

# 韋伯研究在台灣： 2011年台灣韋伯研討會紀要

林錚

佛光大學社會學系

鄭祖邦

佛光大學社會學系

**摘要：**本文主要在於介紹2011年“台灣韋伯學術研討會”的舉辦情形：首先，我們從台灣韋伯研究發展的歷史脈絡，來說明台灣韋伯研究的發展特點。其次，我們針對此次研討會所發表的八篇論文，以及一場圓桌座談的內容，作出一個摘要式的介紹。最後，我們也期許在現有的研究基礎上，讓台灣的韋伯研究能有更為持續而開放的討論空間。

## 一 研討會的緣起與目的

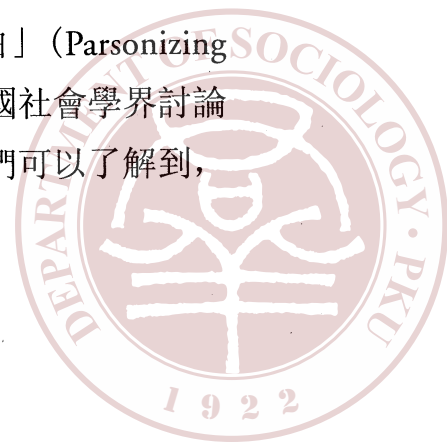
台灣學術發展長期以來深受西方觀點的影響，然而，如何將西方的理論觀點適當地移植或繼受到本土社會中，一直是社會學（乃至整體社會科學）重要的課題。台灣從八〇年代以來，可以說就進入了西方社會理論移植與繼受的高峰，除了韋伯的學說，還包括了馬克思主義、結構主義、世界體系理論、批判理論、哈伯瑪斯等等，九〇年代則有性別研究、後現代理論，乃至於迄今仍方興未艾的文化研究。在這些數不清的西方理論繼受中，我們認為台灣的韋伯研究具有若干發展上的特點。



首先，韋伯著作在中文翻譯上具有一定程度的完整性，從早期經濟學者張漢裕翻譯《新教倫理與資本主義精神》以來，最重要的莫過於八〇年代末開始，以康樂為首的數位學者對於韋伯《經濟與社會》、《宗教社會學論文集》、《學術與政治》等重要著作的翻譯，這樣的努力也為韋伯學說在台灣學界的傳播提供了良好的基礎。此外，我們也可以發現到，近幾年康樂等人的翻譯也被中國大陸的出版社以簡體字的方式加以出版，這對九〇年代以後台灣學術翻譯市場仰賴簡體字書籍的現象而言可說實屬不易。直到近年，林端與張旺山兩位教授也都在進行有關於韋伯《音樂社會學》與《方法論》方面的翻譯工作。

其次，台灣專門針對韋伯研究的學術著作具有相當程度的豐富性，僅以社會學學界而言，我們粗估至少超過十本以上，從1988年高承恕教授的《理性化與資本主義：韋伯與韋伯之外》一直到2004年王崇名教授出版《法律與社會：西方法律文明與未明的韋伯》，其中時間橫亘了近二十年，無論台灣處在何種學術發展階段，在社會學界一直有不同世代的研究者出版韋伯研究的專著。我們可以發現到，相較於其他理論家或其他的理論熱潮，韋伯研究在台灣的發展一直保持著一定的穩定性與重要性。

基本上，無論是翻譯或是專門的研究著作都可以說是本土社會繼受西方理論很重要的一環，如果從美國社會學界繼受韋伯學說的角度來看，我們可以發現到，帕深思 (Talcott Parsons) 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》的部分篇章，另一方面，他也以韋伯的理論來作為建立「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，這也構成了其後美國社會學界討論韋伯學說的重要方式。在前面簡短的考察中，我們可以了解到，



台灣的韋伯研究經過許多先輩的努力和經營已經具有相當不錯的基礎，那麼，我們如何透過對這些努力的檢視來思考韋伯學說對當下台灣社會的意義呢？基於這樣的初衷，也促使了此次韋伯研討會在宜蘭佛光大學的舉辦。

