世界文化名人文库

韦伯文集

韩水法 编

中国人民大学出版社

世界文化名人文库

韦伯文集

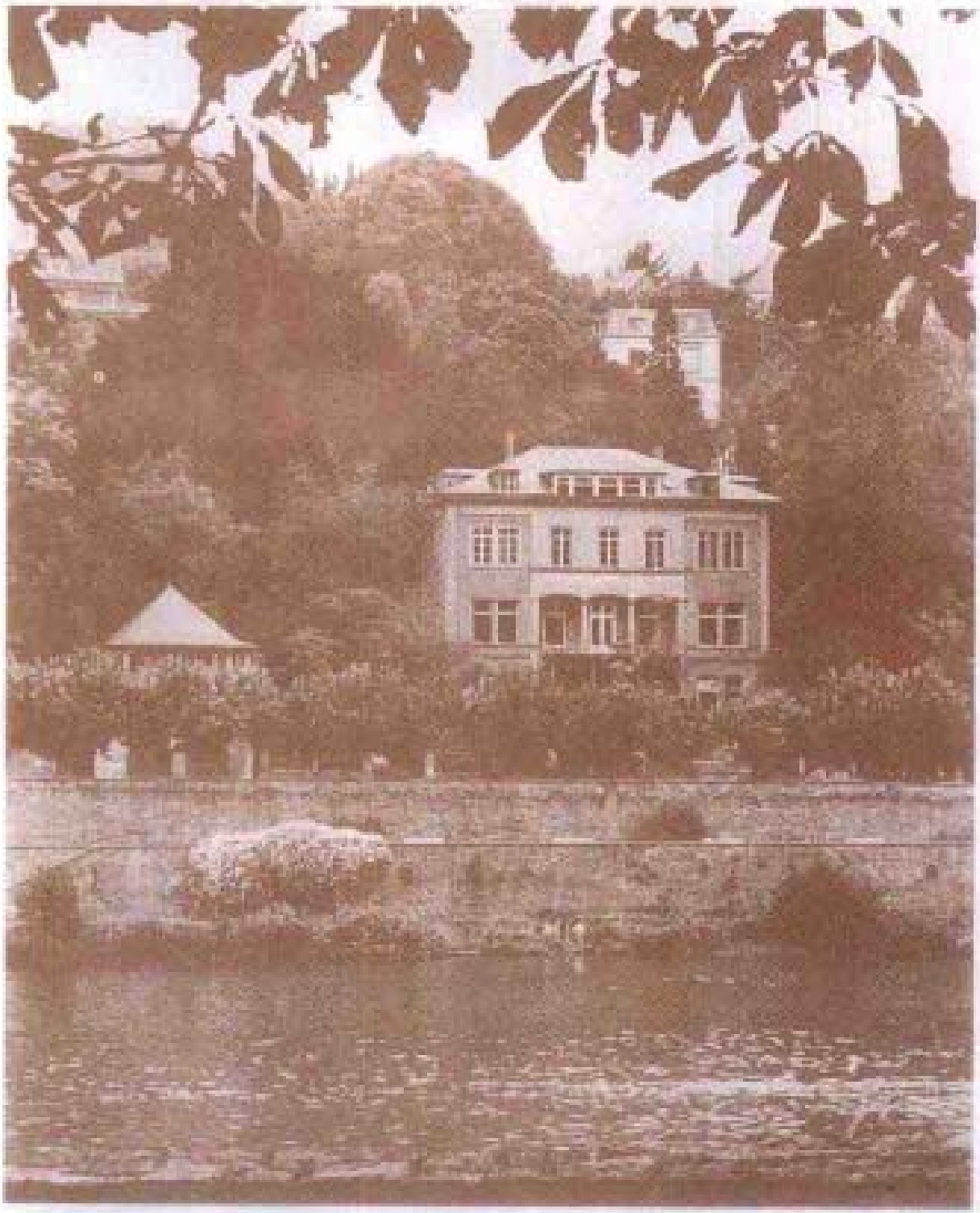
（下）

马克斯·韦伯　著
韩水法　编

中国广播电视出版社



1918年的韦伯



韦伯故居

目　录

第五编　宗教伦理与世界合理化

王容芬译

《世界宗教的经济伦理》导论　3
过渡研究　43

第六编　中国研究

王容芬译

自治、法律与资本主义　85
士林　109
儒教的处世之道　148
儒教与清教　182

第七编　官僚制研究

林荣远译

统治的类型　211
官僚体制统治的本质、前提和发展　322

第八编　政治态度

民族国家与经济政策
甘　阳　文一郡译　377
以政治为业　王容芬译　407
帝国总统　韩水法译　466



第五编

宗教伦理与世界合理化

《世界宗教的经济伦理》导论[①]

这里所说的“世界宗教”，用完全价值无涉[②]的方式来理解，就是最能把为数极多的信徒吸引到自己周围的那5种宗教的或受宗教制约的生活准则系统：儒教的、印度教的、佛教的、基督教的、伊斯兰教的伦理。此外，还要加上第6种需要一并研究的宗教，即犹太教，这既是由于它包含着理解最后提到的两种世界宗教[③]的重要历史前提，也是由于它对于发展近年来一再讨论的西方近代经济伦理具有特殊历史意义。说到意义，其中一部分确定如此，而一部分则似是而非。其他宗教，只在对于历史联系不可缺少时才予以考虑。关于基督教，首先要涉及收在这个集子之首的从前发表过的两篇论文[④]，以后的研究要以这两篇的知识为前提。

---

① 译自 Max Weber: GESAMMELTE AUFSÄTZE ZUR RELIGIONSSOZIOLOGIE I, J. C. B. MORE (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN, 1920年。——编注

② 价值无涉，是韦伯倡导的一种社会科学研究方法的准则，要求研究人员在进行研究时，不能带任何价值取向，学术研究只解决“是什么”的问题，不解决“应当是什么”的问题。——译注

③ 即基督教与伊斯兰教。——译注

④ 指收在M. 韦伯的《宗教社会学论文集》第1卷开头的《新教伦理与资本主义精神》和《新教教派与资本主义精神》。——译注

我希望，通过叙述本身能逐渐说清楚，究竟什么是一种宗教的“经济伦理”。我们要研究的并非仅仅是作为一种（在某些情况下当然也是十分重要的）认识手段的神学大纲式的伦理理论，而是扎根于各种宗教的心理与实际联系中的行动的实际动力。下面的叙述尽管十分简略，却让人认识到：经济伦理往往是十分复杂的东西，受到多方面的限定；另外，我们也会看到，表面上相似的经济组织形式与一种极不相同的经济伦理结合起来，就会按照各自的特点产生出极不相同的历史作用。经济伦理不是经济组织形式的简单的“因变量”，同样，经济伦理也不是反过来从自己一方去塑造经济组织形式。

从来没有一种经济伦理只取决于宗教。相对于一切由宗教的或者别的（就宗教而言的）“内在”因素所决定的人对世界的看法来说，经济伦理显然有一种在最高程度上由经济地理的与历史的现实决定的纯属固有规律性的标准。诚然，生活方式的宗教定规也是经济伦理的诸因子之一——请注意：仅仅是之一。但是，宗教的这种定规本身，在现有的地理、政治、社会和民族的界限内自然又受到了经济与政治因素的深刻影响。要想详尽具体地展示这些依附关系，无异于把船驶向无垠的大海。因此，本书的解释仅仅是一种尝试，目的在于一一剖析那些对有关的宗教的实际伦理影响最大并形成了这门宗教独特的——这里指的是把它同其他宗教区别开来，但同时对于经济伦理又十分重要的——性质的社会阶层生活方式的定向因素。毫无疑问，这样的社会阶层不能总是同一个阶层。在历史的进程中，那种所谓的权威阶层也是可以变换的。任何个别阶层的权威影响从来都无排他性。但是，对于每一种现存的宗教来说，往往都能确定这样一些阶层：它们的生活方式至少曾经特

别有影响，并起过支配作用。我们先举几个这样的例子。儒教是受过传统经典教育的世俗理性主义的食俸禄阶层的等级伦理。不属于这个教育阶层的人都不算数。这个阶层的宗教的（您要愿意，也可以说是非宗教的）等级伦理的影响，远远超出了这个阶层本身，它规定了中国人的生活方式。早期印度教则与此相反，是由一个受过传统经典教育的人的世袭种姓作为代表，这些人什么官也不当，以个人或团体的礼仪牧师的身份来发挥作用，并且作为等级划分的坚定的定向中心点而塑造社会秩序。只有受过吠陀[①]教育的婆罗门[②]被视为完美的宗教等级传统的体现者。后来才出现了一个与之抗衡的非婆罗门苦行僧阶层，再往后，到了印度中世纪，印度教中出现了平民秘传教徒[③]下层对救世主的热诚而神圣的信仰。——佛教的宣传者是离乡背井、沉思冥想、看破红尘的托钵和尚。从完整的意义上说，只有他们才是佛门弟子，别的一切人都是宗教价值不高的俗人：是客体而非信仰的主体。——伊斯兰教最初是征服世界的武夫们的宗教，一个由有纪律的、为信仰而战的斗士组成的骑士团的宗教，它不像十字军时代模仿基督教那样禁欲。在伊斯兰教的中世纪，沉思冥想的苏非派[④]以及由此发展而来的

① 梵文 veda 的音译，婆罗门教和印度教最古老的经典，约在公元前 2000～1000 年成书。——译注

② 梵文 brahmana 的音译，意为“清净”，婆罗门教和印度教称之为“人间之神”，印度的第一种姓，印度一切知识的垄断者。——译注

③ 秘传宗教的成员，需经严密挑选、考验，被接纳后还需行秘密入会礼，然后才能聆听秘密的教义、教规、参加秘密举行的仪式，且皆不得外传。——译注

④ 伊斯兰教的神秘主义派别，产生于 7 世纪末期，一方面以《古兰经》的某些经文为依据，另一方面又接受了新柏拉图主义、印度瑜伽派等外来思想。初期阶段的主要特征为守贫。8 世纪中叶进入第 2 阶段，以神秘主义为特征，奉行内心修炼、冥想以致与安拉合一。11 世纪发展为第 3 阶段，纳入伊斯兰教正统教义。——译注

小市民阶级的修道团体，效仿基督教修士们。不过较之有了远为广泛的发展，在纵欲的平民手艺人的领导下，扮演了至少也能同武夫们较量的角色。——犹太教从流亡时期就是一种市民的“贱民”的宗教，——以后，我们会认识这种表达在那个时代的精确含义的——，到了中世纪，落入了这个民族特有的受过文学和宗教仪式训练的知识分子阶层的领导下，这个阶层代表着一个日益贫民化的理性主义的小市民知识界。——最后，基督教作为满师的流动工匠们的教义开始了它的发展进程。它在自己的外部和内部发展的所有时期中一直是城市特有的宗教，主要是市民的宗教，在古代是这样，在中世纪和清教中也是这样。与其他一切城市都不同的西方城市和仅仅在世界上这个地方出现的市民阶级是基督教的主要舞台，对于古代圣灵的教团信仰，对于中世纪晚期的托钵修会[①]和宗教改革时期的诸教派，直至虔信派[②]和卫理公会[③]都是这样。

下面要讲的命题绝不是主张：一种宗教信仰的特性是生动地体现这种特性的那个阶层的社会状况的简单因变量，是其意识形态以及物质的或观念的利益状况的反映。相反，几乎没有什么能比这样的解释更彻底地误解我们讨论的立场了。不管由经济和政治规定的对具体的宗教伦理的社会影响多么深

---

① 托钵修会，亦称“乞食修会”、天主教修会之一。13 世纪有方济各会、多明我会、加尔默罗会、奥斯定会；15 世纪又有增加。初期规定不置恒产、会士以托钵乞食为生，因得此名。它们渗入社会各阶层，在各地会长之上还有省会长和总会长，总会长直属于教皇。——译注

② 虔信派：德国路德教的教派之一，始于 17 世纪中叶，初期的小组自称“虔信团契”，因得此名。反对死板地恪守宗教教条，主张内心虔诚，拥护路德教的两大改革：讲道的重点不应放在教义上，而应该放在道德上；惟有生活上堪称虔诚表率者才可担任路德教的牧师。——译注

③ 卫理公会，基督教新教卫斯理宗教教派之一。美国独立以后，美国卫斯理派的教徒脱离圣公会而组成的独立的教会。——译注

刻，——这种伦理的特征最初还是来自宗教的本源，主要来自它自己宣布和预言的内容。到了下一代人，这些内容常常被彻底重新解释一番，因为要适合全体信徒的需要，又往往主要是宗教需要，然后，别的利益领域才能发挥作用，当然，这些作用往往相当有力，有时甚至还是起决定性作用的。我们确信，虽然社会支配阶层的变化对于各种宗教往往都有深刻的意义，但是，另一方面，一种宗教一旦定了型，也总会对截然不同的阶层的生活方式产生相当深远的影响。

人们曾试图这样解释宗教伦理同各种利益状况之间的关系，结果，前者似乎成了后者的一种因变量。这种解释不仅是所谓的历史唯物主义的（这里不做讨论），而且是纯粹心理学的。

宗教伦理的一种十分普遍的、有几分抽象的阶级限制可能是由“愤世”理论派生出来的，这种理论从弗·尼采那光辉夺目的论文[①]问世后即名声大噪，从那时起，心理学家们也开始刻意研究它了。如果说，对怜悯与博爱的伦理神化是被亏待的人——无论是先天不足的，还是后天不济的人——的一次伦理的“奴隶起义”，也就是说，义务伦理是被诅咒去干活、挣钱的贱民反对无拘无束地生活的统治阶层的一种由于软弱无力而被压抑的报复感情的产物，那么，这显然给宗教伦理类型学中最重要的问题作出了最简单的解答。可是，对愤世本身的心理学意义的发现十分幸运，成果十分丰硕，那末在评价愤世的社会效果时也就要求十分谨慎。

关于决定生活方式本身的形形色色的伦理“理性化”的动机，以后还要反复讲。在多数情形下，生活方式与愤世毫无关系。

---

① 即《道德系谱学》中的第一篇论文。——译注

宗教伦理中对苦难的评价无疑经历了某种典型的变迁。正确地讲，这种变迁说明尼采最先奉行的理论有某种正当性。对待苦难的原始立场最初主要形象地表现为共同体在宗教庆祝活动中如何对待那些受疾病或别的不幸事故造成的伤痛折磨的人。长期痛苦和悲伤的人、慢性病人以及别的不幸的人，就其苦难的种类看，不是魔鬼附身，就是他侮辱过的某位神灵的愤怒压着他。容忍他在他们中间，会给迷信共同体带来祸害，无论如何，不准他参加祭祀宴席和献祭。因为他的样子令神灵不快，会激怒神灵。祭祀宴席是喜庆人的天地，——即使在耶路撒冷被围困时也是这样。

宗教把苦难当做被神厌恶的征兆和隐秘的罪过，这就从心理学上迎合了一种极其普遍的需要。有福之人很少满足于他有福这个事实，他还另有一种需要：还要这方面的权利。他愿意相信，这也是他“应得的”，尤其是：与别人比较，他该有福。而且，他也愿意能让他相信：福浅的人由于没有相同的福份，同样只能得到自己应得的东西。福，也愿意“名正言顺”。如果把“福”这个一般性的表达理解为一切荣誉、权势、占有、享受之类的财富，那么，这就是宗教要为一切统治者、占有者、胜利者、健康者，简言之：一切有福之人效劳的最普遍的公式，即幸福的神义论。这种神义论扎根于人的最强烈的（“法利赛人的”[①]）需求中，因此很好理解，即使它的作用常常得不到足够的重视。

---

① “法利赛人的”，法利赛人意为“隔离者”，公元前2世纪——后2世纪犹太教中的一个派别的成员，主要是文士和律法师，除遵守《律法书》外，也信奉口传律法，强调维护犹太教传统和犹太人的生活规范，主张与异己者严格隔离。基督教《圣经》中称法利赛人为言行不一的伪君子，因此，“法利赛人的”又可作“伪善的”、“假仁假义的”解。——译注

反之，使这种立场幡然改变的路，对苦难进行宗教神化的路，却比较崎岖。苦修苦炼、既节制正常的营养和睡眠，也禁绝房事，这种种形式唤起或保护了心醉神迷的、恍恍惚惚的歇斯底里的，一言以蔽之：一切非常状态的“卡里斯马”[1]，这些状态被奉为“神圣的”，所以，它们的出现形成了巫术禁欲的对象。这些都是由最初的经验造成的。苦修苦炼的威望是一种观念的后果，就是说，一定形式的苦难和由苦难引起的反常状态，是获得超人的亦即巫术的力量之途。古老的戒律和为祭祀的纯洁而节欲，都是相信鬼神的结果，都有同样的作用。后来又出现了一种独立的新事物，这就是“救赎”祭祀的发展，“救赎”祭祀对个人的苦难采取了原则上全新立场。原始的共同体祭祀，特别是政治团体的祭祀，无视任何个人利益。部族神、地域神、都市神、国家神只关心诸如晴雨、猎获、克敌等涉及整体的利益。整体在共同体祭祀中求助于神。个人要消除自己遇到的灾祸，——主要是疾病——，不是求助于共同体祭祀，而是以个人的身份求助于巫师——年纪最大的个人“灵魂救助者”。术士们以鬼神的名义创造他们的奇迹，他们和鬼神的威望使他们无需顾忌地域和部族的属性，这种方便在有利的条件下又导致了一种独立于民族联合体之外的“教区”的形成。某些——并非所有的——秘仪走上了这条道路。它们预言，要把作为个人的一个人从疾患、贫穷、困顿和危险中拯救出来。术士摇身一变，成了神秘论者：这一类的世袭王朝或者一种受过教育的人的组织出现了，该组织拥有按照某种规则规定的首领，他既可以自己充任某位超人的肉身，也可以仅仅充

① 参见本文后面作者的解释。——译注

任他的神的代言人与执行人：充任先知。于是，出现了同情个人苦难本身、救人脱离苦难的宗教团体活动。布道与预言自然都是为那些需要搭救的人做的。这些人及其利益成了使命性的“灵魂救助”工作的重点，这种工作也正是为此而产生的。指出缘何酿成了苦难：让人忏悔“罪孽”——主要指触犯礼仪规定的行为；告诉人通过何种行为可以消除苦难，现在成了术士与牧师们的典型业绩。凭着这些，他们的物质的与理念的关注实际上可以越来越多地为那些平民百姓的主旨服务。在这条道路上再迈出一步便意味着：由此产生一种在周而复始的典型的困顿压力下对“救世主”的信仰。它以某种救世主神话，也就是某种（起码是相对的）理性世界观为前提，苦难于是又成了这种世界观的最重要的对象。掌管植物荣枯和对季节有重要意义的星宿运行的诸神，成了关于苦难、死亡、复活之神传说的最好的代表，这位神保证身临困境的人今生必能转运，来世必能幸福。或者由古代英雄传奇演化而来的民间形象——如印度的黑天[①]——经过童话、爱情传奇和战争神话的一番塑造，变成了热切的救世主崇拜对象。在遭受政治磨难的民族——例如古代犹太人——那里，救世主（莫舒阿赫）的名字首先附在古代英雄传奇中流传下来的那些力挽狂澜的救星（如基甸[②]耶弗

① 黑天，梵文 Krishna，印度教大神毗湿奴的第 8 化身，被印度教教徒奉为诸神之首和本尊。据《薄伽梵往事书》：第 10 篇神话记载，黑天幼年顽皮出众，屡行神迹，除妖降魔；青年时吹牧笛与牧女恋爱；后来与其兄进城，杀死国王、救出父母、夺回爱人，并建起宫廷。黑天的英雄业绩受到大神毗婆的尊敬，毗婆承认他是宇宙大神。在《薄伽梵歌》中，黑天被称为最高的宇宙精神。——译注

② 基甸，又名耶路巴力，《旧约全书·士师记》中以色列人的士师和救星。——译注

他[1]的身上，并由此来规定“弥赛亚”[2]的预言。在这个民族身上，而且仅仅在这样的连贯性中，一个民族共同体的苦难，而不是个别人的苦难，——由于极其特殊的条件，——变成了宗教救赎寄望的对象。救世主同时具有个人的和普遍的品格，准备拯救个别人和一切求助于他的个别人，这是规律。救世主可能有各种造型。琐罗亚斯德教[3]有许多抽象的概念，在该教的后期形式中，一种纯粹构想的形象在救世经济中扮演了中介人兼救世主的角色。也有恰恰相反的情形，即某位通过奇迹和幻化的再现而被承认下来的历史人物升为救世主。对于实现极其不同的可能性起决定性作用的是纯历史的因素。

然而，从救赎希望中产生的却总是一种苦难的神义论。

救赎宗教的预言首先依赖的不是伦理这个前提，而是礼仪这个前提。例如，伊琉欣努秘仪[4]的今世与来世的好处——就都依赖仪式的纯洁性，依赖于听伊琉欣努弥撒。但是，随着法律具有越来越重要的意义，那些保护法律程序的专职神所扮演的角色也就越来越重要了，正是这种角色赋予了这些护法神维护传统秩序的任务：扬善惩恶。当预言决定性地影响宗教发展

---

① 耶弗他，《旧约全书·士师记》中以色列人的士师和救星。——译注

② 救世主。——译注

③ 波斯人琐罗亚斯德于公元前6世纪创建的宗教，中国史称“祆教”、“火祆教”、“拜火教”，主张善恶二元论，认为火、光明、清净、创造、生是善端，黑暗、恶浊、不净、破坏、死是恶端，人有选择善恶的意志和决定自己命运的权力。该教的箴言是：“善思、善言、善行”。——译注

④ 公元前7世纪到公元4世纪，希腊秘传宗教伊琉欣努派的一种秘密宗教仪式。相传农业女神德莫特尔之女佩尔赛福涅被冥王哈德斯掠为冥后。德莫特尔寻找女儿，路经伊琉欣努，得到当地人的款待。她为了报答他们的款待，授以农业技术，并令年年举行秘仪。参加者需经过严格的考察和接收仪式，每年于佩尔赛福涅回阳世期间，前往伊琉欣努德莫特尔庙举行祭祀，祈求丰收及来世幸福。此外，还有戏剧演出和宴会。这一切都是秘密举行的，非伊琉欣努派内之人不得参加。——译注

时，“罪孽”不再仅仅指触犯宗教秘仪，而是主要指不信先知及其戒律，所以总是充当各种不幸的原因。您看，先知本人绝不总是被压迫阶级的后人或代表。我们将看到，相反的情形几乎成了规律。再者，先知的教义内容也绝不是主要产生于被压迫阶级的观念圈内。不过，需要救世主和先知的，通常并不是有福之人、有钱之人和统治者，而是受压迫的人，至少也是有困苦之虞的人。因此，在绝大多数情形下，预言性地宣布的救世主的信仰主要在受益较少的社会阶层中有着其恒久性的地盘，它们或是完全取代了这些阶层中的巫术，或是做了理性的补充。当先知或救世主本人的预言不能充分满足社会上受益较少的人的需要时，往往就会从这些人中间产生一种处于官方教义之下的大众次级救赎信仰，这种现象带有很大的规律性。但是，正因为如此，创立理性的不幸神义论的任务通常也就落到救世主神话中已经萌生出来的理性世界观上了。不过，这种神义论又往往给苦难本身安上了一种它本来全然不知的正面价值，这种情形并不罕见。

由自我苦行自愿造成的苦难，随着伦理的以及有奖有惩的神德的发展，已经改变了原来的含义。如果在原始祈祷形式中由于自我苦行——这是卡里斯马状态之源——巫术的鬼神强制升级了，那么，即使这种鬼神强制形式变成了请求神拯救，也依然留在祈祷苦修与礼拜斋戒规章中。此外，又出现了一种忏悔苦修，这种手段是通过悔罪平息诸神的愤怒，通过自罚来避免受罚。对死者的哀悼最初（在中国尤其明显）是为了防止死者忌恨，后来，与丧事有关的许多斋戒轻易地转到了与有关的诸神的关系上，使自我苦修，最后还有不情愿的清苦本身这一事实，都成了神更中意的事实，相比之下对人间财富的无拘无

束的享受，使得享受者们更加难以接近先知或牧师们的影响。

随着世界观理性的增加，对在人们中间分配物质财富的伦理“精神”的需要也越来越多。这样一来，那些个别因素也许能大显身手了。宗教——伦理的研究日益理性化，蒙昧的观念被排除了，于是，神义论遇到了越来越大的困难。个人“毫无道理”的苦难太常见了。那些最成功的人，往往都不是最好的人，而是“坏蛋”，不仅用某种“奴隶道德”来衡量是这样，而且用统治阶层自己的标准来衡量也是这样。个别人前世犯下的未加考虑的罪孽（轮回），或者先人犯下的一直报应到第3代和第4代的过失，或者——最根本的——一切被造物的堕落本身，都是对苦难和不平的说明，希望个人将来在人间或者彼岸（天堂）更好地生活（转世），或者希望后代能这样生活（寄希望于弥赛亚的国度），都是调整信条的预言。关于神和世界的形而上的观点招致了对神义论的无法消除的需要，同样只能造出很少的——我们将要看到，总共只有3种——对命运与功劳之间不一致的问题做出理性上令人满意的回答的思想体系：印度的因果报应论、琐罗亚斯德教的二元论和隐蔽神的预定论教令。不过，这些理性上最完美的解决方法，只有在十分特殊的情况下，才以纯粹的形式出现。

对苦难与死亡的神义论的理性需求发挥了无比强大的作用。这种需求直接创造了诸如印度教、琐罗亚斯德教、犹太教等宗教，在一定的意义上还塑造了保罗派[①]及后期基督教的重

① 古代基督教的一个异端教派，公元5世纪起流传于亚美尼亚和小亚细亚，据说其领袖是具有摩尼教倾向的被革职的保罗（撒摩沙塔的）。该派反对正统教会的教阶制度、隐修主义和偶像崇拜，主张二元论，认为世界和肉体来自恶神，人要用清洁的神秘礼仪来获得解救。——译注

要特征。直到1906年，在回答不信神的理由时，为数相当多的无产者中只有少数人以近代自然科学的理论为依据，多数人则指出此岸世界秩序“不公正”，——似乎本质上因为，他们相信世界内部的革命调整。

愤世可以给苦难的神义论加上某种色彩。但是，调节不完备的此世命运的需要不仅不总是，而且按照常规甚至没有把愤世的色彩当作标准的基本特征。不义之人之所以能在尘世过好日子，是因为等待他的是地狱，而等待诚实的人的则是天堂，诚实的人在尘世间偶尔也会犯罪，但毕竟也要自食其果，这种信仰无疑更接近报复欲。但是，经过亲自考察，您很快会相信，即使这种偶尔冒出来的想象方法也根本不总是由愤世所决定的，它毕竟总是社会上被压迫阶层的产物。我们将看到，“愤世”参与规定宗教信仰的基本特征的例子为数极少，其中只有一个明显的例子。然而，作为社会上受惠较少的阶层，其宗教规定的理性主义的诸种特点之一，愤世可以在任何领域中发挥作用，而且已发挥了作用，这样说才是对的。根据各种宗教预言的特点，这种作用大不相同，但几乎都微不足道。如果想从这个源头引出“禁欲”来，那就大错而特错了。在本来的救赎宗教中，无一例外，都有对财富与权势的不信任，其原因主要在于救世主、先知和祭司们的经验：尘世上受惠的、“饱食”的阶层，求解脱——不管是什么样的解脱——的要求一般很少，因此，从那些宗教的角度来看，这些阶层的人都不怎么“虔诚”。理性的宗教伦理恰恰在那些不受社会重视的阶层的土壤中成长起来，同样先把根子深深地扎在这些阶层的内部环境之中。牢固地占有社会的荣誉与权势的阶层，喜欢在他们富有的特殊品质方面，往往是血统方面，编制他们的等级传说：他

们的（真正的或表面的）存在，是养活着他们的尊严感的东西。社会上受压迫或地位上受歧视（或者：不受重视）的阶层则与此相反，他们最容易从相信委托给他们的特殊“使命”中获得尊严感；他们的本分或者他们的（功能的）成绩确保或构成了他们应有的价值，这种价值因此进入了他们的来世，进入了神向他们提出的“任务”中。这种事实本身说明，伦理预言的精神力量之源最初在社会上受惠较少的人身上。不需要作为一种杠杆的愤世，对自身的物质与精神调节的理性利益就足够了。另外，先知与祭司们的宣传，不管有意还是无意，也都曾经为愤世的民众效过力，这一点是不容置疑的，但决不是普遍适用的。主要是这种根本消极的力量，就我们所知，从来不是塑造各种救赎宗教特点的本质上形而上的思想之源，一般说来，一种宗教预言的方式并不是必不可少的，或者仅仅是支配性的，它不过是某种阶级利益的传声筒，这种阶级利益可能是外部的，也可能是内部的。我们将看到，不管在哪里，只要没有用先知的预言把民众卷进具有伦理特点的宗教运动之中，他们就总是自觉自愿地受制于巫术的粗暴的原始力量。另外，那些大的宗教伦理系统的特点，与其说是由统治阶层和被统治阶层那赤裸裸的对立决定的，不如说是由大大个人化了的社会条件决定的。

为了避免一再重复，这里打算对这些关系再做几点注释。经验研究人员决不能把各种宗教预言和提供的彼此不同的福祉仅仅理解为“彼岸之物”，甚至在特殊情况下也不能这样理解。根本不是任何宗教或任何世界宗教都认为彼岸是特定的预言的天下。姑且撇开这一点不谈，除了基督教中仅仅在某些场合出现的例外和少数典型的禁欲教派，一切——古朴的与教化的、

预言的与不预言的——宗教的福祉，首先都是纯粹此岸的：健康长寿、发财是中国、吠陀、琐罗亚斯德、古犹太、伊斯兰等宗教的预示，同样也是腓尼基、埃及、巴比伦和古日耳曼宗教的预示，也是印度教和佛教给虔诚的俗人的预示。只有宗教造诣很高的人：苦行僧、和尚、苏非派、托钵僧[①]才去追求某种——用那些最纯的此岸财宝来衡量——尘世以外的福祉。即使这种尘世之外的福祉也决非仅仅是彼岸的。就是在这种福祉本身不言而喻时，也不是。从心理学的角度来看，眼前的、此岸的特征恰恰是与寻求解脱的人最有关的彼岸的东西。清教对得救的确信：确实感觉到不会失去神恩，是这种禁欲的信仰对福祉单纯从心理上的把握。确信能够进入涅槃[②]的佛教和尚的无宇宙论[③]的爱感、印度教信徒的崇拜神（对神的炽烈的爱）或麻木的狂奋、鞭笞派[④]的狂热和无忧无虑的托钵僧的纵情的狂奋、对神的狂热与着迷、对圣母与救世主的热爱、耶稣圣心崇拜、寂静派[⑤]的祈祷、虔敬教徒对襁褓中之耶稣及圣痕的爱

---

① 托钵僧，伊斯兰教苏非派教团的高级成员，即按照苏非派教义完成修炼功课的修道士，穿“托钵僧服”，以乞讨和受施舍为生，因手执钵收放施舍物而得名。——译注

② 梵文 Nirvāna 的音译，意译“圆寂”，是佛教全部修习所要达到的最高理想，一般指熄灭“生死”轮回而后获得的一种精神境界。小乘以“灰身灭智、捐形绝虑”为涅槃（《肇论·涅槃无名论》）；大乘则主张“诸法实相即是涅槃”（《中论·观法品》），而实相即是因缘所生法上之“空性”，故与“生死”世间无别。——译注

③ 无宇宙论，哲学名词，相信神是唯一的和绝对的实在，一切有限的事物都没有独立的存在。——译注

④ 13 世纪中叶出现于意大利北部的一个天主教苦行派别。教徒常结队游行，手举十字架，口唱圣诗，并以皮鞭自笞直至流血，认为这是最高圣德，可借以赎罪。——译注

⑤ 始于中世纪欧洲的一种天主教神修学派，认为人要修德成圣，必须绝对寂静，逃避外务，合一于天主。——译注

抚、热爱黑天的性欲与半性欲的狂欢[①]、伐拉彼派[②]信徒们精心设计的礼拜午餐、诺斯替教派[③]的手淫迷信行为、神秘合一的以及万有一如的内省毁灭的各种形式：所有这些状态，毫无疑问，都是为了它们本身按照感情价值直接供给信徒的东西而被追求的。从这个角度来看，它们完全产生于酒神节[④]的或在肉身崇拜中造成的宗教陶醉、图腾崇拜的食肉欲、人肉筵宴、古老的、宗教神圣化了的吸大麻、鸦片和尼古丁行为以及各种形式的巫术的陶醉行为。为了心理异常和由此决定的有关状态的内在价值的缘故，它们被认为是特别神圣的。尽管那些理性化了的宗教除了直接把福祉据为己有以外又给那些典型的宗教行为注进了一种形而上的意义，使纵酒宴乐升华为“圣礼”，不过，对原始的狂荡还是完全没有进行释义。它到底只是神秘的泛灵论性质的，而没有像一切宗教理性主义那样包括在一种万有的宇宙救世服务条例中，或者只有微弱的倾向。虽然如

---

① 毗湿奴教派三大节日之一黑天生日节，每年公历8月8日是黑天的诞辰，毗湿奴教派信徒不得进食，一起到河中沐浴、油身，对黑天进行礼拜。——译注

② 印度教哲学家伐拉彼（1479～1531）创立的重要的虔修教派，亦称幸福道。崇拜大神黑天，信仰黑天青年时代与众牧牛女调情的艳事，主张拜神不必靠斋戒和肉身苦行，而是靠爱神、爱宇宙。该派盛行于印度北部和西北的商人中。——译注

③ 罗马帝国时期希腊——罗马世界的秘传宗教，出现略早于基督教。认为物质世界不是至高神所创，而是低于他的一位“巨匠造物主”所造。至高神的本质是“心灵”、“生命”和“光”，与物质世界平行存在的是真实的精神世界，它由至高神的无数流出体所充满，其中最大的是“范型人”。世人的灵魂都从“范型人”而来，肉体则从物质世界而来。前者处于后者之中，就不得解脱，只有把握诺斯（真知），才能得救。对于肉体，应该禁欲清修。但在公元2世纪以后，该教内出现了另一种试图以性解放的方式来达到诺斯的运动。韦伯此处指的即是这种运动。——译注

④ 指希腊罗马宗教中为酒神狄俄尼索斯举行的各种节日。起初秘密举行，共3日，只有妇女参加，后来男子也被允许参加，次数多达1个月5次，成了狂欢酒宴的节日。——译注

此，福祉对于信徒们来说首先仍然特别具有现实性质，就是说：它的内容主要是典型的宗教的（或巫术的）行动、按照一定的方法进行的苦行以及冥想所引起的那种状态、那种感情表象本身。

这种状态，从其精神看，也像其外表一样，可以有一种昙花一现的气度非凡的仪表。最初当然都是这样。只能通过宗教的非凡性来区分宗教的状态和世俗的状态。但是，一种通过宗教手段达到的特殊状态也可以被当作一种在其后果中保存下来的、控制着整个人及其命运的“福态”来追求。升华了的宗教救世教义中有两种最高的设想：“转生”与“解脱”。“转生”是古老的巫术的幸福。它的意思是，通过纵欲的行为或者通过有计划的苦行获得一种新的灵魂。人们在极度狂奋中暂时获得它，但是，它也可以被当作持久的表象来追求，通过神秘的苦行手段来获得。只有愿意作为英雄加入武士共同体，或者作为礼拜共同体的一员参加巫术的舞会或狂欢，或者愿意与诸神共进祭餐的青年才会有新的灵魂。因此，私人与共同体生活的重要时期中的英雄苦行、术士苦行、少年神化以及圣礼转生习俗都是很老的了。不过，除了使用的手段不同以外，主要是这些行为的目的不同，对“为了什么应当转生?”这个问题的回答不同。

用不同的宗教（或巫术）观点来评价的从心理上影响宗教的现状，可以在极其不同的观点指导下建立起秩序来，不过，本文不打算进行这种尝试。这里要做的是，联系上面讲的，完全一般性地指出：阶层是我们所说的宗教信仰的最重要的体现者，由于阶层的性质不同，在宗教中被当作最高目标来追求的（此岸的）天堂和转生状况也只能各不相同。尚武的骑士阶级、

农民、工商业者、受过文学训练的知识分子在这种追求中必然有不同的倾向，这种倾向本身虽然不能单方面地规定一种宗教的心理特征——这将得到证明——但却对它有深远的影响。前两个阶层与后两个阶层之间突出的对立非常重要。因为在后两个阶层中，知识分子始终是理性主义的体现者，工商业者（商人、手工业者）至少可能是理性主义的体现者。理性主义可以有极其不同的特征，在一种情况下偏重于理论，在另一种情况下又偏重于实践，但是，这些特征一直都对宗教态度起着重要的作用。特别是知识分子阶层的特点，在这方面的影响最大。为了在一定程度上给他们的全部内在的东西雅致地配上地地道道的陈旧的方法——还没有一种宗教改革是从这里发祥的——他们除了别的感觉以外，也需要把某种宗教状态的感觉作为一种经历来品味，不管我们的现代知识分子是否意识到了这一点，对于当前的宗教发展都无关紧要，但是知识分子阶层的特点过去对于各种宗教却非常重要。他们那时的首要事业是把宗教的福祉提炼成“救赎”信仰。如果把从困顿、饥渴、疾病——归根结底——苦难与死亡中解放出来也算在内的话，那么，“救赎”观念的设想就很古老了。但是，只有在它成为一种系统地理性化了的世界观的表达和立场时，才具备了特殊的意义。因为愿意并能够按照自己的思想和心理素质表达的东西，同样取决于这种世界观和立场。利益（物质的与理念的），而不是理念，直接控制着人的行动。但是，“理念”创造的“世界观”常常以扳道工的身份规定着轨道，在这些轨道上，利益的动力驱动着行动。世界观决定着，人们想——别忘了，还有能够——从哪里解脱出来，又到哪里去；或是从政治与社会的被奴役地位解脱出来，到某个此岸的未来天国去；或者从

宗教仪式的不洁造成的污点，或注进身体内的不洁中彻底解脱出来，得到一种灵魂美、肉体美或纯精神存在的纯洁性；或者从人类永无止境、毫无意义的激情与渴求的角逐解脱出来，达到神圣体验的宁静状态；或者从凶残与罪恶的奴役下解脱出来，得到天父怀中永恒的、无限的爱；或者从占星术士想出来的星宿位置支配下的奴役中解脱出来，获得自由与分享隐藏的神性的尊严；或者从表现为苦难、困顿和死亡的暂时的框子和威胁人的地狱惩罚中解脱出来，得到人间或天堂的未来存在中的永恒的幸福；或者从带着逝去时代行为的无情报应的轮回循环中解脱出来，达到永恒的安宁；或者从无聊的烦恼与琐事中解脱出来，达到无梦之眠，还有许多可能性。在这些后面，一直隐藏着一种对现实世界中被认为特别“没意思的”东西的立场，也就是这样一种要求：世界结构在其总体上是一种，或者可以、应该成为一种随便怎样有意义的“宇宙”。这种要求是特殊的宗教理性主义的核心产物，完全是由知识分子阶层提出的。这种形而上的需求的道路、结果及其作用范围极不相同，但毕竟可以讲一些一般性的。

世界观与生活方式同时在理论、实践、智力和目的性方面的彻底理性化的现代形式，取得了一般性的结果：宗教，这种特殊的理性化的方式，越是进步——从世界观的智力结构的立场来看——它本身就越是被推向非理性。理由很多：其一是，前后一贯的理性主义的计算并不是一帆风顺地发展起来的，在音乐中，毕达哥拉斯的“小音程[①]”就试图抗拒彻底的音响物理倾向的理性化，因此，各民族、各时代自己伟大的音乐体系

① 小音程，半音的1/5音程。——译注

主要是通过方式方法来区分的，它们或者掩盖、回避这种不会消逝的非理性，或者反过来为丰富这种音色服务。与此相比，理论世界观的困难就更多了，而实际生活的理性化尤其难。即使在这里，那种理性地条理化的生活方式的几个大类型，主要还是由它们得到的那些非理性的、干脆被现成地承认下来的前提塑造出来的。这些前提是什么呢？它们恰恰是在起码可以说非常大的程度上由某种特征历史地、社会地规定下来的东西，在这里则是：在决定性的时刻作为有关生活方式的代表的那些阶层的利益状况，包括由社会决定的外部利益状况和由心理决定的内心利益状况。

混入实际理性化中的非理性的特征是一个避风港，唯理智论的那种占有超现实价值的、备受压抑的需要越是认为尘世已经被这些价值剥夺了，它就越要退到那些非理性的特征中去。在原始世界观中，一切都是具体的巫术。这种统一性后来表现出分裂的趋势，一方面是理性地认识并把握自然，另一方面则是种种神秘的经历，其不可名状的内容是除了无神机械论以外人世唯一有可能达到的彼岸；实际上是一种不可企及的神赐的个人福祉的冥世。如果不留余地地得出了这样的结论，每个人就只能作为个别的人去寻找自己的幸福。在人们把世界观的理性化当作由自然规律控制的宇宙的理性化来进行的一切地方，都出现了用进步的唯理智论的理性主义来适应各种形式的现象，当然最突出地表现在那些特别强烈地由热衷于真正用头脑理解世界及其“精神”的正派知识分子规定的宗教和宗教伦理中，例如亚洲的、特别是印度的世界性宗教中。冥想：进入蛰居的幸福深沉的静穆清虚之中，对于一切宗教来说，都成了人可以达到的最高和最终的福祉，一切别的宗教状态的形式只是

这方面的相对可贵的代用品。这对于宗教同包括经济在内的生活的关系，有意义深远的效果。这些效果产生于这种冥想意义上的神秘经历和追求这种经历的心理前提。

对一种宗教的发展起着决定性作用的阶层以往曾经是有骑士风度的战斗英雄或者政治官员或者经济上会赚钱的阶级；或者是这些阶层站在实际生活中，进行实际活动；或者是最终由有组织的教权制来控制宗教，两者天差地别。

从对崇拜与神话，或更高程度上的灵魂之助（也就是悔罪与劝罪）的使命性的研究中发展起来的教权制的理性主义，处处打算垄断对宗教救世财富的保护，也就是赋予这些财富只有这种教权制才能赋予的、个别的人达不到的“圣礼恩”或慈善机构的形式，并且进行适当的调节。个别人或自由团体通过内省、纵欲的和禁欲的手段所做的个人救赎探索，由于其权力利益的立场，必然十分可疑，必须从宗教仪式上整顿并进行教权制的监督。——另一方面，任何政治官僚阶级都怀疑作为从国家机器役使下解放出来的根本出路的个人救赎追求和自由结社，也怀疑那些竞争的、道貌岸然的慈善机构，尤其打心眼里看不起对彼岸功利精神目标的不切实际的幸福的追求。宗教义务对于一切官吏来说不过是职务的或社会的国民义务与等级义务：宗教信仰符合规定，因而具有官僚制决定的仪式主义的特征。——具有骑士风度的武士阶层也喜欢转向此岸，不事“巫术”。不过，它也像一切英雄精神一样，既不需要也无能力理性主义地正视现实：“命运”的非理性。也许，一种不一定按照决定论想像出来的“厄运”（荷马史诗中的“命运女神”）思想站在鬼神之后或之上，这些鬼神被想像成能给人间英雄以恩、仇、荣誉、战利品或死亡的热情而强悍的伟大英雄，——

巫术是打击处于自然力之上或之内的鬼怪的强制性的魔法，或者说是简单地换取神的欢心。农民特别受制于自然，依附原始力，他们的整个经济存在就是这样。因此，巫术特别适合农民。只有从其他阶层或者被奇迹的力量批准为巫师的先知们出发的强大的变革，才能把他们从深陷的宗教信仰的原始形式中拔出来。麻醉品或舞蹈造成的纵情欢乐和心醉神迷的着魔状态，在骑士们眼中有失体统，因此与它们的等级感格格不入；在农民那里却取得了与知识分子的“神秘主义”同样重要的地位。——最后，西欧式的“市民阶层”以及在别的地方相当于这些阶层的人：手工业者、商人、家庭工业企业主以及他们那种只有在近代西方才有的土生土长的衍生物，都是——这对于我们至关重要——似乎都是有可能采取最暧昧的宗教立场的阶层。中世纪城邦——教皇的基础——中的罗马教廷的圣礼慈善机构、古代城邦和印度的秘传圣礼恩、近东地区纵欲内省的苏菲派和托钵僧信仰、道教的巫术、佛教的冥想和在亚洲秘法传授者所做的灵魂指导下进行的承恩仪式、从崇拜黑天到崇拜基督的全世界热爱救世主和信仰救世主的一切形式、理性的法律仪式主义与犹太人除去了一切巫术的犹太教堂训诫、圣灵古典教派和禁欲的中世纪教派、清教徒和卫理公会教徒的预定恩与伦理转生以及一切个人救世探索的形式恰恰在这些阶层中扎下的根子特别深，比在其它任何阶层都深。当然，其他各阶层的宗教信仰也无意于依附那种被认为同它们特别亲和的性质。不过，在这方面，“市民阶层”一眼看去似乎是由更多方面的因素决定的。尽管如此，同宗教信仰的各种类型的亲和性还是从这个阶层中冒了出来。生活方式的实际理性主义的趋势对于他们是共同的，是由他们那种完全脱离了经济的自然限制的生活

方式决定的。他们的全部存在建立在对自然与人的技术的和经济的计算与控制上——尽管带有原始的方式。在他们身上，也有僵化在传统主义中的沿袭生活技术的方式，——这种情形处处有，一直有。但是，恰恰在他们身上，一直存在着这样的可能性，即使程度极不相同：同技术和经济的理性主义趋势相结合，复活伦理理性主义的生活监督。他们并非在任何地方都能够坚持反对（往往是）巫术的一成不变的传统。在通过预言为他们建立起宗教基础的地方，这种基础可以属于两种常说的预言基本类型中的任何一种："示范"预言，即做出通往幸福的生活、往往是内省的和麻木或亢奋生活的榜样的预言；"使命"预言，即以某位神灵的名义向人世提出要求的预言，这些要求必然是伦理性质的，而且往往是积极禁欲性质的。后一种要求积极入世行动的预言，恰恰在这里找到了一块特别有利的土壤，可以理解，市民阶层越是在社会上起决定作用，越是从宗教与种姓的禁忌约束与分化中解脱出来，这块土壤就越有利。积极的禁欲：不是被神占有或者讨神欢心的内省的奉献，受那些有教养的知识分子阶层影响的宗教把这种奉献当作最大的幸福，而是：带有当神的"工具"的感情的、神所愿意的行动，在这里可以成为受偏爱的宗教仪态，与西方同样出名的神秘主义以及纵欲的或麻木的心醉神迷状态相比，这种仪态总是占有优势。这倒并不是说它仅限于这些阶层。在这里，绝对没有这样明确的社会决定性、转向贵族与农民的琐罗亚斯德教的预言与转向武士的伊斯兰教的预言也都同古犹太教、古基督教的预言、布道一样，具有这种积极的性质。相反，佛教、道教、新毕达哥拉斯派诺斯替教和苏非派的宣传则没有这种积极的性质。不过，我们将会看到，使命预言的某些特殊的结论却恰恰

被移植到了“市民”土壤中。

使命预言使信徒们感到自己不是盛圣水的器皿，而是神的工具，所以同某种特定的神的设想有很深的亲和性，这种神是超自然的、人格化的、有喜怒哀乐、宽容慈悲、有要求、有惩戒的造物神，与示范预言的那种非人格化的，因为仅仅是冥想的现状而可以理解的最高本质正好相反——当然不可能没有例外，但这却是规律。前一种观念控制着伊朗、近东以及从这里延伸出去的东方的宗教信仰，后一种则控制着印度与中国的宗教信仰。

这些区别中丝毫没有原始的东西。相反，可以看出，它们只是在非常相似的原始泛神论的鬼怪观念与英雄主义的诸神观念得到很大程度的净化以后才出现的，当然，也是在前面提到的与被当做福祉推崇和追求的宗教状态的大力协助下才出现的。对这种宗教状态的阐释，要视不同的情况而定：最被推崇的得救状态究竟是冥想的神秘的经历，还是恣意委身于神的麻木的心醉神迷，还是梦幻的灵感与“使命”？今天流行的立场是：感情内容是惟一原始的东西，思想仅仅是感情内容的再合成。当然，这种立场在很大程度上是有根据的。由此出发，人们似乎喜欢把这种因果关系，即心理联系先于理性联系，视为惟一决定性的因素，把一种东西仅仅视为对另一种东西的说明。不过，根据事实，这似乎走得太远了。向超感觉的或意识之内的神的观念的发展也是由一系列纯历史的因素规定的，这一发展产生了广泛的影响，对得救体验的形成方式有非常深远的影响。尤其是那位超感觉的神，这一点我们以后还要讲，艾

克哈特大师[①]有时把“马大”置于“玛利亚”之上，这只不过是因为他认为，如果没有西方的宇宙与上帝信仰的一切重要组成部分的完整的任务，神秘主义者本身关于神的泛神论体验就是不可行的[②]。一种宗教的理性因素，它的“教义”，——例如印度的羯磨说[③]、加尔文教的预定论[④]信仰、路德教的用信仰辩护、天主教的圣事说[⑤]——，同样有其固有的规律性，由天神观与“世界观”中产生的理性的宗教救世规程在某些情况下也为塑造实际的生活方式带来了有深远意义的成果。

如果所追求的福祉的形式受到统治阶层外在利益状况及与之相适应的生活方式的强烈影响，也就是受到社会分层本身的强烈影响，——这也正是我们在迄今为止的说明中提出的前提——，那么，整个生活方式的方向不论怎样有计划地理性化，也会反过来受到这种理性化所遵循的终极价值最深刻的规定。当然，不总是这样，更不是只能这样。但是，只要伦理的理性化出现了，并且产生了影响，那么，这通常也就是宗教决定的评价和立场，并且往往至关重要。

---

① 艾克哈特大师（约1260～1327），中世纪德意志神秘主义哲学家和神学家。认为上帝即万物，万物即上帝；人为万物之灵，人的灵性与神性相通，人可与上帝合而为一，与万物混成一体，无我泛爱，获得真正的自由。马丁·路德普遍宣扬了他的神学思想。——译注

② 艾克哈特在注释《新约·路加福音》第10章第38节“耶稣探望马大和玛利亚”时，提出了一种大胆的见解：玛利亚注重感情的满足，马大则注重理性的实践。——译注

③ 羯磨，karma的音译，意为“业”、“办事”，佛教要求僧团按照戒律规定处理僧侣个人或僧团事务的各种活动。——译注

④ 加尔文教的主要神学教义，认为基督受死以行救赎，不是为全体世人，只是为上帝的选民；一切取决于上帝的旨意，人是无能为力的，尤其无能力解救自己；谁被上帝选台，谁被弃绝，都与各人本身的行为无关，完全由上帝预先规定。——译注

⑤ 天主教认为圣事有7件：圣洗、坚振、圣体、告解、终传、神品和婚配。——译注

对于外在的和内在的利益状况间相互联系的方式来说，有一点十分重要。迄今提到的由宗教预言的“最高的”福祉并非也是最普遍的福祉。进入涅槃、与神性达到的冥想的一致、纵情或麻木的神迷心窍状态，决不是任何人都能达到的。即使在被削弱了的形式中，即宗教的麻醉或梦幻状态可以成为全面的民间崇拜的对立面的形式中，上面讲的种种状态起码也不是日常生活的组成部分。在全部宗教史之初，就有我们认为十分重要的关于人们不同宗教资格的经验事实，它在加尔文教徒对预定论的“神恩个别主义”那鲜明的理性主义理解中变成了教义。备受推崇的宗教性的幸福——形形色色的萨满[①]、巫师、苦行僧以及灵媒的心醉神迷的幻想能力——不是每个人都能达到的，具有这一类能力是一种“卡里斯马”，虽然在某些人身上可以唤起这种卡里斯马，但不是人人都有的。由此产生了各种强烈的宗教信仰的发展趋势：根据卡里斯马的资格差别进行等级划分。“英雄主义的”或“名家大师的[②]”宗教信仰反对“民众的”宗教信仰，——这里的“民众”当然决不能被理解为在世俗的等级制度中被置于社会较下层的人，而应是在宗教方面“没有音乐天赋的人”（“教育”）。巫师与圣舞师的同盟、印度沙弥[③]的宗教地位、被明确地承认为教区中特殊等级的古基督教的“苦行僧”、保罗派的尤其是诺斯替教的“灵媒”、虔敬派的“教会”、一切本来的“教派”——在社会学上叫作：只

