

中國發展成現代型國家的 困境：韋伯學說的一面*

●金耀基

韋伯著作中的國家與社會

近年來，德國社會學家，麥克斯·韋伯（Max Weber）提出的有關新教倫理的論題在中國大陸和台灣的學人和知識分子中間已經成為熱門話題，其主要原因在於，東亞地區在文化上同屬受儒家思想統馭的地區，而在二次大戰之後，該地區在工業化和現代化方面取得了長足的進展，為世所矚目。此一經驗現象之值得深究，正如西方資本主義的興起成為韋伯及他同時代許多學者關注的中心問題一樣。韋伯新教倫理的論題認定，中國之所以未能發展資本主義，其根源在於儒家的價值體系。而今日東亞既在文化上受儒家思想不同程度的影響，於是，我們完全有理由像托馬斯·墨子刻（Thomas Metzger）那樣提出下列問題①：

因此，我們禁不住要問，「在這個世界上，為何一些社會較之另一些社會能夠更為有效地應對自己的問題，迎接現代化的挑戰？」韋伯所欲解釋的是中國的失敗之處，而我們則正要解釋其成功之處。但說來也怪，我們的答案同韋伯的一樣，也強調了〔特定社會〕固有的精神氣質的作用。

在過去十年裏，學者們就儒家倫理對東亞工業化和現代化所產生的積極影響作了不少的研究，這類著述都直接或間接地對韋伯給儒學所下的斷言提出了質疑。據筆者管見，這類文獻的意義實不在於它們確證或否證了韋伯新教倫理的論題，而在於它們提出了文化要素與經濟發展的關係問題。

二十世紀90年代的今天，東亞地區在現代化的進程中所面臨的最重要也最緊迫的問題是政治發展的問題，尤其是民主的問題。今天，東亞四小龍（南韓、台灣、新加坡和香港）都以不同的方式面臨着民主的挑戰。民主的挑戰，就其實質而言，乃是對國家威權主義（state authoritarianism）的挑戰②。在四小龍

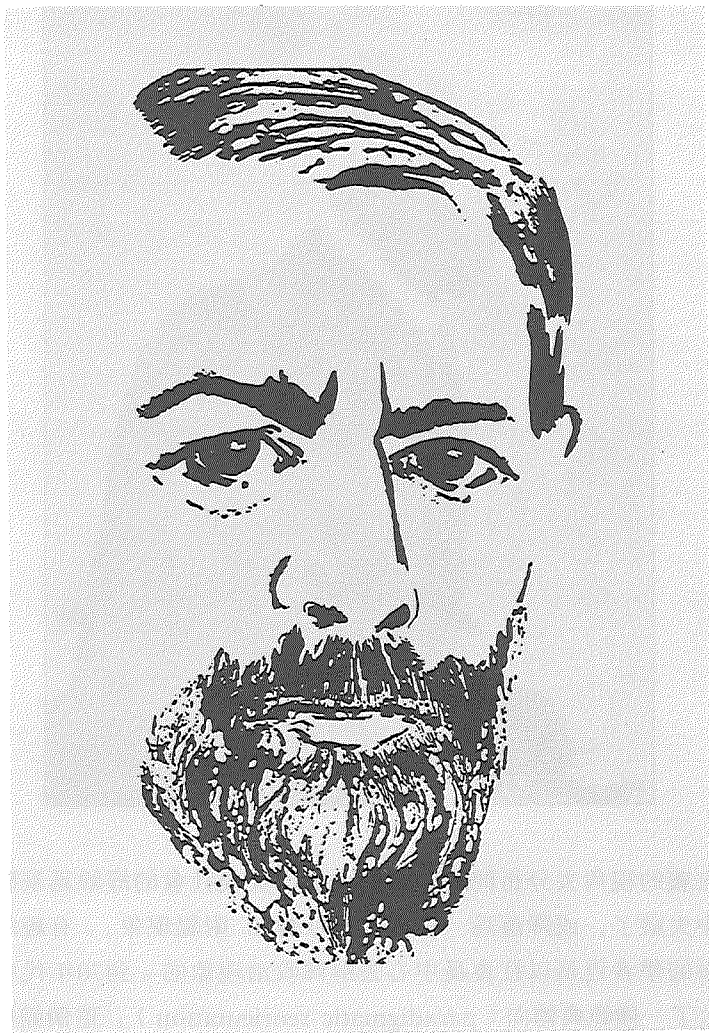


圖 韋伯

中，或者除香港外，威權國家在經濟騰飛的過程中都扮演了重要角色。阿姆斯特頓（Amsden）在分析台灣的經濟發展時寫道^③：

因此，台灣為我們提供了一個個案，從中可以見出國家干預對經濟發展所起的重要的促動作用，它證明了國家機器與經濟增長過程的交互作用。

有趣的是，在台灣，民主的發展在很大程度上是由「國家」與「社會」間的一種新的力量平衡推動起來的。相對於國家而言，台灣之社會的力量呈現出與日俱增之勢，而應該指出的是，這些社會力量的出現卻正是國家本身的產物而已^④。

在一段相當長的時期中，有一個現象值得指出來，即在有關現代化問題的主流文獻中，國家作為行動者或作為塑造社會的制度性結構所起的作用，如果不是完全被忽略了的話，也至少未得到充分的重視。這類著述多從多元論和結



圖 韋伯比馬克思或他同時代的大社會學家杜爾凱姆都更強調地把國家當作中心要素。

構功能主義的視角去分析問題。它們大都以英美社會的經驗為基礎，國家往往在理論中失蹤了，或降落為一種經濟或社會的「附屬現象」。有趣的是，新馬克思主義派的學者也是以社會為中心去解釋政治現象的。到70年代中期，社會科學界產生了一種範典轉向（paradigmatic reorientation），這個範典的取向把國家視為重要的行動者，並探究國家是如何影響政治和社會過程的，亦即把國家放到理論中一個重要位置。「重新引進國家」（bringing the state back in）^⑤的呼籲，即說明了這個範典的精神。在這個新的範典轉向中，學者們，無論是馬克思主義還是其他流派的，都很自然地回到了麥克斯·韋伯那裏，因為韋伯比馬克思或他同時代的大社會學家杜爾凱姆（Durkheim）都更為強調地把國家當作中心要素，把政治現象視為具有自身邏輯和歷史的特殊現象。用伯特蘭·貝蒂（Bertrand Badie）和皮埃爾·比恩鮑姆（Pierre Birnbaum）的話來說，一旦接受了韋伯的立場，「我們就再也不能像馬克思和杜爾凱姆的一般模型所指示的那樣用生產關係或勞動分工去解釋政治現象了。在韋伯的學說中，政治包含着其自身的決定要素。」^⑥

