

政治與社會哲學評論

第 16 期 2006 年 3 月 頁 153-205

SOCIETAS: A Journal for Philosophical Study of Public Affairs

No. 16, March 2006, pp. 153-205

韋伯的政治社會學： 對「民族國家」與「支配」的分析*

鄭祖邦

政治大學社會學系

Max Weber's Political Sociology:
The Concept Analysis of "Nation-State" and "Domination"

by

Tsu- Bang Cheng

Department of Sociology

National Chengchi University

tsubang@ms46.hinet.net

* 本文初稿曾發表於「韋伯《經濟與社會》小型研討會」(2005年1月8日，東海大學)，作者感謝東吳大學社會系蔡錦昌與東海通識中心王崇名兩位教授的鼓勵和邀請，以及與會學者所提供的許多寶貴意見。本文兩位匿名審查人的悉心指正，更使文章中的許多疏失得以更正，在此一併致謝。

收稿日期：2005年11月14日；通過日期：2006年2月28日



摘 要

相較於其他古典的社會學者（例如：馬克思與涂爾幹），韋伯以「民族國家」來做為認識「社會」的首要方式，可以說是獨具特色的觀點。如何從此一觀點來理解韋伯的作品，將會是本文關注的焦點之一。基本上，在韋伯政治社會學的討論中，有兩個相當重要的概念：「民族國家」和「支配」。在本文中，筆者將會從三個部分來加以討論：首先，從韋伯作品史的爭議出發，來呈現出韋伯早期研究以「民族國家」做為價值關聯的理論意義；其次，透過與馬基維利君王論傳統的對照，來凸顯出韋伯政治社會學所含藏的思想史意義；最後，經由對「支配社會學」的討論，來將韋伯民族國家的價值關聯置入更廣闊的社會學視野中來加以理解，反過來這也會更加充實了我們對民族國家討論的掌握。此外，筆者也嘗試去指出，韋伯政治社會學的研究具體而微地表現出 19 世紀德國思想發展上的特色之一，亦即，馬基維利的國家理性和德國觀念論哲學傳統的「相遇」；換句話說，韋伯也巧妙地在社會學的知識中融合了這兩個思想傳統的成分，進而構成對民族國家重要的思考方式。

關鍵詞：韋伯、馬基維利、民族國家、支配、信念



一、前言

在傳統上，政治社會學（political sociology）的一個核心關注焦點正是在於以「國家—社會」（state-society）兩者之間的關係來做為思考的起點（Nash, 2004: 1）。從當前知識發展的脈絡來看，主要有三個理論典範（paradigm）：韋伯（Max Weber）的「民族國家就是社會」（nation-state = society）、馬克思主義者的「國家與市民社會的對抗」（state vs. civil society）、傅柯（Michel Foucault）的「治理性」（governmentality）。¹ 這三個理論典範分別立基於不同的思考起點：韋伯的「意義」（meaning）、馬克思的「勞動」（labor）、傅柯的「權力」（power）；更完整地來說，韋伯是以「社會行動的主觀意義」來做為整個社會學建構的起點；馬克思則是從「勞動」來闡述資本主義整體的運作邏輯，進而論證無產階級運動的可能性；傅柯則是從「權力關係」的微觀分析來說明主體化（subjection）的歷史過程。所以，由於不同的理論預設也就會形塑出不同的「國家—社會」之間關係的討論，乃至於不同的「國家」和「社會」的概念。

相較於其他古典的社會學者（例如：馬克思與涂爾幹），韋伯以「民族國家」來做為認識「社會」的首要方式，可以說是獨具特色的觀點；並且，在政治社會學的討論中也具有「原型」和「古典」的典範意義。因為，從思想史的角度來看，「國家」的概念先於「社會」的概念（蔡錦昌，2003，頁12），社會學一直要到18、19世紀資

¹ 嚴格來說，傅柯對於「治理性」此一概念的討論，並不全然適合於以「國家—社會」這樣的模式來加以解讀。更精確地來說，他關心的是「全體—單一」或「國家權力—政治個體」彼此之間支配與反抗的權力關係，目前筆者無法詳論此一問題，有興趣的讀者可以直接參閱Foucault（1991）。

本主義社會生活獲得確立之後才逐步萌芽（葉啟政，2000，頁102-3）。所以，韋伯強調民族國家與社會的一致性，可以說具有著深遠的思想史意涵，並且，這也是與19世紀德意志民族國家的建立密切相關。不過，韋伯將民族國家等同於社會這樣的整體觀，也受到了其它兩個典範的批評，馬克思主義者的思考傳統，就強調社會內部階級差異的重要性；傅柯則更進一步地拆解了整體同質社會的看法，不僅存在階級這組權力的關係，還要去觀察各項作用到個體的權力技術，權力是在微觀的層面上不斷地運作著。如此，在一波波不同理論浪潮的批判之下，「民族國家—社會」這組思考典範是否應該退位？還是具有更新的時代意義呢？

本篇論文嘗試藉由釐清韋伯關於政治社會學的思考，來面對上述的種種批判和質疑。在韋伯政治社會學的討論中，有兩個重要的概念：「民族國家」和「支配」（Herrschaft）。在本文中，我們分為三個部分來進行討論。首先，從作品史的爭議出發，來呈現出韋伯早期國民經濟學（Volkswirtschaft）的研究中，以「民族國家」做為價值關聯（Wertbeziehung）的理論意義；其次，透過與馬基維利「國家理性」（*raison d'état*）此一思考傳統的對照，來凸顯出韋伯「民族國家」討論中所內含的思想史意義；最後，經由對「支配社會學」的討論，來將韋伯民族國家的價值關聯置入更廣闊的社會學視野中，反過來也會更加充實了我們對韋伯民族國家概念的掌握。此外，從本文的討論中，我們將會發現到，馬基維利的國家理性和德國觀念論的哲學傳統，對韋伯政治社會學的研究產生了深刻的影響，反過來說，韋伯也巧妙地在社會學的知識中融合了這兩個思想傳統的成分，進而構成對民族國家重要的思考方式。



二、論「民族國家」：韋伯早期思想的形成

在 1964 年，德國社會學社為了紀念韋伯誕生 100 週年，在海德堡舉辦了一場學術研討會，法國社會學者阿宏（Raymond Aron）受邀在會中發表了一篇題為〈韋伯和權力政治〉（Max Weber and Power Politics）的文章，在文章中他指陳「政治社會學」在韋伯整體研究中的意義與特殊性：

韋伯的政治社會學直接受到他對德國和西歐當時形勢的解釋所激發。韋伯的政治社會學有助於我們體認他的主要意圖，即在世界史的燭照之下，來瞭解我們的時代；或者說，使得以目前的情況為發展頂峰的世界史能為人理解。……韋伯的政治社會學比起《經濟與社會》一書的其它章節更與作者本人的個性密切相連。我認為，韋伯屬於一種因為對政治事務及政治本身有興趣，因而對社會發生興趣的社會學家。（Aron, 1986: 265；黑體字為筆者所強調）

阿宏的論點其實是直接觸及到了二戰之後對於韋伯作品詮釋的爭議，其中一個主要的爭議點是從作品史的角度來提出的，亦即，「韋伯在 1895 年〈民族國家與國民經濟政策〉（*Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik*）的就職演講（31 歲）與 1904 至 1905 年發表《新教倫理與資本主義精神》（*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*）（40 歲），兩個研究階段之間的價值關聯是連續的？還是斷裂的呢？」²基本上，我們可以從韋伯學說傳播的過程來

² 關於韋伯作品史的階段劃分問題，許多重要的研究者都提出了看法。像是 Schluchter 就以 1900 年和 1910 年做為分界點，劃分出三個階段，第一階段

理解此一爭議的主要輪廓，有學者就主張從「典範轉移」的角度，來指出韋伯學說在傳播過程中所顯現的特色：「嚴格說來，韋伯學說在傳播過程中，不只因地域特性而會呈現不同風貌，往往一個時代的精神風格也會反映在認知的偏好和對待的態度上。」（顧忠華，1992，頁27）在整個韋伯學說的傳播（或復興）過程中，美國社會學者帕深思（Talcott Parsons）可以說是功不可沒的，他一方面翻譯了韋伯《新教倫理與資本主義精神》和《經濟與社會》（*Wirtschaft und Gesellschaft*）的部分篇章，另一方面，他也以韋伯的理論來做為建立「結構功能論」（structural functionalism）的重要起點之一，這兩方面共同促成了所謂「帕深思化的韋伯」（Parsonizing Weber）此種詮釋典範的形成（顧忠華，1992，頁19）。當然，帕深思對韋伯的詮釋也引發了許多的挑戰，特別是二戰之後德語地區對帕深思化韋伯的批判和反省。德國歷史學者也是韋伯思想的重要詮釋者蒙姆森（Wolfgang Mommsen），在其1959年所出版的《韋伯與德國政治：1890-1920》（*Max Weber und die deutsche Politik: 1890-1920*）一書

（1889-1900）是以古代和現代農業與資本主義的發展為主要焦點；第二階段（1900-1910）則是宗教社會學初步開展（特別是《新教倫理與本主義精神》一書的寫作），其間也進行了關於方法論的寫作；第三階段（1910-1919）宗教社會學的延續表現在對於世界諸宗教倫理的考察。此外，《經濟與社會》的寫作對於社會學的建立有著極大的貢獻。至於就目前筆者所關心的政治社會學面向而言，Schluchter就有如下的看法：「韋伯對於德意志帝國的結構形式以及內在秩序問題始終保持著高度的興趣。」（Schluchter, 1986: 165）我們可以發現到在每一個階段韋伯都有具體的政治社會學作品呈現，這包括了第一階段對於東易北河農業問題的研究；第二階段對於俄國革命的研究；而第三階段則是世界大戰的爆發，韋伯寫下不少時事政論文章，直接表現出對日常政治的關懷。另一位韋伯研究者Tribe，也是將韋伯的作品史劃分為三個階段。他是以韋伯在1897到1903年陷入精神疾病和1914年第一次世界大戰的爆發做為分界點，大致上與Schluchter的分歧不大。關於上述的討論可以參閱Schluchter（1986: 165-7）、Tribe（1989: 85-7）。



中，就主張要把韋伯的問題意識放到韋伯本身的時代來考察，並且認為「民族國家」是韋伯整體研究上最重要的價值關聯：「韋伯的民族概念的性質對於他的政治價值系統來說是具核心性的：對韋伯而言，民族國家的權力是根本的價值，並且，所有的政治目標都要完全服從民族的要求。」³（Mommsen, 1984: 48）蒙姆森所提出的詮釋觀點引發了相當多的爭議，不過，我們可以將其視為韋伯詮釋「去帕深思化」（去美國化）的開始。⁴或者這也可以說這是一種「美國的韋伯」與「德國的韋伯」／「帕深思化的韋伯（現代化理論的韋伯⁵）」與「民族國家的韋伯」之間的詮釋爭議。此一爭議背後的知識社會學意涵是

³ 在本文中，筆者在一定程度上採取了蒙姆森的詮釋立場。當然，從整體韋伯作品的詮釋上來看，這樣的立場選擇是帶有某種「偏見」的；因為，筆者對民族國家的強調是想要去凸顯韋伯在政治社會學研究上的特點（正如前言所述）。筆者認為，政治領域中民族國家的價值仍應置於「價值多元論」的架構中來看待的，無疑，後者在韋伯的整體思考中仍是最具核心性的，這一點最具體地表現在韋伯晚年〈學術做為一種志業〉的演講中。更進一步來看，此處會涉及到韋伯研究中許多糾結的難題，包括了「政治的韋伯—科學的韋伯」、「價值關聯—價值自由」、「實然—應然」等；限於篇幅與主題安排筆者無法一一加以細論。有興趣的讀者可以參閱張旺山（1998）〈韋伯的價值多神論〉，以及林端（2003）〈韋伯的倫理研究：兼論其二元對立的理念型研究方法〉兩篇相關論文中的詳盡討論。