① 满，通古斯语族民间宗教中的巫师。——译注

② 在这种条件下，必须去掉今天附着在“名家大师气质”这个概念上的任何价值怪味。为了释去种种负担，我宁愿采用“英雄主义的”宗教信仰这个说法，当然，前提是用它来表达某些这一类的现象还差强人意。——原注

③ 沙弥，佛教称谓，指7岁以上20岁以下受过十戒的出家男子，俗称“小和尚”。——译注

吸收有宗教资格的人的团体——，最后还有全世界一切僧侣团体，都是这种意义上的造诣极高的宗教信仰中社会地位的体现者。每一种名家大师的宗教信仰在其本身固有的发展过程中都受到某个“教会”，——按照慈善机构的样子靠官员组织起来的施恩团体——的各种教权制之职权的彻底反对。因为教会作为慈善机构的体现者，力图组织起民众宗教信仰并用自己那种从职位上垄断和推荐的福祉来取代宗教名家大师宗教的以及等级的特有资格。教会，按其本质，即其神职人员的利益状况，在福祉公开的意义上只能是“民主的”，就是说，只能支持神恩普遍主义，支持一切纳入其管理范围内的人的伦理充裕性。这个过程同政治领域内进行的官僚制反对等级制贵族政体的政治特权的斗争形成了社会学的对照。任何发达的政治官僚制也同教权制一样是必要的，按照平均主义和它当作权力竞争者反对的等级特权实行十分相似的“民主”。千奇百怪的妥协作为斗争的成果出现了，这种斗争不总是公开的，经常是潜在的，例如乌里玛[①]的宗教信仰同托钵僧的宗教信仰的斗争，古基督教的主教同灵媒们、英雄主义的宗派主义者以及同禁欲卡里斯马的教皇最高统治权的斗争、路德教牧师公会与英格兰圣公会[②]反对禁欲的斗争、俄国东正教反对其他教派的斗争、儒教的官方祭祀反对佛教道教以及宗派主义的种种救世尝试的斗争。为了争取民众，把握民众，大师们的宗教要求不得不向日常的信教可能性让步——这样做势必要在最大程度上决定日常

① 乌里玛，穆斯林国家有名望的教法学家和神学家，他们在大法官的领导下对国家问题和民事纠纷提出意见和判决，权力很大。——译注

② 基督教新教主要教派之一，产生于16世纪，是英国教会脱离罗马教廷的产物，初期在教义、礼仪方面多承袭天主教传统，17世纪以后受到加尔文教的影响，赞成宗教改革运动。——译注

宗教影响的方式。如果让民众留在巫术的传统中，——几乎一切东方宗教都是这样——，那么，这种影响要小得多，远不如去掉那些理念的要求，却也为了民众，或者正是仅仅为了民众，去推行一种日常生活的伦理理性化。除了最后作为这种斗争的产物出现的名家大师的宗教信仰与民众的宗教信仰的关系之外，或者正因为如此，具体的大师宗教信仰本身的性质也对“民众”的生活方式的发展并由此对有关宗教的经济伦理具有决定性的意义。因为，不仅它是本来那种“示范”的实际宗教信仰，而且，根据它赋予宗教大师们的不同生活方式去彻底创造一种理性的日常伦理的可能性也极悬殊。

大师的宗教信仰同经济场所的日常事务的关系，由于这种宗教信仰所追求的福祉的性质不同而极不相同。

如果大师们的宗教信仰中，福祉与救赎手段具有冥想的或纵情的心醉神迷的性质，那么，从这里是找不到通往人间实际日常行动的桥梁的。于是，不仅经济和人间一切行动一样成了宗教的劣等品，而且根本不能从被奉为最高幸福的仪态中直接得到发展经济的任何心理动力。冥想的与心醉神迷的宗教信仰，骨子里倒是特别反经济的。神秘的、纵情的、心醉神迷的经历是十足的非常现象，与平常现象和一切理性的目的行动背道而驰，正因为如此，才被奉为“神圣”。于是，在奉行这种路线的宗教中，“凡人”的生活方式与名家大师团体的生活方式之间出现了鸿沟。宗教团体内部的宗教大师等级的统治于是很容易滑到人类崇拜的邪道上去：大师作为圣人直接受崇拜，或者他的赐福、他的神秘力量被凡人当作促进世俗得救与宗教得救的手段。就像农民是地主生活的来源一样，凡人最终不过

是佛教与耆那教[1]的比丘[2]的贡奉来源，使他们能不从事往往要影响得救的个人的世俗的劳动，完全献身于普救。就是凡人本身的生活方式在这个过程中也有可能得到某种伦理的调节。因为大师是凡人现成的牧师：听取忏悔的神父和灵魂的神师，就是说，有很大的影响。不过，他是按照自己的生活方式来影响没有宗教修养的凡人的，或者根本没有影响，或者只在礼节、仪式及冥想的细节上有点影响。因为人世上的努力原则上对于宗教无足轻重，与追求宗教目标正好背道而驰。纯粹的"神秘主义者"的卡里斯马仅仅为他自己服务，而不像真正的巫师那样为他人服务。——可是，当那些宗教资历很深、造诣很高的人联合成按照神的意志追求人世的生活方式的禁欲教派以后，情况就完全不同了。为使这点在本来的意义上得以实现，无疑有两个前提：其一，最高的福祉不能是冥想性质的，就是说，不能是与人世对立的永恒的超自然的存在或者可以纵情地、麻木而心醉神迷地理解的神秘合一。因为这种东西总是在日常作用之外，在现实世界的彼岸，背离了现实世界；其二，宗教信仰必须尽量去掉求神保佑方法的巫术的和圣事的性质。因为这些巫术和圣事总会贬低人世间行动的价值，认为它在宗教上最多只是相对重要并把救世决定寄托在非日常理性进程的成就上。如果撇开全世界到处都有的理性主义的小教派不谈，那么，仅仅在西方禁欲的新教的重要教会与教派的形成中，就完全实现了两件事：世界的脱魔和救世道路的改

---

① 耆那教，南洋次大陆的一种宗教，公元前6世纪与佛教同时兴起，主张业报轮回、灵魂解脱、非暴力和苦行。——译注

② 比丘，《大智度论卷三》称：比丘有乞士、破烦恼、出家人、净持戒、怖魔5种含义，此处指乞士。——译注

变，——从冥想地“逃避世界”变成了积极禁欲地“改造世界”。西方宗教信仰那种纯粹由历史决定的非常特殊的命运参与了这两件事。一方面是这种命运的社会环境的影响，特别是：对它的发展起决定作用的阶层。另一方面则是它的天性：超自然的上帝和历史上第一次由古犹太教的预言和摩西五书[①]教义决定的救世方法与救世道路的特点。关于这些，有的在对以前的文章的分析中作了说明，有的以后再讲。如果宗教大师作为神的“工具”被派到人世来，学会了一切神秘的救世方法，并被要求：在人世的秩序中通过他的行动的伦理质量，而且仅仅通过这一点来证明，他是受命于神来救世的——实际上就是：受命于他自己——，那么，“世界”本身在宗教上大概更加可能作为被造物，作为罪恶之渊而被拒斥、丧失价值，因此，它在心理上更加被肯定为人间“使命”中神所喜欢的作用的舞台。这种世俗的禁欲虽然是出世的，因为它看不起地位与美色、好酒与美梦、纯世俗的权力与纯世俗的英雄自用，谴责它们都是天国的对头，但是，正因为如此，它才不似冥想那样逃避世界，而是想要按照神的戒条使世界在伦理上理性化。因此，在更深一层的意义上讲，比起古希腊罗马和世俗天主教自折不挠的人天真地“接受人世世界”来，这种世俗禁欲更加入世。那些宗教修养很高的人的仁慈与入选资格，正是在凡事中考验出来的。不过不是一般的凡人凡事，而是为神服务的、在方法上理性化了的平凡行动。理性地上升为使命的平凡行动成

① 亦称《律法书》，《旧约》的前5卷：《创世记》、《出埃及记》、《利未记》、《民数记》、《申命记》。据犹太教传说，这5卷书是上帝通过摩西之口宣布的律法，它构成了犹太教的教义和教规。律法书的作者究竟是不是摩西，一直有争论。——译注

了救赎的保证，宗教大师们的教派在西方形成了生活方式（包括经济行动）在方法上理性化的酶，而不像亚洲那些冥想的或纵情的或麻木的神魂颠倒的人的团体那样，充当渴望脱离人世间的活动的无理智状态的活塞。

在这两极之间有着形形色色的过渡和组合。因为宗教也同人类一样，不是挖空心思编出来的书。它们是历史的产物，并非逻辑上或仅仅心理上无矛盾地构成的产物。它们经常忍受着往往同它们直接相悖的动机，每一种宗教都一贯谋求挡别的宗教的路。“一贯”在这里是例外，而不是规律。救赎之路和福祉本身，通常在心理上并不明确。就连古基督教的修道士和贵格会教徒[①]在寻神时也有十分强烈的冥想特征，——但是，他们的宗教信仰的总体内容，特别是那位超自然的造物神和他们确信神恩的方式，一再为他们指出了行动之路。另一方面，佛教僧侣也行动，只不过他们的终极目的：追求解脱、逃避轮回之轮，把这种行动从一贯的世俗的理性化过程中抽走了。西方中世纪的宗派主义者和别的教会团体都是宗教渗入日常生活的体现者，在更加全面发展的伊斯兰教兄弟会中找到了自己的原本；双方的典型阶层都是小市民，特别是手工业者，不过双方的宗教信仰却截然不同。表面看来，作为教派的大量印度教的宗教团体似乎同西方的一样，——但是，福祉本身和传播幸福的方式截然相反。因为我们还要分别考察那些最重要的大宗教，所以这里就不再举例子了。从任何角度来看，这些宗教不

① 贵格会亦称“公谊会”、“教友派”，基督教新教的一派，17世纪中叶英国人G.福克斯创立。该派宣称教会和《圣经》都不是绝对权威，每个教徒都能直接受“圣灵”感动。反对设立牧师和固定化的宗教仪式，主张和平主义。——译注

能彼此相容，不能简单地共同纳入一种多类型的链条中，在这些类型中，每一种对于另一种都意味着一个新“阶段”。它们都是极其复杂的历史的个体，它们合起来也只是那些可能由无数个别的值得考虑的因素在想象中形成的组合的一个很小的部分。

下面的解释决不是系统的宗教类型学，当然也不是纯粹历史的研究。下面的解释仅在这个意义上是“类型学的”：它注意的是，从宗教伦理的历史现实来看，对于同经济信念的巨大对立的联系有典型的重要性的东西，忽视其他的东西。它从不主张提供所阐释的十分完整的宗教图像，但必须把每一种宗教不同于其他宗教，同时对于我们的比较研究又十分重要的独到之处弄个水落石出。在做解释时，如果不考虑那些特别需要强调的重要的东西，那么，势必会使它们比这里描绘的图像柔和。然而，几乎总是要加上别的东西，有时甚至比现在所能做到的更加有力地指出：现实中一切质的不同，最终都可以被理解为各种因素混合关系的纯粹量的区别。不过，如果总是强调这种不言而喻的东西，对我们来说就太不上算了。

那些对于经济伦理很重要的宗教特征会引起我们对某种特定的东西的极大兴趣，这就是：它们同经济理性主义的关系的特点，而且——因为这种表达不够清楚——应当是同这样一种类型的经济理性主义的关系的特点，这种理性主义作为一种那里土生土长的资产阶级生活从 16 和 17 世纪以来就开始支配西方。因此事先要提醒一下：“理性主义”可以有判然不同的含义。视情况而定，可以指冥思苦索的系统论者靠世界观设计出来的那种理性化：精益求精抽象的概念逐步从理论上把握现实；相反，也可以指另外一种理性化：通过精益求精地设计合

适的手段，有计划、有步骤地达到某种特定的实际目的。虽然两者相辅相成，但毕竟迥然有别。即使在对真理的有头脑的理解之内，也分出了类似的类型：人们曾试图把英国物理学与大陆物理学的区别归因于这些类型。但是，我们所要研究的生活方式的理性化，却可以接受极其不同的形式。从没有任何形而上的东西和几乎没有一点宗教驻留的残余这个意义上说，儒教已经走到了或许还可以叫作“宗教”伦理的东西的最外部的边界上，儒教是如此理性，同时，在没有和抛弃了一切非功利主义标准的意义上是如此清醒，以至于除了边沁的伦理系统以外，还没有一个伦理系统能与之相比。但是，它与边沁的和一切实际理性主义的西方类型完全不同，尽管人们不停地将它与它们做着实的与虚的类比。相信某种有效的“法规”的“理性”，是文艺复兴的最高艺术理想，反对传统束缚、相信自然比例力量的理性主义也是文艺复兴的生活观，尽管带有柏拉图化的神秘主义。“理性”还有一层含义，就是“计划性”，这样的理性也是最坚忍的禁欲、神秘的苦行和冥想的方法，例如瑜伽和后期佛教的轮藏术。这样的形式方法的理性，加上区分规范地起作用的东西与经验地给出的东西的理性，就是系统而明确地以坚定的救世目的为方向的实际伦理的一切形式。下面，我们感兴趣的是后一种理性化过程的形式。试图先对它进行决疑，是毫无意义的，因为这种描述本身就是想为此做出贡献。

为了能做到这一点，描述本身必须大开大合，必须是“非历史的”，即对各种宗教伦理的一一描述都比其实际发展过程在系统性和本质上都更加一致。各种宗教内部存在的大量的对立、大量的多余发展和旁系发展，在这里只能忽略不谈，而我们认为重要的方面，则往往在比它们的实际情形更高的逻辑完

美性和静止性上得到阐释。如果滥用这种简化，将会产生“错误的”历史结论。不过，至少从意图上说，不是这么回事。被强调的往往是一门宗教的全貌中那些对于形成有别于其他的宗教的实际生活方式起决定作用的特征[①]。

最后，在谈正题之前，还有几段开场白，用来说明描述中频繁出现的术语的特点[②]。

宗教的结社与共同体在充分发展时属于统治共同体型：它们是教权制的共同体，就是说，它们的统治权力建立在对施舍或不施舍福祉的垄断上面。一切统治权力，世俗的与宗教的，政治的与非政治的，都可以被视为从某些纯粹型中演变出来或者接近这些纯粹型的权力。这里所说的纯粹类型的内容在于这样一个问题：统治本身需要什么样的合法性基础？我们今天的共同体，特别是政治的，包括“合法”统治型在内。就是说，发号施令的合法性对于拥有发号施令权的人来说，建立在理性地制订、规定或强迫接受下来的法规上，反之，使这些法规合法化又要以理性地制定或解释“宪法”为基础。不是以某位个人权威的名义，而是以非个人的规范的名义发号施令，命令本身的颁发，也要服从规范，而不是随心所欲、恩宠或特权。“官员”是指挥权的体现者，他从不把它当成个人的权力来行使，而总是把它当成“公共”的封地，这是某些人由制订的法规规范地控制的特殊的共同生活的封地，这些人可以是特定的，也可以不是特定的，但总可以按照规律性的标准来确定他

① 要注意，考察的顺序从东向西，在地理上纯系偶然。实际上，决定这种作法的，不是外在的地域分布，而是描述的内在的目的性理由。——原注

② 详细的论述参见《社会经济学大纲》（图宾根 J.C.B. 莫尔出版社）中的《经济与社会》章。——原注

们。“权限”，一种客观地划定的可能的指挥对象的范围，圈定了它的合法权力的范围。官员可以在诉讼程序中向上级上诉，这种“上级”等级制与“市民”或团体成员对立。在今天的教权制团体——教会中，也是这样。神父或牧师有他的划定了的“权限”：这种权限是由法规确定的。这也适用于最高教会首脑：今天的“教皇不谬性”是一个权限概念，其内在含义与从前（英诺森三世[1]时代）不同，“官域”（在教皇不谬性中指在讲坛上释义）与“私域”也像在政治的（或别的）官员身上那样彻底分开了。在资本主义经济中，工人与生产手段“分开”了，同样，在政治的和等级制的团体中，官员与（实物形式和货币形式的）行政手段也彻底分开了，两者极其相似。

这一切虽然早在古代就有了许多萌芽，但只是在充分发展中才特别现代化了。过去还有别的合法统治的基础，它们的残余现在到处可见。我们想至少从术语上对它们做个简明扼要的说明。

1. 在后面的讨论中，“卡里斯马”这个词应被理解为一个人的一种非凡的品质（不管是真的、所谓的还是想象的，都一样）。“卡里斯马权威”则应被理解为对人的一种统治（不管是偏重外部的还是偏重内部的），被统治者凭着对这位特定的个人的这种品质的信任而服从这种统治。神秘的巫师、先知、劫猎头领、战争酋长、所谓的“专制”暴君，或许还有个人党魁，这些人对他们的信徒、追随者、被征服的军队、政党等进行的统治就是这样的统治类型。他们的统治的合法性建立在对非凡的、超越常人品质因而受到推崇的东西（最初作为超自然

---

① 英诺森三世（1160～1216），罗马教皇（1198～1216）。——译注

的东西被推崇）的信仰与献身上面，也就是建立在神秘信仰、启示信仰和英雄信仰上，这些信仰之源是由奇迹、胜利和其他成就，由被统治者的康乐考验出来的卡里斯马品质。--旦未能经受住考验，或者有卡里斯马资格的人显出被他的神秘力量或被他的神遗弃了，这种信仰就会连同所需要的权威--起消失，或有消失的危险。运用统治，并不遵照普遍的准则，既不遵照传统的准则，也不遵照理性的准则，而是——原则上——凭借具体的启示与灵感，因此，统治是“非理性的”。在不受任何现存的东西约束这个意义上说，统治是“革命的”：“书上写着——我却要告诉你们……！”

2．后面的“传统主义”应当叫作：对作为不可更动的行动规范的日常习惯的精神适应与信仰，因此，建立在这种基础之上，即建立在对（真的或所谓的或想象的）一再发生过的事情的敬畏的基础之上的统治关系应当叫作“传统主义权威”。建立在传统主义权威的基础之上、其合法性仰仗传统的那种统治的最重要的形式是家长制：家父、丈夫、家长、族长对家、族同胞的统治；主人和旧奴隶主对农奴、依附农、解放奴隶的统治；主子对家仆、家臣的统治；君主对家臣、内廷官吏、大臣、幕僚、封臣的统治；世袭领袖与君主（国父）对“臣民”的统治。家长制的（和作为其变种的世袭制的）统治的特点是：它有一种坚不可摧的规范系统，这些规范之所以坚不可摧，是因为它们被视为神圣的东西，触犯它们，会带来巫术的或宗教的祸害。除此之外，它还有一块主子可以随意施其恩威的地盘，这种恩威只是根据“人的”关系，而不是根据“事的”关系来评价的，因而是“非理性的”。

3．建立在对超凡的神圣性或价值的信仰之上的卡里斯马

统治与建立在对平凡的神圣性的信仰之上的传统（家长制）统治，早就私下里瓜分了一切统治关系的最重要的形式。“新”法令只能通过卡里斯马体现者插进按照传统发挥作用的圈子内，这就是先知的预言和卡里斯马战时君主的命令。启示与剑，这两种非凡的权力也是两种典型的革新家。但是，一旦大功告成，它们也就沦为典型的凡物了。随着先知或战时君主的去世，产生了继承人问题。解决的办法可以是选举（最初不是“推选”，而是按照卡里斯马挑选），也可以是用圣礼把卡里斯马实体化（通过授予圣职指定继承人：教权制的或罗马教皇式的“继承”），也可以是对家族的卡里斯马资格的信仰（世袭卡里斯马：世袭王位制与世袭等级制）：总是由此开始了随便什么形式的常规统治。君主或僧侣的统治不再凭个人的品质，而是仰仗谋得的、继承的品质或凭借通过选举得到的承认。凡化，就是说传统化的过程开始了。更重要的或许是：随着统治组织的持续，卡里斯马统治者依靠的人事部门也在凡化：他的门徒、信徒、追随者凡化成了牧师、封臣，特别是：官吏。最初根本不懂经济全靠礼物、恩赐、战利品养活，过着共产主义生活的卡里斯马共同体，变成了一个靠土地收益、规费、实现津贴，简言之：靠俸禄过活的阶层，他们是主子的辅助人员，从封赏、授予和聘用中得到了他们的合法权力，以各种方式据为己有，一般说来，这就叫做世袭化，它也可以借着主子强大的权力的崩溃从纯粹的家长制中发展起来。被授予职务的终身牧师或封臣凭着封赏通常都有一种固有的权力，他对行政管理手段的占有很像手工业者对经济生产手段的占有。他可以从他的规费或其他收人中支付管理费用，也可以只把向臣民征收的贡赋中的一部分上缴君主，其余的留归己用，他可以在模棱两

可的情况下将职务传给后人或转让转卖给外人，就像处理他的其他财产一样。如果发展是通过把这个阶段的君主权力据为己有来实现的话，那么，就要讨论等级制的世袭制了。

但是，在这个阶段上，发展很少停止下来。我们随处都能发现（政治的或教权制的）君主同根据地位据为己有的贵族权力的所有者或篡夺者之间的斗争。他试图剥夺他们，他们也试图剥夺他。他有一个完全依附于他、受他的利益制约的官吏机构，与此相联系，他把行政手段牢牢地掌握在自己手中（政治君主与教权制君主——在西方，从英诺森三世到约翰二十二世[①]——独有的金融财政、世俗统治者供应君主与官吏的特有的仓库和武库），他越能成功地抓住这种官吏机构和行政手段，斗争就越有利于他而不利于日益被剥夺的等级制特权所有者。君主在剥夺等级制贵族权力的斗争中依靠官吏阶层的帮助，这个阶层在历史上有非常不同的性质：神职人员（典型地在亚洲和中世纪早期的西方）、奴隶与当事人（典型地在近东）、解放奴隶（在有限的程度上典型地对于第一古罗马帝国）、人文主义的文人（典型地在中国），最后还有法学家（典型地在近代西方，教会和政治团体中都有）。不管在哪里，君权的胜利以及对分裂的贵族权力的剥夺至少意味着有可能进行行政管理的理性化，也常常意味着这种理性化的出现。不过，我们会看到，这种理性化的程度和内容在各地极不相同。尤其要加以区分的是下面两种理性化：①由世袭君主进行的行政管理与司法的理性化，这位君主能在功利方面和社会伦理方面使臣民幸

① 约翰二十二世（？～1334），教廷被迫迁往法兰西南部阿维尼翁后的第2代教皇，1316～1334在位。——译注

福，就像一位大家庭之长对其家属所做的那样；②由受过专门训练的法官实施的对所有“国家公民”有普遍约束力的法律规范统治的形式的理性化。不管这种区别多么易变（如在巴比伦、拜占庭、霍亨斯陶芬家族统治下的西西里、斯图亚特家族统治下的英国、波旁家族统治下的法国），它毕竟存在着。近代西方“国家”和西方“教会”的诞生，基本上都是法学家的作品。至于他们从哪里得到了进行这一工作的力量和思想内涵以及技术手段，不是这里讨论的课题。

随着形式主义的法律理性主义的胜利，在西方，除了沿袭下来的统治类型之外，又出现了一种合法的统治类型。它虽然不是官僚制统治的惟一变种，但却是其最纯的变种。近代国家官员同地方官员的关系，近代天主教司铎同助祭的关系、现代银行与资本主义大企业中的官员同职员的关系都是这种统治结构的最重要的类型，这在前面已经提到过。对于我们的术语至关重要的特征，只能是刚刚讲的：不是凭着对有卡里斯马秉赋的个人——先知与英雄的信仰和献身而服从，也不是凭着神圣的传统和对传统秩序定下来的个人君主或许还有他那些通过特权和封赏的私权而得到承认的被授予官职和拿官薪的人的忠诚而服从，而是受普遍规定的客观职责的非人格的制约，这种职责同与之一致的支配权力——权限一样，是由理性地制定的规范（法律、决定、规章）严格规定的，在这里，统治的正当性成了有目的地设想出来、用具体形式规定下来并公布出来的普遍的法规的合法性。

前面概述的类型的区别一直渗透到它们的社会结构与经济作用的所有具体方面。

也许能用一种系统的说明来证实，这里选择的区别与术语

的方式在多大程度上是有目的的。这里只需强调：它们根本无意于成为惟一可能的方式，尤其是，根本不打算要求一切经验的统治组织都必须完全符合这种类型。相反，大多数统治组织都是多种形式的联合或处于过渡状态。我们将不得不一再造出诸如“世袭科层官僚制”一类的词儿来，表示有关现象的一部分属于理性的统治形式，另一部分属于传统主义的——在这种情形下则是等级制的——统治形式。其中有些在历史上广泛流传过的极其重要的形式，例如封建的统治结构，其重要特征根本不能简单地归入上面的3种不同形式中，而只能通过与其他概念组合（在这种情形下，就要与“等级”、“等级荣誉”组合），才易于理解。还有的形式，例如民主政体中的干部（一方面是轮流担任最高职务之类的形式，另一方面则是公民投票的统治），或者士绅统治（传统主义统治的一种特殊形式）的某些方式；一方面可以用卡里斯马概念的独特的变化，另一方面可以用别的变化被理解为“统治”原则，但是，它们本身恰恰是政治理性主义最重要的历史催产素。这里推荐的术语并不想机械地歪曲无穷无尽的历史多样性，而只是想为了一定的目的创造有用的概念性的辨认方向的标记。

这同样适用于最后一个术语区别。我们把等级地位理解为：第一，通过一定的人类群体的生活方式（往往是他们所受的教育）的种类区别所规定的正的或负的社会荣誉机会；第二，——以统治形式的理解术语为出发点——这种机会往往喜欢独到地同为了从法律上保护有关的阶层而对贵族特权或收入及盈利机会进行的垄断联系起来。一个“等级”是在完成所有这些标志的情况下（当然也不总是这样）的一种通过一定的生活方式、条约式的专门的荣誉概念以及法律上垄断的经济机会

（并非永远按照团体形式组织起来，但总是以任何方式社会化了）的人类群体。群体间的交往（指“社会性”的来往）与通婚都是门当户对的典型标志，没有这些来往则表示地位差异。阶级地位则与此不同，应指：第一、最初由典型的、有重要经济意义的地位，即在从事所追求的工作中对方法或技巧的占有，决定的供给与盈利机会；第二、由此带来的普遍的典型生活条件（例如服从某个资本所有者的车间纪律的必要性）。一种等级地位既可以是一种阶级地位的原因，也可以是其结果，但两者都不是必然的。阶级地位本身首先可以由市场来决定（劳动市场与物资市场）——今天，这是当代的特殊典型情形，但也未必绝对如此。在市场规模较小的情形下，几乎没有地主与小农，各种剪息票者范畴（土地股票、人类债券、公债、有价证券等的持有者）的含义和标准都大不相同，“占有阶级”与主要由市场决定的经营阶级要分开。今天的社会主要划分为阶级，而且在很大程度上划分为经营阶级。但是，在受过教育的阶层的典型地位特权中有一种令人感触颇深的等级制的划分因素（清楚不过地表现为有毕业文凭的人对经济的垄断和在社会上的优先权）。过去，等级划分的意义还要重要得多，特别是对于社会经济结构。因为它一方面通过消费的限制与调节，通过地位的——从经济理性的立场看：理性的——垄断，另一方面通过有关统治阶层示范的等级制惯例的影响对社会经济结构产生作用。这些惯例可以具有仪式公式化的特征，下面我们首先要研究的亚洲的等级制划分的情形在很大程度上就是这样。

（王容芬　译）

过渡研究[①]

——宗教拒世的阶段与方向理论

我们要迈入的印度的宗教信仰领域同中国形成强烈的对比，是人间创造的宗教伦理在理论上和实践上同世界最一致的形式的摇篮。而且，这里相应的“技术”也是最发达的。寺院制度与典型的禁欲和冥想技术都是最先在这里形成的，不仅如此，而且非常稳固。这种理想化在历史上或许自此便通过入世飞黄腾达起来。在我们研究这种宗教信仰之前，似乎有必要简单地弄清楚一种公式设计和理论构想：与世界一致的宗教理论究竟产生于何种动机又归于何种方向。这似乎是这种理性化的可能的“真义”。

宗教拒世动机的一种理性构想

构想出来的公式的目的当然仅仅是充当某种理念型的定向

① 选自 Max Weber: GESAMMELTE AUFSÄTZE ZUR RELIGIONSSOZIOLOGIE 1. 1920, J. C. B. MORE (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN。——编注

手段，而不是宣讲某种独特的哲学。这种公式从思想上设计出来的“生活秩序”的冲突类型仅仅说明：在这些地方，这种精神世界的冲突是可能的和“相宜”的，——而不是说明：没有一种认为可以“消灭”冲突的立场。显而易见，其间每一种价值领域都是在理性的完美中炮制出来的，它们在现实中绝少出现，不过，总是可以出现，而且以重要的历史出现过。当一种历史现象在个别或总体性质上接近于这类事实真相中某一种时，构想就能通过查证这种历史现象同理论地构建出来的类型的接近程度或距离来确定它的——这么说吧——类型学的位置。就此而言，构想不过是用来易化条理和术语的一种技术性的权宜之计。不过，在一定的条件下它还可以更有作为。理性——指某种智识－理论立场或实践－伦理立场逻辑上或目的论上的一贯性——也有了（而且自古就有过）支配人类的权力，尽管过去和现在这种权力与任何地方的历史生活的其他权力相比是如此有限和不稳固。然而，恰恰是那些在意图上理性化了的、由知识分子创造的宗教的世界解释和伦理遭到了一贯性信条的冷嘲热讽。尽管这些解释和伦理在具体情况下并不怎么迎合“无矛盾性”的要求，尽管它们把不可理性地指导的立场放进它们的伦理要求中去，实际要求的理性的、特别是目的论的指导作用在所有这些解释和伦理中总是以这种或那种形式表现得非常显眼。出自这种客观的理由，我们也可以通过有目的地构建起来的理性类型，也就是说，通过某种可以从牢固的既定前提中推导出来的实际行为的内部“最稳定”的形式来简化否则便不清楚的多种性描述。而且，这样一种宗教社会学的尝试最终和首先都必须和愿意有朝一日同时成为对理性主义本身的类型学和社会学的一种贡献。所以，这种尝试从能够接受

现实的最理性的形式出发并努力确证：某些可以从理论上建立起来的理性结论在多大程度上用到了实践中。抑或：为什么没能用到实践中？

禁欲与神秘主义的类型学

在《导论》和后来的某些论述中，已经涉及到了超凡的造物神对于宗教伦理，特别是对于积极禁欲的救赎方向的伟大意义，这种救赎方向完全不同于那种冥想的、神秘主义的、内在的与神权的非人格化和固有性为伍的方向。但是，由于这样的休戚相关[①]并不是绝对的，由于并非超凡的神本身就已经规定了西方禁欲的方向，因此产生了这样的考虑：基督教的三位一体靠其神—人救世主和圣徒描绘的上帝的形象比犹太教，特别是后期犹太教的上帝或伊斯兰教的阿拉都更少超凡性。

犹太教虽然有神秘主义，但没发展出西方式的禁欲。在古伊斯兰教中，禁欲干脆被摒弃了。托钵僧信仰的特点产生于完全不同于对超凡的造物神的关系的另外的根源，从其内在的本质来看，与西方禁欲主义毫不相干，超凡的上帝思想尽管十分重要，尽管同使命预言和行动禁欲有亲缘关系，但不能单独发挥作用，而是必须同别的条件，特别是宗教的预言方式及由此规定的救赎道路，结合起来。对此，我们得详细地反复地讨论。为了澄清概念，首要的是继续专门研究已经多次作为对立概念剖析过的“禁欲”与“神秘主义”。

我们在《导论》的阐释中就已经提出了出世方面的一组对

① E. 特洛尔奇曾一再以充分的理由强调指出这一点。——原注

立：其一，积极的禁欲——神所钟意的行动即当神的工具；其二，冥想神秘主义地拥有圣灵，其含意只是“拥有”而不是行动，在这种解释中，个人不是神的工具，而是盛圣水的“器皿”，因此，人间的行动只能危及天上的完全非理性的得救状况。如果一方面，行动的禁欲在尘世上以理性的形象通过尘世的“天职”劳动制约着被造物的堕落（世俗禁欲），另一方面，神秘主义又得出了全部极端遁世的结论（遁世冥想），对立便是水火不相容的了。如果行动的禁欲仅限于遏制、克服被造物本身的堕落，因此把注意固定下来的神所钟意的积极的救赎成绩提高为规避世俗秩序中的行动（遁世禁欲），因此按照遁世的冥想逐渐接近世外的行为，上面说的对立就会缓解。这是一种情形，还有另一种情形下的缓解：冥想的神秘主义者不是得出遁世的结论，而是像世俗的禁欲主义者那样，留在世俗秩序之中（世俗神秘主义）。在两种情形中，对立其实都可以在实际中消失，进而出现两种救赎追求的任何一种形式的联合。但是，对立也可以在酷似的窠臼中继续存在。真正的神秘主义者坚持这样的原则：被造物只能沉默，以便神能开口。神“在”世上，并顺应世俗的秩序，目的在于与世俗对立，由此确保他的恩宠：他反对要他看重世俗活动的诱惑。正如我们在老子身上所能看到的那样，一种特别恭顺的谦卑——把行动减少到最低限度（无为），是尘世上的一种宗教隐匿方式。老子的典型态度是：他通过考验证明自己反对尘世，反对他在尘世的行为。与此截然相反，世俗的禁欲则是通过行动来考验的。对于世俗禁欲主义者来说，神秘主义者的行动是自我欣赏的表现；对于神秘主义者来说，（世俗行动的）禁欲主义者的行为是纠缠在神所厌恶的世俗活动中，这种纠缠又离不开虚荣的自我标

榜。人们习惯于把“幸福的偏见”归咎于典型的清教徒，而世俗的禁欲正是用这种“幸福的偏见”阐发出最终深藏于这种禁欲精神内里的神圣的阳刚的天意，因为这些天意早就存在于由神支配的被造物的理性制度中了。相反，神秘主义者认为，只有在神秘主义的经历中把握那种完全非理性的终极意念才于得救至关重要。两种行为方式的遁世形式是可以通过类似的对立来区分的。我们将通过具体的阐释来讨论这种对立。——

我们现在开始具体考察世俗与宗教之间的紧密关系，在这方面，我们将联系《导论》中的阐释，以便对它们略加改变。——

（我们在《导论》中）已经说过，那些向着有条不紊的生活方式发展，既形成了禁欲的萌芽，也形成了神秘主义的萌芽的行为方式的种类，最早是从巫术的前提中成长起来的，它们或被用于唤起卡里斯马素质，或被用于掩盖凶残的魔法。前一种情形从发展史的角度来看比较重要。因为它们刚出现时，禁欲就表现出双重性：一面是拒世，另一面是借助由此得到的巫术力量来控制世界。术士是发展史上先知的先驱：既是模范先知的先驱，也是使命先知和救世主的先驱。先知与救世主一般都是通过具备某种巫术卡里斯马使自己具有正当合法性。不过，这仅仅是承认他们人格的典范意义或使命或救世主素质的手段。因为，预言或救世主戒律的内容是追求某种救世财富的生活方式的方向。在这个意义上，至少可以相对地认为是生活方式的理性的系统化。或是在个别几点上，或是全部系统化。后者在所有真正的“救赎”宗教中是常规，就是说，在所有答应将其信徒从苦难中解放出来的宗教中是常规。而且，苦难的本质越是升华，转向内心生活并具有原则性，就越是这样。因

为这样一来就等于将信徒置于一种使他精神得到保护，不是苦难侵扰的永恒的状态中。不是通过放荡或禁欲或冥想急不可待地、不正常地亦即短暂地得到神圣的状态，而是应当得到得救者的神圣的并因此确保得救的常态：抽象地说，这就是救赎宗教的理性目的。作为预言或救世主宣传的后果，出现了一种共同体，于是，私生活规定之权首先落到了先知或救世主的传人、弟子、门徒手里。以后，在非常有规律地反复出现的特定的条件下，——我们现在暂不研究这些条件——这种权力又落到了一个世袭的或职业性的神职僧侣阶级手里，——而先知或救世主通常则恰恰站在传统的僧侣势力——术士或教士的对立面上，用个人的卡里斯马对抗他们被传统地赋予的尊严，以便粉碎他们的权力，或者强迫他们为自己效劳。

刚才说的都是不言而喻的前提，同样，先知和救世主的宗教也生活在一种对于发展史十分重要的伟大的条件下，生活在同世俗及其秩序的紧张关系中，这种紧张不仅是短暂的（根据所用的术语，这是不言而喻的），甚至是持久的。而且，越是真正的救赎宗教，就越是这样。一俟救赎观念和先知救世说的本质发展成理性的伦理，而且是以作为救世手段的内心的宗教救世财富为方向的伦理（原则性越强，发展越快），真正的救赎宗教也就应运而生了。这还要视这种伦理，用常话说，脱离礼仪主义向“心志信仰”升华的程度而定，升华越快，救赎宗教出现的也越快。而且，对（最广义的）“世俗”财富的物质与精神占有的理性化与升华本身越进步，紧张关系就越强烈。因为人在物质与精神的、宗教与世俗的财富占有的各个方面的理性化及有意识的升华迫切要求，使个别领域内在的固有规律性在其结论中成为自觉的，并由此陷人相互间的紧张关系中，

对于同外界关系的天真无邪来说，这些紧张关系一直是潜在的。这是（世俗与世外的）财富占有向理性的东西、自觉追求的东西和通过知识升华了的东西发展的十分普遍的结果，这种发展对于宗教史来说非常重要。我们以一系列这样的财富为例，说明在非常不同的宗教伦理中用某种方式反复发生的典型现象。

宗教拒世的各种方向：经济、政治、美学、性爱诸方面

如果说救赎预言创造了纯粹宗教基础上的共同体，那么，使这种预言陷入冲突之中并由于这种预言的出现而担心自己会失效的第一种势力便是天生的宗族共同体。谁如果不能与他的亲人、父母为敌，谁就不能当耶稣的门徒："我来，并不是叫地上太平，乃是叫地上动刀兵"[①]就指的这种关系。诚然，绝大多数宗教也承认世俗的孝道，但是，救世主、先知、教士、听忏悔的神父、修道士在信徒们的信念中最终要比血亲和姻亲本身近。救赎的目的被理解得越普遍、越深刻，这一点就越是不言而喻。在那些关系至少可以说相对失效、巫术束缚和宗教的排他性瓦解了的条件下，预言首先在它成为耶稣救世学的教区信仰的地方创造了一种新的社会共同体。在这种共同体内部，预言于是发展成了一种宗教的博爱伦理。最初多是在简单地接受原始的社会伦理原则的情形下进行的，提出这些原则的是"邻里联合体"：村落、宗族、行会、航运、狩猎、兵团等

① 见《马太福音》第10章第34节。——译注

同志共同体，这种共同体有两个基本原则：1．内部道德和外部道德的二元论；2．对内部道德来说，是简单的将心比心："己所不欲，勿施于人。"这些原则的经济后果则是：博爱的扶危救困的义务原则限于内部道德；包括有产者和上等人给没有资财的人的无偿援助、无息贷款，要好客、助人为乐，当邻家或贵族庄园请求帮忙时，要无偿前去，不计报酬。一切都遵循这样的原则：今天你的难处可能会成为明天我的难处——虽然未经理性的权衡，但在感情上都有共鸣。与此对立的是，（交换与借贷时的）讨价还价和长期奴役（例如作为债务的产物）仅仅适用于非同志的外部道德。教区信仰把这种古老的经济睦邻伦理引伸到了主内兄弟的关系上。贵人与富人对寡妇、智者，对贫、病的主内兄弟所负的扶危救困的义务，特别是唱诗班的歌手和术士以及禁欲主义者在经济上所依赖的富人的布施，成为全世界一切从伦理上理性化了的宗教的基本戒律。特别是在救赎预言中，一切有识之士真正的或有威胁性的外部的或内心的共同苦难是他们的共同体系的结构原则。救赎观念被理解得越理性、越从伦理上升华，从邻里联合体的将心比心伦理中发展起来的戒律不管从外部还是从人的内心来看，就提得越高。从外部，一直提高到四海之内皆兄弟的泛爱共产主义；从内心，则提高为博爱、对受苦受难的人本身的爱、他人之爱、人类之爱、直到爱敌人等等信念。有一种思想认为，人间是无辜受难之地，也是一切招致苦难的经验同样的不完美与堕落的产物。鉴于这种思想，出现了信仰桎梏的限制，最终出现了仇恨的事实。在这方面，在同一方向上起着纯心理学作用的，一般说来主要是形形色色的升华了的宗教的心醉神迷状态的独特精神快感。从虔诚肃穆的感动到与神直接交流，凡此种

种都喜欢追求无对象的泛爱无宇宙论。因此，一切无宇宙论的仁慈之士的深沉的极乐至福是融化在救赎宗教中，这些宗教都有一种大慈大悲的知识，认为个人与整个人类的本质都是天生有缺陷的。当然，除此之外心理学的润色以及对内心态度的理性的伦理要求总是以某种方式存在于一种普遍主义的博爱方向中，这种四海之内皆兄弟的爱超越了任何社会团体的藩篱，往往也包括自身的信仰团体的藩篱，这种宗教的博爱推行得越彻底，它同世俗的秩序和价值的矛盾就越尖锐。而且总是这样——例如这里就是——：宗教博爱本身越是根据其固有的规律性得到理性化和升华，就越要注意这种不可调和的冲突。

这种现象在经济领域中最引人注目。一切原始的鬼神影响，无论是巫术的还是秘仪的，它们所追求的具体利益除了长寿、健康、荣誉、后代和真正改善此岸的命运以外，财富也是不言而喻的目的，伊琉欣努秘仪如是，腓尼基和威尼斯的宗教、中国的民间宗教、古犹太教、古伊斯兰教以及虔诚的普通印度教和佛教徒的希望也如是。反之，升华了的救赎宗教和理性化了的经济则陷入了日益严重的相互间的紧张关系之中。理性的经济是客观的经营活动。它遵循在人与人之间的利益之争中从市场上产生的货币价值。如果没有对货币价值的评估，就是说：没有那种争斗，就不可能有任何形式的计算。货币是人类生活中最抽象的和“最非人格化”的东西。现代理性主义经济的结构越是追求其固有的规律性，那种同某种宗教的博爱伦理中想象出来的关系就越难以实现，而且随着这种经济结构的理性化和非人格化，困难只会增加。因为，虽然可以从伦理上把主人同奴隶之间的个人关系调整得无懈可击——这也正是由于这种关系是个人的——，但是——至少从不同的意义和不同

的后果上说——这绝不是抵押银行中，抵押文件和变换不定的持有者和他们所不认识的同样变化不定的债务人之间的关系，在他们之间绝无个人的联系。如果试一试，那么，后果就是我们在中国认识到的：遏止形式理性。因为形式理性和实质理性在这里互相冲突。因此，正如我们已经看到的，虽然救赎宗教本身有一种所谓无宇宙论之爱的独特的非人格化倾向，但是，它们却怀着极深的不信任来看待那种从另一种定义上说同样非人格化的但正因为如此才特别反对博爱的经济势力的发展。天主教的“神不喜欢占有财富”长期以来反映了它对营利生活的态度的特征，在一切理性的救赎方法论中，对追逐钱财的警告一直升级为厌弃。宗教共同体本身及其宣传和自我标榜对经济手段的依附以及对民众的文化需求和日常利益的适应，迫使它们做出某些妥协，禁息史仅仅是这种妥协中的一例。对于真正的救赎伦理来说，这种紧张本身最终是难以克服的。

宗教的炉火纯青的大师伦理以极端激进的方式通过拒斥对经济财富的占有这种紧张关系作出了反应，这就是：通过禁止僧侣拥有个人财产来实行遁世的禁欲、绝对自力更生，最主要的是把需求限制在绝对不可缺少的范围内。所有理性的禁欲主义的悖论是：它们自己创造了它们所拒斥的财富，这种悖论以同样的方式损害着各个时期的禁欲生活。无论在哪里，寺院本身都是理性经济的产地。——遁世的冥想在原则性的变化中只能提出这样的原则：一无所有的僧侣只能享受大自然和人类自愿奉献给他的东西：植物的浆果、根茎和人的布施，因为劳动会使他分心，不能把精力集中在冥想的救世财富上，就连遁世的冥想也做出了让步：建立行乞教区（例如在印度）。——只有两条可以在原则上和内心里彻底避免紧张的途径。其一是，

作为炉火纯青的宗教信仰而摒弃了泛爱普遍主义的清教天职伦理的悖论，把世上一切圣事活动——在其终极意义上完全不可思议，现在却能看得出是积极的意愿和神圣的考验——都理性地客观化了，并且接受了在全世界被贬抑为卑劣、堕落的经济结构的客观化，认为这是神所钟意的，是履行义务的实质。说到底，这就是彻底放弃那种作为可以通过人来实现并且每一个人都是实现的目的的救赎，因为这样的救赎有利于那种高深莫测的但始终是个别的恩宠。这种非博爱的立场其实已不再是本来意义上的“救赎宗教”。对于这样一种救赎宗教来说，只有单纯地表现为把博爱拔高为神秘主义者的泛爱无宇宙论的“仁慈”，这样的“仁慈”根本不问它所为之奉献的人，说到底，几乎说不上关心人，在你需要一件大衣时，它扔过来一件衬衫就算打发了你，对于每一个不期而遇的人都是这样，原因就在于不期而遇：——表现为对随便什么人的无对象奉献的独特的遁世，不是为了人，而是单纯地为了奉献而奉献，用波德莱尔[①]的话说，就是：为了“神圣的灵魂卖淫”。

与世俗政治制度的紧张关系也只能由于彻底的博爱伦理而变得尖锐起来。对于巫术的和功能神的宗教信仰来说，不存在这样的问题。古代的战神和保障法律制度的神，都是义不容辞地保护生命财产安全的功能神。地域神、氏族神和司法神只管其团体的利益。神也同共同体一样，为了一己的利益而同别的神作战而且只有在战斗中才能考验神力。后来，普遍主义的宗教用一位统一的世界神冲破了这种藩篱，当这位神是一位旨在维护以博爱要求为基础的救赎宗教“仁爱”之神时，这种冲击

① 波德莱尔（1821～1867年），德国现代派诗人。——译注

便十分强烈，只在这种条件下，问题才产生了。而且，同经济领域中一样，政治制度变得越理性，问题就越多。“没有个人的尊严”，“无恨无爱”，没有恨，因而也没有爱，科层制的国家机器以及包括在其中的人的政治，同样也有人的经济，就这样客观地完成了它的事务，如果它在国家权力制度的理性标准最理想的意义上完成了对不义的惩罚，这种惩罚也属于它的事务。由于这些事务在实质伦理化的基础上非人格化了，所以，尽管从现象上看恰恰相反，科层制的国家机器在最重要的几点上不像以往的世袭制那样容易理解：这种世袭制建立在每一种个别情况下对个人的孝义和具体的个人尊重的基础上，其前提恰恰是“个人的尊严”。这是因为国家机器行使司法和行政方面的内政功能的整个过程——尽管有种种“社会政策”——，最终总是不可避免地按照国家理性的服务条例来调整自己，亦即按照维持（或改造）内部或外部的权力分配的自我目的来调整自己，这在任何普遍主义的救赎宗教看来都是毫无意义的。这样一来，也就更适合外交政策了。呼吁不仅对外，而且对内使用暴力强制手段，是任何政治联合体的绝对本质。确切地说，按照我们的术语，国家之所以为政治联合体，在于“国家”是要求垄断合法暴力的团体，——舍此再无别的定义。与《登山宝训》的“勿以暴力反抗恶行”针锋相对，国家主张：“当要你对不义负责时，你应当也用暴力来帮助正义取得胜利。”哪里做不到这点，哪里就没有“国家”：和平主义的“无政府主义”进入了生活，暴力和以暴力相威胁却根据一切行动的一种不可摆脱的教条，不可避免地一再重新产生出暴力。在这个过程中，无论从外部还是从内部看，国家理性都是其本身固有的规律的产物。暴力和以暴力相威胁本身的结果最终当然

取决于权力关系，而不是取决于伦理的“正义”，即使你把这样一种“正义”的对象范畴完全视为可以找得到的。在权力斗争中，互相对峙的集团和掌权者个个刚愎自用、信心十足，这正是理性国家的典型现象。对于任何一种始终如一的信念的宗教理性化来说，这不过是玩弄伦理，把神引入政治的权力斗争，滥用神的名字。与此相反，从政治理性中彻底消灭一切伦理的东西倒还干净点，也算得上老实。任何政治，越是“客观”和斤斤计较，越是摆脱激情、愤怒和爱，结果只能离博爱越远。

如果两个领域中的任何一种彻底理性化了，那么，它们之间的互相疏远就特别尖锐地表现为：在最重要的方面，政治，与经济相反，可能会以宗教伦理的直接竞争者出现。作为现实化了的暴力威胁的战争恰恰在现代政治共同体中创造了一种激情和一种共同体感情，唤起了战斗者的献身精神，建立起无条件的牺牲共同体，激发起富于同情心和爱的劳动，这种爱，为了作为大众现象的穷人冲破了一切天然联合体的藩篱，宗教一般只能在博爱伦理的英雄共同体中给这种现象以类似的帮助。除此之外，战争也给参加战争的人本身带来了某些——从他的具体气质上看——独特的东西：这种东西存在于只有他才具有的对死之意义和死之奉献的感受中。战场上的部队今天也同扈从时代一样，至死都感觉到自己是一个共同体：一个最伟大的共同体。一般的死亡就是常说的“入没了”，生命不再继续，死亡是一种会突然落到每一个人头上的命运，而用不着说：为什么偏偏会落到这个人头上，而且偏偏在这个时刻，这种命运宣告了一种终结，而在文化财富的无限的提高、发展和升华中似乎只有开端才是有意义的：——战场上的死与这种不可避免

的死亡的区别在于，在战场上，而且只有在这种群众性的场面中，个人才能相信他懂得了：他是“为了”什么而死的，他因为什么去死，为了什么去死，对于他来说——除了他以外，就只有以身殉“职”的人了——通常是义不容辞的，以至于那种最一般意义上的死的“含义”问题——这是救赎宗教研究的问题——根本找不到它赖以产生的前提。这种把死亡提到有意义的和奉献的事件行列中的成就，最终成为一切支撑政治的权力联合体的特殊尊严的尝试的基础。诸如这里讨论的死亡何以被理解成为有意义的之类的方式，按照死亡神义论的大相径庭的方向，取决于博爱的宗教信仰。这种信仰认为，与战争相联系的人类集团的博爱贬了值，不过是技术上精心设计的战斗之野蛮的赤裸裸的反映，对阵亡者的世俗封祭不过是神化兄弟间的残杀。正是战争博爱与战争死亡的非常性——不同于神圣卡里斯马和神圣共同体的经历——把竞争提到了无以复加的高度。即使这里，也只有两种彻底的解决方法。其一是，赞成清教的天职禁欲的神恩特殊主义。这种理论认为，神的戒命是固定不变的，是由神启示给人的，除此之外神是不可思议的；这种理论认为，神的意志是：必须以其人之道还治其人之身，用暴力强迫这个被造物的因而屈服于暴力和伦理野蛮的世界。不过，这至少意味着，为了神的“事务”的利益，博爱义务是有节制的；其二是，赞成神秘主义的救赎追求的极端反政治主义，这种救赎追求主张无宇宙论仁慈与博爱，它们用“勿抵抗恶行”的原则以及任何自持的世俗英雄伦理都认为卑贱之极、丧失尊严的“把左脸也送过去”的座右铭摆脱了任何政治行动不可或缺的暴力原则。其他一切解决方法都背上了包袱：妥协或在真正的博爱伦理看来难免不诚实或让人觉得不舒服的先决条

