

關於理解社會學的一些範疇¹

韋伯 著

鄭作或 譯

南京大學社會學院

譯者按：本文原文系德國社會學家韋伯的名作，為《社會學的基本概念》的前身，首次發表於1913年。該文對於理解韋伯的社會學理論有極為重要的價值，但一直未有中譯本，惜為憾事。譯者不久前將此文譯成中文，現借《社會理論學報》一角刊出，以饗學界同仁。翻譯過程中幸得施路赫特（Wolfgang Schluchter）、孫中興、蔡博方等先生的指點，特此致謝。

一 “理解的”社會學的意義

人類（“外在”或“內在”）的行為就像所有的事件程序一樣，既會反映出關聯脈絡，也會呈現規律性。但是，至少在最完整的意義上，唯有行為才具有其過程能說明得可讓人瞭解（verständlich）的關聯脈絡與規律性。這種經由說明而來的對人類行為的“瞭解”（Verständnis），首先包含了一種特殊的、程度相當不一的、質的“明確性”（Evidenz）。不過，一項說明就算有特別高程度的明確性，也並不表示這項說明就具有經驗有效性。因為人們所採取的行為，可以在非常不同的動機基礎上，產生同樣的外在過程與結果。最能夠明確瞭解的動機，也不總真的就是實際上的動機。人們總是還必須借著能歸出因果關係的一般慣常的方法，方有可能檢視對關聯脈絡的“理解”（Verstehen），然後相



當明確的說明才會變成有效的、“可讓人瞭解的解釋”。具有最高程度明確性的，是對目的理性的說明。採取目的理性的行為，意指僅僅以對於（主觀上）明明白白地掌握了的目的來說，以（主觀上）認為是適當的手段為導向的行為。當然不是只有目的理性行動對我們來說是可瞭解的：我們也可以“理解”典型的情緒過程和這種行為的典型後果。“可讓人瞭解的事物”的邊界對於經驗學科來說是流動的。興奮狂喜和神秘體驗，就跟尤其是某些類型的精神變態或小孩（或甚至是與我們無關的動物）的行為一樣，對於我們的理解和藉由理解來進行的解釋來說，並不像其他過程那樣好懂。但不是說這樣的“反常事物”就都沒有辦法藉由理解來進行解釋。相反的：有的行為超乎平均情況、相當出眾，但依然符合“正確類型”（等下就會討論這個詞彙的意思），就完全是“可讓人瞭解的事物”，而且同時也可以“最簡單地”掌握。就像人們常說的，“要理解凱薩，不必成為凱薩”。否則所有的歷史描述都沒有意義了。相反的，有一些事件程序，我們視作是“自身的”、“心理的”、相當日常的人類所作所為結果，但其關聯脈絡卻完全不具有可瞭解的質的、特殊的明確性。或比方一些記憶方面和心靈方面的訓練表現過程，簡直就像許多精神變態的過程一樣，只有部分是“可理解的”(verstehbar)。因此，以理解的方式進行研究的科學(die verstehende Wissenschaften)對心理過程當中可確認的規律性的討論方式，跟對物理自然法則的討論方式，是一樣的。

當然，不是說採取目的理性的行為只要有特殊明確性，然後說明這種理性，社會學解釋的目標就達成了。人們也可以相反地宣稱，“目的不理性”(zweckirrational)的情感和感覺狀態在人類行動當中非常重要。或是說，對目的理性加以理解的觀察，也一直都會遇到一種情況，亦即對於其他目的來說這個目的的“手段”不被認為是理性的、不是一種理性的目標方向（雖然這個目標方



向當初的設立可以在“心理學方面”進行理解的解釋)。然而，在社會學對可讓人瞭解的關聯脈絡進行分析的時候，常常可以對能根據理性加以說明的行為建立起最為有用的“理想類型”：社會學就像歷史一樣，首先要“根據事實”來說明，亦即要根據行動在理性方面可讓人瞭解的關聯脈絡來進行說明。比方社會經濟學，就是用這種方式來處理“經濟人”的理性構成。理解社會學也是這樣。因為對我們而言，作為特殊對象的不是隨便一種“內在狀態”或外在採取的行為，而是**行動**(Handeln)。“行動”(包含刻意的不作為以及隱而不發)意指一種總是可讓人瞭解的行為，亦即一種通過任何(或多或少沒有察覺到的)“已有的”或“有意圖的”(gemeint)(主觀)意義，而對“客體”所採取的特殊行為。佛教的沉思和基督教的思想禁欲，對於行動者來說是主觀上有意義地與“內在的”客體產生關係；人類對貨物進行理性的經濟支配，則是與“外在的”客體產生關係。有一種行為，對於理解社會學來說是特別重要的行動，這種行為1.根據行動者有主觀意圖的意義，與他人的行為產生關係，2.借此，讓這行為的有意義地產生的關係在行為過程當中被**一併確立**下來，也就是說3.由於這種有(主觀)意圖的意義，讓這種行為**可被解釋**得能讓人瞭解。主觀上有意義地與外在世界、尤其是與他人的行動產生關係的，還有情感行動，以及對行動過程來說具有間接重要性的“感覺狀態”，像是“尊嚴感”“自傲”“羨慕”“嫉妒”。不過，讓理解社會學感興趣的，並不是生理學的、或早先所謂的“心理生理學”的表現形式，比如脈搏頻率或反應速度遲緩這一類的。也不是比如緊張、愉悅、反感等感覺結合起來所標示的純粹心理事件。而是，理解社會學會根據行動有意義地產生的關係(特別是行動的外在關係的產生)的類型進行區分，也因此目的理性行動，如我們將會看到的，足以作為理解社會學的理想類型，並正好以此來評估目的不理性的行動的作用範圍。如果



人們想將產生關係的（主觀意圖的）意義視為人類行為的“內在面”（當然這個詞彙還可以再商榷），那麼人們只能說：理解社會學僅僅對現象“由內而外地”——但然後這也就是說：不是通過列舉各種生理的或心理的現象——進行觀察。行為的心理學性質的差異不是以如此而對我們有重要性的。有意義地產生的關係是一樣的，不等於實際上的“心理的”情況是一樣的。儘管不同的關係產生必然會受到不同的心理狀況的影響，但是比如“追求利潤”無論如何都絕對不屬於心理學的範疇。因為“同樣的”商務企業以“同樣的”方式追求“獲利”，在兩任老闆手上不僅可以用完全不一樣的“性格特質”帶領前進，而且就算是同樣的過程和最終成果，也會受到兩任老闆完全截然不同的“心理”狀態和性格特質的影響。還有，這兩任老闆（對於心理學來說）相當關鍵的“目標方向”也可以完全不一樣。因此，雖然有的過程，不具有關聯到他人行為的主觀意義，而這對社會學來說並不是無關緊要的；相反的，這可以是非常關鍵的行動條件、確認行動的基礎。對於理解的科學來說，行動在相當根本的部分會有意義地關聯上缺乏意義的“外在世界”、關聯上自然的物與過程——比如由理論所建構出來的孤立的經濟人的行動，就完全僅關聯上這些東西。但是，有一些重要的事件程序，不具有主觀的“意義關係”（Sinnbezogenheit）。比如出生率和死亡率的形成過程，人種民族的優勝劣敗過程，還有比方純粹的心理事實，這對於理解社會學來說就僅僅扮演引導意義行動的“條件”和“後果”的角色，就像氣候狀況或作物生長狀況在經濟學當中所扮演的角色那樣。

比如遺傳過程，無法根據主觀意圖的意義來加以瞭解。而且自然科學越是準確地確認遺傳過程的條件，遺傳過程就當然越無從根據主觀意圖的意義加以瞭解。假設比如如果真的可以把某些對社會學來說很重要的性質和動力，例如（我們在這裡刻意用比較“外行”的話來說）想要去追求某種社會權力或提升某種機



會，或是一般所謂的行動的理性導向的能力，或尤其是某些其他可描述的智力水準，想辦法用顛長指標、或是藉由根據某些特徵所標示的人類群體，得到幾乎是相當明確的關聯脈絡的話，那麼理解社會學在研究過程當中當然就必須要考慮到這些特殊的事實，就像是理解社會學當然必須考慮到典型的年齡階段總是相繼連續地流逝、或是人生自古誰無死的事實。但是理解社會學自身的任務真正起始之處，是要有所說明地解釋：1.有著特殊遺傳性質的人類，究竟是通過哪一種有意義地關聯到客體（不論是外在世界或是自己的內在世界）的行動，來力圖實現通過行動而確立、或通過行動來促進的對於某目的的追求，以及在多大的程度上這會成功、還有為什麼會成功或不成功？2.這種（受遺傳影響的）追求，對於因意義而產生關係的其他人的行為，會反過來造成什麼樣的後果？

二 與心理學的關係

如前所述，理解社會學不是“心理學”的一個部分。行動的“最能夠直接讓人瞭解”的有意義的結構類型，是在主觀上最嚴格地以理性為導向的講求手段的行動，並且這些手段（在主觀上）被認為明確適合於達到（主觀上）明確且清楚掌握的目的。而且當研究者也認為這些手段適合用以達到目標時，這種行動就最是能讓人瞭解的了。但如果人們要“解釋”這種行動，某種程度上並非意味著人們的推論出自“心理上的”情況，而是顯然相反，人們的推論乃出自於、且僅僅出自於主觀上對客體的行為所懷抱的期待（主觀的目的理性），以及根據有效的經驗所能夠懷抱的期待（客觀的正確理性）。一個行動越是清楚明白地以符合正確理性的類型為導向，其行動過程就越不會通過任何的心



理學評估而有意義地被瞭解。反過來說，若要解釋“不理性的”過程（所謂的不理性的過程，要麼意指這個目的理性行動的“客觀上”正確的條件被忽視了，要麼相反的，意指主觀上行動的以目的理性所進行的評估相對來說被進一步排除掉了，比如“股市恐慌”），那麼就必須要去確認，人們究竟如何也許會在“絕對的目的理性”和“絕對的正確理性”這種作為理想類型的極端理性情況當中，進行不理性的行動。如果上述的事情確認下來了，那麼可想而知，過程的肇因可以是歸屬於客觀的不理性要素，也可以是歸屬於主觀的“不理性的”要素。因為人們由此得知，究竟什麼是“只能用心理學”解釋的行動，比方搔首弄姿；還有什麼是由於關聯脈絡的緣故，例如從客觀來看因為錯誤的方針引導，什麼是由於主觀上的目的不理性緣故；還有最後，什麼出自於僅僅就經驗規則來說是可掌握的、但相當無法瞭解的動機，什麼出自於可以瞭解的、但無法用目的理性來說明的動機。其實也沒有別的手段可以確認說，究竟是什麼樣的“心理層面的”結果（我們先假設我們完全清楚地知道心理層面的結果是什麼）對行動過程來說是重要的。對於所有的歷史學的肇因歸屬和社會學的肇因歸屬來說，這絕對毫無例外的皆是如此。不過，理解心理學（*verstehende Psychologie*）會遇到一些“目標方向”，例如性衝動，最終可以根據“明確性”加以掌握的，而且在此意義下也是“可以理解的”（*verstehbar*）（“可以設身處地地想像體驗”），但這種事實原則上跟其他缺乏意義的事實沒什麼兩樣。在（主觀上）完全以目的理性為導向的行動、和完全無法令人瞭解的心理層面上的事實之間的中間地帶，事實上是無縫連結起來的。處於這個中間地帶的，即是一般所謂的“在心理學上”能讓人瞭解的（目的不理性的）脈絡關聯。不過這裡無法進一步深入說明討論與此相關的棘手病例案件。



