

新橋譯叢32

支配社會學Ⅱ

韋伯 / 著

康樂・簡惠美 / 譯



吳氏基金會

新橋譯叢

支配社會學 II

32

著者 / 韋伯

譯者 / 康樂・簡惠美

國立中央圖書館出版品預行編目資料

支配社會學 / 韋伯著; 康樂, 簡惠美譯.
-- 初版. -- 臺北市: 遠流, 民82
冊; 公分. -- (新橋譯叢; 31-32)

含索引

ISBN 957-32-1901-8(一套: 平裝)

1. 政治社會學

570.15

82004394

“Soziologie der Herrschaft”,
Wirtschaft und Gesellschaft, Zweiter Teil, Kapitel 9
(《經濟與社會》第二部第九章)

J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1976



總序

這一套《新橋譯叢》是在臺灣新光吳氏基金會與遠流出版公司合力支持下進行編譯的。其範圍廣及人文社會科學的幾個最重要的部門，包括哲學、思想史、歷史學、社會學、人類學、政治學、經濟學等。我細審本叢書的書日和編譯計劃，發現其中有三點特色，值得介紹給讀者：

第一、選擇的精審 這裏所選的書籍大致可分為三類：第一類是學術史上的經典作品，如韋伯(M. Weber, 1864—1920)和涂爾幹(E. Durkheim, 1858—1916)的社會學著作。經典著作是經得起時間的考驗的；作者雖已是幾十年甚至百年以前的人物，但是他們所建立的典範和著作的豐富內涵仍然繼續在散發著光芒，對今天的讀者還有深刻的啓示作用。第二類是影響深遠，而且也在逐漸取得經典地位的當代著作，如紀爾茲(C. Geertz)的《文化詮釋》(*The Interpretation of Cultures*)、孔恩(T. Kuhn)的《科學革命的結構》(*The Structure of Scientific Revolutions*)等。這些作品是注意今天西方思想和學術之發展動向的中國人所不能不讀的。第三類是深入淺出的綜合性著作，如帕森思(T. Parsons)的《社會演進》(*The Evolution of Societies*)、契波拉(Carlo M. Cipolla)主編的《歐洲經濟史論叢》(*The Fontana Economic History of Europe*)。這些書的作者都是本行中的傑出學人，他們鈎玄提要式的敘述則可以對讀者有指引的功用。

第二、編譯的慎重 各書的編譯都有一篇詳盡的導言，說明這部書的價值和它在本行中的歷史脈絡，在必要的地方，譯者並加上註釋，使讀者可以不必依靠任何參考工具即能完整地瞭解全書的意義。

第三、譯者的出色當行 每一部專門著作都是由本行中受有嚴格訓練的學人翻譯的。所以譯者對原著的基本理解沒有偏差的危險，對專技名詞的中譯也能夠斟酌盡善。尤其值得稱道的是譯者全是年輕一代的學人。這一事實充分地顯示了中國在吸收西方學術方面的新希望。

中國需要有系統地、全面地、深入地瞭解西方的人文學和社會科學，這個道理已毋需乎再有所申說了。瞭解之道必自信、達、雅的翻譯著手，這也早已是不證自明的真理了。民國以來，先後曾有不少次的大規模的譯書計劃、如商務印書館的編譯研究所、國立編譯館和中華教育文化基金會等都曾作過重要的貢獻。但是由於戰亂的緣故，往往不能照預定計劃進行。像本叢書這樣有眼光、有組織、有能力的翻譯計劃，是近數十年來所少見的。我十分佩服新光吳氏基金會的深心和魄力，也十分欣賞《新橋譯叢》編輯委員會的熱忱和努力。我希望這套叢書的翻譯只是一個新的開始，從初編、二編、三編，不斷地繼續下去。持之以恆，人文學和社會科學在中國的發展一定會從翻譯進入創造的階段。是為序。