件。——不过，这些解决方法中的某几种还是作为类型引起了原则性的关注。

一个普遍主义的神恩团体中的每一个救赎组织都会感到自己在神面前对一切人，或一切信赖自己的人的灵魂负有责任，因而有正义感和义务感，包括用肆无忌惮的暴力来反对通过信仰中的错误引导对自己造成的危害，并促进神恩手段的传播。就连救世贵族论也像在加尔文教（另一种方式在伊斯兰教）中那样，背负神的戒命——为了神的荣耀而制服罪恶的世界，从而孕育了积极的“信仰斗士”那样的人物，由此也产生了“圣战”或“义战”同其他一切纯世俗的因而深遭贬抑的战争活动区别，前者指为伸长神的戒命，为信仰而进行的战争，从任何意义上说都是一种宗教战争。因此，信仰斗士拒绝强迫他参加那种不符合神意并且违背自己良心的不义的政治暴力战争——无往不胜的克伦威尔义军对强制服兵役就采取了这样的立场；反之，雇佣军则屈服于战争强制役。当神的意志通过人来推行暴力压迫时，特别是为了信仰，信仰斗士就会根据这样一种原则得出积极的信仰革命的结论。路德教的预备信仰则与此截然相反。这种宗教信仰反对信仰战争，拒绝积极地抵抗信仰——这里指某种把救赎织进暴力原则网中的专横的世俗暴力压迫。在这种前提下，路德教的信仰在这方面只知道消极抵抗，即使在世俗当局发动世俗战争时，它也毫不迟疑地同意服从世俗当局，这是因为对战争负责的是当局，而不是个别的人，还因为与（天主教的）精神普遍主义的救世预备相反，世俗暴力制度的伦理独立性得到了承认。路德的个人基督教固有的神秘主义信仰的特点，在这里承担了一半后果。因为，炉火纯青的宗教大师们独特的神秘主义的或圣灵的、宗教卡里斯马的救世追求

在任何地方都曾经是从骨子里非政治的或反政治的。它虽然热心地承认了人间秩序的独立性，但只是为了前后一贯地由此推导出这些秩序的极端凶残的本质，或者，至少也是对它们采取绝对漠不关心的立场，这种立场可以用一句话来表达："把皇帝的东西给皇帝"（因为：这些东西同救世何干?）。

宗教组织与权力利益和权力斗争独特地交织在一起。连高度发展的同尘世之间的紧张关系最终也不可避免地崩溃了，代之以妥协和相对化。宗教组织被用来从政治上驯化民众，并且也有这种能力和资格。现存的政权非常需要在宗教仪式上得到承认。所有这些，决定了历史上的各种宗教对待政治行动所采取的截然不同的经验立场。它们几乎全是宗教救世价值及其伦理性的固有规律相对化的形式。然而，它们最重要的实践类型却是"有机的"社会伦理，这种伦理以形形色色的形式得以传播，其职业思想成为世俗禁欲的职业思想的最重要的对立面。

当世俗禁欲以宗教为基础时，它也立足于"博爱"的大地上。不过，与神秘主义的泛爱无宇宙论不同，控制它的是一种宇宙的、理性的博爱要求。以经验为标准的宗教卡里斯马的不平等则是出发点。据此，只有某些人可以得救，不是所有的人都能得救，而这恰恰是世俗禁欲无法接受的。正因为如此，它的社会伦理便试图把这种卡里斯马资格的不平等与世俗等级制度的划分结合起来，共同转入一个在职业构成方面安排有序、取得了神所喜欢的成就的宇宙，在这个宇宙内部，规定好了的任务按照个人卡里斯马和决定命运的社会与经济地位落到了每一个人和每一个群体身上。一般来说，这些任务都是为了实现尽管有妥协性，但神仍喜欢的状态，这里所说的实现是同时从社会功利和天意两方面来解释的。鉴于尘世的罪恶、堕落，这

种状态至少有可能相对地遏制罪恶和苦难，至少有可能为天国考验、拯救尽可能多的受到危害的灵魂。印度的羯磨教义则恰恰相反，从完全以个人利益为主旨的救世条例出发，把崇高的神义论交给了有机社会理论。我们不久就要认识这种神义论。没有这种非常独特的结合，任何赞成激进的、神秘主义的、宗教的博爱伦理的有机社会伦理都难免流于对世俗特权阶层利益的调适。从世俗禁欲的立场来看，向个人生活彻底的伦理理性化发展的精神动力则脱离了这类社会伦理。因为它没有每一个人自己从本身的得救利益出发而为理性的、有条理的生活造型所付出的保险费。相反，对于有机的救赎条例一方来说，包括生活秩序的理性客观化的世俗禁欲救赎贵族论只能是压迫和无爱的最强硬的形式；神秘主义的贵族救赎论也只能是一种升华了的、实际上并无博爱的自我欣赏——仅仅对自己的卡里斯马的欣赏，毫无计划的泛爱无宇宙论不过变成了追求个人得救的自私的手段。归根结蒂，两者都谴责社会世界，说它是毫无意义的，至少也是神的完全不可思议的目的。宗教有机社会论的理性主义不能容忍这种思想，它试图把世界理解为一个尽管充满罪恶，但却遵循着神的救世计划的轨迹宇宙，就是说，起码还是一个相对理性化了的宇宙。然而，大师信仰的绝对卡里斯马主义却认为这种相对化完全是卑鄙的和反救世的。——

经济的和政治的理性行动都遵循其固有的规律，同样，世上任何一种别的理性行动都离不开必须成为它的手段或目的的反博爱的前提，因此总是陷入同博爱伦理的紧张中。不过，这类行动本身也有深刻的矛盾。因为，似乎无法回答这样一个最重要的问题；在具体情形中，一种行动的伦理价值应当由什么来决定？是结果，还是可以从伦理上规定的这一行动的固有价

值？行动者对后果的责任是否可以神化手段？在多大程度上神化？或者反过来，行动所具有的信念的价值应当赋予自己权利：拒绝为后果承担责任，把它推给神或神所允许的人世的堕落与愚昧。宗教伦理在信念伦理方面的升华会乐于做出第二种选择："基督徒行义，后果听凭上帝"。可是这样一来，在切实贯彻执行时，特殊的行动在世界的固有规律性面前又被判为后果非理性[①]。有鉴于此，升华为无宇宙论的救赎追求的彻底性最终可以导致反对目的理性的行动本身，亦即一切可以包容在手段与目的范畴中的行动，说它们被尘世所制约，为神所厌弃。我们以后会看到，在各种不同的符合逻辑的思维中，从《圣经》里关于旷野的百合花的比喻，直到佛教里更富有原则性的表达，都出现了这种情形。

有机的社会伦理无论在哪里都是一种非常保守的反革命势力。不过，在一定的条件下也可以从本来的大师信仰中得出另外的革命的结论。当然，前提是：暴力性实践不被看作一切被造物的永恒的品质，这里所说的暴力性实践指的是大师信仰本身就招致暴力，在任何情况下变化的只有实施暴力统治的个人和手法。根据不同的倾向，大师信仰的革命转变原则上可以采取两种形式。其中一种产生于世俗禁欲，无论什么地方，只要这种禁欲能用一种绝对神圣的"自然法"来反对人间被造物的堕落的经验秩序，就能出现这种形式。在全世界的理性宗教中都有这样一句至理名言：一个人应当更多地服从神，而不是服从人，于是，实现"自然法"就成了世俗禁欲的宗教义务。真

① 后面要讲到，这在《薄伽梵歌》中最彻底地从理论上得到了贯彻。——原注

正的清教革命就是这样的类型，在别的地方也可以找到这类革命的对应物。这种态度完全符合对信仰战争的义务。——另一种是神秘主义者一直在心理上进行的从拥有神到对神着魔状态的可能的转变。当一种来世论的期待照亮了无宇宙论的博爱时，也就是说，当对人世与使人得以解脱的非理性的冥界之间永恒的紧张关系的信仰破灭时，这种转变就应运而生了。神秘主义者于是变成了救世主和先知。然而，他所宣布的戒命却没有理性的性质。作为他的卡里斯马的产物，它们都是具体的启示，极端的拒世思想摇身一变成了极端的社会道德颓废论。社会的戒命管不着对神确实着魔的人，直到浸礼会革命的各种千年期说都以此为基础。这种人的行动方式即使对于靠着他的“神力”得救的人也毫无救世意义。以后我们在印度教的吉瓦姆克第中还会发现类似的东西。

如果说宗教的博爱伦理与人间目的理性行动的固有规律性处于紧张之中；那么，同样也与那些本质上具有非理性和反理性特征的世俗的生活势力处于紧张之中，特别是在美学和情爱方面。

巫术信仰与前者有密切联系。作为用某种固定的“风格”来说服自然主义的最初阶段的偶像、圣像和其它各种宗教艺术品以及它们的经过验定的形体的铸型，作为心醉神迷的手段或念咒驱邪等巫术手段的音乐，作为神圣的歌唱家和舞蹈家的术士，作为最早的调性预备阶段的经过巫术考验而刻板地固定下来的巫术音调关系，作为节奏来源之一的经过巫术考验的心醉神迷手段的舞步，在通过一锤定音规定下的目的使建筑任务从风格上固定化并通过巫术的考验使建筑形式从风格上固定化的条件下成为一切建筑物中佼佼者的佛殿和教堂，作为同宗教热

情决定的寺庙与教会的财富结合在一起的工艺品的形形色色的教堂壁饰和器物：这一切，长期以来使宗教一方面成为艺术发展的一种永不枯竭的源泉，另一方面又通过传统的形成成为宗教风格的源泉。——无论对于宗教的博爱伦理还是对于先验的严肃主义来说，作为巫术作用的体现者的艺术都不仅贬了值，而且令人怀疑。无论是宗教伦理与救赎追求的升华，还是艺术固有的规律性，它们本身也都喜欢强调一种日益激化的紧张关系。一切纯化了的救赎信仰都只注意对于救赎至关重要的事物与行动的意义，而不是它们的形式。在这些救赎信仰看来，形式正在失去价值，成为偶然的、被造物的、脱离了意义的东西。只有当接纳者自觉而质朴地关注服从的内容，而不是形式本身时，只有当造物主的功勋不是自以为是“能”的（本来意义上的：巫术的）卡里斯马，便是自以为是儿戏的，艺术方面不受拘束的关系才能刚直地保存下来或一再重建起来。然而，唯智论的发展和生活的理性化却推迟着这种状况的出现。于是，艺术便作为一种始终自觉的、独立的、被理解的内在价值的宇宙建立起来了。它承担起一种如前所述的世俗救赎功能：从日常生活中，特别是从越来越重的理论的与实践的理性主义的压力下解脱出来。但是，这种要求却使艺术同救赎宗教发生了直接冲突。任何理性的宗教伦理都必须反对这种世俗的非理性的救赎，它们认为它是一个毫不负责的享受和诡秘的毫无慈爱之心的王国。拒绝对某种伦理的判断负责任是唯智论时代习以为常的特点，实际上是赞成把伦理意义上的价值判断改造成为审美的价值判断（不说“鄙下”，而说“不美”），其不可辩驳性是不容讨论的。个人从伦理上反对某种活动，却从人性上参与这种活动。他们知道自身的生物性需求，参与建立了共同

体。至少就此而言，可以说伦理规范促进了共同体的建设，与伦理规范的这种“普遍有效性”相比，回避必要的理性伦理立场对于救赎宗教似乎能够表明自己是一种最深刻的非博爱的信念形式。另一方面，对于从事艺术创作的人和对于被美所打动的接受者，伦理规范本身都能以压抑天生的创造性和基本人格的角色出现，然而，宗教行为的非理性形式，神秘主义的经历，从其最内在的本质上看，不仅厌恶形式、不可雕琢、不可名状，而且敌视形式，怀着一切形式都要崩溃的感情认为：可以指望进入对于任何条件和形式来说都是彼岸的孤独境界。对于这种行为和经历来说，艺术激动与宗教激动之间不容置疑的心理的相似性不过是那些形式的凶残本性的标志。恰恰是音乐这种最内向的艺术敢于在其最纯的形式——器乐中，表现为一种由不存在于内心的王国的固有规律性伪造出来的第一种宗教经历的不负责任的代用品的形式，特兰托宗教会议的著名立场或许也可以归因于这样的情感。艺术于是变成了“对被造物的崇拜”、竞争的权力和骗人的假象，宗教事件本身的绘画和比喻则变成了渎神。

在历史的经验现实性中，这种心理相似性当然总是导致那种对于艺术发展十分重要的、不管以什么方式接受了宗教中大多数的同盟，它们越是要成为普遍主义的民众宗教，就是说越是要以民众影响和情感宣传为目的，接受得就越系统。从内心对立的现实出发，对于艺术最冷淡的便是一切真正的大师信仰，包括其积极禁欲的转变和神秘主义的转变，这种信仰越是强调神的超凡性或救赎的拒世性，就越是冷淡。——

像同美学领域的关系一样，救赎宗教的宗教博爱伦理同最伟大的非理性的生命力量：性爱，也处于一种深刻的紧张关系

中。这里也同样：性这个东西越升华，博爱的救赎伦理发展得越彻底，则这种紧张关系就越突出。原始的关系在这方面也是非常亲密的。性交往往是巫术纵欲的组成部分[①]，神圣的卖淫——与所谓的“原始淫乱”根本无关——往往是视一切心醉神迷为“神圣”的状态的残余。世俗的卖淫，不管是异性性交还是同性恋，有悠久的历史，并且往往是相当精巧的（出现了对所谓初民中假扮男性的女性同性恋者的培养）。从世俗卖淫向用法律形式规定的婚姻过渡，经过种种中间形式以后变得畅通无阻了。婚姻被理解为保护妇女和子女继承权的经济事务，此外还是一种获得子女的制度，由于死者要靠后代祭祀，所以这种制度关系到一个人来世的命运。这样理解婚姻便与禁欲毫不相干了。性生活本身也同任何别的功能一样，有其自己的鬼神。只有在僧侣的某种相当陈旧的一时性的带有迷信色彩的童贞中，才会暴露出某种特定的紧张。从经过调节的共同体礼拜的某种严格、刻板的礼仪来看，决定这种紧张的似乎是：性已经很容易被视为只受魔鬼控制的现象。然而，预言以及受到僧侣监督的生活制度都承认了有利于婚姻的性交，几乎没有什么值得注意的例外，这绝非偶然。一切理性的生活调节与巫术纵欲及各种非理性的心醉神迷的形式之间的对立，都表现于此。这两个方面的发展动机于是决定了紧张的进一步升级。在性方面，决定这种升级的则是性升华为“性爱”，进而升华为一种——与农民的平淡的自然主义相反——有意识地培植起来的不同寻常的领域。这里说的不同寻常不仅仅也无必要专指不同

① 或者是纵欲冲动的不期后果，俄国的阉人教派创立的出发点是努力摆脱基督人纵欲舞蹈的被评价为罪孽的后果。——原注

于惯例。骑士习俗就喜欢把性爱变成治理的内容。不过，前提是独到地揭示性行为的自然与有机基础。不同寻常也就在于这种脱离了不受限制的性自然主义的发展。这种发展的原因和意义都涉及文化的理性化与智化的普遍主义联系。

我们粗线条地将这种发展的阶段，从西方的发展中找出几个例子来。

人的整体存在内容走出了农民存在的有机循环，带有文化内容——不管是知识分子的，还是别的被评价为超个人的——的生活不断提高，这些通过生活内容与仅仅由自然给予的东西之间的距离同时朝着把性爱提高到一种特殊地位的方向努力。性爱被提高到自觉的（最纯化的含义）同志的领域。然而，正因为如此，它成了一个通向与理性化的程序对立的绝对非理性和绝对现实的生活核心的隘口。性爱本身的价值受到强调的程度和方式，在历史上是变化无常的。对于勇士们的不屈不挠的感情来说，占有女人，为女人而战，同为财宝而战、为夺取政权而战基本上无二致。在骑士浪漫主义时代的前古希腊文化中，对于阿尔基洛科斯[①]来说，性爱的失望是一件有深远影响的事件，女人被夺竟然成了一场英雄战争的动因。神话传奇的后来者也从那些悲剧诗人的身上认识到性爱是一种真正的命运力量。但总的说来，一位妇人：萨福[②]在性爱方面的经历能力

① 阿尔基洛科斯，公元前7世纪的希腊诗人。他的父亲是自由民，母亲是奴隶。由于出身低微，所以他后来的婚约被女方的父亲解除。婚姻的不幸使他写出了一组嘲笑势利眼的辛辣的诗歌。命运把他锤炼成了一个意志坚定的人。他参预了远征队和对色雷人的战争，但对战争持否定态度。——译注

② 萨福，活动时期在公元前610～前580年间，享有盛名的希腊女诗人，当时贵族妇女社团的主要人物，慕名而来的人很多，著有情诗9卷，哀歌1卷，这些诗描写了当时沉闷气氛中的爱、恨、妒。——译注

为男子们所不及。不过，古希腊时代，甲兵[1]部队时代所想的，正如所有自我见证所证明的那样，在这些方面相对而言确实异乎寻常地清醒，起码比中国的受过教育的阶层要清醒。这并不是说：这个时代根本不再懂得性爱之庄严。但是：形成时代特点的并不是这个，而是：您回忆一下——不要管阿斯帕西亚[2]——伯里克利[3]的演讲，尤其是狄摩西尼[4]的著名要求。对于这个“民主”时代的高贵的阳刚性格来说，讨论作为“生活命运”的同妇人的经历——用我们的语汇来表达就是：——简直是稚嫩的伤感。“伙伴”，男童，恰恰是古希腊文化核心中用一切爱情礼仪追求的客体。有鉴于此，柏拉图的追求哲理的渴望（超脱感情，达到理念），其庄重肃穆竟是一种强烈克制的感情：放荡不羁的激情之美本身未被正式纳入这种关系之中。

出现原则性的困难和悲剧的可能性首先通过来自西方基督教的特定的责任要求插入了性爱领域。强调纯粹性爱事件本身

---

① 古希腊披挂重型甲胄的步兵，出现于公元前 8 世纪末。甲兵用于编成密集队形进行战斗，纵深通常是 8 列，有时多达 50 列。甲兵出现后，在战场上决定胜利的不再是贵族武士个人的高超武艺，而是插入敌阵的甲兵方阵的密度和力量。——译注

② 阿斯帕西亚，公元前 5 世纪人，雅典政治家伯里克利的情妇，私生活糜烂，是希腊喜剧讽刺的对象。——译注

③ 伯里克利（约公元前 495～前 429），古代雅典重要的政治家。公元前 461 年成为民主派的领袖，公元前 454 年在科林斯湾海战中指挥雅典军队打败亚该亚人。以后，集中力量保证雅典的海上帝国。他曾连续当选为最高统帅，在他后期，雅典虽然名义上实行民主，实际上却由他这位“第一公民”统治。他和阿斯帕西亚同居 24 年，生有一子。但他亲手制订的法律——只有父母都是雅典公民，子女才能成为雅典公民——却剥夺了他们的儿子的公民权。——译注

④ 狄摩西尼（？～公元前 413 年），雅典将军，深谋远虑的战略家。在保卫科林斯湾雅典海军基地的战争中，他率部击退了斯巴达人的进攻。在叙拉古包围战争中，他前去支援雅典军司令尼西亚斯将军。尼西亚斯没有采纳他的撤兵建议，致使全军溃败，尼西亚斯与狄摩尼斯皆被俘被杀。——译注

的价值都主要在封建婚姻概念的文化前提下发展起来的。其发展途径是：骑士的封臣符号语言记入了在性爱上升华了的性关系中，通常是与隐秘的宗教信仰或直接的禁欲结合起来，例如中世纪的情形。基督教中世纪时骑士求爱是一种性爱式的封臣献极勤，但显然不是向少女，而是仅仅向有夫之妇，与之共渡（在理论上！）有节制的良宵，同时负有判例法规定的义务。这同古希腊文化的阳刚形成尖锐的对立，男子经受“考验”，不是在同类面前，而是在“女士”的兴趣面前，造畔之端实在于此，“女士”这个概念正是通过这种功能形成的，扈从时代和莎士比亚时代的阳刚基本上濒临死亡，就此而言更接近古代，基督教骑士的禁欲也不复存在，从这样的文艺复兴传统——当然，其中也有重要区别——向沙龙文化的日益非军事化的唯理智论过渡，展示出性爱特有的动人性质的进一步提高。这种文化沙龙建立在对两性间交谈的创造价值的力量的信赖上。公开或隐秘的桃色事件以及女士对情人的生死考验成为这类交谈的不可或缺的刺激手段。自从《葡萄牙人书》问世以来，女人的真实恋爱问题成为一种独特的精神的市场产品，女人的爱情通信成为“文学”。性爱领域与职业人不可避免地要禁欲的特征结合起来了，这时，才在唯理智论文化的基础上最终完成了强调性爱领域的最后一次升级。在这种理性的单调的紧张关系中，可能出现变得不单调的，特别是婚外的性生活，这是把如今已经完全跳出了古老、简单、有机的农民生活循环的人仍与一切生命的自然之源联系起来的惟一纽带。于是，人们大力强调那些从理性中世俗地解脱出来的特殊的桃色事件的价值：这是一种极乐的狂欢。这种过激的强调与形形色色的拒世和超世的救赎伦理所持的难免同样过激的反对态度不谋而合。这些救

赎伦理认为：超越肉体的精神狂欢恰恰是最精彩之处，性生活恰恰能够具备与动物生活不可消除的联系的性质。然而，恰恰当救赎信仰具备了爱的信仰——博爱和仁爱的信仰时，如果系统地剖析性领域的话，这种矛盾才不得不以极其尖锐的方式绝对不可避免地变成神化地重新解释性关系的一切纯动物性东西的第一流的桃色新闻。原因就在于，在确定的条件下，性爱关系似乎能确保登上爱情要求的不能再高的巅峰：能够暴露最亲密的人的灵魂。爱情的无限献身精神竭力反对一切客观的东西：理性的和普遍的东西，在这里只适用于一种独特的意识：一个处于非理性状态的个人对另外一个个人，而且仅仅对这另外一个个人才有的独特的意识。从性爱的角度看，这种意识以及关系的价值内容本身在于一种结合的可能性，这样的结合被人觉得是完整的化一，是“你”的消失，它是那样的令人倾倒，以至于被说成是“象征性”的：——神圣的。这种无法沟通的类似神秘之“有”的个人经历是无法解释、无法探究的，正因为如此，所以，爱着的人不仅由于阅历，而且直接占有的现实，知道自己被移植到永远不会接受任何理性努力的活生生的人的本质中，知道自己像摆脱单调的冷漠一样，完全摆脱了理性秩序的冰冷的枯手。懂得把“活生生的人”与自己结合起来的他，面对神秘主义者的无对象的——对于他来说是无对象的——经历，犹如面对一个惨淡的冥冥世界。这种唯理智论的性爱的极端严肃的态度，对待骑士向贵妇献殷勤式的求爱，就像成熟的男子的深沉会意的爱对待年轻人的激情澎湃的狂热一样，它再一次承认的，恰恰是性领域的天然无雕琢，不过有意识地看成孕育生命的创造力。——彻底的宗教博爱伦理对这一切都持极端敌视的态度。这种性爱事件本身具有世俗救赎的性

质，它同一切向超凡的神，或某种伦理理性的神的秩序，或它所认为的“真正的”神秘主义的自我意识形成过程献身的精神进行着最激烈的而且完全有可能胜利的竞争。不仅如此，而且恰恰是两个领域的某些心理学的近似关系激化了矛盾，最高的性爱与某些升华了的大勇大诚的形式有在心理上和生理上互相替代的关系。理性的积极的禁欲反对性，认为它是非理性的东西，并且视性爱为死敌。与此相反，这种互相替代关系特别合乎神秘主义的神意，其彻底性在于：任何时候都威胁着人的生命的诡计多端的动物性的复仇，或者直接从神秘主义的天国滑向人性泛滥的王国。正是这种生理的距离自然地加深了内在的精神敌意。从任何一种宗教的博爱伦理来看，性爱关系越是纯化，就越难摆脱极端诡诈的凶残。对于性爱来说，凶残不仅是嫉妒和排斥第三者的斗争，甚至说不上主要是这种斗争关系，而且，远为重要的是对不太凶残的一方灵魂的最隐秘的——因为参与者本人从未注意到的——奸淫，这是他本人在他人身上的一种奸诈的享受，之所以称其奸诈，是因为它伴装成最富有人情味的倾心，没有一种完全的性爱结合会认为自己不是通过相互间的秘密决定——这个词儿的最高含义是命运——而是通过别的什么东西促成并（在一种完全不道德的意义上）“确认为合法”的。但是，对于救赎宗教来说，这种“命运”不过是偶然的激情爆发而已。在救赎宗教看来，如此形成的病理学上的着魔和特异反应以及以主观眼光和任何客观公义为标准的转移，都是对兄弟之爱和作神的奴仆的彻底否定。幸福地爱着的人自以为是“善意”的精神快感及其友善的需求——把整个世界说成是友善的，或者希图以天真的热情祝福用巫术把世界变成友善的——再受到天然以宗教为基础的激进的博爱伦理的

冷嘲热讽（例如托尔斯泰早期著作中的心理极其坚定的角色就都属于这一类人[1]）。因为，对于这种欣愉症来说，升华了的性爱恰恰是一种在所有这些方面都只能是一切以宗教信仰为指南的博爱伦理的对极的关系，这种关系在内心深处必须是高雅的，在可以想象的最高意义上必须是主观的，因而是绝对无法沟通的。有一点根本不在考虑之内，即：在这种欣愉症眼里，它的热情性格本身自然已经成了自制与价值取向——不管是神所钟意的规范，还是神圣的神秘之有——方面的有失尊严的损失，而对于性爱来说，真正的“热情”本身则是美的典型，拒绝美则是一种亵渎。

不管是出自心理的原因，还是从意义上来看，性爱的陶醉都仅仅与那种纵欲的、不正常的、但从某种特殊的意义上讲又是世俗的信仰形式一致。承认缔结婚姻——一血肉之躯的结合——为天主教教堂里的一种圣礼，是对这种感情的妥协。由于心理上的可替代性，性爱在尖锐的内心矛盾中很容易与既是拒世的又是不正常的神秘主义陷入一种不自觉的、不稳定的替代关系或融和关系中，由此又很容易产生纵欲的萎陷。世俗理性的禁欲（职业禁欲）只能接受理性地规定的婚姻，认为对于被“贪欲好色”无可救药地败坏了的被造物来说，婚姻是一种神圣的制度，在这种制度里，可以按照婚姻的理性目的过日子：生儿育女，在互谅中，而且也只能在互谅中，互相促进，婚姻必须反对任何对于性爱的雕琢行为，认为这都是被造物的

---

1) 特别是在《战争与和平》中。——另外，尼采在《权力意志》中的分析事实上也与此吻合，尽管他明确地认识到了相反的价值征兆，而且这恰恰也是吻合的原因。——救赎信仰的立场在马鸣（约公元 80 年 - 约 150 年，印度古代最伟大的诗人和哲学家，梵文戏剧的创始人。——译注）笔下比较明确地定了下来。——原注

溺爱。正是婚姻本身把原始的、自然的、农民的、未升华的性生活纳入了一种生物性的理性制度：一切激情部分则都成了原罪的余孽，用路德的话来说，神为了防止更坏的事情发生，对这类余孽“睁一只眼，闭一只眼”。拒世的理性禁欲（积极的僧侣禁欲）连这种理性的婚姻制度也摒弃了，从而把一切与性有关的东西视为危害得救的魔鬼势力。

正如彭威廉[①]在给其妻的信中所说的，贵格会的伦理似乎最成功地超越了路德对婚姻的含义所做的相当粗糙的解释，完成了对婚姻的内在信仰价值的真正人道的阐释。单从世俗的角度看，只有把相互的伦理责任思想——这里所说的伦理责任是一种不同于纯性爱领域的关系范畴——联系起来，才能为感情服务：通过贯穿于有机生命过程的全部细微差别造成了有责任感的爱情演变：“白头偕老”，在歌德所说的互相保护和互相得罪中，会有某种特殊而崇高的东西。这种东西绝少是单纯由生命本身来保障的，如果有保障，那也是说命运的赐福和恩宠，——而不是：个人的“功劳”。——

拒绝一切自然地献身于存在的形形色色的——艺术的与性爱的——浓艳经历的作法，这本身仅仅是一种消极的态度。它只会加强热情得以冲入理性成就的轨道——伦理的与纯智识的——力量，这已经是尽人皆知的事实了。

然而，不言而喻：自觉的信仰紧张最终恰恰成了思维认识王国中最重要、最根本的东西。经久不衰的统一则存在于巫术领域和纯巫术的世界观领域，例如我们在中国看到的。高度的

---

① 彭威廉（1644－1718年），英国基督教贵格会领导人、社会哲学家和殖民地领主。——译注

互相承认可能也赞同形而上的思辨，尽管思辨往往极易导致不信任。因此，宗教信仰，特别是禁欲的新教，认为：与哲学相比，经验的与自然科学的研究与自己的利益更为一致。然而，一俟理性经验的认识完成了世界的脱魔和向某种因果机械论的彻底转变时，与伦理假设——世界是一个神所安排的宇宙，也就是在伦理上趋于合理的宇宙，——的要求之间的紧张关系便成为定局。这是因为，经验的特别是偏重数学的世界观察方法从原则上展开了反对各种对世俗现象的“意义”刨根问底的观察方法，随着经验科学的理性主义的一步一步地发展，宗教也被一步一步地从理性王国挤到了非理性王国中，竟至出现了那种非理性的或反理性的超人的力量。这种对立的感觉中的知的标准或结论的标准，当然天差地别。据说，可能正因为如此，亚大纳西[①]为了迫使悟性做出明确的牺牲并将严格的限制强加给理性的讨论，在反对当时多数希腊哲学家的斗争中竟然坚持——从理性的角度看——近乎荒谬的公式，这似乎不可思议，但是马上就对圣父、圣子、圣灵三位一体进行了理性的诠释和讨论。而且，正是由于似乎不可调和的紧张关系，宗教——先知的和教士的都如是——才总是同理性的唯理智论保持着密切的关系。宗教越少巫术或赤裸裸的冥想的神秘主义，越多“教益”，就越需要理性的辩护术。术士在各地都成了神话与英雄传奇的捍卫者，因为他们参与了旨在唤起英雄亢奋与英雄再生的对青年武士的教育与训练。祭司阶层作为惟一能够

① 亚大纳西（约293～373年），古埃及基督教神学家、政治家和民族领袖，曾任亚历山大主教。他抨击阿里乌派关于圣子低于圣父的说法，认为上帝通过圣子即永恒之道创造世界，圣子降世成为肉身，引导人们重新与上帝和好。他的《驳异教徒》和《上帝之道成为肉身》是最早的希腊正统神学巨著。——译注

维系某种持续的传统的人，从术士那里接受了律法、纯粹管理技术的艺术学说，特别是书写和计算方面的青年训练。宗教越是成为书面宗教和教义，就越富于文学性，就越能诱发脱离祭司的理性的俗人思想。然而，从俗人思想中却一而再，再而三地产生出反祭司的先知、脱离祭司而寻求自己的宗教得救的神秘主义者和宗派主义者，最后出现了怀疑论者和反信仰的哲学家，对于他们的反馈则又是祭司辩护术的理性化。反宗教的怀疑论在中国，在埃及，在吠陀中，在流散后的犹太教文献中的表现，原则上与今天毫无二致。几乎没有引出任何新的论据。对青年教育的垄断于是成了祭司阶层的核心权力问题。这个阶层的权力能够随着政治管理不断深入的理性化而不断加强。如果说它最初仅在埃及和巴比伦为国家提供了录事的话，那么，它为中世纪的公侯们提供的则是已经开始的国家行政的书面化了。在主要的教育体系中，只有儒学和地中海国家的古典文化懂得规避这种祭司权力，进而排斥祭司宗教，只是前者是通过自己的国家官僚体制实现的。后者则相反，是通过绝对没有官僚制的行政管理来实现的。此外，祭司阶层通常还是宗派的代表。然而，决定着宗教与唯理智论一再重新结合起来的，不仅是这种最本质的祭司利益，而且还有来自宗教论理的理性品格以及特别唯理智论的救赎需求的强迫。从效果上看，存在于世界观的终极形式不可避免的不一致中的最终内心紧张的作用尚未一一消失，各种宗教信仰在心里与思想基础以及实际结论中对待唯理智论的态度便已各各不同了。根本没有这样一种不屈不挠、作为生存权力起作用的、并不是在任何地方都只要求“不是由于信仰，而是由于荒谬才信”——“理智的奉献”——的宗教。

我们在这里很难要求而且也不可能一一阐释宗教与理智认识之间的紧张关系发展的各个阶段。救赎宗教在原则上当然通过这样的要求在有自知之明的理智的进攻面前捍卫自己：在另一个领域中完成自己的认识，而且在方式和理念上都完全不同于理智所做的。救赎宗教提供的不是对存在的或规范地起作用的东西的终极的、理智的认识，而是借助对它自己的“理念”的直接理解形成的对待世界的立场。它不是用理解的手段，而是仰仗一种顿悟的卡理斯马来展示这种理念。得到这种顿悟的，只有一种人，他们靠为此而提供的技术手段从误入子弟的赝品中解放出来，知道为接受惟一重要的对世界理念和自身存在的理解准备场所。这里所说的赝品是由理念世界的杂乱无章的印象和作为认识的理解对于得救实际上无所谓的空洞的抽象提供的。在一切试图把终极理念以及理解这种理念的（实际）立场变成可论证的大规模的哲学研究活动中，同样也在各种试图取得对原则上另外一种、但也涉及世界“存在”的庄严性的制度性认识中，救赎宗教除了理智打算摆脱自身固有的规律性的追求以外，什么也看不到。这主要是唯理智论试图通过这种作法竭力回避的理性主义的专门产品。——然而，只要救赎宗教放弃了神秘主义经历的不容侵犯的不可沟通性，则从救赎宗教固有的立场来看，它自然马上就要对这种不彻底的侵犯负责。彻底地说，对于这种神秘主义的经历，可能只有作为事件的造成这种经历的手段，而没有合适的通告与抗议的手段。如果这样做，那么，任何影响世界的尝试——一旦有了宣传性性质——，就只能给救赎宗教带来危险。同样，任何理性地解释世界的尝试也会带来这样的后果。尽管如此，人们还是一再进行这样的尝试。

总而言之，在宗教假设的不同的观点下，“世界”可能陷入冲突中。对于追求得救的方式来说，有关的观点往往同时也是最重要的实质上的出发点。

拒进诸阶段

被有意识地作为某种信仰的内容培植起来的救赎宗教，无论何时何地都是作为一种生活现实的系统的实际理性化的结果出现的，但仅仅体现为非常不同地顽固坚持的明确关系。换句话说，救赎宗教是在这个阶段上变成了一切宗教的特殊前提的要求的结果：世界进程应是用某种方式变得理性了的过程。我们在前面（本书《导论》中）已经看到，这一要求最初必然是作为不公正的苦难的普遍问题出现的，也就是说是对人间个人幸福的不平等分配进行正义的调剂的要求。它的趋势是，由此一步一步地向着世界日益深刻的贬值前进。理性思想越想深入地解决那种正义地、以牙还牙地调剂的问题，这种问题的纯世俗的解决就越不可能，而拒世的解决倒似乎是可能的和合理的了。据我们所能观察到的，世界的进程实际上很少关心那种要求。因为不仅仅幸福与苦难分配的没有伦理根据的不平等——对于这种不平等的分配进行调剂似乎是可以想象的——，而且苦难存在本身这一单纯的事实，只能是非理性的。因为不义的苦难问题的普遍扩散只能由别的更非理性的罪恶之源问题来取代，按照先知和祭司们的教义，苦难应被解释为惩罚或管教手段。一个为罪恶而创造的世界在伦理上只能比一个被判受苦难的世界更不完美。无论怎样说，世界的绝对不完美是无疑的。似乎也只有通过这种不完美才能为它的易逝性辩护。这样辩护

本身就是易使世界进一步贬值了，因为，仅仅毫无价值这一点，就不是什么好事，就已经说明自己的短暂易逝。永恒的时间、永恒的上帝、永恒的秩序的观念一设计出来，死亡与衰落不偏不倚地降临在最好的与最坏的人和物头上这一事实，就会作为恰恰最高级的世俗财富本身的一种贬值出现。反之，如果价值，而且恰恰是备受推崇的价值、被神化的“永远”有效的而且它在文化中实现的意义被视为与具体实现现象的延续无关，那么，经验世界的伦理扭曲就会进一步发展。这样一来，一个远比一般的世俗财富的不完美与易逝性更有意义的思想系列就会迈进宗教的视野，因为这些思想恰恰能把平常最受推崇的“文化财富”置于被告席上。所有这些“财富”都不能摆脱深重的罪孽：一种不可避免的特殊的负罪感。它们表现出对精神的与审美的卡里斯马的依附，对它们的照应似乎不可避免地以违背博爱要求、仅仅以自欺来适应这种要求的存在形式为前提，教育的与审美的限制是一切等级差别中最深的和最难弥合的。宗教罪孽不仅可以是临时偶一为之的，而且也可以作为一切一义的、某一文化界中一切行动的以及一切已经形成的生活的整合的组成部分出现。这个世界能够在财富方面提供的最高级的东西，也恰恰因此而负上了最沉重的罪孽。社会共同体越是成为国家组织的文化共同体，它的外部秩序就越要用野蛮的暴力来维系。这是有目共睹的，普天之下都一样。暴力偶然也关心正义，但这种关心是有名无实的，而且只限于暴力自己的哲理所允许的范围。它本身不可避免地会从内部和外部不断地制造出新的暴力事件并为这类事件制造不正派的借口。这种暴力是公开的，或者向法利赛人那样虚伪地掩盖着的残忍——这就更糟糕了。具体化了的经济宇宙恰恰是任何世俗文化都必不

可少的物质财富供给的最高的理性形式，这是一种无法摆脱的从根子上就有的冷酷残忍的组织。在这个已经形成的世界上的各种行动似乎都搅进了同样的罪孽中。经过掩饰的登峰造极的凶残、对博爱的强烈厌恶以及对正义眼光做的移花接木都不可避免地伴随着性爱，而且，性爱越是有力地施展淫威，它就越强烈、同时越不易被参加者发现，或者说，被掩饰得越完全，像法利赛人那样。伦理信仰本身所倡导的理性认识独立地、世俗地遵循它自身的规范，塑造着一个真理的宇宙。理性的宗教伦理有一种假设：作为宇宙的世界符合伦理的要求或者指出了某种“意义”。真理的宇宙不仅不能靠这种系统的假设创造出什么来，而且必须从原则上拒斥这种要求。自然因果性的宇宙与伦理比较因果性的宇宙是水火不相容的。创造那种宇宙的科学虽然似乎得不出关于它本身的终极前提的确切结论，但还是以“理智的本分”的名义要求成为用思想观察世界的惟一可能的形式。同一切文化价值一样，理智在这方面也创造了一种独立于人的一切个人的伦理品质之外的，亦即非博爱的理性文化财富的贵族统治。如果人们用这种文化财富——对于“世俗的”人来说也就是这个世界上最高的东西——本身的标准来评价它自己，那么，它除了伦理的负罪感以外，还沾染上了非理智性——无意义性。文化似乎可以归结为一种终极的价值：完全世俗地自我完善为文化人。对于宗教思想来说，这种自我完善的无意义性早就是——同样从那种世俗的立场来看——是死的显而易见的无意义性的产物。而死，恰恰在“文化”条件下，似乎才最终强调指出了生的无意义性。农民可以像亚伯拉

罕[1]那样“寿终正寝”。封建地主和战争英雄亦然。因为两者都完成了他们不能超越的自己的存在周期。他们可以用自己的方式达到人世间的完美，就像他们自己是他们的生活内容的天真直率的产物一样。但是，在获取或创造“文化内容”的意义上追求自我完善的“有教养的”人却不是这样。他虽然可以“厌世”，但并不是完成了生命周期的“寿终正寝”。因为他的可臻完善性原则上也像文化财富的可臻完善性一样是无限的。文化财富和自我完善的目的越是千差万别，每一个人——消极的作为接受者，积极的作为共同创造者——所能涵盖的微小部分就越发微不足道了，这个外在或内在的文化宇宙的涵盖面提供的个别人能够接受整个文化或舍此再无别的终极标准的“本质性的东西”的可能性也就越小。诚然，对于每一个个人来说，“文化”并非指他从“文化财富”中攫取的份额，而是指从中精选出来的成分，但是，并不能保证，这种精选成分恰恰以他的死亡这个“偶然的”时点达到了——对于他来说——一种有意义的终点。如果他在告别人生时竟能够高傲地说：——“我足矣，——我认为这辈子值得的东西，生活都赋予了（或：都拒绝给）我”，——那么，这种骄傲的态度在救赎宗教看来只能是对神新安排的生命之途和命运的渎神的鄙视：没有一种救赎宗教正面赞同哲学神化了的那种“自戕”。——

如此看来，一切“文化”都表现为人跳出自然生活的有机地预先确定的循环。正因为如此，它才被诅咒为越来越充满蔑视与愤怒的无意义性，面对文化财富的效劳越是被奉为一种神

---

① 希伯莱人的祖先，犹太教、基督教、伊斯兰教公推的古代圣人。《圣经·旧约·创世记》第25章说：“亚伯拉罕寿终正寝，归到他列祖那里。他的两个儿子以撒和以实马列把他埋葬在麦比拉洞里”。——译注

圣的任务、一种“职业”，就越会变成为毫无价值的目标服务的瞎忙，这些目标自身矛盾百出，相互间又充满着对抗。

世界是不完美、不正义、苦难、罪恶、易逝之地，是必然戴罪和必然随着进一步的发展与分化而变得更加无意义的文化之地。从纯伦理的角度看，在所有这些机制中，世界对于它的存在的某种神圣“意义”的宗教要求来说，只能同时表现为陈腐与贬值。这种贬值是理性的要求与现实、理性的伦理与半是理性半是非理性的价值之间的冲突的产物。随着对世界上出现的每一种特殊领域的独特性的剖析，冲突似乎变得越来越尖锐和不可调和。对于这种贬值，“得救”的需求是这样反应的：关于世界的“意义”的思想越系统，世界本身在自己的外部组织中越理性化，世界的非理性内容的自觉经历越升华，得救的需求就越非世俗化，越不同于已经形成了的生活。这与“得救”开始变成宗教信仰的特殊内容的过程同步。导入这条轨道的，不仅仅是使世界脱魔的理论思想，而且恰恰还有使世界在实际理性方面理性化的宗教伦理的尝试。

最后，特别唯理智论的、神秘主义的救赎追求本身，面对这些矛盾，也纳入了非博爱的世俗统治，它的卡里斯马并非人人都能达到。从观念上讲，它是拥有最高级势能的贵族政治：宗教救世贵族政治。而且，在一种理性地组织成为职业劳动的文化中间，除了经济上无忧无虑的阶层以外，几乎再无培植无宇宙论的博爱的场所：佛陀、耶稣、方济的生活，在理性文化的技术和社会条件下，单纯从表面上看，似乎已经被判失败了。——

神义论的三种理性形式——

以往的种种拒世的救赎伦理现在都分别在这种纯理性地设计出来的标准极不相同的地方开始了各自的拒世实践。这当然取决于大量具体的条件，理论的决疑论远不足以弄清它们。除了这些条件之外，还有一种理性的因素也在这方面起了一定的作用，这就是那些神义论的结构。那种明知不可而仍在这类不可调和的矛盾中寻找某种共同的观念的形而上学的需求，就是通过这些神义论对矛盾的存在作出反应的。在《导论》中描述的3种前后一贯的神义论中，二元论可以为那种需求建立不谓微不足道的功绩。古今未来永恒存在的光明、真理、纯洁、仁慈等势力与黑暗、谎言、污秽、狠毒等势力之间的并存与对立，说到头来不过是区分善（益）灵和恶（害）灵的精灵多元论、神鬼对立的初级阶段的直接系统化。在最彻底地贯彻这种思想的先知宗教信仰——琐罗亚斯德教中，二元论直接系于“洁”与“不洁”的对立，一切美德与恶习都可以这样划分。琐罗亚斯德教的二元论意味着放弃某种神的万能，这种神或许在反神势力的存在中发现了自己的限制。它已被今天的信徒、祆教徒（指公元8世纪逃到印度的信祆教的波斯人的后裔）在实际上放弃了，因为他们已无法容忍这种限制。从洁与不洁的混合中产生了堕落的经验世界。当洁与不洁的世界在彻底的转世论中一再被分为两个互不相干的领域时，近代的终极希望让纯洁与仁慈之神取得了胜利，如同基督教让救世主战胜了魔鬼一样。二元论的不太彻底的形式是传播到全世界的关于天堂与地狱的民间观念。这种观念重新确立了神对祂所造出来的恶灵

的统治，认为这样就拯救了神的万能。然而，不管承认还是掩饰，好歹得从神的爱中奉献点什么。如果确定了全知，那么、制造极恶势力与容忍罪行，特别是与对某个真正的终极被造物与终极之罪的地狱之罚结合起来，就完全不符合神之爱了。那就只有以放弃仁慈为妥了。事实上，预定论的信仰已经坚定地采取了这种策略。众所周知，不可能用人的标准来测天意在明确的残忍中意味着放弃人类理解世界的意义的通路，这样做也了结了这一类的所有难题。在这种坚定性中，宿命论的信仰未能在炉火纯青的大师信仰的范围以外坚持下来。原因恰恰在于，预定论信仰，——与对厄运的非理性势力的信仰相反——，要求接受被诅咒为不仅要毁灭，而且要成为恶人的人命中注定的、符合某种理性的明确现实，不过也要求“惩罚”，亦即把伦理范畴用到他们身上。

预定论信仰的意义我们在这个文集首篇中已经谈了。琐罗亚斯德教的二元论我们以后再讨论，而且不准备多谈，因为它的信徒数目很小。要不是祆教的末日审判思想、魔鬼与天使之说对后期犹太教的影响产生了巨大的历史意义的话，琐罗亚斯德很可能被漏掉。

神义论的第3种杰出形式是我们马上就要研究的印度特有的知识分子宗教信仰。它之所以杰出，既是由于它的结论，也是由于它的独到的形而上学的功绩：把大师们靠自己的力量自我解脱同普遍的得救道路结合了起来，把拒世与有机的社会伦理结合了起来，把化为最高的得救之路的冥想同世俗的职业伦理结合了起来。



第六编

中国研究

自治、法律与资本主义[①]

没有资本主义的依附关系

在各国角逐政治权力的时代，在世袭制国家里普遍存在的以政治为前提的诸侯御用赞助人和供应商的资本主义，在中国似乎也同全世界一样，在同样的条件下起过十分重要的作用，干过一番带来高利润率的大业。同时，采矿和商业也被当作财富积累的源泉。据说，汉朝有过，以铜钱计，拥有数百万家财的大富翁（《史记·货殖列传》："桀黠奴，人之所患也，唯刀间收取，使之逐渔盐商贾之利……终得其力，起富数千万。""师史能至7千万。""关中富商大贾，大抵尽诸田，田啬、田兰。韦家栗氏，安陵杜氏，亦巨万。"——汉译者按）。但是，政治的一统天下在中国也像在统一的罗马大帝国一样，带来了资本

① 选自 Max Weber: GESAMMELTE AUFSÄTZE ZUR RELIGIONSSOZIOLOGIE I, J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN 1920。标题有所改动。译者在译文中随行加了不少注释，未予说明，为读者便于区分起见，编者以"汉译者按"一一予以标明。——编注

主义倒退的后果，这种资本主义本质上扎根于国家及其与别国的竞争。另一方面，以自由交换为方向的纯粹市场资本主义仅仅停留在萌芽阶段。在工业内部，当然也有别的地方，例如即将讨论的合作企业形式内，商人的地位明显地比技术人员优越，这种优越性早已清楚地体现在协作中通用的利润分配方案中。地方之间的工业显然也常常带来投机利润。古代对农耕的经典评价很高，说它是惟一真正神圣的职业（农本）。但是这并未妨碍人们早在公元前1世纪（像在《塔木德》，这一注释、讲解犹太教法律的著作，在犹太教的地位仅次于《圣经》，通指自古至今的全部犹太教规范文集中一样）就认为，工业的获利机会比农业高，商业获利机会最高。

然而，这些并不意味着向近代资本主义发展的起点。西方特有的制度在中世纪的城市中发展出了生机盎然的市民阶级。但是，这种制度（在中国）不是根本没有，就是面目皆非。在意大利城市的商法中，早就有了经济的理性物化了的资本主义“经营”的法律形式与社会基础，但是在中国这些都不存在。中国早就有了私人信贷发展的萌芽：宗族为其成员担保，但却仅仅存在于税收和政治刑法中，没有以后的发展阶段。从西方的家庭合股形式中，产生了后来的“无限商业公司”（至少在意大利是这样），在中国，基于家庭共同体的继承人的合股形式变成了营利共同体，恰恰在有产阶层中起过类似西方家庭合股形式的作用，但却具有截然不同的经济含义。中国的官儿，是官儿也是收税人，——事实上当官儿的就是收税人，——他

们有积累财富的理想机会[1]，在世袭制国家里总是这样。退职官员把他们多少算是合法的所得用于地产投资。子辈们为了维系财力，甘作继承共同体中的共同继承人，并且提供资金让家里的几个成员就读，给他们创造机会，争个有收入的官职，进而使他们的继承共同体富裕起来，再进一步给族人创造当官的机会。这被广泛地认为是理所当然的。于是，在靠政治积累财富的基础上——尽管这个基础并不牢靠——，发展起都市贵族和出租零星土地的大地主贵族，后者既没有封建的印记，也没有资产阶级的特征，而是靠政治投机，纯系升官发财。就是说，在中国也同一切世袭制国家一样，典型的不是理性占优势的经济获取，而是——除了同样把货币所得用于土地投资的商业以外——控制着财富，尤其是土地积累的内政掠夺的资本主义。这是因为，官员发财，如前所述，还靠税收升水期任意规定纳税义务换算成通行货币的汇率。科举考试提供吃这碗饭的候补资格。因此，各省总是不断地分摊，只有例外的情况下才固定下来。停止在某州开科考试，是对当地名门望族最有效的惩罚，因为最容易从经济上感受到。家庭营利共同体的这种作法显然与理性的经济经营共同体的发展背道而驰。——不过，家庭营利共同体除此之外还受到宗族的严格束缚。下面，我们就联系这个问题来讨论我们已经一再接触到的宗族联合体的重要性。

中世纪的西方，宗族的作用就已烟消云散了。可是在中国，宗族的作用却完完全全地保存了下来：它既是最小的行政

① 广东的“河伯”（海关监督官兼关税负责人）以其巨大的蓄财机会而闻名：头一年的收入（20万两）抵了捐官费，第二年的还了“礼钱”，最后一年，第三年的归己（据《华北导报》的计算）。——原注

管理单位，也是一种经济合股方式。而且，甚至有了某种程度的发展，这在其他地方，甚至印度，都是闻所未闻的。上面的世袭制政府同与它抗衡的下面的结构慎密的宗族组织发生了冲突。迄今为止，相当一大批具有政治危险的“秘密社团”都是由宗族组成的[①]。村庄多以宗族姓氏命名[②]，有的村子只有一族，就以占多数的代表姓命名。村庄也可以是宗族联盟。古老的地界说明，土地不是分给个人的，而是分给宗族的。宗族共产体在相当大的范围内维系着这种状况。从人口最多的宗族中推举村长，——村长往往是有报酬的。（族）“长”辅佐村长，并且有权罢免他。下面就要讲到，每一个宗族都有独立惩处其成员的权力，而且行使这种权力，尽管近代国家政权没有正式承认这种权力[③]。