如果把韋伯與馬克思作一比較，我們可以說，馬克思不認為國家作為一種獨立力量的可能存在。相比之下，韋伯的大量社會學研究卻強調了國家作為一種影響社會的力量所起的作用。吉登斯（Giddens）指出：「不算過分簡單化地說，馬克思是按照其有關經濟基礎的預設去看待國家的，而韋伯則傾向於按照從他對國家的興起的分析中演生出的範典去看待經濟基礎的。」^⑦

正如海德堡大學的沃爾夫岡·施盧赫特（Wolfgang Schluchter）指出的，韋伯畢生的工作都是在探究西方理性主義的興起問題，而此種理性主義主要表

現在以工具理性為主的近代資本主義和國家政治中。可惜，由於他的早逝，韋伯未及完成其有關近代國家的社會學研究^⑧。不過，從現有的韋伯著述中，我們可以看到他的國家概念。在韋伯看來，「科層制（bureaucracy）是……現代國家的根源所在」，「現代的國家都絕對地依賴於一個科層制基礎。國家愈大，它就愈是無條件地要這麼做。」^⑨不僅如此，韋伯還認為近代國家的一個顯著特徵就是法理型統治的出現。「凡屬法理型的統治，其合法性基礎均為理性的，那種藉科層制的行政而實施的統治不過是法理型統治的最純粹的類型而已。」^⑩應該提出的是，韋伯充分地認識到，就歷史實相言之，理性的統治不僅有民主的變體，而且還有專制獨裁的變體^⑪。

宗教社會學和統治社會學乃是韋伯著作中的兩大理論領域，有鑒於此，韋伯在討論中國時主要側重於說明中國為何「未能發展出」（non-development）具有自身特色的近代資本主義和近代科層制，就不是偶然的了。筆者最感興趣的問題是，韋伯如何看待帝制中國時代「國家」與「社會」的關係？在試圖回答此一問題時，我們可將班迪克斯（Bendix）對韋伯的詮釋作為有用的線索和示意。班迪克斯承認，韋伯確實在盡可能地避免使用諸如「社會」或「國家」這類字眼，但班氏又認為，「社會」與「國家」之間的區分及其相互之依存乃是「韋伯整體著述的基本主題。」^⑫他還進一步指出^⑬：

韋伯強調了統治者與被統治者在一定程度上對合法性的共有信仰，由此保留了黑格爾的思想，即社會與政府彼此間處於交互關係中。此外韋伯還強調了另外兩點：其一，對合法秩序的信仰，在本質上是異於社會中「物質利益與精神旨趣的聯合」的，其二，合法權威的實施有賴於一個擁有其自身的絕對要求的行政組織。這樣，韋伯又保留了黑格爾在「市民社會與國家」之間所作的區分。

韋伯的社會學著作或許並沒有明顯地闡明社會與國家的互動問題，但是在他有關政治的著作中，韋伯對此則三致其意。戴維·比森（David Beetham）寫道^⑭：

韋伯有關政治的著作的重要性是再明顯不過的了。他的社會學著作中未加論列的大量主題都出現在這裏，……。最重要的是，韋伯在論述德國政治和俄國政治的著作中對社會和國家的互動進行了獨到的分析。其重要性可於他對科層制的分析中見出。在《經濟與社會》一書中，科層制是作為一種抽象模型提出的，在很大程度上它是脫離社會和政治過程而孤立地加以處理的。而在其有關政治的著作中，科層制則是被置於社會和政治脈絡中加以考慮的，由此，韋伯發展出了一種有內在局限性的科層制及其同其他社會力量和群體的互動關係的理論。

我個人的看法是，若欲充分地理解在中國發展現代型國家的問題，就很值得深入地去闡明韋伯在國家與社會的關係問題上所持的互動觀點，特別是剖析韋伯如何看待傳統中國的國家與社會二者間之相互關係。

價值基礎和結構要素

在探討中國為何未能發展出近代資本主義的爭論中有兩派，一派從制度上立論，另一派則從文化上立論。前一派認為主要原因在於傳統中國的制度性結構，後一派則認為在於中國的價值體系，特別是儒家思想^⑤。

誠然，韋伯想讓我們相信，中國之所以未能發展出近代資本主義，其根本原因在於儒家的「精神氣質」，此種氣質無力釋放出體現在近代經濟過程中職業人身上的那種「資本主義精神」^⑥。（與本註同引書者，下文只標頁碼。）但我們不能據此認定韋伯所持的是一種「文化主義的」立場。遠遠不是這樣。事實上，韋伯不僅關注文化要素，而且如果不是特別強調，也至少同樣重視結構要素。布里安·特納（Bryan Turner）指出^⑦：

因此，在韋伯看來，資本主義關係的本質並非來自於節儉的個人的種種特性，而是來自於一整套的結構，這些結構將合理性強加於社會行動者的行為之上……韋伯對資本主義的描述頗類似杜爾凱姆和結構主義者的觀點：前者把「社會事實」看成是外在的、客觀的和強制性的，而後者則把資本主義概念化為一種不能歸納為人際互動的關係。

應該注意的是，韋伯詳細討論了帝制中國的五大結構要素，認為它們表明了同近代資本主義的功能要求相關聯的一些特徵^⑧。正如施盧赫特指出的，韋伯對西方和中國的不同發展路向所作的實質性分析表明，「把中國人的世界同禁慾新教的世界彼此分開的絕不僅僅是終極價值基礎的不同以及二個社會中文化承擔者階層對它們的表達方式的不同而已，結構形態的不同也是一個原因。一個是大大一統的國家，另一個則是等級制國家（一個以等級為基礎組織起來的社會），這是它們走上各自不同的、獨特的發展道路的根本的決定因素之一。」^⑨

韋伯把帝制中國視為一個具有特殊的結構形態的家產制國家（patrimonial state）。近代資本主義之所以未能在中國獲得發展，用他自己的話來說，這「主要與國家的結構有關。」（p.100）誠然，韋伯對中國家產制國家的性質以及國家與社會之間關係的性質所作的分析並不總是貫通而有系統的，但其洞察力之敏銳深透，在其同時代的思想家中，誠無出其右者。韋伯把秦始皇建立的中央集權的官僚制國家看作是最重要的政治結構要素。封建諸侯國在戰爭中紛紛被削滅，隨之建立起了大一統的帝國。在戰國時期業已達致文化上的統一，現在更加上了政治上的統一。帝國在文化和政治上的統一對家產制國家的本質無疑有着決定性的影響。