主觀上以目的理性為導向的行動，以及以客觀有效的正確性為導向（正確理性）的行動，這兩者本身完全是兩回事。一個行動，可以在研究者的解釋下對於研究者來說很高的程度上具有目的理性，但與此同時行動者自身的想法對研究者來說卻完全不具有目的理性。例如，以魔法想像為導向的行動，主觀上來看，常常比採取非魔法的“宗教的”行為還要更有目的理性的特徵，因為隨著世界的日益除魅化，人們的信仰越來越常採取（主觀上來看）目的不理性的意義（比如“信念”或是神秘主義），來產生與他人的關係。如果行動符合（對於研究者來說）“有效的事物”，亦即我們所說的“正確類型”的話，那麼姑且不論（上述提到的）肇因歸屬，就連歷史描述和社會學也總必須處理其意義能讓人瞭解的實際行動過程，與行動所“必須”採取的類型，之間的關係。因為，在主觀上有意義地受到引導而採取的行為（思想和所作所為），可以是符合正確類型的，或是與正確類型背道而馳的，或是或多或少近似於正確類型的，而這件事對於歷史描述和社會學研究的某些（但不是全部）目的來說，“由於自身的緣故”，亦即由於指導這個學科的价值觀點的緣故，可以是一件極度重要的事。更甚者，對於行動的外在過程、行動的成果來說，這件事大多會成為最具決定性的因果要素。也就是說，這件事其實也讓人們可以揭示出具體的歷史描述和典型的社會學研究的前提條件，只要行動的經驗過程與正確類型相一致、相偏離、或相背道而馳的程度似乎可以解釋得讓人瞭解，並藉此解釋為“就意義上來說是恰當的(sinnhaft adäquat)成因”的話。與“正確類型”相一致，是“最能讓人瞭解的”，因為這是“就意義來說最適當的”因果關聯脈絡。對於邏輯史而言，“某事的成因就意義上來說是適當的”意指一位元思想家對邏輯問題（“難題情境”）進行有某種特色、主觀上有意義的相關討論時，所“想



到”的一種幾近是正確類型的“解答”。以“符合經驗”的現實為導向的行動，對我們來說原則上也同樣是“某事的成因就意義上來說是適當的”。不過，實際上幾近於以正確類型為導向的行動的真實過程，亦即**實際的、客觀的**正確理性，完全不必然同時也會是主觀的目的理性，亦即不必然同時也會是以明白自知的目的和自知“適當地”選擇的手段為導向的行動。目前理解心理學研究的一個相當根本的部分，正好就在於去揭露出人們還沒有足夠地注意到、甚至完全沒有注意到的，並且在此意義上不是主觀地以理性為導向的關聯脈絡，而此關聯脈絡實際上是以一種在很大的程度上是客觀、因“理性”而能讓人瞭解的方式在進行的。如果我們姑且不論理解心理學當中某些有這種特質的所謂心理分析研究，那麼像是尼采的怨恨理論的構想，也從利益效用出發，說明一種外在或內在行為的客觀理性，這種客觀理性是沒有被充分注意到、甚至完全沒有注意到的，因為這種理性可瞭解的原因而“不被承認”。附帶一提，過去將近一個世紀以來，經濟學的唯物主義理論，在同樣的（方法論層面的）意義上也有同樣做了這種從利益效用出發所論證的說明。在這些例子中，主觀（雖然可能沒有注意到）的目的理性行動，以及客觀的正確理性行動，很容易彼此產生一種並不總是很清楚的關係（不過我們不擬再繼續深入討論這種關係）。重點是，這微言大義地（雖然也因此不是很準確地）指出，僅僅從“心理學”來進行“理解”總會有問題且有局限的。一方面，表面上非常目的不理性的行為，可以有一種沒有注意到（“不被承認的”）的相對高的理性，而且因為這種理性，讓這種目的不理性的行為“能讓人瞭解”。另一方面則是（在文化史當中）出現了幾百次的事實：表面上直接由目的理性所造就的現象，之所以在歷史當中發生，是因為實際上相當不理性的動機；而且在現象發生之後，因為生活條件的變遷，讓這種現象在很高的程度上成為技術方面的“正確理性”。



所以被認為是“適當的”而流傳下來，而且有時候這種現象還廣為流傳。

社會學需要重視的，當然不只有行動的“被當作理由的動機”、本能驅力的“替代性滿足”之類的。而是社會學也必須注意到，動機實現過程當中完全“令人無法瞭解”的、質的組成部分，也會以最有影響力的方式，在有意義地與他人產生關係的情況當中、在產生作用的類型當中，一併決定了這個動機實現過程。在有意義地與他人產生的關係當中，“相同的”行動，也會因為行動者不同的參與關係的“反應速度”（這種反應速度的不同，是純粹在量的方面的不同），有時候會採取非常不同的過程、產生不同的效果。正是這樣的差異，以及正是這樣一種性質的氛圍情境，使得動機鏈可能一開始會根據“有意義地”與他人產生的關係，而以“同樣的方式”產生，但最後卻常常會導向在意義上相當不同的軌道。

對於社會學來說，1. 或多或少近似於正確類型，2. （主觀上）以目的理性為導向的類型，3. 僅僅或多或少意識到或注意到，而且或多或少明白地以目的理性為導向的所採取的行為，4. 非目的理性，但處於因具有意義而能讓人瞭解的關聯脈絡當中所採取的行為，5. 在或多或少具有意義而能讓人瞭解的，但一併受到無法令人瞭解的要素的影響、或因此其可瞭解性多少被強烈破壞了的關聯脈絡中，所促使採取的行為，以及最後6. 在人類“內在”或在人類“身上”完全無從瞭解的心理的或生理的構成部份——這些都是無縫地連結在一起。社會學知道，不是每個以“正確理性”進行的行動都是由主觀的目的理性所決定的。社會學當然也知道，決定實際行動的，不是邏輯上可理性推論的關聯脈絡，而是（如人們所說的）“心理學的”關聯脈絡。邏輯上看，可能會由於沉思神秘的信仰而“導致”對解脫的漠不關心，由於相信宿命而“導致”宿命論或倫理失序。事實上，由



於沉思神秘的信仰而導致對解脫的漠不關心，在某些典型的例子當中，會因為一種（至少部分來說是）“無法令人瞭解的”關聯脈絡，造成一種亢奮感，主觀上會覺得“有”一種奇特的、沒什麼好留戀的感覺。而且這種感覺在社會行動當中常常會當作一種“生無可戀”的感覺而“鎮靜下來”；這當然就不是因為“目的理性的”，而是因為心理學方面“可讓人瞭解的”關聯脈絡了。而在某種（完全可讓人瞭解的）現有條件情況下，宿命論信仰甚至可以通過因為特別理性而能讓人瞭解的方式，將主動的倫理行動能力變成讓信仰者能認識到他個人的極樂幸福的基礎，並且借此以一種部分是目的理性的、部分是因具有意義而完全能讓人瞭解的方式，發展這種性質。但是另一面，通過“在心理學方面”能讓人瞭解的方式，宿命論信仰的立場可以是相當確定的，且進而在其關聯脈絡當中因意義而可以是可讓人瞭解的人生命運和（當作既定事實而接受的）“特徵”性質的產物。

說到這裡，已經足夠指出，理解社會學與“心理學”的關係，在每個個別案例中情況都是不同的。與經驗行動(empirisches Handeln)相比，客觀的正確理性更可以當作理解社會學的理想類型；與因為心理學上的意義而能讓人瞭解的行動相比，目的理性更可以當作理想類型；與由無法理解的動機所驅動的行動相比，因意義而能讓人瞭解的行動更可以當作理想類型。當研究者想進行因果歸因時，就可以通過與理想類型的比較，確立出在因果上具有重要性的不理性（不論是哪一種不理性都是）。

社會學會反對一種假設，即“理解”和因果“解釋”彼此之間沒有關係。誠然，社會學完全就是從探討兩個極端的事件來開始研究工作的。特別是行為的採取在統計上的頻率，並完全不會讓所採取的行為在意義上能“更讓人瞭解”；最佳的“可理解性”也不意味就是最常採取的行為，甚至完全的、主觀的目的理性大部分並不是最常採取的行為。但儘管如此，能以意



義來理解的心靈的關聯脈絡，以及特別以目的理性為導向的動機實現過程，對於社會學來說完全具有因果鏈（比方最初從“外在的”情境化開始，到最終再次導向“外在的”所採取的行為）各個環節的性質。純粹對具體的行為所進行的“有意義的”說明，即便有非常高的“明確性”，對於社會學來說首先也僅是歸因假設。這種說明還需要有最適切的證明，而且這個證明必須借助原則上與其他假設一樣的證明手段。但如果我們假定，（主觀上）有意義的動機鏈，有（在個別案例當中，程度不一的）“機會”（Chance）的話，那麼這種假設對我們來說就會是非常有用的。若通過說明性的假設，將以目的理性為導向的動機置入因果鏈，那麼因果鏈在某些良好的情況下，特別是與目的理性有關的情況下，是可以直接用於統計檢驗的，並且在這種情況當中可以用作（相對來說）最好的有效性的證明（這種證明即是一種“解釋”）。反過來說，統計資料（比如許多“實驗心理學”的資料，也屬於此類）只要是在說明一個行為的經過與後果（而且這個行為有某些部分本身是可以說明得讓人瞭解），那麼對我們來說，只有當它真的在具體的情況下可以根據意義來說明，才是真的有在“解釋”。

一個行動的**正確**理性的程度，對於一個經驗學科來說，終歸是一個**經驗**的問題。因為經驗學科的工作，只要是牽涉到這個學科的研究**客體**之間的關係（而不是關於這個學科自己的邏輯前提），那麼這個學科就無可避免會有“素樸的實在論”（naiver Realismus）。至於實在論的素樸程度有多高，則取決於所研究的客體在不同形式當中的不同性質類型。即便是數學的和邏輯的原理與規範，當作為社會學研究客體時（比如當其根據正確理性來“運用”的程度變成統計研究的目標時），對我們來說“合乎邏輯”也不過意指一項實際採取的行為符合了常規習慣（雖然另一方面來看，邏輯的效力是研究者的工作“前提”）。誠然，經驗



行爲 (empirisches Verhalten) 和正確類型之間的關係，也會變成經驗過程 (empirische Vorgänge) 實際上的因果發展環節，而這是我們的研究工作當中的重要問題。但是，一個以指出因果發展環節為目標的研究，並不意味著這個研究要拋棄具有經驗性質的對象，而是意味著這個研究的目標是根據價值關係、所運用的理想類型的類別、理想類型的功能而設立的。歷史上什麼樣子是“理性的”，是一個很重要、很困難、也很普遍的問題，但這個問題不必單獨拎出來討論²。因為從邏輯上看，對於社會學的一般概念來說，“正確類型”的運用同樣也是一種建立理想類型的例子，儘管常常是最重要的一個例子。根據邏輯原則，在這種情況下，這種理想類型所扮演的角色，跟權宜之下選擇的“錯誤類型”所扮演的角色，就研究目的來看並無二致。當然，對於權宜之下選擇的錯誤類型來說，錯誤類型與“有效的”事物之間的距離非常重要。但就邏輯上看，理想類型究竟是由根據意義而能讓人瞭解的關聯脈絡所建立起來的、還是由因為很特殊所以缺乏意義的關聯脈絡所建立起來的，兩者是沒有差別的。在第一個例子當中，理想類形是依照有效的“規範”所建立起來的，而在第二個例子當中，理想類形則是依照根據經驗而提煉成“純粹”類型的事實而建立起來的。但是就算在第一個例子當中，經驗材料也不是通過“效力領域” (Geltungssphäre) 的範疇所形成的；而是它也只是從事實所推斷而建構出來的理想類型。而且正確類型在多大的程度上適當地成為理想類型，完全視價值關係而定。

