

韋伯論“生活導引”

鄭祖邦

台灣大學社會學系

摘要 本文企圖從韋伯的兩個分析層面，來討論“生活導引”此一概念。本文會首先從“理解社會學”與“宗教社會學”的角度，來釐清生活導引在韋伯理論層面上的意義，其中對於“理念／利益”、“理念利益／物質利益”等基本議題也多所討論。其次，本文會從“支配社會學”與“宗教社會學”的角度，來檢視生活導引此一概念在韋伯實質分析上的運用。在論證中一個重要的切入點是存在於，透過西方中世紀的三個主要擔綱階層——騎士、農民與市民，來彰顯“生活導引”此一概念在分析上的穿透力。

相較於“理性化”、“理念型”、“禁慾主義”、“卡理斯瑪”等許多概念與議題的討論，“生活導引”(Lebensführung)¹ 似乎較少受到韋伯(Max Weber)研究者的注意，但是，只要我們仔細地瀏覽韋伯的行文脈絡，可以很容易地發現到韋伯對此一概念的運用是不勝枚舉的。因此，在這篇論文中，我們希望能對生活導引的討論，提供一個可行的方向。其中我們嘗試從兩個層面來論證此一問題，首先，在理論的層面，我們試圖從“理解社會學”與“宗教社會學”出發，就“理念／利益”、“理念利益／物質利益”、“行動／結構”這幾組概念來討論生活導引的理論意義；其次，在實質分析的層面，我們將透過韋伯對西方中世紀三個“社會階層”的分析，即騎士、農民與市民，來說明生活導引此一概念在實質



研究上的運用情形，在此，我們將會看到靜態的社會階層分析聯繫到動態的歷史發展議題。

一 “生活導引” 在韋伯理論上的意義

“生活導引” 即是行動者在日常生活 (Alltagsleben) 中實踐的推動力 (Antriebe)。

韋伯在《新教倫理與資本主義精神》一書中的最後一個段落，為其整個研究作了一段重要的結語：

以片面唯靈論之 (spiritualitische) 因果的文化和歷史解釋來替代同樣片面的“唯物論”解釋，自然不是我的目的。兩者都是相同可能的...²

此處，韋伯認為在“經驗社會學” (empirische Soziologie)³ 的視域中，理念或物質因素兩者都不應為研究者有所偏廢，也藉此提昇了“理念”因素 (尤其是“宗教”因素) 在分析上的重要性。其後，在寫作《宗教社會學論文集》第一卷的〈導言〉 (Einleitung) 一文時，韋伯除了重申上述的論點，也藉由一個富有社會學想像力的比喻，在討論的層面上作了更細緻的區分：

利益 (物質的與理念的)，而不是理念，直接支配人類的行動。但是透過“理念”所創造出來的“世界圖像” (Weltbilder)，常如軌道上的轉轍手，決定了軌道的方向，[在這軌道上] 利益的動力推動着 [人類的] 行動。⁴

這是一段經常為從事韋伯理論研究的學者所注意的段落。^在



段具有整體核心性的文字中，韋伯作了兩個分析層面上的區分：首先，是“理念／利益”的劃分。施路赫特 (Wolfgang Schluchter) 指出韋伯在此是採取了一種康德式的用語，即：“理念沒有利益是空洞的，利益沒有理念則是盲目的”，⁵ 如此點出了兩者在韋伯研究上的緊密關係。其次，則是在利益中又區分出“理念利益 (ideelle Interessen) / 物質利益 (materielle Interessen)” 兩者。在此，韋伯對利益這個層面上分化出理念利益的概念，是十分值得我們加以注意的，正如卡貝爾格 (Stephen Kalberg) 在對理念利益的討論上，就為我們指出了它在韋伯理論上所具有的意義：“就像價值理性行動的觀念一般，透過這個概念 [理念利益] 韋伯概念性地建立了諸價值的自主地位 (the autonomous status of values)。對他而言，價值總是保持一種影響行動與形塑歷史路徑 (course of history) 的可能性 (potential) ...”⁶ 因此，韋伯對於“理念”與“理念利益”的關注，可說更明確地延伸了他先前的研究立場。不過，其後韋伯很少再為這段文字多作說明，也造成了在詮釋上某種程度的困擾，特別是在理念與理念利益之間的區分這個問題上。當然兩者絕對不是同一回事，不過，在釐清兩者的分際之前，一個更為首要的問題是：“理念從何而來？”韋伯的社會學研究是否構成一種唯心論的分析，此處的回答將會是一個關鍵，在下面的論述中，我們將以宗教社會學的面向來將這個問題加以剖析。

在上一段韋伯的引文中，我們可以發現到理念與“世界圖像” (Weltbilder) 此一概念的緊密聯繫。在宗教社會學的論述上它的意義存在於：“人們希望‘自何處’ (wovon) 被‘拯救’ (erlöst) 出來、希望被‘拯救’到‘何處去’ (wozu)，以及——讓我們也別忘了：——能夠 (konnte) [被拯救]，它們按照着 [人們的] 世界圖像 (Weltbild) 來行事 (richtete)。”⁷ 宗教的世界圖



像正是以“神概念”(der Gottesbegriff)⁸為核心。以基督教的倫理發展為例，在古老的近東所形成的人格性的一神觀，對其後基督教的整體發展有着深遠的影響。至於此種神觀的產生則與地理環境、政治和經濟等因素有着緊密的相關。從地理環境的面向來看，⁹韋伯指出：“在近東沙漠與乾旱之地，水利灌溉的控制可能是其神觀(der Vorstellung von Gott)的來源之一，亦即認為神自無中“創造出”(aus dem Nichts “ge-macht” hat)大地及人類：諸王的水利經濟也是在沙漠從無中創造出收穫。”¹⁰此外，韋伯也指出當時所處政治環境的重要性：

中東的神(Der Gott Vorderasiens)是以地上的王為模型(Modell)而被形塑的。...在中東古老的集權官僚行政，無疑有助於一個天上之王的最高神觀念的可能性(die Möglichkeit der Vorstellung des höchsten Gottes als eines Himmelskönigs)，人類與世界從空無中“被[這位最高神]創造出來”(aus dem Nichts “geschaffen” hat)，並且只作為一個超現世的(überweltlicher)倫理的支配者...。¹¹

