

家產官僚制與傳統中國的政治支配： 馬克斯·韋伯的局限¹

趙冰心

哈爾濱工程大學人文社會科學學院

摘要 馬克斯·韋伯對傳統中國政治支配的研究具有局限，主要表現在他在研究傳統中國政治支配時完全基於西方的概念、標準和文化，得出家產制與官僚制是矛盾的，二者阻礙了理性行政的發展，並造成中國歷史停滯的結論。在本文看來，傳統中國的家產官僚制不僅具有衝突的一面，還具有統一的一面，它的統一性在經驗上的表現就是超穩定結構。從中國歷史變遷觀來看，這種超穩定結構也不是如韋伯所認為的那樣是一種停滯和迴圈，而是“變”與“不變”的統一。

一 前言

從傳統中國的政治支配上看，皇帝在理論上是所有法律和行政任命的最終權力來源，但是，事實上沒有一個皇帝能夠指望沒有常規化的行政人員而保證世襲君主制的長期存在，因此，他必須依靠具有固定俸祿的官員所構成的行政系統來治理社會。這就構成傳統中國政治支配體制的特徵：一面是將整個國家作為自己家產的世襲君主，另一面是以權力的集中與分層為特徵的官僚制行政體系，韋伯將之概括為家產官僚制：



如果一個層級化的組織對管轄和許可權有著無私的規定，可是卻又由非自己的行政人員組成——如“奴隸”或“家士”，即使他們依官僚系統的方式辦事，我們仍稱此類組織為“家產官僚制”。²

一方面，傳統中國是家產制行政功能的代表，它有部分特徵屬於傳統主義的——在此是身份制的——支配型態，整個國家都是皇帝個人的私產，俸祿制下的官員為他治理國家。另一方面，它有部分特徵屬於理性的支配型態，這表現在秦漢以後施行郡縣制的科層政府，以及逐漸形成和完善的一套擇優錄用的科層選拔體制等。但是，在韋伯看來，家產官僚制支配下的行政官員習慣將一切事物關係都化成以血緣為紐帶的個人性關係，這種缺乏切事性的行為方式削弱了行政效率，再加上整個國家和政府長期專注於穩定和守成，最終導致了理性行政的闕如，這也成為資本主義不能在中國自發形成的制度原因。

韋伯對傳統中國家產官僚制的論述影響很大。大部分學者都仍然專注於韋伯所提出的“大一統的中央集權制，窒息了皇權以外的其他制衡力量，與儒家倫理一同阻礙了資本主義在中國的發生”的論斷，並在此基礎上對家產官僚製作進一步的解釋和闡述。列文森認為，傳統的中國的官僚制度和君主制度之間是一種彼此排斥的關係，“直到傳統時代的結束，代表中央權力的君主，都一直在從事著反對官僚擴張其私人利益的鬥爭；而同時，抵制君主這些壓力的儒家官僚則把這些壓力說成是君主使天下為私產，並因此而喪失了對公共福利事業的道德關係的行為。”³ 孔飛力認為“官僚君主制聽起來似乎就是自相矛盾的……君主不得不用成文法規來約束成千上萬為他服務的官僚，以確保他們每個人都按照體現他的利益與安全的行政程式行事。與此同時，他對於如何確保自己的特殊地位、超官僚權力和自主性，也會理所當



