

國立臺灣大學

開放式課程

《古典社會學理論》

第十七講 韋伯(二)

授課教師：國立臺灣大學社會學系孫中興教授

教室：校總區社會學系館 110 教室

時間：2014 年 6 月 17 日(二)

下午 2 點 20 分~5 點 20 分

【本著作除另有註明外，採取創用 CC「姓名標示
—非商業性—相同方式分享」臺灣 3.0 版授權釋



※因版權緣故，此開放式課程講義經過頁碼重新編碼及內容刪減，
與上課影片所講述的頁碼和內容不盡相同，懇請了解。

《經濟與社會》

基本問題

是一本有系統的著作？還是拼湊的百科全書？

版本問題：

德文版：第一版 Marianne Weber 編輯，無附錄
第二版 Marianne Weber 編輯，有附錄
第四版 Johannes Winckelmann 編輯
《韋伯全集版》

英譯本：1968 年以前出版的部份節譯本
1968 年的 Guenther Roth 和 Claus Wittich 合譯英文全譯本

中譯本：台灣新橋譯叢版(不完整，年代不一)
大陸林榮遠從德文翻譯版(1997)
大陸閻克文從英文轉譯版(2010)

書名問題：

《經濟與社會》(Wirtschaft und Gesellschaft) 或是《經濟、諸社會領域
及權力》(Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen
und die Mächte) (甘陽，1998：1)

章節編排

韋伯的原意？編者的意思？〔韋伯的書？編者的書？〕

Marianne Weber 的做法(第一和第二版)

Johannes Winkelmann 的做法(第四版)

《韋伯全集》的做法

第一卷第 22 冊第 1 分冊 《經濟與社會。經濟與社會秩序與權力。遺稿。
共同體》(I/22-1 Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die
gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß. Gemeinschaften)
(2001)

第一卷第 22 冊第 2 分冊 《經濟與社會。經濟與社會秩序與權力。遺稿。

宗教共同體》(I/22-2 Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß. Religiöse Gemeinschaften)(2001)

第一卷第 22 冊第 3 分冊 《經濟與社會。經濟與社會秩序與權力。遺稿。法律》(I/22-3 Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß. Recht)(2010)

第一卷第 22 冊第 4 分冊 《經濟與社會。經濟與社會秩序與權力。遺稿。宰制》(I/22-4 Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß. Herrschaft)(2005)

第一卷第 22 冊第 5 分冊 《經濟與社會。經濟與社會秩序與權力。遺稿。國家》(I/22-5 Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß. Die Stadt)(1999)

第一卷第 23 冊 《經濟與社會。社會學。未完稿。1919-1920》(I/23 Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie. Unvollendet. 1919-1920)(2013)

第一卷第 24 冊 《經濟與社會。發生史和文件》(I/24 Wirtschaft und Gesellschaft. Entstehungsgeschichte und Dokumente)(2009)

第一卷第 25 冊 《經濟與社會。總索引》(I/25 Wirtschaft und Gesellschaft. Gesamtregister.)

主要概念

「理解（瞭悟）」觀念的影響來源

雅斯培（Karl Jaspers）的《普通心理病理學》（Allgemeine Psychopathologie）

李克特（Heinrich Rickert）的《自然科學概念建構的限制》（Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung）

齊美爾（Georg Simmel）的《歷史哲學的問題》（Probleme der Geschichtsphilosophie）

葛陀（Friedrich Götzl）的《字的宰制》（Die Herrschaft des Wortes）

社會學的定義（融合詮釋和解釋）

對社會行動作詮釋的理解 (interpretive understanding) 並對其過程和結果加以因果解釋

社會行動的分類 (依其取向來分)

Vergemeinschaftung Affectueller
 traditionaler
 Vergesellschaftung Wertrational
 zweckrational
 Weber (1972: 21)

工具理性的 (zweckrational; instrumentally rational)
 價值理性的 (wertrational; value-rational)
 情感的 (affectual)
 傳統的 (traditional)

孫中興的重建

將兩個面向 (歷史與人性) 擠併成一個面向的分類

	歷史 (時間)	
人性	理性	傳統
	工具	
	價值	
	情感	

支配 [宰制 ; 統治] (herrschaft; domination)

定義

「一群人會服從某些特定的(或所有的)命令的可能性。」(韋伯, 1996 : 1)



要素(韋伯，1996：3)



特殊非日常生活的情況下

物質利益

日常生活下

習慣

個人利害

純情感動機

理想動機

正當性的理念

三種純粹類型(韋伯，1996：7)



- 一、 **理性的**基礎—確信法令、規章必須合於法律，以及行使支配者在這些法律規定下有發號施令之權利(法制型支配，legale Herrschaft)。
- 二、 **傳統的**基礎—確信淵源悠久的傳統之神聖性，即根據傳統行使支配者的正當性(傳統型支配，traditionale Herrschaft)；以及
- 三、 **卡理斯瑪的**(charisma)基礎—對個人、及他所啟示或制定的道德規範或社會秩序隻超凡、神聖性、英雄氣概或非凡特質的獻身和效忠(卡理斯瑪支配，charismatische Herrschaft)。

三種類型的比較



康 樂 譯 文	林 榮 遠 譯 文
「在法制型的支配中，一個人之所以服從是由於他服膺依法制定的一些客觀的、非個人性的秩序。他也因此服從因正式法律而佔據某項職位、行使支配的人。但服從範圍只限於該職位的管轄權。在傳統型支配中，支配者個人因踞有傳統所認可的支配地位而得到他人的服從。不過支配者的支配範圍亦由傳統所限制。在	「在依照章程進行統治的情況下，服從有合法章程的、事務 的、非個人的制度和由它所確 .. 定的上司—根據他的指令的正 式合法性和在他的指令的範圍 內服從他。在依據傳統進行統 治的情況下，在習慣的範圍 內，由於尊敬而服從傳統所授

這個情況下，服從是在傳統習慣所規定的服從義務範圍內對個人的恭順。在卡理斯瑪支配中，具有卡理斯瑪特質的領袖，受到所有相信其卡理斯瑪稟賦者的服從，因為人們雀信其啟示、英雄氣概、以及其非凡的稟賦。」(韋伯，1996：8)

命進行統治並受傳統(在其範圍

 內)約束的統治者個人。在魅力型的統治情況下，服從具有魅力素質的領袖本人，在相信他的這種魅力的適用範圍內，由於個人信賴默示、英雄主義和楷模榜樣而服從他。」(韋伯，1997：241)

法制型的支配

基本類別(韋伯，1996：13-15)



- 1 有持續不斷受規則所約束的行為與正式經營(Betrieb)
- 2 有明確範圍的權限(管轄權 Zuständigkeit)。這包括：
 - a 執行因為系統分工而分化出來的特定功能的義務。
 - b 賦予在職者某些必要的權力。
 - c 有明確規定的必要強制手段；以及使用這些強制手段的明確限制。
 一個根據這種原則而進行的經營，我們稱之為“機關”(Behörde)。
- 3 各種職位的組織是依照官僚層級制(Amtshierarchie)的原則。
- 4 節制一個職位行為的原則，可能是：
 - a 技術性的法規
 - b 規範
- 5 就理性的組織而言，原則上行政幹部的成員必須絕對地和生產工具的所有權，或管理的所有權分離。
- 6 在理性類型的組織中，在職者也不可能佔有(Appropriation)該正式職位。
- 7 行政措施、決議和規令都以文字的形式提出及記錄。

純粹類型—科層制〔或譯為官僚制 Bürokratie〕或官吏制度

(Beamtentum)(韋伯，1996：17-18)



法制型支配的最純粹執行方式，是透過一個官僚制的管理幹部。這些管理幹部依以下標準行事：

- 1 他們在私人生活方面是自由的；唯有在公共領域裡，才有服從支配的義務。
- 2 他們以清楚界定的職位階層制組織起來。
- 3 每一個職位的權限都由法令清楚規定。
- 4 職位基於契約。因此原則上它是自由選擇的。
- 5 人員的選擇根據專業的資格。
- 6 他們的報酬是貨幣形式的固定薪資。
- 7 職位是在職者唯一，或至少是最重要的職業。
- 8 職位及前途。“昇遷”制度是由上級依據年資與業績，或是兩個標準一起而決定的。
- 9 官員與行政工具的所有權完全分離，而且不得據該項職位為己有。
- 10 在辦理公事的時，他必須遵從組織嚴格、有系統的紀律和控制。

傳統型支配

定義

「如果某一支支配的正當性是來自其所宣稱、同時也為旁人所信服的、“歷代相傳”的規則及權力的神聖性，則我們稱此種支配為傳統型支配。」(韋

伯，1996：29)



說明

「支配者的產生是依傳統性的慣例，而人們之所以服從也是由於他們因襲的身分。此種支配團體(Herrschaftsverband)，就其最簡單的例子而言，奠基於經由共同培養出來的個人恭順上。支配者並非工作的“上級”，而是個人的主人。他的管理幹部主要並非“官吏”，而是“隨從”。至於被統治者或是他“傳統的伙伴”，或是它的“子民”(Untertanen)，而非一個結合體的“成員”。管理幹部與主子間的關係取決於個人的忠誠，而非官

吏無私的職責觀念。」(韋伯，1996：29)



這裡所說的「支配團體」(Herrschaftsverband)，到了當代社會學理論達倫道夫的《工業社會中的階級與階級鬥爭》一書中，被達倫道夫本人英譯為 imperatively coordinated association，中譯就成了「強制協調結

社」，而非此處的「支配團體」。這是概念的「出口轉內銷」所產生的「回復誤差」範例之一。

純粹類型

1 長老制(Gerontokratie)

「“長老制”一詞用來指涉下述情況：只要對團體的支配是有組織的，而且統治權是掌握在長者手中——此處長者最早的確是指年齡最老者，因為她們最熟悉神聖的傳統。此一現象普遍存在於基本上非經濟性或親屬性的團體。」(韋伯，1996：39) 

2 家父長制(Patriarchalismus)

「“家父長制”則是：在一個(通常以經濟及親屬為基礎的團體(家)中，有一特殊的個人——經由固定的繼承規則產生——來統治。」(韋伯，1996：39) 

3 家產制(Patrimonialismus)

「當傳統型支配開始開展出特別的行政機關及武裝力量，而這兩者成為支配者個人的工具時，家產制即可能發生——在最高度發展情況下，例如回教的“蘇丹制”(Sultanismus)。」(韋伯，1996：40) 

「原先〔孫按：應指“長老制”和“家父長制”〕支配者的權威明顯的是屬於團體所共有，現在則成為個人的權利，他把此一權威竊為己有，正如他站有其他事務一樣。原則上，他可以利用其權威，正如同他可以處分任何經濟資產——出賣、典當或因繼承而予以分割。家產制權力的主要外在支柱是奴隸(經常是打了烙印的)、“部曲”及徵發來的人民，以及僱來的貼身侍衛及傭兵(家產制軍隊)，後一措施是為了儘可能強化支配者及其幹部間利益的穩固性。藉著控制這些工具，支配者可以擴展齊獨斷獨行的權力，破壞家長制及長老制結構的傳統約束而得以任意賞賜恩惠。當支配型態基本上還是傳統型時，儘管權力是依支配者個人意志行使，我們稱此種支配為家產制支配；如果此種支配基本上是基於支配者的獨斷獨行，我們稱之為蘇丹制。其間轉換無疑是連續不可分割的。這兩種支配類型與原始的家父長制主要的區別是個人管理幹部的存在。」(韋伯，1996：40-41) 

4 身分制(Stand)

「身分制支配(ständische Herrschaft, estate type domination)是家產制支配類型之一。在此類型中，管理幹部得以處分(approprierte)特定權力及其相應的經濟利益。就像在所有其他類似的場合，此種處分已下列數種方式為之：

- a. 有時處分權是由一個有組織的團體，或具有某些特性的一群特定的人控制。
- b. 也可能由個人控制，或者因世襲而終身享有，或者以自由所有權形式。」 (韋伯，1996：41-42)

「身分制支配因此有下列特點：

- a. 支配者選擇其管理幹部的權力受到限制，因為職位或領主權力已被(甲)一個團體，(乙)身分團體所佔有(Appropriation)。或者，
- b. 經常—已是最“典型的”—由個別管理人員來處分。處分的範圍有：(甲) 職位，包括一般性與此職位相應的經濟利益，(乙) 物質的行政手段，(丙) 命令權。」 (韋伯，1996：42)

卡理斯瑪的支配



譯名

德文	英文	康樂譯	林榮遠譯
Charisma	charisma	卡理斯瑪	魅力

字源

康樂譯文	林榮遠譯文
「“卡理斯瑪”，即“天賜恩寵”(Gnadengabe, the gift of grace)，來自早期基督教的辭彙。索姆(Rudolf Sohm)在他有關基督教教權制的研究《教會法》(Kirchenrecht)	「“魅力”(“天賦特質”)的概念是來自早期基督教的述〔原誤〕語。對於基督教僧侶統治來說， · · 首先是魯道爾夫·索姆的《教會

<p>一書中，首先澄清這個概念的本質，雖然他使用的是另一個名詞。另外一些學者，例如賀爾(K. Holl) 在《狂熱與懺悔》(Enthusiasmus und Bussgewalt, 1898) 一書中，曾經討論這個現象的某些重要作用。因此它並不是個新的東西。」(Weber, 1972: ; 1968: ; 韋伯，1996：8-9)</p>	<p>法》一書闡明了這個概念，儘管他不是根據這個術語進行論述。其他一些作者(例如卡爾·霍爾的《狂熱與懺悔的力量》〔1898 年版〕)〔曾經〕使某些重要的結論明朗化。因此，這個概念並不新鮮。」(Weber, 1972: ; 1968: ; 韋伯，1997：241-242)</p>
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------



定義

卡理斯瑪支配

康 樂 譯 文	林 榮 遠 譯 文
<p>「“卡理斯瑪”(Charisma)，這個字眼在此用來表示某種人格特質：某些人因具有這個特質而被認為是超凡的(außeralltäglich; extraordinary)，稟賦著超自然以及超人的，或至少是特殊的力量或品質。這是普通人所不能具有的。他們具有神聖性或至少表率的特性。某些人因具有這些特質而被視為“領袖”(Führer)。在較為原始的社會中，這些特質是來自巫術，如先知、號稱具有醫治或律法智慧的人、狩獵活動的領袖及戰爭英雄等。我們應根據什麼倫理學、美學或其他任何的標準來衡量這些特質，都與“卡理斯瑪”的定義無關。最重要的是服從卡理斯瑪支配的人，例如“皈依者”(Anhängern)，她們是</p>	<p>「“魅力”應該叫做一個人的被視為非凡的品質(在預言家身上也好，精通一述的或者精通法學的智者也好，狩獵的首領或者戰爭英雄也好，原先都是被看作受魔力約制的)。因此，他被視為〔天份過人〕，具有超自然的或者超人的，或者特別非凡的、任何其他人無法企及的力量或素質，或者被視為神靈差遣的，或者被視為楷模，因此也被視為“領袖”。當然，至於將如何從任何一種倫理的、美學的或者其他立場，來“客觀”正確地評判有關的品質，這在</p>

<p>如何真誠地看待具有這些特質的領袖人物。」 Weber, 1972: 140; 1968: 241; 韋伯，1996：61-62)</p>	<p>概念上完全是無所謂的：唯一的關鍵是這種品質實際上 ． 被接受魅力統治的人及“追 ．．． 隨者們”作出何種判斷。」 (Weber, 1972: 140; 1968: 241; 韋伯，1997：269)</p>
-------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

- ☒ 康樂的譯本斷句是根據英譯本；林榮遠的譯本是貼近韋伯原典文脈來翻譯的。
- ☒ 這裡強調卡理斯瑪不是那些領袖本身的才具，而是在追隨者眼中看到的領袖才具。



康樂的譯文遵循英譯本，將分類清楚標出；林榮遠譯本貼近原典，並未明說是四大類型

一、 暴虎之勇(Berserker)／狂暴鬥士

康 樂 譯 文	林 榮 遠 譯 文
<p>「第一種是“暴虎之勇”(Berserker)。有些人曾誤以為這種狂熱是來自藥物的使用。中古拜占庭時期，統治者經常維持一之由具有此種格鬥之勇的卡理斯瑪的人所組成的隊伍，作為統治的武器。」(韋伯，1996：62)</p>	<p>「一個“狂暴鬥士”的魅力(人們對他的魔力的發作，似乎不正確地歸咎於服用某些特定的毒品)，」(韋伯，1997：269)</p>

二、 薩滿之魔(Shaman)／薩滿人

康 樂 譯 文	林 榮 遠 譯 文
<p>「第二種是“薩滿之魔”(Shaman)，具有此種魔力的人</p>	<p>「一個“薩滿人”的魅力(巫師，)他的瘋癲發作的可能性被視</p>

經常透過癡癩性的舉止墜入昏迷的恍惚忘我狀態。」(韋伯，1996：62)	為他可能進入純粹類型的極度興奮狀態的先決條件，」(韋伯，1997：269)
-------------------------------------	---------------------------------------

三、 非常靈巧聰明的騙子—摩門教的創始人

康 樂 譯 文	林 榮 遠 譯 文
「第三種型態的代表者是摩門教(Mormonism)的創立者史密斯(Joseph Smith)。此人是一個非常靈巧聰明的騙子(雖然這一點我們並不能完全確定)。」(韋伯，1996：62-63)	「或者諸如“摩門教”的創始人的魅力(他也許確實是一個詭計多端的詐騙典型，但是不能十分肯定)，」(韋伯，1997：269)

四、 文人型(litterateur)／文人墨客

康 樂 譯 文	林 榮 遠 譯 文
「最後是文人型(litterateur)，如埃斯納(Kurt Eisner)他幾乎為自己成功的煽動技巧所淹沒。」(韋伯，1996：63)	「或者一位諸如庫爾特·埃斯納爾現身於自己的蠱惑人心成就的文人墨客的魅力，等等，」(韋伯，1997：269)

特性

一、 被支配者的承認

康 樂 譯 文	林 榮 遠 譯 文
「被支配者對卡理斯瑪之承認與否，是卡理斯瑪是否妥當的決定性因素。此種承認是有被支配者自由給予，並須由具體事實一起出通常是一項奇蹟—來保證。此種承認乃是對某些啟示，對英雄崇拜、對領袖絕對信任的完全獻身。然而當卡理斯瑪真正存在時，正當性就不再以此種承認為基礎。這時	「關於魅力的適用是由被統治者 . . . 承認決定的，這種承認是由實際 . . . 的考驗—原先總是由奇蹟—保障 的，自由的，產生於獻身於默 示、對英雄的崇拜和對領袖的信 賴。然而，承認（在先天魅力的 . . . 情況下）不是合法性的原因，而

<p>正當性的基礎再予以下的觀念：人民將承認卡理斯瑪的真實性及聽從其召命 (Berufung) 而行動，當成是自己的職責。由心理層面而言，這項“承認”是個人對擁有這些特質者的完全效忠和獻身。它來自狂熱、絕望或希望。」(韋伯，1996：63)</p>	<p>是依據使命和實際考驗被召喚承認這種品質的人的義務。從心理學上講，這種“承認”是一種產生於激情或者困頓和希望的信仰上的、純屬個人的獻身精神。」(韋伯，1997：269-270)</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------

二、長久無法讓追隨者受益，領袖則喪失卡理斯瑪

康樂譯文	林榮遠譯文
<p>「如果領袖在很長一段時間中無法創造奇蹟和成功；如果神或魔性及英雄性的力量似乎拋棄了領袖；最重要的，如果領袖無法繼續使跟隨者受益，他的卡理斯瑪支配很可能因此喪失。這是“君權神授”的真正意義。」(韋伯，1996：64)</p>	<p>「倘若實際考驗不能維持持久，則表明受魅力的恩寵者被他的上帝所遺棄，或者喪失他的魔力或英雄的力量，倘若他長久未能取得成就，尤其是倘若他的領導沒有帶給被統治者以幸福安康，那麼他的魅力型權威的機會就會消失。這就是“神的恩賜”的魅力原先的意義。」(韋伯，1997：270)</p>

三、卡理斯瑪共同體及其管理幹部

康樂譯文	林榮遠譯文
<p>「一個臣服於卡理斯瑪的支配團體，我們稱之為“卡理斯瑪共同體”(Gemeinde)，以情感性的“共同體關係”(Vergemeinschaftung)為基礎。一個卡理斯瑪領袖的管理幹部並非“官員”，他們也絕少具有技</p>	<p>「社區統治團體是一種感情的共同體化。魅力型統治者的行政管理班子並非“官員”，至少不是在專業業務上訓練有素的官員。</p>

術上的訓練。這些幹部的甄選，並不以社會地位為依據，也不從家族內或私人的隸屬關係來決定，其基礎在於管理幹部本身的卡理斯瑪稟賦。“先知”有其“使徒”；“軍閥”有其“侍衛”；“領袖”則有其“心腹”(Vertrauensmänner)。無所謂“認命”或“解職”。行政官職不是一項終身事業，也沒有“升遷”這類事。其中只有領袖對追隨者的召喚，而其甄選的基礎是後者的卡理斯瑪資格。其中沒有“階層系統”。只有領袖對一般事務或個別事件的干預，當領袖認為其追隨者的卡理斯瑪不足以完成某項任務時。其中沒有明確的“權責”；也沒有因社會地位而享有政治權力。卡理斯瑪權力及個人的“使命”，當然也有可能受地域或功能性的限制。可是卻沒有“薪資”或“俸祿”這類東西。

門徒或追隨者傾向於靠志願的奉獻為生，與其支配者形成一種共產主義式的關係。其中沒有行政組織(“機關”)的存在，只有許多支配者的代理人。他們的卡理斯瑪支配若非由支配者提供，即是自己擁有某種程度的卡理斯瑪。其中沒有正式的規則，或抽象的法律原則，因此也沒有任何以此為取向的理性的判決過程，同樣的也沒有導向判決先例的“睿智”。具體的判決因個別案例

它既不是按等級觀點，也不是按對家族或個人依賴的觀點選擇的，而是按照魅力的品質選擇的：與“預言家”相適應的是“信徒”，與“好戰的王侯”相適應的是“扈從”，與“領袖”相適應的，從根本上說是“親信”。既沒有“任命”或“罷免”，也不存在著“資歷”和“遷升”，而是僅僅在被召喚者的魅力資格基礎上，依照領袖的直覺加以召喚。不存在著“等級制度”，而是在行政管理班子對於某一項任務，也可能是對某一種祈求，普遍的或者在個別情況下產生的魅力不能勝任愉快時，只有領袖進行干預。沒有“職務轄區”和“權限”，不過也沒有通過“特權”占有官職的權力，而且僅僅(可能)存在著魅力和“使命”的地區的或事務的界線。沒有“薪金”，也沒有“俸祿”，而是信徒和扈從們(主要)與統治者一起，(依靠資助獲得的物資，生活在仁愛和伙伴的共產制度之中。沒有固定的“機構”，而是僅僅從魅力上講，在統治者委託以及在自己魅力的範圍內，有受指派的使者。沒有規章，沒有抽象的法律原則，沒有以法律原則為取向的尋找合理的律例，沒有以傳統的先例為取向的司法判例和司法判決，而是再形式上根據
• •
具體案例，現實地創造法律，原

<p>而有所不同，並且被視為神聖的判決或啟示。由實質的觀點而言，每一個卡理斯瑪支配都必須訴諸如下的訓示：『法書上如是說，…可是我告訴你們…』。每一個真正的先知，正如每一個軍事領袖，以及卡理斯瑪領袖，都訓示、創造或要求新的義務，其所憑藉的，典型而言是啟示、神諭、靈感或其意志—這些通常為宗教、軍事或政治團體的成員所承認。因後者亦來自相同的背景，承認是一種義務。當這種支配和其他同類的支配發生衝突和競爭時，唯一的解決方式是領袖之間魔法或武力的競爭，原則上只能有一方式對的，另一方則必須因錯誤而受罰。」(韋伯，1996：65-66)</p>	<p>先只有神的宣判和漠示是決定性的。然而在實質上，對於一切先天魅力型的統治，這個原則是適用的：“已有明文規定，—但是我告訴你們”；先天的預言家也好，先天的好戰王侯也好，以及任何先天的領袖也好，都會宣告、創立和要求新的規定，—在魅力的原來的意義上：依據默示、神諭、靈感或者依據具體的創造意志，這種意志由於它的淵源被信仰共同體、軍隊共同體、黨派共同體或其他共同體所承認。承認是義不容辭的。一旦另一個人的競爭性指令與原來的指令相對立，並要求他的魅力的適用，就存在著領袖的鬥爭，而這種鬥爭最終只能通過巫術手段或者共同體的（義不容辭的）承認才能解決，在鬥爭中，必然在一方只有正義，而在另一方僅僅負有罪惡義務的不義下，能夠發揮作用。」(韋伯，1997：270-271)</p>
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

卡理斯瑪支配和傳統型及理性型的差別：理性與非理性

康 樂 譯 文	林 榮 遠 譯 文
<p>「由於卡理斯瑪支配是“超凡的”(Außeralltägliche)，因此他與理性的、特別是官僚型的支配呈尖銳的對立。他也和傳統型支配對立，不論是家長制、家產制、或身分制的，以上諸種支配皆屬日</p>	<p>「魅力型的統治作為非凡的統治，既與合理的尤其是官僚體制的統治，也與傳統型的，尤其是家長制的和世襲制的或等級的統治，形成尖銳的對立。這後兩種</p>

<p>常的支配形式，卡理斯瑪支配則與此完全相反。官僚之配受到理智可解之規則的限制，在這層意義上，官僚支配特別理性；而卡理斯瑪支配也再這層意義上特別非理性，因他不受任何規則的限制。傳統型支配則受到前代所流傳下來的先例拘束，再這種意義上，傳統型支配也受到規則的限制。可是卡理斯瑪支配在其所宣示的領域中，根本氣絕傳統。因此在這層意義上，卡理斯瑪支配在是一種特別革命性的力量。它不承認基於財富而佔有的權力地位，不論是領袖個人或享有社會特權的團體。權力正當性的唯一基礎是個人的卡理斯瑪，有要其存在受到證實；亦即，只要它能被承認，只要跟隨者及信徒卡理斯瑪式的證明他們的“足堪重任”。」(韋伯，1996：65-66)</p>	<p>.....</p> <p>是統治的具體的、平凡的形式，</p> <p>—(先天)魅力型統治尤其與之完全相反。官僚體制的統治在受可以作推理分析的規則約束的意義上，特別合理，而魅力型的統治在毫無規則的意義上，特別不合理。傳統型的統治受以往的先例的約束，並且在這一點上同樣是以規則為取向的，而魅力型的統治(在其領域內)推翻歷史，而且在這個意義上是特別革命的。魅力型的統治不懂得按貨物占有方式，占有統治權，即沒有讓統治者占有，也沒有讓等級權力占有。而是只要個人的魅力根據實際的考驗“適用”，也就是說，得到承認，它就是合法的，而且只有在他的魅力經受實際考驗的時間內，其親信，信徒和扈從才〔是〕可資利用的“。」(韋伯，1997：271-272)</p>
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

