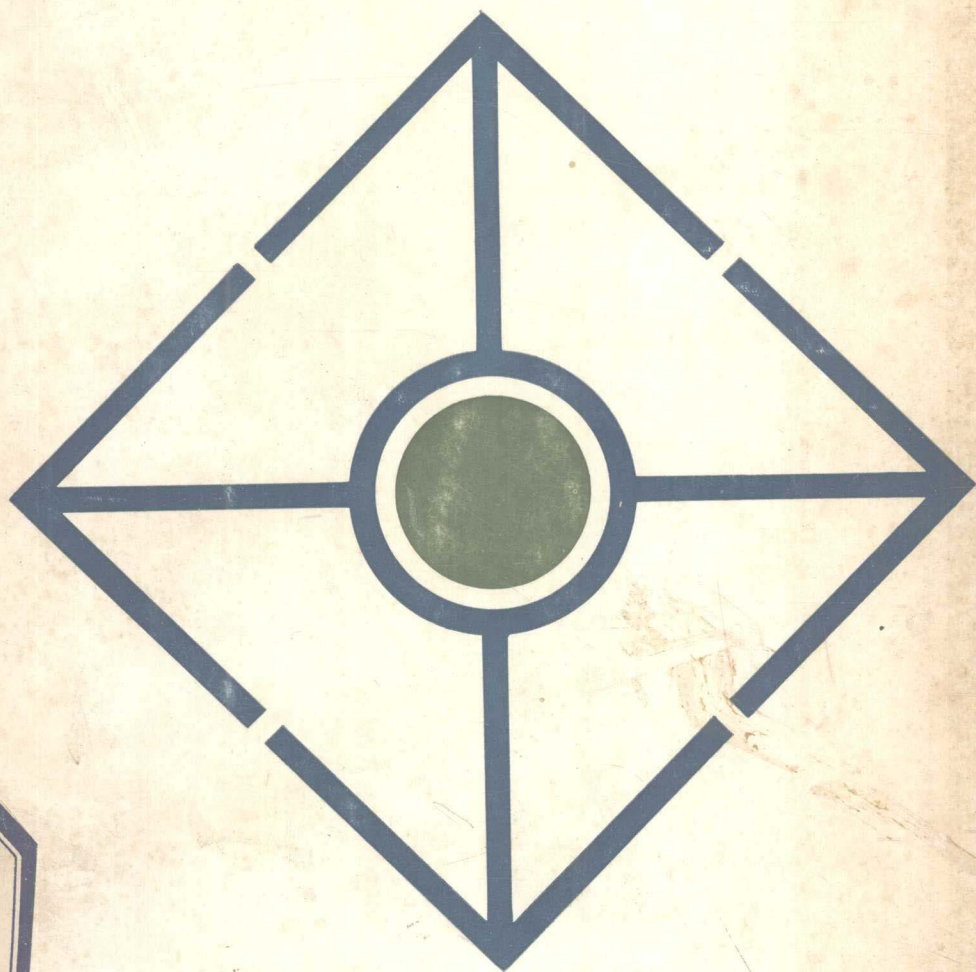


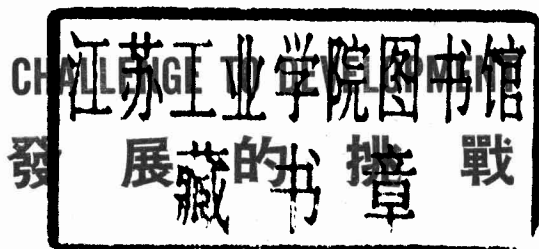
金耀基譯

發展的挑戰



社會變遷研究叢書之一

社會變遷研究叢書之一



TALCOTT PARSONS 原著

金 耀 基 譯

香港中文大學社會研究中心暨翻譯中心聯合出版

承蒙亞洲協會
贊助編譯出版
謹此致謝

目 錄

編者言.....	1
譯者識.....	3
導 言.....	5
西方制度的發展的一些顯徵.....	9
過渡到現代科層化的工業主義.....	16
「未充分開發」地區的問題.....	21
結 論.....	32
譯者註.....	35

編者言

翻譯的重要性早已爲識者所共認，毋庸詳贅。唐之玄奘譯佛經，清末嚴幾道譯西書，皆不止開啓一代文運，而實影響千百年之思潮。玄奘、幾道之大業，可企而不可及。但一般言之，大量有系統的翻譯之對文化交流，啓發民智，乃至促進整個社會之發展皆大有帮助，此證諸扶桑三島，可謂不謬。