余英時

1984年9月5日

編 序

《新橋譯叢》編輯委員會決定編譯瑪克斯·韋伯的經典著作，蓋認為將這些作品譯成中文，對國內人文與社會科學之研究，當大有助益。

編輯委員會經過多次討論，初步決定編譯一套《選集》，分別就政治、宗教及經濟史各層面選譯韋伯作品，俾初學者得有一入手把柄。其次，為韋伯若干最重要經典之全譯，亦即：《經濟與社會》(包括《宗教社會學》、《支配社會學》等)與《宗教社會學論文集》(包括《中國的宗教》、《印度的宗教》與《古猶太教》)，以便讀者得窺韋伯學術之全貌。藉此兩項工作，《新橋譯叢》希望能將韋伯學術有系統且較完整地貢獻給中國讀者。

韋伯學術之博大精深，其德文原著之艱深複雜，已為世所公認。編譯小組工作同仁雖務求於傳述原意方面達最可能之精確，格於學力，錯漏之處恐亦難免，至盼學界賢達先進不吝賜正，庶幾國人終能得有一更完善之韋伯譯本。

翻譯是一種事業。或者，套個韋伯慣用的辭彙，翻譯更應該是一種“志業”。《新橋譯叢》秉此精神從事譯述，並將成果貢獻給社會。是為序。

康 樂

1993年7月1日

目 錄

(I)

總 序	余英時
編 序	康 樂
第 1 章 支配的結構及其功能型態	1
一、權力與支配，過渡型態	1
二、支配與行政，民主制行政的本質與界限	10
三、基於“組織”的支配，支配的妥當性基礎	14
第 2 章 官僚制支配的本質、前提條件及其開展	19
一、近代官僚制的特殊功能模式	19
二、官僚的地位	22
三、官僚化的前提條件與附隨現象	28
1 貨幣經濟與財政等前提條件	28
2 行政事務之量的擴展	34
3 行政事務之質的變化	37
4 官僚制組織的技術優越性	39
5 行政手段的集中	48
6 社會差異的齊平化	51
四、官僚制機構的永續性	56

五、官僚化的經濟與社會的影響	59
六、官僚制的權力	60
七、理性的官僚制支配結構的發展階段	64
八、教養與教育的“理性化”	69
第3章 家父長制支配與家產制支配	75
一、家父長制支配的本質及其形成	75
二、望族支配與純粹家父長制	78
三、家產制支配	80
四、家產制國家的支配結構	84
五、家產制支配者的權力地位：家產制與非家產制軍隊；家產制 支配者的政治支配——基於傳統且正當的支配者權力	87
六、家產制需求的供應：賦役制與連帶責任，強制團體	96
七、家產制官職，家產制官吏與官僚制官吏的差異	100
八、家產制官吏的生計：實物俸祿與規費俸祿	108
九、家產制行政的分權化與定型化，官職之占有與獨占的結果； 特權制國家	117
十、家產制支配之鞏固統一的手段	122
十一、家產制行政功能之實例	124
1 古埃及	125
2 中國	128
十二、家產制支配的分權化，總督與分國	133
十三、家產制的支配者與地方莊園制	138
十四、以出身鄉紳的治安長官為基礎的、英國的望族行政， “紳士”類型的養成	142

十五、沙皇的家產制	150
十六、家產制與身分榮譽	154
第 4 章 封建制、身分制國家與家產制	159
一、采邑的本質與封建關係的類型	159
二、采邑與俸祿	164
三、采邑制的軍事起源與正當性基礎	168
四、封建的權力分配及其定型化	175
五、從采邑團體至官僚制的過渡型態，“身分制國家”，家產 官僚制	180
六、與經濟的關係，商業對家產制發展的意義	187
七、家產制與封建制對經濟穩定化的影響	191
八、家產制的經濟獨占，“重商主義”	195
九、封建支配下財富的形成與分配	198
十、家產制獨占政策的經濟影響	202
十一、支配的結構，“心態”與生活態度	205
註 釋	213

(II)