## 二 研討會各場次內容介紹

此次「台灣韋伯研究學術研討會」是在2011年元月14至15日於宜蘭縣佛光大學舉行。在兩天的議程中，共計發表了八篇專業論文，其中的主題含括了韋伯學術思想中許多重要且不同的面向（如：宗教社會學、方法論、政治社會學等等）。此外，在會議期間還舉辦了一場圓桌座談，座談主題為「韋伯研究現況探討：從全球到台灣的發展」，由六位學有專精的韋伯研究者分別介紹德國、法國、英語世界、中國大陸以及台灣各地當前韋伯研究的現況，從世界各國發展的比較中也讓大家可以更了解台灣韋伯研究的進一步方向。

基本上，此次研討會可以說相當難得地聚集了當前台灣學界許多重要的韋伯研究者，其中包括了台大社會系的林端和孫中興教授、政大社會系的顧忠華教授、清大社會所張維安教授、清大哲研所張旺山教授、東吳社會系蔡錦昌教授、東海社會系鄭志成教授、中山醫學大學醫社系黃敏原教授、資深韋伯中文譯者簡惠美以及本校鄭祖邦、林錚兩位教授等。此外，包括評論人在內還有其他十餘位相關領域的社會學者參與。總體而言，以單一理論家為主題的研討會來看，對於學術社群規模不算大的台灣社會學界而言，大家可說是十分熱烈的參與。以下，我們就依序介紹各場次論文的發表內容。



## 第一場次 韋伯的人性論與人的科學

在第一天的開幕場次中，兩篇論文主題可說具有相當高度的對話性，兩位作者都是以「人」的議題為核心，對韋伯的思想進行了相當細緻的剖析。林端教授的主題是“韋伯人性論初探——從二手詮釋作品的比較出發”，張旺山教授則是以“論韋伯的‘人的科學’的構想”為題。

在林端教授的文章中，主要是透過Wilhelm Hennis和Wolfgang Schluchter這兩位當代重要韋伯研究者的比較來延伸出相關的討論。林端認為Hennis和Schluchter兩人在對韋伯核心論題（Tenbruck所謂的“論題一致性”）的討論上，似乎都將焦點放在“人的發展”或“人格倫理”上。Hennis是環繞著“生活導引”、“人的發展”、“決斷論”這些概念上，而Schluchter則是強調“世界圖像”、“人格倫理”、“非決斷論”的討論上。林端透過對兩人差異的進一步比較（如：晚期著作運用上的差異、切入倫理問題的差異等），讓我們可以去理解在相關議題上的不同思考方向。

更進一步地，林端認為兩位研究者未能將韋伯方法論的討論納入他們的分析之中，將會形成論證上的缺失。他提出有兩個方法論的面向是值得考慮的：首先，韋伯對“歷史個體”的思考，其次，韋伯將歷史非理性“人格化”的用意。在這樣的基礎上，林端試圖論證韋伯晚期的兩篇演講只是他“倫理社會學”計畫的開端，只可惜這是韋伯未能完成的一個計畫，此一論點的提出，的確擴展了我們思考韋伯晚期兩篇演講的視野。

在張旺山這篇文章的一開頭，他就指出一個問題：韋伯應該算是哪一門科學的“科學家”呢？純粹的歸類恐怕無法解決問題，他認為Hennis所提出的“人的科學”想法是一個值得思考的方向。更進一步而言，正是韋伯人的科學的構想，使他能夠被