晚近以來，學術分化，雖不無支離之病，但在程度上則遠邁前代。而譯書如治學，必分工而後可精。我們這裏只想限定一個範圍，選譯一些以現代社會科學爲主要思維方法撰寫中國文化社會的英文佳作。我們之所以作這些選擇，主要固是因爲我們的興趣能力所限，但一個不可否認的事實是：目前這方面的著作無論在質與量上都大有可觀。以現代社會科學方法爲基調來研究中國者雖不是太久之事，但卻已在漢學家所走的道路之外另闢蹊徑，而對中國文化社會的理解提供了新的觀點與角度。近數十年來這方面的代表作且不乏有突破性的成就者，而其發展則方興未艾。社會科學之最後目的固在尋求普遍的社會律則，惟社會科學發源於西方社會，許多觀念、通詮都不無其「時」「空」之制限性。社會普遍律則之建立唯有通過各大文明社會之比較研究才能有望，而中國文化社會悠久博大，正是社會律則之試金石。我們有理由相信，以現代社會科學爲取向之中國研究，不但可以幫助了解中國社會之「特殊性」與「普遍性」，亦且可以幫助檢驗任何社會律則

之「局限性」與「一般性」。

一個不容否認之現象是，目前以社會科學方法為基調的一流的中國研究，大都為英文（或自其他外文譯為英文）著作，即使中國學人亦鮮有以中文撰述者。這對於中文讀者不啻築造了一道難以溝通的高牆，更不必說這妨礙了社會科學之「中國化」的可能性了。我們以為這座文字的高牆必須通過翻譯加以拆除，而要使社會科學在中國土壤生根、亦必須以使社會科學「說中國話」為起點。

我們的願力無窮，而能力有限。即使就我們所限定之範圍來說，也無法將此方面佳構一一翻譯。我們所能做的只是選擇一些具有高水平的而又有人願意且能夠翻譯的書逐步一本本譯印出來。不消說的，這裏所選擇的書中，其所展顯的觀點、論斷不必是鐵案如山之定論，也不必是我們盡所贊同者。其實，我們所最期望於讀者的是能抱持一種存疑、批評的精神，「盡信書，不如無書」。

譯事之難，非身歷者不能完全體會。一百七十七年前，泰勒(A.F. Tytler)立下翻譯三原則：一是忠於原意；二是摹倣原作者之文體；三是保留原著之流暢。此則類乎嚴幾道所說之信、達、雅。信、達、雅為譯事之難，雖幾道本人未必盡能破之。我們以為社會科學著作之翻譯之「雅」是可遇不可求；能達是求之不得；但是「信」——忠於原意——則不可不求。當然，我們希望所能貢獻給讀者之前的譯作都是不止符合「信」之一個標準的。

謝文孫 金耀基

一九七三年於香港

譯者識

此文原是社會學家柏深思 (Talcott Parsons) 教授爲一九五七年六月在以色列耶路撒冷的希伯來大學所主辦的「發展的挑戰」(The Challenge of Development) 之討論會提出的論文。此文後來收入希伯來大學出版的「發展的挑戰」一書中，後經柏深思教授濃縮成爲他的「現代社會的結構與過程」(*Structure and Process in Modern Societies* [New York: The Free Press, 1960]) 一書的第三章：即「對經濟發展之制度的架構的一些思考」(Some Reflections on the Institutional Framework of Economic Development)。本文即此一章的譯文。

柏深思教授是當代社會學鉅子，是社會學大理論的建構者，也是功能學派的代表人。柏氏雄踞社會學界權威地位數十年，著作等身，不但對美國的社會學之性質與發展產生決定性的作用，而且對世界的社會學界也有一定的影響。近年來，功能學派受到來自各方面的抨擊，而柏氏乃成爲衆矢之的。其中最嚴厲的批評之一是指功能學派，特別是柏氏所領導的一系，無法應付和處理社會變遷的問題。是耶？非耶？這是當今美國，乃至整個西方社會學界聚訟紛紜的一場學術大爭論。我們當然不能在這裏加以論列。不過，譯者個人覺得柏氏的理論儘管對於社會變遷的問題之處理有其可議的地方，卻也有他一定的價值。柏氏在他一九五一年出版的「社會體系」(*The Social System*) 中對於社會變遷已經提出了一些重要的看法。其後因爲受到各方批評的壓

