

圖書在版編目(CIP)數據

社會行動的結構 / (美) 帕森斯 (Parsons, T.) 著； 張明德， 夏遇南， 彭剛譯. —南京： 譯林出版社， 2012.7

(人文與社會譯叢)

書名原文： The Structure of Social Action

ISBN　978-7-5447-2949-9

Ⅰ.①社…　Ⅱ.①帕… ②張… ③夏… ④彭…　Ⅲ.①社會行為-研究　Ⅳ.①C912.68

中國版本圖書館CIP數據核字 (2012) 第128080號

The Structure of Social Action by Talcott Parsons

Original English language edition copyright © 1949, 1968 by The Free Press

Published by arrangement with the original publisher, Free Press, a division of Simon & Schuster Inc. through Andrew Nurnberg Associates International Limited

Simplified Chinese edition copyright © 2012 by Yilin Press, Ltd.

All rights reserved.

著作權合同登記號　圖字：10-2011-229號

書　　名　社會行動的結構

作　　者　[美]塔爾科特·帕森斯

譯　　者　張明德　夏遇南　彭　剛

責任編輯　宋　旸

原文出版　Pimlico, 1997

出版發行　鳳凰出版傳媒股份有限公司

　　　　　譯林出版社

集團地址　南京市湖南路1號A樓， 郵編： 210009

集團網址　<http://www.ppm.cn>

地　　址　南京市湖南路1號A樓， 郵編： 210009

電子郵箱　yilin@yilin.com

網　　址　<http://www.yilin.com>

經　　銷　鳳凰出版傳媒股份有限公司

印　　刷　揚州鑫華印刷有限公司

開　　本　880×1230毫米　1/32

印　　張　29

插　　頁　2

字　　數　631千字

版　　次　2012年7月第1版　2012年7月第1次印刷

書　　號　ISBN　978-7-5447-2949-9

定　　價　80.00元

　　　　　譯林版圖書若有印裝錯誤可向出版社調換

　　　　　（電話： 025-83658316）

目录

[主編的話 4](#_Toc69137005)

[序　言 6](#_Toc69137006)

[第二版序言 8](#_Toc69137007)

[平裝本序言 11](#_Toc69137008)

[第一部分 實證主義的行動理論 16](#_Toc69137009)

[第一章　緒論 16](#_Toc69137010)

[問　題 16](#_Toc69137011)

[理論和經驗事實 17](#_Toc69137012)

[剩余性范疇 20](#_Toc69137013)

[理論、方法論和哲學 22](#_Toc69137014)

[概念的類型 24](#_Toc69137015)

[附注：關于“事實”的概念 28](#_Toc69137016)

[第二章　行動理論 31](#_Toc69137017)

[行動體系的單位 32](#_Toc69137018)

[功利主義體系 34](#_Toc69137019)

[實證主義的行動理論 37](#_Toc69137020)

[經驗主義 40](#_Toc69137021)

[行動理論中的個人主義 40](#_Toc69137022)

[附注A：關于“規范性”概念 41](#_Toc69137023)

[附注B：行動理論中諸體系類型的圖式提要 42](#_Toc69137024)

[附注C：與行動理論有關的非主觀范疇的內容 46](#_Toc69137025)

[附注D：心理學與生物學的關系 47](#_Toc69137026)

[第三章　個人主義的實證主義 行動理論歷史發展中的若干階段 51](#_Toc69137027)

[霍布斯與秩序問題 51](#_Toc69137028)

[洛克與古典經濟學 53](#_Toc69137029)

[馬爾薩斯與功利主義的不穩定性 56](#_Toc69137030)

[馬克思與階級對抗 57](#_Toc69137031)

[達爾文主義 58](#_Toc69137032)

[導致激進實證主義的其他途徑 60](#_Toc69137033)

[效　用 62](#_Toc69137034)

[進　化 63](#_Toc69137035)

[第二部分 源于實證主義傳統的 唯意志論行動理論的出現 67](#_Toc69137036)

[第四章　阿爾弗雷德·馬歇爾： 需求和行動及經濟學的范圍問題[1] 67](#_Toc69137037)

[活動和效用理論 67](#_Toc69137038)

[生產要素的供應 70](#_Toc69137039)

[實際成本 72](#_Toc69137040)

[自由企業 73](#_Toc69137041)

[社會進化 74](#_Toc69137042)

[“自然秩序” 75](#_Toc69137043)

[經濟動機 76](#_Toc69137044)

[經濟學理論的范圍問題 77](#_Toc69137045)

[第五章　威爾弗萊多·帕雷托(一)： 方法論與主要分析框架 87](#_Toc69137046)

[方法論 88](#_Toc69137047)

[邏輯行動和非邏輯行動 90](#_Toc69137048)

[剩余物和衍生物 93](#_Toc69137049)

[非邏輯行動的兩個結構性層面 94](#_Toc69137050)

[第六章　威爾弗萊多·帕雷托(二)： 結構分析的展開與驗證 104](#_Toc69137051)

[帕雷托與社會達爾文主義 104](#_Toc69137052)

[行動體系的“邏輯”方面 107](#_Toc69137053)

[社會效用理論 111](#_Toc69137054)

[社會體系的非邏輯方面 114](#_Toc69137055)

[再論經濟學理論的地位 118](#_Toc69137056)

[第七章　威爾弗萊多·帕雷托(三)： 經驗概括與結論 125](#_Toc69137057)

[意識形態問題 125](#_Toc69137058)

[社會變遷的周期 127](#_Toc69137059)

[暴力的作用 130](#_Toc69137060)

[總的結論 132](#_Toc69137061)

[第八章　埃米爾·涂爾干(一)： 早期的經驗研究 138](#_Toc69137062)

[勞動分工 141](#_Toc69137063)

[自　殺 146](#_Toc69137064)

[職業群體和社會主義 150](#_Toc69137065)

[第九章　埃米爾·涂爾干(二)： 社會學實證主義的方法論 155](#_Toc69137066)

[功利主義的困境 155](#_Toc69137067)

[“社會性”因素 157](#_Toc69137068)

[集體表象 160](#_Toc69137069)

[倫理與社會類型 163](#_Toc69137070)

[第十章　埃米爾·涂爾干(三)： 社會控制理論的發展 168](#_Toc69137071)

[“強制”一詞含義的變化 169](#_Toc69137072)

[道德難題 172](#_Toc69137073)

[定則[35]的作用 175](#_Toc69137074)

[第十一章　埃米爾·涂爾干(四)： 最后階段：宗教與認識論 181](#_Toc69137075)

[宗教觀念 182](#_Toc69137076)

[儀　式 188](#_Toc69137077)

[認識論[46] 191](#_Toc69137078)

[第十二章　第二部分的總結：實證主 義行動理論的崩潰 198](#_Toc69137079)

[實證主義的出發點 198](#_Toc69137080)

[馬歇爾 198](#_Toc69137081)

[帕雷托 199](#_Toc69137082)

[涂爾干 201](#_Toc69137083)

[第三部分 從唯心主義傳統中產生的唯意志論行動理論 206](#_Toc69137084)

[第十三章　唯心主義傳統 206](#_Toc69137085)

[方法論背景 206](#_Toc69137086)

[資本主義問題 211](#_Toc69137087)

[馬克思 211](#_Toc69137088)

[桑巴特 213](#_Toc69137089)

[第十四章　馬克斯·韋伯(一)： 宗教和現代資本主義 217](#_Toc69137090)

[A. 新教和資本主義 217](#_Toc69137091)

[資本主義的主要特征 218](#_Toc69137092)

[資本主義精神 222](#_Toc69137093)

[加爾文教與資本主義精神 223](#_Toc69137094)

[附注：觀念的作用 228](#_Toc69137095)

[第十五章　馬克斯·韋伯(二)： 宗教和現代資本主義(續) 234](#_Toc69137096)

[B. 比較研究 234](#_Toc69137097)

[中　國 235](#_Toc69137098)

[印　度 238](#_Toc69137099)

[系統的宗教類型學 241](#_Toc69137100)

[新教與資本主義：簡明的綱要 245](#_Toc69137101)

[第十六章　馬克斯·韋伯(三)：方法論[1] 251](#_Toc69137102)

[客觀主義 252](#_Toc69137103)

[直覺主義 254](#_Toc69137104)

[自然科學和社會科學 255](#_Toc69137105)

[理想類型與概括的分析理論 259](#_Toc69137106)

[經驗論證的邏輯 261](#_Toc69137107)

[解釋的充分性 266](#_Toc69137108)

[行動和意義復合體 270](#_Toc69137109)

[第十七章　馬克斯·韋伯(四)：系統理論 277](#_Toc69137110)

[社會行動的類型 277](#_Toc69137111)

[行動的取向方式 280](#_Toc69137112)

[合法秩序、卡里斯馬和宗教 283](#_Toc69137113)

[儀　式 288](#_Toc69137114)

[趣味問題 290](#_Toc69137115)

[附注：共同體和社會[138] 293](#_Toc69137116)

[第四部分 結　論 304](#_Toc69137117)

[第十八章　經過經驗驗證的結論 304](#_Toc69137118)

[行動結構的概貌 304](#_Toc69137119)

[經過驗證的結論 312](#_Toc69137120)

[第十九章　方法論試探 315](#_Toc69137121)

[經驗主義與分析性理論 316](#_Toc69137122)

[行動的參照系 317](#_Toc69137123)

[行動體系及其單位 319](#_Toc69137124)

[分析性成分的作用 323](#_Toc69137125)

[行動理論的一般狀況 324](#_Toc69137126)

[行動科學的分類 326](#_Toc69137127)

[社會學的地位 329](#_Toc69137128)

[編　后　記 335](#_Toc69137129)

# 主編的話

劉　東

總算不負幾年來的苦心——該為這套書寫篇短序了。

此項翻譯工程的緣起，先要追溯到自己內心的某些變化。雖說越來越慣于鄉間的生活，每天只打一兩通電話，但這種離群索居并不意味著我已修煉到了出家遁世的地步。毋寧說，堅守沉默少語的狀態，倒是為了咬定問題不放，而且在當下的世道中，若還有哪路學說能引我出神，就不能只是玄妙得叫人著魔，還要有助于思入所屬的社群。如此嘈嘈切切鼓蕩難平的心氣，或不免受了世事的惡刺激，不過也恰是這道底線，幫我部分擺脫了中西“精神分裂癥”——至少我可以倚仗著中國文化的本根，去參驗外緣的社會學說了，既然儒學作為一種本真的心向，正是要從對現世生活的終極肯定出發，把人間問題當成全部靈感的源頭。

不寧惟是，這種從人文思入社會的訴求，還同國際學界的發展不期相合。擅長把捉非確定性問題的哲學，看來有點走出自我囿閉的低潮，而這又跟它把焦點對準了社會不無關系。現行通則的加速崩解和相互證偽，使得就算今后仍有普適的基準可言，也要有待于更加透辟的思力，正是在文明的此一根基處，批判的事業又有了用武之地。由此就決定了，盡管同在關注世俗的事務與規則，但跟既定框架內的策論不同，真正體現出人文關懷的社會學說，決不會是醫頭醫腳式的小修小補，而必須以激進亢奮的姿態，去懷疑、顛覆和重估全部的價值預設。有意思的是，也許再沒有哪個時代，會有這么多書生想要煥發制度智慧，這既凸顯了文明的深層危機，又表達了超越的不竭潛力。

于是自然就想到翻譯——把這些制度智慧引進漢語世界來。需要說明的是，盡管此類翻譯向稱嚴肅的學業，無論編者、譯者還是讀者，都會因其理論色彩和語言風格而備嘗艱澀，但該工程卻絕非尋常意義上的“純學術”。此中辯談的話題和學理，將會貼近我們的倫常日用，滲入我們的表象世界，改鑄我們的公民文化，根本不容任何學院人壟斷。同樣，盡管這些選題大多分量厚重，且多為國外學府指定的必讀書，也不必將其標榜為“新經典”。此類方生方成的思想實驗，仍要應付尖刻的批判圍攻，保持著知識創化時的緊張度，尚沒有資格被當成享受保護的“老殘遺產”。所以說白了：除非來此對話者早已功力盡失，這里就只有激活思想的馬刺。

主持此類工程之煩難，足以讓任何聰明人望而卻步，大約也惟有愚鈍如我者，才會在十年苦熬之余再作馮婦。然則晨鐘暮鼓黃卷青燈中，畢竟尚有歷代的高僧暗中相伴，他們和我聲應氣求，不甘心被宿命貶低為人類的亞種，遂把迻譯工作當成了日常功課，要以艱難的咀嚼咬穿文化的籬笆。師法著這些先烈，當初醞釀這套叢書時，我曾在哈佛費正清中心放膽講道：“在作者、編者和讀者間初步形成的這種‘良性循環’景象，作為整個社會多元分化進程的縮影，偏巧正跟我們的國運連在一起，如果我們至少眼下尚無理由否認，今后中國歷史的主要變因之一，仍然在于大陸知識階層的一念之中，那么我們就總還有權想象，在孔老夫子的故鄉，中華民族其實就靠這么寫著讀著，而默默修持著自己的心念，而默默挑戰著自身的極限！”惟愿認同此道者日眾，則華夏一族雖歷經劫難，終不致因我輩而淪為文化小國。

一九九九年六月于京郊溪翁莊

要想考察任何有意義的人類行動的根本成分，首先應從“目的”和“手段”這兩個范疇入手。

——馬克斯·韋伯：《科學論文集》，第149頁。

# 序　言

從某種意義上說，本書是對社會理論方面一些作者的著述的第二手研究。但是，“第二手研究”有好幾種，在本書中將要看到的只是其中的一種，也許是不為人所熟知的一種。

本書的基本目的，不是要確定和概述這些論者就他們研究的論題說了什么和有什么看法，也不是要根據當代社會學知識和相關的知識，直接探討他們的“理論”中所提出的每一命題是否站得住腳。我們會反復地提出這些問題，但重要的不是提出甚或回答這些問題，而是提出和回答這些問題的背景。

本書的副標題似乎已經說明了它的要旨：它是研究社會理論，而不是對各種社會理論的研究。本書所關注的并不是這些論者的著作中那些孤立且無聯系的命題，而在于對他們以及他們的某些前輩的著作加以批判性分析就能看出其發展脈絡的一個單一卻又自成體系的理論加以推理論證。把這些論者集中到一本書里論述，其一致的地方不是因為他們形成了一個一般意義上的所謂“學派”，也不是因為他們代表了社會理論發展史上的一個時期或時代，而是因為他們每一個人都從不同方面對這個單一卻又自成體系的理論做出了重要貢獻，而且對他們的著作進行分析，是闡述這個理論體系本身的結構及其在經驗方面的實用意義的便利途徑。

這個理論，即“社會行動理論”，不單單是一些在邏輯上互相關聯的概念。它是一種經驗科學理論，其中包括的那些概念關聯到已經超出了它本身的東西。如果在探討某個理論體系的發展的時候，不去涉及這個理論賴以建立及其所應用于的經驗問題，就會成為一種最無謂的論證。真正的科學理論不是呆滯的“冥思苦索”的結果，也不是把一些假設中所包含的邏輯含義加以敷衍的結果，而是從事實(fact)出發又不斷回到事實中的觀察、推理和驗證的產物。因此，本書在每個關鍵之處都包含有對于有關作者所研究的那些經驗問題的明白論述。只有把理論與經驗問題和事實如此緊密地結合起來加以論述，才能充分理解這個理論是怎樣發展起來的以及它對科學有什么意義。

本書是作為一部前述意義上的理論研究著作發表的。然而，通過探討這四個人(指馬歇爾、帕雷托、涂爾干和韋伯——譯按)的著作來找出一個理論體系的發展始末，卻不是作者細致研究他們的著作的本意。因為，無論是作者還是其他研究他們著作的人，都沒有認為能夠從他們的著作中發現一個單一的和融貫的理論體系。把他們放到一起研究是出于經驗方面的原因，即他們每一個人都對解釋現代經濟秩序——被不同地稱之為“資本主義”、“自由企業”、“經濟個人主義”——的某些主要特征所涉及的經驗問題的范圍以不同的方式加以關注。對這些問題進行探討，即使從如此相互迥異的觀點出發，也會涉及到一個共同的概念體系——這一點只是逐漸地明確起來的。這樣，興趣的焦點也正是因此而逐步地轉移到闡明這個體系上來的。

從問題的脈絡上說，這項研究工作早在作者的大學時代就開始了。在這漫長的研究過程中，作者得到別人的教益極多，而且常常是無法估量的，因此很多是無法致謝的，謹對其中與寫成本書直接有關的最重要者鳴謝如下：

在這些有直接關系的教益中，有四個方面具有突出的意義。最難以估量、也可能是最重要的，是埃德溫·F.蓋伊(Edwin F.Gay)教授的教益。多年來，他一直積極關注這項研究。在這漫長的、有時甚至是令人沮喪的進程中的許多關鍵時刻，蓋伊教授的指點使作者受到鼓舞，不斷激勵作者使這項研究達到力所能及的最高質量標準。其次，作者的同事奧弗頓·H.泰勒(Overton H.Taylor)教授同作者接連多次討論問題(特別是與經濟理論有較直接關系的問題)，對本書貢獻良多，難以一一列舉。以上二位教授也都閱讀了本書部分原稿，提出了有價值的建議。第三，勞倫斯·J.亨德森(Lawrence J.Henderson)教授對原稿進行了非常徹底的批判性審查，從而使我在許多地方、特別是關于一般科學方法論和對帕雷托的著作的解釋兩個方面作了重要修正。最后，還要對一批批的學生、特別是研究生們表示感謝。在本書醞釀階段的大部分時間，作者一直與他們一起就社會理論的各種問題展開討論。在這些生動的、互相交換意見的討論中形成了許多富有成果的思想，并使許多模糊的問題明確了。

還有兩位批評家對本書特別有所助益，他們是諾克(A.D.Nock)教授和羅伯特·K.默頓(Robert K.Merton)博士。他們在閱讀原稿后提出了建議和批判。諾克教授尤其對有關宗教的章節提出了建議和批評。此外，還有其他人閱讀了原稿，或校訂了全書或部分章節，提出了有價值的建議和批評，其中包括：索羅金(Pitirim A.Sorokin)教授，約瑟夫·熊彼特(Josef Schumpeter)教授，弗蘭克·H.奈特(Frank H. Knight)教授，亞歷山大·馮·塞廷(Alexander von Schelting)博士，克拉克洪(C.K.M.Kluckhohn)教授，丹農(N.B.DeNood)教授，伊麗莎白·諾丁漢(Elizabeth Nottingham)女士，埃米爾·B.斯馬里安(Emile B.Smullyan)先生和愛德華·希爾斯(Edward Shils)先生。斯馬里安先生和本杰明·哈爾彭(Benjamin Halpern)博士對研究工作提供了幫助，謹此一并致謝。

以上人士在有關本書的專門內容方面提供了幫助。但是，對于完成這樣一部著作來說，得到的幫助絕非僅限于此。在其他方面，我特別要對兩件事情表示感謝。一要感謝哈佛大學社會科學研究委員會，由于它的惠準，本書在研究問題當中得以在書目和參考文獻方面得到某些有價值的幫助，并且在撰稿過程中在速記方面得到幫助。二要感謝我的父親、瑪麗埃塔學院(Marietta College)榮休院長愛德華·S.帕森斯(Edward S.Parsons)，他承擔了通讀原稿的重擔，在文字上加以潤飾。在這樣一本不可避免地比較難讀的書中，任何通達流暢之處大多要歸功于他。

承擔原稿打印工作的是伊麗莎白·沃爾夫(Elizabeth Wolfe)小姐、艾格尼絲·漢內(Agnes Hannay)小姐和馬里恩·B.比林斯(Marion B. Billings)小姐。伊萊恩·奧格登(Elaine Ogden)小姐幫助草擬了文獻目錄，我一并表示衷心的謝意。

塔爾科特·帕森斯 馬薩諸塞，劍橋 1937年10月

# 第二版序言

自《社會行動的結構》初版以來，已經過去了將近十二年。戰后人們對于社會科學相關領域內的理論研究和教學產生了廣泛興趣，但不幸地發現此書已脫銷，因此自由出版社將此書再出新版的決定就廣受歡迎。

出于很多方面的原因，我們決定按原書重印而不作任何改動。這樣的決定并不是說，此書不可能通過修訂而取得實質性的改善增色。此書的精神實質和其中許許多多的明確表述[[1]](#_1_129)都離此甚遠。作者本人的理論思考并未止步，而且倘若他此時又再來寫這本書，那將會有實質性的不同，我們還可以期望，他會寫得更好。

要弄出一個像是1949年新寫出來的修訂版，任務實在過于繁重。不僅要有許多實際改寫的地方，而且在此之前，先得對本書所依據的主要素材進行仔細的重新研究和重新評價。這樣做當然會大有收獲，然而問題卻在于，要對這樣一本著作的收獲的判斷與這樣所要耗費的時間和精力所可以有的其他用處之間，怎樣作出平衡。

此種平衡中所包含的最為重要的考慮，就是將對于此前一兩代人所作的理論工作的批判分析進行進一步的加工提煉，與推進和當前經驗研究的興趣相關的理論問題的直接分析（而不再加工提煉批判取向）所可能取得的成果進行比較，看看怎么做更為有利。不對此書進行全盤修訂的決定，就表明了這樣一個判斷：就社會科學的現狀而論，后一種做法對于一樁重大的時間和精力的投資而言，是一個成果更為豐碩的渠道。

《社會行動的結構》旨在主要成為對于系統化的社會科學的、而非對于社會思想史的貢獻。它對于其他著作家的研究工作的批判性取向之所以有其合理性，就是因為這是澄清問題和概念、涵義和關聯的方便之門。這是一種充分利用我們的理論庫存的方法。在當下科學發展的過程中，它使我們暫時停步，重新考慮那些對于在科學研究和其他領域中有助于我們的原則所做出的根本決策，也就是說，“知道你在做什么是件好事”；再就是，在我們沉浸于日常工作的情形中，可能有些資源和潛能是往往被我們所忽視了的。從汲取庫存中得到的清晰明澈，為更大范圍內進一步的理論發展開啟了可能性，它給人的激勵是不會窮盡的。這對于我個人來說是如此，我們也可以合情合理地認定，對于其他人而言，也必定是如此。

《社會行動的結構》分析了一個殊途同歸的理論發展過程，這一過程構成了對于社會現象的科學分析中的一場重大革命。這一研究中所討論的三個主要人物絕不是孤立的，他們都為這個發展的“社會學”方面做出了貢獻。我們的視野中又多了十年，但這并沒有降低他們在這個運動的高峰上所處的相對位置。在達到一定高度的范圍內，不止有三個高峰，然而這三個高峰比之別人要高上許多。

在社會學方面就是如此。本書的一個主要偏向，就是它相對而言忽視了整體概念體系的心理學方面——全面的修訂當然會致力于在此取得平衡。在這里，至少同一代人中有一位，也即弗洛伊德，在發展中扮演了一個至關重要的角色、盡管他的研究起點和經驗關注對象有所不同，必須認為他的工作構成了同一個一般思想運動的一個關鍵部分。在第二流的重要人物中，或許心理學比之社會學方面要豐富得多，但沒有任何別人能夠趕得上弗洛伊德那么要緊。情況既然如此，將弗洛伊德的理論發展置于“社會行動理論”的背景中進行全面的分析——并把本書的其余部分按照這樣一種研究的結果進行調整——對于應該進行的那樣一種修訂來說，就是必不可少的。這顯然必定會令一部篇幅已經足夠龐大的書更加冗長。

對于是否還有什么大致被劃分為社會人類學家或文化人類學家的人物具有類似的理論重要性，也許人們意見不一。我的看法是沒有。盡管比如說博伊斯（Boas）對于社會科學而言，或許有著類似的一般的重要性，而且同樣是一位偉大人物，但他在同一個發展潮流中對于系統化的理論分析所做出的貢獻，與涂爾干和弗洛伊德等人不是同一性質的。在某種更為廣泛的意義上來說，人類學思想的貢獻有著頭等的重要性，應該得到比之《社會行動的結構》中顯然更多的強調。對于社會行動的結構與“文化結構”之間的關系而言尤其如此。對于這些問題的進一步澄清，乃是當前基本的社會科學最迫切的要求之一。

這一根本性的理論發展就其緊要之處而論，我們可以說，在二十五年前就已經發生了。但是，這些著作家所圍繞的參照系、他們充滿爭議的趨向、經驗興趣和思想傳統，形形色色，各不相同，這就使得他們研究工作的統一性，只有在經過艱苦的批判性詮釋之后才能看到。實際上，比這還糟的是，他們之間所確實存在的差異，由于人們第二手的闡釋與誤解所造成的紛亂擾攘，而變得重重疊疊，難以厘清。《社會行動的結構》的主要作用之一，在我看來，就是清除了很多這種“雜亂之物”，使得某種理論體系的大致框架能夠較為清晰地呈現出來。

對弗洛伊德的工作和人類學思想的分析所可能帶來的、對于心理學方面和文化方面的更好的理解，是我們所需要的。即使表述起來有些為難，想必也是人們所能夠容忍的。但是縱然有了這類限定，本書仍然還可以有更進一步的發展。而且，利用它所提供的某些解釋方式，就可以更加不受拘束、也更加富有成效地來利用原著。一句話，一個理論體系的綱要和它某些主要創造者的貢獻，更多地成為了一個專業群體的公共財產，而不是一小群帕雷托、涂爾干和韋伯學者——他們極可能是相互競爭的不同團體——所能獨占的。

假如說，《社會行動的結構》中所發展起來的基本理論綱要大體上是健全的，它不可避免地要經歷一個提煉過程，它的意義要從一個更好的視角來進行觀察，那么，我們就得談談立足于它的發展所應具有的性質和方向。

我們強調過，這一體系是在與經驗興趣和那些著作家所提出的問題的直接關聯中發展起來的。這是實情，而且這一實情有著頭等的重要性。然而，只有在為數不多的幾個地方，我們才可以說，這一經驗取向在此階段接近了“操作上具體化（operationally specific）”的層面。這其中最著名的例證之一（盡管還很粗糙），就是涂爾干對自殺率的分析。在全然不同的層面上的另一個例證，就是韋伯通過對于一系列不同社會中相關因素之間關系的比較分析，而對宗教觀念對經濟發展所產生的影響進行研究的嘗試。但就總體而言，在經驗問題上總的做法還是一種寬泛的“澄清問題”，驅除混亂和站不住腳的解釋，開啟各種新的可能性。

因此，過去和現在的一個核心問題就是，尤其在使用了技術上更加精致的觀察工具以及對于觀察數據的整理和經驗分析之時，如何使得這種理論更加接近于有可能為專門研究提供指導，對專門研究進行檢驗，并使之得到提升。

至少在很多地方，沿著這個方向前進的一系列重要步驟，似乎也因為在理論層面上的一個轉移——由對于社會行動的結構本身的分析，轉向對于社會體系的結構—功能分析——而成為可能。這些“說到底”，當然就是社會行動的諸體系。但是，這些體系的結構在較新的情形中，不是直接借助行動來進行研究，而是作為在接近于某個已被描述和檢驗過的經驗概括層面上的“制度化模式（institutionalized patterns）”來進行研究。這反過來，又使得將具體的和可以處理的行動過程孤立出來進行深度的動態研究成為可能。這樣一些過程，要作為與制度化角色相關聯的行動來進行研究。對它們的研究，要依據他們在符合與偏離社會所裁可的角色界定的預期（expectations of the socially sanctioned role definitions）之間所取得的平衡，要依據施之于個人身上的各種相互沖突的角色預期，以及在這樣的平衡和沖突中的各種動力和機制的匯集。

在結構—功能理論體系的框架內，要將這些問題孤立出來，達到可以在經驗上加以處理的地步，這可以在一個能夠獲得一般化動態分析所具備的種種好處的相對較高的層面上得以實現。將動態問題置于它們與體系結構的關系中、以及過程與要將其維持下去所必需的功能性前提之間的關系中來加以研究，這就為判斷一樁發現的一般意義、以及系統地弄清它與其他問題和事實之間的相互關聯，提供了一個參照系。

在社會學以及與其最密切相關的領域中、尤其是心理學和文化學的領域中，最有希望的理論發展的路線看來是雙重的。一個主要的方向是對社會體系的結構—功能分析（包括相關的動力問題及其與文化模式之間的關系的問題）進行理論上的加工和提煉。在這個過程中，社會行動的結構提供了一個基本的參照系，它的各個方面在許多具體問題上都有著直接的實質性重要意義。這樣，主要的理論任務，就不止是對于目前重印的這本書的概念體系進行提煉，而是蘊涵著要轉變和過渡到一個不同的層面和理論系統化的焦點。[[2]](#_2_124)

第二個主要的方向，是就理論上有重要意義的概念發展做專門的操作性的表述，并對其進行適應性調整。經驗研究方面技巧的發展，在較近一段時期以來發展異常迅猛，在將來更會是這樣。這些技巧取得了令人印象深刻的成果，縱然對它們的使用進行指導的理論不過就是常識。但是這對于它們所允諾的、如果它們能夠被整合到一個專門的一般化的理論體系中就能具有的理解力來說，卻不過是微不足道的一小部分而已。

正是沿著這些方向的發展能夠取得累累碩果的期望，促使我不想在這個時候對《社會行動的結構》進行全盤的修訂。實際上，這樣的修訂看來并非真的必要。自從本書初版以來，作者本人所能夠取得的理論進展，都已經堅實地奠定在它的基礎之上，當然，這是以研究本書分析了他們的著作的那些偉大理論家而獲得的見解為起點的。似乎有足夠的理由相信，這不會僅僅是我自己的癖好。這些貢獻的進一步傳布，即使是以它們目前的形式，也會幫助人們提高理論理解力的一般水準，使我們在自己的專業方面更加稱職，并激發其他參與者發展起社會科學理論進步的最富成果的路線，使之達到一個更高的水平，以實現世紀之交[[3]](#_3_119)他們的偉大先驅者們在其研究中所提出的宏愿。

塔爾科特·帕森斯 馬薩諸塞，劍橋 1949年3月

[[1]](#_1_128) 見第一章，[邊碼]第40—41頁。

[[2]](#_2_123) 對于這個焦點及其相關問題的更加充分的論述，見塔爾科特·帕森斯：《社會學療法論集》（Essays in Sociological Therapy, The Free Press, 1949），第一、二章。

[[3]](#_3_118) 即十九世紀和二十世紀之交。——譯注

# 平裝本序言

對于一個運氣頗佳、在他的著作初版后還活了這么長時間的作者來說，平裝本能夠在初版之后三十年印行，可以說令他心滿意足了。自由出版社的決定和財務方面的問題并非全然無關，這可以由1966年只賣出了1200本精裝本的事實得到說明。那只是原先麥克格羅—希爾出版社的版本所售數量的大約八成，而那一版本只在大約十年后就已售罄。

當然，銷量的上升，部分是由于美國經濟的巨大增長，這其中，包含了對于社會科學書籍的需求的巨大增長。這本書的“余留價值”在眾多的評論看來，難以歸結為它具有什么引人入勝的文采，或者說它是把一些名聲卓著的歐洲著作家的論著通俗化了——而有很多人是希望不必投入太多的智力上的努力，就能對他們有多一點了解。

因而，或許可以有一個較為公平的推論，那就是此書之所以能夠留存至今，是有其實質性的依據的；原因之一我們可以用人們所熟稔的“知識社會學”來部分地加以解釋。隨著社會科學的普遍上升，社會學在現代知識共同體中，變成了相對“時尚”的學科。然而，它理所當然地是追隨著經濟學、心理學和政治科學，才達到它目前的顯赫地位的。正如尼斯比特[[1]](#_1_131)最近所表明的，它的上升與人們對于現代社會的整合問題的新的關注有著莫大的關聯——而那種關注在十九世紀和本世紀[[2]](#_2_126)早期的經濟和政治思想中，卻是引人注目地付諸闕如的。由于致力于研究世紀之交[[3]](#_3_121)那一代人中關注這些問題的一些鼎鼎有名的著作家——尤其是涂爾干和韋伯，《社會行動的結構》一書，或許有助于向范圍狹小的一些高度專業化的美國社會科學家和為數不多的其他知識分子，引介對于該領域內某些問題的分析。本書當然有益于此種關注的持續增長。換言之，社會學的發展，不僅僅與其躬行者的貢獻的純粹科學價值相關，而且也與所處時代更加浩大的思想潮流相關，而那一潮流部分地“在存在上（existentially）”是被決定的。情況既是如此，作者顯然就是在一樁“好事”的相對較早的階段“趕上了趟”，因而有了成功的好運。

對于本書的命運而言，重要的是它從經驗上研究了現代工業社會性質的某些最為廣泛的問題——尤其是資本主義性質的問題。而且，此項研究的開展，適逢俄國革命、大蕭條、法西斯主義運動和第二次世界大戰的逼近等等事件和現象，提出了很多根本性的社會問題。就理論方面來說，此書集中討論了經濟學理論的邊界和限度的問題。它討論這一問題，既不是以“經濟個人主義”的既定路線的方式，也不是以與之相對立的社會主義路線的方式——甚至于不是英國的民主社會主義的、更不用說是馬克思主義的方式了。此書比較早就引起了人們的注意，這些取向也許起了很大的作用，因為許多知識分子覺得自己陷入了個人主義—社會主義的兩難困境，而經濟學在當時似乎是最為重要的理論性社會科學。

近些年來情況好像不再是這樣，至少程度不同了。經濟學理論在這個時期更加專門化了，在經濟學家對他們的專門理論和對經濟政策事務的特殊關注的興趣，與他們對于別的社會科學、尤其是社會學的興趣之間，似乎出現了某種裂隙。只是在近來，通過各個學科在涉及到所謂欠發達國家的發展問題上的攜手合作——在這些問題上，甚至于一個社會的經濟方面，也要勉為其難地才能在分析性理論的意義上被作為純粹的經濟問題來加以研究——這兩種興趣之間具有的某種新的密切關聯才得到恢復。[[4]](#_4_119)

如果剛才所說的這些實質性的考慮——這些考慮既有經驗層面的，又有理論層面的，它們都多少超出了那種被以比較愚笨的方式來理解的意識形態之外——對于本書之具有余留價值而言起了一些作用，那么，就有了一個更進一步的饒有興味的問題。在本世紀的大多數時間里（如果不是在此之前的話），美國的社會科學和行為科學中都有一種想要與嚴格科學看齊的強烈愿望。這種趨向往往走得很遠，以至于產生出科學哲學上相當極端的經驗主義觀點，實際上把所有理論都貶低為是“軟心腸”的結果。[[5]](#_5_111)這種傾向是美國各門行為科學的文化所獨有的；確確實實，人們還能夠聽到，關于最純粹不過的經驗主義（特別是那種量化的經驗主義）的優長之處和對于理論思辨（特別是如果會創造出什么“宏大理論”來的話）所帶來的危險的喧嘩之聲。

我一直認為，《社會行動的結構》在雙重意義上乃是經驗性的研究。首先，它關注于西方社會人所共見的發展所面臨的問題——尤其是從此書所討論的四位主要理論家的角度來看的那些問題。其次，它在對于社會思想的分析方面乃是一項經驗性的研究。它所研究的著述就像中世紀采邑法庭上的名冊一樣，乃是提出了需要我們去理解和闡釋的問題的文獻檔案。涂爾干《勞動分工論》中的某一個闡釋是否可被證明為合理，就如同涂爾干關于新教與高自殺率之間的關系的觀點是否正確一樣，都同樣是經驗性的問題。

無論如何，《社會行動的結構》本身乃是、而且也一直旨在成為一本理論性著作。此書的撰寫得力于與對于嚴格科學所獨具的長處的頑固堅持——尤其是或許在對布里奇曼的操作主義（Bridgman's operationalism）更為通俗的解說中所表達的那種——正相反對的、科學哲學中的一個復雜的運動。在我看來，這一捍衛理論的運動的主要先知乃是懷特海（A. N. Whitehead），他的《科學與近代世界》一直是一個對此無比重要的闡述。這背后則是莫里斯·科恩(Morris Cohen)的著作《理性與自然》。更加直接的影響，則來自L. J.亨德森（L. J. Henderson，他本人是一個作為嚴格科學家而言，具有良好背景的生理學家）關于一般而言理論的重要性和特殊而言體系概念的重要性的著作——這后一方面在他看來，乃是柏拉圖最為重要的一項理論貢獻。

正如此書中所說，我還受到了反對心理學中行為主義運動的經驗主義的個人主義的兩種運動——格式塔心理學和托爾曼（E. C. Tolman）的“目的性（purposive）”行為主義——的影響。最后，柯南特（James B. Conant）在科學普及的一般領域中的著述，也鼓勵了我。柯南特的一個尤為突出的觀點認為，對于某一門科學的推進過程的最佳衡量標準，乃是“經驗主義程度的減低（reduction in the degree of empiricism）”。

本書的主要論點是，馬歇爾、帕雷托、涂爾干和韋伯的研究（這些研究以種種復雜的方式與其他許多人的研究相聯系）所表述的，并非徑直就是有關人類社會的四種特別的觀察和理論，而是在理論思維結構上的一個主要的運動。與功利主義的實證主義和唯心主義這兩種根本傳統的背景相反對，這一運動代表了關于人與社會問題的歐洲——在那個時候實際上就等于是西方——思想的一個全新的發展階段。回過頭去看，這種對于思想史的闡釋中最嚴重的缺陷，就是它低估了特殊的法國傳統的獨立意義，以及法國傳統中“自由派”（盧梭、圣西門和孔德）和保守派（博納爾【Bonald】）、梅斯特【De Maistre】以及[并非最不要緊的]托克維爾）思想觀念的復雜的、常常是相互沖突的千絲萬縷的關系。

將對于社會現象的分析以最為寬泛的方式推向一個新的軌道，由此出現的提綱要領顯然就會是“宏大的理論”。[[6]](#_6_105)在一定范圍內，我想我們可以說，這種“宏大的理論”的視野，最為重要的是它對年輕人（尤其是研究生）而言，有著某種感染力，盡管它逐漸廣泛地傳播開來了。

然而，有關“宏大理論”的得失之爭并沒有平息下來的跡象。1948年美國社會學會的會議上出現了一個極其重要的插曲：羅伯特·默頓（Robert Merton）開始提出要把注意力放在“中層理論（theories of the middle range）”上的計劃。[[7]](#_7_103)回過頭看，這似乎是一個要將專注于經驗研究者與更加注重理論者整合起來所必需的一個極具建設性的動議。然而，這一評價并不意味著就可以拋棄在一般理論領域繼續工作的研究計劃。相反地，在相當漫長的生涯之中，我持之以恒地致力于這樣一種研究計劃。

我致力于此，是以我認定當時的通行見解——特別是索羅金的《當代社會學理論》（Contemporary Sociological Theories， 注意，“理論”是復數）中所表達的那種——令人無法接受為起點的。索羅金認為，我所研究的三位社會學家——帕雷托、涂爾干和韋伯——分屬于迥然相異的學派，而馬歇爾作為一個經濟學家，屬于一個更加不同的思想領域。我不把他們的研究視為四種互不相關、相互不同的可供選擇的理論，而是認為它們屬于一個理論思維的融貫整體，是以那一時期思想史中的主要運動來加以理解的。

這種雙重的關切——一方面是作為一種分析圖式的經濟學理論的地位，另一方面則是對于現代工業社會的闡釋——帶來了成果豐碩的共同涵義，也即，每一種理論，作為一種分析圖式，必定構成為一個更加龐大的、更加一般化的理論工具（theoretical organon）的一個部分。因此，馬歇爾——他那代人中最為杰出的經濟學理論家——就必定具有一套如果不是明言的、也是暗含的社會學。帕雷托顯然既是經濟學家，又是社會學家，他提供了一座最有用的橋梁。韋伯作為對于“資本主義”有著深厚興趣的德國風格的“歷史的”經濟學家，也可以納入其中。最后，在完成了對涂爾干“群體精神”理論的討論之后，我由于把握了這一事實——他的出發點（至少就某一主要方面而言）在于他對于古典經濟學傳統的核心概念、即勞動分工的批判（因而他也就使其相對化了）——而開始真正地理解了他。

我并不想在這里再重復一番本書的理論觀點。我是想要使人們注意到我以下的決定所產生的結果：我不是想要提綱挈領地表述社會學理論四個學派的領軍人物的著述內容，而是想要證明，在他們的著述中出現了一個單一的、基本上自成一體的（如果說還有些零碎的話）理論運動。這就使得我有必要獨立地構建出這一理論體系的主要結構，以證明該思想運動的統一性。構成本書框架的關于“社會行動的結構”的一般理論——以及為其正名所作出的努力——并不單單是那四位理論家著述的一個“提要”而已。它乃是一項獨立的理論貢獻，雖然尚不完備、缺陷不少，但絕非在任何簡單的意義上是“第二手的”。我以為，本書之所以還具有余留價值，是與此分不開的。

然而，還有著更進一步的重要含義。這樣一種情形——任何這種起初是為了特定目的而表述出來的一般化理論體系，被證明是或者號稱是最終定案——是最不可能出現的，而且一旦出現也是最自相矛盾的。如果它不想被別人只看做是表明所論述材料之內容的陳列表，它就得經歷一個自身內在發展和變化的持續不斷的過程。我想，我有足夠的理由宣稱，這樣一個過程確實持續不斷地發生了，而且并沒有顯示出任何將要完結的跡象；實際上，它肯定會在筆者自身不再涉足其中之后還會持續很長的時間。

將《社會行動的結構》一書出版以來三十年里的這一發展過程區分為三個階段，或許不無裨益。第一個階段可以說是“結構—功能（structural-functional）”理論的階段。這一階段最充分地體現于兩本著作——《一般行動理論試探》（Toward a General Theory of Action， 與希爾斯等人合著）和《社會體系》（Social System， 兩書均出版于1951年）——之中。這些著作完成了在體系概念中從來自經濟學和物理學的（經由亨德森、帕雷托和熊彼特）一種模式的主導地位，向主要來自生物學、其次來自人類學（尤其是在坎農【W. B. Cannon】的著作和拉德克利夫—布朗對涂爾干的解釋中）的另一種模式的主導地位的重點轉移。就狹義上的“行動”概念而言，這種理論更大程度上是涂爾干式的，而不是韋伯式的，因此這就使得馬丁戴爾（Martindale）斷定我放棄了全部的韋伯立場，這顯然與實情不符。

這一階段還有一個標志，那就是它致力于與兩門關鍵性的緊鄰的學科——也即與人格理論特別相關的心理學和社會人類學——和諧共處。首先，這導致了對于弗洛伊德著述涵義的嚴肅思考，這在1949年《社會行動的結構》第二版（自由出版社第一版）的序言中提到過。在理解作為人格之一部分的文化規范和社會客體的內化（internalization）時，我賦予了涂爾干和弗洛伊德的殊途同歸以極大的重要性。此種殊途同歸的發展在較輕的意義上延伸到了韋伯，而對于美國社會學中的社會心理學、尤其是米德（G. H. Mead）而言則有著極其重要的意義。其次，我開始強調后期涂爾干（尤其是《宗教生活的基本形式》時期的涂爾干）與整合的社會—文化體系理論（theory of an integrated socio-cultural system）的關聯，因為這一點是為英國社會人類學中的“功能”學派、或許尤其是伊萬斯—普里查德（Evans-Prichard）、佛特斯（Fortes）和格魯克曼（Gluckman）所強調的。我與克拉克洪（Clyde Kluckhohn）以及（多少離得更遠些）弗思(Raymond Firth)——我在倫敦求學時的老伙伴，在這些問題上達到了某種既部分一致又部分分歧的“辯證”關系。

這一時期還有另一條主線，只是部分地與社會學同社會人類學以及人格心理學的整合有關。這就引向了一條走出舊有的個人主義—社會主義的兩難困境——它主宰了關于現代社會的思想——的道路。這條主線關注各種職業現象、它們在現代社會中所處地位以及它們與文化傳統和高等教育的關系。在其他別的興趣之外，它還為模式—變量圖式（pattern-variable scheme）提供了溫床，而在《社會行動的結構》中這一圖式僅僅有了萌芽。它還是使得對于經濟理論的地位問題提出新的攻擊得以可能的那種觀點的源泉；在我看來，這種觀點產生了極為深遠的影響。

《社會行動的結構》之后一般理論發展的第二個主要階段，是由以上所提及的那本《經濟與社會》（Economy and Society, 與斯麥爾塞合著，1956）發端的。這背后是《行動理論研究報告》（Working Papers in the Theory of Action， 與貝爾斯【R. F. Bales】等人合著），此書極大地修正了模式—變量圖式。《經濟與社會》（其原本是我1953年劍橋大學馬歇爾講座的主要內容）由帕雷托這一觀點出發：經濟學理論是抽象的，并且部分地與一種關于社會體系整體的理論相關。然而，此書進一步表明，經濟乃是一個社會中可以清楚準確地加以界定的次級體系（subsystem），是與其他次級體系系統關聯著的。這一分析的關鍵，是要將“四功能范式（four-function paradigm）”應用于關于生產要素和相應的收入份額（地租、勞動工資、資本利息、組織利潤）的舊有的經濟學概念。

這種把經濟視為一個社會次級體系的看法，已證明是可以一般化（generalization）的。首先，此種一般化開啟了一種對“政治（polity）”進行理論分析的新方法，將其視為與經濟嚴格平行的、在分析上界定明確的一個社會的次級體系。這就消除了有關社會體系的一般理論中所存在的經濟理論與政治理論之間那種極為嚴重的不對稱情形。這些發展與對于社會互動中的一般化中介的分析緊密地聯系在一起，它以貨幣作為一個基本的理論模型，而擴展到政治權力和社會影響的范圍。而這種擴展反過來又促使人們提升對于另外兩種主要的社會的功能性次級體系——整合的（近來被稱為“社會的共同體”）和模式—維系的（pattern-maintenance）——的分析研究。恰恰就是在建立起這些發展框架的背景中，《經濟與社會》不僅僅是《社會行動的結構》中關于經濟理論與社會學理論關系的討論的重述，而是代表著一個新層次的起點。

認為我的理論研究在其“結構—功能”的階段未能恰當地說明政治結構和過程，這可能是一個頗有道理的批評，盡管我希望剛才所扼要說明的那些發展能夠多少緩和這種批評。[[8]](#_8_103)對于這一階段關于社會及其相關的文化和心理體系中的變化的說明，也可以提出合情合理的反對意見。我的“后—結構（post-Structure）”的理論發展的第三個主要階段，集中考慮了這些問題領域。其特點是返回到了有別于涂爾干的韋伯式的興趣上來，因為韋伯毫無疑問乃是后線型社會進化論者（post-linear social evolutionists）中最重要的一位。在最早在《經濟與社會》中成型、爾后又由斯麥爾塞在他的《工業革命中的社會變遷》（Social Change in the Industrial Revolution）中大大發展了的那些方面，不僅出現了一個相當一般性的進化圖式，而且還出現了一種范式，用來分析極為具體的模式化的變遷過程。這種范式主要與分化、包容、上升和價值一般化（value-generalization）的過程中的各種關系相關。幾篇論文和兩本小書——一本已經出版，一本已接近完成——記錄了這一發展階段。[[9]](#_9_99)

《社會行動的結構》首要地并不是想要成為一項思想史的研究。我給它選擇的是一個相當狹窄的時間段，并且，除了作為背景之外，沒有提及此前的貢獻。回過頭去看，在相關的思想發展的廣闊范圍里，似乎有兩位在我的書中不大受重視的人物，在當今的思想舞臺上產生了很大的影響。這兩位人物都屬于比我的四位主人公那一代人更早的階段；他們是托克維爾和馬克思。

在最一般的意義上來說，尤其是著眼于作為社會體系關鍵類型的社會來看，對我而言，涂爾干和韋伯乃是現代社會學理論的主要奠基者。這兩人都公然反叛了經濟個人主義和社會主義的傳統——鑒于徹底科層制的“理性化”的前景，大概韋伯更首要地是對后者的反叛，在某種意義上，托克維爾和馬克思圍繞著這一核心問題的立場，構成了不同的兩翼。馬克思傳播了這樣的福音：可以通過理性化在社會主義中的完成，來超越片面的“資本主義”理性化形式的局限性。正如尼斯比特（前引書）所指出的，這是把啟蒙運動的教義推向了一個徹底的結論。而另一方面，托克維爾則代表了對于Ancien Regime[舊制度]的滿懷憂慮的鄉愁，以及對于它的消逝所帶來的損失將無從彌補的恐懼。的確，在很大程度上，托克維爾乃是一個完全貴族化的社會的辯護士。[[10]](#_10_97)

這兩位著作家在當前的討論中變得非常重要，他們乃是《社會行動的結構》所研究的那代人的前驅，并沒有得到相當層次上的專業性的理論分析。對于托克維爾的貢獻的恰當描述，似乎更應該是洞見卓識而非理論上的準確嚴密。馬克思專門的經濟理論現在必須看做是大體上要被取代的了，尤其是被像馬歇爾和凱恩斯這樣的人所取代。他的歷史“規律”和階級斗爭往少里說，也需要根據現代社會理論和現代社會這兩者的發展來加以修正。[[11]](#_11_93)

因而，我仍舊堅持這樣的立場：考慮到歐洲的和宏觀社會學的背景，我所作出的包含在《社會行動的結構》的目錄中的選擇，事實上對于社會學理論的核心發展線索而言還是恰當的。盡管托克維爾和馬克思的確很重要，但他們的影響看來仍然屬于兩翼而非核心。[[12]](#_12_91)我希望可以說，前面所概述過的我自己在一般理論上的工作，從這一核心所包含的潛能中作出了實實在在的進展，這些進展足夠寬宏廣大，不至于因為我積極的偏好和消極的偏見而過于劇烈地扭曲了社會學理論所具有的種種可能性。

塔爾科特·帕森斯 馬薩諸塞，劍橋 1968年1月

[[1]](#_1_130) 尼斯比特（Robert A. Nisbet）：《社會學傳統》（The Sociological Tradition, Basic Books, 1967）。

[[2]](#_2_125) 即二十世紀。——譯注

[[3]](#_3_120) 指十九世紀和二十世紀之交。——譯注

[[4]](#_4_118) 在以我的名義出版的著作中，賣得最不成功的乃是《經濟與社會》（與斯麥爾塞[Neil J. Smelser]合著，1956）——在我看來，這本著作比我其他幾本著作的理論貢獻更為重要——這或許就是此種注意力發生轉移的一個意味深長的征兆。我覺得這本書真是“兩頭不討好”，社會學家對于它似乎關注的經濟學層面不愿理會，經濟學家又對它毫無興趣。好像大多數《經濟與社會》的潛在的讀者都認為，我就此話題所要談論的大多數內容都已經出現在《社會行動的結構》中了，然而實情卻遠非如此。相反，它闡述了在我看來是重大的理論推進的東西。

[[5]](#_5_110) 在社會學方面，這一趨向的最高表現或許是奧格伯恩（William F. Ogburn）1930年代就任美國社會學會主席時的就職演講。

[[6]](#_6_104) 從英語民族、尤其是功利主義的角度，我個人的經歷就能表明它的新穎性。1924—1925年，我在倫敦經濟學院研習社會學，在我記憶中，我那時從未聽說過馬克斯·韋伯的名字，盡管他所有最重要的著作在那時均已發表。當然，涂爾干在英國和美國都已知名，但對他的討論是一面倒的貶低；他被認為是“神智不清的群體精神” 理論的傳道人。

[[7]](#_7_102) 《美國社會學評論》（Amercian Sociological Review），1948，第146—148頁；又見其《社會理論與社會結構》（Social Theory and Social Structure），第二、三章。

[[8]](#_8_102) 參見米切爾（William C. Mitchell）：《社會學分析與政治：塔爾科特·帕森斯的理論》（Sociological Analysis and Politics： The Theories of Talcott Parsons， Prentice-Hall, 1967）。

[[9]](#_9_98) 《社會：進化的與比較的視角》（Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives, Prentice-Hall, 1966）；《現代社會體系》（The System of Modern Societies, Prentice-Hall, 即出）。

[[10]](#_10_96) 這段話應該在理論的、而不是政治—意識形態的意義上來理解。特別是，托克維爾遠不是博納爾和梅斯特那樣簡單的舊制度的“保守的”衛道士。

[[11]](#_11_92) 參見《對馬克思社會學的若干評論（Some Comments on the Sociology of Karl Marx）》，載于我即將出版的《社會學理論與現代社會》（Sociological Theory and Modern Society, Free Press, 1967），第四章。

[[12]](#_12_90) 與美國社會心理學家、尤其是庫勒（Cooley）、米德和托馬斯（W. I.Thomas）一道，在《社會行動的結構》中、在很大程度上也在我隨后的著述中被忽視了的最為重要的單個人物，大概是西美爾。也許值得提一下，我的確曾經為《社會行動的結構》一書起草過關于西美爾的一章，但部分是出于篇幅的原因而最終沒有收入。西美爾更是一個微觀的而非宏觀的社會學家；而且，在我看來，他不是和別人同一層次上的理論家。他更是在托克維爾那一傳統中的一個極具天賦的散文家，而不是像涂爾干那樣的理論家。然而，他對于后來社會學思想的影響卻很大。

# 第一部分 實證主義的行動理論

## 第一章　緒論

### 問　題

“現在誰還讀斯賓塞[[1]](#_1_133)的作品呢?我們很難了解他曾給這世界帶來了多么大的轟動……他把上帝叫做進化的原理，他就是這位奇怪而不大能夠令人滿意的上帝的密友。他的上帝已經背叛了他。我們進化的程度已經超過了斯賓塞。”[[2]](#_2_128)布林頓教授的上述見解也許可以用驗尸官的話來解釋：“自殺身亡或死于一個或幾個身份不明的人之手。”我們必須贊同這種見解：斯賓塞已經死了。[[3]](#_3_123)但是，是誰殺死他的呢?怎么殺死的?這就是問題的所在。

為什么偏偏是斯賓塞而不是別的什么人死去了?這方面當然會有一些特殊的原因，就像當初是他而不是其他什么人曾經引起那樣巨大的轟動，也有其特殊的原因一樣。本書所關注的不是這些問題。在這里要剖析的這件“罪案”中，結束了生命的決不僅僅是一位作家的聲譽或人們對他的興趣。縱觀斯賓塞的觀點，可以說他是關于人和社會的一種思想體系在晚近若干發展階段的典型代表；這種思想體系，即實證主義—功利主義傳統[[4]](#_4_121)，在各英語民族的思想史上發揮過非常巨大的作用。這種體系出了什么毛病?為什么它消亡了?

本書將提出的論點是，這個體系是那位嫉妒心頗重的上帝的報復行為的犧牲品。那位上帝就是“進化”，在這里則是指科學理論的進化。本章不打算說明什么東西發生了進化或者它進化成了什么東西；這些將在以后的章節中加以討論。在此之前有必要先對問題作一番嘗試性的說明，并概括地論述一下與本書所采取的研究方法有關的一些總的考慮和應如何對本書進行評價的問題。

斯賓塞的上帝是“進化”，有時也稱做“進步”。斯賓塞是最竭力信奉這個上帝的人之一，但他決不是僅有的信徒。與其他許多社會思想家一樣，他相信人類處在一個漫長的直線進程的頂點附近，這個進程可以一直回溯到原始人類的開始階段，但在進程方向上并沒有發生過實質性的改變。而且，斯賓塞還認為，現代西歐的工業社會正在逼近這個頂點。他同那些與他思想類似的人確信，進化將使這個進程沿著相同的方向幾乎漫無止境地逐漸發展下去。

許許多多學者近來開始對這些主張表示懷疑。難道將來不可能出現某種不同于“更大規模和更美好”的工業主義的局面嗎?反之，認為當代社會處于或接近一個轉折點的想法在社會科學家的一個學派的觀點中占有十分顯著的地位。他們的人數還比較少，但其影響卻在逐步擴大。

斯賓塞是一位極端的個人主義者。但他的極端思想不過是夸大了一種根深蒂固的信念。這種信念大致的意思是：我們至少在社會生活的重要的經濟方面幸而有了一種自動的和自行調節的機制，而由于這種機制的運行，每個人對自己的私利和私人目的的追求終于會盡可能地滿足所有人的需求。惟一需要的就是清除發揮這種機制的障礙；而這種機制的順利發揮作用，無非有賴于包括在合理地追求私利這一概念中的那些條件。這種學說也已受到來自許多方面的日益嚴厲的批評，這同本書的論題并不完全貼切。可是，關于社會生活所起作用的另一項信念已經逐漸崩潰了。

最后，斯賓塞認為宗教起源于科學產生以前人們關于自己本性和所處環境的經驗事實的想法。它事實上是無知和謬誤的產物。隨著知識的發展，宗教思想將被科學所代替。這只是把科學廣泛地加以神化的一個側面。這樣一來，斯賓塞一類的社會科學家對宗教的興趣實際上便只局限于原始人——問題在于，科學是怎樣從原始宗教發展起來的呢?人們對斯賓塞學派的觀點如今也存在著越來越多的懷疑。

以上也許只是就若干問題引述了他們的觀點。不過這已經足以說明，在憑經驗解釋一些最重要的社會問題方面已經發生了根本性的變革。直線進化論逐漸在銷聲匿跡，循環論已經露頭。各種各樣的個人主義受到越來越猛烈的批判，代之出現的是形形色色的社會主義的、集體主義的和有機的理論。作為一項行動要素的理性作用與科學知識的地位一再受到攻擊。我們已經被形形色色的關于人性和人類行為的反智主義(anti-intellectualism)的浪潮所淹沒。除非追溯到十六世紀左右，很難在一代人的短時期內會看到人們原先普遍憑經驗對人類社會作出的解釋居然發生如此重大的革命。是什么引起這種現象的呢?

當然，這種變化很可能在相當程度上只是某些根本的社會變革在意識形態上的反映。這種論點也許會引起一個問題，而這個問題是很難根據斯賓塞派的思想來找到答案的。可是，如果要充分地論述這個問題，那就會大大超出本書的范圍。

同樣可能的是，社會理論和關于經驗事實本身的知識結構中的“內在”(immanent)[[5]](#_5_113)發展已經起了很大的作用。本書就建立在這個假設的基礎上。我們將試圖探索和評價這一發展進程的一個具體階段的意義，這個具體階段可以從社會領域人數不多的作者(其中多數人要以社會學家而聞名)的著作中看出并加以仔細的分析。但是，在進行這項工作之前，需要就“一套社會理論和關于經驗事實的知識”的性質，作一些研究方法上的初步說明。其中各主要成分之間相互的主要關系如何?在何種意義上和通過何種步驟可以認為，這樣一“套”理論和知識是處在一個發展進程之中?只有在回答了這些問題之后，才能夠明確地說明本書打算進行的是一種什么樣的研究，以及可以合情合理地希望從中得到什么樣的結果。

### 理論和經驗事實

在下面的討論中將提出一些有關方法論的基本命題，而不打算說明其基本根據是什么。但是，我們結果會發現，這些觀點究竟是什么性質的問題將構成全書內容的一個主要組成部分。這些觀點是否正確，不應根據本緒論所列舉的為之辯護的論點來判斷，而應根據它們怎樣適應本書作為一個整體及其結果的結構來判斷。

有一種往往是比較隱而不顯的根深蒂固的觀點，認為科學知識的進步主要是由于累積地“發現事實”的結果。知識被認為完全是一個量的問題。惟一重要的事情是已經觀察到了以前從未觀察到的事物。按照這種觀點，理論勢必僅僅意味著概括已知的事實，也就是表明已知事實能夠證實什么樣的概括陳述。理論的發展就將完全包含在修正這些概括陳述以考慮新發現的事實的過程之中。首先，發現事實的過程被認為基本上不依賴于現有的那些“理論”，是“閑著沒事干的好奇心”[[6]](#_6_107)之類的種種沖動的結果。

顯而易見，我們非常需要對于“事實”之類的用語下一個定義。后面我們將這樣做。目前可以聯系上面粗略地勾畫出來的觀點舉出另一個觀點，即：科學“理論”——它的最通常的定義是一套以經驗為根據的、在邏輯上互有關聯的“一般概念”——在科學的發展過程中不僅是個從變項，而且是個自變項。毋庸置疑，一個理論要正確，就必須符合事實，但并不能夠因此得出結論，單憑不依賴于理論而發現的事實就可斷定理論將采取什么樣的形式，也不能說在將要發現什么樣的事實和決定科學研究將朝什么方向發展方面，理論不是一項決定因素。

不僅理論在科學發展中是個自變項，而且一套理論在一個特定時期的一個特定領域，或多或少構成一個完整的“體系”。這就是說，構成一組理論的一些一般性命題(以后我們將看到，這些命題可能是各種各樣的)相互之間有著邏輯關系。當然，這并不是說從任何一項命題可以推斷出其他所有的命題來——如果是這樣的話，那就會把理論局限于一項命題了——而是說，在陳述這個體系的一項重要命題方面發生的任何實質性的改變，都必然對其他命題的陳述產生影響。換句話說，任何理論體系都有一定的合乎邏輯的結構。

顯而易見，這個體系的各個命題都與經驗事實的內容有關，否則那些命題就沒有資格稱為科學的命題。實際上，如果事實一詞得到恰當的解釋，那就可以說，一個理論命題只要在科學上有一席之地，它本身就或者是關于事實的陳述，或者是關于事實與事實之間有何種關系的陳述。由此可見，我們關于該方面事實的知識發生的任何重要的變化，必然會自行改變這個理論體系中至少一個命題的陳述，并由于這種變化的必然邏輯結果，在較大或較小程度上改變其他命題的陳述。這就是說，理論體系的結構發生了變化。所有這種現象似乎是同上面提到的經驗主義方法論相一致的。

然而，我們首先會注意到，上面使用的“重要的”一詞是標有重點的。在這種場合[[7]](#_7_105)，我們關于事實的知識發生的一項重要變化意味著什么呢?它并不意味著新的事實籠統地顯得“有趣”，因而能夠滿足“閑著沒事干的好奇心”，也不是說它們證明了上帝的仁慈。可是，關于事實的知識方面發生變化的科學的重要性，恰恰在于它對一種理論體系產生影響。一項在科學上不重要的發現，不管它多么真實和由于其他原因顯得多么有趣，對于該領域內的科學家所關注的一種理論體系，卻并不產生任何影響。相反，即使從任何其他觀點看來都是最微不足道的觀察結果——例如，一顆星星被觀察到的位置與預測位置發生極小的誤差——都可能不僅是重要的，而且具有革命性的重要意義，如果它對理論結構有著深遠的邏輯影響的話。我們也許不妨說，已經引起相對論的產生，從而造成理論上一項十分重大的發展的關于事實知識的一切變化，除了它們與一種理論體系的結構有關而外，從任何觀點看來都是完全微不足道的。例如，它們沒有以任何方式影響工程學或航海術的實踐。[[8]](#_8_105)

但是，這個關于事實的重要性的問題只是事情的一部分。一個理論體系并不單單是陳述已經觀察到的事實以及這些事實同其他也已觀察到的事實之間在邏輯上可以推斷出來的關系。只要這樣一種理論在經驗上是正確的，它還會告訴我們，在一組特定的情況下，應該有可能觀察到哪些由經驗得來的事實。提出一項理論命題的人必須考慮到他所能夠考察的一切有關的已知事實，這是達到科學完善的一條最基本的法則。驗證的過程對于科學來說是十分重要的，但它并不僅僅意味著，由理論的最初提出者以外的其他一些人來重新考慮這個理論是否符合已知的事實，然后簡單地等待新的事實出現。驗證的過程在于根據該項理論在心中產生預期，而對種種的現象進行審慎的考察，以了解實際上發現的事實是否與這些預期的事項相符合。

這是在考察那些以前根本沒有研究過的情況，或者在研究時沒有想到這些具體的理論問題。有可能從何處入手對那些情況進行考察，要通過實驗才能得到結果和核實。然而，這是個實際方法問題，不是邏輯問題。

如果以理論為根據的預期與所發現的事實相吻合，那么，在扣除“觀察誤差”等等之后，理論就得到了“驗證”。但驗證過程的意義決非僅限于此。如果預期與所發現的事實不相吻合(這種情況并不鮮見)，那么我們可能會發現那些事實與理論上的預期不符，或者可能會發現一些在該理論體系中沒有地位的其他事實。不論是哪種結果，都必須對理論體系本身認真地重新加以考慮。于是就有一個交互的過程：先是通過以一種理論體系為根據的預期來指導對于事實的考察，然后這一考察的結果又對該理論產生反作用。

最后，這種意義上的“驗證”，并不是在理論體系與經驗考察的方向之間的惟一重要的關系。并非只有利用心目中明確的事實內容直接表達出來的具體理論命題才需要驗證。不僅如此，一個理論體系的含義是逐漸為人所理解的，人們就將發現，以觀察事實為本的理論體系對于與該項理論的始創者沒有直接注意的事實領域也可得出合乎邏輯的推斷。如果一個范圍內的某些東西是真實的，那么在另一相關范圍內其他東西一定也是真實的。理論的這些含義也需要驗證，在這種情況下驗證所采取的形式是找出這個范圍內的事實是什么。這種考察的結果也會對理論體系本身產生同樣的反作用。

因此，一般說來，對經驗事實產生興趣的方向首先將受到理論體系的邏輯結構的制約。與事實有關的某些問題的重要性為該體系的結構所固有。什么事實與解決這些問題的方法有關，在經驗方面的興趣就將集中于這些事實上面。理論不僅闡述我們所知道的事實[[9]](#_9_101)，而且還告訴我們，什么是我們想要知道的事項，即那些需要回答的問題。此外，理論體系的結構還告訴我們，在對一個特定問題的若干可能答案中，可以有什么樣的選擇余地。如果所觀察到的精確無疑的事實不適合任何可供選擇的答案，這個理論體系本身就需要重新加以考慮。

還有一點對于我們現在討論的問題是很重要的。不僅理論命題彼此在邏輯上互有關聯，因此我們可以說它們組成了“體系”，而且這個問題的性質表明，理論體系會試圖成為“在邏輯上閉合的”。那就是說，一種理論體系在開始時總是形成一組在其邏輯結構范圍內涉及經驗考察的相互關聯的命題。這些命題的每一個都有其邏輯推斷。當每一項能夠從這體系內任何一個命題得出來的邏輯推斷都在同一體系的另一命題中表述出來時，這個體系在邏輯上就是閉合的了。我們不妨再次說明，這并不意味著其他命題都必然可以在邏輯上從任何一個命題推導出來——恰恰相反，假如這種說法是正確的，那么科學理論就將純粹是同語反復了。

要理解這種意義上的閉合體系的概念，最簡單的辦法是研究一下聯立方程式的體系這個例子。如果有多少個自變項就有多少個獨立的方程式，這樣的體系就是有定值的，也就是閉合的。如果有四個方程式而只有三個變項，并且每個方程式都不能用代數方法從其他幾個方程式中演算出來，那么就又缺少了一個變項。用一般的邏輯術語來說就是：這四個方程式所表述的諸命題，在邏輯上包含著一個在三個變項的界說中沒有得到表述的假設。

這個問題的重要性是很明顯的。如果一個理論體系的那些明確的命題并不構成一個在這種意義上的邏輯閉合體系，那么我們就可推斷，這個理論體系所提出的諸論點在邏輯上是否有說服力，取決于一個或多個沒有表述出來的假設。對各種理論體系作出合乎邏輯的批評的一個主要任務，就是用這個標準來衡量，并且，如果發現有空缺，就揭示那些隱含著的假設。雖然所有理論往往要發展出這種意義上的邏輯閉合體系，但是如果把這種閉合體系與一種體系的“經驗方面的”閉合混為一談，那將是危險的。對這個問題即“經驗主義”的問題，以后還需要常常提及。

這些考慮的含義證實下面這種說法是正確的，即所有可以由經驗加以驗證的知識——哪怕是日常生活中的常識性知識——都即使不是明確地也至少隱然地包含著這種意義上的自成體系的理論。這種說法的重要性就在于，某些就社會問題著書立說的人對此竭力加以否定。他們說，他們僅僅說明事實，讓“事實為自己辯護”。但是，不能由于一個人否認自己在建立理論就相信他的話，而不去考察他的言論中所隱然地包含的理論。這一點是重要的，因為在各門科學里，這種意義的“經驗主義”一直是一種非常普通的方法論立場。[[10]](#_10_99)

這樣就帶來了一個問題：如果某一門科學知識的發展取決于科學本身的內容成分，那么，科學知識的發展究竟具有什么樣的一般特征呢?那就是對于經驗事實的知識的不斷增長，與之密切聯系著的，就是人們對于經驗事實的解釋在不斷變化(因而對于該事實的一般表述也在不斷發生變化)，并且(決非無關緊要的)理論體系的結構也在不斷變化。對于經驗事實的一般表述與理論體系的邏輯要素和結構之間的這種密切的相互關系，應該特別加以強調。

本書就其一個主要方面而論，可以被認為是試圖根據經驗來驗證這種關于科學的性質及其在社會領域內發展過程的看法。這種驗證所采取的論題的形式，同前述對社會的經驗性解釋中所發生的變革密切相關，而事實上在理論體系的結構方面也已發生了同樣徹底的變化。我們不妨提出這樣一個假設，隨后通過考查加以驗證：一方面是對于事實的新的洞見和知識，另一方面是理論體系的變化，科學的發展在很大程度上就是這二者之間的相互影響和作用。二者之間的一方都不是另一方的“原因”，二者處于一種緊密的相互依存狀態。

本書企圖以專題的形式進行這一驗證。我們關注的中心問題在于探討一個可以稱為唯意志論的行動理論的一以貫之的理論體系的發展過程，以及對于構成了這些理論的一般性概念的界定。在歷史發展方面，主要的重點在于論述這種理論從一個發展階段向另一個截然不同的發展階段演變的過程。可以把斯賓塞當做這種理論第一階段的一個晚期的、在某些問題上持極端觀點的代表。然而他畢竟是第一階段的典型代表。為了引證方便而不抱其他任何目的，我們把這個階段的理論叫做行動理論的“實證主義”體系，把由此演變出來的理論叫做“功利主義”體系，而后者在本書的論述中是十分重要的。這兩個詞在本書使用時都含有專門的意義。下一章將敘述實證主義體系的主要邏輯結構，那時將對這兩個詞加以解說。

然而，引人注目的是，從一個可以稱為“唯心主義”的截然不同的理論傳統的背景中，通過類似的演變過程，能夠產生出一種在所有基本方面都相同的理論體系。我們將要詳細論述這后一種演變的一個主要事例——馬克斯·韋伯[[11]](#_11_95)的理論。但這并不意味著這種趨同現象如果能夠加以論證，將會是下述見解的一個非常有力的論據：對于事實的正確觀察和解釋至少可以成為一項主要的因素，用來說明這個具體的理論體系的產生原因。

如前所述，我們將主要討論一種具體的理論體系即“唯意志論的行動理論”的形成過程。但是，上述考慮表明，把研究這個形成過程同我們必須探討其理論的那些人的有關經驗方面的論述密切結合起來，是至關重要的。因此，對于每一個主要的思想家，我們將至少舉出他所持主要經驗性觀點的一個合適的例證，并試圖詳細說明這些經驗性觀點與所討論的理論體系的關系。我們在每一處都將保持這樣的論點，即如果不涉及所討論的理論家所使用的理論概念的邏輯結構和邏輯關系，就不可能恰當地理解他們是怎樣得到這些經驗性觀點的。而且，除了討論馬歇爾[[12]](#_12_93)的理論以外，每一處都要試圖表明，我們所研究的理論家總是與某一個傳統最緊密地聯系著，而如果不考慮到理論家的理論體系的結構與在傳統中占主導地位的理論體系的結構相比較所發生的相應的變化，我們就不能理解與傳統中所流行的經驗性觀點相比，他的經驗性觀點所發生的顯著變化。這一點如能證實，將有重要的普遍性意義。它有力地證明，凡是要想得出超出常識的重要的經驗性結論的人，都決不能忽視對于系統性理論的考慮。

在這里選擇哪些理論家加以探討，是由多種考慮決定的。本書主要研究一個一以貫之的理論體系的發展過程，把它作為科學本身“內在”發展的一般過程的一個實例。我們已經把這個過程解說為各種理論體系合乎邏輯的迫切需要的問題，這個問題同考察經驗事實以及體現這些事實的一般表述密切相關。因此，對于理論家的選擇要求盡可能把這些因素同例如一般“輿論傾向”的影響之類與本書的宗旨無關的其他因素分開。

第一個標準實際上同行動理論有關。在這方面符合這個標準的那些人當中，最好是選取在思想傳統、社會環境和個人性格上盡可能有代表性的人。我們有理由把馬歇爾包括在內，因為經濟理論及其處于何種地位的問題涉及一系列關鍵問題，這些問題與一般的行動理論以及實證主義體系、特別是實證主義體系的功利主義變種有關。

下文將要表明功利主義的實證主義同行動理論的較后階段之間惟一最重要的聯系。帕雷托[[13]](#_13_89)也深切地關注同樣一組問題，但涉及實證主義傳統的一些截然不同的方面，并處在截然不同的輿論傾向之中。把這兩個人進行比較是極有意義的。

涂爾干[[14]](#_14_85)的出發點也是實證主義的，事實上是這三人中最明顯的。但是，實證主義體系的這一變種與馬歇爾潛心研究的功利主義的個人主義[[15]](#_15_85)無關，帕雷托也是如此，只是程度稍差。在個性和背景方面，很難想象出有比這四個人之間更大的差異了：馬歇爾是堅持道德嚴苛的中產階級英國人；涂爾干是法國阿爾薩斯的猶太人，一位反對教權的激進教授；帕雷托是冷漠和老于世故的意大利貴族；最后，韋伯出身于教養水平最高的德國中產階級上層，在德國唯心論的環境中長大，受過法學和經濟學的歷史學派的訓練。這些智力方面的影響對其他三個人思想的形成都沒有什么真正重要的關系。而且，韋伯的個性與其他三個人的個性也截然不同。

選擇這四個人進行研究的另一個重要原因是，雖然他們差不多是同時代的人，但他們除了一點例外，彼此并無直接影響的痕跡。可以肯定，帕雷托在闡述其專門的經濟理論時受到了馬歇爾的影響，但同樣可以肯定的是，這對于我們所討論的任何方面都并無關系。這是他們之間惟一可能有任何直接的相互影響之處。事實上，十九世紀末到二十世紀初在西歐和中歐的整個廣闊的文化框架里，要想再找到四個具有共同的重要思想，而在形成這套共同思想的過程中除有關經驗事實的理論體系的內在邏輯發展以外更少受到其他因素影響的人，幾乎是不可能的。[[16]](#_16_85)

還有其他一些有關的考慮。本書的主要著眼點是把一個理論體系的輪廓勾畫出來，而不去分析理論家彼此之間的次要差異。但是，我們必須用可能達到的最清晰明了的方式來闡明這個理論體系的邏輯結構和分支門類。因此，根據與本書相應的觀點對少數最杰出人物進行了深入的分析之后，才作出抉擇。在許多與馬歇爾從事相同研究的人看來，他是那一代人中最杰出的經濟學家。但是，同另外三個人相比，本書對他的興趣較為有限。其他三位通常都被認為是社會學家。在他們的研究領域中，他們在那一代人中間的聲望是毋庸置疑的。如果列舉上一代六位最優秀的社會學家而不包括這三位，那就沒有人會認真看待這個名單。[[17]](#_17_79)這并不是說同樣杰出的只有這三位，但對于本書的研究目的來說，他們顯然是再合適不過了。

為了避免所有可能的誤解，必須重申：本書目的在于專門研究近代社會思想史中的一個具體問題，即被稱為“唯意志論的行動理論”這一理論體系的出現。由此可見，很多有關的事情是本書并不提到，也不打算提到的。首先，本書不是一部歐洲上一代社會學理論的歷史。它有意避免像歷史書那樣羅列所有的問題和人物。如果就本書的效果來說帶有歷史的作用，那便是所研究的過程屬于那個時期歐洲社會學理論史中的一個組成部分。因此，本書將在專題論述上對這種歷史作出貢獻，僅此而已。

其次，本書不是對論及的所有這些學者(或其中任何一位)的理論進行一般性的補充解釋。它的目的既不是補充解釋，也不是對他們吹毛求疵的評價。[[18]](#_18_77)就每一位理論家來說，本書所討論的都是對他們的整個理論工作而言很重要的、有時是最重要的方面。但在討論每一位的時候，本書都無意把這種重要性和其他方面的重要性聯系起來進行評價——那應該是留給其他著作來做的事。最后，與所有這些安排相適應的是，本書不想討論這些學者的理論的一切方面，也不想討論有關他們的全部第二手文獻。實際上，所有現存的關于他們的第二手文獻都已讀過了，但只是在與當前的場合似乎特別相關的地方才加以引證。不要認為未加引用就意味著批判，只不過是沒有重要關系罷了。[[19]](#_19_78)同樣，就引文本身來說，我們不追求周全詳盡，并不把可以認為同所涉及的問題有關的每一段落都一一引證，而只是根據理論家整個理論的結構來引證足夠的語句以說明所討論的論點而已。[[20]](#_20_76)

關于本書所作的解釋，也許還可以再說一句。本書是作為一個有機的整體來構思的，它所研究的是一些在邏輯上相互關聯并貫穿全書的觀念。讀者在可能對本書進行評價的時候應該記住這一點。特別是在這種性質的書里，讀者完全有理由要求，不僅從其直接的內在性質和意義上去理解所引證的事實和所作的陳述，而且還聯系到它作為其中一部分的整個結構來理解。

### 剩余性范疇

還有兩三個預備性的問題需要處理，以便使讀者不致對其心中必然會產生的某些問題感到難以捉摸。首先，根據前已采取的觀點，還要進一步就科學發展的性質作出結論。人們很可能已經獲得一些分散和零碎的知識，并贊同其他一些引起他們注意的零碎知識的“真實性”。但是，這種知識并不構成本書對之感興趣的那種意義上的“科學”。

只有等到這些零碎、分散的知識在涉及一些十分明確的理論體系時結合在一起，才會出現本書對之感興趣的那種意義上的“科學”。[[21]](#_21_77)如果發生這樣的情況，那就有兩點可以指出。假如這樣一種理論體系的諸命題不是在經驗上涉及種種真實的并在概念系統結構內大體上被正確地觀察到的現象，那么，這種理論體系就至少是不可能在一個時期里會引導大量具有高度智慧的人們的思想，而起到重要作用的。

同時，這個概念系統本身的結構必然集中注意于范圍有限的這樣一些經驗事實。這些事實可以被看做是如同一片黑暗之中在手電筒照射下熠熠發亮的“光點”。問題在于要移動手電筒才能真正“看到”這個光點以外的東西，并且只有在手電筒的光束新照射到的范圍以內才能真正“看到”。即使在這中心以外有若干事實可能已被人們所“知識”，但還需要有人把它們同一個理論體系聯系起來，它們才有科學上的價值。

這一點作為一項解釋問題的準則是至為重要的。在研究一個人的經驗性成果時，不單單要問他對于某些具體現象持何看法，甚至還不單單要問他一般說來對于我們關于這些現象的“知識”有何貢獻?主要的問題倒是在于：他對這些具體問題而不是其他問題感興趣，是出于何種理論上的原因；他的考察結果在哪方面有助于解決他的種種理論問題?根據這些考察得來的見識又在哪方面有助于重新陳述他的理論問題，并使他由此得以修正他的理論體系?例如，就涂爾干來說，真正令人感興趣的問題，不在于他已證明了法國軍隊中的自殺率在某個時期比平民中的自殺率高得多。那些研究自殺問題而對此感興趣的人可以查考他的著作。本書所要注意的倒是為什么涂爾干設法研究了自殺問題?他關于這個問題的總的理論有什么意義?他在考察這一問題的過程中所證實的其他事實有什么意義?

在事實的諸領域里，這種新的科學興趣是怎樣逐步產生的呢?種種理論問題是怎樣發生變動的呢?對這個過程的一般性質，我們也應略加討論。每一個體系，包括它的種種理論命題及其有關的主要經驗見解，都可以被形象地看做是一片黑暗中的光照點。一般說來，這種黑暗的邏輯名稱叫做“剩余性范疇”。它們的作用可以從一個理論體系必然要在邏輯上成為封閉性理論這一點推斷出來。一個理論體系，無論它在哪一層次上產生影響，[[22]](#_22_77)都必然包含著關于某些在經驗上可以被看做是相同的變項或其他一般范疇的明確界說。既然它們得到了明確的界說，這就意味著它們同其他的變項或一般范疇有所區別，并且，構成其經驗參照系的那些事實也因而至少在某些方面同其他事實有明確的差別。

如果該領域中實際上可以觀察到的事實或業已觀察到的事實并非都適合于清晰明確地界說的范疇(事情幾乎總是如此)，這些不相適應的事實往往被冠以一個或幾個總括的名稱，來指明從反面界說的范疇，那就是說，用來解釋種種已知其存在的事實，這些事實即使或多或少得到恰當的描述，然而它們在理論上得到界定，是出于它們不能適合該體系的經過明確界說的范疇。關于這些事實，只有從反面加以陳述——它們并非如此這般——才是在理論上有意義的。[[23]](#_23_77)但是，不能由此推論說，由于這些論述是反面的，那些事實就不重要了。

一種理論體系的平庸的支持者們在其著作中確實往往忽視這樣的事實，即：由于存在著這些剩余性范疇，他們必須對理論得出的經驗推論進行限制，或者只是十分籠統地將這些限制說明一下，以致在實質上變得毫無意義。至于那些把理論體系奉為教條的人，他們甚至竭力否認這些剩余性范疇的存在，或者至少否認這些剩余性的范疇對于理論體系的重要意義。經驗主義的方法論在很大程度上助長著這兩種行為。在一種理論體系的才干最為突出，頭腦最為清楚的支持者們的著述中，這些剩余性范疇則往往不僅是隱含的，而且是顯然可見的，并表述得清清楚楚。在這個意義上，要想了解一種理論體系是從哪里開始瓦解的，最好的辦法是從該理論體系本身的最有才干的支持者們的著作中去尋找。許多最偉大的科學理論家的著作之所以“深奧難懂”，其根本的原因就在這里。只有那些知識比較淺陋的人才會武斷地說，他們自己正面界說的范疇是惟一重要和恰當的。[[24]](#_24_75)

由此可見，一個理論體系即將發生變化的最為確鑿的征兆，就是對這種剩余性范疇產生越來越普遍的興趣。[[25]](#_25_73)事實上，理論工作中有一種進步正在于從尚未說明的范疇中刻畫出十分明確的概念，并在經驗性研究中加以驗證。因此，發展科學理論之顯然無法達到但可以逐漸接近的目標，是從科學里面消除一切剩余性范疇，以便有利于產生意義明確的、能夠憑經驗加以驗證的概念。當然，任何理論體系總會有一些關于事實的剩余性范疇，但是，這些剩余性范疇將有可能轉變成為一個或多個其他體系的明確范疇。[[26]](#_26_73)就任何一個理論體系的經驗性應用來說，我們都會發現它們必要的論據中包含著這些剩余性的成分。

從剩余性范疇刻畫出明確概念的過程，也是賴以改造種種理論體系的過程，結果這些理論體系可能變得面目全非。但應當說明這樣一點：同原有體系的明確范疇相聯系著的原有的經驗性見解，將以不同的形式重新被陳述出來；但是，除非它們完全經不住理論和重新憑經驗來進行驗證這二者結合起來的考核，它們是不會被排除掉的。事實上，如前所述，這種情況是不可能發生的。要證明談論科學“進步”這個話題是合理的，上述事實是基本的依據。種種理論體系發生變化。不僅“關于事實的知識”有量的積累，而且還有諸理論體系結構上的質的變化。然而，只要驗證是正確和完善的，這種變化也會留下正確經驗的持久不變的沉淀物。陳述的形式很可能有所改變，但實質將依然存在。一般說來，舊的陳述將表現為新的陳述的一種“特殊情形”。

實用主義思想的功利主義分支歷來主要研究一個特定范圍內憑經驗得出的明確見解和有關的理論問題，這是由它的理論體系的結構所決定的。主要的事實，即一個毫無疑問的事實是：在某些方面、在某種程度以及某些條件下，人類的行動是合理的。也就是說，人們使自己適應于他們所處的狀況，并采取接近于達到其目標的最有效的方式來使手段適應于目標。而且，這些手段同達到其目標的條件之間的關系在本質上能夠用經驗科學的方法加以驗證，乃是“人所共知”的。

當然，這種陳述包含很多在一般用法上向來模糊不清并且至今仍然模糊不清的術語。說明這些術語是整個這本書的基本任務之一。對事實的洞察和其中所涉及的理論問題的這個范圍，而且僅僅是這個范圍，是首先要加以分析的主題。本書的頭兩部分就是要探索它從一個首尾一貫的理論體系發展到另一個理論體系的過程。探索的方法基本上是前面所談到的，即把注意力集中在從原有體系的各種說法中找到剩余性范疇，并從中刻畫出明確的理論概念來。

在這里也許不妨說明一下或者以稍有不同的方式重復一下解釋這類著作的一個重要準則。這項計劃的性質要求我們忽略從許多可能的不同觀點看來是重要的大量事實和理論問題。前面已經提出了一個有關科學“重要性”一詞含意的具體標準，而剛才的論述也足以進一步闡明這個標準的意義。如果有一位批評家要指責我們忽視那些事實和理論問題的重要性，他就應該能夠表明：(a)被忽視的問題同本書有意加以限制的那個狹小范圍內的理論問題特別有關，而對于所忽略的問題的正確考慮將在很大程度上改變有關那些理論問題的結論；或者(b)此處提出的有關科學及其發展的性質的整個概念是根本錯誤的，因此關于重要性的這些標準是不適用的。[[27]](#_27_69)

### 理論、方法論和哲學

從以上這些考慮中，又直接產生出需要簡要地加以論述的另一類問題。人們會問，這種性質的研究是否認為它有可能把自身限制在“科學”的范圍之內，或者是否將認為它必然要漂浮于哲學的危險海洋之上。在某些問題上，冒這樣的風險的確有必要，因此最好還是概括地闡釋一下這兩種學科彼此之間適當的關系以及它們與我們在這里企圖從事的這種研究之間的適當關系。像本章中的其他陳述一樣，它將力求簡短，不作有根有據的剖析。

前面已經大致提出了關于經驗科學一般特征的一種看法。科學與一切哲學學科之間有著重大的區別。這一點在以下研究的每一階段都將表現出來。但這并不是說兩種學科之間沒有任何重要的相互關系，或者說它們可以彼此忽視。就本書的目的來說——對別的書并不一定適用——把哲學劃定為一種剩余性范疇是合乎情理的。哲學試圖通過經驗科學方法以外的方法對人類的經驗達到合理的認識上的理解。

那種認為只要確定了哲學和科學之間的區別，它們之間便有了重要的相互關系的看法，是從理性本身最一般的性質中得出的簡單推斷。科學的各個理論體系在邏輯上變成封閉起來的傾向是一個特殊的事例。理性的本性必然力求對其所及范圍之內的全部經驗作出合情合理而又前后連貫的說明，這是一般的原則。當哲學和科學兩方面的命題引起同一個人注意的時候，他就理所當然地傾向于使它們彼此在邏輯上發生協調一致的關系。我們也由此可見，人類的經驗中并不存在邏輯上水火不容的東西。理性知識是一個單一的有機整體。

已經提出的方法論諸原則產生出一條用于這種場合以及其他場合的準則。既然我們目前研究的是科學中某些具體理論體系的特點和發展趨勢，對這些體系的興趣也是科學性的，我們將要討論的哲學問題就僅限于按照嚴格規定的意義來說對這些體系具有重要意義的問題。我們將有意識地限于討論在這個特定意義上的重要哲學問題。但是，我們同時也不會借口這些問題屬于哲學或“形而上學”的范圍，因而在一本科學著作中沒有地位，就企圖避而不談。這往往是一種避免對關鍵性的但棘手的問題作出明確決斷的投機取巧辦法。

有必要簡單地指出我們將要發現種種哲學問題如何涉及本書所研究的課題的一些主要的形式。首先，科學知識雖然不是人類同他們的經驗之間惟一重要的認識關系，卻是一種真正的和確實存在的關系。這就是說，這兩類學科有著一種互相矯正的批判關系。特別是，從科學資料、對事實的觀察以及這些事實在理論上產生的意義等方面得來的證據，只要是正確的，就成為對哲學觀點進行批判的確鑿根據。

因此，我們有理由認為是正確的而又對重要問題有影響的科學證據，如果與我們所研究的著作中或明或暗包含著的哲學觀點相沖突的話，我們就應該將此視為一種跡象，它表明有必要在哲學的層面上探討這些觀點的基礎何在。我們的目標在于揭示它們的哲學基礎是否如此令人信服，以至于不容其他選擇，而只是要修正我們原先以為那些冒充的科學證據充分有效的印象。我們將會遇到這類矛盾的許多事例，在那些事例中，哲學思想確實同極為重要和有重大意義的經驗證據發生沖突。然而，在這些事例中，無一能夠提供頗有說服力的哲學根據，使我們必須拋棄這種證據。[[28]](#_28_69)

但是，這種從科學觀點批判哲學見解的必要性并不是這兩種學科之間惟一重要的關系。每一種科學理論體系都暗中包含一些正反兩面的哲學結論。這不過是用理性來統一認識經驗的必然結果。因此我們也可以說，每一種科學理論體系都包含著一些哲學假設。[[29]](#_29_69)這些假設可能是多方面的，但目前應當特別注意的是“方法論”方面的假設。也就是說，科學命題的經驗有效性的根據問題，按照一般的理由可以預期產生正確知識的那些步驟以及其他步驟，它們都直接涉及邏輯和認識論的哲學領域。[[30]](#_30_69)

事實上，我們不妨說，大約從洛克以來，現代認識論主要關注的問題，就正是這個論證經驗科學命題的有效性的哲學根據問題。有效性問題在這本書里始終十分重要，因此我們決不可以放棄討論這些問題的哲學方面。這一點在某種情況下顯得格外重要。我們將遇到一組方法論的見解，為了便于引述，并且僅僅為了便于引述起見，我們已經把它們用“經驗主義”一詞概括起來。那些見解的共同特點是，將一種特定科學的若干具體命題(理論的或經驗的)的意義，等同于它們所涉及的在科學上可以認識的客觀實在總體。也就是說，那些見解認為，可以體驗到的具體的實在與科學命題之間存在著直接的對應關系，并且只是由于有了這種對應關系才會有有效的知識。換句話說，它們否認理論抽象的合理性。我們已經可以明顯地看出，任何這樣的見解，是基本上同那作為本書一項主要根據的有關理論體系的性質和地位的看法不相容的。因此，我們不可避免地要討論有些人提出來支持這種見解的哲學根據。

本書所使用的“方法論”一詞，正是要在這種一方面為科學、另一方面為邏輯學和認識論之間的邊界領域的意義上去理解。因此，它所涉及的基本上不是統計數字、事例調查、訪問晤談之類的經驗研究的“方法”。我們最好把后者稱做研究技巧。方法論考慮的是如何為科學命題及其體系的有效性提供一般的[[31]](#_31_65)根據。它本身既不是一種嚴格的科學學科，也不是一種嚴格的哲學學科。當然，在方法論的領域里，這些體系在其有效性的根據方面要受到哲學上的批判；而提出來支持或反對這樣一些命題的有效性的哲學論點，同樣也要在方法論的領域里根據從科學本身得來的證據受到批判。哲學有著科學方面的蘊涵，而科學也同樣有著哲學方面的蘊涵。

下面的例子將說明這句話的含義。在康德以前，人們普遍提出了這樣的認識論問題：我們在哲學上有什么理由相信自己對客觀世界有著有效的經驗知識?康德把這個問題顛倒過來了，他先說：我們有這樣的有效知識是事實。然后他才問：這是怎樣成為可能的呢?康德的回答不一定能夠完全被人接受，但他提出問題的方法卻具有革命性的重要意義。這是事實，是同任何從經驗體會中發現的既成事實一樣的事實。[[32]](#_32_63)這個事實的存在和它的含義，必然成為在哲學上考慮科學有效性的根據的一個主要出發點。

在這種情況下，可以區分出三個不同的考慮層次。首先有科學理論本身。它的重要地位已經比較詳細地討論過了。它所直接關注的，只是具體的經驗事實和體現這些事實的命題對于涉及其他事實的其他命題的邏輯含義。其次，理論本身限于系統地說明包含經驗事實的諸命題并把它們合乎邏輯地互相聯系起來，而那些經驗事實同對事實的觀察直接有關，因而也同根據經驗對這些命題所作的驗證直接有關。

當我們對此進一步探討，考查進行這種觀察和驗證——包括闡釋諸命題及其中所包含的諸概念的程序，以及從中得出結論的方式——是否合乎情理時，我們就需要進行方法論的討論。我們要問，撇開所包含的具體事實不談，按照一般的道理來說，這樣一種程序能否得出正確的結果，抑或我們關于它們的有效性的印象只是出于錯覺。在這個層次上檢驗科學理論，便是方法論的任務。最后，這將導致進入哲學上的考慮。因為在信或不信一種科學程序的有效性的各種(真正的或號稱的)理由之間，[[33]](#_33_63)會有某種哲學條理，這是必須從哲學上加以考慮的。因此，這三組考慮是互相緊密地依存著的。但從邏輯上把它們區分清楚，卻仍然是重要的。[[34]](#_34_61)

應該扼要地指出兩種必然會引起對上述意義的方法論問題表示關注的主要情況。一種情況是關于經驗科學理論的有效性(這是按照在此處使用這一名詞的意義而言，不管其中涉及的經驗事實的具體種類如何)是根據哪些一般的理由加以說明的問題。任何想要取得科學地位的理論都理所應當地要經受這一方法論的鑒定分析。另一方面，當我們要對有關特定類別的經驗事實的命題的有效性，以及包含在這些命題中而有別于其他理論體系的某種特定理論體系的有效性進行判斷時，與此相關地就出現了別樣的方法論問題。不能恰當地區別這兩種不同的方法論問題，乃是造成許多不必要的混亂和誤解的根源。

本書所論述的經驗性問題是人類在社會中的行動問題。我們不妨指出能夠引起方法論問題的這個題材的幾個主要特點。人們為自己的行動規定主觀動機，這不管如何解釋，畢竟是個事實。如果有人問他們為什么要做某件事情，他們會在答復中談到一項“動機”。事實上，他們用語言符號和其他方式表現出與他們的行動相關聯的主觀感情、想法和動機。最后還有這么一個事實：當他們遇到諸如紙片上的墨水記號之類的具體現象時，他們也確實在行動上和科學上都把那些現象解釋為具有“意義”的“符號”。

這些事實和其他相似的事實就引起了關于人類行動的科學所特有的一些主要的方法論問題。人類的行動有其“主觀的方面”。它是通過帶有意義的語言符號表達出來的。這個主觀方面包含我們在行動時為自己規定的一些理由。任何一種關于人類行動的科學，如果不停留在表面上的話，一旦它回避了那些與這類事實有關的方法論問題，就不能用科學方法來解釋人類行動的其他事實。[[35]](#_35_59)本書將集中研究這些問題。

另外還有與此有關的一點，那就是哲學問題雖然在某種意義上與自然科學無關，但卻與那些研究人類行動的科學中的問題密切相關。人們懷有并表現一些哲學的即非科學的“思想”，[[36]](#_36_59)這也是無可爭辯的事實。這個事實也給關于人類行動的科學提供一些基本問題。因為進一步說，人們確實在主觀上把這些思想同他們認為自己的行動所由之產生的動機最緊密地聯系在一起。重要的是要了解，人們懷有這些思想以及在某些特定情形下這些思想乃是如此這般這一事實與另一同樣明確的事實——也即人們在采取或者已經采取了什么行動——之間的關系。這將構成本書所要研究的實質性的核心問題。

在同哲學的關系中，還應當提到另一個方面。可以設想，一位科學家也和其他一些人一樣具有哲學思想，這些哲學思想同他的科學理論之間有著明確的相互關系——這是理性內在地傾向于把全部經驗合理地整合起來的必然結果，事實上，這一點對科學家說來比對大數人說來也許更為確切，因為科學理論方面的造詣意味著高水平的智能。很明顯，一位杰出的科學家的世界觀(Weltanschauung)和科學理論是不能截然分開的。但不能因此就認為科學本身沒有內在的發展過程，[[37]](#_37_59)這一點正是我們現在最感興趣的。首先，科學家著手從事研究的動機只能被看做他據以從事研究的那個理論體系本身的結構所決定的。當然，在這問題背后，一定程度上存在著他對該理論體系之所以發生興趣的哲學原因和其他原因。探討這些原因，對于全面論述他的科學理論的發展是必不可少的。然而，我們現在的任務不是作全面的論述，而只是作出有關前述那些范圍的說明。全面加以說明將是知識社會學(Wissenssoziologie)的一個方面的內容，因此就不在本書論述的范圍之內了。

上述種種當然意味著我們所要研究的有些人的哲學觀點中有著當前我們很感興趣的地方。這就是它們對于我們現在所討論的理論體系具有重要意義的關鍵所在。既然如此，這些哲學觀點之所以必須加以研討，并不是因為它們作為哲學觀點來說是“有趣的”或“有害的”，也不是因為它們能夠闡明持有那些觀點的人的一般動機，而是因為它們與目前所要討論的具體理論問題有關。我們只有在這種情況下才對它們加以考慮。

### 概念的類型

以上只是籠統地談到了理論和理論體系，好像在各種不同的理論與理論上相關的不同概念之間沒有什么重要區別似的。如果不打算稍稍討論一下不同類型的理論概念及其與科學知識的諸經驗成分之間的各種關系，而貿然著手研討主題，那是不明智的。下面僅對與本書有直接關系的那些概念的主要形式進行初步的和嘗試性的論述。

任何經驗知識都在某種意義和某種程度上是由概念形成的，這一點十分重要。所有關于“純粹感覺材料”、“原始體驗”或未成形的意識流的說法，都不是對于實際經驗的描述，而不過是一種方法論上的抽象而已，盡管對于某種目的而言它是合理而重要的，但終究也還只是一種抽象。換句話說，按照亨德森教授的說法，[[38]](#_38_56)全部的經驗觀察都是“根據一種概念系統進行”的。不僅復雜的科學觀察是如此，哪怕對事實的最簡單的常識性表述也是如此。按照這個意義來理解的概念系統是語言結構中所固有的，而且任何一位精通兩種以上語言的人都知道，不同語言的概念系統在一些重要方面是互有不同的。

但是，就這些概念系統對于本書所研究的問題的重要性而言，它們可以分成三種主要的類型。從剛才提出的分析中可知，對事實的描述包含一個按這種意義來理解的概念系統。它不僅是客觀現實的一種再現，而且是客觀現實的有選擇性的安排。當科學觀察開始超出常識并在某種程度上變得在方法論方面復雜化的時候，就出現一種不妨稱之為可供查考的描述架構的明確圖式。它們在應用方面的普遍性可能大不相同，也許在其他方面也有差別。我們不想在這里對此進行詳盡的分析。它們是各種事實之間的一般關系的模式，隱含在人們所使用的描述措詞中。

古典力學的時間空間結構就是這樣的一種圖式。因此，一項與該理論有關的事實必須涉及到一個或多個在空間和時間上能夠相對于其他物體而定位的物體來加以描述。社會科學中經濟學的供求圖式也是這樣的圖式。一項與(正統)經濟學理論有關的事實，必須用一種類似的方式能夠按供求關系定位。它必須能夠以某種方式解釋一種人們對之有所需求以及相對于需求來說在一定程度上稀缺的貨物或勞務。

必須闡明，單是根據這樣一種圖式來定位，本身并不能說明任何問題。但這是闡釋問題的一個必不可少的初步措施。表述某一物體在特定時間和特定空間有某種特性(比如有某種速度)，并沒有說明為什么它有這種速度。那意味著既要涉及這個物體在此刻和以前的其他特性，也要涉及其他物體的特性。對于一項經濟事實(例如，芝加哥市場某一品級小麥的某日成交價是1.25美元一蒲式耳)來說也是如此。尤其是，它甚至并不意味著能夠根據任何一個理論體系(力學或經濟學理論)得到充分的解釋。例如，一個人從橋上掉下來碰到水面的速度是個物理學上的事實。但是，如果上述的那個人是蓄意自殺的，那么陳述關于速度的物理事實，當然并不證明產生這一速度的所有前因都能以力學理論來解釋。同樣，如果一場戰爭爆發后的頭幾天小麥價格暴漲，這也不能證明可以對這個事實用經濟理論所闡述的因素作出令人滿意的解釋，雖然這個事實確實是一種經濟事實，即與經濟學的描述性圖式和分析性圖式有關的事實。[[39]](#_39_54)

當我們聯系到一項具體事例指出這一點時，情形就似乎可以看得很明顯。但是，特別在社會科學中，許多根深蒂固的謬誤的根源就在于未能了解或考慮到這一點。這就是懷特海教授以“錯置具體感的謬誤(fallacy of misplaced concreteness)”之名十分巧妙地揭露出來的謬誤。[[40]](#_40_54)這一點引起在下面的討論中到處都將具有十分重要意義的一些方法論問題。

前面已經指出，這種可供參考的結構也許范圍各有不同。首先要強調的是，按照心目中的科學目標，人們可以用不止一個這樣的圖式來陳述同樣一些事實，這些圖式之間的關系不僅意味著一個圖式是另一圖式比較狹隘的特殊事例，而且意味著它們是互相交叉的。茲納涅茨基教授的一大功績[[41]](#_41_54)就在于他已指出，關于“社會中人”的一些基本上同樣的事實可以用這種性質的四種不同圖式[[42]](#_42_48)中的任何一種來表述。他把這四種圖式稱做“社會行動”、“社會關系”、“社會群體”和“社會人格”。就我們目前的興趣來說，這些術語實際上本身就能說明它們的含義。然而我們也許可以指出，社會人格這個圖式與“心理學”無關，而是與具體的個人有關，因為他是社會的成員，屬于群體，并與其他人有社會聯系。本書將以行動的圖式作為基本的根據，把具體的個人當做能使手段適應于目的的人來看待。在任何這樣的圖式之下，當然可能有許多次級圖式。供應和需求應被認為是行動的一個次級圖式。[[43]](#_43_48)

在這個意義上可供參考的描述結構對整個科學都是十分重要的。但是，這些結構決不能詳盡地表達科學概念化的全部內容。除非是納入這樣的圖式，種種事實就無法加以描述。但是在這樣的圖式范圍內描述事實，首先就起到那種明確勾勒出一個需要解釋的“現象”的作用。也就是說，在大量憑經驗可能觀察到的材料中，我們選擇那些既在這種圖式范圍內具有意義又“同屬于一類的”材料。這樣，它們就會共同有助于描述一項具體現象的若干基本方面的特性，從而使這一現象成為科學研究的對象。這就是馬克斯·韋伯所說的“歷史的個體(historical individual)”。[[44]](#_44_46)特別應該注意的是，這并不是客觀現實的簡單的反映問題，而是客觀現實與科學研究的一個具體方向有關的概念化問題。

只有確定了這樣的一個對象之后，關于闡述概念的以后幾個問題——即可以說是那些與“解釋”有關的問題——才會產生。但是，這里出現的基本的解釋程序有兩種而不是一種。它們之間的區別是重要的。

我們賴以作為出發點的事實是我們已經有了科學研究的一個明確對象，那就是我們要用上面所說的一種或幾種可供參考的描述結構把它解釋清楚。理論剖析要求我們必須把這個對象分解成更簡單的成分，使它們成為可以用來解釋一個或幾個理論體系的單位。這個分解過程至少可以朝兩個在邏輯上不同的方向而不是朝一個方向進行。

一方面，我們可以把該具體對象分解為若干部分或單位。在物理學或生物學的層次上，分解成什么部分或單位的意思是很容易理解的。一部蒸汽機包括汽缸、活塞、驅動桿、鍋爐、閥門等等。同樣，一個有機體是細胞、軟組織和各種器官組成的。這種意義上的一個部分就是單位，撇開它與該整體其他部分的關系不談，它的具體存在就是有意義的和“合理的”。一部機器實際上可以拆卸成各個部分。一個有機體不能同樣拆卸開來，否則你至少會永遠破壞它的機能，但你可以解剖一具死去的有機體，從而辨別它的各個部分。這兩個例子都同樣涉及空間的存在，各個部分都是能夠名副其實地確定其相互之間在空間的位置的實體。

但這不是關鍵的問題。對于其各個部分不是在空間實在的事物，也可以使用同樣的分析方法，因為空間座標不是所描述的結構所固有的。且不說任何其他事例，一個由諸行動構成的綜合行動就可以分析為若干部分，如合理行動和不合理行動，或宗教行動和世俗行動等等。檢驗的問題總是在于我們是否能夠想象這樣一種“獨立”存在的行動，即不涉及該行動與之實際上有區別的其他行動類型的“單一類型”。大多數實際的具體情況屬于“混合類型”這一點，在目前并不重要。這樣，我們就可以設想遇到一個純“北歐人種的”人(不管這種類型的人的定義如何)，而不必預先推測他根據定義具有地中海人種或其他任何非北歐人種的血統。

探討這樣一類的“部分”或“類型”概念時遇到的主要困難來自一種情況。那就是科學所必須探討的具體存在物，都在不同程度上具有一種通常被稱為“有機的”特性。也就是說，需要研究的那些部分所組成的整體可能在不同程度上是個有機的整體。在一個極點或極端是“機械的”事例，即可以不考慮各個具體地發揮作用的部分與其他部分或整體的關系而單獨地說明前者的所有重要“特性”。最重要的是，在這種情況下，我們事實上可以把那個部分同這些關系具體地分離開來，而它仍舊保持“原樣”。例如，我們可以把一部蒸汽機拆開，實際檢查各個活塞，記下它們的規格、樣式、擴張強度等等。對其他各部分我們也可以這樣做，只要觀察精確，就可以根據這些觀察來推測它們裝配到一起時會怎樣運行；比如說我們可以推測這部機器的性能。

現在；正是由于整體是個有機體[[45]](#_45_46)，這樣做便不可能了。一個有機整體的定義是：在這樣的整體中，各個部分之間的關系決定各個部分的特性。整體的特性并非僅為各個部分特性的組合。不管這個整體是個有機物還是其他某個單位，如一個“人”、一個“社會”等等，情形都是如此。這樣一來，“部分”這個概念就具有一種抽象的、事實上是“虛構的”特征。因為，一旦有機整體的某一部分事實上或在概念上同整體分開，它就不再是原來的自己了。亞里士多德的一段話也許是對這個問題的經典論述。他說，一只脫離了活的軀體的手就不再是手了，“除非是像我們說起一只用石頭雕刻而成的手時那樣要按一種歧義來理解。”[[46]](#_46_44)然而，不管這個概念指的是機械的“部分”還是有機的部分——如果那是機械的部分，那么我們就可以看到，它在與其所屬的整體徹底地和具體地分離開來時并未從根本上改變其特性；而有機體的部分在與整體具體地分離之后，就變成僅僅按一種“歧義來理解”的部分了——那個概念的邏輯特性仍然不變。它指的是一個實際存在的或假設存在的具體實體。不管“純類型”這個概念與可以具體觀察到的事物有多么大的不同(特別是在“有機體的”事例中)，判斷的標準是能夠合理地把它當做具體的存在物，在敘述它的時候不致在措詞上產生矛盾。[[47]](#_47_44)

機械學中任何具體物體或這類物體的體系的概念，都屬于這種性質。即使那是虛構的，例如一種“理想的”氣體、一架“無摩擦阻力的”機器等等，也可以這樣說。化學元素也是如此，即使在自然界中從未發現有些化學元素不和其他元素化合在一起。一項“完全合理的行動”、一個“完全整合的群體”之類的概念也是如此。這種概念在科學上合乎情理，甚至必不可少，這是毋庸置疑的。沒有這些概念，就不會有科學。

而且，這樣一些概念在其應用上，也不應限于把它們界說為和在經驗上確定為一個單一的具體現象的各個“真實的”部分。這毋寧說是科學概括的第一步——因為這樣一些部分可以被認定為許多不同具體現象所共有。而且，有些時候，關于這些部分在某幾種能夠具體說明的情況下的表現，我們還可以說很多。這樣一些判斷可以得出一種具有很高說明價值并在限定范圍內極其有效的概括。籠統地陳述具體現象中這類具體的或假設其為具體的“部分”、或二者各種不同組合在特定典型情況下可能有的或者似乎確定有的表現，我們可稱之為“經驗性概括”。[[48]](#_48_44)需要一再強調指出的是，“類型—部分”和“經驗性概括”這兩種概念與另一種嚴格說來可以叫做“分析性”的概念在邏輯上是有根本區別的，這種概念的形成以前兩種概念為先決條件，因為不管一個復雜的具體現象可以分解成哪些具體的或假設其為具體的單位或部分，一旦這些單位的地位得到確定，它們從邏輯上說就必然有一些共通的屬性或性質。

不應當把任何具體的或假設其為具體的現象或單位視為具有這種意義的一項特性，而是要把它看做能夠根據這些一般特性的某些特殊“值”的一種特定組合加以描述的對象。例如一個物體被描述為在與力學理論有關的各方面具有某種特定的質量、速度和位置等等。同樣，也可以把一個行動描述為具有某種程度的合理性、無功利性等等。“分析成分(analytical elements)”一詞將應用于一定的描述參照系統結構內有關具體現象的這些一般屬性，以及這些一般屬性的某些組合。

不需要把這種分析成分視為能夠撇開同一邏輯體系的其他分析成分而具體地(甚至是假設為具體地)存在。我們可以說如此這般的一個物體具有x質量，但不說這物體就是質量。我們也可以說如此這般的一項行動(在某種程度上)是合理的，但決不能按照具體事物的意義來說這項行動就是合理性。具體而言，只有按照存在著重物這同一邏輯的意義來說，才存在著合理的行動。尤其是類型—部分和分析成分之間的區別毫不涉及它們所指現象的“有機性”的相對程度如何。[[49]](#_49_44)如果所指的現象是有機的，則兩個概念都有“抽象性”，但其原因并不相同。一個有機整體的“部分”是一種抽象，因為我們不能觀察到那個“部分”離開它與整體的關系而具體地存在。另一方面，一個分析成分是一種抽象，因為它指一種一般的特征，而我們實際觀察到的只是這個特征在特定情況下的特定的“值”。我們可以看到某個物體有一定的質量，但我們絕對看不到這種“質量”本身。用邏輯的術語來說，質量是一個“全稱命題”。同樣，我們可以看到某項行動有高度的合理性，但我們永遠無法看到“合理性”的本身。[[50]](#_50_44)

關于科學的普遍經驗是：一旦這樣一些分析成分得到明確的界定，它們就會被發現在其相互之間的關系方面有某些不取決于它們任何一組的值的一致方式。[[51]](#_51_44)諸分析成分的值之間相互關系的這些一致方式將被認為是“分析規律”。這種規律能否用數字表示，對當前的研究來說是次要的。在行動領域的事例中，只要一個行動體系是合理的，不管它的合理性的值或程度如何，它都符合某些規律，即它往往會“把效用提高到最大限度”。

這種意義上的分析成分就是自然科學中的變量。但無論是“變量”這個術語還是它在自然科學中使用的主要類型，都容易在數量和質量這兩方面的關系上引起誤解。也許，變量的“理想類型”在某種意義上是質量或距離的變量，它是物體或物體之間關系的一種不僅可以觀察而且可以測量的特性。也就是說，惟一可以稱為質量觀察結果的觀察結果可以用一個數量標尺根據一個恒定單位的變化來排列。在不可能測量的情況下，例如就有時被稱為非測量的變量而言，一切有關的具體觀察結果往往仍然可以用一種量的大小的尺度來排列，用這種方法可以說出任何二者之中哪一個的量大些、哪一個量小些。除此之外，測量還包括精確地確定該項觀察結果相對于其他觀測結果的位置所在，其辦法是用一種在數量上可以直接與其他任何一對觀測結果之間的間隔相比的方法來確定每一對觀測結果之間的間隔。這樣我們就可以用非測量的字眼說明這杯水比那杯水熱，而用測量的字眼可以說有攝氏十度的差別。

作為應用于一些廣泛范圍的體系的真正變量來說，測量在社會領域里幾乎是不存在的，即使按非測量的定量方法來確定大小次序的做法也很少見。幸而對理論體系的邏輯要求允許與一項可測量的簡單變量的理想形式進一步分離。

應當能夠對列入一種科學理論的那些事實作出適應于該體系的理論目的的、比較精確的確定，這乃是一項方法論上的要求。最近幾年，在布里奇曼教授的影響下，[[52]](#_52_44)通常的做法是把這種要求用這樣的形式來表示，即應該通過一種可以明確限定的“步驟”來獲得事實。測量和按照量的大小次序排列都是這樣一些步驟，但這兩種類型并不包括所有在科學上可以接受的步驟。此外還有這樣一些步驟，觀察所得的資料雖然同樣產生于“同一”步驟，卻仍然不能按照大小次序的單一尺度排列。這就意味著，如果這樣一些事實要采用大小的次序來排列，那就必須根據比單一的變程較為復雜的某種分類來進行。但是，只要那些觀察結果是采取同一步驟的結果，即只要它們是同樣一般的或在這個意義上普遍的一類范疇的具體的實例，那就可以把它們都當做同一成分的“值”來看待。我們將要看到，帕雷托著名的“剩余性”范疇就是這種情況——這個范疇不能測量，但它能通過一種明確的步驟達到，并用一種相當復雜的分類方法排出次序。根據本書分析的結果，對這個分類還要進一步指出其中極為復雜的內容。[[53]](#_53_44)

或許大家都會同意，為了簡便和結果的精確起見，一個理論體系的成分最好應該像質量和距離那樣，能夠用一種統一的尺度精確地加以測量。這樣就出現一個問題：為什么一些科學如社會科學必須容忍如帕雷托的剩余物之類的成分?答案一方面在于這些事實的特性，而正如前面已經指出的，這些事實是具體現象的問題，另一方面在于這些事實同該概念體系的關系。本書所研究的是一項具體理論體系在某一發展階段的情況。它不涉及其他截然不同的理論體系是否有可能作為理解社會中人類行為現象的手段這個問題。但是，假定這個理論體系具有我們在這里研究時所存在的形式，該體系的結構本身就包含某些與事實有關的問題，例如行動的合理性問題或如帕雷托所說的行動的“邏輯性”問題。只有理論體系有可能設想出可以據以回答這些問題的進行觀察的步驟，它才有經驗上的意義。而事實卻是，我們這里所研究的著作家們所采取的大部分步驟，都產生了一些其質上的差異無法被化解為單純在量上的變化，而又仍然適合于所用根據體系的數據。在這個理論體系的今后發展過程中，完全有可能使用更多的定量方法甚或測量方法。[[54]](#_54_44)但是，目前有可能應用定量或測量方法的情況還不多，這并不意味著就沒有取得任何重要的科學成果。科學真理不是個全是或全非的命題，它是個不斷近似的問題。即使我們所知的真理離科學上的完善還相距甚遠，它卻是實質上非常正確和重要的。

為了本書的探討起見，一個“理論體系”將被認為包括前面討論過的所有三種概念。這三種概念非常緊密地相互依存，以致一個由某幾種單位或部分構成的分析性成分的體系，無不具有一個相應的參考系數和一個關于它所應用的一些具體體系的結構概念。但是，關于理論體系的研究可能在其對這三種概念的相應側重點方面有所不同。這像其他任何研究一樣必須包括所有三種概念，但其主要的興趣將集中于一種概念，即“部分”或單位概念。本書的興趣將專注于組成具體行動體系的那些單位及其結構上的相互關系。這些具體的體系都是可以用行動參考系數加以描述的現象。本書將在論述各種問題時討論分析性成分，但無意系統地確定這些具體行動體系中所包括的分析性成分的定義和相互關系。

關于行動體系的部分或單位的論述，自然分為兩類：基本單位的定義和分類；體系中那些單位之間相應關系的確定。就目前研究工作的需要，可以把后者叫做結構上的關系。這樣，可以把本書的主要框架看做對各種行動體系的結構方面的一項分析，在某種意義上可以說是對各種行動體系作出的“解剖”。值得注意的是，就同樣一些具體現象而論，可以在許多不同層次上進行結構分析。前面提到的四種圖式的相互關系，主要是據以描述“社會結構”的不同層次的相互關系。在這四種圖式中，本書所關注的一個圖式即“行動”圖式無論如何可以被當做最基本的。因此，本書下文并不是用一切可能的說法來分析社會結構，而僅僅是按照行動圖式盡量加以表達而已。所以，本書的題目是“社會行動的結構”。

雖然一切結構必須被認為可以用多數分析性成分加以分析，因此兩種類型的分析有著密切的關系，但不能因此認為，一個特定的具體結構一旦得到了適當的描述，就只能選擇一類成分進行分析。相反，確鑿無疑的事實是，各種這樣的選擇似乎是可能的。如果可以作出幾種選擇，那么它們當然就會顯得確實是互有聯系了。但是，這種對成分作出不同選擇的可能性，說明為什么不應當企圖從行動體系的結構大綱直接跳到一個成分體系。本書所研究的這些理論作者正是在前者而不是在后者的層次上幾乎明顯地匯聚到一個體系上來的。但是在他們的各種著作中，描述這個體系的方式頗有不同，如果不經過冗長而費力的分析，就不可能把那些分析性成分歸結為一個單一的體系。這種分析將肯定是很艱巨的，因為只有在帕雷托的著作中才出現一個明顯的成分體系。

在緒言中還有最后一點需要說明。即使在本書為其自身規定的有限范圍內，它不是，也無意成為一本作出最后定論的著作。這里提出的關于科學的性質的觀點，有一條最重要的推論是說，科學如果沒有外來的壓力就不可能成為一種靜態的東西，而是固有地包含在動態的發展過程之中。因此，如果每次發表的研究成果都未涉及在性質上對這一理論的結構沒有什么意義的事實的話，那么它在某種意義上就是把發展過程的某一點武斷地固定下來。

一項旨在確定愷撒是否在公元前44年3月15日被殺的研究，很可能取得明確的結果，因為這個事實一旦以某種方式證實之后，將適應幾乎任何一個概念體系。對于本書這樣的研究，情況就不是如此。像每一項科學研究一樣，本書的研究如果是合理的，它就會希望留下一個長久有效的“結晶體”，但它不能聲稱已經得到了可以用來很好地闡述這個結晶體并把它同其他事實十分恰當地聯系起來的最終的概念體系。

本書作者誠懇地提醒人們不要這樣過早地聲稱掌握了最后的論斷。作者對書中論及的幾位學者的主要著作進行程度不同的潛心研究已有六至十年的時間。在相當長的時間從事其他領域的研究以后，我又認真地重新研究了這些著作。每次重新研究都發現了一些以前忽略的重要問題。為了完成本書的研究成果，我對那些問題中最重要的幾個問題，雖然第一次閱讀時沒有理解，卻一般都是通過反復思考才了解的。

對于這個事實，似乎可以作這樣的解釋，即我對這些問題的思考是在一個發展過程中同時進行的。雖然我曾經讀了那些重要的論點并在某種意義上對它們有所“理解”，但在起初閱讀時并不覺得像后來才發現的那么重要，因為開頭不可能把它們同一種理論體系以及從中產生的那些問題聯系起來。由于沒有理由認為思想的這種發展過程已經突然停止，[[55]](#_55_44)這次或在其他任何時候發表這樣一種研究的成果的惟一理由是相信這個發展進程已經達到了這樣的階段，即迄今為止已經達到的成果盡管并不明確，卻已經可以串聯起來而變得相當重要了。

事實上，科學的神祇是進化。但是，對于那些以真正的科學精神向其膜拜的人來說，科學的發展超出了他們本人所達到的范圍這一點并不意味著科學背棄了他們。這正是實現他們自己的最高理想的表現。

### 附注：關于“事實”的概念

為了防止一個產生混亂的極為常見的根源，最好一開始就指出在什么意義上可以使用“事實”這一術語。按照亨德森教授[[56]](#_56_44)的定義，本書對事實的理解是“依據一個概念體系對現象作出的在經驗上可以驗證的表述”。關于從何處證明這種表述的問題以及關于把亨德森教授所說的“受體經驗(receptor experience)”包括在內是否合理的問題，不是現在所要提出的。這些問題將在本書以后的部分談到。然而，目前有必要僅僅指出一個對科學抽象問題具有重大影響的特征。在上面的定義中，事實被說成是“在經驗上可以驗證的關于現象的陳述”。關鍵在于一個事實本身決不是現象，而是關于一個或者幾個現象的命題。所有的科學理論是由一些事實以及這種意義上的關于事實與事實之間關系的陳述構成的。但這決不意味著任何一個理論中包含的事實，是對它們談及的那些現象所能發表的僅有的一些可以驗證的論點。一個科學理論體系一般說來之所以是抽象的，就是因為它所包含的那些事實并不構成一種關于所涉及的具體現象的完整描述，而只是“依據一個概念體系”作出的說明，那就是說，它們只包含那些對于當時所應用的理論體系有重要意義的有關現象的事實。把事實(它是關于現象的命題)和現象本身(它們是真正存在的有形的實體)區分開來并牢記在心，就可以避免許多混亂。在這本書里，這兩個術語將始終按這種意義來使用。

從以上考慮可以得出這樣的結論，即除非為著表達簡略起見，任何現象都不是“事實”。一般說來，即便出于單獨一個理論體系的需要，也只有通過說明若干在邏輯上獨立的事實，才能充分描述一個具體的現象。至于說明的前后和多寡，這是個與據以進行分析的理論體系和所研究的現象的經驗特性二者都有關系的問題。對于任何一個概念體系來說，都需要有一種“充分”的描述，即確定一些數量充足的重要事實。一般說來，我們遠不具備對于這樣一個現象所可能了解的全部事實。即使當我們說“我們并不知道足夠的事實”以證明某個結論為正確時，我們也并不是從數量上說，我們不能就該現象作出數量很充足的可以驗證的說明，而是說我們不能作出某些作為結論的前提而在邏輯上必需的重要說明。至于哪些事實重要，這要由該理論體系的結構來決定。

[[1]](#_1_132) 赫伯特·斯賓塞(Herbert Spencer 1820—1903)，英國社會學家、不可知論者、唯心主義哲學家。——譯注

[[2]](#_2_127) 克蘭·布林頓：《十九世紀英國政治思想》，第226—227頁。

[[3]](#_3_122) 當然，并不是說他的思想沒有一點有價值的東西會流傳下來。消亡的只是作為總體結構而言的他的社會學說。

[[4]](#_4_120) 參閱下面兩章中的分析性和歷史性說明。

[[5]](#_5_112) 哈佛大學的P.A.索羅金(P.A.Sorokin)教授往往使用這個詞。在我看來，他所使用的這個詞的含義似乎和我在這里所表示的意思基本相同。

[[6]](#_6_106) 這是凡布倫(Veblen，1857—1929美國經濟學家——譯者)說的話。

[[7]](#_7_104) 為什么人們對種種事實感興趣?除了科學方面的一些原因之外，當然還會有其他許多原因。

[[8]](#_8_104) 相反，許多具有重大實際意義的發現在科學上都是并不怎么重要的，流行的科研成果報告所強調的通常只是非科學的重要性。

[[9]](#_9_100) 在某一特定方面。

[[10]](#_10_98) 馬歇爾(Alfred Marshall, 1842—1924，英國經濟學家，社會學家。——譯者)關于這一點有過一句非常貼切的話：“所有理論家當中最魯莽和最靠不住的，就是那些聲稱讓事實和數字為他們自己辯護的理論家。”《艾爾弗雷德·馬歇爾紀念文集》，A.C.皮古編，第108頁。

[[11]](#_11_94) 馬克斯·韋伯(Max Weber 1864—1920)，德國社會學家和政治經濟學家。——譯注

[[12]](#_12_92) 這是因為馬歇爾沒有能夠看清，他自己與流行的體系在經驗方面和理論方面出現分歧的含義，從而探求作為一個整體的體系的邏輯結構，因而也就未能看清其經驗性含義。

[[13]](#_13_88) 威爾弗萊多·帕雷托(Vilfredo Pareto 1848—1923)，長住瑞士的意大利經濟學家和社會學家。——譯注

[[14]](#_14_84) 埃米爾·涂爾干(Émile Durkheim 1858—1917)，法國社會學家，著有《社會學方法論》、《社會分工論》等。——譯注

[[15]](#_15_84) 即我所說的“社會學的”實證主義。見第九章。

[[16]](#_16_84) 按照Wissenssoziologie[知識社會學]的說法，可以認為有一種影響存在，而這種影響實際上必然是整個西方文明所共同的。Wissenssoziologie是德國最近常用的術語，指研究那種在“理念”的發展過程中的社會因素的科學。

[[17]](#_17_78) 索羅金教授在一次著名社會科學家們的聚會上被問及誰是近代最重要的社會學家時，他舉出了這三個人，而且僅僅舉了這三位。

[[18]](#_18_76) 這二者在本書都有，而且相當多，但它們應當被看做達到目的的手段，而不是目的本身。

[[19]](#_19_77) 凡是不只一種第二手文獻“適合”本書需要時，只引證其中“最適合”的一種。

[[20]](#_20_75) 因此，若不是明顯地影響到這些觀點，略而不提的就都是無關緊要的。

[[21]](#_21_76) 因此，許多科學上正確的經驗知識并不是這種意義上的科學，因為它們是按照并非屬于系統理論的其他著眼點結合在一起的。例如，許多有關日常生活的實際“學問”是圍繞著實際需要和利益而結合起來的。因此，并非以科學手段了解到的事實只要是真正被正確地了解，也能按照不同的理論體系而結合起來。

[[22]](#_22_76) 本章末尾將指出一些可能具有的區分。

[[23]](#_23_76) 本書將要討論的關于剩余性范疇在理論體系中所起作用的一個最好的例證，大概要算帕雷托的“非邏輯行動”了。“非邏輯行動”是一種剩余性范疇這一點，是理解他的整個理論體系的關鍵。

[[24]](#_24_74) 在古典經濟學的歷史中有這方面的一些極好例證，李嘉圖無疑是其中最為偉大的理論家，他十分清楚地認識到自己理論體系的局限性。他所加的限制很快被麥克洛克之流的蹩腳的追隨者們忘得一干二凈。李嘉圖的著作中到處都相應地有著如“一個民族的風俗和習慣”之類的剩余性范疇。

[[25]](#_25_72) 所謂反智主義運動，就其終歸還有一致性的地方而論，可以根據其各種傾向與“理性主義”的共同歧異從剩余性的方面加以界說。美國經濟學中的“制度學派”也是如此。

[[26]](#_26_72) 這個問題將在最后一章明確地加以討論。

[[27]](#_27_68) 總的來說，很多人已經盡可能努力設法明確地說明進行批評的正當方法，因為我特別是在論述關于這些著作家的第二手文獻時體會到，即使是悟性極高的人也很難理解一種或多種不符合目前主要的“體系”或若干體系的想法。這些著作家一直遭到對他們來說在措詞上完全不合適的批評。涂爾干所說“社會是一種獨特的實體”這一命題仍被主要認為僅僅是個無用的“形而上學假設”(它正是作為一個剩余性范疇來立論的)，而韋伯關于新教與資本主義之間關系的理論也遭到同樣的命運，就是明顯的例證。最近由于帕雷托著作英譯本的出現而引起的對他的理論的幾次討論，在這一點上無助于增加任何樂觀的氣氛。請參看1935年10月《社會哲學雜志》中的論文專輯，并與本書第五至七章中的論述相比較。

[[28]](#_28_68) 也許最明顯的事例是一種僵硬的實證主義哲學(按照我們的理解而言)蘊涵的觀點，即“目的”不可能成為引起行動的真正的(不是附帶出現的)因素。這個問題以后將詳細討論。

[[29]](#_29_68) 不妨指出，這兩個詞指明同一現象的兩個方面。兩組體系，即哲學體系和科學體系，在邏輯上是互相依賴的。我們通過科學體系進行推理，得出哲學方面的含義。但是，由于這些含義用經驗考察無法證實，它們從科學體系的觀點來看，就仍然是一些假設。

[[30]](#_30_68) 參閱A.馮塞廷：《馬克斯·韋伯的科學理論》(Max Weber's Wissenschaftslehre)之第一部分關于方法論范圍的論述。

[[31]](#_31_64) 這是與所研究的科學領域內具體事實的特殊根據相對而言的。

[[32]](#_32_62) 假如它不是事實，那就不會有作為本書主題的那種意義上的行動了。也就是說，整個“行動”的圖式會被擯棄于科學用途之外。

[[33]](#_33_62) 請注意，并不是僅有的一些理由。

[[34]](#_34_60) 認為互相依存就沒有獨立性，這是一種最普通但最荒唐的謬見。任何兩個實體如果不是在某些方面相互獨立，就不會同時互相依存。用一般語言來說，那就是所有獨立的變量由于它們是一個體系中的變量，都與其他變量互相依存。如果這是完全沒有互相依存關系的獨立，那就會使兩個變量變成純屬偶然的關系，不能根據任何在邏輯上確定的作用加以解釋。另一方面，一個依存的變量與另一個這樣的變量處于一種固定的關系之中，所以，如果已知獨立變量x的值，則依存變量y的值就可以依靠表述它們之間關系的公式推導出來，而毋需其他任何經驗數據的幫助。在一個具有若干互相依存的變量的體系中，任何一個變量的值也不是完全確定的，除非所有其他變量都是已知的值。

[[35]](#_35_58) 往往稱做關于“行為”的事實。

[[36]](#_36_58) 非科學思想只有在包含存在(existential)命題而不是祈使命題時，才能稱之為哲學思想。

[[37]](#_37_58) 也就是說，兩者的互相依存關系并不意味著其中沒有獨立的成分。

[[38]](#_38_55) 參閱L.J.亨德森：《事實的近似定義》，載《加利福尼亞大學哲學研究論叢》，1932年。

[[39]](#_39_53) 關于經濟學方面的事例，請主要參閱第四章。

[[40]](#_40_53) 參閱A.N.懷特海：《科學與近代世界》，第75頁。(懷特海以此術語指抽空某一概念或理論的具體背景和條件而將其置于并不相宜的背景條件下所引發的謬誤。——譯者)

[[41]](#_41_53) 弗洛里安·茲納涅茨基：《社會學方法》，第四章。

[[42]](#_42_47) 這種分類可能是也可能不是詳盡的。這不是我們現在關心的問題。

[[43]](#_43_47) 其原因后面便會明了。特別請參閱第四章和第六章。

[[44]](#_44_45) 參閱本書第二部分，第十六章。

[[45]](#_45_45) 據作者所知，懷特海教授的著作中有對“有機物”這個一般概念最詳盡的分析。

[[46]](#_46_43) 參閱B.喬伊特譯：《政治學》，第一卷，第4頁。亞里士多德的這個公式本身并不令人滿意。固然，一個有機整體的某一“部分”被人從它與其余部分的關系中分離出來以后，就成為一種抽象概念，因而只是“在按一種歧義理解時”才能與起著作用的部分相比擬。然而，不能因此就說，一個機械系統中各個部分之間的關系并不重要。如果一臺機器的各個部分不是彼此處在適當的關系之中，它就不是機器，就不能運轉。

聯系下文將要展開討論的關于有機系統的“偶發特性(emergent properties)”的概念，就能把這種區別講得比較精確(特別參閱第十九章)。在有機物領域里，僅靠對于諸單位的特性進行所謂“直接概括”而得出的關于各個具體系統的描述，在應用于具體現實時是仍有疑問的。填補其間隙的辦法是考慮這些具體體系的偶發特性，即憑經驗看到的那些不依賴于“基本特性”而在值上發生變化的特性。在這緒言性質的論述中，想要令人滿意地廓清這些復雜問題是不可能的。作這個注解只是表明我們認識到關于有機體的性質的問題很復雜，應當把正文中所作的闡釋看做大致近似的論述，以便喚起讀者注意本書有關段落中這個問題的重要性。

[[47]](#_47_43) 這是馬克斯·韋伯關于“理想類型”的主要標準之一，因為它應該是“在客觀上可能的”(見本書第二部分，第十六章)。

[[48]](#_48_43) 在這個意義上，成為分析問題的“終極”單位的那個“部分”是有些武斷的。把現象分解為越來越“基本的”單位的可分性并無內在的邏輯限度。但是，正由于現象是“有機的”，單位越是帶有基本的性質，它的概念就越“抽象”或“空虛”。這類分析的有效作用能夠達到什么程度，似乎要由這種概念與其他兩種概念的關系來確定。本書的最后一章將討論這個問題。

[[49]](#_49_43) 也同往往與有機體問題互有聯系的自然科學和社會科學之間的區別無關。

[[50]](#_50_43) 為了防止對這些極為重要的概念產生任何可能出現的混亂，不妨列出如下明確的定義：

1.一個具體體系中的一個單位是一組關于事實的若干表述形式所共同涉及的實體，而這組表述形式是在一個參照結構之內以這樣一種方式作出的，即從所討論的那個理論體系的目的來看，可以認為這組表述充分描寫了一個可以設想為在該參照結構之內獨立存在的實體。理論性單位則是這些關于事實的表述所適應的諸邏輯全稱命題按照彼此特定邏輯關系構成的特定組合。

2.一個分析成分是一個全稱命題(或一組全稱命題)，其相應的值(或一組值)可以作為部分地決定一類具體現象的事實來加以表述。此處“決定”一詞的意思是，在同一(或同一些)全稱命題的結構中這些值發生變化，意味著具體現象在對該理論體系說來是重要的一些方面也發生相應的變化。

單位和成分的區別，首先是一種邏輯操作上的區別。只要問及一個成分的值如果發生一定變化是否會改變具體現象，那么，任何一個事實或一組事實都可以構成這個成分的“值”。這樣一些值可能會，也可能不會充分描述那些具體的或假設其為具體的單位或單位組合。已經展開的分析體系中的大多數成分，如質量、速度，只是部分地描述具體的實體。但是，當這兩類概念在經驗參照系上重疊的時候，我們往往可以很方便地把結構上的各部分或單位稱做“成分”，雖然要用多個事實才能充分加以描述。因而一個目的、一項準則或處境的一個特定條件都可能是成分。只是由于有些成分可能同時也是具體的實體，我們假定所有的成分都必然是具體的實體時，才有可能發生混淆。

在這方面還有另一個可能發生混淆的地方，應該引起注意。有機系統在其任何復雜程度上出現的那些特點，根據定義來說不能離開這些系統的較為基本的單位的適當組合而具體地存在。甚至從概念上說，我們也不能把它們同這些較為基本的單位分離開來而設想其為獨立存在。因此，當我們必須用結構分析法來描述有機系統的時候，我們一定要把這些出現的特性或諸單位的關系包括進去。在任何特定的情況下把這些出現的特性也當做變量使用，可能是適當的，也可能未必得當。它們和質量之類的成分有共同之處，即把它們設想為“單獨存在”是荒謬的。但是，同樣這些概念是否在該理論體系的結構方面和分析方面有它們的地位，取決于該理論體系及其中包含的種種問題的要求如何。

[[51]](#_51_43) 就是說，這些成分雖然可以獨立地發生變化，卻是間接地相互依存的。這里指的是它們在一個體系內相互依存的一致的方式。

[[52]](#_52_43) 布里奇曼：《現代物理學的邏輯》。

[[53]](#_53_43) 因此一個“成分”是與任何一項或幾項可以通過有步驟的觀察而確定為現象的事實相應的一般概念。

[[54]](#_54_43) 似乎可以有把握地說，社會范圍內幾乎所有真正的計量都是在統計層次上的。要想使這種計量按照物理計量的結合方式直接與分析性的理論結合起來，迄今為止還是異常困難的。這種計量所量度的，是根據現有理論挑選出來的許多成分的合量。最接近物理學情況的，也許就是經濟學中企圖以統計數字說明供求關系所起作用的嘗試了。但即使在這種情況下，要使可以掌握的統計事實適應經濟學理論諸因素的定義，尚有一些嚴重的困難。

[[55]](#_55_43) 自從這句話最初落筆以來，作者的同仁對本書多有善意的批評，促使本人對各個部分重新加以批判性的考慮，所得教益是證明我所言非妄。這個過程仍在繼續，并且毫無疑問在將來還會持續下去。

[[56]](#_56_43) L.J.亨德森：《事實的近似定義》。

## 第二章　行動理論

前面已經說過，本書的目的是要詳細地探討社會科學中一個單一理論體系的結構發生根本變化的過程。在第一部分的以后各個章節中，我要使用可以合理地敘述它在整個過程中的連續性的措詞，概括地論述這個體系的基本特征，勾勒出這一過程開始時所采用的最初的表述形式或相關的幾種表述形式的邏輯結構。最后，我要扼要地論述這個體系在西歐社會思潮中的歷史，直到第二部分開始深入細致地分析時為止。

為了便于論述，我們把這個概念體系叫做行動理論。前面提到的這個體系的持續性，在整個發展過程中體現為它保持了一個基本的概念模式。盡管在整個過程的各個階段，這一概念模式的使用及其背景有很大差異，但它在某些要點方面始終保持不變。

### 行動體系的單位

在第一章，我要求人們注意，在科學的概念化過程中，具體現象被分成若干單位或部分。有待研究的概念體系的第一個顯著特點，在于它用來作出上述區分的那些單位的特性。基本的單位可以叫做“單位行動(unit act)”。正如按照傳統意義來說，一個物理學體系中的那些單位即粒子，只能根據其特性如質量、速度、空間位置、運動方向等加以說明那樣，行動體系中的那些單位也有某些基本的特性，如果沒有這些特性就不可能設想單位是“存在的”。這樣，接著類推下去，如果認為一個物質單位雖然具有質量但不能在空間確定其位置，那么這種概念在傳統力學看來，就是沒有意義的。應當指出，這里所談到的把單位行動當做一個存在著的實體而言，并不意味著它有具體的空間存在或以其他形式獨立存在著，而只是說從某個參照系角度來看可以把它設想為一個單位。關于單位行動，必須首先用最簡單的說法加以描述，并舉出有關它的最少數量的可以證實的事實，然后才能把它說成是一個體系中的一個單位。

按照這個意義來說，一項“行動”在邏輯上包含有：(1)一個當事人，即“行動者”；(2)為了說明起見，這個行動必須有個“目的”，即該行動過程所指向的未來事態[[1]](#_1_135)；(3)該項行動必然在一種“處境”內開始，其發展趨勢在一個或幾個重要方面不同于該行動所指向的事態即目的。這種處境又可分解為兩類成分：一類是行動者所不能控制的，就是說不能根據自己的目的加以改變或者防止它們被改變；另一類是行動者能夠控制的。[[2]](#_2_130)第一類可以叫做行動的“條件”，第二類可以叫做行動的“手段”。最后，(4)這個單位在用于分析方面時，它的概念內在地包含著這些成分之間某種形式的關系。也就是說，只要該處境允許對于達到目的的手段有所選擇，在那種選擇中就存在著行動的一種“規范性[[3]](#_3_125)取向”。在行動者控制的范圍內，所采取的手段一般說來不能被認為是隨意挑選的，也不應被認為完全取決于行動的條件，而是必然在某種意義上受一種獨立的、明確的選擇性因素的影響，而要想了解行動的具體過程，就必須先了解那種選擇性的因素。對于行動概念來說，重要的是應當有個規范性取向，而不是它應當屬于哪一特定類型。下面我們將看到，如何區別規范性取向的各種可能的類型，將是本書面臨的最重要的問題之一。然而，在研究其任何類型的定義之前，必須首先概述一下這個基本概念系統的幾個重要的含義。

第一個重要含義是，一個行動總是一個時間過程。時間范疇對于這個系統來說是基本的。目的這個概念總是帶有一種將來的含義，指一種尚未存在以及如果沒有行動者的努力就不會存在的狀態，或者指一種即使已經存在也不會保持不變的狀態。[[4]](#_4_123)這個過程由于主要與要達到的目標相關，所以有“達到”、“實現”、“完成”等種種叫法。

第二，行動者關于目的和手段都有可以選擇的范圍這個事實，與有關行動的規范性取向這一概念相結合，意味著有發生“謬誤”的可能性，即未能達到目的或未能選擇“正確”手段的可能性。謬誤一詞的各種含義及其可以歸屬的各種因素將成為以后討論的主要問題之一。

第三，從某種意義上說，這種概念系統的參照系是主觀的。那就是說，它研究現象，研究那些根據我們所要分析和推敲其行動的行動者的觀點而看到的事情和事件。當然，“外部世界”的現象在影響行動的方面起著重要作用。但是，就特定的理論體系能夠利用這些現象來說，它們必須能夠歸結為這一特定意義上是主觀的名辭術語。這一事實在理解我們所研究的理論結構的某些特征方面非常重要。同樣的事實也帶來另一種必須時刻牢記在心的復雜情況。我們可以說，全部的經驗科學所關心的是對外部世界現象的理解。因此，行動的事實在研究它們的科學家看來乃是外部世界的事實——在這種意義上是客觀事實。那就是說，科學家們稱之為事實的那些命題的象征性關聯物在科學家看來，只有對于現象而不是對于他自己的思想內容才是“外在的”。[[5]](#_5_115)

但在這種特殊的情況下，與自然科學的情況不同，我們所研究的現象具有與科學相關的主觀方面。那就是說，社會科學家雖然無意于研究他自己的思想內容，卻非常關心他所研究其行動的那些人的思想。這就有必要區分主觀觀點和客觀觀點。它們之間的區別和相互關系非常重要。在這種場合，所謂的“客觀”將始終指“那些對行動進行科學觀察的人的觀點”，而所謂的“主觀”則指“行動者的觀點”。

行動理論范疇的“主觀性”還帶來更深一層的結果。當一位生物學家或一位行為主義心理學家研究一個人的時候，人是個生物體，即世界上可以從空間加以區分的獨立單位。我們將其當做行動者的有關單位不是這種生物體，而是一個“自我”或“自身”。這個見解的最重要之處在于，對行動者來說，他的軀體所起的作用正如“外部環境”所起的作用一樣，是行動處境的一部分。在制約其行動的那些條件中，有些與他本人的軀體有關；而由他支配的最重要的手段中，有他本人軀體的那些“機能”，當然還有他的“智力”。從分析上區別行動者和處境之間的不同，不能與生物科學區別生物體和環境之間的不同相提并論。這不是區分具體“事物”的問題，因為生物體是個實實在在的單位。[[6]](#_6_109)它倒是由經驗證明其有用的理論體系范疇所需要進行分析的問題。

行動體系的第四個含義應當加以指出。行動的處境當然包括按常情的說法稱做自然環境和生物有機體(僅舉這兩點)的各部分。行動處境中的這些成分毫無疑問同樣可以用物理學和生物學的方法加以分析，而所討論的那些現象則可以用這兩種學科所使用的單位進行分析。例如我們可以絕對正確地說，一座橋是由鐵原子、少量的碳等等以及其要素如電子、質子、中子等組成的。那么，研究行動的學者必須成為物理學家、化學家或生物學家以便了解他所研究的問題嗎?在某種意義上說這是可以肯定的，但是就行動理論的目的來說，那就沒有必要或不值得進行這樣的分析以達到一般科學所能做到的程度。研究行動的學者賴以進行工作的參照系規定了一個限度。那就是說，他關注一些現象，那些現象除非以一種適當的方式——作為條件或手段——涉及行動體系，否則它們的任何一個方面都不能用關于行動的措詞加以概括說明。只要能夠精確地確定那些現象的特征(在這種情況下，現象的特征是重要的)，那就無需進一步加以分析即可把它們當做討論的資料。畢竟不能把原子、電子或細胞看做用于闡釋行動理論的單位。對任何現象的單位分析，如果超出它構成一個完整的行動手段或條件這一點，就會逐漸變成說明另一種理論體系了。為了闡釋行動理論，可以設想的最小的具體單位是單位行動。雖然單位行動又可分為前已述及的各種成分——目的、手段、條件和指導性準則——但只有當分解出來的單位能夠被認為是構成單位行動的成分或構成單位體系的成分時，對現象(這時目的、手段、條件等又是這個現象的各個方面)的進一步分析才與行動理論有關。

在著手討論這個概念體系在此將使人發生興趣的一些更為具體的用法之前，必須提到有關其地位的另一種一般論點。它可能被用于兩個不同的層次，即可以稱做“具體的”層次和“分析的”層次。在頭一個層次，單位行動指的是具體的實際行動，單位行動的“成分”指的是構成單位行動的具體實體。這樣，只要具體目的與行動理論有關，它就指全部可以預料的未來事態。例如，一個學生可能把針對某個問題寫一篇論文當做他當前的目的。雖然他在行動過程開始時不能夠詳細地設想出它的內容(對許多具體目的來說，情形大抵是如此)，但他將有個總的想法，即對它進行一般性的預期。詳細的內容只有在行動的過程中才會產生。但是，這個也許作為“交卷”的預期所產生的結果就是具體的目的。同樣，具體的手段是指處境中他可以在一定程度上加以控制的那些東西，例如他私人或圖書館的藏書、紙張、鉛筆，等等。行動體系的這種具體應用所起的作用主要是描述性的。凡是適合于行動體系中占一定位置的實體的各種事實，對于采用這種行動體系的科學家來說可能都頗有意義。這些實體包括“目的”或其他規范性成分，種種行動或行動體系的“手段”或“條件”。但在這種場合，它只有助于按某種次序排列數據，不能用來為了解釋這些數據而對它們進行必要的分析。

為了進行解釋，一般說來有必要采取另一種抽象步驟。這種步驟包括總結概念體系，以便顯示出那些在已經加以描述性排列的各種事實中所包含的功能關系。這種轉換也許可以通過下面這一點十分清楚地看出來：即認為分析性體系(與具體描述性體系相反)的主要作用之一，必然會把行動的規范性[[7]](#_7_107)成分所起的作用同行動的非規范性成分所起的作用區別開來。在分析“目的”這個概念時，人們會遇到困難，由此可以很好地證明上述的問題。就至今所下的定義來說，目的是一種預期的未來具體事態。但是，我們完全可以清楚地看出，并非這整個事態而只是它的某些方面或特征能夠被認為是規范性成分，從而能夠被認為是行動者的作用而不是他在其中進行活動的處境的特征。因此，仍舊用前面的例子來說明，在導致撰寫一篇論文的行動過程中，具體目的的許多方面不可能歸諸于學生的力量，例如圖書館里可供使用的某些藏書以及與行動有關的其他條件。因此，從分析意義上說，一項目的想必可以被解釋為預期的未來事態與那在沒有行動者干預的情況下處境產生的未來事態之間的差別。按照分析本來可以預料從最初的意義來說，手段將不會相應地涉及那些在行動過程中所“使用”的具體事物，而僅僅涉及行動者在追求其目的時[[8]](#_8_107)只要在其能力范圍內就能加以控制的[[9]](#_9_103)事物中的成分和方面。

區分行動體系的具體應用和分析性應用的第二個非常重要的方面如下。前面已經提到了通常使用的關于有機體和環境的生物學體系。具體的行動體系不可能與此完全相同，但它們在某些方面非常相似。那就是說，一個具體的行動者在追求具體目標的過程中，被設想為在一個特定的具體處境中采取行動。然而，當試圖根據各項有關事實相互間的關系來概括論及總的行動體系時，就會出現一個新的邏輯困境。我們可以再舉一個例子來說明識別規范性成分的作用和非規范性成分的作用這個問題。從某一具體處境中某個具體行動者的角度來看，別人的行動所導致的結果，無論是當前的還是預期的，都屬于處境之列，因而就會作為手段或條件而與我們所探討的那個人的行動聯系起來。然而，在評價規范性成分在這具體行動者為其中一個單位的整個行動體系中所起的作用時，如果把這些成分作為一個整體包括在這個行動體系的處境之中，那將顯然是不合理的。這是因為，對于一個行動者而言是非規范性的手段和條件，至少要依據這一體系中別的行動的規范性成分才能部分地得到解釋。一方面是分析某一具體行動者在一種部分地社會性的環境中的行動，另一方面是分析包括許多行動者在內的整個行動體系，這兩種分析之間的關系對以后的討論至關重要。例如，它是理解涂爾干理論體系發展情況的主要關鍵之一。

### 功利主義體系

以上的討論至今只限于思想的行動體系那些最一般的特點。雖然單位行動在一切理論結構中是基本的，但不足為怪的是，以此為基礎的那些不同的可能變換和組合本來不應在整個理論體系發展過程的一些較早階段就得到詳盡的敘述。實際上，到了十九世紀，統治西歐社會思想的是一種行動理論的亞體系，或者更確切地說，是若干相互關聯的次級亞體系。它基本上是由那種已經敘述過的單位構成的，但其特殊的構成方式與當時正在出現的體系、即我們目前所要討論的主要問題截然不同。既然我們必須探索后來的亞體系從早先的亞體系中產生出來的過程，我們就應該適當地詳細說明這個產生過程的出發點，以便弄清這個變化的性質和范圍。

按照一般的行動體系進行思考的方式由來已久，但卻含糊不清，因此要在這里詳加探討是徒勞無益的。我們僅需指出，這種思考方式就像古典物理學的體系一樣，也深深地扎根于日常生活里人所共知的經驗之中，由于它屬于這樣的經驗范圍，因此我們可以把它當做全人類的普遍思考方式。這種說法的證據是：各種語言結構都包含著這種體系的一些基本因素，比如普遍存在著一個與英語動詞“to do”相應的動詞。我們的分析所開始著手的這一情形的特別之處在于，對于成熟的思想家而言，這一常識性經驗中的普遍材料被以某種特殊方式有選擇地排列成序，這樣就產生了一個特別的概念結構，盡管它有許多種變異形式，卻仍然始終保持著某些共同特征。這一結構的特異性可以追溯至對看待人類行動的某些問題和某些方式的有選擇性的偏重。[[10]](#_10_101)

第一個主要特點是某種“原子論”。它可能被描述為一種強烈的傾向，主要考慮一些在概念上互不關聯的單位行動的特性，并且只是通過對這些特性進行“直接的”概括來推斷行動體系的特性。那就是說，只考慮體系中單位行動之間那些最簡單、最明顯的關系方式，即那些對一種體系的概念來說根本就是必不可少的關系方式。我們必然按照它們是誰的行動和按照作為一個聚合體的行動者來分類。某個人的潛在動作可能作為手段和條件與另一個人的行動處境相關。對于這種傾向沒有必要去探本求源。在一種理論體系的一些早期的發展階段，它的支持者自然會利用那種似乎很充分的最簡單的概念體系。只有在積累了實際知識，并且比較精密和巧妙地作出了邏輯上的推斷和解決了疑難問題之后，才能對更為錯綜復雜的可能性進行思考。在科學理論最接近于常識水平的那一發展階段，我們總能在其中看到一種原子論的傾向。

宗教改革以來西歐文化傳統的某些特點無疑大大加強了這種自然的原子論傾向。首先，相對的反原子論傾向，特別是處于比較簡單明了的分析水平上的反原子論傾向，當它被運用于總體的社會行動體系時，慣常形成那些使個人淹沒于一個較大整體的社會有機論。這種傾向已經與一種根深蒂固的個人主義背道而馳，而那種個人主義在大部分歐洲[[11]](#_11_97)一向有力地遏制了上述的反原子論傾向。固然，這種個人主義的主要責任向來是倫理性質的而不是科學性質的。它關心個人的道德自律和責任，尤其是反對權威。但是千萬不要忘記，我們目前嚴格區分關于事實的思考和關于價值的思考這一行動只是最近才有的，特別是在社會領域內。在促進了我們所討論的這一思想發展的社會思想家當中，大多數人關心在他們認為是符合道德的行為或政策，這種關心至少類似于他們對客觀地了解人類行動事實的興趣，一般還有過之而無不及。這兩種觀點在思想史上總是無法分開地交織在一起。

歐洲思想的這種個人主義色彩也許主要起源于基督教。從道德和宗教的意義來說，基督教始終帶有強烈的個人主義特點。那就是說，它向來主要地關心個人的不朽靈魂的幸福，特別是來世的幸福。所有的人都追求幸福，仿佛他們“生來就是自由平等的”這一點，把全部基督教思想同希臘時代以前的古代傳統思想明顯地區別開來。一位柏拉圖學派學者甚或一位亞里士多德學派學者會認為，個人要在精神上消溶于社會單位之中，這是不言而喻的，但根據基督教的教義來說卻是荒誕不經的，雖然所有的神秘概念都把教會看做一個“精神實體”。

然而，在天主教方面，教會的作用在很大程度上已經削弱了這種個人主義傾向對社會思想和社會行為的實際影響。天主教會被認為是人們精神福利全面的保管者，而人們只有通過教會的豁免才能接近精神生活。整個中世紀的精神都有利于共同體觀念的加強，并把教會看做人類生活的形式。然而，由于有了宗教改革，這一切發生了根本的變化。在社會思想的精神明顯地走向世俗化的最后階段，新教中所蘊涵的個人靈魂與上帝之間的直接溝通，使社會思想的諸問題發生了特別的轉向。對個人作出道德評價和不再把神圣教會當做個人和上帝的溝通媒介這二者相結合，使得個人追求宗教幸福的自由和采取任何實際行動方式作為達到宗教幸福目的的適當手段的自由，都成了頭等重要的大事。天主教會和世俗權力對這種宗教自由的干涉，是當時社會生活條件下一種對宗教而言潛在的、事實上也是主要的危險。由于當時民族國家的興起，宗教自由(這是實現基督教最高生活理想的必要條件)和政治義務之間的關系問題就成了引人注目的焦點。

在中世紀天主教的環境下，教會被普遍認為有權代表一切人的宗教利益，因此這個宗教自由的問題自然就集中在教會和國家的關系上。然而，在宗教改革以后的新條件下，面臨危機的是個人的自由而不是一個共同體的自由。雖然除了少數激進的教派之外，大多數人都認為上帝所啟示的宗教真理有個客觀的實體，但任何一個組織都不能壟斷對宗教的合法解釋和管理。“真正”的教會不再是具體有形的教會，而是虔誠信徒或上帝選民的無形集體。有形的教會被降低到對外在的戒律進行啟蒙和維護的一種手段的地位。歸根到底，個人，也只有個人才對他自己在公認的最高領域即宗教領域的行為負責。因此，這里強調的不是保持社會成員、甚至一切教徒所共有的一種價值觀念傳統，而是捍衛個人有別于他人的良心的自由，特別是當有人企圖強制他屈從于一個組織或一個權威時更是如此。這樣，就其中存在著對于人類行動的目的、尤其是終極目的的深切關注來說，那就是強調行動目的的差異，特別是一個個人與另一個個人之間行動目的的差異。這種偏向包含著那種將要被稱做“功利主義”思想方式的萌芽。

新教那種認為個人可以直接與上帝溝通的觀點，連帶地產生了一種影響，人們相應地貶低了自己對于同伴的依存感，尤其是傾向于把這種依存感降低為非人格化和不帶情感色彩的范疇。人們評價他人不是著眼于他們本身的價值，而是更多地著眼于他們最終對于上帝的旨意的有用性，更直接地是對于評價人自身目的的有用性。這種態度導致了一種強烈的偏向，它有利于那種“理性主義的”手段—目的的分析方法，而這正是功利主義思想的特質所在。

個人主義當然并不限于基督教或新教，而是在我們的文化傳統中有著獨立的根源。固然，關于古希臘城邦的思想從其與個人主義相對立的意義來說，主要是有機的，但在嗣后的古代出現了一些酷似近代個人主義的思想流派。毫無疑問，基督教思想受到了古希臘哲學的很大影響。但在我們的社會思想方式形成的近代早期階段，當然還有一種通過人文主義而發生的獨立的古典時期的重要影響。晚期羅馬法的影響，即使不是惟一的，也可說是在這些影響中最為完整而明顯的，而羅馬法的復興正是那一時期的主要特征之一。

羅馬法帶有主宰了古希臘社會思想的把國家視為單一的組合體的概念，因此就很難為天主教會這樣的團體在整個社會中找到合法的地位了。但羅馬法抬高一批自由和獨立的個人的地位，以對抗這個單一的國家實體，而那些個人在其私人的范圍內是單獨的、互不聯系的。羅馬法的這種做法在柏拉圖和亞里士多德的思想里是沒有的，但它部分地受到了后期希臘思想，特別是斯多噶派思想的影響。在其后來這方面的發展中，“私”法開始取得越來越顯著的地位。

毫無疑問，宗教改革時期的世俗王公們之所以迅速采用了羅馬法是有若干原因的，其中之一是他們認識到了關于國家的古典的單一體概念的用處，認為那是反對他們正在與之斗爭的本社會內一些組合體，特別是各種封建社團和教會的武器。但在當時存在的特殊宗教形勢下，羅馬法嚴峻的二元論的另一面，即關于一個由自由、獨立和“未結成一體的”個人組成的社會的概念，必然是非常有影響的。

政治權威越是堅持反對社團的特權，相對于權威的個人權利就越受到肯定，這些單位的獨立性和分離性也就越加在思想基礎中扎下根來。個人主義這兩個互不關聯的根源變得相互配合和呼應的方式非常引人注目。

歐洲文化傳統的個人主義因素的一般影響，就其涉及我們目前的討論而言，一向是要強調那些組成一個社會的不同個人的分離性，尤其是在他們的目的方面。其結果是抑制了對行動理論的某些最重要的可能性的深入研討，即與體系中諸目的的整合有關的，特別是那些涉及多數行動者的可能性。這種傾向毋寧是為了分析起見而集中研討單位行動本身，而根本不考慮一個體系中不同行動的目的之間的關系，或者在考慮的時候只強調它們的差異和缺乏整合的情況。

現在我們在這里可以探討一下令人感興趣的亞行動體系的另一個主要成分、即在單位行動中手段—目的關系的規范性成分的特點。本書的主導思想特別強調一種可以稱為“功效的合理規范(rational norm of efficiency)”的具體形式。因此，我們在此描述的這個處于發展中的體系的第二個突出特征(原子論是第一個特征)是“合理性”行動的問題。如果談的是更寬泛的思想體系的“理性主義”，那將是不正確的，因為大部分“理性主義”的特征是把合理規范的作用壓縮到最小程度。但是，盡管存在著這種關于合理性的具體作用的分歧，大體上已經有了一個關于合理性的一般標準；并且同等重要的是，關于一個支配著手段—目的關系的規范性成分并沒有任何其他肯定性概念。我們一向都用“不合理的”和“非理性的”一類否定性的措詞來描述背離理性規范的現象。由于系統思考的較為精微的發展，這些措詞有如后文將要指出的那樣，已經具有了頗為特殊的意義。但就目前而言，重要的是，我們的注意力已經集中到這一特定形式的規范上來了。

本書不想對那些說明這一特殊思考焦點的影響進行詳盡的歷史性分析。但這里可以提到以下三點。首先，顯然有一個非常堅實的常識基礎可以認為行動的合理性是很重要的。我們都在從事各種各樣的實際活動，在這些活動中許多問題取決于“正確地”選擇適當的手段以達到我們的目的；并且，在當時當地的知識范圍內，所作的選擇有賴于根據經驗正確了解運用手段和達到我們的目的這二者之間的內在關系。每個社會顯然都有很多以廣博知識為基礎的技術性傳統做法。也許還有一個問題，即其他可能同樣適用于當時當地而只是手段對于目的而言的內在適當性并不那么明顯的其他習慣做法，為什么不能用來當做一種模型和樣板呢?但是，人類行動的一切體系中普遍都有合理的事例，則是無可置疑的。

由此而遭到忽視的最突出的一類具體行動，是“宗教儀式性”行動。在已經討論過的我們文化傳統的兩個成分中，碰巧有一種對于宗教儀式的強烈敵意，因而也有盡量貶低宗教儀式的重要性的傾向。另一方面，新教也激烈地反對天主教會的禮拜儀式。幾乎各種儀式都被斥為迷信，它即使存在也是由于人們的無知或乖僻而產生的反常現象，決不是自然的和有益的。當然這一事實正好對應于這么一個社會：它的修道院連同對于宗教儀式的熱忱一同衰微了，無論出于何種原因，人們的注意力都猛然轉移到世俗生活的實際事務上來了。其次，我們傳統中的人文主義成分帶有強烈的理性主義傾向的特征，這種理性主義傾向是從同樣蔑視迷信的古代世界承襲下來的。他們對宗教儀式的否定評價是清教徒和人文主義文藝復興時期的人們所能贊同的不多幾個觀點之一。

無論是什么樣的影響導致了人們對于行動合理性問題的關注，毫無疑問，有一種重要影響塑造了那些這一問題在社會思想中所要倚仗的那些名詞術語，這就是近代科學，尤其是物理科學的出現。隨著宗教興趣的衰微，科學及其以科學為轉移的哲學問題開始形成了帶有系統理論化傾向的那種或許是主要的精神關注點。科學也就被廣泛地看做最卓越的人類精神在理性上的成就。如此強勁的智力影響不可能不在近代早期社會思想那種有著很大可塑性的結構上留下痕跡。

因此，在積極意義上，科學在當時輿論風氣中的突出地位，是導致社會思想家們對行動合理性問題產生興趣的一個主要影響因素；同時，科學在闡明何謂合理性本身的規范方面提供了主要的依據。不管貢獻出多么豐富的常識經驗，絕大多數想要達到在智力上深刻闡明理性概念的企圖的共同因素是這樣的觀點：只要行動可以被理解為受行動者根據他對其環境所掌握的科學知識(起碼是合乎科學的正確知識)的指導，它才是合理的。

最簡單、最廣泛流行的概念，是給手段—目的關系確定一種具體的規范，即承認目的是既定的，而不問其是否合乎理性或“合情合理”。這種概念可以表述如下：

只要行動可以在環境條件允許的范圍內追求目的，而所用的手段則是行動者所能利用的手段中根據可以理解的并且可以由實證經驗科學證實的理由來看是在本質上最適合目的的手段，這種行動才是合理的。

既然科學是最卓越的理性成就，這里描述的探討方式是根據科研工作者和從事一般實際活動的行動者之間的相似之點確定的。其出發點在于把行動者設想為逐漸了解他在其中進行活動的處境的實際情況，因而也了解那些為實現其目的所必需的條件以及可以采用的手段。至于應用到手段—目的的關系方面，這基本上是個精確地預測有可能用以改變處境的各種可行辦法的大致效果(運用可以挑選的手段)，以及由此在其中作出選擇的問題。除了與選擇目的有關的問題以及那些與“努力”(就行動不僅只是知識自動就會產生的結果而言)相關的因素之外，凡是可以運用這個標準的場合，都很容易把行動者設想為與科學家相類似，因為只要科學家的實際行動過程符合一個觀察家(如果他像帕雷托所說的那樣，具有“關于形勢的比較廣泛的知識”)的期望，他的知識就是其行動的主要的決定因素。

至今我們已經確定了這個關于行動基礎的理論體系(我們最初的注意力將集中在這個理論體系上面)的兩個主要特點，并稍稍說明了它們的起源。按照上述的意義來說，這種理論主要是原子論的，它使用“合理單位行動”當做他所認為的行動體系的單位。沒有必要進一步探討這個單位本身的其他特點；現在該是轉而研究這些單位被組成體系的方式，并考慮由此得出的一般體系的某些特點的時候了。

前面描述的合理單位行動——虛構與否無關宏旨——是具體行動體系中的具體單位。它是我們在一般行動體系的框架內通過充分重視單位行動的一個重要性質——合理性——而得出的一個單位。由于假定一個具體體系的整體是由這種性質的一些單位構成的，我們就得到一個具體而完整的合理行動體系的圖象。這是運用這種概念體系的最簡單明了的方式——往往在沒有充分理解其含義的情況下，天真地認為我們正在研究的具體行動體系不過是這樣一些合理單位行動的聚合體。即使在這個基礎上，也會出現某些復雜的變化，這將在下一章看到。可是就目前來說，我們的討論必須限于這樣一種概念體系與具體現實的關系問題中所包含的較為一般的論點。

剛才提到的那種天真的經驗主義觀點有某些非常重要的推斷。如果把這個具體體系當做只能被分析為一些合理的單位行動，那么由此可見，雖然像包含在追求目的過程中的行動概念非常重要，這個理論卻根本沒有談到各個目的的相互關系，而只是談到手段—目的關系的特征。如果概念體系不是有意識地“抽象的”，而是旨在如實地描述具體的現實，至少在具體現實帶有“重要”意義的情況下是如此，那么這個差距就是很大的。這是因為，如果不能就各個目的之間的相互關系問題作出任何積極的說明，那就只能意味著這些目的之間沒有什么重要的關系，即這些目的按照統計學的意義來說是偶然任意的。通過這種間接的推斷而不是通過任何明確的原理，我們得到這種體系的最后一個確實的特點：行動目的的隨意性，至少是終極目的的隨意性。這個特點很少被公諸于眾，但我們將要看到它作為整個結構所依靠的隱含的邏輯假設之一，而繼續潛藏在背景之中。

以原子論、合理性、經驗主義和目的隨意性這四項特點為特征的行動理論體系，在本書中將被稱為功利主義的社會理論體系。這個名稱如大多數這類名稱一樣，部分地符合一般習慣性用法，又部分地與之不同。可惜習慣用法不是始終如一的，必須作某種取舍。雖然有其他各種學說(一部分同功利主義的社會理論體系相一致，另一部分則不相一致)曾經在歷史上同功利主義聯系在一起，但前面概述的內容卻是這種通常叫做功利主義思想的歷史形態的邏輯中心。首先，我們的取舍之所以合理，是由于它與近代經濟學中有關功利效用的學說相聯系，剛被提出來的情景邏輯(logic of situation)在其中得到了清楚的表述。在為了將這些成分置于一個把別的因素也納入其中的更寬泛的思想體系而進行必需的修正之后，我們將看到，人類行動中的功利成分實際上在上述意義上的功利主義理論那里，相對而言得到了比較正當的看待。

### 實證主義的行動理論

前面已經說過，對于功利主義思想體系的一個主要特征——也即它對于合理性問題的強調——的確立，不斷發展的近代科學構成了主要影響之一。在涉及更廣泛的問題方面，還可在那與最后提出的問題有關的更深的層次上，找到近代科學的影響——關于當做整體來看的行動體系的特性問題。

前面說過，當功利主義同關于理論與具體現實之間關系的經驗主義觀點相結合時，它不能考慮目的之間的相互關系這一點就隱含著這樣一個原理：那些目的并不存在對理論的邏輯結構來說十分重要的相互關系。那就是說，與影響合理選擇手段的考慮、即理論興趣的著重點相應，如果把理論興趣集中到科學與合理行動的關系上而不考慮其他因素，那就顯然會引起其他一些推斷，這些推斷明確勾勒出一個更廣泛的封閉式的思想體系，而功利主義必須被看做這一思想體系的一個亞體系。這一點如果聯系到對于制定行動體系而言始終是至關重要的主觀觀點來看，便是十分明顯。從功利主義的實例出發，我們可以看到，行動者被設想為對于其行動的環境具有一定分量的理性科學知識。但與此同時，又爽快地承認這種知識相當有限，不足以完全決定行動的趨向。用功利主義的措詞具體地說，它同目的的選擇是毫不相干的。但事實是，在選擇目的或手段方面并沒有可供選擇的其他標準，這就使那傾向于在邏輯上封閉的體系陷入雜亂無章的消極概念。于是，在行動者看來，關于其行動的處境在科學上可以驗證的知識，便成為行動體系中惟一重要的取向手段。惟有這個因素使他的行動成為可以理解的狀況，而不是對那些沖擊他的“無意義的”力量的反應。應該記住，這里是把行動者當做仿佛是個科研工作者來考慮的。這樣就強調了行動的主觀方面的認識因素。現在討論的這種觀點的特別之處在于，它明顯地或者隱含地(較多地是后者)包含著這樣一種看法：實證科學是人作為行動者與外部(客觀)現實之間惟一可以認識的重要關系。只要得出這樣的推斷，或者所作的推理以它作為前提，該社會理論體系就可以叫做“實證主義的”。根據這個觀點，我們已經解釋過的功利主義是一種真正的實證主義體系，但決不是惟一可以稱做實證主義的體系。相反，人們可能在很多不同方面偏離功利主義，但它們都還屬于實證主義的范圍。

我們不妨提出這樣的論點，即：西歐社會思潮大約在十七世紀世俗化以來，它的主流之一一向是這種意義上的實證主義。在十八世紀，構成這種實證主義潮流的因素往往在很大程度上與其他因素結合到一起，以致我們幾乎不大能夠恰當地把這個體系稱做完全的實證主義體系。但在十九世紀的過程中，這些因素大體上日益趨向于分化開來，形成它們自己的封閉式體系，從而越來越明確地成為實證主義體系。它同另一種思潮即“唯心論”的分化也越來越明顯——這種唯心論思潮雖然在德國較為突出，但在整個歐洲文化中也是普遍存在的。我們可以有把握地說，進入十九世紀后，這二者的區別越來越顯著，在西方文明的各國中，實證主義理論到最近為止已經變得越來越占優勢。實證主義體系已經有了多種變體，但它們都還屬于同一廣義的概念范疇。在下一章里我們將討論其中的幾種。

本書第二部分將要探討的思想運動的主要意義是，它引起由實證主義行動理論向后一種截然不同的概念結構的亞體系、即我們將稱之為“唯意志論的”行動理論的轉變。為了清楚地了解這種演變的重要意義和性質，我們必須先在概念上弄清在它之前的理論體系的一切主要細節，因為這個體系在一定程度上滲透進了我們在這里將要研究的前三位思想家的思想。這就是我們何以要對這個體系的細節詳加評介的理由，這項探討將包括在下一章關于實證主義社會思潮的基本歷史的敘述中。我們所以要作這番敘述，是為了使讀者盡量熟悉這種思想方式的結構和細節。如果不了解這個總的邏輯范疇內可能存在的各種偶然出現的論點，不能夠通過具體的思想史而領會它們的現實意義，那就很難理解本書主要部分的許多含義了。

但是，在開始敘述這一擴展了的歷史概況之前，有必要更加深入地分析一下實證主義思想的邏輯結構，以便完整地勾畫出這一體系。功利主義形式的實證主義不僅就整體而言在歷史上出現較早，而且它可以作為一個便捷的出發點，來對更廣泛的體系結構內可以作出的邏輯選擇進行分析。如果把合理的單位行動的原子論視做它最為顯著的特征，很明顯地就可以從兩個方面來背離功利主義的基礎：一個方面是行動目的的地位，另一個方面則是合理性的特征的地位。對于功利主義立場的何種背離在邏輯上是可行的，實證主義框架給這兩個方面都做了限制。而且在這兩個方面，那些實證主義可以容納的代替功利主義的理論，無法窮盡更為普遍的行動體系中的邏輯可能性。實際上，從實證主義立場開始的轉移，恰恰就在于揭示出那些可能性，它們與普遍的行動體系完全吻合一致，卻拋棄了實證主義的形式。目前我們只能概要介紹那些有可能堅持實證主義立場的替代理論。

讓我們從功利主義體系中目的地位談起。在這里，分析意義上的行動目的同屬于處境范疇的行動成分之間的區別是至關重要的。與以基督教為背景的唯意志論相一致，行動者的實際作用不曾受到懷疑。實證主義因素僅僅存在于這樣的含義，即：必須把目的看成是已知的(不僅在為了某幾種分析起見而含有啟發性意義上是如此，而且在經驗主義的基礎上也是如此)，并假定目的是相應于手段—目的關系及其中心組成部分——行動者對自己處境的認識——而隨意變化的。只有這樣才能按照功利主義意圖保持它們的分析獨立性。但是，當這種假設遭到懷疑而又不放棄實證主義基礎時，那會出現什么情況呢?它確實遭到了懷疑，因為歸根結底，這樣的假設不能被認為在科學上是令人滿意的。事實上它表明了對科學研究的一種根本限制，并且科學從來也不愿接受這樣的限制，尤其是當這些限制被先驗地以專橫手段強加給科學的時候。

在實證主義基礎上，只有一個途徑可以擺脫這種不能令人滿意的限制。如果目的不是隨意規定的，那是因為行動者必須有可能將他對目的的選擇立足于對某些經驗現實的科學的了解之上。但是這個原則不可避免地產生了這樣的邏輯后果：把目的與行動處境等同起來，并破壞了它們在分析上的獨立性，而這種獨立性對于功利主義觀點來說是很重要的。這是因為，憑經驗了解未來事態的惟一可能的基礎，就是基于對過去和現在狀況的了解而進行預測。這樣行動就變成完全由它周圍的條件來決定，因為如果沒有目的的獨立性，條件與手段之間的區別就變得毫無意義了，行動就成為合理地適應這些條件的過程。行動者的能動作用降低為了解其處境和預測該處境未來發展過程的作用。事實上，如果他的行動的決定因素只是知識和知識所形成的條件而沒有其他，那么這種合理過程的作用如何以及行動者怎樣有可能犯錯誤的問題，就變得有些不可思議了。

因此，關于目的的地位問題，實證主義思想陷于“功利主義”的困境“之中”。那就是說，或者行動者在選擇目的時的能動作用是行動中的一個獨立成分，這樣一來目的成分就必然是偶然任意的；[[12]](#_12_95)或者否認把目的看做偶然任意的那種遭人反對的推斷，但這樣目的的獨立性就消失了，它們被歸并到處境的諸條件中，也即被歸并到依據那些在生物學理論的分析意義上屬于非主觀性的范疇(主要是[[13]](#_13_91)遺傳和環境)可以進行分析的成分中。這種功利主義的困境在讀者理解本書第二部分所論述的那些作者的理論方面變得極為重要。就此而論，“激進理性主義[[14]](#_14_87)實證論(radical rationalistic positivism)”是一種極端的事例，這里所說明的功利主義在那種事例中消失了，行動完全成為其條件的一種功能。這種激進實證主義拒絕接受從目的地位方面偏離實證主義基礎所遭遇的兩難窘境的任何一種情況——本書第二部分就要分析的那些理論即將談到這一點。

第二個問題涉及合理性標準的地位。如前所述，功利主義觀點在這里代表一種極端事例，即合理性在其中被強調到最高限度。即使行動者對形勢的了解從任何根本的意義來說是不完全的，但也足以[[15]](#_15_87)實現他的目的。偏離合理性標準的行為必定與某方面缺乏這種足夠知識[[16]](#_16_87)的情況相聯系。在這一點上頗有意思的是，在一個功利主義或更廣泛地說在一個實證主義的基礎上，沒有其他任何種類的標準可以用來衡量對于合理性的偏離。如果把將其特征刻畫出來，也必然是完全消極的。當前有兩個非常令人滿意地描述偏離合理性特點的字眼——“無知”和“謬誤”。任何達不到這種合理標準的行動，都必然要歸因于這兩個因素中的一個或兩個。要么行動者根本不知道與其行動有關的某些事實，因此如果他原先知道那些事實就會采取不同的行動；或者他的行動所依據的考慮，經不起淵博知識的檢驗而證明是謬誤的。他認為自己有所了解，但事實上并非如此。

根據常識來說，無知和謬誤這兩個字眼可以被看做僅僅意味著缺乏足夠的知識。但按照實證主義的說法，它們必定具有更明確的含義。由于科學知識被當做人與外界現實在認識上惟一重要的聯系，因此對于該行動者為什么受累于無知或謬誤，或者兼而有之，只能有兩種或此或彼的解釋。這種主觀的事實可能反映出人們根本無法科學地了解該行動者處境中的那些因素與行動的關系——因此它們是偶然的因素，必須被看做不必進一步探究其原因的基本論據——或者，另一方面，它們是能夠得到解釋的。這個解釋一定是：它們應該屬于那些為行動者所未能了解或明顯地誤解的基本上可以了解的因素。這樣，科學工作者惟一可能采取的方針是“繞開”行動者的主觀經驗，即拋棄行動圖式的主觀范疇而關注客觀進程，這一進程被認為是在行動者對于“實際”發生了什么沒有了解和意識的情況下，通過作用于行動者而產生著影響的行動。

可是有一點應該記清。直接從這些考慮得出的結果是：如果并且只要這個行動者開始了解其行動中的這些因素，并且能夠參照這些因素合理地采取行動，那么他的行動一定會合乎科學的要求正確地了解這些因素，并消除無知和謬誤。這些字眼中所說的要合理，恰恰就是說要成為一個對自己行動而言的科學家。由于科學沒有終極的范圍，因此，只要行動者并不掌握那種影響人類事務的、在邏輯上可以補充的知識，那么非理性就是惟一可能產生的結果。

還可以引申出這樣的道理：如果在實證主義基礎上對合理性的解釋必須取決于實際上未知的因素，而這些因素在本質上又能夠被行動者通過科學的方法所理解，那么，在進行分析概括的過程中，人們一定會發現這些因素屬于可以給予非主觀性表述的范疇，即屬于行動的條件。因此，雖然可能看起來令人驚奇，對于功利主義觀點的偏離只要還留在實證主義的范圍內，就會在兩個主要問題(目的的地位和合理性標準的地位)上引向同樣的分析結果：依據最終的非主觀性條件(人們可以方便地稱之為遺傳和環境的)來對行動進行解釋。其區別僅僅在于它們對行動施加影響的過程：一種是通過行動者對所處環境所作的合理的和科學的評價這一手段；另一種是放棄這個手段而依靠一項“自動的”步驟，如果這個步驟完全以主觀的方式表現于行動者之前，那么它只有在使有效適應和有效控制成為不可能的范圍內才是自動的，而實際上這種適應和控制不過是個謬誤。這種觀點可以叫做激進的反智主義的實證主義(radical anti-intellectualistic positivism)。這樣，功利主義的困境便擴大為一種范圍更廣泛的形式。按照這種形式我們可以表述如下：只要功利主義觀點的兩個主要原則中的任何一個被拋棄，在實證主義基礎上解釋行動的惟一選擇，便存在于從客觀看來而不是從主觀看來的行動處境的條件之中，這些條件在大多數實際應用方面，可以被認為是指生物學理論的分析意義上的遺傳因素和環境因素。

通常看不到這種含義的主要原因，似乎在于這樣的事實，即思想家們一向主要關心所謂行動圖式的具體應用，而沒有把它們的推理系統地運用于全面的分析。就后者而言，它是不可避免的。

這個引人注目的結果，引起一個重要的方法論問題。本章開始時曾指出，主觀的觀點是我們目前討論的概念系統的結構——行動理論——的核心。但是在思想的激進實證主義一端(不管屬于理性主義的還是反智主義的形式)，對它進行分析的必要性消失了。固然，由于假設行動者開始知道他的無知程度及其錯誤的根源，那些與解釋行動有關的事實，始終能夠至少按照具體行動體系來加以說明，這在理性主義形式的確如此，在反智主義形式那兒可能也是如此。但遺傳和環境這樣的分析范疇，按這里所用的意義來說帶有如下特點，即為了作出適當的科學解釋，它們能夠無需主觀范疇。這樣，只要這些分析范疇和其他非主觀范疇，被證明適用于了解人類行動的具體事實，行動體系本身的科學地位便必然成為問題了。它可能是一種方便的啟發式工具，用來建立一種理論的腳手架，但僅此而已。到頭來它會被拆掉和搬走，以全面有利于簡潔和雅致等科學優點。[[17]](#_17_81)

當然，這種情況只有在實證主義思想的“激進實證主義”那一端才是正確的，而且只要把功利主義的觀點附加上去，情況就不再是這樣的了。但在下一章我們將看到，凡是在需要推理的場合，功利主義體系中總有一種固有的不穩定性，可以一般地用來充分解釋人類的行動。如果真是如此，人們就只會以激進的方式提出這樣的問題：那么許多代精明的行動理論思想家殫精竭慮的成果是否建立在錯覺之上，或者充其量不過是科學發展過程中一個幸而已經消逝的階段。這是一項解決困境的辦法，也肯定是現時被廣泛接受的一項解決辦法。但本書將提出另一個解決方法作為它的主要論點之一，即：承認這里討論的兩個主要成分——行動圖式和實證主義——不相容的狀況，但堅持認為有證據表明，把行動從它與實證主義的牽連中擺脫出來，才能最好地利用它對社會科學最有價值的貢獻。下面幾頁的任務是提出這一論點，并以對這兩種可供選擇的解決辦法中每一種的實際后果進行細致的分析研究來作論證。因為科學理論乃是實用主義的公式所適用的，它之所以合理正確，是因為對于理解經驗事實而言它是有用的。

### 經驗主義

在結束本章之前，還應當注意兩個將在本書中不斷出現的重要問題。在扼要論述功利主義思想體系時，我們已經有機會把它說成是涉及有關理論體系與具體現實之間關系的所謂“經驗主義”概念。如果再說幾句關于經驗主義的一般問題及其與科學抽象的關系，那將使以后的論述更加明確。我們將用經驗主義這個名稱來指這樣一種理論體系——它明確地或隱含地認為，特定理論體系的范疇本身就足以解釋有關這個理論體系所研究的具體現象的全部有科學意義的重要事實。第一章已經講到，所有的科學理論體系都有成為邏輯上閉合體系的趨向。關于這一點，功利主義理論的目的隨意性所蘊涵的結果——我們只能這么稱呼它——已經生動地作了說明。一種經驗主義觀點的效果，是把一個邏輯上閉合的體系變為一個經驗上閉合的體系。那就是說，在邏輯上閉合的體系中，該體系的所有命題一方面是互相依存的，因為每個命題對其他命題都有推斷；另一方面，該體系是有定值的，因為這些推斷的每一項在同一體系的另一個命題中都得到表述。但是，如果認為只靠這個體系就足以解釋所研究的現象中全部已知的具體重要事實，那么，該體系的命題就必須完全包括所有這些事實以及它們的關系。換句話說，經驗主義把所有科學理論中固有的邏輯宿命論變成一種經驗宿命論。

雖然實證主義和經驗主義事實上歷來是非常緊密地聯系在一起的，但它們按照這個意義來說并不一定合乎邏輯地相互包含。通常稱做科學唯物主義的學說，也許是兩者相結合的最重要的例證，其中包括的原理表明：古典力學的那些范疇歸根結底本身就足以科學地理解現實；如果其他一切體系是正確的，它們最終都可簡化[[18]](#_18_79)為古典力學的體系。但是，盡管這樣的結論并非必然同實證主義聯系在一起，就真正認識了科學抽象的作用能使經驗主義者(無論是功利主義者還是唯物主義者)擺脫他所陷入的困境而言，實證主義立場的作用十分有限。

這一點在功利主義方面是明顯的。前面已經指出，那些與理解人類行動有關、并且除了功利主義形式的行動體系外、在實證主義范圍內占有一席之地的體系，是那些在分析上能夠脫離主觀范疇的思想體系。但是，在可能保留功利主義理性主義觀點的范圍內，這些已經在功利主義體系[[19]](#_19_80)本身中被考慮到了。用以指導行動過程的知識，就是關于行動處境的根本條件的知識，并且為了實用起見，也就是關于遺傳和環境的知識。想必正是由于這個原因，功利主義體系已經經受住了如此長期的攻擊。除非你已經超越實證主義的框架，否則即使意識到了理論的抽象性，也并不會打開任何新的理論前景。理論經驗范圍由于它的抽象性而受到的限制，使它只能用非主觀因素的各種形式的影響(近來主要是實證主義的反智主義)來補充，并且，不管它在糾正某些經驗錯誤方面多么有用，它對于社會理論的分析手段卻助益很少。這一點就經濟理論家的一個學派來說尤為明顯，因為他們已經開始意識到傳統經濟理論的抽象性，但只是企圖對它進行補充，而不是對原來功利主義觀點的實證主義基礎進行任何徹底的批判。[[20]](#_20_78)與此同時，直到最近一直受到那些至少聲稱自己為自然科學權威的人支持的經驗主義，是理論進一步發展的最嚴重的障礙之一。但是，要想擺脫功利主義和下一章將扼要論述的其他實證主義理論所帶來的困難，僅僅克服這個障礙是不夠的。

### 行動理論中的個人主義

其次，關于“個人主義”這個概念的一個方面可以適當地補充一些解釋。前面已經指出，個人主義作為形成社會思潮的一種影響，其重要性主要在道德方面。但是實證主義社會思潮的主流在科學方面也一向有個人主義的因素存在，這具有十分重要的意義。兩方面密切相關，但決不是等同的。

問題在于，把在分析意義上孤立的“個人”同對于事實——即對于某一具體體系的觀念而言為最普遍的參照系所必需的別的事實——的直接概括過程結合起來，是否就能說出對于理解一個具體的社會體系而言所必需的全部事實。

這樣一個體系是原子論的，但以“個人”而不是以單位行動為原子。任何與較為基本的單位有關的屬于原子論的理論體系，對于個人而言必然是原子論的。因此，按照這種意義已經被原子論解釋為一項主要標準的功利主義觀點與生俱來地就是個人主義的。在實證主義向激進實證主義過渡期間，只要同樣的原子論已經被保留下來，而且是在很大程度上被保留下來，我們所談到的激進實證主義的各種說法也就是個人主義的。

按照這些見解，所有在上文討論中已經區分過的因素都已被納入個人主義的模式。很明顯，這種說法的任何例外情況都不能從功利主義目的所起的作用推斷出來，因為這些因素同其他因素相比，是被設想為偶然的。任何知識，只要是合理的，就并非出于偶然而是由已知的事物所決定，并且是已知事物的“反映”。在一般性分析的水平上，那些可以歸因于該體系中其他人所抱目的的事實被排除了。這樣就剩下那些能夠用非主觀方式加以闡述的因素，因為目的知識是功利主義理論僅有的一些不能用非主觀方式加以闡述的因素。[[21]](#_21_79)

但是，對待這些因素的方法與單位行動的原子論有關。它們包括非主觀環境的那些事實和行動者自身秉性方面的事實，只要它們與達到一定的孤立目的有關。遺傳在這種情況下必然是個人的，因為根據定義它是在個人參加社會關系之前就確定了的。一個非個人主義因素的、惟一合乎邏輯的可能性是在環境中，而原子論的處理方法卻排除這種可能性。只要向激進實證主義轉變中的惟一差別，是取消目的的獨立性和脫離合理性的準則，激進實證論的說法就也是個人主義的。在功利主義觀點和激進個人主義實證論的兩極說法之間的那一類理論，將在下一章討論。

在實證主義基礎上要避免這種個人主義，是有邏輯上的可能性的。這種可能性的一種形式就是“社會學實證主義”，也即涂爾干在其理論發展的較早階段所持有的那種“激進理性主義的”形式，對此我們將在以后詳加探討。[[22]](#_22_79)這種觀點可能有一個事實基礎，因為沒有理由懷疑，個人在各個集體中發生聯系這一事實所產生的結果，可以用非主觀的用語(如生物學理論的用語)加以分析。但是，涂爾干認為是構成“社會環境”而加以討論的那些關鍵事實，雖然它們是具體個人的具體環境的一部分，但分析起來，卻是十分明確地隱含在行動理論的術語中，它們處于理論結構中的某個位置，妨礙了人們把它們主觀地看做是為行動者所掌握的科學有效的知識的那類因素。

除了涂爾干和他的先行者之外，實證主義傳統一直主要是個人主義的。這已經傾向于自動地把一切有機理論和其他反個人主義理論都拋入對立的“唯心論的”陣營，而這個陣營縱然帶有實證主義的思想傾向，卻把這些理論以及它們所說明的事實置于不值一顧之列。難怪涂爾干在其社會學實證主義崩潰之后采取了一種唯心主義的觀點。他從而徘徊在兩種思想方式之間這一事實，在很大程度上足以說明為什么他的著作特別不為人們所理解。他的“唯心主義”使他與實證主義者疏遠了，反過來他的“實證主義”又使他與唯心主義者同樣疏遠了。在擺脫實證主義—唯心主義的困境時，他可能會拿出辦法，以超脫舊的個人主義—社會有機論或往往被人稱做唯名論—唯實論的困境，而這種困境很久以來一直毫無意義地困擾著社會理論。

### 附注A：關于“規范性”概念

由于“規范性”一詞通常與同經驗科學有別的道德和法律觀點有聯系，因此，要在一本科學著作中不拘泥于字面地使用“規范性”一詞，就有必要稍作解釋并給出明確界定。

就目前的研究而言，規范性一詞用于行動體系的一個方面、部分或成分，如果(并以此為限)它可以被認為表明或包含一種可以歸之于一個或多個行動者的情緒，而這種情緒本身就是一個目的，不管它的地位①對一個集體的成員來說，②對一個集體的某一部分成員來說，或③對作為一個單位的集體來說是其他任何目的的一項手段。

就這些意義來說，目的是一種未來的事態，促使行動趨向那種未來事態的是這樣的事實，即行動者(們)認為那種事態合乎心意，但它在一些重要的方面，不同于他們所預期的僅僅讓處境可以預計的趨勢在不受積極干預的情況下自行發展就能出現的情況。[[23]](#_23_79)

規范是對具體行動過程的一種文字上的描述，從而被認為是合乎心意的，可以用一項命令使未來的某些行動符合這個過程。下面的說法是規范的一個例子：“士兵們應該服從其指揮官的命令。”[[24]](#_24_77)

雖然很明顯，但必須加以說明，把一個規范性因素歸諸被觀察的行動者這種做法，對觀察者來說沒有規范性的意義。后者可以完全保持一個客觀觀察者的態度，而不必積極地或消極地參與其觀察對象的規范性情緒。在對人類行為進行科學研究的實踐中實行這一準則，有它的實際困難，但這種困難并不改變它作為科學方法論的一個必不可少的部分的地位，而這一部分的方法論也可作為指明科學研究工作所應當趨向的一個規范。

第二，上文按嚴格意義規定的因素可以是規范性的，也可以不是規范性的。另一方面，各種行動體系及其各個部分就整體來說既是非規范性的，也不是非規范性的，但一般可以看出，它們同時包含以上兩類因素，而通過分析來區分這兩類因素的辦法，將成為一種重要的手段。

行動體系的規范性因素和非規范性因素的區分，像所有科學中其他許多的區分一樣，是在方法論的同一層次進行的以經驗為依據的區分，例如生物科學中遺傳因素和環境因素之間的區分[[25]](#_25_75)。因此在本書中[[26]](#_26_75)所采用的并不是一種哲學上的區分。

分析人類行動中規范性因素的作用的邏輯出發點，在于人們所經歷的這樣的事實，即他們不僅對刺激作出反應，而且在某種意義上力求使他們的行動符合行動者和同一集體其他成員認為可取的模式。這是對于事實的表述，如同一切對于事實的表述一樣，它牽涉到了一個概念體系。那個體系最重要的組成部分，是我們在這里所說的手段—目的圖式。行動理論，特別是唯意志論的行動理論，是仔細推敲和精心考慮這個基本概念體系的結果。從本書的科學觀點來看，惟一的問題就是這種概念體系是否“行得通”，以它的術語能否對那些一經分析便能得出重要一致性的事實作出可以證實的表述。我們并不否認，用其他概念體系，尤其是那些不包含規范性因素的體系的術語也可能對同樣的事實作出表述。我們已經提出的那種性質的概念體系，例如行為主義體系，據本書作者看來，遠不如行動體系適宜于作為對人類行動的事實進行表述和分析的工具。但這對于目前探討的問題來說仍不失為一種見解。本書無意批判地討論這樣一種可供選擇的體系，也不準備在經驗性應用方面把它系統地同行動圖式進行比較。本書只限于討論行動的概念體系。我們想要系統地比較的，只是那種體系的各種形式。我們將指出，按照上述意思而言，行動圖式是一種確實有經驗根據的概念體系，而用這種圖式我們就有可能說明許多關于人類行為的確切事實，闡明許多涉及這些事實的重要的一致性。一種規范性取向對于行動體系而言是基本的，就像空間對于古典力學是基本的一樣；根據已知的概念體系來說，并沒有行動這樣的事情，除非那是想要符合規范的努力；正如沒有運動這樣的事情，除非那是空間位置的變更。在這兩種情況下，那些命題是定義或定義的邏輯推理。但是，對于目前的研究來說，甚至沒有必要提出人類行為是否有“真正的”規范性取向的問題。[[27]](#_27_71)這是因為，本書并不涉及行動理論的哲學推斷，除非是否定地批判那些根據先驗的理由把它一筆抹殺的企圖。本書僅限于討論行動理論相關于可以驗證的事實的科學地位。

### 附注B：行動理論中諸體系類型的圖式提要

上一章和全書都使用了一種關于行動領域各種理論體系的有點復雜的分類法。為了幫助讀者弄清各種類型的理論體系的相互關系，似乎最好是在此把分類的綱要性論述包括在內。這樣做的最簡明的辦法似乎就是，武斷地把一些符號給予各種有關的概念因素，這樣，任何特定類型的理論體系包括哪些因素和不包括哪些因素的情況，就能用適當的公式毫不含糊地表示出來。這個注釋不是要讀者“閱讀”，而是供讀者參考之用，如果他在閱讀正文時，覺得不容易完全弄清所討論的應用于各類理論的各種名詞術語的意義和相互關系的話。這尤其有它的必要，因為這種分類法以及用以描述它的術語在文獻中并不流行，因此讀者很可能不太熟悉。在選擇用語時，我們盡量不同通常的用法離得太遠。然而如果我們所作的區分本身就不是通用的，那么在這一類情況下就不可能采用那些具有直接的明顯專門含義的術語了。

這種分類是對行動理論中的亞類型的分類。這里說的行動理論，是指任何在經驗基礎上與一個可以認為是由本書叫做“單位行動”的各個單位組成的具體體系聯系著的理論。一個單位有下列可以辨認的最小特征：(1)一個目的；(2)一種處境，又可以分解為(a)手段和(b)條件；(3)至少一個可以使目的與處境聯系起來的選擇標準。很明顯，這些范疇只有包括了主觀的觀點即行動者的主觀觀點才有意義。排除這一主觀方面去研究人類的任何理論，如行為主義，都不是本書意義上的行動理論。

設A=一個單位行動。一個單位行動包括：

S=一種處境。直接從它與行動的關系來看，包括：

C=條件，加上

M=手段，加上

i=規范性成分或觀念性(ideal)成分，加上

ie=規范性成分或觀念性成分的符號表示方式

當按照科學的方法論標準對行動的主觀方面進行分析的時候，處境和它的成分可主觀地表示為：

T=行動者具有的科學的正確知識，它包括

F=對可驗證的事實的表述，加上

L=從F得出的正確邏輯推論

t=對于觀察者擁有的知識說來屬于可以認為是能

夠正確地加以科學闡述、而實際上并未被正

確地闡述的成分；不科學的成分。它們是

f=號稱為事實的錯誤表述

l=邏輯謬誤

ig=無知；客觀可知但無主觀表現形式的成分

r=根據T和t所代表的成分隨意變化的成分

E=目的(定義見前面的注釋)

N=有關E和S的選擇標準

設Z=一個行動體系

Rel=體系中單位行動之間的基本關系，即在一個包含了一個以上此種(只要是存在的)單位的體系(只要是用行動參照系表述的)的概念中合乎邏輯地運用的那些關系

RI=在復雜到如下程度的體系中隨之發生的關系：單位行動組合到一起以構成一些更大的和有組織的單位，即諸個人或諸行動者。但不是從這些個人的相互關系中得來的偶發特性

RC=由作為社會集團或“集體”的成員的個人之間的關系中偶發的關系

因此，行動理論的最總括的公式是：

A=S([表現于T, t, r]+

C[表現于T, t, r]+

ie[表現于T, t, r])

+E+N(以T, t, r, i或ie界定的)+r(起表現ir的作用，不起表現S作用)

Z=(A1+A2+A3……An)+Rel+RI+RC

除了本書將要分析的唯意志論行動理論以外，這里要討論的所有體系，都明確地或隱晦地以一處或多種限制條件限定了這一公式的普遍性。這些限制在于對這里以符號表示的某些成分的作用有所壓縮，可能涉及對單位行動的分析或對體系內單位之間關系的分析，也許同時涉及到二者。

實證主義行動理論

如果某個理論把正確的科學經驗知識作為行動者對于所處處境進行主觀取向的惟一有理論意義的方式，那么這個行動理論就是實證主義的。這樣，有意義的主觀成分要么是(1)正確的經驗知識成分T，要么是(2)包括有在行動者可以獲知正確知識的范圍內不符合正確知識標準的偏差的那種成分t，或者是(3)與知識T有關系的隨意性成分。此處知識一詞的定義是關于過去的、現在的和可以預見的將來處境的知識。第(2)項包括的成分因而可以解釋為表示處境的主觀表現(而不是有關處境的正確知識)對于行動的影響方式。在實證主義體系中，既不構成正確的知識也不構成處境的影響之表現的成分，可定義為隨意性成分。處境的定義是行動者所在的和行動者可以取得其經驗知識的“外部世界”的一部分。

于是，實證主義體系的一般公式是：

A=S(主觀地表現于T, t, r)+E(T, t, ir)+N(T, t, ir)

Z=(A1+A2+A3……An)+Rel+(RI)+(RC)

這樣，在一個實證主義體系中，單位行動可以用這樣的方式來描述：它略去了沒有實質性理論意義的偶然性可能因素，而有關的每個因素都可以在兩極之間進行變動。處境既可以依據正確的科學知識T來表述，也可以依據在科學上不完善的主觀成分t來表述，或依據二者的任何一種結合來表述。對于限定手段—目的關系的選擇標準，情形也是如此。如果目的構成了一種分析意義上的獨立成分，它一定隨著與處境和處境中的知識的關系不同而帶有一定的隨意性內容。但在一個極點上，目的的分析性意義可能全然消失，具體“目的”變成了對于處境的未來傾向的或正確或謬誤的預測。單位行動之間的基本關系必須表現于任何體系之中，但是如以括號表示的那樣，兩種范疇里的偶發性(emergent)成分都既可能出現，也可能不出現。

實證主義體系可以進一步作如下分類。首先就單位行動來分：

A. 激進實證主義

只能從主觀方面作為分析意義上的獨立成分加以闡述的那些成分都被排除。具體目的和選擇標準都被包括在處境里面。一般性公式為

A=S(T, t, r)+E(T, t)+N(T, t)

(用于前面提到的體系的公式)

重要的極端的亞類型是：

A1. 激進理性主義的實證主義

A=S(T, r)+E(T)+N(T)

所有具有理論意義的成分都可以使之積極地符合于正確的經驗知識的方法論標準。

A2. 激進反智主義的實證主義

A=S(t, r)+E(t)+N(t)

所有具有理論意義的成分都可以消極地使之符合于同一標準。在這兩種情況下，隨意性成分的惟一位置是在處境之中(例如達爾文主義中的變異)。

B. “統計學的”實證主義

嚴格說來，任何理論只要容納了隨意性成分，就可以冠之以這個名稱。然而，在本書此處的論述中，只有隨意性概念能將經驗作用納入規范性成分而又不破壞整個實證主義框架時，這個問題才有實際意義。在單位行動中，這種成分的惟一位置是在N和E中。因此，它的公式是

A=S(T, t, r)+E(ir, T, t)+N(ir, T, t)

所有上述區分只涉及單位行動的特性。另一個劃分亞體系的根據是體系的特征，對此是有爭議的。原子論的體系是只以單位加上它們的基本關系來表述的：

Z=(A1+A2+A3+……An)+Rel

下面幾種類型也頗重要：

1. “個人主義的”實證主義——與個人主義的實證主義理論有關的，要么是原子論的體系，要么是只包括由于與行動者有關的若干單位行動組合成為較大單位而出現的偶發關系而在其他方面符合實證主義體系定義的體系。公式是：

Z=(A1+A2+A3+……An)+Rel(+RI)

2. “社會學的(sociologistic)”實證主義——社會學的體系是一種不但包括由于與同一行動者相關的單位行動組合起來而出現的那些偶發關系，而且包括由于多個行動者在一個社會體系(一個“集體”)中組合起來而進一步出現偶發關系的體系。如果組成這種體系的單位行動都是依據實證主義理論表述的，便是社會學的實證主義體系。其公式如下：

Z=(A1+A2+A3+……An)+Rel+RI+RC

對本書來說，以下各種類型的實證主義體系將是最重要的：

1. “功利主義”，或理性主義的、個人主義的統計學的實證主義：

A=S(T, r)+E(T, ir)+N(T, ir)

Z=(A1+A2+A3+……An)+Rel(+RI)

2. 激進理性主義的個人主義的實證主義：

A=S(T, r)+E(T)+N(T)

Z=同上

3. 激進反智主義的個人主義的實證主義：

A=S(t, r)+E(t)+N(t)

Z=同上

4. 激進理性主義的社會學實證主義：

A=S(T, r)[[28]](#_28_71)+E(T)+N(T)

Z=(A1+A2+A3+……An)+Rel++RI+RC

“唯意志論”的行動理論

同所有各種類型的實證主義理論相反，唯意志論的行動理論的基本信條是，無論從積極方面說，還是從消極方面說，科學知識的方法論體系都未能全部囊括行動中所有重要的主觀成分。就主觀成分不能成其為正確知識中的成分而言，無論是以無知和謬誤這樣的范疇，還是以這些成分在功能上對于那些能用非主觀方式表述的成分的依賴性，抑或是以那些與主觀成分偶然相關的成分，都無法將它們囊括無遺。

唯意志論行動理論體系中明確地包含著具有規范特性的成分。激進實證主義把這些成分完全排斥于經驗的相關性之外。功利主義體系承認這些成分與經驗有關，卻只把它們放在隨意性目的的地位，這些隨意性目的因而僅僅成為理論體系在經驗應用中的數據。在唯意志論行動理論中，這些成分成為構成這個體系本身的必要部分，以顯然不同的各種方式明確地與體系內其他成分互相依存。

唯意志論行動理論絕不否認條件成分和其他非規范性成分的重要作用，但是認為它們與規范性成分是互相依存的。唯意志論行動理論的一般公式是：

A=S(T, t, ie, r)+E(T, t, i, r, ie)+N(T, t, ie, i, r)

Z=(A1+A2+A3+……An)+Rel++RI+RC

唯心論的行動理論

唯意志論類型的理論包括規范性成分和條件成分的相互作用過程，而在唯心論的極端，條件成分的作用消失了，就像在實證主義的極端，規范性成分的作用也相應地消失了一樣。在唯心主義行動理論中，“行動”變成了一種“發散”(emanation)過程，一種觀念的或規范性的成分的“自我表達”過程。具有時間和空間的現象，僅僅作為“意義”的象征性“表示方式”或“體現”而與行動相聯系。合理性的科學標準變成與行動中的主觀方面沒有關系。手段—目的圖式讓位于意義——表達圖式。非規范性成分則不能“約束”行動，只能多多少少與一個“含義豐富”的體系“結合”起來。這種理論的總公式如下：

A=S(ie, r)+E(i, ie, r)+N(i, ie, r)

Z=與唯意志論行動理論相同

對于唯意志論行動體系和唯心論行動體系，像對于實證主義體系那樣再進一步劃分類型似無必要，因為這種區分對本書無重要關系。

### 附注C：與行動理論有關的非主觀范疇的內容

本書中分析的概念體系——即行動理論——的主要特點之一，是用主觀范疇來表述，這些主觀范疇指的是行動者“精神狀態”中的側面、部分或成分。這就自然產生了一個問題，這樣使用主觀的觀點單純是一個方法論的手段，還是我們借助行動體系科學地理解我們所研究的那些現象必不可少的呢?本書的結論將是，這不僅僅是一個方法論的手段，并且，如果不涉及主觀范疇，就不能系統地在理論上闡述社會中人類行動的某些基本成分，除非是采用另外一種完全不同的概念體系。同時，對于在主觀的行動體系中出現的某些成分，無疑可以毫不涉及任何“精神狀態”而加以闡述。

最明顯的例證是：人們認為，知識當中至少有一大部分對于接近合理性的科學規范的行動起決定性作用。實際上，就這種知識與人無關而言，對于其中包含的一般概念的科學確實性的判斷，就可以由觀察者在不涉及通常稱之為精神狀態的具體現象的情況下加以驗證。即使這種知識是通過分析人們的精神狀態得到的關于人們實際行為或可能行為的知識，它的大部分內容也可以歸納為不涉及主觀方面的理論的內容。

于是出現了對這種知識進行系統分類的問題。很明顯，用來研究那些不同于人類行為和文化現象的具體現象(首先是物理、化學和生物學)的，正是可以由這些科學理論體系加以驗證的知識。對指導人類行動的知識，沒有必要以通常用于足以代表這些科學的那些方式表述，而只應該是能夠用這些科學已經建立起來的理論加以驗證。并且，要使行動成為合理的，行動者的正確經驗知識就僅只應該相應于符合事實的知識，對于他來說，并沒有必要解釋作為他行動的根據的那些事實為什么是正確的。

同時，有充分的證據表明，這些科學中所分析歸納的那些因素影響人類行為具體過程的機制，不同于考慮這些因素的理性過程的機制。不管這些反智主義方式的影響到底是些什么，也不管有多少可能的形式，這種影響在主觀上可以觀察到的結果有兩種：或者僅僅是這些實際因素與意義無關的標志，或者在該范圍有限的個例中根本沒有任何主觀表現。在各種生理過程中似乎就是這后一種情況。

在多數實際運用中，似乎可以很方便地把能夠用非主觀方式表述的那些行動成分的作用，同時在以上兩個方面歸納為生物學意義上的遺傳和環境因素的作用。如前所述，這種分析性的區分與具體有機物和它的具體環境之間的區分是交叉的。不管是遺傳還是環境，都不能成為對一般理論性學科進行分類的最終范疇。對于分析任何一種生物有機體來說，環境成分都包括其物理的、化學的和生物的方面。同樣，對遺傳的實際機制的分析雖然仍停留在相對來說是初級的水平上，但是完全有理由相信，這種機制將來是可以變得能夠用上面提到的所有三種一般理論體系進行分析的。

所有有關具體行動的社會體系中最基本的單位都是具體的個人。在本書的行動系統理論的特定含義中，這種單位是以“行動者”出現的，我們知道行動者在這里是抽象的。然而就我們所知，所有的行動者都具有一個像是若干個單位組成的總體，而每個單位都有相應的生物體。也就是說，在經驗上沒有那種作為一個“行動者”而不在另一方面是個活生生的生物體的東西。進一步說，有很多證據表明，這個具體統一的生物化學側面對于一般生物學的綜合性一面說來，同通過知識的作用和其他指定方式影響具體行動的非主觀成分對于行動理論說來，其意義完全相同。這樣，把形成了或許是生物學理論最一般框架的這一對概念用來作為這些成分作用的一般公式，就似乎是有益的了；因為生物學方面的成分看來才是最直接地作用于這一具體單位——個人——的行動的。可是，不要因為這種方法對于很多方面是方便的，就因而推斷說本書已經卷入了生物學理論中的微妙爭論。前面已經證明(見附注B)，不用涉及遺傳和環境的概念也可以分清行動理論的所有基本類型。遺傳和環境成分在本書的主要理論觀點中沒有什么實質性的作用。它們的作用是：當有必要讓注意力超出行動理論的嚴格范圍，而進入某些相鄰領域時，可以用來弄清總的含義并使之為人們所理解。重要的界限有兩個：區分主觀范疇與非主觀范疇的界限，區分主觀范疇中哪些能夠從非主觀方面加以闡述和哪些不能夠從非主觀方面加以闡述的界限。要對可以從非主觀方面加以闡述的成分再加以區分或限定，就超出了行動理論的范圍。

應該注意一個可能困擾讀者的問題。在行動理論里面被我們稱之為個人主義的實證主義(individualistic positivism)的龐大思想體系中，有一種主要的限制性類型叫做激進實證主義的反智主義(radical positivistic anti-intellectualism)。一般說來，它意味著把人類行動的理論生物學化，這樣，人類行動理論實際上就變成了一種應用生物學。這種傾向已經非常明顯，以至于有人強烈地傾向于在本質上是這樣的論斷，即社會行動中的生物因素對于行動的導因來說必然是個人主義的。但是，似乎不能從經驗上證明這種觀點是正確的。與此相反，在此處的例證中尤可置疑的是，在行動理論的主觀范疇所不適用的動物生活層次上，含有多個生物體的集體的特性，絕非都是可以從那些分析意義上孤立的個別生物體當中直接概括出來的。在“群居”動物如螞蟻中，這一點更為明顯。如果這是正確的，如果說社會體系中同樣的偶發性成分在生物學層次上對于人類社會竟然不起作用，就更是沒有道理的了。但是如果說人類行動中所有的生物性成分都必然是個人主義的，或者相反，說所有只能從主觀方面闡述的成分都一定是社會性的，這兩種假設也都很靠不住。許多個人主義的實證主義者犯了第一個假設的錯誤，涂爾干就是如此；但是，我們將要看到，他恰恰同樣犯了第二個假設的錯誤。

### 附注D：心理學與生物學的關系

讀過前一章的讀者可能會注意到，我們還沒有確定心理因素在實證主義社會思想體系中的地位。很明顯，這個問題帶來了一個困難。因為，既然說人類行動是獨立于行動處境的各種成分的，用以解釋人類行動的各種成分就一定要么是合乎功利主義的，要么在表示行動導因的意義上就全被排除到個人主義思想體系以外了。這種情況就要求把心理因素設想成是同遺傳聯系著的，而遺傳又要求把心理因素完全排除掉。因為遺傳難道不完全都是生物因素嗎?問題并不是如此簡單。

從邏輯上說存在著兩種可能的立場。一種是采用唯物主義形式的還原論。在這些一元論的術語當中，這個問題就消失了，因為在一元論里只有一個概念體系，物質世界的概念體系不管用來解釋什么都是最終有效的。于是，生物學和心理學成了不過是應用這些最終原則于特定種類事實的兩個領域了。行為主義者固執地堅持這種立場。

另一方面，也可能采取偶發性觀點或其他非還原論觀點。在這種觀點的基礎上，出現了一種可能性來區別兩種都是通過遺傳而起作用的成分。這種區別可以通過用兩種不同方法探討同一具體對象來加以最清楚的表述。