歸類為許多學科領域，卻又無法歸入其它任何一個特定領域的主要因素。如同Hennis一樣，張旺山也主張“人的發展”構成韋伯的核心論題，使他片段的著作形成一個有機關連的整體。張旺山希望能夠從韋伯整體著作中來鋪陳出其“人的科學”的構想，不過，目前研討會所發表的文章主要以韋伯的就職演講“民族國家與國民經濟政策”來作為探討核心。所以，我們可以說，張旺山的主要工作就是嘗試從“人的科學”的角度來重新解讀韋伯的整體著作。例如，對就職演講的解讀重點就應該放在，將國民經濟學視為是一門“政治的科學”，它關注的是“價值的判斷”、“人的品質”等等。

## 第二場次 韋伯的宗教社會學：新教與儒教

第一天下午第二場是由政大顧忠華教授主持，發表者有兩位，分別是中山醫大的黃敏原教授以及佛光大學的林錚教授。

黃敏原論文主題是：“聖職觀此世化的社會學考古：試析韋伯《新教倫理》中對路德“Beruf”概念之使用”。黃敏原認為，韋伯《新教倫理》中路德將聖經翻譯為德文，特別是將“天職”一詞譯為“Beruf”這個舉動，促發了基督新教日後賦予此世職業勞動一種神聖意涵的開端。如此文義上的重大轉折，就像《新教倫理》所描述的，開啟了“新教倫理”、“資本主義精神”及其過渡關係出現的契機。這自是意義非凡的。不過，令黃文有所懷疑的是，這樣的路德形象是否屬於一種“韋伯版”詮釋下的個人產物呢？“Beruf”一詞的翻譯是否如韋伯所言，在歷史上果真掀起巨大波瀾、修正了傳統對於聖經的理解呢？這是黃文的問題意識。以此做為起點，黃文打算細部考察韋伯式詞源學考古手法的特徵，此為一。這跟韋伯一貫的研究方法論精神是否一致，此



爲二。最後，韋伯對於路德的社會學詮釋能否與真正史實若合符節，此爲三。

首先，黃文注意到，韋伯筆下敘述的路德，在翻譯聖經的版本選擇上，一反過去仰賴拉丁文版的習慣，直接把希伯來原文、希臘原文的版本譯成德文；與此同時，韋伯認爲路德的譯本不但滲入了譯者的用語（例如Beruf），也體現了其思想與精神所在。有意思的是，黃文找出一個較爲人忽略的細節，即路德的翻譯，尤其是“Beruf”一詞的使用，呈顯出“基督教”與“天主教”兩個“信仰圈”之間的差異。在天主教信仰圈裡，“Beruf”一詞的運用是前所未聞的。相反地，路德的譯法從此成爲基督教信仰圈的準則。然而，從版本上的比較來看，1920年版的《新教倫理》在此插入古猶太文明的例子，說明“Beruf”的意義曾經存在於其中。在這點上，黃文質疑這個反例是否會弱化韋伯本人的說明呢？黃文覺得韋伯在此做出妥協，另外韋伯舉出“malakah”一例，辯稱兩者的古代原意同樣早已脫落、轉化。不僅如此，韋伯所描述的路德還把兩個不同的希伯來詞語，一律譯爲“Beruf”。

從這一點來看，韋伯傾向於把路德以前“Beruf”一詞的現身，說成是一種萌芽或者發軔；在黃文看來，這是韋伯特有的“拒斥手法”，即對於反例或不利詮釋的證據，進行收編、修改或者逕自排除。這是爲何韋伯的表達總是予人模糊不清的感受。這涉及其歷史考古學的特徵：修辭上交叉運用硬命題與委婉妥協，以堅持其主命題，對於反例施以自圓其說的策略。在這範圍內，韋伯論證自然是非機械性的、處於隨時變動之中。路德的“聖職此世化”效應，輔以韋伯“全稱式的”形容方式，黃文主張，這正是一種接近“理想型”的特徵建構。

韋伯的此種模糊戰略，同樣顯現於陶勒(Tauler)對於路德思想上的影響。韋伯僅用暗示、拒絕明說的做法令黃文懷疑“萌芽”與“開啟”之分：其判準究竟在於日後社會效應抑或思想