在漢代（緊接秦後），儒家思想被尊為國家意識形態，於是，儒家的文化系統便同政治結構——它具有濃重的法家色彩——充分地合為一體了。事實上，正是漢代的儒法混合為以後諸朝的皇權統治提供了文化與結構上的基礎。在筆者看來，自漢以降，儒學逐漸演成了一個可稱為「制度化儒學」（Institutional Confucianism）的體系。制度化儒學是制度—文化的複合體，其

中包含皇權制度、家產官僚體系和儒家文化價值^②。

韋伯相當敏銳地指出，家產官僚制的權力主要「局限於」城牆以內，其行政所轄範圍實際上僅限於城市及其附近地區(p.91)，而鄉村則能夠「通過寺廟，發揮一個共同體的作用」(p.93)。韋伯還觀察到，家產官僚制的理性主義必須面對以親族組織的未受過教育的血親長老為代表的強固傳統主義力量，並要受其限制(p.95)。當然，我們不可由此而說家產國家在社會面前是軟弱無力的。韋伯認識到宗法血親組織的强大力量(p.96)，也可說他認識到在傳統中國「民間社會」在國家（政府）力量之外的存在與力量。但麥克斯·韋伯充分地意識到大一統的、中央集權的帝制國家對中國社會所具有的政治經濟意義。

戰國時期那種政治競爭的局面不再見容於大一統下的皇權制度了。韋伯清楚地看到，存在於西方的那些「强大的獨立力量」在中國明顯地付諸厥如(p.62)。徐復觀指出，中國的專制制度——其基礎是在秦漢時期奠定的——的原型有一個顯著的特徵，即是「在專制政治之下，因為一切人民，皆處於服從之地位，不允許在皇帝支配之外，保有獨立乃至反抗性的社會勢力。」「另一方面的所謂專制，指的是就朝臣的政權運用上，最後的決定權，乃操在皇帝一個人的手上；皇帝的權力，沒有任何立法的根據及具體的制度可加以限制而言，人臣可以個別的或集體的向皇帝提出意見，但接受不接受，依然是決定於皇帝的意志；無任何力量可對皇帝的意志能加以強制。這才是我國所謂專制的真實內容。」^③他還認為，皇權制下的專制機器基本上是以法家思想為根源，以軍事和刑法為工具，所構造起來的「一切文化、經濟只能活動於此一機器之內，而不能軼出於此一機器之外，否則只有被毀滅」。這種專制皇權乃「是中國社會停滯不前的總根源」^④。誠然，韋伯把秦始皇的統治視為東方獨裁君主（oriental sultanism）的一種形式，但他對整個中華帝國皇權統治的看法並不那麼絕對(pp.44-45)。在韋伯眼中，皇權統治在很大程度上乃是建立於開明的家產制這一新原則之上的，而此項原則要求任人唯賢與能。韋伯說，「社會秩序中的封建因素逐漸趨於弱化，家產制成了與儒家精神根本上相應的結構形式。」兩千年來，韋伯指出，「文人學士與專制主義的鬥爭從未間斷過」(p.138)。確實，堅持儒家以民為本的文化價值的士大夫和文人學士代不乏人，而按照此種文化價值，在治理百姓時總將教化置於懲罰性的刑法之上^⑤。余英時論漢代循吏的文字指出了「政」「教」分合的內在緊張性，並有力地說明了循吏在維護政治秩序之外，建立文化秩序的儒家傳統。他特別點出儒教之基地在「社會」而不在朝廷。更有甚者，儒家價值的信奉者甚至如克里爾（Creel）所說，還表現出一種反國家主義的傾向^⑥。縱觀中國的歷史，國家與社會之間一直沒有清晰的界限，嚴格言之，「社會」的觀念是隱沒在「國家」觀念之下的，中國知識分子（以儒家為主）從來沒有將「上帝」與「凱撒」兩者分開的理念，在古代中國，知識分子一開始就關注凱撒的世上的事務，後世知識分子「以天下為己任」正是此一傳統的延續，他們所指意的文化秩序，應即是「道統」，此與代表政治秩序的「政統」有別，但政統與道統這兩個領域不是像西方的「政」、「教」那樣截然區分的。在先秦時代，由於政治秩序未定於一，知識分子的道也是多元的，政統與道統都有相對性，這都有自主性，但漢代之後，政統固「定於一」，道統也由儒家取得。不過，在大一統的政

治下，知識分子在「社會」上已失去「獨立」生存的資源，更無制度化的組織力，根本上已無法與政治勢力相頡抗，誠如余英時在〈道統與政統之間〉一文中所指出者。「正由於中國的『道』缺乏有形的約束力。一切都靠個人的自覺努力，因此即使在高級知識分子群中也有許多人守不住『道』的基本防線。」^②在大一統的國家形式下，誠然在政治制度本身中也有對君權的某種程度的牽制，此即國史上所謂「君權」與「相權」的問題。宰相為官僚制之首，且來自社會，不如皇帝之由世襲。而至少理論上由客觀之賢與能之標準甄拔，自有助於政治制度之合理化。事實上，遇到「聖王」式的君主，相權對皇權確有制衡性的功能，但歷史上「聖王」少、「王聖」多，在君尊臣卑的大一統格局下，相權是有限的，在普遍王權意理下，君權是絕對的，相權是派生的，他的權源，不來自他處，正來自君主。到了明代，太祖甚至連宰相之制都廢除了。行文及此，應強調指出，中國的國家制度主要是建基於法家學說而非儒家理想之上的。顯然，韋伯並未充分認識到法家學說對家產國家制度所產生的影響。自秦以降，中國的國家制度乃是儒法兩種思想的混合產物。卡爾·伯爾格（Karl Burger）指出^③：