然地感到關切。結果，他不得不持續鬥爭掙扎，以避免自身的官僚化。”⁴

也有學者注意到了傳統中國家產官僚制支配的不同面向。林端最先指出韋伯在中國研究中所存在的方法論問題，並試圖啟動韋伯“家產官僚制”概念，提倡用這樣一個矛盾概念來理解中國傳統政治及州縣官員“父母官”與“技術官”這一雙重角色問題。賴駿楠注意到韋伯在論述傳統中國家產官僚制時總是關注家產制而忽略對官僚制的討論，因此得出結論：“韋伯對於世界歷史之不斷合理化的設想，誘使其將中國置於合理化進程的最初階段，而將現代化歐美世界置於其終點，在這樣的思維的作用下，韋伯專注於家產制的一面而忽視了官僚制的面向。”⁵田辰山則從更為抽象的方法論層面對韋伯對傳統中國政治支配的論述提出質疑：“韋伯‘一般性過渡理論’和‘三個理想權威類型’的概念範疇，不具備對中國社會解釋的效力，其‘理性’是狹義的，其‘法制型統治理想類型’的模式化缺乏嚴格定義，應該以‘通變’的中國思維理論去看待中國事物。”⁶黃宗智從傳統中國的歷史出發，看到了家產官僚制的積極面向：一方面，“中國的國家是世襲君主制和官僚制矛盾結合的一種國家制度，兩者的矛盾決定了帝制後期中國的國家特徵”⁷。另一方面，他又認為“帝制中國當然既非簡單的儒家亦非簡單的法家，既不單純地依靠人治也不單純地依靠法治，中國帝制國家的堅韌和長壽是同時結合了這兩者的結果。”⁸艾森伯格（Andrew Eisenberg）也持同樣的觀點：“中國歷史上有很多顯然易見的連續性和經過一些偏離後能夠恢復平衡的趨勢，這種國家和社會的相對平衡是由家產制官僚制的支配方式所提供的。”⁹

從已有的研究文獻來看，很多學者雖然指出了韋伯對傳統中國家產官僚制論述的局限，卻並沒有進行深入的反駁和論證。本文將指出，韋伯局限的最重要一點表現在他所理解的傳統中



國“家產制”與“官僚制”之間的衝突上，這源於黑格爾的辯證法，事物內部存在的橫向矛盾正是其縱向發展的根本原因，而且正是由於事物在矛盾中的自我否定導致出發展中的質變。因此，在韋伯看來，西歐現代國家的誕生得益於支配者與其管理幹部、中央與地方、教會與教派之間緊張的權力衝突與鬥爭。循著這樣的西方經驗，韋伯在描述傳統中國的政治支配時也著眼於權力的衝突，主要表現在家產官僚制這一支配形式上。但是這種強調鬥爭推動事物發展的西方哲學並不能完全解釋家產官僚制，傳統中國的家產官僚制不僅有衝突，還有統一的一面，這種統一性在經驗上的表現是超穩定結構。從歷史實然上看，傳統中國自秦漢起至清末，一直以家產官僚制為支配方式維持整個王朝的相對穩定性與政治體制的連續性。從歷史理性來看，這種超穩定結構並不是如韋伯所理解的是歷史的停滯與迴圈，而是“變”與“不變”的統一，中國歷史上歷代王朝走馬燈式的更迭是其變化的一面，而其家產制與官僚制度的統一所造成的超穩定結構是其不變的一面。

二 韋伯的支配社會學與歷史比較研究

韋伯在支配社會學中將“支配”定義為一種引起服從的命令結構，而且在這種服從中還有志願的成分，他從兩個方面來界定支配活動，一個是支配的正當性，另一個是支配結構。在韋伯看來，“任何支配的持續運作，都有通過訴諸其正當性原則而進行強烈的自我辯護的必要”¹⁰，這裏面的正當性就是支配是否“妥當”的依據，即支配者對其“官員”所要求服從的權利、以及這兩者對被支配者的同樣要求，到底是基於怎麼樣的一些終極依據上。由此，整個支配過程在韋伯看來就是一個正當化的過程，正



當化是指“在法律效力的基礎上，能夠自圓一己的立場，經驗層面的正當化工作是在事實層面上不斷地自圓其說，這種正當化的工作乃是一涉及規範，並不斷證實、肯定規範的形式下所展開的社會行爲。”¹¹ 值得注意的是，韋伯支配社會學中的“正當性”並不是像現代政治學中所討論的“什麼是正當的支配，怎樣支配才是正當的”這樣一些理論和哲學上的問題，而是一個經驗性問題，即韋伯是從經驗世界出發來考察正當性的，因為在他看來，只要在經驗世界中存在的支配都是正當的，不正當的支配都無法維持。在現實生活中，支配的實施一般要借助管理幹部來實現，這些掌握權力命令的行政人員隨著行政任務在質和量上的增長而逐漸形成固定的支配組織，爲了持續而穩定地行使對被支配者的權力，支配組織的成員必須要合理分配權力，進行理性的有組織行政，這些存在於支配者與其管理幹部之間所特有的、分配權力命令的方式就是支配的結構。正當性原則和支配結構是韋伯用來建構其支配社會學中不同支配類型的基礎，也是他進行歷史研究的概念工具。正如施魯赫特所言：