韋伯藉着“地理環境”、“政治環境”這些經驗的事實，來說明了“耶和華”此一神觀的產生。當然，這是與神學領域中的推論方式相反的。不過，在此我們無意去爭論韋伯是否有着“反基督”(Antichrist)的立場，而是藉由上面的論述，我們可以得知韋伯絕不是一個唯心論者。除了在“唯心與唯物”的詮釋框架下，我們更應該去重視韋伯經驗社會學的研究視域。

在上面的討論中，我們試圖回答：“理念從何而來？”這個問題。更進一步地，我們要去討論問題的另一個側面：“理



念如何發生作用？”張維安在〈韋伯論理念與利益〉一文中，提示了如下的看法：

簡而言之，所以會用到“理念的意欲[利益]”一詞，乃因想探究一些“理念”之社會效應。由此觀之，“理念”本身並不對“承載者[擔綱者]”或一個集體的行為趨勢直接的發生效應…所以“理念”與“利益”的討論，必須從“理念”到“理念的意欲[利益]”…其中“理念”對行動者的作用，須以“理念的意欲[利益]”為中介。¹²

所以，由個別行動者或團體所擔綱的利益，才推動了理念的作用力，而“生活導引”正是理念利益的極佳代表，¹³我們將在下面的論述中證明這個論點。

藉由韋伯對理念與利益的討論，我們試圖將“生活導引”歸位在理念利益的層面。在此，我們將繼續從“理解社會學”(verstehende Soziologie)的角度出發，更進一步地揭示出“生活導引”在韋伯整體社會學理論中的意義。韋伯在社會學發展的過程中，佔有一個特殊的地位，一個重要的理由在於他開啓了以“社會行動”(soziales Handeln)作為研究對象的傳統，而“社會行動”也正是韋伯理解社會學的一個核心基礎。因此，在《經濟與社會——理解社會學的大綱》之第一章第一節在討論“社會學與社會行動的概念”(Begriff der Soziologie und des “Sinns” sozialen Handelns)的一開頭，他就作了如下的陳述：

社會學(在這理解的意義中，這是一個具有很多詮釋與應用的字眼)應該稱作：一門科學，其意圖在於詮釋地



理解社會行動，並從而原因地解釋社會行動的過程及其諸種作用。此外，“行動”應該稱作好像以及由於連結了一種主觀的意義之這或此的諸行動（不論外在的或內在的動作，不作為或是容忍）。¹⁴

在這段為社會學開疆闢土的段落裏，包含着許多社會學可能的討論方向。不過，在此我們所要側重的一個面向是在：將“主觀意義”（subjektiver Sinn）納入考慮，是韋伯社會行動研究取徑的一個重要特點。顧忠華在其譯著《社會學的基本概念》的〈導言：韋伯的社會行動理論〉一文中，也已經指出了上述面向的重要性：

“意義”的詮釋與理解，是自然科學家不用去傷腦筋的問題，但是對社會科學家卻是不可避免的任務；而“理解”的方法也不是靠“直覺”或“同情的了解”，韋伯列舉了“直接觀察的理解”和“解釋性的理解”兩種，後者由於包括動機理解在內，對於行動的“意義關聯”（Sinnzusammenhang）能夠更妥當地予以掌握，也是韋伯心目中可以經得起客觀檢證的知識形式。¹⁵

在這樣的論述下，我們可以發現到對行動動機（Motive）的理解，是使得主觀意義的研究得以獲致客觀成果的一個關鍵。正如韋伯也指出動機與社會行動主觀意義之間的聯繫：“‘動機’意指意義關聯（Sinnzusammenhang），而意義關聯顯露出行動者本身或觀察者（dem Handelnden selbst oder dem Beobachtenden）作為一種行為的意義似的‘基礎’（sinnhafter “Grund” eines



Verhaltens)。”¹⁶ 因此，“(行動者的)動機 → (主觀意義的)社會行動”這條分析線索是值得我們重視的。同時這也是我們為“生活導引”此一概念，在韋伯理論中的定位工作的一個關鍵點，因為，一個必須直接去面臨的提問是：“行動者的動機(或說‘行動的意義’)從何而來呢？”韋伯所提供的解答是相當社會學式的，因為，他認為社會行動的動機可能來自於**理念的或物質的利益考慮**，也可能是感情性的或價值理性的動機，正如他在支配類型的分析當中，就指出：“在這意義下，支配(權威)在個別情況下能夠立基於最為不同的順從動機：由較為模糊的習慣，到純粹目的理性的考慮。…這些動機的方式很大程度地決定了支配的類型。”¹⁷ 如此，就行動者的社會行動而言，生活導引所提供的即是一種理念利益上的生活動機。

從上述由理解社會學來出發的論述中，我們可以導出如下的推論方向：“生活導引 → 行動者動機 → 社會行動”。然而，對本文來說，我們需要繼續去追問的關鍵是：“生活導引如何產生呢？”韋伯的“生活導引”絕不意味着是一種唯心論的分析。在《宗教社會學論文集》的〈導言〉一開頭，討論“宗教與經濟倫理”的問題時，韋伯指出了兩個對生活導引的形塑具有重要性的分析軸線：

沒有經濟倫理在任何時候是只被宗教所決定的 (Keine Wirtschaftsethik ist jemals nur religiös determiniert gewesen)。…它 [經濟倫理] 自有其純粹的固有成規性 (reiner Eigengesetzlichkeit)。…不過：生活導引的宗教決定 (die religiös Bestimmtheit der Lebensführung)，也是作為經濟倫理的決定 [因素] 之一——注意：只是其中之一。…在這些說明之後，此處 [我們] 只能關連於這樣的嘗試，即揭露出對各自宗教之實踐倫理產生最深刻



影響的各個社會階層 (soziale Schichten) 之生活導引中的指導性要素 (die richtunggebenden Element der Lebensführung)。…我們當然不必僅將目光集中於某一階層。…某一階層的影響力也從來不是完全絕對的。話雖如此，我們通常還是能指出某些階層，其生活導引對於諸宗教而言，至少是主要的決定關鍵。¹⁸

在這段引文中我們可以發現到，“宗教領域對生活導引的形塑”與“社會階層對生活導引的形塑”這兩條分析軸線，而由“宗教與經濟倫理”的討論角度來看，韋伯是將分析的主力放在由宗教所形塑的生活導引對經濟倫理的影響，然後，再分析由擔綱的社會階層其所產生的生活導引對宗教領域之生活導引的影響。我們將其圖示如下：