三 與法律教義學的關係

由於研究觀察的目標終究是“理解”，因此（在我們的意義下所稱作的）理解社會學將單一個體及其行動視作最底層的



單位、理解社會學的“原子”（如果此處允許我們使用這種值得商榷的類比的話）。當然，其他的研究觀察取向也許會將單一個體視作心理、化學或其他任何一種“過程”類型的集合。但是對於社會學來說，只要某事物（於內在層面或外在層面）不屬於對“客體”採取可根據意義加以說明的行為的話，那麼這件事物就會如同“缺乏意義”的自然過程，亦即這件事物會被視為意義行為的條件、或是意義行為的主觀關係對象。不過，出於同樣的理由，對於這種觀察取徑來說，單一個體是採取有意義的行為的唯一承載者與最高邊線。不論用什麼表面上相當歧異的方式來表達，事情皆是如此。之所以這麼說，不只是因為我們的語言當中就是將單一個體與行為承載者連結在一起，也是因為在我們的思想當中，試圖掌握行動的概念，來自持存著的存有的形象，來自實際的、過著自身生活的“充滿人格的”構作物。在社會學當中也是如此，而且特別如此。像“國家”“協作社”“封建制度”之類的這些概念，對於社會學而言，一般來說，指涉的是人類共同行動的某種特定類型範疇。而社會學的任務，就是將這些概念還原成“可讓人瞭解”的行動，亦即無一例外地還原成參與其中的單一人類的行動。別的觀察方式絕不會必然這麼做。正是在這一點上，社會學的觀察方式與法學的觀察方式分道揚鑣。法學可能會將比方“國家”視作如單一人類一般的“法人”，因為法學的工作就是對法條內容進行客觀的意義闡釋，並且所針對的就是符合客觀意義闡釋的應然內容。而法人于此就是很有用的、也許是必不可少的概念輔助工具。就像法條會將胎兒視為具有“法權人格”一樣，對於進行經驗理解的學科（*empirisch verstehende Disziplinen*）來說，從實際相關行為的純粹事實到可根據意義而讓人瞭解的“行動”之間的轉換，也完全是流動的（與胎兒方面有關的事情也是如此）。如果社會學將“法律”當作研究對象來考慮的話，那麼相反的，社會學要處理的就不是去探究正確的、



“客觀的”“法律條文”的意義內容，而是**行動**。對於行動的前因和後果來說，人類對於某些法條的“意義”和“效力”的**想像**當然就扮演了格外重要的角色。若社會學不只想這麼做，亦即若社會學不是只想申明對效力的實質想像，那麼途徑就只有：1. 也要考慮到這種想像如此廣泛散佈的**可能性**，以及2. 要考慮到，經驗上看，某些認為“法律條文”會發揮效力的想像充斥在某些人的腦袋當中，並且在某些特定情況下，行動會理性地朝向某些“期待”，這會讓具體的個體得到某些“機會”，讓這些個體的行為顯著地受法律條文所影響。這就是“法律條文”的經驗“效力”，在概念方面、社會學方面的意涵。從社會學的觀察方式來看，“國家”這個詞（如果社會學要用到這個詞的話）背後也同樣**不過就是一種特殊類型的人類行動過程**。如果社會學不得不在研究當中時常要用到跟法律科學同樣的詞彙的話，那麼對法律來說“正確的”意義，和對社會學來說正確的意義也不會是同樣的事。但有件事對所有的社會學來說是無法避免的宿命：社會學在對前述的實際行動各“類型”之間隨處持續的轉換進行觀察時，由於基於對於規範的三段演繹詮釋之上，必須使用嚴謹的法學表達方式，如此才能隨後為這些表達方式賦予屬於自身的、根本上不同於法學表達方式的意義。還有，為了符合研究對象的本質，社會學進一步必須做的還有：運用人們早已“浸淫其中”、在日常生活當中相當熟知的意義關聯脈絡，來對其他的意義關聯脈絡進行定義，並且然後藉此定義，對所浸淫的日常生活當中熟知的意義關聯脈絡再重新進行定義。我們來檢視一些這類定義。

四 “共同體行動”

我們所謂的“共同體行動”（Gemeinschaftshandeln），意指主



觀上有意義地關聯到他人行為的人類行動。比方兩個腳踏車騎士無意地相撞，就不叫共同體行動。不過這兩位騎士相撞前互相閃避，或是相撞後“打起來”或爲了解“賠償”而進行談判，這就是共同體行動了。不是只有共同體行動對於社會學的因果歸因來說是重要的，但共同體行動是“進行理解的”社會學的優先研究對象。共同體行動的一個重要常態（雖然不是必不可少）的組成部分，就是會根據意義，以對他人特定行為的期待爲導向，並根據這種期待來（主觀地）評估自己行動成功的機會。行動最顯著可讓人瞭解的重要解釋基礎，是這種機會的客觀構成，亦即在“客觀的可能性判斷”當中可以表述出來的、或大或小的、讓人們可以合理懷抱期待的可能性。等下我們會再多說一點，這裡我們先討論主觀地懷抱的期待。

在上述定義的意義下的所有“目的理性”行動，都是以期待爲導向的。所以原則上，不論是對某些自然過程的期待（不論這個自然過程是與行動者無關的，還是這個自然過程是想造就自然過程的行動所期許的）引導了期待者自身的行動，還是以類似的方式對其他人類的某些行為的期待引導了期待者自身的行動，乍看之下都是一樣的。但是主觀理性的行動者，可以根據他對他人在主觀上有意義的行為的期待，以及根據某種有意義的關係所造就的機會，藉著不同程度的可能性，主觀地相信可以事先加以計畫，以此建立起對他人某些行為的期待。尤其這種期待可以主觀建立起來的基礎是：行動者與其他人能“相互理解”（*verständigen*），與其他人能達成“協定”，協定會被“遵守”、符合行動者自己所意圖的意義，並且行動者相信可以從其他人那裡得到所期望得到的契機。這樣就會產生對共同體行動來說相當特別的、質的特殊性，因爲期待的範圍可以被擴展開來，讓行動者相信他自己的行動可以以目的理性爲導向。當然，共同體行動可能的（有主觀意圖的）意義，不會局限在要特別以對第三方



的“行動”的“期待”為導向。在邊緣情況下，根據意義來與第三方產生關係的行動，可以完全不用對第三方行動抱持期待，而是僅僅以他主觀相信的意義的“價值”（比如“責任義務”或是之類的）為導向來行動。亦即這可以不是期待導向的行動，而是價值導向的行動。同樣的，“所期待的”可以不是行動，而是比如僅僅第三方內在採取的行為（像是“高興快樂”）也可以是所期待的事。有意義地將自己的行為關聯上他人有意義的行為的理想類型，和最終僅僅將第三方（比方嬰兒）當作“客體”來考慮，這之間的轉換在經驗上完全是流動的。以對意義行動的期待為導向的行動，對我們來說僅僅是理性的邊緣情況。

但是，對我們來說“共同體行動”總要嘛是1. 歷史上可以觀察到的，要嘛就是2. 理論上，認為客觀來說“有可能”或是“有概率”地構成的個別的人所採取的行為（且這行為乃指向其他個別的人直接的或在想像當中潛在可能採取的行為）。而這與我們接下來要探討的範疇密切相關。

五 “社會體關係”與“社會體行動”

我們所謂的處於社會體關係的行動(*vergesellschaftetes Handeln*)（“社會體行動”(*Gesellschaftshandeln*)），是一種共同體行動，不過其主要1. 有意義地以期待為導向，而懷抱期待的基礎是秩序，2. 秩序的“規章”是純粹目的理性帶來的結果，並且這種純粹目的理性之所以會帶來規章結果，是因為考慮到所期待的處於社會體關係的行動會有什麼結果。還有，3. 這種有意義的導向在主觀上是目的理性的。



這裡所謂的規章秩序，是純粹經驗意義上的，並且意指（這裡的定義也是暫時性的）1. 在理性的邊緣情況下一個人單方面對另一個人的明確要求，或是2. 在邊緣情況當中，在明確的、由人類雙邊進行的解釋下，藉著主觀認為的內容，所允諾的或被期待的某種類型的行動。我們這裡先不討論所有與此相關的其他別的事。

我們這裡所謂的“行動在主觀上有意義地以規章秩序為導向”，首先可以意指，處於社會體關係當中的人（der Vergesellschaftete）所期許採取的行動，客觀來看符合實際的行動。不過，規章秩序的意義，以及由自己所允諾且由他人所期待的行動，可以由各個處於社會體關係當中的人以不同的方式加以掌握、或之後加以說明。因此一個在主觀上相應地以（參與者主觀上認為是一致的）秩序為導向的行動，在客觀來看是相同的情況當中，不必然會是同樣的行動。而且此外，以規章秩序為“導向”的行動，也可以是處於社會體關係中的人刻意違背主觀掌握的意義的行動。當某人在打牌時刻意和有意違背主觀掌握的秩序意義，亦即“出老千”，這人也還是處於社會體關係當中的“牌局參與者”，只是他不同於退出牌局不玩的人而已。就像“小偷”或“殺人犯”，他們的行為也會以他們主觀上有意、且有意義地違背的秩序為導向，只是他們的作法是隱瞞他們的所作所為、或是躲起來。對於根據目的理性而以規章確立的秩序的經驗有效性來說，個別行動者的行為是否會持續符合他們主觀明白的意義，並不重要。這意味著兩件事。1. 實際上（而且主觀上），個別的人通常跟老千和小偷一樣，都會期待其他的處於社會體關係當中的行為舉止跟通常的行為舉止一樣，“彷彿”其他人的行動準則都會遵從規章秩序。2. 個別的人會根據一般對人類行為的機會的判斷，客觀地懷抱著期待（一種“適當的引發”（adäquate Verursachtheit）的特殊範疇形式）。邏輯上，這兩



種（即 1. 和 2.）本身是可以嚴格區分的。一種是建構了觀察客體的行動者主觀地呈現出來的事實，亦即由研究者認為是“平均而言的”事實，並且因此當作既存的事實。另一種是認知主體（研究者）客觀上在考慮到參與者可能的知識和思考習慣，所計算出來的機會。但是，在建立一般性的概念的過程中，社會學也認為行動參與者平均而言掌握了評估機會所必須的、主觀具有的“能力”。也就是說，社會學有一種一勞永逸的理念類型的假設，認為客觀存在的一般機會，一般來說也會被目的理性行動者主觀地大略估算。所以，對我們來說，一個秩序在經驗上是“有效力的”，是因為對平均事物的期待（“客觀可能性”的範疇）有著客觀的根據。以此特殊意義來看，當一個行動，會在主觀上根據意義來進行，並且會對平均而言有可能發生的事實加以評估，然後以評估的情況為導向時，那麼對我們來說，這個行動就可謂是一個“適當地引發的”行動。在這當中，人們可能懷抱期待的機會有多高，是可以被客觀評估的；而這種可以被客觀評估的機會，對於行動者可能懷抱的期待來說，可以當作充足的、能讓人瞭解的知識基礎。事實上，這兩者在表達上幾乎無可避免的會重合在一起，但這之間的邏輯鴻溝當然不會因此就變得不清楚了。在首要意義上，所謂的客觀的可能性判斷，當然意指行動者的主觀期待平均而言能適當地以客觀的機會作為基礎，“並且因此”（在相關的程度上）客觀的機會實際上就作為基礎了。於此，顯而易見的是，到目前為止所提到的在邏輯上、表面上不相容的兩件事，亦即社會體關係的持存和不再持存，事實上是無縫接合的。只要所有的牌局參與者彼此“知道”約定好的打牌規則不會被遵守，或是只要客觀來看不存在一般考慮下理應存在的機會，“那麼因此”他們主觀上也就不會去考慮打牌規則。又或者，殘害他人生命的殺人者平均而言根本不會在乎他有意違背了的秩序——在這些例子當中，秩序就不再會在經驗上存在，也不會出



現相關的社會關係。社會秩序要存在，無論如何都需要以平均而言所認為的意義為導向的行動，在實際相關的範圍當中根據秩序來進行。但社會體關係的持存與不再持存之間是流動的。