四、純粹的卡理斯瑪支配和經濟考慮無關

康 樂 譯 文	林 榮 遠 譯 文
<p>「純粹的卡理斯瑪與經濟考慮尤其無關。當卡理斯瑪存在時，它構成一項“召喚”(Beruf)。一項“使命”(Sendung, mission)，或一項宗教性的“任務”(Aufgabe)。對於利用神賜稟賦(恩寵，Gnadengaben)，以取得經濟收入，卡理斯瑪支配輕視並譴</p>	<p>.....</p> <p>「純粹的魅力對經濟尤其陌生。在它出現的地方，就創造一種在著重強調意義上的“天職”，昨為“使命”或者內在的“本分”，在純粹的類型下，它鄙夷和譴責在經濟上利用施捨作為收入來源—誠然，這勿寧說往往是一種要求，而不是實際情況。魅力</p>

責這種做法。當然這只是一個理想，而非一個事實。卡理斯瑪並不必然永遠棄絕財富或經濟收入。有些先知在某些情況下並不如此。戰爭英雄及其追隨者熱切地尋求戰利品；民選的統治者及政黨的卡理斯瑪領袖也需要權力的物質手段。前者尤其需要戰利品來展示其權威，誇耀其尊榮。卡理斯瑪支配，尤其是真正的純粹類型，所清世的指示如傳統型支配中**日常的**經濟運作，以及由持續性的經濟活動中取得固定的“收入”。卡理斯瑪支配依賴自願的奉獻來維持，如大規模的獻金、捐款、賄賂及謝禮，或是募捐。卡理斯瑪支配用以供給其所需要的、典型的物質來源是“戰利品”及沒收物，不論是以武力或其他方式獲得。由**理性的**經濟觀點來看，卡理斯瑪支配滿足其物質需要的方式正式典型的**反經濟**的力量。它拒絕與**例行的日常生活**世界有任何關聯。它只能以全然的冷漠容許毫無規律、毫無制度的掠奪行為—換言之，「拿了就走」。以“坐食者的生活”方式來解除經濟負擔，對某些團體而言，可以是卡理斯瑪生活方式的經濟基礎。可是對於典型的卡理斯瑪式的“革命份子”而言，這到底並不常見。」(韋伯，1996：67)

型統治並不總是放棄財富和獲利，像在有些情況下(下文馬上談到)，預言家及其信徒們所做的那樣。戰爭英雄及其扈從們尋求擄掠品，平民表決的統治者或者魅力型黨派的領袖尋求她們權力的物質手段，此外，前者還尋求他的統治的物質上的輝煌，以鞏固它的統治威望。他們大家所比一的一只要存在著先天魅力的類型一，是傳統的或者合理的日常經濟，是通過有的放矢的、持續的經濟活動去獲得正常的“收入”。一方面是依靠資助—大規模資助(禮品、捐贈、賄賂、大贈款)—或者依靠托鉢乞討來供應生活，另一方面是擄掠物，暴力榨取或者(形式上)和平的訛詐，這兩者都是魅力型統治需求滿足的典型形式。從一種合理的經濟角度看，它是一種“非經濟性”的典型政權。因為他拒絕任何捲入平凡的日常生活。它只能在所謂“順手牽羊”地獲得不穩定的偶然收益，而且內心極為漠然。之。領取息金昨為擺脫經濟困頓

	<p>• •</p> <p>的形式，對於魅力型統治的有些</p> <p>• •</p> <p>方式來說，可能是其生存的經濟基礎。然而對於一般的魅力型的“革命者”來說，這往往是不適用的。」(韋伯，1997：272)</p>
--	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------

五、 理性由外部造成影響，卡理斯瑪由內部改變人；傳統型和卡理斯瑪型皆是先理性的

康 樂 譯 文	林 榮 遠 譯 文
<p>「在傳統型支配的鼎盛時期，卡理斯瑪乃是一個偉大的革命力量，“理性”是另一個革命力量。後者。由外部造成影響，它改變人們生活的情境及難題，終至而改變了人類對其生活及其難題的整個態度。它賦予個人以智性。而卡理斯瑪，由於人們的苦難、衝突或狂熱，卻可能在主觀上或從內部改變人的心理取向。它可能因此導致人在基本的態度及行為方向上的激烈變動，使人們對“世界”種種不同的難題有著全新的心理取向。在先理性時期中，人們的行為取向幾乎全由傳統和卡理斯瑪決定。」(韋伯，1996：69)</p>	<p>「在受傳統束縛的時代，“魅力”是巨大的革命力量。“理性”同樣也是革命的力量，它或者恰好從外在發揮作用，即通過改變生活環境和生活問題，因而也改變對生活環境和生活問題的態度，與理性有所區別，魅力可能是一種發自內心的改造，改造產生於困頓或者熱情，對一切具體的生活方式以及對整個“世間”的種種態度，都獲得嶄新的取向，在這種情況下，它意味著改變最重要的思想和行動的方向。在前理性主義時代，幾乎整個行為的取項都被傳統和魅力瓜分殆盡。」(韋伯，1997：273-274)</p>

卡理斯瑪的例行化〔林榮遠譯為「魅力的平凡化」〕



卡理斯瑪型支配只出現在初始階段

康樂譯文	林榮遠譯文
<p>「如果卡理斯瑪支配希望維持一個持久性的關係，一個由門徒、戰士或跟隨者組成的“共同體”，或一個政治性的教權制團體，而不只是一個過渡中的現象，那麼，卡理斯瑪支配的基本特質必須加以改變，我們可以肯定地說：卡理斯瑪支配只能存在於初始階段(in statu nascendi)，它無法長久穩定。它終究會被傳統化或法制化，或兩者的連結所轉化，以下是幾個引發這項改變的動因：</p> <p>(a) 維持追隨者的精神力量和物質利益，同時使共同體不斷地再生；</p> <p>(b) 為了強化管理幹部—追隨者、門徒、黨工或其他人—之間的關係所需的、更強的精神力量和物質利益。」(韋伯，1996：71)</p>	<p>「然而，如果這種關係不再純屬短暫的，而是具有持久關係的性質：教友或者戰士或者信徒們的“社團”，或者政黨團體，或者政治的或僧侶統治的團體，那麼魅力型的統治就僅僅存在於純粹理想類型的起源狀態之中，這必然會大大改變它的性質：他將傳統化或者合理化(合法化)，或者在不同的方面，二者兼而有之。推動事態如此發展，有如下的動機：</p> <p>甲、 追隨者在思想上和物質上，對共同體的長久存在和不斷獲得更新感興趣；</p> <p>乙、 行政管理班子即追隨者，信徒或黨派的親信等等，在思想和物質上對下述情況有更強烈的興趣：</p> <p>i. 繼續保持關係的存在；</p> <p>ii. 把關係繼續保持到這樣的程度，使自己的地位在思想和物質上建立在持久的、日常的基礎之上：在外在方面，建立家庭生活，或者建立心滿意足的生活，取代遁世的、對家庭和經濟陌生的“使命”。」</p> <p>(韋伯，1997：274)</p>

卡理斯瑪領袖消逝後的繼承方式

一、尋找一位人格特質合乎該支配位置的新的卡理斯瑪領袖(韋伯，1996：

72) 

二、以神意來選擇新領導者，如：神諭、抽籤、神示或其他技巧(韋伯，

1996：73) 

三、由原來的卡理斯瑪領袖指定繼承人，並由其追隨者加以承認(韋伯，

1996：74) 

四、由具有卡理斯瑪特質的管理幹部推舉繼承者，並由共同體加以承

認(韋伯，1996：74) 

五、卡理斯瑪可以透過血緣而繼承〔世襲性卡理斯瑪〕(韋伯，1996：75)



六、卡理斯瑪可以透過某種儀式，由持有者傳給另外一個人，或可以用某種儀式在一個人身上創造出來〔職位性卡理斯瑪〕(韋伯，1996：

70) 

卡理斯瑪支配例行化在追隨者或門徒權力及經濟利益的佔有，以及甄選新進人員規定方面的展現

一、甄選人員的基礎原本可能是基於個人的卡理斯瑪，然而，隨著例行化的過程，追隨者或門徒可能建立某些甄選人員的規範，特別是在訓練及資格檢定方面。卡理斯瑪只能“喚起”(geweckt)或“試煉

”(erprobt)，而不能“學習”(erlernt)或“教導”(eingepägt)。(韋

伯，1996：79) 

二、卡理斯瑪規範(在世襲的卡理斯瑪基礎上)很容易轉變成界定傳統的、身分地位的規範(韋伯，1996：80) 

三、管理幹部可能為其成員尋求、創設或佔有個人性的職位，並且享有相應的經濟利益。在這種情況下，傳統化或法制化的不同趨勢，可能發展出(a)俸祿、(b)官職、(c)采邑等。第一種情況將導致給俸組織。第二種情況將導致家產制或官僚體系。第三種情況則是封建制度。(韋伯，1996：81) 

卡理斯瑪與經濟的關係 

康 樂 譯 文	林 榮 遠 譯 文
「由每一重要層面來看，卡理斯瑪例行化的過程都是對經濟條件的適應。因為經濟乃是日常生活中最主要的、綿綿不息的運作力量。因此經濟條件扮演著一個領導變動的角色，而不只是一個函數。由個人卡理斯瑪至世襲卡理斯瑪或職位卡理斯瑪的過渡，在很大程度上乃是一項手段， 正當化 了對經濟財貨既有的或新獲得的控制權。」(韋伯，1996：87)	「在很重要的方面，魅力的平凡化是與適應經濟作為持續發揮作用的日常力量的條件相一致的。 在這當中，經濟是主導的，而不是被引導的。在這裡，繼承的或者職務的魅力的改變，在很大程度上是作為服務於現存的或者徵 得到的支配權力的合法化的手段。」(韋伯，1997：282-283)

孫中興的重建 

隱含在這三種分類中的「第四種」？「動員勘亂時期臨時條款」的啟發

	平常時期 (Ordinary)	非常時期 (Extraordinary)
非私人的	理性的權威	戒嚴法的權威

(Impersonal)	Rational Authority	Martial Law Authority
私人的	傳統的權威	卡理斯瑪
(Personal)	Traditional Authority	Charismatic Authority

說明：戒嚴法的權威事我根據韋伯的兩個向度的分類判準新增加的，是韋伯過世之後，世界上很多國家或地區都出現過的現象。

參考文獻

- 韋伯 · (1989)1996 · 《支配的類型：韋伯選集(III)》 · 修訂版 · 康樂等 · 合譯 · 台北：遠流 ·
- 馬克斯 · 韋伯 · 1997 · 《經濟與社會》 · 兩冊 · 林榮遠 · 北京：商務 ·
- 甘陽 · 1998 · 〈韋伯文選第二卷編選說明〉，收入甘陽 · 編選 · 《經濟、諸社會領域及權力》 · 李強譯 · 北京：三聯／牛津 · 第 1-5 頁 ·
- Wolfgang J. Mommsen. 2000. "Max Weber's "Grand Sociology": The Origins and Composition of *Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie*," *History and Theory*, 39(October): 364-383.
- Max Weber. 1922. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Max Weber. 1925. *Wirtschaft und Gesellschaft*. 2 Bände. 2. vermehrte Auflage. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Max Weber. 1968. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Trs. by Guenther Roth and Claus Wittich. New York: Bedminster.
- Max Weber. 1972. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. 5. Auflage. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Max Weber. 1978. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. 2 Vols. Trs. By Guenther Roth and Claus Wittich. Berkeley, CA: University of California Press.
- Max Weber. 1985. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. 5. revidierte Auflage. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

韋伯的主要概念

方法論

題解

譯名

Wissenschaftslehre 的譯名

科學學 (science of science)

方法論 (methodology)

知識學

學術及社會科學基本問題討論的論文集總稱

不是韋伯自己命名的，是其夫人瑪莉安娜·韋伯所命名的

費希特於 1794/5 年以及 1802 年分別出過不同版本的《全部知識學的基礎》(Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre)〔1985 年有王玖興中譯本，北京商務初版〕，書名上用的就是 Wissenschaftslehre

文本與譯本

Marianne Weber 的命名和編輯

1949 年 Edward A. Shils 和 Henry A. Finch 的英文節譯本

2012 年 Hans Henrik Bruun 的英文全譯本

2013 年張旺山的中文〔全〕譯本

〔請參考附錄的比較表〕

所謂「倫理（價值）中立」(Wertfreiheit; ethical neutrality, freedom from value judgment) (1917)

題解

這篇文章為一篇 1913 年位「社會政策協會」內部討論而作的、作為手稿印出的意見書之改寫。

在原来的德文版中出版年誤作 1918 年，張旺山查回原雜誌發現是 1917 年出版



德	文 英	譯 中	譯
Wertfreiheit	ethical neutrality	價值中立 價值無涉	
	Freedom from value judgment	免於價值判斷的自由	

- 韋伯在文章的標題使用此字時是用了括號 »« 的，應該表示是「所謂的」，「別人常用的，他本人未必同意，甚至是不同意」的意思在內。
- 張旺山在中譯本譯註中特別說明他對譯名的選擇：「本書將韋伯所用的"Wertfreiheit"一詞譯為「價值中立」。"Wertfreiheit"是韋伯方法論思想中的一個核心概念，但這個與辭卻很難恰當地譯成中文。目前中文學界許多譯法，都不盡理想。因此，我還是採用「價值中立」這個較為通用的譯法。簡單地說，"Wertfreitheit"就是「不做(實踐性的)價值判斷」的意思；就此而言，也可以說是「擺脫(實踐性的)評價而中立」。」(Weber, 2013: 481n3)

主要內容

評價(Wertung)的定義

「在本文中…評價(Wertungen)都是指：對一個能被我們的行動所影響的現象，把它當作是『應予摒棄的』或者『值得贊同的』所做的“實踐的”的評價("praktische" Bewertungen)。一門特定的科學擺脫這種種類的種種評價而“中立” ("Freiheit" einer bestimmten Wissenschaft vom Wertun

gen [sic] dieser Art)的問題，亦即這個邏輯原則的效力與意義，和我們下面要先簡略談談的一個問題是完全不同的，後面要問的：人們在**學院課堂**上是否**應該**“表明”自己的倫理的、或以某些文化理想或世界觀為基礎的實踐性的評價。這個問題是無法以科學的方式加以討論的。因為這個問題本身就是一個完全取決於實踐性評價的問題，也因此是一個無法解決的問題。」(Weber, 2013: 481~482) 

- 這裡的關鍵是「和我們下面要簡略談談得一個問題是完全不同的」，所以這段引文的下半段應該不是韋伯本文要談的對象。所以這一段最後所說的「這個問題本身就是一個完全取決於實踐性評價的問題，也因此是一個無法解決的問題」，不是韋伯要談的問題。

假定的兩個立場及韋伯的不同評價

「在此我想只舉兩個具有代表性的極端立場：立場(a)認為：種種可以純粹在邏輯上加以推斷的和純粹經驗上的事態這一方面，與種種實踐性的、倫理的或以世界觀為依據的評價的這另一方面的分離，固然有期存在的理據，但這兩個『問題的範疇』仍然(或者甚至可以說，正是因此之故)都屬於講壇，——而立場(b)則認為：即使該『分離』在邏輯上**並非**可以前後一致地貫徹到底，還是應該盡可能讓所有實踐性的價值問題推出課堂。」 

- 這和上文還是在同一段，只是要注意：這不是韋伯要談的問題。假如他不在這個他不談的問題上著墨這麼多也許不會讓讀者誤會。

「在我看來，立場(b)是無法讓人接受的。——尤其是那種在我們的學科裡並非罕見的將『實踐性評價』分為『具有黨派政治性格的』和『具有其他不同性格的』二類的區分，在我看來根本不可行的：這種區分只適合用來掩蓋住那些向聽者暗示的立場之實際上的影響範圍。此外，那種認為「“無激情性”」(Leidenschaftslosigkeit [sic])必定是講壇所特有的，因此，有引起“激情的”討論之危險的事物，都應該被排除掉』的想法，只要人們畢竟是會在講壇上進行評價的，便將是一種『官僚之見』，任何一位獨立的教師都必定會加以拒絕。事實上，在那些相信『在進行經驗性的探討實**不**應該放棄實踐性的評價』的學者中，恰恰是那些最激情的學者——例如特萊契克(Treitschke)，蒙森(Mommsen)也是這種人，有其特殊風格——最能為人所忍受。因為：正是由於情感強調的強度，使得聽者至少有可能自己對教師的評價之主觀性，就其可能使得教師的種種論斷變得模糊不

清方面的影響加以評估，從而為自己去做那教師因其脾氣之故而做不到的事情。就這樣，那些講壇評價的擁護者，用真正的激情(Pathos)保住了那些——正如我所假定的——他們想對青年心靈產生的影響，而又不致於會教壞聽者，使他在這種情況中將不同的領域比此給混淆在一起了，而這種混亂，如果『對經驗事實的確定』與『對人生重大問題採取實踐性立場的要求』二者，都被換成了那種同樣的、冷靜的『沒脾氣』(Temperamentlosigkeit)的話，是一定會發生的。」(Weber, 2013:

482~483)



□ 韋伯在此反對立場(b)，並不代表他就贊成立場(a)，請接著看下去。

「立場(a)在我看來，並且是由期間或有知的擁護者自己的主觀的觀點出發來看，也是當且僅當情況如下時，才是可以接受的：**如果**學院教師決定自己要履行一項無條件的義務，那就是：在每一個個別情況中，都毫不留情地向他的聽者們、尤其主要是向**自己本身**交代清楚：在他各該當時的種種論述裡，**什麼**屬於要嘛純粹以邏輯的方式推斷出來的、或者是純粹經驗上的事實確定，而**什麼**則屬於實踐性的評價，即使這麼做會有使其演講變得較為枯燥乏味的危險，亦在所不惜。在我看來，只要人們承認各領域間的陌異性(Fremdheit der Sphären)，則這麼做當然直接地就是一項『理智上的誠實』的誡命(ein Gebot der intellektuellen Rechtschaffenheit)；在

此一情況中，這乃是絕對最低限度的要求。」(Weber, 2013: 483)



□ 韋伯有條件接受立場(a)。他在下文中有明白表示(Weber, 2013: 483~484)。

□ 特別要強調的是他提到的「理智上的誠實」的重要性。

今非昔比的倫理原則，從倫理一元到倫理多元

「四十年前，在我們學刻的知識界圈子裡，廣泛流傳著一項信仰，認為：在『實踐性—政策性的評價』這個領域裡，在可能採取的立場當中，最終一定有一個立場是『在倫理上唯一正確的』(當然，師莫勒本人始終都指是很有保留地採取了這種觀點)。但在今日，我們卻很容易就可以確定，恰恰就在那些講壇評價的擁護者們之間，情況已經不再如此了。」(Weber,

2013: 484)



□ 從本本寫作年代往前推大概是 1860 或 1870 年代左右。

教授的先知預言(Professoren-Prophetie) (Weber, 2013: 485)



人格崇拜(Persönlichkeitskult) (Weber, 2013: 487)



尊重所有黨派評價

「但無論如何，在我看來，對『講壇評價』這項權利所做的原則性的要求，唯有當『所有的黨派評價都有機會在講壇上使自己受到尊重』這一點的保障也同時被創造出來了，才會是前後一致的。」(Weber, 2013: 488)



研究者和教師必須無條件區分：

1.經驗事實的建立

2.他個人對這些事實的評價 (Weber, 1949: 11)



「**如果**教師相信自己不應該放棄做出種種實踐性的評價，他就應該將這些實踐性評價本身向學生們**和他自己絕對地弄清楚**。」(Weber, 2013: 492)



走「中間路線」的誤解

「最後，必須最堅決地加以反對的，乃是一種常見的想法，這種想法認為：邁向科學的“客觀性”的道路，將會透過在種種不同的評價之間進行某種斟酌考量，以及在它們之間所做出某種“政治人物式的”妥協而踏上。“中間路線”不僅和種種“最極端的”評價一樣，**都是同樣**無法用經驗性的科學的那些手段而在科學上加以證明的…；而是，在**評價的**領域裡，往往正巧是他**在規範上**是最不明確的。」(Weber, 2013: 492)



科學對政治或政黨的兩項無價的服務

「科學，不管是規範性的科學還是經驗性的科學，都只能對那些政治上行動著的人或者進行著爭論的政黨，提供一項無價的服務，那就是告訴他們：(1)對這個實踐性的問題，有哪些不同的“最終的”採取立場是可以設想得到的；——(2)種種事實是如此這般的，當你們在這些立場之間做選擇時，你們必須要考慮到這些事實。」(Weber, 2013: 492) 

- 現在的學者在和政府建言大概也是如此，第一項是提供所有可能的方案，另外就是呈現相關的現狀。

「心志倫理」和「責任倫理」的永恆紛爭

「…一個基本問題乃是：是否光是『倫理性的行動』之固有價值——人們往往將這說成是：“純最的意志”或“心志”——就應該足以用來作為他(=倫理性的行動)的證成理據 (Rechtfertigung)，就像基督教的倫理學家們所表述的那條準則一樣，根據該準則：基督徒為所當為，結果則聽憑上帝做主」(der Christ handelt recht und stellt den Ergolg Gott anheim)。還是：是否對行動之種種被當作可能的或者或然的而可以預見到的結果——一如這些結果受到倫理性的行動之糾纏進那『在倫理上非理性的世界』(die ethisch irrationale Welt)的這種『糾纏』所制約著那樣——的責任，也應一併被納入考查範圍之內？在社會性的領域裡，所有極端革命性的、政治性的態度，尤其是所謂的“公團主義”(Syndicalismus)，都是由第一個公設出發的；而所有的“現實政治”(Realpolitik)則都是後一個公設出發的。二者都訴諸倫理上的種種準則。但這些準則彼此之間卻處於永恆的紛爭中，而這紛爭則是用某種純粹建立在自己本身之中的倫理學的種種手段，所完全無法解決的。」(Weber, 2013: 492) 

- 韋伯在此處所講的兩個準則分別在別處被他稱為「心志倫理」(Gesinnungsethik; ethic of conviction)和「責任倫理」(Vorantwortungsethik; ethic of responsibility)。

價值衝突如同神魔戰爭

「在不同的種種價值之間，最終到處並且一再地涉及到的，都不只是一些選項，而是無法調解的你死我活的鬥爭，就像“神”與“魔”之間的鬥爭那樣。在這些之間，並沒有種種的相對化與妥協。」(Weber, 2013: 502)



「下面所舉的三個這麼簡單的問題，也完全是選擇或妥協之事：(1)在多大程度內一個目的應該可以神聖化那些不可避免的手段？(2)在多大程度內那些不想要的副結果應該被忍受？最後，(3)許多具體發生牴觸的、所想要的或所應該的目的之間的種種衝突，應該如何被調解？沒有任何一種種類的(理性的或經驗的)科學的程序，能在這些問題上提供任何決定。尤其是**我們的**嚴格經驗性的科學，更不能自認為可以替別人做出選擇，因此也不應該給人以此做得到這一點的印象。」 (Weber, 2013: 503~504)



價值判斷(Werturteil)

「“價值判斷”(Werturteil)…這個語詞對我們的主題而言，卻顯然完全不能解決任何東西。正如本文一開頭所說的，這語詞是完全沒有歧義的：在這些討論中，對我們的學科而言，這個語詞所涉及的，乃是在種種倫理的或文化的觀點下、或出於其他的理由，而將種種『社會性的事實』當做是在實踐上『值得期望的』或『不期望的』所做出來的種種**實踐性**的評價。」 (Weber, 2013: 492)



價值關聯 (Wertbeziehung)

「社會科學問題的選擇是受到所處理現象的價值關聯(value-relevance)的影響……「價值關聯」(relevance to values)指的是對決定一項經驗分析的主題和問題的特殊科學「利益」(interests)所做的哲學解釋。」 (Weber, 1949: 21-22)

- 以上是我根據英譯本的翻譯，比原來的德文簡潔。貼近韋伯原文脈絡的譯本，請參考張旺山的翻譯如下：「關於“價值關聯”(Wertbeziehung)這個語詞的意義，我必須提及我自己以前所發表過的一些意見，尤其必須提及李克特(H. Rickert)的那些著名著作。要在這裡再講一次，是不可能的。因此，我在此只想提醒一點：“價值關聯”這個語詞，僅僅意味著對科學所特有的、支配著一項經驗研究的探究之『客體的篩選與形構』的那種“**興趣**”所做的哲學上的詮釋(philosophische Deutung)。」 (Weber, 2013:

506~507)



鬥爭無所不在

「無法由一切文化生活中排除的，乃是：**鬥爭**。人們可以改變它的手段、它的對象、甚至它的基本方向與它的承擔者，卻無法消除它本身。」

(Weber, 2013: 513)



「毫無例外地，無論是哪一種種類的『社會關係的秩序』，如果人們想要對該秩序**加以評價**的話，究竟言之也都應該就『該秩序以外在的或內在的(動機-)篩選的方式，將那些成為支配性的人的類型之最佳機會，給了**哪一種的人的類型**』這一點，去加以檢驗。」 (Weber, 2013: 513)



最後的提醒

「我只是想提醒讀者：如果有什麼的話，那麼下面這一點就是特別應該像職業性的“思想家們”(berufsmäßige Denker)建議的一項職責(Obliegenheit)，亦即：在面對各該當時具有支配性的種種理想、哪怕是最崇高的理想時，保持一顆在『個人的能力』這個意義下的清醒的腦袋，必要時還得“逆著潮流游泳”(gegen den Strom zu schwimmen)。」

(Weber, 2013: 513)



□ 這話和《孟子》〈公孫丑上〉說的「雖千萬人吾往矣」是一樣的意思。

理念型 (Idealtypus; Ideal Type)

題解

韋伯對於「理念型」的看法，主要發表在〈社會科學與社會政策的知識之“客觀性”〉(1904)一文中。這篇文章是在韋伯和宋巴特(Werner

Sombart)及雅飛(Edgar Jaffé)三人接手了《社會科學與社會政策學報》之後發表的該期刊易手後的第一篇宣示性的文章。



譯名

德文原文	英譯	中譯
Idealtypus	ideal type	理想型
		理想類型
		理想典型(張旺山)
		理念型

- 張旺山(Weber, 2013: 55n56)將此詞譯為「理想典型」，他寫了一篇很長的腳註說明他的理由。

主要概念

《社會科學與社會政策學報》期刊的任務

「我們認為：『提出具有約束力的種種規範與理想，以便可以由這些規範與理想為實踐導出方案』，這絕不會是一門經驗科學的任務。」(Weber,

2013: 174) 

「批判不會在價值判斷面前卻步。」(Weber, 2013: 174) 

「一本《文庫》，至少就其意圖而言，從來就不是、並且也不應該變成是一個讓人從事反對某些特定的政治的或者社會政策的黨派之論戰的地方，同樣也不是一個讓人宣傳支持或反對某些政治的或社會政策的理想得地方；要做這些事，可以找其他機關刊物。本期刊的獨特性，毋寧從一開始就正是存在於、並且今後(只要編輯群力所能及)也應該存在於：在本期刊裡，政治上尖銳的對立者都因科學的研究工作而聚在一起。本期刊迄今不是一份“社會主義的”機關刊物，將來也不會是一份“資產階級的”機關刊物。他不會將任何想要立足於『科學性的討論』這個基地之上的人，從它的同