宗教來源 → 救贖之道 (救贖實踐) → 生活導引

↑ ↓

擔綱階層的利害關係與其相應的生活導引

首先，我們可以注意到韋伯的這個論點，即：“在個別情況下，經濟與政治的制約下的社會影響在一個宗教倫理中 (die ökonomisch und politisch bedingten sozialen Einflüsse auf eine religiöse Ethik) 是多麼深刻，—— [宗教倫理] 得到它的特徵主要還是來自於宗教的來源 (primär empfing diese ihr Gepräge doch aus religiösen Quellen)。首要的：即來自於它 [宗教倫理] 的宣告與預言之內容 (dem Inhalt ihrer Verkündigung und Verheißung)。”¹⁹ 因此，同樣地由宗教領域內所產生的生活導引，也會有其自主的宗教來源，其中“救贖之道” (Erlösungswege) 的發展是一個關鍵，因為，當倫理宗教不斷朝

着系統化與理性化的方向推進，“神義論”(Theodizee)²⁰的問題也就不斷地尖銳化，如何能夠再生(Wiedergeburt)、如何獲得救贖，即成爲現世俗衆(Laien)內心之重要的“宗教需求”(religiösen Bedürfnissen)。²¹正如韋伯所言：“所有的宗教運動(alle religiösen Bewegungen)都是從這個問題開始的：‘我如何能夠確定我永恆的幸福？’(wie kann ich meiner Seligkeit gewiß werden)而這個問題遍及了廣泛的階層。[這個問題也]在宗教史(Religionsgeschichte)中扮演着一個核心的角色，例如在印度也是。難道還有其它的可能嗎？”²²而不同的倫理宗教也就會提供不同的“救贖方法”(Heilsmethodik)，或說“救贖之道”，²³進一步地，韋伯就指出了救贖之道與生活導引之間的聯繫：“宗教對於生活導引的影響，以及，特別是對於再生之諸前提條件的影響，都是只按照救贖之道(Erlösungswege)及…追求救贖擁有的心理特質(der psychischen Qualität des erstrebten Heilsbesitzes)，而非常的不同。”²⁴其次，我們必須要注意到來自於社會階層自我形塑的生活導引。各階層的發展會不盡相同，比如我們在下一節中所要討論的三個階層：農民、市民與騎士階層。農民與市民階層生活導引的培育，來自其“生活環境”(自然或文化環境)，至於騎士階層則涉及了“支配結構”的問題。我們將在後面的討論中，再回過頭來強化這一部分的論點。此處，我們關心的是社會階層的生活導引對於宗教領域的影響。一個重要的介入點仍是存在於“宗教需求”這個問題上，因爲，爲了維持宗教共同體的持續經營，“根本上地轉換解釋”(grunds-türzend umgedeutet)²⁵原來的這些宣告與預言，往往是必要的。所以，不同的宗教與不同的擔綱階層會依其所處的利害狀況及相應於其自身的生活導引而進行不同的宗教解釋。不過，在此我們要小心“社會階層→宗教”這個推論的方向，因爲，韋伯並不否認“反作用”(Rückwirkung)的方向，



正如他指出：“一旦宗教鑄造之類型的影響 (der einmal geprägte Typus einer Religion seinen Einfluß), 也會對相當異質性的階層 (sehr heterogener Schichten) 之生活導引相當廣泛地產生影響。”²⁶ 在此, 韋伯的一個重要企圖即是去鬆動“意識型態 (Ideologie) (特別是: 宗教) 為階級 (Klassen) 制約”這樣的命題:

我們並不主張: 一個宗教性的特點 (die Eigenart einer Religiosität) 是這個階層——其顯現出作為宗教性特徵的擔綱者——之社會情況的一個簡單的“函數” (eine einfache Funktion der sozialen Lage), 比如只顯現出階層的“意識型態” (Ideologie), 或者階層之物質或理念的利害情況的“反射” (Widerspiegelung)。²⁷

經由上面的討論, 我們就可以獲得生活導引的推論方向, 即“宗教領域、社會階層→生活導引”。更進一步地, 我們可以加上在前面理解社會學部分的討論, 以生活導引為中心, 將其結合而圖示如下:

宗教領域、社會階層→生活導引→行動者動機→社會行動

如果我們再稍微延伸一下, 韋伯社會行動理論的推論, 即: “社會行動——社會關係 (機會)——社會秩序”,²⁸ 那麼我們就可以獲得一個更為完整的理論方向。

宗教領域

(宗教來源)

生活導引→行動者的動機→社會行動→社會關係→社會秩序

社會階層

市民、農民 (生活環境)、騎士 (支配結構)



從生活導引的推論方向中，我們也獲得了在韋伯理論中“主觀與客觀”、“行動與結構”的聯繫，我們接受張維安這樣的論點：“意義的詮釋和結構的分析，…在實質的歷史社會學研究中，他[韋伯]是兩者兼顧的。”²⁹也正如卡貝爾格在《韋伯的比較歷史社會學》一書中同樣地指出：“韋伯理解的觀念，或詮釋的理解，對其行動者與結構的合併奠定了基礎。”³⁰

二 “生活導引”在韋伯實質研究上的分析

在這一節的論述中，我們將目光凝視在中世紀。韋伯在《新教倫理與資本主義精神》發表之後，爲了突顯這並非是一個在歷史時空孤立下的命題，因此，在後續的十餘年中，他透過了許多文化間與文化內的比較，藉着時間與空間的不斷延伸，來持續深化上述命題的重要性及其理解。就文化內的比較研究而言，中世紀自然成爲一個考慮的重點，從韋伯的作品史來看，他對西方中世紀的研究可以說是一個長遠的關心。早在《新教倫理與資本主義精神》一書寫作之前，年輕的韋伯即在一八八九年時，以“中世紀商社史”(Die Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter)爲題，在柏林大學取得法律博士的學位。即使在二十餘年之後，我們還是可以發現到，韋伯在那豐富的《經濟與社會》的寫作中，對西方中世紀階段的研究仍多所着墨。因此，當我們將生活導引的討論置於中世紀的發展脈絡時，我們可以發現到，就中世紀整體歷史的發展角度而言，分佈着三個主要的社會階層：騎士、農民與市民。各個社會階層，由於其不同的社會條件，進而發展出不同樣式的“生活導引”，在背後更由於其所擔綱的不同“理念利益”的衝突，進而產生了階層間的“緊張性”(Spannung)。最後，