上述所提到的還包括，比如，個別的人的實際行動很有可能在主觀意義上會以若干秩序為導向，而且這些秩序雖然“違背了”傳統思想慣例，但在經驗上卻“能發揮效力”。比如，通常最主要的直觀“意義”上，會覺得我們法規絕對會禁止兩人私自決鬥。不過某些廣泛流傳的“意義”觀念上有效力的社會傳統³卻會要求兩人私自決鬥。當個別的人去找人單挑了，他的行動就會是以此傳統秩序為導向。如果他拒絕單挑，他就是以法律秩序為導向。這兩種秩序的經驗“效力”的實際作用，亦即這兩種秩序對於行動的主觀意義秩序來說平均而言的效力作用，是不一樣的。但是，這兩種秩序我們都會說屬於經驗上是“能發揮效力的”，亦即都會說行動通過意義方針而以他（主觀上掌握的）意義為導向，以及行動通過意義方針而被影響。不過，一般所謂的秩序在經驗上的“效力”，我們當然意指秩序“被遵守”的機會。也就是說，意指處於社會關係的人平均而言既會根據通常的觀點，而指望其他人可能“符合秩序”的行為，也會在平均而言的情況下根據他人相同的期望而安排處於社會體關係中的人自己的行動（“符合秩序的社會體行動”）。同時要強調的是，雖然處於社會體關係中的人對於自己的實際行為，會根據平均而言的依據來懷抱期待，而這會產生秩序的經驗“效力”；但是秩序的經驗效力並不局限於此。這種秩序的經驗效力只是與社會學最相關的、最直接可以掌握的意涵。但是，“共同體行動”只有在非常邊緣的情況下，參與者的行為才會只以對他人行為的期待為導向。而且這也意味著這些期待本身是極度易變不定的。當平均而言參與者越不只指望以對其他人行動的期待為導向，而是更去指望參與者在相關程度上普遍主觀認為，約束著自己的是不同



於秩序的（主觀根據意義所掌握的）“合法性”時，期待就有可能更“有根有據”。

“小偷”和“老千”的行為，我們視作是（主觀上）“違反秩序的”社會體行動。這種社會體行動主觀上就其意向而言是顧及秩序的，但行動時卻以違反秩序的平均意涵為導向，因而是“不正常的”。與此範疇相對的，則是完全“由社會體關係所決定的”行動：亦即人們因為社會體關係，所以在慣常行動當中根據目的理性而從事某些必須做的事（比方為了某些特定的任務，而擱置了其他的任務）；或是他在其他的行動（比方要發展他的“友誼”或是他自己整個“生活風格”）當中，沒有根據目的理性去設想或去注意，但協議好的秩序（比方教派秩序）所設立的方針，還是影響了他行動的某些部分。在真實世界當中，這些差異全部都是流動的。處於社會體關係的人在意義關係當中，究竟是針對彼此來進行社會體行動，還是針對第三者進行社會體行動，這之間沒有原則上的差異。不過，處於社會體關係的人針對第三者所進行的社會體行動，會建立起主觀認為的協議意義。相反的，人們可以將以社會體關係秩序為導向的行動，劃分為“基於社會體的”（*gesellschaftsbezogen*）行動，以及僅僅“有社會體規則”的行動。“基於社會體的”行動意指一個行動，直接採納了社會體關係秩序（一樣，這社會體關係秩序是主觀地根據意義而說明的秩序），然後根據所認為的意義有計劃地、一般地貫徹秩序的經驗效力；或是相反的，改變或補充秩序。僅僅“有社會體規則”的行動則意指這行動以這些秩序為導向，但不是“基於社會體的”。同樣的，這種劃分也是流動的。

我們這裡暫時以“目的協會”（*Zweckverein*）作為社會體關係在理性方面的理念型。在目的協會裡，一個社會體行動所遵循的秩序和所運用的手段，都是由所有參與者根據目的理性而協定好的。在協議的秩序（亦即“規章”）當中，處於社會體關係的行



動者在理性情況（這種理性情況是一種理想類型意義上的）當中會主觀地、清楚地明訂好，應“屬於協會”的，是哪一些（或是以哪些方式所確定的）人（或“協會機構”）的哪些行動，以及這些行動以哪種形式實行；並且也會明訂好，對於建立社會體關係的人（Vergesellschaftende）來說，協會應具有哪些意義，亦即應具有哪些後果。更甚者，還會明訂哪一些物貨和成果，以及是否這些物貨和成果，是可供由社會體行動所協定好的目的（“協會的目的”）所使用（這即是“目的財產”）。同樣明訂好的，還有：哪一些協會機構可以支配、以及應該如何支配這些目的財產；哪一些成果是參與者應為協會的目的而貢獻出來，哪些行動應是“必須的”“禁止的”或是“允許的”；以及行動者參與協會可以得到什麼（因為之所以參與協會，就是為了獲得好處）；以及最後：在哪些條件下、通過哪些手段，可以讓哪些協會機構、以及是否這些協會機構願意遵守所協議的秩序（“強制機制”）。在某種範圍當中，每一位參與了社會體行動的參與者，都會相信其他的參與者將（幾乎且平均而言會）根據協定採取行為，並且他自己行動的理性方針會考慮到這種期待。當協會能夠客觀地根據成效，假設他人的任何利益能一如既往地足夠使他人遵守協議好的秩序時，那麼個別的人為什麼相信能對其他參與者懷抱信心，其理由對於協會的經驗存在來說就無關緊要了。當然，在秩序不被遵守的情況下，有機會能在生理方面或心理方面施行強制力（心理方面可以是比較柔性的，比方基督教裡兄弟手足的勸誡）；而這種施行強制力的機會對於社會體行動參與者來說是很重要的前提。這種前提是一種機會，可以提升主觀上的安全感，認為對他人懷抱的信心平均而言不會失望；也可以提升客觀的可能性，知道每次的期待都是有根有據的。有一種行動，根據其被假定為主觀的、平均而言所認為的意義，被指稱為“制訂協議”的行動，這種行動我們稱為“建立社會體關係的行



動”(Vergesellschaftungshandeln)。建立社會體關係的行動與以協定為導向的“社會體行動”是截然不同的。

在以協定為導向的行動當中，“基於社會體的”社會體行動的最重要的類型，其一是特殊的“機構”社會體行動，其二是有意義地與機構行動產生關聯的處於社會體關係的人的社會行動。特別是在組織機關（尤其是“國家”）的社會體關係範疇當中（我們隨後會對此進一步討論），人們會維護行動賴以為導向的秩序。在組織機關當中，組織機關法（國家的“公法”），與對處於社會體關係中的人的慣常行動進行管制的秩序，是不同的。但是在目的協會當中，也同樣會有這種區分（“協會的法”與由協會所制訂的秩序會區分開來）。不過這種（流動的）區分我們在這裡不繼續討論下去。

在整個發展過程中，目的協會這個“具有社會性質的構成物”(soziales Gebilde)不是短暫的，而是會持續下去的。這意味著，儘管參與者的社會體行動是會更替的，儘管參與者來來去去（當然，在邊緣情況當中，這些更替都是根據特殊的新協定而進行的），但是人們還是可以將目的協會看成是同一個目的協會。只要在社會學的相關範疇當中，儘管人員更替了，但人們實際上依然可以對以“一樣的”聯合會秩序為導向的行動懷抱期待的話，那麼人們依然可以將目的協會視作是同樣一個目的協會。只要處於社會體關係中的人通常的思考習慣，在關係到一些通常認為很重要的要點上，假設這個秩序是同一個秩序，那麼這個秩序在社會學的意義上就依然（在主觀的理解上）是“一樣的”秩序。處於社會體關係中的人可以或多或少相當明確地、或是或多或少僅是大致上地假設秩序是一樣的。從社會學的角度來看，“一樣的”是一種平順地持存的、但完全是相對的事情狀態。協會當中的處於社會體關係中的人可以通過新的建立社會體關係的行動、或通過關於秩序的“意義”的一貫通常觀點、或



(也尤其是)透過情況的改變,來有意識地改變秩序。而且在改變秩序時,新的社會體行動不需要改換、或完全丟失行動實踐意義的類型(亦即“意義更換”,或是更準確地說,應稱作“目的更換”)。至於社會學家是否要根據目的,將改變了的社會體行動,視作舊的具有社會性質的構作物的“延續”,還是要視作一個“新的”具有社會性質的構作物,這端視三點而定:1.改變的持續性,2.經驗上延續下去的舊有秩序的相關範圍(在其型態當中有相應的導向行動),3.持續性(這持續性要嘛由以同樣或是類似的方式挑選的成員所持存的,要嘛以類似的方式進行行動的聯合會機關和強制機制所持存的)。相反的,則是徹底以平順的方式進行轉變的事情狀態。至於什麼時候人們可以將某社會體關係視為“自主的”構作物,以及什麼時候人們可以將之視為是更廣泛的社會體關係的一個“部分”,則同樣是一個關於個別案例的問題(也就是說,通過具體的研究目的,而確立的符合此目的的問題)。“什麼時候人們可以將某社會體關係視為是更廣泛的社會體關係的一個部分”這個問題,原則上可以是兩件不同類型的事。1.再一次:社會體行動的經驗上“有效力的”秩序,不僅僅來源於參與社會行動的參與者所制訂的規章(此時這個秩序是自律的秩序),而是這個社會體行動也同樣取決於是否參與者(平均而言)會以他所參與的其他社會體關係秩序為導向(他律的秩序:比如,教會的社會行動會以政治權力的秩序為導向,或相反,政治權力的社會體行動以教會的秩序為導向)。2.或者,社會體關係機構本身在一個更廣泛的、建立社會體關係的聯合會機構的構作物當中,以某種方式再建構社會體關係,比如一個“軍隊部門”總體機關當中的一個“軍團”機構(這是一種他治的目的聯合會,與像是自由協會或自主“國家”這類的自治的目的聯合會相反)。秩序的他律(Heteronomie)常伴隨著機構的他治(Heterokephalie),但不是必然如此。今天,自治協會成員的行動



一般來說也會以政治聯合會的規章為導向，而自治協會的社會體行動也受此影響，因此自治協會的社會體行動今天一般來說是他律的。生產工具的社會主義式“社會體關係”（die sozialistische “Vergesellschaftung” der Produktionsmittel）意味著，今天原則上是自治的各“企業”，面對（任何一個）“總體”機構時，都會變成他治的，因此這些原則上是自治的企業，當中的社會體行動很大一部分都已經是他律的（亦即以其他聯合會秩序，尤其是政治聯合會的秩序，為導向的）社會體行動。

不是每一種協議好的（vereinbart）社會體關係都會形成目的協會（Verein）。根據定義，目的協會構成要素有1.一般性的規定協議，以及2.有屬於自己的聯合會機構。一次性的社會體關係（“臨時社會體關係”（Gelegenheitsvergesellschaftung））也可以具有短暫地認為的意義，像是立刻抄傢伙出發的集體尋仇。這時候社會體關係的構成部份，會缺乏所有上述提到的目的協會的特徵（不過理性協定的社會行動“秩序”除外。根據上述定義，這種秩序具有構成要素的特質）。關於這個發展順序的一個合適的例子是工業的“壟斷同盟”。這種壟斷同盟就是從臨時社會體關係開始而形成的目的協會，亦即從競爭者雙方關於殺價底線的一次性約定開始，發展到具有巨額財產、大型行銷中心和全面機構制度的“企業聯合集團”。唯有協議好的秩序，才是這些壟斷同盟的共同特徵。若人們利用理想類型的假設，來明確地確認所有這種協議秩序的要點的話，那麼這種協定秩序的內涵，至少包含了一種協議，亦即規定參與者必須做什麼；或是相反的，禁止參與者做什麼；或更進一步來看，允許參與者做些什麼。在個別的（並且抽象來看，設想為具有“法律秩序”的）交易過程當中，至少在非常明確的理念型例子當中，至少有幾件事是協定好的：1. 在必須做的方面：轉讓交易貨物，以及必要的話有責任保證在面對協力廠商時能持有交易貨物。2. 禁止方面：索回



已交易的貨物。3. 允許方面：能夠任意支配所交易來的貨物的每個部分。

這種類型的個別理性“交易”，是一種“沒有機構的”社會體關係的邊緣情況類型。除了協定好的秩序之外，這種交易類型缺乏任何目的協會的特徵。它可以是他治的（比方透過法律秩序或是傳統），也可以完全是自治的。這種交易的期待取決於是否雙方都信任，交易的**其他**部分不論出自於哪種利益，所採取的行為都會符合協定。但是這種交易既不是自治的社會行動，也不是他治的社會體行動，因為這種交易根本不會形成“持續的”構作物。還有，當交易行動以一種（在因果脈絡當中的）大眾現象的形式（“市場”）出現時，這種交易行動當然絕不會是一種目的協會的構作物，而是相反的與目的協會有根本上的差異。這種交易的例子很適合說明一件事，就是**造成**社會體關係的行動（建立社會體關係的行動）不必然只會以建立社會體關係的人自己的行動期待為導向。而是，比如，除此之外還會期待第三方，非參與者，會“尊重”交易的結果，亦即會尊重“財產的更換”。在這種情況下，這種行動就單純是一種“共同體行動”，這種共同體行動我們稍後會稱作“合意行動”（Einverständnishandeln）。