力，他又著專文作更深一步的釐清，而在他一九六六年出版的「社會：演化的及比較的觀點」（*Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*）及一九七一年出版的「現代社會的體系」（*The System of Modern Societies*）二書中，他更具體而正面的提出了一個分析社會變遷的範典。我們以為要想瞭解或批判柏氏對社會變遷或發展的理論架構，上面所提到的著作是不可不讀的。

我們這裏所譯的一文，雖不足以窺柏氏學術思想的堂奧，但多少可以捕捉或體會柏氏有關社會發展及現代化看法的一斑。除了少數看法應予保留外，這是一篇分析第一世界及第三世界經濟發展相當深刻的文字。譯者以為在這篇文章中，柏氏觸及並解答了經濟發展及現代化過程中許多重要的問題，特別值得一提的是：柏氏在此文中將社會學與歷史有力的結合起來，這是他的一般理論性文字中所闕如的。

柏深思的文字艱澀難讀，為學者所公認。我所譯的這篇文章雖然不像其他文章那麼抽象與充滿他所特有的術語，但在翻譯的過程中也總算品嚐到了柏氏文體的獨特滋味。我們在編者言中提出了泰勒（A. F. Tytler）的翻譯三原則和嚴幾道的三信條。其實所謂三原則和三信條，懸之為理想則可，求之於實際則憂憂乎難哉。社會科學著作的翻譯恐怕也只能最多要求做到信與達了。至於我這篇譯文則但求不失原意，勉強可讀。流暢也者，雅也者，非所敢望也。本文譯成後，經香港中文大學翻譯中心諸位先生細心研審，提出許多寶貴的意見，使本文多處得以改善。我在此向他們嚴肅負責的態度表示敬佩與謝意。當然，文中若有錯誤，全由譯者負責。

金耀基識

一九七三年六月於香港

導 言

西方世界進入十九世紀後期時，社會的經濟組織問題成了知識界研討的熱門題目，取代了早期著重宗教與政治的討論。經濟問題的討論則企圖為社會情況提供一科學的解釋，一則企圖為政治行動提供一個意識形態上的論據：直到今日，想對科學與意識形態二者作更明白區分的勢力已告失敗。雖然就意識形態上說，馬克斯已儼然成為經濟問題爭論中最有影響力的社會思想家，但現代社會學者毋寧更以麥斯·韋柏（Max Weber）的學說為主要的源頭活水，我在本文中所欲做到的正復如此。

韋柏的思想除了具有深邃淵博的知識質素之外，其特別適宜於作為一討論的參考依據是有許多理由的。韋柏對經濟問題的解釋是建立在他將西方與其他各大文明的廣博的比較研究（尤以在其宗教社會學各專論中為然）上的；在這點上，韋柏的解釋遠非任何其他學者所能比擬。他的社會學著作主要是從西方社會整個制度結構着眼，來對他所謂「現代資本主義」作一種解釋。據韋柏看來，現代資本主義這個現象是在二十世紀初葉才有了結果的。

韋柏之以本世紀初葉為經驗的重點研究是很合理的。因為這也許可以說是「現代資本主義」仍舊為西方現象的主要的最後時刻。實則即在那時，日本已經在經濟現代化方面有了長足的進步，但在西方以外的其他地區，則西方社會體系的影響主要還是透過各殖民大國的角度

色，以及透過在西方與世界上其餘地區的關係裏面發生的貿易、文化及政治勢力的特殊結合，才感覺出來的。此一關係，特別是自第二次世界大戰以來，已經入於一完全流變狀態，促成了殖民制度的大崩解，以及各處民族獨立運動的興起。韋柏所關心的問題是：那些使「資本主義」可能在西方發生的條件，以及爲甚麼這種情形不發生在其他社會的原因。唯在今天也可以說，注意力必須集中在資本主義從西方擴延到全世界其他社會的一些條件上。

同時，韋柏所關心的「資本主義」也並不是停滯不變的。誠然，自韋柏著書到現在這半個世紀（特別是在美國）已經歷了巨大的變遷。這些變遷韋柏所能預見的也祇是非常零碎不全的，更不必說馬克斯了。不過，韋柏之着重工商企業中「科層組織」（bureaucracy〔譯註⊖〕）的因素，確是找到了問題的中心——我們必須記住，這是他用以區別「理性的布爾喬亞資本主義」與他論及許多其他類型的經濟制度的主要根據之一，因爲他認爲前者乃現代西方的中心現象。