⁴ 在1975年時，另一位著名的韋伯研究者 Tenbruck（1980）發表了“The Problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber”這篇文章。在文中力陳《經濟與社會》並非韋伯主要代表作這樣的觀點，姑且不論此一觀點的正確與否，這篇文章使得「韋伯作品史」的問題成為以後韋伯研究再也無法迴避的問題。相關討論請參閱甘陽（1997，頁6-8）；而關於韋伯詮釋「去帕深思化」的問題亦可參閱Cohen（1975）的討論。

⁵ 韋伯社會學說在美國受到重視，與當時冷戰的脈絡有著密切的聯繫，因為，他的學說被公認為是最能夠和馬克思主義相抗衡的思想力量，而《新教倫理與資本主義精神》也與當時現代化理論的研究結合起來，Bellah的《德川宗教》、Eisenstadt《新教倫理與現代化——一個比較的觀點》可為代表，相關討論請參閱顧忠華（1992，頁28-30）。



值得我們注意的：

「一戰前後的德國韋伯」乃是從當時歐洲一個後起發展國家即德國在這歷史處境出發來思考問題的，事實上，**韋伯全部問題意識都是從當時德國大大落後於英國等歐洲發達國家這種焦慮意識出發的。**……相反，「二戰後的美國韋伯」則以一種發達國家的心態，力圖描繪出一套普遍適用的所謂「現代化理論」，這與身處落後國家境遇的「德國韋伯」的心態是格格不入的。（甘陽，1997，頁10；黑體字為筆者所強調）

基本上，我們可以發現到，晚近西方學術界對於韋伯研究的基本傾向是日益強調，對韋伯的研究必須從釐清韋伯本人的文本脈絡和思想歷史背景出發；從而表現出「解構美國韋伯，重構德國韋伯」的趨勢。阿宏就提出了如下的看法：

韋伯的政治社會學與他生活的歷史情境——德國及西方社會的情境——有關。**韋伯是一位民族的自由主義者，但不是美國意味的自由主義者。**……他將民族的光榮和國家的權力置於一切之上……他屬於俾斯麥之後的世代，俾斯麥已達成德國的統一，創建了日耳曼帝國。直到韋伯這一代猶保留俾斯麥的遺產，而韋伯認為他這一代所承擔的新任務乃是參與世界政治。社會學家涂爾幹相信國家的軍事功能已經過時了，韋伯則不認為如此。他相信列強將不斷地互相傾軋……**他所注意到的當時的社會問題——如德國東部波蘭人民的問題——都是根據一個至高無上的目標，即日耳曼的強大。**（Aron, 1986: 274；黑體字為筆者所強調）

在阿宏的這段話中，一方面除了強調要從當時德國的現實處境來思考韋伯的學術關懷；另一方面，他也同時指出「民族國家」的想法可以說是理解韋伯價值關聯的重要關鍵。這也就使得韋伯在 1890 年代對於東易北河農業問題的研究重要性浮現出來，這個階段可以視做是思索韋伯「民族國家」此一概念的重要起點。⁶

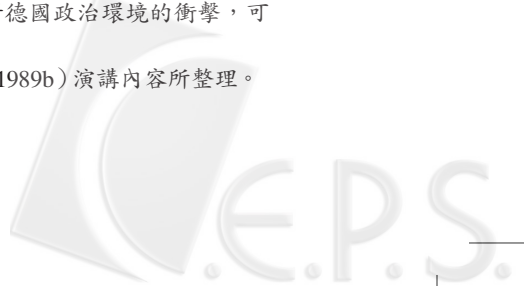
從 1892 年起，韋伯分別為社會政策學會（Verein für Sozialpolitik）和福音會（Evangelisch-sozialen Kongress）針對德國東部的農業勞動問題進行了兩次實地調查，而東部農業問題的研究使韋伯觸及到了後俾斯麥時代德國整體政治經濟問題的核心，此一問題的主要爭議就是對德國未來國家發展方向的抉擇：「農業國家」（agrarian state）還是「工業國家」（industrial state）？此一爭議涉及到諸多當時國內與國際力量的鬥爭。從 19 世紀德國的政治發展脈絡來看，德國東部是傳統上的統治階級容克大地主（the Junker landowners）的家園，他們為 1871 年俾斯麥統一德國提供了最重要的權力基礎。不過，容克階級本身權力的經濟基礎在 1890 年代初期受到破壞。一方面德國國內工業生產力的提升，造成了資產階級和社會民主黨的出現，對既存的望族政治（Honoratiorenpolitik）以及國家自由黨（由俾斯麥所創立）在政治上的主導地位產生了挑戰；另一方面，則是世界市場中穀物的國際

⁶ 對於德國東部邊境問題的討論至今仍深具意義。從地緣政治的角度來看，在蘇聯瓦解之後，波蘭和烏克蘭的走向（加入歐盟或者重回俄國）將牽動著德國在中歐的地位和安全；儘管已相距百年以上，但是，從韋伯 19 世紀末期的分析中，或許仍可以形成一個值得回顧的歷史參照點。此外，審查人認為，筆者在韋伯民族國家概念的檢討中，似乎側重外部因素而忽略了內在的支配關係。筆者十分同意審查人的意見，在寫作上的確側重從外在環境來對民族國家進行理解；如果要對韋伯國家內部的支配關係進行討論，可能還需加上「官僚制」這一部分，不過，目前限於主題和篇幅無法加以深論，請讀者鑒察。

競爭，這主要是由於北美平原的開發造成了穀物價格快速的下滑。⁷ 容克地主為了維持競爭力，就開始朝向大型資本企業經營，並且引進低價的波蘭移民，使得當地的鄉村人口快速地移往德國內部的工業城市，造成德國東部的「波蘭化」(Polonization)問題。韋伯在1897年福音會於萊比錫舉辦的第八屆年會上，為了反駁他的同事 Karl Oldenberg 所發表的論點，而進行了一場題為：「論德國成為工業國家」(Ueber Deutschland als Industriestaat)的演講。兩人經濟政策的論點正好鮮明地凸顯出當時「農業／工業」國家之間的發展爭議。我們可以將 Oldenberg 的論點摘要如下：他的核心主張就是德國若要發展出自主的經濟 (Eigenwirtschaft)，不能過度依賴於以國際分工體系為基礎的工業出口貿易。相反地，為了使經濟自主就必須要能夠自足，其具體的措施就是透過進口關稅來保護本國農業使其大大發展，如此德國不必依賴外力就可以養活自己的人口；並且，反過來可以為工業產品創造出一個國內市場。⁸ 韋伯則是從德國人口的快速增加與資本主義發展的必然性來反駁 Oldenberg 的論點，首先，韋伯認為德國整體人口的快速增加，就會使得農業產出顯得不足，工業化促成的城鄉人口流動會使得此一情況更形惡化，德國不可避免地必須向國外進口穀物，如此，工業產品的出口就會更為重要了；此外，更具根本性的反駁論點在於，韋伯認為朝向資本主義的發展對於德國的生存是不可避免的，環顧當時的國際局勢與歷史發展，德國若要在未來能晉升為「權力國家」(Machtstaat)，那麼，採取工業國家的發展道路將是最重要的競爭形式：

⁷ 有關當時世界市場穀物的政治經濟分析，及其對德國政治環境的衝擊，可以參閱 Tribe (1989: 89-98) 較為詳盡的說明。

⁸ 有關 Karl Oldenberg 的論點，筆者是根據 Weber (1989b) 演講內容所整理。



我（韋伯）認為，我們並不是要去推動一個讓民族安逸（*Behaglichkeit*）的政策，而是一個讓民族偉大（*Größe*）的政策；所以，如果我們希望有一種不同於瑞士的民族生存（*nationales Dasein*）方式，那麼，我們必須承擔此一風險。⁹我更認為，歷史的發展不會來詢問我們是否想要承擔這樣的風險。如果我們試圖去拒絕這份應承擔的命運（*Schicksal*）重擔；那麼，我們的未來將會發展出相當不同於 Oldenberg 所說的那種田園牧歌式的結果。（Weber, 1993: 630, 1989b: 213）¹⁰

從這段引文中，我們可以瞭解到，韋伯和 Oldenberg 兩人之間對於經濟政策的爭議，其重點不是在於純粹「經濟發展」的問題，而是立基在「民族生存」之上的國家政策。如同我們所看到的，韋伯也同意 Oldenberg 對於那些樂觀相信國際分工體系的批判（Weber, 1989b: 213），只是，對於韋伯而言，採取工業國家的發展形式是基於當下民族生存的要求，並且，這還是一項必須去承擔的歷史命運和民族任務。

除了「論德國成為工業國家」這篇演講之外，韋伯立基在上述調查研究的材料上，所形成最具代表性的演說就是發表於佛萊堡的就職演講〈民族國家與國民經濟政策〉（1895年）。蒙姆森就認為：「一直到戰爭期間（指一次大戰）為止，這篇演說可以說是我們掌握韋伯政治哲學最重要的文獻。」（Mommsen, 1984: 36）基本上，從這篇演

⁹ 韋伯所謂的「風險」是指，德國從農業內需型的國家轉型為工業出口型的國家所會面臨的轉型期陣痛。

¹⁰ 關於韋伯引文的翻譯，筆者為求全文用字與概念上的統一，會參酌相關德文版本，對中譯或英譯稍加修改。引用書目前半部代表德文本，後半部代表中譯本或英譯本。



講中，我們可以更全面地去掌握韋伯在經濟政策討論背後的理論意涵，其中最重要的就是以「鬥爭」(Kampf)來作為理解民族國家權力運作的基礎概念。韋伯是透過一個重要的提問來出發：「什麼是國民經濟政策『特有的』價值尺度(“eigene” Wertmaßstab)?」(Weber, 1993: 558 / 1997a: 89)這也就是說，制定國民經濟政策的最高判准是什麼？藉由這樣的提問，他批判了將經濟發展本身視做是經濟政策最終目的的一般經濟學論點，從而來釐清「什麼是國民經濟學？」

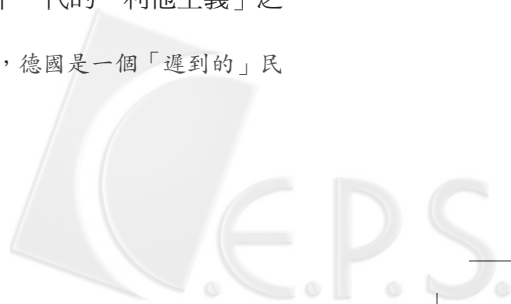
在這篇演講中，韋伯站在維護德國民族利益的立場上討論了波蘭人(廉價勞動力)日益入侵德國東部邊境所造成的經濟生存鬥爭的問題。他從種族差異(日耳曼民族與斯拉夫民族)、人口特徵(德國人與波蘭人的分布與變遷)、社會階層(小自耕農與莊園領主)、宗教信仰(新教徒與天主教徒)等等面向，提出了兩點「國民經濟政策」上的建議：「關閉東部邊界」以及「由國家大規模收購東部土地」。這兩項建議都是要打擊容克地主這股舊勢力，透過「再殖民化」(經由國有土地的擴大來保障德國農民的耕種)來遏制邊境波蘭化的問題；如此，也可以進一步破壞依賴外來勞工的容克大莊園。更深一層來看，這樣的政策正是以「民族的生存鬥爭」來做為思考的前提；不過，我們要注意的是，韋伯並不是從簡單的種族演化論來論證民族生存鬥爭的結果；他認為所謂物競天擇的結果，並不一定總是那些更高等、更優秀的民族勝出(Weber, 1997a: 86)。在這樣的討論中，韋伯一方面表達，我們不能把民族的適應能力視為是遺傳的、既定的、不會改變的，正是由於如此，韋伯才要去強調「鬥爭」才是理解諸民族國家之間權力運作的基石，民族得以生存不是天生的而是一種鬥爭的結果。正如同韋伯在演講中就透過一個問題來提醒他的同胞們：

「為什麼日耳曼要統一？」

攸關我國發展的關鍵在於，是否一種重大政治（große Politik）〔指世界的權力政治〕能夠促使我們進一步認清重大政治的權力課題（Machtfragen）之意義。我們必須明白，德國的統一是在民族的晚年所達成的一場新戲局（Jugendstreich）；¹¹ 並且，如果德國的統一會成為德國投入世界權力政治（Weltmachtspolitik）的終點而非起始，那麼，花這麼大代價爭取的統一最好乾脆放棄。（Weber, 1993: 571, 1997a: 106）