通過正當性原則和支配結構，韋伯發展出支配的純粹基本類型，以及由這些純粹基本類型的結合、混合、調適與轉化而成的歷史的、真實的支配之諸形式，並試圖在理想類型和經驗現實的對比中理解各種支配組織以及歷史發展的方向和結果。¹²

在爲人所熟知的正當支配的三種類型中，法理型支配是最晚出現的，並且是西方的獨特現象，卡裏斯瑪型支配最不穩定，總要在日常化中轉變成傳統型或法理型支配，傳統型支配在韋伯的社會學中獨樹一幟，成爲許多社會政治支配的基本模式。在以傳統爲正當性的支配類型下，人類社會最初的支配型態都是從家父



長支配開始，隨著家父長的支配權和支配範圍的不斷擴展，出現了家產制支配和家產制國家。在這一過程中，與支配者分享權力的行政官吏逐漸形成一個有別於被支配者的身份團體，爲了維持自己的政治權力而阻撓一切有礙於他們傳統權利的改革，並形成了對支配者權力的制衡。至此，歷史的發展開始出現差異，在韋伯看來，在家產制結構裏，地方權力之實際上的獨立性可能有很多變化，從依附於家產制家計的官吏到負有朝貢義務的諸侯，以及在名義上臣屬於中央的分國君主等等。而西方的獨特性在於，這一不可分割的原則是以身份制領域團體的發展爲前提的，這些近代國家組織前驅的身份團體與不可分割的“邦主”權力相互作用，共同促成了近代“國家”的起源。儘管韋伯根據支配者與管理幹部之間權力分配模式的不同在基本類型中加入了家產制、封建制、蘇丹制、采邑制等子類型來分析羅馬、沙皇俄國、中國、古埃及等國家，並描述了古代和現代亞洲的統治。但是正如韓格裏（Hamilton）所言“他分析的目的是爲了突出中國、埃及、沙皇俄國等的支配方式與西歐的采邑封建制在類型學上的差異，並用這些差異來凸顯西方歷史發展的獨特性”。¹³ 而這一獨特性就是韋伯一再強調的權力的衝突：

西方文化發展的特殊萌芽，乃是含藏於以下各種關係之間的緊張性與一種特殊的調整：一方面：存在於官職卡裏斯瑪與修道生活之間，另一方面則存在於政治權力上封建制或身份制的契約國家性格，與獨立於政治權力或政治權力交會、具有合理性官僚制形式的教權制之間。¹⁴

因此，在《支配社會學》和《儒教與道教》中，韋伯對家產官僚制的研究也著眼於傳統中國支配結構中的各種緊張與衝突，具體表現在以下幾個方面。第一，中央行政與地方行政的衝突。