從歷史來看，我們時常可以發現從臨時的社會關係開始、到持存的“構作物”的這一套發展階段。我們今天稱作“國家”的這種社會體關係，其典型的開端一方面是從諸多掠奪者自由的臨時社會體關係開始，然後發展到自己選出領袖然後集結出征；另一方面則是從被掠奪者的臨時社會體關係開始，然後發展到防衛組織。在臨時社會體關係階段，完全不具有目的資產和持存性。掠奪或防衛若成功（或失敗）了，那麼社會體關係隨即就會停止、解散。若有再進一步連續不中斷的轉變，那麼臨時社會體關係就會形成持存的社會體關係，亦即會形成有系統地對婦女、手無寸鐵和降服的人進行掠奪的戰士團，並且再進一步形



成會透過判決、以行政的方式進行強佔的社會體行動。但也可能相反的，有的社會體關係，當初爲了需求的滿足而持存著，但卻解體了，然後形成了一個較無組織性的、呈現出“共同體行動”的“市場”這種構作物。這是各種形成“市民經濟”的過程當中的一種過程。

至於參與者的“心理上的”行爲，問題則是：出於什麼樣的最終“內在”狀態，參與者會步入社會體關係，並且讓他的行動以協定好的秩序爲導向。僅僅是因爲參與者冷靜地考慮是否符合目的嗎？還是因爲參與者就是有一股狂熱的愛好，要以協議好的或是假定的社會體關係的目標爲導向？還是參與者雖然對這事感到很反感，但也沒辦法，所以不甘不願地忍受？還是因爲這秩序剛好符合習慣？還是也沒爲什麼，反正就是逆來順受？但在社會學的範疇中，只要以協定爲導向的機會事實上存在了，那麼這些心理學的問題，對於社會體關係的存在來說就一點也不重要。當然，個別的參與者可以借著參與社會體行動，來追求一些與協議好的秩序完全不一樣，甚至是相反、背道而馳的目的，而且這種情況很常發生。戰爭法聯合會(Kriegsvölkerrechtsverband)，以及市場交易競爭與價格競爭的共同體行動所需的法律社會體關係(Rechtsvergesellschaftung)，是隨處都會反復出現的顯著例子。所有的社會體行動當然都表現了參與者的利益狀況，這樣的利益狀況讓參與者會考慮陌生他人和自己的行動導向，考慮引導陌生他人行動的秩序，但此外**完全不會**再考慮任何事，所以這種利益狀況的類型非常多樣。這種利益狀況的內容，只能非常概括地從純粹形式的層面標示出來，如同本文已多次呈現的那樣：個別的人相信可以指望他人會根據社會體關係的協定而進行行動，相信他自己的行爲可以以此爲導向，並相信這是有好處的。



六 “合意”

有一種綜合性的共同體行動，不具有根據目的理性所協定好的秩序，然而1. 實際上卻依然像具有協議秩序似地運作，並且在運作的過程中，2. 個別人的行動根據意義產生關聯的方式，會一併決定性地影響這一類共同體行動的特殊效果。比如，每次根據目的理性對“金錢”的換取，除了是與交易者步入社會體關係的個別行動之外，也會根據意義，與還沒有確切想像出來、而且也無法確切想像出來的當下和潛在的金錢所有者、金錢擁有人 and 對金錢交易感興趣的人的未來行動產生關聯。因為一個人自己的行動會以一種期待為導向，亦即期待其他人也會“要”這筆錢，讓金錢的使用得以可能。雖然這種時候，一般來說，行動是以自己的個人利益（亦即想滿足自己的商品需求）為導向，或是間接地以想像的陌生他人想滿足商品需求的個人利益為導向，但這都不是以（規定了想像的參與者要以何種方式滿足商品需求的）規章秩序為導向。毋寧說，參與金錢使用的參與者的需求滿足沒有（或至少相對來說沒有）這樣一種（“集體經濟的”（*gemeinwirtschaftlich*））秩序，正是讓金錢得以使用的前提。然而金錢使用的整個結果，在很多方面看起來都“彷彿”金錢之所以可以使用，是因為金錢的使用是以參與者的需求滿足的秩序為導向的。確切來說，由於金錢使用者的行動具有基於意義而產生的關係，因此，跟交易過程當中的每個交易者的情況一樣，金錢的使用在某種程度的界線當中，形成的方式通常都是金錢使用者的利益讓金錢使用者在正常情況下，某種程度上會顧及到他人的利益，因為這是使用者確認他的行動是否可以懷抱這種“期待”的正常理由。“市場”就是這種堪為理想類型的行動複合體，而市場也具有上述這種“彷彿”的特徵。



語言共同體，則是由無數個別的共同體行動，在堪為理想類型的、“目的理性”的邊緣情況當中，所呈現出來的。這些行動也是以期待為導向，不過所期待是其他人能夠“瞭解”所意指的意義。許許多多各式各樣的人，在相似的意義上使用某種表面上相似的象徵符號，然後言說者的行為，在任何情況下幾乎“彷彿”是以充滿目的地協定好的文法規則為導向——這種情況，因為是由個別言說者的行動的根據意義所產生的關聯所決定的，因此同樣符合這個節次開頭所提到的特徵。

但是，幾乎也只有這個特徵是市場和語言共同體所共有的。雖然這兩者的共同效果的形成方式，表面上可以用類似的方式來闡釋，但這其實並不重要。對社會學來說，這個“彷彿”的有用之處，這裡都還只是對市場和語言共同體提出既有的問題而已，但這隨即就會導向一連串內容各異的概念。所有跟生物學的“有機體”和類似的概念的類比，都不會有什麼建樹。進一步來看，看起來“‘彷彿’市場和語言共同體的行動都是由協議好的秩序所決定的”的這樣一種總體效應，絕對不是僅僅由人類的共同體行動就可以構成的，而是非常顯然的還會由“相似的”且“大眾”的行動的不同形式（並且這些不屬於共同體行動）所構成。

根據我們的定義，一個人將行動有意義地“與”他人的行動產生關聯，屬於“共同體行動”。但若干人的行為的“相似性”還不足以符合這個定義，任何類型的“互動”和單純的“模仿”也是一樣。一個“種族”，不論屬於這個種族的成員在任何要點上其行為有多麼相似，對我們來說如果要成為“種族共同體”，那麼就必須要這些種族成員的在彼此根據意義所產生的關聯當中進行行動。比如，某種族成員，在牽涉到其他種族成員會與“非我族類”的環境隔絕開來的情況時，為了達到自身種族的絕對最小值，因此任何方面都會與“非我族類”的環境隔絕開來（不論是否是以同樣的方式和同樣的範疇）。如果在大街上一堆路人



因為下雨了所以紛紛撐起傘來，這就不是共同體行動（而是“一群人相似的”行動）。如果不牽涉到根據意義而產生的關聯，而只是單純受到其他人的行為的“影響”所造成的行動，也同樣不是共同體行動，比如大眾恐慌，或是一群街上的路人因為受到某種“大眾情緒感染”而爭相推擠。在這些例子當中，個別的人的行為受到了影響，僅僅是因為情境當中的其他人採取了某種行為，這我們會說“由大眾所引起而採取的行為”（massenbedingte Sichverhalten）。有時候同時在各地分開行動的“大眾”會（比如通過報章雜誌）彼此產生關聯，而這種大眾行動無疑可以以一種這裡無法多談的方式（這是“大眾心理學”研究的分析對象）來影響所有個別的人的行為類型。“由大眾所引起的行動”和共同體行動之間的界線，在現實當中當然是流動的。即便是大眾恐慌，除了純粹由大眾所引起的要素之外，當然也包含了共同體行動的要素。街上路人做出行為，也可以是因為遇到一位手持武器的醉漢，所以許多路人共同採取行動（可能還會“分工”）制伏醉漢。或是街上路人做出同樣的共同採取的、分工的行為，可以是因為共同要給予一位重傷患者緊急協助。當這裡說是“以分工的方式”行動時，當然也就意味著這些共同體行動並非是用“類似的”行動方式來做事，而是完全相反。這也是與“模仿”行動不同的地方。“模仿”可以僅僅就只是“由大眾所引起”而採取的行為，或更多是以被模仿者的行為為導向（意思是，“複製”被模仿者的行為）的行動。可是這也可以反過來說，模仿行動更多是因為對所模仿的行動本身有過（目的理性的、或其他的）價值評估，或僅是根據意義而與期待產生的關聯，比方出自於“競爭”因此必須模仿。這在更廣泛的範圍當中會跨越到一個相當特殊的共同體行動，亦即之所以要複製一種所採取的行為，是因為這個行為（不論出自什麼原因）標示了成員成為某一類可以獲得



並享有特殊“社會聲望”的人。不過這個例子顯然已經超出了僅是“在模仿”的行動的領域，因此我們不再詳細討論這件事。

“語言共同體”的持存，對我們來說並非意味著有一種由某音調複合體所帶來的、由大眾所引起的相似性（這完全不是必要的），也非意味著這只是在模仿他人的所作所為而已。語言共同體的立足更多意味著一種行為可以通過“表述”，有意義地以平均而言會存在於某一個人類群體當中的機會為導向，讓這個行為自身“可讓人瞭解”，並且因此人們通常也“可以”期待這種意義效果。就如同“統治”（Herrschaft）不是意味著一種可以開天闢地的天生神力，而是某個人的行動（“指揮命令”）根據意義與其他人的行動（“聽從命令”）產生關聯，並且相應地可以反過來說，通常人們指望可以期待雙方的行動都會以此為導向。

一個用“彷彿”所標明的現象，無法為我們提供一個有用的範疇。所以我們不再多談“彷彿”現象，而是接著上述提到的“模仿”和“統治”，將另一種區分帶入各式多樣的情況。我們將“合意”理解為一種情況：以對他人行為的期待為導向的行動，由於合意，所以有（在經驗層面上“會產生效力的”（geltend））機會，將這些期待看作是已被滿足了的。而之所以可以如此，是因為客觀來看，有可能儘管沒有協議，但其他人還是會在實際上認為這種期待對他們的行為來說就意義上是“有效的”（gültig）。至於出自於什麼動機，所以認為他人的這種行為是可以期待的，就概念上來說不重要。任何共同體行動，只要是以這種“合意”的機會為導向來進行的，都稱作“合意行動”。

（在機會的可評估方面）能客觀地“產生效力的”合意，和個別行動者主觀上的指望（指望其他人將這個行動者所懷抱的期待視作就意義上是有效的），這兩者當然不能混為一談。就如同協議好的秩序的經驗效力，以及主觀的期待（期待主觀地意圖的意義能夠被遵守），這兩者不能混為一談。但是在這兩個例子當



中，（在“客觀可能性”範疇下，能根據邏輯掌握的、）平均而言能發揮效力的機會，以及平均而言能主觀懷抱的期待，兩者之間有一種能讓人瞭解的、因此是適當的因果(Verursachtheit)關係。

主觀上以合意為導向的行動，就像在進行協商時一樣，在個別的例子當中都只能表面地或近似地進行，而且這種行動對於經驗上能發揮效力的機會，不論是在其程度上還是在其明確性上，都不會沒有造成效果。單一個通過合意而處於共同體關係中的人(Vergemeinschaftete)可以故意以違反合意的方式行動，就像處於社會體關係中的人以違反協定的方式行動那樣。就如同我們先前舉過的關於“小偷”的社會關係的例子那樣，面對統治合意(Herrschafts-Einverständnis)，“不服從的人”的行動還是會（隱瞞他的不服從，）以主觀掌握的意義為導向。所以，“合意”這個概念跟“滿意”（意指參與者對於機會在經驗上能發揮的效力感到滿意）在主觀層面上是不能混為一談的。對糟糕後果的恐懼會讓人們“屈從於”平均而言的意義下的暴力統治關係，也會讓個人接受他並不想接受的“自由的”協定。持續的不滿當然會危急合意在經驗層面上持存的機會，但只要暴力統治者客觀來看擁有相關的機會，可以指望他的命令（在平均而言的意義下）會被遵從，那麼這種合意就不會被廢止。為什麼呢？只要（就像在社會體關係的情況那樣）純粹以對他人行為的“期待”為導向（比方“聽命者”對“統治者”的純粹“恐懼”）是一種邊緣情況，並且這種導向在很高的程度上是不穩定的，那麼這個“為什麼呢？”就是一件很重要的事。因為，當人們有越高的可能性可以指望“同意者”(Einverständenen)一般會將（主觀上）“符合合意的”行動視作對他來說是“有約束力的”行動（不管為什麼同意者會這樣做），那麼這種“期待”這裡就越可以具有客觀的根據。協定同樣也可以最終根據這種（合法的）合意而發揮效力。發揮效力的合意在這裡不能直接等同於“預設的協議”。