透過農民階層／市民階層、騎士階層／市民階層兩組的對比，將會突顯出市民階層在西方歷史發展上的部分意義。

韋伯對於農民階層 (Bauerntums) 與市民階層 (Bürgertums) 兩者生活導引的比較，其實是在其背後留下了深刻的歷史伏筆。因為，在中世紀時，農民與市民恰好分屬於不同政治範疇中的勞動主體，正當／非正當、封建／城市，農民是一種“子民” (Untertanen, 不自由民) 的勞動力，市民則是一種“自由民” (Freie) 的勞動力，而在城市共同體內所發生的從不自由民上升為自由民³¹ 的現象，則為現代資本主義發展所需的“自由勞動” (freien Arbeit)³² 提供了重要的歷史前提。透過這樣的一種理論佈局的巧思，韋伯得以在此將靜態的社會階層分析巧妙地連結上了動態的歷史發展。

透過“生存條件”的不同，開展了韋伯對於農民階層與市民階層兩者生活導引的差異，由此所推導出的一個普遍的命題是：“由於生活導引的差異，造成農民階層傾向於巫術宗教，市民階層則較易與倫理性的宗教產生選擇性親近。”在此，韋伯強烈地拉開了農民階層與倫理性救贖宗教的距離，這樣的關係在基督教的發展中尤為明顯，韋伯藉着阿奎那 (Thomas von Aquinas) 對於農民階層的極端蔑視，顯示了中世紀基督教會對農民的態度，³³ 即使是在早期的基督教裏，“異教徒根本就是鄉下人”。³⁴ 韋伯對於農民階層此一宗教傾向的看法是很根本的，因為，即使我們將韋伯分析的時段作前後的移動，亦即舊約時期的猶太教和宗教改革後的新教，韋伯都十分清楚地指出農民階層從未在理性倫理的運動中扮演擔綱者的角色，假若有那也是相當晚近的現象；³⁵ 相反地，一個強烈的對比存在於“古老基督教的起源就是個獨特的手工業宗教[性] (Handwerkerreligiösität)”。³⁶ 韋伯繼續強調：“我們很難想像，



如果脫離了西方意義下的城市的共同體生活，一個有組織的教團性宗教（如見之於早期基督教的）是否還可能有所發展。”³⁷

由於農業與土地（自然環境）的緊密聯繫，使得農民的勞動深受不可計算的自然力量的影響，如此其對於宗教的生活導引的取向上，就較易於開展出一種巫術性的傾向，他們相信可以用巫術來強制作用於自然力之中的神靈。在此，市民階層的經濟勞動與帶有季節性且仰賴於異常未知之自然力的農業勞動恰成對比。它脫離了與自然力的直接聯繫，處身於由人爲所形塑的文化環境，其勞動過程中的手段和目的充滿了高度的可計算性（Berechenbarkeit），³⁸ “他們的整個存在都以技術的或經濟的計算（Berechnung），以及對自然與人類的支配（Beherrschung）爲基礎——無論是多麼原始的手段”，³⁹ 如此使得其具有一種恆常理性的“職業倫理”（Berufsethik），“較易於開展出‘義務’（Pflicht）與‘報應’（Lohn）的概念，以作爲其生活導引的固着【點】（Verankerung des Lebensführung）”，⁴⁰ 在此，十分值得注意的是，市民階層此種具可計算性的生活導引，已爲往後近代資本主義發展所需要的職業人之“即物性”（Sachlichkeit）⁴¹ 的“精神風格”（Ethos），提供了必要的歷史基礎，在與農民階層的對張下，也突顯了市民階層生活導引的“理性化”（Rationalisierung）的軌跡。此外，由於切斷了與自然力的聯繫，市民階層也逐漸產生一種理性主義式的提問：“超然於自身之存在的‘意義’（Sinn des Daseins）”⁴² 爲何？正是在這點上，基督教的倫理爲市民階層理念上的生活動機提供了解答（比如關於“原罪”的概念），韋伯在《宗教社會學》的討論中，更爲清楚地表達了這樣的論點：

這種狀態（dieser Zustand）[巫術的思考架構]一旦被突破——並且這最容易在城市的新居住點（städtischer



Neusiedlungen) 實行——，在這種情形下能夠施展它的作用 (der Umstand seine Wirkung entfalten): 職工與同樣地小商人會較任何一個農民本質上更為理性的 (wesentlich mehr rational) 去思考，首先是關於他們的勞動 (Arbeit)，其次則是關於他們的營利 (Erwerb)。此外，職工特別地會有時間和機會在工作時反省，尤其是 [他們的工作] 強烈地束縛於室內之工業 (stark stubengebundenen Gewerben) —— 例如紡織手工業 (Textilhandwerken)⁴³

就是藉着此一宗教需求的縫隙，基督教教團也就乘勢進入了市民的日常生活之中，畢竟對於農民而言罪的概念顯得太難理解，因此並不適合與教團聯合，進而發展成一個可與現世權力相抗衡的自主性宗教組織。

相較於農民階層與市民階層，我們可以透過“政治”與“經濟”兩個面向來劃分“騎士階層” (Rittertum) 與它們之間的差異。讓我們來作個二乘二的“政經”列聯表：

面向	政治	經濟
社會階層		
騎士階層	支配範疇	消費主體(奢侈)
農民階層、市民階層	被支配範疇	生產主體(勞動)

相較於上述兩者，騎士階層自身生活導引的形塑是來自於不同的推論方向，即“支配結構→教育→生活導引”，韋伯作了這樣的陳述：“支配結構 (Herrschaftsstruktur) 對於人民整體習性之作用 (Gesamthabitus der Völker die Einwirkung der Herrschafts-



struktur), [主要是] 透過其所樹立的‘信念’ (*Gesinnung*)。… [並由此導出其] 生活導引的方式。”⁴⁴ 在西方中世紀傳統型支配的階段下，支配者 (*Herr*, 在封建制下尤指封君、國王) 與行政幹部 (*Verwaltungsstabs*, 在封建制下尤指封臣) 之間的鬥爭，往往是朝向“定型化” (*Stereotypierungen*) 的方向發展，⁴⁵ 其中一個關鍵的理由即是，由於“在這相同的 [西方] 文化圈子 (*des gleichen Kulturkreises*) 內，許多家產制的分割權力強化了競爭 (*scharfe Konkurrenz mehrerer patrimonialer Teilgewalten*)”，⁴⁶ 因此，支配者本身爲了維持家產制支配的持續，進而衍生出財政龐大的問題，尤其是“家產制軍隊的軍餉支付” (*Soldzahlung an ein patrimoniales Heer*)，⁴⁷ 進而也爲軍事采邑 (*Lehen*) 的產生提供了可能性，韋伯作了如下的分析：