我曾指出韋柏與馬克斯主義者以及當時和其後的許多其他人一樣，把「資本主義」一詞用作現代西方的經濟秩序的統稱。這一用法從兩層主要的意義來看是說得過去的。第一層是技術的經濟意義，照這層意義，現代「工業」體系是一種偏重「資本——密集」（capital-intensive）的制度，它有別於「勞力——密集」（labour-intensive）的制度，或「土地——密集」（land-intensive）的經濟組織模態。但是，從這個觀點看，蘇聯的工業主義顯然也是「資本主義」性的。另一層意義是：在西方世界中，工業體系——儘管有各種不同條件——主要係在「私有企業」的保護下成長的。私有企業也者，最重要的是指控制的機構在於財產所有者的手中，這些機構未必與「公共的權威」是同一的。當然，這就是資本主義被認爲是反社會主義的根據，這一看

法部分是科學的，但卻具有更多的意識形態氣味。

在我看來，自韋柏之時以來，西方經濟組織的發展已使上面第二層意義的重要性大大減弱了。照價值及組織兩方面的說法，「公共」與「私有」的經濟結構模式二者之選擇已轉變為一「相對的經濟效率」的問題，此當然因各種具體的狀況而異；在這個意義上，這兩個模式的各種區別是次要的。「公」與「私」二者之間的選擇再也不是一個簡單的「原則」問題了。

就價值上講，驚人的事實是：幾乎整個世界在我們所經歷的短暫歲月中，已經賦予了經濟生產力一極高的價值。主要的區別不在生產力之為「價值」，而在實現這個價值的最有效方法之異同。即使美國和蘇聯在取向上的區別（雖然有些人覺得這是世界上最大的區別），主要的也不是對生產力評價的異同。

就組織上講，可以說這些區別是較為——但也只能說是較為——大些。這些區別根本在於組織結構的「最高」層次上，即在：控制是否應由各行政機構直接從上執行，抑應多賴市場機構的運作而有更為「自動的」控制？可是，在生產單位或「公司」這個層次上，則二者的區別已越來越不重要了。典型的大規模公司之必然為「科層的」（bureaucratic）組織現在是不言而喻的了。在美國以及蘇聯，所有權已不復有重要的意義，因為這類的公司必須在職業的而不是在所有權的基礎上，雇用極能勝任的技術及管理人員。顯然的，在這兩個國家中，一般的「工人」同是被剝奪了生產工具之所有權的。這就是因為公司是統一管理的大規模組織，而非獨立的手工藝者鬆散的聯合。

我想指出，在「社會主義」的社會中，堅持對經濟組織最高層次的政治控制的主張，目前（此是就觀察者的解釋而非行動者的「合理化」的意義說的）可能是由於其經濟發展的階段與速度者多，而由於相

信這種政治控制在原則上是處理高度發展的工業經濟最好辦法的想法者少。社會主義化的理由主要在於使新發展得有迅速與有效的條件，而不在於有效的處理——比較「成熟」的美國型的工業經濟（即使是爲了「公共利益」的話）。這一點主要解釋了「社會主義」對世界上經濟「未充分發展」地區有其吸引力的原因。

不過，相反的，我想在本文中說明，西方世界工業主義的「原本的」發展不止「是」，而且「必定」須以「資本主義」的形式發生的。這是因爲在工業化期前的情形中，沒有外在壓力的政治組織，必然會在這樣的經濟發展的道路上放置種種通常不易克服的障礙，除非社會結構中有各種特點，能對政治權力的運用加以制度上的限制，並且會獨立於政治結構以外，對經濟的發展提供特殊的刺激。

就是因爲現代工業主義的主要結構已經存在於西方世界的緣故，政治的主動才能够在其他地區成爲主要的推動力量——自日本及蘇聯開始。我認爲這一個看法是有事實證明的，而這個事實則與馬克斯主義者的期待剛剛相反。沒有一個有了高度發展的經濟的社會中發生過一次社會主義的革命。

西方制度的發展的一些顯徵

我這一分析的主題是討論社會的結構分化（structural differentiation〔譯註①〕）的過程。我的論旨是：在整個社會結構中，其中一個重要部分對經濟生產力形成「主要的」取向，乃現代工業主義之所需；但是非至這個社會的分化過程已達到比較進步的階段時，這種取向是不可能出現的。西方社會許多制度的及文化的特色，已迫使這個結構分化過程發生得較世界其他地區更快更深遠。這些特性不僅對分化過程提供了積極的刺激，同時還消除了似乎在大多數工業化期前型的宗教及政治組織中存有的制約作用。