純度？在結語處，黃文認為未來努力方向如下：一、韋伯的路德翻譯說是否為歐陸（德國）神學界所普遍承認？二、路德的“Beruf”說真有如此巨大影響嗎？三、德語區的路德學說如何能影響法語區的喀爾文（Calvin），以致後者成為其繼承者呢？

第二篇林錚的主題為：“台灣韋伯繼受脈絡下的「士魂商才」概念”。林錚是以余英時1987年著作《中國近世宗教倫理與商人精神》一書做為主要的分析對象。在這部作品裡，余英時首先指出佛教、精確地說是惠能領導下的新禪宗崛起，觸發了中國宗教入世轉向的機會，連帶影響到例如新道教入世苦行觀的盛行。唐代韓愈入室操戈之舉，更是把佛教的入世關懷引入儒家義理之中。最終形成宋代朱陸二家群起爭鳴、明代王學一枝獨秀的歷史格局。王陽明學說盛行天下的積極結果之一，便是商人從學於儒家者日益增多，論證至此，余英時提出一項具有原創性的見解，主張明清商人與儒學親近之後，發展出一種中國商人的精神，足以媲美韋伯筆下的近代資本主義精神。

在關於韋伯的研究中，余英時力求為一種中國入世禁欲之存在辯護。就像韋伯著重強調的基督新教倫理一樣，此種禁欲當時有助於其倫理源自儒教的商人階級之崛起。以這樣的方式，余不僅洗刷了儒教蔑視商業的嫌疑，他同樣將此一宗教說成是近代商人的效法對象。但林文指出，余著在方法論上是有問題的，因為《新教倫理》一書的論證步驟並非如此，也就是說，余著將其論點形容為韋伯式是不適當的。相較於余不是十分瞭解韋伯理論的事實，余英時這位學識淵博的史家所提出一種關於中國社會史的解釋則似乎是無可置疑的。在這範圍內，近代中國也就真的存在著一種儒商。相反地，林文質疑了此種詮釋，指出失意士人的困境乃與大商賈不斷增長的自傲形成正比；在這種情況下，士人淪為商人的私人文書，甚至為其撰文美化形象，這不是不可能的事。顯然余著不能令人信服地說明社會學與歷史學之間結合的必



要性：“中國商人精神”不是中國史或韋伯理論的單一觀點即可充分解釋的研究主題。

### 第三場次 圓桌座談

接下來是圓桌會談時間，主題為“韋伯研究現狀探討：從全球到台灣的發展”，與談人計有張維安、孫中興、簡惠美、鄭志成、張宏輝以及林錚，主持人為張維安教授，各人分別討論德國、美國、法國、台灣以及中國的晚近發展。

一開始鄭志成從德國情況談起，主要內容在於《韋伯全集》(MWG)的編纂進度、韋伯研究近年來的相關文獻介紹。首先，《韋伯全集》方面，韋伯方法論著作是由Horst Baier負責，迄今仍不見蹤影，而主編者本人年事已高，最後是否能夠完成尚在未定之數。至於Wolfgang Schluchter接手的《新教倫理》部分，鄭志成估計以主編者的一貫明快風格，應該不久就可以問世。至於鄭志成本人曾參與過的《法律社會學》考訂工作亦即將完成出版。另外，在新近韋伯研究文獻部分，鄭志成認為Radkau (2005)與Gross-Tagungsband (2008)的作品有助於探討一個始終為韋伯研究者諱言的領域開發，即他的情慾世界。除此以外鄭還論及韋伯入門著作、新教倫理等等議題。

孫中興則是製作了一份相當完整的韋伯英譯暨二手研究年表(1906–2010)——雖然他自謙取材於Sica (2004)以及台大圖書館館藏目錄。孫中興談論的範圍相當廣泛，除了自己求學與留學的經驗談之外，他注意到韋伯生前並不是著作等身的人，教書經驗也不怎麼豐富（只有6年），這是後世讀者凜於大師之名而不易察覺到的地方。當然，孫中興一貫的版本學方法論在此顯露無遺，對於英譯本的版本考證、譯者群、二手研究等方面，都以極為詼諧風趣的表達方式而令全場笑聲不斷，卻也成功地讓參與者對於美