戰士定居 (*Kriegeransiedlung*) 特別地是這典型的保障形式，他們是排除了一支僱傭兵 (*Soldheer*) 的自然經濟之關係下 (*unter naturalwirtschaftlichen Verhältnissen*)，有經濟餘暇的且又能隨時支配的戰鬥力 (*ökonomisch abkömmlicher und also stets verfügbarer Streitkräfte*)；它 [戰鬥力] 在這種典型方法中興起，是農業與工業的營利勞動之需求情形和集約性，以及大眾戰爭技術的發展，使得居民既無餘暇、而且是劣等地軍事的訓練。⁴⁸

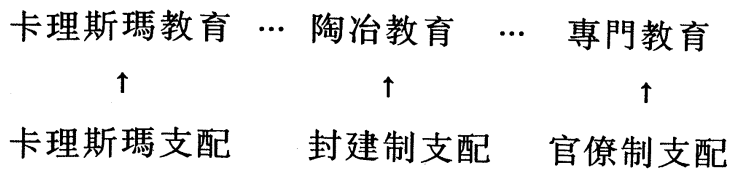
從這段引文中，我們可以了解到在戰爭的需求上，排除了農民與市民階層參與的可能性，從而騎士階層的培育，也就成爲支配者關心的焦點。在家產制的支配結構中，支配者與行政幹部之間是一種“隸屬關係” (*Abhängigkeitsbeziehungen*)，然而在封建制中，支配結構的一個較大的轉變存在於，支配者與封臣之間的采邑關係 (*Lehensbeziehungen*) 是一種“自由契約關



係”(freiem Kontrakverhältnis),⁴⁹ 使得彼此有着明確的權利與義務的秩序, 因此, 支配結構就易於朝向“定型化”與“即物化”的方向發展, 韋伯認為在這樣強調“人格忠誠”(persönliche Treue)的支配結構之基礎之下, 所造成的實際作用是“身分榮譽”(ständische Ehre)的形成, 亦即:“這共同的身分榮譽(die gemeinsame ständische Ehre)作為對每個成員(Einzeln)的要求, 並且作為所有的身分隸屬者內在聯合的紐帶(ein alle Standeszugehörigen innerlich einigendes Band).”⁵⁰ 而此種身分榮譽的強化, 正是透過“教育”(Erziehung), 如同韋伯所指出的:“一種生活導引的核心取向(eine zentrale Orientierung)是經由屬於傳統的某一方式, 和經由教育所強化的信念(durch Erziehung gefestigter Gesinnung)....”⁵¹

由於抽繹出“支配結構→教育→生活導引”這樣的分析命題, 為了強化對於韋伯此一命題的了解, 在此, 我們必須要稍微延伸一下關於“教育”面向的討論。在“‘生活導引’在韋伯理論上的意義”這一小節中, 我們主要討論了生活導引這個概念在韋伯理解社會學上的意義, 以及生活導引的形成來源, 在這部分的討論中, 我們將會面對問題的另一個重要側面, 即“生活導引如何落實到行動者身上並且產生作用?”對韋伯而言, 生活導引的“系統化”(Systematisierung)與“理性化”, 即意味着要能夠在日常生活中有“一種持續的、統一的生活導引之基本立場的有意識的持有”,⁵² 我們可以透過韋伯的一些用字來提昇對此一觀點的理解, 如: 日常的生活導引(Alltagslebensführung)⁵³、日常的習性(Alltagshabitus)⁵⁴、持續的習性(Dauerhabitus)⁵⁵, 要能在日常生活中達到此種狀態性(Zuständlichkeit), 一個關鍵點即存在於教育, 以“支配社會學”的分析為例, 韋伯很清楚地作了這樣的陳述:“不管何處透過支配結構(Herrschaftsstruktur)所提供之最重要的一個對文

化之影響(die Beeinflussung der Kultur)的作用點(Angriffsfläche): 即是教育(Erziehung)....”⁵⁶ 韋伯分析了在不同的支配結構之影響下，會產生出不同的教育理念類型之分化，我們將其圖示如下：



由於卡理斯瑪資格(Qualität)的即物化，使得其原先的天賦資格成爲可以教育的對象，透過不斷地試煉(Erprobung)與確證(Bewährung)，希望能將卡理斯瑪的潛能加以“喚醒”(wecken)。換言之，卡理斯瑪教育(Charismatische Erziehung)的目標即在於“整體人格的重生”(Wiedergeburt der ganzen Persönlichkeit)。⁵⁷ 然而其“非理性的或經驗的教導(Lehre)”，⁵⁸ 正好與官僚制專門教育(Fachbildung)的理性與“專業特殊的教導[內容]”(fachspezialistischen Lehre)⁵⁹ 正相對反。官僚制此種教育類型是有利於“理性的‘即物性’之‘職業人階層’與‘專家階層’(“Berufs-” und “Fachmenschentum”)的發展”。⁶⁰ 至於“陶冶教育”(Kultivations-Erziehung)是介於上述兩者之間，這類教育“保留了一些卡理斯瑪教育原初非理性手段的殘餘”，⁶¹ 其教育的理想並不是專精於一業的專門訓練，不是培養專家，而是要陶冶出“文化人”(Kulturmenschen)。至於在這文化鬥爭的層面上，這三種類型何者會取得上風，則端視實際的鬥爭結果而定，正如韋伯指出的：“所以一個好的部分不止這行政史，而是文化史，產生在這些鬥爭和發展的方式，因爲，教育的方向是由此而決定，而且身分教養的方式由此而被決定。”⁶²