從這樣的論述中，我們可以瞭解到，正是在民族鬥爭與民族生存這樣的前提條件下，韋伯回答了什麼是制定國民經濟政策特有的價值尺度：「一個德意志國家的國民經濟政策，只能是一個德國的政策；同樣地，一個德國國民經濟學理論家所使用的價值尺度，只能是德國的尺度。」（Weber, 1997a: 91-2）此處，韋伯的一個根本想法就是：在永恆的民族鬥爭之中，民族的生存才是目的，經濟的發展只是手段；所以，所謂的經濟政策就是要服屬於民族國家生存的利益。如此也就回答了什麼是國民經濟學？韋伯批判庸俗經濟學者的看法，認為他們只從經濟學自身的價值尺度來分析經濟事實，而忽視了全球性的經濟發展仍然只是民族國家之間另外的一種鬥爭形式（Weber, 1997a: 92）；並且，他們還試圖以未來的和平和幸福來遮掩民族生存鬥爭的現實。所以，韋伯進一步指出，國民經濟學的倫理動機不是建立在個人的「功利主義」之上，而是建立在指涉到下一代的「利他主義」之

¹¹ 韋伯所強調的是，相對於歐洲其它國家的成立，德國是一個「遲到的」民族國家（1871年）。



基礎上：「當我們超越自己世代的墓地而思考時，激勵我們思考的問題並不是未來人類本身將處於何種境地，而是他們將成為什麼樣的人，這個問題正是每一項政治經濟研究工作所仰賴的基礎。」（Weber, 1993: 559, 1997a: 90）韋伯強調，國民經濟學正是一門以「人」為對象的科學，¹²它最關切的就是「人的素質」（Qualität der Menschen）（Weber, 1997a: 91）：

我們能傳給子孫後代的並不是和平及人間樂園，而是為保存和提高我們族類（nationalen Art）的永恆鬥爭（ewigen Kampf）。同樣，我們不應該沉溺於樂觀主義的期望之中，以為一旦能使經濟文化最大可能性發揮出來就算完成了我們這一代的使命；並且，以為在自由與「和平的」（friedlichen）經濟鬥爭中物競天擇的過程會自發地為較高度發展的類屬帶來勝利。……經濟發展的過程同樣是權力的鬥爭（Machtkämpfe），因此經濟政策必須為之服務的最終且決定性利益乃是民族的權力利益。（Weber, 1993: 560-1, 1997a: 92-3）

韋伯立基在民族鬥爭的前提下，所提出的兩項國民經濟政策建議，都涉及到當時德國「政治領導」（politischen Leitung）更替的問題（Giddens, 1995: 22）。這些政策都會打擊到容克地主的既得利益，韋伯認為德國的經濟政策不應該成為純粹容克地主階級利益的反映，他

¹² 韋伯將國民經濟學視作是一門「人的科學」，可以對照馬克思在《資本論》一書中，從「物」和「商品」做為分析的出發點。在後面討論「志業政治家」時，我們可以發現到，韋伯十分強調的就是政治家的「人格」特質，此外，對韋伯而言，「志業」（Beruf）這個概念並非從物質利益而是從人的內在意義來加以界定的，韋伯在這些論點上可以說是相當首尾一貫的。

們已經完成了德國統一的階段性任務；在今後德國邁向工業國家的發展進程中，應該要有新的階層來擔綱德國未來的政治領導（韋伯指的是上升中的資產階級），從而取代容克地主既存的政治霸權。因此，國民經濟政策制定的背後還涉及到了政治領導的更替，這裡需要注意的是，不同於馬克思主義者韋伯強調：「**經濟權力以及民族政治領導的志業（Beruf zur politischen Leitung der Nation）並不總是一致的**」（Weber, 1997a: 98），要從民族的生存鬥爭來做為最終的判準，而非像庸俗唯物論者將國家的政治領導權視作僅僅是階級利益的反映：

民族國家立足於根深蒂固的心理基礎（psychologischen Unterlagen），這種心理基礎同樣存在於廣大的、經濟上被統治的階層中。民族國家絕非只是一種「上層建築」（Ueberbau），也絕非只是經濟統治階級的組織。（Weber, 1993: 566, 1997a: 99）

所以，韋伯透過與唯物論的對話，指明了民族國家的根本意義奠基在一種心理基礎之上；並且，這樣的心理基礎並非基於功利主義所謂「個體自利的動機」，而是一種指向未來世代的「利他動機」。只有從這樣的角度，我們才能全盤掌握韋伯在 1890 年代對於民族國家討論上所展現出來的思想特點；並且，我們認為這樣的一條思考軸線（對唯物論的駁斥、對主觀心理意義的關注），在《新教倫理與資本主義精神》一書的討論中仍是主要關鍵，即使到了後期《經濟與社會》和《宗教社會學論文集》的研究中仍然如此。所以，「國民經濟學」與「社會學」的討論在韋伯整體理論中的融合在此已可略見端倪。¹³



三、論「國家理性」：韋伯與馬基維利思想的關聯性

在〈民族國家與國民經濟政策〉這篇演講中，韋伯透過對後俾斯麥時代的局勢觀察，使其政治社會學獲得初步的萌芽，特別是以「民族國家」來做為思考的核心。相對於此，韋伯在 1919 年德國戰敗國內政治情勢動盪之際，於慕尼黑大學發表了著名的〈政治作為一種志業〉(Politik als Beruf) 這篇演說；在不算短的演講內容中，韋伯幾乎將他過去所有對政治社會學的思考一氣呵成地表達出來。在這篇演講內容中，我們可以發現到的一個重要的理論面向就是：**韋伯的政治社會學依循著一條馬基維利的思考傳統**。不同於主流政治哲學的思考方式，韋伯並不追溯盧梭 (Jean-Jaques Rousseau)、霍布斯 (Thomas Hobbes) 乃至於孟德斯鳩 (Baron de Montesquieu) 等人的想法，而是直接連結到馬基維利；並且就像馬基維利一樣將考察的重點回溯到古代的羅馬，他們是塔西陀 (Cornelius Tacitus) 和西塞羅 (Marcus Tullius Cicero) 等人，而非被視為是正統的希臘哲人柏拉圖 (Plato) 和亞里斯多德 (Aristotle)。¹⁴基本上，在〈政治作為一種志業〉這篇演講中，有三條軸線可以來充分展現韋伯和馬基維利之間的思想親近性：「**共同體的持存**」、「**支配者的角色**」、「**政治倫理與宗教倫理**

¹³ 在本節的討論中，筆者直接以「民族國家」來加以討論，而缺乏對於韋伯「民族」概念的分析，這一部分會要在第三節中才會作出說明。此種寫作安排，主要是基於韋伯作品時序的考慮，基本上，一直要到《經濟與社會》中韋伯才對「民族」此一概念進行了較為完整的討論。

¹⁴ Hennis (1988: 108) 也提出類似的看法，他認為韋伯的研究主題與政治哲學的傳統有著驚人的相似性，反而比較沒有去承繼社會學的傳統 (例如：孔德、史賓塞等)。



的分化」。同樣地，我們也認為這三條軸線也是思考馬基維利「國家理性」這個概念的適當方式。儘管馬基維利本人並沒有使用過這個詞彙，不過，經由無數的詮釋者、批判者對馬基維利作品不斷地分析、討論，國家理性現在已經成為所謂「馬基維利主義」(Machiavellism)的一個重要標記。¹⁵

為什麼馬基維利的思想會帶給韋伯一種深刻的共鳴呢？或許我們可以從馬基維利在《李維羅馬史疏義》(*Discourses on the First Ten Books of Titus Livy*)一書的開頭所寫的一段話來出發：「與生俱來的一股慾望肆無忌憚驅策我去從事我相信將會對每一個人帶來共同利益的那些事，我決定踏上一條還沒有人走過的道路。」(Machiavelli, 2003: 4；黑體字為筆者所強調)法國學者阿圖塞(Louis Althusser)在晚年的時候開始討論馬基維利，在題為《馬基維利和我們》(*Machiavelli and Us*)一書中的開頭，¹⁶他就對馬基維利的這句話(我決定踏上一條還沒有人走過的道路)深感興趣，從而提出了一連串的問題：「馬基維利為什麼吸引我們？」、「為什麼我們要讀馬基維利？」¹⁷阿圖塞特別討論了19世紀的德國哲學家黑格爾(Georg

¹⁵ 關於「國家理性」一詞在「觀念史」和「概念史」上的系統性說明，可以參閱張旺山(1995，頁77-81)的討論。

¹⁶ 阿圖塞最早在1962年於高師開設了馬基維利的課程，在1977年，參加法國政治科學學會以「馬基維利的孤獨」為題發表了演講，前前後後寫了一些手稿和講稿；不過，一直要到1998年(阿圖塞過世後八年)才正式出版。這本書主要是收錄了阿圖塞在1972到1986年之間針對馬基維利的演講與討論，「馬基維利與我們」則是阿圖塞生前所題的標題，他晚年嘗試透過馬基維利去提出一個「偶然唯物主義」的理論。一個馬克思主義者如何面對馬基維利的思想傳統可說是一個既具爭議又饒有趣味的問題。

¹⁷ 阿圖塞舉出許多詮釋過馬基維利的重要思想家，例如：史賓諾莎、孟德斯鳩、黑格爾、馬克思、葛蘭西、克羅齊、梅洛-龐蒂(Althusser, 2003: 380)，當然這也包括了阿圖塞自己，這樣的列舉方式似乎要來告訴我們誰沒有讀過

Wilhelm Friedrich Hegel)，他認為黑格爾之所以會去閱讀馬基維利是因為馬基維利以德國當下的政治形勢（conjecture）向黑格爾說話：「對黑格爾來說，馬基維利的現實性就在於他有膽量提出並探討了這個政治難題（political problem）（在黑格爾看來，也是哲學難題）：怎樣在分裂破碎、難禦外侮的國土上創建國家（the constitution of a state）。」¹⁸（Althusser, 2003: 385）卡西勒（Ernst Cassirer）也提醒我們必須要去注意到黑格爾研究馬基維利的特殊時代條件。那是在拿破崙戰爭時代，德國政治的崩潰幾乎是一件既定的事實，在一篇寫於1801年而未發表的文章〈德國的政制〉（The German Constitution）裡頭，黑格爾在開頭就寫下：「德國已不再是一個國家。」（Deutschland ist kein Staat mehr.）（Hegel, 1999: 6）正是在這種精神狀態下，黑格爾閱讀了馬基維利的《君王論》（*The Prince*）：「當時，他似乎已找到了理解這部褒貶極為懸殊的著作的線索，他發現到19世紀德國的政治生活，與馬基維利時期的義大利國家生活甚為相似。……他夢想成為馬基維利第二，成為他自己時代的馬基維利。」（Cassirer, 1999: 151）黑格爾如此評述著馬基維利和《君王論》：

在那個不幸的年代，當義大利匆匆走向它的毀滅和成為由外邦君主所挑起的戰禍的戰場時，它既是這些戰爭的來源並同時成為它

馬基維利？從古代人到現代人、從唯心論到唯物論、有保守主義者、自由主義者還有共產主義者，各種理論流派的重要人物都試圖解讀、詮釋馬基維利。

¹⁸ 阿圖塞是從政治「形勢」這個概念來說明馬基維利的政治「難題」，他對「形勢」這個概念的界定如下：「形勢不是其要素的簡單相加，不是各種境況的羅列，而是它們的矛盾的系統，這個系統提出政治難題並指出它的歷史的解決辦法，同時 *ipso facto*（根據事實本身）賦予它政治的目標和實踐的任務。」（Althusser, 2003: 396）