在韋伯看來，在幅員廣大而交通不夠發達的家產制國家結構中，中央行政裏中央集權的程度非常有限，這是因為地方官吏固著於自己的利益，總是少報可課征租稅的田地面積與納稅的人數，少報之數大約能達到已公佈的土地戶籍登記數字的40%，並且還假造土地帳冊，導致中央無法完成有效的財政統一。與此同時，爲了防止地方的過度分權，中央掌握著官吏任命權，並通過縮短任期、禁止官員就任自己鄉里所在州省等方式來維持自己的權力，這些措施都導致精確而統一的行政體難以建立。第二，支配者與作爲身份團體的行政官吏的衝突。貨幣經濟的實行特別是它與俸祿制結合之後，爲官吏階層創造了特殊的利得機會，加強了他們的“坐食者心態”，並且使得他們對於如何維持各種原有經濟條件——其俸祿利得的關鍵所在——的關注達到頂點。這就導致任何行政上的理性和統一的經濟政策都無法實現，“對傳統經濟與行政加以任何的干預，都會侵害到支配階層在規費與俸祿上不可測知且不勝其數的利益。既然任何官吏都有可能被貶到所有機會較差的地位，所以官吏階層整體一致地強烈阻止 [至少和納稅人一樣強烈] 每一次改革規費、關稅與租稅制度的企圖。一般而言，任何的改革都有可能會危害到每個官吏在其規費上現在或未來的利益。”¹⁵ 第三，氏族與家產制行政的衝突。在傳統中國，氏族不僅擁有自己的地產、祠堂，還能夠取代帝國的法律自行懲罰族人，這樣強大的力量直可與支配者權力相匹敵。因此，“官僚制行政並不能深入到鄉村組織，國家在進行任何行政事物時都必須要顧慮氏族勢力，而任何的變革，例如提高傳統的賦稅，都必須要與此一體制——一個堅固凝聚的地方望族階層——取得協議。否則，國家官方就必然和地主、放租人、雇主，以及一般而言任何氏族之外的‘上司’一樣，會遭到頑強的抵抗。”¹⁶ 結果是所有西方式的理性管理都遭到阻礙。第四，正統儒教與作爲異端的道教與佛教的衝突。作爲官職俸祿的持有者，儒教與道



教和佛教間一直存在著利益上的衝突而處於鬥爭中，“就經濟與社會的層面而言，爭議是繞著帝國的租稅收益以及誰應當享受收益這個問題上打轉的。”¹⁷ 儒教憑藉自己的正統地位而將道教和佛教視為異端，並對二者進行打壓和迫害。而道教和佛教也因為巫術的關係而經常與貴族、宦官等勾結不斷試圖加入到俸祿的持有隊伍中。

三 傳統中國家產官僚制的統一性：對韋伯的反駁

第一，在傳統中國，中央權威一統而治，即“普天之下莫非王土；率土之濱莫非王臣”¹⁸，帝國正是通過官僚體系的法制以及上對下的人事、財經等權而達成以權力的集中，避免了地方的過度分權而造成的分裂。“因為在自給自足的封建小農經濟基礎上，與其相適應的一般狀況應該是像歐洲中世紀那樣的以莊園經濟為特色的四分五裂的封建小國家。封建的自給自足的小農經濟，決定了政府的貴族化是一個必然趨勢，由此產生封建割據的分裂局面。”¹⁹ 與此同時，由於帝國地域遼闊、區域性差異、多民族文化差異、經濟發展不平衡，再加上資源流動性不強，生產效率停滯不前，農業生產水準低下，交通通訊技術十分落後，高山大河的天然障礙等現實條件的存在都使得中央一統體制與地方有效治理之間存在矛盾，即前者的“一刀切”特性與各地具體場景不符合而產生的緊張、衝突以至動盪。因此，帝國治理需要解決中央集權與地方性適應之間的矛盾，將官吏的任命權掌握在自己手中，同時，將財政權下放到地方，稅務的徵收由各地根據各自的實地情況靈活處理，中央只徵收固定份額。這被有些學者稱為正式與非正式制度並存的制度，“二者的互動關係在很大程度上緩和了中央與地方的緊張，既保證了中央政令的執行，又保證



了地方的靈活治理”²⁰。與之相比，歐亞歷史上主要依靠武力建立的幾個龐大帝國，受制於政府受資訊、決策、執行、交通、通訊、監督等因素制約，難以實施大規模管理活動，同時又沒有處理好中央與地方的關係而往往時間不長就陷入分崩離析狀態。

