财货交易的领域和人的劳动与服务的领域里，比过去扩大得多。不过，这个趋势实际上到底能够在塑造一己生活样式的条件上，将个人的自由提升到什么程度，或者尽管趋势是如此（或部分而言正因为如此），生活样式会越来越赋予被强制地定型化到何种程度，并不是光从法律形式的发展入手就可以判断的问题。因为，尽管被认可的契约范型在形式上是如此的多样化，而且，可以无视所有官方范型而一凭自由意愿来决定契约内容的形式授

权也确实存在，但这并不保证此种形式的可能性实际上是对任何人都管用的。实际的财产分配上的不平等性受到法律的保障，对此造成了特别的阻碍。劳动者可以任意和任何企业者缔结任何内容的劳动契约，此种形式的权利对找寻劳动机会者而言，实际上并不表示他在决定劳动条件上具有最起码的自由，也不保证他能对此发挥什么影响力。这毋宁是意味着，至少主要是这样的可能性：市场的较有力者，此时通常是企业者，可以依照自己的判断来决定劳动条件，然后听任劳动寻求者接受或拒绝，并且，当他所提供的劳动对寻求者而言比平常更具经济上的紧迫性，他就更能强要他们接受。因此，契约自由的结果首先是，公开机会让人得以在善于运用市场上所拥有的财货而无碍于法律的限制下，利用这些资源成为取得对他人权势的手段。市场上拥有权势的人就是这样一种法律秩序的利害关系者。最符合其利益的，莫过于“授权法命题”（Ermächtigungsrechtssätzen）的创制——依此法命题而制定出有效协议的范型。就形式上的自由而言，这些范型的确是任何人都可加以利用的，而事实上，唯有有产者才用得上，也因此而成为支持有产者的（而且唯独他们的）自律与权势地位的范型。

在此有必要特别强调此一事态，以免陷入以下这种流传甚广的谬误，亦即：“法创制的分散化”——伏伊克特（Andreas Voigt）相当好的一个用语 [\[180\]](#)——具现于自律的近代形式，换言之，利害关系者透过法律行为而从事法律创制所表现出来的自律，这种方式约莫同义于法律共同体（相较于其他例如“社会主义”规制下的共同体）内部所运用的**强制**程度之减低。借着命令规范与禁止规范而产生的强制作用，随着“契约自由”、特别是将一切都委诸“自由”协议的授权命题之不断上升的重要性而相对地受到挤压，在形式上当然是强制的一种缩减。但是，强制的缩减显然只不过是有益于那些在经济上有能力利用那种授

权的人。既有的法律共同体内部里的“自由”的总量实质上会因此而增加到什么程度，是个具体经济秩序，特别是财富分配方式的问题，总之，无法从法律的内容来加以判断。例如，在一个“社会主义的”共同体里，此处所谈论的那种授权命题当然不会扮演那么吃重的角色，同样的，由谁来行使强制、强制的方式，以及强制是针对哪些人，全都不同于私经济秩序里的情形。在私经济秩序里，强制多半是由生产手段与盈利手段的拥有者来行使，方式是基于他们受法律所保障的财产，在市场斗争里展现其实力。此种强制，正由于舍弃所有权威的形式不用，而使得“强制尽管强制，意志毕竟是意志”（coactus voluit）这样的命题受到彻底的重视 [\[181\]](#)。由于财产受到法律保障因而在经济上握有权势者所提出的条件是否会受到服从，全都听凭劳动市场的利害关系者的“自由”抉择。在社会主义的共同体里，规制经济活动的统制机构——不管这是个被看成什么样的机构——所下的直接命令和禁令，形式上强而有力得多。如有反抗，那么令其遵从的办法，并不是靠市场斗争，而是任何一种“强制”都行。不过，结果到底是哪一种体系的强制成分多些、而哪一边实际的个人自由又多些，实在不是光凭分析这一边或那一边真正有效或可以想见的形式法律就可以判断出来的问题。社会学上现今所能掌握的不过是不同的强制形态在质方面的特性，以及强制在法律共同体当时的参加者之间的投射分配。

（民主的）社会主义秩序（就现今流行的意识形态而言），不只拒绝基于私有财产而透过市场斗争的方式来行使的强制，同时也拒斥基于纯粹个人的权威要求来行使的直接强制。此种秩序所认可的唯其为基于协议的抽象法律的有效性（至于是否使用法律这个名称则无关紧要）。市场共同体本身在形式上同样亦不认可基于个人权威的直接强制。取而代之的是从共同体内部产生出来的一种强制状态，而且无论对劳动者或企业者、对生产者或消费者，全都一视同仁。此种强制

状态以一种遵从市场斗争的纯粹经济“法则”之无可避免性的那种全然非人格性的形式出现，若不遵从，则会被科以（至少相对而言）丧失经济力的惩罚，在某些情况下，则有全盘丧失经济存在的可能性。市场共同体在资本主义组织的基础上亦可使资本主义“经营”里实际存在的个人的、权威性的从属关系转变成“劳动市场交易”的对象。不过，权威关系、即使被掏空了一切平常的感情内容，强制的权威性格却仍然存在，甚至有时候还更为增强。以特殊的方式仰赖“纪律”（Disziplin）<sup>[182]</sup>而存在的组织，亦即资本主义的营利经营，规模愈是庞大，权威性的强制就愈能无所顾忌地（视情况）在组织里运作，而能够将行使此种强制的力量集中在手里且透过法秩序来保障其握有此力量的人，范围也会因此越来越小。因此，法秩序在形式上无论保证或提供多大的“自由权”与“授权”，或者不管包含多么少的命令规范与禁止规范，总还是能在其实际的效果上，不只促使强制在质与量方面大为强化，同时也使得强制力量的权威性格大为提升。

---

[1] 见《经济行动与社会团体》，第二篇第一章《经济与社会秩序》第二节第3小节“习律、习俗与法律之间的流动过程”。

[2] “继承契约”是以设定继承权和排除法定继承权为目的而缔结的契约，中世纪以来即被广为利用，在德国法系的近代民法法典（包括法国民法法典）中亦有此规定。设定继承权的契约，诸如夫妻相互间的继承契约、高级贵族家庭相互间的继承兄弟契约（Erbverbrüderung）等；放弃继承权的契约则于将财产分给子女之际要其放弃将来的继承权时使用。

[3] 参见本章第三节后半部分。

[4] 关于“家产制的”官吏，参见《支配社会学（I）》，100页及以下。



[5] 例如《支配社会学（I）》，195页及以下。

[6] 在民族大迁徙之后，由日耳曼人所建立的各国里，统治者为国应政治经济统治的需要而在罗马法学家的帮助下于5到9世纪间依各部族习惯法而编制出成文法典，称为“部族法典”（lex, pl. leges）。其中，与日耳曼诸部族法相关的称为“蛮人法典”，与罗马人的法律相关的称为“罗马人法典”（leges Romanorum）。前者如西哥特法典、勃艮第法典、伦巴底人法典等，后者如西哥特罗马人法、勃艮第罗马人法及狄奥多里克敕令等。

pactus（或pactum）一词，尤其在加洛林王朝时代，一般即用来指称“法律”，例如pactus pro tenore pacis（关于维持和平的法律），因为法律被认为是国王与人民的“协约”。在蛮人法典中，正式以pactus命名者，有Pactus Alamannorum（阿尔曼人部族法典）。

[7] 法兰克王朝时代的国王敕令中，意图变更部族法典的所谓“部族法典附加敕令”（capitula legibus addenda），不能由国王单独发布，而必须经由各关系部族的代表同意才行。

[8] 易洛魁人（英文Iroquois），北美印第安人之一族，原居住在今日纽约州一带。参见Lewis H. Morgan, *Ancient Society* (1878), p. 399, p. 446。

[9] 关于“男子集会所”，可参见《支配社会学（II）》，352页及以下。此外，根据韦伯的说法，为了防卫与掠夺的暴力（Gewalt）行使，而使得原本带有临时性格的组织朝着永久性组织的方向发展时，“武装者只承认具有军事能力者为其政治上的部族伙伴。至于其他未曾接受军事训练或不具军事能力者，皆被视为女人，事实上，在原始民族的语言里很多时候即明白地称之为女人。在此种武装共同体里，自由与武装权同义。舒兹（H. Schurtz）所醉心研究的男子集会所曾以各种形态广见于世界各处，而上述这种战士的组织团体——舒



兹称之为男子结社（Männerbund）——即构成其来源的其中一种。随着战士专业性的高度发展，男子集会所在政治行为的领域里扮演着几乎与宗教领域内修道院的修道士团体完全相似的角色。只有那些证明具有军事能力、完成修炼而被接受加入伙伴团体的人，才是所属成员。未能通过试炼者则被排除在外而与女子小孩为伍，不再具有军事能力者亦回归女子孩童之列。就像我们今天从常备军的兵役义务退役而成为国民兵那样，男子到了一定的年龄阶段始回归家庭生活。在那之前，他的整个存在皆隶属战士团体。属于战士团体者离开妻子与家共同体而在共产主义的团体当中靠着战利品和对外部人——尤其是负担农耕劳动的女人——所课的租税过活。适合他们本身的劳动，除了战争的遂行之外，就只有武器的整备与制造——多半只保留给他们来从事。战士们是否共同去掠夺或购买女人，或者将其支配地区的所有女人的卖淫当作是自己的权利——一再被认为是原始的无差别族内性交之残遗，亦即所谓的婚前性杂交的许多痕迹，或许和男子集会所的这种政治制度相关联——或者是否他们像斯巴达人那样在外部各自拥有各自的（作为母系团体的）妻与子，这点可能有各种不同的规制，而且可能多半是两种方式相结合在一起。为了确保他们奠基于长期掠夺外部者，尤其是女人的这种经济地位，以此方式团结起来的战士们有时候会利用带有宗教色彩的威吓手段。特别是由他们所发动的那种伴随着假面行列的妖怪出行活动，就像印度尼西亚（译按：应该是美拉尼西亚）那种特别为我们所确知的杜克杜克（Dukduk）恐怖行列，往往正是一种掠夺行动；为了使活动进行顺遂，女人与所有一般的外部者在听到响笛声起时，若不想血溅当场，就必须夺门而出逃到森林里去，以此而让妖怪轻松快意且不虞被揭穿地进屋攫取他们所喜欢的。若说战士们主观上相信这种作为具有正当性，那是没有的事。

“他们反正就是懂得这样一种粗鲁愚蠢又可笑的骗局，并且借着外部人不得进入男子集会所的巫术性禁令以及内部者必须严守守口如瓶的义务来护卫这样的骗局。一旦秘密一不小心被揭穿，或者有时被传教士故意拆穿，那么男子结社对于女人的威信便划上了休止符。”

(M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 517-518)

[10] 恺撒在《高卢战记》里对日耳曼人有如下的描述：“不管哪一个部族，对于自家境外的掠夺行为均不以为耻。因此，当有人带头在集会上说‘我来指挥掠夺，欲从我者可报上名来’时，认同此一人物与提议者即立身而起并应允相援，而出席者则共同鼓掌为贺。若是有违诺言，则其人即被视为逃亡者和背叛者，往后再也不为他人所信用。”（《高卢战记》，6: 23）

[11] 日译者指出，在本文里，举大法官（Lordkanzler）作为官方介入的例子，颇令人费解。Pollock与Maitland在其著作 *The History of English Law* (vol. 2, p. 560 et seq.) 里也和韦伯一样，将英国大法官的令状和罗马法务官的程序书相提并论，不过，应该拿来和罗马的法务官相比较的，并不是大法官，而是一般的法官。此处，若将大法官解读为法官，文意即可了然，指的应该就是本书[第三章注\[48\]](#)所述的事实。在法务官面前所进行的争点决定（*litis contestatio*，参见[第一章注\[15\]](#)），应该就是一种两造的合意。换言之，当原告将被告召唤到法庭时，法务官会对诉讼要件作审查，然后作出拒绝或承认原告之请求的决定。一旦原告的请求获得承认，被告要不是加以接受，就是得作防御性的否认。不过，在对物诉讼里，被告并没有应诉的义务，若不应诉，则由法务官径将诉讼客体的占有物委付给原告（*missio in possessionem*）。在法律诉讼时代，争点决定是采取当事人双方根据契约而简洁摘录争点的方式，到了程序诉讼时代，则是由原告从法务官那儿取得程序书，再由原告持之向被告

昭示 (edere iudicium)，而让被告加以接受 (accipere iudicium) 的方式。根据争点的决定，当事人若达成服从承审人之审判的协议，即由法务官向承审人下达判决命令。除了争点决定之外，尚有法务官对当事人发出强制缔结要式口约的情形 (stipulationes praetoriae)。关于要式口约 (亦称问答契约)，详见[本章注\[33\]](#)。

不过，一般介绍罗马法的书籍有时亦将设立于公元前366年的最高裁判官 (jus praetorium) 称为“大法官”，他是由百人团大会自贵族中选出一人担任，任期一年，地位仅次于执政官，为国家最高司法行政长官，专门审理罗马市民之间的诉讼。其后于公元前242年再增最高裁判官一名，专门审理涉外案件，即罗马市民与外国人之间或外国人之间发生的案件，这便称为最高外事裁判官 (praetor peregrinus)，又称涉外大法官，先前的便称为最高内事裁判官 (praetor urbanus)。

[\[12\]](#) “强制授封”有两种意涵：(1) 当领主或封臣死亡时，存在于特定的个人与个人之间、具有高度的个人专属性的封建的主从关系即随之消失，采邑又回到领主或其继承人的手中。因领主 (Herr) 之死而导致采邑的归还，称为Herrenfall；因封臣 (Mann) 之死而导致者则称为Mannfall。将财产归还原出处 (如因妻之死而还嫁妆于娘家)，一般称为 (heim-) fallen。西欧封建制下，领主对归还的采邑原本可以自由处理，后来逐渐转变为只要封臣对新领主 (在Herrenfall的场合)，或封臣的继承人对原领主 (在Mannfall的场合)，于一定期限内举行正式的臣属礼——包括受封 (homage, Mannschaft) 及宣誓效忠 (fealty, Hulde) 两种仪式——后，领主必须承认新主从关系的成立，而再封与采邑，此即“强制授封”。(2) 在采邑因没收或封臣家之灭绝而归还领主时，领主必须在一定期限

内，将此采邑再授给具有相同身份的封臣，而不得收归己有。值得注意的是第二种情况的强制授封只存在于日耳曼帝国，且只限于帝国皇帝与帝国诸侯（Reichsfürsten）——与皇帝有直接主从关系之封臣——之间。日耳曼皇帝对归还到自己手中的诸侯采邑（即所谓 Fahnlehen）必须在一年又一日之内，再授封给另一诸侯。此一制度大约出现12世纪末。不过，如前所述，除日耳曼外，其他君主并不受此一规则限制，即使在日耳曼境内，诸侯与自己的封臣之间亦不受此一限制。另参见《支配的类型》，90—91页。

[13] 又译为“无言交换”。这是流行于初民社会的一种极为普遍的交易模式，提供者将物品放下后即离去，对方若感到满意，即可取得此物，并放下依照传统协定的交换物品，若不满意即径行离去。

[14] 参见第一章注[25]的Anefang程序。在罗马法里亦有与此类似的事态：卖主的追夺担保责任原来并不是作为买卖的效果，而是作为所有权移转行为（mancipatio，参见本章注[46]）的效果而产生的。换言之，根据此种行为而取得所有权的买主在被第三者提起追夺诉讼时，他可以将此诉讼通告卖主，而受到通告的卖主即不得不在诉讼里拥护买主（古时候是由卖主本身来承担诉讼）。卖主若是不拥护买主，或者即使拥护而买主仍然败诉时，卖主便负有支付买主买卖货款两倍金额的义务。据理解，此一程序原本是与窃盗诉讼相关联的。

[15] “某些交换手段或支付手段可称为钞券（Chartal），当它们是人造品，且基于被赋予的形式而在一群人或一地区中有着习俗的、法律的、约定的、强制的、不同形式的效力，同时可被定额等分，亦即分成特定的名目价值（Nennbeträge），或此价值的数倍或部分，使得纯粹机械式的计算它们是可能的。货币是同时亦为交换手段的钞券式支付手段。”（《经济行动与社会团体》，137—138页）

[16] 在罗马，大约自公元前1000年起即使用铜为价值尺度和支付手段，亦即出现了所谓的*negotia per aes et libram*（铜衡行为，直译为“用铜块和秤的方式”）。*aes*意即铜，而*libra*则是秤（衡）。这是在五名成年的罗马市民为证人的情况下，由一个持秤人（*libripens*）秤量铜块的重量，支付人再将此一铜块交付支付受领者的行为。支付的目的则根据支付人当场所声明的，除了（a）依据买卖而取得所有权、（b）消费借贷的设定、（c）债务的偿还之外，还有根据铜衡行为的遗言（*testamentum per aes et libram*）及利用此一行为而取得夫权（参见本章注[20]）等。不过，在货币出现（约公元前4世纪）之后，实际上并不真正去称量铜块的重量，而只是以铜片碰触秤子，再将此一铜片交付给对方的象征性行为而已，实际的支付则是以铜衡行为外的其他方式进行。本文里所说的“两种原生的法律行为形式”，是指此种铜衡行为及要式口约（*stipulatio*，又称问答契约，参见本章注[33]）。

[17] *Confarreatio*与*coemptio*都是在缔结婚姻之际，丈夫为了取得对于妻子的夫权（*manus*）而发生的行为。共食婚是在大神官（*pontifex maximus*）朱庇特神官（*flamen Dialis*）及十名证人的与会下，当事人于神前分食麦饼（由意大利产的麦*far'*所制成的*farreus panis*）并宣誓后完成。买卖婚则是利用铜衡行为之一的要式买卖（*mancipatio*）方式来设定丈夫对妻子的夫权的行为。本来，对婚女保有权力者是借着铜衡行为付出假装的代价而获取权力，亦即假想此种权力是假装卖给婚男的，不过至少到了古典时代婚女本身真的是和婚男之间进行此种买卖婚的。而后，除了以上两种方法之外，又产生第三种方法“时效婚”（*usus*）：夫妇若持续一年的夫妻生活后，妻子即服属于丈夫的夫权；根据十二铜表法的规定（表六之四），其间若妻子在一年里连续三夜投宿在外，则视为时效中断，女



方即摆脱夫权。不过，这三种方法相互间有着什么样的历史关系，并不明朗。因为，就我们的历史知识所及，时效婚的这第三种方法在最远古的时代即已存在，因此，也有人主张时效婚应该是罗马最早的婚姻形式——起源于掠夺婚。

[18] 参见[第一章第五节及注\[26\]](#)。

[19] *Obligatio*是意指“债权”或“债务关系”的拉丁文，不过，在查士丁尼大帝的《法学提要》（3-13，前文）里明言“债是依照国法得使他人一定给付的法锁（*iuris vinculum*）”，因此，债一成立，债权债务双方当事人之间就构成一种法律关系，它约束债务人必须履行法律上的某种义务，犹如债务人被套上了必须履行某种义务的枷锁。“法锁”与其说是一种比喻倒不如说是一个法律的实际规定，在十二铜表法的表三里即规定债务人若到期不能偿还债务，债权人可以拘禁他，给他戴上脚镣手铐，甚至可以将他处死或卖为奴隶。到共和末期，债务人才不以自己的人身，而以自己的财产对债务负责。这时，“法锁”才由实际上的人身枷锁变成法律上的财产责任。

[20] “家共同体是恭顺（*Pietät*）与权威的原始基础，也是其他许许多多人类共同体的基础。‘权威’掌握于（1）身强力壮者，（2）经验丰富者之手，诸如：男人对女人与小孩的权威、有战斗力与劳动力者对无此能力者的权威、成年人对未成年人的权威、年长者对年少者的权威。‘恭顺’是指权威承受者对权威拥有者，以及他们彼此之间的恭顺。由于对祖先的恭顺，家共同体遂走上宗教的关系，由于家产制官吏、扈从、封臣的恭顺，家共同体遂转化为这些原本具有家的性格的种种关系（家产制与封建制）。就经济与人际关系面而言，家共同体在其‘纯粹的’——如上所示，或许不一定是‘原始的’——特性上，乃是奠基于严格的人际恭顺关系上的一个牢不可破



的统一体，对外团结一致，对内则是日用财货之共产主义式的使用——消费共同体（此即家共产主义）。”（《经济行动与社会团体》，378页）

[21] “血仇”一语普通是用来指针对“杀人”的复仇，不过，针对重大身体伤害的复仇或者针对其他犯罪的复仇，也有使用此语的情形。

[22] 关于城邦的军事主义性格，参见《非正当性的支配——城市的类型学》第四章第七、第八节相关内容。

[23] 参见第一章注[28]。

[24] 根据韦伯的说法，日耳曼人原始的聚居村落里，由内而外划分为五圈，分别是不规则分布的住屋、有围篱环绕的园圃（wurt）、许多长带状的农耕地（Gewaune）、各家分别占有的牧场（Almende）以及各家皆得均享的森林。村落居住者之于住屋及各人对园圃、农耕地、牧场及森林的主权，总称为田宅权（Hufe，此词的词源与habe、haben相关联）。参见 *Wirtschaftsgeschichte*，S. 20ff.；郑太朴译，《社会经济史》（上），24页及以下。

[25] 参见本书第12页。

[26] 关于“自杀”在中国所具有的巫术意义，韦伯有如下的陈述：“时而发生的消费贷款的紧急需求，基本上也由氏族内部来解决；氏族中有产的成员在道义上应伸出援手。当然，在无数的叩头之下，族外的人也可以得到贷款，因为没人敢招惹鬼魂的报复——万一这个走投无路的人自杀了的话。”（《中国的宗教》，141页）“鬼神并非没有道德评判资格，相反的，在中国，正如在埃及一样，可以看到司法裁判上的非理性是建立在这样的信仰上：受冤屈者的哭号会引来鬼神的报复。这在受害者是由于自杀、悲怨和绝望而死时，尤其如此。最晚起于汉代，这种坚定的信仰是从官僚体制与诉之于天的权利

的理想化投射中萌芽的。我们也已看到伴随着真正的（或自称的）被冤屈者的大众的呼号，对于官吏的约束有多大的力量。”（《中国的宗教》，241页）

[27] 十二铜表法表八之二二规定：“证人或持秤者若拒绝作证，彼等即应受不名誉处分，从此丧失作证的资格，他人也无须为之作证”。此外，根据共和时代的立法、户口总监的裁定及为选举而召集民会的政务官的决定，刑事被告人、贱业者、社会落魄者及违反善良风俗者皆被科以公法上、政治上、财政上及刑事上的不利地位（例如被剥夺起诉权或剥夺成为官吏的权利）。

[28] 罗马最早的契约形式即我们先前提到的“铜块与秤式”（*per aes et libram* [铜衡行为]），用于金钱借贷的为“要式现金借贷”（*nexum*），用于所有权移转的为“要式买卖”（*mancipatio*，下文会谈到）。拉丁文“*nexum*”为拘束、联结、债之义。虽然在现金借贷的铜衡仪式进行时当事人所用的法定语言已经失传，但有学者考证出是由出借人对借用人作出处罚的声明：“若某某债务人到期不将某款项归还时，即应将他收为奴隶，使役之、出卖之、杀戮之。”证之于十二铜表法第三表的规定，债务人若经裁判、宽限、拘禁还是未能清偿，则债权人可以将债务人卖到国外或杀死，甚至当债权人不止一人时，得分割债务人的肢体进行分配，可说是相当的严酷。直到公元前325年公布了新法（*Lex Poetelia Papiria*）才规定除侵权行为之债外，债权人非经判决不得对债务人进行拘押、锁拷、罚役、杀戮、分尸等，同时责令所有债主释放受拘禁的普通债务人。自要式口约产生后，要式现金借贷不久便被废弃。

[29] 要式口约是一种最重要的、适用最广的口头契约，其有效条件是双方当事人必须亲自到场，并且以特定语言采用问答的方式来订立契约。双方当事人的问答必须相连与合致，在债权人（要约者

[stipulator] ) 发问后，债务人（诺约者 [promissor] ）必须立即回答，其间不得有时间间隔或掺杂其他行为，否则无效，并且当事人的问词和答词必须吻合一致，而不能答非所问，否则亦属无效。例如，“汝誓约否”（spondesne?）、“我誓约”（spondeo）、“汝约定否”（promittisne?）、“我约定”（promitto）、“汝给予否”（dabisne?）、“我给予”（dabo）。后来到了古典时代末期时，即使双方当事人实际上并未作口头问答，而改以证书记载要式口约问答方式的履行要旨来作成契约，亦获得承认；至查士丁尼时，要式口约原则上皆根据证书来缔结。

[30] 此即市民法上的“要式契约”。罗马古代的法律行为注重形式而轻意思表示。当事人要使契约有效，除了双方的同意外，订约时必须严格履行一定的方式，也就是用法律规定的语言、做规定的动作，否则即使双方合意，其协议也不受法律保护。

[31] Ludwig Mitteis (1859—1921)，德国法学家，开拓出许多罗马法研究的新领域。与本文相关联的问题，见其著作 *Aus römischem und bürgerlichem Recht, Festgabe für Bekker*，S. 109 ff.。米泰斯认为要式口约的起源在于：诉讼当事人在约定他日出庭时，只是约定而不发生责任，所以让第三者成为再出庭的担保人（vas），对再出庭的约定赋予拘束力，因此此一担保要式口约是根据是否成为担保人的要约及对此的诺约来缔结而成。其后，诉讼当事人缔结担保契约，以自身为责任的客体，从而使债务与责任相结合，并使之得转用于诉讼以外的一般约定，要式口约即此成立。不过，米泰斯的这个理论未必是被一般人所承认的学说。

[32] 在古代，债权人于债务不履行之时可以自行扣押债务人的动产。对于所扣押的物品，债权人虽取得基于扣押的担保权（即所谓的“扣押担保”），但仅止于留置权而不得将扣押物换价以满足债权。

另外，所谓“执行担保”（*Exekutions pfand*）普通意指，并不伴随占有移转的非引渡抵押品，但在本文的用法里并非此义，而毋宁是指在执行过程里所成立的担保。

[33] 以下的叙述让我们想起日耳曼法里所谓“纯粹责任”（*reine Haftung*）的原则。换言之，在日耳曼古法里，一旦设定质人与质物，则债务人即使在债务不履行的情况下也不负有责任，责任单由质人或质物负担。由于债务人并不承担责任，所以债权人不得起诉债务人，也不得对债务人自力执行。债务不履行之时，质人或质物即归债权人所有。在罗马法里，物的担保古时是采取担保物的信托附带让渡的形式。换言之，债务人根据要式买卖（*mancipatio*）及法庭让与（*in jure cessio*）而将质物的所有权让渡给债权人，同时与债权人缔结信托（*fiducia cum creditore contracta*），约定债务于约定期限内清偿之时，债权人应将担保物的所有权返还债务人。由于此一手续乃附加买回约款的担保物卖却，债务人完全不承担责任。

[34] 此即本章注[32]所说的十二铜表法表三所作的执行规定。其中，债权人于拘禁债务人的六十天内，债务人仍可谋求和解，例如约定以一定量的劳务提供来代替债务的清偿，此时，被告即处于类似奴隶的地位。

[35] 米泰斯认为诉讼里的再出庭担保人原本就是人质，后来诉讼当事人本身缔结担保契约时，原本也是以提供自己本身为人质为旨趣。韦伯所根据的恐怕就是米泰斯的这个说法。

[36] 十二铜表法表三之七：“如债权人有多人时，得分割债务人的肢体进行分配，纵不按债额多少切块，也不以诈骗论罪。”虽然有些学者仍认为所谓的“分割”（*partes secanto*）应该不是债务人的肢体而是财产。

[37]. 韦伯此处所言恐怕有误。普通的用语并非Einleger，而是Einlager（有时用Einlieger）。到了履行期而债务未能清偿时，保证人（有时是债务人本身）会带着随从到达约定的场所（普通是选择高级的旅店），直到债务还清为止一直住宿于此，所以有“人质的食费高昂”（Geiselmahl köstlich Mahl）这样的说法。这个出现于12世纪左右的制度，是否为中世纪盛期以来的新制度，或者为昔日的人质的变形，并不是很清楚；主要是用于重名誉的骑士之间。像本文所述的那样，债权人到债务人的家接受宴飧的方式，是不见于西方的，倒是若如Kohler-Wenger所言（见其著作*Allgemeine Rechtsgeschichte*，1914，S. 143），这在中国是有的。

[38]. 罗马在废除王政建立共和后，平民与贵族间的矛盾未见减缓而更形尖锐，尤其是在法律纷争方面，土地问题和债务问题乃是斗争的中心。平民借着数次“撤离运动”——当罗马与其他部落发生战争，平民在要求贵族废止不利平民的债而不遂后拒绝作战，带着武器撤离罗马到东部圣山准备另建新城——迫使贵族作出种种让步。此处禁止人身拘禁的皮提里阿法（lex Poetelia Papiria，公元前326年通过）即斗争过程中，平民所取得的一系列重大成果的其中之一。

[39]. 在日耳曼法里，无法清偿债务的债务人可以将自己本身或自己的妻与子交付给债权人为奴隶，也可以经法庭委付给债权人。此种所谓“债务奴隶制”（Schuld knechtschaft）最初是终身的，后来演变成可以借着劳动来偿还债务的“债务赋役制”（Schulddienstbarkeit）。在中世纪的进程中，债务清偿制度益见缓和，而有了由债权人（私的）及法庭（公的）“债务拘禁”（Schuldhaft）制度的形成。债务拘禁的最后残迹为“票券拘禁”（Wechselhaft），最终亦被废止，在德国是于1868年5月24日的帝国法通过，而其他欧洲各国及美国亦皆于19世纪中废止债务拘禁。



[40] Wadiatio是指债务人借着将wadia（又称为festuca，详见下文）交付给债权人而缔结的契约。Wadia为刻有债务人之记号的小木棒，用来作为支配权的象征，wadia的交付意味着对于债务人的人身与财产的权力之委付债权人。Wadiatio被用于许多目的上，但用得最多的是在缔结保证契约上：债务人将小木棒交付给债权人，债权人再将其交付给保证人。保证人据此而象征性地取得对债务人之人身与财产的支配权，并且也以自己的人身与财产来向债权人负责。凭借着保证人的介入，债务人得以回避债权人实时的责任追究。后来在债务人被认可自己担保时，债权人所接受的小木棒不再交给保证人，而是最后交还给债务人本身。此时，债务人必须以左手将小木棒交付给债权人，而以右手来接回；在此形式中仍维持着原来包含保证人进行的三者关系的遗绪。

[41] 在英国法里，不依据捺印证书（deed）的单纯契约（simple contract）需有约因方才有效成立。约因为对约定的某种代价，一方当事人（约定者）取得某种权利或利益，另一方（受约者）甘受某种不作为或不利益及接受责任。约因并不一定要具有与约定相当的价值（adequate），但一定是实在的（real），亦即必须是具有某种法的价值的东西。

[42] 十二铜表法表六之一：“凡依‘现金借贷’（nexum）或‘要式买卖’（mancipatio）的方式缔结契约的，其所用的法定语言就是当事人的法律。”要式买卖是罗马法移转所有权最古老的一种方式，同时也是一种“用铜块和秤”的方式（铜衡行为）。根据盖尤斯的记载，买卖当事人必须亲自到场，并由已达婚龄的市民五人出场为证，另由已达婚龄的市民一人为司秤人手持一秤，买受人一手持标的物或其标记，另一手持铜块说：“按罗马法律，此物应归我所有，我是以此铜块和秤买来的。”说完后以铜块击秤出声，随即将铜块交



给出卖人，买卖就告成立。此种虚拟现金买卖的所有权移转方式原先仅适用于重要的农具、耕地等，最后凡賒賑、贈予、嫁資設定及結婚、收養、解放奴隸等皆可適用。

[43]. 1285年的《威斯敏斯特第二法》（Statute of Westminster the Second）的第24章准许在类似情况下（in consimili casu）亦发给新令状，基于此一规定，大法官府颁发所谓的“情况不法侵害令状”（writs of trespass on the case）。换言之，“不法侵害”（trespass）是由遭受现实的暴行或法律所认定的暴行因而蒙受损害者所提起的诉讼；“情况不法侵害”则为非因暴力而蒙受损害者所提起的诉讼。16世纪时，此一“情况不法侵害诉讼”更加扩大，被告虽基于约定而承担某一工作，然而却使工作发生不当或根本未进行此一工作，因此而蒙受损害者也被认可提起此一诉讼。此种“情况不法侵害诉讼”由于在令状里记载了被告“约定承担”（assumpsit）履行某种行为，故称为（违约）损害赔偿之诉（assumpsit）。后来此种“约定承担”也被拟制化，成为对所有违反单纯契约——并非根据捺印证书而成立的契约——所提起的诉讼。此外，似乎是韦伯根据所在的情况诉讼，与《威斯敏斯特第二法》是彼此相关联的这个过去的定论，现在则被否定。参见J. Baker, *An Introduction to English Legal History*, 1971, p. 83。

[44]. 根据米泰斯（L. Mitteis, *Römisches Privatrecht*, Bd. 1, 1908, S. 316 ff.）的说法，dolus（恶意）的概念是依序从（1）dolus malus（诡计）（2）违法性的意识到（3）违反bonafides（诚信）而扩张出去的；就第三种dolus之存在而无其他救济手段的情况下，是可以提起doli之诉的（actio doli, actio de dolo），而随着dolus概念的扩张，契约债务的诉求可能性也被扩大了。另参见Jörs-Kunkel-Wenger, *Römisches Privatrecht*, S. 177, 260。

[45] 参见Alexander Leist, *Die moderne Privatrechtsordnung und der Kapitalismus*, bearb. V. Hans Nipperdey (*Grundriß der Sozialökonomik*, IV. Abt. I. Teil [1925], S. 27 ff.)。

[46] 英译者指出，一般而言欧陆的法学理论区分代理为两类：(1) 直接代理，代理人可以明白地以自己之名为其所代理的人签订契约或成立债务关系；(2) 间接代理，其中，被代理者本人并未被提及也未曝光。就技术上而言，唯有前者才堪称代理。罗马法里除了 *mandatum*（委任）之外并没有技术层面上的“代理”这种术语。的确，根据保罗斯（Paulus）的说法（见《法学汇纂》45，I，126，2）：“通过自由人（或代理人）来签订契约是不可能的。”（“*per liberam personam obligationem nullam adquirere possumus*”）盖尤斯也有同样的说法。不过，在罗马法律师利用惯例的微妙手腕来创造例外的情形下，罗马法实际上也偏离了原先这种否定的立场。至于希腊法，直接代理为人所周知，不仅是因为奴隶在商业上所扮演的角色，也因为代理的概念被使用于 *tutela*（监护）与其他的制度上。

[47] 事实上新旧债权人转换的效果是可以新债代旧债的方式（*novation*）来达成的，亦即同意债务人对原债权人的旧债得以消灭，而以对新债权人的新债来取代。

[48] 例如422年根据Honorius与Theodosius II两位皇帝的敕令，禁止将债权让渡给社会上的有力人士（*potentior*）；380年及532年的敕令禁止对争讼中的债权进行让渡；506年的Anastasius敕法规定，若债权人以债权额以下的价格将债权让渡出去，债务人即可基于清偿此一让渡价格而免除债务，查士丁尼皇帝亦采用此一规定，并且禁止债权让渡人过去及现在的监护人或保护人成为受让人。

[49] Levin Goldschmidt（1829—1897），德国法学者，生前最后为柏林大学教授，韦伯的学位论文“*Zur Geschichte der*

Handelsgesellschaften im Mittelalter nach südeuropäischen Quellen”即是在他指导下完成。本文提及的论点参见其著作*Universalgeschichte des Handelsrechts* (1891, S. 80, 82, 387, 390 ff.)。

Josef Kohler (1849—1919)，亦为德国法学者、柏林大学教授，比较法学的权威。与本文相关者，见其著作*Hammurabis Gesetz* (1904, III, S. 237)。

[50] 文书契约是指根据以下做法而成立的契约，亦即在征得债务人的同意下，将一定金额支出给此人的要旨载入债权人的金钱出纳簿 (codex accepti et expensi)。只是，这不包含新记入金钱的支出，而不过是下列两种移转记入 (transcriptio) 的情形：其一，从人到人的移转记入 (tr. a persona in personam)，譬如A是B的百元债权人，而B为C的同额债权人，此时若A在自己的金钱出纳簿里记入自B受领百元而贷予C百元，则根据此一记入，现实里并未发生金钱授受，但A与C之间即成立了新的债务关系。其二，从物到人的移转记入 (tr. a re in personam)，例如A对B因买卖而拥有债权时，A在其出纳簿里记入受领了B的债务清偿，然后再记入对B支出了相同的金额，此时基于买卖的债务关系即此消灭，而根据此一记入，A与B之间成立了新的债务关系。古典时代里利用此种金钱出纳簿的主要是银行业者，而市民被想象是以银行业者为中介而用上述方法来更改债务关系。

[51] 枪 (ger, Speer) 与剑、军旗、盾、棒 (festuka [笏]) 等都是支配权的象征，将枪投弃是象征着一方的权利放弃，而投掷给某人即象征着将权利放弃给某人。伦巴底人部族尤其常用枪来作为象征物，他们有称之为gairethinx (Speergedinge) 的遗赠行为，亦即，在法庭 (thinx) 上，首先由被继承人将枪交到一名证人

(Speerb ü rge) 手里，然后再由此名证人将枪交到应该继承的人手上。

[52] Festuka是日耳曼人之间极常使用于各种用途上的象征物，然而至于其原来是草茎或是木棒，以及其由来为何与作为象征物有何意义，现在则无法十分明了。大致上festuka是以(1)投掷、(2)交付的方式来加以利用。我们认为投掷是古时的利用方式，是用以打破原有关系的单方行为，例如，封臣用来打破其与封主之间的主从关系，此一情形后来逐渐添加上折断festuka的行为。不过，第(1)种方式也由于festuka被投掷于对方怀里或对方之拾起而渐次趋进于第(2)种方式。(2)是象征着将权利让渡给对方的行为，例如，经由festuka的交付而产生不动产所有权之让渡的效果(亦即所谓的exfestucatio)。

[53] 在巴比伦法里，“古老时代通常是以棒(Stab，以及钩[Haken])亦即bukannu的交付来作为让渡的象征。此一形式在汉谟拉比之后就消失了，在其立法里此一形式即已不复出现。bukannu无非是从早先的灵力信仰(Geisteskult)衍生出来的象征物，就像德意志法的festuka是灵(卖方的灵[Seele]也好、土地的灵也罢)的担纲者那样，bukannu亦是如此。只是，就起源而论，物也是被视为具有灵力的；到后代，神秘之石(mystische Steine)，即所谓的kudurus亦被加以利用，用来象征土地所有权”(J. Kohler L. Wenger, *Allgemeine Rechtsgeschichte*, Bd. I, S. 60)。

[54] 有关任意性规范与强制性规范(ius cogens)之间的区别，及其在民法上的应用，详见英译本*Economy and Society*, vol. 2, pp. 740-741, n. 61。

[55] 参见本章注[51]。

[56] “家族世袭财产”是指确保家族财产（尤其是土地）不受分割地掌握在该家族手中的制度。家族成员中的一人成为世袭财产的统一的所有者，此一所有者的地位则根据单独继承法而被继承，但他只握有世袭财产之果实的处分权而不是世袭财产本身的处分权；规制所有者及其家族成员之关系的方式则不一而足。世袭财产的设定，在高级贵族方面是依据家法（Hausgesetz）的制定，至于其他情形则依据生前或死因处分而产生，不过有时必须获得庄园领主的认可。此一制度自中世纪以来广为富裕者尤其是贵族所利用，后来为《魏玛宪法》（第155条）所废止。

[57] 查士丁尼大帝时，为了确保妻子（向丈夫提出）的归还嫁妆的请求权，而规定在婚姻成立之际妻子即取得丈夫全部财产的抵押权（Codex, 5, 13, 1b），进一步，明定此一抵押权优先于婚姻前丈夫的债权人所取得的抵押权（Codex, 8, 17, 12, pr. —1）。拉丁语系的法律很多都规定妻子对丈夫全部财产的法定抵押权，例如法国民法的第2121条即是如此，又如比利时、意大利、西班牙、墨西哥、巴西的民法等皆是。反之，德国在继承罗马法的时代，曾一时承认妻子对丈夫财产的一般抵押权，但此一制度毕竟未能生根。

[58] 定期金（Rente）是定期进账的收入之总称。不过，像薪俸那样带有现实劳务性格的收入并非此处所谓的定期金。定期金买卖是中古城市盛行的资本投资和资金调度的方法。譬如资本需求者（乙）设定出其土地上的实物负担的定期金请求权（例如每年从这块土地征收100马克的权利），然后将之以1000马克出卖给资本提供者（甲），甲则支付给乙这笔款项（1000马克的投入资本）。以此，甲的资本就生出定期金收益（每年100马克的利息），而乙则获得必需的资本。这原本是应付教会之消费借贷禁止取息法规的一种脱法行为，在形式上全然不是消费借贷的买卖，所以甲并不具有本金返还请求权，而乙也



无法以退还本金而免除定期金债务。此乃其亦有“永久金”（Ewiggeld）之名的缘故。不过，对于定期金买卖慢慢地也有协议以偿还本金而买回定期金权的特约出现，最后演变成即使没有特约也可以偿还本金而免除定期支付的情形，业已近似付利息的消费借贷。

[59] ager vectigalis 的制度是指每年支付一定的租金（vectigal）而得以永久或长期（通常是百年）耕作城市所有地的权利。若此一权利（ius in agro vectigali）单只于债权则会成为土地利用上的障碍，所以法务官便给予物权的保护；在盖尤斯的时代，此种权利的设定行为到底是赁贷租借还是地上权的买卖，一直有所争论，但自共和末期以来、尤其是元首制初期，此种设定被广为利用而逐渐称为“永久权”（ius perpetuum）。另一方面，自3世纪以降，为了开垦在非洲的皇帝所有地，产生了只征收少额租金（canon）即认可此种土地之耕作的所谓emphyteusis的制度。这在最初是有期限的佃作权，但逐渐演变成事实上的永佃权，并且为了个人所有地之利用而更加扩张，至4世纪中叶时前面提及的永久权亦包含在此一名称中，可以看出两种制度的融合。

[60] 第一次世界大战前。

[61] 永久的定期金负担是中古法里一种常见的制度，如从本章注[58]所谈的定期金买卖便可看出许多封建和庄园的土地实物负担甚至是劳务负担都被转变成货币定期金。在法国，所有这些古老的税赋都被1789年的革命所扫除，在德国及其他中欧和西欧国家，则在所谓“土地解放”（Bodenbefreiung）——自由主义的首要主张之一，也是19世纪的主流——的过程中被迅速摊还。不动产法则以排除新的永久金之设定的方式重组。1896年的德国民法法典只准许在严格界定且相当有限的程度上为某些特殊的目的创设此种永久负担。参见德国民



法第1105—1112条物的负担 (Reallast)、第1199—1203条租金债务 (Rentenschuld) 的相关规定。

[62] “现今，婚姻之外的性享乐契约虽被视为违反善良风俗 (trupi causa) 而无效，但在普多雷麦斯王朝时代的埃及，享有性的契约自由，女方若以身相许，她便可以诉求可能的方式确保其扶养金、继承要求权及其他权利。” (M. Weber, *Wirtschaftsgeschichte*, S. 44)

[63] 罗马的这类制度诸如arrogatio (对一名从未服属于任何家长的家父权之下的成年男子建立起家父权)、adoptio (由某一家长对其家子的家父权转移到另一家长手中)、emancipatio (解除加在某人身上的家父权)。

[64] 参见下一节讨论团体的法人格部分。

[65] 此一现象在中世纪随处可见。例如自有地 (Allod)、采邑 (Lehen)、服务领地 (Dienstland) 和农民保有地的分别，世袭财产和其他财产的分别，Hantgemal和其他财产的分别等。

[66] 详见本书第八章。

[67] 英译者指出，韦伯此处关于契约在性关系上所扮演的角色主要是参考J. Kohler (*Zur Urgeschichte der Ehe*, 1897), W. Wundt (*Völkerpsychologie*, 1917) 以及特别是他的妻子 Marianne Weber (*Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung*, 1907) 的说法。但根据 P. Koschaker 较新的研究 (*Die Ehe formen der Indogermanen*, 1937)，则买妻是否真的是原始或古老文明的“正常婚姻形式”似乎未能视为定论：“许多古代法都知道双重的婚姻形式。这种双重性之存在于罗马法里是早就为人所知的，后来发现这也存在于其他许多法律里。其中的一种形式特点在于不用付一笔钱给新娘。这种婚姻并没有特殊仪式的规定，根本只基于夫妻双方的合意。

不过，另一方面，丈夫并不要求对妻子的夫权，并且子女也是延续妻家的香火……然而正常的形式是丈夫付出一笔‘聘金’（*bride price*）并要求对妻子的夫权的这种婚姻。第一种婚姻是只发生在特殊类型状态的例外，例如诱拐者与被诱拐妇女之间的婚姻，或者女方是其祖先的唯一继承人而丈夫因新妇之故进入妻家；总之，不管基于何种理由，情况是附带夫权的婚姻不合于特殊的目的。成熟的罗马法占有一种例外的地位，因为无夫权的婚姻似乎是正常的类型。若说早期的情况可能是不同的而且在罗马无夫权的婚姻也和其他法律里的婚姻发挥出类似的功效，这倒是可能的，不可能的是从断简残篇的数据里来证明这点……（至于买卖婚）我们在文献里发现到的一团无可救药的混乱。以来自各国的学者为例，他们无一不认为买卖婚当然可能存在于其他民族，但在自己的国族里绝对不可能有像交易似的买来女人的这种野蛮行径。”（*loc. cit. Archiv Orientalny* , pp. 210, 211）

[68]. 关于印度方面，韦伯有如下的陈述：“今日，在印度，不只是种姓与种姓之间，就连次种姓与次种姓之间，也都是严禁通婚的……在更早以前，情形并不是这么一回事，而且至今仍为某些重要种姓的惯习。即使是现今，我们还是偶尔可以发现属于同一种姓的次种姓之间，甚或是社会地位相当的种姓之间，充分通婚的情形。这在更早以前，无疑是较为普遍的现象。尤其是，通婚原先显然并不是被禁止的，一般惯行的毋宁是上嫁婚（*Hypergamie*）。高阶种姓的女子下嫁较低种姓的男子，会贬损女方家族的身份荣誉，然而拥有较低种姓的女子为妻，却不会有此顾忌，他们的子女也不会受到贬抑（即使有也只是某些方面），直到确实是后世才制定的继承法里，他们才受到较不利的待遇……结果是：印度的低阶种姓女子拥有一个广大的婚姻市场，并且越低阶者越大，反观最高阶种姓的女子，其婚姻范围却

仅局限于自己的种姓内，更甚者，由于低阶种姓女子的竞争，即使是在这个有限的婚姻市场里，她们也未必一定能独占。这导致低阶种姓的女子因需求甚殷而抬高出嫁的身价，并因而多少造成一妻多夫制的现象。反之，高阶种姓的女子则难于找到身份相当的夫婿，并且越是难找到，未能及时成婚也就越是失婚女子及其父母的耻辱。女孩的父母必须以为极为可观的妆奁来买一个女婿，而女婿的招募（通过婚姻中介者）则成为父母自女儿幼时便最为担忧的事。事情发展到最后变成：女孩子如果长到青春期都还未能找到夫家，那么简直就是一种‘罪恶’。”（韦伯，《印度的宗教》，53—55页）

[69] “基于泛灵论的图腾制或许也可以在男子集会所里找到起源，尽管后来与后者已别无关系。所谓图腾是指被认为有某一种灵附着其上的动物、植物、岩石、人造物或任何东西；图腾团体的成员与这个灵结合成泛灵论式的共同体。当图腾是个动物时，便不许屠戮之，因其血脉亦是共同体的血脉；以此，产生出特定的礼仪上的食物禁忌。图腾伙伴构成一个祭祀团体，亦是个和平团体，彼此间不准争斗，并且施行族外婚，因为图腾伙伴间的通婚被视为近亲相奸，须科以重刑，于是遂与其他图腾团体成立婚姻同盟关系。此种意义上的图腾团体是个宗教礼仪的团体，经常横贯于家共同体及政治共同体之中。”（M. Weber, *Wirtschaftsgeschichte*, S. 52）

[70] 古希腊城邦内部通常分为数个部落（*phylai*），部落再分为数个部族（*phratryai*），部族则由数个氏族（*clan*）构成。例如多利安人的城邦划分为3个部落、27个部族，爱奥尼亚人的城邦划分为4个部落、12个部族，罗马人则划分为3个部落（*tribus*）、30个部族（*curia*）。韦伯认为部族并非最早的血缘性共同体，而是人为形成，基本上属于军事性的团体。至于部落的历史更短，是政治性的部落团体。“在通过一种兄弟盟约关系而形成的各种城市祭祀团体里，部落

与部族两种团体可说是最为重要的，它们的地位在极早时期即已非常显著，并持续到相当晚的时期，任何人都必须是这两种团体的成员才会被接受为市民。部族的出现确定可以追溯到城市兴起之初。后来基本上成为一个祭祀团体，不过还带有其他一些功能，例如在雅典，它们负责评定年轻人的军事能力，以及与此相关的继承权。因此它们必然是源自军事性团体，就像我们前面曾提到过的‘男子集会所’一样”，详见《非正当性的支配——城市的类型学》第二章第七节相关内容。

[71] 譬如当欠缺买妻的资力时，或如日耳曼法里缔结买卖婚（Muntehe）而又没有能力支付婚款（Muntschatz）时，丈夫进入妻家以劳力来慢慢偿付此项价款的婚姻。参见M. Weber, *Wirtschaftsgeschichte*, S. 53。

[72] 试验婚的现象虽广见于未开化社会，不过，根据米泰斯的说法，罗马时代的埃及也存在这样一种婚姻，而且试验期间若女方怀孕，在同居一年后即缔结正式的婚姻。参见Miteis, *Reichsrecht*, S. 223。

[73] 关于卖淫，参见M. Weber, *Wirtschaftsgeschichte*, S. 44 ff.。

[74] Hetären为希腊的娼妓，本来从阻街娼妓到具备高度知性与教养的艺伎都以此语称之，后来下级娼妓用了别的称呼，而用此专称高级艺伎。据说后者大大激发了希腊人的精神与文化生活，并且与政治家、哲学家、艺术家等常有深交，例如Aspasia即为伯里克利的第二任妻子，而Phryne则为公元前4世纪中叶的雕刻家普拉克西提列斯的爱人兼模特儿等。

[75] 性交行为作为一种祈祷丰年的咒术方式在农业民族间极为盛行：为冀求丰收便在耕地上举行性的狂欢宴饮。由于参加此种神圣行

为，在印度产生了舞妓的职业。她们和希腊的Hetären一样都是自由的娼妓，也在印度的文化生活中扮演了重要的角色。不过，尽管生活条件优渥，在身份上却被视为贱民，所以正如舞妓戏剧所显示的，她们所认为的无上幸福便是能凭着神迹而被晋升到合法妻子的地位——即使生活至为艰苦亦无妨。

[76] 参见《宗教社会学》，第十一章第八节“宗教与性”。

[77] 污名（turpitude）在罗马法上与前面提及的丧廉耻（infamia）同属名誉减损（existimationis minutio）的事项。有污名者是指因其行为卑劣受人蔑视而为社会舆论所不齿。由于这种名誉减损既非由法律规定也非由长官宣告之法律上的丧廉耻（infamia juris），所以又称事实上的丧廉耻（infamia facti）。对有污名者的权利能力的限制是不准他们担任需要诚信的职务，如监护人、保护人、证人等。在婚姻方面，即使在家长权之下的女子也可以拒不嫁与有污名者；在继承方面，若立遗嘱者将财产给一个有污名者而不给有法定继承权的兄弟姊妹，此即逆伦遗嘱，其兄弟姊妹有权向法务官提起告诉，要求撤销该遗嘱。

[78] 自共和制末期以来，未将适当额度的财产留给近亲者的遗嘱即为违反感情义务（officium pietatis）的逆伦遗嘱。立遗嘱者的卑属、尊属及一定范围内的同父母的兄弟姊妹在立嘱者死亡时所接受到的额度若不及未立遗嘱时所应受额度的四分之一（义务分pars debita）时，于继承开始的五年之内皆可自行提起取消逆伦遗嘱之诉（querella inofficiosi testamenti）。

[79] 此语因版本之不同而大有变化：第四版为Einordnung in den Immobilienbesitz，1960年的单行本则为Erbfolgeordnung für den Immobilienbesitz，而自1964年以降的论文版（Studienausgabe）即成为此译文所据的Lehenerbfolge in den



Immobilierbesitz。关于采邑的继承，参见[本章注\[12\]](#)。由于采邑会因继承分割而细分化，从而导致封臣的义务负担能力低下，所以封主会从继承人当中选择一人予以概括性的再授封，依循此例，英国与法国遂制定出采邑的长子单独继承法（Primogenitur）。

[\[80\]](#) 关于“家族世袭财产”，参见[本章注\[56\]](#)。在英国是利用 settlement（继承的不动产处分）来达到相同的目的。

[\[81\]](#) 详见拿破仑于1806年3月8日与6月5日写给其弟Joseph（King of Naples）的信件（*Correspondance de Napoléon I*，publiée par ordre de l'empereur Napoleon III., tome 12, 9944 (p. 167), 10314 (p. 432 et seq.)）。拿破仑在这两封书信里明确表达他的意图在于将法国以外实现新采邑（fief）的同样任务在法国国内借着majorat（长子单独继承财产）的设定来达成。成为此制之根据的法国民法法典第896条第3项，据说是1807年9月民法改版之际遵照拿破仑的指示而插入的条文。

[\[82\]](#) Christian Snouck Hurgronje（1857—1936），荷兰的东方学学者，本文所指的是他的著作：*Mekka*（2Bde., den Haag, 1888/89）。

[\[83\]](#) 这是指当子女、奴隶、动物造成他人的损害时，父亲、主人、所有者可以将之托付给受害者以免除其责任。此一制度存在于罗马，并广见于古代的法律。

[\[84\]](#) 在普鲁士，废止土地的“封建”负担之举开始于1717年腓特烈一世的敕令，接着是1794年普鲁士法典的“一般土地法”，再经19世纪前期的所谓“泰因男爵的改革”，而于1850年3月2日立法加以终结。

[\[85\]](#) 本文中的“现今”，指的是第一次大战前。所谓“地租农场”是指经由每年的定期金支付来偿还购买款项的农地。自土地负担



清偿法实行之后，此种“地租农场”的办法只用于国营的殖民事业里，诸如1880年代末期以来的普鲁士各项立法，以及1919年的《帝国殖民法》（*Reichssiedlungsgesetz*）。

[86] Willkür本来意指“依据自由意愿的选择”。尤其当团体成员自发地达成协议（合意）并根据此种协议而做出法律时，即称之为Willkür或是*gewillkürtes Recht*。除了根据这种明示的契约之外，韦伯显然也把该团体的传统的习惯法也包括在这个概念里。

[87] 举凡同身份者、同职业者之间，或者城市市民相互间，或者在维持治安的目的下，根据自发性的誓约而协议成立的团体即称之为誓约共同体。*Einung*原本是中世纪时所用的同语。

[88] 指第一次世界大战前。

[89] 参见本书第三章第二节，以及第五章第五节。

[90] 这里所说的当然是法兰克时代部族法的“属人法主义”，只不过，所有的人都是依循各人出身的部族法而过活，并没有随意选择部族法的自由。所谓“属人法申明”（*professio iuris*），不过是发生在部族民混居的情形非常严重的地方，尤其是北意大利。

[91] 市民法是城市国家的市民所特有的法律，而万民法则是市民与非市民共通的妥当法律。罗马的市民法只适用于罗马市民，万民法则适用于外人。因此，市民法是属人法，而万民法则非属人法。随着罗马向外发展为大帝而与外人之间的交易密度大为增高，罗马的万民法主要是为了因应此种交易上的需求而发展出来的。212年由于卡拉卡拉皇帝赋予罗马国内所有的居民以市民权，故市民法与万民法的对立遂失去其实际的意义。

[92] 此即德国学者所谓的“*Radizierung*”（权利义务之固定于土地）的现象。“采邑”，亦即“封地”，原本是以人的采邑制的主从关系之存在为前提，作为给养封臣的一种形式而由封主赐予封臣；

后来，封臣的义务被物性地固着于采邑，因此，若放弃采邑就等于免除封臣的义务而脱离采邑法的支配，反之，若取得采邑，则变成要负担作为封臣的义务。庄园法上的租赁地（*Leihe nach Hofrecht*，亦即本文所指的*Hofleihegüter*）的情形也可说是如此。此种租赁地若是被让渡给别人，让渡者即免除庄园法的支配，而取得者则不问其身份皆须服属庄园法。

[93] 详见本书第八章。

[94] 关于“阶级状况”（*Klassenlage*）的概念，韦伯认为阶级状况应该就是指（1）财货筹措的掌控机会、（2）外在生活地位的掌控机会、（3）内心世界的掌控机会。此种掌控机会来自对财货或劳动能力的处分力（或欠缺处分力）的程度与性质，并且也来自在一既定的经济秩序里为了获取所得或收入而能够利用此种处分力的既定方式。“阶级”便是处于相同阶级状况的人群团体（*Wirtschaft and gesellschaft*，S. 177）。在另一处，韦伯分析有产阶级、职业阶级与社会阶级的成因与关系后，断言“阶级状况”终极说来就是“市场状况”（S. 531f.）。

[95] 所谓封臣国家（*Vasallenstaat*）是指一切的关系都仅止于封主——封臣关系的国家。只不过，韦伯认为此种国家实际上是不存在的。

[96] Andreas Heusler（1834—1921），瑞士法制史学家、巴塞尔大学教授。此处所指的是其著作：*Deutsche Verfassungsgeschichte*，S. 138ff.。

[97] “个人没有人格上的自由而属于他人所有时，便称为人身奴隶（*Leibeigene*），其主人则为人身领主，主人的权力为人身领主权。”（M. Weber, *Wirtschaftsgeschichte*，S. 41）本文的*Eigenhörige*即与此*Leibeigene*同义。不过，“中世纪时，人身支配

往往低落到仅止于向几乎可说是自由人课取地租权的地步，臂如西德与南德普通见到的情形；在俄国，农奴事实上有移动的自由（尽管在法律上身份并不确定），而领主实际上仅止于收取年贡金的情形是相当常见的（虽然不见得普遍如此）”（《经济行动与社会团体》，212—213页）。

[98] 法兰克王国时代的属人的部族法到了中世纪时即为属地的Land法所取代。大概随着领邦（Land, Territorium）的形成而行之于此种领邦的法便称为Land法。Landrecht即相对于采邑法、庄园法、家人法等特别法的一般法（普通法）。

[99] 韦伯在《非正当性的支配——城市的类型学》一书里，对“康曼达”与“海外贸易公司”（Societas maris）有如下简短的叙述：“外出经商者（Tractator）负责将本地货物运到东地中海沿岸地区的市场销售，至于购买本地货物与海运的资金则全部（或部分）由当地资本家提供（外出经商者当然也有可能是空船而往的），销售所得再采购东方货物回本地贩卖，最后的经营所得则由外出商人与资本家依契约条款分享。”简而言之，即由资本家提供资金，经营者（出海者）执行业务（有时也提供部分资金），最后再根据所定比率来分享利润的一种契约。中世纪时流行于地中海一带，普通是随每一次的航海订定一回海上商业契约。若资本家现身于外，则为“合股公司”的原型，若资本家并不现身时，即为“匿名组合”的起源。一般而言，“康曼达”指的是经营者完全不出资的一种契约，如果他出部分资本，则称之为“海外贸易公司”，实际上的用法并没有如此严格区分。

[100] 海上赁贷（foenus nauticum）是由古代传到中世纪的一种制度，系因海上商业带有极大危险性而产生。即使在商品是经由大笔金额借贷而来的情况下，一旦船只沉没，贷主并不能期望收回所贷货

款，而借方亦无清偿的必要。两造分摊风险的办法是：债权人收取异常高的利息——大约三成——以担当一切风险，如部分沉没时，也必须忍受按额减少的债权。我们从雅典雄辩家狄摩西尼（Demosthenes）等人在法庭上的辩论可知，海上赁贷如何能使贷主大规模地获得掌握航海经营的可能性。贷主规定船主的航路、航海日数及应在何处贩卖商品。从海上商人对资本家依赖甚深的这个事实即可推知海上商人是如何地欠缺资本。为了分散风险，通常是由许多贷主联合对一艘商船贷款。债权人并遣一奴隶帮同运送以作监督，这也显示出运送业务是隶属于出资者的一个表征。海上赁贷通行于全古代，直到查士丁尼大帝始以其为高利贷而加以禁止。但禁令并未持之有素，仅变更了海上信用的形式而已（M. Weber, *Wirtschaftsgeschichte*, S. 182）。

[101] 譬如为了取得“家人法上的土地”（家人领），许多自由人便保留其自由身份（所谓“保留家士”*Vorbehaltssministeriale*）、加入家人的行列而服属于家人法。

[102] Andreas Heusler, *Institutionen des deutschen Privatrechts*, Bd. 1, S. 181.

[103] 关于英国城市的特殊性，参见《非正当性的支配——城市的类型学》第二章第四节相关内容。

[104] 罗马的*lex*是以政务官的提案为基准而由市民大会通过的议决。因此，*lex*作为政务官与市民的“协议”，原本含有对政务官无限制的“公权力”加以限制的意思。在罗马的各行省，并无所谓的*lex*，因此产生本文后续所述的结果。

[105] 所谓“法律圈子”，指的是关于特别的法律关系的特别法，亦即前述的采邑法、庄园法、服务法等。反之，城市法是关于市民之一般法律关系的法，即市民的身份法，并非“法律圈子”。

[106] 罗马于公元前3至前2世纪时领土急速扩增，但另一方面也发生奴隶制农业的发展、自各行省大量输入谷物、意大利的土地兼并及中小农民丧失土地等困难的问题。古拉格兄弟中的兄长提比略（Tiberius S. Gracchus，前163—前133）于公元前133年担任护民官，提出土地法案，限定每一家族占有国有地的最高限度，并计划将借此而析出的国有地分配给罗马市民及意大利农民（所谓的Assignation）。此一法案虽成功地排除有力阶层的反对而成立，提比略却于打破前例再竞选护民官时于选举日为反对派所刺杀。之后，其弟盖乌斯（Gaius S. Gracchus，前153—前121）于公元前123年任护民官，继续推动其兄的改革，企图打破元老院的势力。隔年，他再被选为护民官，但第三次的再选遭遇失败，而于公元前121年自杀身亡。与本文相关部分，另参见M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Sozial-und Wirtschaftsgeschichte*, S. 239 ff.。

[107] 关于罗马私有地分配（Assignation）的方法，参见M. Weber, *Die römische Agrargeschichte*, S. 12 ff.; *Gesammelte Aufsätze zur Sozial-und Wirtschaftsgeschichte*, S. 222 ff.。大体上是以东西和南北走向的小路（limites）为纲目画出每边20actus长的正方形地块，称为centuria。所有的耕地均被划分为含有定住者10人份的sors，定住者则依抽签方式编成10人集团（decuria），然后同样用抽签来选定各集团的sors，最后再抽签分配各集团内部各人所属的份地（accepta）。各人所属的土地未必一定在一个centuria里，也可以在别的centuria里拥有。以此做法最后完出耕地图（forma）。

[108] 参见[第一章注\[14\]](#)。

[109] “依行政法所规制的占有状态……一则为以服役为交换条件的土地租赁（Landverleihungen gegen Dienste），另一则为租佃



与永佃。”（M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Sozialund Wirtschaftsgeschichte*, S. 231）本文的Dienstland即引文里的Landverleihungen gegen Dienste。

[110]. 在市民法上，前者称为vas或fideiussor，后者称为hypotheca。

[111]. “客”（client，复数为clientele）一词，实源自拉丁语中的cliens，乃隶属民之义。虽然同样是“客”，罗马初期、共和末期与帝制期的特征各不相同。初期（王制及共和初）的“客”乃是隶属于贵族（patricius）的半自由民。他们究竟是被征服的土著，或是与贵族、平民（plebs）属同一种族？至今尚未能究明。韦伯在讨论“客”时，特别强调要与农奴、债务奴仆区分开。“他们形成主人的扈从团，并且与主人保持着一种忠诚关系，也由于此种忠诚关系，使得主人与客之间在法律上的事端成为宗教性的违犯。他们与债务奴隶相反的是，若主人将此种客属关系加以经济性的利用，就会被认为有失身份尊严。他们乃是主人个人的、政治的权势手段，而非经济手段。客与其主子的关系是由诚实信义（fides）的原则来规制，而此一原则并非由法官来监督，而是由习俗法典，违反者要受宗教性的惩罚（被称为infamis）。客源自骑士战争与贵族支配的时代，原本是主人的侍从，随侍主人上战场，有义务贡献礼物，主人有需要时得予以支持，有时还包括服劳役，而主人则提供给他土地，以及在法庭上代表他辩护（译按：非罗马公民无权在法庭上为自己辩护）。大部分情况下，此种恩护关系是从祖先那儿世袭下来的。以上是恩护关系的古代意义。正如同中世纪的贵族支配时代之产生被保护民（Muntmannen）的现象一样，古代也在同样的机缘下，导致大量的自由小农民步入恩护关系——为的是在法庭上有贵族为其代理人。……恩护关系可能从未在法律上被废止过。不过，随着重装步兵战术的胜利，客在罗马便



丧失了军事上的意义，到后期，恩护关系只不过是作为确保恩主之社会势力的一种制度而存在。相反的，希腊的民主制则将此种制度完全消灭。”详见韦伯，《非正当性的支配——城市的类型学》第四章第七节。

法国史家古朗士（N. D. Fustel de Coulanges, 1830—1889）认为“客”不仅存在罗马，而且也普遍存在古希腊各邦。不过，我们今天了解的主客关系以罗马时期为主，这大概是留下的资料较多的缘故。古朗士亦强调古罗马主客关系基本上是宗教性的，因此古罗马法说：主人对他的“客人”有过，他就受责骂，他若责骂“客人”，他就死。在法律上，一人可作证不利于其女系亲属，但不得作证以不利其“客人”（102页）。不过，这当然是理想及原则上的，由于有宗教性关系束缚，“客”不能任意离其主人，主人对他有管理权，亦有司法权。主人压迫“客人”之事亦不罕见，遂有反抗，关系亦渐发生变化。详见李宗侗译，《希腊罗马古代社会史》（台北，1955），101—102页，242—253页。

[112] “*precarium*制度被认为极有可能是源自恩护关系法（*Klientelrecht*），更准确地说，是基于恩护关系法的土地借贷的‘一般法’（*Landrecht*）的侧面。此即‘基于恳请的’占有（‘*Bittweiser*’ *Besitz*）。换言之，此种占有欠缺市民法庭所承认的契约，但*Prekarist*（此种占有的土地利用者）被赋予不受任何第三者侵害的占有保护。反之，对领主而言，此种占有等于是并不存在，所以随时都可以凭一己之力将利用者赶出去。这就是采邑法（恩护关系法）与一般法（市民法）之间关系的一种特有的问题解决方式（对于占有地利用者本身对抗第三者的占有保护，在后代的‘一般法的’隶属民佃家身上已不被承认）。因此，尽管并无明确的证据留传下来，但‘*patres*’（城市贵族的氏族长）之所以得其名，就是他们

常将土地分配给无产者（‘tenuiores’ [佃农]）而来的，这点在此可以说是毋庸置疑的（attribuere [分配] 这个字是‘一般法的’术语表现）。”（M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Sozial-und Wirtschaftsgeschichte*, S. 204）

[113] 例如十二铜表法表八之二一规定：“恩主（patronus）若诈骗其客（cliens），‘应于神前宣誓充作祭神的牺牲品’。”  
（Patronus si clienti fraudem fecerit, sacer esto）

[114] 和被任命为船长的奴隶或自由人进行交易者，直接对船主提起的诉讼，即为 actioexercitoria；同样的，和经理人（institor）交易者，也可以直接对营业主提起诉讼，此即经理人诉讼（actioinstitoria）。

[115] 船主、旅店或驿站的主人承接保管（recipere）运送人或旅客的物资、行李与家畜而未加以返还时，可以提起对此等承接保管者的告诉。

[116] 例如银行业者A以他人B（通常是银行业者的客户在银行有存款）的账款对C给付物资或金钱，从而缔结A与C之间的约定（所谓银行业者的承兑），法务官即承认A对C的事实诉讼。不过，若是银行业者对活期账户顾客的告诉，则必然是在金额相抵的情况下，诉讼请求只针对被承认差额的部分。

[117] 韦伯认为罗马时期和中世纪时fides同样是支配着领主（恩主）与被保护者（客）的关系。只不过，中世纪时主要是对封臣的诚信加以伦理上的称扬，亦即根据采邑法来强调诚信的价值，反之，罗马古代主要评价主人的诚信。当然，这是因为中世纪时的封臣具有较高的独立性，而罗马的被保护民不过是佃户的缘故。参见其 *Gesammelte Aufsätze zur Sozial-und Wirtschaftsgeschichte*, S. 203。

[118] 参见本章注[27]。

[119] 此处指的应是相对于“严法契约”（*contractus stricti iuris*）的“诚信契约”（*contractus bonae fidei*）。严法契约是指债务人严格按照契约所约定的条款而为给付，其所生的诉讼叫严法诉讼（*actio stricti iuris*），事实审理人仅就契约条款而决定判决的内容。诚信契约是指债务人不能仅凭契约所约定的条款而为给付，而是要适合于诚实信用的观念而为给付；其所发生的诉讼叫诚信诉讼（*actio bonae fidei*），事实审理人不能仅凭契约所约定的条款而是要根据诚实、公平合理的观念来决定判决的内容（*quidquid ex fide bona dare facere oportet*）。除了要式口约、文书契约及要物契约中的消费借贷是“严法契约”外，其余皆为“诚信契约”。

[120] 信托遗赠是指被继承人以遗产的全部、一部分或某项特定物委托其继承人（受托人）在他死后移转于指定的第三人（受益人）。信托遗赠制度起源于在罗马的外国人的继承，后来罗马人也多援用。最初，信托遗赠完全是建立在互相信任的关系上，因此法律上对此没有任何规定，也不发生法律效力。后来逐步改进，到了查士丁尼大帝时法律规定，信托遗赠当在五个证人面前为之，以此便取消了信托遗赠与遗赠的区别。

[121] 譬如根据公元前19年的一则制定法（*lex Iulia de maritandis ordinibus*），男性25—60岁、女性20—50岁的未婚者，不具依遗言取得财产的能力，公元9年的*lex Papia Poppaea*则规定虽然已婚但没有子女者，不能取得受遗额的一半。公元19年的*lex Iunia*规定拉丁人（*latini Iuniani*），亦即未依市民法上的方式而被解放的奴隶，亦不具受遗赠的能力。

[122] 户口总监（*censor*）在行户口调查之际，被认为扰乱善良风俗者将被剥夺区民资格并变更所属的辖区。受到此种处分者，在纳

税、兵役和选举上皆处于不利的地位，并被社会上视为无耻者（ignominiosi）。

[123] 执政官在召开政务官选举的人民大会时，若发现有不够资格出任官职的候补者，即可将之从候补者名簿中除名。

[124] 关于被解放的被护民，韦伯有如下的叙述：“此种将他们利用在**经济**上的制度似乎是古代的恩护关系上最为重要的契机。换言之，那种受到如此强调重视的、**护主的** 诚实义务，尽付**阙如**。”恩护关系虽然基于重装步兵的军事胜利而普遍转化为自由的恩护关系，“另一方面，由于朝向**经济利用**上的变形，古代的恩护关系依然继续存在于被解放奴隶之于护主的地位里。此种地位最明白显示于元老院对于Fecenia Hispala的议决里（此项议决准许她[1]穿着贵妇衣裳、[2]他嫁别家、[3]在无碍某一自由人男子的名誉的情况下得与其通婚）。与那时基于身份伦理而**抽离**于经济利用的、**自由的** 恩护关系**恰相对反**，此种 恩护关系如众所知的是高度经济取向的”

（M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, S. 204, S. 207）。

[125] Theodor Mommsen (1817—1903)，德国古代史家、罗马法学者。在政治与学术上与韦伯关系甚深。本文中提及的见解，参见其 *Abriß des römischen Staatsrechts*, 2. Aufl., S. 15。韦伯的论点，参见 M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, S. 207 ff.。

[126] 主要是指从事工商业或金融业的富裕阶级。“骑士”（equites）的名称是从古军制而来，此一阶层的发展时期事实上并不服骑士勤务。他们虽然富有，但并不是“贵族”（nobiles）；尽管有少数出任官职的元老院议员是例外，其余一般都被贵族蔑视为“暴发户”（homonovus）。

[127]. “商业的第二大要求是法律的保护。商人并非团体伙伴（*ungenosse*），并未拥有和民族或部族成员一样的法律手段，因此需要特别的法律保护。为了达成此一目的，最初的制度就是复仇。譬如有个债务人是热那亚或比萨的商人，当他在佛罗伦萨或法国支付不出或不愿支付债务时，他的同国人即会遭到逮捕。此乃恶习，终究让人无法长期忍受，因而最古老的商业契约即规定要弃绝复仇。”（Max Weber, *Wirtschaftsgeschichte*, S. 189）

[128]. A. Heusler, *Institutionen des deutschen Privatrechts*, Bd. I, S. 269–270.

[129] 参见本章注[6]、[7]。

[130]. 此处“社会政策的机构概念”原文是“*sozialpolitischer Anstaltsbegriff*”，意思可能是指社会政策领域里的机构并不全然为法学意味下的机构所限。或者，若将“*sozialpolitisch*”解读成“*soziologisch*”，则或可认为其意指法学的机构概念未必与社会学的机构概念相互一致。例如“国家”是社会学上的机构，但不是此处所意指的法学上的机构。

[131]. “一个团体（*Verband*）可以是自律的（*autonom*）或他律的（*heteronom*）、自治的（*autokephal*）或他治的（*heterokephal*）。自律意指团体秩序是由团体成员依凭本身的特质所建立起来的，不管其如何达到这一步。在他律的情况下，秩序则是由团体以外的人所强加的。自治意指领袖和管理干部都是依据团体自己的秩序规章所产生，而不是像他治的情形，完全由外人指派（也不管这种指派是以什么方式进行）。”（M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 26 f.）

[132]. 在古代，共同继承人以形成“共同继承人团体”（*Erbengemeinschaft, consortium*）、不分割财产而合有的方式来



“延续”家共同体。此种共同继承人团体便是“联保制”的原型。

[133] 参见M. Weber, *Wirtschaftsgeschichte*, S. 226 ff.。

[134] 在康曼达里，若航海者也投入部分资金成为出资者，那么此种康曼达即称为Societas maris。详细情形，参见M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Sozial-und Wirtschaftsgeschichte*, S. 323 ff.。

[135] 参见L. Goldschmidt, *Lex Rhodia und Agermanament*, Zeitschr. Für das gesamte Handelsrecht, Bd. 35, bes. S. 84 f.; M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Sozial-und Wirtschaftsgeschichte*, S. 323, 341。

[136] 参见[本章注\[100\]](#)。

[137] 例如关于抛弃货物（Seewurf）的罗德法（lex Rhodia de iactu）。当海难发生之际，船长不得已必须牺牲部分货物以保全其他货物时，所造成的损害则全由货物物主按委托运送的比例来负担。这是从罗德岛产生出来的惯习，共和制末期为罗马人所采用，后来成为通用于全地中海海运上的惯习。

[138] 罗德（Rhodes）为地中海岛屿，罗德海商法为公元前9世纪左右的世界最古老的海商法。

[139] 在罗马法里唯有家长（paterfamilias）才拥有财产所有权，家长权服从者（家子、奴隶）所取得的财产全归家长个人所有。不过，事实上在父亲或主人的财产当中拨出部分特定的财产委交家子或奴隶来自由管理与收取利益的情形也是有的，而此种惯行到了帝政时代也渐次受到法律的保护。关于家子或奴隶所担负的债务，债权人可以根据特有财产诉权（actio de peculio）对家长提起诉讼，但在后面这种情况下，家长的责任就仅限于特有财产的额度范围内。



[140] 根据《法学提要》（三·十六·前文）在要式口约里由数个要约者发出同一内容的问题，在最后一个要约者问完后，诺约者马上对问题作出承诺的回答，那么就发生连带债权；反之，由一个要约者对数个诺约者发出同一内容的问题，全部的诺约者对此作出承诺的回答时，连带债务便即此成立。

[141] 在《学说汇纂》（四三·九·一）里即引用了法务官为了保护国有地贷借者及其社员的占有而发出的特示命令。

[142] 英译者在此点明，将国家建构成私法上的法人，亦即将国家作为国库与作为政权分别开来，是特别行之于德国的做法（无论在理论上或实际上）。相反的，在法国和英美体系里，国家被视为主权体，无论是在国家涉入与私人的契约关系里或身为财产的所有者时。由于后面这种取径，在法国的体系里，国家作为契约当事人或作为财产所有者，其法律关系乃服属于一套特殊规则，而且至少在理论上是有别于正规私法的规则。同时，在法国与英美体系里，国家并不能像私人那样被告上普通法庭。在法国，针对国家提起诉讼，必须上呈行政法庭，此种法庭与普通法庭区分开来，有参议院（Conseil d' état）为其最高法院，并不受民法和刑法最高法院（Court of Cassation）的节制。

[143] “赋役制”（Leiturgie）一词在古希腊雅典时代（公元前四五世纪），指的是由富人（自愿或强制性的）提供金钱或劳役来支持一些公共事务的制度。例如“trierarchy”，是由富裕的市民提供资金来建造三层桨的战舰（trireme），并须负担此一战舰的一切开销（包括水手、修补等）；另外如“choregia”，则是提供酒神祭典所需的合唱团、戏剧等。此外还有其他许多。被提名到的市民如果觉得还有人更有能力负担，则可提出抗辩，对方可以接下此一职务，也可以拒绝，条件是必须与原被提名人交换财产，要不然就得诉诸法庭。

此一制度后来为罗马所承袭，例如被选为“市议员”（*decuriones*）者即需负担当地的公共支出，并负责税收，不足得补齐。古埃及亦有类似制度。参见 *Oxford Classical Dictionary* , p. 613。韦伯借用此一名词来说明古代团体——包括“家”、氏族、家产制国家或者像雅典那样的古代城邦——解决其公共事务（即国家财政）所采取的手段。其特点为实物贡赋及徭役，然而不同职业、不同身份的人，其义务也各自不同。“当**团体** 本身（无论其为支配团体或伙伴团体）拥有自己的经济而专门化的劳务是被摊派于此一经济时，上述的概念即不适用。此种情况的典型，如庄宅的、庄园领主制的，或其他大型家计的专门化或明细化的实物赋役秩序。不过，被摊派于支配者（如王侯）和团体（如政治团体、地域团体或其他原先并非以经济为取向的团体）的**家计** 上的劳务，亦属之。农民、工匠、商人的那种在质方面被明细化的徭役义务与捐输义务，在收受者是个人的大家计的情况下，称为**庄宅的实物赋役**，在收受者是团体家计的情况下，称为**团体的实物赋役**。从事经济行动的团体基于此种原则来满足其家计之所需，称为**赋役制** 的需求满足。……在政治团体里，它具有近代的‘财政’的地位，在经济团体里，它则意味着大家计在需求分派上的‘分散化’，换言之，分摊需求供给者不再于共同的家计内被扶养与被驱使，而是各自照管各自的家计，但对于团体家计负有劳务义务，也就是说隶属于这个团体，诸如必须负担徭役和实物地租的农民、农场的匠人和各式各样的劳务义务负担者。”参见《经济行动与社会团体》，206页及以下。

[144]. 英译者认为此一叙述有加以限定的必要：“首先，在英国中世纪的法律里，从未有过以国王为对象的令状。这是从依循着布莱克顿阐述相当完备的基本理论而来的，换言之，国王当然不能发出以自己为对象的令状，也不能当作被告而被传唤到自己的法庭。不过，

另一方面，到了13世纪时，既服属于法律又是正义与衡平之源泉的国王被认为不该（或者说不得）拒绝对（自己的）违法行为给予救济，或拒绝满足针对自己所提出的请求权。这样的救济与满足可以通过向国王或国王评议会的请愿而企及。不过，请愿如果奏效，本质上也是一种基于恩惠的救济，而不是权利的救济。然而，在14世纪时，请愿开始区分为请求某些特典或新的救济以及要求满足基于确实法律权利的请求权；后者可以根据令状来加以强制。而令状所针对的，除国王以外任谁都可以。作出此种区别后，权利请愿成为针对王权的一种有效的救济手段，尽管在15世纪之前或许并未完全做到。14世纪时的情况毋宁是相当暧昧的：权利请愿至少就技术而言尚未成为一种完备的法律救济，但国王实际上似乎总是想方设法地支付了他的债务。以上便是从14世纪的判例研究里所能得出的唯一结论……至于外国商人，他们的地位在这方面是与国王的子民无异的。实际上的情况可能还要更好些，因为国王与外国商人有着紧密且友好的商务关系。确实，后来是有人怀疑外国人是否可以基于英国的普通法（common law）提出告诉；然而，在14世纪时这并未影响到他们的权利——不管是对王权的债务求偿或是对任何违法行为的救济皆得以诉诸国王、评议会或大法官府的权利……拒绝偿付国王债务给佛罗伦萨银行业者的事发生于1345年1月，爱德华三世欠负佛罗伦萨的主要家族巴迪（Bardi）与斐鲁济（Peruzzi）150万金法伦（50万英镑），而导致这两大家族破产——‘让整个佛罗伦萨陷入穷迫困窘的一场大灾难’。”（*Economy and society* , p. 748, n. 130）

[145] 英译者提醒我们在这关节上要谨记，在行政法院里对国家提起诉讼所能得到的法律担保与法律救济的保障绝对不会比在一般法院里对私人提出告诉所得到的保障来得少。前者之为法院，与后者一般无异。参议院企求扮演好不逊于民刑最高法院的司法功能。

[146] 参见本书[第一章注\[11\]](#)。

[147] 参见[本章注\[110\]](#)及[注\[141\]](#)所在的本文。

[148] 根据德国民法525条，赠予者若做出附带负担（Auflage）的赠予，则可以要求此种负担的实行；若此一负担是为公益，则在赠予者死后，管辖当局可以要求负担的实行。此外，根据1940条，被继承人可以对继承人和受赠人课以某种给付义务（负担此时，对给付的履行拥有请求权者，并没有被明定出来，不过，若此种负担是为了公益，管辖当局可以要求负担的实行（2194条）。

[149] 关于埃及的这一方面，韦伯有如下的叙述：“反之，土地财产原则上可以让渡一事，似乎尤其可以公元前4000年那时已可经由金石刻文证明的宗教捐献来加以印证。换言之，在这些捐献里，（为了‘死者之灵魂弥撒’）被捐出的土地清楚地被规定是不能让渡的。该祭司……只能将这些捐献的财产遗留给自己的子女，因此他们势必永久且世袭地被束缚在自己的职务上。……在捐献里，此一目的就法律技术而言——由于当时当然没有基金这样一种近代的法律概念——是以附带负担的赠予（donatio sub modo，亦即附着世袭这个负担的赠予）这样的形式来达成。”（M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Sozialund Wirtschaftsgeschichte*, S. 68）

[150] 中世纪时穆斯林为宗教目的而捐献的财产称为Wakuf。土地或其他在将来预计价格会提高的物事被捐献出来以建立寺院或修道院；这些寺院和修道院的收入，扣除了一定的义务支出及管理费用后，成为捐献者家族的收入。换言之，借着建立寺院或修道院的形式，此种捐献的目的实际上在于设置家族的世袭财产——不但因其作为宗教财产而被圣化，世俗权力借以恣意地介入保护，并且还可预想将来收入的增加。在这点上，类似于拜占庭的修道院基金或西洋中世纪的“私有教会”（Eigenkirche）的设立。所谓“私有教会”是指俗



人贵族在其领地里以自己的经费所建立的教会。此种教会属于建立者一家所有，并且在此服务的圣职者也由建立者及其继承人（私有教会主）自由任免，教会的收入也就是私有教会主的收入。

关于拜占庭的修道院基金与伊斯兰教的宗教性基金（Wakuf）及其与世袭家族财产的关系，详见《支配社会学（I）》193—195页、《支配社会学（II）》394—395页。

[\[151\]](#) Stiftung的概念在中世纪的教会法里已初步形成。换言之，当教皇的势力达于顶点时，教会已不再被认为是信徒的共同体，而是在神意的基础上由神及其代理人教皇自上而下所指导的一个机构（Anstalt），特别是在教皇英诺森四世（1243—1254年在位）时。可以说是由权威性、支配性的教会概念来取代民主性的教会概念。至于各个教会与修道院及其他各种设施，也同样被当作是依据各个庇护圣者和捐献者（Stifter）的意思来经营指导的“机构”或“基金”。最初，庇护圣人和捐献者被视为财产所有人，教会及修道院等逐渐被认为本身即具有法人格，于是基金、财团法人的概念才趋于完备。

[\[152\]](#) 民族大迁徙之后，改信基督教的日耳曼贵族开始以国王的身份在自己的领地里以自己的经费大力兴建教会与修道院。这样的教会与修道院便称为“私有教会”与“私有修道院”。它们属于兴建者所有，并且在其中服务的圣职者也由兴建者自由任免。私有教会与私有修道院的收入一概属于兴建者，因此这样的兴建也带有一种经济的企业的性格。然而，若就教会法原本的方针而言，主教区内所有的教会财产和圣职者，皆应服属于主教的管理，因此，私有教会与私有修道院的制度反倒成为违背此一教会法原则的显著例外，但由于它们与贵族的经济、精神和政治的利益牵联结合在一起，所以长期以来无法废止。私有教会与私有修道院在主教叙任权之争里，是教皇这一边的攻击目标之一。

[153] 意大利的同盟城市与罗马市之间发生于公元前91—前88年的战争，称为“同盟市战争”。意大利的同盟城市对于罗马霸权的成立贡献良多，但地位比罗马低下许多，因而本就有要求承认市民权的呼声，而这样的要求则由于古拉格兄弟的土地法改革而激化，遂于公元前125年引发部分对罗马市的反叛。公元前91年，护民官杜鲁苏斯（Marcus Livius Drusus）欲提出赋予意大利人市民权的法案，但被暗杀，以此契机，遂爆发“同盟市战争”。罗马于公元前90—前88年数次制定法律扩大市民权，使意大利境内各城市的市民大多获得罗马市民权，以此，罗马市民的数目遂以倍增。

[154] L. Mitteis, *Römisches Privatrecht bis auf die Zeit Diokletians*, Bd. 1, S. 348, Anm. 2.

[155] 这是收于《学说汇纂》（三·四·七·一）里的乌尔比安努斯的言论。本文所引用的文句底下一句是“ne quod debet universitas singuli debent”，上下两句加以意译的话，可以作“法人的债权并非各个成员的债权，法人的债务亦非各个成员的债务”。

[156] 这是指帝政初期的四个皇帝（奥古斯都、提比略、卡利古拉、克劳狄）所从出的家族，这个王朝也称为“尤利乌斯·克劳狄乌斯王朝”。社团成立的认可主义是根据公元前7年由奥古斯都所提案而通过的法律（Lex Iulia de collegiis）。

[157] 根据盖尤斯的《十二铜表法批注》第四卷（《学说汇纂》四七·二二·四）：“Sodales是指属于同个社团（collegium）里的人。……法律赋予他们——在不侵犯公法（publica lex）的情况下——可以做出符合自己所欲之约定的能力。只是，此一法律被认为是从梭伦的法典移入的。”



[158] 韦伯以“市民行会”一词来指称完全市民所组成的团体，所谓政治性的完全市民团体，就是指城邦。关于滞留外人的法律规定，韦伯认为“在罗马，他们——在氏族国家时代——通过‘服属行为’（*applicatio*）而处于乐意接受他们的富有‘氏族长’（*pater*）或……国王的保护支配下。根据此种服属行为与保护者的‘收容行为’（*susceptio*）所产生的关系，既不同于奴隶制，也不同于家士制（*Vasallität*）……（保护者与被保护者）彼此间的关系受到传统的、相当明确的伦理法典所规制。不过，此种伦理法典具有宗教性格，因而与城市国家的市民——世俗的‘一般法’（*Landrecht* [罗马市民法]）没有关联……也无法以一般法来加以把握。虽然如此，此一伦理法典极具重大意义，所以也不能就这么忽视它的存在”（M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Sozial-und Wirtschaftsgechichte*, S. 202 f.）。

[159] 编成于6世纪的《查士丁尼法典》（*Corpus Juris Civilis*，又称《国法大全》）包含了四个部分，分别是《御法集》（*Codex Justinianus*，亦称《查帝法典》）、《法学阶梯》（*institutiones*，又称《法学入门》、《法学纲要》）、《学说汇纂》（*Digesta* 或 *pandectae*，又称《学说类集》、《学说集成》、《论法汇编》）、《新律》（*Novellae*，又称《新敕》、《御法新编》）。其中，“*Digesta*”为拉丁文，是“集合起来”、“编成体系”的意思。“*pandectae*”为希腊文，是“包括一切”的意思。两者的基本意思是相同的，即“汇纂”之意。所以查士丁尼的《学说汇纂》乃是对过去、特别是公元前1世纪末到4世纪初的罗马著名法学家的著作、学说和法律解答的选编（即 *interpolatio*）。在此一汇纂的基础上，特别是19世纪时主要是在德国所开展出来的法学与法律即称为“学说汇纂”。

法学”（Pandektenwissenschaft）与“学说汇纂法”（Pandektenrecht）。

[160] Minus (pl. munera) 是指罗马市民对国家或城市所须承担的负担。此处是用来指赋役制下被课征的负担。

[161] 在进行土地分配后（参见本章注[107]）所剩余的土地（亦即agerextra clusus, subsiciva, loca relicta），会被当作公共牧地（pascua publica）或伐木场而交给定居者的共同体，或者，会被当作唯有一定人士——多半情况是邻近份地（fundus）的所有者——才拥有放牧权的土地（ager compascuus）来使用。Pascua publica与ager compascuus之间的不同，在于以下两点：（1）后者是唯有一定的人才拥有放牧权，（2）ager compascuus的放牧权就是一种“权利”，而pascua publica上的放牧“权利”——能够依据诉讼来加以保护的私法上的请求权——并不存在。不过，为了保护此种放牧“权”，在西塞罗时代是采用了 iniuriarum诉权，至于更古老的年代，韦伯认为是采用近似controversia de modo（关于份地面积的争讼）的程序，亦即在土地测量专家（agrimensores）的参与下作出裁定（arbitrium）的程序。以此，我们或可推测古时曾有一种耕地共同体（Flurgemeinschaft，亦即本文所说的农业团体 [agrарische Verbände]）存在，而土地分配（assignatio）的进行，对此种耕地共同体而言不啻是极为激进的一种耕地整理（Separation und Verkoppelung）的做法。参见 M. Weber, *Die römische Agrargeschichte*, S. 56, S. 120 ff., 128 f.

[162] 参见本章注[106]至注[109]及本文。

[163] “结合体行动（Gesellschaftshandeln），依其参与者的主观认定，有可能导向纯粹经济的结果——需求满足或盈利。以此，即可建构起经济共同体（Wirtschaftsgemeinschaft）。或者，将经济

行动当作是达成其所欲之其他目标的手段，此时，我们称之为从事经济行动的共同体（*wirtschaftende Gemeinschaft*）。或者，共同体行动的遂行当中，有时也会出现经济之外的成果与经济结果相结合的情形。最后，也可能不属于上面任何一种情形。最前面提到的那两个范畴，其间的界限并不怎么分明。”（《经济行动与社会团体》，351页）关于经济取向的团体（分别为从事经济行动的团体、经济团体、经济规制团体与秩序团体）的基本定义，见同书，133—134页。

[164] *Gemeinderschaft*，是指以共同继承人团体为原型、奠基于联保制原理而不具法人格的共同体。个别成员并不能独自处分一己的持分权，任何处分唯有通过全体成员的联保行动方能进行。农民的公社多见于德国南部与西部，是一种家计共同体；骑士的公社则为共有财产的使用利益分配，并非共同家计。公社的具体实例表现出形形色色的样式。

[165] Maitland's Introduction to Otto Gierke, *Political Theories of the Middle Ages*, 1900; Julius Hatschek, *Englisches Staatsrecht*, Bd. 1, 1905, S. 35 ff.

[166] Otto von Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, Bd. 2, S. 43-46, 557.

[167] 当法人的构成员只有一人时，例如国王、女王或主教，即称为单独法人。此一地位的继承者具有脱离其个人资格的法资格（*dignitas*），此种法资格被认为是具有永续性的。相对于此，由多数成员所构成的法人则称为 *corporation aggregate*。

[168] “死手”（*tote Hand*）一般是指法人，中世纪时是指教会、修道院或其他宗教性的财团法人。教会财产不同于“会生会死的人”（*homme vivant et mourant*）的财产，既不会因死亡而发生继承，也极少因生前处分而发生移转。此种财产简直就像捏在“死人”

手里那样一动也不动，所以得“死手”之名。君主和世俗贵族是不会高兴由死手来取得财产的。因为，由死手取得的产业愈多，自己所能处分的土地就愈少，而且因继承和保有地移转所产生的税捐也会越来越赋予少。于是遂有这样一种规范成立；死手财产的取得（Amortisation）必须要获得君主或领主的承认，并且在获得承认之际要缴交一定的承认规费。在英国，1217年的大宪章43条里规定禁止死手的财产取得，之后，又有1279年的禁止法（Statute of mortmain）以及以下数次的禁止法出现。信托（trust）的前身为“use”，被认为也是为了规避这类禁止法而设想出来的。

[169] 臣民对土地所握有的最绝对权利，既无继承范围的限制，也可完全自由地转让。

[170] Pollock and Maitland, *The History of English Law*, Bk. 2, c. III, § 7, esp. vol. 1, p. 620 sq.

[171] 此处是指与教会法学者（Kanonist）有别的中世纪罗马法学者，一般而言，他们是亲国王的、反封建与反身份制的，性格上强烈倾向中央集权。关于他们的理论，参见Otto v. Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, Bd. 4, S. 143 ff., 200 ff.

[172] “人也经由法律而被区分成自然人与非自然人。自然人就是由自然的神所造成的我们这种人，而非自然人则是由人的法律为了社会和统治的目的而创造和设计出来的，我们称之为corporations或bodies politic。”（W. Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, I, p. 123）作者布莱克史东爵士还认为原创此种政治制度的荣耀全应归诸罗马人。

[173] Sir William Blackstone (1723—1780)，英国法律家。他在专门教授罗马法的牛津大学里开始英国法的讲授课程。他的不朽名著 *Commentaries on the Laws of England* (4 vols., 1765—

1769 ) 与布列克顿 ( Bracton ) 的名著 *De legibus et consuetudinibus Angliae* 同为英国法的权威著作 ( books of authority ) 。与本文相关部分, 参见前注。

[174]. Staatsanstalt这个词不达意在韦伯的用语法里, 一般是指国家本身, 亦即“作为机构的国家”, 不过, 在此显然并非此义, 而毋宁是指国家的机构。

[175] 目的在于对团体成员的疾病或衰老进行救济, 或在团体成员死亡后对其遗孀与子女进行救济的团体。

[176]. Artjel是意指伙伴或结社的俄文, 亦即为了共同的经济活动, 尤其是短期或季节性的作业 (例如森林的采伐), 人们自发集结而成的劳动共同体。

[177]. 参见《印度的宗教: 印度教与佛教》, 75页及以后。

[178] 详见后出本文第三章第五节。以司法集会人团体的方式所发现的法后来被文书记录下来而流传者, 最为有名的是出现于13世纪左右的德国农村法的记录, 此一记录本身即被称为“睿智” (Weistümer) 。

[179]. 详见本书第四章。

[180]. Andreas Voigt, *Wirtschaft und Recht* (Zeitschr. f. Sozialwiss. NF. II. Jg., 1911); “Technische Ökonomie” (in *Wirtschaft und Recht der Gegenwart*, hrsg v. Leop. V. Wiese, Bd., 1, 1912, Abschn. X VII).

[181]. 英译者指出, 这个套语是用来描述一个人在强制力影响下从事法律行为所处的状态, 与之相对照的状态是一个人单只被用来当作是另一个人的肉体工具, 例如后者捉住前者的手强迫移动而做完签名的肉体动作。关于法律强制与经济活动的关系, 韦伯表示: “法秩序背后的强制力量, 特别是在经济行为的领域里, 所能发挥的效果是

有限的，这固然是外在环境使然，但也是由于经济行为之特质。如果只是断言：法律对一定的经济行为根本毫无‘强制’可言，这就沦为言辞之争了。因为，就法律的强制手段而言，‘强制尽管强制，意志毕竟是意志’。”（《经济行动与社会团体》，345—346页）另有关法强制在经济领域上的实际成效之取决因素与限制，详见同书346—347页及以下。

[\[182\]](#) 韦伯认为：“军事纪律是所有纪律的母体。对于纪律的第二个伟大的教育者，是经济上的大规模经营（*Ökonomische Grossbetrieb*）……反之，‘军事纪律’乃是近代资本主义的工场经营之理想模范……此处，经营的纪律完全是奠定在理性的基础上，借着利用适当的测定手段之助，无论是物质的生产手段，还是个别的劳动者，都以取得最高收益为出发点被一一计算……在其中，实现了经营的机械化与纪律化的最终归结。”（《支配社会学（II）》，356—357页）



## 第三章

# 客观法律的形式性格

### 一 新的法规范的成立问题、“习惯法”

**新的** 法律规则是如何形成的？现今，通常是透过制定法（Gesetz），亦即人为的法律制定，程序是将某个团体的宪法（无论其为习惯的或为被强制的）当作是为了法律制定的正当形式。很明显的，这绝非原始的情况。即使在经济和社会有了长足分化的状态下，这也不是通常的情况。英国的普通法（Common Law）就正好对立于通过制定而成立的法律——“制定法”（Statute Law）。在德国，我们通常将不是被制定出来的法律称为“习惯法”（Gewohnheitsrecht）。比较而言这是相当新的概念，在罗马法里也是直到后期才出现，而在德国则是普通法学（gemeinrechtliche Jurisprudenz）的产物。何况，普通法学惯常将习惯法的实效性以下的条件联系在一起：

（1）事实上共通的惯行，（2）关于适法性的共同确信，（3）合理性，而这些条件全都是理论思维的产物<sup>[1]</sup>。现今一般对习惯法所下的定义也无非是法学上的建构。为了法学建构的目的，像齐特曼（Zitelmann）<sup>[2]</sup>或基尔克<sup>[3]</sup>所赋予的那种洗练的形式的习惯法概念，终究是不可少的，否则岂非所有的非制定法就只不过是具有拘束力的判例罢了。就法学领域而言，法社会学家（例如兰伯特 [Lambert]<sup>[4]</sup>、埃尔利希 [Ehrlich]<sup>[5]</sup>）对习惯法概念的激烈攻

击，在我看来不仅是无的放矢，而且也表明了法学考察方式与社会学考察方式的互相混淆。

不过，若就我们此处的问题而言，亦即关于“习惯法”的妥当条件的传统法学建构，对于未经制定而创造出来的法律之具有经验性“妥当”的**事实上的**成立过程，就究竟正确反映到多大程度的问题而言，情形完全是两回事。事实上，可说是微乎其微。若要说明法律在过去时代——特别是“立法”（Gesetzgebung）根本或几乎根本不存在的时代——的实际发展，这些法学概念一点儿也派不上用场，并且也不符历史事实。确实，罗马晚期和中世纪的人们——不管欧陆或英国——曾经记述过关于作为法源的“consuetudo”（习惯法）的意义与前提条件 [6]，而这或可视为这些概念的出处。只不过，对于当时的人来说，他们所要处理的通常是这样一个问题：要在一个要求具有普遍适用性的、理性的法律，和既已存在的、地方性的（民族的）法律之间做调整。罗马帝国后期所要处理的是帝国法与诸省民族法之对立的问题 [7]，英国所要处理的是普通法的全国法（lex terrae）与地方法的对立 [8]，而欧陆则是要处理承袭而来的罗马法与各民族法间的关系。唯有这些抵制普遍法的地方特别法才会被法律家纳入上述那种（习惯法的）定义中，并使其妥当性与前述的诸前提相结合，而且恐怕非得如此才行——既然普遍法是唯一正当的法律。

相反的，例如英国的普通法（Common Law）——当然绝非“制定法”，谁都不会想到要以通常的“习惯法”（Gewohnheitsrecht）的定义来加以界定。同样的，伊斯兰教的“伊吉玛”（idschmâ）被定义为“万人的默然同意”（tacitus consensus omnium） [9]，便与“习惯法”毫不相干，因为其要旨在于成为“神圣的”法。

## 二 法发展的实际成因、利害关系者的行为与法强制

纯就理论而言，法规范观念的起源，正如我们先前所说的 [\[10\]](#)，可以最单纯地这么认为：（1）最初是习性上纯粹事实的习惯，经由心理对此习惯的“拟向”，而让人感到是具“拘束性的”；（2）由于得知此一习惯已广布于众人之中继而形成一种“共识”（*Einverständnis*）[\[11\]](#)，令人在有意无意之中越来越赋予“期待”他人也做出意义上相对应的行为；（3）以此，共识行为遂被赋予法规范的特征，亦即获得强制机构的保障，而不再只是“习律”而已。不过，即使只是纯就理论而言，还是有这样的问题存在：在这样一种诸多被圣化的“习惯”的死板集合里，要怎样才能动得起来？而正因为这些习惯是具有“拘束性的”，这样的集合似乎怎么也没办法从内部产生出新的东西？

法律家的历史学派（历史法学派）倾向于采取“民族精神”演进假设，即假定有种超个人的、统一的有机体作为此种演进的担纲者 [\[12\]](#)。例如卡尔·克尼斯（Karl Knies）也倾向于这样的见解 [\[13\]](#)。不过，此种见解在学术上丝毫派不上用场。当然，对行为而言经验上有效的规则，包括法规则，无论什么时代以至于现代，都是“无意识中”形成的，亦即不会让参与者感受到是新创造出来的东西。其中以不知不觉中产生意义转换的方式来形成规则一事为最。换言之，就是通过下面这种信仰的媒介来进行：即使确有新的事实产生，对法律而言，实际上未包含新的事物。另一种方式则是：事实上确是新的法律，被适用于旧有的或新的事实，并且人们相信这个法律本来就是这么的妥当，而且总是如此适用的。

虽然如此，一直以来总还有为数不少的情况存在，亦即包括事实与事实所适用的法律，被评估为“新的”事物——尽管意义上与程度上各有不同。这些新的东西从何而来？人们可能这么回答：新的东西是

借着外在生存条件的改变而形成的，而此种改变使得迄今经验有效的共识发生变化。不过，光是外在生存条件的变化，对于共识的改变，既非充分条件，亦非必要条件。具决定性的毋宁总是新的**行为**，由新的行为促成妥当法律的意义转换或导致新法的创造。这种造成法律变革的行为，是由许多种类的人群一起参与的。首先是某个具体的共同体行动中的各个利害关系者。这些个别的利害关系者，有的是为了在“**新的**”外在条件下保有自己的利益，同样的，有的是为了在既有条件下取得比先前更多一层的利益，因而改变了本身的行为，特别是本身的共同体行动。以此，新的共识于焉成立，甚至形成带有新的意义内涵的、理性的结合体关系，并且更因此而使得新的、纯属事实的习惯得以形成。

然而，情况也可能是完全没有这样一种新的行为取向产生，只是由于外在生存条件的改变，而使得共同体行动的整体状况产生变化。在许多既已存在的行为举止的种类中，可能有一种是在已改变的条件下对该当利害关系者的经济或社会机会而言最为有利的共同体行动，在牺牲掉其他同样“适合于”前此条件的某些种类而在单纯的“淘汰”中脱颖而出，最终成为全体共通的资材，因而无由分说——就理论上边际的情况而言——是哪一个人改变了他的行为。顽强固守着自己的习俗的诸种族集团或宗教集团相互间的淘汰过程里，至少近似地呈现出这种现象。

不过，整体而言，个人借着“发明”而创造出共同体行动与结合体关系的新内容，然后再经由模仿和淘汰来加以扩散的情形也不少。最后这种情形，在所有生活样式或多或少被理性化的阶段里，特别是作为经济的新取向的源泉，具有最突出的意义，而且并非直到近代才如此。

不过，这些协议起初毋宁是毫不在意本身是否有机会受到法强制、至少是政治性的法强制保障。利害关系者往往认为政治性的法强制是不必要的，或者原本就是自明之理；更常见的是，各个参与者相应于不同情况而认为自身的利害关系，或其他参与者的诚信，或两者兼之，以及来自习律的压力，已是十足的保障。事实上，在尚未有任何强制机器存在以前，甚至在根据氏族的复仇义务而被规制的保障成立以前，规范的“法的”保障无疑是以此种方式来取代，亦即：按照一般习律被认为是“对的”的那一方有机会找到援助者以对抗侵害者。倘若利害关系者尚有特殊保障的期望，最被广为使用的就是巫术性的自我诅咒，亦即发誓，即使是在社会极为分化发展的情况下，任何其他的保障或业已成立的法强制保障都不足以与其相比拟。大多数时代里，绝大部分基于共识的秩序，包括经济秩序，都是以此方式来运作，而未曾考虑到**国家的**法强制的可能性，甚至明显的连一般的强制可能性都未加考虑。像南斯拉夫的“萨杜鲁加”（Zadruga [家共同体]）<sup>[14]</sup>——经常被用来举证法强制并非不可或缺的——这种制度，其实所缺少的不过是国家的法律保护，反之，此一制度在普遍流行的时代里，毫无疑问是处于村落权威极为有效的强制保护之下。共识行为的这种种形式，一旦惯为人们所袭用，即可能续存数百年之久而完全未加以考虑国家的法强制。萨杜鲁加对于奥地利法庭所通用的法律而言不仅全然陌生，而且还与其中的某些规范直接抵触，尽管如此，却仍然支配着农民阶层的实际行为。不过，凡此种种事例绝不可被认为是一般正常的情况，甚至加以通则化。

首先，倘若有数个法律体系并存，而且彼此皆为同等位格，同时对其各自的归依者而言皆具宗教的正当性，在任人自由选择的情况下，各法律体系于竞争斗争中得以胜出的机会乃取决于：其中的一个体系不仅得到宗教拘束力的奥援，而且能够自由运用国家的法强制

——即使国家与经济生活皆严格受制于传统主义的情形下亦然。譬如伊斯兰教的四个正统法学派<sup>[15]</sup>，在官方均享同等地位，并且各学派间皆通行法的属人主义原则——就像法兰克王国里的部族法所采的属人主义<sup>[16]</sup>。又如开罗大学里，四大学派亦各有其代表。然而，在土耳其苏丹个人所归依的法学派——哈乃斐学派（Hanafitentum）——于世俗的官厅和法庭里享有强制保护的情况下，先前也同样被赋予特权而如今却未享有此种保障的马立克学派（Mâikitentum），更不用说其他的两个法学派，皆缓缓走上死灭的命运——尽管并没有其他足以妨碍它们生存的事情发生。

再者，利害关系者对于政治性的法强制并不在乎的态度，对原本的“商业”生活，亦即对财货市场上的契约而言，一点也不重要。在此领域里，结合体关系的新形态通常毋宁是在下述情况下形成的，亦即：通过作为政治权力机关的法庭来将法强制加以实现的机会，都被予以相当精密的计算，并且所要缔结的“目的契约”也都令之与此种估算相配合，特别是连同新契约范型的发明也都考虑到此种机会的实现程度。以此，现行法的差义转换确实会借着法利害关系者的活动——或者一般毋宁是借着其职业上的顾问的活动——展现出来，不过，同时也会被有意识且理性地使其与关于法发现（法律判决）的预想相配合。真正“职业的”、依理性而行的“法律家”的活动当中最古老的一种，正是此种活动（罗马的“cavere”）<sup>[17]</sup>。在市场经济持续发展的条件下，强制机器的机能之可计算性，对“预防法学者”

（Kautelarjurist）<sup>[18]</sup>的发明能力而言，不啻是技术上的前提条件，同时也是其原动力之一。我们发现预防法学者无论何处皆为新法律之——透过个人的创发而——成立的一个独立的要素，然其最为蓬勃发展且身影最为明晰可见之处，即罗马法与英国法。



另一方面，法强制的可能性本身，当然会因为一定类型的共识和理性的协议之普遍散布的事实，而受到最强烈的影响。因为在正常的情况下，光是单一回合的现象通常不会得到强制机器所给予的保障。反之，广泛存在的惯行与共识并不会长期为强制机器所忽略，除非绝对必须考虑到某些形式的理由或者有权威性权力的介入。或者，当不同种族或不同政治体系的支配者利用强制机器来压迫被支配者，或者由于职业的、切事的专门化而使得强制机器偏离了私人的交易生活，终于让法强制的机关与被支配者及与交易生活形成对立的局面。此种现象尤其常见于社会分化广泛进行的条件之下。

协议所意指的含义可能是有所争议的，也可能尚未普遍为人所接受而处于变化中的不安定状态。在此情况下，“法官”——就法强制机器的重点机能观之，我们在此欲称之为法官——不啻是（新法之成立的）第二个独立的担纲者。不过，即使撇开此种情形不谈，法官的作为绝不只是在实际已基于共识或业经协议而妥当的秩序上加盖印章予以确认而已。他对当下个案所作的决定总是会产生出超越个案范围的归结，而这往往强烈影响到何者会被筛选为法律的抉择。我们很快就会看到，“法官的”决定的根源起初并不是由一般的规范——“裁决规范”（*Entscheidungsnormen*），亦即可以径直“适用”于具体个案的规范——所构成，除非决定本身关系到某些形式的先决问题。其实，事情反倒是这样的：当法官出于相当具体的理由而将强制保障介入某个具体个案中，那么他至少在某些情况下即创造出——作为“客观法律”的——一般规范的经验妥当性。因为，他的准则端在于获得超出此一个案的意义。

### 三 原始的纷争解决之非理性性格

以上的现象绝非原始的或一般的状况。在原始的、借由法之启示（Rechtsoffenbarung）这种巫术手段而达成的决定里，此种现象完全不得而见。一切尚未于形式上按法律途径加以理性化的法发现里，即使本身已超越了神判的阶段，个案的非理性仍然极为显著。在其中，一般性的“法规范”既不适用于个案，具体决定的准则——假设有此准则存在且为人所意识到——也不成其为一旦被“确认”、将来也循此作“判定”的标准规范。在《可兰经》的章节里，穆罕默德即一再先前毁灭既有的指令，而不顾这些指令的神圣起源；即使是耶和华也“后悔”自己先前所作的决定，尽管其中有些是法律的决定。耶和华的一则神谕，指示女儿亦具有继承权（《民数记》，27），但在利害关系者的抗议下，这则神谕做了修正（《民数记》，36）<sup>[19]</sup>。所以，在此即使是关于一般规则的睿智（Weistum）也缺乏安定性<sup>[20]</sup>。更何况，举凡个案是以占筮（犹太人的Ûrîm和Tummtîm）<sup>[21]</sup>、决斗或其他任何诉诸神判或具体的神谕来下决定之处，我们自然无从自其中找到任何下决定的“规则取向”——无论是就规则的适用或就规则的创造而言。

不过，俗人法官的判决也历经了步履坎坷的发展，直到后来才达成这样的观念：判决意味着超越个案的一种“规范”——一如伏拉底米爾斯基·布达诺夫（Vladimirski Budanov）的研究所显示的<sup>[22]</sup>。因为，决定越是属于“俗人”的事，就越少循纯粹客观的途径而行，反之，就越是“视来者何人”及事情的整个具体状况而定。然而，只要决定成为商讨的对象，或为了作决定而寻求合理性的理由甚至以合理性的理由为其前提，换言之，原始的、纯粹非理性的神谕性格一旦减弱，那么规范之形成在某种程度上的安定化与定型化便全然无可避免地显现出来。当然，如我们后面会谈到的，一开始，昔日的证据法

(Beweisrecht) 的巫术性格，亦即有必要将问题的提出加以“正确”定义式化的要求，也会在一一定的限度内继续起作用。

不过，另一方面，尚有一个事属本然的面相存在。对一个希望能避免自己有偏颇之嫌的法官而言，很难于、而且往往几乎不可能在后来的个案里弃置不用他在先前类似的个案里下决定且有意识地以之其准则的规范，并且摒弃在此个案上附加先前即已运用的强制保障。对继他之后的法官而言，事情也是同样的。而且，当“传统”越是一致无二地支配着生活时，情形就越是如此。因为，正是在这样的情况下，任何决定——不论它是怎么形成的——自然就像是从唯一正确因而永远正确的传统里展露出来的，就像是传统的一部分或传统的表现。以此，法官所下的决定便成为一种具有或者至少可以宣称具有永久妥当力的规则。在此意义下，人们加以“适用”的单只是既已妥当的规范，这样一种主观的信念，其原始面貌事实上是在先知时代产生出来的所有法发现里都可以看到的，所以绝非“近代的事物”。

以此，法规范的形成有两个首要的来源。一是某些共识、尤其是某些目的理性的协议之趋向定型化：目的理性的协议因个人的行为——一个人借助于训练有素的“律师”而相互划定各自的利害关系领域——而越来越赋予被有意识地创造出来；二是“法官”的“判例”。事实上，英国的普通法大部分就是这样形成的。在富有法律经验、训练有素、且越来越赋予“职业性地”献身于此一目的的专家以律师和法官的身份广泛地协力参与下，为循此途径而成立的法律盖上了“法曹法”(Juristenrecht) 的印记。

以此，无可否认的是，在法律建构时，纯粹感情性的因素，亦即所谓的“公道感”(Billigkeitsgefühl)，也扮演了一定的角色。不过，经验显示，除非内在或外在的利害状况的实用主义(pragmatismus)明确指出轨道来，否则“法感”(Rechtsgefühl) 的机能是非常不稳定的。正

如现今也不难看到的，法感的变动相当厉害，而且普遍具备法感的准则只不过是少数相当一般性且内容空洞的准则；就我们所知，即使是“民族的”法律发展的特殊性，也无法以“感情性”来源的机能有所不同来加以说明<sup>[23]</sup>。“感情”毋宁是极为情绪性的，相当不宜于支撑安定自持的规范，反倒是非理性的法发现的诸多来源之一。唯有在此基础上，我们方能提问：“民众的”想法，亦即广布于法律利害关系者当中的想法，到底在何种程度上能够彻底对抗“法曹法”——不断从事于契约发明与法发现的法律实务家（“律师”与“法官”）的“法曹法”。不过，我们将会看到，这个问题会随着法发现是以何种方式形成而有不同的答案。

## 四 卡理斯玛的法创制与法发现

新的法律规则之形成无疑是受到以下诸要素的影响与（多半情况下）共同作用，亦即：（1）法律利害关系者的共同体行动——起初毫不在乎法强制的实现机会——有了新的取向，从而使法发现面临新的状况；（2）当事者的职业顾问（律师）所进行的活动（法的发明）乃是以法发现和强制机器的运作机会为其取向；（3）法发现（法官）的决定（判例）具有结论性。

除此之外，（从上而下的）有用意的指令，也是新的法律规则之形成的一个因素。当然，最初是以一种相当不同于我们今天所惯见的方式。因为，原先无论何处皆未曾有过这样的观念：具有“法律”性格的行为规则，亦即受到法强制所保障的规则，可以刻意地创造出来成为**规范**。正如前面所见的，法律裁决里，原先毫无“规范”的概念，也全然不是我们如今视为理所当然的那样一种明确“规则”的“适用”。举凡对行为而言为“妥当的”、对排解纷争而言为**具有拘束力**的这样一种

规范的观念浮现之处，人们最初还是不把规范当作是人为制作的产物，甚或只是人为制作的可能对象。规范的“正当”存在，一方面毋宁是奠基于一定的惯行的绝对神圣性，若违反这些惯行便会招来邪恶的诅咒，引起诸灵的不安，或神祇的愤怒。它们被视为“传统”，因此至少在理论上是不可变更的。它们必须被认识，并且相应于惯行而被正确地加以解释，不过，绝非人所能创造出来的。对规范加以解释的工作，落在那些认识它们最年深月久的人身上，亦即生理上“最年长的人”，或氏族长老，或（而且往往特别是）巫师与祭司，因为唯有他们，由于其关于巫术力量的专门知识，知道且必然知道一定的规则——与超自然力量交往的技术规则。

虽然如此，另一方面，规范亦可作为**被指令的**新规则而刻意地形成。不过，发生这种事情的唯一可能途径，正是在于新的卡理斯玛的**启示**。此种启示的形式有二：其一（较古老的一种），单只是个别决定的启示，裁决某一具体个案里什么是对的；其二，同时也是一般性规范的启示，可以昭示于将来所有类似的案例。对于传统的安定性，此种形式的法启示乃是原始的革命性因素，并且是一切的法律“订定”之母。具有卡理斯玛资质的人可以——真正或至少表面上——完全不经意地借着具体的机缘，尤其是在外在条件全然没有变化的情况下，揭示新的规范。而且事实上往往如此。然而，通常所见的情形毋宁是：当经济的或其他的生活条件发生变化时，人们便会借着各种可能的巫术手段，人为地造出新的规范来应付迄今**尚未**加以规整的问题。运用此种原始形式而让旧秩序得以适应新情势的担纲者，一般说来都是巫师或领受神谕的祭司或先知。当然，从古老传统的解释到新秩序的启示，过程总是变动不定的。不过，一旦长老或祭司的智慧不管用时，也只有一条路好走。这条启示之道，在裁判上，亦即当事实有所争议而为了此一**事实**的确定而言，亦是不可或缺的。

接下来，我们感兴趣的是，法的发明、法发现与法创制的这些方法，结果会为法律带来什么样的形式性质。巫术之渗入所有的纷争解决与所有的新规范的创造，结果是所有原始的法律程序皆典型带有严格的**形式**性格。因为唯有当问题是以形式正确的方式提出，巫术手段才能够给予正确的答案。而且，对或错的问题并不能听凭任意选取的巫术手段来解决，而是不同种类的法律问题各有其独特的手段。因此，所有原始的、已有明确规则可循的裁判，率皆共通的一个原则是：在当事者表述其（不管基于任何一种诉讼行为）所当宣示的格式性套言时，任何一丁点的失误都足以使得该种法律手段失效，有时甚至使整个诉讼失败。此一原则可见于罗马的法律诉讼（Legisaktionen）<sup>[24]</sup>，亦见于中古初期的法律<sup>[25]</sup>。不过，正如我们先前所见的，诉讼乃是最古老的“法律行为”（因为诉讼乃奠基于一种契约——赎罪契约）。因此，在罗马和中古初期的严格法里以格式性套言呈现出来的私人法律行为里<sup>[26]</sup>，也见到同样的原则，换言之，这些法律行为要是有一丁点偏离（巫术性）有效的套言即告无效。