世袭行政当局肆无忌惮地干涉宗族：机械地把它们组成责任联合体（兼管纳税和治安的保甲组织）、命令它们移居、重新分配土地、按丁——有劳动能力的个人——划分人口。尽管如此，宗族的团结与维系仍然完全依赖祖宗崇拜，这是不容置疑的。这种祖宗崇拜是惟一不受专制教皇主义政府及其官吏控制的民间崇拜。它由作为家庭牧师的家长在家族的帮助下进行管理，但无疑是古典的而且古老的民间崇拜。早在穷兵黩武的远古时代的“男子聚会所”里，祖灵似乎就发挥过作用。——顺便说一下，这似乎与真正的图腾崇拜很难一致，似乎说明，在男子聚会所的形式下，君主及其仆从的仆从特征及由此发展

① 例如太平之“乱”（1850～1864年）的中坚力量。直到1895年，太平教创始人的宗族洪（氏）一党仍被视为秘密社团而遭受迫害（据《京报》）。——原注

② 例如（据康拉迪前引书）：张家庄上“张姓家族的村子”。——原注

③ 正式承认的是皇族对其成员的审判，也叫：家权。——原注

而来的世袭卡里斯马是可以推断出来的最古老的组织形式[①]。不管实际情况如何，在历史上，中国人民的最基本的信仰一直是相信祖宗神灵的力量，虽然不是只相信自己祖灵的力量[②]，但基本上是；相信自己的祖灵起着在天神或上帝面前转达后辈愿望的中介人的作用——这种作用从礼仪和文化上得到了证明[③]——；相信必须无条件地向祖灵贡献牺牲，以使他们心满意足，保持良好的情绪。皇帝的祖灵几乎与天神的仆从同列[④]。一个中国人，如果没有子嗣，无论如何，必须领养立

---

① 也许两者——"朋辈式"的与"统治式"的男子聚会所——在同一地域并存。奎斯托恩整理的笔记（前引书）总的说来更赞成第一种（"朋辈式"的），也是对的。不过，传说中的尧帝是在祖庙里把政府移交给他的接班人舜的（《尚书·舜典》："正月上日，（尧）受终于文祖。""月正元日，舜格于文祖。"——汉译者按）。一位国王用臣民的祖灵要发怒来威慑他们［《尚书·盘庚中》：（盘庚对反对迁都的臣民说：）"汝共作我畜民，汝有戕则在乃心。我先后绥乃祖乃父，乃祖乃父乃断弃汝，不救汝死。"——译注］赫斯收集的这一类例子还有：帝之祖灵遇到失政时会显灵，要求汇报。《书经》中盘庚的言论（莱格书第238页）佐证了后面的一种设想（指"统治式"的男子聚会所。《尚书·盘庚中》："予念我先神后之劳尔先，予丕克羞尔，用怀尔然，失于政，陈于兹。高后丕乃崇降罪疾，曰：'曷虐朕民?'汝万民乃不生生。暨予一人猷同心，先后丕降与汝罪疾，曰：'曷不暨朕幼孙有比?'"——译注）。康拉迪在前引书中道出了图腾崇拜的残余（虽然很重要，但不全可信）。——原注

② 前边提到的对一个倾覆王朝末代国君的宽大处理，是由于顾忌先祖之灵——总之，先帝是有威力的——会不得安宁（参见1883年4月13日和7月31日的《京报》：——明王朝的代表有张团（?）对在明祖田上种地深感忧虑）。另外，前边提到的对绝后的亡灵正式的国祭以及过继制——参见本文——，也出自同样的顾忌。——原注

③ 参见《经书》上周公的言论（莱格书第175页（应为351页《余滕篇》："武王有疾，周公作余滕"，175页是《汤誓篇》，无周公言论——译注）），向先祖（而非向苍天）为生病的（周武）王祈祷，参见上书第391页及后面几页。——原注

④ 天神被说成"诸神之首"，这清楚地来源于格鲁特（宇宙一体论）提供的证据。据1898年9月29日《京报》上发表的公报称：谴责皇帝与康有为（当时的）失败的改革尝试的，是"祖宗之灵"。苍天除了自己的功劳以外，也看到了祖宗的功劳。因此，儒家教义似乎也认为：苍天静观王朝罪孽，只是到了不可救药时才采取有力的措施。这当然是一种狭意的"神义论"。——原注

嗣，如果他还未立嗣就过世了，那么他的家族也要为他身后拟嗣[①]——与其说是为他，倒不如说是为了他们：为了在他的亡灵前心安理得。这些控制一切的观念的社会效用是明摆着的：其一是宗法权力的强大[②]；其二是宗族自身的团结。在埃及，控制一切的是死者崇拜，而不是祖宗崇拜，同美索不达米亚一样，那里宗族的团结在官僚制和财政至上的影响下也被破坏了（只是要比美索不达米亚早得多）。在中国，宗族的团结都得到了维护和加强，发展成为一种同政治上的统治者权力对等的势力。

宗族组织

每一个宗族原则上在村里有自己的宗祠[③]（直到现在仍是这样），除了祭祀器具外，祠内往往有一块匾，上书宗族承认的“德律”（家法、家规——汉译者按）。因为，自己赋予自己规约的权利，对于宗族来说实际上一直是不容置疑的，它所起的作用不仅是凌驾于法律之上，而且——甚至在礼仪问题上——也是反法律的[④]。宗族对外团结一致。如上所述，除了

① 也有取消立嗣的，因为当了人家的继子不好再给生父上供。——原注

② “杀父”被视为十分恐怖的（要处以“凌迟”的）事件。哪个省要是出了这种事，那就跟遇上天灾一样，省长要被罢官（1894 年 8 月 7 日《京报》）。一个醉汉杀了祖父，致使并没有教育儿子这样做的父亲（1895 年 7 月 12 日《京报》）也受到惩处，“忍受了长辈最严厉的处罚”。——原注

③ 有时支族也有其“次祖祠”。——原注

④ 根据古典礼仪，立嗣只能在宗族内部实行过继。家法对过继的规定——即使在同一相村子里——也是天差地别的。有些旧礼仪几乎普遍被废除了，甚至明文规定：儿媳现在不仅只为公婆服丧，而且也为父母服丧了。还有，也是明文规定：现在不仅要为父亲服“深”丧，而且要为母亲服深丧。——原注

刑法以外，并不存在互助责任，但是，宗族总是尽量解决族人债务。在长老主持下，宗族不仅能对族人鞭笞和除名——后者意味着剥夺公民权利终身——，而且也像俄国的米尔一样，能放逐人。往往很高的消费性的借贷急需基本上也是在宗族内部解决的，济危扶困是富裕族人义不容辞的。当然，一个非本族人如果叩了许多头，也得借钱给他，因为这个绝望了的人如果自杀，他的亡灵就会来报仇，谁也不愿意担这种风险[①]。好像没有谁痛快快地主动还过帐，起码在他知道自己有一个强大的宗族作后盾时是不愿意还帐的。不过，最初只在宗族内部有过明确规定的济贫义务和信贷援助。必要时，宗族也同外族械斗[②]：在中国，只要涉及个人利益和个人关系，那种义无反顾的勇敢就会同由拉夫和雇佣兵组成的政府军队绰绰有余的怯懦形成鲜明对比。在必要时，宗族还施医舍药、操办丧事、照顾老人和寡妇，特别是：兴办义塾。宗族拥有财产，主要是田产（“祖田”——氏田[③]），富裕的宗族往往还有大量义田。宗族通过出租（往往3年后拍卖）来利用这种氏田，但是转让需经2/4多数通过，收获分配给家长。典型的分配方式是：男人和寡妇每人1份，59岁以上的人每人2份，69岁以上的人每人3份。在宗族内部，世袭卡里斯马原则与民主原则融为一体。所

---

① A. 梅尔克斯把“不指望任何人”读成“不指望任何东西”，其原因很可能是，在这里也害怕向神“呼唤，怕自杀向他的魂儿“呼唤”。——原注

② 械斗的原因除了税额分摊不均和报血仇外，主要是风水——地相占卜——引起的邻里之间的冲突。后面还要讲到，每座建筑，特别是每座新坟，都可能给已有的坟墓中的祖灵带来伤害，或者激怒岩石、溪流、山丘等的神灵，由于涉及双方的风水利益，所以这种械斗往往很难调停。——原注

③ 《京报》上报道过用17000两银子购买2000亩地（1亩=5.62公亩）的例子。地租除去祭祀用外，还明确提到：1. 照顾孤寡；2. 为孩子们办学（1883年12月14日）。——原注

有已婚男子享有平等的表决权，未婚男子只有咨议权，妇女没有宗族参议权，如同没有继承权一样（只有要求陪嫁的权利）。长老们发挥管理委员会的职能，每人代表族里的一个支系，但首先要由全体同胞每年选举产生。长老们的职责是：收税、经营族产、分配收获，特别要祭祖、管理祠堂和义塾。即将退位的长老按照年龄顺序提出候选人；如果候选人拒绝，再依次推举年龄较轻的。

通过购买或承租共同得到土地并分配给家长，至今仍很常见。达官、商贾以及其他终身离土的人，都得到补贴和一份家谱抄本作为证明，他们受宗族裁判权辖制，但可以赎回他们的分产权。在古制占统治地位的地方，世袭田地很少落到外人手里。妇道从事的家庭纺线、织布和裁缝业使独立的纺织工业只能在有限的范围里出现，特别是，有时他们还自产自销[①]。头戴脚穿的多是自家制品。由于1．宗族也是对于每个人十分重要的祝祭（通常一年两次祭祖）的主持者和家长写家史的对象；2．直到目前人们还认为，向学徒及贫苦的帮工提供低息资金，使他们成为独立的工匠，是宗族的事务；3．前边已经说过，宗族长老们挑选他们认为有资格读书的后生并为准备、考试、捐官提供全部费用——因此，这个联合体（宗族）除了意味着对家计自给自足的经济支持以外，显然还意味着对市场发展的限制；从社会角度说，对于宗族成员，包括在异乡、特别是城里生活的人的存在来说，宗族就是一切[②]。

---

① 上述诸参见E. 西蒙的《中国城市》（巴黎，1885年）以及隆与涛合著的《中国的乡村与城市生活》伦敦版及其他（1915年）。——原注

② 直到1899年（光绪二十五年）（10月12日《京报》）仍三令五申：（警察）不得将迁往他乡但在祖田上仍然有份的人当成“不认识的外乡人”。——原注

正因为如此，“城市”对于它的多数居民来说，从来不是“故乡”，而是典型的“异乡”，我们在前边已经大致提到了，城市没有现在要讲的有组织的自治，这更突出了它同乡村的差异。或以毫不夸张地说，中国行政管理史上充满了朝廷力图在城区以外发挥行政功能的努力。除了在税收方面达成了妥协，这种努力只获得了短期的成功，由于皇家行政独特的粗线条管理，不可能获得永久的成功。直正的官员为数甚少，这种粗放管理是由财政决定的（反过来又决定着财政状况）。正式的皇家行政，事实上只限于市区和市辖区的行政。在这些地方，皇家行政不会碰到外面那样强大的宗族血亲联合体，它能够——如果能同工商行会和睦相处——大有作为。一出城墙，皇家行政的威力就一落千丈，无所作为了。因为，除了本身就足够厉害的宗族势力外，它还得面对乡村本身有组织的自治。也有不少农民住在城里，这种城市就叫作“耕民城”，所以只存在管理技术上的差异：“城市”是没有自治的品官所在地，——“乡村”则是没有品官的自治区！

乡村自治

村落式的居民点[①]在中国的基础是对安全的需要，这种需要是没有任何一点点“警察”概念的粗线条的帝国行政从未得到满足的。大多数村庄都有防御工事，最初像古代城市一样用栅栏围起来，但经常是有围墙的，似乎直到今天仍如此。为了解除轮流值勤的义务（马上就要谈到），村里雇了守卫。有的

① 个人财产分散所有，往往分成5～15块；这是分遗产造成的。——原注

村子有几千人。乡村与“城市”的区别仅在于，乡村自己履行这些职能，并且与城市相反，[1]它们自己有这样的机构。由于中国的法律和农民的思维方式中天生没有一丝“法人”概念，所以这种机构就是村庙[2]，近代习惯于供奉随便一尊通俗神：将军关帝（战神）、北帝（商业神）、文昌（学校神）、龙王（雨神）、土地（一位名不见经传的神，为了保证死者来世的良好品行，死了人要通知土地）等等。——至于供哪一尊神，似乎无关紧要。因为同西方古典时期一样，村庙[3]的宗教含义仅限于少数礼仪活动和偶尔的个人祈祷，此外，村庙的含义就只在凡俗的社会和法律方面了。

村庙同宗祠一样，也有财产，特别是地产[4]，但也常常拥有货币财产，贷款利息并不总是很低的[5]。货币财产主要来自传统的市场费：同世界各地一样，市场摊贩受地方神保护。庙田同祖田一样，用于出租，而且主要租给村里无地的人，由此而来的地租和庙里的全部收入年年都交给收入承包人，他在扣除各项经费后将剩余的纯收益进行分配。庙里的管理事务，似乎经常由村里的家长们分担：一家一家地轮，因此村子被分成地区，每个地区有 100 ~ 500 个居民。除了这些管理者以外，

---

① 正如我们已经看到的，在城里，行会常常专擅自治的广泛职能。——原注

② 这里也需对照前边引的两位中国学士的著作（指隆与涛合著的《中国的乡村与城市生活》）（讲乡村的那部分要好得多：对于作为社会组织的城市，谈的太少了！）。日耳曼法中有类似之处！——原注

③ 村庙并非“道教”的礼拜场所（参见后面的第 7 章）。——原注

④ 主要是为了庙里僧侣。若由施主捐助，这些施主就会获得作为报答的荣誉称号（善主、后人师表）。僧侣靠额外报酬及粮捐过活：庙越多，村越穷。不过，其中只有一个是村庙。——原注

⑤ 到庙里借钱，被认为是积功德。参见多利特尔的《中国人的社会生活》（伦敦，1866 年）中关于这一点的说明。——原注

还有乡绅：宗族长老们和儒生，报酬有名无实。不喜欢任何法人或法人代理的政府只承认他们是村里的代表。他们一方则以“庙里”的名义行事，“庙里”通过他们与村里缔结各种契约，“庙里”对小事有审判权，常常包揽种种这样的诉讼，只有在事关国家利益时，政府才插手。受到民众信赖的正是这种公堂，而不是国家司法当局。“庙里”负责管理道路、运河、防卫、政治安全——通过轮流值勤，但实际上大多已经取消了——、防范强盗或邻村的侵扰，兼管义塾并施医舍药，在宗族管不了或不愿管丧葬时，庙里也要管起来。村庙掌管村里的武器库。通过村庙，全村从法律上和实际上具有了地方自治体的行动能力，这种职能正是“城市”没有的。乡村，而非城市，是村民利益范围内的一个有实际防御能力的联合体，这一点十分重要。

政府对这种非官方的自治，并非总像旧政体的最后时期（明清两代）那样采取自由放任的立场。例如在汉朝统治下，政府就曾试图通过有计划地请社区长老出任地方自治官职（三老〈古时执长教化的乡官。秦朝设乡三老，汉增设县三老，东汉以后又设郡三老，有时还设国三老。据《汉书·高帝纪上》：“举民年五十以上、有修行、能率众为善，置以为三老。乡1人，择乡三老1人为县三老。”——汉译者按〉），来瓦解始皇帝的纯粹世袭的绝对主义，关对原始的自治进行整顿，使之合

法化[①]。村长（守事人）须经选举产生并得到认可，前提是地主们为他的品行担保，其实只是偶尔这么做。政府总是无视作为单位的乡村，因为纯粹的财政利益总在作怪。我们在别的地方已经提到，王安石主要是在这种观点下使制度理性化的。直到今天，形式上仍是 10 家组成 1 牌，有牌长，100 家组成 1 甲，有其头；保甲（可能系甲头、甲长之误。——译者），通常称为“地保”。在乡村和城市的每一家门上都有一个招贴（实际上，传统存在的地方都有这种招贴），上书门牌号数、甲、牌、所有人、户主姓名、家庭的出生地（籍贯）、其成员、房客及其职业、不在家的成员（何时起不在?）、地租、纳税义务、自住与出租的房间数等。保甲正式负责巡察、监视罪犯和秘密社团。担负以后要讲的皇家宗教警察的责任，不属于保甲无足轻重的任务。——这种自治官（地保）应当在上级政体与自治体之间建立联系，不管在哪里，只要这种制度发挥着职能，地保总要在县太爷府里呆上些时候，为的是给他通气。现在，这一切都已经本质地形式化了，“地保”的职务经常——在中国作者看来，似乎是按照常规——变成一种不见经传的、

① 关于历代宗族长情况的资料，似乎都能找到。除了他们，当时还有变化着形成的下层小部门，这些小部门有它们通常是选出来的官（在汉朝从 50 岁的人中选）。这些官担任治安，有训斥权的共同担保、祭祀监督、徭役分派、先收税后纳税，必要时还要管治安裁判和民众教化，有时还管召集演练民兵。在汉朝统治下，按照当时的新制，9×8 家正式结成 1 “甲”，10 里为 1 “亭”，选出 1 个亭长（掌治安警卫，兼管停留旅客，治理民事。东汉后废——译注），10 亭为 1 乡，选出一位三老，三老的任务主要应为民众教化。此外，还有啬夫（古代官名。周时为司空的属官，管工程。秦汉为乡官，掌管诉讼和赋税。《后汉书·百官志五》：“其乡小者，县置啬夫一人，皆主知民善恶，为役先后，知民贫富，为赋多少，平其差品。”——译注）——税务监督兼治安法官——和游徼（古代乡官，秦始设，掌一乡的巡察缉捕，两汉至南北朝沿置，后废——译注）——警官。主旨是军事的。参见 A.J. 伊万诺夫的《王安石及其变法》（圣彼德堡 1906 年）。——原注

因而不太受重视的公职。国家机器必须切实考虑到的力量，是站在村政后面的宗族长老，他们会私设公堂，一遇冲突，将是危险人物。

从各种迹象来看，决不能把一个中国乡村里农民的生活想象成和谐的家长制的田园诗。不仅对外械斗经常威胁着每一个人，而且，族权与庙政根本不足以保护财产，尤其是富人的财产。那些，这么说吧，“实诚的”农民［被称为“老实（人）”］很容易受到“光棍”们的十分典型的辖制。“光棍”，用俄国农民的术语来说，就是“拳头”。这些老实农民并不像在俄国那样受“乡村资产阶级”——这种资产阶级是由高利贷者及与其利益一致的人（例如俄国的“拳头”）组成的——统治，对此，农民很容易寻求神助或人助，我们已经说过了。恰恰相反，统治老实农民的正是由光棍们组织起来的无产者[①]，用布尔什维克的术语来说，就是“乡村农民”，就此而言，布尔什维克主义似乎可以找到其在中国的根基。对这种（光棍）组织，任何个人，甚至任何较大的地主集团[②]，都防不胜防、无能为力。如果说，过去几百年中大规模的土地占有在中国十分罕见的话，那么，这种状况，即一种在伦理上天真的“农民布尔什维

① 凡此种种，参见A.H.史密斯的《中国乡村生活》（爱丁堡1899年）。——原注

② 光棍通常都受过体操训练，也像卡莫拉分子（秘密犯罪帮会，15世纪起源于西班牙，后传入意大利。19世纪控制过那不勒斯，许多成员身居要职。该组织进行走私、抢劫、敲诈等犯罪活动，1920年以后逐渐消亡。——译注）和黑手党徒（等级森严的犯罪组织，13世纪起源于西西里岛，要求其成员在任何情况下都不同政府合作，恪守“缄默帮规”。20世纪初传到美国，逐渐发展成为美国黑社会中最庞大、最完整的犯罪组织。——译注）那样，努力同对他无能为力的县官衙门建立非正式的关系。村吏，即村长，或民事调解人，或反过来：乞丐，都有可能变成光棍；要是他再念过书并且同七头的某官沾亲带故，村民们的处境就无望了。——原注

主义”，无疑起了某种作用，这种受到族权大力控制的思想，是缺乏国家强制下的财产保障的直接产物。——县同英国“郡”的面积差不多大，县里只有这类本地人的自治部门，名义上是荣职，实际上作为“光棍”发挥作用。但是，除了各区划的官方行政以外，一直到省里，都有许多委员会，委员“任期”3年，政府随时可以收回成命——实际上是由公认的或强占的卡里斯马“任命”的——，委员向官员进“谏”[①]。此处暂不讨论这些委员会的结构。

在乡村内部，有一个同乡村对峙的磐石般团结的地方乡绅阶层的委员会。不管你想做什么，比方说提高传统的租税，不管你想进行什么变革，都必须同这种委员会达成协议，才能做点实事。不然的话，你这个知县就会像地主、房东、东家，一言以蔽之，一切族外的“上司”一样，遇到顽强的抵抗。感觉受到歧视的人的宗族，协力同心帮助自己的同胞[②]。宗族的联合抵抗产生的经久影响，当然是我们那种自由组合的工会的罢工无法比拟的。仅此一项就足以使西方大产业所有的那种“劳动纪律”和市场对劳动力的自由筛选，同任何西方式的理性管理一样，受到挫败。受过儒学教育的官吏阶层面临的最强大的反对力量是非儒的老人阶层，在由传统确定的宗族事务内部，一个不管通过了多少次科举考试的官员，也得无条件地服从他那绝对没有受过教育的族长。

世袭官僚制面临着一种实际上颇具规模的自治。这种自治

① 《京报》的训令中说，要征求“乡绅与名士”的意见，这里的“乡绅与名士”就指的他们。——原注

② 参见1895年4月14日《京报》上关于一个被税务官抓起来的人被两个宗族团体释放了的报导。——原注

或是强行的，或是得到了官方认可的，宗族组织无论如何算一方面，另一方面是穷人的组织。官僚制的理性主义在这里碰上了破釜沉舟的传统主义势力，从整体和长远的角度来看，传统主义都绝对占上风，因为它一直有影响，而且受到至亲的私人组织的支持。此外，任何一种革新，不管是什么形式的，都会招致穷凶极恶的诅咒。革新似乎总有财政至上的嫌疑，因此，遇到了强烈的反抗。没有一个农民会心血来潮，相信（改革的）“客观”动机，——他们同托尔斯泰的《复活》中的农民完全一样。族长似的影响对于接受或拒绝改革往往至关重要，——这也是我们最关心的问题——，当然，他们几乎无一例外地倒向传统一边，尤其在他们预感到祖宗孝道受到威胁时。受严格的家长制控制的宗族势力十分强大，这种宗族势力实际上就是在中国经常讨论的那种“民主”的体现，不过，它只意味着：1. 封建等级制的中止；2. 世袭官僚制行政的粗放；3. 家长制宗族的坚不可摧和万能，同“现代”民主毫无共同之处。

经济关系的宗族制约

几乎一切超出个体经济范围的有组织的经济实体，都建立在现实的或模仿的宗族化的基础上，我们先来看宗族这个共同体。以这种形式组织起来的氏族除了宗祠和校舍以外，还有存贮用的宗族房屋以及加工稻米、制备长期贮藏的食品、纺织和进行其他家庭生产的器具，必要时雇一位管家专管这类事宜。除此以外，宗族还通过互助及无息或低息贷款，扶持那些处境困难的成员。宗族相当于一种按照生产合作社性质扩大了的氏

族共同体与蓄积的家庭共同体。另一方面，除了城里工业的个体工匠经营以外，还有典型的小资本主义（合作社性质的）经营共同体。这是一种集体聚合，有广泛的手工操作分工，在技术上和商业管理上已经完成了专门化，利润按照股份和专门化的（例如商业的与技术的）劳务进行分配，主要是按股份。在希腊古代和伊斯兰中世纪也有过类似的现象。在中国，这种集体聚合似乎主要存在于季节性产业里，旨在同舟共济渡过淡季，除此之外，当然也为了贷款方便和分工生产。所有这些较大的经济单位的创建形态，从社会角度看，都具有一种典型的民主性质。它们扶持个人的生存，反对无产化和资本主义压制的危险。负责提供原料和经销产品的分发加工包销体制在我们这里导致了资本主义的统治，在中国却相反，直到近代才在数量上有了长足的发展，而且主要是在边远地区销售行业中，在组织上似乎仍然限于工匠对商人的各种实际依赖中，只在个别行业中，才进步到拥有零散的中间工匠工场和中心销售事务所的家庭劳动的水平。我们已经看到，很难强迫下属人员工作，尤其是强迫他们按规定的质量、数量和日期交活，这大概是造成上述状况的一个重要原因。在历史上，似乎很难找到私人资本主义的大型手工工场凭证，大批量生产也是不可能的，因为没有恒久的市场。纺织工业难以同家庭工业竞争，只有丝绸有其市场，并且畅销国外。但这国外市场又被皇家的丝绸商队把持着，由于矿山收益甚微，所以冶金工业规模很小。这是某些普遍原因造成的，我们已经讨论了一部分原因，下面还将讨论另一部分。可以找到关于茶叶制造的生动描述：有劳动分工的大工场可以同古埃及的画面相比。国家工场（一般）生产奢侈品（同伊斯兰教的埃及一样）；国家冶炼工业受货币本位的影

响，具有暂时性。我们已经谈过的行会规定学徒制度。我们没有听说过与此对立的帮工团体。只有在特殊场合，工人才联合罢工反对师傅，除此之外，似乎没有显示出同一个阶级发展的萌芽状态，其原因类似俄国30年前的原因，据我们所知，工人是有平等权利的行会会员。确切地说，行会一般说来并不以垄断身份排斥后来人，这同中国工业的性质吻合，中国的工业纯粹是小手工业，连小资本主义都不是。分配职业的思想一再露头，似乎还一度推行过，这本来可能导致社会等级的形成，但是，最后还是没有出现这种结果。史书上特别提到公元6世纪末进行的一次这样的失败的试验（5世纪末，北魏孝文帝进行过按门弟高下分配官职的改革——汉译者按），被咒为“不洁”的种族和职业残存下来。人们习惯于[1]把下贱“等级”分为9类：（1）特定的奴隶、（2）特定的奴隶或隶农的后裔、（3）乞丐种姓、（4）以前的叛乱者的后裔、（5）蛮族移民的后裔（客族）、（6）乐师、（7）唱堂会的戏子，此外还有（8）优伶与（9）变戏法的——很像西方中世纪的情况。同印度的情形一样，不洁职业的光顾者有固定的、祖传的和卖身的。所有下贱等级不准同别人通婚、共居，也不能获得封赏。不过，根据皇帝的恩赦，某些放弃了不洁职业的人可以在法律上恢复名誉（例如1894年〈光绪二年〉还颁布过关于为这些等级中的个别人恢复名誉的规定）。自从侵略战争停止以后，奴隶的来源或是父母的屈从、出卖，或是政府的惩罚。跟西方一样，解放奴隶有服从庇护人的义务，而且没能力获得学位、军衔或官

---

[1] 参见黄的《行政随笔录》（载《汉学论丛》第21期，上海1902年）第120～121页。——原注

阶。雇工在受雇期间必须服从东家，而且不能与主人通婚[①]。

在这些类似种姓制的现象中，一直生存到当代的，仅仅是旧日等级制划分的一点可怜的残余。这种等级划分的实际后果主要在于使特权等级（“望族”——“国”之“百姓”这种说法就是指的这个阶层——和儒士）从徭役义务和体罚中（在他们那里变成了金钱与拘役）解放出来。贬为“黎庶”是可能的。古代世袭卡里斯马的等级制划分，早就被为了财政目的而一再采用的单纯占有阶级的划分破坏了。

除了宗族、工商行会以外，在近世的中国——关于往世，我这个门外汉[②]没有得到确切的资料——在各个领域中，也包括经济和信贷领域中，又出现了俱乐部形式的协会：会[③]。我们在这里不打算详细考察近世。参加一个有声望的组织，无论是中国的平均主义的会社，还是美国的民主制的俱乐部，都是名利欲的目标和刺激，取得了这类组织的成员资格，在任何情况下都是获得了社会承认。这同在商店里挂着的中国行会的接纳书向顾客保证商品的质量是一样的[④]。世袭官僚制行政的粗放，加上缺少有法律保障的等级制划分，也决定了这类现象。

---

① 隶农与农业工人——当时是统治阶层的奴隶——，不属于此类。——原注

② 有几篇关于这个问题的最新的博士论文，我一直没能读到。——原注

③ 特别表现为令人想到希腊的互助会（会员按月存款，轮流借用，不取、付利息——译注），或者由一种信用合作社（社）来积累货币资本，然后拍卖使用权，或者抓阄（史密斯：《中国乡村生活》，爱丁堡 1859 年）。也可以这样：由朋友贷款的债务人当会首，用会誓担保，以分期付款的方式向社友们（他的债权人）偿还债务。多利特尔（《中国人的社会生活》，伦敦 1866 年）列举了这样的会（第 147～148 页）。偿还金的接受人往往通过抓阄决定。这是古代邻里信贷和破产管理人的人工代用品。——原注

④ 或者挂一块招牌，申明价格不变的原则（“言无二价”、“实不二价”，据多利特尔前引书）——不过，与清教徒相反的是，并无切实执行这一原则的任何保证。——原注

除了一个被授予名号的贵族以外，近世——如果不考虑满族在旗家庭那种代表着17世纪以来的外族统治的严格划分——汉人自身那种与生俱来的等级制的差异，如上所述，已不复存在。自公元8世纪“市民”阶层大大地松驰了警察国家的桎梏以来，19世纪就已存在居住的自由，并且显然已经存在了很长时期，尽管官方公告中不承认这种自由。被迫允许迁徙，允许在故土以外的地方添置地产，同一方一样，显然是通过财政至上论实现的。1794年（清乾隆五十九年）以后，如果在某地获得了地产并缴纳了20年税，那么就获得了该地的居民资格，随之也就丧失了在故土的居民资格[①]。同样，早就存在着选择职业的自由——尽管1671年（康熙十年）的“圣谕”仍推崇“维持现业”。近代既没有强制携带身份证的作法，也没有强制教育和强制兵役，更没有限制高利贷或类似的财富交易的法规。鉴于上述种种，我们不得不一再强调：这种看起来十分有利于促进资产阶级营利活动自由发展的状况，却没有导致具有西方特点的资产阶级的发展。正如我们已经看到的，就连西方中世纪已经有了的那些资本主义的营利形式（在这里），也没有十分成熟，老问题又来了：从纯经济观点看，由已经提到的小资本主义的萌芽中，本该很好地发展出一种纯粹资产阶级的产业资本主义，我们已经了解到一系列的原因，它们几乎全都源于国家结构。

① 国家关心的是报名参加科举考试的问题，因为俸禄已按省分配完了。在官方的花名册上，例如早在汉代的军队名簿上，人名后面还附有籍贯（当时无疑是由宗族故乡决定的）。——原注

法律的世袭结构

世袭制的国家形态，尤其是行政与法律适用的世袭性质，在政治上产生的典型后果是：不可动摇的神圣的传统王国与绝对自由的专横与恩宠的王国并存。同全世界一样，在中国，至少在这方面特别敏感的产业资本主义，在其发展道路上，行政与司法没有发挥出可以计算的理性功能来，这种功能正是向理性经营发展的产业所必须的。中国、印度、伊斯兰法地区以及所有理性的立法与理性的审判没有取得胜利的地方，都有这样一个命题："专横破坏着国法。"这个命题在西方中世纪曾经推动了资本主义法律制度的发展，而在中国，它却无法做到这一点，因为，一方面没有作为政治单位的城市的法人自治体；另一方面也没有从保障特权和使特权固定化的角度确立最重要的法律制度；在中世纪，这两者合起来，正是借助这些基本原则，创造了所有适合资本主义的法律形式。法律在很大程度上已不再是自古以来行之有效的、只能——通过神秘手段——正确地"发现"的准则。这是因为，皇家行政卓有成效地制定了大量规章法。这些规定与印度佛教君主的世袭制的教诲、规劝不同——后者同伦理与行政命令有某些相似之处——，至少在自身的法律方面，以相对简洁的事务形式而出众，例如在刑法方面，正如J. 科勒（1849～1919年，德国法学家）强调指出的，以事实的大量升华（考虑"良心"）而出众。大清律中也系统地收集了这些规章，但是，几乎完全漏掉了关于对象的私法规定，这些对象对于我们所谓的交流却是至关重要的（偶而也有间接的规定）。真正有保障的"自由权利"则根本不存在。

在列国互相竞争时期，儒士官僚阶级的理性主义在一次偶然事件［公元后（应为公元前——汉译者按）536年发生在郑国］中开始（在金属板上）制定法典（《春秋左传》卷四十三昭公六年："郑人铸刑书"），但是，据史书记载[①]，在士阶层内部讨论这个问题时，成功地（通过晋国一位大臣之口）提出："民知有辟，则不忌于上。"（见《春秋左传》卷四十三，晋国卿叔向致郑国正卿子产书——汉译者按）受过教育的世袭官僚制的卡里斯马似乎陷入了有可能丧失威严的危险之中，权力利益从此不允许这种思想再度出现。行政与法律适用虽然在形式上由财政干事与司法干事的二元论分开了，但在实际工作方式中并没有真正分开。官员自己出钱雇的家仆——完全是世袭制的——，既是他的保镖，又是他的行政副官。反形式主义的家长制的作风从不遮遮掩掩，对任何大逆不道的生活变迁都严惩不怠，不管有无明文规定。最重要的则是法律适用的内在性质：有伦理倾向的世袭制追求的并非形式的法律，而是实质的公正，无论在中国还是全世界都是这样。没有一本正式的案例汇编，这是因为，尽管存在着传统主义，但是法律的形式主义性质遭到了反对，特别是没有英国那样的中央法庭。县官在地方上的"牧"了解案例。如果说，县官被奉劝，按照久经考验的模式进行审判的话，那么，这种作法表面上符合我们的陪审推事根据"类比法"办案的习惯。不过，我们这里没用的东西，在中国却被奉为至德。皇帝本人关于行政处分的诏书往往具有中世纪教皇诏书（具有教皇权力的最高级文书。封面盖有

③ 见E. H. 帕克尔的《古代中国史简编》（伦敦1908年，第112～113页）。——原注

教皇御玺，正面为彼得和保罗头像，背面为现任教皇头像，并刻有许多小孔。Bulle〈即教皇诏书或称教谕——编者注〉一词即源于拉丁语的气泡）特有的训诫形式，只是没有后者经常具有的缜密的法律内容　那些最著名的皇帝诏书是伦理规范的法典，而非法律规范的法典，表现出渊博的儒家学识，倒数第2个皇帝（光绪）就曾在《京报》上宣布，重新发现了一位远祖的训令，他打算把这篇训令作为生活准则公之于众。只要是正统的皇家行政，就会完全处于我们一再提到的捍卫（儒家）正宗的翰林院的影响之下，这个儒士当局本质上是神权的，类似罗马教廷的圣会议。

与此相适应，司法在很大程度上仍然是官厅司法或内阁司法[①]。这种作法是针对下层阶级的，例如，英国和平法官司法即如此。但是，那里有判例法（即英国的普通法。与以成文法典为依据的罗马法不同，判例法是法官创造的，上级法院的判例作为先例对下级法院具有约束力。具有这种特点的其他国家的法也称为判例法——译者按）及与之配套的预防法学（研究如何防范和制止犯罪活动的实用法学——译者按）来解决资本主义十分重要的财产交易。判例法的创立受到利益相关者的持续影响，由于聘用辩护士担任法官使这种影响受到了保障。判例法不是理性的，但可以预测，给契约自律性开辟了广阔天地。与此相反，在家长制的中国司法中，根本没有西方式辩护

① 近几十年内，皇帝的诏书仍然要考虑到，法官会以有权势的人物的私人信件为依据来断案（1894年3月10日《京报》）。诉讼程序没完没了，以至皇帝的诏书把恶劣的气候以及由此造成的旱象、祈祷的失败全都归咎于此（1899年3月9日《京报》），根本没有任何切实的法律保障。从诏书（《京报》1895年3月4日）的字里行间可以看出，设一个工厂也要受互相敌对的派系之间勾心斗角的影响。——原注

士的立足之。万一有事，受过儒学教学教育的宗族成员就可以充当族人的诉讼代理人，要不就是由无照律师写状子。纯粹政治的官职俸禄与税收俸禄是财富积累的最重要的源泉，但却不是资本主义的源泉，除此之外，“资本主义”——御用商人和税收承包人的资本主义，亦即政治资本主义，也很盛行，有时真是穷奢极欲。另外，纯粹经济的资本主义，亦即以“市场”为主的商人阶级的资本主义也能有所发展。——反之，决定着近世发展的特异性的理性产业资本主义，在这种政体下却根本没有发生。以上这些，正是一切典型的世袭制国家，特别是具有东方特点的神权或伦理——礼仪主义的世袭国家里一再发生的现象。这是因为产业“活动”中的投资对这种统治形式的非理性过于敏感；为了能从中国式的行政管理之下破土而出，又过于依赖能够计算国家机器真正按照机器的方式平稳、理性地运转的机会。然而，这种行政和司法何以一直如此（从资本主义角度看）非理性呢？——这是至关重要的问题。我们已经了解了某些相关的利益关系，不过，对这些关系还需做进一步的探讨。

资本主义既缺少独立于实质的个性化和独裁之外的司法，也缺少政治前提，虽然不乏争斗：——相反，中国历史充满了大大小小的争斗，直至个别村盟与宗族的大规模的械斗，但是，自从天下太平以来，一直没有理性的战争，更重要的是，没有若干互相竞争的独立国家彼此长期备战的武装和平及由此决定的种种资本主义现象：战争借款和用于战争的国家供给。无论古代（〈罗马〉帝国之前）、中世纪还是近代，西方分裂的各国政权都必须竞争流动资本。在罗马帝国和中国的大一统天

下，却没有这种竞争[①]，中国也没有海外及殖民关系。这阻碍了西方古代、中世纪和近代共通的形形色色的资本主义发展的阻力，它们都是掠夺的资本主义的变种，例如地中海国家与海盗行为有关的海外资本主义与殖民资本主义。这些，一方面建立在一个庞大的内陆国家的地理条件之上，但是，另一方面，如上所述，向海外扩张的限制反过来也是中国社会一般的政治与经济特点的后果。

西方以产业为特殊摇篮的理性的经营资本主义所遇到的重要阻碍，除了没有形式上受保障的法律和理性的行政、司法以外，还有俸禄化的后果以及缺乏一定的思想基础，最重要的则是存在于中国人的“气质”之中并为官员及候补官员阶层所持有的态度。我们现在终于触及要讨论的真正课题了。

（王容芬　译）

① 据我所知，只有 J. 普伦格（根据自己的思路）偶尔（我眼下想不起来在什么地方）提到过（偏于政治的）资本主义崩溃的这一重要原因。因此，他在很大程度上了解这一原因的重要性，这是不成问题的。——原注

士　　林[①]

中国人文主义偏重礼仪与行政管理技术的特征。向和平主义转化

在中国，12 个世纪以来，由教育，特别是考试规定的出仕资格，远比财产重要，决定着人的社会等第。中国是一个非常重视文学教育，把它作为社会评价的标准的国家，这种重视远远超过了欧洲人文主义时期或者德国近期。早在战国时期，受过文学预备教育——最初仅指通晓文字——的候补官员阶层，就作为向理性的行政管理进步的代表和一切“聪明才智”的代表，周游列国，并且像印度的婆罗门一样，构成了中国文化统一的决定性标志。那些不是按照正统的国家观念来由受过文学教育的官员治理的地带（包括飞地），被国家理论视为异

① 选自 Max Weber: GESAMMELTE AUFSÄTZE ZUR RELIGIONSSOZIOLOGIE I, J. C. B. MORE (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN 1920。标题有所改动。译者在译文中随行加了不少注释，未予说明，为读者便于区分起见，编者以“汉译者按”一一予以标明。——编注

端的和野蛮的，正如印度教疆域内不被婆罗门承认的部落地带之于印度教，或未组织成城邦的地区之于希腊人一样。政治组织及其代表的这种不断发展的官僚制的结构也铸造了整个文化传统的品格。

中国的统治阶层——尽管这种统治有时中断，且经常处于剧烈的斗争中，但总是不断更新，不断发展——现在和过去，整整两千年以来，始终是士。据史书记载，1496 年（明孝宗弘治九年）皇帝第一次用“我的先生们”[①]来称呼他们，也仅仅对他们用了这种称呼。对于中国文化的发展具有不可估量的重要性的是，这个居于领导地位的知识分子阶层，从来没有基督教或伊斯兰教神职人员的性格，也没有犹太教拉比、印度教婆罗门、古埃及祭司或埃及及印度的文书的性格。他们虽然受过礼仪训练，但这却是高雅的俗人教育。封建时代的‘士”，当时官称为博士，即“活书库”，他们虽然主要是礼仪通。但却不同于印度，他们既非出身于祭司贵族门阀，例如《梨俱吠陀》（婆罗门教的根本经典千吠陀之一，又译“赞颂明论”，成书约在公元前 1000～1300 年，是最早的吠陀本集，共 10 卷，收集了 1028 首赞歌，其中 11 首是后来增补的，主要内容是对自然神的赞颂——汉译者按）的仙族，也非来自巫术邦会，例如《阿阇婆吠陀》（四吠陀之一，共收赞歌 730 首，有些在“梨俱吠陀”中出现过。该书是巫术、咒语的汇集，但也有一些哲学和科学的萌芽，成书年代较其他吠陀迟——汉译者按）的婆罗门，而是——起码主要是——封建家庭的后裔，特别是长子以外的儿子们。这都是些有文化教养的家庭，尤通文学，

① 《御纂［批］通鉴纲目》，乾隆帝御撰的明史第 417 页。——原注

它们的社会地位就建立在文字学和经籍考据的基础上。尽管中国的文字体系很复杂，但平民百姓也能学会，于是就能分享文字学者阶层的尊严了：早在封建时代，士阶层就已经不是一个世袭的等级，也不是排他的等级了，这一点与婆罗门截然不同。直到近代，吠陀教育仍基于口口相传，断然拒绝职业巫师的行会式伎俩所惯用的传统文字纪录。与此相反，在中国，有文字记载的礼书、历史和史书可以上溯到史前时期[①]。早在最古老的传说中，古文字就被说成为神奇的东西[②]，识文断字的人被视为神奇的卡里斯马的化身。而且，我们将看到，如今依然如故。但是，这些人之所以有威望，并非由于魔力的卡里斯马，而是由于文字和文学知识本身，另外，最初或许还有占星术知识。他们并不用巫术帮助个人，例如像巫师那样为人治病。下面（第7章）要提到，为此分化出了种种职业，在中国也同全世界一样，巫术的作用是不言而喻的前提，但是，只要涉及共同体的利益，神灵的影响就掌握在共同体代表的手中

① 然而，封·罗斯托恩之流的大权威对此却有异议（见其《焚书》，载《北京东方社会期刊》1898年第4卷第1页）。他认为，那些圣人的文章一直口头流传到汉朝，就是说，同古代印度一样，实际上只有口传。我这个外行无从判断，或许只能这样说：至少史书不能以口头传说为基础，例如对日蚀的推算可以追溯到两千年前。如果把这位大家的这种观点扩及礼仪的（或许是：表现为诗歌形式的）文献以外，那么，大量关于君侯档案的报导以及关于文字和士大夫们的文字交往的重要性的报导（通常认为这种报导是可靠的），也与此相悖。当然，只有汉学专家才能作定论，我这个外行的“批评”只是妄谈。严格的口口相传的原则几乎在任何地方都只适用于卡里斯马的启示与卡里斯马的评注，而不适用于诗歌和教学法。这种文字的悠久历史不仅体现在象形中，而且体现在配置上：由直线分开的垂直竖行后世仍能让人看出，它们起源于串起来的竹简。最古老的“契约”就是刻竹或结绳；——任何契约和证书都要一式两份，似乎有理由被视为是这种作法的残余（康拉迪）。——原注

② 这也说明了在发展史上的极早阶段文字就已定型，并且至今影响犹在。——原注

了：对于政治共同体来说，掌握在身为大祭司的皇帝与诸侯手中，对于家族来说，则掌握在族长与家长手中。理性的手段：治水，自古以来就影响着共同体的命运，特别是收成，因此，正确的行政管理制度，自古以来就是最基本的影响手段，包括对神界的影响。文字学是了解传统的手段，除此之外，历法与占星术也是推知天意的手段，天意主要决定着吉日和凶日。士的地位似乎也是从宫廷星占家的荣誉中发展出来的[①]。认识这种重要礼仪的（最初似乎也是星相学的）秩序，并据此向有关的政权进言，是读书人的事，并且非他们莫属。史书记载的一节轶事形象地指出了后果。在封建的魏国，一位身经百战的将军（吴起，被认为是一部符合礼仪的兵书的作者，直到今天，该书仍是权威的入门读物，即《吴子》），同一位士（田文，参见《史记·孙子吴起列传》——汉译者按）争夺宰相地位。士受任以后，两人之间发生了一场激烈的辩论。士甘愿承认，他既不能领兵打仗，也不能像将军那样胜任类似的政治任务，不过，他提请自认为更有资格做这些事的将军注意：一切革命正威胁着王朝，——将军当即承认，更能保住江山的不是他，而是士。旧传统的识文断字的专家同样是维护正确的国内行政秩序和国君的正确的卡里斯马生活方式——礼仪上和政治上的——独一无二的行家。同本质上关心外交政策的犹太先知截然不同的是，受过礼仪训练的文人；政治家最初倾向于内政，不过——正如我们已经看到的——这些人也想从各自诸侯的立

① 沙旺在《北京东方社会期刊》1890年第3卷第1期第Ⅳ页上把太史令译为"大星占家"，而不是如通常那样译为"宫廷编年史学家"。后世，特别是近代，认为士教育的代表人物是星占家的死对头，参见下文。——原注

场出发为强权政治效力，他们自己也爱以诸侯交换文书作者的身份和内官的身份深入干预外交事务。

在“正确的”国家管理问题上的这种一贯的倾向，决定了封建时代知识分子阶层广泛的实践政治的理性主义。史书告诉我们，士有时也是勇敢的政治革新家[①]，这同后世严格的传统主义成为鲜明的对比。他们因为有文化而极其自负[②]，诸侯对他们毕恭毕敬[③]——至少史书是这样渲染的。他们为世袭君主效力，与君主的密切关系决定了他们的性格特点。我们早就知

---

① 公元（前）4世纪，封建制度的代表．特别是与这种制度休戚相关的王族，反对秦国有意识的官僚化：“古人通过教育而不是通过行政变革来改良人民”（《史记·商君列传》：“甘龙曰：‘不然。圣人不易民而教，知者不变法而治。因民而教，不劳而成功；缘法而治者，吏习而民安之。’”——汉译者按）（同后期儒家正统理论不谋而合），新上任的文臣[商]鞅站在完全非儒家的立场上指出：“常人按照传统生活；更高级的精神创造着传统，对不同寻常之事，礼没有规定；人民的福利是最高法则。”（《商君书·壹言篇》：“因世而为之治，度俗而为之法。”《史记·商君列传》：“苟可以利民，不循其礼。”“常人安于故俗，学者溺于所闻。以此两者居官守法可也，非所与论于法之外也……智者作法，愚者制焉；贤者更礼，不肖者拘焉。”——译注）而君王赞同他的观点。极有可能的是：儒家正统在厘定、净化编年史时为了维护被后世奉为正道的传统主义，对这些特征做了重大删改。另一方面，后世关于古代士获得了惊天动地的荣誉的说法当然也不可轻信。——原注

② 魏太子下了车，再三向宫廷文士，一位新贵致意，竟未得到回礼。魏太子问他：“究竟富贵者还是贫贱者应当骄傲，”他回答：“贫贱者”，并解释道，他随时都能在别国宫廷被派上用场（《史记·魏世家》：“子击逢文侯之师田子方于朝歌，引车避，下谒。田子方不为礼。子击因问曰：‘富贵者骄人乎？且贫贱者骄人乎？’子方曰：‘亦贫贱者骄人耳。夫诸侯而骄人则失其国，大夫而骄人则失其家。贫贱者，行不合，言不用，则去之楚、越，若脱躧然，奈何其同之哉！’”——译注）（切波：《韩国史》，出处同上，第43页）。一位士因为自己未能当上大臣（相），而是（魏文）侯的弟弟当了大臣（相），则大怒（《史记·魏世家》：“李克……过翟璜之家。翟璜曰：‘今者闻君召先生而卜相，果谁为之？’李克曰：‘魏成子为相矣。’翟璜忿然作色……”——译注）（参见前面的引文）。——原注

③ 魏（文）侯在听取一位宫廷士——孔子的学生的建议时，一直站着（《吕氏春秋》：魏文侯见段干木，立倦而不敢息。”）（参见前注，出处同上）。——原注

道存在着这样的关系。对于士阶层的起源，我们并不清楚。他们似乎曾经是中国的占卜师。皇权的祭司特点与政教合一的特点以及由此带来的中国文学的特点：官修编年史、经过巫术考验的战争与祭祀诗歌、历书、礼仪和仪式书籍、决定了他们的地位。他们用自己的学术支持国家的那种教会性质的机构，并且以此为行动的既定前提。他们在自己的文献中创造了“官职”概念，特别是“官职义务”与“公共福利”的伦理[①]。如果史书尚可信，他们一开始就是封建主义的对头和国家的挂职慈善组织的拥护者。这并不难理解：因为从他们的利益立场出发，只有（受过文学教育的）合格的个人才能治理国家[②]。另一方面，他们为了自身的需要，给诸侯指出了军事独立的道路：——独立制造武器、建立堡垒——此乃“平天下”之道[③]。

这种在诸侯同封建势力的斗争中产生的中国士大夫同封建幕僚的紧密关系使士既不同于古希腊的俗人，也不同于古印度

---

① 参见切波在《秦国史》中的叙述，第 77 页。——原注

② 士大夫视大臣地位的世袭性在礼仪上卑贱不足取（切波前引书第 77 页）。赵（烈）侯委托他的大臣（相国公仲连）查找适合于封赏几位有功之士的土地，大臣（相国）三次受命，三次声明：他没有找到适合于他们尊严的土地，赵王终于恍然大悟，让他们都作了官（所述与史实出入甚大。《史记·赵世家》：“烈侯好音，谓相国公仲连曰：‘寡人有爱，可以贵之乎？’公仲曰：‘富之可，贵之则否。’烈侯曰：‘然。夫郑歌者枪、石二人，吾赐之田，人万亩’。公仲曰：‘诺。’不与。居一曰，烈侯从代来，问歌者田。公仲曰‘求，未有可者。’有顷，烈侯复问。公仲终不与，乃称疾不朝。番吾君自代来，谓公仲曰：‘君实好善，而未知所持。今公仲相赵，于今四年，亦有进士乎？’公仲曰：‘未也。’番吾君曰：‘牛畜、荀欣、徐越皆可。’公仲乃进三人。及朝，烈侯复问：‘歌者田何如？’公仲曰：‘方使择其善者。’牛畜侍烈侯以仁义，约以王道，烈侯逌然。明日，荀欣侍，以选练举贤，任官使能。明日，徐越侍，以节财俭用，祭度功德。所与无不充，君说。烈侯使谓相国曰：‘歌者之田且止。’官牛畜为师，荀欣为中尉，徐越为内史，赐相国衣二袭。”——译注）（切波：《韩国史》第 54 页～55 页）。——原注