第二，支配者與管理幹部之間也並不僅僅只有利益的衝突。雖然在表面上，世襲皇帝將整個國家都當作自己的家產，利用俸祿制豢養了自己的一批家臣為他治理天下，但是，皇帝對其行政官員和子民的支配權卻並不僅靠臨時偶然生效的權力來維持，而是憑靠他自身具備的公權的性質，“所謂國家秩序，就是以這種公權為中心的支配體制”²¹。在這種支配體制中，皇帝們往往將“天下”、“國家”、“社稷”、“宗廟”等作為君主稱謂來使用，“國家”又稱“邦家”，這個詞本身就是家國一體的產物。“王者無外，天下為家，日月所照，雨露所及，皆其境也。”²² 通過“君國一體”，“君主即國家”政治支配者使自己成為國的代表和化身，無形中實現了從“私”到“公”的轉變。另一方面，帝國的官吏又是儒生文士這一獨特的現象使得儒家的理想抱負都被貫徹到治國理政上來，儒家講求“修身齊家治國平天下”和“學而優則仕”，在官吏眼中，他們並不認為做官是為皇帝私家幹活，相反，這是一種忠於國家、忠於民族的行為，例如範仲淹“先天下之憂而憂，後天下之樂而樂”，天下安危，系諸一身。正如錢穆所言：“因此中國的讀書人，無有不樂於從政的，因為做官可以造福人群，發展他的抱負與理想，只有做官，最可造福人群。”²³ 再加上科舉制度的實施，為儒生們進做官提供了相對公平的平臺，把真正有才能的人都吸收到國家治理中來，這在世界歷史的任何一個地方都是不曾出現過的。

第三，以鄉紳為首的氏族組織在傳統中國基層政治穩定的維護中起到了重要的作用。在遼闊的帝國治理中，為了解決管理學中“有效管理”和“合理分層”的矛盾，降低治理成本，



政府行政權力的觸角必須從鄉村社會中收回。因此地方基層政權的建制只到縣級，即所謂的“皇權不下縣”，廣大鄉村社會的治理主要依靠的是士大夫鄉紳的力量，以及各種帶有自治或半自治性質的鄉里組織，諸如鄉約、社倉、義倉等。大部分鄉紳都是學習儒家文化的文人，與國家正統意識形態相吻合，他們政治地位主要顯現在兩個方面：其一，扮演朝廷、官府政令在鄉村社會貫通並領頭執行的角色。在傳統中國，中央的政令、法令，無論採取何種傳播方式，欲使之傳遍鄉村社會，都必須經由鄉紳階層曉知於民。當權者只需將政策、法令告之鄉紳，餘下對鄉民宣傳並使其執行的過程便由鄉紳負責。其二，充當鄉村社會的政治首領或政治代言人。在相對穩定的統治秩序下，鄉村民眾對朝廷政令及各種賦稅的服從或抗爭，首先回饋到鄉紳那裏，並聽從鄉紳的建議，爭取鄉紳的認同，再經鄉紳向官府反映民意。在這一過程中，政府與鄉紳實並不是一直處於對抗階段，而是一種協商解決政事的方式，形成了一種協商政治的傳統。帝國版圖的擴張，爲了降低治理成本，政府行政權力的觸角必須從鄉村社會中收回，轉而使用另外一種方式對鄉村社會進行間接的控制，而地方紳士們所掌握的權力是一種非正式的權力，他們無權代替地方官直接發號施令，只能對其決策施加影響，因此不會造成中央與地方鄉村的隔絕。

第四，從宗教的社會功能來看，在傳統中國，儒教、道教、佛教在中國社會以其各不相同的專長而呈現互相補充，共生共存的局面。儒家文化作爲中國社會的主流價值體系，講求“修身、齊家、治國、平天下”，個體心性修養與社會政治治理如何可以成功貫通的問題，即“內聖”和“外王”。“它代表一種人格的理想，這種人格理想一方面強調人的社會性，認爲人的社會性與人之所以爲人有其不可分的關係，因此，人必須參與社會，參與



政治。另一方面，儒家的‘內聖’思想含有超越意識，儒家相信人的本性是來自天賦，因此，在這基礎上，個性永遠得保存其獨立自主性，而不為群體所淹沒。”²⁴ 從宗教的角度來看，這是一種精英宗教，並不適合以耕地為生世代勞作的小農。而道家思想講求人與自然的和諧、崇信巫術，佛家思想強調自身修養，講的是超世，教人要深信因果，要得正知正見，超脫輪回，度己度人，成就佛果，二者更適合小農的思想。因此，在中國歷史上，道教、佛教長期作用於社會下層，而儒家在政治上一直主要作用於社會上層，它們各自發揮自己的社會功能，共同締造和維繫社會生活的長期統一局面。