總 序	余英時
編 序	康 樂
第 5 章 卡理斯瑪支配及其變形	291
一、卡理斯瑪的本質與作用	291
1 卡理斯瑪權威的社會學本質	291
2 卡理斯瑪權威的基礎及其不穩定性	295
3 卡理斯瑪的革命性格	298

4	卡里斯瑪的妥當領域	300
5	卡里斯瑪結構的社會特質	302
6	卡里斯瑪共同體之“共產主義的”財貨分配	303
二、卡里斯瑪權威的成立與變形		305
1	卡里斯瑪的日常化	305
2	領導者選拔（指定繼承者）的問題	308
3	卡里斯瑪的歡呼贊同	312
4	向民主制的選舉制度轉化	314
5	代議制裏的卡里斯瑪要素	315
6	卡里斯瑪、名門望族與官僚制的政黨領導	318
7	卡里斯瑪結構與共同體生活的持續性組織	324
8	卡里斯瑪的“即事化”，家與氏族卡里斯瑪，“氏族國家”， 長子繼承制	327
9	官職卡里斯瑪	333
10	卡里斯瑪王制	336
11	卡里斯瑪教育	338
12	卡里斯瑪的追求之金權政治化	342
13	現存秩序之卡里斯瑪的正當化	343
三、支配型態的紀律化與即事化		346
1	紀律的意義	346
2	紀律的軍事起源	349
3	大規模經濟經營的紀律	356
4	紀律與卡里斯瑪	357

第 6 章 政治支配與教權制支配	359
一、教士階層與宗教卡理斯瑪對政治支配型態的態度	359
二、教權制支配與政教合一制，“教會”的概念	362
三、教權制的教育與生活紀律及其對“禁慾”的態度	368
四、修道生活的宗教——卡理斯瑪功業與理性的功業	374
五、修道生活與政教合一制支配及教權制官職卡理斯瑪的關係	377
六、政治的卡理斯瑪與巫術的卡理斯瑪，政治權力與教權制 權力的關係	381
七、教權制支配與宗教性質的社會制約	386
八、教權制對於經濟發展的意義：經濟行爲的定型化、對資本 主義的滯礙；對西方文化之獨特性的影響	393
九、教權制在市民民主制時代與資本主義時代的地位	410
十、西方的信仰分裂及其對經濟生活的影響；路德的態度； 喀爾文教派的倫理與教會	414
十一、猶太教的教權制與經濟意識	420
十二、教派、教會與民主制	425
註 釋	435
西中名詞對照表	501
索 引	547

第 5 章

卡理斯瑪支配及其變形

一、卡理斯瑪的本質與作用

1. 卡理斯瑪權威的社會學本質

官僚制結構雖然在許多方面都與家父長制結構相對立，但兩者卻全都是**以恆常性(Stetigkeit)作為其最重要的特質**。就此而言，他們皆屬“日常性的結構體”(Alltagsgebilde)。特別是家父長制的權力，乃是紮根於必須滿足那往往接踵而來的、一般的日常需求；因而，在經濟裏，或更確切一點，在以一般日常手段來滿足需求的經濟部門裏，家父長制的權力找到它的自然根據地。家父長即日常生活的“自然領導者”(natürliche Leiter)。準此，官僚制結構不過是家父長制之理性轉化的對照版。它同樣也是個恆常的建構，是基於其理性律則的體系，致力於以通常的手段來滿足可預算的持續性需求的一個結構體。

一切**超**日常的需求，換言之，超出日常經濟範圍的諸多要求，則往往於一個原理上完全異質的基礎上被滿足，特別是**卡理斯瑪的(charismatisch)**基礎上。我們越是往歷史回溯，此理就越是真切。道

理在於：當**危機**(Not)出現時，不管是心理的、生理的、經濟的、倫理的、宗教的或是政治的，此時，“自然的”領導者就再也不是被任命的官職人員，也不是現今我們所謂的“職業人”(Inhaber eines“Berufs”，意指嫻熟專業知識並以此賺取酬金者)，而是肉體與精神皆具特殊的、**被認為是“超自然的”**(意思是說並非每個人都能獲得的)稟賦的人。