仁範圍排除掉。它不會是一個“答覆”、答辯、再答辯的遊戲場，但它也不保護任何人(包括它的同仁以及它的編輯群)，使他在其欄位中免於遭受可以想像到最尖銳的、切事的一科學性的批判(sachlich-wissenschaftliche Kritik)。不能忍受這一點的人，或者跟那些位服侍不同於自己的其他理想而工作的人，在服侍科學知識上也不想合作的人，大可敬而遠之。」(Weber, 2013: 183~184)

「在這裡，“社會科學文庫”這個詞語所包括的，乃是對某些問題所做的歷史性的與理論性的探討，而同樣的這些問題之實踐上的解決，則是最廣義的“社會政策”的對象。當我們這樣做時，我們使用了一項權利：將“社會的”這個語詞就其由種種具體的當前問題所決定的意義去加以應用的權利。如果人們願意將這些『將人類生活的過成放在其文化意義的觀點下加以考察』的學科稱為“文化科學”，則我們的意義下的『社會科學』也將屬於這個範疇。」(Weber, 2013: 190)

人類行動的手段和目的是科學考察可及的

「對『有意義的人類行動之種種最終元素』(die letzten Elemente sinnvoll(en) menschlichen Handelns)所做的任何思想上的省思(denkende Besinnung)，首先都得遵循“目的”與“手段”這二個範疇…而首先，『手段對於某個給定的目的之適切性』的問題，必定視科學的考察所可及的。」(Weber, 2013: 174)

- 韋伯在《經濟與社會》開頭的〈社會學的基本概念〉中就用「手段」和「目的」兩個判準區分了兩種社會行動：工具理性的行動和價值理性的行動。

科學與個人行動抉擇

「由該衡量本身進一步做出決定，就不再是科學的一項可能的課題了，而是意願著的人(wollender Menscher)的課題：他將根據自己的良心和他個人的世界觀，而在相關的價值之間斟酌權衡並做選擇。科學則可以幫助他意識到：所有的行動以及(在某些情況下當然也包括)不一行動，在其結果

方面都意味著支持某些特定價值的某種**表態**，並且從而通常也意味著表態**反對其他價值**（但這一點今日卻常常刻意地被忽視）。做出選擇，則是他的事情。」(Weber, 2013: 175) 

「一門經驗科學無法教任何人『他**應該**如何』(was er *soll*)，而只能交人『他**可以**怎樣』(was er *kann*)以及——在某些情況下——「他**想要**甚麼」(was er *will*)。有一點是正確的：在我們這些科學的領域裡，個人的世界觀的確也常常會不斷混進科學的論證中，一再使科學的論政變得混濁，甚至使得人們即使在尋求事實之單純的因果關聯的領域裡，也會各自就結果是會減少或提升個人的理想的機會(亦即：能夠想要某種特定的東西之可能性)，而對科學的論證的分量做出不同的評估。」(Weber, 2013: 176) 

個人價值判斷被感受到的客觀

「正是那些『“人格”之最內在的元素』(jene innersten Elemente der "Persönlichkeit")，亦即那些決定我們的行動並賦予我們人生以意義(Sinn und Bedeutung)之最高與最終的價值判斷，會被我們當做是某種“客觀地”有價值的東西而為我們所感受到。而事實上也唯有當這些價值判斷讓我們覺得它們是有效的、是由我們那些最高的人生價值中流出來的，並且是在我們對抗人生的種種阻力的奮鬥過程中發展出來的，我們才會挺身而出護持這些價值判斷。」(Weber, 2013: 177) 

科學研究的兩條誡命

「第一個義務是：隨時讓讀者和自己清楚地意識到：他們藉以測量實在並由之導出價值判斷的那些標準是**什麼**，而不可以像太常發生的那樣，藉由將天差地別的不同種類的價值不精確地互相混入對方，而想蒙混過關，回避不同的理想之間的衝突，而來個“統統有獎”。」(Weber, 2013: 182)



「科學的公正性的第二個基本的誡命乃是：處在這樣的情況中時，必須隨時向讀者(以及——我們再度要說——尤其向自己本身!)交代清楚：**是否**

以及**在哪裡**『思想著的研究者』(der denkende Forscher)停下來了、而『意欲著的仁』(der wollende Mensch)則開始說話了；**在哪裡**論證是訴諸知性的、而**在哪裡**論證則是訴諸感覺的。『對事實之科學性的說明』與『評價性的論理』(wertendes Raisonement)之經常的混淆，乃是我們這門專業的研究工作之迄今固然始終還是最廣為流行、但也是危害最烈的獨特性之一。」(Weber, 2013: 183) 

和歷史唯物論切割

「儘管擺脫了『我們可以將文化現象的全體**還原**為“物質的”利益組合的產物或功能』這一項過時的信仰，但我們依然相信：將種種**社會性的現象與文化過程**放在其『**經濟上**的受制約性與影響範圍』這個特殊的觀點下進行分析，不僅在過去曾經是、並且(若能審慎地加以運用並避免教條是的偏見)在所有可預見的時代裡，也都仍將是一項具有創造性的多產性的科學原則(ein wissenschaftliches Prinzip von schöpferischer Fruchtbarkeit)。作為“**世界觀**”或作為對歷史實在之因果說明的公分母的所謂的“唯物的歷史觀”，固然應該斷然地加以拒斥，——但照顧『**經濟性的歷史解釋**』(die ökonomische Gesschichtsinterpretation)，卻是我們這份期刊的主要目的之一。」(Weber, 2013: 191~192) 

□ 韋伯在此要切割的是「唯物的歷史觀」(或譯成「歷史唯物論」或「唯物史觀」)和「經濟性的歷史解釋」。

「在(如《共產主義宣言》之)**舊有的**原創的一原始的意義下的所謂的“唯物論的歷史觀”，今日或許只還支配著那些外行仁與半瓶醋的腦袋。」

(Weber, 2013: 191~192) 

社會現象是一種理念型

「任何“社會現象”都是——明說地或未明說地，自覺地或不自覺地——根據某些特殊且“片面”的觀點而被選定為研究對象、並對之加以分析或以陳述的方式加組織安排的。」(Weber, 2013: 195) 

□ 這裡強調某些「特殊且片面的」其實就是後面要講到的理念型。

「**我們**所想要經營的社會科學，乃是一種**實在科學**。我們想要對我們被置入其中的生活之圍繞著我們的實在，**就其獨特性**加以理解——一方面就此『生活實在』(Wirklichkeit des Lebens)今日的型態而理解其個別的現象之間的關聯和文化**意義**，另一方面則理解其歷史上何以『變成現在這個樣子而不是另一個樣子』(so-und-nicht-anders-Gewordensein)的種種理由。」(Weber, 2013: 196) 

因果問題，以及「歷史個體」與法則的關係

「因果問題乃是**歸因問題**(Zurechnungsfrage)。只要我們所要考察的，是對一個“文化現象”〔所謂「文化現象」，如果我們承續一個在我們的學科的方法論中本來就已經偶爾被使用、而現在在邏輯中則以更精確的表述變得越來越平常的語詞說的話，我們會說是：一個“**歷史性的個體**”(historisches Individuum)〕的因果說明，則對於『起因造成』的**法則**的認識(Kenntnis von Gesetzen der Verursachung)便不會是研究的**目的**，而只能是**手段**。這種知識使我們較為容易或有可能將現象中的那些就其個體性而言在文化上富有意義的組成部分，在因果上歸因到它們的具體的原因上去。當、並且**唯有**當這種知識可以有這種效果的時候，它對於『探討個體性關聯的知識』才是有價值的。並且，法則越『普遍』、亦即越抽象，就**越不能**滿足『對**個體性**的現象進行因果歸因』的需要，從而間接地也就越不能幫助我們理解種種文化過程的意義。」(Weber, 2013: 204) 

「如果說歷史加的因果知識就是將具體的結果**歸因**到具體的原因上去的話，則對任何一個個體性的結果之**有效的**歸因，若不運用“法則性的”的知識("nomologische" Erkenntnis)(亦即關於因果關聯的規律之知識)，根本就是**不可能的**。」(Weber, 2013: 204) 

對「客觀」(將經驗實在化約成法則)的誤解

「由到目前為止所說的一切得到的結論乃是：認為對文化過程的某種“客觀”的處理，就是必須把『將經驗實在化約到“法則”上』當作科學的研

究工作的理想目的，這種想法是沒有意義的。」 (Weber, 2013: 205)



文化科學的預設

「任何一門**文化科學**的先驗預設(transzendente Voraussetzung)並不是『我們認為某一特定的、或一般而言任何一個“文化”是**有價值的**』，而是：我們是**文化人(Kulturmenschen)**，天生就稟賦著『有意識地對世界採取**立場**並賦予世界一個意義(Sinn)的能力與意願。不管這意義是什麼，它都會讓我們在生活中由它出發，對『人的共同生活』(menschliches Zusammenleben)的某些特定現象**加以判斷**，將這些現象當作是**富有意義的**(肯定的或否定的)而對之採取立場。不管這種立場的內容是什麼，這些現象對我們而言都具有文化**意義**的，而這些現象的科學上的興趣，也完全建基於這種意義上。」 (Weber, 2013: 206)



理論和歷史的對立

「直到今天，(在我們的學科裡)“抽象的” — 理論的方法(die "abstrakt: theoretische Methode)史中都還是和經驗的 — 歷史的研究(empirisch-historische Forschung)僵硬地對立著，未經調和、也似乎無法調解。」

(Weber, 2013: 213)



理念型

不是：

1. 「假設」，但可以引導如何構成假設；
2. 現實的描述，但目標在於精確地表達這種描述的方式；
3. 平均數。

是：

1. 片面地強調一種或多種觀點；
2. 根據這些強調的觀點將許多分散，特殊的和時有時無的具體各別現象加以綜合而成；

3. 在現實中是找不到的，是烏托邦 (Weber, 1922: 190-191; 1949: 90)



「對**研究**而言，理想典型式的概念將可以訓練歸因判斷 (Zurechnungsurteil)：它不是“假設”，但它會為假設的形成指引方向。它不是對實在物的某種**陳述**，但它會賦予陳述明確的表現手段 (Ausdrucksmittel)。因此，我們在這裡所談及的那個關於『**歷史上**給定的、現代交往經濟上的社會組織』的“觀念”，就是根據一些和人們見購利如做為“發生性的”概念("genetischer" Begriff)的中世紀的“城市經濟” (Stadtwirtschaft)這個觀念時所根據的完全相同的邏輯原則而發展出來的。當人們在建構“城市經濟”這個觀念時，他所建構的“城市經濟”這個概念，也**不是**在整個被觀察的城市中事實上存在著的那些經濟原則的某種**平均**，而是同樣是一個**理想典型**。人們是透過**某一個**或**某一些**觀點支片面的**提昇**，以及透過將一大堆混亂而分離的、這裡多一些那裡少一些、有些地方甚至根本不存在的合乎那些以片面的方式挑選出來的觀點的個別現象，整合成一個本身具有一致性的**思想**圖像，而獲得該理想典型的。就其概念上的純度(begrifflichen Reinheit)而言，這個思想圖像是無法在實在的任何地方發現的，它是一個**烏托邦**，因而對**歷史**的研究而言，便產生了一項課題，亦即必須在**每一個個別的事例**中確定：實在與該理想圖像相距多近或多遠，亦及我們可以在多大程度上說：某一特定城市的種種關係之經濟學上的特質，就概念上的意義而言是“城市經濟式的”。」(Weber,

2013: 216~217)



例如：「資本主義的」文化的烏托邦就可能因為強調不同的觀點而在現存的經濟體制中找不到，而且每個烏托邦也各有不同，但是每個烏托邦仍然可以宣稱它們呈現了「資本主義的」文化。(Weber, 1949: 91)

「的確，下述情形不僅是可能的、甚至必須被看作是一定會發生的，那就是：人們可以構想出許多個、甚至一定會是為數甚多的這種種類的烏托邦，其中**沒有任何一個**和另一個相同，其中更且**沒有任何一個**是可以在經驗實在中作為『社會狀態之事實上有效的秩序』而被觀察到的，但其中的**每一個**卻都提出要求，認為自己就是對『資本主義是的文化』這個“觀念”的某種陳述，而只要這每一個烏托邦事實上都由時在中取得了我們的文化之某些在其**獨特性上有意義**的特點，並形成違一個一致的理想圖像，這些烏托邦中的**每一個也**的確都可以提出這種要求。因為，我們視為文化現象而

感到興趣的那些現象，總是由那些我們可以和那些現象關聯起來的極為不同的價值觀念，導出我們的這種興趣(亦及這些現象的“文化**意義**”)

的。」(Weber, 2013: 218)



- 簡言之，研究者根據自己的價值關連建構出資本主義的文化，可以是「人言人殊」。這是很可怕的後果。大家以為是在研究同一種現象，其實都因為自己在選擇現象的側種面不同，而形成「雞同鴨講」的現象。這樣的話，「理念型」又該如何評論其在學術研究上的功過呢？

理念型是學術研究的手段，不是目的

「**無論**這件工作只是一種純粹的思想遊戲，還是某種在科學上能產生豐富成果的概念建構，都是絕不可能事先(a priori)就加以決定；在此也確乎只有一個標準；成功，亦即：端看它是否能讓我們獲得關於具體的文化現象之關聯、因果制約性和**意義**方面的知識而定。因此，抽象的理想典型的建構，並不是作為目標、而是作為**手段**而納入考察的。」(Weber, 2013: 219)



- 韋伯在這裡說明理念型的使用要成功的話，必須考慮三項：和具體文化現象之關聯、因果制約性和意義。

建構理念型的目的

「『理想典型』這種思想圖像並非歷史實在、甚至根本就不是甚麼“固有的”實在，我們建構這種思想圖像的目的，更不是要將它當做某種模型(Schema)而將實在當做**例子**納入**其中**，而是：它具有某種『純理想性的**界限**概念』(rein idealer *Grenzbegriff*)的意義，當我們想要闡明實在之經驗性內容的某些特定的、有意義的組成部分時，我們便可以用它去**測量**實在，將實在和它進行**比較**。這種概念乃是一些構作物，在這些構作物裡，我們運用『客觀的可能性』這個範疇，將我們之取向於實在並在實在中受到訓練的**想像力判斷**為『適當的』的那些關聯給建構起來。」(Weber, 2013:

220)



理念型和評價判斷無關

「在我們的意義下，一個“理想典型”乃是某種和**評價性的**判斷完全不相干的東西，除了某種純**邏輯上的**“完美”(Vollkommenheit)之外，它和任何其他種類的完美都毫不相干。」(Weber, 2013: 227) 

理念型不是量的平均，注重文化意義和獨特性

「**沒有任何**類概念會作為**這樣的**概念而具有“典型的”性格，也不存在任何純粹的具有類性質的“平均”——**典型**("Durchschnitts"-Typus)。無論在哪裡(例如：在統計學裡)，只要我們談到種種“典型的”量("typische" Größen)，我們所說的都**多於**某種單純的平均。當我們所從事的越是涉及對於實在中作為大眾現象而出現的種種過程之單純的**分類**的時候，我們所提出的就越是一些類概念；反之，如果我們越是想要對在這些過程的種種組成部分之中的那些構成這些過程所特有的**文化意義**之基礎的組成部分的那些複雜的歷史關聯，進行概念上的建構的話，則我們所提出的概念(或概念系統)便越具有**理想**典型的性格。因為，理想典型式的概念建構的目的道處都是：**不是**要讓『具有類性質的東西』、而是相反的：要讓種種文化現象**獨特性**，被我們明確地意識到。」(Weber, 2013: 229) 

反對理念型的人相信「沒有預設的客觀事實」

「持『關於歷史實在的知識應該是、或可以是對“客觀的”事實之“沒有預設的”描摹(Abbildung)』的觀點的人，將會否認這種理想典型式的概念有任何價值。」(Weber, 2013: 219) 

「自然主義的成見」：理論涵蓋了歷史實在

「最危險的事情莫過於那種由種種『自然主義的成見』(naturalistische Vorurteilen)產生的理論和歷史的混淆了——無論這種混淆的形式，是人們相信在那些理論性的概念圖像中，已經將歷史性實在之“真正”的內容或“本質”給固定下來了，還是人們將這些理論性概念圖像拿來當作某種『普羅克魯斯特之床』(Prokrustesbett)使用，將歷史硬套進其中，還是甚至將種種“觀念”當作某種存在於現象之流的背後的“真正”的實在、當作在歷史中發生作用的一些真實的“力量”而加以實體化。」(Weber,

2013: 222)



張旺山(Weber, 2013: 222n10)在「普羅克魯斯特之床」後加了一個長長的說明註解：「普羅克魯斯特(Prokrustes)是希臘神話中的一個巨人，是海神(波賽頓)Poseidon 的兒子，為埃萊夫西斯(Eleusis)地方的強盜。據說他抓到路過人時，會給他一張床。個頭大的，就給小床，而斷人雙腿以適床；個子小的就給大床，並拉長(斷)支體以適床。『普羅克魯斯特』是外號，希臘文的意思就是『伸展者』。普羅克魯斯特後來被希臘英雄忒修斯(Theseus)所殺。『普羅克魯斯特之床』意味〔原誤〕生搬硬套，將某個東西硬塞進既有的形式或模式(Schema)中。」



其實中文的成語「削足適履」也是同樣的意思。現代很多學者的論文都是拿台灣的例子來「套理論」覺得這樣才是跟外國理論「對話」，而忽略掉很可能被「同化」或「異化」而不自覺。

「可以在歷史上加以查明的支配著人們的**觀念**，與歷史實在中的那些我們可以由它們抽象出與之相應的理想**典型**的組成部分之間的因果關係，當然可能以極為不同的型態出現。原則上可以確定的只是：二者理所當然地是二個完全不同的東西。但這裡還有另一點必須進一步加以說明的：那些支配著某一個時代的人的、亦即散亂地在這些人身上發生作用的“**觀念**”**本身**，只要它們涉及了某些較為複雜的思想構作物，我們也同樣唯有**以某種理想典型的型態**，才能夠以具有概念上的清晰度的方式加以掌握，因為，這些『**觀念**』在經驗上畢竟是活在不特定的、並且不斷改變的一群人的腦海中的，而且它們所經驗到的，無論在形式與內容或清晰度與意義(Sinn)上，也都成現出極為多樣的不同的深淺層次。」(Weber, 2013: 223~224)



「因此，如果有人提出一個問題，問道：在這一團混沌中，究竟什麼才是貫穿整個中是既得“基督宗教”、才是我們始終必須以某一個確定的概念加以分析的東西，我們在中世紀的種種制度中所發現的“基督性”(das "Christliche")究竟存在於什麼地方，則我們馬上就會發現：我們在這裡的任何一個個別情況中，也都將會運用某種由我們所創造出來的純粹的思想構作物。這種思想構作物，乃是我們將之結合成一個“**觀念**”得那些信仰命題、教會法—與道德的規範、生活經營的準則(Maximen der Lebensführung)以及無數的個別關聯的結合：某種**我們**不運用理想典型

式的概念便絕對無法毫無矛盾地達到的綜合(Synthese)。」(Weber, 2013: 223~224) 

□ 韋伯此處提到的「生活經營」(Lebensführung), 很可能是從愛默森(Ralph Waldo Emerson)的 conduct of life 翻譯成德文的概念。這點我還要再找證據, 這裡只是假設。

理念型的功能 (1917)

「比較經驗事實以建立其同異, 並以最精確易懂的概念來描述, 在加以瞭解和因果地說明。」(Weber, 1949: 43) 

評論馬克思主義

「每一個曾經用馬克思主義的種種概念進行過研究的人都知道: 這些理想典型, 如果人們利用它們來對實在與它們進行比較的話, 是具有重大的、甚至獨一無二的**啟發學上的**意義的, 而一旦將它們想成是一些經驗上有效地、或甚至是**真實的**(事實上亦即: 形上學的)“發生影響的**力量**”、“趨勢”等等時, 則它們同樣也是危險的。」(Weber, 2013: 232) 

參考文獻

- Max Weber · 2013 · 《韋伯方法論文集》· 張旺山 · 譯 · 台北: 聯經 ·
Max Weber. 1922. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
Max Weber. 1949. *The Methodology of the Social Sciences*. Trs. by Edward A. Shils and Henry A. Finch. New York: The Free Press.

韋伯《方法學論文集》德文版本、英譯本和中譯本的目錄比較 

Marianne Weber 編

Johannes

H. H. Bruun 英譯本

張旺山中譯本

輯版(1922)	Winkelmann 編輯 版(1951)	(2012)	(2013)
Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie(1903~6)		Roscher and Knies and the logical problems of historical economics	羅謝與肯尼士和歷史的國民經濟學之邏輯問題
		Accompanying remarks	弁言
Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis(1904)		The "Objectivity" of knowledge in social science and social policy	社會科學的與社會政策的知識之”客觀性”
Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik(1905)		Critical studies in the logic of the cultural sciences	在“文化科學的邏輯”這個領域的一些批判性研究
R. Stammlers »Überwindung« der materialistischen Geschichtsauffassung (1907)		R[udolf] Stammler's "overcoming" of the materialist conception of history	史坦樂之“克服”唯物論的歷史觀
	Nachtrag zu dem Aufsätze über R. Stammlers »Überwindung« der materialistischen Geschichtsauffassung(生前未出版)	Addendum to the essay on R[udolf] Stammler's "overcoming" of the materialist conception of history	〈史坦樂之“克服”唯物論的歷史觀〉一文之補遺
Die Grenznutzlehre und das »psychophysische« Grundgesetz (1908)		The theory of marginal utility and the "fundamental law of psychophysics"	邊際效用學說與“心理物理學的基本法則”

»Energetische« Kulturtheorien(1909)		"Energetical" theories of culture	“能量學的”文化理論
		Review of Adolf Weber, <i>The Tasks of Economic Theory as a Science</i> , (1909) (excerpts)	
Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie(1913)		On some categories of interpretative sociology	
		Declaration	
Der Sinn der »Wertfreiheit« der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften(1917~8)		The meaning of "value freedom" in the sociological and economic sciences	社會學與經濟學的諸科學之“價值中立的意義
Methodische Grundlagen der Soziologie(1920)	Soziologische Grundbegriffe(1921)		
Wissenschaft als Beruf (1920)		Science as a profession and vocation	
Nachtrag zu dem Aufsätze über R. Stammlers »Überwindung« der materialistischen Geschichtsauffassung(生前未出版)			
		Contributions and interventions (excerpts)	
		Association for Social Policy,	

		Mannheim 1905	
		Association for Social Policy, Vienna 1909	
		German Sociological Society, General Meeting, Frankfurt 1910	
		Letters (excerpts)	
		Notes and drafts	
		1 Note marked "Rickert's' value" (The "Nervi Fragment), c.1902/1903	
		2 Note marked "New sciences", c.1902/1903	
		3 Note on "immediate experience" and "human action"	
		4 Note on Wilhelm Roscher, c.1902/1903	
		5 Note on historical method, c.1902/1903	
		6 Note on "intelligibility" of reality, c.1902/1903	
		7 Note on "cosmos" and "development",	

		c.1902/1903	
		8 Note marked "Development v. Below/E. Meyer", c1902/1903	
		9 Handwritten beginning of the draft entitled "Georg Simmel as a sociologist and theoretician of the money economy", c.1908	
		10 "Fragment on formal ethics", c.1912	

韋伯的階級觀

階級情境 (class situation)

購買貨物、獲取地位和內心的滿足的典型可能性

階級 (class)：所有處於同一階級情境的人；又可分為

財產階級 (property class)：因財產差異而決定

正面特權的財產階級：靠利息生活者 (rentier)，來源包括：

人(奴隸主) 土地 礦產 設施(工廠和設備)

船泊 借貸(牲畜 穀物 錢財) 安全

中產階級：靠財產或技能謀生者

負面特權的財產階級：不自由的人 去除階級的人 (the declassed)

(西洋古代的無產者) 乞丐

商業階級 (commercial class)：貨物和服務的行銷性；包括：

正面特權的商業階級：企業家 商人 船主 工農業企業家

銀行家 專家 受過特殊教育的人(律師 醫生 藝術家)

有獨門技術和資格的工人 (天生的或後天學習的)

中產階級：自雇的農人和匠人 公私官員 自由業和有獨門技術的工人

負面特權的商業階級：技術工人 半技術工人 無技術工人

社會階級 (social class)：同一階級情境的整體，個人流動和代間流動在其中發生；包括：

工人階級整體

小資產階級 (petty bourgeoisie)

無財產的知識份子和專家 (技師 白領雇員 公務人員)

有財產和受過教育的階級

地位 (status)：以正面的或負面的特權來宣稱社會聲望

生活風格 (style of life)

正式教育

經驗訓練

理性教導

祖傳的或職業的聲望

地位團體 (status group)

特殊的社會聲望

地位的壟斷

黨派 (party) — 有共同的背景，目標和興趣

(Weber, 1968: 302-307; 1972: 177-180; 韋伯, 1997: 333-339)



參考文獻

Max Weber [马克斯·韦伯] · 1997 · 《经济与社会》 · 两册 · 林荣远译 · 北京: 商务 ·

Max Weber. 1968. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Vol. 1. Trs. By Guenther Roth and Claus Wittich. California: University of California Press.

Max Weber. 1972. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. Fünfte, revidierte Auflage. Studienausgabe. Vesorgt von Johannes Winckelmann. Tübingen: J. C. Mohr (Paul Siebeck).