四 中國歷史變遷觀下的超穩定結構

自秦漢以後的歷代王朝統治者在國家治理中都使用家產官僚制的支配方式，以達到維護社會穩定的目的，使得帝制中國的政治體制表現出了高度的穩定性和連續性。這種以穩定性和連續性為特徵的傳統中國社會的歷史發展模式被金觀濤和劉青峰概括為“超穩定結構”，它指的是：

控制論中研究過這樣一種系統，稱之為超穩定系統。超穩定系統並不是像“超穩定”這個詞字面上的含義那麼簡單，而是指某些具有共同特徵的系統，它們一方面表現出自身結構很難發生改變，另一方面表現出週期性震盪。也就是說，這種系統的穩定性是依靠它本身具有消除對原有狀態偏離的週期性震盪的機制而得以實現的。中國封建社會正是一個超穩定系統，這個系統所具有的結構特徵和作用機制使得中國封建社會產生週期性的改朝換代[即震盪]，並且由此而保持中國封建社會的結構基本不變。²⁵



本文認為，家產官僚制的統一性在經驗上的表現就是超穩定結構，這是一種歷史實然，支配者正是利用這一支配方式維護王朝的穩定和統一。

如何從歷史理性看待家產官僚制的國家治理所造成的中國社會的超穩定結構呢？韋伯循著黑格爾認為中國是“永無變動的單一”²⁶、“中國很早就已經進展到了它今日的情況；但是因為它客觀的存在和主觀運動之間仍然缺少一種對峙，所以無從發生任何的變化”²⁷的思路，認為中國的家產官僚制儘管也有衝突，但中國歷史的發展卻是停滯的，只有借助外部力量才能打破這種迴圈狀態，產生理性的資本主義。這是一種深受西方基督教影響的從線性進步來看待傳統中國社會變遷的歷史觀。線性進步史觀認為時間是方向明確的單行線，無論上帝的創世、基督的誕生、或者末日審判，這些特定時間都被賦予特定的意義。因此，線性歷史觀的本質就是：

時間本身表現為物質形態普遍固有的延續性及其狀態交替的不可逆轉的一般順序性的統一。物質形態每一種確定的存在狀態都是其狀態交替序列的一個環節，並且一去不復返。整個序列就是物質形態存在狀態不斷更新的過程，它只有一個方向，只朝著新的存在狀態伸延著、展開著、流動著，而絕不會完全回復到原先存在的某種確定狀態。²⁸

在西方社會理論中最明顯的表現就是在人類社會變遷上所持的二分法預設上，即認為現代社會與前現代社會之間是無法相通的，比如塗爾幹將社會類型分為機械團結型和有機團結型，馬克思主張未來共產主義要與傳統實行最徹底的決裂等等，都是從線性進步史觀的角度來看待歷史的。與線性進步史觀相對的是循環



論，這建立在對自然現象和社會現象觀察的基礎上，認為自然秩序和社會秩序都是一種有機的安排，整個宇宙就是一個有機體，因而天象和人象有一致的趨勢，天和人是彼此相互影響或相互關聯而行動的。

社會現象就和天象一樣，是一種多元組合的有機體，既然是一個有機體，就會有成長，有死亡，有盛也有衰。迴圈的變遷在於解釋，盛衰是必然的過程，一個社會不會永遠的盛，也不會永遠的衰，盛了又衰，衰了又盛，才是正常的變化，整個社會的發展，就是在盛衰交替之下前進。²⁹

例如佛教的輪回思想認為宇宙萬物以一“劫”為週期進行迴圈，每“劫”始末只是神話傳統的再現，即諸神在舞臺上將歷史重演一遍，各種生命都會永遠像車輪一樣在天堂、人間和地獄迴圈轉化。鄒衍用木、火、土、金、水所代表的“五德”來解釋歷史變遷，認為王朝的興衰就是“五德”的周而復始的迴圈運轉。韋伯從西方進步史觀出發，看到家產官僚制的政治支配所造成的傳統中國基本不變的大一統結構，就認為這是一種歷史迴圈。