對生物體進行生物學結構分析，就把它分解成了解剖學意義上的各個部分，也就是說，這些部分都是具有空間位置的單位，如器官、軟組織、細胞等等。它們在結構方面的關系是空間關系，即一個器官在另一個器官的“旁邊”、“上面”、“下面”、“左右”等等。然而心理學卻把作為一個整體的生物體的行為方式當成分析的起點。由于行為方式的各個單位都是在心理學層次上進行結構分析的，因此，這些部分根本不是解剖學的部分，而是用非空間范疇的術語來表述的。如果有人問起性本能是否在智力的“上面”或者憤怒感情是否在同情感情的“左面”，那顯然是荒唐的。當然，由于這兩種分析方法都運用于分析經驗世界中的同一具體現象，因此它們之間不是沒有關系。然而完全互相替代也是沒有道理的。

第二個探討方法是屬于另一個層面上的。的確，在生物學層次上的分析包括著目的論的成分。生物體這個概念本身就包含著目的論的成分。但是這些目的論成分的特點是，雖然它們確實包含著作為在某種程度上不只是單純對生存條件作出反應的積極實體的生物體概念，卻不包含與主觀有關的東西。另一方面，在心理學層次進行的分析，其中目的論的成分則包含著與主觀有關的東西。心理學知識是一種有關“精神”的知識，而不僅僅是關于行為的知識。這并不是說心理學研究的材料只能限于內省的材料，而是說在心理學上對觀察的材料(如行為、語言表達方式或其他表達方式)的理解，必須要使用聯系到“目的”、“意圖”、“知識”、“感覺”、“情感”等主觀范疇的那些概念。

這些主觀范疇在生物學的層次上絕對沒有任何意義，因為它們不能變為具有空間位置的概念。當我們用生物學觀點思考問題的時候，我們研究的是人類行動的條件方面；這些條件都是必要的，但并不是充分的。既然發育完成的具體生物體受遺傳素質的制約，那么就似乎沒有理由說為什么這個生物體的“精神特征”不與它的解剖結構一樣受到影響。換句話說，精神特征部分地由遺傳來傳續，并不就證明這些特征在這個方面可以歸納為生物學的范疇。遺傳是一種具體范疇，而生物學理論卻是一種分析性概念的體系。

因此，應該認為，遺傳和環境(激進實證主義的因素就是從分析行動的觀點出發，由遺傳和環境里面概括出來的)中包含有生物學和心理學[[29]](#_29_71)兩種成分。

不管最終立場是否是實證主義的，這個結論都有效。只有一個重要的限制條件，那就是：在嚴格的實證主義思想體系中，主觀方面的東西只存在于功利主義的成分里，至少處于非附帶現象的地位。功利主義立場非常不穩定，它傾向于不斷分化為激進實證主義。這種分化的趨勢就是排除主觀方面的東西——邏輯上的最后結果就是行為主義。這樣也就傾向于把心理學的考慮降低成為生物學的考慮了。

這一點確實是本條注釋所要解釋的難點的根源。我們可以大膽地說，心理學在分析人類行動的各種學科中的穩定地位，與嚴格的實證主義方法論是不相容的。心理學研究的是人的自然本質中把生物遺傳物質同人的意圖、目的、情感等聯系起來的成分。如果把這些主觀成分都排除了(如在激進實證主義中那樣)，把它們與生物遺傳物質聯系起來的那些成分也就是多余的了。對各個學科的分類問題將在本書末尾進行一般性的討論。

[[1]](#_1_134) 按照這個意義并且只有按照這個意義來說，行動體系才是內在地帶有目的性的。

[[2]](#_2_129) 特別需要指出，此處不是指處境中的具體事物而言。在處境不受行動者控制的情況下，處境才構成與行動手段相反的行動條件。實際上，處境中所有的具體事物都部分地是條件，部分地是手段。例如按常識來說，汽車是從一處到另一處的一種運輸手段。但一般人不能制造汽車。然而，如果我們在汽車的機械特性和我們財力允許的范圍內對汽車達到了一定程度和一定方式的控制，我們就能夠用它把自己從坎布里奇運送到紐約。在有了汽車并假定有許多道路和汽油供應等等的便利條件時，我們就可在某種程度上控制汽車于何時馳向何處，從而也可控制我們自己的行動。正是在這個意義上，汽車才成為行動理論中起分析作用的手段。

[[3]](#_3_124) 關于本書所使用的“規范性”一詞的定義和簡要論述，請參閱本章末的附注A。

[[4]](#_4_122) 行動現象本來就是暫時的，即它涉及時間過程，但它們并不在同一意義上是空間性的。那就是說，從進行分析的角度考慮，空間關系對于那些行動體系并不是很有關系的。就行動理論的分析效果而言，行動在空間的位置不是主要的，而只是次要的。換言之，空間關系只構成條件，只有在能夠加以控制的情況下才構成行動的手段。這樣就產生了一種觀念，認為行動體系總是并且必然是抽象的。這是因為我們不妨說，人們經歷的任何現象、事情或事件就其能夠占有空間位置這一意義來說，都有個物質的形態。任何已知的經驗“自我”都有一個活生生的生物有機體的一個“方面”或與其“相聯系”。因此，行動事件具體地說都是空間的事件，是“發生”于物體身上或者將它們卷入其中的。這樣，在某種意義上，沒有任何具體行動不屬于空間的范圍。但與此同時，這個范疇與那被當做分析體系的行動理論無關，這當然就是說，具體現象的“行動”方面并不就能窮盡這些現象本身。行動理論所體現的事實決不是我們所研究的那些現象的“全部事實”。另一方面，當然有許多具體現象就其作為科學研究的對象而言，我們只看它“物理的”、非行動的方面就完事了。例如石頭和天體。物質世界所“包含”的行動顯然必須被看做我們經驗中的終極成分之一。

[[5]](#_5_114) 指認識論上的“外在”，而不是空間的“外在”。外在世界并非指空間意義上“外在于”認知主體。主觀—客觀關系不是一種空間關系。

[[6]](#_6_108) 但不比行動者更其是個完全具體的實體。它所包括的內容只是那些與“生物學”觀點有關的這一實體的事實。

[[7]](#_7_106) “規范”在這里指一種僅根據行動者的觀點所說的目的論成分。對觀察者而言它不帶有任何倫理上的含義。見附注A。

[[8]](#_8_106) 有關這種一般性區分的一個具體情況頗為重要。前面已經指出，行動者是自我或自身，而不是一個生物體；并且，根據行動理論的主觀范疇的觀點來說，行動者的生物體是“外在世界”的一部分。關于這一點，必須記住這兩種不同區分的差別。一方面，有生物學家們常常用以區分具體生物體同它的具體環境的區分。這樣在某一特定行動過程中的具體手段中，區分那些屬于行動者的具體能力，也即在他的體力與那些他可以從環境中獲取的手段如工具等等帶來的勞動技能之間作出區分，往往是必要而又有用的。但分析起來，這種相似的區分就明顯不同了；它是生物學理論意義上的遺傳和環境的區分。顯而易見，任何特定時間的具體生物體都不僅僅只是遺傳的產物，而是遺傳因素和環境因素復雜的相互作用的結果。這樣，“遺傳特征”便變成可以被認為是多個生物體所由產生的生殖細胞的結合所決定的那些影響生物體構造和功能的成分的名稱。同樣，從原則上說，一個發育完全的生物體的具體環境按照分析并不被認為僅僅是環境因素的產物；這是因為，既然我們可以認為生物體的行動已經對具體環境施加了作用，遺傳因素就會已經產生了作用。在考慮一個像人這樣的生物體時，這一點顯然特別重要。由于人的生物形態有非常重要的具體意義，在研究行動的時候使用遺傳和環境這些術語往往是很方便的。在這樣做的時候經常特別重要的是，要明確地牢記剛才說明的兩對概念中哪一對是適用的，并且要就其中恰當的一對概念來進行合適的推斷。

[[9]](#_9_102) 改變或蓄意防止否則可能會發生的另一種情況。

[[10]](#_10_100) 下面關于功利主義理論體系的形式可能受到歷史性影響的解釋，不是系統研究的結果，而是來源于就這個題目積累起來的某些一般印象。并且，它不是本書不可分割的部分，即使省略掉也并不會破壞全書的邏輯結構。介紹它的目的在于幫助讀者對于那些看起來異常抽象的命題也能了解它們與經驗相關的方面。

[[11]](#_11_96) 德國是一個主要的例外。

[[12]](#_12_94) 這種情況實際上是不可能發生的，因為在偶然任意的目的之間不可能有什么選擇。

[[13]](#_13_90) 在本章附注C中可以找到有關這些概念與行動理論的關系狀況的論述。

[[14]](#_14_86) 在這種情況下使用“理性主義的”一詞多少有些危險，但又似乎別無更好的選擇。它指的不是那種人們通常在心理學意義上所說的、關于決定行為過程的合理性因素和非理性因素的相對作用的那種理性主義。它所涉及的毋寧是根據主觀觀點分析行動時使用實證科學的合理性方法論圖式的情況。在后者的意義上，理性主義極端就是這樣一點，人們據以宣稱，從主觀觀點來看，行動的一切重要成分都可以嵌入這個圖式，即這些成分對行動者來說可表現為有關其處境的可以驗證的事實，也可表現為對這些事實之間種種關系的在邏輯上有說服力的陳述。理性主義一詞的這兩種意義決非彼此毫無關系，但是，把它們區別開來仍然是極為重要的。例如，涂爾干已經被人隨意指責為陷入了按前一種意義而言的樸素理性主義；其實那時這種印象是由這樣的事實引起的，即他進行研究所使用的是后一種意義上的理性主義圖式，也就是說，他在早期階段是一位特殊類型的激進理性主義實證論者。

[[15]](#_15_86) 比如，用一個非常淺顯的例子來說，最無知、最缺乏科學知識的家庭主婦也知道，土豆煮了一段時間后會變軟、變熟，這就算煮妥了。只要這是個大家知道的事實，對于煮土豆來說那就有了完全充分的知識基礎了。問題在于，那位主婦并不知道為什么土豆在這些情況下變軟(“它是煮過的”這一類意思除外)，也不知從生化意義上講由“生”到“熟”的變化意味著什么，但是這一事實與我們對她的行動合理性的判斷完全無關。這樣的知識可能甚至會滿足對于智能的好奇心，但它卻絲毫不會有助于增加烹調的合理性，除非它創造出烹調土豆的新技術。知道這些變化是在特定條件下發生這一事實就足夠了。同樣，如果這位家庭婦女在遷居到秘魯高原之后說，土豆要多煮很長一段時間才熟，我們知道這一事實也就足夠了。沒有必要了解這是由于在高海拔的情況下水的沸點低、氣壓也低等等。不管這些知識細節對于科學地理解那種現象是多么有趣和重要，它們對于判斷行動的合理性卻沒有關系，除非知道了這些知識將使行動改變其進程，與那在不具備這些知識的情況下行動的趨向有所不同。

[[16]](#_16_86) 在正確的知識和行動過程之間沒有可發現的關系這種起限制作用的情況則是例外。這種情況對于目前的討論來說在理論上是不重要的。

[[17]](#_17_80) 就有關行動理論的非主觀范疇的一般地位問題，見本章附注C。對于多數用途來說，使用遺傳和環境的概念來總結行動中可用非主觀方式系統地表達的各種因素，是很簡便的。但這些概念并不成為有關此處論述的行動理論的基本定義的一部分，也沒有得出以它們為基礎的重要結論。它們是用于說明而不是用于論證的。

但是，這種情況在激進實證主義的一個極端有著某些推斷。如前所述，它使行動體系成為另一體系，一般而言是某種生物原理論的衍生物。后者顯然比較重要，因為它適用于具體現象，例如單細胞生物體的行動。這種行動是不能用主觀方式來描述的，因為任何主觀方面都是觀察不到的。

以規范性概念(見下面附注A)為例，如果企圖確定主觀的方面一般根據本體論來說是“現實的”，抑或從其他某種事物如一個“生物”實體衍生出來的，那就越出本書的研究范圍了。僅有的幾個問題是：行動理論是否可以從已知的非主觀體系中衍生出來，以及這樣的體系是否能夠考慮到所有適用于行動理論的可以驗證的事實。回答可能是預料中的：(1)在激進實證主義的一個極端，行動理論的確成了非主觀理論體系的衍生物，主要是生物學理論體系的衍生物；(2)但是下文將要說明，激進實證主義的說法沒有考慮到某些極其重要的事實，那些事實另一方面將被發現吻合于其他形式的行動理論，特別是唯意志論的行動理論，而這一理論是不能簡化為這里論述的任何生物學理論的措詞的。

這樣，我們就可以合情合理地得出結論：如果“成效”最佳的行動理論的形式不能歸結為這些生物學理論的中的任何一種，那么，提供證明的責任就會落在那個懷疑其獨立性的人的身上了。如果想要仔細分析所有當代的生物學理論以求解決這個問題，那就顯然會越出本書的范圍。

[[18]](#_18_78) “可簡化”在這里，指一個體系的那些命題可以通過邏輯(包括數學)方法轉換為另一體系的命題而不改變其意義，那就是說，對變項和它們之間關系的重要定義不變。兩個可以相互簡化的體系，從邏輯上講，是對同一件事的兩種可以交替采用的說法。

[[19]](#_19_79) 就關系到行動處境的那些事實來說，“體系”一詞一向被用于兩種應當加以說清的不同的意義。一方面，它指一組在邏輯上互相關聯的命題，即一種“理論體系”；另一方面，它指一組在經驗上互相關聯的現象，即一種經驗體系。第一種體系不僅根本不是一個“現實”的體系，它還并不按照普通的意義說明任何事實。它只是界說經驗現象的一般性質和說明其價值之間的一般關系。在把理論體系應用于經驗現象時，必須提供數據，一般稱之為事實。這些數據構成那些形成理論體系的普通范疇的具體“價值”。當然，如果已知一個或多個變項的憑經驗了解到的值，那么運用理論就能弄清關于同一經驗體系的其他事實。

應該指出，就一個理論體系是抽象的而言，為其應用于經驗體系所必需的數據可分為兩類，通常在自然科學中稱為變量和恒量的值。某一理論體系的恒項當然構成另一體系的變項的值。這樣，在行動體系中，只要有關行動者處境的事實分析起來與行動無關，那些事實就是恒項。人們必須了解它們的值，才能得出任何具體的結論，但是對于行動理論來說，它們并不是有什么問題的。處境的那些事實受行動理論影響的僅有的一個方面是：行動理論要求所采取的說明那些事實的方式，能夠顯示出它們與行動理論的種種問題的關系，那就是要把事實表述為行動的手段和條件，而不是原子、細胞等等的集合體。

[[20]](#_20_77) 見塔爾科特·帕森斯：《經濟學思想中的社會學因素》，載《經濟學季刊》，1935年5—8月號；又見同一作者的《略論經濟學的性質和意義》，載《經濟學季刊》，1934年5月號。

[[21]](#_21_78) 按照功利主義解釋行動的因素，已經作為偶然目的和關于行動處境的知識被列舉出來，因此，只要它們對那種知識起決定性作用，它們就包括在后一類范疇之內。讀者可能會想起，知識的決定因素中不僅有已知現象的內在特性，而且還有了解那些現象的人的“官能”。看起來要成為合理性一項必要條件的“理性(reason)”是怎樣的呢?當然，這種官能的存在對于一種功利主義理論來說是個必要的假設，并且只有這樣，它才會在功利主義思想的范圍內通常是隱而不顯的，沒有成為問題。這一官能的存在，僅僅是用科學方法論的“理性主義”來解釋行動的必要的邏輯基礎。可是當人們的思想在順著這個軌道行進時，這種官能是如何獲得的，分析社會行動是否有助于弄清人類獲得理性這一事實或獲得理性的程度，這些一些問題卻從來沒被提出來過。只是在行動理論發展的很晚階段，在涂爾干的“社會學認識論”中和德國所謂的知識社會學中，這個問題才被提到這樣重要的位置——這個事實非常重要，它明確地表現出思潮演變的過程。關于這個問題，以后將進行詳細的討論。

[[22]](#_22_78) 特別參閱本書第九章。

[[23]](#_23_78) 這個定義在這里特別加以闡釋，以便包括把現有事態作為一項目的來維持以及促使產生一種不同于原先處境的狀態這樣一些內容。

[[24]](#_24_76) 一般說來，一項具體規范除了行動的規范性因素而外還包括其他內容。例如士兵的服從可以是達到一定軍事目標的必不可少的手段，或者更概括地講是提高軍事效率的手段。但是至少有兩個方面，我們的分析工作可以從中揭示出包含在下列具體規范中的一項規范性因素：①在那些“承認”這個規范的人中間，不管是軍官、士兵或平民，可能會有這樣的想法，即士兵服從命令這件事本身就是一項目的，而不顧軍事效率方面的考慮。②當有人提出為什么要重視服從命令、把它看做一種手段時，它將導致人們“向上”遵循手段—目的這根鏈條(見第六章)。用這種方法進行的分析最后將達到一個終極目的，不論那是為了軍事效率本身的利益，或者是其他目的(如國家安全)的不可缺少的手段。規范因素通常被包括在同一具體規范的兩個模式中。另一方面，對具體規范的承認可能部分地取決于非規范性的因素，例如順從的遺傳傾向。一個具體規范可能是行動體系的一個“部分”，前面第一章已經指出，這些部分通常可以用各種不同的因素加以分析。

[[25]](#_25_74) 這兩者相似之處在于往往叫人難以作出分析判斷。

[[26]](#_26_74) 但是，像其他許多證明在科學上有用的、以經驗分析為依據的區分那樣，它與某些哲學區分有關，并且它有經驗用途這一事實可能在哲學方面就頗有蘊涵。這樣一些蘊涵如果超出它們對本書經驗問題和理論問題的重要性而有所發揮，那就不屬于本書討論的范圍之內了。

[[27]](#_27_70) 那就是說，為了便于目前的探討起見，對于規范性概念所下的定義只參照它在一個具體理論體系中的地位，而不是從本體論角度出發。這就意味著，它在本體論上的地位變成與我們所討論的整個理論體系的本體論地位有關，而它反過來又是關于各種“行得通的”科學理論體系的地位這一更為廣泛問題的一個方面。這個問題不在本書討論的范圍之內。但是，我們將在最后一章稍稍談到這個問題。

[[28]](#_28_70) 與我們將要加以分析的涂爾干早期思想聯系著的這個T，是由“社會事實”組成的，在此處特別重要。社會事實被主觀地解釋為有關行動處境的事實，在融入了行動者持有的一種經驗上正確的理論后，進而決定他的行動。然而，所強調的事實是屬于“社會環境”中的事實。毫無疑問，具體的行動者是處于具體社會環境中的。但是從分析性角度來說，這個具體社會環境中的許多成分都肯定可以用即便不是“個人主義的”、起碼也不是“社會學的”、而是超出這二者的范疇來加以闡述，這就有了構成為個人(他們又轉而構成為社會)的生物原成分。這樣，問題便在于：在分析上，到什么程度才有“社會的”成分的剩余物，而這些剩余物的主觀表現乃是一些可驗證的事實?在什么程度上那些由于聯合而產生的現象，在分析的意義上是行動者“精神狀況”的成分，而不是在這種意義上的對“客觀”現實的反映?只有與此種現象有關的決定性重要事實都能夠適合這個體系時，這個理論才能成立。

[[29]](#_29_70) 下面的一段將證明，上文[邊碼]第67頁所說的遺傳和環境的定義對實證主義體系也是適用的。

## 第三章　個人主義的實證主義 行動理論歷史發展中的若干階段

宗教改革時期，基督教思想的目標是絕對崇敬地維護個人的宗教自由。[[1]](#_1_137)由于這個問題容易與羅馬法的二重性相融合，國家又是能夠威脅個人自由的惟一權威，因此宗教自由問題具有和政治義務問題等同起來的傾向。從新教的觀點看來，在此問題上的一般思想傾向是不利于國家的。國家的地位同信奉異教的古代完全相反，國家所固有的神圣地位早已被基督教剝奪了。國家只有在對個人的宗教利益有所裨益或者至少是并行不悖時，才能得到宗教的贊許，因為個人的宗教利益是基督教的最高目標。

政治義務問題當然既包括規范性的成分，也包括解釋性的成分。基督教的中心出發點是規范性的，就是要對基督教理想的實施和政策所產生的后果加以推斷。同時，這不可避免地又引起要去了解必須在什么樣的實際條件下尋求這些理想以及這些條件對于理想又有什么局限的問題。基督教新教把宗教的價值置于個人之中的獨特方式，在這方面產生了重要的影響。向權威爭取自由的各種論點主要是規范性的，只有具備了良心的自由，真正的基督徒的生活才可能得到保障。相反，限制個人自由的論點往往是經驗性的和講求實際的，即強調人類社會生活不可或缺的條件，強調以宗教名義獲得的自由，可能以許許多多方式被濫用于危及社會本身的穩定。在很早以前的基督教思想中，亞當偷吃禁果以致墮落和隨之產生的人類罪惡，就說明了國家的必要性和國家的強制性權威的必要性。由于人類罪惡的存在，有必要實行比宗教的精神制裁更直接更嚴厲的控制。后來，人性中的罪惡成分漸漸被引入自然法概念的框架之中，被認為是自然法一些不可或缺的必要成分，任何精神力量都無法克服，至少也是人類力量所不能克服的。

所以，當社會思想在十七世紀前后變得世俗化的時候，它的中心問題是社會秩序的根據問題，特別表現為在與國家強制性權力聯系在一起的權威性控制之下的個人自由的范圍問題。個人自由的范圍傾向于得到一些規范性論點的證明和保護——首先是出自宗教要求良心自由的論點，后來是包含一種規范性的自然法的世俗形式的論點，這種自然法的主要內容是一套合乎道德的絕對的自然權利。[[2]](#_2_132)和它針鋒相對的為權威辯護的論點，則試圖說明人是絕對必須和他的伙伴一起生活的，而這種觀點首先就把罪惡的“自然人”世俗化成為人類的一個決定論的(deterministic)本性。于是出現了根據行動的條件來決定論地思考問題的傾向。這種傾向是與另一種傾向平行的——十七世紀也正是近代物理科學第一次偉大的體系化的時代，是牛頓的世紀。由此出現了一種從邏輯形式和部分內容上把這些人性的決定論法則與流行的物質自然界的決定論理論——古典物理學的科學唯物論——等同起來的強烈傾向。社會領域里這種決定論思考方法的第一個典型例子是霍布斯(Thomas Hobbes)[[3]](#_3_127)。

### 霍布斯與秩序問題

對于我們現在所進行的討論說來，霍布斯社會思想的基礎，表現在他關于自然狀態就是“所有人對所有人的戰爭(the war of all against all)”這一著名概念。他幾乎完全沒有規范性的思考。他沒有提出人的行為應該如何，而只是單純地考察社會生活的終極條件。他說，人是受各種情感驅使的。善不過就是任何人所向往的東西。[[4]](#_4_125)不幸的是，這些欲望在多大程度上能夠實現受到很大限制，這種限制照霍布斯的說法，主要在于人與人之間關系的本質。

人不是沒有理性，但理性基本上是為情感服務的——理性是為實現欲望而設計方式和手段的一種官能。欲望是隨意的，“從對象自身的本性中得不出善與惡的普遍規則。”[[5]](#_5_117)由于行動的終極目的——情感是多種多樣的，因此人們在尋求各自的目的時會不可避免地導致沖突。

在霍布斯的思想中，這種沖突的危險之所以存在，就在于權力所起的作用。每個人都尋求實現自己的欲望，他們就必須設法掌握實現欲望的手段。用霍布斯的話[[6]](#_6_111)來說，一個人擁有的權力，就是“他為獲得某種將來的明顯利益的現有手段。”權力中很大一部分是取得別人承認和使別人為之效勞的能力。在霍布斯看來，這是在必然很有限的手段當中最重要的手段。結果是，什么東西一旦被一個人掌握，作為實現他的目的的手段，別人對此必然不得染指。因此，近似于目的的權力在本質上就是人們之間劃分界限的根源。

大自然賦予了人們在體力和智力上的同等能力，雖然某個人有時候會表現出比別人體力上更強壯，智力上更敏捷，但是如果把各種情況都計算在內，人與人之間的差別并不足以使一個人因此而聲稱有權獲得別人不能覬覦的任何好處……由于這種能力是同等的，達到目的的希望也是平等的。因此，如果兩個人都期望得到不可能由兩人共享的同一東西，他們便成了敵人；在達到目的的過程中，他們便盡力互相摧毀或互相征服。[[7]](#_7_109)

如果沒有任何強制性的控制，人們將采用對于這一直接目的最為有效的可能手段。這些手段最終是武力和欺詐。[[8]](#_8_109)因此就出現了這樣的情況，每個人都是所有其他人的敵人，這些人都試圖用暴力或(和)欺詐將他摧毀或征服。這完全是一種戰爭狀態。

但是這種狀態更不符合我們大多數人所共知的人類愿望。用霍布斯的話說，在這種狀況中，人類的生活是“孤獨、貧困、齷齪、野蠻而短促的。”[[9]](#_9_105)對這種狀況的恐懼，使得被所有情感中最基本的情感——自我保全——所驅使的行動至少將帶有一點點通過社會契約尋求解決困難的辦法的理智。通過社會契約，人們同意把他們的天賦自由奉獻給一個擁有至上權力的權威，這個權威則保證他們的安全，使他們免于遭受暴力或欺詐的侵害。只有通過這個至高無上的權威，才能制止住這種所有人對所有人的戰爭，使秩序和安全得以維持。

按照前一章中的定義，霍布斯的社會理論體系幾乎純粹是功利主義的。人類行動的基礎在于“情感”。情感是互無聯系的和隨意變化的行動目的，“從對象自身的本性中得不出善與惡的普遍規則。”在追求這些目的的過程中，人們在處境允許的限度內選擇最有效的手段，采取合理的行動。但是這種合理性是受到嚴格限制的，理智是“情感的工具”，它只涉及方式和手段問題。

霍布斯不僅極為精確地限定了功利主義行動體系中基本單位的含義，他還演繹出這個具體體系的特點(假如基本單位真是他所下的定義那樣，具體體系自然就有這種特點了)。這樣一來，他又遇到了一個經驗性問題——秩序問題。本書到此為止還只是解釋單位的定義和對功利主義思想中各個單位之間的邏輯關系加以說明，所以還沒提到這個問題。就霍布斯提出秩序問題時的含義說來，這個問題構成了功利主義思想中最基本的經驗性困難[[10]](#_10_103)，它將成為對功利主義體系及其成果進行歷史性探討的主要線索。

在論述霍布斯怎樣對待這個問題之前，首先要分清社會秩序一詞的兩個易于混淆的含義——它們可以分別叫做規范性秩序和實際秩序。后者的對立面是嚴格說來在概率統計規律中出現的那種隨意性和偶然性。而實際秩序主要意味著用邏輯理論特別是科學進行理解的可能性。偶然性變項不可能通過邏輯理論和科學來理解或總結出規律來。偶然性和隨意性指的是不可理解的事物，是不能分析清楚的[[11]](#_11_99)。

另一方面，規范性秩序則總與一定的規范體系或規范性要素的體系聯系著，不管它們是目的、規則還是其他規范。在這個意義上，秩序意味著依循規范體系的規定而發生的過程。然而在這方面還有兩點需要注意。一點是任何特定規范秩序遭到破壞(從規范性觀點來看，那就是一種混亂狀態)，都可能轉化成實際意義上的秩序，即可以進行科學分析的狀態。因此，“生存競爭”按照基督教道德的觀點是混亂的，但這并不意味著它不服從于科學意義上的規律(也即現象中過程的一致性)。第二點，盡管在某種情況下規范性秩序將淪為“混亂”，是邏輯上的固有可能性，下面這一點仍然是正確的：即當過程在一定程度上符合規范性時會出現實際秩序；而為了維持這種實際秩序，規范性要素成為必不可少的。因此，凡是可以進行科學分析的社會秩序，總是一種實際秩序，但這種實際秩序如果沒有某些規范性要素有效地發揮作用，以后就不會穩定地維持下去。

如前所述，在功利主義體系中，目的和合理性這兩個規范性特征起著重要作用。于是，對霍布斯來說便出現了這樣的問題：既然人們都有情感，并且都試圖以理性的方式來追求情感，那么，在有著許多人互相關聯地行動著的社會處境中，是否可能以理性的方式去追求情感呢?或者在什么條件下才是可能的呢?另一方面，如果在霍布斯所說的“希望平等”的情況下，關于達到目的的程度和情感得到滿足的程度的規范性秩序問題，便成為非常重要的了。因為，按照合理性的假設，人們要采取最有效的可能手段以達到目的。由經驗可知，在人們的種種目的中，有些就是要得到別人的承認。對他們而言，在社會條件下，其他人的效勞又總是和必然是他們達到目的的潛在手段之一。為了確保別人的承認和效勞，最直接最有效的手段歸根到底就是暴力和欺詐。功利主義關于合理性的假設，一點也不排除使用這兩種手段。但是，無限制地使用這些手段，結果就是“互相毀滅或征服”。這就是說，按照最嚴格的功利主義假設，在社會的條件下，一個完整的行動體系將會成為霍布斯所說的“戰爭狀態”；而按照關于人類如何達到目的的規范性觀點(這種觀點本身就是功利主義的出發點)，這種“戰爭狀態”根本不是一種秩序，而是混亂。[[12]](#_12_97)在這種狀態中，要在任何起碼程度上達到目的都是不可能的；人類的生活“孤獨、貧困、齷齪、野蠻而短促”。

我們這里討論的要點，不是霍布斯自己對這個問題的解決辦法——靠社會契約的思想來解決。這個解決辦法實際上是在要緊之處把合理性的概念從它本身的范圍里擴展到這個理論的其他方面去，直到行動者認識到處境是一個整體，而不再從自己最切身的處境考慮去尋求各自的目的，從而采取必要行動來清除武力和欺詐，犧牲進一步使用暴力和欺詐會得到的好處，以換取安全。這個辦法不是本書所要研究的。但是，霍布斯極為清晰地看到了這個問題，這一點是沒有人比得上的；他對這個問題的論述至今仍然有效。這一問題實在是關乎根本，所以在嚴格的功利主義基礎上，從來也沒有找到真正的解決辦法，剩下的出路要么是求援于激進實證主義的權宜之計，要么是整個實證主義的框架遭到破壞。

在結束對霍布斯的討論之前，應該再闡述一下在功利性成分實際上支配著行動的情況下秩序不穩定的原因。它的原因歸根結底在于，存在著許多種相對于對它們的需求而言過于稀缺的事物，而這些事物如霍布斯所說，是“兩個人(或兩人以上)都期望的”，但又是“根本不可能為他們共享的。”細想一下就會知道，有許多這樣的事物，人們或者把它們作為自己的目的，或者作為達到其他目的的手段而期望得到它們。霍布斯以他特有的洞察力看到，沒有必要列舉這些事物，把它們分類，再把論點建立在如此詳盡的考慮上；他認為這些事物之所以極端重要，就恰恰在于社會關系本身的存在。而在社會關系中，人們的行動必然潛在地就是他人目的的手段。因此，作為一種近似目的，所有的人都期望得到和尋求支配他人的權力，乃是從合理性假設中引申出來的直接推論。權力的概念也就在分析秩序問題時占據了中心位置。純粹的功利主義社會是混亂的和不穩定的，因為這種社會對使用什么手段沒有限制，特別是對使用暴力和欺詐手段沒有限制，社會自然要分崩離析，陷入一種無節制的權力斗爭之中；在為了切身目的(即權力)的斗爭中，滿足霍布斯稱之為多種多樣情感的終極目的的一切前景，統統無可挽回地被斷送了。

如果上述分析是正確的，就可以設想霍布斯以功利主義邏輯思維進行的早期實驗，早已使那種社會思想理所當然地迅速消亡了。但事實遠非如此。在十八和十九世紀時，這種思想曾風行一時，甚至于被人當成差不多就是永恒真理的一部分了。這并不是因為霍布斯的問題已經圓滿解決了。恰恰相反，正如在思想史上經常發生的那樣，它被輕率地忽視了，被某些它所暗含的假設掩蓋了。這是怎么回事呢?

重要的是，霍布斯社會思想最直接和實際的主導精神，是保護建立在世俗基礎上的權威。一個被社會契約賦予了合法性的強大政府，是維護共同體安全的必要保障，因為重新使用暴力和欺詐的危險迫在眉睫，正威脅著共同體。前面說過，在關于政治義務的爭論中，維護個人自由的人都傾向于從規范的而非實際的角度來立論。后來成為功利主義思想中占統治地位的主流的那些內容，很大程度上是在這種背景中發展起來的，因此霍布斯實際上被遺忘了。在發展過程中發生了一個微妙的變化。開始時的一些關于應該是什么的規范性論點，后來卻在普遍認為是事實性的、關于人類行動本來面貌的科學理論的假設之中表現出來了。一些人認為這個理論是對現在社會秩序的如實描述；在另一些人看來，它縱然并非全部都是真理，因而多少有些可疑，但至少就其能夠有啟發性而言還是有合理之處。在以上兩種情況中，它歸根結底都被看做是一種偉大思想傳統的合用的概念工具。因此，采用哪一個主張對目前的研究是不重要的，因為對功利主義的經驗性限制體現于剩余性范疇中，而剩余性范疇并不構成為理論體系本身的明確的組成部分，至少在它開始崩潰以前是這樣。

### 洛克與古典經濟學

對于古典經濟學的討論，從洛克開始是最方便的。洛克和霍布斯的對比顯著而鮮明，恰恰是因為作為他們理論基礎的概念體系在很大的范圍內是一致的。在洛克的思路中，他也認為社會就是許許多多互無聯系的個人，每個人都尋求達到他自己的獨立于他人的目的。雖然他沒有像霍布斯的著作那樣，明確地指出這些目的是隨意的，但他顯然并不接受關于這些目的之間關系的任何積極模式的明確概念。對目的惟一明確的論述，就是人們不依靠文明社會而“得自自然”的自然權利，而文明社會之所以存在就是為了保護這些自然權利。但是所有這些自然權利——生命、健康、自由和財產[[13]](#_13_93)——都被認為是達到個人目的的一般條件，并不把這些權利本身當做終極目的。這些自然權利是所有有理性的人們都想得到并用以作為條件或手段的，不管他們的終極目的的性質如何。在洛克的哲學中，人們在追求自己目的的過程中都是理性的，這一點同霍布斯是一樣的。

但是，這兩人的立場有明顯的不同。洛克和霍布斯不同，他一貫把安全問題壓縮到最小。雖然人們有上述的那些自然權利，但如果他們在自然狀態之中權利受到了侵犯，還是“除自我保護外無處求援；”——而在文明社會里，人們的權利受到政府的保護，這實際上就是形成社會契約的動機之一。于是，這里就有了一個問題，不過是一個非常偶然性的問題。人們的權利可能受到侵犯，但危險非常之小，以至于如果政府不能充分履行保護這些權利的義務，連推翻政府都是完全合理的。所冒的風險并非像霍布斯可能認為的那樣大。因此，在洛克看來，政府并不是防范暴力和欺詐的狂暴洪水淹沒和毀掉社會的一道并不牢靠的大堤，而只不過是防止沒有什么特殊威脅的意外事件的一種謹慎的保險措施，只不過聰明人都要采取這樣的防止措施罷了。情況確實不過如此，防止侵犯的安全確實成了參與文明社會的一個次要的動機，它的地位被聯合所帶來的積極互利取代了。

這種區別的基礎是什么?一般都認為是關于自然狀態的概念不同。對洛克來說，自然狀態不是一種bellum omnium contra omnes[各自為戰，彼此皆敵]的狀態，而是一種有益的狀態，是受自然法即理性支配的狀態。理性“教導所有愿意只訴諸理性的人類說，每個人都是平等和獨立的，任何人都不應該危害他人的生命、健康、自由和財產。”[[14]](#_14_89)理性不僅是為情感服務的，而是自然本身的主導原則。

但這又是什么意思呢?從根本上說，“有理性的”人們在尋求達到自己目的的時候，應當而且一般說來也愿意使他們的行動，無論是什么行動，從屬于一定的規則。這些規則的基本內容是尊重他人的自然權利，并且要有所克制不去損傷他人的權利。這就意味著，在尋求達到目的的過程中，選擇手段不是僅僅由考慮切身的合理功效來決定，相反，這個意義上的“合理”要受到另外一個意義上的“合理”的限制。總而言之，人們在達到自己目的的過程中，都不要試圖互相征服或摧毀。也就是說，對使用暴力、欺詐和其他權力工具，要有嚴格的限制。現在，對功利主義合理性的這個限制，已經通過給這個體系引進一個第三種規范性要素而實現了，這個第三種規范性成分不是我們已經闡明了的功利主義體系本身所固有的。正是這一點保障了洛克式的個人主義社會的穩定性。它是把秩序問題的重要性減到最低程度的手段。

洛克這樣使用理性一詞，他的意見顯然是指這種理性態度是人們經過一個認識過程才能達到的。這個認識過程包括：承認所有的人都是平等和獨立的，承認他們相互之間有義務承認對方的權利，從而承當起對自己眼前利益的犧牲。這些正是最大限度地達到所有人的長遠目標的必要條件。這樣，這個主張的基礎就包含了一個先決條件，就是對阿勒維(Élie Halévy)[[15]](#_15_89)恰當地稱之為利益的天然同一性(natural identity of interests)的理性認可。功利主義思想二百年來能夠幾乎完全避開霍布斯的學說遇到的問題，就是因為有了這個發明。[[16]](#_16_89)

雖然看似奇怪，但洛克關于利益天然同一性的多少有些一廂情愿的假設，真的為通往一個科學上高度重要的發展階段開辟了道路。這個新的階段雖然實質上是功利主義的，卻決不可能以與功利主義理論更為連貫一致的霍布斯學說為依據而產生出來。這個新發展的許多支持者竟至于把這些假設忽略掉(他們的推理之所以在經驗上適用是取決于這些假設的)，而且他們對于這些假設加以忽略的明顯程度，就像洛克意識到這些假設的明確程度一樣——盡管如此，這個新階段還是由洛克的假設開辟的。霍布斯所采用的思維方式像他那樣在經驗主義意義上使用，就要在經驗上把注意力集中到最低限度的安全的問題上。由于過分地陷入這個問題，而最低限度的安全又難以獲得，他就忽視了社會關系除了安全以外能夠帶來積極利益的任何一點可能性。另一方面，洛克則撇開了安全問題，因而得以致力于社會關系的積極利益問題；尤其重要的是，他由此而提出了一個思想框架，對于社會積極利益的分析，在這一思想框架中后來得以發展到比洛克本人所達到的遠為精致的程度。

應該記住，除了“利益同一性”是惟一例外，洛克的理論都是局限于功利主義基礎之上的。人們的目的仍然是孤立的和無聯系的。這樣，在文明社會里就可能出現某個個人成為別人實現目的的手段，由于強制力量被令人滿意地消除了，這將使雙方受益。這種雙方有利的互相作為達到目的的手段，在邏輯上有兩種可能的類型。一種類型是在尋求共同目的(不管兩人的目的近似到什么程度)的時候合作，另一種類型是交換服務或財產。由于各種原因，第一種可能性在我們現在討論的這種思維傳統中很少涉及，它的注意力集中在交換服務或財產上。這可能首先是因為，由于注意力集中在目的的多樣性和單位行動上，即便是近似于共同的目的的存在，也似乎相對地罕見和不重要了。主要是在向激進理性主義的實證主義的過渡中，這種可能性才得到應有的重視。

與此同時，吸引了注意力的是交換現象。如果要使交換具有超出對各種財富的偶然占有之外的經驗意義，那么自然應該把它與專業化和勞動分工的理論結合起來。專業化、勞動分工和交換構成了古典經濟學的經驗起點和注意中心。在洛克的《政府論》的第二篇[[17]](#_17_83)中著名的論財產一章里，有關于這些問題的系統論述，這是那些令人敬佩的最初嘗試之一。它為勞動價值理論這個主要的古典學說奠定了基礎。指出以下這點尤其具有啟發性，那就是盡管也許不合于邏輯，但勞動價值論的產生，的確是淵源于洛克關于自然狀態的理論中的規范性方面。

因為，最重要的是，這一章是為私有財產辯護的；私有財產被列為人類的自然權利之一——這一點下面還要提及。但是，洛克認為財產應該保護，是因為它體現了人類的勞動；正如他的名言所說，當某物“摻入了某人的勞動”[[18]](#_18_81)時，就變成了他的財產。“自然狀態”為財產關系規定了一個公正原則的規范。財產關系應當從“自然的平等”出發，換句話說，最初的利益應該是平等的。當然，這就包含了一個不切實際的假設：所有的人都有同等機會得到大自然的賞賜，來同他們的勞動混合起來。只有在如洛克所說的“仍舊足夠與別人共享”[[19]](#_19_82)的時候，這種學說才能成立。但按照洛克的假設，同一個標準既在公正的意義上，也在理性的人們實際可以接受的條件方面，限定了交換的條件。因為一個人只有在交換中得到比他自己同樣勞動所生產的更多的東西，交換才能帶來好處，否則就不會有進行交換的動機了。只有在沒有強制，每個人可以自由選擇進行什么樣的交易，并與他人處于平等地位的情況下，以上規定才是適用的。這樣，不僅財產的實際分配和交換條件是公正的，貨物和服務的交換也將確實與他們所包含的勞動相稱。這就是后來受到重視并得到了發展的原理。

這個原理經過發揮和修正，成為一個合用的經濟學理論，其中特別是亞當·斯密和李嘉圖所作的發揮，包括了很多復雜的細節，不能在此一一評論。除了已經指出的在獲取大自然的賞賜上的不平等的可能性之外，把這個原理運用于分析一個復雜的具體社會，還會在許多其他方面出現困難。困難之一是由使用資本引起的，即一個完整生產過程所需時間延長了，而且由于生產的是較巨大的終極產品，消費就要延遲。李嘉圖對這個困難的內涵看得很清楚，但是就總體而言，對古典經濟學家們來說，它的影響卻是模糊不清的，這是由于他們所設想的資本的作用有某種特殊之處，即認為資本是“維持勞動的資金”。[[20]](#_20_80)另一個困難是由以下這種情況產生的：生產的很大部分不是由獨立的個人實現的，而是由一個有組織的單位實現的，這樣就產生了這種單位運作過程中的合作問題。對這些問題現在不必作進一步的討論。

在這里必須強調的只有兩點。首先，“交換中的自然平等”對洛克來說本來主要是一個關于公正的標準。到了李嘉圖的時代，變成了主要用來把問題充分簡化、以使一個可行的概念體系可能發展下去的一種啟發式假設。在社會科學的歷史上，李嘉圖可能是最接近于純粹科學觀點的學者之一。但在他的科學理論化結構中，仍然包括了洛克關于自然狀態的假設。雖然李嘉圖本人并不為任何類型的公正標準辯護，但只要他找不出別的東西作為經濟理論的假設的根據，我們就可以認為他還是使用了洛克的觀點。他自己極為清楚地認識到了勞動價值理論在科學上的局限性，后來這個理論受到的批評，大多數是他所預見到了的。但是他拿不出其他可供選擇的東西。“交換中的平等”即使不是完全令人滿意，至少也還差強人意，總比沒有要強的多。對于洛克而言成其為對科學見解的道德限制的，對李嘉圖則肯定成為一種理論的限制了。直到一個新的理論運動發展起來，這個局限才會得到克服。從經濟學角度來說，這個運動有兩個趨向。其一是打破利益的天然同一性這個假設，李嘉圖也部分地參與了。這一點我們將加以討論。第二個趨勢則出現的晚得多，并且由就絕大部分說來是忽視了第一種趨向的人發展起來的。這就是出現了邊際效用(marginal utility)的概念，是由杰文斯(Jevons)和馬歇爾在英國提出來的。這個概念雖然還是同洛克的學說相一致的，卻在實際上解決了李嘉圖所未能解決的主要理論困難。

需要強調的第二點是，古典經濟學的概念體系之所以能夠超出一種純粹的腦力體操，而作為一種嚴肅科學理論興旺起來，恰恰是因為人們把它用于一個被設想為秩序的基本問題已經解決的社會。否則，人們不會一直對它存在的問題有經驗的興趣。古典經濟學設想的經濟聯系只有在有秩序的框架里才能大規模出現——在這個框架內，由于存在著秩序，暴力和欺詐起碼受到了限制，其他人的權利也受到某種程度的尊重。[[21]](#_21_81)功利主義理論雖然在一種經驗主義的基礎上起作用，卻沒有恰當的方式說明這種秩序。由于當時除了功利主義體系之外，找不到其他更適當的概念體系，這就犯了一個幸運的錯誤：填補這個空檔的，是一個現在顯然已經是站不住腳的“形而上學”假設，即認為利益的同一性是“事物的本性，”[[22]](#_22_81)在任何情況下，都沒有理由對這種秩序的穩定性提出疑問。在邏輯上完完全全依靠這個“謬誤的”前提，發展起來一個也許是社會科學中最高度發達的理論體系，其結果在一定限度內是正確的。這對那些在方法論方面過于純正的人是一個教訓。即便某些成分從方法論的角度考慮是成問題的，只要它們在科學上還有一點有益的作用，那么，除非你有什么較好的東西來替換它們，把它們棄之不顧并不總是聰明的辦法。當然，事實上不管在其他方面是否站得住腳，利益的天然同一性的假設是表述一個重要事情的方式，即在某些社會里，在很大程度上確實存在著一種秩序，它使近似于古典經濟學理論的假設所要求的條件成為可能。

通過討論霍布斯的和洛克的兩種功利主義思想樣式之間的分歧點，可以看到一個區別，這個特征對下面的討論有重要意義。這就是在理性地尋求目的的過程中兩類手段之間的區別，一類是涉及到暴力、欺詐和其他強制方式的手段，另一類是理性地勸服人們通過交換關系來獲得利益的手段。如前所述，要使后一類手段發揮相當重要的作用，有賴于在一定程度上對前一類手段加以控制。一旦在事實上實行了這種控制，后者就占據了突出的地位。由于對這兩類手段和它們引起的問題所給予的強調不同，可以區別出功利主義思想發展的兩個主要階段，分別叫做政治階段和經濟階段。從這里也可以大致看出，為什么經濟理論的狀況在本書討論的所有理論問題中具有如此重要的意義。因為，如果說功利主義形態的行動理論不靠外加的其他假設就不能說明使社會關系可能存在所必需的秩序成分這個論點是正確的，那么，既然經濟行動在實際上和經驗上是重要的，只要運用基本的行動體系來進行分析，就必然不可避免地出現一個這種功利主義行動理論是否充分的問題。實際上，中心問題可以這樣表述：怎么才有可能仍舊利用一般的行動來解決霍布斯的秩序問題，而又不依靠利益的天然同一性學說這種靠不住的形而上學的支柱?這就是為什么本書所作的主要分析從一位著名經濟學家的著作開始，接著又討論到一位同經濟理論形態有非常重要關系的社會學家。再說一遍，本書的分析，主要關心的是一條擺脫功利主義體系固有的不穩定性的道路。但在討論這個中心主題之前，重要的是先分析一下采取其他邏輯上可能的途徑的理論，即向激進實證主義立場的演變。

### 馬爾薩斯與功利主義的不穩定性

在馬爾薩斯的主張里，[[23]](#_23_81)可以找到一個易于突破的進攻點。他在“樂觀的”功利主義這副盔甲上揭露出了一些重要的破綻，這一點可能連他自己都沒有意識到。在馬爾薩斯卷入其中的論戰里，可以清楚地看到，剛才提到的激進實證主義傾向于把功利主義思想分成兩種可能的激進實證主義趨勢，經濟學家們則被拋在中間擱淺了。這個打擊并不是致命的，而且古典經濟學及其繼承者們仍被允準保留原有概念框架而長期活命——這些在此都無關緊要。問題已經明明白白地提到表面上來，這就足夠了。這些問題沒有得到解決，而仍舊遭到忽視和規避，其中包括馬爾薩斯本人也是這種態度——這不應當歸咎于理論體系的邏輯，而應歸咎于人類作為智人(Homo sapiens)的軟弱無力的歷史。

實際上，這一困難的根源在于，利益同一性的假設等于對功利主義的基石之一、即目的隨意性的否定。由于這兩個原則都更其是暗含而未明言的，在兩個主張之間存在著搖擺不定的觀點就不足為奇了。但利益同一性的傾向符合于實證主義體系中的另一個重要成分，即特別注重關于行動的科學方法論的理性主義體系。一旦推動這種理性主義傾向得出其合乎邏輯的結論，相互沖突的困難也就消失了。這時候，人們的利益確實一致了，因為他們有了一套使自己與之相適應的共同條件。這樣，洛克的規范性的理論，便趨向于與可以通過科學方法了解的生存的實際條件結合到一起了。這兩種關于自然的概念的分化本來一直是含含糊糊、隨心所欲的，自然神論的目的論樂觀主義把它理性化以后，才使它得以在現實性上實現自己的本意。[[24]](#_24_79)在十八世紀的法國樂觀主義哲學和拉馬克(Lamarck)的生物學、孔多塞(Condorcet)的社會學思想中，這種傾向都已廣泛地成為現實。

但是這種立場的改變是和一種強調其他方面的微妙手法結合在一起的。在當時關于政治義務問題的爭論中，這種特殊的理性主義在其反權威主義的方面，很容易發展成為無政府主義的一種形式。把人類制度和自然進行對照，那些不利于前者的方面可能導致提倡廢除所有的控制。人們一旦從罪惡制度的腐敗影響中解放出來，就可以自發地生活得合乎于自然，生活于和諧、繁榮和幸福之中。人們只要為理性所支配，他們的利益難道會不一致嗎?這個觀點還有更深遠的影響。在實現這些同一的利益的過程中(其中許多是所有人共同的)，理性的東西難道不就正是自發的合作嗎?經濟秩序中已經幾乎被當做自然的一個組成部分的互相競爭的個人主義開始受到質疑。人們在這種經濟秩序里看到的主要不再是勞動分工的好處，而是強制、壓迫和不公正的不平等。于是，這個運動在經濟政策方面越來越表現為無政府主義的社會主義(這兩個詞決不矛盾)，馬克思后來稱之為空想社會主義。當然，部分地是為了對付這種批評，個人主義的經濟學家更為直截了當地把他們對于相互競爭的個人主義的偏愛加以理性化。競爭不僅僅是人們獨立地尋求各自利益的結果，它也有積極的社會作用。它是一個巨大的調節機制，是對各種弊病的制動力量。因為，如果某人想剝削他人，市場競爭會強迫他采取合理的行動，否則他就得付出代價。如果旁人能夠不虧本地殺價搶生意，誰也不能賣出貴價錢。強調競爭的調節機制的時候，同時存在著嚴重的理論問題。難道能夠證明這是從洛克遺留下來的概念盔甲中必然產生出來的嗎?

馬爾薩斯所致力思考的正是這個問題。葛德文(Godwin)的《政治正義論》(Political Justice)一書剛剛在英國為無政府主義—社會主義的思想戲劇性地亮了相。馬爾薩斯就像法國大革命時期所有思想保守的人一樣大吃一驚。但是怎樣對付這些論點呢?在傳統的自然神論—樂觀主義的自然法思想體系中，幾乎沒有什么東西足以和這些觀點對抗。洛克和葛德文無政府主義之間的界線模糊得使人為之苦惱。

馬爾薩斯與他父親一起謀劃、討論，終于得出了對葛德文的回答，這就是著名的人口論。不幸的是，對這個著名學說的討論，一般都局限在馬爾薩斯是否“正確”和是否前后連貫的問題上。這些都和本書要討論的問題無關。馬爾薩斯采取這個主張，給洛克和諧的天堂里帶進去一條非常陰險的毒蛇，整個邏輯結構面臨崩潰的危險。

馬爾薩斯對葛德文的回答如下：假設葛德文先生內心的愿望得到了承認，所有人類制度也就突然廢止了；并且進一步假設，直接后果如葛德文先生預料的那樣，出現的是人類幸福和諧的烏托邦，而不是霍布斯所說的權力之爭。那又將會出現什么情況呢?這個幸福的景況不會持久；因為居民們遵從本性的支配，他們的行動方式最終將無可避免地使人口大大增加。隨著人口的增加，普遍幸福就會逐漸面臨一個障礙，即維持生計的限制。因為，食物供應不可能與耗費在糧食生產上的勞動總量成比例地無限增長。只要不是過于慈善地去看自然界，這種限制就是自然界所固有的。面對饑饉的前景，沒有任何理由相信人們會“理性地”尊重別人的權利；或者，當面臨吃飯或不吃的選擇時，沒有理由相信他們會在饑餓中有一致的利益。接踵而來的就是斗爭，以求得起碼是最低限度的生存。隨著斗爭的加劇，他會變得越來越殘酷，采取越來越激烈的行動。如果沒有什么來加以制止的話，這種情況確實會最終發展成為一種戰爭狀態，每個人互相之間都成為敵人。在某種意義上說，洛克并沒有忽視生計的問題。只有在“仍舊足夠與別人共享”的情況下，保有施加于大自然贈品的勞動的果實，才是公正的。但是，洛克的這個漫不經心的限制性短語，一到馬爾薩斯手中，竟隱藏著一條地地道道的毒蛇。事實上，不可能有“仍舊足夠與別人共享”的情況，大自然的賞賜會被干凈徹底地分得精光。這樣就使樂觀的圖景面目全非。人們不僅沒有同大自然一起生活于美好的和諧之中，相反，吝嗇的大自然對人類鬧了一場惡作劇，它賦予人類繁殖的本能，實踐這種本能卻種下了毀滅人類自身的種子。[[25]](#_25_77)霍布斯的學說也充滿著同樣不和諧的意識。實際上，馬爾薩斯只不過把霍布斯學說中的問題重新激烈地提了出來。

可是，為什么實際存在著的社會沒有處于為了生計而無限制地斗爭的災難狀態中呢?馬爾薩斯說，就是因為葛德文所極力反對的那些制度——特別是財產制度和婚姻制度。這些既不是武斷的強加和權威者的惡意，也不是無知的結果。它們是在這種不愉快情況下自發產生的補救辦法。[[26]](#_26_77)現存的狀態可能有諸多弊端，但總比沒有這些制度所可能出現的情況要好得多。遠在葛德文的烏托邦引起的墮落過程發展到這種終極混亂狀態之前，這些制度形式的行動調節方式就會自發出現。婚姻是必要的，這樣，每個人都不能逃避對自己后代的責任；財產是給予一個人履行其責任的惟一可行手段。只有在這些制度的范圍內，才可能有“道德克制的適當動力”；馬爾薩斯認為只有這種克制可以替代討厭的“積極制止”。在伊甸園式的無限的充裕中，無政府主義可能會適得其所，但是在實際生活的艱難條件下，人類應當感謝制度化的管制所給予的保護。

這種情況為馬爾薩斯對競爭性個人主義的狂熱信仰提供了一個顯明的堅實基礎，同時又把他從這種個人主義升華進入社會主義合作的令人尷尬的傾向中搭救出來。競爭不僅是有益的，而且是絕對必需的，是一種社會良方。但是，對馬爾薩斯為此規定的含義不能不予以注意。競爭不是在任何情況和一切情況下都是慈善的，只有在適當的制度范圍之內才是如此。如果不對人口增長進行適當控制，慈善的競爭將墮落成為戰爭狀態。葛德文先生提出警告要出現的那種狀態遠遠不是慈善的，但它的確是高度“競爭性”的。這就給關于競爭的思辨增加了一個新的最重要的提示。對它的研究不再是純粹功利主義的了。不管馬爾薩斯從人口壓力出發，得出的那些制度推論最終將受到如何評判，他給了那種認為競爭在任何情況和一切情況下都是所有事物中最合心意的觀點所表現出的盲目樂觀主義以致命的打擊。馬爾薩斯關于社會制度的管制職能的學說，大概是功利主義思想發展[[27]](#_27_73)中超出關于秩序的單純假設的重要的第一步。這一步還得等到作為本書所要研究的中心問題的那一場思想運動出現之時，才能結出累累果實。

### 馬克思與階級對抗

對馬爾薩斯說來，人口壓力除去說明婚姻和財產權自發產生的原因以外，還有第三個影響，展現出為洛克類型的嚴格功利主義思想所無緣得見的別開生面的遠景。那就是說，人口壓力將導致“把社會分為雇主階級和勞動者階級”，其原因是生產效率的壓力。在洛克看來，在文明社會范圍內進行交換的好處，好比是為人類生存提供了最美味的蛋糕；在馬爾薩斯這一方面看來，則只是為無情的必需而供應的黑面包。洛克考慮的是獨立的個人之間的交換；馬爾薩斯則認為效率需要使用資本和有組織的生產單位，而如果沒有一些人在另一些人的指示下工作，組成生產單位是不可能的。

除了與證明現存的階級狀況的合理性的傾向相關的問題之外，這種觀點的含義是什么呢?它是說，人口數量之多同謀生手段的局限兩者之間的不和諧，導致了社會自身中的衍生物的不和諧，即各階級的利益之間的不和諧。它的進一步的含義是意義深遠的，在經濟思想結構里面投放下另一桶炸藥。李嘉圖接受了馬爾薩斯的原理，并對它的這些含義作了相當可觀的發展。從李嘉圖的財富分配理論中的邏輯危機可以看到，馬爾薩斯主義起了一個重要的兩面作用。一方面，關于大自然吝嗇性概念的發展，導致了“報酬遞減”的概念——這是李嘉圖地租理論的邏輯根據，這個理論解決了大自然贈物被全部占光所產生的理論問題。另一方面，從人口原理得出的勞動力的必要價格不變的原理，使得能夠通過著名的工資鐵律，在邊際產品中劃出區分勞動份額和資本份額的一條在理論上難以劃出的界線。但是，這樣就把雙重的不和諧引入了經濟體制之中——一方面是吝嗇的大自然的開發者亦即地主的利益和一切其他人的利益之間的不和諧，另一方面是雇主和勞動者之間的不和諧。這種雙重的不和諧給運轉順利的、自動實行自我調節的競爭機制的概念，壓上了一個極為沉重的負擔。阿勒維已經尖銳地分析了這些成分與李嘉圖價值理論中那些基本上是洛克學說的假設之間的不協調性。[[28]](#_28_73)

同時，古典經濟學體系中的某些特性，至少使前述兩種不和諧中的后一種難以充分孕育成熟，達到它在理論上所可能有的全部結果。這主要與古典經濟學家們對資本家雇主進行設想的方式有關。他看上去主要不像是一個為了購買勞務而討價還價的人。的確，出賣這些勞務的條條款款已經由馬爾薩斯學說所講的形勢實際確定了。他的角色其實是“向勞工獻殷勤”——這個觀點是在工資基金理論[[29]](#_29_73)中所表達了的，但卻有其宿命的內涵。在這方面，雖然在很大程度上仍舊是古典經濟學基礎上的問題，結論卻留給了馬克思去做。在馬克思看來，一個有組織的生產單位意味著它本身固有的一場階級沖突，因為這兩個階級的切身利益完全是針鋒相對的。

基本的出發點一旦發生這種轉變，這個古典理論中的重要成分就都對馬克思有利了。[[30]](#_30_71)這主要來自于勞動在生產中的作用的概念，它從根本上說是淵源于關于自然狀態概念的理論。按照古典理論，惟獨只有邊際勞動確實是一個生產性因素，而資本只不過是“使勞動者去干活”。這就給資本家雇主在邊際產品中的份額留下了一個余額。甚至穆勒這位“自由主義的布道者”也說，“利潤的根源是勞動創造了比維持勞動所需更多的東西。”[[31]](#_31_67)那么，這種觀點竟然變成為一種關于剝削的理論，利息和利潤竟然被解釋成是從勞動的“真正工資”中扣除的，也就毫不奇怪了。

然而，馬克思的剝削理論對于本書所作論述的持久的重要性，不在于這些特別的細節上，對這些細節目前只有好古成癖的人才感興趣。重要的意義在于這樣的事實，即馬克思從階級沖突出發，卻把注意力集中在交易權力(bargaining power)上。于是在一種特定的情況下，他把權力差別的因素重新帶入了社會思想之中，這個因素對于霍布斯的哲學本來是很重要的，但卻一直遭到嚴重忽視。這個理論的古典色彩只是次要的，按照現代經濟理論對它進行的修改，雖然改變了它的陳述方式[[32]](#_32_65)和一些次要的結果，[[33]](#_33_65)卻沒有改變它的基本之點。

馬克思關于交易的權力的論述，還不僅僅是霍布斯關于權力斗爭觀點的再現。它把在霍布斯和洛克兩種立場的沖突中被忽略的成分突出地顯現出來了，因為這個沖突設想的是除了戰爭狀態或完全非強制性的和諧秩序之外別無選擇。但是現實社會卻兩者都不是。即使制度的框架作用強大得足以把暴力的作用限制到可以無視的程度(在發生危機的某些時候除外)，并把欺詐的作用也限制到一定范圍以內，仍然可能需要其他較溫和的強制方式，這就是在交易過程中“合法”地利用在全局中所占有的優越地位。對于馬克思的主要理論意圖來說，這就是足夠的了，雖然許多馬克思主義者還傾向于認為，政府的行動僅僅是對工人階級的暴力和欺騙性壓迫。在各種制度性的條件下，這個成分可能相當重要，雖然也許不像馬克思所說的那么極端重要。

馬克思用這種方式把權力因素重新引入經濟制度之中，同時就意味著這個經濟制度是不穩定的。但是這種不穩定性不是霍布斯所說的那種混亂，而是在一個確定的制度框架內部的權力關系的結果，這個框架中包括一種特定的社會組織——資本主義企業。正是資本主義企業，使這種經濟制度的不穩定性能夠成為關于資本主義演化這個特定能動過程的理論的基礎。至此為止，還可以認為，根據英國的功利主義思想框架來看，馬克思的論點是可以理解的，盡管我們已經說過，那是與其他多數功利主義的方式不同的。然而，就在這里，馬克思把他的分析與一種主要來源于黑格爾的“辯證的”進化理論生硬地結合起來，于是他在實證主義傳統思想和唯心主義傳統思想之間搭起了一座重要橋梁。以后我們討論馬克思與唯心主義的關系時，[[34]](#_34_63)再對他作進一步討論。他是我們在論唯心主義那一章里所要論述的一批作家(其中特別包括有馬克斯·韋伯)中最重要的一位先驅者。前面說過的已經足以表明，馬克思的歷史唯物主義并不是普通觀念中的科學唯物主義，而基本上是功利主義個人主義(utilitarian individualism)的一種樣式。它和后者主流形態的不同之處，僅僅在于它有一些“歷史的”成分，對此本書將在以后再論述馬克思時加以討論。

### 達爾文主義

前面我們一直在論證，在洛克的學說中占統治地位的功利主義思想樣式，就其嚴格的科學成分來說，本身就是不穩定的。洛克學說只是依賴于利益天然同一性這個形而上學的支柱，才有一點點穩定性。如果在實證主義框架內給予這個同一性的假設一個在任何程度上合乎邏輯(如果不是合乎經驗的)的根據，就必然轉變成激進理性主義的實證主義，而這樣造成的后果是馬爾薩斯對葛德文進行抨擊時所極力反對的。但是，就在這個抨擊過程中，馬爾薩斯把這個影響深遠的支柱掃蕩得一干二凈(關于這個支柱的作用，我們剛剛說過一些)。然而，還有一個問題：除去上面剛剛談過的具體問題以外，這種抨擊將導致社會理論的一般體系向什么方向發展呢?

毫無疑問，馬爾薩斯思想路線的主要傾向，是用可以稱為實證主義的反智主義(positivistic anti-intellectualism)的另一種激進實證主義體系的樣式，來反對葛德文的理性主義的實證主義。特別是，可以很方便地把馬爾薩斯作為一個標志，表明主要用生物學方法解釋人類行動的思想運動的開端，這個運動幾乎是在整個十九世紀中穩步發展成為很大規模的。

首先，馬爾薩斯認為，所有麻煩的根源都在于一種生物學上的假設，即“人口增長的傾向”之中。人們不得不把這個強大力量歸因于遺傳。它是一種固有的本能的表現，其重要性恰恰在于對它進行控制是絕對困難的，雖然馬爾薩斯認為在某些情況下可以通過“道德限制”對此進行控制。馬爾薩斯所說的另一個困難——對維持生計的限制的根源存在于并非人為的環境的某些終極特性之中。就這兩個方面來說，只要人口原理決定著社會條件，它就都是行動條件的結果，而不是人們的目的或其他規范性成分的結果。但是如果確實如此，人類意志的可變化范圍便狹窄到了極點，并接近了激進實證主義理論所作的限制。馬爾薩斯本人沒有達到這樣的地步，他是一個慈心善腸的功利主義者。但是，部分地是在他的影響下，這種傾向在十九世紀的偉大思想運動之一——達爾文主義中達到了頂峰。達爾文主義發展成為閉合體系并應用于人類社會行動之后，成了所有出現過的激進反智主義的實證主義體系中最重要的一個。

馬爾薩斯學說所說的情況，其基本特點是一種假設的事實，即人類的繁衍能力大大超過了環境條件供養人類的可能性。從邏輯上講，這種情況可以用兩種方法中的一種來對付，即馬爾薩斯所區分的積極制止和預防性制止。預防性制止，或稱為“道德限制”，表明了馬爾薩斯思想中功利主義成分。在達爾文關心的生物學范圍內，必然把這一條勾銷了，凡過剩的必須用積極制止的方法消滅掉，達爾文學派把這個過程叫做“自然選擇”。

達爾文和馬爾薩斯的不同之處在于，他把馬爾薩斯只用于人類的學說應用于所有的生物種。馬爾薩斯只關心人的數量問題；如果把多余的人以某種方式消滅掉或制止他們生出來，一定數量的人就可以維持適度的生計。但是達爾文開始注意到了這樣的問題，即在現存的人之中哪些應該消滅，哪些應該存留下來。這必然意味著在總人口中的個人之間有一個質的差別。但是，一旦這種質的差別確定下來，就不再僅僅是消滅，而是一個選擇的過程了——這一點是馬爾薩斯沒有考慮到的。

為了完整地說明這個體系并使這個體系閉合起來，還進一步需要有另一個因素，也就是對這個問題的答案：生物個體的質的區別從何而來?達爾文理論用偶然變異的假設來回答。在遺傳中，對以前的遺傳類型有一個持續的偶然變異的過程。在這些變異中，有些在生存競爭中被消滅了，其他的則存留下來并繁衍自己的種。但是那些生存下來的已不再屬于“一般水平”，而是經過選擇的群體了。因此，在這個過程中，模式類型本身也發生了改變。正是這種變異和選擇相結合，才使得作為馬爾薩斯和其他功利主義者的特征的對穩定因素的靜態調節的概念，讓位于一種進化理論。

但是從根本上說，這是一種實證主義的進化論。因為，對這個過程的方向起決定作用的是哪些因素?當然是環境條件。正是對這些條件的適應性說明了為什么經過選擇繁衍下來的物種是合情合理的。當然，單有環境還不能產生進化；但是另一個因素只是偶然性的，它所起的作用在邏輯上與隨意性目的在功利主義體系中所起的作用相似。因此，只有環境是決定性的限定發展方向的因素。

這種“生物學化”的傾向，實際上主要表現為達爾文主義的形式。凡是這種傾向占優勢的理論，都拋棄了功利主義立場，而轉向激進反智主義的實證主義。環境條件是決定性的，人們認為這種進化是出于什么目的就無關緊要了；實際上，歷史的進程是由人類所不能控制的一種與人的作用無關的過程決定的。應該注意的是，經這樣一變，目的的主觀范疇消失了，合理性的標準也同時消失了。達爾文主義所說的變異，是一種完全客觀的成分，對它進行理論說明毋需任何主觀的東西。即使合理行動在經驗上作為適應環境的一種方式可能具有一定的地位，但是，問題是這種合理行動完全離開了這個理論體系的總構架，變成一種偶然現象，或者嚴格地說變成了無足輕重的事實。

隨著功利主義體系的規范性的方面——目的和合理性——的消失，出現了另一個最重要的結果，即前面討論過的那種意義上的秩序問題也消失了。[[35]](#_35_61)沒有了行動中的規范性因素，在規范性意義上的秩序也就沒有意義了。研究人類行動的科學家所惟一關心的秩序，是從主觀和客觀兩個角度看來都是真實存在的秩序。具有諷刺意味的是，統治現實世界的秩序，恰恰是功利主義思想中作為社會秩序的對立面的“戰爭狀態。”它的名字變成了“生存競爭，”而所有的基本內容仍然是霍布斯用“大自然的牙齒和爪子都是腥紅的”這句話所表述的那種自然狀態。但是，由于理論觀點發生了根本變化，老問題不存在了，這一點也就很少為人注意了。對它的興趣充其量不過僅僅是從道德觀點出發的，而不是從科學觀點出發的，如赫胥黎就是這樣。經濟學家們的競爭秩序的概念，毫無疑問是確確實實地為生物學中的選擇理論提供了一個范本。[[36]](#_36_61)在這里，那些“不適合的”東西——成本昂貴的廠商以及低效率的廠商都被排除了，或者應該被排除掉——盡管只是在市場上而不是在生活中被排除掉。但有一點不應忘記，即把這個模式應用于生物學理論的時候，它的涵義發生了深刻的變化。因為，馬爾薩斯最重要的觀點之一是，競爭只有在具備著一種規范性的秩序的具體情況下才是慈善的，才能把那些以社會利益尺度衡量不適合的東西排除掉。但是生存競爭的條件中根本不包括這種秩序的成分。生存競爭的條件，正好是馬爾薩斯和同他觀點相同的經濟學家們所害怕的無政府狀態。

因此，把達爾文的生物學經驗主義地運用于人類行動的“社會達爾文主義”，正如帕雷托所說的那樣，在對有關人類行動領域的各種理論體系進行分析性分類中，可以說是起到了重要作用。這種理論或者其他以行動條件(通常是以遺傳和環境)所產生的客觀的非規范性的結果作為說明原因的終極原則的理論，就是不穩定的功利主義體系在實證主義框架之內、同時又脫離了“理性主義”圖式的解體過程在邏輯上的最終結果。對于任何一位作者而言，在他理論體系的邏輯已然完整時，對于解決他所面臨的理論問題的可能性持什么立場(無論其為暗含的還是明言的)，就總是一個饒有興味的問題。如果他摒棄了對于問題的解決而又脫離了功利主義的話，則他只可能有兩種立場，或者他是一個前面解釋過的那種意義上的理性主義者，因而采取了另一種樣式的激進實證主義的立場；或者他已經完全拋棄了實證主義的框架。

達爾文主義的思想運動，主要是對人類以外的生物體進行生物學研究的成果，雖然它無疑地受到了馬爾薩斯和其他人的社會思想中流行的觀念以各種方式給予它的影響。它對社會思想的影響，部分是因為它在十九世紀后期的知識階層中總的說來占有優勢，還因為在應用于人類事務的時候，它非常順順當當地就適合了我們所討論的這些理論在邏輯上的急需。但是，作為一種社會理論，它是間接的，是從生物學借過來的。導致人類行動分類向激進實證主義立場(包括反智主義的、理性主義的和二者的混合)變遷的，還有另外三條盡管不是僅有的也是主要的途徑。現在我們可以對這三者加以簡要說明。

### 導致激進實證主義的其他途徑

達爾文主義思想運動應用到社會問題時的顯著特點之一是，它完全拋棄了主觀的觀點，而代之以客觀的觀點。在以偶然變異的功利主義范疇替代隨意性需要或隨意性目的的功利主義范疇的時候，這種觀點的轉換是隱而不顯的。這些都是客觀上觀察得到的變異現象，它的概念沒有任何主觀含義。這種客觀主義在上面提到的第一種途徑——通過心理學的某些學派——中也可以看到。人類行動的一致性可以歸因于人類個體的某些特點，即這一生物體在總體上的行為傾向，而不是直接歸因于一般性的生物學因素。由于如前所述已經排除了涉及主觀的因素，這些個人特點在進行分析時，必須能夠最終化約成為同某些非主觀因素結合到一起的形式——一般是同第二章里嚴格限定了的遺傳和環境結合起來。

在這兩個因素中哪一個相對更重要的問題上，出現了不同的觀點。一種主要強調行為中遺傳的傾向性，這種觀點可叫做“本能(instinct)”理論。但它不是一個終極答案，問題接著就很自然地出現了：這些具體的本能傾向性的本源是什么?為什么人們具有這些傾向性而沒有其他的傾向性?按照遺傳因素和環境因素來解釋，最終不可避免地只能用某種形式的生存價值概念來回答。一般來說，這就要涉及到自然選擇的過程。于是，生物學成了本能理論的終極根據；它導致的結果與社會達爾文主義的結果相同，只是通過一種更間接的途徑罷了。

另一種觀點是強調環境。自然，可以設想出各種不同的樣式來，但最有影響的是行為主義。頗為奇異而又明白無誤的是，它同達爾文主義是同一種思考類型的產兒，簡直可以把它稱之為個人行為的達爾文主義(Darwinism of individual behavior)。達爾文主義生物學終歸主要關心的是物種遺傳特點的變異。行為主義則設想了一套隨意性的動向(movement)作為個人特性的起因。這些動向必須設想為是圍繞著行動的遺傳的傾向性而隨意變化的，而這些遺傳性傾向在行為主義觀點看來又只限于是一些真正的無條件的反應。這些隨意性的動向受適應環境過程的制約。那些滿足了生物體在適應環境過程[[37]](#_37_61)中官能需要的動向就在適應過程中長久保持下來，成為條件反射或習慣等等。不能滿足這種需要的，則被排除掉。很清楚，行為主義的隨意性動向與達爾文的偶然性變異正好是一致的，而適應環境的過程只不過是另一種形式的自然選擇過程。

但最初的某些遺傳性特性仍然保留下來，就是“優勢反應(prepotent reflexes)”。自然選擇的生物學理論自然又要反過來被用做對這種現象的解釋。因此，行為主義與社會達爾文主義的歸宿也是基本相同的。[[38]](#_38_58)實際上，用現在的觀點看來，行為主義和它的死敵本能理論之間的差別完全是次要的——只不過一個強調環境，另一個強調遺傳而已。此外，行為主義由于其特殊的分析類型，而特別與達爾文主義的思維方式結合得更緊密些。但最重要的是，這兩種理論最終都是將對人類行為的解釋歸結到生物學的選擇理論。

可以把這兩種理論作為實證主義的反智主義的主要形式放到一起進行研究。在第二章中已經說過，實證主義的社會思想是通過科學知識的作用來探討行動的主觀方面的，也就是說，是以主觀的認知方面作為標準的。這種情況迫使對理性主義的反動，只要是不超出實證主義的框架，就不得不求助于遺傳和環境因素。[[39]](#_39_56)因此，可以認為社會達爾文主義是在實證主義基礎上的反智主義思想運動的邏輯結果。

行為主義在這方面有著特殊的重要性。它不僅一直堅持那種把人類行為的各種因素化約為生物學因素的普遍傾向，而且走得更遠。這樣子加以化約，就沒有任何東西不可以化約成運用于所有生物學上的生物體的一般術語，于是，從主觀方面來觀察問題，對于分析人類行動也就不再是必不可少的了。它使主觀的東西成了一種“附帶現象”。行為主義在其方法論中吸收了這種化約方法的激進的后果——從主觀方面來考察問題，對于這種方法不僅是多條的，而且是不合情理的，是與“客觀”科學[[40]](#_40_56)的準則相對立的。于是，同這種實質性的科學理論結合在一起的方法論原則是，要使所得到的結論不僅在經驗上是正確的，而且在方法論上是必然的；因為如果從一開始就排除掉所有與主觀范疇有聯系的因素，客觀主義便成了一個閉合體系。[[41]](#_41_56)行為主義在方法論方面所提供的有限度的形式，正是社會達爾文主義在涉及實質性問題時所提供的形式。歸根結底，采取激進的態度把實證主義一直發展下去，只能得到行為主義的客觀主義立場。

剛才所探討過的那些動向——都是由于有了它們，行為主義才能徹底排除主觀的觀點——總體上是以客觀主義的方式來加以分析的。我們還有待于去探尋那些主要的動向，實證主義立場的內涵就是將它們以明確的主觀方式表達出來的。其中有兩個相關的動向可以在此加以討論。第一點是享樂主義，它與功利主義思想的經濟學層面在歷史上有非常密切的關系。享樂主義的理論和我們這里研究的大多數理論一樣，是在一種經驗主義的方法論支持之下發展起來的。因此，在“享樂”和“幸福”這些具體的實體中存在的模棱兩可的解釋，后來已經突出顯露出來，并把享樂主義思想分為不同的派別，也就不足為怪了。現在只需要討論其中的一個派別。

認為人們主要是受追求享樂和躲避苦難的驅使，這種理論賴以形成的邏輯背景是不難看到的。首先，科學極少滿足于在對某些最終的數據所作的假設面前止步。特別是由于處在一種經驗主義的氣氛之中，行為的根本動機的問題就不可避免地產生了。也就是說，不能僅僅設想人們有某些需求，還應該努力去弄明白為什么他們有這些需求。有的時候，在環境條件的范圍內對于可供選擇的可能行動究竟如何選擇，有著質的區別，在這種情況被人們認識到了的時候，首先就會產生以上的問題。

其次，功利主義思想一直是集中注意力于生活的經濟方面的，這樣就指出了可能找到這個問題答案的方向。這是由于競爭性的市場關系機制似乎把人們的動機簡化到了一個共同點上，所有的人似乎都遵循著單一的行為方向，即促進自己的經濟“利益”。于是，問題在于這種共同的經濟動機的基礎是什么。這種共同成分的實質是什么?應該注意，這個問題是按照手段—目的圖式提出來的：個人行動的“目的”是什么?

在這種情況下，很自然要注意兩個問題。一個是，人們追求的事物和他們想要避免的事物是不同的；另一個是，成功地得到前者一般會帶來積極的感情色彩，而受到他們所想避免的東西的違背他們意愿的折磨，則一般要相反地帶來一種消極的感情色彩。如果我們把這兩種感情色彩分別稱為愉快和痛苦，這就算是找到了享樂主義理論的根基。

接著就出現了在對行動進行解釋的時候，把這些成分放在什么地位的問題。一種可能的解釋是適合我們現在所講情況的真正的“心理學的享樂主義”。它可以表述為這樣一種觀點：在人類的本性中，某些行動使行動者愉快，其他行動則使行動者痛苦——這個事實便是決定合理行動的行動方向的原因。不管這是遺傳性的還是由個人的過去經歷所規定的，他所選擇的這個行動與愉快或痛苦之間的聯系，對這個行動者來說都是他必須加以考慮的一個事實，而不是他的作為(起碼在這種具體背景上是如此)。于是，采取某種行動便成為進行享樂或避免痛苦的一種必要手段。

通過這種方法，純粹功利主義立場的模糊性消失了，而沒有妨礙它的理性主義圖式。假設這是人的本性，則隨意性的需求成分已經不復存在。為什么他尋求某個具體目的的原因已經清楚了：那是一種獲取享樂或避免痛苦的手段。用我們的術語來說，這叫做通過把目的由行動中的因素降低為“條件”而由功利主義立場轉變到了激進實證主義立場。從根本上說，人性就解釋了為什么人們按照他們的行動方式來行動。

同反智主義的心理學一樣，這種結論也不是最后的立場。還存在著這樣的問題，即為什么愉快同某種行動方式聯系在一起，而痛苦同另一些行動方式聯系在一起。當然可以把這個問題看做是一套最終的數據，但似乎沒有正當理由這么做。自然應該再進一步探討這個問題。這個行動的手段已經知道了。適應環境的原則是理解人(和任何生物)本性的基本原則。因此，愉快和痛苦之所以發生，乃是由于令人愉快的行為是那些有利于物種生存的行為，而令人痛苦的行為是不利于物種生存的行為。這樣一來，通過第三條途徑，這種論點又回到社會達爾文主義上來了。[[42]](#_42_50)

古典功利主義的享樂主義的另一個發展方向，可以留待探討最后一種途徑時再加以討論。通過這最后一種途徑可以得出這樣的命題，即對人類行動的最終解釋在于人類的環境條件。這個問題在討論葛德文的時候已經說明過了。

對這條思想線索的起源進行探索，會使我們回到那本身“即是理性”的自然法的規范性概念。前面已指出，把理性視為人性的法則[[43]](#_43_50)，就意味著理性支配著情感而不是被情感所奴役，直接用我們這里的術語來說，這就意味著，理性不是為著實現目的而籌劃方法和手段的官能而已，它就是目的本身的決定者。

只要本性[自然]的概念仍舊是明確的規范性的，理性的功能就是適應自然的功能這個觀點，就不在目前討論的范圍之內。用實證主義的話來說，它的基礎是一種不屬于科學范圍的形而上學的成分，與科學的思維方式是格格不入的。但是有一種很強烈的傾向，把這種意義上的本性[自然]和說明經驗現象的原因的那些因素等同起來。關于自然法的規范性樣式和解釋性樣式就傾向于合二為一了。只要理性的概念是實證主義的，即理性是“實證科學中表現出來的官能”，這就是不可避免的。于是，我們的理性使我們適應于現實，這個現實就一定是我們經驗上的外部“事實”的現實。

在這種情況下，由于是按照行動的終極條件來決定目的，就出現了對這種條件直接理性的適應(direct rational adaptation)這樣一個概念。在個人主義的實證主義的“左翼”中，在法國理性主義者中，在葛德文、歐文以及空想社會主義者中，這種思想傾向都很突出。從這種觀點來說，既然每個人都使他的行動直接適應于終極條件，而且不必要有使他適應的中介手段，于是競爭便是無關緊要的了。在社會體系中，競爭是沒有用的。因此，這些學派強調的是個人之間自發合作的過程——如果強調的是自由所帶來的好處，就是一種強烈的無政府主義傾向；如果強調的是合作帶來的好處，就是一種強烈的社會主義傾向。

于是，對霍布斯提出的秩序問題，我們得到了一個極端激進的答案——否認這個問題的存在。但是，只要這個觀點還是真正實證主義的，它就實際上僅僅在概念體系的結構方面，在它關于行動決定過程的性質的概念方面，與我們討論過的其他觀點不同——在這個答案里，是通過對事實的理性理解來直接適應的，而在反智主義的結論中，是通過選擇去間接適應的。但在這兩種情況中，最后結果(或叫做終極決定性因素)都是一樣的，即對條件的適應歸根結底是由于受了這些條件本身的影響而完成的。確實，分析到最后，即使是過程的不同也消失了，因為既然“條件”最終是行動的惟一決定因素，主觀方面就成了這些“事實”的單純的反映，成了純粹的附帶現象了。[[44]](#_44_48)于是，所有實證主義的溪流都匯入同一個海洋之中，那就是機械論的決定論。

### 效　用

現在回到享樂主義上面來。上面研究的這種形式叫做真正的心理學的享樂主義。也就是說，快樂被認為是行動的真正目的，而成為合理行動的真正原因，而具體目的的各種表面差異，只不過歸結成了實現這個真正目的的手段的多樣性，僅僅是我們固有本性的多樣性和我們生活于其中的經驗世界的反映。

另一方面，出于同一種考慮，同達到實際尋求的目的聯系在一起的快樂的意義，還可能有另一種解釋。即可能不把快樂看做真正的目的，而看做是不管什么樣的真正目的的滿足程度的標志。這種解釋不是把快樂看做心理學因素，而最終也許要看做是行動的生理學因素在感情領域里的一種表現形式，是屬于要用另一種范疇的術語加以說明的過程。在現代經濟學的效用概念中，最近以來這一思想傾向獲得了自我意識。

這樣說來，我們就可以認為，所有經濟活動的動機，都是力爭把效用擴大到最大限度。但這就最終意味著，對經濟關系中的秩序成分只能作為手段來探討了。這種命題只是關于經濟的合理性假設的一個后果，或是它的一種表述方式。換句話說，所有經濟活動的直接目的，只要是經濟目的，就都是謀求控制滿足需求的手段。正是由于商品和勞務具有可以變換為滿足可能目的的手段這種特性，對它們才可以用效用這個共同的指標來加以研究。這種普遍性的特性越強烈的事物，就越是純經濟性的事物。因此，典型的經濟手段——純效用的具體化，就是“一般交易權力(general purchasing power)”，也即一種可以滿足能夠同經濟多少連上一點關系的一切需求的手段。

于是，嚴格的功利主義意義上的效用，便成了衡量合理行動成功與否的一般尺度，即衡量是否成功地掌握了為滿足各種隨意性目的所需要的手段的一般尺度。但是，需求仍然是行動中的終極主觀因素，效用卻不是。在效用的概念里把與心理學享樂主義有聯系的東西統統除去，就可以邏輯清晰地得出這樣的立場來了。要把效用的概念如此凈化，是十分棘手的；棘手并不足怪，因為，功利主義的實證主義社會思想在基礎上就是不穩定的。因此，凡是真正堅持實證主義的，向激進實證主義過渡就不可避免。對經濟學家來說，心理學的享樂主義自然就成了實現這種過渡的最簡捷途徑。因此，在實證主義語境中，“制度學派(institutionalist)”指責正統經濟理論與享樂主義在邏輯上密不可分，[[45]](#_45_48)頗道出了幾分真情。因為，激進的理性主義的答案至少在其競爭方面是不能接受的，這是由于它使競爭成了多余之事；而實證主義的反智主義暗中破壞了經濟合理性的假設，帶來了更為嚴重的后果。關于經濟動機的效用理論是正確的，而享樂主義則是不正確的。但這意味著要對正統的經濟學理論賴以發展的整個實證主義構架進行根本性修改。這種修改的特點，就是我們對頭兩個深入分析對象即馬歇爾和帕雷托進行論述的兩個中心論題之一。

### 進　化

最后，應該明確地論述一下進化概念在實證主義理論中的地位。可以確切地說，從霍布斯起直到十八世紀末，這個強大思潮的主要傾向是以對不變因素彼此之間的靜態調適來思考問題的。后來，才逐漸出現了以進化過程來思考問題的傾向。

進化論的第一個重要階段是在法國激進理性主義的背景下出現的，它的第一個重要人物是孔多塞。這種思想運動把實證科學的方法論最直接地運用于分析行動的主觀方面。只要它還局限于實證主義所界定的理性官能的作用的范圍內，就是傾向于用靜態的方法思考。但是很快人們就弄清楚，雖然理性官能是靜態的，但它的產物科學知識卻不是靜態的，而相反地是從屬于一個累積增加過程的。于是，行動不是直接由理性決定的，而是通過對條件的理性理解以及把這種理解得來的知識運用于指導行動來間接決定的。這樣一來，具體結果將根據知識的充分與否而變化。

從這些考慮出發，出現了一種累積式社會變遷的理論，其中的能動因素就是不斷累積的科學知識。這種理論就是社會進化的線型理論。在這個理論的發展過程中，限制行動合理性的那些因素(即前一章中說明過的無知和謬誤)起了一定的作用，但這只是在發展的初級階段才特有的，隨著不斷的發展它們也就逐漸消失了。任何特定階段的非理性事物都是過程未完成的標志。

社會進化的理性主義理論是實證主義思想的一個極端。隨意性需求本身很顯然不足以成為能動的成分。在功利主義的基礎上，同樣只能由不斷累積的科學知識來作為能動的成分——此時是作為手段和條件。因此，在這兩種理論中，所強調的都是科學知識及其在技術上的應用。在仍屬于實證主義框架之中、而不處在理性主義的極端或功利主義的極端思想中，能動性成分就一定是以某種實證主義的反智主義的術語表述的。

在最終的環境條件中沒有任何能動性成分的情況下，能動性成分只能存在于改變遺傳形式的因素之中，即只能存在于類似達爾文主義的偶然變異那樣的因素之中(這里確定變化的決定性方向的因素是環境條件的因素)。因此，在實證主義思想的理性主義和反智主義的兩個極端上，進化性的變遷過程的基本發展方向是同一個，即更好地適應環境條件。在一個極端上，適應是通過使用科學知識來直接地理性地適應，在另一極端則是通過在各種變異中進行選擇來間接地適應。但在這兩個極端上，適應的過程都是線型的，即不斷累積地接近于一個趨近的目標(asymptotic goal)。重要之處在于，在嚴格的實證主義基礎上看來，這些方法是惟一可能的方法。總而言之，只有功利主義的目的才具有積極作用，它不能作為關于變遷的理論的根據。因此，只要不把目的的任何改變作為其他因素的反映，就都應該看做是這種理論中的非實證主義成分的表現。[[46]](#_46_46)

至此為止，我們已經完成了本書所論述的各種思想的背景交代。下面首先要研究的是一個處于戰略性地位的問題，即經濟學理論的地位及其與功利主義立場的關系。首先要加以分析的理論家是阿爾弗雷德·馬歇爾；從他和科學界其他人的觀點看來，他在理論方面的注意力是集中在經濟問題上的。在他如何界定這些問題及他對這些問題的研究方式之中，我們會發現一些極為有趣的問題。

第二步我們將分析威爾弗萊多·帕雷托的著作。他也是一位經濟學家，但是，他在用一種社會學理論來補充他的經濟思想的過程中，關于這兩種學科之間的關系以及這兩種學科與整個實證主義體系之間的關系的問題被他明確化了。最后，將詳細研究埃米爾·涂爾干的思想。涂爾干以多少有些不同的方式提出了同樣一些帶根本性的問題，包括實證主義傳統的又一個可能的邏輯結果——社會學實證主義的地位問題，對此我們將放在討論過他的著作以后再詳細論述。對這三位理論家的研究，就是本書中對實證主義社會思想的全部論述。前面已經提到，這些論述可以認為是，試圖根據這三位理論家的著作，來探討功利主義不穩定性的后果向著與激進實證主義傾向相反的方向發展下去會發生什么情況——這正是我們的研究所關注的。

在結束這個歷史的簡述的時候，為了防止出現誤解，還需要再交代幾句。對前文已經討論過的理論概念，可以從兩種觀點出發進行探討。本書主要對其中的一種觀點感興趣，即這些理論家本人總的來說所持的觀點。也就是說，把這些理論概念作為從整體上理解人類在社會中的行為的一般性理論框架來研究。就此意義而言，我們認為，而且本書的論述將相當詳細地證明，無論在經驗上還是方法論上，所有各種樣式的實證主義社會思想的立場，都是站不住腳的。

但這并不意味著同這些理論聯系著逐漸形成的這些概念都是絕對錯誤的，因而對當前或將來的社會科學沒有用處。相反，每一種已經形成的主要范疇，一般說來都在研究人類行為問題時有其持久的地位——當然，需要對這些概念加以限定和提煉。對這些概念的批評，不是說對它們不能適當地加以限定和限制，而是說不能聲稱用它們就可以恰當地形成一般社會理論的基礎。如果由于我們這里為著某些理論目的，而嚴厲地批評了實證主義的社會理論，就認為其中所使用的概念對于任何與所有目的而言都是站不住腳的，那將是一個嚴重的誤解。相反地，我們將力圖提出一個一般性概念體系的綱要，那些概念中有價值的重要成分將會在其中得到合理的位置，以免因為對它們運用于實證主義范圍內所產生的經驗性結果進行總體批判，而喪失了它們中間的合理成分。[[47]](#_47_46)

[[1]](#_1_136) [邊碼]第52頁注釋中的評論也適用于這個觀點。

[[2]](#_2_131) 關于這兩個概念以及它們在十八世紀和十九世紀初的思想中的關系，見O.H.泰勒(O.H.Taylor)1929年11月和1930年2月在《經濟學季刊》發表的兩篇文章。對于自然法概念在基督教思想各個階段的演變過程以及它在近古思想中的早期形態的演變過程，特羅爾奇(E.Troeltsch)所著《基督教教會的社會學說》(Social Teaching of the Christian Churches)一書作了極好的論述。

[[3]](#_3_126) 本章不想按照所有著作家的重要性對他們進行討論，將只選擇幾種具體的理論進行討論，這些理論便于展示我們所關心的總的思想體系的各種邏輯可能性。有許多其他具體理論也是這樣。

[[4]](#_4_124) 托馬斯·霍布斯：《利維坦》，人人叢書版，第24頁。

[[5]](#_5_116) 同上書，第24頁。霍布斯的一般哲學觀點，傾向于在動機的規律中把情感通過機械論的心理學同一個唯物論的基礎聯系起來。但是這種傾向在他對社會行動的分析中沒有什么實質性作用，因此此處無須加以考慮。

[[6]](#_6_110) 《利維坦》，第43頁。

[[7]](#_7_108) 同上書，第63頁。

[[8]](#_8_108) 同上書，第66頁。

[[9]](#_9_104) 《利維坦》，第65頁。

[[10]](#_10_102) 可以與之相比擬的，主要是在經驗上同樣不可或缺的合理性的問題，但是秩序問題對于我們目前的分析更為重要。

[[11]](#_11_98) 只有從實證主義的立場出發，可理解性才被局限于經驗科學。這就導致了這一僵硬的兩性局面：或者在科學上是可以理解的，或者是隨意的混亂。因而對實證主義者來說，科學的局限就是人類理解力的極限。

[[12]](#_12_96) 作為實際秩序來看，純粹的功利主義體系在本質上是不穩定現象，不可能在經驗上存在。

[[13]](#_13_92) 約翰·洛克：《政府論兩篇》，人人叢書版，第119頁。

[[14]](#_14_88) 《利維坦》，第119頁。

[[15]](#_15_88) 參見伊利·阿勒維：《哲學激進主義的形成》(La formation du radicalisme philosophique)，第三卷。它對功利主義思想的各個方面作了最透徹的說明，這對本書是重要的。它對形成我們所作的這個歷史性回顧很有價值。

[[16]](#_16_88) 這里介紹的洛克同霍布斯相反的主張，到底是不是一廂情愿，這個問題現在不是重要的。在某種意義上，洛克在事實上更接近于正確。但是依照功利主義體系不能恰當地闡述他的下述正確認識，即在政府瓦解以后大多數社會并不會陷于混亂，以及，因此除了對政府的強制力的懼怕之外，還必然有別的規范性秩序。在科學不成熟的情況下，經常發生這樣的事，即在經驗視野中最接近于事實上的正確的那些思想家，在理論上是最沒有洞察力的。洛克的態度雖然比較“合情合理”，但他沒有能夠把他內含的規范性的假設與公認的事實適當地區別開來；與他相比，霍布斯堅定地堅持對功利主義假設的推論加以發揮，則是一個較大的科學成就，盡管霍布斯在理論上的連貫性導致他犯了一些實際方面的錯誤，如夸大對革命的影響的恐懼。洛克雖然是正確的，但推理錯誤。應該記住，科學成就是系統的理論分析與經驗觀察相結合的產物。如果某個理論體系只是部分地適合已知事實，那么只要肯承認理論的謬誤和理論的矛盾點，就可以得到更正確和更符合事實的說明。但是事實上的正確性并非科學的惟一目的，它必須與對已知事實的徹底的理論理解相結合，并得到正確的說明。

[[17]](#_17_82) 約翰·洛克，前引書，第五章。

[[18]](#_18_80) 同上書，第130頁。

[[19]](#_19_81) 同上。

[[20]](#_20_79) 亞當·斯密：《國富論》(Wealth of Nations)，E.坎南編，第一卷，第74—75頁。

[[21]](#_21_80) 參見O.H.泰勒：《經濟理論和社會生活中的某些非經濟成分》，載《經濟學探索——紀念F.W.陶西格論文集》，第390頁。

[[22]](#_22_80) “本性”與“自然”在原文中都是nature，而利益的“天然同一性”，則是natural identity。——譯注

[[23]](#_23_80) 馬爾薩斯思想的所有重要之點都詳見《人口論》(Essay on the Principle of Population)(第一版)，該書最近由皇家經濟學會再版，在前面引用過的阿勒維的著作中也有精確論述。

[[24]](#_24_78) 見L.J.亨德森：《環境的適應》(The Fitness of the Environment)，其中的某些事為這種樂觀主義提供了有部分科學性的依據。

[[25]](#_25_76) 馬爾薩斯試圖把這些事實在神學上理性化，在這里是無關的。

[[26]](#_26_76) 這一點也許證明大自然由于上面提到的“惡作劇”在良心上感到痛苦。

[[27]](#_27_72) 無疑還有一些非直系的前驅，馬基雅維里(Machiavelli)就是著名的一例。

[[28]](#_28_72) 阿勒維，前引書，第三卷，第一章。

[[29]](#_29_72) 關于工資基金理論及其歷史，見F.W.陶西格：《工資與資本》(Wages and Capital)。

[[30]](#_30_70) 關于馬克思的這個觀點，我所見到的最有啟發性的討論是林賽(A.D.Lindsay)的《卡爾·馬克思的資本論》(Karl Marx's Capital)一書。在說明背景方面，林賽已經說明主要依靠阿勒維的著作。

[[31]](#_31_66) 約翰·斯圖爾特·穆勒(John Stuart Mill)：《政治經濟學原理》(Principles of Political Economy)，W.J.阿什利(Ashley)編，第416頁。

[[32]](#_32_64) 參見帕雷托對馬克思的論述——《社會主義制度》(Systèmes socialistes)，第二卷，第十五章。帕雷托雖然否定了馬克思的專業性經濟理論，卻高度贊揚了他對階級斗爭的重視。然而，在帕雷托看來，階級斗爭是一種社會學因素而不是經濟學因素。

[[33]](#_33_64) 許多全部否定馬克思的現代經濟學家的錯誤是，他們批評了馬克思經濟學的陳舊形式(這是正確的)，而沒有回到馬克思據以作為他與古典經濟學家最主要分歧點的基礎的真正重要命題上來。這樣，他們“把孩子同洗澡水一塊兒潑出去了”。他們這樣做，主要是因為他們總的說來是贊同利益天然同一性這個暗含的假設。鮑伯(M.M.Bober)的《卡爾·馬克思對歷史的解釋》(Karl Marx's Interpretation of History)一書是很好的例子。

[[34]](#_34_62) 參見第十三章。

[[35]](#_35_60) 這個問題之所以得到“解決”，是因為它被認為變得沒有意義了。

[[36]](#_36_60) “適者生存的原則可以看做是對李嘉圖經濟學的一個深刻概括。”見凱恩斯(J.M.Keynes)：《自由放任主義的終結》(The End of Laissez Faire)，新共和版，第17頁。

[[37]](#_37_60) 我們實際研究的是具體的社會環境，從這點上說，作為一種人類行動一般理論的行為主義觀點中，顯然包含有第二章中討論過的循環論證。

[[38]](#_38_57) 大多數行為主義者的著作中所實際研究的個人，自然都是在社會環境下的具體的個人。只有在把這個體系擴大應用于對人類行為進行一般性因素分析的時候，才會出現這種激進的生物學的結果。

[[39]](#_39_55) 在此重復這個表述的理由是不必要的。參見第二章。

[[40]](#_40_55) 是在行為主義的特定意義上的。在這種意義上，科學資料總的來說確實只局限于能夠以化學和物理學概念體系加以表述的事實。所有其他事實干脆就不被承認是事實，因而就都排除掉了。

[[41]](#_41_55) 在經驗上和在邏輯上都是閉合的。

[[42]](#_42_49) 這樣，享樂主義就是兩種在邏輯上可能的極端類型的結合體：從應用手段—目的圖式來說，是理性主義的；在用來解釋其特殊功能方式的人性理論中，則是反智主義的。

[[43]](#_43_49) “自然”在原文中為nature，“人性”在原文中為human nature，因而“人性的法則”亦即“人的自然法”。——譯注

[[44]](#_44_47) 它和達爾文主義的惟一區別是排除了選擇的必要性。它的基礎成了拉馬克的生物學及其后天特性遺傳學說。拉馬克確實是與這種理性主義的思想傾向緊密聯系的，就像達爾文與實證主義的反智主義緊密聯系一樣。

[[45]](#_45_47) 見米切爾(W.C.Mitchell)：《人類行為與經濟學》(Human Behavior and Economics)，《經濟學季刊》，1914年11月。T.凡布倫：《經濟科學的偏見》(Preconceptions of Economic Science)，見《科學在現代文明中的地位》(The Place of Science in Modern Civilization)。

[[46]](#_46_45) 在第四章中，將論述這個命題對于說明馬歇爾思想中的某些成分的意義的重要性。

[[47]](#_47_45) 制度學派對正統經濟學理論的概念工具進行的否定是這方面的好例子。他們使用這些概念進行的批評，在結論方面常常在經驗上是正確的；但在理論的層次上，他們照樣錯得一塌糊涂，因為他們看不到，怎樣才能避免把同樣的概念使用于不同的概念框架所造成的后果。

# 第二部分 源于實證主義傳統的 唯意志論行動理論的出現

## 第四章　阿爾弗雷德·馬歇爾： 需求和行動及經濟學的范圍問題[[1]](#_1_139)

第三章中已經講到，以利益的天然同一性為前提的那個功利主義思想流派，著重于從經濟關系理論的分析來研究人類行動。古典經濟學就反映了這種傾向，其中的幾個突出側面我們已經進行了概要的考察。到了十九世紀最后四分之一的時候，這個思想形態發展到了一個新的階段。它雖然還屬于這種功利主義流派的邏輯框架，在經濟理論內部的結構上卻發生了重大變化。因此熊彼特教授已經正確地把現代效用學說同古典理論體系明確加以區分。[[2]](#_2_134)

邊際效用原理的發現具有偉大的革命意義，它標志著一個新時代的來臨。如前所述，勞動價值理論來源于洛克關于自然狀態的概念。從這一點來說，勞動價值理論在古典經濟學體系中所處的地位，是可以理解的。但是，至遲到了李嘉圖的時候，用這種理論說明問題已經非常困難，以至于引起了李嘉圖的嚴重憂慮。[[3]](#_3_129)但是在其后的五十年間，古典經濟學體系仍然維持了它的科學權威地位，這主要是由于沒有找到更好的理論來取代它。

從技術角度來看，主要的困難是對于需求方面的價值[[4]](#_4_127)問題未能找到令人滿意的解決辦法。人們都承認，物品的稀缺是價值的必要條件；同時，從“主觀”方面來說，古典經濟理論中的價值包括兩個不同的方面，叫做“交換價值”和“使用價值”。困難在于如何把兩者聯系起來。在缺乏這個聯系原則的情況下，只好轉而求助于供應狀況。邊際效用的觀念就彌補了缺少的這個環節。它建立在這樣一種見解的基礎之上，即對需求的一方來說，與決定交換價值有關的，不是每一單位時間消費的商品總量的使用價值，而是這個使用價值——即“總效用”——以外、可被看做是由于供應方面在最后一個單位時間產生的增長部分；也就是消費率稍有變化時所造成的差別。這種使用價值或效用的增值，就叫做邊際效用。這個基本原理一經發現并付諸使用，就合乎邏輯地隨之出現了經濟理論的具有深遠意義的改造，從而把古典經濟學體系中的主要特點排除掉了。正是應該在這種背景之下理解馬歇爾與本書論點的聯系；在英語國家，他是這一進程中最顯著的人物。

### 活動和效用理論

在研究主要論題之前，應該先敘述一下馬歇爾思想的一個重要特征——即它所號稱的經驗主義。馬歇爾對“冗長的演繹推理”[[5]](#_5_119)非常懷疑。他始終認為經濟學研究對象是屬于具體現象范圍的——是“對人們日常生活事務的研究”。[[6]](#_6_113)馬歇爾雖然沒有明確地說經濟學是包羅萬象的，卻一直拒絕系統地說明它與其他社會科學之間的聯系。在這種經驗主義方面，馬歇爾與他在英國經濟學界的前輩和同輩是完全相同的。他們誰也不可能采取任何其他立場——但其后果卻同樣重要。而且，他過分小心翼翼地試圖緊緊盯住他所研究的范圍(當時的商業和勞動)的具體事實。[[7]](#_7_111)

盡管持有這樣的經驗主義立場，馬歇爾建立在效用概念上的經濟學理論思想的重要性是無可懷疑的。雖然他不是第一個發表邊際效用原理的人，但凱恩斯權威性地宣布，馬歇爾是獨立地發現這個原理的。[[8]](#_8_111)在作為研究財富的科學的經濟學概念里，效用居于中心位置實際上是必然的。因為，現代的財富概念是建立在效用概念之上的；只要財富是一個量，它就包含著“滿足”或“效用”。[[9]](#_9_107)當然這也適用于“生產”，生產就是生產效用。因此，物質商品也是以效用概念為基礎的，因為它是效用的載體或者能夠滿足需要。在這個基礎上，馬歇爾建立了一個龐大的理論結構。在談到馬歇爾發現了邊際效用時，凱恩斯把他比做瓦特。他說，馬歇爾像瓦特一樣，“靜悄悄地坐下來制造一部發動機。”[[10]](#_10_105)這部發動機很明確地是以他發現的新原理為基礎制造的，就像瓦特制造的發動機一樣。

在這方面看來，馬歇爾經濟學理論的兩個出發點是效用概念和邊際觀念。其重要結果之一是消費者剩余(consumers' surplus)的概念。但是他主要的推理思路使他遇到了一般價值的問題；在這個問題里，他本人的另一個概念，即替代原理(principle of substitution)起著很大的作用。這反過來又引起了用效用觀點對生產成本加以規定性的解釋，這種解釋與我們現在常說的機會成本(opportunity cost)基本上是相同的，亨德森稱之為轉讓成本(transference cost)。[[11]](#_11_101)用同樣的方法分析生產者的價值，則又呈現出問題的另一方面，即財富分配理論。這個理論中的主要概念——邊際生產率(marginal productivity)概念，也是從效用概念衍生出來的；因為經濟學意義上(區別于技術意義上)的“生產”，就是對滿足需要的手段的分配。最后，整個觀點被概括為最大限度滿足學說(doctrine of maximum satisfaction)。馬歇爾雖然以消費者剩余和其他限定對這個學說有很重要的批評，但他仍然承認這個學說是基本有效的。

馬歇爾經濟思想中的這個方面，形成了依賴于某些假設并且在特定范圍內總的說來有效的一個單一的自成體系的整體、一個邏輯體系。對其中最重要的一些假設可以總結如下：(1)整個制度是建立在競爭基礎上的。馬歇爾也考慮到了壟斷，但卻是分開考慮的。對他來說，“正常”一詞通常意味著“競爭”——至少在相對意義上是這樣的。[[12]](#_12_99)(2)這個體系假設需求的產生與滿足需求過程的效用方面無關，也就是說，需求在經濟平衡問題中是常量。整個概念與滿足既定需求是相關的，與這些需求為什么存在則無關。(3)假設所有非固定經濟資源實際都是流動的和可分的。(4)行動必須合理地指向滿足需求。應該注意的是，所滿足的是作為消費者而不是作為生產者的人們的需求；并且，在競爭條件下，暴力和欺詐這兩個因素都被排除在外了。這部分地是由于競爭的壓力造成的，除此之外，還因為有一個建立競爭規則并對違反規則者進行處罰的合法權威。

效用理論有兩個貢獻。首先，在以上假設有效和可行的情況下，它說明了經濟過程為什么是如此這般的。其次，它提供了一種經濟效能的準則，即在一定條件下對資源的最佳分配和最大限度地滿足需求。這兩種結果都被馬歇爾加以應用了。需要注意的是，對經濟概念的規范性應用特別依賴于上述的兩個假設：需求的獨立性和行動的合理性。一方面，滿足已知的需求是借以評價一個經濟過程的效能或合意性的惟一可行標準。如果目的本身隨著達到目的的過程而變化，那個標準也就不復存在了；這個論點就成了循環論證。另一方面，滿足需求這個過程本身，就是對行動的合理性的最概括和最明顯的說明。合理性這個概念如果不同一定的目的聯系起來，它就是毫無意義的；[[13]](#_13_95)同樣，若不是就其與合理的滿足需求的不同方面來著眼，不合理的滿足需求也就沒有意義了。當然，這并不是說所有的行動即使從這種狹隘的意義上說實際上都是合理的；而僅僅是指，行動的合理性是衡量叫做“經濟”的抽象行動的一個主要標準。下面將討論馬歇爾對這兩種假設對于具體世界的正確性究竟信奉到什么程度。

不能認為，馬歇爾思想中的這種成分，是在他的著作中脫離他的其他觀點形成的一個完整的邏輯體系，而且他自己也并不承認如此。他的經驗主義使他不能做到這一點。同時，他在做出上面這些假設的時候也并不總是很明確的。相反，在他的思想體系里，這些成分與其他思想成分緊密交織在一起。這是馬歇爾以“冗長的推理”毫無用處為借口，拒絕為他的抽象觀點推導出邏輯結論的自然結果。但是，有必要對他的這種未明確表述出來的邏輯體系的概況進行描述，以期通過對照的方法來清楚地了解他的學說的另一個方面(本書對此特別感興趣)。值得注意的是，凱恩斯列舉的馬歇爾的《經濟學原理》一書的各個主要貢獻，在這個體系中都是適合的；[[14]](#_14_91)只有以下幾點例外：時間因素，這是《經濟學原理》的重大貢獻，但是對我們現在研究的問題沒有任何影響；[[15]](#_15_91)敘述歷史的各個部分以及對李嘉圖—杰文斯爭論的所謂結論。這兩點將在以后討論。由于凱恩斯把效用成分擺到了顯著的地位，并且馬歇爾的一些追隨者(特別是亨德森)在他們的著作中把它進一步突出了，因此，我們有理由把它稱為馬歇爾專業經濟學理論的支柱。但是，這種理論對馬歇爾的整個思想具有怎樣的支配作用，這一點我們在討論過程中必須要搞清楚。最后凱恩斯在列舉《經濟學原理》的貢獻時，根本沒有提到馬歇爾對于生產要素的供應的論述，這可能是意味深長的——馬歇爾自己對這個問題很重視，而且這一點肯定是他與他的前輩在某些重要方面分道揚鑣的標志。

為了剖析馬歇爾思想中除了效用理論外的其他成分，最好是從他的經濟學的各種定義入手。他在《經濟學原理》中給出的第一個定義，是前面引過的這樣一句話，即“對人類日常生活事務的研究。”[[16]](#_16_91)這句話當然是夠包羅萬象的了。接著的一句話對此作了限定：“它考察的是個人行動和社會行動中與獲得和使用物質生活必需品有密切聯系的那些部分”[[17]](#_17_85)。但是，馬歇爾未能局限于“物質的”[[18]](#_18_83)必需品。在其他場合，他把經濟學說成是特別關注用貨幣來“衡量一個人的動機的力量”[[19]](#_19_84)的一門科學，“正是這種明晰和精確的貨幣尺度使得經濟學勝過了其他所有對人進行研究的科學。”[[20]](#_20_82)然而，不管用貨幣衡量的可行性對馬歇爾來說在某些方面是多么重要，[[21]](#_21_83)他關于經濟學范圍的概念如此廣闊的真正意圖卻在其他方面。后來，在《經濟學原理》一書的開頭部分說明經濟學的研究范圍的時候，馬歇爾接著說道：“因此，它一方面是對財富的研究，另一方面更重要的是對人的研究的一部分。因為，人的特性(character)[[22]](#_22_83)是由他每日從事的工作以及由此獲得的物質財富形成的，這一點遠勝于除了他的宗教理想之外的任何其他影響……”[[23]](#_23_83)馬歇爾在此明確指出，對滿足需求的機制(它是效用理論的主題)的研究，僅僅是經濟學的一部分，而且是較次要的部分；更重要的是經濟條件與人類特性的關系問題。

馬歇爾發現這種關系的一個方面，是貧困使人類的品性低下，并從而使工業的效率降低。雖然貧困問題在他的思想中占據了首要的地位[[24]](#_24_81)，他對這個問題的論述仍然可以認為主要是從效用概念出發的。他對人的特性感興趣的另一個方面也是我們這里最有興味的。他認為本身在很大程度上即是目的而無外在動機的經濟活動類型，是形成人類特性中最高貴品質的主要力量，也是這些高貴品質的主要表現場所。

在馬歇爾心目中的這些經濟活動類型和人的特性是什么，主要可以在他關于“自由工業和企業”的論述中找到具體的說明，它們是同“自由工業和企業”緊密聯系著的。這些美德包括兩種：一方面是活力、首創精神、進取心，另一方面是合理性、節儉、勤奮和正當經營。與之相對照的一方面是懶散、遲鈍、屈從習慣和庸庸碌碌，另一方面是奢華、鋪張、浪費和言而無信。馬歇爾深信，人的特性中的這些品質以及培育和表現這些品質的活動，具有絕對的價值和重要的作用——這是他把對人的研究同對財富的研究一起歸入他的經濟學定義的主要原因，也是他的總體思想中與“效用經濟學”并駕齊驅的內容。本書研究馬歇爾的著作，主要就是要對此加以證明。

前面已經談過，按照嚴格的解釋，效用經濟學不得不假定它所研究的滿足需求中的需求作為數據是給定的。正是在這個假定能否證明屬實的問題上，馬歇爾對于經濟活動的注意點才初次顯露出來，其表現形式部分地決定了他在一個重要的專門理論問題上的立場。

正是由于馬歇爾對效用理論進行了非常深入的研究，他研究需求這個問題時所持的謹慎態度就更顯得突出。雖然馬歇爾也承認，“需求或消費問題最近遭到了某種程度的忽視”[[25]](#_25_79)，并且“越來越多的人相信，李嘉圖總是不適當地強調生產成本已經造成了危害，”[[26]](#_26_79)但他仍然勇敢地為李嘉圖辯護，說李嘉圖主要是被人誤解了，而不在于他的錯誤。馬歇爾明確地拒絕把消費理論作為“經濟學的科學基礎”，在他對需求問題的整個論述中，最突出的是要人提防容易產生的誤解，而不是強調他對這個研究的積極貢獻。

這些容易產生的誤解是什么呢?這顯然與懷疑邊際效用原理或消費者剩余原理的十全十美無關。[[27]](#_27_75)使他感到擔心的不是積極的錯誤，而是由于疏忽所引起的消極錯誤。下面這段值得注意的話，暗示了他認為可能受到忽視的問題：“孤立地研究他的[人的]生活的經濟方面之所以有益，僅僅是臨時的權宜之計；在把這個方面作為整體[[28]](#_28_75)放到一起考慮的時候應該小心從事。現在對這一點需要特別強調，因為有跡象表明，由于李嘉圖及其追隨者比較而言忽視了關于需求問題的研究，因此所引起的反彈已經走向了相反的極端。重復一下他們有些過于專門地詳細論述了的偉大真理[[29]](#_29_75)仍然是很重要的。這個偉大的真理就是：雖然需求是低級動物生活的支配者，但要想探尋人類歷史發展的基調，就必須從人類的努力和活動方式的變化中去尋找。”[[30]](#_30_73)

很明顯，人類活動對需求的影響的重要性，決不僅僅是一個一般的斷語。從馬歇爾對李嘉圖及其追隨者的論述可以看出，他同樣認為，古典勞動價值理論作為一種專門理論能夠考慮到這個事實正是它的一大優點，而強調需求的效用理論卻有忽視這一事實的危險。但是從經濟學理論的專業觀點來看，勞動價值理論和效用理論之間的關系是，后者比前者對某些一定的事實所作的解釋范圍更廣也更準確；也就是說，勞動價值理論作為更廣泛的效用理論中的一種特例是正確的，它要依賴于某些附加的假設，[[31]](#_31_69)這些假設在以后的許多理論家看來，比效用理論中的假設更值得懷疑。當然，李嘉圖是一個純粹的理論家。就可以查實的情況來說，他對于需求對動物以及人類行為的作用問題沒有什么論述，[[32]](#_32_67)即使有，當然也與他那相對來說比較狹隘的理論范圍無關。而且如果有人說，李嘉圖主要致力于生產成本問題是因為他意識到了這個問題更為重要(馬歇爾就這樣說)，這似乎純粹是虛構的。[[33]](#_33_67)雖然他確實意識到了需求的重要性，但他卻沒有理解它的作用。事實上，正是因為他不能理解總體效用和邊際效用的區別，他才不得不轉而求其次，以勞動成本作為說明問題的原理，而這個原理的缺點他本人就看得很清楚。假如他知道邊際效用原理，他也就不大可能被當做勞動價值論的倡導者了——而馬歇爾卻是這樣看的。

馬歇爾本人關于效用問題的理論學說，已經足以說明他與李嘉圖是分道而馳的，[[34]](#_34_65)但是為什么他還如此強烈地為李嘉圖辯解，甚至在李嘉圖那兒看出了他關于非理論性問題的觀點(而李嘉圖自己是否持有這種觀點卻是大可懷疑的)?為什么他對為自己辯解的關切，遠遠超出了在經濟理論上對那種認為他過分強調了需求的疑慮進行駁斥的必要性之外?為什么他如此執著于供應問題的重要性?[[35]](#_35_63)這些問題確實都是非常復雜的，并且對任何范圍廣泛的經濟政策都會產生極其重要的影響。馬歇爾就是出于這兩方面的原因對它們產生了興趣。但是現在說來還有一個更重要的原因。馬歇爾對供應，特別是生產要素的供應問題感興趣的主要動機之一——更可能是惟一的主要動機——無疑是：經濟生活中表現出來的活力類型、活動類型和特性的類型，同專門的經濟理論正是在這個問題上發生了最直接的緊密聯系。[[36]](#_36_63)

如果把經濟秩序嚴格地視為滿足需求的機制，就會把滿足需求過程中的活動化約為達到某一目的的手段，而在這些活動中表現出來的人類品性也就被化約成同樣的手段了。[[37]](#_37_63)但是馬歇爾即使是出于方法論方面的有限考慮，也很不愿意接受這個含義，因為，對他來說，人類特性的發展變化是人類生活中的主要問題。因此，即使是在更為抽象的經濟學問題中，他也主要是對與社會生活的這些方面最有關的問題感興趣。他的這種興趣甚至影響到他對需求問題本身的分析，所以他說：“對研究需求的科學的主要興趣，來自于研究努力與活動的科學。這兩方面的研究互為補充，兩者之中任何一項研究離開了另外一項都是不完整的。”[[38]](#_38_60)但是，馬歇爾毫不含糊地對于這兩者的相對重要性表示了自己的看法：“如果可以說兩者當中的哪一項研究，無論從經濟方面或任何其他方面都更能解釋人類歷史，那也是關于活動的科學而不是關于需求的科學。”[[39]](#_39_58)即使是在價值理論中，他也明確拒絕對需求不加探本溯源就用來作為終極數據。[[40]](#_40_58)

而且，馬歇爾之斷定活動的重要性，不僅是為了消解對需求問題的過度強調，而且直接成為他的積極的消費理論的一部分。這個理論中圍繞著邊際效用和消費者剩余原理的部分與滿足需求的活動無關，但是，就馬歇爾提出的任何更為積極的理論來說，都是以需求與活動之間的關系為基礎的。先來看看他關于生活標準的學說。馬歇爾沒有像他的古典經濟學前輩那樣，把用以限制人口增長的生活習俗都包括在生活標準之內，而是把他所說的“生活標準”和“舒適”的標準加以嚴格區別。前者的意思是“隨需求調節的活動的標準。”[[41]](#_41_58)提高這個標準意味著“提高智力、精力和自我尊重；將導致在花費方面更加小心謹慎和需要更多的判斷力，避免那些只滿足食欲但不能給予力量的食物和飲料，并避免對精神和肉體都無益的生活方式。”[[42]](#_42_52)而提高舒適標準“可能意味著只是增加人為的需要，其中最突出的可能是偏于肉體方面的需要。”[[43]](#_43_52)對于提出這個學說的初始理論用途來說，這種區別可能像是沒有意義的。但是按照馬歇爾對這些滿足需求的活動本身的興趣說來，“隨這種活動調節的”需求的變化和“人為的”[[44]](#_44_50)需求的變化之間的區別，就是重要的了。

再進一步說，對于馬歇爾關于需求問題的陳述加以仔細推敲，可以發現他把需求分為三類。當他在沒有任何限定的情況下使用這個術語時(例如在前引的關于“偉大的真理”那一段里)或者當他說“人類發展的早期階段的需求所引起的人類活動”[[45]](#_45_50)時，這種支配低級動物和人的早期階段的需求，不是一般意義上的需求，而只是生物性的需要。[[46]](#_46_48)

毫無疑問，除了那些認為人的所有行動完全是由生物性的生存競爭所決定的社會學家以外，大多數社會學家都同意馬歇爾的觀點，即這種特殊意義上的需求不能恰當地對行動進行解釋。但是為什么這么狹隘地用需求本身來說明需求呢?大多數效用經濟學的現代擁護者肯定不會這樣做。

第二類指的是“隨活動調節的”需求，這些需求是“生活標準”的一部分，滿足這些需求可以“給予力量”，即提高勞動效率。[[47]](#_47_48)馬歇爾說：“每一步新提高都應當被看做是產生新的需求的新的活動的發展”時，所指的就是這一類需求。[[48]](#_48_46)他只對這類非生物性需求冠之以“自然的”這個形容詞。而且這個所謂的自然，部分是由于這類需求不僅僅是隨活動來“調節”的，而且更其是由這種活動所引起的。最后，第三類包括與“舒適標準”有關的需求。提高這種需求“可能意味著只是增加人為的需要，其中最突出的可能是偏于肉體方面的需要。”這種需求看來完全是恣意妄為的，在生活中沒有堅實基礎。[[49]](#_49_46)

至此，已經足以清楚地說明馬歇爾的下述觀點，即文明人類之所以超過動物和野蠻狀態，乃是由于他們全心全意地獻身于一些特殊的活動，于是人類的某類特性發展起來。不隨這些活動調節的需求，即使從經濟學角度來說，也不是最終目的，而只是“人為的”。生活的真正目標在于那些本身被當做目的來追求的活動。[[50]](#_50_46)馬歇爾所說“對研究需求的科學的主要興趣，來自于研究努力與活動的科學”，似乎指的就是這個意思。

### 生產要素的供應

圍繞經濟學的范圍進行的最大爭論，可能是單靠經濟學能夠在多大程度上說明生產要素的供應問題。古典經濟學家們把他們的信心建立在馬爾薩斯的人口學說上，他們的主張范圍非常廣泛。這種觀點最近確實遭到強烈的反動。經濟學家們正在越來越傾向于把負擔轉嫁給心理學家或社會學家。但是和他對待生產成本的態度一樣，馬歇爾在這個問題上堅持傳統的觀點，試圖在自己的經濟學的框架內建立起一種完整的人口、勞力(labor exertion)和儲蓄的理論。[[51]](#_51_46)

在論述勞動供應問題的第一個方面，即勞動供應的緊張程度方面，馬歇爾認為它與工資有明確的函數關系。他關于這個問題最概括的表述是：“我們可以這樣說，增加報酬可以立即引起有效勞動的增加，這是一條規律。這一規律的例外情況很少是大范圍的……”[[52]](#_52_46)從上下文看來，他很明顯地是在考慮報酬對個人努力的直接作用。

當然，馬歇爾并不認為這種關系是普遍的。但是，他所提出的主要例外非常引人注目：“經驗似乎表明，如果工資提高到只需較少的勞動就能得到慣常的享受，那么越是無知和遲鈍的種族和個人(特別是如果他們生活在南方的話)，他們工作的時間就越短，而且工作時也越不努力。但是，那些思想境界比較開闊、性格比較堅毅而開朗的人，則可能報酬越高就工作得越賣力，工作時間也越長，除非他們寧愿轉而從事比獲得物質利益更高目的的活動。”[[53]](#_53_46)

對于馬歇爾認為是存在著的對增加報酬的反應方式，通常有兩種解釋。一種是享樂主義的解釋。然而，這種解釋在說明超過一定限度的追求時便產生了困難，除非把悠閑安逸假設成沒有享樂主義的價值，而這是不可能的。馬歇爾對于比較先進的民族旨在獲取的活動(acquisitive activity)沒有加以任何限定，這一事實本身就使得他在說明這種情況時不可能嚴格堅持享樂主義觀點。[[54]](#_54_46)第二種解釋是一種獲取的本能的假設，它至少有避開這種困難的長處。本能是毫不顧及結果的。但是如果把“思想境界比較開闊的人”說成是受一種本能的支配，而這種“本能”卻主宰不了“比較無知”的人，那將是十分奇怪的。恰恰相反，馬歇爾也不是這樣解釋的。“比較無知和遲鈍的種族”的行為，使人很容易聯想到部分是由享樂思想、部分是由本能引起的；但是較為開化的人們的行為則是因為“生活標準”的提高，包括由于新的活動產生了新的需求所決定的。按照馬歇爾的解釋，現代人在他們的工資增加以后之所以愿意多工作而不是少工作，就是出于這個原因，而既不是由于享樂思想，也不是由于本能的貪婪。[[55]](#_55_46)

當然不應忘記馬歇爾提出的一個例外情況——有些人“寧愿轉而從事比獲得物質利益更高目的的活動。”但值得注意的似乎是，他賦予這種情況的重要性是如此之少而非如此之多；他使用的最強烈的措詞是這種情況“并不缺乏重要性。”[[56]](#_56_46)這里絲毫沒有追求經濟利益這種卑劣欲望的意思。我們確實可以說，馬歇爾在總體上認為商業領域[[57]](#_57_44)是發揮人類特性中最高貴的品質的主要場所。在這個過程中獲得的財富不是目的，而只是一種副產品，并且是一種并非沒有危險的副產品。[[58]](#_58_44)

應該注意到，就馬歇爾的“活動”本身即是目標、工作即是“生活的目的”來說，沒有理由認為活動的發展會導致勞力僅僅隨著工資變化就有更大的回應。恰恰相反，它應當引起對于單純的工資的淡漠，至少在工資達到可以使體力充分發揮的必要水平以上時是如此。但是在馬歇爾看來，活動的發展不是一個孤立的過程，需求總是隨之而擴大，這些需求都是隨活動調節或由活動引起的。這種回應顯然是從活動與隨活動調節的擴大需求之間的相互關系中衍生出來的。然而，引人注目的是，馬歇爾總把這種回應設想為是向上的，即增加報酬就會導致提高工作效率。雖然他自己沒有這樣明確地說，但是讀者會從而想到只有生理學的或享樂主義的原因才會導致相反的關系。[[59]](#_59_44)還應該注意到，馬歇爾在這里考慮的需求的擴大，涉及到一種非常特殊類別的需求，即“隨活動調節”的需求。其他需求(“不過是偽需求的增加”)，就要導致大不相同的結果。

如此，馬歇爾在關于勞力的論述中，保留了他的先輩的基本學說，即努力與報酬之間緊密的函數關系，但是起碼在解釋現代的情況時他拋棄了他們的享樂主義觀點，而代之以他自己不斷提高的生活標準以及隨活動調節的需求的概念。他對人口問題的論述也與此非常相似，也是在表面上堅持了他的前輩的學說，但用他自己的方式加以重新解釋了。他一開始就宣布，馬爾薩斯關于人口供應問題的學說是基本正確的。[[60]](#_60_44)并且，在更加具體地探討這個學說的含義時，他似乎認為馬爾薩斯的觀點原原本本地適合于歷史上的多數時期，甚至今天也適用。他說：“在世界的大部分地區，工資幾乎[[61]](#_61_44)都受所謂鐵的法則或銅的法則的支配，這個法則把工資水平同撫育和供養一個頗為低效能的勞動者階級的花銷緊緊聯系在一起。”[[62]](#_62_44)如其他大多數馬爾薩斯主義者一樣，馬歇爾并不認為在這種時候只有積極的控制才發揮作用，他也多次提到了若干種預防性措施，特別是制度性的措施。[[63]](#_63_44)但是，他仍然堅持那個主要論點，其實質就是固定的生活標準。隨著經濟情況的變化而變化的是人數，而不是標準。

但是，馬歇爾明確地否認工資鐵律適用于現代西方國家。西方世界已經莫名其妙地沖破了這個惡性循環。然而，他總結這個問題時認為，“相當于勞動收入增長額的其他東西提高了勞動增長率。”換句話說，即使在西方國家，勞動的供應一般也是經濟原因的反應。但這樣一來區別何在呢?除非馬爾薩斯的法則絲毫未能廢棄，否則只能以前引一句話中馬歇爾對勞動一詞的說明來解釋。從上下文可以看出，它不可能單純指勞動者的數量；在西方世界，它的“增長”還包括隨著生活標準提高而出現的效率提高。他指出，“即使在今天的英國，人口主體的大部分消費都是用于維持生活和精力的——在這些嚴格說來還不屬于提高效率的經濟手段的開銷中，大部分有助于使人們培養成隨機應變的進取習性，使生活豐富多彩——若非如此，人們將變得笨拙遲鈍、毫無建樹，雖然他們擅于苦干。”[[64]](#_64_44)因此，“高效率勞動所得的收入，與供養和培育高效率工人以及維持和充分發揮其能量所需要的最低開銷相比，高不了多少。”[[65]](#_65_44)于是，隨著實際工資的提高，“勞動量”增加了，盡管工人數量至少并沒有按同一比例增加。工資除了產生勞動的成本之外幾乎沒有什么多余，因為效率的提高(直接或間接地由工資的提高所引起的)與產生勞動所需的成本幾乎是同步的。

效率的提高又由于活動提高到了更高的水平。因此，馬歇爾一方面在形式上堅持古典經濟學關于勞動的供應隨著勞動的需求價格而變化這一規律，另一方面至少在說明現代西方國家的情況時，又根據他自己關于活動的重要性的中心思想加以一番解釋，這是他與馬爾薩斯的一個根本性分歧。還應該注意的是，他的解釋與他關于需求的分類相一致。當人類受動物性需求(如繁殖本能)或一個固定的生活標準(“舒適標準”)支配的時候，工資鐵律是適用的。人類只有通過提高“生活標準”才能逃脫這個法則，而提高生活水準的基本因素正是需求所據以調節的那種活動。

在資本的供應和儲蓄的動機等問題上，馬歇爾的論述沒有關于勞動的供應問題那樣多。但是，他所作出的論述可以用同樣方式來理解。他明確地說：“資本利率的提高……將增加儲蓄量。……提高利率將促進儲蓄的愿望，這幾乎是一條普遍規律；它還常常增加儲蓄的能力。”[[66]](#_66_44)這樣，馬歇爾就明確地堅持了利息和儲蓄量之間的函數關系。但是，他顯然并不認為為了將來利益的享樂愿望是儲蓄的主要動機，并不認為凡是超出基本的享樂主義的動機都有助于促使人們去工作。恰恰相反，他認為，儲蓄的動機是非常復雜的；替別人著想，特別是家庭感情在這里起著很大作用。[[67]](#_67_44)實際上，下面這段話已經觸及了利息主要是吸引儲蓄的誘餌這一古老的傳統觀念：“雖然人性保持不變，利率的每一次降低似乎都會引起更多的人減少儲蓄，否則的話他們是不會減少儲蓄的。”[[68]](#_68_44)他強調的重點是，儲蓄的習慣更是合理性的標志，而不是享樂主義行為的標志。[[69]](#_69_44)

但是，就這樣也沒有解釋為什么儲蓄額就得隨著利率的增長而無限增長。如果否定積蓄的本能(馬歇爾無疑就是這樣)，那么只能從他思想中經常出現的那個基本原則中找到解釋。隨著人們生活標準的提高，“堅毅的品質”就不斷增長，隨此產生的品格之一是更加清楚地意識到將來，并為未來越來越多的新的需求進行籌謀，而這些新的需求是由新的活動產生出來的。在這個基礎上，對提高利率的如此反應就變得可以理解了，盡管儲蓄之所以對利率作出較大的反應的決定性原因，是對于將來的意識的清晰程度。更確切地說，儲蓄總額的增長是將來的新的需求所帶來的結果，它與所得報酬比率的變化無關。

### 實際成本

馬歇爾的實際成本學說與我們剛才研究的問題有密切的關系，因此，有必要簡要地加以探討。很明顯，從貨幣角度來說，他認為價值傾向于與生產的邊際成本相等，并且把這個學說擴展到這些要素本身的生產中去了。馬歇爾相信生產要素主要是受它們與價格之間的函數關系支配的，毫無疑問，這就是承認下述命題，即勞動、資本和“經營力量(bussiness power)”得到的收入，與它們的實際生產成本是正好成比例的。[[70]](#_70_44)

前面講到，馬歇爾的替代原理使他對實際成本的解釋與他的總的效用學說相一致——這種解釋現在一般叫做“機會成本”。但這個概念僅適用于任何特定的生產者為某一目的而使用的成本，而不包括其他可能的使用。它與這種資源本身生產的成本無關。[[71]](#_71_44)但是當馬歇爾用生產過程中必需的“努力和損失”來把實際成本同生產的貨幣成本加以區別的時候，[[72]](#_72_44)他對生產要素本身的生產的巨大興趣表明，他并沒有把“損失”局限于這個被限定的意義上，當然，“努力”也完全不適合于機會成本的概念。那么，他的實際成本的意思是什么呢?

首先是勞動成本。對實際勞動成本有兩種主要解釋：生理學的和享樂主義的。在馬爾薩斯主義較為戲劇化的樣式中似乎包含了生理學方面的含義，盡管生活標準所起的作用對這層含義有所限制。在這種意義上，馬歇爾可能認為，在“較為無知和遲鈍的種族”中，人口是部分地隨著食物供應而機械地變化的，因而勞動供應也是如此變化的。而且，關于“勞動量”的“蒸汽機”理論不僅僅是在勞動者的人數上站得住腳，因為個人工作效率也可能由于純粹生理學方面的原因隨生活標準而變化。馬歇爾特別指出，這個因素即使在他所處時代[[73]](#_73_44)的英國也是相當主要的，對不發達國家當然也是如此。因此，他認為生理學上的原因作為勞動供應的因素絕對不容忽視。

另一方面，馬歇爾經常提到(特別在他考慮的是他所謂的“常規必需品”和“習慣性的舒適”而不是嚴格意義的必需品時)，獲得必需品和舒適的過程中的努力和損失，似乎是被享用它們時所產生的快樂抵消了。因此享樂主義理論說明了為什么人們工作到“蒸汽機”理論無法解釋的程度，也說明了當人們工作到一定限度時起到剎車作用的成本因素。馬歇爾的著作中有許多說法都為這種說明提供了似乎可靠的理由。例如，他說勞動者“每小時得到的收入，可以是按照足以補償他們堅持最后一個也是最痛苦的一個小時的標準付給的。”[[74]](#_74_44)這些是認為馬歇爾屬于功利主義的享樂主義者的主要依據，但是還不能說明他在勞動成本問題上的某些觀點。

前面已經試圖證明，馬歇爾在勞動動機問題上并沒有一直堅持享樂主義的基本觀點。如果是這樣，那么倘若他在實際勞動成本問題上堅持享樂主義理論便是不符合邏輯的了。實際上，除掉剛才說過的生理學含義和一些享樂主義解釋的跡象之外，很難看出他會認為勞動里面有任何實際成本是在帶來痛苦的努力或在其他情況下不會出現的損失的意義上來說的。的確，當他說“健康地、創造性地使用才能就是生活的目的，從這個最佳意義上說，工作就是生活本身”[[75]](#_75_44)的同時，他怎么會這么認為呢?作為生活的目的和生活本身的東西，是不能說成是成本的；成本必須是為了達到在此以外的目的而付出的東西。

然而，他又怎么能夠提出這么多的說法來得出“成本的貨幣尺度與實際成本(在所作的努力方面)是相應的”這個觀點的呢?[[76]](#_76_44)混亂可能是由在實際成本這一概念下混同了兩種完全不同的事物引起的。一種是對于提供經濟利益起節制作用的那些因素(不管這些因素是什么)，這些因素在自由企業中必須以價格結算。在這個意義上，任何一個像馬歇爾一樣承認價格與生產要素的總量之間的相互依賴關系的人都必然會說，任何一種勞動的工資都是和產生這種勞動的實際成本相對應的。但是如果實際成本意味著生產所帶來的最終損失(它要靠產品的效用得到補償)，則這種觀點已經超出了機會成本學說的范圍，除了用享樂主義解釋之外沒有任何明確的含義了。[[77]](#_77_44)

但是，前面已經說過，馬歇爾所說的生產要素的數量隨“經濟原因”而作出回應，在他看來主要不是由于生理或享樂方面的影響(特別在現代西方國家中)，而是由于生活水平的提高、特性的發展以及隨活動調節的需求水平造成的。主要被作為目的去追求的“活動”本身，廣義地說來，意味著效率以同樣速度迅速提高。[[78]](#_78_44)這也就是說，道德因素在效率中明確地起著一定作用。可以得出這樣的結論，如果實際成本這個術語指的是損失的話，馬歇爾對于實際成本理論可以導出的這個后果的含義簡直就沒有想透。

馬歇爾關于工資就是包括勞動人數在內的勞動供應總量的生產成本的概念，也與此相似。養育孩子的成本只是部分地被認為是一種“損失”。同時，它是那些“活動”中的一項，那些活動的發展就是社會進步的目標。

最后，就儲蓄中所包含的“等候”因素是資本生產中的實際成本這個含義來說，情況也是非常相同的。儲蓄當然就要把當前的消費明確地損失掉，但是馬歇爾反對使用“禁欲”一詞而贊成使用毫無道德色彩的“等候”[[79]](#_79_44)一詞，“這表明他不喜歡對它從字面上過于享樂主義的意義去理解。[[80]](#_80_42)另一方面，節儉是馬歇爾理想中的經濟人的主要性格品質之一，因此，儲蓄習慣的發揚和對將來的清醒認識會導致積累不斷迅速增加。這樣，雖然從資本的提供隨著利率而變化這個意義上說，利息是資本生產的成本，但是很難認為馬歇爾當真主張用利率可以衡量等候所招致的損失，[[81]](#_81_42)因為等候在很大程度上是那些彌足珍貴的性格品質的副產品。

### 自由企業

馬歇爾關于現代經濟秩序的描述和分析的主旨，是他所謂的“自由工業和企業。”[[82]](#_82_42)在馬歇爾看來，它的發展是當代經濟史(如果不是整個經濟史)的中心問題。[[83]](#_83_42)理解它的作用、結果、存在條件和效率，是馬歇爾經濟學分析的主要任務。

自由企業是一種體制，其特點是：規模相當小的互相競爭的企業占優勢，每一個企業都在一位有進取心又足智多謀的商人領導之下，由他本人承擔風險，不斷用各種生產要素的不同組合進行實驗。它以用新方法進行實驗來取代對拘泥于習俗的社會傳統的停滯不前和墨守成規。另一方面，它的自由和靈活性與無論是公共還是私人的科層制(bureaucratic)機構的刻板僵化形成了鮮明對照。[[84]](#_84_42)馬歇爾發現，在重商主義的壟斷和管制以及大規模經營、政府控制和社會主義等現代趨勢中，都有著與自由企業對立的僵化表現。[[85]](#_85_42)

他確實發現了在不受限制的經濟自由中，特別是有關工人階級地位的問題上，存在許多缺陷。他關于國家作用的概念絕不是完全消極的。[[86]](#_86_42)但是，他肯定而明確地是個人自由的信徒。他對于習俗失去了權勢毫不感到遺憾，并且，他猛烈抨擊大型合股公司的科層制方法，至于政府企業就更不用說了。[[87]](#_87_41)最明顯的事例是，他明確反對進一步擴大國家的經濟職能。[[88]](#_88_43)他認為社會主義是對他那個時代福祉的最嚴重威脅。[[89]](#_89_42)

同時，馬歇爾的自由企業決不是如霍布斯理論中的自然狀態那種毫無節制的生存競爭。它自始至終都受到道德規范的嚴格約束。馬歇爾多次重申，只有近代人類品質和道德的巨大進步才使得經濟發展成為可能。[[90]](#_90_42)雖然在某種程度上這種道德進步會促進政府職能的擴展，但從更大的范圍內說，它將使政府職能變得不必要，并將導致建立一種只要有最少一點管制就能夠運行自如的經濟自由體系。

重要的是，還應該注意到，馬歇爾對大規模機構的責難不僅適用于國家企業，也適用于私人企業，雖然適用的程度要差些。它們都不可避免地傾向于成規慣例，缺乏進取精神。他認為壟斷集團未能獨占全部工業，主要原因不是大規模生產和大規模組織在專門經濟方面的局限性，而是由于沒有一個公司來得及在開始腐化并腐化到不得不讓位于一個新公司以前就達到壟斷的支配地位所必需的規模。[[91]](#_91_42)他的這個看法是有意義的。

馬歇爾總的來說堅持自由放任政策，有兩條主要的根據。第一條是從他的效用理論中明白演繹而來，一般表述為最大限度滿足學說。當然，馬歇爾也對這個學說提出過一些意義深遠的批評；他注意到這個學說同財富不均[[92]](#_92_42)不相一致，他還論證了自由競爭的結果是對傾向于增加成本的工業投資過多，而對傾向于降低成本的工業投資不足。[[93]](#_93_42)但是總的來說，他在帶著這些保留的情況下把這個學說當做他的總的效用理論的基礎，認為這個學說是一個以前述各種假設為根據的正確合理的學說。并且更重要的是，他以個人主義的方式對這個學說進行闡述，[[94]](#_94_42)甚至沒有考慮到它是否適用于集體主義的國家——在集體主義國家中，生產的整個過程和資源分配都由一個服務于總利益的單一集中機構掌握。這個忽略確實表明了他的自由放任傾向。

對馬歇爾來說，最大限度滿足學說的確并不是一種高度抽象的理論思辨的多少有點可疑的副產品，他一貫反對陷入抽象推理，認為這種方法沒有任何實際用途。事實上，如果不是這個學說，而是別的假設使得他能夠對競爭性社會的主要趨向進行廣泛而有效的總結的話，那么他之接受這一學說就是不可理喻的了。

但是這個學說在他的思想體系中的重要地位，從與之密切相關系的替代原理(這可以認為在總體上是同一原理的一種較為局限而緩和的表述)看來，就更加清楚了。馬歇爾的著作中有許多地方表明，他認為替代原理導致了在自由企業體制下資源最佳結合的產生。[[95]](#_95_41)他之所以相信在現代條件下產生出這兩條原理，基本原因是他總的來說相信人類理性的不斷增長。考慮到有不容爭辯的證據證明他持有這個觀點，他能夠認為這兩條原理對于社會發展的晚期階段實質上是正確的，幾乎就是不足為奇的了。

在主張自由放任方面有爭議的問題是它的效率問題。如果把滿足消費者需求作為衡量效率的惟一可能標準，則在某些假設下，自由放任的體制可以成為一種有效的組織體制。并且，這些假設中的大多數對馬歇爾來說遠不只是一些方法論的抽象，它們還在很大程度上代表了自由企業的實際情形，或者說代表了他所認為自由企業正在趨向的那種狀況。毫無疑問，對于以上列舉的四個主要假設(馬歇爾認為它們是自由企業體制區別于其他體制的特征)中的三個——競爭、流動性和合理性而言，情況確實如此。

這是否就是馬歇爾堅持自由放任主張的惟一重要根據呢?這個問題的產生與另一個重要假設即需求的獨立性是有聯系的。馬歇爾斷然否認這種獨立性，他認為那些其本身就是目的的活動影響著需求。再仔細考察一下就會發現，馬歇爾高度評價的那些活動和品性總是與自由企業連在一起的，而它們的對立物——一方面是懶惰和呆滯，另一方面是排場和奢華——則毫無例外地全是與非自由企業的狀況相聯系；至少當它們也在同一個社會里出現時，也不會是屬于自由企業的。實際上，盡管他深信自由企業是一種高效率的組織體制，他對那些把首創性、事業心同勤奮儉樸以及“性格堅定”集于一身的生意人大加褒揚的贊美詩給人們留下了極其深刻的印象，以至于人們有理由懷疑他是否曾經支持過那個以在效率方面的很大損失為代價而培育了這些性格的體制。他贊美雅典而反對斯巴達與羅馬；贊美現代的海上強國如英國，而反對陸上強國如法國和德國——這也能證明上面這個觀點。[[96]](#_96_41)但是，他以獨特的維多利亞式的樂觀主義認為這兩個方面是互相聯系的，即效率的利益與個人品性和修養的利益不是對立的。相反，對他來說，社會主義以及較為緩和的政府對經濟自由的干涉措施，都意味著專門經濟學意義上的效率低劣，意味著由于人的品性墮落而使企業的活力衰竭。[[97]](#_97_41)然而，即使這兩方面的動機作用是一致的，也有必要從分析的角度把它們區分開并找出它們頗不相同的根源。

### 社會進化

經過上面的分析以后，對馬歇爾的社會進化學說就只需要進行簡短的討論了。顯然他持有社會進化觀點，這對于一個在達爾文主義開始在英國產生深刻影響的時候形成其思想的人說來，確實也是很自然的。馬歇爾的這個學說基本上是主張線型發展的，雖然他并不認為進化是絕對連續不斷的和不可避免的。[[98]](#_98_41)他的學說中沒有任何社會變遷的本質上是循環論的跡象，沒有辯證過程引起變化的跡象，而且也沒有任何關于社會發展像是枝葉繁茂的大樹的生長的思想的跡象。

在這個連續不斷的單線發展過程的總框架里，可以發現有兩個成分是與馬歇爾思想中的兩個因素直接對應的，這兩個因素是本書一直在探討的。前面已經說過，馬歇爾的效用經濟學中的一個主要假設，是手段適應目的的過程中行為的合理性。但是作為他所描繪的自由企業特征的那種廣泛的合理性，并非是一直存在著的；它只是在經過一個相當長的進化過程并使合理行為的范圍和力量不斷擴大之后才出現。和當時的許多人種學者一樣，馬歇爾認為原始人的狀態(不僅是當代人所說的那種原始，而是指我們自己祖先的那種初始狀態)就是對習慣的盲目虔誠[[99]](#_99_41)以及遵循行為的帶強制性的一律性。[[100]](#_100_41)從習慣[[101]](#_101_41)中解放出來的過程，是逐漸實行分工和個人按照客觀合理性[[102]](#_102_41)標準的行動越來越具獨立性的過程。固然，當把行事的理性方式凝結成為習慣和傳統時，[[103]](#_103_41)出現了一個逆向過程。但是，當這種逆向過程對于社會生活產生了穩固的影響并得到承認的時候，從習慣中解放出來的過程就更是必不可少的了；因此，對馬歇爾來說，進化就是不斷向符合替代原理的行動接近，也就是不斷接近經濟上的合理行動。[[104]](#_104_41)

根據以上的觀點，對馬歇爾來說經濟史基本上就是自由企業的發展史。實際上，在他的《經濟學原理》一書中，惟一明確地敘述歷史的章節——附錄A——就叫做《自由工業和企業的成長》(The Growth of Free Industry and Enterprise)。這個發展過程盡管會遭逢種種挫折，卻在原則上被認為是連續不斷的，[[105]](#_105_41)并且，真正需要進行闡述的，不是行為和組織的具體形式，而是如何排除障礙和如何發展那些便利了交換和交往的安排，如貨幣和信貸——一般都把這些東西本身包括在不斷發展的合理性之中。這種觀點總的來說是關于經濟史的盎格魯—撒克遜的正統觀點：障礙必然被排除掉，一旦排除以后，現代資本主義或自由企業自然就建立起來了。它不需要任何特別的推動力——如果自由企業完全是合理行為，它為什么還需要推動力呢?

在前引有關李嘉圖及其追隨者詳細論述過的偉大真理的一段引文中，馬歇爾提供了關于他的社會進化思想中第二個主要方面的線索。再重復一下，他宣稱“雖然需求是低級動物生活的支配者，但要想探尋人類歷史發展的基調，就必須從人類的努力和活動方式的變化中去尋找。”[[106]](#_106_41)對此可以理解為只是闡述了動物和人的區別；但是作為一位進化論者，馬歇爾顯然還有進一步的含義：從前一種狀況發展到后一種狀況有一個發展過程。后來，他更具體地說：“因此，廣義地說，雖然在人類發展的最初階段是需求引起了行動，但是以后人類每向前發展新的一步，都應被看做是新的行動的發展引起了新的需求，而不是新的需求引起了新的行動。”[[107]](#_107_41)

因此，隨著理性的發展，還有第二種進化過程，即新的行動的發展，也就是不斷提高的生活水平的發展。按照這個觀點，進化將導致和以前一樣的目標——自由企業，因為更高級的行動是由這樣一種體制培育出來的，在這個體制中是以現代西方文化中的活力和事業心來抵制以前各個時期的懶散和僵化的。這后一種行動的形式有兩種——被習慣束縛[[108]](#_108_41)的社會中原始的僵化，以及政府部門或者任何大型機構中舒舒服服而無所用心的例行公事。因此，馬歇爾認為社會主義和大型機構的某些方面是進化中的倒退。顯而易見，這與自由企業之起源于合理性的增長是很不相同的。既然人們關心的只是滿足需求，只要能夠生效，采取什么類型的行動來達到這個目的本質上便無關重要了。如果集體機構在這個意義上更有效，則沒有理由不優先采用它。但是如果這種機構破壞了馬歇爾如此深信的、他認為是由自由企業培育出來的那些活動和特點，則它們的“純粹”效能也就變得遠不那么重要了。

但是，不管在邏輯上多么與眾不同，馬歇爾的社會進化思想中這個第二種成分，在他自己心目中是與合理性的進步緊密聯系在一起的。在某種意義上說，生活標準的提高本身就是合理化的過程。馬歇爾當然會說，現代人比原始人之受制于“需求”或習慣更富于合理性。但是同樣明顯的是，不能把這簡單地看成是那種所有人都會同意的那種意義上的理性的進步。為什么懶懶散散的“僵化”是不合理的?為什么有些需求是“人為的”，有些是自然的?這顯然是因為馬歇爾相信一種進化的絕對目標——在他特定意義上的那種人類品質的發展。不斷提高的生活標準實際上是主要因素，就像一個核心一樣，具體的經濟需求圍繞著它，外在的社會環境也在物質條件許可的范圍內適應于它。[[109]](#_109_41)商業競爭中的淘汰過程和各種資源的合理組合之所以重要，根本上就是因為它們是為這一目標服務的。馬歇爾之所以能夠談到“更高級和更崇高”的生活，原因也正在于此。

而且，他之所以是一個單線型社會進化概念的擁護者，[[110]](#_110_41)根本上是因為他假定這些活動本身就是目的。

### “自然秩序”

從以上各方面的論述中可以明顯地看出，馬歇爾認為，最大滿足原理和替代原理大體上證實了自由企業是合乎需要的。并且，他還大大超出了這個學說的那些較有限度的形式——那些形式的學說只是討論如何以一定的資源為手段來最適當地滿足需求。前面已經表明，馬歇爾認為經濟資源的數量(當然是除自然力量以外)主要隨著“經濟原因”而變化，也就是說，直接隨著為使用這些資源支付的價格而變化。他是否更進一步認為，起碼在自由企業的條件下，勞動和資本的最佳數量將會自動產生出來?當然，這進一步將導致一種“自然秩序”，按照這種秩序，整個社會經濟的平衡是以有利于人類的方式來確定的。

最明顯的例子是一個單個勞動者所能提供的勞動量的問題。馬歇爾堅定地認為，自由企業確實使勞動達到非常接近于最適度的數量。在這種體制中的活動，始終與其他社會中的懶散和僵化形成鮮明對照。雖然有這樣一種看法，即自由企業有時容易把勞動使用過度，這種惡果幾乎總是被歸結于自由企業發展起來時所處的社會環境。而且，馬歇爾認為，隨著與自由企業不協調的社會因素的排除，這些濫用勞動的情況很快就會消失。[[111]](#_111_41)因此，雖然馬歇爾自己從來沒有明確承認，但有充分理由相信，他認為自由企業使出力(effort)達到一個最佳值。

他對人數問題是什么態度呢?無疑是一個相反的結論。即他雖然相信一種適用于過去的時代和“落后國家”的馬爾薩斯學說，卻確實認為自由企業已經打破了惡性循環。于是，在自由企業的體制之下，人口將較為接近最佳值。但它是否真的趨向于這個最佳值?就我們所知，馬歇爾并沒有回答這個問題。值得注意的是，馬歇爾從來也沒有試圖對人口的最佳值概念作出規定，也沒有試圖估量實際人口如何接近于這個標準——這是在他晚年的時候開始吸引經濟學家們很大注意力的一項任務。對這個命題他沒有否認，然而也沒有肯定。只有一點是肯定的，他認為自由企業和任何其他體制相比更接近于能夠獲得這種最佳值。

在儲蓄問題上，類似的否定性結論似乎被認為是合理的。在自由企業的情況下，對于將來的意識更加清晰，使得儲蓄方面的條件更好。實際上，沒有跡象可以令人設想到儲蓄會過多。因此，總的來說，自由企業似乎比其他體制更接近于實現儲蓄的最佳值。他曾明確指出，社會主義的最大危險之一在于它可能使積累量減少。馬歇爾思想中這個方面的跡象，再一次說明了他有信仰某種“自然秩序”的傾向，[[112]](#_112_41)雖然這個信仰并沒有明確地建立起來。

但是，從另一方面來說，這個闡述卻是非常可疑的。最佳值基本上是一種固定的概念，它是對一些固定因素的最佳調節。在一個社會里，這些因素必須或者完全在外部環境之中，或者是外部環境再加上某些特定需求。但是馬歇爾認為二者都不是。特別是他不承認需求是給定的。他的主旨乃是由新的活動所產生的需求的逐步增長。按照這種觀點，信仰最佳調節的強烈傾向，只能適用于依活動而調節的需求的各個發展階段。

馬歇爾對自然秩序的信仰是否超出了這種相對意義，取決于他是否認為整個過程趨向于某種固定目標。這里又有一些跡象。[[113]](#_113_41)按照他對那些品質類型(他以為他看到了這些品質正在發展)的主要描述來說，總的方向當然是固定的。但是，在這些局限的范圍以內，似乎可以公道地說，他認為這個過程是無止境的。

馬歇爾與他的杰出前輩約翰·斯圖亞特·穆勒有一個引人注目的分歧，加強了這種推斷的可能性。在穆勒論述靜止狀態的章節中有這樣著名的一段話：“我很傾向于相信，它(靜止狀態)對我們現有條件將是一個巨大的改善。我承認，我沒有被那些人提出的生活理想所陶醉——他們認為以斗爭求發展是人類的正常狀態；認為成為現存的社會生活形態的互相傾軋、互相排擠、互相踐踏和爭相仿效是人類最稱心如意的事，或者認為它們決不是工業發展的可憎癥候。”[[114]](#_114_41)另一方面，馬歇爾卻說，“完美無缺的調節是不可想象的，也許甚至是令人反感的。因為，歸根結底人是生產的目的，[[115]](#_115_41)完全穩定的事務可能將要使人變得比機器強不了多少。”[[116]](#_116_41)要表明馬歇爾與那些持有本質上是靜態的理想的人[[117]](#_117_41)之間的分歧，難道還需要再說什么嗎?

### 經濟動機

經濟學理論主要是在實證主義思想框架內發展起來的，這一事實大概可以說明，人類的動力基本上是利己主義的這個概念已經在多大程度上同經濟學理論聯系在一起了。對自我利益的合理追求這個套話確實已經被廣泛運用，以致利己主義似乎已經成了經濟學家對人類行動看法中必不可少的要素。由于心理學的享樂主義已經代替了純粹功利主義的目的隨意性假設，這種傾向變得更強烈了。因為，如果行為的一致性歸根結底來源于人類追求享樂的癖好，那么，就這種情況的性質來說，行動的終極原因與其他人的福利是無關的。這樣一種強烈傾向把這種功利主義與行動的合理性緊緊聯系起來，使它們顯得不可分離。

另一方面，仔細研究一下成為馬歇爾思想中一個方面的邏輯基礎的效用概念，就會發現在效用理論的嚴格經濟結構中，并沒有那種利己主義動機的含義。因為，效用概念只涉及運用滿足需求的手段，而與可以運用這些手段的終極目的的具體特性全然沒有關系。不管渴望達到目的所作的努力獲得的收益，是用來縱情于口腹之欲還是用于解除窮人的痛苦，經濟行為的標準都是完全一樣的。

馬歇爾把利己主義和行動的合理性相當清楚地區分開來，這是值得注意和有代表性的事情。他對人類行動的合理性確實是非常始終一貫地堅持的，但他非但沒有斷言這種合理性在本質上是利己主義的，還給利他主義的成分留有廣闊的余地；最重要的是，他又堅持認為，在進化的過程中，即隨著“經濟力量”的影響力不斷增加，利他主義發揮作用的范圍正在迅速擴展。在馬歇爾的思想中，似乎利己主義和合理性反而有一種相反的聯系，即隨著合理性的不斷增加，人們會變得越來越不利己，而不是相反，[[118]](#_118_41)這是什么原因呢?

原因仍然在于他所認為的“活動”的作用，這些活動在他看來，在人的品質發展中是非常重要的。這個行動成分的關鍵之點，是為著經濟生產的技術過程本身的緣故而“無功利心地”致力于這一過程，而并不帶有“外在的動機”。由于非常堅定地主張這種觀點，馬歇爾當然不能認為他說的“經濟人(economic man)”是在傳統的經濟思想中曾經占據如此支配地位的利己主義者。不能把經濟人富有成效的活動簡單地看做是單為獲取他自己的個人目的的手段。一旦決定性地突破了強調利己主義的功利主義—享樂主義傾向，更能夠同時看到動機中的“利他主義”成分也就是不足為奇的了。但是，不能認為流行的利他主義概念就適當地標志著無功利心地致力于這些活動(這些活動是他主要關心的事情)。在這里我們不可能深入討論這個問題。[[119]](#_119_41)

馬歇爾的立場決定性地使他否定傳統經濟人的利己主義，相反卻決定性地使他肯定他對合理性的主張。人不僅是理性的，而且一定發展得越來越具有理性；這是自由企業發展的主要標志。當然，合理性的前提確實對各種功利主義思想都是首要的，對于同功利主義有血緣關系的享樂主義也同樣如此。這與馬歇爾經濟學理論中對效用成分的各種假設也完全一致，是這種效用成分必不可缺的。但與此同時，值得懷疑的是“效用”層次上的合理性概念，也即對于有效地獲得所需的貨物和勞務必不可少的那種合理性的概念，是否全部囊括了馬歇爾思想中合理性所起的作用?確實，又是活動這個成分起主要作用。但是這次它沒有導致馬歇爾改變傳統的觀點，而是大大加強了這種觀點。自由企業體制下的人決不僅是由于“謹慎”的原因而具有理性。具有理性更加是一種道德義務。謹慎小心，對他的資源和力量的系統管理，對未來可能發生的事變的清晰理解，以有利于他的生產能力的方式即“提供力量”的方式來精心控制他的消費和生活習慣——這些就是作為馬歇爾心目中理想的經濟人的品質的不計功利的道德態度的一部分。這些特點在總體上的確有助于提高富有成效的活動的效率，但是從道德觀點考慮，這種效率是道德態度的副產品，而不是道德態度存在的目的。當然，這二者是一致的。人類是靠合理的行動來獲得滿足他不斷增長的需求的必要手段的。但是，馬歇爾堅持說，這一事實不應該使我們無視他對于這個過程中此一成分的描述與傳統經濟學中流行的說法之間的根本區別。

如前所述，馬歇爾是作為一種社會政策的經濟個人主義的忠實信徒。這一點最終要回溯到那種極為強調個人道德責任的道德觀。但是，必須搞清的是，此處在他本人思想中作為這種態度的基礎的理由，與本書至今所詳細探討的那些流行于傳統思想中的“個人主義”并非全然相同。現在，必須轉入討論作為馬歇爾思想的基礎的更為一般性的理論性問題了。[[120]](#_120_39)

### 經濟學理論的范圍問題

我們剛剛分析指出的馬歇爾思想的情形對于這個問題來說，有什么重要意義呢?被稱做是他的“效用理論”的那個成分，可以相當合乎情理地被視為是對前面我們已經詳加討論的那些按照實證主義思想的功利主義體系來解釋的因素的發展。它基本上存在于那些原來同心理享樂主義有密切聯系、后來分離開來又以邊際效用原理加以修改和提煉過的成分之中。同時，他的效用理論是在人們熟悉的一種看來把起碼是強烈傾向于利益同一性的個人主義思潮中發展起來的。最大滿足學說被認為是基本合理的；競爭總的來說是有益的；并且變得越來越有益。它不像霍布斯那樣嚴重地關注秩序問題，也不像馬克思那樣嚴重地關注階級對抗問題。

但是這個效用理論不是孤立存在的，它處處與行動理論交織在一起。并且，活動中的這種成分使馬歇爾思想中的任何第三種成分都相形見絀。雖然馬歇爾的思想中也有一點享樂主義，時而又乞靈于環境因素或種族的品質，但與他思想中兩個主要成分相比，這些就都可以認為是附帶的了。

值得注意的是，馬歇爾作為具有附帶的重要性意義而加以論述的所有這些其他成分，正是構成實證主義思想的其他可能樣式的那些成分。在他認為效用因素是不合適的那個范圍里，可以想見，他將像他的前輩那樣求助于享樂主義。在馬歇爾的著作中確有幾處存在這種跡象，某些注釋家甚至認為這是他的思想的主要邏輯基礎。[[121]](#_121_39)然而，情況不可能如此。他如果真是享樂主義者，他對前面提出的大部分問題一定會作出全然不同的回答了。在馬歇爾的思想里，沒有什么以本能的心理來考慮問題的跡象，他的重要觀點的確沒有依賴于這種本能心理。最后，他對于人類離開遺傳條件和環境條件而掌握自己命運的力量雖然不持激進的觀點，卻也沒有強調遺傳和環境因素。他肯定沒有把效用理論本身的不適用性，歸結于這個理論忽視了這些因素。在他的各種學說中，沒有一個依賴于假設遺傳或環境嚴重限制著人類行動自由的邊際這樣一個前題條件——只有一個重要的例外。[[122]](#_122_39)

這樣，馬歇爾對純粹效用理論的不滿的真正根源，并不是確認實證主義各個組成部分中其他因素的重要性，這一點就清楚了。事實是，他的“活動”在這個體系中根本沒有地位，它們毋寧說是一種“價值”因素。[[123]](#_123_39)具體的經濟行動不僅僅被當做獲得購買力的手段，而且它們有自己的意義。它們是對行動的終極價值態度進行直接闡述的方式，是說明目的或需求的。但是這個需求與效用理論中的需求不同。后者對于效用的分析只是在構成需求功能的終極基礎時才有意義，而馬歇爾的行動價值卻直接體現在與需求根本無關的行動的具體方式中。這就是他為什么急于把這種需求與純粹的功利主義需求相區別的原因——正是因為急于加以區分，他才給它們定了一個“活動”的名稱。馬歇爾把需求分為三類的觀點是很有啟發性的，我們已經看到在他的論述中包含著這種分類的觀點。第一類是生物性需要，這是一種激進的實證主義因素；第二類是人為的需求，只能看做同真正的隨意性的功利主義范疇是相同的。“為所欲為、變化莫測的風尚”一類詞語，當然不足以鮮明地表示出隨意性的意思來。以上兩類都非常適合于實證主義體系。但是，第三類——“隨活動調節的需求”卻不是如此。這種分類法把這個第三類需求與另外兩類需求截然區分開來，而另外的兩類都在實證主義思想中有自己的位置。

然而，隨活動而調節的需求并非完全撇開需要的中介而在行動中直接表現出來，它們也顯然不是隨意性的。它們之所以不是隨意性的，不能歸結于遺傳的或環境的因素，否則，它們與生物性需要就無法區別了。事實上，這類需要是一套完整的體系，一種自成一體的行為理想；它們不僅只是散亂的倫理價值，而是表達了一套單一的倫理。事業心和誠實這兩種“經濟美德”不完全是單個孤立的美德，而是道德行為的一套體系。

第三章曾指出，建立在實證主義基礎上的社會進化論必然是線型的。馬歇爾的理論的確也是線型的，但卻不是出于同樣的原因。除了知識和技術積累的因素之外，還有一個與之融為一體的第二種能動因素，即這種價值體系和自由企業的活動的發展和對它逐步深入的理解。馬歇爾的理論仍舊是線型的。因為他認為只有一種這樣的價值體系，他從來也沒有考慮過會有其他價值體系的可能性。

第三章中還提到功利主義立場從根本上就是不穩定的，很容易向這一方面或那一方面分化。重要的是，馬歇爾沒有由此轉變為激進實證主義的明確趨勢。惟一嚴重的問題是享樂主義，但它在馬歇爾思想中只表現為一種次要成分。毫無疑問，功利主義中的非實證方面的某些成分，是對他思想中功利主義成分的主要補充——它是一種“價值”因素。它在馬歇爾思想中所起的作用，與利益天然同一性的假設在早期“樂觀主義的”功利主義中所起的作用，或關于制度的假設在馬爾薩斯思想中所起的作用相同。競爭之所以是有益的，乃是由于有了活動這一因素。馬歇爾認為，純粹的競爭有利于“在環境中興盛起來”的能力，但是還有一些“有益于環境”的力量。[[124]](#_124_39)很明顯，這些力量就是“活動”。

但是，這里與那些有關概念的早期用法有一個重要區別。馬歇爾所說的活動，不是像利益的天然同一性那種對同一秩序的假設。它與其說是一種假設，不如說是一種理論——是一種認為某些因素對于決定人類的行為是作為變項而起決定性作用的論點。它是一種自稱可以由經驗觀察加以證實的定理，盡管由于它把注意力毫無道理地限于僅僅一種價值體系上，因此不是完全站得住腳的——但這不是馬上就要加以探討的問題。問題在于，馬歇爾把這種因素明確地引入經濟理論的邏輯體系之中。它不僅僅是一個假設數據或常量的問題，不管這指的是功利主義需要中的隨意性數據還是更早以前那些著作家的形而上學的假設。

并且，在馬歇爾看來，活動因素的作用是獨立的。它與馬爾薩斯理論中的制度不同，不是從另一個因素——生物性因素中衍生出來的。

最后，馬歇爾遠不止于僅僅認為對這個因素一般來說應給予一定的地位，他還給了我們一些關于應該是什么樣的地位的明確觀點。他主要強調了它的一個方面的作用，即獨立于需求的行動所直接表示的價值觀念，因為與功利主義模式的分道揚鑣正是在這一點上表現得最明顯。但是，這同一個價值觀念也確實通過需求發生作用。有一類“隨活動而調節的”的需要，對這種需要也可以叫做“與活動同源的需要。”這引起了一個非常重要的方法論問題。對馬歇爾的經濟理論來說，只要以需求的形式表現的那些需要是這個完整的價值體系的一部分，它們就不是隨意性的需要。當然，這一點是包含在如下觀點之中的：不能把這些需要設想為獨立于獲取為滿足它們所需手段的過程之外。因此，從另一種多少有些不同的角度看，馬歇爾思想中的這個因素向著一個非實證主義的方向突破了功利主義的框架。

前面的論述已經充分表明，馬歇爾引入了一個與功利主義體系或任何其他實證主義樣式中存在的任何因素都在邏輯次序上完全不同的因素。但是，這個事實在理論上的重要性，在他的著作中被一系列特殊情況掩蓋了。

首先，馬歇爾同他的前輩和同輩所共有的那種經驗主義，使他不去試圖在邏輯上區分具體經濟生活中不同種類的因素。這種區分需要馬歇爾所非常懷疑的“冗長的演繹推理”。

其次，馬歇爾所說的活動的經驗性特點，模糊了它的根本性的理論含義。一方面，由于他局限于一種價值體系，就使得他必然持有在當時實證主義占優勢的思潮中居于統治地位的線型社會進化論觀點。另一方面，這種價值體系的具體特點就是很容易與功利主義思想中的理性主義成分結合起來，形成一個有機整體。因為，那些有關的特定價值觀特別強烈地要求行為的合理性，要求謹慎而有條理的工作以及全盤選擇實現特定目的的最有效的手段。確實，對合理的效率的評價只是在一定范圍內才有效，例如在正直、誠實、公正一類詞語所規定的范圍內。馬歇爾認為，在自由企業體制里蓄意剝削和欺騙不會帶來高效率，更不要說動用武力了。但是，這些限定不是很惹人注意的，因為它們與早期包含有利益天然同一性這個命題的主張自由放任的經濟學理論的假設總的說來是符合的。馬歇爾不是通過假設的方式排除了對自由企業最佳狀況所可能發生的偏離，而是通過一種明確的理論這樣做。[[125]](#_125_39)

因此，馬歇爾的新觀點的某些理論意義，還沒有被他的追隨者們意識到。這里只能指出有這些激進蘊涵存在的邏輯依據。但是在以后幾章里通過其他幾位經典作家(他們的背景和經驗性理論與馬歇爾明顯不同)的著作中有關這個一般秩序的概念問題就其細節來進行探討的時候，這些觀念的完整涵義就會更加清楚了。

然而，在結束對馬歇爾的討論之前，最好把馬歇爾的著作考慮的問題所引起的一個特殊的方法論問題搞清楚。到目前為止，我們一直把馬歇爾的思想主要看做是一般性社會理論的各種邏輯可能形式的一種例證，如在導言各章中所指出的那樣。但是馬歇爾自己全然否認他有發展社會理論的任何打算。他是一位經濟學家。因此，出現了在與一般性社會理論的關系中經濟學處于什么地位的問題。[[126]](#_126_39)

正如本章開頭時所說的，馬歇爾的經濟學概念有很強烈的經驗主義色彩。它是“在日常生活的事務中研究人類。”用現在我們分析問題的術語來說，這是什么意思呢?“日常生活事務”可以假定為一種具體現象的范疇。馬歇爾無意在這個具體范圍內把經濟的成分區別開來。

當然，他對通過“日常生活事務”的研究方法作了進一步限定。他告訴我們，經濟學特別關心的是“用貨幣方式衡量一個人動機的力量。”[[127]](#_127_39)用更一般的方式大致可以這樣說，經濟學在其長期的傳統進程中已經建立起一種分析體系，它的主要特點是使用供求圖表或供求曲線。貨幣具有關鍵性地位，因為它是一種表示數量的手段，供求關系一般就是以這種手段來表示的。因此基本上可以這樣認為，馬歇爾的觀點是，經濟學特別關心的是能夠同供應和需求聯系起來的那些日常生活事務。

但是，對這個問題的含義需要弄清楚。供求關系圖式是排列有關事實以進行經濟分析的一種方式。[[128]](#_128_39)然而，以馬歇爾使用的供求圖表表示的那些現象是具體的現象，一方面它們是許多個人的具體需要的記錄，而不是作為分析他們行動的一個個成分的目的的記錄。另一方面，供應圖表表達的是供應量隨價格變化而起伏的具體關系(部分是假設的)。

這就產生了一個如何確定這些具體范疇與對行動結構的一般性分析(這是本書的主要任務)之間的關系的問題。只要僅僅把這些事實作為數據對待，并且對只局限于從它們與市場機制有關的含義來進行分析，就可以說，對現象的解釋是把它們作為因素而保持在經濟學的范圍以內的。于是，經濟學的問題便局限于供應與需求的各種數據的一連串的關系問題，而不涉及到如何確定這些數據本身。這就是以后一些經濟學家所采用的方針，其中帕雷托可被認為是代表人物。

但這不是馬歇爾的方針。在他看來，把經濟學的定義說成是與以貨幣作為衡量尺度有關的學科，意味著它所關注的是人類行動中與價格有著函數關系的所有因素，而不僅僅是恒定的數據(那是很成問題的)。這個觀點在他對生產因素供應問題的論述中也許表現得最為明顯。[[129]](#_129_39)很明顯，他不是完全按照，甚至也不是主要按照行動的功利主義成分或他自己的效用理論來解釋的。例如，人口肯定是部分地受生物性因素制約的。在任何具體實例中，資本貨物都受到環境等方面與技術發展相應的特點的限制。在勞動和資本兩者的供應問題上，他都引進了他提出來的活動的成分，并賦以主要的作用，而這一活動的因素尤其是他的效用理論以外的因素。

他把這些問題作為經濟學問題對待的原因是，它們都受到(他所謂的)經濟力量的制約。也就是說，這些供應通過價格的作用隨著對它們的需求的變化而變化。引入活動成分的根本原因在于，如果僅僅以效用為根據，這種回應性已經值得懷疑了。例如，他比他的前一輩經濟學家更懷疑“人口原理”。對“隨活動而調節的”需要也是如此。馬歇爾正是以這個概念來把他的獨特的價值體系通過需求加之于經濟現象的。

從以上分析中必定得出這樣的結論：即使使用了供求圖式，也不能否認馬歇爾的經濟學觀點在根本上是經驗主義的。因為，盡管有這樣一個局限，它們仍然試圖對它所描述的具體現象進行全面解釋。[[130]](#_130_39)的確，馬歇爾自己對供求圖式的使用說明，在這個基礎上，使用行動的效用成分以外的其他成分是必然的。一方面，他沒有說明為什么從經濟學中排除掉實證主義體系的其他成分，如遺傳和環境。另一方面，他自己又把活動的成分擺到了突出的地位。

確實，盡管供求關系圖式帶來了局限性，在經濟學的發展進程中，人類行動中的每一個主要成分都出現了，并都被當做在經濟學理論中起重要作用。[[131]](#_131_39)馬歇爾又給添上一個活動的成分，只不過是補齊了這個花名冊而已。從這一事實中不可避免地得出的結論是，從經驗主義的觀點來看，邏輯上與社會學分離的經濟學原則上是不可能存在的。經濟學應該僅僅是理解人類行為所必需的一般原理對于某些特定具體現象的運用。如果可以給這種理論取個名字的話，它可以叫做“包羅各種學科的社會學”[[132]](#_132_39)，也就是說，它是與社會中人類行為的具體事實有關的所有科學理論的綜合。經濟學就這樣變成了應用社會學。

主要是由于對供應與需求的分析在經濟學中的作用，使得這一結論變得模糊不清了。而“制度學派”對供求分析的攻擊則使這個結論比較明顯了。這種圖式和經驗主義方法論結合起來，已經產生了一些潛在的、相當不利的后果，馬歇爾的某些學說就是很好的例證。

可以說人類行動中有一個可以在分析上獨立出來的側面，這個側面可以很好地稱做經濟學的側面；當然，關于它的準確定義，可以推遲到在有關帕雷托的章節里把經濟學的地位問題放到一個較為廣闊的背景中加以討論時再說。現在只要明確，這個側面可以在有某些限定的條件下，看做是由實證主義思想中的功利主義衍生出來的，這就夠了。而且，粗略地講，它就是在所謂馬歇爾的“效用理論”中提出來的那個側面。這種邏輯上能夠分離出來的效用側面，可以形成一種邏輯清晰的學科的基礎，即通常所說的經濟學理論。但在這種情況下，應該認為，與經濟學理論有關系的是人類具體行動中的一個成分或一組成分，而不是人類行動現象的一個具體地可以分離出來的范疇，不是一種或一類行動。這種觀點避免了馬歇爾的觀點必然導致的經驗主義后果。

但這只是期望。供求圖式在以上這種意義的經濟學中是固有的，其原因以后將討論。同樣，這種經濟學不僅僅局限于在這種抽象的經濟學理論中占有一定地位的那些成分。從原則上說，任何影響人類行動的因素確實都可能影響供應和需求的具體條件。因此，在經驗主義基礎上對供求圖式的分析，將產生兩個潛在的不利后果。

一方面，有這樣一種趨勢，即對非“效用”因素，或不屬于行動中的經濟方面的因素來說，只有當能夠使它們與供求圖式發生聯系時才對它們加以研究。這將導致把這些非經濟性因素的作用壓縮到最小，甚至把它們對“日常生活事務”、即具體經濟活動的作用也壓縮到最小——只要它們不通過影響供應數量或需求數量起作用。我們以后將會看到，這一點首先對“制度性”成分是適用的。任何不能在供求圖式中按這一圖式的固有要求進行量化的成分，其作用都傾向于被減到最低程度。這個生物學方面的成分(和其他成分一起)，大大有助于說明馬歇爾為什么只以“活動”這個獨特的形式研究價值因素，并傾向于把它的作用局限于一個特殊的方向，即促進自由企業的方向。這并不是說他的論述沒有任何經驗證明——恰恰相反，有相當多經驗上的正當理由——而只是說，他的論述在看待現實事物方面有嚴重的偏見。對其他經典作家的研究表明，如果將這些偏見拋棄或改變一些，情況將會變得大為不同。

另一方面，那些需要以與供求圖式的直接關系加以闡述的非經濟性成分，其重要性則傾向于被夸大。可以這樣公正地說，馬歇爾覺得，在邏輯上有必要把資本和勞動的全部具體供應說成同它們的價格有函數關系，這就使得他把他賦予了特殊意義的活動的重要性嚴重地夸大了。看來確實很可能是，勞動的供應總量只在很小的程度上是所付工資的函數，[[133]](#_133_39)對資本供應來說恐怕更是如此。

當然，存在于一個特定時間的特定組合中的非經濟的因素，究竟在多大程度上對于“經濟力量”(在馬歇爾說來，就是價格的變化)更容易作出反應，這只能通過經驗研究才能確定。馬歇爾提出的假設是值得檢驗的，但這并不意味著，就應該從邏輯上有必要把這種關系的重要性夸大到極點。

總而言之，不應把它的重要性盡量夸大而先入為主地看做是社會進化中一個高級階段的標志。馬歇爾的觀點確實包含了這樣的意思：不能促進對經濟力量的反應的非經濟性因素，僅僅是屬于原始階段的，對它們可叫做“習俗(custom)”。這實際上包含著一種很深的自由放任主義的偏見，是需要非常認真地加以糾正的。

在社會思想的發展過程中，存在著一條與物理學中的“最小動作(least action)”原則類似的原則。當新的成分出現在它的發展過程中的時候，不管它們是來自新的經驗觀察還是新的理論設想，它們都必須在一種現存理論的邏輯框架中找到一個位置。這個原則就是，對于能夠明確地認可這一新成分的原有理論框架，所作的修正要盡可能地少。

馬歇爾對這個原則作了一個出色的說明。在他的思想背景中，可以說存在著一種我們已經叫做“個人主義的實證主義”的框架，這個名稱特別強調它是功利主義的一個變種。從這個體系的邏輯結構可以看出，他的“活動”形成了一種新的成分。但給它定位的方式只使整個體系的輪廓發生極小的擾動。這一點是通過兩種方法做到的。首先放入這個新成分的位置，正是這個體系從出現以后不久就需要有一個超出實證主義的支柱的位置，即利益的天然同一性的位置。第二，這個新成分有一種趨勢，即只有以與舊體系直接有關和實質上與舊體系融為一體的方面和從這樣的方面才能加以理解和論述。活動變成了一種“品質不斷發展”的理論的基礎，這種理論有助于一種個人主義經濟、即自由企業的具體實現。它給“經濟力量”開辟了新的作用范圍，使越來越多的人類事務成為隨價格體系變化的。

這種融合的確是非常徹底的，以致雖然不止一代經濟學家對馬歇爾的著述懷有強烈偏見，但在經驗主義的“輿論氣候”的幫助之下，這個新成分的邏輯特點和它與整個體系內其他成分的不同之處實際上竟未被人覺察。

本書下一步將討論威爾弗萊多·帕雷托的著作。盡管所有的分歧之處從表面上看來，使帕雷托成了一個與馬歇爾的思想全然不同的思想領域的代表，但是他們在背景方面，卻有一種使這些分歧對于本書具有特殊意義的延續性。從經驗主義觀點的這種截然不同的語境之中，可以探討兩個十分重要的問題的某些進一步的細節。帕雷托與馬歇爾一樣，也是從接近于實證主義理論體系的一種論點出發的。然而，同馬歇爾的活動中所包含的一樣的“價值”因素，在帕雷托的著作里以不同的形式和在不同的前后聯系中出現。因此，對它的地位和含義可以再進一步分析。同時，帕雷托也再次(這一次是明確的了)提出了關于經濟學的范圍這一經驗主義的問題。對帕雷托思想進行分析，將使我們有機會以較前廣闊得多的視野，來理解馬歇爾的活動學說闖入實證主義的伊甸園所引起的問題。

[[1]](#_1_138) 本章前一部分的主要內容(只有少量改動)原載于《經濟學季刊》，1931年11月號，標題為《馬歇爾的需求和行動》(Wants and Activities in Marshall)。感謝季刊的編輯們允許我使用這個材料。

[[2]](#_2_133) J.A.熊彼特：《國民經濟學原理》(Dogmengeschichte der Volkswirtschaftslehre)；《社會經濟學概論》(Grundriss der Sozialoekonomik)，第一卷。

[[3]](#_3_128) 大衛·李嘉圖：《政治經濟學原理》(Principles of Political Economy)，第一章，岡納(E.C.K.Gonner)編；《李嘉圖給馬爾薩斯的信》(Ricardo's Letter to Malthus)，詹姆斯·邦納(James Bonar)編。

[[4]](#_4_126) “價值”一詞當然是從經濟學的專門意義上說的。

[[5]](#_5_118) 阿爾弗雷德·馬歇爾：《經濟學原理》(Principles of Economics)，第八版，第781頁。

[[6]](#_6_112) 《原理》，第1頁。

[[7]](#_7_110) 見A.C.皮古編：《阿爾弗雷德·馬歇爾紀念集》(Memorials of Alfred Marshall)，里面所收錄的J.M.凱恩斯寫的回憶文章。

[[8]](#_8_110) 見前引《紀念集》，第23頁。

[[9]](#_9_106) 見F.H.奈特：《效用理論與經濟學方法的關系》(Relation of Utility Theory to Economic Method)；載于賴斯(S.A.Rice)編：《社會科學方法》(The Methods of Social Science)，第65頁。

[[10]](#_10_104) 見前引《紀念集》，第23頁。

[[11]](#_11_100) H.D.亨德森(H.D.Henderson)：《供應與需求》(Supply and Demand)。這當然不是馬歇爾對成本問題的最后結論。對這一點的討論，參見下文[邊碼]第146頁以始。

[[12]](#_12_98) 這一點主要是在他考慮到時間因素時才得到修正。

[[13]](#_13_94) 當然，這并不是說目的本身應該是合乎理性的或“合理的”，那將涉及到理性更廣泛的涵義，這不在本書討論范圍之內。合理性這個術語現在使用的意思與“效能(efficiency)”一詞相同。詳見第二章，[邊碼]第56頁以始。

[[14]](#_14_90) 《阿爾弗雷德·馬歇爾紀念集》，第41—46頁。

[[15]](#_15_90) 這里指的是凱恩斯所說的某種特定的理論意義。從更深一步的方法論范圍上說，時間因素可能有著至關重要的意義。

[[16]](#_16_90) 《經濟學原理》，第1頁。

[[17]](#_17_84) 同上書，第1頁。

[[18]](#_18_82) 馬歇爾沒有能夠把這個在經濟學上模棱兩可的術語講得更清楚。

[[19]](#_19_83) 《經濟學原理》，第15頁。

[[20]](#_20_81) 同上書，第14頁。

[[21]](#_21_82) 對此問題的進一步討論，詳見[邊碼]第171頁以始。

[[22]](#_22_82) 重點號是本書作者加的。

[[23]](#_23_82) 《經濟學原理》，第1頁；又見A.馬歇爾及M.P.馬歇爾：《工業經濟學》(Economics of Industry)，第4頁。

[[24]](#_24_80) 見《阿爾弗雷德·馬歇爾紀念集》，第16頁。

[[25]](#_25_78) 《經濟學原理》，第84頁。

[[26]](#_26_78) 同上。

[[27]](#_27_74) 應該記住，馬歇爾自己就是發現邊際效用原理的人。

[[28]](#_28_74) 重點號是本書作者加的。

[[29]](#_29_74) 重點號是本書作者加的。

[[30]](#_30_72) 《經濟學原理》，第85頁。在同一頁上，他說他贊成研究需求問題，僅僅是“把需求與人類的努力和活動聯系到一起來進行考慮的。”

[[31]](#_31_68) 當然最重要的是，勞動以外的成本因素在所有商品生產的邊際成本中所占的比例，與勞動成本因素所占的比例一樣大。

[[32]](#_32_66) 馬歇爾提出這個顯然荒唐的觀點的原因即將在下面討論，見[邊碼]第139—140頁。

[[33]](#_33_66) 《經濟學原理》，附錄一，第二部分。

[[34]](#_34_64) 見前引熊彼特的著作。

[[35]](#_35_62) 對杰文斯的個人嫉妒當然很可能起了一定的作用。杰文斯在馬歇爾之前發表了邊際效用理論，但他可能并沒有早于馬歇爾發現這個理論。鑒于杰文斯的成就的重要性，馬歇爾對他的理論所作的評價確實不夠充分。但是用偏狹的個人感情來解釋重要的科學觀點，這總歸是非常值得懷疑的做法。如果有別的更加深刻的解釋——我確信馬歇爾會是這樣的情形——沉溺于用個人性格來說明問題就不過是徒勞的。

[[36]](#_36_62) 本章下一節將詳細討論生產要素的供應問題。

[[37]](#_37_62) 當然，這只是為了某些科學上一定的有限目的。

[[38]](#_38_59) 《經濟學原理》，第90頁。

[[39]](#_39_57) 《經濟學原理》，第90頁。著重號是本書作者加的。

[[40]](#_40_57) 霍曼(Paul T.Homan)教授只是沒有恰當地考慮問題的這個方面，因此他才說馬歇爾“對于需求問題的科學研究沒有取得什么進展。于是，他后來的分析大都局限于研究供應問題了。”見霍曼：《當代經濟思想》(Contemporary Economic Thought)，第226頁。不管馬歇爾對需求問題的研究有哪些缺點，那都不是他強調供應問題的主要動機。

[[41]](#_41_57) 見《經濟學原理》，第689頁。馬歇爾確實在這里講的是“隨需求調節”的活動。然而，在其他段落里，他把主要強調之點放到活動上，總體來說，兩者的關系就是交互的了。因此，在解釋馬歇爾的理論時，按照“隨活動調節的”需求和不隨這種活動調節的需求來對需求進行分類是很合情合理的。

[[42]](#_42_51) 《經濟學原理》，第689頁。

[[43]](#_43_51) 同上書，第690頁。

[[44]](#_44_49) 很明顯，“人為的(artificial)”一詞表示一種價值判斷，這并非強加于馬歇爾，而是在他的整個思想中根深蒂固的。

[[45]](#_45_49) 《經濟學原理》，第89頁。

[[46]](#_46_47) 這個意思從上下文看起來很清楚。他在《經濟學原理》第87頁中提到，“由自然原因引起的對衣服的需要”，又提到房屋“滿足了遮擋風寒的迫切需要”(第88頁)。他在這兩處都提請人們注意，實際的生物性需要在衣食住行的具體需求中只是一個微小的因素。從這一點他得出結論說，不能僅僅從“需要”這一點上來理解需求。

[[47]](#_47_47) “提高任何行業或等級的生活標準都會提高它們的效率。”見《經濟學原理》，第689頁。

[[48]](#_48_45) 同上書，第89頁。

[[49]](#_49_45) 《經濟學原理》第89頁腳注所說“胡作非為的時尚邪惡地統治一切”和馬歇爾在許多場合(例如見《阿爾弗雷德·馬歇爾紀念集》，第102頁)用非常貶義的方式提到的“放蕩之徒”的庸俗，指的可能就是這一類需求。他滿意地指出，“閑暇時間僅僅用來呆著的機會已經越來越少了；越來越多的人希望得到那些有助于活動的發展而不是沉迷于感官欲望的娛樂。”《經濟學原理》，第89頁。這離真正的功利主義的隨意性需求大約已經不遠了。

[[50]](#_50_45) “從健康地、有創造性地發揮才能是人生目的這一最佳意義上說，工作就是生活本身。”見《阿爾弗雷德·馬歇爾紀念集》，第115頁。“社會利益主要在于那樣健康地實現和發展才能，這樣做可以產生幸福而永無厭倦。”同上書，第310頁，第367頁。后一陳述是對享樂主義思想的一種有趣的曲解。

[[51]](#_51_45) 這是他的經驗主義傾向的一個特別明確的表現。

[[52]](#_52_45) 《經濟學原理》，第528—529頁，第142頁。

[[53]](#_53_45) 《經濟學原理》，第528頁。著重號是本書作者加的。

[[54]](#_54_45) 馬歇爾未能堅持享樂主義哲學還有各種其他原因。

[[55]](#_55_45) 請與馬克斯·韋伯關于傳統與“資本主義精神”之間關系的觀點比較。見《新教倫理與資本主義精神》(The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism)，第二章，另見本書第十四章。

[[56]](#_56_45) 《經濟學原理》，第529頁。

[[57]](#_57_43) 見D.H.羅伯遜(D.H.Robertson)收錄在《經濟札記》(Economic Fragments)中的《關于紀念集的評論》(Review of Memorials)。

[[58]](#_58_43) 見《阿爾弗雷德·馬歇爾紀念集》，第102頁。

[[59]](#_59_43) 這是他的學說的一個突出例子，即如果把許多經濟過程倒過來，就不能回到原來的結果。

[[60]](#_60_43) 《經濟學原理》，第179頁。

[[61]](#_61_43) 在馬歇爾的敘述中，很難找到沒有加上“幾乎”之類的限定詞的情形。

[[62]](#_62_43) 《經濟學原理》，第531頁。很明顯，這里所指的那些人就是前面敘述過的“較為無知和遲鈍的種族”。

[[63]](#_63_43) 《經濟學原理》，第四冊，第四章，第四、五、六節。

[[64]](#_64_43) 《經濟學原理》，第531頁。

[[65]](#_65_43) 同上。

[[66]](#_66_43) 《經濟學原理》，第236頁。

[[67]](#_67_43) “對其他人的親情是資本積累的主要動機之一，如果不是惟一主要動機的話。”見《工業經濟學》，第39頁。又見《經濟學原理》，第227頁。他還承認儲蓄動機在歷史上有相當大的相對性。決定“積累的原因在不同國家和不同時代有很大區別。……這些原因在很大程度上取決于社會的和宗教的約束力。”《經濟學原理》，第225頁。

[[68]](#_68_43) 同上書，第235頁，第232頁。

[[69]](#_69_43) 《經濟學原理》，第234頁。

[[70]](#_70_43) “每一項起作用的因素的供應都要嚴格受到其生產成本的支配。”《經濟學原理》，第537頁。

[[71]](#_71_43) 在終極資源的構成方面可能會有不同觀點。因此在某種觀點看來僅僅是“使用”資源的，在另一種觀點看來是生產資源。

[[72]](#_72_43) 《經濟學原理》，第338—339頁。

[[73]](#_73_43) 《經濟學原理》，第196頁。

[[74]](#_74_43) 同上書，第527頁。著重號是本書作者加的。

[[75]](#_75_43) 《阿爾弗雷德·馬歇爾紀念集》，第115頁。

[[76]](#_76_43) 《經濟學原理》，第350頁。

[[77]](#_77_43) 當然，任何有關實際成本的生理學學說都不能用個人主義—享樂主義中的“損失”等主觀方式進行解釋。“損失”只有與個人或群體潛在的經濟資源的損失聯系起來解釋才有意義。

[[78]](#_78_43) 即使身體方面的活力也不僅僅取決于身體條件，而且“還取決于意志和性格的力量。”這種精力“是道德的而不是體力的”。《經濟學原理》，第194頁。“自由和希望不僅使人們更加自覺自愿，還增加工作能力。”同上書，第197頁，腳注1。

[[79]](#_79_43) 同上書，第232—233頁。

[[80]](#_80_41) “財富的最大積累者都是非常富有的人，其中有些人過著豪華的生活，他們當然不實行等同于有所節制這個意義上的禁欲。”《經濟學原理》，第233頁。

[[81]](#_81_41) 但是他的確說利息是對等候的酬報。“由于人性就是如此，我們有理由說，資本的贏利是對人們在等候享受物質資源時所受損失的酬報，因為沒有酬報就沒有人會多作儲蓄。”《經濟學原理》，第232頁。這一段話似乎有相當明確的享樂主義含義，因此必須再說一遍，馬歇爾沒有把等候的實際成本究竟意味著什么考慮透徹并得出令人滿意的結論。但是即使在這里，他所強調的也是對供應的回應，而不是損失。

[[82]](#_82_41) 已故的阿林·揚(Allyn Young)教授在《經濟學季刊》1927年11月號中，提請注意這個概念中與馬克思關于資本主義的觀點形成對照的馬歇爾理論的特性。比較下面的帕雷托的“蠱惑人心的富豪統治”(demagogic plutocracy)。

[[83]](#_83_41) 詳見《經濟學原理》，附錄A；馬歇爾：《工業與貿易》(Industry and Trade)。

[[84]](#_84_41) “如果他(商人)由本人承擔風險來工作，那么他完全可以自由地發揮自己的精力。但如果他是科層制的奴仆，他就肯定不會有自由。”同上書，第333頁。

[[85]](#_85_41) 《工業與貿易》中很多部分都講到這個問題。又見《阿爾弗雷德·馬歇爾紀念集》中《作為國民財富成分的水》(Water as Element of National Wealth)、《競爭的某些側面》(Some Aspects of Competition)和《經濟學騎士精神的社會可能性》(Social Possibilities of Economic Chivalry)等文。

[[86]](#_86_41) 見馬歇爾：《官方文件》(Official Papers)，第366頁；《工業與貿易》，第647頁。

[[87]](#_87_40) “政府幾乎什么事情也做不出來。”《阿爾弗雷德·馬歇爾紀念集》，第338頁。“在郵局的影響所及的范圍內，我們得到的是社會主義的多數弊病，而沒有什么社會主義的益處。”1891年3月24日給倫敦《泰晤士報》的信。

[[88]](#_88_42) “在需要不斷創造、不斷進取的生產部門中，政府的工作每一新的擴展都應視為最明顯的反社會性。”《阿爾弗雷德·馬歇爾紀念集》，第339頁。

[[89]](#_89_41) “我認為社會主義運動不僅僅是一種危險，而且更是當前對人類福祉的最大危險。”《阿爾弗雷德·馬歇爾紀念集》，第462頁，1909年寫的一封信。現在“比起穆勒寫文章的時候，社會主義體系有了更大也更牢固的基礎。但是沒有任何已經提出來的社會主義的方案準備適當保持高級的企業和個人性格的力量。”《工業與貿易》，前言，第8頁。

[[90]](#_90_41) “正直和互相信任是財富增長的必要條件。”《工業經濟學》(Economics of Industry)，第11頁。“如果沒有普通人類的正直和道德的巨大進步，商業的巨大發展是不可能的。”《阿爾弗雷德·馬歇爾紀念集》，第307頁。又見《經濟學原理》，第7頁；《工業與貿易》，第165頁。

[[91]](#_91_41) 《工業與貿易》，第315—316頁；另見第422頁。同時，馬歇爾有某種盡量貶低聯合運動的重要性的傾向。在談到雇主的聯合和雇員的聯合時，他說，“聯合體展示了一系列別致的事情，但是[這些聯合體的重要性]很容易被夸大；因為，許多聯合體不過是總在進程表面上漂浮的漩渦——運動的主體在目前和任何時候都依賴于正常分配和交換這股深厚、平靜而強大的潮流。”《經濟學原理》，第628頁。“正常”一詞此處明顯地指的是“競爭”。

[[92]](#_92_41) 《經濟學原理》，第471頁。他顯然認為這個困難越來越小了：“研究分配問題的主要結果認為，已經起作用的社會和經濟力量正在把財富分配問題變得好起來。”同上書，第712頁。

[[93]](#_93_41) 同上書，第五冊，第十三章。

[[94]](#_94_41) 同上書，第502頁。

[[95]](#_95_40) 《經濟學原理》，第341頁，第355—356頁，第405—406頁，第597頁。但是，即便他相信在自由企業體制下替代原理所起作用意義深遠，僅僅這一點還不能證明如下結論，即他認為自由企業接近于最大限度滿足學說所期望的那種一般性最佳條件。因為，這個原理直接涉及的，是個別的企業家們作出的調節，并因而受到他們所能掌握的資源的限制。因此，很可能出現這樣的情況，即每個企業家都根據他不得不面臨的條件作出了這樣的最佳調節，而整個體系卻沒有達到最大限度的滿足。這種脫節現象將要歸結于在資源流動方面存在的障礙。這些障礙不能歸結于個人的行為缺乏合理性，因為那在替代原理中是不言而喻的。

由于馬歇爾對資本的流動性沒有很大的懷疑，那么還剩下勞動的流動性問題；在這個問題上，最嚴重的問題是非競爭的群體的流動性問題。馬歇爾對這個問題的觀點雖然模糊不清，但他總的看法似乎是，這些群體所具有的任何重要性都在縮小；而且，自由企業借助于義務教育極有可能克服這些障礙。見《經濟學原理》，第217頁，第310頁，第661頁；《工業經濟學》，第47頁；《工業和貿易》，第4—5頁。

[[96]](#_96_40) 見《作為國民財富要素的水》，《阿爾弗雷德·馬歇爾紀念集》，第134頁起。

[[97]](#_97_40) “我認為社會主義的主要危險不在于它具有更為平均地分配收入的傾向——因為我看不出那有什么害處，而在于它要滅絕那些使世界從野蠻狀態中逐步進化起來的思想活動。”《給〈泰晤士報〉(倫敦)的信》，1891年3月24日。

[[98]](#_98_40) 《阿爾弗雷德·馬歇爾紀念集》，第305頁。

[[99]](#_99_40) “在原始時代和落后國家，習慣勢力的支配力量是無可爭辯的。”《經濟學原理》，第640頁。

[[100]](#_100_40) 野蠻部落“表現出一種奇怪的共性的一致……它們的生活被習慣和沖動所支配。”同上書，附錄A，第723頁。

[[101]](#_101_40) 習慣不一定是終極性的；下面一段話暗示出更深一層的因素；雖然“每一種流傳下來的習慣都規定使弱者免于受到最漫不經心的傷害，”但“毫無疑問，大多數習慣都不過是壓迫和壓制的具體化了的形式。”他進一步指出：“早期文明中習慣的力量，部分地是對個人財產權加以限制的原因，部分地也是它的結果。”同上書，附錄A，第725—726頁。

[[102]](#_102_40) 在原始社會里，“商業性觀點”是不可能被理解的。它“不過是使手段適應于目的這個趨勢中的一股動向。”《工業與貿易》，第163頁。

[[103]](#_103_40) 從這里看出，馬歇爾并非完全反對習慣：“習慣的牢固性使得任何得到普遍接受的變化都永久化了。”《工業與貿易》，第197頁。

[[104]](#_104_40) “從習慣中解放出來以及自由活動的發展——它們使決定不同事物相對價值的原因變得更準確更突出了。”《經濟學原理》，第5頁。他還說：“時間是站在比較經濟的生產方法一邊的。”同上書，第398頁。

[[105]](#_105_40) 《經濟學原理》，附錄A。請注意他對重商主義的闡述。馬歇爾承認就集權國家的興起來說，意味著對企業施行新的限制；但他仍然認為這種狀況本身所排除的障礙多于它設置的障礙，因此，從習慣中解放出來的過程仍是連續不斷的。

[[106]](#_106_40) 《經濟學原理》，第85頁。

[[107]](#_107_40) 《經濟學原理》，第89頁。

[[108]](#_108_40) 因此，從兩種觀點看來，習慣都是原始人的主要特征。固執于習慣是非理性的，也是“懶惰”的表征。

[[109]](#_109_40) 重要的是，馬歇爾總的來說沒有把重要性直接歸結于客觀環境的各種因素。例如，他說(《工業與貿易》，第158頁)，美國應該更感謝她的人民卓越的品質力量，而不是她的資源[同見阿爾弗雷德·馬歇爾：《貨幣、信貸和商業》(Money, Credit and Commerce)，第5頁]。然而，他對炎熱氣候使人精力衰退也有許多論述——如果考慮到他非常重視精力充沛的活動，這一點是可以理解的。參見下文，第166頁腳注122。

[[110]](#_110_40) 他的這一信仰在社會學上的重要性以及他的社會進化學說與其他人的社會進化學說之間的關系，將在下文[邊碼]第278頁起、[邊碼]第268頁起和[邊碼]第563頁起的各段中討論。

[[111]](#_111_40) 《經濟學原理》，第748頁；《工業與貿易》，第72—73頁。

[[112]](#_112_40) “在靜態的情況下，每一生產設備取得的收益……將是制成這一設備所需努力和損失的正常尺度。”《經濟學原理》，附錄H，第810頁。

[[113]](#_113_40) 他說：“對人類來說，這個自然組織[自由放任]學說中包含的對于人類具有最重要意義的真理幾乎比其他任何學說都多。”《經濟學原理》，第246—247頁。但是這種學說的傳統形式“阻礙了人們探討是否現代工業中連許多主要特點都不會是過渡性的”，而且最終它“忘記了人是樂于為了自己的才能本身使用自己的才能的。”最后這句話體現了他反對僅僅建立在最大限度滿足學說基礎上的自由放任哲學的典型態度。

[[114]](#_114_40) 約翰·斯圖亞特·穆勒：《政治經濟學原理》，W.J.阿什利編，第748頁。

[[115]](#_115_40) 這當然不是說滿足人的需求是生產的目的，而是指人的品質的發展。

[[116]](#_116_40) 《工業與貿易》，第195頁。

[[117]](#_117_40) 功利主義的理想當然是靜態的。

[[118]](#_118_40) “不管我們什么時候看見經濟人，他都不是自私的。”《阿爾弗雷德·馬歇爾紀念集》，第160頁。“促使商人競爭的動機并非完全是卑劣的。”同前書，第281頁。

“今日的經濟學家比他們的前輩走得更遠，他們認為，人們要求證實自己的良心和得到別人的尊重的愿望是頭等重要的經濟力量。”同前書，第285頁。注意，對他來說這是一種經濟的力量。

歷史并沒有證明下面這種說法的正確性，即“人比以前更嚴厲更苛刻了。”《經濟學原理》，第6頁。他還提到“最近以來在商業事務中誠實和正直的精神有了很大增長。”同前書，第303頁。

同十七世紀相比，人類“已經獲得了認識未來的不斷增強的能力——他們更謹慎，更富于自我控制力——更加無私——而且，已經有跡象表明一個更加光明的時期正在到來，在這個時期里，人們將要普遍樂于工作和節約，以增加公共財富的庫存。”同前書，第680頁。他還進一步說，“當代的特點是深思熟慮，而不是自私自利。”同前書，第6頁。

凱恩斯說(《阿爾弗雷德·馬歇爾紀念集》，第9頁)：“我認為，馬歇爾從來也沒有明確地脫離在他前一代的經濟學家中占統治地位的功利主義思想。但是對他來說，解決經濟問題不是把享樂主義的算計付諸實施，而是人們發揮更高才能的先決條件——不管我們認為‘更高’一詞的含義是什么。”但是馬歇爾非常清楚他用“更高”一詞意味著什么。并且，對他來說，對經濟學的研究不僅是探討發揮才能的“條件”，而且是研究這種才能的實際發展和發揮的情況。

[[119]](#_119_40) 這個問題將在下面討論涂爾干時進一步展開(見第十章，[邊碼]第387頁)。

[[120]](#_120_38) 在討論這些更一般性的理論問題之前，可以指出一個最突出的事實：馬歇爾以“活動”一詞加以概括的那些互相聯系的態度，與馬克斯·韋伯所提出的“資本主義精神”非常相像。這種精神也需要在日常事務范圍里有同樣的道德義務發揮作用而不計較報酬，它完全脫離了“功利主義的動機”。像馬歇爾一樣，韋伯認為這種態度對于個人主義經濟秩序的發揮作用來說是必需的。本書下文(見第十四章)對韋伯就此問題所作的論述有簡要介紹，讀者閱過自會明了馬歇爾同韋伯建立在經驗基礎上的這個一致之處。對于我們就要討論的那些從充斥于馬歇爾的“經濟學理論”之中的“活動”成分導引出的理論推論說來，這是最重要的出發點之一。本書將在多處涉及這一問題。

[[121]](#_121_38) 對那些把馬歇爾和古典經濟學家放在一起，認為他們都是享樂主義者，并且以他們在心理學方面的假設是錯誤的作為充分理由，而認為對他們可以不作考慮的觀點，顯然是我們所不能茍同的。米切爾教授這樣說：“事實是，馬歇爾把快樂和痛苦作為經濟動力的最終解釋……。”(《政治經濟雜志》，第18卷，第111頁。)他還說：“……他[馬歇爾]主要把金錢作為衡量人類動機的客觀尺度[這是對的]，然后在金錢下面歸結到享樂主義的基本原則”[這又是另外一回事了]。同上書，第207頁。霍曼教授提到馬歇爾時也說：“他認為人類動機是非常簡單和明顯的享樂主義的。他只是成功地避開了享樂主義的道德問題，而沒有避開享樂主義關于人類動機的理論。”《當代經濟思想》(Contemporary Economic Thought)，第236頁。但是，如果他是一位享樂主義者，他怎么能夠如此強烈地反對杰文斯的效用理論?現在應該充分弄清的是，馬歇爾從根本上說，不是享樂主義者，他并沒有把快樂和痛苦作為經濟活動的最終解釋。

[[122]](#_122_38) 這個引人注目的例外就是：他反復強調炎熱氣候的影響，這種影響使人精力衰竭，容易變得懶散。為什么他提出這個例外呢?很明顯，他想到了印度。由于他對他提出來的“活動”絕對相信，使他看不到在不同的觀念支配下，印度文明與歐洲文明可能完全不同，反而試圖在他的進化論體系里給這個例外以棲身之地。他的理由是：印度人顯然是一個聰明的民族，他們之未能夠發展自由企業不能說是因為他們天生愚笨，而應歸結于由于氣候引起的某種抑制力量。印度與歐洲沒有根本的差別，只是在相同的發展過程中正處于一個被抑制的階段。印度人屬于比較愚昧和遲鈍的人種。(他也在一定程度上試圖把這種差別減到最低程度：見他反復提到的如下觀點，即在印度“經濟力量”的效力比一般設想的要大得多。)

把馬歇爾的這個觀點與馬克斯·韋伯的觀點相對照是很有趣的。韋伯在研究印度教的社會意義時說(《宗教社會學》(Religionssoziologie)，第十一卷，第133頁)：“相信印度人的特性乃是由于氣候而造成的‘懶散’，并且認為這就能夠解釋他們那種被人視為是對活動的厭倦，這樣的觀點完全沒有根據。世界上很少有別的國家像印度那樣經歷了如此持久而野蠻的戰爭，如此殘酷無情的征服，如此之漫無節制。”考慮到韋伯的完全不同的社會學方法，他得出與馬歇爾截然相反的結論是不奇怪的。這使得他們在資本主義問題上的一致之處更有意義了。

[[123]](#_123_38) 這就要引入了一個在以后的討論中具有重要意義的新術語。最好現在不給它下準確的定義，而讓它的含義和意義在行文中逐漸變得明確起來。以后將對此進行明確的討論。

[[124]](#_124_38) 《經濟學原理》，第396頁；《工業與貿易》，第175頁。

[[125]](#_125_38) 并且，引人注目的是，他未能認識到他在道德方面對這些價值的偏愛會導致不適當地強調它們是廣泛起作用的，因而忽視了其他可供選擇的可能性。

[[126]](#_126_38) 阿道夫·羅維(Adolf Löwe)最近出版的著作《經濟學與社會學》中有對這個問題的最精彩的論述。但是，羅維教授的觀點與這里表明的有些不同。

[[127]](#_127_38) 《經濟學原理》，第15頁，第134頁。

[[128]](#_128_38) 用本書使用的術語來說，這是一種“描述性參照系。”見第一章，[邊碼]第28頁以始。

[[129]](#_129_38) 這個觀點決不是馬歇爾特有的，在許多也許是大部分經濟學推理中都可以發現這種觀點。舉一個最近的例子，沃爾什(J.R.Walsh)在《經濟學季刊》1935年2月號上發表的文章《應用于人的資本概念》(The Capital Concept Applied to Man)就有這種觀點。沃爾什博士在文章中試圖說明：(1)專業訓練的成本和專門人才的收入之間有一定的函數關系；(2)這表明，對專業訓練的投資是出于“一般的經濟動機”。即使他的第一個觀點得到承認，第二個也并不就隨之而成立。第一條是對具體事實的闡述，沃爾什在闡述中沒有對它加以解釋。

[[130]](#_130_38) 也就是說，即使是從對經濟理論進行分析的目的上說，馬歇爾也拒絕把已知的有關這些現象的任何重要事實看做是固定數據或常量。他試圖把它們全部納入他的整一的理論體系中去。

[[131]](#_131_38) 關于這個問題的完整證明，請見塔爾科特·帕森斯：《經濟思想中的社會學因素》(Sociological Elements in Economic Thought)，《經濟學季刊》，1935年5—8月號。

[[132]](#_132_38) 本書作者不同意這種關于社會學范圍的觀點。本書最后一章中將明確討論這個問題。

[[133]](#_133_38) 困難部分地在于“函數”一詞是模糊不清的。從真正的分析意義上說，只有在兩個變項的值的變化以及具體處境中的其他因素的值的變化中，有一種可以界定的關系模式在很廣泛的范圍內始終有效，這時，兩個變項才有函數關系。另一方面，馬歇爾充其量只不過證明了，在某個時期和有限地區內的工資和人口都增長了。他為分析意義上的一種重要的函數關系提供的例證當然是不恰當的。

## 第五章　威爾弗萊多·帕雷托(一)： 方法論與主要分析框架

帕雷托有關社會現象的經驗性觀點的主要輪廓，與馬歇爾形成了鮮明的對照。在討論這種區別的理論根據和方法論根據之前，需要對若干問題作一簡要說明。[[1]](#_1_141)

首先，帕雷托明確地和斷然地反對社會線型進化理論，這種理論在馬歇爾以及他那一代人(首先是在英國)的思想中起著巨大作用。帕雷托提出了一種循環理論，按照這種理論，社會形態經歷著一系列的階段，而這些階段幾乎按照相同的順序不斷重復。帕雷托確實并不從根本上否認在總的過程中可能存在著一種趨勢；但是相對于那些依從于循環模式的因素而言，他把這類趨勢的因素急劇地減縮到了最小的地步。因此，當然可以合情合理地說，帕雷托關于社會變遷的理論與馬歇爾和其他進化論者的理論是根本不同的。[[2]](#_2_136)

循環理論對當代社會境況的解釋與馬歇爾的觀點全然不同。當代社會的境況不再是有史以來連續不斷的定向發展過程的頂點，而只是說明了循環運動中的一個階段，一個在過去曾多次出現過、今后無疑也將不斷重復的階段。首先，十九世紀末和二十世紀初的發展趨勢不會朝著原來的方向——如工業技術“進步”和不斷增長的經濟繁榮的方向——無限地繼續下去，甚至也不會持續很久。恰恰相反，帕雷托認為，我們現在正處于一個社會進程的方向迅速變化的階段。不久之前曾出現過個人主義、人文主義、思想自由和懷疑主義的全盛時期，而在不久的將來很可能會出現對個人自由(思想的、經濟的和政治的)的限制，信仰的復活會取代懷疑主義，暴力的使用也會增加。馬歇爾曾認為，所有這些——只有信仰問題可能是個例外——都已經隨著我們的發展而永遠不復返了，有的只是很少的“遺跡”。

馬歇爾還曾強調社會中個人之間與群體之間必不可少的利益協調。首先，他極度貶低階級差別的重要性，把機會均等所受到的局限降低到遺跡的地位，認為注定要被逐漸消滅。在另一方面，帕雷托則特別強調階級利益的不一致性。他高度贊揚馬克思把這個因素擺到了顯著地位，[[3]](#_3_131)雖然在嚴格的經濟學領域內，他與在英國占統治地位的觀點一樣，認為馬克思理論中的大部分東西是站不住腳的。最后，帕雷托還非常強調暴力和欺詐在社會生活中的作用——這與馬基雅維里和霍布斯的看法一樣。這一點又是同馬歇爾的觀點最為針鋒相對的，把任何重要作用歸之于這些現象，都是與自由企業的環境完全不相容的。如同帕雷托所強調的其他因素一樣，這些在馬歇爾看來只不過是社會進化早期階段的現象，它們注定要隨著效率的不斷增長而被棄絕，并且被永遠棄絕。

受過科學思維訓練的人們在觀點上如此分歧，不可能完全是偶然的，不可能完全是某個人“偶然地”觀察到了其他人沒有觀察到的事物。它們也不可能是這些人純粹私人和個人感情的表現，而與他的科學研究毫不相干。恰恰相反，極有可能的是，這些分歧與他們思想的主要理論架構有著密切的邏輯聯系。一般來說情況正是如此，這乃是本書就整體而論的一個重要命題。這種經驗上明顯懸殊的差別引起了下面的疑問：與之相應的理論分歧在于何處呢?為了回答這個問題，必須對帕雷托的方法論立場和理論結構進行一番分析。

### 方法論

雖然一般地說本書并不關心個人經歷[[4]](#_4_129)方面的事情，但是，有必要注意到下述事實，即在寫作《普通社會學通論》[[5]](#_5_121)一書之前，帕雷托曾經歷過兩個主要階段。他曾在都靈工學院學習自然科學，以后實際擔任工程師多年。他從來也沒有放棄對數學和其他自然科學的愛好。在對他的著作進行解釋時，應該總是把這種愛好作為他思想中的一種方法論模式和實質性成分加以考慮。其次，政治論戰使他對具體的經濟問題產生了興趣，由此又對經濟理論發生了愛好。他在這方面的著作給他帶來了名望，于是在四十五歲的時候被任命為洛桑大學的政治經濟學教授。他是他那一輩主要的經濟學家之一。他對社會學的研究和對社會科學一般方法論的探討，始終是由與具體現實及其他理論框架兩者有關的傳統經濟理論概念的地位問題決定的。自然科學與經濟學的密切結合(對此將在后面討論)，決定了在帕雷托的思想中有兩條主線。

像他的許多前輩一樣，帕雷托努力使經濟學和社會學成為以物理科學為范型的實證科學。但他的具體做法有所不同。早期的物理科學大都包含著那些粗略概括起來算是構成“科學唯物論”的學說，把它們作為實質性學說；認為這些學說不僅僅是工作假設或近似值，而且是有關現實世界的必然真理。這些真理都是帶根本性質的，以致任何不承認它們的理論，都不能成為科學的理論——實際上，這些真理被看做是在方法論方面必不可少的。就是說，早期的科學(特別是物理科學)方法論，大多數是激進的經驗主義的實證主義(radical empiristic positivism)。

帕雷托反對這種觀點。他代表著一種對科學的范圍持遠為節制和懷疑態度的觀點。他的觀點并非都是他自己的創見，而是屬于包括馬赫和彭加勒在內的一群人的。他本人具體指出：孔德和斯賓塞都犯了僭越科學界限的錯誤，不管他們如何進行相反的辯護。[[6]](#_6_115)首先，帕雷托把他自己的概念局限于非常一般的方法論要求的范圍之內。[[7]](#_7_113)他十分謹慎地不再堅持把物理科學中的實質性概念帶入社會科學之中的必要性和適用性。科學理論要建立在對它們各自領域里的事實進行觀察的基礎上。即使是“體系”、“平衡”等一般性概念，最初也只是在類推中使用的；而且帕雷托還謹慎地指出，類推并不是論證。[[8]](#_8_113)因此，他至少一開始擺脫了在舊的實證主義中占有顯著地位的“化約”傾向，這是具有重要意義的。

帕雷托實際上在極大程度上把自己局限于對最一般性的方法論的思考之中。他認為，科學的最大特點是“邏輯性—實驗性”。也就是說，科學中包含兩個必不可少的成分：邏輯推理和對“事實”的觀察。邏輯推理本身不能產生同義反復以外的必然結果，[[9]](#_9_109)但它仍然是一個基本成分。然而，它被當做是隸屬于另一個成分——實驗性的或觀察到的事實的成分。

值得注意的是，帕雷托從不試圖對科學事實的范圍加以具體劃定——至少在關于方法論的明確論述中他沒有這樣做。就已經可以斷定的范圍而言，他沒有使用過“感官材料(sense datum)”這個術語或任何與之有關的術語。他最常用的術語是expérience[經驗]，這個詞意味著可核實性以及與觀察者的主觀感情無關。他把經驗等同于觀察。[[10]](#_10_107)它常常被說成是人們能夠據之對不同的觀點進行“判斷”[[11]](#_11_103)。因此我們可以合理地推斷，帕雷托的概念顯然是廣義的。在下面這兩種意義上，事實要包括對觀察者來說是外部的和獨立于觀察者的“事物”或“事件”的可加以驗證的陳述：(a)它的存在和特性不依據觀察者個人的感情好惡而變化，也就是說，是“給定”的；(b)作為對這種獨立性的驗證，當兩個或更多的觀察者面對同一事物或事件時，他們對它的陳述應當在根本上是一致的，或是從理論上加以解釋和說明之后能夠達到一致。

從帕雷托的用語中可以清楚地看到，語言表達中有意義的部分被包括在經驗事實的狀態之中。在他開始論述這個問題的時候，[[12]](#_12_101)他把“命題和理論”作為實驗的事實(experimental facts)[[13]](#_13_97)。指出下面這一點就足夠了：當我們說一個口頭的命題和一個書面的命題是“相同”的命題——即是相同的事實，或更嚴格地說是相同的現象——的時候，這種相同不是以(a)聲波的組合和(b)墨水符號——它們分別構成了表示這一命題的符號中介——這兩者所共有的內在成分加以概括而得來的。從內在本質的層次上說，究竟在多大范圍里存在著有任何重要意義的共同成分，是難以確定的。[[14]](#_14_93)這兩套東西之間的共同之處，不是任何具體意義上的“感官印象”，而是這些符號的“含義”。把含義包括在實驗事實或可觀察的現象范圍之內，是帕雷托關于事實的概念中最值得注意之點。沒有這一點，任何命題都將是無法觀察的。雖然帕雷托從來沒有明確地指出這一點，但是沒有它，帕雷托關于社會學的大部分觀點都將變得毫無意義。

帕雷托對于第二個重要論點的論述要明確得多：一個實驗事實不一定能展現某一具體現象的全部。邏輯—實驗科學的理論，就是由邏輯推理貫穿起來的一些對事實的表述。但是，理論形成過程所涉及的事實是在分析過程中得到的，又未必是對那些具體現象的完整表達。帕雷托確曾說過，“不可能了解到一個具體現象的所有細節。”[[15]](#_15_93)如果因為一個理論不能充分完整地解釋一個具體現象而對之進行指責，那是不合理的。[[16]](#_16_93)理論中包含的事實是描述具體現象中的成分、側面或特征，但不是描述現象本身的全部。因此，帕雷托的方法論觀點顯然是反對見于馬歇爾思想中的經驗主義的。科學必須首先對復雜的具體現象進行分析，只有在分析性的理論建立起來之后，才能通過一個綜合的過程上升到對于具體現實的任何部分作出完整的科學說明。

這雖然是一個一般性的科學學說，而有意義的是，帕雷托給出的主要具體例子卻是經濟學理論的例子。他說：“假設Q為政治經濟學理論。一個具體現象不僅包括經濟成分e，還包括其他成分如社會學成分c、g等等……如果像許多人那樣試圖把c、g這些社會學成分包括到經濟學中去，那將是錯誤的；從這一事實中得出的惟一合理的結論是，必須把說明c、g等等的其他理論補充到說明e的經濟理論中去——我說的是補充，不是替代……”[[17]](#_17_87)帕雷托為經濟理論形式的抽象分析理論爭取一席之地所采取的方式，并不是把理論置于事實之上，而是把理論抽象成分包括在他關于事實的概念本身之中。正如他經常說的，如果在邏輯—實驗科學中原理完全依賴于事實，其所以站得住腳的原因只能是——用亨德森教授的話說——這些事實本身是“根據一種概念體系而取得”的觀察結果，因而不是對那些具體現象的完整描述。

與某一特定理論相聯系的具體現象中的各個側面，在經驗的原材料中一般并非以任何可以適用的形式出現。如果能夠把與某一理論有關的那些事實同其他事實分離開來加以觀察，那當然是人們所希望的。某些(雖然決不是所有的)[[18]](#_18_85)自然科學可以通過實驗的方法做到這一點。但是帕雷托明確認為，這只能算做對科學的實用的幫助，而并不是科學的邏輯需要。社會科學中的抽象過程必須主要是通過分析，而不是通過實驗進行。當然，這并不是說實驗就不那么合理了。

邏輯—實驗科學的目的是闡述“規律”。在帕雷托看來，規律不過是“實驗的一致性(experimental uniformity)”，[[19]](#_19_86)即各個事實之中的一致性。但是，如果要對這個意思作出恰如其分的闡述，必須要考慮到剛才討論過的實驗事實的特殊意義。規律是事實中的一致性；但是，由于事實是具體現象中按照一種概念體系觀察到的若干“側面”，因此，規律不是對這些現象中必然性的具體變動的概括。在這方面，必須進行兩點說明：第一點也是較為重要的一點是，在社會科學中，任何特定的具體現象都是若干不同規律的聚合點，帕雷托稱之為交織(entrelacement)點。[[20]](#_20_84)因此，只有綜合運用所有有關的理論，才能對這個具體現象作出完全科學的解釋。除了在某些被限定的例證下，任何一條規律都不能直接適用于充分解釋具體的事項。第二點，正如帕雷托所說，我們無論如何也不能了解到具體現象的所有細節，所以，即使是綜合使用有關的理論，也只能給出部分的而不是完整的說明。科學永遠是一個不斷接近的過程。[[21]](#_21_85)

因此，科學規律中的“必然性”成分僅僅是它的邏輯中所固有的。如此說來，規律是沒有例外的。[[22]](#_22_85)人們常說的“例外”，實際上是“一條規律的結果疊加于另一條規律的結果之上。”[[23]](#_23_85)從這個意義上說，所有的規律都有例外情況。但是，不能僅僅由于這種考慮就不能把邏輯必然性(前面曾稱之為“邏輯決定論”[[24]](#_24_83))運用于具體現象。不能武斷地把科學理論的邏輯上閉合的體系變為經驗上閉合的體系。恰恰相反，理論在經驗運用中只能產生可能性，不能產生必然性。[[25]](#_25_81)

以后討論帕雷托的實質性分析的某些含義的時候，我們將繼續探討他的方法論中的某些側面。現在，有必要研究一下他用這種方法論工具做了些什么。前面提到的兩種影響已經顯露出來了。一方面，在方法論上成熟了的現代自然科學已經提供了一般范型，另一方面，經濟學理論提供了人類行為科學的最主要例證，這種人類行為科學所建立起來的一套抽象理論，如果不同其他“社會學”成分結合起來，就不能直接運用于具體社會現象。這后一個情形為帕雷托的實質性分析提供了出發點。

### 邏輯行動和非邏輯行動

盡管經濟學理論在其表述中在很大程度上起到了樣板的作用，但它也是帕雷托用來為他的分析體系也即“邏輯行動”奠定基礎的多少要更寬泛一些的范疇。[[26]](#_26_81)在帕雷托看來，由于經濟學理論把某些變量(嚴格意義上的成分)分離出來用另外的體系進行排列和闡述，所以它是抽象的。但是，行動理論的這個次級體系并不是與具體完整的行動體系的各種類型或所有側面都有相同的聯系，而特別與其中某些方面、即帕雷托表述為“邏輯性的”那些側面有聯系。

在這個問題上，需要把以帕雷托的結論為基礎繼續進行的分析，與明顯地形成了帕雷托本人對《普通社會學通論》一書中的思想加以發展的主線的那些分析之間的關系說清楚。雖然這兩種分析絕非無關，但它們也并不相同。搞清楚它們之間的區別是很重要的。它們都是以邏輯行動的概念為出發點的，所以特別容易搞混。

邏輯行動不是帕雷托理論體系中的一個成分。他使用這一術語顯然是出于一種實用主義目的。似乎有理由這樣推斷：他的目的是建立一種對被經濟學理論忽視了的某些行動成分進行定義、觀察、分類和系統論述的方法。最接近于嚴格符合“邏輯性”標準的行動，是比較而言最適于用經濟學理論進行闡釋的行動。因此，有理由假定，對脫離這些標準的情況的研究，將會導致分離出至少是一些重要的非經濟成分。因此，給邏輯行動進行精確定義是帕雷托進行的研究工作的第一步，由此他得出了某些非經濟成分。下面將簡略地探討他的研究步驟。然而，如亨德森教授所指出的，一旦這個概念這樣使用之后，它和與它相關的非邏輯行動概念都將被排除掉，[[27]](#_27_77)在最后完成的這個體系里沒有它們的地位。

但是，在以這種方式規定和使用邏輯行動這一概念的過程中，帕雷托順著這種方式進行了一些可以適用于另外一種背景的觀察和區分，這另外一種情況正是我們在此處最感興趣的。因為，帕雷托的邏輯行動概念可以認為是，對適用他那諸種成分所構成的體系的那些具體行動體系的結構進行系統分析的出發點。他自己并沒有從事這種分析，但是，他自己的程序引出的后果，在許多不同方面直接包含著或接觸到了這種分析。的確，帕雷托通過一種與之不同的步驟所取得的研究成果，引人注目地證實了形成下面論點的主要思路的分析的正確性。為了明確地闡述在結果上的這種巧合，有必要從某些方面相當深入地探討一下帕雷托本人的概念結構的細節。

首先，重要的是應該注意到，帕雷托徑直斷言可能以兩種不同的觀點、即帕雷托所說的主要觀點和客觀觀點，[[28]](#_28_77)來研究社會現象。客觀觀點的第一個特征，是照“在其現實性”中的方式來看待現象，而反對把現象看做是“在某些人的心目中”所呈現的樣子。把這種區分進一步展開，特別是把客觀觀點和“具有比較廣博知識的人”[[29]](#_29_77)觀察行動的方式聯系起來，使我們有理由這樣推斷：客觀的觀點是科學觀察者的觀點，而主觀的觀點是行動者的觀點。帕雷托的實質性論述一開始就把主觀的觀點包括在內，這具有重大意義。

他對邏輯行動所作的定義，實際上明確地包括著主觀的觀點。他說：“我們把不僅從實施該項舉動(operation)的主體的觀點看來，而且在那些知識較廣博的人看來也是與其目的在邏輯上相一致的那些舉動叫做‘邏輯行動’。”[[30]](#_30_75)在下面的一段話中，他用了另外一種稍微不同的方式來表達這個思想：“邏輯行動是那些主觀目的與客觀目的相一致的行動。”

用來作為客觀觀點特征的“如其所是”這個詞組，包含了這樣的意思：“舉動”(即手段)與目的之間的關系可以由一種科學的理論在內在的基礎上加以確定。也就是說，帕雷托的企圖是，把在特定的觀察者有關手段與目的之間的關系所能掌握的最廣泛知識來說是可以論證的內在的“手段與目的的適應性”，作為他的行動邏輯性的標準。[[31]](#_31_71)

在帕雷托關于邏輯行動的第二個定義中，他對主觀目的和客觀目的進行了區別，并認為它們的一致是行動邏輯性的標準。對他的含義很難進行說明，但下面的解釋似乎是最合理的：主觀目的顯然就是行動者本人主觀上期望并設定為自己行動目標的那種預期的(具體)事態，在行動過程中，他選擇并使用某些他認為有助于實現主觀目的的某些手段(用帕雷托的話來說，叫做某些舉動)。但是，只有當行動者對他打算使用的手段與目的之間關系所作的判斷正確時，他的主觀目的才能真正成為預期的客觀目標。這種判斷包括了以可以驗證的知識為根據，對初始處境發生變化造成的可能影響及其“自動的”后果的預計(這些都被當成是手段)。但是，在知道了主觀目的和打算實際使用的手段之后，“對情況具有比較廣博知識”的觀察者就有可能判斷，實際作出的具體舉動是否有助于目的的實現。很明顯，帕雷托所說的行動的客觀目的，指的就是這種在可能獲得的最完備的知識的基礎上，對使用那些準備采用的手段所要產生的效果的預計。這樣便很容易看出，只要指導行動的理論在手段—目的關系方面從科學角度來說是正確的，主觀目的同客觀目的就是一致的。[[32]](#_32_69)并且，除了某些出乎意料的偶然情況(關于客觀目的的表述能夠以可能性而不是必然性的方式，來分析和處理這些偶然情況)之外，兩者都會符合于對作為行動的結果所實際達到的狀態的正確描述。可能就是出于這一原因，在帕雷托的有些說法中，行動的結果似乎就是客觀目的。如果不考慮更細微的差別，在一種簡略的意義上說，他這樣做也是相當有道理的。當然，作為專門術語來說，最好還是像帕雷托那樣把目的這個詞限定為預期的將來狀態——不管是由觀察者還是行動者自己所預期的——并且用其他的方式去表達行動的“后果”或“結果”。

以上分析解釋了帕雷托的一個重要論述，即客觀目的必須是“在觀察和經驗范圍之內的真實的目的，而不是在那個范圍之外的想象的目的——雖然后者可以作為一種主觀目的。”[[33]](#_33_69)客觀目的通常是通過對在一種處境下采取特定的舉動所可能產生的效果進行經驗上有根有據的預期而實現的。為了使這種預期成為可能并為結果所證實，它必須要“在觀察所及的范圍之內”。但是，對行動者來說，就得靠行動的邏輯性來要求他的主觀目的永遠具有此種特性。因為他主觀信念中的目的—手段關系很可能偏離科學的客觀標準。只要某項行動由于有一個目的不在觀察所及的范圍之內而偏離了科學的客觀標準，這項行動從定義說來當然就是非邏輯行動。

需要注意的是，邏輯行動和非邏輯行動的不同標準，實際上就是把主觀觀察的結果和客觀觀察的結果相比較的問題。手段—目的關系應該首先看做是對行動者來說的：他認為自己手段的效果會是什么；然后才是“在現實中是什么”——對于觀察者而言，由于具備較廣泛的知識而認為將是或應是怎樣的。像行為主義者那樣僅僅把注意力局限于觀察事物的外部過程是不夠的，這樣做根本不可能了解行動的主觀目的——從嚴格的定義來說，主觀目的是行動者的主觀預期。它所能了解的僅僅是客觀目的，或行動的結果。而這種結果在這種情況下就本質來說，應該總是實際采取的舉動的“邏輯”結果。因為，按照帕雷托的觀點，只要一個事件的過程不管從任何一種意義上來說是可以科學地理解的，它后期的各個階段必然總是與前期的各個階段是“邏輯上統一的”。這樣，單單從客觀的觀點看來，所有的行動都是邏輯的。[[34]](#_34_67)

因此，區分的標準包括了主觀的觀點，可以用兩種方式闡述：(a)無論從主觀的還是客觀的觀點來看，只要所采取的舉動與目的在邏輯上是統一的，則這個行動就是符合邏輯的。也就是說，就手段與目的的關系而言，在行動者的心目中必須以一種科學上[[35]](#_35_65)可以驗證的理論確立起這樣一種關系；如果行動者不知道這樣一種理論，這些手段和目的放在一起所產生的結果也必須是能用這種理論加以證實的。(b)主觀目的必須與客觀目的一致。主觀目的在這里可以僅指行動者希望或試圖實現的狀態。必須是在實施那些“舉動”之前就預料到的實際結果，才能作為目的。于是，所謂主觀目的符合客觀目的，就是說，主觀目的是能夠以科學來論證的、作為行動者打算采取的行動的結果而將要實際產生的那種狀態。

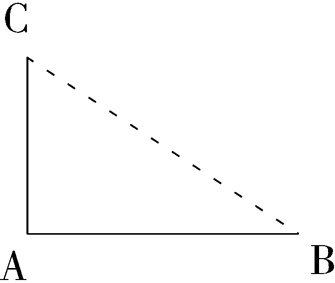
現在就出現了邏輯行動這個概念的理論意義是什么的問題。正像其他許多概念一樣，邏輯行動這個概念的意義表現在不止一個方面。首先，帕雷托以它作為一種標準，可以把他不想研究的一類具體行動丟在一旁——粗略地說就是那些適合于用經濟學理論和與之密切相關的學科進行研究的行動。第二，它可以作為一個標準來對帕雷托在此種情況下所謂的具體行動的“成分”[[36]](#_36_65)加以分類。這些成分與化學成分相似，它們能夠以“純粹”的形式存在，但主要地還是與其他成分結合在一起。以上就是帕雷托使用邏輯行動這一概念的主要方面。

但是還有另一種稍有不同的使用方法，對本書來說，這一點也是重要的。按照帕雷托的觀點，行動符合某種形式的規范，就是符合邏輯的。從這種分析看來，帕雷托所做的重要工作就是為支配手段—目的關系的一種主要規范形式確定嚴格的定義。但是，他的定義只適用于這個規范。進一步需要探索的最重要的問題是，行動和行動體系的結構(這種性質的規范可以作為這個結構的一部分)的其余部分是什么?“邏輯”規范處于這種結構的何種地位?