國的繼受情況有所瞭解。接下來則是林錚對於法國韋伯研究狀況的報告。林錚從自身經驗“為何會在法國研究韋伯？”出發，說明法國對於德國學術傳統的繼受常有另闢蹊徑之舉。韋伯研究是從Weinreich (1938)做為早期起點，有趣的是，儘管這部作品隔年便在英國獲得很高評價，但在法國本土，長期以來卻乏人問津。林錚指出，韋伯作品要進入法國，必須接受一連串的試煉，在學說方面，涂爾幹 (Durkheim) 社會學的強勢以及馬克思主義的流風，都構成法國韋伯研究者前進的重大障礙。這在第一代譯者暨研究者 Freund 的學術生涯遭遇中是十分清楚的。在歷經 Aron & Freund 於 1960–1970 年代的慘淡經營下，法國韋伯研究在數位後起譯者暨研究者如 Grossein 的群策群力下，遲至 1990 年代初期才有了顯著的突破性進展。據林錚的估計，以這樣的速度繼續下去，十年內應當會有新一代的研究問世。

張宏輝指出中國學界對於韋伯研究有逐步細膩化的傾向，在原典選譯方面，已經從原本的名著進入到較為專門的領域，例如中古商社史。他甚至認為台灣與中國在韋伯研究上的差距正在快速縮減中，理由是中國並無版權觀念，任何譯本幾乎都可以在網路上輕易下載。也就是說，學習的成本低廉與傳播速度之快是難以想像的，這是一個值得注意的現象。做為本土最重要且資深的韋伯譯者，簡惠美回顧廿多年與康樂攜手合作的翻譯生涯，認為翻譯並不是她的專業，而是副產品，讀書才是。同時她也提到這一系列韋伯譯叢的版權（遠流版）即將到期，雖然內容已經過仔細校訂修正，但目前新版會以何種形式出現尚未定案。對此張維安教授極感興趣，表達出也許可以讓清華大學出版社接手的意願，希望不久之後即有佳音。還有，康樂與簡惠美合作的一項未竟事業，即韋伯詞典已由她接手繼續，這也是一項令人振奮的消息，顯示台灣韋伯學的生生不息。最後，張維安分享了自己學習韋伯的當年心路歷程，尤其在高承恕教授領導的東海大學研究團



隊裡，當時學生可以跟著高老師持續數年的團體經典閱讀，反觀目前大學的一般學習狀態，這可說是一項跡近不可能的任務。

#### 第四場次 韋伯的方法論：價值自由

第二天上午的發表，是由顧忠華與蔡錦昌兩位教授擔綱，林端教授擔任主持人。顧忠華的論文主題是“以‘價值自由’捍衛‘學術自由’——韋伯方法論的正解”。這篇文章的前身是“社會科學中的價值問題”(2000)一文，在前一篇文章裡，顧忠華藉由盧曼(N. Luhmann)系統論、19世紀末德國大學與學術機構例子、韋伯“責任倫理”三個角度，審視“價值中立”的問題。在後一篇文章裡，顧忠華重新思索“價值自由”(Wertfreiheit)這個韋伯式概念的真諦。根據顧的看法，“Wertfreiheit”一詞若譯為價值中立，不但誤解韋伯認為任何評價與理解都會不可避免地帶有價值一事，更會造成“客觀等於不做判斷、價值冷漠”的錯誤認識。站在自由主義的立場，顧文指出學術自由的制度化保障乃是韋伯一生專注的問題。若將韋伯、海耶克(Hayek)、波普(Popper)、博蘭尼(Polanyi)等人主張連成一氣，不難發現“自由”其實包含“自律”的成分。如果再考慮法律上自由心證的概念，韋伯表達的“價值自由”，就可以被釐清為研究者必須基於客觀事實，作出具有“因果妥當性”及“意義妥當性”的自由判斷。相對於法官有深厚制度做為擔保，學者本身更需具備自律的能力。