不过，更有甚者，在诉讼里作为法律形式主义之先锋的，是拘泥于形式的证据法（Beweisrecht）。此种证据法绝不在于规制现今意味里的诉讼上的“证明”，换言之，并不是要人拿出证明手段来证明某一“事实”为“真”或“伪”。重点毋宁在于：当事者的哪一方可以或者必须针对自己是否有理的问题诉诸巫术力量，以及，这可以或者必须出之以何种形式。因此，诉讼的**形式**性格本身正相对应于裁决手段之全然非理性的性格。在此种裁决的方式下所呈现出来的“客观法律”也因此极为易变和富有弹性，除非严密的传统规范皆为一般所承认。具体的决定之完全不具合乎逻辑的理性基础，不只发生在决定是取决于神祇或巫术性证明手段之处，同时也发生在裁决是由具备卡理斯玛资质的智



者，或者后来娴熟传统的老者，或氏族长老，或被选举出来的仲裁法官，或受终身选任的宣法者（法律宣示者 [Gesetzessprecher] ）<sup>[27]</sup>，或由政治支配者任命的法官来加以定夺之处。因为，这样的裁决往往也只能这么宣告说：事情一应如此办理，或者，神祇下令这回或今后在如此情况下应如此办理。

与此并无不同的是英王亨利二世众所周知的大改革——民事诉讼里的陪审制的起源。应当事者的申请而经由国王的“令状”（Writ）所认可的“非法夺取不动产的占有返还之诉”（*assisa novae disseisinae*）<sup>[28]</sup>，意味着土地占有诉讼的决定已由旧有的巫术——非理性的证明手段、尤其是宣誓补助（*Eideshilfe*）<sup>[29]</sup>与决斗，改由向12名宣誓过的邻人征询土地占有的状况取代。此后，凡有纷争时，当事者也就舍弃服膺令状裁判（*assisa*）或古老非理性程序的结果而自愿同意接受12名宣誓者的评断（事实上很快就变成被迫），“陪审”之制就此产生<sup>[30]</sup>，以此，陪审可说是取代了神谕，同时也和神谕一样并没有为其决定提出理性的根据。主导的“法官”与陪审之间，分担整个程序的处理，不过，一般认为由宣誓者（陪审团）处理“事实问题”而由法官处理“法律问题”的看法，显然是错误的。在法实务家的评断下，陪审团（尤其是在民事事件上）毋宁也决定某些具体的法律问题，只不过并不会因此而对未来其他事件的判决形成“判例”，换言之，陪审团对**法律**问题的决定被认为具有非理性性格的缘故。

确实，正是由于立基在民事陪审的这层意义上，英国法里某些实际上向来即为妥当的规则，历经了相当缓慢的发展才获得其为法律上“妥当的”规范的权威。当陪审的裁决里，法律问题与事实问题交杂不清而有待分辨时，唯有在法官将法律问题部分从这种未识别状态（*Inkognitum*）中抽离出来、并且确认其为判决原理的情况下，这些

裁决方能转化成现行法的构成要素。正是以此方式，英国现行商法的一大部分即由曼斯菲特爵士（Lord Mansfield）在其法官生涯中加以定式化，并且借此而被赋予法命题的权威 [31]。然而前此人们所仰赖的不过是陪审团具体的“法感”，而陪审团并不把该法律问题和事实区分开来，而是将两者同时解决，并且，当陪审团里包含了颇具经验的实业家时，尤其是会全按实情来加以解决。在罗马的法律生活里，同样的，由于从事解答活动的法律家（respondierende Juristen）得以有创制的作为 [32]，所以民事审判人（Zivilgeschworenen）亦以其建言为基础。然而，两者（罗马与英国）的不同之处在于：在罗马，法律问题的分析是由独立于法庭的法律练达者来进行，因此，事情由审判人手中转移到解答者身上的倾向，促成了将“感情”准则打造成理性法规的局面；然而在英国，事情从庭长那儿推移到陪审身上的企图，却可能产生相反的效果，而且确实也多半如此。因此，英国的诉讼里，裁决手段的原始非理性，因此也就是“现行法”本身的非理性，一直维持到现在。同理，按照类型规则来加以审断的类型性“要件事实”，一旦是由私人的交易实务和“法官”判例的共同作用下所发展出来，那么，这些规则便不具备近代法思维里推展出来的“法命题”所具有的理性性格。

此时，法律相关的要件事实彼此之间全靠直观的方式来区别，换言之，所依凭的是明显可见的特征，而非法律逻辑推论出来的意义内容，而且，之所以能够作出分别，往往是在这样的观照下：在个案当中，哪些问题应该可以诉诸神祇或卡理斯玛权威，并且以何种方式提出，而利害关系的当事人当中何者具有权利与义务来运用这些证明手段。当原始的裁判因此而朝向严格形式且首尾一贯的方向发展，那么终归是要以“有条件的证据判决”（bedingtes Beweisurteil）作收场 [33]。与此最为相近的，即为现今 [34] 依照当事者某一方的宣誓来下判决

的情形<sup>[35]</sup>。双方当事人的一方被宣告有义务（或权利）<sup>[36]</sup>提出一定的证明，而事件的胜败则明示或暗示地取决于证明成立与否。尽管技术层面上多有不同，罗马的法务官的程序书诉讼程序，以及英国含陪审团的令状诉讼，两者皆在程序上一分为二的情形，莫不是联结在这样的基础现象上。

因此，到底什么样的问题应该诉诸巫术性的权威，此一提问成为建构技术性的“法概念”的第一步。不过，至此尚无事实问题与法律问题的区别，亦无客观规范与受客观规范保障的个人主观“请求权”的区别，亦无诉请履行义务的请求权与基于违法行为而作复仇要求的区别——因为构成诉讼的理由无论如何原本就是由于违法行为，亦无公权与私权的区别，亦无法创制与法适用的区别，同时，尽管和我们先前所说的不同，亦无“法律”（作为赋予个别利害关系者“请求权”的规范）与“行政”（意指纯粹技术性的指令，在此种指令的“反射”下，个人被赋予一定的机会）的区别。所有这些区别可说是、实际上也应该无非是“潜在的”，仅稍露端倪而已。不过，基本上，强制手段的各种不同种类和（有时）强制机关的多样性，在我们看来，仅只在某种程度、尽管极为不同的程度上，和上述区别的某些部分相对应。

例如，我们先前所见的，由于某个成员的行为而遭受巫术性祸害威胁的共同体里所进行的宗教性私刑审判（Lynchjustiz）和氏族间所进行的赎罪程序，两者间的关系相应于现今“基于职权”的刑事诉讼和私法的权利追求这两者间的区别。同样的，我们也知道，家父长不受形式限制与形式原则所拘束的纷争解决，乃是一切“行政”的原始基点；反之，氏族间的纠纷里形式严格的赎罪程序，俨然是有序的“司法”的先驱者——后者仅仅产生出关于“现行规范”（das Geltende）的裁决。进一步，功能特殊化的权力，亦即与毫无限制的家内权力有别的权力——在此我们可称之为“**公权力**”（imperium）——一旦成立，

原则上即可发觉到“正当的”命令与将此命令“正当化”的规范之间的区别。因为，此时，神圣的传统或具体的卡理斯玛资质赋予了个别命令**或者**切事的**或者**属人的正当性，并因此显示出其“权能”（Berechtigung）的界限。不过，在观念上，这两者仍未有所分殊，亦即公权力仍被视为其担纲者的具体的法律“资格”，而非切事的“权限”。而且，正当的命令和正当的请求权以及将两者正当化的规范，也因此并未真正的区分开来。同样的，不可变的传统的支配领域和公权力的领域，两者间的界限也暧昧不明，原因在于，公权力的担纲者即使再怎么宣称其“正当的”支配权能，倘若未尽可能地诉诸求取特别启示的办法，即无法作出重要的决定。

再者，在传统的领域里，实际上适用的法律，也并不是真的那么安固稳定。至少，当传统并不是掌握在一个受过特殊训练且在经验上发展出固定的一套技术规则的担纲者阶层手上时——起初通常是巫师与祭司——那么传统在广泛的生活领域内就会显得较不安定。“法”之为“法”，就是能够作为“法”而予以适用。非洲的“帕拉瓦”（Palaver）<sup>[37]</sup>的决定，历经数代的承传而被当作是“现行法”，穆钦格（Mimzinger）对于东北非的法律裁决（buthas）也有同样的报导<sup>[38]</sup>。“判例法”（Präjudizienrecht）是“习惯法”（Gewohnheitsrecht）在更新演变上的最古老形式。当然，如我们所见的，这样一种法律建构的内容，起先基本上不过是巫术性求问之通过检证的技术规则。直到巫术的重要性衰退后，传统才取得譬如中世纪所具有的性格，亦即：有如法律那样妥当的运作之存在，就像“事实”一样，可以成为当事者提出为“证明”的对象。

从新命令的卡理斯玛启示，经过公权力，直到通过协议或指令而“订定”（Satzung）的法创制，是最直接的发展途径。因为此种协议的担纲者最初是氏族长或地方首长。举凡在村落或氏族之外，由于某

种政治或经济因素而形成支配范围更大的广泛性政治团体或共识共同体之处，这些团体的事务通常是由上述那些首长的临时性或定期性会面来加以规制。那些由他们所作成的协议，通常是纯粹技术性和经济性的，因此，就我们的概念看来，不过就是“行政”或者私下的约定。不过，这些协议却可能由此而扩及于其他各种不同的领域。尤其是，这些聚集在一起的权威人士有可能倾向于将彼此共同的宣言提升到足以解释神圣传统的权威地位，有时候甚至敢于借着解释而干涉本身极受巫术性保障的规范，例如氏族的外婚制。当然，一开始事情通常是这样发生的：具有卡理斯玛资格的巫师或智者向集会提出他们在忘我状态（Ekstase）<sup>[39]</sup>或梦中所获得的新原则的启示，然后与会成员则由于认定他们的卡理斯玛资格而将这些启示带回到自己的团体里传达、好让团体成员来遵守。然而，技术性的指令、根据法律裁决而来的传统的解释以及新规则的启示，三者间的界限并不清楚，而且，巫师的威信也并不安定，所以，正如我们在澳洲所观察到的，法律的订定可能逐步走向世俗化，而启示则事实上被排除出去或只是作为事后对协议的合法化之用，最后，原先只有通过启示方才可能的法创制的广大领域，也可能全都着落于集会的权威人士间的协议上头。即使在非洲的各部族里，也有不少已完全发展出法律的“订定”的思想，尽管长老和有名望者有时没办法强使部族成员遵从他们彼此协议下的新法。就蒙拉德（Monrad）对几内亚海岸的观察所得<sup>[40]</sup>，名望人士们所达成的协议，在经济弱势者身上是用科以罚金的办法来付诸实行，而富裕者和有力者则尽可视之如无物，如果他们不是心悦诚服地接受这些协议的话。这和中世纪的身份制体制里所见到的情形完全一样。另一方面，阿含塔人（Ahanta）和达荷美黑人（Dahomeyneger）则定期地或临时地修改旧有的规约或议决新的规则<sup>[41]</sup>。不过，这种状况再怎么说不是一种原始的状态。



总之，法律的订定要不是完全不存在，就是，如果真的存在，也由于法发现与法创制之未有区别，以致“制定法”（Gesetz）——作为法官加以“适用”的规则——的观念，一般而言全然付之阙如。判决所拥有的不过是判例的权威。例如日耳曼的“睿智”即显现出这种类型的中间阶段<sup>[42]</sup>——从业已妥当的法律之解释到新法律的创造——换言之，睿智本是权威人士关于具体的或抽象的法律问题的裁决，这些人的正当性要不是奠基于个人的卡理斯玛，就是奠基于年齿、知识，或奠基于其氏族的名望资格，或（最后）奠基于官职（就像北日耳曼的“宣法者”）；再者，睿智既未区分客观的法与主观的权利，亦未区分法律订定与判决，同时，既未区分公法与私法，亦未区分行政命令（Verwaltungsanordnung）与规范性的规则。到底偏向这种性格或那种性格，全视个案而定。

英国国会的议决，直到快跨入现代门槛时，仍保有类似的性格。首先，就像assisa这个词所显示的那样<sup>[43]</sup>，国会的议决不只在金雀花王朝（Plantagenet）时代，而且基本上甚至到了17世纪，都还仅止于具有和其他裁判判决同样的性格。国王也认为自己并不是无条件地被自己的assisae所束缚。国会则试图运用各种手段来防制这种情形。议事录的制作和各种记录的保存，目的不外乎让那些得到国王认可的国会议决被尊重为判例。虽然如此，国会的议决仍然一直，甚至迄今，都还保留着只是既存法律之修正的性格；而正相对于近代欧陆制定法之法典编纂的性格，后者（除非特别另有所指）旨在于废除既有之法而彻底重新规制其对象。因此，新制定的法彻底废止既有之法的原则，在英国法律里至今尚未完全贯彻<sup>[44]</sup>。

实质的制定法概念——在英国得力于清教徒和后来的辉格党（Whigs）的理性主义的推展——起源于罗马法。在罗马法本身，此一概念的原始根源则在于政务官法（Amtsrecht），也就是政务官原本由



于军事而具有的公权力<sup>[45]</sup>。议决法（lex rogata）原是政务官的布告，此一布告由市民军队所同意而对市民（而且只对市民）具有拘束力，因此即使是政务官的后继者也不能加以破弃<sup>[46]</sup>。所以，今日的制定法概念的根源，无非是罗马的纪律和罗马的军事团体的特质。中古时期的欧陆，除了卡罗琳王朝稍现端倪的尝试之外<sup>[47]</sup>，霍亨斯陶芬王朝（Hohenstaufen）的腓特烈一世是首先起用罗马的制定法概念者<sup>[48]</sup>。不过，在中世纪初期，特别是英国，制定法概念的阶段——亦即认为法的制定不过是以订定法律的方式来修正法律的那个阶段——也绝非早早就来到。

其实，法创制与法发现的卡理斯玛时代的痕迹，如我们多次所见的，仍然残存在纯粹理性的法订定与法适用的时代的许多制度里，并且至今仍未完全清除。像布莱克史东（Blackstone）这样的后代学者，都宣称英国的法官是一种活生生的神谕<sup>[49]</sup>。事实上，在英国，判决所扮演的角色，至少就其作为不可或缺和独特的形式而使普通法以具体姿态实现出来的角色而言，和神谕在古代法律里所扮演的角色实不相上下，换言之，“前此不甚明确者（法原则之存在），如今（通过判决）成为永久的规则”。唯有当判决显然“荒谬”或“违背神的命令”时，方才不具备卡理斯玛的性格，也因此可以毫无顾忌地不予理会。真正的神谕和英国的判例唯一不同之处，在于前者欠缺理性的理由，然而，这又何尝不是陪审的评断与神谕共通之处。当然，在历史上，陪审并不是那样一种卡理斯玛律法先知的继承人，正好相反，他们毋宁是借着邻人的证言来取代司法集会人团体的审判里的那种非理性的证明手段（特别是在有关占有状态的事情上），因此，也就是王室法庭里君主的理性主义的一种产物。反之，卡理斯玛的法宣示的真正后

继者，毋宁是显现于日耳曼的相对于法官之地位的审判人（Schöffen）<sup>[50]</sup>，以及北欧法律里宣法者的制度。

## 五 作为法创制之担纲者的“法律名家”

值得注意的是，司法集会人团体的自律和身份制的自律在欧洲中世纪有着异常惊人的发展，换言之，在法庭上，裁判官或其代理人通常只是主持人，负责维持秩序，而不参与判决，判决本身是由卡理斯玛的宣法者或（后来）被任命的审判人来进行，而审判人则是从判决将成为其法律的那群人当中指定出来；此一首尾一贯地被坚守的原则，在某方面确实有其（我们业已申述过的）政治的理由。不过，另一方面，此一原则亦可溯源卡理斯玛法发现的本质。基于职权而召开并护持法庭的法官，完全无法涉足法发现的领域，因为，从卡理斯玛的法观念的角度看来，他的官职并未赋予他那种明智，亦即法知识的卡理斯玛。法官的任务之圆满达成，端在于让当事者宁可选择赎罪而非复仇，宁可接受法庭上的和平而非自力救济，并促使他们采取一定的形式程序，在此程序下，他们不得不遵守诉讼契约的内容<sup>[51]</sup>，同时，建构出正确且有效地向神或具有卡理斯玛资质的智者提出问题的前提。

不过，这些懂法的人原先通常多少是具有巫术性资质者，只因其卡理斯玛权威之故而在个案发生时被召唤前来；或者，他们是祭司，如爱尔兰的布雷宏（Brehons）<sup>[52]</sup>、高卢人的德鲁伊（Druiden）<sup>[53]</sup>；或者，他们是经过选举而被承认为权威人士的法律名家（Rechtshonoratioren），例如北欧的宣法者，或法兰克人的判决发现人（Rachimburgen）<sup>[54]</sup>。卡理斯玛的宣法者后来变成经由定期选

举、最后经由事实上的任命而被正当化的官吏，而判决发现人则为国王所认证的法律名家——亦即审判人（Schöffen）所取代。虽然如此，能够宣示法律的，不是官方的职权（Obrigkeit），而是单单因为其为具有卡理斯玛资质者，这样的原则依然被维持下来。北欧的宣法者，一如德国的审判人，基于其卡理斯玛威信，往往成为政治上代表裁判共同体（Gerichtsgemeinde）对抗官方势力的极有力人士。在瑞典尤其如此。和德国的审判人一样，宣法者多半出身高贵的家族，所以，自然而然地，特别是审判人的职位总是依氏族卡理斯玛的方式而和一定的氏族联结在一起。从10世纪以来的证据显示，宣法者绝非法官。他和判决的执行毫无关联，而且一点强制权力也没有，直到后来在挪威才有限地拥有。强制，如果果真存在于法律事件里的话，毋宁是掌握在官吏的手中。宣法者从因应个案而被召请来的法发现者转化成常置的官吏，并且，随着理性要求的兴起，亦即要求现行法具有事前的可计算性，也就是具有规则性，宣法者变成有义务要每年一次对共同体的集会宣示所有那些作为其法发现之基准的规范，目的在于让众人有所认知，同时也让自己念兹在兹。我们很可以说，这 and 法务官的公告每年告示一次的情形是相类似的，尽管两者间还有其他许多不同之处。后继者并不受其前任宣法者的宣告（lögsaga）<sup>[55]</sup> 所束缚，因为，任何宣法者皆可基于其卡理斯玛而创造新的法律。他自亦可以参酌考量人民集会的建议与决议，但并不是非得如此不可，而且，这些决议除非被列入宣告当中，否则并不成其为法律。法律只能是被启示的：此一特征性的根本原则，以及基于此一原则而来的法创制与法宣示的形成样式，在此应该是再容易也明白不过的。类似制度的痕迹，在大半日耳曼部族法里都可以找到（除了图林根 [Thüringern] 之外），特别是在弗里斯兰（Friesland, âsega）<sup>[56]</sup>。我们或许可以不无道理的认为：萨利法典（Lex Salica）<sup>[57]</sup> 的序文里所提到的编纂

者，就是这样的法律先知，并且，法兰克王国时代的部族法典附加敕令（Capitula legibus addenda）<sup>[58]</sup>和这个法先知阶层的国家化有所关联。

类似的发展痕迹，几乎处处可见。诉诸神谕来裁决诉讼的原始方法，即使在其他方面皆高度理性化的政治——社会情境里，亦历历可见，例如埃及（阿蒙神的神谕）<sup>[59]</sup>与巴比伦。此种裁决方式当然也是造成希腊的神谕颇为强势的一个原始支柱。以色列的法的的神谕亦具有类似的机能。法先知的支配恐怕是个相当普遍的现象。祭司的力量在各地极大部分是基于其作为神谕的颁布者或神判程序的主持者的机能；因此，当复仇越来越赋予为赎罪及（最后）诉讼程序所取代而治安得以渐次强化时，他们的权势也往往如日中天。在非洲，非理性的证明手段的意义，由于酋领的诉讼程序而相对上大幅滑落，但咒物崇拜的祭司（Fetischpriester）至今仍具有吓人的力量，此种力量乃奠基于过去的遗制，亦即带有神判的神圣的巫术性审判，不只在他的主导之下，而且更让他可借此提出巫术性的诉讼，使那些他本身或懂得拉拢他所不喜欢的人所不喜欢的任何人丧失生命和财产。

有时，甚至连纯粹世俗的司法行政都长期保有古老的卡理斯玛法发现的重要特征。我们或可这么认为，雅典的法执事（Thesmothetai）也是从原先的卡理斯玛法先知经由规整与转化后所形成的一个选举出来的官吏集团<sup>[60]</sup>。不过，我们倒很难说，罗马的神官（pontifices）之参与司法活动<sup>[61]</sup>，在规整上和其他法先知之受到规整的方式原先有多大程度的相似之处。形式的诉讼指挥和法宣示两相分离的原则，同样亦行之于罗马，只不过在技术上是以一种相当有别于日耳曼的法发现的方式。就法务官（praetor）与按察官（aedilis）<sup>[62]</sup>的告示而言，其与宣法者的宣告（lögsaga）的相似性

也显然在于：在告示对官吏本身具有拘束力量的情况之前，官吏原先颇具判断的自由。在法律上，法务官必须受其自身的告示所拘束的原则，直到帝政时代才完全实现，因此，我们有必要这么认为：奠基于秘传技艺的神官的法宣示，以及法务官的诉讼训令，最初极具非理性的性格。在传统上，人民对于法典编纂与法之公告的要求正是针对这两者而来的。

法发现与法强制的分离，通常被认为是德国司法的特色及伙伴团体权势地位的来源，不过，这绝非只有德国。在德国所发生的不过是审判人团（Schöffengericht）取代了古老的卡理斯玛的法先知。日耳曼的发展之特色所在，毋宁是这个原则的长期保持，以及在技术上将此原则展现出来的方式，而这个特色则与日耳曼法其他某些重要的特性相关联。其中尤其是“见证人”（Umstand）的重要性之长期维持不辍，亦即，不属于法律名家的法律同伴（Rechtsgenossen）以如下的方式参与法发现：经由判决人所发现的判决必须获得他们的欢呼赞同方得以成立，并且任何法律伙伴原则上都具有判决非难（Urteilsschelte）的权利<sup>[63]</sup>。前者，亦即见证人以欢呼赞同的方式来参与法发现的现象，在日耳曼的法律领域之外亦可见到。我们或可以说：荷马对于阿奇里斯之盾上所描绘的诉讼过程的叙述<sup>[64]</sup>，包含着类似印记，其他地方，例如以色列的耶利米的审判<sup>[65]</sup>里，也可看到这样的痕迹。特殊的是判决非难。我们根本没有必要把一般的自由人中规中矩地参与判决的这种情形想成是原始自然的事态。这反而很有可能是特殊发展，尤其是军事发展下的产物。

## 六 司法集会人团体的法发现

促使人们对于“何者当如规范般妥当”的思考世俗化，并促使此种思考从受巫术保障的传统中解放出来的各种力量当中，最为强而有力的是，由**战争**所引起的变革。

战胜的军事领袖（战侯 [Kriegsfürst]）所握有的公权力——尽管在重要的事情上，其行使仍受军队的自由同意所拘束——在内容上无可避免的相当广泛，并且，就其实质而言，经常涉及种种关系的秩序。这些关系在承平时期唯有通过被启示的规范方能加以规制，而今，新的规范则是通过协商式的或指令式的法律订定而从无中生有。俘虏、战利品，尤其是征服地，都由战侯和军队来加以处分，并且依此而重新创造出个人的权利，以及在某些情况下，具有妥当力的规则。另一方面，为了维持公众的安全，也为了防止纪律的破坏和压制内乱的企图，战侯必然比承平时期的“法官”握有更加全面的权势。公权力的范围就此即足以牺牲传统而扩大开来。何况，战争所带来的经济与社会关系的变革，都使人明白，以往行之有素的事也不是永远妥当和神圣不可侵犯的。因此，将既已妥当的法和新订定的法加以体系化地确定之事，在人类极为不同的各种发展阶段里，特别蓬勃于随着军事扩张而来的时期。

此时，在对付内外敌人以确保安全的迫切需求影响下，法创制与法发现显示出走向理性形态的倾向。尤其是诉讼程序的各种可能的担纲者相互间也建立了新关系。基于战争和战事准备而形成的政治团体如果一直保持着军事的性格，那么这样的军事团体也会对于其所属成员的纷争解决，以及进而法律的发展，保持决定性的影响力。如此一来，年龄的威信，以及在某种程度上，巫术的威信，通常每况愈下。一方是战侯的公权力，另一方是神圣传统的世俗或圣职的守护者，最后是相对而言较不受传统所束缚的军事团体的要求——要求团体本身



亦能参与监控指令的订定，这三者间如何协和调整，可以有极为多样的解答。

就此而言，军事制度的种类是相当重要的一点。日耳曼人的各地区的司法集会（Dinggemeinde）及政治团体的大规模人民集会（Landesgemeinde）都是具备武装能力者，因此也就是参与土地占有的伙伴所召开的集会 [66]。同样的，罗马的市民（populus）原先也是各依其战术单位“编制”而聚集在一处的土地所有者 [67]。在民族迁徙的大变动时代，日耳曼的政治性人民集会似乎已夺得参与新法之创制的权利；索姆（Sohm） [68] 认为所有的制定法皆为王法，这是不太可能的事。在这样一种法订定里，由公权力的担纲者来担任主角，看来是绝无仅有的。在较为定着的部族里，卡理斯玛宣法者的权力仍得以完整地持续下去，反之，随着征战迁徙而每每要面对各种新关系的部族（尤其是法兰克人和伦巴底人），团体的权力感高张，不仅要求积极而决定性地参与法制定和判决，并且贯彻此一要求。

另一方面，在中世纪早期的欧洲，基督教教会本身无不以主教确立的权势地位为范本，四处支持君主介入司法裁判与立法，而且教会往往为了本身的利益和伦理的维持，直接怂恿君主介入。法兰克国王的敕令和半神权的特别巡回法庭（Sendgericht） [69] 可说是同步发展。此外，在俄国，基督教传入不久后，鲁斯卡亚普劳达法典（Russkaja Prawda）的第二回编纂本中即可见到君主介入法发现与法制定的痕迹，而这是第一版中根本没有的 [70]；继之而来的是范围相当广泛的新的实质王权的发展。在西方，公权力的这种倾向，实与军事团体内部的卡理斯玛裁判和同志集会裁判的强固体制相冲突。相反的，罗马的人民，随着重装步兵的纪律的发展 [71]。只能对公权力担纲者（政务官）的提案加以承认或否决，而且除了法的制定之外，这

也仅止于提诉于民会的（*provcatio*）死刑事件的决定 [72]。在日耳曼的司法同志集会里，有效的判决必须得到“见证人”的欢呼赞同。反之，在罗马的民会里所提出的，最初只限于请求法外施恩——撤销政务官的死刑判决。日耳曼的司法同志集会里的每一个人都有判决非难（*Urteilsschelte*）的权利，这与其军事纪律的有限发展相对应：在这儿，法发现的卡理斯玛并不是绝对由其职业担纲者所独占，而是任何司法集会成员随时可以尝试着针对判决宣示提出反对提案，以显现出他较为高明的见识。此时，这两种（正反）提案的抉择，原先也只能交付神判，而落败的提案主张者往往要被科以刑罚的制裁，因为错误的判决乃是对法律守护神的亵渎。事实上，集会群众的欢呼赞同或不平之鸣当然总是相当有分量的（他们的声音在此无异于“神的声音”）。在罗马，诉讼训令唯独掌握于政务官手中，同样的，民会发起权（*agere cum populo*）也只掌握于相互竞争的各种类别的官吏手中，这和罗马的严格纪律互相呼应。

日耳曼人的法发现与法强制的彼此分离，是司法裁判里“**权力分割**”（*Gewaltenteilung*）的一种形式。另一种形式则是罗马被授予相互介入权的各种官吏的彼此竞争，以及官吏与审判人（*iudex*）在诉讼进行上的各司其职。特别是，由于官吏、法律名家与军事——裁判团体有共同协力的必要，司法裁判里的权力分割因此受到保障。只不过，在日耳曼与罗马，此种协力关系是以不同的方式来加以规整罢了。法与法发现的**形式主义**性格之得以维持，正是植基于此。

相反的，举凡“官方的”权力，亦即君主及其官吏的公权力，或作为法律之官方守护者的祭司的权力，一方面将法知识之独立的卡理斯玛担纲者，另一方面将司法集会人团体或其代表的参与尽皆排除在外，并树立起一己之全能时，法律的形成即一早便带有神权政治一家

产制的性格，而其为法律的形式性质所带来的种种结果，我们很快就会见识到 [73]。

还有另一种发展，尽管形态上有所不同，但其对法律的形式性质所造成的影响却是类似的。例如希腊的民主制里，司法集会团体变成政治上无所不能的组织，不仅将法形成的古来担纲者——不论是政务官方面的或是卡理斯玛的担纲者——全都排挤出去，并且由自身取而代之成为法制定、尤其是法发现的唯一主导权威。

我们将把下面这种状态称为“司法集会人团体的”法发现（die dinggenossenschaftliche Rechtsfindung）——此种状态特别是在日耳曼的军事团体里实现出来，同时也曾以相当理性修正的方式实现于罗马的军事团体里；所谓司法集会人团体的法发现就是指：法律伙伴的共同体确参与法发现，但对于法发现并无主导支配权，只能够接受或否决法知识的卡理斯玛担纲者或官方担纲者的判决提案，因此有时也可以通过诸如判决非难的特别手段来影响判决提案。不过，光是共同体的参与，绝非此种法发现之存在的关键。因为共同体参与法发现的例子到处都有，例如非洲的多哥（Togo）和俄国——鲁斯卡亚普劳达法典于前基督教的第一回编纂本的时代 [74]。这两处都有相当于审判人团的判决发现人的小圈子（在俄国是12人）。多哥黑人的这种圈子是由氏族长老或地区的长老所构成，一般而言可说是往判决发现人团发展的起点。在鲁斯卡亚普劳达法典里，如上所述的，君主起初完全不在参与之列；在多哥人那儿，君主则是会议主持人，判决由长老和他共同协议商定——在此为秘密协议。不过，这两处所欠缺的是，一方面维持法发现的卡理斯玛性格，并且由“见证人”原则上站在相同位格的立场上共同致力于法的发现。在非洲和其他地方，有时候似乎也曾出现过类似的形态罢了。

举凡共同体以“见证人”的身份参与法发现之处，法与法发现的形式性格即被广泛地维持，因为此时，法发现并不是那些视法为当然妥当者的好恶或感觉情绪的问题，而是通晓法律者的启示所蕴生的产物，换言之，法并不是来“服侍”那些视法为当然妥当者，而毋宁是意图支配他们的。另一方面，法律通达者的智慧，就像所有的真正的卡理斯玛一样，都必须靠本身的说服力来“证明”自己，因此，借着此种强制的必要性，间接的，法律伙伴的“公道”感和日常经验得以维持相当长远的影响力。如此一来，整个法在形式上也就是“法曹法”（Juristenrecht），因为其中若无特殊的知识技术，法便无以具足理性规则的形态。不过，实质上，这同时也是“平民法”（Volksrecht）。

我们此处若从较为严格的意义上来说，也就是认为：“司法集会人团体的”裁判作为一种权力分割，乃是介于法卡理斯玛的权威与司法——军事团体的认可之间，形态变化多端的一种权力分割，那么，这绝不是普遍分布的现象。我们大可以将“法谚”（Rechtssprichwörter）的成立，归之于此种裁判的时代。法谚通常可以见到的特色是，其中混融了形式的法规范和具体而通俗的理由，诸如这样的语句：“在何处失了信，就在那儿找回来。”（Wo Du deinen Glauben gelassen hast, mußt Du ihn suchen）或者简短些：“手须信手。”（Hand muß Hand wahren）<sup>[25]</sup> 法谚一方面来自（法的）民众性格——经由共同体之参与司法以及俗人对于法的较多的知识，另一方面则来自个人（这些人或者是训练有素，或者是略有涉猎的业余者）对于某些准则——往往一再出现的决定所显现出来的准则——的定式化，这种深思熟虑下的产物，当然常常是出自法先知。简言之，法谚无非是“标语”形式的、零碎的“法命题”。

相反的，在形式上已有某种程度发展的“法”，亦即作为有意识地决定的准则的复合体，若无训练有素的法律通达者的决定性协力，

即不可能成立，而且无论何处皆不可能存在。我们对于法律通达者的各种不同范畴也已经有所认识。从事法发现的“法实务家”阶层，除了司法的官方担纲者之外，还有“法律名家”，亦即：宣法者、判决发现人（Rachimburgen）、审判人（Schöffen）以及（有时候）祭司等。随着司法裁判越来越赋予讲求经验，并且最终要求要有专门知识，我们发现法利害关系者的私人顾问和代理人（辩护人、律师）纷纷登场，成为法实务家的另一个范畴 [76]。他们借着“法的发明”（Rechtserfindung）而对法的形成发挥相当大的影响力，至于其发展条件，我们下面还要谈到。法学专门知识的高涨需求，造就了职业律师。对于法实务家在经验和专门知识上的这种逐渐升高的要求，以及因此而使法的理性化全面的向前推动，其实多半是肇始于财货交易及从事此种交易的法利害关系者越来越赋予显著的重要性。为了解决因此而不断产生的新问题，专门的，也就是理性的训练是无以规避的要求。

此处，我们特别关心的是法的**理性化**的途径与命运，亦即其于现今独具一格的种种“法学”性质的发展。我们将会看到，法的理性化可以有各种不同的方式，未必一径朝着其“法学”性质的发展方向理性化。法的这种形式性质到底会朝着哪个方向发展，直接取决于所谓的“法学内部的”种种情况，亦即端视对于法的形成方式发挥出**职业性**影响力的那群人有何特质而定，一般的经济与社会条件不过是间接的决定因素。不过，最重要的还在于：**法律教育**的方式，亦即，法实务家是以何种方式训练出来的。

---

[1] 将普通法学的习惯法理论定型为古典形态者，参见G. Fr. Puchta, *Das Gexvohnheitsrecht*, 2 Bde., 1828/37。

[2] E. Zitelmann, *Gewohnheitsrecht und Irrtum*, 1883。



[3] O. v. Gierke, *Deutsches Privatrecht* , Bd. 1, S. 159.

[4] E. Lambert, *La fonction du droit civil comparé* , 1903, p. 172, 216.

[5] E. Ehrlich, *Grundlegung der Soziologie des Rechts* , 1913, S. 352 ff.

[6] 关于中世纪法理论里的 *consuetudo* , 参见 S. Brie, *Die Lehre von Gewohnheitsrecht, eine historisch-dogmatische Untersuchung* , § 12 f.。

[7] 关于这个问题, 参见 L. Mitteis, *Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen des römischen Kaiserreiches* , 1891。

[8] 可参见 Pollock and Maitland, *The History of English Law*, vol . 1, p. 107, 184, 186, 220, 222。

[9] 关于伊斯兰教的“idschmâ”, 参见本书第五章第五节《伊斯兰教法》。

[10] 参见《经济行动与社会团体》第二篇第一章, 313页以下及334页以下; 《支配社会学(Ⅰ)》, 75页以下及82页以下; *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* , 3. Aufl., S. 378。

[11] “关于‘共识’, 我们所理解的是这样的事态: 对他人的行为态度抱持着期待而基于此种期待产生某种行为, 此一行为基于下述理由而具有让此种期待被实现的、经验上‘妥当的’机会。此一理由是, 上述那个他人将上述那种期待——即使在并无合意的情况下——当作是对自己的行为态度而言意义上为‘妥当的’并在实际上加以应对处理, 此种或然性是客观存在的。至于他人的这种行为态度到底是基于什么动机而可以被期待, 在概念上并不讲究。倘若共同体行为的



进行方式是——而且只要是——以这样的‘共识’机会为其取向，那么此种共同体行为的整体即称为‘共识行为’（Einverständnishandeln）。”（M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, S. 456）

[12] 关于历史法学派，韦伯有如下陈述：“萨维尼（Savigny）及其学派在对启蒙时期的立法[万能的]理性主义进行挑战时所关心的是，要证明在一个民族共同体当中成立且为妥当的法律具有某种性格，此种性格原则上是非理性的，而且无法从一般的准则演绎出来。他们强调法律与民族的其他所有面相之不可分的关联性，为了让人理解任何真正的民族法律都具有必然是个殊性的性格，他们将**必然**是非理性一个殊性的“民族精神”（Volksgeist）实体化为各民族的法律、语言及其他文化财产的创造者。此时，这个“民族精神”的概念并不是被当作暂时性的概念容器，也不是被当作一种补助概念——用以暂时陈示那些尚未经逻辑加工的许多具体的个别现象——而是被当作具有形而上性格的一种统一的、实在的实体；这个概念并不被视为无数的文化作用的**合成力**（Resultante），反之，它是被视为民族的所有个别文化表现所据以**流出**的**实在根本**（Realgrund）。”（M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, S. 9 f.）

[13] K. Knies, *Die politische Oekonomie vom Standpunkt der geschichtlichen Methode*, 1853. 韦伯对于克尼斯的见解有许多的批评，例如：“（克尼斯认为）‘一个民族的历史实存（Dasein）包括了——就像从一个**统一的核心**发出的——许许多多的生活领域。’这样的‘统一’，不只是在法律上，而是应该被理解为在共通的历史命运、传统与诸文化财的制约下，所有的生活领域由历史蕴生出来的相互影响关系，然而，对克尼斯而言，这个‘统一’毋

宁是首先存在的，民族文化便是从那儿流出的。”（M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, S. 141 f.）

[14] 塞尔维亚、克罗地亚（Kroatia）等地的南斯拉夫人之经济单位，并非村落共同体，而是大家族（zadruga），其出现的年代至今仍无法确定。它是一种扩大的家庭，在家长的指挥之下，包含直至曾孙的亲人，连已婚者亦一起同居。整个家族的人数有四十人至八十人。经济生活以共产制为基础。参见《经济行动与社会团体》，320页。

[15] 详见本书第五章第五节关于伊斯兰教法的部分。

[16] 参见本书[第二章第四节注\[90\]](#)。

[17] 罗马法律家的活动，传统上分为三种：respondere, cavere, agere。respondere是指为法律问题提供意见与解答，同时公开讲解、担负起法学教育的任务。cavere是指为当事者作成必要的行为方式以取得他们所欲的法律效果。agere则是帮助当事者选择其提起诉讼的方式。

[18] “预防法学”（Kautelarjurisprudenz）是因应前注之cavere的活动而做成的用语。其所讲究的并非法律问题的事后解决，而是预先于各种纷争发生之前加以防范，甚至于纷争产生之后也要将风险降到最低程度的立场，我们将此种处理法律问题的实用法学称为“预防法学”。预防法学成立的必要条件是计算的可能性，特别是“强制机器的机能之可计算性”的存在。

[19] 在原来的规定下，女儿继承父业后若与别族的人结婚，那么其所继承的产业亦随之移转到别的部族。后来，在相关族人的抗议下，“摩西照耶和華的话，吩咐以色列人说，约瑟支派的人说的有理。论到西罗非哈的众女儿，耶和華这样吩咐说，她们可以随意嫁人，只是要嫁同宗支派的人。这样以色列人的产业就不从这支派归到

那支派。因为以色列人要各守各祖宗支派的产业”（《民数记》，36：5—7）。

[20] Weistum是指司法集会人团体之法发现的“程序”，或者根据此种程序而“被发现的法”；不过，此处所指与此种程序无关，而只意味着“被宣示的法”。

[21] “乌陵和土明”（Ūrîm和Tummîm）是圣经上所见的巫术性工具，例如“将乌陵和土明放在决断的胸牌里……在耶和华面前常将以色列人的决断牌带在胸前”（《出埃及记》，28：30）；“他（约书亚）要站在祭司以利亚撒面前，以利亚撒要凭乌陵的判断，在耶和华面前为他求问”（《民数记》，27：21）；“（摩西）论利未说，耶和华阿，你的土明和乌陵都在你的虔诚人那里”（《申命记》，23：8）；“扫罗看见非利士的军旅就惧怕，心中发颤。扫罗求问耶和华，耶和华却不借梦或乌陵或先知回答他。扫罗吩咐臣仆说，当为我找一个交鬼的妇人，我好去问她”（《撒线耳记上》，28：5—7）；“这三家的人在族谱之中寻查自己的谱系，却寻不着，因此算为不洁，不准供祭司的职任。省长对他们说，不可吃至圣的物，直到有用乌陵和土明决疑的祭司兴起来”（《以斯拉记》，2：62—63）。

乌陵与土明的使用见于早期，大卫以后的历史文书便未再提及，其性质与使用方法虽无法明确得知，但应该可以想象成求问神意时所利用的一种求签占卜的道具。

[22] Vladimirski Budanov（1838—1916），俄国法制史家，参见其著作：*Russian Legal History (Obzor istorii russkago prava*，1907)，p. 59, 88。

[23] 这是韦伯针对“历史法学派”的理论所提出来的反论，该派认为一切法律皆为各个民族的“民族精神”之投射。法感的民族特殊

性理论为民族——社会学者所采纳，并以之为其法律理论的基础之一。

[24] “法律诉讼”（*legis actio*）是“程序诉讼”成立之前的诉讼形式，参见本书第一章注[14]。盖尤斯在其《法学提要》四·一一里说明了“法律诉讼”这个名称——提诉的诉权（*actio*）乃是根据律（*lex*）所制定的——以及此种诉讼所用的言辞乃是袭用法律本身的用语，一点儿也伸缩不得；为此，盖尤斯举了一个有趣的例子：有个人的葡萄树被他人砍伐了，他用“葡萄树”（*vites*）一词来提诉，结果败诉了，因为十二铜表法里（八表一一）规定：“不法砍伐他人树木（*arbores*）者，每棵处以25亚士的罚金”，所以他非得要用 *arbores* 来提诉不可，若用 *vites* 当然只有败诉一途。

[25] 参见下文第四章第一节。

[26] 这里指的应该就是罗马法里相对于“诚信契约”的“严法契约”（参见第二章注[119]）。中古初期的契约，无论是使用要式文言来宣誓所订立的正式契约（*Formalvertrag*）、要物契约（*Realvertrag*）、根据证书（*carta*）而定的契约或保证契约（*wadiatio*，第二章注[40]），全都是形式严格的契约。

[27] “法律宣示者”出现于10世纪之后的瑞典、挪威、冰岛等地，是由人民选举出来的终身制的官吏（在冰岛，其任期为三年），任务是定期地在裁判集会里向参与集会的人宣示现行的法律（*lagsaga*）。在瑞典，他们后来扮演了代表农民来对抗国王的角色。不过，作为人民官吏的法律宣示者后来却变质成为国王官吏。

[28] 所谓 *assize of novel disseisin* 指的是为了对自由保有地（*freehold*）最近的（*novel*）占有侵夺（*disseisin*）有所救济而于1166年根据制定法及行政命令所做出的诉讼方式。最近的占有被侵夺者（甲），在得到国王的令状后，可以寻求12名邻人骑士（陪审）来

证言，这些邻人必须回答申明甲是否直到最近都还占有这块问题所在的土地，并且其占有最近才被侵夺，如果回答是肯定的，那么甲就可以被返还土地的占有。根据陪审的证言来做决定的方法，在亨利二世时，除了上述这种之外，还有为了不动产继承的占有返还的assize of mort d'ancestor，以及为了僧职推举权之返还的assize of darrein presentment。这些情况的陪审审判，称为petty assize或possessory assize。亨利二世另外还承认了基于权利令状（writ of right）的诉讼（本权之诉）可以依照被告的选择而于王室裁判所进行陪审裁判，此时的陪审审判则称为grand assize。

其实assize一词原本是“to sit at”之意，因此原来是用来指称“王室会议”（curia regis），不过后来逐渐变成在那儿被制定的“法律”之意（例如assize of Clarendon）。在这些法律当中，认可“陪审”裁判一事尤其重要，以至于陪审本身、根据陪审的裁判、必须陪审的诉讼方式等，全都被称为assize。后来，为了迅速处理陪审裁判起见，遂于13世纪左右开始了“巡回裁判”的措施，此一巡回裁判亦被称为assize。

[29] 这是指被告宣誓自己无罪且无责任，然后再由数名宣誓补助者（Eideshelfer, sacramentalis, oath-helper）宣誓同一主旨，以此被告遂被免责的制度。宣誓补助者的数目依事件的轻重而定，他们并不是针对“事实”而宣誓，而是宣誓被告的宣誓“真实不伪”，因此作用在于补强被告的宣誓，性质上与“证人”完全不同。

[30] Assize虽然也是广义的jury的一种，但根据Pollock与Maitland的说法（*The History of English Law* , vol.1, p.149），assize与狭义的jury之间仍有下述不同之处。除了grand assize的情况之外，assize是根据“诉讼开始令状”（original writ）而被召集，换言之，在召唤被告的同时，也就是在被告答辩之前被召集。反



之，（与assize作区别的意味下的）狭义的jury是在诉讼当事人就其答辩状里的某个事实问题**彼此同意**（合意）服膺近邻诸人的评断裁决之后才被召集。因此，jury是奠定于所谓合意的发展性的基础上，渐次排除了从ordinance那种不毛之地生长出来的assize而终至完成。Assize被召集的场合，倘若是根据诉讼当事人的合意，即可转变为jury（此即*vertitur in juratum*），此种情况亦不少见。随着时间的过往，裁判官遂以“阁下必得要答应接受对方之申请jury。如若不然，阁下就算败诉了吧”的方式，终至达成强制当事人满意的结果。

[31] William Murray Mansfield (1705—1793)，于1756—1788年担任王座法庭的首席法官长达32年之久，特别长于将商业习惯吸收到习惯法里，素有英国商法之父的美誉。前此，商业习惯只不过被承认为事实上的惯习，作为事实问题而依个案交付陪审团来裁决；曼斯菲特则让一旦成为判决的商业习惯没有交付陪审团裁决的必要，而将之吸收到习惯法之中。

[32] 罗马法律家的解答（见本章注[11]）有的是为了法律行为或诉讼行为的当事人而做，有的是为了审判人、有的是为了法务官而做出，对于法生活具有极为重大的影响力。法律家的解答活动原本是自由不拘的，帝政初期的首位皇帝奥古斯都（前27—14）则授予某些著名的法律家“根据元首权威而作解答的权利”（*ius respondendi ex auctoritate principis*），而对解答活动加以某种程度的统制；不过，这并不是以禁止其他法律家的解答活动为旨趣。其后，哈德良皇帝（Hadrianus，117—138年在位）规定，凡有公开解答权的法律家（不限于当代的）对同一个问题意见一致的，该意见具有法律拘束力，法官或审判人判案时必须遵照执行，以此进一步强化对解答活动的统制。



[33] 在古日耳曼法里，当被告承认原告的主张时即取得终局判决的形态，但是当被告主张自己是冤枉或无责任时，则形成所谓“两立判决”（*zweizüngiges Urteil*）的形态。换言之，判决要靠当事者其中一方（原则上是被告）以某种方法提出证明来下决定，同时，若证明无法成立时，则作出被告对原告有所给付的决定。这既是证据判决，同时又是终局判决的形态。裁判程序即据此判决的宣告而終了，证明的办法是于庭外、有时是在证人的出席下、向对方作出证明，证明手段具有形式的性格（宣誓、神判、一部分为证言），证明的成立与否则是客观上明白可见的。

[34] 韦伯写于一次大战前。

[35] 此处所说的是1877年德国的旧民事诉讼法410条以下（1898年改正法445条以下）的“透过宣誓以证明”（*Beweis durch Eid*）的程序。换言之，当（1）诉讼当事人的一方（A），负担举证责任却无法证明某种事实，而且（2）此一事实是因对方当事人（B），或其前主或其代理人的行为成立的事实，或这些人应当知道的事实时，那么A便可以对B提出要求，要求他宣誓A所主张的该事实是真实的或不真实的。在此情况下，法庭便依A的请求而宣告内含B应作宣誓之旨的“有条件的终局判决”（*bedingtes Endurteil*），在此判决中，尽可能明确地规定了B作宣誓时或不作宣誓时的效果。B作出宣誓或拒绝宣誓，是在此一判决之后发生，据此，判决内容即自动确定。不过，此一程序为1933年10月27日的法律所废止。

[36] 在日耳曼法里，举证并不被认为是“义务”（举证责任），而是“权利”（举证权）。因为证明手段原则上是宣誓（参见[本章注\[29\]](#)）而证明的一方是有利的。拥有举证权的原则上是被告，只有在原告的主张因证人或证件的呈示而显得特别明确时，才会将举证权授

予原告。至于原则上应由原告负担“举证责任”的想法，是中古后期才开始有的。

[37]. Palaver在葡萄牙语系的英语里意指“会议”、“商议”。在民族学上，特别是指非洲的原住民的会议，以及原住民与白人商人或旅行者的商议。

[38]. Werner Munzinger, *Ostafrikatische Studien*, 1864, S. 478.

[39]. Ekstase又译为恍惚、夺魂、忘我等等。一种异常的甚至对外在刺激停止正常反应的感情昂扬状态，也是内在充满喜悦的意识状态。从韦伯的观点看来，世上最古老的“职业”便是职业巫师，而巫师是个持续地拥有卡理斯玛资质的人。更甚者，“他变成一个独占某种‘经营’（Betrieb）——足以高超地表现或媒介卡理斯玛灵力的一种特殊的主观状态，亦即‘忘我’——的人”。参见《宗教社会学》，6页。

[40]. Hans Christian Monrad, *Gemälde der Küste von Guinea und die Einwohner derselben*（由H. E. Wolf译自丹麦文，1824）。

[41]. 阿舍塔人为居住在非洲西海岸、现在的黄金海岸和迦纳地方的种族。达荷美共和国为非洲西部国家，原属法国殖民地，于1960年独立。本文所指，参见Diedrich Westermann, *Geschichte Afrikas*, 1952, S. 211。

[42] 参见[第一章注\[6\]](#) 及[注\[18\]](#)。

[43]. 参见[本章注\[28\]](#)。

[44]. 英译者在此引用了“改废普通法的制定法应严谨地诠释”（Statutes in derogation of the common law are to be interpreted narrowly）这句英国法谚。

[45] 罗马的“公权力”（*imperium*）一词虽然也有等同于政务官一般职权（*potestas*）的用法，但与*potestas*有所区别下的*imperium*原来指的是“军令权”。此外，按韦伯此文意，当是指古代城邦作为战士共同体，而民会则为战士集会。

[46] 罗马政务官（*magistrate*）的布告对于他的继任者并无拘束力，新的法务官（*praetor*）上任时即重新颁布法务官告示。然而当政务官向民会（*comitia*）咨询（*rogatio*）且获得民会的赞同时，情形就不相同了。具有公权力的政务官首先着手准备法案，并将此法案和民会召集的日期公告示众（*promulgatio*）。到了召集日，政务官即占卜神意（*auspicia*）、召集民会、宣读法案，并询问市民赞成与否，若获得赞同，则法律（*lex*）正式成立，此即*lex rogata*，有别于单是由法务官所发布且未经民会同意的*lex data*。此种程序大多用于地方立法（经各种地方民会，例如*comitia curiata*, *c. centuriata*, *c. tributa*）或紧急立法。民会只能赞成（*uti rogas*）或否定政务官的提案，而不能由本身来提出新的法案，这也是罗马立法程序的独特之处。另外关于法务官的告示，详见[第四章注\[37\]](#)。

[47] 这里指的恐怕是查理大帝时代的卡罗琳文艺复兴。据说查理大帝意图超越部族法的分立而制定帝国共通的法律，当然，此一计划并未实现。

[48] 中世纪时，罗马法对政治产生实际影响肇始于腓特烈一世时代（*Friedrich I, Barbarossa*, 1152—1190），至于他是否真的是“首位”利用罗马制定法概念者，则尚有可议之处。不过，腓特烈一世不仅在理念上而且也实际坚持日耳曼皇帝是罗马皇帝的后继者，因此罗马法是日耳曼帝国的“优良古法”，如此观念一旦形成，也就奠定了罗马法的所谓“理论承袭”的基础。只不过，对腓特烈一世而言，罗马的制定法概念可以在现实上加以利用到什么程度的问题，除

了他自己于1158年制定的法律“Constitutio de regalibus”之外，答案毋宁是否定的。

[49] William Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, vol. 1, 1765–1769, p. 172, 173.

[50] 查理大帝所设置的常设判决发现人 (Urteilsfinder, 参见第一章注[14]) 又称为审判人 (Schöffe, scabinus)。本来所有的自由人都负有出席裁判集会以协助裁判的义务 (Dingpflicht)。不过，随着农业劳动的集约化，自由“农民”逐渐“失去余暇” (农民的“Unabkömlichkeit”)，觉得裁判协力义务是一大负担。于是查理大帝便允许一般自由人一年只出席三次裁判集会即可，超出这个以上而需要召开裁判集会时，只要审判人集合参与即可进行裁判。以此，由葛拉福 (Graf [王室高级官员]) 所召开的定期裁判集会 (高级法庭) 的确是自由人全体出席 (全员法庭 [Vollgericht])，而由百夫长 (Zentnar, centenarius) 所召开的临时裁判集会 (下级法庭) 则变成只有审判人出席 (审判人法庭 [Schöffengericht])，并且，即使是葛拉福法庭里，判决的发现也只交由审判人来进行，而其他自由人则转化为单纯的见证人 (Umstand)。查理大帝所作的这番裁判制度的改革虽然意味着大幅减轻农民的负担，在另一方面却意味着将自由农民实质地排除于裁判之外、且将他们转变为被支配的身份。审判人通常是7名 (中世纪时为12名)，由葛拉福或国王巡察使 (missi dominici) 在裁判集会人里的有力者当中选取任命，任期终身。后来，在自由人当中审判人成为拥有特定家世者 (参审自由人 [Schöffenbarfreie])，而审判人之职也因而世袭化了。

[51] 裁判起先全都是仲裁裁判，因此，诉讼的前提便在于：原告与被告合意 (缔结“诉讼契约”) 不依靠自力救济 (复仇) 的办法而是依据裁判来解决纷争。“无原告，无法官” (Wo kein Kläger, da

kein Richter) 的原则仍维持到中世纪盛期, 而基于职权的起诉程序是中世纪末时才开始成立的。

[52] Brehon乃古爱尔兰的法律家、裁判官。不过, 他并没有强制执行其决定的权力。唯有取得被称为ollamh的最高学位者方能成为Brehon。由于具有社会上的强势地位, Brehon逐渐被世袭化。布雷宏法 (brehon law) 于16世纪末之前被收录到爱尔兰的民法 (Senechus Mor) 与刑法 (Book of Aicill) 里。

[53] 恺撒大帝对于德鲁伊有如下的描述: “在高卢, 多少被认为有价值且受到尊重的, 只有两种阶层的人。一般庶民被视为与奴隶无异……这两个阶层, 一个是德鲁伊 (druidum), 另一个是骑士 (equitum)。德鲁伊除了列席神祇礼拜、主祭公私的牺牲仪式之外, 还给予有关宗教问题的教示。德鲁伊底下有许多年轻人来受教, 所以他们非常得到高卢人的尊敬。不问公私, 几乎所有的纷争全都靠他们来定夺。不管是关于作奸犯科、斗殴唆使的行径, 或关于遗产继承、土地边界的争执, 对此立下判决、作出赔偿或刑罚指示的, 也是他们。个人也好, 部族全体也罢, 凡有不服从德鲁伊之判决者, 一概不准参加献牲仪式。这对高卢人而言是最重的处罚……全体德鲁伊只有一个首长, 是他们之中具有最高权威者……德鲁伊每年于特定的日子里汇集于被认为是全高卢之中心的卡尔努族的领地内, 于神圣之处召开法庭。此时, 凡有争执者从各处聚集而来, 仰仗德鲁伊来做审判与判决。” (《高卢战记》, 6: 13)

[54] Rachimburgen (rahin=Rat, burgjo=B ü rge) 是指法兰克部族里法官于开庭前或开庭之际所任命的“判决发现人”。法兰克部族以外的地方, 例如北德地区, 尽管并不使用Rachimburgen这个称呼, 但亦可见到实际上具有威信和优越法知识的一定人士被法官任命为常



设的判决发现人的现象。此乃查理大帝之设置“审判人”制度的前驱现象。

[55] Lögsaga为宣法者在集会上布达要事及宣示相关的法律，又名为lagsaga（参见注[27]）。

[56] 弗里斯兰为荷兰北部的一州，asega为弗里斯兰法里的判决发现人。在巴伐利亚（Bayern）和施瓦本（Schwaben）则称为ê sago，相当于法兰克人的Rachinburgen。

[57] 萨利法典为萨利·法兰克部族的部族法典，也是法兰克帝国里最早成立的法典。其序文有五种版本流传，至于哪一种才是最原初的版本则尚有争议。

[58] 法兰克王国时代的国王敕令里的规定被附加到部族法典里，对部族法典具有修正的效力，这样的敕令即称为部族法典附加敕令，其中有附加到全部的部族法典里的敕令（全部族法典附加敕令 [capitula omnibus legibus addenda]），也有附加到单一部族法典里的敕令（例如萨利法典附加敕令 [capitula legi Salicae addenda]）和附加到数个部族法典里的敕令。由于部族法典附加敕令具有修正部族法的效力，所以此种敕令并非国王所能单独制定，而是必须经由关系部族的族人代表加以同意方能制定。韦伯显然将此种部族民代表参加敕令之制定的情形，理解为“法先知的国家化”。

[59] 阿蒙神（Ammon）为古埃及的主神，亦称Amun或Amen。阿蒙神原为底比斯的地方神，后来底比斯部族起而统一全埃及建立第十二王朝，阿蒙神的崇拜遂扩大到全埃及，和太阳神雷（Ra）融合后被称为阿蒙·雷，踞有最高神的地位。

[60] 雅典的执政官（archon）原有3名，于公元前683年为经过人民选举出来任期一年的首长，不久之后，员额再增6名，成为9名执政官，而后来增加的这6名就是此处所说的法执事。在创设之初，他们的



职务为何，我们无法确知，后来主要是处理法律问题、担当各种裁判，以及审查法律的矛盾与缺陷。

[61] 罗马的神官 (*pomifex, pi. pontifices*) 最初为3名，后来增加到8名或9名。他们的职务并不在于信奉特定的神并掌理对此神的祭祀，而是以其宗教上的知识来监督国家祭典的执行、制作历书，以及对政务官、元老院和民会所提出的询问给予解答，而代表神官团经过会商后提示出解答者则为大神官 (*pontifex maximus*)。神官所解答的不只是神法上的事项，而是包括和神法有关的俗法上的事项，他们对法律作出解释，并且教导训示当事人必要的形式以使其法律行为与诉讼行为具有效力。因此，为了指导个人的诉讼，神官团每年互选出一人来专责担当此事，以此，神官在法律的发展上扮演了吃重的角色。不过，我们并不知道大神官本身是否行使这样的权限，亦即决定是否承认争讼当事人所欲进行的诉讼程序，因此，对于法务官掌理诉讼的权限尚未明朗化之前，大神官拥有此一权限的说法尚有保留。

[62] 按察官 (*aedilis, pi. aediles*) 为担当公共建筑、道路、消防等警察事务 (*cura urbis*)、公共演艺竞技之监督 (*cura ludorum*)，以及谷物价格之调节与市场交易之监控 (*cura annonae*) 的政务官，由于最后这个任务的关联所及，他也掌理和奴隶、家畜的市场交易相关的民事诉讼。

[63] 参见第一章注[18]。

[64] 荷马在其史诗《伊利亚特》 (*Iliad* , 18: 497-508) 里，关于瘸腿神赫斐斯塔司为阿奇里斯所制造的盾牌上的装饰图案，有如下的描述：“在一个城里，多起婚礼和宴会正在进行。……女人们跑到自己家门口，观看热闹。但是男人们都向市场涌去，那里有两人为了赔偿一个被杀害者的事，起了争讼。被告称他有权付全部赔偿费，向人们说他正打算偿付；但是对方否认他这种权利，拒绝接受任何赔

偿。双方都坚持这事应由一公证人解决，他们都得到围观的人群中同情支持者的喝彩。宣报官则企图镇压围观的群众。长老们坐在神圣的长凳上，那是一条半圆形的光滑石板；每人依次从声音清晰的宣报官手里，接过发言令牌，走到前面来宣布他的裁判。两枚金币放在中央，作为把法律解释得最好的长老的报酬。”（曹鸿昭译，《伊利亚围城记》，290页，台北：联经出版事业公司，1985）

[65] 事情详见《旧约圣经·耶利米书》第26章：耶利米依耶和華告知之言，大胆地在圣殿上揭示众人的罪，并且说众人要是不悔改，耶和華“必使这殿如示罗，使这城为地上万国所咒诅的”。结果，祭司、先知和众民都来抓住他说，你必须死。祭司和先知向群集在神殿上的犹太首领和众民告发耶利米，并主张该将他处以死刑，但首领和众民并不同意祭司和先知的主张，最后，耶利米得亚希甘之助逃出众人之手得免一死。

[66] 日耳曼古代的国家（*civitas*）是由几个称为Gau（*lat. Pagus*）的团体所组成而此种Gau后来又分为数个Hundertschaft（*lat. centena*），这是学界在某个时期的想法。本文的叙述即根据此一时期的学说而来。不过，围绕着Gau与Hundertschaft这两者虽然有各种的假说成立，然而现今，一来Gau的本质尚不清楚，二来所谓Hundertschaft并不存在于日耳曼古代的说法也大体获得承认。旧说所描绘的历史图像略述如下：在国家（*civitas*，本文所说的“政治团体”）里，除了一个王（*rex*）或数名首长（*principes*）之外，还有由具有武装能力的全体自由人组成的民会（*concilium civitatis*，本文所说的Landegemeide），重要的问题皆交付民会来决定。至于Hundertschaft（Rietschel认为pagus即为Hundertschaft），除了有一个百夫长（*Zentenar, centenarius*）之外，还有该Hundertschaft

全体具武装能力的自由人的集会（Hundertschaftsding，本文所说的地区性司法集会），此一集会为日耳曼古代最根本的裁判集会。

[67] 古典古代的城邦国家具有强烈的“战士共同体”性格，这是韦伯无处不加以强调的（例如“要言之，古代城邦在重装步兵纪律创建之后，即为一种战士行会。……”（详见《非正当性的支配——城市的类型学》第四章第八节）。在城邦里，市民（*populus*）被编整为 *gens*, *curia* (gr. *phratría*) 与 *tribus* (gr. *phylé*)，韦伯认为后两者（尤其是 *curia*）本来就是军事团体。另参见第二章注[70]。

[68] Rudolf Sohm (1841—1917)，德国法制史家。与本文相关者，参见其著作 *Fränkisches Recht und römisches Recht, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*，Bd. 1, Germ. Abt., 1880, S. 8 f.。

[69] 由主教定期巡视教区的做法似乎是教会自古以来的习惯。在法兰克王国里，这项习惯到了梅罗琳王朝后期时似乎已不受重视，但到了7世纪的卡罗琳王朝时又恢复过来，至少到了800年左右主教已于其教区的一般巡察当中分化出所谓 *Sengericht* 的刑事法庭。庭长为主教，判决发现人（*SendSchÖffen*）为圣职者，后来为平民。在这样的询问庭里，每个教区都有一群“成熟、正直、诚实的人”（*iuratores*）被要求（在誓言下）告知主教的巡回法官他们所知的一切罪行。国王的敕令则是逐步命令高级家士葛拉福（*Graf*）与村长（*Schuhheiß*）来出席此一法庭，其管辖区域包含数个教区，而在其中最古老的教会里开庭。从9世纪半左右开始，此种法庭起用职权的起诉程序（*Rügeverfahren*）。

[70] 英译者指出，韦伯认为鲁斯卡亚普劳达法典有第二版本存在，是承袭葛兹（Leopold Karl Goetz, *Das Russische Recht*，Bd. 1, 1910；如今编整入 *Zeitschrift für vergleichende*

*Rechtswissenschaft* , Bd. 24, 1910, S. 241—517 ) 与寇勒 (Kohler, *Die Russkaja Prawda und das altslawische Recht* , 1916; 同样编整入前书 Bd. 33, S. 289 ff. ) 的说法。针对这些说法, 最新的研究已提出质疑 (Academy of the U. S. S. R. , *Pravda Russkaya* , 1940, I, p. 29, 55) 。这项研究指出, 现存最古老的版本为1282年的手稿, 因此认为鲁斯卡亚普劳达法典第二版以后的成立年代要比此手稿更早的说法, 纯属臆测。根据 Kluchevsky 的研究 (*History of Russian* , trans. Hogarth, 1911, cc. lx, x) , 这部所谓法典既非由王公所制定, 也非私人的法律书, 而是一本世俗习惯的集成, 它是由教会所收录来适用于教会法庭上, 以便针对非教会事务进行一般性的裁判。鲁斯卡亚普劳达法典的英译本, 见 Vernadsky, *Medieval Russian Laws* , 1947。

[71] 重装步兵 (Hopliten) 是希腊约于公元前7世纪以降城邦国家的典型军队。在此之前, 军队的主要形态是由饲养马匹的贵族所组成的骑士军。随着工商的发展, 一方面, 富裕的平民阶层逐渐抬头, 另一方面, 武器也可以较为便宜的价钱买到, 所以, 以甲冑防身的重装步兵密集方阵遂成为掌握胜负的关键。头盔、胸甲、胫甲、青铜盾、剑与枪是重装步兵的完整武装。此种平民军队的抬头乃是希腊城邦国家之民主化的有力杠杆。关于“重装步兵的纪律”, 参见《支配社会学 (II) 》, 350页及以下。

[72] 除了握有公权力的政务官外, 护民官 (tribunus) 也可宣告人民的死刑, 这种死刑的宣告和超过一定金额的罚金刑罚的宣告, 可以提诉于 *comitia centuriata* 和 *concilia plebis* 这两种民会。此种提诉称为 *provocatio*。

[73] 参见以下第四章第二节, 第五章第一、二节, 以及第六章第一节。

[74]. 第四版的编者在此处有如下的附注：“本文所说的‘前基督教的编纂本’，已经为俄国的研究所否定。根据俄国本身的研究指出，此法典之最古早的编纂是在乌拉基米尔大公发布基督教改宗令不久之后（10世纪末）。详见W.O. Kljutschewskij, *Geschichte Rußlands*, 4 Bde., 1925—1926。”（第四版，956页）

[75]. 这两个法格言所表现的是同一个法原则。至于意涵，参见[第一章注\[25\]](#)。

[76]. 关于“辩护人”（Fürsprecher）与“律师”（Advokaten），见后出本文第四章第一节。

## 第四章

# 法律思维的类型与法律名家

### 一 经验的法教育与理性的法教育：由律师训练或大学训练

对于“专门的”法教育发展而言，因此也就是，对于特殊的法律思维的发展而言，有两种彼此对立的可能性。其一是，由实务家来进行的经验性的法教育，全面或主要在实务当中进行，亦即讲求“经验”的“工匠式”训练。其二是，在特别的法律学校进行的理论性的法教育，以理性且系统化的方式来探讨法律，亦即讲求“技术”的“学问式”训练。

**第一** 种方式的一个相当纯粹的形态，是英国交由律师来训练的工会式的法教育。中世纪时，“辩护人”（Fürsprecher）和“律师”（Anwalt）是判然二分的。前者是由司法集会人团体的诉讼特质中产生出来，后者则随着王室法庭里诉讼程序的理性化——陪审程序的导入、诉讼记录的证明力之获得承认——而出现。特别是，法国的诉讼史里，**用语** 形式主义（Wortformalismus）<sup>[1]</sup> 与司法集会人团体的诉讼之严格的辩论主义相结合后，明白凸显为“辩护人”制度的源泉。基于“一着失，满盘输”（Fautes valent exploits）<sup>[2]</sup> 的原则，以及当事人本身和判决者被一旦说出即具形式主义效应的用语所紧紧束缚，使得一般人不得不延请“辩护人”（avant rulier, prolocutor）。在当事人的委托下，法官从判决者当中为他选取一个辩护人，代替他并且以他



的名义“宣说”诉讼进行当中所必须的话语，以此，当事人同时也获得好处——由于他自己并未发言——其中尤其是有可能“修正”先前所犯的错误。起初，辩护人陪同当事人出庭，这点即与“律师”（*avoué, solicitor, attorney, procurator*）完全不同。

律师所做的是为当事人做诉讼准备和证明手段的收集等技术性的工作。不过唯有当诉讼有了大幅度的理性化之后，他才可能发挥此种功能。起初，在诉讼上能够发挥现今这种功能的“律师”根本没有。直到英国与法国的君主进行诉讼改革而使得诉讼代理成为可能之事后，律师方得以当事者的“代理人”的身份出现，而其任命起先通常是基于特殊的特权<sup>[3]</sup>。辩护人并不会因其（为当事人辩护的）地位而妨碍到他本身之参与判决发现，当然，为了能够作出判决提案，他必须是判决发现人的一员。反之，“律师”除了是当事者的代理人之外，别无其他。在英国的王室法庭里，律师原先几乎毫无例外的是来自唯一具有书写能力的阶层，亦即圣职者阶层，而此项工作亦是其主要的收入来源之一<sup>[4]</sup>。不过，一方面由于教会勤务不容忽视，另一方面由于上阶层俗人的法律素养越来越赋予高，使得圣职者逐渐被排除于律师的行业之外，而俗人律师则集结于所谓“四法学院”（*Inns of Court*）<sup>[5]</sup>的四个行会里，而且法官的职位和必须具备法律知识的官职地位被他们所独占的倾向也明显出现，到了15、16世纪时，此种独占终于完全实现。随着理性诉讼程序的进展，旧有的“辩护人”（*prolocutores*）终告消失，而出身“律师”、被称为“顾问”（*counsels, advocates*）的贵族法律名家就此登场。

不过，被认可于王室法庭里代理当事人的律师，也承袭了昔日辩护人职位的许多特色。他们服属极为严格的身份性成规，不只拒绝技术性的营业服务，最终甚至与当事人的私人交往也一概谢绝，以至从未见上一面。从事“经营”的是“一般律师”（*attorneys*）和“事务律师”

(solicitors)，亦即未被组织到行会里并且未接受行会法学教育的职业营利者阶层，他们与“法庭律师”(advocates)来往，准备诉讼的答辩书(status causae)，好让法庭律师代表当事人出庭辩护<sup>[6]</sup>。实际担当法庭业务的是法庭律师，他们集结组织成伙伴团体，共同生活在行会会馆里；法官则全都由他们当中出线，并且继续和他们共营生活共同体。“律师”(bar)与“法官”(bench)是这种封闭性的法曹身份的两种机能形式，他们多半(中世纪时几乎全都)出身贵族，而且加入行会的办法也逐渐有自律性的规则：见习期为时四年，期间必须到四法学院上课，然后“授予律师资格”(call to the bar)并赋予上法庭辩论的权利，其余则纯粹是实务训练。法曹身份相当重视行规的遵守(例如最低限度的报酬，尽管这完全是自愿支付且不可诉讼求偿的)。四法学院的课程讲授只不过是和大学教育互相竞争的产物，所以一旦达成独占即告示微，终至完全停止。自此，业前教育全然是实务——经验性的，就像在手工业行会里一样，变得极为专业化。

此种法教育自然产生出一种形式主义的法律处理方式——拘执于判例与模拟。律师的工匠式专门化阻碍了对整体法律素材的系统性盱衡概观。法律实务本身也志不在于理性的体系化，而是唯实务上有用的契约与诉讼的范型是求，只以法利害关系者典型一再出现的个案需求为其取向，结果是制造出在罗马法领域里称之为“预防法学”(Kautelarjurisprudenz)的产物。再者，例如诉讼上的拟制之利用——方便新的个案依照既有个案的范型来整理与判断，以及类似的实务操作，也因此油然而生。从这种法律实务的内在发展动机出发，合理体系化的法，或者较狭义地说，法的理性化是无从产生的。因为法实务所形成的概念是以确实的、具象的、依日常经验一眼便知的、因此也就是形式的事实为其取向，所以法实务便会尽量以外在明确的特征来区别种种概念，并且必要时借由上述手段加以扩充。这些概念既

不是借着具体事实的抽象化、逻辑性的意义诠释、通则化与涵摄所形成的一般概念，也不是依三段论法使其适用而成为规范的一般概念。法实务与法教育纯粹经验性的营运，总是由个殊推论到个殊，而不会试图由个殊出发求得一般的命题，以便由此命题演绎出个别决定的规范。这样的营运毋宁是，一方面为言词所束缚——为了因应需求，而将言词反复翻转地加以利用、解释与扩张，另一方面，如果这样还不够的话，则有赖于“类推”或技术性的拟制。

因应法利害关系者的实际需求所做出来的契约范型与诉讼范型，一旦具备十足的弹性，那么官方的法律即可保有极为古典的风格，即使再厉害的经济变化也无法使其动摇或在形式上有所改变。例如占有法（Seisinerecht）的古式决疑论断<sup>[7]</sup>，乃是在诺曼时代的田宅制度和领主制的条件下所产生出来的，然而即使到跨入现代门槛之际仍然延续不坠，并且，若从理论上来看，在美国中西部地区造成某些奇异的结果<sup>[8]</sup>。

不过，从这样一种状态里根本产生不出理性的法教育与法理论。因为，举凡法实务家，特别是律师，担当起法教育并以行会的方式垄断执业许可之处，某种经济因素，亦即其执业利得，往往会在以下几方面投射极为重大的影响力，亦即让官方法律稳定化，并且专以经验的方式使法律适用于各种不同需求，以及阻碍法律在立法或学术上的理性化。凡是对诉讼的传统形式有任何干涉，以及对委付实务家让契约范型与诉讼范型切合于形式规范与法利害关系者的需求，有任何的干涉，皆会损害到实务家的物质利益。例如英国的法实务家，特别是律师，相当成功地阻挡了体系性及合理性的法创制，也成功地摒挡了我们欧陆大学理性的法教育，在盎格鲁——撒克逊诸国里，“律师”与“法官”之间的关系至今仍与我国的情形大相径庭。尤其是对新创制出来的法的解释，全掌握在由“律师”晋身的法官手中，迄今依然如此。

所以英国的立法者至今每每在制定新的法律时，都还得特别费心地将法实务家一切可能的“建构”清楚排除出去，因为一如往常一再发生的，这些建构可能与立法者的意图直接冲突。这些可说是内在的、部分而言受经济所制约的、部分则因营利的实务家的传统主义所造成的倾向，积聚出许多极为重大的实际结果。诸如土地登记簿的付之阙如，以及因此理性的抵押信用之不存在的现象，相当程度上是由于律师对其执业利得的经济关怀所造成——基于既有法规的不确定性，土地所有权的调查势在必行，而这项工作即为律师的营运利得所在。这对英国的土地所有分配，以及土地租赁（joint business）的形成方式，造成深刻的影响。

在德国，这样一种身份明确界定且组织成行会的律师阶层并不存在，而且有很长一段时间，也没有所谓的律师强制（Anwaltszwang）<sup>[9]</sup>，法国的情形也是如此。司法集会人团体的诉讼的形式主义的确让“辩护人”的奥援成为必要之事，而对辩护人的义务有所规制也成为普遍性的需求；此种规制的明白发布，最早见于1330年的巴伐利亚。不过，辩护人与律师在此早就区分开来，主要是受到德国承袭罗马法的影响。要求律师接受职前教育，不过是后来才有的事，通常是基于其时身份团体的不满：在那个时代，以罗马法为取向的大学教育业已决定了上层法实务家的教养标准，而且司法的分权化，也使得强而有力的行会根本不可能形成。决定律师地位的，是君主的规制，而非律师本身的自律。

法律思维的训练的**第二**种最为纯粹的类型，是以近代大学里的理性的法学教育为代表。举凡唯独受过大学教育者方能从事法律实务之处，法教育即为大学教育所独占。当今的大学教育通常以实务的见习以及继之再度取得资格证明来加以充实，所以大学里的法学教育如今不论何处皆与经验性的法教育相结合——在德国，至今为止<sup>[10]</sup>，只

有在汉撒诸城市里，光是取得学位便获承认律师资格。大学所建立的各种概念，具有所谓抽象规范的性格，换言之，这些规范至少在原则上是严格形式性地、理性地经由逻辑性的意义诠释而建构起来，并且相互间有着严格的界定。由于这些概念理性的、系统性的性格及其较少具象直观的内容，使得法律思维能够大幅度地自法利害关系者的日常需求中解放出来。在此种解放下，法律理论的纯逻辑性要求及其支配下的实务所散发出来的力量，大大地阻绝了利害关系者的需求作为法律建构之起动力的角色。例如为了阻止“买卖破除借贷与租赁”这样一则源自古代社会势力关系的命题被纳入德国民法法典中，如众所知的，往往必须费尽心力，然而，终令其成为法典的要素之一者，毕竟是纯粹逻辑性的贯彻要求 [\[11\]](#)。

## 二 神权政治的法教育

理性的、但就法学上而言并非形式的、法教育之独树一帜的特殊形态，是以**神学院**（Priesterschulen）的法教育或与神学院相结合的法学院里的法教育为其最为纯粹的类型。我们将看到，此种独特性的某些部分是由于，教士（及近乎教士之流者）之于法律所追求的并非法律的形式理性化，而是法律的实质理性化。不过，此处我们首先要观察的是，由于此种法教育的存在条件之形式的特殊性所造成的某些一般性的结果。

这类学校的法教育经常是从某种圣法——不是根据某种圣典而确立的圣法，就是根据紧紧口耳相传或（后来）文书传承而确立的圣法——出发，在某种特殊意义上通常具有理性的性格，换言之，此种法教育较不以法利害关系者的实际需求为取向，而喜于追求因学者的主知主义的自由运动之要求而孕生出来的纯粹理论性的决疑论。在使用



“辩证法”的情况下，它亦能产生出抽象的概念，并且因此而接近合理且系统性的法教育。只不过，另一方面，它也和所有的教士知识一样，受到传统的束缚。此种法教育里的决疑论，只要其并非以主知主义的需求而是以实际的需求为要务，那么在以下这种特殊的意义下，即为形式主义的，亦即：此种决疑论必然要借着重新诠释，让神圣不可侵犯的传统规范在实际适用于法利害关系者变化多端的需求时，仍然保持游刃有余的状态。不过，若就创造出理性的法律体系的意义而言，则非形式主义的。再者，它本身也往往盘附着诸多对人们或对法秩序而言理想的要素，换言之，这些要素不过是意味着宗教——伦理的要求，而不是经验性妥当秩序的合逻辑的规整。

与此相似的，是法律学校尽管全盘或部分从教士的直接指导下解放出来，但仍然为圣法所束缚的情形。

就其纯粹外在的形式而言，所有的“神圣”法律都接近某种典型，此种典型以印度法律为其最为清晰的代表。只要圣法并不是像“圣典宗教”（Buchreligion）那样，亦即一定的命令借着书写成文的启示或在灵感激发下作成的启示的记录而固定下来，那么圣法就必须“原原本本地”被传承下去，亦即透过延续不绝的一连串证人传承下去。不过，即使是圣典宗教这一方，加诸神圣规范的正格的解释及其补充，也还是得靠别种传承途径来加以保证。这就是为什么例如印度教以及伊斯兰教的法律拒斥以文书来传承的主要原因之一：传承必须要由可信赖的圣者直接地一个个口耳相传下去才行；信赖文书记录即意味着相信纸卷笔墨更胜于那些具有卡理斯玛资质的人，即先知与导师。可兰经本身是一部文书著作——它的各个篇章被认为是穆罕默德向阿拉真神探询后慎重地以文书固定下来而问世的，对此事实，伊斯兰教教义试图通过这样一个教条，亦即可兰经的各个稿本乃是阿拉自己亲身制作出来的这个教条，来加以正当化，然而之所以有此企图，也正是出于



上述的理由。哈迪斯 (hadīths) <sup>[12]</sup> 正是以口耳相传为必要条件。通常要到后来的阶段，文书的传承才受到重视，为的是维持住传承的统一性——此种统一性由于纯粹口头的传承而受到威胁。与此相联结的往往是我们早已熟知的典型现象：拒斥新的启示，理由在于卡理斯玛的时代早已过去。在此情况下，对于宗教共同体的“机构”性格而言，最为人们所强调的一个基本命题（最近，冯·赫特林 <sup>[13]</sup> 还巧妙地加以定式化）则是：并非由圣典来保证传承与教会教义的真实性，而是反之，由上帝所建立且成为真理之受托者的教会及其传承的神圣性来保证圣典的纯正性。此一态度不仅首尾一贯且实际有效，因为，早期清教徒所抱持的相反原则，屡屡使圣典遭受历史与文献学的批判。

吠陀是印度教的圣典，里头所含的“法律”并不多，至少比起可兰经、特别是律法书 (Thora) <sup>[14]</sup> 来，要少得多。吠陀被视为“天启” (shruti [启示])，而所有派生的神圣典故则被视为“圣传” (smriti [“记忆”、传承])。二手文献中最重要的两个范畴是法经 (Dharmasūtra) 与法论 (Dharmashāstra) (后者为韵文，前者为散文，后者全属圣传，前者占有中间的地位) <sup>[15]</sup>，此二者则反之为教义学、伦理学与法学的概要书，并以此而与圣者被视为模范的生活实践与教说的相关传承并存不悖。伊斯兰教的“哈迪斯”恰与后面这个文献典故相对应，是关于先知或其伙伴的模范行为的传承，以及先知未被收录于可兰经里的语录。只不过，伊斯兰教的先知时代被认为业已随着先知的生命而终结。

反之，就印度的法书 (Dharma-Bücher) 而言，我们在具有圣典宗教性格、而且只有一部圣典的宗教里，例如伊斯兰教、犹太教和基督教里，都找不到与其相比拟的部分。“法书”，亦即法律通达者的私人作品，其中尤其是晚出的摩奴法论 <sup>[16]</sup>，长期以来在法庭里具有支

配性权威，直到各学派做出有系统的编纂品和注释书后，才完全被逐出实务之外，等到英国人征服印度时，这类典籍的第三种代表，亦即成立于11世纪的注释书Mitâksharâ [17]，事实上支配了实务。伊斯兰教的“逊奈”（sunna） [18] 也由于系统性的概要书和注释书成为基准的权威而走上同样的命运（关于这点我们后面还要谈到），旧约的律法书亦是借着拉比在古代及中世纪的作品（在古代为犹太法典 *Talmud*） [19] 而有着类似的际遇——尽管程度稍逊。拉比的法律制定在古代以及某种程度上直到现在，是掌握在负责解答实际问题的神学法律家手中，而伊斯兰教则直至今日仍是如此，然而印度教与基督教则在卡理斯玛预言与Didaskalie（但其性格上并非法律的，而是伦理的） [20] 消失之后，即不再有这类人存在。

不过，印度教和基督教之所以没有这类的法律制定，理由完全不同。依印度法律，国王的家祭司为王室法庭的一员，若有误判，则以断食作为赔偿。所有的重要事情都归王室法庭来管辖。世俗的裁判与宗教裁判因此维持统一，所谓具有解答权的法律名家的这种特许身份并没有存在的余地。相反的，西方的基督教会则为自己创造出宗教会议、主教、教廷等官职机器，就中特别是教皇裁判权（Jurisdiktionsgewalt）及无误的教导职（Lehramt）等其他各大宗教所未见的、为了理性的法创制所建构的各种机关 [21]。在基督教会里，宗教会议的议决与教皇的教令，加上教会当局的法律教示与处置，扮演了伊斯兰教里传法者（Muftî）的判断（Fetwâ） [22] 与犹太教里拉比的鉴定所扮演的角色。因此，印度教的法学是极为纯学术、纯理论和体系性的，全都掌握在哲学家和理论家的手中，并且强烈显示出——至少比起教会法来基本上更为强烈——受到宗教性束缚的理论性与体系性的、而非经由实务所发展出来的法律思考的典型特征。

所有真正典型的“神圣”法律，因此特别是印度的法律，都是学术理论的产物。所以，所有注入于神圣法上的心血总是呈现出许多关于早已过时的制度的决疑论（例如摩奴法论里关于四大种姓的规律，伊斯兰教诸学派里关于schari'a所有业已老化的部分）<sup>[23]</sup>。由于教导的目的和祭司的考虑的理性本质占了优势之故，此种法书的组织体系比起未受祭司影响的作品显得更合理的情形并不少见。印度的各种法书基本上就是比《撒克逊律鉴》之类的作品更具“体系性”。不过，此种体系性，并非法学的体系性，而是从身份的观点看来或从实际的人生问题的观点看来的体系性。因为，既然法是为了服侍神圣的目的，这些法书就不单只是法的概要书，而同时也是仪式、伦理和在某些情况下社会习律与礼节的概要书。以此，通常的结果是：以决疑论的、因此也就是非直观的、非具体的、就法律而言相当**非**形式的、仅仅相对而言理性体系化的方式，来处理法律素材。因为，在所有以上这些情形里，推动力并不是纯粹法实务家之处理具体直观素材及各种需求的业务经营，也不是纯粹法理论家之讲求教条式的、仅受专门前提所束缚的逻辑，而是与司法的专门营运相异质的、别种实质的原理。

### 三 欧陆的法律名家与中世纪的“法书”

反之，法教育必然形成另外一种结果，如果其担纲者为法律名家，而且这些人与法律营运实务的关系为职业性的，但又不同于英国律师特有的那种行会的、**营利的**职业关系。这样一种特别从事法实务的名家阶层的存在，整体而言只有在下述状况下方有可能，亦即，一方面，法律经营免于宗教的支配，另一方面，职业负担范围尚未及于城市间交易需求的程度。西方中世纪的北欧大陆的经验性法律家即属于这个阶层。确实，在经贸中心地区，我们也只发现法律名家的机能

从法律顾问转移到预防法学家的现象，而且这也只是其特有条件使然。

罗马帝国衰亡后，在意大利能够承续并改造业已发展的交易法传统的唯一阶层，便是**公证人**（Notare）<sup>[24]</sup>。他们在意大利长期以来便是占有支配地位的特殊的法律名家阶层。在急速成长的各城市里，他们集结为行会，并且是富裕市民（popolo grasso）<sup>[25]</sup>极重要的构成部分，换言之，就是政治上有力的名家阶层。商人之间的交易往来，在此打一开始便是以公证人的证书为凭据；各城市——例如威尼斯——的诉讼法，宁可以证书来作为理性的证明手段，而不是古老的司法集会人团体的诉讼里的那种非理性的证明形式。公证人对于有价证券之发展的影响，我们已有所认识；非但如此，一般而言对于法律的发展，公证人亦为最具决定性的阶层；甚至，意大利之所以有富于学养的法官身份阶层的发展，恐怕都还是取决于他们。就像他们在希腊化时代的东方的先驱者一样，公证人在调整地方间的法律的事务上扮演了相当吃重的角色，在接受与承继罗马法一事上亦是如此——不论在古希腊的东方或在意大利，罗马法的承继都是从证书实务开始。公证人本身的传统、其与帝国法庭长期的联结、急需把握理性的法律以应付急速成长的贸易需求的必要性，以及诸大型大学的社会势力等，都促使意大利的公证人接受罗马法为真正的交易法，更何况，和英国的法律人阶层处境相反，并没有行会的、特殊利益的利害关心来绊住他们的脚步。

以此，意大利的公证人在关注罗马法的现代适用改造（usus modernus）与实际参与上<sup>[26]</sup>，不仅是最重要的而且也是最古老的法律名家阶层之一，而不是像英国的律师那样，成为国族法律的担纲者。他们不得不放弃以自组行会的法教育来与大学相竞争的企图，因为，同样的，他们不像英国的法律家那样，由于司法集中于王室法庭

而拥有国民的统一性。不过，拜大学之赐，罗马法在意大利终究仍为促进法律与法教育之形式结构的一股世界性力量，而且即使其原始的政治奥援者——皇帝——在政治上无足轻重后仍然如此 [27]。意大利各城市的治安首长（Podestate） [28] 往往是从受过大学教育的法律名家阶层当中选取出来的，而门阀（Signorie） [29] 也全然仰赖从罗马法里导引出的政治原理。在法国与西班牙东海岸的城市里，公证人的处境亦无不同。

反之，德国与法国北部的法律名家的地位与此全然不同。他们至少在最初极少以城市的法关系为其地盘，而毋宁是压倒性地在农村一领主的法关系里以审判人（Schöffen）或官吏的身份进行法律事务的运作。他们当中最具影响力的类型，诸如冯·瑞普高（Eike von Repgow） [30]、鲍曼诺瓦（Beaumanoir） [31] 之类的人物，所创造出来的法的体系化，多是奠基于日常实务的具体问题及其基本上经验性的概念——其中仅有少数例外是借着抽象化而提炼出来的。经由他们所编纂的法书（Rechtsbücher），目的在于确立传统，其中虽然也偶有理论性的论述，但很少法学专门的论理。当然，这些作品当中最具重要性的《撒克逊律鉴》（*der Sachsenspiegel*）里固然也包含了不少关于法律制度——尽管实际上并非现行法——的建构，然而作品本身毋宁是作者对于法律之漏洞与缺失极富想像力的补充，而这项填补的工作里，充满了作者对于外形完美的要求及其对神圣数字的喜好 [32]。形式上，作者的体系性的法律记录，和印度、罗马、伊斯兰教的法律家的作品一样，都是私人的著作。虽然如此，作为方便的概要书，这样的著作仍然给予法律实务相当可观的影响，而且其中某些甚至被法庭认定为可直接作为基准的法源 [33]。



这些法记录的作者，一方面是名家裁判的代表，另一方面却又不像英国的律师和意大利的公证人那般，集结为强大的行会而自成一个身份阶层——这样的身份阶层借着本身的营利关怀与对法官地位的独占，汇集于中央法庭的所在地，操弄一股即使国王与议会都无法轻易翦除的势力于股掌之间。因此，他们无法像英国的律师那样，成为行会控制的法教育的担纲者，也无法成为坚实的经验性传统与法发展的担纲者，换言之，力不足以担当起长期对抗理性的大学教育的法律思考 and 对抗大学训练出来的法律家的重责大任。在形式上，中世纪法书的法律确实有所发展，只不过在体系和决疑论方面较欠缺合理性，并且并不那么以抽象的意义解明和法律逻辑为取向，而是强烈倾向于具体直观的区别分辨手段。

## 四 罗马的法律家与罗马法的形式性质

古**罗马**的法律家影响法律的方式首先是基于以下的情况：罗马的士绅名家的行政管理，加上精减官吏，而将发布诉讼训令的官吏对具体的诉讼指挥的干预降到最低点——至于这些情况，我们将在后面的一般性观点下再加以讨论。不过，罗马的士绅名家支配的特殊倾向也排除了雅典式人民法庭<sup>[34]</sup>的“卡地裁判”（Kadijustiz）<sup>[35]</sup>，并且此种支配倾向与民主制相较之下，例如希腊，更彰显出其特色所在。官吏的诉讼指挥，以及官吏与审判人之间的权力划分，仍然维持。所有这些加在一起，创造出罗马特有的诉讼训令的实务。所谓诉讼训令，即政务官对于从审判人名单中选取出来的市民所下达的指令，市民审判人根据此一严格形式的指令，判断在何种法律与实际条件下应该承认或不承认原告所提出来的要求。



最后，政务官，特别是法务官（Prätoren）和按察官（Aedilen），终于在其就任官职之初便将这些诉讼训令的范型载入其“告示”（Edikt）里，只不过，这与北欧宣法者的宣告（lögsaga）具有拘束力的情形有所不同<sup>[36]</sup>。罗马政务官一直到相当后期才受到其告示内容所束缚。当然，告示的起草是在法实务家的协力下进行的，也因此而得以适应法利害关系者当下的新要求，不过，整体而言，政务官多半只是单纯地承接其前任者的告示<sup>[37]</sup>。在此情况下，大多数诉愿的理由自然不会是借着具体的事实，而是必然经由使用日常语言的**法**概念而被确定下来。因此，倘若选择诉讼范型的当事人这方使用了法律上错误的范型，就会招致败诉的结果，这点与我们现在的“诉状的事实记载”（Klagesubstantiierung）的原则正相对反——在此原则下，被提示出来的事实若不管在何种法律观点上皆能正当化当事人所申诉的要求，那么光是事实的提示便足以成为诉愿的基础。显然，将各种概念极为严格地在法律上固定下来的必要性，在“事实记载主义”（Substantiierungsprinzip）下要比在罗马的程序里要来得小多了；罗马的程序迫使实务家不得不对日常的法律概念做出极为严格且尖锐的区别与界定。即使下达诉讼训令的政务官将其诉讼指示紧系于纯粹事实的要件上（事实诉权 [actiones in factum]）<sup>[38]</sup>，但由于法律思考的上述技术，解释依然具有一种严格形式的法律性格。在此情况下，法律技术的实际发展首先即相当广泛地委之于“预防法学”，亦即托付于法律顾问家的活动上；他们不仅为当事人起草契约范型，同时也在政务官的“顾问会”（consilium）<sup>[39]</sup>——罗马的任何官吏于草拟告示和诉权范型时都典型采用的顾问会议——里以专家的身份参赞事宜，并且最后，也为负责审判的市民在处理政务官所交付的问题上和解释政务官的诉讼训令上提供意见。

根据传统，凡此意义上的顾问活动，起初似乎全都是掌握在神官（pontifices）的手中<sup>[40]</sup>，每年都要从其中选出一人来担当此任。在祭司颇具影响力的此种情况下，尽管有十二铜表法的编纂，裁判本身可能很容易就沾染上受宗教所束缚且非理性的性格——类似伊斯兰教的传法者的顾问活动为了穆罕默德法而产生的性格。因为，对古罗马法的实质内容而言，宗教的影响力似乎的确只扮演相当次要的角色，然而若就其纯粹形式的层面——亦即其在世界史上最为重要的性质——而言，正如戴米里乌斯（Demelius）至少针对某些重要的案例所证实的那样<sup>[41]</sup>，宗教法的影响力显然是相当可观的。像诉讼的拟制这类法技术上重要的制度，好像就是在“造假成真亦无不可”（*simulata pro veris accipiuntur*）<sup>[42]</sup>这个宗教法的根本命题的影响下成立的。这让我们想起，在许多民族的死者崇拜里，“假装行为”（*Scheingeschäft*）所扮演的角色，尤其是当某些仪式的奉行在形式上被绝对彻底地固定下来时，“假装行为”更是在所难免<sup>[43]</sup>：一个本质上市民的社会，对于这种经济上极为累赘的义务加以实质履行的嫌恶，必然非常强烈地驱使他们借着假装履行的方式来加以回避。罗马人生活实质上的世俗化，加上祭司阶层在政治上的失势，都促使这种嫌恶转变成一种以纯粹形式主义及法律的方式来处理宗教事务的手段。在市民的交易里预防法学上的方法论之早期发展本身，当然也更加强化了此种方法在宗教领域内的运用。不过，我们可以自信地说，最早的方法在相当大的程度上是着落在宗教法领域内的。

早期罗马法的一个最为重要的特色，便是其非凡的分析性格——在冯·耶林（von Jhering）早已过时的许多见解中，至少这点还是妥当的。不管是诉讼上的问题的提出，乃至法律行为上的形式主义，都被置于逻辑上“最为单纯的”事实里来加以分解。一件诉讼只针对一个问题，同一个问题只有一种诉讼；一个法律行为只针对一个事项，一

个承诺只针对一项给付（因此必然是单方面的）等 [44]。将日常生活具体的事实复合体分解为法律上性质单一明确的要件行为，事实上正是古罗马市民法功成身就的重大倾向，而此种倾向在方法学上极具深远的影响。然而，另一方面，在把握具体的法律制度上所需的建设性的综合能力方面，却也因此深受其害，因为具体的法律制度乃是未经逻辑分解的法律想像的产物。

不过，此种分析的倾向极为精准地相应于罗马国民宗教内部处理宗教义务的最原始方式。在此，我们不禁想起，真正罗马固有宗教（religio）的特色，尤其是对努米那神（numina）的权限加以概念性、抽象性、彻底“分析性的”划分一事，乃是蕴生于对宗教问题之高度理性的、法学的处理方式 [45]。根据传统，神官早已创造出关于何种诉愿方被允许的明确诉权范型。不过，此种神官的法律技艺似乎一直是身份性独占的秘教。从宗教性的法发现中解放出来，一直到公元前3世纪才发生。根据传承，致力于建立僭主制的户口总监阿·克劳底乌斯（Ap.Claudius） [46] 的一个解放奴隶公开发表了神官的诉权范型。而且，听说第一个平民大神官科隆坎尼乌斯（Ti.Coruncanius） [47] 是首位面对公众的解答者（Respondent）。自此之后，政务官的告示才踏出第一步，发展成为后来重要的角色。同时，平民法律名家开始以法律顾问和代理人的身份填补其间的空隙。法律顾问的意见是以口头的方式传达给当事人，以书面的方式提交给聘任他的官方，不过，就像卡理斯玛型的法律通达者的神谕和伊斯兰教传法者的判断一样，没有附加任何理由——这样的形式，直到帝政时代依然没变。然而，专门的训练和职业性的法律活动也随着需求的增加而逐渐扩展，而这早在共和时代就已促成形式的法教育的发展，并且，学徒也获准参与这些法实务家的顾问活动。于此，实际妥当的法律及其诉讼上的

种种处理之所以必然带有形式与理性的性格，除了上述契机之外，当然也是因为法实务的对象所致，亦即：以目的契约的形式进行的**城市**的交易活动。这不同于德国中世纪时，农村关系为重心所在，所以主要关怀必然集中在社会位阶、不动产所有、继承法与家族法上。

反之，直到帝政时期，罗马法不止缺乏综合一建构的性格，而且连理性的系统性格也远比世人有时所认为的还要差得多。最后终于将此种体系性赋予罗马现行法的，是拜占庭的官僚制。不过，在关于法律思维的形式严格性方面，拜占庭官僚体制的表现远远落后于共和时期和元首制时期法律顾问们所作出的贡献。令人注意的是，在法律顾问的著作当中，于体系性方面最为管用的一本入门的法律学习概要书，亦即盖尤斯（Gaius）<sup>[48]</sup>的《法学提要》（*Institutionen*），不仅作者默默无闻、在世时可说是毫无权威可言，而且特别是，他并不属于法律名家的圈子；这部作品的地位，相当于现代置于法律学者的著作之旁、由教书匠所写成的教科书。只不过，和现代不同的是，罗马从事实务的法律家，亦即盖尤斯并不属于的那个圈子，他所书写的作品，并未具有学院教育所酝酿出来的那种理性的法律体系的性格，而且，多半不过是将个别判例稍加合理编排的集录罢了。

从事顾问活动的法律家在罗马一直是个特殊的名家贤达阶层。对罗马的有产阶层而言，他们有如一切经济问题上的“告解神父”。至于在较早时代是否发给从事解答活动的正式许可——就像西塞罗在某些只言片语上所提示我们的——并不确定，后来则断无疑义。随着法律思维上的逻辑洗练度的逐渐提升，从事解答活动的法律家也逐渐从昔日预防法学的方法以及个人草拟章程的身份当中解放出来，并且在共和末期集结成若干学派<sup>[49]</sup>。确实，共和时期的罗马，正因为特具政治性的审判人法庭（不当征收法庭〔*Repetundengerichte*〕）<sup>[50]</sup>越来越赋予近似人民裁判的性格，所以也显现出雅典那种广为人知的倾

向，亦即，法庭辩士（*Gerichtsdredner*）——例如西塞罗——的所作所为，与其说是理性的，倒不如说较为煽情而且“对人不对事”（*ad hominem*），因而削弱了对概念的精确建构。不过，在罗马，这种情形几乎只发生在政治性诉讼上。

到了帝政时期，司法终究成为**专门**的行当。部分法律顾问，借着奥古斯都的特权授予，亦即其解答（*responsa*）对法官具有拘束力，因而在司法上拥有官方的地位。以此，这些法律顾问不再是当事者的辩护人（*causidici*），也不再是个以日常实务和利害关系人的需求为其思维训练之取向的律师行会。与一切纯然的律师业务经营问题划清界限，法律顾问们就此全心专注于鉴定法律判断时所必须提交的事实，亦即由律师和法官或其中一方预先整理好的事实：这确实是做出严格抽象的法律概念建构的良机。以此方式，法律顾问家得以和真正的法律经营保持十足距离，以便其通过学术性的方法将具体事物化约为一般性的原则。这样的距离比起英国的律师所保持的还要来得大，在英国，律师始终是当事者的代理人。不过，学派间的争论正是达成获取一般性原则的手段。透过其具有拘束力的评鉴，法律解答者支配了司法。解答本身，至少在当时，也像智者的神谕或传法者的判断，并不附带任何理由。不过，这些解答开始由法律专家收集起来并加以刊行，而且逐渐附加上法律上的理由。针对法律事件而为“听讲者”（*auditores*）进行学院的讨论与争辩，发展成准许听讲者出席顾问活动进行的场合；不过直到共和末期，这才成为一种固定的教育课程。

正如对希腊哲学渐增的正式学习在法律思维上占有一定的意义，希腊的哲学学派也明显成为法律学派外在组织的模范。正是从法律学派的这种教学与出版活动出发，罗马法从最初强烈的经验性格（尽管概念精微），逐渐发展成技术越来越赋予合理化且具学术精纯性的法律体系。然而，和法实务相较，理论的法训练一直只占次要的地位，



这说明尽管法律思维已迈入高度抽象化程度，抽象的法律概念——若非以实务上的利益为服务对象，而是以本质上体系性的需求为服务对象时——却几乎没有什么进展。例如乍见之下异质性的多种事实关系，被统一涵括于所谓“借贷”（*locatio*）的范畴之下，便会有重要的实际归结伴随而来 [\[51\]](#)。反之，所谓的“法律行为”（*Rechtsgeschäft*）的概念建构，至少并不会产生出实际上的归结，因为它原本是要为我们的体系性的需求而服务。所以，法律行为的概念，以及诸如“请求权”、“处分”等类似的概念，是古代的罗马法所没有的，而且，罗马法的体系直到查士丁尼时代也仅有相对低微的理性化程度。概念的洗练，通常总是与具体的诉权范型和契约范型相联结方能获致。

不过，这种概念的洗练之所以能导引出现今我们所知的各种结果，主要出于以下两个理由。首先，关键性的是，司法——尤其是包括法律顾问家的活动在内——的全盘世俗化。伊斯兰教传法者的判断可说等于是罗马法律家具有拘束力的解答。他们亦是具有官方认证资格的法律顾问。不过，他们所受的训练是在伊斯兰教的大学里完成，这些大学确实是依照晚期被官方承认的东罗马法律学校的模式发展而来，并且在古代哲学的形式训练的影响下，至少于某段时期里发展出与古典时代相类似的方法。虽然如此，教育主要仍为神学教育，再加上宗教与传统的束缚、神圣法之不明确与实际极不安定的状态——既无法废止又无法实际施行，以及伴随着受圣典所拘束的神权政治的裁判而来的其他各种特征，上述那种发展的胚芽遂一再折损，法教育也因此仅限于对法律素材的高度机械性与经验性的学习掌握，以及与生活无关的纯理论性的决疑论的运用。

罗马法之所以不同于伊斯兰教法的第二个理由，是法庭的组成方式，以及经济的理性化因政治所造成的限制。罗马法的发展里，完全见不到神学要素的踪影。罗马的法律解答者及其弟子们的法律思维是



极为精密的，尽管此种思维的产物仅具有相对合理的体系化程度。纯粹世俗且越来越赋予官僚体制化的后期罗马国家，遂将此种产物加以取舍选择而作成世上无与伦比的“学说汇纂”（Pandekten）<sup>[52]</sup>，并且通过本身的法律创制而加以体系性的补充，以致数百年后仍为中世纪的大学教育提供法律思维的素材。

自帝政时期起，罗马法除了昔日固有的**分析**性格之外，早就添加了另一个要素，亦即法律概念越来越赋予强的**抽象**性格。在某种程度上，此种抽象性格先前就已预定在罗马诉讼形式的本质当中。换言之，在这些诉讼形式里，而且无论是哪一个形式，事实关系无不是以一种法概念来表现。不过，这些概念的建构方式却使得法律实务家们，特别是预防法学家、律师和法律顾问们，能够有机会将各种极为不同的经济事态统摄于一个适当的概念之下。对新经济需求的适应，借着老概念的理性诠释和延展而大多得以实现。以此，法逻辑与法建构的工作被提升到法律在纯粹分析性方法的基础上力所能及的最高境界。戈尔德史密斯已正确指出，诸如：借贷（*locatio conductio*）、买卖（*emptio venditio*）、委任（*mandatum*，特别是 *actio quod iussu*，亦即基于命令的诉权）<sup>[53]</sup>、托管（*depositum*）等概念，具有非常大的弹性，尤其是要式口约（*stipulatio*）和偿还约定（*constitutum*）<sup>[54]</sup>，在关于以确定金额来支付债务——现今我们是以票据交换或其他受法律保障的方式——的大部分事情上，具有无限宽广的利用可能。

罗马的法律逻辑的特殊性，正是从它既有的形式条件下生长出来的，而若与英国的预防法学的作法相比较，此种特殊性便特别明显地展露出来。英国的预防法学也往往极为大胆地利用、援引各种法概念来为常五花八门的事实关系创造法律上的诉求可能性。但是，只凭两者的作法，便显见其间的差异，譬如，一方面，罗马的法律家是利用所谓“命令”（*iussus*）的范畴来建构出信用保证与指定（*Anweisung*）

[55]，另一方面，英国的法律家则是从所谓侵害（trespass）的违法行为概念出发 [56]，为许多全然相异的契约争取到追诉的可能性。后者是将法律上异质性的东西掺杂在一起，以求在迂回的方式下获得法强制，反之，前者则是让经济上（外在的）各种新的事实包摄于一个合适的法概念之下。

然而，现今被视为“罗马”特有的许多法律概念的抽象性格，并非原生于罗马的，甚至有一部分根本不能说是古代的。例如常被讨论到的罗马的所有权概念，便是罗马法脱去其民族性格而转化为世界法后，方才产生出来的。在原来的罗马法里，所有权决不是个特别被“抽象地”规制出来的制度，甚至还不是一个统一的制度，直到查士丁尼大帝抹除了各种所有权相互间根本的差异、或者至少是将显现于土地法上的所有权限定在少数形式上 [57]，再加上有必要由特示命令（interdictum）来保护的诉讼条件和社会条件都灭绝了之后 [58]，中世纪时对于学说汇纂的概念内容的分析里，才得以将dominium（所有权）和possessio（占有）这两个制度当作完全抽象的法律要件来加以参究。至于其他许多制度，情况亦与此无本质上的差异。总之，罗马原生的大多数法律制度的原始性格，本质上并不比日耳曼的法律制度更抽象。

不过，学说汇纂的特有形式，响应了罗马的国家形态的独特转化。法律思维的精纯化本身，如我们先前所说的，在方向上部分而言是各种政治关系的结果。尤其是，这些政治关系在共和制时期和帝制时期各以不同的方式影响着法律思维的方向。在古代司法裁判和顾问法学里所见到的、极具重要性的技术特色，如前文所述，至少在本质上，是共和时期的法律名家支配的产物。另一方面，此种支配却未必全然有助于被选出来短期担任官职的政治高官的真正法学专门训练。十二铜表法的知识素为学校教学的对象。然而，各种法律知识却大多

是共和时期的罗马官吏通过实务方才学习掌握到的。至于其他的知识，则全都委诸法律顾问来提供。

反之，帝制时期的行政及皇帝所任命的官吏，连带其理性化与官僚体制化，都强烈促进了体系性法学研究的必要性，尤其是在州省的行政管理上。这种经常伴随着支配的官僚体制化而来的一般性结果，我们将在后面更大的问题关联里再加以讨论。举例来说，在英国，由于未有官僚体制化的情形发生，所以法律的体系性合理化也只是在原地踏步而已。只要担任顾问的法学者仍以法律名家的姿态支配着罗马的司法裁判，那么体系化的要求动力便疲软不济，政治力介入法典编纂与体系化的事更不可能发生。塞弗留斯（Severus）王朝<sup>[59]</sup>治下，罗马贵族的没落宣示了法律解答者身份角色的式微，同时，与此相应的是，皇帝的敕法对于法庭实务急剧攀升的作用。法学教育——后来是在国家所认可的学校里进行——所采取是以法律家的著作为**文献**读物的方式。法庭实务亦以这些著作为权威的法源，若互有抵牾时，则由皇帝借着所谓的“引用法”（Zitiergesetze）来确定这些法学著作间的多数决及优先顺位<sup>[60]</sup>。因此，解答集在罗马便取得了判例集在（英国）习惯法里的地位。此种状况决定了学说汇纂的形式，以及古典法律家的著作（至少是被采录于学说汇纂当中的部分）之流传后世。

---

<sup>[1]</sup> 法庭上所使用的语言有特别严格的规定，若以不同的用语发言，便会对诉讼产生不利的影响，有时甚至招致败诉的结果。此种观点即此处所谓的用语形式主义。

<sup>[2]</sup> 照字面直译即“错误摧毁（诉讼）行动”（errors destroy the acts），意即一个错误致使整个诉讼无效。

<sup>[3]</sup> “在英格兰和其他各国，任命律师（attorney）的权利，并非根源于古来的人民法，而是国王所给予的特权。国王时有此种作

为，乃置身于古法之外。其实，国王是为了遂行本身的许多诉讼而任命代理人，但同时也可以将此种本为自身之故而利用的特权赋予他人。不过，到了格兰威尔（Glanville, ? —1190）的时代，举凡在王室法庭里进行民事诉讼的人，率皆得以享受任命律师的权利。”

（Pollock and Maitland, *The History of English Law* , vol. 1, p. 213）

[4] 不过，1215年的拉特兰大公会议里，规定圣职者除了为本身或贫困者的事件之外，不得出任世俗法庭的律师职务。

[5] the Inns of Court是英国具有检定律师资格的四个协会，亦即Inner Temple, Middle Temple, Lincoln's Inn及Gray's Inn。

[6] 以“solicitor”来称呼事务律师，是17世纪以后的事，之前他们一直被称作attorney。相对地，法庭律师则称为counsel或barrister。事务律师（solicitor）是代人解决法律上各种疑难，并协助法庭律师（barrister）在上级法庭办理诉讼事务及诸连络事项者，除下级法庭外，并不出庭代人辩护。

[7] 在英国法律里，自由保有权（freehold）的占有称为seisin，借地权（leasehold）的占有称为possession。所谓“占有”，原来被想象成近似日耳曼法里的Gewere（例如见于Plucknett, *A Concise History of the Common Law* , 4. ed., p. 339）。

[8] 英译本有如下的附注：“韦伯显然是想到诸如tenure, estate, fee等概念，以及doctrine of destructibility of contingent remainders, doctrine of worthier title, Rule in Shelley's Case之类的遗制，继续存在于现代美国的不动产所有权法里的现象。不过，tenure的概念实际上业已消失，而其他诸项的意义与机能也都有了剧烈的变化……最能够活现英国法的古老面相的是发生在伊利诺伊州关于seisin的案件：Fort Dearborn vs. Kline

(1885) ……鲍威尔在其著作里 (R. Powell, *Law of Real Property*, I, 1950, p. 236, n. 70) 评论伊利诺伊州的判决是‘时代倒错’、英国古法的‘肉身再现’, 接着又说 (P. 237): ‘一般而言, 和其他各州相较之下, 可以说 (关于不动产所有权的) 英国法在伊利诺伊州的法庭里仍然是个重要的因素。过去的亡灵逸出他们的密室自由出没, 至于是否真正有用而能成为现今生活组织的一部分, 并未受到认真的审查’。” (*Erowow and Society*, Ch. VII, pp. 803-804, n. 14)

[9] 在民事诉讼里, 若非具法定资格的律师即不得参与干预诉讼程序, 因此强制当事人聘用律师的做法, 即所谓的律师强制。现行的德国民事诉讼法亦采取此种做法。

[10] 第一次世界大战前。

[11] 根据罗马法, 赁贷一事纯粹是出租者与租赁者之间的私人契约, 所以当土地买卖时, 租赁者无权向出租者要求买方同意其继续使用土地。此即所谓的“买卖破除借贷与租赁” (*Kauf Miete und Pacht bricht*)。中世纪的日耳曼法与此不同, 其支配原则是“买卖并不破除租借” (*Kauf bricht nicht Miete*)。德国民法第571、581条即采用日耳曼法的这个原则。

[12] “哈迪斯”是关于穆罕默德及其教友之言行的传承, 与可兰经并列为伊斯兰教法最重要的法源。哈迪斯分为“依斯纳德” (*isnad*) 与“玛顿” (*matn*) 两个部分。依斯纳德意即可将信赖建置于传承者的陈述上的“支柱”之意, 传承的内容以传承者的姓名为锁钥连绵不断地列举出来。玛顿则为“本文”。在哈迪斯里, 依斯纳德的部分特别受到重视, 传承者是否为人所信赖, 足以左右传承内容的权威。



[13] Georg Freiherr von Hertling (1843—1919)，德国天主教哲学家、政治家。主要著作为*Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft*，1899；*Recht, Staat und Gesellschaft*，1906；*Erinnerungen aus meinem Leben*，3 Bde.，1919—1921。

[14] Thora在希伯来语里原来是“指示”、“教示”之意，转而意指以色列人所奉守的生活“原则”。虽然也有将旧约圣经整体称为Thora的情形，但人们多半是以旧约圣经的最前面五章（摩西五书）为Thora，概因其中含有很多的律法规定。

[15] “Dharma”原来意指“维持人类行为的规范”、“义务”、最高义的“法”。dharma-sūtra和dharma-sāstra亦译为“律法经”、“法典”等，韦伯皆视之为“法书”（Rechtsbuch）。

[16] 《摩奴法论》（*Manu-smṛti*）为印度婆罗门教法典，系以摩奴法经为基础修订而成。为印度法典中之最古老者，其编成年代约为公元前2世纪至2世纪之间，但其中无疑包含有更早期的资料。据该书自述，系由梵天着成，并传予其后代，即人类始祖摩奴，再由其后代波利怙（Bṛigu）传到人间。全书共分12章，含2685偈，内容为关于吠陀习俗、惯例与说教之法律条文，其中诉讼法、民法等规则拙劣不全，适足以显示该法典之古老程度。《摩奴法论》古来即为印度人生活法规之准则，缅甸之佛教法典即依此法论作成，暹罗法典亦根据摩奴法论而成，爪哇亦有《摩奴法论》，巴厘岛现在仍实际应用之。中译本详见，蒋忠新译，《摩奴法论》，中国社会科学出版社，1986。

[17] 9世纪左右，学者们开始展开对法书的学术研究。以此，产生出许多注释书，进而支配了印度的法律裁判。Mitākṣharā即是对法论（Dharmashāstra）之一的Yajñavalkya的注释书，成立于11世纪后半叶。



[18] 逊奈意指“行为方式”、某人的“习惯”或“生活样式”。在伊斯兰教里则用来专指穆罕默德的言行，被集录于“哈迪斯”里。

[19] *Talmud*原来在希伯来语里指“教诲”，后来指被称为“拉比”（*Rabbi, Rabbiner*）的犹太律法学者的口传或批注的集录。第一部称为密许那（*Mischna*），是以摩西律法为中心的各时代的拉比所展开的口传律法，性格上接近判例集，以希伯来语写成。第二部称为噶玛拉（*Gemara*），是针对第一部所加的注释，以当时日常的阿拉美语书写。现有编成于4世纪末的巴勒斯坦（或耶路撒冷）*Talmud* 和编成于6世纪的巴比伦*Talmud*。两者在密许那部分是相同的，噶玛拉部分则以后者较为详细。普通所谓的*Talmud*，指的就是后者。

[20] *Didaskalia*为希腊文的“教诲”、“教谕”之意。指的是最初的基督教教徒共同体那种以圣灵——卡理斯玛的方式来开展耶稣的教诲。所谓最最初期，是指耶稣的教诲在被权威的著作——例如*Didache of the Apostles*（2世纪）——固定之前，以及基督教徒的生活尚未形成有组织的教会之前。

[21] 所谓“裁治权”是指教会为了救助灵魂的目的而裁治信徒的权能，包含了立法、司法与行政的权能。教皇的裁治权是普遍性的，遍及所有信徒。根据韦伯的说法，罗马主教自古以来即取得有别于其他主教的特殊权威，而且“此种权威不折不扣的正是一种卡理斯玛。这绝非意指一种首位权（*Primat*），亦即现代意义下明确的‘教导职’，也绝非意指一种普遍的裁治权，亦即一种上诉机能，甚或一种普遍与地方权力相竞争的主教职权……一直要到经过法学上的官僚化与知性化的近世教会，才将之转化为一种官职卡理斯玛，并且将职务（‘*ex cathedra*’来自圣座的）与私人区分开来——此种区分乃任何官僚制的特征”（《支配社会学（II）》，333—334页）。众所周知的，天主教教会里，“来自圣座的”行为（亦即“基于职权的”行

为)与单是私人的行为之间有着清楚的区别,教皇关于信仰上与伦理上所发布的“教皇座宣言”(locutio ex cathedra)是确当无误的,不过,这可不是他以一个神学者的身份所表明的意见。

[22] Muftî在阿拉伯语里为“决定者”之意,伊斯兰教国家的法学者,其公开判断即所谓的Fetwâ。Fetwâ具有法的约束力,“卡地”必须依此而裁判。

[23] scharî'a为伊斯兰教的神圣法,原来意指信徒所行走的“道”,包含了紧相联结的世俗的法与宗教义务。它乃是以可兰经和哈迪斯为无误的法源,而由学者们加以学术制作的产物,因此是一个完整的体系,实际上若要应用它来解决现实社会的各种问题,确实弹性不足、困难重重。

[24] 根据 Goldschmidt, *Universalgeschichte des Handelsrechts*, S. 151 f. mit Anm. 31,关于商人的法律行为,以及城市和行会的自治的制定法的起草,都是公证人的事务。公证人一旦和法律家共组行会,此一行会即为最为有力的行会。中世纪时,意大利城市里的公证人人数非常多,热那亚于13世纪中叶时有200名,比萨于1292年时约231人,米兰于13世纪末时约400—500人,佛罗伦萨于14世纪时约600人之多。热那亚的公证人Giovanno于1154—1164的十年间做出约100份文书,同时稍后的公证人Lanfranco所做出的文书亦不少逊。马赛的公证人Giraud Amalric于1248年一年之间即做成大约1031件文书。

[25] “即此(popolo取得支配权)所产生的重要社会结果,是城居的门阀与‘popolo grasso’(肥仔[fat people])某种程度的融合。popolo grasso(富裕市民)指的是受过大学教育或拥有资本的阶层,他们被组织成7个上层行会(arti maggiori),亦即:法官与公证人、货币兑换商、进口布商、佛罗伦萨毛布商、丝织品商、医师与

药物商，以及毛皮商人的行会。原先，所有的城市官员都必须由这7个贵族所加入的行会里选举出来。直到数次的暴动之后，popolo minuto（下层市民）——小企业经营者——的14个行会（arti minori）才正式获得参与权力。”（《非正当性的支配——城市的类型学》第三章第三节）

[26] 依现实世界的情境而将罗马法加以修正、改造，称为usus modernus Pandectarum。此种修正与改造的努力，德国自中世纪以迄19世纪一直持续进行。

[27] 中世纪罗马法的复兴，实与德国皇帝强烈的政治意图相呼应，亦即罗马法被当成皇帝世界法而与教会世界法相对峙，并且罗马法的国家思想亦被利用来作为权力集中的手段。12世纪时，罗马皇帝为德国皇帝的前任者，罗马法对德国而言被认为是“古已有之的良法”（renovatio imperii），腓特烈一世于1158年的隆加利亚（Roncaglia）帝国议会里招来24名罗马法学者，制定“关于国王特权的法律”（Constitutio de regalibus）以为奥援。腓特烈二世则于敕法里引用所谓“元首免受法律的拘束”（Princeps legibus solutus est）的罗马法源。不过，其后，自13世纪后半以降，德国即分裂为各邦，帝权逐渐丧失政治势力。另一方面，中世纪末开始有所谓“国王为其王国内的皇帝”之类理论的发展，罗马法转而被利用来支持各国国王和德国各领邦支配者的权力集中。

[28] “一方面，由于市民阶层要求一个理性的司法行政，另一方面，由于贵族党派间的互相猜忌，使得意大利及其若干邻近地区发展出一种独特的制度，此即podesta制：简言之，即一种贵族的职业官吏制度，他们以巡回的方式在辖区内执行业务。……podesta是个选举出来的官员，在绝大多数例子里都聘自另一个共同体，任期短，拥有最高司法权力，通常都采取间定薪水的制度……podesta会带来自己的骑

士扈从，以及（尤其是）自己的公务人员——不仅是幕僚，还包括法学者、法庭助理与法庭代理人，换言之，也就是他的整个干部群；他以自己的经费来供养这些人。他的基本任务在维持公共安宁与秩序，尤其是城市内部的和平，这也是为何需要一位外来官吏的缘故。……这个制度最值得注意的地方在于：第一，一个贵族的职业性官吏制度的产生；第二，podesta制对于法律发展的影响……基于其本身的性质，podesta的行政受到当地舆论特别严格的监督，这点除了使得部分的贵族学到如何就事论事地执行其业务外，还有其他重要的影响——亦即上述的第二点。为了让一个他乡出身的podesta能够执行司法，适用的法律必须编纂成法典、合理地演绎，而且具有某种程度的超地区性的标准化。意大利以外的地区，法律之标准化所导致的理性的法典编纂，以及（尤其是）罗马法的普及，主要是由君侯与其官吏基于本身之利益而推动的，在意大利，则是podesta制。”（《非正当性的支配——城市的类型学》第二章第二节）

[29]. 关于门阀（Signorie），详见《非正当性的支配——城市的类型学》，481页及以下。根据迈尔（E. Meyer）的说法，意大利的signoria相当于古代的僭主制。意大利中部与北部自12世纪以来即形成各城市自治共同体，就类型而言，历经consule制、podesta制、capitano del popole制等阶段，至13世纪末左右转变成门阀独裁时代，亦即走到signoria制的阶段；其后，这些门阀于16世纪转化为世袭的专制君主，亦结束了城市自治共同体的时代。signoria制阶段里的独裁者虽被称为signore或dominus，然而，第一，他们并非世袭的君主，第二，诸如consiglio maggiore（大评议会）、consigliis de credenza（小评议会）、行会代表、市民总会等自治机关在形式上仍然存在；换言之，此一阶段一方面维持了城市自治共同体的外表，实质上亦为未来的专制君主国家做好准备。正值此一阶段的14、15世纪



时，集结于condottiere（佣兵队长）名下的佣兵队在意大利广被利用于signore之间的激烈斗争里，这是众所周知的。佣兵队长时有推翻自己所事奉的signore而自立为signore的例子。

[30] Eike von Repgow（1180—1233），《撒克逊律鉴》的作者，另著有《撒克逊的世界史》（*Sächsische Weltchronik*）。自由贵族出身，具有葛拉福（Graf [国王封臣]）地位的法肯斯坦氏（Hoyer von Falkenstein）的封臣。在一般说法里，他并不是以审判人的身份到处活动，而是以法鉴定人（Rechtsgutachter）和宣法者（Rechtsweiser）的身份活跃于各个法庭，并借此而通晓法律。

[31] Philippe de Beaumanoir（1226—1296），法书“Les coutumes de Beauvaisis”的作者。此一法书基本上是其故乡波维其地方的习惯法的记录，不过由于鲍曼诺瓦本身亦精通罗马法与教会法，对于理论的问题亦颇为深入，故此法书号称法国的法书当中最伟大的杰作。鲍曼诺瓦本人亦历任各地的sénéchal与bailli。

[32] 冯·瑞普高被认为对“七”这个数字有所偏好。他强调“七”在基督教里特别受到尊重，授封权（Heerschild）也是推到第七等，七等亲为亲族范围之末，在判决非难时，规定七人来决斗，而其他规定要有七人的证言为凭之处亦比比皆是。

[33] 例如《撒克逊律鉴》于14世纪时取得作为法典的效力，人们认为这乃是由查理大帝所制定的法典；在图林根地区直到1900年都还具通用力。《史瓦本律鉴》（*Schwaben-spiegel*，1265年左右成立）的情形亦类似。

[34] “直接诉诸民意的政权（plebiszitäre Gewalten）……其正当性是基于群众的信赖与归依，迫使他们在经济领域内强加上实质的公道观念，因此而导致司法与行政的形式性格为实质的（卡地）裁判（革命法庭、配给制度和各式各样对生产与消费的统制）所破坏无

余……伯利克里（Pericles）时代及其稍后的希腊‘民主制’即其古典的范例。在古罗马，法官审判案件必须接受法务官的训令所管束，其判决亦必须遵照正式的律令。然而在希腊的‘人民法庭’（*heliaia*）里，判决表面上是以‘实质的’公道为依据——实际上则是基于情绪、阿谀奉承以及煽动性的嬉笑怒骂等。这些都清楚的表现于雅典雄辩家的‘法庭演说’中。在罗马，类似的现象仅在政治审判中出现——例如西塞罗参加的那种场合。其结果则使得形式法及其法学体系无法在希腊发展出来。因为‘*heliaia*’是个‘人民法庭’，类似法国大革命或德国苏维埃革命时的‘革命法庭’。这些外行法官的审判，也不会只限于政治性案件而已。”（《支配的类型》，120—122页）“*heliaia*”每年以抽签选出6000名陪审员，再由其中抽签决定应出席某案件的陪审员。出席陪审员的数目视案件的重要性而定，私法事件通常为400—500人，政治案件则有时超过1000名。

[35] “卡地”（*Qādī*）是伊斯兰教国家的法官，特别负责有关宗教案件的审判。韦伯将重视实质的公道、平等和某些功利主义的目的，而无视于法律与行政的形式合理性的审判，称为“卡地裁判”。雅典的直接民主制里的人民法庭（以及总的来说所有各种形态的人民裁判）、革命法庭、近代的陪审裁判、英国治安长官的裁判、绝对王权的“王室法庭”、神权政治和家产制君主的裁判等，皆具此种性格。

[36] 参见第三章注[27]。

[37] 罗马的高级官吏如执政官、监察官、护民官、总督、政务官和法务官都有颁布法规的权利（告示权、谕令权），但构成民法渊源的主要是法务官的告示。“任期告示”是法务官上任时公布的施政纲领，在他整个任期内发挥效力，又称为常年告示。年年公布的这些法



规除了少许变动，绝大部分前后承袭，逐渐固定下来，而成了“传袭告示”（*pars tralaticia, edictum tralaticium*），又称“传统成规”。这些成规并未经过立法，只是司法中依循的一些惯例，但由于法务官的告示实际适用于司法上，所以对罗马法的发展所起的作用最大。不过，法务官不受其前任告示所拘束的情形到大约公元125年结束。125年哈德良皇帝授命当时的首席法务官尤里安（*Salvius Julianus*）将过去的成规加以系统整理以为定规，此即所谓“永久成规”（*edictum perpetuum*）。从此之后，法务官虽每年仍公布成规，但已失去修改或增删的权力，唯有皇帝才有权如此。

[38] “程序书”（*formula*，参见第一章注[14]）至少包含三个部分，分别是表示原告之请求的“请求表示”（*intentio*）、表示请求的原因何在的“请求原因的表示”（*demonstratio*）以及对审判人的“判决权限之付与”（*condemnatio*）。若“请求表示”是根据市民法而作成时，此种诉权即为“法律诉权”（*actio in ius concepta*）。例如，所有物回收诉讼的程序书的请求表示为“奴隶某根据罗马市民法为原告所有物是明白的事”。相反的，尽管不是市民法上的法律关系，但由法务官给与保护时，“请求表示”即根据事实而作成，那么此种诉权即所谓“事实诉权”（*actio in factum [concepta]*）。此时的请求表示则例如“原告某将银制桌子寄托于被告某，后来被告某因恶意而不将此物返还原告某，此事是明白的”。附带一提，关于寄托，无论事实诉权或法律诉权皆被认可，若为法律诉权时，其请求表示则为“由于原告某将银制桌子寄托于被告某，所以基于此一事实，被告某应当遵循市民法上对于原告的信义诚实而将原件交还”。

[39] 皇帝或政务官在重要的问题上往往会自行选任知交友好或有经验者组成顾问会来提供意见。尤其是在担当裁判的政务官所召集的

顾问会里，法律家扮演了重要的角色。法务官和按察官主要并不是因为他们拥有专门的知识，而是基于政治、身份的关系而被选任的，年纪较轻，况且任期也短，所以只是把此等官职看成是可以让自己的地位逐层攀升至高官的踏脚石。

[40] 参见[第三章注\[61\]](#)。

[41] 参见 Gustav Demelius, *Die Rechtsfiktion in ihrer geschichtlichen und dogmatischen Bedeutung*, 1858, speziell §§ 2-4 (S. 8-37)。

[42] 英译者认为这个命题（“the simulated transaction is regarded as the [true] one”）意思是指不必动物本身，光是其形式（例如以面包或蜡像方式来形塑）就可以当作牺牲。

[43] 根据韦伯的说法，灵魂、神祇与精灵等观念一旦形成，便会产生出以下种种事态：“由于这些存在是无法以任何具体的意识来掌握或认知，它们具有一种背后世界之存在的性质，通常只能透过象征及意义的媒介才能接近，因此显示出来的只是影子（有时则是完全不真实的）……因此必须努力去影响在具体事物中展现其自身的灵异力量。作法则是通过向一个精灵或灵魂致意的行动，因此也就是通过‘意味’着某事的手段，亦即象征……如果死者只能透过象征性的行为才能接近，如果神祇只透过象征来展现自己，那么，尸体也许会满足于象征性行为，而非真实的事物。结果是，祭祀的面包以及代表死者之妻与仆人的人偶取代了真正的牺牲。有意思的是，最早的纸币是用来付给死者而非生人的。类似的取代亦出现在人与神及鬼的关系上。逐渐地，事事物物超越其实际（或可能）的内在固有效用而‘意义化’，人类也企图借由有显著象征意味的行为以达成现实具体的效用。”（《宗教社会学》，10页）

[44] R. v. Jhering, *Geist des römischen Rechts* , Bd. 2, S. 549 ff., Bd. 3, S. 27 ff., 145 ff., 198 ff.