因此，從西方的線性進步史觀來解釋中國歷史的超穩定結構就是：中國社會一直都處於傳統社會中，沒有進入現代社會，所以就是停滯的或者迴圈的。但是從中國歷史變遷觀來看，傳統中國的超穩定結構是“變”與“不變”的統一，歷代王朝走馬燈式的更迭是其變化的一面，而歷代一直保持家產官僚制的支配方式是其不變的一面，這既不同於把歷史變遷的循環論，也不同於韋伯所推崇的線性進步論。中國的歷史變遷觀雖然受到佛教輪回思想的影響，但與循環論和線性進不觀並不一樣，而是二者的統一，主要表現在以下兩點：第一，變遷是從一個階段到另一個階段的必然過程，可能是交互作用，也可能是內部結構的轉變，變遷中的各部分是一個互相依賴的體系，它是在維持體系運作的狀況下，建立新的秩序與和諧。第二，變遷是一個循環體系，盛衰



就象徵這個體系終始的週期性，迴圈不是重複，而是有成長也有沒落的演化，這就是物極必反與萬物生生而變化無窮，兩者所形成的變遷方式。³⁰ 用《易傳》中變化的觀念來解釋就是，事物變化的動力既可能來自於陰陽兩極的延續即整合，也可能來自二者的消長即衝突。在文崇一看來：

這種變化用始終、起伏的迴圈方式，以表現盛與衰的運行法則，這種法則在常與變的交替過程上也是一致的；無論是自然界或人類社會，變化的過程雖不免有不利或對立的現象，但最終目的是為恒久的整合與和諧；這在天道是相同的，觀察天象可以瞭解人類社會，從人類社會可以反映天地萬物之情，這就是天人感應的基本理論。陰陽二種原動力的關聯和互動是這個理論的基本結構，現象變而道不變是這個理論的基本原則，這個道就是太極，太極還包含了陰陽二元素，這就是易傳中‘太極生兩儀’和‘一陰一陽之謂道’的解釋方式。³¹

因此，在傳統中國文化中，“變”與“不變”，構成歷史生命的陰陽兩極，負陰而抱陽才是歷史的真諦。從“變”的意義上，歷史是古老的，又永遠是新陳代謝的，不斷進步的。因此，韋伯從循環論和線性進步觀著眼，認為中國傳統社會停滯不前是不明百中國“變通”的高明哲理，社會變之微、之漸，歷代都在進行，儒家經典《大學》中說：“《詩》曰：‘周雖舊邦，其命惟新’”，這其中暗藏著中國人的政治智慧，“以不變應萬變，萬變不離其宗”，其歷史圖式是不斷上升的螺旋，呈開放型，這也是中國能數千年屹立而不亡的寫照。同樣的，從這樣一種變遷觀來看，“傳統”和“現代的理性”無法完全割裂開來，傳統中蘊涵著理性，同樣，理性也必然包含著傳統的成分。因此，西方



社會的變遷也不是只有“變”，沒有“不變”。比如英國的現代民主是在君主制傳統中誕生和成長的，至今也沒有脫離開君主制。再說美國，這個最發達、最現代的國家中，卻存在著濃厚的新教傳統和深刻的種族矛盾這兩種通常被認為最“傳統”的現象，這都是他們“不變”的一面。

五 總結

韋伯對傳統中國家產官僚制論述局限的原因在於他將傳統中國作為其跨文化比較研究中的“他者”，是為了突出和對比西方文化的獨特性而存在的。在他看來，作為近代才出現的、僅出現在西方的法制型支配得益於西歐采邑封建制下各個支配力量間權力的衝突與鬥爭，於是他也將目光集中到傳統中國的家產官僚制的矛盾上，然後得出了這一矛盾造成中國歷史停滯的結論。然而，家產官僚制在傳統中國不僅是衝突的，還具有統一的一面，這一統一性在維持中國社會超穩定結構中起到重要作用。同時，從中國自己的文化傳統來看，家產官僚制所促成的超穩定結構也並不意味著歷史的停滯與迴圈，而是“變”與“不變”的統一，作為傳統中國的政治支配方式持續了兩千多年，本身就具有一定的“歷史合理性”。當然，這並不意味著韋伯的分析方式就是全然錯誤或者毫無用處，概念工具在社會科學研究中的作用依然不可撼動，需要牢記的是每一個概念的建構都會受到研究者本人的歷史經驗和價值關聯的限制，在比較歷史研究時，它的價值是啟發式的，而不應該是規範式的。韋伯的研究使我們更清晰地瞭解了到傳統中國家產官僚制支配中一些矛盾與鬥爭的因素，這是他的啟示。與此同時，我們還應從自己的歷史文化傳統出發，看到