應該弄清的是，這種規范在實證主義思想傳統中起著重要的作用。不管它在實證主義框架中的什么位置出現，這個實證主義框架就一定對它與其他成分的組合、以及可以認為同它結合到一起的其他成分的形式有了某些限定。但是，帕雷托對這個概念所作的定義并不包含這樣的限定。因為，對與之相關的范疇——非邏輯行動根本沒有明確定義，而只說成是不在邏輯行動的定義之內的剩余性范疇。如果行動總體設為A，邏輯行動設為L，則非邏輯行動便是A—L。這便是帕雷托給出的惟一的定義。如果想確定帕雷托把“邏輯性”(用以前的術語叫做合理性)放在了什么位置，必須首先弄清楚他從邏輯行動概念到對非邏輯行動的論述的分析過程。在這樣做的時候應當記住，他要引向一種由分析性成分組成的體系，而我們所關心的卻主要是另外一個問題，即行動體系的結構，雖然這二者是密切相關的。

雖然帕雷托沒有明確地為“行動”規定定義，但行動似乎指的是，從主客觀結合的觀點來看構成了在相互關聯的社會中人類生活的全部具體現象的總體。在初步的分析當中，帕雷托對邏輯行動沒有更多涉及到。直到在《普通社會學通論》的后半部分對社會現象進行綜合論述時，他才重新對此加以考慮。在對邏輯行動加以抽象之后，他才深入探討非邏輯行動。理解他進行研究的這種特殊方式是很重要的。

他在一開始時就提出了這樣的論點：“邏輯行動是推理過程的結果，至少從它們的主要成分來看是這樣，非邏輯行動則主要出于某種心理狀態[état psychique]、情感和無意識等等。研究這種心理狀態是心理學的任務。”[[37]](#_37_65)



帕雷托的觀點至少在開始時似乎是這樣的：“心理狀態”不是一種可以觀察得到的實際事物，而是用來說明可以觀察的事實的假設的(hypothetical)[[38]](#_38_62)實體。對人類來說，恰恰相反，存在著可以大致具體分開的兩種可觀察的事實：帕雷托用B表示的“行動”[[39]](#_39_60)和“常常表現為道德、宗教和其他理論(theories)形式的情感表達C”。他用A表示心理狀態。于是，對非邏輯行動可以用以下三種成分進行分析：前面兩個成分，即“外露的行動”B和“理論”C，都是具體的可觀察的事實；除此之外還有“心理狀態”A，是從B和C中推導出來的。所有這三個成分的定義都不夠嚴格。最明確的解釋大概就是：B包括“外露的行動”，即那些有時間和空間的活動的行動；C是與這些行動聯系在一起的語言表達[[40]](#_40_60)；而A卻更加不明確。應該明白，整個這個圖式只涉及非邏輯行動，即具體行動減去邏輯成分。因而，語言表達只有在它們不是科學上有效的關于目的與手段關系的“理論”時，才被包括在內；外露的行動只有在它們不是以“適宜”的手段用之于目的的舉動時，才被包括在內。

在這個分析階段上，帕雷托所關心的是這三種成分的一般關系問題。為了和邏輯行動相區別，我們可以說，C不是B的原因，雖然“人們把非邏輯行動當做邏輯行動的十分明顯的傾向，使他們相信的B就是C作為‘原因’的結果。”[[41]](#_41_60)然而，實際上所有三個成分都是互相依存的。于是就存在著C、B之間的直接關系。但是，一定得要行動是非邏輯的，A與C和A與B的關系才更為重要。C作為A的“表現”比作為B的原因更重要，A基本上是B和C的共同起因。

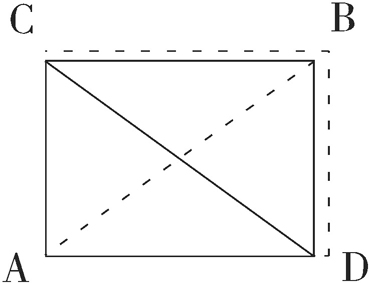
這樣，A和C便是互相依存的，但它們不完全是“原因和結果”的關系。在非邏輯行動中，C更其是結果而不是原因。正是由于這個原因，可以認為C是A的變化的可靠指數。由于A是不可觀察的實體，[[42]](#_42_54)因此不能直接對它進行研究，而只能通過它的“表現”來研究。在“理論”和“外露的行動”這兩種表現中，使用前者更為便利，因為它與A的相互影響比B與A的相互影響要小。[[43]](#_43_54)它的變化因而可以更精確地反映A的變化，因為這些變化只在較輕的程度上是由它本身的影響造成的。

帕雷托認為，“推理過程”是邏輯行動的主要原因，與此相對應，他提出了心理狀態A這個概念。如果理解這種推理是闡述邏輯行動的最好手段，那么理解A則是理解行動中的非邏輯因素的途徑。但在前一種情況下，推理過程是用可觀察的事實即支配邏輯行動的科學理論的方式給出的；而在后者中就不是這樣，所以就需要間接地來分析。但是，由于以上提出的原因，帕雷托認為應該在分析上把注意力集中到C上。這樣一來，他不僅撇開了邏輯行動，也撇開了成分B中的非邏輯行動。直到進行綜合性研究之前，他的注意力一直集中在與非邏輯行動有關的“理論”上。

以上分析解釋了一種使某些學者不能不感到茫然的情況。這些學者像其他許多對帕雷托的理論有所著述的人一樣，把他以后的分析看做是對大體上當做一種具體形式的非邏輯行動的分析。因為討論這種圖式的那一章之后的三章都是研究理論問題的。其中第一章叫做les actions non-logiques dans l'histoire des doctrines[學說史上的非邏輯行動]，它主要分析非邏輯行動的重要性是如何被埋沒的；第二章叫做les théories qui dépassent l'expérience[超越經驗的學說]，它主要研究神學理論和形而上學理論；第三章叫做les théories pseudo-scientifiques[偽科學的學說]，它主要研究自稱為科學的那些學說，帕雷托通過分析否定這些理論是科學的。

貫穿于這三章、特別是后兩章中的是一個共同的思想脈絡，即對這些學說的分析都是從它們能否作為在邏輯和實驗方面合理的理論這個觀點出發的。回答一般是否定的。于是出現了這樣的傾向，即認為對理論問題的這種討論，是第一章中關于方法論問題討論的繼續，并且是為以后的“意識形態”問題開辟了道路。然而，這并不是帕雷托論點中的真正任務。他研究的是理論，而不是“行動”，因為他決定把自己對非邏輯行動的實質性分析局限于C。這三章就是這個分析的歸納部分。在討論剩余物的第六章中，他轉而使用演繹法。[[44]](#_44_52)其中涉及的方法論將只是附帶的問題，只是完成分析任務的工具。

但是在探討這種觀點的主線之前，需要談一談另外一個有趣的問題。在建立起A、B、C圖式之后，帕雷托立即對B作了進一步劃分。他說：



在希臘諸神侵入之前，古羅馬宗教中不存在神學C；它只局限于某種崇拜B。對A發生作用的崇拜B對羅馬人的行動D產生強烈影響。不僅如此，如果舉出BD之間的直接關系，在我們現代人看來顯然是荒唐的。然而恰恰相反，BAD關系在某些情況下對羅馬人是非常合理、非常有用的。總而言之，神學C對D的直接影響，還不如對A的直接影響重要。[[45]](#_45_52)

在這里，帕雷托把原來“外露的行動”B又劃分為“崇拜”和“其他行動”。他沒有對這些概念進行更精確的闡述，但我們可以推測出，崇拜B就是更一般性地稱之為的“儀式化(ritual)”[[46]](#_46_50)行動，而D是有“本質”意義的行動范疇。并且，可能有意義的是，帕雷托是出于研究非邏輯行動的目的，才把最初的符號B為崇拜保留下來，而對其他各項都起了新的名目。他可能考慮到，儀式是主要由非邏輯成分決定的外露行動的主要范疇。無論如何只要在他用外露行動作為具體素材時，大部分都帶有儀式的性質。這一點從對儀式化行動的實際描述中可以部分地看出。但是更多地見于下述事實，即他所論述的理論大部分都是使用儀式的手段“可以干某種某種事情的”理論。例如，他加以發揮的關于“情感”可以神奇地控制天氣的第一個范圍廣泛的實例就是如此。

但是，帕雷托作出這個區分之后就把它拋到一邊，并且再也沒有使用它。把它拋掉的重要原因之一是，他從那以后在分析方面把注意力完全集中到了C上，因此B的各成分之間的任何區別都是無關緊要的了。只是在對C的分析結果加以說明并運用于理解作為整體的非邏輯行動之后，這種問題在他的論點中才重新顯得重要起來。但是，下面的分析將要證明，以此作為一個線索加以探索會是富有成果的。

帕雷托嚴謹的歸納研究從這里才算開始。他首先把行動中的各種邏輯性成分抽出來，而把非邏輯成分留下來。然后在非邏輯行動中，他又把外露的行動B(或者B和D)拋開，只留下非邏輯行動的語言表達或理論。因此，帕雷托著作中分析性部分的核心(和綜合性部分截然不同)就是，對非邏輯行動中的理論或語言表達進行的歸納性研究。

### 剩余物和衍生物

帕雷托采用的歸納性研究方法是，對大量相似的[[47]](#_47_50)事實進行比較，把相對恒定的成分與相對可變的成分區分開來。但在這樣做之前，他必須先對事實進行鑒別。他所關心的并不是與行動一般有關的理論，而是與非邏輯行動有關的理論。也就是說，既然已經在總的方面把邏輯行動抽出來了，他就得從具體理論當中把邏輯行動的“理論”的側面再抽出來。在這樣做的時候，他轉而以他的邏輯行動概念作為標準。只要邏輯行動中的理論涉及到手段—目的關系，它們就算是符合邏輯——實驗科學標準的理論。“在邏輯上與其目的一致的舉動”的含義原來如此。

因此，帕雷托感興趣的理論是那些脫離邏輯—實驗科學標準的理論，因為這個理論一符合這個標準馬上就成了只能表現邏輯成分的理論了。只有那些脫離這個標準的理論才與他的分析有關。這就是為什么帕雷托在他的分析中始終致力于區分科學的理論與非科學的理論的原因。科學標準就是他用來作為選擇事實的標準之一。

但是還不止如此。前面已經表明，行動只有脫離了邏輯標準才是非邏輯的。帕雷托研究的那些理論也同樣只是消極地作為剩余性范疇來下定義的，它們之所以成為理論只是因為它們不符合科學標準。于是，帕雷托在方法論方面的出發點為他提供了分析科學的理論的依據：科學的理論是邏輯—實驗的理論，即能夠分解為陳述事實和邏輯推理兩個成分。

帕雷托把歸納研究的結果與這種圖式聯系起來了。他發現，非邏輯—實驗性的理論同樣可以分解為兩個主要成分，即(相對的)恒定成分與可變成分。在他的理論性論述的末尾，他把這些成分直接與具體的邏輯—實驗的理論中的成分進行了比較。后者以C[[48]](#_48_48)來表示，它“可以被分解為包括實驗原理、描述、對實驗事實的肯定等的A部分；和包括邏輯推理以及用以對A進行推理的其他原理和實驗表述的B部分。”這樣，帕雷托在科學的理論的范圍內進行的區分并不完全如以上所表述的那樣，而是出于他的目的稍有改動。A只包括理論中的主要的事實性的成分，即大前提；而B則既包括對A的邏輯推理，又包括次要的事實性成分。

情感在其中起著作用的、對經驗給予某些補充、屬于經驗以外的…那些理論c[[49]](#_49_48)可以分為a部分，組成它的是某些情感的表現；和b部分，其中包括邏輯推理、詭辯和用于對a進行推理的其他情感表現。在這種情況下，a和A、b和B、c和C之間都有一致之處。這里，我們只注意理論c，而撇開科學的實驗性理論C。

關于帕雷托的程序的這段說明是再清楚不過的了。a在定義上不可能是對事實的表述，因此，(對行動者來說)它必定反映了某些不屬于外在于行動者的現象的特性的什么東西。就是對a表示的這個別的什么東西，帕雷托取了個名目叫“情感(sentiment)”。它就是我們一開始分析的“心理狀態”的一個方面。a總是[[50]](#_50_48)以作為某一套理論共同的大前提的命題形式來表現某種情感。[[51]](#_51_48)另一方面b則可以或是邏輯推理，或是詭辯推理。它是“人們需要合乎邏輯的解釋的表現。”[[52]](#_52_48)但是，只要與一種a聯系著，不管那個邏輯正確與否，它仍然還是b。“a是人們心靈中存在的原則，b是對它的解釋，是從這個原則演繹出來的。”[[53]](#_53_48)

“在進一步分析之前，也許最好先給a、b和c三者起個名稱。因為，只用字母來表示會給闡述帶來麻煩并使之模糊不清。出于這個目的，我們將完全不顧所有其他成分，把a稱做剩余物(residue)，把b稱做衍生物(derivation)，把c稱做衍生物(derivative)。”[[54]](#_54_48)這是帕雷托關于剩余物和衍生物的惟一和明確的定義。毫無疑問，它們是伴隨著非邏輯行動的非科學理論的成分。[[55]](#_55_48)非常奇怪的是，在關于帕雷托理論的大多數第二手論著中，[[56]](#_56_48)都把剩余物同以前圖式中的A等同起來，[[57]](#_57_46)把衍生物同以前圖式中的C等同起來。[[58]](#_58_46)在帕雷托的完全明明白白的文字中，一眼看去就有這樣一種執拗的傾向，這就帶來了一個問題。因為單純的錯誤是偶爾為之，而總是朝著一個確定的方向錯，就必定在錯誤本身之外另有原因了。這正好是對本書要研究的問題有意義的所在。[[59]](#_59_46)

可以這樣說，剩余物是從其運作來加以定義的一個范疇，是遵循某種程式而取得的結果。最初的事實是一些與行動有關的“理論”。對這些理論按照邏輯—實驗科學的標準進行嚴格分析之后，把其中符合這個標準的成分分離出來，再把剩下的成分分解為恒定的和可變的。[[60]](#_60_46)在把可變的成分分離出來之后，剩余物就是剩下的那些恒定成分。它們被帕雷托用來作為他的理論體系中的成分。

在不同的情況下多次重復這一過程所得到的事實是不能在我們討論過的意義上來加以量化的。因此，在為這個概念規定了明確的定義之后，帕雷托對剩余物和衍生物進行了分類。他把剩余物分為六大類和若干小類。在本書中沒有必要對這種分類進行分析或評價。出于一種特定目的，下面將簡要地對前兩類加以討論。[[61]](#_61_46)

### 非邏輯行動的兩個結構性層面

討論到此處，從邏輯上來說，應當把帕雷托所作的明確分析暫時放下，先把前面已經提到的那個在此處有重要意義的問題是什么意思說清楚。帕雷托本人不是按照這個特定的思路走下來的。關于剩余物概念，他只是泛泛地說“它們是情感的表現”，并應把情感而不是剩余物看做是決定社會平衡的力量。下面的分析就是要表明，在這些剩余物所表現的情感之中，如果加以探索，似乎也有一條區分成兩類的重要界線，這對于剩余物與行動體系結構之間的關系有著深遠的意義。

帕雷托所以在自己的論述中沒有明確地提出這種區分，顯然是因為他所做的是另外一件事情。出于某種目的——主要是為了對能得到剩余物的運作(operation)進行界定，他建立了邏輯行動和非邏輯行動的概念。然后，在得到剩余物概念之后，他著手對它們進行分類，卻暫時沒有進一步考慮它們與行動體系的關系問題。然而，當他論述行動體系問題時，他的一些看法與我們此處通過另一條途徑得到的結論恰相吻合。在下一章中我們將討論這個問題。現在，我們必須說明一下，他賴以得到這些看法的分析的出發點及其與本書前面討論的問題的關系。

前面已經說過，帕雷托為邏輯行動規定了明確的定義，而把非邏輯行動作為邏輯行動以外的剩余性范疇。然后，他以與非邏輯行動聯系在一起的、被定義為非科學理論的“理論”的方式來處理界定某些非邏輯成分的問題。剩余物是這些理論中的恒定成分，而衍生物則是其中的可變成分。問題在于，采用帕雷托本人對每一范疇再進一步加以分類的方法以外的其他方式對這些理論中的各種成分再進行分類，是否可能和是否恰當。

前面的分析可作為一種分類的基礎，對此需要在此考查清楚。因為，如前所述，帕雷托關于邏輯行動的概念所表達的，顯然正好是在我們論述過的屬于實證主義傳統的各種理論中占顯著地位的合理性標準，即行動的主觀方面要符合正確的科學知識。非科學理論在某些方面脫離了這種標準。問題在于是在哪些方面呢?

前面已經表明，對于一種實證主義理論，至少就能夠把行動的主觀方面當成認識的形式這一點來說，所有不符合科學有效性標準的行動的主觀方面必定能夠被解釋為“不科學”的成分，即可以歸之為無知和謬誤。毫無疑問，某些不符合帕雷托據以分析的那些“理論”的邏輯—實驗標準的就屬于這個范疇了。但同樣顯而易見的是，還有一些不符合邏輯—實驗標準的行動的主觀方面屬于這個范疇，理論或理論中的成分不僅可能是不科學的，它們還可能是非科學的，因為它們包括了一些完全超出科學所能勝任的范圍之外的事物或考慮。即使是帕雷托所說的“具有較廣博知識”的觀察者也無法證明這些事物或考慮的合理性，它們并非“錯誤”，只是無法證實而已。

這樣就產生了一個問題：以已經講過的行動概念體系的那些方面來看，偏離了“邏輯性”標準的這兩種不同形式之間的區別，會帶來什么后果。前面已經指出，在決定行動時起最明顯作用的科學上正確的知識，就是關于行動手段和條件方面的知識。我們還曾指出，只要具體的手段和條件構成了由同一社會體系中其他人的行動(實際的或潛在的)所組成的“社會環境”，他們那些需要以主觀范疇來加以闡述的行動中的各種成分的地位，從分析的角度考慮就是懸而未決的。因為，對于某一具體行動者來說是知識對象的東西，在對整個行動體系進行分析時，就有可能被歸結為“目的”或者與全部行動者相關的其他主觀成分了。除了涂爾干試圖把這種社會環境當成是可以單獨分析的之外，無論如何，對客觀知識的強調都主要表現在對行動處境中那些可以表達為非主觀內容的方面的強調——對于大多數實用目的來說，就是強調遺傳和環境。這意味著沿著某種方向，即激進理性主義的實證主義的方向，把社會理論“生物學化”了。

但是，我們還已指出，行動的某一主觀方面從認識的角度來看，是不能符合“理性主義”圖式的，但是仍然符合實證主義的圖式，這樣的主觀方面是“不科學”的，包含著無知和謬誤。根據同樣的道理，無知和謬誤的根源，即謬誤和無知所構成為“表現”的那些成分，就是這些相同的非主觀成分。對這個方面的強調，形成了一種傾向，將行動化約成為可以由遺傳和環境就能夠得到說明的，這就將行動理論生物學化了。只不過是朝著反智主義的方向。

只要分析僅僅局限于以上這些考慮之內，這種理論體系就不得不陷入所謂功利主義的兩難困境的結構之內。因為，如帕雷托所下的定義那樣，行動的邏輯性中只包含手段與目的的關系，而不包含目的與目的之間的關系。并且，只要局限于用無知或謬誤這些詞語來考慮非邏輯性，行動的決定性因素就會在非主觀體系的范疇中找到，那首先就是遺傳和環境。只按照這種分析，如果不特別地注意整個行動體系的結構(但明確地或含蓄地存在著對我們已經闡述的那些成分進行直接概括的過程)，邏輯行動體系將要成為一種功利主義的或激進理性主義的實證主義體系，而非邏輯行動體系將屬于反智主義的實證主義這另一個極端。

如果僅僅考慮我們已經講過的這些概念成分，就有一種盡管不是獨一無二的，但卻是強烈的傾向，即在經驗上把可以稱做理論與實際的脫節加以強調，并將其作為非邏輯性的主要標準。當理論闡述實際力量的作用方向的時候，它必須反映這些實際力量引起的變化情況才有意義，而知識本身不是獨立的成分——理論應該以此種方式來“表現”非主觀的非邏輯成分，這個道理是可以想見的。然而，帕雷托的分析步驟不是強調這種理論上可以理解的情況，而是強調理論隨著實際狀態變化。當然，帕雷托提供了大量的論據來證明這樣一個命題：雖然我們自以為在做某件事，而實際做的卻完全是另外一件事。作為一種重要的現象來說，他無疑可以證明這一點。但是，我們將要看到，帕雷托的論點決不僅是把這當做一種現象。

大多數關于帕雷托概念結構的第二手論著把它說成完全符合上面講的這種觀點，這是引人注目的。他對與行動相伴隨的“理論”的批評，被用來確認這些理論是不科學的。剩余物于是被解釋為這些不科學的理論中的恒定成分。這些剩余物所表達的情感是可以用非主觀范疇加以理解的、具體個人的那些方面。最重要的是，剩余物概念的主要基礎成分被認為是一種“非理性”的本能。帕雷托被認為是提出了本能心理學的又一種樣式，這種心理學在上一代人中是非常流行的思維方式。如果在他的思想中可以分辨出一種更廣泛的概念框架的話，那就是實證主義的反智主義。

當然僅僅就定義來說，在邏輯上所可能發生的理論不符合邏輯—實驗標準的情況中，就有我們這兒劃分為不科學的一類。大量證據表明，違背邏輯—實驗標準在經驗上是非常經常的，也是重要的。帕雷托自然要研究這些現象。這種思想方法所導致的諸種因素因而對他的思維產生了重要影響。有時，他的說法竟然可以理解為這些因素是理論上惟一的重要因素。雖然如此，不管他是不是始終如一的，在他的思想中有一種與這種框架不一致的基本趨勢，這一點卻沒有變。這就是他的以下觀點所包含的那個趨勢，即違背邏輯—實驗標準的理論中不僅有不科學的成分，而且有非科學的成分。

在帕雷托著作中，這個早期的分析部分沒有對整個行動體系的明確論述。在他看來，對孤立的單位行動進行分析，就足以得出他在這一階段所需要的定義和進行討論。但是他幾乎從一開始就提出了一項區別，從中至少可以看出他還有另一種思想方法。這就是：他說客觀的目的必須是“現實的”目的，“屬于經驗的范圍之內”，而主觀目的卻不一定如此。恰恰相反，主觀目的可能是一種“想象的”目的，是在經驗范圍之外的。從這種把經驗范圍或經驗觀察范圍之內和之外的事物加以對比進行區分的方法，可以清楚地看出：想象的目的當中的空想性，至少不必定單純地是行動者錯誤地把“現實性”賦予這個目的。這同他的以下說法是完全一致的，即認為與之有關的是科學觀察根本無能為力的一種狀態，因而行動者的“理論”從這個方面來說在經驗上就既非正確也非錯誤。

但以上這種區分不是孤立的。在帕雷托關于剩余物與衍生物的分析和討論之中，始終貫穿著一種同這種情況一致的論點。被如此加以分析的“理論”也有分屬兩類的趨勢，現在最好對它們分別進行研究(雖然帕雷托沒有這樣做)：一類是，為什么應該從事某種行動的“理由”；另一類是，進行這些行動的適當方式和手段的指導思想。

在第一類理論中，非科學的方面(不是不科學的方面)特別顯著。關于在他的經驗討論中占據了極大篇幅的“理由”問題。帕雷托的論點是，在大多數情況下，不是行動者提出一種觀察者憑借自己較為廣博的知識可以證明是錯誤的理由；而是或者根本沒有提出理由，或者給出的理由是無法驗證的。在第一種情形中有他引用赫西俄德(Hesiod)的格言“不要在河口小便”，因為赫西俄德對此沒有提出任何理由。在第二種情形中包括關于因“正義”或“上帝的意旨”或其他諸如此類的原因要求采取某種特定行動的大量說法。

當然，如同帕雷托列舉到幾乎令人生厭的程度那樣，全部的這后一種理由中(在通常的而非例外的情形下)，不僅包含了無法加以驗證的種種陳述，而且包含了從邏輯—實驗觀點來看的種種不完滿之處。特別是包含有大量模棱兩可以及邏輯錯誤和事實錯誤的成分。但是在這里，剩余物和衍生物之間的區別變成重要的了。因為帕雷托認為，這些其他不足之處主要是屬于衍生物的，不屬于剩余物，因此雖非總是可以忽略不顧的，也畢竟是次要的；關于剩余物與衍生物的區分，可以說就是他的這個分析的杰出成果之一。

從剩余物所賴以出現的那一程序的本質來說，剩余物應當是某一套這類理論所共有的根本前提或信仰。正如帕雷托曾經說過的，它們是行動所賴以作為基礎的原則。

由于我們目前討論的“理論”中構成了行動過程的理由，因此，起碼可以把一種以目前的觀點看非常重要的剩余物概括地闡述為“覺得某種某種情況是要得的狀態的情感”。這種陳述之所以是剩余物，不是因為它們錯誤地陳述了可以正確闡述的事實，也不單單是因為它們暴露了那些進行這種陳述的人的無知。恰恰相反，它們之所以是剩余物，是因為它們體現了不能用任何科學理論證明的一些或若干類行動目的，也就是說，不是因為它們是謀求其他目的的適當手段，而是因為它們本身就被當做是要得的目的。按照前面規定的規范一詞的嚴格定義[[62]](#_62_46)，這種剩余物可以叫做規范性剩余物。帕雷托的剩余物中這種類型的成分的出現有什么意義，將在下一章中進一步討論，現在只有一點或兩點是需要說明的。首先，把剩余物分為規范性和非規范性的，是一種明顯地與帕雷托的分類法縱橫相交的區分線。這樣在一個與帕雷托本人進行區分的層次不同的層次上來分類，因而使這項分類具有深一層的意義。本書目前無意進一步探討如何將這種分類法應用于帕雷托的概念結構。但可以說明一點：不管剩余物分類的細節究竟如何，帕雷托提出的一個明確的分類就表明了一個重要的原理，即剩余物不是行動理論中偶然性的事實，相反，它是行動體系中的一個確定的成分，同其他成分存在著可以理解的互相依存關系。如果這個原理得到承認，則必須把它既用于規范性剩余物，也用于其他剩余物。于是，這個觀點與功利主義關于目的隨意性的假設形成了尖銳矛盾。只要目的作為獨立成分列入剩余物范疇，它們就不是隨意性的目的，而是與同一體系中的其他目的以及行動的其他成分都有著可以界定的明確關系。因此，適用帕雷托概念結構的具體體系不可能是功利主義或激進實證主義的。

還有第二個重要的含義。帕雷托出于某種方法論目的把邏輯行動概念作為區分的標準。某個具體行動或某類行動，甚至整個行動體系符合了這個標準，因而被稱做是“合邏輯的體系”，這在邏輯上是相當合理的。但這并不是說這個行動、這類行動或行動體系從分析目的看來，應當只包含有那些可以用邏輯行動概念進行表述的成分。恰恰相反，邏輯行動只規定了在假設目的是給定的情況下的手段—目的關系的特點。邏輯行動概念確實毫不排除如下的可能性，即“邏輯行動”的目的不是對事實的陳述，而相反是“情感的表現”。下面我們將看到，這不僅僅在邏輯上是合理的，帕雷托實際上在某些關鍵之處明確地表示了這種觀點。只要把剩余物當成如此一個具體體系中的重要成分，就確實必然如此。因為，即使手段—目的關系是完全符合邏輯的，仍然會有(按照帕雷托的說法就是有)某些目的不能用科學理論來證明是合理的；要證明這些目的的合理性，即便不使用衍生物，至少也要使用剩余物。這一點之所以能夠被(明確地或暗含地)當成是一個定理，是因為在帕雷托看來，任何形式的實證主義行動體系也不能把剩余物包含進去。下一章中將進一步探討復雜的行動體系中目的的地位及列為規范性剩余物的那些成分的地位。只有在此之后，上述命題才能完全明確起來。

從分析的意義上說，目的的顯著特點之一就是，它必定是一個主觀范疇。僅用客觀的觀點，不可能把目的與由行為造成的任何其他可以客觀觀察到的后果區分開來。然而，通過上面的討論，非主觀成分毫無疑問也表現在帕雷托的剩余物之中了。那么，為什么規范性剩余物不就是這些非主觀成分的表現呢?這個問題涉及到許多考慮，此處應該引起注意的是其中最一般的一種考慮。沒有任何理由把作為行動體系成分的剩余物加以分類，除非它們是互相獨立地變化的。只要帕雷托堅持下述立場，即剩余物不僅從主觀上看不是對事實可以驗證的闡述，而且從客觀上看也不能被這種闡述所取代或改正，即剩余物是一種不能證實的命題，那么，他實際上就是在區分不同種類的剩余物了。因為，從客觀觀點來看，表現非主觀成分的剩余物是能夠在這種闡述之中得以體現的。

當然，不僅帕雷托本人對剩余物的這種分類方法，所有為了當前目的對這種方法的修訂和詳細闡述都是暫時性的。不能斷言，把某些、甚至所有規范性剩余物都化約為非主觀的東西的可能性總是不存在的。然而，重要的是，只要這種化約還沒有實現，帕雷托的理論體系就不是實證主義體系。他的理論體系中包含著在實證主義體系中沒有地位的成分，并且如我們將要指出的那樣，它所包含著的具體行動體系的結構，乃是與任何實證主義體系都無法調和一致的。我們目前所關心的是，帕雷托的實際體系以及他的實際體系是否能夠充分說明實際上所要研究的事實。至于對他的理論體系加以深入考察批判會得到什么結論，就不在本書討論的范圍之內了。

到目前為止，關于理論中與不科學方面相對的非科學方面的討論，一直局限于證明到底為什么非得沿著一種特定進程而行動不可。我們已看到，某些目的——即以后將被稱為“終極目的”的那些目的——符合這個范疇。剩下的問題是，在與方法和手段有關的各種理論中是否也能找到一種非科學成分，或者說，與邏輯—實驗標準的歧異是否可以僅僅被簡化為無知和謬誤。

帕雷托對某一類具體行動的研究正好在這個問題上是非常重要的——那就是前面討論過的B類行動，[[63]](#_63_46)一般稱做儀式化行動。儀式化行動在他的論述中占有如此突出的地位，以至于我們可以有把握地說，他關于非邏輯行動的重要性的論點的主要經驗根據之一就是儀式的盛行。

如果我們仔細考察帕雷托對儀式問題的論述方式，就會發現某些重要的問題。就可以覺察的范圍來說，從他對儀式的所有論述中，根本看不出他所重視的是人們認為是正確的行動進程與實際發生的進程之間的差異。[[64]](#_64_46)恰恰相反，他在任何地方都沒有強調過理論與實踐之間的差異。他始終設想人們是嚴格按照儀式傳統的慣例履行儀式的。帕雷托對考查可能存在的這種差異絲毫不感興趣。更為引人注目的是，他的論述在極大程度上是以“理論”的特點來論證的。但是，與前面提到的理由的情形相反，這里使用的不是我們討論的大前提的特性，而是手段和目的相“結合”的特點。這種結合并非本身是來自可以驗證的經驗知識的，而是任意的。

按照帕雷托的公式，“任意”一詞在這里表示“在邏輯上與目的不是統一的”。也就是說，如果由一位擁有科學上可能達到的最完備知識的觀察者對此進行考察的話，他會覺得所研究的那些舉動沒有任何適合于實現主觀目的的道理；客觀目的與主觀目的不能達成一致。帕雷托對手段和目的這種任意的結合確曾進行了分類，可以簡化成相同的產生相異的、相同的產生相同的等等諸如此類有限的幾條原則。但他沒有給出任何有關儀式的一般特點的描述。他只是從消極方面指出，從“邏輯”的觀點看，手段—目的關系是任意的，因此，不是把儀式化行動看做是達到目的的手段，而看做是“情感的表現”。因此，這樣一來，他確實賦予儀式以非常重要的意義，他的論述比起流行的實證主義傾向——即完全以某種形式的謬誤來解釋儀式——要進步得多。

帕雷托既通過分析儀式的習俗，也通過分析其他行動的理由而得到剩余物。問題在于，作為這些剩余物之基礎的情感具有一些什么特點呢?在帕雷托本人對剩余物的分類中可以看出，這些情感在不同方面占有一定地位。但是，在帕雷托的論述中找不到任何理由可以假定沒有涉及規范性的情感。這些習俗表現的具體形式，實際上就相當明確地是規范形式。例如，用帕雷托的例子來說，希臘水手們相信在航行之前最好先祭祀海神波塞冬。把這些習俗分解成為剩余物和衍生物，不能作為根據來區分作為習俗基礎的情感中的規范性和非規范性兩種成分。在這種事例中，說兩種成分都有，顯而易見是合乎情理的。

的確，從邏輯—實驗的觀點來看，儀式的習俗中所包含的理論，或者包含著謬誤，或者包含著無法驗證的說法，也可能二者都有。前一個成分絕非是微不足道的。但是，在實證主義的語境中，就有一種傾向，從證明存在著錯誤直接跳到這一結論：錯誤之所以存在是由于某種非規范性的、非主觀性的本能沖動或者類似的東西。但是，并不能得出這個結論，而且在帕雷托的論述中并沒有為這種解釋提出理由。他把什么是謬誤或非科學成分的根源的問題完全抖了出來，但沒有解決。

但是，我們可以超越帕雷托的論述一步，指出他對儀式問題所作的解釋引申下去的可能結果的方向。帕雷托關于邏輯行動的概念，可以被認為是界定了一種有些時候支配著目的—手段之間關系的規范形式。如前所述，按照實證主義的邏輯，這是惟一具有理論意義的規范形式。所有不符合這種規范的都應被認為是非規范性成分的表現——一般說來是生物學方面的成分。但是，帕雷托的概念體系與任何一種實證主義觀點都不一致，于是便出現了一種可能性，即：有另外一種或幾種規范性成分可以既與選擇手段有關，又與選擇目的有關。

邏輯行動所具有的規范可被稱做是“內在合理性”的規范。選用“內在的”一詞，是因為它意味著有一個對立面——“符號的”。這又意味著，選擇用于一種目的的手段，可能涉及到一個由不同于邏輯—實驗標準的以內在適宜性來規定的標準。選擇標準可以是一個符號方面的適宜性的標準，這種適宜性是用來“表達”(在這種意義上是表現)有關的規范性情感的。這種解釋符合于帕雷托對儀式所作論述中隱含著的經驗標準。因為，根據定義，符號和它的含義之間的關系，從內在的觀點看來總是“任意”的。沒有任何內在的理由說明為什么“書”這個語言符號應該具有它所具有的含義。這一點可由下述簡單的事實證明：在其他語言中，與此完全無關的符號(例如法語中的“livre”)也有著同一個含義。這就是說，在儀式活動中占支配地位的手段—目的關系的規范性方面所從屬的次序，就像是符號同含義的關系，而不同于科學理論所表明的原因與結果。

這種解釋框架可以在兩個不同的層次上加以運用，應該注意這兩個層次的區別。較為明顯的行動者的行動或“舉動”，對行動者來說可以認為是具有明確意識到的象征性含義的那個層次。我們習慣地把按照許許多多的禮儀規定來行事解釋為情感的表現，因此，把在街上親切地問候他人當成友好的表示。但是，與此同時，有些時候行動者并沒有明確意識到其中的象征性含義，這時，符號—含義圖式可能作為觀察者進行理解的便利工具。這樣，在巫術活動中雖則行動者的主觀態度一般都接近于相信這種動作具有固定的靈驗，但對觀察者來說，把這解釋為行動者情感的表現卻更為便當。如前面引用的赫西俄德的習俗就是如此；并且，行動者本人對它的主觀意圖經常與觀察者所加之于它的不一致。

目前沒有必要對符號體系(symbolism)與儀式化行動之間的關系作進一步的分析。提出這個問題是因為它說明了規范性成分在手段—目的關系中可能以不同于與合理性規范有關的各種方式的另一種方式起作用。帕雷托本人的體系就提供了這種方式，而這種方式能夠導致對于本書有重要意義的明確的理論后果。對這個問題將在下面研究涂爾干關于符號體系在宗教中的作用的論述時進一步討論。[[65]](#_65_46)

既然符號—含義關系有可能進入直接的社會應用領域，就要重新探討一下本章一開頭順便提到的一系列方法論方面的問題。那里曾經指出，帕雷托本人對科學事實所規定的概念，并未涉及符號含義可否觀察的問題，但在他自己的經驗程序中，卻始終都是把符號的含義當成可以觀察的。為什么這樣?現在一定很清楚了：他進行的分析主要任務在于對與行動相伴隨的“理論和命題”進行歸納性研究。而且在研究這些理論和命題的時候，他主要關心的是在認為它們具有意義的層次上進行分析，是把它們當成可以從它們的科學性、邏輯連貫性以及包括了多少對可驗證的事實的闡述這些觀點來加以考評的。在這種分析完成之后，這些理論為什么產生和為什么被許多人接受的問題才能提出。

于是，帕雷托承認，把符號的含義作為可以在科學理論中尋得位置的事實，并因而把這種事實當成可驗證的[[66]](#_66_46)是合乎情理的，這在一個層次上來說毫無疑義地是方法論上的必需。但是，在更深的層次上，問題又來了。我們還記得，帕雷托聲稱：符合邏輯的行動可以理解為“推理過程”的結果；不符合邏輯的行動則是由一種“心理狀態”造成的。這句話前半截的意思是，只要與行動相伴隨的理論，以邏輯行動的范疇看來是可以理解的，那么了解了推理過程即這個理論，就算是具有了理解這個行動本身的足夠基礎。這在方法論方面意味著，對于一個“了解這種語言”的人說來，了解了表達這個理論的符號的含義，就足以了解這個外露的行動的過程。無需借助于任何其他的東西、任何的“心理狀態”——這些雖然與該含義有功能上的關系，但就我們現在的科學目的而論，它們與這些含義并不是緊密相關的，因而作這種區別也是不必要的。

帕雷托在這段話的第二部分中推斷說，對于非邏輯行動來說情況并非如此。于是，就很容易得出這樣的結論：符號的含義與理解非邏輯行動沒有關系；非邏輯行動的真正原因是一類與此完全不同的成分。這個推論是否正確?第一種分析圖式即ABC三角形的結構就明顯地包含著這樣的意思。它把C和A截然分開，把C看做是具體現象范疇，把A看做是決定C的不可觀察到的、假設性的事物。換句話說，問題在于帕雷托用以表示剩余物(它是C的一個成分)和“情感”(它被假設為A的一個成分)之間關系的“表現”一詞的含義是什么。

這個問題與行動中那些規范性成分的狀態有密切聯系。只要行動中表現出了規范，即如果它們是可以觀察到的事實，那就只能是以符號體系形式而出現的。那么，如果行動符合一個規范，并且在這種意義上可以認為是由該規范成分所決定的，這種區別便是無必要的了。于是，在此范圍之內便可認為理論是對行動的真正決定因素的適當表達。前面已經表明，在帕雷托的觀念中，這種情況對于邏輯成分是適用的。照此推理，如果行動離開了規范所指示的進程，則理論也就不再是對決定行動的真正因素的適當表達，而必須引入別的成分對它進行解釋。這當然是區分A和C的主要原因之一。

規范和行動的實際過程之間的不一致，確實是行動的非邏輯性的一個主要方面，但前面已經指出，絕不是惟一的方面。此外還有一些規范性成分，它們不包括在邏輯行動的范疇之內，卻可能存在于邏輯行動之中。前面指出，在行動的終極目的中就有一個這樣的成分。這樣說來，只要剩余物是用以說明這種終極目的的，帕雷托的論述中，就沒有任何理由不認為剩余物概念正好是對行動的真正決定因素的適當表達，就像邏輯行動中的“推理過程”那樣。有些行動具有具體、明確和毫不含糊的目的，而且從這些目的中來對方式和手段加以推導，所得結論都嚴格地符合邏輯—對這些極端類型的行動，情況就是如此。下面將看到，這并沒有包括問題的全部，但作為極端情況并不排除其理論方面的重要意義。這確實就是帕雷托作為他的“合理的”抽象社會的極端情況，對此我們將在下一章中詳細討論。

因此，確實有理由把作為非邏輯行動決定因素的一類力量與邏輯行動概念中所包括的那些力量加以區分，但這個理由與適用于以理論與實際相矛盾為顯著特點的情況的理由不一樣。這不是由于構成理論的符號與實際力量之間關系的特點有所不同，因為這些符號都是對實際力量的適當表達；而是由于這些符號所指的那些事物的特點不同。對于邏輯行動，這種事物指的是行動者的外部世界的事實，而對于非邏輯行動，它首先[[67]](#_67_46)指的是行動者自己的情感。區分A和C的必要性在于，C中的某些符號指的是在符合科學的理論中沒有地位的那些成分。因此，不能認為行動僅僅是由推理過程、即可以由科學理論進行表述那些成分決定的。除了這些成分之外，還需要再加上另外一個成分：行動的終極目的。帕雷托的第二種分析圖式中非常明確地提出，這種終極目的是“情感的表現”，它與對事實的陳述是正相對照的。

這樣一來，始終貫穿于這一分析之中的基本的非邏輯成分的兩種類別，便以另一種形式顯露出來了。從一方面看來，行動之所以是非邏輯的，是因為它未能符合行動者所接受的那些規范。在這種情況下，行動者自己的“理論”中的符號是行動的真正決定性力量的不充分表達，因此，有必要在符號的“含義”之外求助于另一類包含在A中的成分，即“情感”。但是在這種情況下，情感主要是指不依行動者的主觀愿望而發揮作用的成分。因此，從主觀上說，行動者的理論以無知和謬誤為其特點。這種無知和謬誤的根源，分析起來歸根結底在于遺傳和環境因素，特別是“本能”。以這就是非邏輯行動中的重要之點而論，它就是表現了起決定性作用的本能的情感。從二者互為標志[[68]](#_68_46)的意義來講，則情感表現本能，剩余物又表現情感。剩余物作為一個命題，其重要性不在于它的含義，而在于它是一些完全不同種類的成分的標志，這些成分與行動的關系根本不能用符號—含義關系來闡釋，而只能用因果關系闡釋。并且，這些成分對行動者來說是“外在的”，因而從原則上說，他有可能正確地理解這些成分并使自己的行動與之相適應。這就是為什么在這種情況下理論之脫離科學標準是由于無知和謬誤。

在另一種情況下，情形就全然不同了。在這里沒有未能符合規范的問題，卻存在著規范本身賴以表述的“理論”中的某些成分在科學中處于何種地位的問題。這里，規范同行動的關系與在邏輯行動中的關系基本相同，不同之處是規范成分的根源。在這里，它不是來源于行動者對其外部世界的事實的準確觀察，而是來自某種他“主觀”方面的東西，即他的情感。在這種情況下，剩余物(請記住這是一個命題)是對于此種主觀成分、對于行動者的終極目的或意愿，或者更確切地說是對于行動者的終極目的或意愿中不能從對其所處處境的科學知識中引申得出的那個方面的充分恰當的語言(即符號)表達，從這個意義上說，剩余物表現了情感。這里，表現(manifestation)的意思準確說來是表達(expression)，而不是標志(index)。在這個意義上，剩余物表現的是在同一意義上的情感，而且其表現之充分恰當尤如對事實的陳述之表現外部世界的一個方面是相同的。問題的實質在于符號—含義關系方面，而不是在因果關系或在一種內在層次上的互相依存關系方面。

然而，基本的非邏輯成分的這種分野為什么總是模糊不清呢?其原因之一是，帕雷托的大多數解釋者懷有一種偏見，他們只愿意看到其中的一個側面。但另一個原因是，我們剛才分析過的另一極端的情況確是一種極端情況，出現在具體行動體系中的充其量只不過是有幾分相似而已。這種情況是如此極端，它的含義直到帕雷托在他的論著中使用了分析一種抽象社會(同假定物體處在真空之中加以研究的手段正相似)的方法時方才清楚地顯露出來。這種情況非常近似于假定地球上所有物體的密度同空氣的密度相比都輕若鴻毛時力學所處的情況——在這種情況下，通過對它們在自然中的實際運動進行經驗概括或把它們從高處拋下，是幾乎不可能得出重力定律的。但是，這不能成為重力定律在這樣一種情況下不起作用的理由。

現在，讓我們重新回到原來的主題上來。同行動聯系在一起的非科學的理論之脫離科學標準，不僅在于它們的大前提是情感的表現而不是對事實的闡述，還在于它們所包含的推理或多或少是似是而非的，而且前提本身也是模糊不清的。對于這里正在討論的剩余物來說，這最后一個特點是特別重要的。如果理論的前提不具有邏輯的明確性，就不能從這些前提中推導出明確的行動進程。帕雷托正確地特別強調了這一點。但這并沒有消除擺脫了所有含糊之處的極端類型情況在理論上的重要性，就好像羽毛緩慢而無規則的降落沒有消除真空中落體運動理論的重要性一樣。更重要的是，沒有任何根據證明所有對這種極端情況的偏離完全是由行動中的非規范性成分造成的。總而言之，像帕雷托那樣小心翼翼的科學方法論者，都會謹而慎之地認定，科學的陳述是近似的，而不是過分準確無誤的。科學的發展就是一個不斷接近的過程。因此，科學理論中所使用的符號的含義，從來也不是對科學家試圖加以系統闡述的具體現象各個方面的完全充分的表達。沒有理由認為為什么這一點不能適用于作為情感表現的剩余物。但是有一點是不同的。情感是一種人類的產物，它本身可能是比較模糊和不明確的，如果多少有一點明確的意思，也必須是經過了一番引申。此外，還可能有一些情感沖突是只能在相對程度上理清頭緒，并且可能被不明確的剩余物掩蓋住。一加分析就會發現，帕雷托如此敏銳地分析的情感，可能以無數方式發生種種復雜情況，而仍然保持在規范性的層次上。

因此，帕雷托對邏輯行動和非邏輯行動的區分，可以用以作為出發點，去勾畫適用帕雷托的成分體系的各種行動體系結構的輪廓，而不能像他本人那樣用來對舉動加以界定以辨別剩余物。把他對非邏輯行動的探討方法加以推敲，就會得出被分解為剩余物與衍生物的那些理論偏離邏輯—實驗標準的兩個不同的可能方式之間的區別；它們既可能是不科學的，也可能是非科學的。就這種衍生物符合第一個范疇而論，作為這種衍生物的基礎的那些成分就能夠納入反智主義的實證主義框架，情感則是遺傳和環境的非主觀因素決定行動的途徑。另一方面，如果這種衍生物是由理論中的非科學的成分引起的，那么以上分析就是不可能的，因為剩余物可能是行動的終極目的，在這種情況下，情感仍然是“主觀”的，不可能化約成為生物學方面的內容。這一點至少也可以適用于像儀式中那樣的手段—目的關系中的選擇因素——從邏輯的觀點來看，這種關系的結合方式雖然是武斷的，但還有可能解釋為規范性情感的表現，而不是本能的驅使。

本章中所做的工作，就是提出了這類行動體系的結構這個題目，并表明從帕雷托對邏輯行動與非邏輯行動的區分出發，可以朝兩個主要方向建立起行動體系結構的輪廓。在一個方向上，“處境”的成分、體系中的非規范性方面在行動體系結構中占有位置；在另一個方向上，則是目的和作為目的的基礎的情感以及這種體系中其他規范性方面。帕雷托本人的闡述明顯為第二種方向的分析留下了余地，這標志著他的立場同實證主義體系截然不同。在下一章中，我們將繼續進行三個步驟。我們將聯系到他對此問題以一般術語明白展開的某些關鍵性論述，來驗證認為他本人實際上主張對于非邏輯行動兩個不同層面作如此區分的觀點是否正確。還將特別表明，帕雷托在這些方面不可能持有激進的觀點，這種觀點是他的許多解釋者硬塞進他思想中去的；簡而言之，帕雷托的“情感”不是心理學中的本能。

第二，在本章的基礎上，對行動體系的結構將進一步加以論述，特別將探討一個行動體系中各個單位行動之間的關系問題。帕雷托根本沒有以我們將要采用的這種方式來深入探討這個問題。但是，他在完成了對剩余物和衍生物的分類之后，在他的著作的綜合分析部分里考慮了它們之間的相互關系及其與社會體系中其他成分的關系。在討論這種關系的時候，他大致描述了社會體系本身的某些特點，這些描述能用來驗證我們在構造層次上所要作的進一步分析是否正確。第三，我們將證明，按照他的程序得出的結果，同本書就相同問題采取的兩個步驟所得結果是完全一致的。

[[1]](#_1_140) 對帕雷托的這些經驗性理論將在我們論述必要的有關理論問題之后再加以討論(第七章)。目前的簡要說明只是初步的。

[[2]](#_2_135) 當然，循環的周期和幅度可能有所不同。帕雷托還談到了分枝式進化的可能性，見《普通社會學通論》(Traité de sociologie générale)，第216節。但是，他的具體分析局限于循環理論。

[[3]](#_3_130) 見威爾弗萊多·帕雷托：《社會主義體系》(Systémes socialistes)，第二卷，第十二章。

[[4]](#_4_128) 關于帕雷托的簡略經歷，見G.H.布斯凱(G.H.Bousquet)：《威爾弗萊多·帕雷托：生活和事業》(Vilfredo Pareto, sa vie et son oeuvre)，第一部分。

[[5]](#_5_120) 所有引自該書的文字都注出法文版的節數而不是頁數，因為前者在各種版本中是統一的。英譯文是我翻譯的，因為本書最初寫作的時候尚沒有該書的英文版。但我曾按照英文版檢查了我的譯文，并做了適當修改。

[[6]](#_6_114) “孔德賦予其哲學思想的‘實證’這個名稱不應使我們做出錯誤的歸納，因為他的社會學同波舒哀(Bossuet)的人類通史教程一樣全然都是一些教條。”《普通社會學通論》，第5節。“斯賓塞的實證論純屬玄學。”同前書，第112節。

[[7]](#_7_112) 關于帕雷托的方法論程序的最好總結，請見L.J.亨德森：《帕雷托的普通社會學通論》(Pareto's General Sociology)。

[[8]](#_8_112) 《普通社會學通論》，第121節以始。

[[9]](#_9_108) 同上書，第28節。

[[10]](#_10_106) 最接近于一種定義的話是：“我們是按照其在天文學、化學、生理學等自然科學中的意義來使用這些字眼的，并非指基督教的內心感受。”《普通社會學通論》，第69節。

[[11]](#_11_102) 合理的解釋是，帕雷托的頭腦里經常存在著現在常常稱之為“操作(operation)”的那種過程的作用。由于進行相同操作的幾個科學家得到相同的結果，因此，經驗便成了判斷的標準。

[[12]](#_12_100) “所有這些命題和理論都是實驗的事實。”《普通社會學通論》，第7節。

[[13]](#_13_96) 顯然不是前面用的那個“事實本身總是命題”的意義，而是說這些陳述所指的現象可能就是“理論和命題”。

[[14]](#_14_92) 可能存在的這種范圍，主要得在各種成分相關連的序列里去找。

[[15]](#_15_92) 《普通社會學通論》，第106節。

[[16]](#_16_92) 同上書，第33、39節。

[[17]](#_17_86) 同上書，第34節。

[[18]](#_18_84) 因此，從對所觀察的現象能夠進行控制這個意義上說，天文學這種最地道的自然科學不能算做實驗科學。它完全依賴非實驗性的觀察。

[[19]](#_19_85) 《普通社會學通論》，第99節。

[[20]](#_20_83) 同上。

[[21]](#_21_84) 同上書，第106節。

[[22]](#_22_84) “論述不一致的一致性是沒有任何意義的。”同上書，第101節。

[[23]](#_23_84) 同上書，第101節。

[[24]](#_24_82) 見第二章，[邊碼]第70頁。

[[25]](#_25_80) 帕雷托所使用的方法經常被稱為歸納法。在適當限定的范圍內，這種說法是可以接受的。但是應該注意，這種方法是茲納涅茨基(F.Znaniecki)所說的與“列舉歸納”相對的“分析歸納”。參見茲納涅茨基：《社會學方法》(The Method of Sociology)，第五章。

[[26]](#_26_80) 除了經濟學以外，他還把“藝術和科學——此外還有某些軍事、政治和法律等活動”也包括在內。《普通社會學通論》，第152節。

[[27]](#_27_76) 《帕雷托的普通社會學通論》，第100頁。

[[28]](#_28_76) 同上書，第149頁。這種區別在第二章中就已指出過了。

[[29]](#_29_76) 《普通社會學通論》，第150節。

[[30]](#_30_74) 《普通社會學近論》，第150節。

[[31]](#_31_70) 在這里重新提及一下“合理性”這一概念的兩種不同的含義(見[邊碼]第64頁腳注)，將會有助于避免讀者頭腦里可能引起的混淆。帕雷托關于邏輯行動的概念是以我們稱之為“方法論”標準的方式闡述的。如果行動在某些具體方面符合一種從科學方法論推導出來的標準，它就是符合邏輯的。重要之處在于，以這種方式來為邏輯行動的概念下定義，使得與“機械論”的性質有關的任何做法都變得明晰了，而與標準的一致性正是導源于此。

特別是，它避免了與習慣有關的一系列極為復雜的問題。我們都知道，我們許多不斷重復的行動(在常識上叫做“合理”的行動)實際在很大程度上是“自動地”進行的；在每進行一步的時候，我們并不是非得考慮下一步是不是達到目的的適當手段不可。對于所有高度發達的技藝來說，當然都是如此；沒有這種習慣，這些技藝是不可能的。

值得注意的是，帕雷托在他的概念中，既沒有肯定也沒有否定這些事實的重要性，特別是也沒有試圖對它們進行分析。一項行動只要符合他制訂的標準，對他來說就是“邏輯的”，不管它是不是自動的習慣性行動，只要在觀察者看來這些動作在邏輯上是同其目的聯系著的，那它們就是符合邏輯的；如果在行動者看來也是如此的話(如果他考慮這個問題)，那么它們也同樣是符合邏輯的行動。如果行動者在某些場合下需要使自己適應于本已習慣了的環境發生的變動，他可能會首先意識到這種標準。行動邏輯性的概念中，當然包含有一定范圍內的適應性的含義。

但是即使在這里，帕雷托的問題也不是適應條件變化的機械論問題。那可能是一個屬于有時叫做心理學方面的合理性問題的領域了。當然，這兩類問題絕非毫無聯系。但在某一時間內只研究其中的一類問題，這種科學抽象程序是無可非議的，并且，在這樣做的時候，重要的是嚴守所考慮的這一種類的內容，而不要讓只適合于另一類問題的內容在未經覺察的情況下混雜進來。

如分析的進展將要表明的那樣，帕雷托理論中的某些不能克服的困難，使他不能嚴格地止步于行動合理性中“方法論”方面的問題，而由于摻進了另一方面的內容，他的闡述有時引起了嚴重的混亂。大多數帕雷托思想的研究者對他的理論的確都是既批評又贊許，就好像他的理論完全是以心理學方面的內容來表達的一樣。

[[32]](#_32_68) 在談到邏輯行動的時候，帕雷托局限于“直接”目的，間接的可能后果未予考慮(《普通社會學通論》，第151節)。

[[33]](#_33_68) 《普通社會學通論》，第151節。

[[34]](#_34_66) 對帕雷托的科學“客觀主義”的這種解釋，從表面上看似乎牽強附會得近乎于荒謬。然而，上面一段分析實際就是對帕雷托下述觀點的批判：區別邏輯和非邏輯行動毫無意義，因為正是出于剛剛陳述了的原因，所有的行動對科學來說都一定必然是“合乎邏輯”的。這生動地表明了這里作為極端來闡述的許多全然無視常識的觀點，實際上對于決定人們的思想確實是起作用的。見卡爾·默奇森(Carl Murchison)：《帕雷托與實驗社會心理學》(Pareto and Experimental Social Psychology)，載《社會哲學雜志》(Journal of Social Philosophy)，1935年10月號。

[[35]](#_35_64) 一般來說要使用這個措詞，因為它不像邏輯—實驗一詞那樣啰嗦。但是，用在這里，它的含義與帕雷托用的那個術語是相同的。

[[36]](#_36_64) 嚴格地說，它們顯然不是分析性成分。見《普通社會學通論》，第150節。

[[37]](#_37_64) 《普通社會學通論》，第161節。最后一句話中關于心理學作用的概念并不明確，帕雷托從來無意于對有關人類行動的各種科學之間的關系進行系統的討論，他只是堅持經濟學理論的抽象性。所有其他科學都一定是被當做剩余性范疇了，在他的著作中看不到它們之間(如心理學和社會學之間)的明顯界限。因此，深入探討這個問題是毫無結果的。在最后一章中將對這個問題進行一般性討論。

[[38]](#_38_61) 同上書，第162節。

[[39]](#_39_59) “行動”一詞的用法在這里混淆了。因為“行動”這個詞是被用于前述那個廣義范圍的。“行為”更合適一些。

[[40]](#_40_59) “在這些人身上，我們也觀察到某些現象是由于人類使用語言而產生的結果。”《普通社會學通論》，第1690節。

[[41]](#_41_59) 同上書，第162節。

[[42]](#_42_53) 同上書，第169節。

[[43]](#_43_53) 這種分析只是初步的，因為人們切身環境具體的迫切需要對人們行動的影響，比他們的語言表達的影響要大。帕雷托此時并不關心“條件”對行動的影響。

[[44]](#_44_51) 同上書，第846節。

[[45]](#_45_51) 同上書，第167節。

[[46]](#_46_49) 關于儀式問題的更深入討論，請見下文第十一章，[邊碼]第429頁以始。

[[47]](#_47_49) “相似”當然是就含義而言的。

[[48]](#_48_47) 《普通社會學通論》，第803節。它與在前一個容易造成混淆的圖式中的用法不同。

[[49]](#_49_47) 《普通社會學通論》，第803節。這里小寫的c顯然與以前圖式中的大寫C相同。

[[50]](#_50_47) 帕雷托在實際應用中同它所下的明確定義保持一致時才是如此。遺憾的是，情況決非總是如此。

[[51]](#_51_47) 如果原來的C是對A的適當表現，則a是它的更恰當的表現，因為a是持久不變的。

[[52]](#_52_47) 《普通社會學通論》，第798節。

[[53]](#_53_47) 同上。

[[54]](#_54_47) 同上，第868節。

[[55]](#_55_47) “應該注意不要把剩余物(a)同與之相應的情感、本能混為一談。剩余物(a)是這些情感和本能的表現，正像溫度計內水銀柱的上升表示溫度上升一樣。如果用一個普通詞來解釋，只是通過一種‘省略’的方法才使得剩余物在確定社會平衡中起著主要的作用。”同上書，第875節，另見第1690節。

[[56]](#_56_47) 主要的例外是霍曼斯(G.C.Homans)和柯蒂斯(Michael Curtis)所著《帕雷托引論》(An Introduction to Pareto)和L.J.亨德森所著《帕雷托的普通社會學通論》。但是，這三位作者都認為帕雷托在實際使用剩余物一詞時有某些地方不嚴謹。

[[57]](#_57_45) 《普通社會學通論》，第162節。

[[58]](#_58_45) 例如，索羅金教授因此曾說：“整個結構是：A(剩余物)將同時導致B(行動)和C(語言反應)。帕雷托把所有這些語言反應和各種意識形態都稱做衍生物。”見P.A.索羅金：《當代社會學理論》，第50頁。

[[59]](#_59_45) 對這一點最好進一步展開，以避免誤解。把剩余物概念解釋為帕雷托早期分析體系中的A，按照他起初原原本本的意思來說是錯誤的；他從未明確下過定義說剩余物是A，而明確下過定義的是說，剩余物等于后來那個圖式里的a。但是，這樣的解釋實際上是部分正確的，即——如我們多次指出的那樣——他在使用過程中沒有嚴格地堅持自己的概念，對它的使用是相當模糊的。為了避免不必要的故弄玄虛，這樣做在某種程度上是無可非議的。但是，更重要的是這樣做的話，這個概念使用起來就有一種明顯的傾向，變得與帕雷托所下定義的A含義不同，而符合于把A當成心理學專門意義上的各種“本能”的那種特殊解釋了。要記住，原來的“心理狀態”僅僅是以剩余的方式界定出來的。帕雷托本人思想中的這種傾向是最重要的跡象之一，說明他在某些方面沒有把自己的分析體系堅持到能夠解決某些基本問題的地步。我們現在所作分析的主要目的之一，就是指出他的這個缺陷，指出它如何造成帕雷托研究各種問題時的偏見，并帶來了他自己明確提出來的分析體系所無法解決的一些困難。

這樣，關于對帕雷托的這種流行的解釋，有兩點是需要提出的。首先，它忽視了作者本人對他自己的重要概念之一所下的定義，因而破壞了必須小心謹慎根據文本進行批評的準則。此外，它只挑選出帕雷托在使用概念過程中的一種實際傾向，而顯然未能對帕雷托著作中所有理論問題的復雜性作出公正評價。假如他真的像人家常常說起的那樣是一種明確的理論——應用于社會現象的心理學反智主義——的旗幟鮮明、確定無疑的代表人物，則他為自己的基本概念所界定的是一種意思，而在使用中又是另一種意思，這就是不可理解的了。這種明顯的不一致性是引出一系列問題的最主要原因；帕雷托當然沒有解決這些問題，卻起了把它們擺了出來的作用。在這一點上他大概比其他任何一個社會學家起的作用都大。本條注解所批評的那種解釋問題的教條主義，只能起到掩蓋這些問題的作用，使思路回到帕雷托正想擺脫的那種習慣性常規之中。

[[60]](#_60_45) 《普通社會學通論》，第789節。

[[61]](#_61_45) 見第七章。

[[62]](#_62_45) 見[邊碼]第75頁。

[[63]](#_63_45) [邊碼]第195頁(與D類相區別)。

[[64]](#_64_45) 帕雷托在許多場合把采用的手段同衍生物直接等同起來。在這種情況下，理論與實踐的差異確實在很大程度上不是關鍵問題了。只有當衍生物(我們還記得，它是與行動聯在一起的理論中的成分)準確地表達了實際進行的“運作”時，這種等同才是可能的。參見《普通社會學通論》，第863、865節。

[[65]](#_65_45) [邊碼]第十一章，第429頁起。

[[66]](#_66_45) 有趣的是，僅此一點就足以否定不時有人提出的關于帕雷托基本上是一種行為主義觀點的論點[見S.A.賴斯編《社會科學方法》一書中M.漢德曼(M.Handman)所寫關于帕雷托的論文]。帕雷托的客觀主義不是行為主義的變型，它只是與認為在科學中能夠具有地位的事實具有可驗證性的觀點有關。

[[67]](#_67_45) 對這個問題的進一步分析，見第十一、十七章。

[[68]](#_68_45) 也就是說，一個以另一個作為自己的導因，就好像溫度計中的水銀柱變化取決于水銀球所侵入的液體的溫度一樣——它們是同一物理體系中的不同部分，是互相依存的。見《普通社會學通論》，第875節。

## 第六章　威爾弗萊多·帕雷托(二)： 結構分析的展開與驗證

### 帕雷托與社會達爾文主義

在進行本章的主要分析之前，可以進一步舉出證據，說明帕雷托對于非邏輯行動所作分析的惟一重要理論結果，不可能是心理學方面的“本能”理論或源于實證主義的反智主義的任何其他理論。前面已經提到，[[1]](#_1_143)如果持功利主義立場的理性主義在功利主義的邏輯二難的兩種可能性之中，朝著實證主義的反智主義方向演化，“本能”理論或其他有關理論不能成為可靠的立足點。人們總是不愿把這種本能或者沖動簡單地作為終極事據而不去進一步探討決定它們的力量。如果在實證主義基礎上進行這種探討，遲早會導向某種生物學上的生存主義(survivalism)。假如這是帕雷托思想中的主要問題，那么，在他那里就極不可能連起碼的一些生存主義的重要傾向也找不出來。

在帕雷托思想形成的時代，生存主義的最著名形式無疑是達爾文主義。因此，帕雷托對于應用于社會的達爾文主義持什么態度，是很令人感興趣的。我們可以重復一下，達爾文主義的實質是兩種成分的結合。一方面，生物體的遺傳模式被認為是大體以以前的模式為樣本而處于不斷的偶然變異之中。另一方面，這些變異會依據它們對環境條件的適應性而經受一個選擇過程。這個選擇過程通過影響這些變種的生存和繁殖比率而改變范型，使下一代更富于適應性。由于變異的成分是偶然的，因此，只有環境決定進化過程的方向。把這種進化論應用于社會，則“社會形式”可以認做是在發生變化的。然而在嚴格的實證主義框架之內，除非這些形式是直接適應環境的(一般包括著一個理性過程[[2]](#_2_138))，它們將被認為是隨人類遺傳形式而變化的。因此，社會達爾文主義成了生物學理論在一個具體實際領域中的應用。

帕雷托受到社會達爾文主義的強烈影響[[3]](#_3_133)，還有明確的次要證據。然而到了最后，他卻斷然否認它是一種適當的一般性社會理論。關于這一點有一段極為明確的表述：

社會達爾文主義就是這些理論中的一種。如果認為，社會制度總是最適于它[社會]所處的那個環境的制度(某些暫時的搖擺除外)，而且不具有此種性質的制度的社會最終將銷聲匿跡，那么，我們就有了一種可以在邏輯上廣為引申以形成一門學科的原則……但是這個學說隨著它所由之產生的那種理論——達爾文關于動物與植物物種起源的理論——而沒落了……它并不決定這些制度的形式，而只決定了一些它們不可逾越的界限。[[4]](#_4_131)

這樣，帕雷托認為社會達爾文主義不適合作為一種一般性的社會理論。環境條件并不完全決定社會形式，而只是對得以存在下去的各種社會形式的變形加以若干限制。要想使這種理論在這些限定的范圍之中起更為徹底的決定性作用，就必定得悄悄給它引進一個終極的原因[[5]](#_5_123)，而這就破壞了這種理論。這個觀點的含義很明確：除了環境條件之外，必然有某些不是偶然變異的其他因素決定社會形式[[6]](#_6_117)。如果不是這樣，帕雷托就沒有根據來否定達爾文的理論了。

這樣明確的闡述，不可能簡單地是由于對這個問題沒有考慮到而引起的單純的失言。然而，如果人們認為這還不足以證明帕雷托在此問題上的真正立場，可以再提出兩個證據。在他關于社會效用的論述(在討論其他方面問題時將詳加敘述)中，帕雷托提出了一個關于社會的兩種抽象理論形式的對比。這里最令人感興趣的是第一種，即“情感完全單獨地發揮作用而沒有任何一種推理[參與其間]的社會”。[[7]](#_7_115)第二種是“邏輯—實驗推理決定一切的社會”。[[8]](#_8_115)

關于第一種抽象社會形式，帕雷托有如下一段有趣的論述：

在第一種情況下，如果我們給出了情感和社會所處的外部環境，或者——如果我們把環境加到決定感情的因素里面去——即使只給出環境，就確定了社會形式。達爾文主義推至其極，通過最適應環境的個體得以生存的原理對這個問題作出了完整的結論[[9]](#_9_111)。

對這個論述需要作兩點說明。首先，上面提到的抽象社會不是人類社會[[10]](#_10_109)。人類社會是“剛才提到的兩種社會形式的中間狀態”。[[11]](#_11_105)下面緊接著就要討論第二種抽象社會。這里惟一需要提及的是：“即使給出了外部環境，它也完全不能(pas du tout)確定。”[[12]](#_12_103)這樣，即使達爾文主義的結論對第一種形式是適用的，它作為社會理論就不恰當了，因為人類社會在第二種形式方面與它不一致。這是帕雷托對達爾文主義理論應用于人類社會的又一個批評。

第二點是較為重要的。如果情感構成了非理性的心理因素以及其他能夠以非主觀形式表述的因素，那么，很明顯，第一種抽象社會形式中提到的“情感”，正好就是前述這種意義的情感。帕雷托原先說過，“動物社會可能接近于這種形式”。[[13]](#_13_99)但這種社會的特點就是沒有任何形式的推理。如果理論即其主觀方面無助于理解這種社會形式，那么，前述意義上的情感就正是對于行動起決定性作用的因素了。就具有此種性質的情感而論，如果說，起碼就達爾文主義在生物學層次上是正確的而言，這種情感是由外部環境通過選擇的中介而確定的，這種說法在原則上是講得通的。

然而，帕雷托在這里否定達爾文主義，主要并非從達爾文理論在生物學層次上的缺陷出發，雖然他曾提到了若干這方面的問題。[[14]](#_14_95)他之否定社會達爾文主義，更確切地說是因為人類社會接近于第二種抽象形式。考慮到這一點，就能看出關于情感的心理學概念或“沖動”概念的主要局限性的性質了。關于這種特點他有如下一段著名論述：

給出外部環境根本不能確定社會形式。除此之外還需要通過邏輯—實驗推理的手段來指出社會應該尋求的目的。因為，不管人文主義者或實證主義者愿意與否，完全由“理性”確定的社會是不存在的，也是不能存在的；這不僅是由于人們的“偏見”妨礙他們接受“理性”的支配(enseignements)，而且還是由于他們要以邏輯—實驗的推理加以解決的問題的數據不足[[15]](#_15_95)。這里，又一次暴露出了效用概念的不確定性。[[16]](#_16_95)

毫無疑問，這是帕雷托著作中的關鍵段落之一。以后在另外一個問題里面我們將再次討論它。在目前來說，下面幾點是應引起注意的重要之點：第一點是已經講過的，即達爾文的結論之所以既不適用于這種抽象社會也不適用于具體的人類社會，主要是因為它忽視了這里所闡述的那個成分。不適用的原因，不是由于這種抽象社會中的“邏輯—實驗推理”的作用在原則上有所限制，而是由于沒有通過這種推理解釋“行為問題”的必要數據(data)。具體地說，達爾文理論之所以不適用，就在于缺乏這種數據，而不在于人類理性本身所固有的局限性，不在于人們的“偏見”(即不在于心理學意義上的人類本性中的非理性引起的無知和謬誤)。把這些設想為通往“理性決定一切的社會”、即由科學知識決定的社會中的僅有的障礙，恰恰是人文主義者和實證主義者的謬誤。

然而，帕雷托不但告訴我們，通往一種科學社會的最重要的障礙不在于人類本性中的非理性，即第一種抽象社會中的情感，而且告訴我們這種障礙在于決定行動所必需的科學的數據[[17]](#_17_89)中有一個空缺。他告訴我們這個空缺就在此處：所缺乏的數據是“社會通過邏輯—實驗推理的手段所應追求的目的。”為了進一步證明這個解釋，他還直接聯系到自己前面關于理想目的的論述，那段論述說明，“理想目的在社會生活中起著主要作用”，毫無疑問就是他的觀點。

這樣一來，第二種抽象社會形式的重要意義，便在于它揭示了帕雷托的下述觀點，即在分析意義上的行動目的，對于行動者來說，并不是邏輯—實驗科學的數據所要求的那種意義上的經驗事實。但是，正是這些行動目的對于決定行動起著重要作用，致使“理性決定一切”的社會不能存在。這就是帕雷托所說的行動的主要非邏輯成分之一的關鍵性的非邏輯性質——對于行動者來說行動的終極目的的科學地位的局限，而不是人類使手段合理地適合于給定目的的能力方面的局限問題。雖然在這里沒有特別提到剩余物，但是，幾乎無可懷疑的是，剩余物概念中包括了這些理想目的，它們所表現的情感則是理想目的的根源，并且就這樣把這種情感同非理性的心理因素具體地區別開來了。

應該進一步指出，帕雷托把“理性決定一切的社會”與實證主義者的理想聯系到了一起。這正是我們說過的那種激進的理性主義的實證主義立場。[[18]](#_18_87)于是，帕雷托所持的見解就包含了這樣的意思，即認為激進的反智主義的實證主義(社會達爾文主義)和它的理性主義形式都不足以充分地說明人類社會。如果他的理論屬于實證主義的構架，那么剩下的惟一可能性就是功利主義。下面將討論能否把他的理論劃入這個范疇。

同時，把人類社會說成處于兩種抽象社會之間的一種中間狀態，這種觀點看來似乎證明了下面的結論，即：剩余物所表現的情感已經確實分成兩類了——這種分類對我們現在討論的問題很重要。第一類，即第一種抽象社會中的“情感”，包括了非理性心理因素，主要是“本能”。第二類，即“社會應該追求的目的”，它與第一類完全不同。這兩類情感的共同之處僅是，它們都不包括在以內在合理的手段—目的關系作為定義的邏輯行動的概念之內。帕雷托把他們的最初出發點即非邏輯行動算做剩余性范疇，因而沒有對情感加以區分，這種區分也因而在他的正式體系中沒有地位。但它們仍然是帕雷托自己的研究所顯示出來的。對這一事實的含義，將在對他的理論繼續進行的討論之中以大部分篇幅加以論述。[[19]](#_19_88)

但在討論這個問題之前，還可以指出帕雷托否定社會達爾文主義的另一個間接佐證，這一點也揭示了帕雷托思想中的某些成分。他曾經多次[[20]](#_20_86)提到剩余物是否“符合事實”或“符合經驗”的問題。首先，這肯定地證實了前面關于剩余物概念起源于非科學理論的一個成分的論述是正確的。因為，如果按照索羅金教授和其他許多人那樣把état psychique[心理狀態]A解釋為本能或沖動，這個問題簡直就毫無意義了。沖動既不能符合也不能不符合事實——它不是一種命題，而是一種現象，至少是現象中的一個成分。只有命題才能用提出這樣一個問題的方式來作出判斷。為了使這個問題有意義，剩余物必須要成為一種命題。

但是，這樣一解釋，這個問題的起源就變得完全清楚了。帕雷托一直把非科學的理論c與科學的理論C相比較。在關于衍生物的討論中，他把第一種理論的邏輯含混性與科學的理論的邏輯嚴密性進行了對照，進而詳細地分析了它的根源。科學的理論中的成分A(它與剩余物相對應)被特別規定為是對“實驗原則”的闡述。但是，剩余物總是情感的一種表現。因此，從定義來說，它本身就不是在同一意義上“符合事實”的——如果符合的話，它只憑這一點就變成屬于A的范疇了。

但是，非常有趣的是，帕雷托沒有停止于這個否定性的結論。他指出，剩余物與事實之間有某種關系，對此應該進行研究[[21]](#_21_87)。在研究過程中，他說：“如果它們[非科學理論]導致了一般來說不符合事實的結果，則所有的社會早就毀滅并被遺忘了。”[[22]](#_22_87)這就是這些理論在社會生活中的重要性。首先，這種說法似乎假定這種理論不僅是支配社會的力量的標志，而且實際在某種程度上體現了這些力量。但是，同時它也指示了找到與本研究有關的事實的方向——求助于為什么得以生存下來的問題。果不其然，在下一頁[[23]](#_23_87)中他就給出了回答：“首先，這些[社會]形式和剩余物不能處于與產生它們的條件過分公然矛盾的狀況之中，這是達爾文結論中真理的成分。”[[24]](#_24_85)

帕雷托假定這種理論在一定程度上實際指導著行動，這就把真理的科學標準歪曲成了能否成功地實現目的的實用主義標準。本身即是一種目的的剩余物不是在與“實驗原則”同一意義上“與事實相符”，因為行動處境的條件不是確定的，這些條件給客觀上可以達到的目的留有很重要的變化余地。但是，如果選擇目的時不考慮在特定條件下實現它的可能性，其后果對行動者來說可能是致命的。剩余物“不能處于與產生它們的條件過分公然矛盾的狀況中”，社會將繼續存在下去。于是，這就肯定地證實了下述觀點，即某些剩余物是對行動目的的闡述，它們本身對行動者來說不是事實，但在實現的過程中仍然受到行動者所處的處境條件所加限制的制約。

但這還不是帕雷托關于這個問題的觀點的全部問題所在。即便如此，也不能保證人們不會選擇與社會生存條件不相容的目的。如果發生這種情況又會如何呢?如果選中了這種目的，可能發生的情況之一當然是毀滅。但是還有另一種可能：人們可以不按照這種目的在邏輯上的后果亦步亦趨地走到底，而可以在這種后果威脅到社會(或個人)時馬上停止。但是，對這一點必須要進行合理化。以衍生物并不嚴格地符合于邏輯這一點而論，這種合理化正是衍生物的主要作用之一。“可以用不符合邏輯的衍生物來對不符合經驗的剩余物加以糾正，這樣，其結果就接近于實驗的事實。”[[25]](#_25_83)

這第二種觀點的重要性在于，它表明即便是衍生物中最顯著的不合理的那一面，即其邏輯缺陷，帕雷托也在很大程度上認為不是由于行動不受主觀目的約束的結果，而是由于這些衍生物有著重要作用造成的。不管衍生物糾正剩余物的根源是什么，情況都是如此。即使是純粹出于本能進行糾正，這種糾正本身存在的必要性已經足以證明帕雷托并沒有把剩余物完全當做是一種心理因素。然而，雖然本能無疑起著某種作用，關于純粹出自本能的這種極端的假設是沒有根據的。不合邏輯的衍生物也很可能成為解決互不相容的目的之間的矛盾的手段。[[26]](#_26_83)

對帕雷托與社會達爾文主義的關系所作的分析已經無可懷疑地證明，按照與此論點相應的思路說來，作為根據來闡明剩余物是非邏輯行動之主要決定因素的，不是一種嚴密界定的單一因素——沖動或本能的因素，而至少是兩種完全不同的因素。對社會達爾文主義所持的態度，已經顯示出第二種因素的存在及其一般特點，即它與行動的主觀目的有密切關系。這兩種因素的區別是如此顯著，如前所述，它已經在帕雷托的著作中顯現出來，雖然他在自己的主要概念體系中難以為之安排一個適當的位置。本書不想在理論上繼續探討沖動因素。把這個問題拋到一邊，我們就可以轉向另外一些因素、即目的或價值因素的理論含義問題，以及對它們進行論述所需要的概念體系。在分析中我們將看到，帕雷托即便在這些問題上也絕非沒有給我們留下重要的線索。

### 行動體系的“邏輯”方面

前已說明，帕雷托用來對舉動進行界定以得出剩余物時所作的一系列區分，都可以根據在分析角度看來是孤立的一些單位行動來進行，而不必考慮它們在體系內的相互關系。帕雷托本人就是從界定這種舉動出發，進而對剩余物和衍生物費盡苦心地進行分類，然后把這樣分類的結果直接應用于行動體系。在他的論述中，完全沒有邏輯行動的概念。他沒有試圖把邏輯行動對于適用他提出的各種成分的行動體系結構有什么含義加以展開。現在我們打算這樣做。在簡要論述這種體系的結構之后，將以之與帕雷托本人對他所論述的社會體系的描述進行比較。

我們從邏輯行動這個概念開始。需要記住，這個概念只與支配手段的選擇的挑選標準的性質有關。如帕雷托對抽象社會的討論中所表明的那樣，只有根據一個已知目的加以闡述的邏輯行動概念才具有分析上的意義。[[27]](#_27_79)這個道理來自前面對行動圖式的最初分析。因為，假如目的成分如帕雷托所闡述的那樣包括在“邏輯”行動之中的話，不管行動是否受科學理論的指導，結果不可能有什么區別。只有一種單單使用科學手段就能達到行動目的的方式，就是根據關于過去情況的已知事實預言未來事態。精確地形成分析意義上的目的的特點的那個成分，即行動者試圖造成或保持的事態情況與他倘若不去行動則可預見到的他所處處境會演進到的事態情況的差別，在用以對行動進行主觀分析的科學方法論圖式中是沒有位置的。用帕雷托的公式說，它必定不是一個事實，而是一種情感的表現(“某種某種事態是稱心如意的”)。

為了使邏輯行動概念能夠在分析意義上成為可以適用的，必然要把它同一個特定的目的聯系起來，這個目的分析起來又是不受關于方法和手段的“推理過程”約束的——我們就從這個必然性著手在理論上展開。雖然帕雷托沒有如此深入地涉及這些問題以消除出現混亂的所有可能性，但他的謹慎而又明確的種種闡述與之完全協調一致，因此適合供我們現在在理論上展開使用。

帕雷托根本沒有進行下一步，因為他對體系中的行動沒有分析地加以考慮，而是綜合地考慮——這是由于對他的直接目的來說，考慮孤立的行動就足夠了。然而，這里有必要說明以下這個毋庸置疑的事實，即行動不是孤立地發生的，也不是每個行動都有與其處境孤立的、互無聯系的目的。恰恰相反，行動是如此安排在漫長而復雜的“鏈條”中，即從某種觀點來看是使用手段去達到的目的，從另一種觀點來看則是某個更深一層目的的手段，反之亦然，而且朝著這兩個方向還有著許許多多的環節。此外，作為分析的出發點還必須有一種含義，即任何具體行動都可能成為若干此種鏈條的交點；所以，從不同角度來說，它可以同時是若干不同目的的手段。同樣，某一特定目的可以使用許多不同的手段。我們經常“一箭雙雕”或“一箭多雕”。換句話說，不要把整個手段—目的的復雜關系想象為許多互相平行的線，而可以比做一個復雜的網絡(如不是亂作一團的話)。說起一根鏈條，就要從這個網絡上摘出一條單根的線來，這根線通過許許多多的點，它在這些點上與其他線交織在一起。這些交織點就是具體行動。很明顯，這種鏈條是一種分析上的抽象物。

我們下面舉例進行說明。在從原料到工業成品的發展鏈條之中，采礦是獲得煤炭的手段，而煤又是獲得焦炭的手段，焦炭又可以把鐵礦石熔化而產生生鐵，生鐵是煉鋼的手段，鋼是制作機器部件的手段，也是制造汽車去完成各種各樣運輸任務的手段。整個鏈條中的每一個行動都是更深一層目的的手段。如此，冶煉是生產生鐵的手段，而焦炭本身則是鏈條中較前一個環節的行動目的——它是在煉焦爐中處理煤炭的直接行動目的，又是采煤的長遠目的。并且，在發展過程中的任何一個階段上，還需要有在本環節中占有位置的手段之外的其他手段，來實現這個環節的直接行動目的。為生產生鐵，不僅需要焦炭，還需要鐵礦砂、石灰、復雜的高爐設備和勞力等。同樣，在鏈條的任何一個環節上得到的產品，都會進入若干深一層環節，例如可以用鋼來制造汽車的汽缸蓋、其他汽車部件、鋼軌、鐵路設施、鋼制構件、軍火和其他成千上萬種產品。把任何一個具體環節分離出來，都包括了要脫離許許多多不同環節的縱橫交錯的結點。一般說來，處在這一過程中任何比較靠前的階段上的生產者，只是最籠統、最一般地了解自己這個階段的產品的終極用途。

然而，對這種鏈條仍然可以提出某些一般性命題。第一個是，只要目的在分析的意義上是行動中的獨立成分，這些鏈條就必然是“開放式”的而不是“封閉式”的。也就是說，朝一個方向——從手段到目的，而這個目的又成為下一個目的的手段，如此等等——沿著這個手段—目的關系的鏈條一直探索下去，它的邏輯必然性早晚要導致一個終極目的，也就是，例如按照邏輯行動概念來說，這個目的在本質上不能當成任何更深一層目的的手段了。同樣，朝反方向(即從目的到手段，這個手段又是使用另外一個手段的目的，等等)探索下去，早晚也會碰到一些必然看做是終極手段或終極條件的成分。[[28]](#_28_79)對于邏輯行動來說，情形必然如此，除非看來是終極目的的，對行動者來說僅僅是一種“實驗事實”。不過在那種情況下，就得認為邏輯行動中包括目的成分了，而這正好同剛才說過的那個假設[[29]](#_29_79)相抵觸。

關于這種意義的邏輯行動能夠提出來的第二個命題，是關于多個鏈條中的終極目的之間的相互關系問題。這個命題是：即便假定目的是行動中的一個獨立成分，各個鏈條中的終極目的之間的關系不可能是隨意性的，而必然是在相當程度上構成了一個連貫的體系。因為，如果目的是一種因素，在兩種可供選擇的目的中到底謀求的是哪一個，這在經驗上就必然產生了一個區別。在兩個可供選擇的目的中謀求其中一個，這就包括了在兩者中進行選擇。但如果這兩種目的之間的關系純粹是隨意性的，那就不會有選擇了，或者更確切些說，選擇本身必然也成了隨意性的，成了偶然的結果。如前所述，[[30]](#_30_77)隨意性概念除去作為“無意義”一詞的定義以外，一般來說是毫無意義的。隨意性必須和某種確定的因素聯系起來才有意義。但是按照邏輯行動概念提供的兩種選擇，如果在目的成分中找不到確定的成分，那么它必須是在條件或手段—目的關系的成分中，最終在這些條件的成分中。[[31]](#_31_73)也就是說，如果目的之間的關系純粹是隨意性的，它們就不能互相區別。[[32]](#_32_71)于是又出現了一種兩難：或者接受邏輯行動的分析性概念的含義，包括目的之間的有條理的關系；或者再一次破壞了剛才的假設。換句話說，如果接受了邏輯行動的概念，則合理性的含義應該從手段與某種單一的已知目的之間的關系，擴大到把在不同目的之間進行挑選的成分也包括在內。

這只能意味著目的之間有著可以認識的聯系，即這些目的成了同一個有目的論意義的體系的組成部分。于是，如果行動在這種意義上合乎邏輯，一個個人的整個行動體系必然在某種程度上與一個最終目的的連貫體系相聯系。下面將討論在社會體系中不同個人彼此的目的之間的關系問題。

在討論這個問題之前，首先要討論一下內在的[[33]](#_33_71)手段—目的鏈條內部可能發生的分化問題。在這個問題上，關于帕雷托有三點可以提一下：第一，他明確地把通常稱為“經濟的”那一類行動(至少部分地)作為他的邏輯行動的方法論方面的樣板。第二，他承認經濟行動并沒有窮盡邏輯行動的整個范疇，“邏輯”行動在兩者之中是包括的范圍比較廣泛的一個。[[34]](#_34_69)最后，第三，他沒有對其他邏輯成分與經濟行動的關系作任何系統說明，而僅僅把它們列舉為“藝術和科學的工作，以及一定數量的軍事、政治、法律行動，等等。”[[35]](#_35_67)這與他試圖系統地說明邏輯行動和非邏輯行動之間和非邏輯行動中不同成分之間的分析關系時的鄭重其事，形成了鮮明的對照。這種馬馬虎虎的勁頭是從何而來的呢?

它似乎來自下面這個事實，即他是根據孤立的單位行動來闡述自己的分析，沒有涉及它們在行動體系中的相互關系。當然，這對他的目的來說已經足夠了。因為，如果只考慮孤立的單位，則邏輯成分可以說是完全一致的。也就是說，只存在單一目的與有關手段之間的簡單關系。不過，一旦把行動體系也考慮進去，就會出現兩條重要的界限。

不管怎樣，邏輯行動必須要包括這種手段與單一目的之間的簡單關系，因為這是整個行動體系結構所由以建立的基本“原子”。在應用于基本原子的合理方面的時候，可以把這叫做行動技術成分，或按照一般說法，可以更好地叫做固有的手段—目的關系。但是，如果就此為止，就正好意味著，從結構的觀點出發用一種大有問題的“原子論”對事物進行說明，而帕雷托在他對這個問題的正面論述中，就是在這里停止的。他繼而就展開一種成分體系去了。

然而，一考慮行動體系，馬上就帶來了復雜的情況。存在著多種目的這個事實意味著，某些手段是多個目的的潛在手段。由于這樣的手段同它們的潛在用途比較起來是稀缺的，因此行動者便面臨著一種不同于如何最大限度發揮技術效用(maximizing technological efficiency)，也即如何選擇“最適于”某種單一特定目的的手段的問題。這個問題就是，稀缺的手段如何在它們的各種潛在用途當中分配的問題，也就是可以最實用地叫做邏輯行動中的具體經濟成分的[[36]](#_36_67)問題。必須記住，每個具體的經濟行動從定義上說，都包括著一個技術的成分。

舉個人支出的例子，是說明這個觀點的最簡單的方法。在權衡謀求一個特定目的的方式和手段時，這個人至少要考慮到下面的兩點：第一點，通常說的一種特定步驟的“效能”；第二點，這個步驟的“代價”。因此，在蓋房子的時候，就會出現安裝何種取暖設施的問題。我們可以假定供使用的熱源有電力、天然氣、石油和煤。從行動考慮，頭兩項的效果最令人滿意，而且對操作者來說麻煩最小。但是這兩種比其他各類能源要貴得多，特別是比煤貴得多(至少在新英格蘭是如此)。因此，出于這個原因，許多人都放棄了使用電和天然氣，雖然他們很愿意用。在這種情況下，假設人們的財力是有限的，代價便意味著把多花錢可以得到的效能犧牲掉。許多經濟學家把這種現象稱做是機會成本。因此，對成本的考慮常常與對技術效能的考慮發生沖突[[37]](#_37_67)。有時候做一件事情必須要選擇效能較低的方式，因為這種方式比較省錢。

當然，市場上可以買到的商品和勞務的貨幣代價不是經濟學的最終素材，但它多多少少準確地反映了同整個社會上的需求情況相比的稀缺程度。價格是社會的主要節約工具，也是保證稀缺資源不致濫用于次要用途的主要手段。

在本文中這個問題的實質是，在技術考慮之外再加上經濟考慮，就不僅僅涉及到單位行動，而且還涉及到單位行動可能置入的每一根鏈條同與之交織在一起的更廣泛的鏈條網絡之間的關系。經濟概念是特別根據其他鏈條在“向上”方向(即朝著終極目的方向)的重要性而構成的。[[38]](#_38_64)

如果只把注意力集中在分析孤立對待的個人，那么對邏輯行動的分析就被囊括無遺了。為了合理地行動，這個人不僅必須分配他所處環境的資源，還必須分配他自己的“力量”：這樣，他就不僅面對技術問題，還要面對經濟問題。這就是所謂“魯濱遜經濟學”[[39]](#_39_62)。但是，在社會的條件下，經濟方面的重要性由于下面兩個原因而大大增加了：一個是資源不僅要在同一個人的不同目的之間分配，而且還要在不同個人的不同目的之間加以分配。另一個是從任何一個個人觀點所看到的資源，不僅包括他自己的力量和非人為的環境，而且還包括其他人的潛在勞務。因此，在實現任何人的目的的手段中，都包括有其他人的行動。通過勞動分工和由此產生的交換過程，[[40]](#_40_62)以上這些成分都變得重要起來了。

首先，不同的個人都要求占有可供使用的稀缺的自然資源，在任何社會里顯然都必須有對此進行裁決的某種機制。可以用來使這些要求得到能夠設想出來的調節的方法，有兩種基本的可能選擇。或者可以簡單地以每個人在特定條件下嘗試實現自己目的的結果作為裁決，或者可以在競爭進程本身以外強加某種可以實現在此方面相對穩定局面的原則。[[41]](#_41_62)但是，把第一種選擇作為徹底解決辦法而大力推行的人，肯定會遇到一個問題。這樣做無法解釋，為什么對于任何個人或集團在犧牲別人的要求而企圖自己控制資源時所采取的手段應該有所限制。因為，如果沒有這種限制，就無法防止濫用這些手段當中可以總稱為“強制手段”的非常重要的一類手段。

只要任何一個人或集團控制了別人行動所處的情勢中的成分，而這又影響了他人目的的實現，他就能夠以損及別人地位的方式利用這種控制。首先就是以使處境變得對他人不利相威脅。他能夠把做他想做的事，弄成對于別人說來為了避免威脅中的事變或避免“制裁”而是“值得”的。用霍布斯的經典方式能夠很容易地表明并且已經表明，[[42]](#_42_56)強制手段的潛在用途會導致一種沖突，在沒有約束力量的情況下，這種沖突演變為一場“一切人針對一切人的戰爭”，即暴力和欺詐盛行于世。因此，根據這一點，就目的是行動中的實在因素而論，如果要有一點社會秩序[[43]](#_43_56)的話，必須對某些人以強制手段施之于人加以某種限制。

從本質上說，同樣的情況還可以表現為更激烈的方式，即把個人直接當成是相互之間實現各自目的的手段，而不是控制自然資源的競爭對手。霍布斯心目中所想的，實際上主要是這種情況，并把它作為兩種情況中比較要緊的一種[[44]](#_44_54)。

因此，當考慮一個行動體系中多個個人之間的關系的時候，不同個人的目的之間的沖突，意味著分配的經濟過程變得受前文中對行動的經濟成分最初概念所作闡述未包括在內的一個外來因素的影響所制約。這是因為，所有交錯關聯的需求(或目的)，并沒有能夠像是個人的情形那樣形成一個單一的控制者。因此，在這一個層次來說，問題不只是如何進行分配，而且還要確定某種進行分配的條件。對于在社會中進行的經濟過程而言，必須有某種機制來對個人和集團之間的力量關系作出相對穩定的裁決。

只有在這種相對穩定的控制框架或秩序的范圍內，一般所謂的經濟體系才能夠形成起來。但是，這種框架一旦存在，勞動分工就得到了廣泛發展的機會。首先，對使另一方可能同意進行交易的那些手段加以控制，穩定而有規律的交換就得以進行下去。伴隨著這個過程的是，使交換過程更加便利的方法也發展了，首先是貨幣、銀行和信貸。但是，決不要像經濟學家們那樣經常地忘記，所有這些都依賴于一系列的控制條件，如果改變這些條件，可能給具體過程帶來無比重大的后果。許多經濟學家經常忘記這一點。下一章中將表明，帕雷托的最大功績之一就是沒有忽視這些考慮，并且給它們派了非常重要的用場。

統一價格制的作用，是對這種秩序因素的重要性的最好說明。大多數美國人認為，他們想要購買的大部分商品，都以一種限定的統一價格出售(這是從與一種特定的交易有關的意思上說的)，而且買方所要做的不過是決定以這種價格買不買或買多少，這些都是理所當然的事。但是，這就是一種秩序成分，如同任何到過不通行這種制度(至少在某些領域內)的國家的人都了解的那樣，它決不是買賣雙方的關系中固有的。因此，意大利的出租汽車司機經常激烈地討價還價[[45]](#_45_54)，而可憐的美國人由于習慣于按計程表上的指示付錢，將對此感到茫然不知所措，并經常是照付昂貴的索價以盡快擺脫困境。這樣來說，統一價格制可以使在與精明而貪婪的賣主討價還價時顯得無知而笨拙的購買基本必需品的買主免遭剝削。賣主的精明在我們的社會里并非無用，但它應該在別的方面去發揮，應該離買賣消費品這種最終的交易遠一點。

我們對所有這些后果的論述中，還沒有提到在同一社會中不同個人的終極目的體系之間的關系問題。關于這一點也有兩種可供選擇的基本見解[[46]](#_46_52)。一種是認為這些價值體系是隨著外界條件而隨意變化的[[47]](#_47_52)。這種假設是霍布斯的出發點，他在這方面的體會也是頗具啟發性的——為了防止陷入“一切人針對一切人的戰爭”，必須要有一個控制者。為了嚴格地堅持這個假設，這一控制者必須要處于社會之外。霍布斯對于這一控制者——在他的思想中這就是主權者——的起源的描述方式，實際上破壞了他自己的假設，放進去了一種暫時性的利益一致(在安全方面的)，社會契約就是從這里產生的。

第二種見解是設想把終極目的在相當程度上整合到一個共同體系之中[[48]](#_48_50)。在本書的以后各部分中，將充分論述這種可能性的細節和含義。這里只需要指出，有了這種假設，就可以把社會中的秩序問題的基礎解釋為“內在的”，是由社會本身的特點決定的。這種因素是否具有經驗意義，要靠事實來決定，僅用目前的抽象分析不能回答這個問題。

對這種論點可以概括如下：把帕雷托的邏輯行動概念的含義，在其對社會行動體系結構中的運用加以展開，就會導出一個比我們已經碰到的或任何原子論的理論中所能推導出來的體系還要復雜的體系。不能用單個的孤立的單位行動進行思考，而必須用復雜的相互交織的手段—目的關系的鏈條進行思考。不過，可以根據有限數量的主要成分對它們加以分析。

首先，如果要讓目的成為行動中具有分析意義的成分，那么從邏輯上說，必須把這種鏈條分為三部分：終極目的、終極條件和手段，以及處于二者之間的中介部分。這中介部分中的成分按照觀察角度不同，既是手段又是目的——從“上”看，即從目的到手段來看，它們是手段；從“下”看，即從手段到目的來看，它們是目的。

其次，關于終極目的的相互關系，在這些體系的三個不同層次的延伸上存在著問題。在單一的目的—手段鏈條中沒有任何問題。然而，當考慮到某個人總的行動體系的時候，由于在經濟上有必要把稀缺資源在各種可供選擇的用途當中進行分配，這就意味著，如果行動體系要具有邏輯性，那么必須把終極目的結合在一個一貫的體系之中。最終目的的隨意性，不能存在于這個意義上[[49]](#_49_50)的邏輯行動概念所能適用的具體行動體系中。

第三，在涉及許多個人的體系的社會層次上，又出現了同樣的問題。按照有一個外在的控制者的假設，這些個人的體系不整合成一個共同體系，在邏輯上也是可能的。然而，這種“deux ex machina(急救神)”[[50]](#_50_50)一被拋掉，這種整合對于一種自足的邏輯行動體系也是邏輯上必需的。

從另一種稍許不同的觀點看來，同樣的考慮基本上也把目的—手段鏈條的中介部分再分成三層。第一層(如果只涉及到一個單一的直接目的)有一個技術成分。但是，考慮到同一個稀缺的手段可能適用于多個不同目的，就引進了第二個成分，即經濟成分。以邏輯行動是這種意義上的經濟行動言之，它的直接目的有兩個：獲取對于這些稀缺的手段的控制，以及對這些手段的合理分配。

但是，在社會的層次上，特別是它們中的第一個[[51]](#_51_50)，即經濟行動中的“獲取”的方面包括有一個第三種成分。在涉及到別人的地方，強制是獲取所想往的控制的潛在手段，在經濟概念中卻沒有如此地包括這一點。[[52]](#_52_50)這個問題也有一個同樣的兩重性——作為一種手段的實施強制力量和作為一種直接目的的獲取強制力量。因此，可以說，在中介部分里有三類直接的或近似的目的：謀求技術效能，謀求對財富的控制和謀求對強制力量的控制。其中每一種都可以轉而具體地成為其他兩種目的的手段。強制權力的成分可以被叫做“政治的”成分。[[53]](#_53_50)

但是，盡管它們可以互為手段，相互之間卻是一種等級關系——包括的條件一個比一個范圍廣，每一個也就成了謀取前一個的條件。這樣，在不涉及其他目的的情況下，技術性目的是自足的。但是，達到技術性目的的潛在手段一旦有了其他方面的用途也來競爭，這些手段的“經濟”方面，就成為把它們用于這個技術性目的是否合理的必要條件。這種在某種意義上比較廣泛的情況，使得效能的技術成分從屬于“經濟”成分。而同他人有關的“經濟”成分，同樣包括著與他人的權力關系如何決定的問題。權力關系不解決，他只考慮在單純經濟情況下這些手段的作用，就是不合理的。

### 社會效用理論

在前面冗長的討論中，似乎帕雷托已經被遺忘了；然而情況卻不是這樣。我們必須這樣煞費苦心地制訂出一個框架，以便為論述帕雷托的著作中對本書說來最有意思的理論部分——社會效用理論——提供根據。的確，帕雷托自己并沒有把自己的分析體系朝這個方向延伸到我們所做的這樣深入。但是，有一個論點是要堅持的：只有認識到，從一種稍許不同的觀點看來，他對社會效用問題的論述基本上就包括著前面剛剛描繪過的框架，才能恰當地理解他對這個問題的論述方式。

這種理論來源于經濟學理論問題，這是很明顯的。可以說，帕雷托試圖在社會效用理論中，建立一種相當于經濟學中的最大限度滿足學說(對此我們已經在論述馬歇爾的學說時討論過了)的社會學學說。我們還記得，最大滿足學說是這樣的一種觀點，即在某些謹慎規定的條件下，每個人追求自己個人的自我經濟利益(即試圖最大限度地擴大獲致自己目的的手段)，將要導致同一集體中所有其他個人可能得到的最大限度的滿足。這里，主要的條件是：行動的合理性，資源的流動性，需要對于滿足需要的過程的獨立性，競爭以及交換中的實質性平等(這只有在根除了暴力、欺詐和其他形式比較緩和的強制性手段，甚至連不具有強制性的權力也不行使之后，才成為可能)。[[54]](#_54_50)

從這一點出發，帕雷托通過四個步驟達到了他的論點的高潮。前兩個步驟關系到經濟學方面的最大效用，后兩個關系到社會學中的最大效用。這兩者之間區別的性質就是我們將要討論的最重要問題之一。他把經濟學方面的效用稱做“ophelimity[最適享用度]”，這是他自己杜撰的一個詞。[[55]](#_55_50)沿襲他這個用法是便利的。

帕雷托說：

在政治經濟學中，我們可以把平衡狀態的定義稱做是每個個人都獲得了最大限度的ophelimity[最適享用度]。我們可以假定一些條件，使這種平衡成為一種完全確定的平衡。不過，如果我們去掉其中某些條件，則平衡不再是明顯地確定的，可能在對于個人來說達到了各自的最大限度效用的無數不同的點上形成平衡。在第一種情況中，可能有所不同的只是到底在哪一個確定的點上達到平衡。在第二種情況中，則不但在哪一個點上達到平衡有所不同，而且其他方面也可能有變動——有兩個顯然不同的類型：第一類平衡(我們把它叫做P)的各種變化都有這樣一個特點，即在采取有利于某些個人的行動時，他們必定會傷害他人；第二類平衡(我們把它叫做Q)的各種變化則都是這樣的，即人們的行動都毫無例外地或者有利于、或者有損于所有個人。[[56]](#_56_50)

在Q的變化過程中的某一點上，隨著集體當中每一個成員的ophelimity[最適享用度]不斷提高，這種平衡可能朝著一個特定方向進一步變化。根據純經濟學的考慮，就可以“證明”這種變化的合理性；因為，在不同個人的ophelimity[最適享用度]之間不會有數量的比較。另一方面，這種發展終究會達到一個限度P，超過這個限度再朝這個方向變下去，就會以損害別人為代價而提高某些人的ophelimity[最適享用度]。不管[[57]](#_57_48)每一方涉及到的人數多少，“為了決定到底是就此止步還是繼續發展下去，必須求助于非經濟學的考慮。也就是說，必須根據社會效用的考慮(道德的考慮或其他考慮)，來決定應該按照哪些個人的利益去作出停止或不停止的決定，應該犧牲哪些人的利益。從純粹的經濟觀點看來，一旦集體到達了P點，就應該停止。”帕雷托把這個點叫做適合于(for)集體的最大限度的ophelimity[最適享用度]；從分配方面理解，可以把它的意思解釋成適合于集體的成員們的。

于是，“如果可以把集體看做像一個人一樣，那么它也會有一個像個人有的那種最大限度的ophelimity[最適享用度]，也就是說，會有屬于(of)集體[作為一個統一體]的ophelimity[最適享用度]達到最大限度的各個點。”[[58]](#_58_48)然而，這種屬于集體的ophelimity[最適享用度]的最大限度是不存在的，除去其他方面的原因之外，還是由于不同個人的ophelimity[最適享用度]是一些不同質的、無法比較的量。僅僅由于適合于集體的最大限度不涉及這種比較，它才具有經濟學的含義。

這到底意味著什么呢?誠然，對帕雷托來說，經濟層次的分析，只涉及實現特定個人的目的的手段的獲取過程和分配過程。某一特定的變化，不管對于集體的后果[[59]](#_59_48)是使之提高或降低，只要對于所有個人的影響都是同一個方向的，總的ophelimity[最適享用度]就可以用純粹經濟學的內容來確定。但是，這種變化的條件一旦與此有異，因而有必要對不同的個人的ophelimity[最適享用度]進行比較以判斷出這個變化的最后結果時，就必須求助于超經濟學的考慮——社會效用的考慮了。注意，帕雷托沒有說不能進行這種比較，他只是說不能從經濟學方面來比較。各個ophelimity[最適享用度]是不同質的量，效用卻不是如此。在技術的層次上說，根本無所謂對目的進行比較的問題。在經濟層次上來看，就出觀了這樣的問題。但是，單靠經濟考慮不能證明超越個人自身的目的體系，而把它與其他目的相比較是有道理的。這與前面的分析完全吻合。

然后，[[60]](#_60_48)帕雷托把他的分析擴展到“社會學”的更廣泛領域中去。在這里，他主要強調的是，某些變化確實朝著不同方向對不同的個人集團產生影響，而且，這種區別對待是被公共權威的法案批準或禁止的。這種法案的“主旨”，就是把當局所了解的所有個人的效用“不管三七二十一地”加以比較。“簡而言之，它雖然由于使用了某些系數而把一些異質的量變成同質的量，卻大致上完成了經濟學所作的精確推斷。”[[61]](#_61_48)帕雷托接著說：

在純粹的經濟學中，不可能把集體當做是單個人來考慮；在社會學中，如果不把集體當做是一個人，至少也可以把它當做是一個統一體來考慮。屬于一個集體的opbelimity[最適享用度]是不存在的，但是，我們可以以一種精確的樣式來設想一種屬于集體的效用。這就是在純粹的經濟學中為什么不存在把適于一個集體的ophelimity[最適享用度]的最大限度同屬于一個集體的ophelimity[最適享用度]的最大限度混淆在一起的危險的原因，即后者是不存在的。而在社會學中，則必須十分注意不要混淆適于集體的最大效用和屬于集體的最大效用，因為二者都是確實存在的。[[62]](#_62_48)

那么，這兩種“最大效用”是什么呢?它們與最大限度的ophelimity[最適享用度]的區別以及它們之間的區別是怎樣的呢?最后，“二者都存在”在理論上包含著什么意思呢?

我們再引用他的話：“如果無產階級說他們不愿意要孩子，孩子將有助于增加統治階級的權力和財富——他們實際上談的是適于集體最大效用的問題。”[[63]](#_63_48)也就是說，在這個層次上的問題是分配問題，即裁決一個群體之中不同的個人和集團對占有那些不管因為什么反正是稀缺的商品的互相沖突的要求——一個人(集團)得到的商品越多，給其他人(集團)剩下的就越少。在每一個社會里都存在著在不同個人或集團謀求他們各自目的的要求之間進行分配的問題(這些目的有些互不相關，有些互相沖突)。

這個問題與經濟學中的分配有何不同?不同之處在于，它牽涉到更廣泛的考慮。就經濟學理論擴展進入到社會關系的范圍而言，它只闡述了這些關系中的某些成分，即涉及到決定如何合理分配可購買的手段的那些成分。但是在社會層次上，如前所述，這只有在存在一種賴以把強制根除掉的社會秩序的相對穩定結構時才會成為可能。這種結構主要不依賴于經濟因素，就目前的討論而言，適合于集體的效用與適合于集體的ophelimity[最適享用度]之間的區別，正在于它涉及到了這個結構中的分配方面——它是一個一般地解決人們之間分配關系的問題，而不是單純地在經濟方面加以解決。首先，這不僅涉及到財富分配，還涉及到權力分配，而沒有這種相對確定的權力分配，就不會有社會制度。

帕雷托進一步說道：“我們應該得出這樣的結論：不是說同時考慮不同質的效用的那些問題不可能解決，而是說論述這種問題時必須采用一個使那些效用成為可以比較的假設。”[[64]](#_64_48)在這里，帕雷托似乎把問題的兩個方面放到一起考慮了，而把它們區分開是重要的。這里，他主要關心的似乎是公共政策，即根據怎樣的前提，才能決定兩種可能采取的措施中的哪一種可以對適于集體的總效用作出較大的貢獻。回答是，這取決于當局據以行使權力的分配標準是什么。只有在這個標準中已經采用了這樣一個前提的時候，問題才變成確定的。但這種前提不是基于實驗性事實的，因為在社會賴以生存的條件中沒有這種意義上的確定的事實。更確切地說，這是一個當局的終極目的問題，而在觀察者看來，這些目的都是武斷的。“除去情感我們別無標準。”[[65]](#_65_48)

但是，這個“實質的”方面并不是問題的全部，甚至對現在研究的問題說來也不是最重要的部分。因為，如果對公共政策的可能的“科學”根據的這種局限性得到承認，它對社會的經驗特征關系極大。要求這樣一個前提，不僅是為了決定采用哪一種措施，而且，只要(a)人們的行動是受主觀目的指導的，并且(b)他們的效用(即目的)是不同質的，就必須要有一種原則(如果不是或許被“公認”的形式，就是以某種“強制”形式)據以把這些不同質的效用大致化約成一個共同的指標以供實際需要。也就是說，公共政策不可能完全由科學指導，因為，人們在社會中的行動，即使按照特定目的來說是合理性的，在確定它們相互之間實際存在的關系的時候，也都包括著非科學的考慮。但是，不管這些關系的根源是什么，它們是確實存在的，人們各自的效用在相當程度上是被看做為同質的。否則，就不可能有社會了。

不過，這很明顯不是問題的全部。屬于集體的最大效用的的概念以及它與剛才討論的那個最大效用之間的區別，都還沒有進行說明。帕雷托說：“在社會學中，如果不把集體作為一個人來考慮，至少也可以把它作為一個統一體來考慮。”[[66]](#_66_48)既然帕雷托非常強調適于和屬于兩者的區別，[[67]](#_67_48)那么，在適于集體的最大效用當中牽扯到的那個統一體以外又來了一個統一體，這又是什么樣的統一體呢?對現在討論的問題來說，[[68]](#_68_48)具有重要意義的回答，是帕雷托著作法文版[[69]](#_69_46)中有關已經討論過的兩種抽象社會當中的第二種說法，對兩種抽象社會的討論是緊接著對社會效用問題的討論的。

我們還記得，這個說法就是“邏輯—實驗推理決定一切的社會。”[[70]](#_70_46)帕雷托在這里說：“給定外部環境根本不能確定社會形式。除此之外還需要指出社會通過邏輯—實驗推理的方式所應尋求的目的。”[[71]](#_71_46)在反復強調適于集體的效用問題的分配方面之后，他不是說“社會成員[在分配方面]所應尋求的目的”，而是說“社會所應尋求的目的”，這一點就不能不具有重要意義了。很肯定，這就是把集體作為一個統一體來考慮，即在整個社會被設想為尋求一個單一的共同目的(或目的體系)而不是純然孤立的個人目的意義上的統一體。

帕雷托的這個概念意味著什么，為什么必須把它與其他概念加以區別，似乎不可能再有其他解釋了。當然，第二種抽象社會不是具體的人類社會，但這并不是說它在經驗上是毫不相干的。恰恰相反，人類社會是被認為處于這種抽象社會和另一種抽象社會之間的一種中間狀態。照此推論，帕雷托的觀點必定是認為，“社會(作為一個統一體)尋求的目的”是具體人類社會中的一個重要成分了。

在帕雷托此處所探討的抽象理性主義的社會類型中，這種屬于社會的目的的存在，對個人目的有著某種重大的意義。因為，如本書中所使用的那樣，目的這個概念是一種主觀范疇，它與行動者心理狀態中的某些東西有關。社會目的這種概念能夠在這種概念體系之中具有意義，必須根據一條原則，即它是社會成員的共同目的。在這種情況下，不同成員的不同目的體系，不僅在“公平分配”的原則已被包括在實際社會秩序內的意義上，一定程度地“變成同質的”，而且這些個人的目的體系的某些方面，也可以說是社會成員所共同承認的。如果這個分析正確，那么便可以說，這些目的體系是整合的(integrated)。出于這些考慮，并且由于主觀的目的—手段圖式對于他本人的分析是非常重要的，因此，可以合情合理地推斷，這個說法可以適用于帕雷托的抽象社會。

當然，這種完全意義的“整合”只適用于抽象社會，這顯然是不言而喻的。它在這一方面與在其他方面一樣是有限的。無論是帕雷托還是本書作者，當然都沒有認為，具體社會一般而言會在這種意義上是近乎完美地整合在一起的，也沒有認為，通常社會成員中的大多數會意識到存在著任何共同的目的體系。然而，不管這種目的體系是明白可見的還是隱含著的，也不管是緊密整合的還是僅僅松松散散地整合的，對社會目的是社會成員的共同目的這條原則的理論意義都沒有任何影響，就好像羽毛緩慢而無規則地降落，對物體在真空中的降落規律的重要意義沒有影響一樣。與這條原則的實驗條件比較相近的一個具體實例是：在加爾文本人在世時，日內瓦的加爾文派基督教徒企圖建立一個世間的上帝天國，這可以說成是他們尋求一個共同的目的。但這種例子是少見的。本書以后的若干處將繼續討論這種例子以及這條原則在經驗上有什么關聯的一般問題。

帕雷托的論述中，關于這個成分的地位問題確實包括著不同的兩點。首先，它和分配原則一樣，是不能用邏輯—實驗科學加以“證明”的。另一點是，它確實與說明為什么“完全根據理性的社會不可能存在”[[72]](#_72_46)的那個主要的欠缺的(對行動者而言)論據有關。但是，另一方面，這不能作為貶低它的經驗重要性的理由。這是帕雷托以下這條原則的最重要的運用之一，即必須把一個“學說”(此處即目的)的(邏輯—實驗的)真理性和它的社會效用加以區別，指出它在因果關系方面的重要作用。

作為這個觀點的伴生現象，在帕雷托的思想中出現了可稱是社會學原理的最重要的說法之一，即社會是一種sui generis[獨特的]實體；它的某些特性不能用直接概括的方法從構成它的單位的性質中推導出來。這個說法在此處以這種形式出現：作為這個原理的基礎的主要事實之一是共同目的(或共同目的體系)的存在(如果把個人的行動作為互相孤立的來加以考慮，這個共同目的也就消失了)。它只出現于帕雷托關于一般社會行動體系的論述之中，而不出現于他在前面對分析體系的論述之中，這不是偶然的。在以后討論涂爾干的時候，[[73]](#_73_46)我們將有機會用各種不同的形式詳細地探討這個原理的細節。其中有一個觀點可以在這里先說一下，即涂爾干最終也得出了一個與帕雷托基本相同的說法，而這也是最接近于正確的說法[[74]](#_74_46)。

理解帕雷托的效用理論的主要構造原則是很重要的。分別處于經濟學分析層次上和社會學分析層次上的兩種最大效用不是平行的，而是處于一種等級關系之中。這個等級關系的原則是，每一個新的級別，都比前一個級別包括一系列更廣泛的考慮；它斷定整個體系具有一種復雜性，這種復雜性在比較狹隘的分析基礎上是無關緊要的。每一個新的級別的具體特征是，像前面說過的那樣，包括手段—目的分析中的另外一個基本結構成分，因此，到最后就可以得到一種位于合理性一端的內在的手段—目的關系的完整社會體系；整個這個體系對于理解具體社會實屬必需。

如此，在技術層次上來說不存在著效用問題，因為它沒有涉及目的之間的比較。效用問題首先出現在經濟層次之上，而此處只有分配問題。解決個人之間相互沖突的經濟要求的問題，不止涉及經濟考慮，因為這里的經濟考慮是從屬于政治考慮即強制性權力的。這樣，只有在合理分配的總框架之內，每一項經濟分配才成為可能。但是，所有的分配問題都只涉及解決人們對占有財富和權力的要求之間潛在的相互沖突，而沒有說明作為整個結構的基礎的統一性是根據什么。帕雷托認為，這個統一性的根據歸根結底在于必須有一個“社會謀求的目的”。也就是說，把各個個人行動體系的終極目的整合起來，形成了一個單一的共同的終極目的體系，這種體系是把整個結構結合到一起的統一性的最高成分。因此，帕雷托的分析在每一點上都是與前面論述的手段—目的關系相吻合的。這種吻合難道僅僅是巧合嗎?

### 社會體系的非邏輯方面

讀者現在很可能不無道理地有些惱火——帕雷托主要關心的是非邏輯行動，為什么在前面近二十頁的篇幅中只是討論邏輯行動呢?這不等于是演《哈姆雷特》時少了丹麥王子嗎?但是，前面的討論是對邏輯行動和非邏輯行動在結構方面的區別進行明確解釋的必要準備。現在我們就來進行這種解釋，以說明剛剛討論過的體系與帕雷托論述的某些其他成分的關系。

在開始分析的時候，我們最好先回顧一下帕雷托下面這個論述。“人類社會是處于兩種抽象社會之間的一種中間狀態”。[[75]](#_75_46)這句話的含義是什么?為了回答這個問題，必須首先考慮一下由邏輯行動概念引申出來的圖式的另一個含義。那就是，由于這個概念的分析意義主要依賴于下面這個假設，即主觀目的是行動中的有效因素[[76]](#_76_46)——所以只有在這個基礎上，說經濟學和其他集中研究行動的科學具有解釋性意義，[[77]](#_77_46)才是站得住腳的。這種觀點意味著，邏輯行動概念不僅不必指某類具體行動(連假設它指某類具體行動也是不需要的)，而且它的抽象性也可以是一種特殊的抽象性。它可以規定一個規范，要求在某些前提下應該如何行動。[[78]](#_78_46)這樣的規范可以純粹是一種合乎理想的規定，也可以是與對具體人類行動進行因果分析相關聯。而且，就經驗上可以看到的而言，這種聯系是如此密切相關，以致人們確實都努力使行動合乎邏輯以求符合這個規范。于是，不管人們的行動具體來說離完全符合這個規范差得多遠，這個規范本身仍舊體現了實際行動體系中在結構方面的一個必不可少的成分，因而對確定導致行動結果的進程起著一定作用。

這個規范與行動的實際進程之間，在邏輯上存在著三種可能的關系。第一種是，規范本身的存在(即行動者把它作為有約束力的而接受下來)就意味著人們將會自動地按照它去做。第二種與此相反，即這個規范作為一種標志，單純表現著支配行動的實際力量，而根本沒有任何引起某種結果的意義。于是，行動便是一個自動的進程。最后有著這樣一種可能，雖然這個規范構成具體行動中的一個結構性成分，卻只是其中之一。在達到規范的過程中有一些必須加以克服的障礙和阻力，[[79]](#_79_46)而且實際上只有一部分被克服了。因此，行動的具體進程未能完全符合規范所規定的，并不能證明規范就不重要，而只是表明，重要的不僅是規范本身。存在著阻力和克服阻力(即使只是部分地克服)的過程，意味著還存在著另外一個成分——“努力”，在另外兩種可能的關系中都沒有這個成分的位置。[[80]](#_80_44)

除非本章中對帕雷托著作已經作過的分析全都不能成立，這第三種可能關系就必須得扣在他頭上，這幾乎是無可置疑的。手段—目的關系之間的等級關系，就是一些互相疊加的規范性性結構。但是，這種規范結構不是自己存在的，只有與另外一系列阻力因素聯系起來才對行動有意義。這些規范性結構關系著此處關于兩種抽象社會的觀點，以及人類社會處于它們之間的中間狀態的說法。就此而論，剛才這種解釋似乎是最恰當的了。包含有“社會應當尋求的目的”的第二種抽象社會，抽去了形成阻力的和其他非規范性的方面，來闡述行動體系的某些規范性方面。而構成這些非規范性因素的，又有第一種抽象社會中的情感和條件。只有把這兩類成分結合起來，才能對人類社會作出合用的結構分析。因此便出現了人類社會所處的中間狀態。

先簡單說一下非規范性因素。可以方便地認為它們是前面討論過的[[81]](#_81_44)遺傳和環境的因素。當然可以從客觀的觀點來研究它們的影響，但是它們與主觀的觀點也不無聯系。在這里，只要把主觀方面作為“理論”來加以考慮，它們在某一方面就可以被視為對外部現實的“反映”，被視為外部世界的“事實”。對行動者來說，這些因素都是“給定的”，是獨立于行動者主觀“情感”之外的”。[[82]](#_82_44)在行動的因因果果之中，所有實證科學的方法論者都一直強調的這種獨立性變成了對行動者“武斷的”意愿的“阻力”。行動者必須把這些因素作為他的行動的必要條件來加以考慮。就像外部環境特性之落入主觀范疇一樣，一個個人自身的遺傳也屬于這個范疇，這是很明顯的。主觀的觀點是從自我[[83]](#_83_44)出發看問題，而不是從具體的[[84]](#_84_44)生物—社會的個人出發看問題。

以這個(類)因素就是構成了作為剩余物的基礎的那種心理狀態的成分而論，帕雷托的下述觀點是非常正確的，即對它的考察首先是心理學的份內之事，在更深層次上屬于生物學與研究自然環境的科學的范圍。但是，只要前面對帕雷托思想的發展方向——趨向于唯意志論的[[85]](#_85_44)行動理論——所作闡述是正確的，這種解釋就不能成其為對心理狀態或情感的完整說明了。相反，問題的真正實質在于，在這種情況下應該把行動看做是這些因素給與規范性因素合在一起產生的結果。一旦明確了非規范性因素的地位，對它就不再需要任何進一步的具體分析了。

如前所述，非規范性成分與行動之間的關系主要有兩種方式：如果行動是合乎邏輯的，它就是行動者所考慮的事實來源；如果行動是非邏輯的，它就起到一種驅動力的作用，行動的主觀方面與之無關或者至多是其間接表現。

登山者使自己適應所經過的地形特點的情形，足以作為例子說明第一種影響方式。隨著坡度的變化，他的行進速度也有所不同。一般來說，坡度越大，他爬得越慢；他將根據腳下是巖石、積雪還是堅冰，而采取不同的技術和不同的防護措施。并不是說在這個過程中不涉及其他因素，例如，在攀登陡峭的山坡放慢速度時，就包括了由于心臟、肺部和肌肉過度疲勞而產生的自動生理反應。但是，除此之外，用行動體系的術語來說，還有一個考慮處境中的各種事實的過程。對于第二種影響，也可以舉出無數個例子。在有些事例中，行動的結果如何，在科學來說完全是一清二楚的，可是對特定的行動者來說卻不清楚——用這種事例最容易說明。例如，眾所周知，在水下通道工作的工人離開高壓艙時，如果不經逐步降壓而過快地降低氣壓，將引起極為痛苦、有時甚至是致命的所謂“潛水病”。一位外行的參觀者很可能不加考慮地就直接地從高壓艙走出來，并且不得不經受這種后果的折磨。假如他了解這種情況，或者他本來了解而又沒有忘記，他都同樣地不會那樣直接走出來了，他行動的后果同樣地會是不同了。

除了斷定社會行動體系中存在著規范性方面以外，現在有必要對結構方面的各種成分加以區別，說明它們在結構方面的某些相互關系，它們與非規范性成分的關系，以及它們與區分邏輯行動和非邏輯行動的關系。社會行動體系中包含的內在手段—目的鏈條網絡，就其是“整合”的而論，在這些鏈條的終極目的的終端，部分地最終形成了一種多多少少是共同的終極目的體系。但是，這個體系中的所有行動，凡是可以認做是由內在的目的—手段鏈條組成的，就可以認為是以采取達到目的的手段的合理性規范為取向的行動，并且是或多或少符合這種規范的行動。同樣，凡是合理地整合起來的個人行動體系，也是經過調整適應于一個整合的終極目的體系的。可以認為，與此相應的社會共同目的體系的概念與具體行動的關系，基本上也是這樣。它闡述的是這樣一種狀態，所有的社會成員(就他們自己的體系與社會共同目的體系是結合在一起的而言)，都感到這種狀態是稱心如意的，并且因而都使自己的行動朝著這個狀態去努力。無論是在社會的還是個人的實例中，對目的體系即便只是從邏輯上加以清晰而準確的闡述，都必須認為很有局限，更不要說就其實際加以闡述了。帕雷托所說的第二種抽象社會，可以認為指的是一種“完全合理地整合的社會；”在這樣的社會里，個人目的就是與社會的共同目的體系完全整合的，并且這些個人目的本身，就是準確地按照共同目的體系的要求而確定的(按照帕雷托的說法，個人目的可以是這樣的)。經濟學中的最大滿足原理所可以不加限定地適用的，就是這種類型的社會，盡管這還不是惟一可能的例子，因為它涉及到一種特殊的終極目的體系。[[86]](#_86_44)

至少從兩個方面可能出現偏離這種抽象形式的情況。一方面，可能由于不同個人的終極目的未能相互整合，因而社會沒有完全整合起來；這樣就存在著沖突。這種偏離，只要個人的合理性不成問題，將向功利主義形式的體系發展，同時帶來前面已經充分討論過的一個后果，即為了權力而互相傾軋的傾向。只要存在著在合理性的層次上可以解釋成個人在對想做的事情和所做的事情認識清楚的情況下作為實現本人目的的手段的那種實際權力斗爭，都可以把這種實際體制看做為屬于合理地整合的社會與功利主義社會之間的中間狀態。試圖通過游說立法機構來施加影響的那類利益集團之間的沖突，就是這類現象。

另一方面，另一種偏離也同樣是重要的。就終極體系而言，這種偏離涉及到對個人終極目的的體系所作闡述根本就不準確，甚至不準確到連存在各種沖突也沒表示出來。在這種情況下，任何可以觀察到的終極目的都必然被解釋為情感的表現，而帕雷托總是把這種情感描述成模糊的和不確定的。就這些情感中包含有規范性成分而言，可以把它們叫做“價值態度(value attitudes)”，以與那些非規范性成分在其中占決定地位的情感相區別。那些有利于“自由”、“正義”等等的情感就屬于這個范疇，因為眾所周知(而且帕雷托也進一步證明了)，即使那些成熟老到的學者在著作中使用這些情感時，也遠沒有達到高度準確。但是，對這些相對模糊和不準確的價值態度，可以分成幾個包含范圍較廣的類型，來進行一般性描述和分類，并且因此可以將它們作為變量使用。越是從廣泛的比較觀點加以考察，這些不同種類的價值態度的區別就越清楚。這個命題以下面對韋伯的比較宗教社會學的討論為例可以看得很清楚。實際涉及到的價值態度，一旦在被“合理化”以后，會把行動者導向作為一個自覺而明確的規范的這種終極目的體系的方向；就此點而論，即便在此種類型的偏離可以清楚表明的場合(一般情況下是可以在很大程度上表明的)，也可以認為合理整合形式對于具體體系有著規范上的重要性。但是，錯把這種合理化的體系看做實際存在的可能性很大，因此，使用這個概念時需要極為謹慎。

目前，最重要的問題大概是應該認識到，具體行動體系中的規范性的方面，不僅僅限于那些可以明白闡述的精確的終極目的和終極目的體系的范圍。這一點正如下面這個同樣的道理一樣正確，即知識只有在它正好有關和完全充分的情況下才能發揮作用。一般說來，除了為引出某種理論結果而作為一種方法論工具之外，合理化的終極目的體系概念，在經驗上還不如含糊不清的價值態度概念重要。

現在可以對“終極價值”的復合體作進一步區分。我們還記得，帕雷托在他著作最開始的時候曾區分了實在的目的(real end)和想象的目的(imaginary end)[[87]](#_87_43)：實在的目的是“在觀察和經驗范圍之內的”，而想象的目的則是在這個范圍之外的。想象的目的從定義來說，是一種至少有某些方面不能觀察到的狀態。如果主觀目的是這種意義上的想象的，則客觀目的也不能確定。因此，只要想象的目的起著作用，主觀目的和客觀目的就不會一致，并且按照帕雷托的標準，行動在此范圍之內也是非邏輯的。

很明顯，內在的手段—目的鏈條上的終極目的，在這種意義上來說必然是實在的目的，或者，用本書的話說，是“經驗的”目的[[88]](#_88_45)。因為，只有客觀目的可以明確確定的時候，才能適用帕雷托關于邏輯行動的兩個標準之一——即主觀目的和客觀目的吻合，或者舉動與它們的目的在邏輯上的一致。如果目的是超驗的(transendental)，并不能說行動者關于所用手段適應他的目的的推斷是弄錯了，而只能說缺乏在邏輯—實驗上確定手段是否合適的標準。因此，如果目的是開著汽車從波士頓到紐約，關于“正確”的路線就會有一個客觀標準。可以毫無失誤地預言，如果司機一開始就朝著東北方向的波特蘭開，并且一直朝著這個方向走，他就不可能到達紐約。但是，如果把“永恒的拯救”作為目的，那么就不可能確定行動者宣稱的那些將把他引導到自己目的的做法(例如祈禱、行善等等)，是否真能把他引導到目的，因為“得救”這種狀態是不能在經驗上觀察的。在這種情況下，觀察者被局限于做兩件事：[[89]](#_89_44)他可以指出，行動者說他已經或將要被“拯救”；就可以觀察的方面來說，他可以指出說這種話的人是處于一種特定狀態之中。但是，從科學的角度來說，他是否“實際”實現了他的目的，嚴格說來是毫無意義的問題，對此既不可能否定也不可能肯定。

如果像帕雷托那樣，承認想象的目的或超驗目的的范疇具有經驗意義，就會出現這樣的問題，即它們與手段、特別是與手段—目的鏈條的關系是什么性質的?從邏輯上說，似乎存在著兩種可能性。第一，行動者可能認為一個超驗目的例如永恒拯救之類包含有一個或多個終極經驗目的，并以后者作為實現前者的必要手段。在有限制性的情況中，這可能是從這一超驗目的所據以構想出來的那個哲學體系中完全合乎邏輯地演繹出來的，但是，也可能是以不同方式和在不同程度上脫離了嚴格的邏輯準則。然而，不管情況如何，由于至少有一個成分(即超驗目的本身)是不能觀察的(甚至在行動過后也不能加以觀察)，因此，這種“理論”也不可能完全符合邏輯—實驗標準。這樣，如同終極經驗目的的情況一樣，不僅這種理論本身提出的目的是非邏輯的，而且手段—目的鏈條的最后一個經驗環節與終極超驗目的之間的聯系也是非邏輯的，因為只有在兩個都可以被觀察的事物之間，科學理論才可能確立起一種內在的關聯。

第二，在沒有某一經驗目的和導引到它的內在手段—目的鏈條介入的情況下，可以直接尋求的超驗目的。這樣一來，手段—目的關系從定義說來就不可能是內在合理的。于是就出現了一個問題，這種手段—目的關系是純粹任意的，還是有一種選擇有關手段的標準。在前面的討論中[[90]](#_90_44)已經提到，至少有一個可替換的選擇標準，即已被稱為“符號式的”的標準。在觀察者能夠便利地把手段—目的關系[[91]](#_91_44)解釋為包含有以“符號的適用性”作為依據的選擇手段標準(即把符號和意義的關系作為標準，而不是把因果關系作為標準)的場合，就使用“符號式的手段—目的關系”這一術語。這種符號式的關系只是一個分析概念，不是非得行動者明確意識到這種關系不可。符號式手段—目的關系中可能包括若干小類，其中有一種對本書以后的討論來說非常重要——儀式。按照涂爾干的定義[[92]](#_92_44)(我們這里接受他的這個定義)，除了符號的象征作用以外，儀式中還包括一個尺度，即與圣物[[93]](#_93_44)有關的行動。因此，可以認為它的定義是對符號的使用，這些符號在某些方面被認為是神圣的，而使用這些符號則在主觀上被認為是實現一個具體目的的適當手段。不能由此得出結論說儀式這種手段只適用于超驗目的，以后[[94]](#_94_44)將把巫術定義為儀式的手段之應用于經驗目的，這樣就把巫術的儀式與宗教性的儀式區別開了[[95]](#_95_43)。在討論涂爾干的時候，我們將繼續對儀式的作用進行具體分析。現在，只籠統地談一下它與帕雷托的關系。

如果行動目的是經驗的，或者所包含的手段—目的關系是符號式的，或者兩種情況同時出現，那么按照帕雷托的標準，這樣的行動就一定是非邏輯的。但是這里的推理與涉及本能和其他非主觀因素的行動中的推理多少有些不同。在后一種情況下，行動是適應性的，生物是在做在所處處境中的“正確的事”，但卻沒有主觀動機。這個標準不適合現在討論的范圍。在這里，主觀方面是決定因素，但是支配行動的理論是非科學的(nonscientific)，而不是不科學的(unscientific)，因為這種理論涉及到的事物和關系都是不能驗證的，或不能用科學來觀察的。應把它們與錯誤地觀察到的那些事物和關系以及從詭辯邏輯出發的理論明確地區分開。

從行動者的觀點來看，這些行動屬于手段—目的的圖式。但是科學觀察者把它最恰當地設想為另一種形式。按照這種設想，社會學家必須設法把在自己視野觀察所及的一切事實與經驗事物聯系起來。按照這種方式，為了某種目的，可以把包括有超驗目的和儀式的行動看做是終極價值態度的“表達(expression)”[從某種意義上說是表現(manifestation)]。也就是說，它們同作為原因的因素的關系如同符號的表達方式一樣——它們與所表達的事物的關系與語言符號和它的含義的關系一樣。這大概可以算是對前面[[96]](#_96_43)提到的那種傾向——即應把儀式包括在衍生物之中(衍生物歸根結底也是一種符號表達成分)——的一種解釋。在經驗上有充分的理由認為，在用超驗目的和儀式[[97]](#_97_43)“表達”的各種價值態度中，共同的終極價值態度(共同的終極經驗目的也表達了這種價值態度)起著主要作用。

因此，對終極共同目的體系的意義加以考慮，就確實出現了由它與內在手段—目的鏈條的關系產生出來的頗為復雜的分支問題。但是，再一考慮包括終極目的在內的整個內在手段—目的鏈條的規范性特征的含義，就可以看出，必須把這種手段—目的鏈條看做是一種極端合理化了的更為含糊的各種成分的復合物，這些成分可以叫做價值態度，但不是前面提到的那些阻力因素，而是一些具體的價值[[98]](#_98_43)因素。可以把經驗的和超驗的兩種終極目的以及儀式都看做是這些價值態度的不同“表達”形式[[99]](#_99_43)。

此處，目的本身分為兩種范疇。用帕雷托的話來說，它們叫做“實在的”和“想象的”，在本書中叫做經驗的和超驗的，它們與行動的關系各不相同。只有經驗目的才能直接作為內在的手段—目的關系中的終極目的。如果體系中包括有超驗目的，就會出現另一種非邏輯成分。這反過來又可能使所包括的手段—目的關系成為另一種方式的，即作為儀式行動的特點的符號方式。所有這種用儀式手段去尋求超驗目的的行動，都可以被大致[[100]](#_100_43)看做是終極價值態度的表達方式。在這里可以看出儀式在帕雷托的具體論述中占有突出位置的可能意義。[[101]](#_101_43)它不僅[[102]](#_102_43)是本能和沖動的表現，而且是表達終極價值態度與行動的關系的主要形式之一[[103]](#_103_43)。

現在我們可以解決邏輯行動和非邏輯行動的界限這個問題了。如果按照帕雷托的下述兩個主要觀點——即邏輯行動是行動體系中具有結構意義的成分，并且它是以手段—目的的邏輯聯系為特征的，那么在上面的圖式中將會出現這樣一個可以明顯加以區分的部分，對此可以適用內在手段—目的鏈條中的中介部分這個標準。

我們再引用帕雷托的另一個說法：如果行動是“由推理過程確定的”，并且這種推理過程或科學理論不僅僅是對真正的決定因素的反映，那么，必須把遺傳和環境這兩個“終極手段和條件”的因素排除在外。即使從另一種觀點來看也必須把它們排除，因為從另一方面看，它們是無知和謬誤的根源，因此是非邏輯因素。非邏輯行動作為一種結構性因素與邏輯行動重合到一起(兩種范疇以同樣的成分作為標準)，當然是不能允許的。

另一方面，終極目的也同樣應被排除在外。如前所述，終極目的可被認為是價值態度的表現，而價值態度可以表現為若干種其他形式，明顯的有儀式和尋求超驗目的。這樣，價值態度的因素就形成了一個復合體的核心，對這個復合體最好放到一起來研究。帕雷托實際上就是大體這樣將其作為非邏輯的來進行研究的。

如果在邏輯行動就其與非邏輯行動的關系中所處地位的問題上發生了困難，這可以說是由于帕雷托沒有把它們之間的區別用行動體系予以界定。孤立的單位行動只能有一個目的，對這個目的必須要么排除，要么包括進來。如果包括了這個目的，就很容易按照邏輯行動的成規，滑到對與價值態度有關的那許多問題的考慮上去，這將導致對主觀東西的忽略，只剩下作為非邏輯成分的遺傳和環境因素。另一方面，如果不考慮更廣泛的行動體系而堅持以手段—目的關系的特點表示的本來的定義，這種目的就得不到單獨考慮，而被納入手段—目的關系，并且帶來了已經反復討論過的那些后果。

然而，只要牢記住廣泛的背景，對帕雷托的定義可能產生的反對意見——即說這個定義取消了目的的作用并把行動的整個主觀方面變成了從屬的變量——就會全消失了。不過，要使這一點成立，必須認為作為結構范疇的邏輯行動是整個鏈條或鏈條網絡中的一部分。出于某種分析上的需要，可以把邏輯行動作為一個成分或一組成分從整體中抽象出來。但是，如果認為(即使是假設)邏輯行動是獨立而具體地存在的，[[104]](#_104_43)就很容易陷入謬誤。因為，這只能或者導致引起非議的功利主義立場的理性主義，或者導致把目的完全排除于行動因素之外。

如果如此認為邏輯行動是對內在手段—目的鏈條中的中介部分的表述，那就會產生另一個重要的后果。就一個特定的終極目的體系來說，在這個中介部分里面的行動的直接目的，對行動者而言乃是給定的事實，恰如條件和潛在手段都是給定的一樣。這主要是因為這些直接目的同時又是某些其他目的的手段。這種情況首先適用于在經濟分析和政治分析的層次上分別作為財富和權力出現的那些廣義的手段。在其他條件都相同的情況下，不去最大限度地擴大財富和權力永遠是不合理的。這個問題根本不涉及確定行動的終極目的。財富和權力可以作為內在的手段—目的體系中任何一種終極目的的潛在手段[[105]](#_105_43)。因此可以說，在經濟和政治的分析層次上，直接目的在終極目的體系的框架內都是“給定的”，因為合理性的假設中包括了對這些目的的追求。[[106]](#_106_43)考慮到這一事實以后，就可以理解為什么帕雷托和其他許多學者都把邏輯行動中的目的設想為行動者的實際依據了。

帕雷托稱之為“利益”的，主要就是這兩種用于任何終極目的或合理行動的直接目的的廣義的手段。本書主要是根據它們在作為一個單位的社會的規范性手段—目的體系中的地位來加以研究的。這樣，財富和權力便成了獲得共同終極目的的手段。但這并不是它們在具體社會生活中惟一的作用。整個行動體系與共同終極目的體系結合到一起，便構成下面這種極端類型的體系：它不是對普通具體事態的概括描述，而僅僅是闡述了一種極端的具體事態的有限形式。

具體狀態之偏離這種“完美整合”的有限形式的一個極其重要的方面，即不同個人的目的和價值態度未能完全整合于任何共同目的體系的程度。但是，就此而論，并不必要按照這種未能完全整合的比例，把這些個人的一部分行動排除于邏輯行動之外。恰恰相反，正是在這兩點上缺乏整合，就集中表現為不同的個人和集團為財富和權力而斗爭的形式。因為，對于實現他們的終極目的的這些廣義手段，大家都有“相似的興趣”，[[107]](#_107_43)即便他們的終極目的可能是各種各樣的和不一致的。只要終極目的之間不發生直接沖突(有時是會發生直接沖突的)，它們之未能完全整合便集中表現在利益問題上。因此，如霍布斯所說，對這些利益加以控制是任何一種社會制度獲得穩定的關鍵。

### 再論經濟學理論的地位

通過本章中前面的分析，我們已經進一步接近于經濟學理論的地位這個非常重要的方法論問題的結論。要記住，馬歇爾關于經濟學范圍問題的觀點是經驗主義的，他認為至少就其能夠與供求圖式相聯系而論，經濟學所關心的是“日常生活事務”。但是在他具體的論述中，包括有兩種不同的考慮：有關效用理論的考慮和有關行動的考慮。帕雷托與馬歇爾的出發點不同，他認為，“純粹經濟學”是從分析意義上抽象出來的理論體系，如果要使之能夠具體運用，需要另外用社會學成分加以補充。

從以上分析中可以明顯地得出這樣的結論，即馬歇爾說的那些活動，就屬于帕雷托所說的社會學成分之列。它們主要包括具有價值特征的非邏輯成分。只要目前所說的概念體系行得通，可以說馬歇爾說的活動中的主要成分就是一種終極價值態度的共同體系(a common system of ultimate-value attitudes)。馬歇爾之在經驗上遇到嚴重困難，很大程度上是因為他未能認識到這種價值態度體系的變化與效用理論的成分、對處境的了解、資源的稀缺和最大效用(帕雷托稱之為Ophelimity[最適享用度])等沒有關系。這樣，馬歇爾的體系中的兩個主要成分，在對社會行動體系結構的分析中處于全然不同的位置。帕雷托的概念體系中考慮到了這種情況，而馬歇爾卻沒有；因此，帕雷托沒有歪曲馬歇爾視野的那些偏見。

但是，前面的討論除了為區分馬歇爾思想中的兩種主要成分提供比以前更為明確的分析根據之外，還比前文提供了更大的可能性來規定一個定義，即效用理論的中心著眼點同與之最接近的那些東西相比起來究竟是什么。很明顯，只要行動是合邏輯的，它就是經濟學理論的主要著眼點。經濟學理論加以具體運用時的“理想實驗條件”，則部分地是由于要求把行動體系的邏輯性擴大到最大限度所決定的。這就是已經詳加討論的經濟合理性的假設。但是，對行動體系的結構性分析已經表明，經濟學理論絕非對這種體系所有的結構成分都同樣關切，即使在完美的合理整合的有限情況中也不是這樣。前面曾經說過，只有符合邏輯的行動才能用經濟學加以解釋；因此，所有造成脫離固有合理性規范的因素，都可被看做是非經濟性的而排除掉。第二，很明顯，作為變量的終極目的體系也是非經濟性的。經濟學理論所適用的每一個具體體系中都有這種終極目的，但它們對經濟學理論來說是給定的數據。第三，行動中的終極手段和終極條件都是非經濟性因素。由于與這些因素相關的理論可以用非主觀的方式加以闡述，因此，經濟學理論中就不涉及任何與非主觀理論體系有關的獨立變量。由此可以推斷，經濟學理論的主要著眼點，在于內在的手段—目的鏈條中的中介部分。

但是，按照本書的觀點，這個中介部分可以很方便地再分為三個小部分。在馬歇爾的經濟學理論和許多其他“正統”理論家的經濟學理論中，都沒有試圖去說明一定社會制度下的分配秩序框架，而只是提到了在這種秩序之中進行并服從這個秩序規定的某些規則的過程。這些經濟學理論也沒有研究試圖用暴力和欺詐之類的手段突破這種秩序的束縛的傾向，而是僅僅在使用哪類手段的范圍之內來考慮行動。另一方面，它也并不特別關切手段—目的鏈條中的技術方面，盡管要使經濟學的推理有意義，具體說來就必須假設技術問題以某種尺度來說是已經解決了的。這樣一來，作為主要的著眼點，便剩下了手段—目的關系中介部分的一個主要的小部分，而對在稀缺的資源當中對稀缺的手段進行分配的問題，正是包括在這一部分中加以考慮的。這樣一來，出于我們現在討論問題的需要，可以把經濟學解釋為“研究通過生產和經濟交換合理地獲得行動者為謀求自己目的所需要的稀缺手段的過程、以及在可供選擇的用途間對這些手段進行合理分配的過程的科學”。為了達到這個目的，經濟學理論體系是由這樣一些變量組成的，這些變量最直接地說明，任何特定的社會行動體系，到底在多大程度上實際包括著以指明的手段獲取和分配稀缺資源的合理過程。這種關于經濟學地位的概念，符合帕雷托對這個術語的使用，這一點從他在更概括的社會效用理論中引進經濟效用(ophelimity[最適享用度])這個概念的地方就可以看出來。

最后，讓我們對本章中的觀點作一總結。首先，在前一章中已經得出了這樣的結論，即：除了帕雷托自己對剩余物的分類中所進行的那些區分之外，為了本書的研究目的，還有必要區別剩余物表現的情感中所包括的兩種不同的行動體系的結構成分。考慮一下帕雷托與社會達爾文主義的關系，就明確地驗證了這個結論。他對社會達爾文主義有保留的否定，清楚地表明，不能把非邏輯行動所包括的情感完全歸結為反智主義心理學中的驅動力。他使用兩種假設的抽象社會，而達爾文主義的理論只適用于其中的一種，這進一步印證了他對社會達爾文主義的正面論述。對另一種抽象社會的論述表明，他對達爾文主義理論的主要保留之一，是由于他承認價值成分作為行動中的因素而起作用。從帕雷托提出的“剩余物與事實是否相符”這個問題以及他所作回答的方式中，也可以得出相同的結論。

然后，我們試圖通過把邏輯行動概念對于包括許多個人的行動體系的含義加以引申，來對帕雷托的正面分析進行補充，以使之適合本書研究目的的需要。其結果導致了一個內在的手段—目的關系的整合鏈條的概念，在這些鏈條的一端是(既是個人的也是社會的)終極目的的整合體系，另一端是終極手段和終極條件，即遺傳和環境。同時，兩端之間的中介部分又依照所考慮的條件范圍廣度不同而分為三個主要的小部分，即技術的、經濟的和政治的。

把這個圖式應用于帕雷托的社會效用理論之后，可以看出，它不是一種武斷的結構。用這個結構可以說明效用理論中所有的主要成分，而其中的大多數是帕雷托在他最初的分析框架中沒有明確地論述的。首先就是“社會所應謀求的目的”這個概念——帕雷托認為它對屬于集體的功效非常必要，但是若不假設社會行動體系都要歸結為終極目的的共同體系，就無法對這一概念進行解釋。這就是帕雷托式的社會學理論，這個概念的出現，標志著與實證主義傳統中常見的社會學個人主義有根本上的區別。

最后，有一個問題是，這種合理類型的體系與行動體系中的其他部分是什么關系。我們發現它是一種規范體系，這些規范形成了行動結構的一組(僅僅是一組)決定因素。它把遺傳因素和環境因素歸結為終極手段和終極條件二者的作用，以及無知和謬誤的根據和實現合理規范的阻力因素。這些都與其他因素一起包括在情感之內。

另一方面，我們發現終極目的不過是一個更大復合體中的一個成分，這個大復合體的核心是價值態度體系[[108]](#_108_43)，這些價值態度也包括在情感之中。這些價值態度被包括在行動之中，不僅是由于其與內在的手段—目的鏈條的終極目的有聯系，并因而與終極經驗目的有聯系，而且還由于其與超驗目的有聯系，并且如同作為儀式行動的成分一樣，它們也是制度控制以及藝術、戲劇[[109]](#_109_43)等等其他形式中的成分。整個這一終極價值復合體包含一套定義比較明確的結構成分，這些成分與手段—目的關系的中介部分以及遺傳和環境因素兩者之間的區別，都很明顯。

在目前的結構性分析中，帕雷托的邏輯行動概念完全適用于內在的手段—目鏈條的中間部分。非邏輯行動(帕雷托稱之為剩余性范疇)包括主要的兩組結構成分：一組是可以用非主觀體系(特別是遺傳和環境)進行闡述的成分，另一組是價值復合體。帕雷托本人對非邏輯行動的分析，如同他導出剩余物和衍生物概念以及它們的分類時跳越了我們目前的分析程序一樣，也跳越了我們的分析程度。所以，以上兩種結構成分的區分(這對我們的討論非常重要)在他的論著的分析部分中沒有出現。然而，這個區分確實存在于他的論著的綜合部分之中，特別是在討論兩種抽象社會的部分。他沒有從分析意義上對此進行論述，主要是由于從他本人的研究目的來說沒有機會對超出孤立的單位行動以外的整個社會行動體系的結構方面加以考慮。

經過以上冗長而艱苦的分析之后，在下一章中我們可以研究帕雷托的若干經驗性總結了。這樣做的理由有兩條：第一，通過經驗論證可以落實前面的分析同帕雷托的概念體系的關系。在這方面需要強調的是，如果不與這個理論中的價值成分聯系到一起，就不可能理解他的研究和分析。第二，它可以提供一個機會，來說明這種性質的理論觀點帶來了對具體現象的解釋的根本變化。在這一部分的最后，我們將簡要地分析帕雷托的分析結果對本書研究各個問題在總體上的意義。

[[1]](#_1_142) 第三章，[邊碼]第115頁以始。

[[2]](#_2_137) 或一種拉馬克式的進化理論。

[[3]](#_3_132) 布斯凱：《威爾弗萊多·帕雷托：生活和事業》，第205頁。使用帕雷托的術語是方便的。

[[4]](#_4_130) 威爾弗萊多·帕雷托：《普通社會學通論》，第828節。

[[5]](#_5_122) 《普通社會學通論》，第828節。

[[6]](#_6_116) “形式不是偶然產生的。”同上書，第206頁，第1770節。

[[7]](#_7_114) 同上書，第2141節。

[[8]](#_8_114) 同上。

[[9]](#_9_110) 同上書，第2142節。

[[10]](#_10_108) 其實，即使在生物學的層次上，帕雷托也對達爾文主義結論是否完全適用表示懷疑。同上書，第2142節。

[[11]](#_11_104) 同上書，第2146節。

[[12]](#_12_102) 同上書，第2143節。

[[13]](#_13_98) 同上書，第2142節。

[[14]](#_14_94) 從本章寫出以來，我就注意到，在英文版中沒有從法文版中“le but que doit atteindre la société au moyen du raisonnement logico-expérimental[通過邏輯—實驗推理的手段來指出社會應該尋求的(目的)]”這句話直譯過來的“社會應該尋求的”這幾個字，而只是說，“通過邏輯—實驗推理的手段來尋求的目的”。經過檢查后發現，英文版是忠實于意大利原文的，而“社會”等幾個字是悄悄溜進了法文譯本的。由于這幾個字的出現受到強調，需要準確說明以下兩點：(1)法文譯本雖然不是帕雷托自己譯的，在首頁上卻有“revue par l'auteur(已經作者審閱)”幾個字。并且，有足夠證據認為，帕雷托對法文甚至比對意大利文還要精通。他的母親是法國人，他自己的整個童年都是在法國度過的，從四十五歲起直到逝世他一直生活在瑞士的法語地區。此外，他在洛桑的時候用法語講課，并用法語撰寫了大量著作。這幾個字加在帕雷托不能不認為是關鍵之處。考慮到上述情況，很難說這是一個與他的含義根本不相協調的單純筆誤。下面的觀點較為合理，即帕雷托認為加上這幾個字比原文更精確地表達了他的含義，所以沒有刪掉，或者說這幾個字甚至可能就是帕雷托本人加上去的。(2)比從字句上加以評析更重要的是，加上這幾個字以后與他在這一問題上的思想主線更直接地協調一致了。以后將表明，原書在緊靠這個問題的前面討論了社會效用問題，其主旨就是建立一種社會成員的共同目的或共同目的體系的構想。帕雷托已經說過，社會“即使不像一個人那樣，至少也應該是一個統一體”。并且，重要的是，“目的”一詞在意大利文版中和在法文版中一樣，用的是單數形式而不是復數形式。由于全文指的是作為整體考慮的一種抽象社會而不是指一個個人，因此，可以合理地推斷，譯者只不過是把帕雷托在原文中隱含著的主語明確地標明了而已。出于這些考慮，在指出本書作者意識到了兩種文本之間的歧異之處之后，似乎沒有理由改動這里引用的文字。

[[15]](#_15_94) 帕雷托在此處指出，可參照第1878、1880—1882節。這幾節講的是理想目的(ideal ends)在社會中的作用問題。

[[16]](#_16_94) 同上書，第2141節。著重號是本書作者加的。

[[17]](#_17_88) 當然是對行動者而言的數據。

[[18]](#_18_86) 第三章，[邊碼]第119—121頁。

[[19]](#_19_87) 應該注意到，在關于兩種抽象社會的討論中，根本沒有涉及儀式問題。儀式的地位問題將對此作出解釋，但為了行文方便，把這個問題放在后面討論為好。見下文[邊碼]第256頁以始。

[[20]](#_20_85) 例如在《普通社會學通論》中的第1768—1770節、第1880—1881節。

[[21]](#_21_86) 同上書，第1768、1769節。

[[22]](#_22_86) 同上書。

[[23]](#_23_86) 同上書，第1770節。

[[24]](#_24_84) 著重號是本書作者加的。這段話可作為前引他關于社會達爾文主義最初正面評論(《普通社會學通論》，第828節)及剛剛討論過的他對第一種抽象社會的最初正面論述(同上書，第2142節)的參考。

[[25]](#_25_82) 同上書，第1769節。

[[26]](#_26_82) 毫無疑問，現代病理心理學的合理化就在很大程度上適合這種情況。

[[27]](#_27_78) 在討論目前這個問題的時候，不一定得出一個嚴格意義上的“成分”，而是一個行動或行動體系在結構上的組成部分，對這種組成部分的描述是不能簡化成其他組成部分或其他單位或它們的結合的。

[[28]](#_28_78) 需要注意，此處不是指具體事物，而是指分析性范疇。是否可能舉出一個其本身完全是目的、而決不是更深一層目的的手段的具體事例，這是沒有關系的。大多數具體事態和具體行動都包括以上兩個方面，雖然所占比重大不相同。把終極目的和終極手段分離開來是一個分析邏輯問題，而不是對行動中包括的具體事物進行分類的問題。

[[29]](#_29_78) 見前文[邊碼]第228頁。

[[30]](#_30_76) 第二章，[邊碼]第61頁。

[[31]](#_31_72) 指對目的的選擇，因為手段—目的關系邏輯上說是來自這種選擇的，而且如果不消除終極目的的概念，手段—目的關系對于選擇而言就不成其為決定性的了。

[[32]](#_32_70) 或者說，引進選擇概念只是一種循環論證，因為體系中惟一確定的成分就是條件。這是以另一種方式表示下面這個說法：行動中的主觀方面成了一種附帶現象，從分析意義上說不是獨立的。

[[33]](#_33_70) “內在的”在此處是在前面提出的那個意義上的，即包括著可以用經驗科學揭示的因果關系或相互依存關系。

[[34]](#_34_68) 邏輯行動概念中包括的成分沒有囊括所有的經濟行動也是可能的。

[[35]](#_35_66) 《普通社會學通論》，第152節。

[[36]](#_36_66) 關于這個問題的全貌，請見塔爾科特·帕森斯：《關于經濟學本質和意義的一些看法》(Some Reflections on the Nature and Significance of Economics)，載于《經濟學季刊》，1934年5月號。不能說此處的論述把一個微妙的問題詳盡地說清楚了，而只是把對現在討論的問題至關緊要地區分為：一個一般性闡述。在某種意義上，技術的效用涉及到“經濟”，例如，衡量水輪發電機功用的尺度，就是落水的動能轉化成可以使用的電力的百分比。從物理學角度講這是一個節約能源的問題。但是，必須在涉及到具有這種獲取電力的特定方式的具體經濟意義上的成本時，它才是一個經濟問題。并且，此處使用的技術概念的效用不能進行物理學衡量。例如，神秘的冥想的技術就不能以物理方法檢驗其效用。

[[37]](#_37_66) 在這種情況下，“技術”的意思與行動有關。而效能指的是，在行動者看來以最低限度的“犧牲”來實現目的，或者說最小限度地去做那些倘若不是為了實現這個目的就不會去做的事情。它不同于(比如說是)機械的效能。

[[38]](#_38_63) 關于技術范疇和經濟范疇的關系，請見O.H.泰勒：《經濟學理論與社會生活中的某些非經濟成分》(Economic Theory and Certain Non-economic Elements in Social Life)，載于《經濟學探討：紀念F.W.陶西格文集》(Explorations in Economics, Essays in Honor of F.W.Taussig)，第380頁以始。

[[39]](#_39_61) 原文為Crusoe economics，借用了笛福的名著《魯濱遜漂流記》中主人公Robinson Crusoe的名字，意指孤立的個人。——譯注

[[40]](#_40_61) 還有生產組織。

[[41]](#_41_61) 這二者當然都是成分。在同一具體處境中同時包含這兩種成分是沒有問題的。

[[42]](#_42_55) 第三章，[邊碼]第90頁。

[[43]](#_43_55) 這是規范意義上的。但是我們所實際了解的社會中具有規范秩序的成分，是它最主要的顯著特點。于是產生了一個問題：這種秩序的根源是什么?