我們不能認為在中國有甚麼「儒家的法律」，正如我們不能認為中國是一個「儒學國家」一樣。自秦以降，所有的朝代都尊奉着法家的基本原則。

儒家和法家在統治和管理方法上雖然存有很多重要的差異，但它們在對待「國家」與「社會」的關係問題上卻有着共同的取向。本杰明·史華慈（Benjamin I. Schwartz）認為：在中國，居於統治地位的共同文化取向就是「那種關於普遍的、無所不包的社會政治秩序的觀念，而此種秩序乃是一種基於宇宙論的普遍王權的概念為中心的。」^④他認為，「普遍王權或他所佔據的權位是一種在人的社會與宇宙的統治力量之間構成主要聯繫的制度」^⑤。正是在這裏，韋伯顯示出

圖 史華慈認為對皇帝塑造社會的權力予以高度信任，這實際上代表着對社會政治秩序觀念的一種極端樂觀主義的解釋。



了他那非凡的洞察力。他說，「世俗權威與精神權威均操縱在一人手中，其中尤以精神權威的力量至為強大。」(p.39)韋伯看到，中國的君主就如同一位教皇，中國的皇帝是運用真正意義上的卡里斯瑪型權威(charismatic authority)進行統治的。宇內唯一的君王在其人格中體現着凌駕於神聖的和世俗的社會政治生活領域之上的至高權威。用史華慈的話來說，他對傳統的社會政治秩序有着「無所不包的統轄權宣稱」。這一點充分地體現在「普天之下，莫非王土，率土之濱，莫非王臣」的說法中。眾所周知，普遍王權的合法性是基於「天命」理論之上的，相應地，君王被稱為「天子」。這種把普遍王權視為凌駕於神聖和世俗領域之上的權威之化身的文化觀念對於家產制國家在意識形態和結構上有着不可估量的影響。

首先，由於此種皇權乃一至高無上的帶有宗教性的神聖結構，因此就排除了發展強大的牧師階層或獨立宗教力量的任何可能性(p.31)。在中國，不像在西方，教會的力量從未發展到與國家分庭抗禮的地步，更遑論對國家(或君王)操縱精神領域的權力進行挑戰了。第二，由於皇帝是天命的化身，因此他就自然而然是一位道德領袖(和宗教領袖)。中國的思想家，無論是儒家的還是其他學派的，都從未打算也無法想像從「制度上」對皇權加以制約。林毓生認為：「政治道德化的觀念排除了從憲法上對政治權力施以限制的任何可能性。如果有誰以為這種權力可能走向腐化，因此需要從制度上加以制衡，那麼在用語上即是自相矛盾的。」^②在這一點上，我們同意史華慈的論斷，他認為，對皇帝塑造社會的權力予以高度信任，這實際上代表着「對社會政治秩序觀念的一種極端樂觀主義的解釋。」^③從這個角度看，我們可以更易理解韋伯為何把儒學視為一個「對世界持極端樂觀主義態度」(p.42)的理性體系。

雖然如艾森斯塔特(Eisenstadt)敏銳地指出者，在帝制中國，統治者的「普遍權力」(generalized power)是相當有限的^④，但從理論上說，國家(普遍王權即是其人格體現)的權力乃是無限的，它可以不受阻礙、不受限制地運用權力去塑造社會的社會政治生活。帝制中國的政治系統，借用墨子刻的話來說，擁有一個「不受限制的政治中心」(uninhibited political center)^⑤，它具有不斷地對社會經濟活動實施干預的潛在可能與傾向。如上所述，帝制國家不允許任何獨立力量的存在，在中國從未發展出獨立的宗教團體或其他社會力量，如果我們對中國城市的性質進行一番考察，就能更加清楚地看到這一點。韋伯在分析中國城市時不僅指出了中西城市的差異，而且還直接地——雖是含蓄地——觸及到了國家與社會之間的關係。他說(p.13)：

與西方不同，中國的城市……缺乏政治自治權，東方城市不是古代〔西方〕那種「城邦」，也不具備中世紀那種「城市法」，因為它不是一個擁有自身的政治特權的「公社」，在那裏也沒有出現過像古代西方自給自足的武士階層那樣的公民。

而且，中國的城市也不同於當時英國的城市，它沒有一部「憲章」來保障其「自治特權」。中國城市「其實是皇權的堡壘，它在自治方面所享有的形式保障實際上



圖 中國皇權乃一至高無上的帶有宗教性的神聖結構，排除了發展強大的牧師階層或獨立宗教力量的可能性。在中國，不像在西方，教會的力量從未發展到與國家分庭抗禮的地步。

比鄉村還少。」(p.15)韋伯指出，中國的城市主要是理性的行政管理的產物(p.16)，在那裏從未出現過公民（或市民）。結果，城市成了一個行政實體，而不是一個政治社會或市民社會（civil society）。正是在這個意義上，巴拉茲（Balazs）指出，帝制中國是一個「官僚社會」^③。在中國之所以未產生真正的「市民社會」，在很大程度上即由國家的力量防抑所致。這對於在中國發展現代型國家乃是一個具有根本意義的結構問題。

行文至此，我們應當記住，如施盧赫特指出的，韋伯認為中國的中心問題除了需要發展具有自身特色的現代資本主義外，還需要發展具有自身特色的現代官僚制。在韋伯看來，中國的家產制使官僚制成為非理性的，無法產生出真正有效的中央集權的管理體制^④。他認為，之所以出現這種情況，不僅是由於「官僚制精神」（spirit of bureaucracy）所致，而且也是由於經濟政治因素所致。在這些經濟政治因素中，最重要的一個就是大一統的國家。在大一統的國家裏採取了一些集權措施，用韋伯的話來說，就是特殊的「家產制手段」（patrimonial means），包括官員三年一換的輪調制度，禁止他們在家鄉供職。這些措施遏止了帝國的封建化，但代價是削弱了中央當局的權力，使理性的地方行政得不到發展^⑤，因為家產制下的官僚們不得不仰仗那些代表着傳統主義權力和利益的地方鄉紳(p.48)。結果，「帝國就形同一個由教皇轄地組成的邦聯」(p.48)。在韋伯看來，家產官僚制的「非理性」性質不僅源自大一統國家的政治結構，而且還源自儒學的價值體系。據韋伯的分析，儒學「乃是食祿者的身分倫