③ 参见切波《吴国史》中“吴王问”段，《汉学论丛》第 10 期，上海 1891 年。——原注

的（刹帝利）俗人。士倒是比较接近婆罗门，不过也有重大区别，一是士在礼仪上臣服政教合一的祭司；二是没有种姓划分，后者与前者以及文字教育密切相关。与本来的官职联系的方式当然发生了变化。封建列国时期，各国宫廷竞相延聘士，他们也寻求最有利的机会，以期得到权力——别忘了，——还有收入[①]。于是形成了整整一个流浪的“诡辩家”（处士）阶层，很像西方中世纪的游侠学者。下面我们还会看到，也有原则上不做官的士。这个自由活动的士大夫等级当时同印度、古希腊以及中世纪的僧侣和学者一样，体现着哲学流派的形成及其对立。尽管如此，士大夫等级本身却自认为是统一的：既有等级荣耀[②]，又是统一的中国文化的惟一代表。对于作为整体的等级来说，充当诸侯幕僚是正常的、至少也是正常追求的收入来源和活动机会，这种关系一直是这个等级同古希腊罗马哲学家的区别，起码也是同印度俗人教育的哲学家（其意不在为官）的区别。孔子和老子都做过官，后来丢了官才过起教师和著作家的日子来。我们将看到，谋求官位（教会国家的官位）对于这个阶层的精神方式至关重要。尤其是，这种倾向变得越来越重要，越来越排他。在统一国家里，没有了诸侯对士的争夺。现在反过来是士及其门生争夺现成的官位，预料之中的结果是，一种适合这种条件的统一的正统教义的发展，这种教义就成了儒教。随着中国的国家制度日益俸禄化，士大夫阶层最初非常自由的精神活动也停止了。当编年史书和士的大多数系

① 参见切波《吴国史》中“吴王问”段，《汉学论丛》第10期，上海1891年。——原注

② 当一个侯王的妾嘲笑一位士时，侯王手下全体士都罢了工，直至她被处死（切波：《韩国史》，第128页）。——原注

统性的文章出现时，当被秦始皇灭绝了的经书又被“再发现”[①]，并且被儒士改订、修饰、评注从而取得了规范的效果时，向正统教义的发展也达到了白热化。

史书明白无误地告诉我们，整个发展都伴随着天下太平，确切地说，是天下一统的结果。无论在哪里，战争都是“少壮派”的事。“60岁回桥”[②]昔日（在古罗马）是反对“元老院”的斗士口号。士却都是“老人”，或者代表他们。秦缪公听信“少壮派”（武士）的话，而没听虽然无力，但却有经验的“老臣”的话，从而犯下罪过，缪公那公开的窘迫忏悔，在史书中流传下来[③]（据《史记·秦本纪》载：郑国的叛徒向秦国告密，怂勇秦国偷袭郑国。秦国老臣蹇叔、百里傒力陈偷袭之害，劝秦缪公不要打郑国。秦缪公一意孤行，结果未能偷袭郑国，反被晋军大败。秦三将被俘。三将被放还时，缪公素服郊迎，向三人哭曰：“孤以不用百里傒，蹇叔以辱三子，三子何罪乎?”百里傒和蹇叔当时都是百岁以上的老人——汉译者按）。实际上，在向和平主义转化并进而向传统主义转化中，关键是：传统取代了卡里斯马。

孔　子

以公元前478年逝世的孔子的名义编辑的经典论著，让人从最古老的部分中仍能一睹卡里斯马战争君王的风采。这部赞

---

① 此事使人想起约西亚统治时期犹太人“发现”圣律一事。生活在同时代的伟大史学家司马迁没有述及此事。

② 古罗马的人民大会不许60岁以上的人参加，把他们推回桥的那一边。——译注

③ 切波：《秦国史》，《汉学论丛》第27期第53页。——原注

歌集（《诗经》）中的英雄诗篇也像古希腊与印度的叙事诗一样，歌颂了驱车战斗的国王们。但是，从整体特点上看，这些诗篇已经不再像荷马史诗及日耳曼人的叙事诗那样，是个人英雄主义或纯粹人间英雄主义的心声。国王的军队在编辑《诗经》时已经没有追随者或荷马史诗般的冒险家的浪漫色彩，而是拥有了官僚制军队的特点，这种军队有纪律，尤其是有“军官”。还有——对于精神来说至关重要的东西——国王们之所以打胜仗，并非因为他们是更伟大的英雄，而是因为他们在天神眼里得道，他们的各种卡里斯马品德皆优；敌人则是不信神的罪人，他们通过压制、破坏古朴的风气，来践踏臣民的福祉，从而丧失了自己的卡里斯马。胜利与其说带来了英雄的胜利喜悦，不如说导至了道德化的观点。同几乎所有别的伦理范畴的圣典截然不同的是，一眼就能看出，这里绝无任何“有伤风化”的描述和哪怕仅仅想象的“下流”画面。《诗经》显然经过了系统的净化，这大概是孔子的独特贡献。编年史是由官方历史编纂学和士所修订的，其中对古代传说作的现实的改造显然超过了《旧约》，例如《士师记》中描写的僧侣风范。孔子亲自著的《春秋》中包括对战争过程与惩罚叛逆的简明之极、客观之极的描述，从这个角度看，它有点像上述的楔形文字记录。如果如传说所言，孔子真地说过人们可以从这部著作中特别清楚地认识他的本质的话，那么，就得同意那些（中国和欧洲）学者的意见，他们认为：《春秋》的特点恰恰是用“礼”的观点对事实做了系统的、现实的修订，这就是“微言大义”（对于当时的人来说——因为对于我们来说，现实意义

往往变得模糊不清[①])。那些圣贤君臣的德性受到天的褒奖，他们的言行堪为君王们的楷模。当官和建功晋升是光宗耀祖之事。虽然侯国仍然是世袭的，一部分地方官职也是封赏的，但是，至少后面这种制度受到圣人的质疑，最后只能作为暂时的，而且，理论上也包括帝王威望本身的世袭性。传说中理想的帝王（尧与舜）指定他们的继承人（舜与禹）时并没有考虑是否出身于自己臣下的圈子，或是否是自己的子嗣，仅仅看他们本人的卡里斯马，这种品质是由最高宫廷官员证明的。对所有大臣的任命亦依此制。只是到了第3代禹那里，才没有传给他的首相（益），而是传给了他的儿子（启）。

在大多数经典著作（不同于古代真正的文献和碑刻）中，要想找到英雄的初衷，是徒劳的。流传下来的孔子的观点是：谨慎是勇敢的更好的一面，无端地拿自己的生命冒险为智者所不取（《论语·述而篇》："子路曰：'子行三军，则谁与?'子曰：'暴虎冯河，死而无悔者，吾不与也。必也临事而惧，好谋而成者也。'"——汉译者按）。国泰民安，特别是蒙古人统治〔元朝〕以来，进一步宣扬了这种论调，帝国逐渐成为一个和平之邦。在孟子眼里，中国境内根本没有正义的战争（《孟子·尽心下》："春秋无义战"——汉译者按），因为这是一个统一的国家，与幅员相比，军队最后减少到不能再少。在儒士教育与武士教育分家以后，皇帝除了举行文科方面的国家考试以

① 肯定有个别隐匿之处（例如吴国伐他自己的鲁国）。另外，鉴于《春秋》释文贫弱，也严肃地提出了一个问题：对史籍所作的那种大大道德化了的伟大的评注究竟是不是他的著作。——原注

外，还保留了竞争武将资格的体育与文笔竞赛[①]——很久以来，取得这种资格已同真正的军人生涯毫无关系了[②]——，这并没有改变军人等级受歧视的状况，这种状况近200年来在英国也一直存在，武将同受过文化教育的人仍不能平起平坐[③]。

科举制度的发展

从官大人等级中间产生了中国的各级文官，这个官大人等级在大一统的君主政体时代变成了一个有文凭的袭俸禄者阶层，他们当官的资格和级别视通过考试的次数而定。考试分3大等[④]。但由于还有间试、复试、预试以及大量特殊条件，所以考试实际又增加了好几倍。初等考生有10种考试。“他通过

① 直到1900年，摄政太后（慈禧）对一位御史武将要求取消（武将资格）的奏摺仍然十分反感。参见《京报》上关于“正统军队”的布令（1899年1月10日）、关于甲午战争中“检阅”的布令（1894年12月21日）、关于军阶意义的布令（1898年11月1日和10日以及更早的，例如1878年5月23日）。——原注

② 关于实践，参见耶稣会士埃蒂纳·钦的《中国的武举实践》（《汉学论丛》第9期）。考试内容有射箭、某些体操方面的力量考试，早先还要交一篇学位申请论文，1807年起改为从据说成于周代的《武经》（战争理论）摘写一段百字笔记。许多武官拿不到军阶，满人则免试。——原注

③ 有一份皇帝的敕令（1894年9月17日《京报》）在评论一份指控某个由于军功而从武将调升文职的道台（地方长官）的折状时指出：虽然他在有问题的事件中采取的态度，客观上无可非议，但是，他的举止表现出“粗暴的军人作风”，“我们不得不问，他是否有处在他那样的官阶和地位上的人必须具备的文化修养”，因此建议，他还是重返军职。——废除作为军事训练组成部分的远古的射箭项目以及其他非常古老的体育运动，几乎是行不通的，因为这些仪式最初似乎与“男子聚会所”有关。太后之所以拒绝那些变法奏章，也出自对这种礼仪的考虑。——原注

④ 法国作者认为，生员、秀才多指“学士生”，举人指“学士”，进士指“博士生”。最低的一级只给最优秀的考生申请奖学金的权利。这种拿到奖学金的学士生叫廪生，由学政选中送京的学士生叫拔贡，其中获准进入太学的叫优贡；反之，通过购买获得（生员、秀才）学位的叫捐生。——原注

了多少考试?”是对一个级别不明的生人习惯地提出的问题。虽然有祖先崇拜，但决定社会等级的，并不是一个人有多少祖先。倒是正好反过来：一个人的官品决定着他是否能有祖庙(没读过书的人只有一个祖宗牌位)，祖庙中能供多少祖先[①]。就连万神庙里城隍的级别也取决于该城父母官的官品。

在孔子时代（公元前6—前5世纪），还没有听说过这种升官机会和科举制度。“名门望族”似乎在封建列国时期起码一般还是掌权的。只是到了汉朝，——开国者是一个暴发户——，才确立了论才封官的原则。到了唐朝（公元690年〈唐中宗嗣圣七年——汉译者按〉）才有了最高级考试的章程。如前所述，除了可能有个别例外，经籍教育在事实上和法律上都为“名门望族”所垄断，这同印度的吠陀教育相似。这种作法的残余一直没有绝迹。皇族虽然不能免于一切考试，但总可以免初级考试。每个报考人都要请一位保人，保人最终必须担保报考人出身于“良家”（这在近世只意味着不是剃头匠、狱卒、乐师、家仆、挑夫等人的后代）。不过，还有一种“品官子弟报考人”学校：品官的后代在各省考生最高录取额中享受特殊待遇，优先录取。在学位授予名簿上有“官宦人家出身与平民出身”的套语。功臣之子享有最低一级的荣誉称号。这一切都是旧况的余荫。

从7世纪末起，科举制全面推行，成为世袭君主的一种手腕，用来阻止一个孤立他的等级的形成，否则这个等级会按照蕃臣和内阁的作法垄断所有的官俸。科举制最初的痕迹似乎可

① 后代的卡里斯马素质同样也是其宗族，亦即祖先的卡里斯马的证明。始皇帝在位时曾经废了这种习俗，因为子不能裁夺父。不过，自此以后，差不多每一位新的王朝创始人都追封祖先。——原注

以在后来大约是孔子（与桓公）时代变得独裁了的秦国找到：选拔人才主要看军事才干。此外，《礼记》和《周礼》[1]也已经完全理性主义地要求：地区长官要定期以德考核其下属，按成绩向国君举荐晋升他们。在统一的国家汉王朝，和平主义开始规定选拔人才的路线。公元后21年（应当为公元后25年，汉光武帝建武元年——汉译者按），士等级成功地推翻了受民众欢迎的“篡权者”王莽，扶助正统的光武帝登基，从此大大强化了他们的权力。以后我们还要谈到继之而来的剧烈的俸禄斗争，在这场斗争中，士结成了社会等级。

唐王朝是中国的版图和文化的真正的奠基者，在建树了这一彪炳千秋的业绩后，首次确立了士的地位，设置了培养人才的国子监（总辖国子、太学总辖国子、太学、四门等学）（公元7世纪）和翰林院，即所谓的“研究院”。翰林院最初的任务是编修正史，垂鉴后世，监督核正皇帝的言行。14世纪在蒙古人风暴席卷之后建立的本民族的明王朝，从根本上颁布了最高规章[2]。一个村子里每25家就设一所学校（社学，地方文教机构。元朝规定每50家为一社，设一所学校；明朝各府、州、县都有社学，教育15岁以下的儿童，清朝规定每乡设一所社学——汉译者按）。学校不受国库资助，所以规章只是一纸空文，——或者，如前所述，某种力量支配着学校。学政选拔最优秀的学生，按定额送入国子监——大体上衰落了，一部分是新建的。1382年（明太祖洪武十五年——汉译者按），开

① 顺便提一下：这也是两书成书年代的相当确切的标志。——原注

② 参见拜奥特的《试论中国的国民教育史及儒士团体史》（巴黎1847年），此书至今仍可借鉴。——原注

始发给这些“国学生”稻租津贴[①]，1393 年（洪武二十六年——汉译者按）监生数目固定下来。从 1370 年（洪武三年——汉译者按）起，只有科举及第者才有补官权。继而爆发了地区斗争，特别是南北之争。南方当时已经提供了文化素质较强的考生，因为他们来自比较广泛的环境；北方却是帝国的军事基地。皇帝出面干预，处分（!）了圈定一位南方人为“状元”的考官们，出现了分南北的花名册。但随之也出现了官职任免权之争。早在 1393 年（洪武二十六年——汉译者按）就批准了军官子弟的特殊考试。可是那些文武官员走得更远，竟要求拥有指定自己的后继人的权限（即：再封建化）。1393 年这一权限得到认可，但仅限于这样一种形式：被推荐者有进入国子监的优先权并占下津贴：1465 年（明宪宗成化元年——汉译者按）可以提 3 个儿子，1482 年（成化十八年——汉译者按）只能提 1 个儿子（此所谓“荫监”制——汉译者按）。15 世纪时，由于军事需钱，出现了捐监(“例监”、“纳贡”——汉译者按)〔1453 年（明景宗景泰四年——汉译者按)〕和捐官〔1454 年（景泰五年——汉译者按)〕制，这种制度总是应运而生。1492 年（明孝宗弘治五年——汉译者按）一度废除，1529 年（明世宗嘉靖八年——汉译者按）再度采用。部门之间也有斗争。礼部（自公元 736 年起）主持考试，却要由吏部任命。吏部抵制及第者以及礼部通过罢试来报复的事屡见不鲜。形式上礼部尚书权倾天下，实际上吏部尚书（冢宰）才是中国的铁腕人物。商贾也人仕了，人们但愿——当然大错特错

① 明朝规定，国学生的衣、食、住、医药费用及零用钱和家属的口粮均由国家供给。——译注

——他们别太“贪心”了[1]。满清助长了古老的传统，由此帮助了士，也有助于——如果可能的话——为官的“纯洁性”。但是，和从前一样，有3条仕途：1. 皇帝对“王公”贵族子弟的恩宠(科举特权)；——，2. 上级官员对其下属（每隔3～6年）进行的保护性质的考试，这种考试容易之极，考完必然总是晋升；——3. 通过真正有成效的考试检验是否合格：惟一合法的途径。

皇帝为科举制拟定的功能，大体上实现了。一度〔1372年（明太祖洪武五年——汉译者按）〕皇帝曾被暗示——可想而知，这种暗示来自何方——：必须取缔科举，因为只有道德才能确定正当性，才能赋予资格。这个结论被说成是正统的道德卡里斯马的结论，可是很快又被摈弃了。原因不难理解，皇帝和（考试合格）取得学位的人双方都发现了科举的优点，或者都相信科举制的优点。从皇帝的立场看，科举完全符合俄国专制政体的门阀制度（俄国15～17世纪按贵族门第规定的官位顺序制——汉译者按）一种异质的技术手段——对俄国贵族所起的作用。追官逐禄者的竞争排除了联合为封建性质贵族的任何可能性；任何人，只要能证明自己是受过教育的合格者，都能跻身俸禄补缺等级。实际上，通过这种竞争和这种机会，科举制已经完成了它的使命。

儒学教育在社会学教育类型中的地位

我们现在关心的是，这种教育制度在大的教育类型中的地

① 马端临的牢骚，见拜奥特的译本第481页。——原注

位。在这里，当然不能蜻蜓点水似地讨论教育目的与手段的社会学类型学。不过，有几点意见或许不失偏颇。

在教育目的方面，尖锐对立的两个历史极端是：唤起卡里斯马（英雄气质或神奇的天资），此其一，——传授专门化的业务训练，此其二。第一种类型适合卡里斯马的统治结构；第二种适合理性官僚制的（近代）统治结构。两者并非毫无关系、毫无过渡地对立着。就连沙场勇士与巫坛术士也需要专门训练，专门官员的训练通常也不只限于知识。但这是对立的两极。在这种极端对立之间，包括了所有想以某种特定生活方式来教化门生的教育类型，不论这种生活方式是世俗的，还是宗教的，归根结底都是等级制的。

古代卡里斯马式的神秘的禁欲与英雄（磨难）考验，打算把男孩子培养成术士或沙场勇士，想帮助修行者获得泛灵论的所谓“新灵魂”，即获得再生。用我们的语言来表达，仅仅是唤起并考验作为纯粹个人天赋的才干。因为卡里斯马是无法教授或培养的，它存在于萌芽之中，或者通过神秘的再生奇迹显灵，——非如此而不可企及。专业教育旨在将学生培养成为官厅、事务所、车间、科研或工业实验室、纪律严明的军队活动中切实可用的管理人才。虽然程度各异，但原则上是有教无类。陶冶教育最终想培养一种按照统治阶层的理想具有不同性质的“文化人”，就是说：具有一定的内在与外在生活方式的人。原则上讲，这也是有教无类的，只是目的各异。如果按等级制划分的武士阶层是举足轻重的等级——例如在日本——，教育就会把学生造就成为具有宫廷风度的骑士，这类人，例如日本的武士，根本看不起舞文弄墨的人。不同的阶层当政，教育有极其不同的特点，——如果是一个神职人员阶层站在统治

地位，那就会把学生造就成律法学者或者智者，当然也是各具特色的律师和智者。现实生活中从来没有出现过哪一种单一的纯粹的教育类型，不过，我们在这种场合下不可能讨论诸多组合与中间环节。现在要讨论的是中国教育在这些类型内的地位。原始卡里斯马的转生教育的残余、乳名、（以前简单地提到的）冠礼、新郎改名等等，长期以来形成了一套与政治权力垄断的教育资格考试并存的格式（类似我们的坚信礼）。从教育手段来看，官方把持的科举考试是一种普遍教育意义上的所谓“文化”资格证明，类似西方传统的人文主义的教育考核，但更为专门化。在我们这里，教育考核直到最近几乎就是进入在民政、军事管理中有发号施令权的官职的必经之途，而且同时也给那些为此目的而培养出来的学生打上了在社会上属于“有教养”等级的烙印。西方与中国的一个十分重要的差别在于，在我们这里，除了这种等级制的教育考核之外，还出现了理性的专业训练，并且部分地取代了前者。

中国的科举根本不像我们近代考法官、医生、技术人员等等的理性官僚制的考试制度，根本不确认专业是否合格。不过，另一方面也不像对术士和武士团体那种典型的考验去检验是否具有卡里斯马。我们不久自然会看到，这个命题需要何种限定，它至少适用于考试技术，中国的考试要确定的是：你是否满腹经纶，是否具有一个高雅的人所应具有的思维方式，后者是前者的结果。这比起我们的人文主义的文科高中来，要专得多，人们今天总爱现实地为文科高中辩护，说它从形式上传授了古代文化。从考试中对学生提出的任务看，中国最低一级

的考试[①]（生员——汉译者按）出题的性质，大体上相当于德国文科高中毕业班的作文题目的性质，确切地说，相当于德国高等女校尖子班的作文题目。各级科举都考书法、文风、对经典著作的掌握[②]，最后——也像我们这里的宗教、历史和德文课一样——，还要考在一定程度上合乎规定的观点[③]。这种教育一方面具有纯世俗的性质，另一方面，又束缚于正统地诠释圣人的严格规范，具有极端排他性的通晓文学典籍的性质。这种性质对于我们讨论的脉胳至关重要。

在印度教、犹太教、基督教和伊斯兰教中，教育完全掌握在婆罗门、拉比、或受过职业文学训练的神职人员以及圣典宗教的修道僧手里，于是造成了教育的文学性质。古希腊高雅的有教养的人则与此相反，只要所受的教育是古希腊的，而不是"古希腊文化"的，他就始终是一个壮丁和重步兵，这是第一位的。苏格拉底在疆场上从来没有，用我们的大学生的话来说，"跪下"过，再没有一个地方像《颂宴篇》的对话中表现得这样淋漓尽致了，这对于柏拉图来说，确实同他要借阿西比亚德之口所说的一切同等重要。中世纪的骑士军事教育和后来文艺复兴的高雅的沙龙教育提供了一种与牧师、僧侣传授的典籍教育的对峙力量，这种力量完全符合贵族的要求，只是在社会上属于另外一种类型。在犹太教或中国，不是完全没有这种

---

① 威廉斯列举了这类考题。参见钦前引书。——原注

② 尤其在中级（"学士"〈举人——译注〉）考试中，论文题目经常（参见钦前引书第 144 页上的例子）要求对有关的经典文章进行文学史和文献学的学术分析。——原注

③ 尤其在最高级（"博士生"〈进士——译注〉）考试（殿试）中，皇帝往往亲自出题并决定毕业生的金榜名次，惯用的题目是行政权宜问题，并且总喜欢同唐皇（参见拜奥特第 209 页注 1）的"六问"之一挂勾（参见钦前引书第 209 页注 1）。——原注

对峙力量，但也跟完全没有差不多。赞美诗、叙事诗、仪礼的与仪式的决疑论，在印度和中国都是文学教育手段的实质内容。不过，在印度，它们是以宇宙起源说和宗教社会学的推论为基础的。中国经典作家与有市场的评论家虽然也不是完全不做类似的推论，不过自古以来，这类推论毕竟只起着陪衬作用。取而代之的是，中国著作家提出了一套理性的社会伦理系统。中国受过教育的等级从来不是婆罗门那样自治的学者等级，而是一个由官员和候补官员组成的阶层。

中国的高等教育并非一直具有今天的性质。封建诸侯的教学机构（泮宫〈亦作頖宫。西周诸侯所设的大学。《礼记·王制》："大学在郊，天子曰辟雍，诸侯曰頖宫。"《诗经·鲁颂·泮水》："既作泮宫"——译注〉）除了传授礼仪和文学知识外，还教舞蹈与射御，只是在世袭制的统一国家实现了大一统以及科举制出现以后，那种本质上接近古希腊教育的制度才演变成了一直存在到本世纪的教育制度。

中世纪的教育表现为权威的、正统的《小学》（宋代朱熹、刘子澄编的儿童教育课本，共6卷，分内外篇。内篇包括《立教》、《明伦》、《敬身》、《稽古》，外篇包括《嘉言》、《善行》。后世有《小学集注》、《小学集解》——汉译者按）："少年训条"，仍然十分重视舞蹈与音乐。虽然古老的武舞似乎仍然以残余的形式保存了下来，但是，儿童们还要按照各自的年龄组学习特定的舞蹈。习舞的目的在于约束恶情：如果哪个孩子上学时表现不好，就让他跳舞、唱歌，音乐益人，礼与乐是自我

控制的基础[①]。音乐的神力是第一要素：正乐——亦即不悖古律，严格地遵循古度使用的音乐——有遏制鬼神之力[②]。——射与驭在中世纪仍为贵族子弟的一般教育科目[③]。不过，这些基本上仅仅是理论。细阅《小学》，就会发现，家庭教育——从7岁起就严格按性别分开——基本上是灌输与西方概念相去甚远的礼仪，特别是对父母、所有长辈及比自己年长的人的孝道和敬畏，除此之外，几乎只提供了自我克制的规则。

除了家庭教育，就是学校教育了，按规定，每个县都有一座小学。高等教育以初级入学考试通过为前提。

这种中国式的（高等教育）主要有两个特点：第1，同一切祭司式的教育一样，完全是非军事化的纯粹文学化教育；第2，舞文弄墨的文字性极强。这在某种意义上说似乎是中国文字的独特性以及由此产生的文学艺术所造成的[④]。由于文字拘泥于象形而没有理性化为地中海商业民族创造的字母文字，所以，中文的文学作品同时作用于人的眼睛和耳朵，而且目睹比耳闻更为重要。“颂”经，几乎就是从文字形象翻译为白话，因为古老文字的形象特征在实质上往往与说话相去甚远。单音节的语言不仅需要听音，而且需要听调（四声），这种语言明快简洁，章法严谨，同文字的纯象形的特点成为鲜明对比。尽

---

① 《小学》，德·哈尔勒茨编，第5卷第11页及第1卷第29页、第40页。参见《朱子语类辑略》，同上书第46页。关于年龄组问题参见第1卷第13页。——原注。

② 前引书第1卷第25页，此外还有第2页。导论第5页及以下各页。——原注

③ 对此也有文献规定。——原注

④ 不消说，这里关于语言文字的议论仅仅是重复像杰出的汉学家、已故的W.格鲁伯一类的大家教导外行的话，绝非作者本人的研究成果。——原注

管如此，尤其是——如格鲁伯诙谐地指出的——由于这种语言在结构上具有很强的理性素质，却既不能为作诗服务，也不能为系统的思维效劳，更不能为发展演说艺术助一臂之力，希腊语、拉丁语、法语、德语及俄语的语言结构则各具匠心地做到了这些。文字量远比音节量丰富，后者不可避免地受到了严格的限制。于是，任何憧憬和激情都从后者那贫乏呆板的理解力中逃出，遁入前者那静态的美中。惯用的诗歌语言在文字面前相形见绌；真正有艺术价值并符合士大夫尊严的，不是白话，而是文字以及吸收文字的艺术成果的诵读。演讲从根子上就是乌合之众的把戏。这同希腊语真有霄壤之别。在希腊语中，会话可以无所不谈，对话是传播经历见闻的合宜形式。值得注意的是，中国的戏剧恰恰在蒙古人统治时期繁荣起来，可是，最精美的儒教文化却又聋又哑地僵化在华丽的丝绸盛装中。在著名的社会哲学家中，孟子系统地运用了对话形式。正因为如此，他在我们心目中很容易就成了儒家惟一当之无愧的完全"明晰"的代表。（莱格）所谓的"孔子语录"（《论语》——汉译者按）对我们产生的巨大影响也恰恰由于，教诲在这里（有时也不一样）采取了夫子用警句回答（这种回答有一部分似乎可信）弟子们的问题的形式，在我们看来，就是变成了白话形式。此外，叙事文学中往往有古代征战君主对军队的简洁雄劲、感人肺腑的训示，一部分格言式的编年史（《春秋》、《左传》、《国语》——汉译者按）由演说组成，其性质更像教皇"通谕"。除此之外，演说在官方文献中便无足轻重了。我们不久就会看到，演说之所以不发达，有其社会的与政治的原因。一方面，尽管语言有逻辑性，但是，思维仍停留在形象状态，中国人尚未领悟逻辑、定义、推理的威力。另一方面，同没有

（象形）文字教育的文学性质相比，这种单纯的文字教育使思维大大脱离了手势与表情动作。一个小学生，在弄懂字义之前，要花两年时间学写2000个汉字，仅仅是照猫画虎地临帖。此外，文体、作诗技巧、引经据典的能力，最后是考生表达的志向，构成了注意的对象。

一个怪现象是，中国的教育中，甚至小学教育中，都没有算术训练，虽然在公元前6世纪，亦即列国时期，就有了发达的进位观念[1]，交往中的运算渗透了居民的各个阶层，而且行政官厅的决算——由于已经提到的原因——也细如牛毛。中世纪的“少年训条”（《小学》第1章第29节）还把“术”列为六艺之一，列国时期的数学，除了比例法则运算和商业计算外，还包括三角学。据说，这些文献在秦始皇焚书时被付之一炬，荡然无存[2]。不管怎么说，在以后的教育学说中，根本没有再提到过算术[3]。

在贵族官绅阶级的教育里，算术训练随着历史的迁延日益衰退，最后消失殆尽：受过教育的商人只是在账房里学习算术。自从帝国统一、国家管理中的理性化趋势削弱以来，官僚成了高雅的士大夫，而不是有闲暇算帐的人。

这种教育的“世俗”性质同其他打上文学烙印的教育体制大相径庭，本来它们或可有近似之处，中国的经籍考试是地地道道的政治事务，课程一部分由私人个别教授，一部分由有教

---

① J. 埃德金斯：《中国算术记术法的位值》，载：《北京东方社会期刊》第1卷第4期第161页。中国的算盘使用（十进位的）位置。已经失传的更为古老的进位制似乎起源于巴比伦。——原注

② 德·哈尔勒茨：《小学》第42页注释3。——原注

③ 蒂姆科夫斯基的《中国之行》（1820/21年，德文版史密斯译，莱比锡1825年）也强调了这一点。——原注

师的、捐办的教学机构教授。但是，没有神职人员参与授课。当世俗与宗教的理性法学和（辩证的）理性神学为了现实与理想的目标成为人们的需要时，中世纪的基督教大学应运而生了。伊斯兰教大学以后期罗马法律学校和基督教神学为楷模，教授神圣法律与信仰学说的判例法，拉比们教授法律注释，婆罗门的各种哲学流派教授思辨哲学、礼仪和神圣法律。总之，宗教上层人士或神学家不是组成独立的教学团体，就是形成教学团体的骨干，把教其他专业的世俗教师团结在自己周围。在基督教、伊斯兰教和佛教里，人们追求教育委任状，目的是取得薪俸。除此之外，进行礼仪或灵魂救助活动的资格证明当然也是追求教育委任状的目的。从事“无偿”劳动的古犹太教的教师（拉比的先驱）的目的仅仅是取得讲授俗人在信仰上必不可少的法律课的资格。

不过，教育总是受到经典和祭典的束缚。只有希腊的哲学流派扶植了一种不受任何经典束缚、不受任何俸禄利益制约，仅仅为培育希腊“绅士”（集善、美于一身的有教养的人）服务的纯粹的俗人教育。中国的教育为俸禄利益服务，受经典束缚，但又是地地道道的俗人教育，一半儿打上了礼仪的烙印，一半打上了传统伦理的烙印。学校既不教数学，也不教自然科学、地理和语言理论。哲学本身既没有思辨的与系统的特征，如希腊的或者印度与西方的神学教育；也没有理性与形式主义的特征，如西方的法学教育；也没有经验案例学的特征，如拉比的、伊斯兰教的或印度的教育。中国哲学没有产生经验哲学，因为中国哲学没有讲授专门的逻辑学，不像立足于希腊文化的西方国家和近东。逻辑这个概念对于单纯重视实际问题和世袭官僚制的等级利益、受经典束缚的非辨证的中国哲学来

说，简直是天方夜谭。它根本不知道一切西方国家哲学的这一关键问题圈，其含义极其清楚地体现在以孔子为首的中国哲学家的思维方式中。精神上具现实之极、清醒之极，坚持使用比喻——尤其是那些写在孔子名下的真正充满智慧的格言——这种形式与其说使人想到理性的宣传，不如说使人想到印第安酋长的表达方式。没有作为取得政治与雄辩效果的理性手段的演说，是很明显的。历史上这种手段最早是在希腊城邦国家培植起来的，可是，在一个没有形式司法的官僚制的世袭国家里却根本未能发展起来。中国的司法，一部分是（高级官员）干预案件的一次即决办案，一部分是书面办案。没有辩护，只有当事人的书面呈文和口头传讯。可是，在同样的意义上，官僚制的传统礼节利益的约束却发挥了绝对优势，官僚制认为对“终极”思辨问题的讨论于事无补，不合时宜，而且由于存在革新的危险，还会危及自身的地位，所以断然拒绝这种讨论。

如果科举考试的技术和实质内容由此而具备了纯世俗的特点，成为一种“士大夫的文化考试”，那么，民间的观点则把一种完全不同的、神秘卡里斯马的含意同科举考试联系起来了。在民众眼里，成功地通过了科举考试的中国考生与官员，绝不仅仅是一个由知识证明了资格的官职候补人，而是一个经受了考验的卡里斯马素质的体现者，这种素质附着在取得学位（举人、进士）的大官身上，如同附着在一个宗教慈善团体的通过了考试并被授予了圣职的神职人员身上或附着在经过专门考验的术士身上一样，我们以后还会谈到这一点。成绩斐然的考生与官员的地位在最重要的方面也很像天主教神甫助手的地位。修完学业、考试及第并不意味着学生未成年的历史结束了。院试合格的“秀才”还要受学政与考官的纪律约束。如果

品行不端，会被除名，有时还要挨手板。官职候补人一旦有幸通过了在严格监督下的密室里进行的高级考试：——在贡院（中国科举考试中举行乡试、会试的场所。贡院两旁建号舍，供各省考生居住）里，重病缠身、自杀造成的死亡事件并不罕见，从把考试视为神秘的“考验”的卡里斯马观点来看，这些都是当事人举止不端，罪孽深重的证据。——经过了这种种考验的人，才能依榜上名次和得到该受的照顾，以及官品。这以后，他还会终生处于审查监督之下。除了受上司支配，他还受到监察御史们的不断监督与批评：他们甚至可以指斥天子本人的礼仪举度。自古就有官吏自责的规定，这种引咎很像天主教的忏悔，被推崇为功绩[1]，不仅如此，而且还要周期性地，每隔3年在帝国官报[2]（邸报）（姑且这样称呼）公布监察御史对他的职守的调查和上司对他功过的鉴定。根据这种公开审查的结果来决定他官居原职或升降[3]。决定这种调查结果的，不仅仅是客观因素，通常还有别的因素，这是另外一个问题。这里主要取决于“精神”，这就是及第入仕者终生要报效考官的知遇之恩。

---

1 （汉代、也就是早在科举制推行之前）一位玩忽职守的边塞武官曾经作过这样的自责，参见 E. 德·沙畹编的《奥勒尔·施坦因资料集》第 567 号。——原注

2 今天的《京报》发端于唐朝（618－907 年）的第 2 位君主。——原注

3 事实上，特别在年终岁末时，《京报》上常有大量关于奖惩官员的奏呈，有些来自监察御史，有些来自上级官员，对政绩斐然的官员予以表彰和晋升（或准备晋升），对不称职的则降级调职（“使他能总结经验”，《京报》1897 年 12 月 31 日以及经常的报导），令其停职待命，完全不堪使用的则革除。有时也指出某官政绩卓著，但也有过失，在被进一步提升之前必须改正过失。几乎总是详陈理由，也有对（最然）死后被贬的人追施答刑的（《京报》1895 年 5 月 26 日）。——原注

士的等级特征。封建的与学生的荣誉

任何士，包括仅仅及第而未作官的，都有等级制的特权。士在他们的地位巩固以后不久，就享有特殊的等级制的特权。最重要的是：1．免除“下贱的劳动”，不服徭役；——2．免除笞刑；——3．享受俸禄（津贴）。最后一项，由于财政状况负担不起，早就大大缩减了。生员（“学士生”）虽然还有助学金（每年10块钱），前提是参加每隔3～6年一次的举人（“学士”）考试。但是这点儿钱当然顶不了多大事。修业和待命期的负担实际上都落在宗族肩上，我们在前面已经读过了宗族期待着通过族人步入仕途来收回本钱，其余两项一直很重要。因为尽管徭役的程度越来越少，但一直存在着。笞刑一直是国家的惩罚形式。它源于中国小学里的可怕的戒尺教育学，其下述特点使我们想起西方中世纪的情形，但显然比我们这里有过之而无不及[①]：族长或村长编制一份“朱卷”（学生名册，馆单），聘请由于供过于求而始终未入官的士当一个时期的塾师，祖庙（或别的不用的空房）是优待学校的教室；从早到晚响彻喊“行句”（《三字经》、《百家姓》、《千字文》等每行字数固定的启蒙读物——汉译者按）的“齐唱”；蒙生终日处于一种“迷蒙”的状态（汉字中的“蒙”字，就是小猪［豕］钻在杂草里），府县里的学生和及第者照旧要挨“板子”（打手心，而不是打——用德国母亲们古老的打孩子的术语来说——“上帝

① 参见A.H.史密斯的《中国农村生活》（爱丁堡1899年，第66页及以后几页）。——原注

要的那一块儿"），只要没有落榜，中了举，那就可以彻底摆脱体罚了。中世纪明确规定，他们可以免服徭役。如前所述，这些特权很烫手，因为一遭贬，就全吹了，贬抑并不罕见，说不定哪天就轮上了。考试及第就取得了等级资格，但也有可能被降格、被贬抑。年轻时挨打，上了年纪被降了格的也可能挨打，这是家常便饭。所以，尽管儒生有那些特权（并且由于他们有那些特权），但是，在上述基础上，仍然未能提出封建的荣誉观念。以往，这种观念曾经一度强烈地影响过生活。

古代史书把"光明正大"和"忠义"奉为基本美德[①]。"光荣地去死"是古代的口号。"遭厄运而不知死，是怯懦。"在这里特别指"没有战斗到死"[②]的武将。一位打了败仗的将军自杀，是一桩他视为自己的特权的事：允许他享受这种特权就是：放弃惩罚的权利，因此要考虑再三[③]。家长制的"孝"观改变了这些封建概念：一个人应当忍辱含垢，必要时还要赴死，如果这样做有利于主人的声誉的话；一个人能够（而且应该）通过忠于职守来弥补主人的一切过失，这就是孝。在父亲、兄长、债权人、官员和皇帝面前叩头，绝非封建荣誉的象征：一个古朴方正的中国人断断不会在恋人面前下跪！一切都与西方的骑士和扈从的作法截然不同。

官员的荣誉在很大程度上保留着由上司通过考试成绩和公开审核规定下来的学生荣誉的特点，即使通过了最高级的考

---

① 以下参见《国语》（德·哈尔勒茨编的《诸国语，公元前10～5世纪中国诸国编年史》，伦敦1895年，第54、75、89、159、189等页）。——原注

② 切波《汉学论丛》第27卷第38页。他请罚。《A. 施坦因资料集》（沙旺编，前面曾多次引用）中也有类似的描述。——原注

③ 参见1895年4月10日《京报》上的敕令。这则敕令却为那些拱手让出威海卫以后自杀的将官追晋官级（显然是因为他们能吸答自处，避免了皇上的卡里斯马由于这次耻辱丢面子）。——原注

试，也是这样。在某种意义上说，这适用于一切官僚制（至少适用于低级的官职和有著名的“甲等—渔夫”的符滕堡，也适用于最高级的官职），只是中国的情形截然不同。

君子理想

科举制度培育出的独特的学生精神，同作为中国正统的（除此之外也包括几乎所有异端的）学说的出发点的基本前提密不可分。神与鬼、善灵与恶灵，连个人灵魂内部也存在的天之阳气与地之阴气，这种二元论必须成为教育（包括自我教育）的惟一任务：阐扬人灵魂中的阴气[1]。因为，如果一个人体内的阴气压倒了伏在他身上的鬼的力量，这个人就掌握了支配鬼灵的力量，按照古老的观念，就是有了神奇的力量。善灵则指那种维护秩序与美、维护世界和谐的精灵。独善其身，修成这种和谐的表象，于是成了取得那种神力的最高的和惟一的手段。“君子”，“高雅之人”，后来亦称“勇士”，在士大夫时代是达到了全面的自我完善境界的人：一件堪称古典、永恒的灵魂美之典范的“艺术品”，传统儒学正是把这种典范植入蒙生的心灵中的。另一方面，神灵会酬报作为美好的社会伦理的“仁”，这最迟在汉代[2]已经为士大夫们坚定不渝的信仰。用古典的（＝典范的）美来调节的仁于是成了自我完善的目标。做尽善尽美的典范，是最高级考试资格证明的终级标准，也是学

① 然而，至少在一个行政区里也有一座太极庙，太极指一种原始物质（混沌），由此分出两种实体（气）（《十六国疆域志》，米歇尔斯译，第39页），参见前述。——原注

② 据德·格鲁伯称。——原注

生们梦寐以求的。李鸿章青年时代的抱负是作一名宏儒，也就是〔通过取得最高级学位（进士——汉译者按）〕而成为“桂冠诗人”（状元——汉译者按）[1]。他的书法直追大家手笔，他能一字不漏地背诵圣人文章，特别是孔子的《春秋》，也很以此自负。他的叔父考了他一次，确实背得不错。叔父借此原谅了他少不更事，并给他谋了个官职。一切别的知识（代数、天文学）在他看来都不过是“成为大儒”的必要手段。他以慈禧太后的名义作了一首在蚕花娘娘庙里祈祷用的诗，赢得了这位女君主的宠幸。字斟句酌、词藻华丽、旁征博引、纯正细腻的儒学教养，这一切被奉为高雅之士的谈吐典范，一切实际政务则被拒之门外[2]。我们很奇怪，这种囿于经典的理想化的“沙龙”修养何以能治理大片的国土。其实，即使在中国，也不是靠单纯的诗词来治国的。不过，中国那些食官俸的人怎样来证明他的等级资格和卡里斯马呢？就是靠他那符合儒学形式的典范的正确性，因此，在官场交往中，也非常看重这些形式。皇帝就是儒学艺术的大祭司，皇帝的大量重要的文告都采用了训导诗的形式。另一方面，官员要通过政通人和，也就是没有出现天灾人祸，来证明自己的卡里斯马。实际“工作”还是落到了吏员的肩上。在官吏之上，在皇帝大祭司以及他的翰林院和御史团，他们对官吏进行奖惩、训诫、激励、表彰，由于印发“人事档案”，发表各种报告，提案和专家鉴定，所以官员的全

① 参见哈根伯爵夫人节译的李鸿章回忆录（柏林 1915 年）第 27、29、33 页。——原注

② 参见陈季同为欧洲人写的札记（《中国与中国人》，德文本由 A. 舒尔策译，德累斯顿与莱比锡 1896 年版）第 158 页。这本书虽然相当肤浅，但是很善词令，不失机警。关于中国人的会话，参见凯塞林伯爵的《一个哲学家的旅行日记》中与上面所说的完全一致的观察。——原注

部政绩和官运及其（所谓的）原因全都现于光天化日之下，一览无余，这种暴露程度远远超过了我们这里任何议会监督的行政，因为我们的行政十分看重保守“公职机密”。起码在公式结构上，邸报是皇帝向上天和臣民所做的一种连续性的工作报告：是由他的卡里斯马资格中产生的特殊责任的经典性的表述。无论公式性理由的真实性、描述的全面性多么可疑——我们的科层官僚制对我们议会的报告也不过如此——这种做法都不失为一种创举，它为舆论施加给官员政务的压力打开了一个相当厉害的安全阀，这个安全阀经常十分奏效。

官员的威望

在中国也同全世界一样，被统治者尽量避免同“国家”进行可有可无的接触，这是一种典型的不问政治的作法。这样一来，他们对一切世袭制的仇恨和不信任主要转到了下层统治者身上，因为下层统治者实际上同民众接触最密。不过，被统治者不问政治的作法丝毫无损于官方教育对塑造民族性格的作用。

受教育占去了惊人的时间，——一方面是由汉字的特点决定的，另一方面是由教材决定的，——等待时间也常常十分漫长，这就迫使那些不能自食其力的，或举债度日的，或如前面提到的靠家人省吃俭用供养的穷学生不得不在学业结束前从事各种实际职业，从商人到神医，无所不为。这种情况下，他们所达到的水平，不是能研究经典作家本身的著作，只是学完了

最后一本（第6本）教科书而已，这本书被古人尊称为《小学》[①]，容括了经典作家思想的精萃。这部分（半途而废的儒士）与官僚界的区别在于教育水平，而非教育种类。落第考生所占的比例非常高，由于录取额是固定的[②]，所以拿到高等学位的人只占极少的比例，而且这部分人的数量又超出现有的俸禄职位数倍之多。他们为了竞争俸职而征求私人保举[③]，或者花钱甚至举债捐官：在中国也同在欧洲一样，卖官鬻爵是一种手段，其功能是为政治目的筹措资金，以此代替考试文凭的作法屡见不鲜[④]。《京报》上大量报导说明，维新者对卖官的抗议，一直持续到旧制度的末日。

官员短暂的任期（3年）——酷似伊斯兰教的制度——使通过国家行政本身对经济做出的任何深刻的理性影响只能时紧时松、断断续续地出现，尽管国家行政干预在理论上是万能

---

① 《小学》（哈尔勒茨译，《Guimet博物馆年鉴》第15卷，1889年）是朱熹（公元后12世纪）的著作，他的最重要的功绩是建立了一套系统的形式，使儒教彻底规格化了。（关于朱熹，参见伽尔的《哲学家朱熹及其教义》，载《汉学论丛》第6期，上海1894年）。——原注

② “举人”的名额被分配给各省。在公布紧急借款时，各省可以以筹措起码的款额为代价换取较多的名额，甚至在太平天国革命以后，仍有这种情形。每一次“进士”考试，只授予10名学位，前3名受到特殊的礼遇。——原注

③ 在钦韵引书附录Ⅱ第221页注释1里，3名最高学位获得者（进士——译注）的出身与那些最高官员的出身的比较，说明了私人保举所占的支配地位。此外在1646～1914年间，在748个高级官职中，满人占了398个，其中只有3人是最高学位获得者（被皇上钦定的前3名进士）。而湖南省竟出了58名高官，占总数的1/6，这完全仰仗曾家的权势。近2/3的高级学位获得者出自其它省份，可它们只得到了30%的高级官职。——原注

④ 最早由明朝皇帝于1453年系统化了（其实早在秦始皇统治时期就已经是一种财政措施了）。最低的一等最初卖108个皮阿斯特（埃及、土耳其等国的辅币单位），相当于资本化的奖学金的价值，后来卖到60两；一次黄河泛滥之后，为了扩大销路、筹措资金，价格降到20～30两。1693年（清康熙三十二年）以后，允许捐买的生员参加高级考试（乡试）。一个道台职位连同所有附加费用约卖40000两。——原注

的。政府居然认为靠这么点点专职官员就能维持下去，这实在令人吃惊。数字本身已经让人一目了然：按照常规，只要事情的进程没有触及国家权力和财政利益，它就只能自生自灭，宗族、村落、行会及其他职业联合体等传统势力就依然是秩序的正常体现者。尽管如此，尽管存在着前面说的民众强烈的厌政情绪，候补官员阶层观点的影响，包括对中间等级的生活方式的影响，还是很大的。这主要是民间那种通过考试取得作官资格的神奇卡里斯马观点造成的。及第者用他的考试成绩证明，他在非常大的程度上有了“神”意。作高官的人被视为是有神奇品质的人。他们自己可以永远保留卡里斯马的“验证”，死后甚至生前成为礼拜对象。书写的东西和证明文件无论在哪里都有天生的神奇作用，使他们的印章和手迹都有了消灾灭病的作用，这种作用甚至能够延及考生的考试用品。一个考生被皇上钦定为头名状元，他来自哪个省，就是哪个省的名和利[1]，每个被金榜题名的人都得到“乡里声望”。任何行会和别的不管有什么意义的会社，都需要一名儒生文书，这种职务总是留给那些虽然及第但未谋到官职的人。有官职的人和及第的候补官员，凭着他们神奇的卡里斯马和举荐他们的后台，在宗族的一切重大事务中，自然成为“忏悔神父”和顾问，这恰恰由于他们来自小市民界，而不似在印度担当同样角色的婆罗门（印度的宗教教师）。如前所述，除了皇商和别的大商人，有官职的人是聚财机会最多的人。因此，无论在经济上还是人事上，这个阶级在本身的宗族以外，——在宗族内部，以前我们曾强

1 这就是为什么皇帝有时在排名次时要考虑，考生是否属于还没有出过状元的省份。——原注

调指出，长辈的权威形成了强大的抗衡力量，——对民众的影响之大，几乎近于古埃及的文书和祭司合起来的影响。在民间戏剧中，个别官吏的“尊严”常常受到嘲笑，但是，儒学教育本身的威信，在被近代受到西方教育的本阶层的成员破坏之前，在民众中一直坚如磐石。

经济政策观点

受过教育的阶层的社会品格也规定了这个阶层对经济政策的立场。同打上神权政治烙印的世袭官僚制组织的许多别的典型特点一样，从关于国家本身的传说来看，它数千年来一直具有宗教功利主义的福利国家的性质。不过，只要没有出现新的移民活动、（由灌溉造成的）土地改良以及财政或军事利益的影响，至少在考虑生产与经营时，中国和古代东方现实的国家政策总是对经济运转听之任之，理由前面已经谈过。只有军事的与军事财政的利益，正如我们已经讲的，才一而再、再而三地导致对经济生活进行相当深刻的干预、包括摊派、垄断和征税：一部分是重商主义的调节，一部分是等级制的调节。随着国家军事主义的终结，所有这类有计划的“经济政策”全部付之东流了。政府意识到了它的行政机器的弱点，于是满足于管管疏浚运河、维系水路，这对于主要省份的稻米供应是必不可少的，再就是典型的世袭制的饥馑对策与消费政策。政府没有

近代意义上的商业政策[①]：据我们所知，官大人在水路上设的关卡只具有财政性质，从来没有过经济政策上的意义。如果不考虑——在统治的卡里斯马特征方面——一直在政治危险的危困时期，则总的来说所追求的除了财政的和警察监视下的经济政策的利益外，几乎没有别的。我们所知道的一个统一的经济组织的最大规模的试验，是11世纪王安石设计的国家对全部收获物的贸易垄断。这种垄断、除了要取得财政利润外，主要是为物价平衡服务，并且与土地税改革联系起来。试验失败了，于是，经济在很大程度上处于放任自流的状态，同时，对"国家干预"经济事务，特别是对世袭制国家里比比皆是的作为得心应手的财政手段的垄断特权[②]的厌恶，成了一种根深蒂固的情绪。当然，这仅仅是一种情绪，从臣民的福利取决于君主的卡里斯马这种信念中还产生了别的完全不同的观念，它们常常突如其来，与前一种情绪同时并存，使典型的世袭制滥政一再出现，至少成了一种不时之需。此外，还经常保留对饥馑对策和粮食政策做消费调整的权力，这种权力是不言而喻的，儒教理论中就有许多关于各种支出的特殊规范。最重要的还是，任何官僚制都不言自明地厌恶自由交换引起的纯粹经济上

① 司马迁关于贸易平衡（平准）的论文（沙畹译《史记》第3卷第30章第8节）是典型的中国王室财政学，同时也是保存下来的中国国民经济学的最古老的文献。战国时代的商贾巨利、统一帝国中商人地位的下降、（商人）不得为官、薪金的固定以及由此而来的土地税的固定、商业税、山林税、水税（为豪族所专有）、私人铸币问题、私人过富的危险（但是，富则有——地道的儒家之——德）、运输费、买爵、盐铁专卖、商贾注册、国内关税、物价稳定政策、反对依从官商的斗争（直接依从工匠），在我们看来，都不属于衡量"平衡问题"，王室财政学的财政政策的对象不是对外平衡，而是稳定带来的国内太平。——原注

② 1892年以前一直存在的公行商人对惟一对外国人开放的口岸广州的贸易垄断，旨在阻止蛮夷与中国人的任何贸易往来；这种垄断赚来的巨额红利，使有关的食官俸者讨厌这种状况的任何自发的变更。——原注

急剧的两极分化。这个世界帝国在经济上变得自给自足了，社会构成也同质化了，在这种条件下，经济状况日趋稳定，就根本不允许出现17世纪英国文学作品中讨论的经济问题了。中国根本没有一个在政治上不受政府藐视的自觉的市民阶层，而当时英国的“小册子作者”最关心的正是这个阶层的利益。同所有处于世袭官僚制条件下的地方一样，中国也是一个“静态”的国家，为了维护传统及其特权，商人行会的态度成了行政当局需要认真对付的势力，从动态的角度看，这些商人行会的态度却没有起决定作用，因为不存在（不再存在!）英国那种足以驱使政府为其效劳的十分强大的资本主义扩张的利益。