此外，藉由羅衛東／馮剛兩位中國學者爭論價值自由的例子，顧忠華指出這兩位學者的意見其實都有道理，問題在於論戰過程中對焦不足，導致各說各話的局面。羅衛東認為道德因素不應在研究中涉入過高的比例，另一方面，馮剛則批評羅文在價值問題上棄守，而讓科學客觀性獨大。不難看出，價值該如何拿捏分寸的意見不一，是這場論戰的起點。這是為何顧文接著強調韋



伯對於內、外在自由兩者的追求，而非顧此失彼；“理想型”方法讓韋伯得以在“理解”與“解釋”之間取得微妙的平衡。同樣的道理，在歷史學派與奧地利學派的方法論戰(Methodenstreit)裡，身為歷史學派一員的韋伯，態度上卻較偏向於對手門格(Menger)的想法，理由就在於後者能夠察覺到個人意圖與非預期結果之間的差異。相反地，歷史學派掌門人許莫勒(Schmoller)則是將價值的份量擴充至最大，從中自由便因此遭到無情地扼殺。在這點上，顧文論證出“價值自由”的積極意涵遠遠超過“價值中立”所能指涉的。結語部份，顧忠華以富士康工人連續跳樓自殺為例，質疑研究者有可能會在種種學術議題外表的華麗包裝下，放任意識形態的肆意流竄，例如階級鬥爭等，這正是韋伯最不樂見的應用情況。

接著，蔡錦昌在標題名為“價值自由——韋伯科學觀發微”的論文裡，針對同一主題，進行不同方式的精微闡發。蔡文認為韋伯對於“價值自由”概念的說明，出現在“社會科學與社會政策之知識‘客觀性’”、“社會學與經濟學之‘價值自由’的意義”、以及“科學做為一種志業”這三篇文章裡，從中韋伯的回應揉合了巴登學派新康德主義的科學觀，以及尼采(Nietzsche)“超人”(Übermensch)哲學。所以，韋伯思考風格不同於啟蒙時代的樂觀主義，跟尼采一樣具有悲觀色彩，這也是為何韋伯以“世界除魅”(Entzauberung der Welt)、全面“理性化”做為審視世界的角度：人的理性之無限擴充損害了其靈性與感性的成長。希臘悲劇之所以“悲”，蔡錦昌解釋，不在於悲傷或者悲慘之意，而是嚴肅面對悲慘之事的意思。古希臘人正是藉由觀看悲劇的演出，打從心中湧出與命運抗爭挑戰的英雄氣概。對韋伯來說，沒有什麼比平實的知性正直(schlichte intellektuelle Rechtschaffenheit)，會是面對人生一切橫逆的更好美德了。



在韋伯看來，科學不是沒有預設，事實亦無法自己說話。人的一切活動有其觀點，因此價值也涉入其間。這樣的見解受惠於李克特 (Rickert) 的科學理論。根據後者的看法，吾人無法當下抓住實在 (Wirklichkeit) 的全體，必須以某一觀點出發才能接觸到實在的某一面。以韋伯的話來說，這就是歷史個體 (historisches Individuum) 的理想型。儘管兩人心靈上有所契合，但對在價值性質上的認定則是分道揚鑣。李克特主張價值是無條件有效的、超越性的。相反地，韋伯心中的價值沒有聖俗高下之分，只要能讓人以身相許者都是價值；也因為如此，他才會得出“諸神永恆互爭”之說。