[[44]](#_44_53) 第三章中已經對此充分討論過了。

[[45]](#_45_53) 墨索里尼大概把所有的秩序都改變了。

[[46]](#_46_51) 當然這是從原則上說的。我們分析的是與帕雷托的抽象社會類似的抽象情況。

[[47]](#_47_51) 按照霍布斯下的定義，這是一種只包括行動中的功利主義成分的體系。

[[48]](#_48_49) 此處只討論“完美的整合”這種限定的極端情況。

[[49]](#_49_49) 這是功利主義理論的基本邏輯缺陷之一。蘇特(R.W.Souter)所著《相對經濟學導論》(Prolegomena to Relativity Economics)對此作了精辟的論述。

[[50]](#_50_49) 把霍布斯的社會理論叫做“社會的自然神論”并非全無道理。它與上帝角色的至高無上在邏輯形式上是相同的。

[[51]](#_51_49) 從某一特定個人的觀點來看是獲取，從集體的觀點來看變成了分配。

[[52]](#_52_49) 對于這個論述的根據需要進一步澄清。對經濟概念的闡述是根據在一個個人的不同目的之間分配稀缺資源這個問題作出來的。問題是要把這種考慮擴展應用于由許多人組成的社會中去。

首先，從頭至尾都存在著一種合理性的假設。每一個行動者都被設想為具有對于所處處境和任何可能的行動的充分知識。因此，除了其他方式之外，任一個行動者A，還能夠向行動者B的行動施加影響，使之按照自己的意愿發展，從而達到自己的目的。按照所假定存在的合理性來說，他可以用兩種方法做到這一點：A可以利用他所掌握的對于B必須置身其中的處境的控制，以B做他需要的某些事情為條件，表示愿意使B的處境以一種他知道將要有利于B的方式加以改變。或者另一方面，他可以利用他的控制威脅說，如果B未能做他需要的事，就要利用他的控制使B的處境變得不利于B。在這兩種情況下，都讓B來作出他認為是合適的選擇。前面對個人資源的分配所作的分析，基本上也適用于這里的第一種影響他人行動的方法，因此，這種方法可以稱之為經濟交換。但是，為了把它在一個社會體系中推廣開來，必須有某種方法對第二種方法即強迫的方法加以限制；因為，在直接的處境當中，這個第二種方法非常普遍地是二者之中比較容易的一個，并且從A的觀點來看也因此是最有效的方法。欺詐在具體行動體系中起著很大作用，它卻沒有包括在現在所作的分析之中；因為，只有在B對處境的了解不夠充分時，才有可能對他進行欺詐。然而，很明顯，要使經濟行動具體地得到高度發展，欺詐也是必須制止的。在假設A不會對B進行欺詐的情況下是充分的知識，在加入了欺詐的可能性之后，就變得不充分了。影響他人行動還有各種其他可能的方式，但它們過于復雜，不宜在此探討。

[[53]](#_53_49) 很難說，這種意義上的政治成分，如同前文下了定義的經濟成分是經濟學的主要題材那樣，確切地就是政治學中公認的主要題材。但是，權力成分卻一直是政治思想中的主要組成部分之一，并且遠比在任何其他社會科學中都要突出。因此，此處的用法并非沒有先例來作為根據。

[[54]](#_54_49) 這個問題過于復雜，此處不好加以考究。幸好這個問題的結論如何，并不影響我們現在的論點。

[[55]](#_55_49) 《普通社會學通論》，第2128節。[此詞由optimum(最適于的)、hedonic(享樂的)和limit(限度)三個單詞拼組而成，意為“最適享用度”。——譯注]

[[56]](#_56_49) 同上書，第2182節。

[[57]](#_57_47) 同上書，第2129節。

[[58]](#_58_47) 同上書，第2130節。

[[59]](#_59_47) 指這種意義上的后果，即這個變化意味著適合于集體的ophelimity[最適享用度]凈增了或凈減了。如果不另外加上一些包括著對不同個人的ophelimity[最適享用度]加以比較的假設，就不可能對比得出絕對的或能用百分數表示的數值。

[[60]](#_60_47) 《普通社會學通論》，第2131節。

[[61]](#_61_47) 同上書，2133節。

[[62]](#_62_47) 同上書，第2133節。

[[63]](#_63_47) 同上書，2134節。著重號是本書作者加的。

[[64]](#_64_47) 同上書，第2137節。

[[65]](#_65_47) 同上書，第2135節。

[[66]](#_66_47) 同上書，第2133節。

[[67]](#_67_47) 他是這樣說的：“即使在個人效用與集體效用并無矛盾的時候，兩種(適于集體的和屬于集體的)最大效用也是不一致的”。同上書，第2138節。

[[68]](#_68_47) 社會是一個統一體這種說法還有另一個含義，即它的成員是在同樣的生存條件下作為一個團體而結合在一起的。外來侵略之類或干旱、洪水、地震等自然災害的影響，使他們在或大或小的程度上像是一個整體。這些考慮對于具體理解帕雷托的論點很重要。但從本書的分析層次來說，它們卻可以不計在內，因為它們引不出任何新的理論問題。它們可以包括在任何群體由于環境條件而發生變異的過程中造成減員的那些情形之中。帕雷托關于這些條件與確定社會“形態”的關系的論點，在前面討論社會達爾文主義的時候已經探討過了，此處沒有重復的必要。另外一條思路在我們的討論中有理論上的意義，所以單獨加以探究。

這種可以在用非主觀范疇的層次上進行分析的統一體，完全合理地包括著一個由社會產生出來的成分，這個成分的由來，可以歸之于集體中單個的人類有機體的結合。我們現在討論的問題關心的只是集體中的“統一性”的方面，這個方面分析起來可以歸結為價值因素。只要確乎如此，就可以滿有道理地說這些價值是得到“共同”承認的。

[[69]](#_69_45) 見[邊碼]第221頁腳注⑧。

[[70]](#_70_45) 《普通社會學通論》，第2141節。

[[71]](#_71_45) 同上書，第2141節。著重號是本書作者加的。

[[72]](#_72_45) 同上書，第2143節。著重號是本書作者加的。

[[73]](#_73_45) 第八至十一章。

[[74]](#_74_45) 指直接用行動參照系的方式表述的。例如社會關系方面的圖式將要求以不同形式來表述。

[[75]](#_75_45) 《普通社會學通論》，第2146節。

[[76]](#_76_45) 帕雷托最初是把它作為對得出剩余物和衍生物的演繹過程加以限定所必需的一個標準來使用的，所以，這里的假設是沒有必要的。

[[77]](#_77_45) 也就是說，包括了這樣一些具有分析意義的成分，即它們的“價值”的改變將導致具體現象的改變。在解釋性意義一詞的這種用法中，沒有帕雷托所有力地反對的那種單向的因果關系的含義。

[[78]](#_78_45) 在此處，它即使對行動者來說也沒有任何道德上的含義，當然也沒有對于觀察者來說的道德含義。它可以僅僅是一個效率問題。

[[79]](#_79_45) 可能還會有其他因素也朝著規范所規定的方向起作用，而不依賴于這個規范。

[[80]](#_80_43) 預先說一下，只要規范是一個真正獨立的變量，而不依賴于其他成分，那么，第一種可能的關系是唯心主義行動理論的一般主張，第二種是實證主義行動理論的主張，第三種是唯意志論行動理論的主張。本書最后一章中將正面討論這些問題。

[[81]](#_81_43) 第二至三章

[[82]](#_82_43) 當然，這是以“得到正確理解”而論。如果理解不正確，從主觀觀點看來它們就成為無知和謬誤的根源了。

[[83]](#_83_43) 而客觀的觀點有一種強烈的傾向，即把具體的生物—心理—社會的個人作為它的單位，因此也就與經驗主義的謬論混淆到一起了。見[邊碼]第45頁腳注④。

[[84]](#_84_43) 對于這個問題的另一方面有必要再提請注意。此處的問題是要說明有時稱做社會環境的某些特點。對于社會中的任何具體個人來說，他所處的社會的特點對他來說當然都是“事實”。但是，這里所說的“環境”和“個人”都是分析方面的抽象觀念。把它作為具體東西對待，就等于是用未經證明的假設來討論問題。這一點在討論涂爾干時將詳細論述，因為這也是他面臨困難的主要根源之一。詳見第十章。

[[85]](#_85_43) 之所以是唯意志論的，是因為它把努力這個成分作為行動體系中規范方面和非規范方面之間的中間環節而包括在內。這一點與實證主義行動理論和唯心主義行動理論都不同。

[[86]](#_86_43) 見泰勒：《經濟學理論與社會生活中的某些非經濟成分》；羅維：《經濟學和社會學》。

[[87]](#_87_42) 《普通社會學通論》，第151節。

[[88]](#_88_44) 如果說作為主觀目的的想象的目的能夠起的作用是想象的(顯然這不是他的意思)，那就會混淆帕雷托關于這兩種目的的區別。在這個意義上，兩種目的都可能是實在的。帕雷托心目中的區分界限不是這樣的，而是以觀察者能否提出一個確定的客觀目的以與主觀目的相比較為標準。“經驗的”一詞似乎適于表達可能這樣做的情況，而“超驗的”一詞則通常用以表示經驗觀察范圍以外的領域。為了避免引起這種混淆，在目前的論述中最好是用經驗的和“超驗的”來代替帕雷托用的術語。

[[89]](#_89_43) 在討論理想目的的時候(同上書，第1869節以始，特別是第1870—1871節)，帕雷托在“想象的目的”的標題之下把以下兩者同他所作定義正相矛盾地混淆起來了：(1)由于行動者沒有適當估計到的不可克服的障礙而不可能實現的目的，(2)實現與否不能加以驗證的目的。這里只把后者作為超驗的目的。

[[90]](#_90_43) 第五章，[邊碼]第210頁。

[[91]](#_91_43) 注意此處是說手段—目的關系可以用符號表示。符號經常足以作為實現某個目的的有效的固有手段，例如語言符號是交流思想的手段。

[[92]](#_92_43) 見第十一章，[邊碼]第429頁。

[[93]](#_93_43) 對“神圣的”這個術語將在研究涂爾干時進行探討(第十一章，[邊碼]第411、414頁以始)，因為它在目前尚不重要。

[[94]](#_94_43) 見第十一章，[邊碼]第432頁。

[[95]](#_95_42) 關于巫術儀式的一個好例子，是前面提到的希臘水手以祭祀海神波塞冬作為保證航行中遇到好天氣的手段。很明顯，好天氣非常肯定是一種可以從經驗上觀察到的狀態，但是波塞冬是一個神圣之物，并且整個行動的其他特點無論怎樣看也都帶有某種神圣性。除此之外，在那些實際操作中至少有兩點與符號有關：(1)祭祀、奉獻食物是為了得到報答而表示善意的符號；(2)寄托著對波塞冬和他的神力的信仰的行動，是表示水手們的態度即希望得到好天氣的符號。行動者容易只對第一種符號有自我意識。天主教洗禮是一種典型的宗教性儀式，它的目的根本不是經驗的，而是為了使孩子合乎獲得拯救的條件。在使用的手段中至少有一些具有明顯的神圣性，如圣水等。

[[96]](#_96_42) [邊碼]第209頁，注[64]。

[[97]](#_97_42) 在我看來，儀式行動不是對這種價值態度的惟一重要的符號表達形式，而只不過是包括有比較明確的主觀的手段—目的關系的那些表達形式中的一種。從這個意義上說，還有其他若干種表達形式在同樣是作為達到目的的方式的意義來說，沒有重要意義或者與之不同。對這些將在以后討論。當然，共同價值態度體系也不是具體儀式行動所表現的惟一行動成分。

[[98]](#_98_42) 這個術語指來自帕雷托最初說的“心理狀態”的行動結構中所有的規范性成分。

[[99]](#_99_42) 從分析意義上說，此處把價值態度作為一種獨立變量，但它與其他成分(前面討論的那些成分除外)有著函數關系。關于這種關系將在討論馬克斯·韋伯對宗教問題的論述時予以明確討論。見第十七章。

[[100]](#_100_42) 在帶有明顯儀式特點的具體行動中，當然沒有任何理由不包括其他成分，首先是阻力成分。

[[101]](#_101_42) 對儀式問題，將在第十一章分析涂爾干的宗教理論時進行更廣泛的討論。

[[102]](#_102_42) 帕雷托當然沒有堅持說它是本能的表現。假如把這個論述用“本能”來解釋是確切的(這里把它看做是不正確的)，就會那樣認為了。

[[103]](#_103_42) 價值成分與行動的另一種關系模式，即“制度性(institutional)”關系也是很重要的。帕雷托沒有詳細論及這個問題，我們將在下面研究涂爾干時討論這個問題(見第十章)。

[[104]](#_104_42) 關于這種謬見會引起什么后果的一個實例，請見本書作者在《關于經濟學的特點和意義的一些見解》一文中對萊昂內爾·羅賓斯(Lionel Robbins)教授的著作的討論，《經濟學季刊》，1934年5月號。

[[105]](#_105_42) 惟一的例外是下面這種類型的情況，即終極價值在性質上意味著對財富和權力的根本否定。某些無條件地主張貧困和不抵抗的宗教體系就是這種例子。但是，這并不是說，在量的方面毫無節制和對“合法”手段不作限制的情況下追求財富和權力就總被認為是“合理的”。只要一個人接受了一種價值體系，它就包含著這兩個方面的含義。例如，我們譴責那些超出“誠實”范圍的攫取行動，這就是一種限制，不管流行的誠實概念的含義可能會多么不精確。對前面講到的“其他條件都相同”必須這樣理解，即在要去采取的行動不與指導該行動者個人的行動的那個特定價值體系的要求相沖突的限度之內，不最大限度地擴大財富和權力是不合理的。

[[106]](#_106_42) 在終極目的體系所規定的范圍之內。這種范圍隨著這個體系的變化而發生具體的變化。

[[107]](#_107_42) 這是麥錫維(R.M.Maciver)使用的一個有用的術語。見《社會的結構與變遷》(Society, Its Structure and Changes)，第8頁。

[[108]](#_108_42) 由于帕雷托的“情感”一詞中，既包括終極目的又包括心理成分，因此對本書所作研究而言最好是用“價值態度”來代替它。價值態度可以通過它所據以取向的一種在某一方面與終極目的體系有關的價值體系來理解。就此而論，價值態度是一種具體的態度。

[[109]](#_109_42) 對這三種成分以后將詳細討論。

## 第七章　威爾弗萊多·帕雷托(三)： 經驗概括與結論

### 意識形態問題

帕雷托的著作中需要予以簡要討論的第一個經驗的方面，是他對“意識形態”、[[1]](#_1_145)即對與非邏輯行動聯系在一起的“理論”的論述。出于前面說過的方法論方面的特殊理由，本書羅列出了他本人的分析性論述里面的中心成分，但是這個成分也有其直接的經驗運用，這就是此處要加以討論的問題。

如前所述，帕雷托得出邏輯行動和非邏輯行動的區分所使用的概括研究方法包含了這樣的推理：只要行動是符合邏輯的，那么，和它聯系在一起的“理論”也就是邏輯—實驗理論；因此，與行動相聯系的理論如果偏離了邏輯—實驗標準，就可以認為這種偏離標志著行動本身之中起碼有某些非邏輯的成分起了作用。帕雷托的第一個功績是，他對這些理論進行了詳盡的批判，指出了它們包含的范圍是非常廣泛的。首先，他通過拆穿許許多多這種理論所自命的科學地位，大大改變了各界許多人[[2]](#_2_140)認為行動的邏輯成分和非邏輯成分相對說來都很重要的觀點。但是，僅此一點還不能解決這些非科學的理論與外露的行動的關系問題。通過前面的分析，有一點是可以肯定的：這是一個十分復雜的問題，但無論如何關于解決這個問題的方向已經有了一些線索。

邏輯—實驗理論在與行動的關系方面的顯著特點，表現在它所表述的手段—目的的關系的性質上，即這種手段—目的關系是以“實際”形式的在科學上可以驗證的理論為指導的。因此，背離邏輯—實驗規范的成分可以分為兩種基本類型：一類是關系到從主觀觀點看來是手段—目的關系的東西的狀況的那些成分，另一類是與那些本身就不屬于邏輯手段—目的關系之內的成分有關的成分。

第一種類型的背離又包含兩種成分，即對事實的錯誤觀察和從觀察中得出的似是而非的推理。任何一項具體理論都可以同時包含這兩種成分或其中之一。如果一種理論之不合邏輯具有此種特點，如前所述便有一種傾向把理論中有意義的部分看做無關緊要的，并把這個理論本身看做是作為其他什么東西的“標志”的一種“表現”。這樣，理論不僅沒有表現出行動的“真正力量”，反而成為掩蓋這種實際力量的東西，成為要由社會學家來把它揭掉的東西了。從這個意義上說，理論中所表現的力量就成了遺傳和環境這樣一些“無意義”的范疇。只有在遺傳和環境能夠說成是實現主觀目的的手段和條件時，它們才變得對行動的主觀方面“有意義”。但是，從這種觀點來看，在同樣情況下，如果對于行動者存在著這種關系，那么它就是“荒謬的”。因此，非邏輯行動中的這些決定因素的“真正”意義是在另一個層次上的。這種理論是作為對真正決定行動的力量的第二手表現的貶義的意識形態。這樣做導致的實際經驗結果，是對這些理論進行“揭露”，以得到下面的結論，即它們本身并不重要，而只是具有“像溫度計上的讀數”那樣的一些第二手現象的意義。[[3]](#_3_135)

第二種類型的背離所包括的各種考慮，與第一種大相徑庭，也可以再分為兩部分。分析意義上的行動的終極目的，不管是經驗的、超驗的或二者兼具的，都總是“情感的表現”，而從來不是對行動者的外部事實的陳述。因此，僅僅出于這個原因，每當包含有一種終極目的的時候，與行動相伴隨的理論從定義說來就必然是背離了邏輯—實驗標準的。不過，此處所說的理論作為行動中的一個因素，并不因其背離上述標準而在價值上有所降低。所被揭穿的，僅僅是它自命的科學性。當然，這并不是說剩余物干脆就是行動中的有效力量。正如帕雷托清清楚楚地意識到的那樣，問題絕不如此簡單。剩余物(原則)是作為其基礎的那些價值態度的表現；它不僅是一種標志，在它的含意中至少體現著這些價值態度的某些方面。在它與行動的關系方面，它同一個合乎邏輯地[[4]](#_4_133)闡述的目的或規律有規范性的關系，這些目的在有限定條件的情況中，是對真正力量的完全充分[[5]](#_5_125)的表達。但是，首先在終極目的方面，這種有限定條件的情況幾乎是不可能得到的，甚至連很接近這種情況也不可能。因此，在剩余物和情感以及合乎邏輯地闡述的目的與價值態度的關系中，出現了一種“不確定”的成分，帕雷托正確地對此特別強調。但是，這并不影響我們目前討論的主要之點——剩余物確實表達了一種情感，一種價值態度，不管這種表達如何模糊不清。這種關系與前面提到的那種情況是根本不同的。[[6]](#_6_119)

第二，從價值觀念的層面來看，這些理論與邏輯—實驗標準相背離，可能是由于所包括的手段—目的關系的特點造成的。也就是說，所規定的關系從一種內在的觀點看來不是純然“荒謬的”，而且也具有某種特殊的確定性——它們可能是符合關系或儀式關系。如同對于終極目的說來手段—目的關系必然有背離邏輯—實驗標準之處一樣，從說它們具有特殊明確性這個觀點看來，這些理論中的手段—目的關系是任意的。但是，也如對終極目的來說那樣，這并不意味著這些關系與理解決定行動的力量無關。

恰恰相反，對這種學說可以表述如下：只要這些理論以它們自己的標準衡量，符合嚴格的邏輯闡述的規范，就此點而論，可以認為它們是對這些力量的“適當表達”，或者為了實際的科學目的可以說二者是能夠互換的。這就是說，可以認為行動是由理論即“推理過程”確定的，這種意思就像邏輯行動是由推理過程決定的意思一樣。在這種情況下，行動中的邏輯成分和非邏輯成分的區別，不在理論與行動的關系本身有所區別的層次之上，而在于可以認為決定著行動的理論的性質。在這里，“意識形態”一詞的含意發生了根本的變化，這不是表示無關重要的理論，而是表示與行動有關的非科學理論。[[7]](#_7_117)

但是，以上分析只有從合理化的極端來說才嚴格地是正確的。如不是在合理化的極端(大多數具體理論都如此)，理論因為其不確定性就不是對決定行動的真正力量的完全適當的表述，甚至也不是對價值因素的完全充分的表述。因此，不能以一個理論的表面價值來理解它，而必須對它進行詳細的研究以區分其中的基本成分和偶然的成分。這種研究就是要進行歸納性分析，分出剩余物和衍生物來。正是由于理論的模糊不清，不符合邏輯規范，因此，社會學家要想深刻洞察社會平衡的決定力量，采取以上步驟是必要的，雖然這是一個費力的步驟。但這種必要性并不意味著價值因素是不重要的。即便理論不再是對價值態度的完全充分的表達(未能完全合理化的情形就是這樣)，它們仍然是可能得到的最佳表達。特別是在進行分析從中劃分出剩余物以后，它們比其他任何表達方式都合用，因為它們受外部因素的影響比外露的行動受到的要小。

帕雷托從來也沒有試圖根據這些非科學理論與合理化極端的接近程度來對它們進行分類。他只是通過區分“神話(myth)”和“教條(dogma)”而非常粗略地進行了一下分類。[[8]](#_8_117)神話主要是一種“表達”，而教條卻包括對于制定來作為行動準則的原則的明確表述。后者的范疇里包括一般稱做倫理學、形而上學和神學的那些體系。

在“教條主義的”意識形態中，“意識形態”與科學理論之間的關系問題是非常尖銳的。把科學理論和形而上學理論加以區分，可以在歐洲思想史中追溯到很遠。舉一個明顯的例子，它被認為是孔德思想的主要基石。帕雷托的創新之處，不在于從形態上加以區分，而在于提出了兩個主要用法。

首先，帕雷托通過深入的批判分析表明，或多或少是公開傳播的那些非科學的理論所自詡的邏輯準確性，一般都是大大夸大了的。[[9]](#_9_113)不僅它們的基本前提是超出經驗之外的，而且這些前提本身在大部分實例中也缺乏準確性，以至于不能從中得出對行為的明確而不模棱兩可的界定。[[10]](#_10_111)因此，帕雷托對它們與行動的關系作迂回式研究，比最初看起來顯得更有必要了。

其次，帕雷托對許多聲稱要給行動提供指導的實證主義理論提出了批評。對于他的研究目的來說，進步、民主、人道主義之類理論的地位，與因果報應和輪回的教理，以及天主教教義和愛斯基摩人的神話等等的地位是完全一樣的。它們是偽科學理論，在形式的準確性方面和所包括的許多事物的實際地位方面都不符合邏輯—實驗標準。[[11]](#_11_107)

帕雷托的批評是具體地直接針對這些時髦理論的，但從中(起碼從其含意中)得出的結論卻包羅更廣：所有表達行動終極價值成分的理論，如此說來都是非科學的理論。只要行動中的主要成分保持下去，這些理論也將持續下去，不管它們的形式怎樣變化，不管怎樣加以科學偽裝，它們的基本特點都不會改變。[[12]](#_12_105)“如同我們已經經常有機會注意到的那樣，從人類總的情況來看，各種神學和形而上學體系是持續不斷的，這些現象的總體并沒有削減。[[13]](#_13_101)

主要由于帕雷托采取了一種懷疑論成分較多的實證科學方法論而得出的這個結論，給關于社會變遷的實證主義理論帶來了真正革命性的經驗后果。因為，前面已經提到過，[[14]](#_14_97)實證主義理論主要是一種線型進化理論。在它的反智主義形式中，它已經與生物學的進化理論同化了，已經把社會變遷作為一種對于環境條件的漸進適應過程來觀察了。如前所述，[[15]](#_15_97)帕雷托毫不含糊地反對這種形式。另一方面，在理性主義的形式中，社會變遷中的能動成分就是科學知識的積累發展。

雖然這種能動成分仍然有利于帕雷托的觀點，它的社會影響卻僅僅局限于邏輯行動的范疇。不管終極價值成分受到什么樣的能動過程的制約，我們也無從斷定它必然像科學知識那樣是一個線形累積的過程。[[16]](#_16_97)在上一段中，帕雷托說的是“各種神學體系和形而上學體系是持續不斷的”，而不是說某種單個體系的不斷發展。事實上，這種關于意識形態的性質和作用的觀點，與帕雷托明確地從總體上否定[[17]](#_17_91)線形進化理論并贊成用一種周期概念(a cyclical conception)取而代之的立場，似乎非常可能有著密切和重要的聯系。因此，對這個問題的考察可以與討論周期理論結合起來。

在結束對意識形態問題的討論之前，還可以注意到，上述分析還解釋了帕雷托所一再重申的一種學說中所包含的“真理”與其“社會效用”之間的區別。[[18]](#_18_89)他說，把這二者混淆起來，就是那些只看到行動中的邏輯成分的人所犯的一種典型錯誤。他所一直使用的真理的標準，是邏輯—實驗科學的標準。于是，不是真理的學說就是不符合這個標準的。但是，在這個意義上，只有真理的學說才是有用的這種觀點，就意味著社會應該是“建立在理性的基礎上”。不過，如前所述，帕雷托認為這是不可能的，因為缺乏基本的論據。因此，只要價值成分還起作用，社會的特點就總是非真理的或非科學的學說的盛行。此外，這些學說還既表現又構成了保持社會平衡所必需的那些成分。因此，對它們進行抑制只能是對社會有害。

這些“非真理”的理論要想靈驗地起到行為動機的作用，它們就必須“被信仰”。[[19]](#_19_90)然而，由于它們不能從科學上得到證明，因此，“真理”(即按照邏輯—實驗標準提出的批判)只能像一種溶劑一樣起著削弱這種信仰的作用。[[20]](#_20_88)帕雷托經常說，懷疑主義不是恰當的行動根據。[[21]](#_21_89)因此，了解“真理”，就是對價值問題采取懷疑主義的科學態度，完全可能使社會成員喪失從事追求社會目的的行動的能力。[[22]](#_22_89)

同樣一種考慮，基本上也適于用來理解帕雷托的另一個觀點的含意，即非常容易夸大邏輯作為一種誘導他人(即讓別人按照你想要他們所做的那樣去做)的手段的效驗，這種觀點的根據之一是一種反理性心理學的共同論點：從任何意義上說，人們都不會按照理性去行動。他們受習慣、建議、人群影響等等或本能沖動的支配，與他們爭論也毫無用處。帕雷托認為，你必須把他們置于一種這些機制將以合乎愿望的方式起作用的處境之中。但這僅僅是他的觀點中的一個組成成分。理性的誘導力量也是很有限的，因為在說服某人做某事的時候，你不僅必須告訴他怎樣去做，還要使他明白到底為什么應當這樣做。在涉及到價值的場合(這些價值不是每個人都必須承認其或為真或為假的事實，而是“主觀”的)，沒有任何合理的手段可以使別人接受你的目的。[[23]](#_23_89)一個印度的神秘主義者可以告訴一個美國商人說，他在此世獻身以求的東西——金錢和成就——純屬虛幻，只有坐到樹下冥思苦想才能觸及實在。他不大可能通過論證使那個美國人心悅誠服。在這種情況中，惟一能指望的只能是訴諸情感。價值是人們接受或拒斥的，而不像事實那樣是證實或否定的。[[24]](#_24_87)

于是，帕雷托對意識形態的論述進一步證實了他的一般性分析。其中的一條思路導致貶低觀念在行為中的作用，另一條思路則不是如此。在后一條思路中，帕雷托所批判的謬誤是籠統地把觀念與邏輯—實驗性理論等同起來。他所非難的只是邏輯—實驗理論的作用。可以稱做價值觀念的則恰恰相反，對理解社會均衡具有最為重要的意義。[[25]](#_25_85)

### 社會變遷的周期

帕雷托在實際上發展起來的周期理論，并不是作為一個囊括社會變遷的全部過程的理論，而主要是關于六類剩余物中的兩類的相互關系，以及這兩類剩余物與社會均衡中其他因素的關系這二者變化過程的理論。[[26]](#_26_85)第一類，“組合本能(instinct of combinations)”；[[27]](#_27_81)第二類，“聚合韌性(persistence of aggregates)”。但是，他選擇這兩類以及他研究它們的方式，使我們完全有理由設想，他認為這兩類是頭等重要的。

他對這兩類剩余物下的定義并不嚴格，但分別受它們支配的人的某些特點卻經常出現。組合本能一類的剩余物，使人傾向于在對內在聯系毫無必要的預先了解的情況下就把各種各樣孤立的成分組成不同的組合。[[28]](#_28_81)同這一類剩余物聯系著的有革新精神、創造性、標新立異以及智謀多端。這種傾向是，通過聰明和機敏而不是通過堅韌和執著來達到目的，使用迂回的而不是直接的方法，避免公開沖突，對出現的障礙以智取勝而不是壓服。

聚合韌性類[[29]](#_29_81)的剩余物卻同完全不同的一些特點聯系著。其中包括一旦結合就穩定下去，堅定不移和直截了當，樂于接受公開的沖突，傾向于制服障礙，強調制服和因此而使用武力，因循傳統而不是革新，缺乏聰明和機智。與這種一般性對照相應的乃是一樁對社會極其重要的事情。“組合”占優勢的人們[[30]](#_30_79)認為現在比將來重要，眼前比遙遠的以后重要，“物質”利益比“思想”利益重要，個人的利益和滿足比任何集體(家庭、地方社區或國家)的利益和滿足都重要。聚合韌性占優勢的人們則認為將來比現在重要，理想比物質重要，并且更多地使個人利益服從于他們所屬的集體的利益。因此，按照帕雷托的理論，任何特定社會的最重要的特征都取決于該社會成員中這兩類剩余物所占相對比例。[[31]](#_31_75)

但是，在帕雷托看來，這種情況的重要性，由于它與社會階級結構的聯系而大大增強了。他認為，階級區分是如此具有根本的性質，以至可以把社會定義成是一個等級制度的實體。[[32]](#_32_73)但是，為了他自己的研究目的，他只粗略地把階級分為兩類：精英(elite)階級和非精英階級。精英階級就是那些在任何方面都大大優于一般大眾的人——他們總是相對來說很小的少數。精英階級又可分為當政者和不當政者，前者是那些直接或間接地對政府行政事務有重要影響或參與管理政府事務的人。這兩類剩余物在精英階級中各占多大比例，是一個非常重要的問題。

在整個社會中，剩余物起著變化，但是很緩慢；兩類剩余物之間比例關系的變化則更緩慢。但是，因為精英階級相對來說人數很少，對他們來說情形卻并非如此。在大多數社會中，都存在著有些人上升到精英階級中來、而有些人則被淘汰出去的連綿不斷的“精英輪換”過程。在這個進程中，精英階級的特點可能在相對來說很短的時間內發生根本變化。

帕雷托認為這個過程基本上是周期性的，它包括三個互相密切聯系的方面。第一個方面指的是當政的精英地位的輪換。帕雷托分析的出發點，是假定一般都存在著某種程度的階級對立，因此，政府不僅是日常的行政管理機構，而且包括執行旨在獲得和維持權力的專門措施。他認為，這些措施分為“暴力”和“計謀”兩類。[[33]](#_33_73)暴力是無需解釋的，它指的是在可能面臨的緊急關頭行使或威脅行使實際的強制，以作為使別人同意和服從的手段。計謀中包括機敏的策略詭計、用情感和利益作誘餌直至赤裸裸的欺詐等所有方法。很明顯，只要現在討論的兩類剩余物是互相排斥的——帕雷托認為它們在很大程度上就是互相排斥的，“韌性”的人們將傾向于使用武力和直接訴諸他們本身所具有的韌性情感，而“組合”的人們將使用計謀、訴諸利益和利用他們所不具有的情感。

于是，所謂周期就是這兩類剩余物所支配的當政的精英輪換占有統治地位。帕雷托一開始就指出，不愿意或無能力使用暴力以維持自己地位的當政的精英階級，很容易成為人數不多卻組織和領導都很得力的、那些隨時準備以暴力實現自己目的[[34]](#_34_71)的人的犧牲品。帕雷托稱那些人為“獅子”。周期就從這樣一群人的權力通過使用或威脅使用暴力得到承認而開始。這些人一般都是聚合韌性占優勢的人，他們有著和他們的追隨者共同的堅定“信念”。

但是，不管這些特性在使具有這些特性的人們掌權的過程中如何靈驗，對他們保持權力就不是那么有效了。在反對“在朝者”以取得權力的過程中，使用暴力或以暴力相威脅是有利的，但是在當權以后維護紀律的過程中，用來制服自己的追隨者和其他“臣民”時，暴力卻不是那么有利的了。因此，就越來越傾向于“組合”，傾向于使用計謀。這一背景也改變了精英階級的輪換條件。計謀作為政府的一種手段得到重視，就導致了那些擅長使用計謀的人上升到當政的精英階級之中，而這些人卻根本不具備這個政權的最初締造者們的那些信念。這樣一來，當政的精英階級中的韌性剩余物由于兩個方面的原因遭到了削弱，即這些當政者處境的當務之急越來越無求于與這類剩余物相聯系的那些特性，而且從底層進來的另一種不同類型的剩余物也沖淡了原有的類型。如果不以暴力去鎮壓國內或國外的反抗，而代之以用計謀去戰勝，則首先會使維持統治所需要的開支越來越大。這就使那些適合于找出非暴力方式手段的能力得到高度重視。

最后，在結合到一起的各種成分當中，單單從坐享權力的輕松舒服這一點，就傾向于削弱當政的精英階級的聚合韌性。直接目的(權力)已經得到了，終極目的更容易被人忘記，精英階級的成員們躺下來享受他們的勝利果實。這一點尤為確定無疑，因為，韌性剩余物的削弱過程，常常伴隨著“文明”的美好果實的全盛期，這在精英身上尤為顯著。

但是，這個過程在被統治者看來也有其相反的方面。當政的精英階級賴以取得權力的那些情感，可能由于韌性剩余物的稀釋過程的副作用而遭到褻瀆——其中包括計謀變成欺詐。再者，精英輪換條件的變化，使臺下具有這種情感并愿意使用暴力的那些聚合韌性占優勢的能人們積聚起來。局面在多大程度上變得不穩定，主要地取決于精英階級能夠在多大程度上使被統治者失去領袖。如果精英階級是開放的，并允許這些人上升為精英階級，這個過程將持續很長一個時期。但是，在這種情況下，組合本能占優勢的人(“狐貍”)[[35]](#_35_69)在精英階級中越來越占支配地位，堅定地削弱著被統治者對暴力的反抗；而另一方面，來自臺下或可能來自外部的暴力反抗的可能性也在不斷增長。結局一定是最終推翻當政的精英階級，并開始一個新的周期。

周期中這一嚴格說來的政治方面，與之緊密相聯的是一個經濟方面。在這個方面中，組合本能類型的人(“投機者”)[[36]](#_36_69)在經濟上是與政治上的“狐貍”相對應的。當政的精英階級特性的總變化當然影響到在野的精英階級，使一個組合本能類型的企業家階級成為經濟事務方面的精英——他們長于標新立異，在創業方面更是智謀多端。由于這些人從較為因循守舊的人們手中奪走了對于經濟事務的指揮權，因此，直接的后果很可能是出現突發性的經濟繁榮。這個階級的興起與“狐貍”的興起很容易重合，這部分地是因為社會背景對二者都有利，但也部分地是因為存在著一種直接的互惠關系。一方面，政府對經濟上獲利的各種機會擁有巨大的權力，它的行動可以是向投機者打開大門的極其重要的手段；另一方面，統治費用的不斷擴大使投機者對“狐貍”同樣也有用處。因此，他們二者占居統治地位很可能是重合的。

在嚴格的經濟活動中，“獅子”是沒有地位的，因為如果使用暴力作為攫取手段，就使經濟領域內的行動變成政治領域的行動了。但是，仍然有一種以韌性剩余物占支配地位為特征的類型——帕雷托把這些人叫做食利者。[[37]](#_37_69)這些人并無“勢力”，他們同投機者所具有的革新精神相反，是保守的因循守舊者。他們在社會中帶根本意義的重要性，在于他們是儲蓄者，而投機者雖然常常是較大的生產者，卻奢華無度，利用儲蓄，而且投機者在周期中的作用也是依靠儲蓄的積累的。帕雷托非常強調投機者和食利者——即企業家和儲蓄者——之間的這種區別和他們之間的沖突，指出這種區別和沖突有時甚至比傳統上所強調的勞資之間的區別還重要。[[38]](#_38_66)

食利者們以儲蓄為特點，這不是出于合理的經濟算計，而是非邏輯力量驅使的結果。因此，他們很可能不是一個意識到自己利益的階級——帕雷托認為事實就是這樣。實際上，他們很大的弱點就是太容易被投機者所利用，[[39]](#_39_64)以至于在周期繼續循環過程之中，其投機的方面卻面臨因儲蓄耗竭而陷入停頓的危險。在政治方面，周期中組合階段的總期限是由“狐貍”的政權不能抵御暴力決定的；在經濟方面，組合階級的總期限是由投機者不儲蓄造成的。然而，這兩種成分可以非常緊密地聯系起來，因為雖然食利者一般來說是怯懦的并容易受人利用，但在某種情況下，他們也會被發動起來投入政治活動，成為在政治上支持“獅子”反對“狐貍”的一個重要成分。[[40]](#_40_64)

最后，這個周期還有一個第三個方面，即在其理論闡述中給重要成分指明了方向的“意識形態”的方面。[[41]](#_41_64)這些意識形態就是以前分析所說的“理論”，可以分別從內在和外在兩個觀點出發來進行考察。從內在觀點出發，是講它們如何與事實相對應。從外在觀點出發，則是關于那些使它們在特定社會條件下得以產生和被人們接受的種種力量。

盡管所有有關的理論都是非科學的，但在兩種不同類型的理論之間仍然有一個重要的區別。有一種類型就明顯是非科學的。這類理論傾向于貶低實證科學的價值和重要性，而強調“更高級”的事物，例如“直覺”、“宗教體驗”、“絕對”、“純科學”等等。這些理論總是在外表上就明顯地涉及一個與實驗性事實不同而又被當做更高級的領域，它們用以作為根據的原則是“支配”事實的原則，而不是像科學中那樣，原則被事實“支配”。另一種類型的理論雖然不是真正地符合科學的，卻都盡量把自己打扮成科學的，并借助于理性和一些號稱是真實事物的東西的權威，因此是偽科學的理論。它們一般還帶有一種否定前一類型理論的論戰味道。因此，帕雷托把前者占統治地位的時期稱為“信念”時期，而把后者居于統治地位說成是“懷疑論”時期的特點。

從外在的觀點來看，這兩類事理分別與韌性剩余物和組合剩余物以及與它們相應的情感聯系在一起。“狐貍”和投機者占統治地位的階段就是懷疑論時期，而“獅子”和食利者占統治地位的階段是信念時期。

以上分析為從理論上解釋一般周期提供了主要線索。這兩種理論在類型上的區別表明，對于我們現在研究的問題說來，分別與它們相應的兩類剩余物不處于同一分析層次之上。更確切地說，剩余物的分類是根據其中是否包括某種特點，例如是否包括對于某種非實驗性事物的現實性的“信念”。聚合韌性剩余物中起碼有一個主要成分是理想目的，可以設想這種目的常常是超驗的目的。可以認為這些理想目的對行為起著一種約束作用。[[42]](#_42_58)這些理想目的所表現的情感，一般也在大量儀式行動中表現出來——并非出于功利主義動機[[43]](#_43_58)搞的儀式活動就包括著“信念”。

另一方面，組合本能占據支配地位，在很大程度上[[44]](#_44_56)來說是這樣一種狀態，即這種理想目的和價值因素不能對行為施行有效的控制。[[45]](#_45_56)在這種狀態下，注意力集中在眼前而不是終極，是滿足欲望和追求財富及權力。換句話說，這類剩余物的高度發展特別重視“利益”。

于是，這兩類剩余物的循環周期就成了(特別是精英階級的)的信念和“宗教”的整合和分解的過程。周期曲線也能說明這一點[[46]](#_46_54)——不是平緩的，連波浪形也不是，而是韌性剩余物相當突然地增強起來——帕雷托稱之為“革命”。然后就是逐漸分解的過程，這個過程的時間長短隨不同的情況而變化，但決不是革命性的變化。

同樣，周期所包括的社會不穩定成分，最主要的原因在于精英階級的聚合韌性是不穩定的。按照帕雷托的觀點，這種不穩定性主要有三個原因。第一個原因是“外在”原因——維持權力的迫切需要，重視計謀以及使用暴力過程中的困難。這種外在原因既通過影響原本由“獅子”組成的精英階級的行為而起作用，也通過垂直流動性的[[47]](#_47_54)變化了的條件而起作用。另外兩個原因都是“內在的”，即有關聚合韌性這種本質的原因。一個是難以維持紀律以抵制欲望和利益的壓力，也就是說，在進行控制(使利益服從于終極價值體系)的方面似乎存在著一種固有的困難。[[48]](#_48_52)這種首先是以制度性[[49]](#_49_52)規范體系的方式出現的終極價值體系受到不斷的“利益沖擊”，而在缺乏特別強有力的控制的情況下，“利益沖擊”可能最終將這個體系破壞到相當程度，致使其嚴重地威脅社會穩定。[[50]](#_50_52)

第二個內在原因是表現韌性情感的“理論”的不穩定性，而至少就關系到剩余物來說，這些理論與情感在很大程度上是互相依存的。[[51]](#_51_52)也就是說，帕雷托顯然認為，智力過程即理性的惟一穩定產物是邏輯—實驗科學。這自然就要求對理論用這個標準進行批判，而且由于理論從定義說來就不能符合這個標準，因此就是有缺陷的，而批判的結果也將是破壞性的。它將成為促使聚合分解的一種力量。[[52]](#_52_52)

但這個過程不能發展為穩定的均衡。行動是以前提為基礎的，而前提的實際證據必然不足。[[53]](#_53_52)因此，與行動相伴的理論不能成為真正的科學理論，它最多只是表面上科學的，也就是，是偽科學的。這些偽科學理論(即“懷疑主義”)同超經驗的理論一樣不能指明穩定情感的狀態，因此出現了回到“信念”這個極端的另一種反應。[[54]](#_54_52)

帕雷托對這個問題的討論很有啟發性，這也說明了他的觀點所由產生的特定思想背景。特別是在提到中世紀的唯名論—唯實論的爭論時，他指出唯實論的立場完全不符合事實，而唯名論雖然更接近于事實，卻走得太遠了。從科學的角度來說，如果對維克托·庫曾(Victor Cousin)使之恢復生機的“概念主義(conceptualist)”立場加以適當的解釋和限定，則比它們二者都易于被接受。[[55]](#_55_52)

帕雷托對這個問題的思考有兩個不同的層次。一個是在一般認識論和科學方法論的層次上研究整個問題的一般狀況。另一條思路則對目前的討論要重要得多：唯實論哲學中涉及的那些事物乃是“理論”中有代表性的成分，而聚合韌性一類的剩余物則構成為“理論”的一部分。從一般批判觀點來看，這些事物是形而上的，是在“經驗”范圍之外的，而經驗只包括特殊性。但在下面的意義上說它們又是實在的：人們相信這些事物，這是一項事實，而這一事實與其他社會事實又互相依存，如果喪失了對這些事物的信仰，將會引起社會均衡的變化。所以，社會學家不能認為這些事物只是純想像中的，以至忽略它們的存在。在帕雷托的問題中，它們是基本的成分。這一點恰恰是唯實論和類似學說所包含的真理的內核。

以上分析從另一方面證明了價值成分在行動中的重要性，同時也注意到了它們在“實在性”方面的具體狀況。這些成分對觀察者來說是事實，但對行動者來說則不是其所處處境觀察得到的成分，而是“主觀的”。帕雷托(涂爾干也是一樣)通過許多不同途徑多次闡述了這個觀點。

這樣，帕雷托的周期理論，也許是對于前兩章所作分析涉及的那些理論觀點(前兩章中的分析都是關于這一點的)和一個具體經驗論題相交錯組合的范圍最廣的例證。似乎可以公正地得出這樣的結論，即：周期理論至少證明了前兩章分析的一個主要觀點——價值成分在帕雷托的非邏輯行動范疇中是很重要的。因為，不管對聚合韌性的進一步分析會引出什么其他成分來，對于周期來說，最重要的成分無疑是在周期的“意識形態”方面作為“信念”出現的成分。從根本上說，周期就是這種信念或價值情結所表達的情感有效地控制約束著行動、同放松這種控制使欲望和利益得以相對自由地發揮作用這二者循環交替的周期。后者同時造成不穩定性的條件，終將導致周期的這一階段的結束。

這些思想絕非是帕雷托所獨具的。關于本書論及的理論家們的最引人注目的事實之一就是，除馬歇爾之外，他們都提出了一些思想，其中都涉及了一個(同某一信念相聯系的)社會控制的解體過程。無論是運用于當代社會條件還是運用于整個歷史，這種觀點同那些與線形進化概念和發展概念相聯系的觀點確實形成了十足鮮明的對照。這一理論上的變革與如此眾多的經典作家在經驗觀點方面的演變恰相一致，這不可能是純粹偶然的。關于這一點的意義以后將詳細討論。

### 暴力的作用

雖然周期理論是帕雷托的經驗社會學理論中的pièce de résistance[重要部分]，但仍然有許多對經驗問題的解釋值得加以討論。由于篇幅所限，這里只能研究其中一個特別有趣的問題。具有自由主義思想的人們經常對帕雷托思想中的一種馬基雅維里主義成分(Machiavellian element)有突出的印象。它的表現方式是強調暴力和欺詐的社會重要性。為了避免誤解，有必要探討一下這些成分是怎樣與他總的理論框架相適應的。

在近代社會思想中，暴力的任何重要作用一般都與“自然主義”思想，首先是形形色色的社會達爾文主義相聯系。根據第三章中所探討的各種變化，可以看出，在思想史上這種思想因素延續了霍布斯的自然狀態理論。第六章中討論過帕雷托與社會達爾文主義的關系，由此看來，暴力在他的理論中占突出地位，可能不單單是這種自然主義成分的問題。

前面所說的幾種考慮確切地證明情況不會是這樣。因為，使用暴力在“獅子”中是最突出的，這些“獅子”是屬于聚合韌性占優勢并且具有堅強信念的。相反，缺乏信念的人一般既不愿意、也沒有能力使用暴力。

理想主義[[56]](#_56_52)與使用暴力之間的這種聯系是帕雷托所極力強調的，但卻是與流行的觀點背道而馳的。這種聯系意味著什么呢?它深深進入帕雷托的思想基礎之中。帕雷托認為，信念的主要特點是它的絕對性。一個信念越是被人信奉，它就越是絕對的。要記住，這種信念對行動有著明確的影響。具有堅定信念的人，總是試圖用各種可能的手段使別人符合他的信念所要求的標準。當其他各種手段都失敗后，暴力是最后的手段。一旦得知理性說服對于保證使別人順從而言具有固有的局限性，[[57]](#_57_50)信念堅定的人就很容易訴諸暴力。使用暴力會帶來的麻煩、煩惱和危險都不能阻止他，因為與絕對目的相比，算計代價幾乎是毫無意義的。

另一方面，缺乏信念的人則受多種多樣的利益所驅使。因此，沒有任何一種目的對他有那種絕對的要求，他對付出的代價和犧牲要敏感得多。他不輕易采取極端措施，而傾向于盡一切可能避免公開沖突，與對立面達成妥協。并且，缺乏信念使他很容易作出妥協和讓步。這是武力與聚合韌性相聯系的主要根據。

但是，有一個重要的限制條件。有些信念是以反對使用暴力作為一個組成部分的。帕雷托沒有正面探討這個問題，但毫無疑問，這是他賦予人道主義的特殊作用中的一個成分。他一方面也許認為人道主義完全是衰落的象征，如它與懷疑主義和偽科學的時期相聯系所表示的那樣；另一方面，他又認為人道主義是一種具有反對暴力特點的信念。這種信念帶來的結果是強調周期的“組合”階段。因此，具有人道主義的精英階級對使用武力的反感使計謀倍受重視，并為“狐貍”和投機者的統治打開了大門。

自從十八世紀以來，這種被帕雷托稱做是淡化了的基督教教義的人道主義，便是歐洲的精英階級的一個明顯屬性，也可以看做是當前情況之特別不穩定的一個重要原因——這既是因為人道主義過分夸大了周期中的組合階段，也是因為人道主義使得精英階級對于使用暴力毫無提防。[[58]](#_58_50)

另一方面，隨著組合剩余物完全處于統治地位，“狐貍”和投機者所使用的計謀也逐漸演變到達極點成為欺詐。在“從別人身上獲取東西”(計謀和欺詐這兩個概念都是從這樣一種觀點出發而形成的)的過程中，已經不再是靠聰明來設想出方式和手段，而是要靠欺騙了。

暴力和欺詐都是為辦成某種事情的手段。不管它們有什么不同，作為手段來說有一個重要的特點是共同的——在選擇有效手段上毫不顧及對他人權利的道德考慮的限制。[[59]](#_59_50)除非是像國家那樣用有力的強制手段來強化普遍接受的規則(在帕雷托的論述中似乎并非主要如此)，否則，暴力和(或)欺詐在相當大的范圍內出現，可以看做是缺乏社會整合的征兆。這是由于，一方面，“獅子”需要使用暴力，主要是為了反對不接受他們信念的個人和集團——因此，如果信念在整個群體中得到了普遍接受，這種需要就不存在了；另一方面，限制使用欺詐手段，是實現群體內社會關系穩定的必不可少的條件。但是有一個區別：當“獅子”的信念傾向于導致對局外人使用有力的強制手段時，這種信念本身也會成為一個群體的價值基礎——就此而論，它是一種整合力量。“狐貍”所使用的欺詐手段則不是這樣，它是個體化(即群體紐帶的分解)的征兆。[[60]](#_60_50)

因此，暴力和欺詐不僅本身是重要的，而且還是那些被帕雷托稱為“決定社會均衡”的更深層力量的征兆，在其他情況下，這種力量也可以稱之為決定社會整合狀況的力量。它們兩者的作用和意義，毫無疑義地都被“自由的”進步理論和線型進化論大大貶低了。在這方面，馬歇爾可以作為這種理論的典型。在部分地由于一個新的精英階級掌權[[61]](#_61_50)而在社會中確立起一種新價值體系的“創造”過程中，暴力頻繁地出現。另一方面，欺詐則出現在這一整合所包含的聚合韌性瓦解的后期，而且成為不穩定狀態的一個重要因素，這種不穩定因素使得有必要進行重新整合。

現在我們可以簡要地論述一下帕雷托關于文明的觀點以及這個觀點在他的理論中的地位，以此結束對他的經驗理論的討論。他認為，所謂文明指的是文學、藝術、科學的繁榮，如在古代雅典或文藝復興時期的意大利所發生的那樣。他認為，這種繁榮不是與任何的社會靜止狀態相聯系，而是與有利于組合剩余物的聚合韌性解體過程中的某個階段相聯系的。“獅子”一般來說具有如癡如狂的強烈信念。他們造成這樣一種氣氛；古板的正統觀念、偏狹、束縛人的儀式、嚴酷的紀律，有時是使文明窒息的對彼岸的向往。這就需要有一種相對自由、寬容和靈活流動的氣氛。所以帕雷托多次強調，文明的繁榮是與組合剩余物的增長聯系在一起的。[[62]](#_62_50)但是如果這個過程進一步發展到把對狂熱信念的“野蠻”的固執搞垮的時候，它很快就危及到文明賴以繁榮的社會穩定。過多的組合本能本身，對藝術來說也許就是致命的，雖然帕雷托并沒有這樣說。但是，不管這一點是否如此，新的狂熱浪潮將摧毀前一周期的創造物[[63]](#_63_50)，這些創造物在很大程度上不得不重新開始。

因此，按照帕雷托的觀點，文明的繁榮只是在某些具體條件下發生的，這些條件從本質上看都很短暫，并與熱愛文明果實的人們所反感的事物有密切關系。不管如何令人不快，“獅子”的嚴峻和狂熱一般只是序幕，欺詐和腐化則是整個過程通常的最終產物。

以上分析對于理解帕雷托個人的價值觀念提供了重要線索。這不是本書主要關心的問題，但可以簡略地論述一下。帕雷托是最熱愛文明的，也就是說，他更是貴族意義上的那種“有教養”的人，而不是資產階級意義上的自由主義者。他是生活中美好事物的鑒賞家，無論是思想上的還是行動上的自由，他都熱愛。但對他來說，思想自由和個人行動的自由比商業自由重要得多。這符合他的個人背景。他父親在馬志尼(Mazzini)案件時期曾被流放多年。

帕雷托從來也沒有攻擊過這些自由主義的價值觀。他不喜歡野蠻的暴力，也不因掠奪者本身之長于劫掠而加以贊頌。[[64]](#_64_50)當然，他嘲弄資產階級道德，特別是嘲弄禁酒令和性方面的清教主義，[[65]](#_65_50)但這僅僅是與他的自由主義的貴族傾向相一致的，真正是自由主義傳統中的一種成分。他與具有他父親那一代的自由主義思想的前輩的區別，不是他個人的價值觀，而是他關于實現這些價值的必要條件的觀點。他不相信這種自由主義意義上的進步，其原因在前面討論中已說得很清楚；他對歐洲自由主義文明的直接前景特別持悲觀態度。這是一種舊世界的悲觀主義，美國人對此是很難理解的。[[66]](#_66_50)這個國家普遍敵視帕雷托的可能原因之一是，他是一個“吹毛求疵的人”，而不是一個“促進派”。

### 總的結論

現在剩下的，只是以本書所研究的一般性問題，來對有關帕雷托理論的這一分析作簡要總結了。

首先簡單談一談他的科學方法論：帕雷托明確的方法論，主要來源于他在自然科學方面的經歷。然而，它不包含孔德和斯賓塞所具有的那種舊的意義的機械論的實證主義，而包括著一種復雜得多的、帶有更多懷疑主義色彩的科學方法的方法論，這種方法論試圖從邏輯—實驗科學中清除所有的形而上學成分，而他關于形而上學的標準比他的前輩要嚴密周詳得多。

因此，帕雷托在探討行動理論時，在方法論層次上沒有任何實證主義的教條。假如他陷入這種教條，他就會走到一種實證主義理論體系上去了。這樣一來，他避免了許多涂爾干所遇到的困難。此外，他清醒地認識到科學分析概念的抽象性——在本書研究的經典作家中，只有韋伯接近于這種認識——這一點對他的幫助很大。不過，我們可以說，從更廣泛的方法論角度來說，帕雷托的概念比韋伯的還要明確。因此，他也避免了大多數由有意識或無意識的經驗主義所引起的困難。這個論點的主要限定條件是，在對科學中可觀察的事實的重要性加以著力強調時，帕雷托的有一些闡述至少在表面上是可以解釋為經驗主義的。然而，在他最審慎的論述中，都考慮到了抽象的成分，而且，必須始終記住，抽象的成分就包括在他的事實概念本身里面，以至如果加以適當的解釋，科學法則不過是“事實中的一致性”這類極為常見的說法，并沒有成為“誤置具體性的謬誤(fallacy of misplaced concreteness)”。此外，更重要的是，以能夠看出來的而論，他的所有重要的概括性論述和定理，沒有一個依賴于經驗主義的謬誤。

帕雷托對具體的行動理論方法論的貢獻，比他對一般科學方法論的貢獻要小得多。特別在關于主觀范疇的地位(這是行動理論的中心問題)這類問題上，他的觀點基本是一個老于世故的人的常識性觀點。這樣一來，他在前進中就能夠不用為行為主義的教條而擔心了，而他在這一領域里試圖從方法論上加以廓清的范圍很小，這對于他的需要來說，已經是足夠的了。同時，要弄清前面對行動體系的結構性分析與帕雷托有聯系的某些含意，就得朝著這個方向，把帕雷托明確提出的方法論進一步加以擴展。尤其是在以下兩個方面更有必要：首先，必須不僅把物理事物當做是事實對待，還要把符號的含意也當做事實對待。結論就在于要把命題和理論作為科學理論的素材。反過來，這又開辟了一種可能性，即不但在原因—功能層次的相互依賴的意義上，而且在其構成了對這種心理狀態的“有意義的”內容的符號表現的意義上，都可以把這種素材解釋為行動者心理狀態的表現，這種表現方式已經表明在若干處對本書的分析具有極為重要的意義。

其次，帕雷托沒有闡明行動體系中的規范方面的方法論地位。這是可以理解的，因為這不是一個對自然科學提出的問題，而帕雷托的方法論觀點似乎主要是以自然科學的概念形成的。但是，這可能是為什么在區分剩余物時，他沒有把規范性和非規范性作為一個分類根據的原因之一。假如他把這作為分類的根據，他本來會大大接近于把此處引申得出的行動體系結構的“形態”分析明確勾畫出來。前面已指出，他本人的體系與這種結構分析并不抵觸；但是，他沒有進行這種結構分析，我們可以公正地把這一點看成是他的理論作為一般性社會學理論在完整性方面的一個局限。

認為行動體系具有一種可以稱為規范性取向的成分，是作為前面整個分析的根據的基本命題之一。因此，行動理論中所使用的某些概念的抽象性就在于，它們不是描述外露行動的實際上可以觀察到的狀態，而是表述可被認做是該行動據以確定取向的那些規范。因此，在這些概念中包括一個自然科學中所不包括的“不現實的”成分。當然，承認這些概念在科學理論中的作用的惟一原因，是因為它們實際上描述了一種經驗現象，即行動者的心理狀態。這些概念就存在于這一心理狀態之中，而不是存在于行動者的“外部世界”中。正是這種情況使得行動理論必須求助于主觀的觀點。

帕雷托本人的理論體系以及我們剛才所作的結構性分析，都是從邏輯行動概念出發的。于是，非邏輯行動變成了剩余性范疇，即不符合邏輯標準的行動。在研究非邏輯行動時，可以有兩類主要的具體素材。出于以前討論過的原因，帕雷托集中分析了“理論”，而把外露的行動撇在一邊。要鑒別與非邏輯行動有關的素材，需要把所有與行動聯系著的理論與邏輯—實驗科學理論相比較，以區分出不符合科學標準的成分。通過歸納分析，這些成分分為兩類：常量和變量，或剩余物與衍生物。

從這個觀點出發，帕雷托對剩余物和衍生物進行了分類，而沒有進一步考慮這些剩余物和衍生物所表現的情感與行動體系結構的關系問題。邏輯行動和非邏輯行動對于他的分析體系的開始部分起著支柱的作用，但他對二者的區別在結構方面有什么意義，沒有繼續研究。

但是我們此處特別有興趣的分析就是從這一點開始的。問題在于，假設行動理論具有獨立的分析意義，并且不能化約為帕雷托的理論中出現過的任何其他理論體系，那么，他的邏輯行動的定義對于邏輯行動作為其中一個部分的社會體系結構有什么意義呢?對此問題，一般的論點認為，行動體系的非邏輯性中包括兩類不同的結構成分，一類成分是理論的不科學(unscientific)特點的基礎，另一類與事理的非科學(nonscientific)方面有關。按照第一種思路，指的就是在激進實證主義理論中發揮主要作用的那類結構成分，即可以用非主觀方式闡述的那些成分。帕雷托的解釋者們認為，這些成分中最顯著的是反智主義心理學中的本能。另一方面，非邏輯行動的理論的非科學方面，包括的是帶有規范化特點的成分，即本書中叫做價值情結(value complex)的。心理學上的驅動力，轉而成為遺傳和環境因素對行動施加影響的方式之一，在客觀上是使行動不合邏輯的原因，在主觀上則是無知和謬誤的起源。遺傳和環境影響行動的另一種方式是：它們構成了合理行動的終極手段和條件。

價值成分與其他成分的關系很復雜。最明顯的是它在內在的手段—目的關系鏈條的終極目的中所起的作用。分析一下帕雷托在這一問題上關于社會效用的論述，可以得出兩個重要結論：第一，應把這種終極目的與合理行動的終極手段和終極條件完全區別開來。區別的主要標準之一是，在行動者的觀點里，給予后者以事實上存在的地位，而否認前者具有實際的存在，盡管在觀察者看來兩者都是實際存在的。第二，在這種終極目的中，帕雷托作了一個最重要的區分，把它們分成兩類或兩種成分。第一類是社會中的個人和集團各自的終極目的成分(由于各自持有終極目的，以至任何社會在對手段——主要是權力和財富——進行分配時，都出現了對于各個個人和集團的公正性問題)。但是，需要與這類成分相區別的是社會成員共同的或是某一個單位集體所持的終極目的成分。僅僅是由于有了這些共同的成分，集體所具有的效用這個概念才獲得了明確的意義。此處是在對社會學原理的討論中首次出現這個問題，以后將有許多篇幅來研究它。

然而，從帕雷托的行文中可以明顯看出，這一部分理論所關注的是合理規范，而絕不是對所有事實的完整說明。第一個重要考慮是剩余物的模糊性以及由此造成的它們所表達的情感的模糊性。第二個考慮是，在帕雷托關于非邏輯行動的論述中，完全不屬于合理的內在手段—目的體系的非邏輯行動——即儀式行動，實際上占有非常顯著的地位。然而，這兩類事實都并非可以必然歸之于心理驅動力的成分。相反，它們說明在情感中另有我們稱之為終極價值態度的一種類型的成分，終極目的、儀式行動和其他現象[[67]](#_67_50)都可部分地看做是這個成分的表現。從我們所討論的意義上說，這嚴格說來是一種價值成分，而且是一種應仔細地與其他成分、特別是與同一具體現象中可能包括著的非主觀成分區分開來的價值成分。

在這種情況下，帕雷托最初的邏輯行動概念又可以適用于我們所說的內在手段—目的鏈條的中介部分。然而，正統經濟學理論一般所說的經濟成分，并沒有囊括整個中介部分，而必須看做是處于技術成分和政治成分兩者之間的。它與前者的區別是，它考慮到不止一個目的(因此出現了“成本”成分)；與后者的區別是，如果其中包括有同他人的關系問題，它不把強制作為獲取自己直接目的的手段。

在這種情況下，目的在邏輯行動中的地位是不難確定的，因為中介部分的目的是當下的目的，而不是終極目的。因此，可以作下面兩種表述：如果終極目的像例如社會制度形式中那樣是給定的，那么也要把這些當下的目的看做是效率的合理規范所包括的手段。第二，這些目的可以在某種更一般的意義上對于行動者成為“給定”的，即在某種情況下，社會關系的復雜性可能使合理行動在很大程度上集中到兩類歸總了的當下的目的——財富和權力上；既然前提是行動的合理性，財富和權力作為目的來說合乎人們心意，就是這一前提的系論(corollary)，它們在很大程度上不受終極目的的具體內容制約。帕雷托把它們叫做“利益”。因此，對于具體的行動者來說，行動的邏輯成分中的“目的”作為行動者的行動所處處境的“事實”是“給定的”，有其非常實在的意義。

最后，對合理規范與行動中其他結構因素的關系加以考慮，就導致了這樣的觀點，即帕雷托在作為他的中心課題的這個問題上，所持的是一種可以稱之為唯意志論的行動概念。在這個問題上，至少有三點是至關重要的。其中的兩點是帕雷托的兩種抽象社會中所闡述過的，即行動應當如何符合理想規范，以及某種阻力、歧異以及別的非規范性因素。邏輯上還要求有第三個成分，即“努力”，帕雷托對它沒有明確闡述。由于這個成分，規范性結構才不止于僅僅是一種不產生因果關聯的觀念或意識形態。可以設想這個第三種成分與儀式行動的作用有著某種聯系，但由于帕雷托沒有正面論述這個問題，對它只有以后再進一步討論了。[[68]](#_68_50)

本章中對帕雷托比較明確的若干經驗理論的研究，達到了三個目的。總的說來，它證明了我們對帕雷托理論方法的某些含意所作的分析——特別是關于價值成分在非邏輯行動中的重要性的分析——的正確性。第二，揭示了帕雷托思想在理論上的一些新的方面，從而填補了以前分析中的空缺。最后，表明了帕雷托理論中明確的和暗含的新[[69]](#_69_48)理論體系與他對經驗現象的解釋有著密切的聯系。與馬歇爾和功利主義者相比，帕雷托(當然不只是他一個人)在這兩方面都標志著社會學思想中的一個重要轉折點。可以認為這個分析表明了，理論體系和對經驗現象的解釋不是孤立的，而是互相密切聯系的，可以把它們當做同一過程的兩個側面。

對帕雷托理論的分析已經使本書的研究進程前進了重要的一步。本書首先是要略述功利主義觀點，指出它是不穩定的，是傾向于向著激進實證主義的方向分化的。對馬歇爾的研究表明了這種合乎邏輯的情況與經濟學狀況的聯系，以及他如何以“活動”的方式作為變量，引入一個在以前的討論中僅僅以形而上學假設的形式出現的全然不同的秩序因素。但是，在馬歇爾的整個思想框架中，這個成分的理論影響被限制在很狹窄的范圍里。不過，它起到了突破實證主義的桎梏的作用。

帕雷托在研究行動問題時，擺脫了實證主義教條的影響。此外，他認識到經濟學理論在具體情況下是不適用的，這就以一種馬歇爾沒有提出過的直接方式意味著：對于一般社會理論來說，功利主義立場是不能接受的。在用與經濟學理論概念緊相對應的方式為邏輯行動規定定義之后，他進而系統地考察了行動中主要的非邏輯成分。這使他最終得出對剩余物和衍生物的復雜分類，這種分類與“利益”以及社會的異質性(heterogeneity)這一主要事實，都被他納入了他那總括的社會體系中。

但是，對帕雷托探討行動中的非經濟成分、特別是非邏輯成分的方式加以分析，使我們有可能更深入地對行動體系結構進行分析，這一點在分析馬歇爾的理論時是做不到的。我們在總體上區別了邏輯成分和非邏輯成分，這就把效用理論同馬歇爾的活動區分開來了；而且還有可能在總體上區別了規范性非邏輯成分和非規范性的非邏輯成分，以之與帕雷托本人的理論相聯系進行了驗證；還進一步對結構中規范性方面的分化進行了相當詳細的論述。這樣一來，我們可以對馬歇爾同他的活動一起引進的價值成分的地位有更為準確的看法，并可能在很大程度上弄清楚經濟學理論在傳統上一貫關心的那些成分在整個行動結構中的地位。最后，由于突破了馬歇爾和實證主義理論的某些局限，已經有可能從理論和經驗兩個方面，為進一步的探討開辟廣闊的前景。

帕雷托的理論不是十全十美的綜合性的社會學理論。它是一種開路先鋒的理論。但它從頭至尾以系統理論的邏輯為統率和指導，并建立起這樣一種體系。這種體系的總輪廓比前面討論過的任何實證主義體系都先進得多，比馬歇爾的理論體系也先進得多。并且，從本書的觀點看來，無論在方法論還是理論層次上，[[70]](#_70_48)這個體系中沒有任何基本的內容是必須拋棄的。在這一點上，帕雷托的體系在本書所討論的各種體系中是獨一無二的。不過，出于本書的特定目的，我們已經證明了有可能從某些方面對這個體系進行補充。從本書的目的來看，帕雷托的體系是不完整的，但他的體系與我們已經引申出來的任何一點都完全不相抵觸。而使這個體系特別適合本書意旨的恰恰是它的不完備，因為，盡管它沒有明白地表明本書所作的分析，卻為驗證本書所作的分析提供了一個極好的手段。

現在我們將轉而討論另一位具有完全不同特點的經典作家，他有許多較為實際的困難，但他的著眼點同本書很接近，即著眼于這種社會體系的結構本身。恰恰由于涂爾干與帕雷托在出發點、心智類型和方法上都不相同，他們達到了實際上的共同結果這一點就更加顯著和醒目了。

[[1]](#_1_144) 此處不便于討論這個經常使用并遭到濫用的術語的多種含義。這里選用這個詞僅僅是出于方便。

[[2]](#_2_139) 持有在這種意義上的反智主義思潮觀點的，絕非只有帕雷托一個。

[[3]](#_3_134) 值得注意的是，帕雷托談起這種掩蓋實際力量的東西時，常常滑過去談起作為“衍生物”的這些非科學理論的總體去了，而他正面下的定義卻全然相反。這似乎是因為衍生物作為一種變量和為了分析目的而定的成分是不重要的，而剩余物卻是(或表達了)真正的決定力量，于是出現了把衍生物等同于全部理論的傾向。在這此種情況下是出于應付需要的，在別的情況下卻不是。參見《普通社會學通論》，第2152—2153節。

[[4]](#_4_132) 根據其精確程度也可能是以偽邏輯的方式闡述的。

[[5]](#_5_124) 從目前所作分析的目的上說，這種充分性在意義上與適用于邏輯行動的充分性相同。見前文[邊碼]第215頁。

[[6]](#_6_118) 能夠以有意義的符號來“表達”，這大概是把“價值”成分同遺傳和環境因素區別開來的最好的單一標準。

[[7]](#_7_116) 在帕雷托理論體系的主要邏輯結構中，對于思想在行動中的作用沒有明確的或暗含的確定的定理。毋寧說他把這個問題留待在具體情況中根據經驗分別作出決定。然而，在帕雷托引出對其體系的表述的程序中，有一個產生可以稱為反智主義的偏見的根源。對此，需引起注意。

在闡述邏輯行動概念時，出發點是實證科學的方法論。從這一點出發，帕雷托得出結論說，只要行動是合邏輯的，就可以認為它是從“推理過程”出發的，即與行動相伴隨的理論的文字含意為理解行動本身提供了足夠的根據。一般來說，這一點不適用于非邏輯行動，因此有必要對“心理狀態”A進行分析，A與“理論”C是相區別的。由于非邏輯行動是一種剩余性范疇，因此，得不出結論說有這樣一種類型，其中理論和行動的關系與邏輯行動中的此種關系實質上相同，惟一的區別僅是理論的特點不同。更確切地說，倒可以這樣推斷：只要行動是非邏輯性的，就根本不可能從構成其理論的字面含意來加以理解。

上述分析表明，在帕雷托體系的主要結構中，沒有進行這種推論的根據。但是，在他的出發點里已經表明了這一點，這有助于說明他可能真正表現出來的反智主義的偏見，也有助于說明為什么他的解釋者們都非常普遍地傾向于認為他持有一種極端的反智主義立場。

[[8]](#_8_116) 某些此類區分在文學中很普遍。這里的說法主要來自諾克(A.D. Nock)教授在哈佛大學的演講，此演講稿尚未印行。

[[9]](#_9_112) 詳見《普通社會學通論》，第四章：《Les théories qui dépassent I'expérience》[超越經驗的理論]，第五章：《Les théories pseudoscientifiques》[偽科學的理論]。

[[10]](#_10_110) 如帕雷托所說，它們像橡膠一樣。

[[11]](#_11_106) “所謂‘理性’與實證宗教之間的論戰實際上不過是兩種宗教之間的論戰。在‘進步’的神學中，歷史被看做是稱為‘迷信’的‘惡’的原則與稱為‘科學’的‘善’的原則之間的斗爭。”《普通社會學通論》，第1889節。

[[12]](#_12_104) “不存在一種信仰比另一種信仰更為科學的事情。”同上書，第1889節。

[[13]](#_13_100) 同上書，1881節。

[[14]](#_14_96) 見本第三章。

[[15]](#_15_96) 見本書第六章，[邊碼]第220頁以始。

[[16]](#_16_96) 要記住，這是馬歇爾的看法，但是他自己沒有從方法論方面意識到這一點。

[[17]](#_17_90) 《普通社會學通論》，第一卷，第343—344節；第730節。

[[18]](#_18_88) 威爾弗萊多·帕雷托著：《政治經濟學手冊》(Manuel d'économic politique)，第31頁；《普通社會學通論》，第一卷，第72、167、219、249、568、843節；第二卷，第1621節。

[[19]](#_19_89) “對不相信的使徒來說極少或沒有誘導力，相反，對相信的使徒經常有很大的誘導力。”《普通社會學通論》，第一卷，第854節。

“那些從先知的預言中只看到騙子和冒名頂替者的人離真理是遙遠的，他們混淆了例外和規律。”同上書，第1101節，又見第1124節。

“憤世嫉俗的不可知論者是很少的，純粹的偽君子也同樣不多。大多數人都努力去把個人利益與社會性的剩余物協調起來。”同上書，第1884節。

“不言而喻，每個有信仰的人都認為自己的信仰是合理的，而其他人的信仰都是荒唐的。”同上書，第585節。

[[20]](#_20_87) “理性總是削弱上層社會的宗教情感。”《政治經濟學手冊》，第87頁。對蘇格拉底的指控是合理的。同上書，第91頁。又見《普通社會學通論》，第一卷，第616節；第二卷，第2341節。

下面是對此處涉及的主要思想的一個相當有趣的陳述：“[在懷疑主義和信念之間的(見下文[邊碼]第284頁及以后各頁)]搖擺是兩種對立力量——即衍生物與現實的對應和這種衍生物的社會效用這兩種力量——敵對的結果。”《普通社會學通論》，第二卷，第1863節。下一節所要討論的基本的社會不穩定性(因而也就是導致周期運動的一個主要原因)就存在于下面這個兩面性事實的含意之中：信念亦即廣義的宗教信仰對于社會穩定是必不可少的，但它經受不住理性的科學的批評所帶來的瓦解性后果。因此出現了這種悲劇情形：社會注定永遠在狂熱的蒙昧主義和致命的不穩定中搖擺。”同上書，第二卷，第2341節。

[[21]](#_21_88) “討論道德問題能對社會造成危害，甚至摧毀它的基礎。”同上書，第2002節。

[[22]](#_22_88) 同上書，第2147節。

[[23]](#_23_88) 多種表述之一是：“沒有任何人是通過論證而成為信徒的。”《政治經濟學手冊》，第77頁。

[[24]](#_24_86) “宗教”不僅是不能“論證”的，就從這一點說也是不能用“事實”把它駁倒的。“有一次，一群好人企圖通過證明耶穌是根本不存在的而推翻基督教。他們純粹是以刀擊水。”《普通社會學通論》，第1455節。

[[25]](#_25_84) 見《政治經濟學手冊》，第128頁。雖然從邏輯—實驗科學的觀點來看，我們承認宗教和倫理學的理論“完全沒有精確性，與事實也不完全吻合，但另一方面，我們也不能否認它們在歷史上的重要意義和在決定社會均衡中的重大作用。”《普通社會學通論》，第843節，又見第541節。

“因此，情感及其表現形式[即觀念]對于社會學來說，是至少與行動具有同等重要性的事實。”同上書，第219節。“這個推理不僅適用于天主教，而且也適用于其他宗教，甚至適用于所有形而上學的學說。如果認為直到我們為止的人類社會生活的一個主要部分是荒唐的，這是不可想像的。”這實際上是一種雖然不認為觀念起著獨一無二的作用，但承認觀念有一種實際作用的理論——這一點可由下面一段話的說法中得到證明：“把剩余物視為事實的起因的唯心主義理論是錯誤的。但是，把事實視為剩余物的起因的唯物主義[難道不能稱之為實證主義嗎?]理論也同樣是錯誤的。實際上，它們是互相依存的。”同上書，第1014節。

[[26]](#_26_84) 本書還沒有對帕雷托的剩余物分類進行評述。這雖然是一件艱苦的工作，卻是值得做的。本書作者尚不知有人已經認真去做這件事。不過，有一點是可以引起注意的，即在《普通社會學通論》一書的前面部分中帕雷托通過分析討論得出的“剩余物”概念，指的是一種可以通過一個分析歸納過程從具體的非科學理論中分離出來的命題，因此，它也是這些理論中的一個成分。即便不是嚴格地從剩余物來說，而是從它們所表現的內容來說，這些內容也必然是在分析方面可以分開的行動成分。

帕雷托本人對剩余物的分類，不像是以這種分析為基礎而做出來的，因為在談到諸如組合或聚合韌性的那些(或那些種類)剩余物時，他所用的措詞使讀者得到的印象是，他指的是行動的一般具體傾向(例如創新或敵視創新)。帕雷托在他的文章中沒有說明他得出這種分類的步驟，他只是提出了這種分類并予以說明。然而，可以這樣大膽設想，他使用的是一種經驗概括的過程，在這個過程中他的豐富的古代歷史知識起了重要作用。在他最初對這個概念所作的分析性研究和他所提出的分類之間，我們找不到適當的理論過渡。除了上一章中對他最初的體系所作的結構性分析之外，以帕雷托的出發點為基礎的一條最為重要的理論化線索，就是要試圖構筑起這一過渡來。帕雷托自己沒有這樣做，這當然是使對他的著作的一般立場的解釋陷入混亂狀態的原因之一。

[[27]](#_27_80) 從前面的討論來看，“本能”一詞用在此處頗為不當，但不好為了眼前所作的討論而修訂帕雷托的術語。

[[28]](#_28_80) 應該記住，這是一個非邏輯行動的成分。

[[29]](#_29_80) 參閱《普通社會學通論》，第991節起。

[[30]](#_30_78) 同上書，第2178節。

[[31]](#_31_74) 或更嚴格地說，是這兩類剩余物所表達的情感的比例。

[[32]](#_32_72) 詳見《普通社會學通論》，第2025節起。

[[33]](#_33_72) 同上書，第2274—2275節。

[[34]](#_34_70) 同上書，第2178節以始。

[[35]](#_35_68) 同上書，第2178節。

[[36]](#_36_68) 同上書，第2178節。

[[37]](#_37_68) 同上。

[[38]](#_38_65) 同上書，第2231節。

[[39]](#_39_63) 同上。

[[40]](#_40_63) 帕雷托在《普通社會學通論》第2336節中有一個極為有趣的說法。他說，反猶太主義的“底蘊”乃是反對投機者，而猶太人是這種投機者的象征；因此，食利者階級生性就是持反猶立場的。納粹德國的歷史絕妙地證明了帕雷托的這個二十余年前的觀點。

[[41]](#_41_63) 《普通社會學通論》，第2329節以始。

[[42]](#_42_57) 《普通社會學通論》，第2420節。

[[43]](#_43_57) 例如，一個人為了取得有利于做生意的教徒身份而加入某一教派并參加其禮拜活動，就是出于功利主義動機。

[[44]](#_44_55) 同帕雷托的總的程序相一致，這些種類的剩余物可以包括或表現非邏輯行動的剩余性范疇中剩下的任何成分。只是他對剩余物加以分類的那些界限這里不能涉及。因此，一個特定內容之被歸于任何某一種類，都必須是被限定為“里面的一個成分”。

[[45]](#_45_55) 《普通社會學通論》，第2375節。

[[46]](#_46_53) 是image00589.jpeg，而不是image00590.jpeg。

[[47]](#_47_53) 垂直流動性(vertical mobility)，指社會上層與下層的精英可相互流動。——譯注

[[48]](#_48_51) 這里，帕雷托的概念在經驗層次上接近于一種同涂爾干和韋伯都極相似的利益與價值關系的概念和它所涉及的能動過程的概念。從理論上說，這樣就要對行動體系的“制度”方面加以考慮。這個問題將在討論涂爾干時進行探討(見第十章)。

[[49]](#_49_51) 見前面的注解。

[[50]](#_50_51) 見下文《暴力的作用》一節，[邊碼]第288頁以始。帕雷托關于周期的所有經驗例證都取自希臘、羅馬和西方社會，這一點可能有某種意義。他沒有考慮中國、印度和古代埃及這樣的社會，這些國家的社會長時期內看上去都要穩定得多。將他與韋伯的《宗教社會學》(Sociology of Religion)一書(尤其是他對中國和印度的論述)相比較將是有趣的。

[[51]](#_51_51) 同上書，第276頁。

[[52]](#_52_51) 值得指出的一點懷疑是，正像制度性控制的不穩定性一樣，帕雷托之所以強烈地意識到非科學理論的固有的不穩定性，部分地是由于他在經驗上把精力集中在兩種特殊文明上。例如，在長達兩千多年的印度歷史中沒有出現過懷疑因果報應和輪回這兩種基本的形而上學學說的重要思潮。在希臘和西方社會中，“懷疑主義”的社會作用卻可以完全有理由與“理性”和“科學”的極其重要的社會作用聯系起來。當然，不能把這個問題與非科學理論的認識論地位的問題混淆起來，但它確實影響了帕雷托的結論在經驗上的總的適用性。

[[53]](#_53_51) 見第六章。

[[54]](#_54_51) 這種情況為前面的分析提供了一個最為重要的證據，因為它必然以價值成分的作用為基礎。從原則上說，沒有任何內在的原因可以說明行動者不可能對他本人的心理狀況具有一種科學的理論——這種理論受到的局限無非就是無知和謬誤的局限。但是，使這些理論的懷疑主義方面成為偽科學的那些東西——“理性”、“進步”、“科學”、“人道”等等——不僅僅是謬誤，它們是“超出經驗之外”的形而上學的東西。這一點從帕雷托的論點來看是很清楚的。

[[55]](#_55_51) 見《普通社會學通論》，第2367節以始。

[[56]](#_56_51) 理想主義與唯心主義在英文中同為idealism，此處指堅持信念和理想，應理解為理想主義。——譯注

[[57]](#_57_49) 《普通社會學通論》，第276—277節。

[[58]](#_58_49) 正是在討論人道主義和當代自由民主的其他有關成分時，帕雷托與他自己提出的科學客觀性的思想脫離得最徹底。盡管這一事實在政治背景下是重要的，它對目前的討論卻沒有重大意義。關于所觀察到的統一性的實質性基礎才是這里所關心的。

[[59]](#_59_49) 因此，它們是典型的利己主義的標志，雖然這必須由下述事實加以限定，即行騙可能更多地是出于別人的緣故，而較少由于行動者自身的緣故。

[[60]](#_60_49) 涂爾干把這樣一種極端形式稱做失范[anomie](見第八章)。在這種時候也會出現自然主義類型的暴力，但帕雷托沒有強調這一點，因為在達到這種地步之前，整個過程一般已經停止了。

[[61]](#_61_49) 完全有理由懷疑這是不是問題的全部。有些新的價值觀，例如基督教教義，是通過頗不相同的步驟建立起來的[見下面關于韋伯的卡里斯馬(charisma)概念的討論，第十六章]。

[[62]](#_62_49) 因此，伯里克利時期的雅典和文藝復興時期的意大利都屬于這樣的時代。《普通社會學通論》，第2345節，第2529節起。

[[63]](#_63_49) 見他關于宗教改革與文藝復興關系的論述——他認為宗教改革就是這樣的一種浪潮。《普通社會學通論》，第2583節，第2538節。

[[64]](#_64_49) 參照他關于雅典和羅馬的關系的有趣論述。見《普通社會學通論》，第2362節。

[[65]](#_65_49) 參照《道德的神話》(Le mythe vertuiste)以及《普通社會學通論》中許多零散論述。

[[66]](#_66_49) 舊世界(Old World)相對于新世界(New World)而言，前者指歐洲，后者主要指美國。——譯注

[[67]](#_67_49) 下面將討論制度、藝術和戲劇以及其他一兩種表現。

[[68]](#_68_49) 見第十一章中對涂爾干宗教理論的討論。

[[69]](#_69_47) 與本書中已經討論過的理論體系相比，它是新的。

[[70]](#_70_47) 當然，這絕不是說帕雷托沒有錯誤。但是，就可以確定的而言，對本書的一般性分析來說，他的錯誤嚴格說來并不重要。

## 第八章　埃米爾·涂爾干(一)： 早期的經驗研究

在研究埃米爾·涂爾干(Émile Durkheim)理論的時候，初看起來，本書好像進入了一個與帕雷托迥然不同的思想世界。他們兩個人幾乎在所有可能的方面都無共同之處。帕雷托是一位意大利貴族，他孤獨，多疑，有時玩世不恭，對道德熱情持懷疑態度。涂爾干是法國阿爾薩斯的猶太人，其父是猶太教的拉比。他多年在法國過著看似波瀾不驚的學術生涯，最后獲得了為法國學術界所翹首的成績——巴黎大學的教授職位。

帕雷托加以尖刻批判和嘲諷的主要對象，是為法國中產階級所特別抱持的對民主、進步和人道主義的信仰和反教權的“激進主義”。而涂爾干恰恰是熱烈地崇拜這些信仰的。帕雷托是一位超然的觀察者，他很少談到可以具有實際用途的事物。涂爾干則認為，只有社會科學的實際用途才能證明研究它是有價值的。[[1]](#_1_147)

帕雷托是通過數學和自然科學進入到社會學領域的，他對自然科學中的問題和觀點很熟悉。在社會學領域中他以前最熟悉的是經濟學——在社會科學中，經濟學的理論形式與自然科學理論在傳統上一直最為接近。涂爾干除去他那個時代受過良好教育的人幾乎必然接觸到的一些自然科學以外，他與自然科學沒有第一手的接觸。他沒有受過經濟學的訓練。他原先受的訓練與帕雷托相比完全是另一個思想極端，是屬于法律和哲學的“人文”領域的。

此處還應提及一下另外兩個不同之處。馬歇爾和帕雷托無疑都是偉大的理論家。他們在各自領域中的理論貢獻都是非常突出的。但是，他們的思想方式與涂爾干有很大不同。他們兩人的特點都是有些游移不定——他們意識到自己所研究的經驗問題的復雜性，因此，相對說來很不注重理論的概括和明確性，得下很大功夫才能看出所以然來。涂爾干的思維方式則與之不同，是屬于本書前面在研究霍布斯時已經遇到過的那種類型的。他頗有本領從一些基本假設出發，思考到底直至得出結果來。同研究別人的理論相比，也許研究他的理論較難把有關領域里比較微妙的細節問題看得徹底，但是，他的理論體系非常明確醒目，足以補償這方面的不足。他總是抓住那些基本的問題。他所作的經驗觀察總是矚目于關鍵性的實驗，而不是對一個領域走馬觀花。相對說來，他的理論里面事實的成分所占比重不大，但那些已有的事實總是得到很好的運用，并且那些最根本的假設，一進入方法論的領域就具有了明晰性，而這對于我們目前的研究是最為有益的。

許多評論家因此認為，涂爾干是一位哲學家、一位辯證法大師，而根本不是一位經驗科學家，但是從以上的考慮中并不能得出這樣的推斷。恰恰相反，他是那個時代偉大的經驗科學家之一。討論他的理論的主要任務之一就是要說明，在每一個關鍵之處，即便在他最深奧艱深的方法論方面的理論觀點，都與他同時所致力的經驗材料的解釋有著最密切的可能聯系。涂爾干是一位科學的理論家，他的理論不是“空中樓閣”，他也從不“冥思苦想”，他所尋求的是要解決關鍵性的重要經驗問題。

指出另外一點是很有趣的。馬歇爾和帕雷托都是以注重經驗而著稱的，但是，他們都主要是把來自不同地方的經驗材料湊到一起加以理論化，用以說明和闡述他們對于原理的論證。他們兩人對社會科學都沒有在專題上作出重要貢獻。涂爾干則不同，他從事于某些社會學學科迄今為止所產生的最富于成果的專題論著，以此證明了他對事實的真正關心。其中有三部具有特殊的重要意義。第一部和第三部都不是通常所謂的獨創性研究。在《勞動分工論》(Division of Labor)和《宗教生活的基本形式》(Elementary Forms of the Religious Life)兩書中，他都是把第二手材料收集起來以說明他自己的問題。但是，《自殺論》(Le Suicide)一書則是他獨創性的研究成果，這項研究將長期成為典范。在社會學領域中，極少有專門性著作能把經驗方面和理論方面結合得如此完美。他根據初看起來非常局限和非常具體的問題，結果竟然清楚地揭示了社會科學某些最深刻、最有深遠意義的問題。這是“關鍵性實驗”的最好例證。

研究過涂爾干的方法論觀點的人們，大多數完全忽視了(一般都是不大看得上)他的著作中的這個經驗的方面，這真是咄咄怪事，同時也確實反映了社會科學的現狀，足以引人深思。這些人把注意力只局限于他在方法論方面的著作，這樣，讀者甚至無從知道(除了通過其他途徑外)正在討論的那個理論的創立者同時也就是《勞動分工論》和《自殺論》的作者。然而，雖然對涂爾干的這些方法論觀點作了很多討論，如果不把它們當成以他使用的概念體系所容許的可能方式為解決所面臨的經驗問題所作出的努力，就不可能理解他是如何得出這些觀點的。本書討論他的理論的目的之一，就是通過把經驗方面和理論方面結合起來加以論述，來糾正這種把二者分離的不恰當看法。為了達到這個目的，在本章中我們將首先頗為詳細地論述涂爾干早期階段經驗研究的主要特點和結論，然后再討論他的方法論。只有在了解了他的經驗研究所包括的問題之后，讀者才可能評價涂爾干在方法論領域中所進行的研究的意義。

涂爾干的理論還有另外一個與別人理論不同的一般特點。對本書來說，帕雷托理論中最重要的部分在他的最后一部著作《普通社會學通論》之中。在這之前的著作，特別是《社會主義體系》(Systèmes socialistes)一書，之所以令人感興趣，主要是由于它們說明了在他后期理論中得到了充分發展的那些思想是怎樣逐步形成的。在帕雷托的理論中，與本書有關的那些思想僅僅有一個逐漸變得清晰起來的過程。而在涂爾干的理論中，恰恰相反，卻有著從一套明確表述的思想到另一套思想的根本變化。因此，在下面的討論中有必要把他的理論看做是一個發展過程。這個過程可以大致分為四個主要階段。首先是早期形成時期，這個時期最重要的著作是《勞動分工論》(1893)。在這部著作中，他還在摸索如何闡述他的基本問題。第二個階段是早期綜合階段，他提出了一個相對來說比較嚴密完整的一般性理論體系，這個體系似乎與他所研究的經驗事實是相適應的，并成功地回答了所有他當時常常遭到的苛刻攻擊。這個階段的主要著作是《社會學方法的準則》(1895)和《自殺論》(1897)。

隨后的一個階段是過渡階段。在這個階段里，他早期所作的綜合逐漸瓦解，而代之以與之不同的一種系統科學的一般立場。這個過渡過程表現在《個人表象與集體表象》(Représentations individuelles et représentations collectives)[[2]](#_2_142)(1899)、《道德教育》(L'éducation morale)(1902—1903)、《道德現象之確定》(La détermination du fait moral)(1907)等著述中。最后，以這種新的立場為基礎，出現了一系列新的問題，進入了一些新的經驗領域。《宗教生活的基本形式》(1912)一書對這些問題進行了探討。但是，涂爾干后來進行的這些研究沒能達到一種新的總體綜合的地步，他的過早去世使他的研究中斷了，他提出的許多基本問題都沒能來得及解決。假如他活下去作出新的綜合會是什么樣子，只能靠猜測了。但是，下文將要指出，在他的最后一個階段中，有兩種主要思想傾向在互爭短長。

帕雷托謹慎地避免涉足明顯的哲學問題。他對理論問題及這些問題的含意所作探討，一般說來沒有進入與哲學相近的方法論領域。因此，按照本書中對社會領域的理論體系類型進行分類的方法，不可能把帕雷托嚴格地歸入哪一類。可以說他有某些實證主義偏見，但不能肯定地說他是實證主義者。他的這種偏見的根源主要是由于，他非常強調科學和哲學的區別，竟至明顯地拒絕進入哲學的領域。這樣，他便傾向于這樣一種含意，即所有哲學方面的考慮對他所研究的任何問題實際上都是不重要的；因此，在哲學方面可以采取各種與科學問題相比或多或少是隨意變化的立場，而到底采取哪一種立場或者根本不持任何一種立場都是無關緊要的。這是一種實證主義觀點，但它不是帕雷托思想的中心。

與此同時，通過分析可以看出，帕雷托的某些主要理論問題與分類的根據是互相聯系的。這些理論問題中的某些陷入了功利主義所處困境的框架內那種二者只能擇一的情形，其他一些問題則導致帕雷托沖破這種二者只能擇一的束縛，承認在實證主義體系中沒有地位的那些成分的重要性。因此，帕雷托的理論可以極好地用來探討，在實證主義體系中到底可能包括多少不同類型的理論，也可以用來說明，這些可能的類型對一般社會理論都是不適用的。總的來說，他的體系顯然屬于唯意志論的范疇。

另一方面，在對待這些問題上，涂爾干的觀點幾乎都是非常明顯的。從一開始，他早期的觀點就是實證主義的，他實際上認為實證主義是科學本身在方法論方面的要求。他的早期形成階段的實質性成果是提出了在這個體系內可供選擇的明確概念，并明白表示了他自己對其中一種選擇的堅持不懈。他正是在此時完成了早期的綜合的。從根本上說來，前面提到的這種綜合的瓦解，是由整個實證主義框架的崩潰造成的。但是，他從來也沒有完全擺脫這個框架的某些特點，而這正是他未能作出在廣度和邏輯嚴密程度方面能與前一種綜合相匹敵的新綜合的主要原因。

涂爾干的早期綜合的特別之處是，它對本書已經論及的各種類型的實證主義社會理論的基本特點之一，即使這些理論成其為實證主義理論的“個人主義”，提出了毫不含糊的挑戰。[[3]](#_3_137)他對勞動分工問題一作明確闡述，就把注意力集中到一種“社會因素”上。在他頻頻復述的公式之中，正是由于這種社會因素，社會才成為一種獨特的現實。換句話說，涂爾干的基本問題幾乎從一開始就是個人與社會群體的一般關系問題。對于這個問題，他同樣幾乎從一開始就采取了與本書稱之為“個人主義的實證主義”的所有形式都完全相反的立場。他之所以如此，主要是由于他感到，有些從經驗得來的見解是任何個人主義理論都不能確切解釋的，而下文將表明這一點是正確的。毫無疑問，就總的實證主義框架說來，他采取了一種合理的立場，按照這種立場似乎可以得到對這些事實的恰當理解。但是隨著時間的推移，可以越來越清楚地看出這種立場也有一些嚴重的困難，特別是在方法論層次上的困難；他由于這種立場而陷入成問題的“形而上學”的假設之中。但是，他根據理論思維和進一步實際考察出發，對所持的這種立場逐步加以修正的結果，并沒有使他對自己初始的實際見解的正確性在看法上有所改變，而是越來越清楚地說明了這些見解與最初的實證主義框架是不相容的。其結果是對理論框架本身進行修正，使它的所有主要之點都與前面對帕雷托的討論所達到的立場極為近似。不幸的是，在這門學科的文獻中，“涂爾干理論”仍然被認為主要意味著他早期的綜合，而從綜合向前發展的過程則幾乎被完全忽視了。下面的討論將充分揭示，這與對他的理論及其意義的公正評價是多么地不一致。

前面曾經提到，英美主流的實證主義思想傳統中的個人主義偏見，對任何敢于對它表示懷疑的理論都是自動貼上“唯心主義”的標簽的，并從而被貶斥為“形而上學”。這一點在對待涂爾干時表現得格外突出，以至他現在仍被認為是“蹩腳的”和“形而上學的”群體意識概念的理論家。尤為甚者，是認為他的思想來源于唯心主義哲學故鄉的德國，[[4]](#_4_135)其似是而非的理由是他早年曾在德國學習過一段時間。

涂爾干的思想中確實存在著唯心主義的傾向，下面將要指出這一點；但那只是在他思想發展的最后階段。他在德國學習期間正處于形成過程之中的思想體系完全是實證主義的，以致任何屬于非實證主義性質的外來影響，都不可能具有非常重要的意義。除了他所研究的事實本身和總的思想氛圍之外，如果說他的思想之所以形成還有其他原因，那最主要的影響就是奧古斯特·孔德(Auguste Comte)——既是地地道道法國的，又是地地道道實證主義的。涂爾干把孔德作為導師，他是孔德的精神繼承人，他早期思想中所有的主要成分都可以在孔德的著作中找到前兆。在以后的討論中我們將證明，對于他一開始研究的那些問題如果窮根究底地務求思索出其邏輯結論，則必然導致實證主義體系的解體。試圖把形成涂爾干理論主要特點的原因歸之于deus ex machina[急救神]的武斷意志，歸之于同他生活和工作環境根本相異的影響所導致的結果，是純屬多余的嚴重誤解。他思想中的每一個成分都深深植根于以孔德為杰出代表的那個思想體系所固有的問題之中。[[5]](#_5_127)

### 勞動分工

涂爾干的第一部主要著作《社會勞動分工論》[[6]](#_6_121)發表于1893年，這是社會思想史上的一個重要里程碑。但是，除了在少數人中以外，它沒有得到應有的承認。這部著作在許多重要問題上的觀點既不清楚也不完整，非常難以理解。它以萌芽的形式包含了涂爾干后期理論發展中幾乎所有的主要成分，但這些成分之間的關系只是在很久以后才變得清楚起來。現在，對這部著作充分展開加以討論是值得的。

表面上，從這本書的書名和材料安排看來，它研究的是勞動分工或社會分化，以及引起這種分化的各種因素及與社會分化共存的種種現象。其次，它也像是一部研究社會類型的著作，因為涂爾干提出了一種與分化了的社會相對照的無差別社會的概念。對于本書的主題來說，沒有任何特別的理由表明，為什么對社會分化的一般性研究比對其他專題的研究更為重要。這樣一個專題之所以重要，只是因為有可能看出它與本書所論述的理論體系中固有的一系列問題之間的關系。

涂爾干在該書第一版前言中開宗明義的第一個表述就定下一個基調，這對于看過本書前面部分的讀者必然是會感興趣的：“本書首先是試圖用實證科學的方法來研究道德生活中的種種事實。”[[7]](#_7_119)我們稱之為價值情結的問題，在對帕雷托理論的討論中占據著顯著地位，這里接著一開始就強調人類行動中的道德成分，這本身就是令人感興趣的。而且，涂爾干早期論述中的一些特點，尤其使得這種興趣變得更加強烈了。

在研究無差別社會類型的早期階段(此后他才著手研究分化社會)，涂爾干第一次提出了conscience collective[集體良知]，用以對這種社會類型體最初的描述——這可能是他提出的最著名的概念。關于這個概念的定義，應該全文引用他的原話[[8]](#_8_119)“L'ensemble des croyances et des sentiments communs à la moyen des membres d'une même société forme un système déterminé qui a sa vie propre; on peut l'appeler la Conscience[[9]](#_9_115) collective ou commune.[同一社會的成員中共同的信念和情感的總體，構成了一個有其自己一定生命力的體系，我們把它稱做集體良知或共同良知。]”“信念和情感”以及“同一社會的成員共同的”這兩個詞語結合到一起，在形式上確實非常接近于前面對帕雷托思想中價值成分的某些方面所作的表述。并且，在討論他以之作為conscience collective[集體良知]的狀況之主要直接標志的懲罰問題時，他強烈地示意(有時是正面地)說，除去懲罰本身固有的作用之外，更主要地是由于懲罰的象征意義而起的作用。懲罰首先是表示堅持conscience collective[集體良知]的共同價值的一種象征，而且在此種情況下，不適于以其在震懾犯罪方面的效果等等固有標準來加以判斷。

涂爾干在論述他的思想時，從一開始就在經驗層次上非常注意共同道德價值在行動方面的作用，這確是事實。但是，在理論上，直到他提出上面所說的革命性見解之前，這個成分即便在其本身的前后表述中也是不清楚的。同樣確實的是，涂爾干最重要的理論貢獻，就是在某些方面弄清了象征體系在行動中的作用，但這種作用的理論含意也是在他的理論發展的后期階段才得出的。這兩個問題是第十章和第十一章所要探討的。

我們現在只是剛剛涉及涂爾干本人的思想，還不應當對這些問題進行詳盡的分析。一開始倒是必須討論兩個問題：第一，他本人心目中對道德生活現象感興趣的起因何在?他是通過怎樣一個過程才特別強調共同價值成分的?本章將通過這一問題在他早期經驗研究中的發展過程來加以探討。第二，這種興趣和他對之探究所取得的經驗見解如何形成為一個總的概念體系?這個問題將在下一章中討論。

前面曾經說過，涂爾干一開始就把注意力集中在社會生活中的道德成分上。當一個人如此強烈地堅持某種見解的時候，他一定是在對另外某個更為流行的觀點進行挑戰。使《社會勞動分工論》一書難于理解的諸多原因之一是，他對這個引起爭議的問題只是到了該書的中間部分才明確提出討論，而此時讀者的注意力已經被引導到其他方面去了。然而，出于我們當前的目的，最好還是從這一觀點出發進行討論，因為這既符合本書的需要，同時也有充分理由認為這一點就是本書所著重研究的涂爾干本人整個推理過程的主要出發點。[[10]](#_10_113)

涂爾干直到第一部第七章中才把他提出的“有機團結(organic solidarity)”概念與斯賓塞使用的“契約關系(contractual relations)”概念加以對照。不過，對于涂爾干進行批判的目的來說，后者不是斯賓塞所獨有的概念，而是對一種更廣泛的一般觀點的一種表示方式，一個方便的形式。契約關系概念表示的是一種社會關系的典型情況，這種社會關系中只包含有“功利主義”理論所闡述的那些成分。它的原型是經濟交換關系，這個關系中的決定性成分是有關各方的供求情況。這種關系體系至少在含意上是這樣一個概念，即各方通過各種交換取得的共同利益是這個體系主要的具有約束力的強制力量。涂爾干正是希望把他自己的“有機團結”概念理解為“契約關系”[[11]](#_11_109)體系中深深潛在的這個概念的直接對立物。

涂爾干是這樣進行批判的——即便在市場上純粹“出于利益”的交易中，也有一些成分實際上既存在于這種現存的交易體系之中，同時必須有著這些成分交易體系才能運轉(這一點是可以證明的)；而斯賓塞的(或更廣義的說是功利主義的)闡述未能把這些成分完全囊括無遺。被忽略掉的是這樣一個事實：這些交易實際上是按照某些有約束力的規則來進行的，而這些規則并非各方所特別達成的協議的一部分。功利主義概念所包括的成分，則相反地都是協議中所包括的。然而，可以稱之為契約“制度”的規定契約關系的那些規則，并未經各方首肯，而是先于任何這類協議早已存在，并且是不依賴于任何此類協議而存在的。[[12]](#_12_107)

這些規則的內容是各種各樣的。首先，它們規定了什么是契約，什么不被承認為有效的。例如，一個人不能把他自己或者他人賣作奴隸。它們規定了使他人同意一項契約所可以使用的手段；靠欺騙維持或在強迫情況下簽訂的協議都是無效的。它們還規定了一旦締約就給雙方以及第三者帶來的不同后果。在某種情況下，一方可能被禁止實施某項相當合法地達成的契約。例如，有時不許抵押品持有者因抵押人未付利息而取消抵押人的贖回權；同樣，一方可能被強迫承擔契約中沒有規定的義務。最后，它們還規定了如何通過法庭執行契約的程序。在我們這樣的社會中，這一系列規定是非常錯綜復雜的。

為了方便起見，涂爾干主要強調的，是用法律方式表示并具有法律效力的那些規則。但這不應引起對他的觀點的誤解。即使斯賓塞也承認，需要有締約各方之外的力量以履行契約。但是，斯賓塞和其他個人主義的[[13]](#_13_103)經典作家首先主要強調的，是履行合約的條款本身，而涂爾干主要強調的則是一些規則的存在，這些規則是社會所“給予”、[[14]](#_14_99)而不是締約各方所達成的協議規定的對象。如果他們愿意締結契約關系，只有在這些規則規定的條件下，并且只有在明確表示在可能發生的權利和義務兩個方面都可以承擔所帶來的后果之后，他們才可能締結契約。當然，假如規則不在一定程度上得到實施，它們就會是沒有意義的了；但是，涂爾干強調的正是它們不依賴于特定的訂立協議的過程。[[15]](#_15_99)其次，在主要討論法定規則的同時，他審慎地指出，這些法定規則絕不是孤立存在的，除了它們以外還有大量的習慣性規則以及貿易慣例等等作為補充，后者實際上與法律同樣是必須履行的，盡管不具有法律效力。[[16]](#_16_99)從法律如此逐漸淡化成貿易常規的過程表明，這些規則之被整合于契約性體系本身，比個人主義者們可能樂于承認的要緊密的多。個人主義者傾向于認為，社會在這些問題上所起的作用，如同國家表現出來的作用那樣，僅僅是偶爾干預，把通常在沒有“社會”干涉的情況下機器完全自動運轉所遇到的困難解決一下。[[17]](#_17_93)

這樣一些契約規則為什么是重要的呢?首先，涂爾干指出，通過簽訂協議所締結的關系，其可能的后果無論對締約各方本身、還是對其他人都是十分復雜而深遠的，如果每次都得把這些復雜關系特別地從頭到尾重新加以考慮和商量，那么，進行數量浩大的交易將變成不可能的了。[[18]](#_18_91)事實上，只需要對這些問題中的很小一部分進行正式商議，其他則按照公認的規則處理。

但是，最重要的問題是，功利主義理論所列舉的各種成分當中，沒有包括秩序的充分根據。[[19]](#_19_92)契約性的合約只是在有限的時間內為了有限的目的而把人們聚攏到一起。然而，即便是對于這種有限的目的，盡管其結果應該是與他人利益相一致的，而人們究竟出于何種動力要用與他人利益相一致的手段來實現它，功利主義理論并沒有給出適當的說明。人們之間存在著一種潛在的敵意，這是功利主義理論所沒有加以考慮的。契約制度之所以最為重要，在于它是一種秩序的框架。[[20]](#_20_90)如涂爾干所明確指出的那樣，如果沒有這種契約制度，人們就會處于一種戰爭狀態。[[21]](#_21_91)但是實際的社會生活并不是戰爭。只要社會生活中包含著對個人利益的追求，這種個人利益如果是以大大緩和人們之間潛在敵意的方式加以追求，則個人利益促進的，正是共同利益與和睦共事，而不是相互的敵意和毀滅。斯賓塞以及其他像他那樣考慮問題的人，完全未能說明這一點是如何實現的。涂爾干在對此進行解釋時，首先指出了這樣一個經驗事實：追求個人利益的廣泛而復雜的行動，是在一套規則的框架之內發生的，并不依賴于契約各方的直接個人動機。對于這一事實，個人主義者或是根本沒有認識到，或是沒有給予公正的評價。這就是涂爾干據以發展他的理論的主要經驗見解，他從來沒有拋棄這種見解。

很明顯，涂爾干在這里所做的，就是以一種特別明確的方式，重新提出了霍布斯理論的整個問題。現有的“個人主義”秩序中，有些特點是用功利主義理論當中的那些成分所不能說明的。功利主義者、首先是經濟學家們心目中的那些活動，只能在以一個管制性的規則體系為特點的秩序框架內才能發生。沒有這種秩序框架，就將陷于一種戰爭狀態。在這個基本的批判立場上，涂爾干是明確而透徹的，他在這一點上從來沒有稍微改變自己的立場，也從來沒有拋棄過上述關于管制性和規范性的規則體系的重要性的經驗見解。然而，如何把這一依賴于他的批判立場的見解，納入到一個在科學上令人滿意的概念體系之中，同時又避免那些他所批判的立場中所包含的謬誤，涂爾干在這個問題上遇到了困難。

如前所述，霍布斯所采取的辦法是以deus ex machina[急救神]來解圍——完全處于這個體系之外的統治者通過以制裁相威脅的辦法來維持秩序。除去無政府主義以外，即使是最樂觀的個人主義理論家，起碼也有一絲絲霍布斯解決方法的意味，那就是他們都把強制履行契約的職責留給了國家。前面已指出，涂爾干不是沿著這些思路考慮問題的。他既不贊成貶低國家的作用[[22]](#_22_91)，卻也不贊成以國家為一方，而以個人利益的關聯(這乃是整個功利主義傳統的根本所在)為另一方的激進的二元論觀點。對他來說，契約規則體系從正式的法律演變成了非正式的貿易慣例，但卻既保持著管制性的特點，又保持著對于個人直接利益的獨立性——這一點使得把國家同個人利益如此截然二分成為不可能的事。

他使用道德一詞來標示他所指的那些事實的特性，這就指出了一個方向，那確實預示了他的思想以后發展的路線。但是，他并不是一下子就躍進到以后思想中的中心論點的，而是經過了一個復雜而曲折的漸進過程，這似乎主要是由于兩方面的考慮而造成的。一方面是由于他在《社會勞動分工論》一書中非常含糊地使用的那一套概念(后來才大大明確和肯定起來)的特點。這一點將在下一章中詳細討論。但是，與此同時，在我們目前討論的相對的經驗層次上，可以發現某些東西妨礙了他得出最后所得到的結論，并把他的想法引入了另一條思路。即便如此，他的著作在經驗層次與理論層次之間也有一種脫節的趨勢。在早期階段，他的經驗見解始終比理論更大大接近于他的最后立場。毫無疑問，試圖彌補這個脫節之處，是他理論發展過程中的一個重要動力。

如果說霍布斯那種意義上的秩序問題，是涂爾干進行研究的邏輯的出發點，并且他是通過對解釋契約關系體系的正統功利主義觀點進行批判來研究秩序問題的，便不難理解勞動分工和社會分化問題是怎樣出現的了。因為，特別是對古典經濟學家說來，勞動分工是個人主義社會的主要特點之一。從功利主義的意義上說，如果沒有專業化，就根本沒有社會的存在，因為正是交換帶來的互利才是拋棄自然狀態而進入社會關系的主要動力。

涂爾干從批判個人主義理論關于秩序問題的論述，進而批判它對社會分化的發展動力所作的解釋，這實際上不過是一個合乎邏輯的步驟而已。這里，他的攻擊目標是一種他所說的“幸福”理論。[[23]](#_23_91)有人斷言，勞動分工之所以得到發展，是由于專業化每深入一步，就都會帶來幸福的增長。

通過分析可以看出，涂爾干和大多數他的反對者一樣，都沒能夠明確地區分這種幸福理論中的兩種成分，這是不足為怪的。他的某些批判性論述針對著嚴格意義上的心理學的享樂主義，而另一方面，他的另一些批評并不針對享樂主義，而是針對嚴格意義上的功利主義立場。將他所有的論述都考慮在內，就足以使人對任何以合理的單位行動為基礎、并以原子論的方式來看待合理單位行動的理論體系產生很大的疑慮。前面已經看到，享樂主義是功利主義體系之中朝著激進實證主義方向改變最小的一種學說，并且因此而與功利主義在歷史上有著密切的聯系。在這個批判的過程中，也出現了一些基本成分，是到涂爾干思想發展的極晚階段，才能夠在理論層次和方法論的層次上加以適當解釋的。

他對享樂主義進行批評的主要論點是，在心理—生理學的層次上，人們享樂的能力是有限度的。隨著刺激的量和強度的增長，所引起的令人愉悅的感覺增長到達一個頂點，然后就開始衰退。在其中任何的一個極端，享樂都轉變成一種反面的感情狀態——痛苦。如果說，使享樂達到最大限度是行動進程的原因，那么，很快就會有一個滿足的頂點，并且因此而達到了平衡。因此，用這種成分來解釋一種世世代代朝著同一個方向持續不斷的進程，是完全不合適的。本書作者認為，如果要在某種程度上固守在知覺心理學的層次上，涂爾干的看法無疑是正確的。

對涂爾干的批判的最貌似有理的反駁，使討論進入到另一個層次。這種論點是，雖然從對需求的數量滿足方面可以得到享樂的量是有固定限度的——例如，一個人只能吃那么多——但在質的精致方面則是沒有限度的。這種論點實際上改變了問題的范圍。因為，在適用于享樂主義的心理學的任何意義上，都不能說，當這樣一種質的變化非常大的時候，被滿足的還是同樣的需求。如果以上看法是正確的，則幸福的標準就變成了相對的，相對于所考慮的特定欲望體系。它從人性的固有特性變成了衡量人類欲望獲得滿足的尺度，即經濟學家所說的“效用”。

于是，如果并且只要需求體系本身是相對的，幸福理論就不適用于當前我們所討論的目的。這一命題正是涂爾干對幸福理論進行批判的真正根據。除非假設在歷史上有而且只有一種與所有行動都同樣有關的需求體系，否則，幸福理論就包含了一種循環論證。不管是從功利主義[[24]](#_24_89)還是從享樂主義角度出發，這種假設都被毫無疑義地接受了。在對此提出質疑的時候，涂爾干開辟了完全在這兩種理論立場范圍之外的考慮問題的領域。這種批判性的立場在總的方向上認為，價值成分有著巨大作用。前已說明，這種見解的全部后果用了很長時間才顯示出來。然而，在對于契約關系體系的概念所進行的批判中，他的這一立場是確定而深刻的。他從來沒有拋棄這一基本見解。[[25]](#_25_87)

涂爾干建立自己的明確理論(這種理論將要避開他所批判過的那些主張所遭遇的困境)的獨特方式，使得他的基本問題——秩序問題——與社會分化問題更加接近地等同起來，遠遠超過了它們二者本身的共同之處。在從經驗上強調了存在有一些管制規范即行動準則之后，他轉而把法律當成尋找為提出自己的解釋所需事實的最有希望的領域，這是很自然的。在這樣做的時候，他把法律分為兩類(這種區分形成了他的立場的一些特殊之處)，即“鎮壓性(repressive)”法律和“復原性(restitutive)”法律。在第一種情況下，違背法規將招致懲罰；在另一種情況下，只是要求恢復原來的狀態。

這兩種法律的區別與兩種社會類型的區別，即未分化的社會和已分化了的社會的區別，是聯系在一起的。鎮壓性法律被認為是共同信念和共同情感的標志。只要社會成員是相似的，即在具有相同的信念和情感方面是相似的，鎮壓性法律就在社會生活中起作用。因此，它是conscience collective[集體良知]之強有力的標志。另一方面，復原性法律是社會分化的標志。只要牽涉到的規則只適用于社會中的一個專門化了的部分，違反這些規則就不是沖擊共同信念或共同情感，也不會招致懲罰的反應，而只是溫和得多地要求彌補損失。在第一種情況下是“機械的團結”，在另一種情況下則是“有機的團結”。

上述這種局面，必然使得涂爾干遠遠偏離了目標——這就是我們對他的理論發展過程所作說明的論點。因為，他后來的理論發展的萌芽，早就存在于conscience collective[集體良知]的概念之中了，這是一個引人注目的事實。他后來的立場大部分早就存在于對這個概念最早期的論述之中，這一點確實彰明較著。這個重要概念就是一種共同信念和共同情感體系的概念，也就是說，主要強調的是它的道德性質或價值性質。在懲罰這個概念中，明確地表述了這樣一種觀點，即價值成分是以符號形式和與內在的手段—目的關系的聯系來表現的。[[26]](#_26_87)但是，這個概念是與尚未分化的社會和機械的團結聯系在一起的。另一方面，他本來的問題是要弄明白“契約中的非契約性成分”。他所逐步形成的分類所產生的后果，卻是把這個問題conscience collective[集體良知]完全分離開來，成了勞動分工和有機團結的問題。

涂爾干早期對conscience collective[集體良知]的闡述，與他后來對功利主義的個人主義的雙重批判，可以說是同樣透徹和深刻的。他的批判的出發點與他的第一個明確見解之間的裂縫是不能一下子就彌合的。不過，可以認為他的思想發展的主線就是這樣的一個過程。conscience colletive[集體良知]逐漸地越來越掩蓋了有機團結的概念。社會類型之間的區別不再是conscience collective[集體良知]支配行動與否的問題，而是區分conscience collective[集體良知]的不同內容的問題。這個過程在《自殺論》一書中已經初露端倪。在這個過程中，分化問題，或者具體地說[[27]](#_27_83)是社會結構問題，變得越來越不重要了，而個人與共同成分之間的關系變得突出起來。但是，涂爾干在試圖把個人主義的分化社會與共同價值分開時遇到了一些困難，對這一點也需要同時加以考慮。

對這個問題可以簡述如下：個人主義者堅持認為，實際存在于有著廣泛的交換關系的分化社會中的秩序成分，可以從這些交換關系有關各方的直接利益中產生出來。在這之中有一個獨特的成分出現，涂爾干稱之為“有機團結”。然而，這個成分同未分化社會的內聚力和賴以團結的力量，即conscience collective[集體良知]不可能是一樣的。那么，它是一種什么成分呢?它是從何而來的呢?對第一個問題的回答是如前所述的那樣，最初傾向于認為它是支配行動的一系列規范性規則。但是，涂爾干在建立自己的理論時，并沒有從這一經驗見解直接發揮下去，只不過從鎮壓性法律的規則中得出一個分化的標準——這標志著他所處局面所造成的窘境。他直接跳到了一般性的考慮，這個動向是使本書最感興趣的。

涂爾干一開始就指出，勞動分工不可能從“自然狀態”即許許多多互無聯系的個人[[28]](#_28_83)中發展起來。只有在社會中才可能出現分化。有機團結的發展以機械團結的存在為先決條件。但是，涂爾干沒有超出這一步。從他的論點的一般傾向可以引出這樣的觀點：社會分工本身創造了團結。他對這一過程的機制所作的說明非常粗略，但是讀者得到的印象是，在他的心目中這主要是一個習慣化的問題。一種新的做法沿著某個方向發展，隨著時間的推移，逐漸變成了習慣性的。隨著時間的繼續推移，習慣性的辦事方式又如同具有約束力的規則一樣成為必須履行的了。

但是，從他自己的觀點看來，這顯然不是一種令人滿意的說明。他所據以開始的觀點是，從分析的角度看來，有機團結是與功利主義分析中包含的那些成分全然不同的一個成分。然而，在這方面他所做的惟一補充就是指出了習慣化的機制(mechanism of habituation)，而這個提法帶來的困難比它解決的問題還要多。在習慣的作用過程中，義務的成分在于何處呢?在開始的時候，這正是問題的關鍵所在。惟一實在的義務成分，仍舊似乎就是機械團結所包含的那個成分。在某種意義上說，向機械團結的回歸代表了涂爾干真正的思想發展路線，但在目前我們所要研究的問題中，它是造成混亂的重要根源。

如果承認團結單單是由分化過程產生的，那么，分化又是因何而來?涂爾干明確地反對用幸福學說作為解釋，因為這種成分不能說明朝著單一方向的一個持續不斷的過程。這里第一次明確出現了一種理論上的二難困境，這是下一章中主要討論的題目。涂爾干認為，幸福學說的解釋是主觀的，它試圖用行動者的動機來說明問題。既然這種解釋不能接受，惟一的選擇便是行動者的行動所處處境的條件了。從這個意義上說，勞動分工的起因就必定存在于行動的社會環境的特點中了。這些特點是什么呢?

涂爾干所集中注意的特點，是他所謂的社會的“能動密度(dynamic density)”。這個概念包含的基本推理是，社會中的個人之間必須有有效接觸，才能有職能的分化。這首先意味著必須破除各個小群體之間的“隔絕”，而這種隔絕是他所說的“分割的(segmentary)”社會結構的特點。[[29]](#_29_83)但是，能動密度又取決于社會的“物質密度(material density)”，即在每個單位空間內所要互相接觸的個人的數量。最后，除非將要互相接觸的人在絕對數量上很大，即社會的“容量(volume)”很大，物質密度也不會高。也就是說，社會分化歸根結底是社會成員數量增長的結果，是人口壓力的結果。

在涂爾干的這個思想階段上，這就是勞動分工的主要原因。可以看出，這個結論是通過一種多少有些簡化了的論點得到的。他首先排除了那些可以概括為個人利益的一系列可能因素，然后又進而排除了其他一些因素，只把數量不多的某些明確的決定因素作為必要條件。沒有物質密度，能動密度就不能存在；沒有容量，物質密度也不能存在。這個結論在他論述不斷增長的人口壓力是如何產生勞動分工的機制時，表現得尤為模糊。涂爾干借用生物學的觀點，把這個過程描述為生存競爭不斷加劇的結果。然而，他承認這種加劇的可能結果不止一個。它可能導致通過自然選擇而使更大比例的出生者被淘汰。與此相對照，勞動分工緩和了自然選擇：它把個人群體互相競爭的那些不同領域區分出來。這樣，每個個人便不再是同每個其他人直接競爭，而只同有限的一些人競爭，即只與他處于同一職業群體的那些人競爭。

但是在這個論證的過程中，“生存競爭”的含意發生了變化。在馬爾薩斯—達爾文主義的意義上，它主要是指為食物或嚴格說來的生存手段而競爭。但是涂爾干把它看做主要是為了“達到目的”，這當然遠遠不僅包括肉體的生存了。的確，這個術語主要變成了指滿足野心和對社會名望的欲望。于是這個論點又回到了社會環境問題上來，不過卻是環境中的那些顯然絕非簡單地受到人口壓力如此影響的方面。說明自然選擇為什么得到緩和的那個成分，實際上正是在此處最為重要的那個與達爾文主義相區別的成分，但涂爾干恰恰未能把這個成分明白揭示出來。

在他對有機團結問題的研究中，僅僅有兩點是明確的，即對功利主義的解釋加以批判否定，以及認為只有在社會秩序的框架之內才能進行和平的分化過程。但是，涂爾干卻引人注目地未能道出有機團結的特有成分，而只是泛泛地說，這個成分必然存在于社會環境的特性之中。當他試圖超出這一點的時候，他就歸結于人口壓力——不管怎樣分析，這也根本不是一種社會成分，而在實質上是一種生物學的成分。以這一點是涂爾干思想的主線而論，這正是我們所熟悉的一種思想過程，即沖破了功利主義而進入激進實證主義，在這里就是把社會理論“生物學化”了。但這并不是他的思想主線，他很快拋棄了這種看法。他之所以產生這種看法，是由于前面討論的經驗方面的難題，以及將在下一章中討論的一般性概念體系方面的某些困難。涂爾干在這兩個方面都陷于一種特殊的處境之中，人口壓力的說法作為這種處境的表征是很重要的。

涂爾干思想發展的實際方向，在他關于所謂勞動分工的“次要起因”的論述中現出端倪。這就是涂爾干所說的“conscience collective[集體良知]的漸趨模糊”。[[30]](#_30_81)涂爾干說，在鎮壓性法律占統治地位的社會類型中，對于行動的細節有詳細的規定。隨著勞動分工的發展，這種詳細的規定也逐漸消失了。保衛共同價值的約束力量和典型的感情反應，不再依附于特別的法令，不再依附于采取個別的手段以達到特定的目的，而是僅僅依附于非常一般性的原則和觀念。其結果必然是使個人獨立作出選擇和發揮首創精神的范圍擴大很多。

這里出現了這樣一種成分，它不像人口壓力那樣是在conscience collective[集體良知]的影響的解體趨勢中起作用，而是通過這種影響的特點變化(這是由于conscience collective[集體良知]本身的構成起了變化)起作用的。這個成分預示了《自殺論》中出現的觀點變化。我們現在來討論這個問題。

### 自　殺

初看起來，《自殺論》[[31]](#_31_77)中涉及的問題似乎與勞動分工問題屬于完全不同的范疇。但情況卻并非如此。這本著作在對于本書至關重要的各個方面，都要被看做是同一思路的繼續，是在另一個事實領域內進行的新的關鍵性實驗。如同經常發生的那樣，在考察的過程中，理論本身不僅得到了證實，而且還發生了變化。這正是本書所最感興趣的問題。

涂爾干在批判關于社會分化的發展的幸福假說時，曾經提請人們注意自殺率所可能包含的意義。他四年后出版的這部專著，可被視為在那個短論中所發思緒的進一步的深入研究。

在對問題和一些初步定義作了說明之后，這本書對以前各種就自殺率變化所作的解釋進行了系統的批判。[[32]](#_32_75)他所批判的各種理論主要分成兩類，其中一類是用經濟挫折、家庭不和等一般所謂自殺動機來解釋自殺現象的理論。對此，他沒有多加討論。他提出的主要經驗論點是：如果這些動機是可以確認的，那么，如果把它們分了類，在總的自殺率大幅度變化的過程中，屬于不同種類動機的個例之間的比例仍大致保持恒定。涂爾干所要闡述的是總的自殺率問題，因此，可以認為這種意義上的動機問題是無關的。對于本書現在討論的問題說來，“動機”式的解釋之所以重要，在于它是功利主義理論對自殺進行解釋的主要方式。這種理論認為，自殺是為了追求某種確定的目的而采取的一種合理行動，超出這個目的就不被認為是必要的了，社會自殺率不過是這種“個案”的一個累積而已。

他所批判的其他理論都用能夠(就我們目前的目的而言)劃歸遺傳和環境范疇的因素來解釋自殺問題。首先，有一種涂爾干稱之為“宇宙論的”解釋[[33]](#_33_75)，即用天氣條件之類的原因解釋自殺現象。涂爾干毫不費力地表明，所謂自殺率和天氣之間的關系，起碼是可以用其他原因也能解釋的。其他還有以種族[[34]](#_34_73)、酗酒[[35]](#_35_71)、精神病理狀態[[36]](#_36_71)以及模仿[[37]](#_37_71)等作解釋的。在對所有這些觀點的批判中，涂爾干成功地(大部分是根據經驗材料)論證了，包含有這些因素或其任何組合的以前的理論，都不能對自殺率問題做出令人滿意的一般結論。雖然他并未成功地表明那些因素就全然是不相干的。[[38]](#_38_68)除去種族因素之外，那些因素對于偶然事件而言比之對于自殺比率意義更大，然而涂爾干理所當然地并未把這些因素從自殺率的問題中排除。他指出，從前那些包含了這些因素的解釋未能完全地說明現象，一種新的解釋路數從一開始起就被摒棄在一旁了。

這些因素中需要在此特別提及的是精神病理狀態。不能忘記，涂爾干的這部著作寫于十九世紀九十年代，自那時以后，精神病理學的研究已經大大地進步了。他批判的精神病理學觀點主要是，認為自殺的原因應該歸咎于某種特殊的遺傳性的精神病理學條件。涂爾干能夠不費力氣地證明，它不能說明自殺率的意義深刻的變化。但是，他的論點不適用于由“環境”和“官能”引起的精神障礙，我們已經通過上一輩人對精神分析和其他有關的研究大大加深了對這種精神障礙的理解。然而，如果表現于自殺行為之中的精神障礙的最終原因，是由“環境”而不是遺傳造成的，就完全有理由認為，環境中的社會部分起著決定性的作用。事實上，涂爾干在他所作的分析中，特別是關于失范(anomie)的概念(我們將在下面討論)的研究中，已經很明白地揭示了這些方面的原因。精神病理學被用來探討這些社會條件對個人及其行為產生影響的作用過程。因此，如同涂爾干在這個問題上的主要追隨者哈布維奇(Halbwachs)教授[[39]](#_39_66)所指出的那樣，從社會學角度和精神病理學角度對自殺進行解釋不是對立的，而是互為補充的。只是在涂爾干著書的時候，無論精神病理學還是他自己的社會學，都還沒有發展到可以把二者聯系起來的地步。[[40]](#_40_66)

關于涂爾干在這方面所作的批判，有一個問題是應該特別注意的。在《社會勞動分工論》中，他主要批評的是功利主義理論。對于用遺傳解釋勞動分工，[[41]](#_41_66)他多少也附帶進行了批判，這里的遺傳系指個人之間性格和能力發生分化的過程中的遺傳部分。同時，如前所述，他引用了另外一種遺傳因素即人口論原理來達到他自己的目的。另一方面，他又對若干種遺傳和環境[[42]](#_42_60)理論進行了清晰的和自覺的批判。他對具體理論進行詳細的經驗批判的結果被概括為這樣一種觀點：從以上意義的動機來解釋或以前述其他因素來解釋的理論，都是不能令人滿意的。他還特別指出這后一種理論是個人主義的，[[43]](#_43_60)并針對這些因素提出了社會的各種因素，以之作為方法論方面的綱領。他特別把社會環境同個人行動所處環境中的非社會性部分區分開來。與此相應，在《自殺論》中不再使用人口因素，這個因素從他的理論中完全消失了。而社會環境卻保持著與遺傳和環境共同的一種基本性質：在行動者看來，是他所不能控制的——這是涂爾干反對用“動機”來解釋自殺的主要觀點。長期以來，這一直是他的社會學客觀主義中的顯著特點。

因此，可以在社會環境的特點中，找到涂爾干感興趣的自殺率中包含的因素。他把這些因素叫做courants suicidogènes[自殺風]。他自己所實際進行的分析就是區分三種[[44]](#_44_58)這類因素，并研究它們的經驗后果。就三種因素中有一種相對于其他因素其重要性最大而言，自殺有三種“理想型”，分別叫做“利他主義的(altruistic)”[[45]](#_45_58)、“利己主義的(egoïstic)”和“反常的(anomic)”自殺。下面我們將分析這三個概念、它們互相之間的關系以及它們與前面討論過的《社會勞動分工論》的概念框架的關系。這些概念的雛型在他的早期思想中出現過，后來的用法同以前相比有所改變，而這一點正是最重要的。

利他主義自殺是最簡單的一種情況。[[46]](#_46_56)它涉及到一種對群體的依戀情感，其力量之強大，使得對于個人來說，與群體對于他恪盡群體賦予他的義務的要求相比，他個人的利益甚至連生命都成為次要的了。從一方面說，這導致了一般地對個人生命價值的低估，甚至個人自己也是這樣認為的，以至他基于相對來說較小的緣故就愿意舍棄生命。另一方面，在某些情況下，這使得自殺成了一種直接的社會性要求(social mandate)。當代西方社會中，軍隊的情況引起了涂爾干的注意。[[47]](#_47_56)根據他的資料，軍隊中的自殺率確實比平民要高得多。[[48]](#_48_54)這是一種和平時期的情況，而軍人在戰斗中服從命令(撇開強制不談)的時候，就要使自己冒幾乎必定死亡的危險——按照涂爾干的定義，這也是一種自殺。然而，一般都以軍隊生活的艱苦作為和平時期軍隊中自殺率高的解釋。這種解釋不能令人滿意，因為，自殺在軍官中比在士兵中要普遍，而軍官的運氣當然是較好的。并且，自殺率隨著服役期而增長，而一般人都認為隨著服役期的增長，士兵們就會習慣于艱苦的生活，因此生活艱苦的影響在服役的第一、二年應是最大的。最后，以貧窮為標志的艱苦與自殺之間一般來說沒有必然聯系。在歐洲的某些最貧困的國家中，如意大利和西班牙，自殺率比起較為繁榮的國家如法國、德國和斯堪的那維亞國家要低得多。[[49]](#_49_54)并且，在一個國家內，上層階級的自殺率總是比下層階級的自殺率要高，特別在城市中更是如此。這不可能是由于一般意義上的艱苦造成的。

涂爾干提出的解釋與此大不相同。在現代社會，軍隊的顯著特點是它的嚴格紀律。在軍隊中，個人的欲望和利益與他作為群體成員而肩負的非個人義務相比是微不足道的。于是便產生了把個人利益，特別是個人生命看做是無足輕重的觀念。舉例來說，如果一個軍人的“榮譽”遭到了非難，這就可能導致他自殺。軍國主義社會的日本就是一個突出的例子。在總的自殺率很高的國家里，軍隊中的自殺率相對較低；而在總自殺率低的國家里，軍隊中的自殺率相對較高[[50]](#_50_54)——這一事實進一步證明了這種觀點，即軍隊中自殺率的原因與總人口中起作用的自殺原因是不相同的。

涂爾干發現，利他主義自殺在未開化社會和某些宗教群體中也是很典型的。在諸如印度的寡婦自焚風俗之類的情況中，就有對自殺的直接社會要求。

很顯然，對于涂爾干來說，自殺中的利他主義因素基本上與機械團結是屬于同一理論層次的。它表現的是犧牲個人要求而服從群體壓力的conscience collective[集體良知]。但是，即便在這里，所強調的重點也有所變化。主要之點已經不是個人與群體的一致性，而是個人之從屬于群體，軍隊中自殺率高的原因不是由于它是一個無差別的團體，也不是由于軍官和士兵之間、或炮兵與步兵之間沒有區別，而是由于所實行的紀律的特點造成的。涂爾干已經不把“團結”問題視同于社會結構問題了。利他主義自殺表現了一種強調個人從屬于群體利益的conscience collective[集體良知]，其特定內容是認為個人生命的價值低于群體的價值。

對于“利己主義”自殺所作的解釋要復雜得多，與《社會勞動分工論》中的觀點也有更多的根本不同之處。涂爾干強調這個因素所聯系的經驗現象主要有兩類。首先，自殺與家庭狀況的關系給他留下了深刻的印象。[[51]](#_51_54)一般來說，有配偶的人們的自殺率比未婚、喪偶和離婚者的自殺率顯著地低。隨著子女的出生和家庭人數的增加，這個差別也更大了。涂爾干排除了其他各種因素，特別是選擇的因素，認為決定性因素是起一種緩和作用的對于某種類型的群體的依戀之情。[[52]](#_52_54)如果人們與群體中其他人之間的關系是一種在前述意義上的情感依賴關系，就不大容易自殺了。但是，從利己主義概念來看，可以得出相反的結論。當人們擺脫這種群體控制的時候，利己主義似乎是自殺的一個因素；而當群體控制在某些方面過于強大時，利他主義則是自殺的因素。這使得利己主義與失范之間的關系變得很不清楚。

但是，在對另外一類關于自殺與宗教歸屬之間關系的資料進行討論時，出現了某些明確得多的東西。一個明顯的事實是，新教徒中的自殺率比天主教徒要高得多。[[53]](#_53_54)把諸如民族之類的一些其他因素排除掉，就剩下了與宗教歸屬的關系。[[54]](#_54_54)例如，在德國和瑞士境內的法語區，新教徒的自殺率都高得多；而在德國天主教徒聚居的地區，如巴伐利亞、萊茵河地區和西里西亞等地，自殺率則比全國總的自殺率低得多。如何解釋這種驚人的情況呢?[[55]](#_55_54)

按照涂爾干的觀點，原因在于新教徒對待宗教事務中個人自由問題的態度。對于虔誠的天主教徒來說，教徒的身份為他規定了一整套信念和習俗。教徒在宗教事務中沒有能動性，所有的權力都屬于作為一種組織的教會。教徒的靈魂和獲得拯救的機會取決于他對教會規則的虔誠皈依。新教徒中的情況則與此大不相同，最終是由教徒們自己來評價教義的真理性和遵循教義的行為的正確性。教會與教徒的關系同天主教的情況大不相同。教會是具有共同信仰和遵守共同習俗的人們的聯合體；但作為一種組織，它不像天主教會那樣具有規定個人應當具有何種信念和習俗的權力。

因此，涂爾干認為，關鍵性的區別在于個人與有組織的宗教群體的關系。從某種意義上說，這種區別就是，天主教徒從屬于一種群體的權威，而新教徒則不受它的制約。但這只是從消極方面來看的，它并沒有包括區別的所有內容。因為，實質問題是，新教徒之不受群體控制這一點是不能任意選擇的。這種自由并非是按照本人意愿，可以把自己的宗教職責肩負起來，也可以把這種職責委之于教會。作為一個虔誠的新教徒，他必須要承擔這種職責，行使他的自由。他不能把這種職責歸還給教會。從這個意義上說，行使宗教自由的義務，是新教這種宗教運動的主要特點。這可以說是盧梭的著名論點的一個確切例證，即在某些方面來說，新教徒作為人而言是被迫自由的。[[56]](#_56_54)

很明顯，這不單是由于人口壓力造成的職能分化的結果，而確確實實非常近似于conscience collective[集體良知]的一種表現。上面提到的那種意義上的宗教自由，是所有新教徒共同的基本道德價值。只要作為一個新教徒，他就受到那樣一種社會和群體壓力的制約。但是，他因此而形成的與一個有組織的宗教群體的關系，卻與天主教徒全然不同。他是在必須獨立的壓力下承擔起自己的宗教職責的，而天主教徒則是處在必須服從教會權威的壓力之下。這種關鍵性的區別不是由于天主教徒的行動受所有天主教徒共同價值的影響，而新教徒則擺脫了所有新教徒共同價值的影響。這里講到的自由是另一種含意的自由。區別之處在于，不同價值體系的內容不同。完全可以這樣推斷，如果新教徒中的高自殺率是由于利己主義引起的，這正是consceince collective[集體良知](即新教徒所共同具有而為天主教徒所不具備的信念和情感體系)約束著個人的結果。

這種信念和情感體系之起作用，并非直接要求新教徒自絕其命。相反，無論對新教徒還是對天主教徒來說，自殺都是不可饒恕的罪過。但是，這種體系把新教徒置于與他所屬的宗教群體的一種特殊關系之中，給他加以特別沉重的宗教責任的負擔，所產生的壓力在相對來說較多的情況下，所導致的結果就是自殺。涂爾干沒有說明個人自殺中這種結果實際上究竟是如何產生出來的，但他無疑地指出了存在著這樣一種關系。

在這部著作的后邊部分[[57]](#_57_52)，涂爾干對這種見解進行了概括并提出了以下的觀點，即我們社會里主要的共同道德情感就是對個人人格(individual personality)本身所作的道德評價。這是比較一般的現象，而新教徒關于宗教自由和宗教責任的看法是這種現象的特例。如果這種“崇拜(cult)”出現，人們一方面就受到社會壓力去“發展他們的人格”——要獨立、負責和自重。另一方面，他們也同樣受到壓力要去尊重別人，要使自己的行動能夠與得到同樣人格發展的他人相協調。毫無疑問，涂爾干在這里已經在經驗層次上得到了關于“契約中的非契約性成分”這一問題的結論。約束著契約和交易并使“有機團結”之所以成為可能的規范性規則體系，其實質至少在某些方面就是對個人人格崇拜的一種表達。這不是把個人從社會加之于他的道德束縛中解脫出來，而是給他加上另外一種道德束縛。人格是一種特定社會狀態的產物，是conscience collective[集體良知]的產物。涂爾干實際上到這里便停止了。他沒有試圖去解釋崇拜個人的根源，他證明了存在著崇拜個人就感到滿意了。但是，與《社會勞動分工論》相比，這是一部清楚明晰的巨著。共同價值成分不再與一種只有個人之間的相似性而沒有分化現象的狀態聯在一起。首先，要把作為“契約”社會的先決條件的自由本身與conscience collective[集體良知]明確地聯系在一起。這樣一來，從差別中推導出有機團結的所有嘗試都消失了，人口論里面出現的“生物學化”的傾向也隨之消失了。這使社會環境的概念發生了什么變化，我們將在下面幾章中予以討論。

涂爾干是以堪為典范的明晰性，去分析新教和天主教中不同的自殺率這個經驗現象，從而解決了這個問題的。他澄清了那種認為家庭使人免于自殺的混亂思想。由于人格崇拜中固有的個人責任和個人獨立性傾向于打破某些類型的對于家庭的感情依賴，起著阻止人們結婚和導致離異的作用，因此就完全可以說，被排除于家庭紐帶之外的人的自殺率中，具有一種利己主義的成分。不過，失范這個概念與利己主義相比照而出現，這就使得這個問題變得更清楚了。現在我們必須轉而討論這個問題。

失范在《社會勞動分工論》中已經占據了一個相對次要的位置。但它只是被用來形容勞動分工中的“反常”形式[[58]](#_58_52)之一，即沒有完全實現有機團結的一種形式。在《自殺論》中，它占據的位置顯要得多了，對概念本身也闡述得更加完整了。這就是為什么對它的討論一直拖延到現在的緣故。它從處于一個相對次要的位置變成了與利己主義和利他主義同等重要的自殺因素。

和另兩種情況一樣，在涂爾干形成了這個概念的過程中，也有一組經驗事實起了特別重要的作用。這個事實就是，隨著經濟的周期變化，自殺率的變化相當懸殊。[[59]](#_59_52)如果說貧窮和蕭條引起了自殺率的增長，任何人都不會感到奇怪；經濟方面的挫折和損失是一種似乎言之成理的常識性解釋。令人感到奇怪的是，在不尋常的經濟繁榮時期同樣會出現自殺率的增長，并且，與長期的平均自殺率或趨向相比，波動幅度差不多也是同樣大的。因此，特別是有鑒于前面提過的自殺與貧窮之間并無一般聯系，涂爾干對于那種認為經濟蕭條時期自殺率的增長的原因在于經濟困難等等的觀點，也產生了懷疑。他認為，不管是繁榮時期還是蕭條時期，造成自殺率增長的那些原因可能是相同的。

涂爾干在下述事實中找到了那個原因，即無論在繁榮時期還是蕭條時期，都有大批的人突然無法適應他們所處社會環境的某些重要特點。在經濟蕭條時期，有關生活水準的前景以及它所意味的一切都大大受挫。另一方面，在不尋常的經濟繁榮時期，對許多人來說本來不可能的事變成了現實。在這兩種極端情況下，手段和目的的關系、努力和結果的關系都被攪亂了。由此產生的結果是一種混亂意識，人們失去了方向，不再有那種覺得自己“行得通”的感覺。

涂爾干的分析還更深一步。經濟蕭條時期的混亂意識和挫折似乎不難理解，但是，為什么在不尋常的經濟繁榮時期人們的反應不是處處更加感到滿意(功利主義觀點認為滿意是必然的和理所當然的)?涂爾干回答說，這是由于人們的安全感和朝著目標取得進展的感覺，不僅取決于適當地掌握手段，而且目的本身要有明確的定義。當許多人都發了意外之財，得到了本來似乎是不可能的東西之后，這些人便會認為沒有什么事情是不可能的了。而產生這種想法，又是由于人們的欲望和利益原本就是沒有止境的。要想有滿足的話，欲望和利益就必須有所限制和約束。繁榮作為沖破這種約束的一種力量，成了造成自殺的原因。它啟開了無止境地追求不可能的事物的無底深淵。

這種對于個人成就感必不可少、因而對于幸福也是必不可少的節制，不是由個人自己施加的，而是由社會施加的。要使這種節制具有這樣的作用，不能是簡單的強制。人們在接受單純以暴力加之于他們的限制時，是不會感到幸福的。要讓他們必須感到這些限制是“公正”的，節制就必須具有道德的權威。因此，節制就采用了社會賦予的用以規定行動目的的道德規范的形式。如果出現任何情況破壞了這些規范性的節制，其結果將是個人失去均衡，這將導致個人以各種形式陷于崩潰，在極端情況下就導致自殺。

在目前我們所討論的問題中，所謂規范指的是與生活標準有關的規范。對社會中的每一個階級來說，都總是有一種得到社會認可的生活標準。這個標準當然在某種限度內變化，但它相對來說是確定的。在這種標準內生活是一種正常合理的愿望。不管降到低于這個標準還是提高到超出這個標準，都將使涂爾干所說的“道德再教育”成為必要，但這即便能夠做到也不會是輕而易舉。

涂爾干把這一點也作為失去配偶的人和離婚者中自殺率比有配偶者高的一個原因。婚姻關系的解體就像取消了對生活標準的限制一樣，它將使人們的各種標準處于動蕩之中，并將造成一種社會和個人無從取向的空虛感。它的結果也將是沮喪和不安全感，并在極端情況下將導致自殺。

失范這個概念的一些理論含意是什么?首先，涂爾干提出失范與利己主義明確相對，這就完成了前面討論過的那個過程。原來與有機團結相對的conscience collective[集體良知]，現在有了兩種類型的影響，而與此二者相對又提出了一種conscience collective[集體良知]約束力影響微弱，而在極端情形下根本就沒有影響的情況。只要出現這種約束力削弱的情況，失范也就出現了。[[60]](#_60_52)在利己主義和失范兩種不同情況之下的擺脫集體控制即“個人解放”，是居于極不相同的層次之上的。首先，個人人格的發展不單是取消社會約束的問題，而是受制于某種特定的社會約束的問題。

在討論契約制度時，涂爾干曾提醒注意行動的規范性規則的一個方面，這種規則對于行動的個人相對而言是“外部的”。在某種程度上，可以認為它是行動的一系列給定的條件。但是，與失范相對所表述的那種約束，則屬于一種微妙得多的類型。它不僅涉及人們追求自己目的而進行行動時所處的條件，而且關系到如何規定他們的目的本身。并且，正是由于有了這種約束，“完整的人格”才能存在。

這樣就把霍布斯的問題提到了更深層次。霍布斯對社會的不穩定性進行分析的那個層次，是以有眾多個人能夠合理地行動、知道他們希求的是什么為先決條件的。但這本身只是一種不現實的假設。處于自然狀態的人連功利主義者所假設的那種理性的人也不可能是。涂爾干的社會學分析，不僅適用于個人之間的秩序成分即權力問題，并且進而也適用于個人人格中的秩序成分。

這樣，方法論的一個根本觀點已經初露端倪。但是，涂爾干很久之后才據此(如同根據這一關于失范的見解的其他許多含意那樣)提出某種明晰的方法論觀點來。這個觀點是，“個人”與“社會”之間在分析意義上的差別，與“個人”和“社會”的具體實體之間的差別不能相提并論。正如脫離了組成社會的具體個人就不能在任何具體的意義上侈談社會的存在一樣，也不能單單用“個人的”成分來說明我們認識的具體個人，在他的人格中包含著社會的成分。這個問題在方法論方面的種種細節，將在以后對涂爾干理論的討論中占很多篇幅。

現在我們可以把從《社會勞動分工論》到《自殺論》的變化總結如下：社會成員共同的道德信念和道德情感體系這個成分，即conscience collective[集體良知]，原先是與缺乏社會分化、與社會角色的相似性混為一談的，現在已經區分開來了。同時，這樣一來就認識到，契約中的非契約性成分正是這樣一個共同信念和情感的體系，認識到它是分化了的個人主義社會的秩序基礎中一個根本性的因素。包括自殺的利己主義成分在內的現代“個人主義”，不是從泛泛而論的社會壓力下解脫出來，而是受到了某種特定的社會壓力。在這兩種情況下，基本上都是個人由于具備社會共同的信念和情感而受到約束的問題。

與此同時，失范[[61]](#_61_52)這個概念占據了重要得多的位置。conscience collective[集體良知]的約束作用也隨之從制約行動的相對來說是外部的規則，擴展到制約行動目的本身的構成，從而進入于個人人格的核心之中。這使得涂爾干的經驗見解大大超過了他的一般概念體系。然而，在研究這個概念體系的細節和發展以及conscience collective[集體良知]在何種意義上可以說是一種“社會”因素之前，最好先簡述一下涂爾干據以生動地提出他在這一時期的根本性經驗立場的另外兩個方面。

### 職業群體和社會主義

對自殺及其與具體群體之間的關系進行研究，導致了對共同的規范性管制予以新的強調，這種強調構成為涂爾干關于社會改革的著名建議的理論基礎——這個建議是，在大多數職業中重建類似于行會的有組織的職業團體。有意思的是，這個建議在《社會勞動分工論》中根本沒有提起。[[62]](#_62_52)它第一次出現于《自殺論》[[63]](#_63_52)的最后一章中，而后在《自殺論》發表之后[[64]](#_64_52)寫的《社會勞動分工論》第二版的著名前言里又有詳盡發揮。隨著我們當代社會中分化的擴大，個人與之有緊密而親切關系的就是家庭，比家庭更大的群體已不復存在了；即使家庭對個人控制的力量也顯然在不斷削弱。另一方面，雖然國家的權力和重要性在不斷增長(這乃是個人主義發展過程中一個必要的因素)，但就實行對個人的控制來說，它顯得過于冷漠和不具人性。它對個人的控制越來越多地表現為以肉體制裁為后盾的不具人性的法律。然而，需要的卻是道德權威的控制。

由于職業分化是現代社會的主要特點，因此，把職業團體作為社會的單位，使之對自己的成員進行一種道德上的控制，以約束他們個人利益的無限增長，這是合乎邏輯的。這些團體的規章準則必然會各有不同，因為沒有任何一種準則能夠適用于所有需要管束的不同情況。但是每個團體都將對自己的成員規定一些共同的具體規范。從某種意義上說，每個團體都是具有機械團結這個特點的群體。涂爾干認為這是控制失范發展的最有希望的實際手段。只要有選擇職業的自由，這樣做與個人主義道德的基本原則并不抵觸。

涂爾干宣揚有組織的職業團體，經常使別人把他看做是工團主義運動的鼓吹者。在結束本章之前，簡略探討一下他與社會主義及工團主義的關系將是饒有興味的，因為正是在《自殺論》即將出版的1895—1896年這個時候，他作了一系列關于社會主義問題的講演，雖然這些講演直到1928年才出版。特別有趣的是，與當時的許多著名思想家一樣，涂爾干對社會主義運動深感興趣，并為社會主義運動所提出的種種問題所震動。他和帕雷托直接就這個問題寫了詳盡的論著，而馬歇爾和韋伯則間接受到了社會主義運動很大的影響。

他的理論探討是圍繞著社會主義與共產主義的根本區別進行的。按照涂爾干的術語，共產主義是一種宣揚通過社會的中央機構對經濟活動進行嚴厲控制的學說，這種學說的產生主要是由于意識到無控制的經濟將危及社會更高的目的。它的根據乃是這樣一種信念：不加控制地攫取財富將導致欲望無限增長，而不論從個人或社會的利益來看，對這種欲望都必須加以控制。柏拉圖的《理想國》是共產主義著作的原始雛型。這是人類社會在任何時期、任何地方都要反復出現的問題。因此，共產主義思想不是與任何特殊社會條件相聯系，而是在所有社會條件下都偶爾地出現的。

社會主義則是另外一種學說，它提倡把經濟利益與社會控制機構融合到一起。對于西方社會如今的情況來說，與其說是由國家控制，不如說是與國家融合。其根據正是一種對于社會的經濟觀點，這種觀點并不覺得有必要為了某種更高的利益而對經濟成分實行控制。社會主義與功利主義的個人主義之間的區別，完全在于如何回答最大限度地擴大財富的最佳手段是什么這樣一個問題。最大限度地擴大財富作為一種目的，是合乎需要的，對這一點并無異議——它與其他目的無疑是抵觸的。其所以可能如此，是因為從倫理學和哲學上看，社會主義者就是功利主義的個人主義者。這是社會主義的經濟決定論的最終根據。[[65]](#_65_52)

社會主義與共產主義不同，它是我們現代社會條件所特有的現象。因為，若不是能夠履行現代經濟秩序中復雜的管理職能的高度發達的政府機器業已存在，社會主義就不能作為一種嚴肅的運動而發展起來。

當然，涂爾干的這些概念是抽象的；而且，他自己也欣然承認，在具體加以考慮的現代社會主義運動中存在著共產主義的成分。特別是，他對社會主義的定義是很狹窄的，把平等的成分排除在外。這個成分在具體的社會主義運動中無疑起著非常巨大的作用，而在他使用的術語中卻必須劃歸于共產主義的范疇。

拋開這個問題本身的趣味不管，也不管涂爾干的觀點能否被接受，他對于社會主義的討論，又一次提出了經濟成分同其他功利主義成分之間的根本區別問題——一個是對滿足個人需要的追求，另一個是與之全然不同的“社會”成分；從個人觀點來看，后者是一種強制的和控制的因素。可以把這種區別看做是涂爾干社會學思想真正的基本出發點。與其說他是社會主義者，不如說他是共產主義者。

特別重要的是，前面我們曾經指出，[[66]](#_66_52)涂爾干早在寫出《社會勞動分工論》之前很早就致力于研究社會主義了，雖然他系統地發表自己的觀點是以后的事。尤其是，他之所以走上研究社會學這條有待開拓的道路，一個主要原因，就是因為他認定，社會主義經濟學不能夠解決主張自由放任的個人主義理論所提出的問題。在涂爾干看來，如同帕雷托和韋伯的觀點一樣，社會主義和自由放任的個人主義是一致的——它們全沒有考慮到這三位學者都關心的某些基本的社會因素。

至此為止，已經足以說明廣義的經濟個人主義問題在涂爾干早期思想中所起的巨大作用了。他對作為經濟個人主義基礎(事實并非全然如此)的這些科學學說以及這些學說所包含的關于現代西方社會的解釋不以為然，因此他便尋求其他可供選擇的觀點。在早期階段，他曾考慮過兩種如此的替代觀點，但終于完全拋棄了它們。一種是社會主義經濟學提出的觀點，但后來他認定它根本不是一種真正的替代觀點(以他的想法而論)，而只是原來那些基本學說的另一種表達方法，僅僅是在某種程度上更適應于實際情況而已。另一種觀點是生物心理學決定論(biopsychological determinism)，即在認為勞動分工主要是由于人口壓力這種學說中反映出來的觀點。但是，這種觀點甚至同《社會勞動分工論》中的許多成分也格格不入；通過寫作《自殺論》，涂爾干的思想不斷發展，便明確地拋棄了這種觀點，使之在他后來的思想中沒有起真正的作用。于是，便剩下一個他所致力的“社會”因素。從消極意義上說，這個因素與功利主義以及遺傳和環境里面包括的那些因素都完全不同；從積極意義上說，它主要被稱做是“社會環境的組成”，或有時被說成“社會結構”。

涂爾干對這種社會因素及其地位進行了系統的方法論方面的研究，對這個問題的分析是本書的下一個任務。但是，應該記住，這種方法論絕不是抽象的哲學假設，在每一個步驟上，它都受前面提到的那些經驗研究中所產生的問題和困難的支配。對涂爾干的方法論進行研究的許多人都忽略了這個聯系，因此造成一種辯證法老調的印象，而事實上這與涂爾干的本性是很不相符的。

[[1]](#_1_146) 參照埃米爾·涂爾干：《社會學方法的準則》(Les règles de la méthode sociologique)，第60頁；《社會勞動分工論》(De la division du travail social)，第五版，正文前第39頁(本書中所有引自該書的引文書目一般標明英文譯名，而引文都出自法文版第五版)。

[[2]](#_2_141) 載于《社會學與哲學》(Sociologie et philosophie)一書中。

[[3]](#_3_136) 《普通社會學通論》，第二章，第72—74節。

[[4]](#_4_134) 見德普羅瓦熱著(S.Deploige)：《道德與社會學之沖突》(Le conflit de la morale et de la sociologie)。

[[5]](#_5_126) 孔德和涂爾干的惟一主要區別是，后者所研究的不是孔德主要致力研究的社會動力學，而幾乎完全關注于會被孔德稱之為“社會靜力學”的理論。秩序問題是涂爾干從早期起就研究的主要問題。他的超出孔德之處就在于他對這個問題的探討比孔德要深入得多。從邏輯上說，這個問題先于社會變遷問題；而一旦對孔德的結論有所懷疑，秩序問題自然就應當是首當其沖的了。有趣的是，在涂爾干最后的論述中，也出現了對動力學問題感興趣的跡象。假如他就此發展下去，不管這些跡象會把他導向何處，結果只能與孔德的社會進化論完全不同。見第十一章，第450頁。

[[6]](#_6_120) 辛普森(G.Simpson)把這部著作譯成了英文，書名為《社會勞動分工論》(The Division of Labor in Society)(見[邊碼]第301頁，注①)。

[[7]](#_7_118) 《社會勞動分工論》，正文前第37頁。我的譯文。

[[8]](#_8_118) 同上書，第46頁。

[[9]](#_9_114) 法語conscience一詞可譯作conscience[良知]或consciousness[意識]。如本段引文所示，其倫理學含義較之心理學含義更切近涂爾干本意。英譯文中大都使用consciousness一詞，顯然是一種誤解。因此這里最好引用法語原文。

[[10]](#_10_112) 在他個人經歷方面最重要的一件證據，見于莫斯(M.Mauss)為涂爾干的講演集所寫的序言。這本書在涂爾干去世后發表，題名為《論社會主義》(Le socialisme)。這些講演是他1895—1896年期間在波爾多市發表的，此時正接近于他早期思想發展的高峰時期。莫斯先生在序言中告訴我們，涂爾干最先研究的是經濟個人主義問題。涂爾干早就得出結論，認為個人主義理論，包括正統經濟學家的個人主義理論，都不適于說明問題；而且他久已為取代個人主義理論的社會主義所吸引。他對社會主義思想進行了詳細研究，并且還想發表一本關于社會主義的書。然而，在研究過程中，他感到社會主義基本上出于同樣的一些根本原因也是不適宜的。這是他轉而注意其他領域并從事其他方面研究的主要動機，這個研究的成果就是《社會勞動分工論》。與他對社會主義進行研究的簡要介紹聯系起來，可以看出，這一關于他個人經歷的說明，直接證明了此處對涂爾干在《社會勞動分工論》中研究的問題的起因所作的解釋。

[[11]](#_11_108) 這個術語用在此處指具體的實在，而斯賓塞的術語“契約性關系”可以指具體實在中的某些抽象成分。

[[12]](#_12_106) 涂爾干一再重申這個觀點。尤其見《社會勞動分工論》，第192頁。

[[13]](#_13_102) 這是在這里討論的意義上說的。

[[14]](#_14_98) 特別是《社會勞動分工論》，第192頁。

[[15]](#_15_98) 他的最簡潔明了的公式是：“Tout n'est pas contractuel dan le contrat[在契約中也并非一切都是由契約規定的]。”見《社會勞動分工論》，第189頁，同見第194頁。

[[16]](#_16_98) 《社會勞動分工論》，第193頁。也可能有一些由職業集團(如共同行業)實施的規則。

[[17]](#_17_92) 涂爾干的這個分析是針對契約關系本身的具體聯系的。在這里，即使是從個人主義者自己的立場出發，他也認為他們的觀點是站不住腳的。但是，他同時還批判了斯賓塞的下述理論，即認為隨著分化的不斷增大，契約關系將排除所有其他關系。他特別在國家問題上認為，大力加強國家的作用和重要性，對于有分化的社會來說是完全正常的(《社會勞動分工論》，第198頁以始)。沒有理由認為(雖然他沒有正面否認)他持有下述觀點，即隨著契約性聯系的發展，除國家之外的其他社會結構將趨于消失。

[[18]](#_18_90) 《社會勞動分工論》，第190—191頁。

[[19]](#_19_91) 同上書，第180—181頁。

[[20]](#_20_89) 涂爾干說，它表示“穩定的均衡的正常條件”。同上書，第192頁。

[[21]](#_21_90) 同上書，第181頁。

[[22]](#_22_90) 他并不把國家的作用限于保證履行契約或其他“傳統”的功能。

[[23]](#_23_90) 《社會勞動分工論》，第二部，第一章。

[[24]](#_24_88) 在這里，需求的隨意性就意味著需求的具體內容與需求的滿足過程之間沒有重要的關系，因而需求的變化同需求的滿足過程也沒有重要關系。實際上，這等于假定需求是恒定的。

[[25]](#_25_86) 涂爾干從經驗出發提出了這樣的問題，即事實上幸福是否隨著文明的進步而增長，他的結論是否定的。他把自殺率作為一種可以進行客觀研究的指標加以討論，指出自殺不能被認為是幸福的。于是，他提請注意在十九世紀歐洲自殺率的大幅度增長，而且，正是在人口中最“開化”的部分當中，特別是在城市和自由職業者中，自殺率要高得多。這一點特別有趣，因為其中包含了他關于自殺問題的專著中的基本因素，這一專著使他在理論發展方面大大跨進了一步。

[[26]](#_26_86) 在論述懲罰問題時，涂爾干發表了一個意見，盡管這個意見即便發揮至極，也只是包含著屬于他自己體系外圍的問題，卻是具有深遠重要意義的意見。這個意見是說，懲罰并非必然是一種“合理的”(似乎意思是算計好作為實現一種目的的內在手段)反應，而是一種“激情(passional)”或者更確切地說是“感情(emotional)”的反應。它與conscience collective[集體良知]的行動是聯系在一起的，這在一定意義上意味著有一整套“個人心理學”尚未充分說明的非理性成分。懲罰與符號表達之間的關系是很明白的。

在這個問題上，涂爾干不斷提到個人對社會的依賴。雖然他沒有明確地說，但他的整個論述清楚地表明了，區分兩種根本不同類型(這在分析上是可以分開的)的依賴的重要性。一種類型是對他人或對共同價值的“感情依賴(emotional dependence)”。這種依賴的典型表現是，當這種依賴關系受到威脅或干擾，就有一種感情上的反應(憤怒、嫉妒等)。另一種類型是經濟學家心目中的依賴，如曼徹斯特的紡織工人要依賴于加拿大的小麥種植者。前者要吃面包以作為達到他的目的的一個手段，而面包是通過其他人控制的手段(小麥)生產出來的。在這種意義上說，這種依賴是一個內在的手段—目的關系問題。

精神病理學，特別是精神分析已經對第一種依賴的細節在個體層次上進行了極為詳盡的探討。這種感情反應在涂爾干的理論中出現得如此之早，清楚地表示，他并沒有如人們常常認為的那樣受到“虛假的理性主義心理學”的束縛。由此引出的問題，不僅不在涂爾干系統的理論化的過程之內，而且總的說來也不在本書的范圍之內。很遺憾，此處不可能對這個問題作進一步的討論。

[[27]](#_27_82) 就是說，比行動體系的結構更具體。

[[28]](#_28_82) 這個論點在《社會勞動分工論》第二部第二章中可以找到。

[[29]](#_29_82) 這是采用斯賓塞對社會結構的分類法。關于涂爾干的觀點，請見《社會分工論》，第一部，第六章。

[[30]](#_30_80) 《社會勞動分工論》，第二部，第三章。本書作者的譯文。

[[31]](#_31_76) 本書中所有引文都引自該書1930年版。

[[32]](#_32_74) 《自殺論》，第一卷。涂爾干只局限于自殺率問題，沒有去解釋個別的事件。因此，他得以排除了個別事件中的偶然因素。從統計學的意義上說，“自殺率”在這里與“死亡率”相似，它指的是在某一特定人口中，每十萬人中的每年自殺者數量。而偶然因素則是說明，某人自殺原因有別于別人自殺原因的因素。換一個其他方面的例子，個人的不稱職足以說明為什么某人而不是其他人在某個特定時間被解雇。但是絕不能說美國勞動者的工作效率突然發生變化，以至引起了1929—1932年間失業人口的劇增。這是一個比率問題，而不是偶然現象。

[[33]](#_33_74) 《自殺論》，第三章。

[[34]](#_34_72) 同上書，第二章。

[[35]](#_35_70) 同上書，第一章，第五節。

[[36]](#_36_70) 同上書，第一章。

[[37]](#_37_70) 同上書，第四章。

[[38]](#_38_67) 有時他是言過其實了，但這不影響他整個見解的正確性。

[[39]](#_39_65) 見哈布維奇：《自殺的起因》(Les causes du suicide)，第十一章。

[[40]](#_40_65) 不過，這種邏輯在自然科學中是很為人熟知的。假如涂爾干熟悉自然科學，他就能夠避免許多麻煩了。帕雷托就沒有陷入這種謬誤之中。

[[41]](#_41_65) 《社會勞動分工論》，第二部，第四章。

[[42]](#_42_59) 這是從以上討論的技術角度說的，不包括“社會”環境中的主觀成分。

[[43]](#_43_59) 這種說法可能是不合理的。見本書第二章，[邊碼]第74頁。但這樣一來，使得涂爾干把注意力集中到社會環境的價值部分上來。這是一個“富有成果的錯誤”。

[[44]](#_44_57) 他還提到過第四種，叫做(suicide fataliste)[宿命論的自殺]。但是他本人沒有深入探討這個問題，因此這里也不準備對此進行討論。見《自殺論》，第311頁腳注1。

[[45]](#_45_57) 對于涂爾干此處所使用的“利己主義”和“利他主義”需要加以說明。這種兩分法在當代倫理思想中當然是根深蒂固的，在《社會勞動分工論》中已經出現過多次。從某種意義上說，利己主義是與功利主義的思維方式有著內在聯系的。因為，如果人們的目的真正是隨意性的，那么，假定他們的行動是合理的，則只有在能夠成為達到他們自己目的所需手段和條件的方面，別人對于他們才是有意義的——目的從定義說來，就是除手段關系以外同別人的目的沒有實在關系。前面已經敘述了霍布斯在討論權力問題時，是怎樣引申出來這個問題的后果的，以及涂爾干是接受了他的分析的。他順此脈絡反復把施行控制的需要作為“節制利己主義”的問題提起。與霍布斯的自然狀態相反，“團結”意味著一種節制性影響的存在。由于它是“道德的”而不是強制的，涂爾干把它當成一種利他主義成分。他指出，社會本身即意味著利他主義的存在。《社會勞動分工論》中使用的“出于利害關系的”動機和“與利害關系無關的”動機兩個詞，似乎就分別是利己主義和利他主義的同義語。

不過，我們以后將看到，當代思想傾向于把這種兩分法作為具體動機的兩分法，這樣就發生了嚴重困難。涂爾干最終克服了這些困難，但也帶來了許多麻煩的誤解。

在《自殺論》中可以看到，這些術語的含意多少有了某些變化。早先以利己主義表示的意思與后來失范所表示的意思更為相近。另一方面，利己主義一詞與所謂“社會個人主義”聯系起來，而利他主義指的不是一般與利害關系無關的動機，而是指對于群體的一種特殊的依戀之情。對這些問題下面將詳細討論。但是這些用詞含意的變化是頗為令人糊涂的，有必要預先向讀者發出警告。這表明，涂爾干的思想在這個階段正處于發展過程中，并且，他還沒有為自己的用詞規定嚴格的定義。

[[46]](#_46_55) 《自殺論》，第二卷，第四章。

[[47]](#_47_55) 自殺論》，第二卷，第四章，第二節。

[[48]](#_48_53) 對涂爾干研究自殺率時所使用的統計數字需要加以說明。前面([邊碼]第38頁注[54])曾經指出，在社會科學領域內，大多數可以得到的統計資料都是屬于不能用來直接納入分析性理論范疇的層次的。即使是在經濟學理論所達到的較高分析層次上，盡管經濟學概念同社會學相比已經能夠相當成功地量化，試圖用具體統計數據來填充理論上需求之間函數關系的“空檔”，也遇到了嚴重的困難。在這部著作中，涂爾干的概念體系遠不如經濟學的概念體系那樣精煉和嚴格，他的統計技術也較粗糙，有時甚至出現謬誤。以通常所說統計上的“干凈利索”來講，無論如何也不能說他已經從統計學方面完成了對自己的概念體系的精確驗證。事實上，他只是通過非常概略的和初步的統計分析，提出了關于自殺的事實和自殺率的變化的一些粗略的情形。他把事實方面的這些粗略的情形與同樣粗略的理論特點以這樣一種方式連接起來，使得二者之間總的來說是大致“符合”的。從理論意義上說，他的成果甚至談不上達到了數字的準確性。但是，我們現在所研究的觀點屬于行動理論最一般的范疇。從這個觀點看，統計方法的概略和不精確也許恰恰是一個優點。用現代化技術對數據進行精確的統計分析，極可能揭露出許多涂爾干沒有意識到的復雜情況。但是，涂爾干所作分析的基礎很廣泛，在這樣的基礎上，不論怎樣的精確統計分析也不大可能“駁倒”涂爾干。本書作者從來沒有見過任何論點可以被認真地看做是駁倒了涂爾干的。

[[49]](#_49_53) 《自殺論》，第二卷，第五章，第二節。

[[50]](#_50_53) 同上書，第255頁。

[[51]](#_51_53) 同上書，第二卷，第三章。

[[52]](#_52_53) 同上書，第二卷，第二章。

[[53]](#_53_53) 涂爾干在這個問題上并非必然是前后矛盾的。他把天主教徒中較低的自殺率歸結為對于群體的依戀，把軍隊中較高的自殺率也歸結于同樣的原因。這里只是一種數量的區別。對群體的依戀有一個最適中的強度，多子女的天主教徒就接近于這種情況。依戀之情過深，超過適度太多(軍隊中)，就會導致自殺率的增高；而依戀之情太弱(新教徒中)也使自殺率增高。

[[54]](#_54_53) 主要的例外是英國這個新教徒占統治地位的國家自殺率相對較低。涂爾干考慮到了這種情況。見《自殺論》，第二卷，第二章，第二節。

[[55]](#_55_53) 猶太人的情況很有意思。在涂爾干所統計的那個階段，他們的自殺率是所有人當中最低的。《自殺論》，第二卷，第二章，第二節。

[[56]](#_56_53) 見讓—雅克·盧梭(Jean-Jacques Rousseau)：《社會契約論》，C. E. 伏漢(C.E.Vaughan)編，第16頁。

[[57]](#_57_51) 《自殺論》，第三卷，第一章。這一點在《社會勞動分工論》的最后一章中已經有了明確的預示(特別參見第403頁)。

[[58]](#_58_51) 《社會勞動分工論》，第三卷，第一章。

[[59]](#_59_51) 《自殺論》，第二卷，第五章，第一節。

[[60]](#_60_51) 當conscience collective[集體良知]的壓力超過限度時，就會產生宿命論的自殺。它可能同“利他主義”與軍隊中的高自殺率有關，雖然涂爾干沒有探討這種可能性。

[[61]](#_61_51) 失范在《自殺論》中的顯著地位所帶來的重要結果之一是，涂爾干對當時的歐洲社會更加感到悲觀了。在《社會勞動分工論》中，他對斯賓塞關于契約社會穩定性的解釋提出了質疑，但他沒有對這個事實加以懷疑。在《社會勞動分工論》中討論各種“反常”形式時，他只有較少的保留。對自殺問題的考察似乎打開了他的眼界，使他認識到失范的重要經驗意義——特別是在某些關鍵的地方，如商業界、自由職業界和大都市中。

[[62]](#_62_51) 在《社會勞動分工論》中只有一些關于職業道德問題的討論，另有一處指出，在商業中缺少這樣的團體。

[[63]](#_63_51) 《自殺論》，第三卷，第二章，第三節。

[[64]](#_64_51) 其中提到《自殺論》，可見這篇前言寫于《自殺論》出版之后。見《社會勞動分工論》，正文前第1、19及33頁。

[[65]](#_65_51) 關于這個學說的馬克思主義版本，將在以后進一步討論(見第十三章)。

[[66]](#_66_51) 見本書[邊碼]第310頁，注⑩。

## 第九章　埃米爾·涂爾干(二)： 社會學實證主義的方法論

前面一章的討論表明，涂爾干在他的早期經驗研究中極其關注、甚至主要關注的，是前面稱之為“功利主義”的那些理論(如同首先由斯賓塞所系統闡述的那樣)所引起的某些問題。《社會勞動分工論》一書從現在所討論的問題的角度來看，應當看做主要就是批駁功利主義的現代工業社會概念。而且，正是主要在這本書的批判性內容當中，涂爾干關于這個問題的論點才是扎實和有見地的。到了提出他自己的實證理論的時候，他又像前面指出的那樣，在許多地方猶豫動搖。在完成了《社會勞動分工論》一段時間之后，他才利用當時各種概念體系所提供給他選擇的觀點，確定了自己主要的思想方向。

如果我們能夠表明，在涂爾干的思想中對于經驗問題和方法論問題的觀點是緊緊平行發展的，那么就可以確鑿地證實，前面對他早期經驗研究的解釋，也可以證實，涂爾干的方法論是直接依賴于這些經驗問題，并與這些經驗問題相聯系的。本章正是要試圖表明這一點。涂爾干早期的方法論思想中包括兩種主要的思路。一種是論戰性的，在方法論的層次上對作為功利主義的個人主義根據的那些概念進行批判；另一種是他自己的實證學說，是對本書以前所研究的大多數論點都與之有關的一般實證主義傳統的發展。他很快就徹底摒棄了各種形式的個人主義的實證主義學說和功利主義學說，建立了另一種基本上也是實證主義的體系以取而代之。這個體系形成了一種相對穩定的均衡，并在他思想發展的中期階段占據了統治地位。但是，由于這個體系中有一些重要成分與事實不相適應，便逐漸解體了。這個解體過程將保留到以后各章中討論，本章的任務是探討這個體系形成過程中的主要成分，并把它在發展頂峰時的輪廓勾劃出來。

### 功利主義的困境

現在有必要重述一下功利主義體系的一些主要方法論特點。它的中心原則是以對于個人需要和欲望的合理追求來解釋行為，因此，帶有一種激進實證主義者所不能接受的目的論的特點。但是，這種功利主義依然試圖在實證主義的意義上，變得具有科學性，它的主要做法是明確地或暗含地提出某些假設，使需求因素完全從科學問題的領域中產生出來。

這種假設認為，需求在雙重意義上是主觀的。一方面，每個個人的各種需求是他自己主動地產生的——它們在“自然”決定論的范圍之外；[[1]](#_1_149)另一方面，需求是每個個人私己的，一個人的需求和其他人的需求沒有必然的聯系。個人相互之間的關系被認為完全是這樣一種層次上的關系，即他們彼此作為獲取各自目的的手段和條件，究竟重要到何種程度。

這種個人需求的雙重主觀性具有重要的意義。以實證主義來說，處于自然決定論的范圍之外這一點具有特殊的含意——它意味著不受“規律”的支配。也就是說，需求被認為是從嚴格的統計學意義上說隨意變化的，因為它是對自然規律——即各種事物行為中的一致性——的否定。

因此，如同某些經濟學家所喜歡說的那樣，功利主義觀點把個人需求作為“給定的數據”，但這是從一種特定意義上來講的。他們對這些需求不是首先進行經驗研究，找出個人實際上需求什么，以便繼而提出從這些事實中找得出哪些一致性的問題。恰恰相反，他們只是武斷地假設，對于功利主義理論來說極為重要的這種一致性是不存在的；[[2]](#_2_144)即便這種假設是隱含的，也仍然給人以深刻印象。

根據這種假設，只能從兩個方面得到作為人類行為實際秩序的屬于“規律”范疇(或一致性)的東西。其中功利主義者最予以強調的一個方面，是許多個人(他們的行動是獲取彼此目的的手段)所采取的這種合理行動中包含的手段—目的關系的一致性——首先是市場的經濟規律。因此，經濟學在功利主義思想傳統中才占據了中心地位。另一個方面是行動的處境，特別是人之外(nonhuman)的環境和個體所秉承的人性。如前所述，這兩種解釋的區別就是功利主義與激進個人主義的實證主義的區別。在具體的思想史上，這二者之間有許多逐漸演變的形態。

在討論涂爾干與這些思想的關系之前，需要回顧一下另外一個影響著目前所討論的整個思潮的基本區別——即“從外界觀察者的觀點看”和“從被認做正在行動的那個人的觀點看”這種特殊意義上的客觀和主觀的區別。很明顯，功利主義分析的基本框架是采用后一種觀點。只有假設個人都在追求目的，并且這些目的是行動中起作用的因素，這種功利主義的分析才是有意義的。但是，由于把這些目的設想為隨意性的，它們的具體內容已經被排除于科學問題之外了——當然，它們在具體行動中的一般作用并沒有被排除掉，而正是這一點被當做整個概念的基礎。

另一方面，整個實證科學所關心的，是科學家對“事實”的觀察。自然科學中涉及的關系相對來說是比較簡單的。因為，有待確定的，只是一個觀察者即科學家本人與一組事實即他所研究的現象之間的關系。然而，在研究人類行為的科學中，卻很遺憾地存在著兩個更為使人迷惑的問題：第一個是，所研究的行為的發出者的主觀方面處于何種地位——它到底是不是屬于觀察者所觀察的事實范圍的一部分?如果是，是在什么意義上屬于這種事實的范圍呢?當然，這是行為主義的問題。第二個復雜問題更少被人注意。如果承認研究其他人的“心理狀態”是合理的，則進一步的復雜問題就出現了：對于行動者來說，哪些東西構成他的外部世界的“事實”，哪些不屬于他的外部世界的“事實”?——圍繞著如何運用“科學的”標準來分析行動的合理性，出現了一系列問題。這一系列問題對涂爾干具有決定性的重要意義，就像它們對帕雷托一樣。但是，與大多數從實證主義傳統中脫胎出來的人一樣，涂爾干也沒有正面地研究這些問題；他也像他們一樣，往往是不加說明，就從觀察者的觀點轉到行動者的觀點，然后又轉了回來。要把他的思想分析清楚，首先就必須始終明確記住這二者的區別。

前面曾經指出，涂爾干對功利主義的個人主義的基本批判，是基于它不能說明社會中規范性秩序的成分。[[3]](#_3_139)首先，由于需求本身被假定為隨意性的，這種秩序成分就不能從需求之中提取出來。于是，斯賓塞試圖從契約性關系中得出秩序成分。而涂爾干的主要命題是，斯賓塞所持的一般功利主義的契約概念中的成分，作為滿足個人利益的手段，而在對某種個人利益的特定追求中所包含的那些成分，不能說明這種關系體系的穩定性。以后他又認為，純粹的契約性關系不會是秩序，[[4]](#_4_137)而是失范，即混亂。在這里沒有必要重復涂爾干關于這個命題的論點。他認為必然有一個深一層的成分，當時他稱之為“有機團結”，分析起來是與個人利益的復合體截然不同的。

涂爾干在《社會勞動分工論》中的思想只是到了這個時候才真正清楚了。最重要的是要記住，這一論戰乃是他的整個見解的出發點。至此，他已經接受了功利主義思想最基本的根據——在前述特定意義上的個人需求的主觀性，包括關于這種需求隨意變化的假設。既然出發點是這樣的，他從手段與這些主觀目的的關系中尋找秩序成分時，便想到了對人類行為的一種個人主義解釋。他原來反對的是這種解釋，而不是作為這種解釋的根據的那些關于個人需求基本性質的假設。這樣，他便把對人類行為的個人主義解釋同功利主義解釋一致起來了。在拒絕了功利主義的解釋之后，他試圖以“外在”[[5]](#_5_129)于個人的因素來得出自己的解釋。可以認為這是涂爾干的理論中作為“社會事實”的一個顯著標志的著名的“外在性”標準的最初起源。它明白地包含了“個人”(對于個人來說，這些力量必然是“外在的”)一詞的一種特殊內涵。

對于“強制(constraint)”[[6]](#_6_123)一詞(它是社會事實的另一個主要標準)的本來意義也應該同樣理解。由于功利主義需求被認為是主觀的或內在的，所以它們也是“自發的(spontaneous)”。從定義來看，需求領域就屬于決定論規律的范圍之外——需求對個人來說是內在的，因此可以認為它們是個人自發的產物。如果用這種需求來解釋行為不能令人滿意，則藉以取代它們的因素，必須在個人觀點看來是與“自發的”相反的，即這些因素必須在一個人的行動當中對他起“強制”作用。

因此，許多問題都可以通過涂爾干對功利主義者直接批判的關系來理解。他所作批判的方法論框架，來自本章開始時提到的另一種成分，即實證科學的方法論。它對涂爾干早期思想的影響可以從對他的第一個方法準則的解釋中看到——應把社會事實看做comme des choses[像事物一樣][[7]](#_7_121)。

把這一點的含意說得更明白些就是，社會學家必須把社會生活的事實看做是“事物”——指的是外部世界的物體——即可以觀察的事實。它符合作為實證科學全部發展過程基礎的認識論，即強調經驗的和可以觀察的成分。如同涂爾干所說的，經驗成分的顯著特點是它的客觀性，是它獨立于觀察者的主觀愛好、情感和愿望。不管我們喜歡不喜歡，事實就是事實。如涂爾干所說，[[8]](#_8_121)它“抵抗”觀察者同它作任何交流。事實就是嚴格地以外在性和強制性的標準而成為事實的——這些標準來自科學方法論。

所有這一切適足以使社會學成其為“實證”科學，這樣一種想法并非涂爾干所獨有，而是全部實證主義傳統以及別的立場所共有的。的確，到了后來，怎樣理解社會事實是“可觀察的”，成了一個重要問題。但在目前我們所討論的問題上，這種態度的主要結果，使涂爾干傾向于使用可以客觀驗證的事實，如勞動分工、自殺率、法律規則等，這是毫無問題的；而對諸如“思想”、“情感”之類的“主觀的”存在物，他則持懷疑態度。[[9]](#_9_117)

不過，我們現在要討論的，是問題的另一方面。涂爾干所批判的功利主義的立場，就其方法論來說，是按照主觀觀點即行動者的觀點來表述的。涂爾干自然要像帕雷托一樣把他的科學方法論也應用到這一方面，就像許多人以前和后來已經做的那樣。實際上，外在性和強制性的標準主要是用于這一方面的——鑒別社會事實的根本標準[[10]](#_10_115)是，它對行動者是外在的，而不是對觀察者是外在的。

因此，把社會事實作為choses[事物]看待，就有了雙重的涵義。不僅社會學研究者所研究的社會現象的事實，是對于研究者來說的外部世界即“自然”的一部分，而且對于人類行為也必須根據各種因素即力量來理解。這些力量對于采取行動的個人說來，也可以認為如同choses[事物]一樣，是不能按照行動者私己的意愿和情感改變的頑固的事實。總而言之，這就是功利主義所主張的需求的對立面：需求既是自發的又是主觀的，而choses[事物]卻不是自發的而是給定的。如果需求不足以對行為進行解釋，那么惟一可供選擇的就是屬于這種意義的choses[事物]范疇內的那些因素了。[[11]](#_11_111)

### “社會性”因素

到目前為止，實際上還沒有說到社會性因素或作為一種獨特現實的社會，而這在涂爾干的思想中以及對他的思想進行的討論中都占有重要地位。不過，前面的分析對于理解他的著名公式是必要的步驟。在他自己的心目中，剛剛提到過的那些考慮顯然先于任何明確具體的社會概念。前面敘述的他從《社會勞動分工論》到《自殺論》的思想發展過程可以證明這一點。前面已指出，對于勞動分工問題，他根本不是按照他后來理論當中的社會因素來解釋的，而是以生物因素(即人口原理)解釋的。前面的分析說明他是如何陷入這樣一種古怪觀點的。既然出發點是為了論戰，那么，任何不存在功利主義那些困難的可供替代的觀點，一見之下就是可以接受的了。涂爾干開始時是一位激進的二元論者。當時有個人和非個人的兩個范疇，實證科學的認識論原先把這兩個范疇的區別，等同于主觀和客觀的區別，同時也把它等同于“需求”與有關滿足這些需求的外部世界的事實或“條件”的區別。

這樣，由于生物學因素是客觀的，因此它也就成為涂爾干的非個人主義范疇了。生物學因素是“外在”[[12]](#_12_109)于個人的自我而對個人有“強制”作用的。“生活的事實”被當做對于行動者和觀察者都是外部的choses[事物]領域的一部分，是不依意志而改變的。[[13]](#_13_105)在這個階段上，至少在方法論方面還不能說涂爾干是社會實在論者，只能說是一個與功利主義目的論相反的激進實證主義者。

社會學主義的(sociologistic)實證主義的方法論體系，是與業已討論過的從《社會勞動分工論》到《自殺論》的經驗發展相應地建立起來的。前面已指出，在《自殺論》一書中，除了那些(他也稱之為“個人主義的”)“功利主義的”因素之外，涂爾干進而批判考察了“宇宙”環境和人類個體得自遺傳的屬性(個體的生物構成和心理機制)等等因素。這樣，他也就斷然否定了以外部環境、種族、精神病理學因素和模仿等等作為自殺的原因。可以說，這主要是涂爾干對試圖作這類解釋的各種理論進行批判性研究所得出的經驗發現。

但是，這樣一來，對于涂爾干來說，就在方法論上明確地把個人的[[14]](#_14_101)和社會的[[15]](#_15_101)兩種“自然的”客體、兩種choses[事物]徹底區分開了。換句話說，對于研究社會科學來說，“個人的”范疇(不能用來解釋“社會事實”的范疇)已經從本來的狹窄而具有特定功利主義味道的含義，擴大到把所有“個人主義的實證主義者”用來解釋人類行為的那些成分統統包括在內——不管他們樂于用環境成分還是生物學成分或心理學成分來解釋。也就是說，到這時涂爾干已經否定了十九世紀主要是個人主義的西方思想界所最普遍熱衷的所有那些因素。[[16]](#_16_101)他在這個問題上的發展過程與帕雷托非常相似，這一點一定給讀者留下了深刻的印象。在他們兩個人的思想中，發生這種變化的推動力，都可以說主要是由于他們自己對“個人主義的”各種理論進行了批判分析，作了經驗研究，從而認識到了“個人主義的”理論在經驗上是不充分的。

這一點還可以從下面這個事實得到印證，即涂爾干在這個階段對于什么是“社會的”范疇是從消極方面來界定，而不是從積極方面界定的，是一種剩余性范疇。并且，更加觸目的是他的這種從消極方面界定的批判性的觀點，在以后的生涯中始終沒有改變，而他在這一時期正面提出的那些思想，后來卻發生了根本的改變。[[17]](#_17_95)

涂爾干在這一時期提出的“社會事實”的主要特點如下：他從對功利主義的個人主義所持批判態度出發，提出了外在性和強制性這兩個標準，又從科學方法論中引出了choses[事物]的范疇。這樣，不管對觀察者還是行動者，社會事實都是choses[事物]，其特點是對行動者來說的外在性和強制性。

但是從本來意義上說，這些標準都顯得太寬泛了。choses[事物]包括了物理層次、生物層次和心理層次的現實存在的事實。所有的choses[事物]對于作為行動者的個人來說，都是“外在”的，并且從不依行動者的意愿而改變這個意義上說，對行動者也都起著“強制性”的作用[[18]](#_18_93)。那么，他是以哪些標準把這些范疇縮小以排除掉他所否定了的那些因素的呢?

涂爾干在分析方面的主要任務，是界定人類行為中的“社會因素”的性質。為此，他提出了一個明確的批判觀點：社會因素不能納入如功利主義理論所闡述的目的范疇。在積極方面，他有一些按照來自科學方法論的方式闡述的標準；與功利主義意義上的目的相反，社會因素對于行動者必須是屬于外部世界中可以驗證的事實、也即choses[事物]的范疇或成分。choses[事物]在這種意義上是“外在”于行動者并對他的行動起“強制性”作用的。

但是，如果為了他的理論目的，進一步批判否定所有可以化約為遺傳和非社會性環境的成分，[[19]](#_19_94)將使情況變得復雜，因為這些成分符合某些最初的標準，而這些標準是從對任意性需要的批判性的反題而得出的。環境條件和“人性”中的遺傳部分也是涂爾干所指的choses[事物]：它們“外在”于行動者的自我，對他起“強制性的”的作用，他要使自己的行動合理就必須對它們加以考慮。于是社會成分成了一種剩余性范疇：成了不能化約為遺傳成分和非社會性環境成分的行動者的那個choses[事物]范疇。這種純粹消極的定義增添了一個實證的標準。這個成分從分析意義上說，顯然是由下面這個事實引起的，即個人與其他人存在著社會性的聯系。因為，對孤立的個人進行抽象的分析就排除了這個成分。

問題在于對于社會因素，除了這種以剩余性范疇來界定以外，如何才能再提出一些說明，以便可以既保持在前面提到的一般性分析結構之中，又不僅止于采取X等于Y減Z的形式。也就是說，需要明確地界定這樣一種成分，它既符合外在性和強制性的標準，同時又是不能化約為遺傳和非社會性環境因素的。

前面已指出，有一個可能解決這個問題的線索：它與個人在社會關系中的聯合顯然有某種關系。這個線索以及關于某些事實如果不用這樣一種成分就不能解釋的經驗見解加到一起，形成了涂爾干首次嘗試積極地而不是以剩余性范疇的方式來劃出一條界限的根據。這種論點可以叫做“綜合”論點，而且純粹是形態上的；換句話說它以總的研究領域為基礎，而不是以他一直研究的那些經驗現象的具體事實為基礎。

這個觀點從根本上說是對以上所說的“原子論”的挑戰。經驗世界包含著許多有機實體，這是在以下意義上來說的：一旦將構成為整體的各個單位和部分以及它們之間的基本聯系，從它們在整體里的具體關聯中孤立出來，是不可能從中直接總結出整體所具備的特性的。在這種情況下，以單位分析把復合的具體實體分解開來，就會破壞它的某些特點。這些特點只有在總體之中才能觀察到。對涂爾干來說，這種綜合[[20]](#_20_92)學說是一種具有普遍意義的學說，它適用的范圍遠遠超出了社會科學的界限。在提出這個學說的過程中，他廣泛地利用了以社會領域與化學及生物學領域進行類比的方法。當然，很難說這樣就解決了他的理論問題，而只是在某些方面對社會因素的表述稍許明確了些。僅僅知道原子論的理論沒有把社會科學理論中的某些關鍵成分考慮進去，這顯然是不夠的；還必須進一步了解這些成分究竟是什么，它們與涂爾干所否定的那些理論所闡述的成分，在邏輯上和功能上有什么關系，它們是以什么樣的機制影響具體的人類行動的。總而言之，這個論點適用于所有的經驗現實，而與行動參照系沒有必然聯系。把它作為一種建立在行動體系上的社會學理論的基本根據，正是索羅金教授所謂“邏輯不當(logical inadequacy)”[[21]](#_21_93)的謬誤的突出例子。它要依據一種能夠以同樣方式運用于其他事實的圖式，來解釋一組具有與其他事實截然區分的特點的事實，這就否認了起區分作用的事實——如人類社會與生物有機體甚至化學復合物之間的區別——的科學重要性。

但是，即便這個論點有這些局限性，它也是無可置疑的。具體存在的社會，毫無疑問是一種這種意義上的有機的實體，或如涂爾干說，是一種特殊的實在。原子論的理論在經驗上實際是不適當的，這已經為涂爾干在一些重要問題上的經驗研究所明確證明。但是，除了說他的這個論點不夠深入之外，只有加以明顯的曲解才能提出反對。不過，這種曲解卻是涂爾干本人未能很好地防止的。這個反對的論點是，作為綜合體中的一個單位的“個人”和由個人構成的社會都是具體的實體，是我們所了解的具體的人和具體的群體。在這個意義上說，社會只不過是相互之間處于一種給定關系之下的人的聚合體，這是不言而喻的。但是，涂爾干論點當中的“個人”，不是這樣的具體實體，而是理論的抽象物。這一點隨著他的理論不斷發展越來越清楚了。簡單地說，他所說的“個人”是與其他人毫無社會性聯系的虛構的人。這種“單位個人”與前面討論過的單位行動一樣，不是作為具體的實體而存在，也不能等同于具體的人。如果這樣做，就會陷入原子論的社會理論的謬誤之中。當然，前面關于涂爾干如何論述失范的討論，應該足以批駁這種解釋。[[22]](#_22_93)

這種解釋之所以不斷出現，大約主要是由于兩個原因。一方面，如同當時和現在的大多數社會學家(包括他的解釋者)一樣，涂爾干在方法論方面還沒有完全弄清抽象分析的實質。只要經驗主義傾向還存在，就注定會很容易不由自主地采取這樣一種表達方式，看上去似乎意味著：社會作為獨立于個人的分析范疇，實際上是具體的實體。涂爾干絕沒有擺脫這種傾向，從他的著作中可以摘出許多傾向于證實這種解釋的段落。但是，這與他思想的主流是如此明確地截然相反，以至任何理解了他的思想主流的人都絕不會予以認真對待。當他試圖超出形式上的綜合論觀點，找出社會因素的更具體的標準時，又出現了另外一些困難，使得這種傾向大大突出了。這里的麻煩不是由于一般方法論方面的不明確造成的，而是由于在試圖使他的經驗研究的事實適應于我們剛剛介紹過的那個概念框架時遇到了某些困難。在這個概念體系被根本修改以前，這些困難一直存在著，然后才消失了。[[23]](#_23_93)

涂爾干試圖區別社會性choses[事物]和非社會性choses[事物]的第二個論據是借助于下面這個公式：“社會事實是關于精神(psychic)實體的事實。”在《社會學方法的準則》第二版的序言中，他非常明確地指出，[[24]](#_24_91)他主張應把社會事實看做comme des choses[像事物一樣]，并不是指社會是一種“物質”的東西，而是說社會事實與那些物質事物具有相同的實在性和客觀性。它不僅不是物質的，而且是“精神的”。這個觀點和綜合的論點結合到一起，就得出了下面這樣的觀點，即“精神的”事物(包括了“社會的”事物，而“社會的”事物沒有窮盡“精神的”事物)是一種由于物質成分以特定方式聯結在一起而產生的經驗實在的伴生性秩序(emergent order)。

涂爾干對于如何精確地刻畫物質事物和精神事物這兩個范疇的特性以及它們相互關系的特點，沒有作什么說明。他覺得需要使用的精神實體是conscience[良知]和représentations[表象]，這兩個問題下面就要討論。至于物質范疇，他似乎認為當然是一個常識性問題。

但是，在探討這兩個概念的含義之前應該指出，涂爾干把社會事實看做是精神層次的，這就或明或暗地給他帶來了兩個我們至此還沒有加以討論的方法論方面的問題。第一個是行為主義問題。

前面已經指出，涂爾干以觀察者的觀點談論社會事實的時候，帶有某種客觀主義偏見。在否定一般所謂行動動機的時候，他趨向于集中精力研究那些無需以主觀范疇來探討和解釋的素材。這方面的主要例子是《社會勞動分工論》中引用的成文法規和《自殺論》中的統計數字。第二，他使用“事實”這一術語時，沒有把它與現象清楚地區別開，由此所引起的混亂我們已經在前面提到了。[[25]](#_25_89)在這方面，他經常謹慎地指出，他使用的素材不是社會因素，而只是社會狀態的標志。前面[[26]](#_26_89)討論過的關于帕雷托的“表現(manifestation)”概念的問題就是由此引起的。

這個問題的一種可能的解決方法,作為原因之一，使人們對于涂爾干關于“社會實在論”問題的觀點普遍作以下這種闡釋，即只有客觀的素材——如法規和自殺統計——才是經驗上可以觀察的。但是按照涂爾干自己的說法，這些東西并不構成“社會實在”，而只是社會實在的表現。那么社會實在是什么呢?由于它是不能觀察的，它就似乎是一種形而上學的實體。由于只有能夠觀察的事物才能用科學方法進行研究，這種形而上學實體就不適合成為科學的研究對象。它是一種精神實體，是“精神”。如果有什么“精神”是可以觀察的，那么這顯然只是指個人的精神。另一方面，“群體精神(group mind)”只是一種形而上學的假設，使用這個概念從科學角度來講是不正確的。

從目前我們討論的問題來看，這種闡釋是對涂爾干論點中的一種含意作徹底探究的結果。但是，由于涂爾干對兩個基本的方法論問題還沒有作出充分的回答，因此還可能有若干其他可能的含意。對于這兩個問題作出可以令人接受的回答，將把剛才提到的那個含意問題排除在外。第一個是一般經驗主義的問題。只要這個問題沒有解決，他就沒有排除把社會實在解釋為實際存在或者解釋為假設的具體實體的可能性，就像是使用“事實”一詞所表明的那樣。在以上兩種情況下，社會實在都必然是一種形而上學實體，因為從定義來看，它在分析上與個人實在是不同的，并且只有個人和個人的聚合體才能作為經驗客體而具體存在。只有把社會實在作為一種或一組分析上的抽象物對待，才能解決這個困難。因此，社會事實總是指具體個人組成的具體社會實體的事實。社會事實和個人事實都是與同一類具體實體有關的。但是不應該因此而否認它們在分析意義上理應有所區別。

關于主觀范疇的實際地位，問題的提出方式比較特殊。涂爾干把社會成分叫做“精神”(psychic)成分，已經隱含著承認了這一點。但他沒有把這種含意深入分析。這個論點只展開到這種程度，因此是未完成的。精神實在總歸不能具有空間位置，這樣，前面討論的第一種錯誤解釋的問題就解決了。但是，由于抽象的特點問題尚未解決，就近似地存在著下面的情況：只有“物質的事實”是可以觀察的。然而，有些物質的事實能夠被解釋為某種精神實在也即社會實在的表現。這種實在不屬于同一個可觀察的事實范疇，似乎變成了一種脫離了軀體的精神。但是，經驗所知的一切精神都是實體的若干方面，而“軀體”同時也是這種實體的若干方面。這種將精神剝離了軀體(disembodiment)的意味，似乎乃是涂爾干被指斥為形而上學的主要緣由之一。

與這個問題密切相關的還有第二個問題。如果社會實在是精神的，而又沒有完備地概括精神的范疇，那么，區別社會實在與其他精神實在的標準是什么?這涉及到社會成分與心理成分的關系問題。

涂爾干對這個問題在某些一般性方面作了精彩的論述，但在比較具體的方面則遇到了嚴重的困難。他說，心理學只研究人類個體的一般能力和官能。但是，個人的心理素質是普遍性的，也是可塑的，只用一般性的官能不能說明在具體生活中所能看到的各種特殊形式的心理，還必須根據個人生存于其中的社會環境對個人進行研究。因此，“心理學的”社會理論是不充分的。

對這一點沒有什么例外可言。問題在于如何設想社會環境的行動，以及社會成分與心理成分如何區別。正是為了解決這一問題，涂爾干才嘗試作第三次區分——比起把社會成分的特點看做是“精神的”這種分析，它顯得更具體了。只要人類行動是由conscience collective[集體良知]而不是由conscience individuelle[個人良心]決定的，就有社會性的成分。這是什么意思呢?在第八章中，我們已經對conscience collective[集體良知]進行了頗為充分的討論，它本來的定義是社會成員所共有的“信念和情感”。在它的經驗層次的本來用法中，這種信念和情感的非利己的道德特點是非常顯而易見的。所以法語詞conscience應當譯做“良知”，而不應譯做“意識”。[[27]](#_27_85)

但是，涂爾干的那個論述沒有考慮到他必須就conscience collective[集體良知]與現在所討論的一般方法論和理論體系的關系來加以說明。對于這個方法論和理論體系來說，社會事實不只對觀察者是客觀的，對于行動者本人也是客觀的。涂爾干所作的解釋，是試圖把科學方法論的“理性主義”體系，從與遺傳和非社會環境有關的行動條件擴大到社會條件的結果。這個步驟帶來了一些特別的后果。

既然涂爾干的思想是沿著這個渠道發展的，conscience[良心]看上去便失去了它的道德規范的涵義，而與他頻繁使用的另一個術語——(représentations)[表象]——等同起來了。conscience collective[集體良知]是由représentations collective[集體表象]構成的。在這種情況下，把conscience譯做意識比譯做良知似乎更合適。但是，這是什么意思呢?

### 集體表象

外部世界的現象以數據和概念體系的方式“反映”在科學家的頭腦里。這些數據和概念的體系就是他對外部世界的“表象”。涂爾干提出的表象這個著名的范疇，無疑只不過是科學家對外部世界現象的主觀體驗的代名詞。這樣，根據已經詳細討論過的那種體系，只要行動是由一個理性過程所決定的，亦即是由外部世界的事實(如遺傳、環境等事實)確定的，從主觀的觀點來分析，就可以說行動是由行動者關于外部世界的表象確定的，就像帕雷托所說，凡是合乎邏輯的行動都是由“推理過程”即科學理論確定的一樣。

那么，個人表象和集體表象的區別意味著什么呢?在目前我們所討論的問題里，這一點是十分清楚的。個人表象構成了行動者對于外部世界那些獨立于社會關系的現象的認識——以本書所用的分析用語來說，就是行動者對于遺傳和環境的認識。而集體表象則是他對“社會環境”的“看法”，也就是對外部世界中與由于人們在社會中聯系在一起而產生的那些成分的“看法”。行動被認為是由社會因素決定的，人們對社會環境或“社會現實”的理性的和科學的可驗證的知識是其中介。

關于這種獨特的看待問題的方式，有幾點是需要提及的。首先，它同conscience collective[集體良知]一詞的本來意義和使用背景在側重點上有根本不同。后一個概念本來指的是一種共同的信念和情感，它的集體性在于它的“共同性”。而現在，其集體性則在于個人的“表象”所反映的、外在于個人的“現實”。conscience collective[集體良知]不再是作為團結的根由的信念和情感的主觀共同性，而是對于行動環境中同樣一些現象的理性取向，是行動一致性的“客觀”根由。有趣的是，在這個基本的問題上，涂爾干的思想發展整整畫了一個圓圈，他最后又回到了他開始時所提出的共同主觀成分。這一點將在下章討論。

第二，這種獨特的方式是常常被人稱做涂爾干“虛假的理性心理學”[[28]](#_28_85)的根源。它實際上根本不是心理學，而是前面提到的那種理性主義實證主義的一例。它是試圖把科學方法論的圖式應用于從主觀觀點解釋行動的結果。涂爾干在這方面的惟一獨特之處就是，他明白地試圖用這種圖式來說明他的綜合論點所指的社會因素，來說明作為獨特實在的社會。它根本不是普通意義上的理性主義心理學，但是卻的確有一種可以稱之為“認識上的偏見”的成分。

人們會問，為什么不用sentiments collectives[集體情感]代替représentations collectives[集體表象]呢?假如這是一個共同主觀成分的問題，當然沒有問題。但是，只要外部世界與個人有密切關系，并且能夠以一種可以用科學方法論體系加以分析的方式來影響個人的行動，那就必然要經過一個認識過程。如果不以集體表象來解釋，便只能以心理學上的反智主義來解釋，即以可以從主觀的觀點歸納為無知和謬誤的方式來解釋。涂爾干已經明確表示過反對這種解釋方法，表象的作用是他的整個概念體系結構所固有的。既然行動不是由他所特指的主觀成分確定的，也不是直接通過合理適應或者間接通過沖動和條件反射，由遺傳或非社會性環境因素確定的，那么它必然是由涂爾干所闡述的方式確定的。

第三，這種情況是他提出被指斥為形而上學的“群體精神”的第三個原因。因為，按照這種解釋，集體表象本身并不是社會現實，而只是社會現實的表象。對于個人表象來說，回答作為表象對象的經驗現象在于“何處”并不困難，這些現象就是身體和不屬人的環境的現象。但是，與集體表象相應的“現實”在何處呢?我們觀察的只是這種現實的“表現”——集體表象本身是主觀地表現現實法律規章，而自殺統計數字則是客觀地表現現實。我們并沒有觀察到“事物本身”。它是一種心理的實在，因而也是某種意義上的“精神”。但是，主觀的觀點就是個別的行動者的觀點，我們觀察他的精神時，得到的只是社會現實的表象，而不是現實本身。這樣一來，它必然是一種單獨的卻又永遠在經驗上觀察不到的實體。因此，這種觀點就成了毫無科學根據的形而上學的假設。

說涂爾干的立場會出現這樣的問題，確實合情合理。這是一個真正的難題，說明某個地方出了問題。但是，到底在哪里出了問題?其根源是什么?似乎有兩種主要的可能性。從傳統的實證主義理論體系觀點來看，涂爾干體系的特點在于，試圖在功利主義進退維谷的困境之間塞進一個通常沒有列入的第三種成分，而不改變實證主義體系的基本點。因而，第一種可能性是，涂爾干的這種嘗試本身就是造成麻煩的根源；這個新成分加得不倫不類，應當去掉它。但是，這將引起進一步的后果：涂爾干據以批判與他自己的經驗問題有關的功利主義兩難困境的經驗根據必然是錯誤的；他所否定了的理論必然以某種方式與事實相符合；他自己得到的相反印象必定是由于對事實的錯誤解釋造成的。簡言之，批評涂爾干的人大多數就是持這種看法的。

但是還有另外一種可能性。涂爾干對功利主義理論和激進個人主義—實證主義理論的批判可能是正確的；他認為有些事實同這兩種體系或其任何的組合形式都是不相容的，他對這些事實的解釋也可能是正確的。在這種情況下，造成困難的原因，必然不在于武斷地把一個不相干的成分硬塞進一個完滿的概念體系之中，而是由于未能對這個概念體系本身加以充分修正，以對已經得到的對事實的洞見作出恰當的評價。我們現在要研究的就是這種看法。涂爾干在這一階段的困難是確實的。但是，他的思想發展和社會學學科的進步，都在于不倒退到陳舊的觀點上去，不把他的創新之處抹煞。他對某些領域的舊觀點所作的經驗批判，從來無人給以像樣的反駁，而且照本書作者的觀點來看是無可反駁的。但是，如果把涂爾干已經搞到如此地步的整個概念體系加以徹底重建，就一定能對他所作的經驗批判作出公正的評價。

這種情況與前面討論過的一個情況相似，實際上也是它的一個特殊方面。前面曾經說過，按照功利主義的社會學體系中明確闡述過并且與這種體系在邏輯上相適應的那些成分來說，霍布斯對個人主義秩序問題的解釋是正確的，洛克和他的繼承者的解釋則是錯誤的。然而，實際情況不是僅只由有強制力的權威才能加以控制的戰爭狀態，而是一種相對的自發秩序狀態。霍布斯在理論上是正確的，但在實際方面是錯誤的。洛克據以進行解釋的理論，不能令人滿意地說明他所研究的事實，因此，必然要求助于一種隱含的形而上學假設，即“利益的天然一致性”。只有在理論大大發展的更高級階段上，才有可能用屬于這個體系本身的理論成分取代它。

同樣，在涂爾干思想發展的這個階段，批評他的人，如同批評洛克的人一樣，在理論上是正確的。他早期關于行動的“社會現實”的概念是錯誤的。但他在實際方面是正確的；個人主義的實證主義理論沒有能夠說明事實。和洛克的思想一樣，涂爾干思想中的形而上學成分說明了重建理論的必要性。與洛克不同的是，他本人著手進行了這項工作并取得了巨大進展，雖然他并沒有完成這項任務。本書關于他的理論的分析，余下的大部分篇幅都是研究這個重建理論的過程。前面已經提到并論述過其由來的群體精神概念，不是“涂爾干的理論”，而是涂爾干理論發展到某個階段的產物。并且，對我們現在研究的問題來說，它本身沒有什么重要的意義——錯誤理論本身從來都是沒有重要意義的。如果只是簡單地指出它們是錯誤的，那也沒有什么重要意義。它的重要性在于作為一個發展過程的起始點，沒有這個錯誤理論就不能理解這個發展過程。

最后，第四點，對于造成這種困難的主要原因之一還可以說上幾句。在某種意義上說，涂爾干是同時在兩個不同層次上討論問題的。在總的綜合論點和關于心理學的解釋不恰當的總的評論方面，他進行的是一般應用分析。“社會”成分是人在社會中行動的整個具體現實的成分，它是人們在集體生活中聯結在一起所產生的結果。在行動體系不能根據非社會的環境和自社會關系中分離出來的個人來加以理解這一方面說，社會成分包括了行動體系的經驗特點和屬性。同樣，在“心理的”層次上，社會成分又包括了不能從個人的具體社會條件和歷史中分離出來，因此要歸結為人性中的內在必然性的那些具體“精神性”的特點。很明顯，在這個層次上的社會現實是一個或一組在分析上可分離的成分，而不是孤立的具體的實體。

另一方面，當他用這個概念體系進行論辯，把行動者視做了解自己的行動條件時，實際上考慮的是在具體環境下行動著的具體的個人。他所考慮的行動成分不是一般性分析成分，而是具體的成分。首先，沒有任何證據可以證明，具體社會條件僅只是由于人們的聯合這一事實而造成的。一個具體的行動著的個人的社會環境，被認為是與他的行為有關的全部條件，其中包括其他具體的個人。有這樣一種明顯的趨勢，把集體表象所指涉的客體當做是某一具體行動者心目中的整個具體社會。但是，從理論上顯然不能這樣概括——這會導致惡性循環，那會招致與涂爾干本人對于幸福論所作的同樣的批評。因為，這樣概括的話，就意味著把對于組成某一個人的社會環境的其他個人來說有待解釋的東西，拿來解釋這個個人的行動。換句話說，如果據此來解釋任何一個個人的行動，必須假定所有其他個人的行動都已解釋清楚，也就是要求對全部人類行動作一個總的理論解釋。正是為了避開這個困難，同時又不求助于任何“主觀”成分，還要堅持社會事實必須指的是對于行動者來說的choses[事物]這個信條，才出現了形而上學的群體精神這個困難問題。因為，如果不求助于此，集體表象所指涉的那種社會環境，就不能成為具體行動者的具體社會環境。但是，這只是兩個可能的選擇之一。另一個選擇，是拋棄必須在一般分析層次上把社會成分列入行動者的事實范疇這個刻板的要求。的確，這是一種解決問題的辦法，并且是符合涂爾干的經驗結果的惟一辦法。但是實現這個辦法并評價它的后果絕非簡單的事。

現在，對本章中的主要論點可以總結如下：涂爾干在經驗領域里的早期研究具有論戰的目的。首先，《社會勞動分工論》是針對在功利主義傳統思想中占統治地位的個人主義秩序即契約關系體系的。與這種論點的個人主義相反，涂爾干提出了這樣的觀點，即社會發揮著最重要的積極的調節作用，這種作用對于這樣一種關系體系的穩定是至關重要的。在方法論層次上，這種論戰的目的，表現為批判地否定那種用動機(合理地追求特定的目的)來解釋人類行動的論點。涂爾干認為這是一種要不得的主觀的和目的論的論點，與實證科學的準則是不相容的。

涂爾干針對他所否定的功利主義圖式提出的分析圖式是雙重的。一方面是一種準行為主義的客觀主義，主張把客觀事實與主觀動機對立起來研究。有兩類客觀事實在涂爾干本人的經驗研究中起了巨大作用：法律規章和自殺統計。但這還是次要的。他保留了主觀的觀點，以之作為解釋這些客觀事實的分析圖式的基礎，并在主觀觀點中采用了科學方法論圖式作為他的基本參照系。在這樣做的時候，他設想社會因素是通過行動者對它的客觀了解的中介而發揮作用的。這種思維方式本書已經深入研究過了。社會事實就是在這個意義上被當做comme des choses[像事物一樣]；從它們屬于“外部世界”來說，從它們在不受行動者個人控制這個意義上對他有“強制”作用來說，社會事實從而構成了行動者必須使自己的行動與之相適應的一整套條件，是外在于行動者的。

但是，與功利主義圖式的主觀性和目的論相對照而得自科學方法論的這一整套準則又過于寬泛了。不僅社會事實，而且遺傳和非社會性環境方面的事實，也同樣很符合這些標準。在簡略地涉足人口壓力問題之后，涂爾干明確地否定用那一類內容解釋社會現象，認為不符合他所研究的事實。作為自殺原因的利己主義和利他主義之類的概念不能化約為那些方面的內容。于是，社會事實變成了一種剩余性范疇，區分這個范疇和非社會性choses[事物]成了他的理論體系的基本問題。

就我們目前所討論的分析圖式之被保留下來而論，采取了從一般到具體的三個步驟。第一是綜合論的觀點。這個觀點來自下面這個考慮，即這一組成分在某種意義上可以歸因于個人在社會群體中的聯合這個事實。這種特殊形式的綜合繼而又被表明為與其說是物質的，不如說是心理的。最后，在心理范疇之內，重要的成分被等同于集體表象。強調表象不是心理學的理性主義的結果，而是涂爾干在此處使用的概念體系的特殊結構所固有的。因為，這個概念體系基本上是一種認識論體系，重要的是行動者對自己行動所處境況的了解。

于是在所有這三個層次上都出現了困難。在綜合的層次上，實在的困難不太重要，主要困難是論證中的形式主義，以及由此造成的它在邏輯上文不對題。然而，在把社會現實具體化為精神現實以后，把它與自殺統計之類的客觀事實聯系起來就顯得更困難了。最后，在集體表象這個概念方面，表象在經驗上的指涉對象成了最困難的問題，并由此產生了群體精神這個形而上學的困難。這清楚地表明，涂爾干的思想體系發生了問題。這個問題是什么，將是下面對他的理論繼續討論的主要內容。

但是，在看到涂爾干的觀點存在著這些困難的同時，不應當忘記，他之得出這樣的觀點并非采取了無緣無故的錯誤程序。首先，他根據至關重要的經驗材料，對解釋人類社會行動的兩種主要理論進行了徹底而嚴肅的批判。這些理論不能對某些事實進行說明，而這些事實的重要意義是無可置疑的。第二，在建立他自己的理論的時候，他以高度獨創性的方式利用了作為科學思想偉大傳統的基礎、并在許多問題上已經充分證明在經驗方面極為有用的概念素材。它們在目前的情況下并不可行，必定另有原因；這可能是由于他重建理論的工作尚未進行徹底。

前已指出，涂爾干在方法論領域和關于方法論的說明方面的早期研究中遇到的主要困難之一，是在經驗主義問題上沒有搞清楚。他的敘述不夠嚴謹，未能防止他所說的社會現實被人解釋為脫離個人的具體實體。這種解釋的一種最為粗糙的說法是：社會現實是一個在空間上單獨的客體。但是，即便在比較精細的層次上，也有同樣的麻煩。然而，我們可以有把握地說，這種解釋不論采取什么說法，即便與涂爾干早期的思想主線也是不相容的。例如，很顯然地，在涂爾干的專論[[29]](#_29_85)中那種意義上的社會，是不能夠自殺的。社會成分是引起個人行為或大批個人的行為的一個或一組成分。“個人成分”同樣并不就是具體的人，而是一種理論抽象。使用同一符號，相同的分析范疇可以用于理解在自殺率或者在社會結構的變化中所表明的單個個人或處于群體中的個人的行動。涂爾干沒有充分認識到這種應用方法。

涂爾干顯然也根本沒有意識到一個進一步的含義：科學抽象有兩個不同的層次，他經常把這兩個層次混淆起來。這一事實的后果以后我們將詳細論述，但現在有必要簡單地提一下它對此處討論的問題有什么影響。抽象的一個層次主要在綜合的論點中涉及到。這個層次的抽象，要求把“社會”這個具體實體中的兩個成分——“個體”以及由于個體聯結到一起形成整體而出現的伴生性質——區分開來。個體是這個整體中的單位。和其他有機實體的情況一樣，把單位從其與整體之間的相互作用關系中抽象出來以后，就與在整體之中實際起著作用的具體個體不同了。但是，不管個體能否像化學成分那樣實際地分解出來，可以設想個體作為分解出來的具體實體而獨立存在，這是講得通的。個體在這個意義上的抽象，就是一個虛構的具體實體的抽象。但是，這種情況不適用于有機實體的伴生性質。正因為它們是伴隨著這個實體而發生的，所以，把它們想象為可以分解開來的另一個具體實體，甚至想象為一個虛擬的實體，都是說不通的。這樣，即使在這個層次上，個體的和社會的這兩個分析用詞，也不在同一層面之上。因為，社會若不是作為個人聯結到一起的綜合產物，從原則上就不能存在。在這個問題上，涂爾干是很明確的。

但是，即便涂爾干以之與社會事實相對照的遺傳、環境和功利主義的隨意性需求，也不是從社會關系當中分離出來的抽象的虛擬的個體。它們是屬于另一分析層次的范疇。在對于我們現在討論的問題至關重要的特定意義上，它們在分析當中被當做整個社會行動體系中的結構性成分。如果要從方法論角度來闡明社會現實這個概念的地位，不能用它來指某類具體事物，也不能指涂爾干所說的“個人”等虛擬實體，而只能指這樣一些分析性范疇。涂爾干在這一階段提出的分析性范疇的三重分類是否令人滿意，不是現在要討論的問題。但是，現在有一點是很清楚的，即從方法論的角度來看，這種分類法必須處在或落到這個一般性的分析層次上。遺憾的是，涂爾干在這個階段關于社會現實在分析上的特點還是隱而不彰，在方法論方面也欠明確。這是造成對他的理論的公正批評以及發生混亂和曲解的主要原因之一。而由于大多數試圖分析涂爾干理論的這一個側面的人，對這種分析性抽象的性質的概念還不如涂爾干本人明確，這就更成為造成混亂和曲解的原因了。

### 倫理與社會類型

在另外一些屬于一般方法論性質的問題上，涂爾干這一階段的論點特別明顯地陷入困境。在結束本章之前，應該對這個問題進行簡略的論述。這就是有關科學與倫理的關系以及實際社會政策的基礎問題。同所有徹底的實證主義者一樣，涂爾干直率地反對那種認為社會學或任何其他實證科學只是關注于認識而不能提供行動的根據的觀點。恰恰相反，涂爾干認為，對社會學所能作的惟一的辯護，就在于它正成為人類改善的工具。[[30]](#_30_83)在這種看法背后有一個觀點，即有可能搞出一種完全科學的倫理學，以便使科學理論不僅是決定合理行動時的不可缺少的成分，而且光靠科學理論就足以決定合理行動了。

但是，提出一套科學的倫理學的計劃產生了難題。這兩個學科初看起來似乎截然相反。科學家的看法實質上就是觀察者的看法，他所關心的是某些特定現象。當然，現代科學的方法論已經充分成熟，意識到科學家不是單純反映外部世界的消極的鏡子或照相底片；科學研究本身就是行動的過程，它不是追求抽象的知識，而是探求有關具體事物的具體知識。就素材而論，科學研究是一個選擇的過程。如前所述，這個選擇是由理論體系的結構和其他一些超出科學的考慮兩者決定的。但是，科學的目的，是要把不存在于事實本身之中的成分減少到最低限度。隨著科學的發展，也就逐漸接近于把這些不存在于事實本身之中的成分排除干凈。事實這個概念容不得任何非自身固有特性的東西，這對科學是至關重要的。從這個意義上說，科學家所致力的方向在本質上是被動的。

但是，倫理學的取向卻基本上是主動的。它的重點在于行動者的創造作用，即行動者的目的。對于倫理學來說，選擇自由是首要的；它只在作出特定選擇所造成的后果這個范圍里承認決定論。并且，如前所述，目的中的創造性成分，在行動者看來并不構成為外部世界的事實。所有試圖把行動的規范性因素化約成僅僅是科學理論范疇的做法，只能導致完全取消這種創造性成分。行動成了單純適應一系列條件的過程。對這個問題讀者是熟悉的。

如果科學與倫理學之間的區別如此之大，那么，為什么似乎可能有“科學的倫理學”這樣一種雜交的產物呢?這似乎主要有三方面的原因。首先，所有的行動都是在行動者無力控制的某些特定條件下發生的。因此，合理行動的首要要求之一就是要精確地了解這些條件與行動的關系——當然，這個行動的成分就是關于這種關系的科學知識或其一望可知的先兆。在某些行動中，如與技術有關的行動中，這個成分是最重要的；在所有的行動中，它也是很重要的。因此，實證主義觀點對這個成分的注意，就絕不是單純錯誤的了。

第二，當具體的個人在社會環境中行動的時候，按照分析一般行動結構或分析假想為孤立的個人行動的觀點來看，不是行動處境的一部分，而是一種規范性成分的東西，此時在某種意義上也成了行動處境的一部分。其他個人過去的行動和將來的可能行動，都是行動處境和條件的一部分，必須設想任何一個個人都是在這種條件下行動的。并且，就這種行動是由規范性成分決定的，或者可能要由規范性成分決定而論，這些成分對于這個行動者來說也成了行動處境的一部分。換句話說，對于觀察者是外部世界的事實的(對于正在觀察他人行動的行動者而言是別人的目的)，對于那個行動者或其他其本人的目的正被研究的人來說，則不是外部世界的事實。一旦把觀察者的觀點和行動者的觀點區分清楚，就很容易發現實證主義觀點的謬誤。在轉而討論行動的一般分析時，由于忽略了觀點的轉換，在一個特定個人的行動處境中由于其他個人的目的所造成的那些成分，仍舊被作為條件。這樣一來，就把目的或其他規范性成分在一般行動中的作用大部分排除掉了。

現在只剩下具體[[31]](#_31_79)個人的“自由范圍(area of freedom)”問題了。從外部來看，一個人的具體目的或支配他的行動的其他具體規范，絕不完全是或主要是他自己創造的。相反，任何個人都是他所生活于其中的社會的產物——個人的愿望是由他所處的時代和地域的條件、時尚、習俗、思想和觀念決定的。這種看法是完全正確的，因此進一步縮小了具體個人的“自由范圍”。這一點可能而且一般總是遠遠超過個人自己所能認識到的。

因此，科學倫理學[[32]](#_32_77)的本質，就是把主動關系變成被動關系。外部世界的現象被看做是行動的直接決定因素，而不再能夠用做實現一種目的的手段、或在最壞的情況下被用做對行動的限制。因此，“適應”成了格言，特別是從行動者的角度來看更是如此。

涂爾干和其他實證主義者同樣持以上的觀點。他與這些人的不同之處是，他又提出了另一類事實或行動所要適應和應該適應的條件。個人主義的實證主義者在“倫理的”方面，強調處于不同關聯和層面的外部環境與人性。由于這些還不夠，涂爾干又提出了第三個范疇——社會環境。他最常使用的milieu social[社會環境]一詞就代表了這種思維方式的特點。社會現實被認為正是個人對之作出反應或作用于個人的一種(在以上具體意義上的)環境和外部現實。行動者必須適應的就是這種現實。

但是，涂爾干在貫徹這種倫理思想的時候，也遇到了某些特殊困難，其中兩點現在可以簡略地論及一下。所有倫理思想的主要目的之一，是獲得人類行為的共同規范，只有按照這種規范原則，才能判別不同行為的正確與否。但是，主要由于經驗方面的證據，涂爾干不得不拋棄這種嘗試。社會環境的事實，不是按照可與自然界的規律或生物選擇原則相比的那樣單獨一套原則組織起來的，因此行為的原則不是普遍性的，而只能針對每一種社會——如涂爾干所說，叫做每一種“社會類型(social type)”。[[33]](#_33_77)從實證主義的(同時又是社會學的)基點出發，道德規范是實際的和歷史性的，其相對性是不可逾越的。對某一社會是正確的，對另一個社會就是不正確的。每一種社會類型都有自己的“道德規范”，只有通過經驗研究才能發現。

在社會科學發展史上，涂爾干關于社會類型相對性學說的出現是最重要的積極貢獻之一。它意味著結束了貶低歷史性道德規范的差異而去尋求一種單一的中心原則的企圖。[[34]](#_34_75)這個相對性竟然是從一個嚴格的實證主義的來源中產生的，這一點特別意味深長。但是，盡管如此，從倫理角度看這個相對性還是照樣令人為難，因為對大多數倫理思想家(包括實證主義者)來說，倫理不能超越實際倫理規范的歷史相對性，就是倫理本身的失敗。

這個困局導致了第二個困難。這是一個以各種形式出現于所有“科學的”倫理學之中的困難，即不能夠確切區分事實和理想。在涂爾干來說，最有趣的也許要算他對區分正常社會狀態和病態社會狀態[[35]](#_35_73)所作的明確嘗試了。他正確地認為，如果要使他的倫理學具有實際用途，這個區分很關鍵。他開始時是把健康和疾病進行生物學類比，但接著作了一個特別的解釋。他說，疾病(或病態)是“偶然的”，它存在于那些與物種的結構和功能沒有密切關系的現象之中。對社會來說也是一樣，“偶然的”社會狀態，與社會類型沒有密切關系或者說并非社會類型在邏輯上所蘊含了的社會狀態，就是病態的社會狀態。然后，他又躍進一步——正常狀態就是一般發生的狀態，而病態的則是特殊的和異常的狀態。

所有這些說法都曖昧不清。誠然，在生理學范圍內，疾病是一個事實，并且是非常重要的事實。如果說，對生理學家來說，不能依據正常現象的同樣規律來理解疾病起因，因此疾病就是偶然現象，這種觀點肯定是不可取的。為什么整個物種——至少是其中可以觀察到的所有成員——不可能都害病呢?這樣一來，疾病成了一般現象，而健康則成了異常的了。從對健康狀況作生物學類比入手，比起從普遍性的標準入手，更要穩妥得多——涂爾干之所以作這種引證，無疑地乃是因為它是經驗性的。但是，如果普遍性這個標準不能令人滿意，怎么可能既支持這種標準而又不失其為科學呢?大多數的實證主義倫理學體系做到這一點，靠的是這樣一種說法：具有決定意義的不是暫時性的現存事態，而是與該物種存在的一般條件相符合。于是，主要強調生物學的那些人普遍都得出了生存價值的標準。但是，是什么生存下來了呢?只有經驗性的回答：物種。至于它為什么沒有讓位于“更高級”的物種則沒有解釋。[[36]](#_36_73)這個物種與其說是一般性事實，不如說是在此種情況下主要根據(但決不是完全根據)對環境條件的適應而界定的一種規范形式。這些條件決不會是只有一種生物才能適應。

涂爾干處在與此相似的一種境況。他的普遍性標準行不通，因此只得又回到他的社會類型學說來。但是，他比生物學的道德家清楚得多地知道，社會類型不完全是由其存在的非社會性條件決定的，它有著自己獨特的不可化約的特點——因為，這正是他關于社會是獨特實在的學說的核心。

這就在原則上堵死了以生存價值作為答案的路子。涂爾干自然并不否認，社會如同一個生物機體一樣，必然面對著它生存或消亡的某些條件。但是，完全根據這些條件來探討社會，則違背了他的基本原理。

于是，作為一種科學來說，他只剩下對社會進行經驗觀察一途了——為了保持住經驗性，他采用了普遍性這個標準。但是，由于這樣做行不通，于是他從兩個方面尋求解決困難的出路，這是相當典型的。只要他試圖保持真正的實證主義立場，他就一次次地被迫退回到等同于生存價值的標準上去。[[37]](#_37_73)然而，他自己意識到了這樣做的危險，因此更加明確地轉向另外那條路子上去。總而言之，由于從道德觀點來看，不可能所有的事實都是正常的(否則病態這個概念在意義上就是矛盾的了)[[38]](#_38_70)，所需要的就是一種對事實進行選擇的原則。但是，普遍性標準的真正困難，在于它未能產生這樣的選擇原則，因為從它本來的經驗含意來看，它只不過是對所有相關的事實的一種簡化的論述。適應條件的原則被排除了，另外一種原則仍然敞開著。社會類型是由社會中支配人類行為的那些規范性規則——習慣和法律——構成的，而不是由適用于關于一種社會所有已知事實的概括原則構成的。這樣，類型這個術語(涂爾干對這個詞的用法首先可能表明了一種潛在的重要思想傾向)又重新獲得了這個詞比較常用的標準(standard)的含意，而不是一種平均狀況(an average)的意思了。

把科學方法論圖式作為從主觀觀點對行動進行分析的框架，這非常可能主要是由科學倫理學的要求所決定的。如果倫理學要產生出切實可行的行為規則，它就必須采取具體的個人的主觀觀點。反之，科學倫理學也必須能使所有決定行為的因素適合這個圖式。

只要行動要與之相適應的那些社會事實仍舊是一個未予區分、未加分析的具體的整體，這個體系就沒有什么困難。但是，在涂爾干的思想發展過程中，這種情況中固有的邏輯，使得他不得不作如此的分析。問題出在這樣的一些條件性成分之中，它們對于行動者而言在事實上所處的地位是毋庸置疑的，但是越來越肯定地必須從分析意義上把它們與社會現實區分開。這反過來又使這些條件性成分對于行動者的實際地位，在分析層次上變得越來越模糊不清了。普遍性的標準可以看做是試圖保持這種地位。但是，由于這個標準如前所述出現了困難，因此，越來越有一種傾向，要把社會現實等同于社會類型，而后者不是被看做行動者社會環境中的具體狀態，卻被看做是社會環境中的規范性的方面以及公認對社會有約束力的共同規則。這朝著下一章將要敘述的涂爾干的想法大大前進了一步。同時，從道德觀點來看，把這樣一些規則看做是外在事實，似乎仍然有其道理。它們的規范性特點只顯示了一半，只有考慮到整個行動體系的分析性觀點，這些特點才能完全明確起來。這個問題的后果將在下一章中展開討論。

但是，即便在這個階段上，也可以明白地看出倒退回如同《社會勞動分工論》中那樣的涂爾干早期的著眼點的傾向。他被帶回到以“守法主義的(legalistic)”的眼光來觀察問題，就像是一個人處于與他要么服從要么違犯的準則的關系之中。這傾向于成為個人與社會現實的關系的基本模式，它不是行動者與其既不順應又不違背的行動外部條件之間的關系，而是行動者在對條件有所了解之后，或者使自己與之相適應，或者未能與之相適應。這就是涂爾干的理論以后發展的方向。對他在《社會學方法的準則》中關于犯罪是一種“正常”現象[[39]](#_39_68)的說法，可以從這個意義上來理解。從是否合乎愿望來說，犯罪不是正常現象。但是，把行動與一些規范性規則聯系起來，在概念上就包含著違犯這些規則的可能性；從這個意義上說，犯罪是“合乎邏輯地蘊含在社會類型之中的”。只要這種關系模式存在著，某些人就會在某些時候觸犯這樣的規則，就會有犯罪。

一個主要的困難是，涂爾干在這個階段還沒有把對自殺的研究與這個圖式結合起來。由于在西方社會里自殺與業已建立起來的規則是背道而馳的，因此，自殺的原因顯得完全與個人動機無關。它們乃是社會變遷中的“與人無涉(impersonal)”的潮流，一種courants suicidogènes[自殺風]，顯然無法納入這種分析之中。這個事實是涂爾干在此階段把社會原因和“自然主義的”原因等同起來的根據之一。這個缺陷很久以后才得以彌合。下面我們將看到，對失范進行分析是解決這個問題的途徑。

[[1]](#_1_148) 當然，如我們反復指出的那樣，這個觀點漸漸演變成了一種激進的決定論——心理享樂主義是其主要過渡形態之一。

[[2]](#_2_143) 在一般盛行的經驗主義基礎上，這一點確實被信以為真。斯賓塞當然即是如此，涂爾干是直接批判他的。另一方面，對于抽象的分析性經濟學理論來說，可以說確實存在的任何需求的一致性，都與所要進行的科學研究的目的無關。但是即使如此，對于需求的一致性如何抽象才是可以允許的，這個問題必須非常慎重。關于某些難點，見塔爾科特·帕森斯：《對經濟學的性質和意義的若干反思》，《經濟學季刊》，1934年5月號。

[[3]](#_3_138) 見《社會勞動分工論》，第一卷，第七章。雖然題目是譯過的，但所有引文都出自法文第五版。

[[4]](#_4_136) 前面曾經提到過，秩序這個概念中有兩個完全不同的層次是必須弄清楚的。自然科學意義上的“自然秩序”，只不過是包含著可以用“規律”加以闡述的行為一致性的一系列現象。它與人類目的沒有必然聯系。生存競爭以及所有人針對所有人的戰爭，都完全可以成為這種意義上的秩序。與它相對的是這樣一種狀態，即事情都是偶然發生的，不能用科學進行分析。另一方面，如涂爾干所明白表示的，他這里所指的秩序，其對立面正是所有人針對所有人的戰爭。他的秩序概念指的不僅是事件中的一致性，而且意味著以理想的行為和關系的規范(例如，在法律秩序下的“契約制度”)來對人類行動進行控制。在涂爾干早期的思想中，像其他實證主義者一樣，沒有明確地從理論上把握這一區別，雖然他的經驗觀察非常肯定是與后一種秩序聯系在一起的。在很長一段時間里，這一顯而易見的事實的理論含意，是他理論研究的主題之一，并且是導致他的實證主義體系解體的主要途徑。在下一章中將詳細地討論這個問題。與此處討論相關的秩序，對行動者來說不僅是“事實上的秩序”，而且是“規范的秩序”，雖然對觀察者來說它僅僅是事實上的秩序。

[[5]](#_5_128) 《社會學方法的準則》，第6頁以始；第二版序言；第14頁以始。

[[6]](#_6_122) 同上書，第6頁以始；第二版，正文前第20頁。

[[7]](#_7_120) 同上書，第20頁以始。

[[8]](#_8_120) 關于“事物”，參見《社會學方法的準則》，第二版，正文前第11頁以始。

[[9]](#_9_116) 涂爾干在這個階段還沒有充分意識到主觀觀點對他的思想的重要性，因此他經常提出一些自相矛盾的論點。某些評論者甚至認為，他屬于完全排除主觀范疇的行為主義的“客觀主義”。但這種解釋即使與他這個早期理論體系的中心結構也全不相符，更不要說它以后的發展了。

[[10]](#_10_114) 也就是說，把社會事實與功利主義所說的需求相區別的標準，對于“個人”來說是外界的，就是說它是作為行動者個人的外部世界中的一個成分。見《社會學方法的準則》，第二版，正文前第14頁。

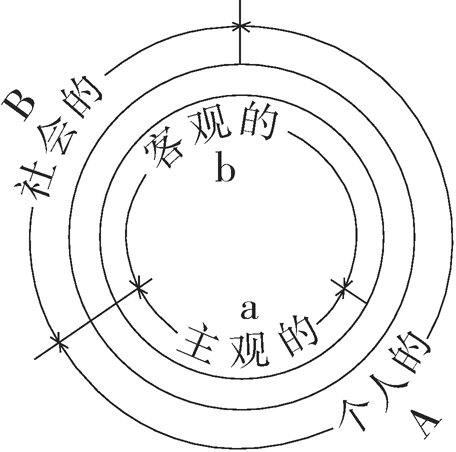
[[11]](#_11_110) 這是因為這種認識論用一種古板的二元論進行思維：客觀—主觀，現象—理念，等等。如果一個事物不符合其中一個，按界定來說它就必然屬于另一個，因為沒有其他選擇。這種思維方式在很多地方對涂爾干卻很重要。顯而易見，這就是我們前面提到的功利主義的困境，只要可供選擇的是用實證主義方式表述的。

[[12]](#_12_108) 對這個論點的討論已經弄清，即便對涂爾干理論最早階段所謂的“外在性”，也不能從空間意義上去理解。這種對涂爾干的“實在論”的天真解釋是不能接受的，而那些或明或暗地把這種解釋硬塞給他的批評家，只不過是在對著假想目標進行攻擊。這里的“外在性”是在認識論的意義上講的，在這種意義上，人體是外部世界的一部分，“自我”不是一個占有空間的實體，不是一個“客體”。但是，涂爾干立論也許有欠嚴謹，招致人家誤解。

[[13]](#_13_104) 如前所述，這是貫穿于《社會勞動分工論》中的他據以思考的主要兩分法。見前文[邊碼]第311頁。

[[14]](#_14_100) 如果說成是物質的則不正確，因為涂爾干認為有機物層次的存在和心理學層次的存在兩者都是獨特的綜合體，即包括有“偶發性”現象。

[[15]](#_15_100) 應該注意，“社會的”這個范疇是通過排除法得到的，因此它是一個剩余性范疇。



[[16]](#_16_100) 這種情況可圖示如右：“主觀的”、“客觀的”和“個人的”是互相重迭的三個術語。社會因素是剩余性范疇——即不屬個人的那個客觀成分。在這里，沒有不屬于個人范疇的主觀范疇。

[[17]](#_17_94) 主要是這種情況使許多批評家產生了誤解，把他各個階段的思想看做在所有的理論方面都是一致的。

[[18]](#_18_92) 涂爾干未能說明從這兩種觀點出發的choses[事物]范疇在范圍上是否一致，特別是沒有說明對行動者來說不是事物的東西，如行動者的目的、感情、思想等，對觀察者來說是否能夠作為choses[事物]。似乎起碼在這個階段上他尚未意識到這個問題如前所述乃是行為主義問題。

[[19]](#_19_93) 這是從貫穿本書的整個分析意義上說的。

[[20]](#_20_91) 這個學說在《個人表象和集體表象》一文中論述得最充分，見《社會學和哲學》。當然，他在整個研究中一直在重申這個概念。

[[21]](#_21_92) P.A.索羅金：《當代社會學理論》，第29頁。

[[22]](#_22_92) 很明顯，這種解釋與把“外在性”當做空間上的外部的那種解釋是緊緊聯系著的。如果社會是脫離了組成社會的個人的具體實體，它必然在空間上處在另外一個位置。這個標準肯定是涂爾干在討論認識論問題而不是談空間問題的時候提出來的，這一點是否定前面這種曲解的有力論據。

[[23]](#_23_92) 如前所述(見第一章，[邊碼]第31頁以始)，這種類型的抽象，即把有機實體抽象為“虛構的”單位或部分，并沒有涵蓋全部的抽象問題。如果認為社會是一個虛設的具體實體，同樣的根本困難確實依然存在。只有用即便在“虛構的”意義上也不可能被視為具體地存在著的、在分析上可以分離開來的一些成分進行思考，才能克服這些困難。這個方法論問題將在下面充分討論。見第十九章關于“伴生性特性(emergent properties)”的方法論問題的討論。

[[24]](#_24_90) 《社會學方法的準則》，第二版，正文前第11頁。

[[25]](#_25_88) 見第一章后面的注釋。

[[26]](#_26_88) 見前文[邊碼]第215頁。

[[27]](#_27_84) 見前文[邊碼]第309頁，注⑨。

[[28]](#_28_84) 見C.E.格爾基(Gehlke)著：《埃米爾·涂爾干對社會學理論的貢獻》(Émile Durkheim's Contribution to Sociological Theories)，《哥倫比亞歷史、經濟和公法研究》(Columbia Studies in History, Economics and Public Law)，1915年版。

[[29]](#_29_84) 指涂爾干的《自殺論》一書。——譯注。

[[30]](#_30_82) 《社會學方法的準則》，第60頁。

[[31]](#_31_78) 從以上分析中可以看出，規范成分對人類總體所起的作用比對單個的具體個人所起的作用要大得多。這是被夸張了的反智主義心理學之貌似有理的主要根源之一；特別在它通常與經驗主義偏見結合在一起時，就更是如此了。

[[32]](#_32_76) 當然，任何一種倫理都必然帶有行動者的主觀觀點的某些痕跡。

[[33]](#_33_76) 并不是說這是必然的，也不是說不存在這種支配社會領域的規律。現在談的是涂爾干的觀點。但從倫理的角度來看，在這一階段他選擇了為害較小的一種。因為如果透過具體社會類型得出深一層在分析方面的行動規律，就會暴露他的實證主義倫理立場中的困難。見《社會學方法的準則》，第四章。

[[34]](#_34_74) 很明顯，涂爾干這里引入的是每種文化所特有的獨特Geist[精神]的“浪漫”意向，只不過是以實證主義的方式提出來的。它與帕雷托的“社會應該尋求的目的”一起，是這兩種傳統殊途同歸的一個重要跡象。它的含意之一，是認為線形進化論是不可取的。

[[35]](#_35_72) 《社會學方法的準則》，第三章。

[[36]](#_36_72) 除非是認為，這應該而且確實就是根據某種可在經驗上觀察到的進化規律發生的，但這只不過把問題又拉回了一步。還有一個進化中的“創造性的”傾向未能用環境進行解釋。

[[37]](#_37_72) 這種傾向與他用人口增長來解釋勞動分工，而在另一方面顯露出來的傾向基本上是一樣的，并且反映了相同的基本情況。

[[38]](#_38_69) 這基本上與默奇森教授解釋帕雷托的邏輯行動概念時遇到的困難相同(前文[邊碼]第190頁)。二者的方法論基礎是相同的。

[[39]](#_39_67) 《社會學方法的準則》，第80頁以始。

## 第十章　埃米爾·涂爾干(三)： 社會控制理論的發展

對于在《自殺論》之后涂爾干概念體系的發展，可以很好地根據兩個主要的思想傾向加以論述。第一個思想傾向可以叫做社會控制理論，即本章的主題。作為這一理論主要基礎的經驗性見解，可以追溯到《社會勞動分工論》以及《自殺論》中的某些章節。這一理論的主要內容是發揮了這些見解在理論和方法論方面的含義，并沒有增加什么經驗性的成分。關于這個新觀點的最為全面系統的論述，見于《道德教育》(L'éducation morale)一書。[[1]](#_1_151)第二種思想傾向，表明涂爾干的主要興趣發生了轉移。他越來越關注宗教，并在《宗教生活的基本形式》中達到了頂點。它在理論上致力于分析具體社會生活中一個截然不同的方面。由于它在時間上要更晚，部分地有賴于其他方面的發展，并且涂爾干是在完成了這項研究之后，才清楚地認識到自己在方法論上的巨大變化，因而這一問題將留待下章再討論。

如上所述，主要是《勞動分工論》中的核心的洞見，構成了我們討論涂爾干這一思想階段的出發點。經驗性見解總是先于對其含義所作的理論上、尤其是方法論上的闡述的，目前我們所要討論的涂爾干的情形就是這樣。不妨回想一下，涂爾干在批評關于契約關系的功利主義概念時，針對那種認為契約體系的穩定性只能來自于某種特定的利益調和的觀點，提出體現在契約制度中的一整套具有約束力的規則起著至關緊要的作用。事實上如果沒有這些規則，這樣一種穩定的關系體系是不可想象的。因而，強調規范性規則，視之為控制個人行為的力量，從一開始就是他經驗關注的中心，而這在他更早的方法論中是難以找到一席之地的。

這個概括性論點的基礎或許可以在《自殺論》一書關于失范的論述中找到最明確的理論闡述。在那里，不僅契約關系，而且一般的穩定的社會關系，乃至于社會群體成員間的個人均勢(equilibrium)，都被看做依賴于與行為有關的規范性結構的存在，以及社會成員——他們通常認為這種規范性結構具有道德權威——對這些規范的有效服從。這些規范不僅規定個人為達到其目的而選擇的手段，而且個人的需求和愿望本身，也部分地是由這些規范決定的。如果這種起控制作用的規范性結構遭到破壞和瓦解，個人的行為也將同樣失常并陷入混亂——個人將因其活動失去意義而淪于空虛境地。失范正是規范對于個人行為的控制被打破之后的無序狀態。這種狀態推至其極，就是所謂“純粹個人主義”[[2]](#_2_146)的狀態，對于涂爾干而言，這似乎就像霍布斯所說的一切人對一切人的戰爭。與失范相成而又相反[[3]](#_3_141)的乃是“完滿整合(perfect integration)”的狀態[[4]](#_4_139)，它意味著兩點：在社群中支配行為的那些規范性因素構成了一個一貫的體系[[5]](#_5_131)，并且它對于個人的控制是切實有效的，也即它使得人們聽命于它。

在這后面，有一種基本的理論區分，在涂爾干的心目中越來越清晰。一方面，是混亂無度的沖動和欲望的成分——也即涂爾干所謂的“個人”成分；另一方面，則是規范性的規則。為了使規范性控制的概念能夠按涂爾干所設想的方式成立，這兩種成分在原則上就一定得是完全異質的。[[6]](#_6_125)因為若不是“個人”欲望中有著這種固有的、導致混亂的“離心”性質的話，根本就不需要控制的出現了。并且要注意到，這個分析是從行動者的主觀觀點來進行的。這是一個他的欲望、他的主觀沖動或目的與某些約束、管制因素之間的關系問題。如果不把這兩類因素截然分開，涂爾干對功利主義的整個批判就無法立足。

### “強制”一詞含義的變化

但是所有這些與涂爾干方法論體系中的什么地方相適應呢?只有從“強制”一詞不斷變化的含義入手，才能弄清社會控制理論以其復雜的含意是如何慢慢地占據了中心位置的。

如上章所說，這個概念是以行動者的觀點為出發點，與功利主義關于“任意的”個人愿望、欲求或動機的概念形成對照。于是，行動者行動中的任何成分都是強制性成分，并非自發的或任意的，而是他必須據以行動的總的“給定”環境中的一部分——因此是他所無法控制的。這樣它似乎強調的，是與行動目的相對立的處境。可是，根據這個觀點，任何構成了外部自然的決定論的一部分的成分，就都對個人起著強制作用，因而強制這個字眼就趨向于與一般意義上的因果依存相一致了。

但是很顯然，這種趨向會抹煞涂爾干早期分析中所有最重要的特征。我們已經說明，他如何被他“社會實在論”的學說驅使著，拋出了一個因果力量的范疇——盡管在這個意義上所有那些力量都對個人起著強制作用，卻在因果關系上不受他的社會關系的影響。但在那樣做了之后，涂爾干起初滿足于就此止步，至少是容許這樣一種含意：即現存的社會力量的范疇以同樣方式對個人起著強制作用。在寫《社會學方法的準則》一書時，他大約全神貫注于對自殺統計材料進行客觀的研究，似乎暫時已經忽略了他在《社會勞動分工論》中論述規范性規則時所引出的那些問題[[7]](#_7_123)，而且對于他當下的理論目的而言，這種反面的闡述(即便有了前面所指出過的正面的含義)似乎也就夠了。但是，在研究失范以及對《自殺論》的最后幾章進行理論探討時(就像在《社會勞動分工論》第二版序言中那樣)，規范性規則的作用問題重新成為他關注的中心，并且在以后很長一段時間都是如此。

但是，從“社會”層次來看，把規則對于個人的強制作用簡單地看做類似于自然力的作用是不恰當的。正如他在把犯罪作為“正常”現象來研究所暗示的那樣，如果不是暗含了個人違犯規則的可能性，人們甚至于不會想到那些規則。一個人可能會違犯法律，但是他不會違犯自然力——想來他們也不會違犯某種courant suicidogène[自殺風]。后者的地位如何，現在仍然是個謎，但是在涉及到法律這樣的現象時，涂爾干很快就開始在另一種意義上使用強制一詞。

這就是把這個詞用于人類行為時的那種通常不言自明的意義，即一個人的意志要受到制裁措施的強制，也就是說他要被強迫。在后來的一段話中[[8]](#_8_123)，涂爾干也把制裁和某一行動的“自然”后果進行了明確的區分。他是利用個人與健康規則之間的關系和個人與法律規則之間的關系的區別，來作出區分的。違犯了健康的規則，其結果會自動地產生而無需人為的干預。例如，一個人不吃足夠的食物，他就會死于饑餓。在某種意義上，這類規則確實強制著人的行動。這只不過是以某種方式說，行動受制于條件。但是一項制裁卻是某一行動的結果，它的出現雖然不取決于行動者的意志，卻在某種意義上取決于人類的意志。說某人犯了殺人罪，他將(可能)在電椅上被處死，這和說他如果不吃飯就要餓死大不一樣。因為在前一種情形下，除非有人處死他，他就不會死——他的死不是殺人這一行動本身所自動產生的結果。

這個區別雖然看來似乎是初步的，[[9]](#_9_119)對于涂爾干卻是最重要的一步。當這種分析使得他可以堅持他最初的批判的出發點，即強制性成分與行動者的意愿無關時，他不再像開始時那樣暗示著強制性成分與所有人類意愿都無關。恰恰相反，社會性強制與自然強制的區別恰恰在于它表達了人類的意愿。[[10]](#_10_117)

同時，規則的存在，尤其是違犯規則可能招致規則規定的制裁，對于具體的行動者是最為確定的具有首要意義的一組事實，是一些既定的和獨立于行動者意愿的事實。有意思的是，涂爾干在這個階段上似乎認為，對行動者來說規則和制裁在道德和感情上是中立的。他像是一個冷漠而客觀的科學家那樣來看待行動者。正如生物學方面的生存條件是不可改變的外部世界的事實一樣(無論稱許或抱怨這些事實都是愚蠢的)，人們所在社會的行為規則以及人們違犯這些規則之后的后果也都是事實。行動者的態度是一種盤算的態度。這里，仍舊如同功利主義者那樣，把“個人”看做是在一些特定條件下尋求自己的目的。惟一的區別是，這些條件中包括了一套社會認可的規則。這種“科學家的態度”，的確就是許多評論家不正確地稱之為涂爾干的“獨特的理性主義心理學”中的另一個和主要的方面。因為，在涂爾干看來，這種盤算著的“個人”仍然是具體的個人，至少在有關個人的主觀方面是如此。[[11]](#_11_113)

在個人與規則的關系這個概念中，制裁的作用更加是隱含的而非明確的。涂爾干的主要問題，是尋找一種把規范性規則的概念納入他的實證主義方法論而盡可能少作修改的方式。他通過把規則設想為行動著的個人外部處境中的一種現象，而解決了這個問題。制裁只是通過暗示才被涉及到，因為既然依照原來的方法論，科學家在道德方面的態度乃是中立的，那么除去逃避制裁以外，就不可能再有別的服從規則的動機了。[[12]](#_12_111)

涂爾干之所以對這種理解規則的獨特方式感興趣，還有另外一個經驗方面的原因。第一個引起他注意的體系是契約制度涉及的體系——即主要支配經濟活動的一套規則就是功利主義者所主要關心的那些規則。但是，恰恰是在這個活動范疇中，規范性制約的成分最確定地脫離了行動的直接手段和目的。并且，大多數經濟活動的直接目的——獲取金錢——就其本身而言，在很大程度上是道德中立的。很容易把這種態度擴大到商人必須遵從的規定方面，不管這些規定是表現為法律還是表現為商業慣例，這些規定隨之就成了行動的條件，商人必須作為事實而接受。只要所強調的是這一個方面，既不去分析規范得以實施的背后的力量，也不去過問習慣性服從的動機問題，那么，這似乎是一個非常適當的說明。

但是，如果進一步分析下去，就出現了一定的困難。把社會規則看做對于具體個人來說乃是既定的事實，這當然沒有問題。但是，對于社會學家來說，這些社會規則正是他們要加以說明的。涂爾干的第一步任務，自然是表明這些社會規則的存在和它們對于行動的重要性。但他不能以此而滿足。這些社會規則的根源何在?帶有強制作用的力量是什么性質的呢?