理 (status ethic)，是尊奉世俗理性主義的文士的地位的倫理」^⑳。在韋伯看來，「儒家的理性主義意味着理性地順應世界」(p.248)。官僚制的精神體現在官吏的「君子理想」中，而官吏的生活行為具有一種特殊的風格，它不是把世界當作「理性」改造的對象，而是傾向於把地位的不斷完善奉為最高目標^㉑。家產官僚制那種特殊的非理性性質的根源在於儒家心態，此種心態表現於，人們在踐履倫理的生活行為時奉行着一種特殊的「個人化原則」(personalist principle)。韋伯寫道，「中國的倫理在那些自然發展出來的、尊奉個人化原則的社會群體中，在那些與之關係緊密或以之為楷模的社會群體中發展了它那最強有力的動機。這同清教倫理適成鮮明的對照，後者視人為上帝的造物，並把人的責任客觀化了。」(p.236)儒家個人化的精神氣質建立起了「血緣社團」(community of blood)，同清教的「信念社團」(community of faith)恰成對比。此種氣質對「科層制心態」的發展構成了障礙，後者不僅對於現代資本主義的運作，而且對於現代科層制的實踐都是不可或缺的^㉒。在韋伯看來，中國的官僚制之所以始終停留在家產官僚制的水平上，其原因在於中國的家產制國家對形式法律和實質正義未作嚴格區分。韋伯認為，中國的法令都是「法典化的倫理規範而非法律規範」(p.102)。瞿同祖的研究充分支持了韋伯的看法，他指出，「法律儒學化」現象顯示了儒家倫理融進了中國法律之中^㉓。其後果是，家產官僚制無法使官僚機器非人格化(或理性化)，於是，無力發展出現代行政需要的形式理性^㉔。

國家的危機：尋找現代國家的新形式

延續了兩千餘年的帝制國家終於在1911年的共和革命中壽終正寢了，但是，從帝制國家的廢墟中並不能自動產生出一個現代國家。舒爾曼 (Schurmann) 寫道，「中國的共和國的出現並非標誌着新制度的勝利，而是標誌着舊制度的覆亡。」^㉕費正清也認為，辛亥革命的意義「在於消極方面的成就——消滅了君主制，而此種君主制不僅是歐洲式民族國家的那種君王系統，而且是天命式的普遍的王權系統。」^㉖1911年的共和革命在很大程度上造成了「權



圖 費正清認為辛亥革命的意義在於消極方面的成就——消滅君主制。

威危機」(authority crisis)。中國的國家處於生死存亡的關頭。確實，不僅國家處於一片混亂之中，整個華夏文明都受到了西方工業國家的嚴重挑戰。在本世紀最初的那些年代裏，由於普遍民族危機的意識，知識分子心力傾注最多的是救亡圖存的問題，而民主和個人權利的問題則退居次要地位。在史華茲所描寫的嚴復中，西方自由主義在他手上成爲了追求國家之富强的工具價值，這對當時知識分子的知識取向是頗有代表性的。李澤厚所講的「救亡壓倒啟蒙」則形象地綜合了當時知識界的氣候。

辛亥革命前後，知識分子、改革者和革命者一直都在努力爲中國探索一種新的國家形式。1911年辛亥革命所創造的共和政府，不論它如何脆弱，它畢竟標示了一個新時代的來臨，所以像瑪琳·萊特(Mary Wright)一樣的史學者，都不會將二十世紀的最初十年視爲朝代循環中的一個階段。不過，新共和政府建立不久，就接連發生了帝制復辟，第二次「革命」等事件，顯示革命是不徹底的，之後，軍閥割據出現了秦代大一統格局以來一種政治多元性的變體，這不是先秦戰國體制的再現，也不是歐洲的多國家體制，更不是北美式的聯邦制。在軍閥割據下，出現了一種政治多元主義，但那是帝國主義支持操縱下舊式軍人的群雄分峙，去現代國家形式遠甚，這是與時代社會的需要相違背的，國民黨「北伐統一運動」所以能擊潰軍閥正代表了一種進步力量。說到這裏，我們必須指出，在五四新文化運動之後，在中國的政治舞台，除了國民黨之外，只有共產黨具有吸引知識分子與回應時代需要的意識形態與組織力量。辛亥革命之後，在中國建立一個現代型國家的問題並沒有獲得答案。無論是國民黨，還是中國共產黨都把重建國家當作最重要的目標。國民黨與共產黨之間的鬥爭與分合，是一極複雜的過程，共產主義運動最後在中國得勢的原因，已有不少研究與解釋，我們只想說，在中國現代革命發展過程中，一種激進主義的思想(或毋寧說是態度)一直在逐步高漲，這是指一種尋求「根本性」解決社會與政治問題的心態。在這樣的歷史背景下，馬克思列寧主義最終成了據以重建國家的主導意識形態，就不足驚訝了。鄒讜寫道^③：

圖 在這樣的歷史背景下，馬克思列寧主義最終成了據以重建國家的主導意識形態，就不足驚訝了。



許多激進的中國知識分子都接受了馬克思列寧主義，認為它為中國的問題提供了解決之道。對於其中的緣由，學者們已經作了大量的探討。馬克思主義是一種關於全面危機（total crisis）的理論，它設想出了一種在最近的將來全面改造社會的方案。因此，它就同中國激進知識分子的那種全面危機的意識、那種仍然模糊、尚未成形的全面改造社會的要求、那種想要立即採取實際行動的願望產生了共鳴。列寧主義中蘊含的權力理論滿足了中國激進人士對全面改造社會的需要。

中共的目標不外是要全面改造中國社會，在中國建立一個現代國家。中共重建國家的方略除了要實現其他目標外，還要建立或重建國家權威的合法性。像二十世紀的其他新國家一樣，中國的共產黨國家，如班迪克斯指出的，必須「在一種新的基礎上」建立自己的政府，「並把『人民』作為權威的終極源泉^④」。的確，中共充分地認識到，要在人民的心目中建立自己的「天命」，那就必須借用「人民」的名義^⑤。從前那種「天命」理論已經喪失了吸引力。中共是按照毛澤東「群眾路線」的著名理論——該理論被認為是中國化的馬列主義——去重建權威的，黨被認為是無產階級或人民意志的體現。中國式的馬列主義在一個重要的意義上乃是與「制度化儒學」的徹底決裂。舒爾曼指出^⑥：

在傳統中國，儒學、士紳和家長代表着精神氣質、身分集團和楷模人格的三位一體。到1949年，革命把這一切掃蕩一空……。傳統的三位一體的權威被摧毀了，社會制度本身也隨之而瓦解。