們的戰利品。……德國人、西班牙人、法國人、和瑞士人蹂躪它，外邦政府主宰著這個民族的命運。在一片悲慘、仇恨、混亂、迷茫的普遍而深沉的情感中，一個義大利政治家以一種冷峻的審慎，設想著一種必然的觀念：義大利的拯救只能通過它的統一。……一個人在讀《君王論》時，必須既要研究馬基維利之前若干世紀的歷史，也要考慮他所處時代的義大利歷史。這樣，這部著作就不僅僅被看成是合理的，而且還表明它是一部極為壯觀而真實的思想傑作，它是由一個真正具有最高貴的情感的政治心智所創作的。（Hegel, 1999: 79-81）

正是透過上述這樣一種政治難題的表達，馬基維利為「民族國家」這個現代的政治共同體打開了一個思考的空間。阿圖塞強調這個政治難題並非是一個理論難題；因為，馬基維利是從當時義大利具體、特殊的形勢中來提出這個政治難題，它並非是由理性推論或法則思考而獲得的。馬基維利觀察到永遠不可能再去打造出統一偉大的羅馬帝國，當下的政治難題就是要在無數國家之間不可調解的鬥爭與衝突之中打造義大利民族的統一。馬基維利這項現代性的意見，全面打破了中世紀對政治與歷史的思考（Foucault, 2000: 49）；也可以說馬基維利預示了以「民族國家」為主體的全球體系將會取代了過去「羅馬帝國」的統一權力：

馬基維利是完全意識到這種新興政治結構的真正意義的第一位思想家。他不僅發現了它的起源，而且預見到它的結果。在他思想中先人一著地預見到了歐洲未來政治生活的全部過程。（Cassirer, 1999: 166）



從這樣的角度來看，我們可以說馬基維利不是一位「中世紀的哲學家」，他徹底地排除了整個經院哲學的傳統；或者說，「他完成了一種與整個占統治地位的意識形態對立的思想」¹⁹（Althusser, 2003: 383）。所以，馬基維利為了思索這個難題，他在《君王論》和《李維羅馬史疏義》兩本書的寫作裏頭，一方面就拿古代的羅馬、當時的法國和西班牙兩國的強盛來與義大利的境況比較；另一方面，他也不斷地去回顧義大利歷史上的分裂和瓦解，而義大利的形勢就是由於投靠外國君主所陷入的不幸、教皇的干涉、共和國之間的相互征伐。這可以說這就是一種例外狀態、一種戰爭的形勢，正是戰爭的形勢最尖銳地凸顯出民族國家的現實意義與必要性，這樣的看法同樣也會凸顯出一個值得我們注意的理論面向：

直到馬基維利才注意到這種「例外」對於政治理論的系統性意義，由「例外」出發去發展政治理論（這點和霍布斯以「自然狀態」做為建構政治理論的出發點極為相似），因為，政治的基礎必須經得起「非常狀態」的考驗，不能只考慮到「正常狀態」。（張旺山，1995，頁89）

馬基維利體會到必須要創建民族國家才能面對眼下的歷史新局，而這

¹⁹ 馬基維利喜歡談論古代的羅馬，然而，這在文藝復興時代並非是新奇的事情，許多人文主義者也都是談論羅馬；只是讓馬基維利驚訝的是，許多人在文學、藝術、民法、醫學都會向古人效法，但是，「在治理共和國、維持國家（*stato*）、統治王國、治理軍事與經營戰爭、審判臣民、拓展版圖等方面，竟沒有發現一個君主、一個共和國、一個軍事領袖或一個公民，曾經求助於古人的楷模。」（Machiavelli, 2003: 4-5）這段話就表露出馬基維利對當時主流知識的反對之處。

樣的看法也就連帶打破了古代哲人主張的「政體循環論」；亦即，政體會在「好／壞」之間進行歷史循環：「君主制→暴政→貴族制→寡頭制→民主制→人人自行其是→擁立新君主」；這些類型之間自有一套生長、發展與消亡的秩序，貴族推翻了殘暴的君主、平民推翻了寡頭壟斷的貴族、但平民會淪於無法無天、自行其是只好再去擁立新君主（Machiavelli, 2003: 11-2）。但是，馬基維利認為：「上面提到的所有政體都是有缺陷的，因為那三種好政體不能持久而那三種壞政體本性邪惡」（Machiavelli, 2003: 11）。所以，他不從這樣的循環論之中來尋找民族國家的必然性與現實性，民族國家的創建是面對義大利新的、特殊的形勢所提出的要求；他要尋求的是：「國家的持久」（Althusser, 2003: 418-20）。阿圖塞正是從這樣的論述來告訴我們馬基維利為什麼具有吸引力：「不僅是因為他新（new），還因為他呈現出一個開始（beginning）。」（Althusser, 2003: 381）正是從馬基維利「開始」，讓我們認識到了民族國家此一現代政治共同體的現實性與必要性。

韋伯與馬基維利一樣，都是將「共同體的持存」（民族國家的創建與持久）視為整體論證的首要前提。²⁰ 馬基維利的想法是從當時義大利具體政治形勢中醞釀出來的，他的首要關懷正是在於共同體的「自我保存與持續成長」（self-preservation and growing）；²¹ 而所謂的國家理性就是要能導引國家行動來達成上述目標的路徑與原則，共同體的自由和安全是「國家的第一運動定律」（the State's first Law of

²⁰ 此處所謂韋伯的「整體論證」，主要是指政治社會學的面向。

²¹ 馬基維利《君王論》一書中第四至八章，正是在討論新君主如何取得並保持其支配地位的問題，他舉出許多歷史上的人物、事例，分析其背後所蘊含的經驗與判斷，來做為君主對政治處境進行判斷的基礎。

Motion) (Meineck, 1998: 1-2)。韋伯則是俾斯麥之後的世代、德國剛剛完成統一，他不斷地指陳要從「民族鬥爭」的前提來理解「民族國家」的重大意義。相應於馬基維利強調「共同體的自我保存與成長」這樣的命題，韋伯在支配社會學的討論中，一個核心的提問就是：「如何維持支配團體的持續性經營？」亦即，一種思考「政治經營」的課題，他認為這是支配社會學研究中的重要面向：「實際的社會學經驗研究以下列這個問題開始：是什麼動機決定且導致在此『共同體』中的個別幹部和參與者，能以這種合群的方式出現且持續這樣存在？」(Weber, 1993b: 40) 從整體支配社會學的論證脈絡來看，此一命題可說是與韋伯對三個支配類型的研究存在著密切的關係，支配團體是否能持續經營，也就會決定了支配結構的轉型方向。

在前面的討論中我們已經提到過，韋伯在經濟政策建議的背後，還觸及到了更重要的政治領導更替的問題。對韋伯而言，如何決定國家領導權的歸屬？最重要的關鍵就在於哪一個階級可以擔綱民族長遠的權力利益：

國民經濟政策考慮的最終價值尺度就是「國家理性」。……在德國經濟政策的一切問題上，包括國家是否以及在多大程度上應該干預經濟生活……我們全民族以及其擔綱者 (Träger) ——德意志民族國家——的經濟和政治的權力利益應該擁有最終的決斷權。(Weber, 1993: 561, 1997a: 93)

這樣的思考充分展現了以民族國家本身的持存做為至高的目標。所以，不論是政體形式、領導權的更替、階級經濟利益都不能也不會超過民族國家本身。這樣的一種立場也一直被持續著，韋伯在 1917 年



大戰期間發表了許多政論文章，隔年以《德國重建後的議會和政府：對官僚階層與政黨之政治批判》（*Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland: Zur politischen Kritik des Beamtentums und Parteiwesens*）單行本出版，他在文中就提到：²²

對於一位就事論事的（sachlichen）政治家而言，無論在任何時刻，哪一種形式對於國家而言是最好的，這樣的問題都會是一個事實的問題。它能根據該民族所要面對的政治任務來加以回答。……無庸置疑地，民族的重大利益遠遠超越了採取民主或是議會的統治。（Weber, 1994: 133；黑體字為筆者所強調）

所以，無論對馬基維利或韋伯而言，共同體的持存是首要的，採取何種共同體的形式端視實際的政治形勢來決定。從這樣的角度，我們可以進一步來觸及到對於馬基維利和韋伯作品的詮釋問題，他們兩人的作品往往都會帶給詮釋者一種矛盾感。以馬基維利而言，他在《君王論》一書中似乎表達了一種君主個人權力政治的色彩，而在《李維羅馬史疏義》一書中卻又對古代羅馬的共和生活有著強烈的嚮往，「君主權力」與「共和主義」之間的對張造成了日後在理解馬基維利上諸多的爭議和困擾（Strauss, 2003: 9-65；蕭高彥，1998，頁162-5）。至於對韋伯的詮釋者而言，由於他的政治思考與德國的具體政治情勢息息相關；所以，對於韋伯思想乃至於政治立場的研究本身就是一個相當繁複的課題，其中一個最主要的爭議就是韋伯屬於「民族主義者」還是「自由主義者」（Beetham, 1990: 2; Mommsen, 1989: 24-5；顧忠華，

²² 國內已有學者對該篇文章在韋伯政治理論上的意義以及內容進行詳盡分析，請參閱張旺山（1999）。



1999，頁 242)。基本上，我們認為「共同體的持存」（民族國家的至高性）此一命題的優先性可以做為解決上述詮釋爭議的一種方式。Skinner 在思考上述考馬基維利的詮釋難題時就提出了如下的看法：

儘管《君王論》和《李維羅馬史述義》之間存在千差萬別，這兩部著作的根本的政治教訓卻如出一轍。**馬基維利基本立場的唯一變化來自於他政治忠告的重點之改變。**在《君王論》中，他主要涉及的是構成君主個人的行為，而在《李維羅馬史述義》中，主要涉及的是向全體公民進言。（Skinner, 2002: 284；黑體字為筆者所強調）

此處，Skinner 所謂如出一轍的「政治教訓」就是「共同體的持存」。所以，不是「君主國」或「共和國」的類型學或兩者之間的對照關係在吸引著馬基維利，而是共同體的「創建」與「持久」才令他感到興趣。「君主國」或「共和國」的選擇是在此一命題之下的，在《君王論》中對於君主的關注不代表就是一種君主國的選擇，他是不會去期待一種君主的暴政的；再者，無論在《李維羅馬史述義》中對於古羅馬的共和生活有多麼地嚮往，也不代表馬基維利會想要一個「腐化的共和國」，在該書中馬基維利就提到過什麼才是他要研究的對象：

我不想考察那些從一開始就臣服於別的城市的城市。我只想談談從一開始就遠離一切外來奴役，並直接由它們自己的意志來統治的那些城市，無論它們是共和國還是君主國。（Machiavelli, 1997: 22）



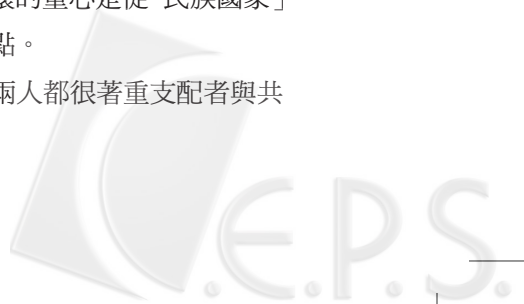
面對馬基維利這個理解的難題，阿圖塞的思考也是值得我們借鏡的。他形容馬基維利是難以捉摸的，許多後來的詮釋者都不知該如何來理解他，應該說他是一位哲學家？歷史學家？政治學家？……共和主義者？民族主義者？共產主義者？……這些評斷都往往都會使我們陷入窘境，阿圖塞用馬基維利在《戰爭技藝》（*The Art of War*）一書中解說砲兵行軍這件事來比喻對馬基維利的理解：

[我們如何理解馬基維利？]

當人們想把馬基維利歸到他那一隊的時候。他隨即就會發現，馬基維利「總是背對著開火的方向行進」，或者背對著人們希望他行進的方向開火；或者更糟，如果他根本沒有在行進的路線上開火，那麼我們甚至不知道他在向哪裡開火：他總是向著別處開火。（Althusser, 2003: 379）