[45] “与希腊之道相反的，罗马人始终拒绝狂迷忘我或神秘类型的宗教。而显然的，巫术力量之分歧化发展的能力，是远不如已被接受为具有人格之‘神’的‘权限’来得有弹性。罗马的宗教仍然是 *religio*——不管就语源学而言，此字是来自 *religare*（再结合），或来自 *relegere*（再思索）；它意味着与验证有效的祭典形式的一种联结，以及对所有类型的、遍布各处的神祇（*numina*）的一种‘顾虑’。……罗马僧侣的神册（*indigitamenta*）中列有无以数计的、个别化与特定化的神祇，每一个行动（实际上可说是每一行动的所有具体因素）皆在特定的‘神’（*numina*）的影响之下。因此，当罗马人要从事一项重大事务时，首先要做的就是恳求及崇奉——除了 *dii certi*（确定之神），这些神已由传统赋予固定的职责与影响力——种种身份不明的神（*incerti*），这些神的权限尚未确定，实际上，连他们的性别、能力甚至存在都还有可疑之处。大概有一打左右的‘确定之神’可能是跟农事有关的。虽然罗马人认为希腊人的忘我（*Ekstasis*，拉丁文则是‘迷信’ [*superstitio*]）是一种精神错乱（*abalienatio mentis*），且违反社会秩序；然而，罗马‘宗教’的决疑论（伊特拉士坎人也一样，他们甚至更沉迷）对希腊人而言，则是一种奴隶性的敬畏神祇（*unfreie Deisidämonie*）。罗马人关心的是如何使神祇满意，这种态度导致他们将所有的个别行动以一种概念性的分析方式分解成不同的构成要素，每一个要素皆在一个特定的神的权限下，而且亦享有其特殊的保护……列于罗马神册上的神祇（*numina*）——这些神祇是基于一种纯粹概念性的分析，因此也就是一种思维的抽象化过程而出现及正式列名的（*indigitieren*）——远超过其他任何地方，对罗马人而言，祭典的奉行是完全集中在此一程

序上的。从这种抽象化……所导出的罗马人生活方式的主要特征是，不断地锻炼一种实践的、合理的、神圣律则的决疑论，发展出一种神圣的预防法学，并且（就某种程度而言）倾向于将这些事务当作法律辩护的问题来处理。准此，神圣律则孕育出理性的法学思想……罗马人强调的重点永远是，从神圣律则及国家法律的观点来证明任何发生的制度改革的‘正确性’。在罗马人的思维中，只有法律的格式——而非原罪、处罚、忏悔与救赎——才是中心问题。”（《宗教社会学》，15—17页）

[46]. Appius Claudius Caecus，公元前4世纪后半叶的政治家，毕生致力于扩展解放奴隶与非土地所有市民的权利、石板军用道路（Appia）的铺设及罗马城引水道的贯通。他于公元前312年任户口总监，公元前307年与公元前296年任执政官。根据庞蓬纽斯（Pompunius）的记载，他的解放奴隶之子，也就是他的秘书Gnaeus Flavius公布了神官团的诉权范型的集录。

[47]. Tiberius Coruncanius，罗马政治家，于公元前280年任执政官，是第一个以平民身份就任大神官职者（前254—前253），也是首先公开教授法律知识的第一人。

[48]. 盖尤斯为罗马2世纪时的法学者，虽以其《法学提要》闻名于世，但生平事迹却鲜为人知，甚至连其氏姓亦不传。他并未获得解答权，亦未出任公职，但在古典时代过后，却声名大噪，426年的“引用法”即公开确认他的权威。“引用法”详见[本章注\[60\]](#)。

[49]. 据说在共和制末期，拉倍欧（Marcus Antistius Labeo，前42—10/22）与卡匹都（Gaius Ateius Capito，？—22）两者对立，继而产生Proculiani和Sabiniani这两个学派。不过，也有学说主张，这两个学派肇端于前一个世纪Servius Sulpicius和Quintus Scaevola这两个法学者的对立。

[50] Repetundae是指州省长官滥用职权不当征收来的财产。每当此事发生，元老院即互选审判人组成审讯会（quaestio）来加以审判。公元前149年的卡普尼乌斯法（lex Calpurnia）将此审讯会改为常设（常设审讯会，quaestio perpetua），并判决不当征收额当如数返还。其后，公元前123年的森普罗尼乌斯法（lex Sempronia）则将从来都由元老院议员所垄断的审判人地位一举委托给属于骑士阶级的人（equites），而公元前122年的阿奇里乌斯法（lex Acilia repetundarum）则将整个程序详细规定下来。依此规定，元老院从每年被选出的法务官当中选择一人来担任审讯会的主持人，原告于登录为审判人的450人当中选出100人，然后通知被告，被告再于这100人当中选出50人，而由这50人组成审讯会，若审讯会判断被告有责，即作成加倍返还不当征收额的判决。除了关于不当征收设有常设的审讯会之外，到了苏拉时代（Sulla，于公元前82—前79年为狄克推多专政时期），举凡有关选举的不正行为（ambitus）、国有财产夺取罪（peculatus）、不敬罪（crimen laesae maiestatis）、杀人罪（sicarius）、作伪罪（falsum）等，通通设置了常设的审讯会，由八名法务官分别主持其事。有人认为此等常设审讯会是起源于希腊，而其与希腊的法庭也的确有着类似的侧面，也为法庭辩论提供了绝佳的场所；本文中的Repetundengerichte采复数形，或许所指的不止是狭义的“不当征收”审讯会，可能还包括了上述所有的各种常设审讯会。

[51] 罗马法的locatio conductio虽然在传统上被分类为locatio conductio rei（借贷）、locatio conductio operarum（雇佣）、locatio conductio operis（承包），但是罗马法本身直到最后阶段仍未知这三种分类，而是观念上完全统一的locatio conductio：赁贷者、被雇者、订购者被赋予 actio locati（赁主诉权），承租者、雇



主、承包者被赋予`actio conducti`（借主诉权）。大概是认为借贷时是由赁贷人将借贷的目的物出借给承租者，承包时是由订购者将加工材料出借给承包者，雇佣时是由被雇者将身体或劳务出借给雇主，以此，诸多关系事实被统一涵摄于同一个范畴下。

[\[52\]](#) 关于查士丁尼大帝的法典编纂以及“学说汇纂”的要义与内容，参见[第二章注\[159\]](#)。

[\[53\]](#) 罗马法的`mandatum`是无偿的，有偿时则变成`locatio conductio operarum`。查士丁尼大帝的法律里，财产事务管理（`procuratio`）也被吸收到`mandatum`里。当家长命令且授权给奴隶与第三者进行交易时，第三者有直接对家长提起告诉的诉权。船长诉权和管理人诉权（参见[第二章注\[114\]](#)）也是此种诉权的一种变形。

[\[54\]](#) `constitutum`为既有债务的偿还约定。原先是债务者为了请求延缓支付确定金额的支付债务而缔结的约定，后来则成为为了种种目的（例如履行期的提前、履行场所的变更及转变为自然债务的诉求可能等）而缔结的约定。

[\[55\]](#) 根据Goldschmidt的说法，`mandatum`及`iussus`在罗马法里是个极为宽广的范畴，而韦伯此处的论点，尤其是委托与指定转变为现代形式的重要意义，即承袭此一说法而来。英译者指出，其他学者对此说法甚有保留，参见W. W. Buckland, *Textbook of Roman Law* (2nd ed., 1932); P. Jörs, *Römisches Privatrecht* (2nd, ed., by W. Kunkel, 3rd ed., 1949)。关于“指定”（*Anweisung*），参见德国民法典第783条以下的规定。

[\[56\]](#) 参见[第二章注\[43\]](#)。

[\[57\]](#) 在罗马法里，市民法上的所有权（`dominium ex iure Quiritium`）唯有当主体是罗马市民、而客体的不动产是罗马乃至意大利的土地时方才成立。因此，非市民所具有的、万民法上的所有权，



以及对各州省土地的所有权等，都与市民法上的所有权各别分开来处理。并且，关于同一对象，除了市民法上的所有权之外，尚有法务官法上的所有权（所谓“in bono habere”），前者甚至有退化为“虚有权”（nudum ius Quiritium）的情况发生。以上种种所有权最终被统一起来，是在查士丁尼大帝时代的事。

[58] 所谓“特示命令”（interdictum）是指为了使诉讼顺利进行或公共秩序得以维持的必要情况下，政务官、尤其是法务官根据当事人的申请而下令进入特定状态、或下令禁止妨害已发生之状态的命令。此种命令带有一种行政处分的性质，而内容则各式纷陈，其中特别是让占有得以保持的特示命令（interdictum retinendae possessionis），以及让占有得以回复的特示命令（interdictum recuperandae possessionis）最为重要。关于各属州的土地，由于在市民法上的所有权并不成立，所以用此方法来加以保护。有必要以特示命令来保护的“诉讼上的条件”之所以消失，是由于程序书之运用而使事实诉权获得承认，并且在进入元首制时代后非常审理程序之广泛实行。在“社会条件”方面，由于罗马市民权的扩大——到了212年原则上帝国的全体住民皆为罗马市民，以及由于意大利的土地也要课征税赋因而与属州土地并无差别之故，有特示命令之必要的社会条件遂告灭绝。

[59] 塞弗留斯王朝是指Septimius Severus帝（193—211）到Alexander Severus帝（222—235）的罗马朝廷。前者为带有迦太基血统的非洲人，其妻则为叙利亚人；他不顾罗马的传统而断然实施新的政策。譬如将意大利人从他们向来所独占的近卫军里剔除、强化近卫都督（praefectus praetorio）的权限、没收政敌的财产而设置皇帝私人的金库、礼遇骑士身份、轻视元老院等，强化军事独裁的性格。其子卡拉卡拉（Caracalla，211—217）亦倾向此一发展，并于212年

颁布著名的安东尼努斯敕法（*Constitutio Antoniniana*）将罗马市民权原则上扩展到全帝国的住民身上。

[60] “引用法”（*lex citationum*）最初是由君士坦丁大帝于326年所发布，此法在于禁止引用保路斯（*Paulus*）及乌尔比安努斯（*Ulpianus*）二人对跋比尼安努斯（*Papinianus*）著作的批注。后来他又于328年的引用法里确认保路斯的其他著作、尤其是所谓“保路斯断案录”的效力。最有名的引用法是西罗马皇帝瓦伦蒂利恩三世（*Valentinian III*）和东罗马皇帝狄奥多西二世（*Theodosius II*）于426年所发布，此法只承认盖尤斯（约120—190）、跋比尼安努斯（约150—212）、保路斯（？—222，跋比尼安努斯的学生）、乌尔比安努斯（约170—228，跋比尼安努斯的学生）、莫德斯梯努斯（*Modestinus*，？—250，保路斯的学生）等五大法学家的见解为权威，当这些学者间的见解不一时，则顺从多数说法，当赞同数时，则采跋比尼安努斯的见解，当他的见解并不存在时，则由法官自由判断。

## 第五章

# 法的形式理性化与实质理性化、神权政治的法与世俗的法

### 一 法律形式主义的意义及其一般条件

从上面的论述里，我们触及了一个重要且时常要面对的问题，亦即政治的支配形态对于法律的形式性质会造成何种影响。这个问题的终极解析，自然是要以支配形态的分析为前提。此种分析有待我们后面再另文交代，但此处可先行提出若干一般性的观察。

古老的人民裁判——原本是氏族间的赎罪程序——无论何处皆是借着君主和政务官的权力（禁制权、公权力）<sup>[1]</sup>或（有时候）组织化的祭司权力而摆脱其原始的形式主义的非理性，并且，其法律内涵也持续受到以上这些权力的影响。影响的方式则依支配性格之不同而各有特色。

君主和教权制支配者的支配机器愈是合理性，亦即其权力运作愈是通过“官吏”来进行，那么在其影响下的司法裁判，无论是内容或形式上，便愈具有的合理的性格——当然，所谓合理性的意味各自有所不同。同时，这也将使非理性的诉讼方法被排除，而实体法也愈来愈体系化，换言之，这通常意味着朝向理性化的方向发展。例子诸如：古代的政务官法和法务官法的诉讼手段<sup>[2]</sup>、法兰克诸王的敕令法<sup>[3]</sup>、英国国王和大法官的诉讼上的革新<sup>[4]</sup>、教会的审讯诉讼程序

(Inquisitionssprozedur) [5] 等。然而，这些支配权力之所以明白地显现出此种理性的倾向，只不过是基于其自身的理性行政利害之所需（例如教皇的教会统治），或者因为其本身与极为关心法律与诉讼之理性性格的法利害关系者的有力团体——例如古罗马时期、中世纪末期和近代的市民阶级——结为同盟之故。

若无此种联结，则法的世俗化，以及严格形式的法律思维之出现分化等现象，要不是停滞于萌芽阶段，就是完全逆转运行。一般说来，这就是教权制支配者与家产制君主的“理性主义”之具有**实质的**性格。他们所求的并不在于获得形式上与法学上的极致精准，以使正确预计法律程序结果的机会达到最高点，并且最能切合法律和诉讼的合理体系化，反之，他们的目标毋宁是在找出一种最能符合其权威之实用——功利的、伦理的目的的法律类型。对这些法律建构的担纲者而言，法律那种一概自足的、“法学”专业的处理方式，不啻是异类的，而“伦理”与“法律”的分离，根本不在他们的考虑之内。一般而言，教权制影响下的法律建构特别是如此，其特色正是伦理要求与法律规定的结合。

在教士影响下所做出的法律理论里的非法学的成分，一来随着法律思维的逐渐理性化，二来随着结合体关系的各种形态的渐次理性化，可以产生出极为多样化的结果。一个可能的结果是神圣命令（fas）为了解决人和人之间与宗教无关的利害纷争而与制定法（ius）分离 [6]。在此情况下，ius有可能在自律性的发展下转化为理性的、形式的法律——尽管有的偏重逻辑性，有的偏重经验性。其实，在罗马和中世纪，确实有此发展。至于受宗教所束缚的法和自由订定的法之间的关系，在此情况下到底是以何种方式来加以规约，我们留待下文再加以讨论 [7]。我们后面会看到 [8]，随着思维的逐渐世俗化，宗教法很可能会面对那奠基于哲学的“自然法”，作为竞争对手，或为其

所取代；后者将随同制定法，一则扮演起理念的要求，二则成为对法实务产生各种不同程度影响的理论。或者，（另一个可能的结果是）神圣的命令与世俗的法律并没有产生分离的现象，而宗教、礼仪的要求和法律的要求仍然维持神权政治特有的混合状态。如此一来，伦理义务与法律义务、道德训诫与法律命令之间，即将形式模糊地纠缠在一起，形成一种独特的**非形式的**法律。

至于这两种可能的结果何者会发生，取决于：（1）上述该宗教的内在特质，及其与法律和国家维系关系的原则为何<sup>[9]</sup>；（2）教士阶层，相较于政治权势，具有何种权力地位——关于这点，我们后面会再谈到<sup>[10]</sup>；（3）最后，政治权力的结构为何。由于支配结构的种种条件（后面会谈到的）结果<sup>[11]</sup>，几乎所有的亚洲法律区域都朝向后一种可能发展，并维持此种状态。

不过，法律的逻辑结构里，有某些共通的特色，却是彼此极为不同的支配形态所产生出来的。一方面，以**恭顺**为基础的权威，如教权制政治和家产制君主，通常创制出非形式的法律；另一方面，民主制的某些特定形态也会产生出形式上相当类似的结果。原因在于：在所有这些政制下，权力担纲者，无论是教权制的支配者、专制君主（尤其是“启蒙的”专制君主）<sup>[12]</sup>，或者是（民主制的）群众煽动家（Demagogue）<sup>[13]</sup>，除了那些被他们视为宗教上绝对神圣、因此绝对具有拘束力的规范之外，全都不愿受到任何形式的限制——即使是他们自己制定的规则——所**束缚**。他们全都面临，法律逻辑的抽象的形式主义与他们欲以法律来充实实质主张的需求之间，无可避免的矛盾。因为，法律形式主义可以让法律机制像一种技术合理性的机器那样来运作，并且以此保证各个法利害关系者在行动自由上、尤其是对本身的目的行动的法律效果与机会加以理性计算这方面，拥有相对最



大限度的活动空间。诉讼成为以和平手段来进行利害斗争的一种特殊形式，使利害斗争受制于确定且不可侵犯的“游戏规则”。

氏族之间原本固有的赎罪程序，以及司法集会人团体的审判，都是严格拘泥于形式的证据法。如先前所见的 [14]，这是源自于巫术的观念，亦即证据的问题必须以正确的方式，并且由正确的那一方来提出。后来，经历很长一段时间才有如下的观念发展出来：我们现今所谓的“事实”，是可以经由合理的手段，特别是现今最重要的手段，如“证人”的询问、“情况证据”的提示等，来加以“确定”的。昔日的诉讼“宣誓辅助者”（Eideshelfer）并非誓言某一“事实”是真实的，而是用自身来与神的责怒相搏，以确认己方当事人是“对的”。实际上，和今日相比，这样的做法，至少在现实性方面，不见得较差；在现今的诉讼里，所有证人里的大多数，认为自己的角色不过就是誓言哪一方是“对的”。古代的法律并不认为“证明”是一种“义务”，而是——至少在相当大的程度上——法律所赋予当事人的一种“权利” [15]。

不过，法官严格地受到此种规则 and 传统证明方法所束缚。进入“普通法”时代的诉讼后 [16]，近代的“举证责任”理论，只不过在视证明为“义务”这点上，和昔日的诉讼有所分别。此一理论亦使法官受到当事人向他提出的证据申请和证明手段所束缚。在整个诉讼经营的处理上，情况亦无不同。基于“辩论主义”（Verhandlungsmaxime），法官只能静待当事者的申诉。凡是当事人所未申明或提出者，对法官而言，皆不存在；凡是不能以一般规律下的（不管理性或非理性的）证明手段加以厘清的事实，同样亦不存在。因此，法官所追求的不过是相对的事实——透过当事人的诉讼行动所设定的界限里，能够得出的相对事实。

的确，这正是我们迄今所知最古老的、具备明确形式的法发现——相互争斗的氏族之间以神谕或神判为手段的赎罪程序和仲裁程序



——所具有的性格。正如所有召唤巫术力量或神力的活动一般，此种诉讼程序恪守形式地期待，经由决定性的诉讼手段之非理性的、超自然的性格来获得**实质**“公道的”判决。但是，当此等非理性力量的权威和人们对此等力量的信仰消失时，理性的证明手段与合逻辑的判决基础必然起而取代之，而形式的司法裁判仅余的性格不过是，为了确保真实的探究至少具有相对上最高机会而设定出规制的、当事人之间的利益斗争。诉讼的追究运作，是当事人的事，而不是公权力的事。当事人本身若无意追究，法官亦不强制。

不过，正因如此，对于**实质**要求——要求在各个案例上审判应充分考虑到具体的权宜得失与平衡——能够获得最大满足的这种追求而言，法官实在无法响应：不管这种实质要求里对于审判的期待，是基于政治——目的理性的动机也好，是源于伦理——感情的考虑也罢，事情都不会有所不同。因为，形式的司法裁判赋予利害关系者藉以维护其自身形式上合法利益的最大自由，而由于经济力量的分配原本就不平等——此种不平等性亦藉由上述形式的裁判而合法化，所以，此种自由遂一再产生出破坏宗教伦理、甚或政治理智之实质要求的结果。这当然让所有的威权势力，不管是神权政治或家父长制，都感到不快，因为这将大大削弱个人对于威权的恣意恩宠与势力的仰赖，而民主制这方面亦对此抱持反感，原因在于个人对同胞们的决议和对法律实务上的依赖亦将因此而减弱。以此，特别是经济与社会的权力关系之逐渐分化的机会，也会借着诉讼之为和平的利害斗争，而得到进一步的强化。在所有这些事情上，形式的裁判，以其不可避免的抽象性格，处处伤害了实质公道的理想。

不过，另一方面，正是在这种抽象的性格里，不止是当时的经济有力者，亦即对己身得以自由利用此种力量而颇感受益者，连同所有那些致力于打破权威的束缚与非理性的群众本能、而借以推展个人的

机会、且使个人的能力得以自由发挥的意识形态的担纲者，都看出了形式裁判的决定性优点，反之，他们也在非形式的裁判里，发现了绝对的恣意和主观主义的非恒常性之所以出现的机缘。喜好形式裁判的人当中，必然包括所有那些极端重视法律程序的恒常性与可计算性的经济与政治的利害关系者在内，因此，特别是那些合理的经济与政治的**永续经营**的担纲者。尤其前者（经济的利害关系者）更是视形式的、理性的裁判为“自由”的保障。然而此种价值不止受到神权政治和家父长制的权威势力所排斥，有时甚至连民主制的力量都加以排挤。总之，举凡在意识形态上致力维护实质正义的所有势力，必然拒斥这样的价值。这些势力所偏好的，不是形式裁判，而是“卡地裁判”<sup>[17]</sup>。例如雅典的直接民主制里的人民裁判，在很大的程度上，就是一种卡地裁判。甚至近代的陪审裁判，尽管在形式的法律观点上并非如此，但就其作用而言，仍可算是其一。因为，在这样一种借助于有限的人民裁判且在形式上的确严加限制的形态里，我们可以看到一种倾向，亦即裁判之受制于形式的法律规则的程度，仅止于法律程序在技术上直接受到强制的情况下。总体而言，所有的人民裁判的判决，莫不是基于具体的“感情”，无论这是由于伦理的关怀，或是基于政治——雅典尤其如此，当今之世亦然——或社会政策的关注。

在这点上，主权在民的民主制，与神权政治和家父长君主制的权威势力，有着交会的倾向。譬如，法国的陪审团违反形式法律而判决丈夫于捉奸时当场杀死奸夫一事为无罪，和（普鲁士）腓特烈二世为磨粉业者阿诺德召开“王室裁判”<sup>[18]</sup>，事实上并无不同。尤其是，神权政治的裁判的整体本质乃是建立在具体的、伦理的权宜观点的优先考量上，其非形式的、反形式的倾向，只有在面对明确规制的神圣法时，方才受限制。反之，神圣法的规范介入时，神权政治的裁判反而会为了因应法利害关系者的需求而蕴生出异常形式主义的决疑论。世

俗的、家产制——威权的裁判，即使在本身不得受传统所约束之处，亦因传统总是相当具有弹性之故，所以比神权政治的裁判要自由得多。

最后，典型的名家裁判往往具有双重面目，端视牵涉到哪一方的法律利益而定：是这个名家阶层本身典型的法利益，或是受他们所支配的其他阶层的法利益。例如英国的裁判，举凡呈递到中央法庭处理的事件，皆以严格形式的方式来处置。然而，处理大众日常交易和犯罪的治安长官的裁判 [\[19\]](#)，则是一种相当罕见于我们欧陆的非形式的、率直的“卡地裁判”。另一方面，交付律师诉讼的巨额花费，对无产者而言，在英国——如同罗马共和时期的裁判一样，虽然理由并不相同——实际上意味着对司法裁判的拒绝，而此种裁判拒绝恰与有产者阶层、包括资本家在内的利益相牟合。

倘若法实务的这种二元性——以形式的裁判来处置自己阶层内部的纷争，对于经济弱势者则以恣意或实际上的裁判拒绝相待——未能实现时，资本主义的利害关系者自然是在基于辩论主义的、严格形式的裁判全面实施的情况下，最为如鱼得水。由于名家裁判在法实务方面本质上无论如何总是经验性的，加上诉讼手段的体系复杂，费用又高，所以很可能大为妨碍资本主义利害关系者的利益——英国之所以在资本主义的发展上取得优势，并不是由于其法律结构所致，虽说部分而言正由于其拥有这样的法律结构。换言之，正因如此，市民阶层往往对理性的法实务表现出最为强烈的关注，也就是关心是否能有一种体系化的、毫不含糊的、合于目的理性所创造出来的、形式的法律，这种法律不仅能排除传统的束缚和恣意，并且主观的权利也因此只能以客观的规范为其唯一的根源。英国的清教徒 [\[20\]](#)，也和罗马的平民 [\[21\]](#)、十九世纪的德国市民阶层一样，要求这样一种有系统地法典化的法律。不过，实现这样的要求，还有一段漫漫长路要走。

无论是神权政治的裁判，或是由世俗的名家——通过判决或透过私人或官方承认的法律顾问活动——所主导的裁判，还是以担当诉讼训令的政务官、君主和官吏的公权力与禁制权为基础的法律与诉讼的发展里，下面这样一种观念丝毫未曾动摇：法律自始至终根本妥当如一，所需要的不过是加以明确的解释，并使之适用于各个案例。再说，如我们所见的，即使是在经济方面还相当未分化的情况下，只要巫术定型化的力量被打破，理性协商出来的规范便极有可能出现。非理性的启示手段——作为改革的唯一手段——之存在，实际上总是意味着规范之高度的弹性，而此种手段之消失，常代表着定型化的进一步增强。因为如此一来，神圣的传统便始终唯其为“神圣”，继而由祭司教士将之升华为宗教法的体系。

## 二 法律的实质理性化：宗教法

宗教法与宗教性法创制的支配，以相当不一的程度渗透到各个地区与法律领域，然后再度被驱逐出来。此处，我们对于以下种种问题，诸如：神圣法对于所有的刑罚问题和赎罪问题，以及基于原本纯粹巫术性规范而来的特殊关怀，还有神圣法对于政治性法律的关怀（我们会在其他的关联里加以讨论），最后，关于诉讼上为宗教法所容许的时间、地点与证明手段之原本亦取决于巫术的法规范问题等，统统撇开不谈，而只把焦点集中在一般意涵下的“民法”领域。

在民法的领域里，关于婚姻缔结的容许条件及效果的各种原则、家族法及基本上属于家族法的继承法，在下述地区范围内，皆为宗教法的主要领域，诸如：在中国与印度，以及同样的，在罗马的神圣命令*fas*、伊斯兰教的神圣法*schari'a*和中世纪的教会法里。古代对于近亲相奸的巫术性禁制，便是对婚姻的宗教性规制的先行模式。有效的

祖先血食祭献和家族其他的祭祀之为人所重视，亦使神圣法得以涉入家族法与继承法。在基督教的领域里，后面这种关怀部分而言已无足轻重，剩下的是教会对于遗嘱之有效性的财政关怀，而使其针对继承法的规制继续维持不坠 [22]。

可能和世俗的交易法起冲突的，是与以下物品及场所相关的宗教规范，亦即：为宗教目的而奉献的、基于其他理由而成为神圣的、或（反之）成为巫术性禁忌的物品与场所 [23]。至于契约法的领域，宗教法会在宗教性的义务形式（例如宣誓）被利用到的情况下，基于形式的理由而介入，而诸如宣誓这种宗教性义务形式被利用到的情况不仅异常频繁，而且很可能原先根本就是一种惯例。基于实质的理由而介入的情况，则是在面对宗教伦理的强制性规范（例如禁止取息）的问题时。关于后面这点，我们已在宗教伦理的经济意义的相关篇章里讨论过 [24]。

正如相关篇章里所说的，一般而言，相应于宗教伦理的根本性格，世俗法与宗教法之间有着各种形态极为不同的关系。倘若宗教伦理一直停滞于巫术及仪式主义的形式主义的阶段，那么在某些情形下，透过巫术性的决疑论——在此一宗教伦理本身的手段之助力下——洗练的理性化，宗教伦理可能就此麻木不仁而毫无作用。罗马的神圣命令fas在共和制期间内即走上这样的命运。从来没有任何一种神圣规范是不能通过适当的宗教技术手段或回避的形式而加以排除的。神官团（Augurenkollegium）用来对付民会议决的宗教破弃权 [25]——神官团以宗教形式的瑕疵与恶兆为理由提出异议，结果导致议决的破弃——在罗马从未被正式废止，这点和雅典的长老会议（Areiopag）同样基于宗教理由所握有的破弃权，被埃菲阿提斯（Aphialtes）和伯里克里斯（Perikles）所废除的情形迥然有别 [26]。

不过，由于祭司阶层处于世俗的官职贵族的绝对支配下，罗马神官团的破弃权基本上只用于政治目的，并且，即使是在此一机能上，关于破弃权行使的决疑论，也和关于实质的fas的决疑论一样，借着宗教技术手段而无伤大雅。因此，尽管罗马人的生活里，仪式义务的履行扮演着无比重大的角色，彻底世俗化的制定法“ius”仍和后来的希腊法律一样，安然无恙地抵挡住来自神官团方面的干涉。古代城邦里祭司权力之臣服于世俗权力，以及我们先前提过罗马人的神祇世界及其对应方式的独特性格 [27]，决定了此一发展路线。

### 三 印度法

在祭司支配阶层将整个生活领域全都置于其仪式主义的规制之下，并且广泛地控制住整体法律之处，景象即幡然改观，这样的地方，特别是**印度**。理论上，那儿的整体法律都包含在法经（Dharma-sûtras）里 [28]。因此，纯粹世俗的法律建构，仅止于各个职业身份——诸如商人、手工业者——相关的特别法的发展。各个职业团体和种姓拥有自行制定自身的法律的权利，换言之，自发性法律破除普通法（Willkür bricht Landrecht）的命题 [29]，从来未有人怀疑过，而且几乎所有实际妥当的世俗法都是出自此一来源。此种法律实际上涵盖了世俗生活关系大部分的领域，不过却不是祭司的教义和哲学学派的理论所关心的对象，更不是他们职业性钻研的对象。所以，此种世俗法根本欠缺理性化，而且尽管实际上对宗教规范表现出相当漠不关心的态度，但由于宗教规范在理论上具有绝对的强制力，因此当世俗法与宗教规范有所抵触时，世俗法亦无妥当性的确实保障。

印度的法发现呈现出巫术性要素与理性要素的一种独特形态的混合——一方面对应于宗教信仰的性格，另一方面对应于神权政治——



家父长制的生活规制。法律程序的形式主义大致上并不多见；法庭亦无司法集会人团体的那种性格；国王受制于上级法官的判决，以及判决必须有俗人陪审的规定（在古老的法源里为商人与书记，新的法源里则为行会师傅与书记），都是理性秩序的来源。身份团体的自律性立法权实与私人仲裁法庭的重要性相对应。然而另一方面，从身份团体的正规法庭上诉到官方法庭，原则上是被许可的。证明手段现今根本上是理性的，亦即诉诸证书与证人。当无法借着理性的证明来澄清事实时，神判被加以保留，但此时神判仍维持其原有的纯粹巫术性意涵，尤其是宣誓，须有一段等待自我诅咒结果出现的时期。同样的，巫术性的强制执行手段（譬如债权人饿死在债务人家门口的办法），和官方执行判决及合法化的自力救济，并行不悖。在刑法里，宗教法与世俗法保持相当彻底的二元主义；不过，两者相融合的倾向亦有所发展，并且，整体而言，宗教法与世俗法实际上变成一个不可分割的统一体，掩盖了昔日雅利安法律的遗制，然而，此一统一体本身又再度为各团体自律的裁判、尤其是种姓的裁判所破坏，后者所利用的是所有的强制手段中最为有效的一种，即逐出种姓<sup>[30]</sup>。

在佛教成为国教的地区（斯里兰卡、中南半岛，特别是柬埔寨、缅甸），**佛教**伦理对于立法的影响也非同小可。此种影响表现于夫妻平权（姻族继承权、夫妻共同财产制）、为护守双亲于彼岸的命运之孝道（继承人要对双亲的债务负责亦由此而来）、法律的信念伦理的强化、奴隶的保护、刑法的温和（反之，政治性的刑法往往极为残酷）、以及品行端正的保证等等。然而，佛教被相对化的现世伦理，一方面如此高度地着重精神意态，另一方面又那么彻底地重视仪式主义的形式主义，难以形成一种作为特殊教理之对象的神圣“法律”。即使如此，具有印度教色彩的法书文献还是发展出来了，缅甸也

因此得以在1875年公布“佛教法”为官方法律——一部源始于印度教而以佛教整饰风貌的法律。

## 四 中国法

在中国，反之，踞独占支配地位的官僚体制，将巫术性泛灵论的种种义务限制在纯粹仪式性的领域里。当然，一如我们先前所见并且还会再讨论到的，经济亦受到来自此一领域的深刻影响 [31]。不过，在中国，裁判的非理性，是家产制的结果，而非神权政治的结果。正如一般的先知预言，法律的先知预言，至少进入历史时代后，并不存在于中国。那儿也没有负责解答法律问题的专家阶层存在，并且，相应于政治团体的家产制性格，亦即对形式法律的发展毫无兴趣，所以似乎根本没有任何特殊的法律教育可言。有关巫术仪式上的顾问，是“巫”与“覡”（“道教”的巫术祭司）。团体成员中，通过科考的人，亦即具有学识教养者，扮演起家族、氏族及乡村里关于仪式和法律问题的顾问角色 [32]。

## 五 伊斯兰教法

在**伊斯兰教**里，至少理论上说来，没有任何一个生活领域里的世俗法律发展之路，未受神圣规范的要求所阻碍。事实上，尽管大量承袭了希腊法与罗马法 [33]，但官方仍宣称整体民法乃是《可兰经》的诠释，或《可兰经》经由习惯法所作的推衍。这情形特别是发生在倭马亚王朝（Umayyad）灭亡 [34]，继而阿拔斯王朝（Abbāsid）确立其支配 [35]，并且高唱回归神圣传统的口号，再加上祆教的萨珊王朝的

政教合一原则也被转用到伊斯兰教里之后 [36]。神圣法在伊斯兰教里的地位，恰好是神圣法在真正经由先知预言所创造出来的“圣典宗教”（Buchreligion）里能够发挥出何种作用的一个恰当的范例。

《可兰经》本身包含了许许多多纯粹实体法上的规定（例如废止养父与养女间的婚姻禁令，穆罕默德也善加利用了此一自由）。不过，大部分的法律规定却另有起源。这些规定在形式上通常是以“哈迪斯”（hadîths）的形态出现，亦即先知的模范举止与言论。其真实性则通过一连串的人证——可追溯到穆罕默德同时代者，原先为具有特别资格的穆罕默德的同伴——以口耳相传的方式加以确证。由于必须要靠绵延不断的人证来延续下去，这些规定遂（或被认为）端赖口头传承，而形成所谓的“逊奈”（sunna）——本身并非《可兰经》的解释，而是与《可兰经》并列的传承；其最古老的部分主要是来自前伊斯兰教时代、特别是麦地那的习惯法，而由马立克·宾·阿纳斯（Mâlik ibn Anas）编纂为逊奈 [37]。

不过，无论是《可兰经》还是逊奈，都不是法官所利用的直接法源。形成此一法源的是“菲格海”（fiqh），菲格海是法学派思维活动的产物，这是将哈迪斯按作者别集录而成（穆斯纳得 [musnad]），或按主题而有系统地编成（穆珊纳夫 [musannaf]，其中的六种成为传统法规） [38]。菲格海包含了伦理命令与法律命令，并且在法律终于被固定下来之后，完全陈腐过时的部分也就含藏得愈多。法律之所以被正式固定化，是由于法律解释的卡理斯玛力量、法预言的力量（伊吉提哈德 [idschtihâd]） [39]，被认为在伊斯兰教纪元（Hidschra） [40] 的7—8世纪、基督教纪元的13—14世纪时已消失殆尽了——这和我们所熟知的，基督教会与犹太教的关于先知预言时代已告终了的观念相类似。卡理斯玛时代的法先知，亦即穆智台希德

(Mudschtahid) , 被视为法律启示的担纲者, 而受到全面性的承认为此种担纲者的, 仅止于四大公认为正统的法学派的创立者(玛德哈普 [madhhab] )。相反的, 在伊吉提哈德消失之后, 只有穆卡利德 (muqallidîn) , 亦即注释学者存在 [41] , 而法的固定性就此屹立不摇。

四大法学派的斗争, 起先是关于正统逊奈之性质的斗争, 后来变成与此相关的解释方法的斗争, 在法律固定化后, 学派间的对立便愈来愈定型化。只有罕百里学派 (hanbalitische Schule) [42] 这个小派别, 拒斥所有的“毕达” (bida) ——所有的新法、所有新的哈迪斯、所有解释法律的理性手段, 并且固守“强制加入” (coge intrare) 的原则 [43] , 而与其他诸学派迥然有别: 其他诸学派原则上抱持着相互宽容的态度, 彼此间的歧异主要在于, 法技术之于法创制该扮演何种角色的问题。在非洲与阿拉伯长期占支配地位的马立克学派 (mâlikitische Schule) [44] , 由于发源于伊斯兰教最古老的政治中心(麦地那), 所以在接受前伊斯兰教法律的这一点上, 显得特别自在, 不过, 与哈乃斐学派 (hanafitische Schule) [45] 相较之下, 又显得大受传统所束缚。后者发源于伊拉克, 因此深受拜占庭的影响, 在哈里发的宫廷里举足轻重, 并且为土耳其官方所接受, 于埃及更是官方承认的支配性学派。较为偏向顺应宫廷生活的哈乃斐学派的法律, 似乎主要是发展出伊斯兰教法律家的经验技术, 亦即模拟 (qijâs) 的应用, 除此之外, 特别是主张“拉伊” (ra'j) ——学理性的教说——作为相对于既有的可兰经解释的独立法源。最后, 起源于巴格达的沙斐仪学派 (schâfi'itische Schule) [46] , 广布于南阿拉伯、埃及与印度尼西亚, 不仅排斥哈乃斐学派的法律理性技术与借用外国法, 也拒斥马立克学派对传统的自由态度, 因此被视为传统主义的学派, 然而, 由于将

可疑的哈迪斯大量纳入传统里，结果似乎又和其他学派殊途同归。保守的传统主义者（Ashab alHadīth）与理性主义的法学者（Ashab al-Fiqh）之间的斗争，贯穿着整个伊斯兰教的法律史。

伊斯兰教的神圣法是彻头彻尾的“法曹法”（Juristenrecht）。其妥当性奠基于“idschmâ”（伊吉玛，idschmâ-al-'ammah=tacitus consensus omnium，万人的默然同意，公议）；“伊吉玛”实际上被定义为：法先知、亦即伟大的法律学者（fuquhâ）的一致意见。除了先知本身的不谬性之外，唯有伊吉玛的不谬性为官方所承认。可兰经与逊奈不过是后者的史料。法官所查阅的，既非可兰经也非逊奈，而是伊吉玛的汇编；他们被禁止独立解释神圣的典籍或传承。伊斯兰教法学家的地位和罗马法学家相类似，教育组织方面亦是如此：法学家所从事的是法顾问活动与学生的教育，因此，和法利害关系者的实际需求相关联，也和必须有系统建构的、实务上及教育上的需求相关联。由于法学上既受制于学派首脑固定的解释方法，也受制于既有的注释，所以自伊吉提哈德时代终了之后，所有的自由运动便被排除尽净。在公立的大学里，例如开罗的阿尔·阿札尔（Al-Azhar）大学——敦聘四大正统学派的代表人物为教师，教学不过是机械地重复固定的见解。

伊斯兰教的神圣法之所以发展成为定型化的法曹法，基本上是伊斯兰教的组织所造成：既无宗教会议，亦无不谬的教谕职<sup>[47]</sup>。在实际结果上，神圣法的直接妥当力仅局限于某种根本的制度，并且整体而言，仅及于有限的实体法领域——其有效范围只比譬如中世纪的教会法稍大些罢了。神圣传统原则上的普世性支配，结果造成应有的变革通常仅能仰赖个别案例正式或蒙混得到的判断（Fetwâ）<sup>[48]</sup>，或者仰赖几个相互竞争的正统法学派之争议性的决疑论。其结果除了我们前面提到的欠缺法律思维的形式理性之外，也使得为达法律之内在外



在统一性所必须的系统性法创制成为不可能的事。神圣法既无法被废除，也无法——尽管再怎么顺应现实——于实务上真正被贯彻。卡地（Qâdî）<sup>[49]</sup>或利害关系者在必要的时候，一如罗马的情形，可以向官方认可的法学家——以伊斯兰教长老（Scheich ul-Islâm）为首的传法者（Muftîs）<sup>[50]</sup>——寻求权威性的解答。然而，此种解答异常随机而定，因人而异，而且就像神判一样，没有附带任何理性的理由，不仅未能对法律的理性化做出一丁点的贡献，甚至还实际强化了神圣法的非理性。

神圣法是仅适用于穆斯林的身份法，对被征服的其他宗教信仰者则不然。其结果是法的分裂，以极尽各种样式的形态维持下去，不仅有对于林林总总或具积极特权或具消极特权的各宗派的身份性的法分裂，也有基于自发性法律破除普通法（Willkür bricht Landrecht）这个命题而产生的地方性和职业性惯习的分裂：此一命题对于本身要求具有无条件妥当力但又处于东摇西摆的解释下的神圣规范，到底有多大的实效力，在此和其他地方一样，是很值得怀疑的。伊斯兰教的商业法承袭了古代末期的法律技术而为商业发展出种种法律制度，其中某些部分直接为西方所承袭。然而，这些制度的妥当性，在伊斯兰教内部里，并不是借着制定法或理性法律的确切原则，而大半是借着交易上的诚信和商人对于裁判的经济影响力而受到保障。神圣的传统与其说是促进倒不如说是威胁到大部分制度。这些制度毋宁是存在于法外（*praeter legem*）。

举凡神圣法与不可变传统的妥当性，长远受到重视之处，自然显现这种阻碍法律之内外统一性的现象，诸如中国、印度，以及伊斯兰教法地区。即使在伊斯兰教本身里，属人法主义适用于四大正统学派，正如其于卡罗琳帝国适用于部族法一样<sup>[51]</sup>。“属地法”（*lex*



terrae) 的创制根本不可能，亦即不可能像英国于诺曼人的征服之后（正式于亨利二世以来）所发展出的普通法那样。

实际上，在现今所有的伊斯兰教大帝国里，存在着世俗裁判与宗教裁判的二元主义，亦即：卡地之外有世俗的官吏，圣法（scharī'a）之外有世俗的官法（Amtsrecht）——卡奴（Qânûn），一如卡罗琳王朝的敕令，卡奴自倭马亚王朝支配时代以来，开始即并同宗教的法曹法一起成长，并且随着宗教法的愈益定型化，而愈形重要。世俗的法官在卡奴的拘束下，审理几乎所有的事项，只除了监护、婚姻、继承、离婚、某些情况下的基金财产及随之而来的土地所有。他们并不在乎宗教法上的禁制，而几乎全按地方惯习来审判，因为，宗教法的介入将会阻绝任何的体系化，包括世俗的制定法的体系完整性（土耳其自1869年以来所公布的官方法典，根本不是有系统编纂的法典，只不过是哈乃菲学派的法规集成）。按照形式的、法学的概念来将法律合逻辑地体系化，在这种情形下根本不可能。这对经济的影响，我们后面会看到，并不小。

## 六 波斯法

在**波斯**的官方宗教什叶派（Schî'itenum）<sup>[52]</sup>里，神圣法的非理性又更上一层楼，因为它欠缺逊奈所给予的那种相对坚实的基础。他们信仰理论上被认为不可谬而眼前又不可得见的“伊玛目”（Imâm）<sup>[53]</sup>，但这种信仰根本连逊奈的替代品都算不上。

法官人选须经“沙王”（Schah）<sup>[54]</sup>的认可，但实质上也必须极为顾虑地方名家的意见，因为沙王在宗教上是非正当性的支配者，所以绝对要有如此的尊重。实质上，此种认可绝非官职的“任命”，而不过是对行会式神学学派的结业候补者的一种核可，尽管有辖区的指定，

但各个法官似乎并未具有确切无误的权限，更何况，当事人可以在多位相互竞争的法官当中加以选择。以此，这些法先知的卡理斯玛性格的确呼之欲出。

依什叶派严厉的教派特质——而祆教的影响又更强化了此种特质 [55] ——与不信者的任何经济财货交易都被视为不净而遭到仪式上的直接排斥是想当然的 [56]。不过，通过种种拟制，神圣法的这些要求最后实际上全都被放弃，并且神圣法也因此几乎全面地撤离经济领域和政治的相关领域——自从立宪制借着可兰经章句的征引和透过传法者的判断而得到“立基”之后。

虽然如此，神权政治直至今日 [57] 都不是经济上所能忽视的要素。尽管影响范围越来越受限制，神权政治的要素之渗入司法裁判，再加上东方式家产制 [58] 作为支配形态的那种（后文将提及的）独特的性格，对经济而言，具有重大意义。在此，和他处一样，这种情况较少是因为神圣法的实定规范之故，而是由于支配着司法裁判的原则性的“心态”（*Gesinnung*）所造成。此种心态所追求的是“实质的”公道，而不是利害斗争的形式规则。因此，例如土地所有的诉讼要是落入此种裁判的管辖之下时，裁判官所据以判断的，八九不离十是具体的权衡观点，尤其是当法典化的法律并不存在时，此种倾向更加容易实现，以致可计算性的可能机会丧失殆尽（此即“卡地裁判”）。结果，例如在突尼斯（Tunis）所见的情形，只要土地所有的诉讼是归于宗教法庭“卡拉”（Chara）来管辖，土地的资本主义开发便没有可能 [59]。不过，资本主义的利害关系还是成功地废除了此种法庭的管辖权。整件事情典型反映出神权政治的裁判在抵挡理性经济时所发挥的作用——基于其内在性格，此种干扰不得不然，只是各地对此作用的感受程度有所不同而已。

## 七 犹太法

**犹太人的** 神圣法处于一种形式上和伊斯兰教相类似的状态，只不过产生出此种状态的缘由却恰相对反。律法书（Thora）<sup>[60]</sup> 以及解释并补充它的神圣传承，也被视为普遍的、要求支配全体法生活范围的规范。在犹太教里，和伊斯兰教一样，神圣法只适用于教内弟兄；然而，和伊斯兰教不同的是，神圣法的担纲者并不是支配性的身份阶层，而是一个贱民民族（Pariavolk）<sup>[61]</sup>。因此，对外的交易在法律上即为外邦交易（Fremdverkehr），而且如我们先前所见的，此种交易部分而言适用的是另外一种伦理规范<sup>[62]</sup>。然而，就法律而言，犹太人还是会顺应他们周遭世界的规范，只要，一方面周遭世界容许此种顺应，另一方面此种顺应并不会抵触他本身在礼仪上的顾忌。古老的部族神谕（Ûrîm与Tummîm）<sup>[63]</sup> 已于王国时代里被活跃的法先知预言所取代，此种预言在犹太教里，比在日耳曼法里，更有效地否定了国王发布法律命令的权限。

王国时期的“nebîîm”——先知，法先知当然也包括在内——在俘囚期之后为“律法学者”（Schriftgelehrtentum）所取代。这些律法学者，如我们所见的，最初是带有泛希腊化特征的上流文人阶层，后来也包括一些以此为副业的小市民。后来，至迟于公元前1世纪，在犹太教的两大东方中心地，耶路撒冷与巴比伦，发展出仪式问题与法律问题的学术性处理方式，以及律法书解释者和从事顾问活动的法学家的法律技术。他们和伊斯兰教及印度教的法学家一样，是传承的担纲者，而此一传承，部分是对律法书的解释，部分则独立于律法书。上帝在西奈山与摩西的四十天相会，将此传承交付给他<sup>[64]</sup>。透过此一传承的内容，官方制度——例如叔嫂婚（Leviratsehe）<sup>[65]</sup>——也和伊

斯兰教及印度的情形一样，有了急剧的变化。同时，与这两者相同的，此地的传承最初也是严格口耳相传的。基督纪元开始以来，随着犹太人离散（Diaspora）<sup>[66]</sup>的扩大、学术性处理传承的发展——希雷尔学派（Hillel）<sup>[67]</sup>与香迈学派（Schammai）<sup>[68]</sup>，传承开始由“汤奈姆”（Tarmâ'îm）<sup>[69]</sup>加以文书固定化；一旦法官接受法律顾问的解答、因而也受到判例所拘束，这便无疑地确保了传承的统一性。如同罗马与英国，对各个判决加以确证的权威人士，常被加以引用，而教育、考试与证照制度终究取代了形式上自由的法预言。

密许那（Mischna）<sup>[70]</sup>便是法律解答者本身的活动之产物，而由耶胡达长老（Patriarch Jehuda）收集而成。反之，密许那的官方注释噶玛拉（Gemârâ）则为**教学的**法学者亚摩拉（Amoräer）的活动之产物<sup>[71]</sup>。在朗读者为听众诵读出希伯来语的章句后，亚摩拉便将之翻译为阿拉美语（Aramäische）<sup>[72]</sup>，并加以解释。在巴勒斯坦，他们被冠以“拉比”（rabbî）的称号，在巴比伦也有相应的称号（“玛尔”[mâr]）。西方神学里可以见到的那种“辩证的”处理方式，主要是出现在巴比伦的庞贝迪塔“学院”（“Akademie” von Pumbeditha）里，不过，此种方法却受到后来的正统派的根本怀疑，现今则为禁忌。自此之后，对律法书加以思辨性的神学的论述，就不可能了。传承当中的教义的一教化的要素与法学的要素，亦即哈加达（haggâdah）与哈拉哈（halâchâ）<sup>[73]</sup>，不仅在分工上，而且在文献上，都比伊斯兰教和印度教更加清楚地区分开来。

就外在而言，学者组织的中心逐渐移往巴比伦。自哈德良皇帝之后，俘囚王（Exilarch, Rêsch Gâlûthâ）<sup>[74]</sup>即以巴比伦为居住地，直到11世纪。俘囚王之职，由大卫家族所世袭，并且为帕提亚（parthia）<sup>[75]</sup>、波斯及后来的伊斯兰教君主所正式承认；他拥有教

宗似的教廷，被赋予裁判权，长时间里甚至包括刑事裁判权，最后，在阿拉伯人支配的时代里，更被赋予宗教的破门权。法律发展的担纲者是彼此竞争的两大学院，舒拉（Sura）与前面提及的庞贝迪塔，而以前者较具优势 [76]。这些学院的宗长盖翁（Ge'ônîm） [77] 把身为桑黑德林成员（Sanhédryn-Mitglieder） [78] 的法官活动，和对全体离散犹太人的顾问实务及学院的法学教育，全都联结起来。盖翁一部分是由具有资格的教师所选出，部分则由俘囚王所任命。

学院的外在组织类似中世纪和东方的学校。正规的学生寄宿在学校里，到了卡拉之月（Kallah-Monat） [79] 时，大批更成熟的听讲者，亦即拉比地位的候补者，从外面涌入，参与犹太法典的学院式讨论。盖翁或者直接由自己提出解答，或者在卡拉之月里、或者和学生讨论后，做出解答。盖翁的著作活动大约起始于6世纪，纯就外在而言，他们纯粹只是注释者，比起他们的先驱者亚摩拉及亚摩拉的后继者萨伯瑞（Saboräer） [80] 来，他们的活动基本上是较为朴质的：亚摩拉对密许那加以创造性的诠释，萨伯瑞则相对上更自由地加以注释，汤奈姆就更不消说了。不过，实际上，由于盖翁的努力经营及其坚固的组织，成功地让巴比伦犹太法典的通用力超越耶路撒冷犹太法典的通用力。的确，此种优位主要是行之于伊斯兰教国家，不过到了10世纪时，西方的犹太人亦加以采纳。 [81]

自此之后，加上俘囚王的职位（因为迫害而）被取消以后，西方即摆脱了东方的影响 [82]。例如，法兰克王国的拉比，在加洛林王朝时代，即逐渐走向一夫一妻制，并且继麦蒙尼德斯（Maimonides） [83] 与阿舍（Ascher） [84] 的饱学之作后——尽管正统派认为那是理性主义的作品而加以排斥——西班牙犹太人约瑟夫·卡罗（Josef Caro） [85] 终于创作出比伊斯兰教国度里的教会法著作更加便利与简洁的提



要书《舒尔翰·阿鲁克》（*Schulchân'Arûch*）；实质上，此书取代了犹太法典里的解答的权威，并且，譬如在阿尔及利亚的首府阿尔及尔（Algier），甚至连同整个欧陆，此书如同法典般支配了实务运作。

本来的犹太法典的法学，形式上明白显示出神圣法所具有的典型属性，这是由于此一法学强烈的学术性格，以及其于密许那注释的形成时期，与裁判实务有着（比起前此和此后）较为松散的关系；换言之，在此法学里，具有强烈支配性的是纯粹理论建构出来、而实际上毫无生气的决疑论，此种决疑论在纯粹理性结构的狭隘限制下，无法发展成一种真正的体系。法律借着决疑论而纯化绝非微不足道，然而生法与死法却因此相互交缠混杂，而具有法律拘束力的规范与伦理规范也无从区隔分辨。

在内容上，早自犹太法典编纂前的时代起，就已经大量吸纳承袭周围近东地区的相关内容——最初主要是受巴比伦影响的地区，然后是大希腊文化和拜占庭影响所及的地区。然而并非所有犹太法律里和近东共通的法律相牟合之处，皆是承接而来的。另一方面，认为犹太人在其自有的法律基础上，发展出资本主义的<sup>[86]</sup>交易法之类的重要法律制度，然后将之输往西方的这种近代时而被提及的假说，似乎也并不可信。附有执票人条款的票券，早见于汉谟摩拉比时代的巴比伦法律，问题只在于：此种票券在法律上到底是一种免责证券（*Legitimationspapiere*），还是一种无记名证券（*Inhaberpapiere*）

<sup>[86]</sup>。前者亦见之于希腊化地区的法律。不过，法律结构与西方的无记名证券的情形并不相同。西方的无记名证券是从日耳曼的观念——视票券为权利的“载体”——产生出来的，并且因而在“商业化”的意义上具有高得无法相比的实效力。况且，再明白不过的是，西方的<sup>[86]</sup>有价证券的先驱形态，正是从具备理性形式的、中世纪早期的<sup>[86]</sup>诉讼的诸多需求当中蕴生而来的，所以很难说是犹太法律实务影响下的产物。再



者，令票证具备“**有价证券**”性格的条款，原来根本不是为了商业的目的，而是纯粹为了诉讼上的目的，尤其是为了要弥补欠缺诉讼代理的目的 [87]。迄今，尚未有任何一种法律制度，确实证明是由犹太人所输入的。

并非在西方，而是在东方，犹太法真正扮演影响其他民族法律的角色。摩西律法的重要成分，为基督教化的亚美尼亚所承袭，并成为其法律后续发展的一大要素。在可萨王国（Chazarenreich） [88] 里，犹太教为国教，因此犹太法律在那儿取得完全正式的效力。最后，俄国人的法律史似乎也显示出，最古老的俄国法律的若干要素也是循此途径而在犹太——塔穆德法典的法规影响下形成。

反之，在西方则看不到这种现象。当然，某些交易形式通过犹太人输入西方，也不是不可能的，但这些恐怕不是犹太民族固有的制度，而毋宁是叙利亚——拜占庭的制度，更可能是以此为中介的希腊化的制度，或者究极而言，或许可溯源到巴比伦而为整个东方共通的制度。我们必须考虑到，在东方的商业技术输往西方的这件事上，至少在古代晚期，和犹太人竞争的对手，特别是叙利亚人。真正的犹太法，包括其债权法，尽管在法律行为的类型方面有较自由的发展，但就其形式的性格而言，的确不是近代资本主义所需的种种制度适于孕生的温床。

犹太神圣法的影响，自然是在家族与犹太会堂的内部生活里最能够有所发挥。尤其是关系到“**仪式**”时。经济的规范（例如安息年） [89]，要不是仅限于圣地（即使在圣地，现今也由于拉比的许可而废止），就是由于经济体制的变迁而过时不用，要不然就像其他各地一样，由于法律建构的作业而形同具文。神圣法在什么范围和什么意义上具有效力，早在犹太人解放之前就已因地而殊异。形式上，犹太的神圣法并没有比其他的神圣法更具特殊性。作为一种特别法，作为不

尽然合理地体系化、理性化，且以决疑论加以整备却又不全然依循逻辑来完成的法律，犹太的神圣法所显现出的毋宁是某种特定产物——在神圣规范的控制下，以及祭司和神学法律学者对此神圣规范加以精致化发展下的产物——的一般特色。尽管这个主题再怎么有趣，我们亦无必要在此特别讨论。

## 八 教会法

基督教的教会法比所有其他的神圣法，至少相对而言，具有较特殊的地位。首先，教会法的一大部分，基本上比其他的神圣法要来得理性，在法的形式上也有较高度的发展。再者，它与世俗法的关系，从一开始就采取较为明确的二元论立场，而这两个领域判然区分开来的情形，是其他地方未曾存在过的。后面这种情形，乃是由于教会在古代的数百年间，一直拒绝与国家法律有任何关系的结果。至于其较为理性的性格，则是由于以下各种情况造成。

当教会感觉势必要与世俗的权势有所关联时，正如我们所见<sup>[90]</sup>，它即借助于“自然法”（*Naturrecht*）这样一个斯多噶学派的概念，亦即一种理性的思维图像，来调整其与世俗势力的关系。此外，在教会本身的行政里，罗马法的理性传统依然存活着。其次，中世纪一开始，西方教会在尝试创制其最初真正有系统的法律体系，亦即赎罪规定（*Bußordnungen*）<sup>[91]</sup>的制定时，正是以日耳曼法当中最为形式的部分为其依据。然后，中世纪时，西方的大学教育，一方面把神学的教育活动，另一方面把世俗法的教育活动，与教会法的教育区分开来，并因此而阻止了其他地方一再出现的神权政治的混合物的形成。古代哲学与古代法学所教导传承下来的严密逻辑与专门法学的方法，必然极为强烈地影响了教会法的整治。教会法律专家的编纂活动因此

必然不是（像几乎所有其他地方那样）着眼于解答与判例的收集，而是志在于大公会议决议、教权敕答书与教令的收集，或甚至——也只有在这个基督教会的基地上才会发生的——为达某种目的而适时将这些法源以伪造文书的方式创造出来（伪伊希多尔 [Pseudoisidor]）

[92]。最后，对教会制定法规特别有影响的，是教会职员理性的、官僚制的**官职**性格。在古代教会的卡理斯玛时代终了后，此种官职性格形成教会组织的特征，尽管在中世纪初期的封建时代里一度中断，但后来在教皇格雷戈里时代又再次复活，并取得排他性的支配。此种性格同时也是与古代有所关联的结果。

因此，西方教会以其他任何宗教共同体皆无可比拟的强度，通过理性的法规制定而走上法律创制之路。并且，教会严格理性的层级组织，也令其易于以发布一般法令的方式，永久或一时地（因时制宜地 [ratione temporum habita]）废止经济上不切实际因而难以实行的各种规则，如我们先前所见的禁止取息规定 [93]。

虽然，在许多个别情况下，教会法也未能免除神权政治的法律建构所特有的性质，亦即实质的立法动机和实质的伦理目的，与法规的形式相关要素混合，也因此造成精确性的减低；然而，教会法毕竟是所有的神圣法当中，最以严格形式的法律技术为取向的法律体系。在此，伊斯兰教法和犹太法所固有的通过解答法律家的活动而形成的法发展，并不存在；再者，带有仪式性格或法律性格而于形式上具有拘束力的规范，在新约圣经里可以说少之又少——此乃其末世论的现世背离所造成的结果，因此，纯粹理性的法制定之路全然通畅无阻。和伊斯兰教的传法者、犹太教的拉比及学院宗长盖翁差堪比拟者，不过诸如反宗教改革时代的告解神父、灵魂指导者 (directeurs de l'âme) [94] 和早期清教教会的牧师罢了，而他们所宣扬的司牧者的决疑论，

至少在天主教的区域里，也显示出和犹太法典的产物有若干些微的相似性。

不过，在教会法里，所有一切皆服属于罗马教廷中央当局的管辖之下，具有拘束力的伦理——社会规范也只有通过其极具弹性的指令方才得以开展。以此，产生出宗教法与世俗法之间未曾于其他地方存在过的特殊关系，即教会法成为世俗法迈向理性之道的指导因素之一。其中尤关紧要的，是天主教教会举世无双的理性的“机构”性格。在实体法的领域里，除了诸如占有侵夺之诉（*Spolienklage*）<sup>[95]</sup>、最简易占有诉讼（*possessorium summariissimum*）<sup>[96]</sup>、无形式契约之承认、尤其是对自由立下遗嘱以利临终托赠宗教捐献之支持<sup>[97]</sup>等各细部项目之外，原则上，教会法的法人概念（*Korporationsbegriff*）具有最重大的意义。教会的确是第一个法律意味下的“机构”，并且，以此为出发点，而开展公众团体之为法人的法律建构。关于这点，我们业已说明<sup>[98]</sup>。

在我们此处主要关怀的民事实体法领域里，尤其是交易法的领域里，教会法具有何等直接且实际的影响力，除了上述诸点外，实在并不怎么确定；不过，整体而言，即使是在中世纪，教会法的效力还是比世俗法来得小。在古代，甚至直到查士丁尼大帝时代，教会法从未曾成功地在法律上真正废除自由离婚<sup>[99]</sup>，而教会裁判权也只不过停留在听任自由裁量的地步。对整体生活样式作实质性的支配，这个原则上毫无限制的要求，是教会法与所有的神权政治的法律所共通的，然而这样的要求在西方对于法律技术所造成的伤害却相对较小，道理在于：与教会法相竞争的世俗法，是罗马法这样一种法系，不但在形式上已臻于异常完熟，而且随着历史的推演，已成为普遍性的世界

法。早期教会本身业已承认罗马帝国及其法律的永续存在——只要此岸的世界依然健在。

不过，教会法的种种要求，一方面面临市民阶层之经济利害的强烈且颇具成效的反抗，包括与教皇保持同盟关系的各意大利城市的市民阶层。在德国与意大利的城市法规和意大利的行会法规里，我们发现，针对向教会法庭提诉的市民，有严厉的刑罚规定，同时也有某些颇具嘲讽作用的规定，让行会得以预付一笔金额来清偿因“利息”而招致的教会刑罚。另一方面，法利害关系者，特别是法实务从业者，他们兼具物质与理念的阶级利害关心，也以本国的律师行会或身份制会议的形式，挺身反抗教会法及（部分而言）罗马法。

教会法对于世俗裁判的影响，除了某些个别的制度之外，主要是落实在诉讼程序的领域上。相对于世俗诉讼基于形式主义与辩论主义的证据法，所有神权政治的裁判无不致力于追求**实质的**、绝对的、而不仅止于形式的真实，此种努力，尤其是在早期，令职权程序的合理的、当然是其特有的实质的方法论得到发展<sup>[100]</sup>。神权政治的裁判不可能将缘于不法的赎罪及真实的探究委之于诉讼当事人的自由裁量。此种裁判所采取的是“基于职权”的程序（职权主义 [Offizialmaxime]），并且创造出看来最足以确实保障真正事实可以得到最大确立机会的一套证明程序，在西方，此即审讯诉讼程序（Inquisitionsprozeß），并且后来为世俗的刑事审判所承受。关于与实体的教会法的斗争，在西方后来基本上是个政治问题，教会法于现今仍有的要求，已不再于经济相关领域具有实际意义。

自前期拜占庭时代结束以来，由于欠缺不谬的教谕当局和大公会议的立法，东方教会的情况即与伊斯兰教相类似。不同之处仅在于，和东方的君主相较之下，诸如苏丹的地位与阿拔斯王朝的哈里发地位的分离以来<sup>[101]</sup>，以及土耳其苏丹自从哈里发的地位由穆塔瓦基尔



(Mutawakkil) 转让于塞林姆 (Selim) 之后 <sup>[102]</sup>，拜占庭的君主至少基本上还能做出较为强而有力的政教合一的要求，而这更不是波斯的沙王在面对其什叶派臣民时的薄弱正当性所能够同日而语的。只是，无论是后期拜占庭或俄国或其他的政教合一的支配者，都未能提出由他们来订定新的神圣法的要求，因此，非但为此目的而设的机关无从得见，就连伊斯兰教那种法学校也一概俱无。其结果，教会法在此仅能局限于其原来的领域，彻底安定下来，但同时也对经济生活没有丝毫影响力。

---

<sup>[1]</sup> 禁制权 (Bann, bannus) 是指 (1) 附有罚则的命令或禁令，(2) 如果违反此种禁制令时所被科课的违禁金 (Bannbu ß e)，(3) 因禁制所导致的状态 (例如禁猎林, Bannforst)。禁制权和发布上述这种禁令的权力，原来是法兰克国王所独占的权力，后来葛拉福等国王官吏和贵族们也取得了这种权力。所谓具有禁制权，指的是对那些与自己并无人的 (人身奴隶) 或物的 (农奴) 从属关系者，亦即对“家从属者”之外的人，具有“政治的”权力之意。关于“公权力”的概念，参见第一章第六节及第三章第四节的讨论。

<sup>[2]</sup> “政务官法” (ius honorarium) 是指法务官和其他职司裁判的政务官，以其“告示”为基础，针对无法与世推移的严格市民法 (ius civile) 的规定，无论是为了推进这些规定的旨趣 (adiuvare) 或为了补充规定的缺漏 (supplere) 或更进一步为了改废市民法上的规定 (corrigere)，而发展出来的法。由于政务官职是一种“荣誉” (honor) 的地位，所以这种法又称为 ius honorarium。“法务官法” (ius praetorium) 则是政务官法的核心部分，“法务官法上的诉讼手段”，式样繁多，诸如事实诉权 (<sup>[39]</sup> )、特示命令 (<sup>[40]</sup> )、准诉权 (actio utilis) 等。



[3] 参见第三章注[58]的“部族法典附加敕令”。

[4] 关于“国王”在诉讼上的革新，例如亨利二世之导入陪审制（参见前文第三章第四节）；至于“大法官”（chancellor）的部分，参见后文第六章第一节。

[5] Inquisition一词可以有多种意涵，其中以教会于12世纪以来用来审问异端的程序最为有名，现今，Inquisition普通是指“宗教裁判”的意思。此种裁判舍当事人主义不用而采职权主义，诉讼的开始是基于职权的起诉，事实的探究也不是当事人的事，而是法庭的职权；由于重视被告的自白，所以常用拷问的方式。

[6] fas和ius的关系在过去普通是作如此（如本文所说的）理解，不过后来有人提出了有力的其他说法。若根据此一别解，fas本来就意味着与神无关的领域，在其中，特别是同时也包含了依据世俗法所规范的生活领域。后来，自共和制末期起，出现了意味着为神所容许之事的fas，与ius的命令两相并置的用语法，然而即使是在这种用语法里，fas也并非意味着与人法的ius相对立的宗教—伦理秩序。即便是宗教法上的规定，也还是使用ius的（譬如神圣法 [ius sacrum]，又如神官法 [ius pontificium]）。将fas理解为宗教——伦理的秩序，是受基督教影响的结果。参见 Jörs-Kunkel-Wenger, *Römisches Recht*, 2. Aufl., S. 19, Ann. 2。

[7] 参见本章第二节与第八节。

[8] 参见本书第七章第二节。

[9] 参见《宗教社会学》第十一章《宗教伦理与“现世”》。

[10] 参见《支配社会学（II）》第六章《政治支配与教权制支配》。

[11] 这应该是指东方的“家父长制的”家产制（patriarchaler Patrimonialismus）与西方的“身份制的”家产制（ständischer

Patrimonialismus) 的对比。参见《支配的类型》，39—51页；《支配社会学（I）》，208页及以下。

[12] 参见本书第六章第五节。

[13] “在伯利克里时代的雅典，由完全发展的民主制所创造出来的真正的政治领导人物，亦即群众煽动家（Demagogue），在形式上通常是位居领导地位的军事官员。然而其实际的权势，并不是奠基于法律或官职，而完全是奠基于其个人的影响力与人民（demos）的信赖上。因此，他们的权势地位非但不是正当的，甚至也不是合法的，尽管整个民主体制是考量其存在而裁制出来的，这就像近代英国宪法的制定是设想到内阁的存在一样，后者同样并非基于法律所赋予的权限而进行其统治。进一步而言，群众煽动家因领导无方而被控诉的情形，我们亦可在英国国会之进行不信任投票——从来也没有经过法律所制定的权限——一事上找到不同形式的对应版。”（《非正当性的支配——城市的类型学》第三章第六节）。另参见《支配的类型》（修订版），114页。

[14] 见本书第三章第四节。其中，韦伯特别强调“在诉讼里作为法律形式主义之先锋的，是拘泥于形式的证据法（Beweisrecht）”。

[15] 在古代的法律里，证明并不是基于“举证责任”（Beweislast），而是基于“举证权”（Beweisrecht）。依韦伯的说法，能够正确地“探求证据”的当事人，才具有举证权。

[16] 英译者指出，此处所谓“普通法时代的诉讼”（“gemeine” Prozesses）指的是欧陆在19、20世纪因进行法典编纂而改革法律之前，各国所通用的诉讼程序。而韦伯在以下谈到现今的欧陆诉讼程序之处，其实那与英美的诉讼程序并无根本上的不同。

[17] 参见第四章注[35]。

[18] 名叫阿诺德 (Arnold) 的磨粉业者向领主借了一块地来经营水车磨坊，由于河水上游有人挖掘鱼池而引走了水，以致他的水车无法动弹。阿诺德以此为理由而拒付地租，但领主则对他提起要求缴交地租的告诉，阿诺德败诉。阿诺德遂向国王腓特烈大帝投诉，而国王则命令法庭取消前面的判决并准许阿诺德保有他的水车。法庭以无法做出违反法律的裁判而拒绝遵行此一命令。此时，国王即命令当时最高法庭所在的王室法庭来重审此一事件，而王室法庭则做出维持原判的判决。腓特烈大帝在盛怒之下说道：“对于一个失去流水而无法磨粉也无法维持生计的磨粉业者，以不付借地租金为由而没收他的水车，难道有这样的法吗？……此一判决极其不法，也完全违背朕的心意……想来，行事不公正的法庭比起窃盗集团还更加危险有害。对于窃盗还有自卫的可能，但对于充满一己之私欲而利用法律假面具的恶汉，是谁也防不胜防的”。于是，在1780年1月1日，国王以敕旨来行使裁判权，将（二人除外）全体相关的法官罢免并处以一年的监禁，而阿诺德所蒙受的损害获得全额理赔。之后，1786年腓特烈·威廉二世即位，新王立即取消父王的处置，恢复全体法官的名誉，除了让他们官复原职，也给予补偿。

[19] 关于“治安长官” (justice of the peace) 的裁判，参见《支配社会学 (I)》，第三章十四节〈以出身乡绅的治安长官为基础的英国的望族，“绅士”类型的养成〉，142页及以下。

[20] 这里指的应该是清教徒革命期间要求法典编纂的运动。详见 D. Veall, *The Popular Movement for Law Reform 1640-1660*, 1970。

[21] 应该是指“十二铜表法”。此一法典相传是贵族 (patricii) 与平民 (plebs) 互相斗争的结果，于公元前450年制

定，并揭示于罗马的市场（forum）；多多少少概括性地集录了罗马的古代法。

[22] 对日耳曼人而言，由于子女对双亲的财产具有继承期待权（Wartrecht），所以并不存在所谓的“遗嘱”。教会为了鼓励众人在临终之际因灵魂的救赎之故而将财产捐献给教会，上述的继承期待权即造成极大的障碍。最后，圣奥古斯丁的教说——也应献给基督一子之份——奏效，“供养份”或“灵魂份”（Seelteil）获得承认，换言之，可以在子女的数目中加一，分割全部财产，然后其中一份自由捐赠给教会。“灵魂份”后来变成“自由份”，亦即双亲为了灵魂救赎的目的而得以自由处分的部分。其数额或为一子之份，或为固定的成数（三分之一或五分之一）。遗嘱（至少部分而言）成为可能，是教会这番努力的结果。

[23] 在罗马法里，（1）神殿与祭坛等“神物”（resSacrae），（2）“宗教物”（resreligiosae），亦即奉献给地下神的墓，（3）城市的城门或城墙等“神圣物”（ressanctae），都是不能成为交易对象的非流通物。另外，与此相关的，特别是关于“献金”与宗教法的关联，参见前文第二章第四节，特别是[注\[149\]](#)，[注\[150\]](#)、[\[151\]](#)及[注\[152\]](#)。

[24] 参见《宗教社会学》第十一章。

[25] augur (pl. augures) 为罗马的神官之一。最初为三名，后来逐渐增加为十六名，形成一种collegium。其职务是当国家要采取重要的行动时，基本上根据鸟的动作（食饵、飞行、鸣叫等动作的方式）来体察神意而申告神是否同意此项行动。政务官未必要受他们的劝告所拘束，而是在自己的责任范围内自行决定是否接受劝告。

[26] 在雅典，Areiopag相当于罗马元老院的议会。在王制时代，这可能是作为国王咨询机关的长老会议，但由于自贵族制时代以来曾

任执政官（Archon）一职的名门出身者即为终身议员，所以便成为“国制拥护者”的保守派基地。民会（ekklesia）若做出违法（尤其是神法）的决议时，此一会议拥有破弃决议的权力。公元前462年埃菲阿提斯和伯里克里斯联手攻击此一会议，并将权限广泛地移转到五百人评议会、民会及人民法庭手上；此外，自公元前5世纪半以后，执政官一职改采抽签制决定，此一会议遂丧失权力，也打开了通往民主制的大道。另参见《非正当性的支配——城市的类型学》第一章第二节。

[\[27\]](#) 参见[第四章注\[45\]](#)。

[\[28\]](#) 参见[第四章注\[15\]](#)。

[\[29\]](#) 参见[第二章注\[86\]](#)及所在本文。

[\[30\]](#) “种姓机关的强制手段分别为：对外来第三者加以杯葛，对种姓成员处以罚金并判以礼仪性的赎罪，若拒绝判处或严重违犯种姓规范，则处以破门律（bahishkara）。后者（在现今）并不是逐出印度教的意思，而是逐出个别的种姓。不过其结果当然还是颇具影响力的，例如任何外人若是继续接受被处以破门律的种姓成员的服务，那么他就会遭到杯葛”。参见《印度的宗教：印度教与佛教》，141页。

[\[31\]](#) “在中国，这样的事情是会发生的：有个人将房子卖给别人，过了阵子又找上买主门来，说他从那之后就穷困了起来，因此恳求买主收留他。倘若买主无视于同胞间应互相帮助的中国传统命令，那么将会引发鬼神的骚动不安。于是贫穷的卖家就像强行租赁而不付租金者那样，又再住进那屋子里。在这种性质的法律下，资本主义是无法营运的。资本主义所需要的是如同机械那样可以计算的法律，容不得礼仪——宗教的、巫术的观点扮演任何角色。”（*Wirtschaft und Gesellschaft*，5<sup>th</sup> aufl.，S. 817）“中国这个国家在7世纪与11世纪时已由专业官僚取代身受人文教养的官僚来管理行政。然而，



这不过是昙花一现，等到例行的月食一出现，一切又翻转过来。不过，我们也不能因此而大力主张，中国的民族精神是不能忍受专业官僚的。专业官僚的出现（并且因而理性国家的出现）毋宁是因为巫术的绵延不坏遭到打击阻碍。再说，氏族团体在中国从未崩解，不像在西方，氏族团体早因城市的发展和基督教的缘故而瓦解了。”

（*Wirtschaft und Gesellschaft*，5<sup>th</sup> aufl.，S. 815 f.）

[32] 参见《中国的宗教：儒教与道教》，页289及以下，特别是页301—304。

[33] 英译者指出，有关伊斯兰教法律里大量纳入罗马与希腊观念和体制的理论，最近遭到理由十足的反对。参见R. Vesey-Fitzgerald, *Alleged Debt of Islamic to Roman Law* (1951)。

[34] 632年，穆罕默德去世，他的弟子按照阿拉伯自古以来的习惯，经由选举而拥戴信徒中最长老的艾卜·巴可（Ab ū Bakr，632—634年在位）为首代哈里发。自此之后，直到第四代哈里发阿里（Al ī，656—661年在位）为止，新的哈里发都是以选举来产生为原则（这四代哈里发称为正统哈里发）。661年，阿里被刺杀，与他对立的倭马亚家的穆阿维叶一世（Mul āwiya I）趁机篡夺哈里发的权位，建立倭马亚王朝。此后，哈里发的地位转而世袭化，并且强化其专制君主的色彩；尽管这必然会稀释哈里发的政治里的伊斯兰教虔敬性质，但另一方面却也导致对外征服事业的空前成果——阿拉伯帝国的扩大发展。

[35] 阿拔斯王朝为阿拉伯帝国的第二个哈里发制王朝。王朝之名得自于穆罕默德的伯父阿拔斯（Abb ā s）。阿拔斯的子孙萨发夫（Al-Saff ā h）推翻倭马亚王朝而于750年所创建的这个新王朝，一直延续到1258年被蒙古大军所灭亡为止。



[36] 萨珊王朝是波斯的最后一个王朝，创建于226年，于651年为阿拉伯帝国所灭亡。王朝存在期间，祆教为波斯的国教。

[37] Malik ibn Anas (715—795)，为伊斯兰教的法学者，马立克学派的开山祖师。其著作《既有之道》(*al-Mu-watta*)，即以麦地那居民的公议(伊吉玛)为本的哈迪斯集。

[38] 伊斯兰教的正统派“逊尼派”(Ahl al-Sunnah，其名即由“逊奈”而来)崇奉“圣训”(哈迪斯与逊奈的并称)与“六大圣训集”的权威。此六大圣训集(亦称“公认六传承”)是由9—10世纪的六大圣训学者布哈里(al-Bukhari, 810—870)、穆斯林(Muslim ibn' lHajjaj, 817—875)、艾卜·达伍迪(Abū Da'ud, 817—889)、提尔米迪(at-Timidhi, ? —892)、纳萨仪(an-Nasai, 830—915)、伊本·马哲(Ibn Maja'Qazwini, 824—886)，将圣训分门别类编纂而成。

[39] Idschtihād是指卡理斯玛时代的法先知穆智台希德(Mudschtahidīn)对可兰经与哈迪斯加以自主性的、具有卡理斯玛权威的解釋。

[40] Hidschra是指穆罕默德于622年7月15日遭受迫害而从麦加逃往麦地那的所谓“圣迁”。伊斯兰教即以此日为其纪元之始。

[41] 穆智台希德是指能作法预言(伊吉提哈德)的法学者。穆卡利德则是“模仿者”，只能靠着他人的权威而对其主张加以批注的法学者。

[42] 这是以罕百里(Ibnhanbal, 780—855)为学派始祖的一个极为保守的学派。在诸学派里，以此学派的势力最弱，只有在阿拉伯中央部分和叙利亚等地拥有少数支持者。

[43] 这是指强制迫使非信仰者加入信仰行列的原则。此语应是来自《新约·路加福音》14: 23: “主人对仆人说，你出去到路上和篱

笆那里，勉强人进来（*compelle intrare*），坐满我的屋子。”若根据韦伯的说法，穆罕默德并不采用此一原则，“……穆罕默德乃建构出圣战的诫命：迫使非信仰者屈服于信仰者的政治权力与经济支配之下。如果这些非信仰者是某一‘圣典宗教’的教徒，那么可以不必消灭，基于财政利益的考量，他们的存在反而被认为是有价值的。基督教最早的一次宗教战争是在圣奥古斯丁教徒‘强制加入’（*coge intrare*）的口号下发动的，根据此一口号，无信仰者或异教徒只能在改宗与灭绝之间作一选择。我们可别忘了，教皇乌尔班（Urban, 1042—1099）曾不断向十字军强调扩张领土的必要——为他们的子孙取得新封地。伊斯兰教的宗教战争比起十字军圣战，就此而言，基本上更是一种具有夺取土地不动产之性格的事业，因为它的主要动机就在取得封建地租的收入”（《宗教社会学》，118页）。

[44] 以马立克·宾·阿纳斯（Malik ibn Anas, 见注[22]）为始祖的学派，原来在麦地那颇为兴盛，现在则于非洲西北部和中部拥有许多支持者。

[45] 艾卜·哈尼法（Abū Hanīfah, 699—767）所创始的学派。他协助阿拔斯王朝的兴起，并于此王朝的第二代哈里发 al-Mansūr 营建巴格达为新都时，担任监督官之一。因此，这个学派与哈里发宫廷有着深厚的关系。后来，获得奥斯曼土耳其帝国的苏丹之支持而扩展到土耳其及其势力范围里，并且在中亚、巴基斯坦和印度等地，拥有许多支持者。

[46] 以沙斐仪（ash-Shāfi'ī, 767—820）为始祖的学派。不承认“拉伊”（*ra'j*）——学理性的教说。此学派广布于印度尼西亚、马来西亚、东非、南阿拉伯、南印度与锡兰等地，势力仅次于哈乃斐学派。

[47] 此处是指基督教那种大公会议和“教皇无误论”之类。

[48] 参见[第四章注\[22\]](#)。

[49] 参见[第四章注\[35\]](#)。

[50] Scheich或Schaich在阿拉伯语里是“老人”、“长老”的意思。Scheich ul-Islām则意指“伊斯兰教的长老”，是对传法者当中的有力者的敬称，但自16世纪初以后就变成君士坦丁堡的传法者所专有的称号。后者由苏丹所任命，拥有仅次于大宰相（Großwesir）的位阶，遇有重要的国事时，必须请求他的判断（Fetwa），而其判断具有无条件的法律效力。

[51] 参见[第二章注\[90\]](#)，及脚注所在的本文。

[52] 什叶派（Ahl al-Schî'ah）为伊斯兰教内主要是在伊朗境内得势的教派，与正统的逊尼派（Ahl al-Sunnah）相对立，对立的起因在于支持不同的家族之争夺哈里发的继承权，什叶派所支持的是穆罕默德的堂弟兼女婿阿里——“什叶”一词原意为“党人”、“派别”，“什叶派”即“阿里的同党”。此派否定第一到三代哈里发的正统性，而认为阿里才是穆罕默德所指定的真正继承人，并以他为第一代伊玛目，而且唯有承其血统的人才具有伊玛目地位的继承权。第三代伊玛目胡升（Husain）为阿里的次子，娶波斯萨珊王朝最后一位君主的女儿为妻，生下第四代伊玛目阿比定（Zain al-Abidin）。换言之，第四代以降的伊玛目承继了阿里的血统与萨珊王朝的血统，此乃什叶派在伊朗（波斯）具有庞大势力的原因之一。什叶派虽承认穆罕默德的逊奈之权威，但否定正统逊尼派所承认的“六传承”（“六大圣训集”）的权威，也不承认“公议”（伊吉玛），而认为伊玛目的判断是最可靠的立法依据。

[53] “伊玛目”在《可兰经》里是“指导者”、“模范”的意思，但后来被转用于多种意义。首先，是被用来指称教徒的集团礼拜的指挥者。有随着场次之不同而选出的指挥者，也有常任的指挥者。

其次，逊尼派是用来指哈里发的称号或一个学派祖师的敬称。什叶派则用以指伊斯兰教横跨圣俗两界的首领，首任伊玛目是阿里，阿里与其妻法蒂玛（Fatima，穆罕默德之女）的直系子孙才具有继承伊玛目地位的资格。然而，直系子孙当中的哪个家系才具有正当资格却横生争论，结果，众人转而抱持着这样的信仰：被承认为正统的最后的伊玛目即使在去世之后，仍然作为“不可得见的伊玛目”而继续存活着，只是隐遁世间。一旦必要时（一说世界末日时）将以马赫迪（mahdi [救世主]）的身份重现，主持和平正义、除暴安良，挽救世道人心。什叶派并认为，《可兰经》除了表义之外，还有只有伊玛目能知的“隐意”，必须通过秘传才能使信徒获悉。

[54] Schah是意指“王”、“君主”的波斯语。在伊斯兰教圈里，阿拉伯语系的“哈里发”、“苏丹”等称号虽广为使用，但由于近世波斯语作为宫廷语言颇为普及，所以不只在波斯王朝里，就连土耳其和印度的各伊斯兰教王朝也用Schah来作为君主的称号。

[55] 祆教是由波斯人琐罗亚斯德（Zoroaster，波斯原名为Zarathushtra Spitama）所创建的宗教。琐罗亚斯德的生平事迹虽然不十分清楚，但据说是公元前7世纪后半诞生于现今的亚塞拜疆地方，30岁获得启示，42岁时得到王侯的保护开始布教，而以77岁高龄逝世。其教说是以善神Ahura Mazda与恶神Daeva对立的二元论哲学为基础，宣扬善神终将打倒恶神而迎接神圣王国的到临。信徒若相信善神的最后胜利并仰望降生于天国，就必须坚守身口意的三净行。祆教从阿黑美尼德帝国（Achaemenid Empire，居鲁士大王所创建）的波斯时代（前6世纪——前330）一直到萨珊王朝（参见本章注[36]）皆颇为兴盛，萨珊王朝甚至立为国教。到公元7世纪，由于伊斯兰教的勃兴而丧失势力，部分信徒逃往印度与中国。

[56] 韦伯在另一处也提到：“禁忌的规范也会对贸易、市场共同体的发展、甚至其他社会共同体关系造成非常严重的妨碍。就像伊斯兰教的什叶派，认为自己的教派以外的人都是极为不净的，此种想法直到近代都还造成其信徒在基本贸易上的障碍，尽管他们在近代也用尽了各式各样的拟制来加以扭转矫正。”（*Wirtschaft und Gesellschaft*，S. 265 f.）

[57] 第一次世界大战前。

[58] 在此指的应该是与西方的“身份制家产制”（ständischer Patrimonialismus）对举的“家父长制的家产制”（patriarchaler Patrimonialismus）。

[59] 参见《支配社会学（I）》，46页。

[60] 参见本书[第四章注\[14\]](#)。

[61] “自从俘囚期以来，犹太人成为下面即将界定之意义上的、事实上与形式上（由于圣殿的被摧毁）的‘贱民民族’（Pariavolk）。我们所谓的‘贱民民族’乃是指：一个缺少自律性政治组织的、特殊的世袭性的社会团体。这个团体一方面受到内部源自巫术、禁忌与礼仪规范的约束，而不得与外邦人形成餐饮与婚姻共同体；另一方面，它又是个具有影响深远之特殊经济态度、而在政治与社会层面上却又是劣势特权化的团体。（此处我们所说的犹太人是‘贱民’民族，其意义实与印度‘贱民种姓’的特殊处境并不相干，就像‘卡地裁判’的概念并不涉及卡地所据以进行审判的实际法律原则一样）。”（《宗教社会学》，139—140页）

[62] “身为贱民民族，犹太人仍然保留着双重道德的标准，这是所有共同体的原始经济行为所具有的特色：禁止施之于同胞者，可施之于异邦人。无疑的，就要求犹太人对其同胞抱持‘扶助’的立场一事而言，犹太伦理显然是彻底传统主义的。虽然律法学者——正如宋



巴特已正确指出的——对这些事务有所让步，甚至包括与同胞进行商业交易的事项，不过这些让步顶多只能算是略为放松，任何人要是想从中获取利益，就犹太人企业伦理的最高标准来看，还是远不合格的。总之，一个犹太人显然是无法借此种行为以确证其宗教功德。然而，对犹太人而言，与异邦人经济来往的方式——特别是那些禁止施之于同胞的方式——则是个与伦理毫不相干的领域。这种态度实际上可见之于所有民族的原始经济伦理中。犹太人的经济伦理中仍保留这种态度显然是不足为奇的，因为就算在古代世界，异邦人几乎也一直以‘敌人’来看待犹太人。尽管律法学者一再告诫，要求犹太人以诚信对待异邦人，仍然无法改变下述事实：律法禁止犹太人向其同胞收取利息，却准许向异邦人收取。律法学者的忠告也改变不了下列的事实（这点桑巴特也已指出）：例如在一个利用对方的错误以牟取利益的案件里，律法所要求依规定办理的程度，会因对方是个异邦人（敌人），还是个犹太人而有所不同。总而言之，我们已无须再举证说明，犹太人由于（上述）耶和华之许诺所导致的贱民身份，以及因此而来的犹太人之受到异邦人无止境的蔑视，必然会使得犹太人在对待异邦人及同胞时、分别遵循不同的经济道德。”（《宗教社会学》，300—301页）

[\[63\]](#) 参见本书[第三章注\[21\]](#)。

[\[64\]](#) 摩西受召上西奈山四十天始末，见《旧约圣经·出埃及记》第24—34章：“耶和华的荣耀在山顶上，在以色列人眼前，形状如烈火。摩西进入云中上山，在山上四十昼夜。”（24：17—18）“耶和华吩咐摩西说，你要将这些话写上，因为我是按这话与你和以色列人立约。摩西在耶和华那里四十昼夜，也不吃饭，也不喝水；耶和华将这约的话，就是十条诫，写在两块版上。”（34：27—28）



[65] “弟兄同居，若死了一个没有儿子，死人的妻不可出嫁外人，她丈夫的兄弟当尽弟兄的本分娶她为妻，与她同房。妇人生的长子必归死兄的名下，免得他的名在以色列中涂抹了。那人若不愿娶他哥哥的妻，他哥哥的妻就要到城门长老那里说，我丈夫的兄弟不肯在以色列中兴起他哥哥的名字，不给我尽弟兄的本分。本城的长老就要召那人来问他，他若执意说，我不愿意娶她，他哥哥的妻就要当着长老到那人跟前，脱了他的鞋，吐唾沫在他脸上，说：凡不为哥哥建立家室的，都要这样待他。在以色列中，他的名必称为脱鞋之家。”（《申命记》25：5—10）

[66] 所谓Diaspora是指分散、散居于其他宗教的支配领地里的宗徒，以及他们所居住的地区。此语多用于指称巴比伦俘囚期之后的犹太人。

[67] Hillel（70B. C. -10A. D. ），犹太的律法学者，大卫家族出身。其学派被认为比香迈学派更具进步的性格。后被任命为桑黑德林（Sanh é drîn）法庭的庭长。

[68] Schammai为公元前1世纪的律法学者，相传其学派较希雷尔学派保守。

[69] 1至2世纪的犹太律法学者。他关于律法书与传承的解释，被集录成Mishna、Tosephta等书样。

[70] 密许那是由拉比耶胡达·翰那希（Yhâdhah Hannasi, 136—217）将汤奈姆所传承、发展的口传律法加以集录而成，构成《犹太法典》的一部分。

[71] 《犹太法典》（*Talmud*）在构造上分为密许那与噶玛拉两大部分。产生密许那集录的汤奈姆时代结束之后，继之而起的便是亚摩拉的时代。亚摩拉是以密许那为根本的“解说者”之意，指的是从密许那的集录（2世纪末）到5世纪末的拉宾纳·巴尔·胡纳（Rabina

bar Huna) 之间, 对密许那做出批注的那些人。这些亚摩拉的议论集成, 便是葛玛拉。

[72] 阿拉美语是古代叙利亚、巴勒斯坦等地的闪族系语言, 耶稣基督亦使用过。

[73] 《犹太法典》在内容上是由哈加达与哈拉哈所构成。哈拉哈是指宗教法的规定那部分, 而哈加达则是包含故事、比喻、箴言等在内的、非哈拉哈式的圣书解释的总称。

[74] 俘囚王是指犹太人结束巴比伦之囚而进入离散期之后, 居住在巴比伦的犹太人的政治指导者。他对当时的国家代表犹太人, 并担任国家向犹太人课以租税的征收者。

[75] 在里海的东南方, 现在的伊朗的Chorassan地方, 由伊朗系的游牧民所建的国家。从公元前248年延续到201年。

[76] 根据Kohler与Wenger的论述, 巴比伦当时的法学状况如下: 为了密许那的编纂, “出现了一大批亚摩拉(解说者)。首先是Johannan、Simon, 其次是Abba、Samuel等人的出现, 这些人将法学转移到巴比伦。以此, 发展出主要是舒拉Sura与Nehardea等巴比伦学派。巴比伦诸学派最兴盛的时期是在4至5世纪, Abba的弟子Huna、Jehuda、Chisdai等人都是此一时期的人物。尤其是Samuel的弟子, 拉比Nachman, 也属此一时期, 他在许多方面都做出了划时代的贡献。除了以上学派之外, 还有Rabba、Joseph. Abai等人所属的庞具迪塔Pumpadita学派、Raba所属的Machusa学派、Papa所属的Nares学派形成。Raba的弟子拉比Aschi (? —427) 后来再度接受舒拉学派的指导。他开始收集葛玛拉, 而后经由若干后继者加以完成。而后到了Rabina与拉比Jose (? —520) 时, 亚摩拉学派的时代遂告终了”(J. Kohler-L. Wenger, *Allgemeine Rechtsgeschichte*, S. 73)。

[77] 单数形为Ga'ô，复数方为Ge'ônîm。这是给予舒拉学院与庞具迪塔学院宗长的名誉称号。舒拉学院的首任宗长Mar Rab Mar于609年得此称号。此二学院的最后一任盖翁分别逝世于1034与1038年。

[78] 桑黑德林是犹太人的法庭。本文所提及的，应该不是耶路撒冷所在的所谓大桑黑德林，而是巴比伦所在的小（地方性的）桑黑德林才对。

[79] 英译者指出Kallah的意思是学者的聚会。此种聚会在巴比伦的诸学院里每年举行两次。

[80] 在拉宾纳·巴尔·胡纳（Rabina bar Huna）的时代告终后（参见本章注[71]），后来的学者就被称呼为萨伯瑞（Saboräer）。萨伯瑞是“思量者”的意思，他们对亚摩拉所遗留的讲义加以思量斟酌，然后予以修补。萨伯瑞的时代是从5世纪后半到6世纪中叶，一直延续到Rabh Simôna（？—540）的时代为止。

[81] 参见第四章注[19]。

[82] 942年，俘囚王大卫（David ben Zakkai）与哲学家萨迪亚（Saadia ben Joseph al-Fayyumi）一场内部争论之后，大卫的两个继承者为穆斯林所杀害。参见Graetz, *History of The Jews* (3rd ed.), p. 201。

[83] Maimonides (1135? —1204)，犹太裔的医学、神学与哲学家。生于西班牙，为逃避迫害而移居开罗，并歿于该处。除了多部医学著作及一部哲学作品之外，著有密许那的批注集Mischne Thora (1158—1165) 及犹太法典的编纂集 (1170—1180)。他引介亚里士多德的哲学，并试图调和信仰与理性。

[84] Jacob ben Ascher (1280—1340)，生于德国，死于西班牙的托雷多；其法律著作*Turim* 写于1327—1340年间，共分四部，第三

部（Eben Ha è ser）所处理的是婚姻法，第四部（Choschen Mischpat）则是其他私法和裁判法。

[85] Joseph Karo（1488—1575），16世纪中叶左右写出犹太法的提要书，Schulchan ‘Arûch在希伯来文里意指“打点妥当的食桌”。

[86] 免责证券是指单单准许借方以支付持票人欠款来清偿债务的票券，而无名记名证券则是凭券即应付款给执票人的真正的流通证券。

[87] 参见 H. Brunner, “Beiträge zur Geshichte und Dogmatik der Wertpapiere,” *Zeitschrift für das gesamte Handelsrecht*, Bd. 22, S. 518 ff.; Bd. 23, S. 234 ff.; “Das französische Inhaberpapier des Mittelalters und sein Verhältnis zur Anwaltshcaft, zur Zession und zum Orderpapier,” *Abhandlungen zur Rechtsgeschichte*, Bd. 1, S. 487 ff.。

Brurmer将指定证券和无记名证券（在中世纪两者很难区别）的起源归诸中世纪的日耳曼法里并不允许诉讼代理和债权让渡一事；这些证券对被指定人和持券人赋予诉讼代理人 and 债权让受人的地位。

[88] 可萨人为3世纪到10世纪活跃于黑海与里海之间的高加索地方的民族，10世纪时为俄罗斯人所征服。7世纪与8世纪之间，许多的可萨人改信犹太教，不过犹太法并未成为可萨人的国家的一般法，而只是犹太教信徒的法律。

[89] 《旧约圣经》里关于安息年（Sabbatjahr）的记载，如《出埃及记》（23：10—11）：“六年你要耕种田地，收藏土产，只是第七年，要叫地歇息，不耕不种，使你民中的穷人有吃的，他们所剩下的，野兽可以吃。你的葡萄园和橄榄园也要照样办理。”《利未记》

（25：1—7）：“耶和华在西乃山对摩西说，你晓谕以色列人说，你们到了我所赐你们地的时候，地就要向耶和华守安息。六年要耕种田地，也要整修葡萄园，收藏地的出产。第七年地要守圣安息，就是向耶和华守的安息，不可耕种田地，也不可修理葡萄园。遗落自长的庄稼，不可收割，没有修理的葡萄树也不可摘取葡萄。这年，地要守圣安息。地在安息年所出的，要给你和你的仆人、婢女、雇工人，并寄居的外人当食物。这年的土产也要给你的牲畜和你地上的走兽当食物。”

不过，在《申命记》里也有与此非常类似的“豁免年”制度的记载：“每逢七年末一年，你要施行豁免。豁免的定例乃是这样，凡债主要把所借给邻舍的豁免了，不可向邻舍和弟兄追讨，因为耶和华的豁免年已经宣告了。若借给外邦人，你可以向他追讨，但借给你弟兄，无论是什么，你要松手豁免了。”（15：1—6）“你弟兄中若有一个希伯来男人或希伯来女人被卖给你，服事你六年，到第七年就要任他自由出去。你任他自由的时候，不可使他空手而去，要从你羊群、禾场、酒醉之中，多多的给他，耶和华你的上帝怎样赐福与你，你也要照样给他。……你任他自由的时候，不可以为难事，因他服事你六年，较比雇工的工价多加一倍了。耶和华你的上帝就必在你所作的一切事上赐福与你。”（15：12—18）根据韦伯的说法：“在以色列时代后期时，尽管有了实际施行安息年的证据，不过，即使法律再怎么断然威吓规避此项规定的作法，或者尼希米为首的誓约团体早已严正地谆谆告诫（《尼赫迈亚记》10：31），而希雷尔（Hillel，公元前1世纪的犹太学者）也作了最终的敲板定案，然而我们还是发现到有一种可以借着契约而使此项规定无效的形式存在（所谓的Prosbul的形式）”。另外，《尼赫迈亚记》10：31的内容为：这地的居民若在

安息日或什么圣日带了货物或粮食来卖给我们，我们必不买，每逢第七年必不耕种，凡欠我们债的必不追讨。”（《古犹太教》S. 74）

[90] 韦伯认为，“古代与中世纪的基督教在面对国家时，其立场整体而言是摇摆不定的，或者，说得更精确点，其重心是摆荡于几个显著不同的观点之间”。首先是对既存的罗马帝国——被认为是在反基督者的支配下——抱持一种纯然憎恶的态度；其次是对国家的完全疏离，因此对武力的使用总是消极的忍受（“恺撒的归于恺撒”）；再来是远离政治团体中任何具体的行动，例如皇帝崇拜，因为参与这种行动势必导致罪过。然而国家的权威仍旧得到积极的肯定，因为它到底是上帝所设定的；最后是即使是由无信仰者所掌握的国家权威，亦可赋予积极的评价。由于我们所处原罪的状态，国家权威——以神授予宗教上尚未启蒙的异教徒的天生知识为基础——倒是可作为控制该受斥责的罪孽的一种不可或缺的手段，而且亦可作为神意所喜的、所有世上存在事物的一种普遍性制约。“在这四种观点中，首先提到的两个主要是属于末世论期待的年代，不过，在以后的时期偶尔也会突显出来。就最后一种立场而论，古代的基督教基本上从未真正超越过此种观念，就算它已被承认为国家宗教之后依然如此。实际上，一直要到中古教会时期，基督教对国家的态度才有重大的转变，特勒尔奇（E. Troeltsch）的研究已精彩地证明了这点。不过，基督教所面临的这个问题——虽然不是只有基督教才碰到——却引发了它特有的、一连串的问题，这些问题一部分是来自宗教内部的因素，另一部分则来自宗教之外。这些问题一方面涉及所谓‘自然法’与宗教启示的关系，另一方面则涉及‘自然法’与现实的政治体制及其行动的关系。”（参见《宗教社会学》第十一章第六节《基督教对国家态度的转变》，288—289页）



[91]. 将宗教上的罪及赎罪方法条例式地列举出来，成为告解神父所用的手册，称为 *Bupßbücher*, *Beichtbücher*, *poenitentialia* 等。现今所知最古老的，是爱尔兰和英格兰地区的书册，例如 Cummean 的 *Indicia Cummean*；Columban von Luxeuil 的 *Liber de poenitentiarum mensura taxanda*（6 世纪末）；Theodor von Canterbury 的 *Canones Theodori Cantuariensis*（700 年左右）及 Egbert von York 的书册等。8 世纪时，透过爱尔兰的传道者传入欧陆。欧陆的新著作则有美因兹大主教 Harbanus Maurus（+806）及坎伯雷主教 Haltigar（+831）之书等。此外，沃尔姆斯（Worms）大主教 Burchard（+1025）的 *Decretum* 的第 20 卷在赎罪的实践方面颇具权威性。

[92]. 西方中世纪时，出现相当多的伪造文书、尤其是圣职者所伪造的文书。《伪伊希多尔教令集》（*Pseudoisidorische Dekretalen*）是假冒色微拉主教伊希多尔之名所编纂的教会法令集，包含了许多伪造的教会法令，大约是 850 年左右于西法兰克的朗斯地方所制作出来的伪书。9 世纪所制作的这种大部头的伪书，还有诸如《君士坦丁大帝赠予证书》（*Constitutum Constantini*）及收集伪造与变造的敕令集成的《本笃敕令集》（*Benedictus Levita*）；无论何者，伪造的目的莫不在于抬高教会权力相对于世俗权力的地位。

[93]. 参见《支配社会学（II）》，403 页及以下。

[94]. 个人在圣职者当中选择一人来作为自己灵魂的指导者；也有某些地方是由主教来任命某圣职者为地方信徒的灵魂指导者。

[95]. 所谓“占有侵夺之诉”是指为了回复被侵夺的占有而诉诸教会法的诉讼。*Spolienklage* 之名来自《伪伊希多尔教令集》。在此教令集里，有一条伪造法令宣示此一制度：被暴力侵夺其地位与财产的主教（*episcopus spoliatus*），没有按照刑事追诉的必要（此即侵夺

的抗辩权 [exceptio spoli] )。此一伪法令后来收入《葛拉提安尼教会法令集》( *Decretum Gratiani* )，教会法学者即以此为基础，发展出Spolienklage的理论。

[96]. Possessorium ordinarium (通常的占有诉讼) 是根据来自日耳曼法的地权 (Gewere) 观念，目标在于断定哪一个当事人具有“先占权”的诉讼，较接近本权之诉 (petitorium)。若是因暴力而发生占有侵夺时，则根据占有侵夺之诉 (Spolienklage)，只要证明占有侵夺的事实即可。为了使其他情况下的占有诉讼能够简易迅速地了结所设计出来的便是possessorium summariissimum。原来这是以暂时解决为目标的一种假处分，实际上许多的纷争解决即借此完成。不过，即使如此，根据萨维尼作为法官的经验，summarissimum的裁判也有历经12年的情形，而ordinarium也有轻易即拖上50年，petitorium则拖上100年的情形。

[97]. 参见本章注[20]。

[98]. 参见《支配社会学(II)》，367页。

[99]. 尽管教会反对，查士丁尼法典里仍然维持古典时代以来的自由离婚制，只是，若无正当理由，要求离婚的夫或妻，要面对财产上不利的课捐。

[100]. 以下参见本章第一节开头几页及注[5]。

[101]. 哈里发为“阿拉的使徒的后继者”之意，伊斯兰教教团的最高权威者的尊称，原来兼具世俗的与宗教的权威。苏丹原本意指“伟大的神权专制君主”，后来转变为“受哈里发委托的非宗教的国权所有者”，亦即统治帝国的世俗的权威者。9世纪后半叶，哈里发与苏丹的分权制成立，阿拔斯王朝的哈里发几乎完全丧失世俗的支配权。

[\[102\]](#) 塞林姆一世 (Selim I, 1467—1520) 为奥斯曼土耳其帝国第九代苏丹 (1512—1520年在位)。他大破伊朗、远征埃及, 建立起横跨亚、非、欧的大帝国。阿拔斯王朝于1256年灭亡后, 仍在埃及保有哈里发的虚位, 其最后一位君主穆塔瓦基尔将哈里发的地位让渡给塞林姆一世, 而在此成立所谓的苏丹——哈里发制。

## 第六章

# 公权法与家产制君主的法制定，法典编纂

### 一 公权力

干预旧有司法集会人团体之形式主义与非理性主义的第二种**权威**力量，则为君侯、行政长官与官员的公权力（Imperium [禁制权，官职权力]）。此处我们讨论的，并非君侯为其扈从（Gefolgschaft）<sup>[1]</sup>、其担任官职的属下、尤其是其军队所制定的特别法，尽管这种法律截至目前，仍留有相当重要的痕迹<sup>[2]</sup>。这种法创制在过去，曾经引出非常重要的一种特殊法律结构，例如西洋古代的宾客法（Klientelrecht）、中世纪时的家人法（Dienstrecht）与采邑法（Lehensrecht）。在西洋古代及中世纪时，上述的这种法律关系不受普通法及正规法律裁判的管辖，并且以相当歧异且复杂的方式自成一格。不过，尽管这些现象有其政治上的重要性，但本身却无自己固有的形式结构。就法律制度的一般性格而言，这些特别法实际上是受到其他一些因素所左右，例如西洋古代的宾客法建立在两个基础之上，一个是宗教性的规范，另一个则为因袭性的规则<sup>[3]</sup>；再如中世纪家人法与采邑法，则带有一种身份制的性格。或者，它们也有可能像今日的公务员法或军法一样，是由某些特别的行政规范及其他的公法来节制，或更为简单地，直属某些特定的实体法与诉讼机关的管辖。

这里真正想讨论的毋宁是，公权力对**普通法**的影响：公权力对于普通法之变更，以及对一个同样具有妥当性的、新的法律之产生有何影响——这个新法可能与普通法并存，或是取代了普通法，要不就是与普通法相对立。特别是，在这种情况下，公权力对于法律的一般形式结构造成何种影响。这里只要再提醒一点：此一类型的特别法的发展程度，毋宁是一种判准，可以观测出公权力，以及被公权力视为支持自己权力之阶层，两者之间相互的权力关系。在英国，采邑法由于王权的阻挠而无法形成类似德国境内的特别法，结果则是被纳入一种统一的“国法”（*lex terrae* [属地法]），亦即普通法之中。代之而起的情况是整个土地法、家族法与继承法皆带有强烈的封建色彩。古罗马的制定法亦在某些个别的规定里提到“宾客”（大部分都是些诅咒的词句）<sup>[4]</sup>，“主客制度”对罗马贵族的社会地位虽有其重要性，然而，整体而言，法典的用意却是在避免将此一制度编入民法（*bürgerliche Recht*）的规范领域之内。中世纪意大利诸城市国家的“条例”（*statuta*），就像英国的法律一样，创造出统一的“属地法”（*lex terrae*）。中欧的大陆国家则缺乏此种成就，一直要等到专制主义的君主国家崛起。虽然如此，这些君主国家仍然刻意保留上述特别法的某些实质成分，一直到近代的国家**机构**出现才全面废止。

君侯、行政长官与官员，在何种条件下得以正当地创制或影响普通法，并确实有力量如此做？以及，在不同的法律领域与地区里，这种权力得以伸展至何种程度，其背后的动机如何？这些问题将留待我们处理支配的类型时再予以讨论。实际上，上述权力有许多不同的形式，并因此而导引出各种不同的结果。

一般而言，君侯用以维持治安的禁制权，最初所创制出来的产物之一，便是合理性的刑法。军事的考量，以及对“秩序”之普遍性的关怀，皆要求此一领域的规律。次于宗教性的私刑<sup>[5]</sup>，君侯的官职权

力，可说是独立的“刑事诉讼”的第二个主要来源。教士在此一发展中，自然也有其直接的影响。例如在基督教世界里，教士就极为关切如何根绝血族复仇与决斗的问题。俄国的君侯（knyaz）早先也只不过是扮演仲裁者的功能，然而在基督教传入之后，即于主教的引介下，创制出一套决疑式的刑法。而“刑罚”（prodazha）的概念，也只有到此时才在术语上出现<sup>[6]</sup>。西方世界的情形亦复如是，而伊斯兰教世界以及（尤其是）印度，教士阶层的理性倾向也扮演着重要角色。出现在所有早期的制定法里、有关人命金（wergelt）与赎罪金的详细价目表，似乎就是在君侯影响下的一个结果。

