

中國之「現代型國家」的發展困境

韋伯的「國家」、「社會」互動觀

近年來，德國社會學家馬克斯·韋伯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，我們完全有理由像墨子刻那樣提出下列問題：

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。¹

在過去十年裏，學者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，這類研究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。

二十世紀九十年代的今天，東亞地區在現代化的進程中所面臨的極重要也極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著民主的挑戰。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。愛姆斯黛（Alice Amsden）在分析台灣的經濟發展時寫道：

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。³

-
1. Thomas A. Metzger, *Escape from Predicament*, New York: Columbia University Press, 1977, p. 235.
 2. 白魯恂 (Lucian Pye) 說：「我們今天在威權主義的危機中面臨著一個一致的挑戰，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 Lucian W. Pye, "Political Science and the Crisis of Authoritarianism," *American Political Science Review*, vol. 84, no. 1 (March 1990), pp. 3–19。
 3. Alice H. Amsden, "The State and Taiwan's Economic Development," in Peter B. Evans, Dietrich Rueschemeyer and Theda Skocpol, eds., *Bringing the State Back In*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 101.

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。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。這類著述從多元論和結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。到七十年代中期，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，學者無論是馬克思主義還是其他流派的，都很自然地回到了韋伯那裏，因為韋伯比馬克思或他同時代的社會學家涂爾幹都更為強調地把國家當作中心要素，把政

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 of "Political Culture and Democracy in Developing Countries," Hoover Institution, Stanford University, Stanford, USA, September 14-17, 1988.

5. Theda Skocpol, "Bringing the State Back In: Strategies of Analysis in Current Research," in Evans, Rueschemeyer and Skocpol, eds, *Bringing the State Back In*, pp. 3-43.

治現象視為具有自身邏輯和歷史的特殊現象。用巴迪 (Bertrand Badie) 和比恩巴姆 (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涂爾幹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，政治包含著其自身的決定要素」。⁶

如果把韋伯與馬克思作一比較，我們可以說，馬克思不認為國家是作為一種獨立力量存在的。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 (Anthony 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衍生出的範典去看待經濟基礎的。」⁷

正如海德堡大學的施盧赫特 (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，我們可以看到他對國家的概念。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。國家越

6. Bertrand Badie and Pierre Birnbaum, *The Sociology of the State*, trans. Arthur Goldhammer, Chicago: 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. Neil Solomon, Berkeley: University of California Press, 1989, p. 439.

大，它就越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，有鑑於此，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(Reinhard 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：

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

9. Badie and Birnbaum, *The Sociology of the State*, p. 20.

10. Wolfgang Schluchter, *The Rise of Western Rationalism: Max Weber's Developmental History*, trans. Guenther Roth, Berkeley: University of California Press, 1981, p. 109.

11. 同上，頁110。

12. Reinhard Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait*, New York: Doubleday, 1962, p. 478.

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。¹³

韋伯的社會學著作或許並沒有明顯闡明「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。比森 (David Beetham) 寫道：

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。¹⁴

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有的互動觀點，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。

13. 同上，頁494。

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

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。¹⁵

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」。¹⁶但我們不能據此認為韋伯所持的是一種「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。透納 (Byran Turner) 指出：

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涂爾幹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。¹⁷

15. Peter L. Berger, "Secularity: West and Easy," Kokugakuin University Centennial Symposium on "Cultural Identity and Modernization in Asian Countries," Tokyo, Japan, January 9-13, 1983.

16. Max Weber, *The Religion of China: Confucianism and Taoism*, trans. Hans H. Gerth, New York: The Free Press, 1964, pp. 140, 238, 247. 下文引自本書者，只在文中註出頁碼。

17. Byran Turner, *For Weber: Essays on the Sociology of Fate*, London: Routledge and Kegan Paul, 1978, pp. 54-55.

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。¹⁸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欲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。¹⁹

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」（頁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減，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著決定性的影響。

18. C. K. Yang, "Introduction," in Weber, *The Religion of China*, p. xx.

19. Schluchter, *Rationalism, Religion and Domination*, p. 110.

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」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。²⁰

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（頁91），而鄉村則能夠「通過寺廟，發揮一個共同體的作用」（頁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的力量，並要受其限制（頁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強大力量（頁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，存在於西方國家之外的那些「強大的獨立力量」在中國明顯地付諸闕如（頁62）。徐復觀指出，中國的

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。該文是提交給由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，1989年12月13日至15日於紐約舉辦。