從這段引文的詮釋角度來看，阿圖塞就是要說馬基維利是無法讓我們「歸隊」的（歸於某一理論立場、流派），馬基維利的思想「**任何人都可以拿起來就用！**」（Althusser, 2003: 391；黑體字為筆者所強調）所以，對我們而言，我們不是要去爭論馬基維利是支持絕對君主制還是共和體制，韋伯是民族主義者還是自由主義者；更重要地是，我們並不想先入為主地，從民族主義的角度來理解他們，就本文的論證角度而言，「民族國家」的現實性才是我們所尋求的立基點。畢竟，馬基維利對於民族國家此一政治共同體的討論，是先於當代民族主義論述的建構；而從社會學的角度而言，我們關懷的重心是從「民族國家」的角度來凸顯韋伯在政治社會學研究上的特點。

馬基維利與韋伯的第二個共通點在於，兩人都很著重支配者與共



同體持存之間的關係。馬基維利所提出的是「新君主」，韋伯提出的則是「志業政治家」。馬基維利在《君王論》題獻給麥迪西家族王子羅倫佐（Lorenzo de Medici）的「獻詞」裡頭就說：「我所有事物中，最為可貴者，莫過於古今偉人之言行知識。」（Machiavelli, 1990: 17）對馬基維利而言，這些偉人就是摩西（Moses）、居魯士（Cyrus）、羅慕洛斯（Romulus）、提修斯（Theseus）（Machiavelli, 1990: 34），他們都是馬基維利心目中值得「新君主」去效法的典範。馬基維利之所以提出新君主，就是因為這是解決當時義大利政治形勢難題的最佳形式；這是一個有德性的超常個人，調動起在他領導下統一義大利所需要的那些力量。所以，馬基維利為了凸顯新君主對於當下義大利政治形勢的重大意義，在第一章中，他就先將君主國分門別類；然後，從第二章到第 11 章，就對它們一一加以評析，他的例證從古代的到現代的、從我們熟悉的到不熟悉的，從好的到不好的、從值得效法的到不值得效法的。Strauss 就針對馬基維利在這一部分的結構安排做出了如下的詮釋：

馬基維利在第一章中，將君主國分門別類，而分門別類所依據的標準，是攫取國土的材料和模式（materials and modes of acquisition）的差異，而不是結構和目的方面的差異。所以，從一開始他就表明，他所關注的，主要是企冀攫取君主國的那些人，亦即，那些新君主。……對於新的君主作出分析探討，就意味著對所有國家或所有社會秩序的起源或奠基作出分析探討，從而對社會的本質做出分析探討。（Strauss, 2003: 90-1；黑體字為筆者所強調）

在這 11 章中，馬基維利討論了各式各樣建立君主國的方式，其中最重要的莫過於第六章〈以自己的武力與德行獲得的新王國〉(Of the new principalities which are acquired with one's arms and virtue)。²³ 在這一章中，馬基維利具體地表明將新君主國（新的政治結構與秩序）的創建與持久寄託在新君主的身上：

一個聰明謹慎的人應該走在偉大人物踏出的路上，應該模仿那些最卓越的人物……因此我說，在新王國中，一位新君主維持這些新王國的難易端賴這位統治者能力之大小。一個平民登上君主寶座，主要是靠他自己的較大才能或好機運，無疑這兩者中的任何一個都會部分減少許多困難。但是那不太靠機運者會更成功地保持其王位。(Machiavelli, 1990: 34)

韋伯在〈政治做為一種志業〉這篇演講中，並不是一開始就直接討論了「志業政治家」的想法，他首先進行的工作就是對「政治」這個概念做出了界定。他認為「每一種自主的**領導**活動，都算是政治。」(Weber 1991b: 170) 不過，這樣一來政治的概念就會顯得過於廣泛，幾乎每一種社會關係中都可以有政治（政策）²⁴ 的存在，工會有工會的政策、社團領導人有其政策、還有妻子對丈夫的政策等等。所以，韋伯以「民族國家」為前提來進一步精確化「政治」這個概念：「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**——的**領導**、或對這種領導所施的影響。」(Weber, 1991b: 170) 從這

²³ 筆者採取 Leo Strauss 的看法，他認為第六章可以說是前 11 章的中心章節。(Strauss, 2003: 69)

²⁴ 在德文中，「政治」與「政策」皆為 Politik。



樣的界定中，我們可以釐出「國家—政治—領導」這條思考軸線。換句話說，對韋伯而言，他所關心的政治就是支配者對國家的領導，在〈民族國家與國民經濟政策〉的演講中，韋伯就已經表述了類似的想法：「社會政治最為核心的問題，並不是被統治者（*Beherrschten*）的經濟處境，而是統治和上升階級（*herrschenden und aufsteigenden Klassen*）的政治素質問題。」（Weber, 1993: 572, 1997a: 106）韋伯著重於支配者這樣的想法，可以說是延續了馬基維利君王論的思考傳統；而在《經濟與社會》中，韋伯仍然繼續保持了這樣的想法來寫作「支配社會學」這一部分。如果馬基維利關注的是新君主與共同體之間的關係，那麼，韋伯所關注的就是「支配者與行政幹部（*Verwaltungsstab*）之間的鬥爭關係」：

歷史的真相是一種持續不斷的——大多數情況下也是隱伏的——存在於支配者與其行政幹部之間為了占有權（*Appropriation*）或處分權（*Expropriation*）而起的鬥爭。幾乎對於所有文化發展最為關鍵的是：1.這些鬥爭的結局、2.依附於支配者的官吏階層的特質為何？（Weber, 1976, 154-5, 1996: 107-8）

韋伯從這樣的角度來解釋「支配結構轉型」的問題，其中最典型的例子就是歐洲從中世紀到近代「家產制」與「封建制」兩種支配結構之間的鬥爭，亦即，家產制的君主（支配者）與封建制的騎士（行政幹部）之間的鬥爭，家產制傾向於權力的「集中化」（壟斷化）（*Monopolisierung*），封建制則是權力的「分散化」（去中心化）（*Dezentralisierung*）。

在支配者與共同體持存的論證基礎上，馬基維利強調君主的「德



行」(virtue)對政治創建的重要性，²⁵ 韋伯則注重志業政治家承擔權力責任時所應具備的「品格」²⁶ (或譯「素質」)(Qualitäten)條件。在馬基維利的行文中，「德行」是與「機運」(fortune)這個概念來搭配理解的，前者指的是君主內在的素質與能力，如：機智、敏銳、決心與判斷的能力；後者則是指客觀且不確定的因素，如：機會、偶然、意外、運氣等等。²⁷ 德行與機運的對立鬥爭決定了政治共同體朝向創建或腐化的發展方向，馬基維利認為新君主要依靠德行而非機運：

當我們研究他們（按：指摩西、居魯士、羅慕洛斯、提修斯）的行動與生平的時候就會知道：除了獲有偶然機會（occasion）外，他們並沒有依靠什麼機運，機會給他們提供質料（matter），讓他們把它塑造成為他們所喜歡的形式（form）。如果沒有這種機會，他們精神上的德行就會自行失效，但是，如果沒有那樣的德行，徒有機會也是枉然。（Machiavelli, 1997a: 21）

韋伯則是認為志業政治家要能具備三項人格特質：熱情（Leiden-schaft）、責任感（Verantwortungsgefühl）與判斷力

²⁵ 在《君王論》第六章至第九章中，馬基維利運用了相當多次「德行」這個概念。“virtù”本意帶有「男人的力量」(power of men)之意（Meineck, 1998: 37）。

²⁶ 韋伯強調政治家的人格素質，可以與國民經濟學做為一門「人」的科學這樣的想法做為對照。

²⁷ 學者指出要對馬基維利德行／機運這一組概念進行完整的理解，還需要加上馬基維利對形式／質料（form/material）（源自 Aristotle）這組對立概念的討論，目前筆者無法完整處理此一論證架構，有興趣的讀者請參閱蕭高彥（1998，頁 151-4）。



(Augenmaß)。這三項人格特質的共同核心正是建立在「切事性」(Sachlichkeit)，也就是一種對「事」(Sache)的具體獻身；對韋伯而言這攸關乎一種價值的選擇，換句話說，也就是將政治這件事視作是一種可以讓自己全心奉獻的價值，這樣的人才可以掌握權力之舵、掌握共同體全部成員的命運；所以，真正的志業政治家是**為政治而政治，不是為權力而權力**，韋伯譏諷那些將追求權力當做目的的群眾鼓動者不過是一批不負責任的演員：

他（指群眾鼓動者）的不切事，使他追求的是權力的閃亮表象，而不是有作用的（wirkliche）權力；他的缺乏責任感，使他只為了權力本身，而不是為了某種有內容的目的，去享受權力。不錯，**由於**權力是一切政治不可或缺的手段，同時也是一切政治的動力之一；但即使如此……政治家……崇拜純粹的權力本身，乃是**扭曲政治動力的最嚴重的方式**。（Weber, 1991b: 221-2）

所以，韋伯從「手段—目的」的角度來釐清「政治」與「權力」兩者之間的關係。如此，就能更進一步地說，志業政治家就是要以對切事目標的責任來作為自己行動的最終指標；並且，要能夠在行動上產生判斷力還需要對人和事保持距離，亦即，就政治本身論政治，韋伯說這就是一種如實地面對現實的能力（Weber, 1991b: 220），也是政治行動的倫理基礎。尤其在價值領域多元分化的現代世界中，政治家更要以強韌的自制力來遵循政治此一價值領域的行動邏輯，排除其它價值領域的干擾，如此才能為共同體的政治與戰略方向上進行決斷。

由馬基維利所開展的「政治／宗教」倫理的分化，不僅對思想史



具有重大的貢獻，從社會學的角度來看，他也可以說是「社會分化」此一研究的先驅。在韋伯整體理論的鋪陳中，就嘗試以「價值領域的分化」來做為理解社會實在的一種理論方式，其中「政治／宗教」領域的分化可說具有首要性。Meinecke 就認為，當馬基維利把政治倫理與宗教倫理區分開來之後，就徹底顛覆了西方長期以基督教價值為核心的一元論傳統，「馬基維利用這把利劍造成了一個永難愈合的創傷」（轉引自 Berlin, 2002: 93）。所以，馬基維利思想的震撼性不在於他發現了政治就是權力鬥爭的運用，因為，這樣的政治思考就像修昔底德斯（Thucydides）、西塞羅一樣的古老。柏林（Isaiah Berlin）就做出了如下的評價：

馬基維利的主要貢獻，讓我再重複一遍，是他揭示出一種無法解決的困境，他在後來者的道路上豎起了一塊永恆的問題之碑。這來自他實事求是地認識到，各種目標同樣終極、同樣神聖，它們相互之間可能發生衝突，整個價值體系可能相忤，並且沒有合理仲裁的可能。（Berlin, 2002: 91）

馬基維利此種思想上的貢獻，也直接表現在韋伯對於價值領域中「諸神之爭」的討論。

馬基維利和韋伯為何會主張宗教倫理與政治倫理的分化，這是需要我們進一步來申論的。在前面的討論中，我們已經可以瞭解到，韋伯反對那些以追逐權力為目的的政治家；在這樣的思考上，他就進一步提出一個問題：「掌握權力者的倫理」。這樣的問題是與馬基維利一致的，他們都認為政治行動不應服膺於宗教倫理，伴隨政治領域固有法則性（Eigengesetzlichkeit）的開展，²⁸ 應該產生一套能符合於

政治共同體生存原則的政治倫理，而這樣的思考就會涉及到了韋伯對於「國家」這個概念的界定：

一個支配團體，在既定的地理疆域內，只要它的存在及其秩序效力（*Geltung*）是持續地藉由其行政幹部對於人身強制（*physischen Zwangs*）的應用及威脅而獲得保證，它可以稱之為政治性團體（*politischer Verband*）。一種政治性機構經營體（*Anstaltsbetrieb*），如果而且唯有當此機構的行政幹部成功地宣稱，其為了施行秩序而取得正當的人身強制的壟斷（*Monopol legitimen physischen Zwangs*），它可以稱之為國家。（Weber, 1976: 29, 1993b: 94）