涂爾干對失范的分析，確實暗示著他解答這些問題的方向。在分析那個問題時，他不由得采取了另一個重大步驟，其含義使他的思想發展進入又一重要階段。在此之前，他總是從功利主義的困境出發來思考問題——從主觀觀點來看，必須要么以“個人”目的或需求[[13]](#_13_107)來解釋行動；要么以客觀可知的條件來解釋行動。涂爾干至此一直是接受這種觀點的，因此，由于他棄絕了功利主義的結論，他的社會因素必須要納入條件的范疇就是不言而喻的了。現在，他提出了具有深遠意義的經驗觀察，即由于個人需求從原則上說是無止境的，因此用規范來約束個人需求，就既是社會穩定又是個人幸福的必要條件。但是，這里所說的規范并不是如契約規則那樣單純從“外部”進行約束(例如，就像是契約關系中的條件那樣[[14]](#_14_103))，它們直接構成為行動者的目的本身。

這不僅如以前那樣全盤否認了功利主義對這種困境的解答，而且也全盤否認了這種困境本身。行動中的個人成分，不再被等同于具體的主觀的個人，相反，后者被看做是各種不同成分的聚合體。在手段—目的圖式中，目的成分不再被限定為“個人的”，而是包含了“社會的”成分。對涂爾干來說，這是非常重大的一步，這實際上是與實證主義社會理論的徹底決裂——因為，在一步步地追隨著這一分析的內涵時，盡管完全沒有意識到，但他必須改變自己原來的方法論立場了。

首先，它在個人與規范性規則之間的關系中、因而也在強制與規范性規則的關系中，為一種新的概念敞開了大門。不必再把規范性成分看做是與行動者的其他條件處于同一層次的行動“條件”，在這一特定意義上，不必再把它看做是有待考慮的事實。它對于個人的強制作用，可能不只是不同于某一行動的“自然”后果，因為在前者中后果已被行動者以外的某一人為力量“決斷”地放在那兒了。在這個[[15]](#_15_103)意義上，涂爾干全然不再考慮遵守規范的問題，遵守規范主要是由于想要避免違犯了規范所可能帶來的“外在”[[16]](#_16_103)后果。按我們目前的分析，這實際上意味著社會強制由條件的范疇轉移到了規范性成分的范疇。

如果承認以上的分析，則在邏輯上還有兩種可能的選擇。也就是說，似乎可以從“自然主義”的意義上對此進行解釋——目的是與生俱來的生物性或心理性的本能，在這種意義上，目的是受到強制的；或者從行為主義觀點解釋，目的是我們所處的環境為我們[[17]](#_17_97)規定好的。

但是，從兩個方面看來，這種可能的解釋不是涂爾干所能接受的。從客觀上看，它將導致涂爾干回復到他已經擯棄了的“個人主義—實證主義”因素上去。如果目的被看做是由生物遺傳決定的，則這種回復是直接的；另一方面，如果認為目的是適應條件而產生的，則它所要適應的東西最終要么就是不屬人的環境——而這是不能接受的；要么就是社會環境——如果是這種情形，其起源和特性的問題就依然存在著。

從另一方面即主觀觀點來看，困難還要更大，事實上是根本性的困難。因為，按照這種觀點，所有的“外部”因素(如遺傳和環境)對于行動來說都必然是條件成分。但是，涂爾干的新見解的關鍵，正是要把它們從這個范疇中排除出去。[[18]](#_18_95)

在這種情況下，只能拋棄所有這些嘗試而接受這樣的觀點：強制的本質就是服從規則的一種道德義務——作為一種責任來自愿地堅持規則。涂爾干越來越明確地沿此途徑前進，他自己后來研究這個問題的著作在這一方面保持了清晰和一致。

這誠然是強制這個術語的一種特殊意義，并且是與涂爾干本來的觀點大相徑庭的。有些人甚至會說這根本不是強制，因為它包括了自愿遵從某種規則這種與強制正好相反的意思。按照這些詞本來的含義，這種反對意見似乎不無道理。但是，不能用摳字眼來掩蓋重要的問題。個人主義的思維方式深深地植根在我們的文化傳統中，要想避免這種混亂是很難的。自愿遵從和強制之間的通常區別，帶有功利主義的兩難困境含義，但這正是涂爾干已經超越了的問題。他準確地區分了功利主義者所未能區分的自愿與任意的不同。一方面，遵從某種規則是自愿的事；另一方面，這種遵從又是束縛個人的。但是這種束縛不是出于物質上的必需，而是出于道德義務。[[19]](#_19_96)

這樣，在深入探討控制問題時，涂爾干已經由從屬于自然主義因果關系的控制概念和逃避制裁的概念，發展到主要強調道德義務的“主觀”意義。強制的成分以變更了含義的方式，存留在義務意識中。只要行動者有義務的意識，他就不能自由自主地做他喜歡做的事，他是受“約束”的。但是這種“約束”的方式和受其他兩種中任何一種約束都完全不同。[[20]](#_20_94)

然而，它是一種起約束作用和控制作用的成分。人類行為中的“個人”成分所造成的混亂，是無所謂道德與否的。它是既定的“形式”，只要把它與規范的體系聯系起來，就能夠帶來秩序。在某些方面和某種情況下，個人對于這些規范性成分的態度，確實可能是在道德上中立的盤算態度，但這并不是問題的全部。常態中的具體的個人在道德上是受過熏陶的。這首先意味著，規范性成分對他來說已經成為“內在”的和“主觀”的了。在某種意義上可以說，他同這些規范性成分“融為一體”了。[[21]](#_21_95)

從在《社會勞動分工論》中開始闡述他的問題起，涂爾干一直致力于研究控制問題。他曾經區分過各種不同的起控制作用的成分，最后把注意力集中到了某些規范性成分的作用上。但是，他又在這個范疇里，把起作用的方式與外部條件非常近似的那些規范性成分同另一個范疇區分開來。這兩類規范性控制不是用任何客觀標準，而是用一個主觀的標準(即態度的標準)加以區分的。這些規則的內容可能是相同的。這里所說的區分不是在這個層次上的，而是指行動者與它們的相關方式。與道德上的中立態度——它與強制的制裁概念以及一般的“效能”規范相關聯——形成對照，出現了一種道德義務的態度，即對規則采取一種特有的尊重態度。

以后將有機會進一步探討產生這種尊重態度的基礎。在涂爾干思想發展的這個階段，它確實只是一個事實。它為解決霍布斯的秩序問題以及更進一步在失范理論層次上的秩序問題提供了根據。人們對規范性規則采取這種尊重態度而不是盤算的態度，這一點如果屬實，就是對秩序之所以存在的一種解釋。反過來，這種態度在多大程度上是其他成分發揮作用的結果，是一個可以暫不作答的問題。

現在要討論的問題是，這個成分突出出來以后，對于涂爾干的理論體系結構帶來了什么后果。基本和直接的后果，就是超越了功利主義的兩難困境。功利主義意義上的隨意性需求成分，不再能夠把“主觀”的東西完全包括在內了，因為它不能成為規范性秩序的基礎。反過來，功利主義概念也因此不能完全包括具體個人的具體需求了。

另外一個后果是，在涂爾干思想的這個后期階段，責任或強制不是道德的惟一重要特征。他雖然承認責任觀念是非常重要的，但他批評康德的倫理學只強調責任是片面的。[[22]](#_22_95)他說，除此之外還存在著善的成分、合乎愿望的成分。一項道德規則如果不被當做義務為人接受，如果對它所持的態度不是與謀取私利迥然不同，也就不成其為道德規則了。但是，與此同時，如果人們不認為服從這種道德規則是合乎心意的，如果個人幸福與自我完成不是與這種道德規則結合在一起的，那么，它也不是真正的道德規則。只有把這兩種成分結合起來，才能完整地說明道德的本質。

這兩個成分在涂爾干思想發展過程中聯結起來的方式，具有重大的意義。由于他本來是從功利主義的兩難困境出發的，這就分散了對道德的一個方面——善和符合心愿這個方面的注意力。因為在那個階段，愿望是與功利主義關于“任意的”需求的概念相聯系的。從這時起，他著手研究道德的另一個方面——責任，認為這兩個方面是互相排斥的。就他的出發點來說，這毫無疑問是合理的見解。但是，由于他關于強制本質的概念改變了，整個問題也隨之改變了。當功利主義的兩難最終被廢棄以后，舊有的那些可供選擇的答案也消失了。問題不再是與外部強制性因素相對應的具體目的或愿望，而是實際上進入具體目的和價值之中、對它們部分地起著決定作用的強制性因素的問題了。由于規范性規則(符合這種規則乃是一項責任)變成了個人行動中的價值體系不可分割的一部分，把它們看做也是合乎心愿的就不再奇怪了。這種責任與善的刻板的二元論，是陳舊的功利主義兩難困境的一個側面，一旦把這個兩難困境拋棄掉，它也沒有保存的必要了。對功利主義的最基本的批判，是說它關于具體的人格的概念是錯誤的。因此，不僅是合乎心愿這一點，就連幸福也作為與一系列社會規范結合到一起的個人的一種具體狀態，而回復了原來的地位。

此外，道德義務的出現，對于克服前面所說的涂爾干思想中認識上的偏見是邁出了一大步。約束性成分對行動的影響，不再被認為完全是通過行動者對外部現實的了解發生的。誠然，對規范的服從，即使從道德義務的意義來看，也當然有認識的成分在內。規范的內容是什么，對于行為有什么后果，都必須有理智的了解。具體行動未能完全達到規范的要求，當然可以部分地歸咎于理解方面的缺陷。但是，尊重規范的態度是這種認識成分之外的，是可以與之區分開來的。按照主觀的觀點，完全用實證科學的認識論框架來對行動進行分析，不再是可取的了。一個全新的領域——態度、情感等等——已經打開了。自我不再是一張照相底版，不再是關于外部世界事實的登記簿。

隨之而來的還有，外在性的標準如果沒有完全變得毫無意義，也在含意上相應地發生了變化。因為，它本來正好是與這種認識論意義上的外部世界中的成分有關的。但是，只要行動者對它持著一種道德義務的態度，在同一意義上，指引著他的行動的規范就不再是外在的了。用弗洛伊德的話說，它被“注入”內部，成了個人人格本身的一個組成成分。的確，如果沒有這個道德成分，就根本不會有我們所說的人類個體，也沒有人(personae)了。外在性以前的含意不再適用了。雖然涂爾干并沒有完全停止使用外在性這個術語，但它在他后來的著作中，遠沒有在他早期的著作中那樣突出了。

道德義務理論是涂爾干從主觀觀點出發對具體個人的行動進行分析后得出的，而不是對大規模的現象——如自殺統計材料——進行分析后得到的。它與“作為一種獨特實在的社會”以及集體表象的關系如何呢?

對第一個問題的回答很明確。以前一直使用的一般性分析框架保持不變。社會成分不被等同于功利主義的隨意性需求成分或遺傳和環境成分——涂爾干認為它們二者都是“個人”的。[[23]](#_23_95)它是精神成分，而不是物質成分。于是，道德義務的規范體系變成了社會成分本身。這在一個主要的方面就是長期探索如何描述社會成分、社會現實的特點所得到的結局。個人之間的團結，就是對于一些共同的道德規則或道德價值的忠誠的統一體。拿來同失范的無秩序相對照的秩序狀態，乃是道德秩序。根據他的一般體系作出的這個結論，的確回答了涂爾干以前所有迫切需要回答的問題，雖然在這個特殊場合也引起了它本身的一些新的難題。現在我們來討論這些問題。

但是，有必要首先把他的這個新見解的含義再展開一步。很明顯，按照這種見解，社會群體的整合，在于它的成員們一致認可某一套自成一體的規范具有道德上的權威。如涂爾干所說，社會就是一種“道德共同體(moral community)”，只有這樣，它才具有穩定性。

涂爾干在這種新情況下繼續使用集體表象這個術語，但它的含義已經與前一章所討論的完全不同了。它不是關于外在于個人精神的實存的經驗實在的觀念體系，而是本身就構成行動中的實質因素的一些觀念，也就是說，這個實質因素本身就存在于“個人的頭腦之中”，而不僅僅是這個因素的表象存在于“個人的頭腦之中”。當然，這些觀念仍被認為是某些事物的表象。但是，這個“某些事物”不是與這些觀念同時存在的被觀察到的經驗實體，而在某種程度上是當規范性成分事實上決定著行動的實際進程時，將要發生或維持下去的一種事態。在與它們有關的經驗領域中，它不是一種現在時，而是將來時的狀態。從某個方面來說，[[24]](#_24_93)正是這一點，使得這種觀念不可能劃入科學事實的范疇。并且，由于這種將來時的事態的實現是由行動者的積極作用造成的，而不能單純地歸之于遺傳或環境，因此它的實現也不可能是一件可以被預言的事實。

因此，集體表象中包括共同的理想規范。集體表象的社會方面，主要不再在于用共同的符號來表示同一個經驗實在，如同我們在某種意義上有著關于太陽的“集體表象”那樣，而在于這些集體表象作為理想規范在道德上約束著叫做“社會”的這個集體的各個成員。[[25]](#_25_91)涂爾干在已經使用的論斷中得出了如下見解，即共同價值體系是社會成為處于均衡之中的穩定體系的必要條件之一。并且從這個新見解出發，又有了這樣一個看法，即認識的方面如前所述，不可能完全窮盡與行動有關的這個價值體系的所有特點。因為，理解一個規范及其對行動的影響，并不僅僅是承認它的道德約束性。除了認識方面的成分之外，還有對規范的尊重態度的成分。因此，只要集體表象還被當做行動體系結構的一個部分，即便是新的意義上的集體表象公式本身也不適于描述社會現實。它已經從一個同質的實體開始被分解為許多獨立的成分。考慮到它本來就是作為一種剩余性范疇產生和形成的，這一點也就毫不足怪了。

### 道德難題

現在我們來討論涂爾干的新見解所遇到的困難，其中包括把社會成分和對于規范性規則的道德義務成分等同起來的問題。如果他關于道德義務在行動中的作用的一般性分析是正確的，是否就是說，人們或者出于無私的道德動機而在事實上確實認可的，或者是出于道德上的合法性而可能認可的那些規范，必然是社會規范，必然是與該社群其他成員中的大多數所共有的規范?畢竟哲學家們所推崇的道德行動的最主要形式中，常常包含著對于群體中普遍性法規的蔑視。[[26]](#_26_91)把社會的與道德的等同起來，存在把社會的一致性抬高成為最高美德的危險。

這個批評是有道理的。這個結論不是嚴格符合邏輯地得出來的。沒有證據說明道德行動范疇的社會方面就已經窮盡了這個范疇本身。首先，否認基于道德方面的理由去反抗社會壓迫的可能性、重要性、甚至合意性，無疑是危險的。但是，盡管涂爾干的這個觀點不是無懈可擊的，也不應該就此而模糊了這樣的事實：他對極為普遍地遭到忽視——尤其是遭到功利主義者和實證主義者忽視——的社會生活中的一些方面，達到了深刻的見解。理解了涂爾干意思的為數不多的批評家，一般都主要強調問題的一個方面，即道德是一種社會現象。從現在討論的問題看，從涂爾干思想的發展來說，更重要的是另一個方面，即社會、至少社會的主要方面之一，在涂爾干的嚴格的意義上是一種道德現象。對支持這個命題的基本事實可以簡要闡述如下[[27]](#_27_87)：對人類行動的分析表明，脫離終極價值體系就不能理解人類行動。按照手段—目的的關系，這些終極價值本身就是合理的，而不是實現任何進一步目的的手段。同時，這些終極價值就把義務賦予了個人，因為它們就其本身而言就是善，并不是為了某物(亦即作為達到某物的手段)才是善；追求善的普遍義務，就是要去追求這些終極的價值。[[28]](#_28_87)

并且，對于任何特定的個人來說，必須把他的那些終極價值看做是相互之間以一種有體系的、分等級的關系組合在一起的；只有這樣，合理行動的概念才有意義。如果人在實際上有選擇的自由，而且不存在任何業已確立的和諧一致，那么，從理論上說就可能有無限多的這種價值體系。然而，正是由于這些價值體系被看做是終極的，并且因而在某種意義上(對于行動者)是絕對的，所以，在不得不在一起共同生活的那些個人所處的同一社群之中，存在無限多的這樣的價值體系，與社會秩序是不相容的——將要成為所有人針對所有人的戰爭。所以，至少在保證最低限度的秩序所需要的范圍之內，必須有一些價值體系是共有的，必須有一個共同的價值體系。對任何社群的生活來說，這都必然是一個必不可少的特點，雖然其分量可能不同，可以僅僅是最低限度秩序的保障，也可以是完美整合狀態的保障——在這種狀態中，所有行動都可以認為是完善地實現了共同的價值體系。涂爾干已經在經驗上清楚地表明，失范如果擴展到超過一定限度，就會對物質生活本身帶來危害。

還有，規范體系的作用還為“社會類型”的差異提供了解釋，而這對涂爾干來說，是他早些時候沒有加以解釋的經驗事實。雖然一個特定社群的成員，必須在某種程度上共同具有單一的規范性價值體系，但是沒有任何理由認為所有社群都具有相同的價值體系。實際上，各個社群總體來看根本沒有共同的價值體系，這與同一社群中不同成員在一定程度上具有共同價值體系是全然不同的。

用這種方式來表述，可以說明作為涂爾干理論的根據的那些基本事實，而避開其中可以招致異議的含義。首先，這種理論為個人承認一種在與社群整體共有的價值體系之外的道德權威來源留下了余地，同時又不把道德一致性對社會穩定的巨大重要性貶抑到最低限度。

但是，在這種情況下，僅僅區分某位作家作品中的真理和謬誤，并保持真理修正謬誤，并不是重要的事。在討論像涂爾干這樣的人的經典著作時，探究一下他是如何陷入謬誤的，這個謬誤是怎樣進入他的整個思想體系的，這是很有教益的。那么，他是怎么搞的，以至把社會和道德義務等同起來了呢?

可以確定的是，甚而晚至《道德教育》時期，涂爾干都還根本沒有自覺地對他自己的實證主義立場產生疑問，無論在保持這一立場與他后來理論上的發展之間多么不合邏輯。這種事關大局而且根深蒂固的思維方式是很頑固的，特別在像涂爾干這樣執著的思想家的頭腦里更是如此。因此，他傾向于仍然堅持社會是一種獨特的現實這個完全是實證主義的命題。在這里面，在分析中處于獨特地位的社會因素不僅對于社會學家、而且對于行動者的個人也是經驗的“現實”。由于仍然堅持這個命題，他把這個社會因素放入前面提及的一般性分析體系之中。在這個體系里，被粗略地稱之為遺傳和環境的自然領域已經安排好了，他又加上了第三個，即社會的領域。他還是以排除法來論證——某某事物不能屬于第一和第二類范疇，因此必然屬于第三類范疇。[[29]](#_29_87)說第三類范疇是道德現實，這只不過是就其性質加以明確而已，除非是它所引發的后果超出了涂爾干所有意識地要展示的。從主觀和客觀兩種觀點來看，“現實”這個術語都意味著實際存在著的經驗性自然的一個方面。

涂爾干沒有覺察到這個命題帶來的主要困難，這主要是由于他沒有系統地進行以上的區別，也沒有把它的含義琢磨透徹。如果把這個命題適當加以限定，它無疑是正確的。對進行觀察的科學家來說，他所觀察的人們所持的道德理想，以及由此產生的行動規則，無疑都是行動中的實在因素，對于它們的實質和作用可以進行理性的科學分析。這就是涂爾干和大多數其他科學家所說的“自然”的本意：它是可以進行科學分析的一系列現象。從這個意義上說，science des moeurs[道德科學]是完全合理的，也是可能的——這就是涂爾干所說的社會學的主要內容。但是，這是一種解釋性科學，而不是規范性科學，雖然它所解釋的現象乃是人類行動的規范。它的任務不是解釋規范在道德上是否正當，而是說明它們作為導因的功效如何。

和處在發展進程之中某一特定階段的任何其他學科一樣，這門學科中所研究的現象有某些事實未能得到解釋，屬于終極素材(ultimate data)；這一點不能成為否認它的科學成就或科學潛力的理由。因為，所有的經驗科學在這方面都是這樣的情況。任何一種知識中的經驗成分都必然是一種非理性成分，——就像神秘的洞見是一種非理性成分一樣。科學家所能夠做的就是指出：那就是我的意思。理論在一門學科中的作用，就是把這些經驗成分壓縮到最少——理論的發展就在于對以前只能完全根據經驗來考慮的事實，找出一個理性的解釋。在涂爾干的早期理論中，社會類型的多樣性，就是這樣的一種后來才得到解釋的終極事實。

如前所述，涂爾干的這些社會學思想總的來說是合理的，對它的重要性怎樣強調也不過分。出現困難和混亂的原因，很大程度上是由于他如同所有的實證主義者一樣，不是單單地關心社會學學說，而是也關心實證主義意義上的道德理論，即科學的倫理學。這樣就妨礙了他把分析深入下去，直到足以得出一個理論和方法論的真正連貫一致的一般體系來。因為，科學倫理學要求行動中的成分，除邏輯推理以外，都必須對于行動者說來是科學意義上的外部世界的事實。但是，如同我們一再指出的那樣，這個觀點與行動中的終極價值因素的性質是根本不一致的[[30]](#_30_85)(它是一種因素，而不是具體目的或其他具體成分)。然而，涂爾干直到那時還沒有真正認識到這種不一致性——前面的分析把他的見解當中的含義有根有據地引伸了出來，但是，在這個階段卻跑到他本人的思想前面去了。為了了解他的見解中的最有意義的內容，這樣做是必要的。

不過，他實際上采取的立場是一種可能的妥協立場。另一方面卻又把社會規范提高到惟一有效力的地位，并擯棄了個人在道德上的獨立性。這樣一來，他陷入了兩頭懸空的可悲立場。他脫離真正的實證主義太遠了，因此他在科學上的可靠性，已經不能使真正的實證主義者和功利主義者感到滿意——他們認為他是玄學家。另一方面，倫理學上的唯心主義者們又認為他攻擊了他們最心愛的信條——個人道德自律，因此應該給他冠以唯物主義者之類刺耳和苛刻的稱號。

然而，盡管有這些在道德問題上的合理反對意見，我們不能忽視涂爾干理論的巨大社會學意義。他不僅洞察了社會控制問題的實質，而且對道德一致性的作用和意義提出了重要見解。因為，社會的存在確實在很大程度上取決于其成員的道德共識，如果這種共識瓦解得太徹底，所得到的懲罰是社會的滅亡。以功利主義作為實質性理論基礎的那類自由主義者們，都太輕易地忽略了這一事實，其實際后果和理論后果都是不幸的。[[31]](#_31_81)因此，涂爾干如果必須把目的和行動中的其他成分一樣看做是事實，如果不把行動者的觀點和觀察者的觀點真正分清，那么有一類目的就相當接近于適應這些要求——在一個具體社群中得到公認的主導性規范中所體現的目的。因為，對觀察者來說，這種共同規范作為規范而存在是一個可以觀察到的事實。它們體現在法律、宗教學說和具體風俗之中。它們對于行動者的基本規范性特征被這種相對具體的存在掩蓋了。

同時，對行動者來說(倫理學關注的就是行動者的觀點)，這種規范也與事實是比較相似的。就它們實際上對社群生活確實起著支配作用而言，它們是業已確定的事實——違犯了這些事實將帶來外部的(表現為制裁的形式)和內部的后果。首先，只要把注意力集中在具體個人的處境上(倫理學必然是如此的)，而不是注意行動成分的一般性分析上，事實或條件與規范之間的區別就再次被掩蓋了。另一方面，那些不為社群所共有的屬于個人的道德理想不符合這些要求，因此容易被棄之不顧。

就是通過基本如此的一條途徑，涂爾干盡管相當成功地認識了個人行動受到的規范性控制的實質，卻一方面得以在很大程度上堅持著實證主義在倫理學方面的立場，能夠提供這類自由主義理論家們所完全缺乏的東西，也即他對以下這一問題提出了一種解釋：為什么道德見解的愈加分歧是和社會不穩定也即失范聯系在一起，而不是和這些自由主義者們所樂于設想的幸福的增進聯系在一起?

但是，不能因為他的成就意義重大就一味奉承，而不指出存在的困難。涂爾干雖然認識到道德現象的具體特點，但是他由于固執地堅持實證主義的思維方式，所以總是極力縮小道德現象與實證科學研究的其他自然界的事實之間的區別。這個區別有兩個方面他在此階段沒有適當地強調，現在可以簡略地指出如下。

雖然觀察者可能把規范(其中包括道德理想)作為經驗現象對待，但是絕不應該忘記，規范是一種非常獨特的現象——它們是對于行動著的個人的規范和理想。關于這些規范，可以觀察到的不是它們作為命題所指的具體存在的狀況，而是如下的事實——行動著的個人把那樣一種假想的事態看做合乎心愿的，并且因而可以在很重要的程度上認為，這些行動著的個人是在為著使這件事態成為現實而奮斗[[32]](#_32_79)。但是，究竟這種事態是否得到實現，在多大程度上實現，并不是單純由于存在有理想規范就已經規定好答案的問題，而是一個懸而未決的問題。這個問題的解決，取決于行動著的個人的努力以及他們行動所處的條件。這就是人與規范之間關系中的積極成分，是這種關系中有創造力的或唯意志論的一面——這正是實證主義的研究路數所要極力縮小的，因為實證主義路數是以符合經驗科學家的理想的那種消極、順應、接納的態度來思考問題的。

涂爾干即使在他的這一較后的階段，也沒有脫離上面提到的這種實證主義偏見。人們常常說涂爾干有把現狀與理想等同起來的意思，其根據基本就在于此。因為，只要稍有不慎，把理想作為事實看待，很容易導致把碰巧拿到的不管什么事實都加以理想化。避免這種危險的惟一辦法，就是時刻把握住理想作為行動的成分的特點，一定要把它們與行動者的處境方面的成分——即“條件性的”成分——徹底區別清楚。

從以上分析中不僅可以看出，經驗主義的方法論立場在研究人類行動的科學中站不住腳，而且可以認為，這些科學中起碼有一些最為重要的概念，是由很特殊的一類抽象概括的方法得出的。因為，前面論述過的涂爾干在觀點上的改變，最根本的特點，就是“社會”成分由主觀觀點的“實在的”或條件性的地位變到了規范性的地位。這樣一來，主觀觀點和客觀觀點的區別就變得至關重要了，因為它使這兩種觀點之間在規范性成分的地位問題上失去了對稱。從客觀觀點來看，規范性成分是實在的成分，否則它們就不能被觀察到，就無法在科學知識中占有一席之地。但從主觀觀點來看，它們的地位卻全然不同，乃是“理想的”規范性的成分，它們即便有實在的指涉，所指涉的也不是一種實際存在物，而至多是指涉一種非經努力就不可能實現或不可能保持下來的實在事態。只有行動者改變了某些現存情況或防止了某些變化的發生，這種實在狀態才能成為現實。[[33]](#_33_79)

規范性成分與非規范性成分的區別，在所指的是一種假設的或潛在的具體實體或事態的概念中表現得最明顯。規范性概念僅只在以下這種意義上不是抽象的：例如，無摩擦力機械的概念之所以是抽象的，乃是因為(就目前所作分析的目的而言)這種機械現今尚不存在。規范性概念在另一種意義上則是更為抽象的：如果這個規范性概念離開了現在討論的特殊具體情況下的行動，還確實存在或能夠存在，它就不能具有規范性的意義，因為規范性概念在實際方面，總是指涉著一種在某些方面要靠行動來實現或維持下去的事態。至少用機械理論的術語來說，無摩擦力機械的理念(idea)對輪子、杠桿、汽缸和閥門的行為不會產生任何影響；這種理念本身不能起減輕摩擦的作用，除非通過工程師的頭腦，也就是通過一個行動過程。但是，我們有充分理由相信，“平等”的理念影響著人類的行為，并且在某些方面的確起了減輕不平等程度的作用。因此，對于涂爾干變得非常重要的“社會類型”概念，一開始不是指各種社會關系的實際存在的連接的具體結構，而是指具體社會中各種規范性成分之間的聯結。正是在這里可以發現至少是一些較為重要的起著區分作用的成分。涂爾干所探討的社會類型的差異，主要是共同價值體系的差異。如果不記住行動理論中大量概念的這種規范性的特點，就不可避免地會出現混亂。

還可以指出另外一個困難，我指的是藉以對個人與社會現實的關系進行構想的方式。前面曾經說過，傳統的實證主義分析方式是舉出一個具體單位，然后研究“外部”力量施加于這個單位的行動。在把這種分析方式運用于社會科學中的人類個體時，則導致試圖舉出具體個人，然后研究社會力量施加給他的行動。因此，社會就被當成了一種環境，這使得如果說社會不是被視為在空間上與個人分離的，那么至少也會把個人定義為與社會分離的具體存在。從主觀方面來說，社會對個人而言成了一個事實范疇。

但是，如果社會成分變成個人本人的具體人格中的一個組成成分，那么，個人與社會的關系也就必須按照全然不同的方式來認識了。與其說把他擺在社會環境之中，不如說他參與了共同的社會生活。在這種具體意義上，必須以有機的而不是機械的方式來看待個人與社會的關系。如果沒有一個同群體中的其他成員在某種程度上共同具備的界定明確的價值體系，具體的個人是不可想象的。這已經超出了有機關系的籠統一般的概念。具體的道德成分把人與社會關系的概念界定要嚴密得多。但是，在對此加以解釋時應該再次小心。社會成員所共同具有的，不僅是具體行為的某些共同特征這個經驗事實。在它的背后并且部分地是這種經驗事實的原因的，是大家具有共同的理想和規范，共同的行為充其量只不過是部分地體現了這些理想和規范。因此，必須再一次讓規范性成分發揮作用。在生物學中，把一個器官看做處于與整個有機體的“實際”關系之中，而不是規范性關系。[[34]](#_34_77)部分與整體之間有著功能方面的聯系。就社會因素而論，個人不單純在這種實際意義上是社會中的一部分，他們也共享著一個價值共同體，這一共同體的“存在”，對于他的實際作用和功能是必需的，并且部分地是他這種作用和功能的原因。

### 定則[[35]](#_35_75)的作用

以上這些困難說明，涂爾干在他的思想發展過程中絕非已經得出最終的結論，而只是還處于中間一站。在他去世之前，他又邁出了重大的一步。但是，這個步驟與他對宗教的研究和他對另外一系列經驗問題的興趣聯系非常密切。因此，對它在社會控制理論中的應用最好放到下一章中討論。在那之前，簡短而有系統地說明一個他在此時的社會控制理論的主要輪廓將是有益的。他集中精力研究他的理論中那些新發展起來的問題，很容易給人以撇開其他成分不管的印象——無論如何，他從來也沒有把所有這些問題明確地互相聯系起來。并且，考慮到剛才討論過的那些難點，我們有必要進行某種程度的理論構造，并采取不同于涂爾干本人不同的表述方式。但在這樣做時，將盡力保持他的理論的基本原意。

最好從追溯一段他的思想發展過程入手，邏輯上應該把他從年代上說最后提出的東西擺在優先地位。從邏輯上說，出發點有這樣一些：以一般方式來分析人類行動，其中有一個主要成分是終極價值的體系。這個價值體系有一個方面在個人身上表現為終極目的，這些目的在一個有組織的體系中得到明晰程度不同的表述，通過分析，可以在這一組織體系中看到一套數量有限的支配人類行為的規則。把這樣的價值體系運用于在一系列相對固定的條件下的恒常的行為管制，它也就體現在一系列規范性的規則之中了。這些規則不僅直接作為具體行動的目的和一連串具體行動的目的，而且在總體上或在很大程度上控制著個人行動的復合體。對于許許多多行動(事實上是絕大多數的行動)來說，它們不規定直接的目的，而是規定追求直接目的的行動應該或可以以什么樣的方式和在什么條件下進行。這樣，按照涂爾干的論述來考慮，價值與具體行動之間的關系就分成了兩種形式：第一種形式是價值規定一連串具體行動的直接目的，第二種形式是價值表現在一系列支配具體行動復合體的規則之中。涂爾干最為直接感興趣的是后者而不是前者。

眾多的人類在同一物質空間中共存的條件是，如果規范性成分有其重要性，要他們被任意多樣的終極價值驅動是不可能的。因此，從反面說，同一社群中各個成員的終極價值必須在一定程度上整合成這些成員的一個共同體系。除此之外，如涂爾干和其他人(其中顯要者如皮亞杰)所指出的那樣，有非常確切的證據說明，不僅現存的終極價值體系在社會體系中整合在一起，而且個人的那些終極價值本身也是在社會互動的過程中發展起來的。因此，涂爾干在對失范的論述和《道德教育》一書中指出，很多或者大多數個人在失去了比較穩定的由社會給定的規范體系之后，都會遭受一場破壞他們行為之道德特性的個人分裂(personal disintegration)。皮亞杰也指出，不單是道德觀念，即便是決定道德觀念的邏輯思維，也只能作為兒童的社會化過程的一個方面而發展起來。這些證據進一步肯定了那些關于真正的功利主義社會不可能存在的反面的證明。

那么，涂爾干的社會學所關心的道德現實，就是與社群成員的個人行動相關聯的、為他們所共有的終極價值體系。由于外部條件對于具體的社會形式決不是完全決定性的，因此，每一個社會群體除去與其他社會群體的遺傳的和擴散的關系而外，一般說來都以一種在許多重要方面有自己特色的價值體系為特征。而且，這個體系與其所屬個人的關系是上面提到的雙重關系：第一，它規定具體行動和行動復合體的直接目的；第二，作為支配行動復合體的規則，不管這些行動的直接目的如何歧異。把這些直接目的在手段—目的鏈條上推移得距離支持規則體系的終極價值體系越遠，這些規則對于受其制約的個人來說，就越像單純的行動條件那樣在道德上是中性的。由于大多數實際活動的目的都推移到距離終極價值很遠[[36]](#_36_75)，因此，便出現了逃避規則的強烈傾向。因為，討巧的態度，把規則看成是在道德中立的“條件”，它本身并不包含任何服從規則的動力。正如我們總是試圖在自己力量所及的范圍之內清除物質障礙以實現自己的目的那樣，我們在某些情況下對社會性的障礙也是如此。

正如涂爾干一直并且非常正確地堅持的那樣，在沒有規范性控制的情況下，個人擴張欲望的胃口是無限的。對于多多益善的滿足欲望的手段的追求，特別是對特殊抽象手段——權力和財富——的追求，是沒有止境的。從這一點可以得出如下結論，即規范性控制體系將不斷受到“利益的沖擊”。道德權威控制力量的減弱，將招致用制裁來替代它，也就是說，以痛苦的、外部的后果替代內在的道德責任心，來充當服從規則的動力。這樣，從涂爾干最后提出的強制的含義出發，又邏輯地回到強制的第二個含義來了。毫無疑問，這兩種意義的強制，在社會規范的實施中都起著各自的作用。

但是有必要對這二者之間的關系作進一步探討。在制裁意義上的強制，之所以不能作為實施規范體系的全面基礎，是因為不能把它普遍化。霍布斯的理論就是試圖這樣做的一個典型，但這個想法破滅了；這部分地是由于使用壓制必須組織起來，而這種使用壓制的組織本身又不能靠同一意義上的壓制組織起來。因此，霍布斯不得不在形成同統治者的契約的關鍵時刻，轉而依靠一種極其不現實的開明的自利，這樣，他就從超出了制裁意義上的強制的契約中，得出了合法性的因素。

于是，規則體系作為一個整體發揮效力的主要基礎，是它所運用的道德權威，制裁只是第二位的支持力量。涂爾干在論述懲罰的作用時，把這一點引人注目地提了出來。[[37]](#_37_75)與制裁型的強制相應的懲罰理論當然是威懾理論。懲罰的功能是通過使人們對后果感到懼怕而防止破壞規則。但是，涂爾干從經驗方面指出，懲罰在很大程度上并不具有這樣的特點。懲罰更其是社群對于犯罪的態度的象征性表示——嚴厲懲罰就是重申被罪犯破壞了的規范的神圣性。懲罰具有象征意義，而沒有功利主義的意義(在下章中我們將看到，這一點對于涂爾干是最為重要的)。假如不是這樣，最嚴厲的懲罰就將是針對最易犯的罪行，而不是針對被認為更嚴重的罪行了，但在經驗上絕非如此。[[38]](#_38_72)

隨之而來的還有另一個重要結果。如果罪犯對于規則的真實態度是計較后果這樣一種在道德上的中立態度，則有效地施行的制裁就更加接近于作為實際威懾力量而起作用。然而，就規則作為一種道德義務而為人接受而言，這種計較后果的態度也就沒有了。一般來說，普通老百姓對殺人是非常憎惡的，只有在情緒極度激動，以至計較后果變得完全不可能的情況下才會犯殺人罪。涂爾干的懲罰理論適合于說明這種情況，而威懾理論卻完全不能。而在完美整合的社會中，這種情況當然是最重要的。

但是，不應該因為這兩種強制有極其重要的區別而產生一種誤解，認為它們在實際生活中是互相排斥的。因為，如果涂爾干的懲罰理論是正確的，則懲罰的嚴厲就主要是出自這樣一個原因——普遍對規則的神圣性有著強烈的信念，對于規則的強烈的道德情感，使得違背規則就會喚起強烈的反感。那么，“整合”的社會處境(人們都由于對起支配作用的那些規則有道德責任感而牢固地歸屬其中的一種處境)就傾向于以施行嚴厲的制裁使人們服從規則為其特征了。于是，這些制裁的存在，未必標示著有一種違犯規范的趨勢，而是恰恰相反。在這樣一種社會里，如果單獨個人或者少數人對規范采取道德上的中立態度，那么遵守這些規范仍然是一般地符合他們的利益的。[[39]](#_39_70)事實上，必須把存在嚴厲制裁這種現象的兩種在某種意義上正好相反的理由區分開來，就像涂爾干在一篇重要文章中實質上所做的那樣。[[40]](#_40_68)嚴厲制裁一方面標志著conscience collective[集體良知](在這種情況下確定無疑地是“良知”而不是“意識”)的力量，另一方面，它標志著用道德權威進行的控制已經崩潰，越來越需要有一種別的東西來替代它。

這樣，每一個社會里都有這樣一些行動的規范性規則，體現著終極的共同價值。在主要的一面上，這個社會的整合程度如何，是以它的這些規則在多大程度上被人們出于道德義務的動機加以實踐來衡量的。但是，除此而外，總有人是出自“利益”盤算的動機，把規則視做根本就是行動的條件，依據服從規則所能給個人帶來的好處和不服從規則所要導致的壞處來采取行動。

一旦一套規則穩固地確立了權威，就是在服從規則的動機有很大的變動時，也仍然能夠維持不變。因為在保持這個體系的過程中，各種利益都互相牽聯到一起了。但是，制裁背后的力量最終來自對于規范的共同的道德情感。這種意識越弱，不共同具有這種意識的少數人越多，秩序就越不穩定。因為，這種利益的互相牽聯是很脆弱的，一旦條件發生相對來說很小的變化，它就會在關鍵時刻瓦解。單純建立在利益相關基礎上(因而最終也就是建立在制裁的基礎上)的社會秩序，如果起初就預設秩序的存在的話，那在理論上還是可以設想出來的，但在實際上卻幾乎不可能存在。因為，一方面，對制裁的需要越強烈，制裁背后的終極力量就越弱；另一方面，像人類社會生活條件現在這個樣子，要在很長時間里避免發生足以粉碎那樣一種脆弱和不穩定的秩序的變動，是絕不可能的，除非把擾亂秩序的力量特別徹底地隔絕起來也許才行。[[41]](#_41_68)

涂爾干的思想發展到這一階段，所產生的結果是出現了以行動體系為基礎的社會控制理論的雛型。他的體系始自范圍廣泛的相互歧異的出發點，進而演化到了這樣一個地步，即在所有的要點上，都同前面我們討論帕雷托的理論所引伸出來的那些相一致。不同之處不是得到的結果，而是達到各自結論的過程。帕雷托一開始是用手段—目的體系來分析個人行動。因此，通過他的理論分析，首先出現了手段—目的關系體系中規范性成分與非規范性成分之間極為重要的區別。后來，把這些手段—目的關系體系設想為一個整體，再經過一步步邏輯上的引伸，這才產生了共同終極目的體系和集體目的這兩個概念。由此最后得出的社會行動體系的概念，明顯超越了在歷史上同內在的手段—目的體系的使用緊密相連的“原子論”。

誠然，涂爾干也是從分析內在的手段—目的關系中的某些成分以及合理性的“科學的”標準入手的。但是，他的推理思路與帕雷托幾乎是直接相互對立的，很久以后才又重新會合到一起。對他來說，社會學原理是他對所研究的問題作的第一個批判性探討得出的初步結果。一開始，他試圖通過把社會現實作為與行動者眼中的外部世界有關的事實的一個獨立范疇，來使這個結果納入初始的主觀體系。這種研究方法受其本身固有的局限，使規范性成分的具體特點變得模糊不清了。但是，經過我們前面敘述過的一系列步驟之后，這種方法逐漸被證明是站不住腳的，于是，他雖然沒有完全放棄，卻轉而采用另一種完全不同的分析方式。首先是，他之強調一套規范性規則在決定行動時的經驗重要性，就使得有必要采取一種與看待行動實際條件的方式截然不同的看待“現實”的方式。不過，這一分析步驟的后果，直到對于規則的尊重態度(接受道德義務)取代對待規則的在道德上中立的“科學的”態度(遵守規則的主要動機是為了避免制裁)[[42]](#_42_62)而出現以后，才能充分顯示出來。這個步驟把進行分析的社會成分，由客觀的事實范疇(或叫做行動條件)轉到了主觀的和規范性的地位。只有在義務這層意義上的，屬于“外在”的形式的強制性成分，才保留下來了，因為它不僅是對于一個特定個人才具有約束力的規范體系，而且對于各社會成員也是共同的。這樣一來，就使涂爾干的方法論體系回到了與conscience collective[集體良知]的最初含義相一致的狀況了。

社會體系中至少有一個主要的起整合作用和帶來秩序的成分，其實質是一個共同的價值體系——這種看法是同帕雷托經過推理得到的結論相一致的。但是，涂爾干的不同研究方法決定了，他強調這種價值體系與個人行動之間關系的另一種方式。帕雷托根據處在合理性極點(就像是在他的第二種抽象社會中那樣)的手段—目的體系考慮問題，很自然地要從“社會應該尋求的目的”這個概念，來最清楚地闡述行動體系的整合。而涂爾干則是從考慮個人行動的社會條件出發的。從這些社會條件中，他發現了規則獨立于行動直接目的的關鍵作用。最后，他發現可以把這些規則看做是社群共同價值體系的表現——正是由于如此，規則對于個人能夠起道德權威的作用。由于手段—目的鏈條有許許多多環節，特定行動的直接目的和終極目的便分開了；因此，即便這些終極目的與共同的終極價值體系是一致的，也需要有一個訂立規章的規則體系——不管是明確的還是暗中的，法律的還是習慣的——以前面詳述過的不同方式保持行動與共同價值體系的一致。這種控制的崩潰，就是失范或所有人針對所有人的戰爭。

只要這些對追求直接目的的行動起支配作用的規則依靠共同價值體系發揮道德權威作用，就可以把它們叫做社會定則(social institutions)。[[43]](#_43_62)帕雷托的理論中沒有正面指出這個成分與行動體系結構之間有哪些關系。[[44]](#_44_60)不過，涂爾干提出的社會定則的作用，同前面討論帕雷托理論時得出的分析框架不僅不矛盾，而且還是對它的具有非常重要價值的補充，可以納入同一個理論體系。

涂爾干本人曾在兩個地方把社會學界定為研究定則的科學。[[45]](#_45_60)這個定義同他在此時期的思想確實吻合。當時，他傾向于認為，在這種意義上的社會現實的定則性的方面具有最重要的意義。但這個觀點沒有考慮到他以后思想的進一步發展，下章我們將討論這個問題。在那個階段中，他又采取了一個重要步驟，擴大了行動結構的分析性輪廊的范圍，把他得出的那些同社會成分概念緊緊聯系的成分包括了進去。這些成分無論在他的早期理論中，還是在作為他思想根源的任何一種傳統理論中，都沒有得到充分論述。[[46]](#_46_58)

[[1]](#_1_150) 也見于《社會學與哲學》(Sociologie et Philosophie)中《道德行為的確定》一文。

[[2]](#_2_145) 它與“人格紊亂(disorganization of personality)”是相關的。

[[3]](#_3_140) 作為一個反題。

[[4]](#_4_138) 同前書，第247、337頁。

[[5]](#_5_130) 整合的這個方面盡管重要，涂爾干卻幾乎未加理會。

[[6]](#_6_124) 這自然并不排斥二者同被包括在同一具體現象之中，這種區分乃是分析上的區分。

[[7]](#_7_122) 對失范的探討構成了與早先那些問題相延續的主要之點，從其內部證據來看，對這一問題的思考應當晚于對利己主義和利他主義的思考，也許是在《社會學方法的準則》寫成之后。

[[8]](#_8_122) 《道德教育》，第32頁。

[[9]](#_9_118) 這就是我們每一個人蔽于某種思路時忘記加以考慮的那種“明顯”的事情之一。

[[10]](#_10_116) 這是行動者觀點與觀察者觀點之間的一般區別的一個特例。

[[11]](#_11_112) 例如，如果說以這種方式看待的具體個人同行為主義者所說的生物物理學單位有著同樣的涵蓋面，這種說法絕非必然確實。

[[12]](#_12_110) 這里主要關心的，是一般說來與個人直接的自我利益背道而馳的約束性規則，因此，出于“積極”利益的動機是次要的。

[[13]](#_13_106) 對功利主義者來說它們是具體的需求。涂爾干不得不與之決裂的正是這個潛藏著的假設。

[[14]](#_14_102) 對強調權威以反對自由的功利主義者(如霍布斯)來說，要求約束的是需求的表達，而不是需求本身的構成。涂爾干的“權威主義(authoritarianism)”完全是另外一回事。

[[15]](#_15_102) 此處的分析需要小心從事，因為這里的大多數術語都可能有歧義。

[[16]](#_16_102) 完全出自責任感而采取一項行動，并不意味著忽略了同規范保持一致就不造成任何后果。良心的不安當然也是后果，并且常常是最令人不愉快的后果。

[[17]](#_17_96) 這里指的是一般意義上的人，而不是特定的具體的個人。

[[18]](#_18_94) 我們又一次看到，把分析意義上的目的與具體目的等同起來的這種經驗主義偏見會帶來多么嚴重的混亂。遺傳決定論和環境決定論的成分，當然都是人們具體需求的組成部分。作為行動因果成分的“目的”不可能是一個具體范疇。

[[19]](#_19_95) 即使是像皮亞杰(Piaget)這樣敏銳的評論家和有創見的思想家[《兒童的道德判斷》(Moral Judgment of the Child)和《遺傳學和社會學的邏輯》(Logique génétique etsociologie)，載《哲學評論》(Revue philosophique)，1928，第167頁以始]似乎也陷入了這種謬誤，雖然他在這些方面對涂爾干著作的評價比其他任何人都要公正。在把“強制”與“合作”進行對比的時候，他把最為單純地自愿接受道德義務的類型排除在強制之外。這就對涂爾干的意思作了過于狹隘的解釋。皮亞杰所說的強制，包括他所謂的“道德現實主義”，與其說是見諸自愿服從一項行為規則，不如說是見諸自愿服從傳布該規則的權威——皮亞杰所特別指的是父母的權威。但是，從涂爾干后來的著作中(皮亞杰引用了里面的話)可以明顯看出，他不想排除皮亞杰所說的“合作”里面所包括的那種道德約束類型。不過，他的確堅持認為，強制總是一種規訓(discipline)，而不是功利主義的意義上單純地肯定個人欲望。的確，這才是對使用強制這個術語所提出的真正正當的理由。皮亞杰指出了兩種不同類型的真正道德約束之間的重要區別，這是涂爾干很遺憾地沒有認識到，至少是沒有清楚地認識到的。但是，這個貢獻不能成為批判涂爾干的最終立場的根據，而只是對它的一個補充。

皮亞杰沒有看到這一點，也許有一個原因，是他顯然沒能夠充分認識到即使在合作中也必定存在著一種反復強調規范的成分。社會需要道德共識，需要把這種共識一代一代傳下去。這樣，在合作中反復強調規范的成分，就是不可避免的了。但這絕不意味著排除了“相互性”。在涂爾干看來，個人(當然是他那種特殊意義的個人)是完全沒有道德意識的。因此，如果說道德而沒有強制，這在詞義上就是矛盾的。可以設想，皮亞杰使用術語的方式不是很一致，也沒有充分細心地把他的用法與涂爾干的用法加以區別(如前所述，要做到這一點常常是不容易的)。

涂爾干在這個命題中間接地并仍然是隱晦地得出了帕雷托最重要的結論之一——在道德行動之中和決定目的的過程中，之所以必須有“強制”，其根本原因正是因為，分析意義上的目的對于行動者不是、也不可能是科學的事實。因此它們是通過另一種過程而產生的，它不同于基于對其處境中的各種事實(行動者在處境中本質上是被動用的)的“自發”認識而產生目的的過程。這種新含義的強制不過是表示這一非科學過程的術語。這再一次表明，科學方法論作為一個標準在現代社會思想中起著決定性的作用，不管這種作用是積極的還是消極的。帕雷托和涂爾干一致認為，行動的終極動力所依據的理論不是科學的理論。但是，涂爾干花費了很長時間才把這個見解的含意發掘出來。他所說的道德強制就是行動中的一種規范性成分的界定，這種規范性成分與可以根據科學方法論加以界定的“有效性”成分是不同的。

[[20]](#_20_93) 索羅金教授在下面這段文字里贊同地引用了塔爾德(Tarde)的話；從強制在涂爾干整個社會學思想發展過程中的地位來看，索羅金顯然對于什么是強制作了過于狹隘的解釋：“涂爾干說，只有具有強制力的現象才是社會現象，這就對社會現象的范圍作了不合理的限定。塔爾德對此的批評是……正確的。塔爾德說，在這種情況下，只有征服者和被征服者的關系……以及有強制力的現象才算是社會現象。這樣，所有包括自由合作的事例……都要被排除在社會事實的范圍之外了。這種關于社會現象的概念顯然是荒謬的。”見P.A.索羅金：《現代社會學理論》，第466—467頁。

[[21]](#_21_94) 用弗洛伊德的話說，它們被“注入(introjected)”以形成“超我(superego)”。

[[22]](#_22_94) 見《社會學與哲學》中的《道德行為的確定》一文。

[[23]](#_23_94) 如前所述，這個關于遺傳和環境的主張是站不住腳的(見第二章附注，[邊碼]第84頁)。這個論點來自涂爾干早期概念體系的獨特結構。

[[24]](#_24_92) 終極目的并沒有完全包括所有對行動有重要意義的非科學觀念。其他非科學觀念將在第十一和十七章中討論。

[[25]](#_25_90) 隨著這一變化，形而上學的群體精神問題也消失了。

[[26]](#_26_90) 蘇格拉底是一個突出的例子。

[[27]](#_27_86) 當然，這與涂爾干本人的闡述略有不同，但總的來說同他已經提出的那些基本的創見是一致的，同時又消除了其中包含的不適當的意思。

[[28]](#_28_86) 用科學方式來證明這些終極價值，總會陷入循環論證。同時，感覺到有義務去追求善似乎是人類的最根本特點之一，這種特點是無法加以解釋的。如果試圖加以解釋，結果也是相同的，只不過換了一個形式。這個行動體系在“形態上的”特點之一，同“效用”這個概念類似。它就是行動概念本身所與生俱來的。

[[29]](#_29_86) 見《道德教育》以及《社會學與哲學》中的《道德行為的確定》一文。

[[30]](#_30_84) 這是按照本書中所討論的理論體系來說的。我們已經說過多次，本體論的問題不在這個范圍之內。

[[31]](#_31_80) 但這絕不是說因此就必須、應該或在很大程度上能夠通過強制手段來維持這種共識。涂爾干本人不斷地重申真正道德行動的自發性的重要意義。要從他的立場出發，輕易地推演出對納粹控制輿論的手段進行辯護，是不合情理的。

[[32]](#_32_78) 可以用理想和現實兩詞含義的雙重區別來表述這個難點，把兩者等同起來是造成混亂的最重要的根源。無論對觀察者還是行動者，它們之間的區別都是至關重要的。理想對于觀察者和行動者都是某種意義上的現實——也就是說，行動者持有如此這般的一種理想乃是一個事實。但是，由于理想是行動的規范，所以有雙重性的一面。從其實在方面看，理想是存在的；但是，單單理想的存在似乎并不就是理想的現實性的全部。同時，理想既指外在于理想自身的經驗事態的合乎心愿的未來狀態(包括把事態的現狀維持到未來)，也指行動者現在的主觀狀態。前者要靠(至少是部分地)行動才能實現——當然也有失敗的可能性。對觀察者來說，理想作為一種外部世界中的現實而存在，但不一定就是它所指的未來的事態；另一方面，對行動者來說，它作為一種理想而存在，但在任何意義上也不作為外部世界的一種現實性而存在。要使理想成為外部世界的現實性，惟一的辦法就是把理想在行動中付諸實現——也就是使理想不再作為理想而存在。為了保持思維的清晰，把這些區別牢記在心是完全必要的。

[[33]](#_33_78) 我們一開始進行分析的時候(見第二章)就曾經指出：行動體系中一定要有一個未來的指涉物。但是，規范性成分和條件性成分之間在分析上的基本區別，是以下兩者之間的區別：一是可以預料毋需行動者干預即會實現的一種特定的未來事態的各個方面，二是歸因于行動者在處境中進行干預而形成的“實際”狀態同上述那種假設狀態的差異。只有這些差異能夠說是由規范性成分引起的。這種分析上的區別適用于兩種主要的理想類型處境：(1)在這種處境下，預料中的事態是初始狀態的持續，而目的是在某些方面改變這種預料中的事態；(2)在第二種處境中，如果行動者把他業已進行的干預中止，則可以預料初始狀態將自動變化，但目的是使其維持不變。在后一種處境中，可以歸因于規范性因素的，是延續下來的初始狀態與假如行動者撤回其在事件的“自然”進程中的干預之后就會演變成的狀態二者之間的差異。當然，實際的具體事例，是這兩種理想類型當中的各個成分以多種不同方式排列組合而構成的。

[[34]](#_34_76) 但是，物種的“類型”似乎在某些地方確實含有目的論的成分。

[[35]](#_35_74) 定則(institution)是涂爾干社會學中一個很重要的術語，它指的是基于共同價值觀的道德權威的、支配社會行動的種種規則。有的譯本將之譯為“制度”，但該詞含義與一般所謂制度有很大不同，姑以“定則”譯之。——譯注

[[36]](#_36_74) 在多大程度上是如此，取決于許多不同的條件。涂爾干在《社會勞動分工論》一書中所分析的那種類型的處境——純粹契約關系的體系中，這種情況最明顯。在另一種類型的處境即Gemeinschaft[社群]的處境中則遠不那么明顯，這種情況將在下面簡要論及(見第十七章附注)。

[[37]](#_37_74) 尤其是《道德教育》，第181頁以始；《社會學年鑒》(L'ameé Sociologique)第五卷中的《懲罰演變的兩條規律》(Deux lois de l'évolotion pénale)。

[[38]](#_38_71) 例如，假如取消了對殺人罪的一切懲罰，“體面”的人們中間的殺人率也未必提高。對電椅的恐懼作為威懾力量可能是微不足道的。

[[39]](#_39_69) 這一層關系是馬林諾夫斯基(B.Malinowsky)沒有清楚看到的，因此他在極端有趣的《蠻族社會的犯罪和習俗》(Crime and Custom in Savage Society)一書中的理論推理大部分成了廢話。個人利益的交互聯鎖當然有，而且是保持與規范相一致的一個因素，但并不說明它是作為一個整體的規范性控制體系的主要根據。馬林諾夫斯基對涂爾干的批判完全是無的放矢。

[[40]](#_40_67) 見《社會學年鑒》第五卷中的《懲罰演變的兩條規律》。

[[41]](#_41_67) 在前一章末尾，我們指出，涂爾干對自殺和犯罪問題的解釋是不一致的，說明他的早期理論的兩個側面之間有“矛盾”。這個“矛盾”現在可以解決了。關鍵是個人與以兩種主要方式中的一種對他具有強制作用的規范之間的關系。但是，這只是據以對于這種社會現象作出解釋的最簡單的“原子”單位——只有單獨一個人與單獨一項界定明確的規范之間的關系。一旦出現的是許多個人與一套多少整合了的共同規范體系之間的關系這樣復雜的情形，其他不那么間接的作用就出現了。這些間接作用能夠以幾種方式對自殺發生影響。其中最明顯的也許要算是對Suicide anomique[反常自殺]的影響了。在那些條件下，情況是這樣的：無論出于何種原因，個人無法再與確定他的行動目的和價值態度的規范體系很好地整合，對他無止境的欲望不存在任何有組織的訓導，最后的結果就是一種遭到挫折的感覺，這在極端情形下就導致了自殺。在這種情況下造成自殺的起因絕不完全是“自然主義的”，因為規范性成分起了根本性的作用。但是，另一方面，沒有理由設想這個自殺者意識到了他的行動的真正原因。他所意識到的只是眼前不可忍受的處境。但是，這種處境是與處于此人及許多其他個人同終極價值和規范之間關系之外的其他事物混合在一起的。

利己主義和利他主義的自殺則有所不同。這里不是規范性控制未能起作用的問題，而是一個特殊種類的控制問題。利己主義者的自殺又是一種特殊處境造成的——例如，常常有證據表明對于個人是過于沉重的宗教義務。在這種情況下，即使自殺的行動違犯了一項規范——關于自殺的宗教戒律，卻部分地是由于同他人的關系的間接作用引起的。在利他主義的自殺中，也是造成了一種同樣無法忍受的處境，但同時也常常有一種直接的社會性壓力促使自殺行動發生，如印度的寡婦自焚或日本人的剖腹自殺就是如此。

由此可以看出，涂爾干所說的自殺風中的“自然主義”的側面和經濟規律的“自然主義”側面一樣，本來就是從根據規范性成分而采取的行動的間接作用，以及個人同規范性成分的關系的間接作用蔓延衍生出來的。在這個特定事例中，這主要表現為規范性規則，而不是如同在經濟方面的事例中那樣表現為直接目的。因此，要使規范能夠成其為現象的“原因”，并不見得它們就一定得是所有受其影響的個人的直接而明確的動機。對目的論從這個簡單意義上的否定，并不是要強迫人們接受自然主義的因果論，把它作為惟一的替代。

[[42]](#_42_61) 或是為了尋求積極的好處。涂爾干選擇把制裁作為“利益”中的主要成分，是歷史的偶然。這對于我們現在論述的問題是沒有區別的。

[[43]](#_43_61) 涂爾干在這一階段上只對定則與個人動機的關系進行研究，而沒有涉及定則與社會結構的關系。理解他的這一主要思路是很重要的。后一種關系對于《社會勞動分工論》一書非常重要，這時被完全撇開了。下面討論馬克斯·韋伯的理論時將再次提到這種關系。

[[44]](#_44_59) 它大概主要包括在聚合慣性和社會性的剩余物中。

[[45]](#_45_59) 《社會學方法的準則》，第二版，前言第23頁；《宗教生活的基本形式》，第523頁腳注。

[[46]](#_46_57) F.H.奧爾波特(Allport)的一段話，可以當成是與涂爾干完全不同的實證主義觀點關于定則的經典表述：“在自然科學的意義上，定則根本不是一個有實質內容的概念。”通常指為定則的那些事實，對奧爾波特來說只不過是一些習慣的堆集。按照奧爾波特本人的術語，這個說法是正確的。因為，從“自然科學”觀點即實證主義觀點看，規范性控制的整個概念都是沒有意義的。他所說的“定則的荒謬(institutional fallacy)”實際是“群體荒謬(group fallacy)”的孿生兄弟，而且二者實際上是一碼事。見他在1927年《社會力量雜志》(Journal of Social Forces)中發表的文章以及1933年出版的《定則性行為》(Institutional Bebavior)一書。

## 第十一章　埃米爾·涂爾干(四)： 最后階段：宗教與認識論

涂爾干早在從事研究工作的最初階段，就對宗教現象感興趣。在《社會勞動分工論》一書關于機械團結的論述中，這個問題占據了重要地位。在關于宗教與自殺之間關系的論述中，談的又主要是這個問題。他在較早的《社會學年鑒》的第三卷中，試圖給宗教下一個定義。但是，直到1912年他才出版了一部綜合論述宗教問題的專著，這同他前一本重要著作相隔了差不多十五年之久。

從很早開始，他就籠統地感覺到，宗教同社會生活有著特殊密切的聯系。[[1]](#_1_153)但是，直到他的社會控制理論發展到我們在前一章中所論析的階段，才真正可能在他的社會學體系中給宗教找到一個令人滿意的位置。到了這個階段，他不但把宗教納入了他的體系，而且把關于宗教的研究作為修正自己理論的主要經驗因素，正是這些修正，使得他的總的理論結構發展進入最后階段。

值得注意的是，涂爾干同本書所研究的另兩位最主要的學者——帕雷托和韋伯——都感覺到了宗教同社會之間的密切聯系。如前所述，對帕雷托來說，宗教成了非邏輯行動中的一個主要成分，而他對宗教的理解是模糊的。一直強調邏輯行動的理論家、特別是提出從技術和經濟方面解釋問題的理論家所忽視的那些主要成分中，當然就有宗教。同樣，為了與馬克思的歷史唯物主義相抗衡，韋伯發現，馬克思主義者所忽視的最主要成分就是宗教價值體系。但是，韋伯的背景與其他兩人不同。對于現在所討論的問題有趣的是，本書研究的兩位同實證主義思想關系最密切的理論家——帕雷托和涂爾干——都轉而專注于宗教社會學了(在他們的后期尤其如是)。

這的確意味深長。在十八世紀和十九世紀的實證主義思想演變過程的后期，不管一般來說還是從進化論的出現來說，都無疑是傾向于貶低宗教的重要性的。前面已指出，帕雷托的許多思想同實證主義體系非常相近，在他的立場發展到同實證主義體系毫不相容時才專注于宗教。涂爾干也是如此。上一章已經指出，他在其他方面本已與實證主義分道揚鑣，對于宗教的研究則完成了這一演變過程，并且可以說使他同實證主義無可挽回地決裂了。

在研究宗教的時候，涂爾干沒有對歷史上的各種宗教全面加以比較評析，而采取了關鍵性實驗(crucial experiment)的方法，對有限的一些事實——關于澳洲人圖騰崇拜的事實——作了深入的研究。現在我們感興趣的，主要不是這個特定實際問題的具體內容，而是他在研究這個問題過程中形成的一般觀念。對于我們所要研究的問題來說，沒有必要陷入由于他對澳洲人這個問題[[2]](#_2_148)所作詳盡解釋所引起的經驗方面的爭論之中，也不必要深究圖騰崇拜總的說來在宗教的演變過程之中處于何種位置。涂爾干認為，圖騰崇拜是所有宗教當中最原始的，這是否正確并無多大關系。因為我們關心的是所有人類社會行動共同的基本成分，不管它原始不原始。

值得注意的是，涂爾干就此問題又寫了一篇如同《自殺論》那樣獨特的專論。表面看來，研究的是一個非常專門的經驗題材，是一個可能被認為沒有什么普遍意義的題材；而涂爾干卻藉以進行了具有極不尋常的深遠意義的理論推理。因此，他的《宗教生活的基本形式》(Les formes élémentaires de la vie religieuse)一書，一方面是關于澳洲人圖騰崇拜的專門論著，同時又是社會學理論的少數最重要的著作之一。當然，這后一方面才是我們此處所關切的。但是，在探討該書內容之前可以指出：涂爾干這兩篇專著，樹立了專題研究的典范，是人們可以更多地加以仿效的。實際上，一篇專著同時又是一篇理論論文，才是經驗研究的最高級形式。涂爾干具有將此二者結合為一的才能，其結合的方式堪為后世社會學家的楷模。可惜的是，沒有多少人能夠在這種結合上達到如此卓越的程度。

### 宗教觀念

從理論上講，在《宗教生活的基本形式》中有兩個相互交迭卻互不相同的成分——宗教理論和認識論。宗教理論是把前已論述過的那些問題與認識論問題聯系起來所必不可少的紐帶，所以我們先討論宗教理論問題。

涂爾干是從兩個根本的區別出發的。其一是神圣事物與世俗事物的區別。[[3]](#_3_143)這是一種把事物劃分為兩個范疇的分類。這些事物絕大部分是具體的，雖然絕非都是物質性的，卻常常是物質性的。然而，這兩個類別并不是根據事物本身的任何內在特性來劃分的，所根據的是人們對這些事物的態度。神圣的事物是由以不同方式表達的一種特殊尊崇態度區分出來的事物。這種事物被認為是充滿著特別的品質，具有特殊的力量；如果接觸到這種神圣的事物，要么特別有利，要么特別危險，或者既有利又危險。首先，人與神圣事物之間的聯系，都被認為不是一樁尋常事，總得要抱有一種極其鄭重和恭謹的特別的態度。由此可以斷言，神圣事物之所以成為神圣的，乃是由于人們并不以功利主義的方式去對待它們，由于人們并不是因為它們本身的固有特性適應于某些目的，而理所當然地把它們當做實現這些目的的手段，這樣就把它們同世俗的事物劃分開了。如涂爾干所說[[4]](#_4_141)，典型的世俗活動是經濟活動。斤斤計較功利的態度與對于神圣事物的崇敬態度正好相對。[[5]](#_5_133)從功利主義觀點來看，如果澳洲人竟然把他們奉為圖騰的動物宰殺食用了，不是再自然不過的事情嗎?然而，正由于這種動物是神圣的事物，他們就不可能這么去做。如果他們真的吃這種動物，那僅僅是在祭祀的場合，同普遍的滿足需要完全是兩碼事。于是，正是由于排除了這種功利關系，神圣事物是由形形色色的禁忌和限制衛護著的，宗教就同神圣事物有關。

第二個根本的區別是兩種范疇的宗教現象之間的區別——信仰和儀式。信仰是一種思想方式，儀式則是一種行動方式。但是，兩者是不可分割的，而且對每種宗教都是最重要的。如果不了解一種宗教的信仰，就無法了解其儀式。然而，兩者密不可分并不意味著兩者有任何孰先孰后的關系——目前要探討的關鍵是兩者的區別。宗教信仰是關于神圣事物及其本源、行為和對于人的意義的信仰。儀式是與神圣事物相關所采取的行動。[[6]](#_6_127)在涂爾干看來，宗教是“一種與神圣事物相聯系的信仰與習俗(Practices)的完整(solidaire)體系，是獨立的和有所禁忌的一個把其所有追隨者團結于一個稱為教會的道德共同體之中的體系。”[[7]](#_7_125)其中最后一項標準將在以后討論，因為若不將其他幾項作進一步分析，就不能了解此項標準是怎樣得出來的。

如同前面分析過的涂爾干以前的所有思想一樣，此處的出發點也是一種批判的態度。他在該書的開頭說，如果同宗教聯結在一起的觀念純屬幻象，即不“反映任何實在”，則人類生活中存在如宗教這樣持久和頑固的一種成分是不可想象的。[[8]](#_8_125)因此，對于那種一方面把宗教觀念當做宗教的基本成分，另一方面又認為這些觀念來自于人們對于經驗世界的印象的學派，他一開始就加以批判。可以認為，這就是他最早的體系的典型做法——追問從行動者的觀點來看，他據以行動的觀念(“表象”)所反映的“實在”是什么?

涂爾干把他集中批判的兩類理論稱做“泛靈論(animism)”和“自然崇拜(naturism)”。[[9]](#_9_121)對這兩者，他的批判首先都是要說明它們違背了前述的標準，把宗教觀念化約成了幻象。因為，它們把宗教觀念說成是對那些根據科學(一方面根據心理學，另一方面根據自然科學)能夠作出滿意解釋的現象所作的前科學的解釋。做夢以及大風暴、火山爆發、日蝕之類更為震撼人心的自然事件，對于現代人毫無神秘可言，不需要任何超自然的解釋。

從這種觀點出發，可以指望涂爾干采取排除法對他通常的論點加以徹底思考。不論心理學方面的事實還是關系到外部自然的事實，都不可能是宗教觀念所涉及的事實。宗教觀念不可能僅僅是那些事實的純樸而不科學的樣式。所以，必然有一個在整體上為宗教觀念所正確反映了的第三類范疇的事實。由于在可以觀察到的自然界中，只有另外一個這樣的范疇即社會事實的范疇，宗教觀念所反映的實在必然是社會的實在——于是便產生了涂爾干關于宗教的社會性質的學說。

這誠然是涂爾干論點中的一個組成部分，而且是一個一貫存在的組成部分。但是，它是從涂爾干思想最早階段遺存下來的，因此需要根據前章所作分析的結果加以修正。然而，這種由排除法得出的論點，同下文所主要討論的另一論點密切交織在一起，必須把它牢記心中。必須看到這兩者的相互關系，才能理解涂爾干理論的某些重要特點。

涂爾干一開始就提出了神圣事物與世俗事物的根本區別。因此，他不僅關注宗教觀念所“表象”的諸實體的現實性這個問題本身，還關注于它們具有神圣性這個特點的根源。這樣，便在泛靈論和自然崇拜論中找到了另外一個應當加以批判的部分，那是同幻象論交織在一起的。它們不但沒有指出，有一套真正的事實作為宗教觀念的基礎，而且它們所認定的事實首先由于不能成為神圣性這一特點的根源就不能成立。我們知道個人心理學對于做夢的“真實”解釋是什么。但是，“個人”本身——即心理學的對象——毫無神圣可言。個人不過是一堆利己主義的欲望、沖動和情感，這些都不是需要特別崇敬的對象。同樣，對于外部自然界事件的“真實”解釋，也使它們失去了神圣性的特點。所有這些都可以歸之為在科學家看來在道德和情感方面屬于中性的自然規律。

更一般地來說，涂爾干的思想中常常有一種純然認知的“科學家的態度”，似乎這就是他對作為宗教觀念之基礎的實在進行研究的出發點；在這種態度中，對于神圣事物所具有的特殊崇敬是無存身之處的。這種崇敬態度同個人對于那些行動者對之懷有道德責任感的約束性規范的態度有密切關系，這一點必然給涂爾干的讀者留下深刻印象。這里有著同樣的不計利害和無私的態度。關于神圣事物和世俗事物的劃分，就屬于涂爾干思想發展的這一較晚階段，而不是他那個真正實證主義體系的組成部分。它與道德義務與個人利益之間的區分相對應。

但是，這兩對概念之間的關系究竟如何呢?或者說，它們僅僅是用不同措詞來表達的同一內容嗎?其間似乎有兩個顯著的區別。涂爾干分析社會控制的出發點是：存在著一組在具體情形下或多或少是同質的現象——習俗性的道德規則和法律。這種道德規則以其內在的特性而與社會學家感興趣的其他現象——如自殺率——相區別。它們是關于在某種情況下期望人們的行為應當如何的規定。規則雖然不是物質現象，卻是可以根據其內在特性加以辨識的經驗對象。神圣事物卻不是這樣的對象。

其次，以道德規則來解釋崇敬態度的起源，雖然大大修正了實證主義以“自然決定論”來說明其起源的概念，兩者仍舊有某些實質上的相同之處。對它們的作用所作的分析，可以歸結為是根據內在手段—目的關系來分析的。因此，在目的、手段和規范性規則之間，無疑有一種同物質的因果關系大體相似的關系。也就是說，行動的合理性取決于對于手段的內在特性的認識以及可以預知的遵循規范的后果。[[10]](#_10_119)承認終極共同價值在行動中的作用，并不影響這一基本模式。

但是，對于神圣事物的理解和解釋，在這兩方面都有一些困難，一旦試圖在神圣事物與世俗事物之間劃出一條界限，就會馬上顯露出來。如涂爾干所說，神圣性所附著的那些具體對象，似乎除神圣性這一點之外毫無共通之處。它們可以是無生物、植物、動物、自然現象、精神現象、神話人物、法則、行為方式或者別的什么。所以他根本不以這些去劃線，轉而從人們對待這些事物的態度來考慮。就內在特性來說，任何事物都可以成為神圣的。只要人們相信它神圣，它就是神圣的。使之神圣起來的，是人的信念。

前面說過，涂爾干批判關于宗教的自然崇拜論和泛靈論理論，理由是它們不能說明神圣事物之中的神圣性成分。但是，他逐漸進而看出，它們之所以不能說明神圣性成分還有更深一層的原因。這些理論的真正目的，是找出那些其內在特性驅使人們對之持此種特殊崇敬態度的經驗現象。正因為如此，自然崇拜論才把注意力集中在暴風雨和地震之類大自然的那些異常的和給人印象深刻的或使人恐怖的側面。

但是，涂爾干最后判定，自然崇拜論和泛靈論理論之所以站不住腳的最主要原因，它們之所以在經驗方面有著種種不切實際之處的原因之一，乃是由于對神圣性的根源問題作了錯誤的設想。神圣性的根源，根本不在于具體祀奉對象的固有特性，而是如他常說的那樣，是“迭加于”這些固有特性之上的。[[11]](#_11_115)就是說，祀奉對象與崇敬態度之間的關系不是因果關系。祀奉對象乃是一種象征物，而象征物的實質首先就是，其重要性、價值和意義并非該象征物本身內在特性所固有的，而有于它所象征的事物。從定義上來說，象征物同它所象征的事物就是兩碼事。其次，只要是象征物，它與它的意義即它所象征的事物就沒有內在的因果聯系。照此看來，其間的關系是武斷的和沿襲舊習而來的。[[12]](#_12_113)

如果確實如此，神圣事物之神圣性的起源問題，就被置于一個全然不同的基礎之上了。問題不再是尋找哪一類事物具有特殊的內在特性，因而可以充當那種能夠作為信仰事物的神圣性之理由的“實在”。為什么在某時某地一些具體事物是神圣的，另一些事物則不是——這個問題一般說來確實成為次要的了。重要的問題是：既然一個象征物意味著有一個被象征的事物，從另外一個方面來看，這種象征關系到底是什么呢?回答了這個問題，也就可能解釋那個非常令人困窘的問題了——在神圣事物的錯綜繁雜的經驗多樣性之中，怎樣找出某種一致性的問題。因為，從這樣一種觀點看來，神圣事物在經驗上的異質性可以是無關緊要的——一致性與次序可能存在于所象征的事物之中，而不在于象征物。

在分析涂爾干關于儀式的理論之前，還不能詳細討論它對于行動具有什么含義。但是，現在可以指出，這個問題的出發點同他論述宗教觀念的出發點是一致的。涂爾干在解釋宗教觀念時，拋棄了那種在被當做神圣的那一類事物與其神圣性的“根源”之間發現內在因果關系的嘗試，同樣，他也拋棄了從宗教儀式活動中發現內在手段—目的關系的嘗試。比如說，不是把宗教儀式活動當成使奉為圖騰的物種得以增殖的理性方法，而是認為它的意義在另一個層面之上，它是象征性的。在這兩點上，自然崇拜論和泛靈論的基本錯誤，都是把內在聯系同象征性弄得混淆了。這種混淆就是關于宗教非理性的流行的實證主義觀點的基本根源之一：因為在實證主義的分析體系之中沒有象征體系的位置——科學不能提供象征體系的模型。

涂爾干在其實證主義的脈絡中進行論證，事實上是在尋找作為宗教觀念之基礎的“實在”。他認為宗教觀念既不可能是外部環境的表象，也不可能是“個體”人性(遺傳)的表象。因為首先，如果是的話，就必須認定宗教觀念是錯誤的表象，而且因此就應當在科學的批判之下消失掉。其次，更重要的是，這些實在范疇不可能是為神圣事物所獨具的崇敬態度的根源。但是，如果宗教觀念不是純粹的幻象，它們就必然同一種外部的、可以觀察的實在相對應。有這樣一種實在，就是社會——社會符合涂爾干所作分析的種種基本要求。

崇敬態度是由在道德上優越于我們的某種東西引起的。[[13]](#_13_109)純粹的物質力量可以引起恐懼，卻不能引起崇拜。社會是一種道德的實在，而且是能夠滿足這一問題的要求的惟一經驗實體，是對于人具有道德權威的惟一經驗實體。涂爾干正是沿此途徑獲致他的著名命題——上帝或任何其他祀奉對象都是“社會”的象征性表象。

恐怕沒有任何其他命題能夠像這個命題這樣，在宗教界立時引起暴跳如雷的憤慨。為了反對那些想要把宗教消散成為幻象的人們、而著手為宗教的永恒性辯護的人，現在看來持有比他所批判的那些人更加成問題的“唯物主義”觀點。因為，若是不把宗教弄成一種對于肉身、對于純屬人類的東西的崇拜，他的公式又是什么意思呢?

為了避免過于倉促地下判斷，最好再稍仔細一些，探究一下這一觀點的含義。把宗教的“實在”與社會等同起來之所以使人震驚，主要是由于這樣一種假設，即人人都無需思索就了解社會是什么——社會是“自然”的一部分，是與神圣性的東西全然不同的。但是，如前面一章所述，對于涂爾干來說，社會成分與自然的其余部分之間的鴻溝已經逐漸加大起來。道德權威與個人利益的區別不是單純程度上的區別，而根本上是質的區別。涂爾干就要承認社會—道德實在在一個重要的意義上是觀念性的了。[[14]](#_14_105)在這種情況下，將社會與宗教的根源等同起來的后果是什么呢?究竟是使社會進一步返回去等同于“自然”，還是擴大了二者之間的鴻溝呢?

毫無疑問是擴大了二者之間的鴻溝。結論必然是：就集體表象在具有道德權威的共同價值體系中構成認識成分而言，這些集體表象同“外部世界”的關系，與構成關于手段和行動條件的可以科學地驗證的知識的當中的諸主觀成分同“外部世界”的關系是不相同的。其所以如此，我們已經知道就在于價值成分對于行動來說具有規范性的特性。當然，在分析上必須把具有規范性意義的成分同在行動的處境方面起作用的任何成分區分開來。

前此，涂爾干在這方面的注意力一直局限于如契約法中所包括的那種行動規則。誠然，這些規則在可以加以闡述的意義上說，有其認知性的一面。闡述這些規則的詞語如同其他的詞語一樣，都有能夠為人理解的意義，而且，所表達的諸命題在邏輯上和對于行動本身都有共同的合乎邏輯的含義。但是，除去假設的實現規則的狀態而外，這毫不牽涉規定內容之外的任何東西。現在，涂爾干轉向了同行動聯系著的另一類認識成分——“宗教觀念”。這種成分與行動的規范成分是不同的，其內容既非一套規范，也不是一種未來的事態，而是與同行動者并存的事物、人和實體有關的。宗教觀念講的是這些事物發生作用的情況以及它們與人的關系。它們是“神圣的事物”。

宗教觀念本身與行動無需有任何直接的關系。從有關現在討論的問題而言，宗教觀念不是相當于一種規范體系，而是相當于一個實存的命題體系。在涂爾干的論述當中突出的是，宗教觀念涉及神圣的事物。而界定神圣事物靠的是人們對這些事物的態度同所觀察到的人們對于規范的態度的同一性——人們是認識到對于規范負有道德義務的。這種態度上的同一性，是這兩類認識成分之間的紐帶。

但是，涂爾干又作了進一步分析。這些神圣事物有的是具體經驗對象，可以用通常的科學程序來觀察，例如石頭、木塊、衣服、地點以及行動過程等等。這類神圣事物的特點是：如果把它們同與之有關的行動分開來看，看不出它們在本質上同非神圣的同類事物有什么兩樣。靠化學分析或礦物學分析，不能夠把神圣的石頭與凡俗的石頭區分開。于是，如涂爾干所說，神圣性乃是“迭加”于它們固有屬性之上的屬性。另一類神圣事物根本無法在經驗上觀察。這種神圣事物有幽靈、神、神話人物等等。如前所述，涂爾干根據這些事實斷定，不能依據這些神圣事物的任何內在共同屬性來理解它們的神圣性，而只能從它們與人們的關系上的特點——象征性的關系——來理解。[[15]](#_15_105)

到這里，涂爾干的主張似乎是完全可以接受的。問題出在下一步，即具體說明宗教觀念的象征性指涉物——宗教觀念的含義——這一步。因為，象征物所表示的關系如果別無內容，它就不成其為象征物了。涂爾干本人的答案是回復到他業已拋棄了的一種思想方式。他試圖把宗教符號看做是可以等同于科學命題中所包含的符號的，它們構成一部分事實，其意義要在經驗世界可以觀察到的特征中才能找到。這樣做的結果，使他的思想倒退了，實質上是業已被他否定掉的那類理論的一個翻版。這樣，宗教觀念必然是一個經驗實在的歪曲表象，而這個經驗實在是能夠以一種經驗科學——在此處是社會學——加以正確分析的。

但是本書所進行的關于行動結構的分析，總的趨向一直是探究這樣一個問題：把從主觀方面看的行動全部(甚至其屬于認識的方面)都納入科學的方法論模式是否合理?這樣做，說到底是以行動的規范性成分的作用排除行動者的創造作用。帕雷托有一句名言明確地否定了這種觀點——“基于理性”的社會不存在，也不能存在。上一章的分析，揭示了涂爾干逐漸認識到社會成分的規范性屬性的過程，認為他的觀點同帕雷托非常相似。此處所討論的這種學說，必然被認為是對于涂爾干早期實證主義模式的復歸。如果認為宗教觀念反映了終極價值復合體中主要存在的認知的成分，宗教觀念分析起來就根本不能與任何經驗實在有關。[[16]](#_16_105)實際上，這個步驟迫使涂爾干由真正的分析立場倒退到經驗主義的立場。宗教觀念所象征的“社會”不再是共同的規范性成分，而成了具體的社會集團。因為，具體的社會集團確實是在經驗上可以觀察的實體。具體的個人能夠如同科學家一樣去觀察社會。把涂爾干說成在宗教問題上是唯物主義者，其主要緣由即在于此。這是與上一章中提到的關于道德順從主義(moral conformism)的困難直接對應的。

對本書所要討論的問題來說，對實證主義的定義是：認為實證科學是人類惟一有意義的認知外部實在的方式的一種學說。在此處所討論的問題上，涂爾干正是堅持信守實證主義立場的。要避開它的種種困難，包括在更為不同的層次上重新出現的關于群體精神(group mind)的困難，惟一的辦法是向這種立場的基本原則直接提出疑問。如果說宗教觀念所指涉的，是能夠加以科學分析的經驗感受的一個方面，則涂爾干關于宗教具有象征意義的基本論點就站不住腳了。如果說宗教觀念根本無所指涉，他的這個基本論點也站不住腳，因為象征物若無意義就不成其為象征物了。不過，還有第三種可能，即宗教觀念指涉的是對于人的生活和體驗至關重要、卻處在科學的觀察與分析的范圍之外的“實在”。

前文(特別是關于帕雷托理論的討論)已經充分論證了這樣一個觀點——不符合科學方法論標準的觀念，對于人類行動實際上起著很大作用，不僅在這種觀念普遍存在這種意義上說來是如此，而且從這些觀念同支配行動的實際力量有著重要聯系的意義上說也是這樣。這一點因此可以認做是一個確定的事實。于是，對于這一事實只可能有兩種解釋：(1)這種觀念要么必定是由于無知和謬誤而產生的；(2)要么必定有一個全然處于科學方法論范圍之外的重要成分。前已指出，就帕雷托已經表述過前一種可能的解釋而論，那已經表明是站不住腳的。如果從他的著作中得出一條明確的結論來，那就是：在他看來，非科學的理論之所以是非科學的，不僅是由于無知和謬誤，而且還由于“非經驗性”的事物在其中起著作用。涂爾干提出過另一種可能的解釋，能夠同這里的第一種解釋協調一致，但其中有著如前所述的解決不了的困難。這樣，把第二種解釋包含的意思發掘出來，似乎就是順理成章的了。

需要說明的是，將要成為宗教觀念所象征的指涉物的“實在”，是作為一種剩余性范疇從反面加以界定的。它是非經驗的。而且，小心地不把它界定為具體客體或具體客體的系統。這一表述局限于具體實在的諸方面或諸成分。明確要求的只是這樣一個命題——對于宇宙的非經驗方面和行動者生活與體驗的非經驗方面的體察之具有意義，乃是作為行動者的人的處境使然，不能視之為“不可知物”而棄之不顧，將其遺忘。關于行動者同非經驗方面的關系還有一個命題，將在本書末尾提出討論。但是，在這樣一種領域極端重要的是要小心從事，避免做并非情境邏輯使之成為萬分必要的事情。

還有一個非常迫切的問題尚未回答——象征體系在人同實在的非經驗方面的關系中所起的作用，與人同實在的經驗方面的關系中所起的作用不同，這是為什么呢?要回答這個問題，需要對知識的結構再作深入一些的分析。正如手段—目的關系對于從主觀觀點來考慮行動和對于所有“舉止”是十分重要的一樣，主體—客體關系對于所有認識也是十分重要的。若不考慮這種關系，人類的體驗一定會變為毫無意義的一團亂麻。

從主觀來看，所有的知識、認識都是由相互之間有著意義關聯的符號(一般是語言符號)綜合而成的。科學的命題也不外乎就是如此，但僅僅包括簡單的符號關聯。“石頭”這個符號通過一系列有序的感官知覺，直接指示著以某些標準劃分出來的一類具體經驗客體。但是，石頭如果同時又是一個宗教的符號，則說起、想起“石頭”一詞或某一堆石頭，就有了雙重的符號指涉，一是詞語指涉著物，二是物反過來又指涉著它所象征的東西。如果是一個虛構出來的實體，實質上也是一樣，只不過語言符號并不同樣要經由感官材料就直接有所指涉。對于宙斯的體驗同對于石頭的體驗是不一樣的。

在非經驗領域發生這種雙重符號關系，似乎可以這樣解釋：對“非經驗實在”不能科學地加以觀察，僅此已經說明，不可能找到一個同等意義上的外部世界的經驗客體作為該主觀符號的指涉對像。于是，要把對于此種實在的“體驗”以與科學命題有著相似功能的認知符號固定下來，就有兩種可能的方式——或者是把這種“意義”加之于一個經驗體驗的實際客體之上，此客體因而成為一個物質符號；或者建構一個虛想的“客體”。為什么需要以這種認知符號來構想?為什么需要把“宗教體驗”的內容“形象化”和具體化?顯然必須認為這種需要就是我們所了解的一個有關人類的事實。然而，在某些哲學的和神秘的層面上，顯然有完全不要這種中介的象征作用的傾向。對這種傾向的社會環境及其結果加以分析，就能夠十分明白地看出為什么中介的象征作用在人類生活中實際上起著那樣突出的作用。

現在可以返回來討論宗教觀點與行動的關系的問題了。有一位著名的宗教史家，曾經把宗教界定為“人們對于生活和環境當中在他們看來是非人力所能完全控制、約束或理解的那些部分所持的積極態度，以及出于這種積極態度所作、所說和所想的一切”。[[17]](#_17_99)這樣，宗教觀念可以界定為“人們對于生活和環境當中所不了解以及認為是靠實證科學的通常程序或者是相應的常識的經驗論所不可知、但需要對之采取積極態度的那些方面所持的觀念”。

于是，可以認為宗教觀念成了人們的積極態度與人們周圍一切事物的非經驗方面之間的認識橋梁。行動不僅如實證主義者必然斷定的那樣是“有意義地取向”于科學所理性地了解的實在，而且也取向于非經驗實在。可以把理性方法當做是屬于我們對于經驗實在的取向體系的，這種方法能夠用內在手段—目的圖式(其中包括經驗知識所起的作用)加以分析。另一方面，宗教是人們對于非經驗實在的一種取向方式。科學知識的內容并非完全是由“外部世界”確定的，同樣，宗教觀念的具體內容也不是完全由非經驗實在的固有特征確定的。在這兩種場合都有“主觀”成分，感知者并不是純粹被動地把給定的經驗記錄下來。不管二者在程度上有多大差別，這種關系在形式上是相似的。

宗教觀念里的主觀成分，如同技術知識里面的主觀成分一樣，可以以積極態度來闡述。但是，社會成分在什么地方起作用呢?可以肯定，如果接受涂爾干關于神圣事物與道德義務之間的關系的觀點，在這種情況下起重要作用的，就是前面的分析所提到的終極價值觀念了。那么，就得認為宗教觀念部分地決定著人們的終極價值觀念，部分地取決于人們的終極價值觀念。在規范性意義上的社會成分，其核心在于存在著一個共同的價值觀念體系，因此才認為這些價值觀念又反過來與一個共同的宗教觀念體系是聯系在一起的。于是，涂爾干在他對宗教下的定義中提到“一個把所有信奉者聯合成一個道德共同體的整合的信仰體系”。宗教觀念之所以具有社會學意義，乃是由于宗教觀念與這種道德共同體有關，與共同價值體系(包括讀者看了上述分析就會了解的那個概念所包含的意義在內)有關。這就是涂爾干關于宗教觀念是社會的象征性表象(symbolic representation)這一公式中的真理部分。[[18]](#_18_97)

于是，從本書的觀點來看，涂爾干認為宗教觀念中一般所象征的終極的“實在”，就是被當做具體實體或具體實體中因素之一的實在的“社會”，這種觀點是不能同意的。真正的情形是，人們是根據我們所謂的宗教觀念去試圖在認識上理解他們與之有積極聯系的實在之非經驗方面的。由于前述的諸種原因，一方面，這些宗教觀念特別地傾向于使用符號作為表達方式；另一方面，就一種宗教觀念為一個社會的成員所共同持有而論，宗教觀念部分地決定著、部分地構成為共同終極價值觀念的“合理化”，[[19]](#_19_98)而這正是我們所一再提到的決定人們社會行動的十分重要的成分。終極價值觀念、宗教觀念和人類行動的方式三個成分構成一個綜合體，按帕雷托的看法，這三者的關系是相互依賴的。

可以認為，這便是對涂爾干觀點中無比重要的科學真理的表述，只是措詞比他本人所用的更合意些。主要是在宗教觀念中，對于共同終極觀念的認識根據給出了理智的闡述——部分地是其決定的因素，部分地是其表達方式——這就是宗教觀念在社會學中根本的重要意義所在。涂爾干的理論同時還以新的方式確證了這個成分重要的社會學意義，澄清了這個成分在具體社會生活中得以表現的那種新的關系。原先至少對于涂爾干說來，只是在支配行動的道德規范的內在關系中看到的東西，現在發現在那些符號之中也得到了表達——那些符號此前經常被認為是與行為的諸內在問題毫無關聯，純粹是贅物，只有作為關于經驗實在的謬誤的前科學觀念的產物才能解釋得通。

通過以上整個討論，無需論證便可看出，涂爾干是怎樣得出把宗教的實在等同于社會這個觀點來的。因為，縱然有了上一章里討論過的他的思想的發展，也并沒有明確地或以任何方式自覺地放棄他的實證主義主場。這就意味著，對于從觀察者和行動者這兩者的觀點看來都不能夠由經驗科學予以探討的實在之諸成分，給予任何地位都是不能容許的。“個人”性質的世界和外部“宇宙”性質的世界，顯然都不符合他在經驗方面的要求——這就是他批判泛靈論和自然崇拜論的結果。按照涂爾干經常反復使用的排除法，拋棄這兩種理論之后，只剩下了另外一種可能：那必然就是社會實在了。這完全符合熟悉的套路，不需要多加評論。

從觀察者的觀點來看，把社會等同于宗教觀念所指涉的客體，多少還有些合理性。千真萬確的是，我們同非經驗實在之間重要而確實的諸關系，之所以形成并且固定下來，至少是部分地與生活的社會方面有關，而不是只與科學地加以理解的宇宙有關，不是只與個人心理所闡述的力量有關，也不是只與隨意性的遐想有關。而且，在影響著具體社會生活的諸因素中，那些在涂爾干的意義上具有特別社會性的因素，即共同終極價值觀念，與宗教觀念關系最為密切。因此，宗教觀念在經驗上對于行動的影響，實際上主要是社會性的。

但是，即便從這些“客觀的”方面去看，涂爾干所說的“等同”(不能理解為兩邊各有一個變量的簡單等式，確切說是一個復雜得多的函數關系)，其根本的意思也顯然不是以宗教觀念同已知的“物質”實體相聯系，而是反過來以這種實體同宗教觀念相聯系——他以此來證明，僅僅根據人們關于非經驗實在的觀念和對于非經驗實在的積極態度，能夠在很大程度上理解經驗的、可以觀察的實體“社會”。如果要承認這個“等同”，與其表達為“宗教是一種社會現象”，不如表達為“社會是一種宗教現象”才有意義。如果明了涂爾干的推理不適用于作為具體現象的社會，而適用于抽象的社會因素，這一點自然就更加顯著地確定無疑了。這種抽象的社會因素被界定為一種共同終極價值觀的體系，的確是同宗教觀念不可分割的。因此，斥之為“唯物主義”是不合理的。涂爾干得出把宗教與社會相等同的觀點，是通過強調社會的理念方面，而不是強調宗教的物質方面。

但是，得要轉到主觀的方面，這種理論在方法上的重要性才全面地清楚起來——涂爾干沒有以任何系統的方式來從主觀考慮，否則他思想中余留的實證主義成分必然不堪重負而已經崩潰了。因為，由上述分析可以清楚地知道，對于行動者來說，宗教觀念沒有科學意義上的經驗實在作為根據。[[20]](#_20_96)此處采取的立場實質上是說，終極價值體系說明的，是完全超出經驗實在范圍的事；而且從這些終極價值表現為觀念而言，宗教觀念乃是非科學的觀念。于是，這就成了對宗教支持者的一般觀點的辯白，但誠然只是在形式上，而不能作為對任何一種宗教觀念體系的辯白。[[21]](#_21_97)這個基本的含義對于涂爾干及其解釋者當中未能看到這一點的人來說是模糊的。這是由于兩種情況造成的——更確切些說，是由于一種情況的兩個方面造成的。涂爾干的實證主義總的說來有“客觀主義”的偏見，不但正確地把具體意義上的社會視為作為經驗實在而存在，而且把他們所說的社會因素即共同終極價值也作為如此，認為行動者是察覺到這種實在并使自己適應于這種實在的——還很自然地認為這兩種實在都是一樣的社會實在。

這種混淆是由實證主義的一個典型失誤造成的，這種失誤我們已多次談到過，即不能把在具體社會中行動的單個具體行動者的觀點同從具體社會抽象出來的一般行動者的觀點加以區別。因為，組成宗教觀念的那些符號與可以加之于個人的制裁的根源——即同一社會中其他個人的態度——聯系著；在這個意義上，對于具體行動者來說，在宗教觀念背后確實有一個“起強制作用”的實在。

當然，不應該忘記，涂爾干把宗教觀念同社會聯系起來，主要的契機在于把對于宗教觀念的崇敬態度同對于道德規則所持的態度等同起來。這一點或許是涂爾干宗教理論的最基本和實質性的社會學命題。但是，把這一點套到實證主義里面，就成了下面這樣一種論點：崇敬態度意味著有一個產生崇敬的本源。我們不能由于符號本身的屬性而崇敬符號，因此必然有一個為符號所象征的“某物”是產生崇敬的本源。既然“社會”是行使道德權威的惟一經驗實體，所以社會便是產生崇敬態度的惟一可能的本源。崇敬態度作為一種經驗現象，代表著我們對于我們所關切的實在的至少某些非經驗方面的態度。這種態度附著于我們據以對自己表象實在的那些起象征作用的事物之上，同時也附著于道德規則之上——這些相同的價值觀就是按照道德規則而內在地同行為聯系起來的。這就說明了這兩種現象之間有著密切關系。

如果不是用我們剛才這些修正過的措辭，而是用涂爾干本人的措辭來表述的話，那他的論點中有一個嚴重的弱點是他顯然沒有發現或者至少沒有清楚地看出來的。如果宗教所根據的實在是經驗的實在，為什么宗教觀念要以與科學觀念不同的方式使用符號形式呢?為什么宗教觀念所根據的實在不能夠直接以社會學的科學理論來描述呢?涂爾干倒是很首尾一貫，堅持說宗教的本源在原則上是能夠以社會學理論描述的，[[22]](#_22_97)從而接近于孔德后期的一個觀點——社會學應當為一種新的宗教提供神學。但是，只能認為這是實證主義走向極端所造成的最終結果。即便涂爾干本人對此也并不信服。如果不是那么固執地抱殘守缺的人，這個念頭是提也不敢提的。而且，這樣就帶來了哲學上的一些性質極其嚴重的困難。因為，如果認為不同的宗教觀念體系僅僅是不同的符號體系，就不排除這樣一種觀念——在某種意義上存在著這些符號統一的指涉物。但是，如果要把這些符號當做對終極實在的如實的科學描述，那么，這個事實同涂爾干關于社會類型的相對主義結合在一起，就使他陷入兩難境地。他要是堅持科學理性的一致性和普遍性，就面臨著十足的道德和宗教相對主義；而要避免這種相對主義就只有拋棄科學理性的一致性和普遍性，這又會造成更嚴重的后果。他在社會學的認識論方面，實際上就是這樣騎虎難下地走下去的。[[23]](#_23_97)

### 儀　式

但是，討論社會學的認識論問題以前，還必須討論涂爾干宗教理論的另外一面。我們還記得，他給宗教下的定義是“一種與神圣事物相聯系的信仰與習俗(practice)整合的體系”。那么，這種習俗居于何種地位呢?同宗教觀念又是什么關系呢?

按照實證主義傳統，關于所謂宗教習俗有一個主導的命題——宗教習俗是“非理性的”。從本書研究的問題看，可以認為這個命題的意思只是說，宗教習俗不同于可以根據內在手段—目的圖式加以分析的行動。這些習俗從主觀觀點看來，確實是手段與目的相關聯的行動，對于“履行者”來說，是必須嚴格奉行的“做”事情的方式。但是，對于觀察者來說，這種區別在于何處呢?

顯然，按照本書的分析體系來說，這種區別必然在于所尋求的目的的性質或者手段與目的的關系性質，或者同時在于這二者。前面已指出，內在的手段—目的圖式包括兩個意思：涉及的目的是經驗目的，這種目的的達成在科學上是可以驗證的；手段—目的關系是內在的，手段通過科學上可以理解的因果關系的過程是會實現的。在澳洲和別的地方，都存在著許多按照這后一條標準衡量、不屬于內在手段—目的圖式的習俗。但是，其中有些習俗之所以不符合這條標準，純然是因為當地土人對于他們生活環境的無知。涂爾干所關注的不是這種情形。這些習俗之與理性方法的行事方式相區別，不僅僅是由于某一種消極的標準，而且還有其積極的標準：涂爾干稱之為“儀式”或儀式性的習俗，即“與神圣事物有關的”習俗。

這就是說，這種與神圣事物的關系與理性方法的基本區別不僅是在“非理性”這個消極的意義上的，而且是在兩個積極方面的。首先，這種關系包含著涂爾干一直用以作為神圣性之根本標準的崇敬態度。[[24]](#_24_95)這些習俗是不同于日常生活中通常的功利盤算的。如諾克教授所說，它們具有“異類(otherness)”的特性。[[25]](#_25_93)這些習俗必須在特定的環境之中施行，其施行者必須被置于一種特殊狀態之中，等等。必須注意的是，從任何功利主義觀點來看，所有這些特點都是毫無意義的。這些活動極為經常地有其經驗的目的或功利主義的功用，就此而言，那些小心翼翼的做法同實現目的并沒有內在的聯系——被當做增殖被奉為圖騰的物種之手段的那種印提丘馬儀式(Intichiuma)就是如此。

第二點也是同樣重要的。如前所述，涂爾干認為神圣事物對于人的利益的重要性不是內在的，而是象征性的。但是，界定儀式習俗的，正是這些習俗同神圣事物的關系。所以，即便只是試圖把這樣的行動納入內在的手段—目的關系圖式，也是根本錯誤的；因為這些行動的定義本身，就排除了它們在這個圖式中占有位置的可能性。如果行動當中涉及神圣事物，其手段—目的關系就是象征性的，而不是內在的。于是，涂爾干所做的事情，就是擴大手段—目的圖式，把行動體系當中一個基本的規范性的組成部分也包括進去，而這個組成部分正是被實證主義者認為完全是“非理性的”而拋棄掉的。儀式行動并非如實證主義者所堅持的那樣，是純然“非理性的”，也不是基于前科學的錯誤的偽理性的，而是屬于全然不同的性質，是根本不應該以內在的合理性為標準去衡量的。

那么，為什么存在著儀式呢?它在社會生活中的作用是什么呢?在這個問題上，涂爾干的理論比他所批判的那些學派先進，可以認為是第一流的科學成就。我們最好還是先把涂爾干理論的實質，用與本書已經得到的分析性見解相一致的措詞表述出來，然后再討論這樣的表述同涂爾干的表述關系如何。

首先，前面已指出，可以認為宗教觀念是神圣事物的象征性表象體系，作為這種象征性表象體系之基礎的“實在”，存在于宇宙的諸非經驗方面之中。我們還曾指出，按照諾克教授的說法，我們同這些非經驗方面不單純有著認知的關系，還包括著積極的態度。實際上可以這樣認為：宗教觀念與哲學觀念性質截然不同，正在于前者包含了這樣一種積極態度。[[26]](#_26_93)宗教觀念是與行動相聯系著的觀念，而不是單純同思想相聯系著的觀念。宗教觀念中的積極態度，意味著有必要針對產生這些態度的環境“做些事情”。前面說過，要做這些事情部分地是出于內在方面。這種積極態度即前面所說的終極價值觀，是屬于內在范圍的行動終極目的的一個本源，也是支配這種行動的道德規范的一個本源。但是，這些成分從定義上說，就不是把我們的態度同宇宙整體聯系起來，而是只與宇宙的經驗方面聯系起來。

不過，積極的態度——即“做些事情”的沖動并不局限于這一方面。但是從定義上說在這個范圍之外做些事情，從內在方面來說又是無意義的。假如存在著關于實在的諸非經驗方面的“知識”體系，就應當成為與之有關的行動體系的根據，在一定程度上近似于內在地有意義的行動——這是很好理解的。由于這種知識在形式上主要是神圣符號的體系，所以相應的行動方式就是使用這種符號，也就是舉行儀式，如此說來，儀式乃是人們對于實在的諸非經驗方面的積極態度見之于(與思想截然不同的)行動的表現。

按照這個觀點，什么地方的人們，對于無法在經驗上完全理解的事物采取了或者是迫于環境而采取了積極的態度，儀式活動就出現于什么地方。在人們的經驗知識不完備，并且(或者)對于過程不能完全控制的場合，對于他們來說，似乎達到某些經驗目的，不但要靠他們的籌劃操作，還要依靠經驗范圍以外的力量。特別是在我們所討論的這種社會里，一方面存在著一種發達的關于非經驗實體的表象體系，而另一方面，對于在經驗意義上的“自然秩序”，又沒有十分發達的和高度理性化的概念，所以更容易這樣。在這樣的社會里，理性的方法不很發達，因而人們只能在溫飽的邊緣生活。在這種意義上說，這樣的社會也多半是“原始的”。這樣，人們的切身利益往往密切相聯，“積極態度”很強烈，所以才普遍地傾向于采用儀式的手段來謀求經驗目的的達成。這可以叫做巫術儀式(magical ritual),[[27]](#_27_89)是謀求達到經驗目的的一種方法，不是用來取代而是補充理性的方法。由于上述原因，巫術儀式在原始社會最為興盛，而隨著經驗知識越來越多，對于自然的控制越來越強，關于自然秩序的觀念得到發展，它的重要性就會大大降低。[[28]](#_28_89)

但是，如前所述，這些積極態度不是單純地在內在的手段—目的鏈條以及經驗目的范圍內“向后”定位的，而也是“向前”朝著同宇宙的諸非經驗方面的積極聯系而定位的。在這種聯系中，積極的態度導致可以根據手段—目的進行分析的行動——其目的是超驗的，而手段則是儀式手段。[[29]](#_29_89)這樣，就有了另一類直接表現終極價值觀的儀式行動，是與同內在范圍或經驗目的的任何直接聯系不同的。這種儀式行動區別于巫術儀式，可以稱為宗教儀式。

一般地說，在所有價值觀中，那些為社會成員所共有的價值觀是重要的。正是從這一點上講，可以把那個社會的宗教儀式，看做是那些共同終極價值觀在儀式方面的表現，換句話說，這就是涂爾干解釋宗教儀式的基本命題——宗教儀式是社會統一性的表現——中的基本真理。關于涂爾干是怎樣得出這個命題的，前面所作的論析在這里也適用。在他看來，社會就是作為宗教儀式符號的根據的實在，因為社會作為具有道德屬性的經驗實在，是惟一能夠作為儀式態度的根源的。于是，宗教儀式是這一社會實在的一種表現。可以把這個命題變個樣子——宗教儀式(在很大程度上)是在具體社會中構成“社會的”規范性成分的那些共同終極價值觀的一種表現。這樣說來，涂爾干的命題無疑是正確的，是來自深刻見解的成果。

這樣，就有可能進而評價涂爾干關于宗教的定義的第三個主要成分——“把其所有追隨者團結于一個稱為教會的單一的道德共同體之中的、與神圣事物聯系著的一套信仰和習俗”。通過以上的論述，應該清楚的是，可以由于一些人有著相同的信仰和搞同樣的儀式，而認為他們具有一個共同的終極價值體系，就是說，他們組成了一個“道德共同體”。

根據這個定義，更確切地說，根據涂爾干理論的整個論證，可以肯定，不但有著共同宗教信仰理論的人組成一個道德共同體，而且，反過來說，每一個真正的道德共同體即每一個“社會”，都在一定程度上以擁有一個共同的“宗教”為特點。因為，如果沒有一個共同價值體系(宗教在某種程度上是其表現形式)，沒有一個在很大程度上被追隨的體系，就不可能有這樣的東西存在。可以認為涂爾干對于失范的論述已經確立了這一點。

當然，不應該認為這個命題有這樣的意思——我們具體地說的社會總是以有一個單一的、完全整合的“宗教”(也是從通行的意義理解的)為其特點的。如同涂爾干的其他論述一樣，他在這里說的宗教是有限定的。就宗教觀念和宗教習俗而言，如同其他方面一樣，具體共同體的內部可能在很大程度上有所分化，也可以形成在一定程度上完全整合的規范。但每一個共同體，如果不僅僅是個人和群體之間的一種“力量均衡”的話，就在很大程度上構成了那樣一個道德共同體，而這就可以說有一個共同的宗教。[[30]](#_30_87)因此，也可以把宗教分化看做該共同體內部分化的一個重要標志。

涂爾干認為每種宗教都附屬于一個這種意義上的道德共同體，反之，每個共同體在某方面乃是一個宗教單位——這種觀點是完全可以接受的。但是，一般來說，把這種道德共同體——即便是就它宗教的一面而言——稱做“教會”是否合適，則是有疑問的。馬克斯·韋伯用教會這個詞，指共同體組織為了追求宗教目的而聯合起來的那一面。看來還是照他這個用法為好。[[31]](#_31_83)如果這個道德共同體不是明確地為了宗教目的而產生的聯合，在這種場合最好不用教會這個詞。而且，按涂爾干的用法，道德共同體就有同具體的共同體相混淆的危險。在具體的共同體里面，有許多涉及各種利益的聯合，最好把教會僅僅當做其中之一，而不要把它視為共同體的全部，甚至不要把它視為該共同體的道德方面。

至此，還只是把儀式當做社會要素的共同價值觀的一種標志來考慮。它僅僅是一種標志，或是有它的功能呢?它同具體情境當中那些態度以及其他成分是相互依賴的，還是單向的因果關系呢?

涂爾干非常肯定地認為，儀式確實是有其功能的，他得出這種觀點的方式，還有這種觀點在他本人所作明確闡述之外所包含的意思，乃是最值得進行理論探究的。

因為，人們通過共同的儀式來表達他們的態度時，不但使這些態度得以表現出來，而且又反過來加強了這些態度。通過儀式，這些態度達到一種高度自覺的狀態，這種狀態大大強化了這些態度，而通過這些態度又強化了道德共同體。宗教儀式就這樣對于社會賴以取得團結一致的那些情感，起著確認和增強的作用，如同涂爾干曾經說過的，宗教儀式使社會本身得到滋養。[[32]](#_32_81)

但是，這種增強作用和滋養作用為什么是必要的呢?涂爾干提出的論點，同上一章中解釋定則性控制的必要性時所提出的論點十分相近。可以回憶一下，定則性控制之所以必要，乃是由于終極價值觀同很大一部分行動中的諸直接行動成分相比，是模糊的、潛在的。再加上直接利益(這里單說個人欲求的無法饜足)所產生的離心傾向，就造成了一種為了秩序和穩定必須對行動加以控制的局面。同樣，如涂爾干所指出的，[[33]](#_33_81)澳洲部落在很多時間里分成極小的家庭群落，分布在廣闊的地域，精力全集中于獲取食物之類的直接利益。在這種環境中，終極價值觀不僅是模糊的和潛在的，還由于行動中其他成分非常直接和迫切而被掩蓋起來。因此，在周期性的聚會當中，需要有一種方式能夠把大家帶回到一個中心意識，使大家重新煥發力量，恢復活力，身心得到滋養。

這樣，在涂爾干看來，宗教儀式遠非僅只是一種表現形式。雖然這種儀式沒有經驗上的目的，也不涉及內在的手段—目的關系，卻起著非常重要的作用。因為，終極價值觀、社會結構和社會團結所依賴的情感，是通過儀式的作用才不斷地“變成”力量的狀態，從而有可能有效地控制行動和分派社會的諸種關系。[[34]](#_34_79)用普通的宗教用語來說，儀式的作用是堅定信仰。為了證明這個觀點，涂爾干以在他看來是無論什么地方的大多數宗教信徒都持有的意見作為佐證。[[35]](#_35_77)

某些評論涂爾干的人認為，在他的宗教理論當中有某種反智主義的東西，是同他的理論中被有些人(有時是同一些人如洛維[[36]](#_36_77))稱做“樸素的理性主義心理學”的東西非常奇怪地相抵觸的，而涂爾干的上述想法就屬于這種反智主義的東西之列。持這種意見的人，一般都指責涂爾干過分地依賴群眾心理學(crowd psychology)的概念。

這種意見的根據是，涂爾干無論如何總還是實證主義者。從這個觀點看，涂爾干堅信經驗上的宗教觀念(不管應該是些什么觀念)主要是由象征物所指涉的那些內容組成的，因而他傾向于貶低特定宗教教義的重要性。宗教觀念畢竟靠的是符號，而不管特定的符號其象征作用一般說來可能如何重要，“純粹”的符號并非本質上就是重要的。但是，特定的儀式行動則似乎不是這樣。具體背景之中的儀式行動，可以在經驗上證明是有重要作用的。[[37]](#_37_77)因此他就傾向于認為儀式是宗教的首要成分，[[38]](#_38_74)而宗教觀念則是次要的，是對于儀式的理性化、解釋和論證。

這個印象是符合實際的，因為涂爾干在經驗方面非常強調在許多重大集體儀式場合出現的那種引人注目的“沸騰(effervescence)”狀態。[[39]](#_39_72)這種興奮狀態無疑是事實，但它對于涂爾干算不算是群眾心理學的一個事例則非常可疑，的確沒有任何理由證明這種說法是適當的。因為首先，群眾心理學的理論講的是通常出現于無組織的人群之中的現象。而涂爾干卻反復堅持說，儀式的本質特點就在于是嚴密地組織起來的。[[40]](#_40_70)即便在殯葬儀式之類感情最激烈地沖動的場合，對于誰做什么、什么時候做、如何去做等等每一個行動細節都有傳統的規定。

這種說法的由來似乎有兩個：強調感情沸騰的狀態；儀式不符合內在的手段—目的圖式。對于守舊古板的實證主義者說來，在眾人大規模聚會場合出現的任何這種意義上的非理性的、伴有情感激動的行動都是群眾心理。但是，前面的分析確實已經足以說明，涂爾干有關儀式的理論不是反智主義的群眾心理學——實際上任何意義上的心理學也不是。

然而，從儀式的社會功能的具體效力來看，物質條件接近(physical propinquity)這個因素非常重要，這一點是千真萬確的。柏拉圖和亞里士多德認為，對城邦的規模多大才合宜有一些嚴格的限制條件，其中一條，是所有公民一起聚會時得要能聽得到一個演講人的聲音。他們其實還可以再加上這么一條——城邦人數應該少到所有人能夠同時出席一項公共儀式(包括作為實際參與者和觀眾)。這種儀式實際上是城邦的一個顯著的經驗特征。但這并不能證明涂爾干理論上的特別貢獻，是對由于大批人的物質條件接近這個因素而產生的心理反應進行分析。他的思想的重要意義在別的方面。[[41]](#_41_70)

涂爾干關于儀式的功能的一般闡釋，加上前面提到的有關定則的功能的思想，在方法論方面有深遠而重要的蘊涵，是現在必須加以討論的。[[42]](#_42_64)

我們還記得，涂爾干思想在其實證主義階段有一個顯著的特點，就是傾向于把行動者設想得近似于科學家——主要是在關于對行動所處形勢的認識方面。他最早在方法論上對于表象的強調，以及將社會成分看做milieu[環境]，根子都在這種傾向。按照傳統的科學方法論(它越是明顯，就越是偏向于經驗主義)，占支配地位的看法認為，科學家的作用是被動的。由于強調外部世界事實的客觀性，強調外部世界的事實獨立于科學家的主觀精神狀態，所以一直把這種客觀事實當做知識中的決定性成分。科學家的任務就是使自己“適應”客觀事實。

把這個觀點應用于行動，而且由于把行動者當成是科學家，就傾向于把行動本身看做是隨著獲得知識而自動地產生的結果。不是這種觀點得到了證實，而是這種思想模式的結構，轉移了對于知識如何轉化為行動這個問題的注意。常常有人批評涂爾干把遵守社會規范看做是自動的、無阻力的，這種邏輯處境大概就是他們提出此種批評的真正依據。[[43]](#_43_64)

但是，從很早期起，他的思想里就有一種很強烈的相反傾向。這體現在他處理有關勞動分工的種種經驗問題的方式中，那被他當成了一個控制的問題，在《自殺論》一書關于失范的論述中，這種傾向在此一經驗層次上充分顯露出來——認為各種沖動與欲念在本質上就是混亂和無止境的，既受到社會規范體系控制的制約，但同時也是對抗控制的。

然而，這些經驗見解的內中含義，用了很長時間才突破涂爾干的實證主義方法論的堅硬外殼。本書對于他的理論的研究，主題實際就是探索這個突破的過程。第一大步就是發現，與內在手段—目的鏈條有關的終極價值體系作為行動目的和定則性規范所起的積極作用。他的宗教理論又朝這個方向作出了很大貢獻，發現在宗教觀念和儀式中直接表現了終極價值，這樣也就發現了象征體系的重要意義和象征性的手段—目的關系在人的生活和行動中所起的作用。

這樣，前面提到的方法論方面的含義應當很清楚了。涂爾干思想的整個這個方面都說明，行動是具體的人起積極作用的過程，而不是單純的適應——這是指向所謂唯意志論的行動概念的。從理論上說，在終極價值這個概念里，在價值觀、目的里，在價值成分所采取的任何形式或其聯系到社會生活的表現形式里，都有這個有創造性的成分。不過，如果說在認識上理解了終極價值或在道德上接受了終極價值就足夠了，它在行動中的實現就會隨之而來——在這種意義上仍舊有可能認為，這個創造性的成分是自動地自我實現的。關于儀式的理論則要求，必須最后地和決定性地拒斥這種觀點。因為，涂爾干關于儀式的功能的觀點，意味著必須再有一個成分，即一般所說的意志(will)或努力(effort)。實現終極價值根本不是自動的，而是奮進或意志和努力的結果。因此，激勵這種意志的力量在經驗上可以起非常重要的作用。[[44]](#_44_62)

把以上這些考慮應用于涂爾干所說的社會學在方法論方面的狀況，則有以下含義：他在試圖界定“社會的”實在即社會因素的時候，是集中注意共同終極價值這個成分的。但是，單單盯住這個成分是不夠的，必須從它的來龍去脈當中、從它同具體社會生活中其他成分的關系中加以考慮。上面介紹的唯意志論的行動概念有這樣的含義——光靠了解行動的性質并不能完成這個行動；如涂爾干較早的一些闡述所能說明的，單單理解社會成分的特性，是不能理解社會的進程的。必須把社會成分看做是行動體系中的一個組成部分。這樣，應該認為社會學是一種行動的科學——是一種關于同行動中其他成分聯系著的終極共同價值成分的科學。這就是涂爾干思想中的主線所說明的立場。他對于宗教理論所作的總括說明，[[45]](#_45_62)特別是關于宗教的根本重要性在于與行動的聯系、而不在于與思想的聯系的觀點，已經非常接近于這種立場的明確表述。但是，這一點始終沒有很透徹，主要原因顯然是這一主要思路被另外一種思路阻滯了。這另外一種思路與他的社會學認識論有關，必須先進行討論并了解其動機，才能全面了解涂爾干在最后階段的相互沖突的思路。

### 認識論[[46]](#_46_60)

我們還記得，早期的涂爾干是一位實證主義的科學家。他同大多數其他實證主義者一樣，在認識論方面一般地是傾向于經驗主義的。他確實從未明確地堅持真正的經驗主義或為真正的經驗主義辯護，但他強調的是經驗事實的核心地位，而不是事實的界定中所涉及到的困難，也不是承認這些困難就可能必須作的限定。他在《社會學方法的準則》中對于經驗事實、對于choses[事物]所作的界定，是簡單明白的。而且，他沒有明確指出，有必要分清諸分析性范疇的指涉物與具體實存物之間的差異；在這個意義上說，他也有很強的經驗主義傾向。如前所述，在群體精神上出現的困難，許多是由于他未能指出這種差異而造成的。

前面還已指出，就與涂爾干的許多研究在方法論方面的含義有關來說，他的實質性理論所走的發展道路，使他很難堅持那種經驗主義傾向。這首先就意味著，不能把分析性范疇、包括社會事實的分析性范疇同任何具體的實體相等同。這個解釋在涂爾干最終發現“個人”因素不能再與具體個人“意識”(即從主觀觀點看的具體個人)相等同時，得到最為顯著的驗證。于是，不再在這種具體實體“之外”去尋找社會因素，而是把社會因素看做解釋該實體的一個或一組成分。這種傾向越來越強烈，直到涂爾干在《宗教生活的基本形式》一書中，明確地說出社會僅僅存在于個人的頭腦之中。[[47]](#_47_58)這反映了他的全部理論發展的邏輯結果，也反映了他最終拋棄了客觀主義的偏見。這一點對于本書所要研究的問題特別有意思，因為它同下面將要討論的韋伯關于verstehen[理解]的學說非常接近。

不過，這些考慮并不等于明確的認識論論述，[[48]](#_48_56)涂爾干直到在《宗教生活的基本形式》一書中，才開始討論認識論問題。在這本書里，他明確地批判了那種得出結論、認為根據經驗主義不能說明正確知識來源的激進經驗主義主張。[[49]](#_49_56)先驗論學派批判和非難經驗主義，認為正確的知識包括某些經驗成分之外的東西，那是一些對于知識來說同樣必不可少，但同經驗成分性質相異而又不能從經驗成分推導出來的“范疇”——他認為這基本上是正確的。

就此而論，涂爾干還只是把現代哲學中關于認識論問題的討論搬了過來，并且表態支持論戰中的先驗主義一方。但是，他自己的獨特理論正是從此處開始的。他承認先驗論者是正確的，承認那些范疇是不可缺少的，是不能從經驗成分推導出來的。涂爾干說，這樣一來這個學派就陷入一種兩難境地。因為，既已否定了對于那些范疇的經驗性的解釋，他們實際上根本就沒有了解釋。要說這些范疇是所有知識的先驗條件，就是說這個問題無法解釋。當然，這種主張還是認為這個問題根據經驗主義不能解決。涂爾干反對的就是這種主張。

但是，除去回到傳統的經驗主義，他還有什么可能的選擇呢?他說，實際上，舊的經驗主義只考慮了經驗實在的一個部分。更加陳舊的認識論所關注的是我們關于物質世界的知識的正確性源自何處。這種知識是我們通過感官即軀體而得到的。但是，在這些方面，只考慮了經驗世界的宇宙成分和個人成分，第三種成分即社會成分則完全被忽略了。因此，先驗主義學派未能證實它的如下論點：由于它已經窮盡了這些范疇在經驗上所可能導引出的一切事物，除非歸之于先驗就別無他路。恰恰相反，有一個“經驗的”解釋是極其可能的——這些范疇來源于社會實在。這就是涂爾干著名的社會學認識論的中心命題。怎樣看待這個命題呢?本書作者認為，這在哲學上實在是完全站不住腳的。然而，要想了解涂爾干奮力加以解決的那些方法論上的問題，從他的思想的這個方面去看，是再透徹不過的了。

首先應該指出的是，原先“個人的”與“社會的”二者的二元論，現在已經表現為三種形式或三個方面——“利益”與“道德義務”的區別，“世俗”與“神圣”的區別，以及這最后一個“經驗的”與“范疇的”的區別。但是，最后一項具有最帶根本性的含義。追求直接目的和世俗的活動，都被認為包括著正確的科學知識作為其中不可或缺的成分。但是，這種科學知識本身也依賴于社會因素——因為，沒有那些范疇就沒有知識。涂爾干似乎是以在規范性意義上的混亂與秩序的一種“知識系統(architectonic)”等級關系來考慮問題，感覺印象的混亂由那些范疇條理化，成為正確知識的秩序。但是，在追求直接目的時把知識作為手段使用，又產生了新的潛在的混亂，得靠定則性規范來變成秩序。最后，具體符號那種充斥著偶然性的混亂，由它們所共同指涉的社會實在賦予了秩序。這樣，對于涂爾干來說，社會不僅是人類之間關系當中秩序的本源，而且是整個宇宙當中的秩序的本源。但是，這在方法論上的含義是些什么呢?特別是，它同前面所作的分析關系如何呢?

前面已經反復指出，涂爾干的“辯證”思想看來是由于試圖調和一個矛盾而產生出來的，那就是一方面認為社會是一個經驗實在，是自然的一部分，另一方面又認為社會不同于自然的其他成分。主要的傾向，是社會同自然的其余部分之間的距離逐漸地擴大。可以把這個認識論方面的學說看做是決定性的突破，不可能再有比經驗的和先驗的之間的區別更根本的區別了。如同在宗教問題上一樣，涂爾干對于這個問題的見解當中，最引人注目之點不是他關于這些范疇的新觀點，而是關于社會的新觀點。社會已經變成唯心主義哲學家所說的那個樣子了。[[50]](#_50_56)照他的說法，社會是“完全由觀念和情感(exclusively of ideas and sentiments)”組成的；[[51]](#_51_56)而且可以進一步說，不是由諸種觀念(ideas)組成，而是由理念(the Idea)組成的，因為范疇才是形成具體觀念的真正本源。社會不是純粹由“表象”組成，而是由哲學專門意義上的觀念組成的。[[52]](#_52_56)社會變得根本不是自然的一部分，而是如懷特海(Whitehead)教授所說的“永恒客體(eternal objects)”世界的一部分。

然而，涂爾干還不肯放棄他的實證主義。這種“社會”仍然被認為是一個可以觀察的實在，仍然是實證科學的對象。它仍然被認為是經驗性的。但是，這同較為陳舊的實證主義所能容許的，仍然有非常深刻的差異。因為，涂爾干在此處所觀察的諸事物，“僅在個人的心靈中”存在，根本不存在于物質空間或時間的世界之中。而且，由于感官知覺的作用過程，被認為純屬個人，這種意義上的觀念不能為感官所察覺，而必須直接地去領悟——無疑是靠某種“直覺”。涂爾干對于力量(force)范疇的確是這樣直截了當地講的：“我們能夠直接領悟的力量乃是道德力量”。[[53]](#_53_56)由于我們不能通過感覺而產生出范疇，力量范疇必然來自社會。[[54]](#_54_56)

即便這種說法有一部分是正確的，所考慮的面對于社會學來說也過于狹窄。因為，把社會同永恒客體世界等同起來，結果就全然排除了行動中的有創造力的成分。永恒客體的規定性特征是，無論時間范疇或空間范疇對它們都不適用，它們僅僅“存在”于“心靈之中”。這種實體根本不能作為解釋性科學的對象，因為解釋性科學必然是涉及事件的，而事件并不發生于永恒客體的世界中。[[55]](#_55_56)就涂爾干采取這種態度而言，他的社會學成了理查德所說的一種“純粹闡釋的工作”。[[56]](#_56_56)

實際上，涂爾干在規避實證主義的沉重負擔時做過了頭，完全走入了唯心主義。[[57]](#_57_54)為什么他很容易走入這一步，是有一定道理的。永恒客體也有獨立于觀察者的固定不變性，與經驗事實之于實證主義者是一樣的。對于永恒客體來說，可以有相同的客觀性，觀察者能夠同樣地保持被動態度。

而且，涂爾干理論的整個發展趨勢是集中注意力于共同價值的成分。他的“主觀的”實證主義造成他的一種偏見，喜歡把這些共同價值在認識形式上看做“表象”。他一直在尋找一種可以從認識方面加以闡述的實在。所以，他竟然轉向共同價值中的觀念成分，而不是轉向情感或價值，這似乎是很自然的。這同他以前思想當中的許多主要傾向是非常合拍的。同唯意志論的行動理論相反，實證主義同唯心主義之間在形式方面有許多共同之處。

但是，這些考慮為對于涂爾干的新見解進行最深刻的批評提供了線索。正如實證主義通過取消價值在分析上的意義，而排除了行動的創造性和由意志支配的特性，通過把其他規范性成分當做并生現象而加以取消，唯心主義出于相反的原因達到了相同的結果——唯心主義排除了實現價值之障礙的實在性。于是，這樣一套觀念與具體經驗實在就等同了。因之在這樣一種體系當中，行動范疇的主要特性，行動由意志支配的特性，行動當中的意志成分或努力成分，是沒有位置的。涂爾干之所以被唯心主義吸引過去，一個非常重要的原因，就是由于他從來沒有真正發展到超出他自己的經驗主義。他從未能夠清楚地和始終如一地把社會實在看做具體社會生活中的一個因素，而總是傾向于不經意地把它看做一個具體的實體，既然不能把“觀念”同具體的實體分離開來，它就必然是由觀念組成的了。

涂爾干思想中這一傾向的結果是，主張社會學的目標是將價值觀念體系“就其本身”來加以研究，而上文提出的見解則要求另一差別懸殊的研究，即把這些價值體系放到它們與行動的關系之中去研究。終極價值觀的“觀念性”表達中的每一成分，都可以而且實際上是由一門關注于觀念性成分彼此之間的系統關聯的學科“就其本身”來進行研究的。法理學研究定則性規范，神學研究宗教觀點，美學研究藝術形式，倫理研究終極目的。但是，社會學并不是所有這些規范的科學的綜合物(涂爾干的最后見解的這一側面在邏輯上包含著這樣的意思)。相反，社會學是有關所有這些規范性成分與行動的諸關系的闡述性科學。社會學同樣是研究這些現象，但它是在不同的語境中進行研究的。涂爾干的社會學在最后階段就處于這個歧路口。兩條路都是跳出實證主義的，但是按照本書、特別是本書下一部分所分析的社會學思潮的趨勢來講，他的思想的唯心主義方面必定是一條歧路，是一條死胡同。

涂爾干的社會學認識論，顯然包含有在哲學上無法解決的難題，分析這些難題不是本書的主要任務。但前已指出，他的主要經驗理論之一，是關于社會類型的相對性的理論。作為不同具體社會的規定性成分的不同終極價值體系，有著無法比擬的根本性差異。由于這個原因，他不得不單獨根據社會類型來界定正常狀態是什么，以至成為十足的道德相對主義。他的宗教理論把宗教同社會類型聯系起來，從而把另外一大批現象也當做相對的了。

他的認識論也把人類理性的根據本身弄成相對主義的，以至原來的相對主義也成為相對的了。因為，關于社會類型的相對主義本身，就來自僅僅對于特定社會類型才適用的范疇體系。這是一種可以稱之為“社會唯我論(social solipsism)”的學說，其中包括了個人唯我論中人所共知的懷疑論的后果。簡而言之，它是a reductio ad absurdum[歸于謬誤]。[[58]](#_58_54)

唯意志論的行動理論承認，具體的“社會”成分牽涉到“觀念性”的東西，是就其與行動的關系上來考慮的，同時它也包括著在其邏輯表述之外的實在的非經驗性的層面，這樣便避免了那些無法容忍的后果。它給真正的實在論性質的認識論留有余地，但是包括了那些非經驗的，也是非社會學的成分，因為，“社會”是一種解釋性科學的對象，必須列入經驗實在。但是，列入經驗實在并不就要排除在經驗實在之外有意義的關系。

涂爾干所處的困境確實對人們非常有啟發，他的見解很深刻，證明了如果要堅持行動圖式，只有在近似于這里提出的唯意志論行動理論的基礎上才可能避免實證主義—唯心主義的兩難；并且這兩難局面的任何一邊也不能作為社會學科學或任何其他社會科學的令人滿意的方法論根據。涂爾干由于思想執著，幾乎有些“頑固”，把這兩種立場在邏輯上的涵義探究得十分徹底，為后世勾畫出了此種情況的明晰輪廓，將來會比較容易避免他在方法論方面陷入困境迷津。

在結束對涂爾干理論的論述以前，可以談一下另一個非常重要的問題——讀過涂爾干著作的人必然留下深刻印象的是，在他的思想當中沒有任何輪廓清楚的社會變遷理論，這是非常引人注目的。從剛剛討論過的方法論方面的考慮來講，這一點有非常重要的意義，涂爾干對于社會變遷問題只有一個值得注意的假設，就是試圖以人口壓力來解釋勞動分工的發展。前面已指出，這是很不能令人滿意的。在他后來的所有思想當中，這個問題完全不在他注意的領域之內，只有一個值得注意的例外將在下面提到。

對此在本質上如何解釋，得從涂爾干的唯心主義那里去找答案。確實，直到涂爾干研究工作的后期，他才明確顯出唯心主義，但這是一個長期發展過程的頂點。幾乎從一開始，他就是以實體(substance)的范疇而不是過程(process)的范疇來考慮問題。他一直在尋找社會事實所表明的那種實在。從很早開始，這種探索匯聚到價值體系上來，不管是把這種體系當做規范、目的還是表象。而且他趨向于從它們的內在特性和理智表達來加以考慮。這樣，涂爾干把社會成分看做是永恒客體的這種想法就越來越清楚了。既然永恒客體的真正本質是無時間性的，那么，把過程、變遷的概念應用到永恒客體上去也就是毫無意義了。[[59]](#_59_54)

另外一點要考慮的是，涂爾干從早期起主要關注的就是秩序問題。他在共同價值中發現的決定秩序的成分，首先表現在定則性的規范上面。但是，秩序問題在他思想當中非常突出，這意味著他研究諸價值成分時主要關心的是其中的秩序成分。就是說，他所關注的它們作為一個穩定的體系的那一面，是它們作為永恒客體的內在特性。前已指出，這種研究方法能夠取得非常豐富的、很有意義的成果。

但是，這種方法主要是在界定某些社會學分析范疇方面成果累累，在這些范疇相互間的作用關系方面則成果要少得多。他傾向于把這些范疇設想為固定的和無時間性的，而永恒客體在這種圖像中越來越突出，這又加強了這種趨向。另一方面，唯意志論的行動概念強調的恰恰是這些關系，而動態的進程主要就存在于諸基本成分之間的相互作用的關系中。這些有關的永恒客體主要是對于非經驗的實在、態度和規范所作的理智的表達。所有這些永恒客體的理智的表達都是部分的、不完整的，而且常常是符號式的，所以同所指涉事物的關系在很大程度上是不固定的。在這些關系當中無疑有復雜的變化過程。同樣，與這種復雜變化過程相聯系的價值觀和理智的表達，同行動體系中的終極條件和其他組成成分(其中有些已經在本書的論述過程中說明過)處在不同的復雜關系之中。社會變遷的動態進程就存在于這些相互的關系之中。分析這些社會變遷的動態進程，乃是社會學科學的重要任務之一。涂爾干的研究路數由于其內在的原因而不利于解決這些問題。但是，不應該為此而貶低涂爾干的成就。因為他完成了許多開拓性的工作，為建立社會變遷理論作了必不可少的準備。要搞出這樣一種理論，必須知道變遷的是什么。涂爾干朝著這方面的知識邁進了一大步。

值得指出的是，涂爾干在他的研究工作最末了的時候，確實提出過一個有關這方面的假設，認為在盛大的共同儀式活動的熱潮中，不僅重溫了舊的價值，而且產生出新的價值。在季節性儀式的周期性熱潮之外，他還注意到時間拖長了的普遍性熱潮。他說，在這種普遍性熱潮期間，暫時性地，“觀念的成為了現實的。”[[60]](#_60_54)新的價值正是在這樣的時期(例如法國大革命)創造出來的。這僅僅是一種想法。但是，在這種想法里面，在這種想法所包含著的沉靜期與熱潮期的區分當中，有一種社會變遷理論——或許是周期類型的理論——的胚芽。涂爾干在研究工作末期轉而注意這方面的問題，似乎是一個重要的證據，證明在他晚期的思想中存在著兩種主要傾向，而不是只有一種傾向。因為，他最后提出的這個看法直接同唯意志論的行動理論是一致的。也許，這甚至還是一個跡象，表示他正在主要地朝這個方向前進，而“唯心主義”僅僅是一個過渡階段。遺憾的是涂爾干死得過早，沒有能夠回答我們的這個問題。

[[1]](#_1_152) 有趣的是當德普羅瓦熱(S.Deploige)對他提出責難，說他的社會實在論是“德國貨”時，涂爾干在一封公開信中拒絕了這種責難，聲稱除孔德外，他思想上受到的最主要影響來自英國的宗教史學家，特別是羅伯遜·史密斯(Robertson Smith)。這封信寫于1907年，見德普羅瓦熱：《倫理學與社會學的沖突》(Le conflit de la morale et de la sociologie)。

[[2]](#_2_147) 這樣說并不意味著事實一般說來無關緊要，也不意味著事實對于下面的討論就不重要。確切說來，對于這里討論的問題有重要意義的事實，不在那些引起爭論的事實之內，涉及的只是有關事實的某些非常概括性的論點。下文將要提到，真正關鍵性的論點是：(1)在對于涂爾干稱之為“神圣的”和“世俗的”兩類事物的態度之間，有著根本區別；(2)神圣事物有一種象征意義。在澳洲人的圖騰崇拜問題上，這兩個命題都沒有被駁倒。另一方面，諸如家族關系體系的細節問題和具體儀式的細節問題等等，對于現在討論的問題是無關緊要的。

[[3]](#_3_142) 見《宗教生活的基本形式》，第50頁以始。本章所引該書引文均據法文第二版。

[[4]](#_4_140) “Le travail est la forme éminente de l'activité profane (勞動是世俗活動的顯著形式).”見《宗教生活的基本形式》，第439頁。

[[5]](#_5_132) 同前書，第296頁。

[[6]](#_6_126) 其含義將在下面討論，見[邊碼]第429頁以始。

[[7]](#_7_124) 《宗教生活的基本方式》，第65頁。引文是本書作者的譯文。

[[8]](#_8_124) 同上書，第3頁。

[[9]](#_9_120) 同上書，第二、三章。

[[10]](#_10_118) 其具體目的的一個方面是對于經驗世界中一種未來事態的預測。因此，必須根據經驗世界現象的內在特性來設想其“實現”。

[[11]](#_11_114) 《宗教生活的基本形式》，第328頁。

[[12]](#_12_112) 同上。

[[13]](#_13_108) 《宗教生活的基本形式》，第296—297頁。

[[14]](#_14_104) 參見《宗教生活的基本形式》，第605頁。“Il faut donc se garder de voir dans cette théorie de la religion un simple rajeunissement du matérialisme historique; ce serait se méprendre singulièrement sur notre pensée.”(不應該把這一宗教的理論看成歷史唯物主義的單純更新，否則就是大大誤解了我們的想法。)

[[15]](#_15_104) 應當再次提醒注意前面([邊碼]第211頁)指出過的這一點——在行動方面可以采用象征性方式解釋的不止一種。最簡單的一種情況是，某一種特定行動或事物對于行動者來說是一個明顯的象征物。大多數的日常語言表達就屬于此種情況。在較為高深的宗教當中，特別是在這些宗教較為資深的信徒說來，這種自覺的象征作用更是擴展得極為廣泛。但是，表面看來很顯然沒有理由說明，這種層次的象征作用對于理解行動更有意義，帕雷托曾經多次指出(見他關于羅馬宗教的論述，《普通社會學通論》，第167節)，這種明白的象征體系主要是作為較次要的理性化和衍生物才有其意義。但是，對于由分析呈現為這種象征作用的基礎的那個成分——剩余物或情感，又可以加以象征性的解釋，即使行動者絲毫未意識到其間的聯系，一個行動或一個“觀念”，可以是一種情感或一種價值態度的“意味深長而恰當的”表達方式。盡管精神分析學家所作的象征性解釋中，肯定有許多過頭的話，他們的基本觀點卻似乎無疑是正確的，即我們的許多行動和表現，得要解釋為與隱含著的和甚至是壓抑著的情感或情結有著象征性的關系。對于現在討論的問題來說，這后一種行動當中的象征性關系最為重要。凡是行動者對其行動有著明確的象征性解釋的，這種解釋無需與觀察者所給予的象征性解釋相一致——這一點應該是顯而易見的。僅只在可以稱之為“象征性的合理性”的有限情況之中，行動者與觀察者的象征性解釋才會一致，在此種情況下，如同“內在的合理性”的情況一樣，行動者本人明確的“理論”能夠充分說明他的行動，而無需求助于剩余物—衍生物這一類的分析去找尋其基本成分。

[[16]](#_16_104) 這個說法指的是行動理論的現代體系。盡管它可能有形而上學方面的含義，但它本身卻不是形而上學的命題。而且，不管它的那些含義如何，都不屬于本書所討論的范圍。請讀者閱讀下文時切記此點。

[[17]](#_17_98) 諾克(A.D.Nock)教授在哈佛大學的演講。

[[18]](#_18_96) 我們一般把對這些觀念所持的主導性的態度稱為“信仰”。這在最普通的言談中，至少聽起來非常近似于我們對于科學命題和經驗命題所采取的那種態度。但諾克教授認為，充分了解事實，足以洞察這種言語上的相似性背后的東西的人，就能在經驗上辨析出在這兩種態度之間的明顯差別——就是說，人們“相信”他們的宗教觀念同相信太陽每天早晨都要升起并非完全是一個意思。如果諾克教授的這個意見是正確的，這種經驗上的差別就為我們的分析提供了一個重要的驗證，因為如此重要的一種分析問題的思路，不應該在經驗事實方面沒有直接的跡象可尋。

我覺得馬林諾夫斯基教授已經令人滿意地指明：原始人一方面相信操演巫術的效力，另一方面又相信理性的技能的效力，在這二者之間就有那樣一種經驗上的差別(見《科學、宗教與實在》，J.尼達姆(J.Needham)編：《巫術、科學和宗教》)。我覺得這與現在討論的情況是非常相似的。馬林諾夫斯基關于這個問題的觀點已經為人類學家所廣泛接受。

[[19]](#_19_97) 這兩個成分何者相對居于優勢，成為對宗教觀念進行分類的最主要標準之一。據此，大體可以分為兩類：“教義(dogma)”和“神話(myth)”。見前文[邊碼]第273頁。

[[20]](#_20_95) 作為宗教觀念的東西一旦為科學的理論所取代，這些理論在事實上就不再是宗教觀念了。

[[21]](#_21_96) 也屬于[邊碼]第421頁注[16]提出的限定條件之內。

[[22]](#_22_96) 見《宗教生活的基本形式》，第614—615頁；又見本書[邊碼]第427頁，注[20]。如果這樣說，神圣性的本源問題就得整個重新解決了。

[[23]](#_23_96) 見下文[邊碼]第441頁以始。

[[24]](#_24_94) 羅德克利夫—布朗(Rodcliffe-Brown)教授稱之為“儀式態度(ritual attitude)”。見《關于圖騰崇拜的社會學理論》(The Sociological Theory of Totemism),載《太平洋科學會議紀錄匯編》(爪哇，1931)。

[[25]](#_25_92) 在哈佛大學的演講。

[[26]](#_26_92) 這樣，宗教觀念之于哲學，猶如合理性的內在規范的認識方面之于科學一樣。

[[27]](#_27_88) 關于涂爾干對巫術的論述，見《宗教生活的基本形式》，第58頁以始。按他的論證，巫術同宗教的區別在于動機的自私與無私，而不在于目的是經驗的或超驗的。這樣就把為共同目的服務的儀式統統歸入宗教范疇，而且導致他否定巫術可以是一種社會整合力量。限于篇幅，此處不作深入討論。

[[28]](#_28_88) 這并不是說，如果經驗知識和控制力量之間還有差距，即便巫術的確消失了，也不可以出現別的非邏輯現象來填補這個差距，風尚和追隨風尚在這種情況中是有其作用的。

[[29]](#_29_88) 這并不意味著儀式手段是惟一可能的手段。

[[30]](#_30_86) 因此，涂爾干把對個體人格的“崇拜”稱為當代社會的特色并非全然不妥。通過調查，無疑會發現當代社會有當代社會的儀式或與之作用相當的東西。

[[31]](#_31_82) 見下文第十五章。

[[32]](#_32_80) 《宗教生活的基本形式》，第323、493頁，特別見第498頁。

[[33]](#_33_80) 《宗教生活的基本形式》，第497頁。

[[34]](#_34_78) 同上書，第574、597—598頁。

[[35]](#_35_76) 同上書，第596頁。

[[36]](#_36_76) 洛維(R.H.Lowie)：《原始宗教》(Primitive Religion)，第159—160頁。

[[37]](#_37_76) 特定的符號在其具體背景之中大概也是如此。

[[38]](#_38_73) “Il y a dans la religion quelque chose d'éternel; c'est le culte.”(宗教有某些永恒的內容；這就是崇拜。)見《宗教生活的基本形式》，第615頁；亦見第575頁。

[[39]](#_39_71) 《宗教生活的基本形式》，第571頁。

[[40]](#_40_69) 同上書，第568頁。

[[41]](#_41_69) 很明顯，巫術儀式同樣有增強行動者的力量，以及使他對于自己克服障礙的能力堅定信心的作用。但是，由于涂爾干沒有對此作出正面的論述，這些問題不在此處論及。需要說明的只是：某些功能派的人類學家所持關于巫術作用的流行觀點，對于涂爾干關于儀式的一般理論是一個重要的確證。參見馬林諾夫斯基：《巫術、科學和宗教》；弗思(R.Firth)：《經濟中的巫術》(Magic in Economics)，載《新西蘭毛利人的原始經濟》(Primitive Economics of the New Zealand Maori)，第五章。

[[42]](#_42_63) 最近一篇關于澳洲的人類學實地考察報告，極好地驗證了涂爾干的儀式理論。參見勞埃德·沃爾納(W.Lloyd Warner):《黑色文明》(A Black Civilization).

[[43]](#_43_63) 參見馬林諾夫斯基：《野蠻社會的犯罪和習俗》(Crime and Custom in Savage Society)，第55—56頁。

[[44]](#_44_61) 如同儀式的主要功能是激發信仰一樣，信仰的功能乃是激勵意志。“Car la foi est avant tout un élan à agir et la science, si lion qu'on la pousse, reste toujours à distance de l'action.”(因為宗教信仰首先是推向行動的沖力，而科學卻不管達到多高程度，總是與行動保持距離。)見《宗教生活的基本形式》，第615頁。另參見第598頁：“C'est donc l'action qui domine la vie religieuse par cela seul que c'est la société qui en est la source.”(僅僅由于社會是行動的本源，所以行動支配著宗教生活。)

涂爾干說，行動面臨著做某些事情的當下的必要性，不能等待科學來使它完善。這樣他就開始模糊了行動和科學的根本差異，因而也模糊了指導行動的觀念同科學觀念的差異。所以，指導行動的觀念必然“先于”科學。他就是這樣把這一分野與他舊有的實證主義相調和一致的。這個觀點當中無疑有某些經驗上的真理。但是，如我們已經看到的，其中的困難甚大，不是如此就可以克服的。在某種意義上，這反映了涂爾干的思想中傾向于實用主義的成分。

[[45]](#_45_61) 見《宗教生活的基本形式》，第599、615頁，前面已提到過。

[[46]](#_46_59) 涂爾干在認識論方面的理論主要見之于《宗教生活的基本形式》一書，是同關于宗教的論述交織在一起的。然而，他的思想的幾個預備階段卻見之于他與莫斯(M.Mauss)合寫的《等級的某些最初形式》(Quelques formes primitives de classification)一文中，見《社會學年鑒》，第六卷。

[[47]](#_47_57) 《宗教生活的基本形式》，第521頁：社會“只是由觀念和情感組成的”。

[[48]](#_48_55) 認識論的問題當然是哲學問題而非科學問題。此處之所以要討論涂爾干的認識論觀點，乃是由于這些觀點同我們所研究的他的科學理論體系，是緊緊結合在一起的。分析他的認識論觀點，能夠弄清楚他的科學立場的某些含義和難點，其中有些是由于某些哲學觀念影響了他的科學思想的結果。因而這些觀點嚴格說來對于我們的論點是有重要意義的。但是，這里當然還不是對這些觀點“本身”感興趣，而是對于它們同行動理論的關系感興趣。

[[49]](#_49_55) 《宗教生活的基本形式》，第18頁以始。

[[50]](#_50_55) “這樣，便有一個幾乎確實如唯心主義所闡述的自然領域，即社會領域。”見《宗教生活的基本形式》，第327頁。

[[51]](#_51_55) 同上書，第521頁。

[[52]](#_52_55) 同上書，第328頁

[[53]](#_53_55) 同上書，第521頁。

[[54]](#_54_55) 這種見解似乎出于一種誤解。我們產生觀念是通過對于感覺印象的解釋，例如對于具有以符號表示的意義的一張印刷紙的解釋，這不是“直接領悟”。

[[55]](#_55_55) 這不是說經驗科學必須同概括性理論體系的發展相反，必須有一個歷史學—發生學的取向。確切的意思是，經驗科學關注的是確定因果關系，而論證因果關系的惟一手段，是對個別的變化過程進行觀察。變化是一個涉及到時間參照系的范疇。現象非通過一個時間過程就不能變化。這種過程就是一個事件。

[[56]](#_56_55) 見加斯頓·理查德(Gaston Richard)：《普通社會學》(La sociologie générale)，第44—52、362—370頁。在第二手的理論作家當中，只有很少人敏銳地意識到涂爾干思想中的深刻變化，理查德就是其中之一。

[[57]](#_57_53) 當然是指他對于社會學主旨的界定，而不一定是在一般的哲學方面。

[[58]](#_58_53) 這一基本哲學困難在于試圖從經驗主義的考慮中推導出經驗知識的根源。在涂爾干的論證中，一再出現指明范疇推演中的具體因素的嘗試——空間范疇自氏族在住營地中的分布而來，時間范疇自部落舉行儀式和其他活動的周期性而來——其根源大概就是這個哲學上的困難。正如丹尼斯(W.S.Dennes)所正確地評論的[見丹尼斯：《群體心理學方法和預設》(Methods and Presuppositions of Group Psychology),《加州大學哲學研究》，1926]，如果把這個論點用之于我們對于時間、空間等等作進一步劃分在歷史上的起源問題，無疑有很多正確的成分，但在認識論的層次上則是非常站不住腳和不恰當的。涂爾干對較為陳舊的經驗主義所作的批評，都可以用來批評這個論點。而且，沒有理由說外部自然的空間方面和時間方面，對于確定我們關于范疇的具體概念在歷史上的起源就不是重要的。

事實上，涂爾干要么是老經驗主義的翻版，僅僅補充了某些具體的考慮，要么是把社會完全踢出經驗領域之外的唯心主義，他不斷在這二者之間搖擺。從這里分析的邏輯上的處境看，這種搖擺是可以理解的。他確實還沒有達到一個穩定的見解。

[[59]](#_59_53) 這種情況有一部分無疑是下述事實起的作用，即涂爾干的唯心主義更接近于笛卡兒靜態的理性主義，而不是黑格爾的辯證法。這兩種思想傳統之間的爭論，此處無法論及。

[[60]](#_60_53) 參見《社會學和哲學》中轉載的一篇饒有趣味的論文《“價值判斷”與現實判斷》(“Jugements de valeur” et jugements de réalité)。從這篇文章中可以特別清楚地看出他后期思想的許多方面。特別在闡述該文題目所表示的論點時，他強調的是科學觀念同導引行動的觀念之間的區別。除去《宗教生活的基本形式》結論部分的某些段落之外，這篇文章比其他任何地方都更清楚地顯示出他思想上的唯意志論傾向。請讀者參閱該文以資比較。

## 第十二章　第二部分的總結：實證主 義行動理論的崩潰

在著手考察一組其方法論背景源出于唯心主義哲學的著作家之前，最好是先簡單地概述一下作為本書此部分主題的那一過程，并且盡可能清楚地闡明可以從中合理地引伸出來的主要結論。

### 實證主義的出發點

這里最重要的是，這個崩潰過程開始于所謂的功利主義立場，其特征是原子論、合理性、經驗主義和關于隨意性需求的假設，因而它也持有這樣的觀點：只有在作為行動者個人目的的手段的層次上，才出現了社會關系。這種立場被視做更廣泛的實證主義體系的一個分支。這是一種內在地不穩定的立場。如前所述，它同“激進”實證主義有著密切關系，而且不斷趨向于轉化成激進實證主義。為著批判的目的，可以把這兩者看做是同一個巨大的思想整體的兩個方面。

功利主義體系而非環境決定論或生物學決定論等學說，對于本書之所以至關緊要，乃是由于手段—目的圖式在聯系到這一思潮的情況下，是以一種體現了實證科學方法論圖式的方式占據了重要地位的。因此，功利主義便成為對于各種從主觀觀點出發的行動結構理論進行歷史分析的一個有全局意義的要點。出于同樣的道理，在各門社會科學中，經濟學占有顯要的地位。如果說，由一般的社會哲學之中產生出來的功利主義的個人主義的概念體系，形成了一種特定社會科學的方法論架構，那顯然就是古典經濟學派及其繼承者們的經濟學了。

最后，另外一個與之密切相關的主要出發點，是方法論上的經驗主義。盡管在這方面難得有充分的自覺，但總的傾向是認為，科學中的分析性概念直接對應于可以觀察的具體實體，并且傾向于將已存在的諸社會學科的分類對應于社會生活不同的具體領域。前面加以分析的實證主義行動理論的崩潰過程，可以認為就是對于功利主義和經驗主義的雙重背離，而且部分地通過直接批判，部分地通過潛在的含義，逐漸遠離這兩個出發點，直至達到整個邏輯觀點徹底改變的地步。

### 馬歇爾

既然如此，以探討一位著名經濟學家的理論，來開始對行動理論的方法論問題加以分析，就絕非心血來潮了。馬歇爾引人注目的特性之一，就是他強烈的經驗主義傾向。他總是不肯作任何超出他的“單打一(one-at-a-time)”方法之外的任何體系化的抽象工作。他關于經濟學的概念就是徹底地經驗的——“關于日常生活事務中的人的研究”。

然而，對他在這一綜合題目之下實際所作的研究加以分析，就發現其中有兩個截然不同的組成成分，即他所謂的“關于財富的研究”和“關于人的研究的一個部分”。前者在本書中稱為“效用理論”。這個理論以邊際效用和生產率、消費者的過剩、替代原則和最大限度滿足學說等概念加以闡述，構成了一個嚴格的功利主義成分。[[1]](#_1_155)其基本的假設是，個人在使手段適合于目的時具有合理性。這是他本人的經濟學理論的的邏輯中心，并且他對于經濟學的主要理論貢獻就寓于這一成分中。

假如僅此而已，馬歇爾就完全屬于專門經濟理論史中的人物，而與本書無緣了。但是，這個成分并不是單獨存在的。“關于財富的研究”是不可分割地和另一成分即“關于人的研究”——一種關于活動與生產和獲取財富過程之間關系的理論——交織在一起的。盡管馬歇爾不時涉及環境因素和遺傳因素，并且具有某些享樂主義傾向，但對他關于活動的概念加以分析，便揭示出這樣一個事實，即這一概念的核心是一種價值成分，一種直接體現在行動中的共同的終極價值觀體系，由別的觀點看來，那些行動同時也就是獲取財富的行動。

在某種程度上，特別是從他拒絕把“需要”當做經濟學的既定數據來看[[2]](#_2_150)，馬歇爾關于活動的理論改變了大多數功利主義者視為常態的具體社會的圖景；但是，就其大部分內容來說，還是與之直接融合在一起的。實際上，在分析馬歇爾的那種自由放任學說時就已經發現，他之所以支持這一學說，最終的根據主要并不在于他相信自由放任具有優越的“效能”，盡管他確實有所保留地持有這樣一種信念。總的來說，更重要的是他認為，只有“自由企業”才能為展示他從道德角度加以珍視的那種品格特征提供適宜的場所。他考慮和認可經濟活動，更多地是把它們視為展現和發揮這些品質的方式，而不是獲得最大滿足的手段。

馬歇爾的這種觀點在經驗和理論兩個主要方面都是重要的。這里清楚地表達了這樣一種觀點(盡管對于它在方法論方面意味著什么，他幾乎沒有自覺)，即不應該僅僅、甚至也不應該主要以功利主義的需求滿足來具體地認識“個人主義的”社會。個人主義社會包含著某些共同價值作為它的一個基本成分，其中有本身作為一種目的的、并且作為表現諸道德品質的條件之一的自由。在我們所討論的其他作者——涂爾干和后面要討論的韋伯——的理論中，與此基本相同的觀點也非常突出。

但是，現代的經濟個人主義的這種觀點，有許多帶根本性的理論含義。它表明了對于共同價值成分的重要性的一種普遍信仰，這個成分不只存在于社會的某個方面，而且是與“經濟”活動本身直接聯系著的。馬歇爾在這里為社會思想的發展指出了一個最重要的方向，自己卻沒有認識到這一點。從經驗上說，他的觀點對于十九世紀的自由企業而言是非常正確的。因此，不可能再退回功利主義對于具體現象的粗糙解釋。于是，審視經濟學理論的現狀，只剩下兩條思路敞開著。馬歇爾由于經驗主義而選擇了其中之一，就是要把經濟學設想為一種關于具體經濟活動的完整認識的科學。因此，這種活動理論成為以“關于日常生活事務中的人的研究”為其恰如其分的主題的經濟學的一部分。如同我在其他地方所已經表明的[[3]](#_3_145)，照這個路子下去，就得到了一種經濟學的概念，從理論角度看，這是把經濟學當做了一門百科全書式的社會學，所有與實際社會生活相關的因素在其中都有一席之地，結果是作為一門學科的經濟理論的獨立的特性(identity)卻被破壞了。[[4]](#_4_143)

### 帕雷托

另一條就是現在的論述所遵循的路子，即試圖把經濟學界定為關于社會生活的一個側面或關于社會生活中一組成分的抽象科學。帕雷托就是在方法論上自覺地率先作出這種嘗試的學者之一。因此，對馬歇爾理論所作的論析首先已經足以說明，即便在個人主義的經濟秩序中，共同價值的成分在經驗上也是重要的。同時，也提出了與經濟學有關的這一價值成分在方法論方面的地位問題，以及由此而來的與本書有關的經濟學的范圍的整個問題。這反過來又要考慮按照手段—目的圖式來對行動進行主觀分析的整個問題，及其與社會科學的分類、特別是與社會學的地位的關系。這些就是本書在方法論方面的問題中的主要因素。

帕雷托在澄清這些問題的方向上大大超越了馬歇爾。和馬歇爾一樣，他在社會科學中起初是個經濟學家。但是，他們在兩個重要方面是不同的。首先，帕雷托在方法論方面要成熟得多。因此，他不是那么傾向于那種標志著馬歇爾特征的經驗主義。其次，他的氣質，特別是他的歷史學修養的影響，使他能以完全不同的眼光觀察現代經濟秩序。在馬歇爾看來是“自由企業”的東西，在帕雷托看來則是“蠱惑人心的富豪統治(demagogil plutocracy)”。

帕雷托在方法論上更為明晰，這使他能夠搞出一個作為一種抽象科學的經濟學理論體系。同時，他的歷史眼光使他免于跟著馬歇爾用“效用”理論把所有其他有重要意義的成分都融合為一個單一的、從廣義的經濟學演繹出的進化理論。這樣做之所以不可能，乃是由于這些帕雷托看來是重要的非效用成分，或是與“經濟”無關，或是顯示出來在分析上獨立于經濟。對于暴力的使用和他概括為“情感”的諸成分的復合體，則尤其如此。因此，帕雷托采取了和馬歇爾截然相反的步驟，在邏輯上把經濟成分從他自己的理論體系中離析出來，并以一種社會學對之加以補充，在這種社會學中他系統地解釋某些非經濟成分，并將之與經濟成分綜合在一個最終的一般畫面中。

帕雷托著手這項工作的出發點，同本書的主要分析模式恰相適應，但他采用這個出發點的目的，卻與我們此處主要關注的東西稍有不同。他要直接闡述一種行動的分析成分的體系，而不是勾畫行動體系的結構輪廓。因此，兩個思路很快就分道揚鑣了。但是，有可能顯示出，當考慮把本書所作的結構分析應用于帕雷托本人對其全部體系的闡述時，這兩條思路便又重新會合了。

這個共同的出發點就是關于邏輯行動的概念。由于這個概念是以適用于分離開來的單位行動的方式來定義的，所以這個定義本身沒有任何把行動中的經濟成分與其他成分區別對待的根據。這種定義方式的特征，是行動與一種在科學上可以驗證的“理論(theory)”的關系，它使得“活動與其目的邏輯地聯系在一起”，以至可以理解為“活動是按照推理過程”進行的。非邏輯行動則是一種剩余性范疇，包括邏輯行動所未包括的一切。

這個“理論”的特性就是邏輯行動的規定性特性。帕雷托在其對非邏輯行動的研究中繼續專注于理論。就這些理論之不符合邏輯—實驗科學的方法論圖式而言，對它們需要從作用方面加以分析，把相對持久起作用的成分同作用相對較為不定的成分區分開來，分別叫做剩余物和衍生物。從這點出發，帕雷托著手對剩余物和衍生物進行分類，然后探討它們彼此之間的關系以及它們與諸系統中的利益和社會異質性的相互關系。

把此處業已說明的這種分析類型應用于帕雷托的體系，就會看出：對剩余物和衍生物的分析，以及帕雷托本人對它們所作的分類，都沒有明確地解釋一條已被看到對行動理論十分重要的分析上的區分，即規范性成分與非規范性成分之間的區分，能夠對非主觀方面加以闡述的“條件性”成分與“價值”成分之間的區分。這兩類成分全都包含在諸剩余物所表現的那些情感之中。不過，我們認為這條區分線同帕雷托的體系并非不相一致，但是它朝著帕雷托本人沒有探究到底的那個方向延伸。我們可以在帕雷托自己的分析中，為這樣的區分找到明確的出發點。首先，與行動相關的理論之所以能夠背離科學標準，有兩種不同類型的原因：涉及到愚昧無知和謬誤的理論是不科學(unscientific)的理論，而涉及到完全在于科學范圍之外的諸般考慮的理論是非科學(nonscientific)的理論。很多具體理論同時在這兩方面都背離了科學的標準，但不能因此而反對從分析上將它們加以區分。更加專門的分析已經揭示出，在非科學理論的范疇內，至少能夠包括兩類成分——行動的終極目的與在解釋為什么追求這些目的時所訴諸的那些非經驗實體，以及在據以對那些非科學的手段(儀式活動最醒目地與這些手段相關涉)作出選擇的標準中的某些成分。考慮到帕雷托對于社會達爾文主義和這一問題——剩余物是否與事實相對應——的態度，就已經進一步地證明了，要驗證這種分析上的區分是可能的。

于是，以帕雷托對邏輯行動就其結構背景所作的界定為出發點，來把整個社會行動體系某些主要結構特征清晰地展現出來的嘗試開始了。這是一件帕雷托從來沒有用類似的方法做過的事情。超越他自己的闡述的第一步，是關于內在的手段—目的關系鏈的概念。這些關系鏈可以分成三個“部分”：即終極目的、終極手段與條件、“中介部分”。組成“中介部分”的那些成分既是手段又是目的，這取決于對它們是“從下”看還是“從上”看。其次，若不是為了某些分析上的目的，不可能把這些關系鏈孤立地看待。確切地說，它們是一個由若干條線錯綜復雜地互相交織而成的“網絡”，以至對于在時間軸線分割在上面和下面的諸多行動來說，每一個具體行動都是一個交會點。

這樣，顯然就必須把行動看做不僅取向于同一鏈節中的較高目的，而且同時也是取向于其他鏈節中的目的。這樣同時取向于若干不同的可供選擇的目的，就涉及到把稀缺的手段在其間加以分配的問題——正是由此，邏輯行動的一個突出的方面已經分離出來了，被稱之為經濟的方面，這是與只涉及一個目的或只涉及一個目的鏈節的“技術性的”方面不同的。在可供選擇的目的之間加以“抉擇”這個概念應當是有其含義的，所以，這些目的本身必然是按照一個或多或少地整合了的體系聯系著的，這樣，不同鏈節之中的諸終極目的之歧異變換，才不單只是隨意性的。

這些都是在沒有考慮社會關系的情況下展開的。在邏輯行動的層次上引入社會關系，就出現了霍布斯式的秩序問題。因為，為了彼此的目的而互相利用的潛在可能性一出現，就產生了這種關系的諸項條目是如何確立的這樣一個問題，而且在確立這些條目的可能因素之中就有強制。只有在控制著強制力的秩序框架出現以后，單只從經濟角度的考慮就能夠確定這些條目。與強制作用相聯系的秩序框架的有關問題，構成了內在的手段—目的體系另外一個明顯與其他不同的方面，即“政治的”方面。最后，不僅一個個人的終極目的體系是一個或多或少整合了的整體，而且除去在秩序完全是由外部強加的限定情況下，對于集體來說也可以這樣講，集體是與共同價值相聯系著而在一定程度上整合起來的。

我們發現，這里在對內在合理性的規范體系進行分析的過程中所作的區分，與帕雷托在討論社會效用時所作的區分是一致的，因而可以以后者來驗證這里進行的分析。此外，我們把價值的整合也區分成了兩個不同方面，這是根據討論對于一個集體來說的效用和集體所尋求的目的的效用時涉及的分配秩序的架構加以區分的，這是討論集體的效用時所必須考慮的。后者，即集體的目的，就具體的目的可歸因于價值因素而言，是與共同的終極目的相關涉的。

這樣，可以認為帕雷托的兩個抽象社會，一方面闡述了與社會行動體系有關的諸合理規范的體系，另一方面闡述了諸條件成分。雖然前者在某種意義上是合理的，但它們的某些成分仍然是非邏輯的，因為我們已經指出邏輯行動這一術語只適用于內在的手段—目的體系的中介部分。

但是，我們發現，在具體的行動體系中，不只是在合理的極點上才有規范的或價值的方面，而是在其他方面也有。情感的不確定性，并不完全是條件成分的和動力成分的重要性的標志，對現象的價值方面加以分析考慮已經導出對于終極價值觀念的闡述，這是一個比終極目的更廣泛而較不確定的概念。從帕雷托自己的論述中可以非常明顯地看出，在儀式行動的廣大范圍里，在關系到內在的手段—目的鏈條的地方以及其他可能的地方，情感這個成分是極其重要的。

因此，盡管帕雷托本人由邏輯行動的概念著手區分行動體系的某些非邏輯成分時，沒有在結構方面加以正面論述，已經有可能由同一出發點來展開邏輯行動的含義，以說明社會體系的結構了。我們已經發現，這個結構遠比實證主義行動理論或馬歇爾所論及的任何結構復雜得多。特別是，已經可以證明，經濟學理論沒有集中注意力于這一整個結構，而只是集中注意力于結構的一部分，即邏輯行動所包括的結構的一部分。馬歇爾將它同未加區分的活動范疇稀里糊涂地混為一談，是對事情的復雜性處理得太欠妥當了，必然使他陷于嚴重的偏見之中。

同這個分析所由以開始的個人主義實證主義理論相比較，對帕雷托著作的分析大概有兩個初步的理論結果。可以斷言，在行動體系的框架內，他的研究結論性地證明了本書中稱之為價值成分的東西的帶根本性的重要意義，雖然他自己并沒有明確地要這樣做。這是實證主義理論的根本困難之一——它們想把帶根本性的這一類因素置之于不顧。對于帕雷托來說，已經可以遠遠不止于簡單地宣稱這些因素占有一個位置，而可以從許多方面精確地說明這個位置是什么，并且，說明諸價值成分至少在結構的層次上，一方面同合理性的科學標準所包含的諸成分有什么特定關系，另一方面同非主觀范疇(遺傳和環境)所包含的諸成分有什么特定關系。其次，帕雷托的論述最終非常肯定地超越了上面論及的實證主義理論的“個人主義”偏見。他正面闡述了“社會學主義的原理(sociologistic theorem)”，所用的措詞中確鑿無疑地包括有價值成分，而且就此而言，是要把超越了個人主義“原子論”的那些成分之一，看做是社會成員所具有的共同的價值觀念和共同的目的。在帕雷托的思想中出現這一原理的前后脈絡當中，它是直接與那些完全和實證主義理論體系不相容的成分——價值成分——聯結在一起的。這個原理在他的理論中得到明確闡述，最后歸結為“社會應當尋求的目的”這個概念。

這一切又都具有頭等重要的經驗后果。它導出一個關于當代社會形勢的概念，一個關于社會變遷主要進程的性質和趨勢的概念，這與馬歇爾及其功利主義前輩們在同樣的論題上所持的觀點是截然相反的。帕雷托的這些經驗觀點不能解釋為僅僅是氣質特征的結果，也不能解釋為是他個人的“情感”的反映，而是直接與這里所分析的他的理論的邏輯結構相聯系的。他的理論強有力地證實了，經驗問題同即便是最抽象的方法論上的思考之間，也有著緊密聯系。

最后，帕雷托的發展初看與實證主義有非常相似之處，卻是明確地朝著唯意志論的行動理論的方向發展的。他是從手段—目的圖式來著手分析個人行動的，這樣就使他在這個問題上掌握了正確的方向。對此他作為經濟學家的背景起了很大的作用。他所得出的那種行動理論既是其他學科的理論，也是社會學的理論，因為個人被視為與其他人在關聯到一個共同價值體系時或多或少地整合在一起。但是，由于帕雷托所由之出發的那種研究路數的緣故，他從未企圖把這個“社會的”成分設想為一個實證主義或唯心主義意義上的形而上學實體。因此，他省去了涂爾干的許多困難。這樣，他的理論為在社會學及與其有關的社會科學方面得出本書所關注的那種理論，提供了一個最有希望的出發點。朝這個方向前進，不像許多人所想的那樣必須否定帕雷托，而是要把他已經開始做的發展到一個在某些方面更加高級的階級。

### 涂爾干

涂爾干也是從同樣的批判態度出發的。但是，與其他兩人不同，他不是在經濟學理論方面批判功利主義的，而是通過提出如何解釋個人主義社會秩序的問題，既更加一般地又更加經驗地來批判功利主義。同馬歇爾關于經濟學理論的專門論述相比較，他的《社會勞動分工論》更加近似于馬歇爾關于自由企業的論述。但是，涂爾干得出了和馬歇爾相同的一般結論，即在契約關系中包含的一些成分，是功利主義所未能表明的——“契約中的非契約性成分”。在解釋這個概念的內涵時，他在經驗方面集中注意力于支配個人活動和個人之間關系的規范性規則體系。[[5]](#_5_135)

他的第二部重要的經驗性專著《自殺論》所論述的，是表面上相當不同的一系列問題，是對自殺率涉及的諸多因素的理解。可是，此書的基礎還是他對于當代社會的研究的繼續，并且它和《社會勞動分工論》在理論上是直接連續著的，關于后者我們已經詳細探討過了。這篇專論的第一個重要成果，就是在經驗上證明了他所謂的自殺中的“社會因素”的重要性。在這一論證過程中，他把《社會勞動分工論》中沒有提到的所有企圖完全根據外部環境和生理遺傳來說明社會現象的理論，全都納入他的批判范圍之內。

同時，從他指出的那些社會因素所具備的特定狀態看來，再一次使人深深感覺到他所強調的是約束性規范的作用。《自殺論》中闡述的關于失范的概念尤其如此。但是，這些經驗見解在方法論方面的含義至此時還不清楚。特別是要使他從主觀方面對于契約、犯罪等的論述和他提出“自殺風”概念時所持的客觀主義一致起來，似乎是困難的。

在這個階段，主要在《社會學方法的準則》中，也在《社會勞動分工論》和《自殺論》的理論部分中，涂爾干提出了一種名為“社會學主義的實證主義(sociologistic positivism)”的方法論觀點。它的出發點是批判功利主義立場關于個人需求的主觀性和自發性的概念。在這一點上，涂爾干接受了把“個人”因素等同于個人的具體欲望的經驗主義—功利主義觀點。他自己的出發點肯定是實證主義的，這見之于他在方法論方面的要求，即把社會事實看做從行動者和觀察者雙方看來都是comme des choses[如同事物一樣]。也就是，必須把社會事實看做是反映一種“外在的”現實，與功利主義的需求的主觀性相比較是客觀的，與后者的“自發性”相對照則是“被決定的”。這是他判斷社會事實的兩個著名標準——“外在性”和“強制性”——的本初含義。他就是這樣針對功利主義目的論，提出了傳統類型的實證主義決定論。他的觀點含有承認功利主義的困境的意思，同時，由于他所持的批判態度，他自然作出了反功利主義的選擇。

但是，從經驗方面的考慮來看，這些判斷標準就顯得太寬泛了。因為，特別是從主觀的觀點來看，這些標準并沒有把遺傳的或“宇宙”的環境排除在外。因此，就必須找出用以把社會性因素同在行動者看來是外在和對choses[事物]起強制作用的非社會性因素(在這種意義上即是“個人的”因素)加以區分的標準——這一點特別是由于《自殺論》中的批判部分和《社會學方法的準則》中對于“心理主義”的批判而顯得必要。這種嘗試體現在：(1)綜合的論點；(2)認為社會是一種“精神的”實在的觀念；(3)試圖以conscience collective [集體良知]和représentations collectives [集體表象]兩個概念來進一步闡明社會的本質。

通過在刻板的實證主義概念體系中采取排除法，我們已經間接地得出了這樣一個以方法論來表述的觀點：必定存在著不同于其他兩種實在的社會實在。上面的三個論點應當看做是為試圖得出一種能夠同這個體系相容的令人滿意的闡述所作的探索，而這種嘗試既未直接明確地同經驗上的證據相聯系，也因之并不具備直接明確的經驗見解的說服力。在此階段，涂爾干在經驗方面強化了的主要見解，就其能夠同這個概念體系掛上鉤來說，都是否定性的和批判的。糟糕的是，所有這些因素連同他最多是半超脫了的經驗主義混雜一起，造成了這樣一種邏輯處境，使得人們似乎有相當充分的理由，來批判涂爾干提出的社會實在是與經驗全無關聯的形而上學實體——往最好處說是多余的，往壞處說則要把人引入歧途。由于大多數批評家本身就是實證主義的經驗主義者，所以這種批評根深蒂固，至今仍是對于涂爾干理論的占支配地位的流行看法。這種情形已經帶來了不幸的后果，既掩蓋了涂爾干業已取得的那些成果的積極性價值，而且更甚的是使眾多的社會科學家無視涂爾干的主張由此繼續發展的內在進程，無視這一進程的深遠意義。對于絕大多數的社會學家來說，涂爾干仍被當做持“不健全的”“群體精神”理論的主要人物。很難找到比這更加突出的例子，來說明先入為主的概念模式是怎樣阻礙了重要觀念的傳播。

要追溯涂爾干脫離這個體系的演變過程，第一個重要階段，就是他把《社會勞動分工論》和《自殺論》中的某些主要經驗見解的含義引伸出來。涂爾干起先把強制力量看做是自然主義地產生的，后來漸漸轉而持律法主義的(legalistic)觀點，把強制力量當做是規范性規則所具有的制裁體系。這種觀點在根本上仍然認為行動者是了解他的行動的諸條件的，所以，涂爾干原來的概念體系的主要輪廓就有可能保留下來。然而，這種觀點卻意味著，不再按照真正的實證主義方式把這些條件看做是一般地完全獨立于人類力量的，而是看做僅僅獨立于具體行動者個人的。

達到第二步，一方面靠的是進一步分析具體個人的行動，另一方面靠的是把作為制裁的強制力量這個概念的諸含義引伸出來。它的本質，就是關于強制力量的最初本源在于規則體系的道德權威這樣一種觀念。這樣，制裁就成了實行規則的次要形式，因為制裁是依賴于道德權威的。這一步使涂爾干得到這樣一種概念，即“社會的”成分基本上存在于支配著一個共同體中人們的行動的道德義務和習俗的共同規則體系之中。這樣就把個人的“利益”同道德義務這兩個概念嚴格區分開了。正是在此處，涂爾干找到了他尋求已久的用來區分“個人的”成分同“社會的”成分的分析根據。對功利主義觀點的批判態度沒有改變，提出來代替功利主義觀點的東西卻大不相同了。

這一發展在方法論上的含義是深遠的。因為，涂爾干在此以前，一直試圖使社會因素成為合理行動的主觀模式中一個能夠完全以科學的方法論來分析的成分。他以前把“目的”和其他規范成分等同于功利主義的需求，而現在整個“社會”因素從“事實”或“條件”的范疇轉到規范性的方面來了。這既根本擺脫了功利主義的二難困境所導致的選擇，也根本擺脫了涂爾干的經驗主義偏見。因為目的和規范不再只是個人的，同時也是社會的。此外，不能再把社會因素當做具體的實體，因為它的表現方式之一，就是作為個人的具體目的和規范中的一個因素。這樣，按照本書的根本的兩分法，社會因素成了規范因素，更明確地說，成了價值因素，而不是遺傳和環境的因素。涂爾干企圖站在社會學家的角度來修補實證主義的立場，他的這個嘗試確定無疑是失敗了。他站在社會學家的角度上考慮問題，結果反而置他的實證主義于死地。

在涂爾干的明確的實證主義階段，他已經提出了有多種不同性質的社會類型的概念。我們還記得，他把這個概念作為界定社會“常態”的根據。他那時是以社會環境或社會結構來加以論述的。現在看來，這個社會結構主要是由一個規范性規則的共同體系形成的，可是，這些規則不完全是獨立存在的，而是依賴于終極共同價值觀念體系的。

因此，涂爾干從分析“社會事實”，特別是分析大眾現象入手，通過一條完全不同的途徑，得出了與帕雷托通過分析個人行動所得到的基本同樣的觀點。這樣，可以斷言，這兩條途徑從根本說來，是解決同一些基本問題的不同方式。兩者都導致“社會學主義的(sociologistic)”原理，如果把這一原理正確地解釋為指的是具體社會生活中的一個成分而不是指的具體實體的話。此外，兩者都導致一個基本相同的概念，即社會結構的一個方面是一種價值成分——共同的終極價值體系。在帕雷托那里，由于他的邏輯體系的某些特別之處，只有把他的思想按照與他本人的思路不同的方向盤根究底，才在其含義中出現遺傳及環境與非邏輯行動中諸價值成分之間的區分。另一方面，在涂爾干的理論中，與遺傳和環境的區分在很早期就是清楚的。確切地說，他的問題是界定社會成分性質。結果是，“個人的”與“社會的”、非功利主義成分之間的經驗界線，最后等同于遺傳及環境與價值成分之間的界線[[6]](#_6_129)。

最后，帕雷托和涂爾干都給功利主義行動的成分留有位置。但是，他們兩人共同達致的觀點，卻意味著在如何設想這一點上有了重要變化。強調共同終極價值體系的重要性，就不能把個別行動的諸具體目的同功利主義的隨意性需求相等同。更確切地說，他們所指的是這樣一種概念：連綿繁復、相互交織的內在手段—目的鏈條，最終成為相對來說整合了的各個終極目的體系，其中每一個終極目的體系又都在一定程度上同一個共同體系結合著。這個共同體系同鏈條的次要的中介部分有種種復雜聯系，以本書所要論證的問題而論，主要可以表述為：(1)充當每一個鏈條的終極目的；(2)形成諸定則性規范的道德權威的根源。但是，共同價值體系絕不是中介部分的諸具體直接目的中所有成分的根源[[7]](#_7_127)。還有各種其他成分，其中很多可以認為是具有離心傾向的。因此，這里有一個位置留給那些與帕雷托所說的“利益”大致作用相當的因素；并且由此可以明了控制這些利益的必要性。

出于這些考慮，可以說，對于研究屬于這一中介部分的諸成分的科學在方法論上的地位，如果設想成如同研究社會生活的具體方面的科學一樣(常常都認為是這樣)，或者設想成如同研究那種完全以追求技術效率或最大限度地擴張財富、權力為行為假設的動機的具體社會的抽象科學一樣(這種看法的謬誤要微妙得多)，都是不對的。恰恰相反，應該把技術、經濟學和政治學，看做是系統地研究那些在分析上可以同整個行動復合體分離開來的各類成分的科學，是為了達到系統理論的目的，才把這些成分同其他成分的直接重要性分離開來，而不是基于假設其他成分不存在，甚或不重要。因為，這些結構方面的成分離開其他成分，就都根本不能具體地存在。這里說社會科學要適當地抽象，指的并不是一系列假設的具體體系；相反是指抽象的分析體系，每一個這種抽象分析體系，都把包括不屬于這門學科直接研究對象的其他成分在內的諸具體行動體系的基本結構的主要輪廓作為基本數據。

然而，涂爾干得出“社會的”成分在其與內在手段—目的鏈條的聯系中的地位是行動中的共同價值成分這樣一個概念之后，并沒有止步。在宗教的研究中，他又有了新的發展，開辟了全新的領域。要區分神圣行動與世俗行動的時候，他發現在原來區分道德義務與利益時所闡述的那些成分之間，有另外一些聯系，從中找出了另外一個表達方式。他發現，這種摒棄了功利主義的得失盤算的同樣的尊崇態度，是對著宗教對象的，也是對著道德規則的。

但是，由于宗教對象通常是具體的，甚至是物質的東西，因而它們的神圣性來自何處的問題就帶來了一些具體困難。涂爾干與先前那些學派的門徒不同，他以宗教事物與產生它們的根源之間是象征的關系而不是固有的關系這樣一個原理回答了這個問題。態度的一致表明道德規則和這個根源之間有一種密切關系。涂爾干便因此得出了宗教事物是“社會”的象征性表象這個命題。

用象征關系來解釋這個問題，為兩條重要的思路敞開了門。它導致這樣一種關于宗教觀念本質的觀點，根據上述分析，可以認為，這種觀點意味著共同價值體系不僅僅像涂爾干以前思想中那樣，只是“逆向地”同內在手段—目的鏈條中的行動相聯系，即不僅僅同與實在的經驗方面有關的行動相聯系。與此同時，人們還以一種脈絡分明的方式把自身以及自身的價值同實在的非經驗方面聯系起來。由于已經探討過的那些原因，象征在這種關系中起著特別重要的作用。

可是，這一關系不僅僅是一種消極的認識關系，而且包含著積極態度和行動。這種行動采取儀式的形式，因而也可以認為是終極觀念的一種象征形式的表現。這樣，在那些較為接近實證主義傳統范疇之處，涂爾干又給行動的結構增加了一個全新的規范性范疇，在他的思想體系中給它安排了一個位置。可是，儀式不只是一種表達。涂爾干認為，儀式在行動中起促進團結和激發力量的作用。這種看法進一步促使他的思想向著唯意志論行動理論的方向發展——這種行動理論包括有終極價值體系，不過是把終極價值放在與行動的其他成分之間的諸種復雜關系之中來研究的。實際上，他的宗教理論的結果，似乎強烈地表明這個方向，特別是表明他在宗教觀念與崇拜(cult)二者之中強調的是后者。

一般地說，涂爾干思想的這一傾向以及許多其他方面，是和帕雷托的思想傾向相一致的。但是，涂爾干在方法論方面的出發點和發展過程，使他側重于行動體系的結構，因此他逐漸比帕雷托清楚得多地把某些不同的結構成分區分開來，而這些結構成分在帕雷托的非邏輯行動的大范疇里是混在一起的。這樣，涂爾干首先把遺傳和環境成分與價值成分區分開來，雖然是從另一個觀點著眼，卻清楚得多。其次，在后一范疇中，涂爾干不但探索了終極共同目的或目的體系，還闡明了價值以至巫術儀式和宗教儀式兩者在行動中所起作用的定則性的一面的特征。在這方面，他對象征體系的作用作了清晰的探討，這是最為重要的。帕雷托雖然對儀式作過很多研究，但是他的興趣在于其他方面，所以沒有像涂爾干那樣，試圖把儀式同其他結構性成分系統地聯系起來。

有了涂爾干關于定則和儀式的論述，終極共同價值這個“社會的”因素與行動的主要關系，就其可以用嚴格的手段—目的關系加以闡述而論，可以算做輪廓完備了。還有一些其他關系，不過得等介紹一些多少有些不同的觀點之后才能加以系統分析。這些其他的方面較多地同影響較廣的價值觀念所起的作用相關聯，較少地同合理地加以闡述的目的和規范所起作用的關系相關聯。在帕雷托的著作中，在這些關系方面有比涂爾干的著作更有啟發意義的材料；因為，帕雷托在強調非邏輯范疇的過程中，在某些地方易于強調那些對于行動者來說根本不能納入邏輯范疇的事情。但由于前面已經指出的原因，帕雷托相對來說幾乎沒有把這些事情納入行動結構的體系之中。

最后，后期的涂爾干在他的社會學認識論和他思想中其他有關成分方面，也向著一個不同于唯意志論的行動理論的方向發展，即向“唯心主義的社會學”發展。為了滿足他的社會事實所提出的要求，他是從消極地探索可以觀察的實在入手的，因此，他傾向于把行動者想象為一個研究社會并使自己適應于社會的科學家。這種模式本來是在實證主義背景之中產生的。他既然越來越把社會因素看做是價值成分，而又要保持原來的圖式，這就傾向于使他把社會因素當做行動者被動地沉思默想著的“觀念”體系，即永恒客體的體系。他在社會學的認識論方面，把社會因素等同于那些范疇的先驗的根源，上述傾向于此達到了頂點，從而最后打破了他所信守的把社會因素當做經驗實在的一個部分的信條[[8]](#_8_127)。但是，一旦這樣做了，他就不可能再回到經驗實在上來。他徘徊于原先的經驗主義和一種唯心主義立場之間，這種唯心主義立場一旦與他的社會類型學說相結合，就會產生一種無法成立的唯我論的懷疑主義。正是在其生命晚期這兩種主要傾向的沖突之中，在他的唯心主義傾向所引起的困境之中，他的事業猝然中斷了。假如他活著會是什么結果，我們就只能猜測了。

最后，值得注意的還有帕雷托和涂爾干之間的一個重要差別。涂爾干在本書所研究的范圍里，特別在涉及宗教和儀式行動時，清楚地表述了幾個非常重要的原理，這些原理在帕雷托的著作中是找不到的。但是，為了得出這些原理和澄清這些原理在方法論方面的背景，涂爾干本人和本書都必然要對于某些方法論以及哲學問題加以繁復的批判性探討。按照涂爾干最初的概念體系，本來是不能表述這些原理的，而他后期的陳述需要進行相當大的修正才能納入一個體系，使之能夠免于招致某些對準涂爾干而發的方法論方面非常嚴歷的批評。對于帕雷托卻并非如此。從本書的觀點來看，帕雷托的體系是不完善的。但是，把它朝我們所嘗試的各個方向引伸，卻既沒有方法論上的障礙，也沒有本質上的障礙。問題就在于要采取帕雷托的出發點和由此開始進行研究。不管帕雷托的錯誤是什么，而且沒有理由相信他的錯誤不多，但我們沒有發現他的錯誤對于本書所作的分析有什么要緊，沒有必要揚棄任何東西。帕雷托由于其哲學前提，得以從方法論上的教條主義之中解脫出來，與涂爾干在這一方面的狀況恰成鮮明對照，帕雷托因此免于遭遇涂爾干那樣多的最使人惶惑的困難。

這就是本書第一個主要部分論點的概括。由此得出這樣的結論似乎是合理的，即極端的實證主義立場和與之相關的功利主義觀點，都不是有關行動的理論科學的堅實的方法論基礎。馬歇爾完全是出自功利主義傳統的，卻在無意之中把功利主義傳統修改得面目全非；另外兩個人則明確而又成功地攻擊了功利主義傳統。他們兩人都時時傾向于朝極端實證主義方向反功利主義而行，但是，對于他們兩個來說，這樣做遇到了一些困難。他們通過思考這些難題，形成了關于共同終極價值體系是具體社會生活中一個必不可少的成分這樣一個概念。涂爾干則超出了這一點，進而提出了共同終極價值體系與行動的其他成分之間一些最重要的聯系方式。

這個進程，可以說就是實證主義行動理論在兩個本來對其持強烈偏愛態度的人進行研究時，從內部徹底崩潰的過程。在這種崩潰中，純粹的經驗證據與理論的和方法論的考慮一道起了決定性作用。這是一個在很多方面類似于最近古典物理學的概念框架從內部崩潰的過程。

但是，要在這座廢墟上建立起什么呢?已經可以看見有兩個可供選擇的理論正在出現——唯心主義理論和一種將要把若干門分析科學集合在唯意志論的行動概念下的理論。這后一傾向在帕雷托那里是非常顯著的，而至少在涂爾干的后期理論中，這一傾向也成為突出的。但是，在涂爾干的理論中，它是處于與另一個傾向的沖突之中的。在這種情況下，轉向唯心主義哲學的故鄉——德國，看一下在那里思想傾向是怎樣的，就是理所當然的了。一般地說，可以認為，當拉丁國家和盎格魯—撒克遜國家里的主要爭論，在于實證主義與唯意志論的行動理論時，在德國的爭論則在于后者與唯心主義之間。這后一爭論的某些方面，將成為本書第三部分的主要論題。

[[1]](#_1_154) 要考慮到手段—目的鏈條的諸成分由功利主義架構轉至前述更加全面的行動理論架構而引起的種種變化。

[[2]](#_2_149) 可以設想，馬歇爾之反對這種學說，與其說是由于需求的“給定性(givenness)”，不如說是由于其中隱含著一種認為需求是隨意性的假設。

[[3]](#_3_144) 參看塔爾科特·帕森斯：《經濟學思想中的社會學因素》，見《經濟學季刊》，1935年5—8月號。

[[4]](#_4_142) 這種后果在馬歇爾的忠實追隨者蘇特(R.W.Souter)來說是特別清楚的。參看塔爾科特·帕森斯：《關于經濟學的意義和性質的若干見解》，見《經濟學季刊》，1934年5月號。

[[5]](#_5_134) 這是一個明顯不同于馬歇爾的側重點，馬歇爾關心的是“活動”本身。

[[6]](#_6_128) 在這里有一個困難，就是沒有充分理由否認在生理或心理的層次上存在著一個伴生的社會成分，參看第二章，[邊碼]第72頁以始。

[[7]](#_7_126) 沒有任何理由否認本能或其他“非理性”成分的作用。

[[8]](#_8_126) 雖然他自己沒有承認這一點。

# 第三部分 從唯心主義傳統中產生的唯意志論行動理論

## 第十三章　唯心主義傳統

### 方法論背景

唯心主義傳統，像其他每一個偉大的思想傳統一樣，是非常復雜的，由許多互相交織在一起的潮流所組成。現在的概述，如同前面關于實證主義傳統的概述那樣，不妄求也不能妄求做到詳盡的歷史敘述，即使是提綱挈領的敘述也辦不到。確切地說，必須滿足于以理想類型(ideal type)的方法挑選幾個和本書研究的問題特別有關的主要思潮加以概述。[[1]](#_1_157)

對于本書所要研究的問題來說，只要把唯心主義傳統追溯到康德時期就行了。沒有哪個思想家像康德這樣向各種解釋者展示了如此多的方面。在這里只打算請讀者注意幾個突出的要點。在英國和美國，通常都把康德的主要貢獻看做是解決了由休謨在認識論上的懷疑論所導致的困境。這是一個主要的成分，必須就此說幾句，這就要提到其他更有直接關系的成分。

至少直到較為晚近的時期，現代哲學在認識論方面一直主要討論的問題，是經驗知識的有效性；這種經驗知識指的是古典物理理論體系所體現的關于物質世界的知識。休謨的不可知論所攻擊的，正是經驗知識的有效性，而康德則恢復了對于經驗知識有效性的信念。很顯然康德是同樣專注于物質世界的。這一點的最明顯標志，大概就是他把空間也考慮在內——他以此來明確地把古典力學的物質空間當做任何一種經驗知識在邏輯上的先決條件，認為這是直觀的不可缺少的形式。在康德看來，現象就是空間中的事物或現象。[[2]](#_2_152)

可是，康德對休謨的回答，包含有對樸素的經驗主義實在論的否定。這種實在論當時已經成為早期自然科學家的特征，懷特海教授就談到過他們的“純樸信念”，[[3]](#_3_147)而這早已由于在休謨那里達到頂峰的認識論批判而破產了。康德當然沒有返回到這種實在論上來。他將自然事物和自然事件貶斥為“現象”，通過將它們與另一類的即“觀念的”存在物相并舉，從而使它們不再具有較有實質意義的形而上學的實在性，康德就由此重新確立了自然科學的有效性。

但是，在這種“相對化”的過程中，古典物理體系仍然保持完整，并且，對現象世界說來仍然是一個經驗上完備的體系。人肯定參與了這個現象世界，不只是作為認識的主體，而且也作為客體，作為一種自然物。但是，這并沒有窮盡人的一切。人還參與了理念和自由的世界。康德的思想就這樣傾向于極端的二元論，這種二元論在聯系到人同時既是自然物又是精神存在時，達到其焦點的最尖端。因此，康德的思想體系傾向于把人的所有屬于現象的方面、特別是生物性的方面化約為“唯物主義”的基礎，并在這個基礎與人的精神生活之間產生出一條根本的裂隙——在德國，慣常在自然科學與文化科學或精神(Geist)科學之間劃一條鴻溝，其中就仍然有著這條裂隙的存在。

對于康德來說，實踐理性確定地屬于這條界線的本體一方，而不是現象一方。這意味著，人，作為積極的有目的的生物，作為行動者，不能由研究現象世界的科學來論述，甚至也不能由這些科學的分析與綜合的方法來論述。在這一方面，人并不受物質意義上的規律支配，而是自由的。對人的生活和行動的理智的理解，只能靠哲學的思辨方法、特別是靠對整個總體的直覺過程(Gestalten)才能達到，而用“原子論的”分析破壞整體的完整是不合理的。

在康德以后唯心主義的發展過程中，哲學注意的中心就是這個成分。到黑格爾時代，不僅把現象世界同理念世界聯系起來，而且使現象世界在很大程度上依賴于理念世界——現象世界實際上被納入理念世界了。既然這位唯心主義哲學家所感興趣的東西，即人的行動和人的文化已被徹底排除于現象之外，那么，對于人的關注便不再是按照自然科學模式來一般地建立于理論。但是，對于人的關注絕沒有消失。如果不準許進行分析，那么，人們至少可以記錄人類的行動及其這些行動在它們的具體整體中所產生的后果。他們也能按照這些行動和事件對于人類發展總體的意義來對它們進行哲學思考。[[4]](#_4_145)因此，唯心主義對于人類行動的關注便趨向于兩個主要方向——一方面是詳盡、具體的歷史，另一方面是歷史哲學。這兩種趨勢無疑是唯心主義哲學的黃金時代以來，德國的社會思想和社會研究的主要路線。

當然，這兩條路線絕不是完全互不相干的。它們共同具有幾個非常重要的特點。首先，兩者都源于康德那種唯心主義的進退維谷的矛盾，因此，兩者都與實證主義思潮相左，都與具有把人類生活和人類命運的事實“化約”為自然現象或生物學現象這樣性質的任何東西相左。前面已指出，這種傾向在“自然科學”與有關人類行動和人類文化的學科之間在方法論上的尖銳差別之中表現得最為清楚。[[5]](#_5_137)

其次，一般分析理論已經和這些成問題的實證主義觀點聯結起來——因而便產生了在不屬于自然科學的那些方面否定它的傾向。這種傾向的最明顯表現，大概就是整個十九世紀當中德國對于古典經濟學——即通常所說的斯密經濟學——所持的幾乎是普遍的敵視態度。

這個矛盾的恐怕是最深刻的方法論基礎，就是這兩種偉大思想傳統所共同具有的經驗主義。只要這種沖突存在，如果試圖把這二者應用于同一具體課題，它們就的確是互不相容的。避免發生矛盾的惟一方法，是把它們的應用范圍絕對分清，就像德國人通常把自然科學和社會文化科學加以區分那樣。

雖然經驗主義是這兩種思想傳統所共同具有的，但是認識到兩者的經驗主義并不一樣仍然很重要。實證主義的經驗主義，用科恩(Morris R. Cohen)教授的話說，[[6]](#_6_131)主要是一個把理論體系“具體化”的問題，或者用懷特海教授的話說，是“誤置具體性的謬誤”的問題。它的出發點是有一個對于某些事實行得通的一般分析體系。這一情況在方法論方面被解釋為，對于各種科學所要研究的問題來說，具體實在都在這一概念體系之中得到了充分的“反映”。這本身就不可避免地帶有決定論的含義。這個在邏輯上自足的理論體系，按照經驗主義者的解釋，成為一個經驗上自足的體系。不管它的內容如何，不管它是古典力學的體系還是古典經濟學的體系，都是如此。

決定論的問題是矛盾的焦點之一，從康德思想的背景來說，這一點是可以理解的。從唯心主義的一面來看，這種決定論并不意味著以方法論方面欠妥的方式將一般的分析體系與具體實在相關聯，而這種方式是只要改正誤置具體性的謬誤就能彌補的。相反，經驗主義的解釋卻被毫無疑問地接受下來。于是，由于同樣地承認這樣一個基本事實——人類行動是不可能在此意義上被機械地決定的，得出的推論便是：根本沒有任何一般分析性體系可以適用于這個具體課題。人類自由的一個推論便是——所有人類事件，只要是“精神的”，就都具有獨特的個性。

因此，“唯心主義的經驗主義”并不是把分析性理論體系往決定論的方向具體化，而是否定所有分析性理論，主張一切人類事件都有其具體的獨特性和個性。正是在這個意義上說，“歷史主義”是基于唯心主義和德國社會思想的主要傾向。在一般分析層次上的科學理解被先驗地排除掉了，因此，人只能根據特定歷史事件的具體個性來認識事物。必然的結果就是，不能根據數量有限的事例來認識所有重要事物，必須單個地和逐一地去認識。歷史是充實知識的必由之路。

前面已經提到，這個傾向的形成是朝著兩個主要的方向的。一個方向是，出于歷史本身的原因而對歷史進程的具體細節感興趣。這是德國十九世紀思想的一種持續不斷的傾向，在方法論方面對此說得最明白的也許就是蘭克(Ranke)的一句名言——歷史學家要做的事情就是wie es eigentlich gewesen ist(按其本來面目)地描繪過去，即按其所有具體細節來描繪過去。這是在許多不同領域取得歷史性成就的德國幾乎所有不朽著作的一個主要要素，并因此成了十九世紀偉大的思想運動之一得以產生的主要動力。當然，從方法論上說，很難說這已經創立了關于社會問題的一個理論學派——倒是導致了一般地對理論的否定。[[7]](#_7_129)

但是，這種傾向為什么未能成為唯心主義社會思想惟一的、甚或主要的思潮，自有其充分的道理。康德本人盡管是唯心主義者，卻有某些強烈的“個人主義的”成分，特別是在他的倫理思想方面。可以設想，由于這種傾向強調的是在比較具有個人主義色彩的康德意義上的自由，所以康德主義者容易采取某種“特殊主義(particularism)”的方式來看待人的行動，強調特定人類個體的獨特性，強調人的特定行動不為環境所決定。

費希特也許在其思想一個階段中代表了唯心主義這一流派的頂峰，不過影響要大得多的黑格爾流派卻在朝不同的方向發展。黑格爾這一支強調的是唯心主義哲學中的“客觀主義”成分，[[8]](#_8_129)這與康德思想中較多的“主觀主義”是相對的。在應用于人類事務時，這導致一種“發散(emanation)”理論。對于單個的人類行動或行動復合體不再單個地就其本身來看待，而傾向于解釋為是一種“精神”(Geist)和表現方式，而“精神”乃是這些行動與該個人以及他人的其他形形色色的行動所共有的。因此，對于黑格爾來說，人類歷史就是獨一無二的、Weltgeist[世界精神]的“客觀化”過程。

這個傾向的結果，就是把人的活動與涵蓋一切的“集體”或“總體模式”聯系起來。歷史的注意力不是集中于單個的事件或行動，而是集中于Geist[精神]，這構成了它們的統一性。

然而，著眼于歷史的思潮在這些情況下原封不動地保留下來了。用以把孤立的經驗材料分門別類地統一起來的，不是實證主義傳統思想中那種一般性“法則”或分析性成分的概念，而是一個獨特的、獨一無二的Geist[精神]，這是迥異于任何其他東西、任何其他東西也無法可與之比擬的特定的文化總體。基于唯心主義的德國社會理論，其主要傾向正是強調歷史上獨一無二的文化體系的重要性，把所有經驗素材同這種體系聯系起來考慮。

這種傾向在各種領域里得到發展，情況非常繁復，在此無法評述。大概，超出了狹義的歷史領域的最突出的領域就是法學。薩維尼(Saivigny)開創的著名的歷史學派把這種歷史方法應用于對法律體系，首先是對羅馬法的分析。他們不是像羅馬法學家自己那樣，把羅馬法同一種普遍的自然“理性”聯系起來考察，而是把它當做一個自足的體系，認為它表達了某種能夠以有限幾條原則加以闡述的Geist[精神]。[[9]](#_9_123)但是，這個體系與其他法律體系(例如日耳曼法律體系)是截然不同的。[[10]](#_10_121)

在德國經濟學的歷史學派中，[[11]](#_11_117)特別是在其較早的階段，有著類似的運動。他們認為，古典經濟學并不像其支持者所聲稱的那樣是一些普遍適用的經濟生活原則，而恰恰是一種特定的Geist[精神]的表現，即自由主義、個人主義、商業主義和Manchestertum[自由貿易主義][[12]](#_12_115)精神的表現。因此，它的作用局限于這種特定“精神”占據顯著地位的社會環境，而不是普遍適用的。因而他們試圖闡明其他截然不同的經濟體系，如中世紀的經濟體系等等。

在黑格爾學派中，這種“歷史主義”的背景是極端的一元論唯心主義。在其歷史應用中，這種唯心主義需要一個把人類生活和人類歷史作為一個整體的統一概念。這個最終的統一性與特定的歷史時代和文化在歷史上的獨特性由“辯證法”聯系起來。辯證法容許Weltgeist[世界精神]“自我實現”的各個階段有質的差別，每一階段都在某些方面處于前一階段的對立面。

可是，這一運動也經歷了在某種意義上說是“實證主義的”批判時期。所采取的形式是對那些黑格爾式的宏大思辨結構表示懷疑。可是，像往常的情況一樣，這樣的批判只抨擊這一思想體系的某些成分，而對其他的成分卻絲毫沒有觸及。在這個具體情況中，遭到非難的主要是不同文化之間結構原則的連續性，而作為其基礎的那種思想方式——即試圖圍繞著Geist[精神]的概念及其與之相聯系的獨特“體系”來將素材組織起來——卻未被觸及到。結果就是，特定的歷史時代或這些歷史時代的“精神”仍處于一種無聯系的狀態，一種Nebeneinander[并列]狀態。個體獨一無二的教條被擴大到打破與其他個體的一切理論上的連續性的地步。這樣，出現了一種十足的歷史相對主義，取代了黑格爾模式中辯證的進化理論。歷史成了這樣一連串獨一無二的和基本上無聯系的體系，在經驗的層面上，這一種相對主義觀點最極端的代表人物之一是狄爾泰[[13]](#_13_111)。自狄爾泰時代以來，這種傾向又通過最近以Wissenssoziologie[知識社會學]而知名的運動進一步達到認識論的層面。[[14]](#_14_107)

前面已指出，這種對整體、對文化體系的整體性的強調，包含著對于實證主義傳統思想的概念結構中固有的分析理論類型的否定。作為論戰雙方共同特點的濃厚的經驗主義色彩，只不過起了強化這種否定的作用。因為，古典經濟學的這類理論對某些事實的確處置欠妥；而從文化的總體性去觀察現象，也無疑地能夠對這些理論作出重要和有根有據的修正。這樣，流行的德國觀點已經遠遠不是完全缺乏能夠證明自己的正確性的經驗理由了。

同時，對一般分析概念如此地加以否定，并且相應地強調有機的整體性，迫使德國理論在方法論方面走上了在那些對分析理論感興趣的人看來是非常不可靠的路線。因為，一方面，科學不能像德國經驗主義的一個分支所竟然要求的那樣，局限于孤立地觀察互不聯系的單個事實和單個現象——特定的行動事件；另一方面，又不存在任何借以把特定的分離的觀察組織起來并評價其科學意義的一般分析理論。這樣，便不得不承認這樣一種知識本源，即對于總體的具體結構的“直覺”這種直覺在通常理解的所有各門科學中都是沒有位置的，這些結構既不能在通常的操作性意義上加以“觀察”，也不能以普通的理論過程加以建構。[[15]](#_15_107)

方法論上的爭執越是不可調和，實證主義思想就越加明確地成為“機械論的”和“原子論的”，并且在其很長一段歷史中都的確帶有這些特點的明顯標志。德國對于“啟蒙運動”、對于功利主義、實證主義以及理性主義等觀念的老一套批判，不外乎指斥它們為“機械論”和“原子論”。與此相對，出現了各種各樣的“有機的”觀點。整個十九世紀直到現在，德國一直非常突出地是“有機的”社會理論的故鄉。

可是，“機械論的”、“原子論的”或“個人主義的”與“有機的”這種兩分法是非常空泛而又著眼于形式的，除了表示部分(或單位)與整體的形式上的最一般的關系外，什么也不表示。在德國的思想發展過程中，已經逐漸出現了對于其中所包括的內容的更加具體的描述。

德國唯心主義與西歐實證主義之間的爭論，已經不僅僅是上面所說的形式上的爭論。這些爭論所涉及到的差異，涵蓋了解釋人的行動的諸實質性因素。本來，康德哲學的二元論在“自然”的現象的、“決定論”的領域，與自由的、理念的、Geist[精神]的領域，劃了一條清晰的界線。德國社會思想的主線關心的是后一領域。這表明，它的“有機論”主要不是同生理學類比的問題(盡管有時也出現這種情況)，而是觀念領域這個意義上的問題。

因而，根本的“實在”，人類生活和行動中的決定性因素，已傾向于要在這個層次上去尋找。然而，這種實在與實證主義思想或康德的現象世界所說的實在有深刻的區別。后者是相互之間有著功能關系或因果關系的諸成分的復合體。這個概念至少包括時間過程這樣一個預設——因為，每一個關于因果關系的概念都有關于變化的概念作為其基礎。如果一個實體中的變化導致另一實體發生變化，就此而言，兩個實體之間就是因果關系。在這種情況下，變化肯定意味著時間的過程。

另一方面，“觀念的實在”指的是相互聯系著的諸成分的復合體——因此才構成一個“體系”。而這種聯系的方式具有不同于因果關系的特點——它是個“意義復合體”。[[16]](#_16_107)因此，科學理論是邏輯上彼此相聯系的諸命題的復合體或體系。[[17]](#_17_101)同樣，一種藝術“形式”乃是由各種要素組成的結構，例如，交響樂就是由聲音組合而成的，這些成分相互之間雖然不是在邏輯上相關聯，卻仍然是“有意義地”聯系起來的。用科勒(Wolfgang Köhler)教授的話說[[18]](#_18_99)，其中有某種相互的“要求”，以致“錯誤的”音符一出現就很刺耳，就像在理論中出現邏輯上的謬誤一樣。

不管它們還可能是別的什么，一個體系的諸成分之間這種有意義的關系反正不是因果關系。可以特別提出兩種情況來說明這一點。首先，與時間的關系是根本不同的。邏輯關系是沒有時間性的，就像藝術活動形式沒有時間性一樣。這不是說這樣的體系沒有在某種意義上——就產生出它們的時間而言[[19]](#_19_100)——的時間起點，也不是說時間同音樂或詩歌之類的符號表現方式的形式無關。它所意指的是，意義的體系“就其本身”而言是無時間性的。這樣的體系的諸成分之間的關系，不是時間過程中的關系，而是一種截然不同的情況。[[20]](#_20_98)

其次，與行動的關系則完全不同。我們已經很詳細地說過，因果關系是同作為條件和手段的合理行動有關的。就行動者處境的諸成分之間存在著因果關系而言，要在特定處境之下實現一個目的，就取決于他對這些因果關系的“考慮”；在這個意義上說，他是被“制約”的。另一方面，具有意義的關系在某種意義上也制約著行動，[[21]](#_21_99)但這不是在同一種意義上的。它們的作用是規范性的——它們表達的是行動所指向的理想各個成分和各個側面之間的關系。例如，當理論家嘔心瀝血地構思一個理論的時候，在他的處境當中并沒有什么條件能阻止他犯邏輯上的錯誤，使他不犯邏輯錯誤的，是他為使自己的行動符合于邏輯上正確這條規范所作的努力。同樣的，鋼琴家在演奏一首樂曲時，彈出一個“錯誤的”音符在客觀上是完全“可能的”。他之所以不應該彈錯，是因為這違背音樂形式的規范性要求。

在本書對于行動所作的分析當中，已經可以看出，諸“觀念”成分同經驗的空間方面和時間方面至少有兩種形式的關系對于行動是有意義的。這就是說，諸“規范性”成分同行動和思想的關系，第一可以是內在情境的關系，第二可以是一種符號關系。

第一種關系最接近于實證主義思想方式的關系，因為，科學方法論的諸成分對于思想過程就是這樣一種規范，特別是邏輯上的規范，并且就行動是在本書始終采用的意義上的合理行動而言，科學方法論的諸成分不僅對于思想是規范性的，對于行動也是規范性的。或者更恰當地說，作為獲得知識的一個過程的思想，是指向邏輯規范的行動這個大得多的范疇當中的一種特例。在這種情況中，按照唯意志論的行動理論來說，行動當中那些有意義的成分成為有因果意義的，因為只有從對于這種規范的取向來看，才有可能設想對于行動過程在多大程度上獨立于這些行動所處的條件進行衡量。

第二種關系模式即符號關系，特別當與涂爾干關于宗教的論述聯系在一起的時候，是十分突出的。在這種極端的情況下，特定符號與其意義之間不再有任何內在的關系；這種關系肯定不是處境的諸非規范性成分與規范之間的關系。在這種情況下，所有各種時—空現象按照它們的內在特性和因果關系是不能解釋的，但可以作為意義或意義體系的表達來解釋。就在這種情況下解釋現象而言，它意味著完全省卻了自然科學的因果解釋。

由于特定的符號與其意義之間的聯系在因果意義上總是武斷的，因此只有提供了開門的鑰匙，了解這種“語言”才能了解這種聯系。符號及其意義所惟一共有的內在成分是秩序的成分。這靠孤立地研究特定符號是決不能掌握的，而只有按照體系內的相互關系才能掌握。[[22]](#_22_99)這一事實無疑就是德國社會思想的“有機論”以及它對在分析問題時打破具體的整體的任何企圖都持敵視態度的基本原因之一。觀念成分或有意義的成分與時空的兩種關系，在唯心主義社會思想中都起著顯著的作用，不過，符號關系的地位有超出規范性關系的趨勢。

在時間的過程中，因果關系和意義關系之間的這個基本區別，終于逐漸在方法論方面體現出來。由于不同于自然科學的分析方法，“文化”科學的分析方法被起了個特別的名稱——Verstehen[理解]。這個有點費解的概念大概較之他人要更多地歸功于狄爾泰，就現在研究的問題來說，它最重要的意義在于它指的是對符號關系的把握。當一個實體在意義關系體系中被賦予一定的地位并借此獲得Sinn[意義]時，如果它本身是觀念實體，譬如是一個命題，這個過程就是直接的。如果不是觀念實體，而是時間—空間的客體或事件，Verstehen[理解]的方法就包括下一步，即必須通過符號解釋賦予這個實體一個意義，使它同那種觀念體系相一致。

如同我們下面將要指出的那樣，這些考慮決不是對Verstehen[理解]概念、特別是韋伯所使用的這一概念的詳盡評述。它的另一個基本方面是指涉“主觀的”現象。如果說可以把“意義”當做是有著經驗上的時—空的“存在”，這種存在是“在心靈里”。[[23]](#_23_99)在理解意義關系本身同研究行動的主觀方面之間，無疑有一種非常密切的聯系。這里所指的僅只是一種關系。這個問題得要到論述韋伯的時候才能相當詳細地加以討論。

可是，如果關于德國唯心主義社會思想主線的上述說明是正確的，那么，這種社會思想與基于實證主義的社會思想之間的長期爭論就不足為奇了。它同機械論、個人主義和原子論相對立，提出了有機論，認為包括人類個體在內的單位從屬于整體。它反對根本的連續性——那種觀點把特殊的個案看做是一般規律或原則的實例，強調所研究的現象具有不可化約的質的個別性，導致了意義深遠的歷史相對主義。

但是，之所以造成這些差異，卻是由于存在著一個更加帶根本性的差異。實證主義思想一直致力于揭示現象中內在的因果關系，唯心主義思想則致力于發現意義的聯系——Sinnzusammenhang。與這個差異同時存在的是方法上的差異——實證主義從因果關系上作理論的解釋；唯心主義則進行意義的解釋——Sinndeutung，認為社會領域的具體事實中有符號，所要解釋的就是這些符號的意義。社會現象的秩序和體系是有意義的(meaningful)[[24]](#_24_97)，而根本不是因果秩序。

這兩種思想都有經驗主義偏見的特點，互相沖突是不可避免的。實證主義者持續地努力把明顯的意義體系“化約”為基于因果關系的體系，從而使其因果分析包羅所有能理智地理解的關系。另一方面，唯心主義者同樣堅決地努力把因果關系納入意義體系。兩者都試圖使自己的方法論原則概括整個可認識事物的領域，至少是概括整個有關人類的可認識事物的領域；在這一意義上，兩者都是帝國主義的(imperialistic)。

在本書前面的章節中已經作過分析，試圖揭示十足的實證主義類型的行動理論的某些基本困難，說明實證主義行動理論本身在多大程度上卷入了這些困難，并且在遇到這些困難時在多大程度上超越了刻板的實證主義基礎——至少是部分地朝著唯心主義方向發展了。這一部分的任務就是探究相反的過程，揭示十足的唯心主義立場的某些固有困難，并且揭示實證主義諸成分是如何進入唯心主義傳統的。然而，單純說實證主義立場和唯心主義立場兩者都有道理，在某個范圍之內兩種立場都應該予以承認，這是不行的。確切地說，必須超出這種折衷主義，嘗試對于兩者之間相互關系的諸具體方式加以說明——至少是概略地加以說明。唯意志論的行動理論就是在這方面占據著十分重要的位置的。它為這兩種傳統的明顯不可調和的困難搭了一座橋，在某種意義上使得“博采兩者之長”成為可能。[[25]](#_25_95)

“意義體系”或“意義復合體”范疇并非都是同質的，而是包括了許多不同的類型——這也幾乎應該是不言而喻的。本書不打算對此進行徹底分析，作出包羅無遺的分類。下面進一步詳細闡明這里所作討論的一般理論構架時，會自然而然地提到其中某些區別。然而，在這個時候，應當指出一個事實及其重要性——對于實證主義傳統來說，有一個這種類型的意義復合體是至關重要的，那就是科學的理論。前面分析帕雷托的理論，最重要的結果，就是把這種類型的意義復合體與對于行動也極為重要的另一種類型的意義復合體——即價值觀念——區分清楚了。

就唯心主義傳統同人類行動發生了聯系而言，它所強調的是后一種意義復合體，這不是偶然的。如果各種學派認為Volksgeist[民族精神]或其他Geist[精神]是具體行動體系或分析的諸關系的主要決定因素，那么，一般地就會發現，它的內容就在規范性價值觀念之中，在關于人的行動和關系應當如何的一套概念之中。此外，還會發現，對歷史事例的實際考察，揭示出這些價值體系與宗教、形而上學觀念和藝術風格等其他意義體系之間的緊密關系，而這些意義體系都是同科學的理論尖銳對立的。

在討論涂爾干時，我已經對這個基本區別的意義評論過了。科學理論是實的因果成分與意義成分之間最緊密的聯系紐帶。因為，雖然這樣的理論本身是意義體系，其中的符號指涉表示的卻是內在的因果關系體系。對于其他類型的意義體系來說，卻并非在同一意義上也是如此——這些意義體系可以排成一個序列，一端是純粹的科學理論，一端是“純粹的表達形式”，其中的內在成分只有象征性意義。某些類型的藝術形式就是這第二種意義體系的最明顯的例子。

### 資本主義問題

到此為止，對唯心主義傳統的探討還局限于純粹在邏輯上的概述，只是偶爾涉及具體領域中思想的特定發展過程。在結束這一章以前，必須對一種特殊的歷史理論問題——資本主義——的幾個主要發展階段作一簡略敘述。這既是為了闡明前面討論的邏輯上的各種區別同具體問題是怎樣一種關系，也是因為它是后面兩章將詳細討論的韋伯理論的主要經驗焦點。

把現代經濟秩序當做歷史上獨一無二的體現了一種特殊Geist[精神]的關系體系，這種傾向在較早的經濟學的歷史學派中已經很明顯了。前面已指出，古典經濟學被當做這個Geist[精神]的一種表達，并且因此只適用于這特定的一套關系——“個人主義的”秩序的關系。但是，迄今為止在歷史基礎上創立了現代經濟秩序理論的最重要的思想家是馬克思。[[26]](#_26_95)正是馬克思主義體系形成了德國關于資本主義的討論的中心。

### 馬克思

馬克思一般并不被看成屬于經濟學的歷史學派。就對于我們所要研究的問題有重要意義而言，他是承襲了黑格爾的。不管在黑格爾的唯心主義和馬克思的唯物主義之間可能有什么樣的差異和抵觸，馬克思在某些基本方面接受了黑格爾的思想方式。像黑格爾一樣，他創立了一種把人類的發展設想為向一個確定目標前進的單一過程的歷史哲學，雖然這一過程的目標和特性都與黑格爾所說的不同。但是，也像黑格爾一樣，同時又和實證主義的進化論者不同的是，他不是把這一過程設想為沿著單一的路線綿延不斷，每一個階段都在某些方面較之前一階段在數量上有所增長的過程，而是設想為辯證的過程。也就是說，盡管在作為一個整體的過程中存在著持續性，每一階段仍形成一個有顯著標志的“體制”，它在組織原則上不同于其他體制，而且是在同前一種體制的直接斗爭當中產生出來的。在持續的過程中，階段之間的劃分出于武斷；而在辯證的過程中卻不是這樣。

前面已指出，[[27]](#_27_91)馬克思出于自己的需要繼承了古典經濟學理論的主要框架。但是，他的獨特之處在于，把古典經濟學從關于一般社會現象的經濟方面的分析理論，轉變成為有關一種特定經濟體制——資本主義體制——如何起作用及其發展過程的歷史理論。相形之下，在馬克思的理論里，幾乎找不到封建體制和社會主義體制等等其他體制所需要的經濟理論。但盡管如此，資本主義體制不僅作為一個階段、而且在原則上也肯定地既不同于在辯證過程中被它取代的體制，也不同于假定要取代它的體制，這是完全清楚的。

古典經濟學理論是在經驗主義的基礎上提出來的——馬克思并不懷疑這一點。因此，它必然包含社會組織的諸成分——某些現代作者常稱之為“制度性”成分。但是，在究竟強調哪些成分方面，馬克思完全不同于重要的古典理論家。古典理論家主要關注的是孤立的個體之間的勞動分工和交換的現象，而每一個孤立的個體都為消費者市場生產一種完整的商品——這至少是主要的制度性的出發點。馬克思固然接受了有許多相互競爭的生產單位這種概念，但是盡管馬爾薩斯和李嘉圖提出過許多很有力量的觀點，他對這個問題的重視程度，對于這個問題的理論后果以及生產單位的內部結構的強調，卻都是新的。

當然，在這方面主要使他感興趣的，是馬爾薩斯稱之為“社會分化為雇傭者階級和勞動者階級”的現象。因此，在體制的基礎單位即資本主義企業內部，就存在著內部的利益斗爭。這就是涉及到階級之間權力關系的階級斗爭。

因此，對于馬克思來說，資本主義體制的主要特征就是基于生產單位的組織之上的階級結構；不過他把這個成分推而廣之，使之超出資本主義體制的范圍，從而提出了關于整個進化過程的系統化的和統一的原則。一方面，每一種社會體制都以其具體的階級結構為特征，而每種社會體制的階級結構都取決于其“生產條件”。每一種社會體制都由一個階級來統治，但同時又需要并且在其自身的發展過程中產生出另外一個階級，這個階級反過來又把這個社會體制消滅掉。因此，另一方面，階級斗爭乃是進化過程中的能動成分，任一社會體制與其前或其后的社會體制的矛盾也由階級斗爭構成。這個成分就是前面討論過的權力成分的一種形式，它使馬克思主義理論具有能動的特性，這是與“正統”經濟學理論的平衡傾向相對立的。

現在可以探討馬克思的唯物主義可能意指什么的問題了。本研究的經驗當然就在于，根據一個作者所處時代的思想論爭的對立面來了解他，總是有益的。馬克思本人的論爭主要針對兩個方面：反對黑格爾的唯心主義和反對空想社會主義者。但是，在著手分析這個雙重論爭的含義之前，最好先排除一種可能的而且頗為常見的誤解。馬克思使用唯物主義一詞的意義，不同于我們所熟知的實證主義，實證主義才把社會現象追根溯源地化約為自然資源之類的不屬人的環境或生物性遺傳或兩者的某種組合。這種解釋是同馬克思主義理論的歷史性特點絕不相容的。當然，自然資源在唯物主義看來十分重要，就像不管基于什么種族基礎上的民族主義也十分重要一樣。但是，在這兩種情況之中，重要性都系于這些成分與社會組織的特定形式之間的關系。可是，這些成分本身并不能說明社會組織的原因，因為它們在資本主義體制發展過程中沒有發生變化。在資本主義體制中有一個獨立于人們的生物性需要、人們別的生物性遺傳特質或人們的外部環境的基本成分。馬克思主義乃是一種社會學說。

馬克思作過一個著名的評論，說黑格爾是頭腳倒置的，而他——馬克思——把它矯正過來了。這是什意思呢?只不過是說，歷史的動力在黑格爾所說的Geist[精神]的內在自我發展中是找不到的，而是在于一個不同的領域，即人們的“利益”的領域中。在這里，要與黑格爾特定意義上的唯心主義相對照來理解什么是唯物主義。它就是一個剩余性范疇，而不要把它與“科學唯物主義”這一尋常說法中的“唯物主義”的西方流行含義相等同。

極其頻繁地加之于馬克思的另一個有關的稱號是決定論，其含義主要是與空想社會主義相對比而來的。以歐文和傅立葉為代表的空想社會主義者，主要屬于前面已作為激進的理性主義的實證主義討論過的[[28]](#_28_91)思想運動的一個階段。聯系到當代社會條件中的不合理現象，他們的特點是相信理性有壓倒一切的力量，不論某一特定個人偶然所處的具體環境如何，都足以向他們指明獲得幸福的“真正”條件。這樣，改變一種社會體制所需要做的，只是訴諸人們的“理性”，首先是訴諸身居負責崗位的人們的“理性”，告訴他們現行秩序如何不合理，而打算建立的新秩序又是如何合理。

馬克思以他的“利益”觀點與這種觀點相對立。在馬克思的理論里，沒有任何作為實證主義變種的極端反智主義觀點。如果他采取了這種立場，他就不會接受古典經濟學理論。對于他來說，人是合理地行動的，即便在某種有限的意義上，他也更多地使人想起霍布斯，而不是洛克或孔多塞。但是，人是在特定的具體處境中合理地行動的，在這樣的處境中，合理性規范本身就使得某些行動方式成為必須，而排除了其他的行動方式。正是由于人們合理地行動，他們才追求所處環境為他們規定下來的“利益”。

古典經濟學之所以特別強調勞動分工有明顯的好處，乃是由于這是在其概念框架中所固有的。較之自然狀態，勞動分工是保障滿足需求之手段的更為有效的方法。競爭機制更多地是由這個角度、而較少地從控制機制的角度來加以考慮；而且即使在將它視為控制機制時，也被更多地看做是對于有可能出現的濫用進行節制。

馬克思通過他的利益學說，不僅把競爭，而且把經濟秩序的整個結構也抬高為一個龐大的控制機制，一個強制性的體制。這是馬克思的經濟決定論概念的基本含義。問題并不在于心理學上的反理性主義，而是許多合理行動的總的結果。一方面，體制本身是無數個人行動的結果，而另一方面，這種體制又為每一行動著的個人創造了一個迫使他按照一定方式行動的特殊處境，只要他不打算背離他自己的利益。因此，對于馬克思來說，剝削之所以該受譴責，既不在于其不合理性，也不在于雇主個人的十足的自私，而是因為雇主被置于這樣一種境地，他必須那樣行事，否則就會在競爭性的斗爭中被消滅。[[29]](#_29_91)

因此，“自由主義”理性的主要注意力集中于個人主義秩序的優越效率，馬克思則強調它的強制性方面，并由此而強調這個體制的整個結構。體制本身要被認為是自我行動的。置身在其中的人們，一旦被置于這種體制所給定的處境之中，他們的行動就被“決定”了，以便維持作為一個整體的體制，或者更確切地說，在進化的歷程中把這一體制推向前進，最終以其自我消滅而告終。

資本主義制度中特有的強制形式不是普遍的，而是局限于其特定條件、局限于其“生產條件”的特定組合形式的。在封建主義體制下，資本主義企業中對勞動的剝削并不是顯著的社會特征；并且，這種剝削將隨著社會主義到來而結束。這樣，馬克思主義的基本問題就是說明，導致資本主義的決定論的這個處境的諸因素是什么?這就又一次提出了唯物主義問題。

按照唯物主義這個詞在馬克思主義中的意義，它的觀點是，某一種體制——譬如資本主義體制中的強制性紀律，是由它的前一體制中類似的強制條件發展而來的。從這個觀點看，歷史就是這樣一些決定論體制的牢不可破的鏈條。不管它們彼此的不可比較性達到什么程度，也不管作為推動這個辯證進程的動力的階級沖突重要到什么程度，這個因果的鏈條總是牢不可破的，并且每一體制通過其本身“內在的”崩潰過程而不可避免地產生出它在整個系列當中后繼的體制。自然，這種構想意味著有一個初始的歷史成分，也即一套原本就是決定論的生產條件，所有一切都是從這里產生出來的。

應當再一次強調，馬克思主義理論的決定論不是個人心理學層次上的，而是社會層次上的。支配特定行動過程的是處境；在另一種處境中，一切都要發生變化。馬克思的許多西方批評家曾想在他的歷史唯物主義的決定論和倡導積極的革命政策之間尋找出無法解決的矛盾。假如馬克思的唯物主義是實證主義的變種，的確會存在這種矛盾；但是它不是。它是從無數的合理行動之結果中得出來的，而每一行動都是以某種特定處境為先決條件的。馬克思不同于古典經濟學家的只是：首先，他從注意合理性過程本身開始，轉而注意支配這一過程的處境；其次，他借助于由階級斗爭這個概念[[30]](#_30_89)提供的能動成分，發現了古典經濟學家所未發現的東西，即這些處境的基本特點是受歷史變遷制約的。這樣他就引入了一個具有頭等重要性的歷史相對主義的成分。

但是，他的社會因果關系概念基本上仍然是古典經濟學家的概念。以前面的討論中用的專門術語來說，它基本上是功利主義的，只是加上了歷史成分。他的這種概念和古典經濟學家的一樣，都把注意力完全集中在行動的手段和條件上，因此便產生出一種相應地隱含著的假設，即終極目的是隨意性的。

馬克思接受了古典理論的諸主要“經濟”成分，包括關于自我調節的競爭體制的概念。但是，如前所述，他的不同之處在于對社會組織的特殊形式的強調。因此，他求助于古典理論基本框架的并不重要的成分，以之作為他的理論的能動部分。指出這些成分是什么，是件有趣的事：一個是工業技術，它的發展被看做是持續的線性過程。當然，正統的經濟學家對此決非置之不顧，但是，他們只考慮它對生產率的影響。對于馬克思來說，它的主要意義則在于它與社會組織的關系，這種關系起始于生產單位的結構。這樣就有了一個具有線性特點的能動成分。

另一個當然是階級斗爭。就是這個成分與技術成分和經濟成分的特定結合，造成了特定的經濟體制的特征，并且成為一個非連續性的成分；因為每一體制的階級結構是不同的，不同的體制不能比較。可是，這本質上是前述意義上的[[31]](#_31_85)一種權力成分，一種建立在特定處境的基礎上的權力關系。

因此，馬克思的經濟決定論不只是在前面的分析得出的具體意義上的經濟因果關系的問題，同時也是內在的手段—目的鏈條的整個中介環節的問題，是技術的、經濟的和政治的三種決定論的結合。它只是與黑格爾意義上的唯心主義相對照，才是唯物主義的。它并不必然具有在通常實證主義意義上[[32]](#_32_83)的唯物主義的含義。

在馬克思的理論里確實還有另外一個成分——即他的理論的革命性一面所表達的成分。無產階級的特征首先是由在資本主義秩序中的一種特殊利益規定的。然而，在此種利益潛伏著、只在對當下處境的態度中得到表達的情形，與具有了階級意識的情形之間，有著天壤之別。在具有了階級意識的情形下，另一種因素進入了處境之中，也即無產階級推翻現存秩序、建立社會主義的有組織的協調行動。這很像是一種共同的價值成分。為什么只在此處出現，而沒有在馬克思總的歷史觀中扮演重要角色呢?