在西方中世紀權力分割的政治鬥爭史上，韋伯認為典型的呈現即是騎士階層的教育。簡而言之，整個封建制支配結構的正當性 (Legitimität) 是建立在“身分的榮譽”與“人格的忠誠”這樣的行動動機之上。透過“身分教育”(ständischen Erziehung) 的手段，使得此種強調身分的、人格的榮譽與忠誠成為騎士階層生活導引的核心。也就是在這點上，騎士階層與市民階層的生活導引產生了最為深刻的緊張，因為，“人格性”的忠誠恰與市民階層講求“即物性”的營利性格形成強烈的對比關係。在此，韋伯又再次拉出了“人格性與即物性”這條理論的軸線。騎士階層擔綱着此一生活動機，在面對基督教倫理中的“原罪”、“救贖”、“謙卑”等概念時，實在是自覺其妨害了身分榮譽的“美感”(Schönheit)，且“有失尊嚴”(Würdelose)。⁶³ 因此，相較於騎士和農民兩個階層，生活在城市中的市民其所發展出的生活導引，似乎與基督教的宗教倫理產生親近性，這樣的一種關係為《新教倫理與資本主義精神》的命題，埋藏了重要的歷史伏筆。⁶⁴

三 結語

從理論意義到實質分析，在這過程中我們逐漸發現生活導引此一概念的運用效力，藉由“理解社會學”、“宗教社會學”、“支配社會學”等面向的分析，使我們進一步地去思索生活導引對於“理念／利益”、“理念利益／物質利益”、“行動／結構”、“社會階層／歷史發展”、“人格性／即物性”這幾組議題的處理。當然，我們也要注意，韋伯對於“理念”的討論，並不必然就是“理念＝觀念＝唯心”，而對於“行動”的討論，也不必然就是“行動＝個體＝微視”。倘若



這些推論方向都成立，韋伯當然自然地也就成爲“唯心論”者與“方法論上的個體主義”，所以，對於這樣的思考方向，在這裏我們是需要相當謹慎的。此外，生活導引作爲一種理念利益，它是一個重要的分析因素與思考方向，但不是唯一的因素與方向。因此，在這篇論文中我們不是要爲生活導引的重要性開創一個依據、提供一個新局，毋寧是說，希望能爲生活導引的分析提供一個未來對話的可能性與可行性。

注釋

- 1 顧忠華在其著作及相關的韋伯譯著中，將“Lebensführung”中譯爲“生活導引”，在本文中，筆者會援引此一譯法。我們的理由如下述三點：首先，純粹就字面的意義而言，Lebensführung在德文的詞性上屬於名詞，是由“Leben”（中譯爲“生活”）和Führung（中譯爲“領導”）兩個名詞所組成，若將其譯爲“生活態度”或“生活樣式”，此種較爲常見的譯法，似乎會造成一些意義理解上的流失；其次，從韋伯的行文上來看，除了Lebensführung外，韋伯也經常使用一些Leben-開頭的字，例如：“Lebensmethodik”（生活方法論）、“Lebensreglementierung”（生活規制），其背後所含藏的概念是與Lebensführung的討論有相當關係的，在此我們也可以發現Führung、Methodik、Reglementierung彼此之間的親近性。因此，“生活導引”這樣的譯法似乎較能彰顯它們的共通意涵。最後，就韋伯實質的理論內容來看，Lebensführung是有宗教規範之根源的。例如，韋伯使用Lebensmethodik一字，是和循道宗(Methodismus，或譯：衛理公會派)此一教派的名稱有一定的聯繫，如同他所指出的：“‘循道宗’(Methodisten)這個名稱被黏着爲十八世紀最後一次大的清教思想復興的擔綱者，絕非偶然，如同根據相同價值的‘嚴謹派’(Präzisisten)這個名稱的意義一樣，被他們十七世紀的精神先驅(Vorfahren)所使用。”然而，在中文的用法上，“生活態度”似乎比較沒有包含着此一宗教上倫理規約的意涵。請參閱Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Band 1 (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1986), 115；中譯見韋伯，《新教倫理與資本主義精神》，于曉等譯（台北：唐山，



- 1991), 92。也參閱顧忠華,《韋伯學說新探》(台北:唐山,1994)及施路赫特,《理性化與官僚化》,顧忠華譯(台北:聯經,1986)。
- 2 Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Band 1, 205; 中譯見韋伯,《新教倫理與資本主義精神》,146。
 - 3 在爭論韋伯是唯心或唯物論者之餘,我們更應該注意到一個更廣闊的研究視域,即經驗社會學的研究框架,韋伯所提出的這個段落是值得我們留心的:“社會學——正如我們時常理所當然地預設着——乃是建立類型概念,並尋求經驗事實之普遍規則的一門科學。”請參閱Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1976), 9; 中譯見韋伯,《社會學的基本概念》,顧忠華譯(台北:遠流,1993), 42。
 - 4 Max Weber, *Gesamtausgabe*, Band 19 (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1989), 101; 中譯見韋伯,〈比較宗教學導論——世界諸宗教之經濟倫理〉,載於《宗教與世界:韋伯選集(II)》,康樂、簡惠美譯(台北:遠流,1992), 71。
 - 5 Wolfgang Schluchter, *Religion und Lebensführung*, Band 1 (Stuttgart: Suhrkamp, 1988), 352; Wolfgang Schluchter, *Rationalism, Religion and Domination*, trans. Neil Solomon (Berkeley: California University Press, 1989), 271。
 - 6 Stephen Kalberg, “The Role of Ideal Interests in Max Weber’s Comparative Historical Sociology,” in *A Weber-Marx Dialogue*, ed. Robert J. Antonio and Ronald M. Glassman (Lawrence, Kan.: University Press of Kansas, 1985), 47。
 - 7 Weber, *Gesamtausgabe*, Band 19, 101; 中譯見韋伯,〈比較宗教學導論〉, 71。
 - 8 在此,筆者是採用了施路赫特的見解:“神的觀念構成了宗教世界圖像的核心。”請參閱Schluchter, *Religion und Lebensführung*, Band 1, 352; Schluchter, *Rationalism, Religion and Domination*, 271。
 - 9 韋伯對宗教因素的討論,往往容易使我們忽略了他對其它因素的觀察,“地理因素”即是一個顯例。在討論“固有法則性”(Eigengesetzlichkeit)的概念時,韋伯就有提到:“沒有任何經濟倫理是全然由宗教所決定的。就人面對世界的態度而言…經濟倫理自有其純粹的固有法則性(reiner Eigengesetzlichkeit),經濟地理(wirtschaftsgeographische)與歷史的既存條件最大程度地(im höchsten Maß)決定了此一固有法則性。”請參閱Weber, *Gesamtausgabe*, Band 19, 85; 中譯見韋伯,〈比較宗教學導論〉, 56。黑體為筆者所加。