當然，從明顯協議好的秩序到合意之間是一種梯度性的轉變。在這個轉變梯度當中，人們也可以找到一種行爲，是參與者平均而言實際上會以預設協議的秩序來對待彼此。但是與明確的協定相比，這種預設協定原則上沒有什麼特殊之處。至於“模稜兩可”的協議，就經驗上，也是一種秩序，但根據普遍的說法，這種秩序有特別大的機會會產生不同的實際後果。相反的，“具有效力的”合意，若作為一種純粹的類型，那麼就完全沒有規章，尤其沒有協議。根據合意而來的處於共同體關係中的人，可能就個人來說從來也不認識對方，但是合意在這種情況下卻可能甚至在經驗上會成爲一種幾乎讓人信守不渝、因此發揮了效用的“規範”。例如橫跨了諸多政治共同體（這些共同體甚至語言是相異的）的外婚制氏族的成員，初次見面就洞房，就是如此。或是例如金錢的使用，合意表現在當人們進行相關的交換行動時，無數的人有機會根據所認爲的意義，把錢當作財物，並且把錢當作是支付款項的“有效”工具，亦即讓金錢使用成爲能夠完成有“約束”效用的共同體行動。

不是任何共同體行動都屬於合意行動的範疇。只有平均而言以合意的機會爲導向的行動，才屬於合意行動的範疇。比如，如果在任何相關的程度上，人們能期待同樣種族的成員，平均而言實際上會將種族隔離視作是有約束力的行爲，那麼種族成員的社會隔離就會是一種合意行動。不然的話，在各種情況當中，由大眾所引起的、或是簡單的個人的共同體行動，是可以沒有合意而存在的。顯然，共同體行動和合意行動之間的轉換是流動的。比方先前提到的合力制服醉漢和給予傷患緊急協助的這兩個例子，這種轉換的流動性特別明顯。唯有當行動以任何一種在經驗上假定“會發揮效用”的合意爲導向的時候，也就是比方說，只要每一個人

在現實的共同行動(Zusammenhandeln)過程當中都相當團結一致（這個團結一致是平均而言的意義上的），那麼在每個協同行



動的人(Mithandelnde)那裡，才會在主觀上存在著由簡單的共同體行動所構成的合作(Zusammenwirken)（而且這個合作不僅僅只是實際上的合作）。這兩個例子所採取的行為通常有等級上的差異：緊急協助行動更多意味著有一種合意機會、合意行動，而另一個更多就僅僅是實際上合作的共同體行動。而且，當然不是每一個表面上表現為“合作”的若干人的行為，都會是一種共同體行動或甚至一種合意行動。另一方面，一種表面上的共同行動也無論如何都不屬於合意行動的概念。比如在所有的根據意義與不認識的第三人的行動產生關聯的情況當中，就不存在表面上的共同行動。類似的，就像在上述例子中，氏族成員的合意行動，和與其他對交易感興趣的人的潛在行動產生關聯的共同體行動，之間也有程度上的差異。在與其他對交易感興趣的人的潛在行動產生關聯的共同體行動的例子當中，唯有當期待的基礎，是陌生人的行動有機會平均而言會以所假定的**有效性**為導向時，亦即正常情況下唯有當這種期待是一種“對合法性的期待”時，這種期待於此才會構成合意。而且也只有在此種情況下，行動才會是合意行動。除此之外的就只是以合意為條件的(einverständnisbedingt)的共同體行動。另一方面，緊急協助的例子已經表明了，“合意”就內容來看也可以在沒有抽象的“法規”特質的情況下擁有具體的目的關係。但是，在一些我們假設合意共同體關係(Einverständnisvergemeinschaftung)（例如“友誼”）會持存下來的情況當中，合意的內容也可以持續轉變，可以僅根據由理想類型所構築起來的、被行動者認為是會發揮效用的、持存的**意義**來加以說明。就算成員是一樣的，合意的內容也還是可以轉變。如此一來，這裡就完全會有一個實際問題：人們要將今後的關係視作是一種雖然改變了、但還是“延續下去”的關係，還是要視作是一種“新的”關係？若以性愛關係為例（而且這也正是個好例子），那麼這個例子也進一步指出了，構成合意的**意義**關係和



“期待”，不必然要有最低限度的理性計算特質，也不必然要有最低限度的（根據理性所構成的）“秩序”導向。以合意而言，“能發揮效力的”“期待”導向，更多僅意味著一個人有機會，讓他自己的行為平均而言可以對其他人（內在或外在）的行為的（或多或少常被假設為“有效的”，但也許是高度非理性的）意義有所期待。因此，在多大的程度上，平均而言可以在“法規”當中說明的合意的意義，會導致實際行為平均而言普遍的規律性(Regelmäßigkeiten)，這完全是一個個案問題，就像社會體關係的情況那樣。即便在這裡，以合意為條件的行動跟合意行動也不是一樣的。例如“各種情況的慣例”就是一種合意行動，由平均而言會被遵守、因此經驗上會發揮效力的行為所構成的。沒有“法律”的強制機制，僅僅以“熟悉”和習慣的“思考傾向”作為基礎的“風俗習慣”，跟“慣例”的差別就在於慣例有“會發揮效力的”合意。不過當然慣例和風俗習慣之間是流動的。雖然慣例情況會對參與者的行為帶來實質的後果，但這後果在經驗層面上並不強制一定要符合合意。比方封建制度的慣例讓人們認為商業是違反風俗習慣的，並因此貶低了與商人打交道的合法程度。

相當不同的主觀動機、目的和“內在狀態”，不論是目的理性的還是“僅根據心理層面”而讓人可瞭解的，都可以產生從主觀的意義關係來看是相同的共同體行動，並且也可以產生從經驗上能發揮的效力來看是相同的“合意”。合意行動的實質基礎，不過就是“外在”或“內在”的利益。這種利益旨在追求、而且也只追求明確的（這種明確性乃依情況而異）合意有效性，並且這種利益是由每個人彼此之間相當不同的內在狀態和目的所造就的。當然於此也不能否認，對於個人來說，最常形成並持存下來的動機、利益以及“內在狀態”的內容，是可以根據主要的主觀“意義方向”(Sinnrichtung)，標明出不同的共同體行動類型，



乃至於標明出不同的合意行動類型。確立這些行動類型，是每個實質的社會學(inhaltliche Soziologie)的任務之一。但是，這些本文前面定義過的相當一般性的概念，其內容必然會相當貧乏。從合意行動到社會體行動（社會體行動是一種特殊情況，完全是由規章所規制的）之間的轉變當然是流動的。當列車上某乘客和乘務員發生衝突，其他眾多乘客“支持”這位乘客時，這是合意行動；但當之後這種支持變成大家共同“投訴”這位乘務員時，這就轉變成社會體行動了。尤其在根據目的理性造就秩序時，就會出現了“社會體關係”，即便社會體關係的範疇和意義可能有高度的差異。所以，當一份有“出版者”“編者”“員工”“訂戶”的“期刊”，是爲了種族成員而成立的（這些種族成員會符合合意、但沒有協議地讓自身“具有種族區隔”），並且讓原本沒有組織性質的合意行動根據不同程度的有效性機會接受了“指令”，那麼就會形成社會體關係。或是當“學院”爲了語言共同體，而以“學校”的形式，或以古代佛羅倫斯的傳承方言的文學組織克魯斯卡(Crusca)的形式，來教導語法規則時，社會體關係就形成了。又或是爲了統治而建立起理性制度和官員的機制，社會體關係就形成了。相反的，幾乎每次社會體關係的形成也會促使引起處於社會體關係中的人之間超越理性目的範疇的（“以社會體關係爲條件的”）合意行動。每個保齡球俱樂部，對參加者的行爲來說，彼此間都會有一些一貫的“慣例”，也就是說會形成外在於社會體關係的、以“合意”爲導向的共同體行動。

在行動時，一個人會持續參與無數的、總是多樣不同的共同體行動、合意行動和社會體行動。可想而知，這個人的共同體行動，在每一次的行動當中會根據意義與其他陌生行動的範疇、合意以及社會體關係產生關係。當這個人的行動會理性地以這個範疇爲導向，而且這個範疇根據構成行動的機會的類型而越是無數多樣時，“社會的理性分化”就會有越大的進展。這個人的行動



越是採取社會體關係的特質來進行，“社會的理性組織”就會有越大的進展。這過程當中，這個人當然可以藉由同樣一個行動來參與多樣類型的共同體行動。某人跟代表Y（這個Y比如是一個目的協會的“機關”）的X進行交易行動，這個交易行動包含了1. 語言社會體關係，2. 文字社會體關係，3. 個人與X的交易社會體關係，4. 個人跟Y的交易社會體關係，5. 和參與目的協會的參與者所進行的交易社會體關係，6. 交易行動在其條件下，一併以對其他人（對交易有興趣的人）的潛在行動的期待為導向，以及以相應的合法性合意(Legalitätseinverständnisse)為導向，諸如此類。雖然每一種行動都呈現了為了成為合意行動的共同體行動，但這些行動並沒有以合意為導向。雖然正常來說，一個人之所以有可能支配他的存款與財產，是因為政治共同體的強制機制保護了他的支配機會；但姑且不論這件事，一個人，唯有、且一旦在考慮到自身存款有可能可以通過交易而改變的情況下，對外施行了他對他的存款和財產的支配時，這種支配才會是以合意為導向的行動。尤其是貨幣經濟體制當中的“私人經濟”，完全就是包含了社會體行動、合意行動、以及共同體行動。只有像魯濱遜漂流記這種純粹理論上的邊緣情況，才會都完全既不具有共同體行動、也不具有合意導向的行動，因為魯濱遜的意義行動僅僅只關係到對自然客體的行為的期待。魯濱遜漂流記只是想像出來的，但這也足以清楚說明一件事：不是所有“經濟的”行動在概念上一定會包括共同體行動本身。一般來說，情況毋寧是，在行動的個別領域當中概念上“純粹的”類型，是超脫於共同體行動和合意的。不論在宗教領域中，在經濟領域當中，還是在科學概念與藝術概念的領域當中，都是如此。“客觀化”不必然、但通常很快就會促成共同體行動，而且（同樣的，雖然不是必然，但通常特別會促成合意行動。



如上所述，人們完全不能將共同體行動、合意和社會體關係，跟對立於針鋒相對的“彼此與互相”（Mit- und Füreinander）當作是同一件事。當然不論是完全没有組織性的共同體化還是“合意”，對我們來說也絕對不會跟“排他性”是同一件事。是否合意行動是“開放的”，意思是是否任何人想要的時候就可以加入，或是是否、以及在多大程度上合意行動是“封閉的”，亦即參與者（不論是以符合合意的方式，還是以建立社會體關係的方式）不再讓第三人加入，這都是個案問題。一個具體的語言共同體或是市場共同體都是會有些邊界的（雖然這邊界大部分是流動的）。換言之，正常來說，不是每一個實質存在的人，在“期待”當中都會被當作（當下的或潛在的）合意參與者來考慮，而是都僅僅被當作是某一類群的人（雖然類群的邊界是高度不確定的）。不過，例如語言共同體的參與者，正常來說不會有興趣將第三人排除在合意之外（不過當然，在具體的對話情況下還是會有將第三人排除在外的時候）；還有對市場感興趣的人常常正好會對“拓展”市場感興趣。但是不論是語言（不管是神聖的語言、代表地位的語言、還是秘密暗語）還是市場，都會通過合意和社會體關係而具有壟斷性的“封閉”情況。另外一方面，正常來說，具體的政治權力構作物當中特殊共同體行動的參與資格，會藉由社會體關係而具有封閉性。但即便如此，在權力利益當中，參與資格在很大程度上也是會開放（給“外來移民”）的。