士的政敌：独裁制与宦官

要理解士大夫总的政治立场，必须先弄清楚他们须同何种势力进行斗争。我们暂不考虑异端教派（指道教——汉译者按），这是后面（第六章）的话题。士大夫早期的主要对头是不愿被挤出垄断地盘的封建时代的“门阀士族”。他们被迫向世袭制的需求以及文字学的优越性让步，找到了通过皇帝的恩宠为自己的子孙开辟锦绣前程的门道，后来又出现了资本主义的捐官者，这是等级拉平及财政中的货币经济的顺乎自然的结果。在这里，斗争不可能永远、绝对取胜，而只能相对奏效，因为军需是无财力的中央行政惟一的财政手段，每一次都提供了克扣军饷、中饱私囊的机会，直到最近依然如此。后来是专职官员对行政管理的理性主义的关注。这种关注早在公元601年（隋——汉译者按）文帝统治时就出现了，在王安石变法时期，于1068年（宋仁宗熙宁元年——汉译者按）在（抵抗辽

兵入侵的——汉译者按）防御战危困时曾大获全胜。只是这种胜利太短命了，传统卷土重来，取得了最终的胜利。——儒家只有一个始终存在的大敌，这就是独裁制和为其撑腰的宦官政治[①]：这是后宫影响所至，正因为如此，儒家对后宫极不信任，深为关注。不洞察这种斗争，就无法了解中国的历史。

早在秦始皇时代，就揭开了这场延续两千年之久的斗争的序幕，以后的历代王朝都贯穿着这一斗争。强悍果敢的统治者自然总是试图借助宦官和草莽暴发户来摆脱受过教育的高雅的士大夫阶层的束缚。许多反对这种绝对主义形式的士大夫，不得不为了他们等级的权力而抛颅洒血。但是，从长远的角度看，士大夫总是一再获胜[②]。每遇旱、涝、军事失利或危险事件，他们都立刻把大权抓到手里，因为这些灾异事件都被认为

① 不仅官修的明史（最后一部编年史），而且《十六国疆域志》（米歇尔斯译，巴黎1891年），也充满了这类记载。如第7页：（根据翰林院的奏章）1368年（明太祖洪武元年——译注）禁绝了后宫干政，1498年（明孝宗弘治十三年——译注）翰林院借宫廷失火上书，提出（灾变时期典型的）言论自由的要求，以反对宠幸宦官（见下一个注释）。——原注

② 例如《御纂〔批〕通鉴纲目》（乾隆编写的明史，德拉马赫译）中就有大量关于这种斗争的实例。我们以15世纪为例：第155页〔1404年（明英宗正统五年——译注）〕：一名宦官出任了军队首脑（以后屡有这类事出现，如1428年，第223页），1409年（明成祖永乐七年——译注）（第168页）：宫中宦吏出掌行政大权，1443年（明英宗正统八年——译注）（第254页）：一位翰林博士要求取缔秘阁政府、减轻徭役负担，尤其要求皇帝同儒士议事。一个宦官杀害了这位博士。1449年（正统十四年——译注）（第273页）：在儒士的要求下，这个受宠的宦官被处死了，——但是，1457年（明英宗天顺元年——译注）又为他立了庙。——1471年（明宪宗成化七年——译注）：进谏者必须通过宦官上达皇帝（第374页）。（无独有偶，早在秦孝公时代〔公元前361～前328年〕就有过类似的报道）。1472年（成化八年——译注）：宦官充任秘探（第273页）——1481年（成化十七年——译注）在御史的要求下又废除了这种制度（第289页）。1488年（明孝宗弘治元年——译注）：恢复古礼（存在了很长时期）。——1488年1名宦官被罢免，在他那里搜出了1份向他行过贿的儒士的名单，弄得儒士们很难堪。如何处置呢？只好记下那份名单，然后寻个别的借口罢免了行贿者（同上书，第422页）。——原注

是离经叛道的结果，而以御使和翰林院为代表的儒士则是传统和经典生活方式的卫道士。每遇这种场合，总会提供“言论自由”、召开御前会议，结果又总是：取消离经叛道的统治形式、处死或放逐宦官、使生活形式返回古典范型，简言之：适应儒士的要求。由于王位继承的方式，后宫干政的危险相当大：妇人监护下的幼帝有时几乎成为规律。最后一位摄政的皇太后慈禧还曾试图与宦官一起进行统治[①]。至于在这些纵贯全部中国历史的斗争中道士和佛门弟子扮演了何种角色：——他们何以成为阉党的盟友、在多大程度上是天然盟友，在多大程度上是趋炎附势，——这里暂不讨论。顺便提请注意，就连占星学至少在近代儒家眼里也是离经叛道的迷信[②]，是反对作为治国之术的君道卡里斯马的独尊地位，而最初占星学并没有如此受排斥。大概翰林院反对占星家集团门户倾轧起了决定性的作用[③]，耶稣会的天文学观测仪器或许也是一个原因。

士确信，迷信宦官培植的巫术，是万恶之源。陶模在他1901年的奏折中谴责西太后1875年（光绪元年——汉译者按）排挤真正的王位继承人之过，她当时全然不顾群臣的抗议、吴可读的尸谏。陶模的这份遗谏以及告子书表现了他的阳刚之美[④]，人们毫不怀疑他的纯真而深刻的信念。西太后和不少亲王还相信义和拳有巫术保佑，这种想法足以解释她的全部政策，其中无疑有宦官的影响[⑤]，临终前，这位毕竟还算堂皇的

① 参见布兰德和巴克豪斯的《西太后统治下的中国》（德译者为劳赫，柏林1812年）以及反对西太后重用宦官的1901年著名的陶模奏议。——原注

② 当1441年（明英宗正统六年——译注）星占家预言的日食没有出现时，礼部上表祝贺，但遭到皇帝的拒斥。——原注

③ 参见（前面引用过的）1878年翰林院呈两宫摄政者的奏折。——原注

④ 同上书，第9章第130页及以下几页。——原注

⑤ 参见1901年2月西太后的诏令。——原注

女人留下了她的忠告：1. 永远不能再让一个女人来统治中国；——2. 永远废除阉党政治[①]。——如果报告无误的话，这份遗嘱以她所预想不到的方式执行了。但是，不容置疑，在真正的士看来，从此以后的全部历史，尤其是“革命”和王朝的覆灭，只不过能证明对王朝古典德性的卡里斯马意义的信念是正确的，一遇儒教匡复古制（虽然不一定，但却有可能），就会这样评价。

和平主义的儒家士大夫以国内的政治安定为己任，天生厌恶军事势力，或者不理解这类势力。前面谈到过儒士同武将的关系。我们知道，全部编年史都规范地充满这种记载。史书中也有关于抗议把“御林保镖”擢升为大臣（与官吏）的记载[②]。特别是在宦官成为纳尔塞斯（480～547，拜占廷将军，原是皇家宦官侍卫指挥官，后升任财政大臣、皇家内侍总管——汉译者按）式的宠将时，对于真正的独裁世袭制军队的仇视就更可想而知了。士以推翻了大众化的军事篡权者王莽而自豪。暴君独裁时总是很容易引起平民统治的危险，不过只有这一次尝试（王莽改制）是著名的。另一方面，士服从实际政权，包括由典型的篡权（如汉）或入侵（蒙古人、满人）建立的政权，甚至不惜牺牲——满洲人就录用了50%没有教育文凭的官员——，如果统治者一方满足他们的礼仪要求，以礼相待，他们就会识实务，用现代语言来说，就是“以事实为基础”做自我调整。

---

① 《西太后统治下的中国》第457页。——原注

② 例如乾隆帝的《御纂〔批〕通鉴纲目》（第167、223页）中关于1409年和1428年的记载。早在1388年就有过禁止（军官）干涉行政的命令，出处同上。——原注

“立宪”是儒家的理论，从“立宪”的角度来说，皇帝只能任用有学位的儒士为官来进行统治，而从“古典”的角度来说，则只能通过正统儒教的官员来进行统治。任何偏差都会招致灾变，如果一意孤行，会导致皇帝倒台、王朝没落。——那么，什么是这个决定国家大政和统治阶层精神等级的正统伦理的实质性内容呢。

（王容芬　译）

儒教的处世之道[1]

官僚制与教权政治

世袭官僚制与教权政治受到日趋没落的封建主义势力和从未发展起来的市民阶级势力的宽容，同样也没有受到独立的教权政治倾轧之害。从来没有听说过某位有强大社会影响的先知——不论是近东式的、伊朗式的，还是印度式的[2]；从来没有以某位超凡的神的名义通过先知之口提出过伦理“要求”。百折不挠的信仰特征也不留余地地排除了先知们的存在：以皇帝为大祭司的政教合一的政权只需同封建主进行严肃的较量，无需同先知们斗争。任何一种哪怕仅仅使人想到先知的运动，都被当局当作异端邪教而残酷地、系统地镇压殆尽。中国人的

---

1 选自 Max Weber: GESAMMELTE AUFSATZE ZUR RELIGIONSSOZIOLOGIE I, J.C.B.MORE (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN 1920。标题有所改动。译者在译文中随行加了不少注释，未予说明，为读者便于区分起见，编者以“汉译者按”……予以标明。——编注

2 关于古代隐士，参见第7章。——原注

"灵魂"从来没有被哪位先知革过命[1]。没有私人"祈祷"：司礼仪、典籍之官，特别是皇帝，无所不管，只有他们能够这样做。

从历史知识来看，从来没有过一个强大的神职人员阶层——对于道教，尚可持保留态度。尤其没有自己的救世说，没有自己的伦理，没有由自治的宗教势力进行的自己的教育。于是，官僚阶层的唯智论的理性主义得以自由发展，这种理性主义在中国也同在世界各地一样，打心眼儿里看不起宗教，这是因为它不需要用宗教来愚民，只不过为宗教的职业代表保留了对于驯化百姓必不可少的、冠冕堂皇的地盘，面对同传统势力结合起来的强大的地方宗族势力，也不可端掉这块地盘。但是，任何进一步的外在的和内在的发展，却被拦腰斩断了。国事活动就是祭天地大神以及某些被神化的英雄和专门神[2]。祭祀并非由祭司主持，而是由政权代表亲自主持。国家规定的"世俗宗教"不过是对祖先神灵力量的信仰和崇拜。其他一切民间宗教——后面还要讨论——基本上是专门的巫术与英雄崇拜的毫无系统的大杂烩。世袭官僚制的理性主义并没有打算系统地改造它打心眼儿里看不起的这种乱七八糟的状况，反倒宁愿接受它。这是因为，一方面，即使从儒教的国家观的立场来看，也必须"为人民保留宗教"：如果没有信仰，用孔夫子的话来说，世界就无秩序可言。所以，维护信仰，在政治上甚至比让人民吃饱饭更为重要（《论语·颜渊篇》："子贡问政。子曰：'足食，足兵，民信之矣。'子贡曰：'必不得已而去，于

1. 关于佛教，参见后面的叙述（第7章和本论文集的第2卷，即《印度教与佛教》）——原注
2. 参见第1章。——原注

斯三者何先?'曰:'去兵!'子贡曰:'必不得已而去,于斯二者何先?'曰:'去食!自古皆有死,民无信不立。'"——汉译者按);另一方面,皇权本身又是一种被授予宗教圣职的至高无上的形体。从一定的意义上说,它凌驾于民间诸神之上,如前所述,皇帝的个人地位完全建立在他作为天的全权代表("天子")的卡里斯马基础上,他的先人们现在就住在这个天上。不过,同样如前所述,每一位神的荣誉和地位完全服从卡里斯马考验原则,这同那不勒斯的车夫或船夫心目中的圣徒毫无二致。这种宗教信仰的卡里斯马性质正迎合官僚阶层自我保存的利益的需求。因为,降到这个国土上的任何灾祸都没有唾弃整个官僚阶层本身,而只唾弃了后来似乎被剥夺了神圣的合法性,或者说:个别的专门神,通过对人间秩序的这种特殊形式的非理性确定,实现了官僚政权的合法性同超凡的权力及其在人间所代表的微乎其微的势力所进行的最佳联合,这是一种在想像中同官僚阶层竞争的独立势力。否则,民间信仰会向着超凡倾向的宗教发展,任何一种这样的理性化都不可避免地形成同官僚政权抗衡的独立势力。从各种角度看,这种"事态"总是一而再、再而三地想方设法挖掉这座畸形的历史大厦的基石,结果总是遭到官吏们的顽强反抗。中国语言中没有与"宗教"对应的专门名词,有的只是:1.(儒家学派的)"教义";2."礼",而无宗教性质的和约定俗成的之分。孔夫子主义的正式中国名称是"文人的教义"(儒教)。

儒教与信徒的关系,不管是巫术性质的,还是祭祀性质的,从其本义上讲,都是此岸性的,比起任何地方、任何时期的宗教关系的常规表现来,这种此岸性都要强烈得多,原则得多。正是在那些除了对(天地)大神的特殊的国家祭祀以外最

受优待的祭祀中，延年益寿的愿望扮演着主要角色。很可能，中国一切本来意义上的“神明”观都立足于这样一种信仰：至善之人能够免于死亡并在幸福的天堂永远活下去[①]。无论如何，这句话是普遍适用的：信儒教的正统的中国人（不同于佛教徒），在祭祀时为自己祈祷多福、多寿、多子，也稍微为先人的安康祈祷，却根本不为自己“来世”的命运祈祷，这同埃及那种完全把自己来世的命运寄托于死者保佑成为强烈的对比。启蒙的儒家的观点长期以来认为，人死以后灵魂会蒸发飞散到天上，或者沉落。这种观点虽然不是官方的，但实际上是占支配地位的。这一学说受到了王充的权威性的支持，他的神的概念，如前所述，充满了矛盾：神是不能拟人地想像的，但又有“身”（一种无形的精气），人死如灯“灭”，本质上与神相似的人的精神又化为神。这种人格神的观念和精神不死的观念的彻底绝迹，是由 12 世纪的唯物主义者和无神论者朱夫子完成的，但这并未阻止后来信奉人格神的正统哲学家的出现。只是从此以后，正如康熙皇帝（17 世纪）在他的圣谕中说的，官方儒教已完全站在了前面所说的立场上了。

长期以来，儒教至少总是用绝对不可知的根本否定的态度对待任何彼岸的希望。但是，即使在没有渗透这种影响或者后面要谈的道教与佛教影响占优势时，对自身彼岸生活的关心，也远不及对鬼神可能在此岸生活中产生的影响的关心。

在中国[②]——几乎同任何地方的世袭制社团一样——“弥

---

① 参见沙旺为他自己译的司马迁关于封禅牺牲（《史记》卷二十八《封禅书》）的论文所写的序（《北京东方社会期刊》第 3 卷第 1 期，1890 年）。——原注

② 也反映在公元前 3 世纪屈原的诗中。参见康拉迪的《万人大学讲义》第 19、20 卷（莱比锡 1903 年）。——原注

赛亚”（救世主——汉译者按）的希望都落在此岸的真命天子的身上。但不是对绝对的乌托邦的希望，——例如在以色列

因为从前没有任何转世论、救世说，根本没有对超验的价值和命运的任何追求，所以国家的宗教政策始终处于十分简单的形态：部分是祭祀活动国家化，部分是放任私人开业的术士，因为他们是过去流传下来的，对于私人又是必不可少的。

国家祭祀被精心安排得庄重而又朴素，包括供奉牺牲、礼仪祈祷、音乐和节拍舞蹈。所有纵欲的因素都被严格地驱除了，并且明显是有意识地从官方五声音阶音乐中驱除了。几乎没有任何心醉神迷与苦行，在官方祭祀中也没有冥想[①]，这些都被视为混乱因素和非理性的亢奋因素，官吏的理性主义对其无法容忍，只能像罗马的官僚贵族对待酒神祭祀那样，视其为危险因素。官方的儒教自然没有西洋式的个人祈祷，它只晓得礼仪形式。据说大师（孔子）生病时拒绝别人为他祈祷，他曾声明，他本人早已不祈祷了（《论语·述而篇》：“子疾病，子路请祷。子曰：‘有诸？’子路对曰：‘有之，《诔》曰：祷尔于上下神祇。’子曰：‘丘之祷久矣’”——汉译者按）。相反，君侯和高级官僚为了政治集团的福利而祈祷，却从古到今都被认为确实有效。

由于这些原因，儒教中也就必然没有人们的不平等的（宗教）资格的经验（儒教认为全无所谓），因此也没有任何关于“恩宠地位”的宗教性差异的思想：“恩宠地位”这一概念本身对于儒教来说只能是未知的，这是必然的。

正因为如此，在儒家经典学说中，同样在伦理方面，人与

① 关于这方面的萌芽，参见本书第7章。——原注

人原则上平等的前提是符合世袭官僚制与封建制及各种出身等第的划分的政治对立的。如前所述，这种观念并不是天生的、封建时代建立在“贵族”同平民有卡里斯马差别这种观念的基础之上的。士大夫的统治造成了受过教育的人同未受过教育的人之间的不可逾越的鸿沟，明朝的创始人（14 世纪）就把未受过教育的人称为“愚民”。然而，官方理论却坚持，起决定作用的不是出身，而是教育，这种教育原则上是有教无类。这里的“平等”当然直到现在也不意味着一切自然素质的无条件的平等。一个人很可能具有较高的天资，另一个人则需经过努力才能达到这一步。但是，从来不追求不可企及的东西的儒教官僚制的国家观和社会伦理所要求的东西，至少是每个人都能做到的。以良好的国家行政管理为前提，每个人就要从自身来寻找自己外在与内在的成功或失败的原因。人之初，性本善；苟不教，性乃迁；性相近，习相远。这是一种缺少超凡的伦理神的独特结构；此外，也是世袭制国家里等级制关系的反映。贵人自然愿意留芳千古，但这只能凭个人的本事。

缺乏自然法与形式的法律逻辑

原则上讲，只有生活状况才造成了人与人之间的差异。同样的经济状况和同样的教育使人与人彼此间连性格也都基本相同。如前所述，物质福利，——同各种基督教教派的一致观点截然相反——，从伦理的角度看，首先并非诱惑之源（尽管诱惑是被承认的），倒是促进道德的重要手段，其原因我们还将进一步讨论。另一方面，没有对于每一个人的任何个人自由领域内的自然法的承认，就连“自由”这个词，对于（中国）语

言来说也是陌生的。这可以直接从世袭制国家的特点和历史的回忆中得到解释。实际上，最终用完全保险的框子框起来的惟一制度是：财产私有制。这里所谓的最终，指经过在私人领域里否定摊派的漫长阶段之后；这里所谓的保险，如前所述，非指西方式的保障。除此以外，没有法律保障的自由权利，就连这种财产的“私有制”也只在实际上比较有保障，并不享受神圣的灵光，比如在克伦威尔反对平等派[①]的声明中，就有这种神圣性。世袭制认为皇帝不可以是任何人的客，上级官员不可以是下级的宾客，因为根据法律，下级的所有财产都属于上级。这种理论本质上只有礼仪的意义。偶尔也有利用权势强烈干预地产的经营与分配的，这显然主要是为了增加国库收入，不过也获得了半是传说的井田制的灵光，据说这种拥有世袭土地调节权的制度存活了好几百年。这些理想中表达的对尽可能平等地分配财产的民生政策的偏爱，是为了社会安宁，无独有偶，埃及也有一种为饥馑对策服务的国家仓储政策。在这方面，世袭制的理想也是实质的公正，而非形式的权利。因此，所有权与营利一方面始终是一个实际上合乎目的性的问题；另一方面又始终是一个关于民生的社会伦理问题，这种个人主义的社会伦理在近代西方恰恰是从形式权利与实质公正的紧张关系中产生的。根据这种伦理的独特见解，受过教育的统治阶层，理所当然也是最富有的阶层。不过，最终目标还是：为使大家都满意而尽可能地仗义疏财。

神圣不变的自然法仅仅表现为自古就经受了魔幻作用考验

① 在克莱尔克文件集的军营速记报告里，偶然披露了关于平等派选举权的自然法的讨论（这种讨论在世界上是破天荒的）。——原注

的神圣礼仪及对先祖神灵的神圣义务。具有近代西洋特点的自然法的发展，在这些之外，还可能把西方在罗马法中具有的正面现行法的理性化作为前提。但是，罗马法首先是自治的城邦商业活动的产物，因为商业活动一定要求固定的诉讼格式；其次是通过罗马法律学名流阶层的技术学说实现的理性化的产物；最后是东罗马官僚制的产物。中国没有一个法律家等级，因为没有西洋式的律师。之所以没有律师，是因为世俗法的形式发展这一层意思背离了中国福利国家的世袭制及其虚弱的职权。对于前面讲的还要作点补充：不仅仅地方习惯势力根据"恣意破坏国法"这句话被视为反法律的，而且，首先中国的法官就是典型的世袭制法官，完全是家长式地判案，就是说，在神圣的传统允许的范围内明确地不按照"一视同仁"的形式规则判案。在很大程度上倒是恰恰相反：按照当事人的具体资质和具体状况，即按照具体的礼仪的衡量适度来作断案。这种"所罗门式"的法官司法也没有一部伊斯兰式的神圣法典。系统的皇家法律汇编只有本身具备了强制性的魔力传统，才被信守不渝。在这种情况下，也根本没有西方和伊斯兰世界的那种神圣法与世俗法之间的紧张关系，在一定的条件下，连印度都存在着这样的紧张关系。古希腊罗马（特别是斯多噶的）和中世纪的自然法理论的前提，恰恰就是哲学假设或宗教假设同"尘世"的紧张关系以及由此产生的"原始状态"学说，这种学说显然不可能产生于儒教，因为它所需要的一切伦理的中心概念都是儒教所不知的，这一点以后再谈。

我们近代的西方法律理性化是两种相辅相成的力量的产物。一方面，资本主义热衷于严格的形式的，因而——在功能上——尽量像一部机器一样可计量的法，并且特别关心法律程

序；另一方面，绝对主义的国家权力的官僚理性主义热衷于法典化的系统性和由受过理性训练的、致力于地区之间平等进取机会的官僚来运用的法的同样性。两种力量中只要缺一，就出现不了近代法律体系。因为，近代资本主义，正如孟格鲁萨克逊的习惯法所指出的，可以相当不错地生存在这样一种法的基础上：它不系统，缺乏严格的法律逻辑结构，但却是形式法，并且在思维方式上受过罗马法和教会法的训练，这种法——作为一个律师阶级的创造物——保证了经济强者的自治。另一方面，理性主义的官僚制则热衷于形式上简明的法令纲要和在适用法律方面平等，仅仅为了官吏的无处不在的适用性也要关心这一点。官僚制尤其关心政府法规比传统的不可侵犯性优越的地方，即对于法律的地域性和社会性自治专权的优越性。不论在哪里，只要官僚制能够插手，内容就不仅是法律规范形式的司法完善，而且还有法律规范的实质“公正”，因为这尤其符合理性的官僚制的内在的气质。当经济上强大的资本主义利益或社会上强大的法律家等级不同理性化的官僚制抗衡时，它就把法律实质上理性化、系统化了，但是却破坏了并不关心实质公正的司法技术。在帝国统一以后，中国的世袭制既不能指望它不太能驯服的强大的资本主义利益出现，也不能指望一个独立的法律家等级出现。不过，似乎能指望神圣的传统性，因为只有这样才能使它的合法性得到保障，同样，也能指望它的行政组织的强大限制。因此，不仅形式司法不发达，而且也没有进行过系统的实质性的法律彻底理性化的尝试。一般说来，司法还保持着神权福利司法往往独具的特征。

缺乏自然科学的思维

除了哲学与神学以外，法律“逻辑”也不发达。系统的自然主义的思维也未能得以发展。西方的自然科学及其数学基础是一种复合物，半是在古希腊哲学的基础上发展起来的理性的思维方式，半是在文艺复兴的基础上发展起来的技术实验，后者包含一切自然主义学科的特别现代化的成份，它最初并不是从科学领域，而是从艺术领域里产生的。文艺复兴时代的高级“实验”艺术是两种因素独特的婚配之子：西方艺术家在手工业基础上发展起来的经验技巧，加上他们那种由文化史和社会规定的彻底理性化的抱负：通过将他们的艺术提高到与科学相同的等级来为其赢得永恒的意义，并为他们自己赢得社会效果。这种抱负是西方特有的。这里也隐藏着最强烈的复古的动力，当时人们就是这样理解这种动力的。除了达·芬奇代表的类型以外，音乐，主要是16世纪的实验键盘（查里诺，1517～1590，意大利音乐理论家、作曲家，曾任威尼斯圣马可教堂乐长。查里诺在其《和声原理》中将被教会排斥的自然大调式列于教会体系调式之首，肯定低音部为和声中的基础音部，指出不协和音用于协和音之前可加强效果。他还主张拨弦乐器琉特定弦应采用十二平均律，这些后来都成为功能和声体系的重要依据——汉译者按）是这场运用文艺复兴的独特的艺术“自然”概念大搏斗的核心。造成艺术活动的高度竞技状态的特殊社会条件，也同在古代一样起了推波助澜的作用。北欧的经济与技术利益，特别是矿业的需求，帮助了精神史的势力把自然科学引入实验。自然科学的实验，不是我们这里讨论的

课题。炉火纯青的中国艺术缺乏获得（西方文艺复兴式的）理性主义抱负的任何动力，统治阶层的精力，在世袭官僚制的关系内部，完全放在了食俸禄者与士大夫等及第中举者的竞争中，这种竞争窒息了其他一切追求。除此之外，产业资本主义那种相对微弱的发展也不允许中国为从经验技术向理性技术过渡支付必要的经济补贴[①]。于是，一切都停留在洗炼的经验上。

结果是，官僚阶层对于生活采取的囿于经验的立场可以在这个阶层固有的实际理性主义中大显身手，并造就了一种与它本身完全一致的伦理。这种立场所顾忌的，只有宗族和鬼神信仰中的传统势力，它在中国没有任何对手，没有一种理性的科学、理性的艺术活动、理性的神学。司法、医学、自然科学和技术，没有任何神圣的或与其同格的人间的权威，能够同这种立场较量。这样的官僚阶层没有给对于西方文化起着决定性作用的任何特别现代化的理性主义因素，让出一席之地，既谈不上竞争，也谈不上支持。这个阶层的基础在西方早就随着古代城邦的发展而消失殆尽；在中国，则经过一番移花接木的工作，就是说，似乎可以把官僚阶层代表的文化视为一种试验：从一个食官俸阶层统治的理性主义中究竟能产生什么效果？这

① 除了罗盘（用于内河航运，或供使节在中亚陆路上定向用）、印刷术（用于行政管理，因为手抄复本太慢）、造纸、陶瓷、丝绸、炼金术、天文学（用于国家占星目的）以外，火药也是中国发明的，大概在12世纪，肯定在13世纪已经用于作战。不管怎么说，也比佛罗伦萨人在战争中确切地使用了火药早1个世纪。但中国的火药十分原始。帝国安于现状，未能促其完善（关于诸项发明，参见W.A.P.马丁的《中国人的艺术发现与科学发现》，载于《北京东方社会期刊》第4卷第19页及以后几页）。洋枪洋炮似乎有某种巫术决定的效力，最初尤其可怕，中国曾打算进口。——原注

种状况的结果就是正统儒教，正教的统治是神权帝国与这种学说指导下的政府管理统一起来的产物。在列国蛮战的时代，我们看到了同西方古代城邦文化中一样的斗争和思想路线的可变性。处于种种对立、分化中的中国哲学，在同西方古代同样的时期中也得到了发展。自从统一得以巩固，大约在公元元年前后，再没有出现过一位完全独立的思想家。直到满清统治最后尊封儒教为正统之前，只有儒家、道家和释家的斗争，在得到承认或允许的儒教教义中，就只有哲学和——与之相联系的——行政政治学派之间的斗争。

儒教的本质

儒教同佛教一样，仅仅是伦理（“道”[1]，相当于印度的“法”）。但是，与佛教截然不同的是，儒教仅仅是人间的俗人伦理。与佛教更加深刻的对立是：儒教适应世界及其秩序和习俗，归根结蒂不过是一部对受过教育的世俗人的政治准则与社会礼仪规则的大法典。世界的宇宙秩序是固定的、不可冒犯的，只有一种特例，这就是社会秩序。伟大的神灵们的宇宙秩序显然是要降福于世界，特别是降福于人类，社会的秩序也是这样。国“泰”民安，应该并且也只能通过顺应和谐的宇宙来实现。如果未能实现，过错在于人的愚昧，主要是对国家和社会领导不当，违背了秩序。例如在（19 世纪的）一份诏书中，就把某省老刮恶风归咎于百姓怠慢了官差（引渡嫌疑犯），因此使神灵不安或者归咎于延误了办案。关于皇权以及关于宇宙

① 后面会谈到，这个词有多种含义。——原注

和社会的秩序同一性的卡里斯马观念规定了这一基本前提。一切都取决于官僚的态度，他们是负责领导社会的人，这个社会被想像为一个世袭制统治的巨大的共同体。君主应当把愚民百姓当成自己的孩子来治理，他的主要职责是从物质上和精神上关心臣属，同他们保持充满敬意的良好关系。每一个私人为上苍效劳的最佳方式是发展他自己真实的天性，这种天性会把隐藏在每个人心中的善表现出来。所有这些都是一个教育问题，旨在从自身的素质出发进行自我发展。没有“极恶”，——要想发现主张人性本恶的异端学说的哲学家，必须上溯到公元前3世纪[①]——只有过错，这是教育不够造成的。世界，特别是社会世界，同今天一样，过去也像人那样不完善：——在善灵之侧，也有恶魔——，但它却能按照当时人们的教育水平和统治者的卡里斯马素质成为一个善的世界。尘世的秩序是文化需求的纯自然发展、不可避免的劳动分工以及由此带来的利益冲突的产物。按照大师（孔子——汉译者按）的现实主义的见解，经济（食——汉译者按）的与性（色——汉译者按）的利益是人类行动的基本动力。因此，生物性的堕落和“罪恶状态”并不是强权与社会秩序必然存在的原因，哪怕人们真地不

① 他们得出了一种完全非基督教的结论：人心中的善，是人为的文化产物，结果是比正统学说更加肯定“文化”的“世界”，特别是肯定教育的作用。

或许还可以提供这些哲学家的某些形而上学的主张（参见F. 法杰内尔在《亚洲期刊》1902年第20卷第113页及以后几页的论文）。从11世纪（宋末）以来，一个注疏学派在逻辑上不怎么彻底地提出了物质的永恒性，其精神原则（太极）被泛灵论地设想为善的原则，由善中产生了世界。除外，据说孔子就已相信后来司马迁提出的以星占学为基础的宇宙起源派说（5种元素〈五行〉以古代统治者的形象一一相继），参见沙旺为他翻译的司马迁的著作第1卷写的前言，巴黎1895年第CXLIII页。关于这方面，以后再讨论。——原注

折不扣地甘愿接受这种必然。极为现实的原因是朴素无华的经济状态：同不断增长的需求相比，现在的生存手段总是短缺，如果没有强权，就会导致人与人之间的厮杀。所以，强制性秩序本身、财产占有的两极分化以及经济利益之争，原则上根本算不得问题。

摆脱形而上学及儒教的入世性

儒教本身——尽管这个学派也提出了一种宇宙起源说——在很大程度上摆脱了形而上学。同样这个学派的科学要求也不高。教学的发展一度进步到了有三角学的认识[①]，可是，由于没有受到重视，很早就衰落了[②]。孔子本人显然对昼夜平分岁差一无所知，可是在近东，人们早就有这种知识了[③]。宫廷天文学士（即历法编制者，似乎有别于宫廷占星士，后者同时也是编年史学家和举足轻重的谋士）的职位是祖传的，因为他们掌握秘密知识。但是，任何重要的知识几乎都得不到发展，耶稣会士用他们的欧洲仪器取得的伟大成就证明了这一点。自然科学在整体上一直是纯粹经验性的。那部古代的植物学（＝药物学）著作，据说出自一位帝王（神农的《本草》——汉译者

---

① 据说，公元6世纪时，中国的算术就有了数的位值（参见J. 埃德金斯的《中国算术的位值》，《北京东方社会期刊》第1期第4页及第161～165页。他认为这种知识源于巴比伦——?），对这种说法一直有争议。如前所述，19世纪时，已经使用了有进位珠子的算盘。——原注

② 直到近代，毕竟在9门附加考试的选修科目中也把数学列为考试内容，考生之所以选考数学，一则是为了能被破格提拔，另则是为了加强保险系统，以防万一落第。——原注

③ 参见艾特尔发表在《中国评论》第18期第266页上的文章。T. 德·拉库佩里也认为古代中国文化起源于巴比伦（《中国古代文明的西方源头》，伦敦1894年）。——原注

按）之手，不过似乎只有摘要。古代的重要性对历史学科有利。考古学的成就似乎在公元 10 世纪和 12 世纪达到了高峰，后来，编年体史学也取得了很大的成就。王安石试图造就一个占据官职的专业法官等级，但失败了。恰恰是正统儒教，对于不同于纯粹古代的或纯粹现实的东西一概不感兴趣（第 7 章将讲到这种见解的局限性）。

儒教对巫术的基本立场是：同犹太人、基督徒、清教徒一样怀疑巫术的真实性（在新英格兰曾烧死过女巫）。但是，巫术没有救世作用，这是关键。拉比们认为："没有任何行星适合以色列"，就是说，占星术的宿命决定对于耶和华对信徒的意志无能为力。儒教中也有一句相应的话：巫术对于道德无能为力（可能指《论语·述而篇》中的"天生德于予，桓魋其如予何！"误把桓魋理解为鬼神或巫术了——汉译者按）。古朴方正的人无需惧怕鬼神，只有（大逆）不道者才会魔念缠身。

佛门圣徒及其道教模仿者的冥想同儒教毫无缘份。据说，传统使得大师（孔子）拒绝了隐居并创造奇迹，以流芳后世。这对于老子的道教来说，颇带挑衅性。于是乎，对于往昔某些按照传统隐退的大贤的态度，也只能含乎其辞了：人们只能从治理不良的国度中隐退。另外，大师偶尔也预言——这是惟一的似乎立足于神秘主义基础的解释性的措辞——认识未来的秉赋是对至德的报答。如果进一步讨论，就只是正确解释征兆的本事了。就是说：并不比职业占卜师逊色。前面提到的在全世界流传的惟一寄于某位未来的模范皇帝（这种童话人物的前身据说是凤凰[1]）的救世希望，来源于民间。儒教对此不置可

① 参见米歇尔斯译的《十六国疆域志》第 XXI 页上的评注。——原注

否，因为，儒教关心的只是世间的东西，关心世界过去怎么样。

礼的中心概念

受过传统教育的人，按照等级制的习俗和“礼”——儒教的中心概念——的规定，温文尔雅地调整他的行为，包括身体的一举一动。他也会彬彬有礼，恰如其分、令人满意地参加古老的仪典。出典是对夫子的描述，说他如何懂得在纷繁复杂的礼节性场合按照名分、世故通达地祝颂每一位宾客，举止高雅优美。内在涵养与外在处世都和谐、淡泊的“上等人”（“君侯式的”“高贵的”）人（君子——汉译者按）——在流传下来的夫子的言论中反复出现的中心概念——在任何社会处境中，不论居庙堂之高，还是处江湖之远，都要符合礼，不失其尊严。他要沉稳、自制、优雅、威严，这都是礼仪规定的宫廷沙龙的特点。就是说，同古代伊斯兰教封建武士的热情与卖弄截然相反：清醒自制、静观自身、含而不露，尤其要压抑激情，因为任何形式的激情，包括喜悦，都会破坏心灵的平衡与和谐，这种平和正是万善之本，就是说，不像佛教那样，摆脱一切欲求，但要摆脱一切非理性的欲求，不像佛教那样为了从尘世中解脱出来，而是为了顺应尘世。儒教伦理中自然没有任何解脱思想。儒家只求从社会的粗俗不堪、丧失尊严的野蛮状态下解脱出来，除此之外，别无他求，诸如从灵魂轮回、彼岸的惩罚（这两样都是儒教中所没有的）、生活（他肯定这一点）、现世（他想通过自制聪明地把握现世的社会）、恶或原罪（对此他一无所知）等等中解脱出来。“罪”在他眼中只有对一种社会基

本义务——孝——的侵害。

“孝”

同封建制是以荣誉为基础一样，世袭制则以孝为基础，孝是元德。前者（荣誉——汉译者按）是藩臣的封臣忠诚可靠性的基础；后者（孝——汉译者按）是统治者的仆从和官吏服从的基础。差别并不是截然相反，而是侧重面不同而已。即使西方的封臣也要“托身”，同日本的藩臣一样，也要尽孝。即使是自由的官吏，也有等级荣誉，这可以成为他的行动的动力，这在中国与西方是一样的。近东和埃及则不然，那里的官吏是从奴隶等级中升上来的。同样，无论在哪里，文武官员同君主的关系都带有一定程度的封建特征。甚至在今天，向君主个人宣誓，仍然是官员们的标志。君主往往从王朝的利益出发强调这些因素，官吏则往往从等级利益出发强调这些因素。在中国的等级制伦理上，仍然相当牢固地粘附着对封建制的留恋。对于封建主的孝，又被推及父母、老师、职务等级制中的上司和一切有官职的人，——因为对于所有这些人，孝在本质上是一样的。封建的忠，事实上被引申为官僚阶层内部的庇护关系。忠的基本性质是家长制的，而不是封建的，子女对父母的无限的孝[①]，正如一再强调的，绝对居于一切道德之首。在冲突条

① 对母亲也要孝。（1882年）一个儿子喝醉了，母亲打了他一记耳光，他还了手，这个妇人找了几个大汉把儿子捆起来，并且不顾所有在场的人说情，把他活埋了。参与者由于形式上有过而受到处罚，但又立即被赦免了。对那位当娘的，则根本谈不上处罚（见1882年3月13日《京报》上的告示）。——原注

件下，先要讲孝，然后再说其余[①]。夫子格言（《论语》）中曾赞许地提到：有一位高官，出自孝心，为了保全父亲，继续容忍父亲处在同一官位时容忍过的不容分辩的乱用职权的行为（《论语·学而篇》："子曰：'父在，观其志；父不在，观其行，三年无改于父之道，可谓孝矣！'"《论语·子张篇》："曾子曰：'吾闻诸夫子：孟庄子之孝也，其他可能也，其不改父之臣与父之政，是难能也。'"——汉译者按），不过，这同《书经》上的一处却大相径庭：皇帝让一位做儿子的承袭其父的官职，以弥补父亲的过失[②]（鲧治水失败，舜令其子禹袭鲧的官职继续治水——汉译者按）。夫子认为，在看到一个人以何种方式为双亲服丧之前，他的行为不能算受到了考验。在一个世袭制国家里，孝被推及各种臣属关系，对于官员——孔子也曾作过相——来说，孝是引出其他各种德性的元德，有了孝，就是经受了考验，就能保证履行官僚制最重要的等级义务：履行无条件的纪律。这一点并不难理解。中国早在史前时期就完成了军队从英雄格斗向纪律严明的部队的社会学基础的转变。对一切领域里纪律万能的信念见于非常古老的传说，在孔子的同时代人中，这种信念更加牢固地确立了下来。"不顺从"比低劣的信念更为糟糕，因此，与其"奢"——指炫耀铺张——宁俭。但是——掉过来——俭又会导致"低劣的"思想，不符合有教

① 也要服从君侯。封建时代有一位君侯命令一个官员逮捕其子，因为他不忠。这位官员拒不执行；另一个官员，因为父亲不服从命令，而应逮捕父亲，这位父亲因此而自杀了。传统一直让这个君侯背负罪名（见切波前引书上第217页）。——原注

② 参见1896年6月8日《京报》上的一则报导：中国战争中的牛庄司令曾因怯敌而被罚在西部驿道上服苦役，其子奏请让他代替积劳成疾的父亲服刑或恩准以4000两银保释其父。报导指出奏请人孝心可嘉，被转呈皇帝。——原注

养的人的身份，因此俭也未必可取。您看，中国人对经济的态度，也同在任何别的伦理中一样，是一个消费问题，而不是生产问题。对于“上等人”来说，犯不上学习经营管理，这样做有失体统(《论语·卫灵公篇》:“子曰:‘君子谋道不谋食。耕也，馁在其中矣！学也，禄在其中矣！君子忧道不忧贫。’”——汉译者按)。但也不是从根本上拒绝财富，恰恰相反，在一个治理良好的国家里，人们以贫为耻，在一个治理不善的国家里，则以富为耻，怀疑居官不廉（《论语·泰伯篇》:“邦有道，贫且贱焉，耻也；邦无道，富且贵焉，耻也。”——汉译者按)。仅仅在考虑财富的获取方面有保留。经济文献是官大人的文献。同任何官僚道德一样，儒教的道德也反对官吏本身参与赚钱，不管是直接参与还是间接参与，都被认为有背伦理、有失身份。官吏的薪俸本身并不高，而且主要是实物津贴，他越是事实上依赖对他的职务地位本身的榨取，那末，当官之心就越切。这种既非封建主义的，亦非禁欲主义的功利主义的伦理没有发展出任何反货殖主义的理论，恰恰相反，儒教提出了听起来颇为时髦的关于供给与需求、投机与利润的理论。同西方不一样的是，货币的获利性（利息在汉语中也同希腊语中一样，是资本之“子”）是不言自明的，而且这种理论似乎不知道利息的限度（尽管朝廷明文规定抵制一定形式的“高利贷”)。只是作为私利相关者的资本家不得入官；受过文化教育的人本身则远避货殖主义。对逐利本身的社会顾虑出现时，总带有政治性

经济信念与拒斥专门人材

夫子视利欲为社会不安定之源。这里显然指的是出现了收

购商、垄断商的利益同消费者的利益之间的冲突，这是典型的前资本主义的阶级冲突。在这方面，儒教自然倾向于保护消费者的政策，但是，远远谈不上敌视经济利润。民间的观念也没什么两样。贪官污吏，尤其是税吏和其他胥吏在戏剧中受到无情鞭笞，不过，相比之下，似乎绝少对商人和高利贷者进行谴责和嘲讽。儒教对佛教寺院制度的刻骨仇恨曾导致公元 884 年（唐）武宗的歼灭战役，理由主要是：寺院诱使百姓不务正业（其实，如前所述，“通货政策”也起了一定的作用）。在全部正统文献中，都有对经济活动的高度评价，就连孔子，也会追求富贵，“即使是作个手拿鞭子的仆役”——当然，前提是这种追求的成果有一定的保障（《论语·述而篇》：“子曰：‘富而可求也，虽执鞭之士，吾亦为之。’”——汉译者按）。但是恰恰没有这种保障，由此造成了对经济营利的惟一而且事实上非常重要的保留：灵魂的平和被营利的风险动摇了。食官俸者的立场在伦理的理想化中出现了，官职地位于是成了上等人惟一值得追求的，因为它才保证了人格的完整。孟子认为，没有一定的收入，只有有教养的人才干，老百姓则根本没有一定的信念（《孟子·梁惠王上》：“孟子曰：‘无恒产而有恒心者，惟士为能。若民，则无恒产，因无恒心。’”——汉译者按）。农、医、卜的营利是“小道”（《论语·子张篇》：“子夏曰：‘虽小道，必要可观者焉，致远恐泥，是以君子不为也。’”宋朱熹集注：“小道，如农圃医卜之属。泥，不通也。”——汉译者按）。因为小道导致职业专门化——这一点同上面所讲的密切相关、至关重要。高贵的人则追求多面性，只有（儒教所谓的）教育才能给人以多面性，而这又恰恰是当官所要求必备的素质——这是世袭制国家没有理性的职业专门化的特点。不过，无论政

治上在王安石的变法试验中，还是在文献中，都有迹象建议按照近世官僚制的方式制定官吏的权限，代替传统的当官的多面性，因为每一个具体的人都不可能掌握这种多面性。但是，中国人陈旧的教育理想恰恰同这些客观要求背道而驰，也强烈地反对按照我们欧洲人的模式实行理性的客观的行政管理。受过儒学教育的候补官员出身于旧传统家庭之中，在他们的心目中，欧洲式的专业教育只能误人子弟，教人俗不可耐，很难办成什么好事[①]。这里无疑有一部分是对任何西方式的“变法维新”的顽强抵抗。“君子不器”，这个基本原则的意思是：他是自我目的，而不像工具那样只能派一种专门用场的手段。受过多面性教育的儒家“绅士”（是对君子、“君侯式的人”的一种译法）等级制的高贵的理想，同具有社会倾向的柏拉图的理想有天壤之别。柏拉图的理想是城邦制的产物，作为这种理想的出发点的信念是：人只有在一项事业中有所作为，才能达到他预定的目的。儒家的高贵理想同禁欲清教的天职概念就更加水火不相容了。这种建立在多面性基础上的道德，亦即自我完善，比只通过单面性获取的财富要高。一个人，如果没有源于教育的德，在这个世界上就会一事无成，即使处于炙手可热的地位，也是徒然。但是，反过来，如果没有有影响的地位，纵然再有德，也无济于事。所以，“上等”人逐位不逐利。

① 以1905年9月2日关于废除旧的“文化”考试的诏令为基础的建议书，相当空泛，本质上只能使提倡办国民（实业）教育的热情受到遏止，因为每个人都可以依赖考试取得一份俸禄头衔。——原注

君子理想

上面这些简短的措辞，据说多出自孔夫子本人，这些就是儒教对职业生活和占有的态度方面的基本原理：既反对古伊斯兰教中的先知们表达的奢华挥霍的态度，也反对佛教那种拒斥对尘世财富的任何悬系的态度、印度教那严格的传统主义的职业伦理以及清教对理性地专门化了的天职中现世禁欲的营利工作的神化。如果略去这种对立，那么，在它们那严谨的理性主义中却也有某些具体的相似之处，君子回避美色的诱惑。夫子一针见血地指出："吾未见好德如好色者也"(《论语·子罕篇》——汉译者按)[①]。传说鲁国的邻国(齐)的国君忌恨夫子在鲁君(定公)身边的地位，为了排挤他，就给鲁君献了一个美女团，鲁君听信馋言，沉溺于声色，疏远了他的政治教父，不听教诲(《史记·孔子世家》："齐人闻而惧，曰：'孔子为政必霸，霸则吾地近焉，我之为先并矣。盍致地焉?"黎鉏曰：'请先尝沮之；沮之而不可则致地，庸迟乎!'于是选齐国中女子好者80人，皆衣文衣而舞康乐，文马30驷，遗鲁君。……桓子卒受齐女乐，三日不听政；郊，又不致膰俎于大夫。"——汉译者按)。不管怎么说，孔子本人总认为妇女是彻头彻尾地非理性的人，同妇女打交道就如同跟小人打交道一样困难[②]，对这两种人宽一点，他们就会失去距离；对他们严一点，他们又会抱

① 沙旺编的司马迁的《孔子传》(《史记·孔子世家》)第336页。——原注

② 早在古代的编年史中，"好色"就被视为一切道德的敌人，是不可救药的(《国语》，第163页上一位侍医对一位患病的国君说的话)。在解决爱情同国事的冲突时，一定要以国家利益为重，诗歌中不止一次地描述过这种情景的"悲剧"。——原注

怨（《论语·阳货篇》："子曰：'唯女子与小人为难养也，近之则不孙，远之则怨。'"——汉译者按）。佛教中以出世为前提的对女人之惧，在儒教中以理性的严谨为前提的对女人的不敬里面找到了对应物。原则上禁止纳妾——在正妻之外为了繁衍后代而被允许的必要的纳妾——，对于儒教来说，从来不成问题。前面一再提及的封建诸侯协定，仅仅反对庶出之子作为继承人的平等地位，反对后宫不正当影响的斗争，则披上了反对阴气凌驾于阳气之上的斗争的长袍。对友谊的忠诚备受推崇，人需要朋友，但要在地位相等的人中间选择（《论语·学而篇》："子曰：'……无友不如己者。'"《论语·子罕篇》中又重复出现了这句话——汉译者按）。对于地位比自己低的人，要友善。另外，一切这方面的伦理都来自乡里间原始交换的原则：礼尚往来，——"互惠"，也被夫子在回答问题时直接作为所有社会伦理的基础(《论语·卫灵公篇》："子贡问曰：'有一言面可以终身行之者乎？'子曰：'其恕乎！己所不欲，勿施于人。'"——汉译者按)。激进的神秘主义者（老子、墨翟）主张对敌人施仁爱（《老子六十三章》："报怨以德"；《墨子·兼爱中》："兼相爱，交相利。"——汉译者按）。儒教认为，这种主张违背正义的报复原则——一种以国家利益为重的原则，因此坚决反对，主张以正义对待敌人、以仁爱对待朋友——如果对敌人施仁爱，那么对朋友又施什么呢（《论语·宪句篇》："或曰：'以德报怨何如？'子曰：'何以报德？以直报怨，以德报德。'"——汉译者按)？儒教高雅的君子，是集"仁"与"信"、"智"与"直"于一身的人。但这一切都在"慎"的限度内，小人不慎即失"中庸"。尤其要注意社会礼节的限制——这才是这种伦理的特点。因为，只有对礼的感知才塑造了君子的儒教人格。因此，

直，这种元德也以礼的规定为限，不仅要无条件地以孝为先，为了尽孝，必要时可以撒谎（《论语·子路篇》："叶公语孔子曰：'吾党有直躬者，其父攘羊而子证之'。孔子曰：'吾党之直者异于是：父为子隐，子为父隐，直在其中矣！'"——汉译者按），而且根据传说的夫子本人的实践，还要以社会礼节义务为先。"三人行，必有我师"据说是孔子说的，意思是：我服从多数[1]。按照这种"礼"，经书也被他删修了。司马迁似乎知道有3000篇（?）诗经颂歌，孔子从中选出了306篇[2]——只有通过不倦的学习，即通过经籍的学习，才能达到完美的境界，舍此无他。"君"子反躬自问，不停地学习各种事物，并且温故而知新。事实上，90高龄还参加正式国家考试的不乏其人，然而，这种不倦的学习仅仅是掌握现成的思想。据说，孔子自己声明，他曾试图从自己胸中创新，通过单纯的思索前进，但直到晚年都无所获，因此又重新读书。他认为：不读书，精神就会"空转"（《论语·卫灵公篇》："子曰：'吾尝终日不食，终夜不寝以思，无益，不如学也'"——汉译者按）。"没有直观的概念是空洞的"（康德在《纯粹理性批判》中提

① 《论语·述而篇》："子曰：'三人行，必有我师焉。择其善者而从之，其不善者而改之。'"《论语注疏·校勘记》指出"三人行，必有我师焉"一句的版本出入："唐石经皇本'三'上有'我'字。有，作'得'。案《释文》出'我三人行'云一本无'我'字，下出'必得我师焉'云本或作'必有'，与唐石经皇本合。观何晏自注及邢昺疏并云言'我三人行'，即朱子集注，亦云'三人同行，其一我也'，当以皇本为是。"又：《尚书·洪范》："三人占，从二人之言。"都与韦伯的"我服从多数"的解释相合。——译注

② 《史记·孔子世家》："古者《诗》三千余篇，及至孔子，去其重，取可施于礼义，上采契后稷，中述殷周之盛，至幽厉之缺，始于衽席，故曰：'《关雎》之乱以为《风》始，《鹿鸣》为《小雅》始，文王为《大雅》始，《清庙》为《颂》始。'三百五篇孔子皆弦歌之，以求合《韶》《武》《雅》《颂》之音。"——译注