一旦定型化的赎罪条件开始发展，两种赎罪金并存的情况，似乎即成为一种普遍的现象（根据宾丁的说法，确曾存在于日耳曼法律里<sup>[7]</sup>）：一种数额较大，特别针对杀人及其他势必引起血族复仇的侵害事件；另一种数额则小得多，适用于所有其他的违法行为。或许就是在君侯的影响下，出现了一套相当怪异的赎罪金价目表，涵盖了所有可以想见的各种违法行为。在此情况下，每个人在犯罪之前，或者在提起法律诉讼之前，都可以预先估量一下“代价”的问题。实际上，对于任何时代的农民阶层而言，关于犯罪与刑罚的纯粹经济性考量总是凌驾于其他的顾虑之上。然而，从所有赎罪金数额之确定化所呈现出来的形式主义，我们也可以看出他们已不愿再屈从于支配者的任意裁量权。一直要等到司法裁判完全走上家父长制的发展途径后，这种严格的形式主义才逐渐为一种较为弹性——有时却也是完全恣意而行——的量刑方式所取代。

由于“刑法”被视为保障形式上的秩序与安全的一个手段，因此刑法与君侯的禁制权的关系较为密切。相形之下，公权力介入“民法”的领域，不管在何处都要晚得多，而且介入的方式及其结果也极为纷呈多样。



在某些地区，当君侯或行政长官创制出自己的法律后，为了将之与普通法作一区隔，通常都得明白标示出这些法律的特殊来源。例如古罗马执政官的法令“*ius honorarium*”、英国国王的诏令“*writ Recht*”、英国大法官的“*equity*”等。此种法律是经由一种特殊的“司法禁制权”（*Gerichtsbann*）创制出来，拥有这种权力的则是负责司法行政的官吏。不过，他们在创制这些法律时，依然得尽量取得法律名家的合作，例如罗马的法律顾问或英国的律师。这些从事法律实务的人，必须设法满足其当事人的要求。握有此一权力的官吏，有时可以直接对法官下达具有拘束力的诉讼训令（例如罗马的执政官）。或者是，对当事者发出具有拘束力的禁止令（*injunctions*）——如英国的詹姆斯一世（*James I*）在面对大法官与普通法法庭的冲突时，便将这项权能授予大法官（弗朗西斯·培根）<sup>[8]</sup>。也可能以当事人同意或强迫的方式，将案子转移到行政官员的法庭去，例如英国的王室法庭（稍后则为大法官法庭 [*Chancery Court*] ）。以此方式，官员创造出新的法律手段，而这种新的法律手段到最后往往广泛地剥夺了原有的普通法（如罗马的市民法 [*ius civile*] 、英国的普通法 [*Common Law*] ）的效力。

官吏之所以在实体法上有如此的创新，共通的因素是他们迫切需要一套比较理性的诉讼程序，而其背后的动力则来自经营理性经济活动的团体——亦即市民阶层。特示命令诉讼（*Interdiktionsprozess*）<sup>[9]</sup>与事实诉权（*actiones in factum*）<sup>[10]</sup>的存在，即可证明早在古罗马时期，法务官已在法律诉讼上取得支配性地位——他可以直接对审判人下达诉讼训令，而这还是在《伊布提阿法》（*lex Aebutia*）出现之前许久的事情<sup>[11]</sup>。不过，我们只要稍微浏览一下告示的实质内容，即可了解程序书诉讼程序（*Formularverfahren*）的出现，是为了配合市民阶层的商业需求，特别是当时的商业活动已日益频繁；同时，某

些起源于巫术观念的形式主义，亦因此而被废除。英国及法国的王室法庭，最大的吸引力即在于（就如罗马的一样）从官式用语的形式主义中解放出来。英国同时也废止了麻烦的、形式主义的传唤程序，代之而起的是由国王发出“罚则传唤”（*Ladung sub poena*）<sup>[12]</sup>。并且，和西方世界许多地区一样，准许讯问做过宣誓的当事人。英国的王室法庭也逐渐走上陪审制，承认文书的证明效力，同时废除了许多市民阶层所无法忍受的、非理性的证明手段，尤其是决斗。

英国的衡平法（Equity）尽管是实体法的重要创制，大量的运用却还得等到17世纪以后。路易九世（Louis IX）<sup>[13]</sup>——就像亨利二世（Henry II）<sup>[14]</sup>及其后继者，特别是爱德华三世（Edward III）<sup>[15]</sup>——的法律事业里，最重要的就是发展出一套比较理性化的证明程序，并清除尚带有巫术色彩以及人民法庭审判意味的形式主义的残余。然而，英国大法官的衡平法在其相关的领域内，也清除了陪审制，而这却是英国王室法庭的最重大成果。结果就是英国及美国——一直到今天——都还维持着普通法与衡平法并行的二元体系，而且在许多场合里，也允许原告自行选择任何一种审判方式；因此，我们还是可以发现存在于形式上的区别——有陪审团的普通法审判与无陪审团的衡平法审判。

整体而言，公权法的技术手段具有纯粹经验性与形式主义的性格，特别是经常地应用拟制，这点早在法兰克国王的敕令里即可发现<sup>[16]</sup>。我们自然也可预期，凡是直接从实际的法律运作里产生出来的法律体系，都会具有此种共通的性格。结果是，法的技术性格，即使是在公权法出现之后，仍没有什么转变。实际上，法的形式主义反而经常被强化了。不过，正如衡平法一词所显示的，意识形态的立场当然也可能导致公权力的介入司法。只是在此情况下，公权力得与一套

法律体系相竞争，可是它既不能否定此一法律的正当性，也不能摧毁此一法律的一般性基础。实际上，通常只有当强大的压力团体有其迫切的需要时，例如为了对抗上述的用语的形式主义与非理性的举证手段的情况下，公权力的介入才会得到支持。

当现行法律可经由君主发布的命令直接予以更动，而且其妥当性等同于普通法时，公权力即可大幅提升。就我们所知，例如：法兰克王国的一些诏令（*capitula legibus addenda*，部族法典附加敕令）<sup>[17]</sup>；近古意大利城市门阀所发布的诏令；晚期罗马皇帝的敕令是具有正式法律效力的（我们得知道，在早期帝国时，皇帝的敕令只对其官吏有拘束力）。当然，大致上，这种敕令如果没有得到望族（元老院、御前会议）<sup>[18]</sup>、有时甚至是司法集会人团体的代表的同意，是不会颁布的<sup>[19]</sup>。并且，至少在法兰克人长久的意识里，这种形式的律令并不能创造出真正的法律来，而这对君主立法权的发展也构成相当严重的障碍。从这个阶段起，一直到西方军事独裁者或东方家产制君主之事实上完全操控与支配法律，自然是有许多过渡阶段的。

## 二 家产制君主的法律之身份制结构与家父长制结构

当然，家产制君主的法创制通常还是会相当程度地尊重传统。不过，倘若他的制法愈是成功地（而且大半有此倾向）完全排除司法集会人团体的裁判，那么也就更能便宜行事，并且发展出自己特有的形式性质并将之烙印于法律体系。这种形式性质可以有两种不同的性格，端视此一家产制君主权力所赖以存在的不同的政治条件而定<sup>[20]</sup>。

。

**其一**，当君主自身的政治权力被视为一种正当取得的主观权利时（就像一般的财产权一样），君主立法权的出现，是为了让他能将其所拥有的完整权力之中的一部分，以**主观**权利（特权）的方式让渡给其他人，不管是个人还是团体（官吏、臣民、外国商人等），因为，此种特权的授予必须得到君主司法机关的尊重，才有作用可言。在此类型里，“客观的”法律与“主观的”权利、“规范”与“请求权”，不过是二而一的而且，如果首尾一贯皆是如此的话，则整个法秩序可说只不过是一整串十足特权的组合罢了。

君主拥有立法权的**另一种**类型则正好相反：他绝不将任何可能会束缚自己或其司法机关的特权授予其他的人。在此类型里，有两种可能性：君主握有完全自由的裁量权，根据个别的情况下达命令；在此情况下，不管是“客观的”法律，还是“主观的”权利等观念，皆无存在的空间。另一种可能性是，君主会对其官吏发布包含有一般性指令的行政规则（Reglement）。这种行政规则的存在意味着，除非接到进一步的指示，否则官吏就必须根据原先的指令去处理被统治者关心的各种问题，并解决他们的纷争。在此情况下，当事人固然期望能得到一个有利于他的判决，只是这并非他的“主观的权利”，而只不过是在行政规则的运作下一个纯粹事实性的“**反射效用**”。换言之，其间并无任何法律的保障。这就像是一个父亲虽然对他的儿子抱有某些期许，但并不会想到用任何形式上的法律原则、或是固定的程序形式来束缚他达到这些理想。究其实，极端的“君父（家父长）型”（Landesvater）司法，也只不过是将原先家族内解决纷争的办法，转用到政治团体上。在其最为首尾一贯的情况下，整个司法体系皆被解消为“行政”的一环。

我们将称呼第一种为家产制君主的司法审判之“**身份制的**”（ständische）类型，另一种则为“**家父长制的**”类型。司法与立法若

属于身份制类型，则法秩序可说是相当严格的讲究形式，但却又是非常具体的，换言之，非理性的。在此情况下，只能发展出一种“经验式”的法律解释。整个“行政”可说是有关“特权”的协商、讨价还价与约定，并对达成的内容予以确认。它的运作就此而言类似法律程序，形式上也很难与司法机关区分开来。英国国会与昔日皇家枢密院的行政程序就是这样，它们在最初都是同时兼具行政机关与司法机关的性格。身份制的家产制之最重要且唯一完全发展成熟的例子，仅见于西洋中古时期的政治团体。

相反的，在纯粹家父长制的法行政里，法律可说完全是非形式化的——如果这样一套在纯粹“行政规则”支配下的体系还可被视为“法律”的话。司法机关重视的是探究实质的真相，而将搜寻证据的程序规则置之度外。法行政因此不免常与巫术性的搜证程序发生冲突，不过，世俗程序与宗教程序之间的关系可说是变化多端的。在非洲，原告可以将原先上诉于君主判决的案子，转而为依赖神判、或诉诸崇拜物神的巫师（Oghanga）——古老宗教裁判的担纲者——在幻觉下狂迷忘我式的判决。另一方面，严格家父长制的君主裁判不仅破坏了主观权利的形式保障，同时也因为试图满足客观上的“正确”与“衡平的要求”来解决利害冲突，从而破坏了严格的“辩论程序”的原则。

虽说家父长制的司法裁判，由于遵守确定的原则，确实**可以**在某种意义上被视为理性的，然而，如就其思考模式的逻辑理性而言，则并非如此；因为，它的目标主要在追求社会秩序的**实质的**原则，不管内容是政治的、福利功利主义的或伦理的。再者，所谓司法与行政的合一，并不是说所有的行政皆采取司法的形式，情况毋宁恰好反过来——所有的司法皆具有行政的性格。君主的行政官员同时也兼具法官的身份，君主本身则以“王室裁判”的方式任凭己意介入司法，其自由裁量权考虑的重点则为衡平、权宜与政治等。司法救济在他看来，大

多也只不过是种任凭己意而赐予的恩宠，或根据不同个案所给予的特权，其条件与形式亦由此决定；同时去除掉非理性的形式与取证的手段，以利于官方自由地探究真相。此种理性的司法体系的理想型，可以“所罗门式”——圣经里所记载的所罗门王采用的方式——的“卡地裁判”为例，潘哲在担任总督时主持的司法审判亦为一例 [21]。

所有家产制君主的司法体系皆有往此方向发展的趋势。英国国王的“令状”（writs），是诉诸国王之无所拘束的恩宠而获得的。“事实诉权”则可让我们推测，最初古罗马的政务官到底拥有多大的权限可以自由地决定是否授予诉权（一时诉权 [actiones temporales]） [22]。近世英国官方的司法也同样呈现出衡平的形式。路易九世在法国的改革则全然是家父长的性格。东方诸国，就像印度的司法，只要不是教权制的，其性格本质上皆为家父长制。中国的司法则是另一种典型：以家父长制的权威，解消掉存在于司法与行政之间的区隔。帝王的诏令兼具训诫与命令的性格，一般性的或是在具体的案例里介入司法。只要不是在巫术性的制约之下，则司法一般皆倾向以实质正义——而非程序正义——为其判决的基准。从程序正义或是经济的“期待”的角度而言，这显然是一种强烈的非理性的、具体的“权衡”裁判的类型 [23]。

公权力介入法形成与司法的现象，发生在各式各样极端不同的“文化阶段”里；而且主要是由政治力而非经济力所决定。因此，在非洲，当一个酋长的权力，由于合并了巫师的权力、战争的日趋重要、或是垄断了对外贸易而大幅扩张时，古老的形式主义与巫术性的诉讼程序以及传统之独占性的支配，通常都会被完全摧毁。取而代之的诉讼程序是，以君主名义发出的公开传唤，通常还得加上被传唤者的“宣誓”（Anschwörung） [24]；公开审判，由证人提供的理性证据则取代了原先的神判；法律的制定有的地方是由君主个人为之，例如非洲的阿



散蒂人 (Ashantis) [25]，或者是由君主提出，而由团体通过，例如南几内亚 (Guinea) [26]。不过，君主、酋长或是他们的法官，通常都依凭己意以及对衡平的感觉做出裁决，而不受任何正式规则的束缚。这种现象可见之于许多文化极端不同的地区，例如巴苏陀、巴拉隆、达荷美、穆塔卡桑布以及摩洛哥 [27]。唯一的限制是，如果君主太过明目张胆地违背法律，特别是违反了被视为神圣的且又为君主自身之“正当性”所赖以为基础的、传统的规范时，他就得冒着失去王位的危险。

当（世俗的或兼具祭司性格的）君主虔诚地奉献于宗教目的，尤其是，如果他所提倡的宗教带有某种伦理——而非仪式主义——的性质时（**信念** 宗教伦理 [Gesinnungsreligiosität]），家父长制行政上述那种反形式、讲究实质的性格，即会达到最强烈的程度。在此情况下，教权制之下各种反形式的倾向，即可从原本应当会产生有效约束力的、仪式主义的、形式化的神圣规范里解放出来，同时结合了家父长制行政下福利政策的无形式性，最终目的则在培养出正确的**心态**（innerer Habitus）。这样的一种行政极为接近“灵魂司牧者”（Seelsorge）的性格。存在于法律和伦理、法律强制和家父长的训诫、立法动机和法律技术之间的界限，至此荡然无存。古印度佛教君主阿育王的诏敕，可说是最近似此类“家父长制”的范例 [28]。

不过，一般较为常见的家产制君主的司法，还是结合了身份制与家父长制的要素，以及司法集会人团体（Dinggenossenschaft）之形式的诉讼程序。至于前两个要素中，究竟何者能占有优势？基本上得视当时的政治情况与权力关系而定，详细的讨论请参考有关“支配”的章节。除此之外，在西方，（最初是根据政治情况所决定的）司法集会人团体的传统，则根本就否定了国王之兼具审判者的地位，由此亦可知“身份制”类型在西方司法上所具有的重要性。

上述典型的家产制法律的特质，在近代西方世界，终究为理性——形式的要素所取代，之所以如此，乃家产制君主行政自身的内在需求，特别是为了对抗**身份制**特权的支配，并清除原先存在于司法与行政体系中的身份制的性格。就此而言，理性化的日渐增强，换言之，即形式的法律的平等性与客观的程序规范之逐渐居于上风，是在下述的利益考量下达成的：君主为了扩张自己的权力，必须对抗那些（身份制的）特权拥有者。以“行政规则”取代“特权”，就是在这种考量下的措施，同时也为君主的权力扩张与法律的理性——形式化奠定了基础。

然而，万一需求的方向并非如此，而是为了限制**家父长制**完全的恣意专断，而得以（1）确立明确的规则，特别是，（2）设定被支配者在裁判上确切的请求权，亦即作出其“主观权利”的保障时，事情就另当别论了。这两者，如吾人所知，并非同一回事：依照明确的行政规则解决纷争，并不意指受保障之“主观权利”的存在。不过，后者不单意味着明确的客观规范的存在，也意指严谨意义上的客观的“法”的存在，而这至少在私法领域里，是保证会受客观规范所约束的唯一确实的形式。追求这样一种保障的正是经济上的利益团体，而君主为了其财政上和政治势力上的利益，有时也会施恩拉拢他们，让他们靠拢自己的阵营。

其中最为热切的，自然非市民利益阶层莫属。他们必然要求一种毫无二义的明确法律，既不受非理性的行政恣意所影响，也不受具体特权的不合理干扰，特别是能够确实保障契约之法的拘束力。换言之，能够完备所有这些特性而具有**可计算性**之功能的法。以此之故，君主与市民阶层的利害关系的结合，成为促进法之形式——理性化的最重要动力之一。不过，这并不是说，这两股势力的直接“合作”总是必然不做它想的。任何一种官僚行政皆具的功利主义的理性主义的独

特性格本身，早就自行积极迎合市民阶层的经济的理性主义。君主的财政利害关心也早就为资本主义的利益铺设了一条康庄大道，尽管这实在大幅超越当时既有的资本主义利害关心所实际要求的范围。

不过，权利的保障，也就是不受君主及官吏的恣意左右的权利的保障，从来就不属于官僚体制真正**固有的**发展倾向。而且，也绝不必然存在于资本主义的利害关心的趋向中。只要所牵涉的是基本上以政治为取向的那种古老的资本主义，那么情形就完全反过来，至于此种资本主义与近代特有的“市民的”资本主义的对比，我们有机会再谈 [29]。再者，市民的资本主义在其初期，它那种对于受保障的权利的典型关切，要不是尚未显现出来，就是表现得甚为有限，有时甚至反其道而行。因为，不止大规模的殖民独占者和商业独占者，连同重商主义式生产制造时代里的独占性大企业家们，莫不是时时要仰赖君主所给予的特权。此种特权，经常破坏了当时现行的普通法，亦即行会法，并且引发市民中产阶层的愤怒抵抗。所以，资本家为了特权的营利机会，不得不付出代价，换言之，甘心忍受相对弱势于君主的、脆弱的法律地位。以此，寄生于政治的、独占取向的资本主义，以及早期重商主义时代的资本主义，莫不关注于家父长制君主权力的创造与维持，而与各身份阶层及市民产业阶层相对抗；此种倾向不仅见于斯图亚特王朝时期 [30]，如今更见强化于广泛的经济生活领域里，而有愈演愈烈的趋势 [31]。

尽管如此，公权力——特别是来自君主的——之介入法生活，无论何处皆有助于法律的统一化与体系化，亦即：促成“法典编纂”（Kodifikation），而且公权力越是强化、越是持续发挥此种走势的力道就越发强劲。君主要的是“秩序”，是其国家的凝聚与“统一”。此一目的，不仅是行政技术上的要求使然，同时也呼应了其官吏个人的利害关系考量，换言之，通过法的统一，使得官员得以无所分别地被任

用于君主所有的支配领域，也因而获得了更宽广的出路契机：他们不再因为仅仅只通晓自己出身地的法律，而被束缚在自己的故里。总的来说，相对于市民阶层之追求法发现的“安定性”，官吏所追求的毋宁是法的“普遍贯通性”（Übersichtlichkeit）。

### 三 法典编纂的各种推动力

虽说官僚阶层的利害关心、市民营利上的利害关心以及君主之财政的、行政技术的利害关心，事实上都是法典编纂通常的担纲者，但并非唯一可能的帮手。不只市民阶层，其他的政治被支配阶层也可能感受到法律的确明确固定化的好处，同时承受他们的这种要求并且（不管自愿或被迫）有所容让的支配权力，也不必然就是君主。

法律的体系性法典编纂也可能是法生活的一种全面而自觉的更新取向所造成。诸如外在的政治新建制，或由于某一政治团体内在的社会统合所导引的阶层或阶级间的妥协，或者在某些情况下这两种（内在、外在）机制共同的作用下，都必然产生此种结果。情形可能是在新领土上由诸团体所进行的计划性新建制，例如古代殖民城市的行政法（leges datae）<sup>[32]</sup>。也可能是某个政治团体的崭新建立，就像以色列的誓约共同体的情形，这个新团体为此在一定层面上服膺于一套统一的法律<sup>[33]</sup>。或者，也有可能是通过阶层或阶级间的妥协来终结一场革命，十二铜表法据说就是如此<sup>[34]</sup>。还有可能是在社会的斗争之后，至少是想要维持法律的安定性，而将法律有系统地记录下来。

在最后的这种情况下，最为关切法之记录的，自然就是那些因为缺乏明白确立且全体适用的规范（亦即足以適切监控司法裁判的规范）而受苦最深的阶层。在古代，最典型的就是农民阶层与市民阶层，他们饱受贵族的或贵族支配下的名家裁判或祭司裁判之苦。在此

情况下，法的系统性记录通常广泛地包含了新的法制定，因而一般几乎都是通过先知或类似先知的仲裁者（Aisymnetai）<sup>[35]</sup>凭着天启或神谕而被示令为法。此时，必须被确保的利益，一方面，经常相当明确地浮现在各个参与其中的利害关系者的脑海中，并且法律调停解决的各种可能方式，通常也通过讨论与鼓吹而充分明朗化，成熟到足以接纳先知或受托者的式令。另一方面，对利害关系者而言，形式的、清楚明白的、足以确切解决争议点所在的法，比起体系性的法，要来得重要。因此，法的规整，通常形之于警句式的、法谚式的简洁，此种特征式的简洁，正如神谕、睿智、或法律顾问家的解答典型所见。我们在十二铜表法里也看到相同的特征——这就足以消除人们对于其是否源自于一次（uno actu）立法的不当怀疑<sup>[36]</sup>；同样的，此种简洁的特征也见之于十诫与犹太人的圣约之书<sup>[37]</sup>。糅和了命令与禁令的这两种复合体（罗马的十二铜表法与犹太的十诫和圣约书），所呈现出来的特征的形式本身，即已道出其纯正法先知的、同时也是受托者示法的起源。

这两者也共有同一种性质，亦即同时包含了宗教的命令与市民的命令的性质。十二铜表法对殴打父亲的儿子和对未守诚信于客的护主，课以咒逐（Anathema, saceresto）的制裁<sup>[38]</sup>，而市民的法则未对这两种情形课加罚则。这样的命令之所以必要，显然是因为家内的规矩与家内的恭顺已然崩坏。不同的是，犹太的法典编纂里的宗教内容已被体系化，正如见之于十诫和圣约书的形式，而罗马所立之法的宗教内容，则仅形诸个别的规定里。在罗马方面，宗教法整体已然固定化，新的宗教启示并不存在。

由法先知所制定的罗马的城市法，传说被记录在十二表里，而据说被毁于高卢人战火的这十二表，是否远比摩西制法的那两块法版更具有“历史性”，完全是另外一个问题，而且是个次要的问题。不管语



言上的理由，或实质的理由，都未迫使人要否定其关于立法的年代与统一性的传承，况且正由于此一制定法只靠着口耳相传方能流传至今，所以语言上的理由并不重要 [39]。认为十二铜表法乃法谚的集成，或采撷法律名家的裁判实务结果所成，这个见解是与内在可能性相抵触的。因为，此法所包含的是极具抽象性格的一般规范，并且一大部分的规范是清楚明白且有意识地趋向某个特定的目的，另一部分则显示出是各身份团体间的利害妥协。至少，我们不太可能把这种情形说成是裁判实务下的产物，或者认为它是一种诸如卡图斯 (Sex. Aelius Paetus Catus) [40] 之类的判例收集者的著作，而且此种著作在一个理性的利害斗争盛行的时代里，于一个城市中有获得如此权威的可能。其他受托者制法工作的类似性，也是再明显不过的了。

“体系性的”法典编纂，是从典型见于受托者之法制定的状况，和满足此种法制定的需求里，产生出来的，当然，这不过是纯粹形式上的意味而已。十诫并非伦理上的体系性法典编纂，同样的，十二铜表法和圣约之书的法律命令也不是关于交易生活的体系性法典编纂。体系和法的“理性” (ratio)，起先是通过法律专家的实务工作而导入，不过仅止于有限的范围；更重要的是基于法教育的需求，而全面性的引进工作，则非君主的官吏莫属。官吏正是法典编纂体系化的真正担纲者，因为他们本来就对这样一种足以“盱衡贯通的”体系有着无比的关注。因此君主的法典编纂在体系性方面比起受托者或先知们最为包容广泛的法制定更具理性的性格。

除了君主的法典编纂之外，体系性的导入通常只有另外一条路，那就是通过教育性的文书著作，特别是“法书”的制作，而法书往往获取到有如法律一般、作为基准而支配司法裁判的权威 [41]。不过，这两种方式（法典编纂与法书制作）里，法的有系统记录充其量不过是将既已存在的法加以汇整而已，为的是去除当中的疑问与争论。在君



主的命令下，将官方制定的法与行政规则作一汇整，尽管表面上号称“法典”，但多数就像中国官方的律令，虽然在编排上尚具某些“体系性”，但与法典编纂式的法制定无关，因为那只不过是一些机械性的动作而已。其他的法典也不过是试图将现行有效的法编整成有秩序、有系统的样式。例如萨利法典（lex Salica）和同类的大多数“部族法典”<sup>[42]</sup>，基本上是为了司法集会人团体的裁判实务所需而作的编整；影响广泛的耶路撒冷法典（Assizen von Jerusalem）<sup>[43]</sup>，是对于以判例的形式而确立的商业惯行所作的系统性编整；“七部法典”（Siete Partidas）<sup>[44]</sup>和可以追溯到“罗马人部族法典”（Leges Romanae）的各种类似的法典<sup>[45]</sup>，则是将罗马法当中仍然存活下来的部分加以有秩序的集结。虽然如此，以上这种编纂必然意味着某种程度的体系化，在此意味下，也就是：法素材的合理化。此种法集成的利害关系者，和真正的法典编纂——亦即将现存的法在内容上加以有系统地改订——的利害关系者，是同一类人。两者无法明确区隔开来。

透过法典编纂所营造出的“法的安定性”，即因此种安定性本身（撇开其他因素不谈），而通常含带着强烈的政治关注。伴随着新的政治体的形成而来的，也因此多半是法典的编纂。成吉思汗之缔造蒙古帝国，即可得见此种（法典编纂的）萌芽——札萨（Yasa）法集成<sup>[46]</sup>，而一直到拿破仑的建立帝国为止的许多类似的事情也是如此。因此，就西方而言，法典编纂的时代，乍看之下似乎违拗了历史的顺序，发生在其历史的起步时：此即于罗马领地上重新创建的日耳曼诸国的部族法典（leges）之编纂。在人种混合的这类政治体里，为了维持和平，绝对有必要确定出实际可行的法，而推翻一切既有关系的军事变革，则使得贯彻此项工作的形式上的激进手法容易遂行。

从确立境内的法的安定性着眼，以使行政机器得以精确地运作，再加上君主对威信的需求（特别有如查士丁尼者），这就是罗马晚期的法集成、终至查士丁尼的法典编纂之所以形成的动机；中世纪所见，像西班牙的《七部法典》那样的、在君主主持之下的纯粹罗马法的法典编纂亦是如此。在以上所有的这些案例里，几乎看不到私人的经济利害关怀直接扮演什么角色。

相反的，在现存诸法典中，最古老的、在某种程度上完整留传下来的且可说是绝无仅有的一部法典，亦即汉摩拉比法典 [\[47\]](#)，让我们可以妥当地作出这样的推论：当时存在着一个相对而言较强的财货交易利害关系者阶层，并且，国王在其本身的政治与财政的考量下，也愿意支撑财货交易的法的安定性。我们发现这就是一个**城市**王国的典型现象。从现今部分残存的、较此一法典更古老的诸制定法里，我们也可以充分想象得到：古典古代的城市里典型所见的身份对立和阶级对立，于此亦然，只不过由于政治结构的不同，才导致不同的结果。在较古老文献足资检证的范围内，我们可以说汉谟拉比法典并未订立什么真正新的法，而只不过是既有的法加以法典化，而且也不是这类法典的第一部。在此，和其他各处一样，详尽规定家族义务、特别是子孙的恭顺义务，正是家父长制的衷心关注所在，而此种规定所显露出来的经济关怀与宗教关怀，在汉摩拉比法典当中，和其他大多数的君主法典编纂一样，远比不上对于国家境内的法的统一的政治关怀。同样的，其他大多数的君主法典编纂也都是从吾人已知的那个动机出发，亦即企图去除“自发性法律破除一般法”（Willkür bricht Landrecht）这个原则。随着官僚制国家的形成而愈益频繁的君主法典编纂里，此一动机更是扮演了强劲的角色 [\[48\]](#)。不过，这些法典编纂说得上真正新制法的，依然有限得很。至少在中欧与西欧，这些法典的前提，毋宁是罗马法与教会法作为普遍法律的有效通行。罗马法，

作为“补充的”法，承认“自发性法律破除一般法”这个命题的优先性，而教会法实际上也没什么不同，尽管它要求它的种种规定具有强制性的普遍通用力。

## 四 罗马法的承袭与近代法理论的发展

任何一种法典编纂，都无法比得上罗马法的**承袭**对于法思考的变革与现行实体法的变革的重大意义。此处不便对罗马法的承袭史详加追究，最多不过是提出一些相关的看法。

罗马法的承袭，从皇帝、特别是腓特烈一世（Frederich I, 1152—1190）及其后的诸侯都协力参与其中即可想见 [\[49\]](#)，基本上是由君主的主权地位所激发而导致的（如吾人于查士丁尼法典中所见的） [\[50\]](#)。除此之外，还有许多问题至今仍然争论不休，或者根本没有统一解决争论的可能，诸如：罗马法的承袭之背后，是否有、或有哪些经济的利害关系在运作，以及这些利害关系是否因罗马法的承袭而有所推进？有学问的、亦即受过大学教育的法官阶层，作为罗马法学的担纲者与家产制君主的诉讼的担纲者，之所以崭露头角，是由谁所促成的？尤其，是否基本上是那些法的利害关系者（Rechtsinteressenten），他们通过仲裁契约的缔结，而将事件诉诸受过法学训练的、君主的行政官员，而不是诉诸法院，换言之，将事件委付“依职权”（von Amts wegen）所作的决定，而不是“依法”（von Rechts wegen）的决定，从而排挤掉古来的法院（如史特泽 [Stölzel] 所主张的）；或者，是否（如罗森塔尔 [Rosenthal] 试图详加证明的）是法院本身，在君主的推动下，愈来愈常引进法律专家，而不是法律名家，来作为陪审推事 [\[51\]](#)。

不管要怎样来回答这些问题，我们所能确定的不过是：根据史料，即使是对于罗马法的头衔怀着不信任感的那些身份阶层，一般而言也并不反对让一些“博士”（Doktoren）<sup>[52]</sup>来加入成为陪审，只是不赞成他们取得优势地位，特别是任用外国人。以此观之，让训练有素的法律专家得以崭露头角的原因，不外乎法律经营上的**客观的**必要性，特别是（1）通过专门训练而取得的能力，凭此能力可将复杂的事实加工整理成法律上明确而无二义的问题陈述方式，（2）更加一般性地说来，是即，将诉讼程序加以合理化的必要性。就此而言，法律实务者的经营的利害关系，和私人的法利害关系者——特别是市民，也连同贵族——的利害关系，是一致的。

反之，对于承袭罗马法的各种**实质的**规定，“最为现代的”法利害关系者，也就是市民阶层，一点兴趣也没有。中世纪的商法上的各种制度和城市土地法的各种制度，比罗马法远能符合他们的需求。随着法律经营之不可避免的愈益专门化，罗马法取得了上风（除了像英国那样，拥有自己本身固有的法教育，而且有强大的利害关系者来加以保护的情形是例外），然而它之所以得胜，所凭的也就是其一般的**形式的**性质。这些形式的性质，也正是使西方的家产制君主的裁判，并未像其他地方那样，走上与真正家父长制的福利政策和实质的正义政策合流之道的关键。在阻止家产制君主的裁判走上这条道路上，法律专家接受形式主义的训练，并因此而被指派为官员的这个事实，意义着实重大；此一事实，也使得西方的裁判在当时高度维持了法的形式性格，而此种高度的形式性格，与其他多数的家产制的法律行政相较之下，凸显为西方裁判的特色。对于罗马法与罗马法训练的尊重，也因此支配了近代初期所进行的所有的君主法典编纂，而这些法典编纂正是受过大学教育的法律专家之理性主义的产物。

罗马法的承袭创造了法律名家的一个新**阶层**，亦即法学者，他们以法律**文献**教育为基础，从大学毕业并获得博士文凭。就社会学的观点看来，此一新阶层正是罗马法势力的根源。这对法的形式性质有着深远的影响。

罗马法自罗马帝国时期起，即开始成为纯粹文献性的运作对象，然而其中的意思却大不同于中世纪德国和法国地区的法律名家之制作“法书”，或英国的法律家之作成现行法的提要书，虽然它们自有其别种面相上的重大影响。<sup>[53]</sup>这是因为，在古代法律家的哲学教养——尽管可能是肤浅的——的影响下，法思考里的纯粹逻辑要素愈来愈形显著。并且，在此，法思考并未受到任何神圣法的拘束和任何神学的或实质伦理的关怀所束缚，从而也免于被迫走上纯粹思辨的决疑论之路。这对法实务的形成，实在意义非凡。举凡法律家所无法“思考”或“建构”者，即未能具有法律效力般地存在，此一原则的萌芽，事实上已可在罗马法律家的身上看到。许多纯粹逻辑的命题，诸如：“法人的债权并非各个成员的债权”（*quod universitati debetur, singulis non debetur*）<sup>[54]</sup>，或“起初无效者，不因时光流转而成为有效”（*quod ab initio vitiosum est, non potest tractu temporis convalescere*）<sup>[55]</sup>等，皆属此一脉络。只是，这些条目不过是由抽象的法律逻辑所生出的、没有系统的随机产物，被增添来支撑一些个别情况下基于具体理由的判决，然而在别种情况下，又被不经心地丢到一旁去，而且有时甚至是同一个法官。法思考基本上的归纳、经验的性格，也因此没有、或少有变更。

不过，到了承袭罗马法的时代，情形就完全改观了。首先，随着罗马市民法发展为帝国法，法制度本身的抽象化也随即向前迈进，当然，此一抽象化的过程也因罗马法的承袭而越演越烈。正如埃尔利希（Ehrlich）所强调的，<sup>[56]</sup>罗马法若要能被承袭，就必须摒除其国族



性束缚的一切残滓，并全面提升到逻辑抽象性的领域，换言之，罗马法必得彻底绝对化为“逻辑上正确的”法。而这正是普通法学经过六个世纪的发展所达成的结果。

不过，与此同时，法思考的方式也愈来愈往形式逻辑的方向推进。罗马法律家那种随机式的、如上述诸命题般的出色纲要，在查士丁尼法典里，是与个别具体案例关联性地加以陈述，然而如今却从此种具体关联里被剥离出来，进而被高举到究极的法原理的层次，并由此法原理出发，进行演绎式的推论。罗马法律家所极为欠缺的，亦即纯粹体系性的范畴，如今被创造出来。诸如“法律行为”（Rechtsgeschäft）、“意愿表明”等，古代法学里并没有统一名称的概念，如今也建构出来了 [57]。

尤其是，举凡法学者所无法思考的，法律上也不存在，这个命题如今实际上有了现实的意义。由于罗马的法思考所具有的、受历史所制约的、分析的性质，古代的法学家即使不能说完全欠缺真正的“建构”能力，但实在也有限得很。如今，要将这样的法转用到古代所未知的、完全异质的事实上时，以法律上不出矛盾漏洞的方式来“建构”事实的工作，成为眼前唯一重要的课题。同时，至今仍为支配性的法律观点，亦即视法律本身为逻辑上毫无矛盾与漏洞的一个完整的“规范”的复合体、而且这些规范妥善地足以被“适用”，这样的观点，完全支配了法律思维 [58]。

虽然如此，在形式法律的发展趋向上，扮演着关键性角色的实际生活需求，诸如市民利害关系者的那种对“可计算性的”法的需求，在法的逻辑化的**这种**特殊的方式上，却未承担任何重任。因为，一切经验显示，此种需求同样可以透过被判例所拘束的、形式上经验性的法所满足，甚至更能够满足。纯粹逻辑性的法律建构的各种归结，对于交易利害关系者的期待，毋宁经常是非理性的，而且甚至是完全对反



的；纯粹逻辑性的法之所以常常被非难为“背离生活”（Lebensfremdheit），正是因为如此。引领法律朝向此种（逻辑化）发展的，乃是法学理论家及经其训练出来的博士——在法律领域里受过文献“教育”的一个典型的贵族阶层——的内在思维需求。在欧陆，对有疑义的法律事件，大学的法学鉴定乃是最终的权威 [59]，受过大学教育的法官、公证人以及辩护律师，是典型的法律名家。

举凡欠缺有组织的本土法律家阶层之处，罗马法即借着上述人士之助而胜出；除了英国、北法与斯堪的纳维亚之外，罗马法征服了欧洲——自西班牙、以至苏格兰与俄国。在意大利，至少最初时，公证人是此一运动的担纲者，在北方，则主要是君主的学者法官，整个运动的背后几乎到处可见君主的身影。西方的法律发展，没有任何一个体系，甚至英国，能够完全自外于这些影响。英国法律体系里的许多点上和许多个别的法制度里，都显示出罗马法影响的痕迹，不仅如此，就连司法判例和“法的原理”之被定义为普通法的来源一事，都可以证明这点 [60]，无论（与大陆法的）内在结构上有多么的不同。罗马法的真正故乡当然还是意大利，特别是在热那亚和其他地方的学者法庭（*rotae*）的影响下的意大利。这些法庭既洗练又具建构性的判决，于16世纪被收集起来，并且于德国印刷出版，因而有助于将德国纳入帝国中央法庭（*Reichskammergericht*）和学者地方法庭的影响之下 [61]。

## 五 家产制法典编纂的类型

普通法及其学院法律名家的这种普世仅见之于西方发展、且形式特殊的法逻辑的性格，直到18世纪“启蒙专制主义”成熟发展的时代开始，人们才有意识地试图加以超越。其中，扮演关联性角色的，首先

是官僚体制——以极为自主的发展步调及天真的自作聪明——之一般性的理性主义。核心为家父长制的政治支配权力，采取了福利国家的形态 [62]——后面会加以讨论，并且一点也不假辞色地撇开法利害关系者的具体愿望及训练有素的法思考的形式主义。其实它最想做到的毋宁是将这种专门的思考整个压抑下去。因为，政治当局期望能剥除法的专门法学性，并且使得法律不再只是教给官僚，而是特别要**教导**子民，使其在别无外援的情况下也能彻底了解自己的法律地位（即法的权利与义务）。

司法意欲扫除法学的吹毛求疵与形式主义而追求实质正义，这种愿望本身，如我们先前所见的，是所有君主的家父长制之固有的现象。不过，这样的倾向并不尽然前途坦荡。查士丁尼法典的编纂者在将业已被纯化的法曹法加以系统化时，是无法想象其学习者和理解者为“素人”的。在面对古典时代的法律家的成就及其借着引用法 [63] 而获得公认的权威时，他们实在无法弃绝法学专门教育的需求。因此，他们所能做的不过是将此一法典当作是学生研习所需的、唯一的权威性引用法集，也因而不得不为此提供一本具有法律之形的入门教科书，此即《法学提要》（*Institutionen*） [64]。

相反的，在近代“福利国家”的古典纪念碑——普鲁士的《普通邦法》（*Allgemeinen Landrecht*） [65] 里，家父长制更加肆无忌惮地运作。与身份制里“主观权利”的世界正对反的，“客观的法”在此简直就是个法律义务的世界：“应尽的义务与责任”（*verdammten Pflicht und Schuldigkeit*）之无处不在，乃是法秩序的支配性特征，而其最显着的特色则是体系性的理性主义——不是形式的，而是、在这类的情况下更是，**实质的** 理性主义。

举凡实质上是“理性的”事物要求具有妥当力之处，那些单靠事实上存在因而被视为法的，因此特别是“习惯法”，都得退让。直到民法

典第一草案 [66] 为止的所有近代法典编纂，无不向习惯法宣战。未以立法者所明示的规定为根据的、法实务上的惯行，以及任何一种传统方式的法律诠释，对于法的适用而言，在近代法典编纂的立场看来，如同在任何理性主义的立法者的立场看来，无非是价值低劣的法源，顶多是在法律尚未规定的情况下加以容忍而已。法典编纂本身应该是“无所不包的”，而且人们也相信应该能够如此。遇有疑问时，为了阻止任何通过可憎的法学而形成新法，普鲁士的法官被指示求问于一个为此设的委员会 [67]。

这些一般倾向所造成的结果，在如此创造出来的法的形式性质当中显现出来。想要借着立法者本身直接向一般大众宣示教诲而从专门法学里解放出来的企图，却由于以罗马法的诸概念为取向的、实务上的思维习惯业已确立，也由于不得不将这点纳入考量，所以在普鲁士的普通邦法里，难免会生出极端烦琐的决疑论。虽然如此，由于此种决疑论所追求的并非形式的明确性，而是实质的正义，因此往往导致欠缺精致的结果。当此，罗马法的种种概念范畴和方法论的束缚仍然无法摆脱，尽管有许多情况已偏离罗马法，而且首度在德国的法律里出现强烈的将术语德国化的企图。许许多多教导性的、或仅仅是伦理训诫性的规定，在个别的情况下有多大可能实际上真的能成为具有强制性的法律规范还很成问题。最后，由于体系化部分并不是由形式法学的概念出发，而是由法的利害关系者的种种实际关系出发，所以此一体系化往往把对于法制度的讨论撕扯得七零八落 [68]，并且，尽管原本力求明确，却因此而创造模糊。

将专业法律家对法的加工排除出去的这个目标，立法者事实上是充分达成了，当然某些部分也有违其所预想的。真的要将法律知识传达给大众，靠罗列数万条文的浩瀚巨作是不可能的 [69]；而且，如果立法者的目标是从律师及其他的法实务家那儿解放出来，那么在近代

法生活的条件下，这照理来说也是希望渺茫的。在最高法院（Obertribunal）开始将其半官方的判例集印行之后，判例的权威在普鲁士（就像在其他各处一样，虽然比不上英国）获得强劲伸展。相反的，一种法，既未创造出极精密且形式的规范、又未创造出具有可塑性的法制度——这两件事原本就不在此一功利主义的立法者的意图之中——任谁也不会想要对它做学术性的研究。事实上，家产制的实质理性主义无论何处皆不可能给形式法学的思考提供鼓舞。因此，此一法典编纂遂致力于促成下面这件事：让法律家固有的学术活动，一则更加转向罗马法，一则在本土理念的影响下，转向古德意志法自过去流传下来的、具有可塑性的法制度，目的在于运用历史方法，将两者皆以其原初“纯粹的”形态呈现出来。

就罗马法而言，这必然导致如下的结果：在受过专业历史训练的法律家手下，罗马法的种种变更——自其被接受以来为了适应法利害关系者的需求所做的变更，必然再度蜕皮脱落。查士丁尼法经过普通法加工后的成品《学说汇纂的现代惯用》（*Usus modernus Pandectarum*）已被遗忘，就像中古拉丁文被人文主义的语言学者之学术工作所舍弃那样，此一作品亦被学术性的历史纯化主义（Purismus）所排斥<sup>[70]</sup>。正如在语言的世界里，拉丁语作为学者的语言之归于没落，在法的世界里，罗马法亦丧失其对于近代交易利害关系的适应性。自此，迈向抽象法律逻辑的大道便完全畅通。

学术的理性主义的作用，只不过因此而被转移到另一个领域，并非如历史学家惯常所相信的，此种理性主义被打败。历史学派的法学家并未以令人信服的方式，达成古法之纯粹逻辑性的重新体系化。众所周知，而且绝非偶然的，直到温德沙伊德（Windscheid）的概论性作品出成为止<sup>[71]</sup>，几乎所有的学说汇纂的教科书都停留在未完成的阶段。另一方面，历史法学派中的德国主义阵营也同样没能成功地做

到，将非源于罗马法的诸制度加以纯粹形式且法学上的纯化。因为，历史学家对这些制度的学术兴趣所在，正是这些制度里，源自非理性的、身份制的法秩序的要素，换言之，反形式的要素。能够成功透过学术和法典编纂而达成体系化、又不失其实际合适性的，其实仅限于一些特殊的领域，此即：市民的利害关系者自律性地使其合于自己的要求，并且透过特殊法院的实务而在经验上被理性化的特别法（Rechtspartikularitäten），具体声之则为票券法与商法 [72]。之所以如此，乃是因为不可抗拒、且极为明确的经济需求，在其中担纲演出的结果。然而，就在历史学家独领风骚70年之后，而法律史学的发展也达到他国所未能比的高点时，却由于德意志帝国的成立，民法的统一成为国家使命般地被热烈要求；德国的法律家阶层在内部分裂成两派且（部分而言）心不甘情不愿的情况下，毫无准备地就接下了这项工作。

还有其他法典也同属这种家产制君主主持的法典编纂类型，尤其是奥地利 [73] 和俄国的法典。后者基本上当然只是少数特权阶层的身份法 [74]，其中根本未触及各个身份阶层——尤其是占子民中压倒性多数的农民——的特别法，甚至是让他们在实际上广泛地保有自身的司法裁判权。相较于普鲁士法的规模，这两部法典较为简洁，但也因此付出规程较欠精密性的代价，像奥地利法典即付出仰赖罗马法而欠缺独创性的代价。在成立后历经数十年，奥地利法典方成为学术思考的对象（在Unger的著作里） [75]，然则此后的研究处理方式也几乎不出罗马法学者的范畴。

---

[1] 韦伯用“扈从”一词时，指的主要是“卡理斯玛的扈从制”。“一个臣服于卡理斯玛的支配团体，我们称之为‘卡理斯玛共同体’（Gemeinde），以感情性的‘共同体关



系’（Vergemeinschaftung）为基础。一个卡理斯玛领袖的**管理干部**并非‘官员’。他们也绝少具有技术上的训练。这些干部的甄选，并不以社会地位为依据，也不从家族内或私人的隶属关系来决定，其基础在于管理干部本身的卡理斯玛禀赋。‘先知’有其‘使徒’；‘军阀’有其‘侍卫’；‘领袖’则有其‘心腹’（Vertrauensmänner）。无所谓‘任命’或‘解职’。行政官职不是一项终身事业，也没有‘升迁’这类事。其中只有领袖对追随者的召唤，而其甄选的基础是后者的卡理斯玛资格。”（韦伯，《支配的类型》，64页）

[2] 韦伯此章写于一战前，因此他想到的应该是当时仍在王权统治之下的德意志以及奥匈帝国的某些制度，特别是为宫廷及军官团所制定的一些规则。

[3] “客（Klienten）必须与债务奴隶及隶属民区分开来。一方面，他们并不是像这两者那样受轻蔑的屈从者。相反的，他们形成主人的扈从团，并且与主人保持着一种忠诚关系，也由于此种忠诚关系，主人与客之间在法律上的事端成为宗教性的违犯。他们与债务奴隶相反的是，若主人将此种客属关系加以经济性的利用，就会被认为有失身份尊严。他们乃是主人个人的、政治的权势手段，而非经济手段。客与其主子的关系是由诚实信义（fides）的原则来规制，而此一原则并非由法官来监督，而是由习俗法典，违反者要受宗教性的惩罚（称为‘丧廉耻’ [infamis]）。”（参见《非正当性的支配——城市的类型学》）

[4] 例如十二铜表法中表八之二一：“恩主（patronus）若诈骗其客（cliens），应于神前宣誓充作祭神的牺牲品。”（Patronus si clienti fraudem fecerit, sacer esto）这和儿子殴打父亲所受



到的诅咒是一样的。另参见邢义田编译，《古罗马的荣光——罗马史资料选译》，台北：远流出版公司，1998年，123页。

[5] 参见第一章第五节最后一段、[第二章注\[21\]](#)。所在本文、第三章第四节。

[6] prodazha在现代俄文里意指“卖”、“交换金钱”，不过，其原始意义却是“刑罚”或“罚金”。在有关械斗的规定里往往附带有人命金的赔偿办法，这一点即使在基辅（Kiev）的大公Vladimir I（980—1015）皈依基督教之后，仍相当普遍。

一般认为“最早的”俄国法典乃是出现在Yaroslav I（1019—1054）时代的*Russkaya Pravda*（近代学者对此仍有怀疑）。不管怎么说，在这部法典里，死刑或肉刑等公共刑罚仍相当罕见。根据法典，任何犯罪者除了要赔偿“人命金”给被害者或其族人外，还得交一笔罚款给君侯。这个规定亦见之于日耳曼法律，日耳曼王权逐渐强大时，亦规定犯罪者除了赔偿“人命金”以外，还得交付一笔“和平金”（fredus）给君侯。在俄国，这笔罚款即称为prodazha。

[7] Karl Binding（1841—1920），德国刑法学者，历任巴塞尔等大学教授。韦伯此处所提到的应该是其著作：*Die Normen und ihre übertretung*（1890，S. 415）。

[8] 这是指1616年发生于普通法法庭首席法官柯克（Sir Edward Coke）与大法官艾勒斯密尔（Ellesmere）之间的著名争执。被普通法法庭起诉的两名被告为了请求发给禁止令——命令诉讼停止进行，而向大法官法庭提出诉愿。国王詹姆士一世听从包括法务大臣培根（Sir Francis Bacon）在内的委员会所作出的意见，而下达有利于大法官的决定。据说，培根的意见对国王的决定具有重大影响。不过，培根担任大法官，是1618年的事，本文中将他当作是事件当时的大法官，并

不正确。此外，他与那位有名的哲学家弗朗西斯·培根正是同一个人。

[9] 参见[第四章注\[58\]](#)。

[10] 参见[第四章注\[38\]](#)。

[11] 《伊布提阿法》是成立于公元前2世纪后半（约前149—前125）的法律，内容在于承认，即使法律诉讼得以成立的案例里，罗马市民相互间也有选择程序书诉讼的自由。其后，根据《关于民事诉讼的朱利乌斯法》（*lex Iulia iudiciorum privatorum*），法律诉讼被废止，单只采行程序书诉讼。不过，在《伊布提阿法》之前，即使法律诉讼未能成立的案例里，市民相互间也早就采用程序书诉讼。另参见本书[第一章注\[14\]](#)。

[12] 英国普通法法庭里的诉讼，是从发出所谓“诉讼开始令状”（original writ）起步，然后依据此种令状的种类来决定此一事件的诉讼方式。相反的，在大法官法庭里，当原告提出形式不拘的诉状，而法庭判断确有提诉的理由时，即对被告发出“附带罚则召唤令状”（writ of sub poena），命令被告出庭，若不遵从则科以100英镑的罚金。

[13] 路易九世（1226—1270），法兰西国王，又称“圣路易”。在位期间励精图治，为法国史上盛世。统治时期有关法律制度的重要改革如下：废止“神判”的方式；任用专门的法律人才组成王室法庭（Parlements），将封建领主的司法权置于王室法庭的监督之下，承认书面证据与证词的效力。

[14] 关于英王亨利二世（1154—1189年在位）的审判制度改革，参见[第三章注\[28\]](#)，[注\[29\]](#)、[\[30\]](#)及所在本文。

[15] 英王爱德华三世（Edward III，1327—1377年在位）的改革，与本文相关联者包括：废止依据决斗来解决审判记录的真实与否

的问题，否定被判决无罪者有权对大陪审团成员提起名誉毁损之诉，禁止大陪审团成员加入小陪审团等。

[16] 英译者在此引 H. Brunner 的著作里（*Deutsche Rechtsgeschichte*，1. Bd.，2. Aufl.，S. 546）所见的事件为例：根据萨利法典（Lex Salica）第1章第3则，召唤被告应前往被告的住家来进行；然而9世纪中叶以后，由于诺曼人的入侵，许多住家都遭焚毁，国王秃头查理（Charles the Bald，843—877年在位）遂于864年颁布敕令，若遇此情况，执事者应前往曾经是住家的所在处进行假装的召唤，以此即可视之为“依法”进行召唤。

[17] 参见本书[第三章注\[59\]](#)。

[18] 这里指的应是法兰克王国的“帝国会议”（Reichstag, Reichsversammlung），以及罗马帝国的皇帝的“顾问会”（consilium principis）。

[19] 例如查理大帝于803年的亚琛（Aachen）帝国会议里进行新部族法典的编纂与旧部族法典的修改时，即征求各部族民代表的同意。

[20] 此处所指自然是“身份制的家产制”与“家父长制的家产制”的对立。参见《支配的类型》，39页及以下；《支配社会学》，180页及以下、208页及以下。

[21] 关于所罗门的裁判，参见《旧约圣经·列王纪上》（3：16—28），内容是关于两个妇人相争一个男孩的故事。在两造各执一词的情况下，所罗门王吩咐人拿刀将男孩劈成两半，一人得一半。真正的母亲“为自己的孩子心里急痛，就说，求我主将活孩子给那妇人罢，万不可杀他”，另一妇人说“这孩子也不归我，也不归你，把他劈了罢”，所罗门王据此判决孩子应给不忍孩子被劈的妇人。

潘哲 (Sancho Panza) 是帕拉塔利亚岛的总督, 关于他所下的判决, 参见Cervantes, *Don Quijote*, Ch. 45。

[22] 英译者认为原文的actiones temporales显然是错误的, 而以dengatio actionis (诉讼拒绝) 代之, 并详细批注其理由 (*Max Weber on Law*, p. 264 with n. 29)。不过收录在*Economy and Society* 里的译文则略去此一批注, 但本文里仍保留dengatio actionis的译法。日译者认为此种解法并无不可, 但原文的actiones temporales也不是不能理解。盖因市民法上的诉权原则上是永久的 (永久诉权 [actiones perpetuae]), 而法务官法上的诉权原则上是一年期间后即告消灭的一时诉权。不过, 盖尤斯也有以下这种说法: “此处要注意的是, 法律及经由元老院议决所创立的诉讼, 法务官准许其永久的实行, 反之, 依存于法务官固有的诉讼掌理权的诉讼, 多半仅承认其一年的期限。虽然如此, 法务官有时也会永久承认以下这种诉讼。例如, 法务官模仿市民法而承认的、准许遗产占有者对处于继承人的地位的其他人所实行的诉讼。又如对现行盗贼的诉讼, 虽然是基于法务官本身的诉讼掌理权而创立的, 但也获得永久的承认。” (《法学提要》四·一一〇以下)

[23] 除了本书第五章第四节“中国法”的部分外, 另参见《支配社会学(1)》, 138—139页; 《中国的宗教: 儒教与道教》, 212页及以下。

[24] Anschwörung应该是指让被召唤者对于在所定的日期里出庭一事加以宣誓的意思。伴随的观念是, 如未出庭, 将招致巫术性的灾厄, 亦即附带条件的自我诅咒的宣誓。

[25] 此一部族曾于非洲加纳共和国的中央地区建立一个独立的国家, 19世纪时曾为英国的殖民地。

[26] 非洲西南海岸之一地区。

[27] 巴苏陀人（Basuto）为班图族一支，居住在南非Basutoland。巴拉隆人（Baralong）亦为班图族一支，居住在南非Bechuanaland。达荷美（Dahomey）为位于非洲西岸尼日利亚西邻的国家。穆塔卡桑布（Muata Cazembe）是位于Mweru湖之南到Bangweulu湖之北地区（南纬9—11度）的世袭首长18世纪末时，其权威受到广泛的承认，一直到19世纪末，才逐渐失势成一个小首领。摩洛哥在今日北非。

[28] 阿育王（Asoka）是印度孔雀王朝第三代君王（前268—前232年在位）。在他治世初期，彻底以武力实行专制支配，后来痛感战争之悲惨，而于公元前260年左右皈依佛教，以“万人皆我子”之心，致力实施以“法”（Dharma [普遍的伦理]）为本的政治，保障其全面领土的非暴力与和平。不过，孔雀王朝之得以支配广大的领土，靠的是强大的军力与丰沛的经济力，还有规整完备的统治组织，绝非单只是道德的理念之力使然。在阿育王的政治里，法律与伦理密不可分，他于公元前257年设立“大教法官”，然后透过以此官职为顶点的国王官吏组织，他律性地置人民于法律与伦理的强制支配之下。此外，关于阿育王的诏敕，参见《印度的宗教：印度教与佛教》，388页及以下。

[29] 关于这点，韦伯曾在多处论及，特别是《经济与社会》第二章第三一节，译文参见康乐、简惠美译，《经济行动与社会团体》，263—245页。

[30] 参见M. Weber, *Wirtschaftsgeschichte*, S. 246, 298 ff.（郑太朴译，《社会经济史》，302, 365页及以下）。

[31] 英译者指出韦伯此处似乎是想到了某些重工业集团和大财团对保守党的支持，而前者发现他们自己经常是与中央党和代表德国的工匠与中产阶级的其他团体的要求处于相对立的状态。



[32] 有别于民会所议决的法律（lex rogata，参见第三章注[46]），由政务官单独制定与发布（dare）的法律，称为lex data。其中，有许多是和各州省、自治市（municipium）和殖民市（colonia）的组织相关的法律。例如关于塔伦东市的市制的lex（data）municipii Tarentini。

[33] 有关此一“誓约共同体”的问题，是韦伯在其《古犹太教》（*Gewammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*，Bd. 3, Das antike Judentum）里的主题。本文所提的“统一的法律”，参见旧约圣经《出埃及记》20：22—23，33；《申命记》12—16章；《利未记》17—26章。

[34] 根据传统的说法，十二铜表法是在贵族与平民的抗争激化下，因应平民要求制定公开的法典而于公元前451年由法典制定十人小组（decemviri legibus scribundis consulari imperio）做出十表，再于翌年由新选出的十人小组追加二表所做成。韦伯对于此一传统说法采取“最大保留”的立场。他认为：“吾人应当有此认识，此一立法事业只不过是社会制度改革之路上的一个阶段而已，而不是唯一的变革。在此，和其他任何地方一样，实质上真正重要的是，做出了成文的、明确的、合理地加以诠释的法，从而摆脱了传统和祭司-贵族对传统的解释之束缚，并且，为了迅速处理诉讼而立下各种严格的规定。此一法律的实质规定，就其流传下来且具有社会史上的重要性而言，决非一个严密的统一体，而毋宁是正如惯常所见的，一种妥协。”（M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Sozial-und Wirtschaftsgeschichte*，S. 219）

[35] Aisymnetes是指公元前7至前6世纪时希腊地区平民——为了追求政权参与的中层市民与苦于负债之重压的下层市民——与门阀贵族之间的激烈斗争下，经由双方的同意而被赋予国制上的全权以调停



两者之对立的领袖。雅典的梭伦（前638?—前559）即其典型。如众所知的，他采取了取消账款、禁止人身抵押、根据所得将市民分为四个等级以规定其参政权与兵役义务等措施。韦伯之运用此语，不仅限于希腊，而是用以广泛指称担当同等角色的人，例如前注所说的法典制定十人小组的官员亦包含在*aisymnetes*中（M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Sozial-und Wirtschaftsgeschichte*, S. 219）。

[36] 此处，韦伯心念所及的是派斯的论述（Ettore Pais, *Storia di Roma*, 1913—1920）。关于这点，参见 M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Sozial-und Wirtschaftsgeschichte*, S. 191 ff.。自从派斯对十二铜表法的历史传说展开全面性的批判检讨以来，关于十二铜表法的纯粹性便出现了各式各样的怀疑论。

[37] 十诫通常是指《出埃及记》（20：2—17）；《申命记》（5：6—21），所谓的“伦理的十诫”。除此之外，尚有“祭仪的十诫”（《出埃及记》，34：11—26）以及“性的十诫”（《申命记》，27：15—26）。

圣约之书在此是指《出埃及记》（20：22—23，33）里，耶和华和犹太人所立的种种圣约。

[38] *Anathema*是指对违反正当信仰者所科课的宗教性制裁，意指“咒诅”、“咒逐”，在天主教会即为“破门”、逐出教会。例如在十二铜表法的表八之二十一里即可见“*sacer esto*”一词，可解释为：凡被政务官或神官宣告此种制裁者，任何人都可以杀害他而不受处罚。

[39] 由于记载正文的十二表已成火烬，十二铜表法的内容只能靠口头相传下来。因此，在口头相传的过程里，所使用的语言和章句形式很可能多所改变，所以要从现在传承的十二铜表法的文本上头来判定其原来文本的成立年代和成立情形，毋宁是困难的。

[40] Sextus Aelius Paetus Catus为罗马的法律家，公元前198年任执政官。除了为十二铜表法（被通称为“tripertita”）作批注的专书之外，尚有收集诉权范型的作品*ius Aelianum*。

[41] 像《撒克逊律鉴》及13世纪末的《施瓦本律鉴》便具有本文所述的那种权威。

[42] “部族法典”（Volksrecht）是民族大迁徙之后日耳曼人建立的各个国家里，以及法兰克帝国里针对各个部族，在国王的参与下所制作出来的法典。在内容方面，部族法典被认为是自古以来的部族习惯法，不过，随着民族移动所确立的王权，对于内容规定也发挥了强大的影响，这点是不容否定的。萨利法典是萨利·法兰克部族的部族法典，也是法兰克帝国内最古老的法典，成立于法兰克第一代国王Clovis I在位晚期（508—511）。

[43] 这是由十字军骑士所建设的耶路撒冷王国里于1099年所作成的法书，由“贵族法”与“市民法”两部分所构成。

[44] 这是卡斯提尔（Castile）王朝的国王阿尔方索十世（Alfonso X，贤王，1252—1282年在位）时代所作成的法典。内容除了教会法、罗马法、西班牙现行法之外，还包括神学、哲学、语源学、史学的叙述，最初似乎是用来作为一般知识人的教育典籍。其作为法典的效力（对习惯法的补充效力），正式被承认是在1348年以后。整部法典是由七部所构成，故称为“七部法典”。

[45] 这是将罗马人法也认为是部族法之一而编纂出来的部族法典，与日耳曼人部族法典（leges barbarorum）相对举。例如西哥特的拉立克二世的Lex Romana Visigothorum（506）、勃艮第的根特巴德的Lex Romana Burgundionum（506）。

[46] Yasa在蒙古语里是“法”、“法制”的意思。原来这是个普通名词，不过由于成吉思汗的“札萨”特别有名，所以单独提到札萨

时，就是指成吉思汗于13世纪初所颁布的大札萨。1204年，成吉思汗大破突厥族的乃蛮人，平定且统一了东起兴安岭西麓、西至阿尔泰山脉、北到贝加尔湖畔的整个北亚地区。以此，他于1206年在斡难河上游召开忽里勒台（部族大会），并接受大汗的称号，后人推定札萨的颁布便是在此次的忽里勒台上进行的。不过，札萨的正文现已不传，关于其内容则有许多不明之点，学者们有的认为其内容广泛地包含了律令、军律、军制和部族组织等，有的则认为仅系律令（蒙古族传统的习惯法）而已。

[47]. 汉摩拉比法典是巴比伦第一王朝第六代国王汉摩拉比（前1729—前1686年在位）时代所制定的法典。也是世界上保留原型至今的现存法典里最古老的其中一部。自1901年世人发现其石柱的形态以来，即成为楔形文字的研究及古代法律的比较法制史研究上的重要史料。邢义田在《古代两河流域的君王和法律——从三部比汉摩拉比法典更早的西亚法典说起》一文中有详细介绍，同时也可印证韦伯下文里所提出的论点。参见邢义田译著，《西洋古代史参考数据（一）》，11—30页。

[48]. 英译者指出这类法典诸如丹麦（King Christian V's Danish Law, of 1683）、瑞典（The Law of The Realm of Sweden, of 1736）、巴伐利亚（1751, 1753, 1756）、普鲁士（the Prussian Code of 1794, 预备期是从1738年起展开）、奥地利（the Austrian Code of 1811, 先前有1766, 1786两版），以及法国自1539年起针对某些不同主题而不断颁布的许多律令。参见 *Continental Legal History Series I (General Survey)*, p. 263。

[49]. 关于腓特烈一世，参见第三章注[48]。这里所说的“诸侯”，应该是指日耳曼各地的领主。

[50] 特别可参照这样的法条元首免受法律的拘束” “*Princeps legibus solutus est*”（《学说汇纂》[一·三·三一]），以及“元首所嘉许的，具有法律效力” “*Quod principi placuit, legis habet vigorem*”（《学说汇纂》[一·四·一]）。这些“绝对主义的”法律观，对于12、13世纪以来有志于权力集中的皇帝、国王及中世纪末的各地领主而言，自然是极对胃口的。另参见[第四章注\[28\]](#)。

[51] 关于这个问题的争论，参见A. Stölzel, *Die Entwicklung des gelehrten Richtertums in deutschen Territorien*, 2 Bde., 1872; *Die Entwicklung der gelehrten Rechtsprechung*, Bd. 1, 1872, Bd. 2, 1910.; 对此展开批判的，参见E. Rosenthal, *Geschichte des Gerichtswesens und der Verwaltungsorganisation Bayerns*, Bd. 1 (1889), S. 422 ff., Bd. 2 (1906), S. 298 ff., 对于Stölzel的第二本著作的第二卷的批判，参见Rosenthal在*Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* (Germ. Abt., Bd. 31, 1910, S. 522-561)里的书评。

[52] 这是指在大学里接受罗马法的教育而取得学位的法学博士（*doctor iuris*）。最初将博士的称号作为学位来授予的，可能是1140年左右的波隆那大学，稍后巴黎大学也沿用了这个称号。一旦成为博士，便会被授予法服、指环、角帽等标识，并拥有在大学讲授罗马法的资格。

[53] 关于德国与法国最重要的法书《撒克逊律鉴》与《鲍曼诺瓦》，分别参见[第一章注\[40\]](#)与[第四章注\[30\]](#)。至于英国的“提要书”，最有名也相当重要的是，布莱克顿（Henry de Bracton, ? — 1268）所著的*De legibus et consuetudinibus Angliae*。

[54] 参见[第二章注\[155\]](#)。

[55] 这是《学说汇纂》（五十·十七·二九）里保路斯的言论。其旨趣在于，无效的法律行为原则上就是决定性无效的，无法成为有效的行为。

[56] E. Ehrlich, *Grundlegung der Soziologie des Rechts*, S. 244, 252.

[57] 英译者指出，这些概念在现今的德国法及与之相关联的、特别是瑞士法与奥地利法里，具有根本的重要性。所谓“法律行为”（*Rechtsgeschäft*）是指一个人意图产生法律后果的每一项行为，例如出价、承兑、契约本身、遗嘱、放弃一项动产的权利等；这必须与自然事故造成法律后果区分开来，例如大水所造成的土地割裂，同时也必须与另一种法律相关的行为（*Rechtshandlungen*）区分开来，后者是指造成法律后果的人类行为，但这并非或甚至违反行为者的意愿，例如某人因过失而造成他人身体的伤害。德国民法典的一个特殊面相在于，将任何一种法律行为（不管是契约、让与、婚姻、遗嘱或开立流通票券等）所共通的法律问题都放在一起处理。以此，在法典的第一卷第三部里（Secs. 104-185）便一一罗列了：行为能力、意图表明、契约、条件与期限、凭据与认证。

“意愿表明”（*Willenserklärung*）是指要求某人明示其意图的一种法律行为。出价或承兑都是意愿表明，然而，契约却是包含了出价者与受价者的意愿表明的一种“法律行为”。无论何种意愿表明，其所适用的规则全都列于Secs. 116-144，其中处理的问题包括：诈欺、失误、强制、手续、说明或无效。更进一步的解释，参见 *Schuster, Principles of German Civil Law*, 1907, p. 78。

[58] 参见第一章第八节结尾时，韦伯对当今的法学研究以五个假设为出发点的陈述。



[59] 随着罗马法的承袭而来的，是自15世纪以来，盛行将困难的法律问题送交法科大学来鉴定。这样的惯行不久之后便发展成为将诉讼记录一并送交大学，而判决本身也由大学来做出的处置方式。

[60] 英国普通法形成之后持续受到罗马法的影响，主要是发生在16到18世纪。布莱克顿的著作（参见注[53]）于1569年开始印刷出版，在这两个世纪里被广为阅读，并且，18世纪时，法国的波提耶（Pothier）的著作也广受研读。透过这种方式，罗马法的“诸原理”遂逐渐渗入英国法中。

[61] Reichskammergericht 是1495年根据“帝国法庭法”（Reichskammergerichts-ordnung）将原来的王室法庭（königliches Kammergericht）加以改组而成立的帝国中央法庭，作为整个神圣罗马帝国的最高法庭，用以促使垂危的中央政府起死回生（尽管徒劳无功）。根据这个法庭法，（1）帝国中央法庭的法官半数应为贵族，其余半数为受过法学教育者（罗马法学者），（2）此一法庭的判决应以“帝国的普通法”（罗马法）为依据；以此，德国境内对罗马法的承袭遂有大幅进展。本来，在第（2）点上还有一条但书，亦即能够被证明存在的、合理的德国习惯法，优先于普通法；不过，关于习惯法的证明，愈来愈被科以严格的条件，结果自然是普通法日益大行其道。

[62] “家父长制与家产制具有一内在的倾向：用功利、福利或绝对性价值等名目来规范经济行为。此一倾向源自其所宣称正当性的特质，以及必须满足被统治者的利害关系。这点摧毁了形式上的合理性，而此一合理性是导向专业法律秩序的。”（《支配的类型》，页56）“家父长家产制不论对自己或对子民，都必须正当化其自己为子民之‘福祉’的监护者。‘福利国家’是家产制的迷思……”（《支配社会学（1）》，208页）



[63] 参见第四章注[60]。

[64] 查士丁尼大帝在其关于学说汇纂之公布的敕法和当日公布的敕法里，限定法学校只能是君士坦丁堡和贝鲁特（Berytus）这两个城市的法学校，其他地方一概禁止讲授法学，同时，规定法学校的修业年限为五年，第一学年学习《法学提要》和《学说汇纂》的第一部，第二学年以后学习学说汇纂的其余部分和自习。此外，他还禁止对法典做任何批注（commentarii），只允许忠实的翻译（kata podas）、内容的简单摘要（indices）以及关系法条的收集对比（paratitla），否则科以伪造罚则（crimen falsi）。不过，此一禁令在他死后便被废除了。

[65] 这是包括民法、刑法和许多行政法规定及教会法在内的、普鲁士的综合性法典。由腓特烈二世（大帝）下令编纂，编纂者为冯·卡尔玛（Johann Heimrich von Carmer）与史法瑞兹（Carl Gottlieb Svarez），于腓特烈·威廉二世时代的1794年6月1日起开始施行。

[66] 德国民法典第一草案公开发表于1888年，然后于1895年发表第二草案。后者被提呈到联邦参议院，经过修正后再上提到帝国议会，此即所谓第三草案。第三草案经过帝国议会修正通过后，再经联邦参议院的同意而成为德国民法典，在经皇帝的认证后于1896年8月24日公布，1900年1月1日开始实施。在第一草案里有旨趣如此规定：习惯法唯有在法律提及的情况下才具有效力。

[67] 《普鲁士普通邦法》的制定过程中，一度以“Allgemeines Gesetzbuch für die Preußischen Staaten”的名称公布于1791年3月20日。此时的公布诏敕里明言：“法典整体，作为相互关联的一种法，由于用的是国民的语言以便让任何人都可以理解的形态呈现出来，所以国家的每一个住民，若经教育而令其自然能力训练到某种程度，那么便能自行看懂法律、理解法律，而且在面对各式各样的案件

时也就能确实地遵照法律的规定而行了。”此外，在这个法典的制定过程中，部分草案向腓特烈大帝提出时，皇帝便有此提醒：“这未免太庞大了，法律应该力求简洁，而不能繁冗。”对此，编纂者史法瑞兹发表了以“法律应简洁到何种程度”为题的演讲，他认为，法律若是不明确、不确实，对公民而言无疑是灾难。“因为如此一来法官便会成为立法者，对公民的自由而言，或许还不至于到达那么危险的程度，但是当法官是从国家领取薪资的公务员、而法官的职位又是终身制时，那就危险了。”以此，立法的精神便在于：法典应该力求“巨细靡遗”，问题一定要靠法律本身来处理，而不是依人的恣意判断来解决。以此，总计约1900条的所谓“普通邦法”便这么制定出来。此外，法官也因此而在有疑义的情况下，必得要向法律委员会（Gesetzeskommission）提问，并听候其裁决。同时，法官遇到法典上完全未加以规定的事件时，必须遵照法典所认可的一般原则来裁判，并且同时要将法典里的这种缺失申报给司法当局。不止如此，法典明言“并不考虑法学者的各种见解”（Einleitung § 6），显示出对学说的极度戒心，几乎不给解释法学的成立留下任何余地。

[68] 此处应该是指针对同一法制度的规定，却因应个别情况而散落在各处。

[69] 史法瑞兹并不是没有认识到“法典变得太过庞大的话，国家的公民便不可能了解和遵守自己的行动的规范”，而且这样的祸害更为严重。然而，他认为普鲁士的法典是可以避开此种弊害。因为法典里包含着种种根本原理，从这些根本原理出发，仅仅就着自然的逻辑，便能够针对个个案例推究出确实而可信赖的结论。只不过，即使凭着找出这些根本原理的办法，就大部分国家公民对法典的知识程度而言，也无法减少条文的数目。因此，史法瑞兹认为有必要订出两套法典，亦即“针对法官和法学者的法典”和“针对一般民众的法

典”。在这样的考量下，他和戈斯勒（Christoph Goßler）合作，在1793年公开发表了他们的杰作“Unterricht über die Gesetze für die Einwohner der preußischen Staaten von zwei preußischen Rechtsgelehrten”，也就是他所谓的“第二法典”或“民众法典”。不过，即使在这样的努力之下，这个“民众法典”结果还是无法成为“民众的”用品。

[70] 所谓usus modernus Pandectarum是指各个时代按照其“当代的”实际情况而对查士丁尼法典（尤其是学说汇纂）做修正和变更所成立的法。对此，历史法学派的始祖萨维尼主张将这些“当代的”修正一概排除，并高唱复原查士丁尼大帝制法（尤其是学说汇纂）的纯粹性，此即所谓的“纯化主义”。

[71] Bernhard Windscheid, *Lehrbuch des Pandektenrechts*, 3 Bde., 1862—1870。第八版（1900）和第九版（1906）另有Theodor Kipp加入编辑。

[72] 票券条例（Wechselordnung）是由1848年的法兰克福国民会议公布为“帝国法”，德意志境内各邦皆加以接受。一般商法典（Allgemeines Deutsches Handelsgesetzbuch）则是1861年由德意志同盟的同盟议会所制定，在各邦的支持奖励下付诸施行。值得注意的是，法兰克福国民会议也好，德意志同盟议会也罢，都没有正式的立法权。

[73] 此处所指的是《奥地利一般民法典》（*Allgemeines Bürgerliches Gesetzbuch für die gesamten Deutschen Erbländer der Österreichischen Monarchie*）。此一法典的编纂历经了玛利亚女皇、约瑟夫二世、莱奥波德二世治下，最终由弗兰茨一世于1811年6月1日公布，翌年1月1日开始实施。主导法典编纂工作的是冯·马汀尼（Freiherr von Martini）与冯·蔡勒（Edlem von

Zeiller），二者皆为自然法学者，法典本身显示出强烈的自然法倾向。不同于普鲁士邦法典的是，此乃纯粹的民法典，而且规定样式也简洁得多，由1502条所构成。

[74]. 这里指应该是《俄罗斯帝国法律集》（*Ssvod zakonov rossijskoj imperii*），此乃史佩伦斯基（Michael Speranskij, 1772—1839）所奋力完成的法典。他本来认为有必要编纂出一套西欧式的新型法典，但此一见解却见不容于沙皇及其外围人士，甚至于1812年被流放到西伯利亚。后来他屈服于尼古拉斯一世的命令，改以收集整理俄国本土的各种法律来编纂成法典为方针，搜罗1649—1825年俄国历来的法律为第一集，1825—1832年的各种法律为第二集，作成共56卷、各卷在800页以上的庞大数据集成，然后再由此下手，于1832年编纂出网罗俄国法整体领域的8部15卷的法律集。此一法典于1835年获得法律效力，其后于1845年、1857年再经两度修订。详见L. Schultz, *Russische Rechtsgeschichte*, 1951, S. 199 ff.。此外，关于本文以下的叙述，当时俄国总人口的大约95%是农民，而这些农民当中占压倒性多数的则是所谓的农奴，以此而有发生于1861年的所谓“农奴解放”运动。

[75]. Joseph Unger (1828—1913)，在德国历史法学派影响下崛起的奥地利法学者。他从历史法学派的立场出发，于1855年提出修改奥地利民法典的要求，随后印行《奥地利一般私法体系》（*System des österreich ischen allgemeinen Privatrechts*, 3 Bde., 1856—1864），创立奥地利新的民事法学派。1904年成立民法典修正委员会时，老翁格即担任委员长。

## 第七章

# 革命创制的法的形式性质，自然法及其类型

### 一 法国民法典的特质

若将前革命时代的这些产品和革命之子——法国民法典（Codecivil）——及遍及全西欧与南欧的模仿作品相比较，即可看出其间的形式差异有多大<sup>[1]</sup>。后者完全未混入非法律的要素，也看不到教训的、单只是给予伦理训诫的规定，更无任何决疑论的踪影。法国民法典的多数规定，和十二铜表法的规定同样意味着警句的和立标造铭的作用，而其中更有不少规定像昔日的法谚那样，成为一般大众的日常用语<sup>[2]</sup>。这些的确是普鲁士的《普通邦法》或德国的其他法典的规定所未能展现的。与盎格鲁——撒克逊法（法律实务的产物），及普通罗马法（理论的一文献的法学教育的产物，东欧与中欧的大部分法典编纂即以此为根基）并列，法国民法典（作为理性立法的产物）成为世界第三大法系，即由于这些形式的性质。这些形式的性质使得法典的规定事实上拥有（或者至少看起来是拥有）异常的明晰性与精确的了然性。而多数的规定之所以具有此种造型，则是由于许多的法律制度是以习惯法（Coutumes）为基础而形成<sup>[3]</sup>。

另一方面，为了此种（明晰与了然的）造型性，在形式法学的性质上和实质考量的深入彻底上，有许多东西被牺牲了。虽然如此，由



于法律体系的抽象的整体结构，和许多个别规定的公理性格，而使得法思考本身无法做到，将法制度置于其实际关联里施以应有的建构性加工。反之，法思考多半舍此而倾向如下方法：将法典里常见的定式化——本身不具法律规则（Rechtsregeln）性格，而是具有“法命题”（Rechtssätzen）性格的定式化——就当作是“命题”，并使之适应于个别问题的实务所需<sup>[4]</sup>。近代法国法学的形式性质，或许部分得归因于法典的这种多少充满矛盾的特质。

不过，此种特质本身却也是一种特殊的理性主义的表现，换言之，主权者意识的表现为：一次，依边沁<sup>[5]</sup>的理想，有一部免于一切历史偏见的法典纯粹理性地被制作出来，并且其内容（被认为）仅源自于纯化了的、健全的人类悟性，加上这个伟大国家的特殊国家理性（Staatsräson），而这个国家之所以有力，并非靠正当性，而是仰赖（拿破仑那样的）天才。在个别情况下有时候会因为着重造型的建构，从而在法的纯化方面有所牺牲；对于法逻辑的这种态度，是直接由于拿破仑的个人介入。然而，法典的警句式演出，却与美国和法国宪法里“人权与市民权”的定式化的相同演出互相呼应。关于法命题内容的一些特定公理，在此并非以冷静的法规则之形，而是以类似先决条件的宣言之形呈现出来，并且主张，唯有在不违反这些先决条件的情况下，法律才真的是正当的<sup>[6]</sup>。关于形成抽象的法命题的这种特殊的方式，我们必须简短讨论一下。

## 二 作为实定法的规范性基准的自然法

在一个理性的、实定的法秩序里，“法律的正义”（Recht des Rechtes）的观念，只有在下面这种情况里，方才成为社会学上的问题，亦即：当这些问题的解决方式足以对法创制者、法实务者和法利



害关系者的行为态度产生实际的后果时。换言之，唯有当以下这样的信念对实际的法生活产生真正可以感知到的影响时，亦即：一定的法律准则具有特殊的“正当性”，也就是一定的法律原则——绝不会因实定法所强加的指令而遭受破坏——具有直接约束力的信念。事实上，这样的事态是历史上往复可见的，不过，特别是出现在近代初期和革命的时期，并且部分而言至今（例如在美国）仍是如此 [7]。这些个法律上的金科玉律，人们却经常称之为“**自然法**”。

前面我们已经认识到“自然法”（*lex naturae*）基本上是斯多噶学派的产物，而后基督教为了在本身的伦理与现世的规范之间架起桥梁接受此概念 [8]。自然法是在罪与暴力的现世内部里，依神的意思因而正当的“万人之法”（*Recht für Alle*），不同于神直接向其信徒启示而且只让宗教上的选民明白领悟的命令。

现在让我们从另一个角度来检视自然法。自然法是独立并且超越于一切实定法的那些规范的总体；这些自然法的规范并不是由人为的法律制定来授予权威，而是相反的，人为的法令是因自然法才被正当化。换言之，自然法的规范之所以是正当的，并不是由于其乃源自于正当的立法者，而是由于其内在固有的性质；因此，自然法是当宗教启示或传统及其担纲者的权威神圣性失去运作力时，仍然留存下来的、法正当性的特殊且唯一首尾一贯的形式。因此，自然法是**经由革命**所创造出来的秩序的一种特殊的正当性形式。自然法的援用，是反抗既有秩序的阶级为了让自己的法创造的要求具有正当性——而不是仰赖实定的宗教规范或启示——所一再使用的形式。

的确，并不是所有的自然法本来就想要是“革命性的”，是意图承认某些规范，拥有以暴力行为或被动叛逆反抗既有秩序，因而获得实现的资格。性质极为不同的种种权威势力也曾经历本身的“自然法的”正当化。不只如此，还有一种“历史自然生成的自然法”（*Naturrecht*

des historisch Gewordenen)、强而有力地对抗着基于抽象规则或产生抽象规则的思想。例如,关于“习惯法”之优越性的历史法学派的理论——经由此一学派才首度清楚建构出来的一个概念,即根源于这个系统的一个自然法的公理<sup>[9]</sup>。此事,在下面这样一个主张里便昭然若揭,亦即:立法者根本不“可能”通过法的制定而在法律上有效地限制习惯法的妥当领域,尤其是不可能排除习惯法足以废除制定法的力量。因为,人不“可能”禁止历史自循其径地发展。不过,尚未走到如此彻底的、半历史半自然主义的所有的“民族精神”理论——根据此一理论,民族精神乃是法律与文化所从出的唯一自然的并因而是正当的源泉——特别是所有的这种理论,认为真正的、基于直接的“法律感”、而非“人为的”——依目的理性所制定出来的——法律,乃是“有机地”成长出来的理论<sup>[10]</sup>,或者,浪漫主义特有的这些思想系列的其他任何可能形态,都含有上述蔑视制定法为“只不过”是实定法的前提。

这些公理的非理性主义,与法律理性主义的自然法公理正相对反,唯有后者能够创造出具有形式性质的规范。正因此,“自然法”一词主要是只针对后者的这个意味而言。在近代,理性主义的自然法公理的形成,除了在理性主义的教派里所看到的宗教根源之外,尚有部分是源自于文艺复兴的自然概念——无论何处,文艺复兴皆致力于掌握“自然”之所欲(von der “Natur” Gewollten)的基准;另有部分则是源于,各民族成员都拥有与生俱来的一定的国民权利,这样一个特别是英国土生土长出来的思想。英国特有的这个“天生权利”(birthright)的概念,基本上是在下面这个通俗观念的影响下成立的,亦即:在大宪章中原本只赋予封建贵族的某些身份性的自由,被认为是英国子民本身的、国民的自由权,不论国王或其他任何的政治权力皆不得侵犯之。反之,由此而转变到**所有人**之为人皆具一定权利的观念,基本上是通过17与18世纪理性主义的启蒙方才得以实现,从

旁协力的则是某段时间里相当强而有力的宗教影响，特别是再洗礼派的影响。

### 三 自然法的类型，自然法与自由权

自然法公理（Naturrechtsaxiome）可分为各种不同类型，在此我们只考察那些与经济秩序有密切关系的类型。实定法的自然法正当性，可能主要是与形式条件相关联，或主要是与实质条件相关联。其间的区别不过是程度的问题，因为，完全纯形式的自然法根本不可能存在：若真有那样一种自然法，则无异于毫无内容的一般法律概念。然而，形式与实质上的区别还是很重要的。

前一种里最纯粹的类型是，17与18世纪时在上述影响下才成立的自然法：特别是以“契约理论”之姿出现，尤其是以此一理论的个人主义的形态出现。（据此理论），所有正当的法皆奠基于制定（Satzung），而制定本身终归是奠基于理性的赞同。所谓赞同，要不是意味着，第一，实际上，源于自由的个人的真正原始契约，此一原始契约亦将规律将来制定新法的方式；或者就意味着，第二，理念上，唯有这样的法才是正当的，亦即其内容不会背离通过自由同意所订立的理性秩序的概念。“自由权”正是这样一种自然法的构成要素，尤其是**契约的自由**。根据自由意志的理性契约——作为所有结合体关系（包括国家）的真正历史基础，或者至少作为价值判断的规制基准——是自然法建构的普遍性形式原则之一。因此，这样的自然法，和所有形式的自然法一样，其基础莫不在于：根据目的契约而正当取得的权利体系，以及——只要是关系到经济性财货的话——通过所有权的充分发展所建立起来的经济性共识共同体（Einverständnissgemeinschaft）。借着与世界上所有人定立的理性契

约（原始契约）或与其他个人之间的理性契约而正当取得的所有权，以及处分此一所有权的自由，换言之，原则上自由的竞争，亦属自然法不证自明的构成要素。

因此，契约的自由唯有在以下情况里，才有**形式的**限制，亦即当契约与共同体行为——无论是牵涉到个人私下的协议，或牵涉到团体机关的机构间的行为及其成员的顺服——不得违反将其正当化的自然法，也就是不得侵犯不受时效约束的、永久的自由权。没有人能够有效地使自己沦落于政治或私法上的奴隶状态。至于其余，则没有任何制定法能够有效地限制个人自由地处分其财产或劳动力。因此，任何依据法律而施行的“劳工保护”，亦即对“自由的”劳动契约的某些特定内容加以禁止的任何措施，都是对自由契约的干涉。美国最高法院的判例直到最近都还坚持，依照宪法的自然法的前言 [\[11\]](#)，这样的规定即使纯就形式而言，依旧是无效的。

另一方面，就自然法而言，什么是正当的？评断的**实质**基准是“自然”与“理性”（Vernunft）。这两者，被认为是二而一的，从而由两者推导出的诸规则，亦即事象的普遍规则与普遍妥当的规范，也是一致的：根据人类“理性”所作的认识，与“事物之自然”（Natur der Sache）——用现在流行的说法为“事情的逻辑”（Logik der Dinge）——彼此一致；应然被视同为实然——事实上普遍均衡的存在；诸概念，法的概念或伦理的概念，经逻辑加工后所得出的“规范”，就像“自然法则”（Naturgesetze）一样，皆属具有普遍约束力的规则，此种规则“即使是上帝也无法改变”，并且法秩序亦不得试图加以违抗。以此，打个比方，货币当中，唯一能和事物之自然及既得权利的正当性原则相对应的，只有通过自由的财货交换而达到货币机能者，亦即金属货币。因此，到了19世纪仍时而有些狂迷份子主张，法秩序有自然法的义务要这么做：宁可国家分裂崩溃，也不可以让纸币“人为”创造

的不正当玷污了法的正当存在。因为，对正当的法的侵害，便是“国家”概念的毁灭。

## 四 从形式理性的自然法到实质理性的自然法的转化

自然法里的这种形式主义，因种种方式而缓和下来。首先，为了与现存秩序建立关系，自然法不得不接受无法由契约自由导出的、权利的正当取得原因。尤其是基于**继承权**的权利取得。过去曾经有过很多试图让继承权奠基于自然法上的尝试，不过这些作为皆带有法哲学非形式法的性格，故而我们置之不论。终归而言，实质的考量总是横身插入，此种尝试更多半是极度技巧性的建构。现行法律的其他许多制度也都只是实际且功利地被正当化，而不及于形式。正因为这样的“正当化”，自然法的“理性”轻易地就滑上功利主义考量方式的轨道，而此事在“合理性”（Vernünftigung）概念的意义变迁当中表现了出来。

在纯粹形式的自然法里，所谓合理性的事物，就是可以从自然与逻辑的永恒秩序——这两者已被混同为一——推导而出的事物。不过，特别是英国的“reasonable”这个概念，一开始就隐含着“rationell”的意涵，意思是“实际有益的”。据此，可以做出这样的结论：凡在实际上会导致荒谬归结的，即不可能建构出自然与理性所欲的法律。这意味着实质的前提清楚明白地进入到理性的概念里，当然，这些实质的前提其实早已潜藏其中了。正是得力于理性概念的这种变迁，美国的最高法院方从形式的自然法的束缚中大幅地解放出来，并且也才能够承认部分社会立法的有效性 [\[12\]](#)。

不过，一旦既得权利的正当性不再依存于形式法学的标记，而是与取得方式的实质经济标记相联结，原则上形式的自然法便会转化为



**实质的** 自然法。在拉撒勒（Lassalle）<sup>[13]</sup> 的既得权体系里，仍然试图以自然法的形式手段——在此为黑格尔的发展理论——来解决特定的问题。基于实定的制定规则而在形式上正当地取得的权利之不可侵犯性，在此乃是前提条件；可是，当问题牵涉到所谓制定法的追溯效力，以及与此相关的，在特权被废止的情况下国家的赔偿责任问题时，这种法实证主义的自然法的限制便会显现出来。拉撒勒企图解决问题的方式——并非我们此处的关心所在——完全带着形式的与自然法的性格。

走向实质的自然法的关键性转折，主要是与这样的社会主义理论相关联，亦即：唯有借着一己的劳动所获取的东西，才具有正当性。因为，此一理论不仅否定通过继承权或被保障的独占而无偿地取得财货，而且连契约自由的形式原则，以及根据契约取得的权利的根本正当性，也一概否定。财货的任何占有，全都必须经过实质的检验：到底在多大程度上是奠基于劳动——以劳动为取得原因。

## 五 自然法公理的阶级关系性

契约自由的形式理性主义的自然法，与唯有根据劳动的收益方具正当性的实质的自然法，两者当然都具有很强烈的阶级关系性。契约的自由，以及由此导出的、关于正当的所有权的诸多命题，显然是市场利害关系者——对于最终占有生产手段感兴趣者——的自然法。

相反的，因为任何人都无法借由自己的劳动而生产出土地来，故而土地具有不可能被占有性的这个教条，亦即对土地所有者阶层的封闭性所提出的抗议，与农村里被普罗化的农民——由于其日益被狭窄化的生计活动空间，迫使其不得不屈服于土地独占者的桎梏下——的阶级状况相对应，这点是很清楚的。同样清楚的是，这样的口号必然



在以下这些情况里特别具有令人慷慨激昂的力量，亦即：（1）农业生活的收益实际上主要仍取决于土地的自然性质，同时，土地的占有，至少对内而言，尚未完结；（2）农业生产上尚未出现劳动组织那种理性的“大经营”<sup>[14]</sup>，领主的年金要不是来自纯粹的小佃作租金，就是出自农民依其农业用具与技术所产生的收益。这些情况特别常见于“黑土地带”<sup>[15]</sup>。

就其积极面而言，这个小农的自然法意义分歧多样，它可以是指（1）以本身劳动力的充分利用为基准的土地分配权利（俄语为“trudowaja norma”[劳动基准]），也可以是指，（2）以传统上不可或缺的需求满足为基准的土地所有权利（“potrebitjelnaja norma”[消费基准]）<sup>[16]</sup>，用日常的用语来说，亦即“劳动权”（Recht auf Arbeit）或“最低生活权”（Recht auf Existenzminimum），或者与这两者相结合的，（3）“全部劳动收益的请求权”（Recht auf den vollen Arbeitsertrag）。发生在本世纪初的俄国革命，依今日所能想见的，很可能是世界上最后一起自然法取向的农业革命<sup>[17]</sup>；这场革命，即使纯就理念而言，也已血流殆尽而亡，原因在于：上述前两种可能的自然法规范，不仅无可解地彼此对立，而且，也与诸多农民纲领对立，无论这些纲领是基于历史的动机、现实政治的动机、实际——经济的动机，或最后——陷入绝望的混乱里，因为与自己本身的基本教条相矛盾——基于马克思主义——进化论的动机。

上面三种“社会主义的”个人权利，如众所周知的，也在工业的普罗阶级的意识形态里扮演了某种角色。其中的第一和第二种，在劳动者无论处于手工业的或资本主义的生存条件下，理论上都有十足理由可以成立。第三种则唯有在手工业的生存条件下才有可能；若是在资本主义的生存条件下，第三种个人权若不是完全不可能，就是唯有当一切的交换里，一定的费用价格被严格恪守传统地全面维持住（并且

具体可行) 时, 方有可能。同样的, 在农业的领域里, 也唯有当生产并非资本主义式的生产时, 方有可能。因为, 资本主义的生产分工, 将农地收益的归属由直接的农业生产场所转移到生产农业用具和人工肥料等的工场那儿去; 并且, 工业的领域也同样如此。然而, 举凡收益是由市场上自由竞争的产品易价结果来决定之处, 个人的(第三种) 权利的内容不可避免地便会失去其所谓个人的“劳动收益”的意涵。所谓个人的“劳动收益”根本不再存在, 而这样的主张也不过是意味着那些处于共同的阶级状态下的人的集体的权利要求。以此, 此种权利转变成为一种“生活薪资”(living wage) 的请求权, 也就是“对于依照**一向的**需求所决定的最低生活费具有请求权”的一种变形。这和中世纪教会伦理所要求的“正当价格”(justum pretium) [\[18\]](#) 相类似, 若对此价格有所疑问时, 则依考察(有时则为检验) 该价格是否能维持该手工业者过着符合其身份的生活而定。

“正当价格”乃教会法的经济理论里最重要的一个自然法的要素, 其本身亦落入相同的命运。教会法相关文献里对于“正当价格”的决定根据的讨论, 让我们观察到, 原本基于“生计原则”的这种劳动价值价格如何逐渐被迫让位给竞争价格——随着市场共同体关系的进展, 竞争价格如今成为“自然的”价格。在佛罗伦萨的安东尼(Antonin von Florenz) 的著作里, 竞争价格已经占有决定性的优势 [\[19\]](#)。在清教徒的观点看来, 此种价格当然更是全面性支配的。“不自然”而该被唾弃的价格, 就是那种并未奠基于自由的——不受独占或其他恣意的人为干涉所妨碍的——市场竞争的价格。此一原则, 在清教徒影响下的整个盎格鲁——撒克逊世界里, 至今仍具影响力。由于其具有自然法所给予的威严, 此一原则已证明本身作为“自由竞争”这个理念的支柱, 比起欧陆的巴斯提阿(Bastiat) [\[20\]](#) 之流的纯粹功利主义的经济理论, 要来得强而有力得多。

## 六 自然法对于法创造与法发现的实际影响

所有的自然法的教条多少都对法创造及法发现产生重大影响。部分教条在其成立之初的经济条件已不复存在后仍长存下来，并且成为法发展的一个独立的要素。形式上，它们首先是强化了法律走上逻辑抽象化的倾向，总的来说就是强化逻辑在法思考里的力量。实质上，其影响的力道极为歧异多端，然而无处不是相当显著。不过，我们在此并不是要来——追索此种影响以及各种自然法公理的变迁与妥协。

不止革命时期的法典编纂，也包括革命前的理性主义的近代国家与官僚阶层的法典编纂，都受到自然主义教条的影响，并且究极地从他们所制定出的法的“合理性”（Vernünftigkeit）里，广泛推导出这种法的特殊的正当性。我们已看到，借此〔理性〕概念之助，从伦理——法律的形式性质转化为功利——技术的实质性质，有多么的容易，而且真的发生了。此种转化，基于我们先前已知的理由，当然是很容易发生在革命前的家父长制的权力里，相反的，在市民阶级的影响下所进行的革命时期的法典编纂，不仅强调而且强化个人及个人权利领域——相对于政治支配权——的形式的自然法的保障。

其后，社会主义的兴起，首先确实是意味着，在群众的脑海里，尤其是在属于知识阶层的理论家的脑海里，实质的自然法教条的支配力日益强化。不过，这些实质的自然法教条之所以未能取得对法律裁判的直接影响力，原因在于，就在其取得此种影响力之前，由于同样的那个知识阶层之间急速发展起来的实证主义的、相对主义——进化论的怀疑，业已再度瓦解了这些教条。在这种反形上学的激进主义的影响下，群众的来世论的期待转而向先知预言而非理论定理寻求立基点。结果，在革命的法理论的领域里，自然法学说被马克思主义的进化论教条主义所摧毁。不过，从公认的学问的层面上看来，它一方面

是被孔德的发展图式，另一方面则是被历史主义的“有机的”发展理论所毁灭。还有，“现实政治”（Realpolitik）也起了相同的作用：在近代权力政治的压力下，尤其是公法理论不得不纳入现实政治的要素 [21]。

## 七 自然法公理理论的解体，法实证主义与法律家阶层

公法的理论家过去使用、而且现在更大规模地运用下面这种方法，亦即：揭露出某些实际——政策上的荒谬显然是他们所攻击的法学结构所产生出来的结果，并且以此而认为这样的法学结构业已出局。此种方法不止直接与形式的自然法的方法相对反，而且一丁点也不包含实质的自然法。不只如此，欧陆法学所据以运作的乃是，直到最近基本上未受争议的一个公理，亦即实定法的逻辑“完整性”的公理 [22]。首先明确宣扬此一公理的，恐怕是边沁，用以抗议习惯法的判例主义与非理性。 [23] 此一公理也受到所有以下这种倾向的间接支持，亦即倾向于拒斥一切超实定的法律——尤其是自然法；在这一点上，也受到历史学派的间接支持。要将自然法未受公认的诸多公理对于法律实务的潜在影响完全加以排除，当然是困难的事。不过，自然法公理理论现今之所以大失信用，不只是由于形式的自然法公理与实质的自然法公理之间有着无法协调的斗争关系，也不只是由于各种不同形态的发展理论产生了作用，而更是由于所有超法律的公理——部分因法学的理性主义本身，部分因近代主智主义一般性的怀疑精神——普遍地日渐瓦解与相对化。总之，自然法的公理理论已失去其作为法律基础的担当力。人们或者坚定信仰法律规范具有积极的、宗教的启示性格，或者坚定信仰自古以来的传统具有不可侵犯的神圣性，

相较之下，经由抽象而得的规范，即使是其中最具说服力者，都显得太过于纤细而不足以担当（作为法律基础的）重任。结果，法实证主义，至少在目前仍然马不停蹄地往前迈进。古老的自然法观念之消逝，原则上摧毁了赋予法律——基于其内在性质而来的——形上尊严的一切可能性。如今赤裸裸地展现在我们面前的是，大多数的法律规定、而且原则上是其中特别重要的诸多规定，要不是利害妥协的产物，就是利害妥协的技术手段。

不过，法的超法律的基础支柱之所以如此崩解，只不过是下面这种意识形态发展其中的一个现象：一方面，不断强烈怀疑具体法秩序中个别命题的权威，另一方面，借此极力促成对当时以正当之姿出现的权威势力**整体**——如今被人们光从功利的观点来评价的力量——事实上的服从。此种态度特别显见于法实务家的圈子当中。

维持既有法律的职业义务，似乎让法实务家列于“保守”势力的阵营。这在下面这种双重意味下，的确是没错的：法实务家不只冷冷地对待以“社会”理想之名而来自“下头”的实质要求的压力，也冷冷地面对以政治权力的家父长制势力与福利关怀之名而来自“上头”的实质要求的压力。但这并不表示法实务家是无条件地保守的。特别是律师，由于他们与利害关系者的直接关系，也由于他们乃是社会评价不稳定的私人营利者的性质，所以使得他们适于扮演非特权者的代言人和形式的法律平等的代表人的角色。因此，早在意大利自治共同体的 popolo 运动 [\[24\]](#)，以及近代所有的市民革命里，还有更广泛地在社会主义的各政党里，律师与法律学者都扮演了突出的角色。此外，在纯粹民主制的政治团体里（法国、意大利、美国），作为唯一专门精通各种法律可能性的技士、名家，以及作为其委托者的心腹，他们自然而然地成为政治生涯的逐鹿者 [\[25\]](#)。



不过，在某些情况下法官也会基于意识形态的理由或身份的连带感，甚至有时是基于物质的因素，而形成反制家父长制势力的强大力量。对法官而言，所有外在的权利与义务，依循规则而清楚明白地确定下来，这件事本身似乎就是一件无需其他理由便值得去追求的；在其思考中的这种特殊“市民的”基础要素，业已决定了他们在政治斗争当中——为抵制权威性的家产制的恣意与恩宠而战——的相应立场 [26]

。

不过，一旦社会秩序的“规则拘束性”已臻成熟，法律家到底会向权威主义的权力这边靠拢，还是偏向反权威主义权力的这一边，就取决于重点是多放在“秩序”这个事实上，还是多放在秩序赋予个人领域保障与安全上，也就是“自由”这个重点上；按照拉德布鲁赫（Radbruch）的区分，亦即法律是被评价为“行政规则”，或者被评价为“主观权利”的来源 [27]。然而不只是这样的对立，而尤其是先前提到的形式的法理想与实质的法理想的古老抉择，以及取决于经济条件的、后者（实质的法理想）——无论是从社会上阶层或下阶层——的强劲再生，都削弱了法律家本身的反对势力的立场。到底权威的权力是使用了哪些技术手段而成功地克服了来自法官阶层内部的抵抗，我们稍后再谈。让法律家的态度产生变化的一般的意识形态的因素当中，对自然法的信仰之消逝，扮演了重要的角色。今日，只要法律家阶层显示出与各种社会势力之间有任何典型的意识形态关系，那么他们是比以前更加强烈地站在“秩序”这一边，而这实际上意味着：他们支持的是当下正行使支配的、“正当的”权威的政治权力。在这方面，他们不同于英国与法国革命时代以及一般而言启蒙时代的法律家。他们也同样异于家产制君主专制政治下的法律家，或在议会及地方团体里活动的法律家——甚至晚至19世纪60年代普鲁士“巡回法官议会”（Kreisrichterparlament）的法律家 [28]。



---

[1] 法国民法典是以《法国人的民法典》（*Code Civil des Français*）为名公布于1804年3月21日，总计2281条。法典的名称在1807年到拿破仑失势的1816年，以及拿破仑三世治下的1852年到1871年期间，被改称为《拿破仑法典》（*Code Napoléon*）。虽然拿破仑是法典编纂的主要推动力与积极参与者，但法国境内对法典编纂的要求与编纂工作的起步，皆早于拿破仑的时代。甚至在1789年的法国大革命之前，地方法律的分歧早就为人所诟病，不但繁冗芜杂且甚多漏洞，造成法律的不稳定性，因此三级议会便提出制定统一性的全国法律的诉求。1790年的制宪议会即注意到有必要筹策出一部法典，而到了1793年的国民议会才创立以康巴塞雷斯（J. de Cambacérès）为首的特别起草委员会，开始草拟工作并被要求在一个月內完成。这个委员会真的就在六个星期之內完成了一部包含700项条款的草案，不过，这部草案却被拒绝了，原因是太过细密枝节，唯恐有碍于个人的自由。一年后（1794年9月）另一部简洁得多的草案再被提出，却乏人问津。随后再有两部草案出现，分别是包含500项条款的1796年草案及1799年草案，不过，同样没有结果，因为国民议会正忙于应付实际上遍及整个欧洲的战事；但是，诚如维奥列特（Violllet）所说的：“处于境内失序、境外战争状态下的国民议会，平静从容地深思审议着有关继承、冲积地、非法子女和整部法典的问题……”（*Cambridge Modern History VIII*, pp. 710, 741—742）。法国执政拿破仑一世再度启动工程，康巴塞雷斯的呕心沥血之作终于体现在最后这部法典里。

在这部法典里，许多北法的习惯法被保留下来，并与18世纪罗马法的概念技巧结合起来。多玛（Domat, 1625—1696）和尤其是波提耶（Robert Joseph Pothier, 1699—1722）的作品被大量征引到法典里

来，而两人正是以其广博的著作奠定了法国习惯法的基础。不过，这整部法典仍盈满着自由主义和个人主义的气息。

经由拿破仑的征服欧洲，法国民法典散布到法国境外，不过，得以永驻下来的也只是在比利时、卢森堡和拿破仑建置为华沙大公国的部分（俄国所属的）波兰。直到德国法典于1900年实施之前，法国民法典在德国的部分地区——莱茵河西岸、巴登大公国、莱茵河东岸的一小部分莱茵省份——仍然有效。

在19世纪，法国民法典借着翻译与些许的修正而成为以下各地的法律，包括荷兰、意大利（现今由1942年的新法典取代）、罗马尼亚、埃及、魁北克、路易西安那、葡萄牙和西班牙。西班牙法典经过小幅修正后，在波多黎各、古巴和菲律宾仍然发挥效力，并成为拉丁美洲大多数法典的模型。

[2] 譬如在自由平等的原则下，第8条规定：“所有法国人都享有民事权利”；在所有权原则下，第544—546条规定动产和不动产所有人“对于物有绝对无限制地、收益及处分的权利”；在契约自由的原则下，第1134条规定：“依法成立的契约，在缔结契约的当事人间有相当于法律的效力。”英译者指出，据说像司汤达（Stendhal）这样一位大作家也对法典的行文方式赞叹有加，甚至每回开始动笔前都要先坐下来拜读一章才行。

[3] 法国原本划分为北法的习惯法地区（pays du droit coutumier）和南法的成文法（罗马法）地区（pays du droit écrit）。法国国王查理七世（Charles, 1422—1461年在位）于1454年发布命令，要将所有地方的习惯法（coutumes）都记录下来，以此而形成的习惯法的记录里，巴黎地方习惯法的记录（1510），和巴黎法院的活动相结合之下，于16世纪取得所谓“普通习惯法”（droit commun coutumier）的地位。后来在18世纪时，波提耶促成了习惯法

与成文法（罗马法）的融合。法国民法典即为此种法律统一化过程的最终成果，其中，债权法受到罗马法的强烈影响，而物权法、家族法、继承法等，仍然维持了“习惯法”的原则。

[4] 这大概就是指法国的“注释学派”（*école exégétique*）的方法。

[5] Jeremy Bentham (1748—1832)，英国法学家、功利主义的哲学家。主张“最大多数人的最大幸福”，反对当时以布莱克史东（Blackstone，参见第二章注[173]）为代表的保守主义的法学理论，高唱人们应免于历史偏见的因缚，而要借立法来改革毫无实益的法制度。与本文本关联的论述，参见J. Hatschek, *Englisches Staatsrecht*，Bd. 1, S. 155 ff.。

[6] 最早的“人权与市民权的宣言”是1776年6月12日的弗吉尼亚的权利典章，其次是1776年7月2日的美国独立宣言和1780年的马萨诸塞州宪法。在法国则为1789年的权利宣言，其次亦见于1791年的宪法。

[7] 参见下一节。

[8] 参见第五章注[90]。

[9] 参见第三章第二节，特别是注[12]。

[10] 英译者指出，这是历史学派，尤其是德国的历史学派所持的态度，其中以基尔克表现得最强烈。美国的代表性人物为卡特（James C. Carter），他是菲尔德（David Dudley Field）的法典编纂计划的首要反对者。

[11] 本文里所说的“前言”，英译者批注道：“此处所意指的显然是美国宪法修正案第14条，正当的法律程序条款（*due process clause*）。”修正案第14条规定：“不论哪一州，未经正当的法律程序，不得剥夺任何人的生命、自由与财产。”

[12] 英译者在批注里 (p. 879, n. 17) 举出许多法案为例, 譬如关于薪资给付的性格、方法与时间之规定的法案 (Knoxville Iron Co. v. Harbison [1901] 183 U.S. 13; Mclean v. Arkansas [1908] 211 U.S. 539; Erie R.R. v. Willisms [1914] 233 U.S. 685); 关于固定工时的法案 (Holden v. Hardy [1898] 169 U.S. 366; Bunting v. Oregon [1917] 243 U.S. 426; Muller v. Oregon [1908] 208 U.S. 412; Riley v. Massachusetts [1914] 232 U.S. 671; Miller v. Wilson [1915] 236 U.S. 373; Bosley v. McLaughlin [1915] 236 U.S. 385); 以及关于劳工的补偿法 (N.Y. Central R.R. Co. v. White [1917] 243 U.S. 188) 等。后来还有使理性规则暂时无效的法案 (例如 Adkins v. Children's Hospital [1923] 261 U.S. 525), 以及韦伯尚不及见的“新政”法案。另外, 从欧陆观点来透视与分析美国司法之于社会立法的态度, 参见Ed. Lambert, *Le Gouvernement des Juges et la Lutte Judiciaire Contre La Législation Sociale aux Etats-Unis* (1921)。

[13] Ferdinand Johann Gottlieb Lassalle (1825—1864), 德国的社会主义者、劳工运动指导者, 1863 年组织全德劳工联盟 (Der Allgemeine Deutsche Arbeiterverein)。本文里所说的是指其著作: *Das System der erworbenen Rechte*, 2 Bde., 1861。

[14] “唯有西方认知了具备**固定资本**、自由劳动、理性的劳动专门化与劳动结合、纯粹流通经济的劳务分配、并且建立在资本主义营利经济基础上的理性的资本主义经营。换言之, 只有在西方, 我们发现到形式上纯粹自愿的**劳动组织**的资本主义形态 (作为广泛大众之需求满足的典型与支配形态), 以及劳动者与生产手的分离、和有价证券持有者之占有企业。” (韦伯, 《经济行动与社会团体》, 155 页)

[15] 乌克兰和南俄的沃土地区。

[16] 参见M. Weber, *Gesammelte Politische Schriften*, S. 88 f.。

[17] 此处是指俄国发生于1905—1906年的革命。不过，在上注所提的著作里，韦伯预测俄国将会有一场新的革命来临，而这场革命与其说是自然法取向的，倒不如说是共产主义取向的革命，并且将创造出一种有别于任何曾经存在过的景况。

[18] 关于“正当价格”，参见《支配社会学（II）》，402页及以下。

[19] Amoninus (1389—1459)，意大利的神职者，1446年后担任佛罗伦萨大主教。重要著作有：*Summa Theologica*（神学大全）、*Summa Confessionalis*（告解提要）、*De Usuris*（利息论）。经济史家陶尼（R. H. Tawney）在其著作《宗教与资本主义的兴起》一书中有如下的叙述：“多位14世纪的经院学者强调共同评价（the common estimation）里的主观因素，主张价值的本质为效用，并得出结论：在契约的自由之下最有可能获致正当价格。因为，光是交易成立的事实即显示出双方获得满足。15世纪时，盱衡当时高度发展的商业文明而著书立作的圣安东尼，致力于达成某种综合：一方面，传统教条的原则固然应当守护，然而，经济的动机也应当要分摊到必要的角色。将左右价值的种种条件做过一番缜密的分析后，他下了这样一个结论：既然价值会因时、地、人而异，所以，所谓价格的正当性最多不过就是‘可能与推测’（probability and conjecture）这么回事。他的实际贡献在于，区分出价格的三个阶段——虔敬阶段（gradus pius）、贤明阶段（gradus discretus）与严正阶段（gradus rigidus），然后据此将一种新的弹性引进到整个观念里。根据他的说法，卖主若以高于公定价格百分之五十的价钱卖出，则负有返还超过



额度的义务，即使超过公定价格没这么多，但是故意的话，也必须以捐献方式做出赔偿。不过，若是偶然的无心之过，倒是可以原谅的，此中有一个可商量的幅度，在此幅度内，价格变动并不牵涉到罪的问题。此一结论，承认了市场的非人格力量，无非是中世纪晚期活泼的商业活动的自然产物，并且显然含带着一种精神革命的种子。”

(*Religion and the Rise of Capitalism* [Pelican Books], pp. 52-53)

[20] Claude Frédéric Bastiat (1801—1850)，法国经济学家，主张自由贸易，主要著作为：*Les harmonies économiques*，1850。

[21] 完全“实证地”处置公法的模式在德国特别是以拉邦德 (Paul Laband, 1838—1918) 及其门徒为代表。关于拉邦德，参见E. von Hippel, 8 *Encyc. Soc. Sci.*，614.。

[22] 参见本书第一章本文最后，关于当今法学研究之出发点的5项假定。

[23] 韦伯此处见解出于J. Hatschek, *Englisches Staatsrecht*，Bd. 1, S. 155 ff.。反对的看法，参见J. Lucas, *Zur Lehre von dem Willen des Gesetzgebers, Festgabe Für Laband*，1908。后者循线追索法秩序与自然法的绝对王权倾向之间毫无间隙的教条，并否认边沁在这方面的任何可能影响。两者相互间的争论以一系列的文章进行：*Hatschek*，24 *Archiv F. Öffentliches Recht*，S. 422 (1909)，26 *ibid.*，S. 458 (1910)；*Lukas*，26 *ibid.*，S. 67 & 465 (1910)。

[24] 参见康乐、简惠美译，《非正当性的支配——城市的类型学》第四章第二节。



[25] 参见M. Weber, *Gesammelte Politische Schriften*, S. 260 f., 352, 378, 502, 510 ff.。其中,在《政治作为一种志业》这篇演讲稿里所提到的,关于法律家在政治上扮演的角色,参见钱永祥编译,《学术与政治:韦伯选集(I)》,191页及以下。

[26] 参见[第五章注\[18\]](#)的阿诺德审判。

[27] Radbruch, *Rechtsphilosophie* (1914 ed); 不过,在1932年和1950年的修订版上已经不再出现此种用词了。

[28] 1860年代是普鲁士的所谓“宪法斗争”的时代。1862年成为普鲁士首相的俾斯麦与以进步党为第一大党的议会之间,因军备扩张的问题而展开激烈的斗争。此一时期的议会之所以名之为Kreisrichterparlament,是由于议员当中有许多是当时第一审法院(Kreisgericht)的法官(Kreisrichter)之故。

## 第八章

# 近代法律的形式性质

### 一 近代法律里的法的分裂

近代西方特有的司法裁判形态乃是奠基于此种理性的、有系统的法创造。然而，其形式的性质却由于新近的发展而显得暧昧不明。

使得“主观的”权利与“客观的”法联结在一起的古老原理业已消失；此一古老原理意味着：法（=权利）乃是某个人群团体成员的“有效”资格，并且为此一团体的成员所独占。同样已成为过去的，还有法之部族的或身份团体的属人性（Personalität），以及因共同体誓约而被篡夺或因特权的授予而被合法化的、法的分裂性（Partikularität）。据此，身份制的以及特殊团体的诉讼程序和受理法院也随之走入历史。然而，法之属人性与分裂性，以及特别审判权，并未因此而被去除净尽。反之，最近的法律发展却使法律日趋分裂。只是，为（分裂的法的）各通用领域划定界限的原则，有了特征性的变化。

此一现象最典型的是近代的法的分裂当中最重要的一环，即商法。属于此种特别法的，一方面，以德国的商法典为例，是某些种类的契约，其中最重要的是：为了获利而企图将之再让渡的财货取得契约<sup>[1]</sup>。对商业行为的这种定义，完全是根据理性化的法而下的，所指涉的并非形式的性质，而是具体的商业行为之想要达成的、目的理性的意涵，换言之，“利益”是通过将来的**另一个**交易行为而获得。另一

方面，属于此种特别法的，是某些特定种类的人，他们的决定性特征在于：上述那种契约是由他们“职业性地”（gewesmäÙig，在执业的过程中）做出来的 [2]。因此，对于限定此种法律的有效范围而言，实质上，关键并不在于文字措辞，而在于“经营”（Betrieb）的概念。因为，以上述交易行为为构成要素的经营，就是商人经营（Kaufmarmsbetrieb），并且，所有**实质上**——亦即基于上述那种想要达成的意涵——“属于”某个具体的商人经营的契约，无论其性质为何，都是——若根据商法的规定——“商业行为”（Handelsgeschäft） [3]。除此之外，作为商人经营之构成要素的上述那种行为，即使是非商人所进行的随机行为，也还是适用此种特别法。因此，对于划定妥当范围而言，其关键在于：一方面，各个行为的切实（sachlich）性质（尤其是在目的理性的“意涵”上），另一方面，切实地（目的理性意涵上）属于进行经营的理性的目的团体，这在过去以属于某一身份阶层——通常借着誓约或特权而在法律上建构起来的身份——来划定妥当范围，是不同的。

正因为妥当范围是依人而划定的，商法是一种阶级法，而非身份法。不过，与过去的这种对立无疑只是相对的。只要是与商业和其他纯经济性的“职业”（Beruf）相关的法，从来就都具有纯粹切实的性格，尽管外在形态有所不同，但实质上内在是类似的。只不过，过去纯粹依身份来划定妥当范围的那种法的分裂，不论在质或量上都重要得多了。而且，职业上的各种特别法的妥当范围的划定——只要这些法的妥当性并不是以加入某个誓约共同体为条件来决定的——多半是依纯粹形式上许可证或特权之有无而定。例如，根据新的德国商法，凡是在商业登记簿上登记有案，就具有商人资格 [4]，商法的人的适用范围便是依这种纯粹形式的标志来划定，然而，在其他方面，其适用范围则是依业务营运的经济意涵而定。其他职业阶级的特别法也同样

压倒性地按照这种切实的指标来划定妥当范围，只有在某些情况下才依形式而定。与近代特有的诸多特别法相对应的，是许多的特别法庭与特别诉讼程序 [5]。

这种法的分裂之所以形成，主要原因有二。首先是由于职业分化，以及财货交易与经营工业生产的利害关系者的立场越来越受到重视。他们期待借着这种法的分裂而使自己本身的法律问题能够得到内行人来专门加以处理 [6]。不过，最近另一个法分裂的因素扮演了更重要的角色，即一种期盼，希望能够避开正常法律程序的烦琐形式，让具体的案例获得更合适、更迅速的审判 [7]。实际上，这意味着从实质的利害关心出发，从而导致法形式主义的削弱。光就这点而言，此乃一整个类似的近代现象光谱中的一环。

法律与诉讼的一般发展，按照理论上的“发展阶段”整理的话，是从“**法先知**”的卡理斯·玛法启示，发展到法律**名家**的经验性法创造与法发现（预防法学与判例的法创造阶段），进而发展到世俗的公权力与神权政治的权力下达法指令的阶段，最后则为接受法学**教育**者（专门法律家）体系性的法制定、与奠基于文献和形式逻辑训练的专门的“司法审判”阶段。以此，法的形式性质的发展阶段，则是从原始的诉讼里源于巫术的形式主义和源于启示的非理性的结合形态，时而途经源于神权政治或家产制的实质而非形式的目的理性的转折阶段，发展到愈来愈专门化的法学的、也就是逻辑的合理性与体系性，并且因而达到——首先纯由外在看来——法之逻辑的纯化与演绎的严格化，以及诉讼技术之越来越合理化的阶段。