在舒爾曼看來，傳統的三位一體業已被意識形態（馬列主義、毛主義）、黨的組織領導者和幹部取而代之了^⑦。如上所述，中共革命的目標是要全面改造社會。就此而言，黨國（party-state）如同皇權一樣對社會政治生活的一切領域都享有「無所不包的統轄權宣稱」。自1949年以來，黨國不僅試圖控制社會，而且還試圖改造社會。傅高義（Vogel）所描述的「政治征服社會」的現象，自1949年中共掌握政權以來，在中國大陸出現的正是這種情況^⑧。鄒讜認為共產黨中國是一種極權主義的形式，因為它「把國家的職能無限地延伸到了市民社會和經濟領域^⑨」。在中共統治下，政治「中心」的權威已經直接伸展到了邊陲的地方，韋伯所講的傳統的鄉村的「自治權」或「宗法血親組織的權力」從根本上被摧毀了。黨國的官僚制不同於家產官僚制，它在很大程度上把中央和地方兩級政府的行政管理「理性化」了。這樣，中共創立的國家體制就不再像韋伯所描述的古代中華帝國那樣「形同一個由教皇轄地組成的邦聯」了。50年代後期，通過社會經濟生活的集體化和公社化，國家將其控制社會的權力作了無限的擴張。舒爾曼據此認為^⑩：

中國確信自己擁有管理社會的多個方面的手段，它是中國有史以來第一個懷有這樣信心的國家權力。因此，魏特浮哥（Karl A. Wittfogal）歸之於「東方專制主義」的那些特徵僅僅適用於現代共產黨國家，特別是中國的共產黨國家。

舒爾曼對現代中共國家的描述或許有些誇大其辭，但無可爭辯的是，黨國在中共的社會政治秩序中享有至高無上的權威。正如亨廷頓（Huntington）在論述別的問題時指出的，「那種認為黨的權威至高無上的理論乃是……十七世紀的絕對君主制理論在二十世紀的翻版」^⑤。不僅如此，在中國，黨國建立起了一種不容爭辯的霸權秩序，在這個秩序中，就連政治系統的邊緣部分也被政治中心充分地調動起來，並且完全受政治中心的支配。列寧主義的黨國像傳統的皇權一權，不承認「市民社會」的獨立地位。我們要指出，就「國家」與「社會」的關係而言，在皇權體制與共產體制之間存在着明顯的連續性。雖然馬列主義從根本上不同於儒家的文化體系，但中國政治文化的某些要素，如意識形態的強求一律、對最高領導人的崇敬等等，在共產黨的政治系統中仍然迴蕩着餘響。從某個觀點來說，中共體制乃是國家社會主義或官僚社會主義的一個變體，共產黨幹部則是典型的新式官僚。自1949年以來，在中華人民共和國並未出現「無產階級專政」或「人民專政」，而是應驗了韋伯對社會主義的命運所作的精確預測，那就是出現了「官吏專政」（dictatorship of officials）^⑥。在中共體制內部，如同在皇權體制內部一樣，不存在任何真正的制度上的制衡。法理型權威，或者說法治，並未在當代中國受到崇奉，這一點與皇權中國的情形，並無根本之異。

毛澤東的文化大革命是借反官僚主義的名義發動起來的，因此得到了億萬群眾的狂熱響應。毛巧妙地運用黨外機制（紅衛兵）來摧毀黨的機器，從而造就了所謂的「大民主」。也許可以說，毛的文化大革命給僵滯的中國官僚體制帶來了卡里斯瑪式的突破^⑦。從某種意義上說，文化大革命在60年代的勝利乃是隱含於文革口號中的實質理性（如平等、正義、民主）對科層理性（bureaucratic rationality）的勝利。不管是否具有諷刺意味，蔑視一切黨規、法規的文化大革命並沒有給中國帶來「大民主」，相反的，卻是帶來了所謂的「封建的法西斯主義」，它全然脫離了程序理性。「四人幫」垮台之後，開始大張旗鼓地鼓吹一種新的意識形態——即農業、工業、科技和國防四個現代化。除了四化的意識形態之外，中共最積極進行的工作就是重建黨的權威。顯然中共並沒有韋伯的理論為導引，但他們所努力的，確是試圖重建一個韋伯模型的科層制^⑧。中共現今的領導人似乎相信，一個像韋伯模型的現代科層制對實現四個現代化是不可缺少的，然而在四化方案中卻明顯地缺乏政治現代化一項。不論如何辯說，這是中共的四化方案的嚴重缺陷，因為它沒有為民主的發展留下空間，特別是，中共在現代化理論中，沒有為「社會」（包括「公共領域」）的自主性給予承認。而中國若要成為一個真正的現代國家，它就必須面對此一問題。

結 語

本文試圖從韋伯的現代化理論觀點，探討中國發展現代型國家的問題。我覺得，無論是韋伯一般性討論現代化和現代性的著作，還是他那些具體地討論中國的家產制國家和家產官僚制的著作，對於中國探尋發展現代型國家的問題，都具有重要的意義。在傳統家產制的條件下，皇權對於人民的社會經濟生

活擁有無所不包的統轄權。雖則鄉村擁有相對的自治權，但在政府之外卻不容許任何獨立的宗教力量或經濟力量的存在。城市沒有「憲章」，也不享有「自治特權」，而只是行政管理的產物，在帝國時代，在實際上，國家力量從未能全面滲透社會，在帝制中心軟弱時，民間社會更有活力，但「社會」在大一統結構中始終沒有真正自主性的存在。雖然中國式的馬列主義根本上有異於「制度化儒學」，但共產體制在處理社會與國家的關係方面，卻與皇權體制有着明顯的連續性。事實上，共產主義的黨國體制推行一種較皇權體制更多干預性的意識形態，並擁有更為有力的組織手段，因此，它把社會進一步置於行政統治之下。

我在前面曾經指出，韋伯有別於馬克思、杜爾凱姆等社會學家，他把國家視為一種能夠塑造社會的制度性結構。不寧惟是，如班迪克斯及其他學者指出的，韋伯認為社會和國家是彼此關聯，交互作用的。但是，由於他的早逝，韋伯未及完成其有關國家社會學的研究，也未能就現代國家中國家與社會的關係問題進行全面系統的研究。綜觀韋伯的著作，我認為他似乎主要是從行政的角度而不是從政治的角度去界定現代國家的。韋伯所關注的是「行政手段」，這在他的研究中佔有壓倒一切的突出地位，正如在馬克思的著作中，「生產手段」是壓倒一切的主題。誠然，較之其他思想家，如馬克思或杜爾凱姆，韋伯更多地強調把官僚制與民主的關係當作現代國家的主要問題^⑤。施盧赫特的研究表明，韋伯除了提出過傳統型的、法理性的和卡里斯瑪型的合法化原則外，還提出過第四類合法化原則^⑥。韋伯提出的「科層制民主」的概念^⑦或許為當代國家所面臨的合法性和統治可能性的問題提供了一個最為合理的解決辦法。韋伯堅持捍衛「民選的領袖民主制」(Plabiscitarian leader-democracy)，認為它是「卡里斯瑪型統治」的一個反威權主義的變體。但我們要鄭重指出，在這裏也存在着內在的問題。蒙森(Mommsen)指出^⑧：