韋柏特別強調禁慾主義的新教倫理的重要，這個觀點我認為基本上是正確的。但此一影響力並非一孤立的現象，而是代表了一個牽涉到西方世界中文化與社會兩種結構之更普遍發展的緊要時期。

在文化方面，基督教很明顯的是最重要的一個遺產。在基督教義中，其理性化的趨向及希臘思想中之認知的普遍主義，是與先期後的猶太教義中的超越主義及以行動為取向之倫理的普遍主義的特殊結合體相融合的。儘管羅馬較遲才建立教會，基督教大體上離開俗世社會這一個事實也是極其重要的（此係就猶太教及希臘宗教均非脫離俗世的意義來說）。希臘宗教的成份也是半獨立的，所以會在文化復興時出現成為俗世人文主義的焦點。

另一最重要的文化遺產則集結於羅馬法，此為希臘的主知主義及

羅馬的實用主義之融合。這樣說來，三個基本的主調是：超越主義，普遍的理性及一種實用主義。超越主義提供了牽動社會秩序變化的中心槓桿作用，而理性主義則為整個社會提供變遷的普遍化的基礎。這是對在中世紀的歐洲及許多其他社會同樣根深蒂固的那種特殊主義（particularism）的強勁抗力。基督教中也有強力的個人主義的性質，此使個人的宗教之命運與其所歸屬的組織化的俗世社會分離。在天主教方面，教會自稱控制着個人走向得救的通道，但這和確定個人的宗教的幸福與社會團體的命運相連結並不是一回事。

轉到制度方面來看，我們或可以說從古代世界留下來的有兩個重要的遺產。第一個是國家與社會的分化，這是西方特有的一種情形。這種情形實際發生於下述事實：一個超越主義的宗教可以說是在「陌生」的社會內傳播開來；基督教從來未曾與羅馬帝國的社會結構相融合。在這方面，古代與中古情況的基本區別，如屈力區（Troeltsch）所指出，是教會在中古時期已接受其為被視作永恆的基督社會一部分，但僅僅是部分的角色。除了某些天主教的極端主義者外，此俗世的一支（國家）不再被看作僅是教會的分支或行政機關，而被看作一真正獨立的上帝的聖職。

第二個從古代留下的基本制度的遺產是希臘—羅馬的社會結構之產物：即係城市（poleis 或 municipal）的一個網絡。在曾是羅馬帝國屬地的歐洲各地區，最顯著的如意大利、法國和西班牙，這種半獨立的城市社區在整個「黑暗時代」一直都在某個層次上繼續存在，而作為擴張到如德國等其他地區的一種模型。這些城鎮始終沒有完全被吸納到鄉村——封建的權力和權威結構中去，因而構成了重要的政治組織、甚至軍事力量的獨立的中心。假如這些城鎮不僅成為附近田地耕作者的農村避難所，則其繼續生存必須主要的依靠牽涉到外間貿易的工商業。

重要的一點是：由於古代留下的此種制度的遺產，中古歐洲並沒有像世界許多地方那樣形成社會上的兩極化，即一方面是「統治的」宗教與政治的上層階級，另一方面是以農民爲主的廣大羣衆。反之，各種結構上獨立的因素，可以互相牽制，從而可防止當其中之一個因素基於利害關係而對種種新發展加以限制的情形。我們現在不妨看看，不同型類的宗教與政治組織，在那幾種普遍情形下，會發生超過某些程度上的限制經濟成長的傾向。

第一，就宗教言，很明顯的，宗教利益在兩種主要的情形下會抗拒經濟發展。第一種是從入世的與出世的利益二分法而來的，而這些利益是有超越性取向的宗教先天具有的。從這個觀點看來，對經濟生產力之非常強烈的關心，很難不被解釋爲對以宗教利益本身爲首的一種威脅。財富、權力和情慾的滿足一直是被宗教認爲危險的「這個世界的東西」的根源，而貧窮、貞潔和聽命，則是束縛個人過寺院式生活的人所共知的誓言，其主要作用似是在於消除這些危險的東西。這也許不是意外的事。第二種對於經濟發展的宗教障礙是：偏袒傳統性的刻板行爲的一般宗教傾向。此在宗教傳統本身的魔術和儀式化的成份強烈滲入時最爲顯著；此在俗世生活被賦予直接的神聖和象徵的意義時亦然。一個比較極端的非原始性的例子是正統的猶太教。經濟發展不可避免的涉及到一「理性化的過程」，這是會破壞這種宗教的傳統主義的。