此处由理论所建构起来的合理性的阶段，在历史现实里并不是到处都是依理性程度的顺序整齐地排开，并且也不是四处（即使是西方）都经历过这样的阶段或存在于现今；进而，法的理性化的形态与程度的种种形成原因，正如我们已简单描述的，在历史上也极尽各种

不同的可能；因此，此处我们得抛开所有这些问题，而仅止于着手确定一般的发展趋向的问题。我们只需谨记，各处的发展之所以大有不同，基本上取决于：（1）政治权力关系的不同，亦即，相对于氏族的、司法集会人团体的、身份制的力量，公权力所拥有的力量——基于后面我们会讨论到的政治因素——强弱极为分歧；（2）神权政治的权力相对于世俗权力的权力关系；（3）对于法律的形成具有决定性力量的法律名家之结构上的不同，此种结构上的不同亦强烈取决于政治的状况。

唯有西方认识到完全发展的司法集会人团体的审判，以及家产制的身份制定型化；也唯有西方见证到理性经济的发展，此种经济的担纲者起先是为了打倒身份制的诸权力而与君主的势力结盟，后来再以革命来对抗君主；因此也只有西方知道所谓的“自然法”；唯有西方经历了法的属人性和“自发性法律破除普通法”的命题之去除净尽；唯有西方有罗马法这样一种独特的形态，并经历承袭罗马法的那种过程。所有这些几乎全都是缘起于具体政治因素的现象，西方之外的全世界各地仅见凤毛麟角的类似之处。因此，奠基于法学专门**教育**的法律阶段，如我们所见的，除了西方之外，没有其他任何地方能够完全到达。经济条件亦如我们所见的，也在各处对此扮演了相当重要的角色，然而从未成为单一的关键所在，这点在我们后面谈到政治的支配时，便会见得分晓。既然经济条件在塑造现今西方法律所具有的特殊近代特征上也共同参与演出，那么就让我们整体来看看其协力的方向。

## 二 近代法发展里的反形式的倾向

对财货市场的利害关系者而言，法的理性化与体系化，一般而言，并且在保留后述诸限定的条件下，意味着审判机能的计算可能性的扩大，而此种可计算性对于经济的永续经营、尤其是资本主义的永续经营而言，是最重要的前提条件之一，确实，若没有法的“交易安全”，永续经营即无以为之。诸如票券和票券诉讼之类的特殊交易形式与特别诉讼程序，即用以应付这种要求法律保障具有纯粹**形式**的明确性之需求。

不过另一方面，近代的法发展（某种程度上，古代罗马的法发展亦然）包含了助长法形式主义之弱化的各种倾向。受形式束缚的证据法之为“自由心证主义”（freie Beweiswürdigung）所取代，乍看之下，似乎只是个技术问题<sup>[8]</sup>。如先前所见，起初受巫术所制约的证明手段，原先的形式束缚之所以被破除，部分是由于神权政治的理性主义、部分则是由于家产制的理性主义所造成，这两者皆要求“实质的真相探究”（materielle Wahrheitsermittlung）。换言之，形式束缚之破除乃是实质理性化的产物。然而，今日自由心证主义的范围与界限，最取决于“交易上的利害关系”，也就是经济的诸要素。很清楚的，原先属于形式法学思考里的一个非常重要的领域（诉讼法），由于自由心证主义的缘故而逐渐被从中抽离出去<sup>[9]</sup>。

不过，我们更感兴趣的毋宁是实体法领域里与此相对应的各种倾向。部分倾向则见之于法思考的内在发展领域。确实，法思考在逻辑上的日益纯化无论何处皆意味着：对外在明晰的形式特征的执著——就法规范本身也好，就（尤其是）法律行为的解释也罢——之为逐渐强化的逻辑**意义解明**（Sinndeutung）所取代。在普通法学的理论里，此种意义解明要求让当事者的“真正意图”发挥效用，并且以此而将个性化的、（相对而言）实质的契机带入法形式主义当中。不只如此，此种意义解明<sup>[10]</sup>——一如我们所熟知的宗教伦理的体系化——现



在试图全面将当事者相互间的关系建立在其行为的内在核心、亦即“心志”（Gesinnung, *bonna fides*, *dolus*）的基础上，也就是将法律结果联结于非形式的要件事实上。无论是原始的交易，或是技术上已然分化的交易，财货交易的大部分莫不是要以广泛的人际信赖——信赖他者的行为之实质的诚实性——为基础，方有可能。因此，随着财货交易的重要性日益增高，在法实务里要求保障此种行为的需求也随之升高，然而，就事情的本质而言，此种行为若在形式上要以言语来表现，也只能是不完全的。以此，通过法实务，这种心志伦理的理性化可以为有力的利害关怀所用。

除了财货交易的领域之外，法的理性化也将心志凸显为固有的重要因素而全面取代了按外在判准的事务评量。在刑法里，法的理性化亦以理性的、不论是伦理的或是功利的“刑罚目的”，来取代唯结果是问的复仇，并且借此而同样是将非形式的要素逐渐带入法实务当中。然而后果并非仅止于此。在私法的领域里，对当事者心志的考量，实质上也包含了法官对于心志的评价。“信义诚实”与交易上的“善良”风俗，亦即究终而言伦理的范畴，如今决定了当事者“被容许”何所欲的问题 <sup>[11]</sup>。在此，关于所谓“善良的”交易风俗，实质上指的是承认利害关系者的平均看法——基本上具有作为事实的性质之一般的、切实——交易上的特征——之作为**被** 利害关系者所平均**期待的**，也因此而为审判所接受的规范基准。

不过，我们业已看到，纯粹专门法学的逻辑必然地总是造成致使私人的法利害关系者的“期望”彻底落空的结果。此处，所谓专门法学的逻辑，是指以抽象的“法命题”为依据，并且依从支配性的定理，而将生活事实在法律上“建构”起来，此一定理是说，凡是法律家——以学术工作所获得的“原则”为其判准的法律家——无法“想到”的，在法律上也不存在。

法利害关系者的“期待”是以法命题之经济的或几近功利的实际“意义”为取向；但是这在法逻辑看来则是非理性的。没有任何一个“素人”能够了解，为什么依照古老的窃盗概念的定义，“偷电”（窃盗电力）这项罪行是不可能存在的 [12]。导致这种冲突的，决不是近代法学特别愚蠢，而多半是因为，一方面，任何一种形式的法思考皆具其**逻辑的**固有法则性，另一方面，利害关系者们的协同合意与法律上的重要行为，乃是以**经济的**效果为目标、以经济的期待为取向，这两方面的不一致，产生了不可避免的冲突。

正是因为这样，现今才会一再发生利害关系者对法学的这种专业思考提出抗议的情形，而这种抗议甚至在法律家对本身的专业经营的反省中得到支持。然而，除非完全放弃法律家内在固有的形式性格；否则法律家的法，决不会与上述那种期待全然合致，而且从来也没有合致过。在这一点上，即使是我们现今大为赞赏的英国法也是如此 [13]，连同古罗马的法曹法和欧陆近代的法学思考习惯也莫不如此。任何尝试以“自然的法”（natürliches Recht）来取代过时的“自然法”（Naturrecht），目的在于顺应利害关系者（平均的）“期待”而达成“纷争解决”（Streitschlichtung）的作法（如同艾瑞希·容格 [Erich Jung] 之所为） [14]，也将因此而与某种内在的界线相抵触。不过，这样的想法确实是和法生活的现实动态联结在一起的。

原则上，共和制晚期、尤其是帝国时期的古罗马法，业已实际发展出以“平均之期望”为取向的这样一种交易伦理。不过，罗马法成问题之处，整体而言，也仅限于这一小撮直接被视为肮脏与欺诈的操弄而已，而据此机能，法律实际上所能保障的也只是“伦理的最低限度”。“善意”（bona fides）尽管被强调，然而“顾客自当心”（caveat emptor）的命题仍然有效。

不过，随着近代阶级问题的兴起，一方面来自部分法利害关系者（尤其是劳工阶级）这边，另一方面来自法的意识形态者这边，对于法律提出实质的要求，亦即，他们反对单以交易伦理为基准的排他性的支配，并要求一种奠基于激昂的伦理要求（“正义”、“人的尊严”）上的社会法（soziales Recht）。不过这意味着，对法的形式主义提出根本的质疑。因为，利用“乘人之危”（Ausbeutung der Notlage）之类的概念（暴利管制法），或者试图以代价不相称为由，而将契约视为违反善良风俗并因此而使之无效 <sup>[15]</sup>，在法律上看来，基本上是奠基于反形式的规范上。此种规范，在性格上既非法律的，也非习律的或传统的，而是纯粹伦理的，换言之，此种规范乃诉诸实质的正义，而非形式的合法性。

对于法与法实务的这些影响，一方面是来自民主制里的各种社会要求，另一方面是来自君主制官僚体系的福利政策；与此相应的，法实务家内部的身份阶层意识形态也开始对法与法实务产生作用。工作被限定在单只是对条文和契约作解释，就像是个法的自动贩卖机，人们从上头丢入事实（加上费用），他自下头吐出判决（及其理由），这在近代的法实务家看来显得低级而有失身份，尤其是当法典化的形式的制定法愈来愈普遍化时，这种感觉定然愈益不堪。他们所要求的是法官要有“创造性的”法律活动，至少当法律使不上力的时候。“自由法”论（freirechtliche Doktrin）所要证明的是，法律的力有未逮是所有的法律在面对生活事实的非理性时必然的宿命，也因此在很多情况下，单是解释而加以适用，只不过是种假象，从而决定的做出是、而且必然是依据具体的价值考量，而不是依据形式的规范 <sup>[16]</sup>。若据瑞士民法典第一条，当法律未有明确的规定时，法官就必须根据本身若是立法者则会订立的规则来作出判决。此一有名的条文固然有其实际的意义，但往往被过度评价，虽然如此，在形式上，这倒是与康德著

名的定式化相合致<sup>[17]</sup>。不过，一套法律若是要依这样的理想而行，有鉴于价值冲突的不可避免性，事实上，就不得不常常要全然抛开这些抽象的规范，并且，至少在价值冲突的场合时，必得承认具体的价值判断，亦即不止是非形式的，而且是非理性的法发现。

确实，关于法律缺陷的不可避免性的议论，以及对于虚构法律体系的完备性的抗议，更因以下这种主张而得到进一步的助长，亦即：法发现根本原则上不是（或不应该是）一般规范之“适用”于具体的事实，就像语言的表达也不应是文法规则的“适用”一样；“法命题”毋宁是次发的，是从具体的判决经过抽象而获得的，而这种具体的判决——法律家的活动的产物——正是“现行”法律的真正体现。另一方面，规定实际行为的各种原则，可说是相当丰富，而以对簿公堂的方式来寻求判决的法律事件，在量方面就相对显得稀薄；再者，相对于未诉讼的日常生活里事实上“妥当的”各种规则，法律规则的价值被贬抑为“只不过是审判规范”的问题；准此，遂导出法学要以“社会学的”建构为基础的主张。

长期以来，法律是以下两者的活动所产生的结果，一者是越来越接受法律专家建言的法利害关系者，一者是越来越深受法学教育的法官；部分而言，情形至今仍然如此。换言之，所有的“习惯法”就是（过去是，现在还是）法曹法，此乃历史事实。此外，还有一个同样不容置疑的事实是：直到现在，审判实务，例如德国最高法院的审判实务，就在民法典生效之后，时而——有时是超越法律（*praeter legem*），有时是违反法律（*contra legem*）——树立起全新的法律原理。在这两个事实结合之下，常常导出这样的结论：判例高于客观规范的理性制定，以及具体的、目的理性的利益协调高于“规范”的创造与承认。

现代的法源理论既瓦解了历史主义所造作出来的那个半神秘的“习惯法”的概念，也瓦解了同样是历史主义的“立法者意旨”——可以通过研究法律成立的方式（靠着委员会的议事录和类似的数据）而发现——的概念。准此，法律家应该加以关怀的是“法律”而不是“立法者”。不过，这样一种被抽离背景的“法律”，接下来便交给法律家来加工与适用，他们的主流，一时是“学术界”（如同现代各法典的论证书里所常见的），一时是法实务家<sup>[18]</sup>。此时，一个法令经由立法而加以固定化的意义，在某些情况下，会被贬抑为光只是某个法命题的妥当、或被期望的妥当——直到法实务采取接不接受的立场之前，其是否具有现实的妥当力都还很成问题——的“象征”而已。尽管如此，撇开制定法而偏重与法生活（也就是法实务家的生活）保持联系的判例法，这样的作法如今又再度遭遇到下面这样一种主张的对峙：为了在必然经常是具体的各种价值评断当中，可以自由地斟酌考量，即使是判例也不应具有超越个别事件的拘束力。

另一方面，与所有这些价值非理性主义的结论相对抗的，是出现了重新建立客观价值基准的企图。法秩序本身只不过是“技术”而已的这种印象越是被强化，对于法律的这种贬抑自然越是强烈地为法律家所排拒。硬是把越过国境时要缴交一定的税金这样一种纯粹技术性的规定，拿来和关于婚姻、父权、所有权内容等相关的法命题，放在同一个层次上考虑，实在是让法实务家大起反感。于是遂有一种热切追求超实定法——超越那种被认为是可变的、很大程度上是“技术性的”实定法——的思想出现。

确实，古老的“自然法”，在历史主义和法实证主义的批判下，似乎业已丧失其信用。作为替代品出现的，一者是（天主教）教义学者所主张的、束缚于宗教的自然法，另一者是从法的“本质”来做演绎以获得客观价值基准的尝试。此种尝试分为两种途径。（1）以新康德



主义为取向的、先验的方式来进行 [19]：“正法”（Richtige Recht），作为“意欲自由者的社会”秩序，既是理性的法创造的立法基准，也是当法律指示法官参照表面上非形式的判准时的法发现的来源；只是，这样的构想无论是在哪一个方向上，基本上都只是个许诺而非真正可行。（2）以孔德为取向的、经验性的办法来进行，亦即：法利害关系者在关于他人的义务的平均看法上，通常会理直气壮地抱持着种种“期待”，若对此加以调查，即可验证此种期待乃优先于法律的终极的裁决规范，并且可以取代让人感到不明确的、“衡平”之类的概念 [20]。

所有这些运动，正如我们的简短描述所显示的，得到了彼此极为对反的结论，不过对于这些运动详加探论甚或加以“批判”，并非我们此处的课题所在。所有这些潮流的存在，是国际性的现象，但最强烈地显露出来的是在德国与法国 [21]。它们的一致之处，基本上只是在于拒斥传统以来、并直至最近都还具支配性的不当前提（*petitio principii*），亦即法在概念上的“无缺漏性”。除此之外，这些潮流各与极为不同的对手开战，例如在法国是与民法典注释学派（*Schule der Codeinterpreten*）为敌，在德国则是针对学说汇纂法学派的方法论。结果，依运动的担纲者的不同特质，可能是有利于提高“学术”、也就是理论家的威望，也可能是提升法实务家的威望。由于定式化的制定法尤其是体系性的法典编纂不断增多，学院的法律家深感本身的意义以及学术思考的自由活动空间倍受威胁，在德国，反逻辑和反历史的运动之急速高升，据此便很容易理解；人们担心的是，自己的法学也会遭受到如同民法典成立后的法国法学，与普通邦法后的普鲁士法学那样的命运 [22]。就此而言，这些运动毋宁是主智主义内部的历史关怀情境下的产物。



不过，另一方面，意图从普通法学里所展开的、纯粹逻辑的法律体系当中，背离出来的运动的所有变种，包含非理性的变种，而且尤其是那些非理性的变种，恰是法思考的学术的理性化和无前提的自我省察之弄巧成拙的结果。因为既然这种背离本身并不具理性主义的性格，所以其为逃避到非理性里的形式，正是法**技术** 愈来愈理性化的结果——与宗教的非理性化相对应的一种现象 <sup>[23]</sup>。不过，此一现象尤其（而且不容忽视的）是越来越集结成利益团体的近代法实务家，努力透过权势意识的提高来扬升本身的身份品位感所造成的结果。这就是为什么，例如在德国，不受理性的法律所束缚的英国法律家的“高贵”地位会屡屡被提及的道理所在。

### 三 现代的盎格鲁——撒克逊法

欧陆法与盎格鲁——撒克逊法之间出现这种差别的原因，主要当然是在于两者间在一般的支配结构及由此结构所造成的社会名誉的分配方式上有所不同的相关情形所致。

关于这点，部分我们已有所讨论 <sup>[24]</sup>，部分则留待其他相关问题时再作探讨 <sup>[25]</sup>。总之，只要经济性的决定因素也发挥协同作用的情况下，此种经济因素便会借着法律家阶层的境遇与生活条件而强烈地从内在层面发挥决定作用，再加上政治发展的差异所提供的理由，都造成此种结果。不过，尽管因历史情境之不同而造成此种结果，然而摆在我们面前的事实却是——这也是我们此处的重点所在：近代资本主义无论在英国或在欧陆都同样地繁荣兴盛，经济方面也显示出本质上相同的特征，而且是在，从法的观点看来，拥有极为异质的规范与法制度的法律秩序之下发展出来——即使如“所有权”这样一个极为根本的概念，其在欧陆的法制度里的形态，在盎格鲁——撒克逊法里至

今仍付之阙如 [26]；不只如此，那种繁荣兴盛与经济特质本质的雷同，同样也是在即使是就其终极的形式结构原则而言都显示出所能想象的最大不同的法秩序之下发展出来的。

即使在对于学术训练的要求越来越严格、因而造成重大影响的情况下，（1）英国的法思考至今在极大程度上仍是一种“经验性的”技艺。“判例”依然完全保有其旧有的重要性，只不过，援引太古老的、譬如百年以上的判例，会被认为是“不当的”（unfair）。同时，（2）法发现的真正“卡理斯玛”性格显然仍维持不坠，特别是（虽然不光是）在新建立的国家里，尤其是美国。判例在实务上的分量有着天差地别的不同，如各处所见的，绝不只依做出判例的法院之审级地位的高低而定，同时也依个别法官纯个人的权威而定。这在整个盎格鲁——撒克逊法的领域里莫不如此，即使是在法手段的重要新创制——例如曼斯菲特爵士（Lord Mansfield）的创制 [27]——的场合上也不例外。但是，在美国的观点看来，判决本来就是法官个人的创造，而与欧陆官僚制的官方用语“国王的区域法庭”这种非人格的称呼相对反的，人们惯常指称其名。英国的法官也要求这样的地位。与此相关联的，（3）和欧陆的法律比起来，不只法的合理性程度显着拙劣，法的合理性形态亦是另一回事。直到最近，甚至直到奥斯汀（John Austin）为止 [28]，称得上“学术”的英国法学，以欧陆概念为基准来判断的话，几乎是付之阙如。光就这一点，边沁所要求的那种法典编纂便没有可能。然而，这个特色正是产生出英国法的“实际的”适应能力——从利害关系者的立场看来“实用的”性格——的主要原因。

“素人”的法思考，一方面，是拘泥于语言的。当他相信自己是在“法律地”做言辞辩论时，尤其容易沦为诡辩的讼棍。除此之外，他还有一种从一个个案推论到另一个案的自然倾向：“专家”的法学抽象毋宁是与他没什么缘分的。然而，在这两方面，经验性法学的技艺对他

而言较具亲近感。他或许并不喜欢这种技艺——世界上没有任何一个国家像英国那样对律师的法经营有如此尖酸刻薄的抱怨与讽刺——而且可能也无法理解预防法学者所建构的各种形式：同样的，这又以英国最为突出。虽然如此，素人倒是能够理解经验法学技艺的根本特质；他能够“事后体认”此种技艺，也能够像英国的任何一个实业家那样，干脆长久雇用且支付一个法律上的告解神父来处理一切生活关系上的事务，从而与此种法学技艺相安无事。因此，他对于法根本没有什么可能会被法逻辑的结构所挫败的要求与期待。

同样，这对法形式主义也提供了安全瓣。确实，在私法的领域里，包括习惯法与衡平法也都由于判例拘束主义的结果 [\[29\]](#)，而在其实际的处理上相当程度地示现为“形式主义的”。其实在律师的经营受到传统约束的这件事上业已体现了此种倾向。然而，民事陪审制度已为合理性定下界限，此一界限不止被承认是不可避免的，而且更因判例对法官的拘束性而受到正面的评价；之所以如此，是由于忧虑判例有可能在人们希望为具体的价值考量保留空间的领域里，产生出具有形式拘束力的规则（“恶法” [bad law]）来。判例的拘束性与具体的价值考量，这两个领域的这种区别实际上是以何种方式来运作的，此处不便详述。总之，这意味着司法裁判的合理性的削弱。

除此之外，我们还可发现英国的治安长官在个别审理一切日常细微事件里的那种相当概略的、至今仍强烈家父长式的、而且极为非理性的处理方式。从门德尔松（Mendelssohn）的叙述里我们很容易就可以理解 [\[30\]](#)，此种处理方式是以一种我国所不知的办法来保持“卡地”裁判的性格。

总而言之，我们所要呈现的是这样一种审判图像：无论是在实体法或诉讼程序的最根本的形式性质上——只要还可能作为一种自神权政治和家产制权力中解放出来的、世俗的裁判营运的话——都与欧陆

法的结构大为不同。因为，就重点而言，英国的法发现无论如何都不是像欧陆的那样一种“法命题”的“适用”：在欧陆，“法命题”是借着制定法的各种规定的内容而来的逻辑之助而被加以纯化的。

此种乖隔，也在经济上和社会上产生相当明显的结果，只不过全都是些与个别问题相关的事情，而不是会影响到经济整体结构的紧要现象。对资本主义的发展而言，其中的两个方面是相关的，并且发挥了促进的作用。其一，法的形成主要是掌握在律师的手中，而法官就从他们当中来递补；换言之，法的形成是掌握在一个阶层手中，这个阶层不止积极地为富裕的、特别是资本主义的私人利害关系者效劳，并且在物质上直接靠他们过活。进一步，其二，与此相关联的，审判被集中在伦敦的中央法庭，而且诉讼的费用极高，事实上，这毋宁近乎意味着对无产者的裁判拒绝。不过，本质上相同的资本主义发展无论如何也消解不了，法的特质上的这种异常强烈的对立。况且，这里也根本没有将法与裁判的结构，就着资本主义的要求，而扭转到欧陆型的方向上的明显倾向。相反的，这两种裁判与法形成的类型在有机会相互竞争之处，例如加拿大，盎格鲁——撒克逊型显然占优势，而我们所习惯的那一型则被迅速驱逐。因此，在资本主义本身当中，根本就不存在决定性的动因，足以促进法的合理化——自中世纪的罗马法大学教育以来即为欧陆之特征的那种形态的合理化。

## 四 素人裁判与近代法律家阶层的身份倾向

反之，现代的社会发展，除了先前提及的政治要因，以及最后讨论到的法律家身份——法学的内在要因之外，同时也产生出其他一些削弱形式的法律理性主义的一般性要因。今日，在刑事审判上，非理性的“卡地裁判”大幅地借着陪审团的“民众的”审判而被演练着。这种

民众的陪审裁判，一方面回应了未受过专门法学训练的素人的感受——在具体事件上他们面对法形式主义必然倍感困扰，另一方面则响应了要求实质正义的非特权阶级的本能。

虽然如此，陪审裁判基于这种相对而言人民审判性格而来的特质，遭受到来自两方面的攻击。首先，陪审团成员为利害关系所束缚的程度，遭到强烈的指责，这是由于专家具备切事性的内在气质所致。一如古罗马时代，陪审名单即为阶级斗争的对象那样，现今陪审人员的选择也被非难为助长阶级审判。因为在劳动者看来，陪审人主要是从“有余暇的”名望家阶层当中选取出来，尽管他们再怎么说道多半是平民，而且这种选择方式多半是（在某种情况下也是）难以避免的，而政治因素的强力运作当然也在所难免。不过，当劳动者加入陪审行列时，反过来，有产阶级的非难即蜂拥而至。另外，利害关系者并不止于这种“阶级”。在德国，男性陪审员几乎不可能去宣告他的同性犯下强奸罪行；至少，当受害的少女在他们看来是“不正经”的时候，更是如此。当然，我们也必须考虑到，在德国妇女的贞操并不怎么被尊重的情况。

另一方面，对于素人裁判，法学专门教育揭橥以下的主张来加以驳斥：素人的裁断，就形式上、法学上看来，往往是极为站不住脚的，既未提交理由，又没有加以实质批判的可能性，简直就像一种非理性的神谕。所以，在审判时，这些素人应该被置于专家的监督之下，建立起混合的合议体，如此一来，根据一切经验显示，素人的影响力通常就比不上专家的影响力，因此陪审员的出席实际上多半只不过意味着，对法律专家的考量的一种强制公开而已，就像瑞士便以公开法庭的评议来实现此种强制。在专家审判这方面，法律家回过头来又在刑事裁判的领域上，被专业的精神病医学者所盖过，对特别重大的犯罪行为的判定责任，愈来愈转嫁到专业的精神病医学者身上，以

此，理性主义编派给他们一个即使用真正的自然科学手段也根本无法解决的任务。

所有这些冲突显然只是极为间接地由技术与经济的发展所引起，何况技术与经济的发展还对主智主义起着促进的作用。根本上，这些冲突多半是司法审判的形式原则与实质原则之间无法调停的对立所产生的结果，而这两者即使是在同一个阶级里也同样会冲突的。此外，无法确定的是，现今 <sup>[31]</sup> 那些劣势特权阶级，特别是劳动阶级，是否期待从非形式的司法审判上，取得法律家的意识形态所想定的、对他们有利的结果。（在德国）法官阶层是官僚体制化的，其领导阶层愈来愈有计划地从检察体系里递补上来，并且，他们的晋升也全然仰赖于政治支配权力。这样一个法官阶层，是无从与瑞士或英国的法官、更不用说是美国的（联邦）法官相提并论的。如果拿走这些法官们对纯粹切事的法理性主义的信仰，转而要求他们来做“价值考量”的话，其结果无疑会与上述那些法律地区大相径庭。不过，这不是我们此处所要讨论的问题；这里就剩下一些历史谬误必须加以改正。

对于现行法真正**有意识地** 采取“创造的”态度者，唯有先知；唯有他们真正有意识地创造出新的法来。至于其余，正如我们一再强调的，即使是那些从**客观的** 观点看来，最具“创造性的”法实务家，一直以来（而不是近代才如此）都**主观地** 认为自己不过是既已存在的（尽管可能只是潜在的）规范的代言人，而且是这些规范的诠释者与适用者，而非“创造者”。的确，即使公认最杰出的法律家也抱持着这种主观的信念。然而，由于主智主义的觉醒，此种信念遭遇客观上另一种事实的对抗（亦即客观上是由法律家来创造新的法），人们试图从此一事实出发，为法律家的主观行动制作出规范。随着官僚体制化与法律制定的进展，英国法官自古以来的地位似乎也遭受到持续且深沉的动摇。不过，在法典化的各国里，被人们戴上“创造者”桂冠的官僚制



的法官，是否就此即变身成一个法先知，倒还在未定之天。无论如何，如果以社会学的、经济的、伦理的议论来取代法律概念，在判决理由上表现出来的法律作业的精确度将会严重受损。要言之，此一运动无非是对“专家阶层”与理性主义之支配的一种极具特色的反动，而说到最后，理性主义毕竟是此一运动之父。

总之，法的形式性质的发展，因此而显示出独特的各种对立特征。在营业上的交易安定性有所要求于法的情况下，法律是严格形式主义、且依附于可以感知的要件上的；当法律取决于对当事者的意图做合逻辑的意义诠释、或“伦理的最小限度”意味下的“善良的交易习惯”时，为了营业交易上的诚实，法律是非形式的。

不只如此，某些势力认为法必须越过此一领域、并且法实务不只是利益纷争的和平解决手段而已，透过这些势力，法被驱赶到反形式的轨道上。这些势力包括：（1）社会的阶级利益与意识形态对实质正义的要求；（2）内在于某些政治的、特别是独裁的与民主的支配形态里，至今仍然有力的倾向，以及，适合这些支配形态的法律目的的相关观念里，内在有力的倾向；（3）“素人”想要一种可以为他们所理解的审判的要求；最后，在某些情况下，我们可以发现，（4）法律家阶层本身基于意识形态的理由对于权势的要求。

虽然如此，不管法与法实务在这些势力的影响下会发展成什么样的形态，作为技术与经济发展的结果，下述的情形无论在什么情况下都将是法所不可避免的命运：一方面，尽管有素人法官制度的种种尝试，随着法的技术内容的逐渐增加，素人对法的**无知**、亦即法的专门性，也无可避免地会随之升高。另一方面，现行有效的法律也越来越会被评价为合理的、因此随时都可以合目的理性地加以变更的、在内容上不具任何神圣性的、技术性的机制。此种命运或许会因为对既存法律的顺应——基于各种五花八门的理由而逐渐升高的顺应——而被

遮掩，但从来就没能真正被避免。我们曾经简单论及一些在学术上通常拥有极高评价的法社会学与法哲学的现代学说，无论它们关于法的本质与法官的地位所代表的是何种内容的理论，所有这些学说都只是用来加强这样的印象。

---

[1] 韦伯此处所针对的是1861年的德国旧商法典。根据此旧商法典第271条1号，“商业行为”乃是：“商品和其他动产、国债、股票以及为了其他商业交易而制定的有价证券，以再次让渡为目的而购买之、或依其他方法取得之的行为”，而“不问商品和其他物品是即此再次让渡，还是经过改变或加工而再次让渡”。此外，英译者亦罗列了法典第1条所规定的九大类商业行为，包括：（a）商品与有价证券的买卖，（b）独立企业之经营契约对手所供应的原料或物品，（c）保险业，（d）金融业，（e）海上陆上和内陆河上的航运物品或人员，（f）代理商、经纪人、运输业者、仓储业者的经营，（g）商业买办、承包商和经理人的营业，（h）出版商、书商和艺术品交易者的业务，（i）印刷业者的业务。

[2] 根据德国旧商法典第4条，“以进行商业行为为职业者，即为本法典的商人”。英译者指出在法典第2卷里有以下定义：“凡是因其规模或因其被营运的方式而必要有确实业务的经营，便是商业经营，即使并未列入第1条所举出的任何范畴里。”同样的，在1807年的法国商法典里第1条：“商人便是所有从事商业行为并且让此行为成为其习惯与职业者。”

[3] 根据德国旧商法典第273条，“商人的各个行为，只要是属于商人的商业经营范围里，全都被视为商业行为”。

[4] 根据德国新商法典第2条，“手工业及其他营业的企业，其业务根据第1条第2项并未被视为商业，但就其方法与规模而言有必要进

行商人所设备的那种业务经营者，只要企业者的商号被记入商业登记簿里，在本法典的意涵里即被视为商业”。另参见新商法典第5条。

[5] 这类特别法中最为重要者为劳工法及劳工法庭的特殊层级制。此外，还有一般司法行政的行政法庭，和一系列的特别法庭分别处理基于社会安全法或战争抚恤法所产生的诉愿，以及处理税务纠纷和某些农业行政上的案件。

[6] 商业法庭和劳工法庭通常是由工商业界——业界的事务受理单位是法院的特殊部门——里被筛选出来的人士组成的陪审庭。参见1926年12月23日的劳工法庭法（*Arbeitsgerichtsgesetz*），Sec. 17。

[7] 在劳工法庭里，到了审判阶段时，一般而言是不许由律师代理出席的。参见1926年12月23日的劳工法庭法，Sec. 11。

[8] 罗马——教会法诉讼程序在广为一般欧陆法庭所接受之后，即以其“形式证明”的体系为特色，而这在很多方面都类似于英美诉讼程序的证据法。这类程序中包括了一些规则，用以排除某些种类的证据，并且相当特殊地，还包括了关于确证事实的详细规则和关于法官必须以机械方式来衡量相互抵触的证据的详尽规定。譬如，若有两名可靠证人的证言，即构成充分证明（*probatio plena*），一名可靠证人则为半证明（*probatio semiplena*），而一名可疑证人（*testis suspectus*）就比半证明更逊一筹（*probatio semiplena minor*）。这一整个形式证明的体系后来被19世纪的程序改革所扫除，并代之以自由的或理性的证明体系，后者去除了大部分的排除性规则，将法官从数数儿似的桎梏里解放出来，并且授权法官依经验与理智来评量证据。参见A. Engelmann & R. W. Millar, *History of Continental Civil Procedure* , 1927, p. 39。

[9] 英译者认为英国的普通法里保留了大量形式主义的证据法，而这就是为什么在诸如侵权行为、伤害、法律文书的解释与构成等领

域里，英美法律比欧陆民法体系发展出为数庞大得多而且巨细靡遗的法律规则来的主要因素。

[10] 关于这个问题，韦伯在《宗教社会学》里一再反复讨论，例如在第三章第五节《神概念、宗教伦理与禁忌》里，韦伯阐述了“对精灵的信仰被理性化为对神的信仰”的过程，“神概念循着普遍主义的形式发展”而有“宗教伦理”的形成和伦理性罪恶意识的出现，以致救赎的期待等观念的演化，“导致虔敬升华为——借着其所引发的持续动机——一种特殊的生活态度（*Lebensführung*）之恒久的基础”（《宗教社会学》，56页）。

[11] 关于此种审判态度的阐述，参见德国民法典与商法典的批注版里解释相关条文的案件陈述（关于“信义诚实”的德国民法典第242条，关于交易上的“善良”风俗的商法典第346条）。亦有学者指出法官依据此种不明确的标准所可能导致滥用法律条款的危险，参见Hedemann, *Die Flucht in die Generalklauseln, Ein Gefahr für Recht und Staat*, 1933。

[12] 根据德国刑法第242条，窃盗是指窃取他人的“动产”（*bewegliche Sache*），而根据德国民法第90条，“*Sache*”是“有体物”。所以，电力并非*Sach*，因而也就构不成所谓“窃盗”电力这项罪名了。德国在1900年4月9日通过特别法确认电力窃盗罪。

[13] 在一次大战前数年间，英国的司法行政，特别是英国“司法君王”（*Richterkönige*）的创造性角色与崇高地位，受到许多德国学者的高度推崇并且呼吁加以采用，尤其是A. Mendelssohn Bartholdy, *Imperium des Richters* (1908) 与 F. Adickes, *Grundlinien Einer Durchgreifenden Justizreform* (1906)。

[14] Erich Jung, *Das Problem des natürlichen Rechts*, 1912.

[15] 德国民法第138条1项里规定：“违反善良风俗的法律行为无效。”接着第2项里规定：“趁着他人穷困、疏忽或无经验（unter Ausbeutung der Notlage, des Leichtsinns oder der Unerfahrenheit eines anderen）而致使他人针对某项给付答应或给予自己或第三者金钱利益的法律行为，若此金钱利益就该当事件观之，乃明显丧失权衡地超过给付之价值时，该法律行为即为无效。”在德国，根据关于商业交易的1861年商法典，以及关于其他行为的1867年11月14日的北德同盟法律，利率的限制被废止，从而产生了重大的弊端，为此，1880年5月24日的法律及1893年6月19日的法律便规定，利用他人的穷困等方法而获取法外利益的行为——尽管形式上并没有最高利率的限制——均被视为“暴利的”行为而无效。民法典的规定即总括以上的法律规定而成立。

[16] 德国的自由法（Freirecht）学派是美国与北欧的“现实主义”的对应版。这三个学派的基本理论观念是，法律并非由法官所“发现”，而是他们所“制作”的。此一理念先是由比娄（Oskar Bülow）于1885年在其著作*Gesetz und Richteramt*里提出。头一位对学说汇纂学派的“概念法学”（Konstruktionsjurisprudenz, conceptual jurisprudence），或者以韦伯的用语“理性的形式主义”，展开攻击的是基希曼（v. Kirchmann），言论发表于1848年的一本煽情小册子*Über die Wertlosigkeit der Jurisprudenz als Wissenschaft*。后来学者耶林（Jhering）也加入此一攻击，前此，他是传统方法最为卓越的诠释者之一，如今他则转而强调法律作为手段以获得功利目的的角色，此种目的就某方面而言是现今所谓的“社会工程”，或者韦伯所说的“实质理性”（参见氏著*Der Zweck im Recht*，1877/83）；并且他也对法律概念论大加嘲讽（*Scherz und Ernst in der Jurisprudenz*，1855）。到了世纪之交，攻击的炮火

更加猛烈，并与以下主张相结合：法庭应用掉概念法学的技术（也就是韦伯所说的理性的形式主义的技术），应该放弃法秩序涓滴不漏的假想，从而视法令法典不外乎字面所指的最有限意义，并且以自由而伟岸的创造力来弥补其中的缺漏。此一运动的领导人物包括：富赫斯（E. Fuchs，执业律师，主要著作有*Die Gemeenschädlichkeit der konstruktiven Jurisprudenz*，1909；*Was will die Freirechtsschule*，1929）、康妥洛维兹（H. Kantorowicz，教授，以笔名Gnaeus Flavius著作*Der Kampf um die Rechtswissenschaft*，1908；*Aus der Vorgeschichte der Freirechtslehre*，1925）以及格默林（J. G. Gmelin，法官，著有*Quous que ? Beitrag zur soziologischen Rechtsfindung*，1910）。后来埃尔利希（E. Ehrlich）也加入这个热情而激进的阵营，并为此一运动提供了广博的历史与社会学基础（*Freie Rechtsfindung und freie Rechtswissenschaft*，1903；*Die juristische Logik*，1925；*Grundlegung der Soziologie des Rechts*，1913）。此一运动引发了激烈的讨论（尤其可参见H. Reichel，*Gesetz und Richterspruch*，1915；G. Böhmer，*Grundlagen der bürgerlichen Rechtsordnung*，1915. II, p. 158），并引起美国方面的注意（以上所引书籍都有译本）。

不过，其夸张过激之处一般都遭到驳斥，并且实际的发展更是受到所谓利益法学派的理念强力影响，后者的论述被收集于20世纪法哲学系列第二册，名为*The Jurisprudence of Interests* (1948)。方法的主要发展推手为M. Rümelin. P. Heck以及他们在蒂宾根（Tübingen）的伙伴，还有R. Müller-Erzbach，他一直致力于为方法所需的“利益平衡”奠定社会的、具体的基础（参见*Das private Recht der Mitgliedschaft als Prüfstein eines kausalen*



*Rechtsdenkens* , 1948; *Die Rechtswissenschaft im Umbau* , 1950)。利益法学接近于Roscoe Pound的社会学法学，目标在于以某种实质理性的概念来取代形式理性的体系，而且已在德国的法律实务中站稳脚步（简短的回顾与评价，见Böhmer, *op. cit.* p. 190，以及W. Friedmann, *Legal Theory* , 2<sup>nd</sup> ed. 1949, P. 225）。本文里以下几段，便是韦伯关于自由法学派的讨论。

[17] 康德在其《实践理性批判》里规定了最基本的一条道德律令：“纯粹实践理性的基本法则：不论做什么，总应该作到使你的意志所遵守的准则永远同时能够成为一条普遍的立法原理。”此外，韦伯在1910年的第一次德国社会学者大会里，讨论康妥洛维兹以“法学与社会学”为题的报告时，也论及这个问题，参见M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik* , S. 480。

[18] 英译者认为这句话里有三个不同的现象被带到一起，某种程度上暗示了某种联结点被省略了。在作法令诠释时，法官应当将文本“客观地”视为一个自足的整体，而且不该、甚或不被允许去探究立法机关的意图，这样的主张并不只出现在德国。长久以来这在英国已是个法令诠释的既定方法，而且有好长一段时间在美国也是一枝独秀的。在德国，其主要的代表人物是A. Wach (*Handbuch des Zivilprozesses* , 1885)与K. Binding (*Handbuch des Strafrechts* , 1885)。这个理论对德国法庭是有些影响，不过到头来还是无法让他们免于全神贯注在国会听证和其他立法素材上。

认为法令应严谨地做解释，以便缺漏处有自由的司法创制可以发挥的空间，此一理念乃是自由法学派的主张之一（参见注[16]）。某些问题应留待“法律科学与学说”来解决，这样的说词反复出现在德国民法典草案的附加报告上。每当起草者感到太多的细节会妨害到法

典编纂的目的时，便用上它。不过，很难看出这与本文下面几句所说的自由法学派教条有什么关系。

[19] 关于新康德主义，参见Friedmann前引书（[注\[16\]](#)），p. 91；主要代表人物为施塔姆勒（R. Stammler, *Lehre von dem richtigen Recht*，1902）。尖锐的批判则见E. Kaufmann, *Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie*，1921。

[20] 此处所指的是利益法学派之承袭耶林的理念并加以演绎；参见[注\[16\]](#)。

[21] 关于法国的法理论，参见近代法哲学系列第七册*Modern French Legal Philosophy*，1916；以及20世纪法哲学系列第四册*The Legal Philosophies of Lask, Radbruch, and Dabin*，1950，p. 227。韦伯所提及的潮流里的主要代表人物，包括：Francois Gény（利益法学的法国版的奠基者）、Edouard Lambert（社会学法律家）、Léon Duguit及Raymond Saleilles等。

[22] 参见[第六章注\[67\]](#)。

[23] 韦伯在其宗教社会学的论述里，有一段论及知识分子如何解脱其内心困境的历程，与此处言及的“背离”、“自我省察”等极相呼应：“知识分子之渴望救赎永远是源自于‘内心的困顿’，因此，较之于非特权阶层所特有的、由于外在之穷困而期盼的救赎而言，就显得离生活更遥远，更为理论化与体系化。知识分子以各种方式探索，其决疑论推演至无穷尽，赋予其生活态度首尾一贯的‘意义’，由此而发现与其自身、同胞及宇宙的‘统一’。知识分子从一种‘意义’的问题上来理解‘世界’。自从知识主义抑止巫术信仰后，世界的各种现象被‘除魅’了，丧失其巫术性的意义，而成为简单的‘存在’与‘发生’，其间再无任何其他‘意义’可言。结果是出现一种渐增的要求：世界以及整个生活态度必须服属于一个既重要且又有意

义的秩序之下。存在于这种‘意义’之要求与世界及其机制之经验现实间的冲突，以及存在于此种‘意义’之要求与个人生活态度在此世界之有各种可能性间的冲突，导致了知识分子特殊的遁世行为。……这种遁世可以是强烈倾向冥思型或行动型的禁欲；也可能是基本上在寻求个人之救赎，或追求集体之伦理的、革命的现世之改变。所有这些事实都同样适用于脱离政治之后的知识主义，也可能（有时也的确）形成宗教性的救赎论。知识性宗教特有之逃避现世的性格亦可在此找到其根源。”（《宗教社会学》，158页）

[24]. 参见第四章第一节第3段以下，以及第五章第一节倒数第3段起。

[25]. 参见《支配社会学（I）》，103页及以下，143页及以下。

[26]. 英译者认为韦伯在此显然是不熟悉新近的英国普通法之使用所有权的概念。在英国古典的不动产法形式里，的确，某人被授权使用和占有某块土地的不同方式，是以各种不同的土地保有权、财产权和其他权利来界定的，而这些权利也业已获得王室法庭和衡平法法庭的承认。并且，这里也的确没有像罗马的所有权（dominium）那样一个词汇，可以全面涵盖一块土地上所可能存在的所有权利、特权、势力和豁免权等。不过，在近代的用法里，所有权（title, fee, fee title）的词汇已确实在此意义下普遍使用，尤其是在美国。

[27]. 详见第三章注[31]。

[28] John Austin（1790—1859），英国分析法学派（或称分析实证主义法学派）首创者、法理学家，曾师从德国历史法学派宗师萨维尼学习罗马法。1826年伦敦大学成立，奥斯汀被聘为该校第一任法理学教授，不久被迫辞职，原因一来是他所创的学理太过艰深，二来是英国法学生的实用取向，抽象的法理学是当时的职业律师或法官所不需要的。不过，他的分析法学却受到同时代的德国学术界所推崇，

后来也得到英国的著名法学家梅因（Henry Sumner Maine, 1822—1888）极力推荐。主要著作有《法理学大纲》（1832，又译《法理学范围》）、《法理学讲义》（1863）。

[\[29\]](#) 详见第三章第二节结尾。

[\[30\]](#) Albrecht Mendelssohn-Bartholdy（1874—1936），作曲家门德尔松之孙，德国的国际法学者。1933年赴英，任牛津Balliol College教授。此处所引用的是其著作*Das Imperium des Richters*，1908。

[\[31\]](#) 第一次世界大战前。

# 译名对照表

Aachen 亚琛

abalienatio mentis 精神错乱

Abbāsid 阿拔斯王朝

Ablösungsgesetzen 土地负担清偿法

abnormes Recht 变异法

Abū Bakr 艾卜·巴可

Abū Da'ud 艾卜·达伍德

Abū Hanīfah 艾卜·哈尼法

Achaemenid Empire 阿黑美尼德帝国

actio 诉权

actio bonae fidei 诚信诉讼

actio conducti 借主诉权

actio de peculio 特有财产诉权

actio exercitoria 船长诉讼

actio in ius concepta 法律诉权

actio in personam 对人诉权

actio in rem 对物诉权

actio institoria 经理人诉讼

actio locati 贷主诉权

actio stricti iuris 严法诉讼

actiones in factum 事实诉权

actiones perpetuae 永久诉权  
actiones temporales 一时诉权  
ad hominem 对人不对事  
advocates 法庭律师  
Advokaten 律师  
aedilis 按察官（罗马）  
ager compascuus 共同牧地  
ager optimo iure privatus 据有最优先权利的私有地  
ager publicus 国有地  
ager vectigalis 永佃地，土地赁租  
agere cum populo 民会发起权  
agrарische Verbände 农业团体  
Ahanta 阿含塔人  
Ahl al-Schî'ah 什叶派  
Ahl al-Sunnah 逊尼派  
Aisymnetai 仲裁者（希腊）  
Akademie von Pumbeditha 庞贝迪塔“学院”  
Al-Azhar 阿尔·阿札尔  
al-Bukhari 布哈里  
Alfonso X 阿尔方索十世  
*Allgemeinen Landrecht* 《普通邦法》  
Allgemeines Deutsches Handelsgesetzbuch 一般商法典  
Allmend 共享地  
*al-Mu-watta* 《既有之道》  
Al-Saffāh 萨发夫  
ambitus 选举的不正行为



Ammon 阿蒙神  
Amoräer 亚摩拉  
Amtsrecht 政务官法, 官法  
Analogie 类推  
Anerbenrecht 单子继承法  
an-Nasai 纳萨仪  
Anschwörung 宣誓  
Anspruch 请求权  
Anspruchsnomierungen 请求权规范  
Anstalt 机构  
Antonin von Florenz 佛罗伦萨的安东尼  
Anwaltszwang 律师强制  
Anweisung 指定  
Aphialtes 埃菲阿提斯  
Aramäische 阿拉美语  
Arbeitsgerichtsgesetz 劳工法庭法  
arbitria 裁定  
Archon 执政官(雅典)  
Areiopag 长老会议(雅典)  
Arnold 阿诺德  
Artjel 伙伴, 结社(俄国)  
Ascher 阿舍  
Ashantis 阿善提人  
ash-Shāfi'ī 沙斐仪  
Asoka 阿育王  
assignatio 土地分配(罗马)

Assizenvon Jerusalem 耶路撒冷法典  
at-Timidhi 提尔米迪  
attorneys 一般律师  
Auflage 负担  
Augurenkollegium 神官团  
Ausbeutung der Notlage 乘人之危  
Austin, John 奥斯汀  
autokephal 自治的  
Autonomie 自律性

Bacon, Francis 弗朗西斯·培根  
bahishkara 破门律  
Bajaderen 舞妓（印度）  
Bann 禁制权  
Bannbu ß e 违禁金  
Bannforst 禁猎林  
Baralong 巴拉隆人  
Bardi 巴迪  
barriste 法庭律师  
Bastiat, Claude Frédéric 巴斯提阿  
Basuto 巴索托人  
Bayern 巴伐利亚  
Beaumanoir 鲍曼诺瓦  
bedingtes Beweisurteil 有条件的证据判决  
*Benedictus Levita* 《本笃敕令集》  
Bentham, Jeremy 边沁

Berechtigung 权能  
Beruf 职业  
Berytus 贝鲁特  
Besitzschutz 占有的保护  
Besitzwechselkontrakt 占有交换契约  
Betrieb 经营  
bewegliche Sache 动产  
Beweislast 举证责任  
Beweisrecht 证据法, 举证权  
bida 毕达  
Billigkeitsgefühl 公道感  
Binding, Karl 宾丁  
Blackstone 布莱克史东  
Blutrache 血仇  
bodies non corporate 不具人格的组织  
bona fides 善意  
bonae fidei-Kontrakte 诚信契约  
Bracton, Henry de 布莱克顿  
Brehons 布雷宏, 法官 (古爱尔兰)  
Brüderlichkeit 兄弟关系  
Buchreligion 圣典宗教  
bukannu 棒  
Bülow, Oskar 比娄  
Bundesgenossen 同盟市市民  
bürgerliche Recht 民法  
Bürgerzunft 市民行会

Buß gewalt 刑罚权力

Buß ordnungen 赎罪规定

Cambacérès, J. de 康巴塞雷斯

Capitula legibus addenda 部族法典附加敕令

Caracalla 卡拉卡拉

Carter, James C. 卡特

Castile 卡斯提尔

causae turpes 污名事项

causidici 辩护人

caveat emptor 顾客自当心

censor 户口总监

Chancery Court 王室法庭，大法官法庭

Chara 卡拉（突尼斯宗教法庭）

Chazarenreich 可萨王国

civitates privatorum loco habentur 城市应被视为私人

Claudius 克劳地乌斯

coactus voluit 强制尽管强制，意志毕竟是意志

*Code Civil des Français* 《法国人的民法典》

*Code Napoléon* 《拿破仑法典》

*Codex Justinianus* 《御法集》

coemptio 买卖婚

coge intrare 强制加入

cognitio extra ordinem 非常程序

Coke, Edward 寇克

collegia 志愿性社团（希腊）

collegia cultorum 祭祀团体  
collegium mercatorum 商人团体  
colonia 殖民市  
commenda 康曼达  
Common Law 普通法（英国）  
commune 共有  
condemnatio 判决权限之付与  
confarreatio 共食婚  
consideration 约因，对价  
consilium 顾问会  
Constitutio Antoniniana 安东尼努斯敕法  
Constitutio de regalibus 关于国王特权的法律  
*Constitutum Constantini* 《君士坦丁大帝赠予证书》  
consuetudo 习惯法  
consules 执政官  
contra legem 违反法律  
contractus bonae fidei 诚信契约  
contractus stricti iuris 严法契约  
corporation aggregate 多数法人  
corporation sole 单独法人  
corpus collegii habere 具有社团的身体  
*Corpus Juris Civilis* 《查士丁尼法典》  
Coutumes 习惯法  
crimen laesae maiestatis 不敬罪  
curia regis 王室会议

Dahomey 达荷美

Dahomeyneger 达荷美黑人

Darlehensschuld 消费借贷债务

das Recht der Handwerker 匠人法

David ben Zakkai 大卫（俘囚王）

*Decretum Gratiani* 《葛拉提安尼教会法令集》

decuriones 市议员

Delikt 犯罪

Deliktsobligationen 违法行为债务

Demagogue 群众煽动家

Demetrius 戴米里乌斯

demonstratio 请求原因的表示

Demosthenes 狄摩西尼

dengatio actionis 诉讼拒绝

der stumme Tausch 沉默交换

Dharma-Bücher 法书（印度）

Dharmashâstra 法论（印度）

Dharmasûtra 法经（印度）

Diaspora 离散

Dienstehe 劳役婚

Dienstland 家人领地，徭役租地

Dienstlehen 家人采邑

Dienstmann 家人

Dienstrecht 家人法，服务法规，服务法

*Digesta, pandectae* 《学说汇纂》，《学说类集》，《学说集成》，《论法汇编》



dignitas 法资格  
dii certi 确定之神  
Dinggemeinde 司法集会  
Dinggenossenschaft 司法集会人团体  
directeurs de l'âme 灵魂指导者  
dispositives Recht 任意性规范  
Disziplinargewalt 惩戒权力  
Domat 多玛  
dominium 所有权  
droit commun coutumier 普通习惯法  
Druiden 德鲁伊（高卢）  
due process clause 正当的法律程序条款

école exégétique 注释学派  
edictum 告示  
edictum perpetuum 永久成规  
Ehrlich 埃尔利希  
Eideshilfe 宣誓补助  
Eigenthörige 人身奴隶  
Eigenkirche 私有教会  
Einleger 宿泊者  
Einungen 誓约共同体  
Einverständnis 共识  
Einverständnissgemeinschaft 共识共同体  
Einverständnishandeln 共识行为  
ekklesia 民会（雅典）

Ekstase 忘我状态  
Ellesmere 艾勒斯密尔  
Endogamie 内婚制  
Entscheidungsnormen 裁决规范  
equites 骑士  
Equity 衡平法  
Erbengemeinschaft 继承人共同体  
Erbvertrag 继承契约  
Ermächtigungssätzen 授权法命题  
Ermächtigungssätze 授权命题  
ex cathedra 来自圣座的  
exceptio spolii 侵夺的抗辩权  
Exogamie 外婚制

falsum 作伪罪  
fas 神圣命令（罗马）  
Fatima 法蒂玛  
Fautes valent exploits 一着失，满盘输  
fee simple 单纯的封土权  
festuka 棍棒  
Fetwâ 判断（伊斯兰教传法者）  
fideicommissum 信托遗赠  
Fideikommiß 家族世袭财产  
fides 诚信  
fiducia 信托  
Field, David Dudley 菲尔德

fiqh 菲格海（伊斯兰教）  
Fiscus Caesaris 国库  
Flurgemeinschaft 耕地共同体  
foenus nauticum 海上赁贷  
Formalvertrag 正式契约  
Formeln, formulae 法律范例集  
formula 程序书  
Formularverfahren 程序书诉讼程序  
forum 市场（罗马）  
fredus 和平金  
freie Beweiswürdigung 自由心证主义  
Freiheitsrecht 自由权  
Freirecht 自由法  
freirechtliche Doktrin 自由法论  
Fremdverkehr 外邦交易  
Frevel 犯罪  
Friedloslegung 放逐  
Friedrich, Wilhelm I. 腓特烈·威廉一世  
friendly society 共济团体  
Friesland 弗里斯兰  
Fuchs, E. 富赫斯  
fundus 伙伴，成员  
Fürsprecher 辩护人

Gâ'ôn 盖翁（学院的宗长）  
Gaius 盖尤斯

Gaius Ateius Capito 卡匹都  
Ganerbschaft 共同继承人团体  
Gefolgschaft 扈从  
Geldkontrakt 货币契约  
Gelegenheitsvergesellschaftung 临时性结合体  
Gemârâ 噶玛拉（犹太教法典）  
Gemeinderecht 地方团体法  
Gemeinderschaft 公社，共同体  
gemeine Prozesses 普通法时代的诉讼  
gemeines Recht 普通法  
gemeinrechtliche Jurisprudenz 普通法学  
genommenes Pfand 扣押担保，执行担保  
Genosse 成员，伙伴  
Genossenrecht 伙伴权  
Genossenschaft 伙伴团体  
Gerichtsbann 司法禁制权  
Gerichtsgemeinde 裁判共同体  
Gerichtsmerker 法庭书记  
Gerichtsrödnere 法庭辩士  
Gerontokratie 长老制  
Gerwurf 投枪  
Gesamthand 联保制  
Geschworeneneverfahren 审判人程序  
Gesellschaftshandeln 结合体行动  
Gesetz 制定法  
Gesetzentwurf 法律案件

Gesetzessprecher 宣法者，法律宣示者

Gesinnung 意图，心态，心志

Gesinnungsreligiosität 信念宗教伦理

Gewährschaftspflicht 担保责任

Gewaltbegrenzung 权力限制

Gewaltenteilung 权力划分，权力分割

Gewere 地权

gewillkürtes 自发性的

gewohnheitsmäßige 惯习性的

Gewohnheitsrecht 习惯法

Gierke, Otto von 基尔克

Glanville 格兰威尔

Gmelin, J. G. 格默林

Goetz, Leopold Karl 葛兹

Goldschmidt 戈尔德史密特

Goßler, Christoph 戈斯勒

Gracchus 古拉格

gradus discretus 贤明阶段

gradus pius 虔敬阶段

gradus rigidus 严正阶段

Graf 葛拉福，王室高级官员

Großwesir 大宰相

Grundherr 庄园领主

Guinea 几内亚

hadîths 哈迪斯，传承

Hadrianus 哈德良（罗马皇帝）  
haggâdah 哈加达  
halâchâ 哈拉哈  
Hammurabi 汉摩拉比  
hanafitische Schule (Hanafitentum) 哈乃斐学派  
hanbalitische Schule 罕百里学派  
Hand muß Hand wahren 手须护手  
Handelsgeschäft 商业行为  
Hatschek 哈薛克  
Hausgericht 家法庭  
Hausherrschaft 家内支配  
Heliaia 人民法庭（希腊）  
Hetären 娼妓（希腊）  
heterokephal 他治的  
heteronom 他律的  
Heusler 侯伊斯勒  
Hidschra 伊斯兰教纪元，圣迁  
Hillel 希雷尔  
Hofrecht 庄园法  
Hohenstaufen 霍亨斯陶芬  
homonovus 暴发户  
Hopliten 重装步兵  
Hufe 田宅权  
Husain 胡升  
Hypergamie 上嫁婚



Ibn hanba 罕百里

Ibn Maja'Qazwini 伊本·马哲

idschmâ 伊吉玛

idschmâ-al-'ammah 万人的默然同意，公议

idschtiyhâd 伊吉提哈德（伊斯兰教）

ignominiosi 无耻者

Imâm 伊玛目

Imperium 公权力，禁制权，官职权力

improbis 不名誉

improbis intestabilisque 失权状态

in iure 法律审理

in iudicio 事实审理

in iure cessio 法庭让与

indigitamenta 神册（罗马）

infamia 丧廉耻

Inhaberpapier 无记名证券

injunctions 禁止令

innerer Habitus 心态

Inns of Court 四法学院

Inquisitionen-Prozeß 审讯诉讼

Inquisitionen-prozedur 审讯诉讼程序

*institutes* 《法学提要》，《法学入门》，《法学阶梯》

*institutiones* 《法学阶梯》，《法学入门》，《法学纲要》

intentio 诉求，请求表示

interdictum 特示命令

interne Strafe 内部刑罚

Irokesen 易洛魁人  
isnad 依斯纳德  
iudex 审判人  
iuris vinculum 法锁  
ius actionum 诉讼法  
ius civile 市民法  
ius cogens 强制性规范  
ius dispositivum 任意性规范  
ius gentium 万民法  
ius honorarium 政务官法  
ius personarum 人法  
ius pontificium 神官法  
ius praetorium 法务官法  
ius rerum 物法  
ius sacrum 神圣法  
iussus 命令

James I 詹姆斯一世  
Jehuda 耶胡达  
Josef Karo 约瑟夫·卡罗  
Jung, Erich 艾瑞希·容格  
Jurisdiktionsgewalt 裁治权  
Juristenrecht 法曹法  
juristische Person 法人  
justice of the peace 治安长官  
justum pretium 正当价格

Kadijustiz 卡地裁判

Kallah-Monat 卡拉之月

kanonische Recht 教会法

Kanonist 教会法学者

Kantorowicz, H. 康妥洛维兹

Kasuistik 决疑论

Kauf bricht nicht Miete 买卖并不破除租借

Kauf Miete und Pacht bricht 买卖破除借贷与租赁

Kaufmannsbetrieb 商人经营

Kautelarjurisprudenz 预防法学

Kautelarjurist 预防法学者

Kein Kläger, Kein Richter 无原告即无法官

Kingston 京斯顿

Kirchmann, v. 基希曼

Klage ex delicto 对违法行为的诉讼

Klageschemata 诉权范型

Klagesubstantiierung 诉状的事实记载

kleros 克里娄, 成员的持分

Klientel, client 客

Klientelrecht 宾客法, 恩护关系法

Knies, Karl 克尼斯

knyaz 君侯 (俄国)

Kodifikation 法典编纂

Kognition 非常程序

Kohler 寇勒

Kompetenz 权限

königliches Kammergericht 王室法庭

Konstruktionsjurisprudenz, conceptual jurisprudence 概念法学

Kontraktgesellschaft 契约社会

Kontraktsklage 契约诉讼

Kontraktsobligationen 契约债务

konventionelle 习律性的

Köperschaft 合议机构

Korporation 法人团体

Korporationsbegriff 法人概念

Korporationsrecht 法人法

Korrealsponsionen 连带要式口约

Kreisgericht 第一审法院

Kreisrichterparlament 巡回法官议会

Kriegsfürst 战侯

Kroatia 克罗埃西亚

Krongut 皇位财产

Laband, Paul 拉邦德

Ladung sub poena 罚则传唤

Lambert 兰伯特

Landesgemeinde 人民集会

Landesvater 君父（家父长）型

Landrecht 一般法（地方）

Lassalle 拉撒勒

Lebensfremdheit 背离生活

Lebensführung 生活态度  
leges barbarorum 蛮人法典，日耳曼人部族法典  
leges datae 行政法  
Leges Romanae 罗马人部族法典  
legis actio 法律诉讼  
Legisten 俗世法学者  
Legitimationspapiere 免责证券  
Lehensnexus 采邑制的结合  
Lehensrecht 采邑法  
Lehnerbfolge 采邑继承制  
Lehramt 教导职  
Leibherr 人身领主  
Leihezwang 强制授封  
Leiturgie 赋役制  
Leviratsehe 叔嫂婚  
lex 法  
lex Acilia repetundarum 阿奇里乌斯法  
lex Aebutia 伊布提阿法  
lex Calpurnia 卡普尼乌斯法  
lex citationum (Zitiergesetze) 引用法  
lex Iulia iudiciorum privatorum 关于民事诉讼的朱利乌斯法  
lex naturae 自然法  
lex Poetelia Papiria 皮提里阿法  
lex rogata 议决法  
Lex Salica 萨利法典  
lex Sempronia 森普罗尼乌斯法

lex terrae 属地法，领邦法，全国法  
Literalkontrakt 文书契约  
living wage 生活薪资  
locatio conduetio operarum 雇佣  
locatio conductio operis 承包  
locario conductio rei 借贷  
locutio ex cathedra 教皇座宣言  
Logik der Dinge 事情的逻辑  
logische Sinndeutung 逻辑性的意义解明  
lögsaga 宣告（宣法者）  
Lombard 伦巴底人  
Lückenlosigkeit 绵密无缺  
Lynchjustiz 私刑审判

Mâlik ibn Anas 马立克·宾·阿纳斯  
mâlikitische Schule (Mâlikitentum) 马立克学派  
mâr 玛尔  
Mächtigere 有力者  
madhhab 玛德哈普  
magistrate 政务官（罗马）  
mahdi 马赫迪，救世主  
Maimonides 麦蒙尼德斯  
Maine, Henry Sumner 梅因  
maior potestas 上级的权力  
Maitland 梅特兰  
malo ordine tenes 汝非法占有



mancipatio 要式买卖  
Männerhaus 男子集会所  
Mansfield 曼斯菲特  
*Manu-smṛti* 《摩奴法论》  
Marcus Antistius Labeo 拉倍欧  
Marcus Livius Drusus 杜鲁苏斯（罗马护民官）  
Markgenossenschaft 马克体  
materiellles Recht 实体法  
materielle Wahrheitsermittlung 实质的真相探究  
matn 玛顿  
Mendelssohn 门德尔松  
Mercury 墨丘利（罗马神祇）  
Metöken 滞留外人（希腊）  
Meyer, E. 迈尔  
Militärfrevel 军事犯罪  
Ministeriale 家士  
minor potestas 下级权力  
Mischna 密许那（犹太教法典）  
missi dominici 国王巡察使  
Mitteis 米泰斯  
Modestinus 莫德斯梯努斯  
Mommsen 莫姆森  
Monrad 蒙拉德  
Mu'āwiya I 穆阿维叶一世  
Muata Cazembe 穆塔卡桑布  
Mudschtahidîn 穆智台希德

Muftî 传法者（伊斯兰教）

municipium 自治市

Munzinger 穆钦格

muqallidîn 穆卡利德

musannf 穆珊纳夫（伊斯兰教）

Muslim ibun'l-Hajjaj 穆斯林

musnad 穆斯纳得（伊斯兰教）

Mutawakkil 穆塔瓦基尔

Natur der Sache 事物之自然

Naturgesetze 自然法则

natürliches Recht 自然的法

Naturrecht des historisch Gewordenen 历史自然生成的自然法

nebî'îm 先知（以色列）

nexum 要式现金借贷

nobiles 贵族

Notare 公证人

*Novellae* 《新律》，《新敕》，《御法新编》

noxae datio 加害者委付

numina 努米那神

Obertribunal 最高法院

Obligationen 债务

Obligationenanspruch 债务请求权

Obligationenschutz 债权的保护

Offizialmaxime 职权主义

Oghanga 巫师

Orderpapier 指定证券

Orgen 机关

original writ 诉讼开始令状

pactus 协约

pactus pro tenore pacis 关于维持和平的法律

Pais, Ettore 派斯

Palaver 会议, 帕拉瓦

Pandektenrecht 学说汇纂法

Pandektenwissenschaft 学说汇纂法学

Panza, Sancho 潘哲

Papinianus 跋比尼安努斯

par majorve potstas 同等及上级权力

par potestas 同等的权力

Pariavolk 贱民民族

pars tralaticia, edictum tralaticium 传袭告示, 传统成规

parthia 帕提亚

pascua publica 公共牧地

pater familias 家长

patriarchaler Patrimonialismus 家父长制的家产制

patricii 贵族(罗马)

Patron 护主, 恩主

Patronous si clienti fraudem fecerit, sacer esto 恩主若诈骗其客, 应于神前宣誓充作祭神的牺牲品

Paulus 保路斯

peculatus 国有财产夺取罪

peculium 奴隶的财产

per aes et libram 铜衡行为

per liberam personam obligationem nullam

acquirere possumus 通过自由人（或代理人）来签订契约是不可能的

Perikles 伯利克里

Personalhaft 人身拘禁

Peruzzi 斐鲁济

petitorium 本权之诉

Phratrien 部族

Pietät 恭顺

Plantagenet 金雀花王朝（英国）

plebs 平民（罗马）

Podestate 治安首长（意大利）

Pompunius 庞蓬纽斯

pontifex maximus 大神官

pontifices 神官（罗马）

popolo grasso 富裕市民

popolo minuto 下层市民

populus Romanus 罗马国家

positives Recht 实定法

possessio 占有

possessorium ordinarium 通常的占有诉讼

possessorium summarissimum 最简易占有诉讼

potentiores 有力者

Pothier, Robert Joseph 波提耶  
potrebitjelnaja norma 消费基准  
praeter legem 超越法律  
praetor 法务官（罗马）  
praetor peregrinus 最高外事裁判官，涉外大法官  
praetor urbanus 最高内事裁判官  
Präjudiz 判例  
Präjudizienrecht 判例法  
Prärogative 大权  
Prätor 法务官  
primärer Patriarchalismus 原始的家父长制  
Primat 首位权  
Primogenitur 长子单独继承法  
Princeps legibus solutus est 元首免受法律的拘束  
private Korporation 私法人团体  
Privatrecht 私法  
probatio plena 充分证明  
probatio semiplena 半证明  
Probehe 试验婚  
prodazha 刑罚，罚金  
promissor 诺约者（债务人）  
Prozeßinstruktion 诉讼训令  
Prozeßrecht 诉讼法  
*Pseudoisidorische Dekretalen* 《伪伊希多尔教令集》  
Publicani 国家事业包办人  
Publicum 公有

Punic 布匿

Qādī 卡地

Qânûn (Amtsrecht) 卡奴, 官法

qijâs 模拟

quaestio 审讯会

quaestio perpetua 常设审讯会

quod ab initio vitiosum est, non potest tractu temporis  
eonvallescere 起初无效者, 不因时光流转而成为有效

quod ad singulorum utilitatem pertinet 与个人利益有关的

quod ad statum rei Romanae spectat 与罗马国家(公务)有关的

Quod principi placuit, legis habet vigorem 元首所嘉许的, 具  
有法律效力

quod universitati debetur, singulis non debetur; ne quod  
debet universitas singuli debent 法人的债权并非各个成员的债  
权; 法人的债务亦非各个成员的债务

Rêsch Gâlûthâ (Exilarch) 俘囚王

ra'j 拉伊

Rabbi 拉比(犹太教律法学者)

Rabina bar Huna 拉宾纳·巴尔·胡纳

Rache 复仇

Rachimburgen 判决发现人(法兰克王国)

Radbruch 拉德布鲁赫

ratio 理性

ratione temporum habita 因时制宜地



Raubehe 掠夺婚  
Realexekution 实物执行  
Reallasten 实物负担  
Realpolitik 现实政治  
Realvertrag 要物契约  
receptum 保管诉讼  
Recht auf Arbeit 劳动权  
Recht auf den vollen Arbeitsertrag 全部劳动收益的请求权  
Recht auf Existenzminimum 最低生活权  
Recht des Rechtes 法律的正义  
Recht für Alle 万人之法  
rechtliche 法律性的  
rechtliche Geordnetheit 在法律的规制之下  
Rechtsbuch 法书  
Rechtsdenken 法思考  
Rechtserfindung 法的发明  
Rechtsfindung 法发现  
Rechtsgefühl 法感  
Rechtsgemeinschaft 法律共同体  
Rechtsgenosse 司法成员  
Rechtsgeschäfte 法律行为  
Rechtsgutachter 法鉴定人  
Rechtshandlungen 法律相关的行为  
Rechtshonoratioren 法律名家  
Rechtsinteressenten 法的利害关系者  
Rechtskonfession 法律申明

Rechtslehr 法教育  
Rechtsoffenbarung 法之启示  
Rechtsordnung 法秩序  
Rechtspersönlichkeit 法人格  
Rechtsprofanierung 法律世俗化  
Rechtssatz 法命题  
Rechtsschöpfung 法创制  
Rechtssprichwörter 法谚  
Rechtsteig 诉讼法书  
Rechtsverhältnis 法律关系  
Rechtsweiser 宣法者  
Rechtszwang 法强制  
Rechtszwang zum Kontrahieren 缔结契约的法律强制  
Regierung 统治  
Reglement 行政法规  
Reichskammergericht 帝国法庭，帝国中央法庭  
Reichstag, Reichsversammlung 帝国会议  
reipersekutorische Klage 要求返还的诉讼  
Religionsfrevel 宗教犯罪  
renovatio imperii 古已有之的良法  
Rentengut 地租农场  
Rentenkauf 定期金买卖  
Repetundengerichte 不当征收法庭  
Repressalie 复仇  
res religiosae 宗教物  
res sacrae 神物

res sanctae 神圣物  
Respondent 解答者  
rhodische Handelsrecht 罗德斯海商法  
Richterkönige 司法君王  
Richtige Recht 正法  
Roncaglia 隆加利亚  
Rosenthal 罗森塔尔  
rotae 学者法庭  
Russkaja Prawda 鲁斯卡亚普劳达法典

Saadia ben Joseph al-Fayyumi 萨迪亚  
Sabbatjahr 安息年  
Saboräer 萨伯瑞, 思量者  
sacer esto (Anathema) 咒逐  
sachlich 切实  
*Sachsenspiegel* 《萨克森律鉴》  
Sakramentalehe 宗教婚  
Salvius Julianus 尤里安  
Sanhédryn 桑黑德林  
Saracen 萨拉森  
Savigny 萨维尼  
schâfi'itische Schule 沙斐仪学派  
Schah 沙王  
Schammai 香迈  
scharî'a 圣法 (伊斯兰教)  
Scheich ul-Islâm 伊斯兰教长老

Scheingeschäft 假装行为  
Schiedsverfahren 仲裁程序  
Schiedsvertrag 仲裁契约  
Schöffe 审判人  
Schöffendarfreie 参审自由人  
Schöffengericht 审判人法庭  
Schöffengericht 审判人团  
Schriftgelehrtentum 律法学者（以色列）  
*Schulchân'Arûch* 《舒尔翰·阿鲁克》  
Schuld 罪责  
Schulddienstbarkeit 债务赋役制  
Schuldhaft 债务拘禁  
Schuld knechtschaft 债务奴隶制  
Schule der Codeinterpreten 民法典注释学派  
Schwaben 施瓦本  
*Schwabenspiegel* 《史瓦本律鉴》  
Seedarlehen 海上赁贷  
Seelsorge 灵魂司牧者  
Seelteil 灵魂份  
Seisinerecht 占有法  
Selim 塞林姆  
Sendgericht 巡回法庭  
Severus 塞弗留斯  
Sex. Aelius Paetus Catus 卡图斯  
shruti 天启，启示  
sicarius 杀人罪

Siete Partidas 七部法典  
Signorie 门阀  
simulata pro veris accipiuntur 造假成真亦无不可  
Sinndeutung 意义解明  
smriti 圣传, 记忆, 传承  
Snouck-Hurgronje 斯诺克-休弗洛涅  
societas maris 海外贸易公司  
sodalicia, sodalitates 兄弟关系团体  
Sohm 索姆  
solicitors 事务律师  
Sonderreeht 特别法  
Souveränität 主权  
soziales Recht 社会法  
Speranskij, Michael 史佩伦斯基  
Spolienklage 占有侵夺之诉  
*Ssvod zakonov rossijskoj imperi* 《俄罗斯帝国法律集》  
Staatsräson 国家理性  
Staatsreeht 国家法  
Stammler, R. 施塔姆勒  
ständische 身份制的  
ständischer Patrimonialismus 身份制的家产制  
Statusklage 身份诉讼  
status-Kontrakt 身份契约  
Statute Law 制定法  
Stendhal 司汤达  
Stihung 基金

stipulatio 要式口约  
stipulator 要约者（债权人）  
Stölzel 史特泽  
Strafrecht 刑法  
Streitgedinge 诉讼契约，仲裁契约  
Streitschlichtung 纷争解决  
Substantiierungsprinzip 事实记载主义  
sühneschuldhaftung 赎罪债务责任  
Sühnevertrag 赎罪契约  
Sulla 苏拉  
sunna 逊奈（伊斯兰教）  
Sura 舒拉  
Svarez, Carl Gottlieb 史法瑞兹  
Systematisierung 体系化

tacitus consensus omnium 万人的默然同意，公议  
*Talmud* 《犹太法典》，塔穆德法典  
Tannâ'im 汤奈姆  
Tawney, R. H. 陶尼  
testis suspectus 可疑证人  
Theodosius II 狄奥多西二世（东罗马皇帝）  
Theokratie 教权制  
Thesmothetai 法执事（雅典）  
*Thora* 《律法书》（以色列）  
Thüringern 图林根  
Ti. Coruncanius 科隆坎尼乌斯



Tiberius 提比略  
Togo 多哥（非洲）  
tote Hand 死手  
trespass 不法侵害  
tribunus 护民官（罗马）  
Troeltsch, E. 特勒尔奇  
trudowaja norma 劳动基准  
Tübingen 蒂宾根  
Tummîm 土明  
Tunis 突尼斯

Übersichtlichkeit 普遍贯通性  
Ulpian (Ulpianus) 乌尔比安（乌尔比安努斯）  
uhra vires-Handlen 越权行为  
Umayyad 倭马亚王朝  
Umstand 见证人  
unfreie Deisidämonie 奴隶性的敬畏神祇  
Unger, Joseph 翁格  
universitas 法人  
Unrechtmäßigkeiten 不法行为  
Urban 乌尔班  
Ūrîm 乌陵  
Urteilsfinden 判决发现  
Urteilsfinder 判决发现人  
Urteilsfrage 判决质问  
Urteilsschelte 判决非难

Urteilsvorschlag 判决提案

usus 时效婚

*Usus modernus Pandectarum* 《学说汇纂的现代惯用》

Valentinian III 瓦伦蒂利恩三世（西罗马皇帝）

Vasallenstaat 封臣国家

Vasallität 家士制

Verband der plebs 平民团体

Verbrüdern 结拜兄弟

Verbrüderungsvertrag 兄弟契约

verdamnten Pflicht und Schuldigkeit 应尽的义务与责任

Verein 社团

Vergemeinschaftung 共同体关系

Vergesellschaftung 结合体

Vergesellschaftungsformen 结合体形态

Verhandlungsmaxime 协商主义，辩论主义

Vernunft 理性

Vernünftigkeit 合理性

Vertragsfreiheit 契约的自由

Vertragsschemata 契约范型

Vertrauensmänner 心腹

Verwaltung 管理

Verwaltungsanordnung 行政命令

Verwaltungsgerichtsbarkeit 行政裁判

Verwaltungsstab 行政干部

Vladimirski-Budanov 伏拉基米尔斯基-布达诺夫

Voigt, Andreas 伏伊克特  
Völkerrecht 国际法  
Volksgeist 民族精神  
Volksgericht 人民法庭  
Volksrecht 平民法，部族法典  
Vollgericht 全员法庭  
von Amts wegen 依职权  
von Carmer, Johann Heimrich 冯·卡尔玛  
von Falkenstein 法肯史坦  
von Hertling, Georg Freiherr 冯·赫特林  
von Jhering 冯·耶林  
von Martini, Freiherr 冯·马汀尼  
von Rechts wegen 依法  
von Repgow, Eike 冯·瑞普高  
von Zeiller, Edlem 冯·蔡勒

wadiatio 保证契约  
Wakuf 宗教基金（伊斯兰教）  
Wartrecht 继承期待权  
Wechselhaft 票券拘禁  
Wechselordnung 票券条例  
Wehrgemeinde 军事团体  
Weistum 睿智  
wergelt 人命金  
Whigs 辉格党  
Willenserklärung 意愿表明

Willkür bricht Landrecht 自发性法律破除普通法

Windscheid, Bernhard 温德沙伊德

Wirtschaftsgemeinschaft 经济共同体

Wo Du deinen Glauben gelassen hast. mußt Du ihn suchen 在何处失了信，就在那儿找回来

Wo kein Kläger, da kein Richter 无原告，无法官

Wortformalismus 用语形式主义

writ 令状

writ of sub poena 附带罚则召唤令状

Yasa 札萨

Yhûdhâh Hannasi 耶胡达·翰那希

Zádruga 萨杜鲁加，家共同体

Zain al-Abidin 阿比定

Zitelmann 齐特曼

Zivilgeschworenen 民事审判人

Zivilrecht 民法

Zoroaster 琐罗亚斯德

Zunft 公会

Zuständigkeit 管辖权

Zweck-Kontrakt 目的契约

Zweckvermögen 目的财产

Zweizüngiges Urteil 两立判决

# 非正当性的支配——城市的类型学

康乐 简惠美 译

# 译 序

康乐 简惠美

本书原为韦伯《经济与社会》一书第二卷第九章“支配社会学”的部分内容。原标题为：“城市（非正当性的支配）”，以与其他章节所讨论的“正当性的支配”作一对比。由于篇幅关系，我们将“正当性的支配”列入《支配社会学》一书，此部分内容则单独成为本书。

所谓“非正当性的支配”，可参照韦伯如下的说明。韦伯认为“即使是那些（所谓的）‘自由’共同体，也就是已经完全排除了君主的权力，或者在很大程度上限制了君主的权力，而由其成员在政治上自行建构组织起来的政治团体”，也必须有专门为此一团体致力工作的人，亦即有以政治为主业的职业政治家，并且也必设置出其得以专注的机构（Apparat），更遑论其他种类的团体。因为“所谓这种共同体是‘自由的’，意思不是说这种团体可以免于武力强权的支配；这里‘自由’之意，是说由传统来正当化（在大部分的例子中，在宗教的方式下被神圣化）为一切权威之不二来源的君主权力，已经看不到了。在历史上，这类共同体的起源温床仅见于西方。它们的萌芽，是作为一个政治团体的城市，也就是城市在地中海文化圈首次出现时的那种形态”（*Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 827）。



## 第一章

# 西方的城市

## 一 土地法与人的法律地位

西方中古时期的城市恰与亚洲的情况形成强烈对比，特别是阿尔卑斯山以北的城市，其发展形态最为接近理念型。

正如亚洲与近东城市一般，欧洲的城市也是个市场聚落、工商业所在地，同时也是个要塞。两地的城市皆有商人与手工业者行会，由这些行会成员所制定出来的、自律性的规约，亦可见之于世界各地——差异只不过是程度罢了。同样的，正如亚洲的城市一般，西方的古代予中古城市——不过对中古城市我们还有若干保留，稍后再详述——里，也有“官邸”（Fronhof）<sup>[1]</sup>的存在，这些门阀除了在城市中拥有巨大的产业外，在城外也有庄园，而且随着他们参与城市经济活动收益的增加，这些产业也益形扩大。大多数西方中古的城市，都有“保护主”的存在，以及外面政治支配者所派来的官吏，他们在城市中可行使某些权威，只是大小不一。

最后（这点跟世界其他大多数地区一样），适用于城市住宅的法律，在某些方面与适用于农村土地的法律大不相同。不过，在西方中古城市，**土地法的此种差异** 构成一个基本的特征，而且除了某些转型期外，此一特征几乎一直存在。城市里的地产，原则上永远可以自由转让、继承、不受封建义务所束缚，或者只需要支付固定数额的贡租，至于农民的土地则永远都受到多重权利关系的束缚，这种权利关

系可能来自村落共同体（包括马克体），也可能来自庄园，或者两者兼具。城市与农村这种显著的、土地法的差异，在亚洲与西方古代世界并没有如此的规则性。

如果说土地法的此种差异仅是相对性的，那么，两者之间人的法律地位的差异，可说是绝对性的了。

不管是在早期中古、西方古代世界、近东或远东，城市之兴起都是基于外来人群之汇集，而且由于当时下层阶级的卫生状况极差，此一聚落的持续只有依赖农村人口的不断流入。这样的城市自然包含有最为复杂化的社会成分。在东亚的城市里，官职候补者、官员与被贬为下流的无识者、（极少数）不净的职业者，同住在城里。印度的城市中也有许多不同的种姓。近东以及古代地中海的城市里，住有门阀氏族与无土地的手工业者；早期中世纪的城市里，除了被解放的奴隶、农奴与奴隶外，还有庄园领主及其家臣、仆人、家士、佣兵、主教与教士。城市里可以出现各式各样的“官邸”，整个城市也可以完全属于一个支配者的庄园；至于城墙的修补与防卫则可能委诸一个“镇人团体”（Burgmannen），并赋予他们“镇戍采邑”（Burglehen）或其他特权<sup>[2]</sup>。古代地中海沿岸的城市居民，是以非常强烈的身份差别方式来划分阶层的；西方中世纪早期的城市也一样，只是程度远没那么强烈；俄国一直到现代初期——即使在农奴制废除之后——仍然如此。俄国的城市移民在法律上仍被紧缚于其原籍所在的村落，“密尔”亦可借取消其通行证的手段，强迫其返回乡里。

的确，非城市的身份秩序，到了城市后多少都会有点调整，这点不管在哪儿都一样。以印度为例，特殊的城市行业出现后，就会导致新种姓的形成，此一种姓虽然没有法律地位，实际上却是城市所特有的。在近东、西洋上古、中世纪早期以及（农奴制废除之前的）俄国，居住在城市的产大的奴隶或农奴阶层，实际上仅需支付货币贡金

予其主人（虽然也同样并未立即得到法律的承认），在其他方面则可加入拥有经济独立的市民阶级，与其他拥有法律自由的市民并无区别。城市之为一个市场，具有利用工商业来赚取货币的、相对而言较为稳定的机会，此一情况诱使许多主人将他们的奴隶与农奴当作赚取定期金的资源来利用，而不作为在自己家中或企业经营的劳动力。这些奴隶与农奴被训练成手工业者或小商人，允许他们到城市谋生，而向他们抽取人头税；有时（例如在西洋上古时期），主人甚至提供他们经营的资本。因此，我们可以在雅典的公共建设工程里，发现奴隶与自由人受雇于同样论件计酬的工作。在罗马时期，我们亦可发现自由人与不自由人并肩经营手工业或小商业，并且同属于某个秘教团体 [3]，这些不自由人可能是其主人的代理人（institor） [4] 或奴隶，以其“特有商品”（merx peculiaris） [5] 营业，就像任何完全独立营业的小市民一样。由于有可能赎回自由，刺激了这些人在经济上的努力，尤其是那些不自由的小市民；因此，在西洋上古时期与俄国，透过理性的、持续的工商业经营首次累积的财富，大半会集中在被解放奴隶的手上，绝非偶然之事。以此，在西洋上古时期（俄国也一样），西方城市就已经是可以透过货币经济的营利手段、**从隶属身份上升至自由身份的场**所。中古的城市更是如此，尤其是内陆城市。与我们所知的其他地区的城市发展形成强烈对比的是，西方城市的市民基本上是完全意识清楚的、以身份**政策** 为其追求标的。

在中古早期经济机会尚属充裕的时候，城市的居民对于充分利用这些机会具有共通的兴趣，移民所带来的人口成长被视为一种扩大每个人销售与利得之机会的方式。基于同样理由，某个隶属民只要能在城市发迹，所有市民都会认为他的主人除了向他要求一笔赎金外，实无权再要求他至家中服务。一直到18世纪的西里西亚贵族（俄国则一直到19世纪），此一现象仍常发生。

以此，市民层即径自瓦解了领主的支配权；这个伟大的变革，实际上可说是**革命性**的，使得中世纪的西方城市与所有其他城市截然有别。在中欧及北欧城市则出现了著名的“城市空气使人自由”（Stadtluft macht frei）的原则<sup>[6]</sup>，此即在一段时间——长短不一，不过通常都相当短——之后，奴隶或农奴的主人即丧失支配的权力。此一原则能贯彻到什么程度，当然还是个问题；实际上，城市经常被迫承诺不接受非自由人，而且随着经济机会的逐渐减少，市民有时似乎也颇为欢迎这样的限制。不过，基本上这个原则还是大体贯彻了。城市中身份的区别终究是消失了，至少仅就一般意义上的“自由”人与“非自由”人之间的区别而言是如此。

另一方面，在北欧许多城市中则崛起了一个望族阶层，这些城市的居民原先即拥有政治上的平等权利与自由选举市政官员的权利；这些市议会门阀（Ratsgeschlechter），由于拥有独立的经济地位与权利，轻易垄断了市政官职，而在身份上逐渐与其他市民分化开来。再者，南欧的许多城市以及某些富裕的北欧（包括日耳曼城市），我们发现（就像西洋上古时期一样）从一开始城市中即有“骑士”（equites）或“厩舍者”（Constaffel）<sup>[7]</sup>与一般市民的区分。所谓“骑士”或“厩舍者”即是指能供养一间厩舍的人（今天说来即是一间“赛马厩舍”，因为养这些马的目的本来就是为骑士竞技用的）。前者构成一个特殊的城市贵族层，这显然是一种身份的分化。

然而，此一身份分化的发展仍受到另一发展的制约，此即城市的市民层——不管是否贵族——仍希望能加强身份的一致性，以对抗非城市的贵族。直到中世纪末期，至少在北欧，城市豪族的贵族资格不再为乡村的骑士贵族所承认，因为他们参与了营利事业，而且（这点特别被强调）又跟行会的成员比肩同坐于市政府。以此，城市豪族被拒绝参加骑士竞技、圣堂参事会、与贵族通婚，以及纳入封建关系持

有采邑的权利（日耳曼拥有特权的帝国城市，其市民则曾一度被允许持有采邑）。

在这两种趋势中，一种倾向身份之齐平化，另一则倾向身份之分化，一般而言后者终究还是占了上风。到中世纪结束时（以及近代的初期），几乎所有意大利、英国、法国以及日耳曼的城市，只要还没变成（像在意大利境内那样的）君主制的城邦，都在参议会贵族或市民法人团体的支配下，这种法人团体对外而言具有排他性，对内而言则是在望族的支配下；就算这些望族——根据过去行会支配时期的传统——仍须在某一行会中持有形式上的会员资格的情况下，仍是如此。

切断与乡村贵族间身份上的联系，在北欧的城市团体执行较彻底，至于在南欧，特别是意大利，情况正好相反；随着城市力量逐渐强大，几乎整个贵族都搬进城里。同样的现象在西洋上古时期更为显著，实际上，古代的城市本来就是贵族的居停。就此意义而言，古代的城市与中世纪的南欧城市（程度较不强烈），恰好形成亚洲与北欧城市类型之间的一个过渡阶段。

尽管有上述这些差异，西洋上古的城市与典型的中世纪城市之间，决定性的共同特征乃在于，一个属于人民的、拥有一些特殊职务之机构的**制度化的团体**，这些人民在“市民”的身份下受到一种**特别法律**的约束，也只有他们才能适用此一法律，他们因此也形成一个具有法律自主性的“身份团体”。“城邦”或“城市自治体”（comune）<sup>[8]</sup>的这种特殊身份团体的性格，就我们所知，除了地中海沿岸与西方城市外，在所有其他的法律体系里，最多也只有初步的萌芽。最有可能出现的地区（其存在与否或许可由进一步的研究证实），大概是美索不达米亚、腓尼基与巴勒斯坦，时代则大约是在以色列誓约同盟与迦南的城市贵族战争的时期（士师时代）；在其他地区与时代的沿海城市



或许亦可发现，例如克鲁克桑克（B. Cruickshank）与稍后柏斯特（A. H. Post）所描述的非洲黄金海岸芳蒂人（Fanti）的城市，城市的君主只不过是“市议会”的议长，同侪中之第一人，市议会的成员掌握了司法权与行政权。这些成员包括：（1）Kabossirs，亦即各门阀的氏族长，是否为门阀是根据财富与其身份性的生活样式（待客之道与奢侈）来判定的；（2）市场选举产生的首长，市场是以军事团体的方式组织起来，由长老及选举产生的首长指挥，市场彼此独立自主，事实上彼此还常发生械斗；（3）Pynine，市场的世袭治安长官。类似上述城邦与城市自治体的组织，或许亦可见之于亚洲与非洲其他地区，然而，身份性的“城市市民权”却未之有过。

## 二 兄弟盟约之城邦的出现

相反的，西洋古代与中古发展成熟的城市，则构成（或被视为）一个**兄弟盟约**的团体，而且通常会有个属于市民团体信仰的宗教性象征：城市神或城市圣徒，只有市民才能崇拜。中国的许多城市的确也有其特有的神祇（通常是个神格化的官员），不过，在万神殿中他仍保持着一个功能神的性格。

在西方，像这样的城市共同体组织拥有并能控制其**财产**，至于阿里一家与共同体之间关于“法达克之园”<sup>[9]</sup>的著名争论——导致什叶派（Shi'ah）<sup>[10]</sup>分裂的最早的经济因素——是氏族财产与共同体财产的争执，哈里发的代表以“共同体”的名义要求取得上述土地，然而，此一共同体是个伊斯兰教的宗教共同体，而非麦加城的政治“共同体”，这样的政治共同体根本就不存在。城市聚落拥有“公共用地”的情况也可能存在于（欧洲以外的）其他地区，就像村落共同体拥有此种用地的情况一样。君侯有时也会有特殊的城市税源。不过，见之于古



代与中世纪城市的自治性质的财政管理，在其他地区——就算有的话——顶多仅处于萌芽阶段。

导致地中海城市（不管哪个时代）与亚洲诸城市截然有别的决定性因素之一，是亚洲城市居民深受巫术及泛灵论的种姓与氏族的限制，以及随之而来的禁忌的束缚，至于地中海城市的自由市民则免于这些拘束。这些限制在中国是实行族外婚与族内分房制的氏族，在印度（自从家产制君主与婆罗门获胜以后），除了氏族之外，还有实行内婚制与排外性的种姓（以及各种的禁忌），这些使得城市居民绝无可能融为一个城市市民团体——一个奠基于宗教与法律之平等权利、通婚权、同桌共食权及面对其他非市民成员时之凝聚力的团体。由于种姓的封闭性受到禁忌的保护，上述情况在印度比在中国还更严重：印度之所以有90%以上的人口，从法律观点而言，属于农村居民，部分也**就是基于此一因素**，至于中国的城市则扮演一个远为重要的角色。对印度城市的居民而言，一个共同体的祭典聚餐是不可想象的，中国的城市居民由于有氏族组织，再加上无比重要的祖先祭祀，根本就不需要有任何其他的共同体聚餐。然而，也只有受到禁忌束缚的民族，例如印度人与（程度轻浅一些）犹太人，会极端到甚至连私人性质的同桌共食皆被排除。在印度，情况严重到就算只是一个种姓外人的一瞥，就足以弄脏自己的厨房。

的确，在西洋上古时期，氏族的宗教性祭典也是不许外人参加的，这点跟中国的祖先祭祀并无不同。然而，早在古城邦时期，根据希腊人的传统，下述现象即已成为（真实或虚构的）“聚居”（synoikismos）程序中重要的一环：参与成立一个城邦的各个共同体原先的prytaneion（圣餐）被废止，代之以一个共同的城邦的prytaneion [\[11\]](#)。这种圣餐原先是城邦不可或缺的一个特征，象征着城市各氏族在缔结兄弟盟约之后的同桌共食。

尽管如此，表面上古代城邦仍然是以氏族或更高一级的共同体——这种共同体的成员（至少宣称）来自共同的祖先，并形成一個严格排外性的祭祀团体——为基础而组成的。成员的組合是纯粹血缘性的，而非地缘性或业缘性。古代市民认为——这种观念自然也有其实际影响力——他们的城市是起源自某些团体在自由意志下的结合或联盟，这些团体有的基本上是氏族性的，有的（例如希腊的phratritai）则带有军事性，而在城市后来的重新区划里，这些团体则在行政技术的观点下被模式化。准此，西洋古代的城邦，其宗教性的排外不只是针对异邦人，对内也针对任何一个不属于联盟氏族的人——换言之，即平民。也正是因为如此，这些城邦内部还是根据最初的、极具排外性的祭祀团体来编成。

若就此一特征而言（亦即城市是一个贵族氏族的联合），那么，中世纪初期的南欧城市特别是沿海城市，就非常近似于古代城市。在城中，每个贵族氏族皆有其堡垒，要不就是与其他氏族共同拥有一个堡垒。在后者情况下，对于堡垒的使用则有详尽的规定（例如西耶拿的数据所呈现的）。城内贵族间的械斗，其激烈程度至少与对外战争不相上下，而且某些最古老的市场制度（例如alberghi的区划），似乎也可视为一种封建势力范围的划分。

然而，与古代城市有别的最重要关键是，中世纪南欧的诸城市并没有任何**宗教性**排外的痕迹，不管是氏族之间或对外地人。这是一个重要历史性事件的影响所致，此即彼得在安提阿与未受割礼的教内兄弟共进圣餐，保罗在其《加拉太书》中正确地将此一争论端上台面[12]。仪式性的排外在古代城市里已开始式微；无氏族的平民至少原则上已取得仪式性的平等。在中古欧洲，特别是中欧与北欧的城市，仪式性的排外势力从一开始就较缓和，而氏族则很快即失去其作为城市之构成要素的重要性。中古的城市成为一个**个别**市民（家长）的联

合体，城市市民就算身为城外某一共同体的成员，对城市共同体而言，也没有任何实际意义可言。

古代城邦在其市民的观念中，其实也已逐步走向一个制度化的“共同体”<sup>[13]</sup>。然而，在古代，只有在城市被并入庞大的希腊化或罗马的领土国家时，“共同体”的概念与“国家”的概念才能截然划分开来<sup>[14]</sup>，只是这时的城市已失去其叔治上的独立性。相反的，中古的城市从一开始就是个“共同体”，尽管在法律上如此的一种“法人”观念仍是渐次形成的。

### **三 东方妨碍兄弟盟约之城市出现的因素：禁忌与氏族制其他的巫术性制约；兄弟盟约的前提——巫术性制约的崩解**

西方未有类如印度与赤道地带那样的禁忌束缚，也没有伴随着氏族团体的巫术性图腾信仰、祖先崇拜与种姓束缚，在亚洲，这些束缚妨碍一个类似兄弟盟约的、统一团体的形成。完整的图腾信仰与氏族外婚制之决疑论式的贯彻，正好出现在缺乏大规模的政治军事团体以及（尤其是）城市组织的地区，只是时代大概也不会太早。在西洋古代的宗教里，我们亦可发现这些质素（图腾信仰、族外婚等），然而只能说是些“残余”，或者是未成熟的“萌芽”。

其间缘由，除了特殊的宗教性因素外<sup>[15]</sup>，其他我们只能略作推测。早期的军事冒险——雇佣兵与海盗生涯——及无数的内陆与海外殖民地的建立，必然会在异部落（或至少是不同氏族）的人们间建立起一种关系密切且持续性的团体，从而打破上述氏族排他性与巫术性束缚的力量。虽然在西洋上古，基于传统之故，氏族的联结不管在哪儿都已依据新成立的共同体的划分，人为地重新编组成氏族化的团体

(gentilizische Verband) 或氏族 (phratriai) , 城邦的军事团体——而非氏族团体——已成为基本的单位。

民族大迁徙以前及其间日耳曼人征服战士团长达数百年的流徙, 他们在选举出来的将领统率下所从事的异域冒险与征伐, 必然也会阻挠禁忌与图腾性束缚的出现。虽然传说中他们是依照真实或虚拟的氏族单位定居下来 (且不管这是否有可能), 其他形式的团体实更为重要。例如以“百人团”为编制的司法与军事团体 [16], 作为赋役基础的田制 (Hufenverfassung) [17], 以及稍后与君侯的关系 (扈从制与封臣制) [18]——这些才是具有决定性的因素, 而非某种巫术性的氏族纽带, 或许正是由于这些因素, 氏族纽带才无从发展。

当基督教成为这些民族——其传统已深受动摇——的信仰时, 它即摧毁了这些残留的氏族纽带的任何宗教性意义; 实际上, 或许也正是由于这种巫术性与禁忌樊篱之微弱或阙如, 这些民族才有可能皈依基督教。教区团体在中古城市的行政组织里通常所扮演的重要角色, 只不过是基督教所具有的这种本质的一个显例——基督教消融了氏族纽带而根本性地形塑了中古城市。相反的, 伊斯兰教从未真正克服阿拉伯人部落与氏族纽带的联结, 这点从哈里发时期的整部历史即可看出, 就其早期阶段而言, 伊斯兰教还是个以部落及氏族为编制单位的征服者的宗教。

## 四 氏族对古代与中古城市的意义

让我们重新检讨一下基本的差异。世上所有城市的一个共通要素厥为: 城市在相当大的程度上是一个异乡者的聚落。中国、美索不达米亚、埃及甚至希腊的军阀, 他们建立城市、迁徙城市, 安置在其中的不仅有自愿的移民, 还有从各处掠夺来的牲口 (只要有需要且情况

允许)。这个现象在美索不达米亚最为普遍，在那儿，被迫移民者首先得开掘运河，有了运河，城市才有可能在沙漠中出现。由于这些君侯及其官僚管理机构在当时仍维持着绝对支配者的地位，没有任何城市**团体**可以发展，顶多也只有贫弱的萌芽。

城市移住者通常维持着部落认同，彼此之间互不通婚，如果不是这样，至少他们也还保持着原先乡里团体与氏族团体的成员身份。中国的城市居民通常都还是他们祖籍所在乡里团体的成员，希腊化时代东方的非希腊城市居民大抵也如此。以此，《新约圣经》论定拿撒勒人（耶稣）是生在伯利恒，因为他父亲的氏族在那儿有产业（Hantgemal，9世纪的德文则译为Heliand）<sup>[19]</sup>。所以，根据传说，他们必须回到那里接受户籍检查。移入城市的俄国农民的处境，直到晚近也还差不太远：他仍保有对土地的权利，同时也有义务分摊（在村落共同体的要求下）其原籍乡里的公共负担。在此环境下，没有任何城市**市民权**（Stadtburgerrecht）可以发展，而只有一种属于城市居民（他们碰巧住在那里）的、为了分摊负担与特权而成立的团体。

希伯来人的聚落也是以氏族为基础。以斯拉（Ezra）与尼赫迈亚（Nehemiah）之重建耶路撒冷城，也是根据传统，以氏族为基础的。换言之，即将所有拥有充分政治权利的农村的氏族代表聚居一处，只有无氏族可凭依、无政治权利的平民，才依其出生地来编组<sup>[20]</sup>。虽说在古代希腊与罗马的城邦里，市民的确是各别的个人，然而他能取得市民资格，最初也还是因为拥有氏族成员的身份。所有希腊与罗马的聚落以及所有西洋古代殖民地的征服，其形式——至少根据传说——皆类似耶路撒冷的重建；市民阶层依据氏族（gentes）以及范围更大的phratrīai与phylai——易言之，皆为纯粹人格性的祭祀团体——来编组；民主制最初并无法动摇这些组织，而且必须依赖间接的手段来防止这些实际上在贵族支配下的团体形成政治上的威胁。



在雅典，只有出身于拥有一个祭祀中心（祠堂 [Zeus herkaios]）的氏族的成员，才能出任“正当的”（legitimen）官职 [21]。根据罗马的传说，有许多城市是因当地土著与外来部落群居而形成的；并以祭典的方式来巩固这种兄弟性的结合，从而形成一个宗教性的共同体，在神殿中供奉圣火与神祇；不过，在此同时人民也被编组成氏族、curia（等于希腊的 phratryai）与 tribus（等于希腊的 phylai）。这种编组可说是任何一个古代城市都有的特征，而且从很早开始即具有一种人为塑成的色彩（这些团体的数目都是可除数，例如以3为基数的30或12），其目的则在分摊公共负担 [22]。虽然如此，属于这样的—一个团体，仍然是一个完全市民的主要标志，他因此可以参加祭祀，有资格出任任何必须与神明打交道的官职（在罗马，例如执行“神占” [auspicia]） [23]。这样的一种团体身份，是参与**祭典**所不可或缺的。因为一个宣称具有**正当性**的团体，只能将其基础置于传统型的以祭典为取向的团体形态上，例如氏族、军事团体以及政治性的部落组织，或至少必须以虚构的方式创造出这样一个基础来。

所有这些皆与中世纪建立的城市——特别是北欧的城市——有极大差异。个人，至少在此一新的基础上，可以以个人身份加入市民阶层，并以个人身份宣誓 [24]。他以隶属城市某一地域团体的成员资格来保障他作为一个市民的法律地位，而非以部落或氏族的成员资格。同样的，城市在建设时，往往会将异乡人也包括进来，有时甚至连异族的商人都加入。这种例子至少会出现在建立新城时：建城者会将市民特权赋予所有外来者；不过，如果城市是由旧聚落转变而来，外来者要得到市民权的机会就要减少许多。例如，根据科隆的资料，商人从整个欧洲——南起罗马，北至波兰——被吸引到此地来，只是他们并无法成为誓约共同体（1112年成立）的成员，这是因为此一共同体



是由当地的富裕阶层所建立的。尽管如此，有时候即使是个全然陌生的外来者也能获得市民权。

犹太人则在欧洲中世纪的城市里占有一个类似亚洲之“客族”（Gastvolk）的特殊地位 <sup>[25]</sup>，这个事实本身相当有意思。在一份上莱茵河地区的数据里，的确有个主教强调他之所以招致犹太人到其城市，是“为了扩大城市的荣光” <sup>[26]</sup>。12世纪科隆教区资料的不动产转让登记，也显示出犹太人所拥有的土地与基督徒的土地犬牙交错。尽管如此，犹太人与非犹太人之间基于礼俗因素的不相通婚（在西方一向没有这种问题），以及实际上的不同桌共食，尤其是欠缺圣餐共同关系，决定性地妨碍了兄弟盟约的形成。究其实，中古的城市还是个祭祀团体。城市的教堂、城市的守护圣徒、市民共同享用圣餐以及公开庆祝教堂的圣日，所有这些是中古城市的显著特征。只是**氏族**却已被基督教剥夺了一切宗教性的意义，因为基督徒的教团本质上就是一个个别虔诚信徒的信仰团体，而非氏族的祭祀团体。以此，犹太人从一开始就没法进入市民团体。

尽管如此，中古城市就像古代城市一样，是个世俗的创设物，虽然它仍需要一个信仰的纽带，教会的教区也经常（或许一直）还是城市的构成要素之一。然而教区的行为**却不像个**教会团体，也不像个教会代表；透过其团体的**俗人**干部（他们与城市里纯世俗的审判人团合作 <sup>[27]</sup>，有时还包括城市的商人行会），教区代表市民参与了**法律上**具有决定性的行动。在中古城市，拥有一个教会团体的充分的成员资格，是取得市民资格的先决条件，就像在古代城市，出身氏族才有资格参加某些祭典一样。最初，欧洲中古城市与亚洲城市的差别并非那么绝对。古代近东城市的地方神即相当于中古城市的守护圣徒，市民的祭祀共同体也是所有这些城市不可或缺的要害之一。然而，征服君主的强制移民的政策，显然摧毁了存在于祭祀共同体与城市之间的联

结，并将城市转变成为一个纯粹的行政区，在此行政区中，所有的居民——不问其部族或祭祀的成员身份为何——皆分享同样的生活样式与机会。此一结论的证据可见之于巴比伦俘囚期间犹太人的命运：只有国家官职不能出任，因为这些官职需要懂得书写，同时显然也必须具备主持祭典的资格。

类似中古城市之“共同体官员”的事物，似乎未曾存在于近东诸城市。各式各样的外来团体，正如俘囚期的犹太人一样，保留着自己的长老和祭司——换言之，他们还是“客民”。在俘囚期前的以色列，“外侨”（*metoikos*, *gerim*）<sup>[28]</sup>是处于祭典共同体之外（原先他们并没有被要求接受割礼），几乎所有的职工都属于外侨。这些人就像印度的客族一样，在印度，种姓禁忌阻挠了城市居民形成任何祭典的兄弟盟约。在中国，每个城市皆有其地方神（通常都是此一城市以前的官员，后来成为祭祀的对象）。不管怎么说，在所有亚洲的城市（包括近东地区），共同体的现象要不就完全阙如，要不就仅有初步的萌芽；再者，就算有萌芽，其形态永远也都是出之以超越城市范围的氏族团体。反之，犹太人的信仰共同体，在俘囚期之后，则是以一种纯粹神权政治的方式来治理。

## 五 西方誓约共同体的兄弟盟约，其法律与政治的结果

西方的城市，特别是中古的城市，是目前我们注意的焦点。它不仅只是个经济上的工商业所在地，政治上（通常）的要塞或镇戍，行政上的法庭所在地，除此之外，它还是个誓约共同体的**兄弟盟约**。此种兄弟盟约的象征，在古代雅典即为*prytaneis*的共同选举<sup>[29]</sup>。中古的城市则是个誓约的“自治体”（*comune*），在法律上具有“**法人团体**”

的地位，虽然此一概念也是逐渐发展而来的。哈切克（Hatschek）曾指出，迟至1313年英国的城市还无法得到“市政特权”（franchise），因为——套个现代术语——它们并不具备“法人性格”；城市首次呈现出法人团体的特征，是在爱德华一世统治时期（1272—1307）<sup>[30]</sup>。不管哪儿（绝不仅限于英格兰），新兴城市的市民团体最初皆被政治权力——城市君主——视为被动的、由城市地主组成的赋役团体，这些地主担负有特别的义务，也享有特权：市场独占权、强制互市权、工商业的特权与禁制权、参加城市法庭以及服兵役与赋税的特殊待遇。再者，就一形式的、法律的观点而言，这些特权中经济上最为重要的几项，一开始时并非市民团体的既得物，而是城市之政治的或庄园领主的财产。形式上，是领主而非市民拥有这些重要的权利，实际上，市民则是在经济上直接获利的；至于城市君主则透过向市民征税而取得其间接的财政利益。例如在日耳曼最早的例子里，这些权利是由国王赋予主教的<sup>[31]</sup>，在此特权的基础上，主教可以（他的确也如此）将其城市的居民视为特权阶层来处理。有时（例如盎格鲁——撒克逊时代的英格兰），定居市镇的许可权是完全掌握在邻近庄园领主的手中，他只授予自己的隶属民这种权利（而不授予其他领主的隶属民），以换取税收。

城市的法庭是个国王的法庭，要不就是个领主的法庭；审判人或其他法庭的执事并非市民的代表，而是支配者的官吏（就算他们是由市民选举出来的也一样），因此他们是根据支配者的法令来审判。因此，所谓“全体市民”（universitas civium）<sup>[32]</sup>——此一名词很快即遍及各地——最初是他律性与他治性的，被编入其他政治的或者（通常为）庄园领主的团体之中。不过，这种情况并没能持续很久。城市最终还是转变成一个具有自律性与自治性的（虽然程度各有不同）、机

构化的团体，一个能动的地域团体；城市的官吏（全部或部分）也转变成此一机构（Anstalt）的官吏。

在中古城市的发展中，下列的事实具有极大的重要性：从一开始，市民的特权地位也是他在面对外来第三者时个人的一种权利。这可说是古代和中古城市皆有的一种以“人”为法律考量重点的结果。在这种法律观点下，团体的成员——基于其**身份** 资格——被认为拥有一种“主观的”权利，即使是服属于一个共同的“客观的”法律，这种权利仍应被列入考量。市民这种地位（特别是在中古世纪）的另一个来源，正如拜尔（Beyerle）十分正确指出的，可以追溯到日耳曼司法制度的残余，尤其是“司法集会人团体”（Dinggenosse）的概念<sup>[33]</sup>。作为此一团体的积极成员（换言之，法庭的审判人），市民以一个自主性法庭的判决发现人（Urteiler）的身份，自己创造出一种本身必须服从的客观性的法律。稍前我们在《法律社会学》已讨论过这种制度对法律形成的重要意义<sup>[34]</sup>。在世界上绝大多数的城市里，那些必须服从法律的人**并没有** 上述的这种权利（只有以色列可以找到一些痕迹，我们会再讨论此一例外出现的特殊环境）<sup>[35]</sup>。

就中古城市发展为一市民团体的过程而言，下列两项事实极具关键性：第一，当市民恪于经济利益而不得不向机构化的团体转变时，**并没有** 受到当时普遍存在的巫术性或宗教性制约的阻挠；其次，城市之上的大政治团体，则**缺乏** 一个理性化的行政机构来贯彻并照顾其利益。这些条件只要有一项不存在（例如亚洲的情况），那么，就算城市居民具有最强烈的、共同的经济利害关系，所能达成的顶多也不过是一时性的结合。中古自主性与自律性的城市的兴起，及其在“市长”（Konsul, Majer, Burgermeister）领导下的市政委员会，是一个长期发展的过程，就其本质而言，此一过程不但有异于亚洲城市的发展，与古代城邦的发展也大不相同。稍后我们还会仔细讨论此一差异，此

处只需稍微点出：西洋古代特殊的城市结构，是其从最初的城市君主与氏族长老的权力，转变成望族的支配（这些望族来自具有充分武装力量的“门阀”）；愈是典型的例子，这种现象即愈显著。较之于那些中古的城市，尤其是最有代表性的一些城市，事态确实是大相径庭的。

只是在分析此一现象时，我们必须小心区分与法律形式有关的事项及与社会学、政治有关的事项，这种区分在“城市理论”的争辩中往往被忽视。就一形式法的观点而言，市民的法人团体及其所拥有的权力，其“正当性”的根源乃来自政治权力——有时则为庄园领主的权力——所赋予的（不管是真实的抑或是虚构的）特权。实际的过程的确有部分符合此一法律形式的模式。然而更经常的、特别是在最重要的一些例子里，我们却常发现其权力的根源是来自一种——就形式法的观点而言——革命式的篡夺。当然，并非所有的例子皆如此。我们可以将中古的城市团体区分为“原始的形成”与“继承的形成”两种 <sup>[36]</sup>。在“原始形成”的例子里，市民团体可说是市民为了对抗“正当的”权力——更正确地说，一连串如此的行动下——所形成的一种政治团体的结果。至于拥有正当性权力的当局所予以形式上的承认（尽管此种承认就形式法的观点而言极为要紧），就算有的话，往往也是事后追认的。一个“继承形成”的市民团体则是透过建城者或其继承者以契约或法令的方式赋予（或多或少有所限制的）自主与自律的权利而出现的；这种权利的赋予通常可见之于建设新城市时，其对象则为移民者或其权利继承人。

市民以一种激进的团体——誓约共同体（*conjuratio*）——行动，“原始性”地篡夺了正当权力，这种形式特别可见之于较大与较古老的城市，例如热那亚与科隆。不过，两种类型（原始形成与继承形成）的结合通常倒是较为常见的。由于城市史文献资料的性质使然，其正



当性的延续被过分强调，至于上述篡夺性的誓约共同体则通常几乎完全被忽视，只有在偶然的情况下，才会留下一点记录。结果是“继承性”的形成在史料中占据了过多的分量，至少就那些当市民共同体形成时已存在的城市（而非新建设的城市）而言是如此。只有一条简单的记事提及1112年科隆的“誓约共同体”<sup>[37]</sup>。科隆旧市区的司法集会人团体与主要是来自圣马丁郊区——“商人”（mercatores）的新聚居地——的教区代表，之所以会出现在文献记录上，正因为他们是被公认的“正当的”权力当局<sup>[38]</sup>。至于城市君主——市民团体的对手——自然是一直在想办法提出形式正当性的问题，例如（在科隆）指责某些司法集会人没有宣誓服从<sup>[39]</sup>，或者利用类似的借口抱怨。不管怎么说，篡夺性的变革正是在如此的事件中正式显现出来。

霍亨斯陶芬王朝（Hohenstaufen）<sup>[40]</sup>压制城市自主权的各种法令则采取另一途径：这些法令并没有禁止这样或那样的个别法条的变革，而是禁止“誓约共同体”的成立<sup>[41]</sup>。这种篡夺性变革**背后**的驱动力到底是来自哪一阶层，其实并不难指认；在科隆，甚至一直到更晚时期，“富人团体”（Richerzeche [富人的行会]）<sup>[42]</sup>——从正当性的观点而言，只不过是富裕市民所组成的、纯粹私人性质的俱乐部——成功地掌握了授予市民权的权力，尽管就法律的层面而言，市民权的性质与此一俱乐部的会员身份实毫不相干。最后，法国绝大多数的大城市也是以类似的市民誓约共同体的行动，来建立其城市之法制。

## 六 城市联盟的社会学意义

### 1. 意大利的誓约共同体



然而，誓约共同体的真正故乡显然还是在意大利。绝大多数的例子里，城市的法制是透过誓约共同体，以“原始性”的方式形成的。就此而言，尽管仍有许多史料难以解读，意大利还是个确定城市联盟（*Stadteinung*）之社会学意义的最佳场所。

城市联盟一般性的前提条件乃在于西方特有的支配权力半封建与半俸禄式的占有。我们得先叙述一下誓约共同体出现之前的城市状态，尽管细节上以及各城市之间皆有所差异，整体而言，还是相当类似于麦加城所特有的无政府状态，这也是为何我们在前面要略费篇幅描述麦加的缘故。无数并肩而立的当局争相要求支配权，彼此权限重叠，而又经常有冲突。这些权力当局有：兼具有庄园领主以及政治之本质的主教权力；行政司法长官权力与其他政治官职权力之占有，部分是基于特权授予，部分则是篡夺而来；国王与主教的封臣（居住在城里的大采邑持有者或是*capitani* <sup>[43]</sup>）；附属于*capitani*而居住在乡间或城里的下级封臣（*valvassores*）；各种起源的固有的门阀财产的所有者；许多以自己或其他权力者之名义武装起来的堡垒的所有者；一个拥有大群宾客（*clientes*）——不管是具有隶属关系，抑或是自由身份——的特权身份团体，上述这些人都属之；城市营利阶级的职业联盟；基于庄园法、采邑法、地方法与教会法的各种司法权力——所有这些权力都同时并存于一个城市里。见之于城里城外的武装团体之间的械斗，类似麦加门阀之间的“协议”，偶尔会为暂时性的条约所打断。官方而言，具有正当性的城市领主应该是皇帝的封臣，或者（在大多数情况下）是当地的主教；由于同时掌握了世俗与宗教的权力手段，主教通常最能有效地贯彻支配权力。

冠以“*compagna communis*” <sup>[44]</sup>或其他类似名称的誓约共同体——为后来的“城市”政治团体铺平了道路——似乎是在一个具体目标之下缔结的，或者是有个确定的期限，或者在另行通知以前有效；换言之

之，它是可以解散的。最初，同一个城市之内可能同时存在着几个这样的团体，不过，只有当“整个”共同体——换言之，在当时城里有效要求并实际拥有**武装力量**的一些团体——结合成一个誓约团体时，才有其永久的意义可言。在热那亚，这种团体最初是每四年要续约一次的。至于其对手则视各地情况而有所变化。在米兰，有武装能力的城市居民在980年所组成的誓约团体，其目的乃在对抗主教；然而在热那亚，主教与占有世俗领主支配权（后来则转变成纯粹的租税权）的“行政司法长官”家族，最初似乎也是城市誓约团体的成员 [\[45\]](#)。不过，稍后的“*compagne communis*”仍然像其他的城市团体一样，起而对抗主教与“行政司法长官”的权力要求。

誓约共同体当下的积极目标乃在于团结当地之**土地所有者**，以进行防御与抵抗的工作、和平解决内部争端、并确保司法当局会配合当地市民的利益。除此之外，当然还有更进一步的目标。其中之一即为**垄断**城市所提供的**经济机会**：只有誓约共同体的成员才能参与城市的商业经营。例如在热那亚，只有这样的成员才能投资康曼达的海外贸易。另外一个目标则是限制对城市领主所负有的义务：以一个总额或高而固定的年支付额来取代领主任凭己意的诛求。最后，为了扩大城市共同体的政治与经济势力范围，共同体遂转变成一个军事团体。因此，我们可以看到，在誓约共同体出现之后不过一段短时间，城市共同体即开始互相争战，到了11世纪初已形成一种痼疾。

在城市之内，市民大众皆被迫加入誓约共同体。建立此一共同体的城市贵族与豪族会要求所有具备土地所有权资格的市民宣誓，凡是拒绝的只有流亡一途。这种变革并不必然都会立即导致既存官职组织的正式变动。主教或世俗领主通常还是可以保有城市地区首长的地位，并且透过其家士继续管理，只有市民大会的存在才会让人稍微感觉到这个伟大的变革。

只是这个情况并没有持续很久。到了11世纪最后数十年，每年定期选举的数名“执政官”（consules）普遍出现；表面上他们是由全体市民或是一个由望族所组成的选举人团选出，这些选举人——通常有12个或更多——虽然在理论上是由市民选出，实际上却常是以欢呼同意的方式推举出来的，因此经常实际篡夺了提名官吏的权利。透过这些支薪且有权收取规费的执政官，革命式的篡夺于焉告成。他们夺取了全部或大部分的司法权以及战时的最高指挥权，并且负责共同体的一切事务。刚开始时，这些执政官似乎都出身主教或其他支配者宫廷（curia）里的高级法官，只是现在他们是透过选举的方式从誓约市民共同体那儿取得职位，而不是由城市领主来任命。

执政官之外，尚有一个由“贤者”（Sapientes）所组成的合议机构，通常称为“Credenza”，严格控制着执政官<sup>[46]</sup>；这个机构的成员有些是以前的司法人，有些则是由执政官或前述选举人团所指派的望族。实际上则是由军事与经济上最有力量的家族首长出任，他们自己分配这些职位。誓约共同体初形成时，还分成封臣（capitani）、下级封臣、家士、城主（castellani）以及“cives meliores”（有经济能力负担军事义务的市民）几个身份团体；官职及议员职位则按比率由这些团体来分配。