- 10 Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 274; 中譯見韋伯, 《宗教社會學》, 康樂、簡惠美譯(台北: 遠流, 1993), 76。
- 11 Weber, *Gesamtausgabe*, Band 19, 159–160; 中譯見韋伯, 《中國的宗教: 儒教與道教》(修訂版), 簡惠美譯(台北: 遠流, 1996), 53–54。
- 12 張維安, 《文化與經濟: 韋伯社會學研究》(台北: 巨流, 1995), 104–105。在張文中, 作者將“Interessen”此一名詞中譯為“意欲”, 與筆者在行文中將它譯為“利益”有所不同。
- 13 Kalberg, “The Role of Ideal Interests,” 47。
- 14 Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1; 中譯見韋伯, 《社會學的基本概念》, 19。
- 15 韋伯, 《社會學的基本概念》, 19。
- 16 Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5; 中譯見韋伯, 《社會學的基本概念》, 30。
- 17 Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 122; 中譯見韋伯, 《支配的類型: 韋伯選集(III)》(修訂版), 康樂、簡惠美、吳乃德編譯(台北: 遠流, 1996), 1–2。
- 18 Weber, *Gesamtausgabe*, Band 19, 85–86; 中譯見韋伯, 〈比較宗教學導論〉, 56。
- 19 Weber, *Gesamtausgabe*, Band 19, 88; 中譯見韋伯, 〈比較宗教學導論〉, 59。
- 20 神義論的問題產生在, 完美的神與苦難現世之間的緊張性, 比如在基督教倫理—神觀的發展下, 就會有如下的提問: “一位完美的神的超凡力量之高揚, 與他所創造出來並且規制(regiert)的現世其不完美的事實, 如何能被相符(vereinbart werden könne)?” 請參閱Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 315; 中譯見韋伯, 《宗教社會學》, 184。
- 21 蔡錦昌在〈韋伯論宗教與宗教需求〉一文中已經指出“宗教需求”這個概念的研究意義: “韋伯所謂‘宗教的’需求就是‘宗教所能提供的服務’或‘人們所需求於宗教的服務’或乾脆說是‘對宗教服務的需求’。依韋伯自己的話說, 就是‘提供正當化的服務’(Dienst der Legitimierung); 換句話說, 也就是提供一套說辭來為人們之幸與不幸等人生際遇給個使人安心的理由。” 請參閱蔡錦昌, 《韋伯社會科學方法論釋義》(台北: 唐山, 1994), 152。
- 22 Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Band 1, 106; 中譯見韋伯, 《新教倫理與資本主義精神》, 194。
- 23 比如就中世紀天主教到近代新教的發展而言, 其救贖方法或救贖之道的對比即在於“制度恩寵(恩寵的普遍主義) / 預定論(恩寵的特殊主



義)”。此外，韋伯使用“*Heilsmethodik*”(救贖方法)與“*Lebensmethodik*”(生活方法)的相似性與關連性也是值得我們加以注意的。

- 24 Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 321; 中譯見韋伯,《宗教社會學》, 201。
- 25 Weber, *Gesamtausgabe*, Band 19, 88; 中譯見韋伯,〈比較宗教學導論〉, 59。
- 26 同上注。
- 27 同上注, 87; 中譯見同上注。
- 28 顧忠華,〈導言: 韋伯的社會行動理論〉, 載於《社會學的基本概念》, 6。
- 29 張維安,〈行動與結構——韋伯社會學的不連續性及其出路〉,《中國社會學刊》第十四期(1990), 217。不過,在張文中作者將此一論點與季登斯(Anthony Giddens)的“結構化理論”(structuration theory)相類比,筆者認為在理論上仍可有商榷的餘地。
- 30 卡貝爾格認為在當代“比較歷史社會學”的研究中,有三個相當具有代表性的取向,分別是:(一)華勒斯坦(Immanuel Wallerstein)的“世界體系理論”(world systems theory);(二)提利(Charles Tilly)的“詮釋歷史取向”(interpretive historical approach);(三)以摩爾(Barrington Moore)和史考區波(Theoda Skocpol)為代表的“因果分析取向”(the causal analytic approach)。不過,在“結構/行動(者)”(structure/agency)這個議題的處理上,韋伯歷史社會學的研究更勝一籌,比如他認為世界體系的理論就較為着重於“結構”的面向,提利的詮釋取向又忽視了結構。請參閱 Stephen Kalberg, *Max Weber's Comparative-Historical Sociology* (Cambridge: Polity Press, 1994), 47。筆者認為“結構(structure)與行動者(actor, agency)”的確是當代社會學理論的重要議題,而理解社會學由行動者的社會行動開始出發的基本設定,自有其重要意義。除此之外,筆者認為韋伯在實質研究上對於行動與結構的共同着重,也是值得我們所學習的視野,正如米爾斯(C. Wright Mills)在《社會學想像》一書中指出:“我相信,那可以被稱作古典的社會分析是一組可以界定而有用的傳統;它的本質特性是關心歷史的、社會的結構;它所處理的是,與迫切的公共議題和顯著的個人煩惱直接相關的問題。”請參閱 C. Wright Mills, *The Sociological Imagination* (London: Oxford University Press, 1959), 21; 黑體為筆者所加。最後,針對此一議題,在韋伯的著作中有一條線索似乎是值得我們思考的,即韋伯在討論“支配社會學”時,指出當支配者與行政管理幹部之間的“利益連帶”(Interessensolidarität)達到最強化程度時:“對諸個體(den Einzelnen)而

言，使自身擺脫此一連帶 (sich dieser Solidarität zu entziehen) 的可能性，是按照非常不同的結構 (der Struktur sehr verschieden) 而定。”請參閱 Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 154; 中譯見韋伯，《支配的類型》，107。黑體為筆者所加。