所以，對於韋伯而言，民族國家這個概念的特殊性就是建立在「手段」（武力的使用）的考量上。從這樣的角度，韋伯指出了思考整個政治倫理的關鍵：「由於政治團體所運用的手段是具有正當性的武力（*legitime Gewaltsamkeit*），這種特定的手段本身，決定了關於政治的一切倫理問題的特殊性。」（Weber, 1991b: 233）將武力作為思考共同體持存的關鍵手段，也就使得支配者與共同體之間（或者支配者的心理特質和共同體的倫理）的關係獲得更為密切的結合，新君主的德性與志業政治家的人格特質都是要來肩負起武力使用的問題。馬基維利不斷地向新君主揭示依恃武力才是政治場域運作的根本：

²⁸ 韋伯認為現世的各價值領域（如：政治、經濟、審美、性愛、知性）都是從原初宗教價值領域的統一性中逐漸分化出來，每個價值領域都會逐漸發展出屬於自身的固合法則性（如：宗教強調講究愛的同胞倫理），而隨著理性化過程的日益開展，每個價值領域就更會依其固有的法則性來運作，不容其它價值領域的干涉。

我們必須來徹底討論這個問題，探討一下這些革新者是否能只靠自己的力量，還是依賴他人的支持……為了完成他們開創大業，他們是要請求別人幫助呢，還是要使用武力。在仰仗別人幫助的情形下，他們的成功機會就永遠不大……但他們依賴自己的力量時就很少會失敗。所有武裝的先知（armed prophets）都能成功，而徒手的先知全都失敗。（Machiavelli, 1990: 36）

馬基維利這樣的論點是需要我們去仔細釐清的。他並不是認為運用武力是維持共同體持存的唯一手段；相反地，關鍵在於他以此作為思考共同體持存的出發點，否則馬基維利的《君王論》就會變成一種屠夫的理論。無論對馬基維利或韋伯而言，只有清楚地意識到武力使用是政治共同體運作的根本，才能徹底清楚地意識到一切政治共同體相關的問題；例如：武力的使用就會涉及到個體生命的犧牲，那麼，誰應該去犧牲呢？這是只有支配者站在共同體持存的基礎上才能決斷的倫理問題。正是在這樣的推論基礎上，馬基維利強烈地主張「全部的道德≠基督教的道德」（Skinner, 2002: 206）。不過，Strauss 提醒我們要去注意，馬基維利並不是要去批判或否定宗教的價值，也並非不渴望自己的靈魂能得到救贖，他只是在宗教倫理與政治倫理之間做出了一種「權衡」：

馬基維利對於拯救他的祖國，比對於拯救他自己的靈魂，更為牽腸掛肚。因此他的愛國主義，前提是在祖國的位置份量與靈魂的位置份量之間，做出全面的權衡（comprehensive reflection）。正是這種全面的權衡，而不是愛國主義，才是馬基維利思想的核心。（Strauss, 2003: 3；黑體字為筆者所強調）



對馬基維利而言，以武力為根本手段的治國之術必須限定在可行的而非想像的範圍，他就提到：「我覺得最好去表述事物在實際上的真相，而不是它們的想像方面。」（Machiavelli, 1990: 70）亦即，是「實然」（to be）而非「應然」（ought to be）的面向，新君主要去追求的是當下共同體的真實存在，而非一個未來美好的基督之國（Berlin, 2002: 55）。馬基維利以這樣的看法來衝撞著當時的人文主義者。所以，馬基維利基於共同體的持存，不斷地反覆重申，我們不應該以宗教的道德價值來指導君主的政治作為：「一位君主，尤其一位新王國的君主，不能夠遵從那些被認為是好人所應該做的所有事情，為了維持他的國家（maintain his state），行動違反誠信、仁慈、人性和宗教往往是必要的。」（Machiavelli, 1990: 80）倘若君主的行動與宗教道德的要求一致，那也只是恰好符合了現實的需要（共同體的持存）。所以，君主的道德必需符合現實形勢的要求，這是與基督教的道德大相逕庭的，必須徹底放棄利用基督教的價值尺度來評斷政治事務。在這一點上，馬基維利先於韋伯（責任倫理／心志倫理）就已指出在兩種道德間的不可調和性。馬基維利毫不猶豫地認為，維持一個共同體的自由和安全此一目標乃是政治生活最高的並且壓倒一切的價值：

……為祖國的安全盡心盡力的人不應該考慮正當或不正當、慈悲或殘忍、值得讚揚或該受羞辱，而是應該把其餘的一切顧慮擺一邊，完全遵照可以拯救國家生存和維繫其自由的策略。（Machiavelli, 2003: 312）

相應於馬基維利的想法，韋伯也區分出兩種具有倫理取向的行動：「心志倫理」（Gesinnungsethik）與「責任倫理」（Verantwor-



tungsethik)；前者與宗教價值領域相呼應，後者則適用於政治價值領域的開展。韋伯以〈馬太福音〉第五章到第七章的山上寶訓做為心志倫理的理念型表現，其中，心志倫理的行動邏輯之特殊性存在於：「基督徒的行為是正當的，後果則委諸上帝。」(韋伯引自路德《論基督徒的自由》)(Weber, 1991b: 227) 所以，純粹由宗教信仰所引發的行動是不對後果負責的，正是在這點上責任倫理與信念倫理有著深邃的對立；因為，對支配者的政治行動來說，政治的課題往往要透過武力才能加以解決，具有決定性的手段是武力，涉及的是整個共同體；所以，責任倫理的行動邏輯強調支配者對自己的行動後果負責(例如：決定發動戰爭、決定哪些人為共同體犧牲)。相反地，心志倫理只關心行動手段的正當性就往往會導致後果的不確定性，韋伯不斷地反覆論證心志倫理在政治價值領域中會遭遇到的難題，正是無法首尾一貫地執行心志倫理的行動邏輯(要就全有，不然全無)，當面對政治領域的問題時，心志倫理者是無法用目的來聖潔化其所採取的手段(武力)。韋伯認為在現實世界中，我們往往會看到，一個標舉信仰愛的共同體倫理的和平主義者，突然敦促他的追隨者使用暴力：「**最後一次**使用暴力，以求能消除**一切**暴力。」(Weber, 1991b: 239)²⁹ 韋伯在此也表現出了一種對心志倫理與責任倫理之間的權衡態度：「根據個人的終極立場，這兩種倫理，一個是魔鬼，一個是上帝。個人必須自己決定，對他而言，哪一個是上帝，哪一個是魔鬼。」(Weber, 1991b: 157)

²⁹ 我們還是要注意到，韋伯在論證過程中，有企圖調和心志倫理與責任倫理的想法。有學者就從理念型研究方法的角度來指出此一論證的特殊性，因為，在韋伯的許多論述中，往往會透過二元對立的理念類型建構來對經驗世界的蕪雜現象進行分析，彼此相互對立、相互彰顯，但是卻無法融合；所以，對心志倫理與責任倫理整合的嘗試可說是相當特殊的，請參閱林端(2003: 180-6)。

無論是馬基維利或者是韋伯，他們都強調了武力手段的運用問題，如此，也就會觸及到一種對「例外狀態」的思考。韋伯就不斷地透過面對戰爭來質疑心志倫理的有效性，並且，也同時透露出責任倫理所隱含的一些深刻意涵：對支配者而言，為了共同體的持存，就必須掌握武力的手段、面對戰爭的可能性，反過來說，政治共同體成立的特殊性正是在於武力的使用、戰爭的進行，而只有站在共同體的倫理基礎上，支配者才能要求個體犧牲生命。

四、「支配」與「正當性」的概念意涵

總體來看，韋伯的政治社會學中有兩個基本的命題：「**民族國家是一個正當暴力的壟斷組織**」與「**支配的正當性**」。在這兩個命題中，我們可以發現到，「民族國家」與「支配」這兩個概念的建構都涉及到「正當性」(Legitimität)的問題，而韋伯認為對於正當性的思考關鍵在於「信念」(Glaube)。所以，在這個小節中，我們希望透過「支配—正當性—信念」的討論，一方面將韋伯前期民族國家的價值關聯融入更為廣闊的一般性社會學之視域中來加以理解；另一方面，從這樣的角度來凸顯出韋伯與唯物論和功利主義的理論對話，而這樣的對話反過來也密切地涉及到韋伯本人民族國家的價值關聯。

我們可以從《新教倫理與資本主義精神》一書的結論來做為思考上述問題的起點。韋伯在該書結論中明顯地流露出對於西方理性主義與資本主義發展的憂慮，也就是「價值虛無」(價值喪失)的問題。基本上，有兩個推論方向是值得我們注意的。首先，韋伯對於資本主義的討論一開始就強調「資本主義≠營利慾」：「『營利』

(Erwerbstrieb)、『追求利潤』、追求金錢以及儘可能聚集更多的金錢，就其本身而言，與資本主義完全無涉。」(Weber, 1992: 42) 這也就是說資本主義的發展不是單單指涉賺錢和積累財富而已。在這點上，韋伯就與馬克思的唯物論形成了對話，他認為「勞動」背後還需要有價值的基礎；因為，西方長期以來在宗教倫理上一直帶有拒斥現世、反經濟的傾向，「『勞動』一直到很後來，才開始因修道士教團將之當作是**禁慾**的手段而得到名聲 (Ehren)。」(Weber, 1993a: 401) 正是從中世紀的修道士到近代的新教倫理才使得勞動獲得倫理上的肯定；所以，韋伯要和馬克思爭辯的就是，資本主義的發展不僅是**勞動**還要有**勞動的正當性**。只不過韋伯發現到一個歷史發展的弔詭，亦即，資本主義的行動從本來做為彰顯倫理價值的手段卻變成目的本身。韋伯感嘆如今只是一個純粹由物質利益推動的世界，一個價值與理念退位的世界，這就形成了第一個推論的方向：「宗教倫理→資本主義精神→歷史弔詭（手段變成目的）→純粹由物質利益推動的世界」。其次，在結論中，韋伯還隱藏著一個更為重要的推論面向，亦即，西方從中世紀以來面臨宗教一元價值崩解的歷史發展，各個價值領域依循各自的固有法則性而獲得開展；不過，在這樣的基礎上，韋伯更為關心的是，在**價值秩序多元分化的世界中我們必須選擇價值**，韋伯就提到：「在這裏互相衝突的，乃是最終極的世界觀 (Weltanschauungen)：在世界觀之間，最終只有**選擇** (gewählt) 可言。」(Weber, 1991b: 223) 這也就形成了第二個推論方向：「宗教價值的崩解→價值秩序的分化（價值多元）→**選擇價值**」。正是在這樣的討論軸線上，我們試圖把韋伯民族國家的價值關聯與《新教倫理與資本主義精神》一書的關懷連結起來。從政治社會學的角度來看，我們可以說民族國家是韋伯最重要的價值關聯，韋伯在《新教倫理與

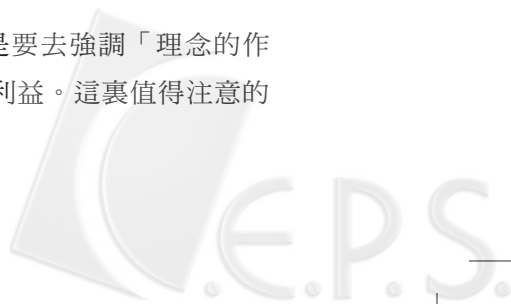
資本主義精神》一書中就藉由引用馬基維利在《佛羅倫斯史》一書中的討論透露出這樣的意圖：

這種恐懼（清教徒的焦慮與緊張性）與當年馬基維利在歷數那些佛羅倫斯市民的名聲時曾表現出的那種高傲的現世精神相去甚遠，那些人在與教皇及宗教禁令的對抗鬥爭時提出：「對故土的愛高於對自己靈魂不得救的恐懼」。（Weber, 1991a: 84）

此處，我們可以再從韋伯整體社會學的思考起點——社會行動（*soziales Handeln*）——來更進一步地表述上面的看法。韋伯強調社會學是一門對社會行動進行研究的科學，而對社會行動的研究正是以「主觀意義」（*subjektiver Sinn*）的詮釋性理解為核心（Weber, 1993b: 19）。所以，我們可以說，韋伯是以「**行動／意義**」來作為構想一切社會學的出發點，從自然科學與社會科學的知識對比中，韋伯認為對於行動「主觀意義」的探討是社會學的「額外成就」：