即此，“卡理斯瑪”概念的應用，在本文裏是完全“價值中立”的(Wertfrei)。進入英雄性忘我(Heldenekstase)狀態的能力，像是北歐的“勇猛戰士”(Berserker)①——有如一條狂犬般咬進自己的楯、咬向所有週遭的事物、直到躍入嗜血沖天的狂氣中——，像是愛爾蘭英雄秋秋連(Cuculain)②、或者荷馬的阿基里斯(Achilles)，無非是一種狂躁性的發作，人們長久以來即認為上述勇猛戰士的發作是藉用烈毒而人為產生的；在拜占庭即豢養著許多具有這種發作素質的“金黃獸”(blonde Bestien)③，就像古代被養著的那種戰鬥用大象一樣。薩蠻的忘我(Schamanenekstase)是和體質性的癲癇症連結在一起的，擁有這種症狀和驗證這種症狀，乃是卡理斯瑪資格的證明。以上這兩種忘我，對我們而言，一點也算不上什麼“崇高”，連摩門教④聖經裏所含的那種“啓示”，也搭不上“崇高”一字，若真要從價值觀點來看的話，我們或許還迫不得已要說它是個拙劣的“騙局”。

不過，〔價值判斷〕這點並不是社會學的問題所在，重要的是：摩門教的教主，和上述那些“英雄”與“巫師”，在其信從者眼中，證明了自己乃是具有卡理斯瑪稟賦的人。根據此種稟賦(“卡理斯瑪”)，以及根據——在神的觀念已清楚形成之處——存在於此種稟賦之中的神之使命(göttliche Sendung)，他們行使其技藝與支配。諸如醫生與先知，以及法官、軍隊領袖、大規模狩獵遠征軍的指揮者等，莫不是如此。

宋姆(Rudolph Sohm)在其對於一個具有歷史重要性的特殊案例——早期基督教教會權力的發展史——的研究上^⑤，使權力結構的這個範疇〔卡理斯瑪〕的社會學特質，在概念上首尾一貫起來，這可說是他的貢獻(不過，無可避免的，若純就歷史的觀點而言，這卻是片面的)。在原理上相同的這些事態，是非常普遍發生的現象——雖然在宗教的領域裏往往最純粹地顯露出來。

與任何官僚制官職組織類型相反的，卡理斯瑪結構並不知何謂卡理斯瑪之擔綱者及其輔佐者的任命與罷免、“資歷”與“晉昇”的任何形式與規律程序，他們既沒有“俸給”，也沒有規律性的專門教育；卡理斯瑪結構亦不知何謂監督部門與上訴法庭，以及這類機關之地方性管轄區及其自主的、切事的權限之規劃；最後，在卡理斯瑪結構裏，也沒有獨立於卡理斯瑪把持者個人(Person)、以及獨立於其純粹個人性卡理斯瑪之存在(Bestande)的、常設性體制存在——如官僚制之“官府”(Behörde)。卡理斯瑪所知者，唯獨其自身之內在的確實與限度。

卡理斯瑪擔綱者攫取賦予他的任務，並據其使命要求服從與歸順。是否有服從與歸順，要看**效驗**(Erfolg)而定。如果人們——那些他感覺自己是受命降臨其間的人們——不承認他的使命，他的要求就瓦解；若是他們承認他，那麼他就是他們的支配者——只要他曉得透過“證明”來獲得承認。然而，他之得到“權利”，並非源自於他們的意願——用選舉的方式；相反的，承認卡理斯瑪資格，乃是那些人——他的使命所向的那些人——的**義務**。中國的理論是讓皇帝的支配權力從屬於人民的承認之下，這和古基督教團裏先知有必要被信徒所“承認”一樣，絕少有承認人民主權的意思，而是標示出**君主地位**之必須具備個人的資格與**確證**(Bewährung)的卡理斯瑪性格。