出："没有内容的思维是空洞的，没有直观的概念是盲目的"——汉译者按），这一命题被代之以："思而不学则殆"（《论语·为政篇》："子曰：'学而不思则惘，思而不学则殆'"——汉译者按）。因为，如果不学，求知欲就会浪费精神（荡——汉译者按），仁就会使人愚蠢（愚——汉译者按），直会使人出言不慎（绞——汉译者按），信会使人变得凶残（贼——汉译者按），勇会导致不服从（乱——汉译者按），性格刚毅则会导致放肆（狂——汉译者按）（《论语·阳货篇》："子曰：'由也，女闻六言六蔽矣乎？'对曰：'未也。''居！吾语汝。好仁不好学，其蔽也愚；好知不好学，其蔽也荡；好信不好学，其蔽也贼；好直不好学，其蔽也绞；好勇不好学，其蔽也乱；好刚不好学，其蔽也狂。'"——汉译者按）。结果，就会失去社会适应伦理中最高的仁——"中庸"，在这种伦理中，惟一的绝对义务是作为纪律之母的孝，达到完善的惟一放之四海而皆准的手段是教育。孔子在答复哀公问时则认为，君王的统治术就是（按照经典标准）择"正直"的相（《论语·为政篇》："哀公问曰：'何为则民服？'孔子对曰：'举直错诸枉，则民服；举枉错诸直，则民不服。'"——汉译者按）。

经典的意义

这种教育只能通过学习经典进行，不言而喻，古代经典有绝对标准的作用，体现在被正统净化了的形式中。有时也有这样的报导：一个人向古代求教如何解决今世的问题，很容易酿成祸害，——这似乎可以解释为拒绝封建时代，但是，像莱格说的反传统主义，又根本谈不上。因为，整个儒教已经成了对

传统的彻底神化。真正反传统的，是李斯的直接反对儒教的著名的丞相上书（《史记·李斯列传》：李斯“上书曰：‘古者天下散乱，莫能相一，是以诸侯并作，语皆道古以害今，饰虚言以乱实，人善其所私学，以非上所建立。今陛下并有天下，别黑白而定于一尊；而私学乃相与非法教之制，闻令下，即各以其私学议之，入则心非，出则巷议，非主以为名，异趣以为高，率群下以造谤。如此不禁，则主势降乎上，党与成乎下。禁之便。臣请诸有文学《诗》《书》百家语者，蠲除去之。令到满三十日弗去，黥为城旦。所不去者，医药十筮种树之书。若有欲学者，以吏为师。’”——汉译者按）。它导致了官僚制国家建立后的焚书大劫（公元前213年）（又据《史记·秦始皇本纪》，始皇置酒咸阳宫，博士淳于越指责仆射因青臣面谀颂今，主张师古。秦始皇命讨论。丞相李斯说：“五帝不相复，三代不相袭，各以治，非其相反，时变异也。今陛下创大业，建万世之功，固非愚儒所知。且越言乃三代之事，何足法也？异时诸侯并争，厚招游学。今天下已定，法令出一，百姓当家则力农工，士则学习法令辟禁。今诸生不师今而学古，以非当世，惑乱黔首。丞相斯昧死言：古者天下散乱，莫之能一，是以诸侯并作，语皆道古以害今，饰虚言以乱实，人善其所私学，以非上之所建立。今皇帝并有天下，别黑白而定一尊。私学而相与非法教，人闻令下，则各以其学议之，入则心非，出则巷议，夸主以为名，异取以为高，率群下以造谤。如此弗禁，则主势降乎上，党与成乎下。禁之便。臣请史官非秦记皆烧之。非博士官所职。天下敢有藏《诗》、《书》、百家语者，悉诣守、尉杂烧之。有敢偶语《诗》、《书》者弃市。以古非今者族。吏见之不举者与同罪。今下三十日烧，黥为城旦。所不

去者，医药卜筮种树之书。若欲有学法令，以吏为师。”秦始皇采纳了李斯的建议——汉译者按）。李斯的书说，诸生不师今而学古，以非当世，他们以自己的书本权威为标准，批评皇帝的法令，诱使人们藐视他们，有用的——与儒教的价值观截然相反——只有农、医、卜筮之书。看得出来，这位封建制度的摧毁者具有彻底功利主义的理性主义思想，为了自己的权力地位而摆脱了传统的羁绊，亦即无所不在的儒教理性主义的框框。但是，李斯的作法却动摇了统治阶层的权力利益与正统利益之间聪明的妥协，而妥协正是这种制度的国家利益的基石。因此，不久汉王朝就以种种形式恢复了儒教，这样做显然是为了维护王朝自身的安全。事实上，一个处于绝对的权力地位，同时又垄断了官方祭司功能的世袭官僚阶级，对于那种神圣的文献只能作出传统主义的打算，因为这种神圣性足以确保代表该阶级本身地位的秩序的合法性。在（尊儒）这一点上，官僚阶级必须约束自己的理性主义，如同它对待宗教性的民间信仰一样，这种信仰的存在既保证了民众的顺从，而且如前所述，也限制了对政府制度的批评。一个别的统治者可能是昏君，就是说，丧失了卡里斯马。这样，他就不合神意了，也会像不中用的官吏一样被废黜。这种制度本身则只能以孝为基础，每当传统动摇时，孝都受到威胁。

由于这些我们已经知道的原因，儒教从来没有做过从伦理的角度使现存宗教信仰理性化的起码的尝试。它把皇帝和官员主持的官方祭祀以及家长主持的祭祖视为现存的世俗秩序的组成部分。《书经》里的君王在作出决定之前不仅先要咨询天下与民众中的强有力者，当时无疑是指军队，而且还要求助于两种传统的卜筮手段（《礼记·曲礼上》：“龟为卜，筴为筮。卜筮

者，先圣王之所以使民信时日，敬鬼神，畏法令也，所以使民决嫌疑，定犹与也。故曰，疑而筮之，则弗非也，日而行事，则必践之。”——汉译者按），在这些原始资料互相矛盾时，就只能进行决疑论的商讨了（《尚书·盘庚下》：盘庚在迁都以后，解释这一重大举动的决策过程时说：“非敢违卜，用宏兹贲。呜呼，邦伯师长，百执事人，尚皆隐哉。”又，《尚书·洪范篇》：“稽疑，则建立卜筮人，乃命卜筮。曰雨、曰霁、曰蒙、曰驿、曰克、曰贞、曰悔。凡七，卜五，占用二……三人占，则从二人之言。汝则有大疑，谋及乃心，谋及卿士、谋及庶人、谋及卜筮。汝则从，龟从、筮从、卿士从、庶民从，是之为大同……汝则从，龟从，筮从，卿士逆，庶民逆，吉。卿士从，龟从，筮从，汝则逆，卿士逆，吉。汝则从，龟从，士逆，卿士逆，庶民逆，作内，吉；作为，凶。龟筮共违于人，用静，吉；用作，凶”——汉译者按）。主要由于受过教育的阶层的态度，个人生活对牧师忠言及宗教指导的需要一直停滞在神秘的泛灵论和功能神崇拜的阶段，世界各地在先知干预出现之前都是这样，中国没有出现过先知干预。

正教的历史发展

中国式的思维把这种神秘的泛灵论引进了德·格鲁伯称之为“宇宙一体论”的系统。它并非儒教的独创，我们还需考虑，从儒教的立场看，所谓的异端势力的参与。首先则要简短地澄清：作为士大夫学说的儒教虽然最后受到独尊，但并非一直就受到独尊。

儒教根本不是一直被中国官方惟一承认的哲学——洪范

（＝伟大的方案）是这种哲学的技术表达。越往前追溯，则就连士也与儒教正统越不一致。战国时期各种哲学流派的竞争，即使在统一的帝国中，这种竞争也决没有消声匿迹：在皇权衰微破败时，竞争尤为激烈。儒教的胜利大约是在公元8世纪才定下来的。我在这里并不是要简单地重述中国哲学史，不过，下面这些资料毕竟能形象地说明向正教发展的过程。

超凡拔俗的老子及其学派率先独立门户，确立了自己的地位（参见第7章）。在孔子之后，也有杨朱、墨翟之类的哲学家。杨朱是一位伊壁鸠鲁式的宿命论者，同儒家相反，他否定教育的作用，因为一个人的天性就是他的不可改变的“命运”。墨翟则在很大程度上摆脱了传统的束缚。在孟子以前和孟子时代（公元前4世纪，王权衰落时）有荀况，他是一个诸侯国的现任官员（楚国兰陵令——汉译者按），站在反儒家的立场上主张人性恶，还有名家、禁欲家（庄周）、纯粹的重农主义者（许行），他们各执不同的经济政治纲领，互不相让。甚至在公元2世纪时，崔寔（？～170，东汉政论家——汉译者按）的《政论》仍站在尖锐的反和平主义的立场上：民风在漫长的和平时期败坏了，导致了纵欲和追求感官快乐[①]。

所有这些都是离经叛道的异端邪说，孟子就同他那个时代的此类理论进行了斗争。但是，他的同代人荀子则把儒家的人性善看成是艺术品，不是神造的，而是人自己造的——表现为政治，就是：“神是民心的表现”——绝对的悲观主义者杨朱则认为，忍受生与摆脱死的恐惧是智慧的最后结论，也不同于孟子（《淮南子·论训》：“全性保真，不以物累形，杨子之所立

① Fr. 库恩：《柏林科学院论文集》，1914年4月。——原注

也，而孟子非之”——汉译者按）。神意“不常驻”，常被作为善人忍受苦难的理由（《老子道德经》第七十九章：“天道无亲，常与善人”——汉译者按）。司马迁——其父似乎是一位道家[①]——将他那时期敌对的士大夫学派进行了分类，划成6家：1．玄学家：以天文学为基础的阴阳思辨；——2．墨家（墨子及其学派）：受神秘主义影响，主张生活方式绝对简朴，包括帝王的生活方式和薄葬；——3．字义解释与概念实在论的语文学家（名家）继承了辨学家时代的传统，比较地不问政治）；——4．法家：威吓论的代表（后期的代表是崔寔，参见上文）；——5．道家（后面讨论）；——“士学派”，即儒家，这也是司马迁自报的家门。

早期儒教的悲歌[②]

司马迁毕竟是站在儒教的立场上来看问题的，尽管后来从许多方面看似乎都不合乎经典，他很推崇后来成了仙的黄帝（类似道家）[③]。他的宇宙起源论（五行论）显然来自占星术。正统儒家大概会赞同他对财富的评价和这样的观点：只有富人才能正确地遵循礼仪，但是，他们对推崇商业营利手段的作法深为反感[④]。他们中某些人对宿命论的“天命”并不表示怀疑：有德之人饿死的事是众所周知的（《史记·伯夷列传》：“或

① 参见沙旺的编辑前言第XIII页。——原注
② 在原书第6章的目录中，此节自第455页开始，但该页未分段，姑按作者行文划在此处。——译注
③ 埃德金斯：《黄帝在早期道教中的地位》，《中国评论》第15卷第233页及以后几页。——原注
④ 参见沙旺前引书附录第2段班彪的评论。——原注

曰：‘天道无亲，常与善人。’若伯夷、叔齐，可谓善人者非邪？积仁絜行如此而饿死！且七十子之徒，仲尼独荐颜渊为好学。然回也屡空。糟糠不厌，而卒蚤夭。天之报之善人，其何如哉？盗跖曰杀不辜，肝人之肉，暴戾恣睢，聚党数千人横行天下，竟以寿终，是尊何德哉？此其尤大彰明较著者也。若至近世，操不执，专犯忌讳，而终身逸乐，富厚累世不绝。或择地而蹈之，时然后出言，行不由径，非公正不发愤，而遇祸灾者，不可胜数也。余甚惑焉，傥所谓天道，是邪非邪？”——汉译者按）汉代的碑文也提供了类似的内容[①]。这种态度毕竟还是成问题。英雄主义“无用”，这符合后世的学说，但根子还在孔夫子那儿。然而即一切——遭受宫刑的司马迁就是这样诲人的——，道德被说成“自我目的”，另一方面又有意造成直接教育君王的效果，这些很难说是合乎经典的。相反，司马迁的大家手笔所运用的编年史书的绝对平和的笔调，则十分出色，符合孔子本人的实践。最富正统儒教气质的是《报任安书》，这是因政治嫌疑而受宫刑[②]的司马迁被起用后写给他在

① 《亚洲丛刊》第10卷第14期（1909年）第33页上，沙旺的文章中引了汉代（公元25年前后）的墓志铭，对一位早逝男子的悼文：“生活无可指摘而又未受到表彰之人，古来有之”（例）。“彼将永垂不朽”（参见司马迁）。“彼将荫萌子孙”（这是一种古老的世袭卡里斯马概念，与前面提到的新的观点不同）。“彼已赴黄泉。”

公元405年的墓志铭：

“凡朱者必死。”完人无个人的特征（与道一致，参见第7章，是庄子的影响吗？）。

表扬了得意淡然、失意泰然的风度（第36页）。得意来自“正直”、“孝顺”、“守孝”。

但总的说来：

“上苍不闵，彼疾贵而死。”——从未提到神，没有后世那种无可奈何的乐观主义。——原注

② 由于祖先崇拜，这对于中国人是一种可怕的不幸。——原注

狱中的朋友任安的信，任安曾（徒劳地）争取司马迁的帮助[1]：

他实际上不能（或不愿）帮助任安（免得为自身带来风险）。但是，“长逝者”的魂魄[2]会保留对他（司马迁）的愤怒（《报任安书》：“则长逝者魂魄，私恨无穷”——汉译者按）（就是说，会伤及他）。因此，他想对任安讲明理由。“何则？士为知己者用”（地地道道的儒家观点）。但他没有着手探讨不幸者（任安）的命运，而是只讲了自己的不幸：宫刑。写信人是怎样自拔的呢？信中说，最重要的有下面4点：1．不辱没自己的祖先；——2．不侮辱自己的人格；——3．不损伤理智和尊严，最后——4．不破坏对于每个人都适用的规则（《报任安书》：“太上不辱先，其次不辱身，其次不辱理色，其次不辱辞令，其次诎体受辱，其次易服受辱，其次关木索、被箠楚受辱，其次剔毛发、婴金铁受辱，其次毁肌肤、断肢体受辱，最下腐刑，极矣。”——汉译者按）。他，写信人，要通过他的书来洗刷耻辱。

如果说，全信有点使我们想起阿贝拉那些用冷峻的教训伤害了我们感情的致海路易的信中的话（大概也出自类似的理由！），那末，（《报任安书》中——汉译者按）对人与人之间关系的这种冷静的调节则是真正的儒家的作法。即使有违于我们的感情，我们也不愿忘记，上一章结尾时引用的那些堂而皇之的文献本身都是体现了儒家的精神的。司马迁复述的始皇刻

① 参见沙旺的《司马迁》第1卷附录1，第CCXXVI页及以后几页。——原注

② 不死信仰似乎不合乎经典　这里只是鬼神信仰问题。——原注

石[①]把反“理性”的行为说成是卑贱的，他（以及儒家）的解释则是：只有通过学[②]与知才能引导人们如何合乎理性地去做事。“知”——指通过经典的学习获得传统与经典规范知识——是儒教中最重要的词，必须看到，这正是儒家同中国其他世界观体系的区别。

儒教的和平主义本质

儒教的“理性”是一种秩序的理性主义：陈季同（1877年清朝留学生）说：“宁作太平犬，不作离乱民”[③]。

如这句名言指出的，儒教理性正因为如此才具有本质上和平主义的特征[④]，这种性质在历史上逐步升级，直到乾隆皇帝在明史中写下这句话[⑤]：“惟使生灵免遭涂炭者可治天下”。因为，“天意难测，唯理相助”〔《御批通鉴纲目》明太祖洪武二年条，同孟子的“不嗜杀人者能一之”（《孟子·梁惠王上》）相似——汉译者按〕。这是统一帝国发展的最终产物，当年，连孔子都要求，把为被杀害的双亲、兄长和友人报仇作为大丈夫的义务（《礼记·曲礼上》：“父之仇，弗与共戴天；兄弟之仇，不反兵；交游之仇，不同国。”）。这种伦理现在成了和平主义的、入世的伦理，并且仅仅是畏惧鬼神而已。

---

① 沙旺编的《始皇帝传》（《史记·秦始皇本记》第166页。——原注

② 前面刚刚引用过的汉代碑文中有这样的赞誉。——原注

③ 《中国与中国人》，德文本由A.舒尔策译（1896年）第222页。——原注

④ 据说孔子本人声称不懂军事事务（《论语·卫灵公篇》：“卫灵公问陈〈阵〉于孔子。孔子对曰：‘俎豆之事，则尝闻之矣；军旅之事，未尝学也。’”——译注）。——原注

⑤ 《御纂〔批〕通鉴纲目》，德拉玛瑞译（巴黎1865年版），第20页上集中了许多类似的话。——原注

中国并不缺少关于鬼神的道义资格，相反，我们已经看到，同埃及一样，非理性的司法建立在从汉朝统治下发展起来的一种牢固信仰的基础之上：被压迫者的呼叫会招鬼神来复仇，特别是同那些逼人自杀、逼人忧苦、绝望而死的人复仇。这是官僚制与诉苦权在天上的理想化的投影，同样以这种信仰为基础，陪伴受害者那怒吼的民众的（真正的或所谓的被压迫者的陪伴）巨大力量，能迫使任何当官的让步，特别是在歇斯底里的群众要自杀的危险形势下。一个官大人打死了他家厨房里打下手的小子，迫于民众的压力，他被处以死刑（1882年）[①]：有这种功能的鬼神信仰是中国惟一的，但是，却又是十分有效的正式的民众大宪章。不过，鬼神也监护各种形式的契约。它们拒绝监护强制性的或不义的契约[②]。道德的合法性，不仅从总的态度上，而且具体地受到泛灵论的保障。但是，所缺少的是：一种救世宗教的有条不紊地指导生活的核心力量。这种短缺的后果，我们还要进一步认识。

王容芬译

① 贾尔斯：《中国与中国人》；纽约1912年版的第105页。——原注

② "强制性的契约是无知的，因为鬼神不监护它们"，这种观念古已有之，见E.H.帕尔克的《古代中国简史》伦敦1908年版第99页。——原注

儒教与清教[①]

也许只有说清楚儒教理性主义——这个名称它当之无愧——同地理上、历史上距我们最近的新教理性主义之间的关系，才能最有的放矢地把前面讲过的观点同我们的观点联系起来。在判断一种宗教代表的理性主义阶段时，有两个彼此有多方面内在联系的标准。第一个是宗教脱掉巫术的程度；第二个是宗教将神同世界的关系以及与此相对立的宗教本身同世界的伦理关系系统地统一起来的程度。

联系第一个标准来看，体现出各种鲜明特点的禁欲的新教是最高的阶段。它的最鲜明的特征是根除了巫术，甚至在圣礼和符号的升华形式中，也原则上根除了巫术，以至于严格的清教徒本人为了破除“迷信”——亦即对任何巫术性质的处置的信赖——，能够不拘任何形式埋葬亲人、爱人的尸体。只在这里才完全贯彻了世界的彻底脱魔。这并不意味着摆脱了我们今

① 选自 Max Weber: GESAMMELTE AUFSÄTZE ZUR RELIGIONSSOZIOLOGIE I. J.C.B. MORE (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN 1920。标题有所改动，译者在译文中随行加了一些注释，未予说明，为读者便于区分起见，编者以“汉译者按”一一予以标明。——编注

天习惯地叫作“迷信”的东西。女巫审判甚至在新英格兰也交了红运。但是，儒教未能从积极的救世作用这一面来触及巫术，清教则视一切巫术为恶魔般的东西，相反，理性的伦理的东西——遵循神的戒命的行动，才是有宗教价值的，这种行动只能来自信神的心态。通过阐释，这一点大概已经很清楚了：在时占师、地相占卜师、水占师和气候占卜师统治下的异端教义（道教）的魔园中，现代西方式的理性经济与技术受到了绝对的排斥，原因在于那种关于世界联系的奥生而又玄奥的宇宙一体论的观念，在于没有任何自然科学的知识——之所以没有，部分是那种基本力量的原因，部分是其结果——，在于俸禄制，在于巫术传统的支持——异端教义热衷于这种传统的谋利机会。维护这个魔园却属于儒教伦理最私秘的倾向。但是，内政的理由也参加了进来，并且阻止了儒教势力的每一次崩溃。

与儒教伦理对待地上事物的不偏不倚的立场极度对立的是，清教伦理把这些放进了对“世界”的强烈、庄严的紧张关系中。任何一种用理性的（伦理的）要求对待世界的宗教，都会在非理性的某一点上陷入一种紧张关系之中，对此，我们马上还要详细讨论，这种紧张在每一种具体的宗教中都从完全不同的方面开始，因此紧张的种类和程度也各各不同。这在很大程度上取决于形而上学的希望方式所指出的个别宗教的救世道路。需要注意的是：宗教贬低世俗价值的程度并不等于世俗实际上被拒绝的程度。

正如我们已经看到的，那种把对现世的紧张关系，无论在宗教对现世的贬低还是从现世所受到的实际拒绝方面，都减少到最低限度（在意图上）理性的伦理，就是儒教。现世是一切

可能的世界中最好的世界，人性本善，人与人之间，就如事物与事物之间一样，只有程度的差异，原则上则都是平等的，无论如何都能遵循道德规则，而且有能力做到尽善尽美。根据古代经典作家的看法，哲学—文学教育是自我完善的普遍手段，经济供应不是一切不德行为的惟一根源。这种不德，尤其是政府的不德，是一切从（纯粹按巫术理解的）鬼神不宁中产生的祸乱的根本原因。正确的救世之路是适应世界永恒的超神的秩序：道，也就是适应由宇宙和谐中产生的共同生活的社会要求，主要是：虔敬地服从世俗权力的固定秩序。对于具体的个人来说，与此相应的理想就是把自己改造成为一种各方面和谐平衡的人，改造成大宇宙的缩影。儒教理想人——君子的“优雅与尊严”表现为履行传统的责任义务。在任何生活状况下仪态得体、彬彬有礼，是（儒教的）核心之德，是自我完善的目标。达到这一目标的适当的手段是，清醒、理性的自制和压抑任何通过不论什么样的激情来动摇平衡的作法。除了摆脱野蛮和无教养状态以外，儒家不希图任何解脱，他所期待的道德报偿是：今世长寿、健康、富贵，身后留个好名儿。同真正的古希腊人一样，儒家也没有任何伦理的先验寄留，没有超凡的神的戒命同被造物现世之间的任何紧张关系，没有对来世目标的任何向往，没有任何原恶概念。谁遵循为人的平均能力设置的戒命，他就无罪了。哪里有这种不言而喻的前提，基督教传教士要想在那里唤起有罪感只能白费力气。一个受过教育的中国人会断然反对永远被“罪”牵制。另外，“罪”这个概念使任何一位高贵的知识分子有一种难堪的、有失尊严的感觉，通常用惯用词、封建词汇或带有美学色彩的词汇来代替（如“不正派”或“不体面”等）。当然，也有罪这一说，但这在伦理方

面指冒犯了传统的权威：双亲、祖先、职务等级制里的上司，也就是说冒犯了传统势力，另外则指对传统的风俗、传统的礼仪，最后还有固有的社会习惯里巫术式的危险的大侵害。凡此种种，彼此同等："得罪！"相当于我们在冒犯社交惯例时说的"请您原谅"。禁欲与冥想，苦行与遁世，在儒教里不仅是闻所未闻的，而且还受到鄙视，被看成是寄生虫般的懒惰。任何形式的教团与救世信仰不是直接遭迫害、被禁绝，就是被小看为近乎私事，同古代俄尔甫斯教[①]神甫在高贵的希腊人那里遭受的待遇相似。这种绝对地肯定世界与适应世界的伦理的内在前提，是纯粹巫术信仰的不间断的延续，从靠自己的人格素质能使鬼神品行端正、风调雨顺的皇帝的地位开始，到作为国教与民间宗教信仰基础的祖灵崇拜，到非正式的（道教的）巫术疗法以及其他残存的泛灵论的鬼神约束形式和人类崇拜、英雄崇拜职能神信仰形式。同有教养的古希腊人一样有教养的儒家内心也存有同样的怀疑论和间或被神制服的心态的混合物。生活方式受到儒教影响的中国民众怀着不可动摇的信念站在巫术观念这一面。对于彼岸，儒家会像老浮士德一样说："谁眯缝着眼往那儿瞧，他就是傻瓜……"——但是，同老浮士德一样，儒家也不得不留有余地："但愿我能把巫术逐出我的小路……"即使古代中国所谓的最有教养的高级官员，也会对随便什么无聊的奇迹陡然起敬，绝少犹豫。从来没有出现过同"人世"的紧张关系，因为，就我们的回忆所能追溯的，根本没有一位提出伦理要求的超凡的神的伦理预言。至于"诸神"也提出要

① 俄尔甫斯教，希腊秘传宗教之一，出现于公元前6～4世纪，认为人具有"属天"的神性和"属地"的魔性，信仰因果报应和灵魂转生，信教的目的在于摆脱魔性，增加神性。——译注

求——主要是要求忠于契约——并不能代替提出伦理要求的超凡的神的伦理预言。因为诸神所提的，只涉及在他们保护之下的个别责任义务，——誓约一类的东西，——根本不是从精神上塑造个人自身及其生活方式。处于领导地位的知识分子阶层：官员和候补官员，坚决支持维护巫术传统，特别是泛灵论的祖孝，把这种孝作为不受干扰地维护官僚制权威的绝对要求，他们镇压了一切由救世信仰引起的动乱。除了道教的占卜术和圣礼恩宠以外，惟一被视为和平主义的、没有危险的救世宗教而受到宽容的是佛教僧侣的救世宗教，这种宗教在中国的实际作用是通过丰富精神的幅度创造一些情趣浓厚的内向性——我们在后面还将述及——，再就只是巫术的圣礼恩宠和强化传统的仪典这进一步的根源了。

前面已经说过，这样一种知识分子伦理对于广大民众的作用只能是有限的。首先，受教育的差异、地域差异，尤其是社会差异极大。满足需要的手段是传统主义的，直到近世，仍然盛行以物易物，这种自然经济式的自给自足在比较贫穷的民众层中是通过一种世界上其他任何地方都不曾有过的令人难以置信的登峰造极的节俭（指这个词的消费含义）来维系的，只在排除了同儒教君子理想的任何内在联系的生活水平上才是可能的。在中国也同在全世界一样，只有统治阶层的姿势和外在态度的形式才是普遍接受的对象。受过教育的阶层对民众的生活方式的决定性影响，极有可能首先是通过某些消极的作用实现的：一方面完全抑制了预言宗教意识的产生；另一方面，又广泛地消除了泛灵论的宗教信仰中的所有狂热的成分。人们有时喜欢称之为中国人的种族素质的那些特点中，至少有一部分是由此决定的，我们不得不认为，有这种可能。今天，肯定有确

切数量的专家无法比较肯定地说出，生物“遗传因素”的影响究竟有多大。对于我们，重要的却是一项非常容易做的、并且已被著名的汉学家们证实了的观察：越是追溯历史，中国人及其文化（在那些对于我们西方十分重要的特点上）就越像我们这里的情形。无论是古老的民间信仰、古代的隐士、《诗经》中最古老的民歌、古代的战争国王、哲学学派的对立、封建主义，还是战国时期资本主义发展的萌芽，在我们眼中同西方现象之间的亲缘关系，似乎远远胜过同儒教中国文化的各种被视为独特的素质之间的关系。许多被津津乐道的中国文化固有的特征或许是单纯历史决定的文化影响的产物，应当考虑这种可能性。

研究这些特征时，社会学家依据的主要是传教士们提供的文献，这些文献当然具有同我本人极不相同的价值取向，但毕竟蕴藏着相对可靠的经验数据。文献中一再提到几种观察：中国人显然没有欧洲人今天赋予了特殊含义的“神经系统”；无限忍耐和克己复礼、顽固的习惯、对于单调无聊的生活绝对麻木不仁、无休止地工作的能力、对不习惯的刺激反应迟钝，这在知识界中也相当典型：所有这一切似乎是一种很好地、容易理解地结成的统一体。但是，在其他方面又存在着似乎很尖锐的对立。中国人非常惧怕未知的和不能直接看到的东西，这种恐惧超出了正常的范围，表现为无法打消的怀疑，他们还排斥或者根本没有关于不算太近的东西或不是直接有用的东西的知识。这些作法似乎同那种对如此虚幻的巫术骗局的善良无边的轻信形成了强烈的反衬。还有一种现象，就是在实际生活中往往严重缺乏同情心，即使对个人最亲近的人，也缺乏恻隐之心，这同社会团体的伟大强韧的团结似乎也形成了一种明显的

对立。未成年的子女得不到爱怜，根本没有权威（这似乎很典型），如果真是这样，那么，同成年子女对待双亲的绝对服从和拘泥于虚礼的孝道似乎很难统一起来。同样，那种——我们还要一再说的——世上绝无仅有的不诚实（举例说，就连对自己的法律代理人也不诚实），同诸如日本一类的国家比较而言，相对来说，似乎很难与批发贸易中商人的那种显然十分值得注意的可信赖性统一起来（零售贸易似乎很少知道什么叫可信赖性，“固定价格”即使在本地也常常是假的）。中国人彼此间典型的不信任已为所有观察者所证实，同清教诸教派中对信徒的诚实品质的信赖成为鲜明的对照，即使在宗教团体以外，也可以信赖清教徒的诚实。最后，精神物理学面貌的统一性和不动摇性，同经常报导的中国人那种没有——无论如何，不像大多数特征那样——从外部通过规范调整过的生活方式的种种特点的不稳定性，形成了鲜明的对比。更尖锐点儿说，缺少一种“由内心”、由随便什么独立的中心立场出发进行调整的生活方式的统一性，这同那种由无数惯例产生的约束形成了显明的对照。如何解释这一切呢？

没有歇斯底里的禁欲及与此类似的宗教信仰形式。对于一切麻醉品崇拜，虽然说不上全面禁绝，但也相当普遍地禁止了。这些对于一个人类群体的神经结构与心理结构不会毫无影响。在使用麻醉品方面，中国人自从天下太平（相对于战国时代而言，指秦统一——汉译者按）以来，（相对于古代男子聚会所和诸侯宫廷用的酒宴的作用来讲）属于那种（相对）“未醉”的民族。麻醉与放纵的“着魔”剥掉了一切卡里斯马式的神圣评价，只能被视为受恶魔控制的征候。除了用作基本供品外，儒教排斥使用酒类饮料。中国下层老百姓饮酒的事其实也

不罕见，但这改变不了差别的相对意义。被视为典型的中国麻醉品的鸦片却是近世才输入中国的，而且，众所周知，是不顾统治阶层最强烈的抵制通过战争由外部强加给这个国家的。鸦片的作用是麻木销魂，这正是“无为”路线的延续，而不是英雄的陶醉或积极的热情奔放。古希腊人的涵养并未阻止柏拉图在《斐德罗篇》中把一切伟大的东西都视为美好的疯狂状态的产物。在这方面，无论是罗马的官僚贵族——他们把“销魂”译为“迷信”——在理性主义，还是中国的受过教育的阶层的理性主义，所想的都（同柏拉图）完全不同。“百折不挠的性格”和冷漠感也许在某种程度上同中国人的宗教信仰中完全没有酒神成分有关，这是官僚制有意识地使祭祀保持清醒的结果，中国人的宗教信仰中没有、也不应该有任何一点使灵魂失去平衡的东西。任何过度的激情，特别是愤怒，即“气”，都造成恶魔之力，因此，人们每遇到苦难，总要先问：这是哪一种“气”？泛灵论的巫术虽然为有教养的人所不屑，但却得益于（它本身的）正式祭祀的性质，因此是惟一的民间宗教信仰形式。对这种信仰形式的维护，决定了对任何革新的传统畏惧，因为革新会招来恶魔，会使鬼神不宁。正是这种传统畏惧，说明了中国人为什么最容易轻信这些东西。认为疾病和不幸是得罪了神的征兆，这是维护巫术信仰的产物，只能有利于在一定程度上抑制面对苦难往往从救世宗教的共同体感中产生的导致奥秘反应的感觉，这种感觉在印度一直有力地控制着民间伦理。中国人能够非常冷酷地控制博爱之心，甚至对骨肉同胞的关系，这些同谨小慎微和对鬼神的自私的敬畏结合起来，就是结果。

数不胜数的礼仪枷锁卡着中国人从胎儿到死祭的生活。琐

碎之极，尤其是一切细节都得信守不渝，简直到了无以伦比的地步。这些礼仪约束构成了民族学研究的一大宝库，W. 格鲁伯的研究就充分利用了这一宝库。其中一部分显然来源于巫术，特别是驱邪术。另一部分则成为道教和还要进一步讨论的民间佛教的包袱，这两种宗教在民众的日常生活领域中留下了深深的足迹。但是，生活中也留下了十分重要的因袭和礼仪性质的残余：按照礼仪提出问题，按照礼仪回答问题，提出建议不能不拘礼仪，拒绝建议要以一定的礼仪形式婉言谢绝，礼仪性质的拜访、馈赠以及致敬、慰问、贺喜等，都远远超出了诸如西班牙（受到封建的也许还有伊斯兰教的影响的）古老的农民传统内部直到现代初期仍然保持着的东西。在身姿与“仪容”方面，总的来说，即使无从考据，人们也认为，儒教是主要来源。儒教的“礼”的理想并不总是以风俗的方式来施加影响。这种礼的理想所作的美学式的冷冰冰的控制，把一切从封建时代流传下来的责任义务，尤其是乐善好施的义务，都变成了僵化的符号仪式。另一方面，神灵信仰又把宗教同胞更加紧密地团结起来，非常可悲的不诚实，无疑，部分地是世袭制国库主义的直接产物，这种国库主义在任何地方都带来了不诚实，例如在古代埃及，因为埃及同中国的征税过程很相似：突然袭击、拷打、姻亲间的救助、受催逼者的哀号、勒索者的畏惧以及（双方的）妥协，——除此之外，无疑也是儒教中传统礼仪的非常独特的祭拜的产物。另一方面，没有那种把一切商业活动都烙上了“人们吹捧谁？”[①]这句台词儿的活灵活现的封

① 这是法国18世纪作家博马舍的著名喜剧《塞尔维亚的理发师》第3幕第11场中的一句台词。在这里的意思是“欺诈”。——译注

建本能，能够从公行的受到垄断主义保护的、高贵的、有教养的外贸等级的利益状况的服务条例中，发展出一种备受儒教赞誉的商业的可信赖性，如果真是这样，那么这种可信赖性主要也是从外部积累起来的，而不像清教伦理中那样是从内部发展起来的。

然而，这完全适用于（中国的）各种伦理品质。

真正的预言按照一种内在的价值尺度制定出生活方式的系统的指南，它把“世界”看成可以按照规范从伦理的角度塑造的物质。儒教则相反，是从外部适应“世界”的条件。在自己的生活方式中只以必要的适应程度调适得尽善尽美的一个理性化了的个人，并不是一个系统的统一体，而是各种有用的具体素质的组合。在中国的民间信仰中，相信一个人有许多灵魂的泛灵论观念的延续，几乎可以说是这种事实的象征。如果没有各种超现世的追求，那么，自身面对现世的力量也就不足了。于是产生了民众的驯化和君子的良好举止。但是，这些赋予生活方式的格调只能以本质上消极的因素为特征，而不能产生对内在的统一的追求，我们把这里说的追求同“人格”这个概念联系起来了。生活一直是一连串过去的事情，而不是被井井有条地置于一种先验的目标下的整体。

这种社会伦理立场同全部西方宗教伦理的对立是无法消弥

的。从外表看，托马斯主义[①]和路德主义[②]的某些家长制的教派似乎显示出同儒教的某些相似之处，但是，这只是表面现象。因为没有任何一种伦理，能够像激进的现世乐观主义的儒教体系那样，坚定不移地彻底消除现世同个人超现世的规定之间悲观的紧张关系。

这种伦理中根本没有自然与神、伦理的要求与人类的不完备、今世的作为与来世的报应、宗教义务与政治社会现实之间的任何一种紧张关系，因此也没有任何一种不通过单纯受传统与习惯约束的精神势力来影响生活方式的理由。影响生活方式的最强大的力量是以鬼神（祖灵）信仰为基础的家孝。孝，最终使我们已经看到的宗教联合体仍旧十分强大的团结和以前提到的社会化为合作社的方式得以实现，并对它仍加以控制，这里所说的合作社可以被视为拥有劳动分工的扩大的家庭企业。这种牢不可破的团结本身完全以虔敬为动力，而真正的中国经济组织的势力范围正是这些靠孝来调节的个人联合体的势力范围。清教伦理导致了被造物任务的客观化，与此截然相反，中国伦理在自然成长起来的个人联合体（或并入、模仿这种联合体的组织）的天地里发挥了最大的动力。在清教中，对超凡的

① 中世纪基督教神学家托马斯·阿奎那学说的总称，主张哲学为神学服务，认为以理性真理为本的哲学同以“启示真理”为本的神学不应有矛盾，因为一切真理都出自同一位上帝，但“启示真理”是第一真理和终极绝对真理，故“启示”高于“理性”，神学高于哲学。——译注

② 基督教新教改革家马丁·路德的神学学说，确认《圣经》是信仰的惟一准则，强调因信称义：人在受造时固有的正直本性已因始祖堕落而无法恢复，人已无力自动行义，只有靠信仰耶稣基督才能得救，有这种信仰的人虽然仍是罪人，但在上帝眼里已是义人，不再被追究罪责。路德主义还强调上帝的仁慈，因而把拯救论作为中心，并认为上帝让其子基督代人受难，已经拆除了神人之隔，故信徒凭着“信”可以直接同上帝交流。——译注

彼岸的上帝的宗教义务把同周围人——包括在自然的生活秩序中与他关系最密切的人，而且正是这些最亲近的人——的关系，仅仅评价为超出了有机生命关系的信念的表达手段。反之，虔诚的中国人的宗教义务却仅仅表现为在有机形成的个人关系内部发挥自己的作用。孟子反对“兼爱”，因为这样一来，孝和义就被消灭了：既无父又无兄是禽兽的特征（《孟子·滕文公下》：“杨氏为我，是无君也，墨氏兼爱，是无父也。无父无君，是禽兽也。”——汉译者按）一个信奉儒教的中国人要尽的义务的内容，无论何时何地，都是对那些通过现存的秩序与之接近的具体的活人或死人的虔敬，从来不是对某位超凡的神的虔敬，因而也不是对某项神圣的“事业”或“理想”的虔敬。至于“道”，既非事业，亦非理想，仅仅是约束人的传统主义礼仪的体现而已，它的戒命不是“行动”，而是“空”。客观化的人事关系至上论的限制倾向于把个人始终同宗族同胞及与他有类似宗族关系的同胞绑在一起，同“人”而不是同事务性的任务（活动）绑在一起，作为客观化的理性化的限制，这对于经济思想无疑具有十分重要的意义。正如全书所要指出的，这种限制恰恰同中国的宗教信仰方式关系极为密切，同宗教伦理理性化的限制关系极为密切，处于统治地位的受过教育的阶层为了维护自身的地位就要把握住宗教伦理理性化的限制。在中国，一切信任，一切商业关系的基石明显地建立在亲戚关系或亲戚式的纯粹个人关系上面，这有十分重要的经济意义。伦理宗教，特别是新教的伦理与禁欲教派的伟大业绩就是挣断了宗族纽带，建立了信仰和伦理的生活方式共同体对于血缘共同体的优势，这在很大的程度上是对于家族的优势。从经济角度看，这意味着将商业信任建立在每一个个人的伦理品质

的基础上，这种品质已经在客观的职业工作中经受了考验。儒教中习以为常的不正直的官方独裁以及死要面子的独特含义造成的后果是尔虞我诈，是普遍的不信任。由于中国没有任何测度方法，所以从经济角度来看，对这种后果的估计只好高一些。

儒教及儒教中拜“富”的思想本来有可能有利于制定相应形式的经济政策措施（我们看到，西方面向世俗的文艺复兴运动就是这样做的）。但是，恰恰在这里可以看出与经济思想相比之下经济政策的意义的限制。物质福利在任何时候、任何文明国度里都没有受到如此强调，被当成终极目标。[①]儒教的经济政策观念比较符合我们这里的“财政学家”们的观念。儒家司马迁就强调要充分利用财富，包括经商取得的财富，本人写了一篇关于“贸易平衡”的论文（《史记·平准书》——汉译者按），这是最古老的中国国民经济学文献。[②]经济政策走马灯似地变换，一会儿采取国库主义的措施，一会儿又采取自由放任的措施，无论如何不是有意反理财学的。同中国一样，商人在我们这里，无论中世纪还是今天，都为文人们“不耻”。但是，靠经济政策造不出资本主义的经济思想，战国时代商人的货币收入是国家供应商的政治利润。庞大的矿山徭役是为了寻找黄金。在儒教及其像基督教一样根深蒂固的伦理同资产阶级的生活方法论文间没有过渡的中间环节。这是至关重要的，清教违心地创造了这种生活方法论。这种“自然”的反转，仅仅在头

① 除了前面讲的，还可参见德·格鲁伯的《中国的宗教》第130页，纽约1910年。——原注

② 再版的沙旺编的《史记》第3卷第30章。前面也提到过这篇论文，可以参照。——原注

一眼粗看上去时是罕见的、似是而非的，它所能给我们的教益是效果与意愿的悖论：这就是人与命运（命运是与人的意图相对的人的行动的后果）的含义。

清教是一种（同儒教）根本对立的理性地对待世界的模型。我们在前面已经看到，清教并不是一个完全清晰的概念。"清纯之教"最初的本意实际上主要指：为了上帝的荣誉而清洗了道德堕落的成员的基督圣餐共同体，不管是以加尔文主义为基础，还是以浸礼会教义为基础，也不管其教会体制是偏重于教会会议制，还是偏重于公理制的。[①]在广义上，则可以把清教理解为道德严格主义的、基督教禁欲主义的一般信徒共同体，包括从圣灵神秘主义发端的浸礼会派、孟诺教派、贵格派、禁欲的虔敬派和卫理公会派。与儒教模型相比，这种模型的特点是：尽管清教采取了拒世的形式，或者恰恰由于采取了这种形式，但它却是出世的反面：即世界理性化。在上帝面前，被造物的堕落并无区别可言，所以，人本身都是邪恶的，在道德上绝对有缺陷，世界就是盛罪恶的容器。适应它那些毫无价值的习惯就是堕落的标志。儒教所谓的独善其身是亵渎神明、神化被造物的思想。财富及沉湎于享受财富，是典型的诱惑；吹嘘人的哲学和文化教养是有罪的被造物狂妄；对巫术的鬼神强制、神灵强制的信任不仅是可鄙的迷信，而且是对神的肆无忌惮的亵渎。一切使人联想到巫术的东西，任何礼仪主义和教士权力的残余都被根除了，大多数禁欲教派起码没有一个拿薪水的职业牧师。在贵格派的明亮的小集会厅里，没有宗教

① 基督教新教教会体制的一种，以每一堂区的会众为教会的独立单位，不设教务行政上的各级总机构。每个教堂的会众以民主的方式直接选聘牧师管理教会。各教堂的具体制度也有会众自行决定。——译注

标志的任何一点最后的痕迹。

人从天性上说都一样有罪，但是，他们的宗教机会并不一样，而且大不一样，不仅一时不一样，而且最后也不一样。其理由，或是直接依据毫无理由的预定论[1]（如加尔文教徒、方化了的浸礼会教徒、怀特菲尔德[2]的卫理公会教徒以及改良虔敬派教徒就信仰预定论）；或者依据他们在圣灵的精神天赋方面的不同的素质；或者依据不同的思想强度，亦即他们追求获得旧虔敬派认为至关重要的皈依行动、“忏悔苦斗”、“突破”或诸如再生之类的境界所取得的不同的成绩。在这些差别中，一位超凡的神的天命和毫无道理的、并非应得的“自由”恩宠总是支配着一切。因此，预定论信仰虽然仅仅是这种达人宗教信仰的一种教条形式，然而却是始终如一的最坚定的形式。在永灭人群中，只有少数人应召得救，不管这种得救是根据预定论永远只为他们规定的，还是虽然大家都有机会（例如贵格派教徒认为，非基督徒也有机会），但只有一小批能够理解得救的人才能得救。根据某些虔敬派的教义，一生只有一次得救机会，其他教义（例如所谓的恩宠有期论，即神规定了人的悔罪得救时限的理论），则提供了一次一劳永逸的机会：——无论如何，人必须能力求证明，自己应该得救。一切都是为了得到神的自由恩宠，为了彼岸的命运，而此岸的生活不是苦海，仅

---

1) 加尔文教的神学教义，认为基督受死以行救赎，并非为全体世人，而只是上帝所特选的将被救赎者；世界皆决定于上帝的旨意，人是毫无能力的，尤其无能力解救自己；谁被上帝选召，谁被弃绝，都由上帝预先规定，与个人本身的行为无关。——译注

2) 怀特菲尔德（1714～1770年），英国基督教圣公会传教士，与卫理公会派的创始人约翰·卫斯理结为挚友，共同赴美洲传教。在北美殖民地“宗教大觉醒运动”和早期循道会运动中起了重要作用。后同卫斯理在布道问题上发生分歧而分道扬镳。——译注

仅是一个过渡而已。正因为如此，才需要高度重视这短暂的一瞬和在这瞬间发生的一切，用卡莱尔[1]的名言来说，就是："在你降生之前，悠悠千载已逝，今后的悠悠千年正沉默地等待着，看你如何开始你的一生。"这并不是因为，一个人可能通过纯粹属于自己的成就来实现永远得救。这是不可能的。而是因为，个人只有通过觉悟到自己短暂的一生对超凡的神及神的意志的核心统一关系，即在"圣化"之中，才能分享得救的选召，特别是才能认识得救的选召。这种圣化又只能在神所喜欢的行动中，即在神的祝福所在的伦理行动中得到考验，例如各种积极的禁欲就都是这样。因此，个人只有成为神的工具，才能切实得到得救的确信。可以想象的最高的精神奖赏就以这种方式被置于理性的道德的生活方法论中。只有按照由某种统一的中心控制的牢固的原则生活，才是神所喜欢的。如果无拘无束地投身尘世会绝对偏离得救之路的话，那么，这个被造的尘世和被造的人类却恰恰是神的创造。他对尘世和人类提出特定的要求，（按照加尔文教的观点）他要把它们"变成他的光荣"，因此，不管这些被造物是何等堕落，他也要看到自己的荣誉在它们身上的实现，途径是用理性的秩序降服罪孽，并且尽可能消除苦难。"趁着白日，我们必须做那差我来者的工"[2]在这里变成了责任，这里所说的上帝交办的"工"，不是礼仪性的，而是理性伦理性的

---

1. 卡莱尔（1795～1881），苏格兰散文作家和史学家。——译注
2. 《新约全书·约翰福音》第9章："耶稣过去的时候，看见一个人生来是瞎眼的。门徒问耶稣：'拉比，这人生来是瞎眼的，是谁犯了罪？是这人呢？还是他父母呢？'耶稣回答说：'也不是这人犯了罪，也不是他父母犯了罪，是要在他身上显出神的作为来。趁着白日，我们必须做那差我来者的工；黑夜到来，就没有人能做工了。我在世上的时候，是世上的光。'"——译注

同儒教的对立昭然若揭，两种伦理都有自己的非理性系留：一个系于巫术，一个系于一位超凡的上帝最终不可探究的旨意。不过，从巫术中得出的结论是：为了避免神灵发怒，经过考验的巫术手段以及生活方式的一切传统形式都是不可更改的；传统是牢不可破的。反之，从超凡的上帝和邪恶的、伦理上非理性的、被造的世界的关系中，却可以得出这样的结论：传统绝对不是神圣的，从伦理上理性地征服世界、控制世界是不断更新的工作的绝无止境的任务；这就是“进步的”理性客观性。同（儒教的）理性地适应世界相对的是（清教的）理性地改造世界。儒教要求始终清醒地自我控制，维护各方面都完美无瑕的善于处事的人的尊严，清教伦理要求自我控制，则是为了把调整的标准有计划地统一于上帝的意志。儒教伦理把人有意识地置于他们自然而然地发展起来的或通过社会的上、下级联系而造成的个人关系中，它从伦理上神化了这些关系，也只是神化了这些关系。除了通过人与人之间、君侯与仆臣之间、上级官员与下级官员之间、父子、父兄之间、师生之间、朋友之间的个人关联造成的人间的忠孝义务以外，它不知道还有别的社会义务。相反，清教伦理虽然允许这些纯粹个人的关系在不同神作对的情况下存在，并从伦理的调节它们，但毕竟认为它们是可疑的，因为它们都是被造物。同上帝的关系，在任何情况下都比所有这些关系重要，必须绝对避免神化被造物的过于强化的人际关系。信赖人，尤其是信赖自然属性同自己最近的人，会危害灵魂。我们已经看到信奉加尔文教的富娜达·封·埃斯特公爵夫人，如果知道上帝（根据毫无道理的预定论）摒弃了她本人的近亲，她也会诅咒他们的。由此得出了两种伦理概念实际上非常重要的差别，尽管我们在它们的实际应

用中都称它们是理性主义的，尽管两者都得出了“功利主义”的结论。虽然不仅是从那种社会伦理立场，而且也从政治统治结构的固有规律性中，但主要还是从前者导致了中国对宗族制约的维系和政治、经济的组织形式完全系于个人关系的性质。这些组织形式明显缺乏理性的客观化和绝对的人际目的联合性，一开始就没有独立的团体，尤其在城市中，最后也没有完全客观地与目的结合起来的经济客观化的形式和企业形式。它们没有一样儿是纯粹中国特产[①]。一切共同体行动在中国一直是被纯粹个人的关系，特别是亲戚关系包围着，并以它们为前提，此外，也与职业方面的结拜兄弟关系有关。反之，清教则将所有这一切都客观化了，消化为理性的“企业”和纯粹客观的经营关系，并用理性的法律和契约代替了中国那种原则上万能的传统、地方习惯以及具体的官场上的任人唯亲。

另一个因素似乎更为重要。在中国，肯定现世的功利主义和对作为全面完善的道德的、万能手段的、财富的伦理价值的信念，同巨大的人口密度结合起来，把“精打细算”和寡欲提到了闻所未闻的高度。为了每一文钱都要讨价还价，算来算去，小商贩每天都要清点现金库存。据可信的旅游者报导，金钱和金钱利益似乎构成了土生土长的中国人私下里的话题，这在别的国度里实属罕见。然而，十分明显，从这种高度紧张的无止境的经济努力和那种往往很可悲的极端“唯物主义”中，并没有发展出至少在经济领域中作为近代资本主义前提的有计划的伟大经营思想。在中国，在那些过去的外来影响（如在广东人中间），或是今天不可避免地传播的西方资本主义的印象

① 关于“信用团体”的萌芽，参见前面的讨论。——原注

没有教给土生土长的中国人这种经营思想的地方，就始终不知道有这样的思想。过去（特别是在政治分裂时期），中国独立地产生了自己的政治资本主义、官厅高利贷和饥荒信用高利贷、批发利润以及产业领域的工作场所（包括较大的工场）等形式，这种工作场所在古代晚期，在埃及和伊斯兰教中也出现过，近来又出现了对发行人和收购商的普遍依赖，这些形式一般说来也没有我们中世纪后期就已出现了的“国内制”的严格组织。尽管存在着相当集中的国内贸易（和至少一度很可观的对外贸易），但是，并没有近代的、甚至中世纪晚期那样的市民资本主义：没有中世纪晚期，尤其是欧洲科学主义的产业“经营”的理性形式（参与近代机会的中国资本主要是官绅资本，即通过官厅高利贷积累起来的资本），没有欧洲式的经营组织的理性方法论，没有真正理性的商业信息服务组织，没有理性的货币制度，甚至没有达到埃及托勒密王朝时期所发展的货币制度的水平，只有法律制度的萌芽（独特的萌芽，但基本上是在技术不完备方面独特的萌芽），相当于我们的公司法、商业公司法、票据法和有价证券法，大量的[①]技术发明只有极少数被用于经济目的，最后，也没有真正有充分技术价值的商业的文书、计算和簿记制度。虽然中国几乎根本没有奴隶——这是大一统的结果——，但是，同地中海国家古代的情况十分相似，只是比它们距离近代资本主义“精神”和制度更为遥远罢了。中国尽管有形形色色的异端裁判，但是较之不宽容，起