然而，此一（誓约共同体）运动的反封建性格很快即跃上舞台。执政官不得接受采邑，也不能“托身”（commendatio）于领主而成为封臣<sup>[47]</sup>；皇帝、主教与领主在城里的堡垒被拆毁，被迁移到城墙之外（特别是由撒利安王朝<sup>[48]</sup>诸帝颁予特许状的各城市）；此外，并确定了下述的原则：在城市及其周边一定范围内不许兴建堡垒，皇帝或其他城市领主无权在城里屯驻自己的军队——这些都是城市新政权最早取得的政治成果的一部分，其方式可能是以武力，也可能是向皇帝或主教以强迫或购买的手段取得特许状。

城市在法律上获得的主要成果则如下述：（1）创造出一种特殊的**审判程序**，从而废除了非理性的求证方式——特别是决斗（11世纪许多特许状皆提及此点）；英国与法国的君主在处理涉及市民利益的相关问题时，也采取同样的方式<sup>[49]</sup>。（2）城市居民不得在城市之外的法庭应讯。（3）为城市居民编纂一套特殊的理性的法律，适用于执政官的法庭。

以此方式，纯粹私人性质且暂时性结合的誓约团体，转化成一个永久性的政治团体，其成员是集体性地服属于一个特别适用于城市市民的身份法。表面上看来，这个新的城市法意味着放弃原先法律上的属人主义，实际上则是对采邑制团体与身份家产制的一种破坏，只是还没能达到领域团体之“普遍性强制”的原则。严格说来，市民法仅只是一种适用于参加誓约共同体之市民的身份法；个人服属于此一法律，是因为他是某个身份团体的成员，这个身份团体包括了完全市民及其隶属民。一直到16世纪，我们仍可发现在某些地区贵族依旧维持其在城市的支配权力（例如荷兰的大部分地区），派往参加地方等级会议与全国等级会议的代表，并不代表城市，而只代表城市贵族。这点可从下述事实反映出来：同一个城市所派遣出来的，除了贵族的代表外，通常还有行会或其他非贵族阶层的代表，他们各自投票，而且绝不会与贵族的代表合并成一个共同的城市代表团。

此种特殊现象未尝见之于意大利，不过，基本上情况经常还是相当类似的。尽管正常而言，城市的贵族应该是会与采邑制团体有所隔离的，实际情况绝非尽皆如此。城市贵族除了城里住宅外，通常在城外都会有堡垒与庄园，因此，除了是个城市共同体的成员外，由于身兼封建领主的身份，他同时也会是其他政治团体的成员。意大利城市共同体形成的初期，市政实际上是完全牢牢掌握在一些家族手中，而这些家族却是过着骑士生活的；尽管在形式上，市民团体或许有其他

规定，尽管非贵族出身的阶层或许曾经一度得以参与市政，这都毫不相干，骑士在军事上的重要性保证了他们在政治上的优势地位。

在北欧，尤其是日耳曼，原有的司法集会人家族所扮演的角色，甚至比南欧的贵族更具决定性，他们在早期阶段借着将官职合并于某个人手中的做法，而正式地——或至少是非正式地——掌握了城市的行政。有时，由于权力分配的关系，城市领主（尤其是主教）原先的代理人——家士——也有可能再度取得部分的市政管理权。特别是在夺权行动较不彻底的地区（这也常发生），城市领主——通常是个主教——会为其家士取得参加市议会的权利。在像科隆或马格德堡（Magdeburg）<sup>[50]</sup>那样的大城市，主教会（部分或全部）以自由市民出身的司法人（Schoffen）来充当他的行政官员；然而这些人逐渐会从城市领主（主教）的宣誓官吏转变成城市共同体的宣誓代表者，与誓约共同体的代表共事，合作管理城市的行政。

法兰德斯、布拉邦（Brabant）及低地国的城市里，从13世纪开始，“市长”（Burgermeister）与市议员（Ratsmanner）——或称为 jurati（誓约者），此一名称正好显示出其源自夺权性之誓约共同体<sup>[51]</sup>——即与伯爵所指派的司法人共同处理市政；这些代表市民阶层的管理者通常会纳入与司法人有别的委员会之内，虽然有时也会一起参加大会。他们可说是一个市民兄弟团体的代表，在荷兰，这种类型的代表一直到较晚期仍以“Vroedschap”团体的形式存在<sup>[52]</sup>。

我们必须考虑到在早期阶段的极端不稳定性，在权力分配与竞争上几乎全无规律可言。个人的影响力与关系——由于许多官职皆集中于一人手中——是最具决定性的。当时还没有如今日那样的在形式上分离的“城市行政”，有其本身的市政府与特别的政府建筑。意大利的情况跟科隆一样，市民通常在教堂集会，至于执行委员会则可能在私人家中或俱乐部集会。在俱乐部的集会倒是有记录留下。正如拜尔所



正确指出的，科隆在革命夺权的时期（12世纪初），“富人之家”（domus divitum）与“市民之家”（domus civium）——市政府——似乎即被视为“同一场所”；同样的，在相当程度内（当时及稍后），富人俱乐部的领导者与司法人及其他重要市政官职持有者，也被视为“同一人物”<sup>[53]</sup>。只是科隆并没有像意大利那么有力量的城市骑士阶层。在英国与法国，商人行会则扮演着领导角色。在巴黎，水运行会的理事团甚至被正式承认为市民层的代表<sup>[54]</sup>。同样的，在较大与较古老的法国城市里，城市共同体也是源自市民——商人与坐食者（Rentner）——团体的革命夺权行动：这些商人与坐食者的结合对象，在法国南部为城市骑士阶层，在北部则为职工行会的兄弟盟约（confraternitas）<sup>[55]</sup>。

## 2. 日耳曼北部的兄弟盟约

上面提到的团体与“誓约共同体”并不相同，不过，它们在城市共同体的形成中扮演了重要角色，尤其是在北欧。由于缺乏一个城市的骑士阶层，日耳曼北部的誓约兄弟团展现出一种极少见之于南欧诸国的古风。誓约兄弟团的确有可能是为了政治结社及夺取城市领主之权力而创立的；不过，此一革命运动在北欧与英国也很可能会以当地大量存在的保护行会（Schutzgilde）为其出发点。

这些保护行会绝不仅只是为了增加政治影响力而成立的。最初，它是用来取代在中古早期城市其成员所经常缺乏的事物——氏族的支持与保护。这些行会提供了氏族的功能：当行会成员受到伤害或威胁时的援助；经济困窘时的援助；以和平调解的方式消除成员间的争端；协助成员支付杀人赎金的连带责任（例如在英国的情况<sup>[56]</sup>）；定期主办宴会以提供成员的社交需求，这种宴会的根源可追溯到异教



时期的祭典；兄弟团负责并参与其成员的丧礼；保证其成员的灵魂可因善行而得救，以共同基金为其成员求取赦免与有力圣徒的保护；毋庸说，这种保护团体也代表着共同的利益，包括经济利益。

法兰德斯北部的城市联盟基本上是一种誓约的和平的联盟，除此之外并无其他的行会性格，然而北欧与英国的城市联盟则通常皆带有行会的性格。在英国，典型的城市联盟是垄断城内零售贸易的商业行会；而在日耳曼，大部分的商业行会皆有专业化的倾向，例如极有势力的布料商行会与零售商行会。此种专业化的状态导致行会成为远距离贸易的组织形式，只是此一问题并非我们目前讨论的重点 [57]。

城市并非如许多学者所认为的那样——“源自行会” [58]。说行会源自城市倒要更正确些。再说，行会实际上也只在一小部分的城市中取得支配权（主要是在北欧，尤其是英国，例如“*summa convivia*” [59]），在城市中最早取得权力的毋宁是“门阀”，而他们并不完全等同于行会。因为行会并不等同于誓约共同体——亦即城市联盟。最后，我们得注意，行会绝非城市中唯一的结社形式。除了它们，城市里还有宗教团体，包含了所有或某些行业的人员；此外还有纯经济性的、按职业编成的手工业行会（*Zunft*） [60]。通贯整个中古时期，宗教团体（兄弟会 [confraternitates]）的兴起，是与政治性的、行会性质或职业身份性质的团体之兴起并肩而行的，而且这两个运动彼此在许多方面皆相互交错。特别是对手工业者而言，宗教结社扮演了一个重要的角色、虽然随时代不同而有所变化。日耳曼有记录可寻的最古老的职工宗教结社（1149年在科隆成立的床垫工“兄弟会”），比起该行业行会成立的的时间的确要来得晚。不过，单就这点并不能证明职业联盟——或者更精确地说，具有特殊职业目的的联盟——不管在哪儿都是较古老与较原始的组织形式。尽管如此，单就手工业行会而言，具有特殊职业目的的联盟似乎是比较以宗教为目的的联盟要来得古老些。我

们或许可以假设，自由职工的联盟——至少在意大利以外地区——是以庄园领主制里将负有贡赋义务的附庸职工区分成有领班的小单位此一制度为范例而形成的。

不过，在其他例子里，宗教性的兄弟会却可能是后来职业性结社的起点。就此而言，一直到最近一个世代，俄国犹太人工会的成立还是以购买对一个正统犹太教徒最为重要的事物——“律法卷轴”（Thorarolle）<sup>[61]</sup>——为起点的。同样的，无数以职业为其基本取向的中古社团还是会将社会与宗教的关怀端上台面的，或至少——如果此一团体是职业性的——要设法取得某些宗教性的认可。这点对于大多数中世纪的行会以及实际上所有种类的团体皆然，而且也绝非仅只是用来掩饰强烈的物质关怀。稍后出现的职工团体最古老的抗争，不仅是针对工作环境，同时也针对宗教礼仪的问题，譬如在祈祷游行时的顺序以及其他类似的问题。此一事实再度说明了市民尽管已无氏族可以依凭，其身份评价仍然是强烈受制于宗教因素。不过在此同时，另一个重要问题也开始浮现：存在于此种社会状况与禁忌一封团性的种姓之间的巨大鸿沟，种姓的封团性使得任何种类的兄弟团体皆不可能结合成一个共同体。

大体说来，上述这些宗教与社会性的兄弟团体（不管它们的起源较之职业性的社团要来得早或晚），与正式的职业团体——商人行会及手工业行会（其细节我们稍后再谈）——仅只在人员的构成上有重叠之处。反过来说，职业性社团本身也并不就都是——如一般人通常所相信的——派生自一个始源性统一的市民行会（虽然有时确是如此），因为有些手工业行会比起最古老的誓约共同体都要来得早得多。我们也不能认为职业性社团就是誓约共同体的前驱者或其早期阶段，因为职业性社团可见之于世界各处，甚至是从未出现过市民共同体的地区。所有这些团体的影响基本上都可说是间接性的：它们使得

市民习于志愿性地形成一个团体以追求共同的利益，并为领导地位之集中于某些人——这些人已从指导上述团体的活动中积累了经验与社会影响力——手中提供了范例，这些都有助于城市的团结。

不管哪儿——北欧也一样——富有的市民都着眼于城市贸易的独立性，他们与贵族合作，积极地推动誓约共同体的形成，出钱出力支持此一运动，并迫使市民大众宣誓加入。这些行动看来皆无可避免，日后的发展也的确证明了这一点。就此而言，科隆的“富人团体”之所以有权授予市民权，显然也只是此一运动的一个遗迹。然而，就算市民的经济性团体的确也曾与门阀合作，而在誓约共同体的形成中扮演了重要角色，此一经济性团体通常也只是商人行会。在英国，我们可以发现小市民对抗商人阶层的斗争，迟至爱德华二世时（1307—1327），他们仍在抱怨那些“有力量者”（*potentes*）要求他们以及手工业行会宣誓服从，并凭借此种篡夺而来的权力向他们课税。类似的例子似乎亦可见之于大多数“原始性”、夺权的城市兄弟团体。

革命夺权行动一旦得势于某些大城市，建立新城市或授予新特许状予既有城市的政治领主，基于“竞争上的考量”，都会趁着正式的誓约团体尚未形成之前，赶忙授予其市民大小不等的权利。以此，城市联盟所获得的成果乃逐渐普及各地。此一倾向更进一步受到下述事实的推动：经营垦殖运动的企业家，或是志愿移民者本身，只要他们具有足够的力量——基于其财富或社会声望——以对抗建城者，总是能争得到一份特许状，准许他们采用某个老城的城市法<sup>[62]</sup>。准此，弗莱堡（Freiburg）的市民获准采用科隆的城市法，许多南德的城市则获准采用弗莱堡的城市法，至于东日耳曼的城市则采用马格德堡的法律<sup>[63]</sup>。要是遇到有争论的案例，即向母法城市的法庭提起上诉，要求解释<sup>[64]</sup>。建城者招徕的移民愈是富裕，就会发现自己被迫作更多的让步。例如弗莱堡的24名“市场誓约者”（*conjuratores fori*）——冯

杰林根曾向他们宣誓保证维护其新城市中市民的各项特权——所扮演即类似于科隆的富人团体的角色。他们被赋予相当多的特权，由于具有城市共同体之“执政者”的身份，他们最初实际上掌握了城市的政权。

当君侯或庄园领主建立一个新城市并授予城市法或赋予某城市特权时，市民所得到的最重要的成果是：市民可以组织成一个“共同体”，有其自己的管理机构——在日耳曼，以“市议会”（Rat）为其最高机关，此一机关被视为城市及其自由不可或缺的一环。市民自认有指派市议会议员的自治权，虽然此一权力并非凭空得来的。迟至1232年，腓特烈二世皇帝尚下令，除非得到主教的认可，否则市民不得选任市议会及市长。沃尔姆斯（Worms）的主教也为其本人或代理人取得该城市议会主席一职，并有权任命议员<sup>[65]</sup>。斯特拉斯堡在12世纪末时，一个由市民代表与五位主教家士所构成的市议会取代了原先主教的行政体系。巴塞尔（Basel）的主教则设法弄来一份皇帝诏令，将市议会废除，虽然这个市议会的设置，正如黑格尔<sup>[66]</sup>所言，原先也是由皇帝批准的。不过，在许多南德的城市里，由领主任命或认可的行政长官（Schultheiss）仍然还是城市实际上的首长，市民只有向城市领主购得此一职位，才能摆脱领主的这种控制。几乎在所有南德城市的文献里，除了“行政长官”一职外，我们发现“市长”一职出现的频率也愈来愈高，而且在最后一般而言皆成为城市的最高首长。与行政长官不同的是，“市长”通常皆为城市行会的代表，因此其职位乃来自夺权斗争，而非领主的行政体系。不过，由于日耳曼许多城市的社会结构与意大利城市有所差异，14世纪时崛起的这些“市长”已是职业性团体的代表，而不像意大利的“执政官”一样，代表着贵族门阀。就此而言，他是属于一个较晚期的发展阶段，至于类似意大利之“执政官”

的人物，在日耳曼应该是较早期的“scabini non jurati”与“consules”[\[67\]](#)。

最初，拥有城市土地是成为市民团体之积极成员的前提条件，这些土地必须是可以继承、可以转让的，没有对领主的力役负担，也没有租税负担——或顶多只有定额的租税。不过，这些土地却负有基于城市本身之目的的租税。在日耳曼，这种租税负担成为市民拥有土地的一个标志。稍后，其他种类的财产也成为城市课税的对象，特别是货币与货币材料。最初，未能拥有上述种类之土地的城市居民，不管其出身如何，都只能算是城市之受保护的“客人”。

### 3. 西方城市发展的积极基础——军事制度所促成的市民的武装能力

市民出任城市官职或进入市议会的权利，其间变化甚多，有关这些我们稍后再论。然而首先我们得再提出下述问题：究竟是什么样的因素导致城市开始在地中海沿岸发展，接着扩及欧洲，而亚洲却无此现象。答案之一已经提供，此即城市**兄弟盟约**的形成，以及由此而来的城市**共同体**；此种现象在其他地区则受到巫术与氏族团体的阻挠：譬如印度的种姓制度，在中国，氏族则是基本宗教事务——祖先崇拜——的担纲者，因此是无可摧毁的。印度的种姓则是一种特殊生活样式的担纲者，遵守此种生活样式，乃个人在来世轮回的命运所系；种姓彼此之间因此而有一种宗教性的相互排斥。然而，虽说宗教性的障碍对印度城市兄弟盟约的形成的确是绝对性的，此一论断并不适用于中国，更遑论近东地区了——那儿氏族的束缚仅仅构成一相对性的障碍。对这些地区而言，我们还必须考虑到另一个截然不同的因素：**军事制度**——尤其是军事制度之经济与社会基础——的差异性。



在近东与埃及（中国也一样，只是没那么重要），由于治水工程与灌溉系统的紧要性，导致王权**官僚制**的出现；最初他们仅负责土木工程，然而由此出发，最后终于导致整个行政体系的官僚化。透过此一机器及其所提供的资源，君主即有可能将军事行政置于其直接的官僚制的管理之下。“军官”与“士兵”皆为强制征发而来，其装备与给养则由君主的仓库供应，就这样构成了军事力量的基础。其结果则为兵士与其战争手段（武器）的分离，以及一般子民的无武装能力。在此基础上，没有任何一个市民的政治共同体可以独立于王权之外，因为此处的市民并非军人。

西方的情况则大相径庭。在那儿，直到罗马帝制时期为止仍维持着军队**自行装备**的原则，不管这支军队是农民征集军、骑士军，还是市民民兵。这点也意味着服兵役的个人具有军事的**自主性**。克洛维国王（Clovis）与其武装扈从者的关系<sup>[68]</sup>，清楚地说明了一个对任何自行武装的军队皆适用的基本原则：此即支配者必须极度依赖士兵的好感，因为士兵的服从是其政治权力的唯一基础。相对于扈从者中的任何个人或任何小团体而言，他是个强者；然而，一旦任何较大的团体起而反对他，他就显得相当的无能为力。在这种政治结构里，支配者缺乏的是官僚制的机器，一个由于完全依赖于支配者因此盲目服从于他的强制性工具。一旦支配者的统治所赖以为基础的阶层——拥有军事与经济独立性的望族，他们出任支配者的行政职位，担任朝中大臣或地方官员——联合起来反对他，除非与他们妥协，否则他即无法贯彻自己的意志。不过在西方，一旦支配者对其有自行武装能力的子民提出新的**经济**要求，尤其是要求以**货币**来支付时，上述的联合即会形成。“身份团体”（Estate）之所以在西方兴起，而且也仅在西方，可以从这种关系来解释，法人团体及自主性的城市共同体之发展亦然。



**城市** 市民的金融力量迫使支配者在必要时得依赖他们，与他们交涉。印度与中国的行会以及巴比伦的“金融家”，同样也具有金融力量，这种力量的确也曾迫使当地的君主必须作某种程度地自我节制，以免吓跑了他们。不管他们如何富有，只是这种力量并无法使市民团结起来，从而对城市君主形成一种**军事** 吓阻力量。反之，西方所有的誓约共同体与城市联盟，早自西洋上古初期开始，即为一种城市中有武装能力的各个阶层的结合。这就是决定性的关键所在。

---

[1]. “Fron”是由古高地德语的“fro”而来，原来是“Herr”之义。因此，“Fronhof”意指“Heirenhof”。不过，实际上此语惯例是用以指作为庄园经营中心的“领主公馆”。此种意味下的“Fronhof”是由领主（或者庄官）的住居、仆婢及附属于直营地的劳动者的住处、家畜小屋及仓库等构成。此外，Fronhof制是指领主积极参与农业经营的领主经营形式，具体而言则为古典庄园或Gutsherrschaft。——日注

[2]. Burgmannen为城塞守备兵，通例是由一名称为“Burggraf”的指挥官来统率。Burglehen是为供养这些守备兵而授予的采邑，通常情况下是由城市之外的土地所构成，并且是世袭的，不过不能再下封给下级封臣。Burgmannen不同于一般的封臣，他们只驻守于城塞、担当城塞的防备，原则上并不负担出阵于城塞之外的义务。——日注

[3]. 罗马有许多宗教社团，其中以丧葬社团（Collegium funeraticium）最为有名。这虽然是个以按月收费方式收取丧葬费为目的的社团，但同时也是下层阶级唯一的社交俱乐部，奴隶亦可加入。有个说法是，早期的基督教徒也是借着此种形式来团结。——日注

[4] 根据古罗马法律，业主可以指派某个institor（通常是奴隶或与其具有patria potestas关系的人）代其料理业务，他可以代表业主签订合同，只是业主仍然负连带责任。——中注

[5] 在罗马法里，唯有家长具有财产所有权力，家长权服从者（家子、奴隶）所取得的财产，全都归家长个人所有。然而事实上，在父亲或主人的财产中，有特定的财产是委托家子或奴隶来自由管理与收益的。此一习惯自帝政时代以来渐次受到法律的保护。此种委托给家子或奴隶管理、收益（后来包括处分）的财产，称为特有财产（peculium）。——日注

[6] 此一原则是指：移居到城市里的人在一定时间后（最通常的是一年又一天）就可以不再受其主人权力行使的限制，而成为在城市里平稳过活的“自由”市民，其主人亦即此丧失领主权。——日注

[7] “Constaffel”源于拉丁文“comes stabuli”（中古拉丁文“constabularius”），原来为“厩舍长”之义。与英文的“constable”及法文的“connétable”同属一系。此处是指“拥有厩舍”之义。基于此义而用以指“城市贵族”者，是在斯特拉斯堡与苏黎世。——日注

[8] “comune”的名称首先用于北意大利的米兰（1057），以及稍后法兰德斯Cambrai（1070），后来即广为意大利与法国各地的城市所使用。韦伯借此概念来思考誓约共同体运动，以及借此运动而成立的“城市”（comune）。在后一义下，特别是固有的法庭与法律、团体的性格、自律与自治、市民身份等，成为“comune”的标志。——日注

[9] 法达克（Fadak）为靠近海拔尔（Khaibar，麦地那附近的城塞都市）的一个村落。法制史家艾卜·尤素福于8世纪末所著的《租税之书》（Abu Yusuf, *Kitab al-kharaj*. Bulag, 132 A. H.）中，有

如下的记载：穆罕默德征服海拔尔时，接受当地居民的乞求，在两个条件下——以收获的一半缴纳租税，保留将不适宜的住民逐出并收回其土地的权利——承认他们的占有。法达克的居民在风闻此事之后，也在同一条件之下与穆罕默德达成协议（前引书，p. 50, l. 22—p. 51, l. 3; *Le levre de l'impôt foncier*, tran. et annote par E. Fagnan, Paris, 1921, p. 78）。穆罕默德死后，由于遗产继承的问题，其女婿阿里与伊斯兰教共同体之间发生争论，对象即为上述法达克椰枣栽培园地的征收。——日注

[10] “Shi'ah”在阿拉伯文中意指“一伙”、“党派”。什叶派相对于正统的逊尼派（Sunni），为“阿里党”（Shi'at'Ali）的省略形。此派不承认第一到第三代哈里发的正统性，认为穆罕默德的堂弟——其女儿法蒂玛（Fatima）之夫——阿里（逊尼派的第四代哈里发）才是穆罕默德所指定的真正继承人，他才是第一代的伊玛姆（Imam [教主]）。什叶派并且认定唯有阿里的后代，亦即身上流着阿里与法蒂玛之血的人才具有伊玛姆地位的继承权，并且由各伊玛马来指定其继承人。什叶派在伊朗尤其庞大势力，这是第三代伊玛姆·胡笙（Husain, 阿里的次子）娶了伊朗萨珊王朝最后一任君主亚兹塔吉尔德三世之女夏巴努（Shahr Banu）为妻，生下第四代伊玛姆·阿比丁（Zain al-'Abidin）之故。——日注

[11] 根据传说，许多希腊城邦曾有过被称为synoikismos（亦即聚住）的建城过程。在某些地区，这可能是个事实；然而在其他地区，根据传说，在一次合并或隶属的过程里，某个原先分属于数个城邦或其他政治团体的地域逐渐统合在一个单一的核心之下。被归功于传说中的英雄Theseus所完成的阿提喀的synoikismos，显然即是这样的一个过程。——日注

[12] 见《新约圣经·加拉太书》第二章第十一至十九节。与异邦人共食是违反犹太教律法的。在安提阿，彼得曾与异邦人共食，后来遭到犹太人的指责，为免后患，彼得遂与异邦人断交。对此，保罗提出救赎乃基于信仰而非依赖律法的理论：“在此并不分希利尼人、犹太人、受割礼的、未受割礼的、化外人、西古提人、为奴的、自主的。唯有基督是包括一切，又住在各人之内。”（《哥林多书》第三章十一节）——中注

[13] 韦伯指出在古代与中古时期，基督教的发展与“城市”有密切的关联。“像早期基督教那样的一个有组织的教团宗教（*Gemeindereligionsität*）是极不可能在城市（西方那种城市）的共同体生活之外发展成形的。因为此种有组织的教团宗教是以下列三点为其前提：氏族间所有禁忌限制的破除、官职的概念、视共同体为一‘机构’（*Anstalt*）——以客观目的为其行事宗旨的组织团体——的观念。确实，教团宗教本身强化了此种组织结构，并且教团宗教也借着欧洲中世纪的城市发展使得以上三个观念（氏族间禁忌的破除、官职的概念、视共同体为一‘机构’）更大为容易地被再度接受。”（*Wirtschaft und Gesellschaft*，S. 297-288）——日注

[14] “与国家对立意味下的共同体”，直接地说即是“地方自治团体”。相反的，希腊的“城邦”及罗马的“同盟市”本身毋宁就是“国家”。——日注

[15] 照韦伯的说法，即两方曾历经“除魅”（*Emzauberung*）的过程。——中注

[16] 根据古典学说，日耳曼人在古代时即已形成称之为“*civitas*”的政治团体，后来此一*civitas*又再分为数个百人团（*Hundertschaft*）或*centena*，所有的自由人都分属于某个百人团，此种百人团即其军制单位，同时百人团的会议即扮演司法集会的角

色。关于百人团之成立的缘由，向来有各种不同的假设，而未形成定见，其中又以源于战士定住共同体一说最为有力。只是，最近的德国学说却大致明确地论证，至少有关日耳曼古代的古典学说所认为的那种百人团并不存在；那种百人团是在进入法兰克时代后，学习罗马的军事殖民制度（centena）而由国王重新创制出来的。——日注

[17] 根据古典学说，日耳曼古代的自由农民拥有对家与住宅地的个别所有权、对耕地的个别利用权、对山泽草场的共同利用权（对后二者的所有权握于马克共同体本身），总括以上三种权利的概念即为Hufe, manse。因此，所谓Hufe即为自由农民——户分内的整个权利（自由农民的Hufe理论）。不过，至少在德国的学界里，自20世纪30年代以来此一自由农民的Hufe理论已被舍弃。所谓Hufe制，被认为是一种领地的合理经营的组织，是自七八世纪以来由领主所新创制出来的（领主制的Hufe理论）。——日注

[18] 韦伯的扈从（Gefolgschaft）的概念，很清楚的是限定在意指卡理斯玛的扈从制。“卡理斯玛支配者的行政干部并非‘官吏’……这些行政干部的甄选，并不以身份地位为依据，也不从家族内或私人从属关系的观点决定，其基础在于行政干部本身的卡理斯玛禀赋。先知有其使徒，君侯有其从士，领袖则有其心腹。”

（*Wirtschaft und Gesellschaft*，S. 141）封建制，根据韦伯的说法，一方面具有卡理斯玛扈从制之日常化的性格，另一方面则为家产制之定型化的极端状况（*Ibid.*，S. 146, 633, 642, 644）。——日注

[19] 当耶稣出来传道时，一般人都只知道他出身加利利的拿撒勒城，而根据传说，先知是不可能来自加利利的。“基督岂是从加利利出来的么。经上岂不是说，基督是大卫的后裔，从大卫本乡伯利恒出来的么。”“你且去查考，就可知道加利利没有出过先知。”（《约翰福音》第七章第四十至五十二节）因此《新约圣经》特别在《路加



福音》第二章第一至七节里，强调当耶稣降临前夕时，恰好罗马统治者下令天下人民都“各归各城，报名上册”，耶稣的父亲约瑟即“从加利利的拿撒勒城上犹太去，到了大卫的城，名叫伯利恒，因他本是大卫一族一家的人”。——中注

[20] Hantgemal原来意指“家徽”（Hausmark），在《萨克森律鉴》（一卷五一之四，三卷二六之二、二九之一）里，用以指参审自由人（Schoffenbarfreie，具有Graf法庭之审判人资格且具采邑受封能力之自由农民中的最上层身份）所拥有的“世袭财产”（Stammgut），在本文中即指后者而言。Heliand即Heiland（救世主）之义。在9世纪初路易一世时代，一首以古萨克森语写成的救世主诗歌里，耶稣基督被描写成强大的日耳曼人之王，而使徒则为其贵族扈从。——日注

以斯拉为公元前5世纪犹太人的祭司、律法学者。尼赫迈亚亦为同时代犹太人，在当时波斯君主亚达薛西手下任官。他们俩取得亚达薛西的允许，率领囚禁在巴比伦的犹太人返回故里，重建耶路撒冷（大约在公元前450年）。相关资料可参见《旧约圣经》的《以斯拉记》与《尼赫迈亚记》。有关分辨氏族定居之事，参见《尼赫迈亚记》第七章与第十一章。——中注

[21] Zeus herkaios意指“作为家之守护神的宙斯”。能够参加氏族对此神的祭祀（亦即为氏族——门阀的成员）方具就任官职的资格，此时，必须说出举行祭祀的地方。——日注

[22] 多利安人的城邦划分为3个phylai、27个phratriai，爱奥尼亚人的城邦划分为4个phylai、12个phratriai，罗马则分为3个tribus、30个curia。——日注

[23] auspicia为罗马人为预知神意所进行的占卜。普通是以鸟的数目、姿势、飞行鸣叫或食饵的方式来进行判断的鸟占，亦有以其他



动物或自然现象来占卜的情形。私人的auspicia很早就消失了，只有政务官具有这种权利（ius auspicorum）。——日注

[24] 为了缔结市民的兄弟盟约或结成市民 [Einung]，亦即为了设定城市共同体（Gemeinde），故举行此种宣誓。新加入者在加入已有的城市共同体时即须进行市民宣誓。并且，城市共同体成立之后的一定期间内也会再举行全体市民的市民宣誓。——日注

[25] 在古代，异族人民皆被视为敌人——hospes（外人、客）=hostis（敌人），一切权利皆被否定。不过他们为了生活安全，不得不接受某一当地人（例如王或首长）的保护。某一民族或部族集体地以此种方式处于另一部族的保护支配之下过活，韦伯称之为“客族”（Gastvolk, Gaststamm）。——日注

[26] 这是Rudiger of Speier主教在1084年所说的。——中注

[27] 审判人团（Schoeffen）一般是指Graf及Zentenar的法庭里的判决发现人（Urteilsfinder），此处是指城市君主的城市法庭（Burggraf及Vogt的法庭）的判决发现人。起初，他们是城市君主的官员，由城市君主在有力的市民当中选出任用；由于城市法庭中所适用的法律是异于一般（农村的）地方法的都市法，所以他们很早就发挥出代表市民利益的机能。在城市共同体成立之际，他们即站在市民的立场上扮演重要的角色，故而当城市共同体成立之后，审判人团便转化成共同体的机关。——日注

[28] “metoikos”意指“投靠在某人之下的人”，亦即“客民”的希腊语。在雅典及其外港Piraeus，此种外侨尤多。他们在某个雅典人出任保证人的情况下被登录于名册，缴交人头税，并被课以兵役及其他负担，然而并不被承认市民权，不具参政权，并且不得拥有不动产的所有权。他们从事雅典市民自己不愿从事的事情，譬如体力劳动和工商业，成为雅典经济的主要担纲者。除此之外，优秀的学者与艺

术家中也有不少的外侨，例如亚里士多德即为典型的例子。“ger”（复数为gerim）为“metoikos”的希伯来语。关于他们的地位，参见M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. III, S. 32 f. und Anm. 1, 34ff.。——日注

[29] prytaneis为首长、支配者之意。若具体言之则此语有诸多意涵，在克利斯提尼（Cleisthenian，公元前6世纪末）以后的雅典，此语意指议会（prytan）的议员之中的“轮值议员”。所谓轮值议员，是指将500名议会议员（10个phylai各选出50名）分为10班，每班50名（各5名phylai的议员）轮流当值十分之一年，职司议会的议事准备及召集议会与人民大会。他们每天齐集于称为Tholos的圆形建筑物中会食，并且由其中的三分之一日夜驻守于此。另参照M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Sozial-und Wirtschaftsgeschichte*, S. 123, 137f.。——日注

[30] 英王爱德华一世（Edward I, 1272—1307年在位），平定威尔士及苏格兰，奠定议会政治的基础。据哈切克的说法，确实是在爱德华一世时代，城市为一法人团体的看法首次呈现出来（Julius Hatschek, *Englische Verfassungsgeschichte bis zum Regierungsantritt der Koenigin Viktoria*, 1913, S. 269）。不过在本文中又指出，至1313年时（爱德华二世时代）城市的法人性格又遭到否定，是故“城市法人团体”的概念绝非确立于这个时代（Hatschek, *Ibid.*, S. 113）。韦伯在其《法律社会学》里谈到欧陆的法人（koerperschaft）概念在英国的发展是很晚近的事，并且探讨了社团法人概念的发展何以在英国较为落后的问题（*Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 448ff.）。——日注

[31] 此即所谓“奥托诸帝的教会政策”（Ottonische Kirchenpolitik）：萨克森王朝大大地授予教会与修道院特权，使得

教会与修道院的势力比世俗贵族来得大。另一方面，国王再将其强大的支配权加之于教会与修道院之上；由于牢牢把握住此种被强化了了的教会与修道院，王权的实力基础便获得巩固。国王将城市有关的特权——特别是筑城权与市场开设权——授予主教，并使主教获得“城市君主”（*Stadtherr*）的地位，这也是上述“教会政策”的其中一环。

——日注

[32] “*universitas civium*”意指“市民的总体”或“全体市民的集团”。日耳曼城市之使用此语，殆始于12世纪末左右。

“*universitas*”在罗马法的概念上意指“法人”，但*universitas civium*之出现并不必然直指作为法人之市民集团的成立。——日注

[33] Konrad Beyerle, “Die Entstehung der Stadtgemeinde Köln”, *Zeitschrift der Savigny—Stiftung für Rechtsgeschichte*, Germ. Abteilung, XXXI (1910), 1-67. ——日注

[34] 此即韦伯所谓的 *dinggenossenschaftliche Rechtsfindung*。Ding原来是指定期的集会，特别是定期的司法集会（*echtes Ding*），后来则用来指称包括临时的司法集会（*gebotenes Ding*）在内的一般司法集会。在此种集会里，原则上要采取如下手续：召集全体有资格的司法集会人（*Dinggenosse*），由议长（法官）敦促集会人当中的特定者（判决发现人 *Urteilsfinder*，审判人）作出判决（此一程序称为判决质问 [*Urteilsfrage*]），当审判人提出判决（判决发现 [*Urteilsfinden*]，判决提案 [*Urteilstvorschlag*]），经由所有其他的集会人（见证人 [*Umstand*]）予以承认，最后再由法官宣告之。若是见证人当中有人对判决发现人的判决提案有异议，他可以对此一判决加以非难（判决非难 [*Urteilsschelte*]）。在古代当此种情形发生时，是由非难者

与判决发现人决斗来决定何者为是何者为非。此外，此种手续并不限于狭义的“司法审判”，其亦为“法发现”的一般手续。——日注

[35] 根据韦伯在《经济与社会》452页里的叙述，此处所谓的“痕迹”是指《旧约·耶利米书》二十六章所说的“耶利米的诉讼”：耶利米预言，由于犹太人不顺从耶和华，耶路撒冷的神殿将被毁坏；耶利米因此被祭司与先知逮捕，并且于首领与众民跟前控诉说“这人是该死的”，但首领与众民却判决耶利米无罪。至于产生此种民众参与裁判的原因，译者虽不知韦伯曾在何处加以陈述，但在其《宗教社会学选集》第三册269页里（*Gesammelte aufsaetze zur Religionssoziologie*，Bd. III，S. 269），指出了祭司——教权制的权力之未确立的情形。——日注

[36] 此乃权利之“原始的取得”与“继承的取得”等法律用语的转用。“原始的取得”是指独立地取得某种非在他人权利之下的权利。例如占有无主物、拾得遗失物等。“继承的取得”则是指将他人的权利以继承的方式——例如买卖或赠予——取得。——日注

[37] 在借着“誓约共同体”运动以获得自治权的例子当中，科隆市的*conjunctio pro libertate*是最有名的一个。在科隆，此一运动起因于1074年，该市的城市君主——科隆大主教——征发某个富裕商人所属的一只船。借着此事的机缘，市民起而暴动；但此一暴动并未成功，富商们纷纷逃往或被放逐于市外，留在城内者则被处以重罚，财产均被没收。不过，翌年，大主教即召回逃亡者，解除他们的放逐，并归还他们的财产。此后事态虽暂时回稳，但至1106年，市民仍团结起来投到皇帝亨利四世这边，并在皇帝的指令下事实上占领了科隆市。以此，大主教不得不于1112年公开承认全体市民的“宣誓兄弟盟约”（名称为*conjunctio pro libertate*）。关于1112年的这个盟约，在*Chronica regia Coloniensis*的1112年那条里，只简单地记载着

“*Conjuratio Coloniae facta est pro libertate*”（成立为自由之故的科隆誓约共同体）。——日注

[38]. 科隆是由自罗马时代以来的城墙所围绕的旧市区及其外的数个郊区所构成。圣马丁区即靠着莱茵河的一个郊区，自古以来即发展成为商人定居的一个地域。947年筑起围绕圣马丁区的新城墙。其后更于1106年与1180年再建筑涵盖各个扩大地区的新城墙。因此，科隆共计有年代不同的四种城墙，形成各地区分别有不等的数重城墙围绕的局面。——日注

[39]. 由于审判人原来是城市君主的官员，所以必须向城市君主宣誓。另参照本文下一节末尾的叙述。——日注

[40]. 接续萨克森与撒利安王朝而起的神圣罗马帝国王朝，最有名的皇帝为Frederick Barbarossa（红胡子腓特烈，1152—1190）。此一王朝的统治时期自1138至1254年。——中注

[41]. 特别是亨利七世于1231年1月23日所颁布的法令。至于腓特烈二世有名的*Statutum in favorem principum*（1232），并非明文记载此一旨趣的规定。——日注

[42]. *Richerzeche*为“富人”（*Richer*）的“会社”（*Zeche*）之义。城市的*meliores*（有力市民）向来即扮演着领导的角色，不过借着1106年的事件（见注[37]）为机缘，才确立*Richerzeche*的组织。同世纪中叶，证明有*domus divitum*（富者之家，亦即*Richerzeche*的办事处）存在，至迟在1179至1181年左右，其领导者即称为*magister civium*（市民之长）。自13世纪起，城市市议会的组织确立，而*Richerzeche*事实上即占有城市共同体之最高机关的地位。城市君主也于1180年事实上承认*Richerzeche*的指导地位。——日注

[43]. “*capitaneus*”（*pl. capitani*）原来是用来指称国王（在意大利为日耳曼皇帝）“直属封臣”的用语，至11世纪左右语义已渐



含糊，亦用以指称“陪臣”中的有力者。valvassor (pl. valvassores) 即 vasallus vassarorum (封臣的封臣，亦即陪臣) 之义。——日注

[44] compagna communis 是个热那亚的团体，大约起自1099年。——中注

[45] 热那亚的“行政司法长官” (Visconti) 家族乃10世纪时 Ydo (曾任 vicecomes) 的后裔，他们与主教的联手始自1099年的 compagna，此后即合作对抗神圣罗马帝国。此一家族占有的官职财源有城门、港口、市场的规费以及护照的手续费。——中注

[46] “sapientes” (sing. sapiens) 为“贤者”之义，实质上即望族人士。“credenza”由“homines credentes” (可信赖的人、有名望之士) 而来，意指他们的会议。——日注

[47] 采邑制的主从关系 (封主——封臣关系) 是根据“托身” (commendatio) 与“忠诚宣誓” (Treueid) 而设定。所谓“托身”，是一种以手表示托身的礼仪，亦即封臣将自己的两手合拢递出，封主则将自己的两手合抱于其外侧的仪式。——日注

[48] Salier 王朝为自 Konrad II. (1024—1039) 至 Heinrich V. (1106—1125) 的日耳曼王朝。——日注

[49] 在英国，此处指的当然就是亨利二世的 assisa novae disseisinae (assize of novel disseisin)。例如在A被B非法地侵占其不动产的案例里，从来就是以A取得权利状 (writ of right) 对B提出告诉的方式，证明己方具有远超出B的权利 (本权)，而使得其不动产必然要被归还。然而在此诉讼里，本权的证明，即无限地追溯过去的权利关系的证明是非常困的，并且使得原告A在诉讼上处于比被告B不利的地位，特别是A不得不接受B所提出的决斗要求。亨利二世的 petty assizes，尤其是其中的 assize of novel disseisin，就是为



了去除此种弊端的新的诉讼方式。在此种诉讼里，若A提出要求，则选出12名住在问题土地附近的人来，质问他们在最近（nova）的一定期间内是否有A的所有被非法侵夺（disseisina）的事实，如果他们的答案是肯定的，那么也就不再追究本权关系的问题，即令B归还A的所有。如此一来，本权关系的问题则回过头来是以B为原告而A为被告的本权诉讼方式来解决。因此，此种assize本来即为预定着另有本权诉讼存在的占有诉讼，实际上借着此一程序，问题多半被解决，并且渐次去除了本权的诉讼。在法国，第四次拉特兰大公会议（1215）即禁止对圣职者的神判，路易九世并于1258年下令全面禁止国王直辖领域里的比武决斗。——日注

[50]. 德国东部一邦，其首府亦同名。——中注

[51]. “jurati”为宣誓者（Geschworene）的拉丁文，有广狭二义。广义而言是指全体市民，狭义而言是指具有城市共同体的官员地位者。以jmti来指称全体市民，自然是由于城市共同体本身乃市民的誓约共同体运动（conjuratio）所产生，而全体市民皆行“宣誓”以成“誓约”之故。Buergemeister一般是指市议会议长（多半为复数），但也有以此来指称市议会全体议员的情形。——日注

[52]. “vroed”为荷兰文的“贤人”之义。因此“vroedschap”相当于“sapientes”一词之义（参见注[15]）。——日注

[53]. Beyerle, “Die Entstehung der Stadtgemeinde Koln,” loc. cit., 64-67. ——日注

[54]. 自路易六世（1108—1137）时代以来，即有Hanse parisienne de la marchandise de l'eau（巴黎水运商人行会）存在。此一行会独占Mantes与Auxerre之间的塞纳——马恩河航运，并负责船道、港湾与堤防的维持，握有庞大势力。其后扩大权限，担当起维护城市本身的防备设施、保管城门的钥匙、维修城市道路与水道设

施等任务，以致事实上掌握了巴黎的市政。其首长以prevot desmarchands的身份占有官方地位，昔日的市政府即此一行会的会馆（maison des marchands），巴黎市的印玺用的也是此一行会的印玺（seel de la marchandise de l'eau）。被视为巴黎市市徽的船形图样，据说即由此一行会而来。——日注

[55] “confraternitas” (pl. confraternitates) 为词义相当于兄弟盟约 (Bruderschaft. Verbruedernmg) 的拉丁文。因此，具体而言多有所指，就中特别是用来指称行会 (Gilde, Zunft) 或宗教性的兄弟团 (信心会、兄弟会)。关于其与手工业行会之间的关系，参见下一节。——日注

[56] 若有杀人的情况，则由加害者支付钱财给被害者，称为“人命金” (Wergeld)，若是杀人以外的违法行为，则由加害者支付“赎罪金” (Busse)。在英国，诸如阿尔弗雷德国王的立法 (Aelfred 27; 27, 1, Liebermann, *Die Gesetzeder Angelsachsen*, 1. S. 66-67)。——日注

[57] 滞留在外国的口耳曼商人在他们所居各处成立称为“汉萨” (Hansa, Hanse) 的行会，此种汉萨原来和Gilde并无不同。汉萨之取得城市同盟的性格，是在14世纪中叶以后的事。——日注

[58] 德国史家在19、20世纪之交曾激烈争论过这个问题。——中注

[59] 行会在丹麦称为“gelag”，亦即酒宴、飧宴之意，等于拉丁文资料里的convivium。Schleswig的Stadtrecht（大约1200年）里曾提到sumum convivium（亦即最高城市行会）。——中注

[60] 韦伯根据标准日耳曼词汇的用法，将Gilde与Zunft区分开来：在Gilde里商业利益据有支配性的地位，往往“整个市镇”只有一个这样的团体；至于Zunft里则制造业者较为重要。不过此一区别并非

那么清楚，这点韦伯自己也很小心（详见下章）。此处将Gilde译为“行会”，Zunft则译为“手工业行会”。——中注

[61] “thora”在希伯来文里原来是命令、教示的意思，指的是《旧约圣经》的“律法”。后来转而意指犹太人所遵守的生活原则。——日注

[62] 例如在弗莱堡建城之初，冯·杰林根（Berthold von Zaehringen，1122年歿）即于1118年对西日耳曼——特别是科隆——的商人发出移民弗莱堡的劝告；相应于此一劝告，商人们便于1120年移入弗莱堡，同时，冯·杰林根与移民弗莱堡的商人缔结契约，对他们保证种种自由。此一契约是由冯氏及其12名家士与移民代表所缔结，而后者则是由conjuratores fori（市场誓约者，实质上是有力商人）与一名代表其他商人的“自由人”所构成。此种情形不只限于弗莱堡，举凡新城市建立时，城市君主为了确保此一城市的经济繁荣，无不力图招聘有力商人来此。在日耳曼东部地方，城市的建立逐渐采取以下这种方式：委托一名或数名建城承包商（locator，即本文中所说的经营垦殖运动的企业家）来募集想要移民者移居到新城市里去。

——日注

[63] 以此，各城市之间，透过“母法城市”与“子法城市”的关系，产生了所谓的“城市法家族”（Stadtrechtsfamilien）的关系。除了本文所说的之外，以科隆为母法城市而被授予科隆法的城市尚有Soest, Luebeck, Hamburg；此外诸如Mecklenburg, Pommern以及普鲁士的许多城市，是以卢卑克为母法城市；威斯特法伦地（Westfalen）的Dortmund，以及莱茵河沿岸地方的Aachen，也都扮演了母法城市的重要角色。——日注

[64] 若有法律上的疑虑发生，子法城市可以向母法城市的法庭请求指示。此时，母法城市的法庭称之为上级法庭（Oberhof）。——日

注

[65] Statutum in favorem principum, 1231至1232年, 在沃尔姆斯主教Heinfich与其他一些主教及君侯的命令下, 由Ravenna议会所颁布。Heinrich主教取得一道皇帝诏令以对付不肯服从的臣民, 并在此后几年内与其城市签订条约, 从而取得上述的权力。——中注

[66] 此黑格尔 (Karl von Hegel, 1815—1901) 是个中世纪城市史研究者, 而非哲学家的黑格尔。巴塞尔的市议会在1218年被下令禁止, 不过此一禁令似乎并不十分有效, 因为几年后, 市议会仍然存在 (或者说又再度恢复)。——中注

[67] “scabinus” 是语义相当于 “Schoeffen” 的拉丁文。“scabinus non juratus” 意为 “未经宣誓的审判人”, 因此也就是并非市民誓约共同体之代表的审判人。——日注

[68] 克洛维 (Clovis, Chlodovech), 法兰克王国国王 (481—511), 墨洛温王朝的创建者。韦伯此处所想的无疑是Gregory of Tours在《法兰克人史》 (*Historia Francorum*) 一书中所提到的著名的 “苏瓦松之器皿” 的故事。克洛维希望将法兰克人抢劫来的一些神圣的器皿还给教会, 因此要求其军队将这些器皿作为一种额外的份额 (extrapartem), 即超过其应享有的战利品份额交给他。由于有个战士反对, 此一要求只好作罢。——中注

## 第二章

# 古代与中世纪的门阀城市

### 一 门阀支配的本质

城市中所有的地主而不仅是居领导地位的望族，都必须参加誓约共同体，在此原则下，市民大会（意大利称为“parlamentum”）乃被公认为共同体的最高主权机关。尽管实际上支配权完全掌握在望族手中（尤其是在早期阶段），形式上通常总还是维持着这种主权在民的观念。然而，出任官职以及进入市议会的资格，很快即在形式上有所限制，只有为数有限的一些门阀才能有此机会。实际上在许多例子里，从一开始大家即都了解——就算只是默认——只有门阀出身的人才有资格进入市议会。即使情况并非如此，一个人数有限的统治集团仍会自然形成（英国可说是个最好的例子），其原因乃在于：只有那些有经济余暇的人才能不间断地参加市民大会，而且（更重要的是）能有时间来**讨论**并介入相关的事务。由于参与城市行政不管在哪儿最初总是被人认为是项负担，因此只有在其义务界定清楚的情况下，才能为人所接受。在中古早期，市民必须出席每年三次的正规“集会”（echtes Ding），至于非义务性的临时集会（gebotenes Ding）<sup>[1]</sup>，除非有直接的政治利害关系，否则一般市民都缺乏出席的兴趣。事务的**指导**权自然落入某些有声望的人手中，这些人受尊重，一方面是由于他们的财富，另一方面（我们可别忘了）则是他们的军事力量，因为他们拥有**自行武装**的经济力。



因此，正如日后有关意大利parlamenta之议事过程的史料所显示的，这种群众集会除了聚集一群观众外，别无其他，因为他们要不是以欢呼鼓掌的方式通过望族的提案，就是鼓噪反对。就我们所知，在早期阶段他们从未以任何持续且坚决的态度，来决定选举或影响城市行政的各种措施。群众之中的大多数通常都是在经济上以依赖望族为生的人。就此而言，稍后“popolo”（群众）的崛起，不管在哪儿都是伴随着废除乌合的市民大会，代之以一个较小的由够资格的市民代表或明确限定的团体所组成的会议，似乎是蛮顺理成章的。同样的，僭主制的崛起及popolo制的衰微是以往日之“parlamenta”的复兴为象征（例如1531年的佛罗伦萨），似乎也不足为奇，这点萨凡罗拉（Savonarola）<sup>[2]</sup>早在事件发生之前40年即已警告过佛罗伦萨的人民。

虽然通常并未形诸法律文字，实际上，城市都是以一个在大小不等的望族团体领导之下的身份制团体的形式兴起的，或者很快就会转变成这样的一个团体。有关望族阶层的特质，我们在别处已经讨论过。望族的实际支配可能会转变成一种在法律上有明确规定的对市政的垄断权，也有可能被一连串的新革命所削弱，或甚至完全摧毁。垄断市政的望族通常被称为“门阀”，至于他们支配市政的时期则被称为“门阀支配”（Geschlechterherrschaft）。

“门阀”并不就完全都是同构型的。他们的共通之处在于：**土地财富**为其权力地位的基础，收入也不来自**工业的经营**。不过，除此之外，他们的性格即有极大的分歧性。在中古时期，外在生活样式中的一个特殊质素——**骑士的生活样式**——对身份团体的形成具有特殊的意义。由此种生活样式取得参加骑士比武竞赛的资格、采邑的受封资格，以及所有其他一切使他们与非城市的贵族具有同等身份地位的属性。至少在意大利是如此，不过北欧大多数的情况亦如此，只有具备



上述骑士生活样式之特色的城市阶层，才会被列为“门阀”。除非有特别说明，否则接下来当我们讨论到“门阀”时，务必要把这个特色牢记在心，当然我们也别忘了，其间仍有许多变动不拘的过渡阶段。

在某些极端的个案里，门阀支配曾导致一种特殊的城市贵族的出现。尤其是当一个贸易城市受到其海外政策的强烈影响时（例如西洋上古时期）。威尼斯可说是个典型的例子。

## 二 威尼斯门阀支配的形成——贵族之独占、闭锁性的支配

威尼斯早期的发展是由下列因素所决定的：一般行政的逐渐地方化，尤其是军队的征集，此一趋势早自哈德良一朝（Hadrian, 117—138）即已开始<sup>[3]</sup>，并且由于晚期罗马帝国与拜占庭帝国国家经济之赋役制色彩的日渐增强，而得到更进一步的发展。当地卫戍部队的士兵，逐渐由本地人充任，实际上则是由当地的大地主（possessore）派遣他们的“部曲”（coloni）<sup>[4]</sup>来担任。军队（numerus）由一个“总督”（dux）及其属下的军官（tribuni）来指挥。tribuni在形式上成为一种赋役式的负担，实际上则是当地大地主所享有的一种特权，tribuni皆由他们出任。这种地位就像其他地方一样，实际上成为某些门阀的世袭权利。不过，一直到8世纪，“总督”一职还是由拜占庭帝国来任命。

这些军事贵族，即控制tribuni的家族，构成最早的城市门阀的核心。随着货币经济的衰退以及拜占庭帝国的日渐军事化，罗马时期的地方民政当局“市议会”（curia）与“护民官”（defensor）<sup>[5]</sup>的权力，即完全为军事贵族所取代。开启威尼斯城市发展之门的革命与726年出现在意大利全境的革命一样，都是针对当时主张破坏偶像的政府及

其官员的 [6]，其所产生的持久性结果则为“总督”（dux, doge）由 tribuni 贵族与教士来选举。不过，随即就展开总督与其对手贵族及大主教之间长达300年的斗争。因为总督希望能将其地位发展成一种世袭家产性质的城市君主制，而大主教则想要抑止总督发展“私有教会”（Eigenkirche） [7] 的企图。总督得到东西两个帝国（拜占庭与神圣罗马帝国）的支持：拜占庭赞许总督任命其子为共同执政，因为此一用来确立职位世袭的手段完全符合古代的传统；瓦德拉达（Waldrada，神圣罗马帝国皇帝外甥女）的嫁妆，则使得其丈夫康迪阿诺（Candiano，威尼斯总督） [8] 有钱扩充其外族扈从以及（尤其是）亲卫军——总督的政权自811年以来即以亲卫军为基础。

此一时期的总督支配，如果我们详细检讨下列的各种特征，那么可说是具有非常清楚的家产式城市君主制的属性：总督既是个大庄园领主，同时也是个大商人；他垄断了（部分是基于政治的因素）东西方之间的邮政，因为威尼斯为必经之途；960年以后，他又利用教廷非难的机会，垄断了奴隶的贸易；他不顾教廷的抗议，径自任免大主教、修院院长与神父；他是司法领主（Gerichtsherr），有权任命法官，撤销有争论的判决，虽然在此层面上，他的权力多少不免要受到司法集会人团体（Dinggenossenschaft）的原则性的约束——司法集会人团体此一概念，在法兰克人的影响下已深入威尼斯。总督的行政则借助于家产制官吏与封臣，此外（尤其是威尼斯人海外殖民地）还有教会的力量。王朝的性格不仅可见之于提名共同执政者，在某个例子里，甚至连统治权都是以遗言的方式来处理，就像处理他的家产一样，总督的自家财产与公家财产实际上也没有清楚区分。他以本身资财装备舰队、维持雇佣兵，随意决定手工业者必须对宫廷提供的服务，有时擅自大幅增加。这种任意诛求的做法，显然是由于对外政策的需求日渐增加，有一次终于引发了成功的暴动（1032），提供给敌

对的贵族削弱总督权力的大好机会。当贵族在军事上能自行武装时，情况永远是：总督会比任何**个别的门阀** 远为强大有力，甚至可与大多数的门阀相抗衡，然而他却无法对抗他们全体。而一旦总督对门阀提出了**财政上** 的要求，门阀之间这样的一种团结即会出现，就像今天的情况一样。

始于这些事件之后的、威尼斯城市门阀——他们住在利雅特岛 (Rialto) <sup>[9]</sup>——的支配，最初采取较为民主的形式。新政权的第一步，被称为“共和国最初的宪法”<sup>[10]</sup> 就是禁止指定共同执政者，其目的则在防止类似罗马帝国那样的世袭制的出现。在此期间，权利与负担是由总督与共同体 (comune) 协同分摊，就像其他国家是由领土君侯与封建团体合作分摊一样，经过一段“身份制国家”的过渡期后，由每代总督所签署的“选举协议”<sup>[11]</sup> 即成为处理一切事务的准则；总督的地位被降低为一个严格受控制且包围于一堆宫廷的繁文缛节而无法自由行动的支薪官员，其社会地位也降低成仅只是贵族团体中“同侪间第一人”。

勒能尔 (Walter Lend) 下列的观察相当正确，正如总督权力地位的强化是始自其与国外强权的关系，其之削弱亦始自对外政策的领域，“贤者会议” (sapientes) 现在掌控了对外政策的指导权——首次的记录是在1141年。然而，我们必须强调的是，在威尼斯（跟其他地区一样）主要是由于军事殖民与贸易政策所带来的财政压力，才使得门阀的参政无可避免；同样的，在货币经济体系下，君侯发动战争所带来的**财政** 需求，也开启了日后内陆身份团体兴起的契机。拜占庭皇帝阿历克塞 (Alexius) 在 1082 年颁布的“金印宪章” (Chrysobullon)，宣告了拜占庭帝国商业支配的终结，并确立威尼斯人对东方商业的垄断，其目的则在交换威尼斯人海上的保护与财政援助<sup>[12]</sup>。威尼斯人将愈来愈多的公共财富、教会财富与私人财富投

入拜占庭帝国，他们投资商业、各式各样的作坊（*ergasteria*）、承包国家税收与工程以及土地财产。为了保护这些投资所发展起来的军事力量，又诱使威尼斯人介入拉丁武士（十字军）的征服战争，从而夺得其著名的（拜占庭帝国的）“八分之三”（*quarta pars et dimidia*）<sup>[13]</sup>。在但多罗（Dandolo）<sup>[14]</sup> 签署法案后，所有征服得来的殖民地在法律上皆被小心地置于共同体与其官员而非总督的管辖之下，总督的无能为力就此确定。

伴随这种外交政策而来的，无疑是庞大的国家债务与共同体持续的通货膨胀。这种财政需求，反过来又只能求助于城市门阀才能解决。此时的城市门阀除了原有的tribuni贵族，无疑还增加了一批新贵，这些新贵族由于住在城里，得以参与城市中累积财富的机会，以康曼达或其他契约的方式投资贸易以及其他的营利机会。货币财富与政治权力遂逐渐集中于这个团体手中。以此，伴随着总督权力之丧失的是，门阀支配下威尼斯城所有政治权力的集中，至于农村地区则逐渐失去其所有的政治权利。直到12世纪，原先乡村地区的tribuni望族至少在名义上还能出席总督的“会议”（*plactia*）<sup>[15]</sup>。然而，随着“威尼斯共同体”（*comune Venetiarum*，1143年首度见之于文书记载）的形成，此事即不再可能。在此之后，由市民（*cives*）选举产生的“贤者会议”崛起，而总督则必须向其宣誓。这个会议的成员几乎只限于定居在利雅特岛上的大地主，他们主要的经济利益是在海外的资本利用。

由望族所构成的负责决策的“大”评议会与负责行政的“小”评议会的区分，几乎可见之于所有的门阀城市，在威尼斯则首见于1187年。包含所有地主的市民大会实际上已被废止（其欢呼赞同的形式则一直维持到14世纪末），总督由贵族所组成的一个小选举人团提名；官吏的选拔实际上也局限于一些被认为适合出任议员职位的家族，最后甚

至连名单都正式固定下来（Serrata del Gran Consiglio，1297年至1315年间形成，即日后“金册”[dasGoldene Buch]的前身]所有这些都只不过是上述发展的一个延续，至于其细节此处暂且略而不论。

门阀家族从海外政治与经济机会中所获取的巨大无匹的经济优势，有利于他们对权力的垄断。威尼斯的宪政与行政技术之所以著名，乃在于他们发展出一种涵盖广大陆地与海域的城市门阀的家产制专政，同时在贵族彼此间又保持着非常严密的互相控制。此一专政的纪律从未动摇，因为他们就像斯巴达人一样，设法严密掌控住所有的权力工具，并且对职务机密维持一套监控系统，其严密程度世所罕见。之所以可能如此乃在于，每个分享此一团体所垄断的巨大利益的成员，都清楚了解存在于他们对内与对外利益之间的紧密相连关系。这种利益的联结关系促使个别的贵族集结为一个实行专政的团体。

就技术层面而言，此一团体的专政是以下列方式达成的：（1）分割而又互相竞争的权力；中央政府的官职权力互相重叠，专业化行政下的各个部门几乎都同时兼具司法与行政权，且相互竞争管辖权的范围。（2）管理支配领域的官吏间职权的分划且又互相牵制；司法、军事与财政权永远分别掌握在不同的官吏手中，尽管这些官吏都出身贵族。（3）官吏任期短，且在巡察使制度的控制下。（4）从14世纪开始，另外设置了一个政治调查法庭——十人委员会；原先此一委员会的设立（1310），只是为了调查一件阴谋案件，不过却逐渐发展成一个专门对付政治犯的常设机构，最后则将贵族的政治与个人的行动完全置于监控之下，连“大议会”的决议案都曾不止一次遭此机构的否决，换言之，此一机构实已取得一种类似护民官的权力，由于权力的行使既迅速又秘密，十人委员会最终乃成为共同体的最高权威当局。这个委员会是当时最得平民拥戴的政府机构，只有贵族惧怕它，因为被排除于政治权力之外的平民发现，只有透过这个委员会，才能



对贵族出身的官吏施展有效的压力。就此而言，这个委员会显然比古罗马的“肃贪法庭”（quaestio repetundarum）<sup>[16]</sup>要来得更为有效。

跨越广大内陆领土且愈来愈依赖雇佣兵的威尼斯帝国，代表了门阀城市发展中一个极端纯粹且典型的例子。不过从一开始，控制广大领土的此一权力即集中在一个城市共同体的手中，尤其是此一共同体内部的城市门阀的手中，随之而来的则为一种非常特殊的现象。共同体巨大的支出，使其不得不依赖能提供资金的城市门阀，这些支出包括军队的费用、舰队以及其他的战争物资，此外还有行政制度的根本变革。门阀从他们与总督的斗争中，从教会官僚制日益增强的力量中，找到一种西方特殊类型的助力。总督权力的衰退恰与教会及国家（在主教叙任权斗争之后）的分离同时出现，此点绝非偶然<sup>[17]</sup>；实际上，意大利的城市一般皆将此种束缚的解脱，视为其利益之所在，此一束缚源自君侯拥有建立及控制自己教会的权利（Eigenkirchenrecht），并由此而构成其家产制与封建制诸权力的最坚强支柱之一。直到12世纪，教会与修道院还包办着威尼斯海外殖民地的行政工作，从而取代了俗世的权力机器（实际上也使得俗世的权力机器没有存在的必要）；然而教会之被排除于俗世行政工作之外（这是教会与政治权力分离的必然结果），却使得一个支薪的俗世官吏制度之创设成为必要，首先当然出现在海外殖民地。此一发展同样在但多罗的时代告一段落。

短任期的官职制度当然是基于政治上的考虑，不过同时亦着眼于尽量让更多的人有机会出任这些职位；只有贵族出身者才有资格出任官职的限制；首都本身的行政采取的是严格的合议制而非官僚制的——所有这些，对一个真正职业性的官吏制度之发展而言，皆形成障碍，然而这种障碍却是望族支配下天生的性格。



### 三 意大利其他共同体的门阀支配：缺乏闭锁性与Podesta制的采用

意大利其他共同体的发展，在这一点上所循的途径相当不同，即使是同样在门阀的支配之下亦如此。在威尼斯，城市贵族对行会支配权永久性的独占与对所有外人的排斥，可说是相当成功的：任何想取得参与“大议会”资格的新家族，最初只有基于其在政治上的功绩以及贵族团体的决议，才有可能被接受，稍后则根本就完全封团。威尼斯的贵族亦设法禁止其成员间的一切械斗，此一禁令能成功，乃因贵族了解到其团体所一直面临的危险处境。

对意大利其他同样在门阀支配下的共同体而言，所有这些皆不适用。在那个关键性的时代里，再也没有任何一个地方像威尼斯那样专心致志于维护其海外贸易的独占地位，也没有任何一个地方的贵族像威尼斯的一样清楚了解到，对于贵族整体的安危而言，每个人都是息息相关的。其他城市的贵族之间连绵不断的械斗，则迫使这些贵族即使他们的支配仍处于牢不可破的时代，也必须不同程度地考虑到非贵族阶层出身的望族的利益。最后，大门阀家族间的械斗及深刻的不信任感，则使得这些城市无从建立一个类似威尼斯那样的理性的行政体系。几乎在所有的城市里，少数的几个大家族，特别是拥有大量土地和隶属民并与许多其他财富较少的家族结成联盟的家族，总是在进行着长达数百年的斗争，费尽心思想把对方（及其盟友）排除于城市的官职与经济机会之外，如果有可能的话，甚至把对方完全赶出城市之外。就像在麦加一样，不管什么时候，总有一些贵族会被宣布为不适合出任城市官职或者被流放，这点倒是跟阿拉伯人相互之间的“客气”形成对比，甚至（经常）被宣告为不受法律保护，在这种情况下，胜

利的一方会没收败方的财产；当然，政局一旦有变，彼此的角色自然就会扭转过来。

随着此一情况而来的即为地区间利益团体的形成。不过，除了教皇党（Guelf）与皇帝党（Ghibelline）的出现 <sup>[18]</sup>，还必须考虑神圣罗马帝国的政策与当时的社会条件：在大多数情况下，皇帝党人皆来自曾为皇帝封臣的家族，或者是在这些家族的领导下。只是，就其他更为长远的一些因素来看，这些党派的形成毋宁说是因为互相竞争的城市之间利益的冲突，或者是城市之内或地区间有组织的贵族团体间利益的互相冲突。这些团体，尤其是教皇党可说都是具备法令规章与动员名册的永久性组织，其类似日耳曼皇帝远征罗马时的征兵名册 <sup>[19]</sup>，这种动员名册规定在召集军队时每个城市的骑士团所必须提供的士兵员额。

尽管从任何的军事观点而言，胜负的关键皆取决于训练有素的骑士团，然而早在门阀支配时期，由于战争**资金的调度**问题，非骑士的市民阶层也已经是不可或缺的了。一方面，市民阶层要求一个理性的司法行政，另一方面，贵族党派间的互相猜忌，使得意大利及其若干邻近地区发展出一种独特的制度，此即podesta制。简言之，即一种贵族的职业官吏制度，他们以巡回的方式在辖区内执行业务。这种官吏取代了早期的“执政官”（“执政官”出身当地贵族，形式上由选举产生，实际上只有少数家族有资格被提名及竞争此一职位）。

podesta制起自意大利各城市共同体与霍亨斯陶芬王朝（日耳曼皇室，12至13世纪）的斗争日益激烈的时代，由于斗争的激烈，各共同体迫切需要加强内部的团结与财政负担的能力。此一制度在13世纪的前半叶达于极盛。podesta是个选举出来的官员，在绝大多数的例子里都聘自另一个共同体，任期短，拥有最高的司法权力，通常都采取固定薪水的制度（而不是让他自行收取规费），因此报酬比起执政官要

来得高。podesta通常出身贵族，不过以受过大学法律教育者较受欢迎。podesta的选拔可由市议会为之，或者由一个（特别为此目的而设置的）望族所组成的委员会来选拔，后一方式亦常见于意大利的各种选拔中。招聘podesta经常得透过与其出身之共同体的交涉，必须得到此一共同体的认可，有时甚至由此一共同体来推荐人选。予以认可代表此一共同体的友好行动，否则即视为敌意的表示。有时我们亦可发现两个共同体互换podesta的例子。受聘者有时也会要求对方提供人质，以确保他能受到好的待遇；他们就像现在的教授一样，到处讨价还价，价码不合即拒绝应聘。podesta会带来自己的骑士扈从，以及（尤其是）自己的公务人员，不仅是幕僚，还包括法学者、法庭助理与法庭代理人，换言之也就是他的整个干部群；他以自己的经费来供养这些人。他的基本任务在维持公共安宁与秩序，尤其是城市内部的和平，这也是为何需要一位外来官吏的缘故。除此之外，他通常还掌握有军事指挥权以及司法权，不过，所有这些职务的执行皆在市议会的监督之下。他对立法的影响力大致说来也较受限制。原则上，不但podesta的人选经常更换，连招聘的地区也经常（有意地加以）改变。另一方面，派出podesta的城市似乎也相当重视此事，并且希望它们的市民能在其他城市尽量取得更多的此种职位。哈瑙尔（G. Hanauer）认为此一政策有其政治与经济的动机，显然是正确的。其他城市所提供的高额薪俸，对于本地的贵族而言，无疑是一份相当有价值的俸禄资源（Pfrunde）。

这个制度最值得注意的地方在于：第一，一个贵族的职业性官吏制度的产生；第二，podesta制对法律发展的影响。就前者而言，哈瑙尔曾对60个城市中的16个作过调查，在13世纪40年代时，有70个人曾担任过两次的podesta，而有20个人曾担任过6次或6次以上的podesta一职。一辈子都在从事此一职位的人亦不罕见。在此一制度全盛时期

的百年间，哈瑙尔计算出北意大利大约60个的城市共同体先后共有5400个podesta。某些贵族家庭连续数个世代皆不断提供podesta的人选。除此之外，还需要庞大数量受过法律训练的辅助官员。

基于其本身的性质，podesta的行政受到当地舆论特别严格的监督，这点除了使得部分的贵族学到如何就事论事地执行其业务外，还有其他重要的影响，即上述的第二点。为了让一个他乡出身的podesta能够执行司法，适用的法律必须编纂成法典，合理地演绎，而且具有某种程度的超地区性的标准化。意大利以外的地区，法律标准化所导致的理性地法典编纂以及（尤其是）罗马法的普及，主要是由君侯与其官吏基于本身之利益而推动的，在意大利，则是podesta制。

若就其最为典型的例子而论，podesta制基本上可说只是个地中海区域的现象。不过，某些类似的制度亦可见之于北欧，例如雷根斯堡（Regensburg）从1334年开始，本地人即不准出任“市长”一职，而从外面招聘一位骑士来担任，此后100年间，市长一职皆由外来者担任。其结果则为此一城市享有一段内部较为和平的时间，在此之前，雷根斯堡由于门阀家族之间的械斗以及与被流放贵族之间的战争而经常陷于分裂之中。

## 四 英国城市的寡头统治及其所受皇室行政的制约

威尼斯城市贵族的形成与原先显著确立的望族支配之间，并没有任何明显的断裂现象，至于在其他意大利的城市共同体，门阀支配则标志着城市发展的开始。相反的，**北欧** 封团的门阀贵族是在一个不同的基础上发展起来的，而且（部分而言）其契机也大相径庭。**英国** 城市寡头统治的发展代表了一个极端而又典型的例子。

形塑英国城市发展的决定性因素乃来自王权，尽管在早期（包括诺曼人征服之后）王权的地位还不如后代那么稳固时亦如此。即使是在黑斯廷斯（Hastings）战役之后<sup>[20]</sup>，征服者威廉也没有企图以武力来夺取伦敦，因为他了解到掌握这个城市与否对英国王位的归属问题实为决定性的关键，因此他以缔约的方式与市民建立臣属关系。尽管从盎格鲁——萨克逊时代开始，主教以及国王所任命的“长官”（portreeve）即为此一城市两个具有“正当性”的权威当局（征服者威廉后来也授予承认他们此一权威的特许状），伦敦贵族的赞成与否，对于盎格鲁——萨克逊国王的选举，几乎都具有决定性的影响力。伦敦的市民甚至认为，如果没有他们自愿性的同意，英国王权的统治范围即不包括他们的城市，而且直到史蒂芬<sup>[21]</sup>统治时期为止，他们的同意与否的确还是举足轻重的。尽管如此，征服者威廉在得到市民的臣属誓言后，即在伦敦建立了城堡（伦敦塔）。此后，伦敦即与其他城市一样，原则上对国王负有任凭国王自由裁量的纳税义务。

在诺曼人统治时期，城市在军事上的重要性由于国家的统一、外患的停止与乡间大封建贵族的兴起，而告减低。封建领主开始在城市之外建立自己的武装城堡，由此而展开市民阶层与封建武力分离之途，此一现象（正如我们稍后即将论及）乃意大利以外西方世界的一个典型特征。与意大利城市形成强烈对比的是，当时英国的城市几乎已失去对其乡间的支配力量，在此之前，城市对其乡间似乎多少还能以一种广泛的城市“边境”的形式加以掌握。城市现在已成为一种基本上只追求**经济**利益的团体。就像其他地区一样，封建贵族也开始建立自己的城市，并授予各种程度大小不等的特权。不过，我们在英国从未听到有任何市民阶层对抗国王或其他城市君主的武装蜂起，也没有听到任何以夺权的方式将国王或领主的城堡破坏，或者（就像在意大利一样）迫使他们将城堡迁移到城市之外。我们从未听说过有任何用

来对抗城市君主的市民军队的存在，也没听说过任何以暴力方式争取独立自主的司法权（以自行选拔的官员取代国王指派的法官），以及编纂适用于自己城市的法典的故事。

透过国王的授权，英国的市民的确也可以拥有自己的法庭，提供给市民一个无须经过决斗的合理的司法程序，而且也拥有足够的自主权，可以否决某些王室法庭的改革，特别是陪审制。然而立法权本身却仍牢牢掌握在国王及其法庭的手中。国王之所以授予城市特别的司法权，是为了拉拢它们一起对付封建贵族，因此，若就此而言，城市亦可说是封建时期典型斗争下的受益者。

然而，比这些司法特权更远为重要的是财政上的自主权，这是城市经过长期努力才得到的。此一事实本身亦显示出王权的优越地位。直到都铎王朝（1485—1603），从英王的眼光看来，城市主要还是个征税的对象。市民的特权即“*gratia emendi et vendendi*”（买与卖的权利）以及贸易的独占权，亦伴随着特殊的纳税义务。只是收税的工作还是包出去的，而最重要的包税者，除了有钱的市民外，即为较富裕的王室官吏。市民逐渐成功地排除掉竞争者，并以一个概括的总额从国王手中取得征收自己税捐的权利——此即“包税市镇”（*firma burgi*）。此外，他们还透过对国王特别的捐赠与礼物，而成功地保住一些特权，其中最重要的即为选举郡长（*sheriff*）的权利。

尽管在市民阶层里的确也有满怀强烈领主性利益关怀的团体，纯粹经济性与金融性的兴趣归根结底还是英国城市的基本性格。欧陆的誓约共同体亦可见之于英国城市，只是它所表现出来的形式却是一种定型的独占性的**行会**。誓约共同体并非普遍存在，例如伦敦就没有。不过在其他许多城市，由于身为城市财政负担的保证者，行会乃拥有举足轻重的地位。正如科隆的“富人团体”一样，行会经常也有权颁发市民权。在非直属于国王的城市里，通常是由行会取得独立的司法



权，只是它的管辖权是以行会成员而非市民为其对象。几乎在所有的城市里，行会都是实际上的统治团体，虽然在法律上并非如此，因为在法律上所谓的市民，仍然是指那些共同分摊对国王之“市民负担”的人——守卫与军事义务、司法义务、纳税义务。因此，不仅该城的居民算是市民，连同邻近所有的地主即乡绅（gentry）照说也都是市民。举例来说，12世纪时伦敦共同体的成员几乎包括英国所有出身于贵族的主教与官员，因为他们在伦敦——国王与各种官府的所在地——皆拥有房地产。此一现象倒有点类似共和时期的罗马，不过更值得注意的还是它与古罗马的具体差异之处。任何无法参与分摊市民团集体税捐负担而采取非定期缴纳王室租税的人，换言之，即所有的无产者，实际上即被排除于积极的市民阶层之外。

然而，城市所获得的这些来自国王与庄园领主授予的特权，其解释却相当自由，这点意大利亦然。不过，在某一点上，英国城市的发展却走上与意大利截然不同的途径：英国城市发展成身份制国家之内一些拥有特权的法人团体，其机构拥有明确的**个别的**权利，而这些权利又源自它们所取得的特殊的法律名目，就像个别的贵族或商业团体透过个别的授予取得他们特有的权利一样。此一发展出现在法人团体的概念最终为英国法所接受之后。从特权“公司”（company）到行会以及从行会到城市法人团体的转变，其间的过程是流转不定的。英国市民所特有的法律身份，因此乃由一特权所构成，而这些特权则又是得之于一个半封建、半家产制的国家团体，而非来自一个拥有自己政治支配组织的自主性团体的成员资格。

让我们再回顾一下其发展的基本轴线。最初，英国的城市是个强制团体，对国王负有赋役制的义务，与农村的不同之处仅只在义务的种类上。稍后，大量的城市相继建立，具有国王或庄园领主所授予的经济与身份的特权，在这些城市里，所有握有土地的市民基本上权利

平等，而城市也拥有某个限度的自治权。私有行会最初是以城市财政义务保证者的身份而被接受的，并且也得到国王特许状的承认。最后，城市乃被赋予法人团体的权利。

伦敦即如此发展为一个欧陆意义上的“共同体”。亨利一世（1100—1135）曾授予市民选举郡长的权利，而从12世纪末开始，约翰王（1199—1216）也承认伦敦的市民团体为一共同体；此一共同体有其（跟郡长一样由）选举产生的市长，此外还有区长（aldermen）<sup>[22]</sup>——他们从13世纪末开始，即与同样数目而由选举产生的市议员合组成市议会。自从米德尔塞克斯（Middlesex）郡长一职为共同体包下之后，伦敦即取得对邻近地区的支配权。而伦敦市长自14世纪以来即带有“爵士”的称号。

然而其他大多数的城市则仍然维持着强制性团体的身份，拥有某些特权以及受到严格规范的法人团体的自治权，虽然它们的确也曾一度有过政治陞共同体的萌芽。手工业行会制的发展稍后再论，不过此处我们可以先提一下，此一制度并未能改变英国城市的基本性格。因为手工业行会与城市望族之间的争端，主要还是由国王出面调停的。城市继续负有应付国王税捐要求的义务，直到身份团体的力量强大到足以在国会中立法并对国王的任意课税提供一个集体性的保障。在此之前，没有任何一个个别的城市，或所有的城市加起来，可以依赖自己的力量来对抗国王的此一权力。然而积极的市民权仍然是法人团体成员的世袭性权利，不过也可以透过购买某些团体之成员身份的方式来取得。英国与欧陆城市发展的差异，虽然也可以说只是程度上的不同，其间仍有基本的分别存在：由于法人团在英国法律中具有一种相当独特的形式，使得欧陆共同体是一种地域性团体的概念，从未能在英国出现。

产生此一差异的缘故是，英国王室行政的力量一直没有中断，而且在都铎王朝继承之后益形扩大，这点构成英国政治及法律统一的基础。尽管王室行政一直受到身份团体的严格监督，而且也必须依赖望族的合作；不过此一事实的结果却是将望族的经济与政治利益导向集权的中央政府，而非个别的封闭性的城市共同体——因为他们期待一个强大的中央政府来保障他们的经济机会、社会利益与独占权，并协助他们防止自己的特权受到侵害。国王由于在财政与行政方面极端依赖这个特权阶层，因此相当畏惧他们。不过他所采取的政策基本上是透过中央议会来统治。简言之，英王只有在关系他们的议会选举政策时，才会设法影响城市的基本制度及市议会的成员结构；因此，基本上他们是支持望族的寡头统治的。至于城市望族则只有在中央政府里，才能获得相对于非特权阶层的独占地位的保证。

由于缺乏自己的官僚机器，而且实际上正是因为要维持中央集权，国王才不得不依赖望族的合作。英国市民的力量并非来自其本身的武力，而是基于一些**消极**的因素：如果得不到拥有经济力量的望族的持续支持，封建的行政——尽管在技术上较为发达——实无法维持对整个国家真正有效且持久性的支配。单就军事力量而论，英国绝大多数的城市在中古时期实无多大重要性可言；然而市民却拥有相当可观的金融力量。只是此一力量是透过特权的代表城市利益的**身份**团体——出席**国会**的“平民”（commons）间身份制的联合——以一种集体的方式发挥出来。所有一切超越纯粹地区性独占之利用的利益，皆以此种结合为主轴而旋转。此处我们首度发现一个超地方性的**国家**的市民**身份**团体。市民在国会以及（透过治安长官来运作的）王室行政里的势力日增，而治安长官的力量——换言之，在一个望族国家的体制里——则防止了**个别的**共同体走上一个强烈的政治独立运动。并非城市上述那种地方性的利害关系，而是市民之**超**地方性的利害关系，构

成了市民阶层政治统一的基础。同样的发展亦助长了英国城市寡头统治里市民与商人的性格。

就此而言，英国城市的发展，直到13世纪颇为类似日耳曼的城市发展。只是自13世纪以后，英国即日益走向“**乡绅**”的支配，而且再也不曾中断，这点恰与欧陆城市（至少）相对上较为民主的发展，形成强烈的对比。原先每年必须经过选举的城市官员，尤其是“区长”一职，逐渐成为终身制，而且经常是由现任者或者邻近的庄园领主来推荐人选。基于上述我们已经说明过的原因，皇家政府支持此一发展，正如古代罗马政府支持土地贵族在依附城市里的寡头统治一样。

## 五 北欧市议会门阀与手工业行会的支配

北欧城市发展的条件与英国及意大利皆有所不同。在某些例子里，此一地区门阀的兴起乃基于身份与经济地位的差异，这种差异早在市民团体成立时即已存在。即使是新建立的城市亦如此：弗莱堡的24名“市场誓约者”从一开始即享有租税特权，并担任城市的执政官。不过，在大多数新建立的城市里（包括许多北欧沿海城市，它们本质上较倾向商人金权政治），市议员资格的正式限定在某些家族，还是逐渐发展完成的。这种资格限定的过程，典型而言可有下列数种：

（1）现任市议员有推荐继任人选的权利；（2）在选择继任人选时，经常会习惯性地遵从现任市议员的建议；（3）或者仅只是基于候选人的社会分量；（4）客观上在市议会里需要一些有经验的人。这些因素最终则导致实际上由现任议员来遴选继任人选，换言之，也就是将市议会交到一个由少数特权家族所构成的封闭性的团体手中。即使是在现代，类似的现象还是很容易发生：例如汉堡议会成员的选任最近即偶尔有此倾向，虽然市民的确拥有选举议员的权利。此处我们无

法细谈。不管怎么说，上述这种倾向到处皆有，唯一的差别仅在于它们落实到法律条文上的程度如何罢了。

独占议会席位的门阀家族，不管哪儿都可以很容易地维持此一局面，只要他们与被排除在外的其他市民之间**没有**强烈的利害冲突即可。不过这种冲突一旦浮现，或者是由于财富与教育的提升，这些市民的自我评价增高，以及他们从事行政工作的（经济上的）余暇已增加到他们再也无法接受被排除于权力之外的这样一种观念的程度时，新的革命即迫在眉睫。革命的担纲者仍然是市民的誓约联盟，不过在此联盟背后则为**手工业行会**，两者且曾一度完全合一。在涉及此一时代的讨论时，我们得小心，不要认为“手工业行会”主要指的就是由手工业劳动者组成的“职工行会”，或者根本就将两者视为一物。反抗门阀家族的运动在其最早阶段，绝非一个由职工主谋发起的运动，只有在后续的过程中（稍后会论及），职工才扮演了一个独立的角色。在早期，他们几乎一直都在非职工“行会”的领导之下。“行会”革命的成果大小不一，在最彻底的例子里（稍后会论及），会出现一个完全由行会代表所组成的市议会，完整的市民资格也与行会的成员资格合而为一。

只有“行会”的崛起，才意味着“市民”阶级——就此一名词的经济意义而言——实际掌握了支配权，或至少是广泛地参与了支配。不管行会的支配（Zunfttherrschaft）是否稳固确立，此一现象倒是符合当时城市对外势力发展达于巅峰且对内取得最大的政治独立的实际状况。

## 六 西洋上古的氏族卡理斯玛王制

上述这种“民主的”发展与西洋**古代**城市的命运比较起来，其相似的程度令人瞩目。大部分的古代城市在早期大约公元前7世纪开始，

也曾经历过类似中古时期的“贵族城市”的阶段，而在稍后则出现伴随着民主制之发展（或至少是此一倾向）的政治力与经济力的昂扬向上。尽管古代城邦与中古城市兴起的历史背景截然不同，这些相似性的确存在。接下来我们即先比较古代的门阀城市与中古的门阀城市。

希腊本土的迈锡尼文化<sup>[23]</sup>，至少在第伦斯（Tiryns）与迈锡尼一带者，采用的应当是一种带有近东色彩的基于劳役制度的家产王权制，虽然其规模比起近东的要小得多。其建筑物规模之庞大，在上古黄金时代以前尚属仅见，这么庞大的建筑物若非依赖子民大量的强制劳役，是有可能完成的。在当时希腊文化接近近东的边疆地区，亦即塞浦路斯（Cyprus），似乎存在着一个类似埃及模式的行政体系，有书记从事文书记录与计算的工作，换言之，即一个家产官僚制之下的仓储管理制度。与此形成对比的是，即使是古典黄金时代的雅典，其行政几乎仍然依赖口头传达，而没有文书记录。上述的书记制度以及实际上整个奠基于强制劳役的文化体系，稍后即完全消失无踪。

在《伊利亚特》的舰队名单里，记载着统治广大领土的世袭君主，每个君主都拥有几个——有时甚至是不可胜计的——聚落，这些聚落有许多后来皆成为著名的城市，不过在当时仅仅是些城堡<sup>[24]</sup>，像阿伽门农（Agamemnon）那样的一个大君主还可以把其中一些当作采邑送给阿喀琉斯（Achilles）。在特洛伊有一些出身贵族的老人，由于年老得免服兵役，他们扮演国王顾问的角色。赫克特被视为特洛伊人的战争君主，至于普利安（Priam，赫克特之父，特洛伊王）则负责缔结和约。史诗中只有一次提及文书数据，这实际上可能只是种记号，而非真正的文书。不管怎么说，史诗中所描述的各种情况已排除了一个基于强制劳役的行政体系以及家产制王权存在的可能性。

荷马史诗里的王权是基于一种氏族卡理斯玛。然而史诗也叙述一个非特洛伊出身的人，埃涅阿斯（Aeneas），希望能获得普利安的王



位（如果他能杀死阿喀琉斯的话 [25]），因为王位在当时仅被视为一种“品位”，而非财产。国王是军队的指挥，与贵族一起负责司法审判，代表国人与神祇或外人打交道，并领有一块特别的王畿。然而他的权力——尤其是见之《奥德赛》的——基本上可说只是种首长的权力，基于个人的影响力，而非制度化的权威。同样的，对贵族而言，出征——通常是海上的出征——常带有武士（领导者及其扈从）冒险的性格，而非军事征集：奥德修斯（Odysseus）的扈从称为“hetairoi” [26]，就跟后来马其顿国王的扈从一样。国王长年不在也不被视为什么问题。奥德修斯在特洛伊征战时，伊萨卡（Ithaca）根本就没有国王；他将家室托付给门托（Mentor），然而门托并不能分享王室的尊严。军队皆为骑兵，战役的胜败取决于个人的单打独斗，步兵则毫无重要性可言。

在荷马史诗里某些地方，曾提到一种城市的政治性的“市场”（agora）。伊斯马罗（Ismaro）虽被称为“城市”（polis），其实很可能只是个“城堡”，然而不管怎么说，它并非一个个人的城堡，而是属于西科奈（Ciconians）一族的 [27]。在描述阿喀琉斯盾牌上图脚的一段话里，拥有财富及军事力量的民族的长老坐在市场里主持审判；群众则像日耳曼的司法集会人一样围绕在旁，为当事两造的辩论喝彩 [28]。特勒马卡斯（Telemachos）的控诉也是在宣报官的指导下，由拥有武装力量的望族在市场讨论的 [29]。

根据史诗所述，包括国王在内的贵族皆拥有土地与船只，驾着马车上战场。不过只有那些住在城里者，才拥有权力。拉厄特斯（Laertes）王住在乡间别墅，意味着他已退休 [30]。出身贵族的子弟以扈从（hetairoi）的身份跟随一个英雄冒险犯难，在《奥德赛》的例子里则为王子，就像早期日耳曼的部落一样。腓埃基人（Phaaken）

的贵族坚持民众必须跟他们一起分摊赠送给客人的礼物费用 [31]。荷马的史诗里并没有明言所有的农村居民皆为隶属民或是城市贵族的奴隶，不过他也没提到过自由农民。史诗中对瑟赛蒂兹（Thersites）此一角色的描述，不管怎么说，都证明了即使是个普通的不驾马车上战场的杂役者，有时也敢出言反对其君主，只是这种态度毕竟会被认为是不逊的 [32]。另一方面，即使是国王也得自行操作家务，制作寝床，耕种菜园。他的战友也得自行划桨。购买来的奴隶则希望能有自己的一块份地，他们与拥有份地的隶属民之间的区别，此时尚不明显，尽管在后来罗马时期的区分相当严格。其间的关系是家父长制的：日常的需求皆由家计来满足。希腊人的船主要用于海上劫掠，他们介入贸易仅是消极性的，当时真正积极的贸易的担纲者还是腓尼基人。

除了“市场”与贵族的城居性格，还有另外两个现象亦极为重要。其一为“竞技”（agon）的制度，稍后则支配了希腊人的整个生活。此一制度自然是源自骑士的荣誉观念以及年轻人在操场的军事训练。出之以一种有组织的形式，则首见之于战争英雄普特洛克勒斯（Patroklos）的葬礼上 [33]。此一制度早在荷马时代即已支配了贵族的生活样式。另外一个重要的现象则为一种完全无约束的与神祇的关系，虽然带有某种程度的敬畏之心（deisidaimonia），史诗中对此问题的处理，日后倒是给柏拉图带来不少的麻烦 [34]。这种属于英雄社会的缺乏宗教性敬畏之心的现象，只能出现在移民时期（尤其是海外移民），换言之，也就是当人们已迁移到远离古老神殿与祖先坟墓的地区时的现象。

虽然荷马的史诗里看不到历史上门阀城市的贵族骑士军队，值得注意的是他似乎确曾提及重装步兵的战斗，尽管重装步兵——将步兵

以队伍的方式有纪律地编组起来——的出现是远为晚起的事：史诗中所保留的、各个不同时代的痕迹可为明证。

在僭主制出现之前的历史时期，可说是个氏族卡理斯玛王制的阶段，不过除了斯巴达与其他少数一些例子外（例如昔兰尼），我们只能从某些制度的残余与传统上略窥一斑，例如希腊的大部分城市、伊特鲁里亚（Etruria,意大利西部古国）、拉丁姆（Latium）与罗马。这种具有宗教性权威的氏族卡理斯玛王制几乎都只局限于一个**单一**的城市，对贵族通常也只拥有某种荣誉性的特权（斯巴达与罗马的传统算是个例外），实际上，贵族有时也被称为“王者”。前述昔兰尼的例子也说明了国王的权力基础及其财富同样来自中介贸易，不管他是自营还是利用对贸易的控制与保护而从中抽取规费。国王的独占权发生动摇，极可能是由于骑士战术的兴起，以及随之而来的贵族的军事独立性（他们拥有自己的战车、扈从以及船只）；尤其是在近东诸大帝国，例如埃及与赫梯（Hittite）崩溃之后（大约公元前1200年），而其他强大王权，例如吕底亚（Lydia）又尚未兴起之际，换言之，也就是近东实施贸易独占与强制劳役的国家瓦解之后（迈锡尼诸国与这些国家曾有接触，其文化可说是这些国家的一个缩小版）。或许也正是王权此一经济基础的瓦解，才使得所谓的“多利安人（Dorians）大迁徙”<sup>[35]</sup>成为可能。这个时期同时也开始了海上骑士往小亚细亚沿岸的移民，在荷马的史诗里尚不见有任何希腊人在小亚细亚的殖民地，也没有任何强大的政治团体存在。希腊人积极地介入商业亦始于此时。

## 七 沿海地区的战士聚落与西洋上古的门阀城市

西洋上古时期典型的门阀城市可见之于信史时代的初始阶段。这些城市皆为**沿海城市**。一直到亚历山大时代与意大利的萨曼尼提

(Samnite) 战役 [36]，没有一个城市是距离海岸超过一日以上的路程。城市以外的地区只有村落以及不稳定的“部族”形式的政治结合。一个自行解体或被敌人所瓦解的城市，即“散居”（dioikisiert）成村落。反之，城市则源自一种真正或虚构的“聚居”（synoikismos），在国王的命令或自由的协定下，贵族门阀“集合居住”在一个城堡之内或其邻近地区。这种例子亦可见之于中世纪，例如戈泰因（Gothein）所描述的意大利亚奎拉（Aquila）的聚居，以及亚历山大里亚（Alessandria）的聚居 [37]。只是此一行动的基本性格，在上古时期表现得要比中古时期远为清楚。

实际上持续地住在一起，并不是那么绝对重要：上古时期的贵族就像中古时期的一样，有一些一直住在乡间的城堡（例如伊里斯 [38]），或至少除了城市的住宅之外还拥有乡间的别墅。例如提西利亚（Declea）就是一个贵族门阀的城堡，许多阿提喀的村落以及某些罗马的里区（tribus）也是以这些城堡来命名的。提奥斯（Teos）的辖区则划分为“城楼区” [39]。不管怎么说，贵族权力的核心是置于城市。所有乡村政治与经济的支配者——庄园领主，他们提供贸易融资，且为农民的债权人——皆为“astoi”，意即“住在城市”的贵族 [40]；乡村贵族之移居城市，亦不断在加速进行中。到了上古的黄金时期，乡间的贵族城堡已经没落，贵族的墓地皆在城市。

然而，城市兴起之真正关键性的因素，从当时的观念看来，乃在于各门阀氏族依据兄弟盟约而结合成一个**祭祀**共同体：个别氏族的 prytaneion 由一个共同的城市的 prytaneion 所取代，代表各氏族的 prytan 在此共进圣餐。上古时期的这种兄弟盟约，并不像中世纪一样，仅只是一个市民的誓约团体——市民在成立一个共同体（comune）时，同时也为城市选择了一个守护圣徒。上古兄弟盟约的

意义远大于此：它意味着一个新的区域性的圣餐与祭祀共同体的形成。因为上古时期并不像中古一样，各处皆有一个共同的教会，而且每个人在城市的兄弟盟约出现之前就已是教会的成员。的确，上古时期除了各地神祇的祭典外，尚有跨地区性的祭典存在；只是对日常生活而言，最为要紧的宗教性活动仍然是个别氏族的祭典（中古时期已不再有），这种祭典不对外人开放，对兄弟盟约的形成自然是个严重的障碍。这种氏族祭典就像印度的祭典一样，严格限定只有所属成员才能参加，而只有巫术性禁忌樊篱阙如之处，兄弟盟约才有可能出现。即使如此，氏族所崇拜的圣灵仅只接受氏族成员所奉献的牺牲，此一原则仍维持不辍。此种原则对其他氏族以外的团体而言亦然。

在透过一种兄弟盟约关系而形成的各种城市祭祀团体里，*phylai*与*phratriai*两种团体可说是最为重要的，它们的地位在极早时期即已非常显著，并持续到相当晚期，任何人都必须是这两种团体的成员才会被接受为市民。*phratriai*的出现确定可以追溯到城市兴起之初。后来基本上成为一个祭祀团体，不过还带有其他一些功能，例如在雅典，它们负责评定年轻人的军事能力以及与此相关的继承权。因此它们必然是源自军事性团体，就像我们前面曾提到过的“男子集会所”（*Mannerhaus*）一样；“男子集会所”此一名称可见之于多利安系的战士国家（*andreion*）以及罗马（*curia*一词来自*coviria* <sup>[41]</sup>），作为军事团体之次级组织的名称；至于这些军事团体则透过兄弟盟约的方式形成城市。斯巴达完全市民的餐会（*syssitia*）<sup>[42]</sup>，此一制度规定负有完全军事义务的男子在其服役期间必须离开其家庭而生活在军事年龄团体中，男孩也必须接受战士禁欲的集体训练——所有这些可说都符合原生性的战士团体对其年轻族人所授予的教育的一般类型。

然而，除了几个多利安人的城市外，这种彻底的半共产主义式的战士团体，在进入历史时代之后即已不再发展；即使是在斯巴达，也



只有在他们打倒了贵族，展开demos（人民）的军事性扩张的阶段时，为了维持纪律与保障所有战士身份平等的情况下，才能坚持此一制度。反之，在其他城市的一般phratriai里，握有支配权的望族阶层完全由贵族门阀所构成，德摩提欧尼太（Demotionidai）<sup>[43]</sup> 碑铭中有关住在提西利亚城堡的古老门阀的资料，证明了这一点。此外，编纂于公元前621年的雅典的德拉古（Draco）法典中也提到，当有杀人事件时，由phratriai里的“十名贤者”——其实也就是（因为有钱而）最有权势的人——来决定是否要接受赎罪金<sup>[44]</sup>，这点多少也反映出此一状况。

在稍后的城市制度里，phratriai被视为phylai（罗马则为三个古老的人民“里区”）的次级组织，希腊的城市通常都依此划分。phylai（部族）一词是用在城市的，至于非城市的“部族”，则使用ethnos而不用phylai。进入历史时期后，phylai不管在哪儿都成为一个人为的城市的次级单位，其功能则有下列多项：轮派公共负担，投票顺序，分派官职，军队的组织，分配国家企业的收益，分配战利品与征服地（例如罗得岛的土地）<sup>[45]</sup>。它们同时也是个祭祀团体，正如所有早期的团体一样，尽管其形成是纯粹理性的。多利安人的典型的三个phylai也是人为构成的，这点从第三个phylai的名称<sup>[46]</sup> Pamphylai（“所有部族人的结合”）即可证实，罗马传说里被称为“Luceres”的里区似乎也是这样形成的<sup>[47]</sup>。phylai可能是原居地战士团体与新入侵的战士团体之间妥协下的一个产物；这点似乎也可解释为何斯巴达会有两个位阶不等的王族，罗马传说中二王制的起源似乎也可作此解释。

进入历史时代后，phylai不管在什么情况下皆为纯粹的人的团体，而非地域团体，由一个“phylai之王”（phylobasileus）领导，这个国王一开始是个世袭性的氏族卡理斯玛的首长，稍后则为选举产生的



官员。所有phylai（或tribus）与phratritai（或curia）的成员，不管其为“积极的”或“被动的”市民，皆有权加入市民军，不过只有贵族门阀的成员才被视为“积极的”市民——只有他们才能分享城市的官职。因此现在用来称呼“市民”的这个名词，在当时可说是（门阀）“氏族成员”的同义词。当时某个家族之是否被视为贵族门阀，最初——其他地区也一样——无疑是系于其家族之氏族性卡理斯玛的地区性首长的地位；然而，随着车战技术的进展与城堡的修筑，贵族门阀的标准似乎即转变成其是否拥有城堡。在城市王制的时期，新贵族的产生应该相当容易，正如在中古早期，任何能够维持一种骑士生活样式的家族即可进入采邑持有者的团体一样。然而，进入历史时代之后，只有门阀成员（patricius, eupatrides）才能以祭司或官员的身份，透过供献牺牲或解读神谕（auspicia）的方式，有效地与城市的神祇打交道。个别的门阀家族通常也有他们自己的神祇，有别于城市的神祇，同时也在他们的祖厝奉行自己的祭祀——这点意味着他们的门阀起源比城市还早。

另一方面，与保留给某些特定门阀的氏族性卡理斯玛之祭司职位同时并存的，还有一种官职性的祭司职位，不过在西洋上古从未出现过类似亚洲普遍存在的全面性的垄断与神沟通的祭司职位，因为城市的官员也有权力与神祇打交道。也没有独立于城市之外的一个祭司阶层，除了像德尔斐（Delphi）那样少数的超地区性的伟大神殿<sup>[48]</sup>；祭司是由城市来任命的，即使是德尔斐神殿也不是在一个具有独立组织的教权制的管理之下。最初神殿是在邻近一个城市的控制之下，随着此一城市在圣战中被摧毁，几个相邻的共同体合组成一个邻保同盟（anphiktionia），并对神殿施以严格的控制<sup>[49]</sup>。

大神殿扮演着庄园领主、作坊（ergasteria）所有者、贷款给私人者以及尤其是国家（国家经常把军费储存在神殿里）与一般性储蓄银

行的角色，尽管神殿拥有如此巨大的政治与经济力量，仍不能改变下列事实：不管是在希腊半岛或其海外殖民地，城市不但维持而且还持续扩大其对神祇的财产与祭司的俸禄的支配力。最后的结果则为，希腊的祭司职位是以公开拍卖的方式来填补的。此一发展完成于民主制时期，而军事贵族的支配对此发展似乎具有关键性的影响。祭司的职位、神圣的律法以及各式各样的巫术规范，到此时都成为贵族手中的权力工具。

城市的贵族阶层并非绝对封闭性的；西洋上古时期的情况与后来威尼斯的情况一样，城市贵族也会接纳个别外来的贵族（他们带着隶属民从自己的城堡迁移到城市，例如古罗马的克劳狄亚氏族），也有像罗马的“*gentes minores*”那样的大规模升迁 [\[50\]](#)，虽然这种情况在早期阶段也许会比较普遍。贵族阶层也不是一个纯粹地方性与地域性的共同体。阿提喀的贵族，例如米太亚得，即拥有巨大的城市之外的领土，贵族阶层间跨越地区性的联系也极为普遍，就像中世纪的贵族一样。根据其经济发展的性质看来，贵族的财产基本上是庄园领主性的。奴隶、隶属民与佣客——其类型稍后再论——的贡纳，提供了家计所需。即使是在古老的隶属与客属关系皆已消解之后，大多数的财富仍然维持着地产与农业的形式。巴比伦城市贵族的财产也一样：从巴比伦商行（例如Egibi [\[51\]](#)）所留下的一份文献资料看来，城市与乡村的地产、奴隶与牲畜等，有好几个世代在财产目录中皆据有最显著的地位。

然而，典型的城市贵族的经济力源泉，乃来自直接或间接的经营贸易与航运，这点不管在希腊、巴比伦与中世纪皆然。这种行业一直到后代还被接受，认为符合贵族身份，只有罗马才完全禁止元老院元老经营此等行业。在古代世界、近东以及欧洲中世纪，人们之所以住在城市，基本上就是为了这种营利机会。以此方式累积起来的财富则

用来对农民放高利贷，农民由于住在乡间而完全被排除于政治权力之外。大量的债务奴隶即由此产生，最能出息的土地（在阿提喀称为“pedia”，即“平地”之意）是集中在astoi（城市贵族）的手中，至于山地（“山地党”的住所）即没有出息的土地则普遍握于农民手中 [52]。以此，城市贵族的领主权有相当大的程度是源自城市的利得机会。负债的农民或者仍维持着小佃农的形式，要不即被当作强制性的劳力来使用，与真正的固有形式的隶属民并肩而作，这种隶属民乃源自庄园领主与人身领主的隶属关系。购买的奴隶开始具有某种程度的重要性。

不过，不管哪儿，即使是在门阀城市时期的罗马，自由农民皆未曾完全消失，这点不管是上古与中世皆然，或许上古的自由农民还要更多些。罗马传说中出现在门阀与平民之间的身份斗争，清楚说明了此种斗争并非肇因于普遍的庄园领主制，而是来自一种性质截然有异的冲突。任何人要是不属于城市的、氏族团体的以及受过军事训练的战士阶层，换言之，也就是所有自由的乡村居民（包括有agroikos, perioikos, plebeius [53]），在经济上都受到城市贵族的钳制。其原因有如下几项：他们被排除于所有政治权力之外，这点也意味着他们被排除积极地参加任何的司法事务，而在当时，司法审判尚未采取一种严格且固定的程序规范；由于司法审判的此一性质，乡村居民如果想在法庭上争取到对自己较为有利的审判，就必须送礼或与某个城市贵族缔结一种被保护的关系；最后则是与此有关的债权法的苛酷性。然而，在门阀城市的时期，农民却也拥有相当大的迁徙自由，要在新地方买块土地也不十分困难，赫西奥德（Hesiod） [54] 家族的故事即可证明这点。这个情况与后代，即重装步兵城市时期 [55] 以及（尤其是）激进民主制的时期，恰好形成尖锐的对比。

另一方面，自由的城市手工业者与非贵族出身的商人，其地位则似乎类似中世纪的“被保护人”（Muntmannen）<sup>[56]</sup>。在早期罗马，国王只要他还拥有某种实权的话，对其团体似乎拥有某种保护权，其关系类似保护主与被护民之间的关系，正如中古早期城市君主拥有的权力一样。偶尔我们亦可发现手工业者被编组成赋役制团体的痕迹：例如罗马军事工匠的“百人团”（centuria）或许即由此而来<sup>[57]</sup>。我们不清楚手工业者是否曾被编组成“客族”，就像在亚洲及前俘囚期以色列人所采取的方式一样。不管怎么说，我们找不到任何类似印度种姓制度下仪式性隔离的痕迹。

## 八 与中古欧洲的差异

古代门阀城市里，*phylai*, *phratriai*或氏族的数目皆呈定型化，这是其与中古门阀城市最显著相异之处。这点说明了古代城市的这些组织皆源自军事与宗教的单位。古代城市**原本**就是以战士之定居共同体的形式崛起的，上述的划分即因此而来，正如日耳曼人的“百人团”（Hundertschaft）亦可从军事团体之定居这一点来理解。古代与中古门阀城市结构性的差异，正是由于古代城市的此一起源，稍后我们将再论及。城市兴起的环境如有不同，其结果自然有异。中古的城市崛起于巨大的家产制大陆国家之内，且与此一国家的政治权力相抗衡，反之，古代的城市则立足于沿海地区，而与农人及未开化民族为邻；古代城市源起于城市王制，中古城市则从对封建性或主教性质之城市领主的斗争中崛起。

尽管有如许差异，一旦政治条件有类似之处，两个时期的城市发展形式上则亦有其相似性。我们即曾目睹威尼斯的城市君主——一度曾经是真正的、王朝性与家产制性格的君主——如何被禁止指派共

同执政者以及最后如何从一个总督（doge）转化成一个贵族团体的首长，换言之即转变成一个官职持有者。在古代世界，类似的发展则是从城市王制转变成一年任期的政务官制。同样的，在上古初期，指定共同执政者的意义也相当重要，蒙森（Mommsen）曾特别强调过此点[58]。下述一些现象即可说明这一点：（1）罗马摄政王（interrex）所扮演的角色[59]；（2）早期制度的残余，亦即由在职者来指定继承人与同僚的习惯，例如由执政官来指派狄克推多（dictator）[60]，由前任者来核定继任者的资格并负责选拔——这些都被视为一个妥当任命的先决条件；（3）至于罗马共同体大会在选拔官吏时所扮演的角色，最初只限于欢呼赞成，稍后则为一种有限度的选择——在政务官提名或（稍后转变为）认可的候选人之中来选择。不过在希腊，从城市王制发展为一个在贵族控制之下的任期一年的政务官制，与威尼斯模式之间的差异，在形式上要远大于威尼斯与罗马之间的差异。再者，中古欧洲其他城市制度的发展，与威尼斯亦有显著差异。

贵族支配制全面发展的结果则是，不管在哪儿，见之于荷马史诗里的老人会议（由不再适合服兵役的老人所组成）皆为贵族门阀会议所取代。这可能是个门阀首长的会议，例如罗马早期由城市贵族所构成的元老院、斯巴达的“长老”（gerochoi，亦即那些可以收受其隶属民表示敬意之礼的人）会议以及阿提喀（雅典）原先的“代表”（prytan，由组成“naucrary”的氏族选举产生[61]）会议。中世纪亦曾有过此一阶段，只是不如古代那么彻底地规格化，这主要是因为氏族在古代世界具有宗教上的重要意义。要不然就是由卸任官员所组成的会议，例如雅典的“元老会议”（Areopagus）[62]，以及进入历史时期的罗马元老院。中古时期亦有类似现象，只是并不明显，其形式是准许卸任的市长与市议员列席市政会议。古代政务官（即使是已退休



的)一职所具有的军事与宗教的性格,其意义远比中古城市的官员要来得强烈得多。然而,在这两个时期,权力与官职实际上一直都掌握在少数相互竞争的门阀手中,有时则是单一个门阀掌控一切,例如在巴奇阿德家族(Bacchiadae)支配时期的科林斯(Corinth) [63]。包括中世纪在内,曾经在门阀城市里担任过官职的人永远是极少数,这点可说是所有望族支配体制下的共通特征。只要贵族的支配至少在实质上维持住,例如在罗马,情况就会一直如此。

中古与上古时期的门阀支配还有其他的类似之处。贵族之间的械斗,失败者的被流放及其以武力的强行归来,还有不同城市间骑士阶层的战争(例如上古时期的勒拉丁之战 [64]),所有这些都是上古与中古时期司空见惯的现象。同样的,在这两个时期,乡村地区皆无权利可言。而且,只要力所能及,古代城市与中古城市一样都会迫使其他城市臣属于己,例如斯巴达人所控制的perioikoi居住地 [65]与后来由“总督”(harmost) [66]所统治的城市,以及臣属于雅典及罗马的许多城市,所有这些与威尼斯的属地(terra ferma)、佛罗伦萨、热那亚及其他城市所征服并派遣官吏统治的城市,皆有类似之处。

## 九 古代与中世纪门阀经济性格的类似性

从经济上而言,古代与中世纪门阀最主要的特色厥为,他们都是**坐食者**。

在这两个时代,贵族的身份是取决于一种骑士的**生活方式**,而非只是其出身。中世纪的门阀包括以前君侯的家士、自由的封臣与骑士(特别是在意大利)以及自由的地主(他们在累积到某个程度的财富后,也开始过起骑士的生活)。在日耳曼与意大利,有些门阀还保留



着他们在城外的堡垒，作为跟城市手工业行会交战时的据点，一旦被逐出城市时，亦可以此为基地对城市进行长期的斗争。在日耳曼最著名的例子，大概要数雷根斯堡的奥尔（Auer）家族<sup>[67]</sup>。这些构成采邑团体的骑士阶层，也就是意大利词汇里的“豪族”（magnati）与“贵族”（nobili）。那些没有自己城堡的骑士家族，在手工业行会夺取权力时，只得被迫留在城内效忠新政府，并为新政府提供军事服务以对抗豪族。

接下来的发展有两个方向可寻：非骑士出身的家族可以透过购买一份贵族产业——通常是个城堡——的方式，从而跻身于贵族，并移居城外；另一方面，住在城里的贵族则可以进一步地从偶然性的以资本介入贸易转变到持续性地经营自己的商业，从而放弃了原先坐食者的性格。这两种倾向实际上皆曾出现，只是整体而言，前者占有绝对优势，因为它意味着门阀在社会阶梯的向上攀登。

当中世纪的政治领主或庄园领主建立新城市时，定居者间有时经常连一户骑士家族**都没有**，有时则是明显被排除于外，特别是在手工业行会与门阀的斗争开始之后。我们愈是往东与往北走，换言之，愈是进入经济上的新开发地区，此一现象即愈普遍。在瑞典，外来的日耳曼商人参与了建城的工作并加入市政府，挪威与东欧的情况也差不多。这些地区的“城市门阀”与商人阶层——至少在城市的早期阶段——实际上可说是合一的，此一现象的重要意义稍后再论。至于古老城市，情况自然不同。然而不管哪儿，我们都可见到一个坐食者阶层的发展茁壮，这个阶层构成真正符合原义的贵族，并掌握门阀团体的领导权。在古代世界，真正具有商人性格的城市贵族则主要可见之于殖民地，例如像伊比丹诺斯（Epidamnos）那样的城市<sup>[68]</sup>。

因此，门阀的经济性格是相当流动不拘的；唯一能确定的只有其重心，亦即坐食者的性格。我们必须再一次特别强调，门阀之所以居

住在城市，其经济因素乃在于城市所能提供的营利机会，因此，不管在任何场合，城市贵族的经济力量皆源自利用此等营利机会。然而，不管是古代世界的门阀氏族成员（*eupatrides*, *patricius*）还是中世纪的城市贵族，皆非商人，更谈不上现代概念下（在一个公司里指导一切）的企业家。他的确经常参与贸易，不过那也只是以一个船东、一个提供有限责任的康曼达（*commenda*）资金或其他海外贸易贷款的出资人的身份参与其事；实际的工作，例如航海与业务处理，皆委诸他人，换言之，他只负责分摊风险与分享利润，虽然偶尔也会像个企业家一样地运筹帷幄一番，不过也仅止于此。所有上古早期与中古早期的重要企业形式，尤其是康曼达与海外贸易贷款，皆以此等资金提供者的存在为前提；这些人将资金投入具体且一次了结的贸易中，每个贸易皆有各自单独的账目，通常他们会同时投资相当多个这类的贸易，以分散风险。

这当然不是说，城市贵族的生活与商人的经营之间，毫无任何转换的可能。从资本家取得（个别贸易之）康曼达资金的旅行商人，自也可以开办一个“公司”，持续性地经营有限连带责任的投资工作，并雇用在外的人从事实际的贸易。另一方面，货币兑换与银行业务乃至船舶业或大批发经营，即使是一个过着骑士生活的城市贵族也不难计算经营。以此，从一个偶尔将闲钱投资于康曼达的资本所有者到一个像企业家一样持续积极经营的资本所有者，其间的转换过程自然是变动不拘的。

这种变动不拘的转换过程对城市的发展而言，的确是非常重要的且具有特殊的意义，然而其本身也是其他发展的结果。此一界限模糊不清，经常是因为出现在手工业行会的支配时期；当时的门阀如果要参与市政，就得加入行会，另一方面，一个市民即使已不再从事企业，也还是个行会成员。意大利的大商人行会之所以被称为“怠惰者”

(scioperati)，正足以证明此点。此一现象的典型发展可见之于英国的大城市，尤其是伦敦。在那儿，积极从事营利活动的市民组成手工业行会以争夺城市的支配权，他们争论的目标在于基本的选举制度：市议会与市府官员到底是该由“区”（ward）或区代表来选出，还是由手工业行会（livery <sup>[69]</sup>）来选举；而我们知道，在“区”里，拥有土地的城市贵族的势力通常较为强大。手工业行会权力的日益增大，可见之于任何市民的权利皆日渐取决于其是否为某一职业团体的成员。爱德华二世（1307—1327年在位）早早即在伦敦确立了此一原则。至于以“区”为单位的自治体议会的选举方式虽然在1384年前曾数度以武力强制恢复（在1351年以前都是以此方式），最后还是在1468年永远废止，而改采手工业行会选举的方式。

尽管每个市民都必须拥有行会成员的身份，连爱德华三世（1327—1377年在位）也曾列名亚麻甲冑职工行会 <sup>[70]</sup>，然而，在行会内部，真正活跃的商人与工匠的重要性却日益衰微，代之而起的则是坐食者的势力。尽管在理论上，只有通过学徒训练与入会许可才能取得手工业行会的成员资格，实际上则已逐渐转变成可以世袭与购买，行会与其名义上职业之间的关系，除了极少数例外（例如金匠行会），大都皆已仅剩一点痕迹。行会一方面由于其成员之间的社会与经济冲突而分裂，另一方面，则（通常）转化成一个仅只负责选举自治体官员的绅士团体。

在现实世界里，正如我们所见，这些类型相互间实处于不断流转变动的过程。然而，任何社会学的现象莫不皆如此，确定类型的工作也不该因此而放弃。不管怎么说，在上古与中古时期，典型的城市门阀绝非专业性的企业家，而是个坐食者与客串性质的企业家。在莱茵河上游各城市的法规里，“富贵闲人”（ehrsame Muessigganger）此一官方用语是用来指门阀会议的成员，而与手工业行会的成员有所区

别。在佛罗伦萨，毛织品商人行会（Arte di Calimala）的大商人以及银行家，其身份仍是属于手工业行会，而非门阀。

对**古代世界**而言，企业家之被排除于门阀之外更是完全可以理解的事。这并不是说，罗马的元老院贵族之中绝无任何“资本家”存在——城市贵族与其他人的差异与此毫不相干。早期罗马剥削其农民的城市贵族以及后来剥削其政治隶属者的元老院门阀家族，可说都是具有“资本家”身份的**放款人**，他们的活动范围，就我们所知，绝无任何限制。只不过是身份成规，虽然仅只是偶然得到法律的支持，而且有各种弹性的要求，使得**企业家**的角色难以为门阀家族所接受，这点不管是上古或中古皆然。不同时代的典型的城市贵族所投资的对象，当然是形形色色各式各样的。尽管如此，其间的区别却一直都截然可辨：在纯粹投资与利用资本求取利润之间，存在着一条界线，谁要是太过明目张胆地跨越此条界线，在古代世界即会被视为一个“匠人”

（banausos [\[71\]](#)），在中古则会被视为一个“没有骑士风范”的人。中古晚期时，乡村的贵族经常耻与城市的旧骑士家族为伍，因为这些家族的人居然在议会里与手工业行会的成员——换言之，企业家——平起平坐。然而，这并非基于蔑视“营利欲”此一心理动机；实际上，古罗马的官职贵族与中世纪沿海大城市的门阀贵族，都满怀着“神圣的黄金欲”（auri sacra fames），正如历史上其他任何的阶级一样。他们所蔑视的毋宁是一种**理性的**持续的经营，换言之，也就是一种特殊意义的“市民的”营利活动形式，一种有体系的营利活动。

1293年，佛罗伦萨所通过的法典《正义之法规》（*Ordinamentidella giustizia*），目的乃在瓦解门阀贵族之支配，而其标准则为：任何一个家族，只要曾经有过成员是个骑士，换言之，即过着骑士生活的家族，其政治权利即完全被剥夺。同样的标准（亦即生活样式），在古代亦曾用来作为拒绝曾经积极经营企业者出任官

职的挡箭牌。佛罗伦萨颁行此一法典的结果是，根据马基雅维利（Machiavelli）所云，任何想要留在城里的贵族都得接受市民阶层的生活样式。这就是城市门阀贵族的最基本特征，正如前面所见，他们是以“身份的”特征为其主要标志。

除此之外，我们当然还得再加上所有卡理斯玛贵族身份所具有的政治性特征：换言之，曾经拥有某些特定官职与品位之家族的后裔，这些人即因此一缘故而被视为够格出任官职。这种现象可见之于麦加的“华族”、古罗马的贵族与威尼斯的tribuni家族。团体封闭化的严格程度不一：威尼斯就比古罗马要来得严格，在古罗马，政治上的新人（homo novus）并没有被正式地排除于官职之外。然而，不管在哪儿，当一个家族是否适合就任市议会或市府官员的资格受到怀疑时，解决的办法就是设法确定其家族成员是否曾经出任过这些职位，或者如佛罗伦萨法典所规定的，看看他的祖先里是否曾经有过骑士。一般而言，身份闭锁性的原则，随着人口的增加与独占官职之重要性的日益增大，会日趋严峻。

从上述这节的讨论里，我们已稍微涉及较晚时期的一些现象：古老的氏族卡理斯玛贵族已完全（或部分地）被剥夺掉其原有的特殊法律身份，并被迫与其他阶级分享权力，例如希腊城市的demos、罗马的plebs、意大利的popolo、英国的手工业行会（livery）和日耳曼的手工业行会（Zunft），从而与这些团体达成身份上的平等。其细节我们下面再谈。