在這兩種情況中，西方經濟發展中第一等重要的是：宗教的權限範圍是明確的被局限於教會中，從而不能太過分侵犯到俗世的權限範圍，否則會引起俗世領域中制度化了的權利的強烈抵抗。這種俗世領域免於宗教「干涉」的事，並沒有在所有的「文明」社會中成爲天經地義。

不過，這件事的消極方面不足以說明宗教在西方經濟發展中的地位。除了比較程度上的不干涉之外，西方基督教雖則未能免於頻繁和嚴重的內部宗教衝突，它在不同程度上還對經濟發展提供了積極的鼓勵，此一鼓勵（即上面所曾提到的一種強烈的理性化傾向）之可能大都由於幾種因素的綜合：一種敵視社會現狀理想化的超越主義，以及一種予「現世」良善行為以宗教的嘉許的實際行動取向。加爾文派之最終的天國在地上的構想是一連串發展的最後階段，此始於「貝納狄克特規律」（Benedictive Rule）所予有用的勞動的地位，從而今世之建設性工作的重要性的得以日漸受到強調。特別需要認清的是：只有超越主義和以入世工作為主要取向之「結合」才是最重要的。而這二者卻常常被解釋為彼此不能相容的。總而言之，可以說，西方世界結合了宗教的和俗世的組織之一種關係（指國家與社會分離——譯者）以及一種特殊的宗教（指基督教——譯者）；而二者都是比較上有利於經濟發展的。

現在讓我們轉到這個問題的政治方面。政治的考慮之所以為防止限制更長期的經濟發展的主要原因是：政治權力有擁有者和權力追求者都是着眼於社會體系的比較短期的目標的。此則又係政治權力有賴於集體中重要分子的支持，而領袖分子在集體中而且也為集體負起責任，這種支持成為一個集體為了藉其領袖分子的行動達到其目標而「整合」這個社會體系的過程，其中主要的問題關係到獲得與維持對領袖分子的支持的方法。這種支持只有在集體以「傳統性的」基礎為根據時，才沒有問題。而一個傳統性的支持的基礎則可能已經為各種經濟創新所傷害，因為這些經濟創新涉及改變這個成問題的社會之制度的結構。重要的一點是：一個傳統性政治權威幾乎是當然要致力於保護經濟的既得的利益，假如這些利益可以根據傳統上確定了的秩序提出有力的合法要求的話。

假如政治支持的基礎不是傳統性的，那麼它會向傾向之於比較上近便的利益，訴之於人羣中具有戰畧性地位之團體的情緒。政治的影響力既然如此，那麼看來或會着眼於比較短期的「擁護者」之利益，或會很容易的落入傳統性的刻板化。這似乎是韋柏之所以要說到政治利益的「經濟上非理性的」影響之理由。

當然，這決不是說政治領域與理性化的非常重要部分，特別是法律、行政及軍事組織等部分無涉。但是，理性化中的主要成分，最明顯的如行政和法律，似乎除了一個特定時期的政治利益羣以外還得回到各個文化的源頭上去。在西方，這個源頭可以在希臘羅馬文化和法律之普遍性的理性主義，及基督教的超越的個人主義的普遍主義中找到。這種文化的影響力很多已經納入到西方的政治結構中，但是，假如沒有對政治權威的嚴格限制，我們仍然會懷疑究竟西方能否在經濟發展中有普遍的突破。

首先，如前面所指出，這些限制發現於社會權力的平衡中，特別是封建——君主權力與教會之間的平衡，以及此二者與獨立的城鎮之間的平衡。在這一平衡的制度中，特別是在城鎮中，有一通過手工業及商業而有積極生產能力的累積的發展。而且同樣重要的是，可以使這類活動有機會成長的一種制度的架構逐漸發展出來。這種發展是一綜合性的結果所致。這個綜合包括了今日我們所稱的「商業行為」（business practice），比較獨立於非法律的（non-legal）政治權威之外的法律，以及政治權威的積極的做法。因此，在復興的羅馬法及習慣法兩傳統下，契約法、財產法、「主僕」之規定都漸進得以澄清。龐德（Roscoe Pound）曾極力強調清教教義對英國習慣法的影響，這些皆可證實這個制度的發展中有文化的成分。所以這既不是嚴格的屬於政治行動的問題，也不單是經濟利益的問題。貨幣行為的逐漸理性化