《學術當作一種志業》

演講背景

這篇演講稿收入韋伯夫人瑪莉安娜·韋伯 (Marianne Weber) 在韋伯過世之後所編輯的《科學學論文集》中。因為原書目錄註明是 1919 年的演講，所以一般都延用這個年代。後來，德國的學者施魯赫特 (Wolfgang Schluchter) 經過查對當時的報紙報導發現應該是為伯在 1917 年 11 月 7 日所做的演講 (Schluchter, 1979: 113-116)，所以後來的英文新譯本的年代也跟著更正過來，見 Lassman, Volody & Martins (1989)。

根據施魯赫特 (1988: 110) 的說法，當時的演說和印出的講稿不盡相同。

這場演講和〈政治當作一種志業〉一樣，都是當時巴伐利亞的「自由學生聯盟」所舉辦的系列演講之一 (Schluchter, 1979: 115)。

這篇文章由瑪莉安娜·韋伯收錄在以討論學術或社會科學知識特性的文集中，她還特別用了一個費希特所創用的 Wissenschaftslehre 一字當成文集的書名。這個書名德國學者 Wilhelm Hennis 建議譯為英文的 Science of Science；費希特該書的大陸中譯本將其譯為「知識學」；英譯者 Edward A. Shils 和 Henry A. Finch 選譯了該文集中的三篇文章，給了另一個英文書名 Methodology of the Social Sciences，似乎要將德文的 Wissenschaftslehre 和英文的 Methodology 等同的意味。但是就德文的原字來看，這個字是由 Wissenschaft〔學術、或廣義的科學〕和 Lehre〔學〕兩個字合成的，應該是「有關學術基本問題的探討」。

這篇文章原名 Wissenschaft als Beruf，英譯本都翻成 Science as a Vocation，三個中譯本則各有自己的譯名：錢永祥譯成〈學術作為一種志業〉，王容芬譯成〈以學術為業〉，楊富斌譯成〈以科學為業〉。題目中的 Wissenschaft 英文都譯成 Science，中文則有「學術」和「科學」兩種譯法；題目中的 Beruf 英文都譯成 Vocation，中譯本在標題上都譯成「志業」或「業」，同一個字，在正文中，錢永祥譯本通常譯成「志業」，王容芬則多譯成「天職」，而楊富斌則多半譯成「內心感召」或「感召力」。

這篇文章各有兩篇英譯本和中譯本。1946 年的 C. Wright Mills 和 Hans H. Gerth 合作的英譯本通行較久，但是可能的話，還是應該找 1989 年 Michael

John 考定精詳的新譯本來看。

中譯本有台灣譯者錢永祥很努力參考了德文原文、英譯本、日譯本等所作的翻譯，增加了幫助讀者閱讀的小標題。此書換過出版社，也修訂過，在正文中當然以新譯本較好，但是在附錄的文字中，有些是舊譯本有，而新譯本刪掉的，不乏參考價值，不可偏廢。錢永祥將全文分成六個部分三十三節，各節均冠以小標題。

另外一個譯本是大陸留德學者王容芬的譯本，是直接從德文翻譯的，還附錄了相關的文章，其中包括施魯赫特的〈《以學術為業》和《以政治為業》的特色〉一文，頗有參考價值。王容芬的譯文比較貼近德文，中文讀者或許會覺得不太習慣。不過，和錢永祥參考多種語文的譯本比起來，是各有優劣的。

馮克利的簡體字譯本在行文中都加有小標題。馮譯本還收錄了一些 Peter Lassman, Volody and Martins 等人譯本中其他相關文章的中文翻譯，算是諸譯本中特別之處。

最近的的譯本是楊富斌的譯本，也是簡體字。

Lassman, Volody and Martins (1989) 聯合編輯的新譯本中除了收錄 Michael John 的全新英譯之外，還收錄了當時對學術這個主題相關的討論，將這篇文章放到應有的歷史文化脈絡中，比起其他不提及這篇文章歷史文化脈絡的譯文來說，更增添了更豐富的參考價值。

主要概念

問題的提出

「首先我要提出一個問題：學術作為一種物質意義下的職業，具有怎樣的面貌？基本言之，這個問題在今天實際問的是：一個決心取〔原誤〕在學院裡從事學術工作(Wissenschaft)為職業的研究生，居於怎樣的處境？」

(韋伯，1991：132)



德國和美國「有志現身學術研究的年輕人」的生涯歷程比較



	德 國	美 國
就 職	<p>從「私講師」〔王譯「編外講師」〕(Privatdozent)做起，經過與某大學裡本科專家學者討論並得到他們同意之後，他提出一本著作，通過教授團所舉行的一場通常屬於形式的面試〔王譯「正式考試」〕，然後才具備這所大學的正式教書資格。然後，他可以按照自己的專長，選開一門課。但是，除了學生的聽講費之外，別無薪水可領。</p>	<p>先以「助理」身分受聘。這種身分，類似德國自然科學與醫科大型研究機構裡的助理，其中只有一部份助理渴望獲得私講師的正式職位，而且這種機會經常來得很遲。</p>
薪 水	<p>德國學者的地位是建立在金權取向(Plutokratie)的前提下。事實上，一個身無恆產的年輕學者，要面對學院生涯的這種現實，必須承擔極大的風險。至少幾年之內，時間長短不定，他必須想辦法維持自己的生活。在這同時，他對自己將來是否能夠得到一個職位，使生活過得比較像樣，卻毫無把握。</p>	<p>一開始就有薪水可領。當然，他的薪水很微薄，幾乎比不上一個半熟練勞工的收入。可是，表面上他已經有了一份穩定的工作，因為他有一份固定的收入。不過，通常他也和德國的助理一樣，有被解聘的危險；如果他的表現不符期望，他得經常有這種心理準備，不必奢望同情。這些期望是什麼呢？很簡單，他必須招徠眾多學生。</p>
離 職	<p>一但在位，沒有人可以請他走路。</p>	<p>會被開除。</p>

☒ 「機運」是不可解釋時勉強為之的一種解釋。

「機運，而非真才實學，之所以扮演如此重大的角色，不能完全歸咎於人性，甚至我們不能說人性是主要因素。學術界的選拔過程，和其他選拔過程一樣，必然會牽涉到人性因素。但是，如果把眾多才智平庸之士在大學裡扮演重大角色這個事實，歸罪於學校教授或教育主管個人程度的低劣，卻是不公平的。造成凡才當道的原因，要到人類協作的法則中去找，尤其是好幾組人的協作法則。在這裡，這是指負責推薦的教授與教育官員之間

的協調合作。」(韋伯，1991：135)



政治干涉讓庸人當道

「唯有當國會(如在某些國家)或君主(德國到目前為止)一二者結果相同一或取得權力的革命者(如德國當前)，因政治原因干預學術界的用人時，我們才能確定有人和的平庸之輩、及一心上爬的人會壟斷賢路。」(韋伯，

1991：136)



學者和教師的雙重〔很難兼得〕任務

「我們要明白，學術命運的決定主要憑“機運”，並非僅只是因為藉集體決定拔擢人才的方式有所不足。每位受到召喚、有志從事學術工作的年輕人，都必須清楚地認識到，他所肩負的重任具有雙重面貌。他不僅需要具備學者的資格，同時也必須能夠作一位好老師；而這兩種條件並不一定全然吻合。一個人可能是人分傑出的學者，同時卻是一位糟糕透頂的老

師。」(韋伯，1991：136)



「學術訓練(如我們在德國大學傳統下推展的)，是精神貴族的(geistesaristokratische)事；對這點，我們無需諱言。確實，以適當方式呈現學術問題，而使一個未曾學而能學的心靈，對這些問題有所了解，並且—這在我們看來是唯一重要的一對這些問題作獨立的思考，或許是教育使命裡最艱鉅的一項工作。但是，這項使命有無達成，並非取決於學生人數的多寡。再回到我們的主題上，教學這種藝術，涉及個人的天賦，並且絕非與學者研究學問的能力相吻合。與法國相比，德國在學術上並沒有一

群“不死之士”的制度。依照德國的傳統，大學應同時肩負研究與教學兩種責任。至於一個人是否同時兼備這兩種能力，完全得靠運氣。」(韋伯，1991：137)

「因此，學術生涯乃是一場瘋狂的冒險。當年輕學者要我對他們進大學教書作些建議時，我幾乎沒有辦法負起鼓勵之責。如果他是猶太人，我們自然可以說：『放棄一切希望』(lasciate ogni speranza)。但是對其他的人，無論基於感情或良心，我們都必須問這樣一個問題：你真的相信，你能夠年復一年看著平庸之輩一個接一個爬到你的前面，而既不怨懟、亦無創痛嗎？自然，我們得到的回答總是：『當然，我活著只是為了我的“志業”(Beruf)』。然而，我發現只有少數人能夠忍受這種情形，而不覺得這對他們的內在生命是一種傷害。」(韋伯，1991：137-138)

- ☒ 根據王容芬(1988：21, n2)的譯註，「放棄一切希望」是「引自但丁的《神曲，地獄篇》，這是在進地獄入口處的話」。
- ☒ Beruf 在此處錢永祥譯成「志業」，王容芬(韋伯，1988：21)譯成「天職」，楊富斌(韋伯，1999：7)譯成「內心感召」。
- ☒ 韋伯這段話好像覺得自己的同僚大部分是平庸之輩，是不是有點自視甚高，自認為是學術的貴族？

學術作為精神上的志業

「我相信諸君實際上希望聽我談一些別的東西，那就是：學術作為精神上的志業。」(韋伯，1991：138)

- ☒ Gerth and Mills(1946: 134)、王容芬的中譯本(韋伯，1988：21)，以及楊富斌的中譯本(韋伯，1999：7)都將原文的 inner 譯成 inward 或是「內在的」，不像錢永祥譯成「精神上的」。
- ☒ 錢氏的譯法應該是想和開頭的「物質上的」相呼應。而其他的譯本則以處的「內在的」相對於開頭時的「外在的」。

學術專業化與熱情

「從表象與實質兩方面來說，我們都必須認清，個人唯有透過嚴格的專業

化，才能在學術世界裡，獲得那種確實感到達成某種真正完美成果的意識…唯有憑藉嚴格的專業化，學術工作者才有機會在有朝一日充分體認到，他完成了一些可以傳世的成就，但是這種情形一生也許只有一次。今天，真正確定並且重要的成就，無不屬於專業性的成就。任何人如果不能，打個比方，帶起遮眼罩，認定他的靈魂的命運就取決於他能否在這篇草稿的這一段裡作出正確的推測，那麼他還是離學術遠點好些。他對學問將永遠不會有所謂的“個人體驗”、沒有這份熱情、沒有這種『你來之前數千年悠悠歲月已逝，未來數千年在靜默中等待』的壯志—全看你是否能成功第作此臆測—你將永遠沒有從事學術工作的召喚；那麼你應該去作別的事。因為凡是不能讓人懷著熱情(Leidenschaft)去從事的事，就人作為人來說，都是不值得的事。」(韋伯，1991：138-139) 

☒ 韋伯在〈政治當作一種志業〉中說到政治人物的三種傑出特質時，提到：熱情(LEIDENSCHAFTEN; passion)、責任感(VORANTWORTUNGSGEFÜHL; feeling of responsibility)、拿捏分寸〔距離感〕(AUGENMASS; sense of proportion; judgment)。其實學術研究的極致也應符合三種條件，韋伯在此只提到熱情，蠻可惜的。

熱情是先決條件，靈感起決定性作用

「當然，對於具有決定性作用的“靈感”(Eingebung)來說，熱情乃是先決條件。」(韋伯，1991：139) 

熱情、工作和靈感

「熱情與工作可以激發靈感；最主要的，二者要結合起來。即使如此，靈感只有在它們願意的時候才會造訪，並非我們希望它們來就會來…不管怎樣，靈感之湧現，往往在我們最想不到的當兒，而不是在我們坐在書桌前苦苦思索的時候。然而，如果我們不曾在書桌前苦苦思索過，並且懷著一股獻身的熱情，靈感絕對不會來到我們腦中。無論如何，學術工作者必須考慮到一切學術工作必須承受的風險：靈感會不會出現？一個人可能孜孜矻矻地努力工作，但卻永遠沒有自己的創見。」(韋伯，1991：140) 

天賦、「人格」與「個人體驗」

「我們從事學術研究時是否有靈感，靠的是人所不能測之的命運，此外就是靠“天賦”。目前流行一種心態，把這項無可置疑的真理，變成崇拜偶像的藉口，這些偶像就是“人格”(Persönlichkeit)與“個人體驗”(Erleben)。」(韋伯，1991：141) 

「人格」

「在學問的領域裡，唯有那純粹向具體工作(Sach)獻身的人，才有“人格”。不僅研究學問如此，就我們所知，偉大的藝術家，沒有一個不是把全部心力放在工作上；工作就是他的一切。」(韋伯，1991：141) 

□ 從上下文來看，所謂的「人格」似乎就是獻身於工作的人。

「唯有那些發自內心對學問的獻身，才能把學者提昇到他所獻身的志業的高貴與尊嚴。在這一點上，藝術家也是一樣的。」(韋伯，1991：142) 

學術和藝術的不同：進步與否

「學術工作與藝術工作相當不同。學術工作和一個進步(Fortschritt)的過程不可分離；而在藝術的領域中，沒有進步這回事，至少不同於學術上所說的進步…從藝術的角度觀之，人們永遠不能說，這樣一件作品，會被另一件同樣真正“完滿”的作品“超越”。在學術園地裡，我們每個人都知道，我們所成就的，在十、二十、五十年內就會過時。這是學術研究必須面對的命運，或者說，這正是學術工作的意義。」(韋伯，1991：142) 

學術進步是人類理知化的過程的一部份

「學術的進步，是人類理智化(Intellektualisierung)過程的一個部分，並且是最重要的一個部分。」(韋伯，1991：144) 

理知化和合理化的意義

「**理知化和合理化的增加，並不意味人對他的生存狀況有更多一般性的了解。它只表示，我們知道、或者說相信，任何時候，只要我們想了解，我們就能夠了解；我們知道、或者說相信，在原則上，並沒有任何神秘、不可測之的力量在發揮作用；我們知道、或者說相信，在原則上，透過計算(Berechnen)，我們可以支配(beherrschen)萬物。但這一切所指唯一；世界的除魅(Entzauberung der Welt)。我們再也不必像相信神靈存在的野人那樣，以魔法支配神靈或向神靈祈求。取而代之的，是技術性的方法與計算。這就是理知化這回事的主要意義。」** (韋伯，1991：144-145) 

學術工作的偉大工具

概念

理性實驗 (韋伯，1991：147) 

學術意義的歷史考察

「通往真實存在之路」(Weg zum wahren Sein)

「通往真實藝術之路」(Weg zum wahren Kunst)

「通往真實自然之路」(Weg zum wahren Natur)

「通往真實上帝之路」(Weg zum wahren Gott)

「通往真實幸福之路」(Weg zum wahren Glück)

(韋伯，1991：150) 

政治不屬於課堂

「有人說，大學講堂中，政治沒有立足之地：我同意這種說法。」(韋伯，1991：152)

政治立場與研究政治

「如果老師對政治關心，是基於一種學術上的興趣，就尤其不該在課堂上談政治。因為現實政治中採取某種立場，是一回事；而對政治結構與政黨立場進行學術分析，則是另一回事。」(韋伯，1991：153) 

教師不應傳授政治立場

「真正的教師會注意，不要在講台上，把某一種立場灌輸給學生，無論其方式為明講或暗示。因為以“讓事實自己說話”的方式，把政治立場灌輸給學生，是最欺騙性的做法。」(韋伯，1991：153)



諸神爭戰的價值領域

「各個領域、各種價值主宰神互相爭鬥。」(韋伯，1991：156)



「不過，我們文化的命運已經注定，我們將再度清楚地意識到多神才是日常生活的現實。」(韋伯，1991：157)



美國年輕人對待老師的態度

「美國年輕人，對任何人、任何事、任何傳統和任何官職，都了無敬意；他們只對當事人的個人成就折服。美國人把這稱為“民主”。不論在這種民主觀念的對照下，美國民主的情況顯得多麼扭曲離奇，美國人便是這樣來了解民主的；而這種對民主的了解，才是我們現在的關心所在。美國年輕人是這樣子看站在他面前的教師的：他把他的知識與方法賣給我，賺我父親的錢，與賣菜婦把包心菜賣給我母親，完全沒有兩樣。事情這就了了。當然，要是這個教師正好是個足球教練，那麼在這個領域裡，他便是這學生的領袖。但如果他不是這樣的人物(或者不是在另一種運動裡擔任類似的角色)，那麼他只不過是一個教師而已。沒有美國青年人，會讓他的教師賣給他一套“世界觀”、或者一套操持自己生命的標準法則。當然，這樣的情形，如果用這種方式表達，我們也會拒絕接受。我這樣說是有意誇張到極端，然而，問題是這種看事情的態度，是否也含有一份道理。」(韋伯，1991：158-159)



教師不管是否具有領袖才能都不該在課堂上以領袖自居

「更重要的事，不管有沒有這種才能〔孫注：領袖才能〕，講台上的情境，絕對不是證明一個人是不是領袖的適當場所。做教授的，若是覺得自己有義務去當年輕人的顧問，並且也能夠得到年輕人的信任，願他在與青年們個人交往中，堅守這份崗位。假如他感受到召喚，覺得應該介入世界觀或黨派意見之間的鬥爭，讓他出去到生活的市場上去活動：報紙、公開集會、社團，任何他想去的地方。畢竟，在一個聽眾—甚至連持反對意見的人—被迫保持緘默的場合，表現自己堅持信念的勇氣，是太方便了些。」(韋伯，1991：159)

☒ 這真是我們當老師的要引以為戒的啊！

學術的使命

「首先、當然，學術讓我們得到關於技術的知識，好讓我們通過計算(Berechnung)，支配我們的的生活、支配外在事物以及人的行為。」(韋伯，1991：160)

「其次，學問能夠給我們一些賣菜婦絕對沒法給的東西：思想的方法、思想的工具和訓練。」(韋伯，1991：160)

「我們〔做教師的〕還可以幫助各位得到第三項好處：清明(Klarheit)。當然，首先我們必須假定，〔身為教師〕我們本身已經清明。」(韋伯，1991：160)

☐ 真希望有幫助同學達到這三項「學術的使命」。

教師如何幫助學生達成「清明」

「我們可以—並且應該—告訴諸君，這樣這樣的實踐立場，按照其意義，可以在內心上一致並因此見人格之一貫的方式下，從這樣這樣的終極世界觀式的基本立場導出(它也許只能從某一個這種基本立場導出，但也許可以從不同的幾個這類基本立場導出)，但不能從那樣那樣的其他基本立場導出。具象地說，一旦你們認定了這個實踐立場，你們就是取這個神來服侍，同時也得罪了其他的神。因為只要你們忠於自己，你們必然地要得出這樣一

個主觀上有意義的終極結論。至少在原則方面，這點是可以辦得到的。這也是作為專門學問的哲學、以及其他學科中在本質上涉及原則的哲學討論，所試圖達成的。如此，只要我們了解我們的任務(這點在此必須預設在先)，我們可以強迫個人、或至少我們可以幫助個人，讓他對自己的行為的終極意義，提供一套交待。在我看來，這並不是蕞爾小事，即使就個人生命而言，也關係匪淺。如果一位教師做到了這點，我會想說，他是在為“道德的”勢力服務；它已盡了啟人清明、並喚醒其責任感的職責。我認為，他愈是有意識地避免從他這方面把一種立場用強迫或用提示的方法加諸聽眾身上，它愈能夠善盡這項職責。」(韋伯，1991：)



生命是諸神之間永恆的鬥爭

「只要生命的根據在其自身，須透過其本身方得了解，生命便只知諸神之間永恆的鬥爭。或者說得更直截了當：對生命採取的各種終極而一般性的可能立場，是不可能相容的，因此其間的鬥爭，永遠不可能有結論。這也

就是說，在它們之間，必須要下決定。」(韋伯，1991：162)



- ☒ 「諸神之間永恆的鬥爭」是最近韋伯學者狂愛引用的比喻。
- ☒ 這段話的要意是說：生命沒有十全十美，就是一連串的下決定的過程。

魔鬼是老年人的比喻

「今天，年輕人憎視理知主義為最壞的魔鬼，或者在大部分的情況中，心中為自己這樣憎視理知主義；但是以上述我的立場，正式以憎視理知主義為真正的出發點。對這些年輕人，這句話剛好適用：『留心，魔鬼是老年人，所以要了解它，你得先變老』。所謂老，在這裡並不是出生證明書上的意思：而是說如果我們想和這個魔鬼周旋，我們便不能如今天人們喜為的，在它面前取逃避之徒；我們必須通觀其行徑至終點，方克透見它的力

量及它的限制。」(韋伯，1991：162)



宗教領域和學術領域的緊張

「在任何“肯定性”(positive)的神學中，信仰者都必會進入奧古斯丁(Augustine)的話所描寫的：我相信它，不是因為它悖理，而是完全因為它

悖理(credo non quod, sed quia absurdum est)。有本是去達成宗教行家(virtuosen)這種“犧牲理知”(Opfer des Intellekts)的成就，乃是具有積極(positiv)宗教性的人最重要的特徵。事實之為如此，適足以顯示，在“學問”的價值領域，和宗教的救贖的價值領域之間的緊張關係，即使有了神學(正是神學讓我們見到宗教要求“犧牲理知”)—或者正是因為有了神學—也沒有解消調停的可能。」(韋伯，1991：165)



對當代的診斷

「我們的時代，是一個理性化、理知化，尤其是將世界之迷魅加以祛除的時代；我們這個時代的宿命，便是一切終極而最崇高的價值，已自社會生活(Öffentlichkeit)隱沒，或者遞入神秘生活的一個超越世界、或者流於個人之間直接關係上的一種博愛。」(韋伯，1991：166)



☒ 一般人都相信韋伯自己在本段所說的話，強調世界的理性化和除魅過程。其實，韋伯在《間論》一文中提到的雀是理性化和各個領域中非理性力量之間的緊張關係。所以，嚴格來說，現代社會應該是「理性化和非理性化拉距的過程」。

不可規避的平實的職責

「如果一個人缺乏勇氣去澄清自己的終極立場，轉而用軟弱的相對主義論調，減輕這個義務，那就是在規避智性誠實這個平實的職責。在我看來，為了宗教皈依而犧牲理性的人，比講台上的先知有更高的地位，〔因為〕後者沒有了解到，在教室的範圍內，唯一的德性，便是平實的知性誠實。」(韋伯，1991：167)



不能等待，而要依信念行動

「從這件事，我們要汲取一個教訓：只憑企盼與等待，是不會有任何結果的，我們應走另一條路；我們去做我們的工作，承擔應付“眼下的要求”(Forderung des Tages)，不論是在人間的事務方面，抑是在成全神之召命的志業(Beruf)方面。只要每一個人找到了那掌握了他的生命之弦的魔神，並且對祂服從，這個教訓，其實是平實而單純的。」(韋伯，1991：

167)



學術與政治之間：韋伯的主題與變奏

政治當作一種志業
學術當作一種志業
政治當作一種學術
學術當作一種政治

參考文獻

- 韋伯·(1917)1985/1991·〈學術當作一種志業〉·收入《學術與政治：韋伯選集（I）》·錢永祥譯·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·
- 韋伯·(1917)1988·〈以學術為業〉·收入《學術生涯與政治生涯—對大學生的兩篇演講》·王容芬譯·北京：國際文化·第 15-47 頁·
- 韋伯·(1917)1998·《以學術為業》，收入《學術與政治》·馮克利譯·北京：三聯書店·第 17-53 頁·
- 韋伯·(1917)1999·〈以科學為業〉，收入《社會科學方法論》·楊富斌譯·北京：華夏出版社·第 1-33 頁·
- 施魯赫特·1988·〈《以學術為業》和《以政治為業》的特色〉，徐鴻賓譯，收入《學術生涯與政治生涯—對大學生的兩篇演講》·王容芬譯·北京：國際文化·第 109-117 頁·
- Wolfgang Schluchter. 1979. "Value-Neutrality and the Ethic of Responsibility," in Guenther Roth and Wolfgang Schluchter. *Max Weber's Vision of History*. California: University of California Press. Pp. 65-116.
- Max Weber. (1917)1922. "Wissenschaft als Beruf," in his *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Pp. 582-613.
- Max Weber. (1917)1946. "Science as a Vocation," Trs. by Hans H. Gerth and C. Wright Mills. In Hans H. Gerth and C. Wright Mills. Eds. *From Max Weber: Essays in Sociology*. Oxford: Oxford University Press. Pp. 129-156.
- Max Weber. (1917)1989. "Science as a Vocation (1917)," Tr. by Michael John

in Peter Lassman, Irving Velody, & Herminio Martins. Eds. *Max Weber's 'Science as a Vocation.'* London: Unwin Hyman. Pp. 3-46.