卡理斯瑪自然是種原則上相當個別化的特質，因此，其把持者的使命與力量，並非透過外在秩序，而是從自己內部發生質的限制。換言之，使命(就其意涵與內容而言)可以針對限定於地域的、種族的、社會的、政治的、職業的、或任何方式的團體，並且通常也是如此；而以此，使命所針對的團體之範圍，便爲此一使命劃下界限。

卡理斯瑪支配無論在哪一方面——當然也包括經濟的基礎這方面——都與官僚制支配正好相反。官僚制支配要靠恆常性的收入，特別是貨幣經濟與貨幣租稅來維持，而卡理斯瑪則雖生存於此世，但卻不賴此世之糧維生。不過，這有必要加以正確地理解。卡理斯瑪有時確實是有意識地避忌擁有及賺取錢財，就像聖方濟^⑥和其他抱有同樣思想的許多人。只是，這當然並非定則。如此，在我們價值中立的用法下，一個天才型的海盜可以是個“卡理斯瑪的”支配者，而卡理斯瑪的政治英雄則去追求戰利品——特別是錢財。關鍵性的要點在於：卡理斯瑪對於有計劃的、理性的贏取錢財——事實上，一切理性的經濟——總是覺得有損品格而加以拒斥。就這點而言，卡理斯瑪顯示出它與一切“家父長制的”結構——奠立於秩序井然的“家計”的基礎上——尖銳的對立。

卡理斯瑪，在其“純粹”型中，從來不是其擔綱者之私人的營利來源：在經濟性的利用之意義下，它既不被利用來交換服務，也不爲了報酬而運使；它更不知以租稅制度來供給其使命的物質需求。相反的，若其使命乃是個和平的使命，那麼，其經濟上所必要的手段，要不是靠著個人的贊助者來供給，就是來自於使命之對象表達敬意的贈禮、獻金或其他自願性的給付。在卡理斯瑪的戰鬥英雄的情況裏，戰利品則同時是使命的手段與目的。與所有“家父長制的”支配(就我們此處對

此字的用法而言)相反的,“純粹的”卡理斯瑪與一切有秩序的經濟相對立。它毋寧正是**那非經濟性**(Unwirtschaftlichkeit)的力量,即使是以占有財貨為目標(就像那些卡理斯瑪的戰鬥英雄)的情況下,亦是如此。其原因在於,卡理斯瑪在本質上根本就不是一種恆常性的、“制度性的”(institutionell)組織,在其“純粹的”類型中更是正好相反。卡理斯瑪擔綱者(即支配者)及其使徒與扈從⁷,為了完成使命,必須擺脫此世的牽絆,必須自外於日常的職業以及日常的家庭義務。耶穌會⁸的修道會章程之禁止(會士)就任教會官職,修道會之成員之被禁止擁有財產,或根據聖芳濟會原本的會規,修道會本身也不許擁有財產,以及神父與修道會騎士的獨身制,許多具有預言或藝術之卡理斯瑪資質的人在事實上之保持獨身,這些都是於卡理斯瑪有份(klēros)者之不可避免的“脫離現世性”(Weltabgewandtheit)的表現。

不過,若就卡理斯瑪的種類及實現卡理斯瑪的生活樣式之種類(例如宗教的或藝術的)而言,卡理斯瑪參與者的經濟條件在外觀上,會呈現出完全正對反的光景。源自藝術領域的近代卡理斯瑪運動,認為“獨立的無職者”(selbstständige Berufslos)——即我們一般所稱的坐食者(Rentiers)——是領受卡理斯瑪召命者之最具資格的扈從⁹,此種態度在首尾一貫性上,和中世紀的修道士在經濟方面正好相反的守貧要求,其實是一樣的。

2. 卡理斯瑪權威的基礎及其不穩定性

卡理斯瑪權威在本質上是特別**不穩定的**。其擔綱者可能會喪失卡理斯瑪,可能會像十字架上的耶穌那樣,覺得“被自己的神離棄了”¹⁰,會向其信奉者證示“其力量已被剝奪”。如此一來,他的使命即告終止,