至於價值自由的語意脈絡，蔡錦昌指出“自由”一詞在德國觀念論傳統裡，並不意謂著解脫或者解放。與顧忠華的看法類似，蔡文將“價值自由”定義為在價值之事上自主自律。但這與康德的“範疇律令” (kategorischen Imperativ) 不同，反而較接近尼采“存在主義式” (existentialistische) 做法，即真心選擇那逃避不了的命運之神，全心侍奉。即使科學已然獨占鰲頭，不過韋伯提醒我們，再優秀的工作成果也會有被超越的一天，蔡錦昌認為這類似於尼采“永劫回歸”概念：得與失，善與惡，樂與哀，不斷地反覆出現與消失。在這個過程中，一切外顯狀態皆為暫時的幻象，人與事物之間不再有緩衝地帶，不得不直接相互磨擦面對。“價值自由”便是人在這樣價值被懸置的情境下，開始要求思索生命及其意義。

### 第五場次 韋伯的政治社會學：官僚制與卡里斯瑪

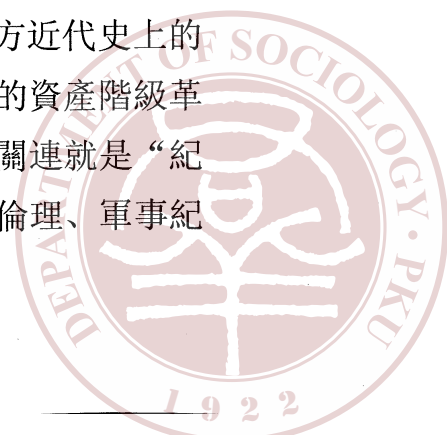
在這個場次所發表的兩篇論文，分別是張宏輝（東華大學社會發展學系）的“韋伯論‘理性紀律’”以及鄭祖邦（佛光大學社會系）“韋伯的政治社會學：對‘卡里斯瑪’概念的再思考”。在這兩篇文章中，分別觸及到了韋伯支配社會學中的兩個重要類



型：“官僚制”(bureaucracy)與“卡里斯瑪”兩個類型。在張宏輝的論文中，主要是從官僚制來引導出韋伯對“紀律”(discipline)概念的思考，鄭祖邦主要是試圖超越韋伯支配社會學的文本範圍，來更進一步理解卡里斯瑪概念的理論內涵。張宏輝突顯出韋伯理論中“技術化”面向的思考，鄭祖邦則是強調了韋伯“人格性”的理論思考，在這兩個對立性的思考方向中，讓我們可以更了解到韋伯支配社會學中的複雜性與多樣性。而鄭祖邦對卡里斯瑪的強調，也似乎可以在一定程度的面向上呼應了林端和張旺山的討論。

張宏輝是從 Zygmunt Bauman 對現代性與大屠殺的討論中，來引導出韋伯對官僚制與紀律的相關思考。他指出，Bauman 論證了官僚制是大屠殺得以發生的制度基礎，其中組織紀律的原則更是其中的核心，正是紀律取代了到的責任，使普通的士兵成為了集體罪刑中的劊子手。正是從這樣的問題亦是基礎上，張宏輝分別再從“概念”與“歷史”兩個面向，來深入探討韋伯對“紀律”的理論思考。在概念的層面上，張宏輝檢討了韋伯對“支配”的界定與討論，他認為韋伯對支配關係的著重點在於支配者和行政組織的關係。如此，就涉及到了一個基本問題：支配者的命令與複數之被支配者的順從如何連結？亦即，一種“意志與機器”、“決斷與執行”之間的關係是如何可能的問題，其中的關鍵連結就在於“紀律”的作用。而為了豐富化上述的概念思考，張宏輝還將相關討論帶入歷史的視野之中。基本上，從歷史性的角度來看，西方理性主義的紀律開展，存在於三個歷史面向：宗教、軍隊與工廠。

張宏輝引用了 Philip S. Gorski 的觀點指出，西方近代史上的四大革命：十六世紀的軍事革命、十七、十八世紀的資產階級革命、新教改革和官僚革命，這四個歷史發展的共同關連就是“紀律”。依循著這樣的看法，張宏輝分別討論了新教倫理、軍事紀