《政治當作一種志業》

演講背景

以往的韋伯研究者根據韋伯自己的書信推斷這次演講的日期 1919 年 10 月。後來根據德國學者 Martin Riesbrodt 根據《慕尼黑最新報》(Münchener Neuest Nachrichten)的資料考定，本次演講是在 1919 年 1 月 28 日晚上七點半在「史坦尼克藝術廳」(Kunstsaal Steinicke)舉行(Schluchter, 1979: 114)。

不過，這篇演講稿大概是在 1919 年 3 月才正式付梓的(Schluchter, 1979: 115)。

這場演講和〈學術當作一種志業〉那場演講都是當時巴伐利亞的「自由學生聯盟」(Freistudentische Bund)所舉辦的。

本文的英譯本目前有四種：最早見於 Gerth and Mills 一九四六年的《韋伯文選》(From Max Weber: Essays in Sociology)。後來有多個譯本，稍早比較常見的有 Eric Matthews 的節譯文，收入一九八七年 W. G. Runciman 的《韋伯：文章選譯》(Max Weber: Selections in Translation)。比較罕見的是一九八九年 Simona Draghici 編譯的《政治的職業》(The Profession of Politics)。最近的一個譯本可見於一九九四年 Peter Lassman 和 Ronald Speirs 合編的《韋伯：政治論文集》(Weber: Political Writings)，譯文的題目改為〈政治的職業和志業〉(The Profession and Vocation of Politics)，以明白標示出韋伯論文中對於「職業」和「志業」雙重討論。

中譯本目前則有三種：最早有錢永祥的翻譯(韋伯，1991)，後來有王容芬的譯本(韋伯，1988)。錢氏的譯本參考了法文及日文譯本，還參考了德文原文。因為原文甚長，為了便利中文讀者，錢氏將全文分成十個部份，六十九節。王容芬的譯本比較謹守德文的字句、段落和脈絡。馮克利的譯本(韋伯，1998)正文中也參考的錢永祥的譯本加入小標題，他的翻譯主要是根據英譯本。

主要概念

政治：廣義和狹義

「何謂政治？“政治”是一個涵蓋極為廣泛的概念，每一種自主的領導 (leitende) 活動，都算是政治。」 (韋伯，1991：170) 

☒ 這裡的所謂的「政治」，從下文舉例來看，應該是「政策」的意思。在德文中，Politik 可以譯成「政治」或「政策」。

「我們今天所謂的政治，指的是對一個政治團體——這在今天是指國家 (Staat)——的領導、或對這種領導所施的影響。」 (韋伯，1991：170) 

「政治追求權利的分享、追求對權力(Macht)的分配有所影響——不論是在國家之間、或者是在同一個國家內的各團體之間。」 (韋伯，1991：171) 

「從事政治的人，追求的是權力；這權力或者是手段，為了其他目的服務，不論這些目的是高貴的或是自私的；或者，這權力是“為了權力而追求權力”，目的是享受權力帶來的聲望感。」 (韋伯，1991：172) 

國家的社會學定義：直接的武力

「也許，歸根究底，近代國家要在社會學上得到界定，唯有訴諸它——和任何其他政治團體一樣——特具的手段：直接的武力(physische Gewaltsamkeit)。『每個國家的基礎都在於武力』，托洛茨基(Leon Trotsky)在布列斯特—李托夫斯克(Brest-Litowsk)如是說。這在事實上完全正確。如果社會的構成竟全然不知以武力為手段，那麼“國家”的概念必然蕩然無存，從而出現的，正式在這種情況下一般所謂的“無政府”狀態。自然，武力並不是國家正常的或唯一的手段——沒有人這麼說；但是武力乃是國家特有的手段。尤其在今天，國家和武力之間的關係特別密切。」 (韋伯，1991：171) 

「可是到了今天，我們必須要說：國家者，就是一個在某固定疆域內一注意：“疆域”(Gebiet)乃是國家的特色之一——(在事實上)肯了自身對武力之正當使用壟斷權利的人類共同體。就現代來說，特別的乃是：只有在國家所允許的範圍內，其他一切團體或個人，才有使用武力的權利。因此，國家乃是使用武力的“權利”的唯一來源。」(韋伯，1991：171)



「國家是一種以正當(legitime)(這是說，被視為正當的)的武力為手段而存在的人支配(Herrschaft)人的關係。」(韋伯，1991：172)



正當性的三種純粹類型：傳統型、卡里斯瑪型和法制型

「在原則上，支配的心理根據——也就是說支配的正當性根據——有三。第一、“永恆的昨日”的權威：也就是權威因於“古已如此”的威信、和〔過〕去遵襲的習慣，而變成神聖的習俗(Sitte)。這是舊日家父長(Patriarch)及家產制領主(Patrimonialfürst)所施展的“傳統型”支配。其次、權威可以來自個人身上超凡的恩典之賜(Gnadengabe; gift of grace)——即所謂的卡里斯瑪(Charisma)。這種權威，來自受支配者對某一個個人身上顯示出來的啟示、英雄性的氣質或事蹟、或其他的領袖特質，所發的人各上的皈依和信賴；這是“卡里斯瑪”型的支配。先知或——在政治領域內——群雄推舉出來的盟主、直接訴求民意認可的統治者(plebisitäre Herrschen)、偉大的群眾鼓動者(Demagog)、政黨領袖等類的人，所運用者即為此。最後，還有一型支配，靠的是人對法規成文條款知妥當性的信任、對於按照合理性方式制定的規則所界定的事務性“職權”的妥當性有其信任。這也就是說，對於合於法規的職責的執行，人們會去服從。近代“國家公務員”、以及在這一方面類似公務人員的權力擁有者，所運用的支配便屬此型。當然，在實際中，人們之所以會去接受支配，是因於恐懼和期望這類最真實不過的動機：恐懼魔法的力量的報復、恐懼權力擁有者的報復、期望在世間或在彼岸得到報償。或者，是因為各式各樣的利益而服從；這一點我們很快就會談到。無論如何，如果去詰問這些服從的“正當性”根據，則答案不出於這三種“純粹”類型；傳統型的、卡里斯瑪型的、和法制型的。」(韋伯，1991：172-173)



卡理斯瑪的支配



中文譯名

德	文	錢永祥譯本	王容芬譯本	馮克利譯本
charismatisch	e	卡理斯瑪的	卡里斯馬的	超凡魅力的

「在此，讓我們特別感興趣的，是這些類型中的第二種：因於服從者對“領袖”純粹個人的“卡理斯瑪”所發的皈依，而形成的支配。這種類型的支配之所以重要，是因為志業這種觀念最高的表現，在此找到了其根源。向先知、戰時領袖、公民大會(Ekklesia)或國會中的偉大群眾鼓動者的卡理斯瑪皈依，意思就是這個領導者個人，已被承認在內心受到“徵召”，負有使命，作為大家的領袖。人們服從他，不是因於習俗或法條，而是因為人們信仰這個人。只要這個人不徒然是各狹隘虛榮的一時之雄，那麼作為領袖，當然他會對他的事業全力以赴、獻身敬業。不過，他的附從者一弟子、追隨者、他個人的朋黨一所皈依的對象，乃是他這個人和他這個人的特質。」(韋伯，1991：173)

卡理斯瑪領袖的歷史類型

「這類卡理斯瑪式的領袖，在各地及各歷史時期都曾出現。在過去，最重要的卡理斯瑪式人物有兩類：在一方面，有法師和先知，在另一方面，則有戰時推舉出的盟主、山寨頭子、和僱傭兵領袖(condottiere)。不過，我們更感興趣的，則是西方所特有者：這種政治領袖起先的型態，是自由的“群眾鼓動者”；他們只在西方的環境中出現，特別是在地中海文化所特有的城市國家(Stadtstaat)的土壤上出現；後來，這種領袖則以國會中的“政黨領袖”型態出現；這也只有西方環境中所特有的立憲國家中，才能培育出來。」(韋伯，1991：173-174)

支配的經營的兩重要素：人和物

「支配的經營(Herrschaftsbetrieb)，要求持續的行政管理。因此，在一方面，支配的經營，需要人力配備，旨在聽命於宣稱持有正當權力的支配者；而在另外一方面，支配的經營，需要借助於這種服從，對於使用武力時必須的物資，有所掌握和控制。這也就是說，支配的經營需要由人組成的行政管理僚屬(Verwaltungsstab)、和物資方面的行政管理工具。」(韋伯，1991：174)

行政僚屬的服從的原因：物質上的報償和社會性的榮譽

「行政僚屬之所以會去服從、聽命於權力的擁有者，自然不僅是因於他們心中的(我們上面談過的)正當性意念。促使他們去服從的，是兩項訴諸他們個人利益的東西：物質上的報償、和社會性的榮譽。」(韋伯，1991：174-175)

物的因素：行政工具

「行政工具包括了金錢、建築物、戰爭物質、交通工具、馬匹、以及任何你想得出來的東西。一切國家體制，均可以按照其行政工具的所有制原則分為兩類：一類為行政管理工具乃係權力的擁有者能指望其服從的行政僚屬—官吏或其他類似人等—自己所有，另一類則為行政僚屬與行政管理工具乃是“分離”的，一如今天我們所說，資本主義企業中的職員及無產階級與實質生產工具是“分離的”一樣。這也就是說，我們可以分辨兩種情況：一方面，權力的掌握者私人擁有由他組織起來的行政體系，透過個人的僕從、聘僱的官吏、私人的寵臣親信等進行行政管理工作，這一類人員自身對行政工具並無所有權，而只是接受主人之指揮行事；另一方面，情況正好相反。這兩種行政工具所有制之間的分野，在過去一切行政管理組織中，都可以見到。」(韋伯，1991：175)

身分政治團體

「在一個政治團體(ein politische Verband)裡，行政的實質工具，若全部或部分由從屬的行政僚屬自行掌握，我們稱這種團體是按照“身分制

”(standisch)組織起來的團體。」(韋伯，1991：175-176)



新型職業政治家的出現

「在這種政治收奪權力的過程當中，另外一種意義下的“志業政治家”(Berufspolitiker)開始出現；這種政治家，也是〔取政治為職業的〕“志業政治家”中最初的一類。我們最早看到他們的時候，他們都是在君主的麾下服務。和卡理斯瑪型的領袖不同，這種人本身無意成為支配者，而只要為政治上的支配者服務。在收奪權力的鬥爭中，他們為君主所用；藉著處理君主的政治，他們一方面謀得生計，一方面也獲得理想的生命內容。唯有在西方，我們才見到這種職業政治家(Berufspolitiker)也替君主以外的權力服務。在歷史上，他們是君主最重要的權力工具，也是君主在政治上收奪權力時最重要的工具。」(韋伯，1991：178)



政治作為副業

「在三種身分下，人都可以從事政治，也就是試圖影響一個政治結構之內或者政治結構之間權力的分配關係。當我們投下我們的選票、或者是進行類似的意向表達—比如一個“政治”集會中鼓掌或者抗議、或者發表一篇“政治”演說，等等—之時，我們都是以政治為偶務的“臨時”政治家(Gelegenhitspolitiker)。許多人和政治的全部關係到此終止。另一方面，在今天，一切只有在需要的時候才有政治活動的人，如政黨政治下各種團體的代表(Vertauensmänner)和理事(Vorstände)，所從事的則是一種作為副業的政治。對這種人來說，無論在實利上或者就理想而言，政治都不是他們“當成生命”的首要所在。」(韋伯，1991：178-179)



政治作為主業

「但是，這種副業性的、只應需要而存在的輔助力量，對君主來說，自然是不夠的。出於必然，君主要設法組織一個助手團，完全而無旁鶩地為他做事，意即要引〔孫注：疑為「以」〕此為他們的主業。」(韋伯，1991：

179)



兩種以政治為主業的人：“為了”政治而活以及“依賴”政治而活

「一個人要以政治為業，可以以兩途為之：“為了”(leben für)政治而活，或者是“依賴”(leben von)政治而活。這兩種途徑之間的對立，絕對不是截然的。常律是一個人兼有兩者—至少就精神層面而言；而當然，就物質方面來說，更有兩者齊兼的。“為了”政治而活的人，在一種內在心靈的意義上，把政治當成自己的“生命所在”。這種人，或者心喜他之擁有他所施展的權力：或者他要知道他的生命在為一件“事業”(Sache)的服務中得到了意義，他才能夠維持內心的平衡，以及覺得自己有某些價值。不過，在這種內在的意義之下，每一個為了一件事業而活得認真的認真的人，都是“依賴”這件事業而活。因此，我們在這裡指出來的區分，指的乃是問題比較實際的一面，也就是指經濟的方面。致力把政治變成一個固定的收入來源的人，“依賴”作為職業的政治而活；反之，就是“為了”政治而活。在私有財產制度的支配之下，一些你可以說是非常瑣碎不足道的先決條件，一定要先存在，才能讓人在這種經濟的意義之下，去“為了”政治



而活。」(韋伯，1991：180)

☒ 這兩類區分，英譯本的譯法只有第二項的略有差別；三本中譯本則各有各的譯法，都對。

德	文	英	譯	中	譯
leben “für” die Politik		live ‘for’ politics(Gerth & Mills; Draghici; Lassman & Speirs)	“為了” 政治而活(錢)	為政治而生活(王)	“為” 政治而生存(馮)
			“為” 政治而生存(馮)		
leben “von” der Politik		live ‘off’ politics(Gerth & Mills; Draghici)	“依賴” 政治而活(錢)	為生活而政治(王)	“靠” 政治生存(馮)
			為生活而政治(王)		
			“靠” 政治生存(馮)		



依靠政治而活的兩種職業政治家

「依靠政治而活的職業政治家有兩種：或者是純粹的“俸祿人”(Pfründen)，或者是受新的“官吏”(Beamter)。」(韋伯，1991：183)



職業政治家了類型

- 1 僧侶(Kleriker)
- 2 文人(Literat)
- 3 宮廷貴族(Hofadel)
- 4 士紳(gentry)
- 5 法律家(Jurist)

僧侶被重用的主因

「在印度次大陸和中南半島，在佛教的中國和日本、在喇嘛教得蒙古、和在中世紀時的基督教世界一樣，都有這個階層的存在。僧侶之所以能夠扮演這樣的角色，有一個技術上的原因：他們識字。婆羅門、佛僧及喇嘛等之被引入宮廷、主教和教士之被用為政治上的顧問，目的是得到一股能讀能寫的行政管理力量，由皇帝、君主或者可汗，在和貴族的對抗中使

用。」(韋伯，1991：190)



士紳是英格蘭特有的制度

「這是一種地方名門(Patriziat)階層，由小貴族和城鎮中靠租賃及利息收入的人組成；用術語來說，這叫做士紳(gentry)。英格蘭的士紳階層，原來是一個君主為了對抗封建豪族(Baron)而引為己用的階層…士紳使得英格蘭免於官僚化，但這種官僚化卻是所有歐陸國家的命運。」(韋伯，1991：

191)



法律家為西洋所特有

「第五個階層為西洋所特有(特別是歐洲大陸)，那就是受過大學教育的法律家(Juristen)。」(韋伯，1991：191)



群眾政治家(Demagoge)

「從立憲國家出現之時開始，或者更確定地說，從民主政體建立之時開始，在西方，“群眾政治家”(Demagogue)一直是領袖型政治家的典型…在今天，群眾政治家最重要的代表性人物，乃是政治評論家(Publizist)，尤其是新聞工作者(Journalist)。」(韋伯，1991：194-195) 

新聞工作的特殊地位

「新聞工作者彷彿屬於一個賤民階層(Pariakaste)，“社交界”總是根據他們之中品行最差的代表來評價他們。由而，對於新聞工作者和新聞工作，流行著一些最奇怪的想法。很多人不了解，在新聞工作上一件真正優秀的成就，所需要的“才氣”(Geist)，絕對不下於任何學術上的成就所需者：特別我們要考慮到，新聞工作必須隨令當下交卷，也要考慮到，新聞工作者必須在顯然含學者完全不同的創作條件下立即見到效果。大家幾乎從來沒有承認，和學者比較起來，新聞工作者的責任要大得多，而平均而言，任何一位有榮譽感的新聞工作者的責任感，和學者比較起來，非但不見遜色，反而，〔這次大〕戰時的情形以證明，要比學得來得高。人們之所以對新聞工作者的評價較低，乃是因為在這種問題上，人們記得的，乃是不負責任的新聞工作表現，以及這類表現所帶來的往往十分可怕的後果。」

(韋伯，1991：195-196) 

「一位年輕的學者的生涯，雖然靠的是機運和僥倖，但是至少學者的身分，會使他受到一些堅固規範的約束，讓他不至於失足。可是新聞工作者的生涯，在每一方面來說，都是徹底的冒險，而身處的條件，又以一種在其他任何情境中都無法見到的方式，考驗著個人內在的安定有主〔孫注：「有主」疑為「性」字之誤〕(Sicherheit)。在新聞職業生涯中往往十分心酸的經驗，可能還不是最糟的事。成功的新聞工作者，相應於外在的試探，而必須具備的內在力量，才是最難企及者。」(韋伯，1991：198) 

政黨

黨工

英國政黨

美國政黨

德國政黨

政治作為志業的心理意義

「政治作為一種志業，最主要的，是可以讓人獲得權力感(Machtgefühl)。即使身居正是來說不是很高的位置，那種對人有影響力的感覺、插手在控制人的權力中的感覺、尤其是親手覺觸到歷史性重大事件之脈動的感覺，在在都使的志業政治家覺得自己擺脫了日常庸碌刻板的生活。」(韋伯，

1991：219) 

志業政治家在人格上的三條件：熱情、責任感、判斷力〔掌握分寸、距離感〕

「我們可以說，就政治家而言，有三種性質是絕對重要的：熱情(Leidenschaft; passion)、責任感(Verantwortungsgefühl; sense of responsibility)、判斷力(Augenmaß; sense of proportion, sharp eye, judgment)。」(韋伯，1991：220) 

熱情

「所謂熱情，我指的是切事(Sachlichkeit)的熱情、一種對一件“踏實的理想”(Sache)的熱情獻身、對掌管這理想的善神或魔神的熱情歸依。我所謂的熱情，和我已故的朋友齊默(Georg Simmel)嘗稱為“沒有結果的亢奮”(sterile Aufgeregtheit)的那種心態，是兩回事。」(韋伯，1991：220)



責任感與判斷力

「不論如何誠心，只有熱情是不足的。政治家不在於熱情本身，而是要再用熱情來追其某一項“踏實的理想”之同時，引〔孫注：應為「以」〕對這個目標的責任為自己行為的最終指標。這就需要政治家具備最重要的心理特質：判斷力。這是一種心沉氣靜去如實地面對現實的能力；換句話說，也就是一種對人和事的距離。“沒有距離”，純粹就其本身而言，是政治

家致命的大罪之一；也是我們新起一代知識份子，一旦養成便會註定他們在政治上無能的性質之一。因此，問題是熾烈的熱情和冷靜的判斷力，怎樣才能在同一個人身上調和起來。」(韋伯，1991：220) 

虛榮心是政治家的死敵

「準此，政治家必須時時刻刻克服自己身上一種全然平常、全然屬於人之常情的敵人：虛榮(Eitelkeit)。虛榮心絕對是普遍的，但虛榮是一切切事的獻身和一切距離(在此只對自己的距離)的死敵。」(韋伯，1991：221) 

「在學院界和知識界，虛榮甚至是一種職業病。」(韋伯，1991：221) 

「從權力政治心態的若干典型代表內在突然崩潰的例子，我們可以窺出，在他們囂張但完全空虛的作態後面，隱藏的是什麼樣的內在軟弱和無力。這種作態、來自對人類行動的意義(Sinn)最廉價、最淺薄的虛脫麻木(Blasiertheit)的態度。」(韋伯，1991：222) 

☒ 這裡所謂「虛脫麻木」就是齊美爾在〈大都會和精神生活〉中所說的 Blasé。

心志倫理和責任倫理

「我們必須明白，一切具有倫理意義(ethisch orientierte)的行動，都可以歸屬到兩種準則中的某一個之下；而這兩種準則，在根本上互異，同時有著不可調和的衝突。這兩種為人類行動提供倫理意義的準則，分別是心志倫理(Gesinnungsethik)和責任倫理(Verantwortungsethik)。這不是說心志倫理就不負責任，也不是說責任倫理便無視於心志和信念。」(韋伯，1991：227) 

☒ 這兩個譯名，中英文譯本有奇妙的一致之處：前一個都有不同的翻譯法，而後者則毫無意義。各種譯名對照如下：

德	文英	譯中
Gesinnunsethik	ethic of absolute (ultimate) ends [Mills and Gerth (1946: 120, 127) ethic of (single-minded) conviction [Wolfgang Schluchter (1981: 52); Draghici (1989: 54) ethic of principled conviction [Lassman & Speirs (1994: 359)]	心志倫理(錢) 信念倫理(王、馮)
Verantwortungsethik	ethic of responsibility	責任倫理(錢，馮)



心志倫理

「不過，一個人是按照心志倫理的準則行動(在宗教的說法上，就是“基督徒的行為是正當的，後果則委諸上帝”)，或者是按照責任倫理的準則行動(當事人對自己行動〔可預見〕的後果負有責任)，其間有著深邃的對立。」(韋伯，1991：227-228) 

「以信念及心意為倫理原則的人，覺得他的責任，只在於確保純潔的意念(Gesinnung)一例如向社會體制的不公所發出的抗議—之火焰長存不熄。他的行動本身，從其可能後果來說，是全然非理性的；但這種行動的目的，乃是去讓火焰雄旺。這類行動的價值，只能在於並且也只應該在於一點：這個行動，乃是表現這種心志的一個楷模。」(韋伯，1991：228) 

「一般來說，心志倫理正是在用目的來將手段聖潔化這個問題上觸礁的。」(韋伯，1991：229) 

目的和手段之間的緊張

「世界上的任何倫理，都不能迴避一個事實：“善”的目的，往往必須藉

助於在道德上成問題的、或至少是有道德上可虞之險的手段，冒著產生罪惡的副效果的可能性甚至於機率，才能達成。至於在什麼情況下，在什麼程度上，在道德角度言之為善的目的，能夠“聖潔化”(heiligen)在道德上說來堪虞的手段及副作用，就不是世界上任何倫理所能斷定的了。」(韋伯，1991：228)



神義論 (Theodizee; Theodicy)

「神義論(Theodizee)的古老難題所要問的，正是這個問題：一個據說既無所不能而又慈愛的力量，是怎麼回事，居然創造出了一個這樣子的無理性世界，充滿著無辜的苦難、沒有報應的不公、無法補救的愚蠢？全能和仁慈兩者中必定缺一；要不然就是生命遵旋的乃是完全另外一套補償和報應的原則——套我們只能從形上學來說明的原則、甚至一套始終不容我們的解釋進身的原則。人們對於世界之無理性的這種經驗，是所有宗教發展背後的推動力量。印度的業論(Karmanlehre)、波斯的二元論、原罪說、預定說、隱藏的神(deus absconditus)，都起自這種經驗。」(韋伯，1991：230-231)



志業政治家應有的警覺

「任何人，想要從事一般政治工作，特別是想曲政治為使命所在的志業，都必須先意識到這些倫理上的弔詭，意識到這些弔詭的壓力之下，他自己內在可能發生的改變，是要由他自己來負責任的。讓我們再重覆一次；在武力之中，盤距著魔鬼的力量，從事政治的人，因此是在撩撥魔鬼的力量。擅於出世性的人類之愛及慈悲的大師們，不論來自拿撒勒、阿西西、或印度王公的城堡，都不曾用過政治所使用的手段—武力。他們的王國“不屬於這個世界”，雖然他們的工作一直是在這個世界中進行的：卡拉塔耶夫(Platon Karatajew)和杜斯妥耶夫斯基筆下的聖人型人物，反而是他們最逼真的造型。一個人所關心的，如果是自己靈魂的救贖，是他人靈魂的得救，不會以政治作為達成這些目標的途徑。政治有其完全不同的課題，這種課題唯有用武力才能解決。政治的守護神—你們也可以說是魔神—和愛的上帝以及教會所設想的基督教上帝，處在一種內在的緊張關係之中，任何時刻，這種緊張的關係，都有可能爆發成無可解消的衝突。」(韋伯，

1991：234-235)



☒ 「卡拉塔耶夫」是托爾斯泰《戰爭與和平》中的人物，俄國農民的典型，徹底的不抵抗主義者。

魔鬼的力量

「但是，如果我們按照純粹的心志倫理，在一場信仰的鬥爭中追求這些目標，這些目標會受到傷害，在未來世代的眼中失去價值和地位，因為在這裡，缺乏了對於後果的責任。之所以會如此，原因在於行動者沒有意識到魔鬼力量的作用。這些力量是一刻都不會放鬆的：它們對人的行動產生影響，甚至對他本人的內在人格發生影響。人如果沒有了解它們，便只能束手無策諦聽憑這些魔性力量的擺佈。『魔鬼是個老年人，所以要了解它，你得先變老』——這具詩句所指的，並不是年齡上的老…重要的不是年齡。重要的，是在正視生命的諸般現實時，那種經過磨練的一往無旁故的韌性，和承受這些現實以及在內心中料理這些現實的能力。」(韋伯，1991：236)



- ☒ 韋伯對於魔鬼類似的觀點在〈學術當作一種志業〉中也出現過。
- ☒ 有關魔鬼的那段引文，出自哥德《浮士德》第二部第二幕第一場。

倫理抉擇是個人的事

「沒有人能告訴另外一個人他應該採取心志倫理還是責任倫理，或在什麼時候採取一種倫理、在什麼時候採取另一種倫理。」(韋伯，1991：236)



韋伯會動容的理想人格

「真正能讓人無限感動的，是一個成熟的人(無論年紀大小)，真誠而全心地對後果感到責任，按照責任倫理行事，然後在某一情況來臨時說：『我再無旁顧；這就是我的立場』。這才是人性的極致表現，使人為之動容。只要我們的心尚未死，我們中間每一個人，都會在某時某刻，處身在這種情況中。在這個意義上，心志倫理和責任倫理不是兩極相對立的，而是互補相成：這兩種倫理合起來，構成了道地的人、一個能夠有“從事政治之

使命” (“Beruf zur Politik” haben)的人。」(韋伯，1991：237)



引用莎士比亞《十四行詩》第 102 首

當時正當春天，我們的愛情甫綠，
日日我譜歌曲，吟詠我們的風流，
像夜鶯在夏天錦簇的花叢中啼唱，

到了夏日漸深就住了她的歌喉。(韋伯，1991：237-238)



政治作為一種志業的真意

「政治，是一種並施熱情和判斷力，去出勁而緩慢地穿透硬木板的工作。說來不錯，一切歷史經驗也證明了，若非再接再厲地追求在這世界上不可能的事，可能的事也無法達成。但要作到這一點，一個人必須是一個領袖，同時除了是領袖之外，野仍然必須強迫自己的心腸堅韌，使自己能泰然面對一切希望的破滅；這一點，在此刻就必須作到—不然的話，連在今天有可能的事，他都沒有機會去完成。誰有自信，能夠面對這個從本身觀點來看，愚蠢、庸俗到了不值得自己獻身的地步的世界，而仍毅力不潰，誰能面對這個局面而說：『即使如此，沒關係！』(dennoch)，誰才有以政治為志業的“使命與召喚”。」(韋伯，1991：238-239)

☒ 最後一句話，中英文譯本都有不同的譯法，不過意思是一樣的，其實和孟子說的「雖千萬人吾往矣！」是一樣有氣魄的。譯名整理如下：

德	文	英	譯	中	譯
Dennoch	In spite of all!(Gerth & Mills)	All the same!(Draghici)	Nevertheless(Lassman & Speirs)	錢譯：即使如此，沒關係	王譯：儘管如此，我還要 做 馮譯：等著瞧吧！



參考文獻

施魯赫特·1988·〈《以学术为业》和《以政治为业》的特色〉，徐鸿宾译，收入《学术生涯与政治生涯—对大学生的两篇演讲》·王容芬译·北京：国际文化·第 109-117 页·

- 韋伯 · (1919)1985/1991 · 〈政治當作一種志業〉 · 錢永祥譯 · 收入《學術與政治 · 韋伯選集 (I) 》 · 臺北：允晨 · 重印本：台北：遠流 ·
- 韦伯 · (1919)1988 · 〈以政治为业〉，收入《学术生涯与政治生涯—对大学生的两篇演讲》 · 王容芬译 · 北京：国际文化 · 第 49-108 页 ·
- 韦伯 · (1919)1998 · 〈以政治为业〉，收入《学术与政治》 · 冯克利译 · 北京：三联 · 第 54-130 页 ·
- Wolfgang Schluchter. 1979. "Value-Neutrality and the Ethic of Responsibility," in Guenther Roth and Wolfgang Schluchter. *Max Weber's Vision of History*. California: University of California Press. Pp. 65-116.
- Max Weber. (1919)1946. "Politics as a Vocation," Trs. by Hans H. Gerth and C. Wright Mills. In Hans H. Gerth and C. Wright Mills. Eds. *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press. Pp. 77-128
- Max Weber. (1919)1978. "Politics as a Vocation," Partially Translated by E. Matthew. In W. G. Runciman. Ed. *Max Weber: Selections in Translation*. Cambridge: Cambridge University Press. Pp. 212-225.
- Max Weber. 1988. "Politik als Beruf," in Max Weber. *Gesammelte Politische Schriften*. München: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Pp. 505-560.
- Max Weber. (1919)1989. *The Profession of Politics*. Ed. and Tr. by Simona Draghici. Washington, D. C.: Plutarch Press.
- Max Weber. (1919)1994. "The Profession and Vocation of Politics," in Peter Lassman and Ronald Speirs. Eds. *Weber: Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press. Pp. 309-369.