首先，馬克思畢竟是個進化論者。在這樣一個背景下，把一個特定現象看做是在過程當中某一非常嚴格地加以界定的點上偶然發生的，絕不是內在地不合理的。而且，他關于人的本質的觀點在邏輯上并不排除這種Sprung in die Freiheit[躍向自由]的可能性。但是，其次，馬克思本人無疑在很大程度上與他所批評的空想社會主義者一樣，都持有理性主義—無政府主義的哲學觀點。不同于空想社會主義者的是，馬克思對于能夠據以達到目標的途徑要現實主義得多。單純求助于理性而不考慮社會條件，不可能是有效的。只有理性同某種利益一致起來，訴諸理性才會有效果。而只有在整個進化過程的這個階段，利益的特殊基礎才確實存在。

但是，只有一個惟一的目標。在某種意義上說，馬克思是個社會學上的相對主義者，但絕不是倫理學上的相對主義者。而他的倫理學的絕對主義毫無疑問地意味著，他的整個思想體系就其實用主義的一面來說，是專注于實現他本人的理想的條件上的。在這方面，這種倫理學絕對主義在邏輯方面與黑格爾思想體系是完全對等的，雖則內容不同。[[33]](#_33_83)

### 桑巴特

如前所述，馬克思的理論在我們所討論的許多方面，[[34]](#_34_81)形成了德國關于資本主義的討論的焦點。在結束這章時，可以簡要地概述一下這個討論的一個突出結果——沃納·桑巴特的理論——在某種意義上，可以說桑巴特的理論把馬克思理論的主要內容納入正統歷史主義—唯心主義思想的框架之中了。然后，下一章將更加詳細地討論韋伯對這些問題的論述。韋伯的論述在一些重要的方面與馬克思和桑巴特兩人的論述都不相同。

桑巴特畢生研究的主題，便是單一的、歷史上獨一無二的經濟體制——現代資本主義。[[35]](#_35_79)可是，在這個進程中，桑巴特不把自己僅僅看成是個歷史學家，而且也相當明確地自認為是經濟理論家。但是，按照他的觀點，沒有任何適用于任何時間任何地點的事實的一般經濟理論這樣的東西，而只有關于若干互無關聯的經濟體制的理論。桑巴特本人只給了我們有關一個特殊經濟體制——資本主義——的非常詳細的理論，為了使其輪廓清楚，他還概括地描繪了兩個前資本主義體制——自給自足的經濟和手工業體制。

對于桑巴特來說，經濟體制不是他僅僅加以描述的歷史現象，而是他用以理解具體歷史進程的“理想類型”。對于他來說，經濟體制的極端不連續性只適用于理想類型。具體過程本身是連續的，體現著各種體制的漸進的互相轉化。

但是，不管桑巴特可能怎樣極力地強調他的概念的抽象理論的特點，這些概念的指涉物實際上仍然是單個的和歷史的，而不是分析的和一般的。[[36]](#_36_79)資本主義作為經濟體制不是普遍地有用的，而只是對于與一個歷史時期有關的事實進行分析時才有用。在這個問題上，桑巴特得出了適合于遵循歷史主義—唯心主義的傳統的激進結論。

在他的理論的另一方面即因果關系理論方面，他同樣是激進的——這一理論是對于馬克思的歷史唯物主義的直接辯駁。他說，一個經濟體制有三個方面：組織形式、“精神”(Geist)和技術。除一點明顯的例外以外，他接受了馬克思對于體制的描述(即它的理想類型)。但是，他對其中諸成分相互之間的關系，所作的解釋則有深刻的不同。他把精神置于明確的優先位置，說精神為其自身創造了組織形式。為闡明具有普遍性的理論問題起見，簡略地概述這些特殊概念是值得的。

就組織層面而論，體制的特點一方面取決于組成該體制的單位即資本主義企業的特點，另一方面取決于這些單位之間是何種關系。資本主義企業是通過分成兩個主要的階級——企業主—經理和無財產的工資工人——而內在地組織起來的。它們相互之間的關系是典型的競爭性的市場關系。所有企業的整個復合體形成一個封閉的自我維系的體系。不管單個參與者的個人動機如何。每一企業的直接目的首先必須是創造利潤，因為競爭過程使所有資本主義的活動都集中于利潤上，并且使贏利成為衡量成功與否的尺度和生存下去的條件。

因此，在體制的強制性問題上，桑巴特贊同馬克思的觀點。它的競爭性和營利性與個人的私人動機無關，而是由這些個人所處的環境[[37]](#_37_79)不可抗拒的條件造成的。此外，他也贊同這并不總是所有經濟體制的特征，譬如說它就不適用于手工業體制。

但是，這種強制性只適用于那種Geist[精神]已經“客觀化”和“制度化”了的充分發達的體制。這種體制是如何產生出來的呢?桑巴特的解釋與馬克思完全不同，馬克思認為這種客觀的組織形式是此前那些客觀組織形成的結果，桑巴特卻認為是Geist[精神]的產物。這個Geist[精神]的原則就是攫取、競爭和合理性。

對于桑巴特來說，這個Geist[精神]有兩個方面，即企業精神和資產階級精神[[38]](#_38_76)。前者就是攫取和競爭兩項原則的由來。它的兩項原則決不局限于經濟領域，它在經濟領域所起的作用乃是偉大的文藝復興運動的一個方面。它的顯著特點是個性、首創精神、活力和爭取權力的斗爭。也就是這種精神創造了現代國家、科學和探險。

可是，經濟企業特別有利于發揚這種精神，因為，攫取利潤的活動一旦擺脫傳統主義的桎梏，就不再有任何內在的限制，而且內在地就是競爭性的。并且，只有在這個領域里，文藝復興精神才創造出如此緊密地結合起來的一種制度性的體制。

另一個有趣的不同于馬克思的是，桑巴特把關于體制的不連續性的學說推向科技領域(這是實證主義的直線進化論的主要大本營)的方法。他認為，發達資本主義的技術不只是比前資本主義時期的技術“先進”得多，而且還是基于根本不同的原則的。后者是基于傳統的，前者是基于理性的；后者是基于經驗的，前者是基于科學的。手工技術依賴經驗法則，也就是體現著不涉及一般原則而一代代手把手地傳下來的特殊經驗的那些法則。另一方面，資本主義的技術則主要是把理論科學知識應用于具體的問題，與傳統無關。

最后，階級斗爭在桑巴特的理論里面遠不如在馬克思的理論里面那樣突出。這主要不是因為桑巴特沒有認識到資本主義企業結構中階級斗爭的組織基礎(相反，他相當清楚地認識到這一點)，而是因為他關于資本主義發展過程的概念截然不同。對于馬克思來說，階級斗爭是物質基礎當中固有矛盾的漸次顯現；而對于桑巴特來說，則反映了Geist[精神]的漸次的客觀化，也即主觀態度轉變為強制性的制度化體制的逐漸轉換過程。就是這個過程構成了桑巴特所要闡明的主題。此外，他的研究工作不是迎著資本主義后繼體制的出現“向前看”，而是著眼于這個體制本身的；如果在道德方面有什么含義的話，他是向后看的。

從以上對于桑巴特的資本主義理論的扼要論述當中，應當看出某些問題。這個理論的主要題材以及它關于資本主義體制的描述性特點，都來源于馬克思的理論。但是，它并不是僅僅在強調這一體制的歷史性的方面同馬克思相一致；它在除了其歷史性特征外撇開了資本主義體制的一切內容，以及使對于資本主義體制的解釋脫離了馬克思的唯物主義而重新回到了德國歷史主義—唯心主義方法論思想的主流這兩方面，都大大超出了馬克思的理論。

他之所以做到這一點，主要是由于他賦予“資本主義精神”的作用。他認為這是惟一具有創造性作用的實體，只不過有一定的限定條件。在這個體制中的人的具體活動，是這種Geist[精神]的“表現”，而不是如正統的經濟學理論所說的那樣是滿足需要的手段。此外，這種Geist[精神]并不被看做是與其他某些成分之間錯綜復雜地互相作用的過程中的一個成分；它獨自起作用。

的確，桑巴特在某種意義上仍然是個經驗主義者。毫無疑問，他的理論不是對于資本主義整個具體現象的直接描述；它是一種理想類型。但是，它不是前面所討論的那種意義上的分析性的，它表述的是具體事實的“本質”。除非同樣的情形出現在不只一種體制下，否則被忽略掉的就是對于任何社會科學理論都根本毫無意義的東西——在這種意義上就是偶然的。它是一種“經濟學”的理論。但是，它又不同于帕雷托的理論，如果說后者的抽象性在于需要關于同一個具體現象中其他成分的理論加以補充，才能適用于具體情況的話，那么它并不抽象。這就是桑巴特為什么在邏輯上必須把甚至像科技這樣明顯毫不相干的成分也包括在他的體系之中的原因。

因此，對于我們所要研究的問題來說，在馬克思—桑巴特的沖突中能夠看出關于一個基本問題的表述。如果說可以把馬克思的唯物主義理解為一種因素理論(factor theory)，那么，其中所主要包含的就是功利主義傳統中那些突出的成分。然而，桑巴特對馬克思進行攻擊的理由，就是說他的理論不能說明有關此種客觀的強制性的諸事實，而那正是馬克思理論在經驗上的出發點。前面對于功利主義傳統的內在困難進行分析得出的結論，在經驗方面是支持桑巴特的批評的。

此外，在桑巴特的理論里，已經出現了一個符合前面對他的著作所作的分析的成分。他所說的Geist[精神]，毫無疑問是一個共同價值成分。但是，他用以論述這個成分的方法論框架，如同一切經驗主義一樣是“帝國主義的”。它把能夠成為社會科學研究對象的全部資本主義現象，統統歸之為這種Geist[精神]的“表現”。桑巴特就是這樣邏輯地和確定地徹底否定了正統經濟學理論。

另一方面，韋伯是一個既通曉唯心主義思想傳統又通曉馬克思與桑巴特的特殊經驗問題的思想家。可是，他以一種與本書中展開的一般分析體系相一致的方式超出了馬克思—桑巴特的二難困境。下面就轉而較為深入地對他的理論進行探討。

[[1]](#_1_156) 對于我們所要研究的問題來說，弗雷爾(H.Freyer)的《作為現實科學的社會學》(Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft)和特羅爾奇(E.Troeltsch)的《歷史主義及其問題》(Der Historismus und seine Prolleme)兩書作了最有用的敘述。還可以提出梅尼克(Friedrich Meineeke)的近著《歷史主義的形成》(Die Entstehung des Historismus)，雖然它出版太遲了，以致不能夠影響本章的闡述。

[[2]](#_2_151) 在康德的這一觀點中的確存在兩個問題。一個是，在人類對于經驗世界的體驗之中，是否有不存在于空間之中或不具備空間性的具體實體。康德在這個問題上持否定態度，這也許是可以接受的，在本書所討論的內容中確實不會引起任何困難。第二個在這里很重要，就是，在分析上能夠應用于經驗世界、應用于康德所說的現象的理論體系，是否總是必須以空間參照系來表達。由于這里提出的關于分析上的抽象的觀點在康德時還未為人所知，他認為所有的現象都是“在空間”觀察到的這一觀點，就強烈地傾向于與那種認為分析現象的理論必須也包含空間范疇的觀點結合起來，正是這后一傾向產生出現在所討論的兩分法。

[[3]](#_3_146) A.N.懷特海：《科學與近代世界》(Science and Modern World)，第27—28頁。

[[4]](#_4_144) 這兩個過程最終都包含分析，但目前可以置之不顧。

[[5]](#_5_136) 在這點上，最突出是文德爾班(W.Windelband)、李凱爾特(Heinrich Rickert)和狄爾泰(Wilhelm Dilthey).

[[6]](#_6_130) 參看莫里斯·R.科恩：《理性和本性》(Reason and Nature)，第224—228頁，第386—392頁。

[[7]](#_7_128) 如同在施莫勒(Schmoller)和卡爾·門格爾(Carl Menger)之間著名的Methodenstreit[方法論之爭]中所異常鮮明地顯示出來的那樣。

[[8]](#_8_128) Objektiver Geist[客觀精神]是其德國術語。這個成分出現于康德的著作中，但強調的方面有所不同。

[[9]](#_9_122) 耶林(Jhering)的著作的標題是《羅馬法的精神》(Der Geist des römischen Rechts)，就是這種說法的明證。

[[10]](#_10_120) 實例請參看吉爾克(Gierke)的名著《德國的合作社法》(Das deutsche Genossenschaftsrecht)。

[[11]](#_11_116) 這個學派在施莫勒的影響下，強烈地傾向于十足的經驗主義。

[[12]](#_12_114) Manchetertum一詞，系指英國曼徹斯特學派有關自由貿易的主張。——譯注

[[13]](#_13_110) 斯賓格勒(Spengler)也是這種觀點的一個比較極端的例子。

[[14]](#_14_106) 大概，最著名的代表人物是卡爾·曼海姆(Karl Mannheim)。參看他的《意識形態與烏托邦》(Ideologie und Utopie),路易思·沃思(Louis Wirth)和愛德華·希爾思(Edwad Shils)的譯本名為Ideologyland Utopia。關于這一運動文獻總的梗概，參看格倫瓦爾德(E.Grünwald)的《知識社會學問題》(Das Problem der Soziologie des Wissens)。

[[15]](#_15_106) 因此，出現了“死硬的科學”的一派與前述的歷史特殊主義合流的傾向。施莫勒就是一個引人注目的例子。

[[16]](#_16_106) 富有表現力的德文術語是Sinnzusammenhang[意義的聯系]。

[[17]](#_17_100) 在討論這些問題時，要始終把論述觀念體系“本身”同論述該體系與行動的關系這兩種層次的論述區分清楚，既是重要的，也是困難的。因此，按第一個意義，科學理論體系的一個命題中的變化，導致同一體系其他命題的變化。但是，盡管在邏輯的意義上有著“必不可免”的含義，在現實世界卻并非必定得按這些含義行事。對于行動者來說，正確的邏輯表示了一種規范，但未必就要按照這種規范去行動。

[[18]](#_18_98) 科勒在哈佛大學威廉·詹姆士講座的演講(未出版)。

[[19]](#_19_99) 即它們與行動的關系。

[[20]](#_20_97) 這一點可以由下述事實說明，即“相同”的意義可以由兩種不同的符號媒介表達，一種符號媒介要求有時間的順序，另一種則不要求有時間的順序。因此，可以說歐里庇得斯(Euripides)的戲劇和菲迪亞斯(Phidias)的雕刻大體上表達了同樣的東西。

[[21]](#_21_98) 就是在其中“造成一種區別”。

[[22]](#_22_98) 甚至在這里“鑰匙”也是必需的，這一點通過考古學家研究碑文的經驗得到生動的說明。在發現羅塞達(Rosetta)碑以前，埃及象形文字的存在已久為人知了。它們的物質屬性沒有任何神秘之處：在這方面對我們的知識增添不了任何有意義的東西。所需知道的是它們的意義，得要把這些翻譯成人們了解的語言——希臘語。由于沒有這樣的鑰匙，很多如古希臘米諾斯(Minoan)和瑪雅人(Mayan)的碑文仍然無法破解。

[[23]](#_23_98) 或“體現在符號之中”，這些符號既然是有意義的，就意味著有一個進行理解的心靈。另一個方面則是對于行動及其動機與規范性成分之間關系的主觀理解。參看下文第十六章，[邊碼]第635頁起。

[[24]](#_24_96) 在英語中這個詞聽起來有些別扭，但卻似乎是德文Sinnoll[有意義的]以及有關的各個詞的最恰當可行的譯法。

[[25]](#_25_94) 讀者應當清楚，按照這里提出的觀點，在人類的經驗當中，因果—功能成分同符號—意義成分正是在行動上連接起來。因此，那種認為只有一方完全正確的獨斷論，在這個領域是不適用的。

[[26]](#_26_94) 為了目前的論述，沒有必要去區分馬克思主義思想中恩格斯和馬克思各自的特殊貢獻。如果讀者愿意，可以在后面用“馬克思—恩格斯”代替“馬克思”。

[[27]](#_27_90) 參看第三章，[邊碼]第107頁起。

[[28]](#_28_90) 見第三章，[邊碼]第119—121頁。

[[29]](#_29_90) 桑巴特(Werner Sombart)的《無產階級的社會主義》(Der proletarische Sozialismus)一書在這個問題上對馬克思作了出色探討。

[[30]](#_30_88) 同技術的進步結合在一起的。

[[31]](#_31_84) 參看第三章，[邊碼]104頁。

[[32]](#_32_82) 當然是由于前已分析過的功利主義立場的不穩定性而已經修改過的。

[[33]](#_33_82) 關于馬克思的這一方面，參看特羅爾奇：《歷史主義》(Hiztorizmus)，第314頁

[[34]](#_34_80) 值得注意的是，在德國只有社會主義者才埋頭于馬克思經濟理論的專門細節。馬克思產生更廣泛影響的地方幾乎都在諸如資本主義和歷史唯物主義這樣的領域。

[[35]](#_35_78) 關于與韋伯有關的理想類型的更加廣泛的探討，見下文第十六章。

[[36]](#_36_78) 在這里，他已經自覺地接受了馬克思主義思想當中兩個成分中的一個。馬克思繼承了古典經濟學的概念，只要這些概念對他有用，他并不太多地操心這些概念在方法論上所處的位置。

[[37]](#_37_78) 這和涂爾干對強制問題的探討相似。這一點是發人深思的。

[[38]](#_38_75) 見《資產者》(Der Bourgeois)的愛潑斯坦(M.Epstein)譯本：《資本主義之精髓》(The Quintessence of Capitalism)；另見T.帕森斯：《德國近期論資本主義的文獻，Ⅰ，沃納·桑巴特》(Recent German literatuse on Capitalism,I,Werner Sombart),載于《政治經濟學雜志》，1928年12月。

## 第十四章　馬克斯·韋伯(一)： 宗教和現代資本主義

### A. 新教和資本主義

韋伯研究新教與資本主義之關系時所處的那種特殊背景，引起了英語學術界的注意，使人們對于他的心智之特點產生了一種普遍的然而卻是錯誤的印象。他在歷史解釋方面贊同那種被普遍認為是戲劇性和極端化的論點，因而容易使人們認為他屬于這樣一種類型，即：抓住一個簡單的概念就把它推向極端，只管問題的大輪廓，對于過細地深入研究實際則完全不屑一顧。人們常常說他以事實去套理論，而不是使理論符合于事實——在這種貶義上說他是“哲學家”、“理論家”。

韋伯有時確實能非常銳利地闡述他的觀點，尤其是在出現了可爭議的因素之時。但他的特點決非僅僅如此。任何人想要比較完整地了解韋伯在社會學方面所作的研究工作，對于他占有的大量詳細歷史材料都不能不留下深刻的印象，并為此而深深感到迷惑。他占有的材料真的是如此浩瀚，其中大部分又是在各個領域之中具有高度專門性的材料，以致普通人要進行任何種類的批評分析都非常困難，因為要真正實際地對韋伯進行的全部研究工作加以檢驗，是任何在世的學者都力所不逮的。韋伯的才能是百科全書式的，[[1]](#_1_159)這在現代是極其罕見的。

如果不接受普通的相反的評價，可以認為涂爾干的才智就是通常認為韋伯所具有的那種類型的才智。[[2]](#_2_154)前面對他的著作所作論述表明，他在理論層面上關心的，總是比較簡單的大輪廓和明確的可供選擇的觀點。在這個意義上說，他的思想的尖銳性是一種少有的品性。這不是批評，而是高度的贊揚。涂爾干幾乎是理論才智的純粹典范。當然，這不是說他濫用事實或缺乏對經驗的洞見——前面的論述會排除任何這樣的錯誤概念。但是，即便出發點是某些經驗問題，他的主要興趣也是理論性的。像大多數偉大的理論家一樣，他后來的實際興趣在于關鍵性實驗的秩序之深度，而不是其廣度。

韋伯的才智屬于完全不同的類型。他非常重視理論，同時又對細節和積累大量事實有廣泛的興趣。一種理論體系的大輪廓僅僅在某些關鍵之處清楚地顯露于大量細節之中——而且必須通過從一個明確界定的起點出發，一步一步地追蹤他的興趣所在，才能把這些大輪廓揭示出來。這就是我們將要嘗試去做的。但是，在這樣做時，必須強調他的研究工作的理論方面，這是與其歷史方面有區別的。在這個過程當中，抽象的成分、甚至“構造”的成分是更加不可避免的，因為韋伯的研究工作像涂爾干一樣并沒有結束。它不是一個邏輯上完善的和完成了的完整體系，而是一種偉大的先驅性的工作。如同帕雷托和涂爾干的理論一樣，他的理論之所以引人注目，主要就在于此。

韋伯理論的歷史方面，不僅能從他身上所有的遺傳癖性來理解，而且也可以從他的思想背景來理解。他主要是在歷史學派、特別是在戈德施密特(Walter Goldschmidt)和蒙森(Mommsen)主持之下受法學方面的正規訓練。大概，他對經濟學的最初興趣主要是出于對新康德主義的Rechtsphilosophie[法哲學]的“形式主義”的不滿。[[3]](#_3_149)他潛心研究法律史的細節，因而看到了經濟因素和其他非形式法學因素在法律體系的發展中的重要性。而且，他從法學轉入經濟學，恰是在德國的歷史學派在經濟學中占明顯優勢的時候，特別是在施莫勒(Schmoller)的特殊主義的經驗主義(particularistic empiricism)在經濟學中占優勢的時候。在海德堡，他繼承了著名的歷史主義經濟學家尼斯(Knies)的職位。

因此，他的學習和興趣最初就是以德國歷史思想注重細節和經驗的傳統為背景的，這種傳統是上一章討論的主題。他在歷史研究中對于客觀性所采取的嚴格標準，無疑最主要地來自這種背景。但是，如前所述，完全回避理論是困難的，歷史學派的最著名人物都已經超越了單純地觀察和記錄詳細的事實，而按照概念去組織事實。然而，在這個歷史傳統中，這種轉變主要是在特定的文化時期的整個體系方面發生的，譬如蒙森的Römisches Staatsrecht[《羅馬國家法》]就是一個例證。韋伯的心智在理論方面非常富于活力，不可能在瑣細的歷史研究中皓首窮經。不過，他本人建立的理論盡管最后超越了這一歷史傳統，卻是在這一傳統的基礎上起步的。

如前所述，他早期在法律史領域的研究工作愈來愈專注于法律發展過程中所包含的“物質”因素——馬克思那種意義上的物質因素。他的博士論文，就像《中世紀的商業公司》(Trading Companies in the Middle Ages)[[4]](#_4_147)這一題目所顯示的，已經帶有經濟學的傾向性。《古代的農業情況》(Agrarverhältnisse im Altertum)[[5]](#_5_139)一文，也許就標志了他研究工作的早期階段的頂點。這篇文章強調了物質因素，但是，主要強調的與其說是狹義的經濟學的物質因素，還不如說是軍事組織的物質因素。

在這個時期，在他的理論中已經明顯地有一種強烈的歷史相對主義的傾向，如他抨擊邁耶(Eduard Meyer)使用諸如“工廠”這樣的“現代”經濟范疇來描述古代世界的經濟條件就是一例。[[6]](#_6_133)但是，盡管有這些一般的傾向，他的早期階段在總體上，仍然是帶有相當明確的唯物主義偏見的零碎片段的歷史研究。韋伯由于精神崩潰而離開一切科學工作大約四年之久，并且幾乎直到去世都不能從事大學教學工作。在他的精神康復的時候，戲劇性地發生了方向的改變。這個新的方向[[7]](#_7_131)導致他進行了一些研究，這就是這里要討論的問題。它采取三個主要方向：首先，在經驗上專注于一個特定的歷史—社會現象——“現代資本主義”；第二，對現代資本主義及其起源作出一種新的反馬克思主義的解釋，最終產生出一種分析性的社會學理論；第三，產生出一種與其社會學理論平行發展并作為這種社會學理論之基礎的方法論。我們將詳盡地論述這三個問題。首先，對于資本主義加以描述和解釋的問題，將在本章加以論述；其次，將在第十六章論述研究資本主義的方法論基礎；最后，在第十七章將論述以上兩個問題所涉及和從中顯露出來的更廣泛的理論體系問題。

### 資本主義的主要特征

在歷史主義的思想傳統的影響下，要將對于各個時期所作的瑣細的歷史研究得出的成果系統化，很自然應當首先致力于把各種社會結構和社會關系具體地描述出來。因此，韋伯由于早期對經濟學有偏好，就把經驗上的興趣集中于作為一種社會經濟體制的現代經濟秩序的現象上了。[[8]](#_8_131)像馬克思和桑巴特一樣，他堅持資本主義體制在歷史上的獨特性，堅持認為在其他任何時候、任何地方都沒有這種體制。

韋伯的描述性研究的主要出發點無疑是馬克思。在韋伯的理論形成時期，馬克思的著作以及圍繞這些著作進行的關于資本主義和社會主義的討論，正在德國給人們留下深刻印象。然而，通常在發生著影響的，是“歷史學的”馬克思，而不是那位與古典經濟學理論緊密聯系在一起的馬克思。在許多用于資本主義體制的描述性范疇方面，韋伯是贊同馬克思的觀點的。

因此，他所考慮的，當然就是作為資本主義體制基本單位的有組織的資本主義企業，一個企業，無論其中的技術成分和組織成分如何千差萬別，其主要取向都是要牟取利潤，不放過在市場關系體制下的獲利機會。單憑這一點，至少就能在一定程度上證明，可以說資本主義體制是“牟利的”[[9]](#_9_125)體制；因為，市場關系的體制中固有這樣一種競爭成分，使利潤不僅成為企業的直接目的，而且成為企業成功與否的標志，歸根到底成為衡量企業生存能力的尺度。因此，在這種業已建立起來的體制里面，利潤必然是目的，實際上是這種資本主義關系體制內部的行動的主要目的，而不管其上面可能有什么樣的個人終極動機。因而，這一體制不僅是牟利性的，在與馬克思和桑巴特二人的觀點基本相同的意義上，它還是強制性的和“客觀的”。

以上全都是作為在市場關系中相互聯結的牟利企業體制來理解的這個最一般、最表面的概念——“資本主義”的必然結果。這樣的企業，甚至這樣的企業體制，決不是現代西方社會所特有的。的確，韋伯毫不猶豫地把“資本主義”說成是在很多時候和很多地方都存在的，并且按照獲取利潤的各種機會的本源，把資本主義說成是具有很多不同類型的。在這方面，現代西方社會與其他社會只有程度上的不同，雖然這是很重要的區別。大概韋伯認為，只是在這里才存在某種近似“作為一個整體的資本主義社會組織”[[10]](#_10_123)的東西，而這對于產生出那種體制的強制性的牟利性質來說必不可少。但這決不是問題的全部。

首先，韋伯把資本主義的一般的“牟利性”，與那僅僅表達了貪婪或心理上的牟利本能的牟利性，作了認真的區分。后者決不是現代社會或者甚至任何一種高度發展的資本主義社會所特有的。資本主義牟利，是以它的“合理性”為特點的。[[11]](#_11_119)這種牟利是在一個“持續地合理經營的企業中”[[12]](#_12_117)追求收益。這樣就可以把對于牟利沖動的高度約束和調節完全包括在內了。

但是，現代資本主義還具有某些顯然不同于其他時代的具體特征。韋伯很明確地不把“資本主義投機者”作為辨別現代資本主義的一個特點。“資本主義投機者”是一些不受道德約束、在冒險和投機的基礎上經營企業的人——雖然他們的企業可能非常有連續性和合理性。只要出現了機會，無論何時何地都有這種人。現代西方資本主義的特點是韋伯所謂的“理性的資產階級的資本主義(rational bourgeois capitalism)”。這是什么呢?

韋伯像馬克思一樣，是從有組織的生產單位即企業的概念出發，而不是從早期經濟學家的孤立的個人的概念出發的。但是，在對于這種單位的重要特點的解釋中，他嚴重地背離了馬克思。他在關于工資勞動者作用的概念方面，同意馬克思關于只有現代西方資本主義才“把與生產資料的所有權相分離的[形式上的]自由工資階級置于中心地位”的觀點。[[13]](#_13_113)這個階級——無產階級——的存在及其處境，是現代社會主義運動那些特征的原因，表示著一種不同于任何其他時代的階級沖突。[[14]](#_14_109)

但是，盡管存在這點一致，這兩位經濟學家的興趣中心卻是不同的。馬克思的主要興趣在這兩個階級的利益沖突；韋伯的興趣則主要在其具體社會組織形態。[[15]](#_15_109)理性的資產階級的資本主義的主要特點是“自由勞動的合理組織”。這又是韋伯在專門意義上稱之為“科層制(bureaucracy)”的那種更普遍而極其重要的社會組織形態的一個例證。

韋伯所使用的科層制一詞，是指一種相當復雜的現象。[[16]](#_16_109)它所包括的那種組織體制，在其參加者看來，是致力于非個人的目的的。這種科層制是以一種按照專業標準加以劃分、而各具顯然不同專門職能的分工為基礎建立起來的；同時相應地從最上面的中央機構起，按照等級制劃分權力，同時對于參加者也有專業技術資格限制。每個參加者不靠個人的影響來行動，而是憑借賦予他所擔負的公職的權力來行動，他的作用就以這個“公職”而表達出來。在許多不同方面，他履行公職時的行為和關系與他個人的能耐是判然分開的。一般說來，公職同家庭是分開的，公帑同來自私產的資財是分開的，最要緊的是，在公務中的權力同公務以外的個人影響是分開的。

公職被當成一種職業或天職(calling)[Beruf][[17]](#_17_103)，要求擔負公職的人承擔責任，對于該公職所負任務作出并非出于私人目的的奉獻。給予補償的典型形式是薪俸，而這種薪俸的著眼點與其說是報酬或所作奉獻的等值物，不如說是用以保證該官員能夠過一種相應于其級別的社會地位的生活。特別重要的是，科層制包含了紀律。韋伯說：科層制是“一種建立在紀律基礎之上的機制”；[[18]](#_18_101)就是能夠按照有利于整體所謀求的目的，嚴密地控制每一個行動的特性及其與其他行動的關系，使個人的種種行動符合于一個復雜的行動模式。紀律的重要意義就在于，能夠指望個人恰合其時、恰合其地、恰如其分地行事。

科層制是迄今所知的把大量人員組織起來履行復雜的管理任務的最有效方法，它之所以廣泛盛行，在很大程度上是由于它有這種占絕對優勢的效率。[[19]](#_19_102)但是，它同時也取決于存在著相當特殊的社會條件；如果沒有這種社會條件，[[20]](#_20_100)不管客觀上多么需要，它的發展也會遇到非常嚴重的障礙。

當然，即便是大規模的科層制，也決不僅僅出現于現代資本主義。韋伯提出了[[21]](#_21_101)六個引人注目的歷史個案：新王朝時期的埃及、后期羅馬帝國、中華帝國、[[22]](#_22_101)羅馬天主教會、現代歐洲國家和現代大規模的資本主義企業。從專業角度來看，其中后兩個個案顯然是最高度發展的，首先就表現在專業訓練的分化以及酬勞方法(薪金)完全擺脫了各種科層制之外的影響這兩個方面。

關于現代資本主義科層制的一個引人注目的事實是，它對于國家科層制有相對的獨立性。大公司的組織形式并非由國家自外部加之于它的，也不是在任何較為明顯的程度上效仿國家科層制而發展起來的。后者處處都深受軍事的影響，因為現代軍隊具有明顯的科層制特點，而封建主義等等的軍隊則相反，沒有這種特點。但是，在最明顯(包括最早的)資本主義國家當中，有兩個國家——英國和美國，恰恰屬于那種同歐洲大陸主要國家相比在社會結構方面受軍隊影響最少的現代大國之列，這一點是很引人注目的。這就說明，資本主義科層制基本上是獨立發展起來的。

凡是出現了大規模資本主義科層制的地方，都存在著相對而言高度發達的國家機構，而且后者好像是前者的必要條件。這當然是事實，因為后者需要內部的和平和秩序，需要流動性與其他條件。但是，在現代，凡是資本主義有所發展的地方，都可以具備這些條件而沒有任何明顯的科層制成分。

在“個人主義的”基礎上，即便沒有高度組織起來的生產單位，也可以有一定程度的勞動分工和職能的專業化。手工藝工業時期和放賬制度的時期就普遍是這樣。此外，單純地在客觀上需要效率，也是更加嚴密的生產單位的組織的一個重要因素，而這一般說來就意味著使生產單位接近于科層制的形式。

但是，現在的問題不是如何對資本主義的科層制加以解釋。確切地說，我們所關心的是要指出，在更加一般的資本主義范疇里面，韋伯主要感興趣的亞類型是“理性的資產階級的資本主義”，而后者的基本特點是在市場關系體制中為金錢利潤服務的“科層制組織”。韋伯認為，高度發展和大量出現的這種科層制組織，就是現代西方經濟秩序最突出的特點，其他成分都以此為中心而匯聚起來，它們具有什么主要意義，也要視其與科層制組織關系如何而定。

這決不是說，他否認人們多方探討的資本主義經濟秩序當中有很多其他特點存在或否認它們的重要性。技術就與科層制組織有密切的關系，因為它對很多繁復的職能分工而言關系重大。企業是面向市場的，而市場在失去控制時是競爭性的；因此，價格機制的作用肯定也包括在韋伯的資本主義的概念之中。雖然他根本沒有加以強調，其中有貨幣、信貸、銀行往來、有組織的投機生意和財政金融等便利交換的技術手段的高度發展。最后，他也沒有企圖否認階級關系的重要性。韋伯的獨到之處在于，他把以前視為細枝末節、認為沒有什么理論意義的現象放在中心位置加以注意，從而使強調之點相對有所改變。粗略地說，科層制在韋伯的理論當中的地位，就如馬克思的階級斗爭和桑巴特的競爭一樣。

這種重心的改變有一個最重要的具體結果：與馬克思的理論和最“自由主義的”理論相反，它極度地低估了資本主義和社會主義之間的差別，反而強調它們之間的連續性。社會主義組織不僅會把科層制的主要實質原封不動地保留下來，而且還會大大增強其重要性。這個重要的視角區別，確實是和韋伯在非常廣泛的比較框架中來評價現代秩序的嘗試緊密相連的。

在結束這個初步的討論時，應當指出，至此只是在描述的層面上論述了韋伯的理論。他的描述性術語與馬歇爾談及自由企業時所用的術語不同，甚至與馬克思和桑巴特使用的術語也不同。正是這一點表明，描述不是一個簡單的“讓事實自己說話”的問題。它涉及一個在諸事實中進行選擇和加以強調的成分，這等于評價這些事實在理論上的重要性。但是，對于韋伯來說，資本主義和科層制二者都仍然是具體現象。無疑，它們是按“理想類型”的形式表述的，這包含一定的抽象形式。但即使它們是“理想的”，它們在參照系內仍然是具體的。[[23]](#_23_101)

值得注意的是，即使是那些“科層制”組織并不完全與理想類型相吻合，它們依然存在著，并且是資本主義特征之所在。然而，必須注意防止一種誤解。不應當把“理性的資產階級的”資本主義和“投機者的”資本主義兩者的區別，應用于作為整體的經濟體系，而只應用于這樣的體制的諸成分。它甚至不是種種具體企業之間的區別，而是企業內部的行動和關系的類型的區別。例如，一個為自己的成員和顧客從事證券交易的最廣泛的投機事業的經紀行，在執行命令的辦事人員方面，完全可以有高度發展的合理的科層制組織。“合理性”對于韋伯來說，是科層制的一個非常突出的特點，這與其說指企業的市場關系而言，還不如說主要是指企業的內在職能而言，盡管它可能擴大到市場關系領域。

韋伯對于資本主義的研究的描述性的方面，雖然在“側重點”上有所區別，同馬克思還是相當一致的。他對資本主義體制的“強制”方面的強調，意味著他們之間的一致性超出了純粹描述方面；它包含著一種關于體制內部的個人行動如何確定的學說，即行動的過程首先是由個人所處境況的特點決定的，按馬克思的術語，就是由“生產條件”決定的。韋伯非常清楚地看到了這一點。[[24]](#_24_99)資本主義體制一旦得到充分發展，就是靠它對于個人的強制力量而自我維持的。這個體制是否將像馬克思所認為的那樣，由于其本身發展的什么特殊規律而自我毀滅，韋伯沒有談及。在這點上，他是個不可知論者。

但是，他們之間的一致僅此而己。雖然在一定意義上，“唯物主義”觀點適合于描述充分發展的資本主義體制，韋伯卻認為它不適合于解釋資本主義體制的起源。要說明這個問題，必須求助于一些完全不同的力量。在韋伯思想的新時期之開端，他相當堅決地認為，作為這個體制之起因的一個必不可少的(雖然決不是惟一的)成分，是一個終極價值和價值觀念的體系；這種終極價值和價值觀念的體系，以一定的形而上學觀念體系形式固定下來，又部分地受這種觀念體系的制約。這在現在所談的這種情況下，構成了對馬克思所作解釋的直接挑戰。

本章將在下面試圖對韋伯上述學說的主要論據作一概述，下一章也比較間接地提到這個問題。但在一開始，我們按照其在邏輯上的思路、而不是按照時間先后概括地指出這個過程中的主要步驟，也許是有用的，雖然在這里這兩者是絲絲入扣的。

韋伯在任何地方都沒有企圖否認馬克思稱之為社會變遷之“物質”因素的重要性。因此，對于他的批判目的來說，并不需要丟棄這些因素，而只需要對過分夸大地認為只有這些因素起作用的說法加以駁難。在許多具體問題上對此種說法提出的批評，在他全書中比比皆是。然而，他的論證主線不是批判的，而是實證歸納的。主要的步驟可以概述如下：

1. 他對于“現代資本主義”現象作了描述性說明以后，進而指出，有一套價值觀是在經驗上同這種資本主義現象聯系著的。這些價值觀(用帕雷托的話說，就是“精神狀態”的一個部分)可以通過研究諸種語言表達方式得到。韋伯試圖將其作為資本主義的“精神”(Geist)來系統化地闡述，但這種闡述是描述性的。韋伯視之為人們面對經濟活動時的一系列心態。

2. 關于這些特定心態更深一層的聯系，可以從德國各個部分有關宗教歸屬與職業群體之間關系的某些統計資料中得窺端倪——從這些統計資料看出，在擁有和領導資本主義企業方面，在與人文學科相比，由于更高的教育而引導人從事科學、技術和工商業生涯方面，都有新教徒在數量上超過天主教徒的傾向。這些事實固然不足以作為提供“證據”的樣本，卻為進一步探討提供了有指導意義的線索。韋伯對這些事實就是這樣看的；他自己的進一步論證采取的是另一種方法。可是后來對于這一特點的研究證實了他的觀點。[[25]](#_25_97)

3. 對這個問題進一步的探究，把他所研究的心態即資本主義精神同新教的諸禁欲派別的倫理緊密聯系起來，使它們在“有意義”的層面上“一致”起來，同時相對來說與天主教倫理和新教路德教派的倫理則缺少聯系。這樣就得證明兩個相當復雜的價值觀念體系是“對應的”或相互一致的。鑒于這兩個價值觀念體系非常復雜，相互之間有著相當明確關系而又能夠加以區別的成分數量非常之多，以致從或然性來看，實際上不可能有純屬偶然地達到一致的機會。因此，便非常可能有一種緊密的功能關系。這并不能夠說明在因果關系上何者占先，但從時間先后考慮，則強有力地表明宗教觀念體系起著占壓倒優勢的導因作用。這是因為，它的存在既先于資本主義精神本身的任何高水平的發展，也先于實際的社會經濟組織的任何高度發展。這樣，單憑這些道理，就很有理由認為新教的種種倫理價值盡管不是起惟一的，也是起著重要的導因作用的。

4. 韋伯不僅指出這種一般意義上的一致，還通過分析新教的著作指出，有一種宗教立場上逐漸演變的過程，前一種立場固然與資本主義精神有若干重要的相似之處，卻不會為其提供裁可；它演變成了這樣的立場：直接為漫無限制卻尚屬“正當”的牟利活動作出道德上的辯護。此外，韋伯不僅探索了這一演變過程本身，他還分析了新教的神學觀念同信徒宗教利益的關系，從而說明了這一演變有著可以理解的動機。只要無法直接證明這些宗教見解和宗教觀念能夠從種種“物質”因素中推演出來，就可以進一步作出一個很有道理的推定，這是支持那種認為宗教觀念是現代經濟發展進程當中一個重要的獨立成分的觀點的。這個推定就是：實際的經濟活動體制具有這樣一種特性——人們首先假定它受到新教倫理的重要影響，就可以根據韋伯所探索的過程把這種特性顯示出來。韋伯的《新教倫理與資本主義精神》就停止在這里了。

5. 但是，他沒有就此滿足。他的歸納研究從一致法轉向差別法，采取的形式是雄心勃勃的一系列比較研究，全都圍繞著這樣一個問題：為什么現代理性的資產階級的資本主義僅僅在現代西方作為一種占統治地位的現象出現?致使它在其他文化中不能出現的區別性因素是什么?這些比較研究主要是基于馬克思主義的“物質”因素與“觀念”因素的兩分法來進行的。其主要論旨是，從出現資本主義科層制的潛在可能性來看，在相應的文化發展階段中，中國、印度和猶太國的物質條件比我們自己中世紀和近代早期的物質條件更要適宜，而在那些文化中作為占統治地位的宗教傳統的“經濟倫理”都是直接與發展資本主義科層制相牴牾的。另一方面，新教(在較小程度上的整個基督教)的經濟倫理是直接有利于這種發展的。這個結論進一步證實，新教和資本主義之間有著相互作用的關系。此外，這個結論一方面減少了資本主義精神僅只反映了物質條件這種觀點的或然性，也就是減少了資本主義精神是一個從屬性變量的或然性；另一方面又增加了在價值層面上有著一個主要的區別性成分的或然性。這是一個完全正確的科學方法，當然，這要以韋伯對事實的種種斷言是正確的為先決條件。對于類似的經驗論點，要對“證據”作更周密的考察大概是辦不到的，對所涉及的方法論問題也必須放到第十六章中詳加論析。現在的任務是概述韋伯的經驗論點的主要輪廓。

### 資本主義精神

韋伯所謂的“資本主義精神”就是對于獲取金錢和與之有關的活動的一套態度。當然，它是一種強烈贊同這樣一種牟利活動的態度，而不是贊同任何形式的牟利活動的；在種種肯定性的態度中，它是相當特別的一種。首先，資本主義的態度明顯地有別于所有那些把牟利當做一種必需的惡的態度，后者認為牟利有理乃是因為它是取得別的什么東西的不可缺少的手段。后一種看法形形色色，包羅甚廣，既有最嚴厲的譴責，只給生存之必需留下了余地；又有相對而言較為徹底的“世俗性”，認為放任人們去享樂和滿足欲望，適足以增進達到這些目的的手段。當然，對世俗活動的這種有保留的贊同是從不同的動機出發的，有時例如中世紀的天主教是出于來世的宗教利益，而有時譬如在古典的希臘倫理觀中是出于人本主義的和諧理論。與這一切相反，資本主義精神把這樣的活動不是看做一種手段或必需的罪惡，而是認為它本身就是一種道德所要求的目的。賺取金錢本身就是一種道德義務。[[26]](#_26_97)

其次，這種在道德上贊同牟利，指的并不是僅在某種數量限度之內的牟利，不是僅指賺到“足夠”金錢為止的牟利(賺多少錢就算過分并沒有一個標準)，或者不如說，是要無限制地追求收益。這一特點把資本主義精神同韋伯在某些方面視為它的主要對立面的傳統主義(traditionalism)態度截然區分開來。他極力否認具體需求的數量無限擴大是人類的正常狀態。正常狀態是為了達到傳統規定下來的生活標準而進行合理的牟利活動。“經濟原則”在形式上一般都是花費可能的最小力氣去滿足這些傳統的需要。例如，對提高計件工資比率的正常反應，不是希望通過更加努力的工作去賺取更多的錢，而是少工作去賺取和以前同等數量的錢。[[27]](#_27_93)只有在資本主義地區，這種傳統主義才在很大程度上崩潰了。結果是，牟利在同等程度上擺脫了任何明確的限制，成了一個無窮無盡的過程。對于牟利的這種看法，由于認為牟利本身就是一種道德義務，以韋伯對之感興趣的那種方式被“合理化”了。

資本主義精神之成為傳統主義的對立面，還有一個方面，就是它與牟利活動的實際過程的關系。在這個問題上，資本主義的看法不再接受沿襲的行事方式，而是在每一點上都根據整個任務來有條有理地重新安排辦事程序。只有終極目的即最大限度增殖金錢是“神圣的”；特定的手段并不神圣，而要按照每一特定境況的要求重新加以選擇。[[28]](#_28_93)如果說資本主義精神有導因性的影響，那么正是它與傳統主義的雙重對立，使它具有強有力的能動性，這對于韋伯的理論是非常重要的。

對于牟利的這種看法，同對于勞動的一種特定看法是相互聯系的——不管勞動的直接目的是否為了牟利。勞動也不再被認為是一種必需的惡，不管這種惡在傳統看法上源于亞當闖下的禍端還是由于別的原因。勞動是直接實現人類最高道德目的的一個領域，從事勞動同樣有一種積極的道德義務感。對于勞動的資本主義看法就是凡布倫所謂的“工作狂(Workmanship)”精神。其最明顯的標志之一，就是不愿早日退出積極工作的道德感情。一個健康強壯的人不從事“生產”，不管多么有錢而完全能夠不去工作，都是有點違背他的道德責任的。

最后，“資本主義精神”盡管熱衷于無限制的牟利和擺脫目的和過程兩者中的傳統主義桎梏，卻毫無擺脫紀律和控制之意。相反，它只贊同非常嚴格的紀律和控制之下的牟利活動。韋伯的資本主義精神和“投機者”精神(無紀律和獲利沖動的貪欲)之間的界線就在這里。[[29]](#_29_93)與此相對，資本主義精神要求為了經濟牟利而有條不紊地、連續不斷地、忠心耿耿地工作。這樣的工作必然受嚴格紀律的制約，而這種紀律與對沖動持放任態度極不相容。

這一切與科層制的關系應當是一目了然的。科層制組織要求人們“不偏不倚”地致力于某一專門化的任務，要求人們心甘情愿地適應一種由相互協調的種種專門活動組成的復雜體系所提出的合理需要，而不管傳統如何。這樣就同樣要在任務范圍之內嚴格服從紀律。對于韋伯來說，資本主義精神是“敬業精神(Berufsgeist)”的一個特定情況，而這種敬業精神是科層制有效發揮作用所需要的特殊態度。就是在這個特定情況下，人們在道德上無私地為之盡心盡力的非個人任務有一個根本的組成部分，就是無限度地獲取金錢。[[30]](#_30_91)

韋伯的歷史研究在全部這一問題上都堅持認為，他所考察的心態是獨一無二的。我們熟知這些看法，因而傾向于簡單地把它們看做是“自然而然的”，而實際情況卻非如此。韋伯堅持認為，資本主義心態在被討論的所有基本方面都是非常例外的。大多數宗教方面或其他方面的道德導師，如果贊同牟利的話，也只是把它當成達到一種目的的手段，或者當成一種必需的惡，而決沒有把它本身當成一種目的。在實際上和在理論上，占支配地位的一直是傳統主義，這種傳統主義或多或少地被作為投機者的資本主義之基礎的非道德而無紀律的獲利貪欲所突破。這種關于歷史獨特性的學說在理論上的重要性，就在于使資本主義精神本身的起源成為有問題的。如果它在大多數時候和大多數地方都是通例，那么就可以把它簡單地解釋為“人類的本性”，而韋伯的整個研究都是直接反對這樣的一種解釋的。

### 加爾文教與資本主義精神

韋伯在提出了一套用以把資本主義精神與其他有關態度加以區分的描述范疇之后，最后面臨著資本主義精神的起源的理論問題。[[31]](#_31_87)他樂于承認，一個充分發展的資本主義體制本身，在很大程度上是能夠在生活于其中的人民當中，通過選擇和直接影響產生這些態度的。

他懷疑的是，如果沒有一種獨立而廣泛傳播的有利于資本主義的心態，這種體制本身能否從明顯不同的條件中發生出來。在他提出這個疑問的理由當中，有這樣兩條一般的批判性理由：(1)在特定“條件”即特定的選擇標準下，選擇理論固然能夠說明獲得特定位置的那些個人屬于什么樣的一些類型，卻不能說明這種選擇標準本身是怎樣產生的。[[32]](#_32_85)(2)要形成有關的態度，只有“組織形式”是不夠的。一種明確的資本主義組織形式按徹底的傳統主義精神進行管理是可能的。[[33]](#_33_85)只有在它與資本主義精神結合在一起時，才說得上是完全的資本主義境況。[[34]](#_34_83)

但是，這些批判性考慮所起的作用，只是引出了韋伯的積極論證——“精神”乃是具體資本主義秩序起源中的一個基本導因，而不僅僅是其“物質”成分的“反映”。論證這個問題，第一步就要證明，種種資本主義態度同那些由在理性的資產階級的資本主義得到大規模發展以前就廣泛存在的一套觀念引伸出的態度是一致的。他在他稱之為新教的“禁欲主義”派別的宗教倫理中發現了這種一致性。

他的出發點，是考察各種派別的基督教倫理對于世俗活動的種種態度，特別是考察它們對于主要為了在經濟上牟利的活動的種種態度。

天主教倫理，起碼從中世紀以來，決不是完全敵視此世事物的。它的二元論決不像古代基督教的二元論那樣極端。基督教徒的社會至少相對地來說，是幸運地享有宗教方面的裁可(sanction)的，是res publica christiana[基督教徒共和國]。[[35]](#_35_81)可是，這種相對的裁可之所以未能強烈地刺激起資本主義精神，有兩個基本原因：首先，中世紀的觀點把“天職”按照其宗教價值分成等級，其頂點就是在修道院中過的宗教生活。另一方面，牟利活動則在得到允準的天職當中排在離末尾不遠，而且這種牟利活動正是與它們趨向資本主義的傾向相對應地越來越受到懷疑。這種懷疑強有力地迫使資本主義活動向非道德的、“投機的”方向發展。[[36]](#_36_81)

其次，并且在很大程度上說明為什么持這種懷疑看法的是，中世紀宗教傾其全力以傳統主義來看待世俗職業。中世紀的“有機的”社會理想把社會看做是一種各個階級組成的等級，每個階級都處在由神派定的恰當位置上，每個階級都有其相對于整體的功能。每一個個體的責任就是按他的地位生活，履行他的傳統任務。就這樣一種觀點來說，對于傳統的任何突破在道德上都是成問題的。此外，資本主義活動與宗教全力支持的、帶有濃厚個人色彩的社會關系類型也是背道而馳的。反過來與此有聯系的是對于博愛慈善的廣泛認可，這種看法同資本主義在其中最為興旺發達的形式上的契約性“公正”肯定是敵對的。[[37]](#_37_81)

然而，天主教倫理在一個地方有著接近于現代“職業”概念的東西，就是它在修道院戒律中給予勞動的地位。同禁欲、默禱和純粹儀式性的祈禱相區別，西方的修道生活總是以把勞動作為一種苦行鍛煉而引人注目，這與任何一種東方寺廟生活也是不同的。盡管修道院的勞動一般說來當然不是為了牟利，或者即便為了牟利，也決非為修道士個人牟利，這種對勞動的態度卻實在是與“科層制”的發展相一致的。但是，正因為這是修道生活中的一種現象，正因為修道士的生活方式與俗人的生活方式截然不同，這種對勞動的態度未能普及。

宗教改革的重要結果之一，是把修道院從新教影響所及的地方內清除掉。與此同時，要求非神職基督徒在日常生活中遵奉的道德戒律也更加嚴格了。然而，這種戒律的嚴格程度其實際上的蘊涵，卻因新教運動的不同派別而有很大差別。

對于韋伯的目的來說，重要的是路德派與韋伯所謂的新教禁欲主義諸派的區別。路德派倫理的種種資本主義蘊涵的基本局限，就是它未能沖破傳統主義的桎梏。[[38]](#_38_78)這歸根結底乃是由于它是一種特殊的結合物：一方面是路德關于只靠信仰得救的基本教義——這樣，對于世俗活動作任何禁欲主義的評價，都帶有對靠勞作得救持懷疑態度的味道了；另一方面是他對于神意的看法——這又有力地認可了此世事物的既定傳統秩序。總的結果，就是誡令人們留在被安置的職業中和地位上，虔誠地履行應盡的傳統職責。

當然，這不是說，路德教派的教義同天主教的立場在它們對于有利于資本主義科層制的世俗活動的態度傾向上，就沒有重要的歧異了。路德派與天主教相異之處，首先就是取消了教士在宗教上的特權地位，轉而對于所有“合理合法的”世俗職業基本上一視同仁，都給予宗教的支持。可以把這當做新教各種態度的共同基礎。但是，路德派倫理的傳統主義傾向[[39]](#_39_74)使它不能向更有利于資本主義科層制的方向進一步發展。

在禁欲主義的各派別中，韋伯主要(雖然不是完全)把加爾文教派作為他的理論的論據。為了簡捷起見，我們這里也只就加爾文教派加以論述。[[40]](#_40_72)對加爾文派和資本主義精神的關系加以論析，就能清楚地看出路德教派的立場，并且弄清這兩者在倫理方面的差異。

不過，最好先專門說一下韋伯試圖把資本主義精神、一個特定的宗教運動關于“天職”的概念以及該宗教運動的基本宗教觀念與基本態度這三樣東西置于何種一般關系之中。資本主義精神前面已經概述過了。一個特定宗教運動的“天職”概念是與一個宗教運動聯系在一起的、對于其信徒參與世俗活動時所持種種典型態度在特定情況下的一種表現。按照韋伯所作的闡述，資本主義精神包括了對于一定的世俗活動即涉及牟取經濟利益的世俗活動的一種特定的職業觀。韋伯主要就是在這一點上，把資本主義精神同他所研究的那個宗教觀念體系掛起鉤來的。

然而，如果猜測說韋伯認為資本主義精神同禁欲主義的新教倫理有因果關系，乃是以這種職業觀本身作為論據，特別是如果認為，這種職業觀又是該宗教運動的信徒對于世俗活動的合宜態度所作的明確表達，那就大錯特錯了。這種表述是一個論據，但只是論據之一。韋伯還把職業概念看做是一套態度——在這些態度當中，那個作為一個整體的宗教觀念體系結構是其核心要素——在一個方面的表現。這種立場按韋伯最一般的術語說來就是：[[41]](#_41_72)同人們所處境況的種種條件一起直接決定人們的言行舉止的，不是“觀念”，而是“利益”。這種種利益當中，包括個人在宗教中處于何種狀況——用新教的術語來說就是處于何種“蒙恩狀況(state of grace)”——的利益。宗教觀念的重要性在于它們以特定方式給這些利益打開一條出路，從而也為追求這些利益的相關行動打開了出路。照一般人的見解，可以或者能夠以非常不同的方式去追求獲得恩寵或得救的利益。韋伯之所以關心宗教觀念，就基于這一點。他感興趣的是大群大群的人對于他們日常活動所持的實際態度。他試圖從與這些實際態度聯系在一起的宗教觀念的角度，去理解這些與宗教有關的態度。但是，韋伯并非只是根據人群所皈依的宗教團體的代表或領袖對于某些言行舉止所下的明文訓令去進行論證。[[42]](#_42_66)更確切地說，他所根據的是同人們的宗教利益聯系著的整個宗教觀念體系的結構。對于宗教領袖的訓令和群眾的實際態度，都要同這個體系聯系起來加以理解。從韋伯的意圖來說，把宗教領袖個人的或體制性的權威設想為決定性因素并無必要。[[43]](#_43_66)這些考慮在探討韋伯的理論時常常很遺憾地被人們所忽視。

此外，還有另外一個非常重要的問題是與此緊密聯結在一起的。韋伯的興趣決不局限于初始的宗教觀念體系的邏輯結果、或宗教領袖們以它們為基礎對于實際言行舉止所直接表達的期望。毋寧說，他關心的是宗教體系的整個結果。這包括兩個要點：第一，照他的說法，宗教體系造成的結果與其說是純粹邏輯的，還不如說是“心理的”。邏輯上的結果起作用，但不是單獨起作用，它們必須與所涉及的各種利益結合在一起，這樣，在兩個同樣合乎邏輯的可能性當中進行選擇時，社會使朝著某個方向的行動發生扭曲，或者甚至會抑制了向某些其他方向發展的完全合乎邏輯的結果。

其次，要把宗教觀念體系對實際態度的影響看做是一個實實在在的時間過程，而不是靜態的邏輯演繹。在這個過程中，觀念體系本身可能也經歷著變化。如同下文將要指出的，新教對于經濟牟利的態度經歷了一個穩步的變化過程，并且直到較后階段，才產生出我們這里所說的那些完全展現出來的后果。首先，韋伯堅持認為，最初的宗教改革者自己決不是充滿資本主義精神的。[[44]](#_44_64)他們只關心宗教，并且他們本應該會嚴厲地駁斥他們的繼承者所持的態度的。但是，這絲毫也不能否定，這些繼承者所持的態度，在很大程度上就是宗教改革者們所提出的那些宗教觀念的結果。

知道了這些一般的考慮，就可以開始探討具體的加爾文教派[[45]](#_45_64)觀念體系及其與經濟活動的關系了。對于現在所要研究的問題來說，加爾文神學是由在邏輯上獨立而在經驗上互相依存的五個命題組成的。它們之所以是獨立的，乃是因為它們相互之間在意義上并沒有直接的包含關系；其中任何一個都能適應另外一個神學體系。但是，它們在邏輯上又是互相一致的，共同限制著能從任何一個命題中引出而又不違背其他幾個命題的種種推論，而放在一起就包括了神學的所有主要形而上學問題。它們構成一個有意義的體系。

這些命題提綱挈領地說就是：(1)有一個單一的、絕對超驗的上帝，世界的創造者和統治者；除去給予人們以啟示而外，他的行動的屬性和緣由完全超出人類有限的理解力所能達到的界限。(2)出于完全超出人類可能理解的理由，所有的人類靈魂不管是獲得永恒的拯救，還是“永恒的罪惡和死亡”，都已經由這位上帝預先決定。這個判決起自無始，延至無盡，人的意志和信念對它毫無影響。(3)上帝，出于他自己的神秘莫測的原因，創造出世界并把人放在這世界上，這只是為了增加他的榮耀。(4)為了這個目的，上帝判決人——不管是命定靈魂得到拯救的還是罰入地獄的——都要勞作，以便創立上帝在世間的天國，而在如此勞作時一定要服從上帝所啟示的律條。(5)這個世界上的萬物——人的本性和軀殼——若是任其自然，都將不可避免地陷入“罪惡和死亡”，除了神的恩寵以外，沒有任何逃脫的辦法。

在基督教的思想和歷史中，所有這些成分在別的地方也起著顯著的作用；只有它們的特殊結合和引出它們的神學推論過程中嚴格的始終一致性，才是加爾文派所特有的。這個神學體系宣稱，為什么會有惡這個問題非人的有限理智所能解決，從而把它歸之于上帝莫測的意志，得出了歷史上關于這個問題很少幾個邏輯上首尾一致的答案之一。[[46]](#_46_62)從邏輯上說，這些成分并不需要這樣的結合。超驗的上帝完全可以根據人們良好的勞作而賜予恩寵而不是預先注定，完全可以讓罪人自作自受在此世下地獄而不必使他們服從上帝的律條。他完全可以為了人的幸福而不是為了上帝的榮耀創造世界。

但是，就按這個體系來說，它對于實際的行為有著哪些含義呢?

首先，由于上帝徹底的超驗性質，塵世的事物同神圣的事物的隔絕，與神合一的神秘主義態度就被摒棄了。而把服從律條[[47]](#_47_60)設想為為了上帝的榮耀，與此相應，又把此世事物之所以由神預先注定，解釋為授予上帝的選民以按照神意建立和維護人間天國的重任，就更加強化了對于神秘主義態度的排斥。上帝與人的關系主要成了意志的關系；人不管順從或抗命，首先總是神的意志的工具。照韋伯的觀點，總的結果只能是引導人們在宗教方面向積極的、苦行的方向努力，而不是向消極的、神秘主義的方向努力。[[48]](#_48_58)上帝是不可接近的，人們只能為他效勞。而且，基于這種根本的二元論，為上帝效勞不能是朝著沉溺于情欲或適應于情欲的方向的，要為上帝效勞，就必須控制情欲，為了上帝的榮耀而使情欲受到約束。韋伯所說的禁欲主義就是這個意思。

上帝是超驗的以及因此而產生的二元論，還有一個非常重要的結果。由于這個有限的世界是上帝的造物，并且是他的意志的表現，因而了解上帝的最好辦法就是研究他的作品。正像他希望人服從法規一樣，在一種不同而又有聯系的意義上，他的非人力所及的作品的要旨就是秩序。他的決定萬世不移。他并不頻繁地更改他所作的種種決定，也不頻繁地干預自然秩序。自然就是自然，同時上帝就是上帝。因此，將自然物神圣化就是偶像崇拜。

這種對于神圣秩序的信念有兩個系論——對自然秩序的信念(這毫無疑問是近代科學發展的非常重要的動因)[[49]](#_49_58)和對于包含了迷信和偶像崇拜的宗教禮儀的強烈敵視。上帝是太超驗了，以致不能恰當地體現在具體的神圣事物和神圣行動之中。上帝只是以他所啟示的特殊方式干預此世的秩序——主要是通過他所預先指定的圣徒們的行動。服務于上帝意志的禁欲主義活動就這樣從禮儀表達的軌道，轉向了對世界的內在關系進行積極的控制。

這樣，虔誠的加爾文派教徒就會傾向于把自己看成是上帝意志的工具，應上帝的宣召，按照上帝的律條生活，參與建立地上的天國，在為上帝增加榮耀的重任中按上帝意志而行動。而且，這種行動主要不在于嚴守儀軌，倒是在于為實現一種理想而在道德方面對世界進行控制。因此，在實際的世俗活動方面，已經有了一個一般的傾向。當然，新教一般地否定修道院制度，因而要求所有人都服從于同樣的律條和同樣的道德準則，必須以從事日常生活中的普通職業來實現上帝意志，不要在修道院里脫離普通職業——所有這些都強化了對于世俗活動的這種傾向。[[50]](#_50_58)此外，預定論教義的嚴格意思，就是不能通過任何外部跡象來辨認上帝的選擇。這樣，就不應該把受罰作為沒有履行最高標準的理由，因為誰也不知道自己的命運，而且上帝的意志要求所有人都同樣服從他的律條。

這個了解一個人的恩寵狀況的問題，給行為的預定論帶來更加具體的后果。上面說過，純正的加爾文派立場，是上帝的揀選不能通過外部的跡象來辨認。但是，更為重要的是這種信條包含著這樣一個意思：因為個人的恩寵情況已經被一勞永逸地決定了，所以個人的行動對恩寵情況不能產生任何影響。這樣，就整個宗教問題被認真對待而言，因為對于得救異常關切，所以個人被置于一種可怖的境地。他的行動不能影響他的不變的命運；因而，他由于宗教上的關切所受到的全部壓力，就是了解他究竟是得救還是受罰。

對于韋伯來說，就在這個問題上出現了不同于純粹邏輯后果的“心理”后果。他認為，如果對于宗教問題十分關切的話，這種壓力對于人們來說太大了。在這種壓力下，第一條教義日漸瓦解。人們逐漸地認為[[51]](#_51_58)，好好勞作雖然不能影響是否得到拯救，卻能被解釋為恩寵的表征。好樹不會生長出惡果。這樣，上帝的選民逐漸和“義人”即履行上帝意志的人等同起來，而受罰者則逐漸和“罪人”即不服從上帝意志的人等同起來。

可是，在進一步探討這個發展路線以前，應當注意加爾文派預定論教義的某些其他基本后果。如同前文[[52]](#_52_58)所述，基督教從一開始就有對它來說很重要的“個人主義”特點，而宗教改革又大大加強了這個特點。加爾文派就代表了這種個人主義因素朝一個特定方向發展的極端。

首先，加爾文教派極端地反對宗教儀式，比路德教徒激烈得多地使個人脫離了教會和教士的保護和指導，這種保護和指導在懺悔室里是特別突出的。按照預定論的觀點，個人無處求得幫助；無論什么世上的力量，都不能對他的靈魂的情況施加任何影響。與此同時，由于取消了這種令人寬慰的中介，他所惟一傾心關切的，就是他的不變的命運和惟一的重要聯系——與上帝的聯系。他的這種“在心靈深處”與上帝的聯系，又必須與任何別人的聯系分開。此外，在這種境況下，對于他來說，其他人不僅是無用的，還可能是危險、有害的。因為，任何別人，甚至最親密的親戚或朋友，不管行為舉止在外表上多么道貌岸然，都可能是個該受罰的人。按照韋伯的說法，最后的結果是一種前所未聞的“個人的內心孤立”，[[53]](#_53_58)這就無可置疑地使他自己負起一切事情的責任，甚至最密切的人際關系即便不說是遭到懷疑也大大貶了值。上帝才始終是第一位的。

其次，這個和預定論的其他方面結合在一起的內心孤立，對于行為的合理化有一個極端重要的含義。上帝能接受的行為，必須是直接服從他的意志的行為，而不能是出自人的任何動因或興趣的結果。但是，因為個人的好好勞作不能影響他所受的恩寵，而外部的行為最多也只能是恩寵的表征，所以被加之于一個人的行為只能作為一個整個連貫的體系、作為他是一種什么樣人的表現來加以判斷，而不能認為是許多互不相關的行動。天主教徒犯了罪能夠得到寬宥，做了好事能夠受到贊揚。對于加爾文派教徒來說，可能沒有任何這樣擺脫壓力的辦法，因此有一種無可比擬的巨大的促使行為合理地系統化的動力。

下面是這些信念的幾個更加具體的特殊含義：內心的孤立、對于純屬人類和世俗的一切事物的懷疑、對于“偶像崇拜”的憎惡，[[54]](#_54_58)促使加爾文派教徒把精力轉而奉獻給非個人的目的；同時還使得他們對于這個世界的富人和有勢力的人抱有一般的禁欲主義的疑忌，甚至當已樹立起來的權威包含著令人聯想起偶像崇拜的個人崇拜時，加爾文派的運動有時會危及這種權威。至少，其強烈的傾向是“埋頭于自己的事情”和脫離世俗的權力斗爭，除非是直接為上帝的事業而戰——如同克倫威爾軍隊那樣的情況。

加爾文派信徒寧愿在上帝能接受的職業中、在他能清醒地和理智地勞動的地方效力。獨立、殷實而正派的商業是一個特別合適的領域。

誰也不能說，加爾文派倫理或可以合情合理地從中推演出來的觀點，曾經贊成為了賺錢而賺錢、或者作為一種縱欲手段而賺錢，那確實是一種主要的罪惡。加爾文派倫理所確實贊成的，是在能夠被解釋為上帝可以接受的有益的職業中進行合理的和系統化的勞動。金錢，被看成一種副產品和決非沒有危險的東西——當然這是指開始的時候。[[55]](#_55_58)這種態度就是一種禁欲主義的態度。但是，即便這種態度也是為資本主義利益服務的，因為一方面，在經濟行業中的工作會起增加收益的作用，而另一方面，對縱欲的懼怕又會防止把收益全部用于消費。按韋伯的話說，[[56]](#_56_58)這就是“禁欲主義的強制性儲蓄”。它不僅促進了牟利，而且使之“從傳統道德的束縛下解脫出來”。[[57]](#_57_56)傳統本身終究只不過是人為的；在妨礙上帝的工作的場合，尊重傳統就是偶像崇拜。

此外，在這里同資本主義精神相聯系而提到的這種對勞動的態度轉變，有著一個恰當的動因。人們之所以必須勞動，不再是由于亞當闖的禍，不再是對于原罪的懲罰，也不只是作為一種抵御情欲誘惑的手段的禁欲主義方法。這些都是消極的動因。清教徒的倫理補充了一個非常主要的積極動因。在一個職業中勞動，除了按照境況固有的要求“做好工作”而外沒有任何其他世俗目的，乃是上帝的明確指令，是渴望按上帝意志行事的人的首要責任。它是上帝賜給的參與建設人間天國的偉大任務的機會，上帝正是為此才把人置于痛苦的塵世中。對于真正的信徒來說，這樣的工作不是必須勉強服從、令人不快而又非做不可的，而是他自己濃厚的宗教關切的最高滿足。

可是，由于上面提到的“心理”過程的結果，這種觀點更為極端的禁欲主義逐漸減弱了。從承認正當的行為是恩寵的合理表征(因為好樹不會長惡果)，到認為在世俗職業中的成功(就這種成功是正當的和不是以與法律相沖突的形式取得的而言)也能被看成是恩寵的標志的觀點，只需跨過并不很大的一步。因為，難道上帝不會像賜福給他選中的人的來世一樣，賜福給他的今生嗎?[[58]](#_58_56)在經濟方面，這種教義能為成功者提供非常正當的理由，使他對所獲收益問心無愧，成為具有清教徒背景者引人注目地自我稱義的一個重要原由。

最后，預定論的教義對于成功的商人的良心，還起著另一個象征性作用。他們無需太多地為這個世界上的許多不幸者操心，因為完全可以把他們遭到的不幸，解釋為上帝不滿意他們的行為的表征，如果不幸者的不幸多少能夠歸因于游手好閑[[59]](#_59_56)和無法工作，則尤其如此。清教中沒有天主教對于博愛的輕松看法。它把它所允許保留下來的博愛加以條理化，成為在理性基礎上的嚴格紀律。

毋庸置疑，韋伯在對禁欲主義的新教倫理的論述中，隨著他自己對資本主義精神這一概念的闡述，總的來說，成功地找到了一個“適合”于資本主義精神的終極價值觀念體系。資本主義精神的全部重要特質，都可以在得到恰當解釋的新教的態度中找到其對應項。首先，圍繞著資本主義所特具的“理性主義”的那一“非理性”成分——從任何享樂主義觀點來看都是非常不可思議的——就成為有意義的了。對這種成分，有什么別的解釋解決了這個帶根本性的問題嗎?[[60]](#_60_56)

這兩種態度體系并列在一起，使得韋伯理論中資本主義的禁欲主義方面，比他原來所闡述的更鮮明突出得多了。韋伯理論的重要性，實際上主要就在這個成分的經驗意義上。一些批評家走得很遠，以致實際上[[61]](#_61_54)認為它完全是韋伯的創造。這個觀點站不住腳，但是，若不詳加論駁自然也是駁不倒的。然而，值得注意的是，不管別人對這個成分所作解釋多么不同，在現代理論家當中，絕非只有韋伯一人指出了這個成分的具體重要性。

前面已經指出，[[62]](#_62_54)馬歇爾對“活動”的強調有著非常類似的含義。這個概念在馬歇爾的理論中之所以非常突出，只有一個解釋，就是他深信，在自由企業中一定有一個同享樂主義的滿足需求截然不同的道德成分。涂爾干考慮的方面雖然稍有不同，卻也認為道德約束是個人主義經濟秩序的行動所不可或缺的。除此之外，還得再提到另外兩個人。卡弗(T.N.Carver)教授[[63]](#_63_54)非常強調他所謂的“工作臺哲學(workbench philosophy)”的重要性，即出于工作本身的原因而獻身于工作，這也包括“做生意”在內。對于他來說，羅伯遜博士所說的純粹“經濟個人主義”當然就意味著他激烈反對的“豬食糟哲學(pig-trough philosophy)”。最后，凡布倫一方面強烈地貶低享樂主義，另一方面又把他所謂的“敬業精神的本能”(instinct of workmanship)[[64]](#_64_54)提到非常重要的位置，這樣就至少含有承認這些基本事實的意思。他對“技術”重要性的強調，顯然包含著超出前面所分析[[65]](#_65_54)的“技術成分”的內容。其中還包含著一種對于任務的特殊態度，用他的話說，就是“追求工作質量”的態度。這不就是把承擔任務看做韋伯所說的一種天職嗎?這四個人有不同的思想背景，彼此之間沒有直接的聯系，他們同韋伯也沒有直接聯系，所以舉這四個人的例子似乎更能說明問題。他們在這個問題上如此一致，完全是偶然的嗎?

然而，確認了新教倫理同資本主義精神之間的“一致”，這本身并不能證明，宗教體系就是產生資本主義態度的一個重要因素，以及因此而成為產生具體的理性的資產階級的資本主義的一個重要因素，也沒有表明這種重要性在量上的次序。這一點由于下述事實而越發確鑿無疑：韋伯本人不僅承認其他一些性質完全不同的因素非常重要，而且強調它們的重要性——例如現代科學、合理化的法律體制以及合理的科層制國家行政機關等等。他認為，禁欲主義的新教可能曾經有助于這些因素的產生，但從根本上說，它們卻無一主要是這種新教的產物。

韋伯試圖從幾個種途徑證明新教與資本主義的因果關系。在簡要地評述余下幾種之后，我們主要討論其中一種，即他以比較宗教社會學進行的論證，這既是因為在方法論上它是最重要的，也是因為在英語世界對韋伯理論的探討中，它已經幾乎被完全忽視了[[66]](#_66_54)，盡管韋伯本人最強調的就是這個方面。

首先，前已指出，關于宗教歸屬與在社會結構中的地位的相互關系，是有少量統計材料的。總的來說，這使韋伯的假說進一步得到證實。可是，他使用的并不是來自他自已研究的材料[[67]](#_67_52)，而他自己的研究工作也不是朝著這個方向進行的。他使用這方面的材料，更多地是作為研究一些重大問題的線索，而不是作為論據。其次，新教倫理同資本主義精神二者在時間上前后的關系，容易被人看做是因果的關系。也就是說，在相同的地區和相同的社會階層當中，新教倫理總的來說大多是先于資本主義精神出現的。就作為原因的因素是“觀念”方面的因素而言，確實難免得出這樣的結論。但是，可以提出一個唯物主義的論點來加以反駁，理由是兩者可能是同一組物質條件在其不同發展階段的產物。還有一種可能性——雖然絕不會確乎如此——就是二者之間的一致性純屬偶然。

然而在這三種論證方法里面最重要的那種之中，韋伯不單單是證明了這兩種態度之間的一致性。他在清教徒領袖們的著述中追溯新教倫理本身的內在發展，從而在經驗上證明了這二者的聯系。新教倫理剛開始時只關心宗教問題，很明顯是修來世的。結果在加爾文本人主宰的日內瓦，形成了一種幾乎是社會主義類型的高度的神權統治，這是以非常嚴格的教會戒律為其特征的。從這點出發，愈來愈朝個人主義方向發展，這毫無疑問部分地是受物質條件的影響——比如說加爾文派教徒是人口中的少數。這種教派不再依靠權勢——如果有必要就使用強制力量[[68]](#_68_52)——去直接推行世間的天國，而愈來愈強調在個人的職業中履行按照上帝的意志行事的職責。

此外，還愈來愈傾向于直接贊同在正當情況下的牟利活動。這樣，在商業職業中的行動只要是有節制的、誠實的、合理的和“有益的”，就被看成是人所能做的最正當的事情之一，而其成果——“誠實地”獲得財富——則被看做是上帝賜福的直接標志。

韋伯不僅追溯了這個演變過程，而且堅持認為(實際上是證明了)它不僅僅是一個“適應”世俗對抗宗教控制的種種需要的過程；相反，新教倫理本身具有的一種真正的“原動力”，乃是一個主要的因素，這是在當時人們所處的境況中追求宗教利益的結果。這首先是由兩方面的情況帶來的。對于宗教的積極動機來說，致力于資本主義的職業是遭到禁止的，[[69]](#_69_50)是不能容許的。其次，后期的清教教義并非贊同在任何條件下采取任何一種形式或一切形式的牟利活動，而只是贊同在非常嚴格的戒律約束下的牟利活動。最初的禁欲主義成分(韋伯論點當中的主要成分)決不是消失了，而是在多少有些變化的背景中原樣不動地保留下來，這種結果不是任何旨在適應的倫理所能夠取得的。[[70]](#_70_50)

這兩者就這樣完全結合了起來。可是，發展過程沒有就此中止，而是在世俗化的道路上繼續前進。

在韋伯所關注的這條發展路線中，這并不完全是放寬戒律、向“道德淪喪”讓步的問題，[[71]](#_71_48)而是逐漸丟棄各種態度的宗教背景和以功利主義[[72]](#_72_48)的動機代替宗教動機的問題。只是在這里才能看到韋伯從本杰明·富蘭克林[[73]](#_73_48)(Benjamin Franklin)的著作中所列舉的那種“純粹的”資本主義精神。但是，即使在這里，為了非個人任務本身而克己奉獻這一主要道德成分也照樣保留著。

在這里可以把韋伯關于新教倫理同資本主義精神有因果關系的論點表述如下：經驗材料(一直到整個十七世紀的新教領袖的著作)顯示出，一個對于個人主義的牟利活動越來越表示贊同的發展過程。這是適應還是一種出于宗教原因的宗教倫理的獨立發展?韋伯認為后一成分是很重要的，理由就是這樣一種發展過程在宗教觀念體系框架內部是有意義的；這種發展不僅僅在它同其中種種基本成分不相沖突的意義上是可能的，而且是與宗教觀念體系本身內部所固有的和世俗有關的強烈宗教動力相一致的。此外，韋伯所感興趣的具體的資本主義成分，與這種后來的倫理也沒有矛盾。相反，它可以在很大程度上解釋成這些動力在實際行為中的直接表現。[[74]](#_74_48)

但是，正如韋伯本人所明白表述的，[[75]](#_75_48)這“只是因果鏈條的一個方面”。他的《新教倫理與資本主義精神》一書有意地只涉及這個方面。在這本書里，有很多地方零散地提到這個特定經驗問題的另一方面，如果匯集起來完全可以成為一種挺不錯的理論。可是，他不論在這本書里還是在別的研究工作當中，都沒有試圖對此加以系統論析。這件工作本來是應該做的，這樣就可以把經驗論據的一切可能性全都加以詳盡論述了。但是，他沒有這樣做，而轉向了另外一條研究路線。用穆勒的話說，他從“一致法”轉向“差別法”。他不再繼續直接追問現代西方出現的理性的資產階級的資本主義是由于哪些特殊的力量，而是反過來問，為什么在世界其他偉大的文明中未能出現同它一樣的東西?

### 附注：觀念的作用

在這一章和下文當中，有好多地方具體聯系到韋伯的論述是否由于受到任何傾向于理性主義的偏見影響而存在缺陷這個問題，提出了一個關于觀念的作用的一般性理論問題。因此，最好就在本書出現這個問題的地方對此作一一說明，尤其是要試圖把韋伯對這個問題的態度同前面對帕雷托的討論[[76]](#_76_48)聯系起來加以說明。

韋伯所注意的，是同一般認為屬于世俗領域的行動的動因相聯系的宗教觀念。他這樣看問題，出發點是這樣一種對于事實的判斷：在他所研究的這些群體——十六世紀、十七世紀的加爾文教派運動的信徒——中，一般來說在宗教方面非常關心的是能否獲得拯救。那么，如果假定這些加爾文派信徒是由他們對于得救的關切所驅使著，可以認為他們是在努力地要爭取得救，或者是要確信自己將會得救，那就出現了一個問題：這對于他們在世俗領域、特別是經濟領域的行動有些什么影響?把天主教、路德教和加爾文派這三個宗教群體加以比較就能看出，關心是否能夠得到拯救乃是三者所共有的，并不足以說明韋伯感興趣的世俗活動取向上的差別。所以，必須重視與宗教有關的其他成分。韋伯通過提出這樣一個問題來著手做這一步：對于這樣一種運動的信徒來說，什么樣的行動作為獲致或確保得到拯救的手段是合適的呢?這取決于該信徒的“處境”，特別是取決于這種處境的某些特性，也就是說取決于與在行動中落實的對于獲救的關切相聯系的宗教觀念的結構。對于最關心得到拯救的天主教徒來說，給他指明的路途乃是遁世和進修道院。對于關心稍次者來說，這歷程就是忠誠于他所處的生活位置中的傳統，多做一件一件的好事，尤其是循規蹈矩，廣發善心，這樣來為自己祈福。對于路德派教徒，沒有進修道院這一說，他們的行動方針就是忠誠奉行他們所處生活位置的傳統職責，順從以適當方式建立起來的權威。基督教徒一般來說，認為自己置身于一個本人無望加以改革的罪惡世界中。罪惡是不可避免的，得靠誠心懺悔和決心下一次做得更好一些來抵贖。最后，加爾文派信徒則被告誡，要在一種職業中認真地和合理地勞作，以便實現地上的天國。他們既不需要遠離塵世或遁入修道院，也不接受傳統的秩序，但是，在其職業范圍內，他應當努力按照正義的指令去改造世界。

這些在態度上的差別也是事實問題。韋伯爭辯說，他已經證明它們分別是這三個宗教群體成員對世俗的、特別是對經濟活動的典型態度。韋伯進而說明(對天主教和路德教是粗略地說明，對于加爾文派則是詳細地說明)假如他們最初都關心是否能夠得到拯救的話，假定持這些態度的行動者都是與這種態度聯系著的宗教觀念體系的信徒，那么，這些態度中的每一種就都有了意義。因此，按照加爾文派的主張，良好的工作不能成為得救的手段，而只是蒙上帝揀選的標志；預定論排除了前者的可能性。而且，值得稱贊的行為主要不在于虔誠的儀式，因為這些虔誠的儀式會涉及到把世俗的事情神圣化，換句話說就是偶像崇拜。傳統不可能是神圣的，因為那樣的話也會是偶像崇拜。神秘主義為上帝的絕對超驗性所排斥。最后，情欲的罪惡排斥享樂主義的態度。為了上帝的榮耀，人世活動中應該對情欲加以理性的節制，而不要利用此世的事物放縱情欲，恣意享樂。加爾文派教徒在人世中工作，但既不是屬于人世，也不為了人世。

最后，韋伯的分析不僅明確了他把加爾文派神學作為世俗禁欲主義加以描述的這種態度的意義，而且還證明了這種態度和略加修正的資本主義精神的態度是一致的。關于資本主義精神的顯而易見的東西，就是它是一套同發達的宗教觀念體系或形而上學觀念體系沒有明顯聯系的態度。韋伯從發生學的角度追溯了這些態度之間的演變，發現存在著很多連接環節。

但是，暫時可以把這個問題的發生學方面擱置起來。如果假定他對事實的陳述是正確的，那么，就可以明確地認為韋伯在意義的層面上證明了：在(1)加爾文派信徒中間對于得救的關切所主要采取的特殊形式，(2)上面概括為加爾文神學的宗教觀念體系和(3)該態度體系中被他描述為資本主義精神的禁欲主義成分這三者之間，存在著相互的聯系。拋開發生學方面的問題不談，如果說韋伯的分析對于三者之間的因果關系提供了一些啟發的話，那到底是什么呢?

在這個問題上，試著說明一下這個問題同帕雷托的概念體系是怎樣一種關系，可能是有助益的。韋伯不熟悉帕雷托的研究工作，因此并沒有對他的材料進行形式上的剩余物—衍生物的分析。不過，他感興趣的是分析特定的人說些什么，以此來弄明白他們做的是什么。由于這些人的“理論”大多是非科學的，所以把這個問題當成實例，來運用一下帕雷托作過的分析，似乎是最好不過的了。

應當記得，剩余物是一個很起作用的概念。剩余物是按照第五章已經描述過的特定程序進行分析得出來的。如果同行動相聯系著的那些語言詞句為科學理論所不容的話，剩余物就是這種語言詞句的一個比較恒定的成分。這樣說來，如果對加爾文派教徒使用的那些影響著世俗活動的語言詞句加以分析，能夠從中得出不是一個、而是數個剩余物。其中之一是關于得救的剩余物，表現著“覺得人們應該以有助于進一步獲得恩寵和確知恩寵的方式行動這樣一種情感”。在加爾文派教徒中與此聯系在一起形成一個“復合體”的，還有某些別的剩余物，即上面討論過的加爾文神學的五個主要前提。因為這些是形而上學的命題，不是對于經驗事實的表述，所以它們是非邏輯的，在我們目前的語境中可以視為剩余物。

帕雷托的論點本身，并未含有在一般意義上有關觀念的作用的具體定理，而只包括這樣一個反面意義的定理：就剩余物構成社會體制中的一個重要的自變量而言，不能認為該社會體制中發生的變遷，是單獨由在科學上可以驗證的種種理論確定的。但是，前已指出，剩余物作為一種語詞上的命名，情況很不相同——可以是對一種意義的嚴格合乎邏輯的表述，對于行動起著如同在科學上可以驗證的理論一樣的因果作用；也可以是另外一種極端的情況，作為其他力量的一種標示，對于那些力量的作用則非常微不足道，猶如溫度計標示一個地方的溫度而不能影響那個地方的溫度一樣。這樣，通過帕雷托的程序，就有可能得出韋伯對于作為剩余物的加爾文教的分析的主要成分，但這根本不能證明宗教觀念到底是不是、在多大程度上是導因，或者只不過是別的什么東西的“表象”而已。這就留下一個要靠進一步分析特定事實來回答的問題。

不過，有可能以這樣一種方式把帕雷托式的分析加以延伸，這種方式乍看起來，會使人對韋伯關于宗教觀念有導因作用的論點產生懷疑。也就是說，有可能不僅對加爾文派信徒的語辭加以分析，而且把那些符合韋伯所描述的資本主義精神而不涉及任何明確宗教動機的語辭也加以分析。這樣，至少前一階段分析中的一些剩余物——有特定“宗教”內容的那些剩余物——對于相關材料來說，就變得不如世俗的禁欲主義態度中所包含的其他剩余物那樣帶根本性了。也就是說，那些剩余物在更為廣闊的背景之中成了衍生物。從本杰明·富蘭克林那時以來，它們的地位就有被其他世俗方面的衍生物(例如關于“工作臺哲學”有益于社會生存的衍生物，關于“活動”的價值的衍生物，等等)取代的趨勢。必須記住，和衍生物之間的區分是相對的，那在比較狹小范圍內是剩余物的東西，在比較寬泛的范圍內可以變成衍生物。這的確已經足以駁斥那種關于非科學觀念的影響機制的幼稚的“發散論(emanationist)”觀點了。世俗禁欲主義剩余物同加爾文教派的神學，并不是這樣一種簡單的關系，似乎無需進一步了解考察就能由其中一個推論出另一個。然而，絕不能夠據此證明，二者之間就沒有重要的相互作用的關系。但是，為了進一步探索這一問題，必須更進一步加以考慮。在韋伯的理論中，有兩條不同的分析路線把這個問題引向深入。

其中一種非常符合帕雷托式的分析，將在下一章作較為詳細的探討。這將更進一步擴大分析的比較基礎。韋伯在對宗教作了比較研究的基礎上，得出這樣一個比較寬泛的結論：一定類型的宗教觀念是與對世俗活動的一定類型的態度相聯系的。在具有或曾經有過一個強調神的超驗性、強調情欲是罪惡等等的宗教觀念體系的文化中，世俗禁欲主義的發展最為顯著。其他態度，不管是對此事物漠不關心還是毫無批判地接受傳統，越是同世俗的禁欲主義相背離，就越是緊密地同另外一些宗教觀念——諸如神的內在性、在神圣與世俗之間并無徹底的二元論等等——聯系著。這樣，態度和觀念相互之間，很可能有密切的相互作用關系，盡管它們大概也都可能是更深層的情感的表象。但是，這樣論證下去，只有證明出韋伯沒有把可能分析的問題都分析到，而不是證明他已經作了的分析當中有哪些明顯錯誤，才能看出他的立場存在問題。

另一條分析路線是帕雷托自己沒有做過的，就是把發生學的考慮引入這一特定事例的分析中。從發生學的角度來說，證明它們有因果關系是可能的；而這在當時那種一般理論的情形之下，以帕雷托那樣的一般分析框架是不可能證明出來的。

應當記住的要點如下：加爾文派的神學和與它相關的種種倫理態度，是先于理性的資產階級的資本主義的廣泛發展而存在于西歐的。從行動者的觀點來看，這種神學觀念賦于這些倫理態度以及以這些態度為其剩余物的行動一種適當的意義。非但如此，韋伯還從歷史上追根溯源，因而得以從動機的角度去理解，直接同行動聯系著的這些宗教觀念是如何一點一點地演變、越來越同資本主義精神相吻合的(盡管在此過程中某些主要的禁欲主義剩余物基本都保留下來了)。此外，他還追溯了使得諸宗教成分逐漸失去其重要性的世俗化過程，并使這個過程的種種可能動機成為可以理解的。這一發生學的分析大大增強了宗教觀念體系發生了重要影響的幾率。

最后，有一系列非常一般性的問題，將在下一章和第十七章討論。雖然出于某些當下的考慮，可以將剩余物中所表示的態度視為一種解釋性的因素；但是，還有可能超出這一點，進一步追問，這種態度之所以產生是哪些力量在起作用。就其中包括有種種價值成分而言，就應當查問：以行動者對于世界的總概念來看，這樣一種態度對于行動者來說是不是有意義的呢?前面所討論過的[[77]](#_77_48)對行動體系進行合理整合的總體趨勢，已經為此提供了充足的依據。于是，如果一個社會在種種要害問題上已經長期存在著一種特定的觀念體系的話，就可以合理地假定：這個觀念體系對于溝通種種態度一點一點地起著作用，使這些態度從這個體系來說會成為有意義的。如果這個社會是以聚合韌性和“信念”的力量為其特點的話，情形就更是如此。

韋伯在他的理論當中，非常尖銳地提出了宗教觀念起什么作用的問題，這部分地就是價值成分所起作用這個更寬泛的問題的一個方面——這正是本書所要研究的主要問題。帕雷托和韋伯兩人都把科學的觀念同非科學的觀念作了清楚的區分，這就在很大程度上為解決這個問題鋪平了道路。至少有一部分非科學的觀念是價值復合體中的認知成分。前面對于涂爾干有關宗教的論述所進行的討論，已經弄清了非科學的觀念的地位；韋伯則使之更加清晰了。但是，認知成分顯然只是價值復合體中的一組成分。了解一件事情或者相信一件事情，這本身還不是做一件事情。另外還需要有一個某種類型的努力的成分。行動者對于自己的觀念不像科學家那樣持感情上中立的態度——這種態度在關于涂爾干的論述中是起了很大作用的。但是，在價值復合體的觀念具體地和別的非認知的成分要素密切聯結時，沒有任何理由不把它們在分析上區別開來。而且，韋伯已經提出大量證據表明，雖然在事實上，相信什么并不就是做什么，但一個人相信什么和他做什么是有很大關系的。

[[1]](#_1_158) 我們現在當然主要是研究韋伯在社會學方面的主要理論和方法論，這些是超越任何特定具體領域的。然而，由于他涉及的實際材料范圍極其廣泛，各個有關領域的專家對他的研究工作發表的意見也特別重要。可以引用三種意見，這三種意見都是各個領域的著名學者口頭告訴作者的，他們全都高度評價韋伯對于他們各自研究領域的精深造詣。經濟史專家蓋伊(E.F.Gay)教授把韋伯看做是“經濟史領域中上一代少數最起促進作用的卓有成效而才華出眾的人物之一”。印度語專家克拉克(W.E.Clark)教授認為韋伯關于印度教和佛教的論述是“研究作為一個整體的印度宗教—社會體制的至今最令人滿意的嘗試”。研究宗教史的諾克(A.D.Nock)教授說，韋伯在這個領域的研究工作“不只表現出偉大的才能，也是天才的”。

與這些觀點相對立，一些探討資本主義—新教問題的歷史學家持相反的意見。像本書作者已經嘗試表明的那樣(見《政治經濟學雜志》，1935年10月)，最少有一個——并非不典型的——這種批評的事例，是建立在對韋伯著作的嚴重誤解的基礎上的。見羅伯遜(H.M.Robertson)：《經濟個人主義的興起》(The Rise of Ecomomic Individualism)。

[[2]](#_2_153) 涂爾干并不忽視事實，但是他寧愿深入一小批關鍵性的事實，而不愿廣泛涉及浩瀚的信息資料。

[[3]](#_3_148) 這很有助于說明他為什么十分尖銳地抨擊斯塔姆勒(Stammler)。參看《科學論文集》(Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre),第291頁。

[[4]](#_4_146) 在《社會經濟史文集》(Gesammelte Aufsätze zur Sozial und Wirtschaftsgeschichte)中重印。

[[5]](#_5_138) 最初是為《政治學小詞典》(Handwöterbuch der Staats wissensch aften)第三版寫的，后來收入《社會經濟史文集》。

[[6]](#_6_132) 《社會經濟史文集》，第8頁。

[[7]](#_7_130) 關于他在這個問題上的個人經歷以及其他有關情況，見瑪麗安娜·韋伯所著引人入勝的《馬克斯·韋伯傳》(Max Weber, Ein Lebensbild)。

[[8]](#_8_130) 參看塔爾科特·帕森斯：《近期德國文獻中的資本主義，卷二，馬克斯·韋伯》(Capitalism in Recent German Literature, Ⅱ, Max Weber)，《政治經濟學雜志》，1929年2月。

[[9]](#_9_124) 此處“牟利的”與上面“攫取的”在原義中均為acquisitive。——譯注

[[10]](#_10_122) 《宗教社會學文集》(Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie)，第1卷，第4頁。

[[11]](#_11_118) 是在這里進行討論就要得出來的特定意義上說的。在這點上，韋伯是非常仔細地使之不過分簡單化。

[[12]](#_12_116) 《宗教社會學文集》，第1卷，第4頁。

[[13]](#_13_112) 見塔爾科特·帕森斯譯：《新教倫理與資本主義精神》(The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism)，第21頁。

[[14]](#_14_108) 同上書，第23頁。

[[15]](#_15_108) 這種著重點的不同，不能認為是由于韋伯一般地對階級斗爭缺乏正確評價，或更一般地對權力因素缺乏正確評價。后面的論述將表明韋伯很注意這些現象。

[[16]](#_16_108) 見《經濟與社會：社會經濟學概論》(Wirtschaft und Gesellschaft ,Grundriss der Sozialoekonomik)，第3卷，第650頁。以下略作《經濟與社會》。

[[17]](#_17_102) 《經濟與社會》，第651頁。

[[18]](#_18_100) 同前，第651頁。

[[19]](#_19_101) 同前，第128、660頁。

[[20]](#_20_99) 除一兩點外，不能在這里詳細論述。

[[21]](#_21_100) 《經濟與社會》，第655頁。

[[22]](#_22_100) 下面將看到，這個案例包括某些非常明顯地不同于西方資本主義科層制的成分。參看第十五章。

[[23]](#_23_100) 見第十六章對“理想類型”概念所作的詳細討論。

[[24]](#_24_98) 《宗教社會學文集》，卷一，第203—204頁；《新教倫理與資本主義精神》，第54—55、72頁。

[[25]](#_25_96) 見默頓(R.K.Merton)即將發表的論著《十七世紀英國的科學、技術和社會》(Science, Technology and Society in Seventeenth Century England)，載于將在奧西利斯(Osiris)出版的《科學史專論集》(History of Science Monographs)，卷四。

[[26]](#_26_96) 除此之外，只是由于超經驗的考慮才予以贊同。

[[27]](#_27_92) 參見《新教倫理與資本主義精神》，第59—60頁。關于資本主義精神這個概念的一般論述，見該書第二章。

[[28]](#_28_92) 參見《新教倫理與資本主義精神》，第67—69頁。

[[29]](#_29_92) 同前，第56—58及69頁。

[[30]](#_30_90) 對于企業的經理來說直接就是如此，對于其大多數雇員來說則是間接如此。有典型意義的是，對于雇員來說，起決定作用的不是他們自己的金錢利益，而是企業的金錢利益。

[[31]](#_31_86) 這與其說是一個歷史的問題，還不如說基本上是一個因果關系的問題。有關這兩者關系的方法論問題，將在第十六章討論。

[[32]](#_32_84) 見《新教倫理與資本主義精神》，第55頁。

[[33]](#_33_84) 同前，第63頁。

[[34]](#_34_82) 因此，對于韋伯的描述性概念來說，至少對于他的現代資本主義的描述性概念來說，他的一般性概念據以開始的組織形式是不夠的。整個具體現象包括一套特定的具體態度。

[[35]](#_35_80) 特見特羅爾奇：《基督教會的社會學說》(Social Teaching of the Christian Churches)，第1卷，第三章。

[[36]](#_36_80) 首先如在意大利文藝復興時期那樣。

[[37]](#_37_80) 天主教倫理的其他有關特點，將通過與預定論(doctrine of predestination)聯系著的那些特點加以對比來說明(見下文)。

[[38]](#_38_77) 《新教倫理與資本主義精神》，第三章。

[[39]](#_39_73) 還有同傳統主義緊緊聯系著的權威主義。可以說，權威主義所贊同的那些看法，乃是對于國家科層制更為有利的看法，而不是有利于獨立的資本主義企業的看法。這也許與德國資本主義的特點以及其發展比英國遲緩這一事實大有關系。

[[40]](#_40_71) 在這方面，加爾文派的立場被看做最極端的類型，其他禁欲主義運動在很多方面不像加爾文派那樣嚴格。

[[41]](#_41_71) 《宗教社會學文集》，卷一，第252—253頁。

[[42]](#_42_65) 這種誤解的一個明顯例子是羅伯遜(H.M.Robertson)的著作《經濟個人主義的興起》，見T.帕森斯：《羅伯遜論韋伯及其學派》(H.M.Robertson on Max Weber and His School)一文中的批判性注解，《政治政治學雜志》，1935年10月。

[[43]](#_43_65) 他明確地說，他主要關心的不是教會的戒律，而是個人直接的宗教動機。(見《新教倫理與資本主義精神》，第97頁。)

[[44]](#_44_63) 《新教倫理與資本主義精神》，第91頁。

[[45]](#_45_63) 韋伯所規定的“禁欲主義”新教包括：(1)加爾文派，(2)虔信派，(3)從浸禮運動中產生出來的教派，(4)循道派。限于篇幅，現在只探討加爾文派。

[[46]](#_46_61) 《宗教社會學文集》，卷一，第246—247頁。

[[47]](#_47_59) 當然是神所宣示的律條，而不是世間權威制訂的法律。這二者有時可以認為是尖銳對立的。

[[48]](#_48_57) 為了探討這種區別的更加一般的關系，參看下文第十五章[邊碼]第570頁起，這對韋伯的宗教社會學是有根本意義的。

[[49]](#_49_57) 參看上文[邊碼]第511頁所引默頓的論文。

[[50]](#_50_57) 韋伯稱之為世俗的禁欲主義(innerweltliche Askese)，以區別于修道院的修來世的(ausserweltliche)禁欲主義。“修來世的”在這里的含義與其說是傾向于“來世”，倒不如說是拒絕過一般人(并非特指宗教人士而言)普通的日常生活。

[[51]](#_51_57) 從貝扎(Beza)以來。

[[52]](#_52_57) 本書第二章。

[[53]](#_53_57) 《新教倫理與資本主義精神》，第108頁。

[[54]](#_54_57) 基本上是一種清教徒的概念。

[[55]](#_55_57) 參看韋伯在《新教倫理與資本主義精神》，第五章中舉的許多例子，特別是第175頁中引用的約翰·韋斯利(John Wesley)的話。

[[56]](#_56_57) 《新教倫理與資本主義精神》，第172頁。

[[57]](#_57_55) 同前，第171頁。

[[58]](#_58_55) 在近似于這點的地方，可以說加入了一個“世俗化”的成分，這是和直接的宗教影響不同的東西。關于這個成分在韋伯思想中的位置，參看下文第七章[邊碼]第685頁的簡要論述。

[[59]](#_59_55) 用清教徒非常普通的用詞說，就是“懶散(Sloth)”。

[[60]](#_60_55) 關于這一解釋的地位以及宗教觀念在其中的作用，參看本章附注所作的一般性理論探討。

[[61]](#_61_53) 例如H.M.羅伯遜，見所引他的著作。

[[62]](#_62_53) 見本書第四章。

[[63]](#_63_53) 特別參見卡弗：《有存在價值的宗教》(The Religion Worth Having)。

[[64]](#_64_53) 參見凡布倫：《敬業精神的本能》(The Instinct of Workmanship)及塔爾科特·帕森斯：《經濟思想中的社會學成分·I.歷史》(Sociological Elements in Economic Thought, I, Historical)，《經濟學季刊》1935年5月。

[[65]](#_65_53) 見本書第六章。

[[66]](#_66_53) 毫無疑問，這部分地是因為有關材料沒有譯成英語，但主要還是由于更深一層的原因，因為大部分參與論戰的人并未把韋伯提出的問題的本質弄清楚。總的來說，我對韋伯的資本主義理論比對本書評論的其他作者的經驗理論更為細心，花費了更多的篇幅，因為這是長期激烈論戰的對象，而在這場論戰中對韋伯所作的研究有非常嚴重的誤解。必須把這一切加以糾正，以免模糊韋伯的研究工作在理論上和方法論上的重要意義，這將在第十六章和第十七章進行。韋伯在社會學方面做的工作，包括比較宗教社會學以及一般理論和方法論，總的來說，只有把這些作為一個整體，據以評價他對新教和資本主義的關系的論述，才是公正的。同樣，讀者在評價本書對韋伯理論的看法時，也應當根據其與作為一個整體的本書整個方法論和理論框架的關系來考慮，而不要僅僅以那些特定的實際考慮為根據。

[[67]](#_67_51) 他使用最多的研究材料是奧芬巴哈(M.Offenbacher)的《宗教信仰與社會階層》(Konfession und soziale Schichtung)，圖賓根(Tübingen)，1901。這是他自己提出來的。

[[68]](#_68_51) 像克倫威爾企圖做的那樣。

[[69]](#_69_49) 這一點非常重要，所以要再說一遍。韋伯的論點不是說，新教對于資本主義的影響是通過以教士宣示或其他方式在宗教方面贊同從事牟利活動。他的論點是說，信教的個人由于其宗教方面的關切而朝那個方向行動。這一區別不管在理論上還是在方法論上都非常重要。這兩者一般都被批評韋伯理論的人混淆了。羅伯遜(見前引他的著作)就是個明顯的例子。

[[70]](#_70_49) 這不是說(1)如果沒有新教倫理的影響就不可能產生對于一種職業無私獻身的態度，也不是說(2)此種適應在資本主義精神的發展中沒起任何作用，而是說韋伯似乎已經在很大程度上證明了：(1)新教倫理對于這樣一套特定的無私態度的發展起了重要作用，(2)它們不可能單單是“資本主義利益”的產物。而羅伯遜的主要觀點正是認為它們單單就是資本主義利益的產物。

[[71]](#_71_47) 雖然這毫無疑問地也發生了。參看第十七章。

[[72]](#_72_47) 并不一定是前文所說的那種特定意義上的功利主義。參看本書[邊碼]第51頁起。

[[73]](#_73_47) 《新教倫理與資本主義精神》，第48—50頁。

[[74]](#_74_47) 在更一般的意義上就是說，根據資本主義體制的發展受到了新教倫理的重要影響這種假設預計會出現的那種社會經濟組織，同實際情形非常一致。這樣一來，當然就要那些極力否認新教倫理影響的人去費力氣找證據了。

[[75]](#_75_47) 《新教倫理與資本主義精神》，第23頁。

[[76]](#_76_47) 第七章，[邊碼]第269頁以下。

[[77]](#_77_47) 見前文[邊碼]第21頁。

## 第十五章　馬克斯·韋伯(二)： 宗教和現代資本主義(續)

### B. 比較研究

韋伯是通過對于“世界各宗教的經濟倫理”[[1]](#_1_161)的一系列研究，來進行他的比較研究的。韋伯宣稱，他打算[[2]](#_2_156)研究儒教、佛教、印度教、猶太教、早期基督教和伊斯蘭教。遺憾的是，到他去世時并沒有完成這一計劃，只有對于四種宗教的研究成果以某種形式發表出來。由于篇幅所限，這里將把注意力集中于他對其中兩種宗教，即儒教和印度教的研究結果上，因為這兩個研究明顯地說明了什么是理論上最重要的典型。

但是，在開始討論這兩項研究以前，必須就這整個一系列研究的特點說幾句話。與《新教倫理與資本主義精神》一書不同，韋伯在這些研究當中把因果鏈的兩個方面都涉及到了。但是，不要把這一系列研究理解成一般的“宗教社會學”，如果那意味著一種對宗教與社會的全部相互關系的系統研究的話。這一系列研究甚至也不像人們有時所認為的那樣，是對于宗教現象和經濟現象相互關系的一般研究。這兩種解釋違背了韋伯的一條基本方法論原則，對他的這些方法論原則將在下一章討論[[3]](#_3_151)。相反，這一系列研究是明確地針對[[4]](#_4_149)前述意義上的現代資本主義問題的。它主要是就有關資本主義精神以及禁欲主義的新教倫理的諸方面，對其他宗教的倫理加以比較研究，不管這種關系是一致的還是相對立的。正因為這樣，我們在此處加以論述是完全有道理的。

如同馮·塞廷博士所指出的，[[5]](#_5_141)在方法論方面，對于韋伯而言，“理想的”步驟是要找出一些社會發展的例證，其中只有宗教倫理的因素不同于西歐的情形。遣憾的是，這在具體的事實中是找不到的，并且會帶有一些韋伯非常懷疑的[[6]](#_6_135)實證[[7]](#_7_133)味道。韋伯所做的就是犧牲方法論上的周密性，以論述實際的歷史事件而非假設的事件來取得具體性。

這樣，一般來說，大體是下面這樣一種情況：在我們將要討論的實例中，韋伯成功地證明了，與有關宗教結合在一起的經濟倫理，在其對于經濟活動的含義方面基本上不同于禁欲主義的新教的經濟倫理。與此有相互聯系的還有一個事實，就是在那種倫理一直占據優勢的地區，沒有出現過多少能夠同西方的理性的資產階級的資本主義發展過程相比擬的發展過程。這樣就證實了，資本主義之沒有發展同相關的宗教倫理的特點顯然是有聯系的。因為，與禁欲主義的新教倫理相比之下，就這些宗教倫理影響到行動而言，必然要認為它們是直接的抑制力量。

要想精確估計宗教倫理在各類經濟體制的發展中所起的具體作用，在方法論上主要有兩個困難：首先，一個宗教的“可觀察的”經濟倫理是一個具體的事物。韋伯非常坦率地承認，這樣的經濟倫理在其發展過程中，不管是在特點方面還是在其取得優勢這個事實方面，當然[[8]](#_8_133)都受到“物質”因素的影響，首先是受到持此種倫理的那個階級的社會特點的影響；但是，這里也有其他因素的影響。這些影響是與宗教體系的Eigengesetzlichkeit[自身的合法性]相歧異的，而從歷史上是考究不出來這種歧異的，因為這要回溯到不能得到歷史證據的問題上去。惟一的辦法就是分析。

其次，在任何兩個能夠加以比較的實例當中，具體社會體系里面可以說是有利于或不利于資本主義的發展的諸因素中，除了宗教倫理以外，其他因素并不是直接相對應的。中國沒有西方出現的某些重要的阻礙，而另一方面，西方又具有某些中國不存在的有利于資本主義發展的非宗教成分。

實際的限制就是這樣，以致要取得任何數量上很精確的證據，在經驗上肯定都是不可能的。韋伯試圖根據支配著每一種因素如何起作用的已知規律來估算其概率，以這種方式取得數量上的證據。這樣，一方面，他企圖估量具體經濟倫理是否能由非宗教因素的作用而產生，首先它能否是“物質利益”[[9]](#_9_127)的反映。關于這點，應當記住，支持宗教領域中的Eigengesetzlichkeit[自身的合法性]的證據，恰好像另一方面的[[10]](#_10_125)證據一樣，是非常值得認真考慮的。另一方面，必須判斷以下情況的概率：在現代西方，有利的因素沒有宗教倫理的干預也能夠把不利的因素克服掉，而在中國和印度則會發生相反的情況。這里，韋伯的判斷就是，不管在中國還是在印度，非宗教因素的組合在關鍵時期至少與在西方的情況一樣，是有利于資本主義的發展的。在這方面，就有很大的可能是，與資本主義有關的導致不同情形的因素就在于宗教經濟倫理的成分。應該特別指出，加以比較的范圍擴大了，不同成分以及它們之間可能的相互關系也隨之更清楚了，因而大大增加了這些公認的復雜的概率估算的可靠性。因此，韋伯比較研究的整個結果，比對于任何一個特定事例只是根據其本身資料所作出的判斷要可靠得多。這是一個得到確認的方法論原則。

### 中　國

如果把“古典的”中國社會體制[[11]](#_11_121)和我們自己的社會體制加以比較，就會呈現出一種相似點與不相似點的奇特組合。在社會結構本身方面，有兩個基本的方面——經常稱之為“家族性的”組織和“政治的”上層建筑。眾所周知，為數眾多的中國人一直緊密地組織在一種血緣群體里，這使現代的社會學家強烈地聯想起很多早期的社會。其基本單位是父系家族[[12]](#_12_119)，這種家族和地方村莊群體覆蓋范圍大致相同，又分為較小的家庭群體。一般地說，這些家族性群體和土地最緊密地聯結在一起，并虔誠地受高度發展的祖先崇拜制度的約束。

中國的家庭制度大概與美國——一個十分令人感興趣的具有典型的清教徒背景的國家——的一直向前發展著的家庭制度截然相反。中國的家庭群體表現出極高程度的集體團結。父母權威和“子女孝順”的原則是極為嚴格的，既要求孩子服從，也要求在禮儀方面的高度尊敬。最后，它是完全和現代美國的婦女獨立相對立的。家庭，而不是個人，是中國社會的單位。

中國盡管在各家庭群體之間存在相當高程度的財富差別，卻從帝制時代起，就沒有任何像中世紀歐洲那樣的嚴格的等級森嚴的品級(class)制度，特別是沒有任何近似種姓制度[[13]](#_13_115)的東西。在選擇職業的機會方面，實際上在家族關系以外的一切方面，至少有形式上的平等。[[14]](#_14_111)在這方面，中國的情況已經類似西歐資本主義國家[[15]](#_15_111)的情況——都有由于來自財富和上層社會地位的實際特權而形成的在實質性的機會平等方面的限制，這種狀況是相同的。在這一切中，明顯不同于現代西方的是家族群體的地位。

中國的帝制“國家”[[16]](#_16_111)有兩個主要方面。一方面，它是一種在完全不同于任何基督教政治結構的意義上的神權統治。皇帝是“天子”，被認為是神界和人間社會之間的主要中介。人間社會秩序發生了不和諧，可以歸之于皇帝的禮儀的不當。因此，在中國皇帝成為禮儀關切的中心。[[17]](#_17_105)

但是，這個宗教的方面并沒有像它所可能導致的那樣，把政權置于以皇帝為首的世襲神職人員手中。在皇帝之下，有一個科層制行政人員的特殊階級——官吏。在某些方面，中國的政治體制把科層制原則實施到了其他地方很少達到的地步。但是，在別的方面，它極端不同于對于資產階級的資本主義極為重要的那種科層制。

官吏是一個讀書人組成的階級，他們通過一系列考試取得被授予官職的資格。因此，盡管其中在一定程度上有實際的個人偏愛和其他起修正作用的成分，做官的資格仍然存在一個明確的非個人的客觀標準。偏愛在很大程度上局限于在可供選擇的候選人當中如何選擇的問題，因為取得做官資格者的數量總是比官職的空缺要多得多。此外，某些別的非常重要的科層制原則也被嚴格貫徹。官吏不能在他的家庭所在的省份任職，任同一官職的期限嚴格地定為三年。因此，雖然官吏對于上級的控制有高度的獨立性，但卻從未成為世襲的，或在政治上對于中央政權造成威脅。封建化被有效地防止了。官吏作為一個階級，壟斷了官府，這些官吏中不乏大的家族。這一階級從來不是封閉的，每個新官就任都靠上面委派。

同時，科層制的完全發展受到一些根本性的限制。首先，科層制原則被局限于高級官吏的小圈子里。人數多得多的進行有效的行政管理所必需的下級部屬，并不由一般的科層制原則支配，他們的委派、俸祿和對他們的控制都由個別官吏決定，這個官吏自然也高度依賴了解當地情況的這些下屬。這些下屬又很可能與顯貴的家族，行會和村社等等地方勢力結成同盟。因此，這種行政體制不可能實施反對地方豪強的極端政策，而被迫留給地方集團特別大的自治權力。科層制只限于上層結構，而并沒有像西歐國家的科層制那樣，為取得對個人的直接控制而深入到社會結構中去。

其次，處于稅收制度下的官吏的領俸方式也是一個限制。官吏有義務把一定數量的賦稅上繳給中央政府。但是，他的地方行政費用，包括他的俸祿，都要從由他自己安排和征收的賦稅中支出。由于這種情況和他的任期有限，他便在任職期間榨取盡可能多的東西。

最后，它不是專業化的科層制：對于特定的職位并沒有任何專業資格條件，必要的訓練完全不是專業的和技術的。只要求有關于經史典籍的知識，對任何人都是一樣。訓練的目的不是為了使候補者適合特定職位的特殊專業需要，而只是保證使他成為一個有充分文化教養的正人君子，能夠與官吏的高位相稱。這種情況明顯地增加了官吏對于下屬的依賴，并成了把科層制原則擴大到日常行政工作中去的重要障礙。它仍然是韋伯所謂的世襲科層制。

在官吏階級和家族集團之間為相當多的專門經濟企業留有發展的余地。盡管在各個時期情況不同，手工藝和大量商業貿易(常常具有相當的規模)都高度發展了，而且兩者都擁有強有力的行會。但是，盡管偶然也有大規模企業，卻沒有任何近似現代西方產業資本主義的東西得到發展。盡管有大量的科技發明，技術仍然是傳統的，工業生產也仍然主要是在手工業基礎上進行的。大規模的商業組織并不像西方那樣，與相應的生產組織聯系在一起。[[18]](#_18_103)

在很早的時期，中國的廣大地區曾經長期處于和平狀態。相對來說，它很少對國內的流動和商業進行限制[[19]](#_19_104)在選擇職業方面的機會均等和自由都是超乎尋常的。它實際上沒有像天主教禁止高利貸那樣的對經濟發展的限制。[[20]](#_20_102)最后，國家承認并給予行會之類的經濟利益組織很高程度的自治權。如果像一般設想的那樣，認為只要沒有限制條件就能實現現代資本主義的發展的話，那么，中國遠在現代以前很久，現代資本主義就應當發展起來了[[21]](#_21_103)

如果考慮到經濟倫理，這種吊詭就更加明顯了。因為，在一個以自己的宗教比中國肯定更為功利主義、更為世俗而自詡的世界中，大概就毫無倫理可言了。首先，在世界上任何別的地方，都不曾有過社會所有階級之間對于財富更為正面的評價。在深謀遠慮地照顧今世的利益而缺乏對于任何其他東西的興趣方面，大概從來沒有任何人超過中國人。此外，這種世俗性和功利主義是和一種理性主義結合在一起的，其中包括廣泛地否定宗教的非理性方面，首先是否定其中狂熱的和超驗的成分。那么，它和新教倫理的功利主義的理性主義之間的區別在什么地方呢?

中國占支配地位[[22]](#_22_103)的道德體系是正統的儒學[[23]](#_23_103)，它對世界持一種明確清晰的態度。很重要的是要認識到，這一學派逐漸成為官吏階級——有修養、有文化的紳士階級——特定的倫理。儒學以它幾乎是純粹的道德學說，是沒有任何明確的形而上學基礎的實踐準則的匯集而聞名。孔子與形而上學的思辨毫無關系。對于他來說，形而上學的思辨是無用和空洞的。對于來世沒有任何確定的興趣，也沒有任何拯救的概念。儒學為了今世生活而關心今世生活，舍此除好名聲以外別無所求。

可是，它的世俗性對無紀律并不支持。相反，它的理性主義包含一種特定的紀律。作為其基礎的中心概念就是和諧或秩序。宇宙本身就是這樣一個由“天”統治的秩序，人類社會是世界秩序的縮影。受過良好教育的上層人士追求同這種秩序一致的生活。這樣做就要避免任何種類的可能破壞其平衡的失去自我控制力的行為。

沒有任何像極端的罪惡原則這樣的東西，沒有任何“罪孽”——只有錯誤，即未能如他所繼承的傳統和他所擁有的機會那樣，成為盡可能完美的“君子”。理性的人避免表露情感，總是自制的、有尊嚴的和彬彬有禮的。他總是最謹慎地遵守各種境況之下的禮節。他的基本目的是與得到普遍接受的社會秩序協調一致地生活，并且做一個為這種社會秩序增添光彩的人。

他的本分不是去承擔別人的責任，也不是去關心整體社會的狀況，而是專心于與他自己有利害關系的事。這包括兩個主要的成分——他作為一個受過教育的君子的自我發展和他與其他人的關系。在與他人的關系方面，主要強調的是某種特定的個人關系，首先就是孝順[[24]](#_24_101)。中國的中心美德就是子女的孝道，而官吏對他的上司的態度，也應當像兒子對父親的態度一樣。實際上，孔子把整個社會設想為這樣的個人的關系網，他要求每一個人的言行就其所處關系而言是合宜的。他不應該自命為他的兄弟的監護人。這同清教徒關心所有人的言行顯然是對立的。

儒家的君子所追求的和諧生活于其中的秩序，是一種確定的具體的秩序。在儒教倫理中，沒有試圖改變這種秩序的主要面貌的任何動機。這一事實是非常重要的一套態度的根源，即對這個社會的“宗教”實踐和“宗教”信仰的那些態度的根源。它們屬于兩個范疇。

一方面，以官吏為其組成部分之一的國家結構本身，是一種“神圣的”結構。皇帝和他的官吏是國家崇拜的承擔者，并且像在古代那樣，禮儀性的宗教職責被公認為官府職責的一部分。儒教只是把這些東西作為當然之事來接受，既不反對它們，也不探究它們的含義——那將是毫無結果的形而上學思辨。它們是秩序的一部分。如同韋伯所說的，儒家盡管是理性主義的，卻絲毫沒有把這些東西在倫理意義上加以合理化的傾向。與此相似，儒家非常強調的兒女孝道有一個層面是遵從繁復的禮儀。對此儒家也是簡單地接受下來，絲毫不想在倫理上使之合理化。[[25]](#_25_99)

另一方面，中國同別的地方一樣，一直存在大量的巫術和迷信。儒生也接受這些，但是是以另外一種方式接受的。他們自己不參與這種活動，因為這和他們的尊嚴不相稱，但同時又絲毫不想排斥它們。這種活動屬于無知無識的群眾的生活[[26]](#_26_99)。

關于修身之道的概念表達了同樣的觀念——接受既定的事物。至善之境是通過學習經史典籍達到的[[27]](#_27_95)。區分君子與小人的標志，不是出身和財富，而是經典的學習。了解這個學習概念與近代西方多么不同是很重要的。任何人都不會想到對經典加以改進。學習不是能動的，而是按照一種固定不變的規范刻板進行的。

以上種種情況組合在一起，只能助長傳統主義。儒教倫理的理性主義是純之又純的。它也是一種今世的理性主義，同超驗的東西絲毫無緣。在中國社會架構內，它使今世的好事情——首先是財富、長壽和好名聲具有公認的價值。但是，儒教基本上原封不動地接受現存秩序，首先是原封不動地接受現存秩序之中的國家崇拜、祖先崇拜以及民眾巫術等等宗教—迷信成分，這就使它的理性主義有了局限。此外，儒家君子的理想是一種傳統的、靜止的理想，這種理想的基礎就是汲取傳統上固定下來的一堆書本文化，即經典。儒家的學問完全沒有西方科學那種富有生氣的特點。最后，如同韋伯所說的，儒教的占支配地位的倫理價值觀、它惟一的絕對責任——“孝順”[[28]](#_28_95)，本身就是一種傳統主義的美德。它要求人們把祖輩的秩序以及合理構成的權威和禮儀接受下來，反對以抽象的理想來反抗這種秩序。儒家理性主義是莊重地適應傳統秩序的理性主義。它要求人們不做任何破壞秩序的事情，要尊貴的君子自我節制。如同索羅金教授所說的，它是“一種健全的保守主義的審慎政策。”[[29]](#_29_95)

但是，以上論析應已充分明白地說明，儒教恰好是與禁俗主義的新教倫理不同的。新教倫理倒的確是一種明顯的革命性的力量。它的主導精神不是要個人毫無批判地去適應社會現狀，而是要求個人在他力所能及的范圍之內，以建立人間天國這樣一個超驗理想的名義去改造世界。韋伯簡潔明了地說過，新教不是像儒教那樣理性地適應世界的學說，而是一種理性地控制世界的學說。[[30]](#_30_93)據說阿基米德說過：“給我一個支點，我就可以撬動地球。”儒教倫理之所以未能推動世界，原因就在于它的世俗性不能使它在塵世之外找到立足點。另一方面，新教倫理則有這樣一種立足點，即其超驗的上帝和拯救的概念。它的推動力正在于它的倫理的禁欲主義的方面。

由這個基本差別產生出許多更加具體的差別。由于儒教是世俗性質的，所以它接受傳統，甚至將傳統神圣化。而清教倫理建立在超驗基礎之上，所以它認為傳統根本沒有什么神圣的性質。[[31]](#_31_89)對于清教徒來說，中國人的孝道是不折不扣的偶像崇拜，國家崇拜則純屬“迷信”。惟一能使世間萬物得到裁可的，就是它們遵循著上帝的意志。清教教義貫徹的是從世界上驅除巫術的最激進的極端措施之一。[[32]](#_32_87)儒教則毫不觸動根深蒂固的民間巫術。這個差別反過來又是韋伯的一個最根本的學說的一部分，在所有地方，傳統主義都是特定社會發展早期階段的通例。[[33]](#_33_87)這種傳統主義的勢力非常頑固，要想突破非有特別強勁的力量不可；并且必須突破這種勢力，像理性資產階級的資本主義這樣的社會發展才有可能實現。儒教倫理縱然是一種世俗的理性主義，卻完全未能做到這一點；不僅如此，相反地它還直接而有力地支持了傳統秩序。

無需詳加論述，還可以提出兩個重要的差別。現代科層制結構的基本要求之一，是職能的專業化和與之相伴的法律或科學專業知識。這是現代西方科層制的一個特點，中國官吏的科層制顯然是不具備的。實行這種專業化的結果，當然就不可能再有什么完備的人格。對我們來說，專業化一直與人文主義理想有尖銳的矛盾。清教倫理成功地克服了這個障礙。因為在清教的概念里，人就是上帝意志的工具；人的最高程度的自我完成就在于在一種職業中發揮他的作用，即使是高度專業化的作用。另一方面，儒家的君子卻不是在任何意義上的“工具”[[34]](#_34_85)，他本身就是目的，是一件完美無缺、和諧一致的“藝術品”。這對專業化非但不是促進力量，反而是一種很強的抑制力量。此外，在儒家看來，對于個人有價值的知識只是經典方面的知識，而不是專業技術的知識。儒家是人文主義者。

其次，我們現代西方社會秩序的另一根本原則，是它在道德方面的“普世主義”。我們那些最重要的道德義務，在理論和實踐上都“不分對象地”適用于一切人。適用于人的各種大范疇，而不管所涉及的具體個人關系。例如，同任何人做生意都應當誠實公道，不是只對親戚朋友才講誠實公道。確如韋伯反復指出的那樣，如果沒有這種普世主義，就很難理解現代經濟制度是怎樣才能運轉的。因為，諸如信守合同、保證貨物質量之類的商業聯系，都必須基于最根本的信任，而這種信任就是以道德的普世主義為依據的。[[35]](#_35_83)

在這方面，清教倫理強化了基督教的一般傾向。它同裙帶關系和區分親疏是水火不相容的[[36]](#_36_83)。儒教倫理則與之正相對立。儒家在道德上支持的是個人對于特定個人的私人關系——在道德上強調的只是這些個人關系。[[37]](#_37_83)為儒教倫理所接受和支持的整個中國社會結構，是一個突出的“特殊主義”的關系結構。[[38]](#_38_80)這樣，凡私人關系范疇之外的各種關系，在道德上就都是無關緊要的，而且普遍不愿對這些關系承擔道德義務。由于市場制度中的經濟關系大都是非私人的關系，因而任何突破傳統主義的傾向都采取擺脫道德限制的形式，采取“投機者的資本主義”的形式，而不是像理性的資產階級的資本主義所典型特有的那樣，在道德上有所節制地去牟利。

最后，儒教總的說來是反對形而上學的思辨的，與此同時，包括儒教在內的中國思想當中有一種同西方思想正相對立的非常明顯的傾向，這是同宗教倫理基礎何在這個一般性問題有關的。就儒家哲學來說，宇宙中存在著秩序的諸原則，社會秩序只不過是宇宙秩序的一個方面。但是，與主導性的西方觀點不同，宇宙秩序的基礎是內在的而且歸根結底是非人格化的。沒有任何與猶太教—基督教的超驗的人格化的上帝、創世者和世界之主相類似的神。在中國人的思想中，宇宙秩序是要以“道”的概念加以闡發的，這種概念在儒家以及大多數其他學派中都是共同的。

這種情況同韋伯認為最重要的另一種情況是聯系著的，即在中國根本未能產生出像猶太人那樣的一個先知者的階級，先知者的“使命”，就是以那樣一種超驗的上帝的名義給一種超驗的理想賦予道德的責任。[[39]](#_39_76)韋伯認為，這種先知者所作的預言是西方得以突破傳統主義的一個主要根源，是有利于世界的道德合理化的。這種先知的態度同泛神論的觀念體系是不相容的。中國的宗教思想確實不是只有正統儒教一家。但是，它的主要競爭對手道教，也沒有向西方的道德合理化的方向發展，而是更加背道而馳。道教[[40]](#_40_74)包含兩個主要傾向。在學識深奧的高層次上，它是一種玄妙的沉思的學說。道教徒不像儒生那樣尋求樹立一種完美的世俗君子的理想，他們認為人的最高級的活動是對宇宙的本質作一種沉思的把握——這種途徑同任何一種以積極的苦行來控制世界的做法都顯然是直接背離的。韋伯認為，既然中國人思想的背景是泛神論的，“從事認識”的人對于宇宙的態度如果要合理化的話，就只有兩種可能——要么是儒生那樣以世俗的方式“適應”社會領域里的世界秩序，要么就是道教徒那樣的玄妙深思的離塵脫俗的態度。另一方面，道教也被庸俗化，使巫術迷信廣泛地蔓延開來。在佛教方面，也有同道教這兩種傾向非常相似的情形。這說明在中國人的思想里同樣有一個形而上學的基礎，是大有助于解釋中國為什么能夠接受佛教的。[[41]](#_41_74)

### 印　度

討論印度社會和印度宗教可以比討論中國稍微簡要一些，因為印度同西方的對比在這兩方面都鮮明得多，幾乎沒有把印度教的宗教倫理同新教倫理混淆起來的危險。印度是日常所說的“修來世(otherworldliness)”的眾所周知的發源地。

對于西方人來說，印度社會制度的最明顯的特點是種姓制度。[[42]](#_42_68)有些人大概傾向于把種姓制度視為原始，再沒有比這離真理更遠的了。在印度發展到任何一種程度的種姓制度，都絕對地是獨一無二的現象。而且，完全定形的種姓制度并不屬于印度歷史的早期階段，而是確定的屬于后期。它是一個長期發展過程的產物[[43]](#_43_68)。

如同印度人口普查所揭示的，晚近以來種姓制度的某些方面，像是一幅雜亂無章的畫面；但其中有一個秩序的成分，因之才能確切地稱其為一種制度。[[44]](#_44_66)許許多多嚴格實行內部通婚的、一般是本鄉本土的世代沿襲的群體，按照相對的優劣等級排列起來，就形成了種姓制度。基本的內部通婚單位是亞種姓，但這些亞種姓大部分又都組成有一定明確界限的較大單位，這就是所謂的種姓。同一種姓的人們，相互之間至少在名義上還屬于同等的社會地位。

雖然絕不是毫無例外，但種姓群體通常都是以世襲的職業為其特征的。所以，社會上種姓的劃分大致就是世襲基礎上的勞動職能的劃分。很多種姓的名字就標示著職業，雖然并非全然如此。

此外，種姓還有儀式方面的種種禁忌為其顯著特征。禁止通婚本身就有很明顯的儀式方面的意義；另一個最突出的統一的準則——禁止共同生活，也是如此，甚至儀式方面的意味更濃。備餐、進餐以及私人接觸，都有一套非常繁復的禮儀規則管著。總起來說，這些儀軌隨種姓而迥異，對于每一種姓的成員也視在具體情況中涉及到其他什么種姓而有所不同。在這些儀軌里面，為全印度所共有的禮儀成分并不多，只有牛的神圣性等等幾條；其余的無時無處不在的儀軌，使得各個種姓成了在儀軌上壁壘森嚴的集合體。

每一個種姓或亞種姓同其他所有種姓、亞種姓之間的等級高低關系不可能都很清楚。從這種意義上說，種姓制度在等級方面有一定的模糊成分，但總的等級高下還是輪廓很清晰的。頂端是婆羅門種姓，每個特定種姓的地位則以它與婆羅門的關系來確定，那大體上是一種特殊類型的禮儀式關系。種姓的地位首先取決于[[45]](#_45_66)這樣一些考慮：一個有地位的婆羅門受取那個種姓的成員什么東西和在什么情況下受取(例如食物)，婆羅門同他們有過什么樣的接觸之后要行潔身禮，婆羅門給他們主持什么樣的儀式。

前面說過，這種種姓制度目前或近代的結構形式，不是從古印度沿襲下來的，而是經過一個漫長而緩慢的過程演變成現在這種樣子的。在不同的時期，它受一些不同的成分影響。據最古老的文字資料記載，征服者和被征服者分成兩個階級，形成了并一再強化了種族界限。還有職業分化以及有組織的職業群體的分化，財富的分化，把許多具有不同文化的、有專門職業和沒有專門職業的不同種族群體納入單一的制度中。凡此種種對于種姓制度的演變無疑都是有影響的。

可是，有一個極重要的情況需要加以說明。這種特定形式的等級制度，核心似乎就是婆羅門種姓——祭司種姓——在社會上處于確定無疑、無可爭議的至高無上地位。他們不僅處于種性制度的頂峰，而且其他種姓的位置高低也要參照他們和與他們的關系即儀式關系來排列——婆羅門的專職是要把精力花在這些關系上的。情況一直就是如此，然而，婆羅門在歷史上從來沒有掌握一種比如說同中世紀教會有任何共同之處的宗教聯合組織。實際上，種姓的等級越低，它的組織才越明確——鄉村自治委員會或種姓協會的組織程度，在比較低等的種姓當中是最高的。[[46]](#_46_64)而且，盡管有許多婆羅門當過君主的大臣或顧問，管理過世俗事務和宗教事務，卻從來沒有作為一個種姓憑借本身的地位自行執掌政權，而只是作為個人受命執政。最后，婆羅門雖然大都很富有，他們的職位顯然并不是靠財富本身而與他們在宗教方面的地位和作用無關。他們也決非始終都是最富有的種姓。歷史上從來沒有其他祭司取得像他們這樣的顯赫成就。

還可以簡要地說明一下這種社會結構的其他方面。印度一向主要是農業社會[[47]](#_47_62)，它的典型的地方單位是村。可是，印度的村與中國的村不同，不是由血緣關系的集團組成。在任何一個特定的村中，常常都有一些不同的種姓集團。但是，盡管存在種姓隔閡，一般地說，村組織仍然是高度整合和穩固的，和中國一樣，是與上級政權對立的具有相當大自治權的組織。

這就說明印度和中國與現代西方之間有一個極其重要的明顯差別。印度像中國一樣，產生了給人深刻印象的政治結構，雖然并不那么持久牢固。這兩個國家都建立了世襲的科層制和紀律嚴明的軍隊，但從來不完全是現代西方那種科層制。中國比印度更接近這樣一種組織。并且，很重要的一個情況是，印度的國家一直是一種“上層建筑”，并且中國也是如此。這種國家的行政職能并沒有直接深入觸及到個人[[48]](#_48_60)，而只延伸到種姓、村莊和別的集團，它們基本上還是原來的樣子，擁有高度的自治。[[49]](#_49_60)

如同在中國一樣，在印度也發展了手工業和商業的行會，一度勢力非常強大，即使從很長一個時期來看也是一個值得重視的力量；手工藝也達到了很高的技巧。在商業、軍需品供應和稅收方面，資本主義有了長足的發展，通過這些以及其他渠道積累了可觀的財富。但是，這種資本主義發展從來都沒有接近過西方理性的資產階級的資本主義。

由于種姓制度在縱橫兩個方向上都極端缺乏流動性，在儀軌上又支持世代沿襲的各種職業的等級制度，它顯然是發展此種資本主義的幾乎不可逾越的障礙，我們這里指的當然是憑藉本身資源的自發的發展。當今印度存在的那種資本主義，顯然是歐洲的舶來品。

但是，問題顯然不在于種姓和現代資本主義毫不相容，而在于印度為什么沿著這個方向發展。因為，不僅森嚴的種姓制度不是在印度一貫存在的，而且特別是在這個不同尋常的宗教制度的成長時期，印度社會的彈性還是很大的，肯定比中世紀的歐洲更為有利。婆羅門的無上地位當時根本沒有確定下來，尤其在佛教時期更是如此。而且還有一些不利于種姓的傳承積淀的因素；除了已提及的經濟因素之外，佛教對于種姓至少是不感興趣的。戰爭和動亂幾乎在所有時期是普遍存在的。此外，印度還一再遭到外來侵略和統治，給予階級結構極大沖擊，遠比內戰的影響為劇。[[50]](#_50_60)

晚近時期印度最突出的宗教體制一般被稱為印度教。可是，必須注意，不要按照我們西方關于什么是宗教的觀念去理解它。首先，并不存在人們可以加入其中的印度教“教會”。要成為印度教的教徒只有一個辦法，就是出生于被承認為印度教教徒的種姓。這種承認不是根據任何教義信條而定，而主要是根據其儀軌實踐。首先，某一種姓必須把牛奉為神明，忌吃牛肉，一般還要承認婆羅門的宗教權威——主要是儀式方面的。印度有自己的經書，特別是《吠陀經》。虔誠的印度教徒決不會對這些經書的神圣性發生疑問，但他只是持一種一般的模模糊糊的尊敬態度，而不是對經書中所包含或由之演繹出來的那些信條的具體內容有所贊同。

印度教教徒無疑承擔著宗教方面的義務，如果沒有履行這些義務就有可能受到制裁。這些宗教責任不僅是教義方面的，而且也有“達磨(dharma)”方面的。“達磨”大概最好譯作“本分(duty)”。它基本上是日常生活中的傳統義務，首先是儀式方面的義務。諸如忌吃牛肉、尊敬婆羅門之類的某些“達磨”是適用于所有印度教徒的，但大部分是個人在生活中所處的地位，首先是所屬的種姓應負的傳統責任。只要不違背這些，他愿意怎樣想就怎樣想。但是，對于犯了與種姓以外通婚之類罪過的人，可能把他“革除教籍”，也就是開除出他的種姓。[[51]](#_51_60)

這樣，印度教徒由于宗教責任感情而要為之盡職盡責的，便是傳統的社會秩序，首先是其種姓結構中的社會秩序。印度教之作為一個“宗教”，只不過是這種秩序的一個方面，離開這種秩序就沒有獨立的地位。

如前所述，印度教沒有基督教那樣有約束力的教義。不僅如此，還有很多公認屬于印度教的宗教觀念和宗教儀式、神祇和祭儀以及救贖的方法等等，五花八門，令人眼花繚亂。但是，支持這一切的基礎是某些能夠界定的因素。首先，有一個根本的宗教相對性。不存在宗教所惟一能夠接受的生活方式，也沒有超凡入圣的惟一有效途徑。任何印度祭禮都不會考慮西方的extra ecclesiam nulla salus[教會之外無救贖]。相反，從原則上說，有很多適合于各種各樣和各個階層人們的生活方式，這些生活方式適應他們的才能和需要，最終都會導向同一目標。從這種宗教意義上說，印度大概出現了歷史上我們所知道的最極端的個人主義的狀態。

然而還有內容更為具體的觀念，即輪回和因果報應的觀念。[[52]](#_52_60)每一個靈魂都永恒存在，肯定不是某個神的創造，而是每一個靈魂都要經歷無盡無終的一系列轉世。因果報應則是這樣一種教義：靈魂這種實體的所有舉動，對于該行為人靈魂的命運有著永遠不可磨滅的影響，因為他的靈魂是永不消逝的。這兩者結合起來，就是關于罪惡問題的一個完全完備的合理說明——韋伯說，這是歷史上三種最自成體系的教義之一。[[53]](#_53_60)印度教的這些教義當然不是那種由教會去貫徹的教義，而是整個印度社會共有的、在印度任何地方都不會有人認真加以反對的宗教觀念。它們就這樣原封不動地維持了很多世紀。[[54]](#_54_60)

因果報應和輪回的學說同“達磨”結合起來，就聯系到個人在種姓制度中所處的地位。這就是另外一個因素，由此形成了同實際動因的關系。[[55]](#_55_60)一個人前生的善行或惡行，決定他在因果輪回中轉生到種姓制度的哪一個等級。從這種教義的理論上說，這種等級劃分下至人類社會以下的畜界，上至人類社會之上，所以人可以轉生為神——這意味著神不是永生不滅的，而只不過是超人而已。最后，在這種情況下，善和惡只能有一種內涵：虔誠地履行“達磨”，虔誠地履行自己種姓地位的傳統固定義務，就是善；反之則是惡。[[56]](#_56_60)

這幾方面聯系起來之后，這一點一旦明確了，凡屬宗教性質的行動動機，實際上就都是按照傳統去履行種姓的義務，因而也就是維護種姓的結構。個人的宗教利益決不是推翻種姓制度，而只是在種姓制度的范圍以內使自己能夠有機會轉生得更好一些。為了做到這一點，惟一的辦法就是絲毫不差地按照種姓制度世代相沿所要求的行為細節去做。在某種意義上說，這也是一種“天職”，只不過把傳統主義強調到了無以復加的地步[[57]](#_57_58)。對于傳統主義真是再也想不出來比這更嚴密而有效的支持了。[[58]](#_58_58)

這種關于個人的宗教義務的整個概念里面，包含著印度宗教思想的一個更深一層的特點——無疑這種概念也在很大程度上來源于這個特點。在吠陀經典文獻中根本沒有印度宗教思想的根本特點和種姓制度，而這些文獻在宗教觀點方面同希臘有極為密切的聯系。但是，在發展進程中，人們越來越重視祭祀儀式的靈驗與否，相形之下，吠陀諸神的重要性反而逐漸降低了。這種趨勢似乎主要注意的，是儀式力量所表現出來的客觀的而非人力所及的秩序，哲學思辨則道出了這種儀式的意義。

不管歷史可能是怎樣發展過來的，到婆羅門教時期[[59]](#_59_58)，輪回和因果報應的教義無疑已經出現，并且是與關于宇宙秩序的原則的一種與人無涉的(impersonal)泛神論概念聯結在一起的——這種概念排除了存在一個人格化的超驗的創世主即神的任何可能性。包括靈魂在內的基本秩序，是永恒常在的而非創生之物，眾神本身只有次要意義。“神”應當存在于這種秩序之中，而不是在這種秩序之外或之上。西方關于神造萬物和上帝賜福的概念[[60]](#_60_58)也都被徹底排斥了。婆羅門教的正統吠陀學派認為，只有這種與人無涉的統一的宇宙秩序才是實在的，其余一切都是“空幻境界”，是幻象。

婆羅門教對于宇宙的這種非同一般的理性解釋，之所以同一個特定的社會制度完全相適應，當然經歷了一個不簡單的發展過程。理論是由有高度文化修養的知識階層創造出來的，而這種理論在純粹觀念的層面上廣為傳播，直至為一個大多數是文盲的龐大人群所掌握，這個過程必然是緩慢的。然而，這種理論必須得到廣泛傳播，才能為溝通民眾的宗教關懷起到作用。

關于種姓制度的起因，不同學者提出了許多看法，其中最重要的是強調職業分化和征服者與被征服者之間種族差別的作用。這種種族差別特別引人注意，因為它涉及種族界限問題。兩者毫無疑問都起作用，但是這兩者在沒有產生種姓制度的其他地方也都普遍存在。然而，種族界限少不了要強調遺傳原則，并且要把文化中的巫術成分與儀式成分匯集起來，這樣就強調了韋伯所謂的Gentilcharisma[部族卡理斯瑪]的原則。[[61]](#_61_56)

另一個最重要的因素——婆羅門的至高無上地位，決不是本來就有的。在印度的封建時期，婆羅門常被認為低于有良好教養的剎帝利貴族。他們的至高無上地位是社會權力均衡發生各種復雜變遷的結果。在這些變遷當中，就有一種世襲的統治者同婆羅門結盟反對封建勢力的傾向。剎帝利的地位由于長期的一系列的外族入侵而被嚴重地動搖了，他們作為武士在外族入侵的時候首當其沖。婆羅門文化是一成不變的，并且受穆罕默德入侵的影響。[[62]](#_62_56)世襲的執政當局，特別是財政當局，傾向于加強諸現存集團的團結。[[63]](#_63_56)

城市商業階級和手工業階級的影響，本來是一股有可能打破這種傳統主義制度的力量，在西方也確實起了很大作用，而在印度未能發揮作用。這兩個階級確實以行會的形式組織起來了，并且常常是強有力的和生氣勃勃的。但是，一方面，它們從來沒有像中世紀的西方那樣，成功地使城市成為擁有獨立軍事力量的獨立社團單位(independent corporate units)。另一方面，它們的勢力危及日益強大起來的各世襲邦政府，所以被邦政權壓垮了。[[64]](#_64_56)

婆羅門理論對于當局是再好沒有的保護傘，特別對于外來征服者的政權更是如此。婆羅門如果沒有掌握權勢，種姓制度就根本不會得到發展，而他們一旦執政，他們的宗教哲學就有了起作用的機會。[[65]](#_65_56)適合于它的其他成分已經齊備，它的危險的競爭者——舊有的剎帝利和行會也被粉碎，因之得以連續不斷地貫徹婆羅門的觀念，經久而緩慢地一直向形成種姓制度的方向發展。如果沒有許多非宗教方面的條件，婆羅門的宗教觀念就不能發揮影響。[[66]](#_66_56)但是，如果沒有這個特定的觀念體系，這些條件當中的任何一條，甚至包括世襲的祭司的至高無上地位在內，把這些條件加在一起，也同樣不會產生出種姓制度。應該說，這個觀念體系“是理性倫理思想的產物，而不是任何一種經濟條件的產物”。[[67]](#_67_54)

雖然印度宗教哲學的所有主要運動都建立在一般的泛神論以及輪回和因果報應學說的基礎之上，人們的宗教興趣卻決不局限于如何才能在周而復始的輪回中轉生到較高等級。相反，只有大眾才持這種偏見，選民們則在很多世紀以來就關心在一種更加根本得多的意義上的“拯救”的問題。但是，拯救可能意味著什么，一個人應當從什么當中獲得拯救，因為什么得到解救，對這些問題只能按照它們背后的形而上學觀點去理解。[[68]](#_68_54)

前面指出，關于神的內在的泛神論概念，就排斥了一種極端的惡的原則，而只可能有“不圓滿(imperfection)”。同樣，也不可能有對于有限的功與過的永恒的報償和永恒的懲罰。這樣的基督教觀念對于印度人是毫無意義的。得救不是從基督教所說的“罪惡”中脫出，也不是為永恒的福祉而得救。從因果報應出發，得救的含義大不相同。印度的厭世主義基于確信世俗的一切事物都毫無意義和短暫無常的信念。甚至最值得贊許的行為最后也只不過是使人轉生為神，而那也是短暫無常的，還是注定要死，還要重墮輪回。永恒性、根本的穩定性和“永生”，只能通過擺脫一切取得，不僅要擺脫今生，而且必須擺脫想象中的所有“前世和來生”。

在印度已經有很多得救的途徑，但目標只有一個。如果說這些途徑使人追求比僅僅改善轉世的前景“更高的”宗教目的，那么它們全都是為了徹底擺脫今世。在這種特定意義上，它們全是修來世的。[[69]](#_69_52)

所采用的方法很多，但可以分成兩大類：禁欲主義的和神秘主義的。后者是占支配地位的傾向，認為默想具有最高的價值，對今世事物大體上是持冷漠態度的。今世的重要性被如此厲害地貶低，以致因此沒有任何可能的以理想的名義來改造世界的動機。世界只有被看做是誘使人們脫離真正利益的原因時，才是危險而需要與之對抗的。但是，除了消極地按事物的原樣的接受事物外，與它不可能有任何更加積極的關系。

印度以禁欲主義之鄉而聞名。但是，植根于此種基礎之上的這種禁欲主義，總是而且必然是韋伯所謂的修來世的禁欲主義。它之反對情欲，為的是消滅情欲使靈魂與“絕對”脫離的誘惑力。情欲應當控制，并不是因為情欲可以當做工具，而是因為可以把它變成無害的。在基本的印度觀點里面，沒有任何實行積極的“世俗的”禁欲主義的動機，而這種禁欲主義是新教倫理的精髓。[[70]](#_70_52)

在某種意義上說，佛教是反對婆羅門和反對種姓制度的運動。可是，這種反對沒有使它朝著西方的方向背離基本的印度宗教立場，反而使佛教得出比婆羅門哲學更加極端的結論。佛教是沉思默想式宗教最突出的典型。由于它對世界的極端冷淡，由于它禁止最合格的人——僧侶——以任何方式介入俗務，所以對任何社會制度都不直接支持，而是特別與世無爭的。正因為如此，它不能作為理性的經濟倫理的基礎。[[71]](#_71_50)

### 系統的宗教類型學

韋伯的宗教比較社會學不僅僅是一系列互不聯系的、闡明是哪些宗教成分阻礙資本主義在現代西方以外其他地方發展的“個案”研究。它主要研究的是資本主義問題，它的主要理論架構也集中于這一問題。但是，從中可以看出一個宗教類型學的一般體系，最終使人們開闊了關于資本主義問題的宗教方面的眼界。為了說明這個情況，此處只需對某些主要概念稍加說明。[[72]](#_72_50)

如果不涉及下面將更加詳細論述[[73]](#_73_50)的韋伯關于歷史發展的一般概念，即便概要地介紹這個系統的類型學也是不可能的。在他看來，與他的研究相關的是，在宗教發展的過程中有著某種似乎是共同的起點——某種一般性的“原始宗教”。這樣，就要把各種可能類型的“發達的”宗教體系設想為是在始自同一起點的分化過程中形成的。[[74]](#_74_50)它們代表了在很大程度上相互排斥的各種可能性。可是，現在我們關心的不是不同的類型成分是否適用于歷史上的實際情形，而是它們彼此之間的邏輯關系如何。

韋伯認為，對于“原始”類型來說，要根據合理性或“目的”的特性去區別其中的宗教成分和非宗教成分是不可能的。目的一般地都是世俗的，而宗教行動、巫術行動和世俗的各種技能一樣，都有某種相對的合理性。此種區分，是由現代自然觀著眼才作出的，在原始材料中并沒有根據[[75]](#_75_50)以下面這種意見作為出發點才有成效：與世俗行動相區別的宗教行動具有異常的屬性和力量等等，這些特性和力量遠遠地脫離了普通事物(ausseraltäglich)，人們對它們持一種特殊的態度，認為它們有特殊的效驗。韋伯稱這種異常的屬性為charisma[卡里斯瑪]。[[76]](#_76_50)它體現在諸如“魔力”(mana)之類的概念中。

從這種把事物“擇出”的概念出發，就能夠很容易地得出另外一個“世界”的概念，這個“世界”是由與日常生活普通事務所涉及的各種實體相異的實體構成的。在這個意義上，也只有在這個意義上，這個世界是“超自然”的世界。可以用許許多多不同方式來表達這些實體以及它們同“自然界”的關系的特性。譬如，可以把它們分為“人的”和“不屬于人的”等等。但是，韋伯因為他所要研究的問題而沒有很注重這些區別；不管怎樣去想象這些實體，重要的問題是人們對這些實體所持的態度同對于日常事物的態度有什么不同。它們傾向于分成兩種類型：就超自然世界被包括在個人的人身之中來說，是“靈魂”；在個人人身之外的，則是“神”或“精靈”。這些概念是不是擬人的，是次要的問題。處理這些實體同人們的關系的，就是韋伯稱之為宗教行動的領域。[[77]](#_77_50)

這個復合體還有一個重要的成分。人們常常認為，物件、行動和人都具有卡里斯瑪這個與其他事物相區別的特性，而這些物件、行動和人在其他方面，又都屬于日常的世界或是與日常世界緊密相關的。這個特性，在某種意義上就是這些超自然力和實體的表現。對這些具體事物身上的自然成分和超自然成分作出區分勢在必行。對這兩種成分之間的關系，有一種可能的解釋，就是前者象征著后者。如同韋伯所說：“不僅那些明明白白地存在和發生著的事物在生活中起作用，還有那些具有一定意義以及由于具有這種意義才存在的事物也在生活中發生作用。因此，巫術由于其力量有直接的作用，就是一種象征作用(symbolism)。”[[78]](#_78_48)不管這種“樸素的”解釋可能是多么地不同于我們自己意識之中的象征作用，其中有著一個十分重要的成分。

韋伯根據這種基本觀念得出他的一個根本論題：“宗教觀念”對包括經濟行動在內的行動的第一位的影響——無所不在的影響——就是贊同把傳統一成不變地保持下去。[[79]](#_79_48)“巫術的每一套程序一旦得到‘證明’是靈驗的，自然就要嚴格按照它取得成功的那種樣子反復去實行。人們又把這種情況擴大到所有在象征方面有意義的行動的整個領域。行動稍微背離得到公認的規范，就可能失去靈驗。人類的一切活動都被拉入這個起象征作用的巫術的圈子。”[[80]](#_80_46)雖然這些具體的行動和行動復合體，按涂爾干的說法是典型的“世俗”行動，但大范圍的行為——經濟行動或政治行動，愛或戰爭——沒有一樣是“世俗”的。只要把這些行動同卡里斯瑪式的力量聯系上，它們就成為了傳統。如同韋伯所說，“神圣的東西就是特別不可變更的東西。”[[81]](#_81_46)

上面所描述的，僅僅是“原始”宗教的一個非常廣泛的基礎。在這個一般基礎上，可以在許多不同方面變化成各種類型和向不同方向發展。韋伯非常詳盡地探討了這些變化和發展，同時至少是著手作了一些系統分類。由于篇幅所限，這里不來詳述那些復雜問題。可是，那些超自然實體在特點方面，在它們彼此之間的關系、同不同階層的人的關系以及同非人力所及的世界的關系方面，可能有很大的不同。這些神圣的傳統借以維持或傳播的方法(口頭的或者書面形式的)，與神物關系密切的人同與神物沒有特別親密關系的人的分別程度，諸如巫師、神父之類專門神職人員與共同體中其他階層的關系等等，也都可能很不相同。

不管這些不同在其他方面可能有多么重要，它們都沒有觸及那對于韋伯來說的最重要問題——擺脫傳統主義的出路。宗教在這個層面上仍然是總的社會共同體的一個方面，基本上裁可這個共同體的總體結構及其習俗、包括儀式在內。[[82]](#_82_46)付諸闕如的，是對生活中有宗教意義的那些方面的一種理性而系統化的態度。

一旦提到象征作用的層面上來，就產生了今世事物和事件的“意義”的問題。而這個問題一旦產生，把這些漫不相關的意義加以理性化，使之成為一個首尾一貫的體系，對作為一個整體的世界以及人在世界中的地位加以全面說明，就是理智“內在的”需要。韋伯那樣著力強調苦難問題(說得更明白些就是罪惡問題)，是把它當做了意義問題得以最鮮明地呈現出來的要害之所在。[[83]](#_83_46)理性化的過程由此引向了宏偉的神正論(theodicy)觀念。[[84]](#_84_46)但是這一理性化深深地受到傳統主義的抑制。因為，傳統主義的局面，不可避免地將吸納那些任何單一的合理體系都不能全部容納的形形色色的不同成分，并給予它們傳統的支持。[[85]](#_85_46)

因此，在理性化的過程中，如果超出了一定界限，就要突破傳統主義，反之，任何對傳統主義的激烈突破又都隨之以理性化——因為打破傳統的人既要采取這樣的行動，就不得不明確說明他對所打破的東西持什么看法。如果在這樣的突破傳統的過程中涉及到宗教方面的因素，即打破傳統的人聲稱具有卡里斯瑪權威的時候，韋伯即稱之為“預言”，并稱該人為“先知”。[[86]](#_86_46)韋伯宗教社會學的主體所關心的，正是這種預言及其含義和影響。先知的重要意義，就在于啟動了解釋世界的“意義”和人們應該對世界持何種態度的偉大的理性化進程。韋伯認為，人們可能采取什么樣的態度，是受這一進程形成的觀念結構制約的。

如同前已指出的，韋伯對宗教觀念體系感興趣，乃是把它們當做社會發展過程中起分化作用的成分。他的這種興趣乃是建立在他如下這個基本論點之上的：宗教的理性化并非由其內在特性注定向著單一方向發展的，而是根據處境情況不同，可能向著數量有限的幾個方向發展。盡管亞類型多種多樣，主要的方向卻可以歸為兩個——這就是貫穿于韋伯有關這個問題所有理論之中的二元論。

韋伯把先知界定為“純粹個人[[87]](#_87_45)的卡里斯瑪承載者以布講宗教教義或神諭為其‘使命’的人”。[[88]](#_88_47)先知總是負有“使命”的人，他感到自己同一種超自然的實體或秩序有特別緊密的聯系。他之承擔使命不靠任何人類力量的授權，實際上還有意識地和所有這樣的人類力量相對立。耶穌的說法是：“經里是這樣寫的……，但我要對你說……。”相反的情形也代表了一種類型。這兩種形式的“使命”中，指令如果成其為指令的話，就包含著一種教義，而教義并不必定包含有指令在內。

韋伯就是以此為基礎來區分先知的兩種基本類型的。先知要么認為自己是神的意志的工具，從而以神的名義傳達人們應當把其作為一種道德義務來遵守的具體指令或規范。這是道德式的先知(穆罕默德、耶穌)。[[89]](#_89_46)要么就是以他個人為范例向其他人顯示在宗教上得救的方法(佛陀)。韋伯稱之為示范式的先知者。但是，不管采取哪一種形式，預言總是意味著“首先是先知、然后是他的追隨者靠對于生活采取一種深思熟慮的有意義的立場所獲得的對于生活的統一態度”。[[90]](#_90_46)人們要想實現宗教的利益，就必須在行動上與蘊含在這樣的立場中的那個自成體系的世界的意義相一致。

道德式的先知認為自己是神的意志的工具。因此，他的使命中有一部分就是給人們規定道德方面的規范，期望人們都能遵守。并且，這些規范從定義上說，就不同于現存的傳統事態。對這種情況的理性化是朝向一個特定方向的。以先知為其工具的那個意志，即新的規范的本源，不能僅僅是世界本來面目的內在秩序的表象。同道德式的先知相適合的，只能是一種超驗的人格化的上帝——他關切現存宇宙秩序和人類秩序，卻不是在其實質上包括在現存秩序之中——的概念。這不是說，這樣一種上帝概念僅僅作為道德式先知的“理性化”[[91]](#_91_46)而產生，也不是說道德式先知的“理性化”僅僅提出這樣一種上帝概念；而是說，它們是互相依賴的現象。因此，韋伯認為，印度和中國的種種泛神論概念，一旦牢固地形成，[[92]](#_92_46)就足以阻礙道德式預言的發展。

另一方面，把神當做秩序的內在原則這樣一種泛神論概念，則是和示范式先知的出現有關的。旨在改變世界的規范或指令是完全不可能的，但也不是要試圖同世界“和諧”一致地生活。傳統的達到這種“和諧”的方式為什么不受到人們的指責?這是沒有什么道理的，實際上，這些方式并非沒有遭到指責。作為一條拯救靈魂的道路，示范式先知完全可以有一個非傳統的新教義，其他人可以以他為榜樣，遵循他的教義。

先知的出現有一個直接的社會含義。如果他的預言是靈驗的，那么，他就在他周圍集合起一個信徒共同體[[93]](#_93_46)。預言本身包含著對于傳統的突破，這一事實意味著，先知及其追隨者同他們處身其中的社會的關系——特別是他們同該社會的宗教傳統承擔者的關系，但也包括同其他成分的關系——是非常成問題的。此外，在其本身的發展過程，這個共同體或Gemeinde[團體]內部不可避免地發生著變化，特別是從奠基者領導變為由他的后繼者領導。在所有這些問題中，由于該先知及其教義的特點不同和所處情況條件的不同，存在著許許多多各不相同的可能性。但主要的是，先知的宗教是社會組織的一個源泉，而不依賴于傳統秩序的內在發展。它本身也可能又成為傳統，但并不必定如此。因此，宗教便不僅僅是社會共同體的一個方面，而且也是社會共同體的基礎。

先知的運動在其Gemeinde[團體]內外的社會含義，與該運動提出的預言以及它所包含的觀念體系的特點有關，都依賴于它為實現宗教利益所采取的方式。這些方式又可以分成兩種主要類型，韋伯稱之為禁欲主義和神秘主義。可是，它們的意義只有根據前已述及的韋伯的這樣一個觀點才能理解：沒有一種傳統秩序能同任何充分理性化了的世界的意義的概念所提出的要求完全一致。因此，不可避免的是，至少世俗秩序的某些成分會不可避免地同宗教價值發生沖突。[[94]](#_94_46)就是這種沖突形成了需要“救贖”的基礎。

在這種沖突中，原則上存在兩種具有普遍可能性的態度，這兩種態度與首尾一貫的理性觀念是相容的。顯然，世界不能簡單地去“接受”。那么，世俗的事物在可能的范圍內能被控制，能按宗教觀念的利益加以掌握。或者，另一方面，可以極度貶低世俗事物的價值，使之成為無關緊要的。按照韋伯的說法，前者是禁欲主義的，后者則是神秘主義的。[[95]](#_95_45)這兩種態度又都可細分成入世的(worldly)和修來世的兩種類型。[[96]](#_96_45)

這兩種態度都只有少數宗教大師(Virtuoso)[[97]](#_97_45)才以極端的形式去貫徹。韋伯非常強調人們的宗教信仰程度是不相同的。[[98]](#_98_45)禁欲主義類型的救贖是與道德式預言相聯系的。個人覺得自己是上帝意志的工具。因此，他必須根據上帝的意志對傳統的道德準則進行嚴厲的批判，并且為自己樹立遠遠高于大眾、甚至高于“好人”的理想目的。“世界”成為有罪的，在極端的情況下成為極端罪惡的，是要與之斗爭并且在可能的范圍內加以控制的。

根據情況不同，這種斗爭可能采取兩個方向中的一個。可以僅僅在自己本身之內對“世界”作斗爭和加以控制——因為對這樣一個人來說，沒有任何超出于此的積極責任。這樣，禁欲主義者將作為隱士或僧侶逃避這個世界。或者，在像新教那樣禁止遁世的情況下，惟一的出路就是控制，不僅控制自己，而且也控制自己以外的世界，而這世界仍是有罪的。修來世的禁欲主義作為一種對于滋擾人心的七情六欲加以控制從而使之無以為害的手段，同泛神論的背景也是可以一致的。

另一方面，拯救的目的可能通過“神秘的體驗”達到一種異常高級的“境界”。只有少數人使用一種系統的方法即“靜修”，才可以達到這種境界。世俗的愛好只能是一種干擾。一個有這種體驗的人不能與世俗的愛好有任何積極的聯系；只能避開這些愛好。結果就是對人也漠不關心：或者盡可能遠遠地回避人世——“修來世的神秘主義”，或者生活在人世之中卻身在曹營心在漢，不允許內心依戀人世——“入世的神秘主義”。這種態度同那種內在的、非人格化的神的概念之間的聯系是很明顯的。

這些不同拯救的道路同社會生活的不同成分之間的種種關系決不是簡單的，無法在這里進行分析。但是，可以一般地說，如果不回到傳統主義去的話，所持的立場越是偏向神秘主義一方，要在宗教的基礎上、甚至要在Gemeinde[共同體]的基礎上建立一個牢固的社會組織就愈困難；而且除了因循守舊的傳統的間接影響之外，宗教觀念體系對社會生活的影響將愈小。佛教是這種方向的一個極端代表。[[99]](#_99_45)

另一方面，所持的立場越是偏向禁欲主義一方，在某些情形下就越是同上述情況相反。修來世的禁欲主義可以變成極端反社會的；而新教的塵世禁欲主義則代表著另一種宗教利益的極端，即按照理性化的宗教理想的設想塑造今世生活組織。

韋伯尖銳地反對認為這些理性化的宗教觀念體系是任何“物質”條件的產物的觀點。[[100]](#_100_45)相反，這些體系是出自不同的出發點去解決世界意義問題的內在的Eigengesetzlichkeit[本身固有的規律性]的結果。然而，韋伯承認，非宗教因素對于這些宗教觀念的具體發展進程，特別是對于它們朝何種方向發展，是起非常重要的作用的。可以在此說明其中幾個主要的關系。

首先，預言的出現以及隨之整個進程的開始，都在很大程度上應當歸因于社會局勢。首先，在傳統的價值觀已經動搖和出現公開沖突的地方，就強烈促使人們“采取一種態度”。事實上，先知常常是與社會沖突聯系著的。其次，社會發生分化時，世界的意義問題對于社會的所有階級不會全然一樣。正由于宗教觀念體系的社會意義在于它對人們的利益所在起著導引作用，一個人采取何種觀念取決于他面臨的是何種問題。這不是說階級利益決定宗教觀念，而是說某種類型的階級處境，使其成員較易接受某一特定宗教思想路線而較難接受另一條路線，或者較易接受拯救的觀念。[[101]](#_101_45)第三，一個特定的宗教教義在一種文化中獲得優勢地位的機會，是與作為此種教義的主要信奉者的階級在社會“權力天平”上的地位緊密相關的。這一點已在上面關于婆羅門的事例中闡述了。

另一方面，宗教觀念體系以什么方式影響實際生活并從而影響社會結構?必須把韋伯對此問題的看法也搞清楚。社會無論如何也不僅僅是宗教觀念“發散”出去就產生出來的。相反，這種過程是非常復雜的。關鍵性的理論概念是宗教“利益”的概念。觀念之所以在行動中是有效的，乃是因為觀念決定實際活動能夠謀求利益的方向。

但是，利益的概念本身就蘊涵著另一因素。人類行動不僅受觀念條件的制約，也受實際條件的制約。而且，作為這些宗教體系之特征的理性化，是要以犧牲或多或少地體現于社會定制中許多潛在的價值為代價的。因此，這是一個這些不同成分之間高度復雜的互動過程。這種過程至少會對宗教體系本身的發展進程產生選擇性的影響。最后，潛在可能的沖突中的各種成分，尤其是對韋伯而言重要的宗教利益與“世俗”之間的沖突中的各種成分，確定無疑地將會使這一過程充滿了活力。由于韋伯堅持宗教觀念對于社會有重要意義，就指責他在宗教觀念影響社會的方式問題上主張一種幼稚的一元論的“發散”理論，再也沒有比這更不公平的了。

現在，可以將新教倫理的問題置于韋伯比較宗教研究的廣闊視野之內了。中國同印度相互間的差異不管多大，兩國的宗教發展有某些基本特點卻是共同的。二者宗教思想的合理化，都是從一種非人格的儀式力量的概念——道和一(rita)出發，朝著內在的、非人格的、泛神論的方向發展。與此相關的是，二者的發展過程中，都沒有出現過以道德標準來與傳統秩序相對立的道德式預言的運動。

韋伯十分強調的另一情況是，這兩個國家的合理化宗教觀念都是有教養的智識階級[[102]](#_102_45)的產物。在這兩個國家，階級所處的地位及其最高的宗教善行都是與“知識”緊密相關的，但不是現代西方科學的經驗知識，而是性質完全不同的知識：或者如同在中國占優勢的情況那樣，是書本傳統的知識，或者是神秘的靈知。[[103]](#_103_45)在這兩種情況中，都沒有基督教那種意義上的信仰。因為只有少數有教養的人才能掌握這種知識，所以精英者的玄奧精微的宗教同群眾的宗教有很大分歧。后者并沒有擺脫巫術的傳統主義狀態，仍然是“原始的”。

在中國，合理化過程與儒家傳統的承擔者——官吏階層的特點相一致；完全朝世俗的方向發展，回避一切形而上學的思辨。但是，正因為如此，根本沒有出現過對于世界意義的激進的理性化。理性化一直局限于適應某種既定的事物秩序。這種秩序本身，包括其儀式成分和巫術成分，一直是不容懷疑的。因此沒有任何擺脫這種秩序而拯救靈魂的動機，也根本沒有對事物進行根本改造的阿基米德式的支點。儒家的理性是深思熟慮的保守主義，是適應一種特定秩序的。如果說那些玄奧精微的思想是遁世的思想，那也不是朝世俗的禁欲主義的方向發展，而是朝道教的神秘主義方向發展——道教的思想同印度的宗教運動是相對應的。

另一方面，印度的激進的合理化事實上是在受過良好教育的知識分子當中進行的。這一過程產生出輪回和因果報應的教義。對于與種姓世襲制度聯結在一起的群眾來說，結果只是對于傳統化了的無流動性(immobility)的裁可——如韋伯所說的，是“社會‘有機’理論的一種絕無僅有的在邏輯上完全連貫一致的形式。”[[104]](#_104_45)另一方面，對于精英者來說，拯救只能靠神秘的靜修和修來世的禁欲主義來避開今世事物。對于傳統的秩序，或者像佛教那樣不去觸及，或者像印度教那樣強烈地支持。用韋伯的話來說，在這兩種宗教中：

……俗人(在中國即沒有文化的人)在儀式上和傳統上都是為追求日常利益而行動，對于他們來說，靈知是被否認的，或是被他們自己拋棄的，因之也無所謂宗教方面的最高目標。亞洲人毫無節制地牟利，無人能與之相比擬，這在任何地方都是人所周知的，大體上也確是如此。但是，它是一種“牟利沖動”，它利用一切可能的欺騙手段，并且時時處處借助于巫術的幫助。但是，它所缺少的正是在西方的經濟生活中起決定性作用的東西——對于牟利的這種沖動特性加以理性的約束，使之并入世俗合理道德行為的體系，這是在若干先行者開了頭后，由新教的“世俗禁欲主義”一以貫之地來完成的。亞洲的宗教缺少為這樣一種發展所必需的成分。[[105]](#_105_45)

禁欲主義的新教倫理與中、印兩國的宗教倫理的不同之處，現在應當是很清楚的了。按照韋伯的分類，禁欲主義的新教倫理在邏輯上是佛教的極端對立面，更廣泛地說是印度的神秘主義的極端對立面。中國則處于兩者之間。以激進的加爾文派教義形式出現的新教對于世界的合理化，是把下列成分結合在一起的：①超驗的上帝；②預定論，認為個人依靠包括通過神秘的靜修達致靈知在內的個人努力來使靈魂得到拯救，是完全不可能的；③情欲的罪惡性，認為情欲導致理想和現實之間最大可能的極端緊張狀態；④人作為上帝建立人間天國的意志之工具的概念，這種概念傾向于，為實現一種理想而把宗教利益導向對世界進行積極的禁欲主義的控制。⑤世界的徹底腐敗性，這意味著徹底地貶斥傳統主義(尤其是巫術、儀式和象征方面的傳統主義)。如果有任何宗教觀念體系能構成一種積極的社會力量的話，那么，肯定就是這個。[[106]](#_106_45)

### 新教與資本主義：簡明的綱要

在結束本章的時候，可以再次提出這個問題：到底是在什么意義上，可以說韋伯已經“證明了”他的原創性的命題——新教倫理是西方理性的資產階級的資本主義發展過程當中的一個根本性的因素，這個因素雖然不是惟一的，卻是不可或缺的。作為以上不可或缺的冗長探討的結果，對于韋伯的觀點作出下面的概括似乎是合情合理的：[[107]](#_107_45)

1.與其他的文明相比，理性的科層制組織和與之密切相關的諸種形式，是現代西方獨具特色的社會結構中的主要成分。

2.禁欲主義的新教倫理與現代西方資本主義及其Geist[精神]中科層制的理性的資產階級的因素有著一致性。

3.亞洲的主要宗教在倫理含義方面與資本主義精神沒有一致性。就它們對世俗的社會生活發生過影響而言，這種影響不可能是朝向理性的資產階級的資本主義方向的。在新教倫理是惟一能夠形成那樣一種影響的宗教倫理這一論點中，現在的表述有一處缺口，即沒有討論猶太教、伊斯蘭教以及基督教的非新教派別的倫理。這一缺口決不是韋伯自己完全未予彌補的，盡管直到他去世時仍未完成的正是他的這一部分理論。毫無疑問，他曾計劃完全補上這一缺口。無需提出證據便可以一般地說，所有這三個宗教的倫理比起亞洲的宗教來，都較少不利于資本主義發展，特別是因為超驗的神的概念是它們所共有的。但是，它們對于新教類型的思想充分發揮力量而言，也都有著嚴重障礙。不過，新教教義畢竟是早期猶太教以來持續不斷的漫長發展過程的產物。

4.總的來說，基于“理想—類型”的建構，在人們預期的此處所討論的三種宗教倫理所要產生的具體社會影響與實際發生的狀況之間，是有著高度的一致性的。這是確實存在此種影響的非常顯而易見的證據，誰要提出疑問就拿出證據好了。

5.在這一領域的一個重要部分(雖非全部)中，韋伯已經展示了實際的發展過程，以及這一影響之可能得以發揮的種種機制。這大大強化了第四點所說的那種顯而易見的情況。

6.韋伯并未也從未想過要作出這樣的確證：在一種宗教倫理本身的具體發展過程及其對具體社會事務發生影響的過程中，沒有非宗教成分在很大程度上的介入。[[108]](#_108_45)相反，這樣的一種解釋是直接與韋伯在社會學方面的整個基本立場相違背的——下面將要論證，他的基本觀點是一種唯意志論的行動理論，而不是唯心主義的發散理論。韋伯認為諸非宗教成分以幾種不同方式介入其中，對此我們已經舉過典型的例子。但這只是一個范例。認真讀過他的著作的任何人都會毫不猶豫地相信，韋伯決不是一個天真幼稚的過分簡單化的人。

7.在資本主義發展過程中，宗教因素同其他因素相比，以數量表示究竟起了多大作用——對此韋伯并沒有得出任何結論(例如說現代資本主義的發展有47%是新教引起的)，也沒有聲稱已經這樣做了。在方法論領域中，對于韋伯所論述的那些問題來說，這種要求實際上是毫無意義的。現象不是由用來解釋其原因的各種變量按一種特定比例“合成”起來的。并且即便是這些變量的值，也像社會領域中的大多數變量一樣，不應化約為定量，而應該像是帕雷托的“剩余物”一樣，簡化為各種分類。

但是，這并不意味著韋伯的理論沒有使我們增加關于宗教觀念、行動與社會結構之間關系的科學知識。因為，上述各點與他對于諸非宗教成分湊在一起所最后形成的有利性和無利性的評價相結合，證明了如下結論：新教倫理是資本主義發展過程中的一個重要因素；它雖然不是充分條件，卻是必要條件；更一般地說，各種宗教倫理是幾個偉大文明的特點之所以各不相同的一個重要因素。

韋伯可能會第一個承認，對于整個非宗教方面的狀況究竟是有利還是不利于資本主義發展的這些判斷只是估計，而不是嚴密的論證。但是，通過這樣一種分析方法來得出的此種范圍內的經驗判斷，必定如此。[[109]](#_109_45)韋伯對有關證據所作的解釋，讓我們覺得，資本主義稟性的天平，總體上是朝著更有利于東方國家，尤其是中國的方向傾斜的。要想嚴重地動搖韋伯的總的立場，就必須使天平朝著其他方向傾斜得更加厲害。只能通過對韋伯借以作出判斷的那些證據，以及現在能夠得到的任何額外的相關證據，進行詳細的批判檢驗，才能做到這一點。這完全超出了本書的范圍。但是可以大膽地指出，任何對韋伯總的觀點持批評態度的批評家都沒做到這一點。提出證明的重擔還得由他們承擔。

這樣，在這個基礎上，似乎證明了接受韋伯關于新教同資本主義的關系的理論是正確的，這是僅就接受科學理論總是正確的這種意義而言。在這一理論本身所要求的范圍以內，它是同本書作者所了解的所有事實一致的。那些批評文章中用來反對它的事實，不管在其實際正確性方面，還是在它們與韋伯的問題是否相關，以及對于韋伯的問題是否重要方面，都是經不住檢驗的。除去那些批評者正面提出的那些事情以外，沒有提出過任何在本書作者看來會損害他的觀點的東西。當然，這不意味著應當認為韋伯的理論與其他科學理論有什么不同，可以不受任何可能新發現的事實的繼續不斷的檢驗。可是，發現這些事實的嘗試顯然超出了現在的范圍。現在的探討涉及的是這種理論在經驗領域中的情況。下一章的后一部分將提出對于這種理論確實有影響的方法論問題，這些問題并不影響其中心論題的正確性，而是對它的表述方式和某些含義有所影響。

這里對于韋伯有關宗教和資本主義的論述所作的討論盡管冗長，卻遠不足以表達他的原創性理論的異常豐富的內容。我已力圖表明韋伯理論立場的大致內容，但是，大部分論據和很多有關問題都必定要置之不顧。這個討論是“理想類型”的“理想類型”。其中的不足之處很多是由于我們的研究性質使然，不能諉過于韋伯。現在將轉而討論韋伯據以進行經驗研究工作的方法論立場。

[[1]](#_1_160) 《世界宗教的經濟倫理》(Die Wirtrchaftsethik der Weltreligionen),見《宗教社會學文集》，卷一，第237頁起，卷二和卷三。

[[2]](#_2_155) 《宗教社會學文集》，卷一，第227—238頁。其中很多結論被系統地一起置于《經濟與社會》第二部分第四章第237—356頁的“宗教社會學”一節中。

[[3]](#_3_150) Wertbeziehung[價值關系]。

[[4]](#_4_148) 就是說，它主要論證的問題。圍繞著這個問題還匯集了各種各樣部分地獨立于這一主要問題的次要問題。參考馮·塞廷(A.von schelting)：《馬克斯·韋伯的科學論》(Max Weber's Wissenschaftslehre)，第283—284頁。

[[5]](#_5_140) 同前，第285—286頁。

[[6]](#_6_134) 同前，第267頁。

[[7]](#_7_132) 方法論的問題將在下一章討論。

[[8]](#_8_132) 參看《宗教社會學文集》，卷一，第238頁。

[[9]](#_9_126) 如同上面所指出的，韋伯沒有對此進行系統的研究。為了集中了解他散見于各處有關這一問題的主要論點，請參見馮·塞廷：《馬克斯·韋伯的科學論》，第221頁起。

[[10]](#_10_124) 關于是否能把新教倫理視為“適應”的產物的問題，參考前文以及T.帕森斯：《羅伯遜論馬克斯·韋伯及其學派》(H.M.Robertson on Max Weber and His School)，《政治經濟學雜志》，1935年10月。

[[11]](#_11_120) 粗略地說，從帝國的鞏固起一直到晚近的各個時期。

[[12]](#_12_118) 關于韋伯對此所作的論述，參見《宗教社會學文集》，卷一，第373頁起。

[[13]](#_13_114) 《宗教社會學文集》卷一，第389頁。

[[14]](#_14_110) 同前，第390頁。

[[15]](#_15_110) 雖然在西方國家中發展要遲得多。

[[16]](#_16_110) 見《宗教社會學文集》，卷一，第314頁起。

[[17]](#_17_104) 官吏作為皇帝的地方代表也具有儀式性的職能。

[[18]](#_18_102) 韋伯說，私人財富的積聚有三個主要的源泉：(1)官吏的政治壓榨和賦稅，(2)政府合同和包攬稅收，(3)商業。參看《宗教社會學文集》，卷一，第393頁。

[[19]](#_19_103) 《宗教社會學文集》，卷一，第390頁。

[[20]](#_20_101) 同上書，第390頁。

[[21]](#_21_102) 韋伯提到的并非直接源于宗教的主要阻礙條件是：(1)缺少一個穩定的正規合法結構，(2)沒有城鎮的社會自治，(3)幣制發展不全。請特別參看《宗教社會學文集》，卷一，第391頁起。運輸條件總是原始的，雖然大概不比中世紀的歐洲更原始。

[[22]](#_22_102) 在整體上，隨著時間的推移越來越占統治地位。參看《宗教社會學文集》，卷一，第454頁。

[[23]](#_23_102) 《宗教社會學文集》，卷一，第430頁起。

[[24]](#_24_100) 同前，第445—446頁。

[[25]](#_25_98) 同前，第453頁。

[[26]](#_26_98) 同前，第443頁。

[[27]](#_27_94) 同前，第451頁。

[[28]](#_28_94) 同前，第445頁。

[[29]](#_29_94) 索羅金：《現代社會學理論》。

[[30]](#_30_92) 《宗教社會學文集》，卷一，第534頁。

[[31]](#_31_88) 同前，第527頁。

[[32]](#_32_86) 《使世界祛魅》(Entzauberung der Welt)，《宗教社會學文集》，卷一，第513頁。

[[33]](#_33_86) 一般的理論問題將在以后討論(參看第十七章)。

[[34]](#_34_84) 見《宗教社會學文集》，卷一，第532頁。

[[35]](#_35_82) 參看本書第八章涂爾干關于契約制度諸條件的論述。

[[36]](#_36_82) 《宗教社會學文集》，卷一，第531頁。

[[37]](#_37_82) 同前，第527頁。

[[38]](#_38_79) 我們將在后面再談這些問題(參看第十七章附注)。

[[39]](#_39_75) 《宗教社會學文集》，卷一，第516頁。

[[40]](#_40_73) 同前，第458頁起。

[[41]](#_41_73) 按照這里的討論，就不可能同意索羅金教授的下述觀點：在與理性的資產階級的資本主義有關的諸方面，韋伯沒有把清教的理性主義同儒教的理性主義加以適當區別。他在非常簡略的探討中所提出的那些理由，同他所下的結論是不相稱的，而且那些理由是只考慮了韋伯論述中的一小部分就提出來的。上文所作論析已經否定了他提出的那些理由。參見索羅金：《現代社會學理論》，第694—695頁。

索羅金教授還認為(同上書，第696頁)，日本十九世紀后期采納西方的經濟組織，是反對韋伯觀點的重要經驗證據。雖然韋伯根本沒有(用任何類似他論述中國的方法)詳細論述日本，但他決非沒有注意到這一點。索羅金教授的論點似乎并不確切，這有兩個原因：第一，他把一個并非韋伯所持的觀點歸之于韋伯——沒有清教倫理，現代資本主義就不能存在或被采納。韋伯的觀點是，如果沒有這些宗教力量的幫助，它不可能自發地發展起來。非新教文化可能從外部吸取理性的資產階級的資本主義形式，同這種文化自發地產生這種資本主義形式，這兩者之間是有很大差別的。前一種情況以日本為代表，韋伯在著作里并沒說這種情況不可能(參看下面引用的《宗教社會學文集》，卷一，第300頁中的一段話)。索羅金教授沒有提出他認為韋伯持有這種觀點的任何具體證據。

其次，在各種非新教文化中，接受這樣的資本主義形式的種種障礙為什么難以克服，其原因可能大不相同。雖然沒有透徹地研究這一問題，也可以大膽提出這樣一種意見：在某些重要方面，這些障礙在日本顯然不像在中國或印度那樣難以逾越(同上書，第359頁)。譬如，哈佛大學有一篇杰出的論文(小德弗羅[E.C.Devereux, Jr.]:《日本德川時代的共同體與社會》[Gemeinschaft and Gesellschaft in Tokugawa Japan]，1934，未出版)就認為，日本有一些同“特殊主義”(在前文第550頁所說意義上的)相反而屬于道德“普世主義”性質的重要固有宗教成分，大概就是這種成分抵銷了外來的儒教成分。韋伯也注意到，在日本有一種同中國的政治結構特點不大相同的政治結構。“不管其他一切情況如何，在由類似武士階級那樣的一個階級起主導作用的人群當中，不可能從其自身資源中演化出理性的經濟倫理。然而，同像中國那樣的神權政治相比，有限度的效忠關系(這種效忠關系在法律上產生了牢固的契約關系)對于西方的‘個人主義’來說，是有利得多的基礎。日本能夠比較容易地把資本主義作為完善的東西來采納，盡管它本身不能產生資本主義的Geist[精神]”(《宗教社會學文集》，卷二，第300頁，著重點是本書作者加的)。亦請參看同上書第395頁(請把最后一句和索羅金所說的“按照韋伯的觀點，這是不可能的”一語相比較。見《現代社會學理論》，第696頁)。

因此，既然沒有佐證，索羅金教授也提不出證據來，他斷然說日本的情況是否定韋伯的觀點的重要例證，就是我們所無法接受的。他在經驗方面只提出中國和日本的情況，來批駁韋伯的宗教社會學的比較研究部分。他在方法論方面提出的反對意見將在下一章討論。

[[42]](#_42_67) 韋伯在《宗教社會學文集》第二卷中論述了印度的一般問題，在第二卷的第一節中論述了種姓制度和社會制度的其他特點。

[[43]](#_43_67) 按照最新的意見，種姓制度完全定形不可能在公元700年以前，大概是在公元1300年。參看布倫特(E.A.H.Blunt):《印度北方的種姓制度》(The Caste System of Northern India)。

[[44]](#_44_65) 應當作為一種“理想類型”來勾畫這種制度，把很多細節略掉。

[[45]](#_45_65) 指的是據以判斷的標準，而不是形成原因。

[[46]](#_46_63) 參看《印度北方的種姓制度》。

[[47]](#_47_61) 《宗教社會學文集》，卷一，第1頁。

[[48]](#_48_59) 如同韋伯所說，與其說行政權力是“深入的”，不如說是“廣泛的”。

[[49]](#_49_59) 可以指出，古代城邦和現代西方國家在相反方面的發展乃是它們的顯著特點。

[[50]](#_50_59) 關于印度各種有利于資本主義的條件，請參看《宗教社會學文集》，卷二，第2—4頁。

[[51]](#_51_59) 只要種姓制度保持不變，這真是非常嚴厲的懲罰，無異于一種“社會的死刑”。

[[52]](#_52_59) “這些，并且只有這些才真正是所有印度教徒共同的‘教義’信仰。”見《宗教社會學文集》，卷二，第117頁起。

[[53]](#_53_59) 《宗教社會學文集》，卷二，第120頁。另外兩種教義是加爾文派的教義和拜火教的二元論。

[[54]](#_54_59) 如前所述(第七章[邊碼]第286頁)，對于帕雷托所說的“非邏輯理論”固有的不穩定性來說，這是一個有趣的實例。其原因肯定不在于對思想自由的限制。

[[55]](#_55_59) 《宗教社會學實文集》，卷二，第118頁。如同韋伯在這里所說的，是婆羅門主智主義的產物。

[[56]](#_56_59) 因此，如同在中國一樣，沒有任何關于罪惡之源的概念。

[[57]](#_57_57) 路德宗將此發揮到了極點。

[[58]](#_58_57) 當然是就宗教“利益”起作用而言。

[[59]](#_59_57) 歷史學家習慣地把印度教的發展劃分成三個主要時期：(1)吠陀時期，從雅利安人入侵到公元前1000年左右，(2)婆羅門教時期，從公元前1000年到公元元年左右和(3)從那以后是印度教時代。見W.E.克拉克教授在哈佛大學的講演。

[[60]](#_60_57) 這種“專橫地”干預宇宙秩序的觀念是會嚇壞印度人的。

[[61]](#_61_55) 見《宗教社會學文集》，卷二，第125頁。卡理斯瑪[charisma]的概念將在后面討論。

[[62]](#_62_55) 關于這些問題，參看《宗教社會學文集》，卷二，第125頁。

[[63]](#_63_55) 同前，第127頁。

[[64]](#_64_55) 見《宗教社會學文集》，卷二，第127—128頁。韋伯很強調西方城市作為獨立社團這個特點，城邦和中世紀城市都具有這個特性，在東方則不是這樣。見《經濟與社會》第二部分第八章中關于“城市”的極為有趣的論述。

[[65]](#_65_55) 《宗教社會學文集》，卷二，第131頁。

[[66]](#_66_55) 關于這里涉及的有關觀念作用的一般性理論問題，參見上文第十四章附注。

[[67]](#_67_53) 《宗教社會學文集》，卷二，第131頁。

[[68]](#_68_53) 關于這些得救的教義的一般論述，見《宗教社會學文集》，卷二，第二節。

[[69]](#_69_51) 《宗教社會學文集》，卷一，第359頁。

[[70]](#_70_51) 同前，卷二，第360頁。

[[71]](#_71_49) 因篇幅所限，這里沒有收入對印度祭禮—宗教后期發展情況的論述。這些發展基本上沒影響與資本主義的一般關系。韋伯對此問題的論述，參看《宗教社會學文集》，卷二，第三節，第316頁起。關于佛教的廣泛傳播情況亦如上述，見同上書，第251頁起。

[[72]](#_72_49) 最系統地對此加以概述的是《宗教社會學文集》，卷一，第536—573“中間考察”[Zwischenbetrachtung]部分和《經濟與社會》第二部分第四章中“宗教社會學”[Religionssoziologie]一節。同時請參看《宗教社會學文集》，卷二，第363—378頁關于亞洲宗教的論述及同書卷一第237—275頁“概念”部分的一般論述。

[[73]](#_73_49) 見第十七章。

[[74]](#_74_49) “原始的”和“發達的”兩詞的引號是有意加上的。它們在這里僅僅適用于韋伯感興趣的那個過程。

[[75]](#_75_49) 參看前面[邊碼]第425頁引用的馬林諾夫斯基的觀點。

[[76]](#_76_49) 《經濟與社會》，第227頁。這是他自己杜撰的詞。這個概念和涂爾干的sacré[神圣的]概念驚人地類似，如同他們兩人對這些問題總的研究方法非常類似一樣。這種類似在理論上的意義，后面將作充分的討論(參見第十七章)。

[[77]](#_77_49) 《經濟與社會》，第221頁。

[[78]](#_78_47) 同前，第230頁。

[[79]](#_79_47) 同前，第231頁。

[[80]](#_80_45) 同前，第230頁。

[[81]](#_81_45) 同前，第231頁。與從理論上解釋這一觀點有關的要點已經在上面探討了(第十一章)，后面還要進一步詳細闡述。

[[82]](#_82_45) 這是一種非常類似A.D.諾克教授所謂的“文化的”宗教的類型。

[[83]](#_83_45) 見《宗教社會學文集》，卷一，第241頁起。

[[84]](#_84_45) 《經濟與社會 》，第246頁起。

[[85]](#_85_45) 這是韋伯認為被大量實際證據證明了的一項定理。

[[86]](#_86_45) 同前，第250頁起。

[[87]](#_87_44) 他不是由任何人的權威，特別不是由傳統或“官府”使之“合法化”的。

[[88]](#_88_46) 《經濟與社會》，第250頁。

[[89]](#_89_45) 同前，第255頁。

[[90]](#_90_45) 同前，第257頁。

[[91]](#_91_45) 這里用的是其貶意。

[[92]](#_92_45) 按帕雷托的用法，可以認為“形成”就是“轉變成為剩余物”的意思。

[[93]](#_93_45) 即Gemeinde[團體]。見《經濟與社會》，第257頁起。

[[94]](#_94_45) 《經濟與社會》，第330頁起；《宗教社會學文集》，卷一，“中間考察”。

[[95]](#_95_44) 《經濟與社會》，第310頁起。

[[96]](#_96_44) “入世的”在這里意指留存在社會秩序之內，而不是在內心里留戀“塵世的”好處。另一方面，“修來世的”則要與日常社會秩序斷絕聯系。

[[97]](#_97_44) 這是韋伯常用的詞。

[[98]](#_98_44) 《經濟與社會》，第310頁。

[[99]](#_99_44) 即佛教的非社會的特點。它并不像婆羅門的印度教那樣強烈贊同“凡俗的”傳統主義。

[[100]](#_100_44) 他多次這樣說過。

[[101]](#_101_44) 參看《經濟與社會》，第267頁起。

[[102]](#_102_44) 與基督教的情況正相對照。

[[103]](#_103_44) 《宗教社會學文集》，卷二，第364頁起。

[[104]](#_104_44) 同前，第367頁。

[[105]](#_105_44) 同前，第372頁。

[[106]](#_106_44) 加爾文派和佛教代表韋伯的分類中對立的兩極，這是就韋伯的經驗材料所及的范圍而言。它們在某種更加一般的理論意義上是不是極點，無需加以討論。

[[107]](#_107_44) 請與馮·塞廷的闡述相比較，見《馬克斯·韋伯的科學論》，第287頁起。這里陳述的觀點大部分是不依賴馮·塞廷博士的論點而獲得的，但是在闡述方面受到他的啟發；在對于韋伯已經證明了或他聲稱已經證明了的那些觀點進行一般解釋方面，我同馮·塞廷是一致的，這是最為可喜的。

[[108]](#_108_44) 即使索羅金教授并沒說得非常清楚，他的話仍是常常如此強烈地使人認為，他對于這一點是作了錯誤解釋的。參看《當代社會學理論》，第678、680、682等頁。

[[109]](#_109_44) 韋伯當然沒有窮盡分析方面一切可能性。方法論的問題將在下一章討論。

## 第十六章　馬克斯·韋伯(三)：方法論[[1]](#_1_163)

韋伯甚至比帕雷托還要明確地注意方法論方面的問題，比涂爾干就更明確得多了。這是一件幸事，因為這樣就把許多在這里有重要意義的問題清清楚楚地擺了出來，否則還得通過分析去推論。在這里，只是像對其他幾位思想家所作的論析那樣，就韋伯的理論在方法論方面和其他方面對社會科學的總的意義作一批判性的評價。但是，他在方法論方面所做的工作有很大一部分要在這里特別加以論述。

如同本書提到的其他主要人物一樣，確實也像科學領域中大多數富有創造精神的人們[[2]](#_2_158)所取得的成果一樣，韋伯在方法論方面的成果，很多都有一種明顯的論爭成分。可是，在他來說，這種論爭的成分大概比其他人更為突出。他的大部分方法論是在直接參與論戰的文章中形成的，實際上除了在直接進行論爭的時候外，他從來沒有寫過文章總括地陳述他的方法論觀點，即便提到也非常非常簡略。[[3]](#_3_153)這樣就很難把他的方法論觀點作為一個整體來了解，同時由于直到不久以前[[4]](#_4_151)，一直沒有真正有權威的評析性文章，這種情況也有助于解釋為什么對于他的方法論觀點出現了大量的誤解和爭論。

之所以要把韋伯與“唯心主義”傳統聯系在一起進行論述，是因為韋伯本人的觀點雖然并不是唯心主義的，他的論爭出發點卻是反對唯心主義學派某些常見的方法論學說。[[5]](#_5_143)他所抨擊的那些學說可以粗略地按下兩個標題分類，用馮·塞廷博士的話說，可以稱之為客觀主義和直覺主義。[[6]](#_6_137)

構成整個討論基礎的是前面評論過的[[7]](#_7_135)、在德國一般所認為的各種“自然”科學與研究人類行動和文化的各門科學之間的區別。這可以追溯到康德的二元論。在積極的影響方面，韋伯自己的觀點大多來自李凱爾特。[[8]](#_8_135)可是，并不需要在這里詳細考證其本源問題，而只需要敘述其主要輪廓。因此，這里提到韋伯以前有人也持這種觀點，只是為了一般地理解他所由之出發的情況。

前面討論唯心主義傳統的背景時已經指出，唯心主義社會思想有朝兩個主要方向發展的趨勢。[[9]](#_9_129)韋伯所抨擊的存在于各種社會科學之中的那兩種方法論學說，大致與這兩個方向相當。兩者的共同基礎在于，它們都否認社會文化科學能夠使用具有自然科學的規律(那在自然科學中的地位是無可置疑的)的邏輯性質的“一般規律。”[[10]](#_10_127)分歧點是它們所持的理由不同。韋伯與這兩方的爭論基本上就在這個問題上。他仍然堅持自然科學與社會科學的區別，但是他激烈地否認這種區別在于社會科學中不能夠有一般的解釋性概念。

### 客觀主義

唯心主義的兩種主要傾向之中，有一種是傾向于歷史的“特殊主義”的。這種觀點就是，歷史科學和社會科學應該只關心特定的人類行動的詳細事實，而不應當企圖建立任何一般性的理論。當然，韋伯既不否認詳盡的歷史研究[[11]](#_11_123)之為可取，也不否認對于社會科學(如古典經濟學)中已經建立起來的各種特定系統理論體系進行合理的經驗批評的可能性。確切地說，韋伯所抨擊的是把這種“傾向”上升為這一方法論的教條：在社會領域進行系統化的理論思考是不合理的，他實際上比批評這個觀點還多前進了一步，認為歷史解釋的每一個可證明的判斷，總是或明或暗地依賴于這種一般性的理論概念。

對這一教條的基礎加以探究，就會導向這樣一種觀點，即：它的根據是認為各種社會科學題材的那種客觀性使得我們無法對它進行概括。人們認為，人類行動不像自然現象那樣受各種規律性的制約，一般概念是闡述這種規律性的，所以不能適用于社會科學的題材。這樣，研究工作必須局限于進行特定的描述，如果試圖進行解釋，也只能涉及具體的、在時間上先于該事件發生的一些事件，而不涉及一般的原則。[[12]](#_12_121)

這種觀點是以如下方式提出來的：歷史實在是“非理性”的，[[13]](#_13_117)而一般概念是理性的，兩者不能相容。韋伯首先接受這樣的命題：十分具體的歷史實在具有無限的多樣性和復雜性，按照任何抽象概念體系都無從把握它的極其豐富多彩的具體性和個性。但是，他既否認以此作為歷史不同于自然科學的理由，也否認它與科學范疇的邏輯性質問題有任何關聯。所有的“未經加工的”經驗都有這種特點。我們以之作為關于“自然”的科學規律來闡述的，并不是整個的具體實在，甚至不是人“可以體驗得到的”全部具體實在，而是能用抽象概念來表述的某些特定方面。[[14]](#_14_113)對于人類行動方面的題材來說，也完全是如此。不管這兩種科學之間區別的根據到底是什么(韋伯相信存在一個根據)，它反正不是在這個層面上。區分兩類科學的根據，必定在于那些據以從實在的種種“可體驗到的”成分之中選取對于特定科學目的有意義的“事實”的諸項原則。按韋伯的意見，這在于其與邏輯有關的諸方面；不在于一種科學所論述的“實在”的客觀性質，而在于科學家的興趣的“主觀”趨向。

與此相聯系的還有兩個重要問題。第一，在一個特定領域中獲取“充分的”知識，決不能以了解“全部事實”即了解整個具體實在為目標。這樣的目標是不可能達到的。[[15]](#_15_113)知識充分性的標準，必定是相對于當下的科學目的而言的。不管這種標準是什么，但決達不到“全部事實”。其次，根據這些考慮，從邏輯上說，自然科學和社會科學在經常使用的標準——可預見性方面是處于同樣地位的。不論哪一種科學，預言事物未來狀況的全部具體細節都是不可能的。韋伯舉了在暴風雨中碎裂的石片分布情況的例子。[[16]](#_16_113)任何為人所知的科學都不能根據暴風雨前所能取得的數據，預見暴風雨后每一塊碎石的精確大小、形狀和位置，也沒有任何人想要知道這些。自然科學的可預見性似乎很高，乃是因為我們的興趣主要是在自然事物的那些能夠根據已知抽象規律加以闡述的諸方面。我們在人類事務方面的興趣則一般處于不同的層次上。無論如何，可預見性總是和抽象的概括程度相關的，并且只要有抽象的概括就有可預見性。韋伯仔細地指出，實際社會生活多少是取決于能夠相當精確地預見他人對一種特定刺激作出何種反應的能力。例如，假若軍官們不能指望別人服從命令，也就是不能預見命令發出后他們的士兵行為如何，那么還有多少產生“軍國主義”的可能性呢?韋伯特別感興趣的實際正是社會生活的這個可預見的方面。

但是，撇開這種觀點，客觀主義者還可能轉而求助于另一種觀點，宣稱人和人們的行動具有一定的神秘性，對于科學家來說，自然沒有任何秘密；自然沒有任何神秘的東西。但是，人類行動不是“可理解的”[[17]](#_17_107)；在這個意義上說，人類行動是“非理性的”。

韋伯用以攻為守的方法來回敬這種觀點。在可理解性方面，自然科學非但不具備有利條件，反而大體上是不利的。因為，對于自然界，我們只能觀察事件和外部過程，和發現一致的成分。這對于人類行動來說，同樣是可能的。但是，除此之外，科學家能把動機歸之于人，能把人們的行動和話語“解釋”為這些動機的表現。也就是說，我們能夠了解行動的主觀方向。就人類行動的事實使我們能夠這樣去理解而言，這些事實具有它們獨有的特性(Evidenz)[明證性]。[[18]](#_18_105)這是在韋伯的方法論中第一次出現Verstehen[理解]這個非常重要的概念。[[19]](#_19_106)

這就是社會科學題材同自然科學題材的一個客觀差異，也是最重要的差異。當然，韋伯并沒有把這種差異說得絕對嚴格，不是說此一題材包含有這些成分，而彼一題材則根本毫無這些成分——那樣的話，就牽涉到一種與他的思想毫不相干的經驗主義了。相反，如同在生物學(大概還有物理化學)的現象中那樣，有一個向目的論成分逐漸轉化的過程[[20]](#_20_104)。但是，這種分析上的區分仍然是十分重要的。

同時，韋伯堅持認為，對于所爭論的這些問題來說，這種差別不構成社會科學同自然科學的邏輯區分的基礎。在Verstehen[理解]和Begreifen[領悟]的領域[[21]](#_21_105)中，一般概念占有真正的位置，而有效的經驗證明，則取決于對這些概念的公開的或暗中的使用。這樣就提出了一個我們將在后面討論的問題。

最后，還可以把人類行動的“非理性”[[22]](#_22_105)歸因于意志自由——這是一種十足的康德觀點，尤其是尼斯使用過。[[23]](#_23_105)韋伯再一次用以攻為守的方法對此給予回答，作了一個很有趣的論證。他說，如果真是這樣的話，我們就會期望，自由感主要是與包括情感爆發這類東西在內的“非理性”行動聯系在一起的。可是正好相反，倒過來要真實得多。我們感到最自由，是在我們最理性地行動之時。奇怪的是，如果知道了目的，理性的行動在很大程度上既是能預見的，也是能夠以一般概念加以分析的。在這種情況下，自由感[[24]](#_24_103)是一種不受情感因素驅使的感覺。

韋伯論點的正確性是無可懷疑的，它的意義是深遠的。因為，分析這種意義上的理性行動(韋伯稱之為Zweck rational[目的合理性])時所涉及的一般概念，是闡述手段同目的的一般關系的。而這些概念的邏輯性質同自然科學的一般規律完全是類似的。并且在技術等領域內，這些概念在很大程度上包含對此類規律的直接運用。這樣，在韋伯進行方法論研究的這個早期批判階段，就已經出現了這樣一個概念：含有可以用科學概括方法加以驗證的手段—目的關系的合理性行動類型——本書所研究的全部問題正是從這一概念出發的。對于他來說，這種意義上的理性在方法論方面和實質方面也都起著中心作用。特別有趣的是，它在方法論方面的作用是在批駁一種唯心主義理論的過程中提出來的。

韋伯強調對于理性行動很容易進行一般的因果分析，決不是想造成這樣一種印象：“非理性”行動是不可理解的，或者是不能這樣加以分析的。相反，他特別強調地說，非理性行動是可以理解和分析的。之所以舉理性行動作為例子，主要是由于它與意志自由的論點特別相關。[[25]](#_25_101)韋伯也絲毫無意否定意志自由的存在，——他否認的只是把意志自由作為自然科學和社會科學之間一種邏輯差別的根據，尤其是作為從社會科學中排除一般概念的基礎。[[26]](#_26_101)

通過對“客觀主義”[[27]](#_27_97)的批判性討論，韋伯不僅維護了各種社會科學使用一般概念的合理性[[28]](#_28_97)，而且提出了他自己的社會科學方法論的一些重要因素。首先，他通過對極端經驗主義立場(按本書所用術語來說)的抨擊，強調了這些一般概念的抽象本質，從而也強調了在這些一般概念的構成當中，除對于體驗到的實在的單純“反映”之外，必然還有另一方面的內容。韋伯發現這是科學家的興趣的“主觀”取向的一般狀況。[[29]](#_29_97)其次，作為Verstehen[理解]對象的行動的主觀方面已經顯露出來；第三，包含有手段和目的關系的行動合理性概念處于中樞地位。這最后一個成分特別重要，韋伯以此證明，這一概念不僅在實質上是恰當的，而且深植于社會科學的最深的方法論根基之中。行動的合理性和系統的科學理論是不可分割地聯結著的。科學的發展是一個行動過程，而行動部分地是科學的應用。

### 直覺主義

按照馮·塞廷博士的意見，[[30]](#_30_95)可以把若干性質很不相同的方法論學說匯集于直覺主義一詞之下。現在的概述，像他自己的分析那樣，絲毫也不妄想對在不同程度上支持這些學說的各種偉大哲學體系作充分的論述。確切地說，要涉及的只是方法論的一個根本問題——這些學說是否可以聲稱，它們不靠一般概念就已經確有可能獲得關于人類行動現象的正確科學知識。韋伯所抨擊的就是它們的這種說法。[[31]](#_31_91)

從各種直覺主義理論的主導傾向來看，可以說，這些理論基本上就是對德國歷史思想的集體主義分支的方法論加以理性化。[[32]](#_32_89)要記住，這關系到如何把握作為有其獨特個性的若干統一體的全部文化Gestalten[形成]。而且，在社會文化領域，它是和Verstehen[理解]理論聯系在一起的。這些文化統一體的要素，就在某種“有意義的”體系之中，而具體的事實就構成為該體系的表達或顯現。把這種傾向上升為一種方法論的教條，涉及到兩個在邏輯上并非不可截然分開的主要命題：一個是，在人類事務的領域中，“概括”只能意味著就這些文化統一體全部的獨特性和個性來把握它們；另一個是，把握這些文化統一體采取的是一種直接的“直覺”[[33]](#_33_89)的形式——無需任何形式的概念介入而直接把握其意義。后者就是韋伯直接抨擊的更加極端的命題。他與另一個命題的關系則比較復雜。

在這個問題上，韋伯提出了若干論點。對于本書來說，有三點是重要的。第一，他認為直覺主義者混淆了兩個有區別的東西：(1)藉以取得正確知識的過程，(2)知識的正確性的邏輯根據。[[34]](#_34_87)他完全贊同，我們關于重要歷史關系的知識不是完全地、甚至不是主要地根據已知事實加以邏輯演繹而獲得的，而是“洞察力的閃光”起了重要作用。但是，首先，這決不局限于能應用Verstehen[理解]方法的有關人類行動或人類現象的知識的產生過程；這是一種普遍情況。其次，一項知識的起源的心理方式(確切地說是主觀方式)，在邏輯上是十分不同于其正確性的根據的。后者只有在必須證明一個命題的真實性時，才需要弄明確[[35]](#_35_85)，而要作這樣的證明就一定要涉及一般概念。

第二，直覺主義者把“原始經驗材料”與“知識”相混淆。[[36]](#_36_85)這一點使爭論又回到前面關于客觀主義的討論上。在這種特定的語境中，重要的是，那被挑選和確立起來的“整體”決不是特定的直接經驗的簡單復制。它涉及到要把該經驗的各種成分加以選擇和系統化，[[37]](#_37_85)而這種選擇和系統化，又需要把體驗同概念聯系起來，其中包括那些作為根據去判斷原始經驗當中哪些成分對于整體具有意義的一般概念。自然科學是這樣，社會科學也是這樣。

有趣的是，有這樣一類現象——行動合理性的現象，憑直覺主義者所主張的一種直感(an immediacy approaching)就顯而易見地能夠把握住。但是，這恰恰是因為直覺對象本身已經明明白白地含有概念成分的緣故。[[38]](#_38_82)

有一個情況韋伯是贊同的：我們陳述人類的事務時，概念成分常常是隱含著的，這種陳述從形式上看容易令人認為是直覺的。[[39]](#_39_78)韋伯說，這是由于在人類事務領域里，常識非常普及，特別是社會科學家感興趣的許多方面都是常識，倘若說個明明白白反倒是多余的；略而不提是為了“省事”。但這并不意味著它們在邏輯上與陳述的正確性無關。

根本的問題是，“直接經驗”是漫無邊際、不能精確地加以闡述的。只有通過概念才能獲得這樣的準確性。對此，韋伯提出一項據以進行或能夠據以進行選擇和系統化的原則——“價值相關性(Wertbeziehung)”的原則。[[40]](#_40_76)

最后，韋伯又回到他自己對于Verstehen[理解]的論述。我們得記住，韋伯在那里承認或者更確切地說是主張：具有有意義的內容的經驗，有一種特別的直接明確性(Evidenz)[明證性]的特點。它并不出現在自然事件的感覺材料中。顯然，直覺主義的理論特別強調這一點。可是，韋伯指出，直覺主義理論在這個問題上又混淆了另外一個問題。知覺意義的過程的直接明確性，最多僅僅是證明知識正確性的一個成分，單憑這種明確性不能說明問題，必須以一個合理融通的概念體系加以檢驗。[[41]](#_41_76)沒有這種檢驗，根據一個直接的明確的直覺，就會得出距離實際越來越遠的一連串無窮無盡的“直覺判斷”。

這種情況同自然科學也是完全一樣的。在自然科學里面，對直接感覺印象不加以理論的和概念的批判，也是靠不住的。把一根小木棍投入平靜的水池，觀察者毫無疑問地“看見”木棍在水面處是彎折的；他的感覺印象就是一根“彎折的木棍”的印象。在他判斷出這木棍不是“真的”彎折、而是一種視覺上的錯覺時，并不意味著他沒有真正地看見他所描述的那個現象，而是意味著借助于一個理論知識的一般體系修正了描述。[[42]](#_42_70)

在Verstehen[理解]方面也是如此。我們對意義的直覺可能是真的和正確的。但是，解釋這種直覺卻離不開一種合理融通的理論概念體系。直覺只有符合這樣的批判，才能構成知識。沒有這樣的批判，就為無法核實和無法驗證的任何斷言敞開了大門。韋伯對這一問題抱有非常深厚而強烈的道德感情；他認為，直覺主義者的立場有可能使人逃避進行科學判斷的責任。

然而，韋伯對他批判的這些觀點，又沒有全盤加以否定。一方面，各種社會科學有一種從主觀觀點研究人的行動及其動機的興趣，這是事實；另一方面，在了解主觀的東西時，有一種直接性的特點，[[43]](#_43_70)這也是事實。韋伯的方法論研究所關心的其余內容，大部分都是有關詳細闡述這兩點事實所帶來的后果以及它們同系統的理論思維的關系的。

在著手論析這個問題之前，最好先說明韋伯的批判性立場同我們現在的一般性論述所主要研究的那些方法論問題之間的關系。可以說，韋伯所抨擊的絕大部分是極端的經驗主義的方法論。[[44]](#_44_68)正是由于他自己的思想背景的特點，他才攻擊兩種特定形式的經驗主義方法論，而不攻擊第三種。如前所述，[[45]](#_45_68)在實證主義基礎上，經驗主義一般都把特定的理論體系加以“具體化(reification)”，如古典物理學或古典經濟學就都是如此——如同懷特海教授所說，犯了“誤置具體性的謬誤”(fallacy of misplaced concreteness)”。

康德的二元論及其影響，使這種形式的經驗主義不能在德國的各門社會科學中起重要作用，因為這些學科主要都是屬于唯心主義傳統的。這樣，韋伯直接關切的，就是在那一基礎上所可能出現的極端經驗主義的兩種形式——特殊主義的和集體主義的Historismus[歷史主義]。在他的批判中，他基本上是把自然科學和用于社會科學的自然科學模式歸為一類的。

可是，他的批判產生了一個非常重要的結果——大大有助于彌合唯心主義方法論造成的自然科學同社會科學之間在邏輯上的鴻溝。他斷言，兩者都必須包含一般理論概念的體系，因為沒有這些體系，要從邏輯上證明任何東西都是完全不可能的。但是，不論在自然科學還是在社會科學中，都不可能把這種概念體系設想為對于原始經驗之全部具體實在的原原本本的描述。因此，他的批判觀點反過來，又對于自然科學的方法論是起作用的。有趣的是，由于在邏輯方面的同樣要求，基于一種實證主義的方法論運動與此殊途同歸——本書關于帕雷托的章節中已經十分清楚地表明了這一點。我們還記得，帕雷托奠定了一個適合于所有經驗的解釋性科學——自然科學和社會科學——的一般方法論的綱要。但是，他必須把早期方法論中的某些實證主義—經驗主義的含義去除，才能使自然科學的方法論適用于社會方面的題材。韋伯從另一個方面得出同樣的結果，并且看到了對于自然科學同樣的含義。

實際上，唯心主義傳統中，自然科學和社會科學之間的劇烈的方法論的鴻溝，主要是這兩種科學中都占優勢的經驗主義所造成的。一定不要忘記，不管在具有實證主義傾向的人們看來，種種直覺主義理論是多么含糊和形而上學，它們都是十足的經驗主義的理論。[[46]](#_46_66)而且，幾乎不能否認其中有著對于有意義的諸統一體的知覺。[[47]](#_47_64)

既然自然科學和社會科學都是經驗評論，其間存在鴻溝的基本原因也就清楚了——在星辰運行的具體現象同人類舉止的具體現象之間存在重要的實質性區別。使后者適合實證主義公式的嘗試已經無一例外地失敗了。韋伯的成就，是把事實狀況的這些實質性不同與對科學理論的邏輯性質的分析思考區別開來。盡管前者根本不同，后者卻基本上仍然是一樣的。

德國的方法論思想受康德—唯心主義二元論統治和我們自己的方法論思想受實證主義一元論統治，從歷史上看不是沒有益處的。在實證主義傳統中，行動理論的某些基本成分是經過一番艱難曲折才顯露出來的。而在唯心主義傳統中，這些成分一開始便是眾所矚目的主要對象。韋伯的任務不是要確證它們的合理性，而是要澄清它們在方法論上所處地位及其與科學理論的邏輯結構的關系。[[48]](#_48_62)Verstehen[理解]、價值和手段—目的圖式是人類行動所特有的基本成分，韋伯在他的批判分析中卻沒有涉及。問題是，他怎樣看待它們?很清楚，他沒有獲得一個完全滿意的立場，因而出現了兩個主要的困難。

### 自然科學和社會科學

第一個重要的問題是，原始經驗是不斷涌來的，韋伯會規定什么樣的標準來從中選取那些對于社會科學概念具有意義的諸成分呢?這種選擇是知識區別于原始經驗的必要邏輯前提。出發點是韋伯的這樣一個說法，即這些標準應當在科學家主觀的“興趣趨向”當中去找。在解釋自然科學和社會科學當中又是什么決定這種興趣趨向時，韋伯的觀點并不是完全清楚和一貫的。這樣，就在這里出現了他的立場的第一個嚴重的方法論困難。

他認為，我們對自然現象的興趣，就其是科學上的興趣而言，[[49]](#_49_62)是集中于它們的抽象的一般性的方面，而不是在具體的個性方面。因此，自然科學的目的就是系統闡述普遍適用的一般規律體系。對于自然科學來說，一般性概念本身就是目的。另一方面，對于社會科學則不是這樣。我們對于人類和人類文化成就感興趣的，不是其抽象的一般性，而是其個體的獨特性。對于我們來說，人和人的文化成就不是一般規律的“案例”。[[50]](#_50_62)一個男人不是愛“女人”這個概念，而是愛一個特定的女人；他不是欣賞“畫”的概念而是欣賞一些特定的美術作品。在社會領域，興趣是在具體的個性方面，一般概念與此種興趣的關系并不同于自然科學領域中的情形；闡述和驗證一般概念本身不可能是科學家的工作目的；它們僅僅是對獨特的、惟一的和個別的現象進行解釋和了解的手段。這就是韋伯提出來說明社會科學同自然科學之間方法論方面的根本區別的公式。我們還能進一步分析其合理性的基礎嗎?