---

[1]. 参见[第一章注\[34\]](#)。——中注

[2]. 萨凡罗拉（Girolamo Savonarola, 1452—1498），意大利人，多米尼克修会修道士。反对教会的腐败与美第奇家族的专横，放



逐皮娄·美第奇，建置佛罗伦萨城内一时的神权政治，随后被教皇处以破门律，在美第奇家的阴谋下遭火刑处死。——日注

[3] 哈德良 (Publius Aelius Hadrianus, 罗马皇帝, 117—138年在位), 对外采取和平政策, 专注于内政, 重用法学者, 奠定“法学隆盛时代”的基础, 颁布“永久告示录” (Edictum perpetuum), 并奖励文学艺术, 获得贤帝的高名。自此一时代以来, 罗马彻底放弃对外的征服战争, 随之而来的是奴隶供给来源的缺乏与军事制度的变化等各种影响。——日注

[4] coloni起于晚期罗马帝国, 其身份介于自由农与农奴之间。唯关于其确切属性, 至今仍为西洋上古史学争论重点。类似身份之农民亦普遍见于中国中古时期 (东汉末至南北朝), 当时称为部曲或佃家。——中注

[5] curia是罗马地方自治城市的议会, 议员来自当地望族, 具有相当高的荣誉。然而到了帝国晚期, 由于战乱频仍, 税收欠缺, 议员之职成为强制世袭, 继续负责税收工作 (不足时必须自行弥补)。defensor是帝国晚期城市的官员, 原先任务在保护城市下层民众以对抗总督的压迫, 逐渐成为城市的最高官员, 握有财政权、警察权及部分的司法权, 选拔自该城市的望族阶层。——中注

[6] 东罗马帝国皇帝列奥三世于726年禁止偶像崇拜, 东罗马帝国遂与意大利人陷入长期的纷争, 最后东罗马帝国丧失了在意大利的领地 (拉文那总督领 [Exarchat Ravenna])。偶像崇拜的问题最终于842年的尼开亚大公会议中获得解决。——日注

[7] 所谓私有教会, 是指俗人贵族在其领地里以自己的经费所建立的教会。此种教会属于建立者一家所有, 并且在此服务的圣职者也由建立者及其继承人 (私有教会主) 自由任免, 教会的收入也就是私有教会主的收入。——日注



[8] 康迪阿诺家最后一任总督为Pietro Candiano IV. (959—976年在位)。其妻瓦德拉达为神圣罗马帝国皇帝奥托一世之妻Adelheid的外甥女。——日注

[9] 利雅特岛在811年成为总督的官邸所在地。——中注

[10] Heinrich Kretschmayr所用的词汇，见*Geschichte von venedig* (1934), I, 148。——中注

[11] “选举协议”是指当选的支配者在就任之时所签署的官方承诺。特别是1192年Enrico Dandolo当选总督之际，贵族获得所谓的“总督的承诺”（*promissione ducale*），此后，新当选总督者于就任之际即必须宣誓遵守此一“承诺”。不只如此，总督退任之时，还有“审查委员会”（*inquisitori sopra il doge defunto*）来考察其任期中的行动，凡有被认为必要的事项，即将之纳入新总督的选举协议中。——日注

[12] 阿历克塞于1082年5月签署“金印宪章”，授予威尼斯（在拜占庭帝国境内贸易的）免税权，以交换威尼斯协助对抗西西里的诺曼人。——中注

[13] 在第四次十字军东征时（1202—1204），基于种种因素（包括想重新获得“金印宪章”所授予的特权），威尼斯人设法诱使十字军攻击拜占庭的首都君士坦丁堡，君士坦丁堡最后在1204年被攻陷，并建立了一个拉丁帝国，而威尼斯总督的头衔也就加上如下的字句：*quartae et dimidiaie partis totius Romaniae imperii dominator*。——中注

[14] Enrico Dandolo是1192年至1205年的威尼斯总督。参见注[11]。——中注

[15] *Publicium placitum*或*curia ducis*，指公开的宫廷集会，自9世纪末叶以来于总督的王宫里召开，并由总督担任主席。——中注

[16] Quaestio repetundarum是个永久性的法庭 (quaestio)，根据公元前149年的法令 (lex Calpurnia) 设置，受理有关殖民地与各省区总督虐待 (de pecunis repetundis) 或剥削其辖区人民的控诉。控诉若查明属实，被害人即可得到双倍的赔偿。——中注

[17] 1073年，格列高利七世 (Gregory VII, 1073—1085) 出任教宗，锐意革新，其中最为重要的就是禁止俗人授职，“明令禁止国王今后授主教职，并取消所有俗人授予教职之权”。由于“俗人授职”牵涉俗世封建领主广大的社会、政治、军事与经济利益，并直接针对神圣罗马帝国而来，遂演变成罗马教权与神圣罗马帝国皇权孰高孰低的问题，从而激起了中古时期最为激烈的一场政教冲突。在长达数十年的斗争里，格列高利七世被迫流亡而死，神圣罗马帝国也分崩离析，最后在1122年由教宗Calixtus II与帝国皇帝亨利五世签订“沃尔姆斯协定” (Concordat of Worms)，皇帝同意不干涉主教选举，不举行授职礼中的宗教仪式，教宗则准许所有主教选举必须在皇帝或其代表之前举行，选出的主教可执行世俗权力。“俗人授职”争遂暂告一段落。——中注

[18] 亨利五世死后，王位传到霍亨斯陶芬家族手中，然而日耳曼境内巴伐利亚的韦尔夫家族 (Welf) 却起而挑战，遂形成激烈党争。霍亨斯陶芬王朝采取“意大利政策”，继续介入教廷事务，日耳曼境内的党争也随之进入意大利。意大利的教皇党 (Guelf, 即Welf之变音) 与皇帝党 (Ghibelline, 来自霍亨斯陶芬家族的一座著名堡垒Wiblin) 即由此而来。意大利的这两派党争延续数百年，到后来两党的原始意义已完全消失，只变成两块“招牌”而已。——中注

[19] 中古时期日耳曼的身份团体在国王登基时，会提出一份名单，详载他们所须提供的军队数额 (稍后则改为货币税)，以支持国

王远征罗马（Romerzug），接受教宗加冕为神圣罗马帝国皇帝。——中注

[20] 1066年9月28日，诺曼底公爵威廉率军7000人登陆英格兰，10月14日与当时英王哈罗德会战于黑斯廷斯平原，英军大败，哈罗德阵亡，诺曼军乃直取伦敦。同年圣诞节，威廉加冕为英格兰国王，是为诺曼人王朝在英国的开始。——中注

[21] 史蒂芬（Stephen）为诺曼王朝的第四代国王（1135—1154年在位），征服者威廉之孙，前国王亨利一世之外甥。其在位时一直是以与亨利一世之女玛提尔达（Matilda）之间的王位之争为终始。据说玛提尔达未能获得王位，是因为未得伦敦市民的协助。史蒂芬死后，玛提尔达之子亨利二世继任王位，是为金雀花王朝（Plantagenet）之始。——日注

[22] 德文用的是“Skivini (Schoffen)”一词。英译者认为韦伯此处可能有误，“只是韦伯此处想到的显然是24个市区的区长，称为aldermen（拉丁文资料中则为aldermanni），选出来后任期甚长，甚至到离职为止。这些区长与每年选出的市长、市议会构成伦敦市政府。至于Skivini，实际上是伦敦手工业行会的下级官员；市议员的数目也比区长要多得多。韦伯可能受到黑格尔的误导，而认为市议员跟区长一样都是由区来选举”。——中注

[23] 迈锡尼人于公元前2000年从北方移入希腊，到了前1500年已发展出高度复杂的文明，他们有线形文字的泥板记录，奥林匹亚诸神崇拜亦起于他们。然而，在其他方面，迈锡尼文化较类似克里特和其他古代近东社会的文明，而与后来的希腊文明差距较大。他们最著名的事迹即为围攻特洛伊城，借荷马史诗《伊利亚特》而流传于世。——中注

[24] 《伊利亚特》，荷马两大史诗之一。韦伯此处提到的舰队名单详见曹鸿昭译，《伊利亚围城记》，26—35页。——中注

[25] 《伊利亚特》，荷马两大史诗之一。韦伯此处提到的舰队名单详见曹鸿昭译，《伊利亚围城记》，309页。——中注

[26] “hetairoi”原义为“朋友”，被用来指称“扈从”。——日注

[27] 据《奥德赛》所载，奥德修斯于返国途中曾掠夺西科奈族人的伊斯马罗城。——日注

[28] 曹鸿昭译，《伊利亚围城记》，290页。——中注

[29] 特勒马卡斯为奥德修斯之子。由于许多求婚者趁着其父奥德修斯行踪不明之际纷来纠缠他的母亲，因此愤而向民众提出控诉。参见《奥德赛》第二章所述。——日注

[30] 拉厄特斯为奥德修斯之父，于奥德修斯出征之时引退于乡间。此外，参见M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*. S. 105。——日注

[31] 曹鸿昭译，《奥德修斯返国记》，167页。——中注

[32] 曹鸿昭译，《伊利亚围城记》，19—21页。——中注

[33] 曹鸿昭译，《伊利亚围城记》，351—365页。——中注

[34] 柏拉图《理想国》，侯健译，64—117页。——中注

[35] 多利安人原居希腊西北部，公元前1300年开始扩张南下，摧毁了迈锡尼文明，史称“多利安人大迁徙”。——中注

[36] 所谓萨曼尼提战役是指萨曼尼提人与罗马人之间前后三次的战争，分别发生于公元前343—前341、公元前328—前304、公元前298—前290年。至第三回战争时，萨曼尼提人彻底被罗马人击败。——日注

[37] 参见 Eberhard Gothein, *Die Culturentwicklung Süd-Italiens in Einzel-Darstellungen* (1886), pp. 162—242。在此例子里，所谓的“incasamento”——意大利语，与synoikismos几乎完全同义——是强制性的；此事发生在神圣罗马帝国腓特烈二世的统治时期（1215—1250）。亚奎拉为意大利中部城市，建立于1253—1254年；亚历山大里亚城位于北意大利，建于1168年。——中注

[38] 伊里斯 (Elis) 位于伯罗奔尼撒半岛西北部。韦伯认为伊里斯的特色在于其为“土豪支配” (Squirearchie) 的城堡。参见 *Gesammelte Aufsaetze zur Sozialund wirtschaftsgechicht*, S. 150, 152。——日注

[39] 有关提西利亚参见注[43]。提奥斯在小亚细亚，所谓的“城楼区”大概是指领土内有城堡的辖区，或是民兵区（分配人员防守市镇的城墙）。——中注

[40] 在阿提喀，贵族被称为“astoi”——原义为住在城里的人。——日注

[41] curia为tribus的下级单位，大约相当于希腊的phratriai。tribus据说是由10个curia所组成的。“curia”一词是由“co-viria”而来，而后者又是由后来意指男子的“vir”一词而来，因此，“curia”原来即意指男子团体 (Maenner-schaft)。此外，意指“罗马市民”的Quids (pl. Quirites) 一词亦是由“co-virites”一词而来，意指“男子团体的成员”。——日注

[42] 在斯巴达，市民皆属于同进每日正餐、名为“syssitia”的共食伙伴团体。每个syssitia约有15名会员，会员资格的取得是经由会员的选举而加以认定。为了获得完全的市民权，市民必得成为某个食桌共同体的成员。——日注



[43] 德摩提欧尼太是阿提喀的phratrīai之一，提西利亚则为其祭祀中心。考古学者曾在此地发现过一块石碑，上面刻满文字，节录有关申请加入此一团体的处理过程。在第一份记录里（前496—前495），提西利亚的贵族门阀尚扮演着相当重要的角色，然而稍后的第二份记录再也没有提到这个家族。英译者认为由此可以推论在这段时期里，贵族在phratrīai的地位已经没落，不过他也承认此一说法并非没有争论。——中注

[44] 德拉古为公元前7世纪雅典的立法者。制定新的国家体制一事，虽在亚里士多德《雅典政制》第四章中有所记载，但这点至今仍有疑问。确实的是，德拉古确曾于公元前621年公布一套成文法。除了有关杀人的部分外，此一成文法并未留传至今。根据其中的规定，杀人事件被区分为蓄意与非蓄意，前者被判处死刑，后者则被放逐。不过在后一种情况下，被害人这方也被允许以领受赎罪金的方式来解决事件。此时，被害人若无亲族，则由被害人的phratrīai之中选出“十名贤者”（zehn Besten）来决定是否同意领受赎罪金。参见Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums*, Bd. 2, 1893, S. 315。——日注

[45] 多利安人移居罗得岛之际（时约公元前1200年），分别依其三个phylai划地而居，形成三个个别的polis。当他们于公元前408年聚居到Doris时，即意味着这三个polis结合成单一的城邦。——日注

[46] 多利安人分别为三个phylai：Dymanes, Hylleis, Pamphylai。传说这三个phylai分别为多利安人始祖Aigimios的两个儿子Dymas与Panphylos的子孙和帮助Aigimios的英雄赫拉克里斯之子Hyllos的子孙。不过现今Pamphylia被试解为各个部族出身者的结合。——日注



[47] 罗马另外两个里区是Ramnes与Titles，根据传说乃源自国王Romulus与TitusTatius，然而早期城市制度里的第三个里区Luceres却无法跟传说中的任何一个国王名号联系起来，传说中的解释是：它是一个由于军事同盟而“归化”的团体。——日注

[48] 德尔斐神殿在希腊中部的帕纳塞斯山（Parnassus），供奉阿波罗。此一神殿在希腊人之间拥有极大威信，阿波罗时常透过一个女先知——即被称为“德尔斐神谕”的——来指点迷津，指点的范围包括极广，上至军国大事小至家产买卖，无所不包。据说公元前480年，雅典人就曾经听从神谕而在海上击败波斯人的入侵。——中注

[49] 德尔斐是位于希腊中部phocis地方的阿波罗神殿所在地。“邻保同盟”是指古希腊的各个种族或城邦为了友好或安全保障的目的，以同一个神的信仰为中心而结成的同盟。以德尔斐为中心的邻保同盟，是其中最著名的一个。phocis人于公元前6世纪初、前5世纪中叶、前4世纪中三度冒犯德尔斐的神殿，也因此爆发了三次“圣战”。本文中所提的“邻近一个城市”，指的就是在第一次圣战中被摧毁的克利萨城（Crisa）。——日注

[50] 根据罗马传说，Tarquinius Priscus曾经把元老院从100人扩大到300人，因此也等于扩大了贵族团体。这些新贵被称为patres minorum gentium，他们在元老院投票时得排在旧贵族的“父老”之后。古典时代的作者对这些genes minores的出身颇有争论，西塞罗认为他们出身贵族，Suetonius则认为出身平民。——中注

[51] 巴比伦“Egibi之孙”的钱庄曾维持了4个世纪之久（前7世纪至前3世纪）。——中注

[52] 出现在公元前6世纪初期（亦即梭伦改革之后不久）阿提喀一带的党派，主要是平原上的地主（pediakoi）、沿岸从事贸易与航

海的商人（*paralioi*）以及住在Diakria山区的激进民主党的小农（*diakrioi*）。——中注

[53] *agriokos*, *perioikos*为希腊文，指“农村居住者”、“周边地居住者”，亦即非城市居住者。*plebeius*, *plebs*为拉丁文，意指“平民”。——日注

[54] *Hesiod*为公元前8世纪诗人。其父自小亚细亚移居于Boeotia，经营海上商业而累积若干财富，尔后以拥有土地的农民身份定居于Helicon山麓。——日注

[55] 重装步兵是约自公元前7世纪以后希腊城市国家的典型军队。在此之前，贵族的骑士军是军队的主要形态，随着工商业的发展，一方面由于富裕的平民阶层抬头，另一方面也因为可以比较廉价地购入武器，身着甲冑的重装步兵（*Hopliten*）的密集队遂掌握了战争胜败的关键。此种平民军队的抬头，成为希腊城市国家之民主化的有力杠杆。——日注

[56] “*Munt*”有“家长权力”之意，换言之，除了拥有“支配权”之外，还负有“保护的义务”。在中古日耳曼城市里，小商人与职工对加洛林国王、城市领主（稍后则为有力量的门阀）乃处于一种被保护的关系，他们对这些人必须提供某些服务，而在法庭上及其他地方接受他们的保护与协助。——中注

[57] *centuria*为一定数额（与百有关的数目）的士兵所组成的军事单位。罗马市民依财产额分别为五个阶级，各个阶级分别提供不等数目的现役兵与补充兵的*centuria*：第一阶级提供两个兵种各40个*centuria*，第二到第四阶级各10个，第五阶级各15个。此外，骑士阶级（*equites*）组成18个*centuria*，乐士及扈从组成3个*centuria*，而木匠与锻工各组成一个*centuria*。本文所说的就是最后这一种。再

者，*centuria*不仅是一种军队的单位。也是构成某种人民大会（*comitia centuriata*）的单位。参见本书第四章第三节。——日注

[58]. Theodor Mommsen, *Römisches Staatsrecht*, I (Leipzig: Hirzel, 2nd ed., 1876), 204-212. ——日注

[59] 在罗马王政时期，当国王未及指定继任者就去世时，国王的权限即归元老院所有。元老院自动集合，依照抽签所定出的顺序，由各元老院议员轮流担任五天摄政王，行使国王的权限；第二轮次以后的摄政王则采取指定下一任国王的手续。此一惯习至共和时期仍维持住，当两名执政官皆出缺时，即由元老院的议员中选出一人为摄政王，赋予和执政官相同的权限，审查下一任执政官候选人的资格，并为选举执政官一事召集人民大会。——日注

[60]. 狄克推多是古罗马在国家非常状态时（战争、内乱等）所任命的具有独裁权力的官员。他不由人民大会选举，其任命过程是由元老院决定有设置之必要，然后由执政官提名，再由部族会议（*curia*）通过。产生后，所有政务官即在其治下，集军事、司法、行政大权于一身，但任期最长不得超过六个月。狄克推多制在罗马与迦太基之间的第二次布匿战争后（*Punic wars*, 前216）已不再出现。等到苏拉（*Sulla*）和恺撒等人再出任狄克推多时，此一制度已有大幅改变。——中注

[61]. *naucrary*所选出的*prytanis*必须与稍后克利斯提尼改革后的*prytans*区分开来，后者是10个重组之后的*phylai*的代表。而*naucrary*则是前梭伦时期的制度，是4个最早的*tribe*之下的最基本单位，每个*tribe*下辖12个*naucrary*，因此，总共有48个。最初，这可能只是个财政单位，负责维持一定数目的战舰以及沿岸的防御，后来则转变成一般的行政单位，由一个*prytanis*为首。我们对由这些行政首长所组成的议会所知不多。——中注

[62] 雅典的Areopagus相当于罗马的元老院，王政时期为君主的咨询机构，贵族制时期，由曾任“执政官”（Archon）者——皆出身贵族——担任此一机构的终身成员，因此成为保守势力的大本营。到了公元前5世纪中叶，在Ephiahes及其他人的努力下，将此一机构的权力转移到“五百人会议”、“人民法庭”及“人民大会”。——中注

[63] 传说科林斯于公元前1074年至公元前747年是由亚列德斯王朝所支配，尔后支配权落入征服者多利安人的巴奇阿德家族手中，并建立Corcyra和Syracuse这两个殖民地（据说是在公元前733），强化了海军战力。后来巴奇阿德家族的支配被阿格斯的费东（Pheidon of Argos）所颠覆，直到公元前657年僭主基普塞洛斯（Kypselos）出现，科林斯才脱离阿格斯人的支配。——日注

[64] 公元前7世纪发生在Euboea岛上的Chalcis与Eretria之间的战争，目的在争取对勒拉丁（Lelantine）平原的控制权，结果为Chalcis战胜。——中注

[65] 斯巴达社会严格划分成三种阶级：上层阶级是斯巴达公民，约占总人口5%至10%，他们是统治者与军人；下层是helots，人口有前者的10倍之多，他们是束缚于土地上的农奴；第三个阶级即为perioikoi，意为“居住在周围者”，亦即邻人之意，他们从事农业、采矿、经商等等行业，享有个人自由，这是他们与helots最大不同之处；不过，他们两者均无任何政治权利。——中注

[66] 斯巴达派驻被征服城市的军事首长。——中注

[67] 奥尔家族原先控制雷根斯堡，不过在1334年被驱逐出城，市长一职有10年之久皆限定由外来人担任，颇为类似意大利的podesta制。——中注

[68] 希腊人殖民地，在今日阿尔巴尼亚沿岸。——中注

[69] livery原来意指业者提供的衣服或制服。在英国，特别是伦敦和几个大城市，手工业行会可说是转化为一种livery-company。情形是：唯有自力的人行会制服来穿戴的手工业者，才被承认具有行会成员的资格，而连此种财力都没有的手工业者，则被排除于行会之外。不过，这也可说是手工业行会转化成商人或批发商行会的情形。换言之，部分的手工业者转化为商人或批发商，而其他的手工业者则没落为薪资劳动者及家庭劳动者，唯有前面这个阶层方才构成livery-company。——日注

[70] linen armourers，以今天的话来说，就是裁缝商行会merchant tailors。——日注

[71] “banausos”原意指“经营手工业者”，后来转而带有“匠人”、“低贱的”意味。——日注

## 第三章

# 平民城市

## 一 以市民的兄弟誓约共同体打破门阀支配

从表面上看来，打破门阀支配的方式，在古代和在中世纪里是相当类似的。特别是当我们考察中世纪时，若将基准点置于大城市，尤其是意大利的各城市，那么这点就更加明显。事实上，意大利各城市的发展，正如同古代诸城市的发展，都是依自己固有的法则在进行。换言之，并没有来自城市**之外**的权力介入。

在意大利诸城市里，继podesta制成立的下一个决定性的发展阶段，是**平民**（popolo）的形成。就经济观点而言，popolo和日耳曼的手工业行会一样，是由许许多多不同的要素所组成，特别是一方面为企业家，另一方面为手工业者。在与骑士门阀的斗争里，起初是由企业家扮演领导的角色。他们创立并在财政上支持手工业行会的兄弟誓约共同体以对抗门阀，虽然斗争里所必需的人力是由手工业者的行会来提供。由各行会所组成的誓约共同体，为了确保与门阀斗争所获得的成果，往往指定一个人担任运动的首领。例如苏黎世，在1336年将顽抗的门阀赶出城市之后，即由骑士鲁道夫·布伦（Rudolph Brun）与议会来统治。而议会的组成则为对等的两部分：其一为滞留在城市里的骑士与厩舍者，及商人、布商、盐商、金匠等企业家的行会；其二为小手工业者的行会。在此种统治方式下，苏黎世市得以对抗帝国军队的包围<sup>[1]</sup>。行会市民的誓约团体在日耳曼多半只不过是一时的特殊



誓约共同体（Sondereinung，并不包括全体成员，而只有部分人）。直到行会代表得以加入议会，或者包括门阀在内的全体市民皆分别被吸纳到各行会里而使得城市制度产生变革时，这才为特殊誓约共同体的存在画上句点。

兄弟誓约共同体，作为一种永久的组织，且以一种全体市民行会（Gesamtgilde）的形式存在的地方，仅止于低地日耳曼与波罗的海沿岸的一些城市。相对于各职业团体，其为衍生组织的性格，可由其理事团是由各个团体的行会首长所构成而得知。15世纪时的明斯特市（Münster），没有任何人会在未得行会的同意下遭到监禁。因此，全体市民行会也发挥了其为对抗议会裁判的保护团体的机能。在行政事务上，行会的代表也加入议会，有时是恒常的，有的仅只是参于重要的事务；没有他们的参与，凡事皆不得议决。在意大利，此种对抗门阀的市民保护团体，具有远为强大的活动规模。

## 二 作为非正当性政治团体Popolo的革命性格

意大利的popolo不只是个经济的概念，同时还是个政治的概念。它是城市自治体里的一个政治的特殊共同体，有自己的官员、自己的财政和自己的军事组织。就此词最根本的意涵，实指国家中的国家：第一个完全**自觉 为非正当的 与革命性的** 政治团体。此一现象出现在意大利，原因是：城市贵族在经济与政治上的权力手段较为强势的发展，导致过着骑士生活的门阀定居在城市里的情形远比其他地方来得严重；其结果，我们势必时时善加讨论。

与门阀对抗的popolo团体，奠基于诸职业团体（arti, paratici）的兄弟盟约<sup>[2]</sup>。据此兄弟盟约而形成的特殊共同体，在其成立之初（Mailand 1198, Lucca 1203, Lodi 1206, Pavia 1208, Siena 1210,

Verona 1227, Bologna 1228) , 官方的名称为“societas, credenza, mercadanza, comunanza”, 或简称为“popolo”。此种特殊共同体的最高长官, 在意大利多半被称为人民首长 (capitano del popolo, capitaneus populi) , 任期短, 多半一年选举一次, 支领薪资, 并往往按照自治体的podesta的模式, 由外面招聘而来, 此时, 他必须带着自己的官吏干部一起来。popolo提供给他一支多半由市区或由行会征召而来的民兵部队。就像podesta一样, 他通常是住在一个备有高塔的特殊的人民之家——popolo的要塞。协助他的, 特别是在财务行政上作为特殊机构的, 是由各行会按市区别选举出来的短任期代表 (anziani, priori) <sup>[3]</sup>。人民首长所要求的权力包括: 在法庭上保护人民, 对自治体官方的决议提出异议, 向官方提申建议案, 并经常直接介入立法。不过, 最重要的还在于共同参与popolo本身的决议。

至其完全发展之际, popolo有了自己的法规, 自己的租税体系。有时, popolo还达到这样的情况: 城市共同体的决议唯有在得到popolo的同意时方才有效, 以此, 共同体的新法律必须同时被载入两者的法规条文里。只要可能的话, popolo便会强制将自己本身的决议纳入共同体的法律条文中; 在某些情况下, popolo甚且赢得这样的原则: popolo的决议优先于其他一切的法规, 当然也包括共同体的法条在内 (在布瑞西亚这被理解为破除一切条例的最高者, abrogant statutis omnibus et semper ultima intelligantur in Brescia) <sup>[4]</sup>。与podesta之司法裁判权相并存的, 是mercanzia或domus mercatorum所具有的对等权限 <sup>[5]</sup>, 后者特别是一切有关市场与商业事务上的管理, 并因而成为商人与工业经营者的一个特殊法庭。除此范围, 此种法庭取得对于popolo一般事务的管辖权, 也不是什么稀奇的事。14世纪时, 比萨的podesta必须发誓, 他和他的司法官员绝不介入popolo人

民之间的纷争，有时，人民首长甚至获得和podesta相媲美的广泛的司法裁判权，在某些情况下，他甚至可以推翻podesta的判决。

人民首长往往获得参加城市共同体各机关会议的权利，可加以监管，亦可将之解散；有时，他还有权召集城市市民，执行议会的决议（如果podesta没这么做的话），宣布或解除放逐令，参与监督与管理共同体的财政——特别是被放逐者的财产。在官方序列的顺位里，人民首长是位于podesta之下，不过，若如上述的情形，他又是城市共同体的官员，亦即capitanus populi et communis（popolo与共同体之长），在罗马的术语则是collega minor（次长）。然而实质上，他多半是两人之中较具实力的。他通常还握有城市共同体的军事力量，并且当军队是由雇佣兵所组成时，情形更是如此，因为佣兵军队唯有靠着富裕的popolo人民的租税给付才能够维持。

### 三 中世纪意大利城市里各身份团体间的权力分配

若纯就形式上观之，举凡popolo完全成功之处，贵族便只具有劣势特权。popolo人民可以就任共同体的官职，而贵族则不能就任popolo的官职。当popolo人民遭受贵族的侵害时，享有诉讼上的特权；capitano与anziani监督着城市共同体的行政，而popolo本身却不受任何类似的统制。有时，popolo本身的议决即足以约束全体市民。在许多情况下，贵族明显地被一时或永久排除于共同体行政的参与之外。最著名的例子，是1293年Giano della Bella的正义法规。在佛罗伦萨，除了行会的市民军的指挥者capitano，还选任了一名任期非常短且纯粹为政治性的非常官吏gonfaloniere della giustizia（正义的旗手），带领一支为数一千人，经由抽签选出且随时待命的特殊民兵队，专门用来保护popolo人民，提出与执行对贵族的诉讼以及监督正

义法规的遵守。政治性的司法，连带着官方的侦察组织、鼓励匿名的告密、对豪族迅速的侦讯手续以及相当简化的证明办法（根据“丑闻恶名”），都是与威尼斯的十人委员会诉讼裁判相对应的民主制措施。就实质方面而言，最具决定性的措施还在于：所有过骑士生活的家族被排除于官职之外，对他们课以保证品行端正的义务，家族任一成员的行为由全体家族负责，订定特别的刑法来对付豪族的政治过失——特别是他们对popolo人民的侮辱，在未获popolo人民的同意下不得购置与popolo人民土地相比邻的不动产。

保障popolo之支配的，是跨地方性的教皇党，其党纲被视为城市法规的一部分。任何未注册为党员者皆不得被选任为官员。关于教皇党的权力手段，我们已讨论过。然而，提供保障的这种党组织，本质上乃奠基于骑士的战斗力的，此一事实不禁让人推想：门阀的社会与经济力量并未因正义法规而被完全摧毁。事实上，这个佛罗伦萨的阶级法案发布之后的10年里，为突斯卡尼地方（Tuscany）的许多城市所接受，门阀之间的争斗即再度张狂不已，金权制的小团体根本一直大权在握。popolo的各种官职本身也总是经常为贵族所占，因为，贵族门阀可以明白地作为popolo人民而被接受；此时，实际放弃骑士的生活样式，只具有部分的效果。基本上，只要能够宣示保证政治上的服从，并且登记加入某一个行会即已足够。

即此所产生的重要社会结果，是城居的门阀与“popolo grasso”（肥仔 [fat people]）某种程度的融合。popolo grasso（富裕市民）指的是受过大学教育或拥有资本的阶层，他们被组织成7个上层行会（arti-mag-giori），亦即：法官与公证人、货币兑换商、进口布商、佛罗伦萨毛布商、丝织品商、医师与药物商以及毛皮商人的行会。原先，所有的城市官员都必须由这7个贵族所加入的行会里选举出来。直到数次的暴动之后，popolo minuto（下层市民）——小企业

经营者——的14个行会（arti minori）才正式获得参与权力。不属于这14个行会的手工业者阶层，直到齐欧皮（Ciompi）暴动（1378）之后，才获得非常短暂的政权参与，事实上，直到那时他们才有了独立的行会组织 [6]。小市民成功地在法律上将贵族连同popolo grasso一起排除于priors议会之外的情形，只发生于少数地方，并且也只是一时的，例如1378年的佩鲁吉亚（Perugia）。

深具特色的是，由手工业市民所构成的这个下级无产阶层，在对popolo grasso的支配采取攻击态势时，通常享有来自贵族的支持。这就像后来僭主制在群众的援助之下而得以成立的情形完全一样。其实，早在13世纪时，贵族与这些下层民众已经常结合起来共同对抗来自市民阶层的攻击。此种现象是否产生，或者强度有多大，全系于经济的因素。在代工制（Verlagssystem）相当发展之处，小手工业者的利害便会与企业家行会的利害发生激烈的冲突。例如在佩鲁吉亚，由于代工制的急速进展，一个个别的企业家即能养活28名男纺织工与176名女纺织工（filatori & filatrici，正如Broglia d'Ajano伯爵所证明的） [7]。代工制下的小手工业者的情况通常是朝不保夕的。不但有外来劳动者的竞争，并且有一天工作算一天工钱。各企业家行会这边想单方面来规制代工的条件，这态度正和受雇的手工业者行会（例如佩鲁吉亚的剪毛工 [cimatori]）这边意图禁止酬劳因竞争而下降的态度没有两样。不难设想，后面这些阶层对于由各上层行会所组成的政府是没有什么好指望的。不过，他们也未曾在任何地方取得长久的政治支配权。游走各处的小手工匠无产阶层更是无论何处皆与城市的治理无关。直到下层手工业行会参与市政之后，才为城市的议会带来一些至少相对而言民主制的要素；只是他们的实际影响力通常还是微不足道。

通行于意大利各城市的惯例，是为官吏的选拔设置特别的委员会，用以防止煽动并为选举主导者设定政治责任（在近代欧洲的民主制里，后者是不必负责且通常是匿名的）。这样的设计能够使选拔循序而进，并将当职的议会议员与官吏统合起来。不过，事情的结果通常只不过是具有社会影响力的各家族之间的妥协，尤其是不可能无视在财政上具有决定性力量的阶层。只有当数个势均力敌的家族互相争权夺利之时，或者在宗教的激昂时期里，“舆论”才对各市政当局的构成具有积极的影响力。例如美第奇家族，本身并不占有任何官职地位，光凭其影响力及其有系统地干预此种选举程序，即成功地支配了佛罗伦萨市。

popolo的成果是历经激烈且血腥的长期斗争才获得的。贵族会从城市退出，然后再以他们的城堡为据点回攻城市。城市军队则出兵攻破城堡，城市也时而透过立法有计划地解放农民而粉碎农村传统的庄园领主制组织。不过，打倒贵族所必要的权势手段，popolo则是以手工业行会（Zunft）这种公认的组织来取得的。城市共同体一开始即利用行会组织来达成行政目的。换言之，以行会为单位，一方面征调手工业者来服要塞的警卫勤务，另一方面也越来越征用他们来服步兵役。在财政方面，随着战争技术的进步，企业家行会的支援尤其是愈发不可或缺。而提供知识与行政技术支柱的，则是法学者，特别是公证人，往往还有法官，以及像医师、药剂师这类具备专业知识的从业者。这些知识阶层，在城市共同体内部虽然通常是被组织于行会里，但无论何处，他们总是popolo的指导分子，扮演和法国的第三等级（tiers etat）里的辩护人或其他法学者同样的角色。最初的人民首长通常是曾任这类行会或诸行会团体之长的人。尤其是mercadanza，它原先是个工商业经营者的非政治性的团体（因为正如萨尔彻 [E. Salzer] 所正确强调的，“mercatores”这个词在意大利也同样是包含了



所有的城市工业经营者与商人) [8]，但通常成为popolo的政治组织的一个起步阶段，其首长podesta mercatorum，往往便是首任的人民首长。

不过，popolo的整个发展方向，最初是指向在法庭、共同体的各种团体与城市当局之前有组织地保卫popolo人民的利益。此种发展通常是以非贵族的平民事实上总是广泛地被否定法律权利为其出发点。不只在日耳曼，经常发生（譬如流传在斯特拉斯堡的一个案例）货运商与手工业者不但拿不到应得的酬劳反而换来鞭打、然后又没有任何法律诉权的事。而更具强烈刺激力的，是拥有军事优势的贵族所加之于popolo人民的人身侮辱与威胁，这种事甚至在popolo特殊共同体形成之后的一个世纪里，还总是经常发生于各处。骑士阶层的社会身份感，与市民阶层自然而然的反感，彼此互相冲突。因此，人民首长制的发展，便以一种与市政当局对抗的类似罗马护民官的援助权与监督权为起始，再据此演变成一种否定法庭判决的权力，最后遂成长为与市政当局同格的具普遍效力的官职权力。

门阀间的相互斗争，助长了popolo势力的上升。这种斗争意味着市民经济利益的受损，以及往往是popolo人民官吏介入的最初机缘。此外，还有一个有利的因素，就是个别的贵族想要借助popolo人民之力以建立僭主制的野心。无论何处，贵族总是一直抱持着这样的野心在过活。而正是贵族阶层的这种分裂，给了popolo机会，使骑士阶层的部分军事力量转为己用。纯就军事而言，**步兵军队**重要性的扩大，在此即为与之相对的骑士军队的前途投下了最初的阴影。随着理性的军事技术的萌芽，这种情况更如顺水之势：在14世纪的佛罗伦萨军队里，首度出现了“射石炮队”（Bombarden），亦即近代炮兵队的前身。

## 四 古代的Demos与Plebs之类似的发展：罗马的护民官与斯巴达的摄政官

在古代，（和中世纪的popolo）外表上相当类似的是deoms与plebs的发展<sup>[9]</sup>。特别是在罗马，本身拥有官吏的plebs特殊共同体，和popolo的特殊共同体完全相对应。护民官（tribuni）<sup>[10]</sup>原先是四个市区的非贵族的市民所选举出来的首长；监察官（aediles），根据迈尔（Ed. Meyer）的看法，是非贵族的市民阶层祭祀共同体的神殿同时也是其宝库的管理者；以此，他们也就是plebs的财务官<sup>[11]</sup>。plebs本身自我组织成一个誓约兄弟共同体，誓言将任何妨碍护民官护卫平民利益的人打倒。这意味着：相对于罗马国家的正当性官吏，护民官乃神圣不可侵犯的（sacro sanctus）；这和意大利的人民首长通常并无圣宠（dei gratia）的称号，而具有正当权力的官吏——执政官——通常在其称号前冠有“圣宠”字眼的情形完全一样<sup>[12]</sup>。

据此，护民官并不具备正当的官职权力及其标志——与城市神祇打交道，亦即神占（auspicia）；也不具有正当的命令权（imperium）的最重要属性——正当的刑罚权<sup>[13]</sup>。不过，取后者而代之的是，他作为plebs之长，有权执行一种私刑（lynch law）<sup>[14]</sup>，亦即任何人要是妨碍他的职务施行且罪证确凿的话，那么不用诉讼与判决，他即可将之逮捕并推落塔培亚断崖<sup>[15]</sup>。一如popolo的人民首长及anziani，护民官后来所获致的官职权力，同样是从他有权为平民介入且禁止行政官员之官务执行的这项权力发展而来的。此种干预权，实乃罗马官员对于同级或下级官吏一般具有的消极权力，不过这却是护民官的首要权能。和人民首长的情形完全一样，护民官的权力即由此出发，而发展成一般性的否决权，进而成为城市的和平地区里

事实上的最高权力。不过，在战场上，护民官则全无置喙余地，将军的指挥权在那儿高于一切。此种领域的限定，亦即限定护民官的职权只能行于城市里，和以往（正当的）官职权力并不受此限的情形相反，正典型地反映出护民官之特殊市民的起源。

plebs的一切政治成果便仅只借着护民官的这种否决权而得以实现，诸如：针对刑事判决，得以向人民大会上诉的权利、债权法的缓和、为农村人民之故，法院定于市场日开庭、平等参与官职（最后包括神职与元老院）的权利等，而最终则获致霍坦西乌斯平民大会议决（das Hortensische Plebiszitum）法案的制定，亦即plebs的决议效力及于整个城市共同体<sup>[16]</sup>。此种成果，在意大利的城市共同体里也时得展现，在罗马则随着plebs的最后一次脱离而终获实现<sup>[17]</sup>。结果，和中世纪意大利的情形一样，（罗马的）门阀势力在形式上消沉没落。

古老的身份斗争以此种方式解决之后，护民官一职的政治意义便显著衰微。和人民首长一样，护民官如今变成城市共同体的一个官吏，也被编整到层层向上的官职晋升管道里，所不同的只是：他是只由平民选举出来的。即使如此，平民与贵族门阀的历史性区别，事实上几乎毫无意义可言，就此即让位给官职贵族与财产贵族（新贵[nobilitas]与骑士[equites]）的发展<sup>[18]</sup>。这时，阶级斗争发生，护民官往日的权能才在格拉古兄弟时期再度有力地复苏，成为政治改革者与经济的阶级运动可资利用的手段（后者为对官职贵族怀有敌意且在政治上没落的市民阶层所发动的阶级运动）<sup>[19]</sup>。此种复苏，最终导致护民官的权力，连同军事指挥权，一并成为元首（Prinzeps）终身的官职属性<sup>[20]</sup>。

此处，我们还可再问：罗马的这种发展，在古代难道就没有任何与之类似者？就吾人所知，古代的确没有像plebs和意大利的popolo那种政治的特殊团体的形成。不过，却有实具内在相似性格的现象出现。古代已有人（西塞罗）将斯巴达的摄政官（ephors）视为这种类似现象<sup>[21]</sup>。此一理解当然是正确的。

摄政官（亦即监视者 [Aufseher] ），相对于具有正当性的君主，是只有一年任期的官吏，并且和护民官一样，是由斯巴达的五个地区性的phylai所选举出来，而不是由氏族制的三个phylai所选出。他们召集市民大会，对于民事案件与刑事案件具有审判权（虽然在刑事案件上并不是毫无限制的），甚至可召唤国王到自己的法庭来，强制官吏提出报告，将官员停职并掌握行政权；在斯巴达的领域内，他们和选举制下的元老院（gerousia）事实上是握有最高政治权力者。在城市区域里，国王只具有名誉上的特权及纯粹个人的影响力，但在战争里，则反过来握有维持纪律的全权，而纪律的维持在斯巴达又是特别严格的。摄政官随从国王出征的事，恐怕是后来才有的。

摄政官原先或许是由国王所任命的（据说直到第一次梅森尼亚战争后仍是如此<sup>[22]</sup>），但这一点并不否定摄政官具有护民官权力的性质。因为，罗马的tribus首长原来很可能就是这样的（由国王所任命）。另一个更重大的事实是：摄政官并没有护民官特色独具的并且是中古的人民首长亦拥有的介入机能（Interzessionsfunktion）；但这同样无法否定摄政官之护民官的性格。因为，按照传统，摄政官的地位本来就具有保护人民以对抗国王的意义；不只如此，他们后来没有此种介入机能，更是由于斯巴达的demos无条件地战胜了对手，并且demos本身已转化成支配整个斯巴达领域的支配阶级——原先为平民的支配，后来事实上是寡头制的支配。

斯巴达进入历史时代后，即不知所谓的贵族。城邦无以复加地护卫其对于被征服者（Heloten）的支配地位——每年隆重地向他们“宣战”，以使其剥夺政治权益一事获得宗教的解释；同样的，也无条件地强调其对于perioikoi——非军事团体成员——的政治独占地位 [23]。对内方面，至少在原则上，也还是严厉地监控着完全市民间的社会平等。以上这些全靠一套秘密侦察制度来维持（令人想起威尼斯的krypteia） [24]。据传，拉西戴蒙人（Lacedaemonier）是首先废止以服饰来显示特殊的贵族生活样式的希腊人，因此，贵族的生活样式在此之前必定存在 [25]。废除贵族及严格地限制国王的权力，可说是斗争与妥协的产物，关于这点，国王与摄政官之间互换的誓言——一种定期换新的宪法契约，似乎即是个具有说服力的证明。令人感到疑虑的不过是：摄政官似乎还承担着某些宗教的功能 [26]。不过，这倒是他们转化为正当的共同体的官吏的程度要比罗马的护民官大得多的缘故。总之，斯巴达城邦的各种决定性特征，给人太强烈的一种理性创造的印象，因而不大可能是沿自远古制度的遗习 [27]。

## 五 古代的“民主制”结构与中古时期的对比

在其他的希腊共同体里，并没有类似的现象出现。但是，我们到处都发现一种非贵族市民对抗门阀的民主运动，并且绝大多数情况下，都是门阀支配被一时或永久地排除。不过，和中世纪一样，这并不意味着所有市民在就任官职、成为元老院议员以及投票权等方面，享有同等的地位，也不是意味着所有具人身自由及定居权的家族皆被接受加入市民共同体。和罗马相反，被解放者根本就不属于市民共同体。另一方面，市民的平等地位则为投票权与任官资格的层级性所打

破，起初是根据地租收入与军事能力，后来则是根据财产多寡。此种层级性即使在雅典也从未在法律上完全被排除过，就像中世纪的城市里，无产阶层也从未在任何地方永久获得与中产阶层相同的权利一样。

在人民大会里，具有投票权的，不是那些属于demos且登录在phratiriai军事团体里的土地所有者，就是他种类别财产的拥有者，此乃“民主制”的第一阶段。起初，决定性的判准在于：是否具备自行武装以参加重装步兵军队的能力。此种变革是与**重装步兵军队**的重要性的上升联结在一起的。我们将很快看到，光是投票权的层级性，绝不是达到此种效果的最重要手段。和中世纪一样，市民大会的形式结构有各式各样规制的可能，并且其形式上的权限也尽可广泛地设定，但却不会因而彻底地破坏有产者的社会势力。

demos运动的发展，在各处产生各种不同的结果。即刻的（在某些情况下则为永久的）成果是：民主制的成立，外形上类似见诸许多意大利城市共同体的民主制。不管用何种财产评价来鉴定非贵族市民当中最富有的阶层，换言之，基本上为货币、奴隶、作坊（ergasteria）、船舶、商业资本与借贷资本的拥有者，取得了与本质上为土地所有阶层的门阀共同参与元老院及各种官职的权利。此时，小工商业经营者、小行商、小资本额者等，一般即在法律上或者由于其没有余暇而事实上被排除于官职之外。或者，在民主化的进一步发展之下，权势却正好落入后面这些阶层的手中。不过，若要产生这种情形，则必须发现能够克服这些阶层在经济上无暇担任公职的手段，譬如支付日薪的办法以及取消得以担任公职的财产最低限额。然而，此种状态，以及demos内部（因财产之分殊）的阶级差异真的不再为人所在意的情形，直到公元前第4世纪时方才达成，亦即阿提喀的民



主制的最终状态。此种最终状态的到来，只能有待于重装步兵之**军事**意义的消失。

非贵族阶层全面性的或部分的胜利，对于整个古代的政治团体的结构及其行政结构，导致了以下这两个真正重要的结果：

一、平民的胜利，意味着政治团体之**机构**（Anstalt）性格的逐渐实现。其中的一个面相，是地域共同体原则的贯彻。正如中世纪，早在门阀支配的时代，市民大众已被分划在数个地域性的市区里，并且popolo也至少部分地按照市区别选举他们自己的官吏；同样的，古代的门阀城市也知道将非贵族的平民按地域里区来划分，特别是为了分派赋役及其他公共负担。在罗马，除了三个古老的、私人关系性的、由氏族与curia所构成的里区tribus之外，尚有四个同样称为tribus的纯地域性的里区，随着plebs的胜利，后者又再加上农村的tribus。在斯巴达，除了古老的三个私人关系性的phylai之外，还有四个，后来是五个地域性的phylai。本来，在民主制初兴的希腊地区，民主制的胜利是与走向里区制合而为一的，换言之，demas成为整个城邦的地域性次级单位，并且也是城邦里一切权利与义务的基础。我们很快就会讨论到此种变迁的实际意义。不过，此种变迁的结果则是：城邦的运作已不再如同防卫性的氏族团体的誓约兄弟共同体，而是像一个机构似的地域团体（Gebietskoerperschaft）。

城邦机构性格的展现，另一方面也大大得助于有关法律本质之思考的改变。法律成为规范市民与此种城市领域居民的机构法（Anstaltsrecht），如前所述，尽管仍残留着些古老的遗制；同时，也越来越成其为理性制定的法律。制定法取代了非理性的卡理斯玛的裁判。与门阀支配之去除并进的，是开始有了立法。起初，由于仲裁者（Aisymnetes），立法还具有卡理斯玛的性质 [\[28\]](#)。但不久之后，即由人民大会（ekklesia）经常性地（最后则为源源不绝地）创立新

法，并且产生纯粹世俗的、以制定法为依据的司法审判（在罗马则是以政务官的诉讼训令为据 [29]）。在雅典，最后的结果是，人民每年都要被问道：是否维持现行的法律，或者应加以修改。以此，为人们所领悟到的一个不证自明之理是：有效的法律是而且也应该是人为创造出来的，并且必须奠基在受法律所规范的人的同意之上。

当然，在古典的民主制时代里，例如公元前四五世纪的雅典，这样的一种法律观念尚未达到无条件支配的地步。并非任何demos的决议（psephisma）即为法律（nomos），即使是以决议来订立一般性规范的情况下，亦是如此。当demos的决议有违法律时，任何市民皆可在陪审法庭（heliaia）上加以驳斥 [30]。法律（至少在当时）并不是由demos的决议所产生。法律的制定是基于某一市民的提出新法案，然后在特别的陪审员会议（nomothetai）上进行法理的辩论 [31]，亦即争辩古法或者新提案的法何者才应该是有效的。此乃有关法之本质的古老观念的一种独特的遗习，直到后来才消失。迈向将法律视为一种理性创造物的决定性的第一步的，是雅典借由埃菲阿提斯（Ephialtes）的法律而废除宗教性的贵族的否决机构——长老会议（Areopagus） [32]。

二、民主制的发展导致行政的变革。换言之，demos的公职人员——经由选举或抽签选出，任期短，向人民大会负责，有时可加以罢免——甚或demos本身的一整个下属团体，取代了靠着氏族卡理斯玛或官职卡理斯玛而进行支配的名门望族。这些公职人员即为官吏，不过并不是近代意义上的官吏。他们只领取少许的补助费用，或者像抽签选出的陪审人那样只领受当日的酬劳。短短的官职任期，以及往往不得再次任职的禁令，使得近代意味下的官吏制度所具有的职业性格无从发展。这里头没有官职的晋升体制与身份荣耀。公务被当作临机的官职来执行，对大多数的官员而言，这并不需求他们的全副心神，

而官职收入即使对无产者而言，也只不过是（尽管也正是他们所渴望的）一种副收入。当然，高级的政治官位，尤其是军事官职，需要任职者投入其全部的工作活力，因此，这些职位也只有饶富资产者才有办法担任。在雅典，担任财务官员者，必须符合高度财产数额的规定，而不是我们现代缴交职务保证金就罢了。究其实，这些高级职位正是种（不支薪的）荣誉职。

在伯利克里时代的雅典，由完全发展的民主制所创造出来的真正的政治领导人物，亦即群众煽动家（Demagogue），在形式上通常是位居领导地位的军事官员。然而其实际的权势，并不是奠基于法律或官职，而完全是奠基于其个人的影响力与demos的信赖之上。因此，他们的权势地位非但不是正当的，甚至也不是合法的，尽管整个民主体制是考量其存在而裁制出来的，这就像近代的英国宪法的制定是设想到内阁的存在一样，后者同样并非基于法律所赋予的权限而进行统治。进一步而言，群众煽动家因领导无方而被控诉的情形，我们亦可在英国国会进行不信任投票——从来也没有经过法律所制定的权限——一事上找到不同形式的对应版。经由抽签所组成的议会，于此不过是demos的执行委员会，丧失了司法裁判权，不过握有人民大会议案的预审权（透过预决的办法，probouleuma）以及财政的监督权 [\[33\]](#)。

在**中世纪**的城市里，popolo支配的遂行，也产生了类似的结果。此即：一方面，城市法的大量编纂、市民法与诉讼法的法典化以及各式各样的条例的充斥泛滥；另一方面，则是冗官冗员的大量涌现。以日耳曼的小城市为例，官员的种类即有四五打之多。除了事务处职员、法庭与监狱职员以及市长的助理人员之外，尚有大批的专门人员。这些专门人员的官职只不过是临时性的，其官职所得——主要是规费——也只不过是一种为他们所企盼的副收入。

古代城市与中世纪城市——至少是大城市里——另一个共通的现象，是许多现今通常在议会（由选举产生的代议士所组成的会议）里处理的问题，被交付给选举制或抽签制下的特别会议机关来处理。例如古希腊时代的立法，便是如此，而其他一些政治的事务亦是如此，诸如：在雅典，有关同盟条约缔结之际的宣誓行为，以及向同盟城市课以贡赋的分派等。在中古时期，有关官吏特别是最重要的官吏的选举，往往是如此处理，而且有时连决定最重要的会议机关的成员的问题，也是以这种方式解决。此乃近代代议制的一种替代方式——代议制的近代形式，在当时并不存在。“代议士”仅只是整个团体的代表者，此乃相对应于一切政治权利皆具传统的、身份的性格，亦即皆具特权性格的情形。换言之，在古代的民主制里，代议士是祭祀性共同体或以国家甚或同盟国家的形式集结在一起的共同体的代表者，在中世纪则为行会或其他团体组织的代表者。唯有**团体**的**独特权利**（Sonderrechte）才可被“代表”，而不像近代的国会里，各议员所代表的是某一地区流动不拘的“选举人团”。

## 六 古代与中古时期的城市僭主制

古代城市与中世纪城市最后还有一个共通的现象，就是**城市僭主制**的出现，或者至少是这样一种企图的出现。只是，城市僭主制在这两个时代里都只是地方性的现象。在希腊本土，僭主制于公元前六七世纪时次第袭卷了一个又一个的大城市，包括雅典在内，不过却都只延续了几许世代<sup>[34]</sup>。在此，城市的自由大体而言都是在被优越的军事力量征服后才告消灭。相反的，在殖民地区，例如小亚细亚，特别是西西里，僭主制的散布则较为长久，某些地方甚至直到城邦瓦解时都还是决定性的政治体制。

僭主制无论在何处皆为身份斗争的产物。在某些情况下，例如在（西西里的）叙拉古斯（Syracuse），被demos压制下去的诸门阀似乎曾帮助僭主取得支配权。不过，整体而言，僭主所依靠的，是部分的中产阶级，以及那些饱受门阀高利贷之苦的人，而其敌人则是门阀——他将他们放逐、没收他们的财产，而他们则图谋倒他的台。古代典型的阶级对立，亦即作为债权人的城居军事贵族与作为债务人的农民之间的对立。此种对立，从以色列、美索不达米亚，到希腊与意大利，四处皆然。在巴比伦，农村土地几乎全部掌握在城市贵族手中，而农民则成为他们的小作农。在以色列，债务奴隶的问题则是“契约之书”（Bundesbuch, Book of the Couenant）<sup>[35]</sup>所企图规范的对象。从亚比米勒（Abimelech）一直到马卡比（Judas Makkaebaer）的所有篡夺权位者，无不是靠着逃亡的债务奴隶起家的<sup>[36]</sup>。《申命记》里的许诺说：以色列人“必借给许多国的人”<sup>[37]</sup>，这意味着：以色列市民是债主与城市贵族，而其他人则是他们的债务奴隶与农民。发生于希腊与罗马的阶级对立，也同样是如此。

僭主一旦夺得权位，通常便获得小农民以及和小农民作政治结合的贵族小党派及部分的城市中产阶级的支持。一般而言，僭主制所仰赖的是亲卫军与雇佣兵。民众准许亲卫军的成立，无论对古代的群众领导者而言（例如佩西斯特拉图斯）<sup>[38]</sup>，或对中世纪的popolo人民首长而言，多半是夺得权位的第一步。他们所采取的政策，就实质内容而言，往往相当类似于“仲裁者”（aisymnetes，诸如卡隆达斯与梭伦）的身份平等政策<sup>[39]</sup>。因此，在透过仲裁者采取这类政策以建立国家与法律的新秩序，与拥立一位僭主之间，很明显的往往是个二选一的问题。仲裁者与僭主们的社会与经济政策，不外乎设法阻止农民的土地被卖给城市贵族以及农民的流入城市，在各处限制奴隶买卖、



奢侈品的消费、中介交易以及谷物输出。所有这些措施，基本上就是一种小市民的“城市经济的”政策，相对应于中古城市的“城市经济政策”（我们后面还会谈到）。

无论何处，僭主皆感觉自己是个特别**非正当的**统治者，而一般也有此同感。这使得他们的全盘地位，包括宗教地位与政治地位，都与昔日的城市王制有所分别。一般而言，相对于贵族的仪式主义的崇拜他们多半是新的感情性崇拜，特别是狄奥尼索斯<sup>[40]</sup>崇拜的奖励者。他们通常会试图保持其共同体基本制度的外在形式，亦即符合合法性的要求。当僭主统治气数已尽之时，其政权所遗留下来的通常是贫弱无力的门阀，因此，为了买通非贵族阶层以合力驱逐僭主，门阀不得不对demos作广泛的让步（因为唯有他们的合作，此事方有可能成功）。克利斯提尼（Cleisthenes）的中产阶层的民主制，即是继佩西斯特拉图斯被放逐而起的<sup>[41]</sup>。当然，在某些地方也有商人的金权制取代僭主的情形。这些由经济的阶级对立所促成的僭主制，至少在希腊本土上，具有将身份间的不平等往财力政治或民主制的方向化解的效用，也往往是身份齐平化方面的先驱者。

相反的，在希腊晚期，创建僭主制的尝试——无论成功与否——是起因于demos的征服政策，而这与demos的**军事**利益关怀（我们后面会讨论到）相关联。获得军事胜利的将领，像阿奇比阿德斯（Alkibiades）、吕桑德洛斯（Lysandros），即试图建立此种僭主制<sup>[42]</sup>。不过，在希腊本土，此种尝试直到大希腊化时代皆未获得成功，连同demos的军事帝国的建制也崩解了（理由后述）。相反的，在西西里，不论是昔日在第勒尼安海（Tyrenian Sea）的扩张性海上政策，还是后来对抗迦太基的国防军备，都是由僭主来领导的。借着市民军队以及雇佣兵的支持，并且采取最赤裸裸的东方典型措施，诸如强制佣兵大量地市民化，以及强行移徙被征服民，僭主创建出一种



超地方性的军事王制。最后，在罗马，当发展为僭主制的各种征兆历经共和制早期皆归于失败之后，由于征服政策的结果——其社会与政治的根由，留待下文逐一讨论——最终陷落于自内部发展而来的军事王政之手。

在**中古时期**，城市僭主制主要（若非全部）局限在意大利。根据迈尔的说法，意大利的signoria相当于古代的僭主制<sup>[43]</sup>。的确，这两者问有如下的共通点：（1）两者大致都是在富裕家族的手中形成，并且与其相同身份者相对立；（2）两者都是西欧首先以（比重愈来愈高的）**任命制官吏**实施合理性行政的政权；（3）同时，多半维持住传统的共同体制度的某些形式。但除此之外，两者间也出现重大的差别。首先，虽然signoria确实经常是身份斗争的直接结果，但往往直到popolo获胜之后的最终发展阶段才出现，其间有时相隔好一段时期。此外，signoria多半是从popolo的合法官职发展出来，然而在古希腊，城市僭主制却只是门阀支配与金权政治或民主制之间的一种过渡现象。

Signoria的发展，正如萨尔彻所明确陈示的，具有许多不同的样式<sup>[44]</sup>。一大部分的signoria，作为popolo暴乱的产物，全都是直接从popolo的新官职当中发展出来。经由popolo人民所选举出来的人民首长，或mercadanza的podesta，或城市共同体的podesta，任期愈来愈长，有时甚至是终身职。这种长任期的最高官吏，已见于13世纪中叶时期的皮亚森萨（Piacenza）、帕玛（Parma）、罗第（Lodi）与米兰（Mailand）。在米兰，威斯康提（Visconti）家族的支配，就和维罗纳的斯卡里格家族（Scaliger in Verona）以及摩德纳的埃斯特家族（Este in Modena）的支配一样，在13世纪末时事实上已世袭化<sup>[45]</sup>。与终身制和（起初是事实上的，后来是于法有据的）世袭制的发展并进的，是最高官吏权限的扩大。他们的权限从专断的

(arbitraer)、纯政治的刑罚权开始 <sup>[46]</sup>，扩展成与议会及共同体相匹敌的、可处置任何事项的一般权能 (arbitrium generale)，最后发展成有权根据自由判断 (libero arbitrio) 来统治城市，以及叙任官职、发布具法律效力之政令等的支配权 (dominium)。

此一扩大职权的措施，有两个不同的政治根源，但实质上经常是二而一的。其一即政党支配的问题。特别是落败的政党对于整个政治状态，因而间接对于经济状态（尤其是土地所有状态）的持续性威胁。由于惯于征战的门阀的存在，以及对于阴谋的恐惧，设置一具有无限权力的政党首领，遂有其必要。其二则为外战，以及被邻近的共同体或其他权力拥有者征服的威胁。举凡这点成为根本因素之处，某种非日常性的军事指挥职权的创设，若非委之于非本城出身的君侯，即委之于某个佣兵队长 (condottiere)，亦即军事首长制的创设，遂成为 signoria 的起源，而不是源之于人民首长政党领导者的地位。此时，城市自愿服从于某个君侯的支配，以达成借着他的保护抵挡外来威胁的目的，结果此种服从往往是以严格限制支配者权能的形式出现。

在一个城市里，权力拥有者通常最容易得到手工业经营者的广大下阶层民众的支持，因为对这些实际上被排除于行政参与之外的下层民众而言，政权的交替不会有什么损失可言，并且有个宫廷的成立，还会带来经济上的好处；另外也因为民众对于个人的权力展现，具有感情性的偏好。因此，一般而言，有意竞逐 signoria 者总会利用市民大会 (Parlamentum) 来作为委让权力（给自己）的机关 <sup>[47]</sup>。不过，当门阀或商人阶层受到政治或经济对手的威胁时，他们也可能诉诸 signoria 的手段，但此种手段起初无论在何处皆未被视为君主制之永久的树立。像热那亚之类的城市，虽将自身委于强势君主的支配之下，但一再地对君主课以相当严格的条件，特别是有限的军事权力，以及

明确限定的货币租税，并且有时还可将之解职。在对待外来的王权时，这通常会成功，就像热那亚解除法国国王的支配。但对于一旦住进城市之内的signoria，这就不是那么容易办到了。尤其是，我们可以观察到，市民的反抗力量与反抗精神，随着时间而递减。另一方面，signoria则拥佣兵自重，并且愈来愈将其政权巩固在与正当的权威相结合之上。在借着西班牙军队的援助而强行征服佛罗伦萨之后，世袭的signoria在意大利——除了威尼斯与热那亚之外——已成为最终的并且得到皇帝与教皇承认的正当化的国家形态。

上述市民反抗的递减，首先可由以下一连串的个别情况来加以说明。此处，和其他各处一样，signoria的宫廷，当其存在愈是长久，就愈是能使愈来愈多的贵族与市民阶层领受到因其存在所带来的社会与经济利益。此外，欲求洗练提升、经济〔对外〕扩张逐渐减退，以及上层市民的经济关怀对于破坏和平交易的骚扰，其敏锐性愈来愈强烈；其次，随着竞争的增加与经济及社会稳定性的升高，工商业经营者一般不再热络于政治的阴谋，并因此转而投身于纯粹营利目的的追求或坐收租金的和平享受；最后，君侯为了本身的利益，采取促进这两种发展（经济关怀提高与政治关怀减退）的一般政策。所有这些，全都导致市民对于城市政治命运的关怀急遽下降。无论何处，大君主（例如法国国王）也好，个别城市的signoria也罢，无不顾虑下层市民的关怀，亦即城市治安的确保，与具有小市民生计政策意味的营利规整措施。法国的城市之所以臣服于国王的支配之下，乃得力于小市民的此种利害关怀之助，而意大利的signoria也同样是借助于类似的倾向。

然而，最重要的还是在于一个基本的政治要素，亦即市民的和平化——由于经济事务繁忙与渐失军事勤务惯习，以及君侯这方有计划的解除武装。确实，这些未必是君侯打从一开始就采行的政策。相反

的，他们之中才正巧有些人开创出合理的兵员征集制度。不过，此种与家产制军队之形成的一般类型相对应的征集制度，很快就变成无产者的召集（即使原先并非如此），而与共和制的市民军根本异质。然而，军事制度之走向佣兵队，以及军事需要之经由企业家（佣兵队长）以资本主义的方式来满足，在在皆为君侯准备好了大显身手的舞台。这是由于市民愈来愈无余暇他顾，以及军事勤务愈来愈需要职业训练。事实上在自由的城市共同体成立之际，这些因素早已大大地将整个情势朝市民的和平化与解除武装推进。此外，也由于君侯与强大的王朝个人性及政治性的结合——在其权势之前，市民的反叛毫无希望可言。总而言之，signoria有机会发展成为一个世袭性的家产制王权，不外乎是这样的一系列因素（其一般性的意义，已为吾人所知[48]）所促成，亦即工商经营者愈来愈无经济的余暇，市民当中的教养阶层愈来愈失去军事的适格性，在往职业军队发展的方向上，军事技术愈来愈理性化，以及伴随着因宫廷的存在而获得经济与社会利益的贵族、坐食租金者、坐收俸禄者等身份阶层的发展。举凡signoria是以此而转化为君主制者，皆得以步入正当权力的范畴。

Signoria的政策特别在某一点——此处我们只关心这点——上，显示出与古代的僭主之政策有共通的倾向，亦即破除城市对于农村在政治上与经济上的独占地位。一如古代，权力拥有者所引以为奥援而迫使支配权让渡到他手里的，往往正是农村居民（例如1328年的帕多瓦）[49]。在与门阀的斗争当中获胜之后，自由的城市市民阶层或为本身的利益之故，或出于政治的考量，往往便采取破坏庄园领主制与解放农民的行动，并且促使土地自由地移动到最具购买力的买者手中。富裕市民（popolo grasso）掌握支配权的结果是，由封建领主手中释出的大量土地为市民所获得，以及例如在托斯卡那（Toscana）的庄园徭役制（Fronhofsverfassung）为分益制（Mezzadria）所取

代。所谓分益制，是指奠基于领主与小作农两者并存之上的一种制度，前者主要是居住在城市里，并且只不过是别墅生活而与农村有所关联，后者则为属于领主而居住在农村里的分益小作农 [50]。虽然如此，农村居民——即使是拥有土地的自由农民——还是完全被排除于权力的参与之外。正如分益制是导向农村私有经济的办法，城市的政策则是在组织化的方法下，以城市的消费者利益——行会获胜之后，则为城市的生产者利益——为其追求的目标。君侯的政策根本无法立即改变这点，也不是在任何地方都能有所改变。18世纪，莱奥波德大公（Leopold von Toscana） [51] 著名的重农主义政策，是受到某些自然法的观念的影响，而不是以农业的利害关系为其首要的目标。但是无论如何，君侯的政策整体而言总是在于平衡利害关系与避免激烈的冲突，而不再是一种城市市民的政策。换言之，在此政策下，农村不再是光被城市市民利用来达成其自身目的的手段。

城市君侯的支配往往——最后几乎全都——涵盖了数个城市。但这绝不是说，这些素来独立的城市领域就此即被建制成现代意义上的统一的国家团体。相反的，被统合于一位君主支配之下的各个城市，通常仍具有权利与机会如往常一样以互通使节的方式彼此交往。各城市的基本制度一般而言也绝非统一的。同时，它们也没有变成那种根据国家所赋予的权限而实行一部分国家任务的地方团体（Gemeinde）。这样的发展（城市的地方团体化），不过是循序渐进的，与近代大家产制国家类似的转化比肩而行。

特别是早已见之于中古时期的西西里王国 [52]，但也见之于其他古老的家产制王朝的那种身份制的代表，几乎完全没有出现在由城市领域里所衍生出来的支配体制中。然而，在基本组织方面的改革，见诸后者的毋宁是：（1）除了被选举出来的、短任期的共同体官吏之外，出现了被任命的、任期不定的君侯的官吏；（2）特别是为了财



政与军事目的，发展出合议制的中央政府。总之，凡此皆是步入行政理性化之途的重要一步。城市君侯的行政在技术方面得以特别合理性，原因在于：许多城市为了本身的财政与军事利益，已创建出程度少见的统计基础，并且各城市银行的簿记与文书档案处理方式，也有了技术上的发展。此外，行政确实无疑的理性化，受之于另一个或许更为重要的影响，亦即一方面是威尼斯，另一方面是西西里王国，这两个模范。然而，此种影响的造成，与其说是源于直接的继承，倒不如说是遭受刺激之故。

## 七 中世纪意大利城市的例外地位

意大利各城市政治结构的循环历程，是从以家产制或封建制团体为构成要素的阶段，到达因革命而建立的独立自主的望族支配时代，其后再经行会支配的时代，以至于signoria，最后则走到以较为合理性的家产制团体为构成要素的阶段。像这样的循环历程，在西方的其他地区从未有过完全相对应的现象。特别是没有类似signoria这样的体制，最多不过是相应于signoria的前行阶段，亦即人民首长，例如出现在阿尔卑斯山以北的若干最有力的市长，可相比拟。反之，在以下这一点上，循环发展确具其普遍性，亦即在加洛林王朝时代，各城市只不过或几乎只不过是行政区域（与其他行政单元之不同，只在于其若干身份结构的特色），到了近代家产制国家里，它们又再度非常近似这种地位，不同之处仅在于其所具有的法人特权<sup>[53]</sup>。但在这两个时期之间，城市无论何处皆为某种程度的“自治共同体”（comune），具有自主的政治权利与自主的经济政策。

古代也有类似的发展。然而，近代资本主义与近代国家都不是在古代城市的基础上成长起来的；而中古城市的发展，虽非近代资本主



义与近代国家唯一具有决定性的前行阶段，更不是这两者的担纲者，但却是这两者之所以成立的最具决定性的一个因素。尽管古代城市与中古城市的发展有种种的相似性，但我们仍必须要分辨出其间相当深刻的**差异**。这也是我们当下就要加以探讨的。如果我们将这两个时期的城市类型在其最具特征性的形式下作一对比，即最容易辨认出其中的不同。但首先我们必须了解到，中世纪的城市彼此之间在结构上即存在着非常强烈的差异，而我们只不过考察了其中的若干点罢了。因而在此之前，我们不妨再说明一下中古城市在其独立性最高的时期的**整体情况**，亦即吾人但望能在其中找到其最完全发展的典型特征的时期。

## 八 中古城市在自治最盛时期的整体状况

在城市自主性的最高潮时期，中古城市以相当不同的各种形态在以下这些方面展现出其所获得的种种成果：

### 1. 政治的自主性

中古城市获得政治的自主性，以及在某些情况下，扩张性的对外政策，诸如拥有自己的常备军，缔结同盟，进行大规模战争，置广大的农村领域（有时是其他的城市）完全于自己的隶属之下以及获取海外殖民地。在海外殖民地方面，只有两个意大利的沿海城市获得长久的成功；在获得广大领域及具有国际政治意义方面，意大利北部、中部及瑞士的某些自治共同体有一定时期的成功，成功度更小的则有法兰德斯诸城、部分北德汉撒同盟城市以及其他少数城市。相反的，大部分城市的支配领域一般都未曾超出直接邻近的农村地区及若干小城市，这包括意大利南部及西西里诸城、短暂（领土扩张）插曲之后的

西班牙城市、较长插曲之后的法国城市以及自始即为如此的英国城市与日耳曼城市（例外的是上述提及的北德与法兰德斯诸城、某些瑞士与南德城市，日耳曼西部的大部分城市则只有在城市同盟时代的短短插曲里方为例外 <sup>[54]</sup>）。不过上述这些城市大半皆有常备性的城市佣兵团，或者原则上都有一支以城市居民的军事义务为基础的市民兵队，用以守卫城垣，并且有时力足以与其他城市结盟而维持境内治安（Landfriede） <sup>[55]</sup>、破坏掠夺者的城寨、干预境内的仇杀。然而，这些城市从未试图长期地进行像意大利城市及汉撒城市所采取的那种国际性的政策。

按城市地位而定，这些城市多半派遣代表出席帝国的或者领邦的身份制代表会议 <sup>[56]</sup>，并且往往由于其财政的潜力而在会议里获得决定性的发言权（尽管形式上他们是处于从属的地位）。最可观的例子是英国的下议院（Commons），当然，其所代表的与其说是城市自治共同体，倒不如说是身份性的城市望族团体 <sup>[57]</sup>。不过有许多市民团体甚至连这样的权利都未曾行使过（法制史上的细节在此且略过不表，以免离题太远）。后来，近代的欧陆家产官僚制国家——剥夺了几乎所有这类城市的自主性政治活动及其军事能力——除了警察权。唯有当国家单以地方性分邦（Partikulargebilden）的形式来发展时，例如在德国的情形，国家才不得不容许部分城市作为政治特殊团体而与国家比肩并存。

在英国，由于家产官僚制并未成立，故而在发展上尚有一特殊的过程。在中央行政的严格组织之下，英国的城市从未有过自主的政治野心，因为他们以国会的形式整体地维护城市的利益。英国的城市虽也缔结商业联盟，但这并不是像欧陆那种政治性的城市同盟。英国城市本身即为特权的望族阶层的组织团体，而他们的善意则为确保国家财政所不可或缺的。在都铎王朝时期，王权曾试图去除城市的特权，

然而随着斯图亚特王朝的崩溃，此一政策遂告无疾而终。自此之后，城市一直是具有国会选举权的组织团体，而“影响力的王国”（Kingdom of Influence）<sup>[58]</sup>与贵族派系皆于政治上利用城市这种往往小得可笑并且容易收买的选举人团，来形成听命于自己的国会多数派。

## 2. 立法的自主性

各城市本身及城市内部的行会与手工业行会（Gilde und Zunft）自主性立法，这项权利是具有政治独立性的意大利城市所全面拥有的，西班牙与英国的城市及一大部分的法国与日耳曼城市则时而有之，尽管这项权利未必总是经由书面的特许权状所赋予。关于城市的土地所有、市场交易与商业等问题，城市法庭——以城市市民作为司法审判人（Schoeffen）所构成的法庭——所采行的是一套一律平等的特别是适用于全体市民的法律。这套全体市民共通的特殊法律可能是基于惯习或者自主的立法来制定，也可能是模仿或继承其他城市的模板，或者在城市建立之际由别的城市根据特许状所授予。城市法庭逐渐将非理性的、巫术性的取证手法排除于诉讼过程之外，诸如决斗、神判、氏族宣誓<sup>[59]</sup>，而代之以合理性的举证方法。然而我们亦不可将此一发展想成是直线进行的：有时，固守城市法庭在诉讼上的特权地位，意味着抵制王室法庭的合理改革而保持较为古老的诉讼形式（例如英国的城市法庭即没有陪审制度），或者意味着抵挡罗马法的渗透而保持住中古的法律，例如欧陆的情形<sup>[60]</sup>。在欧陆，可资资本主义利用的法律制度正是源之于城市法——城市是资本主义利害关系者拥有某种自主性的所在——而不是源之于罗马（或日耳曼）的领地法（Landrecht）<sup>[61]</sup>。

在市政府方面，其所极力谋求规制的是：未经其许可，行会与同业公会不得颁布任何法规，或者可自行颁布的法规至少必须是限定在市府明白委让给行会与手工业行会的领域里。在必须将政治的或庄园领主的城市君主考虑进去的所有城市里，换言之，除了意大利以外的所有城市，城市自主性的范围，一如市议会与行会间立法权的分配，总是不甚稳定，并且是个实力的问题。后来，已然发展成形的家产官僚制国家即无处不逐渐剥夺城市的这种自主性。在英国，都铎王朝是第一个主张以下诸原则者 [62]，亦即无论城市或行会，都是为了某种目的而存在的、具有法人组织性质的国家机构（Staatsanstalt），其权利不得逾越特许状上所明示的特权，其立法权则仅针对作为组织成员的市民。如对此一限制有任何违犯，即会招致特许状在“权限开立”诉讼（“Quo warranto” Prozess）上被废除的机缘（伦敦市直到詹姆斯二世时代尚遭遇此种命运 [63]）。以此观之，正如我们所见的，城市原则上根本不是个“地域团体”（Gebietskoerperschaft） [64]，而是个特权的身份团体，枢密院（Privy Council）且不断地介入监督其行政。在法国，城市于16世纪里被全面剥夺了司法权（除了违警事件之外），并且于一切重要的财政事务上皆被要求获得国家当局的认可。在中欧，领域城市的城市自主权则原则上完全被剥除尽净。

### 3. 自治（Autokephalie）

所谓自治，即拥有完全独立的司法、行政当局。只有部分城市，特别是意大利的城市，完全实现自治；意大利以外的城市，多半只有较低级的司法权 [65]，并且长期而言，往往是以保留对王室法庭或领邦最高法庭的上诉权为其自治形式。

在**司法权**方面，凡是由市民出身的审判人来作出判决的地方，由于司法领主本身所关心的最初主要是在财政问题上（司法收入），城市往往并不觉得有必要去争取或购买正式的司法权。对这些城市而言，最重要的却在于：城市本身应该是个独立的司法区域，并以其市民出任审判人。此一原则，在下级司法权及部分而言高级司法权方面，早已实现。市民大多能自行选举审判人或由审判人团本身选出缺员而不受领主的干涉。更重要的是获得另一项特权：市民唯有在自己的城市法庭里才能被审判。

至于独立的城市行政当局——市议会（Rat）——的发展方面，此处实无法详及。在中古盛期，拥有具广泛行政权能的市议会，是西欧与北欧任何城市共同体的标志。市议会的组成方式变化无穷，主要取决于以下各阶层间的实力关系：（1）源之于“门阀”的城市贵族，亦即坐食土地租金者、货币拥有者、提供货币资金者以及随机性商人；

（2）市民的通常是组成行会的商人，无论其为远程贸易商或（占大部分的）工业产品的大零售商与批发商；（3）真正纯粹的手工业行会。另一方面，政治领主或庄园领主参与市议员任命的程度，亦即城市保有部分自治的程度，取决于市民与城市领主间的经济实力关系。

首先，由于城市领主的货币需求，其权利即有卖出的可能。当然，反过来也要视城市财政力量的强弱而定。不过，当城市领主握有政治的权力手段时，决定性的关键就不仅在于城市领主的货币需求及城市的货币市场。在法国，自从菲利普·奥古斯特（Philipp August）<sup>[66]</sup>与各城市结为同盟之后，王权（以及部分而言其他一些城市领主）已迫于激增的货币需求而早在13世纪即获取了任命城市行政官职的“参与”权

（“pariage”-Anteil）<sup>[67]</sup>，对于城市政务官（Magistral）行政特别是与国王较有利害关系的财务行政的监督权以及对被选出的执政官（Konsuln）的认可权；直到15世纪，国王的按察使（Prevot）都还具

有出任市民集会的议长的权利 [68]。最后，在路易（十四）王朝时代，各城市的官职任命权完全落入国王的地方监察官（Intendanten）手中，国家的财政困难则导致国家官职与城市官职皆由卖官的方式来递补 [69]。

家产官僚制国家将城市行政当局转化为具有身份特权的特权法人组织代表（privilegierte Korporationsvertretungen），其权限范围仅止于法人组织本身的利害关系，对于国家的行政机能而言不具任何意义。英国国家当局不得不容许城市法人组织自治，因为他们是国会的选举人团。不过，当国家愿意将现今必须由地方自治团体来完成的种种任务交付给地方性的团体时，那么国家大可径自越过城市，让各个教区——不仅特权法人组织的成员，所有具有资格的居民都隶属于它——或其他新设的团体，成为其执行者。只是，家产官僚制多半干脆将城市政务官职一举转变成与其他官职并列的一种地方当局。

## 4. 租税的自主性

此处，我们讨论城市对市民的课税能力，以及城市之免于对外的贡租与税赋。就前者而言，实现的程度有相当大的差异；城市领主的统制权固然发挥出各种强弱不同的效力，然而也有完全无法维持的情形。在英国，城市从未有过真正的租税自主权，而一切新设的租税往往必须获得国王的同意。至于豁免对外纳租缴税，也同样只有少数实现的例子。换言之，就未获政治自主性的城市而言，此种豁免唯有在下面这种情况下才得以实现，亦即由城市承揽租税义务，然后以全额付清的方式——一次总缴或更常见的例子，分期付款——来满足城市领主，因而得以在城市本身之内自行料理国王租税的问题（英国的包税市镇 [irma burgi]）。实现对外的租税豁免最成功之处，无疑尽在



私人性的义务关系上，亦即源之于市民对司法领主或人身领主的私人关系 [70]。

一般的家产官僚制国家在获胜之后，即纯就租税技术的立场来区分城市与乡村。亦即透过其特殊的城市租税（Akzise [71]）一举掌握生产与消费，实际上也几乎完全夺取了城市本身的课税权力。在英国，城市作为法人组织的课税权，已经没有什么意义可言，因为新的行政任务已交由其他类型的共同体来执行。在法国，自马扎然时代起，国王即夺取城市自有租税（Oktroi）的半数为己有，而城市的一切财政事务与内部课税，亦早就落入国家的监控之下 [72]。在中欧，城市当局在这方面也往往转变成几乎纯粹的国家征税机关。

## 5. 市场权与自主的“城市经济政策”

此处所触及的是掌握市场的权利、自主性的工商业管制措施以及独占性的禁制权（Banngewalten）。任何中古城市莫不设有市场，而且市场监督权无不相当程度地被市议会从城市领主那儿抢夺过来。到后来，对于工商业的监察管制，视各城市里的权势关系而定，若不是掌握于城市当局的手中，即落入职业公会（Berufsinnungen）手中；城市领主仍被大幅地排除在外。

城市对于工商业的管制包括以下诸端 [73]。首先，商品的品质管制：一则是为了业者的商誉，亦即其出口利益；二则是为了城市消费者的利益，价格管制基本上是在于维护消费者的利益。其次，小市民生计的保护：一方面限制学徒与职工的人数（在某些情况下亦及于师傅的数目）；另一方面，缩小生计活动的机会，为本地出身者特别是师傅之子强化对于师傅地位的独占。再次，只要是行会本身握有管制权之处，他们会采取种种措施，诸如禁止批发制、管制资本借贷、规

范与组织原料的供应并且有时更及于产品的销售方式等，以防止业者在资金方面依赖外来者与大企业家的情形发生。不过，更重要的是，城市力求将在其支配之下的农村地区排除于工商业竞争之外，因而设法压抑农村的工业经营，强制农民（为了城市生产者的利益）在城市里购买他们的必需品，并且（为了城市消费者的利益）强制农民在城市的市场上，而且也只能在那儿，出售他们的产品。此外，为了消费者的利益（有时是为了工业原料的消耗者），禁止在市场之外进行商品的“先行销售”（Vorkauf）。最后，为了本城商人的利益，力图垄断（途经本城的货物的）交卸转运与经纪，另一方面却力争在本城之外进行自由交易的特权。

以上各点即所谓“城市经济政策”的核心要点，它们会因相互竞争的利害关系之间无数的妥协可能性而有种种变化，然其基本面貌几乎不论在哪个城市都看得到。各城市的政策方向，除了取决于各利害关系者在城市里的实力关系之外，尚取决于城市当时的营利活动范围有多大的空间与机会。在人口定居于城市之初，营利活动范围的扩大，促使城市政策指向市场的扩大，到了中世纪末期，营利活动空间的狭隘化，则导致政策倾向于独占。除此之外，各个城市莫不各图本身的利益，而与互相竞争的城市发生利害冲突，特别是南部的远程贸易城市之间，利害冲突更引发了生死之争。

家产官僚制国家在降服各城市之后，一点儿也不考虑与此种“城市经济政策”作个基本的了断。恰如其反的，为了国家的财政利益，城市与城市工业的经济繁荣，以及如何借生计的维护以维持人口数量，成为国家的心头大事；同样的，在重商主义的商业政策下，如何振兴海外贸易的方策，国家也可（至少部分而言）自各城市的远程商业政策里学习得到。对于统合于其旗下的各城市与各团体之间的利害冲突，国家力图加以协调，并且特别致力于调和维持生计的立场与亲善资本

的政策。几乎直到法国大革命前夕，国家与此种承袭而来的经济政策只在某一点上有所冲突，亦即当市民所拥有的地方性独占与特权，阻挡了国家本身愈来愈资本主义取向的特权—独占政策时。当然，在个别的情况下，只此一端即可能导致市民的经济特权急遽地土崩瓦解，不过，与传统路线分道扬镳的意涵，只不过发生在地方性的例外事例里罢了。尽管如此，由城市来规划经济的自主性已成过往云烟；当然，间接地，此事自有其重大的意涵。

不过，更具决定性的要点还在于：无论在质或量上，城市根本不可能运用足以和家产官僚制君侯相比的军事与政治权力手段来维护自己的利益。此外，甚至连基于家产制政策而新开发出来的营利机会，各城市都很难以团体（Verband）的方式参与其中，一如君侯所采用的方式。这样的机会，视个别案例的性质而定，只对个人开放，特别是那些具有社会特权的个人。因此我们发现，特别是在典型的具独占性特权的国内或海外的家产制企业里，得以参与其中的，无论是在英国或法国，除了国王本身之外，（相对而言）大多是土地领主或高级官吏阶层，而很少是市民。有时，确实也有些城市，例如法兰克福，为城市本身计，参与投机性的国外企业，有时规模相当庞大。不过，大多数的情况是不利反害的，因为单只一次的失败，就会要他们比大政治团体承受更为深重长久的伤害。

许多城市的经济没落（特别是自16世纪以来），只有部分是直接起因于商业路线的转移（因为英国就在当时也出现城市经济没落的现象），也只有部分是由于大型（奠基于非城市劳工的）家内工业的产生。最大部分的原因，毋宁是在于其他一般性的条件。首先，被编入城市经济里的传统企业形式，如今已不再是可以产生莫大利润的企业形式；其次，就像早先发生在封建的军事技术上的情形一样，政治取向的资本主义企业，连同商业与工业的资本主义企业，即使仍旧位于

城市之内，如今已不再能于城市的经济政策当中找到他们的支柱，而原本被个别市民团体系缚在地方上的企业家，力量已不足以支撑起这样的企业。

新兴的资本主义企业坐落于适合它们的新的所在；为了维护本身的利益，企业家如今转而求助于其他的力量——如果他们真的有此必要的话——而不再以地方性的市民共同体为其求助对象。例如英国的非国教徒（Dissenters）<sup>[74]</sup>，他们曾在资本主义的发展上扮演如此重要的角色，而因为宣誓法案（Test Acts），并不属于具支配权的城市法人组织<sup>[75]</sup>，也因此，英国近代的大工商业城市，完全兴起于旧有特权法人组织（及其地方性独占权力）的地区之外。因此，这些新兴的大工商业城市往往显示出相当古老的司法结构特征：昔日的庄园领主法庭——court baron与court leet——直到近代的改革时期为止，一直存在于利物浦（Liverpool，直到17世纪）与曼彻斯特（Manchester），只是庄园领主被买断成为司法领主<sup>[76]</sup>。

## 6. 中古城市在其政治经济特质下对于非市民阶层的态度

中古城市特有的政治经济性格，也决定了其对于非市民阶层的态度，并且不同的城市表现出相当不同的姿态。整体而言，所有的城市皆在经济组织上对立于特别非城市的——政治的、身份制的、庄园领主的——结构形式。一言以蔽之：市场对立于庄宅（Markt gegen Oikos）。当然，我们也不能将此种对立单纯地当作是政治领主或庄园领主与城市之间的经济“斗争”。这样的斗争自然是有的，亦即当城市为了扩张势力，容许政治领主或庄园领主所欲掌握的隶属民进住到城墙里来，甚或将未移入城市者当作市外市民而收纳于市民圆体中。容

纳市外市民这件事，由于诸侯的团结与国王的禁止，至少在北方的城市，很快就行不通了。不过，城市这种纯粹是经济的发展，并没有在任何地方受到原则上的反对；引起反对的，毋宁是城市的政治独立，以及一些（不在少数）特别的经济事例，亦即当领主的特殊经济利益与城市在贸易政策上的利益及独占倾向发生冲突时。以国王为首的封建军事团体利害关系者，自然是带着极为不信任的眼光来看待其政治领域里的自主性要塞（城市）的发展。日耳曼的君主从未——即使有，也是极短暂的——抛下这种不信任的念头。相反的，法国与英国的国王却由于政治上的理由——他们与贵族的对立——以及城市在财政上的重要性，而时时对城市表现出相当友好的态度。

同样的，城市的市场经济对于庄园领主的团体以及间接地对于封建团体发挥解体的影响力——事实上，的确发挥了各种不同程度的效力——这个倾向，并不必然要出之以城市对抗其他利害关系者的“斗争”形式。就长期而言，支配着情况的，是个强大的利益共同体。政治领主与土地领主最希望的，莫过于从隶属民那儿取得货币收入。城市首先可以提供给这些隶属民地方性市场以卖出他们的产物，使他们得以用货币取代劳役与实物来缴纳地租；同样的，城市也提供领主机，使他们不必自己消耗掉手头上的实物，而得以将之贩售于地方市场或透过愈来愈资本强化的商业，在外头转换成货币。政治领主与土地领主无不奋力地利用此种机会，一则要求农民缴交货币租金，一则利用农民以市场为目标的利益取向，亦即扩大经济单位以增加生产量。如此一来，领主亦可自较大的经济单位里收取较多的实物地租，并在市场上变现 [\[77\]](#)。此外，地方上与地方之间的贸易逐渐扩大发展之后，随之所产生的各式各样的租税，也让政治领主与庄园领主大大地增加了货币收入。此一现象，日耳曼西部早在中古时期即已发生 [\[78\]](#)。

因此，城市的建立，包括种种后续的结果，自建立者的观点而言，主要是一种营利事业：为了创造货币收入的机会。由于这种经济利益的驱使，贵族们在东方尤其是波兰建立起各色的“城市”，即使是在迫害犹太人的时代里<sup>[79]</sup>；其中不少是错误的起建：在为数往往不过数百人的居民里，有时直到19世纪90%仍是犹太人。故而，此种典型中古北欧式的建城之举，事实上是一种营利“事业”，正如我们将会看到的，恰与古代城邦所代表的那种军事性要塞城市的建立形成最强烈的对比。

庄园领主与司法领主所拥有的一切对人及对事的要求权利，几乎无不转化成租金诉求<sup>[80]</sup>，以及农民因此而获得法律上或事实上（往往更为广泛）的经济自由，但在城市发展较弱之处则无从发生。这两种现象其实是起因于：（1）政治领主与庄园领主的收入，在城市急遽发展之处，愈来愈以在市场上出售农民的产物与各种实物贡租的方式来获得；此外，其收入无论如何也是取自于其他各种交换经济的来源，而不再是利用隶属民的赋役义务来获得，或者是以住宅经济的旧有方式来转嫁家计需要于隶属民身上。（2）领主和隶属民无不愈来愈以货币经济的方式来应付他们大部分的生活所需（虽然后者程度较轻）。（3）乡居贵族的土地被城市市民所买占，城市市民即将（庄园）转变成理性的经营形式。不过，此一过程却受阻于举凡采邑制团体要求拥有贵族领地以符合采邑受封能力之处，而此一能力却是（如阿尔卑斯山以北几乎所有地方的）城市贵族所欠缺的。

然而，单只“货币经济”这个理由，无论如何并不会产生政治或土地领主与城市之间的经济利害冲突，反而是会造成利害关系共同体。只有当庄园领主为了提高自己的收入，而试图转向营利经济的、工业的直营生产时，才会有纯粹经济性的冲突产生。不过，要转到此种直营生产，只有在具备合适的劳动力的情况下，方有可能。倘若情况果



真如此，城市对于庄园领主这种工业生产的斗争确即爆发，并且正是在近代，以及在家产官僚制国家团体内部里，斗争往往特别激烈地展开。相反的，在中古时期几乎根本没有这种问题，并且古老的庄园领主团体的真正解体以及农民所受束缚的实际崩解，往往是在完全没有斗争的情况下，随着货币经济的推展而发生。英国的情况正是如此。当然，在其他地方，城市是直接且有意识地推动此一发展。正如我们所见的，在佛罗伦萨的势力范围内所发生的情形。

家产官僚制国家试图调和贵族与城市之间的利害冲突与对立。然而，由于国家想要利用贵族来出任军官与官僚，所以确立原则，不许非贵族也包括市民在内取得贵族的领地。

## **(续) 特别是对于圣职者的态度**

在中古时期，比起俗人的庄园来，圣职者的庄园尤其是修道院的庄园更易与城市发生冲突。连同犹太人，圣职者一般而言，特别是在国家与教会因主教叙任权之争而分离之后，是为城市里相当异质的一个群体。他们的领地，作为教会产业，拥有广泛豁免徭役与管辖的权利。换言之，将任何官方职权，包括城市当局，排除在外。同时，圣职者本身，作为一种（特殊）身份，也抽身于市民所负担的军事义务及其他个人性义务之外。然而，由于虔诚市民不断地捐献，上面那种豁免赋役的产业，以及因此而脱身于完整城市权力之外的人数，都节节攀升。此外，修道院更得力于俗人修士（Laienbruder）这股劳动力，由于他们不必养家糊口，所以当他们——情况经常如此——被利用于直营工业的经营时，很容易就足以压倒一切修道院之外的竞争[81]。更进一步，修道院与教产法人，和中世纪伊斯兰教的Wakuf [82]一样，大量掌握了中古货币经济的永久租税源泉，诸如市场所在、各

类销售处、屠宰场、磨坊等；这些设施不仅免于课税，并且不在城市的经济政策规制之内；更有甚者，他们还要求对这些设施拥有独占权。即便是墙垣围绕的修院禁区，也对城市具有军事危险性。并且，教会法庭及其禁止取息的约束，在在都威胁到市民的企业。为了对抗土地资产累积于死手的手中，和君主及贵族订定财产取得禁止法（Amortisationsgesetze）一样，市民力图设下禁令来维护自己的权益 [83]。

不过，另一方面，对城市的工商业而言，宗教祭典意味着重大的利得机会，特别是当城市成为朝圣地而来访者皆可在此获得赦免时。并且，教产法人，只要是在对市民开放的情况下，也不失为扶养无助市民的设施。因此，尽管教会及修道院与市民团体之间有种种的摩擦冲突——只此即足以作为宗教改革的一个“经济解释”，然而两者间的关系，直到中世纪末，也绝非是完全不友好的。教会与修道院的各种机构，一如教会法那样，对于城市共同体而言，事实上并不是那么不可侵犯的。有人正确地指出，在国王的权力自主教叙任权之争以来逐渐萎缩之后，特别是在日耳曼，教产法人与修道院即失去了他们对抗俗人势力的最热切的护主，并且当他们极力投入经济活动时，一度被他们废止的俗人司法权（Vogteigewalt）便相当容易以间接的形态再度复苏 [84]。在许多情况下，城市的市议会很懂得将教产法人与修道院实质地置于一种和昔日的Vogtei完全类似的监护权之下。换言之，借着各式各样的口实与名目，强迫他们接受监护人与代理者，以符合市民利益的方式来管理他们的事务与教产。

圣职者身份团体在市民团体当中的地位，有种种相当不同的状态。在某些情况下，就法律上而言，圣职者根本完全置身于城市法人组织之外。不过，即使在情况并非如此之处，圣职者也以其不可剥夺的身份特权而形成一种令人不快且无法同化的异质势力。宗教改革在

其力所能及的范围内，为此一情形画上句号；不过，城市并未因此而得到什么好处，因为他们不久即屈服于家产官僚制国家之下。

在最后这一点上，古代的发展取径完全不同。愈往前推溯，古代神殿的经济地位愈近似教会，特别是修道院在中古早期的经济地位清楚地显现于威尼斯的殖民地。不过接下来的发展却不是像中古时期那样，愈来愈往国家与教会分离以及教会支配领域愈来愈具自主性的方向上推进，而是情形恰好相反。在古代，城市贵族门阀掌握着祭司地位并使之成为收益与权势的来源，而民主制则将之完全国家化并转变成俸禄——多半被拍卖出售。以此，不仅消除了祭司的政治影响力，并使经济的管理也落入共同体的手中。德尔菲的阿波罗大神殿及雅典的雅典娜神殿，是希腊国家的财宝库与奴隶的储金库，并且部分神殿还是大土地所有者 [85]。不过神殿与市民的工业相竞争的问题，并没有发生在古代城市里。宗教财产世俗化（Saekularisation）的现象不仅没有，也不可能出现 [86]。尽管如此，实质上（即使形式上并非如此），在古代城市里，曾一度集中在神殿手中的工商业，其“世俗化”（Verweltlichung）的彻底程度，远非中古时期所能相比。之所以如此，基本的原因在于：没有修道院存在，也没有作为超地方性团体的教会独立组织存在。

城市市民阶层与庄园领主权力的冲突，也曾存在于古代，如其存在于中古时期与近代初期一般。古代城市亦有其农民政策与摧毁封建制的农业政策。只不过，这些政策的规模是如此之大，其对于城市发展所具有的意义是如此不同于中古时期，在在彰显出彼此间的差异。此种差异，必须要置于一般性的脉络里来讨论说明。

---

[1] 布伦将城市贵族与上层行会统合在名为“Constabulary”（Constaffel，亦即“廐舍者”）的组织里，战争时负责提供骑兵。

在市议会里，Constaffel拥有13个代表席次，为数和13个小手工业者行会的席次相同。——中注

[2] Paratici=the “paraders”（游行），“arti”的同义词，或许是源自行会之举办游行。参照*Dizionario Enciclopedico Italiano*，IX（1958），40。——英注

paratici，单数为paraticum，是用来指称13世纪时意大利地区的行会。——日注

[3] “anziano，-ni”，“长老”之意。“priore，-ri”，意指首长。——日注

[4] “它们（亦即popolo的决议）可使一切法规无效，且应被视为最高指示”，这是Brescia指示其podesta的一项法令，时约1250年。——日注

[5] “mercanzia”指“商人行会”，“domus mercatorum”为“商人之家”，恐怕是指公会办事处的意思。另参见M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Sozial-und Wirtschaftsgeschichte*. S. 368, 442。——日注

[6] 齐欧皮暴动是指1378年夏天发生于佛罗伦萨，由下层劳动者所发起的暴动。ciompi虽是梳毛工的俗称，但参加此次暴动者则为一般下层的劳动者。他们多半是从属于Arte di Calimala（毛织品商人行会）与Arte di Lana（羊毛行会）的劳动者，但并不属于21个被公认的行会（古老的7个，新的14个）中的任何一个行会，故而完全被排除于城市的政权参与之外。自1345年以来，佛罗伦萨由于种种缘故而受到经济危机的侵袭，大商人便试图以牺牲下层劳动者的方式来去除危机；濒临饥饿的下层民众举梳毛工米开尔为首领起而暴动，在米开尔这位“正义旗手”的带领下，成功地使3个新的行会获得承认。据闻，暴动之所以成功，尚得力于像美第奇家族等新兴商人的暗中支

持。不过不久之后，财阀阶层再度恢复势力，不但否定了新的行会，并且于1382年亦将14个小行会排除于政权之外，七大作会的支配即此再度复活。——日注

[7] Conte Romolo Broglio d'Ajano, “Lotte sociali a Perugia nel secolo XIV,” *Viertel-jahrschrift fuer Sozial-und Wirtschaftsgeschichte*, VIII (1910), pp. 337-349。关于本文所提案例，见p. 334；关于下级行会（arti minori）于1378年攫取势力，见p. 347。——日注

[8] Ernst Salzer, *Über die Anfänge der Signorie in Oberitalien. Ein Beitrag zur italienischen Verfassungsgeschichte* [*Historische Studien*, Heft 14 (1900)], p. 97, fn. 3. ——日注

[9] “demos”一词有两种含义：其一，与意大利的“popolo”和罗马的“plebs”同义，意指“民众”；其二，意指希腊城邦的地区性下级单位“里区”。——日注

[10] 护民官一职产生于罗马共和制初期贵族与平民相抗争之际，职司维护平民的权利。关于其起源，众说纷纭；或谓“tribunus”一词与罗马的里区tribus具有某种关联，迈尔即认为护民官本为四个市区的人民的代表者，因此本来只有四名（至公元前449年时增加为十名）。plebs获胜之后，由于内部发生贫富的分裂，护民官即不再有实质的活动，直到格拉古兄弟时代才再度恢复本来的“护民官”的角色。恺撒与奥古斯都皆被给予终身的护民官权能。帝政时代以后此一官职虽仍存在，但已完全丧失实质的机能。——日注

共和时期的护民官具有宗教及法律上的神圣不可侵犯性，在他面前，任何人——包括执政官、元老与贵族皆须俯首听命。不过，他的权威离开罗马即无效。——中注



[11]. 监察官是随着护民官的发展而成为护民官之下属的平民政务官。原来职司守卫平民守护神Ceres的神殿，因此或谓官职名称 aediles 即源于 aedes（神殿）。监察官虽负有担任护民官助理者的种种任务，但保管被存放于Ceres神殿中的平民关系文书尤为其首要之责。后来除了平民监察官之外，另设有自贵族选拔出来的高级监察官，但不久平民亦可担任此职。——日注

[12]. 和称号前并未冠上“圣宠”字眼的人民首长一样，“‘护民官’的权力来源也是‘非正当性的’；他之所以神圣不可侵犯（sacro sanctus），正因为他不是个具有‘正当性’权威的官员，所以只能由神明的护佑（或公民的复仇）来保护”（《经济与历史：韦伯选集（IV）》，页271）。——中注

[13]. Auspiciū imperiūque，或“作为共同体的代表来指导共同体与神和与人的事务之权威”，据蒙森的说法，此乃共同体官员完整权力的两个面相。护民官，作为共同体之一部分人的代表，只拥有此种权力的部分。参见Mommson, *Roemisches Staatsrecht*, I, 73; II, 269ff., 272。——日注

[14]. lynch law，由美国弗吉尼亚州的治安法官Charles Lynch（1736—1796）私自处罚暴徒而得名。——中注

[15]. 位于罗马卡比多利努斯山西南方的断崖。——日注

[16]. 公元前287年由担任狄克推多之职的霍坦西乌斯（Quintus Hortensius）所提出的法案，确定平民大会（concilia）的议决（plebiscitum）对于包含贵族在内的全体人民皆具有效力。——日注

[17]. 罗马的平民曾无数次出走（secessio，亦即脱离罗马而于近郊另立城邦）。本文所提的是公元前287年平民退出到台伯河对岸的事件。根据传说，护民官的设置也是平民于公元前494年退出罗马的缘故才获得认可。——日注



[18] *nobilitas*于公元前3世纪里渐次形成，是以元老院为中心的官职独占者阶层，包括以前的门阀贵族和平民两种出身者。*equites*主要是从事工商业与金融业的富裕阶层。原义“骑士”，源于古军制的名称，然而此一阶层于发展时期事实上并非服骑士勤务者。他们虽然富裕但并非贵族（*nobiles*），例外者虽有加图（*Cato*）和西塞罗（*Cicero*）等踏入官界而晋身至元老院议员者，但仍被贵族视为“暴发户”而轻蔑之。——日注

[19] 罗马于公元前二三世纪时飞速地扩增土地，但另一方面却产生奴隶制农业的发展、属州谷物的输入、意大利的土地兼并、中小农民之丧失土地等严重的问题。格拉古兄弟中的哥哥提比略（*Tiberius Sempronius Gracchus*，前163—前133）于公元前133年任护民官，提出土地法，规定一个家族所能占有公有地的最高限额，再将因此而释出的公有地分配给罗马市民和意大利农民。此一法案在有力者的强烈反对下通过，然而提比略试图打破前例而再度竞选护民官，却于选举日被反对派所刺杀。其后，弟弟盖乌斯（*Gaius Sempronius Gracchus*，前153—前121）于公元前123年成为护民官，继续推动其兄的改革，试图打破元老院的势力。他于公元前122年再度获选为护民官，然于第三任选举时落败，遂于公元前121年自杀身亡。其后，又有护民官*Marcus Philippus*于公元前104年提出公有地再分配法案。——日注

[20] 奥古斯都及其后的元首都终身拥有护民官的权力，虽然他们并没有护民官的职位，相形之下，共和时期的护民官则仅断续或短暂地占有此一权力。——中注

[21] 在民主制时期的斯巴达，每年皆由市民选出五名最高政务官，具有处罚所有官员与市民的权力及财政权，而为人民大会的议长。每个月，国王必须向摄政官宣誓尊重国制，而摄政官则在国王尊

重国制的条件下宣誓效忠国王。摄政官在卸任时要作政务报告，市民则得以告发他。此一官职的起源众说纷纭，公元前6世纪左右就任此职的Chylon将此官职提升为与国王并列的大位，并扮演相当重要的角色。——日注

[22] 梅森尼亚（Messenian）是位于伯罗奔尼撒半岛西南部的地区。第一次梅森尼亚战争发生于公元前735至前716年左右，斯巴达于此役中征服这个地方。——日注

[23] 斯巴达人直至公元前8世纪前半叶，皆将征服地分配给斯巴达人，而将原住民奴隶化——成为为斯巴达人耕种土地的Helots（此词原为俘虏之意）。摄政官于每年就任之际向Helots宣战，以使斯巴达人杀害Helots中优秀分子的行动合法化。此外听说根据“秘密侦察制度”（krypteia），斯巴达青年还到农村里谋害Helots。这是普鲁塔克的说法（Plutarch: *Lycurgus* , ch.28）：“摄政官每年向Helots宣战，以使Helots被谋杀不致破坏宗教法。”不过一般而言，此事如今被认为是伪造的。——中注

[24] 普鲁塔克提到斯巴达的摄政官派遣最敏捷的年轻人组团进入乡间，这些人昼伏夜出，杀害他们所遇到的任何Helots；此一行动即称为krypteia。这个故事曾一度被解释为：斯巴达拥有一支专门用来镇压Helots的特别治安武力，不过现在已没有多少人如此相信。

“krypteia”一词亦见于其他古代资料，目前多半认为是斯巴达年轻人受教育过程中，一段特别严厉与起始的阶段。韦伯将此一制度视为一种“侦察制度”，可能是受到迈尔的误导，迈尔在比较威尼斯与斯巴达所具有的警察国家之性格时，亦曾用过此一名词，详见Eduard Meyer, *Geschichte des Altertums* , III, p.518。——日注

[25] Thucydides, *History of the Peloponnesian War* , bk. I, ch. 6. ——日注

[26] 宗教的机能是正当权力的一部分。参照本章注[12]。——日注

[27] 韦伯此处是在争论当时的一个热门话题，亦即斯巴达Lycurgan体制里摄政官起源早晚、合法或革命性质的问题。他争辩的对象主要是Szanto、E. Meyer等人，详见*Economy and Society* , II, p. 1337, n19。——中注

[28] 公元前六七世纪的希腊，谋求参与政权的中层市民和苦于负债重压的下层市民，与门阀贵族间的对立激化；于是在贵族与平民的同意下，“仲裁者”被赋予国制上的全权以调停两者间的对立。雅典的梭伦（Solon，前638？——前559？）即为其典型。众所周知，梭伦采取了种种调停措施，诸如消除贫农债务，禁止人身抵押，将市民按所得划分为四级来规定参政权和兵役义务，等等。——日注

[29] 众所周知，罗马的诉讼程序分为法庭程序（in iure的程序）与在审判人面前的程序（apud iudicem的程序）两个阶段。前者是在法务官与地方官等政务官面前进行，于此调查当事人的诉讼资格与有无控诉权、决定当事人之间的纷争点，并任命审判人（iudex）。当此之际，政务官交付审判人“诉讼训令”，指示后者在何种法律及事实的条件下，承认或不承认所被声明的申诉权。审判人即根据此一训令来审理事实，并举出证据下定判决。关于此种诉讼形式促进法律的合理性与技术性，参见M. Weber, “Rechtssoziologie.” *Wirtschaft und Gesellschaft* , Kap. VII, S. 463。——日注

[30] heliaia为雅典民主制时期的法庭。每年以抽签的方式决定6000名陪审员，然后再抽签决定出席各具体法庭的陪审员。陪审员出席人数依事件的重要性而定，私法事件为四五百名，政治事件则超过千人。究其实，此乃民众法庭，韦伯故曰，此种法庭是“依据‘实质的’正义而下决定，事实上也就是依从眼泪鼻涕、逢迎拍马、煽动

性的叫嚣漫骂与机智而定”。德文第四版编辑者注明，参见Ed. Meyer, *Geschichte des Alter tums* , Bd. IV, I (4. Aufl., 1944), S. 538, 540ff.; Max Fraenkel, *Die attischen Geschworenengerichte* (1877); Otto Schulthess, *Dasattische Volksgericht* (Bern. 1921)。——日注

[31]. “nomothetai”为“立法者”之意。公元前4世纪的雅典，遇有改废法律的提案时，人民大会即自heliaia的陪审员中选出立法者，再由这些人所组成的会议来审议法律的改废与否。——日注

[32]. Ephialtes为雅典政治家，殁于公元前462年（前461？）；与伯里克利一起推动改革，致力于剥夺贵族的特权，亦因此招致怨仇而被谋杀。——日注

[33]. 向人民大会提出的议案全都必须预先交由评议会审议并获得承认，评议会有时也会附上自己推荐某个提案的意见交给人民大会。——日注

[34]. 有关希腊僭主制的简要分析，参见A. Andrewes, *The Greek Tyrants* (New York: Har per Torchbooks, 1963)。——中注

[35]. 所谓“契约之书”，是指《旧约圣经·出埃及记》，自20：22至23：33，特别是21：2以下。参照M. Weber, *Gesammelte Aufsaetze zur Religionssoziologie* , Bd. III, S. 70; *Gesammelte Aufsaetze zur Sozial-und Wirtschaftsgeschichte* , S. 85f.。——日注

[36]. Judas Makkaebaer为犹太的爱国者，于公元前165年左右将叙利亚人驱逐出耶路撒冷，再兴犹太教。为了使犹太人获得完全的宗教自由与政治独立，他于公元前160年再度大破叙利亚军队，然而其后却战死于叙利亚另一次入侵的会战中。他出身于耶路撒冷东北方的一个祭司家族哈斯蒙家，支持他的则是因叙利亚人入侵而失去土地的农

民阶层。自从耶路撒冷光复后，哈斯蒙家夺取耶路撒冷政治与宗教支配权的意图愈来愈明显，事实上，犹大斯的兄弟西蒙于公元前141年即获承认为政治与宗教的主权者，创立哈斯蒙王朝，或称马卡比王朝。

——日注

[37] 《旧约圣经·申命记》，15：6、28：12。另对照28：44。参见M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. III. S. 74f.; *Gesammelte Aufsätze zur Sozial-und Wirtschaftsgeschichte*, S. 90。——日注

[38] Peisistratos是（前600？——前527？）雅典的僭主。趁梭伦改革后的动摇，于公元前547年左右确立其支配。他的政绩有：因应自耕农保护政策而育成重装步兵，开海外发展之绪，编纂荷马的史诗等。其势力的基础在于雇佣兵（外国人占大多数）与奴隶军队。——日注

[39] 卡隆达斯（Charondas）为西西里的卡达尼亚（Catania）人，公元前六七世纪希腊的立法者。他不但为家乡立法，并为各Chalcidic殖民城市，特别是Rhegium制定法律。——日注

[40] 狄奥尼索斯（Dionysos）为起源于Thrace的神祇，主掌植物与动物的生命。亦被称为Bakchos（Bacchus）。于公元前8世纪（一说公元前15世纪以前）传入希腊。在希腊，它与葡萄相结合而成为葡萄酒之神。主要是一种女性的信仰，传说陶醉的信女们集结在一起手持火把，挥动着常春藤杖头的木杖于夜半的山野中乱舞，将出现的野兽裂为八块而食之。雅典的僭主佩西斯特拉图斯保护此一祭典而奖励悲剧与喜剧的新作于卫城（Acropolis）南麓的狄奥尼索斯剧场里竞赛演出。以此，狄奥尼索斯亦为戏剧之神。——日注

[41] 克利斯提尼为公元前6世纪的雅典政治家。他废除自古以来的4个氏族制的phylai以打破门阀贵族的势力，并以新的纯粹地区性共



同体demos为单位，建立10个地域制的phylai的制度。据此奠下了雅典民主制的基础。他并且创立了陶片放逐制度。参见M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, S. 122f.。——日注

[42] 上述两人为伯罗奔尼撒战役最后一个阶段雅典与斯巴达军队的指挥官。阿奇比阿德斯曾在公元前407年取得雅典的独裁权，然而在同一年即因败于吕桑德洛斯而被流放。吕桑德洛斯在公元前404年迫使雅典投降，并在各征服城市建立其个人势力，然而他始终无法成功地控制其家乡斯巴达，最后在公元前403年亦被放逐。——中注

[43] 意大利中部与北部自12世纪以来即形成各城市自治共同体，就类型而言，历经consule制、podesta制、capitano del popolo制等阶段，至13世纪末左右转变成门阀独裁时代，亦即走到signoria制的阶段；其后，这些门阀于16世纪转化为世袭的专制君主，亦结束了城市自治共同体的时代。signoria制阶段里的独裁者虽被称为signore或dominus，然而：第一，他们并非世袭的君主；第二，诸如consiglio maggiore（大评议会）、consiglis de credenza（小评议会）、行会代表、市民总会等自治机关在形式上仍然存在。换言之，此一阶段一方面维持了城市自治共同体的外表，实质上亦为未来的专制君主国家的阶段做好准备。正值此一阶段的十四五世纪时，集结于condottiere（佣兵队长）名下的佣兵团，在意大利广被利用于signore之间的激烈斗争里，这是众所周知的。时有佣兵队长推翻自己所事的signore而自立为signore的例子。——日注

[44] Salzer, *Die Anfänge der Signorie*, 前引书各处，另参照本章注[8]。——中注

[45] 威斯康提为支配米兰市所在的伦巴底地区的家族。祖先Ottone曾参加第一次十字军东征而成为米兰的副首长（vicecomes），



威斯康提之名（Visconti）即由此而来。Ottone的外甥Matteo（1250—1322）夺得米兰的政权，于13世纪后半叶开始扩张领土于北意大利。斯卡里格家族亦称斯卡拉（Scala）。于1260年至1387年支配佛罗拿市（13世纪后半叶时有若干中断）。尤以Can Grande della Scala（1291—1329）之赞助诗人但丁与艺术家Giotto di Bondone最为有名。埃斯特家族为意大利最古老的贵族家族，自13世纪至16世纪末支配费拉拉（Ferrara），自中世纪末至18世纪末支配摩德纳，在文艺复兴时期以文学艺术赞助者的身份扮演相当重要的角色。——日注

[46] 亦即一种不受城市法规限制，也不需要（通常是需要的）正规权力当局协同的司法权力（sine illis de curia et collegio），不过这种权力在某些事件——通常是政治性的，例如叛变——发生时，会受到限制。——日注

[47] 所谓“parlamentum”、“contio”或“arengum”都是直接民主制下的市民大会，而非现代意义上的“市议会”。——中注

[48] 参见上一章第五、六节。——中注

[49] 例如Pandu之屈服于Cangrande della Scala（Verona的signore）。详见*Economy and Society*，II，p.1338，n30。——中注

[50] 所谓庄园徭役制，是指直营地与农民保有地并存且借着隶属农民的赋役劳动来耕作直营地的领地经营形态。分益制则反之，并无直营地及农民的赋役劳动相伴的分益小农作。德文第四版编辑指示参照 Carl Brinkmann, *Wirtschafts-und Sozialgeschichte*，2, Aufl., 1953, S. 47。——日注

[51] Leopold von Toscana（1747—1792），神圣罗马帝国皇帝弗朗西斯一世之子，约瑟夫二世之弟。其父就任皇位后，他成为托斯卡那大公（莱奥波德一世，1765—1790年在位），任用托斯卡那人为

官吏，实行食品自由贸易制、奖励农业、填平低地、改革税制，并采用宪法，削减教会与圣职者的特权，力图排除教皇的干涉，然未获所期的效果。其兄歿后，继任为神圣罗马帝国皇帝（莱奥波德二世，1790—1792年在位）。——日注

[52] 此处特别是指腓特烈二世（亦即西西里国王腓特烈一世，1197—1212年在位）治下的西西里。众所周知，在他的治下，封建诸势力被扫除出去，西西里遂建构出一种早熟的官僚制专制主义国家，而关于身份制议会方面，亦由于他召集地方团体代表的议会而开启了一个新的时期。——日注

[53] 参见《经济与历史 支配的类型》，195页注1。——中注

[54] 日耳曼曾有三个大的城市同盟。（1）莱茵城市同盟（*der rheinische Staedtebund*）：为了使麦兹的帝国境内和平法令得以贯彻实施，此一同盟形成，时为1254年，后来发展成一个遏阻领邦主权分立的倾向、谋求帝国的统一与帝权的强化的政治性同盟。1255年于沃尔姆斯召开的帝国会议正式承认此一同盟，并给予城市代表和诸侯同等的表决权，然而次年由于国王威廉之死而进入所谓空位期时代，领邦分立的局面已然形成，同盟本身遂告解体。（2）莱茵——施瓦本城市同盟（*der rheinisch-schwaebische Staedtebund*）：为了对抗金印宪章（1356）禁止城市结盟的规定，保持城市的帝国直属性、否决对于领邦主权的服属等目的，各城市于1376年结成此一同盟。1388年与诸侯势力一战而败，同盟解散，然而属于此一同盟的瑞士各城市却于1386年和1388年两次击败奥国军队，瑞士盟约遂取得事实上的独立地位。（3）汉萨城市同盟：约成立于1350年，直至15世纪才开始衰落。——日注

[55] 维持境内治安运动（包括禁止诸如械斗等行使暴力行为的运动），始于10世纪末左右，原先是教会所发起的“神之和平”

（Gottesfriede, pax Dei）的运动，后来却转化成民众自主性的运动而威胁到封建的支配秩序，由于教会对此冷眼旁观，运动遂在支配阶层的武力镇压下挫败。然而维持境内治安终究有其必要性，故而法国于11世纪、日耳曼于12世纪左右开始发展成为由国王所策动的和平运动（即所谓的Landfriede运动）。城市为此一运动的有力推进势力。

——日注

[56] 十三四世纪以后，伴随着领邦主权（Landesherrschaft）的发展，有许多城市便处于领邦领主的支配之下，此即领邦城市（Territorialstadt）。它们被赋予领邦等级资格（Landstandschaft），得以派遣代表参与领邦等级会议。然而有些城市仍然维持其帝国直属性，即所谓的帝国城市（Reichsstadt），其中亦有为取得帝国等级资格（Reichsstandschaft）而派代表参加帝国等级会议者。帝国城市之中，有些是拥有自己的领邦，因而本身即形成一领邦主权的有力城市，有些则为毫不起眼的弱小城市。——日注

[57] 参见前述第二章第四节后半。——中注

[58] 此乃相对于kingdom of prerogative之语。英国的国王并不是借其法制上的权力，而是单只靠着其卓越的个人能力与社会影响力来真正积极地参与政治权力，并且当他具有此种能力时，不管“议会的支配”是多么的有力，国王还是拥有在实际上实现自己政治参与的地位。——日注

[59] 在古代的诉讼里，是由被告提出证明，而证明自己清白的最重要手段则为宣誓（Eid）。宣誓者是以自己的人格为赌注来保证其宣誓的真实性，人们认为若起伪誓便会遭受某种超自然力的制裁。不过宣誓时光由被告来单独宣誓的情形很少，通常多半必须与宣誓辅助者（Eidhelfer, sacramentalis）一起进行。宣誓辅助者的人数则视事

件的轻重而定，宣誓辅助者通常即为被告的氏族兄弟或族人。——日注

[60] 在日耳曼，对于罗马法抵抗最剧或最为冷淡者，诚为“近代的”市民阶层。商法、营业法、不动产登记法等与市民阶层最具直接利害关系的法律领域，皆为中世纪城市法的产物，与罗马法鲜少关系。因此，关于罗马法的继承问题，所谓“内因说”（因罗马法的内容符合社会的需求所以被继承接受的说法）被排除，而所谓“外因说”获得论者的认同，亦即由于日耳曼古来的固有法呈现地方性的分裂后，有必要继承罗马法来创出一套能够通行于整个帝国境内的共通法一普通法。关于这点，韦伯本身的分析极富启发性，可参见其 *Wirtschaft und Gesellschaft*，S. 491ff.。——日注