合意行動的參與者，可以藉由合意行動追求一致對抗外人的旨趣。但這不是必然的。合意行動並不同於“團結”，社會體行動也絕非完全對立於我們稱作“鬥爭”的人類共同體行動（這裡的鬥爭，一般來說，意指一種爭取，這種爭取在以他人行為的期待為導向的情況下，貫徹自己的意志以對抗他人的反對意志）。鬥爭可以說蘊含在所有類型的共同體行動當中。比如建立社會體關係的行動，在多大的程度上意味著團結對抗第三方，或是意味



著利益妥協，或是根據平均而言（但也許會因人而異）的主觀所意圖的目的而實際上僅僅意味著因為某種原因，而讓參與者希望改變鬥爭形式和鬥爭對象——這些都是個案的事。通常每個個案都會包含一些其他個案的要素。沒有合意共同體（包含最全心全意付出的合意共同體，比方性愛關係或慈愛關係）會完全不存在他人最冷酷無情的施暴（即便有如此全心全意的付出）。另一方面，所有的“鬥爭”，大多數都會包含了一定程度的社會體關係和合意。於此，若從社會學的概念來看，常會呈現出一種情況，就是這些事實雖然是從不同的觀點來看的，但會因為相同的特徵，而有部分會重疊在一起。一種出身於某種共同體關係、卻可以與對手自由鬥爭的情況，只是一種極端的情況。從蒙古侵略歐洲開始，到今天根據“國際法”共同決議的戰爭方式（即便這種共同決議還非常困難），再到所允許的武器和手段都有規範的騎士決鬥（就像英法之間的豐特努瓦戰役當中法軍的口號：“英國人，你們先開槍吧！”（“Messieurs les Anglais, tirez les premiers”）），最後到像是體育“競賽”這類有規則決議的的雙方競爭和友誼性的“學生決鬥”，我們都可以逐步發現越來越多關於鬥爭者的合意共同體關係的片段。當暴力鬥爭轉化成“競爭”之後，不論是爲了奧運金牌、爲了選票或權力手段、還是爲了社會名譽或獲利，鬥爭都會在理性社會關係的基礎上進行，當中的秩序則成爲“遊戲規則”，確立了鬥爭形式，也改變了鬥爭機會。撤除使用生理暴力、一步一步增加“和平”，可以減少暴力，但不會完全消除對暴力的需要。在歷史的發展當中，暴力的使用會單由一種特殊的社會體關係類型或合意共同體類型（亦即政治）的機制所壟斷，並通過強權、且最終透過按照規定而中立地進行的暴力，轉變爲成文的強制威嚇形式。幾乎所有的共同體關係，無論如何都會以“強制力”（不論是生理形式的或心理形式的）作爲基礎。“共同體關係需要以強制力作爲基礎”這件事我們有必要



簡短地進一步探討，不過對此的探討，僅限於對至此所提到的理念型概念進行必要的補充。

七 “機構”與“聯合會”

有一件事，我們已經在之前提到的例子當中多次遇到了，並且我們現在要來特別著重討論：有的人“沒有特殊作為”，卻就參與、留在了合意共同體當中。對於無組織性的合意行動來說，比方“言說”，這不需要再進一步討論。因為每個人每次“參與”言說的時候，這每次的參與行動都滿足了被我們先前當作特殊性質來討論的前提（亦即合意）。但除此之外的情況，就不都是那麼簡單了。上述的理性的“目的聯合會”即是如此。理性的目的聯合會是一種“社會體關係”的理想類型，基於與手段、目的、秩序有關的明確協議之上。于此，且在此意義上，目的聯合會就算參與者來來去去，也依然可以視作是一個持存著的構成體。當然目的聯合會的持存至少還是要有個前提，就是個人的“參與”、以及通常會建立起來的期待（期待每個人會將他的行動以秩序為導向），要基於與所有其他個人的特殊理性協議之上。但有一些非常重要的社會體關係形式，當中的社會體行動，就像在目的協會當中一樣，會理性地通過人為制訂的規章，根據手段和目的來加以安排，亦即加以“建立社會體關係”，並且在建立社會體關係的形式當中，這正好亦堪為社會體關係的持存的基本前提，讓個人正常來說可以在沒有特殊作為的情況下，能參與社會體行動，並且一併顧及他人期待（期待自身行動會以人為規定的秩序為導向）。構成社會體關係的共同體行動，正好可以通過以下來標示出特徵：在某人的某些客觀情況存在時，可以期待他會參與共同體行動，尤其是可以期待他的行動會以秩序為導



向。而且之所以通常可以有理由如此期待，是因為相關的個人們在經驗上被認為“有義務”參加構成了共同體的共同體行動，而且也因為有機會這些人可能會因為“強制機制”，無法反抗而被敦促（不論是否是以輕微的形式來敦促的）要參加共同體行動。在政治共同體這種格外重要的例子當中，行動者的期待與一些事是有關聯的，比如特別是某些人的背景或出身，或可能甚至僅僅是他們單純在某些地區當中的居留或某些行動。個人進入共同體的通常方式，是他們“出生在”、並且“養育進”共同體中。有一類共同體，1. 與自願加入的“目的協會”相反，其成員的歸屬基礎是一種純粹客觀的事實，無關乎成員自身的解釋，並且2. 與沒有組織性的合意共同體相反，不會缺乏有意圖的、理性的秩序，而是存在著一種理性的人為秩序以及強制機制，且這一併確立了行動。我們將這類共同體稱作“機構”(Anstalten)。不是每一個人們正常來說生於其中且養育進其中的共同體都是“機構”。例如語言共同體或家庭共同體就不是機構，因為這兩者都缺乏理性規章。但一些政治共同體的結構形式，例如“國家”，和例如人們在嚴格的技術意義上稱作“教派”的宗教共同體的結構形式，就是機構。

有著理性規章的機構對比於“聯合會”(Verband)，就像以理性協定為導向的社會體行動對比於合意行動一樣。對我們來說，可以視作聯合會行動(Verbandshandeln)的，是一種不以規章、而是以合意為導向的行動，亦即一種合意行動。在聯合會行動當中，1. 個人不需要根據目的理性而專注於參與聯合會，就可以符合合意而參與其中；並且進一步的，2. 儘管沒有針對參與聯合會而規定的秩序，但某些人（掌權者）可以頒佈對於根據合意而屬於聯合會的參與者的行動來說，符合合意的有效秩序。更甚者，3. 他們自己或其他的人已經準備好，在必要時刻，執行生理或心理上的強制力，去迫使在行為上違反了合意的參與者。



當然，就像所有的“合意”一樣，這一直都與人們平均而言能清楚瞭解了的意義、和經驗效力的不定易變的平均機會有關。原始的“家庭共同體”（當中，“家長”是掌權者），不具有理性規章、“世襲制的”政治構成體（當中的掌權者是“諸侯”），有許多“信徒”追隨的“先知”群體（當中，掌權者即是先知），僅僅根據合意而持存的宗教“教區”（掌權者是承繼的“主教”），這些都是一般的純粹“聯合會”的類型。此外，跟其他的“合意行動”比起來，聯合會行動原則上並沒有什麼特殊之處，所以適用於其他合意行動的整個決疑論，也同樣可以根據意義而適用於聯合會行動。在現代的文明化過程當中，幾乎所有的聯合會行動都至少有部分會由理性秩序來管制（例如“家庭共同體”會由國家機關制訂的“家庭法”所管制）。聯合會到機構之間的過度是流動的。從另外一方面來看，越是如此，“純粹的”機構類型就會越少，因為當構成機構的機構行動(Anstaltshandeln)越是多樣的時候，有一件事就會變得越規律，亦即不是整體行動都會根據理性而通過規章來管制。例如，為了政治機構的社會體行動而制訂、且以“法律”之名所行使的規章（我們在這裡特別假設一切都是根據目的理性而進行的），在任何情況下至少都只會先摘選出一些片段的部分，因為這些部分當中的理性秩序是某些與此有利害關係的人所追求的。實際上構成了構成物的合意行動，不只正常情況下比能夠以目的理性規章為導向的社會體行動還要更加廣泛，就像大部分的目的協會當中會看到的那樣，而且正常情況下合意行動還會優先於社會體行動。“機構行動”是“聯合會行動”的根據理性來安排的部分，機構是一種部分根據理性來安排的聯合會。或是機構雖然是一種完全理性的“新的創造物”，但是機構（從社會學的觀點來看，機構和聯合會之間的轉換完全是流動的）並不會處於一種完全“不具有聯合會性質”的效力領域。相反的，比如在聯合會“兼併”或統一成新的總體機構的過



程當中，既存的聯合會行動或是由聯合會所管制的行動，都會借助一連串指向新的總體機構的規章，使得要麼與聯合會相關的行動、要麼由聯合會所管制的行動，從屬於完全新的秩序；或是兩者一併都從屬於完全新的秩序。又或者是，將機構視作是聯合會的一種改換（然後行動會受到改換的影響，或是行動因為新秩序而被認為會受到這種改換的影響），或者僅是機構組織的人員和（尤其是）強制機制的改換而已。

任何一種**機構**的規章都是這樣形成的。這種形成過程可能會被視為“新創造了”一個機構，或就是一種很平常的機構行動過程。這種機構規章可以是通過由參與了未來行動的參與者所自主地“協議”而形成的，而且從通常認為的意義來看，自主協議規章的參與者被期待會忠誠地對待規章。但由參與者自主協議機構規章，是很罕見的情況；絕大部分的情況，機構規章都是“強令接受”的。意思是，由特定的人頒佈一個規章，這個規章對於與聯合會有關的行動、或是由聯合會所管制的行動來說是有效力的，而機構成員（或是必須聽命於機構權力的人），則實際上或多或少需要完全服從規章，並且或多或少需要明確地根據意義而忠誠地將行動以此規章為導向。這表明了，機構的規章秩序會產生“合意”型態的經驗效力。于此，合意必須與“同意”（Einverständnis）或是“默認”區別開來。于此，合意毋寧說是一種平均機會（Durchschnittschance），亦即強令規章根據（平均而言的）意義理解（Sinnverständnis）“所認為的”相關人士，實際上也會在實踐上將此規章視作對他的行為是“有效力的”（至於這是因為恐懼、宗教信仰、對統治者的敬重，還是因為純粹目的理性的考慮或其他什麼之類的動機，在概念上都不重要），也就是說平均而言會將其行動在符合規章的意義下以規章為導向。所謂強令接受，可以是由“機構組織”透過特殊的、根據合意而具有經驗效力的、符合規章的機構行動所造就的（自主的強令接



受)，例如一個對外有完整或部分自主性的機構（例如“國家”）的法規。或者強令接受可以是“他律的”，也就是由外在產生，通過例如政治聯合會等其他聯合會，讓成員在共同體行動當中與他律的共同體結合起來，以此施加于諸如教會、教團、或其他符合機構型態的聯合會成員的社會體行動之上。

無論是機構規章、還是協會規章，絕大多數的規章起初都不是經由協議而來的，而是“強令接受的”；也就是說，由人類和人類團體強令接受，並且無論出自何種原因，都可以按照他們的意志對共同體行動產生實質的影響，亦即在“合意期待”的基礎上將規章施加于共同體行動。這種強令接受的實際力量，可以是某些人根據人格、其他特質、或根據規定（比如通過選舉）挑選出來，因而有權施行，並使之符合合意而產生經驗“效力”。這種“有效力的”強令接受的強制力，由於它的要求和觀念能產生經驗效力，並且在實際的平均情況當中足以決定參與者的行動，因此人們可以稱為相關機構的“憲法”（Verfassung）。它是在非常不同的範圍當中，以理性的、明確的規章形式所寫下的。顯然有些實際上最重要的問題並不是以此制訂的，而且有時候因為一些此處無法細談的原因而刻意不以此制訂。所以關於經驗效力、最終持續基於符合聯合會的“合意”以及強令接受的強制力，規章只能提供一些意涵不清的說明。因為在現實當中，每次的強令接受都只能評估施行的機會：亦即評估哪些人，在多大的程度上和在哪些方面，最後真會根據一般的意涵，實際上平均而言都“遵從”了所認為的強制人員，以及在多大的程度上和在哪些方面，這種“同意”的關鍵內容會真的呈現出具有經驗效力的“憲法”？符合目的理性的憲法起草人可以通過施行的機會，將一連串規章的強令接受，與多數成員的認可、或是與多數根據某些特質或根據規則所揀選出來的人連結在一起。當然即便如此，對於少數人來說，這依然完全是一種“強令接受”，就像中世紀在