他(指韋伯)認為，他所處時代的真正危險是停滯和僵化，而不是卡里斯瑪式的突破。在他看來，政治生活的動力與活力已經致命地衰頹了，對此只有一個補救辦法，那就是採取「卡里斯瑪型的領導」。卡里斯瑪型領袖必須遏止科層制的熱望。……只有他們才能使社會保持「開放」，抵制科層化的非人力量。

蒙森正確地提出了如下問題：「有兩種類型的卡里斯瑪型統治，一種能夠在一民主的社會秩序中保障自由，另一種則可能導致產生極權的或準極權的政權，這兩者之間的分界線究竟在哪裏呢？」^⑨中國在文化大革命中的經歷清楚地表明，毛澤東的卡里斯瑪式突破把中國的社會政治秩序引向了「制度性崩潰」的結局。的確，韋伯式的「民選的領袖民主制」的內在危險性是十分值得警惕的。在這一點上，我同意施盧赫特的看法，韋伯對現代社會的科層化趨向所持的總體上的悲觀主義立場是有一定缺陷的^⑩。而且，韋伯似乎把抵制集體化科層制或國家機器的任務交給了「自主的個體」，而如施盧赫特指出的，這不能為當代的主要問題——即「怎樣才能控制集中的權力？」^⑪——提供一個滿意的答案。韋伯或許會同意，離開了科層制的行政，要在中國實行現代化是不可能的。但我傾向於認為，科層制並不一定導致產生韋伯所擔憂的「鐵籠」結局^⑫。「怎樣才能控制

集中的權力」這一問題的答案並不像韋伯所認為的那樣在於「自主的個體」，而是在於「自主的社會」。阿爾溫·古爾德納（Alvin Gouldner）在批評馬克思主義時寫道^⑧：

但是，在當今世界上，離開了強大的市民社會，任何解放都是不可能的。市民社會能夠增強公共領域的力量，能夠給人們提供一個躲避龐大國家的避風港，能夠提供一個抵制國家的中心。

在此，我們又回到了韋伯，因為韋伯所關注的正是社會與國家交互作用的問題。遺憾的是，韋伯未能完成其有關國家的社會學研究，他的某些思想也不能當作在中國建設民主的最佳向導。我們必須批判地繼續韋伯未竟的工作，尋求一種能使社會的自主地位得到充分承認與保障的現代國家形式。

註釋

① Thomas A. Metzger, *Escape from Predicament* (New York: Columbia University Press, 1977), p. 235.

② 白魯恂(Lucian W. Pye) 說：「我們今天在威權主義的危機中面臨着一個一致的挑戰，它正在顛覆全世界所有類型的威權體制，包括馬列主義政權。」見他的文章 "Political Science and the Crisis of Authoritarianism." *American Political Science Review*, vs/84, No. 1, March 1990, pp. 3—19.

③ Alice H. Amsden, "The State and Taiwan's Economic Development," in P.B. Evans, O. Rueschemeyer and T. Skocpol, ed., *Bring the State Back In*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), p. 101.

④ Ambrose Y.C. King, "A Non-paradigmatic Search for Democracy in a Post-Confucian Culture: The Case of Taiwan, R.O.C.," paper presented at the Conference on "Political Culture and Democracy in Developing Countries," Hoover Institution, Stanford University, Sept. 14—17, 1988.

⑤ Teda Skocpol, "Bring the State Back In: Strategies of Analysis in Current Research," in *Bring the State Back In*, op. cit., pp. 3—43.

⑥ Bertrand Badie and Pierre Birnbaum, *The Sociology of the State*. Trans. by A. Goldhammer, (Chicago: The University of Chicago Press, 1983), p. 17.

⑦ Anthony Giddens, *The Class Structure of the Advanced Societies* (London: Hutchinson University Library, 1973). p. 125.

⑧ Wolfgang Schluchter, *Rationalism, Religion and Domination: A Weberian Perspective*. Trans. by N. Solomon. (Berkeley: University of California Press, 1989) p. 439.

⑨ Badie & Birnbaum, op. cit., p. 20.

⑩⑪ 分別見Wolfgang Schluchter, *The Rise by Western Rationalism: Max Weber's Developmental History*. Trans. by G. Roth, (Berkeley: University of California Press, 1981), p. 109和p. 110.

⑫⑬ 分別見Reinhard Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait* (N.Y.: Doubleday & Co. Anchor Books, 1962), p. 478和p. 494.

⑭ David Beetham, *Max Weber and the Theory of Modern Politics* (Cambridge: Polity Press, 1985), pp. 15—16.