版權聲明

頁碼	作品	版權標示	作者/來源
4	「一群人會服從某些特定的(或所有的)命令的可能性。」(韋伯，1996：1)		韋伯 · (1989)1996 · 《支配的類型：韋伯選集(III)》 · 修訂版 · 康樂等 · 合譯 · 台北：遠流 · Pp.1 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
4	要素(韋伯，1996：3) 特殊非日常生活的情況下		引用自韋伯 · (1989)1996 · 《支配的類型：韋伯選集(III)》 · 修訂版 · 康樂等 · 合譯 · 台北：遠流 · Pp.3

	<p>物質利益 日常生活下 習慣 個人利害 純情感動機 理想動機 正當性的理念</p>		<p>依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
5	<p>三種純粹類型(韋伯，1996：7) …… 卡理斯瑪的(charisma)基礎—對個人、及他所啟示或制定的道德規範或社會秩序隻超凡、神聖性、英雄氣概或非凡特質的獻身和效忠(卡理斯瑪支配，charismatische Herrschaft)。</p>		<p>引用自韋伯·(1989)1996·《支配的類型：韋伯選集(III)》·修訂版·康樂等·合譯·台北：遠流·Pp.7 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
5	<p>三種類型的比較之表格</p>		<p>由孫中興教授整理自 1. 韋伯·(1989)1996·《支配的類型：韋伯選集(III)》·修訂版·康樂等·合譯·台北：遠流·Pp.8 2. 马克斯·韦伯·1997·《经济与社会》·两册·林荣远·北京：商务·Pp.241 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
5-6	<p>基本類別(韋伯，1996：13-15) 有持續不斷受規則所約束的行為與正式經營(Betrieb) …… 行政措施、決議和規令都以文字的形式提出及記錄。</p>		<p>引用自韋伯·(1989)1996·《支配的類型：韋伯選集(III)》·修訂版·康樂等·合譯·台北：遠流·Pp.13-15 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>

6	<p>純粹類型—科層制〔或譯為官僚制 Bürokratie〕或官吏制度(Beamtentum) (韋伯, 1996: 17-18)</p> <p>法制型支配的最純粹執行方式, 是透過一個官僚制的管理幹部。這些管理幹部依以下標準行事:</p> <p>……</p> <p>在辦理公事的時, 他必須遵從組織嚴格、有系統的紀律和控制。</p>		<p>引用自韋伯·(1989)1996·《支配的類型：韋伯選集(III)》·修訂版·康樂等·合譯·台北：遠流·Pp.17-18</p> <p>依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
6-7	<p>「如果某一支配的正當性是來自其所宣稱、同時也為旁人所信服的、“歷代相傳”的規則及權力的神聖性, 則我們稱此種支配為傳統型支配。」(韋伯, 1996: 29)</p>		
7	<p>「支配者的產生是依傳統性的慣例, 而人們之所以服從也是由於他們因襲的身分。此種支配團體 (Herrschaftsverband) ……至於被統治者或是他的“傳統的伙伴”, 或是它的“子民” (Untertanen), 而非一個結合體的“成員”。管理幹部與主子間的關係取決於個人的忠誠, 而非官吏無私的職責觀念。」(韋伯, 1996: 29)</p>		<p>引用自韋伯·(1989)1996·《支配的類型：韋伯選集(III)》·修訂版·康樂等·合譯·台北：遠流·Pp.29</p> <p>依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
7	<p>「“長老制”一詞用來指涉下述情況：只要對團體</p>		<p>引用自韋伯·(1989)1996·《支配的類型：韋伯選集(III)》·修訂版·康樂等·合譯·</p>

	<p>的支配是有組織的，而且統治權是掌握在長者手中—此處長者最早的確是指年齡最老者，因為她們最熟悉神聖的傳統。此一現象普遍存在於基本上非經濟性或親屬性的團體。」(韋伯，1996：39)</p>		<p>台北：遠流・Pp.39 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
7	<p>「“家父長制”則是：在一個(通常以經濟及親屬為基礎的團體(家)中，有一特殊的個人—經由固定的繼承規則產生—來統治。」(韋伯，1996：39)</p>		<p>引用自韋伯・(1989)1996・《支配的類型：韋伯選集(III)》・修訂版・康樂等・合譯・台北：遠流・Pp.39 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
7	<p>「當傳統型支配開始開展出特別的行政機關及武裝力量，而這兩者成為支配者個人的工具時，家產制即可能發生—在最高度發展情況下，例如回教的“蘇丹制”(Sultanismus)。」(韋伯，1996：40)</p>		<p>引用自韋伯・(1989)1996・《支配的類型：韋伯選集(III)》・修訂版・康樂等・合譯・台北：遠流・Pp.40 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
7	<p>「當傳統型支配開始開展出特別的行政機關及武裝力量，而這兩者成為支配者個人的工具時，家產制即可能發生—在最高度發展情況下，例如回教的“蘇丹制”(Sultanismus)。」(韋伯，1996：40)</p>		
8	<p>「原先〔孫按：應指“長老制”和“家父長制”〕支配者的權威明顯的是屬</p>		<p>引用自韋伯・(1989)1996・《支配的類型：韋伯選集(III)》・修訂版・康樂等・合譯・台北：遠流・Pp.40-41</p>

	<p>於團體所共有……如果此種支配基本上是基于支配者的獨斷獨行，我們稱之為蘇丹制。其間轉換無疑是連續不可分割的。這兩種支配類型與原始的家父長制主要的區別是個人管理幹部的存在。」(韋伯，1996：40-41)</p>		<p>依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
8	<p>「身分制支配(ständische Herrschaft, estate type domination)是家產制支配類型之一……a. 有時處分權是由一個有組織的團體，或具有某些特性的一群特定的人控制。 b. 也可能由個人控制，或者因世襲而終身享有，或者以自由所有權形式。」(韋伯，1996：41-42)</p>		<p>引用自韋伯·(1989)1996·《支配的類型：韋伯選集(III)》·修訂版·康樂等·合譯·台北：遠流·Pp.41-42 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
8	<p>「身分制支配因此有下列特點： a. 支配者選擇其管理幹部的權力受到限制，因為職位或領主權力已被(甲)一個團體，(乙)身分團體所佔有(Appropriation)。或者， b. 經常一已是最“典型的”一由個別管理人員來處分。處分的範圍有： (甲) 職位，包括一般性與此職位相應的經濟利益，(乙) 物質的行政手段，(丙) 命令權。」(韋</p>		<p>引用自韋伯·(1989)1996·《支配的類型：韋伯選集(III)》·修訂版·康樂等·合譯·台北：遠流·Pp.42 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>

	伯，1996：42)		
9	卡理斯瑪的支配譯名之表格		<p>由孫中興教授整理自</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Max Weber. 1922. <i>Wirtschaft und Gesellschaft</i>. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 2. Max Weber. 1968. <i>Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology</i>. Trs. by Guenther Roth and Claus Wittich. New York: Bedminster 3. 韋伯·(1989)1996·《支配的類型：韋伯選集(III)》·修訂版·康樂等·合譯·台北：遠流· 4. 馬克斯·韋伯·1997·《經濟與社會》·兩冊·林榮遠·北京：商務· <p>提到之概念自行排版、繪製而成的表格。採取創用 CC「姓名標示—非商業性—相同方式分享」臺灣 3.0 版授權釋出。</p>
9	卡理斯瑪的字源之表格		<p>由孫中興教授整理自</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 韋伯·(1989)1996·《支配的類型：韋伯選集(III)》·修訂版·康樂等·合譯·台北：遠流· Pp.8-9 2. 馬克斯·韋伯·1997·《經濟與社會》·兩冊·林榮遠·北京：商務· Pp.241-242 <p>依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
9-10	卡理斯瑪的定義之表格		<p>由孫中興教授整理自</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 韋伯·(1989)1996·《支配的類型：韋伯選集(III)》·修訂版·康樂等·合譯·台北：遠流· Pp.61-62 2. 馬克斯·韋伯·1997·《經濟與社會》·兩冊·林榮遠·北京：商務· Pp.269 <p>依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
10-	卡理斯瑪的型態之表格		<p>由孫中興教授整理自</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 韋伯·(1989)1996·《支配的類型：韋伯

11			<p>選集(III)》·修訂版·康樂等·合譯·台北：遠流·Pp.62-63</p> <p>2. 马克斯·韦伯·1997·《经济与社会》·两册·林荣远·北京：商务·Pp.269</p> <p>依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
11-16	卡理斯瑪的特性之表格		<p>由孫中興教授整理自</p> <p>1. 韋伯·(1989)1996·《支配的類型：韋伯選集(III)》·修訂版·康樂等·合譯·台北：遠流·Pp.63-69</p> <p>2. 马克斯·韦伯·1997·《经济与社会》·两册·林荣远·北京：商务·Pp.269-274</p> <p>依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
16	卡理斯瑪的例行化〔林榮遠譯為「魅力的平凡化」〕之表格		<p>由孫中興教授整理自</p> <p>1. 韋伯·(1989)1996·《支配的類型：韋伯選集(III)》·修訂版·康樂等·合譯·台北：遠流·Pp.71</p> <p>2. 马克斯·韦伯·1997·《经济与社会》·两册·林荣远·北京：商务·Pp.274</p> <p>依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
17	尋找一位人格特質合乎該支配位置的新的卡理斯瑪領袖(韋伯，1996：72)		<p>引用自韋伯·(1989)1996·《支配的類型：韋伯選集(III)》·修訂版·康樂等·合譯·台北：遠流·Pp.72</p> <p>依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
17	以神意來選擇新領導者，如：神諭、抽籤、神示或其他技巧(韋伯，1996：73)		<p>引用自韋伯·(1989)1996·《支配的類型：韋伯選集(III)》·修訂版·康樂等·合譯·台北：遠流·Pp.73</p> <p>依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
17	由原來的卡理斯瑪領袖指定繼承人，並由其追隨者加以承認(韋伯，1996：74)		<p>引用自韋伯·(1989)1996·《支配的類型：韋伯選集(III)》·修訂版·康樂等·合譯·台北：遠流·Pp.74</p> <p>依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
17	由具有卡理斯瑪特質的管理幹部推舉繼承者，並由共同體加以承認(韋		

	伯，1996：74)		
17	卡理斯瑪可以透過血緣而繼承〔世襲性卡理斯瑪〕(韋伯，1996：75)		引用自韋伯·(1989)1996·《支配的類型：韋伯選集(III)》·修訂版·康樂等·合譯·台北：遠流·Pp.75 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
17	卡理斯瑪可以透過某種儀式，由持有者傳給另外一個人，或可以用某種儀式在一個人身上創造出來〔職位性卡理斯瑪〕(韋伯，1996：70)		引用自韋伯·(1989)1996·《支配的類型：韋伯選集(III)》·修訂版·康樂等·合譯·台北：遠流·Pp.70 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
17	甄選人員的基礎原本可能是基於個人的卡理斯瑪，然而，隨著例行化的過程，追隨者或門徒可能建立某些甄選人員的規範，特別是在訓練及資格檢定方面。卡理斯瑪只能“喚起”(geweckt)或“試煉”(erprobt)，而不能“學習”(erlernt)或“教導”(eingepägt)。(韋伯，1996：79)		引用自韋伯·(1989)1996·《支配的類型：韋伯選集(III)》·修訂版·康樂等·合譯·台北：遠流·Pp.79 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
17-18	卡理斯瑪規範(在世襲的卡理斯瑪基礎上)很容易轉變成界定傳統的、身分地位的規範(韋伯，1996：80)		引用自韋伯·(1989)1996·《支配的類型：韋伯選集(III)》·修訂版·康樂等·合譯·台北：遠流·Pp.80 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
18	管理幹部可能為其成員尋求、創設或佔有個人性的職位，並且享有相應的經濟利益。在這種情況下，傳統化或法制化的不同趨勢，可能發展出(a)俸祿、(b)官職、(c)采邑等。第一種情況將導致給俸組織。		引用自韋伯·(1989)1996·《支配的類型：韋伯選集(III)》·修訂版·康樂等·合譯·台北：遠流·Pp.81 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。

	第二種情況將導致家產制或官僚體系。第三種情況則是封建制度。(韋伯，1996：81)		
18	卡理斯瑪與經濟的關係之表格		<p>由孫中興教授整理自</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 韋伯·(1989)1996·《支配的類型：韋伯選集(III)》·修訂版·康樂等·合譯·台北：遠流·Pp.87 2. 馬克斯·韋伯·1997·《經濟與社會》·兩冊·林榮遠·北京：商務·Pp.282-283 <p>依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
18	權威分類之表格		<p>由孫中興教授從</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 韋伯·(1989)1996·《支配的類型：韋伯選集(III)》·修訂版·康樂等·合譯·台北：遠流· 2. 馬克斯·韋伯·1997·《經濟與社會》·兩冊·林榮遠·北京：商務· <p>提到之概念，自行排版、繪製而成的表格。採取創用 CC「姓名標示—非商業性—相同方式分享」臺灣 3.0 版授權釋出。</p>
21	譯名問題之表格		<p>由孫中興教授從</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Max Weber. 1922. <i>Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre</i>. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 2. Max Weber. 1949. <i>The Methodology of the Social Sciences</i>. Trs. by Edward A. Shils and Henry A. Finch. New York: The Free Press. 3. Max Weber·2013·《韋伯方法論文集》·張旺山·譯·台北：聯經· <p>提到之概念，自行排版、繪製而成的表格。採取創用 CC「姓名標示—非商業性—相同方式分享」臺灣 3.0 版授權釋出。</p>

<p>21</p>	<p>「本書將韋伯所用的"Wertfreiheit"一詞譯為「價值中立」。"Wertfreiheit"是韋伯方法論思想中的一個核心概念，但這個與辭卻很難恰當地譯成中文。目前中文學界許多譯法，都不盡理想。因此，我還是採用「價值中立」這個較為通用的譯法。簡單地說，"Wertfreiheit"就是「不做(實踐性的)價值判斷」的意思；就此而言，也可以說是「擺脫(實踐性的)評價而中立」。」 (Weber, 2013: 481n3)</p>		<p>引用自 Max Weber · 2013 · 《韋伯方法論文集》· 張旺山 · 譯 · 台北：聯經 · 第 481 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
<p>21- 22</p>	<p>「在本文中…評價(Wertungen)都是指：對一個能被我們的行動所影響的現象……因為這個問題本身就是一個完全取決於實踐性評價的問題，也因此是一個無法解決的問題。」(Weber, 2013: 481~482)</p>		<p>引用自 Max Weber · 2013 · 《韋伯方法論文集》· 張旺山 · 譯 · 台北：聯經 · 第 481-482 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
<p>22</p>	<p>「在此我想只舉兩個具有代表性的極端立場：立場(a)認為……——而立場(b)則認為：即使該『分離』在邏輯上並非可以前後一致地貫徹到底，還是應該盡可能讓所有實踐性的價值問題推出課堂。」</p>		<p>引用自 Max Weber · 2013 · 《韋伯方法論文集》· 張旺山 · 譯 · 台北：聯經 · 第 481-482 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>

<p>22- 23</p>	<p>「在我看來，立場(b)是無法讓人接受的。——尤其是那種在我們的學科裡並非罕見的將『實踐性評價』分為『具有黨派政治性格的』和『具有其他不同性格的』二類的區分……如果『對經驗事實的確定』與『對人生重大問題採取實踐性立場的要求』二者，都被換成了那種同樣的、冷靜的『沒脾氣』(Temperamentlosigkeit)的話，是一定會發生的。」(Weber, 2013: 482~483)</p>		<p>引用自 Max Weber · 2013 · 《韋伯方法論文集》·張旺山·譯·台北：聯經·第 482-483 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
<p>23</p>	<p>「立場(a)在我看來，並且是由期間或有知的擁護者自己的主觀的觀點出發來看……則這麼做當然直接地就是一項『理智上的誠實』的誠命(ein Gebot der intellektuellen Rechtschaffenheit)；在此一情況中，這乃是絕對最低限度的要求。」(Weber, 2013: 483)</p>		<p>引用自 Max Weber · 2013 · 《韋伯方法論文集》·張旺山·譯·台北：聯經·第 483 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
<p>23</p>	<p>「四十年前，在我們學刻的知識界圈子裡，廣泛流傳著一項信仰，認為：在『實踐性—政策性的評價』這個領域裡，在可能採取的立場當中，最終一定有一個立場是『在倫理上唯一正確的』(當然，師</p>		<p>引用自 Max Weber · 2013 · 《韋伯方法論文集》·張旺山·譯·台北：聯經·第 484 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>

	<p>莫勒本人始終都指是很有保留地採取了這種觀點)。但在今日，我們卻很容易就可以確定，恰恰就在那些講壇評價的擁護者們之間，情況已經不再如此了。」 (Weber, 2013: 484)</p>		
24	<p>教授的先知預言 (Professoren-Prophetie) (Weber, 2013: 485)</p>		<p>引用自 Max Weber · 2013 · 《韋伯方法論文集》·張旺山·譯·台北：聯經·第 485 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
24	<p>人格崇拜 (Persönlichkeitskult) (Weber, 2013: 487)</p>		<p>引用自 Max Weber · 2013 · 《韋伯方法論文集》·張旺山·譯·台北：聯經·第 487 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
24	<p>「但無論如何，在我看來，對『講壇評價』這項權利所做的原則性的要求，唯有當『所有的黨派評價都有機會在講壇上使自己受到尊重』這一點的保障也同時被創造出來了，才會是前後一致的。」 (Weber, 2013: 488)</p>		<p>引用自 Max Weber · 2013 · 《韋伯方法論文集》·張旺山·譯·台北：聯經·第 488 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
24	<p>研究者和教師必須無條件區分： 1.經驗事實的建立 2.他個人對這些事實的評價 (Weber, 1949: 11)</p>		<p>由孫中興教授翻譯自 Max Weber. 1949. <i>The Methodology of the Social Sciences</i>. Trs. by Edward A. Shils and Henry A. Finch. New York: The Free Press.Pp.11 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
24	<p>「如果教師相信自己不應該放棄做出種種實踐性的評價，他就應該將這些實踐性評價本身向學生們和他自己絕對地弄清楚。」</p>		<p>引用自 Max Weber · 2013 · 《韋伯方法論文集》·張旺山·譯·台北：聯經·第 492 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>

	(Weber, 2013: 492)		
24	<p>「最後，必須最堅決地加以反對的，乃是一種常見的想法，這種想法認為：邁向科學的“客觀性”的道路，將會透過在種種不同的評價之間進行某種斟酌考量，以及在它們之間所做出某種“政治人物式的”妥協而踏上。“中間路線”不僅和種種“最極端的”評價一樣，都是同樣無法用經驗性的科學的那些手段而在科學上加以證明的…；而是，在評價的領域裡，往往正巧是他在規範上是最不明確的。」(Weber, 2013: 492)</p>		<p>引用自 Max Weber · 2013 · 《韋伯方法論文集》· 張旺山 · 譯 · 台北：聯經 · 第 492 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
25	<p>「科學，不管是規範性的科學還是經驗性的科學，都只能對那些政治上行動著的人或者進行著爭論的政黨，提供一項無價的服務，那就是告訴他們：(1) 對這個實踐性的問題，有哪些不同的“最終的”採取立場是可以設想得到的；——(2) 種種事實是如此這般的，當你們在這些立場之間做選擇時，你們必須要考慮到這些事實。」(Weber, 2013: 492)</p>		<p>引用自 Max Weber · 2013 · 《韋伯方法論文集》· 張旺山 · 譯 · 台北：聯經 · 第 492 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
25	<p>「…一個基本問題乃是：是否光是『倫理性的行動』之固有價值——人們</p>		<p>引用自 Max Weber · 2013 · 《韋伯方法論文集》· 張旺山 · 譯 · 台北：聯經 · 第 492 頁</p>

	<p>往往將這說成是……二者都訴諸倫理上的種種準則。但這些準則彼此之間卻處於永恆的紛爭中，而這紛爭則是用某種純粹建立在自己本身之中的倫理學的種種手段，所完全無法解決的。」(Weber, 2013: 492)</p>		<p>依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
25	<p>「在不同的種種價值之間，最終到處並且一再地涉及到的，都不只是一些選項，而是無法調解的你死我活的鬥爭，就像“神”與“魔”之間的鬥爭那樣。在這些之間，並沒有種種的相對化與妥協。」(Weber, 2013: 502)</p>		<p>引用自 Max Weber · 2013 · 《韋伯方法論文集》· 張旺山 · 譯 · 台北：聯經 · 第 502 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
26	<p>「下面所舉的三個這麼簡單的問題，也完全是選擇或妥協之事……尤其是我們的嚴格經驗性的科學，更不能自認為可以替別人做出選擇，因此也不應該給人以它做得到這一點的印象。」(Weber, 2013: 503~504)</p>		<p>引用自 Max Weber · 2013 · 《韋伯方法論文集》· 張旺山 · 譯 · 台北：聯經 · 第 503-504 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
26	<p>「“價值判斷”(Werturteil)…這個語詞對我們的主題而言，卻顯然完全不能解決任何東西。正如本文一開頭所說的，這語詞是完全沒有歧義的：在這些討論中，對我們的學科而言，這個語</p>		<p>引用自 Max Weber · 2013 · 《韋伯方法論文集》· 張旺山 · 譯 · 台北：聯經 · 第 492 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>

	詞所涉及的，乃是在種種倫理的或文化的觀點下、或出於其他的理由，而將種種『社會性的事實』當做是在實踐上『值得期望的』或『不期望的』所做出來的種種實踐性的評價。」 (Weber, 2013: 492)		
26	「社會科學問題的選擇是受到所處理現象的價值關聯(value-relevance)的影響……「價值關聯」(relevance to values)指的是對決定一項經驗分析的主題和問題的特殊科學「利益」(interests)所做的哲學解釋。」 (Weber, 1949: 21-22)		由孫中興教授翻譯自 Max Weber. 1949. <i>The Methodology of the Social Sciences</i> . Trs. by Edward A. Shils and Henry A. Finch. New York: The Free Press. Pp.21-22 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
26	「關於“價值關聯”(Wertbeziehung)這個語詞的意義，我必須提及我自己以前所發表過的一些意見……僅僅意味著對科學所特有的、支配著一項經驗研究的探究之『客體的篩選與形構』的那種“興趣”所做的哲學上的詮釋(philosophische Deutung)。」 (Weber, 2013: 506~507)		引用自 Max Weber · 2013 · 《韋伯方法論文集》· 張旺山 · 譯 · 台北：聯經 · 第 506-507 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
27	「無法由一切文化生活中排除的，乃是：鬥爭。人們可以改變它的手段、它的對象、甚至它的基本方向與它的承擔者，卻無法		引用自 Max Weber · 2013 · 《韋伯方法論文集》· 張旺山 · 譯 · 台北：聯經 · 第 513 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。

	消除它本身。」(Weber, 2013: 513)		
27	「毫無例外地，無論是哪一種種類的『社會關係的秩序』，如果人們想要對該秩序加以評價的話，究竟言之都也應該就『該秩序以外在的或內在的(動機—)篩選的方式，將那些成為支配性的人的類型之最佳機會，給了哪一種的人的類型』這一點，去加以檢驗。」(Weber, 2013: 513)		
27	「我只是想提醒讀者：如果有什麼的話，那麼下面這一點就是特別應該像職業性的“思想家們” (berufsmäßige Denker)建議的一項職責 (Obliegenheit)，亦即：在面對各該當時具有支配性的種種理想、哪怕是最崇高的理想時，保持一顆在『個人的能力』這個意義下的清醒的腦袋，必要時還得“逆著潮流游泳” (gegen den Strom zu schwimmen)。」(Weber, 2013: 513)		
27	這話和《孟子》〈公孫丑上〉說的「雖千萬人吾往矣」是一樣的意思。		引用自孟子。戰國·《孟子》〈公孫丑上〉。《孟子》為記述孟子思想的著作。本作品已超過著作財產權存續期間，屬公共領域之著作。

<p>27- 28</p>	<p>譯名之比較表格</p>		<p>由孫中興教授從</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Max Weber. 1922. <i>Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre</i>. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 2. Max Weber. 1949. <i>The Methodology of the Social Sciences</i>. Trs. by Edward A. Shils and Henry A. Finch. New York: The Free Press. 3. Max Weber · 2013 · 《韋伯方法論文集》·張旺山·譯·台北：聯經· <p>提到之概念，自行排版、繪製而成的表格。採取創用 CC「姓名標示—非商業性—相同方式分享」臺灣 3.0 版授權釋出。</p>
<p>28</p>	<p>「我們認為：『提出具有約束力的種種規範與理想，以便可以由這些規範與理想為實踐導出方案』，這絕不會是一門經驗科學的任務。」 (Weber, 2013: 174)</p>		<p>引用自 Max Weber · 2013 · 《韋伯方法論文集》·張旺山·譯·台北：聯經·第 174 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
<p>28</p>	<p>「批判不會在價值判斷面前卻步。」 (Weber, 2013: 174)</p>		
<p>28</p>	<p>「一本《文庫》，至少就其意圖而言，從來就不是、並且也不應該變成是一個讓人從事反對某些特定的政治的或者社會政策的黨派之論戰的地方……不能忍受這一點的人，或者跟那些位服侍不同於自己的其他理想而工作的人，在服侍科學知識上也不想合作的人，大可敬而</p>		<p>引用自 Max Weber · 2013 · 《韋伯方法論文集》·張旺山·譯·台北：聯經·第 183-184 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>

	遠之。」(Weber, 2013: 183~184)		
29	「在這裡，“社會科學文庫”這個詞語所包括的，乃是對某些問題所做的歷史性的與理論性的探討，而同樣的這些問題之實踐上的解決，則是最廣義的“社會政策”的對象……則我們的意義下的『社會科學』也將屬於這個範疇。」(Weber, 2013: 190)		引用自 Max Weber · 2013 · 《韋伯方法論文集》·張旺山·譯·台北：聯經·第 190 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
29	「對『有意義的人類行動之種種最終元素』(die letzten Elemente sinnvoll)en menschlichen Handelns)所做的任何思想上的省思(denkende Besinnung)，首先都得遵循“目的”與“手段”這二個範疇…而首先，『手段對於某個給定的目的之適切性』的問題，必定視科學的考察所可及的。」(Weber, 2013: 174)		引用自 Max Weber · 2013 · 《韋伯方法論文集》·張旺山·譯·台北：聯經·第 174 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
29	「由該衡量本身進一步做出決定，就不再是科學的一項可能的課題了，而是意願著的人(wollender Menscher)的課題……做出選擇，則是他的事情。」(Weber, 2013: 175)		引用自 Max Weber · 2013 · 《韋伯方法論文集》·張旺山·譯·台北：聯經·第 175 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
30	「一門經驗科學無法教任何人『他應該如何』(was		引用自 Max Weber · 2013 · 《韋伯方法論文集》·張旺山·譯·台北：聯經·

	<p>er soll), 而只能交人『他可以怎樣』 (was er kann) 以及——在某些情況下——「他想要甚麼」 (was er will)……能夠想要某種特定的東西之可能性), 而對科學的論證的分量做出不同的評估。」 (Weber, 2013: 176)</p>		<p>第 176 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
30	<p>「正是那些『“人格”之最內在的元素』 (jene innersten Elemente der "Persönlichkeit"), 亦即那些決定我們的行動並賦予我們人生以意義(Sinn und Bedeutung)之最高與最終的價值判斷……並且是在我們對抗人生的種種阻力的奮鬥過程中發展出來的, 我們才會挺身而出護持這些價值判斷。」 (Weber, 2013: 177)</p>		<p>引用自 Max Weber · 2013 · 《韋伯方法論文集》· 張旺山 · 譯 · 台北：聯經 · 第 177 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
30	<p>「第一個義務是：隨時讓讀者和自己清楚地意識到：他們藉以測量實在並由之導出價值判斷的那些標準是什麼, 而不可以像太常發生的那樣, 藉由將天差地別的不同種類的價值不精確地互相混入對方, 而想蒙混過關, 回避不同的理想之間的衝突, 而來個“統統有獎”。」 (Weber, 2013: 182)</p>		<p>引用自 Max Weber · 2013 · 《韋伯方法論文集》· 張旺山 · 譯 · 台北：聯經 · 第 182 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>