我們這裡常見而廣泛存在的、或是比方在俄羅斯村舍至今都相當盛行的觀點，都從未遺忘一件事，就是一個“有效的”規章根本上需要得到能約束規章的那些人的同意（儘管正式的原則是要服從多數）。

不過從這些事情來看，強令接受的權力乃基於特殊的、就其範圍和類型當中變化無常的影響力——亦即“統治”（Herrschaft）——之上，這些影響隸屬於一些具體的人（比方先知，國王，世襲君主，家長，長老或其他德高望重之人，官員，具有高度重要差異的社會學特質的黨派“領袖”或其他之類的“領袖”），並且影響的是其他人的聯合會行動。另一方面，這個影響乃基於不同特徵的動機，然後也基於能以任何一種方式運用生理強制力或心理強制力的機會。但於此還有，就是僅僅以期待（特別是服從者的“恐懼”）為導向的合意行動只造成了相對不穩定的邊緣情況。若平均而言，服從者之所以服從，正是因為服從者主觀將統治關係視作是“有約束力的”，那麼合意在經驗上能產生效力的機會，在同樣的情況下就更可以被高估。只要平均而言或近似來看情況越是如此，那麼“統治”就越是基於“正當性”（也就是基於合意）之上。統治對於幾乎所有的聯合會行動來說，都是最重要的基礎。而我們在這裡必須將統治當作一個特殊的對象來檢視，不能與其他事混為一談。因為對於社會學來說，不同的、可能的、主觀來看有意義的“正當性”合意（“Legitimitäts”-Einverständnis）基礎，決定性地影響了統治。只要對統治的服從不是完全僅出自於對直接威嚇暴力的恐懼，那麼正當性合意就會以基本而重要的方式決定統治的特質。不過這個問題這裡無法順帶討論，所以關於社會學的聯合會理論和機構理論，在這裡是一個初步提出的“根本”問題，但相關的討論只能先擱著不再詳述。



雖然，如我們在上文看到的，個人的發展道路總是從具體的、理性的、符合目的聯合會的秩序，朝向形成一種“廣泛的”合意行動；但是整體來說，在我們可以一目了然的歷史發展過程當中，即便合意行動沒有明確地被社會關係給“替代”了，但人們還是可以透過規章，以及透過根據目的理性所安排的機構當中聯合會的不斷改變，察覺到合意行動具有深邃的目的理性秩序。

但是，共同體的秩序理性化究竟實際上意味著什麼？一個商貿公司的職員、甚至領導若想要“知道”記帳的規則，並且將他的行動以正確的（或是在個別情況中，由於犯錯或刻意瞞騙，所以以錯誤的）方式指向記帳規則，顯然不需要這職員或領導刻意持著某種理性原則才能設想當中的規範。或是如果我們想“正確地”運用一個基本常識，比方一個減法規則“2減9不夠減，除非我們為2加上一個十位元數”，我們並不需要特別理性地去意識到當中的代數法則。基本常識的經驗“效力”，其實也就是“合意的效力”。但是“合意”(Einverständnis)和“瞭解”(Verständnis)兩者是不能等同的。基本常識是我們很小的時候就被“強令接受”的，這種強令接受就像屈從聽命於理性的專制命令一樣。也就是說，在最深層的意義上，這些基本常識的理由和目的我們最初並不理解，但卻是有約束力的、“有效力的東西”。而“合意”則首先單純因為一些事物是人們習以為常的，所以人們遵循著這些習以為常的事物。合意始終或多或少皆是如此。如果人們要確認是否一則數學計算是符合合意的、因而是“正確的”，並不需要進行理性的思考、評估，而是根據（已經被強令接受的、）經驗上的反復驗算。在所有領域當中都是如此。如果我們要符合用法地搭乘電氣輕軌電車、油壓電梯、或是使用一把獵槍，我們不需要知道構成這些事物的自然科學規則，甚至電車司機或是電梯、獵槍的維修人員，最初上手的時候也根本一知半解。今天一般也沒有消費者會知道他日常使用的



東西背後的生產技術，大部分甚至連這些東西的原料、產地都不知道。他們真正感興趣而覺得重要的，就只有這些東西實際上用起來是否符合期待。即便是社會制度，情況亦是如此。比方錢，它引人注意的特殊性質究竟是怎麼來的，用錢的人也不知道，因為連專家對此也爭論不休。根據目的理性所制訂的秩序也與此類似。在討論是否要創立新的“法律”或是新的“協會規章”條文的時候，至少與此有特別強烈的利害關係的人，會想特別搞清楚新秩序實際上所意味的“意義”是什麼。但是一旦這些新的法律、條文被大家所習慣了之後，這個最初由制訂者一致認定的意義就會完全被人們遺忘了、或是意涵改變了。只有極少數的法官或律師，才會知道千絲萬縷的法律規範在當時人們之所以協定、或被強令接受的“目的”是什麼。“一般大眾”就只知道法律規範已被制定的事實以及它的經驗“效力”，然後知道法律可以提供一種必不可少的“機會”，讓人們能避免一些極其糟糕的事情。隨著秩序變得越來越複雜、並且社會生活越來越分化，這種大家知其然而不知其所以然的事會越來越普遍。毋庸置疑的，若有人最深知規章秩序經驗上有效力的意義的人，亦即若有人意識一般大眾平均而言會對制定出來的規章秩序懷有期待，平均而言會以某種方式詮釋規章秩序，並且會有機制提供強制力以保障規章秩序，那麼這種人往往也就是有計劃違反合意地行動，亦即有意“破壞”或“規避”規章秩序的人。一種社會體關係（不論這種社會體關係指的是機構還是協會）的理性秩序，都是由首要群體在某些也許出自於相當不同的想法而來的目的下所強令接受或“誘導接受”。而在次級群體、亦即社會體關係的“行政機關”那裡，人們不必知道制定的目的是什麼，就或多或少主觀地認為、然後主動去實行。到了第三級群體，這些理性秩序對於他們的私人目的來說是絕對必要的，他們會以不同的方式主觀地認識一般的秩序施行情況，並將之當作引導他們（合法或非法的）



行動的手段，因為他們必須喚起某些關於其他人（不論是“行政機關”，還是機成員，或是協會成員）的行為的期待。到了第四級群體那兒，亦即在“大眾”那兒，當行動符合或近似於平均而言所理解的意義，那麼我們會說這種行動是“傳統的”行動。大眾在遵守這種秩序時，並不會完全知道這種秩序的目的和意義，甚至連秩序的存在都不會完全意會到。正好屬於“理性”秩序的經驗效力，從我們的重點來看，基於合意之上，但這種合意其實就是在遵循著習以為常的、習慣的、養成的、不斷重複的事物。依其主觀結構來看，人類的行為常常甚至主要的類型，是或多或少近似於規律一致的、但並沒有意義關聯的大眾行為。社會的分化和理性化的進展意味著（但不總是意味著，只是通常來看結果如此），藉由理性技術和秩序，讓人們跟另一種理性基礎，亦即如同原始意義下魔法師的魔法程式一樣，大家習慣了整個是被隱藏起來而不知其所以然的基礎，保持了越來越大的距離。但是理性化並沒有讓人們對於共同體行動的局限和脈絡有更普世化的知識。而是絕大部分情況相反的，“原始人”對他們自身存在的經濟條件和社會條件的所知，往往比一般意義下的“文明人”還多得多。而且人們也不能說“文明人”行動的整個過程都會具有主觀的目的理性。行動的各個階段其實都是相異的，各有各的問題。以此而言，“文明人”所面對的問題和“野蠻人”不一樣，有其特殊的“理性”的特色。1. 人們一般習慣相信日常生活的條件，比方輕軌電車、電梯、錢、法官、軍隊、醫藥等等，原則上都是理性的，亦即這些都是由一些懂這些事的人，根據理性的知識來建立與控制的人造物（對於“合意”的特質來說，這是一個具有一定程度重要性的後果）。2. 人們相信這些人造物是理性的，意思是這些東西的運作是依據所知的規則，而不是根據如同野蠻人在他們魔法師的影響下不理性地使用的蠻力，所以人們原則上至少可以用這些所知的規則來計算、“估算”這些東西



的運作情況，讓他們的行動能指向一種確切的、由理性所造就的期待。而理性的資本主義“企業”特別對這種“理性”秩序感興趣，因為資本主義企業可以有機會像計算器一樣去計算企業的實際運作。我在別處對此已有進一步的討論。

注釋

- 1 除了齊美爾(Simmel)在《歷史哲學問題》當中的論述，以及一些本人較早寫就的文章（這些文章已收錄於《科學學說論文集》）之外，本文重要的參考文獻還有李克特(Ricket)的研究（《自然科學概念建構的界限》第二版）以及雅斯貝爾(Jaspers)的一些文章（現收錄於《一般心理學》）。本文的概念建構不同于上述學者，也不同于騰尼斯(Tönnies)雋永的著作（《共同體與社會》）與費爾康特(Vierkandt)及其他人的研究；但這不必然不同於他們的觀點。在方法論上，參考了上述學者和戈特(Gottl)（《言詞的統治》），並且在客觀可能性的部分參考了拉德布魯赫(Radbruch)，另外（雖然是間接的）也參考了胡塞爾(Husserl)和拉斯克(Lask)。讀者們可以輕易發現，本文的概念提法表面上和施塔姆勒(Stammler)（《經濟與法律》）有點像，但內容是完全相反的。施塔姆勒是很優秀的法學家，但作為社會理論家(Sozialtheoretiker)，他會讓人毫無益處地感到困惑，而且這是故意的。社會學概念的建立方式，在很大的程度上完全是一個如何服務於其目的的問題。下文一些部分（從第V節次到第VII節次）的提出絕對不是必須的。之所以寫這些內容，一部分是為要指出施塔姆勒所指的應該是什麼。本文第二部分是我很久以前寫過的一些東西的片段，這是關於事物研究的方法上的根據，像是文集（《經濟與社會》）當中即將出版的和一些在其他地方已經出版的論文，即是依據此方法根據來進行的。以下的表述之所以會詰屈聱牙，是因為希望將客觀有效的意義和主觀認為的意義區分開來（這與齊美爾的方法有部分是不一樣的）。
- 2 之後有機會的話，我希望可以再用一個例子（音樂史），說明行為的正確類型和經驗行為之間的關係如何“產生影響”，以及說明（比如在具體的藝術發展當中）這種社會學式的影響與具體的發展環節之間的關係又是什麼樣子的。不只對於邏輯史和其他科學史而言，而是對



於所有其他領域來說也是，所有讓經驗事物和正確類型之間的張力會斷裂開來的縫隙、關係，就發展動機方面來看都是極其重要的。當然，個別隨原因而異地處於個別文化領域的事實情況也是，因為如此、以及在此意義下，明確的正確類型是不可施行的。在若干這樣的理性化基礎之間進行妥協或選擇，才是可能的、或不可避免的。此處無法對這些內容上的問題加以討論。

- 3 此處不特別對這個概念加以討論。要注意的只有：對我們社會學方面來說，“法律”是通過（在我們等下會討論的意義上的）“強制機制”而來的經驗效力，而傳統則僅是一種秩序，這種秩序是由會形成“法律”共同體和“傳統”共同體的處於社會關係的團體，通過“社會責難”（soziale Mißbilligung）而保證的。這兩者的邊界在現實當中當然是流動的。