韋伯在這個問題上的觀點看來很清楚的是，在對于自然現象的興趣當中，有一個共同顯示人類特點的基礎，就是控制。對自然現象之所以有可能加以控制，乃是由于自然現象有其能夠以抽象的一般概念加以闡述的各個方面。在科學應用于技術時，自然力是服務于人類的目的的。因此，對自然力的興趣是在其一般的方面，這是一種無論何時何地都能有共同目的的一致的興趣。除了這種對于控制的興趣外，自然現象作為科學的對象，與人的價值是不相干的。

不過這正是自然現象與社會現象不同的地方。人類以及人類行動和文化成就，是我們必須在某種程度上對之持某種價值態度的價值體現。因此，我們對它們的興趣直接取決于它們是否與科學家本人的價值觀相關，或者直接取決于它們是否與那些同科學家本人的價值觀一致或相左、因而對于該科學家具有意義的價值相關。這種“價值相關性”(Wertbegiehung)[[51]](#_51_62)就是對于各種社會科學的經驗材料進行選擇和加以組織的原則。[[52]](#_52_62)

很重要的是，即便在這種情況下，我們的興趣所集中于此的具體個性，仍不是“原始經驗”的個性。沒有任何理由否認我們關于自然現象的經驗具有這樣的個性。確切地說，它是一種經過建構和選擇的個性。在經驗所提供的諸成分中，選取了一定數量從價值相關性觀點看來有重要意義的成分。這一過程導致一個經過建構的具體現象，韋伯稱之為歷史的個體(the historical individual)。

和自然科學的情況不一樣，在社會科學當中興趣趨向的重要成分不是對所有人共同的。由于韋伯有一條基本的學說，認為價值體系是多種多樣的，所以有許多不同的可能的價值體系。如此說來，由于材料的取舍取決于其與這些價值體系的相關性，從同樣一些具體材料當中就不只產生出一種歷史的個體，而是有多少在這種意義上的研究這些材料的觀點，就會產生出多少種歷史的個體。一般概念又是在分析個體和將它與別的個體加以比較的過程中建立起來的。這樣，這種過程所產生的必然不是一種完全一致的一般概念體系，而是有多少種價值觀點或對知識有意義的其他觀點，就有多少種一般概念體系。在社會科學中，不可能有一個普遍正確的一般理論體系。[[53]](#_53_62)韋伯認為社會科學中的概念有“虛構”的性質，這對于他關于理想類型的學說是非常重要的。以上就是他得出這種觀點的一個主要途徑。[[54]](#_54_62)

可是，在討論這個問題以前，必須首先澄清若干相關問題來打好基礎。首先，價值相關性的原則同價值體系相對性的原則結合起來，給社會科學帶來了一個相對性的成分，這樣就產生了這些學科能否聲稱具有客觀性這樣一個尖銳的問題。價值相關性的原則沒有把社會科學所謂的知識結構降低為僅僅是“情感的表象”嗎?

首先，韋伯把價值相關性決定科學興趣(并從而決定科學研究的直接對象即歷史的個體)同價值判斷仔細地區別開來。價值判斷(Wertungen)并不具有科學的客觀正確性，而科學作為一種方法論的理想，必須不受價值判斷的影響。即便在科學素材的取舍中滲入了價值成分，素材一經確定，也可以對于特定現象的因果作出客觀正確的結論，而不受價值判斷的影響，因而也是一切希望獲得真知的人(不管他可能有什么其他主觀價值觀念)都要信服的。

這一點之所以可能，首先是由于：盡管在描述一個具體現象的時候，作為科學分析之主題的，并不是該現象可體驗到的事實的全部整體，而是一個選取的部分；但歷史的個體如它構成的那樣，所包括的諸事實都是客觀的和可以驗證的。事實的表述是否真實與該事實在價值方面的意義，是能夠很清楚地區別開來的兩個問題。Wertbeziehung[價值相關性]的相對性只涉及后一問題，而不涉及前一問題。其次，知道了對于一個現象的描述，要確定其因果關系、確知其前因后果，必須明確地或暗含地使用一種形式化的驗證圖式，這種圖式不受科學真理價值以外的任何價值體系的影響。[[55]](#_55_62)這種形式化的圖式是所有經驗科學的基礎，斷言已經把握了因果關系的科學判斷，只有與這種圖式相符，才能是正確的。可以附帶說明，這個圖式使用了超越歷史個體的一般概念。[[56]](#_56_62)因此，盡管Wertbeziehung[價值相關性]概念引入了相對性，韋伯仍堅持認為，使價值判斷在邏輯上區別于那些要求客觀的科學正確性的判斷是可能的，也能夠避免所有價值判斷所固有的主觀性，而很有把握地作出后一種判斷。

到此為止，韋伯的觀點都是能接受的。可是，他關于自然科學和社會科學之間在方法論上的關系的觀點卻是不能接受的。前面已指出，他對于客觀主義方法論和直覺主義方法論的批判，大大有助于彌合康德的二元論所造成的社會科學與自然科學之間的鴻溝。對這種方法論觀點主要有兩種批評意見。第一種說他走得還不夠遠，他在追隨李凱爾特關于兩種學科之區別的意見時，企圖停止在不穩定的半途。[[57]](#_57_60)他本來應當徹底地達到這種觀點：在純粹的邏輯方面，兩種科學之間沒有任何差別。差別全在實質層面上。

造成困難的第一個根源，似乎就在于韋伯企圖把社會科學家同自然科學家的興趣的主觀趨向，過分僵硬地區分開來。在自然現象方面，進行控制的動機看來無疑地是很重要的。但是，控制到底在多大程度上是自然科學領域里使人們感興趣的惟一動機或主要動機?控制是否像韋伯言外之意所說的那樣，在社會文化領域就不重要?這兩點都是成問題的。他居然認為，在社會文化方面控制不是引起人們興趣的重要動機，這的確是令人奇怪的，因為貫穿于他的研究工作之中的一項主要觀點，就是人類事務方面可以科學驗證的知識對于指導理性行動有著重要作用。而且，恰恰在這個問題上，他特別強調需要一般的理論知識。如果從這一點上考慮社會科學的話，在認識的層次上，進行研究探討的最終目的，就是建立一個或更多正確的一般理論體系，這些體系要能夠同樣地適用于可能出現的任何具體狀況。

確實，不管在自然方面還是在行動和文化方面，都可以把認識的興趣的兩種主要非科學動機區分開來。一個是“工具性的”興趣。一旦出現了如何把行動處境的諸要素作為手段的問題，或者出現了如何使行動適合于作為條件的這些要素的問題，這種興趣就表現出來了。但是，在合理行動中，社會環境一般說來無疑至少像自然環境一樣重要。特別在韋伯所主要考慮的政治行動領域，看來似乎確實是這樣的。認識的興趣的另一種主要非科學動機，可以稱之為“無利害心的”價值態度。這不是利用事物的問題，而是要根據這些事物本身，來確定對它們持什么樣的價值態度。具體個性的成分在這種興趣當中占最突出的地位，韋伯所闡述的價值相關性原則也正是適用于這種興趣的。沒有任何理由否認在社會情況中這個成分在量的方面要重要得多。但是，即便如此，這也不足以作為理由，把具體個性成分當做社會科學與自然科學之間存在極端的方法論區別的根據。

確實沒有任何理由從自然科學領域當中完全排除這個意義上的價值興趣。如果把價值相關性當做科學理論體系中相對主義成分的基礎，就完全可以認為，在自然科學領域里，這種相對主義要比韋伯所說的多得多。只要對價值體系迥異的不同文明關于自然的各種解釋加以綜合的比較研究，就會大致顯示出，這種相對性的存在達到了令人吃驚的程度。[[58]](#_58_60)

而且，沒有任何理由相信，同進行控制的興趣相區別的價值興趣，總必然是集中于具體個性方面的。韋伯本人在《新教倫理與資本主義精神》中提出了一些線索，說明在清教徒時期，自然科學的發展當中有宗教的動因，這是為后來的研究[[59]](#_59_60)所證實的觀點。這種想要通過上帝的創造物來了解上帝的強烈欲望，目標是了解自然界的秩序成分，因而也就是了解自然界之可以抽象地和一般地加以闡釋的那些方面。確實可以認為，韋伯以他那種僵硬形式提出來的兩種科學的區分，本身就是它的提出者的一種特定價值態度的表現。它被認為是對于科層制趨向的一種抗議——這種趨向就是把人如同齒輪一樣裝在一架機器上，人在其中的位置并非由他們的獨特人格規定的，而是由非人格性的能力和作用決定的。此外，也許是由于康德式的經驗主義在他的思想中有千絲萬縷的影響，使他看不見自然科學中存在的各種相對主義成分，因而誤入歧途，得出了夸大一切自然科學的統一性的觀點。

還有一個成分似乎是韋伯沒有充分考慮到的。就是說，不管最初是由于什么動機發生的興趣，任何領域里面所有科學的理論結構，都內在地趨向于成為邏輯上的完備體系。這樣，就社會領域有著工具性的興趣而言，這種興趣所產生出來的一般概念，就會同那些從價值方面產生出來的一般概念結合到同一個體系之中。這種情況發展到相當程度，就要像本書所始終強調的那樣，對于具體現象的興趣就有了較次要的一種基礎——理論體系的結構本身引起的興趣。這個范圍的興趣將要指向具體現象的那些對于該理論體系有重要意義的方面。

的確，韋伯似乎一直沒有足夠地強調下面這個事實，即：科學知識不僅包含了要從“原始的”經驗可能得到的材料當中進行選擇，而且究竟經驗到什么，也部分地取決于我們掌握什么樣的科學知識，首先取決于已經建立起來的一般概念圖式。觀察總是根據一種概念圖式來進行的。

這樣，在所有這些方面，要依照個別性和一般性所起的作用，從原則上對自然科學和社會科學予以嚴格區分，似乎并無根據。也許有程度上的量的不同，但是，這些不同不足以說明兩者有嚴格的區別。

在科學的方法論方面，價值相關性的原則有助于說明為什么會產生相對主義的成分，但是，它既適用于社會科學，也適用于自然科學，而不是單單適用于哪一類科學。

從韋伯提出的方法論觀點來看，他似乎把科學按他所劃定的界線，從根本上分成了各有其主要旨趣的兩組，一組科學關心的是一個或一類歷史個體的具體個性，另一組科學則關心一種抽象的一般原則和一般規律的體系。但是，這種劃分與自然科學和社會文化科學之間的劃分并不一致。[[60]](#_60_60)確切地說，在每一個領域里都有這兩種例子。第一組可以稱之為歷史的科學，它們把注意力集中于特定的具體現象，試圖盡可能充分地了解這些現象的原因和后果。在這樣做時，它們在任何用得到概念的地方都求助于概念。在自然科學領域中，這種歷史科學的范例是地質學和氣象學；在社會科學領域里首先是歷史學，但是人類學也被普遍認為是歷史科學。另一組是“分析的”科學，主要關心的是建立能夠以范圍廣泛的具體現象驗證、并能應用于這些現象的一般理論體系。對于這些體系來說，個別現象乃是“案例”。在自然科學領域，分析科學最突出的例子是理論物理學、化學和普通生物學也可以包括在內；在社會科學中，理論經濟學是至今最高度發展的，不過，理論社會學和某些其他科學也可望和它并駕齊驅。[[61]](#_61_58)

這兩個類型的科學在應用于具體現象領域的時候，是相互越界的。一種歷史科學必須得到幾種不同的分析科學的理論幫助。如地質學得到物理學和化學的幫助，而在解釋諸如煤之類有機沉積物的起源時，還需要生物學的幫助。同樣地，歷史科學應當利用生物學、心理學、經濟學、社會學和其他科學。另一方面，分析性科學發展出來的理論體系，一般適用于若干不同種類的具體現象。例如，物理學適用于天體和地上物體的運動；經濟學適用于市場上的人類行動，也在較少的程度上適用于教會和國家。在這兩個層面上都可能有自然科學和社會科學之分。從歷史方面考慮，社會科學局限于社會群體中人類生活的具體現象；從分析方面考慮，則局限于只適用于該具體題材的那些概念成分。

但是，歷史性科學和分析性科學之間的基本區分并不等同于自然科學和社會科學之間的區分；決不能把這種區分等同于具體現象的任何分類，因為分析性的科學必定會超越所有這種分類。從這個觀點來看，可以說，把這二者等同起來就是本書所說的經驗主義的基本謬誤，這是前面討論過的三種經驗主義變種所共有的，其結果總是陷于進退維谷的境地。一方面，可能是用一種分析性科學的方法去處理所討論的那類具體現象，結果就會把抽象問題具體化，造成“具體性誤置的謬誤”及其全部后果。另一方面，也可能單單用歷史性科學的方法去處理具體現象，從理論上看，其結果就是非理性主義，就是根本否定一般概念化的正確性。在經驗主義的基礎上，根本無法避免這種兩難的困境。韋伯在很大程度上找到了一條出路，只是未能走出最后的一步。[[62]](#_62_58)

在結束這一階段的討論以前，應當指出，韋伯在方法論方面的探討，已經相當成功地在方法論的層次上，把對于科學和行動都極為重要的那些成分進行了綜合，確證了科學同行動是非常密切相關的。傳統的科學方法論一直傾向于認為，科學完全是從行動中抽象出來的。因此，每當發現科學同行動之間在事實上有密切的相互依賴關系時，就容易引起一陣科學懷疑論的思潮。韋伯已經成功地把一個亟需的相對性成分引入他的方法論，因此就免于陷入經驗主義的絕對論，不致因而遭受攻擊。同時，他也證明了科學是有一定客觀性的。特別重要的是，他根據相對主義的諸成分，確認了客觀性的標準即論證圖式在邏輯上的獨立性。

最后，他證明了在科學中的相對性的主要成分中，對行動分析最為重要的成分就是價值成分。這樣，科學研究也是要同其他任何行動一樣加以分析的一種行動方式，而不是單獨一類行動。同時，不僅可以把科學的發展作為行動來加以分析而不損害科學所要求具備的客觀性，而且可以驗證的知識本身也非常清楚地就是行動本身不可缺少的一個成分。因為，如果沒有正確的知識指導行動，與手段—目的關系相聯系的內在的合理性的規范，就失去了意義。因此，兩者都是同一基本復合體的成分；關于行動及其成分的知識是科學方法論不可缺少的基礎，同時，科學知識本身又是行動分析不可缺少的成分。這個見解對于在本書論述過程中正在展現的分析體系是有基礎意義的。

最好再強調一下韋伯所引入的相對主義成分對于科學知識的客觀性到底意味著什么。第一，它意味著對任何特定行動背景的科學興趣，不在于可知事實的全部整體，甚至不在于所研究的具體現象的全部整體，而在于這些具體現象的某些經過選擇的成分。因此，在任何特定時間，即使知識的總體也并非對人類可知的實在的全部反映。但是，旨趣一經確定，相關的歷史個體一經建構和得以正確描述，命題系統滿足了論證的邏輯圖式的要求，就抵銷了此種相對主義，而成為可驗證的和客觀的。因此，即使價值改變了，科學旨趣也隨之變化了，過去的研究已經獲得的正確知識仍然是正確的，是該研究過程的永遠正確的成果。[[63]](#_63_58)用以闡述這種知識的諸概念體系不管如何不同，只要是正確的，就必然都能夠相互轉換形式來表達，或者以一個更廣泛的體系來表達。必須引伸出這個含義，才能避免造成徹頭徹尾的相對主義的后果，以致推翻了總的立場。

此外，雖然有若干可能的終極價值體系，它們的數量實際上是有限的——這是韋伯的基本論點之一。因此，按照韋伯自己提出來的原理推論，對于同一些具體經驗對象而言，存在著數量有限的一些關于歷史個體的建構，也有著數量有限的一些理論概念體系。由此進一步推斷，人類可能獲知的科學知識大致也是一個有限的整體。即便這個知識的總體，也絕非對于可以想象得到的客觀實在之總體的完全反映，[[64]](#_64_58)而是如韋伯常說的那樣，只是一種函數的關系，如同所有客觀知識一樣。就是說，應當把科學知識的發展，看成是一個漸進地接近一個限度的過程。在任何特定時間或任何可預見的未來時刻，都不可能達到這個限度，但這種具體的不可能性都不影響這個原理。這樣，盡管韋伯的價值相關性原則確實給科學方法論引入了一個相對性的成分(同所有經驗主義觀點相比，那是一個非常必要的成分)，卻沒有陷入懷疑論，而懷疑論是任何真正的極端相對性的必然結果。[[65]](#_65_58)

### 理想類型與概括的分析理論

但是，科學概念同實在之間的關系仍然有某些問題非常費解。這些問題最好同韋伯的理想類型理論聯系起來加以論述。

馮·塞廷博士在他的一篇早期論文中[[66]](#_66_58)說過，韋伯本人關于這個題目的論述不是完全令人滿意的，他未能把他歸為一類的幾種不同概念區分開來。這一點對于我們現在討論的問題不是沒有意義的。把這些不同概念的某些類型加以區分，說明它們相互之間的關系，對韋伯所作論述當中某些不能令人滿意的地方加以說明，[[67]](#_67_56)是很重要的。

要了解韋伯對于理想類型的概念所持的態度，最有效的辦法是從他所處的論爭局勢出發。這樣就會發現，這個類型如同我們已經討論過的其他范疇[[68]](#_68_56)一樣，也是與其他事物相對照來從反面界定的，因此是一個剩余性范疇。這樣，通過進一步分析，看到其中缺乏同質性，也就不足為奇了。同現在討論的問題關系最密切的因素如下所述：

1. 韋伯始終強調，科學概念沒有窮盡具體的實在，而是經過了選擇，因而在這個意義上說是不真實的。

2. 在他堅持自然科學同社會科學在邏輯上的區別時，特別強調社會科學概念是上面這種情形。因為如果社會科學研究的目的始終和完全地是理解具體的歷史個體，那么，這樣的概念就只能是手段。由于價值相關性原則所固有的相對性，就使得即使在科學在邏輯上所可能有的界限內把它們視做最終的概念，也是不行的。[[69]](#_69_54)

3. 韋伯總的論爭矛頭所指，是來自唯心主義哲學的方法論觀點，尤其是直覺主義理論。同時，他把Verstehen[理解]作為社會科學的一個基本的方法論前提。這就要涉及行動的主觀方面，特別是觀念、規范和價值概念。在這種論爭的局勢中，最直接的危險就在于，把他的觀點同一種唯心主義的觀點混同起來，這種唯心主義觀點把這些價值成分等同于科學上可以認識的具體實在的總體，或把后者看成是來源于這樣的觀念的。這種情況有力地促使他堅持認為，用以闡述這些成分的諸概念是不真實的。[[70]](#_70_54)在進行這個問題的論爭時，韋伯這種觀點是對的；但在其他情況下，他的闡述可能產生一些對他的觀點不適當的印象。

4.最后是我們已經提到的一個更加一般的問題。韋伯在進行論爭的時候，特別是在批判“客觀主義”立場的時候，極力強調科學概念、特別是社會科學中的科學概念并不反映“原始經驗”的總體，這種總體是變化無窮和異常復雜的。在這一點上，韋伯是正確的。這種情形使韋伯把情況的另外一面做了最低的估計，即所有對于經驗事實進行的具體觀察，特別是嚴謹的科學觀察，都是根據一種概念體系進行的。韋伯所說的“原始經驗”，根本不是具體的實在，而是方法論上的一種抽象物。因此側重點又一次落在概念的非真實性上。

這四種因素結合起來，結果必然是有力地促使韋伯傾向于一種關于社會科學概念的邏輯性質和功能的虛擬理論(fiction theory)，并且同樣有力地使他無從考慮任何一種實在論的觀點——否則就有使他的立場同他正在批判的種種經驗主義觀點相混淆的危險。因此，韋伯明確指出來的理想類型的特點，除了說它包含著一些與主觀方面有關的成分以外，只有這樣一點：理想類型是由從具體事物中抽象出來的諸成分構成的，這些成分聯在一起就形成了一個統一的概念模式。[[71]](#_71_52)這樣就片面夸大(Steigerung)了具體實在的某些方面，而在具體實在中是找不到理想類型的，就是說，除了十足理性的行動之類少數極特殊的情況之外，理想類型并不具體地存在著。這是一種烏托邦。[[72]](#_72_52)另一方面，對于理想類型不是什么，韋伯是說得很清楚的：(1)所謂假設，是關于具體實在的一種可以具體地加以驗證的命題，如果得到驗證便可認為在這種意義上是真實的，從這種意義上說，理想類型不是一種假設。[[73]](#_73_52)同這種意義上的具體性正好相反，它是抽象的。(2)理想類型不是對于實在的一種描述，如果所謂對于實在的描述表示的是與之相應的具體存在著的事物和過程。在這種意義上，它也是抽象的。(3)我們可以說普通人的重量是150磅，而理想類型不是這種意義上的普通狀態(某種意義上的 Gattungsbegriff[屬概念])。[[74]](#_74_52)這種普通的人不是理想類型。(4)最后，理想類型也不是如同說男人區別于女人的一個共同特點是有胡子之類意義上的、對于一類具體事物共同的具體特性的闡述——這是第二種含義的Gattungsbegriff[屬概念]。

馮·塞廷博士[[75]](#_75_52)第一個指出了韋伯以理想類型一詞包括著一般化概念和個別化概念這兩個完全異質的范疇。馮·塞廷博士還在其后來的研究工作中找到了后者的兩個次級范疇之間的根本區別。有一種個別化概念是作為進行因果分析的對象的具體歷史個體，例如前面兩章中所討論的那些現象——現代理性資產階級的資本主義、印度種姓制度和中國的世襲科層制等等。在這里，抽象的“不真實”成分，可以說基本上是由科學興趣所進行的選擇造成的。它正好是對于具體局勢當中從闡釋目的來說感興趣的諸方面所作的概要式表述。如果歷史的個體是能夠進行因果分析的，那就必定是過分簡單化了的；必定要把這種歷史個體簡化為最基本的東西，而略去不重要的東西。這樣，在印度種姓制度這個概念里面，種姓結構在等級方面的復雜細節被略掉，只有同婆羅門之間的等級關系才被納入視野。但是，這樣的概念盡管是簡單化了的，而且在價值相關性所涉及的那種意義上說是片面的，卻仍確定地是個別的；有一個并且只有一個印度種姓制度。建構這樣的歷史個體，有著為因果分析作準備和組織具體材料的作用。這種歷史個體并不充分再現實在，在這種意義上說它不是描述性的；但是把它應用于具體實在并不能解釋任何問題，而只說明要加以解釋的是什么——從這種意義上說，它又是描述性的。另一方面，解釋也涉及普遍概念。

第二種個別化概念在邏輯功能上非常類似，而內容則是不同的。第一種至少包含著實際現象(時間中的事物和事件)的諸成分，即社會事實的諸成分。另一種則包含著另外一類對象——觀念。例如加爾文派神學、婆羅門的因果報應和輪回哲學就是這樣的觀念。當然，這些觀念是與實際過程有關的——否則本書就不會對它們感興趣——但是，如果沒有黑格爾主義，就不會把它們等同于實際過程。它們的關系的問題，實際上正是韋伯在社會學方面具體研究的中心問題。

但是，加爾文派神學和輪回與報應的哲學，并不是所有加爾文派教徒或所有婆羅門的思想的具體實際的內容，更不用說那些公開否認婆羅門權威的所有種姓的全部成員了。相反，這兩者都是夸大的東西，是把這兩部分人群當中存在的一般宗教思想傾向發展成了最鮮明、最系統的形式。在這里，理想類型可以實際地具體存在，意思是說在例如加爾文的《基督教原理》等某一個文獻當中，就有明確的觀念體系。[[76]](#_76_52)但是，這在方法論上并非必需，尤其是比如說，加爾文派神學在民眾中的影響，就不會局限于對加爾文所闡述的神學體系的邏輯結構在思想上有著清楚明了的了解的那些人。這樣的概念，至少在把它們運用于社會學的時候，在某種意義上說是非真實的。

對于我們目前所討論的問題來說，重要的是另一種“理想類型”——一般化概念(generalizing concept)。可以用馮·塞廷博士的話來說[[77]](#_77_52)：“對于一項個別事件作因果解釋，要回答這樣一個問題：在某些假設的、因而是不真實的但卻仍然是‘可能的’[[78]](#_78_50)設想情況下，會發生什么樣的事情。”一般理想類型就是這種對于假想的事件過程的建構，它具有另外兩個特點：(1)抽象的一般性和(2)對經驗實在加以理想類型的夸張。這兩個要素中如果沒有第一個，則該概念可能僅適用于單獨一個歷史情況；[[79]](#_79_50)沒有第二個，這概念就可能僅僅是一個共同的特征或一種統計上的平均數。它不是這兩者中的任何一個，而是一種對行動的典型過程的理想化的建構，或是能適用于不確定數量的若干實例的關系形式，這些關系形式用抽象的、邏輯上融貫的形式，闡明某些與理解那些具體情況有關的成分。因為這些概念是經驗論證的邏輯中必然涉及的一般概念，所以它們在方法論中占有重要地位。

韋伯自己喜歡把正統經濟學理論中的一般概念作為范例使用。由于正統經濟學理論是本書已經涉及[[80]](#_80_48)的范例，它又非常清楚地包含這個問題除一個成分以外的所有其他成分，所以我們將以之作為討論的主要基礎。主要的問題[[81]](#_81_48)是，韋伯和馮·塞廷博士似乎都沒有看到經濟學理論中的這些概念在方法論中所處地位的一個中心問題。[[82]](#_82_48)

這個范例取自社會科學領域，涉及到韋伯認為對理想類型而言至關重要的Verstehen[理解]。它與自然科學概念的關系則是另一回事。在這個基礎上，經濟學理論的概念全都包含一個規范性成分——即一般所謂的經濟合理性的設定。人們一致地同意[[83]](#_83_48)這一命題：行動只有當其在實際上趨近于規范所預期的情形時，才能以經濟學原理來進行解釋。背離這種規范的種種現象，必然是由于非經濟方面的因素。這一切都是共同的基礎。問題出在這里：可以認為經濟學理論的諸概念表述的，是完全與這種規范相一致的一種行動類型，不是具體觀察到的行動的過程，而是假設的[[84]](#_84_48)具體行動的過程。這種規范大概從未完全達到，[[85]](#_85_48)實際上可能是達不到的，因而在這個意義上是不真實的——這些并不是要害之所在。它作為一種有限定條件的事例才有意義——非常像是物理學中無摩擦機器的概念，其中不存在機械能轉化為熱量的問題。另一方面，這些概念可以表述一種概括的行動體系中的某些分析性成分。[[86]](#_86_48)

如果分析局限于第一種概念，那么，在應用于并非理論中的理想實驗條件的情況時，就會陷入一種二難的困境：或把一個單個的理論體系不合理地具體化了，或者就成了關于概念在科學中所起作用的“虛擬”理論，這種理論并未真正脫離客觀主義和直覺主義立場的那種經驗主義的非理性主義。特別是在上文[[87]](#_87_47)中分析過的羅賓斯教授的事例中，它導致把抽象概念具體化的結果。[[88]](#_88_49)韋伯的一般理想類型大都屬于這種性質，所以也陷入這樣的二難困境，但是因為他的方法論精明得多，經驗知識和洞察力也高明得多，所以他的事例要微妙得多。他不是羅賓斯那樣幼稚的一元論者。但是，由于坐實(hypostatization)了理想類型，他的“多元論”就傾向于既破壞了具體歷史個體的有機統一性，又破壞了歷史進程的有機統一性，而這并非分析本身的題中應有之義。在把抽象概念具體化方面，他的“多元論”造成一種可以稱之為關于文化和社會的“拼板”理論(a“mosaic”theory)，把文化和社會設想為由互不相同的原子[[89]](#_89_48)構成的。這種“拼板論”，再加上他對理性規范的運用，釀就了他那種屢屢遭人詬病的“理性主義”，以及作為他的經驗研究的顯著特征的理性化過程的刻板性質。這就是韋伯的立場在方法論上的主要困難。在他的各項經驗理論中不管可能存在什么嚴重的困難，最主要的根源乃在于此，是比事實方面的錯誤重要得多的。

我們已經表明了這兩種類型的概念的差別，特別是使用每一種類型的概念所造成的結果。馬歇爾所使用的自由企業的規范，以及其中全部附屬的概念，無疑是符合上述有關經濟合理性的設定的。對于馬歇爾來說，自由企業是假定人們會實際上按這種規范去做的一種假設狀態。但是，同樣清楚的是，在馬歇爾所設想的這種假設狀態之中，包含有不止一個分析的成分。[[90]](#_90_48)其中有兩個在這里是重要的——效用和活動。[[91]](#_91_48)但是，這兩個成分當中沒有一個能夠被看做(即便只是假設)是具體的行動類型。整個分析已經表明，效用這個經濟學概念，只有一方面根據一種特定的終極目的體系來看，另一方面根據一種特定處境的諸成分以及某些其他成分來看，才有意義。這些其他成分的價值必須是不依賴于效用考慮而定的——只有如此，才有可能說，行動(即便是假設的行動)是“由最大限度效用的考慮決定的”。也就是說，必須認為效用成分是獨立于這些其他成分的。但是，活動成分[[92]](#_92_48)的情況也是如此。活動成分同效用成分在分析上顯然是可以分離開來的，這只要與和馬歇爾心目中的情況明顯不同的一種具體情況比較一下，就可以證明。例如，韋伯稱之為傳統主義的事例——提高工資導致少做工作，還掙和以前一樣多的錢[[93]](#_93_48)——也是一種效用最大化的例子，比馬歇爾所舉的例子毫不遜色。換一個少許不同的說法，效用最大化這個概念本身是毫無意義的。如果不引入諸如終極需求的性質這樣在邏輯上確定的成分，就完全不能使之具體化。[[94]](#_94_48)但是，在若干不同的假設的(理想類型)事例中，例如在韋伯所說的傳統主義和馬歇爾所說的自由企業中，都包含著合理的效用最大化這樣一個基本成分，而這一成分在邏輯上是該概念所不可少的。這就證明，這個效用成分是一個與傳統主義和活動有關的獨立變量。效用最大化在邏輯上就指的是，或者是傳統主義的最大化(對韋伯而言)，或者是活動的最大化(就馬歇爾而言)；就此而論，這兩種成分是不能彼此化約的。

考慮一下馬歇爾的事例同帕雷托的關系，這一點就會很清楚了。從實質上說，馬歇爾作為效用成分對待的那些成分，至少作為“利益”的一部分出現于帕雷托的一般化體系之中。但是，很清楚，帕雷托是把利益作為獨立于剩余物和剩余物所顯示的情感的變量來對待的。例如，在以韌性剩余物的主導地位為特點的體系中，這些利益可以如同在組合性的剩余物特別強大的體系中一樣地起作用，但在兩種體系中具體的結果會是很不一樣的。馬歇爾把經濟合理性的最大化同特定的一類剩余物、即活動中包含的剩余物聯系起來，從而就抑制了這種不受變化影響的獨立性。這就涉及到一種未明言的原理，正如其他三個人——帕雷托、韋伯和涂爾干——的研究都證明了的，這種原理同事實是不一致的。

但是，不管這個原理還是另外一個相應的僵化的原理，都是其中隱含著的一種方法論觀點不可避免的邏輯結果——這種觀點就是：理論體系中的一切分析性概念必須與諸具體體系中可以設想為獨立存在的諸單位相對應。在前面的討論中，作為經濟成分從諸行動體系的結構之中剖析出來的東西，不能看做這樣的單位。那是體系中諸單位的一種關系樣式，而體系必須至少復雜到一定程度，才具有某些伴生性特性。前面的例子已經證明，它是與同一體系中某些其他成分即價值成分有關的獨立變量。羅賓斯的做法是，假定它是對于一種具體行動類型的恰當描述，從而把價值成分從具體體系中完全排斥掉；這樣，目的就成為隨意的了。這樣，就不能考慮經濟成分與價值成分的相互依賴性。而馬歇爾卻把經濟合理性與價值復合體的一項特殊價值連在一起。韋伯則傾向于犯第三種錯誤，即上面討論過的“拼板式”原子論。這些做法中沒有一個是令人滿意的。

韋伯所由出發的種種立場，都是徹底的經驗主義的，他所做的事情，又主要是證明在闡釋性科學中使用一般概念在邏輯上的必要性——由此看來，他之未能把這些概念類型明確區分開來，是毫不足奇的。尤其是，鑒于他同唯心主義方法論的論戰關系，他在明確的闡述當中止步于與經驗上的描述類型最為接近的一般概念類型，即假設為具體的行動或關系的類型，也是很自然的。

### 經驗論證的邏輯

韋伯思想當中這種局面的邏輯，在他關于對經驗命題進行客觀驗證的諸條件所作論述當中，表現得最為徹底——他為進行這種驗證提出了客觀可能性(objective possibility)和充分解釋(adequate explanation)兩個范疇。

一開始就必須記住，韋伯關于驗證和認定因果關系的論述是直接針對這樣一個問題的：怎樣才可能證明，在某一歷史個體之前存在的某些經驗事實與該歷史個體的某些面貌之間有著因果關系?他之所以去分析一般概念的作用，乃是依循這一問題的邏輯所導致的結果。

馮·塞廷博士對于認定因果關系的程序中包含的邏輯步驟，作了一個很便利的概括。[[95]](#_95_47)它以從描述角度建構和驗證一個歷史個體(即所要加以解釋的東西)為前提。然后，必不可少的有以下步驟[[96]](#_96_47)：(1)把這個復雜的現象(或過程)加以分析，分解成為一些各自都可以根據一種一般規律(Regel des Geschehens)加以歸類的成分；(2)對于這種一般規律預先就有所了解；(3)假設去掉或改變該過程中的一個或數個因素——需要研究的就是這一個或數個因素是否是該過程結局的導因；(4)(去掉或改變了一個或數個因素之后)揣想(使用客觀可能性的范疇)預期的事件進程會是什么樣子；(5)把關于可能的發展過程的假設的概念(實際上，即假若某些事情有所不同本來可能發生的發展過程)同事件的實際進程加以比較；(6)根據這一比較得出因果關系方面的結論。一般的原則乃是，如果實際發展過程同可能發展過程不同，可以認定這種差異即是由“被設想去掉了的”或被認為是改變了的那些因素造成的。另一方面，若是設想中的改變并未帶來不同，則證明所研究的這些因素并沒有什么因果關系上的重要性。

這個圖式[[97]](#_97_47)包括了問題的所有主要成分。問題主要出在如何來解釋：在這個問題當中，作為為了揣想而可以在思想中加以排除或改變的一個成分，這種因素是什么?據以劃分這種因素類別的一般規律(Generelle Erfahrun gsregeln或generelle Regeln des Geschehens)是什么?最后，科學知識的這兩個顯然同樣必不可少的成分相互之間的一般關系的特點是什么?

需要說明的第一點是：對這個圖式來說，一個因素是一個涉及到對于具體事實所作表述的實體。因果問題就是在特定的整個形勢之中，由于這些事實在該時該地存在，因而對于繼之而來的事件進程帶來什么影響的問題。因此，在馮·塞廷博士所舉的韋伯的例子中，因素是(a)波斯人的進軍在馬拉松被阻滯了一段時間這樣一件事實；(b)那位年輕的母親同她的廚子發生了一場爭吵這樣一件事實[[98]](#_98_47)(c)在一個特定的時期內，西歐的許多人都有韋伯稱之為禁欲主義的新教倫理的觀念復合體這樣一件事實。[[99]](#_99_47)這些就是需要加以檢驗是否具有導因作用的因素。在每一個例子中，它們都指的是事情或事件的具體特定情況。

但是，這些因素又都是一個歷史個體的“部分”。假若馬拉松戰役時，希臘的社會環境與同一時代埃及的社會環境并無二致，那么，認為希臘文化得以擺脫宗教—祭司式的僵化的傳統主義是由于馬拉松戰役的結果，就毫無意義。假若西歐的社會環境與當時的印度社會環境完全一樣，那么，把資本主義的發展部分地歸因于新教倫理，也是荒謬之極。

那個被認定(或否認)起著導因作用的因素，以及它所置身其中的處境，都是具體現象。因果分析所要關注的現象就構成為一個“真實過程”。問題就是，在較早階段發生或出現的這個因素，對于決定較晚階段的具體個性起了什么作用。如果認為該因素是在一種特定具體處境之下起作用的話，這個問題只能有一個確定的含義。而且，要判斷一個因素有無導因作用，惟一的辦法就是問一問：如果該因素未曾出現或已經改變的話，比如說，如果波斯人沒有在馬拉松被阻滯的話，會發生什么情況?很清楚，這大體上就是實驗的邏輯。由于有實際的困難，不可能真實重現原來情況并且改變所研究的因素，以考察會發生什么情況，所以必須求助于在思維中進行的實驗，即構想一種在客觀上可能發生的事件進程。

但是，包含著我們所關注的那個因素的歷史個體，乃是有機的統一體，只能如此這般(不可能進行實驗)地加以考察。因此，任何與之相比較的東西都必然是[[100]](#_100_47)一種“構想”。從任何意義上說，一個歷史個體的整體都是已經確定了的——就此而論，該歷史個體的進程必然落得如它已經發生那樣的結局。因此，要構想在不同形勢下會發生什么情況，一定要了解處境中的某些成分會怎樣發展。于是，如這一圖式所表示的，這就既要把該現象分解成為若干成分，又要能夠相當確切地預見每一個成分的發展趨勢。對每一成分發展趨勢的預見，在邏輯上就必定會涉及到一般規律。

但是，該歷史個體要被分析成為什么別的成分呢?在馬拉松戰役這個例子中，[[101]](#_101_47)一方面是希臘當時的社會結構和環境的某些特點，另一方面是波斯人的利益和可能采取的政策的某些特點。可以把它們表述如下：在希臘的宗教環境中，除去家庭中舉行的祭禮以外，當時還有兩個主要的結構成分：(1)城市的祭禮，人們把主持這種祭禮視同一般的公職，這同那種由一個世襲的專業祭司階級來統治的情況肯定是不一致的；(2)一種職業的成分，特別是諸如德爾斐(Delphi)的神諭，而這種成分是在城邦的結構之外的。主要問題是，究竟是這第一個成分繼續向其世俗化的方向發展，還是由于宗教力量的均勢轉而有利于另外那個成分，而使該趨勢遭到抵銷或抑制。韋伯和E.邁耶(Eduard Meyar)論證說，假如波斯人取得了勝利，可能帶來的是后一種結局。主要的理由是：(1) 波斯人獲勝就要使城邦失去政治上的自主地位，同時，與“國家宗教”密切相關的公民權利也就全然不能得到發展；(2)職業宗教成分作為同化異族的手段，對于波斯人政權非常有用，因此，波斯人的政權一定要盡一切努力增加職業宗教成分的影響(在朱迪亞[[102]](#_102_47)發生的就是這種情形)。

對這一歷史問題只能談到這里為止。現在的問題是，為邏輯論證的圖式所必需的那些成分和一般規律指的是什么?從韋伯的研究中能夠明確歸納出來的只有一條：它們是一般的概念或范疇。如果設想特定的一個歷史個體或在它之前發生的事件當中有一個因素改變了或者排除掉了，這個因素只能是改變了的具體事實。所涉及的諸成分在某種意義上必然是些一般范疇，那些事實就構成為此種范疇形式的具體內容。發生改變的必定是同一形式中的某些內容。因此，用邏輯學的術語來說，問題就是，那種由具體事實構成為其殊相(特殊，the particular)的共相(普遍，the universal)究竟是什么?

前面討論過的兩分法正是用在這里才恰當。在一個普遍與一個具體情況的諸特殊事實之間的關系中，可以存在不是一種、而是兩種類型的一般范疇。韋伯未能將此加以區分，以確定所指的是哪一種一般范疇，或說明這兩種一般范疇的相互關系。正是在這個問題上，為了澄清韋伯所持立場的含義，必須超出他本人所作的分析。

一種類型的普遍同一類[[103]](#_103_47)事物的特殊在邏輯上的關系，如同人這個概念同單個個人的關系一樣。在某種意義上，人是一種抽象——在經驗上不存在人這樣的事物，而只有特定的人和人們的集群。但是，在人這個概念里匯集了一定數量的衡量判斷的尺度，以致任何能夠完全符合這些尺度的具體實體，都能同其他所有具有同樣特點的具體實體(其不同點保持在一定范圍內)一起，歸入人這一類之中。如同韋伯所作分析已經表明的那樣，屬于這種類特點的一般概念，可以以若干不同的方式與該類所包括的諸具體實體的整體聯系起來。可以把類闡述為其差異保持在某種限度內的一種一般狀態，因而凡屬該限度之內的特殊，仍可說是屬于該類。這樣，就可以按照平均身高或平均體重之類的特征來界定人。其次，也可以按照諸特殊個體的共同特性來界定類，例如按照一定的腦結構形式以及直立的姿勢、拇指與其他手指可以相對等等來界定人，而不是按照發色、膚色和頭部特征等等來界定。最后，也可以把類界定為一種理想類型。

作為可變因素的特殊事實所要歸入的那種普遍，而在韋伯的論證圖式中起了重要作用的諸種成分，無疑就是這種意義上的類概念。之所以采取理想類型的方式來加以闡述，而不采取上述另外兩種方式，主要有兩個原因：首先，要了解行動的規范性取向，它們在科學上才有用。為此，簡捷不過的辦法，就是選取那種被認為完全實現了那個規范的事例——如韋伯經常指出的，這樣最容易確定其他因素在使得具體事例未能實現這一規范上所起的作用。其次，要用這些概念去表示的具體歷史個體，都是有機現象，把組成這些現象的諸部分或單位分離出來，就得加以抽象——這是進行這種步驟總要涉及到的。類概念不可能確切描述具體現象，所以用以表示這些現象的概念，無論如何必然是抽象的。因此，理想類型的概念比另外兩種概念都更合適。

韋伯本人一再斷言，用以說明理想類型之特性的那些特點，組合到一起應當有意義、說得通——他以此作為對于理想類型作正確闡述的主要標準。這意思是很清楚的——它們必須根據一種參照系確切地描述一個潛在的具體實體，即韋伯所說的客觀上可能的實體。這當然不是說，完全符合該理想類型的具體實體必然如同實際存在的實體一樣能夠加以展示，而是說具體實體的所有基本特性都被包括在內。[[104]](#_104_47)因此，在力學中，描述一個有質量和速度卻沒有空間位置的物體將毫無意義。同樣，一個有手段和目的卻沒有任何規范來支配手段—目的關系的行動體系也是毫無意義的。因此，我們這里所說的理想類型乃是一個假設的具體實體、一種事態或一個過程，或是實體、事態、過程之中的一個單位。理想類型是把某些特點人為地加以簡化或夸張而建構成的——僅僅在這種意義上說，它是理想的。韋伯一再使用的例子是“手工業”、“科層制”、“封建主義”、“教會”和“宗派”。

這種理想類型顯然并不必然是本書前面所說那種意義上的分析性成分。成分也是一個普遍概念或若干普遍概念的組合——描述具體實體或事態的事實可能是這個普遍或普遍的組合之中的特殊。成分并不必定是類的普遍概念，它或許可以被稱做“作賓詞用的普遍(universal of predication)”，可以指具體現象的一般特性或品質——它們的值就是描述具體現象的事實。因此，在力學上，質量便是這種意義上的一個成分。可是，它的具體對應物不是一種機械體系的任何部件，而是一個特定物體的質量。類概念和“作賓詞用的普遍”都是抽象，這部分是因為兩者都是普遍而不是特殊。但是，這兩種概念的抽象顯然是不同的。同前者相對應的特殊是具體的實體——喬治·華盛頓是一個人。同后者相對應的特殊并不必要是具體的實體，而可以是這樣一個實體的具體特性或特點——太陽有(并非是)一定的質量。只有在后者包括了為充分描述一個單位所必需的全部事實時，兩者才一致起來。

一個具體實體總是能夠以一定數量的有關它的賓詞來加以描述的。到底是些什么賓詞，需要多少個賓詞，要取決于據以對該實體進行描述的那個參照系。這樣的參照系總是有一組一般特性，它們的值放在一起，就構成對于一個具體單位或實體的充分描述。因此，在古典力學中，要充分地描述一個粒子或物體，就必須陳述它的質量、速度、空間、位置和運動方向。忽略了其中一項或幾項，就會成為不確定的描述。

考慮到這些問題，便有可能指明理想類型的普遍同分析性成分的普遍之間的某些一般關系了。前者是真正的普遍，因而能夠適用于無數的特殊事例。因此，在對它的闡述中，就不能容納與描述屬于該類的諸特殊有關的各種成分的具體數值。它不包含任何具體事實。

它所確實包含的，是諸成分的這些值的一系列固定的關系(可能包括在一定范圍之內的變化)。正因為這些關系持續存在著，才能說存在著這種類型，或者說它同我們所分析的具體處境是相關的。

用前面舉過的例證可以十分清楚地說明這點。可以認為經濟合理性是行動體系的這樣一種一般特性。它是韋伯稱之為傳統主義的行動類型的一種特性。這種行動類型確實以經濟合理性的最大化為其基本屬性之一。但是，單單經濟合理性的最大化，并不能充分描述韋伯心目中的這種行動類型。那是一種關系到一項傳統固定的生活標準的在經濟上合理的行動，也就是說，除了關系到一種使傳統的穩定性這一特性得以最大限度發揮的目的體系之外，與其他任何特定目的都無關。它是這兩個界定該行動類型的具體特性的組合。就算滿足了這個條件，各個具體事例在目的的具體內容以及處境的獨特特點等等其他方面，還有可能大不相同。西里西亞刈草人的例子僅僅是這種行動類型的很多可能的例子之一。這種類型同樣適用于美國礦工，固然他們都力求得到穩定的收入，但他們的消費習慣和處境卻是非常不同的。

前面說到，在理想類型中，諸成分在某種特定組合之中相互關聯，其含義即是如此。如果經濟合理性最大化了，生活標準的穩定性必須也同時最大化，這樣才存在傳統主義。[[105]](#_105_47)不管闡述該類型的重要分析性成分與其他成分的特定值可能如何，這些重要分析性成分的值之間的關系總是一樣的。理想類型的分析無從打破這些固定關系的不變性。[[106]](#_106_47)

假若所討論的這些關系事實上在具體現實中確實總是存在著，對于上面說的這個問題也就不會有異議了。但是，情況并非必然如此。這只要同前面討論過的馬歇爾關于需求隨活動變化而變化的例子加以比較，就很清楚了。在那個事例當中，經濟合理性的特性最大化了，但這種最大化并不是與生活標準、需要標準方面的穩定性結合在一起的。相反，它是同生活標準的不斷提高相互關聯的。因此，馬歇爾的自由企業是以另外一種行動類型為特征的，在這種行動類型中，經濟合理性的最大化是同前面詳細討論的活動的最大化結合在一起的，它的一個方面就是需求日益增多。

這兩種行動類型中的經濟合理性成分是毫無二致的。二者的差異乃是經濟合理性成分以何種方式與其他成分相聯系的問題，在上述事例中，即是以何種方式與終極價值復合體的諸成分相聯系的問題。這一點在方法論上有極其重要的意義。對包括韋伯所說的理想類型在內的各類概念加以闡述，是一個必不可少的步驟。但是，對于科學分析來說就此止步，一般是不可能的。這樣做就會產生一種類型原子論——每一個類型概念本身就會成為一個分析單位，而在現實中這些單位是成體系地相互聯系著的。其所以如此，乃是因為它們是按數量更加有限的特性的值之間的關系組合來加以表述的，每一特性都是若干不同的類型概念的屬性。

首先，各種一般成分的值，并非總是以任何一種類型概念所涉及的那種特定方式結合起來的，它們可以在一個更加廣泛的范圍內獨立地變化。前面剛剛舉的一個例子已經證明了這個問題。經濟合理性的最大化，不是一成不變地與需求的穩定性聯結在一起，而無疑也是以各種方式在經驗上同需求的變通性相一致的。僅僅使用類型概念來進行分析，就要模糊這些獨立的變化的可能性。

此外，類型概念的這種用法違背了科學的經濟學的基本方法論準則。因為，在類型的基礎上，有關成分的值之間關系的每一種可能的組合，都必須有一個單獨的一般概念；而根據成分分析，則可以從數量有限得多的成分概念中獲得所有這些類型。

如果不是同時至少暗地里發展起一個更加一般的理論體系，要對于理想類型作出系統的分類實際上是不可能的。因為分類中各類型之間的關系，只能使用構成了這樣一種一般化的體系的諸范疇來表述。因此，由于經濟合理性的最大化是傳統主義和自由企業所共有的，從某些角度著眼，這二者便屬于同一類。

但是，如前所述，這個更加一般化的理論的系統化，包含著兩種不同的可能的概念化。本書已經涉及的主要是能應用于任何社會行動體系的一種結構范疇的一般化體系。另外一種是變量體系，即便是韋伯所說的理想類型，有時也可以當成是可變成分，因為它乃是真正的普遍。本書前面所探討的諸結構范疇也是如此。但是，并不是各種成分都需要和這兩者之一相等同——例如，帕雷托的剩余物范疇就與兩者都不同。

韋伯所謂的理想類型，都是社會體系的一個一般化了的單位。但它同我們所說的一般化的結構體系的任一范疇比較而言，都具有更加明確和具體的特征。例如，同單位行動相比，理性的單位行動可能更會被韋伯視為一種理想類型。但是，這種意義上的單位行動也可以是一種理想類型，而某些其他結構范疇卻并非如此。這些結構范疇描述的，是行動復合體系中諸單位及其成分之間的關系樣式，脫離開其他結構范疇甚至不可能想象它們是獨立的存在。它們構成了可以說是具體體系的結構性的方面，體系中附著于它們之上的特性乃是伴生性的特性。它們同那種未對一個單位作充分描述的、作賓詞用的普遍一樣，也不能被設想為與一類客觀上可能存在的實體相對應。內在的手段—目的鏈條中的經濟部分，就是這樣一個結構性的方面。

在結束這一階段的討論之前，可以作這樣的評論：使用理想類型的概念代替更加一般的分析性概念，再加上隨之而來的各分析性概念的值之間的關系組合的刻板性質，就是在進行經驗解釋時產生偏見的一個主要根源。可以舉兩個明顯的例子。第一，馬歇爾把日益增加的經濟合理性解釋為人類行動的固有傾向是正確的。但是，他沒有看出，這個傾向并不必定導向自由企業；比如說，它決非不能與印度的種姓制度共存。在經濟計算范圍之內所引起的種種考慮方面，種姓制度可以與自由企業大不相同。但是，在經濟合理性規范用之于個人的范圍里，就典型的個人達到經濟合理性規范的程度而論，二者之間卻并非必然不同。[[107]](#_107_47)馬歇爾所做的就是把經濟合理性的值與其他成分的整個復合體(他把這概括為特征的逐漸發展)聯系起來。這就是他的以自由企業為頂峰的線性進化論的最終邏輯基礎，他關于自由企業不可避免的觀點也源自于此。其結果就是最嚴重不過的經驗錯誤。

在以羅賓斯教授的觀點[[108]](#_108_47)為代表的另一個經濟理論學派中，可以發現一種稍許不同的情況。這一學派聲稱旨在建立一種抽象的經濟科學。然而，它只是拒絕討論經濟學理論所闡述的諸成分與行動體系的其他成分之間的關系問題，卻不可能回避掉這些問題。完全忽視這些關系，無異于隱隱然假設它們與經濟學的關系是偶然的。在終極目的方面，這樣做的結果正好把羅賓斯教授置于功利主義者的立場。由于沒有正面涉及霍布斯所說的秩序問題，也就有了進一步的關于利益的天然同一性的暗中假設。其結果就是在羅賓斯教授的其他著作[[109]](#_109_47)中明顯表現出來的根深蒂固的放任主義的偏見。

總而言之，論證圖式要求予以排除或更替的因素總是一套描述具體歷史個體的具體事實。具體歷史個體被認為能夠以如此方式分解成為不同的具體成分：可以設想，其中一個成分能夠不受其他成分的影響而在值上發生變化。

要通過這個程序證明因果關系，必須有可能把這些事實納入一般概念。困難就出在這里。這些一般成分根本不屬一類，而可能是三類。韋伯的理想類型屬于一類：它是該歷史個體的假設的具體單位或部分，是無數其他具體歷史個體所共有的一般特點的組合。

這種假設的具體單位在邏輯上是普遍，而不是特殊，所以像任何類概念一樣是一種抽象。它之所以是抽象，還由于它是一種理想類型，而不是平均數或一些共同的特點。其他種類的概念則處于更加一般化的分析層面上，根本不必是單位。與之相應的特殊可以描述一個具體的單獨的實體，但是也可以局限于斷定一個或一個以上這樣的實體的單獨一個特性，或表明某一體系的某一結構側面。這樣的概念就其作為普遍而言也是抽象的，但理想類型之為抽象，并不是出于同樣的意義。

所有具體現象，包括與理想類型相對應的特殊，都只能以諸分析性成分的值的特殊組合來加以描述。理想類型作為一種普遍，并不涉及特定的值的組合，但是，它確實包含著諸分析性成分的值之間的一系列固定關系。可是，這些成分常常能超出類型的定義所許可的范圍而獨立地變化。因此，把一般的概念化限制在理想類型的范圍，就帶來了一個刻板的成分，可能因此而產生一種方法論方面的原子論。如果把這些類型具體化，其結果就或者是歷史的“拼板”理論，或者是刻板的進化論圖式。[[110]](#_110_43)據此，要防止這兩種引伸，惟一的辦法就是堅持類型概念的虛擬性質。[[111]](#_111_43)

那些將各種因素納入其下的一般規律，在不同情況下可能有不同的意義。理想類型成分作為單位，可以認為其中有在特定情況下的典型行為方式。這時，我們所說的規律便是對這些行為方式的概括，即前文所論述的“經驗概括”[[112]](#_112_43)，它們是單單由理想類型概念當中所固有的虛擬抽象成分來限定的。它們所一般地陳述的，不是實際發生的事情，而是假若實際事實與理想類型完全一致時會發生什么情況。因此，在韋伯引證的一個例子中，格雷欣定律(Gresham's law)就概括了人們對于兩種價值相異的貨幣單位所采取的具體行動。[[113]](#_113_43)在這個例子中，事情的實際過程一般地都很符合這一定律，是經濟合理性在經驗上具有重要意義的一個證據，因為這條定律是以經濟合理性最大化的假設為根據的。

另一方面，分析性規律陳述的，是兩個或更多分析性成分的值之間關系的一成不變的樣式。這樣，它可以應用于任何一個理想類型的范圍之外。[[114]](#_114_43)同時，前述關于理想類型單位行為的那種概括，通常是不能運用任何一項分析性規律就能得出的，必須把若干項規律結合起來才行。

這個說法的主要例外，是在有前面稱之為理想實驗條件的場合。如果所研究的具體現象當中，有一個特定的變化，能夠歸因于當時明確在考慮之中的一個成分或少量一組成分的值的變化，就存在著這樣的實驗條件。而只有所有其余具體相關的成分的值，都能被當做所研究的整個過程中的常量或保持在一定范圍之內時，才會是這樣的情形。因此，自由落體定律只有在空氣阻力或摩擦力是恒量零時，才無條件地適用。

以上討論所試圖加以澄清的基本區分，與自然科學與社會科學之間的區分毫無關系。這些基本的區分，完全是一般經驗科學的嚴格邏輯的問題；前面已指出，自然科學和社會科學毫無二致，都要服從于一般經驗科學的嚴格邏輯。韋伯之所以沒有弄清這些區分，也沒有弄清這些區分對于一般理論以及理論的經驗運用有什么影響，似乎主要是由于他企圖在兩種科學之間劃分的方法論界線非常僵化所致。此處所說的一般化理論，過去是在自然科學當中最為發達，而他把自然科學同社會科學截然分割開來，就使得他無法最大限度地利用自然科學領域中的方法論成果了。在這方面，帕雷托比韋伯明顯要高明得多。

在這些基本的邏輯方面，自然科學同社會科學沒有任何差別。就與本書所要研究的問題有關而論，它們僅僅在三個方面有所不同——其中沒有一個是邏輯的，全是實質性的。(1)兩者的結構性成分和可變成分的特性都不相同，因而規律的特性也不同。說一項行動具有質量，就如同說一顆星星是理性的一樣毫無意義。如果一個分析意義上的理論體系包含著一批相互關聯著的成分，這些成分及其相互關系不能以別的一套東西來表達，而這個理論體系指的又是關于相應的一般化結構的一個具體體系，那么，就確實可以把這個理論體系界定為一個單位。(2)就應用而言，它們的經驗證據有著不同的特性。對一種科學來說，主觀觀點乃是證明的一個來源，對另一種科學來說則不然。主觀觀點使得一套可明確界定的舉動成為可能。(3)它們所必須涉及的具體歷史個體的有機程度不同。[[115]](#_115_43)然而，即便是這一點，與其說是內在的差異，倒不如說是與知識的具體目的有關的充分性問題。[[116]](#_116_43)

一個具體的、即便是假定為具體的行動或行動復合體，都可以涉及行動的全部成分。[[117]](#_117_43)這就是前面所說的分析性科學與歷史科學相抵牾的原因。應當強調的是另外一點。任何具體的行動類型都可以涉及到所有的行動成分，但不能是在這些成份之值的關系的特定組合之中。而正是就這些成分之值能彼此不依賴地變化而言(沒有其他把它們作為成分來區別的理由)，這種獨立的變化又是該類型所涉及的特殊組合所不容許的。

要克服理想類型理論中種種“束縛”造成的僵局，關鍵在于這樣的一種表述：一方面，每項具體行動都涉及若干行動成分；另一方面，這些行動成分可以彼此不依賴地發生變化。在這種情況下，變化有其特殊的意義。直到一類歷史個體的所有具體類型，(或其可以具體地設想的類型部分[[118]](#_118_43))都能被認為是體現了同一些分析性成分和結構性成分按照規律的不同組合的例證，完善的科學理論才能達到。在這里，獨立的變化是指：一個成分的值發生變化，而其他成分的值不以同樣的方式和幅度變化。[[119]](#_119_43)在這兩個層面上發展一般化理論，惟一途徑就是對各種行動和各種行動復合體進行比較研究，這些行動和行動復合體的可觀察特性是不同的。通過這樣一個漫長而又艱苦的比較過程，選取在某些方面類似、在其他方面不同的事例，就有可能闡明諸可變成分。就活動以及與其相對的傳統主義來說，合理地分配達到目的的手段顯然是兩者共有的特性，而目的的特點則不是。一旦闡明了這樣一個成分，就有可能建構起它作用在與其他成份的各種可能的組合中所導致的具體結果。

### 解釋的充分性

有了上面所說的建構，我們再回過頭來討論韋伯關于“充分解釋”及其對經驗概括與分析性規律之間關系的影響所作的論述。可以提出這樣的論點：(1)為獲得充分的解釋，究竟在何種程度上必須從經驗的概括推進到分析性規律，是與特定的經驗問題有關的；(2)如果必須如此，對韋伯的理想類型加以“經驗抽象”，就是對一般化體系中諸成分——包括分析性成分和結構性成分——加以界定的過程中的一個必要步驟。[[120]](#_120_41)

回到前面舉過的一個例子[[121]](#_121_41)上來：一位家庭主婦把土豆只煮了十五分鐘就端給她的丈夫吃。他說這土豆太硬，并說：“煮的時間不夠”。就此目的而言，這是一個完全充分的因果推斷。他對土豆的興趣只是關系到是否可口的軟硬程度。要把土豆弄軟得煮四十五分鐘左右，這是“眾所周知”的。關鍵就在于，為此目的，不需要知道如何解釋煮土豆過程中在土豆里面發生的復雜化學變化或這些變化所遵循的規律。根據一條規律就足以作出正確而充分的解釋，而這條規律是可以驗證的。在行動領域里，可以同樣地回答一位詢問者：從劍橋的哈佛廣場到波士頓南站的最直接方法是乘地鐵。這一回答的所有成分，都可以用眾所周知的關于日常經驗(對于波士頓人來說)的規律加以驗證。如果沒有這樣的一般規律，一切合理行動本身都確實將是無法想象的。而且，這些一般規律完全可以與科學規律相提并論。就使用它們的目的而言，它們本身確實就是十分充分的科學規律。

從常識這個極端到諸如熱力學第二定律之類概念的另一個極端，其間有一個非常漸進的衍變過程。這種衍變，一是為取得充分解釋的判斷而必須加以考慮的數據越來越復雜；二是取得這樣一種判斷所涉及的猜想越來越超出常識和人所共知的事情，越來越成為涉及對于諸成分進行非常專門的闡述的或然性判斷，越來越成為對所涉及的某些事實之邏輯結果的嚴密演繹。在作或然性的具體判斷時，很快就會達到這樣一點，即一個問題的成分太多，以致無法具有具體的確定性。

隨著問題如此地愈益復雜，就必須明確地求助于概念。首先，可能的數據太多，而這些數據是否恰當又是大難題，因此必須精心建構起一個歷史個體——這個歷史個體成了要加以解釋的事物。其次，在描述這一歷史個體時，我們必須能把它的諸部分歸為能超出該特定事例應用的各個類型概念。因此，韋伯在描述現代資本主義時使用了科層制的概念。最后，在我們對客觀的可能性所作的判斷中，必須嘗試闡述這些成分發展的典型路線。這三種理想—類型的建構在韋伯的理論中都很突出，并且完全是恰當的和必要的。

但是，不能僅止于此。否則，令人遺憾的結果，就是認為所有的解釋性概念都是說明不了任何問題的虛構之物，因為它們在經驗上不是真實的。于是，針對這種懷疑論及其未能適當顧及實際情況，就出現了這樣一種反應，即把解釋性概念予以實體化，結果便是關于具體社會的“拼板”理論。這是由于理想類型當中把行動的諸成分按照特定組合拴在一起的“繩索”過死的緣故。歷史因而成了作為單位的諸理想類型時隱時現的過程。結果，理想類型不成其為一種有用的虛構，反而被當成漫長過程中存在的一個恒定的具體單位。要打破這種拼板理論的僵局而又不陷入懷疑論，惟一的辦法是靠一般化理論——一般化理論打破了理想類型中的特定成分組合，但是看到了這些組合之中表現出來的處于相互間恒定關系方式之中的諸共同成分，因而轉到更加靈活、同時也更加現實主義的基礎上去認識問題。

前已指出，韋伯并沒有真正把自己局限于理想類型的理論。實際上他也不可能局限于此，除非他認為他所提出的這些理想類型相互間毫無聯系。試圖對理想類型進行系統分類，是他的研究工作的主要理論方面，實際上已經使他涉足一般化分析性理論。他的社會學理論既不是理想類型理論，也不是分析性理論，而是二者的混合物。

這種混合的原因應當是很清楚的。對于韋伯來說，一般概念在方法論上是剩余性范疇——因為他論爭的意圖是反對那些要完全否定一般概念的作用的人。可能存在的一般概念主要有三種范疇，即假設的具體類型、一般化結構性范疇以及可變成分。[[122]](#_122_41)第一種可以是行動類型或關系類型。既然韋伯有Historismus[歷史主義]的傾向，對文化和文化現象的個性有很強烈的意識，[[123]](#_123_41)他之專注于關系也就不足為奇了。因此，在他的著作中最為引人注目的系統理論，就是可能存在的社會關系類型的分類。這大概是文獻中最完善的和最系統的，對于具體研究是必不可少的幫助。但是，本書所研究的主要問題不在于此，而是對于各種行動體系加以概括的描述，這種描述同分類交織在一起(大多數時候是隱而不彰的)，并且如同我們所期待的那樣，在很大程度上就是分類的邏輯基礎。

此處關于一般理論的邏輯性質的討論，已經涉及一些困難的問題。我們并不認為這些難題已經全部解決——我們距此還很遙遠，本書甚至于沒有企圖要推進這些問題，這樣做的理由就是本書總的出發點。整個程序是從眾所周知的和能清楚闡述的理論知識之“島”——特別是和行動的合理性有關的科學概念——一點一點地謹慎地進入未知世界的。指導原則是兩條：如果對于本書所要研究的問題可能有重要意義，就決不以方法論方面未解決的問題是形而上學問題等等為借口加以回避；但是，討論這些問題決不超出必需的范圍。不可避免的結論是，只有把行動的結構性成分的圖式(這是本書研究的主題)設想為在某個方面是一種一般化理論體系的框架，這種圖式在邏輯上才有意義。因此，有必要對于一般理論在方法論上所處地位進行充分的研究，以便搞清它同經驗的因果解釋以及在同一背景下的其他有關理論概念類型是什么關系。超出這個范圍，對于本書所要研究的問題是不必要的。可是，在著手概述韋伯關于行動體系的結構圖式之前，為了防止誤解并提出某些分析的方向，討論一下幾個特殊要點將是有裨益的。

首先，可以再討論一下因果推斷的圖式。我們一定要記得，前面提到這個圖式必不可少的要求有(1)把歷史個體分解為可納入某種一般規律的各個成分；(2)關于這樣一些規律的知識。通過以上分析，進一步證明成分和規律這兩個概念確實隱含著不同的內容，是需要加以區分的。一方面，有科層制、祭司、手工業等等類型—單位；另一方面，有行動的合理性等等一般化的理論范疇。與此相應，規律可以是經驗的概括，即對于這些具體的類型成分在某些特定情況之下的可能行為的判斷；或者是分析性的規律，即不管諸分析性成分的特定值，而只表達這些成分的值之間相互關系的一般方式。

單獨根據具體的類型—單位和經驗概括，完全可能對因果關系作出充分判斷。決定性的問題是，我們在大多數常識性判斷中關于類型—單位在有關情況之中如何行為的經驗知識，對于我們的科學興趣而言是否充分。不僅在日常生活方面是這樣，在判斷歷史事件起因的大量事例中也是如此。可是，所要分析的事例越加復雜，就需要依靠對這些類型(如理想類型)加以更精細和明晰的闡述，需要對它們的發展線路加以明確的說明。最后，如果這樣還不足以滿足作出充分判斷的需要，就必須求助于更加一般化的概念和規律。可是，這并不一定要求放棄另外一種概念。它們常常是必不可少的預備性手段，用以清楚而準確地闡述一般化理論體系與具體實在之間的接合之處。可是，分析性理論對于一般經驗類型概念的闡述，自然也起最重要的檢驗作用。而且，在具體地推斷因果的時候，必須再使用這些在分析方面加以校正過的經驗概念。

同因果推斷的充分性問題密切相關的，是韋伯提出的另一個重要的方法論概念即或然性(Chance[偶然性])的作用問題，這里應作簡要論述。在需要作出非常復雜的因果推斷(如分析新教倫理與現代資本主義的關系)時，必須把所涉及的歷史個體分解成為很多類型—單位。[[124]](#_124_41)對這些類型—單位在相關情況下的發展路線，必須一一進行或然性(Probability)判斷。作這些判斷靠的是建構。因此，就每一個成分的建構來說，對一種假設在客觀上可能存在的具體情況作預言，就很自然地容易發生謬誤，更不要說對所有這些成分的整體進行建構了。[[125]](#_125_41)這樣，客觀的經驗確定性是完全不可能的；所作的判斷只能是或然性的判斷。在這種意義上，韋伯是在可能對一個已知歷史個體已經發生影響的大多數有因果關聯的類型—單位都支持該特定論點時，才談到充分性的。如果是這樣，就可以認為那少數不支持該特定論點的類型—單位是偶然的，[[126]](#_126_41)可以不置一顧。

這樣，在現代資本主義這個事例中，新教倫理同資本主義精神之間的積極關系就得到了證明，其他宗教倫理同資本主義精神之間的消極關系也得到了證明。關于新教倫理所發生影響的建構(其中有處于中間狀態諸階段的情況為根據)，同觀察到的事實是一致的。接著就用到了客觀可能性這個范疇。在這個恰當的例子中，韋伯應用這個范疇主要靠類推方法的幫助。[[127]](#_127_41)沒有新教倫理的因素會發生什么情況，是通過分析不存在這個因素的實例而得出來的。[[128]](#_128_41)這涉及一項或然性判斷，即其余那些因素(物質因素)總起來說，在拿來作類比的場合中(特別是在中國和印度)，同在西方差不多同樣有利于產生那種歷史個體(西方現代資本主義)。韋伯關于這些物質因素并無明顯不利之處的或然性判斷，證實了他所說的新教倫理在歷史上起的重要積極作用。

這里說的“或然性”，僅僅表示我們未能取得完全精確的經驗知識。不要把某個因素的“偶然性(contingency)”同數學概率論的絕對或然性相混淆。[[129]](#_129_41)它全然是與我們所研究的這個具體問題相聯系的。

韋伯把這個或然性的概念[[130]](#_130_41)引入他關于類型概念的各種定義之中。這樣，在《經濟與社會》一書中，他把大部分類型概念界定為，在某一抽象地界定了的行為或關系的規范“有可能”為人們遵從的情況之下的“一種社會關系”。這是理想類型概念所涉及的特殊類型的抽象所造成的，因為，理想類型概念所表述的是一個假設的具體單位或具體部分——在這個意義上說，它是描述性的；另一方面，這種單位純屬理論性的，并不真正存在——在這個意義上說，理想類型概念又是抽象的或非現實的。理想類型概念同事實之間的差距要靠或然性的概念來填補。它表示，此種理想類型概念總是缺乏經驗上的精確性的，使韋伯不致陷入把抽象概念具體化的危險，另一方面，應當指出，分析性概念按照其嚴格的理論闡述來說，不需要這種限定；它們不是在同樣意義上的虛構。

在此，關于把前面所作分析應用于韋伯對資本主義的研究，應該說上幾句。韋伯未能明確地認識到一般化的理論體系所起的作用，因而在他關于資本主義的論述中出現了某種原子論。表現明顯的最重要之處，是把理性的資產階級的資本主義同投機者的資本主義，作為兩個具體的類型—單位斷然分隔開來。韋伯所作的區分，無疑出自完全正確的見解；尤其是鑒于英美兩國對韋伯的批評大多把后一個成分完全具體化了，[[131]](#_131_41)韋伯所作的區分對于理解他提出的各項問題是最有用處的。

然而，在具體事實當中，這二者肯定比韋伯的概念圖式所指出的要密切得多地融合在一起。如果不以資本主義的具體類型來區分，而是以具體的資本主義活動當中的不同行動成分的相對值來區分，此種融合當會得到更好的說明。這樣，在投機者的資本主義中，Zweckrationalität[目的合理性]成分具有比不計利害的道德責任這個成分更高的值[[132]](#_132_41)；而在理性的資本主義中，大體上正好相反。關鍵在于，現代資本主義是一種社會經濟體制，而不是兩種體制。遺憾的是，在這里不能進一步討論這一問題。然而，可以再次強調，這個批評不觸及韋伯理論中的主要經驗論點，也即在現代經濟秩序中道德責任的不計利害的禁欲主義觀念對于一件非人格化的任務所起的作用。

基于同樣的考慮，索羅金教授在方法論方面對于韋伯的一般宗教社會學所作的批評，是有一定的合理成分的。其要旨如下：[[133]](#_133_41)宗教的經濟倫理是一種具體現象(按理想—類型方式闡述的)。在其產生過程之中，宗教因素僅僅是若干可能存在的因素之一——還有比如說經濟影響等等。因此，經濟倫理對于具體經濟生活產生的影響，并不完全是宗教的產物。索羅金教授由此得出結論：[[134]](#_134_39)“韋伯的分析甚至沒有試圖說明在形成Wirtschaftsethik[經濟倫理]的過程中，宗教因素占了多大份額，以及相應地，宗教因素對于經濟倫理在經濟現象領域中的影響起了多大的制約作用。這樣，有了韋伯的理論之后，我們對于宗教因素有多大功效仍然同以前一樣茫然無知。”

這種方法論論點的本旨是正確的——如同韋伯自己所充分認識到的那樣。可是，這不證明其結論就是正確的。首先，在用具體的類型—單位進行分析的層面上，韋伯肯定是卓有成效的。[[135]](#_135_39)這只要提一下韋伯已經大大廓清了關于可以合理地期望宗教對于具體經濟生活起何種作用的問題就夠了。特別是他關于宗教利益及其與觀念的關系的學說澄清了這個問題。這對研究宗教因素之影響的任何一種一般理論來說，都是必要的準備。第二，在韋伯認為有宗教因素起作用而提出的惟一實例(新教對資本主義的影響)中，他作出了非常充分的有關歷史因果的推斷，這決沒有被人們對他的批評所動搖。它不是以百分比來表示重要性的精確數量的判斷——作這樣的判斷是荒謬的。可是，它的確就這個因素實際起多大作用作了很多說明——沒有這種因素，歷史的發展肯定會大相徑庭。

實際上，索羅金提出這種批評的時候，在用不適合于韋伯理論的標準去衡量他的理論。從原則上說，除了受到限定的特例之外，用對于諸如新教倫理等等任何一個具體類型—單位起支配作用的經驗規律，不可能說明任何具體現象。要用韋伯的方法去估價它的重要性的精確數量，在原則上也是不可能的。韋伯十分清楚這種邏輯處境，并且用關于充分性的判斷，用根據或然性作出的因果推斷來處理這個問題。在這個層次上，其他任何方法都是行不通的。可是，在分析層次上有可能彌補其中一些欠缺，并因而作出較為精確的判斷。這就要按照韋伯假設的具體宗教的和經濟的因素—類型所包括的成分，來對這些因素—類型進行分析，并應用這個分析的成果。這里沒有篇幅進一步研究這個問題，下章將略為提及。

韋伯為什么沒有將分析性概念及其作用明確納入到他的方法論自覺之中，指出這一問題的一個方面是有趣的。主要的原因是，他之研究一般概念的作用問題，乃是為一般概念受到的極端經驗主義的攻擊作辯解；而他把注意力幾乎完全集中于此，以致對一般概念未及加以充分分析，對他說來它們仍屬一種剩余性范疇。與此密切相關的是，他把自然科學與社會科學中一般概念的作用錯誤地對立起來，以致主要強調了社會科學中一般概念之為人為建構。這反過來又密切關系到他在研究中重視作為實際行動的一種手段的科學知識——因而產生了一種反對把抽象推進得太遠的強烈感情。[[136]](#_136_39)

但是，他未能自覺地形成一個一般化的理論體系，并不完全是由于不愿意走向抽象的不切實際的極端。相反，與他關于社會科學中個性作用的概念相聯系，他對于抽象問題的某些方面有一種確定的誤解。也就是說，他認為，[[137]](#_137_39)如馮·塞廷博士所說，“對歷史—文化的實在的一般化知識，不能無限度地尋求愈益一般的概念和規律。因為只有在一個相對的有限范圍內，才能容許把有關有具體的質的規定性的實在“‘去個性化’和‘原子化’”。也就是說，如果一般化走得太遠，Wertbeziehung[價值相關性]中所包含的對于個性的興趣，與規律和成分的一般性在邏輯上是不相容的。

這似乎是由于未能把不同層面的一般化加以區分而產生的誤解，是由于認為一般概念總是類型[[138]](#_138_39)概念而引起的。確實，這些概念愈廣泛——也就是說，它們所能包容的個別事例愈多，它們也就愈加抽象和空泛。[[139]](#_139_39)因此，無限制地朝這個方向推進一般化，就要導致與真實現象之具體個性相脫離的愈來愈抽象的概念。這就是原子化。

但是，這個論點沒有指出：另外兩種類型的一般概念，并不必然是簡單地超出類型—部分概念而朝著同一方向的更進一步的抽象，而是在另外一種意義上的抽象。沿著由具體現象分解成的各種成分所構成的一般體系的方向，抽象就處在不同的層面上——成分不見得就是部分。此外，如果從一個專門的角度去觀察某些具體現象，分析的抽象進行到什么程度而不致損害現象，是有一個明確界限的。也就是說，按照我們的注意焦點，我們感興趣的乃是一個具體現象與一個特定理論體系有關的諸方面。[[140]](#_140_39)對于受動機驅使的人類行動來說，這就是本書所研究的體系，即“行動理論”體系。馮·塞廷博士指出，Verstehen[理解]的基本原則決定著社會科學中一般化抽象的界限[[141]](#_141_39)——此時，他已經觸及上述這個事實，卻顯然沒有充分估計到它的重要意義。沒有主觀觀點，行動理論就毫無意義。不可理解的東西可以按照(一個或更多)其他范疇的體系進行分析，而不能以這個體系來分析。

對此視而不見涉及一種經驗主義一元論的謬誤——“有”一個具體實在的終極成分的單一體系，是把抽象推進到足夠的地步就可以達到的，而且它被認為是表達了具體實在的終極實在的。在韋伯的這個論點中，似乎已經被他徹底擯棄的把抽象概念具體化，又通過不顯眼的后門溜了回來。他未能在方法論方面明確給予一般理論體系的作用以顯著位置，確實使得他沒有能夠完全克服經驗主義的謬誤。一旦做到這點，就毋需因分析性抽象與個性概念的不相容性而害怕分析性抽象。這是因為，對于任何一種特定類型的興趣角度來說，到底抽象到什么程度是可能的或不管怎樣是可以容許的，是由理論體系的參照系的固有性質決定的。這些體系的結構與Werlbeziehung[價值相關性]的關系最為密切。

### 行動和意義復合體

馮·塞廷博士在他的著作的最后一節[[142]](#_142_39)中，分析了韋伯自己在方法論方面的自我解釋的另一項局限，在這里需要對此作一簡略的評論，因為它與下一章將要探討的某些問題有關。這涉及到他所謂對韋伯根本不成問題的Verstehen[理解]概念。他認為這是社會科學的一項基本設定，并且這就是一切。

韋伯幾乎完全是在對行動進行因果分析的的語境中來處理“理解”問題的。因此，對他來說，“理解”基本上意味著作為時間中一個真實過程的他人行動之主觀方面的可接近性。Verstehen[理解]的目標就是揭示動機。

韋伯確曾在若干場合試圖把兩種Verstehen[理解]加以區分。最值得注意的是對aktuells[現實的]和motiva tionsmässiges[致動因的]兩種Verstehen[理解]的區分。[[143]](#_143_39)當他把對數學命題“2×2=4”意義的理解歸于前一類時，他似乎指的是從具體致動因之中抽離出來的一個非時間性的意義世界。但是，韋伯又把人們看到一個伐木人時對于“他在做什么”的理解也歸入同一范疇之中，這樣，這條界線又很快地消失了。伐木這個事例肯定包含具體的致動因成分——我們觀察到的那些動作，如果不是作為手段而涉及到一種目的，乃是無法解釋的。

實際上，對這種區分進行分析，就表明韋伯顯然把它看做一種實用的區分。根據普通的日常經驗，只要事物就其被觀察到的事實是明白不過的而論，我們對這些事物便是aktuell[現實地]理解的。我們看到一個人以一定的方式揮動我們稱之為斧頭的東西，很明顯他是在砍木頭，這就如同對于具有小學程度算術知識的人來說2×2=4這個符號組合的意義一樣地清楚明白。另一方面，在這些直接的事實當中，不管是為什么在彼時彼地說出2×2=4這個命題(是在學校里證題或在記賬時的計算等等)，還是為什么那個人要砍木頭(為鍛練或謀生)，都是不明白的。Motivationsmässigie Verstehen[致動因理解]就是對于在特定的具體觀察中并不明顯而仍然存在疑問的致動因成分的理解。

這樣，韋伯正好忽略了這個重要的區分，即作為時間中一個實在過程考慮的致動因與非時間的意義復合體本身(irreale sinngebilde[非真實意義形象])之間的區分。如同馮·塞廷博士所指出的，李凱爾特認為只有后者才是能夠Verstehen[理解]的。但是，撇開他這種極端的看法，這種區分仍是非常重要的，馮·塞廷博士為強調它作出了很大貢獻。

可以換一種方式來表達這種區分，這樣就會更加清楚地指出它同本書所要研究的問題有什么關系。具體的致動因包含著諸意義成分與行動復合體中其他成分之間的一種內在聯系。合理性行動中的意義體系是在科學上正確的知識，這種知識起碼表達了目的、手段和條件之間的一種假設的內在關系。在作為時間中的一個實在過程來看待的致動因中，意義不能脫離開具有這種性質或類似性質的內在關系。

另一方面，可以觀察的現實事物或現實事件，只有作為反映它們具體特性的并不具有固有意義的符號，才可能具有意義。在這種情況下，Verstehen[理解]必然局限于這些符號本身的意義，而不涉及現實世界的任何內在聯系。

這兩者是兩個極端的類型，在具體現實中自然是相互融合的。但是對它們加以區分在分析上是重要的。意義復合體本身主要在兩點上對于行動的分析是重要的。馮·塞廷博士清楚地指出，就這兩點而論，從致動因中把意義復合體抽象出來加以理解，在韋伯本人的經驗研究中都有重要的意義。

我們已經指出，韋伯的研究如何使得與具體致動因有關的觀念體系(加爾文神學、婆羅門哲學等等)，必須用理想—類型來加以表述。這是些彼此有關的命題組成的體系，并且必須這樣去理解它們。也只有這樣去理解它們，才能夠理解它們以導引宗教興趣的方式同具體致動因之間的關系。

其次是一個更加微妙的問題：韋伯在某種程度上也把具體的行動復合體本身當做具有意義的體系。也就是說，不是把具體的行動當做在手段—目的的情景中有著內在意義的，而是當做一個意義體系的表征。我在這里不打算舉什么例子。可是，它與涂爾干后期著作中關于符號體系的作用之間的聯系是明顯的。下一章將說明這種類型的符號表達與行動的結構性成分的體系之間的某些關系。在這里只需指出它與本書的一般方法論基礎有什么聯系。

對于科學與行動的契合(solidarity)——韋伯的方法論研究著力從科學方面明確論述了這一點——所產生的結果，可以談兩點。第一點是由Wertbeziehung[價值相關性]原則而產生的科學知識的相對性問題。不能將這種相對性推到極端的地步，否則就會使形式化的邏輯圖式——客觀論證——失去用處。為了使構成具體科學知識的大量相對性的專門命題建立起秩序來，需要這種并非相對性的關聯點。

那么，科學知識與合理性行動的之間的契合所指的，難道不就是存在著一種在同樣的意義上擺脫了具體知識的相對性的行動成分的形式化圖式嗎?看起來這是對于本書開頭引用的韋伯那一段話的合乎情理的解釋。[[144]](#_144_39)至少，手段—目的圖式的主要形式綱要是離不開行動概念的。只要采用行動的概念圖式，相對性就只能用之于它的專門使用方式和價值體系等等，而不能適用于形式化圖式本身。

其次，韋伯極力強調科學不受價值判斷的約束。這是一個遭到猛烈抨擊的觀點。對于筆者來說，韋伯似乎是完全正確的。價值判斷與對客觀事實的判斷在邏輯上有根本區別，這不管對于科學還是對于行動理論來說都是首要的。如果不加區分，就不能把科學同情感表達區別開來，手段—目的關系的合理性也無法確立。但是，科學和行動的契合在這里還要深入得多。概要地說，如前所述，基于排除了行動的規范性方面的實證主義，是不可能作出這種區分的，因為所有有意義的判斷都成了科學判斷。另一方面，在唯心主義的基礎上，這種區分也同樣化為烏有了——所有的判斷都成了價值判斷。在這里所考慮的三種體系中，只有唯意志論的行動理論，才能使這種區分成為有意義的，而且也是必須的。

如同前面對于韋伯的資本主義理論和宗教社會學的論述那樣，這里就韋伯的方法論所進行的討論，對于由他的思想引起的多方面問題來說，難免掛一漏萬。可是，就現在所要探討的問題來說，已經指出了某些基本要點。首先，在德國，幾乎只有韋伯接近于完全克服了在社會科學中占統治地位的唯心主義的經驗主義。他在論證一般概念對于正確的經驗知識的邏輯必要性方面，確定地取得了成功。比起這個偉大的成就來，他之未能正確評價一般化理論體系的作用只是白璧微瑕。他對唯心主義的批判性反動，最終把他導向對于本書所研究的問題非常重要的方向——唯意志論的行動理論。下一章將要展開論述唯意志論行動理論的結構性方面，并完成本書的主要任務。這一殊途同歸的過程，將在下一章中說明。

[[1]](#_1_162) 研究本章所涉及的問題時，能夠看到前已提過的亞力山大·馮·塞廷博士所著《馬克斯·韋伯的科學論》這樣一部精彩的評析性著作，真是太幸運了。在本書所涉及的領域中，這種高質量的評析性著作稀罕得令人難受。在很多要點上，本書作者特別受惠于馮·塞廷博士的論述，并且將仔細地采納他的意見，特別是在這一章的前一部分。雖然一般來說，就馮·塞廷提出來的那些意見而言，我和他是非常一致的，但如同下面將看到的那樣，他似乎忽略了韋伯的“方法論方面的自我解釋”的某些局限，而這對于本書所要研究的問題是極其重要的。請參看本書作者對馮·塞廷博士著作的評論，見《美國社會學評論》(American Sociological Review)，1936年8月。

[[2]](#_2_157) 可以稱之為科學“先知”。

[[3]](#_3_152) 最重要的在《經濟與社會》(Wirtschaft und Gessellschaft)第一章里，重刊于《科學論文集》(Gesammelte Aufsätze zur Wissenchaftslehre)第503—523頁。

[[4]](#_4_150) 馮·塞廷博士的書出版于1934年。

[[5]](#_5_142) 正像涂爾干的論爭出發點是“功利主義”觀點一樣。

[[6]](#_6_136) 韋伯對這些觀點的論爭主要載于“論羅舍爾和尼斯與歷史的國民經濟學的邏輯問題”(Rosecher und Knies und die Longischen Probleme der histoischen Nationaloekonomic)的一系列論文中。這些文章在《科學論文集》中重刊，第1—195頁。

[[7]](#_7_134) 第十三章。

[[8]](#_8_134) 海因里希·李凱爾特(Heinrich Rickert)。尤其見《自然科學概念構成的界限》(übrer die Grenzen der natur wissenschaftlichen Begriffsbildung)。

[[9]](#_9_128) 第十三章，[邊碼]第475頁。

[[10]](#_10_126) 李凱爾特稱之為“法則的(nomological)”知識。

[[11]](#_11_122) 他本人就是一個對此有貢獻的名家。

[[12]](#_12_120) 屬于第一種趨勢的極端經驗主義必然隱含有這種意思，如同另一種趨勢的極端經驗主義必然含有“直覺主義”一樣。參看下文。

[[13]](#_13_116) 參看《科學論文集》，第64頁起；《馬克斯·韋伯的科學論》，第182頁起。

[[14]](#_14_112) 韋伯是對于自然規律的邏輯性質作此種反經驗主義解釋的先驅者。這是他在三十年前提出來的，后來已為人公認。

[[15]](#_15_112) 要記住，帕雷托表示了同樣的觀點。參看第五章[邊碼]第183頁。

[[16]](#_16_112) 《科學論文集》，第65、67頁。

[[17]](#_17_106) 《科學論文集》，第67頁起；《馬克斯·韋伯的科學論》，第185—187頁。

[[18]](#_18_104) 這是因為人類行動的事實可以作為符號來解釋。下文將進一步論及。要注意，在這里韋伯的觀點也是非常類似帕雷托的。

[[19]](#_19_105) 在此種意義上，無法找到直接的、可理解的行動動機，乃是我們判斷精神是否失常的主要標準之一(見《科學論文集》，第67頁)。然而，在更深層次的分析如精神分析中，還是有可能發現失常行為的可理解的動機的。

[[20]](#_20_103) 《科學論文集》，第91頁。

[[21]](#_21_104) 在德文中，Verstehen[理解]一詞一直用于有主觀動因或象征性因素存在的場合，而Begreifen[領悟]一詞則用于無此種附加跡象而從“外部”把握其各種一致性的場合。

[[22]](#_22_104) 參看《科學論文集》，第64頁起；《馬克斯·韋伯的科學論》，第189頁起。

[[23]](#_23_104) 如同馮·塞廷博士所指出的，這不是同自由感有聯系的惟一類型。

[[24]](#_24_102) “激情”(passion)這個確切的老詞就表達這個意思——是我們對之“屈從”的一種情感，一產生激情我們就不由自主地被無法控制的力量拖著走。

[[25]](#_25_100) 這里所說的理性的和非理性的，顯然比在其他兩種語境下含義較為狹窄。

[[26]](#_26_100) 它是個形而上學問題，韋伯表明這個問題對于他的方法論觀點并不重要。

[[27]](#_27_96) 這不是韋伯的說法，而是由馮·塞廷首先在他的早期研究工作中引入的。

[[28]](#_28_96) 最引人注目的表述之一是“So ist eine gültige Zurechung irgend eines individuellen Erfolges ohne die Verwendeeng ‘nomologischer’Kenntnis der Regelmässig Keiten der Kausalen Zusämmenhänge, überhaupt nicht möghich”[因而如果不運用因果關系規律的“法則性”知識，要想得出任何個別結果的有效歸屬，都是絕對不可能的]。見《科學論文集》，第176頁。

[[29]](#_29_96) 包括在諸變量中作一選擇。

[[30]](#_30_94) 《馬克斯·韋伯的科學論》，第195頁起。

[[31]](#_31_90) 韋伯本人論述過的主要人物有：馮特(Wundt)，明斯特爾貝格(Münsterberg)，里普斯(Lipps)，西美爾(Simmel)，克羅齊(Croce)。

[[32]](#_32_88) 參看第十三章，[邊碼]第478頁起。

[[33]](#_33_88) Einfühlung是最通用的德國詞之一，Vacherleben是另一個。

[[34]](#_34_86) 《科學論文集》，第96頁；《馬克斯·韋伯的科學論》，第200頁。這一部分的闡述主要是馮·塞廷博士的意見。他在分類和系統化方面有些地方超越了韋伯本人，雖然意思上沒有根本的改變。

[[35]](#_35_84) 《科學論文集》，第111頁。

[[36]](#_36_84) Erleben[經驗]和Erkennen[認識]。見《科學論文集》，第105頁起。《馬克斯·韋伯的科學論》，第201頁。

[[37]](#_37_84) 韋伯本來完全可以多邁出一步，指出經驗本身決不是這種意義上的“原始的”，而是“根據一種概念圖式”的。原始經驗本身是一種知識成分的抽象。

[[38]](#_38_81) 這是批駁那種認為概念的特性是“虛構的”的觀念的有力論點。

[[39]](#_39_77) 這又是馮·塞廷博士的闡述，比韋伯本人的闡述更為明確。

[[40]](#_40_75) 《科學論文集》，第124頁；《馬克斯·韋伯的科學論》，第204頁。

[[41]](#_41_75) 《科學論文集》，第67頁起、第88頁起和很多別的段落；《馬克斯·韋伯的科學論》，第211頁起。

[[42]](#_42_69) 雖然這種彎折不是“真實的”，但他如果沒看見木棍彎折，準是視力有問題了。

[[43]](#_43_69) 《科學論文集》，第89、126頁；《馬克斯·韋伯的科學論》，第213頁。

[[44]](#_44_67) 指在第十三章討論過的兩種唯心主義形式，不是那種把抽象問題具體化的經驗主義，盡管偶然對此也進行過批評。

[[45]](#_45_67) 第十三章。

[[46]](#_46_65) 我的同事O.H.泰勒教授非常恰當地把這種觀點稱之為“羅曼蒂克經驗主義”。

[[47]](#_47_63) 參看格式塔心理學者論知覺的大量著作。材料匯總在考夫卡(K.Koffka)所著《格式塔心理學原理》(Principles of Gestalt Psychology)中。

[[48]](#_48_61) 為此，他在德國被廣泛地看做是實證主義者。

[[49]](#_49_61) 我們對自然現象也許有其他方面的興趣，例如審美的興趣。對某次日落的個別性感興趣就是如此。

[[50]](#_50_61) 《科學論文集》，第175—176頁，第178—179頁，第193頁。這是韋伯的觀點，而不是本書作者的觀點(參看下文第597頁起)。

[[51]](#_51_61) 《科學論文集》，第178頁。

[[52]](#_52_61) 這是對于韋伯來說。肯定還有其他的原則。

[[53]](#_53_61) 《科學論文集》，第184頁。

[[54]](#_54_61) 其他途徑將在下面討論，見[邊碼]第602—603頁。

[[55]](#_55_61) 參看《馬克斯·韋伯的科學論》，第225頁起。

[[56]](#_56_61) 韋伯所說的歷史個體，顯然僅僅是在一個參考架構的范圍之內，為了理論上的目的而適當加以描述的一個單位或復合體。

[[57]](#_57_59) 第二種批評意見將在下面論述。參看[邊碼]第606頁起。

[[58]](#_58_59) 參看格拉耐特(M.Granet)：《中國的思想》(La pensée chinoise)一書中對這個特點的重要論述。

[[59]](#_59_59) 特別參看R.K.默頓《十七世紀英國的科學、技術和社會》一書中的研究。

[[60]](#_60_59) 韋伯自己部分地承認這一點，但在鑒別兩組科學的時候還是走得太遠。

[[61]](#_61_57) 這樣，對于歷史科學來說，理論概念是了解具體的歷史個體的手段，另一方面，對于分析科學來說，則正好相反，具體的歷史個體是手段，是可以據以通過“驗證”來檢驗理論體系正確性的“案例”。

因此，“理論”這個詞有兩個常常被混淆的可能含義。一方面我們把對于一個特定具體現象、一個或一類歷史個體的整個解釋說成是“理論”，“日蝕、月蝕的理論”或韋伯自己的“現代資本主義的理論”就是如此。另一方面，我們可以用這個詞去指一般概念體系本身，“牛頓物理學”或“古典經濟學”就是如此。韋伯很正確地指出，第二種意義上的一項理論不能獨自解釋一個單獨的經驗事實。要加以具體的解釋或論斷，就是需要在經驗上總是惟一的、是歷史個體的一個部分的素材。參看《科學論文集》，第171—172頁。

[[62]](#_62_57) 由于他所繼承的那些哲學觀點，他本來確實是能夠走出這一步的。

[[63]](#_63_57) 以后可能對它的若干部分完全失去興趣，這并不使其減少真實性。

[[64]](#_64_57) 然而，正因為如此，這個客觀實在的總體本身并不是作為科學知識意義上的經驗對象，而是從推論中抽象出來的。它在邏輯上同康德的Ding an sich[物自體]有相似之處。

[[65]](#_65_57) 涂爾干的社會學認識論、曼海姆(Mannheim)的Wissenssozislogie[知識社會學]和許多其他思潮中都有這種懷疑論的成分。

[[66]](#_66_57) 《馬克斯·韋伯的歷史文化科學的邏輯理論》(Die logische Theorie der historischen Kulturwissenschaften von Max Weber)，載《社會科學和社會政策文獻》(Archivfür Sozialwissenschaft und Sozialpolitik)，卷49。《馬克斯·韋伯的科學論》中有扼要介紹，見第329頁起。

[[67]](#_67_55) 由于篇幅所限，不逐點評析。

[[68]](#_68_55) 最顯著的是帕雷托的非邏輯行動。

[[69]](#_69_53) 《科學論文集》，第207頁。

[[70]](#_70_53) 參閱前文第十章，[邊碼]第396頁。

[[71]](#_71_51) 韋伯關于理想類型的論述主要見《社會科學知識的客觀性》(Die Objektivität Sozialwissenschaftlicher Erkenntnis)一文中，《科學論文集》，第146頁起，尤其是第185頁起，也請參看第505頁起。根據《經濟與社會》，第一章重印。

[[72]](#_72_51) 關于此問題全貌，尤其參見《科學論文集》，第190頁。

[[73]](#_73_51) 《科學論文集》，第190頁。

[[74]](#_74_51) 《科學論文集》，第201頁。

[[75]](#_75_51) 馮·塞廷：《馬克斯·韋伯的歷史文化科學的邏輯理論》，載《社會科學和社會政策文獻》，卷49。《馬克斯·韋伯的科學論》一書中對此有所概述，見第329頁起，亦見第333頁起。

[[76]](#_76_51) 出于同樣道理，一個純粹理性的活動是能夠直覺地加以把握的。見前文[邊碼]第588頁。

[[77]](#_77_51) 《馬克斯·韋伯的科學論》，第329—330頁。

[[78]](#_78_49) 韋伯的“客觀可能性”概念將在下面討論，見[邊碼]第610頁起。

[[79]](#_79_49) 參看《馬克斯·韋伯的科學論》，第300頁腳注。韋伯確實把某些這種性質的建構當做理想類型。

[[80]](#_80_47) 參看前文，特別是第四、五、六章。

[[81]](#_81_47) 對本書而言。

[[82]](#_82_47) 這個問題在T.帕森斯所著《關于經濟學的性質和意義的幾點見解》一文中有相當詳細的論述。該文載《經濟學季刊》，1934年5月。

[[83]](#_83_47) 在持正統經濟學觀點的人們當中。

[[84]](#_84_47) 這里說的假設，意思不是指望事件的具體過程將會與構想完全一致，而是一種反面的意思，即所描述的事件過程同實際觀察到的不完全一致。

[[85]](#_85_47) 在一個全面的行動體系中。

[[86]](#_86_47) 兩者在具體內容上可能有重迭。參看本書第一章[邊碼]第35頁注[50]。

[[87]](#_87_46) 見前文[邊碼]第606頁注[81]。

[[88]](#_88_48) 在他的根深蒂固的放任主義偏見中表現最為明顯。參看萊昂內爾·羅賓斯：《論經濟科學之性質和意義》。

[[89]](#_89_47) 被界定為理想類型的單位。

[[90]](#_90_47) 在前面論述的那種意義上。

[[91]](#_91_47) 并不意味著對于所有問題來說，在這些現象中需要注意加以區分的，只有這兩個變量。在其他情況下需要注意區分的變量可能與此大不相同。這里關心的只是說明成分與單位之間的邏輯區別。

[[92]](#_92_47) 不管馬歇爾對此所作界定從我們現在研究的問題看來可能多么不合適。

[[93]](#_93_47) 見前文第十四章，[邊碼]第514頁。

[[94]](#_94_47) 因此就有了隨意性目的的概念在功利主義立場中的作用。一個成分的價值可以作為一個單位單獨存在。此種論點所反對的，是認為它必然是作為一個單位而單獨存在這樣一種沒有明說的假設。

[[95]](#_95_46) 《馬克斯·韋伯的科學論》，第262頁。

[[96]](#_96_46) 馮·塞廷博士還提出了另外四項可能采取的步驟；為了簡要起見，此處可以不提。

[[97]](#_97_46) 這個表述完全正確地表述了韋伯的立場，比他自己所作的任何表述都要簡捷。

[[98]](#_98_46) 《馬克斯·韋伯的科學論》，第280頁。

[[99]](#_99_46) 同上，第281頁起。

[[100]](#_100_46) 要指出的一個例外是類推。

[[101]](#_101_46) 韋伯認為馬拉松戰斗是起最主要決定作用的，因為它使雅典人贏得時間集合艦隊撤到薩拉米灣。可是，這里真正的關鍵問題是，波斯人未能取得對希臘的長久的政治控制。

[[102]](#_102_46) 朱迪亞(Judea)，即古代巴勒斯坦南部猶太人的聚居地。——譯注

[[103]](#_103_46) 在邏輯意義上的。

[[104]](#_104_46) 基本上，如所采用的參照系的要求所規定的。

[[105]](#_105_46) 應當指出，韋伯也在一種廣泛得多的意義上使用這個詞。關于這個問題的探討，見下章。

[[106]](#_106_46) 是否應該打破這種不變性，是一個在科學上方便與否的問題，是有關事實的問題。如果忽略掉這種組合的各種成分獨立變化的可能性，把這種組合徑直當成一個單位，這個類型概念同樣可以起一個成分的作用。另一方面，打破這種不變性可能是方便的。

[[107]](#_107_46) 譬如，對于西方人來說，職業的選擇是被包括在這個范圍內的。在印度，就種姓具有世襲的職業而言，職業的選擇當然是被排除在這個范圍之外的。在某種意義上——但不是在這里討論的意義上——這是認為西方人具有更多的經濟合理性的原因。

[[108]](#_108_46) L.羅賓斯：《論經濟科學之性質和意義》。參見T.帕森斯：《關于經濟學之性質和意義的若干見解》，《經濟學季刊》，1934年5月。

[[109]](#_109_46) 參見L.羅賓斯：《大蕭條》(The Great Depression)。該書所持論點是，大蕭條應完全歸咎于對競爭體制之運作的外來的橫蠻干涉。

[[110]](#_110_42) 韋伯傾向于前者，然而在他的合理化的過程中表現出了進化論的成分。

[[111]](#_111_42) 這實際上沒用，因為它同樣包含嚴重的困難。

[[112]](#_112_42) 見前文[邊碼]第33頁。

[[113]](#_113_42) “超值的貨幣將從流通中消失。”(譯按：此即著名的“劣幣驅逐良幣”的定律。)

[[114]](#_114_42) 每當成分與類型不相同的時候。

[[115]](#_115_42) 也就是說，把具體的類型成分從其背景中割裂開來而不破壞其基本特性的可能性不同。請比較亞理士多德關于與活體分離開的手僅僅在曖昧的意義上是手的觀點。

[[116]](#_116_42) 見最后一章。

[[117]](#_117_42) 由基本特性與伴生性特性之間的區別限定。單位行動僅包括前者。見第十九章[邊碼]第738頁起。

[[118]](#_118_42) 在職業祭司的職位是希臘社會的一個成分這種意義上。

[[119]](#_119_42) 一個體系中的諸變量相互間是函數關系。因此，一個成分發生變化，將對其他成分產生由該體系的規律規定的反應。但是，這些成分不是簡單地互相“束縛”在一起的。它們既是獨立的，又是互相依賴的。

[[120]](#_120_40) 在論題顯然是前述意義上的有機性題材的場合。

[[121]](#_121_40) 見[邊碼]第65頁注。

[[122]](#_122_40) 具體內容可能相互重疊。

[[123]](#_123_40) 例如有別于非歷史的古典經濟學家。他之所以如此，乃是因為具體個性最為明顯的是在結構方面，而不是在功能方面。社會關系首先是一種結構性范疇。

[[124]](#_124_40) 科層制、合理性的規律、狀態、科學等等。

[[125]](#_125_40) 當然，并非總是需要正面的建構(對于整個具體狀態的建構)。對所研究的那個成分的變化所造成的差異作出反面的建構，常常就足夠了。見《馬克斯·韋伯的科學論》，第267頁；《科學論文集》，第286頁。

[[126]](#_126_40) Zufälling[偶然的]。見《科學論文集》，第286頁；《馬克斯·韋伯的科學論》，第312頁起。韋伯的這一闡述清楚地顯示出由于他沒有建立起完善的分析性理論而產生的窘境。它基于一種假設，即這樣加以闡述的所有成分在導因作用方面的價值都是一樣的。在沒有任何明確的標準來衡量這些成分的重要性時，這樣假設比任何別樣的假設都要牢靠，但并不能令人滿意。事實上，根據分析性理論可以推出這樣的明確標準。經濟學理論就能這樣確定無疑地告訴我們：在現在的條件下，那些控制中央金融政策的人作出的決定，比那些僅僅在地方上起作用的一群商人作出的決定，對于經濟秩序的作用有更為重要的意義。而這二者都是韋伯所說的成分。

[[127]](#_127_40) 馮·塞廷博士列舉的第10點。《馬克斯·韋伯的科學論》，第262頁。

[[128]](#_128_40) 也就是說，在宗教的經濟倫理這個類型—形式具有不同實際內容的場合。

[[129]](#_129_40) 《科學論文集》，第204頁。

[[130]](#_130_40) 在我看來，似乎艾貝爾教授在把或然性這個概念看做是韋伯對社會科學的方法論作出的主要貢獻時，顯然夸大了這個概念的重要性。見《德國的系統社會學》(Sytematic Sociology in Germany)，第四章。這樣就對于韋伯的觀點加以實證主義的歪曲解釋，顯然給人以錯誤印象，并加劇了韋伯的概念的虛構性質。

[[131]](#_131_40) 參考羅伯遜的經濟個人主義。

[[132]](#_132_40) 對這些成分的區分，乃是專為目前討論的問題而作的，并不是決定性的區分。韋伯關于Zweckrationalität[目的合理性]的概念將在下一章討論。

[[133]](#_133_40) 見P.A.索羅金：《現代社會學理論》，第690—691頁。

[[134]](#_134_38) 同上書，第691頁。

[[135]](#_135_38) 已在第十五章末尾作過概述，無需在這里重復。

[[136]](#_136_38) 見《馬克斯·韋伯的科學論》，第一部分。韋伯把他自己的道德觀點稱之為Verantwortungsethik[責任倫理]。

[[137]](#_137_38) 《馬克斯·韋伯的科學論》，第339頁。

[[138]](#_138_38) 類型這個詞本身的意思，就是指設想的具體成分，而不是分析性的成分。

[[139]](#_139_38) 見《馬克斯·韋伯的科學論》，第24頁。

[[140]](#_140_38) 或者，換一種稍為不同的說法，把具體現象細分成單位，受參照系的限制。如果單位分析超出一定限定，以致根據該參照系不能找出作為一個具體實體的那種成分，那么，對于行動理論來說是毫無意義的。在行動的參照系中，具有意義的終極單位是成分(手段、目的、條件、規范)。成分可以進一步細分為原子等等，但這些就不是行動體系的單位了。

[[141]](#_141_38) 見《馬克斯·韋伯的科學論》，第342頁。

[[142]](#_142_38) 同前，第353頁起。

[[143]](#_143_38) 《科學論文集》，第504頁起。

[[144]](#_144_38) 《科學論文集》，第179頁。

## 第十七章　馬克斯·韋伯(四)：系統理論

第十六章已經表明，韋伯在方法論方面，主要關注的是證明一般理論概念在社會歷史科學中的必要性。但是，他從方法論上闡明的只有一種一般概念，就是他所說的一般理想類型。前已指出，這是一個能作為行動體系或社會關系體系的一個單位的假設的具體類型。但是，在方法論的層面上，它的兩個主要方面——作為行動體系的結構輪廓或作為諸成分所構成的體系——都與一般化的理論體系沒有明確的聯系。可是，韋伯確曾試圖根據非常類似貫穿本書論述的那種行動概念，對理想類型作出系統的分類[[1]](#_1_165)。可以很有理由地假設，只要這些理想類型在經驗上得到驗證，而且對它們的分類在邏輯上沒有矛盾，作為這種分類之基礎的諸概念的總體框架，應當與一個一般化的理論體系密切聯系著，盡管這一框架在方法論方面的地位還沒有明確解決。本章的任務就是：心中帶著已經揭示出來的行動體系結構的一般圖式，對韋伯所作分類的邏輯框架進行系統分析，以檢驗這個假設。

### 社會行動的類型

韋伯在邏輯上的出發點是這樣一種關于行動的概念：“我們將把任何人的態度或活動(Vechalten)稱為行動(Handeln)[不管涉及的是外在的還是內在的動作(act)，未能采取動作還是被動地默認]，如果(并就此而論)該行動者或行動者們把一種主觀意義(Sinn)寄于其態度或活動的話”。[[2]](#_2_160)社會行動是“按其對于該行動者或行動者們的主觀意義來說，涉及到他人的態度和行動，并在行動過程中以他人的態度和行動為取向的那種行動”。[[3]](#_3_155)最后，社會學是“一種試圖解釋性地理解(deutend Verstehen)社會行動，以便由此對其過程和結果作出因果解釋的科學。”[[4]](#_4_153)

對韋伯提出的這些著名的和帶根本性的定義，需要加以簡略評述。很清楚，韋伯以關于Verstehen[理解]的假設，把某個人們可以通達的主觀方面同行動概念直接聯系在一起了。凡是不能通過由行動者的主觀觀點進行的此類理解來通達的人的“行為”，[[5]](#_5_145)就不是行動，也與韋伯系統的社會學理論的闡述無關。本書對于這個否定的限制并無異議。第二點就是，韋伯對行為的可理解的諸方面即行動感興趣，乃是僅僅就他的興趣在于對行動的過程和影響作出因果解釋而言。這樣，韋伯所關切的概念，就是經驗的解釋性科學的概念，而不是任何規范性學科[[6]](#_6_139)或其他有關學科的概念。最后，根據前一章的討論可知，他顯然并不認為Verstehen[理解]局限于合理性的事例。下面將要指出，在他的體系當中，合理性的事例起著帶根本性的作用，但不是惟一起作用的。他說，[[7]](#_7_137)Verstehen[理解]的Evidenz[明證性]既可能是理性的，也可能是感情的(他有時說是affektuell[激情的])。譬如，我們能夠理解一個人的勃然大怒，即使按行動者的處境看這是完全非理性的。

對于任何行動科學來說，非主觀的過程和物體都不是被完全置之不顧，而是作為人的行動的機會、條件、結果、有利和不利的環境而占有一定的位置。[[8]](#_8_137)在某個研究者看來能夠從主觀方面加以解釋的事物，最終可能被證明是非主觀體系的規律的產物，[[9]](#_9_131)也就是說，其具有意義的方面可能是附帶現象。在無法找出恰當動機等等主觀原因的場合，也許可以以規律性來解釋，而這種規律性不管有多么大的可能是正確的，仍然是unverstehbar[不可理解的]。動機是“意義的復合體(Sinnzusammenhang)”，在行動者本人或研究者看來，這種意義復合體是他的態度或行動的充分(Sinnvoll[有意義的])理由。”[[10]](#_10_129)對于具體行動作出正確的因果解釋，是指“正確地把握了它的表面過程和動機，二者的相互關系是‘可以理解的’”。[[11]](#_11_125)

就本書所要研究的問題來說，沒有必要進一步探討韋伯關于行動的概念的方法論基礎究竟如何，因為前面所述已經足以說明，它實質上就是本書自始至終所論述的行動概念。他進而直接對社會行動以及其他行動作了分類，這是他對于各種類型進行系統區分的出發點。他的這一段話原文[[12]](#_12_123)如下：

如同所有行動一樣，可以把社會的行動判定為：(1)Zweckrational[目的合理性的]——對外部環境中事物和他人的行為有所預期，并以這些預期作為達成經過合理衡量和合理追求的合理性目的之“條件”或“手段”。(2)Wertrational[價值合理性的][[13]](#_13_119)——這種行動單純出于對某一特定行為方式本身的絕對價值的自覺信仰(不管會被解釋為道德的、審美的或宗教的等等)，而全然不顧及后果如何；(3)“情感的”[[14]](#_14_115)——特別是由于特定的激發情感的因素和特定感情的狀態而引起的激情的行動；(4)傳統的——由于長期的習俗而習慣化的行動。

韋伯引入這四個概念作為判定行動的手段，而沒有解決它們在方法論上的地位問題。他使用這些概念的方式導致這樣一個總的結論：從定義上說，這些概念基本上是具體行動的理想類型，但是后來使用這些概念卻傾向于把它們置于一種不同的場合之中。這種情況乃是造成許多混亂的根源。

首先，上面引用的那一段話中所說的前兩個概念之間的區分，好像顯然指的是具體行動的類型。乍看起來，似乎Zweckrationalität[目的合理性]指的是前面所分析的內在的手段—目的鏈條的中介環節；而Wertrationalität[價值合理性]指的是終極目的成分。可是，這不符合韋伯所下的定義，因為按照韋伯的定義，每一個概念描述的都是一個既包括手段—目的關系，也包括終極目的的完備的行動類型。兩個概念都是理想類型概念。

馮·塞廷博士所論述[[15]](#_15_115)的韋伯的所謂Verantwortungsethik[責任倫理]和Gesinnungsethik[信念倫理][[16]](#_16_115)的兩種倫理態度的可能的“形式上的”類型之間的區別，為理解韋伯的意思提供了鑰匙。Zweckrationalität[目的合理性]是前一種立場在邏輯上所蘊涵的行動的規范類型，而Wertrationalität[價值合理性]則是后一種立場所蘊涵的。其區別基本如下：行動者或則認識到獲致價值的許多合乎情理的方向，盡管這些方向不全然同等重要；或則他把全部行動指向一個單一的特定價值(例如救贖)——該特定價值在如下意義上是絕對的：所有其他潛在價值僅僅作為獲致這一核心價值的手段和條件(可能的助力或阻礙)才值得注意。[[17]](#_17_109)

在第一種情況下，行動者不僅必須要選擇達到一種特定目的的手段——這對兩者是共同的，而且還必須把諸價值即諸終極目的加以權衡比較；他不僅必須關注一項特定行動過程對于獲致其本身直接目的或終極目的可能直接造成的后果，還必須關注該行動過程對于其他價值直接或間接可能造成的后果。[[18]](#_18_107)因此，持這種立場的人渴求掌握客觀知識的欲望特別強烈。因為只有掌握客觀知識，他才能理性地作出這種判斷。他的行動必須著眼于達到和諧，在許多領域中按照輕重緩急不同獲致價值的最大化。在這點上，韋伯的確遠不相信在不同的可能的價值之間有著前定的和諧，而不存在任何真正的沖突。相反，他對此種處境抱悲觀的看法，認為在可能的不同價值領域之間存在著深刻的沖突，[[19]](#_19_108)特別強調行動的出乎意料的間接影響所造成的不幸結果(Schicksal, die Paradoxie der Folgen[命運，后果的荒謬])。

如前所述，另外那種立場把行動條件僅僅當做獲致特定絕對價值的手段和條件。當然，行動者有責任盡一切努力去追求這樣一種絕對價值，但是他并不關心他的行動Erfolg[成功]與否。他能否成功與他是否應當努力沒有關系——因為沒有其他價值與之匹敵，不能成功也無其他價值可予補償。如果客觀情況使得成功成為不可能，那么，“受難”就是惟一可接受的道路。另一方面，他決不關心他的行動對實現其他價值的前景(對于他本人或他人)有何影響，因為其他價值根本不在話下，倘若予以考慮，也只是當做最高價值的危險敵手。[[20]](#_20_106)他的行動的結果問題留待上帝去考慮，[[21]](#_21_107)那不是行動者的責任。

因此，以本書所用的術語來說，這兩種合理性行動類型之間的區別，是由終極目的體系的兩種極端類型的區別所決定的。當然，在它們之間存在各種各樣可能的過渡類型，特別是單一價值的極端絕對性的嚴格程度很不相同。每一個價值等級都包括Gesinnungsethik[信念倫理]成分，而與之相對的另一極端則是譬如邊沁(Bentham)在其名言“針戲[[22]](#_22_107)與詩同樣美好”中所采取的立場。不僅每一個個人，而且每一個價值都作為“一個且惟一的一個”而有其重要性。

在手段—目的關系方面，區別不在其邏輯特點，而在其“延展的范圍”。對于zweckrational[目的合理性的]類型的行動所必不可少的那些手段和目的關系的某些考慮，在wertrational[價值合理性的]另一端變成完全不相干的。但是，在韋伯所提出的類型中，不存在任何與上述合理性行動的結構成分圖式相抵觸的東西。他的區分超出了此種特別是與具體終極目的體系諸類型的差異相關聯的結構分析。現在的問題不是去批判這種區分——相反它是很有用的，而只是指出它與本書所展開的圖式有什么不同。[[23]](#_23_107)

盡管韋伯把合理性行動分成兩種類型，他所說的合理性行動仍然包括著明確界定的規范成分。它不同于帕雷托的“邏輯行動”之處在于，韋伯的概念指的是假設的具體的完備類型，因此包括了終極目的成分以及終極手段和條件。它不局限于手段—目的關系方式本身，而帕雷托的概念卻是局限于手段—目的關系方式的(按上面的解釋)。因此，如果對于韋伯來說存在著行動的剩余性成分的話(它們確實存在)，就要與帕雷托對待它們的方式稍有不同。但是，韋伯在他提出的兩種合理性行動類型之外，又明確地界定了另外一種規范類型——傳統的行動，這樣就使問題更復雜了。必須先對此加以討論，然后再探討剩余性成分的問題。

前已指出，傳統主義這個概念在韋伯的經驗社會學研究工作中起著十分重要的作用。在上面引用的那段文字中他只給它下了一個非常粗略的定義——由傳統所決定的行動是“由于長期實踐而習慣化(durch eingelebte Gewohnheit)”的。這甚至可能使人認為，對于韋伯來說，傳統主義只是對于習慣的心理學機制的一種表達。但是，不管習慣對于說明傳統秩序的機制可能多么重要，單單這樣解釋很顯然是不能令人滿意的。首先，上一章廣泛使用的那個例子[[24]](#_24_105)表明，傳統主義的固定化(traditionalistic fixation)并不必定適用于全部的行動復合體——這個名詞并不意味著“自動起作用(automatism)”，而僅僅是與某些規范性的方面(在這個例子中，是固定的生活水準)相關聯。另一方面，從定義來說，在這些限制條件之下，使手段適應于目的就是合理的。傳統的行動顯然是一個完整的行動類型，其傳統主義就在于某些要素的固定不移，在于這些要素不受理性的或其他方面的批判。

韋伯從來沒有給傳統的行動本身下一個較為充分的定義。可是，他確曾對于傳統主義這個較為一般的概念作了更加詳細的說明，可以據以廓清這個問題。他在論述合法秩序這個概念的時候，[[25]](#_25_103)認為行動者可以以傳統為理由而賦予某一秩序以合法性。[[26]](#_26_103)于是，對于確切是社會體系之規范性方面的東西說，傳統起了裁可的作用。而習慣本身則絕無任何規范性可言。習慣要么是實際行為的某種機制，要么是實際行為的一種具體模式，而不是人們應當如何行動的一種方式。

此外，在他對于Typen der Herrschaft[權威類型]所作的至關緊要的論述中，合法權威的三個主要類型之一就是傳統型權威。可以全文引用他的定義：“如果一種權威的合法性是以一種秩序的Heiligkeit[神圣性]為根據，并且該秩序以及其中諸權威地位之神圣性乃因傳自過去[一直存在]而為人尊奉，則該權威可稱之為傳統型權威。”[[27]](#_27_99)對于現在要研究的問題來說，有趣的是使用了神圣性這個詞——它同合法性聯系在一起，又形成了規范性的方面。任何習慣本身并不是神圣的。這很明顯地使人聯想起在涂爾干思想當中非常重要的道德義務的觀念。最后，可以回憶一下，韋伯在關于原始宗教的論述中，是把傳統主義、象征作用同儀式緊密聯系在一起的。[[28]](#_28_99)

據此，可以合理地斷定：第一，從理論上說，傳統主義與習慣這一心理學概念沒有什么關系；第二，它與行動的規范性方面有千絲萬縷的關系。它與合法性和神圣性的密切關系無疑證實了這一點。不過，只有對這些概念以及與之緊密相關的卡里斯馬概念加以詳細考慮之后，進一步探究這個問題才是有益的。可是，傳統主義并非行動體系的終極結構性(或其他)成分之一，這是很明顯的。它是在一個比較側重于描述的層面上提出來的。此外，傳統的行動是作為一種類型來界定的，盡管這樣做的困難比起界定那兩種合理性行動類型遇到的困難還要更加明顯。在韋伯的實際使用中，這個較為一般的概念看來出現在兩個主要的場合：(1)作為未經理性地批判就接受下來的過去的(傳統的)規范的具體內容；(2)作為某些具體行動或具體關系的性質或特點(拿計件工資的刈草者的或權威的傳統主義)。要用與規范有關的“傳統的”一詞，來確切描述一整個具體行動體系，似乎有著內在的困難——韋伯所下的定義之所以使人聯想到“習慣”，原因大概就在于此。

最后，必須略為談一談情感行動的范疇。要是把情感行動視為一種具體理想類型的確切定義，那么，所面臨的困難看來比“傳統的”這個定義所涉及的困難還大。顯然，韋伯在腦子里想的是勃然大怒之類的一些例子，這種情況依照在一定處境中的行動者的利益來說是“非理性的”。當然，這種情況無疑是存在的，要建立包括這些情況在內的特定非理性行動的理想類型也無疑是可能的。但是，要使這樣的理想類型同那兩個合理性行動類型處于同一層面，本應明確加以界定。而韋伯對此所下的定義如同他給“傳統的行動”所下的定義一樣，非常粗略而又語焉不詳，與他對于那兩種合理性行動類型所作的論述形成鮮明的對比——這是一個重要的情況。此外，更加重要的是，在韋伯的經驗性研究工作中，他從來沒有實實在在地使用過這個概念，連類似使用“傳統主義”那樣的情況都沒有。

看來，顯而易見的推斷是，必須把情感行動看做是一種剩余性范疇。這樣的解釋更加確當，因為韋伯從來沒說過，劃分這四種行動類型并不是想要一網打盡。他得到這個概念的大概途徑可以敘述如下：他真正的出發點同帕雷托一樣，是行動的合理性的概念。同時，他由于自己的方法論觀點，而去致力于提出各種類型的概念。接著，形式化的倫理態度的這兩種可能類型，又導致他去區分合理性行動的兩種類型——把每一種都設想為完整、盡管在規范上是理想的類型。

顯然，行動和關系的某些方面為傳統所固定成型，是他在具體研究工作中不斷碰到的使人印象深刻的經驗事實。由于方法論立場的緣故，他未能把這種事實與一種一般化的行動體系聯系起來，而只是把它作為一個終極的不可化約的事實。他試圖將它納入一個在邏輯上對稱的行動類型圖式，卻并不完全成功，與他的經驗用法又有很多抵觸。這樣，就會將行動的某些并非理性的，而同時又非傳統的方面遺漏下來。從韋伯的觀點當中可以看到，他對這些方面持有積極的態度，認為可理解性并不局限于理性的方面。[[29]](#_29_99)情感是觀察者所能夠理解的——譬如發怒。因此，這個并非理性又非傳統的剩余物便被提出，作為區分第四種行動類型的標準。此處不準備進一步深入分析其中可能包括哪些成分。作為提醒，可以僅僅指出：特別是有鑒于情感行動這一概念屬于剩余物范圍的性質，如果匆匆得出結論，認為情感行動就意味著心理上的非理性(譬如認為發怒就意味著是好斗的天性的一種表現)，那恰恰同把傳統主義與習慣等同起來一樣是不合理的。其中完全可能有心理方面的成分，但心理成分肯定不是問題的全部。首先，指出這樣一點是很有意思的：在這四種行動類型當中，卡里斯馬這個極為重要的概念根本沒有露面。可以充分證明，卡里斯馬同闡明情感行動是有某種聯系的。

韋伯從這四種行動類型進而界定社會關系的概念。[[30]](#_30_97)他把社會關系界定為“按照他們主觀意圖彼此相互關切并因而確定其傾向的眾人所持態度(Sichverhalten)[[31]](#_31_93)的狀況。社會關系因而全然并僅止表現為在一定情況下將會發生其意義可預測的社會行動的可能性，而與此可能性的根據無關。”此處無需分析這個定義，只需指出其中幾點。這個定義構成了對行動圖式所涉及的同一些事實進行觀察的另外一種方法，實際上就是觀察某些行動復合體的方法。這個定義很重要，因為韋伯后來提出的那些比較復雜的范疇，大多就是以此作為單位的。這一過程雖然也蘊涵了行動圖式，卻背離了嚴格的行動圖式本身。[[32]](#_32_91)

但是，在韋伯對于社會關系所作的論述中，有行動本身存在著若干規律性(regularity)成分的意思，這樣才有發生能夠構成可界定的關系的那些行動的可能性。

### 行動的取向方式

在規律性成分中，引起韋伯興趣的,是能夠根據主觀范疇去理解的那些成分。因此，他把注意力集中在他所謂的行動的“取向方式(modes of orientation)”上，從而進一步緊縮了考慮的范圍。這個表達形式，使人強烈地聯想到，他把注意力集中于行動體系的規范性方面，而韋伯探討行動問題的一般特點又強化了這種印象。

韋伯在這方面提出的三個范疇中，顯然有兩個就是處于這樣的情形。他說，行動取向的根據可以是：(a)慣例(usage)(Branch)；(b)利益(Interessenlage)；或(3)合法的秩序。[[33]](#_33_91)在“利益”這個范疇里，可以根據行動者們為了相似的預期而作出Zweckrational[目的合理性的]取向來理解他們行動的一致性。而合法秩序的概念則涉及到行動者們認為存在著這樣一種作為規范的秩序之Vorstellung[觀念]的行動取向。在這里，需要進一步就這兩個范疇作幾點說明。他說，基于利益而形成的行動的規律性之所以穩定，乃是由于任何在行動時不顧及他人利益的行動者，必將因而招致他人反抗，而此種反抗必然成為該行動者實現本人目的的障礙。[[34]](#_34_89)同時，以合法秩序為取向并不限于實行其種種規則，也包括回避和違抗這些規則。當然，關鍵問題是，存在這種秩序就使這樣的行動產生了差異，而這個差異可以歸因于能理解的動機。

于是，這兩個規律性成分的規范性質就很清楚了：一個來自追求特定目的過程中的合理性規范；另一個可以歸因于包含一種合法性成分的規則或義務。第三個范疇——慣例——在這方面的狀況比較成問題。韋伯自己的闡述非常簡略，確實使人認為這是一個種種非規范性成分的大雜燴。他說，“就慣例作為實際的習慣做法(durch tatsächliche Uebung[通過實際鍛煉])而言”，它包括了行動的一致性。這使人想起他心目中原來那種關于習慣的心理機制的觀點。可是，他的實際論述肯定表明，在這里也涉及到規范性成分。但是，這種涉及規范性成分的方式，本書尚未展開分析。因此，要等到把同上面的這番議論關系比較密切的兩個范疇討論完后，才能來正面討論對這個范疇的解釋。

在韋伯本人的論述中，這三個概念在邏輯上所處的確切地位不是很清楚。其中有兩個在他的定義中是由“就……而言”這個短語加以限定的。第三個僅僅以“行動……可以以合法秩序的觀念為取向”來表述。把它們作為行動的三種理想類型來考慮是可以的。但是，為什么已經有了第一個分類還要再來第二次分類，而又只字不提兩者的關系或者第二個分類有何必要呢?最合理的解釋似乎是：韋伯所做的事情，實際上提出了一般化的行動體系結構的輪廓，是作為他劃分理想類型的總的框架而提出的。如果這個解釋是對的，那么，這三個概念就都在極大程度上不會是對于(即使是假設的)具體行動類型的描述。[[35]](#_35_87)

在這種情況下，慣例乍看起來好像只是消極地界定的。它只是“做事情”的方式。韋伯所說的一切，就是“所做”的事情之間有區別，因為事情有“總是那樣做出來的”(Sitte[慣例])和“那是最新的辦事方式”(風尚)。但是，在以描述方法來說明其特性的時候，看來沒有涉及特定的動機，沒有涉及手段—目的關系。[[36]](#_36_87)這同說這些一致性(uniformities)講到底也不會作為動機復合體的結果而成為可以理解的，是截然不同的。[[37]](#_37_87)

另外兩個概念則涉及特定的規范：一個是手段對于目的的有效適應——功效規范，另一個是合法性規范或道德義務。要說在同一個具體場合就不會同時涉及到這兩個概念(以及慣例)，是沒有任何理由的。實際上，同時涉及這些概念的場合很平常，假如任何一個行動復合體當中完全不涉及其中任何一個，就得認為那是一個有局限性的事例了。為了避免混淆，應當指出一個區分，[[38]](#_38_84)即以合法的秩序為取向這一事實與根據這種秩序行動的動機是有區別的。利益和合法性這兩種成分是錯綜復雜地交織在一起的。單憑共同體中大量的人認為某種秩序是合法秩序這個事實，就使這個秩序ipso facto[由此]成為任何一個個人的Interessenlage[利益]成分，不管他本人認為這個秩序合法與否。如果他認為這個秩序不合法，他的行動要想成為合法理性的行動，依然必須以這個秩序為取向。此中道理在討論涂爾干的理論時已經深入探究過了。

這樣，能夠給予這些概念的最好解釋就是：它們是一個行動結構框架的組成部件。可是，韋伯對它們的處理多少有點不同于帕雷托的分析所得結果，而與涂爾干的處理比較相似。也就是說，無疑是與涂爾干的道德義務直接相對應的合法性成分，首先不是以特定的手段—目的鏈條的終極目的形式出現，而是首先作為屬于特定的行動以其為取向、但與該單位行動處于“條件”關系而非手段或目的的關系的一種秩序——即一種規范體系——的特性出現的。行動者對這些規范的態度可能不同。也就是說，這些規范可能是行動者據以確定其行動取向的道德中立的條件，如同他會根據任何技術手段的有效性來確定其行動取向一樣；他也可能持“承認”這種秩序的“合乎道德”的態度，因而有義務遵循這些規范；或者他持否定這種秩序的態度，因而相應地有抵制這些規范的義務。

這在本質上與涂爾干對同樣現象的論述是一致的。仿照前面使用的術語，[[39]](#_39_80)可以把它稱之為定則研究法(institutional approach)，以與帕雷托的直接的行動—成分研究法相區別。于是，隨著這種研究方法出現了三個成分：顯然是非規范性的而只是實際存在的秩序成分，即慣例、功效—規范成分和合法性—規范成分。完整的具體的秩序一般都同時包含這三個成分。[[40]](#_40_78)現在的主要任務是對這三個成分一一加以分析，看看每個成分是否還可以進一步分解為若干成分，以及這些成分與我們已經提出的行動結構圖式是什么關系。但是，在此之前，最好先討論一下韋伯本人在這一步以后采取的步驟屬于什么性質。

他接下去一步一步地展開了一個社會關系的理想類型體系。[[41]](#_41_78)他從三個基本關系——沖突(Kampf)、Vergemeinschaftung[共同體化]和Vergesellschaftung[社會化][[42]](#_42_72)——開始，用它們構建出愈來愈復雜的結構，最后達到了教會和國家之類的概念。不用說，這根本不是我們這里所說的一般化理論，而是由一般化而形成概念化的另外一種可能性的發展——理想類型概念體系的發展。這種系統化的單位是社會關系，其結果則是一個“客觀上可能的”社會結構類型圖式。從這一點上說，這是一項宏偉的工作，其視野范圍和精致程度都是無可匹敵的，是幾乎任何種類的經驗研究的寶庫。在韋伯自己的經驗運用中，它具有使各種制度的結構性分化一目了然的重要作用。在涂爾干只是清楚地看到定則的功能性方面即定則對于決定個人行動的關系的地方，韋伯看到了它們在巨大的“構造”全貌中的結構性方面。它是唯心主義傳統的歷史相對主義的最杰出成果。這里沒有篇幅對這個非凡的類型體系詳加論述。下面說明可供選擇的另一種分析方法的結果時，將要討論這個體系的某些方面。現在我們主要關心的是另外那種分析方法。

沒有必要詳細論述對于所謂功效—規范成分的分析。但是，有必要強調(尤其是韋伯即使是以稍有不同的形式所提出的)上面的分析當中已經出現的諸結構性成分的所有主要區別。首先，他對Interesenlage[利益]所下的定義使之與Zweckrationalität[目的合理性]直接聯系在一起。這就意味著，只是就行動中涉及到按照客觀的標準使手段適應于特定目的而言，行動才是由利益決定的。可以說，這就是以功效規范為取向。韋伯關于Zweckrationalität[目的合理性]的概念，確實不是直接從終極目的成分中抽象出來的。但是，在這個問題上，他對這一概念的使用既不涉及任何特定類型的終極目的的體系，也不涉及它的特定作用。所涉及的完全是在特定處境中的手段—目的關系的特點，而不管終極目的可能是什么。從我們所研究的問題看來，終極目的并未被當做變量。因此，可以得出結論：這個結構性成分正是由于不涉及終極目的的性質而與Zweckrational[目的合理性的]類型不同。這樣，它相當于內在手段—目的的中介部分。[[43]](#_43_72)

但這還不是全部問題所在。在韋伯的理論中，實質上也能找到上面指出的這個中介部分的內在分化。正如所料，在他對于經濟成分的論述當中，這一點最為清楚。他說，行動“就是其按照主觀意圖說來，旨在滿足獲取‘效用(Nutzleistungen)’為其經濟上的取向的”。[[44]](#_44_70)“經濟行動(Wirtschaften)是權力(Verfügungsgewalt)的和平運用，主要是以經濟為取向的。”[[45]](#_45_70)特別是這第二個定義很有些具體類型的意味。但是，首先，它明確地排斥把武力作為經濟活動的手段——可能還有其他的強制方式。其次，以謀求效用為取向與前面的分析是完全一致的。有趣的是，韋伯說，不應該認為尋求效用的成分僅限于消費方面的需要，否則就會將“赤裸裸的貪欲”摒在一邊——這樣他就更加明確地將這個尋求效用成分的終極目的的特定性質排除在外了。實質問題在于，人們在實實在在地追逐著效用，而不是他們為什么如此。[[46]](#_46_68)對于資本主義研究來說，這個區別的重要性顯而易見，資本主義的貪欲，它所特有的毫無節制的特點，是不應僅僅以經濟理由作解釋的。

韋伯對于經濟成分與技術成分的區分，同我們在前文中所作的區分基本上是一致的。[[47]](#_47_66)他說：“不是每一個在手段上合乎理性的行動都要稱之為經濟的。首先，‘經濟’并不等同于‘技術’。”[[48]](#_48_64)合理性的技術，就是有意識地以經驗和經驗分析為取向來采取手段。因而每一種行動都有其技術，[[49]](#_49_64)也就是說，技術是一個成分，而不是一個行動類型。僅僅當為達到一個特定目的可供選擇的手段比較稀缺，關系到在這些手段當中進行選擇的時候，才有經濟成分的加入。這種考慮總是對于技術性成分的補充，而并不是要取而代之。經濟成分意味著，對使用一種特定手段去達到一個特定目的所付的代價加以考慮。這又意味著涉及到把這些手段用于這個目的或用于可供選擇的其他目的時，何者更為迫切需要。[[50]](#_50_64)因此，基本的經濟事實乃是稀缺、手段對可供選擇的目的的適應及成本。經濟成分包括對于一種特定稀缺手段的不同用途中何者較為迫切需要加以權衡，這是技術成分所不包括的。

這就指出了進行區分的所有主要脈絡。惟一的欠缺是，雖然這種區分所處地位作為結構性成分的問題來說已經顯出端倪，卻還不太清楚。這與上一章指出的一個問題有關：韋伯以經濟學理論的概念作為一般理想類型的主要實例，因而包含了那個概念中固有的全部方法論上的困難。但是，考慮到這一點，再考慮到韋伯最初是以歷史學派的排斥理論的偏見去研究經濟學的，他在很大程度上澄清了經濟學理論的邏輯地位——他比當代大多數正統經濟學家可以說要高明得多。

在韋伯的理論里，與經濟因素有關的強制力量所處位置，是一個比技術成分所處位置更加復雜的問題。然而，能夠看出一個相當清楚的能夠加以界定的線索。首先，前面已經提到，韋伯把“經濟行動”局限于和平的手段，明確地將武力的使用排除在外。[[51]](#_51_64)他所作的其他系統論述分散在不同的章節里——“經濟生活的社會學要素”[[52]](#_52_64)和“權威的類型”。[[53]](#_53_64)這樣，就值得研究一下他的權威(Herrschaft)概念，他顯然是不把它看做一個經濟學范疇的。他把權威定義為“保證由一個特定人群作出的特定命令得到服從的可能性。”[[54]](#_54_64)它是一個比權力(Macht)概念較為狹隘的概念，權力是“在一種社會關系之內即使遭到反抗也能保證達到其自己目的的可能性。”[[55]](#_55_64)在這個較廣泛的意義上，權力決沒有被從關系的經濟成分中排除掉，而權威卻被排除掉了。就社會關系包含有經濟的考慮而言，它在一方面就是一個協議而非命令的問題；而在另一方面則是遵守的問題；

當然，這個意義上的協議，決不排除討價還價能力上的不平等，因而就出現了強制的問題。[[56]](#_56_64)同時，完全可能形成一種包含有由于自愿同意而順從權威的關系。韋伯因此非常強調，在資本主義企業中的遵從紀律，從最嚴格的意義上說，就是對權威的服從——雖然是在有限的范圍里。工人必須服從命令。[[57]](#_57_62)但是，這并不影響這樣一個主要事實，即權威是行使權力的特殊形式，其中包括著強制的可能性。

韋伯把“政治的”這個概念限定得更加狹隘：一方面把它同在某特定地理區域內運用的權威聯系在一起，另一方面包括在需要時使用物質的強制力量或以此相威脅。[[58]](#_58_62)從我們所要研究的問題來說，是不能如此遠離經濟學所主要關切的問題去找到政治成分與經濟成分的重要差別的。

再者，如果把權威概念當做韋伯所劃定的經濟權力止步之處的明確界線，[[59]](#_59_62)就會出現下列情況：在各種社會關系的某種情形下，一旦出現了追逐獲利和分配效用的活動，就會發生如何確定具體活動的參與者各方之間的權力關系的問題。從討價還價的力量完全平等的情況(這似乎是早期古典經濟學家的出發點)[[60]](#_60_62)起，有一系列不同程度的情況——其中一方被其他各方強制進入這樣一種關系的可能性逐漸增大。

這些權力關系可以粗略地分成兩種類型。其一，之所以背離完全屬于經濟性質的規范，可能是由于采用了可以稱之為非經濟手段的手段。這些手段可以界定為武力、欺詐和施行權威(在韋伯所說的意義上的)。那么，韋伯所作論述的要點就是根據這些手段在經濟權力與非經濟權力之間劃一條界線，把權威作為其中的“最溫和的”手段。[[61]](#_61_60)其二，這樣仍然留有權力不平等的可能性，這種不平等并非直接來自較高的生產率，而是由于利用了壟斷之類的比較優越的處境，或是由于在使用經濟手段方面比較精明，比較有預見性，也就是確切地保障了商品交換和勞務交換的自愿協議。[[62]](#_62_60)

在經濟思想史中，關于權力成分之作用的分歧，主要正是在這個問題上表現出來的。一個極端是以“利益的天然一致性”的假定為依據的主流的古典立場，這是一種完全排除強制性成分的觀點。另一個極端是以強制性成分為最主要成分的若干種理論當中的馬克思式的經濟理論。與其說韋伯傾向于前一學派，不如說他傾向于后一學派。[[63]](#_63_60)從我們現在所研究的問題(行動的主要結構性成分的區別)來說，這個問題與其說是一個基本原則問題，不如說是一個怎樣做才便利的問題。似乎顯然需要把非經濟手段從經濟學理論體系中的變量的位置上排除掉。[[64]](#_64_60)另一方面，以利益的天然一致性的假設來闡述經濟學理論體系，顯然是可能的。究竟應當使用經濟上的強制性成分來解釋經濟學理論體系，擴大這種理論體系的范圍，或是需要對經濟上的強制性成分另外作系統闡述，只有根據對前一種做法實際嘗試的結果才能決定。這里沒有篇幅對那些已經做過的嘗試進行批判性分析。

同時，必須特別強調的是，不應當容許一種經濟學理論為了在邏輯上簡單明了的考慮而把強制排除掉，將強制在實際經濟生活中的非常巨大的經驗意義掩蓋起來。在絕大部分自由主義經濟學家的著作中，這已是明顯的事實。[[65]](#_65_60)韋伯不在這種批評的范圍之內。他深刻地、幾乎是悲劇性地意識到強制在人類事務中的重要性。對他的政治著作稍作研究，就足以使人對此深信不疑。[[66]](#_66_60)

### 合法秩序、卡里斯馬和宗教

現在可以回到有關行動的合法性秩序(legitimate order)概念或前面所謂的合法性規范(legitimacy norms)上來了。韋伯論述這一概念的方法是我們所主要關注的。首先，他做的是兩個分類，兩者初看起來沒有什么明顯差別。第一個是對于“一種秩序的合法性可以得到保證”的方式進行分類。[[67]](#_67_58)第二個是對于行動者認為該秩序具有有約束力的合法性的理由進行分類。[[68]](#_68_58)

對這兩個分類的實際內容加以考慮，就可以看出其差別所在。第一個分類中所說的保證，可能是純粹主觀的(innerlich[內在的])；在這種情況下，它是(a)情感的、(b)wertrational[價值合理性的]或(c)宗教的。這種保證也可能是外在的，也就是從“利益”角度而言對于外界事物所致結果的預期。這里使用的術語好像有點不無非議，但基本意思是清楚的。這是一種對于動機類型，從而也是對于力量類型的劃分，這些動機和力量的類型，就解釋了何以某一特定秩序的規范實實在在地為人們所遵循。按照本書所用的術語，更可取的說法是，這些動機可以分成與利害無涉的和利害相關的。在第一種情況下，秩序被看做是價值的表示，因而，遵從這種秩序乃是由于珍視這種秩序本身或它所表示的價值。[[69]](#_69_56)在第二種情況下，秩序的存在是一個人必須在其中行動的處境的組成部分——它起的作用是行動者達到自己目的的道德中立的手段或條件。因此，一個本人并不相信言論自由的共產黨人，可能求助于言論自由權以使自己免于入獄，并從而有利于他自己的目標。這種權利[[70]](#_70_56)是當今社會合法秩序的組成部分，而他用來作為達到自己目的的手段。可以說，韋伯指明的是，即使利益對于秩序而言全然是道德上中立的，對于保證秩序、也就是維持秩序的運作，仍然是起作用的。

第二個分類是在不同層面上的——就是認為該秩序具備合法性的動機這個層面，而不是為什么在行動中堅持這種秩序的層面。從消極方面看，明顯的一點是利益完全退了出去。雖然利益可能是遵守某種秩序的一條非常重要的原因，卻與認為該秩序具有合法性(或無合法性)毫無關系。在這個層面上，只有種種與利害無涉的動機成分才有一席之地。但是，韋伯對這些動機成分的進一步分類與前面說的有些不同。他把它們分成：(a)傳統的；(b)情感的；(c)wertrational[價值合理性的]和(d)由明確Satzung[規程]指認為是合法的。分析韋伯為什么把宗教動機去掉而加上傳統的動機，似乎意義不大。關于傳統的動機，可注意的只是他說的，“一種秩序由于人們把傳統奉為神明而具有合法性，在任何地方都是最普遍又最本原的情況。”[[71]](#_71_54)把傳統主義同神圣性這樣聯系起來，是他關于傳統主義的所有論述的一個顯著特點。

有趣的是，wertrational[價值合理性的]的原意，在這里也發生了轉換，這同前面指出的zweckrational[目的合理性的]的意義轉換是直接相對應的。雖然出現了“絕對”這個詞，[[72]](#_72_54)但從上下文看來，重要的似乎不是價值的絕對性，而是價值的“終極性”(在本書所用意義上的)。這一點從下面這個事實看來就很清楚了：zweckrational[目的合理性的]已經等同于利益——對某物某人關切，只是由于該事該人可以當成手段使用，或者作為一個有內在聯系的條件應當予以考慮。另一方面，wertrational[價值合理性的]在此處則等同于評價事物時與利害無涉的態度，這種態度乃是出于為了該事物本身的緣故或是把它作為一種終極價值的體現或直接表現，而該事物在此種意義上因此就不能簡單地作為手段來“使用”。換句話說，zweckrational[目的合理性的]和wertrational[價值合理性的]的區別，起初是合理性行動的假設具體類型的區別，現在已經變成行動體系的結構性成分的區分，可以作為所持種種態度的不同特性來認識了。這種意思上的變換發生在它所出現的場合，必有其耐人尋味之處。

第四種范疇——由規范的明確規條指認為合法的，從現在的觀點看，可以看成是一種派生的合法性。相信其合法性，意味著制定規條的機構擁有制定這種規范的權利。韋伯把它分成兩個子類型——協議和Oktroyierung[強加于人]。應當指出，在前一種情況當中，光是有利害關系的人們達成協議是不夠的。為了使合法性得以維系，必須有履行協議條款的義務。我們將會看到，這里包含著其他三個成分中的一個或多個，首先就有Wertrationalität[價值合理性](在新的意義上的)。這與涂爾干對契約關系的分析的聯系是很清楚的。協議中的合法性成分，就是涂爾干所說的“契約中的非契約性成分”[[73]](#_73_54)的一個組成部分。因此，純粹自愿協議是一種把合法性成分約簡到最小程度的有限制的情況。但這決不是說把合法性排除掉了。

我們現在不打算進一步深入討論傳統、情感和Wertrationalität[價值合理性](按第二種意義；從現在開始將按這一意義使用)相互間的關系。但是，上面的分析已經足以證明某些推論是正確的。對于韋伯來說，合法性乃是秩序的一種性質，也就是對行為起支配作用或者起碼是行動可以(或必須)據之確定自己取向的一個規范體系的性質。這種性質乃是由與該秩序相關聯而行動著的人們加之于該秩序的。這樣做就包括對于所涉及的種種規范采取一種特定類型的態度，這種態度的特點可以說是不計利害的接受。換句稍許不同的話說，對于認為該秩序是合法的并遵從其規則的人來說，在這個范圍之內乃是一個道德義務的問題。

這樣，韋伯的論點便同涂爾干把約束作為道德權威解釋時的論點是一樣的了。此外，韋伯曾從同樣的角度研究這樣一個問題：認為個人的行動與構成其行動條件的一個規則體系聯系著的問題。兩個人的理論中關于對這種秩序的規則所持態度的成分，都作了同樣的區分——利害相關的和與利害無涉的。這兩個人在作這種區分時，都把合法秩序與利益如脫韁之馬的情況互相對照。[[74]](#_74_54)兩人都特別關注后一成分。這樣的類似不大可能純粹是偶然的。[[75]](#_75_54)

然而，這兩個人思路的類似還遠遠不止于此。問題是，對于合法性當中的動機成分是否只能分析到韋伯所作分類中得出的三項這樣一種多元的格局，[[76]](#_76_54)抑或在韋伯的理論中，有無線索可能找出一個較為概括的能夠把三者相互聯系使之統一起來的概念，在卡里斯馬這個概念里，無疑就有這樣一種使之統一起來的因素。

韋伯本人在許多不同場合論述過這個概念，各處側重點大不相同。[[77]](#_77_54)但是，貫穿其中的一條綿延不絕的明確脈絡，恰恰就是卡里斯馬與合法性概念的關系。要搞清這個問題，就得在簡單地加以說明之外再作某種解釋，但也是在這樣一種情況下不可避免的那種解釋。

在討論韋伯的宗教類型學時，我們已經簡略述及這個概念。[[78]](#_78_52)在那里已經指出，韋伯以卡里斯馬與常規(Alltag[常規])之間的對照作為他的出發點。這樣，卡里斯馬便是因之而被特地與普通事物、日常事物和常規事物[[79]](#_79_52)劃分開來的事物與人所具有的一種性質。有趣的是，韋伯在好幾個地方專門以卡里斯馬與經濟成分相對照。這樣說來，卡里斯馬便是“spezifishwirtschaftsfremd”[特殊的經濟上異樣的]。[[80]](#_80_50)

卡里斯馬式的事物或人，其特點就在于此種超凡脫俗。因此，它并不是直接與行動相聯系，而是具體事物、具體人和具體行動等等的一種性質。但是，在人們對于卡里斯馬式的事物或人所持的那種態度當中，就暗示著卡里斯馬與行動的關聯。韋伯雖然用了許多術語，但可以從中選出兩個。適用于人的卡里斯馬的性質是vorbildlich[范例的][[81]](#_81_50)——某種要被模仿的東西。同時，承認卡里斯馬是帶來聲望和權威的非常性質，乃是一種義務。[[82]](#_82_50)卡里斯馬式的領袖，永遠都是把在他所要求的范圍內對他抗拒或忽視的人們作為未盡義務來對待。以上述種種有關卡里斯馬的性質為根據，可以合理地得出結論：卡里斯馬就意味著一種特別的尊崇的態度，而視這種尊崇有似于對于得到認可的義務所應持的尊崇。這顯然就是涂爾干所說的儀式態度：卡里斯馬式的權威乃是道德權威的一個方面。

換句話說，卡里斯馬是與合法性直接連在一起的，它實際上就是韋伯理論體系中一般合法性來源的名字。這一概念的主要困難來自這樣一個事實：他自己本來顯然沒有用這些與行動結構圖式有關的一般詞語來表述它，而是以更加專門得多的社會變革理論加以表述，并從這種理論出發加以展開。前面已經就韋伯提出的關于社會變革理論的最重要的經驗事例——先知者的作用——對這個理論作了分析。[[83]](#_83_50)

這里主要的背景乃是傳統秩序中所發生的突破。因此，卡里斯馬這個概念具有兩個最突出的方面：以與反傳統主義相聯系為其革命性的特點；[[84]](#_84_50)與一個特定的人——領袖——有特別緊密的聯系。因此，先知者便是明確而自覺地起而反對傳統秩序(或傳統秩序的某些方面)，并且聲稱其立場應該具有道德權威(不管他提出這種要求的根據是天命還是別的)的領袖。聽他的話，遵循他的命令，學他的榜樣，乃是人們的義務。在這一點上，同樣重要的是要指出，先知者認為自己是轉世的人(to be reborn)。他在質上不同于其他人，因為他同一種比任何樹立起來的權威根源或任何靠計較利害而促使人們順從的權威根源都更高級的權威根源有聯系，或者是這種權威根源的工具。

如果卡里斯馬概念是指向這一特定背景的，那么，根本的問題就是，先知者的卡里斯馬與支配日常生活的種種秩序的合法性是什么關系。韋伯認為，在這種革命的意義上，卡里斯馬就這種情況的本質而言是一個暫時現象。先知者的旨意要在長遠的日常結構中體現出來，要制度化，必須經過一番根本的變化。在這個過程中，先知者由于他個人的卡里斯馬而行使的權威可能向形成傳統化的結構或理性化的結構這兩者之一的方向發展。[[85]](#_85_50)

此種具體發展，在最初的卡里斯馬式領袖棄世而產生繼承問題時處于關鍵時刻。沒有必要深入研究可能在不同程度上成功地應付這種情況的各種具體方式。這里只要指出兩種主要的結果。在一種情況下，卡里斯馬的特質按照一些可能的規則中的一項從一個具體人(或一群人)轉移到另一個具體人(或另一群人)身上。最常見的(雖然決不是惟一可能的)例子就是世襲的卡里斯馬(Erbcharisma)。[[86]](#_86_50)于是，該特定的具體個人一出生，就具有擔負一定職能的資格——即具有神圣性成分，而他在該特定范圍內的行動由于是他作出來的，就成為合法的了。

與此相聯系的是關于體現著先知者之使命的規范的某種界定。對于世襲的卡里斯馬來說，這種規范的形式就是一個傳統化了的規范體系(一種神圣的法律)，它具有與統治者個人一樣的神圣性即卡里斯馬的特質。這樣，就出現了韋伯所說的傳統型權威的兩個主要特征[[87]](#_87_49)——被認為是神圣的和不可移易的一套傳統的規范，以及在這些規范所允許的自由限度和對這些規范加以解釋的可能限度之內，統治者可以任意地行使個人的權威(這由于他一般地具有卡里斯馬的個人特質而得以合法化)。通過這個過程，卡里斯馬從作為特定的革命力量走向反面，成為僵化停滯的傳統主義的特殊支持者。[[88]](#_88_51)

在這種常規化方式之外還有另外一種方式，就是把卡里斯馬特質實體化，因而可以把這種特性與特定的具體個人分離開來，然后沿著這條路線發展下去。于是，卡里斯馬要么是(a)可以轉移的，要么是(b)可以由人通過自己努力獲得的，或者就是(c)根本不是個人本身的特性，而是一種職位的或與個人特質無關的制度結構的特性。[[89]](#_89_50)前兩者仍與特定的個人聯結在一起，盡管這些人不是獨立的先知或獨立的先知的血統后裔。可是，在第三種情況下，卡里斯馬僅僅是一種職位或客觀的規則體系所固有的。不用說，就是這條道路導向科層制組織和作為合法性之標準的“法理性(Legality)”。實質問題是，只要追究起法理性的本源，總要回到一個卡里斯馬式的成分上來，不管這種卡里斯馬來自使徒傳承、天啟法(在加爾文的日內瓦)、神授君權或是來自一種公意[[90]](#_90_50)。

因此，在從革命性的預言到傳統型的權威或合理性的日常的權威的轉移當中，改變了的顯然不是卡里斯馬這種特質本身，而是它的具體表現方式[[91]](#_91_50)以及它與該特定的具體復合體當中其他成分的關系。韋伯對于合法性作了最充分的論述，[[92]](#_92_50)確實使人深信，沒有卡里斯馬成分就沒有合法的秩序。在傳統主義來說，卡里斯馬成分總是在于傳統的神圣性。[[93]](#_93_50)其中的內容超出了這個單純的事實——事情僅僅是以一定方式做出來，而人們認為繼續照此辦理是件“好事”。這里還有一種按傳統方式去做事情的明確的責任。同樣，在一種理性的科層結構中也必然總是有一個這種科層制機構的秩序之法理性的本源，這個本源歸根結底是卡里斯馬式的。最后，對于先于先知的傳統主義而言，情況也是如此。[[94]](#_94_50)

如此加以界定的卡里斯馬，涵蓋的范圍比通常所謂的宗教要寬泛許多。但是，前已指出，在韋伯的心目中，這一概念可能起源于在比較專門的宗教意義上的先知者的作用。那么，它與宗教是什么關系呢?要回答這個問題，必須回到卡里斯馬在原始宗教中占什么位置的問題上去。前已指出，[[95]](#_95_49)在那里卡里斯馬特質之所以身居要津，乃是與在前文所論述的那種特定意義上的由諸超自然的實體組成的世界這樣一個概念[[96]](#_96_49)相互聯系著的。這種超自然的意識，實際上只不過是與崇敬態度相聯系著的意識上的東西。與涂爾干和韋伯思想中始終可見的態度上的二元論——一種是在道德上中立的、功利主義地加以利用的態度，一種是道德上或禮儀上的崇敬態度——相對應的，是一種“世界”或實體體系，就最一般的意義而論，就是自然的與超自然的“世界”或實體體系。[[97]](#_97_49)

韋伯把宗教活動界定為與這樣構想的超自然實體相聯系的行動。因而，按可能的最廣泛意義說，可以把宗教觀念界定為人們所具有的關于這些超自然實體以及它們與人和自然的關系的任何概念。隨之，在象征作用的層面上就開始涉及到意義問題。種種事件不是單純地“發生”和“發生在”人們身上，而是可以把這些事件解釋為具有一種意義，即象征或表達著超自然實體的行動、意志或其他方面。

要使這個鏈條成為完整的，還需要有邏輯上的進一步聯系。我們討論涂爾干對于宗教的論述時，揭示了人們對于宇宙的非經驗方面的積極態度所起的重要作用。可以用韋伯的觀點對這種關系作稍進一步的分析。可以認為韋伯所說的宗教“利益”[[98]](#_98_49)是這些積極態度的別名。行動中的宗教成分是同人與超自然實體的關系相聯系著的。宗教利益規定這些活動的方向，規定人們可以企望借助這些行動去實現的目的。

在“原始”的層次上，宗教行動仍然是追求特定利益的一種或多或少未經整合的系列行動。超自然實體的世界本身還沒有整合成為一個充分理性化了的體系。[[99]](#_99_49)人們確定這些利益和追求這些利益，都根據的是生活的緊迫需要和傳統文化所提供的超自然之物。在這里，宗教觀念[[100]](#_100_49)的影響問題是個難題。大概最有把握的是把觀念、利益、價值觀以及行動，說成是極難確定孰者占先的一種單一的復合體。韋伯沒有對這一問題作出什么很大的貢獻。

可是，在先知者的層次上，韋伯卻為澄清這種關系作出了極大貢獻。[[101]](#_101_49)他已經證明：一旦朝著一個特定方向開始嘗試把世界的意義合理化為一個合理而融貫的體系，這個過程就會有其固有的辯證法。它的進行速度可快可慢，在特定的發展中，可能在一個方面或幾個方面形成較為激進或較為溫和的結局。或在不同的點上止步。但是，主要的輪廓是清楚的。互相排斥的可能性，數量是有限的。

在討論涂爾干時，我們主要是從消極方面論述宗教觀念，因為它們所涉及的是世界的非經驗的方面。根據韋伯的結論，有可能更切近地對宗教觀念加以界定。宗教觀念不僅涉及世界怎樣運作，而且也涉及世界在一種目的論的意義上為什么運作。宗教觀念關系到世界的“意義”。從這個觀點出發，宗教觀念不可分割地與人的利益結合在一起，而且反之亦然。韋伯已經證明了罪惡問題、特別是苦難問題是怎樣形成闡述意義問題的主要出發點的。反過來說，人的宗教利益能夠是什么，要以關于世界的意義的概念為定。

這種相互關系不全然是完全相對主義的兜圈子。要說明其中一般包括哪類意義、哪種利益還是有可能的。意義就是上面所說的目的論意義上的意義。如果有一位朋友死于一次汽車事故，他是“怎樣”死的，通常從科學方面令人滿意的角度而言是非常清楚的。我們對于死亡的生理學知識實際上決不是完全了解的——而死者的朋友對這種知識也許只有一知半解。但是這對他并不成其為問題。成問題的是在一種與價值體系有關的意義上的“為什么”。問題是，他的死可能有什么意義或有什么價值?就此而論，這樣一個事件容易使人覺得特別無意義。

這樣，這里討論的“意義”，是與一種目的論的價值背景有關的意義，而與某種旨在進行科學解釋的背景無關。關切則是在獲取我們與之認同的終極價值的過程當中的關切。在這個問題上必須指出，韋伯最初所關注的宗教觀念并非是純粹的價值觀念或行動的目的，而是對于世界意義的合理化解釋，其中包含著一個十足的形而上學的體系。于是，就要從這些基本的形而上學的預設中，得出世界對于人來說能夠有什么意義，以及人的終極價值“從有意義的角度來說”，又能夠是什么的結論。

確切地說，正是這樣的觀念引導著宗教關切的方向——從而規定著終極目的并通過終極目的影響行動。它們的功能作用可以認為是與制度(institutions)[[102]](#_102_49)的作用類似的。

宗教觀念本身并不是行動的目的，而是一種人們可以借以追求目的的諸觀念條件的架構。什么樣的具體目的會有意義，取決于這個架構的結構是什么。但是，其中也得包含有人們的某些有代表性的關切，這樣才能對行動有所影響。從我們現在討論的情況來說，主要的關切就是要賦予人們的生活一種意義。與此相互聯系的則是，所有人們都對某些事頂禮膜拜或視若神明。區別并不在于這個基本事實本身，而是在于神圣之物的具體內容。

雖然追究世界的意義，就會導向各種可能的形而上學立場當中的某一種，但萬萬不要以為這就意味著與這樣一種理論相互聯系的崇敬態度或者人們的關切就是形而上學的實體。它們是完全可以觀察得到的經驗事實。人是這樣一種實體，就我們所知道的關于他的本性和他所置身的處境而言，他是要對他的世界作一番形而上學的闡釋的。但是，他究竟是不是這種實體，或是否被置于這種境況之中，這不是一個形而上學的問題，而是一個事實問題。這里采用的觀點(首先是來自涂爾干和韋伯的)，要根據經驗加以批判和給予辯護。現在可以再對卡里斯馬作一番解釋了。它是附著于某些人和物之上的特質，這些人和物就其給人們的行動和世上發生的事件賦予了目的論的“意義”而言，是與現實的“超自然的”、也即非經驗性的方面有著種種關聯的。卡里斯馬不是形而上學的實體，而是與人的行動和態度有關的、一種人和事物的在經驗上完全可以觀察的特性。

雖然卡里斯馬所涉及的范圍比通常所說的宗教廣泛，但這個概念卻與宗教有一種內在的聯系。也就是說，在這種特定意義上，人們的終極價值關切必然與他們關于超自然物的種種概念不可分割地聯系著。因之，卡里斯馬能夠成為合法性的來源，正是由于有著這種與宗教的內在聯系的緣故。這就是說，在我們崇敬的事物(不管是人還是抽象物)與支配著內在關系和行動的道德規則之間，存在一種固有的契合性(solidarity)。這種契合性與所有受到崇敬的事物同超自然物的共同指涉物(common reference)、以及這些事物同我們關于自己的終極價值和關切(這些又都同那些超自然物的概念緊密相關)的共同指涉物是相關聯的。可以一般地把合法性與卡里斯馬的區別表述如下：合法性這個概念比較狹窄，因為它是僅僅歸之于一種秩序的諸規范的、而不能歸之于人、事物或“假想的”實體的一種特性，并且它所涉及的乃是對行動的管制(主要在其內在諸方面)。因之，合法性乃是卡里斯馬之制度性的運用或體現。

在結束這一討論時，我們要明確地指出，涂爾干和韋伯兩人在對這一系列問題的研究方法和論述方面，有著超乎尋常的嚴格的對應性質，這是饒有興味的。盡管他們有所不同——韋伯專注于社會動態問題，而涂爾干則幾乎完全不注意這種問題；韋伯關心行動，而涂爾干則關心有關實在的知識——但在他們所獲得的基本概念架構方面，他們的結果幾乎是完全相同的。至少在兩個對于全局有重要意義的問題上是相同的：與規范有關的行動的道德的動機與非道德的動機之間的區分；規范本身的特性(韋伯：合法性；涂爾干：道德權威)與規范的特性是其“表現”的那個比較廣泛的成分(韋伯：卡里斯馬；涂爾干馬神圣性)之間的區分。這兩個人是從兩種極端對立的思想出發的——韋伯從歷史唯心主義出發，涂爾干從高度自覺的實證主義出發，因而他們的這些相互呼應就更為引人注目。此外，這兩個人沒有任何互相影響的跡象。兩個人的著作都絲毫沒有彼此借鑒的地方。可以說，把這樣一種一致性解釋為對于同一類事實作出了正確的闡釋，是再現成不過的了。

最后，他們在社會學基本原則方面也是一致的——不光在原則本身上一致的，連表述這些原則的特定方式也是一致的。我們還記得，涂爾干關于這個論題的種種觀點被指責為是“德國造的”。[[103]](#_103_49)前面已經指出那種指責是多么沒有根據。而在現在討論的這些問題當中，能夠反駁那種指責的事實是，韋伯乃是自覺地和明確地反叛了大部分在德國社會理論當中盛行的有機論——他主要認為這種有機體論就是他非常猛列地批判的直覺主義方法論。他由于反對這種實在論傾向，幾乎成了一個富于戰斗精神的社會唯名論者。德國人對他的大量攻擊都是基于這個事實的。[[104]](#_104_49)

韋伯在他的理論中，毫不留情地擯棄一切非經驗的實體。他愿意與之打交道的惟一的Geist[精神]，是在經驗上可以觀察的那些能夠直接與行動的可理解的動因聯系起來的態度和觀念。但是，盡管如此，他仍明確地采取一種社會學主義的(sociologistic)立場。因為他最重要的成果之一就是：認為一個偉大的社會運動的成員或一個社會全體所共有的宗教觀念和價值觀念——它們乃是卡里斯馬的具體體現或價值——具有無與倫比的社會作用。確實，只有從全部印度教徒都持有源于因果報應和輪回教義的種種觀念來說，種姓制度才被認為是合法的；也只有從很多人都持有新教倫理來說，才有充足的動機使得理性的禁欲主義主宰了日常生活。一個社會只能服從于某一種合法秩序，并且因此只有就該社會中有著共同的價值觀念而言，在某種非生物學的層面上，社會才不止于是一種利益力量之間的平衡。

這一點正好是涂爾干在闡釋社會實在的可能意義時所提到的。韋伯對于德國唯心主義思想的歷史有機論所做的批判所遺留下來的，也正是這一點。韋伯在先知者的作用方面，對卡里斯馬作了充滿個人主義色彩的論述，卻絲毫沒有觸及這個基本論點。他的論述僅僅矯正了我們已經發現的涂爾干本人的表述當中由于徘徊于社會學主義的實證主義而存在的主要缺陷。這個缺陷就是他的表述有這樣一個含義：價值成分的經驗作用只局限于支持成為制度的現狀。韋伯則與之相反，提出了關于先知的理論和關于卡里斯馬常規化的理論，指出了事情的又一個方面。他的觀點同涂爾干毫無抵觸；只是提出了一個進一步應用涂爾干觀點的范圍，這是涂爾干所沒有想到的。這一進展首先是由于韋伯具有比較的視野和他同時還注意研究社會變遷問題的緣故。

在結束對于卡里斯馬概念的討論前，應當提一提另外兩個問題。前已指出，[[105]](#_105_49)韋伯并不認為他的宗教比較研究所關注的完全合理化的種種觀念體系，以他所表明的那種條理分明的理想類型的形式，實際存在于他斷言已經受到這些觀念體系影響的廣大人群的心目之中。這種種的合理化乃是大眾觀念中所隱含著的有意義的傾向的極端實例——幾乎是“夸張”。這種情況為說明他關于觀念和價值成分之作用的觀點，在總的方向上提供了線索。我們還記得，在賦予一種秩序以合法性的種種動機當中，他把情感的動機與wertrational[價值合理性的]區分開來了。[[106]](#_106_49)后者可以解釋為，指的就是對于合理性類型的實例所做的闡述。在價值成分未能得到充分和連貫一致的闡述的情況下，可以說，情感的動機當中至少包含有價值的成分，這是同情感這個范疇的屬于剩余物的特點一致的。

特別能夠說明這個問題的，是他用來描述“情感”和卡里斯馬的特點時所用的詞語有密切聯系。[[107]](#_107_49)這樣就可以合情合理地斷言，從這個方面來說，韋伯所說的“情感”就相當于帕雷托說的“激情”和本書所采用的“終極價值觀念”。“情感”這個概念同wertrationalität[價值合理性]的區別，相當于帕雷托所提出的“剩余物”這個極端類型(這是一條闡述清晰、毫不含糊的原則)與“激情”的區別，或者用本書的術語說，相當于終極目的與終極價值觀的區別。作這個區分的主要意義在于指出，它意味著價值成分的作用對于韋伯來說，也不局限于對于形而上學觀念和終極目的清楚而合乎邏輯的闡述這種特殊事例。對合理性規范的背離，不能就此視為心理因素在起作用的證據。實際上，韋伯對于卡里斯馬概念的闡述，并未特別涉及到此種局限。

遺憾的是，韋伯沒有對他所涉及的諸關系作進一步的分析。在一定程度上，無疑必須把觀念看成是如同態度和行動一樣，是同一些基本成分的表現。但是，表現這些成分不完全是情感的功能。認識成分肯定是一個必不可少的獨立成分，不管合理化的程度是多么不完全。它是實在的諸真實方面的、而非那些純然假想的方面的功能。而且，即使這種情況比在科學觀念的事例中要差一些，也完全是這樣。如同韋伯所表明的，在關切方面和提出世界之意義何在這一問題的方式方面，包含著一個主觀的成分。為了解決這個問題，就要涉及一個wertbeziehung[價值關聯]的概念。這實際上就是關于形而上學觀念和宗教觀念的wissensoziologie[知識社會學]的出發點，正如wertbeziehung[價值關聯]在他的科學方法論中，是研究一個科學觀念的出發點一樣。最一般的表述是：非經驗實在(特別是涉及目的論的意義問題的)、我們對這種實在的諸認識概念、未經合理化的價值觀念以及我們在其中行動并對之進行思考的處境之結構，都是處于相互依存關系之中的成分。但是，這是對于這個問題的表述，而不是這個問題的答案。解答這個問題，不在本書所要研究的范圍之內，而是將來的分析性研究和經驗研究[[108]](#_108_49)的最重要領域之一。韋伯的重要貢獻就在于提出了這個問題，而且他對這個問題包含的諸成分加以闡述所用的方式，有可能達致確實的結果。這是他的思想的前沿部分。[[109]](#_109_49)

### 儀　式

韋伯和涂爾干在對宗教進行社會學研究時所提出的那些基本范疇，有著驚人的相互對應的性質，一個很大的例外則是儀式的范疇。這個成分對于涂爾干而言是很重要的，但非常奇怪，它在韋伯的概念體系當中沒有任何明確的位置。如果真是韋伯完全忽略了關于儀式的種種經驗事實，或者他對這些事實的解釋同涂爾干的解釋根本不一致的話，那么，這對于認為這兩個人的概念體系基本相似的論點，確實是一個嚴重的打擊。

可是，事實并非如此。相反，雖然韋伯沒有把這些成分明確地聯系起來，以形成一種關于儀式的理論，但在他的思想中出現了與涂爾干的理論很相近的一種理論的全部主要成分。所有這些成分，在討論這個問題的前面各個部分都已經碰到過了。這里要做的，是把它們同這種特定現象聯系起來加以討論。

首先，回顧一下前面關于韋伯的宗教比較社會學的論述，就會立即看出，他決沒有忽略關于儀式、尤其是巫術的經驗事實，而是對此極為注意。他提出的合理化的兩個主要方向，有一個就是清除巫術成分。[[110]](#_110_45)他在論述中國和印度的宗教倫理都未能對人們的處世之道加以徹底的合理化這個問題時，非常強調這兩者都沒有對大眾中盛行的巫術進行攻擊，雖然精英本身避而不參與那些巫術活動。另一方面，清教倫理的特征就是特別對于巫術、但也一般地對于儀式持根深蒂固的敵視態度。賦予所祈求的手段以神圣性，乃是偶象崇拜。而且，巫術是對于表達上帝意志的神圣秩序的終極性質進行挑戰。只有在得到上帝啟示的情況下才能去干預，那些被預定的圣徒們所采取的行動就是如此。允許保留的只有那些被認為直接由啟示認可的儀式，也即洗禮和圣餐。[[111]](#_111_45)

其次，在韋伯的心目中，這種未能根除儀式、特別是未能根除巫術的情況，無疑是與未能打破傳統主義密切聯系著的。[[112]](#_112_45)這個實例非常清楚，人們難免會揣想，在韋伯的思路中，傳統的行動乃是儀式藉以藏身其中的主要范疇。但是，這僅僅是猜想呢?抑或還有進一步的證據呢?