<p>30-31</p>	<p>「科學的公正性的第二個基本的誠命乃是：處在這樣的情況中時，必須隨時向讀者(以及——我們再度要說——尤其向自己本身!)交代清楚：是否以及在這裡『思想著的研究者』(der denkende Forscher)停下來了、而『意欲著的仁』(der wollende Mensch)則開始說話了；在哪裡論證是訴諸知性的、而在哪裡論證則是訴諸感覺的。『對事實之科學性的說明』與『評價性的論理』(wertendes Raisonement)之經常的混淆，乃是我們這門專業的研究工作之迄今固然始終還是最廣為流行、但也是危害最烈的獨特性之一。」(Weber, 2013: 183)</p>	<p></p>	<p>引用自 Max Weber · 2013 · 《韋伯方法論文集》· 張旺山 · 譯 · 台北：聯經 · 第 183 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
<p>31</p>	<p>「儘管擺脫了『我們可以將文化現象的全體還原為“物質的”利益組合的產物或功能』這一項過時的信仰，但我們依然相信……但照顧『經濟性的歷史解釋』(die ökonomische Gesschichtsinterpretation)，卻是我們這份期刊的主要目的之一。」(Weber, 2013: 191~192)</p>	<p></p>	<p>引用自 Max Weber · 2013 · 《韋伯方法論文集》· 張旺山 · 譯 · 台北：聯經 · 第 191-192 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>

31	<p>「在(如《共產主義宣言》之)舊有的原創的一原始的意義下的所謂的“唯物論的歷史觀”，今日或許只還支配著那些外行仁與半瓶醋的腦袋。」(Weber, 2013: 191~192)</p>		
32	<p>「任何“社會現象”都是——明說地或未明說地，自覺地或不自覺地——根據某些特殊且“片面”的觀點而被選定為研究對象、並對之加以分析或以陳述的方式加組織安排的。」(Weber, 2013: 195)</p>		<p>引用自 Max Weber · 2013 · 《韋伯方法論文集》· 張旺山 · 譯 · 台北：聯經 · 第 195 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
32	<p>「我們所想要經營的社會科學，乃是一種實在科學。我們想要對我們被置入其中的生活之圍繞著我們的實在……另一方面則理解其歷史上何以『變成現在這個樣子而不是另一個樣子』(so-und-nicht-anders-Gewordensein)的種種理由。」(Weber, 2013: 196)</p>		<p>引用自 Max Weber · 2013 · 《韋伯方法論文集》· 張旺山 · 譯 · 台北：聯經 · 第 196 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
32	<p>「因果問題乃是歸因問題(Zurechnungsfrage)。只要我們所要考察的，是對一個“文化現象”……就越不能滿足『對個體性的現象進行因果歸因』的需要，從而間接地也就越不能幫助我們理解種種文化過程的意義。」(Weber,</p>		<p>引用自 Max Weber · 2013 · 《韋伯方法論文集》· 張旺山 · 譯 · 台北：聯經 · 第 204 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>

	2013: 204)		
32- 33	<p>「如果說歷史加的因果知識就是將具體的結果歸因到具體的原因上去的話，則對任何一個個體性的結果之有效的歸因，若不運用“法則性的”的知識 ("nomologische" Erkenntnis)(亦即關於因果關聯的規律之知識)，根本就是不可能的。」</p> <p>(Weber, 2013: 204)</p>		
33	<p>「由到目前為止所說的一切得到的結論乃是：認為對文化過程的某種“客觀”的處理，就是必須把『將經驗實在化約到“法則”上』當作科學的研究工作的理想目的，這種想法是沒有意義的。」</p> <p>(Weber, 2013: 205)</p>		<p>引用自 Max Weber · 2013 · 《韋伯方法論文集》·張旺山·譯·台北：聯經·第 205 頁</p> <p>依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
33	<p>「任何一門文化科學的先驗預設(transzendente Voraussetzung)並不是『我們認為某一特定的、或一般而言任何一個“文化”是有價值的』……而這些現象的科學上的興趣，也完全建基於這種意義上。」(Weber, 2013: 206)</p>		<p>引用自 Max Weber · 2013 · 《韋伯方法論文集》·張旺山·譯·台北：聯經·第 206 頁</p> <p>依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
33	<p>「直到今天，(在我們的學科裡)“抽象的”一理論的方法(die "abstrakt: theoretische Methode)</p>		<p>引用自 Max Weber · 2013 · 《韋伯方法論文集》·張旺山·譯·台北：聯經·第 213 頁</p> <p>依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>

	<p>史中都還是和經驗的一歷史的研究(empirisch-historische Forschung) 僵硬地對立著，未經調和、也似乎無法調解。」 (Weber, 2013: 213)</p>		
34	<p>理念型 不是： 1. 「假設」，但可以引導如何構成假設； 2. 現實的描述，但目標在於精確地表達這種描述的方式； 3. 平均數。 是： 1. 片面地強調一種或多種觀點； 2. 根據這些強調的觀點將許多分散，特殊的和時有時無的具體各別現象加以綜合而成； 3. 在現實中是找不到的，是烏托邦 (Weber, 1922: 190-191; 1949: 90)</p>		<p>由孫中興教授翻譯自 Max Weber. 1949. <i>The Methodology of the Social Sciences</i>. Trs. by Edward A. Shils and Henry A. Finch. New York: The Free Press. Pp.90 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
34-35	<p>「對研究而言，理想典型式的概念將可以訓練歸因判斷 (Zurechnungsurteil) ……某一特定城市的種種關係之經濟學上的特質，就概念上的意義而言是“城市經濟式的”。」 (Weber, 2013: 216~217)</p>		<p>引用自 Max Weber · 2013 · 《韋伯方法論文集》· 張旺山 · 譯 · 台北：聯經 · 第 216-217 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
35	<p>「的確，下述情形不僅是可能的、甚至必須被看作是一定會發生的……因</p>		<p>引用自 Max Weber · 2013 · 《韋伯方法論文集》· 張旺山 · 譯 · 台北：聯經 · 第 218 頁</p>

	<p>為，我們視為文化現象而感到興趣的那些現象，總是由那些我們可以和那些現象關聯起來的極為不同的價值觀念，導出我們的這種興趣(亦及這些現象的“文化意義”)的。」 (Weber, 2013: 218)</p>		<p>依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
35	<p>「無論這件工作只是一種純粹的思想遊戲，還是某種在科學上能產生豐富成果的概念建構，都是絕不可能事先(a priori)就加以決定；在此也確乎只有一個標準；成功，亦即：端看它是否能讓我們獲得關於具體的文化現象之關聯、因果制約性和意義方面的知識而定。因此，抽象的理想典型的建構，並不是作為目標、而是作為手段而納入考察的。」 (Weber, 2013: 219)</p>		<p>引用自 Max Weber · 2013 · 《韋伯方法論文集》· 張旺山 · 譯 · 台北：聯經 · 第 219 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
36	<p>「『理想典型』這種思想圖像並非歷史實在、甚至根本就不是甚麼“固有的”實在，我們建構這種思想圖像的目的……將我們之取向於實在並在實在中受到訓練的想像力判斷為『適當的』的那些關聯給建構起來。」 (Weber, 2013: 220)</p>		<p>引用自 Max Weber · 2013 · 《韋伯方法論文集》· 張旺山 · 譯 · 台北：聯經 · 第 220 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
36	<p>「在我們的意義下，一個“理想典型”乃是某種和</p>		<p>引用自 Max Weber · 2013 · 《韋伯方法論文集》· 張旺山 · 譯 · 台北：聯經 ·</p>

	<p>評價性的判斷完全不相干的東西，除了某種純邏輯上的“完美” (Vollkommenheit)之外，它和任何其他種類的完美都毫不相干。」 (Weber, 2013: 227)</p>		<p>第 227 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
36	<p>「沒有任何類概念會作為這樣的類概念而具有“典型的”性格，也不存在任何純粹的具有類性質的“平均”－典型 ("Durchschnitts"-Typus) ……因為，理想典型式的概念建構的目的道處都是：不是要讓『具有類性質的東西』、而是相反的：要讓種種文化現象獨特性，被我們明確地意識到。」 (Weber, 2013: 229)</p>		<p>引用自 Max Weber · 2013 · 《韋伯方法論文集》· 張旺山 · 譯 · 台北：聯經 · 第 229 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
36-37	<p>「持『關於歷史實在的知識應該是、或可以是對“客觀的”事實之“沒有預設的”描摹(Abbildung)』的觀點的人，將會否認這種理想典型式的概念有任何價值。」 (Weber, 2013: 219)</p>		<p>引用自 Max Weber · 2013 · 《韋伯方法論文集》· 張旺山 · 譯 · 台北：聯經 · 第 219 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
37	<p>「最危險的事情莫過於那種由種種『自然主義的成見』 (naturalistische Vorurteilen)產生的理論和歷史的混淆了……當作某種存在於現象之流的背後的“真正”的實在、當</p>		<p>引用自 Max Weber · 2013 · 《韋伯方法論文集》· 張旺山 · 譯 · 台北：聯經 · 第 222 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>

	作在歷史中發生作用的一些真實的“力量”而加以實體化。」(Weber, 2013: 222)		
37	「普羅克魯斯特 (Prokrustes) 是希臘神話中的一個巨人……『普羅克魯斯特之床』意味〔原誤〕生搬硬套，將某個東西硬塞進既有的形式或模式(Schema)中。」		引用自 Max Weber · 2013 · 《韋伯方法論文集》· 張旺山 · 譯 · 台北：聯經 · 第 222 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
37-38	「可以在歷史上加以查明的支配著人們的觀念，與歷史實在中的那些我們可以由它們抽象出與之相應的理想典型的組成部分之間的因果關係……無論在形式與內容或清晰度與意義(Sinn)上，也都成現出極為多樣的不同的深淺層次。」(Weber, 2013: 223~224)		引用自 Max Weber · 2013 · 《韋伯方法論文集》· 張旺山 · 譯 · 台北：聯經 · 第 223-224 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
38	「因此，如果有人提出一個問題，問道：在這一團混沌中，究竟什麼才是貫穿整個中是既得“基督宗教”、才是我們始終必須以某一個確定的概念加以分析的東西……某種我們不運用裡想典型式的概念便絕對無法毫無矛盾地達到的綜合(Synthese)。」(Weber, 2013: 223~224)		
38	「比較經驗事實以建立其同異，並以最精確易懂的		由孫中興教授翻譯自 Max Weber. 1949. The Methodology of

	概念來描述，在加以瞭解和因果地說明。」 (Weber, 1949: 43)		the Social Sciences. Trs. by Edward A. Shils and Henry A. Finch. New York: The Free Press. Pp.43 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
38	「每一個曾經用馬克思主義的種種概念進行過研究的人都知道：這些理想典型，如果人們利用它們來對實在與它們進行比較的話，是具有重大的、甚至獨一無二的啟發學上的意義的，而一旦將它們想成是一些經驗上有效地、或甚至是真實的(事實上亦即：形上學的)“發生影響的力量”、“趨勢”等等時，則它們同樣也是危險的。」(Weber, 2013: 232)		引用自 Max Weber · 2013 · 《韋伯方法論文集》· 張旺山 · 譯 · 台北：聯經 · 第 232 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
39-41	韋伯《方法學論文集》德文版本、英譯本和中譯本的目錄比較		由孫中興教授整理成表格自 1. Max Weber. 1949. <i>The Methodology of the Social Sciences</i> . Trs. by Edward A. Shils and Henry A. Finch. New York: The Free Press. Table of Content 2. Max Weber. 1922. <i>Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre</i> . Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Table of Content 3. Max Weber · 2013 · 《韋伯方法論文集》· 張旺山 · 譯 · 台北：聯經 · 目錄頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
42-	階級情境 (class situation) 購買貨物、獲取地位和		由孫中興教授翻譯自 Max Weber. 1968. <i>Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology</i> . Vol.

<p>43</p>	<p>內心的滿足的典型可能性 黨派 (party) — 有共同的背景，目標和興趣 (Weber, 1968: 302-307; 1972: 177-180; 韋伯, 1997: 333-339)</p>		<p>1. Trs. By Guenther Roth and Claus Wittich. California: University of California Press. Pp.302-307 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
<p>45</p>	<p>「首先我要提出一個問題：學術作為一種物質意義下的職業，具有怎樣的面貌？基本言之，這個問題在今天實際問的是：一個決心取〔原誤〕在學院裡從事學術工作 (Wissenschaft) 為職業的研究生，居於怎樣的處境？」(韋伯, 1991: 132)</p>		<p>引用自韋伯·(1917)1985/1991·〈學術當作一種志業〉·收入《學術與政治：韋伯選集 (I)》·錢永祥譯·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第 132 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
<p>45- 46</p>	<p>德國和美國「有志現身學術研究的年輕人」的生涯歷程比較表格</p>		<p>由孫中興教授整理成表格自 韋伯·(1917)1985/1991·〈學術當作一種志業〉·收入《學術與政治：韋伯選集 (I)》·錢永祥譯·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第 132-134 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
<p>46</p>	<p>德國大學和德國人的一般生活一樣，正在美國化 (韋伯, 1991: 134)</p>		<p>引用自韋伯·(1917)1985/1991·〈學術當作一種志業〉·收入《學術與政治：韋伯選集 (I)》·錢永祥譯·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第 134 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
<p>47</p>	<p>「唯一不曾消失，並且有變本加厲之勢的的，乃是機運 (Hasard) 〔原誤，應為 Hazard〕在大學學術生涯中所扮演的角色……我猜想，因為有這段個人親</p>		<p>引用自韋伯·(1917)1985/1991·〈學術當作一種志業〉·收入《學術與政治：韋伯選集 (I)》·錢永祥譯·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第 135 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>

	<p>身經驗，我特別有銳利的目光，看出許多人儘管才氣縱橫，但因時運不濟，而不能在這套選拔制度裡，取得他們應得的職位。」(韋伯，1991：135)</p>		
47	<p>「機運，而非真才實學，之所以扮演如此重大的角色，不能完全歸咎於人性，甚至我們不能說人性是主要因素。學術界的選拔過程，和其他選拔過程一樣，必然會牽涉到人性因素。但是，如果把眾多才智平庸之士在大學裡扮演重大角色這個事實，歸罪於學校教授或教育主管個人程度的低劣，卻是不公平的。造成凡才當道的原因，要到人類協作的法則中去找，尤其是好幾組人的協作法則。在這裡，這是指負責推薦的教授與教育官員之間的協調合作。」(韋伯，1991：135)</p>		
47	<p>「唯有當國會(如在某些國家)或君主(德國到目前為止)二者結果相同—或取得權力的革命者(如德國當前)，因政治原因干預學術界的用人時，我們才能確定有人和的平庸之輩、及一心上爬的人會壟斷賢</p>		<p>引用自韋伯·(1917)1985/1991·〈學術當作一種志業〉·收入《學術與政治：韋伯選集（I）》·錢永祥譯·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第 136 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>

	路。」(韋伯, 1991 : 136)		
48	「我們要明白, 學術命運的決定主要憑“機運”, 並非僅只是因為藉集體決定拔擢人才的方式有所不足。每位受到召喚、有志從事學術工作的年輕人, 都必須清楚地認識到, 他所肩負的重任具有雙重面貌。他不僅需要具備學者的資格, 同時也必須能夠作一位好老師; 而這兩種條件並不一定全然吻合。一個人可能是人分傑出的學者, 同時卻是一位糟糕透頂的老師。」(韋伯, 1991 : 136)		
48	「學術訓練 (如我們在德國大學傳統下推展的), 是精神貴族的 (geistesaristokratische) 事……依照德國的傳統, 大學應同時肩負研究與教學兩種責任。至於一個人是否同時兼備這兩種能力, 完全得靠運氣。」(韋伯, 1991 : 137)		引用自韋伯·(1917)1985/1991·〈學術當作一種志業〉·收入《學術與政治：韋伯選集 (I) 》·錢永祥譯·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第 137 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
48	「因此, 學術生涯乃是一場瘋狂的冒險。當年輕學者要我對他們進大學教書作些建議時, 我幾乎沒有辦法負起鼓勵之責……然而, 我發現只有少數人能夠忍受這種情形, 而不覺		引用自韋伯·(1917)1985/1991·〈學術當作一種志業〉·收入《學術與政治：韋伯選集 (I) 》·錢永祥譯·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第 137-138 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。

	得這對他們的內在生命是一種傷害。」(韋伯, 1991: 137-138)		
48	根據王容芬(1988: 21, n2)的譯註, 「放棄一切希望」是「引自但丁的《神曲, 地獄篇》, 這是在進地獄入口處的話」。		引用自韋伯·(1917)1988·〈以学术为业〉·收入《学术生涯与政治生涯—对大学生的两篇演讲》·王容芬译·北京: 国际文化·第 21 页· 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
49	「我相信諸君實際上希望聽我談一些別的東西, 那就是: 學術作為精神上的志業。」(韋伯, 1991: 138)		引用自韋伯·(1917)1985/1991·〈學術當作一種志業〉·收入《學術與政治: 韋伯選集 (I) 》·錢永祥譯·臺北: 允晨·重印本: 台北: 遠流·第 138 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
49	「從表象與實質兩方面來說, 我們都必須認清, 個人唯有透過嚴格的專業化, 才能在學術世界裡……因為凡是不能讓人懷著熱情(Leidenschaft)去從事的事, 就人作為人來說, 都是不值得的事。」(韋伯, 1991: 138-139)		引用自韋伯·(1917)1985/1991·〈學術當作一種志業〉·收入《學術與政治: 韋伯選集 (I) 》·錢永祥譯·臺北: 允晨·重印本: 台北: 遠流·第 138-139 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
50	「當然, 對於具有決定性作用的“靈感”(Eingebung)來說, 熱情乃是先決條件。」(韋伯, 1991: 139)		引用自韋伯·(1917)1985/1991·〈學術當作一種志業〉·收入《學術與政治: 韋伯選集 (I) 》·錢永祥譯·臺北: 允晨·重印本: 台北: 遠流·第 139 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
50	「熱情與工作可以激發靈感; 最主要的, 二者要結合起來……無論如何, 學術工作者必須考慮到一切學術工作必須承受的風險: 靈感會不會出現? 一個人可能孜孜矻矻地努力工作, 但卻永遠沒有自己		引用自韋伯·(1917)1985/1991·〈學術當作一種志業〉·收入《學術與政治: 韋伯選集 (I) 》·錢永祥譯·臺北: 允晨·重印本: 台北: 遠流·第 140 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。

	的創見。」(韋伯, 1991: 140)		
50	「我們從事學術研究時是否有靈感, 靠的是人所不能測之的命運, 此外就是靠“天賦”。目前流行一種心態, 把這項無可置疑的真理, 變成崇拜偶像的藉口, 這些偶像就是“人格”(Persönlichkeit)與“個人體驗”(Erleben)。」(韋伯, 1991: 141)		引用自韋伯·(1917)1985/1991·〈學術當作一種志業〉·收入《學術與政治: 韋伯選集(I)》·錢永祥譯·臺北: 允晨·重印本: 台北: 遠流·第 141 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
50	「在學問的領域裡, 唯有那純粹向具體工作(Sach)獻身的人, 才有“人格”。不僅研究學問如此, 就我們所知, 偉大的藝術家, 沒有一個不是把全部心力放在工作上; 工作就是他的一切。」(韋伯, 1991: 141)		引用自韋伯·(1917)1985/1991·〈學術當作一種志業〉·收入《學術與政治: 韋伯選集(I)》·錢永祥譯·臺北: 允晨·重印本: 台北: 遠流·第 141 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
50	「唯有那些發自內心對學問的獻身, 才能把學者提昇到他所獻身的志業的高貴與尊嚴。在這一點上, 藝術家也是一樣的。」(韋伯, 1991: 142)		引用自韋伯·(1917)1985/1991·〈學術當作一種志業〉·收入《學術與政治: 韋伯選集(I)》·錢永祥譯·臺北: 允晨·重印本: 台北: 遠流·第 142 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
51	「學術工作與藝術工作相當不同。學術工作和一個進步(Fortschritt)的過程不可分離; 而在藝術的領域中, 沒有進步這回事, 至少不同於學術上所說的進步…從藝術的角度觀之, 人們永遠不能說, 這		

	<p>樣一件作品，會被另一件同樣真正“完滿”的作品“超越”。在學術園地裡，我們每個人都知道，我們所成就的，在十、二十、五十年內就會過時。這是學術研究必須面對的命運，或者說，這正是學術工作的意義。」(韋伯，1991：142)</p>		
51	<p>「學術的進步，是人類理智化 (Intellektualisierung) 過程的一個部分，並且是最重要的一個部分。」(韋伯，1991：144)</p>		<p>引用自韋伯·(1917)1985/1991·〈學術當作一種志業〉·收入《學術與政治：韋伯選集 (I)》·錢永祥譯·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第 144 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
51	<p>「理知化和合理化的增加，並不意味人對他的生存狀況有更多一般性的了解……取而代之的，是技術性的方法與計算。這就是理知化這回事的主要意義。」(韋伯，1991：144-145)</p>		<p>引用自韋伯·(1917)1985/1991·〈學術當作一種志業〉·收入《學術與政治：韋伯選集 (I)》·錢永祥譯·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第 144-145 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
51	<p>學術工作的偉大工具 概念 理性實驗 (韋伯，1991：147)</p>		<p>引用自韋伯·(1917)1985/1991·〈學術當作一種志業〉·收入《學術與政治：韋伯選集 (I)》·錢永祥譯·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第 147 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
51- 52	<p>學術意義的歷史考察 「通往真實存在之路」 (Weg zum wahren Sein) 「通往真實藝術之路」 (Weg zum wahren Kunst) 「通往真實自然之路」</p>		<p>引用自韋伯·(1917)1985/1991·〈學術當作一種志業〉·收入《學術與政治：韋伯選集 (I)》·錢永祥譯·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第 150 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>

	(Weg zum wahren Natur) 「通往真實上帝之路」 (Weg zum wahren Gott) 「通往真實幸福之路」 (Weg zum wahren Glück) (韋伯，1991：150)		
52	「有人說，大學講堂中，政治沒有立足之地：我同意這種說法。」(韋伯，1991：152)		引用自韋伯·(1917)1985/1991·〈學術當作一種志業〉·收入《學術與政治：韋伯選集（I）》·錢永祥譯·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第 152 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
52	「如果老師對政治關心，是基於一種學術上的興趣，就尤其不該在課堂上談政治。因為現實政治中採取某種立場，是一回事；而對政治結構與政黨立場進行學術分析，則是另一回事。」(韋伯，1991：153)		引用自韋伯·(1917)1985/1991·〈學術當作一種志業〉·收入《學術與政治：韋伯選集（I）》·錢永祥譯·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第 153 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
52	「真正的教師會注意，不要在講台上，把某一種立場灌輸給學生，無論其方式為明講或暗示。因為以“讓事實自己說話”的方式，把政治立場灌輸給學生，是最欺騙性的做法。」(韋伯，1991：153)		引用自韋伯·(1917)1985/1991·〈學術當作一種志業〉·收入《學術與政治：韋伯選集（I）》·錢永祥譯·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第 153 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
52	「各個領域、各種價值主宰神互相爭鬥。」(韋伯，1991：156)		引用自韋伯·(1917)1985/1991·〈學術當作一種志業〉·收入《學術與政治：韋伯選集（I）》·錢永祥譯·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第 156 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。

52	「不過，我們文化的命運已經注定，我們將再度清楚地意識到多神才是日常生活的現實。」(韋伯，1991：157)		引用自韋伯·(1917)1985/1991·〈學術當作一種志業〉·收入《學術與政治：韋伯選集（I）》·錢永祥譯·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第 157 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
52-53	「美國年輕人，對任何人、任何事、任何傳統和任何官職，都了無敬意……我這樣說是有意誇張到極端，然而，問題是這種看事情的態度，是否也含有一份道理。」(韋伯，1991：158-159)		引用自韋伯·(1917)1985/1991·〈學術當作一種志業〉·收入《學術與政治：韋伯選集（I）》·錢永祥譯·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第 158-159 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
53	「更重要的事，不管有沒有這種才能〔孫注：領袖才能〕，講台上的情境，絕對不是證明一個人是不是領袖的適當場所……畢竟，在一個聽眾－甚至連持反對意見的人－被迫保持緘默的場合，表現自己堅持信念的勇氣，是太方便了些。」(韋伯，1991：159)		引用自韋伯·(1917)1985/1991·〈學術當作一種志業〉·收入《學術與政治：韋伯選集（I）》·錢永祥譯·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第 159 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
53	「首先、當然，學術讓我們得到關於技術的知識，好讓我們通過計算 (Berechnung)，支配我們的的生活、支配外在事物以及人的行為。」(韋伯，1991：160)		引用自韋伯·(1917)1985/1991·〈學術當作一種志業〉·收入《學術與政治：韋伯選集（I）》·錢永祥譯·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第 160 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
53	「其次，學問能夠給我們一些賣菜婦絕對沒法給的東西：思想的方法、思想的工具和訓練。」(韋		

	伯，1991：160)		
54	「我們〔做教師的〕還可以幫助各位得到第三項好處：清明(Klarheit)。當然，首先我們必須假定，〔身為教師〕我們本身已經清明。」(韋伯，1991：160)		
54	「我們可以一並且應該一告訴諸君，這樣這樣的實踐立場，按照其意義，可以在內心上一致並因此見人格之一貫的方式下……我認為，他愈是有意識地避免從他這方面把一種立場用強迫或用提示的方法加諸聽眾身上，它愈能夠善盡這項職責。」(韋伯，1991：)		引用自韋伯·(1917)1985/1991·〈學術當作一種志業〉·收入《學術與政治：韋伯選集(I)》·錢永祥譯·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第160頁 依據著作權法第46、52、65條合理使用。
54	「只要生命的根據在其自身，須透過其本身方得了解，生命便只知諸神之間永恆的鬥爭。或者說得更直截了當：對生命採取的各種終極而一般性的可能立場，是不可能相容的，因此其間的鬥爭，永遠不可能有結論。這也就是說，在它們之間，必須要下決定。」(韋伯，1991：162)		引用自韋伯·(1917)1985/1991·〈學術當作一種志業〉·收入《學術與政治：韋伯選集(I)》·錢永祥譯·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第162頁 依據著作權法第46、52、65條合理使用。
55	「今天，年輕人憎視理知主義為最壞的魔鬼，或者在大部分的情況中，心中為自己這樣憎視理知主義		

	……我們必須通觀其行徑至終點，方克透見它的力量及它的限制。」(韋伯，1991：162)		
55	「在任何“肯定性”(positive)的神學中，信仰者都必會進入奧古斯丁(Augustine)的話所描寫的：我相信它，不是因為它悖理，而是完全因為它悖理(credo non quod, sed quia absurdum est)……即使有了神學(正是神學讓我們見到宗教要求“犧牲理知”)—或者正是因為有了神學—也沒有解消調停的可能。」(韋伯，1991：165)		引用自韋伯·(1917)1985/1991·〈學術當作一種志業〉·收入《學術與政治：韋伯選集(I)》·錢永祥譯·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第165頁 依據著作權法第46、52、65條合理使用。
55	「我們的時代，是一個理性化、理知化，尤其是將世界之迷魅加以祛除的時代；我們這個時代的宿命，便是一切終極而最崇高的價值，已自社會生活(Öffentlichkeit)隱沒，或者遜入神秘生活的一個超越世界、或者流於個人之間直接關係上的一種博愛。」(韋伯，1991：166)		引用自韋伯·(1917)1985/1991·〈學術當作一種志業〉·收入《學術與政治：韋伯選集(I)》·錢永祥譯·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第166頁 依據著作權法第46、52、65條合理使用。
55-56	「如果一個人缺乏勇氣去澄清自己的終極立場，轉而用軟弱的相對主義論調，減輕這個義務，那就是在規避智性誠實這個平		引用自韋伯·(1917)1985/1991·〈學術當作一種志業〉·收入《學術與政治：韋伯選集(I)》·錢永祥譯·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第167頁 依據著作權法第46、52、65條合理使用。