[61] 领地法是行于城市以外地方的一般法。相对于领地法，城市法占有一种特别法的地位。——日注

[62] 以下关于英国的叙述，见 J. Hatschek, *Englische Verfassungsgeschichte*，S. 485ff.。——日注

[63] 对于保有并行使官职、特权及其他权利者，证明其“根据何种权限”（*quowarranto*）而得以保有及行使这些权利的特许状是以此状的开头二词“*quo warranto*”来命名，亦即权限开立特许状，而基于此一特许状而开启的诉讼则称为“权限开立诉讼”。其起源恐怕可以追溯到爱德华一世（1272—1307）时代。本文所见的伦敦的例子，正确说来并不是在詹姆斯二世（1685—1688）时代，而是在这之前的查理二世（1660—1685）时代。基于伦敦市提出召开议会的请愿以及仅仅课征些微市场税等理由，此一诉讼始于1683年初，伦敦市败诉，国王成功地获得了对伦敦市最高机关选举的承认权，以及对其下级机关的罢免权。参照 J. Hatschek, 前引书，S. 490。——日注

[64] 关于城市的“领域性”的问题，我们可以往城市的法令只对城市市民有约束力而对其他人无效这方面考虑。“大陆型领域组织的观念是与英国法律无缘的”（J. Hatschek，前引书，S. 488）。——日注

[65] 凡是管理有关不动产所有权、有关自由身份及重大刑事案件之诉讼的司法权，称之为“高级司法权”，除此之外的其他诉讼的司法管辖，称为“下级司法权”。这两种司法权最初皆掌握在作为城市君主的“司法领主”手中。然而到了12世纪左右，连属于高级司法权管辖范围内的重大刑事案件原则上也都止于易科人命金或赎罪金（尽管处以死刑或肉刑的情形并不是完全没有）。由于司法领主收取被告支付给原告的人命金或赎罪金的一部分作为自己的收入（司法收入），这个时代的司法权便多半具有作为一种收入源的性格。实际上承办司法及确定判决内容的，是市民出身的“审判人”。——日注

[66] Philipp II August，法国国王（1180—1223年在位）。在他的时代里，随着国王领地与国王收入的急速扩增，法国王权的势力也显著地强化。由于助成自治体城市、任用主要是市民出身的“法律家”为国王官吏、奠定官吏制度的基础，司法制度整备，成就了后来巴黎高等法院（parlement）的前身。——日注

[67] pariage的权利，或称之为“codominion”，许多城市、修道院或小城市领主自愿或被迫签订这种契约，以换取国王承诺保护或减税。此一政策始自Philipp II August，而在路易九世时（1226—1270）更以此种契约大大扩充王权控制的领域。——中注

[68] prevot一般而言是指作为国王或领主代理人的官吏，因此具体说来有各式各样的官吏都称为“prevot”。就本文而言，是指出现于11世纪左右、自比较下级的身份中采用的国王的地方行政官员。他在他的管区（prevote）里执行国王的命令，握有行政、司法、军事、



财政等一般的权限。只是这些官吏并不是俸禄官僚，而是承包租税征收然后以此中的利益作为自己的收入。菲利普·奥古斯特的时代，1190年左右，设置俸禄官僚制bailliage，prevot被纳入baillis的监督之下，其后逐渐丧失其重要性。——日注

[69] intendant是法国专制王权时代的地方长官。此一制度的起源本是为了监督地方行政而由中央派遣监察官至地方上监察的制度，至于其在制度上确立为“地方长官”则为路易十三、十四时代。其权限虽然广及于司法、行政、财务等各方面，然职务是由国王自由任免。——日注

[70] 这是指相对于“土地领主制”（Grundherrschaft [奠基于土地所有权的支配]）的“司法领主制”（Gerichtsherrschaft [奠基于司法权的支配]）与“人身领主制”（Leibherrschaft [奠基于个人的隶属关系]）。由于这三者各有不同的支配基础，所以三种权力分属于不同三人手中的情形也是有的。就本文所及而言，居住于农村的农民既服从作为司法领主的乡村支配者（Doffherr）的权力，亦服从作为土地领主的庄园领主（Grundherr）——同时多半也是农民（农奴）的人身领主——的权力；这些农民在迁居到城市的一定期间后（多半是一年又一天），他们便成为自由市民（“城市的空气使人自由”），对于其往日的城市外的司法领主与人身领主的一切义务即被免除。——日注

[71] “Akzise”一词约自13世纪起用以指租税，特别是城市的消费税。15世纪以来成为地方领主（Landesherr）所征收的租税，至17、18世纪时，变成包含消费税、土地税、工业税等城市租税的总称。——日注

[72] 马扎然（Jules Mazarin, 1602—1661），出生于意大利的法国政治家。因得黎世留的信任而归化法国并继任为宰相，成功地强



化了专制主义。在他任内，法国参与三十年战争得到威斯特伐里亚条约的有利终结，弗隆特之乱亦被弭平。Oktroi是指城市为了本身的利益，在国王的许可之下所征收的租税。——日注

[73] 参见 A. B. Hibbert, “The Economic Policies of Towns,” *Cambridge Economic History of Europe*, III (Cambridge, 1963), pp. 157—229。——中注

[74] dissenter 广义而言是指包含天主教徒在内的非国教徒，狭义而言唯指基督新教的非国教徒。——日注

[75] 宣誓法案是指17世纪英国将非国教徒逐出公职的法令。起先，1661年的“Corporation Act”即下令自治体的官员于被选举出来的一年之内必须领受国教会的圣餐礼。其后，查理二世于1672年颁布《信仰宽容宣言》，但随即于翌年取消此一宣言。1673年的“Test Act”则要求全体文武官员一律领受国教会圣体并署名反对化体说（transubstantiation）。不只如此，1678年的议员审查法更是对上下两院的全体议员课以同样的义务。——日注

[76] 庄园领主为裁决庄园内的轻微事件而设有刑事法庭，有时亦在十人小组的监督之下。Leet原来在East Anglia是hundred的下级单位（包含数村）。各leet有其各自法庭，在领主获得十人小组监督权之后，此种领主的法庭即被称之为“court leet”。利物浦于1672年就已买下了所有的庄园权利，并且随即展开其强盛的经济的发展，而曼彻斯特的court leet则一直是掌握于一个伯爵家族手中的财产，直到1845年城市才以20万英镑的代价买下来。——中注

[77] 日耳曼西北部，特别是威斯特伐里亚的“Meierrecht”，即为此种情形的典型事例。换言之，在此，随着古典庄园的解体而来的“农民解放”，领主将数个Hufe（参见第一章注[15]）合并成一个Meierrecht，再将各个Meierrecht租赁给一个被解放的农民。没有租

到Meierrecht的农民则成为所谓的小屋住农（Kossaten），他们有的成为大农民的日酬佣工，有的迁徙到城市或东边的殖民地去，或者成为农村手工业的担纲者。——日注

[78] 例如13世纪莱茵河沿岸即有不少古怪的通行税。——中注

[79] 犹太人遭受迫害大约始于十字军时代。关于犹太人在城市里的特殊地位，参见第一章第二、四、五节。由于犹太人在中古时期为商业的担纲者，所以在“城市的建立”一事上是不可或缺的。——日注

[80] 原来在庄园领主制与司法领主制之下的农民，背负着因经济的或人的从属性而来的各种负担，至中世纪末期，由于此种负担的额度与式样被固定化，农民的从属性也逐渐模糊化，针对农民所有地本身而课以负担的观念于焉形成。此即所谓的“物的负担”（Reallast）。由于所课的负担来自于土地，所以当农民放弃其土地时，即被免除此一负担，而由土地的新取得者来担负。领主的地位也就因此被削弱为物的负担的权利诉求者。——日注

[81] Laienbruder，相对于具有教士品级的修道士，虽立誓愿却不叙品级，在修道院内从事世俗的劳务者，亦称为“劳动修士”。此种助理修士的制度约产生于11世纪，最为西妥派修会所善加利用：正因为利用此一制度，该会的农业“直营”方有可能。——日注

[82] Wakuf是中世纪伊斯兰教里为宗教目的而作出的财产捐献。土地或其他在将来预计价格会提高的事物被捐献出来以建立寺院或修道院；这些寺院和修道院的收入，扣除了一定的义务支出及管理费用后，成为捐献者家族的收入。换言之，借着建立寺院或修道院的形式，此种捐献的目的实际上在于设置家族的世袭财产，不但因其作为宗教财产而被圣化，世俗权力借以恣意地介入保护，并且还可预想将

来收入的增加。在这点上，类似于西欧中世纪的“私有教会”的设立。——日注

[83]. “死手”（tote Hand）一般是用以指称法人、中古时期教会及修道院或其他宗教性的财团。教会财产有别于“有生有死的人”（homme vivant et mourant）所拥有的财产，并不因死亡而产生继承的问题，也绝少因生前处分而产生转移。此种财产犹如落入“死人”手中一动也不动，故得“死手”之名。君主与贵族自然不欢迎死手取得财产，因为落入死手的财产愈多，自己所保留的土地就愈少，并且也丧失了“继承金”与“保有地转移金”的收入机会。因此形成死手的财产取得（Amortisation）必须获得领主承认的规范，当给予此种承认之时通常要征收一定的承认金。——日注

[84]. Vogtei是指Vogt（avoue, advocatus）的制度或其地位。Vogt原来是教会或修道院的俗人理事者（役员），对外（特别是在法庭上）代表教会或修道院争取世俗事项上的相关利益。教会与修道院最初只具有下级司法权，然自10世纪以来即取得了高级司法权，此时，Vogt便担当起教会与修道院这种高级司法权的行使。与此相关联的，自10世纪以后，许多有力的高级贵族成为Vogt。此时，由于他们受之于教会与修道院的这种Vogt地位，是以一种采邑的方式来接受，所以便由役员转化为封臣；他们滥用此种权力，对教会与修道院的领民渐渐欲求无厌。另一方面，主教叙任权之争起初只是国王为争取主教叙任权而与教皇之间所发生的争执，然而暗伏其中的，则是教会这方面主张将一切介入教会与修道院的世俗权力排除出去的想法，因此也就是包括排除Vogt制（Entvotung）的一种运动。然而，在此争端中，国王对于教会的支配权被否定，同时也意味着否定国王对于教会与修道院一般的保护权（Schirm vogtei），这反过来却又招致教会与修道院任由俗人Vogt支配的结果。事实上，获得Vogt权力是形成地方

首长制（Landesherrschaft）的一个重要手段，故自十二三世纪以降，此一权力遂逐渐为Landesherr所独占。——日注。

[\[85\]](#) 关于希腊神庙的金融角色，参见韦伯，《支配社会学》第六章第八节。——中注

[\[86\]](#) saekularisation是指将教产做世俗目的的利用，或者干脆没收。早在8世纪时，阿努芬家族（后来的加洛林王朝）即已大规模地利用教会领地为采邑。到了近代，则有英国的亨利八世没收修道院领地、法国依据1789年11月2日的法令没收所有的教会领地。在日耳曼方面，特别是1803年2月25日的帝国代表首要决议（Reichsdeputationshauptschluss）决定全面地没收教会领地。——日注

## 第四章

# 古代与中世纪的民主制

### 一 南欧与北欧的中世纪城市类型相互间的关系，及其与古代城市类型的关系

中世纪的城市在（政治）发展史上有其特殊的地位，并不是由于城市市民与非市民阶层在经济上的根本对立，也不是由于两者经济生活样式的对立，决定性的关键所在，毋宁是城市在中古的各种**政治性的**与身份制的团体中所占有的整体地位。正是在这点上，最强烈地区分出典型的中古城市与古代城市的不同，不仅如此，中世纪的城市本身，也以此区分出两种明显不同的类型。中古城市的这两种类型，虽各连带着某些过渡的转换形态，然就其最为纯粹的范例而言，实在非常地不同。其一为南欧型，特别是在意大利与法国南部的城市，这个类型的城市与古代的城邦容或有各种歧异之处，但其与古代城邦的类似却远非另一类型可比；亦即其二，特别是法国北部、德国与英国的类型，尽管彼此间亦有许多不同之处，然而就这点（亦即城市在中古政治结构里所占之整体地位）而言，它们诚属同一类。在此，我们必须再度将中古的城市类型与古代的城市类型做一比较，并且也适时地拿其他时代的城市类型来做比较，以便对促成其间歧异的基本因素有个整体关联的概念。

南欧城市里的骑士贵族拥有城市外的城堡与农村领地，这和古代的情形一模一样，正如我们已数度提及的米太亚得家族（Miltiades）

（支配切尔松尼斯半岛）的例子。（热那亚）格里马尔迪家族（Grimaldi）所拥有的领地与城堡即广布于普罗旺斯省沿海一带。北边很少有这样的情形，典型的中欧与北欧的城市到后来根本就看不到这类情况。另一方面，像阿提喀的人民（demos）可以期待分配到纯粹靠政治力量而来的（换言之强取于海外的献金与税收的）城市津贴与补助，这种情形也是中古城市闻所未闻的。不过，就像雅典市民分配到劳瑞翁山（Laureion）银矿的收益一样<sup>[1]</sup>，中世纪与近代的共同体里也存在着直接分配共同体财产经济收益的情形。

## 二 古代与中世纪的阶级对立

最低下的身份阶层（在古代与在中世纪里）的对比，是非常尖锐的。古代城市所经历过的因经济的阶层分化所导致的巨大危险，是以下这么一个完全市民（Vollbürger）阶级的形成，亦即具有完整公民权的家族的后裔。他们经济破产、负债累累、无产业、不再能自行装备以服军役，故而冀望一场变革或僭主掌政，以使土地重新分配、债务解消，或者获得公共财政的扶助，诸如谷物发放、免费参加祭典、戏剧演出与竞技格斗，或者直接从公共财产那儿支领津贴，使他们能参加这些活动。由于这样一个阶级的形成所具有的高度危险性，各个政党无不尽力以各种不同的手段来加以克制。这样的阶层在中古时期确实不是完全没有，在近代也见之于美国的南部各州。在那儿，无产的“破落白种渣子”（poor white trash）对立于蓄奴的金权支配。中古时，贵族因债务而没落的各阶层，例如见诸威尼斯，正如见诸加提利纳（Catilina）<sup>[2]</sup>时代的罗马，同样都是令人忧心的对象。不过，大体而言，这个问题在中世纪里可说是微不足道，特别是在那些民主的城市里。总之，这种情形在古代正是阶级斗争的典型出发点，在中古



时期则不然。因为，在古代，阶级斗争早期是发生于作为**债权人**的城居门阀与作为**债务者**的农民或失产债务奴隶之间。“civis proletarius”<sup>[3]</sup>、“子孙”（Nachfahre），亦即完全市民的子孙，是典型的没落民。到了后期，这个角色落到像加提利纳这类负债的土地贵族（Junker）身上，他们与有产的阶层对立，并且成为激进的革命党派的领导人<sup>[4]</sup>。要言之，古代城邦里的劣势特权阶层的利害关系，本质上正是**债务者**的利害关系，同时也是**消费者**的利害关系。

相反的，在中古时代成为民主制的城市政策主轴的**手工业**政策的利害关系（亦即手工匠**生产者**的利害关系），在古代的城市经济政策里却逐渐地消失。具有城市经济性格的那种行会式的“救济政策”（Nahrungspolitik），虽也见之于古代民主制勃兴的早期，但也随着后续的发展渐失踪影，至少在其生产者政策那方面是如此。希腊发展完全的民主制，连同罗马发展完全的望族支配一样，一旦考虑城市居民，除了商业上的利害关系，也就只能顾及消费者的利害关系。禁止谷物输出，是古代、中古与重商主义等各时期皆然的政策，只不过古代并未十足施行，支配着当时的经济政策的是关于谷物输入的直接公共照料。来自友善的君主的谷物赠予，在雅典成为改订市民成员名单以剔除无权利者的一个主要动因<sup>[5]</sup>。庞图斯（Pontus）谷物产区的歉收，迫使雅典减免同盟诸市的贡纳，这也凸显出当时的经济支付力是多么受制于面包的价格。由城邦直接大笔买进谷物的办法，也运用于希腊地区。不过，一直到罗马共和制末期，为了发放谷物给城市的市民阶层而向所属州省课征谷物税的办法，才开始大规模实行。

**中世纪**典型的困顿者，是个贫穷的**手工业者**。也就是说，一个**失业**的工匠。**古代**典型的普罗（Proletarier），则是原先的土地所有者却因**失去土地**而**政治性地**降了级的人。古代也了解到手工业者失业的问题，其典型的应对手段则是大规模的国家建设，正如伯里克利

所施行的。不过，在工业上，由于已大量地利用奴隶劳动，情形自与中古时期不同。

确实，中古时期的某些城市里一直有奴隶存在。一方面，在地中海沿岸的诸城市里，货真价实的奴隶买卖一直持续到中世纪末；另一方面，完全相反的、最大陆型的城市，譬如农奴解放（1861）前的莫斯科，十足具有东方（差不多是戴克里先 [Diocletian] 时代）大城市的特色，成为定期金收入（来自土地资产与拥有奴隶）与官职收入的消费场所。不过，在典型的西方中古城市里，奴隶劳动在经济上所扮演的角色越来越有限，最后根本失其踪影。没有任何强大的行会会容许一个奴隶手工业阶层的形成（他们向主人缴纳人头税就成）来和自由工匠相竞争。在古代，却正是如此。那时，所谓的财产的累积，就是累积奴隶；而所谓战争，即意味着奴隶的大量虏获与奴隶市场的活络。这些奴隶部分是被利用作消费性的用途，亦即服侍奴隶拥有者个人。在古代，拥有奴隶是任何完全市民保持其基本生活水准的一个要件。在长期的战争状态里，完全的重装步兵少不了奴隶来作为劳动力的情形，正如中古时期的骑士少不了农民一样。无须靠奴隶过活的人，就是（古代语义下的）普罗。罗马贵族中的显赫家门，大量地利用奴隶于消费性的个人服侍上：奴隶们在相当高度的功能分化下，从事家计里的种种事务，并且以住宅经济的方式生产出足以供应至少是相当可观部分的种种需求。不过，奴隶所需衣食却大部分是以货币经济的方式来提供。在雅典的经济里，完全以货币经济的方式来维持家计，被视为理所当然，而这在大希腊化时代的东方就更是如此。值得特别强调的是，伯里克利为了获得手工业者的人望，尽可能从市场上购物来提供自己所需，而不是靠一己的家计经营。

另一方面，城市的手工业**生产**也有相当可观的一部分掌握于自主的手工业奴隶手中。我们先前已提过作坊的奴工，此外尚有不自由的

个体户手工业者与小商人。明显的情形是：奴隶与自由市民一块儿劳动必然贬低了劳动本身的社会评价，这可在建造伊瑞克黛翁神殿（Erechtheion）的混合包工团中找到例证 [6]，而奴隶的竞争也不免对经济产生巨大的影响。不过，奴隶的役使，在希腊地区最大限度的扩展，却正是民主制最繁盛的时期。

### 三 古代与中世纪的城市制度：作为政治组织之基础的地区共同体与职业团体

奴隶劳动与自由劳动的这种并行的情况，在古代显然一开始就扼杀了**行会**发展的一切可能性。在城邦初期，恐怕已有（虽然无法确实证明）手工业团体的萌芽。就一切迹象看来，它们是具有重要军事意义的古代兵工匠的有组织团体，诸如罗马的兵工团（centuria fabrum） [7] 以及雅典在身份斗争时代的“*demiourgoi*” [8]。然而此种政治组织的胚芽却正是在民主制之下消失得无影无踪，并且就当时的手工业社会结构来看，情形也不得不然。古代的小市民可能和奴隶同属于一个秘仪团体（如在希腊） [9] 或“社团”（Collegium，如后来在罗马） [10]，但不可能同属于一个像中古的行会那样具有政治权利的团体。

中古的市民（popolo）和门阀不同，是**以行会的方式**组织起来。但古代古典时期，也就是正当人民（demos）主政的时代，却正相反的没有任何行会的形迹可寻（尽管先前已有过萌芽）。“民主制”时代的古代城市，并不是以行会来作区隔，而是以里区（demos）与部族（tribus）来划分。换言之，是按地域来分隔特别是（在形式上）以**农村的**区域为主要分隔。此即古代民主制城市的标志，也是丝毫未曾得

见于中世纪的。当然，在城市**内部**再划分为几个市区，这不仅见之于古代与中古，同样也见之于东方与远东的城市。只不过，一个政治组织（城市）完全只建立在地区共同体的基础上。特别是，此一地区共同体一直扩展到附属在城市政治领域里的整个农村地区，以使村落也正式地成为直属城市的下级分区，这种情形不仅未见之于中世纪，就是其他地区的一切城市也是闻所未闻的。demos的划分（原则上）是与村落区域相一致（无论此种村落区域为历史产物，或特别为此而创置出来的）。其中设置有共同用地（Allmende）与地方性的行政当局。即此，形成**城市**基本制度的基础。这在历史上不仅是独一无二的形态，并且足以显示出古代**民主制**的城邦的特殊地位，此一特殊地位我们再怎么强调也不为过。

相反的，以**手工业的**团体作为城市构成要素的现象，在古代仅见于早期，并且只不过是与其他身份制团体相并存。这样的团体，无非是为了选举目的而存在，诸如：罗马的古老阶级军队里的兵工团（Centurie der fabri）与骑士团（Centurie der equites），以及（虽然完全无法确定）在雅典的前梭伦时代诸身份团体间妥协之下的Demiurgen。此种现象的来源可以追溯到自由的联盟团体（Einung），就拿罗马非常古老的商人社团（Collegium mercatorum）来说，情形也正是如此：此一社团所崇奉的是职业神Mercurius，在政治制度上有其一定分量。或者，这种现象也可以在下述这种团体中找到其终极的根源，亦即为了军事的目的而以赋役的方式建构起来的团体。究其实，古代城市原本就是靠着市民的赋役来满足其本身需求的。

当然，也有某些类似行会的现象出现。例如：米拉图斯（Miletus）的阿波罗神殿舞者所组成的祭祀团体，在城市里具有其完全官方性的支配地位（虽然此种支配地位的详细内容不得而知），这

从其首长的名字被命为年号一事可见一斑。最相类似者，一方面见诸中世纪北欧的行会，另一方面则见诸美洲部落的巫术舞者、印度的巫师（婆罗门）行会及以色列的利未人的行会。不过，我们不能把这个（阿波罗神殿舞者的）祭祀团体想成是一种由职业的忘我者所组成的客族（Gaststamm）。在历史时代，它毋宁更应被视为有资格参加阿波罗祭典游行的望族所形成的俱乐部，因此最相当于科隆的富人行会（Richerzeche），只不过，其为古代的典型现象而不同于中世纪者，在于祭祀的特殊共同体与支配性的政治市民组合相合一。

另一方面，尽管在古代**晚期**，吕底亚一地再度出现自有世袭性首长的手工业经营者团体，并且好像也具有政治性部族团体（phylai）的地位；然而，这些团体必定是源自古老的手工业客族，因此，其所代表的，毋宁让人回想到印度的情况，而与西方的发展正相反。在西方，再度出现以职别来区分手工业者的现象，最早是在罗马晚期与中世纪早期的领主制手工业部门officia与artificia里<sup>[11]</sup>。后来，在过渡到中世纪的期间里，出现了城市手工业者的团体。这些团体虽是为市场而生产，但私下是从属于某个领主，换言之负有纳贡租的义务。然而，就我们所知，它们似乎只专做征收租税的事，所以可能原本是由领主所组成的赋役制的闭体。不过，除了这些在后来一段时间里消失了的团体之外，尚有可能存在同样古老的一些为了独占目的而组成的**自由的**手工业者团体，它们在市民阶层对抗门阀的运动中，扮演了决定性的角色。

相反的，在古代的古典民主制时期里，所有这类的团体全然不存在。赋役制的手工业行会，在城市发展的早期或许曾存在过（虽然除了罗马的军事性与选举性团体之外，实在无法确切指出这类组织的丝毫迹象），唯有在古代晚期的君主制赋役国家里才再度出现。相反的，自由的联盟团体（Einung）广见于古典民主制时期的其他（亦即

工业生产之外的)一切生活领域里。只不过,就我们所知,其中没有任何一个具有或企求行会(Zunft)的性格。故而与我们目前的论述无关。设若这些自由的联盟团体真要企求经济性的行会性格,那么,尽管有大量的非自由手工业者存在,它们也还是会和中世纪的城市一样,并不区分自由与非自由成员间的差别。但若无此种分别,这些自由的联盟团体就必然要放弃所有的**政治**意图,如此一来,又会给经济方面带来重大的不利(关于这点,我们很快会谈到)。古代的民主制是个**自由的**市民的“市民行会”(Bürgerzunft),并且以此(正如我们就会见到的)决定了民主制的整体政治运作。因此,自由的行会或与其类似的自由联盟团体开始形成,就我们目前所知,正是在古代城邦的政治角色确实**走到尽头**的时候。对非自由的或自由但并非完全市民的(被解放的、客居的)手工业劳动者加以压制、驱逐或者有效地限制其数量,这个想法根本不再可能为古代民主制所考虑,很明显的,也因其无法实行。此种想法的萌芽,以一种非常醒目的方式出现在身份斗争的时代,特别是在立法者与僭主的时代,但后来,特别就在民主制获胜之后,即完全消失。

正是在人民掌握绝对支配权的时代,投入国家建设与国需物资生产的,除了自由市民与客居人士,属于私人奴隶主的奴隶也大量被利用进去,其程度明白显示出他们在这些生产建设上的不可或缺,或许也同时指出他们的主人不愿平白失去自他们身上攫取的利润,并且有力量阻止他们被排除出去。否则的话,至少在上述公共事业上,奴隶必定不会被容许有所插足。总之,自由的完全市民的事业经营,根本无法满足大规模国家需要的目的。即此,正显示出Demos支配时代完全发展的古代城市,与Popolo支配时代发展完全的中古城市之间,根本不同的结构。



在重装步兵军队支配下，早期民主制时代的古代城市里，那些住在城市但并不是在自己世袭私有地里（kléros）且经济上无武装能力的手工业者，在政治上根本不扮演任何角色。在中世纪，城市则由城居的市民大企业家（popolo grasso）与小资产手工业者（popolo minuto）所主导。但这些阶层，在古代的公民体（Bürgerschaft）里，却**没有**（至少没有决定性的）**力量**可言，这点正显现出当时的政治实况。古代的资本主义是**政治**取向的，正如同其民主制也是政治取向的一样。在资本主义方面，其所关注的是：国家需求的收受纳取、国家公共建设与军事武备、国债发行（在罗马，这在布匿战争时代早已是个政治要素）、国家的扩张与掠夺（奴隶、土地及贡赋义务者）以及在附属的诸城里的特权，诸如土地的取得与租借、商业与物资的吸纳等。在民主制的政治取向上，农民，只要他们仍为重装步兵军队的核心，所关心的是靠着殖民战争以获得土地；而城居的小市民则关注于从隶属的公社的腰包里拿到直接或间接的年金（Renten）。换言之，国家从隶属民那儿取钱来提供市民：公共建设、观剧费、担任法庭（heliaia）法官的日薪、谷物及其他物品的配给等。大部分由农村的土地所有者所组成的重装步兵军队，在诸身份间的妥协——在雅典为克利斯提尼（Cleisthenes）体制，在罗马为立法十人委员会（decemviri）<sup>[12]</sup>的形式——里取得胜利的时代，由于其企求廉价给养的消费者利害关怀，是绝不会让中世纪那种方式的行会政策出现的。后来，希腊当家的人民（demos）在特别是城居利益者的影响之下，很明显的不再丝毫关切这类政策，并且，恐怕也不再有施行这种政策的可能性。

#### **四 早期民主制的担纲者：古代城市的农民与中世纪城市的手工业市民阶层；希腊与罗马在后续发展上的**

## 歧异

古代民主制的目标与手段，根本完全不同于中古市民阶层的。这也显现在两个时代（我们已数度提及）的不同城市构造上。在中世纪，门阀并未径自完全消失，而是被强制加入现今已成为市民共同体构成单位的**行会**里。这意味着：他们有可能在行会里被占多数的中产阶层所压倒，并因而在形式上丧失其部分的影响力。当然，这样一来往往反倒促使行会走上成为金权制坐食者团体的道路，就像伦敦的行会（Livery）。不过，这样的过程总是意味着一个在城市内部直接参与或间接有意于工商业的阶层，亦即近代意义上的市民阶层，在势力上的强化。

相反的，在古代，古来的私人关系性门阀团体（亦即氏族：phylai、phratiriai）要不是被城市的**里区**（demos或tribus）所取代，就是与之并存，并且一切政治权力仅掌握在里区的团体及其代表的手中。这具有两层意义。第一，门阀势力的破碎。因为门阀的财产绝大部分是散在各处的土地（这相应于其土地的取得乃借着强制执行无法清偿债务抵押而来的情形），而如今已不再能发挥其整体的威力，只能在个别里区里散发各部分财产的影响力。并且各个部分财产也必须在个别里区里登记且课以税赋。就剥夺大地主的政治势力而言，这可比现今（1918年之前）将德国东部的骑士农场（Gutsbezirke）编入农村共同体的规定，意义深远得多 [13]。第二，更重要的是，整个城市范围被划分为各个里区。例如希腊的demos，所有的议会职务及官职都由demos的代表来担任，或如罗马的tribus，人民大会是以tribus为单位所构成（31个农村tribus，4个市区tribus） [14]。此种安排，至少就其原先的意图而言，是要使决定性的地位落在**并非**城居而是**乡居**的阶层身上，并由他们来支配城市。换言之，并不在于提升城市里营

利的**市民阶层**的政治地位——有如中世纪的popolo，正相反的，是在于**农民**在政治上的提升。总之，“民主制”的担纲者，在中古时期，一开始就是城市**工商业者**，而在古代的克利斯提尼时代，则是**农民**阶层。

然而，上述情形实际上只出现在罗马，并且至少维持了相当一段时期。换言之，在雅典，人们一旦属于某个里区，其里区成员的身份即为一种永久的、世袭的资格，而此种资格又独立于其住处、土地所有与职业；这和生而属于某一门阀或氏族的情形没什么两样。派阿尼尔区（Paianier）市民的家族，例如德谟斯提尼斯（Demosthenes）家族<sup>[15]</sup>，历经数百年仍属于这个里区，由此里区课税并抽签担任此里区的公职，而全然不管他们是否还因为居住或拥有土地而与此一里区有所关联。如此一来，只要搬进雅典城内数代之后，里区自然就被剥夺了地方性**农民**团体的性格。这时，各式各样的城居工商业者都被算是农村里区的成员。实际上，里区因此成为市民团体纯粹私人关系性的组织，就像氏族团体phylai一样。结果，经常能够出席人民大会（ekklesia）的雅典市民，事实上不仅因为此种出席而处于有利的地位，并且也随着城市的成长而在形式上形成农村诸里区里的多数派。

罗马的情形则不同，尽管类似的原则似乎曾一时发生在四个城市的里区里。然而，各个后来形成的农村里区却只以那些一直在里区里拥有土地且**定居**在那儿的人为其成员。人们一旦放弃这块拥有地而在他处购地，其所属里区也跟着改变。例如克劳狄亚氏族，后来即不再属于那个以它命名的里区。结果，和雅典一样，而且由于罗马市的范围扩张得如此之大，故而情况更有甚于雅典，那些总是能够出席人民大会的人，亦即居住在罗马城内的各里区成员，获居有利的地位。不过，和雅典不同的是，这样的好处却只能落在以下这种人身上。换言之，他不但是农村的**土地拥有者**，而且其产业规模大到足以供应他在

城市里生活而其农村产业却可惜由他人的劳动力来经营，此即拥有土地的坐食者。自平民获胜之后，大大小小的农村土地坐食者即支配了罗马的人民大会。

一方是罗马的城居土地贵族家族的优势，一方是雅典城居平民的优势，两者间保持着如此的差异。罗马的平民绝非popolo，换言之，并非工商业经营者行会的结合体，而毋宁是具备完全重武装能力的农村土地所有者身份阶层，而其中通常只有那些城居者支配着政治。所谓平民（Plebejer），原非近代意义上的小农，更不是中世纪意义里的农民阶级，而是在经济上力足以完全武装的农村土地所有者阶层。就社会的观点言之，若不能谓之为“乡绅”（gentry），至少也是个“乡村小地主”（yeomanry），就其在平民上升时期里的土地所有规模与生活样式观之，实具中产身份阶层的性格；即此，也就是个农耕的市民阶层（Ackerbuergerschicht）。

随着罗马的扩张，城居的土地坐食者的影响力也越来越大。相反的，在城市里从事手工业的人们全都被集结在四个城市的里区里，因而没有政治影响力。罗马的官职贵族总是固守着这种状态，甚至格拉古派的改革者也不愿改变这种状态并引进希腊式的民主制。罗马军队的这种农耕市民的性格，使得有力的城居的元老院议员家族得以维持其支配。相对于希腊民主制以抽签来任命处理实际事务的议会议员，并且取消具有否决权的元老会议（Areopagus）——主要是由退职的官吏所构成，相当于罗马的元老院——在罗马，元老院仍维持其为城市指导当局的地位，并且从未有改变此种现象的意图出现过。在大扩张时代，军队的指挥权总是落在城市贵族出身的军官手中。不过，到了共和制晚期，格拉古派的改革者，和典型的古代社会改革者一样，特别意图确保政治团体（罗马国家）的军事力量，并防止农村土地所有者的没落与无产阶级化及其土地为大地主所买占，且增加其人数以维

持自行武装的市民军队的军力。所以，这些改革者根本就是个农村的政党，格拉古兄弟毋宁更是如此：为了无论如何实现点成果出来，不得不援引资本家阶层骑士（Ritter, equites）<sup>[16]</sup>来对抗官职贵族；这些资本家所在意的是从包办国家事业与运交国需物资上获取利益，但却因其商业经营而被排除在官职地位之外<sup>[17]</sup>。

伯里克利的工程建设政策，被认为同样也是为了提供手工业者就业机会，或许没错<sup>[18]</sup>。由于建筑工程是由取自同盟市的贡纳来支付，所以这成为手工业者的收入机会来源。然而，正如碑文所显示的，客居者与奴隶也参与这些建设工程，故而获益者绝非仅止于具有完全市民权的手工业者。此外，在伯里克利时代，下层市民真正的“失业津贴”毋宁是水手薪资与战利品，特别是海战的战利品。这就是为什么民众如此容易被发动成为赞成战争的势力。这些没落的市民在经济上悠然自得，并且也没什么好损失的。反之，在整个民主制的发展里，一个真正的手工业生产者政策从未呈现出为一种决定性的因素。

## **五 古代与中世纪民主制的经济政策；典型的古代城市之根本的军事利益取向**

如果说古代的城市政策是在于追求城市消费者的利益，那么中世纪城市当然也是如此。只不过，在政策施行的程度上，古代比中世纪彻底得多。显然这是因为像雅典和罗马这样的城市似乎不可能把谷物的供给只委托给私人的商业。另一方面，我们在古代也时而发现对于某些特别重要的出口物资有利的政策，然而这些有利政策却从来不是以手工业生产项目为主要对象。并且，任何一个古代城市的政策也从未被这种生产者的利益所支配。

决定古代城市政策之方向的，毋宁是以下各种利益关怀。最初，是古老的沿海城市里的城市贵族的利益关怀：他们以海上商业与海上掠夺为其利益关注的重点，从中获取财富，而成为居住在城里的领主的与骑士的贵族。其次，是在城市民主制早期时代里，居住在农村而具备重武装能力的土地所有者的利益关怀。前者广见于各处，而后者的这种形态则**仅**见于古代地中海。最后，一方面是货币与奴隶拥有者的利益关怀，另一方面是城市小市民阶层的利益关怀。这两者，无论其为大小企业者、坐食者，或是战士、水手，皆寄其利益关怀于国家需求与**战利品**上，只是关怀的方式不同而已。

在这方面，中世纪城市的民主制则有**根本**不同的表现。之所以有此不同，原因早就存在于中古城市建立的同时，并在当时就已显现出其影响力。换言之，原因即在于一般文化发展条件下的地理环境与军事因素。**古代**的地中海城市在成立之际，从未有过与之敌对而有力的、特别是具有高度技术水平的非城市的政治军事力量。它们本身毋宁就是最高度发展的军事技术的担纲者。起先，是门阀城市拥有骑士的密集方阵的技术，后来，特别是又出现了纪律严谨的重装步兵战斗的技术。中古时期，在此种军事方面，举凡情况与古代相类者，诸如中古早期南欧的沿海城市，以及意大利的城市贵族共和国，在发展上也显示出与古代有相对而言广泛的类似性。在中古早期的南欧城市国家里，城市组织的贵族制结构早先即已被军事技术的贵族性格所决定。正是那些沿海的城市，其次是那些（相对而言）**贫穷的**内陆城市——拥有诸多广大的、由城居坐食贵族所支配的政治服属地区的内陆城市，例如伯恩（Bern）——民主制走向的程度最小。

相反的，工业的内陆城市，特别是北欧**大陆**的城市，在中世纪时，发现有诸多国王的军事——官职组织及其广布于欧陆内部的城居骑士封臣——与自己相对立。这些城市，在其建立之初，即奠立于政



治的与庄园领主的——亦即被编制在封建的军事——官职团体（封建国家）里的——权力拥有者的认可上，并且越往北、越向内陆，这样的城市就占越高的比例。然而，随着时代的推演，这些城市被建构为“城市”，越来越不是基于地方性军事团体的政治军事利益，而纯粹是出于其建立者的**经济**动机，因为权力拥有者希望借此坐收关税和类似的交易规费与租税。对于权力拥有者而言，建设城市主要已变成一种经济的事业，而不是军事的措施；或者即使军事方面曾扮演过某种角色，他们也意图使之逐渐消退。

程度尽管有所不同，但作为中古西方城市的特征之一，城市的自律（Autonomie）唯有基于以下的因素，也唯有在以下的状况下，才得以发展出来：城市外的权力拥有者尚未握有训练有素的官职机构以因应城市实务**管理**的需求，这无论在何处皆为唯一的决定性要素，而足以令**其自身**在城市经济发展上的利益关怀获得满足。中世纪早期的君侯行政与司法，无论就事务的性质而言或就其担纲者的地位而言，都未曾具备专业知识、延续性与理性训练下的客观性，也因而不足以规范及管制城市工商业利害关系者的诸多事务，这些事务与君侯整日操持的自身利益及其身份习惯毋宁是非常不相干的。权力拥有者的利害关心，在早期唯其为金钱收入。只要市民能设法满足这种利害关心，那么便很有可能使得城市外的权力拥有者不再插手干预市民的事务；特别是因为此种干预，可能会使他自己建立城市所具有的魅力，在与其他权力拥有者建立的城市相竞争时受到损害，因而也损害到自己的收入。权力拥有者相互间的势力竞争，特别是中央权力与大封臣及教会的教权制权力之间的势力竞争，对城市有利，尤其是在此种竞争里，以市民的金钱力量来和任何一个竞争者同盟，都可能被应允一些好处。

因此，政治团体若越是被统一地组织起来，城市的政治自律性开展度也就越低。因为来自国王的一切封建权力，毫无例外，都对城市的发展抱持着极度不信任的态度。只有当官僚制的官职机构付之阙如及金钱短缺之时，才会迫使菲利普·奥古斯特以来的法国国王及爱德华二世以来的英国国王向城市寻求支援，就像早先日耳曼国王试图向主教及教会财产寻求支援一样。日耳曼国王在因主教叙任权之争而失去此项支援之后，撒利安王朝诸王在一段短时间里也优遇起城市来。不过，一旦国王或领邦君主的家产制权力获得政治与财政的权力手段而足以发展出适当的官职机构之时，他们便又试图再度毁弃城市的自律性。

在中世纪城市发展里的这段城市自律性的历史插曲，其蕴生的条件**完全不同于**古代。典型的古代城市其支配阶层、资本主义及其民主制的利益关怀，所有这些根本都是政治与军事取向的，并且**越是如此**，其特殊的古代特性也就**越发**显现出来。门阀的崩溃与过渡到民主制，是由于军事技术的变迁所致。担当起和贵族斗争，并将贵族从军事上然后是政治上排除出去的，是自行装备且训练有素的重装步兵军队。其所获致的成果则极为不同：在斯巴达，这使得贵族完全被打倒；在罗马，这导致身份制约在形式上的废止，使得人们要求理性且易于利用的司法、法律对于人身的保护以及去除债权法的苛酷等期望得到满足，另一方面，贵族的实际地位则得以别种形式维持住；在克利斯提尼时代的雅典，这导致贵族被编入里区里，且城邦实行金权政治式的领导。不过，只要乡居的重装步兵仍为决定性的势力，在大多数情况下，门阀国家的各种权威主义的制度仍然保持下来。

就制度的军事化程度而言，强弱也极为不同。斯巴达的重装兵团将属于战士的所有土地及居住其上的非自由人都当作共同财产来处理，并给予具备武装能力的战士要求土地定期金收入的权力。没有其

他任何城邦走得这么彻底。似乎比较普及且在后代留下部分痕迹的措施，也只不过是限制战士份地——市民行会成员的世袭地——的转让权；但即使是这样的措施，也都还不是普遍性的，并且后来无论何处皆被废止。所有的土地除了受制于子孙的继承权之外，全都可以自由转让。在斯巴达，土地的积累虽不许握于男性市民的手中，但却允许握于女人手中，这使得由“平等者”（Homoioi）所组成的战士团——最初包含了大约8000名完全市民——的经济基础发生很大的改变，最后甚至只剩数百人力足以接受完全的军事训练，以及缴得起餐会（syssitia）的入会费，而这正是拥有完全市民权的条件。

相反的，交易自由的实现，在雅典伴随着里区制度，促进了土地的细分化，而此种细分化也与果树栽培的逐渐增加相对应。在罗马，基本上自十二铜表法时代以来即已存在的来往交易自由，却再度导致完全相反的结果，因为值此之际村落制度已被破坏 [\[19\]](#)。在希腊，重装步兵民主制已在所有将军事势力的重点转移到海军战力的地方消失了（在雅典，自从在柯隆尼亚被比欧提亚人打败以来，即已如此）[\[20\]](#)。自此之后，已往严格的军事训练遭受忽视，古来的权威主义的遗制也被废止，而城市的政治与制度就此全落入**城居的**市民的支配之下。

## 六 典型的中世纪内陆手工业城市之根本的经济利益取向

像这种纯粹基于军事因素的激烈变迁，在中古的城市里是闻所未闻的。中古市民的胜利，最主要是基于经济的因素。并且，典型的中古城市，亦即手工业的内陆城市，根本上全都是经济取向的。中古时期的封建势力主要并不是城市君主与城市贵族。他们并不像古代的城

市贵族那样关注将只能由**城市**来提供的特殊军事手段掌握为己所用。因为，中世纪的城市，除了拥有舰队的沿海城市之外，并不是那种特殊军事权力手段的担纲者。在古代，重装步兵军队及其训练，亦即军事的关怀，一步步地成为城市组织的核心点；相反的，中世纪的市民特权，大多是以限制市民于守备上的军事义务为起点。

中世纪的城市市民与日俱增的经济取向，在于透过工商业的和平经营；这点尤以城市市民里的下层为最，例子特别显示于意大利城市里的小市民（popolo minuto）所持政策之对立高身份阶层的政策。中世纪市民的政治状态使他们走上**经济人**（homo oeconomicus）的道路，反之，古代的城邦，在其繁荣时期，保持着就技术观点而言最为先进的军事团体的性格：古代市民是**政治人**（homo politicus）。

在北欧的城市里，如我们已见到的，家士（ministerialen）与骑士，作为一个身份团体，往往径直接被排除于城市之外。另一方面，非骑士的土地所有者，要不只是城市的隶属民，否则就是被动的受保护客民，有时是有行会组织但不具政治与社会势力的果园主人与葡萄种植者，他们对于城市政策仅扮演非常有限或可说几乎毫无分量可言的角色。对中世纪的城市政策而言，农村地区原则上只不过是城市经济政策的对象，并且越往后越是如此。典型的中古城市，无论何处，皆未曾兴起过致力于殖民扩张政策的念头 [\[21\]](#)。

## 七 古代城邦的身份结构：与中古城市作比较

即此，我们触及一个非常重要的问题：古代城市与中古城市身份关系的比较。除了我们已讨论过的奴隶之外，见诸古代城邦的各种**身份**阶层，在中古时期，有的仅见于早期，有的根本没有，或者只出现于城市之外。这些身份阶层计有：（1）隶属民，（2）债务奴隶，

(3) 客，(4) 被解放者。其中，前三个集团一般是属于重装步兵民主制时代，后来仅见没什么分量的残余；被解放者则反之，越是到后期，扮演越重要的角色。

(1) 家产制的**隶属民**，在进入历史时代后的古代城邦的范围里，主要是见之于征服地。不过，在城市发展早期的封建制时代里，他们应当是分布极广的。他们的地位与中古隶属民的地位基本上并无不同，就若干基本特征而言，在全世界各地都是类似的，尽管在细节上有种种相当不同的差异。无论何处，隶属民主要都是被利用在经济上。在希腊地区，隶属民身份保持得最完整的地方，正是城市组织尚未完全实现之处，特别是意大利以及那些被严格建构为战士组织的城市，在那儿隶属民毋宁是国家隶属民，而不为个别主人所拥有。除了这些地方，隶属民这个阶层在重装步兵支配的时代几乎销声匿迹于其他各处。到了希腊化时代，此一身份又再度复活于近东的西洋地区，在当时被组织为城邦的形式。仍然保持着部族组织的广大农村地区被分割到各个城市里，这些城市的市民则组成一支维护后亚历山大时代各分土君主利益的希腊人（或希腊化的）守备队。虽然如此，非希腊人的农村住民的这种纯粹政治性的隶属关系，在性格上根本不同于早期时代的家产制从属关系，也不再属于自律性城市的描述之内。

(2) **债务奴隶**，作为劳动力，曾扮演过相当显著的角色。他们是在经济上没落的市民。在城居的城市贵族与乡居的重装步兵之间的古代身份斗争里，这些债务奴隶的状况是特殊社会问题的**核心**所在。在希腊人的立法<sup>[22]</sup>、（罗马的）十二铜表法、（禁止）债务拘禁的相关法令以及僭主的政策里，这些没落的乡居农民阶层的利害问题皆经由各式各样的妥协而被加以解决。解决之道大相径庭。债务奴隶并非出自隶属民，而是自由的土地所有者，他们连同家族及其土地，经判决而处于永远的奴隶状态或受私人的债务拘禁，要不然就是为了规

避法令的强制执行而自愿处于此种状态。他们被加以经济性的利用，特别是经常成为在取自债主的土地上耕作的小作农。这个阶层的危难显见于以下这个事实：十二铜表法中规定，被判决为债务奴隶者，不得留在国内，而必须被卖到国外去（“trans Tiberim”）<sup>[23]</sup>。

（3）**客**（Klienten）必须与债务奴隶及隶属民区分开来。一方面，他们并不是像这两者那样受轻蔑的屈从者。相反的，他们形成主人的扈从团，并且与主人保持着一种忠诚关系，也由于此种忠诚关系，使得主人与客之间在法律上的事端成为宗教性的违犯。他们与债务奴隶相反的是，若主人将此种客属关系加以经济性的利用，就会被认为有失身份尊严。他们是主人个人的、政治的权力手段，而非经济手段。客与其主子的关系是由诚实信义（fides）的原则来规制，而此一原则并非由法官来监督，而是由习俗法典，违反者要受宗教性的惩罚（被称为infamis）<sup>[24]</sup>。

客源自骑士战争与贵族支配的时代，原本是主人的侍从，随侍主人上战场，有义务贡献礼物，主人有需要时得予以支持，有时或许还包括服劳役，而主人则提供给他土地，以及在法庭上代表他辩护（译按：非罗马公民无权在法庭上为自己辩护）。他们并非主人的仆役，不过如在中世纪，他们会被称为领主的家士，其间当然有些许差异。因为，他们并非过骑士生活的人，也非骑士阶级，而只不过是有些块农地的小老百姓，亦即拥有军事采邑的平民阶层<sup>[25]</sup>。所以，客并不参与在土地所有与地方性共同体里，也因此不在军事共同体里，他们所加入的是（在罗马，透过所谓的applicatio）与门阀之长（pater）或国王的恩护关系，并基于此一关系，从恩主那儿分配到武备与土地（罗马的术语是adtribuere）。大部分情况下，此种恩护关系是从祖先那儿世袭下来的。以上是恩护关系的古代意义。正如同中世纪的贵族支配时代产生被保护民（Muntmannen）的现象一样<sup>[26]</sup>，古代也在同样



的机缘下，导致大量的自由小农民步入恩护关系，为的是在法庭上有贵族为其代理人。在罗马，这或许是恩护关系后来具有较自由形式的源泉。反之，古老的恩护关系，至少在罗马是将客完全委之于主人的手中。直到公元前134年，西庇阿（Scipio）<sup>[27]</sup> 还以将军的身份召集自己的客上战场。到了内战时代，此一（私人军队扈从的）角色则为大土地所有者的部曲（coloni）所取代。

在罗马，客在军事大会里具有投票权，并据李维<sup>[28]</sup> 所载，他们还是门阀势力的重要支柱。恩护关系可能从未在法律上被废止过。不过，随着重装步兵战术的胜利，客在罗马便丧失了军事上的意义，到后期，恩护关系只不过是作为确保恩主社会势力的一种制度而存在。相反的，希腊的民主制则将此种制度完全消灭。中古城市之于此种制度，所知不过是如下的形式，亦即一个完全市民对于一个委身于其保护下的非完全市民的恩护权（Muntwalschaft）。此种法庭上的恩护关系，随着门阀的支配而消失。

（4）最后，古代城市的**被解放者**。他们在数量上与角色上都相当显著，且主要是被利用在经济上。根据意大利研究者仔细检验过的碑文资料，约有半数的被解放者是女性<sup>[29]</sup>。在此情况下，解放多半是为了缔结有效婚姻的目的，因此，可能是由想成为新郎者出资购得的。除此之外，我们在碑文里发现为数特别多的原先为家内奴隶的被解放者，他们的被解放也因而是缘于私人的恩惠。这些人的数量是否果真占这么大的比例，当然是很值得怀疑的，因为，正是这类被解放者，在碑文里被提及的机会自然比其他人多得多。反之，若依卡尔多明尼（Caldomini）的见解，则相当可信的是：家内奴隶的解放，在政治经济繁荣的时期里会增加，在经济繁荣时则减少。利得机会的受限，迫使主人缩减家计，同时将坏时机的风险转嫁到奴隶身上，此时，奴隶不仅（因被解放而）必须自力更生，还必须履行对主人的义

务（缴纳解放金）。农业方面的撰述者曾提及将解放当作报偿，以奖赏奴隶在经济上的好表现 [30]。主人往往会将一名家内奴隶解放，而不是将之作为奴隶来利用，因为正如史特拉克（Max Strack）所说，如此一来，他就不必再为这人负担法律上的（尽管是有限的）责任 [31]。

虽然如此，其他的奴隶阶层必然也扮演了至少同等重要的角色（作为被解放者阶层的来源）。被奴隶主准许独立经营工商业以支付贡租的奴隶，最有机会储蓄金钱来赎身，正如俄罗斯的农奴所显示的 [32]。不过，对主人而言，被解放者所需负担的赋役与贡租，无论如何总是扮演着决定性的角色。被解放者及其子孙仍与其主人的家族保持着全然的家产制关系，直到数代后才终止。他们不仅要负担先前与主人约定好的往往是沉重的贡租与赋役，他们的可继承财产，和中世纪的非自由人一样，仍服属于主人相当大的处分权之下。除此之外，基于忠诚义务，他们还得服膺于各式各样的私人服从，以促进主人的社会声望，并直接提升主人的政治势力。结果，在贯彻民主制之处，例如雅典，被解放者被完全排除于市民权之外，而被算作外侨（*metoikos*）。反之，在官职贵族的势力从未真正被打破之处，如罗马，他们被算成是市民；只不过，在平民（*plebs*）的坚持下，他们被限制在四个市区内的里区里，而官职贵族也出于恐惧而同意如此，以免他们成为有利于僭主制形成的基础。监察官克劳狄乌斯 [33] 将被解放者分别配置到所有的里区去，并赋予他们和其他市民同样的投票权，即被视为企图树立僭主制的作为。我们自不应如迈尔那样，将此种独特的作为理解为企图创立一种“伯利克里式的”群众领导 [34]。因为，伯利克里的统治并不是奠基于被解放者上，后者正是被民主制排除到一切市民权之外的人，反之，**完全** 市民共同体之于城市**政治** 扩

张的利害关心，才是其政权的基础所在。另一方面，古代大部分的被解放者是和平的营利人阶层，亦即经济人，他们在一极为特殊的程度上与中世纪及近代的营利市民相接近，比起古代民主制的任何完全市民平均更高的程度而言。因此，罗马的问题毋宁在于是否要借助他们来蕴生出中世纪式的人民首长制 [35]。从克劳狄乌斯的尝试被拒绝这点看来，和先前一样，农民军和城市的官职贵族——通常是由官职贵族来支配农民军——仍是决定性的因素。

让我们将被解放者的特殊地位再弄得更清楚些。在某种意义上，他们是古代里最现代的、与“市民阶级”（Bourgeoisie）最为相近的一个阶层。然而，无论在何处，被解放者从来未曾获得官职与教士职的就任权、完全的通婚权、参与军事训练（Gymnasion）权——尽管紧急时他们也会被征召入伍——以及司法参与权。在罗马，他们不能成为骑士，并且他们在诉讼上的地位，几乎无论何处，不管怎样都比自由人来得不利。这种特殊的法律地位，在经济上意味着：他们不仅被排除于由国家所提供的或基于**政治**条件而来的市民收入之外，并且特别是被断绝了取得土地与拥有抵押权的机会 [36]。因此，很鲜明的，**地租收入**（Grundrente）正是在**民主制**时期成为**完全**市民特殊的独占品。在罗马，被解放者是第二级的市民，被排除于骑士身份之外，这意味着他们（至少作为自主的企业者）无法参与为骑士所独占的大规模租税承包与国需物资供应的业务。如此，被解放者乃以一种平民的市民阶级形式与骑士相对立。

以上这两点在实际上意味着：被解放者这个阶层远远被摒之于古代典型的、政治取向的资本主义之外，并因而步上一种相对而言近代的、市民的营利之路。以此，他们是最能显示出近代性格的诸多营利形式的最重要的担纲者，并且最类似于我们现在的小资本主义的（在某些情况下也能累积巨大财富的）中产阶级。换言之，他们和基于政

治条件而独占**年金**——国家津贴、当职日酬、抵押金、土地租金——的希腊城市完全市民的典型的demos形成决定性的对比。奴隶的劳动训练，结合着随训练而来的赎身机会，对于古代的非自由人的营利欲而言，是一股强烈的刺激力量，正和近代俄罗斯的情形一样。反之，古代demos所关心的是军事与政治。作为一个纯粹经济利益关注的阶层，被解放者毋宁是奥古斯都崇拜的现成团体，好比带来和平者。奥古斯都所设置的奥古斯都崇拜团（Augustales）的地位，相当于现今宫廷承办商所扮演的角色 [37]。

被解放者作为一特殊的身份阶层，在中世纪只存在于城市形成之前的早期时代。在城市里，遗产全部或部分归于主人所有的人身奴隶阶层，基于以下两点，即在城市发展的最初时期便已为数有限，到了手工业行会支配的时代更是全然消失了：一、城市的空气使人自由；二、皇帝所赋予的城市特权：禁止领主攫取城市市民的遗产。在古代，城市是一军事团体，故而包含完全市民与被解放者及非自由人等所有手工业者在内的行会组织，根本无缘成为城市的政治基础；反之，中古的行会制度则以不管城市之外各种身份间的差异为出发点。

## 八 作为战士行会的古代城邦：与中古内陆手工业城市形成对比

要言之，古代城邦，在重装步兵纪律创建之后，即为一种战士行会（Kriegerzunft）。任何城市若想遂行陆上的积极政策，就必然或多或少要仿行斯巴达的范例，亦即创建由市民所组成的、训练有素的重装步兵军队。阿格斯与底比斯（Thebes）在其扩张时期也创立了精锐战士的部队，在底比斯这更由个人的爱慕关系而加强 [38]。并未拥有此种军队而只有市民重装步兵的城市，例如雅典及其他大部分城市，

在陆上不过采取守势。不过，在门阀崩溃之后，无论何处，市民重装步兵即成为完全市民的支配阶级。类似于此的一个阶层，不仅未见之于中世纪，其他各地亦未曾发现过。

即使是斯巴达以外的希腊诸城，无论如何也总带有一定程度的永久性军营的性格。因此，在重装步兵城邦的早期，各城市越来越往对外闭锁的方向发展——而与赫西奥德时代广泛的迁徙自由形成对比<sup>[39]</sup>；并且，大大地限制战士份地的可让渡性。不过，此一制度在大部分城市里很早就崩解了，并且随着雇佣兵及沿海城市船舰勤务的登场，此种制度也就再无用武之地了。虽然如此，对于城市内部的政治支配而言，军事勤务依然是最终的决定力量，城市仍维持着军国主义共同体的性格。对外方面，在雅典，支持其扩张性对外政策的正是激进的民主制，甚至远及埃及与西西里，就其有限的市民人数观之，毋宁是匪夷所思的。对内方面，城邦作为一军国主义的团体，具有绝对的主权。市民团不管在哪一方面皆可自由地处置个别的市民。恶劣的家计——特别是荡尽世袭的战士份地（在罗马的禁制文告里称为 *bona paterna avitaeque* [父祖传下来的财产]）、通奸、子不教、亲不侍、渎神（*Asebie*）、不逊（*Hybris*）等，总之，一切危害军事与市民之纪律与秩序的行为以及可能招惹神怒而不利于城邦的行径，在雅典都会遭到严厉的惩罚，虽然伯利克里在其著名的葬礼演说词中保证：任何人都可以在雅典过其随心所欲的生活<sup>[40]</sup>。在罗马，这类不端的行径则会招致监察官的干涉。因此，个人生活样式的自由是没有的，如若果真有的话，例如在雅典，那么便要付出减低市民战斗力的代价。在经济上，希腊城市亦得以无条件地处置个人的财产：当债务的情况发生时，城市可以将其市民的私有财产与人身抵押给债权人，并且直到大希腊化时代时仍是如此。



市民主要仍为士兵。根据帕珊尼亚斯 (Pausanias) <sup>[41]</sup> 的记载, 一个城市除了水源、市场、官府、剧场, 还需备有体育场。此一设施无处不有。市民在市场与体育场里消磨他们大部分的时光。古代的雅典市民之为出席人民大会、担任陪审员、参加议会、出任轮职的市府官员, 以及特别是数十年里一夏复一夏的出征等勤务而忙碌的程度, 在历史上, 无论较之于哪一个文化, 皆属空前绝后。

民主制的城邦向所有达到一定程度的市民财产伸手。诸如 Trierarchie 的赋役 (战船的装备与船员的补给 <sup>[42]</sup>)、Hierarchie 的赋役 (大祭典的筹备与戏剧的上演 <sup>[43]</sup>)、紧急时的强制借款、阿提喀的 Antidosis 制度 <sup>[44]</sup> 等, 皆致使市民的财产处于不安定的状态。人民法庭绝对恣意的卡地裁判 (在数百名法律素人陪审员之前的民事诉讼) 危害形式的法律安定性如此之大, 以至于值得惊异的倒不是每次政治灾变过后皆有的财产急遽变迁, 财产的继续维持才是令人觉得不可思议的。政治灾变之所以具有毁灭性的影响力, 乃在于作为最重要的财产要素之一的奴隶, 往往会趁此机会集体逃亡, 而致使奴隶财产锐减 <sup>[45]</sup>。

另一方面, 民主制需要资本家来承包其物资输纳业务、建筑工事及租税的征收。然而, 希腊却未曾发展出像罗马的骑士身份阶层那样的、纯粹的民族资本家阶级。大部分的城市毋宁正好相反, 试图借着容许与招引外来的谋利者以加强他们之间的竞争。此外, 个别的城市领域也都太小而不足以提供充分的利得机会。拥有土地、拥有奴隶 (多半数量不是很大, 这些奴隶或者向主人缴纳贡租, 或者被当作劳动者出租——如尼基亚斯 <sup>[46]</sup> 之所为)、拥有船只、将资本投入商业等, 这些都是市民典型的财产投资方式。此外, 霸权城市里的市民也有机会投资外地的抵押权与土地资产, 不过只有当本地的支配性市民



共同体对于土地所有的独占权被打破时，方有可能<sup>[47]</sup>。因此，由国家取得土地再将之出租给雅典人或分配给克里娄士兵<sup>[48]</sup>，以及为雅典人打开取得被征服城市里的土地之道，便成为雅典海上支配的根本目的。拥有土地及人身资产，在民主制里，对于市民的经济状态而言也扮演着决定性的角色。足以将所有这些财产关系整个翻覆过来的战争是长期性的，并且不同于门阀时代的骑士战争样式，此时的战争已演变成异常苛酷的形态。几乎任一次的胜战都带来俘虏的大量屠杀，任一城市的征服皆以全体市民之丧命或被奴役作终结。每一次的胜利都使得奴隶的供应量突然增加。像这样的一种市民（demos），根本不可能以**和平的**经济营利及**合理性**的经济经营为取向。

在这方面，中古的城市市民早在其发展的最初阶段就已抱持着完全不同的态度。中古时期，最类似于上述古代现象者，主要见之于沿海城市威尼斯，尤其是热那亚，这些城市的财富乃系于其海外殖民地的势力。不过，这类中古城市却将其重心置于经营大农场或庄园领地，以及商业上的特权和手工业殖民，而不像古代那样专注于克里娄份地、战士给付和市民大众因殖民地贡纳而来的津贴。中古的**工业内陆城市**则全然不同于古代的类型。当然，在平民获胜之后，上层行会的企业家阶层往往抱持着异常强烈的军事意识。不过，此时，扮演决定性角色的却毋宁是扫除讨厌的竞争者、取得商业通路的支配权或关税自由以及确立商业上的垄断和互市强制权等。确实，中古城市里也有因对外战争的胜利及城市内部党派支配的变更而引起的土地所有状态的剧烈变动，特别是在意大利，那里败落或敌对党派的土地资产，会让当时的支配党派有机会去租借，或直接买入在国家强制管理之下的土地；征服外地也会增大服属领域及增加市民共同体取得土地的可能性。虽然如此，此种资产变更的剧烈程度，到底无法与古代（甚至到了末期）任意一次的革命、外战或内战的胜利所引起的巨大资产变

革相比拟。特别是，**土地所有**（在中世纪）已不再居于对外扩张时之经济关怀的前导地位。

中世纪的城市，在行会的支配之下，是一个透过合理的经济为其营利取向的构成体。此种合理的利益关怀取向，至少在城邦的独立性还维持的时期里，远非古代任何一个城市所能相比。直到希腊化时代及罗马晚期，由于借城市军事政策而为市民获取经济利得机会的丧失，城市自主性的失落才使得此种情况有所改变。当然，在中古时期，也有某些城市是陆战技术进步的担纲者，特别是佛罗伦萨：在其军队里，首次出现炮兵队。伦巴底征召市民以对抗腓特烈一世（1152—1190年在位），已显现出军事技术上的重要革新。不过，整体而言，骑士军队至少仍与城市军队同等重要，并且平均说来——特别是在平地野战里——他们明显地占优势<sup>[49]</sup>。对城市市民而言，军事力量或许确实是股支柱，然而在内陆地带便不再扮演作为其经济营利基础的角色。既然最强势的军事力量所在地并不是城市，那么市民为营利之故，也就不得不走上**合理性的经济手段**之路。

古代城邦里有四大势力形成：狄奥尼索斯<sup>[50]</sup>的西西里帝国、阿提喀同盟<sup>[51]</sup>、迦太基帝国、罗马——意大利帝国。至于伯罗奔尼撒同盟<sup>[52]</sup>与比欧提亚同盟<sup>[53]</sup>，我们可略而不谈，因为其巨大势力不过是昙花一现。以上四大势力各自奠定于不同的基础上。狄奥尼索斯的帝国是个以佣兵辅以市民军为基础的纯粹军事王国，故而并非典型的，也不特别令人感兴趣。阿提喀同盟是民主制的产物，亦即市民共同体的产物。这必然导致一种市民权至上的政策，另一方面也必然致使加入同盟的各民主制的市民共同体完全服属于支配城市的市民共同体之下。由于贡纳的额度并非事先商定，而是由雅典单方来决定（即便不是由雅典市民本身，也是经由被选举出来的委员会和对手咨商谈判后决定），并且同盟城市的一切诉讼皆移送到雅典处理，因而雅典

小小的市民共同体便成为广大帝国无所约制的支配者。尤其当同盟城市自己份内要筹措的船舶与兵员（除了少数之外）改以金钱来支付，而使得整个海军勤务全都由支配的市民共同体来担负之后，情况更是如此 [54]。因此，一旦这个支配城邦的舰队遭受到致命的一击，整个支配体制也于焉告终。

迦太基市的强权地位奠基于佣兵军队，而城市本身则为大门阀以一种严格的金权制方式所支配。这些大门阀在古代典型的模式下，一并掌握着商业——海战的利得与大土地所有——只不过在此处是使用奴隶，且以资本主义的方式来经营的大农场所有。（唯因海外扩张政策的需要，迦太基才开始货币的铸造。） [55] 军队的指挥者——军队与其保持个人依从关系，且军队的战利品获得机会唯系于其一己的成败与命运——与城市门阀之间，从来未曾舒解过紧张的关系，而此种紧张关系一直到华伦斯坦 [56] 的时代，也还存在于个人筹组军队的指挥者与其雇用者之间。这种平息不了的不信任感，削弱了军事作战的效果，而佣兵职业军队相对于意大利市民征兵军队在战术上的优越性，也无法永远维持下去：一旦市民军队里也设置常任的部队指挥官，而且其士官与士兵的战斗力的提升亦提升至可与佣兵相匹敌的程度时。

迦太基的金权制与斯巴达的摄政官（ephors）对于获胜将领的不信任，完全相对应于阿提喀城市市民所抱持的态度及其所发展出来的陶片流放制度。支配阶层惟恐军事王朝的成立也必将迫使他们陷入臣服的外族所处的奴隶状态，此种意念瘫痪了古代城邦向外扩张的力量。古代所有的重装步兵层，可用于经济利得上的强力政治垄断，基于本身的利益一致不愿有以下的事情发生，亦即完全市民共同体——由具有完全权利的市民所组成的、自己的政治特殊团体（Sondervergemeinschaftung）——由于市民权限制的开放而被扩大，并且其权利被消融为一种（由许许多多多个别的城市共同体所组成的）

帝国的单一的市民权。一切往超越个别城市以形成单一市民权及大共同体形式的发展走向，皆未能完全扫除此种基本的倾向。因为，市民所享有的一切，包括其权利、其作为市民的威信与意识上的自得及其经济利得机会，在在皆取决于其身为军事性市民共同体之一员的事实。此外，祭祀共同体相互之间严格的排他性，更是阻止统一国家形成的要素。

正比如欧提亚同盟国家所显示的，以上所有的这些障碍并非全然无法克服。此一同盟除了保留各个城市作为共同体的自主性之外，同时发展出共通的比欧提亚市民权、共通的官吏、由各个市民团的代表所组成的决议集会、共通的货币与共通的军队。不过，这在希腊世界里，几乎可说是个孤例。伯罗奔尼撒同盟丝毫不具类似的意涵，而其他所有的同盟关系则显示出完全相反的方向。罗马能够在这方面采取一种极不同于古代之类型的政策，乃基于一连串全然特殊的社会条件。

## 九 罗马望族寡头制的家产制与封建制结构

在罗马，具有强烈封建性格的望族阶层，一直是支配权的担纲者，其强烈程度是任何一个古代城邦都无法望其项背的，并且尽管有一时的波折，但总能东山再起。此事明显地表现在各种制度上。平民（plebs）的胜利并没有带来希腊式的里区划分，而是在形式上造成一种居住在tribus里的农民的支配，而实质上是**居住在城市里的**农村领主的支配，因为唯有他们才有办法不断地参与城市的政治生活。也唯有他们在经济上是“有余暇”的，因而有能力就任官职。作为高级官吏代表的元老院，是**官职贵族**形成的担纲者。

此外，封建与半封建的从属关系，在此具有异常重大的意义。对客的恩护关系（尽管已逐渐蜕去其往日的军事性格），作为一种制度，在罗马一直到极晚期都还扮演重要的角色。此外，我们看到，被解放者实质上正是处于一种类似奴隶的、法庭上的隶属关系：恺撒下令处死一名隶属于他的被解放者而未招致任何异议。罗马的官职贵族与日俱进地成为这样的一个阶层：就其土地所有的规模而言，唯有希腊早期跨地方性的贵族，像米太亚得那种有时被恶意称为“僭主”的人物，差可比拟。老加图（Cato）时代被算作是适度的土地财产，都远远超过阿奇比阿德斯（Alkibiades）所继承的遗产，或色诺芬（Xenophon）所认为可算作普通规模之限度的土地财产 [57]。然而，各个贵族家族在当时无疑皆已聚积了许多如此规模的土地，此外，还参与全世界所有种类的事业：凡与其身份相应的事业即直接参与，与其身份不相应的事业则由其被解放者及奴隶为中介间接参与。罗马共和制末期的门阀所具有的经济与社会水平，是远非任何希腊贵族所能企及的。随着罗马贵族土地所有的增大，部曲的数目也跟着增加，他们由主人供给生产设备，并接受主人的经营监督，在每一次的危机之后，就背负更沉重的债务，而事实上是世袭性地被滞留在领地里而完全从属于主人；在内战时，他们便被其党派的首领征召去协助军事，这与努曼提亚（Numantia）战役时将军召集他的客的情形一样 [58]。

然而，不只是大量的个人处于客属关系之下。获胜的将军尚且将同盟的城市与农村纳入其保护之下，并且将此种恩护关系保留在其氏族手中：就像克劳狄亚氏族将斯巴达与帕加蒙（Pergamon） [59] 置于其恩护关系之下，而其他的氏族将其他的城市置于他们的恩护关系下，并且接受这些城市的使节，在元老院里代表他们提出要求。像这样的政治恩护关系被集中在形式上纯粹私人性的个别氏族手中的情



形，全世界唯此仅见。在君主制成立的很早以前，即已存在着这种应该只有君主才有办法握有的私人的支配者权力。

民主制从未能打破官职贵族这种奠基于各式各样主客关系上的势力。像阿提喀那样，为了打破门阀团体的势力而将门阀编整到里区团体里，并将里区团体提升为政治团体之构成单位的企划，是罗马根本未曾虑及的。同样的，罗马亦不曾试图建置像阿提喀的民主制在打倒氏族元老会议（Areopagus）后所设置的机构，亦即全体市民经由抽签制组成委员会以构成行政当局，同时也以抽签的方式选出陪审员以构成司法当局。在罗马，与Areopagus会议最相近且作为官职贵族代表机构的元老院，相对于被选举出来交替上任的官吏，是一常设性的团体，掌握了对行政的统制权，而胜利的军事王权也未立即意图排除这些门阀，而只是将他们解除武装，并将之限制于已安定的属州的行政上<sup>[60]</sup>。

支配阶层的家产制结构也在官职事务的执行方式上显现出来。起初，官府的僚属恐怕无论何处皆是由官员本身来提供。后来，在平时的行政里，官员确实被大幅地剥夺了自由任命僚属的权力，然而，军事将领在其职务的遂行上，必得众人的援奥，诸如他的客与被解放者，以及由出身各同盟氏族的私交友好和政治友人所形成的自由扈从团。因为，在军事勤务上，将官方职务授予个人的下属是很被认可的。军事王政早期的元首（Prinzeps）也大量借助其个人的被解放者来遂行其统治（参管后来逐渐受到限制）。结果，此一被解放者阶层就在素来即拥有大量客属民的克劳狄亚氏族的支配时代里达到其势力的顶点，而克氏家族的一个皇帝<sup>[61]</sup>乃得以借此威胁元老院要正式将整个行政全都移交在其个人隶属者的手中。

正如同共和制晚期的贵族门阀一样，军政元首经济力量的最重要支撑点在于：（一）庄园领地（Grundherrschaften），特别是在尼禄



的时代里显著增加；（二）在其个人家产制支配下的领地，特别是像埃及这个地方，尽管在法律上并非如此（大家是这么认为），但至少事实上是以一种家产制的方式受其个人统治的领地。罗马共和制及其望族行政所带有的这种家产制与封建制的色彩，一直到很后来都还发挥出影响力；这样的特色，在一从未完全被打断的传统里，自往昔以来即已存在，虽然最初规模自是小得多。这也正是罗马与希腊世界之间有相当重大分歧的关键。

外在的生活样式即已显示出彼此特征性的差异。在希腊，如我们所见，贵族在车战的时代里已开始活跃于竞技场上。竞技（Agon）<sup>[62]</sup>，个人的骑士战与对骑士的军事英雄性赞美的产物，是希腊教育决定性特征的源泉。中世纪虽然也有骑士比武，而且战车和马也同样扮演着重要的角色，但是一开始就有重大的不同：在希腊，某些特定的官方祭典总是只以此种竞技的形式来展开。并且，重装步兵技术的进步，只不过是使得竞技的范围更加扩大。所有在体育场上进行的竞技，诸如标枪、格斗、拳击，特别是竞走，全都采取此种形式，并且借此成为“社交的”活动。即使是礼赞神的歌咏，也被附加上音乐的竞技。当然，贵族自是借其资产——为其竞赛的战车与战马——的品质优越而增添其光彩。然而，至少在形式上，平民的竞技也必须被承认为同其等格的。竞技的组成，包括了奖赏、裁判与竞赛规则，并且渗透到整个生活领域里。连同英雄史诗，竞技成为希腊世界不同于所有野蛮人的最重要的民族纽带。

希腊人在雕刻作品上出现的最早例子似乎已证明裸体——除武器外，一丝不挂——是希腊人的特征。从军事训练达到最高程度的斯巴达开始，裸体之风普及于希腊世界，甚至连缠腰布都省了。世界上没有任何一个共同体曾将竞技这样一种制度发展到具有如此重要性的地步。换言之，它支配了一切的关注、一切的技艺训练与会话，甚至是

柏拉图的对话论争。直到拜占庭支配的晚期，竞技上的党派仍是民众组织分裂的表现形式，也是君士坦丁堡及亚历山大城的革命的担纲者。

此一制度所具有的此等重要性，是意大利人所不曾知道的，至少就其在古希腊时代所采取的独特发展方式而言，确是如此。在伊特鲁里亚（Etruria），由卢库蒙（Lukumonen）所构成的城市贵族<sup>[63]</sup>，支配着被蔑视的平民，并花钱找斗技士到他们跟前表演。在罗马，支配的贵族阶层也拒绝和大众一起，或在大众面前表演这种作践自己的事情。罗马贵族的威望感，绝对无法忍受“希腊佬”（Graeculi）那种裸体竞技祭典所意味的欠缺距离与品位沦丧；同样的，也无从忍受祭典的歌唱舞蹈、狄奥尼索斯的狂宴，或者忘我的心神丧失。罗马人的政治生活里，在市场（Agora）和人民大会上演说与交际的重要性远不如希腊，正如同其完全没有体育场上的竞技一样。演说直到后来才有，并且主要是在元老院里，因此其性格与阿提喀人民领袖的政治辩论术完全不同。传统与耆老的经验，特别是曾任官吏者的经验，决定着政治。决定社交的色调与品位感方式的，是老年人而非年轻人。在政治上起决定性作用的，是合理性的考量而非人民因演说而被激起的掠夺欲或年轻战士的感情性狂热。罗马处于经验、考量与望族阶层封建势力的指导之下。

---

<sup>[1]</sup> 劳瑞翁山是位于阿提喀最南端的一座银山，于公元前483年被发现富藏银矿，其后约70年间为此座矿山的最盛时期，直到希腊化时代仍继续开采。此矿虽为雅典国家所有，但采矿权却是出赁给私人的。采矿的劳动力来自奴隶，拥有采矿权者即向奴隶所有者租借大量奴隶来采矿。——日注

[2] 加提利纳 (Lucius sergius Catilina, 约前108—前62), 罗马共和制末期所谓“加提利纳事件”的主谋, 贵族出身。由于放荡与野心, 他将一时遽得的财富全数荡尽, 苦于负债, 二次竞逐执政官失败, 最后遂集结当时不满社会的各个阶层企图暴力造反, 影响波及全意大利, 端赖西塞罗的努力而破解。加提利纳逃往Etruria (意大利中北部古代名称), 与追讨军激战而死。——日注

[3] 关于此词的解释, 英译者作了一番说明: “将civis proletarius解释成只是一个完全市民的‘子孙’(proles)而非其继承人之一, 韦伯在此有意扭曲(proles)一词在古代所流行的通常‘语源学’的解释, 当时所谓的proletarius是指那些除了其proles (子孙)外别无他物可提供给国家的人。在最近一篇称扬韦伯对历史学的贡献的文章里, 一位德国上古史家认为这是个‘极富创意的解释……历史学忽略了此一发现实为极大损失’。参见Alfred Heuss, ‘Max Webers Bedeutung fur die Geschichte’, *Historische Zeitschrift*, vol. 201 (1965), 552。”——中注

[4] “债务者通常(现今也一样)是‘农民’, 而债权人早期是拥有土地而住在城市里的战士贵族, 后期则变成商人与坐食者。因此在后期, 正是那些大土地所有者成为债务者中的要角。……破毁债务的企图, 如今主要是土地贵族(Junker)的理想, 而不是具备武装能力的农民阶层政治一经济的要求。”“加提利纳实在是代表着负债的土地贵族的利益。”参见M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Sozial-und Wirtschaftsgeichte*, S. 151, 253。——日注

[5] 公元前451年, 为了限制市民的范围, 伯里克利曾通过一条法律: 所有住在雅典的人, 只要其母亲是外国人, 即被剥夺市民权。只是并未认真执行, 一直到公元前444年, 吕底亚国王Psammetichos赠送给雅典大笔谷物, 为了分配谷物, 雅典人引用了伯里克利的法律, 其

结果自然是一场大迫害。根据普鲁塔克的记载（Pericles, ch. 37），大约有5000人被剥夺市民权，并被卖为奴隶，另外14040个居民则被认可为市民，有权分享谷物。其他的谷物赠予似乎也曾导致类似的事件。——中注

[6] 卫城这间神殿建筑工程的落后，导致官方于公元前409年派遣一个调查团来查报进度，他们的报告（包括此一工程的费用）尚有部分留在一块大理石板上。这份稀有的资料除了提供不少珍贵的信息（包括工资）外，并且能够证明当时甚至有完全市民是在奴隶工头的指挥下工作。——日注

[7] 参见第二章注[57]。——中注

[8] 有人认为希腊的手工业者曾经全都是城堡贵族的非自由劳动者，或曾经是村落的佣工，后来随着城邦的发展而成为城邦的奴隶，但韦伯并不采纳这样的见解。“虽然时或有人将demiourgoi理解成原本是国家的佣工或国有奴隶，不过，成就此种解释之基础的各种现象，实际上毋宁应被理解成城邦的军事组织的一部分，方是最接近事实真相的。手工业者一就像罗马的fabri那样按国家的需要品别被组织起来，然后课以赋役（Leiturgie），恐怕也就是希腊早期时代所显现的情形。（demiourgoi最初用法原比德语中的‘手工业’[Handwerk]更为广泛的意味，包含了为不特定多数人服务的种种营利，也包括医生、歌手、占卜者等等的营利。）”参见M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, S. 107。——日注

[9] 希腊人的“秘仪教团”，例如黛密特（Demeter）与狄奥尼索斯（Dionysos）的狂欢祭典；罗马人的Collegia是负责祭典与葬礼的团体，有时仅是个纯粹的社会性团体。——中注

[10] “Gilde及职业团体可以证明确实曾存在于罗马共和制早期，其组织形式为一种祭典社团（*collegia cultorum*）。同样见之于中国与（欧洲）中世纪的这种社团是在其特殊神保护之下成立的兄弟盟约（*Verbruederung*）。在罗马，透过社团之被认可，社团的保护神也就被国家承认为正当的神。例如商人社团（*collegium mercatorum*）的守护神即为*Mercurius*，据说是非常非常古老的一个团体。”参见M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 430—431。——中注

[11] “……领主式的利用手工艺者，此即君侯或土地领主为了私人或政治的目的，采取大家计或‘庄宅’式的专业化。此处的专业化也是在没有交换的情况下出现的。个别的手工艺者或整个手工艺阶层皆在领主支配之下，而为其服特定的徭役。这种方式在古代极为盛行。除‘管事’（*officia*）——大家计的职员，如账房，通常是由奴隶担任——外，还有职工（*artificia*）。后者主要是奴隶，不过也包括为满足大领地自身需求而生产的、属于‘佃户家’（*familia rustica*）的某几类手工艺者，例如冶匠、铁工、建筑工、车匠、纺织工（特别是女子会馆的女纺织工）、磨坊工、面包师及厨师等。”参见《经济与历史：韦伯选集（IV）》，95页。——中注

[12] “*decemviri*”一词多有所指，此处明显的是指*decemviri legibus scribendis*（立法十人委员会）。公元前452年与前451年曾两次选出十人委员会，“十二铜表法”即此一委员会所立。——日注

[13] 20世纪初，在普鲁士（以及德国其他一些邦），有些大农场或几个邻近的农场往往可以脱离当地最低一级行政单位（农村公社或*Gemeinden*）的控制，而形成个别分离的“农场区”，并由农场主负责该社区的公共行政。骑士农场一直到1927年才废止，当时还有1.2万个。——日注



[14]. 罗马的人民大会分为 *comitia curiata* *comitia centuriata*、*comitia tributa* 三种，各以 *curia*、*centuria* 及 *tribus* 为单位（参见第二章注[41] 及注[57] ）。*curia* 人民大会是最贵族式的，*tribus* 人民大会则是最民主的，而 *curia* 与 *centuria* 人民大会分别自共和制及公元前1世纪以后即逐渐丧失实质的机能。——日注

[15]. 派阿尼尔是阿提喀的一个地区。德谟斯提尼斯虽是以雅典的雄辩家（前381—前322）而著称，但韦伯所经常引用者则是此人之父，以其为商人及作坊经营者的一个典型人物。——日注

[16]. *equites* 指的是上层的商人阶级，他们的名称、政治、经济与社会特权皆源自下列此一事实：他们富有到足以充当骑兵。故在德文及英文里皆将之译为“骑士”（*Ritter*, *knight*）。——中注

[17]. 格拉古曾经规定“肃贪法庭”（*quaestio repetundarum*）在每一次审判时，陪审员之中的50人皆选自骑士阶级，以争取商人中产阶级的支持。不过，此一政策在苏拉（*Sulla*）掌权时被废止，元老院贵族再度控制法院。——中注

[18]. 参见普鲁塔克的 *Pericles*, chs, 13—14, 受益的行业皆列举了出来。——中注

[19]. 韦伯在其他地方也提到，村落被摧毁以利于散居。参见韦伯早期有关罗马乡村制度的研究，《社会经济史论文集》（*Gesammelte Aufsätze zur Sozial-und Wirtschaftsgeschichte*），pp. 195f., 222f., 229f.。——中注

[20]. 海军战力与贫穷市民阶层之间的关联，韦伯曾在他处强调其中的一个因素，此即相对于重装步兵，服海军役，市民“只需支付少许的自行装备费用”。参见韦伯前引书，P. 40。——中注

雅典于公元前447年在柯隆尼亚（*Koroneia*）被比欧提亚人（*Boeotians*）打败，后来即遭到斯巴达人的入侵。——日注



[21] 西洋上古时期的殖民运动，根据韦伯的说法，是由一群武装市民在海外某个沿岸地区建立一个殖民城市。至于中古的殖民运动及殖民城市的建立，特别是在东日耳曼的斯拉夫人地区，一般而言是由土地贵族与骑士教团所进行的。——中注

[22] 例如梭伦即曾取消债务，并买回被卖到海外为奴的市民。参见韦伯，《社会经济史论文集》，PP. 117f., 133ff.。——日注

[23] 根据十二铜表法，接受判决者或承认债务者，有30天的补偿缓冲期；若在此期间内未能有所补偿，则由债权人将之逮捕到政务官面前。倘若政务官确认其不履行判决或债务承诺的事实，则债务人在没有担保人的情况下被交给债权人，并由债权人在他身上捆绑15磅以下重量的铁链，拘禁在自己家里。债务人虽得以自费料理饮食，但当其无此能力时，债权人必须每日供给一磅面包。在60天的拘禁期内，债权人可以于连续三次的开市日里将债务人押到市场去，物色愿意代替债务人偿还债务的人。若是60天内不出现这样的人，那么“债权人可以自由地杀掉债务人，或者将他卖给住在台伯河彼岸地方的人”。根据韦伯的解释，十二铜表法之规定将债务奴隶杀死或卖到国外（台伯河对岸）去，是唯恐他们留在国内会威胁到国内的安全。参见M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, S. 209f, 220。——日注

[24] “规范保护主与其宾客之间的关系的，是传统的且相当确立的习俗法典。不过由于此种习俗法典具有宗教的性格，所以和城市国家市民的世俗的‘地方法’（Landrecht）并无关系，并且，用地方法是无法加以掌握的。虽然如此，此种习俗法典大有实际的意味，所以也无法简单地无视其存在。事实上，十二铜表法即诅咒对宾客不守忠诚信实（fides）原则的保护主（保护主若对宾客不公正，则由神处置之 [Patronus si clienti fraudem fecerit, sacer esto, 第八表

21] )。这和儿子殴打父亲之受诅咒是一样的。无论如何，国家的法官是完全在此等事务之外的。”（韦伯前引书，S. 203）另参见 *Wirtschaft und Gesellschaft*，S. 422。——日注

[25] 与此相关的，韦伯指出：中世纪所强调的是对独立的封臣阶层的封主的忠诚信实，而古代则倾向强调保护主对平民宾客的忠诚信实。——日注

[26] “‘被保护人’（*Muntmannen*），他们的人身虽然是自由的，但仍须托庇于一个完全市民，代表他们出席法庭，故他们对此一保护者负有一定的劳役义务，作为接受保护的代价。”（《经济与历史：韦伯选集（IV）》，页102）此外，*Munt*原来是“家长权力”的意思，此种家长权力同时具有包括支配权与保护义务在内的性质，因此，包含保护与支配这两种契机的支配关系，逐渐被称为“*Munt*支配权”，从另一方面来看，此种支配关系亦可理解为亲子关系扩大到本来的“家”以外的情形。——日注

[27] 西庇阿（*Publius Cornelius Scipio Aemilianus Africanus Minor Numantius*，前185—前129），罗马的将军。在第三次布匿战争中打败迦太基（前146）。并平定西班牙半岛北部（前134—前132）。反对格拉古兄弟的改革法案，于公元前129年拉丁祭中的民众骚扰后殁死。——日注

[28] 李维（*Titus Livius*，前59—17），罗马历史学家，著有《罗马史》巨作，记载罗马自建城之初至公元前9年的历史。——日注

[29] *Aristide Calderini, La manomissione e la condizione dei liberti in Grecia* (Milano, 1908). pp. 200ff.——日注

[30] 下列一些罗马作家曾写过有关农庄管理手册：公元前2世纪中叶的小加图（*Cato Maior*），与西塞罗及恺撒同时的瓦罗（*Varro*），帝国早期的*Columella*，4世纪的*Palladius*。韦伯曾仔细

研究过这些作家的著作，上述这段话可能来自Columella的*de re rustica*，bk. I，ch. VIII。——中注

[31] Max L. Strack, “Die Freigelassenen in ihrer Bedeutung fuer die Gesellschaft der Alten.” *Historische Zeitschrift*, vol. 112 (1914), pp. 1-28, esp. 26. ——日注

[32] 被准许独立经营工商业以支付主人贡租的奴隶或农奴，俄文称为Obrok。此种利用奴隶来作为年金收入来源的方法，是广见于各处的现象。参见M. Weber, *Wirtschaftsgeschichte*, S. 122f. (《经济与历史：韦伯选集 (IV) 》，99页以下)；*Gesammelte Aufsätze zur Sozial-und Wirtschaftsgeschichte*, S. 16, 55。——日注

[33] 克劳狄乌斯 (Caecus Appius Claudius)，公元前307与前296年的执政官。公元前312年任监察官，将被解放者等卑贱出身者列为市民，靠着他们的支持及增税措施，建设水道、街道与市场等。另如本文所述，将罗马的土地及市民分属于全部的tribus。——日注

[34] Ed. Meyer, *Kleine Schriften*, Bd. 1, 1. Aufl., S. 264, 372-373, 2. Aufl., S. 246, 354f. ——日注

[35] 一直到13世纪为止，意大利（主要是在北部）的城市还控制在封建贵族的手中，然而当时意北工商业已日渐发达，为了保障自己的利益，富商及企业家乃联合起来组织称为popolo的团体，以对抗贵族。popolo在意大利文即“人民”之意。到了13世纪末，他们已成功控制了一些城市。popolo的组织原则有二：1. 以地域为选举代表的单位；2. 以行会为单位；或者两种方式皆采用，佛罗伦萨即为著名的例子。popolo有自己的行政官员，其中capitano del popolo（人民首长）是最重要的，掌握了军事权与司法权，不过通常皆由外地人担任此一职务，因此实际上控制popolo的人是地方代表——anziani（长老）。popolo跟今日议会尚有距离。当时有两种阶级存在：

popolograsso——“肥仔”，指富有的中产阶级，包括富商及企业家等人，他们控制了城市的经济与政治；popolo minuto——“小人”或“平民”，包括小商人或甚至靠工资过活的无产者，他们没有参政权。韦伯认为popolo是非正当性政治团体的典型。——中注

[36] 在希腊，抵押权扮演着非常重要的角色：当时的抵押权，原则上是采取在保留回买权给债务人之下将土地卖给债权人的形式（有时是单纯地将土地所有权让渡给债权人的形式），因此，无法取得土地所有权即意味着无法取得抵押权。关于这点，参见M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, S. 130f.。——日注

[37] 奥古斯都虽然禁止罗马人将自己当作神来崇拜。不过却称自己为尤利乌斯神之子（Divi Iulii filius），在东方则有谓其生前即已与女神罗玛结合的奥古斯都崇拜，亚历山大城的货币上则有“神子”（theou huios）的铭刻。公元前12年以后，意大利及罗马皆有奥古斯都崇拜，并设有职司此种崇拜的被解放者团体（Augustales的团体）。由于被解放者并无公职就任资格，所以对他们而言，被给予Augustales的地位也就是就任公职的一种代用品。——日注

[38] 本文所谓的“个人的爱慕关系”云云，是指军队并不是以phylai或phratriai为单位所组成，而是利用当时的风尚里少年爱的关系，将爱慕者与被爱慕者编组在一起而成战列的情形。据说守卫底比斯卫城的300名精锐部队是由同性恋者所组成的。参见Plutarch, *Pelopidas*, ch. 18ff.。——中注

[39] 赫西奥德之父自小亚细亚迁居到Boeotia，再以海上商业取得财富，并成为拥有土地的农民。在韦伯看来，这毋宁是承认私法的特别是土地法的迁徙自由的状态，和这种状态比较起来，后来民主制

时期，行会的市民权政策与土地政策，是增大了对土地与人的束缚。  
——中注

[40] 伯利克里在其葬礼演说词中曾说：“我们的制度被称为民主政治，是因为政权是在全体公民手中，而不是在少数人手中。解决私人争执的时候，每个人在法律前面一律平等……正因为我们的政治生活是自由而公开的，我们彼此间的日常生活也是这样的。当我们隔壁邻人为所欲为的时候，我们不至于因此而生气；我们也不会因此而给他以难看的颜色，以伤他的情感，尽管这种颜色对他没有实际的损害。在我们私人生活中，我们是自由的和宽恕的；但是在公家的事务中，我们遵守法律，这是因为这种法律深使我们心悦诚服。”参见 Thucydides, *Peloponnesian War*, bk. II, ch37; 中译文参见《西洋史学名著选》（李弘祺编译），29、30页。——中注

[41] 帕珊尼亚斯是2世纪希腊旅行家，曾遍历希腊、罗马、意大利、巴勒斯坦、埃及等地，著有《希腊志》（*Periegesis tes Hellados*）十卷，叙述各主要城市及其周边的历史、地理、社会、宗教、美术等。——日注

[42] 参见《经济与历史 支配的类型》，341页注2。——中注

[43] 包括choregia（筹措音乐与戏剧祭典里的合唱）、estiasis（筹措祭典时的宴会）、archtheoria（派遣参加祭典的代表团）、gymnasiarchy（主持与监督竞技）。——日注

[44] antidosis原义为“交换”。在雅典，被课以trierarchie与hierarchie赋役的市民可以指出比他更为富裕的市民，然后由被指认者来负担赋役；倘若后者不愿负担此种赋役，则可申请与前者交换财产。——日注

[45] 根据修昔底德（Thucydides）的说法，公元前413年斯巴达攻占提西利亚（Decelea）后，雅典逃亡的奴隶有两万人，其中“绝大



多数为职工”。现代学者对于这两万人到底是一次逃亡，还是在九年占领期间陆续逃亡的，仍有争议。——日注

[46]. 尼基亚斯（Nikias，前470—前413），伯罗奔尼撒战争中叶时的雅典富人、政治家、军事领袖。根据色诺芬（Xenophon）的记载，尼基亚斯拥有1000个奴隶，这些奴隶被当作劳动力出租给劳瑞翁山银矿的采掘业者。参见Plutarch, *Nikias* , ch. 4; Xenophon, *Vectigalia* , IV. 14—15。——日注

[47]. 第二次阿提喀海上同盟（成立于公元前378年），雅典即与同盟城市约定，雅典人在同盟城市里购入土地时不以抵押权来偿付。相反的，第一次海上同盟（成立于公元前477年）即意味着“在同盟城市里，富裕的雅典人之根据抵押权的一种领主支配”。——日注

[48]. 约自公元前5世纪以来，雅典将其贫民移往海外，给予他们在当地定额的份地（克里娄klé ro）并课以军事义务，建立起一种屯田兵制的殖民城市。这种做法，一方面是为确保军事上与商业上的要地，另一方面则为试图解决雅典本身的社会问题。此种殖民市的制度称之为“kleruchien”。——日注

[49]. 反过来说，他们在山区里可就不一定占优势，瑞士的市民军与农民军即曾在14世纪时几度击败过哈布斯堡王朝的骑士军。——中注

[50]. Dionysios I.（前430—前367），西西里的僭主。他将迦太基的势力逐出西西里，并扩展势力于南意大利，占领数个城市。后来将支配权扩大到亚得里亚海，建立起许多殖民城市。——日注

[51]. 阿提喀同盟共有二次，第一次又称提洛同盟，时为公元前478—前404年，第二次则为公元前377—前338年。前者主要是针对波斯而成立，后者则针对斯巴达。阿提喀同盟为雅典的霸权打下基础，



然而正是雅典的此种霸权致使其他城市与雅典反目成仇，造成同盟的解体。——日注

[52] 伯罗奔尼撒同盟是伯罗奔尼撒半岛各城市以斯巴达为盟主而成立的同盟，约形成于公元前6世纪后半叶。——日注

[53] 比欧提亚同盟是以底比斯为盟主的比欧提亚地区（希腊中部，靠近阿提喀）各城市的同盟，约成立于公元前447年。——日注

[54] 有关首次阿提喀同盟（或称之为提洛同盟，前478—前404）里贡纳制度经济层面的探讨，参见French, *The Growth of the Athenian Economy*, pp. 82—106。——日注

[55] “迦太基开始铸造货币，是为了建立新的军事组织——佣兵军队。此种军事组织将古代地中海导入迦太基的大侵略时代。” M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Sozial und Wirtschaftsgeschichte*, S. 109.——日注

[56] 华伦斯坦（Albrecht von Wallenstein, 1583—1634），三十年战争时神圣罗马帝国皇帝这边的名将。他于1625年创建自己的军队，并以皇帝军总司令的身份率此军队加入战事，击败丹麦军队后，战争暂时结束（1629），由于招惹旧教徒的反感，于翌年退出宫廷。后来，他与皇帝的敌人瑞典国王Gustav Adolf（1594—1632）相通，而瑞典国王更以拥护新教徒之名侵入北日耳曼，最后则进入南德的巴伐利亚地方。此时，皇帝再度起用华伦斯坦，瑞典国王战败而死（1632）。不过，宫廷内部对于华氏的不信任也因而加大，再度将他免职（1634）；后来在他计划与瑞典及萨克森勾结时，被部下谋杀。——日注

[57] 老加图（Marcus Porcius Cato Censorius, 前234—前149），罗马的政治家、将军，主张维持中小土地所有、排除希腊文化，是保守阵营的代表。著有叙述罗马历史的《起源论》（*Origines*

）以及《农业论》（*Deagricultura*）。在老加图的想法里，经营的大小约当二三百Morgen（每一Morgen约2500平方米）。参见M. Weber, *Gesammelt Aufsätze zur Sozial-und Wirtschaftsgeschichte*, S. 244。然而，阿奇比阿德（在他的时代里被认为是很富有的一个年轻人，参见第三章注[42]）所继承的财产只不过30 ha（Hektar [公顷]），远比老加图所预想的来得少（参见韦伯前引书，S. 137, 209）。色诺芬（约公元前430—前360），有名的希腊作家，著有《苏格拉底的辩论》及《飧宴》等名著之外，尚有许多关于哲学、历史、政治、财政等著作。他所认定的土地经营规模不详，但根据韦伯的说法，比老加图所认定的要小，虽然韦伯认为他对农业的了解“不比一个定居在骑士农庄里的退休的普鲁士军官来得多”（参见韦伯前引书，S. 148f.）。——中注

[58] 奴曼提亚位于西班牙多罗河（Duero）最上游地方。第二次布匿战争之后，迦太基的势力被完全逐出西班牙，但多罗溪谷的部族集团继续顽强抵抗罗马的支配，展开卢西塔尼亚战争（前154—前138）与伊贝利亚战争（前133），特别是后一战争是以奴曼提亚为抵抗的据点。西庇阿于公元前134年被选为执政官，继而于公元前133年攻下奴曼提亚。——日注

[59] 出身于克劳狄亚氏族者，诸如制定十二铜表法的立法十人委员会委员之一的Appius Claudius，僭主Caecus Appius Claudius，皇帝Tiberius Germanicus Claudius（41—54年在位）、Nero Claudius Germanicus（54—68年在位）、Marcus Aurelius Claudius（268—270年在位）。——日注

[60] 奥古斯都于公元前27年将治安已确立的各属州交还给元老院统治，但尚未安定的属州则仍保留为皇帝直辖的属州。正规军团只屯驻在皇帝直辖的属州，元老院属州原则上不置正规军。——日注

[61]. 具体而言是指尼禄。——日注

[62] “Agon”原来意指集会、集会场、比武、竞技，衍生为“于集会里进行的竞技”或“竞技集会”。——日注

[63]. “Lukumon”源于拉丁文“lucumo”（有资产者），伊特鲁里亚人的贵族之称，握有世俗与祭司的双重权力。——日注

# 译名对照表

Abimelech 亚比米勒，城堡侯

abrogent statutis omnibus et semper ultima intelligentur in  
Brescia 在布雷西亚这被理解为破除一切条例的最高者

Abū Yusuf 艾卜·尤素福

Achilles 阿喀琉斯

Ackerbürgerstadt 农耕市民城市

Acropolis （雅典）卫城

aediles （罗马）监察官

Aeneas 埃涅阿斯

Agamemnon 阿伽门农

agon （希腊）竞技

agora （希腊）市场

agriokos （希腊文）农民

Ahmedabad 艾哈迈达巴德

aisymnetes （希腊）仲裁者

Akzise 城市租税

aldermen (aldermanni) （伦敦）区长

Alessandria 亚历山大里亚

Alexios 阿历克塞

Ali 阿里

Alkibiades 阿奇比阿德斯

Allmende 共同用地

Amortisationsgesetze 死手财产取得禁止法

amphictyony 邻保同盟

Anstalt 机构

Anstaltsrecht 机构法

antidosis (雅典) 赋役交换制

anziano (意大利) 长老

Appius Claudius (Atta Clausus) 克劳狄乌斯

apud iudicem 审判人程序

Aquila 亚奎拉

arbitrium generale 一般权能

Archon (雅典) 执政官

Areopagus (雅典) 元老会议, 元老院, 长老会议

Argos 阿格斯人

Arnhem 阿纳姆

Arte di Calimala (佛罗伦萨) 毛织品商人行会

arti (意大利) 行会

arti maggiori 上层行会

arti minori 下层行会

artificia 职工

Asebie (雅典) 渎神

astoi (雅典) 贵族, 城里人

Attica 阿提喀

Auer 奥尔

Augustales 奥古斯都崇拜团

auri sacra fames 神圣的黄金欲

auspicia 神占, 鸟占, 神谕

autokephal 自治的

autonom 自律的, 自主的

Bacchiadae 巴奇阿德家族

banausos (希腊文) 匠人

Banngewalten 禁制权

Basel 巴塞尔

bazaar (伊斯兰教国家的) 市场

Bedouins 贝都因人

Berber 柏柏尔人

berith (与耶和华之) 契约

Bern 伯恩

Berufsinnungen 职业公会

Beyerle, Konrad 拜尔

Bochum 波鸿

Boeotia 比欧提亚

Bombarden (佛罗伦萨) 射石炮队

bona patema avitaque (罗马) 父祖传下来的财产

Book of the Covenant (犹太人) 契约之书

Brabant 布拉邦

Brescia 布雷西亚

Brun, Rudolph 布伦

Bürgertum 市民

Buergerzunft 市民行会

Bundesbuch (犹太人) 契约之书



Burgermeister 市长  
burgesses 镇民  
Burglehen 镇戍采邑  
Burgmannen 镇人团体  
burh 镇  
Busse 赎罪金

Caldomini 卡尔多明尼  
Caliph (伊斯兰教) 哈里发  
Candiano 康迪阿诺  
capitano del popolo (capitaneus populi) (意大利) 人民首长  
capitulare de villis 庄园管理条例  
castellani 城主  
castelli 小城堡  
Catania 卡达尼亚  
Catilina 加提利纳  
Cato 加图  
Celts 凯尔特人  
centuria (罗马) 百人团  
centuria equites 骑士团  
centuria fabrum 兵工团  
Charondas 卡隆达斯  
cheber (以色列) 同胞爱  
chelek (以色列) 份地  
Chersonese 切尔松尼斯  
Chrysobullon 金印宪章

Cicero 西塞罗  
Ciconians 西科奈人  
cimatori (佩鲁吉亚) 剪毛工  
Ciampi 齐欧皮, (佛罗伦萨) 梳毛工  
Citystadt 商业城  
Cleisthennes (雅典) 克利斯提尼  
client 客  
Clovis (Chlodovech) 克洛维  
collegia cultorum 祭典社团  
collegium funeraticium (罗马) 丧葬社团  
collegium mercatorum 商人社团  
coloni 部曲  
comitia centuriata (罗马的) 军事会议, 人民大会  
Commenda 康曼达  
commendatio 托身  
comune 共同体, 自治体  
comune Venetiarum 威尼斯共同体, 威尼斯自治市  
condottieri 佣兵队长  
confraternitas 兄弟盟约, 兄弟会  
conjuratio 誓约共同体  
conjuratores fori 市场誓约者  
consiglio maggiore 大评议会  
consiglis de credenza 小评议会  
Constaffel 厩舍者  
consules (罗马) 执政官  
Corinth 科林斯

Crisa 克利萨  
Cruickshank, B. 克鲁克桑克  
curia （罗马帝国城市）市议会  
Cyprus 塞浦路斯  
Cyrene 昔兰尼

Dandolo 但多罗  
Deboralied 底波拉之歌  
Decelea 提西利亚  
decemviri legibus scribendis （罗马）立法十人委员会  
defensor （罗马帝国城市）护民官  
dei gratia 圣宠  
deisidaimonia （对神祇）敬畏之心  
Delphi 德尔菲  
Demagogue （雅典）群众煽动者  
Demeter 黛密特（神）  
demos （希腊）人民  
Demosthenes 德谟斯提尼斯  
Demotionidai 德摩提欧尼太  
Dewis 华族  
diakrioi （雅典）小农  
dictator （罗马）狄克推多  
Dienstland 服务领地  
Dinggenosse 司法集会人团体  
dioikisiert 散居  
Dionysos 狄奥尼索斯，酒神

Dissenters （英国）非国教徒  
Divii Iolii filius 尤利乌斯神之子  
dominium 支配权  
domus civium 市民之家  
domus divitium 富人之家  
domus mercatorum 商人之家  
Dorians 多利安人  
Draco 德拉古  
Dschariden 萨发利德家族  
Duero （西班牙）多罗河  
Düsseldorf 杜塞尔多夫  
dux (doge) （威尼斯）总督

echtes Ding 定期司法集会  
ehrsame Muessigganger （日耳曼）富贵闲人  
Eidhelfer 宣誓辅助者  
Eigenkirche 私有教会  
Eigenwirtschaft 自给经济  
Einung 联盟  
ekklesia （雅典）人民大会  
Elis 伊里斯  
Emir （伊斯兰教）领导者，氏族长  
Entzauberung 除魅  
Ephialtes 埃菲阿提斯  
ephors （斯巴达）摄政官  
Epidamnos 伊比丹诺斯

equites （罗马）骑士阶级  
Erechtheion 伊瑞克黛翁（神殿）  
ergasteria 作坊  
Essen 埃森  
Estate 身份团体  
Este 埃斯特  
Etruria 伊特鲁里亚  
Etruscan 伊特拉士坎人  
eupatrides 门阀成员  
Exarchat Ravenna 拉文那总督领  
Ezra 以斯拉

Fadak 法达克  
familia rustica 佃户家  
Fanti （非洲）芳蒂人  
Fatima 法蒂玛  
Ferrara 费拉拉  
tides 诚实信义  
filatori （佩鲁吉亚）男纺织工  
filatrici （佩鲁吉亚）女纺织工  
firma burgi 包税市镇  
franchise 市政特权  
Freiburg 弗莱堡  
Fronhof 官邸  
Fronhofsverfassung 庄园徭役制  
fundus （罗马）份地

Gastvolk (Gaststamm) 客族  
Gathas 祆教经典  
Gebietskoerperschaft 地域团体  
gebotenes Ding 临时司法集会  
Gefolgschaft 扈从  
gelag (丹麦) 行会  
Gemeinde 共同体  
Gemeindereligionsitaet 教团宗教  
gens Claudia 克劳狄亚氏族  
gentes 城市门阀, 氏族  
gentilizische Verband 氏族化的团体  
gentry 乡绅  
Gerichtsherr 司法领主  
gerim (希伯来文) 外侨  
gerochoi (斯巴达) 长老  
gerousia (斯巴达) 元老院, 长老会议  
Gesamtgilde 全体市民行会  
Geschlechterherrschaft 门阀支配  
Ghibelline 皇帝党  
gibborim (以色列) 武士  
Gilde 行会  
Goldene Buch (威尼斯) 金册  
gonfaloniere della giustizia 正义的旗手  
Gothein 戈泰因  
Gottesfriede 神之和平



Gracchus （罗马）格拉古  
Graeculi 希腊佬  
gratia emendi et vendendi 买与卖的权利  
Gregory VII 格列高利七世  
Grimaldi 格里马尔迪  
Grundherr 庄园领主  
Grundherrschaft 土地领主制  
Guelf 教皇党  
Gutsbezirke （德国）骑士农场  
Gymnasion （希腊）体育场，军事训练权

Hadrian 哈德良（罗马皇帝）  
Hanauer. G. 哈瑙尔  
Hanse parisienne de la marchandise de l'eau 巴黎水运行会  
harmost （斯巴达）总督  
Harun al-Rashid 拉希德  
Hasanid 侯赛因氏族  
Hastings 黑斯廷斯  
Hatschek. Julius 哈切克  
haw 武装住宅  
heliaia （雅典）陪审法庭  
helots （斯巴达）俘虏，被征服者  
Hesiod （希腊）赫西奥德  
hetairoi （希腊）扈从  
heterokephal 他治的  
heteronom 他律的

Hittite 赫梯人  
Hohenstaufen 霍亨斯陶芬王朝  
homo novus (罗马) 新人  
homo oeconomicus 经济人  
homo politicus 政治人  
Homoioi (斯巴达) 平等者  
Honoratioren 望族  
Hoplite (希腊) 重装步兵  
Hortensius 霍坦西乌斯  
hospes (hostis) 外人, 敌人, 客  
Hundertschaft (日耳曼) 百人团  
Hurgronje, C. S. 胡格杰隆  
Husain 侯赛因  
Hybris (雅典) 不逊

Iliad 伊利亚特  
illiterate 无识者  
Imam (伊斯兰教) 教主, 伊玛姆  
imperium (罗马) 命令权  
in iure 法庭程序  
institor (罗马) 代理人  
interrex (罗马) 摄政王  
Ismaro 伊斯马罗  
Ithaca 伊萨卡

Janissaries (土耳其) 新军

Judah 犹太  
jurati 誓约者  
Justinian 查士丁尼（拜占庭皇帝）

Kadi （伊斯兰教法官）卡地  
kahal （以色列）聚会  
kasbeh （伊斯兰教国家的）军营  
Khaibar 海拔尔  
kléros （希腊）份地，克里娄  
Klienten 客  
Köln 科隆  
Konsul 市长，执政官  
Koroneia 柯隆尼亚  
Korporation 社团法人  
Kriegerzunft 战士行会  
kshatriya 刹帝利  
Kypselos 基普塞洛斯

Lacedaemonier 拉西戴蒙人  
Laertes 拉厄特斯  
Laienbruder 俗人修士  
Landesherrschaft 领邦主权  
Landfriede 境内治安  
Landrecht 地方法  
Latium 拉丁姆  
Laureion （雅典）劳瑞翁山

Leibherrschaft 人身领主制  
Leiturgie 赋役制  
Lelantine 勒拉丁  
Lenel, Walter 勒能尔  
Leopold 莱奥波德  
libero arbitrio 自由判断  
literati 士  
Liverpool 利物浦  
livery (英国)手工业行会  
Lodi 罗第  
Luebeck 卢卑克  
Lukumonen 卢库蒙  
Lydia 吕底亚  
lynch law 私刑  
Lysandros 吕桑德洛斯

Machiavelli 马基雅维利  
Magdeburg 马格德堡  
magister civium 市民之长  
magnati (意大利)豪族  
Mailand 米兰  
Maitland, F. W. 梅特兰  
Majer 市长  
Makkaebaer 马卡比  
Mannerhaus 男子集会所  
Mannerschaft 男子团体

Matilda 玛提尔达  
Mazarin, Jules 马扎然  
Medschlis （伊斯兰教）会议  
meliores （城市）有力人士，豪族  
Mentor 门托  
mercanzia 商人行会  
mercatores 商人  
merx peculiaris （罗马）特有商品  
Messenian 梅森尼亚  
metoikos （雅典）外侨  
Meyer, Eduard 迈尔  
Mezzadria 分益制  
Middlesex 米德尔塞克斯  
Miletus 米拉图斯  
Miltiades 米太亚得  
ministeriale 家士  
Mir （俄国）密尔  
Modena 摩德纳  
Mommsen, Theodor 蒙森  
Moor 摩尔人  
Muenster 明斯特  
Muntmannen 被保护人  
Muntwaltschaft 恩护权  
  
Nachfahre 子孙  
Nahrungspolitik 救济政策

Nehemiah 尼希米  
Nika 尼卡（胜利）  
Nikias 尼基亚斯  
nobili （意大利）贵族  
nomos （雅典）法律  
nomothetai （雅典）陪审员会议，立法者  
Numantia 奴曼提亚  
numerus （威尼斯）军队

Oberhof 上级法庭  
Odysseus 奥德修斯  
officia 管事  
Oikos 住宅  
Oktroi（城市）自有租税  
Ordinamenti della giustizia （佛罗伦萨）正义之法规

Padua 帕多瓦  
Paianier 派阿尼尔  
Pamphylai （雅典）所有部族人的结合  
paralioi （雅典）商人  
paratici （意大利）行会  
parlamentum 市民大会  
Parma 帕玛  
Parnassus 帕纳舍斯山  
partricius 门阀成员  
pater （罗马）氏族、门阀之长



Patroklos 普特洛克勒斯  
Pausanias 帕珊尼亚斯  
pax Dei 神之和平  
pediakoi (雅典) 地主  
Peisistratos 佩西斯特拉图斯  
Pergamon 帕加蒙  
perioikos (希腊文) 农民  
Perugia 佩鲁吉亚  
Pfrunde 俸禄  
Phaaken 腓埃基人  
Philipp August 奥古斯特 (法国国王)  
phylobasileus (希腊) phylai之王  
Piacenza 皮亚森萨  
plactia (威尼斯总督) 会议  
Plantagenet 金雀花王朝  
plebeius (plebs) (拉丁文) 平民  
podesta 治安首长  
Pontus 庞图斯  
popolo (意大利) 群众, 人民  
popolo grasso 富裕市民  
popolo minuto 下层市民, 小企业经营者  
portreeve (英国) 长官  
possessore (罗马) 大地主  
Post, A. H. 柏斯特  
potentes (城市) 有力量者  
praetor (罗马) 执政官

Prevot （法国）按察使  
Priam 普利安  
primus inter pares 同侪间第一人  
Prinzeps （罗马）元首  
priore （意大利）首长  
Privy Council （英国）枢密院  
probouleuma 预决  
Provence 普罗旺斯  
prytan （雅典）代表  
prytaneion （希腊）圣餐  
psephisma （雅典）决议  
pyrgoi （提奥斯）城楼区  
quaestio repetundarum 肃贪法庭  
quarta pars et dimidia （拜占庭帝国的）八分之三

Quo warranto Prozess 权限开立诉讼  
Quraysh 古拉叙家族  
Qutadah 古泰拜

Rat 市议会  
Rathgen, Karl 拉特根  
Ratsgeschlechter 市议会门阀  
Ratsmanner 市议员  
Regensburg 雷根斯堡  
Reichsstadt 帝国城市  
Rentner 坐食者

Rialto 利雅特岛

Richerzeche 富人团体

sacramentalis 宣誓辅助者

sacro sanctus 神圣不可侵犯

Salier （神圣罗马帝国）撒利安王朝

Salzer, Ernst 萨尔彻

Samnite 萨曼尼提

Sapientes 贤者会议

satire （以色列）官吏

Savonarola, Girolamo 萨凡罗拉

scabinus （拉丁文）审判人

Scala 斯卡拉

Scaliger 斯卡里格

Seherif （穆罕默德的）后裔，（麦加）长官

Schoeffen 审判人（团）

schofetim （以色列）士师

Schreschth （印度）世袭长老

Schultheiss 行政长官

Schutzgilde 保护行会

Schwurgemeinschaft 誓约共同体

scioperati （意大利）怠惰者

Scipio 西庇阿

Shaft （伊斯兰教）萨非学派

Shahr Banu 夏巴努

sheriff 郡长

Shi'ah 什叶派  
Siena 西耶拿  
Sipahis (土耳其) 希帕士  
Societas maris 海外贸易公司  
Solon 梭伦  
Sondereinung 特殊誓约共同体  
Squirearchie 土豪支配  
Stadtbürgerrecht 市民权  
Stadteinung 城市联盟  
Stadtherr 城市君主  
stadtluft macht frei 城市空气使人自由  
Stadtrechtsfamilien 城市法家族  
Stadtwirtschaft 城市经济  
Stadtwirtschaftspolitik 城市经济政策  
Stand 身份团体  
Statuskontrakt 身份契约  
Stephen 史蒂芬  
Stiftung 合作社  
Strack, Max L. 史特拉克  
Sulla (罗马) 苏拉  
Sunni 逊尼派  
synoikismos (希腊) 聚居  
Syracuse 叙拉古斯  
syssitia (斯巴达) 餐会  
  
Telemachos 特勒马卡斯

Tell-el-Amarna 特莱尔-阿玛那  
Teos 提奥斯  
terra ferma (威尼斯) 属地  
Territorialstadt 领邦城市  
Test Acts 宣誓法案  
Thebes 底比斯  
theou huios 神子  
Thersites 瑟赛蒂兹  
Thorarolle (犹太人) 律法卷轴  
Thucydides 修昔底德  
Thutmose 图特摩斯  
Tiryns 第伦斯  
Toscana 托斯卡那  
tote Hand 死手  
tribuni (威尼斯) 军官  
tribuni plebis (罗马) 护民官  
tribus (罗马) 里区, 部族  
Tulunids 图伦家族  
Tuscany 突斯卡尼  
Tyre 推罗  
Tyrrenian Sea 第勒尼安海

Umstand 见证人  
universitas civium 全体市民  
Urteilsfinder 判决发现人  
Urteilsfrage 判决质问

Urteilsschelte 判决非难

Urteilsvorschlag 判决提案

valvassores 下级封臣

Varro 瓦罗

Veda 《吠陀》

Verbandscharakter 团体的性格

Verbandshandeln 团体行动

Vergemeinschaftung 共同体关系

Vergesellschaftung 结合体关系

Verlagssystem 代工制

Verona 维罗纳

Verwaltungsstab 管理干部，行政干部

vicecomes （米兰）副首长

Visconti 威斯康提

Vogteigewalt 俗人司法权

Volkswirtschaft 国民经济

Vollbuerger 完全市民

Von Below 冯·贝罗

Von Zaehringen, Berthold 冯·杰林根

Vroedschap （荷兰）贤者会议

Wakuf （伊斯兰教）宗教性基金

Waldrada 瓦德拉达

Wallenstein, Albrecht von 华伦斯坦

Weichbild 市镇领域



Welf 韦尔夫

Wergeld 人命金

Westfalen 威斯特法伦

Wiesbaden 威斯巴登

wirtschaftsregulierender Verband 经济统制团体

Wirtschaftsverband 经济团体

Worms 沃尔姆斯

Xenophon 色诺芬

yeomanry 乡村小地主

Zain al-'Abidin 阿比丁

zehn Besten (雅典) 十名贤者

zekenim (以色列) 长老

Zeus herkaios 氏族祭祀中心，祠堂

Zunft 手工业行会

Zunfttherrschaft 行会的支配

Zweckkontrakt 目的契约

i

理想  
国

imaginist



想象另一种可能

社科 · 文学 · 艺术

---

微博：@ 理想国 imaginist

转载 / 合作：微信 imaginist2010



韦伯作品集

马克斯·韦伯

Max Weber

Rechtssoziologie

Die nichtlegitime Herrschaft

韦伯挟其浑厚的史学与法学素养，从比较人类各大文明的角度，深入浅出地探讨了“法”的缘起与变化，爬梳于层出不穷的繁杂史实，举例阐明了法律与政治、经济、宗教等社会各层面的关系，即法律与“人”的关系。

现代的社会是个“公民社会”，而此共同体得以形成，是奠基在与传统束缚的决裂之上。韦伯用“非正当性的支配”来形容西方的城市，正是为了凸现出这些城市共同体支配权力的自主性，以及其权力来源之挣脱传统的“篡夺性”。这样一个市民社会的发展过程，是有意了解现代公民社会的读者不得不掌握的背景知识。

上架建议：社会学·经典

ISBN 978-7-5426-6570-6



9 787542 665706 >

定价：88.00 元