人類的社會生活是由各種「意義」交織起來的網絡，如果硬生生地只允許用「法則」來解釋，無異是削足適履，反而遠離了我們真實的生活情境。「意義」的詮釋與理解，是自然科學家不用去傷腦筋的問題，但對社會學家卻是不可避免的任務……唯有將個人行動時的「主觀意義」一起納入科學研究的範圍內，所得到的知識才能充分發揮「解釋」的作用。（顧忠華，1993，頁9）

透過與馬克思唯物論的對話，韋伯就是要去強調「理念的作用」，除了物質利益還應該考慮理念、理念利益。這裏值得注意的



是，我們並不能將這樣的想法僅僅視做是一種「唯心／唯物」之間的爭議，或者是一種二擇一的學術立場之選擇，我們的重點應該要放在「社會學如何對理念的作用進行分析？」對韋伯而言，除了物質基礎之外，「人的心理怎麼想、相信什麼」仍是會對現實生活產生巨大的作用。正如前面對《新教倫理與資本主義精神》的討論中，韋伯就指出資本主義的發展不僅是「勞動力」，還要「勞動的正當性」；換句話說，勞動這個行動之所以可能本身要能獲得宗教倫理的肯定，並且，在行動者的心理要認為它是正當的。在此，我們可以從韋伯所提出的一個重要比喻來進一步思考：

直接支配人類行動的是利益（物質的與理念的），而不是理念（Ideen）。但是由「理念」所創造出來的「世界圖像」，常如軌道上的轉轍器，決定了軌道的方向。[在這軌道上]利益的動力推動著[人類的]行動。（Weber, 1989a: 101, 1992: 71）

經由這段引文，我們試圖凸顯的重點是：韋伯強調歷史行動不僅在於前進的「動力」（利益），也在於指明前進的「方向」（理念），純粹利益的推動將會是盲目的。所以，以國民經濟政策的制定而言並非純粹是為了積累財富，更要對整個民族的人的素質有所培養（Bildung）。所以，從這一部分的引證中，我們可以再回過頭來驗證了《新教倫理與資本主義精神》一書中所隱藏的意圖之重要性：尋找價值（意義）。

從「行動／意義」這組一般性的社會學架構中，我們可以進一步來理解韋伯對於「支配行動」與「民族國家」的討論。相應於「行動／意義」這組架構，韋伯在支配社會學中正是以「支配／正當性的信

念」來做為討論的起點。他認為支配行動之所以可能必須立基於一種「內在的心理基礎」(Weber, 1991b: 173), 亦即, 一種「**正當性的信念**」(*Legitimitätsglaube*) :

在某些特殊非日常性的情況下, 光是前者[指物質利益]就可能有決定性的作用。在日常生活中, 正如其它人際關係, 會受**習慣**和(物質的、目的理性的)利益的考慮所決定。可是單靠習慣、利害狀況、純感情或價值理性等動機的結合, 仍不夠作為支配的堅實基礎。除了這些之外, 通常還需要另一個因素, 那就是**正當性的信念**。經驗顯示, 從來沒有任何支配關係自動將其持續的機會(Chancen), 限制於物質、情感和價值理性的動機上。每一種支配都企圖培養及開發其「正當性」的信念。(Weber, 1976: 122; 1996: 3)

不同的正當性信念也就形成了不同的支配類型(法理型、傳統型、卡里斯瑪型)。此處, 值得我們加以注意的是, 從《新教倫理與資本主義精神》一直到「支配社會學」的討論, 韋伯都會去強調行動的主觀意義(價值選擇、支配行動的正當性信念)之重要性。我們可以來稍微釐清一下「價值選擇」和「信念」之間的理論聯繫:³⁰對韋伯而言, 為了支配的行動得以運作就必須形成信念, 並且, **支配團體要能獲得持續的經營就必須尋求整個共同體的信念**; 同樣地, 每個人也必須要有信念, 否則就會如同韋伯所說的墮入價值虛無的境地。

³⁰ 韋伯對於「意義」和「價值」的討論是值得注意的, 「意義其實就是某種的『價值觀念』(Wertidee), 也就是我們對世界所採取的『立場』(Stellung)的『內容』。因此, 整體而言, 『文化』乃是一個『價值概念』。」(張旺山, 1998, 頁273)



所以，每個人就必須要在各種信念之間進行選擇，亦即，一定要相信某種價值。³¹ 在此，我們也可以發現到，支配與信念之間會形成一種反向的推論「有信念就必然會構成支配的關係」。韋伯在〈政治作為一種志業〉的演講中就清楚地提到：

政治行動若要有其內在的支撐定力，就必須要有追求一個理想的意圖。為了這樣一個理想，政治家追求權力、使用權力；但是這樣一個理想究竟以什麼形式出現，乃是一件屬於信念的事（Glaubenssache）。……總而言之，一定要有某些信念。不然的話，毫無疑問地，即使是在外觀上看來最偉大的政治成就，也必然要承受一切世上受造物都無所逃的那種歸於空幻（Nichtigkeit）的命定。（Weber, 1991b: 222-3；黑體字為筆者所強調）

從本文先前的論述脈絡來看，韋伯就強調了「正當性」在界定「民族國家」此一概念的重要性。在此，我們可以進一步從支配的「信念」來延伸對於民族國家的討論，亦即，信念對於建構現代政治共同體的重要性，而這樣的想法是與「民族」（Volk）這個概念聯繫在一起的；更確切地說，這是與 19 世紀德國對於「民族文化」的討論有著一定程度上的關聯。³² 韋伯在《經濟與社會》第二部分第四

³¹ 「信念」（Glaube）的英譯為“belief”，在中譯上也可直譯為「信仰」、「相信」。

³² 筆者在本篇論文中，無法詳盡地去處理有關於「民族」此一概念所涉及到的諸多問題，主要的努力方向是將韋伯對於「民族—信念」的討論置入 19 世紀德國的思想脈絡中，希望能藉此來提升並創造出更多對於理解韋伯的可能性。關於德國 19 世紀「民族文化」的深度討論可以參閱 Meinecke (1970)，而對於「民族」此一概念在思想史上的比較與說明請參閱蔡英文 (2002)。



章「種族的共同體關係」(Ethnische Gemeinschaftsbeziehungen)以及第八章「政治共同體」(Politische Gemeinschaften)中，對於「民族」這個概念提出了他的想法：

同宗族的信念 (*Stammverwandtschaftsglaube*) 對於**政治共同體的創建** (*politische Gemeinschaftsbildung*)，尤其可能造成重大的影響。……此種信念對於共同體創建的宣傳而言毋寧是重要的，反之，共通的血緣關係是否客觀存在全然無關緊要。(Weber, 1976: 237, 1999: 320)

[民族這個概念]無庸置疑地意味著：必須要求某些人的群體面對其他人的群體時有一種團結一致感 (*Solidaritätsempfinden*)，因此屬於**價值的範圍** (*Wertsphäre*)。(Weber, 1976: 528, 1997b: 241)

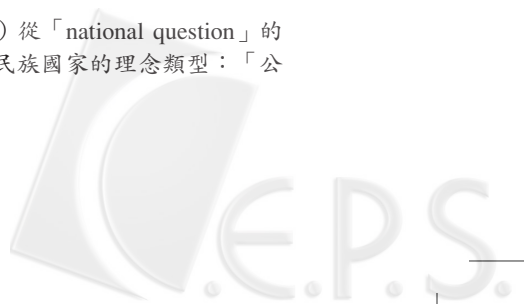
對於韋伯而言，現代政治共同體的形成不是依賴於純粹的「血緣」，而是同宗族的「信念」，亦即，一種基於語言和文化的共同體歸屬感，這樣的歸屬感是後天習得、教養 (*Bildung*) 的結果。韋伯強調一但與共同體的聯繫消失或斷絕，共同體的歸屬感亦不復存在，無論在血緣上有多麼地親近 (Weber, 1999: 323)。此外，從上面的引文我們可以發現到，內部的「團結一致感」與外部民族間的敵對性有關。所以，韋伯指出共同體信念形成的一個首要條件就是「政治的共同命運」(*politisch gemeinsame Schicksal*) (Weber, 1999: 329)。從知識發展的角度來看，韋伯此處的討論會涉及到德國在 19 世紀的歷史與思想發展，也就是從拿破崙戰爭一直到 1871 年德國統一以來，在民族國家的思考基礎上，馬基維利的國家理性與德國觀念論兩股思潮

的相遇與融合。基本上，馬基維利對於國家理性的想法在 19 世紀的日耳曼和義大利獲得了極大的共鳴；因為，這兩個地區「在創建『國家』的路途上遭遇到最艱難的問題，這也是為什麼這兩個國家生產出大量反省國家理性的著作」（Foucault, 2000: 314）。在拿破崙入侵、占領德國之後，費希特（Johann Gottlieb Fichte）和黑格爾就分別寫下討論馬基維利思想的相關文章。我們可以說，在德國創建民族國家的過程中，馬基維利的國家理性作為重要的思想基礎，而觀念論的發展則徹底彰顯了德國「民族」概念的特色，亦即，民族不是一種機械的構造，而是具有生命的整體：

民族文化作為一個整體來說，並非呈現出機械式的結構，可以透過分析理性加以分解，以及應用因果律解釋其運動。相反地，它像一個有機的生命體，自發成長，自我修護與更新，其活動的目的內蘊於它自我的本性當中。（蔡英文，2002: 頁 21-2）

不同於當時「先進的」西歐國家（英國、法國）以疆域、憲政安排和公民權所形成的**主權論述**和民族概念，19 世紀德國有機式的**民族文化論述**則是強調語言和文化的傳承（蔡英文，2002，頁 22；亦可參閱 Kelly, 2003: 79）。³³ 不是外在的制度，而是內在的意義，或者說，內在的精神、意志、信念才標示出 19 世紀德國「民族」概念的特色；而這樣的思想特點正是從德法之間長期的敵對性中醞釀出來的。柏林就提供了一個有趣的切入角度，他明確地指出德國與法國

³³ 相關的論點也可以參閱汪宏倫（2001，頁 218）從「national question」的反省中，以「全球觀點的制度論取向」提出兩種民族國家的理念類型：「公民—領土模式」與「族群—文化模式」。



之間的歷史鬥爭，對德國思想發展的重要性：

從社會的角度來看，它可能是德語國家的人們日益積累的，對在他們看來當時法國文化和勢力在每一個公共領域裏的主導地位的不滿的結果——尤其是在三十年戰爭的混亂和屈辱之後。但是存在著一個即使是驕傲的法國也無法觸及的領域，即精神的、真正的內心生活的領域——德國保持著未被侵犯的自由的、自治的人類精神，一種尋求自己的實現道路，不會因為物質利益而出賣自己的精神。（Berlin, 2004: 279）

所以，儘管領土會被占領，但是，內心永遠是一個不會屈服的、自由的精神領域。德國正是以一種退回內在生活的方式來面對長期被征服與政治落後的國家命運。從上述簡短的知識史考察中，我們就可以瞭解到，不僅可以從韋伯 1890 年代的研究來理解其民族國家的價值關聯，我們更可以從 19 世紀德國的創建與統一中發現到韋伯思想的時代特色。³⁴

³⁴ 此處，筆者並非是直接將韋伯視為是一位觀念論者，或者將主觀意義的討論等同於觀念論；或許借用韋伯的概念來說，筆者主要是希望去表達兩者之間所存在的「選擇性親近」（Wahlverwandschaft）。就寫作策略而言，筆者主要是希望去凸顯 19 世紀德國民族國家此一概念的知識社會學脈絡。筆者認為，從德國的觀念論到韋伯的行動社會學之間的思想傳承，是需要更多思想史上的努力來進一步深究的；如此，相信也會對 19 世紀德國民族國家思想脈絡的釐清取得更多的知識成果。最後，筆者十分感謝審查人在這部分推論上所提出的指正和意見。