- 31 Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 742; 中譯見韋伯，《非正當性的支配——城市的類型學》，康樂、簡惠美譯 (台北：遠流，1993)，40。
- 32 Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Band 1, 10。韋伯，〈資本主義精神與理性化〉，載於《宗教與世界》，46。
- 33 “中世紀教會的官方教義(阿奎那[所建構的])基本上也將農民視為較低級的基督徒，不管如何，對農民的評價皆極低。”請參閱 Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 287; 中譯見韋伯，《宗教社會學》，113。
- 34 同上注。
- 35 同上注，285-288; 中譯同上注，107-115。
- 36 同上注，293; 中譯同上注，130。
- 37 同上注，287; 中譯同上注，114。
- 38 韋伯強調資本主義經濟行動取向是以“利潤”(Gewinn)的追求為核心，而利潤又以“資本的計算”(Kapitalrechnung)為依準。請參閱 Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Band 1, 5; 中譯見韋伯，〈資本主義精神與理性化〉，43。
- 39 Weber, *Gesamtausgabe*, Band 19, 106; 中譯見韋伯，〈比較宗教學導論〉，77。
- 40 Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 703; 中譯見韋伯，《支配社會學 II》，康樂、簡惠美譯 (台北：遠流，1993)，389。
- 41 從“人格性”(Persönlichkeit)到“即物性”(Sachlichkeit)的分析，在實際的歷史上即意涵着從中世紀到現代之社會關係的轉換：“人”→“物”、“人”→“東西”、“人”→“商品”。筆者希望透過這個簡單的文字遊戲，已表達了問題的批判性。馬克思(Karl Marx)最為清楚地注意到了這個“物化”或“商品化”的歷史方向：“現在，讓我們離開魯濱遜的明朗的孤島，轉到歐洲昏暗的中世紀去吧。在這裏，我們看到的，不再是一個孤立的人了，人都是互相依賴的…正因為人格的依附關係 (persönliche Abhängigkeitsverhältniss) 構成該社會的基礎，勞動和產品也就用不着採取與它們的實際存在 (Realität) 不同的虛幻形式。…所以，無論我們怎樣判斷中世紀人們在相互關係中所扮演的角色，人們在勞動中的社會關係 (gesellschaftlichen Verhältnisse) 始終表現為他們本身之間的人格的關係 (eigenen persönlichen Verhältnisse)，而沒有披上物之間及勞動產品之間的社會關係 (gesellschaftlichen



Verhältnisse der Sachen, der Arbeits-produkte) 的外衣。”請參閱Karl Marx, *Gesamtausgabe (MEGA) II /6* (Berlin: Dietz Verlag, 1987), 107–108; 中譯見馬克思, 《馬克思恩格斯全集》二十三卷, 中共中央編譯局譯(北京: 人民, 1972), 94。黑體為筆者所加。

- 42 Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 703; 中譯見韋伯, 《支配社會學 II》, 389。韋伯對於早期基督教的討論, 可以加強此一論點的佐證: “今天我們已很難想像, 這〈羅馬書〉複雜的內容, 可以被一個(主要的)小市民的教團(Kleinbürgergemeinde)實際的、知識的、充分的學會, 然而實情就是如此。這種類型的信仰具體呈現出某些當時流行於城市改宗者團體間的、具有支配性地位的救贖論觀念, 這些改宗者慣於思索救贖的各種條件, 同時也多少通曉猶太人與希臘人的決疑論(Kasuistik)。”請參閱Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 341; 中譯見韋伯, 《宗教社會學》, 249。
- 43 Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 294; 中譯見韋伯, 《宗教社會學》, 132。
- 44 同上書, 650; 中譯見韋伯, 《支配社會學 I》, 康樂、簡惠美譯(台北: 遠流, 1993), 205。在當代社會學理論的發展上, 對於“habitus”(習性)背後所承載的概念及其意涵, 已有相當廣泛的討論, 其中又以法國思想家布爾迪厄(Pierre Bourdieu)的討論最為著名, 而此處韋伯所使用的“Gesamthabitus”可以說提供了一個值得思索的社會學理論史上的聯繫。關於更深入的討論, 有興趣的讀者可以參閱張宏輝, 〈從實體主義到關係主義——編序〉, 載於《思與言》32: 2(1994), 35–37。
- 45 韋伯指出: “整體而言, 政治的‘家產制團體’(politische “Patrimonialverband”)可能更傾向於定型化的(stereotypierten)模式或更傾向於專斷的模式(arbiträren Schema), 前者較常出現在西方, 後者在更強的程度上是東方的情形。”請參閱Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 604; 中譯見韋伯, 《支配社會學 I》, 120。對於“定型化”討論有興趣的讀者, 可參閱韋伯在《支配社會學》中的討論。
- 46 Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 139; 中譯見韋伯, 《支配的類型》, 57。西方“權力分割”的政治現象, 正是與中國境內“和平統一”的情況恰成對比, 正如韋伯在《中國的宗教》中指出了這條軸線的重要性: “如我們說過的, 這偉大的歷史的例外, 產生(bildet)了現代的歐洲的西方。這特別是因為它缺乏在一個統一帝國中的和平(der Befriedung in einem einheitlichen Reich)。我們得提醒, 相同的國家俸祿者階層在世界帝國中阻礙了行政的理性化, 從前在戰國時代(Teilstaaten)它確是強大的促進者。爾後刺激消失了。”西方此種權力的割據與競爭, 促使

了官僚制的出現，並且也使得城市作為一種非正當支配的存在有其空間，在中國，情形則恰恰相反。請參閱Weber, *Gesamtausgabe*, Band 19, 226; 中譯見韋伯, 《中國的宗教》, 115。

- 47 Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 152; 中譯見韋伯, 《支配的類型》, 102。
- 48 同上書, 626; 中譯見韋伯, 《支配社會學 I》, 161。
- 49 同上書, 626; 中譯同上書, 162。
- 50 同上書, 623; 中譯同上書, 155。
- 51 同上注。
- 52 同上書, 326; 中譯見韋伯, 《宗教社會學》, 213。
- 53 同上書, 326; 中譯同上書, 212。
- 54 同上書, 325; 中譯同上書, 209。
- 55 同上注。
- 56 同上書, 639; 中譯同上書, 186。
- 57 同上書, 677; 中譯見韋伯, 《支配社會學 II》, 338。
- 58 同上注。
- 59 同上注; 中譯同上書, 339。
- 60 同上書, 576; 中譯見韋伯, 《支配社會學 I》, 70。
- 61 同上書, 677; 中譯見韋伯, 《支配社會學 II》, 339。
- 62 同上書, 155; 中譯見韋伯, 《支配的類型》, 108。
- 63 同上書, 288; 中譯見韋伯, 《宗教社會學》, 115。
- 64 有興趣的讀者請參閱拙著, 〈韋伯論基督教與西方市民階層的關係〉(台灣大學社會學研究所碩士論文, 1996)。