毫無疑問是有證據的。首先，前面已多次指出，韋伯經常把“神圣的”[[113]](#_113_45)這個形容詞用于傳統。拋開這一點，就的確不大可能把傳統主義當做他思想當中的一個成分了，因為傳統要加上神圣這個形容詞，才成了合法的秩序的一種形式。也正是因為如此，傳統才在韋伯的分析圖式中占有重要地位。對于涂爾干來說，實踐乃是“與神圣事物有關的實踐。”既然神圣性或儀式態度是儀式的根本特征，那么，傳統之具有神圣性，其根源之一完全可能是由于傳統當中至少有一部分是儀式傳統。

但是，還可以把這種分析再往前深入一步。卡里斯馬這個幾乎就是神圣性的別名(或神圣性之源的別名)的概念，同先知者之前和之后的傳統主義都是直接聯結在一起的。先知者的教義或者預言的傳統化的過程，正是卡里斯瑪特質由先知者個人向傳統化了的規范和享有權威的人轉移的過程。卡里斯馬與傳統主義的聯系非常密切。這番道理沒有不適用于儀式的理由。

但是，在這鏈條中還有一個最后的環節。在第一階段，也即卡里斯馬顯現的魔力(mana)階段之后，產生了意義問題，象征也隨之而出現。于是，為此就得把具有某種意義的事物和事件解釋為是超自然實體的象征性表象。這就是那些神圣事物的神圣性的本源。由于這一點，它們獲得了卡里斯馬的特質。這些作為“超自然”實體之具有意義的象征的“事物”和事件當中，當然包含著行動。如此說來，這不正是涂爾干所提出的儀式就是“與神圣事物有關的行動”那條定義嗎?實際上這恰恰也是韋伯給宗教行動下的定義，只不過韋伯用“超自然實體”代替了“神圣事物”，也就是說，他用被象征者代替了象征者。[[114]](#_114_45)而且，對于韋伯的觀點有根本意義的象征關系所具有的地位，也是涂爾干思想當中最重要的一點。再也沒有比這更一致的了。

最后，韋伯認為，象征作用進入這種情況之后，首先發生并且有普遍意義的結果，就是使傳統定了型。因此，這個循環便由于這一與傳統主義的聯系而結束了。但是，為什么儀式、象征作用和傳統主義之間有這樣緊密的聯系呢?儀式既包括象征作用，也包括神圣性。神圣性的成分使得行動不為平常的功利主義的得失計較所吸引——單單由于計較得失，行動就不再是神圣的了。[[115]](#_115_45)因此，一種做法一旦“被證明”是靈驗的，便立即成了一成不變的。此外，要將象征的成分(特別是就其進入了手段—目的關系而言)從內在方面加以理性的批判，就是極為令人不快的事了。因為，從它是一種象征的關系來說，根據這個定義它就不會滿足理性批判的要求。

在談到行動時，它內在地就包含著為了達到目的而進行的努力。我們可以有把握地說，那種認為抱持何種目的都無關緊要的觀點，是與行動者格格不入的。[[116]](#_116_45)在合理性的技巧方面，手段—目的關系的固有成分及手段和目的的性質，就帶來了一個穩定性的成分。同時，隨著對于這些內在關系的了解不斷增加，而相應地改變這些合理性的技巧，也沒什么內在的障礙。儀式的成分一旦介入，情況便不同了。神圣性或神圣事物的意義，并非這些關系所固有的、可以在經驗上觀察的特性，而是附加的東西，是一種象征性的意義。同樣，如果那種手段—目的關系是象征性的，也就不存在任何內在的有穩定作用的成分了。這些象征物只有在慣例為人接受時，也就是被因循守舊地定型化的時候，才能起作用。傳統主義是象征關系得以穩定的成分。[[117]](#_117_45)

可以說，正是這種(而不是任何一個方面)在哲學學說上的牴牾，才是科學與宗教互相沖突的主要基礎。科學的精神內在地就是依據固有經驗的批判的懷疑態度，而宗教卻離不開象征作用。[[118]](#_118_45)

但是，不管怎樣，在韋伯的體系中，無疑有一個行動的結構性成分的位置，這個成分包含有卡里斯馬，也是按一般的內在手段—目的關系無法分析的——這首先是由于它以特殊的方式包含著象征成分。這些就是涂爾干為了分析行動結構而對儀式所作論述的基本特點。兩個人是完全一致的。[[119]](#_119_45)

韋伯的確根本沒有就儀式的作用問題提出一項可以同涂爾干的理論相比擬的理論。而且，儀式在分析上處于什么位置，在韋伯說來也是隱晦的而非明確的。這兩點都主要是由于韋伯專注于經驗興趣的緣故。也就是說，他關注的主要是宗教的能動的方面，這體現在(體現在先知者身上的)卡里斯馬和合理化兩個方面。在這種情況下，傳統主義的意義主要是消極的，是阻礙那些能動力量的。他并不特別關心“為什么”；對他來說，確認傳統主義有這種影響就夠了。因此他沒有深入分析傳統主義。有意思的是，給前面所做的剖析提供了素材的那些思路，主要取自《經濟與社會》一書中論宗教社會學的部分，韋伯在這一部分試圖對宗教加以系統論述。假如他根據一種一般化的理論體系再作進一步的系統闡述的話，儀式這個概念無疑就明確起來了。但是他沒有這樣做。而且，他為了在經驗方面探討宗教倫理與資本主義之間的關系，也無需這樣做。這里所作分析的結果，只是用來進一步證實他在那種情況下得出的結論，而不是要改變那些結論。

毋庸贅言，對于韋伯如同本書論及的其他作者一樣，可以在非主觀方面加以闡述的諸因素——遺傳和環境——都對決定具體行動有其作用。在行動的終極手段和條件的作用方面，在無知和謬誤的本源(導致未能符合合理性規范和背離合理性規范的諸非理性心理因素)所起的作用方面，都是如此。韋伯在任何地方都沒有采取否定這些成分有起實際重要作用的可能性的極端立場。然而，他本人的注意焦點不在分析這種作用，而在分析前面討論過的其他成分。在這里只是提一下，以求周全，并且避免使韋伯受到那種說他否定這些成分的作用的毫無根據的指責。他在許多問題上反對那些認為這些因素決定一切的言過其實的主張。然而，對于這些因素有可能在解釋某些特殊問題時極為重要這一點，他并不排斥。[[120]](#_120_43)

### 趣味問題

最后，在結束這一部分的討論以前，可以提出一個處于我們目前進行的分析和本書所論述的所有作者理論前沿的進一步的問題。這里只對這一問題作一介紹；在本章關于藤尼斯的附注里還要進一步作些說明。我們還記得，我們開始對韋伯的系統理論進行以上主要分析時，提到的他的那個圖式，不僅包含有合理性的功效規范和合法性規范這兩種成分，而且還包含有一個第三種成分：慣例(usage/Brauch)。這僅僅是偶然的闡述還是值得加以一番考究的呢?顯然，這個問題對于韋伯的興趣來說，是細枝末節，對于他的任何主要概念或結論來說，也都無足輕重。但是，將與此有關的一條思路略加展開，還是值得的。

我們得記著，他使用慣例一詞時，指的是與上述兩種規范類型中的任何一種都沒有牽連的行動的一致性(uniformity)。之所以可能達到這種一致性，“完全是由于實際的實踐”。[[121]](#_121_43)像情感行動和傳統行動的定義一樣，這也是一個有點不確定的闡述。

可以推想，這個定義主要適用于由于“自動作用”而產生的一致性，即本能、習俗等等所造成的結果。然而，韋伯把他自己的概念體系非常明確地局限于能夠認為是出自可以從主觀方面理解的動機的行動，也就是局限于他那個專門意義上的行動，這樣就排除了這種解釋。他說得很明確，慣例是“社會行動取向方面的一致性。”[[122]](#_122_43)他非常坦率地承認，這種規則性不知不覺地就成了以合法秩序為取向的——在這里就是成了“常規(convention)”。[[123]](#_123_43)

但是，這仍然沒有使問題得到解決。韋伯舉的主要是在用餐的時間、方式和條件方面的“趣味”的例子。在德國，吃“大陸式早餐”是習慣，是“普遍這樣做”的。但是，只要你愿意，沒有任何道理阻止你吃咸肉、雞蛋或麥片——沒有任何制裁落到一個背離慣例[[124]](#_124_43)的人身上。這樣就有了線索。在社會的合法秩序所能夠接受的范圍和“功效”(即花費不過分又適合生理需要的食物)的必要范圍之內，有若干可以稱之為“趣味問題”的規則性成分。

要特別指出的是，這個成分也包含著以規范為取向。在一個社會中不僅有實際的行動規則性(如同韋伯的闡述似乎意指的那樣)，而且有若干“好趣味”的標準。實際的規則性，就它們得到公認而言，應該解釋為起因于以共同規范為共同(或相似)取向。想一想就會知道，這個成分極為廣泛地適用于社會生活。它不僅適用于食物、衣著和個人日常習慣等等，而且也是“藝術”和“娛樂”等等里面一個很突出的成分。

根據我們這里的圖式，應該怎樣解釋這個問題呢?首先，單憑這個規范性的方面，就根本不能對這一問題作“自然主義”的解釋。完全有理由相信其中包含有價值成分。而且，這個規范性方面具有與我們前面討論過的那些規范性方面截然不同的特點。最顯著的不同是，它沒有規范所具備的某種“有約束力”的特點——至少沒有在同等意義上的約束力。

功效性規范和合法性規范是特定意義的行動規范。它們表示在特定場合中手段與目的的“正確”關系的標準，或者表示與有約束力的價值相聯系的“正確”的行事方法。儀式在其主觀方面也應嚴格地看做是達到特定目的的手段。就儀式的操作算是達到目的的“正確”方法(而且是惟一“正確”的方法)來說，也是有約束力的。但是，實際上在所有具體行動當中，不管它們的基本背景是明顯的功利主義的還是儀式的，都能在與趣味的標準有關的方面找出一個修飾潤色(embellishment)的成分。

只要從這兩個領域中各取一例，就可以搞清這個問題。對于新西蘭的古代毛利人來說，[[125]](#_125_43)捕鳥乃是謀生的主要手段之一。他們的捕鳥器上普遍都有精心制作的雕飾，肯定是與捕鳥器的捉鳥效能毫無關系的。這有其儀式的方面，因為雕飾有巫術的意義。但是，如同下一個例子所證明的，這并沒有說明全部問題。第二個例子，天主教的彌撒是典型的儀式。但是，可以在最簡陋的環境里做彌撒——牧師穿最樸素的法衣，以木箱為祭壇，以最粗糙的陶器作祭器；也可以在華麗浮奢的教區大教堂里做彌撒——牧師穿富麗堂皇的法衣，祭壇有名貴的裝飾，黃金祭器鑲滿珍寶。關鍵在于，在兩種情況下，儀式成分本身都被設想為是完全一樣的。設備的不同恰恰是個趣味問題。教區大教堂的華麗同偏僻地方或小禮拜堂的簡樸相比，功效并不更高一點。

最后，還有整個一類“趣味”成分占有顯著地位的具體行動，通常一方面叫做文藝創作和文藝欣賞，另一方面叫做娛樂。所有這些活動的確都包含著“技巧”；一旦確定了一定的趣味的規范，就有了動手達到這些規范的正確方法和錯誤方法。因而這些技巧可以用普遍的手段—目的分析來檢驗。但是，趣味的規范本身并不具有與上面討論過的另外兩種規范性質相同的約束力。

前已指出：這種規范性的特點含有價值成分的意思。應該怎樣看它與行動的其他結構性成分的關系呢?在這里，似乎最好把這些活動及其產物看成是價值觀念的表現方式。涉及規范性成分是因為，這些活動及其產物要構成對于那些價值觀念的恰當的表現，它們必然在某種意義上與它們所表現的價值的特性相一致。但是，這種一致性既不采取手段或條件的作用服從于特定目的的形式——把起表現作用的活動看做是一整個復合體，是從所包含的技巧和支配手段—目的關系的規范中抽離出來的；也不采取合法秩序的規則[[126]](#_126_43)的形式。

它所采取的形式，是價值觀念與活動和產物的具體樣式之間的具有意義的一致。也就是說，把這些成分解釋為都是屬于一種有Sinnzusammenhang[意義聯系]的，以致這些具體的活動及其產物(藝術作品等)，一方面構成這種意義上的自成一體的Gestalt[形象]，另一方面要對它們從動機方面加以解釋，又得證明它們充分地表現了有關的價值觀念。就是在這種意義上，而且只是在這種意義上，哥特式建筑風格才能像是比如托馬斯·阿奎那(Thomas Aquinas)在《神學大全》中所闡述的那樣，解釋為中世紀天主教Geist[精神]的表現。[[127]](#_127_43)

在原則上，任何一種觀念和所有的觀念，都可以表現為這種意義上的趣味規范和以這些規范為取向的行動。但是，應該很清楚的是，價值觀念[[128]](#_128_43)、首先是所有的共同終極價值觀念，一般都可以以這種方式以及前面描述過的其他與行動的關系方式來表示。反之，在任何一個和所有具體行動當中，都能找出一個具有這種特性的成分——決不局限于通常意義上的“藝術”。

這一結論包含著一個非常重要的方法論問題。在第十六章的結尾部分曾經提到，馮·塞廷博士提出來的對于具體的動機形成過程的理解(Verstehen)與對于非時間性的Sinnzusammenhänge[意義聯系]的理解這二者的區別。馮·塞廷博士指出，韋伯在明確的方法論方面僅僅注意了前者，但同時在經驗的研究工作中，卻實際上運用的是后者。

在討論觀念體系本身時是如何運用它的，與這里要討論的問題無關。但是，進一步涉及到具體的行動復合體時，就有關系了。這個問題的確可以說，與趣味規范的經驗作用以及以這些規范為取向的行動復合體，在方法論上恰相對應。[[129]](#_129_43)韋伯的主要興趣所在，不管在分析方面還是在方法論方面，確實都不是這些現象，而是其他兩種類型的規范的作用。但是，由于必須從邏輯上解釋那個經驗題材，這個問題在他的思路的外緣部分是在兩個層次上都出現了的。

行動體系的這個方面(它完全值得這樣去說)的地位，與另外那種場合下的共同終極價值的地位一樣，都是直覺主義的發散論(intuitionist emanationist)的社會理論當中碩果僅存的一點點真理。這樣的理論總是特別強調社會生活的這個方面，并且企圖把所有的其他方面都納入這同一個圖式，并不是偶然的。韋伯之所以沒有留意這個問題，主要應該以下面這個情況來解釋：他對這些理論進行了辯難，接著又集中注意力于被它們明顯歪曲了的那些行動的其他方面。因此，在韋伯本人的研究過程中重新出現這個問題，就更加有意義了。

可以強調指出，我們并不認為以上簡短評述，對于趣味規范的作用作了詳盡的或足夠的說明，更談不上為了解像藝術之類特別明顯地適用趣味規范的具體現象提供了足夠的線索。我們的目的，只是指出行動結構當中的這一組成部分的特點，因為這個部分已經直接沖擊到前面分析過的那些行動結構的其他部分了。而且，遵循著本書總的方法論特點，對趣味規范是嚴格把它聯系上以前提到的諸范疇來論述的。這樣就給它帶來一種不可避免的剩余物的特性。現在讀者已經習慣于對此持懷疑態度，因為這可能掩蓋著根本的區別。可是，在眼下這個節骨眼，要是再往深里分析似乎不大方便。在本章的附注里關于Gemeinschaft[共同體]這個概念的那個地方，還要說說顯然包含著同一類型的另一個成分的一類具體現象。上面的短評就算是論述那個問題的開場白吧。

從韋伯關于理想類型的系統圖式當中，可以直接推演出來或可以看出來的行動的結構性成分，現在已經目錄齊全了。前面的分析已經證明，對于討論過的每一個成分，都有可能給它找出或者安上一個在總的圖式當中清楚而確定的位置，研究帕雷托和涂爾干的理論時所得到的成分尤其如此。而且，其中每一個成分，只要是在他們的理論當中輪廓分明地出現的，都能加以系統的闡述，既符合所有這三位作者各人的理論體系，又符合他們的經驗解釋，還同仔細分析他們的理論所能得出的最佳解釋相一致，不失這三位本人理論的原意。[[130]](#_130_43)這樣就明確地和最終地確認了一直作為本書主要目標所要論證的理論上的殊途同歸。最后，在韋伯的理論里已經出現了又一個結構性成分，即表現方式根據趣味規范取向的成分，這填補了另外兩個概念體系留下的空白。

我們不想在這里討論，這個行動結構的一般化圖式確立之后，對于構建總的理論體系有什么意義。在最后一章將就這個問題試作一番討論。這里也不打算對這三個人的概念體系進一步加以比較，或者概括敘述行動結構圖式的要點。這個工作將放在結論的兩章的第一章里去做。

在結束對韋伯的論述時，非做不可的一件事，是得再次強調并且毫不含糊地明確一個問題。這就是，韋伯的整個觀點確定無疑地從根本上是一種唯意志論的行動理論，而既不是實證主義理論，也不是唯心主義理論。在每一個基本要點上，都已經證明確乎如此。

首先，他對資本主義的論述，對新教與資本主義的論述以及比較一般地對宗教觀念的社會作用的論述，都是只有在這個基礎上才能理解的。觀念和與之相連的終極價值這兩者的作用，對于韋伯的思想而言是根本性的。但是，同樣重要的是，這些成分都不是孤立的，而是與其他獨立因素處于復雜的相互關系之中。離開環境和遺傳的獨立性，離開終極價值、觀念、態度、各種規范相互之間以及它們與遺傳和環境之間的復雜關系，具體的社會生活和我們在經驗上所了解與韋伯所研究的那樣的行動，就是根本無從設想和不可思議的。

其次，對于韋伯的方法論所作的討論，已完全證實了對他的經驗研究所作的這一解釋。我們已經指出，韋伯在方法論方面的興趣，主要集中在科學邏輯中對于理解行動具有意義的那些方面，而不是對于了解“自然”或非時間性的意義復合體具有意義的方面。[[131]](#_131_43)更深一層的是，韋伯論證出：關于任何一項經驗題材的在任何意義上的客觀科學知識這個概念，都不可分割地與行動的規范性方面以及實現規范的障礙這二者的現實聯系著。科學脫離了Wertbeziehung[價值關聯]當中的價值成分，它本身在方法論上就沒有立足之地。離開價值成分，就無從決定如何選取適當材料，因而也就無從決定如何選取有別于“意識之流”的客觀知識。科學這個概念本身就包含了行動。[[132]](#_132_43)而且，正是科學與行動的這種根本上的契合，最終證明本書全部的出發點——在可以科學地驗證的內在手段—目的關系意義上的合理性規范在行動當中的作用——是正確合理的。要有科學，就必須有行動。并且，要有一門關于行動的科學，就必須包括這個意義上的內在合理性的規范，必須在實際上圍繞這個作為中心點的規范考慮問題。不論從哪一個方面否認這個基本關系，都不可避免地遲早要導致主觀論和懷疑論，從而使科學和負責任的行動失去基礎。[[133]](#_133_43)

韋伯的方法論還有另外一個方面，前面曾經扼要提到過，它是與現在所討論的問題直接相適應的，那就是，理想類型的一個主要方面是它的規范性特點。理想類型當然不是對于觀察者的規范，而只是觀察者部分地根據他有證據證明對行動者的行動有約束力的那些規范去了解行動。為了達到說明問題的目的，韋伯主要使用的是合理性類型的實例，但總而言之也都是純理想類型的實例，其中就包含了規范得以充分實現的假設。回想一下，韋伯在同直覺主義理論的針鋒相對的論戰當中痛心疾首地強調理想類型在這種意義上的非現實性，是會大有啟發的。

以上關于理想類型的與韋伯的不同意見，并不影響這個規范性特點，而只是說明，韋伯沒有把具體的規范(假設的具體類型成分)同一般化行動理論當中的規范性成分區分開來，并且把自己在方法論上明確注意的問題局限于前一個范疇。但是，從他的觀點來看，他是完全徹底地堅持理想類型的非現實性的，這就最有力地說明，他是根據一種唯意志論的行動理論考慮問題的。因為，規范性成分雖然是行動絕對不可或缺的成分，但同樣確鑿無疑而且同樣重要的是，規范性成分不能孤立存在，而只有與非規范性成分聯系起來才能具有意義；一旦將理想類型具體化、也即規范性成分由此就支配著行動本身，那便成為唯心主義的理論了。[[134]](#_134_41)

第三，本章所作的討論已經表明，起碼在我們已經分析過的這個范圍來講，韋伯本人的概念體系當中，有一個可以分辨出來的對于行動體系結構的完整描繪。這是確實的，盡管他在方法論方面沒有搞清一般化理論體系的邏輯性質。這一整個結構性成分的體系，若不是以一種唯意志論的行動理論為背景，是毫無意義的。另一方面也要強調的是，這種路數的研究，不可避免地會導出某種形式下的這些成分。

最后可以評論一下韋伯理論中浮現出來的另一個方面。這個方面在前面的討論中被略過了，因為它不是韋伯注意的中心問題。可是，它對于現在討論的問題是極度重要的，實際上對于論證韋伯的觀點是一種唯意志論的行動理論，而且這樣一種理論一經建立，某些經驗性的結論就會隨之出現，都有板上釘釘的作用。前面對于社會變遷問題，是從韋伯所主要感興趣的先知、合理化與傳統化之間的相互關系方面論述的。

然而，從韋伯的理論當中可以看出，社會變遷還有另一個方面，即他對于一種性質截然不同的過程——可以稱之為“世俗化”的過程——的描述。最能證明這一點的就是他關于投機者的資本主義的概念。這種現象的出現，是由于有一個擺脫道德控制的過程，由于把利益和沖動從傳統的或理性道德觀的規范限制之中解放了出來。它出現于新教倫理發展后期嚴格禁欲主義的緩解之中——一般地說是在以新教與天主教兩者為基礎的調節過程之中。它出現于韋伯所謂的“財富的起世俗化作用的影響”之中，他在《新教倫理與資本主義精神》一書中[[135]](#_135_41)著重地強調這一點。它最終出現于除經濟之外的其他領域，例如出現在色情享樂變為高尚藝術的發展之中。[[136]](#_136_41)

這就是離心的“利益和欲望的爆炸”，是利益和欲望擺脫控制的傾向，前面已經詳細論述過了。它在本質上就是帕雷托的由韌性剩余物占主導地位向由組合剩余物占主導地位演化的過程[[137]](#_137_41)，相當于涂爾干的由團結或整合向失范演化的過程。發生這種過程的可能性，是唯意志論的行動概念本身當中所固有的。假如在韋伯的思想當中根本沒有這種過程，倒會成為懷疑以上所作分析是否準確的重大理由了。但是他的確有這樣的想法。只不過這如同關于儀式的明確作用一樣，由于韋伯本人經驗興趣的特點，而沒有被他特別注意。

韋伯和帕雷托不同，他沒有著手建立一個社會領域的一般化的理論體系。的確幾乎沒有什么證據可以說明，他對于這樣做的可能性或如果能做出來的話有什么用處持有任何明確看法。確切地說，他全神貫注于特定的經驗問題，把理論直接看成為經驗研究工作的輔助物。他從不認為要為研究理論而研究理論，而只是把研究理論當做為完成直接看到的經驗任務去鑄煉工具的一種手段。但是，他的經驗研究工作并不是搞那些冷僻玄虛的問題，來干巴巴地賣弄學問，凡是他能夠發現的很有意義的問題，他都會發動進攻，其眼界之廣闊和想像力之豐富，是鮮有人能與之匹敵的。確實很有意義的是，他在這樣做的過程當中，實際上(盡管不是完全自覺地)就至少從一個主要方面展現了一個一般化的理論體系的輪廓。他的理論里面的一般化的行動體系，其大致結構是我們至今所見過的最完備的。前面已經一再強調過，一般理論，如果加以正確理解的話，應該不是不結果實的滔滔宏論，而是對于解釋經驗問題具有極端重要意義的。從另一方面說，對于馬克斯·韋伯理論的研究最引人注目地表明，只要經驗研究具有對于時代的深層問題來說是真正重要的見解和想像力，不管是否懷有明確的方法論目的，都會直接導向一般化的理論。對于作為本書主要論題之一的一般理論與經驗知識的契合性，要想再作使人印象更加深刻的論證幾乎是不可能的了。

### 附注：共同體和社會[[138]](#_138_41)

韋伯在提出形成本章所進行的分析之主要出發點的關于行動以利益、合法秩序和慣例為取向方式的分類之后，進而提出了一個三分法的分類：Kampf(沖突)、Vergemeinschaftung[共同體化]和Vergesellschaftung[社會化]，這是隨之而來的關系類型體系的首要基礎。上述分析沒有涉及這個問題，因為韋伯是從這里由直接考慮行動轉而考慮社會關系的。而且，不考慮這個問題，也能揭示對于現在所討論的目的具有理論意義的內容。可是，有一個問題應當加以簡單的說明——這就是社會體系當中前面稱之為態度的表現方式的那個方面，并不局限于趣味問題，而是一直延伸到制度領域。為了表明這一點，從在德國社會學文獻中發展起來的Gemeinschaft[共同體]這個概念所表示的現象入手是合適的。但是，按照引入這一概念的藤尼斯所作的闡述[[139]](#_139_41)(韋伯就是仿照他的概念提出自己的概念的)，來討論這些現象，比進一步跟著韋伯走要方便些。藤尼斯采取這種二分法作為社會關系分類的基礎。

Gemeinschaft[共同體]和Gesellschaft[社會]兩者都是有時被稱做社會關系的積極類型的，也即把各個個人結合在一起的方式。因此，這兩種類型都特別排斥沖突成分——而如前所述，韋伯確實把沖突當成第三種基本的關系成分。沒有必要關注這個問題。

對于藤尼斯來說，Gesellschaft[社會]是社會思想中的功利主義學派已經闡述過的社會關系類型。有意思的是，藤尼斯在形成自己理論的個人經歷當中，非常沉迷于霍布斯的思想，還由于努力重新喚起人們對于霍布斯的興趣而贏得很高聲譽。確實可以認為，霍布斯與馬克思是給予他對于Gesellschaft[社會]概念的闡述影響最大的作者。其次就是亨利·梅因(Henry Maine)爵士的契約概念的影響。

Gesellschaft[社會]的要旨是“對于個人自身利益的理性追求。”這種關系從主觀方面，要看做是個人用以達到自己目的的手段。加入這種關系的動機，是由于這是在所處境況中，為達到自己目的能夠找到的最有效手段。所有這一切，都是以這種關系中的各方在他們自身的目的體系或價值體系方面的本質上的分離性為先決條件的。至少在這種關系屬于Gesellschaft[社會]類型這個范圍來說，關系各方除直接談到的那些特定成分之外，不管可能有些什么共同之處，那都是與這種概念分析無關的。而正是從這些共同的成分在理解社會的時候實際上被忽略掉來說，有一個完整的關系體系是接近于Gesellschaft[社會]類型的。

藤尼斯粗略地把關系分成平等者之間的關系(genossenschaftlich[合作的])和涉及權威的關系(herrschaftlich[主從的])。屬于前一類的典型的Gesellschaft[社會]關系是交換和自愿的、目的有限的聯合。[[140]](#_140_41)在交換的事例中，各方在作為彼此目的的手段的關系中行動。甲能提供乙需要的某種東西，乙能提供甲需要的某種東西。在聯合關系中，各方有一個共同的直接目的，但只有在與這個有限的特定目的直接有關的問題上，才能說他們具有共同的利益。最后，在Gesellschaft[社會]基礎上的權威，形式上是在一個特定有限范圍內的上下級等級關系。在韋伯所說意義上的科層制的權威就是一種類型的實例。

在這三個例證當中的每一個里面，Gesellschaft[社會]的具體特點都是在一個明確加以界定的特定范圍以內的利益融合。在這個范圍之內，包含著各方利益的“妥協”，但僅僅緩解了他們那種根深蒂固的分離性，這種分離性在本質上仍未被觸及。藤尼斯隨霍布斯之后更進而指出，其中仍然存在一個潛在的沖突，只是由于在這個有限特定范圍內達成妥協才得以平息。[[141]](#_141_41)

藤尼斯沒有用排除制度性成分的方法來表達Gesellschaft[社會]這個概念。相反，馬克思對他的影響在這方面是特別突出的。Gesellschaft[社會]的妥協是在一種規則架構之內取得的，而不純粹是在斯賓塞式的契約關系意義上的特殊協議。但是，在一種非常重要的意義上，制度性規則是外在于現在討論的這些關系的，是從外部節制它們的。這些規則便是這樣一些條件，人們必須按照這些條件達成協議進行交換，或者為了一個共同目的而聯合起來，或者服從權威。

考慮到藤尼斯大體上看到了Gesellschaft[社會]中制度性成分的作用和Gemeinschaft[共同體]的作用，當然不應當認為他屬于功利主義的社會思想學派。但是，盡管藤尼斯提出了對于考慮制度性成分所必需的種種限定條件，在他的理論中，仍然是在Gesellschaft[社會]這個范疇里面，對于功利主義立場所重視的那些行動成分作了充分的闡述。[[142]](#_142_41)當然，藤尼斯沒有假定終極目的實際上是隨意的，而只是說，就關系是屬于Gesellschaft[社會]類型的而言，除了這些關系所直接涉及的目的以外，各方所可能持有的其他目的都是無關緊要的。至于各方的終極價值體系是否整合就更毫無關系了。一個人在陌生的城市里走進一家商店買東西，他同柜臺后面的店員的惟一相關的關系是有關貨物的種類、價格等等問題的。關于各人的一切其他事實都可置之不顧。首先，甚至于連這兩個人除眼下這筆生意以外還有沒有什么進一步的共同利益都不必了解。

藤尼斯提出Gemeinschaft[共同體]與此相對照。他使用很多措詞來規定這個概念的特征，這里只需要選用其中幾個。首先，它是在一個不加限定的一般生活和利益范圍里的比較寬泛的契合(solidarity)關系。它是一個命運(Schicksal)共同體。可以說，在此種關系的范圍內，各方都是作為一個契合的單位去行動，也都被當做一個這樣的單位來對待。各方共同分擔利益和不幸，但不一定是同等的，因為Gemeinschaft[共同體]關系完全容許存在職能的差異和等級的差異。但是它是適用共產主義原則——各取所需，各盡所能——的特殊領域。

在這個問題上，藤尼斯傾向于強調，歸屬于這樣一種關系具有非自愿的特點。他舉父母同子女的關系作為一種典型的例子，以之與自愿達成的契約關系相對照。這似乎并不是重要的區分線，反而把問題混淆了。因為，不管是友誼關系還是婚姻關系，在我們的社會里都主要是自愿達成的，而這在“理想的”Gemeinschaft[共同體]類型的關系中則是最確定不過的。

主要的標準似乎在另外一個層面上，是在怎樣說來才能認為加入該種關系或歸屬于該種關系的各方是懷有一個“目的”這樣的層面上的。在Gesellschaft[社會]的情形中，這種“目的”是一個有限的特定目的，一筆特定的貨物或勞務的交換，或一項特定的共同直接目的。在Gemeinschaft[共同體]的情形中則決非如此。[[143]](#_143_41)假如有可能說這種關系中的各方加入這個關系是有“目的”的，或者說這種關系之所以存在是有“目的”的，那么這種“目的”是另外一種性質的。首先，這種目的具有一般的、不確定的特性，它是由許許多多次一級的目的組合而成的，而其中有很多都還沒有完全明確。如果問一個人：“你為什么結婚?”一般地說，他會覺得這是一個以一般的目的論術語來說非常難于回答的問題。如果問他為什么到某個商店去，他會毫不猶疑地回答：“買幾包煙。”而結婚這樣的事情，也許有人是因為愛情，有人是想成家，想要孩子，想找伴侶，以及隨之而來的“心理平靜”，在維持共同的事業中既取得利益又承擔自己的一份責任等等。

就這樣一種關系是通過自愿的協議建立起來的而言，這種協議乃是在某一個程度不同地明確界定了的一般生活范圍里面共同經營利益的協議。通常都有某些得到相當明確理解的最起碼的要求——因而在婚姻關系中，應該有性關系和共同維持的一個家庭。但是，即便是由這些內容規定的關系，同契約性事例當中各方所持特定目的所規定的關系，也不是同一個意義的。

當然，像Gesellschaft[社會]一樣，Gemeinschaft[共同體]關系也有一個制度性的方面。但是，至少在兩個重要的方面存在著特別而又典型的差異。在Gesellschaft[社會]關系中，各方都受義務的約束，首先是在道德上受到約束，然而如果必要的話，就靠制裁來強制實行。但是，在這種情況中，義務往往是由契約的條款來限制的，也就是說，各方在加入這種關系時就承擔起某些明確地界定了的特定義務。[[144]](#_144_41)由此首先就得出一個推論：不管可能出現任何新的情況，都不能增加新的義務，除非能夠證明這項新義務是“契約之中的”，或者是契約條款的意思里包含著的。[[145]](#_145_39)這種舉證責任落在想要要求別人履行沒有明確加以確定的義務的人身上。

而Gemeinschaft[共同體]的義務往往是不明晰的和未加限定的。如果是有所指定的話，也是在最一般的方面指定的。因此，夫妻雙方都在婚禮誓約中各自承諾“無計貧富，無分病健，永相親愛”的義務。這是一種在共同生活過程中不管可能出現什么突然變故都要給予幫助的一攬子義務。想要逃避在這樣的突然變故中發生的義務的人，得要由他自己找出根據來。最明顯的一個例子就是照料病人。根據契約性的關系，一般地說，誰也不覺得有義務去照料患了病而且本人財力不夠的雇員、做生意的伙伴或顧客。如果承擔了這種事情，那么一定是出于別的動機，例如友誼和惻隱之心等等，而不是出于商業關系本身內在的動機。但是，對于其本人家庭中一個成員來說，照料病人是天經地義的義務，即使被照料的對象沒有做任何值得照料的事，又不討人喜愛。

雖然屬于一個Gemeinschaft[共同體]的義務是未指定的和在上述意義上未加限制的，在另外一種意義上卻是有所限定的。但是，這種限制與Gesellschaft[社會]關系中的限制是性質完全不同的。這種限制是由于同一個人處于許許多多Gemeinschaft[共同體]的關系之中，而其他那些關系又包含著道德義務，因而造成的一個必然結果。因此，任何一種關系的要求，都受著其他關系提出的潛在地與之相抵觸的要求的限制。這里包含有價值等級的意思，而拒絕履行某個Gemeinschaft[共同體]關系中另一方所要求他履行的義務，有效的理由就是，這項義務與較高一級的義務不能相容。這樣，妻子如果要求丈夫在她身上多花些時間，多關心關心她，丈夫可以拒絕，因為他是個醫生，妻子的這些要求可能會迫使他忽視病人的利益。但是，關鍵在于，在這種情況下必須明確地藉助于較高一級的義務，而在Gesellschaft[社會]的情形下則不牽涉到這種考慮。如果一個店主要收取比賬單上所開的更多的錢，那么，雖然店主“需要”這些額外的錢，但顧客是否把這些額外的錢揮霍于無用的甚至有害的事情上，是連一點兒關系也沾不上的。重要的是，顧客拒絕多付，會得到共同體道德裁可的支持，甚至無須查核按該共同體的標準，店主是否將比那個顧客更好地使用這些錢。

制度性方面的第二個重要區別，是制度性規范的應用問題。在Gesellschaft[社會]的關系中，制度性規范構成一組作為附帶條件的規則。如果你加入一項協議，你就有義務忠實地履行協議的條款。你也同樣有義務在爭取對方同意的時候，不超出一定的界限，不能欺騙、不能脅迫等等，即便你有力量去做這樣的事情。所有這些規則都涉及行動或行動復合體的特定手段、目的和條件。

Gemeinschaft[共同體]關系則在本質上是不一樣的。這個領域仍然有一個制度性的控制體系。但是，它大體上不采取對這種關系之中的行動的特定目的、手段和條件直接加以節制的規范的形式。即便采取這種形式，一般也是在這個領域的邊緣。某些事情被看做是只要存在這種關系就必不可少的最起碼內容。因此，在婚姻中，一般譴責的都是不讓丈夫與她過性生活的妻子，以及遺棄妻子或犯有不供養家庭之過錯的丈夫。但是，一般地說，并且這些事例也并不真正構成為例外的是，制度性的制裁所涉及的與其說是具體的行動還不如說是態度。對于具體行動，首先是把它們當做這些態度的表現來加以評價的。這一點從把閑言碎語看成是對這類問題的一種社會控制方法來看是特別清楚的。我們主要要求的是“愛”、“尊敬”和“子女孝順”之類的態度。在形式上禁止的，是那些被認為與“正當的”態度(即在形式上要求最低限度地表現出愛或尊敬等等的態度)特別不相容的行動。[[146]](#_146_39)而在Gesellschaft[社會]的關系中，態度顯然是無關緊要的。它是“形式的合法性”領域。

從此可以看出什么是現在所討論的問題的關鍵。在Gesellschaft[社會]的情形中，制度性規范的架構里面的具體關系，都特別是針對具體行動或具體行動復合體而言的。它們在這個意義上要看做是直接行動的各種成分的結果。如同藤尼斯常常說的，在某種意義上，這種關系是機械的。而Gemeinschaft[共同體]的關系在與之相應的意義上是有機的。因為，要理解Gemeinschaft[共同體]關系的具體行動，必須將它們放在這種關系各方之間更加廣泛的全部關系中去了解，這樣從定義上說就超越了那些特定的行動成分。

這樣，不應當把這種關系看成僅僅是那些直接成分的結果，而應視為包含著一個這些成分處于其中的較為廣泛的架構。支撐這種關系的，不是單個去看的那些特殊的成分，而是可以把那些成分看做是其表現的一些比較持久并且深藏的態度。正是由于這個緣故，我們總是考查Gemeinschaft[共同體]關系之內的行動背后的態度，這是我們在Gesellschaft[社會]的關系中所不去考查的。

在某種意義上說，Gemeinschaft[共同體]這個范疇是十分“形式化的”，其中可以包含著非常不同的內容。時至今日，為了維持一個共同家庭，仍然有大量經濟性的勞務交換。但是，這種勞務交換不能像普通市場上的勞務交換那樣，同它所要去適應的關系和態度的更為廣闊的背景分隔開來。這并不意味著經濟學的分析性范疇不能應用于這樣的情況，而只是說這種勞務交換不能孤立地理解。這一點實際上已經相當廣泛地得到經濟學家的承認。

同時，不管原因是什么，有某些形式的具體行動，它們正常出現在Gemeinschaft[共同體]的某種架構中，但強烈的道德感情卻禁止把它們整個擴大到Gesellchaft[社會]的背景中去。至少在我們的社會里，兩性關系就特別是屬于這種情況的。在這方面，賣淫這個詞所包含的含義是非常突出的。從本源上說，賣淫指的是從這樣一種較為廣泛的關系背景當中抽離出來的，即作為一種特殊交易的性行為。不管雙方如何“誠信”，如何相互體貼，如何毫無剝削對方的欲念，都無關緊要。其中可能有一個占很大分量的“敬業”成分，即并非圖利的服務表現，但終歸還是賣淫。

這個例子還引出來另外一個問題。在我們的社會里，并非所有婚外性關系都算是賣淫。我們把賣淫同發生在友誼關系背景中的婚外性關系特別加以區別。不管后一行為按我們社會的習俗可能受到多么嚴厲的譴責，決不會被當做賣淫一樣的方式來看待。這是因為，友誼也是一種Gemeinschaft[共同體]的關系類型。

由此可見，就行動屬于一種Gemeinschaft[共同體]關系的體系而言，它們是那些根基較深、較持久的態度的特定表現方式。從這樣的事實本身出發，便意味著這些行動除具有內在的意義外，還具有象征的意義。社會生活中的這種情況無疑有很重要的意義。在這樣的行動當中匯聚著種種情感，因之對于從事這些行動的人便有了一種意義。這里雖不能詳加討論，但可以舉一、兩個具體的例子。

單調乏味的勞累工作為什么相對來說易于為人接受，這種情況有很大部分大概能夠由此得到解釋。干家務勞動的婦女會覺得，那些本無興趣可言的苦活如果是維持她的家庭所必需做的，就比較可以忍受。但是，如果她作為受雇的女仆在別人家里干這些同樣的家務勞動，大概會更多地覺得，那純粹是單調勞動的苦活。[[147]](#_147_39)

性關系則引出問題的一個稍有不同的方面。根據一種比較廣泛的關系(例如婚姻)形成的性關系所具有的象征性方面，使之具有一種“意義”，這種意義當然并不往往就必定是鼓勵人們進入此種關系的動機。這種架構在一些很重要的方面，成為對那些本身就是難以駕馭的強烈沖動的東西加以控制的一種方式。因之，不管在婚姻關系還是在友誼關系中，那些沖動便都疏導到一些特定的方向，如果這種控制發生了效力，那些沖動就不致發展成為忘乎所以達到危險地步的滿足享樂的方式。[[148]](#_148_39)

這種象征所起的作用，同其他場合一樣，也包含著傳統主義的作用。藤尼斯常常評論Gemeinschaft[共同體]與傳統主義之間的緊密聯系。通過前一章所做的分析，這種聯系的原因應當是很明顯的。在Gemeinschaft[共同體]與宗教之間也有特別緊密的聯系，主要是由于兩者都有某種態度類型，即在某一范圍之內由于利益融合所帶來的無私獻身，而且象征起了突出的作用。這在宗教和家庭(家庭是Gemeinschaft[共同體]關系的重要的具體領域，雖然不是惟一的)的關系方面表現得特別清楚。作為一種經驗概括，可以說，[[149]](#_149_39)宗教利益和家庭利益既可以非常緊密地結合起來，也可以是尖銳對立的，但決不是相互漠不相干的。

最重要的是，在Gemeinschaft[共同體]的現象當中能夠發現另外一種情況，把這種情況當中的行動解釋成表現態度的方式，比解釋成達到特定目的的手段更好。[[150]](#_150_39)因而Gemeinschaft[共同體]的規范非常類似于前面討論韋伯的Brauch[慣例]概念時提到的趣味規范，然而，它們是類似的而不是等同的。因為韋伯用以區別合法秩序與Brauch[慣例]的方法，把道德成分完全歸入合法秩序的范疇中。不過，很自然的是，他對此主要是從內在手段—目的圖式的制度性方面來加以分析的。

盡管如此，十分清楚的是，Gemeinschaft[共同體]包含著的道德成分，乃是如同一個共同體對于違反婚姻習慣等等所持的態度的性質所明確證明的那種道德成分。于是，根據這一標準，它肯定是制度性的，而在其他方面則更接近于趣味規范。在Gemeinschaft[共同體]關系的架構內表現出來的那些態度，盡管是具體的態度，卻都包含有一種價值成分，其中一個主要組成部分，又是同一共同體的成員共同的價值態度。遵從調節Gemeinschaft[共同體]關系的規范，決不能純粹是個趣味的問題。

于是，“表現方式”這個范疇，已經擴展到把在另外一種關系當中對于內在的和象征性的手段—目的關系極為重要的那些成分也包括在內。這一點在方法論上意味著，如同以趣味規范為取向的行動一樣，必須以拼板法去理解在一種Gemeinschaft[共同體]的背景之中的行動。必須把具體的動因成分置于作為一個整體的該關系或該關系復合體的較為廣泛的背景之中。

這就是這種關系圖式在這種場合中具有重要意義的根本原因。按照這種關系圖式來表述事實，就會立刻并直接把重點放在現象的有機的方面，而這是行動圖式所沒有做到的。因此，對于那些由于只關注于行動圖式而導致的偏頗觀點來說，關系圖式乃是一劑良藥。

但是，應當再一次強調，關系圖式的這種重要意義主要是描述性的，而不是分析性的。對于藤尼斯來說，Gemeinschaft[共同體]和Gesellschaft[社會]都是具體關系的理想類型。在這個意義上，他的圖式是一個分類。在這里，其重要性在于這種圖式表述和區分事實所采用的方式，特別清楚地顯示出那些對于我們的研究極為重要的問題。最主要的是，這種圖式指出了，根據孤立起來去看的單個特定行動的直接目的和處境去理解行動復合體，會有哪些局限。

但是，對于說明Gemeinschaft[共同體]和Brauch[慣例]來說，通過發展行動圖式而獲得的一般化理論是最重要的。表現方式(modes of expression)這個概念并不否定行動結構圖式，而是對于行動結構圖式的擴展，把它擴展到對于它未予充分說明的那些形式來說乃是剩余性范疇的東西中去。最重要的是，所“表現”的就是以前把終極價值態度作為在理論上最有興趣的一個問題時已經接觸到的同樣一些態度。這在方法論上，就導致了那些基于唯意志論行動理論之外的各種理論(即唯心主義理論)大都使用的途徑，是不足為奇也無可反對的。前面已指出，在這方面如同在其他方面一樣，本書已經涉及的(但與之不同的)兩種一般立場，在經驗方面和方法論方面都一勞永逸地留下了正確的結晶，是可能結合到別的圖式中去的。在這里使用這個成分，既不等于提出一項唯心主義理論，也不等于提出一項實證主義理論。

前面已指出，韋伯使用了一個與藤尼斯的Gemeinschaft[共同體]有密切關系的概念。可是，他主要是在描述性層次上使用這個概念的，而這一概念對于我們所討論的問題有重要意義的那些含義，在他自己這兒并不像在藤尼斯那里表現得那么清楚。因此，我們寧愿以藤尼斯的理論作為探討這個問題的基礎。但是，得出的主要結論可以直接適用于韋伯，[[151]](#_151_39)并可以和本書前面所作的分析結合起來。

但是，不應該認為對于Gemeinschaft[共同體]和Gesellschaft[社會]作這樣的論述，就意味著可以無保留地接受這兩個概念，作為社會關系一般性區分的根據，或者有可能從任何只有兩種類型的兩分法出發去區分社會關系。基本類型不能簡化到只有兩個，也不能簡化成韋伯使用的三個。試圖搞出這樣一種分類圖式，肯定會超出本書所要研究的范圍。然而，假如去搞一個社會關系的分類圖式，就應當把嚴格檢驗藤尼斯、韋伯以及旁人提出的那些圖式當做一項主要工作去做。

不過，在藤尼斯提出的分類當中，就以上討論已經涉及的那些問題而論，確實包含著對于任何一種社會關系分類圖式都具有重要意義的一些區分點，因而在搞出一個范圍更為寬泛的圖式時，應當把那些問題包括在內，也許在表達方式上會有很大的改變。從本書所要研究的問題來說，關于闡明態度的表現方式這個概念的另一種應用的問題，藤尼斯對它們作的闡述已經足夠了。

[[1]](#_1_164) 在《經濟與社會》的第一部分可以看到這個體系的全貌。可是，要正確評價其意義，不僅要看抽象的闡述，而且必須從他的方法論研究和經驗研究的語境中來考察這些抽象闡述。后者的很大部分見《經濟與社會》的其余部分和《宗教社會學文集》。

[[2]](#_2_159) 《經濟與社會》，第1頁。“就此而論”，意味著他論述的是一個抽象體系而不是一類現象。

[[3]](#_3_154) 同上。

[[4]](#_4_152) 同上。這一章將不涉及韋伯關于社會學范圍的特定概念。見第十九章。本章引用韋伯的原文是本書作者譯為英語的。

[[5]](#_5_144) 用“行動”來翻譯韋伯所說的Handeln要合適得多，因為它符合帕雷托的用法，并且沒有艾貝爾教授(見前引書)使用行為(behavior)一詞時那種行為主義的意味。可以認為，行為在這里乃是更寬泛的范疇。

[[6]](#_6_138) 譬如，他把體系化的法學說成是規范性學科。

[[7]](#_7_136) 《經濟與社會》，第2頁。

[[8]](#_8_136) 同前，第3頁

[[9]](#_9_130) 同前，第3頁。

[[10]](#_10_128) 同前，第5頁。

[[11]](#_11_124) 同前。錯誤和(或)行動的主觀方面與客觀方面之間出現不一致的其他方式，當然常常是能夠理解的。

[[12]](#_12_122) 同前，第12頁。

[[13]](#_13_118) Zweckrational與Wertrational這兩個詞是故意未加翻譯的，希望在討論過程中使它們的含義得到澄清。

[[14]](#_14_114) Affektuell[激情的]。

[[15]](#_15_114) 馮·塞廷：《馬克斯·韋伯的科學論》，第一部分系采自韋伯。見《以政治為業》(Politik als Beruf)，載于《政治論文集》(Gesammelte Politische Schriften)。

[[16]](#_16_114) 這些詞是很難翻譯的，大概可以試譯成“責任倫理(ethics of responsibility)”和“絕對價值倫理(ethis of absolute value)”。

[[17]](#_17_108) 與其他價值還可能是另外一種關系：其他價值可能與這一最高價值不相容，是直接相對抗的，于是理所應當的態度就是冷漠的道德敵視的態度。這樣，對于教條主義的宗教來說，那就是一種反對異端的責任。

[[18]](#_18_106) 見《經濟與社會》，第13頁。

[[19]](#_19_107) 參見《宗教社會學文集》卷一第554頁起關于其他價值與理性化宗教觀點的Spannungen[緊張]的論述。另參見韋伯的《政治論文集》。

[[20]](#_20_105) 這便是在神秘主義的宗教立場中實行苦修的根據。

[[21]](#_21_106) 本書作者在與馮·塞廷博士交談中，對于澄清這個區分及其與韋伯的合理行動的兩種形式的關系問題得益甚多。可是，馮·塞廷博士對此處表述的觀點并無責任。這個區分和帕雷托所說的懷疑論與信念的區分很類似，這是引人注目的。然而，兩者也有重要的區別。見前文第七章，[邊碼]第284頁起。

[[22]](#_22_106) 針戲(pushpin)系舊時英國一種粗俗的游戲。——譯注

[[23]](#_23_106) 韋伯的實際用法看起來決非始終一致的。Zweckrationalität[目的合理性]常常被認為是從任何終極目的中抽象出來的。但是前面說的含義是從他的定義當中能夠得出來的惟一明白的含義。之所以產生別的含義，可以說是由于在邏輯上非要說明一般化體系以及類型的結構不可。見下文[邊碼]第660頁。

[[24]](#_24_104) 指工人在單位時間工資增長之后，并不是力圖固定收入更多，而是縮減勞動時間，維持勞動收入的例子。——譯注

[[25]](#_25_102) 《經濟與社會》，第16頁起。這個概念將在下面詳細討論，因為對于我們所研究的問題來說，它是非常重要的。

[[26]](#_26_102) 《經濟與社會》，第19頁。

[[27]](#_27_98) 同上書，第130頁。

[[28]](#_28_98) 前文第十五章，[邊碼]第565—566頁。

[[29]](#_29_98) 見前文[邊碼]第641頁。

[[30]](#_30_96) 《經濟與社會》，第13頁。

[[31]](#_31_92) Verhalten和Sichverhalten都是極難翻譯的詞。“態度(Attitude)”是大致的譯法。

[[32]](#_32_90) 這是行動體系的結構圖式在韋伯的理論中仍然模糊不清的一個重要原因。

[[33]](#_33_90) 《經濟與社會》，第15頁。

[[34]](#_34_88) 《經濟與社會》，第16頁。

[[35]](#_35_86) 引入這些概念的主要動機大概是前一章所提示的，即他需要一個對于理想類型加以系統分類的框架。在方法論上，他好像不清楚他所做的事情在當前興趣背景下有什么意義。

[[36]](#_36_86) 似乎只涉及到某個類似帕雷托所謂的la besoin d'uniformite'[一致性的需要]的成分，那是無所不及的本質，而不是動機。

[[37]](#_37_86) 見第十章，關于涂爾干的論述。

[[38]](#_38_83) 韋伯自己把它講得很清楚。參看《經濟與社會》，第16頁。

[[39]](#_39_79) 前文，第十章，[邊碼]第399頁起。

[[40]](#_40_77) 著重參看《經濟與社會》，第17頁。

[[41]](#_41_77) 參看《經濟與社會》，第20—30頁，可了解其主要輪廓；但該書第一部分全部是從比較專門的各個方面論述這個體系的。

[[42]](#_42_71) 對這兩個概念將推后在本章關于藤尼斯(Toennies)的附注中詳加論述。

[[43]](#_43_71) 因為它也是從任何一種特定處境的特點中抽象出來的。

[[44]](#_44_69) 《經濟與社會》，第31頁。

[[45]](#_45_69) 同上。

[[46]](#_46_67) 《經濟與社會》，第31頁。遺憾的是他沒有進一步提出效用的概念。

[[47]](#_47_65) 第六章。

[[48]](#_48_63) 《經濟與社會》，第32頁。

[[49]](#_49_63) 包括比如說祈禱和神秘的靜修。

[[50]](#_50_63) 《經濟與社會》，第33頁。在這里找到機會成本學說的一種顯然獨立的說法，確實是出人預料的。

[[51]](#_51_63) 亦見《經濟與社會》，第32頁。

[[52]](#_52_63) 同前，第33頁起。

[[53]](#_53_63) 同前，第122頁起。

[[54]](#_54_63) 同前，第28、122頁。不管遵從者喜歡該命令的具體內容與否。

[[55]](#_55_63) 同前，第28頁。

[[56]](#_56_63) 《經濟與社會》，第123頁。

[[57]](#_57_61) 同上。

[[58]](#_58_61) 同上書，第29頁。

[[59]](#_59_61) 對于韋伯來說，運用權威可以是與確保效用有關的Wirtschaftsorientiect[以經濟為取向的]，或者是影響共同體內的效用分配的Wirtschaftsrelevant[與經濟有關的]，但不是Wirtschaften[經濟的]本身。區分這三者對于研究具體問題是非常有用的。

[[60]](#_60_61) 如F.H.奈特教授所說，基于這個發展的偉大發現，乃是交換中的互利。見他的《作為事實與準則的自由》(Freedom as Fact and Criterion)，《國際倫理學雜志》，卷39，第129頁起。

[[61]](#_61_59) 在韋伯的概念框架中，幾乎未涉及欺詐。在這里不可能對此深入討論。

[[62]](#_62_59) 韋伯貼切地稱之為“掌握若干利益而取得的優勢”。見《經濟與社會》，第604—606頁。

[[63]](#_63_59) 當然，他對馬克思主義經濟理論的勞動價值論、剩余價值論等等專門理論毫不關心。

[[64]](#_64_59) 如同韋伯所說的：“Das Pragma der Gewaltsamkeit ist dem Geist der Wirtschaft sehr stark Entgegengesetzt”[暴力的實用主義是與經濟精神極為強烈地對抗的]。見《經濟與社會》，第32頁。

[[65]](#_65_59) 特別參看T.帕森斯在這方面對于羅賓斯和蘇特的評論，《關于經濟學的意義及性質的若干見解》，《經濟學季刊》，1934年5月。馬歇爾是另一個明顯的例子。

[[66]](#_66_59) 見韋伯：《政治論文集》。

[[67]](#_67_57) 《經濟與社會》，第17頁。

[[68]](#_68_57) 同上書，第19頁。

[[69]](#_69_55) 或者為了與利害無涉的動機而奮斗。

[[70]](#_70_55) 受到某些限制的。

[[71]](#_71_53) 《經濟與社會》，第19頁。

[[72]](#_72_53) 在此處和《經濟與社會》第17頁所作的分類中。

[[73]](#_73_53) 見前文，第十三章。

[[74]](#_74_53) 參見《經濟與社會》，第648頁。

[[75]](#_75_53) 從他們的思路與帕雷托不同來看，這兩人都接受過法學訓練大概與他們的路數類似有些關系。

[[76]](#_76_53) 傳統，情感，Wertrationalität[價值合理性]。

[[77]](#_77_53) 主要有：《經濟與社會》，第140—148頁，第227頁起，第250—261頁，第642—649頁，第753—778頁；《宗教社會學文集》，卷一，第268—269頁。

[[78]](#_78_51) 前文，第十五章，[邊碼]第564頁起。

[[79]](#_79_51) 在這里，常規的事物顯然不是指慣常要做的，而是指“世俗的”。早禱雖然是每天都要做的，卻不是Alltag[常規]。

[[80]](#_80_49) 《經濟與社會》，第192頁。參較涂爾干的表述：“勞動是最卓越的世俗活動。”前文第十一章引用過。

[[81]](#_81_49) 《經濟與社會》，第140頁。

[[82]](#_82_49) 同上。

[[83]](#_83_49) 前文第十五章，[邊碼]第567頁起。

[[84]](#_84_49) 《經濟與社會》，第759頁。

[[85]](#_85_49) 一般地說，見同上書，第三部分，第十章：“卡里斯馬的變革”(Die Umbildung des Charisma)。

[[86]](#_86_49) Gentilcharisma[出身的卡里斯馬]是其中的一個子類型。

[[87]](#_87_48) 參見《經濟與社會》，第130頁起。

[[88]](#_88_50) 同上書，第774頁。

[[89]](#_89_49) 同前，第771頁。

[[90]](#_90_49) 公意(general will)，即盧梭《社會契約論》中提出來作為政治合法性基礎的人民意志。——譯注

[[91]](#_91_49) 作為一個變量看待，這個成分本身在一系列不同值的范圍之內保持不變。

[[92]](#_92_49) 同前，第642頁起。這一部分大概沒有結束，在這本著作中這種情況是很多的。

[[93]](#_93_49) 在說到傳統主義時，韋伯幾乎總是使用“神圣的”(heilig)一詞。

[[94]](#_94_49) 見前文，第十五章，[邊碼]第565—566頁。

[[95]](#_95_48) 見前文，第十五章，[邊碼]第565頁。

[[96]](#_96_48) 注意，只是在這個特定意義上。

[[97]](#_97_48) 在涂爾干反對把宗教界定為與超自然的事物有關時，超自然的概念是一個與這里使用的概念不同的概念。這里所使用的超自然的概念是與涂爾干的理論立場始終一致的——這應當是很明顯的。

[[98]](#_98_48) 這個術語的用法，不管在這種場合還是在上面與“與利害無涉的”相對照的場合，都是模糊不清的。在這里之所以保留它，是因為它是韋伯本人的用法。可是，在宗教語境中，利益等于是超驗目的和前面的討論當中所說的終極價值觀的組合。(譯者按，本書中所說“宗教利益”，利益原文為interest，皆含“利益”與“興趣”、“關切”意，譯文據上下文意思作了不同處理。)

[[99]](#_99_48) 這自然是個程度的問題。一個完全未經整合的體系就不能成為宗教。參較涂爾干的定義。

[[100]](#_100_48) 最初是“神話”一層的。參看前文，第十一章，[邊碼]第425頁。

[[101]](#_101_48) 參較前文第十四章附注。

[[102]](#_102_48) 按韋伯的術語可以界定為“合法秩序的形式。”

[[103]](#_103_48) 見前文第八章，第307頁。

[[104]](#_104_48) 最極端的例子是斯潘(Spann)對于《經濟與社會》的評論。見斯潘：《死去的和活生生的科學》(Tote und lebendige Wissenschaft)。

[[105]](#_105_48) 見第十六章，[邊碼]第605頁。

[[106]](#_106_48) 見前文，[邊碼]第659頁。

[[107]](#_107_48) “情感信念(affectual faith)”在于“新得到的啟示或范例的有效性”。《經濟與社會》，第19頁。

[[108]](#_108_48) 在這里不打算作進一步的分析。對觀念的作用問題，在前面第十四章的附注中做過概括的表述。

[[109]](#_109_48) 如同情感概念的剩余物特征所顯示的那樣。

[[110]](#_110_44) Entzauberung der Welt[使世界祛魅]。尤其是《宗教社會學文集》，卷一，第512—513頁。

[[111]](#_111_44) 亞洲的宗教完全可以超越巫術。但它們從不去反對巫術并將其根除。

[[112]](#_112_44) 這種關系在基督教的不同派別當中是很引人注目的。

[[113]](#_113_44) Heilig[神圣的]。

[[114]](#_114_44) 在一種可能的象征關系中。見前文第五章，[邊碼]第211頁；第十一章，[邊碼]第419頁。

[[115]](#_115_44) 參較：“神物是特別不能變動的事物。”引自《經濟與社會》，第231頁。

[[116]](#_116_44) 那樣就會成為“無聊的舉動”，同涂爾干所說的vie sérieus[嚴肅的生活]是沒有共同之處的。見《宗教生活的基本形式》，第546頁。

[[117]](#_117_44) 在語言當中也像在其他任何事例中一樣。

[[118]](#_118_44) 這一點顯然適用于帕雷托提出的循環。見前文，第七章。

[[119]](#_119_44) 應該很明顯的是，涂爾干所證實的儀式與社會成分即共同價值成分之間的關系也適用于韋伯。上面關于卡里斯馬的討論就是充分的證據。

[[120]](#_120_42) 特別參看《經濟與社會》，第6頁起。

[[121]](#_121_42) 《經濟與社會》，第15頁。

[[122]](#_122_42) 同上。

[[123]](#_123_42) 韋伯說，“常規”是靠加以“非難”的無所不在的制裁來推行的秩序的一種形式，與靠特別授權的執行機構以強力制裁去推行的“法律”相對而言。《經濟與社會》，第17頁。

[[124]](#_124_42) 當然是在限度之內的。

[[125]](#_125_42) 參見弗思(R. Firth)：《新西蘭毛利人的原始經濟學》(Primitive Economics of the New Zealand Maori)。

[[126]](#_126_42) 包括道德制裁。

[[127]](#_127_42) 我認為，這就是索羅金教授所喜歡稱之為“拼圖法(jigsaw method)”的東西。

[[128]](#_128_42) 當然是作為具體態度當中的價值成分來解釋的。這些成分都是在邏輯上具有意義的一個整體。見P.A.索羅金：《文化整合的形式和問題》(Forms and Problems of Culture Integration)，《鄉村社會學》雜志，1936年6月號及9月號。后來收入他的《社會與文化動力學》(Social and Cultural Dynamics)，為該書的卷一第一章。

[[129]](#_129_42) 雖然不只是這些。另外一種情況見本章附注中關于Gemeinschaft[共同體]的論述。

[[130]](#_130_42) 換句稍許不同的話講，即便這三個人的興趣焦點互異，他們的三個概念體系都能直接地互相轉化而又基本上不改變原意。

[[131]](#_131_42) 見第十九章，[邊碼]第727頁。

[[132]](#_132_42) 前已指出，這是實用主義中的碩果僅存的真理。

[[133]](#_133_42) 承認這個基本真理(雖然并不總是清楚地)，是埃利奧特(W.Y.Elliott)教授那篇有趣的論文《政治學的實用主義反叛》(Pragmatic Revolt in Politics)的主要功績之一。那篇短文與其說是嚴格的科學論點的一個組成部分，還不如說是一篇哲學漫談。

[[134]](#_134_40) 參我見前文第十一章關于涂爾干的論述。

[[135]](#_135_40) 見《新教倫理與資本主義精神》，尤其是該書第174頁。

[[136]](#_136_40) 參見《宗教社會學文集》，卷一，尤其是第556頁起。

[[137]](#_137_40) 見前文，第七章，[邊碼]第284—258頁。

[[138]](#_138_40) 這兩個德文詞實際上已經國際化了，所以翻譯它們似乎并無必要。

[[139]](#_139_40) 見F.藤尼斯：《共同體與社會》(Gemeinschaft and Gesellschaft)，第五版。

[[140]](#_140_40) 德文的術語是Verein[聯合]。

[[141]](#_141_40) 在這個問題上，藤尼斯對于特征的描述與涂爾干很類似，這是引人注目的。藤尼斯的書(1887)出版于《勞動分工論》(1893)之前。

[[142]](#_142_40) 對于他來說，Gemeinschaft[共同體]和Gesellschaft[社會]都是具體的關系類型。因此，在Gemeinschaft[共同體]中也包含有內在手段—目的鏈條中的中介環節，不過是以另外一種形式出現的。

[[143]](#_143_40) 當然有極端的類型，因而在二者之間有一個過渡。

[[144]](#_144_40) Gesellschaft[社會]關系決不是僅僅包括前面討論過的“有利害關系的”動機。

[[145]](#_145_38) 要由涂爾干提出的那些考慮加以限定。見前文，第八章。

[[146]](#_146_38) 這些態度的另一個方面將馬上談到。

[[147]](#_147_38) 有關的一個事例見羅特里斯伯格(Roethlisberger)和迪克森(Dickscon)的一篇非常有趣的專論《工廠的技術組織與社會組織》(Technical vs. Social Organizations in an Industrial Plant)，哈佛工商管理學院，《產業研究論文選》，1934年。亦見T.N.懷特海：《自由社會中的領袖》(Leadership in a Free Society)。

[[148]](#_148_38) 在這種場合，可以把浪漫主義看成是對于性關系的這種象征性方面的一種夸張。

[[149]](#_149_38) 這個表述在別的地方已經有過，見本書作者所著《終極價值在社會學理論中的地位》(The Place of Ultimate Values in Sociological Theory)，刊于《國際倫理學雜志》，1935年4月號，第312頁。

[[150]](#_150_38) 如同在本章所討論的事例一樣，總要考慮到這樣的活動中所包括的技巧。

[[151]](#_151_38) 當然，韋伯在探討這些問題時受惠于藤尼斯甚多。

# 第四部分 結　論

## 第十八章　經過經驗驗證的結論

在第一章已經講過，應當把本書看做是就一個特定問題對一項關于科學思想的發展進程的理論，即在第一章里勾劃過的那項理論，進行經驗驗證的嘗試。現在可以以最充分的強調來重申這一點。本書力圖完全成為一本以經驗為根據的專著。它所關心的是事實和對事實的理解。它提出的命題都是以事實為基礎的，這些事實的直接出處都已在腳注中注明。

本書所研究的現象，是某些作者所持的關于其他現象的理論，這并沒有使情況發生改變。他們是否像本書里解釋的那樣，持有前面討論過的那些理論，同任何其他問題完全一樣，也是要以同樣的方法即觀察的方法加以驗證的事實問題。這種情況下的事實就是有關這些作者發表的著作。它們屬于一類已經進行過大量必要討論的事實，即語言的表述。觀察這一類現象，就涉及到要解釋這些著作中所使用的語言符號的含義。必須承認，這就是經驗的觀察，否則，不僅本書，而且本書所討論的那些作者的所有著作和涉及行動的主觀方面的所有其他著作的科學地位，都必然被否定掉。有了前面各章所做的討論，已沒有必要進一步強調這一點。但是，只要不是持極端而又頑固的行為主義態度，這些材料作為可觀察的經驗事實的地位，是無可懷疑的。

確實，本書不是把理論僅僅作為一種經驗現象來研究，也不是為了本身研究的目的而作了某種建立理論的工作。但是，按這里所強調的科學觀來看，在一部經驗性的專著里，這樣做不僅是應當的和合適的，而且也是必不可少的。事實并不說明自身的原委，必須將它們相互參證。必須認真地分析，系統地整理、比較和解釋事實。同所有的經驗研究一樣，本書所作的大量探索某些事實之含義的工作，并不下于對這些原始的事實進行證實的工作。觀察和理論分析是互相依賴的密切關系。假若沒有一個解釋的理論，我們所極其強調過的有關那些作者的事實，就有許多不會顯得那么重要；即便加以觀察，也得不出理論性的結論來。但是，同樣，假若不是連續不斷地通過觀察加以驗證的話，這個理論仍然會是蒼白無力的。當然，在本研究的進展過程中，這項理論本身已經經過了不斷的修正和重新表述。這樣的研究論著通常實際上表述的只是最后的看法。

因此，結論性的論述將分成兩部分。本章專門闡述由前面的研究而明確奠定在經驗基礎之上的某些結論的論據。下一章，也就是最后一章，則要弄清楚它們在方法論方面有哪些含義。這些含義就目前所能了解到的范圍而言，是從已經獲得的那些經驗結論當中合情合理地引伸出來的，但并不是說這些含義是在同樣的意義上由經驗證據確證下來的。因此，應該把這兩組結論區別清楚。

### 行動結構的概貌

但是，在闡述需要加以經驗論證的第一組結論之前，最好對于本書作為整體的分析性論點的輪廓再最后加以簡要總結。這樣，立論根據的所有要點在讀者心中都清清楚楚，就更便于判斷，下面闡述的那些論點是否得到了充分的論證。

合理性與功利主義

兩者歷史的和邏輯的出發點，都是行動的內在合理性這個概念，其中包括合理性行動的“目的”、“手段”和“條件”以及內在的手段—目的關系的規范等基本成分。基于內在的手段—目的關系的規范的行動合理性，其衡量標準是，在所處境況的條件之內對于手段的選擇，與從適用于此種素材、并且是以帕雷托所謂的“實實在在”的形式表述的科學理論[[1]](#_1_167)當中推演出來的預期是否一致。如果所采用的手段在實際處境的條件內，有著能夠科學地加以論證的或然性[[2]](#_2_162)，將會實現或維持行動者作為目的來預期的未來事態，那么，這項行動就內在的手段—目的關系來說就是合理的。

從歷史上看，這種行動合理性概念(并非總是表述得很清楚明確)，一直在實證主義傳統的所謂功利主義派別當中起著最重要的作用。各種功利主義思想體系，盡管由于對合理性行動的操作環境有不同設想而互有差異，然而在這些思想體系的實質性結構當中，這種行動合理性的概念一直是一個一貫存在的結構性成分。可是，兩種處在極端的激進實證主義觀點，的確在諸根本方面改變了這個概念的地位。理性主義的觀點改變它的地位，是通過抹煞合理性行動的目的、手段與條件的區別，使行動成為一種單純適應給定條件及其預想中的未來狀態的過程。真正激進形式的反智主義觀點，則更加根本地改變了合理性的地位。在這個極端上，實際上完全取消了合理性。不過，兩種激進的實證主義觀點都有著不可克服的困難——方法論方面的困難和經驗方面的困難。

功利主義類型的理論傾全力于目的—手段關系上，對于目的的特性則大體上未作考察。這是有其道理的。但是，這種理論要成為一種建立在實證主義基礎上的完備體系，就不得不假定，目的相對于行動當中那些在實證主義觀點看來起決定作用的成分來說是隨意的。在這個基礎上，任何想要將秩序注入這種偶然任意的變動之中的努力，都會走向徹底的實證主義的決定論。在討論享樂主義、自然選擇理論等等實例的時候，我們已經對若干這種嘗試作了考察，其結果如何也弄清楚了。在實證主義的基礎上，只有或明或暗地作出目的是隨意的這種功利主義假定，才有可能承認行動的唯意志論的特性，即行動結構中的目的以及其他規范性成分不受遺傳和環境方面的決定論支配。

在功利主義傳統及其朝激進實證主義極端方向的各種變化這個范圍里面，已經顯露出內在的合理性的規范與激進實證主義理論闡述的那些成分(即遺傳和環境)[[3]](#_3_157)的所有主要關系。可以在兩個主要背景下看到這些關系。如果把行動看做一個使手段合理地適應于目的的過程，這些關系便出現于行動的終極手段和條件的作用中。“終極”這個限定詞之所以必要，乃是由于對任何一個特定的具體行動者而言的手段和條件，可能大部分是其他個人的其他行動成分的結果。為了避免犯循環論證的邏輯錯誤，必須從一般地說屬于行動終極分析性條件的東西來考慮，而這些終極分析性條件是從一項特定具體行動的具體條件當中抽象出來的。前面已經論證過，搞不清這個區別是造成多種混亂的根源。另外一個同類性質的需要注意的問題，也可以重申一下。同樣一些遺傳和環境成分，在決定行動的具體目的方面是起作用的。這樣的具體目的是一種預期的具體事態，其中包括外部環境和遺傳的諸成分。享樂主義清晰地證明了這種情況。放蕩享樂作為一種行動目的貌似有理，因為，實際上是預期在某種情況下產生舒適感覺的心理機制，在導向所向往的事態的進程中起著作用。但是，這與作為一種一般化體系的組成部分的分析性的目的概念毫無關系。它是一種我們由經驗得知，可以指望以某種方式運作的有機體的特征，因此它在分析上屬于行動的條件。把目的說成是由產生舒適愉快感覺的機制決定的，就是在這個問題上，把目的從一般化理論體系中排除掉。

其次，不符合合理性規范的，也有同樣一些遺傳和環境的成分。從客觀觀點來看，它們的出現，主要是作為行動未能符合規范或背離規范的原因，被分別稱為阻力因素和偏離因素。在主觀方面，起同樣作用的同樣的因素則是無知和謬誤的根源。這個意義上的謬誤可不是隨意的。確切地說，存在一種指向某一特定方向的謬誤傾向，這本身就證明有一個非理性的偏離因素在起作用。要緊的是，在實證主義的架構里，對于合理性規范的背離，從主觀方面看首先一定能夠歸結為無知或謬誤，或者是這二者。

最后，不要忘記，完全可能有這樣一些遺傳的成分，它們“驅使”行為與一種合理性規范相一致，卻沒有對于唯意志論的“行動”概念而言至為根本的行動者的獨立作用。如果確乎如此，那么，不管行動顯得有什么樣的主觀的方面，一經透徹的探究，就都能夠化約成為非主觀體系。[[4]](#_4_155)考量的標準永遠是，在不牽涉到以與內在主觀方面有關的概念來表述的那些成分的情況下，能否對相關的具體行動作出充分的解釋。

由此可以看出，以上所說三種模式里面的內在合理性規范本身，以及這種規范與遺傳和環境的主要關系，大體上都能在實證主義理論體系的一般架構內部得到充分闡述，只要這個理論體系還沒有走到激進實證主義的極端。可是，前面已經論證過，功利主義的立場生來就是不穩定的，而且為了把它保持在實證主義架構內，必須采用一個超實證主義的形而上學的支柱——在這里所分析的事例中，這種支柱就是關于利益的天然一致性的假定。因此，把實證主義觀點的含義發掘得越精確、越系統，在實證主義構架之內能夠得到充分闡述的行動的規范性成分的地位就越岌岌可危。

確實可以認為，要將實證主義對于人類行動的研究的那些較為隱微的蘊涵嚴格地加以系統化，這種不斷增加的壓力，在本書描述的這場思想運動當中，是起了重要作用的。我們這里的主要興趣，在于表達得越來越清晰的那個“功利主義的兩難困境”：要么是真正的激進實證主義觀點，要么是嚴格的功利主義觀點。前者完全否定手段—目的圖式是分析人類行動所必不可少的，后者則越來越依賴于超科學的形而上學假定。在一般的實證主義觀點看來，激進實證主義的做法才是維護科學的“無情的”威信的，但同時又覺得功利主義的原則是以健全的經驗見解為根據的，要找出理由來否定掉并不那么容易。這樣，完全超越此種困境的理論重構的舞臺就已經搭建好了。本書的第二部分已經分析了重建這種理論的三個不同進程。這里可以扼要地回顧一下。

馬歇爾

馬歇爾[[5]](#_5_147)僅僅邁出了一步，而且，他邁出這一步時，并沒有明確地意識到自己正在做什么。他繼承了功利主義傳統的概念體系。其中令我們深感興趣的那些成分，恰恰就是對于他的效用理論的深入發展而言至關重要的成分。效用概念、邊際效用概念和替換原則，都是完全依賴于手段—目的圖式、理性選擇以及目的在分析上的獨立性的。單憑這一點，就足以說明，他沒有能夠趕上在他那個時代舉足輕重的激進實證主義的潮流。

但是，他同時也很清楚，嚴格的功利主義立場不能充分解釋經濟生活當中的某些事實——與“自由企業”現象有關的那些事實。他采取的做法，部分地是由他健全的經驗見解決定的，部分地是由他本人的道德偏好決定的。他主要在兩點上突破了關于經濟生活的嚴格的功利主義理論。首先，他拒絕采納關于“需求是獨立的”這種假定，連讓它在經濟學理論中起啟發作用也不行。他認為這種假定只能適用于一種需求，即他帶有強烈貶義的所謂的“人為的”需求。這種假定對于他最感興趣的“由活動調節的需求”來說是站不住腳的。其次，他拒絕接受這樣一種觀點——應當把經濟生活的具體行動僅僅看做是滿足需要的手段，即使這種觀點是出于經濟學的目的。這樣的行動同時是“發揮才能”和“養成人格”的場所。

這兩個與功利主義圖式的分歧都被歸入“活動”概念之中。馬歇爾沒有很清楚地對此加以界定；同他繼承的概念體系聯系起來看，它實際上主要是一個剩余性范疇。然而，可以就此指出幾點。這個概念顯然不是表述遺傳成分和環境成分的新形式。這一方面是由于“由活動調節的需求”與生理性需要有明確的區別；其次，顯然不可能把馬歇爾理解成一個享樂主義者；第三，他完全沒有以非理性主義的心理學來質疑行動的合理性。

于是，在價值方面活動無疑是一個剩余性范疇。由活動調節的需求和活動方式本身，本書都要將它們視為一個單一的、相對整合較好的價值觀念體系的表現。前面已經說過，這些價值觀念與韋伯所說的資本主義精神、特別是其禁欲主義方面中所包含的價值觀念極其相似。

在這個意義上的“活動”，對于馬歇爾來說成了經濟秩序的一個重要的經驗成分。在他看來，隨著合理性的不斷增加和經驗知識的積累，這種價值體系的發展乃是社會進化的原動力。但是馬歇爾在這里止步了。他對于有別于隨意性目的的整合的價值體系的思考，局限于這一個體系。他沒有進一步考慮在其他社會中還有其他這種體系的邏輯上的可能性。除了在直接沖擊到他的效用理論的兩個問題上以外，他也沒有進一步考慮，這種體系與具體行動相聯系起來，在理論上可能得出什么結果。因此，他本人和他的追隨者們都沒有發現，他背離功利主義傳統在理論上的重要意義，以及按照這一方向進一步發展在經驗上有什么含義。但是，他盡管有這樣的局限性，還是邁出了極重要的一步，引入了一個許多人共有的整合的價值體系，而這個價值體系是在功利主義的或激進的實證主義的架構內都沒有立足之地的。

帕雷托

帕雷托從不同的角度考慮同樣一些問題。首先，他的一般的方法論觀點為唯意志論行動理論的明確發展掃清了道路。因為他的懷疑主義使得科學方法論擺脫了這樣的推論：一種理論，只要在方法論上是可接受的，就得是實證主義的。這四位作者當中，帕雷托在他所提出的科學理論在方法論方面的一般要求里面[[6]](#_6_141)，實際上最為接近于形成一種從本書所研究的問題來看可以接受的觀點。尤為重要的是，他徹底地擺脫了與實證主義社會理論形影不離的誤置具體性的謬誤。

帕雷托也是一位有名的經濟學家，并且實質上像馬歇爾一樣地發展了同樣的效用理論。他還和馬歇爾一樣深信，效用理論即使是對于經濟領域內的人類具體行動作科學解釋而言，也是不充分的。但是，他處理這個問題的方法與馬歇爾不同。他嚴格地把經濟理論局限于效用成分，進而用一種比較廣泛的綜合性的社會學理論來加以補充。

在他明確的概念體系中，他是通過對剩余性范疇的雙重使用來這樣做的。出發點是明確地界定的邏輯行動的概念。從行動者和置身事外的觀察者兩方面來看，邏輯行動都是由“在邏輯上與目的相一致的種種舉動”組成的——就此而言它乃是具體行動。另一方面，非邏輯的行動肯定是一種剩余性范疇——不管出于何種原因而不符合邏輯標準的行動。最后，邏輯行動的概念明顯地比經濟行動的概念更加廣泛，但是對非經濟的邏輯成分沒有任何明確的系統論述。僅僅列舉了這些成分，而沒有加以界定。進一步分析帕雷托理論，主要任務就是深入探索這兩個剩余性范疇在結構方面情況如何。

首先可以概述一下帕雷托對于非邏輯行動作過的明確分析。[[7]](#_7_139)他所作的分析是歸納的，是從區分兩類具體素材入手的——外顯的行動和語言的表達。帕雷托所直接關心的僅僅是后者。他對于在語言表達方式這種意義上的非科學“理論”進行分析，結果得出這些理論當中相對恒定的成分和相對有所變化的成分，即剩余物范疇和衍生物范疇。因此，剩余物是一個命題。

帕雷托把剩余物概念和派生物概念直接當做理論體系當中的可變成分，沒有明確涉及結構問題。在給這些概念下了定義之后，他進而對它們的價值加以分類，直到很久以后才開始考慮具體的行動體系。另一方面，本書關注的是，弄清帕雷托對于他的成分分析所適用的體系結構的研究所具有的各種內涵。

我們首先看到的是，他給這些概念下定義的方式同本書所主要使用的兩分法(區別行動體系的規范方面與條件方面)大不相同。特別是，必須認為剩余物乃是兩種成分范疇而非其中之一的表現。這樣做的結果，對于帕雷托來說，就在他對于剩余物作的分類當中引入了另外一個根據，這是同他自己采取的根據相抵觸的。許多研究帕雷托理論的人認為，他所謂的“情感”，在本質上就是非理性主義心理學所說的動力或本能。但是，對他處理這一分析的方法所作的研究表明，在他的觀點的邏輯中，沒有證據說明這種解釋是惟一可能的解釋，并且指出了這種解釋與他的理論的某些重要特點不相容，特別是與他關于社會達爾文主義和這個問題——剩余物是否與事實相符——的論述特別不相容。[[8]](#_8_139)

結構成分的這個一般分類是進一步分析的基礎。[[9]](#_9_133)“邏輯行動”的概念，是研究邏輯行動對于包含它在內的整個行動體系的結構有哪些含義這個總的問題的出發點。首先，剩余物中有一個成分是內在手段—目的鏈條中的行動的終極目的的成分，從完全合理化的極端來說，它是指導行動的一個條理分明、毫不含糊的原則。[[10]](#_10_131)因為終極目的屬于非邏輯范疇，所以就有可能把邏輯行動解釋成內在手段—目的鏈條的中介環節。對于當中的一個成分所作的此種解釋，可以用帕雷托提出來的“信念”在聚合物的韌性剩余物中所起的作用來加以驗證。就我所知，帕雷托的周期理論的這一方面，只有從這種假定出發才能理解。

其次，這種特殊類型的剩余物的價值成分，很顯然不能將所有價值成分都網羅無遺，這只是一個合理化了的極端類型。除此之外，在表面行為的其他剩余物和衍生物中以不同方式表現出來的各種情感里面，可以分辨出有一個模模糊糊的、不那么確定的價值成分。為了標明這一成分，并且把它與帕雷托所說的情感中的其他成分區別開來，我們采用了終極價值觀念一詞。同樣，為了把構成對于合理性行動起支配作用的各項原則的剩余物與其他成分區別開來，我們把這種剩余物稱為終極目的。這樣，就看出來在更廣泛的價值范疇里面兩種成分之間的區別，這是馬歇爾的“活動”概念中所沒有的。

第三，我們已經證明了，邏輯行動或者內在手段—目的關系的中介部分，在各種行動體系的結構上不是同質的，而必然是可以再加以分類的。我們在分析帕雷托的邏輯行動概念具有種種含義的基礎上，已經把各種行動體系中的這個中介部分分成了三種成分。我們按照把特定行動對于一個行動體系中其余部分的比較寬泛的關系漸次引入的原則，已經把它分成技術的、經濟的和政治的三個子部分，并且以帕雷托的社會效用理論，對這些區分的界限作了令人信服的驗證。帕雷托認為，可以在屬于不同等級的一系列層面上考慮效用問題，這就是以稍許不同的方式來表述這種區分。有重要意義的是，這些區別出現在帕雷托的理論當中把行動體系作為整體來考慮的綜合部分，而在他只考慮孤立的單位行動的明確的分析性圖式中是找不到的。這樣便引入了一個成系統地互相聯系著的結構成分的圖式，而不再是單純地列舉邏輯行動的內容了。

最后，還是在研究這個社會效用理論的時候，我們發現其中有一條社會學的原理，使那個等級登峰造極。在帕雷托當時關注的那個理性化了的極點上，這條社會學原理是以——“社會應當通過邏輯—實驗推理去追求的目的”這樣的概念來表示的。對此可以大致重新表達為：一個社會的成員們的種種行動，在很大程度上是以他們所共有的一個單一的整合的終極目的體系為取向的。比較概括地說，終極目的和價值態度兩者中的價值成分，都在很大程度上是該社會的成員所共有的。這就是社會制度取得均衡的根本條件之一。

這樣，由于帕雷托的方法論很明確地是非實證主義的，而且在他的經驗觀點中歷史相對主義的色彩更加濃厚，所以可以看出，他的思想中隱然存在著對于諸行動體系的各種結構性成分的區分，這比馬歇爾所提出的超出了很多。馬歇爾甚至沒有清楚地把內在的合理性規范與價值成分在分析上區別開來——他把這二者都放在“自由企業”的概念里面了。這個區別在帕雷托的理論里則是清清楚楚的：一個是邏輯的，另一個非邏輯的。與此同時，他還明確地把終極目的成分同手段—目的鏈條的中介部分加以區分，又把手段—目的鏈條的中介部分區分為三個子部分，這些區分界限顯然在馬歇爾的理論里根本就沒有。馬歇爾傾向于在經濟學范疇中將它們與活動融合在一起，因此完全掩蓋了強制力量的成分。接著，終極價值成分本身又被分為三個能相互區別的方面：終極目的本身、價值態度和為共同體成員所共有的終極目的與價值態度。最后，還有一個對于帕雷托具有重大經驗意義的現象嶄露頭角了，那就是儀式現象，帕雷托對此沒有作過明確分析，后來卻在涂爾干的分析中成了核心問題。因此，雖然帕雷托的出發點與馬歇爾沒有明顯不同，但是，從本書的觀點來看，通過分析他所達到的境界，他是有可能取得超越馬歇爾的巨大進展的。

涂爾干

涂爾干提供了第一個給人深刻印象的、關于他與帕雷托在理論上殊途同歸的例子。在某種意義上，他們兩人確實甚至從一開始就都鉆研的是聯系非常密切的一些問題。但是，他們研究這些問題是從極端不同的方面入手的，以致在我們目前這項研究工作以前，人們認為他們除了都是社會學家以外，幾乎沒有什么共同之處。

涂爾干從來沒有研究過專業意義上的經濟理論問題。但是，我們已經指出，他在早期的經驗研究工作中，對于經濟個人主義的問題是非常感興趣的。而且，涂爾干論述這些問題所用的理論術語，也和功利主義立場頗有淵源。但是，表面的相似僅此而已。

從某種意義上說，涂爾干是從行動圖式入手的，但是他是以一種特殊的方式使用這種圖式的。他在《勞動分工論》和《自殺論》兩書中，對功利主義理論進行了經驗批判，這種批判在方法論上則表現為，他認為功利主義理論建立在不合理的目的論基礎之上。用本書的措詞來說，這在實質上意味著他是從功利主義面臨的兩難困境來思考問題的，而且他在斷然否定了功利主義能成其為解決辦法以后，又跑到激進實證主義那個極端去了。在主觀方面，這意味著決定性因素必然作為行動者外部世界的事實出現，因而也是作為行動者行動的條件出現。作為“社會事實”之標準的“外在性”和“約束性”即由此生發出來。

但是，由于他在《自殺論》中，從對功利主義現點進行經驗批判，進而對所有包含遺傳因素和環境因素的理論進行經驗批判，又產生了另一些問題。因為外在性和約束性的標準顯然包括了作為對行動者而言的事實的這些成分在內。社會事實就成了通過排除這些成分而達到的剩余性范疇。這就包括了行動的非功利主義的方面——即對于行動者來說既不屬于遺傳也不屬于非人為環境的那些事實。于是，這些事實便構成另外一種環境因素，即社會環境。

前面已指出，至今仍然廣泛地與涂爾干的名字連在一起的那些公式——“社會是一個特殊的實在”，社會是一個“精神的”實體以及社會是由“集體表象”組成的——就是為了界定這個剩余性范疇而提出的。所有這些努力(他的綜合論點特別除外)只是試圖間接地解決問題，而不是從他作為出發點的那個行動圖式發展出來的。[[11]](#_11_127)在行動圖式方面，他仍然處于死胡同中。

這一僵局終于被突破了，決定性的一步就是把社會的約束與自然主義的因果關系加以區別。社會環境構成了一系列條件，它可能脫離某一特定具體個人的控制，卻不會脫離普遍而言的人類行為力量的控制。事實上，從這個觀點出發，社會環境的最引人注目的方面，就是以制裁為后盾的一種規范性規則的體系。

至此，涂爾干已經否定了功利主義的目的論，然而他依然是以類似于一個研究自己的處境條件的科學家的方式，從消極的方面來考察行動者。他完全沒有考慮行動的唯意志論的一面和目的的作用。可是，下一步就從根本上改變了這種狀況。那就是發現，害怕制裁只是服從制度性規范的次要動機；首要的動機乃是道德義務感。因此，約束的基本意義就成了道德義務，并且在社會的約束與自然事實的約束之間劃了一條清晰的界線。社會實在不再僅僅是一個剩余性范疇了。

但是，這樣一來，涂爾干又回到他否定功利主義立場時表面上丟棄了的那個行動圖式當中的唯意志論的方面來了。這乃是既超越了正題又超越了反題的合題。因為，對于規范所負的道德義務感，顯然就是上述意義上的一種價值態度。而且，因為對于涂爾干來說，社會環境包含著一個這種規范的整合了的體系，所以他的觀點也包含著存在一個共同終極價值態度的體系。他已經超越了功利主義立場的個人主義，這樣一來價值成分就能恢復起來。涂爾干一開始就明確提出社會學主義的定理，經過一個對這個定理不斷重新解釋的過程，得出了與帕雷托基本相同的看法；社會成分之中就包含著存在一個共同價值體系。

可是，其間有一個重要的區別。帕雷托通過直接發展手段—目的圖式和把完全合理性的手段—目的圖式加以概括來探討這一問題，把社會成分闡述為“社會應當追求的目的”。涂爾干的探討方法與此不同，他沒有對行動體系的手段—目的圖式進行概括，他思考的是社會環境中行動著的個人，進而分析這種環境的諸成分。在這里他碰到了作為社會環境的主要特點之一的共同的規范性規則的體系。接著，他先得出了作為個人遵從特定規則之動機的道德義務感。最后他才認識到，共同的規則體系是靠一組共同價值支持的。

涂爾干就是如此闡明了行動體系的定則性的(institutional)方面，這個方面在帕雷托的分析思維中一直是潛伏著的，雖然在他的經驗研究中不乏對于這一方面所起作用的強烈暗示。但是，涂爾干從內在手段—目的圖式入手，把這個方面清清楚楚地刻畫成為行動體系結構的一個突出特征。結果是，在內在手段—目的鏈條中的行動，至少具有兩種規范性的取向，按韋伯的說法就是效用規范和合法性規范的取向。

提出新的取向還有進一步的后果，就是以具有擺脫規范控制的離心傾向的“利益”的形式出現的那些功利主義成分又回來了。對此，在我們已經討論到的涂爾干的理論當中，失范這個概念[[12]](#_12_125)是對此種概念的表達中最引人注目的。它與帕雷托提出的與組合剩余物相聯系的那種“利益”概念非常相似。但是，總的來說，涂爾干相對地極少注意內在手段—目的的圖式本身，特別是極少注意其中介部分。因此，在帕雷托的理論里隱含著的這一中介部分的諸成分之間的區別，在涂爾干的理論中仍然是潛伏著的。他本人對于行動圖式的進一步發展具有革命性的意義，但這是另外一個方面的事，是發生在從理論上說對于帕雷托仍然隱而不顯的那些方面的。

這個重要的新發展，出現在涂爾干關于宗教的研究中。[[13]](#_13_121)考慮到他以前對于主觀觀點的特殊用法，他從什么樣的“實在”(即同行動者在經驗上相關的是哪一種事實)構成宗教觀念的基礎這個問題開始，就無足為奇了。但是，盡管他的問題仍是按照以前同樣的措詞闡述的，他的答案卻有革命性的后果。在定則問題上，他對于社會環境的解釋逐漸地從將其視為一系列“自然”的事實，轉為將其視為一系列的道德義務規則。但是，這些規則仍然是一些其重要意義在于作為控制力量而與行動有著內在聯系的經驗事實。

可是，他發現宗教觀念的特殊對象是具有一種共同特性的實體——它們都是“神圣的”。宗教理論所主要關心的，多半是“想象中的”實體、神和精靈等等。但是涂爾干指出，大量的具體對象以及某種情況下的行動和人也具有這種特性。于是就出現了這樣一個問題：在所有的神圣事物當中，有什么共同的東西使它們共同具有神圣性的共性?以前的嘗試都是要找出這個特性的內在本源。涂爾干采取的是一條根本不同的方針。所有神圣事物惟一共有的特性就是神圣性，而神圣性根本不在于它們的內在特性之中；它們之所以具有神圣性，只是由于人們對它們采取了一種特殊的態度，即“崇敬”的態度。

如果確乎如此，那么，人們尊崇神圣事物并不是出于這些事物本身，而是因為它們與人們所尊崇的別的東西的關系。但是，這種關系的特點是什么呢?從神圣事物的內在特點當中找不出這種關系的特點，它是象征性的。神圣的事物之所以神圣，乃是因為它們是象征物，它們共同的象征性所指涉的，是一個神圣性的源泉。到目前為止，這種象征關系在我們所討論過的行動理論中完全是嶄新的。[[14]](#_14_117)

接著，又出現了這樣的問題：這種共同的指涉物是什么?涂爾干說，它必然是我們能夠在這種特定意義上尊崇的東西，而在這種意義上我們尊崇的只有道德方面的權威。因此，神圣事物的神圣性與遵從道德規則的義務乃是同出一源的。這個本源就是“社會”。把人類生活中以前一直被認為風馬牛不相及的各個方面這樣綜合起來，乃是涂爾干的一項天才之舉——具有革命性的意義。

但是，對于這個觀點需要進一步解釋，以解決由于涂爾干徘徊于實證主義所造成的困難。這種背景下的社會并非具體的實體，它首先不是彼此關聯的人類的具體總體。它是一個“道德實在”。進一步的分析已經指出，宗教觀念與人們對于世界的某些非經驗方面在認識上的聯系有關，即與韋伯理論中的在一種特定意義上所謂的“超自然”的方面有關。同這些宗教觀念聯結在一起的，是某些部分地取決于宗教觀念、又部分地決定著宗教觀念的“積極態度”(諾克教授語)。這些積極態度就是前面討論中所說的終極價值態度，并且就它們構成涂爾干所謂的“社會”而言，也就是共同的價值態度。神圣性的本源是超自然的；我們關于神圣性的象征性表象就是神圣事物。對于神圣事物的尊崇態度同對于道德義務的尊崇一樣，都是我們的終極價值態度的表現。這種終極價值觀念是共同的，因而也就是社會的。

但是，問題并未就此結束。與宗教觀念結合在一起的積極態度不僅表現為“觀念”，而且也表現為某些行動或“行為”，而這些行動也具有神圣性的特點，并且也與神圣的實體有聯系。涂爾干把所有這種“與神圣事物有關的行動”都叫做儀式。它們是最嚴格意義上的行動，是行動者企求達到特定目的的方式。如同涂爾干所說，它們是vie sérieuse[嚴肅生活]的組成部分。[[15]](#_15_117)但是，它們有兩個基本方面不同于前面所分析的行動。儀式是神圣的，因而只有在特定的條件下，特別是在擺脫了普通的功利主義得失考慮的條件下才會舉行——它們是以“儀式的態度”來進行的。此外，在儀式中還要擺弄那些神圣的象征物，這就是前面說過的象征性的手段—目的關系。以內在的合理性規范的標準來衡量，這兩點都不是非理性的，而是不理性的(not irrational but nonrational)。以內在合理性的標準去衡量是根本不行的。

最后，對于涂爾干來說，儀式不僅僅是價值態度的表現，而且對于社會的“團結”也具有巨大的功能意義，是一種使共同價值成分煥發生機和得以強化的方式——這些共同價值成分在世俗活動當中一般都是隱而不顯的。在這個問題上，涂爾干的思路里又突出地涉及到“利益”的離心傾向。儀式是社會防止失范傾向的基本防衛機制之一。

這樣，涂爾干關于社會的思想有一個穩步發展的過程。社會從一個具體的實在，變成了僅僅存在于“個人心目之中”的一個行動各種成分的復合體。在人類行動的種種條件的作用方面，從“屬于自然的事實”范疇變成了一個與世界的非經驗方面有聯系的共同價值體系。這后一傾向在他的社會學的認識論方面發展到頂點，不僅導致了他與實證主義方法論的最后決裂，而且也帶來了其本身特有的新困難。它代表了涂爾干思想當中在最后階段與唯意志論行動理論斗爭的一種明確的唯心主義傾向。按照唯意志論行動理論重新加以解釋，這個傾向的精髓在于它那樣做的結果給知識當中引入了一個相對性成分，同時為分析知識發展過程中的社會因素提供了一個出發點——這在韋伯關于Wertbeziehung[價值關聯]的概念中是以更能讓人接受的形式出現的。

需要強調的是，就與我們現在討論有關的方面而言，在帕雷托的理論中沒有任何重要的東西是與涂爾干的不相容的，反之亦然。他們的不同之處在于，他們區分行動結構成分的觀點不同，而這些不同之處是互為補充的。帕雷托揭示了內在手段—目的關系的中介部分的、以及未經整合成為一個共同體系的終極價值成分的內部分化[[16]](#_16_117)，這是涂爾干所沒有做的。另一方面，涂爾干清楚地勾勒了與內在的手段—目的鏈條相聯系的定則性成分的作用，并對終極價值體系的結構和表現方式作了遠為深入的區分；而對于帕雷托來說，這些仍歸屬于剩余物。

這一點是在神圣事物、象征的作用、它們與儀式行動及其功能的關系等概念之中完成的。在神圣事物的概念中含有終極價值的非經驗指涉物的意思，因而價值態度與“觀念”的關系比之帕雷托要清楚得多。此外，對于超自然物之種種表象具有重要意義的象征關系，同神圣性概念一起，對于理解儀式這整整一類行動提供了進行分析所必不可少的線索。儀式對于帕雷托在經驗方面具有極為重要的意義，而在他的系統理論當中卻仍然是個剩余性范疇。應當把涂爾干的這些概念，看成是對于帕雷托提出的非邏輯行動范疇和情感范疇的內容的進一步詳細說明。

我們在分析帕雷托和涂爾干的著作的過程中所區分過的那些概念成分，確實屬于同一個理論體系，而二者研究工作之殊途同歸，又可以由在韋伯的著作中可以找到所有這些成分以及另外一種成分，而得到最終的證明。情況確實就是如此，盡管韋伯的理論完全獨立于另外兩個人當中任何一個的理論，而且韋伯的方法論觀點把一般化理論體系的地位搞得非常模糊。值得注意的首先是，一個德國歷史經濟學家得出的關于經濟成分的地位的概念，竟然幾乎等同于新古典主義者帕雷托的概念；而且在背景上屬于唯心主義者的韋伯，在與宗教觀念、制度、儀式以及價值態度相聯系的那個獨特的結構范疇復合體系方面，竟然與直言不諱的實證主義者涂爾干若合符節。可以合情合理地認為，在這些基本方面的殊途同歸，決不僅僅是有那么點意思或者說得煞有介事，而是已經作為一個經驗事實的問題得到了論證。對此如果持有疑問，只能說是這里把三個人的理論完全解釋錯了，而那是一個有關于事實的問題。

韋　伯

韋伯的理論在讀者的腦海中應當是記憶猶新的，因此只要作一個很簡略的概述就行了。在經驗方面，他主要抨擊的是馬克思主義的歷史唯物主義——前面已指出，從分析上看，馬克思主義的歷史唯物論在本質上是置于歷史的背景之中的一種功利主義觀點。與此正相對立，韋伯提出了一種有關價值成分的作用的理論，認為價值成分結合了宗教利益(如價值態度)與形而上學的觀念體系。不過，這項理論是在一種唯意志論行動理論的背景之中提出來的，而不是以唯心主義的發散論為背景提出來的。對于韋伯來說，價值成分是在與行動體系的其他成分互相作用的復雜過程中起影響作用的，而不是簡單地“成為現實的”。所有這一切在他關于宗教倫理與經濟生活的關系的經驗研究中，都做了非常詳細的闡述。[[17]](#_17_111)

在方法論方面，與他拒絕把宗教觀念的社會影響看成是一個發散過程相對應的是，他對產生于唯心主義哲學的方法論觀點進行了抨擊。[[18]](#_18_109)那些方法論觀點的共同特點，是否認人類行動領域里面一般概念的可能性和有效性。韋伯針鋒相對地提出，一般理論概念對于證明任何一個領域中的任何客觀的經驗命題都是不可或缺的。

在尖銳反擊他們關于社會科學的邏輯的觀點時，他從這些觀點殘骸中挽救出某些對他自己的實質性觀點極為重要的成分。唯心主義的直覺理論提到的行動理論與主觀方面的聯系，即主觀觀點的絕對必要性，是正確的。對自由的論證留下了對于行動有根本意義的內在合理性的規范。直覺主義的有機論的方面在Wert be Eiehung[價值關聯]中留下了價值成分概念的雙重性，即就理論來說在方法論上不可或缺，就行動本身來說又至關重要。最重要的是，從方法論上論證一般概念的正當性，對于行動概念有本質上的意義，因為科學與行動的合理性是不可分割地聯系在一起的。

同時，由于前面已評述過的那些情況，從本書的觀點來看，韋伯的方法論觀點中有兩個嚴重的局限。第一，韋伯在為區分自然科學與社會科學的邏輯特點的界線辯護時(那在本書的觀點看來是站不住腳的)，不得已提出了一種認為在這些領域里的一般概念屬于虛構性質的觀點，這就會使得那些在本質上并非虛構的一般化理論體系的作用模糊起來。其次，由于這一點，還由于一般概念對他而言是剩余性范疇，就使得對于本書而言至關重要的這兩者——他的假設的具體類型概念及其經驗概括，與一般化理論體系的范疇——之間的區分也含糊不清了。在社會領域，只有前者是虛構的，這是由于所研究的題材有相當程度的有機體性質所致。

因此，他明確地進行的建立系統理論的工作，同本書所感興趣的主要方向即對社會關系的結構性理想類型進行系統分類，[[19]](#_19_110)是不一致的。但是，盡管有這些方法論上的局限，卻已經有可能通過分析韋伯的理論當中那些帶有全局意義的地方，得出一種一般化行動體系的結構的明確圖式，而且雖然他并沒有清楚地認識到這個圖式的邏輯性質，它對于韋伯在經驗方面和理論方面的成果卻是絕對必不可少的。這樣，通過證明他實際上作了的建立系統理論的工作當中，事實上包含著那些只要分析得正確就預期會得出的各種類型，使以前的分析所揭示出來的一般概念范疇當中的種種復雜問題得到了驗證。不需要像前面對馬歇爾和帕雷托那樣，再來詳細敘述這個一般化體系的結構輪廓和韋伯獲得這個體系中種種成分的方法。它在邏輯上的出發點，還是體現功效規范中的內在合理性的標準。在這個體系里面，遺傳和環境所處的位置，基本上同我們已經研究過的每一個體系都是一樣的。它區分內在手段—目的鏈條的中介部分的方法，同研究帕雷托理論時看到的方法是基本一樣的。[[20]](#_20_108)技術成分與經濟成分之間的界線與以前劃的界線一樣，并且是十分明確的。經濟成分與政治成分之間的界線涉及的問題比較復雜。但是，在韋伯使用“權威”概念來劃這條界線的時候，既清楚地認識到由各種手段施行的強制力量的重要性，也認識到要把這些手段在多大程度上納入通常的經濟分析范疇是有個確定限度的。

在韋伯的理論里面，終極價值成分最初是同與宗教觀念聯系著的價值態度體系一起出現的。從理論方面看，它在內在手段—目的鏈條中的終極目的的作用里面所處的地位，是與合理性行動的類型——zweckrational[目的合理性的]和wertrational[價值合理性的]——相聯系而顯露出來的。它與內在手段—目的鏈條的制度性關系，是以“合法秩序”的概念來表示的。它在非經驗的“宗教”方面的表現，是以卡里斯馬的概念來闡述的，這是與涂爾干所說的神圣事物一致的。對此加以分析，就可能搞清楚價值態度(在這種場合韋伯通常稱之為宗教關切)與宗教觀念之間的相互關系。對這些觀念以及世界上的事物和事件的“意義”問題加以考慮，就會引出象征的重要作用，而對于韋伯來說，無疑有一類在很大程度上既包含著卡里斯馬也包含著象征的行動，即儀式。他并沒有像涂爾干那樣明確地進行分析，但涂爾干分析中的各個成分全都在這里了。

在所有這些方面，韋伯和涂爾干的觀點都是驚人地若合符節。[[21]](#_21_109)在這個范圍的問題中，有三個主要的差別，但都不是什么實質性的分歧，而是側重點有所不同。與儀式有關的那些范疇，對于涂爾干來說是清楚的和重要的，而韋伯則沒有明白說出來。另一方面，價值態度與關于超自然事物的觀念之間的相互關系，在涂爾干的觀點里要加以推斷才能得出來的，在韋伯的理論里則非常明確，正好直接驗證了根據涂爾干觀點而作出的推斷。第三，價值成份在改變現狀的能動過程中的作用，在涂爾干的理論中幾乎完全是隱而不顯的，而對于韋伯來說，則在他關于先知的理論里占據最主要的位置，從而改正了由涂爾干本人在他的研究中給人造成的嚴重的片面印象。

最后，在韋伯的理論里還能找到行動體系的另一個伴生性的方面，就是前面所說的價值態度的“表達方式”，這是在其他幾個人的理論里都沒有的。它在方法論的層面或理論的層面上都是伴生性的。我們在剖析韋伯的理論時，曾在討論行動以趣味規范為取向的問題時對此加以分析。但在討論藤尼斯的觀點時，我們發現這種分析也適用于Gemeinshaft[共同體]中的制度性的現象——在這些現象里面，我們所研究的規范包含有一個道德成分，而不僅僅是趣味的問題。

在這樣大致勾畫出來的一般化的行動體系的結構當中，所有的成分分成了意義非常確定的三組。第一組是遺傳和環境，從主觀上看是行動的終極手段和終極條件，也是無知和“起決定性作用的”謬誤的本源。對這些成分的科學理解可以借助于不涉及到主觀方面的范疇而達成[[22]](#_22_109)。它們是各種行動科學的素材[[23]](#_23_109)，關于它們的本性和行為的知識，是激進實證主義的社會理論遺留下來的關于人類行動理論的“永恒正確的精華”。

第二組是內在手段—目的關系的中介部分里面所包含的。這一組成分就是功利主義理論里面的永久正確的精華。由于功利主義思想有原子論的特點，所以這個中介部分內部的差異不能夠清楚地顯示出來，但是，若干界線還是能辨別的。它們共有的行動合理性的一般概念闡述的是技術成分。在社會層面上以利益的天然一致性為出發點的功利主義理論闡述的是經濟成分。在概念的精確方面，它在自杰文斯和馬歇爾以來，在現代經濟理論的邊際效用分析當中已經達到頂點。最后，強制力量成分由霍布斯在功利主義基礎上作出了經典式的闡述，從此只要利益的天然一致性的假定被突破，這個成分就以不同形式出現。

第三組是圍繞在終極價值體系周圍的一整組成分，這是就其整合為一體而且不能化約為功利主義的隨意性目的而言的。如前所述，這組成分是從實證主義的傳統中產生的，它的產生過程，就是實證主義傳統在向唯意志論行動理論演變之中瓦解的過程。在某種形式上，它一直是唯心主義傳統所固有的，而且對于建立行動理論來說是唯心主義里面永久正確的精華。但是，直到最近，現代社會思想的實證主義—唯心主義二元論，一直在方法論和理論兩個方面造成了一個空隙，以致不能把這組成成分同其他成分結合起來，去描述一個單一的綜合的一般行動體系。只有唯心主義方法論也相應地瓦解(這是我們在研究韋伯的理論時追溯過的)，才有可能彌合這一空隙，使實證主義觀點的發展同唯心主義觀點的發展匯聚到一起。

最后，有一個不屬于這三個結構組當中任何一組的成分，它的作用是把這三個組結合在一起。這就是我們已經在各種場合遇到過的那個被稱之為“努力”的成分，這個名稱是用來表示在行動的規范性成分與條件性成分之間起聯系作用的因素的。如果規范得到實現，并不是規范本身自動地實現，而只能是通過行動才得以實現。因此，就必須有“努力”的成分。這個成分在行動理論當中分析問題時所處的地位，大致非常近似于物理學當中的能量。

### 經過驗證的結論

以上概述中提及的各項命題，以及前面有關這些命題所做的那些論述，除了一個例外之外，可以說充分證明了下面要說的五項結論。那個例外就是，在本書的范圍之內，不可能把所討論的那些理論的全部經驗證據一網打盡。在上面所作的概述當中，一項經驗證據也未能提及；但是，在討論這些問題的文本當中，已經各舉過一個合適的例證。有興趣的讀者可以查閱這些作者本人的著作，去了解他們其余的經驗證據。這五項結論是：

一、在本書所探討的四位主要作者的著作中，有一個在本質上完全一樣的一般化的社會理論體系——即我們所說的唯意志論行動理論——的結構方面已經顯出端倪。這些作者在理論上的重要差異可以歸結為三個問題：(a)使用的術語不同，同一事物用不同的名稱表示(例如，帕雷托把韋伯所說的“理性的”稱之為“邏輯的”)。(b)為了明確區分全部主要成分而作的結構分析達到的深度不同。在這方面，馬歇爾只不過超出功利主義立場邁出了第一步，但是，這是在對于本書具有重大意義的關系全局的問題上的第一步。(c)由于各位作者在經驗方面的注意焦點不同以及理論研究方法不同，因而表述的方式不同。于是，帕雷托把道德成分首先看做終極目的，是一個剩余性成分，而涂爾干則視之為定則性規范。

二、本書所論述的幾位作者的這個共同的一般化的理論范疇體系，作為整個體系來看，是理論上的一個新發展，而不是從他們所各自秉承的那些傳統當中簡單地接受下來的。當然，它不是無源之水，而是通過一個對舊體系的某些方面和某些成分進行批判性再檢驗的漸進過程，通過一個與經驗觀察和經驗驗證有非常密切聯系的過程得出來的。實際上，既然他們的出發點各不相同，單憑他們各人理論中出現了本質上完全一樣的理論體系這一點來說，就不可能是從那些舊的體系里面簡單地接受下來的。尤其是，在這個新的理論體系里面偏偏不包含所有幾種舊傳統所共有的那些成分。雖然新體系的主要幾組成分當中，每一組都在至少一種其他傳統思想里面占有某種比作為剩余物范疇的一部分較為明確的位置，然而，就其作為一個種種概念成分的具體而完整的結構的整個體系來說，卻是傳統理論所未見過的。這個完備的結構在某個極其重要的方面，是與那些舊的體系全都不一致的。

三、在每一位作者的理論里面，這個理論體系的發展都是與該作者所闡述的那些主要的經驗概括是最為密切地聯系著的。從反面來說，首先，馬歇爾的經驗觀點之所以有可能同功利主義傳統思想里面那些主要觀點接近，只不過是由于他對于功利主義理論體系相對來說背離得不夠徹底罷了。只舉一個關鍵性的例子：如果說他從洞察一個共同的價值體系的作用，而逐漸看出不同的價值體系的可能性的話，他就不會像是他實際上所作的那樣贊同線型進化論了。至于帕雷托和涂爾干，他們對于所有主要的實證主義經驗理論(諸如線形進化論、自由放任的主張、社會達爾文主義、把宗教和巫術視為前科學等)的背離，與唯意志論的行動理論聯系最為密切。他們對于唯意志論行動理論作出的貢獻，一方面是由于他們在獲得新的經驗發現和見解之后對于實證主義的理論進行了批判的結果；另一方面，他們的新的理論觀念也使他們對于事實產生了新的見解。韋伯也是這樣，只是他一直在兩條戰線作戰——一方面反對唯心主義的發散論觀點以及與這種觀點相聯系的經驗理論，另一方面反對馬克思主義的歷史唯物主義的實證主義傾向。

特別重要的是，這三位思想家對于經驗問題作出的重要解釋，無論用實證主義的概念圖式還是唯心主義的概念圖式都是不能充分展開或充分表達的。要記住，他們在這個意義上提出的“理論”，不僅僅是“社會變遷在某些方面遵循的是某種周期性模式”、“在自殺問題里面有社會因素”和“新教倫理對于西方的經濟發展有重要影響”這樣一類的干巴巴的命題。所有這些命題都能納入別的概念圖式。確切地說，我們這里所說的“經驗解釋”，是他們對于有關現象的種種成分的方式、過程和關系所作的具體描述，這些是那些最一般的命題的基礎。愈是深入了解他們對那些問題所作解釋的詳情細節，唯意志論行動理論的種種范疇就愈清晰可見。

四、產生出唯意志論行動理論的一個主要因素是，對于社會生活的經驗實在作出了正確的觀察，特別對于這幾位作者與之論戰的那些理論的提出者們所作的觀察進行了修正和補充。在本書有限的篇幅里面，自然不可能一一列舉這些作者自己提出的或我們可能介紹的所有經驗證據。因此，對于這一條結論從經驗上加以證明的種種可能性并未窮盡。然而，已經舉出的證據是足夠了。首先，我們已經引述了大量這種證據，總起來看是充分的。其次，我們已經對反對這些經驗理論的各種批評進行了剖析，證明了那些批評并不扎實。最后，這些作者從明顯不同的觀點出發，研究的結果得出了同一個理論，這種殊途同歸的事實是非常觸目的。

當然，可以設想，根本就不存在這個殊途同歸的理論，本書所說的殊途同歸只不過是由本書作者解釋上的錯誤累積而成的。也可以設想(盡管是非常不可能的)這是各位理論家本人偶然所犯的錯誤累積而成的。如果要對這兩種可能性中的隨便哪一個加以考慮，那么，仔細想一想需要加以考慮的那些成分和成分組合的數目，計算一下這種可能性到底多大，是會有所啟發的。

鑒于這四個人在第一章里指出的那些方面存在著巨大的差異，如果說他們純粹由于個人氣味相投所以看法一致，似乎是極不可能的。例如，反對教權的激進人道主義是涂爾干的個人價值的基礎，卻是帕雷托最經常地加以嘲諷的靶子。最后，作為概念圖式的個人主義的實證主義、社會學的實證主義和唯心主義社會理論之間的差異非常之大，所以，用原先那些理論體系與事實無關的內在發展來解釋是根本不合適的。那些理論體系，每一個都能以幾種不同的方式發展——不存在任何有利于唯意志論行動理論的一般先決傾向。尤其是，功利主義觀點能夠并且確已發展成為激進實證主義，特別是發展成為自然選擇理論和心理學上的反智主義。同樣，批判馬克思主義歷史唯物論而強調“觀念”作用的觀點，完全可能發展成為激進唯心主義的發散論理論，而且桑巴特就是這樣發展的。

于是，關于殊途同歸的問題，還剩下另外兩個可能的解釋。一個是這些理論得要能夠充分說明事實，因而就決定了它們要殊途同歸。另一個可能是由于整個歐洲思想運動的某些特點，這些特點獨立于科學家們考察的事實，卻是此處考慮的那些產生出唯意志論行動理論的思想傳統所共有的。后面這個成分決不能說是絲毫沒有——當然是有的，但是，單拿這一點來說，不能作為惟一的或充分的解釋。[[24]](#_24_107)除了已提出的論據以外，還可以指出：把對于事實的考察排除在行動理論發展過程中的重要成分之外，實際上等于排除了行動本身，除非這個理論的輪廓與它所指涉的事實是純屬偶然地協調一致的。因為，對于事實的考察如果沒有一定程度的正確性，在與此有關的意義上的行動就是不可想象的。這樣就會把科學本身的性質這整個問題(更不消說這些特定的科學觀念)置于與本書采用的觀點極端不同的基點之上，以致本書所要研究的問題全部都將落空。[[25]](#_25_105)

這就是本書的基本論點。全書結構是否成立都系于此。對于事實作了正確的考察和正確的解釋，乃是他們殊途同歸得出一個單一的理論體系的一個主要因素——撇開這一點，就不可能對此作出解釋。

這個結論之所以特別重要，是因為：如果這個結論是正確的，而且認為它已經得到驗證是理由充足的，那么，唯意志論行動理論里面的種種概念就必然是正確的理論概念。當然，這并不是說，現在對這些概念所作的闡述就是篤定的和決不會繼續發展了。但是，它們已經經受了檢驗，證明了它們能夠構成一個對于經驗研究合用的概念圖式。因此，它們為進一步的理論研究提供了一個適當的出發點，因為科學總是從一個特定的理論分歧點向前發展的。如此說來，提倡使用這個圖式，就不是對于社會科學應該做而從來未做的事情規定一個烏托邦式的綱領了。相反，只是表明了這樣一種立場：凡是過去已經證明確有用處并且對于取得重要經驗成果已經發生重要作用的理論，在其將來的應用和發展的過程中仍然很可能會再展風采。

五、把上述四項結論放到一起，便是我們所期待的，在這個特定事例之中，對于第一章所說的關于科學理論怎樣發展的理論的經驗驗證。的確，在任何其他基礎上都不可能理解我們已經闡明了的這個科學變遷的過程。特別是我們已經證明了，對這種變遷作如下解釋是不能得到充分理解的：(a)與對于問題的表述以及原來那些理論體系結構所固有的興趣方向無關而獲得的有關經驗事實的新知識不斷積累的結果；(b)作為原來那些理論體系不與事實聯系而純屬“內在”發展過程的結果；(c)作為僅僅是作者個人情感、階級地位[[26]](#_26_105)以及國籍[[27]](#_27_101)等種種完全外在于科學的成分的結果。這就將理論體系的結構與對于事實的觀察和驗證之間的相互依存的關系，置于一個極其重要(但絕非惟一重要)的地位。[[28]](#_28_101)

值得指出的是，如果接受了最后一項結論，特別是把它同其他四項結論一并接受下來的話，就理該認為，本書不僅對于理解某些社會理論及其發展進程作出了貢獻，而且對于社會動力學也作出了貢獻。因為，由于經驗知識的發展與合理性行動(這是本書作為一個整體所研究的主要題目之一)有極其密切的關系，就必須把經驗知識的發展看做社會變遷中的一個極其重要的因素，而理性主義的實證主義僅僅錯在把它說成是獨一無二的重要因素。無論關于人類行動的知識，還是關于自然的知識，都是如此。因此，理解經驗知識、特別是作為科學的經驗知識的發展進程的性質，乃是準確理解其社會功能的必不可少的準備。當然，本書并未解決這些問題，但是可以說，本書對于解決這些問題做出了貢獻。

[[1]](#_1_166) 不管這個理論多么粗淺，有多么大的經驗性。

[[2]](#_2_161) 這個表述方式把由于可以獲得的客觀知識的局限而產生的謬誤考慮在內。

[[3]](#_3_156) 我們還記得，這里是在第二章中所界定的意義上使用這兩個詞，作為對于那些作用于行動并用可以以非主觀范疇加以闡述的成分的簡便概括。

[[4]](#_4_154) 前已指出(第十七章，[邊碼]第642頁)，韋伯明確地考慮到這一點了。

[[5]](#_5_146) 在第四章進行了分析。

[[6]](#_6_140) 與行動理論的特殊要求相區別。

[[7]](#_7_138) 在第五章論述的。

[[8]](#_8_138) 在第六章[邊碼]第219頁起論述了。

[[9]](#_9_132) 第六章，[邊碼]第228頁起。

[[10]](#_10_130) 如帕雷托本人曾說過的：“Le principe qui existe dans I'homme[存在于人類之中的原則]。”

[[11]](#_11_126) 前面已指出，集體表象的概念確實出自這個圖式，但涂爾干是以特定的理性主義的形式提出這個概念的，而不是像第六章那樣通過分析手段—目的得出來的。

[[12]](#_12_124) 在第十章[邊碼]第381頁起陳述過。

[[13]](#_13_120) 已在第十一章論述。

[[14]](#_14_116) 是在討論帕雷托時提出的。但是帕雷托對此并未明確地從系統理論的角度加以考慮。

[[15]](#_15_116) 見《宗教生活的基本形式》，第546頁。

[[16]](#_16_116) 在社會效用理論中。

[[17]](#_17_110) 已在第十四章和十五章論述。

[[18]](#_18_108) 見前文第十六章，[邊碼]第581頁起。

[[19]](#_19_109) 這就是西美爾(Georg Simmel)所謂的形式社會學(formal sociology)。見G.西美爾：《Soziologie[社會學]》，第一章。

[[20]](#_20_107) 見前文，第十七章，[邊碼]第653頁起。

[[21]](#_21_108) 見前文，第十七章，[邊碼]第661頁起。

[[22]](#_22_108) 能夠作為將在下一章討論的心理學成分。

[[23]](#_23_108) 見下一章。

[[24]](#_24_106) 推測起來，它是在Wertbeziehung[價值關聯]方面出現類似的共同根源，這種類似對于理論上達到那樣的一致是必不可少的。

[[25]](#_25_104) 本書論述的幾位理論家已經分別得出了同一個一般化社會行動體系的結構，這一命題十分關鍵，所以盡管會使讀者感到厭煩，還是要在這里重復一下前面驗證這一論點的幾個主要步驟所在的重要段落。首先，在第六章從[邊碼]第264頁起，對帕雷托的體系進行結構分析的結果，直接驗證了馬歇爾理論中的兩個主要成分(效用理論與活動)在性質上是完全獨立的，而不是像馬歇爾認為的那樣，是在自由企業的發展過程中相互結合在一起的。第九章([邊碼]第343頁起)證明了，按照科學方法論的圖式從主觀觀點對行動進行分析，對于涂爾干和帕雷托都是適用的。對于涂爾干理論發展過程所作的分析，所有主要思路實際上都是這樣考慮的。照此繼續分析下去，在第十章從[邊碼]第381頁起證明了，必須以價值成分獨立于內在手段—目的鏈條的中介部分里面其他成分，作為解釋涂爾干后期立場的根據。第六章從[邊碼]第241頁起，對于內在手段—目的鏈條的內部分化所做的分析(這是沒有聯系任何一位作者的理論而單獨分析的)，由于與帕雷托對于社會效用所作的分析相一致而得到驗證。我們還證明了，涂爾干處理宗教觀念和儀式的方式以及他得出的那種社會學原理，同我們論述帕雷托時所考慮的那些同樣的成分是一致的。不過，帕雷托并沒有把宗教觀念同儀式明確區分開來(參見第六章[邊碼]第256頁起及第十一章[邊碼]第414頁起，亦見第十章[邊碼]第386頁起)。

最后，在第十七章中我們詳細地表明，韋伯對于內在的手段—目的體系的分析，與帕雷托那里(第六章)發展和驗證了的是恰相一致的，而他在研究宗教時所使用的一般性范疇與涂爾干的則是若合符節(第十六章)。對于本書有重要意義的一些結構性成分，有些在這位作者的理論中是明確的，另外一些則在別的作者的理論中是明確的。盡管如此，仍然可以說，除去馬歇爾以外(他的功利主義立場幾乎沒有什么轉變)，還找不出其中有一個成分，是可以在一位作者的圖式中得到驗證而不能納入其他作者的圖式的。只要這里對這三位作者作的解釋能夠說得通，那么，這三位作者在對于本書有重要意義的那些方面就都用的是同一個一般化的體系。不過，為了使這個推論能夠看得更清楚，我們不得不把有的作者理論當中的某些方面略而不談。

為了避免所有可能的誤解，可以說一下“論證”一詞的可能含義。在最精確的意義上，可以在具備以下條件時，說一項結論得到了論證：(1)該項結論在邏輯上所依賴的每一個對于事實的表述都能有一種完全確定的、毫無歧義的操作來加以驗證；(2)邏輯推斷的每一步都能夠像數學那樣嚴密地推導出來。我們不能聲稱這些作者殊途同歸是在如此嚴格的意義上得到了驗證。說這幾位作者確實寫了我們聲稱他們寫過的內容，這是可以以一種完全確定的操作來加以驗證的——讀他們的原作。但是，對有關事實所做表述的總數非常之大，而且遺憾的是，不可能應用數學方法對這些事實進行邏輯推理。問題在于如何把這些事實納入一個說得通的一般模式。除非使用數學式的論證，否則就沒有辦法說服閉住眼睛不看與這里所提出的整個模式有關的事實、而又頑固地斷言這個模式錯誤地解釋了那些事實的批評家。不過，可以斷定的是，從來沒有人對那些事實全盤提出過其他值得認真對待的解釋，盡管其中某些事實可以很不錯地納入其他圖式之中。從這里采用的圖式看來，那些事實處于一種融貫的模式之中，足以證明他們殊途同歸，得到了一致的理論。凡是把與這個圖式有關的所有事實放在一起加以考慮的人，都躲不過這個結論。

[[26]](#_26_104) 馬克思主義者也許會說，由于其中一個無產階級也沒有，所以這個成分并不能排除。即使如此，并不影響這個一般結論。關于階級地位以外其他各種成分的重要意義，明確的證據太多了。

[[27]](#_27_100) 幾乎無須重提，這四位作者完全是屬于不同國籍的。

[[28]](#_28_100) 可以明確指出，這一結論已經不單單是說，這個圖式在經驗上是正確的，而且說明，這個圖式在經驗上是正確的這一事實，乃是這個圖式之所以建立起來的一個重要因素。當然還有很多別的因素，但這個結論說的是，假若這個圖式的作者們沒有如此正確地進行考察，沒有對于他們的考察結果作出如此令人信服的推理，此處提出的這項理論就不會建立起來。只是因為這一點，我們才能說本書對于社會動力學作出了貢獻。

## 第十九章　方法論試探

即便僅僅說，前一章提出的行動結構輪廓已經把可以辨別出來的各種成分列舉齊全，也是輕率的，更不要說這些成分之間的各種關聯方式了。只能將它看做是長期以來在實際的科學運用中對這一理論不斷進行檢驗的結果。無論在搞清各種成分方面，還是在搞清這些成分的關系方式方面，都還遠遠不到可以聲稱已經有了明確表述的地步。本書不打算進一步探討這些問題，在它范圍之內的任務已經完成。

然而，我們對于這個體系的發展過程已經做了不少探尋，足以確認它是一個體系，是一個與當代社會科學家們思想當中占突出地位的其他體系截然不同的體系，特別是與其中經過修正之后發展成為這個體系的那些體系截然不同。這個體系現在這種狀態是不是在邏輯上完備的體系，只有留待時間和大量批判分析才能作出判斷。[[1]](#_1_169)本書主要關注的，首先是種種結構性成分的定義。這樣自然就大量地涉及到了它們之間的相互關系。但是，即便對于這幾位作者的著作當中明確說明了的那些關系，我們也根本沒有打算加以系統地研究。而即使在結構的層面上解決是否在邏輯上完備的問題，也必須先做這一步。

這一切都超出了本書的范圍，必須留待將來解決。可是，在結束之前還應當做兩件事：首先，全書貫穿著某些方法論方面的問題。如果把這些問題歸攏起來，比在前面正文里面表述得更有系統一些，會給讀者留下一個比較清楚的印象，因為在前面正文里面關于這些問題的討論，都受與當時面臨要說明的那些問題有什么聯系的限制。其次，本書前幾章考慮了一種主要的社會科學——經濟學理論的概念圖式的地位問題。前面已指出，這個問題在方法論方面有很重要的意義。在另外一些章節里，還提到過與其他社會科學的地位有關的別的問題。現在，所有的論據都已經提出來了，考察一下是否可能為進一步系統地弄清這些問題找到一個基礎，是會有所啟發的。

### 經驗主義與分析性理論

我們已經明確地宣稱，本書是一本科學研究的專著，而不是研究哲學問題的。但是，由于第一章里所討論的那些原因，我們不可回避地要考慮到某些哲學問題。我們已數次接觸到的其中一些問題，乃是認識論問題的一個方面，也即，相對于實在而言科學概念處于何種地位。尤其是，集合在經驗主義的名目之下的一些觀點，產生了不適當的經驗蘊涵，有必要對這些觀點進行批評。

我們還記得，在經驗主義的名目之下包括三種不同的觀點。第一個叫做實證主義的經驗主義，就是把屬于古典力學的邏輯類型的一般理論體系加以具體化。這樣，要么意味著適用該理論的具體現象全都能夠根據該體系的各個范疇加以理解，要么就是不這么極端地意味著，根據對于該體系各個變量的值的了解，必然能夠預見這些現象當中所有將要發生的變化。后一種觀點承認有某些恒量，即為該理論的具體運用所必需的一些假設。但是，如果采納這種經驗主義觀點的話，那些恒量不僅僅被認為對于直接的科學目的而言是不變的，而且也被視為該現象的部分“本性”。換句話說，只有當“實驗條件”被給定——在這種條件下單單依據其“規律”就可以極其精確地作出預測——的情況下，這項理論才有了用武之地。自由落體定律被認為只適用于真空狀態。這種把抽象概念具體化在社會領域里的最明顯的例子，就是把古典經濟學說成只能適用于完全競爭的制度的理論。于是，關于最大限度滿足的學說所必需的那些啟發式的假設就成了恒量，在極端的情形下，還斷言這些假設都是關于具體實在的必然真理。

另外兩種形式的經驗主義無論出于何種目的，比較起具體現象來，都否認這種意義上的一般理論概念的有效性。一種就是我們所說的特殊主義的經驗主義，認為只有關于具體事物和具體事件的細節的知識才是客觀知識。各種具體事物、各個具體事件之間根據一般概念可以加以分析的因果關系，是不可能建立起來的。對這種因果關系只能觀察，只能描述，只能按時間先后順序來排列。這種觀點顯然是休謨在認識論上的懷疑主義反映在方法論方面的結果。這是我們決不能接受的，因為接受這種觀點就會毀掉本書的整個目標。本書的目標恰恰是搞清楚這樣一些一般理論范疇的體系的輪廓，它是具有可以驗證的經驗上的有效性的。

經驗主義的第三種形式，是馮·塞廷博士所謂的直覺主義的經驗主義。這種觀點承認社會科學當中有一個概念性成分，但是認為這個概念性成分只能是一個個別化的成分，它一定要闡述諸如一個人、一個文化復合體等等具體現象的獨特個性。如果把這種具體現象分解成為能夠納入不管哪一類一般范疇的各個成分，都一定會抹煞這種具體現象的個性，得到的不是正確知識，而是對于實在的歪曲。這種觀點顯然同樣是不能接受的，因為這種觀點否認本書的主要任務作為一項科學研究的目的的合理性。

第一種形式(把抽象概念具體化)由于一個不同的原因也是不能接受的。它在堅持一般理論概念在科學中的合法性這一點上是正確的，但它對這些一般理論概念相對于具體實在的地位所作的解釋都是錯誤的。本書提出了豐富的證據，證明理解人類行動要涉及大量的一般理論體系。各種自然科學的體系適用于人類行動是無可懷疑的，但是企圖完全以自然科學的體系解釋人類行動的各種嘗試都已經失敗了。在比較狹窄的范圍里說，我們已經提出了牢不可破的證據，證明經濟上的自由放任理論所必需的那些假設，對于社會科學的一般目的來說，就不能被設想為是所有社會體制的固定不變的特點。相反，我們已經看到，各種社會體制的變異方式，都是能夠根據行動理論的其他非經濟的成分加以分析的。如果確實如此，單靠經濟學理論一個體系，就不足以承擔更加廣泛的理論任務。

本書接觸到的第四種有關科學概念及其與實在的關系的觀點是：認為科學概念不是實在的反映，而是“有用的虛構”。主要的例子，是韋伯本人對他自己提出的理想類型概念的地位所作的闡述，這是有意識地針對上述三種經驗主義觀點而作出的闡述。如前所述，這種觀點運用于某些類型的概念時，具有一點真理的成分，但是如果像韋伯所傾向的那樣把它運用于社會科學或其他科學的所有一般概念，則也是站不住腳的。

與這四種站不住腳的觀點相對立，我們可以提出貫穿于本書之中的一種認識論觀點——分析的實在論(analytical realism)。作為與虛構論相對立的觀點，它認為至少有某些一般科學概念不是虛構的，而是充分“把握了”客觀外部世界的某些方面的。這里所說的分析性概念就是這樣的概念。因此，我們的觀點在認識論的意義上就是實在論的觀點。同時，這種觀點避免了經驗主義實在論所具有的那些成問題的含義。這些概念不是與具體現象相對應，而是與具體現象中那些能在分析上與其他成分分開的成分相對應的。這絕不是說，任何一個這樣的成分(甚至一個在邏輯上連貫的體系中所包含的全部成分)的價值完全是對于某個特定具體事物或事件的描述。因此，有必要用“分析的”來限定“實在論”一詞。正是由于可以加上這樣一個限定詞，就使得我們沒有必要再乞靈于虛構論。

可是，僅僅把本書各項研究結果中所包含的一般觀點及其與被否定了的其他可能觀點的關系加以表述，還是不夠的。當分析的實在論運用于對于我們所發展起來的理論體系的概念結構——唯意志論的行動理論時，有必要進一步思考分析的是，實在論究竟意味著什么，以及在理解該理論如何運用于經驗研究時必須加以辨析的種種概念。這樣就得重新拾起第一章已經開始討論的概念類型的問題。

### 行動的參照系

在全書中處處可以看到，對于具有所有這些特點的行動圖式所適用的兩個不同層面加以區分，是很必要的。這兩個層面就是描述性的層面和分析性的層面。凡是適用這種理論的具體現象，都可以作為這種具體意義上的一個行動體系來加以描述。這種行動體系又都能劃分成若干部分或比較小的次級體系。如果在這個層面上繼續分解或分析到底，最終就會得到我們所說的單位行動。這就是作為一個具體行動體系的組成部分還能說得通的“最小”單位。

雖然這種單位行動是能夠作為一個次級行動體系來設想的終極單位，但是從行動理論的觀點來看，它仍然不是一個不能分解的實體，而是一個復合體。要把它看成是由行動的“具體的”成分構成的。構成一個完整的單位行動，要有具體目的、具體條件、具體手段、一個或數個對于選擇達到目的的手段起支配作用的規范等等一定數量的具體成分。所有這些概念都已經在前面討論過，無須在此重復。需要指出的只是，雖然這些概念在某種意義上都是具體的實體，但只有那些能夠被認為是單位行動或若干單位行動組成的體系的一個部分的，才是行動理論所說的具體實體。例如，一把椅子從物理學上說是分子和原子的復合體，而對于一項行動來說卻是一個手段——“坐的東西”。

把行動理論在這種意義上的分析性運用與其具體運用加以區分，是非常重要的。分析意義上的目的，并不是具體的所預期的未來事態，而只是行動者采取行動之后的未來事態與行動者倘若不采取行動會出現的未來事態之間的差別。終極條件并不是某一行動者所處境況之中非他所能控制的所有那些具體的方面，而是處境當中那些一般來說不能歸因于行動的抽象成分。手段并不是具體的工具或器械，而是行動者們依靠他們所掌握的有關事物某些方面和特質的知識和對它們的控制，能夠依照自己的意愿來改變它們。

由行動理論的這兩種不同應用的基本區別，產生出它們的相互關系問題。最一般地說，就是它們包含有一個共同的參照系。這個參照系實質上就是這些成分之間的關系的不能再簡化的基本框架，而且就是在這些成分的概念里面就包含著的，是兩個層面所共有的。拋開這個參照系，談論行動也就毫無意義，所以應該扼要說明這個參照系的主要特點。

第一，把結構性成分區分到了最低的限度，即目的、手段、條件和規范。如果不把這四種結構性成分一一說明，就不可能對于一項行動作出有意義的描述；正如粒子有某些最低限度的特性一樣，忽略了其中的任何一個，所作的描述就都會是不確定的。第二，在這些成分的關系中包含著一種行動的規范性取向，即包含著一種目的論的特點。應該認為，行動之中兩類不同成分——規范性成分與條件性成分——之間，總是存在著一種緊張狀態。行動作為一個過程，實際上就是將各種條件成分向著與規范一致的方向改變的過程。把行動的規范性方面完全取消，也就取消了行動這個概念本身，并且導致極端的實證主義觀點。取消條件，取消來自這方面的張力，同樣就取消了行動，并導向唯心主義的發散論。因此，可以設想條件在一端，目的和規范性規則在另一端，而手段和努力則是二者之間的聯結環節。

第三，這就內在地關系到時間。行動是時間中的過程。與此種目的論特性相關聯的，就是規范性成分與非規范性成分之間關系中的時間坐標。“目的”這個概念總是包含著一個與未來有聯系的內容，即與預期的事態聯系著。但是，如果沒有行動者的介入，這個預期的事態并非必然發生。目的在行動者的心目中，必然是與處境同時存在，并且先于“采用手段”的。而“采用手段”又必然先于結果。只有按照時間，才能說明這些成分之間的相互關系。最后，這個圖式在前面所討論的意義上，本然地是主觀的。規范性成分只能被設想為“存在于”行動者的心目中，這就是最清楚不過的證明。規范性成分只有實現以后，才能以別的任何一種形式成為觀察者可以理解的，這樣就不能對它們與行動的因果關系作任何分析。要記住，僅從客觀觀點看來，所有行動都是“合乎邏輯”的。

行動圖式的這些根本方面，亦即我們這里所說的“參照系”，不是任何經驗問題的“材料”，也不是任何具體行動體系的“組成部分”。它們在這方面與物理學的時空參照系相似。每一個物理現象都必然涉及到發生在處于空間某一位置的微粒上的時間之中的過程，舍此去討論物理過程是根本不可能的，至少在使用經典物理學的概念圖式時是不可能的。同樣，離開了具有上述所有含義的手段—目的關系，連討論行動問題都是不可能的。這是一個把握了行動領域里所有變遷和過程的共同的概念架構。

因此，可以說行動的參照系具有一種被很多人稱之為“現象學的”(這是胡塞爾的說法[[2]](#_2_164))性質。它不包括任何能夠在“思考當中舍去”的變化不定的具體素材，它不是一種在經驗意義上的現象，而是我們描述和思考行動現象時所必不可少的邏輯架構。[[3]](#_3_159)

具體行動體系的諸組成部分，或分析性成分的價值和目的的具體內容等等，卻都不是這樣。它們都是在經驗的意義上存在著的，都能夠以因果關系和具體經驗過程來加以分析。行動的參照與具體素材之間的區別是極其重要的。

不管在什么場合運用一般的行動圖式，現象都是按這個共同的參照系來描述的——這就意味著，不管在哪一個層面上進行分析，所有行動體系都有著共同的結構。本書的主要任務正是分析這個共同的結構。終極單位總是具有各個組成成分的基本結構的單位行動。這樣，參照系中便內在地具有一定數量的任何行動體系中各個單位行動之間的“基本”關系。這些基本關系主要產生于這樣一個事實，即同一行動體系內其他單位的存在，必然是要據之用來分析任何一個單位的處境的特點。最后，在各個行動體系里面，還有各個單位之間的伴生性關系。這些伴生性關系并不是“行動體系”這個概念本身在邏輯上固有的，而是在經驗上證明了存在于復雜性超出一定程度的行動體系之中的。實際上，同功利主義體系相對照，唯意志論行動理論的特點，主要就是承認所有行動體系的這些伴生性方面在經驗上的重要意義。本書以上所做分析主要就是研究這些方面的。

對于行動參照系與行動體系的結構相比之下是怎樣一種狀況作了以上說明之后，就有可能說一說對用于行動體系及其各個組成部分的“具體”一詞必須加的限定了。這樣，也就提出了有關科學素材的性質以及它們與理論體系是什么關系的某些問題。即便是對于行動體系的具體組成部分(單位行動、單位行動的各個部分以及若干單位行動的集合體)都作了描述，也還沒有構成所研究的那個現象全部可能了解到的事實，而只有在行動參照系之內有關的事實。但是，這些事實——行動理論的素材——也分成兩類。要了解這兩類事實的區別及其相互關系，最好舉一個能夠說明為表述同一現象的諸事實可供選擇的參照系——時空參照系和行動參照系——的相互關系的例子。

對于一樁從橋上跳水自殺的案例，社會科學家把它作為一項“行動”來描述，物理學家則把它們為一樁“事件”來描述。對社會科學家來說，它具有一個“具體的”目的即水淹致死——行動者期望“自己死于水中”。手段是“跳水”。“條件”包括：橋的高度，水的深度，入水點與河岸的距離，沖擊和肺部灌滿水在生理上產生的后果，等等。行動者使自己依照能按照物理學的空間圖式理解的現象來“定向”。他知道，如果跳就會落水，如果不游泳就會淹死。如果用行動圖式表述這些事實，這些物理學的事實就是“素材”。但是，這些素材給定之后，社會科學家面臨的問題就在上面加著重點的“如果”上。社會科學家對一個如果跳就會落水的道理并不感興趣。他關心的只是如下事實：這個人要落水，以及這個要自殺的人知道自己要落水和落水對于他本人可能發生的后果。[[4]](#_4_157)

對于研究這個特定現象的物理學家來說，他關心的是落水這樁“事件”。他將用自由落體定律等等來研究這樁事件。這個人跳入水中對于物理學家是個給定的事實，他不過問為什么。如果他從“動機”方面過問為什么，也就不是根據“物理學”的參照系來考慮了——也就是說，他不是從與物理學這個特定理論體系有關的方面來描述他的素材的。

這樣，對于具體行動所作的描述，包含的是與不屬于行動理論圖式的其他理論圖式相關的事實。實際上，如果要把行動參照系看做能夠起一種描述性圖式的作用的話，對于具體行動的描述，必然包含著與行動理論圖式相關的事實。但是，對它們的表述在方式上不同于為了別的理論目的而用其他圖式對它們所作的表述。這個區別可以大致表述如下：描述性參照系的科學功能，是使這樣一種描述現象的方式成為可能——把有關現象的那些與一種給定的理論體系相關并且能夠以這種理論體系加以解釋的事實，同與該理論體系不相關也不能據以作出解釋的事實區分開來。后者在所作的描述當中作為一種“素材”而出現。對于社會科學家來說，一個自殺者跳下去就會落水是一個相關的但卻不成其為問題的事實。成為問題的事實是他為什么跳入水中。另一方面，對于物理學家來說，自殺者的確跳入水中則是相關的但卻不成其為問題的事實，成為問題的是跳出以后為什么以那樣的加速度、入水速度和入水沖力等落水。在這個意義上對“素材”的陳述，惟一的要求，是這些素材對說明這事的來龍去脈應當是“充分的”。社會科學家和自殺者對于自殺的“物理學方面”一定有足夠的了解，能夠斷定這一跳可能會產生死亡的結果。否則，應用于行動的“自殺”一詞就毫無意義了。這可以稱之為物理學素材的“與動機相關的充分性”。同樣，物理學家也一定清楚地知道，跳入水中就意味著跳水者實際上離開了橋并將落入水中。這就是關于物理學問題的行動素材的知識與物理相關的充分性。在這個意義上，為了得出經驗上正確的結論，每一個理論體系都必須能夠把這些素材“充分地”作為事實加以描述。但是，除了確認這種充分性以外，不需要進一步去尋根問底地考證這些素材為什么如此。[[5]](#_5_149)

可是，如果素材范疇像一般用法那樣，指的是有關一個具體現象的可以在一個給定的參照系之內加以描述的全部觀察到的事實，那么，以上所說就還沒有全部包括一門科學的素材范疇。確切點說，包括的只是在物理科學中通常所謂的問題的常量。此外，還有變量的值。在自殺這種事例中，與物理學相關的值是起跳點到水面的距離等等。在社會方面的相關值，則是該行動者所處境況的某些特點、他的目的等等。[[6]](#_6_143)這些素材像常量一樣，在任何特定的具體處境中都是給定的。決不能通過理論概念的演繹得出這些量，而必須通過考察來確定。理論演繹能做的一切，就是把一組一組素材相互之間的含義引伸出來，使我們能夠用各組素材互相驗證。例如，如果在某個個案中，我們掌握了該體系內四個變量中三個變量的值，那么，只要具備必需的邏輯方法或數學方法，就能推出第四個變量的值。

于是，任何具體問題的素材都分成兩類：“恒定的”素材和變量的值。參照系最重要的職能之一，就是能夠劃定兩種素材的界限。[[7]](#_7_141)按照這種參照系，對于常量只能加以描述；進一步分析這些常量，則要用另外的辦法。另一方面，對于變量的值的描述則是分析的出發點。[[8]](#_8_141)下一步就討論這個問題。

### 行動體系及其單位

描述各個變量的值，要涉及到具體歷史個例(historical individual)的參照架構的內部構造，以及把歷史個例分解成各個部分或單位的各種可能方式，也涉及到這些單位在客觀上可能的各種組合所形成的越來越復雜的結構。這樣就引起了很多異常復雜的方法論問題，對這些問題這里連著手進行充分討論都是不可能的。討論這些問題需要專門寫一本方法論的專著。這里只能涉及對目前討論的內容至關重要的幾個問題。

首先，如果上述關于參照系的基本作用的觀點是正確的，那么，由此可以推斷出，“應該與這樣一種圖式相關”這條標準，對于把現象分解成單位或部分分到什么程度是有用的，提出了一個明確的界限。我們還記得，分解出來的單位，必須是在能夠設想為與其他部分分開而具體存在這種意義上的該現象的一個“部分”。至于在具體物中實際上是否可能把它們分離開來，在方法論上并不重要。至少在經典物理學中可以很有把握地說，必須把物質的單位本身看做是一種物——粒子。在這種單位的意義上，必須把所有物體看做是由這樣一些粒子構成的，同時必須把所有的物理過程設想為“發生于”這些單位或它們的組合的變化。[[9]](#_9_135)

對于能按行動圖式加以描述的現象來說，能夠被設想為具體地獨自存在著的“最小的”單位就是“單位行動”。單位行動再深入一層，又包含著最小限度的“具體成分”，即已經說到過的具體目的、具體手段、具體條件(包括制度性規則)和支配手段—目的關系的具體規范。在某種意義上說，這些都是具體的單位。但是，除了作為一項行動的成分或部分之外，不能把它們視為是與行動圖式相關的[[10]](#_10_133)，因為那就進而意味著一個“行動者”，也即一個“人格”，其同一性超越了它任何一個具體的行動。

如果以一種把這些成分或者這些成分進一步分解出來的部分同此種意義上的行動割裂開來的方式描述同一個現象，這些成分或部分對于行動圖式的相關性就被破壞了。因而如果這些事實與任何一種科學理論相關的話，那個理論必然是行動理論之外的體系。因此，在自殺的個案中，從幾個方面構成行動條件的橋，從物理學的觀點可以“分解”成肉眼可見層面上的橋樓、懸索，直到組成鋼鐵和混凝土的化學物質的分子、原子等等部分。這些單位只是在我們稱之為“橋”的特定具體組合之中才與行動圖式相關。橋這個詞在日常談話中的基本含義，實際上正是來自它與行動圖式的聯系。橋是一種跨在水面或其他障礙物上的、人和車輛可以在其上行走的建筑。橋的定義是在功能方面以與行動的關系來界定的，而不是從物理方面作為一個聚合物或一個由原子組成的定型結構來界定的。

這就是前面說過的對于抽象的一個方面的限制。[[11]](#_11_129)把具體現象再分解成單位或部分，分到什么程度在科學上是有用的，這個明確的界限是由這些單位或部分與參照系的相關性決定的。以行動理論來說，這種相關性就是看能不能把分解出來的單位或部分當做行動或行動中的具體成分。而到底能不能，一個主要標準又是能夠采用主觀觀點。看不到這一點，是韋伯如此懼怕抽象、并且因此對于發展一種一般化理論體系連試也不敢試的主要原因之一。

人們會問，在這個意義上把具體現象分解成部分或單位是不是一個抽象過程呢?答案是，正是因為所說的現象是有機的，所以這才是抽象的過程。正像本書已經分析過的那樣，對于行動體系來說尤其是如此。所有的行動體系，歸根結底都是由單位行動“組成”的——這是沒錯的。但在解釋這是什么意思時，必須當心。這不是說，單位行動與整個行動體系的關系，很類似一粒沙子與由沙子作為組成部分的沙堆之間的關系。因為，前面已指出，行動體系具有一些只是其中的各個單位行動之間關系復雜到了一定程度才隨之發生的特性。拋開與同一行動體系里面其他單位行動的各種聯系，從任何一個單獨的單位行動里面，也看不到行動體系的那些特性。直接地去概括單位行動的那些特性，[[12]](#_12_127)不可能得出行動體系的特性來。因此，在概念上把單位行動分離出來，或者把構成單位行動組合的其他部分分離出來，就是一種抽象的過程。從韋伯賦予他所謂理想類型的那種意義上說，這才確實是并且必然是他所說的那一類虛構概念。關于行動體系的有機性問題，作為推論的行動體系的伴生性特性處于何種位置的問題，以及在何種意義上忽略了這些特性的單位概念或部分概念乃是抽象的這一問題，都需要進一步加以闡明。

最好從本書提到過的一個有關伴生性特性的最簡單例子開始。從描述某一單項合理性行動——它有單一的清楚明白的直接目的，有一個給定了條件和手段的具體處境——的素材中，我們無從斷定它是否或在多大程度上是經濟合理性的。提出這個問題是無意義的，因為所謂經濟范疇從它的定義上說，就包含著稀缺手段與大量不同目的之間的關系。于是，經濟合理性乃是一種只有把若干單位行動放到一起，作為組成了一個整合的行動體系去看待，才能觀察得到的行動的伴生性特性。把單位分析進行到在概念上把單位行動孤立起來的地步，這個行動體系就瓦解了，這種伴生性特性也就消失了。只要分析止步于單位行動，在談到行動合理性時，指的只能是“合理性”這種特性的技術性方面。

因此，單位分析一方面受所闡述的單位與所采用的參照系之間的相關性的限制；另一方面，只要這種分析法用于分析有機現象，又不受這種相關性的限制，而是由于涉及到某種抽象而必須慎用，這種抽象就是隨著分解的逐步深入，而把原來比較復雜的體系的那些伴生性特性逐漸排除掉。于是，如果對于具體現象，只去觀察那些在單位行動或其他次級行動體系中存在的特性，這種理論在經驗上用于復雜的行動體系時，就產生了不確定性。這種不確定性是在經驗上的不充分性的一種表現形式，就是原子論的理論應用于有機現象時所遇到的根本性困難。原子論的理論不能正確對待經濟合理性之類的特性，這類特性并不是“行動本身”的特性，也就是說，并不是孤立的單位行動或原子論的體系的特性，而只是復雜到超出一定程度的有機的行動體系的特性。

因此，方法論的問題，就是“單位”概念或“部分”概念與體系分析的關系問題。“單位”概念和“部分”概念所包含的抽象，就在于只憑這樣的單位以及這樣的單位之間過于簡單的初級關系，不可能說明體系的某些特性，也不可能考慮特性變化所造成的具體結果。這個問題用本書前面用過的一個比喻也許可以說得更清楚些。我們還記得，在概述合理性行動的整合體系的概念時，曾經使用過由交織在一起的線組成的“網絡”的比喻。這個比喻把行動體系的有機體特性形象化了。如果把行動體系當做由原子論意義上的單位行動組成的體系，就有可能把這個網絡拆散成為可以具體地分開的一根根線條。在這個比喻中，只有將一個具體行動通過一個單個序列的導向最終目的的行動而與終極目的聯系起來，才能辨識出手段—目的關系來。可是，同一個具體的直接目的，實際上可以被看做是達到各種終極目的的手段，所以“線條”從這點往上就向許多不同方向分開岔來。[[13]](#_13_123)

然后，我們把一個特定的具體單位行動看做是個“結點”，許多這種線條在結點這里稍一聚匯，緊接著又重新分開，分別進入各種各樣的其他結點，而在原先那個結點里聚匯過的許多線條，只有很少幾根一同進入一個結點。[[14]](#_14_119)

可是，即便在這個比喻里，也可能在一個問題上產生誤解。線條組成的具體網絡實際上是可以拆解的，線條都可以彼此散開。而在我們所說的事例中，即便是在想像中也做不到這一點，而且如果詹寧斯教授的意見正確的話，遺傳學的事例也是如此。必須把這個網絡看做是由只有在分析上才能分隔開(而不是在任何意義上可以具體地分隔開)的單位組成的。把它們一一分開來，乃是一個在分析上加以區分的過程，也是一個對在一系列具體個案中得到的各種成分的值之間的關系進行追尋的過程。

但是，如果某些這種成分只有通過描述有機的體系的伴生性特性才能確定它們的值，它們之被納入某種科學理論又有何經驗根據呢?只有單位才真正存在，難道不是如此嗎?答案在于種種自變量的事實中。區分合理性中的經濟性成分與技術性成分，根據就是二者的值相互獨立地變化。其中哪一類成分的值增長到最大限度，也不意味著另外那種成分的值相應增長到最大限度。但是，應該怎樣證明這種變化是獨立的呢?只有把不同的具體個案加以比較才有可能。描述一個單位則不需要這樣比較，因為其本身就能獨立地闡述清楚。

有一個具體例子，可以清楚地說明進行比較對于區分各種成分的作用。在與技術相關的各項條件具有可比性的情況下，用科羅拉多河(博爾德水壩)的水力發電同用匹茲堡附近的俄亥俄河的水力發電，在技術上的效能沒有什么根本性的差別。但是，博爾德水壩離產煤區非常遠，而匹茲堡正在一個大煤田的中心。這種情況的反映是：在匹茲堡附近用蒸氣發電比較便宜。要使這兩個地方的條件具備可比性，還得再做進一步的限定，但原理是清楚的。這兩個地方都有兩種達到目的的可行的技術方法可以選用——水力發電或蒸氣發電。在任何兩種不同情況下，都可以基于經濟原因而不是基于技術原因，在這兩種發電方法中做出不同的選擇。與經濟學直接相關的事實是：此地煤價較廉，彼地煤價較昂。在博爾德水壩用水力發電比用煤發電花費較少，與在同一地點用蒸氣生產同樣數量的電力相比，對于其他需求的滿足來說損失較少。這樣一比較，就說明了行動合理性的技術方面與經濟方面是各自獨立地變化的。

這樣便可以看出，對于所有的分析性科學來說，比較方法之所以不僅有效而且必不可少，在方法論上的根據到底是什么。所謂實驗，實際上不過是這樣一種比較方法——在受控條件下，按照要求創造出進行比較的種種實例來。因此，同桑巴特的發生學方法等等相對照，韋伯堅持比較研究是很有代表性的。不用比較方法，就不能在經驗上證明種種分析性成分的值是各自獨立地變化的。

在結束關于描述性的單位概念或類型—部分概念在行動科學中的地位問題之前，可以概述一下社會學家大概會遇到的某些不同類型的這些概念以及它們的相互關系。先作兩點說明：第一，就韋伯而言，因果解釋總得要把這種現象分解成為結構性的單位或部分，也許還得分析成為種種分析成分的值。恰恰正因為現象不可分割，在以上兩種意義上或者在其中一種意義上，它就必定不是科學所能解決的。第二，前面已指出，社會領域的種種體系在很大程度上是有機的。因此，只有在組成這些體系的種種基本單位結成的組合復雜到一定的程度時，這些體系的某些特性才能夠看得出來。適用于人類社會的各種可能的描述性圖式，就是觀察這些比較復雜的組合的不同方法。

前面說過，仍然與行動圖式相關的人類行動的最小基本單位是單位行動。可以認為，這些單位行動組合起來，就構成了越來越復雜的具體行動體系。這些體系有一些在結構上和分析上都很重要的伴生性特性，而一旦把這些體系分解成單位或部分到了一定程度，其伴生性特性就消失了——在這種意義上說，這些體系是有機的。經濟合理性和價值整合都不是與同一體系中其他單位行動割斷了有機聯系的那種單位行動所具有的特性。但是，行動圖式由于考慮到了這種有機性質，可以用以描述復雜到可能設想的最高程度的具體行動體系。

可是，在一個行動體系復雜到一定程度時，以行動圖式來詳細加以描述，就有點費力不討好了。即便把各種最具體不過的行動的所有復雜而細微的變化都略而不談，僅僅描述其中那些“典型”的單位行動也是一樣。幸好在復雜性達到一定程度時，還有其他方法來描述那些事實，用這些方法可以便利地作出“速記式”的描述，對于許多科學研究還是足夠用的。

這就把注意力局限于具體行動體系的所謂“描述性方面”。這些方面都可以看做在功能上是依賴于具體的行動體系的，所以，以這些方面代替全部的具體性，在一定范圍之內不會得出錯誤的結果。在我們所研究的特定問題上，[[15]](#_15_119)主要可以從兩個方面把描述性方面分離出來，即“關系的(relational)”方面和“聚合的(aggregational)”方面。這兩個方面是互相補充的，而不是毫無關系的。

在論及韋伯時已經論述過第一個方面，指出不同個人的行動和行動體系如果是互為取向的，就構成了社會關系。如果這些個人的行動體系的互動是持續不斷而有規律的，這些社會關系就具有了某些可以辨認的、相對固定的特性或描述性方面。其中一個是結構性方面，[[16]](#_16_119)另一個則是Gemeinschaft[共同體]和Gesellschaft[社會]相比之下得到優先考慮所包含的那個方面。這里不打算給它作為一個特性而給以專門名稱。[[17]](#_17_113)

重要的是，如果使用關系圖式去觀察和描述社會中人類生活的事實，就規定了什么是充分的觀察的標準。沒有必要觀察一種社會關系的各方的全部行動或全部態度等等，只要確認該社會關系對于當前的目的來說相關的“特點”就足夠了。為了盡可能地便于作這樣的觀察，對于每一個相關的描述性方面到底有哪些類型，都應當以充分的標準作出分類來，以便觀察者把他的觀察結果納入一種概念圖式之中。正是因為已經有了這種分類并且經過了驗證，才有可能把觀察局限于少量的“起辨識作用”的事實。然而，需要做多少觀察才能說明問題，決不能先驗地確定，而是隨特定事實以及所研究的那個領域的知識現狀而不同。但是，隨著科學的進步，這種所需的觀察有不斷簡化的趨勢，這表現在兩個方面：第一，某些事實可能作為無關的而被排除；因而，對于萬有引力理論的研究工作來說，物體的密度是無關的，不需要測量。第二，有可能確認有關事實之間的聯系，因而觀察到某些事實之后，對其他事實無須觀察便可以推斷其存在。例如，為了確定一個對象是生物學意義上的“人”，并不需要打開頭蓋骨去看他實際上有沒有人類的大腦。

因此，像社會關系圖式這樣的輔助性描述圖式，主要起在科學上可以經濟一些的作用，起減少作出充分判斷所需要的觀察和驗證的勞動量的作用。第二個作用前面說過了，就是用這種方法表述事實，不至于在進行單位分析的時候分解到把相關的伴生性特性抹煞的地步。關系圖式與行動圖式相較之所以是次要的，可由如下考慮來證明：把單位行動從社會關系中分離出來(在概念上)是完全可能的。但是，即使在概念上要把社會關系從各方的行動中分離出來也是完全不可能的。社會關系是包含著許多個人以及他們的許多行動的行動體系的一個描述性方面。

前面已指出，行動圖式意味著有一個行動者。這對于“行動”概念，猶如設定有一個認識主體對于“知識”概念一樣，是非常根本的。除了作為某個個體所認識到的東西之外，我們無從設想“知識”究竟是什么。同樣，行動是一個或更多行動者做出的一系列行動。對于我們所要研究的問題來說，沒有必要涉及與自我或自己概念有關的那些非常困難的哲學問題。關于這一點，只要稍加說明就夠了。

首先可以指出，“行動”概念的這一層含義指的又是行動體系的有機特性。從現在的觀點來看，有行動者這層含義就成了各個單位行動之間關系的一種方式。如果行動具有這樣一層含義，了解了在概念上孤立存在的單位行動的內在特性，還不足以了解這項行動。要了解它，還必須知道是誰的行動以及此項行動與同一行動者的其他行動有什么關系。因此，在描述任何一個特定的具體行動體系時，描述各個單位行動形成的有機關系可能采用的一條原則是，把那些單位行動按照是哪個行動者作出的加以歸類。

這樣一來就出現了“個人”或“人格”的概念。其中的道理，基本上同上述情況是一樣的。于是，對于現在研究的問題來說，應該把“人格”概念看做是表述人類行動各項事實的一個描述性的參照系。在這個意義上，人格不過就是置于與單個行動者相關的背景下來描述的、可以觀察到的單位行動之總和。但是，這或多或少是個有機的行動體系，并且由此作為一個總體就具有某些伴生性特性，那是從原子論角度來看的單位行動中所無從推演出來的。

如果確乎如此，就有可能采用類似于在關系圖式上采用過的一種“速記式”的描述方法。不需要觀察該人的所有單位行動，只要認定他是一個與理論相關的類型的人就行了。從客觀上看，這些起鑒別作用的特性可以是指品質特征，從主觀上看則是態度。同在關系圖式中一樣，可以按照一種分類方法來鑒別這些特性。于是，對于我們現在研究的問題來說，[[18]](#_18_111)人格圖式是另一種描述行動的輔助圖式。它是一個由于都涉及同一行動者而被放在一起的單位行動的有機體系。

然而，還能把這種“聚合”的過程再往前推進一步。對于包含有許多行動者的行動體系，可以把這些行動者作為群體加以描述。就是說，可以把比較大的聚合體看做是由若干人作為單位組成的。在這種情況下，個人成了群體的一個成員。毫無疑問，這種意義上的群體也有其伴生性的特性，是不能從在概念上與群體成員身份脫離開來的個人的特性中推導出來的。無論如何，無須詳述群體成員的所有品質特征和態度，也肯定能夠描述群體的特性，因而描述起來就更省事。

單個的個人無疑是群體結構的組成單位。但是，不能因此認為，同一個人不能在同一時間內是很多群體的成員。相反，他一般同時是很多群體的成員。因此，任何一個群體并不能包含著他完整的人格。同時，能夠同時充當哪些不同群體的成員，當然也是有一定限度的。一個人不能同時既是天主教會的成員又是浸禮會的成員。這是屬于特定具體群體或群體類型的問題，也是它們的特點之間的關系問題。

同時，對我們所討論的問題來說，也要把群體圖式看做是比行動圖式次要的。群體的特性沒有不能歸結成行動體系的特性的，對群體加以分析的理論也沒有不能以行動理論去表述的。涂爾干的個例非常明顯。他對于社會群體的本性所做的分析，直接導致了行動圖式和一般化的行動理論。

作過上述說明之后，就無須再去強調這點了：在所有這些層面上對這些單位或部分的概念[[19]](#_19_112)加以概括，只要小心謹慎而又不越雷池一步，就會得出足以解釋許多問題的經驗概括來。需要警惕的主要有兩點：這些單位或部分的概念只有在處境的變化不超過一定范圍時才是適用的，因為如果處境的變化太大，下面這個假定就不能成立了——對于所研究的實際問題來說，這些類型概念在具體情形下所表現出來的各個分析性成分的值之間的種種特定恒定關系，不會過于虛無縹緲以致超出了可以接受的誤差范圍；第二，我們已經一再說過，正是就整體是有機的而言，它的部分或單位不是真正的實體，而是抽象物。因此，在使用這些概念的時候，一旦忘掉這一點，經過復雜的變化過程之后把這些單位看做是恒定的實際的部分，就不知不覺地把它們具體化了——對此要特別加以警惕。如果把這些概念具體化了，就是把有機的整體簡化成單位部分的“拼板”了。

以上所述已經足以說明，“單位”概念在所有這些不同復雜性的層面上，都與行動參照系有非常密切的關系。這樣的概念若不是作為行動的具體成分或作為組成某些行動組合體的單位行動，而能夠以行動理論加以描述，對于行動理論就是無意義的。即便不是直接以行動圖式來表述有關的事實，而是以關系圖式、人格圖式或群體圖式來表述，情況仍是如此——這一點已經分析過了。因為這三種圖式在這里，都被認為是在前述意義上的行動圖式的輔助圖式。把歷史個例分解成單位部分到什么程度還有意義，決定于參照系的要求。因為，分解出來的單位部分，對于行動理論參照系的相關性一旦消失，它們對于行動理論就不再是有意義的了。在這個意義上，參照系給抽象設定了一個界限。

### 分析性成分的作用

在前面論述的若干問題上，已經提到了分析性成分的作用的各個方面。就此只需略加說明。第一，應當強調地再次指出，成分分析和單位分析不是科學抽象的兩個階段，而是在兩個不同層面上的兩種不同類型的抽象。用西美爾的話來說，這兩種分析劃出來的“事實之間的界線”，既不是同一條線的兩個部分——成分分析劃的界線離具體最遠，單位分析劃的界線離具體最近——也不是兩條平行的線，而是兩條互相交叉的線。換一種說法，單位分析劃開的則是其經驗實在的經線，成分分析劃開的是緯線。

從成分分析的觀點來看，每一個具體地或從概念上孤立出來的單位或部分，都是一個或數個分析性成分的特定值的一種特定組合。每一個“類型”都是這些值的一組恒定的關系。另一方面，成分則可能是這樣的普遍：(1)作為整體而言的特殊單位乃是對此種普遍來說的特殊；(2)描述此種普遍的一個或多個事實對它而言乃是特殊；(3)此種普遍對應于由這種單位組成的復雜組合的一種或多種伴生性特性。任何一種只考慮能夠從單位行動或其他單位中辨認出來的特性的原子論體系，必然不會對后兩種成分加以適當考慮，因而在用于復雜體系的時候就不能解決問題了。

還應該說明一下我們是在什么意義上使用“伴生性(emergent)”這個詞的，因為它在別的地方有不同的含義。我們所說的“伴生性”具有一種嚴格的經驗意義，所指的是復雜的現象體系的一般特性，這些一般特性的特定值可以在經驗上加以確定，而且通過比較分析可以證明，這些一般特性的特定值是獨立于其他值而變化的。就此而論，伴生性特性同別的一般特性還沒有區別。伴生性特性之區別于基本特性的僅僅是：把所研究的體系分解成單位超過一定限度之后，它們就消失了，再也觀察不到了。經濟合理性的案例已經充分證明了這一點。前面已經提到，這種意義上的伴生性特性的存在及其在經驗上的重要意義，乃是衡量一個體系是不是有機體系的標志。對于行動體系來說，它們有著根本性的重要意義。

尤其是，不應該得出這樣一種推論：在某種意義上，只有具備其基本特性的終極相關單位(在這里就是單位行動)才是“實在的”，而伴生性特性則在某種意義上是“衍生的”或“虛構的”。這樣推論就肯定背離了科學的經驗基礎。[[20]](#_20_110)在區分分析性成分時，對于事實必須實事求是。標準永遠是可以在經驗上加以驗證的值的獨立變化。只要這一點可以得到證實，不管是基本特性還是伴生性特性，其中就有一個“實在的”成分。在科學中的確沒有別的關于實在的標準。也可以說單位行動乃是虛構的。如同亞理士多德關于手的概念一樣，單位行動“只是在一種含糊的意義上”才是行動體系的“實在部分”。伴生性這個概念沒有絲毫神秘，它只是可觀察的事實的某些特點的一種標示。

現在可以理解分析性成分是怎樣同已經討論過的其他兩種概念化聯結在一起的了。每一個根據一種參照系加以描述的實在的或假設的具體實體都必然有其特性。這是考慮經驗實在時最起碼的一條，是一樁現象學的事實。在一個特定的參照系內，將會發現這些特性是數量有限的，但把它們放在一起，對于描述該現象來說就是很充分的了。[[21]](#_21_111)充分描述一個現象所必需的這些特性的數量，在描述有機的現象時，可以隨著該現象的復雜程度而增加。

從分析的觀點來看，雖然這些成分從特定值來說是可變的特性，但它們的值相互之間有某種恒定的關系——這就是具體現象中的秩序成分。這種關系模式，再加上該理論框架的各個成分在其變化范圍之內定義的穩定性，就是秩序。

這樣，分析性成分的值就是具體的素材，是觀察的事實或事實的組合。它們的變化過程，就是時間上的具體變化的過程。因此，以分析性成分的框架形式出現的行動圖式，與作為一種描述性圖式相比，意義就不同了。就任何一個成分的值發生變化對其他成分的值都有影響來說，分析性成分有因果方面的意義。特別是，手段—目的圖式成了對行動進行因果解釋的核心框架。此外，這個圖式的特征就是，有一個主觀方面的指涉物。它包含了一個真實發生的過程，既在行動者內心之中，又在行動者內心之外。

在這個層面上，以手段—目的圖式為其主要組成部分的行動圖式，已經不只是現象學意義上的了。它不僅有描述的意義，而且也有說明因果的意義。而這樣又涉及到形成動機的“實在的主觀過程”。它就成了胡塞爾所謂的“心理學的”。[[22]](#_22_111)但是，它作為一種參照系的現象學的方面并沒有消失；只要使用行動圖式，就總暗含了這個方面。實際上，就是這個成分把描述性行動圖式同分析性行動圖式聯結在一起的。對于解釋問題來說，分析性的行動理論只能適用于這樣一些行動體系——關于這些體系的事實能夠以描述性的行動圖式或其輔助性的衍生圖式之一加以表述，這樣也就能適用于那些最終可以經過單位分析分解成為單位行動或單位行動體系的現象。于是，這三種概念化的方式就全都非常緊密地聯結在一起了。

我們已經反復說過，本書并未打算系統地探討在這種意義上的行動理論的分析方面。確切地說，本書只限于勾畫出這樣一種分析性理論能夠適用的一般化行動體系的結構輪廓。可是，這兩種概念化的方式常常重疊，所以前面不得不對變量、對分析性成分做了很多說明。但是，我們沒有打算考慮提出一個變量體系的問題。而如果沒有建立這樣一個體系所帶來的更多的復雜問題，第三種概念化方式是非常難以圓滿地做到的。而且，它還對系統地進行第三種概念化做了某些不可缺少的準備。其中，由于證明了關于一般化體系的構想在結構方面是有用的，因而證實了提出一個關于各個成分及其相互關系的相應體系在邏輯上并非不可能。[[23]](#_23_111)

為了不使讀者以為，要依據這里所提出的體系在結構方面來對分析性規律進行闡述乃是不可能的，或許用得著嘗試性地提出這樣的看法：在這個體系里已經存在著闡述如此范圍廣泛而又意義重大的規律的根據。可以試把這一規律表述如下：“在任何具體行動體系中的變化過程，只要能夠以由內在手段—目的關系闡述的那些行動成分來解釋，便只能朝著接近實現那些被視做對于體系中的行動者起約束作用的合理規范的方向發展。”簡單點說就是，這樣一種行動過程只能朝著增加合理性特性之值的方向發展。

這樣一說，立刻使人想到這同熱力學的第二定律非常相似。那說的也是在體系里面變化過程的方向問題，只不過那是一個物理學的體系罷了。這種變化過程必然朝著增加熵的方向發展。勢能轉化成動能，轉化成物理學意義上的行動。合理性在行動體系方面占有的邏輯地位，與熵在物理學體系中的地位相似(至少根據古典物理學理論是如此)。在行動的過程中，努力的力量轉化成目的的實現或與規范的一致。合理性至少是據以衡量任何特定體系在變化過程中的任何特定點上的變化幅度的特性之一。

當然，這個關于合理性不斷增加的規律的構想，作為一個對于行動體系的基本概括，并不是什么創舉。它就是在韋伯的理論中出現的最基本的概括，即他的合理化過程的概念。按照他的觀點，種種行動體系在這個基本特點方面并無不同。他所注意到的主要差異有兩個：行動在合理化過程中所要實現的目的和規范的具體內容，以及這一過程向前發展所受到的阻礙的程度。但是，要注意，韋伯主要用傳統主義概念加以闡述的后一個差異，只涉及合理化過程的速度而不涉及其方向問題。[[24]](#_24_109)

韋伯的合理化過程與熱力學第二定律還有一個有趣的相似之處。在古典物理學的框架里，這項定律成了關于自然世界“每況愈下”的宿命論結論的基礎。引人注目的是，韋伯本人和他的理論的解釋者都認為，他提出的合理化過程導致了一些十分相似的宿命論結論。這些說法幾乎如出一轍；用韋伯的術語來說，卡里斯馬的力量似乎在合理化的過程中逐漸損耗，到頭來只留下一具“僵死的機械”。

我們可以小心翼翼地提出，在這兩種情況下出現的宿命論結論都出自同一原因，即把抽象的理論體系具體化了。懷特海教授已經證明了這樣做——誤置具體性的謬誤——對于古典物理學所造成的后果。前面已指出，韋伯是如何同樣地傾向于把他的理想類型概念加以具體化的。對于這種傾向與對理性化過程的宿命論解釋之間的聯系，是無可懷疑的。遺憾的是，由于篇幅所限，這里不能進一步討論這個有趣的相似之處了。

### 行動理論的一般狀況

我們已經說明了本書各項研究結果當中所包含的一般的認識論立場，即所謂分析的實在論，也討論了這種觀點在理論概念化的不同形式中的應用。現在，可以就我們所研究的這項科學理論的最一般的哲學狀況、即通常所謂的本體論的狀況簡要加以說明，以結束這部分關于方法論問題的討論。[[25]](#_25_107)在專門的認識論意義上，這項科學理論的立場是實在論的。本書所采取的立場在哲學方面的含義之一就是：存在著一個所謂經驗實在的外部世界，這個外部世界不是個人精神的產物，也不能在哲學意義上歸結為一種觀念的東西。

我們所考慮的各種科學理論體系，顯然不是這個外部實在本身，也不是對于外部實在的直接的和分毫不差的表象——否則的話，不管怎么說，只有一個這樣的表象才會是正確的。確切些說，它們同外部實在是一種功用性的關系；對于一定的科學目的來說，它們是對于外部實在的充分描述。可以對這種關系的幾個特點加以說明。

首先，科學理論適用于外部實在，意思是經驗實在乃是一種實際存在的秩序。而且，這種秩序的特點必然同人類邏輯的秩序在某種意義上是一致的。外部實在的事件不能在否定邏輯秩序的意義上隨隨便便地任意發生。因為，所有科學理論的一個共同特點，就是其諸命題之間的關系是有邏輯性的。

但是，其次，科學理論本身不是一種經驗實體；它是經驗現象或經驗現象之諸方面的觀念表象。因此，它是受這一事實所固有的種種限制約束的。如果有人假定，人類精神在科學方面所能達到的觀念體系(比如我們所謂的邏輯)與實在的一致性，就已經將實在的方方面面網羅無遺，這種看法是沒有道理的。如果把局限一詞理解得足夠寬泛的話，我們就可以說，各種事實的成分，只有在人們有辦法把它們確定下來時，才在科學中有其一席之地。人類的觀察所受到的局限，就其與外部實在的整體的關系而論，純粹是出自偶然。

由于這兩方面的原因，可以推斷，人類所可能具有的知識，與我們所能設想的擺脫了人類這些局限的精神所能達到的知識，不是一碼事。同時，經過驗證證實科學理論“管用”，就證明了(盡管有其局限性)人類科學當中的種種命題并非全然武斷，而是與實在的諸重要方面充分相關的。人類可能獲得的科學知識的總量是一個表示限度的概念，要有而且必須得有這么一個概念，它對于外部實在的某一重要部分是充分的，但不是關于“外部實在本身”的知識。就科學總在發展而言，實際知識漸近地接近這個限度。

但是，除了通常的人類的局限性所必然加之于徹底的實在論的局限以外，還有別的局限，因而決定了人們在某個特定時間有關某一特定領域的知識總是少于人類所可能獲得的知識總量。可以把這些其他局限分成兩種，即人類心智的認識方面的本性所固有的局限，以及由于這個認識方面根本不能同其他方面分割開來而造成的局限。人類從來就不只是Homo Sapiens[智人]。

首先，科學家所研究的具體實體，即使從人類所可能掌握的角度來看，也決不是“完全”具體的實體，而是韋伯所謂的歷史的個例。它們是人們建構出來的實體，其如何建構取決于所采用的參照系。因此，必須修正此種描述具體實體的實在論，而將描述時進行選擇的成分考慮進來。其次，就這個意義上的描述不是被應用于整個具體體系，而是應用于從其所處脈絡中分離開來的單位和部分而言，倘若該體系是有機的并具有伴生性特點，就會出現一個更進一步的抽象成分。沒有任何先天的(a priori)原因來限制重要的伴生性特性的數量，因為這種體系的復雜性在增加。最后，分析性成分這個概念還涉及到一種抽象。這樣的概念所指的經驗事物，甚至不一定是在上述相對意義上的具體現象，而可能是它的一個方面，與普遍概念相對應的諸特殊，可能只是我們所考察的現象中能夠弄清的諸多事實中的一小部分。

因此，必須根據這種對于人類所可能掌握的知識總量的三重抽象，來理解一個特定的一般化理論體系。它能說明的只是特定參照系內的部分重要事實。其他事實——常量的值——如果能夠加以解釋的話，也只能以其他分析性體系來解釋。但是，從特定的參照系看來是重要的事實，決不是有關該具體現象的全部可知事實。只有根據所有已知的各種參照系對一個具體現象做過充分描述，把得到的全部素材按照某種體系的分析性概念加以歸類，而且所用的這些不同的分析方法又都成系統地相互聯系著，才能說對該具體現象已經在當時科學知識的可能范圍之內得到了充分的解釋。但是，這些不同層次的抽象。并不意味著虛構意義上的不真實。這已為這樣一個事實所證明——按照各種參照系在不同層次上進行分析得出的結果，能夠整合成為一項連貫的知識，而這種知識作為一個整體，具有我們已經勾畫過的實在論的色彩。在此種情形下，這項知識的各個組成部分起著相互支持的作用，并且使其中每一項命題的證據都更為有力。

同時，本書已經證明了，科學知識雖然是人類行動中的一個獨立的變量，卻是與其他變量相互依賴的。就其他變量決定著人類能夠認識實在的限度(這在前面已談到過)而論，這些變量已被考慮到了。但是，同時還有其他局限。那些與科學興趣——它與價值體系相關——的方向和范圍聯系在一起的局限，也許是最重要的。就經驗興趣的范圍實際上受到這些因素的限制而言，可以推斷，以人的能力了解經驗現象的可能性并未窮盡。由于人類價值的可能變化實際上都見識過了，科學的范圍也寬闊起來。前面已指出，如果科學里面的這個相對主義成分要想不造成懷疑論的結果，就必須假定這種意義上的各種可能的觀點是數量有限的。隨著價值經驗的積累，知識的總量在向漸近線靠攏。

應當把行動理論體系的特定本體論地位，理解為以上一般考慮的特殊應用。

首先，行動參照系肯定是對于某些科學目的來說，可以充分描述人類行動各種事實的參照系之一。它并不是惟一能做到這一點的參照系，然而，本書的批判性成果表明，對于某些在科學上正當合理的目的來說，它比之我們這里所討論過的任何其他的替代性參照系(如自然科學的時—空圖式和唯心主義圖式)都更加充分適宜。通過剖析行動問題中種種恒定素材的狀況，我們已經有可能在行動參照系里面系統地找到了與時—空圖式和唯心主義圖式的連接點。此外還證明了，在從行動體系看來必須算是變量的范圍里，還有若干構成相對獨立的子體系的子群落。研究具體問題必須把所有這些子群落統統考慮到——這一點也已經說過了。

不能認為本書中所闡述的這個理論體系已經完成，也不能認為，它不會隨著各種社會科學的進一步發展，被一種截然不同的體系(就像這個理論體系與它所由之產生的那些理論體系截然不同一樣)所取代。但是如同本書已經說過的，這一理論體系在經驗上的實用性，使我們可以有把握地說，如果它被取代，在它被取代的時候，就會發現，它留下了一個極為重要的永久有效的知識結晶，這個知識結晶以它適當的重新表達方式，可以合并到未來的更寬泛的體系中去。我們斷言這個理論體系為我們提供了有關經驗實在的正確知識，就是在這個意義上，而且是僅僅在這個意義上說的。

### 行動科學的分類

本書各項結論中所蘊涵的有關理論概念與具體現象之關系的總的立場，被稱做分析的實在論。這種觀點有一個方面，是與經驗主義把理論體系具體化針鋒相對的。后一種觀點意味著，只有一個分析范疇的體系，能應用于理解任何特定的具體種類的現象。與此相反，本書的立場所包含著的原則是，有很多具體現象可能需要使用采自不止一個(也許好多個)分析性范疇體系的若干范疇才能充分理解。

其次，本書已經詳細剖析了一個理論體系(正統經濟學)的特殊實例，在與之有關的許多科學爭論當中，這種把抽象概念具體化的問題一直是很尖銳的。得出的結論正如帕雷托所正確地看到的，必須把經濟學作為對于比之更加寬泛的具體行動體系之中的一組有限的分析性成分之間各種關系所作的闡述來理解。具體現象，即便是能夠以供應和需求加以描述的現象，都包含有經濟學理論體系所不包括的其他變量。我們已經提出的經驗證據足以證明這一點確鑿無疑。而且，我們不是僅僅指出這一組成分是抽象的，是具體社會現象中若干組成分之中的一組。在帕雷托所使用的意義上和在馬歇爾的一部分理論的意義上，已經確定了這一組成分與我們稱之為行動的較寬泛體系中其他成分的有系統的邏輯關系。

我們還指出了，唯意志論行動理論這個較寬泛的體系，又在另一個層次上包含著同一種類型的抽象。特別是，我們指出了在這種理論的具體應用中，包含有以行動參照系能夠加以描述而不能予以分析說明的恒定素材。這些素材中有一組適合于另一個當代科學更寬泛的參照系，那個參照系被最粗略不過地稱做“物理學的”，它把現象描述為在時—空之中的事物或事件。實際上，我們這里所要關注的主要的極端論點之一，就是認為行動圖式完全喪失了解釋上的合理性，而只能是描述性的。如果行動圖式是純然描述性的，所有素材就都成了上述意義上的常量了。在激進實證主義的極端，對這些素材的分析處理涉及到物理參照系，其積極方面的衡量標準是空間性，其消極方面的衡量標準是在分析上與主觀范疇沒有關聯。與行動理論在某種情況下如此陷入激進實證主義理論的趨勢互補的，是陷入另一極端——唯心主義理論的趨勢。可以把觀念說成是行動理論的恒定不變的數據，這與物理學數據乃是恒定不變的，在方法論上的意義是一樣的。這樣一來，觀念就不是行動體系中的變量了。

最后，在討論韋伯的方法論時，我們遇到了科學興趣的分岔點，一方面是了解具體的個別現象本身，另一方面是建立具有普遍有效性的理論體系。

對所有這些問題進行剖析，是對于本書的概念結構加以詳盡闡述所必需的。其中每一個問題都對于這個結構的某一點是重要的。此外，在對其中幾個問題進行剖析的時候，我們還提出了一個非提不可的問題，也即一種更受限制的概念圖式——它被廣泛認為構成了某一特定科學的理論方面——相對于科學整體而言所處地位的問題。因此，經濟學理論乃是作為一門統一學科的經濟科學的理論關注。行動體系的物理數據的問題，也在某種意義上涉及到了自然科學與社會科學的關系問題。

本書試圖理出頭緒的那些混亂問題，有許多是由于有關學者未能分清這些不同的概念圖式，并且沒有對這些概念圖式相互間的邏輯關系加以充分考察造成的。在任何一個經驗問題中，只要包含著不止一個上述各種概念圖式，為了清楚起見，研究這個問題的人一定要明確搞的是什么問題，什么時候用的是哪一個概念圖式，概念圖式的轉換意味著什么。如果接受本書提出的一項基本原理，即在行動領域的大部分經驗問題中都涉及到不止一個上述理論體系，便可斷言這些理論體系的關系問題是不能回避的；這些問題是真正重要的科學問題。

很清楚，這就是說：研究這些關系即是試圖對于各種經驗科學加以系統分類。在與本書討論的問題有關的范圍里對這個分類加以概述，是我們應該承擔的最后一項任務。

對于劃分各項經驗科學之間的界線，把這些科學劃成整整齊齊的條條塊塊，是有許多流行的反對意見的。有人說，所有知識是一個整體，發展方向是打破界線，而不是樹起籬笆。這種意見總的精神是可以贊成的。對于具體的經驗研究工作來說，顯然不可能拘泥于任何劃得一清二楚的領域。研究經驗問題的學者，不管所研究的問題可能涉及哪個領域，都要加以探索，絕不因為有任何“無關領域”的標志而卻步。本書論證了，在一定范圍內必須借助不同的概念圖式去解決同一經驗領域里面的復雜問題，實際上就是為提倡這種科學上的Wanderlust[漫游癖]提供了直接的根據。但是，與此同時，如果把這種觀點推向極端，連劃分各種科學所要涉及的種各理論體系之間的系統關系都不肯討論，就是以經驗主義態度回避理論問題了——這樣會給科學造成很大損失是已經一再得到證明的。在很多國家旅行是一件非常好的事情，但是，拒絕對所訪問的國家的地方特點和習慣加以了解的旅行者，卻很可能碰到麻煩。因為對這些事情完全無知而丟掉性命的旅行者是不乏其人的。于是，試圖對各種經驗學科進行分類便并非迂闊之見，而是從流行的科學格言“知道你在干什么是件好事”中引伸出來的。在本書的研究中，有各種場合都零敲碎打地涉及到了這些問題，并且這些討論表明對于本書來說很重要，這就更進一步地證明了嘗試進行分類的合理性。把這些問題有系統地論述一遍，能夠比前面更清楚地看出作為全書主要成果的概念結構的主要輪廓。其結果也要比上一章所作總結中能夠得出的更清楚。

所有將要派上用場的區分前面都已經說過，只要指出它們與現在所要討論的問題有什么關系就行了。要重新提起的第一個區分是歷史科學與分析性科學之間的界線。第一類科學的目標是盡可能地充分理解一類具體歷史個體或其中之一。不管所涉及的歷史個體是自然物還是事件、個人，是一項行動還是一個行動體系，是一個社會關系體系還是一種社會群落的模式，這個區分都是適用的。不管涉及的是什么，所作的解釋都要聯系到(如果不是明確地，也是隱含地)[[26]](#_26_107)一門或數門分析性科學中的各個理論范疇。到底涉及幾門分析性科學的理論范疇，是哪幾門科學，則取決于正在進行的研究工作的特定科學目的，即取決于要對該現象哪些方面發生的變化進行解釋。某一個這樣的體系可能被證明是恰切的，但是其恰當性卻絕不是先天地就可以推定的。完備的解釋可能會涉及到所有分析性科學中的所有理論范疇。

另一方面還有分析性科學，其目的是要發展一般分析性理論的邏輯連貫的體系。與分析性科學相關的單位，不是一個特定的歷史個體或一類歷史個體(從這門分析性學科所要研究的問題看來，這二者可以看做在本質上是一樣的)，而是一個完備的理論體系。只要具有這樣一個不能以另外一個理論體系來表述的完備的理論體系，就可以說是一門獨立的學科。

由于前面所說的參照系的作用，這種分類又復雜了一層。因為，使用參照系就必須明確地或者隱含地把數據[[27]](#_27_103)分成兩類——對于相應的分析性體系來說成其為問題的和不成其為問題的，即變量的值和常量的值。在這個基礎上把“完全的”歷史學科和“相對的”歷史學科加以區別是最合適的。舉例來說：大多數歷史著作都是按行動圖式或其輔助性的衍生圖式寫就的。比如，地理環境這一素材純然被當做已定而不成其為問題的，人們注意到它們，并在心里盤算出它們對于特定歷史過程的影響。這是一個相對的歷史步驟。如果歷史學家試圖依據地質學、氣象學等來解釋這些素材中的變化，例如以自然選擇來解釋遺傳、種族等等，那就成了完全的歷史步驟了，在這個意義上，大多數實際的歷史學科與其說是完全的歷史學科，還不如說是相對的歷史學科。因此，一般地說，歷史學一般只研究與行動圖式有關的素材，氣象學則只研究與物理和化學圖式有關的素材。如果氣象學家發現某個大城市或其附近的煙塵相當嚴重地改變了那里的氣候，他只是把出現煙塵作為該地區的一個事實來看待，而不會試圖對此作出經濟學或社會學的解釋。他只去搞清楚那在氣象學上的后果。

單位概念或部分概念本身不能作為獨立科學的基礎。從把這些概念用于描述性和非分析性的說明的用途來說，它們是歷史科學的附屬物。另一方面，對它們加以進一步分析的則是分析性學科了。它們是在概念上聯系這兩種科學的主要環節。

不難看出，經驗主義的方法論傾向于：(1)按照所研究的具體體系的類別，對于建立在“歷史”基礎上的科學進行一般分類；(2)使理論的發展局限于類型—部分概念及其經驗概括。試圖在經驗主義基礎上建立分析性理論，必然會把理論體系具體化。而在像是物理學的情形中，作為主要研究對象的那些具體的歷史個體，幾乎完全是在與這樣一種理論相關的諸多方面(比如說星球，以及在原子實驗室里發生的過程)才引起人們的科學興趣。在這里，分析再向前推進，研究的成果才會有意義。而在人類行為這樣的領域，幾乎任何一個具體歷史個體都要用到若干此種體系，研究的結果一開始就有重要意義。正統的經濟學理論遭到制度學派批評的命運，就是一個恰到好處的生動事例。在經驗主義的基礎上就要完全陷于僵局。

在分析的基礎上，可以從本書整體中看到，理論體系是分為三大類的，可以稱之為自然體系、行動體系和文化體系。[[28]](#_28_103)應當進一步指出，這是理論體系的區分，而不是對具體歷史個體種類的區分。在通常的意義上，只有前兩類是經驗的科學理論體系，第三類則情況特殊。

這是因為經驗科學關注的是時間中的過程。自然體系和行動體系兩種理論需要研究的素材都與這樣的過程有關，文化體系的理論則與此無關。前兩種體系可以這樣區分：自然體系的參照系涉及與空間相聯系的時間，而行動體系則涉及與手段—目的圖式相聯系的時間。物理時間是空間中諸事件之間關系的方式，行動時間則是手段、目的和行動其他成分之間的關系方式。所有已知的經驗科學理論顯然都涉及這兩種基本的參照系——物理的時空和行動的手段—目的圖式——當中的一種。行動是非空間的，[[29]](#_29_101)但卻是時間的。

文化體系不同于這兩個體系，就在于文化體系既是非空間的又是非時間的。如同懷特海教授所說，它們是由永恒的客體組成的——在“永恒”一詞的嚴格意義上。永恒客體并不是說它們無限延存，而是說不能將時間范疇用在它們身上。它們并不處于“過程”之中。

在這個意義上，具體的空間性的物體和時間性的事件都有其文化方面，然而就其可以用自然科學來理解而論，它們又不過是象征而已。永恒的客體則構成為象征物的意義之所在，作為客體它們只存在于個人的“心目之中”。[[30]](#_30_99)外部的觀察看不到它們本身，只能看到它們的象征性表現形式。

可是，如果文化體系指的是一系列客觀上可以驗證的命題，便不能否認它們的科學地位。因為，如果承認象征物的意義是可以觀察到的(這是必然的)，就必須也承認關于永恒客體的知識是可能驗證的。但是，這種知識不是對于事件因果性的了解。除了把握特定的孤立的象征物的直接意義外，這種知識只能指對于具體意義的體系中永恒客體的相互關系的領會。

對于在我們的經歷中碰到過的這些很多體系，在這里進行分析和分類是不可能的。可是，讀者可能記得，本書深入細致地論及的那些科學理論體系，就屬于這樣的體系之列。它們既不是自然物體，也不是事件。還有“觀念”、“藝術形式”等等很多其他種類的文化體系。

文化體系與行動的關系是極為復雜的。這里只需要說明，這些文化體系一方面可以看做是行動過程的產物，另一方面可以看做是進一步的行動的條件性成分，與科學“觀念”和其他“觀念”是一樣的。各種行動科學不得不涉及文化體系，正如同不得不涉及“自然界的”事實一樣。其間的邏輯關系基本上是同樣的。它們是不成其為問題的素材，關于這些素材的知識對于解決具體問題是必不可少的。[[31]](#_31_95)

在這兩方面，有一個例外。雖然必須把這三種體系區別清楚，但它們卻都是客觀知識的融貫整體的組成部分。因此，可以推斷，三者之間存在著重要的相互關系。不言而喻，可以把許多自然界的物體部分地看做是行動過程的產物。[[32]](#_32_93)也就是說，行動改變自然界，又受到自然界的制約。同樣，文化體系部分地[[33]](#_33_93)是行動的產物，又對行動起制約作用。在這兩個邊緣問題上，自然都會產生出邊緣學科來。在行動和文化的邊界上已經有一個高度發展并且得到公認的學科，在德國一般被稱為Wissensoziologie[知識社會學]。它關心的是作為行動產物的文化體系，行動成分對于文化體系的影響以及文化體系的具體發展過程。

撇開關于文化的各種“科學”[[34]](#_34_91)不說，可以把經驗的分析性科學分成自然科學和行動科學兩大類。行動科學的特點，從消極一面說是與空間參照系無關，從積極一面說則是手段—目的圖式和主觀方面之不可或缺，并且因而要采用Verstehen[理解]的方法[[35]](#_35_89)——這一點特別與自然科學無關。

這兩類科學，在某種意義上每一類都是一個巨大的體系，因為每一類都有一個共同的參照系，而且所有的分析性成分和結構性成分與該參照系大多有確定的系統關系。但是，每一類科學中都已建立起若干相互之間有一定獨立性的棱角分明的次級體系。在行動科學中再作進一步劃分的主要原則可以說得相當確切，而劃分自然科學學科的主要原則就遠不能這般明確。這個主要原則就是：具體的體系越是復雜，也就不斷產生新的伴生性特性，這樣就產生出與比較初級的體系不相關的新的理論問題。這里不打算探討關于自然科學的劃分問題，要指出的只是，生物學家也相當廣泛地持有一種相近的關于“伴生性”的學說。按照這種學說，生物學理論特有的問題，就是由于有機體的特點所引起的問題，這些特點在組成有機體的物理化學成分或各個部分中是找不到的。因此，物理化學類與生物學類之間的界線，肯定是自然科學里面進一步劃分的最清晰的界線。

但是，在行動科學中，界線可能具體得多。我們業已認定了初級的單位行動的若干基本特點。由于行動體系越來越復雜而在某個方面產生的第一個伴生性特性，就是經濟合理性。本書關于這個問題所作的所有方法論方面的討論，就是從這樣一個事實開始的：該成分在其與具體行動事實的各種關系方面所彌散開來的影響，產生了一個自成一體的理論體系——經濟學的理論體系。如果能夠以這樣一個伴生性的成分作為一個連貫的理論體系的基礎，那么，如果有其他伴生性成分，也就沒有什么顯而易見的理由，使得其他伴生性成分不能作為建立理論體系的基礎了。

因為，如果不再進一步分析，對經濟學理論的狀況的討論結果，顯然就并非通例。帕雷托對這個問題的處理，就是很好的例子。他十分清楚，他所謂的純經濟學應當看做是一個抽象的理論體系，其地位正是本書所說的分析性體系。但是，他只把它當成惟一可以適用于行動的明確界定的分析性科學。他提到的僅有的另一門社會科學是社會學，對此他雖然拒絕明確地下一個精確的定義，但它似乎包括兩個方面：一個是分析性的方面，對行動的非邏輯成分的分析；另一個是綜合性的方面，對于具體行動的一般的總體說明，其中包括經濟成分在內。很清楚，對于帕雷托來說，必定是把社會學在分析的意義上當做一門關于剩余物的科學的，因為它涉及行動成分的剩余物范疇。[[36]](#_36_89)在這個基礎上，肯定不能指望社會學成為像力學長期以來那樣的完備體系。據此，可以有理有據地推斷：要么帕雷托界定經濟學理論的地位所采取的方針是錯誤的，必須找到一個完全不同的基礎；要么必須從他認為只有一個明確界定的行動分析性科學的觀點出發，進而構建一個由各種分析性的行動科學組成的連貫的體系。帕雷托所論述的經濟成分，在本書提出的比較廣泛的行動成分圖式中有著一個確定的位置，所以，有理由認為后者將為更具綜合性的分類圖式提供一個切實可行的基礎。本書自然就是對于帕雷托關于經濟學的地位問題的明確表態。

因此，我們采用的對于分析性科學加以分類的原則是，看所說的那門科學以一般化的行動體系當中哪一個或哪一組結構性成分作為其研究的焦點。必須切記，這種結構分析，與按最方便的方式選取的分析性成分或變量可能一致，也可能不一致。這樣，以經濟學為例，相關的行動理論子體系，將要包括對于說明一些行動體系由于經濟合理性達到相當高的程度而產生的種種變化有重要意義的所有變量。其中有一個變量，可能是行動者所掌握的關于他們所處處境的正確知識。但是，就同一些體系在經濟以外的其他方面、即在技術方面和政治方面也是合理的而言，其他的子體系也許也要包含關于所處處境的正確知識這個變量。雖然種種分析性體系作為整體來看是彼此有別的，但不能因此而認為，各種分析性體系在選取特定變量方面是互相排斥的。相反，幾乎可以肯定它們互有重疊。對于經驗問題來說，放到一起論述才便當的任何一組變量，都可以構成一個分析性的體系。本書所論述的區分種種行動體系的那些主要結構性特點，就是具體行動現象的某些最引人注目的特點；所以，以我們所勾畫過的方式最緊密不過地聯系在一起的那些變量，一般來說可能有著一系列密切的相互關聯，以致把它們放到一起作為一個體系對待，在許多方面來說都是很便當的。經濟學理論這個行動領域里表達得最為嚴密的分析性體系，同行動體系這些可以分辨的主要結構性方面之一，實際上非常相符，這就使上述一般推論的可靠性大大增加了。

經濟學概念只是對于行動體系才有意義，但是它也適用于一個特定個人的行動體系——“魯濱遜式的經濟學”。[[37]](#_37_89)增加行動體系復雜性的、在概念方面又一個很重要的步驟，是由于同一個行動體系之中包含了許多個人而產生的。這樣就帶來雙重的后果。一方面，強制力量有可能進入體系里面個人之間的關系之中，這是經濟學概念所不包括的一個特點。一個個人的行動體系不僅可能具有經濟的合理性，而且也可能具有強制的合理性。

但是，這種強制的合理性具有獨特的特點。它不可能是包括多個個人在內的整個行動體系[[38]](#_38_86)的特性，而只能適用于這樣一種體系之內與其他個人或其他群落相關的某些個人或某些群落。強制乃是對他人施行權力。同時，強制之成其為可能就帶來了一系列新的問題，即霍布斯以古典形式所表述的社會秩序問題，那是他探索人們為了權力而進行的毫無節制的斗爭而得到的成果。為了使包括許多個人的行動體系有可能成為穩定的體系，對于該體系之內個人之間關系的權力方面必須加以規范性的節制。在這個意義上，必須有一個分配秩序。社會行動體系的這一雙重性的方面，亦即權力關系和秩序的問題，就其可以視為對于權力斗爭的解決之道而言，就給行動體系帶來了另外一系列相對而言極其明顯的伴生性特性。這些特性可稱為政治性的行動成分。

### 社會學的地位

第三，前面已指出，要解決權力問題以及社會性行動體系的許多其他復雜特性，都涉及到對諸多個人進行整合的問題，而這又牽涉到了一個共同的價值體系，它體現在制度性規范的合法性中，也體現在儀式和各種表達方式中。所有這些現象反過來，又都關涉到社會行動體系的一個單一的伴生性特性，我們可以稱之為“共同價值的整合(common-value integration)”。這個伴生性特性非常明顯，能夠很容易地同經濟特性或政治特性區別開。如果認定這個伴生性特性是社會學方面的，就可以把社會學界定為“試圖發展出有關社會行動體系的一套分析性理論的科學，這些體系要能夠以共同價值的整合這一特性來加以理解”。

這樣，根據行動體系那些在初級單位行動所有的特性之外的伴生性特性，可以區分出三個有明確界定的伴生性層次。在其中每一個層次上，都關聯著一系列相互聯系的伴生性[[39]](#_39_82)特性。一方面，如果對該行動體系進行單位分析超過了這一層次的復雜性而把該行動體系拆散了，這些特性也就消失了。另一方面，當這樣的行動體系的建構越出了特定的復雜程度時，也就不能認為這些特性是單獨存在著的了。因此，有條理可尋的行動體系的三門分析性社會科學——經濟學、政治學[[40]](#_40_80)和社會學，可以由它們各自與這樣的行動體系的三種伴生性特性有相應聯系而合理地區分開。

這樣還剩下了單位行動。單位行動本身的基本特性并不構成一門獨立的分析性科學的主題。確切地說，這些基本特性構成所有行動科學共同的方法論基礎。因為，所有這些行動科學的共同的參照系，實際上就是由單位行動的這些相互聯系的基本特性構成的。正如沒有一門關于時間和空間的獨立的自然科學一樣，單位行動也不能規定一門獨立的行動科學。

同時，還有兩個問題是上述三門系統科學未能從與行動有關的方面加以系統理論化的。首先，由行動成分和行動過程都牽涉到行動者這一事實而引發的問題，絲毫未被涉及。這是行動體系在上述三個系列的伴生性特性之外的另一個有機的方面。這個方面在討論行動體系的聚合性組織(包括人格概念)時已經提到過了。

思考一下就可以知道，具體人格可以部分地以這三門社會科學的分析性體系來加以解釋。可以把這個方面稱之為人格的社會性組成部分。然而，這樣進行社會分析，在與行動參照系相關的范圍之內還剩下一個剩余因素不能解釋。就這種因素能從單位行動的具體目的和規范(這是屬于環境的)的具體內容中抽象出來而言，會發現它可以是指遺傳。于是，行動體系的某些伴生性特性，至少可以部分地從人格的遺傳基礎方面去理解。與這些特性有關的一門系統的分析科學有其重要的位置。心理學作為一門分析性而非歷史性[[41]](#_41_80)的科學，按照本書采用的一般圖式是不能以其他方式界定的。這樣，心理學就是研究能夠從行動體系中由其與人格的遺傳基礎的關聯中可以推演出來的那些可變特性的分析性科學。

這樣就使心理學確定地成了一門行動科學，并且在心理學和生物學之間劃了一條清晰的界線，[[42]](#_42_74)盡管這二者都與遺傳有關。心理學的種種范疇指的是行動體系那些特別與人格的次級圖式有關的特性。這些范疇因而是非空間的。它們是有機體作為一個整體起作用的方式。但是，它們是從社會關系中抽離出來的，因而也是從只有在社會性層次上才顯露出來的那些行動體系的特性中抽離出來的。

其次，對于從經濟學的、政治學的和社會學的考慮中抽象出來的單位行動的一般特點，可以專門與直接目的、規范和知識的具體內容聯系起來加以研究。因為單位行動的一般特性并不構成獨立的分析學科的基礎，而是所有行動科學的共同基礎，所以，與其說根據本書的研究成果將要引出一門學科，不如說將要引出依具體目的的性質而異的很多學科。[[43]](#_43_74)這些學科可以稱之為技術(technologies)學科。它們在具體問題上是非常重要的，但是相對而言，對于系統的分析性行動理論則很少助益。

所有這五門分析性學科所共有的，是在描述和分析兩個層次上的基本行動圖式。與它們有關的事實，全都可以轉而以作為參照系的行動圖式來表述。但是，與此同時，對于它們的大多數目的來說，以更加專門的次級圖式進行研究，一般而言要方便些。就經濟學而言，主要是供求圖式。在政治學科中，主要是具體表現為權力關系的社會關系圖式，其次是群體圖式(the group schema)。[[44]](#_44_72)在社會學中，關系圖式和群體圖式都是特別合適的。在心理學中，人格圖式顯然是最主要的。[[45]](#_45_72)最后，種種技術學科必然只能按照基本的手段—目的的行動圖式進行研究。

歷史學基本上可以看做是關注人類行動的一般的歷史性科學。[[46]](#_46_70)前面已指出，它傾向于是一個相對的歷史性學科，而不是完全的歷史性學科。歷史學除了按照時期和具體的社會單位、民族、國家等劃分門類外，也往往以研究特別地與某一門分析性行動科學相關的事實來分門別類。因此，有經濟史、政治史、社會(或許是社會學的)史、傳記和各種專門技術的歷史。由于明顯的原因，宗教史主要包括在與社會學相關的一群歷史學科里。區分歷史的這些不同分支的主要標準，便是按照哪一種描述性的行動次級圖式去考慮事實。因而，傳記就是關于某一人格的歷史。應當指出，這里對于歷史學只是就其要求具有經驗上的科學地位加以論述，換言之，只是討論試圖對于事實和因果關系得出在經驗上可加以驗證的判斷的歷史學。具體歷史著作的任何其他方面，如作為藝術品的一面，都不屬于此處討論的范圍。

為了清楚地思考，強調各種分析性行動科學之間的邏輯區別是十分重要的。但同樣確實和重要的是，由于它們都是同一個范圍巨大而包羅甚廣的理論體系的子體系，相互間的聯系非常密切，科學家要取得成果就不能忽視這些聯系。[[47]](#_47_68)尤為重要的是，這些學科當中任何一門的內行，如果不掌握其他幾門的起碼知識，就不可能使科學研究達到高水平。伴生性特性出現的層次越高，就越是這樣。一個社會學家沒有心理學、經濟學和政治學的知識，如同一個生物學家沒有物理和化學的知識一樣，不能奢望在經驗方面和理論方面做出令人滿意的工作。道理幾乎是一樣的。社會學家所感興趣的那些過程的“機制”，總是包含有在這些“較低”層次上至關重要的成分。這個事實已被經驗主義方法論和與之有密切聯系的行動科學初級層次上的分析思維搞得十分模糊不清了。與此相對，必須指出，在這些領域中，常識具有決不可忽視的價值。良好的常識常常比蹩腳的理論分析能產生更好的結果。[[48]](#_48_66)

還要指出，這種分類賦予社會學的位置，使其成為與經濟學理論處于同一層次之上的一種專門的分析性科學。這與這個問題中的大量方法論傳統是背道而馳的。過去占統治地位的是百科全書式的觀點，那樣就使社會學成為上述意義上的完全的歷史性科學。韋伯把社會學界定為關于社會行動的科學，就要使之成為或是相對的歷史性科學，或是包括經濟學和政治學在內的綜合分析性的行動科學。

得出這個結論的出發點，是把經濟學看做一門專門的分析性科學的觀點，帕雷托就達到了這個觀點。如前所述，只要承認這個觀點，那么，為了第一個近似點以外的目的而就此止步，并且只談論行動領域中一門這樣的學科，就是奇怪的了。由于與經濟成分一樣屬于同一更為廣泛的體系的組成部分、而且與行動體系的伴生性特性具有同樣邏輯地位的其他結構性成分業已界定，情況就尤其是這樣。符合邏輯的做法就是，繼續分析下去，直到勾勒出專門的分析性行動科學的一個完備體系的輪廓，否則只能回到分類的經驗主義基礎上，而按前面分析的結果，這樣做是經不起推敲的。

可是，這里的做法不是完全沒有先例的。西美爾的工作也許是為給作為此種意義上的一門專門科學的社會學找到其基礎的第一次認真的嘗試。[[49]](#_49_66)他的公式由于那些無法在這里深入研究的原因是不能接受的。但是，那個公式是根據正確的見解制定的。同時，上述觀點可以認為是以比較可接受的方式對它的合理成分的重述。西美爾的主要困難在于，他對于其他社會科學所采取的觀點，使他的社會學概念不能與其他分析性社會科學在同一方法論層次上聯系起來。對于他來說，社會學是社會領域中惟一的抽象的分析性科學。[[50]](#_50_66)

再就是，涂爾干的思想是接近于這樣一種地步的，如果他的行動概念繼續朝著唯意志論的方向發展的話，完全可以得到近似的結論。早在他的生命歷程結束之前，他的作為一個“特殊實在”的社會的概念已經不能再被看做是具體的實體，而只是具體實在的一個或一組抽象成分。他的社會概念也和上述有關伴生性質的觀點十分吻合。最后，根據他思想中有關社會概念的特定內容，有理由認為，他的這個概念與共同價值整合的伴生性特性是一致的。這里所采取的觀點，乃是把涂爾干的實質性成果置于系統的行動結構圖式中的邏輯結果。[[51]](#_51_66)

這樣的觀點為什么必須等到一般化的行動理論相對充分地發展起來才能產生，理由是顯而易見的。這種社會學概念不能在實證主義的基礎上發展起來。因為在激進的實證主義的一端，所有的經驗科學都成了上述意義上的自然科學。舍此之外，在功利主義的基礎上，只能在共同價值整合的特性還沒顯露的層次上考慮行動體系，或者在具體應用中，這一特性最好也不過是作為一種剩余性范疇出現，并且，一般總是采取像利益的天然一致性那樣的隱含的假設的形式。如果在霍布斯式的心理學、經濟學理論和政治學理論之外還有什么應賦予一定地位的話，那么，那一定是一種“綜合”的科學。[[52]](#_52_66)

另一方面，在唯心主義的基礎上，有關價值整合的事實清清楚楚，但是，固有的傾向把這些事實納入了上述意義上的文化體系，因而以某種發散論的理論而告終。弗雷爾在前面所引用的他的書中，已經睿智地分析了這種傾向。因此，只要社會思想仍然分割成實證主義的和唯心主義的體系，就沒有以上界定的那種意義上的分析性社會學理論的任何位置。有可能給予這種理論一個位置，也許就是本書所追溯的那一殊途同歸進程所造成的社會思想大變化的最深刻的征兆。

最后要說的是，在社會科學研究者的思想中，特別是在那些自稱為社會學家的學者的思想中，近來有一種強烈的悲觀主義思潮。據說，有多少社會學家就有多少社會學理論體系，不存在任何共同的基礎，一切都是任意的和主觀的。對于本書作者來說，這種感傷的思潮有著兩個同樣不幸的含義。一方面，它鼓勵那種認為無需理論幫助的詳細實際研究才是社會領域惟一健全的研究工作的觀點。另一方面，對于那些不以此為滿足的人來說，它鼓勵一種完全置科學標準于不顧的有害的非理性主義。據說，社會學是一種藝術，其中什么是有價值的，應當由直覺和靈感的標準來衡量，是不受嚴格的邏輯和經驗驗證的約束的。

我們所企望的是，本書能夠有助于反對這兩個危險的傾向。可以說本書在兩個主要方面起著這樣的作用：第一，我們已經證明了，在本書所涵蓋的范圍里面，差異不像初看上去那樣大，實質性的共同理論基礎是存在的，只要我們不辭辛勞，為尋找這個基礎而深入發掘。可以大膽地說，我們所研究的人物越是聲名卓著，這種共同的基礎就越是實質性的。要以本書研究的四個人作為缺乏一致性的例證，是完全可能的。但從本書的論證中得出的合理結論是，那是一種膚淺的判斷。他們的一致遠遠超過了在較為膚淺的層次上產生的差異。這四個人心目中所思考的，不是許許多多紊亂而武斷的主觀判斷，而是科學思想運動的一條非常深刻的溪流的組成部分，是一個遠遠超出這里所考慮的少數幾個人的著作的包羅廣泛的運動。

其次，如果本書所闡述的對于科學發展的性質的解釋，即便只在應用于這一特定事例時才被接受，也會產生另外一個結論。本書所探索的并不僅僅是一個包羅廣泛的思想運動，而是科學的進程，實際上那是一個引人注目的科學進展。其中一個主要的方面，是對于范圍廣泛的有關人類行動的種種事實有了比較清楚、比較完善的理解。這里所回顧的全部理論工作，都是以這種成就為目標，并藉之說明自身的正當性的。如果沒有構成為本書的基礎并且是本書主題的系統理論思想，就做不到這一點。

因此，對于那種關于社會科學、特別是社會學的流行的悲觀主義判斷，是不可能贊同的。如果不是把注意力集中在一般水平的成就上，而是集中于最優秀的成就上(這樣做在這里是完全正當合理的)，那么，我們肯定不需要為我們的科學而感到羞愧。在短短一代人的時期內，在經驗和理論兩個層次上都已經取得了引人注目的進步。我們已經有了健全的理論基礎，完全可以有所作為。

[[1]](#_1_168) 假如能夠把它表述為一個聯立方程式的體系，證明它在邏輯上是否完備是很容易的。但是，盡管對于各個變量能夠規定出令人滿意的定義，要想為進行這樣一種檢驗而舉出各變量之間的足夠數量的明確的關系方式，則是另外一回事了。本書只限于對此做某些準備，根本沒有打算去舉出到底有哪些關系方式。

[[2]](#_2_163) 見胡塞爾(E.Husserl):《邏輯研究》(Logische Inntersuchungen)。

[[3]](#_3_158) 只要使用這里采用的概念圖式就是如此。

[[4]](#_4_156) 參較涂爾干關于自殺的定義，他下的定義正是把自殺作為這種意義上的一項“行動”來界定的。

[[5]](#_5_148) 對于這種學科的理論目的來說。

[[6]](#_6_142) 涂爾干的專著對此進行了分析。亦見前文，第八章。

[[7]](#_7_140) 可是，如同馬歇爾的經驗所顯示的，這是不夠的。

[[8]](#_8_140) 因此，為了加以區分，對變量也必須加以界定，即分析性成分。

[[9]](#_9_134) 量子理論已經使這種情況發生了哪些變化，不是我所能說明的。我覺得，物質單位和據以描述物體及過程的參照系這兩個概念已經發生了相互關聯的變化。如果確乎如此，就進一步證實了這里提出的一般觀點。

[[10]](#_10_132) 撇開了這一點，它們全都可以列入其他描述性參照系之中。于是，一件在行動圖式里面是“手段”的工具，也可以作為一個物理學的對象來描述。

[[11]](#_11_128) 見前文，第十六章，[邊碼]第633頁起。

[[12]](#_12_126) 可以說，“直接”概括的意思是指：根據單位之間(如果有一個以上單位)的某些關系是參照系所固有的這個情況，可以推演出在同一個具體體系中存在著多個單位這一事實所具有的蘊涵來。只具有這些概括成分的由單位行動組成的體系，是一個原子論的體系。

如第一章([邊碼]第32頁，注1)所說，作為整體的機械體系，確實具有孤立的各個部件所不具備的一些特性。但是，在這種情況下，整個體系的所有特性(例如熵等等)，都可以借助于我們剛才所說到的種種考慮從各個單位的特性之中推演出來。

[[13]](#_13_122) 可以用圖解說明這一點：

[[14]](#_14_118) 在另一門學科——遺傳學里，基因分離原理同這種情況在邏輯上很相似。這個原理把一個特定個體有機體的遺傳素質，看做是許許多多在分析上可以加以辨認的“支流”，即基因的聚匯點，這種基因歷經許多代仍相對是恒定的。從一個特定個體上溯，這些基因成分的來源越來越分成更多的成分；每向前分析一代，這種成分的數目就翻一番。往下同樣去看這個個體的后代，每傳一代這些成分又再分一次。必須一代一代追溯到足夠的程度，才能把其中的單位識別出來。見詹寧斯(H.S.Jennings)：《人類本性的生物學基礎》(The Biological Basis of Human Nature)。

從詹寧斯教授的說法當中可以看出，這種邏輯上的近似還要擴大一步。他所謂的遺傳的單位特性理論，把基因成分與成年人有機體的體質特點等同起來，因而把基因成分具體化了。這樣就導致了他展示得非常清楚的“拼板式”發展理論所遇到的種種邏輯困難。上面提出要提防的原子論與此極為相似。原子論里面就把行動的分析性成分與組成單位行動的具體成分等同起來，從邏輯上說是同樣地把抽象概念加以具體化，結果則是同樣的“拼板式”的行動體系理論。我們已經看到，韋伯犯的是同樣的“拼板式”錯誤(見前文，第十六章)，不同的是他用了比單位行動復雜得多的單位。

[[15]](#_15_118) 也許不只在我們研究的問題上，對此不作深究。

[[16]](#_16_118) 即西美爾所謂的“形式”。

[[17]](#_17_112) 早期對于界定數量上可變的分析性成分，往往對變化的兩個極端取不同名稱。因此，物體是“輕的”和“重的”。科學則傾向于為一種單一的本質取名，例如“質量”，是視做能夠具有在一定范圍之內的不同的值的。

[[18]](#_18_110) 特別是，這并非必定要與心理學的“人格”概念一樣。

[[19]](#_19_111) 就是說，不僅單位行動，而且社會關系、個人和群體都能作為社會體系的單位。

[[20]](#_20_109) 一種形而上學的原子論。

[[21]](#_21_110) 為了取得待解決的問題的確定答案而必須回答的那些在該理論體系框架以內的問題，決定怎樣才算“充分”。

[[22]](#_22_110) 參見前引胡塞爾的著作。這個意思肯定不是任何一種在分析上可以區分開來的心理學科學的定義中所包含的意思。它只是意指：(1)這些現象的存在是經驗的，而不是如同數學命題那樣的“觀念上的”存在。(2)這些現象可以按本書自始至終那種意義上的主觀范疇進行分析。為了使心理學成為關于心理現象的科學，按胡塞爾的意思，應使心理學成為所有行動科學的綜合。

[[23]](#_23_110) 前面已指出，韋伯是會持相反觀點的。

[[24]](#_24_108) 對于韋伯的概括需要加以限定，因為內在的手段—目的關系并不是在這種一般方式上支配行動體系的惟一規范。

[[25]](#_25_106) 嚴格地說，這個討論超出了本書的范圍。但是，插入這個討論可以使那些對這里采用的觀點在哲學方面的可能含義感興趣的讀者，更好地把這一觀點同關于哲學領域的研究聯系起來。本書的所有經驗結論都不是靠以下的考慮得出來的。

[[26]](#_26_106) 取決于為了在經驗方面做出充分解釋，是否有必要超出結構分析或單位分析。只有有必要超出結構分析或單位分析時，其中所涉及到的各種分析性體系之間的區分才不得不明確起來。

[[27]](#_27_102) Data一詞，譯文中按不同語境分別譯為“素材”、“數據”。——譯注

[[28]](#_28_102) 最接近這個分類的是弗雷爾在《作為現實科學的社會學》(Soziologie als Wirkliehkeitswissenschaft)中區分的Naturwissenchaft[自然科學]、Wirklichkeitswissenschaft[現實科學]和Logoswissenschaft[邏輯科學]的分類。這里的說法在很大程度上得益于他的框架，雖然在某些方面有所不同。

應當指出，在這個最后的分類中，略去了修飾行動理論的形容詞“唯意志論的”，僅僅提到不同于自然科學和文化科學的行動科學。確實，本書曾經使用“實證主義行動理論”的概念，而且那對于理論的分析和分類是很有用的。使用這個概念指的是以行動圖式表述、但具有實證主義色彩的那些理論。可是，這里的目的不是分析別人的理論，而是要提出一個目前所能達到的、最接近于正確的分類。

根據本書所作分析，可以得出這樣一個有理有據的結論：就具有獨立的因果重要性的這一點而言，根本就不可能有任何激進的實證主義行動理論這回事。事實總是可以依據行動參照系來表述的，但是，從描述和單位分析進到成分分析之后，行動范疇在分析上就沒有意義了。有因果關聯的變量總是能夠以某種自然科學的體系來加以充分表述的。在這個意義上，實證主義的觀點總是把對于行動的解釋化約成自然科學的術語。

由此可見，如果一種行動理論要完全具有獨立的分析體系的地位，它理所當然地必須是唯意志論的理論。因此，最初用來把本書所涉及的體系與實證主義理論區別開來的這個形容詞就是多余的了，在最后的分類中就能夠略掉了。

[[29]](#_29_100) 當然，每一個具體的事件也都發生在空間中，但是，這對于分析性的行動科學來說是已然確定不成問題的素材。

[[30]](#_30_98) 或者“體現”在象征物的體系之中，而只有人的心靈才能理解象征物的體系。

[[31]](#_31_94) 應當指出，自然現象也常常是行動的產物。

[[32]](#_32_92) 通常叫做人工制品(artefacts)。

[[33]](#_33_92) 從因果角度看，我們必須承認文化體系相對于行動有某種Eigengesetzlichkeit[自治權]。思想過程即是一個行動過程，乃是由邏輯思考溝通的。邏輯體系作為一種文化體系，是具體結果中的一個導因成分。

[[34]](#_34_90) 諸如邏輯、數學、系統法學等等。一個大的分支就是有時所謂的規范科學。可是，采用這一術語要非常小心。

[[35]](#_35_88) 對于文化體系顯然只有通過這個方法才能理解。在行動科學中，我們把Verstehen[理解]與對于“行為”即事件的外部空間過程的觀察二者結合起來。

[[36]](#_36_88) 這可能是(帕雷托大概也這樣認為)第一個近似處。這相對于馬歇爾等人的觀點是一個巨大的進步。幸運的是現在有可能進而找到第二個近似處了。

[[37]](#_37_88) 經濟學的所有基本概念成分都能夠在這個層面上看到。(譯者按：魯濱遜是英國小說家笛福的名著《魯濱遜漂流記》中長期獨自生活于孤島上的主人公，后常喻指孤立的個人。)

[[38]](#_38_85) 在這方面，它和經濟學的價值概念極為相似。“一般價值水平”的觀念是毫無意義的。因為價值是一個關系概念。權力也是個關系概念。

[[39]](#_39_81) 包含有許多相互以對方的行動為取向的行動者。

[[40]](#_40_79) 本書作者在得出關于政治學的地位的這個概念時，受到同哈佛大學弗里德里希(C.J.Friedrich)教授進行討論的很大影響。但他無須對上述具體闡述負責。

[[41]](#_41_79) 關于心理學的兩種流行的定義，是關于“行為”的科學和關于“精神”或“主觀過程”的科學。按照這些定義，心理學便成了我們說的歷史性科學。

[[42]](#_42_73) 見前文，第二章附注，[邊碼]第85—86頁。

[[43]](#_43_73) 諸如研究工業、軍事、科學、性愛、儀式、禁欲主義、靜修和藝術等等的行動學科。

[[44]](#_44_71) 在政治多元論的理論中。

[[45]](#_45_71) 因而，有一個基本的心理學概念就是態度。但是具體態度顯然并不是只同心理學有關，而是同所有行動科學都有關。

[[46]](#_46_69) 一方面與所謂自然科學這個舊詞相區別，另一方面又與思想或其他文化體系的歷史相區別。

[[47]](#_47_67) 這些相互關系自然會產生社會心理學和社會經濟學等等類似物理化學和生物化學的邊緣學科。

[[48]](#_48_65) 這并不證明其結果優于高明的理論分析得出的結果。

[[49]](#_49_65) 西美爾：《社會學》，第一章。

[[50]](#_50_65) 把這一見解與帕雷托的圖式中賦予經濟學的相應地位相比較是有趣的。

[[51]](#_51_65) 另一種在許多方面有相近之處的觀點，是茲納涅茨基(Znaniecki)教授在他的《社會學方法》一書中提出的。

[[52]](#_52_65) 斯賓塞的體系是如此明確的功利主義的，以致可以以此說明他為什么把社會學作為一種無所不包的學科。

# 編　后　記

帕森斯的《社會行動的結構》一書是二十世紀西方社會理論中最具影響力的學術著作之一，早在上世紀九十年代，國內即有出版社致力于出版此書的中文本。但由于各種原因，中文本的翻譯出版卻頗費周折，由張明德、夏翼南兩位先生翻譯并經相關學者校訂的譯稿，竟經歷了近十年的輾轉。鑒于此書重大的學術價值，以及原有譯稿的實際情況，特約請彭剛先生對原譯稿進行了全面系統的修訂。彭剛先生歷時數年，做了大量訂正、補漏、改譯的工作，并新譯出了該書三個序言，編制了全書索引，使譯稿在相當程度上得到了完善和提高。這里我們要向三位譯者和所有參與此書譯事的同志表示衷心的感謝。

帕森斯此書篇幅龐大，學理繁復深邃，涉及到社會學、哲學、經濟學、歷史學、人類學等多個領域，帕森斯的文字又是以晦澀難懂著稱(英語學界也經常有人抱怨說，帕森斯有的話說的是什么意思，只有上帝和他自己知道)。雖然翻譯工作的幾位參與者都付出了辛勤勞動，但由于各方面條件的限制，譯本中一定還有錯謬不妥之處，歡迎廣大讀者指正，以使譯本質量能夠進一步提高。

編　者 2003年12月