五、結語

在上述的討論中，我們試圖從兩個軸線之間的交錯來呈顯出「民族國家」在韋伯理論中的意義：一方面，透過作品史的爭議，可以讓我們瞭解到從早期的「國民經濟學」到中後期所發展的「社會學」，韋伯持續將「民族國家」做為研究上重要的價值關聯。另一方面，在對「民族國家」的概念界定中，韋伯依循著馬基維利國家理性的思想傳統，強調以「正當武力的運作和壟斷」來作為認識現代國家權力的根本特性。此外，韋伯的論點還進一步涉及到了 19 世紀德國民族國家創建的政治經歷，以及德國觀念論的哲學傳統，並試圖以「正當性的信念」來做為界定「民族國家」概念的重要成分；而對於「信念」的強調也凸顯出德國在繼受馬基維利思想的同時，進而呈顯出的民族命運和思考特性。在這樣的思想檢討上，我們可以說，「**權力**」和「**信念**」是理解韋伯政治社會學思想的兩大基石。

在三個政治社會學的典範中，韋伯的思考似乎是最為遠離人民的，對於支配者的關注似乎與當前大眾民主的時代顯得格格不入。相較而言，馬克思主義者重視人民的力量、關注市民社會的反抗，從資產階級的革命一直到無產階級的解放。傅柯則在更多重的社會戰線上進行權力的反抗，不僅是無產者的勞動剝削，他更在意權力技術所排除的對象（例如：瘋子、囚犯、同性戀……）。從「君主」、「無產者」一直到「瘋子和犯人」可以說呈顯出三個典範之間極大的反差。韋伯理論中的理想意圖不是要去追尋一個共產主義社會的來臨，或者是能跳脫權力關係而進行自我的關注。他追求的是共同體的持存、民族國家的長遠利益，而武力手段的運用使得韋伯的思考與人民保持距離；



因為，武力的實際運用（例如：戰爭）往往充滿偶然與不確定性，支配者的決定往往攸關整個共同體全部成員的生命和命運。所以，韋伯正是側重於涉及武力運用的政治狀態，而將支配者與政治共同體在理論上密切地聯繫在一起。韋伯此種君王論的思考態度，也表現在1919年威瑪立憲對於「民選總統」問題的討論上：「韋伯強烈主張總統直選，但他的考慮不是人民的『民權』，而是強化領袖權力，使他能解決德國的現實問題，完成德國的民族目標。」（錢永祥，1991，頁275）所以，對於韋伯而言，民主是現代的支配者獲得權力的「適當」形式，而德國統一和強大的終極目標仍是不變的。³⁵

然而，在另一方面，韋伯透過主觀層次（意義、價值、信念）的討論，一方面展現出社會學有別於自然科學的研究成果；另一方面，在民族國家概念的建構上對於信念的強調，也凸顯出不同於馬基維利思考傳統的意義。從這樣的論點上，韋伯就認為瑞士、比利時、盧森堡不是民族國家，這不是因為它們屬於小國，而是由於這些「中立化的」政治體放棄對於自己權力的現實存在的信念（Weber, 1999: 333），「在韋伯眼中，沒有權力願望的民族和個人不屬於政治範圍。」（Aron, 2000: 435）我們可以說，韋伯對於社會行動主觀意義的強調，除了做為社會學的研究起點，反過來也就指出一個具有價值意義的人才能夠行動、才會是一個有生命的人；而信念除了用來界定民族國家這個概念，反過來也就指出一個具有信念、權力願望的共同體才會是一個真正的民族國家，而不會僅僅只是一個地理名詞。

³⁵ Eliaeson 也從「憲政凱撒主義」（constitutional Caesarism）來討論在韋伯政治社會學中的「凱撒」成分，亦即，就像古代一樣，士兵選舉打勝仗的領導者成為他們的統治者，韋伯希望透過民選總統來克服俾斯麥之後德國長期的政治問題（2000: 133-4）。

參考文獻

中文部分

甘 陽

- 1997 〈韋伯研究再出發——韋伯文選第一卷編者前言〉，收入 Max Weber，〈民族國家與經濟政策〉。北京：三聯，頁 1-11。

汪宏倫

- 2001 〈制度脈絡、外部因素與台灣之「national question」的特殊性：一個理論與經驗的反省〉，《台灣社會學》，第一期，頁 183-239。

林 端

- 2003 〈韋伯的倫理研究：兼論其二元對立的理念型研究方法〉，《社會理論學報》，第六卷第一期，頁 169-188。

張旺山

- 1995 〈馬基維理革命：「國家理性」觀念初探之一〉，收入陳秀容、江宜樞編，〈政治社群〉。台北：中研院社科所，頁 77-102。
- 1998 〈韋伯的價值多神論〉，收入蕭高彥、蘇文流編，〈多元主義〉。台北：中研院社科所，頁 269-306。
- 1999，〈俾斯麥與德國的政治命運：威瑪共和序曲〉，《當代》，第 140 期，頁 16-27。

葉啟政

- 2000 《進出「結構—行動」的困境：與當代西方社會學理論論述對話》。台北：三民。



蔡英文

- 2002 〈民族主義、人民主權與西方現代性〉，《政治與社會哲學評論》，第三期，頁 1-47。

蔡錦昌

- 2003 〈還歸社會學理論的本來面目〉，《東吳社會學報》，第 14 期，頁 1-31。

錢永祥

- 1991 〈韋伯論帝國總統——譯者導言〉，收入 Max Weber，《學術與政治：韋伯選集（I）》。台北：遠流，頁 273-276。

蕭高彥

- 1998 〈馬基維利論政治秩序——一個形上學的考察〉，《政治科學論叢》，第九期，頁 145-172。
- 2002 〈共和主義與現代政治〉，《政治與社會哲學評論》，第一期，頁 85-116。

顧忠華

- 1992 《韋伯學說新探》。台北：唐山。
- 1993 〈導言：韋伯的社會行動理論〉，收入 Max Weber，《社會學的基本概念》。台北：遠流，頁 1-16。
- 1999 《社會學理論與社會實踐》。台北：允晨。

Althusser, Louis

- 2003 《哲學與政治：阿爾都塞讀本》，陳越編。長春：吉林人民。

Aron, Raymond

- 1986 《近代西方社會思想家：涂爾幹、巴烈圖、韋伯》，齊力、蔡錦昌、黃瑞祺譯。台北：聯經。



2000 《社會學主要思潮》，葛智強、胡秉誠、王滬寧譯。北京：華夏。

Beetham, David

1990 《馬克斯·韋伯與現代政治理論》，徐鴻賓、徐京輝、廖立傳譯。台北：桂冠。

Berlin, Isaiah

2002 《反潮流：觀念史論文集》，馮克利譯。南京：譯林。

2004 《現實感》，潘榮榮、林茂譯。南京：譯林。

Cassirer, Ernst

1999 《國家的神話》，范進等譯。北京：華夏。

Machiavelli, Niccolò

1990 《君王論》，何欣譯。台北：台灣中華。

2003 《李維羅馬史疏義》，呂健忠譯。台北：左岸。

Nash, Kate

2004 《全球化、政治與權力：政治社會學的分析》，林庭瑤譯。台北：韋伯文化。

Schluchter, Wolfgang

1986 《理性化與官僚化——對韋伯之研究與詮釋》，顧忠華譯。台北：聯經。

Skinner, Quentin

2002 《近代政治思想的基礎》（上卷：文藝復興），奚瑞森、亞方譯。北京：商務。

Strauss, Leo

2003 《關於馬基雅維里的思考》，申彤譯。南京：譯林。



Weber, Max

- 1991a 《新教倫理與資本主義精神》，于曉等譯。台北：唐山。
- 1991b 《學術與政治：韋伯選集（Ⅰ）》，錢永祥編譯。台北：遠流。
- 1992 《宗教與世界：韋伯選集（Ⅱ）》，康樂、簡惠美譯。台北：遠流。
- 1993a 《支配社會學Ⅰ》，康樂、簡惠美譯。台北：遠流。
- 1993b 《社會學的基本概念》，顧忠華譯。台北：遠流。
- 1996 《支配的類型：韋伯選集（Ⅲ）》〔修訂版〕，康樂、吳乃德、簡惠美、張炎憲、胡昌智編譯。台北：遠流。
- 1997a 《民族國家與經濟政策》，甘陽、李強、文一郡、卜永堅譯。北京：三聯。
- 1997b 《經濟與社會》（下卷），林榮遠譯。北京：商務。
- 1999 《經濟行動與社會團體》，康樂、簡惠美譯。台北：遠流。

外文部分

Cohen, Jere

- 1975 “De-Parsonizing Weber: A Critique of Parsons’ Interpretation of Weber’s Sociology,” *American Sociological Review* 40: 417-27.

Eliaeson, Sven

- 2000 “Constitutional Caesarism: Weber’s Politics in their German Context,” in Stephen Turner ed., *The Cambridge Companion to Weber*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.131-150.



Foucault, Michel

1991 *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. London: Harvester Wheatsheaf.

2000 *Essential Works of Michel Foucault 1954-1984, volume 3, Power*. New York: The New Press.

Giddens, Anthony

1995 *Politics, Sociology and Social Theory: Encounters with Classical and Contemporary Social Thought*. Cambridge: Polity Press.

Hegel, Georg Wilhelm

1999 *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hennis, Wilhelm

1988 *Max Weber: Essays in Reconstruction*. London: Allen & Unwin.

Kelly, Duncan

2003 *The State of the Political: Conceptions of Politics and the State in the Thought of Max Weber, Carl Schmitt and Franz Neumann*. Oxford: Oxford University Press.

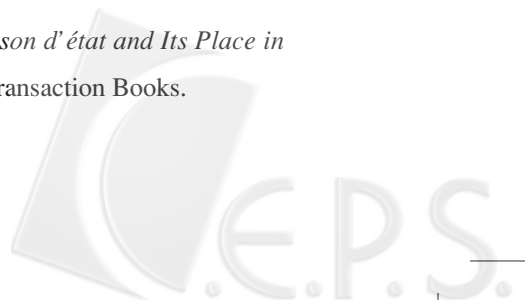
Machiavelli, Niccolò

1997 *Discourses on Livy*. Oxford: Oxford University Press.

Meinecke, Friedrich

1970 *Cosmopolitanism and the National State*. Princeton: Princeton University Press.

1998 *Machiavellism: The Doctrine of Raison d'état and Its Place in Modern History*. New Brunswick: Transaction Books.



Mommsen, Wolfgang J.

1984 *Max Weber and German Politics, 1890-1920*. Chicago: The University of Chicago Press.

1989 *The Political and Social Theory of Max Weber*. Cambridge: Polity Press.

Tenbruck, Friedrich H.

1980 "The Problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber," *British Journal of Sociology* 31: 313-351.

Tribe, Keith

1989 "Prussian agriculture — German Politics: Max Weber 1892-7," in Keith Tribe ed., *Reading Weber*. New York: Routledge, pp. 85-130.

Weber, Max

1976 *Wirtschaft und Gesellschaft — Grundriss der Verstehenden Soziologie*. Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck) .

1989a *Gesamtausgabe I/19*. Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck) .

1989b "Germany as an industrial state," in Keith Tribe ed., *Reading Weber*. New York: Routledge, pp.210-220.

1993 *Gesamtausgabe I/4*. Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck) .

1994 *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.



SOCIETAS: A Journal for Philosophical Study of Public Affairs
No. 16, March 2006, pp. 153-205

Abstract

As compared with other classic sociologists, such as Karl Marx and Emile Durkheim, Max Weber proposes a specifically theoretical proposition: “Nation-state is society.” In this essay, one of my research focuses is to examine how the proposition makes us understand Weber’s works. Basically, “nation-state” and “domination” are two key concepts in Weber’s political sociology. There are three main arguments in this essay. Firstly, in the early research stage, “nation-state” is important value-relevance for Weber; secondly, in comparison with Machiavelli’s thought, we can find Weber’s theoretical position in the history of thought; finally, in the discussion of “the domination of sociology”, the concept of “nation-state” remains important value-relevance for Weber. In addition, I want to point out that Weber’s political sociology expresses the character of German thought in 19th century, i.e. Machiavelli’s concept of *raison d’état* “meets” the philosophical tradition of German idealism.

Keywords: Weber, Machiavelli, nation-state, domination, belief