律與勞動紀律。從一種歷史性的角度，強化了韋伯紀律觀點的理論縱深。最後，張宏輝還提出了一種 Michel Foucault 式的理解架構：倫理—權力—技術，他認為這樣的理論架構同樣可以在韋伯對紀律的討論中發現到。或許，韋伯與 Foucault 在相關概念的理論連結是值得我們進一步期待的。

在鄭祖邦的文章中主要是以韋伯的“卡里斯瑪”概念為核心，希望進行一種“再思考”。什麼是“再思考”呢？鄭祖邦認為這主要涉及到對卡里斯瑪理解方式上的差異。在社會學的傳統中，卡里斯瑪此一概念最主要的理解方式就是透過對“支配社會學”中三種支配類型的解釋，事實上，卡里斯瑪支配對於三種支配結構之間的轉型或關連具有相當的重要性。不過，在這篇文章中，鄭祖邦希望從“政治社會學”（不僅是支配社會學的部份）這個脈絡來理解韋伯相關的思想。

而為了要展開相關的討論，基本上，文章中分出了三個討論重點：首先，從〈政治作為一種志業〉這篇晚期的重要演講文章的鋪陳結構中，來開啟對韋伯卡里斯瑪概念理解的特殊意義，亦即，他強調了卡里斯瑪的角色，並進一步連結到“志業政治家”的討論。其次，鄭祖邦引介了當代重要的韋伯研究者 Peter Baehr 對於“凱撒主義”（Caesarism）和“卡里斯瑪”在思想與概念關連上的討論。Baehr 主要是將韋伯的思考重新放回當時德國思想界中對於凱薩主義的討論，從這樣的思想發展脈絡中再回過頭來理解韋伯所提出的卡里斯瑪概念。最後，鄭祖邦再以韋伯晚期一篇重要的政論文章〈新建秩序下的德國議會與政府：對官僚階層與政黨的政治批判〉（Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland. Zur Politischen Kritik des Beamtentums und Parteiwesens）來作為一個探討實例，特別從他對於俾斯麥政治遺產的批判來出發，從他對俾斯麥一人領導的批判中，可以任我們更為理解韋伯對卡里斯瑪



與志業政治家相關概念的想法。在文中的結論中，鄭祖邦還透過上述相關的討論來彰顯“卡里斯瑪”概念對當代民主社會發展可能產生的啟示與意義。

### 三 結語：邁向一個多元而持續的台灣韋伯研究

在這次研討會的籌備過程中，有一個與會者都不知道的“秘密”是：“沒有任何一個人拒絕大會發表文章的邀請。”甚至有與會學者回覆主辦單位說：“這是一個難以拒絕的邀請”。正是在大家齊心的支持下，也使得此次研討會的籌備進行得相當順利。在台灣韋伯研討會並非年年舉辦，到目前也沒有任何系統性的規劃，正是在這樣看似沒有任何基礎的情況下，每個人無論資深或新進卻都異口同聲的答應了，沒有任何的猶豫或考慮，這是為什麼呢？或許可以有很多理由來解釋這個未經安排卻能自發協作的現象，不過，我們認為一個根本的原因或許在於韋伯所說的“熱情”(Leidenschaft)。

對韋伯研究的熱情在台灣社會學界也已經默默延續了二十餘年，經過兩三代人的努力和耕耘，使得韋伯的理論思想在台灣紮下了一定程度的基礎。所以，儘管沒有任何制度性資源的扶植，不過，一個台灣韋伯的研究學圈似乎隱然成形。正如在這次研討會中，與會者所發表的文章都在一定程度上提出了若干值得思考的方向。當然，持續性地交流將會是刺激此一學圈繼續成長最好的方式，正如這次許多的與會者都建議希望未來能有更多討論與交流的機會。或許，未來在大家持續的努力下，可以將台灣韋伯研究的成果與更廣大的華人乃至於全球各地的學術圈分享。