他的不足，只有在不斷地協商與對話中，才能更好地實現對本國歷史文化的研究。

注釋

- 1 本研究是國家社科基金重點專案“韋伯與中國文化”（專案批准號：14ASH002）和中央高校基本科研業務費精品文科專案“馬克斯·韋伯與中國資本主義萌芽問題研究”（專案批准號：3072019CFW1302）的階段性成果。感謝導師蘇國勳先生在寫作過程中的指導，文責自負。
- 2 馬克斯·韋伯，《經濟與歷史支配的類型》，康樂，吳乃德等譯（桂林：廣西師範大學出版社，2004），305。
- 3 約瑟夫·列文森，《儒教中國及其現代命運》，鄭大華，任菁譯（北京：中國社會科學出版社，2000），213。
- 4 孔飛力，《叫魂》，陳兼、劉昶譯（上海：上海三聯書店，1999），249-250。
- 5 賴俊楠，〈“家產官僚制”與中國法律：馬克斯·韋伯的遺產及其局限〉，《開放時代》，第一期（2015），95-107。
- 6 田辰山，〈韋伯理論的局限及其在中國的誤用〉，《文史哲》，第四期（2006）。
- 7 黃宗智，《清代的法律、社會與文化 民法的表達與實踐》（上海：上海書店出版社，2001），217-219。
- 8 同上注。
- 9 Andrew Eisenberg, “Weberian patrimonialism and imperial Chinese history”, *Theory and Society* 27 (1998), 83-102.
- 10 馬克斯·韋伯，《支配社會學》，康樂，簡惠美譯（桂林：廣西師範大學出版社，2004），19。
- 11 同上注，465。
- 12 沃爾夫岡·施魯赫特，《現代理性主義的興起 韋伯西方發展史之分析》，林端譯（臺北：國立臺灣大學出版中心，2014），191-193。
- 13 Gary G. Hamilton, “Patriarchalism in imperial China and Western Europe: A revision of Weber’s Sociology of Domination”, *Theory and Society* 13 (1984), 393-425.
- 14 馬克斯·韋伯，《支配社會學》，415。



- 15 馬克斯·韋伯，《中國的宗教：儒教與道教》，康樂，簡慧美譯（桂林：廣西師範大學出版社，2004），108。
- 16 同上注，151。
- 17 同上注，280。
- 18 《詩經·小雅·穀風之什·北山》。
- 19 金觀濤，劉青峰，〈中國歷史上封建社會的結構：一個超穩定系統〉，《貴陽師院學報（社會科學版）》，第一期（1980）。
- 20 周雪光，〈從“官吏分途”到“層級分流”：帝國邏輯下的中國官僚人事制度〉，《社會》，第一期（2016），1-33。
- 21 西嶋定生，《中國古代帝國的形成與結構：二十等爵制研究》，武尚清譯（北京：中華書局，2004），39-40。
- 22 《抱樸子·逸民》。
- 23 錢穆，《中國文化史導論》（北京：九州出版社，2011），120。
- 24 張灝，《幽暗意識與民主傳統》（北京：新星出版社，2010），43。
- 25 金觀濤，劉青峰，〈中國歷史上封建社會的結構：一個超穩定系統〉。
- 26 黑格爾，《歷史哲學》，王造時譯（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1956），158。
- 27 同上注，160-161。
- 28 王鵬令，《時-空論稿》（北京：人民出版社，1985）。
- 29 文崇一，《歷史社會學 從歷史中尋找模式》（臺北：三民書局股份有限公司，1995），93。
- 30 同上注，69。
- 31 同上注，136。