	<p>實的職責。在我看來，為了宗教皈依而犧牲理性的人，比講台上的先知有更高的地位，〔因為〕後者沒有了解到，在教室的範圍內，唯一的德性，便是平實的知性誠實。」(韋伯，1991：167)</p>		
56	<p>「從這件事，我們要汲取一個教訓：只憑企盼與等待，是不會有任何結果的，我們應走另一條路；我們去做我們的工作，承擔應付“眼下的要求” (Forderung des Tages)，不論是在人間的事務方面，抑是在成全神之召命的志業(Beruf)方面。只要每一個人找到了那掌握了他的生命之弦的魔神，並且對祂服從，這個教訓，其實是平實而單純的。」(韋伯，1991：167)</p>		
58	<p>「何謂政治？“政治”是一個涵蓋極為廣泛的概念，每一種自主的領導(leitende)活動，都算是政治。」(韋伯，1991：170)</p>		<p>引用自韋伯·(1919)1985／1991·〈政治當作一種志業〉·錢永祥譯·收入《學術與政治·韋伯選集(I)》·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第170頁 依據著作權法第46、52、65條合理使用。</p>
58	<p>「我們今天所謂的政治，指的是對一個政治團體——這在今天是指國家(Staat)——的領導、或對這種領導所施的影響。」(韋</p>		<p>引用自韋伯·(1919)1985／1991·〈政治當作一種志業〉·錢永祥譯·收入《學術與政治·韋伯選集(I)》·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第170頁 依據著作權法第46、52、65條合理使用。</p>

	伯，1991：170)		
58	「政治追求權利的分享、追求對權力(Macht)的分配有所影響—不論是在國家之間、或者是在同一個國家內的各團體之間。」(韋伯，1991：171)		引用自韋伯·(1919)1985／1991·〈政治當作一種志業〉·錢永祥譯·收入《學術與政治·韋伯選集(I)》·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第171頁 依據著作權法第46、52、65條合理使用。
58	「從事政治的人，追求的是權力；這權力或者是手段，為了其他目的服務，不論這些目的是高貴的或是自私的；或者，這權力是“為了權力而追求權力”，目的是享受權力帶來的聲望感。」(韋伯，1991：172)		引用自韋伯·(1919)1985／1991·〈政治當作一種志業〉·錢永祥譯·收入《學術與政治·韋伯選集(I)》·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第172頁 依據著作權法第46、52、65條合理使用。
58-59	「也許，歸根究底，近代國家要在社會學上得到界定，唯有訴諸它—和任何其他政治團體一樣—特具的手段……自然，武力並不是國家正常的或唯一的手段—沒有人這麼說；但是武力乃是國家特有的手段。尤其在今天，國家和武力之間的關係特別密切。」(韋伯，1991：171)		引用自韋伯·(1919)1985／1991·〈政治當作一種志業〉·錢永祥譯·收入《學術與政治·韋伯選集(I)》·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第171頁 依據著作權法第46、52、65條合理使用。
59	「可是到了今天，我們必須要說：國家者，就是一個在某固定疆域內—注意：“疆域”(Gebiet)乃是國家的特色之一—(在事實上)肯了自身對武力之正當使用壟斷權利的人類共		

	<p>同體。就現代來說，特別的乃是：只有在國家所允許的範圍內，其他一切團體或個人，才有使用武力的權利。因此，國家乃是使用武力的“權利”的唯一來源。」(韋伯，1991：171)</p>		
59	<p>「國家是一種以正當 (legitime)(這是說，被視為正當的)的武力為手段而存在的人支配 (Herrschaft)人的關係。」(韋伯，1991：172)</p>		<p>引用自韋伯·(1919)1985/1991·〈政治當作一種志業〉·錢永祥譯·收入《學術與政治·韋伯選集 (I)》·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第 172 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
59-60	<p>「在原則上，支配的心理根據—也就是說支配的正當性根據—有三。第一、“永恆的昨日”的權威…無論如何，如果去詰問這些服從的“正當性”根據，則答案不出於這三種“純粹”類型；傳統型的、卡理斯瑪型的、和法制型的。」(韋伯，1991：172-173)</p>		<p>引用自韋伯·(1919)1985/1991·〈政治當作一種志業〉·錢永祥譯·收入《學術與政治·韋伯選集 (I)》·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第 172-173 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
60	<p>卡理斯瑪的支配之譯名</p>		<p>由孫中興教授從 1. Max Weber. 1988. "Politik als Beruf," in Max Weber. <i>Gesammelte Politische Schriften</i>. München: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 2. 韋伯·(1919)1985/1991·〈政治當作一種志業〉·錢永祥譯·收入《學術與政治·韋伯選集 (I)》·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·</p>

			<p>3. 韦伯·(1919)1988·〈以政治为业〉，收入《学术生涯与政治生涯—对大学生的两篇演讲》·王容芬译·北京：国际文化·第 49-108 页·</p> <p>4. 韦伯·(1919)1998·〈以政治为业〉，收入《学术与政治》·冯克利译·北京：三联·</p> <p>提到之概念，自行排版、繪製而成的表格。採取創用 CC「姓名標示—非商業性—相同方式分享」臺灣 3.0 版授權釋出。</p>
60	<p>「在此，讓我們特別感興趣的，是這些類型中的第二種：因於服從者對“領袖”純粹個人的“卡理斯瑪”所發的皈依，而形成的支配……不過，他的附從者—弟子、追隨者、他個人的朋黨—所皈依的對象，乃是他這個人和他這個人的特質。」(韋伯，1991：173)</p>		<p>引用自韋伯·(1919)1985/1991·〈政治當作一種志業〉·錢永祥譯·收入《學術與政治·韋伯選集(I)》·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第 173 頁</p> <p>依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
60-61	<p>「這類卡理斯瑪式的領袖，在各地及各歷史時期都曾出現。在過去，最重要的卡理斯瑪式人物有兩類：在一方面，有法師和先知，在另一方面，則有戰時推舉出的盟主、山寨頭子、和僱傭兵領袖 (condottiere)……後來，這種領袖則以國會中的“政黨領袖”型態出現；這也只有西方環境中所特有的立憲國家中，才能培育出來。」(韋</p>		<p>引用自韋伯·(1919)1985/1991·〈政治當作一種志業〉·錢永祥譯·收入《學術與政治·韋伯選集(I)》·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第 173-174 頁</p> <p>依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>

	伯，1991：173-174)		
61	<p>「支配的經營 (Herrschaftsbetrieb)，要求持續的行政管理。因此，在一方面，支配的經營，需要人力配備，旨在聽命於宣稱持有正當權力的支配者；而在另外一方面，支配的經營，需要借助於這種服從，對於使用武力時必須的物資，有所掌握和控制。這也就是說，支配的經營需要由人組成的行政管理僚屬 (Verwaltungsstab)、和物資方面的行政管理工具。」(韋伯，1991：174)</p>		<p>引用自韋伯·(1919)1985／1991·〈政治當作一種志業〉·錢永祥譯·收入《學術與政治·韋伯選集 (I)》·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第 174 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
61	<p>「行政僚屬之所以會去服從、聽命於權力的擁有者，自然不僅是因於他們心中的(我們上面談過的)正當性意念。促使他們去服從的，是兩項訴諸他們個人利益的東西：物質上的報償、和社會性的榮譽。」(韋伯，1991：174-175)</p>		<p>引用自韋伯·(1919)1985／1991·〈政治當作一種志業〉·錢永祥譯·收入《學術與政治·韋伯選集 (I)》·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第 174-175 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
61	<p>「行政工具包括了金錢、建築物、戰爭物質、交通工具、馬匹、以及任何你想得出來的東西……另一方面，情況正好相反。這兩種行政工具所有制之間的分野，在過去一切行政</p>		<p>引用自韋伯·(1919)1985／1991·〈政治當作一種志業〉·錢永祥譯·收入《學術與政治·韋伯選集 (I)》·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第 175 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>

	管理組織中，都可以見到。」(韋伯，1991：175)		
62	「在一個政治團體(ein politische Verband)裡，行政的實質工具，若全部或部分由從屬的行政僚屬自行掌握，我們稱這種團體是按照“身分制”(standisch)組織起來的團體。」(韋伯，1991：175-176)		引用自韋伯·(1919)1985/1991·〈政治當作一種志業〉·錢永祥譯·收入《學術與政治·韋伯選集(I)》·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第175-176頁 依據著作權法第46、52、65條合理使用。
62	「在這種政治收奪權力的過程當中，另外一種意義下的“志業政治家”(Berufspolitiker)開始出現；這種政治家……在歷史上，他們是君主最重要的權力工具，也是君主在政治上收奪權力時最重要的工具。」(韋伯，1991：178)		引用自韋伯·(1919)1985/1991·〈政治當作一種志業〉·錢永祥譯·收入《學術與政治·韋伯選集(I)》·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第178頁 依據著作權法第46、52、65條合理使用。
62	「在三種身分下，人都可以從事政治，也就是試圖影響一個政治結構之內或者政治結構之間權力的分配關係……對這種人來說，無論在實利上或者就理想而言，政治都不是他們“當成生命”的首要所在。」(韋伯，1991：178-179)		引用自韋伯·(1919)1985/1991·〈政治當作一種志業〉·錢永祥譯·收入《學術與政治·韋伯選集(I)》·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第178-179頁 依據著作權法第46、52、65條合理使用。
62-	「但是，這種副業性的、只應需要而存在的輔助力量，對君主來說，自然是		引用自韋伯·(1919)1985/1991·〈政治當作一種志業〉·錢永祥譯·收入《學術與政治·韋伯選集(I)》·臺北：允晨·重

63	<p>不夠的。出於必然，君主主要設法組織一個助手團，完全而無旁騖地為他做事，意即要引〔孫注：疑為「以」〕此為他們的主業。」(韋伯，1991：179)</p>		<p>印本：台北：遠流·第 179 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
63	<p>「一個人要以政治為業，可以以兩途為之：“為了”(leben für)政治而活，或者是“依賴”(leben von)政治而活……才能讓人在這種經濟的意義之下，去“為了”政治而活。」(韋伯，1991：180)</p>		<p>引用自韋伯·(1919)1985/1991·〈政治當作一種志業〉·錢永祥譯·收入《學術與政治·韋伯選集(I)》·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第 180 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
63	<p>譯名之表格</p>		<p>由孫中興教授從</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Max Weber. 1988. "Politik als Beruf," in Max Weber. <i>Gesammelte Politische Schriften</i>. München: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 2. 韋伯·(1919)1985/1991·〈政治當作一種志業〉·錢永祥譯·收入《學術與政治·韋伯選集(I)》·臺北：允晨·重印本：台北：遠流· 3. 韦伯·(1919)1988·〈以政治为业〉，收入《学术生涯与政治生涯—对大学生的两篇演讲》·王容芬译·北京：国际文化·第 49-108 页· 4. 韦伯·(1919)1998·〈以政治为业〉，收入《学术与政治》·冯克利译·北京：三联· 5. Max Weber. (1919)1989. <i>The Profession of Politics</i>. Ed. and Tr. by Simona Draghici. Washington, D. C.: Plutarch

			<p>Press.</p> <p>6. Max Weber. (1919)1946. "Politics as a Vocation," Trs. by Hans H. Gerth and C. Wright Mills. In Hans H. Gerth and C. Wright Mills. Eds. <i>From Max Weber: Essays in Sociology</i>. New York: Oxford University Press.</p> <p>提到之概念，自行排版、繪製而成的表格。採取創用 CC 「姓名標示—非商業性—相同方式分享」 臺灣 3.0 版授權釋出。</p>
63	<p>「依靠政治而活的職業政治家有兩種：或者是純粹的“俸祿人”(Pfründen)，或者是受新的“官吏”(Beamter)。」(韋伯，1991：183)</p>		<p>引用自韋伯·(1919)1985／1991·〈政治當作一種志業〉·錢永祥譯·收入《學術與政治·韋伯選集（I）》·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第 183 頁</p> <p>依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
64	<p>「在印度次大陸和中南半島，在佛教的中國和日本、在喇嘛教得蒙古、和在中世紀時的基督教世界一樣，都有這個階層的存在。僧侶之所以能夠扮演這樣的角色，有一個技術上的原因：他們識字。婆羅門、佛僧及喇嘛等之被引入宮廷、主教和教士之被用為政治上的顧問，目的是得到一股能讀能寫的行政管理力量，由皇帝、君主或者可汗，在和貴族的對抗中使用。」(韋伯，1991：190)</p>		<p>引用自韋伯·(1919)1985／1991·〈政治當作一種志業〉·錢永祥譯·收入《學術與政治·韋伯選集（I）》·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第 190 頁</p> <p>依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
64	<p>「這是一種地方名門(Patriziat)階層，由小貴</p>		<p>引用自韋伯·(1919)1985／1991·〈政治當作一種志業〉·錢永祥譯·收入《學術與</p>

	<p>族和城鎮中靠租賃及利息收入的人組成；用術語來說，這叫做士紳 (gentry)。英格蘭的士紳階層，原來是一個君主為了對抗封建豪族(Baron)而引為己用的階層…士紳使得英格蘭免於官僚化，但這種官僚化卻是所有歐陸國家的命運。」(韋伯，1991：191)</p>		<p>政治·韋伯選集 (I)》·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第 191 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
64	<p>「第五個階層為西洋所特有(特別是歐洲大陸)，那就是受過大學教育的法律家(Juristen)。」(韋伯，1991：191)</p>		
64-65	<p>「從立憲國家出現之時開始，或者更確定地說，從民主政體建立之時開始，在西方，“群眾政治家”(Demagoge)一直是領袖型政治家的典型…在今天，群眾政治家最重要的代表性人物，乃是政治評論家(Publizist)，尤其是新聞工作者 (Journalist)。」(韋伯，1991：194-195)</p>		<p>引用自韋伯·(1919)1985／1991·〈政治當作一種志業〉·錢永祥譯·收入《學術與政治·韋伯選集 (I)》·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第 194-195 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
65	<p>「新聞工作者彷彿屬於一個賤民階層 (Pariakaste)， “社交界” 總是根據他們之中品行最差的代表來評價他們。由而，對於新聞工作者和新聞工作，流行著一些最</p>		<p>引用自韋伯·(1919)1985／1991·〈政治當作一種志業〉·錢永祥譯·收入《學術與政治·韋伯選集 (I)》·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第 195-196 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>

	奇怪的想法……人們記得的，乃是不負責任的新聞工作表現，以及這類表現所帶來的往往十分可怕的後果。」(韋伯，1991：195-196)		
65	「一位年輕的學者的生涯，雖然靠的是機運和僥倖，但是至少學者的身分，會使他受到一些堅固規範的約束，讓他不至於失足……在新聞職業生涯中往往十分心酸的經驗，可能還不是最糟的事。成功的新聞工作者，相應於外在的試探，而必須具備的內在力量，才是最難企及者。」(韋伯，1991：198)		引用自韋伯·(1919)1985／1991·〈政治當作一種志業〉·錢永祥譯·收入《學術與政治·韋伯選集（I）》·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第 198 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
66	「政治作為一種志業，最主要的，是可以讓人獲得權力感(Machtgefühl)。即使身居正是來說不是很高的位置，那種對人有影響力的感覺、插手在控制人的權力中的感覺、尤其是親手覺觸到歷史性重大事件之脈動的感覺，在在都使的志業政治家覺得自己擺脫了日常庸碌刻板的生活。」(韋伯，1991：219)		引用自韋伯·(1919)1985／1991·〈政治當作一種志業〉·錢永祥譯·收入《學術與政治·韋伯選集（I）》·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第 219 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
66	「我們可以說，就政治家而言，有三種性質是絕對重要的：熱情		引用自韋伯·(1919)1985／1991·〈政治當作一種志業〉·錢永祥譯·收入《學術與政治·韋伯選集（I）》·臺北：允晨·重

	(Leidenschaft; passion)、責任感 (Verantwortungsgefühl; sense of responsibility)、判斷力 (Augenmaß; sense of proportion, sharp eye, judgment)。」(韋伯, 1991 : 220)		
66	「所謂熱情，我指的是切事(Sachlichkeit)的熱情、一種對一件“踏實的理想”(Sache)的熱情獻身、對掌管這理想的善神或魔神的熱情歸依。我所謂的熱情，和我已故的朋友齊默(Georg Simmel)嘗稱為“沒有結果的亢奮”(sterile Aufgeregtheit)的那種心態，是兩回事。」(韋伯, 1991 : 220)		印本：台北：遠流·第 220 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
66	「不論如何誠心，只有熱情是不足的。政治家不在於熱情本身，而是要再用熱情來追其某一項“踏實的理想”之同時……因此，問題是熾烈的熱情和冷靜的判斷力，怎樣才能在同一個人身上調和起來。」(韋伯, 1991 : 220)		
67	「準此，政治家必須時時刻刻克服自己身上一種全然平常、全然屬於人之常		引用自韋伯·(1919)1985/1991·〈政治當作一種志業〉·錢永祥譯·收入《學術與政治·韋伯選集 (I)》·臺北：允晨·重

	情的敵人：虛榮 (Eitelkeit)。虛榮心絕對是普遍的，但虛榮是一切切事的獻身和一切距離(在此只對自己的距離)的死敵。」(韋伯，1991：221)		印本：台北：遠流·第 221 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
67	「在學院界和知識界，虛榮甚至是一種職業病。」(韋伯，1991：221)		引用自韋伯·(1919)1985/1991·〈政治當作一種志業〉·錢永祥譯·收入《學術與政治·韋伯選集 (I)》·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第 221 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
67	「從權力政治心態的若干典型代表內在突然崩潰的例子，我們可以窺出，在他們囂張但完全空虛的作態後面，隱藏的是什麼樣的內在軟弱和無力。這種作態、來自對人類行動的意義(Sinn)最廉價、最淺薄的虛脫麻木 (Blasiertheit)的態度。」(韋伯，1991：222)		引用自韋伯·(1919)1985/1991·〈政治當作一種志業〉·錢永祥譯·收入《學術與政治·韋伯選集 (I)》·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第 222 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
67	「我們必須明白，一切具有倫理意義(ethisch orientierte)的行動，都可以歸屬到兩種準則中的某一個之下；而這兩種準則，在根本上互異，同時有著不可調和的衝突。這兩種為人類行動提供倫理意義的準則，分別是心志倫理(Gesinnungsethik)和責任倫理 (Verantwortungsethik)		引用自韋伯·(1919)1985/1991·〈政治當作一種志業〉·錢永祥譯·收入《學術與政治·韋伯選集 (I)》·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第 227 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。

	<p>。這不是說心志倫理就不負責任，也不是說責任倫理便無視於心志和信念。」(韋伯，1991：227)</p>		
<p>67</p>	<p>譯名比較之表格</p>		<p>由孫中興教授從</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Max Weber. 1988. "Politik als Beruf," in Max Weber. <i>Gesammelte Politische Schriften</i>. München: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 2. 韋伯·(1919)1985／1991·〈政治當作一種志業〉·錢永祥譯·收入《學術與政治·韋伯選集(I)》·臺北：允晨·重印本：台北：遠流· 3. 韦伯·(1919)1988·〈以政治为业〉，收入《学术生涯与政治生涯—对大学生的两篇演讲》·王容芬译·北京：国际文化·第49-108页· 4. 韦伯·(1919)1998·〈以政治为业〉，收入《学术与政治》·冯克利译·北京：三联· 5. Max Weber. (1919)1989. <i>The Profession of Politics</i>. Ed. and Tr. by Simona Draghici. Washington, D. C.: Plutarch Press. 6. Max Weber. (1919)1946. "Politics as a Vocation," Trs. by Hans H. Gerth and C. Wright Mills. In Hans H. Gerth and C. Wright Mills. Eds. <i>From Max Weber: Essays in Sociology</i>. New York: Oxford University Press. <p>提到之概念，自行排版、繪製而成的表格。採取創用 CC「姓名標示—非商業性—相同方式分享」臺灣 3.0 版授權釋出。</p>

<p>68</p>	<p>「不過，一個人是按照心志倫理的準則行動(在宗教的說法上，就是“基督徒的行為是正當的，後果則委諸上帝”)，或者是按照責任倫理的準則行動(當事人對自己行動〔可預見〕的後果負有責任)，其間有著深遽的對立。」(韋伯，1991：227-228)</p>		<p>引用自韋伯·(1919)1985／1991·〈政治當作一種志業〉·錢永祥譯·收入《學術與政治·韋伯選集（I）》·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第 227-228 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
<p>68</p>	<p>「以信念及心意為倫理原則的人，覺得他的責任，只在於確保純潔的意念(Gesinnung)—例如向社會體制的不公所發出的抗議—之火焰長存不熄。他的行動本身，從其可能後果來說，是全然非理性的；但這種行動的目的，乃是去讓火焰雄旺。這類行動的價值，只能在於並且也只應該在於一點：這個行動，乃是表現這種心志的一個楷模。」(韋伯，1991：228)</p>		<p>引用自韋伯·(1919)1985／1991·〈政治當作一種志業〉·錢永祥譯·收入《學術與政治·韋伯選集（I）》·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第 228 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
<p>68</p>	<p>「一般來說，心志倫理正是在用目的來將手段聖潔化這個問題上觸礁的。」(韋伯，1991：229)</p>		<p>引用自韋伯·(1919)1985／1991·〈政治當作一種志業〉·錢永祥譯·收入《學術與政治·韋伯選集（I）》·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第 229 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
<p>68</p>	<p>「世界上的任何倫理，都不能迴避一個事實：“善”的目的，往往必須藉助於在道德上成問題的、或至少是有道德上可虞之險</p>		<p>引用自韋伯·(1919)1985／1991·〈政治當作一種志業〉·錢永祥譯·收入《學術與政治·韋伯選集（I）》·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第 228 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>

	<p>的手段，冒著產生罪惡的副效果的可能性甚至於機率，才能達成。至於在什麼情況下，在什麼程度上，在道德角度言之為善的目的，能夠“聖潔化”(heiligen)在道德上說來堪虞的手段及副作用，就不是世界上任何倫理所能斷定的了。」(韋伯，1991：228)</p>		
68-69	<p>「神義論(Theodizee)的古老難題所要問的，正是這個問題：一個據說既無所不能而又慈愛的力量……印度的業論(Karmanlehre)、波斯的二元論、原罪說、預定說、隱藏的神(deus absconditus)，都起自這種經驗。」(韋伯，1991：230-231)</p>		<p>引用自韋伯·(1919)1985/1991·〈政治當作一種志業〉·錢永祥譯·收入《學術與政治·韋伯選集(I)》·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第230-231頁 依據著作權法第46、52、65條合理使用。</p>
69	<p>「任何人，想要從事一般政治工作，特別是想曲政治為使命所在的志業……政治的守護神—你們也可以說是魔神—和愛的上帝以及教會所設想的基督教上帝，處在一種內在的緊張關係之中，任何時刻，這種緊張的關係，都有可能爆發成無可解消的衝突。」(韋伯，1991：234-235)</p>		<p>引用自韋伯·(1919)1985/1991·〈政治當作一種志業〉·錢永祥譯·收入《學術與政治·韋伯選集(I)》·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第234-235頁 依據著作權法第46、52、65條合理使用。</p>

69	<p>「但是，如果我們按照純粹的心志倫理，在一場信仰的鬥爭中追求這些目標，這些目標會受到傷害……重要的不是年齡。重要的，是在正視生命的諸般現實時，那種經過磨練的一往無旁故的韌性，和承受這些現實以及在內心中料理這些現實的能力。」(韋伯，1991：236)</p>		<p>引用自韋伯·(1919)1985/1991·〈政治當作一種志業〉·錢永祥譯·收入《學術與政治·韋伯選集(I)》·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第236頁 依據著作權法第46、52、65條合理使用。</p>
70	<p>「沒有人能告訴另外一個人他應該採取心志倫理還是責任倫理，或在什麼時候採取一種倫理、在什麼時候採取另一種倫理。」(韋伯，1991：236)</p>		
70	<p>「真正能讓人無限感動的，是一個成熟的人(無論年紀大小)，真誠而全心地對後果感到責任……而是互補相成：這兩種倫理合起來，構成了道地的人、一個能夠有“從事政治之使命”(“Beruf zur Politk haven)的人。」(韋伯，1991：237)</p>		<p>引用自韋伯·(1919)1985/1991·〈政治當作一種志業〉·錢永祥譯·收入《學術與政治·韋伯選集(I)》·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第237頁 依據著作權法第46、52、65條合理使用。</p>
70	<p>當時正當春天，我們的愛情甫綠，日日我譜歌曲，吟詠我們的風流，像夜鶯在夏天錦簇的花叢中啼唱，到了夏日漸深就住了她的歌喉。(韋伯，1991：</p>		<p>引用自韋伯·(1919)1985/1991·〈政治當作一種志業〉·錢永祥譯·收入《學術與政治·韋伯選集(I)》·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第237-238頁 依據著作權法第46、52、65條合理使用。</p>

	237-238)		
70	<p>「政治，是一種並施熱情和判斷力，去出勁而緩慢地穿透硬木板的工作。說來不錯，一切歷史經驗也證明了……『即使如此，沒關係！』(dennoch)，誰才有以政治為志業的“使命與召喚”。」(韋伯，1991：238-239)</p>		<p>引用自韋伯·(1919)1985／1991·〈政治當作一種志業〉·錢永祥譯·收入《學術與政治·韋伯選集（I）》·臺北：允晨·重印本：台北：遠流·第 238-239 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
71	譯名比較之表格		<p>由孫中興教授從</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Max Weber. 1988. "Politik als Beruf," in Max Weber. <i>Gesammelte Politische Schriften</i>. München: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 2. 韋伯·(1919)1985／1991·〈政治當作一種志業〉·錢永祥譯·收入《學術與政治·韋伯選集（I）》·臺北：允晨·重印本：台北：遠流· 3. 韦伯·(1919)1988·〈以政治为业〉，收入《学术生涯与政治生涯—对大学生的两篇演讲》·王容芬译·北京：国际文化·第 49-108 页· 4. 韦伯·(1919)1998·〈以政治为业〉，收入《学术与政治》·冯克利译·北京：三联· 5. Max Weber. (1919)1989. <i>The Profession of Politics</i>. Ed. and Tr. by Simona Draghici. Washington, D. C.: Plutarch Press. 6. Max Weber. (1919)1946. "Politics as a Vocation," Trs. by Hans H. Gerth and C. Wright Mills. In Hans H. Gerth and C. Wright Mills. Eds. <i>From Max Weber: Essays in Sociology</i>. New

			<p>York: Oxford University Press. 提到之概念，自行排版、繪製而成的表格。 採取創用 CC 「姓名標示—非商業性— 相同方式分享」 臺灣 3.0 版授權釋出。</p>
--	--	--	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------