- ⑮ Peter L. Berger, "Secularity-West and East," Kokugakuiv University Centennial Symposium on *Cultural Identity and Modernization in Asian Countries*, Sept. 11—13, Jan. 1983.
- ⑯ Max Weber, *The Religion of China*. Trans by H.H. Gerth, (N.Y. The Free Press, 1964), pp. 104, 238, 247。下文引自本書者，只在文中註出頁碼。
- ⑰ Byran Turner, *For Weber* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), pp. 54—55.
- ⑱ 楊慶堃 C.K. Yang's Introduction to Max Weber's, *The Religion of China*, op. cit., p. xx.
- ⑲ Schluchter, *Rationalism, Religion & Domination*, op. cit. pp. 110.
- ⑳ 我在 "The Role of Political Tradition in the Evolution of Democracy in China: Continuity and Change in Institutional Confucianism" 一文中對「制度化儒家」的概念作了詳細闡述。本文是提交給由 the Pacific Cultural Foundation R.O.C. 與 the Carnegie Council on Ethics and International Affairs USA 聯合主辦的「中國民主制的演進」國際討論會的論文。December 13—15, 1989, New York.
- ㉑㉒ 分別見徐復觀：《兩漢思想》（台北：學生，1978），頁142、152、154。
- ㉓ Ying-shih Yu, *The Modern Interpretation of the Chinese Intellectual Tradition* (in Chinese)(Taipei: Lien-Ching Publishers, 1987), pp. 167—258.
- ㉔ H.G. Creel, *Confucius and the Chinese Way* (N.Y.: Harper & Brother, Harper Torchbooks, 1960), pp. 236—248.
- ㉕ 余英時：《歷史與思想》（台北：聯經），頁50。
- ㉖ Quoted in S.R. Schram, "Party Leaders or True Ruler? Foundations and Significance of Mao Zedong's Personal Power," in Schram, ed. *Foundations and Limits of State Power in China* (Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press, 1987), p. 227.
- ㉗ Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), p. 413.
- ㉘ Benjamin I. Schwartz, "The Primacy of Political Order in East Asian Societies: Some Preliminary Generalizations," in S.R. Schram, ed. *Foundations and Limits of State Power in China*, op. it. p. 2.
- ㉙ 林毓生 (Lin Yu-Sheng), "Reluctance to Modernize: The Influence of Confucianism on China's Search for Political Modernity," in Joseph P.L. Jiang, ed., *Confucianism and Modernization: A Symposium* (Taipei: Freedom House, 1987), p. 25.
- ㉚ B.I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, op. cit., p. 414.
- ㉛ S.N. Eisenstadt, *The Political System of Empires* (N.Y.: Free Press, paperback ed., 1969), pp. 365—368, 370.
- ㉜ Thomas A. Matzger, "The Ideological Context of Modernization in the Republic of China," paper presented at the 18th Sino-American Conference, June 8—11, 1989. Hoover Institution, Stanford University, pp. 12—13.
- ㉝ Etienne Balazs, *Chinese Civilization and Bureaucracy*. Trans. by H.M. Wright, (New Haven: Yale University Press, 1964), pp. 13—27.
- ㉞ Weber, *The Religion of China*, pp. xxiii, 100, 103, and Wolfgang Schluchter, *Rationalism, Religion and Domination*, p. 356.
- ㉟ Weber, *Ibid.* C.K. Yang, "Introduction", p. xxiii, and Schluchter, *Ibid.*, p. 356.
- ㊱ Schluchter, *Rationalism, Religion and Domination*, p. 354.
- ㊲ Schluchter, *Rationalism, Religion and Domination*, p. 360.
- ㊳ *Ibid.*, C.K. Yang's "Introduction", p. xxi.
- ㊴ 瞿同祖 (Tung-Tsu Chu), *Law and Society in Traditional China* (Mouton: The Hague, Netherlands, 1961.)
- ㊵ Schluchter, *Rationalism, Religion and Domination*, pp. 111, 361.
- ㊶ Franz Schurmann, "Chinese Society," *International Encyclopedia of Social Sciences* (MacMillan 1968). Vol. 2, p. 414.

- ④ John K. Fairbank, *The United States and China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 4th ed., 1976), p. 220.
- ④③ Tang Tsou, "Marxism, the Leninist Party, the Masses, and the Citizens in the Rebuilding of the Chinese State," in Schram ed., *Foundations and Limits of State Power in China*, op. cit., p. 259.
- ④④ Reinhard Bendix, *Kings or People* (Berkeley: University of California Press, 1978), p. 602.
- ④⑤ 班迪克斯認為法國革命使人民或民族成了一切權威的基礎。同上書，頁596。
- ④⑥⑦ 分別見Franz Schurmann, *Ideology of Organization in Communist China* (Berkeley: University of California Press, 1970. enlarged ed. 1970), p. 7和p. 8.
- ④⑧ Ezra Vogel, *Canton Under Communism 1949—1968* (N.Y. Harper Torchbook, 1969), pp. 350—356.
- ④⑨ Tang Tsou, *The Cultural Revolution and Post-Mao Reforms* (Chicago: University of Chicago Press, 1986), pp. xxii, 54.
- ⑤⑩ Schurmann, *Ideology and Organization*, p. 496.
- ⑤⑪ Samuel P. Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven: Yale University Press, 1968), p. 342.
- ⑤⑫ Consult Wolfgang J. Mommsen, *The Age of Bureaucracy* (Oxford: Basil Blackwell, 1974), p. 59.
- ⑤⑬ 金耀基(Ambrose Y.C. King), "A Voluntarist Model of Organization," *The British Journal of Sociology*, Vol. xxviii, No. 3, Sept. 1977, pp. 363—374.
- ⑤⑭ 金耀基(Ambrose Y.C. King), "In Defense of Bureaucracy: The Deradicalization of Maoism," in *Building China*, ed. by J.F. Jones, (Hong Kong: The Chinese University Press, 1980), pp. 113—126.
- ⑤⑮⑯ 分別見Schluchter, *Rationalism Religion and Domination*, p. 365, p. 234 和 pp. 373, 385.
- ⑤⑰⑱ 分別見Mommsen, *The Age of Bureaucracy*, pp. 93—94和p. 91.
- ⑥⑰⑱ 分別見Consult Schluchter, *Rationalism, Religion and Domination*, pp. 390—391和p. 391.
- ⑥⑲ 在當代社會理論家當中，哈貝馬斯(Habermas)或許為「現代性工程」提供了最有力的辯護，他認為，近代社會出現的是理性化的一個「有選擇的」過程，換言之，還存在着其他可供選擇的可能性。哈貝馬斯的複雜論證見之於兩卷本的《交往行動理論》。*The Theory of Communicative Action* trans. by Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1987). Also consult Richard J. Bernstein, ed. *Habermas and Modernity* (Oxford: Basil Blackwell, 1985).
- ⑥⑳ Alvin Gouldner, *The Two Marxisms* (N.Y.: Oxford University Press, 1980), p. 371.

* Max Weber and the *Question of Development of the Modern State in China*, Prepared for the International Conference on the "Max Weber and the Modernization of China", July 23-27, 1990, in Bad Hombury, West Germany.

劉鐸譯

金耀基 浙江天台縣人，美國匹茲堡大學哲學博士，現任香港中文大學社會學講座教授、副校長，1977—1984年間曾出任香港中文大學新亞書院院長等職。金教授著述甚豐，影響很大，其中包括《從傳統到現代》、《現代化與中國知識分子》、《中國民主之困局與發展》、《中國人的三個政治》、《兩岸中國民主的反思》、《劍橋語絲》、《海德堡語絲》，編著有《香港的社會生活與發展》(英文)、《香港之發展經驗》，此外，有多篇論文發表於學術刊物。