① 诸如矿业经营落后（通货之灾的原因），炼铁不用煤（尽管据说有关于炼焦的知识）、把内河航运局限于传统的形式和路线的越来越多的航运限制等等，不能归咎于技术才干不足或发明者的天赋不足，中国人的四大发明已经透彻地证明了这一点。对那种落后状况起决定性作用的是风水、五花八门的占卜术、有利可图的诉讼费。——原注

码较加尔文清教的不宽容，有远为博大的宗教宽容，此外，还有广泛的物资交换自由、和平、迁徙自由、职业选择自由、生产方式自由以及丝毫没有对商人习气的厌恶：所有这些都未能让近代资本主义在中国出现。正是在这个典型的营利之国反倒可以研究：营利欲、高度甚至极端推崇财富以及功利主义的"理性主义"本身，都同近代资本主义了无缘份。中国的中、小商人（以及固守古老传统的大商人）虽然也同清教徒一样，把成功与失败都归之于神的力量，但是，中国人所归诸的，是他的（道教的）财神：成功与失败对于他来说，并不是恩宠地位的标志，而是具有重大巫术或礼仪意义的功或过的结果，因而可以努力通过礼仪"善行"得到补偿。中国人没有优秀的清教徒的那种受宗教制约的、中心的、内在的、理性的生活方法论，对于清教徒来说，经济的成功并非终极目标与自我目的，而是考验的手段。中国人缺乏抵制"世俗"的影响和印象的自觉的闭锁态度，清教徒则力求通过特定的单面倾向的意愿，像克制自己一样抵制"世俗"的影响和印象，这种抵制世俗影响和印象的闭锁态度压抑任何一种破坏任何理性的经营方法论的微小的营利欲，这种营利欲则是中国小商贩的行为特征。那种对自然的性生活[①]的奇特的限制和排斥，是严格的意志伦理理性化的产物，成为清教徒的习惯，都与儒家无缘，儒家对自由表露天然的情欲的节制，具有完全不同的性质。儒家慎独的出发点是保持外表仪态举止的尊严，是顾"面子"，其实质是美学的，基本上是消极的，"举止"本身并无特定内容，却被推崇，被追求。清教徒也讲清醒的自我控制，却有积极的目的：

① 路德维希·克拉格的论著中有关于这方面的很好的译注。——原注

有一定质的行为，除此之外，还有比较内在的东西：系统地抑制自己那种邪恶、堕落的内在的天性。彻底的虔信派信徒用簿记制定了抑制了内容清单，就连本杰明·富兰克林这样的追随者每天也要按照这份清单对照检查自己。超凡的全知的上帝注意中心的内在的态度，相反，儒家所适应的尘世则只注意优雅的姿态。儒家君子只顾虑表面的“自制”，对别人普遍不信任，这种不信任阻碍了一切信贷和商业活动的发展；与此相对的是清教徒对教友的信任，特别是从经济上信任教友的无条件的、不可动摇的正当性，因为它是受宗教制约的。这种信任足以使清教徒对世界和人类，包括身居高位的人，而且恰恰是这些人的被造物的堕落所持的深刻的、现实主义的、毫无敬意的悲观论，不致成为对于资本主义商业必不可少的信贷的障碍，而只能促使他清醒地权衡对手的（外部和内部的）客观能力，指望对手的稳定动机，这种动机对于奉行“诚实才是上策”原则的客观的商业目的是不可或缺的。儒家的语言是华美、客气的表示，有其自身的目的；清教徒的语言则是客观、简明、绝对可信的商业传达：“是，是；非，非。出此右者即为过”。儒家的“节俭”，在君子中受到等级制礼仪的严格限制，过度节俭，例如老子和道家的以神秘主义为前提的谦卑，受到儒家学派的反对，在中国小市民中间，这种节俭基本上就是农民把钱藏在袜筒里式的聚财。攒钱是为了确保葬礼和好名声，此外，也为了享受“有钱”本身的荣誉和快乐，如同全世界尚未从禁欲角度突破对待财富的态度的地方的作法一样。清教徒和佛教僧人一样，也认为占有本身是一种诱惑。清教徒的收入也同寺庙的收

人一样，是禁欲成功的副产品和标志，约翰·卫斯理说：我们别无选择（我们已经在前面读到）[2]——他是在明确地指出清教教派早就发现了的出世与营利有方之间的似是而非的矛盾之后说这话的——只能向人们建议：要笃信！“而这意味着”——不可避免的结果——“富起来”，尽管财富对于每一个笃信者的危险同对于寺庙一样明显。

正如从儒教的始祖那里传下来的明确的教诲所指出的，对于儒家来说，财富是能够高尚地，亦即合乎尊严地生活，并致力于自身的完善的重要手段，对于用什么手段来改善人这个问题的答案是：“富之！”。因为只有富了，人们才能“不失身份、合乎地位”地生活。对于清教徒来说，收益是不期的结果，但却是个人道德的重要标志，把财富用于个人消费的目的，则是非常容易崇拜被造物的对尘世的沉缅。孔子本人并不鄙视对财富的追求，但财富又似乎靠不住，会破坏高贵的心灵平稳。一切本来的经济职业工作都是庸俗的匠人的活儿。在儒家眼里，匠人即使借助他的社会功利价值也不能提高真正积极的尊严，因为，“君子不器”，就是说，他在适应世界的独善其身的过程中，始终是终极目标，而不是任何事务性目的的手段，这是至关重要的。儒教伦理的这个核心命题反对专业化，反对近代的专业科层和专业训练，尤其反对为营利而进行的经济训练。与这种崇拜被造物的原则恰恰相反，清教视证明世界和职业生活的特殊的客观目的为己任。儒家是受过文献教育的人，确切地说，是受过书本教育的人，是活灵活现的书呆子，他们既无军

---

① 约翰·卫斯理（1703～1791），基督新教卫斯理宗教创始人之一。——译注

② 指前面的论文《新教伦理与资本主义精神》。——译注

事的与经济的理性化活动的活力，又不像希腊人那样看重演讲、善长演讲。大多数清教派别当然都绝对精通圣经（圣经就是市民的法典和经营学），与此相反，他们都拒斥哲学与文学教育（尽管程度不等），即儒学的最高级的装璜，认为这样做虚度光阴，有害于宗教。经院哲学和辩证法，亚里士多德以及他的什么话，在他们眼里都是洪水猛兽，比如斯彭内尔[1]就宁要笛卡儿的以理性数学为基础的哲学，也不要它们。有用的实际知识，特别是经验自然科学的和地理学的方向、现实主义思维的冷静的明确性以及作为教育目的的专业知识，都是由清教界率先有计划地培植起来的，在德国，主要是由虔敬派完成的。这些知识，一方面是认识上帝的荣誉和上帝创造的世界天命的惟一道路，另一方面也是一种能够在职业工作中理性地把握世界并为上帝的荣誉竭尽绵薄的手段。儒教与清教都同希腊文化以及文艺复兴黄金时期的本质不相干，不过，各自的含义不同。

彻底地集中精力追求神所中意的目标、禁欲伦理的冷酷而又现实的理性主义、实事求是地进行经营管理的方法论思想、对非法的政治的殖民的、以追求君王及人们的恩惠而献媚为基础的掠夺和垄断的资本主义的厌恶、与此相反的冷静严格的合法性和日常经营的有节制的理性的活力、对最佳技术道路和现实的牢固性及目的性的理性主义的尊重而非对传统的技巧和古代手艺人的作品之美的欣赏，——所有这些都是典型的现代资本主义企业家不可或缺的“伦理”素质和诚实的劳动者的典型

---

1 斯彭内尔（1635～1705），德意志基督教神学家、著作家、虔敬派领袖 ——译注

的劳动意愿：——这种宗教系统化了的冷酷的功利主义有任何理性主义化的禁欲所特有的风格："在"世界中生活，而不是"靠"世界生活，有助于创造职业人阶层的优越的理性能力和"精神"，这些却为儒教及其适应世界的生活方式所不取，所谓适应世界，就是说：虽然理性，但都是由外向内，而不是像清教那样由内向外规定的。这种对立说明：单纯的冷静和节俭同"营利欲"和重财结合起来，还远不是典型的近代经济职业人阶层所谓的"资本主义精神"，也不能产生这种精神。典型的儒，用自己的或家族的积蓄来获取文化教育，通过科举，进而拥有上等人生活条件的基础。典型的清教徒挣得多，花得少，并且，出于禁欲主义的节约强制，将其所得作为资本重新积极地投入到理性的资本主义经营中，理性主义——对于我们来说，这是第二教义，包含在两种伦理的精神中。但是，只有以超世俗为方向的清教理性伦理才贯彻了入世的经济理性主义，这恰恰因为，后者与前者相近，也恰恰因为，对于清教理性伦理来说，入世的工作仅仅是追求超验的目标的一种表现。世界属于清教理性伦理，这符合天意，因为只有这种伦理是"为上帝及其正义而奋斗"的。由此，可见两种"理性主义"的根本区别：儒教理性主义意味着理性的适应世界；清教理性主义则意味着理性地把握世界。清教徒和儒家都"恬淡"，但是，清教徒的"恬淡"建立在一种强烈的激情的基础之上，正是这种儒家根本没有的激情鼓舞了西方的修士。在他们身上，西方禁欲的拒世态度与其另一面——把握世界的要求——不可分割地结合起来，因为这种要求是以一位超凡的神的名义向修士们提出来的，并进而以一种改变了的缓和的形式渗入了世俗界。没有什么比"天职"思想更同儒教的高尚理想相抵悟的了。"君

子”是美学价值。因此也不是某位神之“器”。真正的基督徒，完全的禁欲主义者——不管是出世的还是入世的——则舍此别无他求，因为他的尊严正在于此，因为他正想成为一种理性地改造世界和把握世界的有用的工具。

从一切迹象看，中国人有能力，甚至比日本人更有能力吸收在技术和经济方面都在近代文化领域中获得全面发展的资本主义。显然不能设想，中国人天生“达不到”资本主义的要求。同西方相比，中国有大量十分有利于资本主义产生的条件，可是，中国也同西方或东方古代，或印度及伊斯兰世界一样，没有造就这样的资本主义。尽管上述国家和地区似乎都有过不同的有利于资本主义产生的条件。在那些可能或只能阻碍资本主义在中国出现的条件中，有许多也同样存在于西方，而且恰恰是在近代资本主义最后形成的时期，例如统治阶级和官僚制的世袭特征，货币经济混乱、不发达等，货币经济在托勒密王朝时代的埃及就远比15、16世纪的欧洲得到了更彻底的推行。在那些我们喜欢称之为西方资本主义发展的障碍的因素中，有些几千年来在中国就不复存在，例如封建制、大地主制（还有部分行会制）的束缚，此外，在西方典型地阻碍物资流通的形形色色的垄断，似乎也有相当一部分是中国所没有的。自从古巴比伦和古希腊罗马时代以来，促使古今相通的以政治为前提的资本主义产生的诸因素之一——竞争各国之间的战争和战争准备，在中国历史上也是屡见不鲜的。人们似乎有可能相信：财富积累和资本利用的这种基本政治路线后来的取消，可能给以自由交换为方针的典型的近代资本主义提供了有利的机会，——就像几乎根本没有战争组织的近代北美为资本主义的高度发展提供了最自由的空间一样。至少，这个世界帝国的

和平虽然直接了当地说明了中国缺乏西方古代（直到帝制时期）、东方和中世纪共同的政治资本主义，但没有说明中国缺乏纯粹经济的资本主义。“心态”——在这种场合即：对世界的实际态度——的基本特征，在其发展过程中，无疑受到政治与经济命运的影响，但是，根据那些可以算作其固有规律性的作用，这些心态特征也有力地形成了阻碍：情况很难说不是这样。



第七编

官僚制研究

统治的类型[1]

一 合法性的适用

〈1〉按照定义（第1章第〈16〉节），“统治”应该叫做在一个可能标明的人的群体里，让具体的（或者：一切的）命令得到服从的机会。因此，它不是任何形式的对别人实施“权力”和“影响”的机会。这个意义上的统治（“权威”），在具体的情况下，可能建立在服从的极为不同的动机之上：从模糊的习以为常，直至纯粹目的合乎理性的考虑。任何一种真正的统治关系都包含着一种特定的最低限度的服从愿望，即从服从中获取（外在的和内在的）利益。

并非任何统治都利用经济手段，更不是任何统治都有经济目的。然而，任何对于很多人的统治，一般（不总是绝对必要）都需要有一班人（行政管理班子，见第1章第〈11〉节），

---

〔1〕选自 Max Weber: WIRTSCHAFT UND GESELLSCHAFT - Grundriss der verstehenden Soziologie, Besorgt von Johannes Winckelmann, 1976, J.C.B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN。——编注

也就是说，需要有（一般来说）可靠的机会，让一些可以标明的、可靠地服从的人，采取旨在特意为执行统治的一般法令和具体命令的行动。行政管理班子对统治者（或统治者们）的服从，可能纯粹出自习俗，或者纯粹由于情绪、或者受到物质利害关系，或者受到思想动机（价值合乎理性）所约束。这类动机在很大程度上决定着统治的类型。在这里，在统治者和行政管理班子之间的结合，出自纯粹物质的和目的合乎理性的动机，就意味着像通常那样，结合的持久性比较起来不稳定。一般还有其他的——情绪的或者价值合乎理性的——动机。在非日常的情况下，可能惟有这些动机是决定性的。在日常生活中，习俗，除此而外，物质的即目的合乎理性的利益，主宰着统治者和行政管理班子的关系以及其他的关系。然而，习俗或利害关系，如同结合的纯粹情绪的动机或纯粹价值合乎理性的动机一样，不可能构成一个统治的可靠的基础。除了这些因素外，一般还要加上另一个因素：对合法性的信仰。

一切经验表明，没有任何一种统治自愿地满足于仅仅以物质的动机或者仅仅以情绪的动机，或者仅仅以价值合乎理性的动机，作为其继续存在的机会。勿宁说，任何统治都企图唤起并维持对它的“合法性”的信仰。但是，根据所要求的合法性种类的不同，服从的类型，为保证服从而确定的行政管理班子的类型，以及实施统治的特点，也是根本不同的。因而它们的影响也是根本不同的。因此，根据它们典型的合法性要求来区分统治的种类是恰当的。而且从现代的，即众所周知的情况谈起，也是适当的。

1. 选择这个区分的出发点，而不是选择任何一个别的区分的出发

点，这样做是否有道理，只能看是否卓有成效。某些其他典型的区分标志暂时搁置起来，以后再作补充，大概不致于会有重大的弊端。一种统治的“合法性”——哪怕仅仅因为它同财产占有的合法性有着非常肯定的关系——，就具有一种绝不是仅仅在“思想方面的”意义。

2. 并非任何一种惯例或法律保障的“权益要求”，都应该叫做一种统治关系。否则，劳动者在其工资权益要求的范围内就会成为雇主的“主子”，因为应他的要求，司法法官必须供他使用，以实现这种要求。事实上，他在形式上是一位“有权”接受支付的权益要求的交换伙伴。与此相反，由形式上自由的契约产生的关系，当然并不排除一种统治关系的概念：例如，在劳工制度和指令里宣布雇主对劳动者的统治，采邑领主对自由进入采邑关系的领主封臣的统治。依仗军事纪律的服从，形式上是“非自愿的”，依仗车间纪律的服从，形式上是“自愿的”，这丝毫改变不了车间纪律也是服从一种统治的事实。官员职位也是通过契约被接受的，也是可以辞职的。甚至“臣仆”关系也可能被自愿接受的，并且也是可以解除的（受到某些限制）。绝对的不自愿只存在于奴隶的身上。

诚然，在另一方面，仅仅是一种由垄断地位所制约的经济“权力”，也就是说，在这种情况下，把交换条件“强加”于交换伙伴的可能性，本身也不叫做是一种“统治”，正如某种其他的诸如由性爱方面的，或者体育方面的，或者在讨论方面的或者其他方面的优势所制约的“影响”，不能叫做“统治”一样。如果一家大银行有能力把一种“支付条件同盟”强加于其他银行，这也还不应该叫做“统治”，只要还没有建立一种直接的顺从关系，使那个银行领导的指令可以要求和有机会纯粹作为指令得到尊重，并检查其执行情况。当然，在这里如同在其他各处的情况一样，过渡的界限是模糊的：从债务义务到债务奴役有着形形色色的中间阶段，一个“沙龙”的地位可能十分险要，直至接近一种权威的权力地位的边缘，却并非必然是“统治”。在现实中，严格的区分往往是不可能的。不过正因如此，明确的概念就更加必要。

3. 当然，一种统治的“合法性”，也只能被看作是在相当程度上为此保持和得到实际对待的机会。这远不是说，对一种统治的任何顺从，首先（或者哪怕是仅仅往往）以这种合法性的信仰为取向。顺从可能是个人或整个群体纯粹出自机会主义的原因，是一种虚情假意的奉承，也可能出自自己的物质利益而实际上言听计从，也可能由于个人的软弱和束手无策，不可避免地加以忍受。然而，这不是对一种统治分类的准则，而是：它的固有合法性要求按其种类在相当程度上“适用”，巩固它的持久存在，并参与决定所选择的统治手段的种类。此外，一种统治可能——而且在实际上往往这样——由于统治者和他的行政管理班子（警卫、古罗马禁卫军、“赤”卫队或者“白”卫军），对待被统治者的明显的共同利益和被统治者的毫无防卫能力，而得到绝对的保障，以致它本身可能鄙夷这种对合法性的要求。于是，根据他们之间存在的权威基础的方式，统治者和行政管理班子之间的合法性关系的方式，也总是十分不同的，而且在很大程度上构成统治结构的准则，这一点将要进一步论述。

4. “服从”应该意味着，服从者的行为基本上是这样进行的，即仿佛他为了执行命令，把命令的内容变为他的举止的准则，而且仅仅是由于形式上的服从关系，而不考虑自己对命令本身的价值或无价值有什么看法。

5. 纯粹从心理学上看，这种命令和服从的因果链条看起来是不同的，尤其是：服从可能出于“直觉”，或者出于“移情”。但是，在这里，这种区分不能应用于统治的类型的构成上。

6. 统治对社会关系和文化现象影响的领域，比起初看起来要广泛得多。例如，在学校里实行的统治，深深地打上正统适用的语言和书写形式的烙印。政治上自主的团体的方言，即它们的统治者把它作为公文体语言的方言，变成了这种正统的语言和书写的形式，并且导致了“民族的”分开（例如荷兰同德国分开）。然而，父母的统治和学校的统治，远远超过那些（而且仅仅是表面上的）形式上的文化成果的影响，给青

年、因而也是给人们打下了深深的烙印。

7. 一个团体的领导者和行政管理班子，形式上作为被统治者的“公仆”出现，还丝毫不能证明违背作为“统治”的性质。关于所谓的“民主”在实质上的事实情况，以后将作单独论述。但是，在几乎任何可以设想的情况下，都必须赋予它们以某种最低限度的权威性的命令权力，也就是说，在这个意义上是“统治”的权力。

〈2〉合法统治有3种纯粹的类型。它们的合法性的适用可能首先具有下列性质：

1. 合理的性质：建立在相信统治者的章程所规定的制度和指令权利的合法性之上，他们是合法授命进行统治的（合法型的统治）；——或者，

2. 传统的性质：建立在一般的相信历来适用的传统的神圣性和由传统授命实施权威的统治者的合法性之上（传统型的统治）；——或者最后，

3. 魅力的性质：〔建立在〕非凡的献身于一个人以及由他所默示和创立的制度的神圣性，或者英雄气概，或者楷模样板之上（魅力型的统治）。

在依照章程进行统治的情况下，服从有合法章程的、事务的、非个人的制度和由它所确定的上司——根据他的指令的正式合法性和在他的指令的范围内服从他。在依据传统进行统治的情况下，在习惯的范围内，由于尊敬而服从传统所授命进行统治并受传统（在其范围内）约束的统治者个人。在魅力型的统治情况下，服从具有魅力素质的领袖本人，在相信他的这种魅力的适用范围内，由于个人信赖默示、英雄主义和楷模榜样而服从他。

1. 这种划分的适当性，只能由因此而在系统分类上所得的成绩加以证明。“魅力”（“天赋特质”）的概念是来自早期基督教的术语。对于基督教僧侣统治来说，首先是鲁道尔夫·索姆[1]的《教会法》一书阐明了这个概念，尽管他不是根据这个术语进行论述。其他一些作者（例如卡尔·霍尔[2]的《狂热与忏悔的力量》〈1898 年版〉）〔曾经〕使某些重要的结论明朗化。因此，这个概念并不新鲜。

2. 一般来说，下面首先要讨论的 3 种理想的类型，在历史上没有任何一个真正以“纯粹”的形式出现过，这当然像平常一样，并不影响以尽可能纯粹的形式来确定概念。此外（在第〈11〉节等），将要讨论纯粹的魅力由于平凡化而引起的演变，并因此而大大地上升到靠拢经验的统治形式。然而，此时对于统治的任何经验的历史现象，下述论断都是适用的：统治一般“不是一部挖空心思杜撰出来的书”。而社会学的分类法给经验的历史研究工作仅仅提供了无论如何往往不可低估的优点：它在各种具体的情况下，可以对一种统治形式表示出是什么性质的，即什么是“魅力型的”，什么是“继承魅力型的”（第〈10〉、〈11〉节），什么是“职务魅力型的”，什么是“父权制的”（第〈7〉节），什么是“官僚体制的”（第〈4〉节），什么是“等级的”等等，或者什么接近这种类型，而且它也用勉强还算清楚的概念进行工作。在这里远远不可能认为，用下面阐述的概念模式，可能“囊括”历史上的整个现实。

二　设有官僚行政管理班子的合法型统治

提示：这里有意专门从行政管理的现代形式为出发点，以便于以后用其他的形式同它进行对照。

---

① 鲁道尔夫·索姆（Rudolf Sohm，1841～1917），德国法律史学家。——译注

② 卡尔·霍尔（Karl Holl，1866～1926），德国新教神学家、教会史家。——译注

〈3〉合法型统治是建立在下述相互关联的观念的适用之上的：

1．通过协议的或强加的任何法都可能以理性为取向，即以目的合乎理性或价值合乎理性为取向（或者两者兼而有之），并制订成章程，同时有权至少要求团体的成员必须尊重它，然而，一般也要求在这个团体的权力范围内（倘若是区域团体，就是在区域之内），落入团体制度视为重要的社会关系或者采取社会行动的人们，必须尊重它；

2．任何法，按其本质都是一些抽象的、一般是有意制订成章程的规则的总体，司法就是把这些规则应用于具体的个案，行政管理就是在法律规则限制之内，并且根据一些得到团体制度许可的、或者至少没有违迕团体制度的、可以普遍标明的原则，合理地维护团体制度所规定的利益；

3．因此，典型的合法型的统治者即“上级”，由于他发号施令，所以要服从非个人的制度，他的号令是以这个制度为取向的；

这也适用于那种不是“官员”的合法型的统治者，例如一位选任的国家总统。

4．服从者仅仅作为团体的成员，并且仅仅服从法——正如大多数情况下所说的那样。

即作为协会的成员、社区的成员、教会的成员、在国家里则作为公民。

5．根据第3，这样的观念也适用，即团体的成员服从统治者，并非服从他个人，而是服从那些非个人的制度，因此仅仅在由制度赋予他的、有合理界限的事务管辖范围之内，有义务服从他。

据此，合理统治的基本范畴是：

1．一种官职事务的持续的、受规则约束的运作；

2．这种运作是在一种权限（管辖范围）之内，而权限意味着：

a）一种根据劳动效益分工实际划定的承担劳动效益义务的领域；

b）并赋予大致为此所需要的命令的权力；

c）明确划定可能允许的强制手段和使用强制手段的前提条件。

这样一种按章办事的运作应该叫做“机构”。

当然，在这个意义上的“机构”，如同在“国家”和“教会”里设有机构一样，在大的私营企业、政党、军队里也都有。选任的国家总统（或者部长合议机构，或者选任的“人民代表”），也是一种这个术语意义上的“机构”。然而，这些范畴现在尚不令人感兴趣。并非任何机构都在相同的意义上拥有“命令的权力”；但是在这里，对这种区别不感兴趣。

此外，还有

3．职务等级原则，也就是说，任何机构都有固定的监督和监察制度，下级机构都有权向上级机构投诉或提出异议。同时，接受投诉的机关是否以及什么时候亲自用一项“正确的”

法令去取代必须改变的法令，或者把这委托、授权提出异议的、它的下级机关去处理，这个问题可以有不同的解决办法。

4．议事的“规则”可能是：

a）技术性的规则；

b）准则。

在这两种情况下，为了应用规则，要达到完全合理，就必须有专业培训。因此，在正常的情况下，只有证明接受专业培训者成绩合格，才有资格参加一个团体的行政管理班子，才允许被任命为“官员”。“官员”构成合理团体的典型的行政管理班子，不管这是政治的、僧侣统治的、经济的（尤其是资本主义的）或者其他的团体。

5．（在合理的情况下）行政管理班子同行政管理物资和生产物资完全分开的原则是适用的。行政管理班子的官员、职员和工人，自己不占有实际的行政管理物资和生产物资，而是以实物或货币形式向他们提供这些物资，而且他们负有报账的义务。同时存在着职务机关（企业）的财富（以及资本）与私人的财富（家庭预算）完全分开的原则，以及职务运作场所（办公室）与住所完全分开的原则。

6．（在完全合理的情况下）不存在任职人员对职位有任何的占为己有。在赋予一种在“职务”上有“权利”的地方（例如法官，近来越来越多的官员，甚至工人）都获得权利，职务的占有一般并不是让官员占为己有的目的效劳的，而是服务于保障在他的职务上的纯粹事务的（“独立的”）、只受准则约束的工作。

7．行政管理档案制度原则，甚至在口头讨论实际上就是规则或规章的地方，也是适用的：至少是预备性讨论、动议和

随后的决议以及形形色色的指示和法令，都用文字固定下来。档案和官员们的持续运作结合在一起，就产生了办公机关作为任何现代团体行为的核心。

8．合法型的统治可以具有极为不同的形式，关于这些形式以后专门论述。下文将按理想类型，首先仅仅分析行政管理班子的最纯粹的统治结构："官员"即"官僚体制"的结构。

领导者的典型的种类暂时搁置不谈，这是基于一些只有以后才能完全理解的情况。合理统治的十分重要的类型，从形式上看，就其领导者而言，属于其他的类型（继承魅力型的：世袭君主；魅力型的：民选总统），另外一些类型在一些重要的方面实质上是合理的，但是却建立在官僚体制与魅力型体制中间的种类之上（内阁政府）、还有一些类型是通过其他团体（政党）的（魅力型的或者官僚体制的）领导者领导的（政党分管的政府各部）。合理和合法的行政管理班子的类型是多才多艺、无所不能的，它在日常生活中是至关重要的，因为在日常生活中，统治首先是行政管理。

〈4〉合法型统治的最纯粹类型，是那种借助官僚体制的行政管理班子进行的统治。只不过是团体的领导者占有他的统治者的地位，或者是依据占有，或者依据选举，或者依据继承接班的指派。然而他的统治权力也是合法的"权限"。在最纯粹的类型中，行政管理班子的整体由单个的官员组成（集权制，与以后要讨论的"合议制"恰成对照），官员们

1．个人是自由的，仅仅在事务上服从官职的义务；

2．处于固定的职务等级制度之中；

3．拥有固定的职务权限；

4．根据契约受命，即（原则上）建立在自由选择之上；

5．根据专业业务资格任命（不是选举）——在最合理的情况下，通过考试获得的、通过证书确认的专业业务资格；

6．采用固定的货币薪金支付报酬，大多数有权领取退休金。诚然，在有些情况下（尤其在私营企业里）主子方面有权解聘，不过官员方面也总是有权辞职的；薪金首先依据官价等级分级，同时也根据职位的责任，此外，还根据“身份地位”的原则（见第4章）；

7．把他们的职务视为惟一的或主要的职业；

8．可看清自己的前程：职务“升迁”根据年资或政绩，或者两者兼而有之，取决于上司的评价；

9．工作中完全同“行政管理物资分开”，个人不得把职位占为己有；

10．接受严格的、统一的职务纪律和监督。

这种制度在赢利经济的企业里，或者在慈善机构或者任何其他追随个人的思想目的或者物质目的的企事业里，以及在政治的或者僧侣统治的团体里，都同样可以应用，而且在历史上（或多或少明显地接近这个纯粹的类型）也是可资证明的。

1．例如，在私人诊所以及在修道院医院和教会医院里，其官僚体制在原则上是相同的。现代的所谓的“神甫统治”：即剥夺旧的、在很大程度上被占有的教会俸禄，然而包括教皇的任命主教的全面大权（作为形式上的全面权限），以及“教皇无过错论”（作为实质上的全面权限，但也只有“在圣座上”即在职位上才有这等权力，也就是说，典型地把“职务”工作和“私人”活动区分开来），都是典型的官僚体制的现象。同样，大的资本主义企业，而且企业越大，情况越是如此，政党的运作（这将作专门的论述），或者由称之为“军官”即特别形式的军事官员所领导的现代的、官僚体制的军队，也毫不逊色。

2．在任命官员的原则最纯粹地占支配地位的地方、官僚体制的统治也就最纯粹地得到贯彻。相同意义上的选举官员等级制和任命官员的等级制是不存在的：当然，仅就纪律而言，也永远达不到接近同样严格的程度，如果下级官员可以像上级官员那样坚持要求选举，而他的机会不是取决于上级官员的评判的话。（关于选举官员见下文第〈14〉节）

3．契约任命即自由选择，是现代的官僚体制的本质。凡是在等级制度中不自由的各种官员（奴隶、贵族的武士）拥有实际权限，即形式上采取官僚体制方式发挥作用的地方，我们想说它是“世袭官僚体制”。

4．在官僚体制中，专业业务资格的范围在日益扩大。即使政党和工会的官员也需要专业的（在经验中获得的）知识。现代的“政府部长”和“国家总统”是无独有偶的一些不要求有专业业务资格的“官员”，这证明他们只不过是形式的而不是在实质的意义上的官员，正如一个大的私营股份企业的“总经理”一样。资本主义的企业家和“君主”一样，职位完全是被占有的。因此，官僚体制统治的顶峰不可避免地有一种至少是不纯粹官僚体制的因素。它只不过是通过一个特殊的行政管理领导班子进行统治的范畴。

5．固定的薪金是正常的。（中世纪那种被占有的手续费收入，我们想称之为俸禄：关于概念请见第〈8〉节。）同样，货币薪金也是正常的。这在概念上根本无关紧要，但是最纯粹地与类型相符合。（实物津贴具有“俸禄”性质，俸禄通常是一种占有获利机会和职位的范畴。）但是在这里，过渡阶段是十分模糊的，正如恰恰这类例子所表明的那样。根据官职租赁、官职购买和官职抵押的占有，属于另外一个范畴，不是纯粹的官僚体制（见第〈7〉节 a，第 3 的末尾）。

6．“次要职业”的“职务”以及地地道道的“名誉职务”，属于以后（在第〈19〉节等）要讨论的范畴。典型的“官僚体制的”官员是主要职业的官员。

7．与行政管理物资分开，在国家的和私人的（例如在大的资本主义企业里）官僚体制中，完全以同样的意义实行。

8. 合议制的机构将在下面（第〈15〉节）进一步作专门的分析。它们在开始迅速减少，让位于实际上而且大多数是正式的集权主义的领导（例如在普鲁士的合议制“政府”，早就让位于集权主义的政府总理）。自由的行政管理应该是迅速而明确的，因而避免意见的妥协和转变为多数的意见，这种兴趣对合议制的削弱、集权制的增强，起着决定性的作用。

9. 不言而喻，现代的军官是一个具有某些等级特点的——对此将在其他地方（第4章）论述——任命官员的范畴，他们一方面完全与选任的领袖相反，另一方面完全与魅力型的（第〈10〉节）雇佣兵队长相反，第三，完全与资本主义式的企业家军官（雇佣军队）相反，第四，完全与购买军官职位者相反（见第〈7〉节a末尾）。过渡阶段可能是模糊的。世袭的“公仆”与行政管理物资分开，以及资本主义式的军队企业家，正如资本主义的私营企业家一样，往往曾是现代的官僚体制的先驱。关于这个问题，以后详细论述。

〈5〉根据全部经验，纯粹的官僚体制的行政管理，即官僚体制集权主义的、采用档案制度的行政管理，精确、稳定、有纪律、严肃紧张和可靠，也就是说，对于统治者和有关的人员来说，言而有信，劳动效益强度大和范围广，形式上可以应用于一切任务，纯粹从技术上看可以达到最高的完善程度，在所有这些意义上是实施统治形式上最合理的形式。

在所有的领域里（国家、教会、军队、政党、经济企业、利益集团、协会、基金会等等，等等），“现代的”团体形式的发展一般是与官僚体制的行政管理的发展和不断增强相一致的：例如，它的产生就是现代西方国家的胚胎。尽管有形形色色的表面上看来是对立的机构，合议制的利益代表机构也好，议会的委员会也好，“苏维埃专政”也好，名誉官员或陪审员

也好，或者不管什么机构也好（尤其是对“神圣的官僚主义”责骂），人们一刻也不能忘记，所有持续的工作都是由官员们在办公机关里完成的。我们的整个日常生活都纳入这个框架之内。因为如果说官僚体制的行政管理到处都是——在其他情况相同的条件下！——形式上—技术上最合理的，那么今天它对群众性行政管理（人事管理或事务管理）的需要，一般是不可或缺的。人们只能在行政管理的“官僚体制化”和“外行化”之间进行选择，而官僚体制化的行政管理优越性的强大手段是：专业知识；专业知识的不可或缺性是受货物生产的现代技术和经济制约的，不管这种生产是按资本主义方式，或者——如果要达到同样的技术效率，那只能意味着极大地提高专业官僚体制的意义——按社会主义方式组织的。

正如被统治者一般只能通过建立一个自己的、同样官僚体制化的对立组织，来抗御现存的官僚体制的统治一样，官僚体制机构本身也通过实质性的和纯粹事务性即理想性质的绝对必要的利益，与它的继续发挥职能结合起来：在一个官员、职员和工人与行政管理物资分开以及纪律和训练有素都不可或缺的社会里，没有官僚体制的机构，除了那些自己还占有供应物资的人（农民）外，对所有的人来说，现代的生存可能性都将不复存在。正如对于迄今为止合法型政府来说，它发挥着职能一样，对于获得权力的革命以及占领的敌人来说，一般情况下，它也干脆地继续发挥其职能。

人们总是提出这样的问题：谁掌握着现存的官僚体制机构？对于非专家来说，掌握它的可能性总是有限的：从长远看，枢密顾问专家在贯彻其意志方面，往往比非专家的政府大臣占优势。

对持久稳定的、严肃紧张的和可预计性的行政管理的需要，制约着作为任何一种群众性行政管理核心的官僚体制的命运。资本主义——不仅仅它，然而不可否认：是它首先——在历史上创造了这种需要（没有这种行政，资本主义就不能存在），而任何合理的社会主义都不得不干脆把这种需要接受下来，并使之得到进一步提高。只有（政治的、僧侣统治的、一元化的、经济的）小规模运作，才可能在很大程度上放弃官僚体制。正如资本主义在其当今的发展阶段中需要官僚体制——虽然两者成长的历史渊源不同——一样，资本主义也是官僚体制可能以最合理形式赖以存在的最合理的经济基础，因为从财政上讲，这个经济基础提供着必要的货币资金。

除了财政上的前提外，对于官僚体制的行政管理还存在着十分重要的流通技术的条件。行政管理的精确细致需要有铁路、电报、电话，而且愈来愈和它们结合在一起。社会主义的制度对此也不可能有丝毫的改变。问题大概就在于（见第 2 章第〈12〉节），它是否能够像资本主义制度那样，依照更加确定的形式上的规则，为一种合理的、亦即恰恰是对它来说严谨的官僚行政管理，创造类似的条件。倘若不可能，那么这里就存在着社会学必然会遇到的许多巨大的不合理性之一：形式的合理性和实质的合理性的二律背反。

官僚体制的行政管理意味着根据知识进行统治：这是它所固有的特别合理的基本性质。除了受专业知识制约的巨大的实力地位外，官僚体制（或者利用它的统治者）还倾向于通过公务知识，进一步提高其权力：在公务交往中获得的或者“熟谙档案的”实践知识。“职务机密”的概念不仅是官僚体制的概念，但是特别指的是官僚体制的概念，它渊源于这种权力欲

望——它同专业知识的关系，大约可与商业经营秘密与技术秘密的关系相比较。

知识即专业知识和实践知识，在其利益的范围内，一般只有有关的私营赢利者，才处于比官僚体制更加优越地位，也就是说，资本主义的企业家占优势地位。企业家是惟一确实对官僚体制的、合理的知识统治的不可避免性具有（至少相对的）免疫力的阶层。在群众性的团体中，一切其他的人都不可避免地陷入官僚体制的主宰之中，正如在大规模的货物生产中，他们必然受到事务的精密机器统治的制约一样。

在社会方面，官僚体制的统治一般意味着：

1．为了能普遍地从专业业务上最有资格的人当中招募人才，倾向于等级拉平化；

2．为了持续尽可能长的（往往几乎到达30周岁）专业培训，倾向于财阀统治化；

3．形式主义的非人格化的统治：没有憎恨和激情，因此也没有“爱”和“狂热”，处于一般的义务概念的压力下；“不因人而异”，形式上对“人人”都一样，也就是说，理想的官员根据其职务，管辖着处于相同实际地位中的每一个有关人员。

然而，正如官僚体制化（根据一般的、历史上可资证明的一般倾向）制造着社会等级拉平化一样，反过来，任何社会的拉平化都促进官僚体制化，因为社会拉平化排除了由于对行政管理物资和行政管理权力的占有而掌权的等级的统治者，并且为了“平等”之故，也排除了依仗财产而能够担任“荣誉的”或者“次要职业的”行政管理职位的人，使官僚体制成为前进中的“群众民主”的不可分离的影子——关于这一点，将在其他场合进一步的论述。

总的来说，合理的官僚体制的一般“精神”是：

1. 形式主义，这是所有形形色色对保障个人生活机会感兴趣的人所要求的，因为否则其结果将是任性专断，而且形式主义是最省力的途径。表面看来，它与这种利益的倾向是处于矛盾之中的，不过，事实上也是有局部矛盾的。

2. 官员们倾向于在实质上功利主义地对待他们的行政管理任务，以报效需要取悦的被统治者。只是这种实质上的功利主义，一般又表现在依照要求而制订的——反过来又是形式的，而且在大量情况下是按形式主义对待的——规章细则的方向上。（关于这个问题，将在法律社会学中论述。）这种实质上的合理倾向，得到所有那些被统治者方面的支持，他们不属于在第1点上所提到的对“保障”感兴趣者阶层，而是反对机会被占有。由此而产生的问题属于“民主”的理论。

三　传统型的统治

〈6〉如果一种统治的合法性是建立在遗传下来的（“历来就存在的”）制度和统治权力的神圣的基础之上，并且也被相信是这样的，那么这种统治就是传统型的。统治者（或者若干统治者）是依照传统遗传下来的规则确定的，对他们的服从是由于传统赋予他们的固有尊严。在最简单的情况下，这种统治团体首先是一个由于教育共性所决定的恭顺的团体。统治者不是“上司”，而是个人的主子，他的行政管理班子首先不是〔由〕“官员”〔组成〕，而是他个人的“仆从”，被统治者不〔是〕团体的“成员”，而是或者1.“传统的同志”（见第〈7〉节a）；或者，2.“臣仆”。决定行政管理班子同主子的关系，

不是事务上的职务职责，而是奴仆的个人忠诚。

不是服从章程，而是由传统或由传统决定的统治者所任命的个人，他的命令在两种性质上是合法的：

a）部分根据传统，传统明确决定着法令的内容，在传统所信仰的意义和规模上是合法的——如果超越传统界线，动摇这个规模，就可能对统治者本人的传统地位构成危险；

b）部分依据统治者的任意专断，传统赋予这种任意专断一定的回旋余地。

这种传统的任意专断，主要是由于恭顺义务的服从，原则上讲是不受任何限制的。

因此存在着一个双重王国，即

a）实质上受传统约束的统治者行为的王国；

b）实质上不受传统约束的统治者行为的王国。

在后一个王国的范围内，统治者可以随心所欲地根据个人好恶和纯粹个人的专横，尤其是通过送礼——“收费”的源泉——换来的随意专断，给予“施惠”。一旦他根据原则行事，那么这是一些实质的伦理的公正和正义的原则，或者功利主义的适当性原则，而不是——像在合法型统治的情况下——形式的原则。实施统治的实际方式的依据是：统治者（和他的行政管理班子）面对臣仆的传统的服从，一般地可以容许做到什么程度，而又不刺激臣仆揭杆而起进行反抗。这种反抗如果发生，是针对蔑视权力的传统限制的统治者（或仆从）个人，而不是反对这种制度本身（“传统主义的革命”）。

在传统型统治的纯粹的类型中，不可能有意通过章程，重新“制订”法律和管理原则。因此，实际上的重新立法只能被视为

历来就适用，只能通过对判例[1]确认，取得合法地位。作为律例发现的遵循手段，只有传统的文件可以考虑：先例和判例。

〈7〉统治者的统治，或者 1. 没有行政管理班子，或者，2. 借助行政管理班子。关于第 1 种情况，请见第〈7a〉节第 1。

典型的行政管理班子可以这样招募：

a）依照传统，通过恭顺的纽带，招募与统治者有关系的人（“世袭的招募”）：

1）氏族成员；

2）奴隶；

3）从属于家族的家臣，尤其是“贵族的武士”；

4）受庇护的隶属民；

5）世袭隶农；

6）获得自由的奴隶；

b）（“非世袭的招募”：）

1）由于个人的信赖关系（形形色色的自由的“宠信者”），或者

2）与统治者的合法人员结成忠诚的同盟（领主封臣），最后

3）自由的、与统治者建立恭顺关系的官员。

关于 a）1）：让统治者氏族的成员占据最重要的职位，这是传统主义统治的一条十分常见的行政管理原则。

关于 a）2）：奴隶和 a）6）：获得自由的奴隶，在世袭的统治中，往往可以任职直至最高职位（从前的奴隶担任伊斯兰教国家“大相”并非

① 这里指的是古日耳曼的判例。——译注

罕见)。

关于a) 3)：典型的家臣：宫廷执事（大管家）、内廷大臣（御马官）、国库总管、膳务总管、宫廷大总管（仆役和可能包括随从的头目）等，在欧洲比比皆是。在东方地区特别重要的有大太监（后宫卫士），在黑人王公那里，往往有刽子手，此外，往往到处都有随身医生，随身星占士和类似的随从官员。

关于a) 4)：在中国和埃及，受国王庇护的平民是世袭官员的源泉。

关于a) 5)：整个东方地区都有隶农军队，不过，罗马贵族统治也有隶农军队。(直到近代，信奉伊斯兰教的东方地区还有奴隶军队。)

关于b) 1)：任用“宠信”的任人惟亲是任何世袭制特有的，而且往往是“传统主义的革命”的诱因（概念请见本节末尾)。

关于b) 2)：关于“领主封臣”将作单独的论述。

关于b) 3)：“官僚体制”首先是在世袭国家里产生的，〔即〕作为采用非世袭招募官员的制度。然而这些官员起初是统治者个人的仆从，这一点很快就要谈到。

在纯粹的类型中，传统型统治的行政管理班子缺乏：

a) 按照事务规则确立的、固定的“权限”；

b) 固定的、合理的等级制度；

c) 通过自由的契约并按规定任命官员和按规定晋升；

d) 专业业务培训（作为准则)；

e) (经常性的）固定薪金和（更为经常性的）用货币支付的薪金。

关于a)：竞争取代固定的、事务的权限，即任务与全权之间的竞争；一方面是起初由统治者任意专断下达具体的、尔后变为持久性的、最后往往根据传统确立下来的任务，另一方面是特别由于竞争在要求为他们的努力而赋予受委托者以及统

治者本人的收费机会而建立起来的全权：这种利益往往首次成为事务的权限，因而就确定了一个“机构”的存在。

所有授予持久性权限的受托者，最初都是统治者的家臣，他们的不受家庭约束的（非世袭的）权限，是一种由于工作领域往往在表面上、事务上十分相似而仿照他们在家族中的服务，或者起初由统治者随意决定而后来根据传统确立下来而赋予他们权限。除了家臣外，最初只有专项受托人。

仔细观察一下诸如古代东方地区官员职称的清单，就能轻而易举地发现不存在着“权限”这个概念。不可能——除了罕见的例外——按照我们的作为持久性的、确定的“权限”的形式，来确定当时有合理划分界限的事务工作范围。

在中世纪尤其可以观察到，这样的事实：通过收取费用利益的竞争的妥协，来划分实际的、持久的管辖范围。这种情况的影响是十分深远的。在英格兰，强大的王室法院和强大的国家检察官等级的收费利益，曾部分地挫败了罗马法和教规法的统治，部分地限制了这种统治。各个时代的无数官职权力的不合理划分，是由于曾经对收费利益范围而确定下来的。

关于 b)：是否要就某一问题和指责作决定，以及委托给谁作决定，或者由统治者本人作决定，这样的规定或者

1）根据传统进行安排，有时要注意某些特定的、由外面接受过来的法律准则或先例的来源（高等法院制度），或者

2）完全由统治者本人随意决定，不管他在哪里出现，所有的受委托者都要为他让路。

除了传统主义的高等法院制度外，还有从统治者权力范围内产生的

德意志法律原则：统治者在场时，一切司法权都暂停生效。〔以及〕出自同一渊源和统治者的自由恩赐的上级司法机关移管权及其现代的分支"内阁司法"[1]，尤其是在中世纪，"高等法院"往往是法律指令机构，地方法就是从它那里引进的。

关于 c)：家臣和宠信往往是按纯粹的世袭方式招募的：统治者的奴隶或依附农（贵族的武士）。或者他们是吃俸禄者（见下文），如果是采用非世袭的办法招募的话，统治者在形式上可以自由酌情决定调遣他们。只有到了根据采邑契约，出现自由领主封臣和官职的租赁时，才从原则上改变这种状况，但是在 a）和 b）这两种情况中，并没有发生变化，因为采邑在形式和规模方面绝不是由事务的观点决定的。除了行政管理班子采用俸禄制度（见第〈8〉节）的情况下，升迁只能依赖统治者的随意决定和恩惠。

关于 d)：最初，统治者的一切家臣和宠信都缺乏合理的专业培训作为基本的任职资格。无论在什么地方，对（不管什么样性质的）职员专业培训的开始，都开创行政管理方式的新时代。

对于某些职务来说，很早就曾需要某种程度上的经验方面的培训。因此，首先是能读会写，这原先确实还是一种价值极高的、稀罕的"艺术"。能读会写往往——最重要的例子是中国——由于文人的生活方式，对整个文化的发展起过决定性的影响，并且消灭了世袭制度之内招募官员的办法，这样一来，也就"从等级上"（见第〈7a〉节的第 3）限制了统治者的权力。

---

① "内阁司法"意为政府或国家元首干预司法，破坏司法的独立性。——译注

关于e)：家臣和宠信的吃穿，最初都由统治者本人家中供应。吃穿同统治者家庭分开，一般意味着建立俸禄（起初是实物俸禄），它们的种类和规模容易固定下来。除此而外（或者取而代之），一般还由统治者本人向由他的家庭事务之外受托的机构“交费”（往往没有任何计价率，依据情况与争取“恩惠”的人达成一致）。

关于“俸禄”的概念，请见第〈8〉节。

〈7a〉1．传统型统治的原始类型是统治者没有个人的行政管理班子：

a）老年人政治，以及

b）原始的家长制。

只要从根本上在团体里实施统治，最老的人（原来字义上是从年龄上讲年纪最大的人）作为最了解神圣的传统的行家，来实施统治，这种状况就叫做老年人政治。它往往存在于主要不是经济的团体或家庭的团体之中。在一个往往主要是经济的和家庭（家族）的团体之内，由一个（一般）根据继承的规则而确定的个人，实施统治，这种状况就叫做家长制。老年人政治和家长制并存并非罕见。至关重要的是，老年统治者的权力也好，家长的权力也好，在纯粹的类型中，都以被统治者（“成员”）的这种观念为取向：这种统治虽然是统治者的传统的固有权利，但是在实质上是作为成员的重要权利，因而也必须是为了成员的利益而实施的，因此统治者本人不得自由占有这种统治。在这种类型中，根本不存在统治者的纯粹个人的（世袭的）行政管理班子，对他们的这种观念来说，这是具有

决定性意义的。因此，统治者还在很大的程度上取决于成员们的服从意愿，因为他缺乏一个“班子”。所以成员还是“同志”，还不是“臣仆”。然而，他们是依据传统而成为“同志”的，而不是建立在章程之上的“成员”。他们必须服从统治者，而不是服从制订成章程的规则。诚然，仅仅依据传统服从统治者。统治者方面也严格地受传统的约束。

关于老年人政治的种类，请见下文。原始的家长制在这一点上与它相似：只有在家族内部的统治是绝对必要的，然而在其他情况下——例如在阿拉伯的部落酋长中——，则仅仅有些范例，也就是说，按照魅力型统治的方式，即通过榜样，或者通过建议和影响手段，发挥其作用。

2．随着统治者的纯粹个人的行政管理（和军事参谋）班子的产生，任何传统型的统治都倾向于走向世袭制度，并且在统治权力达到最高程度的情况下，走向苏丹制度：

这时，“成员”才变成“臣仆”，迄今为止一直被解释为成员重要权利的统治者的权利，如今成为他个人的固有权利，他（在原则上）可以像占有任何性质的物品一样，占有这种权利，并且原则上如同对待经济机会那样，使用这样权利（可出售，可抵押，可继承）。从外部看，世袭的统治权力是建立在由（往往烙上印记的）奴隶或隶农或者被胁迫的臣仆组成的卫士和军队之上的，或者为了对付奴隶或隶农或臣仆，使共同利益尽可能变得密不可分，建立在雇佣的贴身卫士和雇佣军的基础之上（世袭军队）。依据这种权力，统治者扩大他的不受传统约束的任意专断、施惠加恩的范围，牺牲家长制的和老人政治的传统的义务。

任何首先以传统为取向、然而依据充分的固有权利实施的统治，都应该叫做世袭的统治，而一种在其行政管理方式上基本游移于自由的、不受传统约束的任意专断范围内的世袭统治，就应该称之为苏丹制的统治。区别是极为模糊的。两者（包括苏丹制）与原始的家长制区别在于有个人的行政管理班子的存在。

世袭的苏丹制形式，从外表看——实际上永远不会确实如此——有时完全不受传统约束。但是，它在事务方面不是合理化了的，而是在这种形式中，只能把自由的随意专断和恩赐的范围推向极端。这样一来，它就有别于合理统治的任何形式。

3．等级的统治是世袭的统治的一种形式，其行政管理班子占有一定的统治权力和相应的经济机会。占有可以——如同一切类似的情况（见第 2 章第.(19) 节）中一样——按下列方式实现：

a）由一个团体占有，或者由某一类具有一定特征的人占有，或者

b）由个人占有，即终生占有，或者也可以继承占有，或者作为自由的财产占有。

因此，等级的统治意味着：

a）总是限制着由统治者自由选择他的行政管理班子，因为职位或者统治权力

1）为一个团体所占有，

2）为一个具有等级（见第 4 章）资格的阶层所占有，——或者

b）往往——而这在这里应该被视为一种“类型”——除此而外，让行政管理班子的各个成员占有：

1）职位，因此（可能是）占有由于拥有职位而创造的获利机会，以及

2）实际的行政管理物资，

3）命令的权力。

同时，从历史上看，①占有既可能产生于在此之前不是等级的行政管理班子，②在占有之前不属于行政管理班子所有。

等级的、占有着统治权力的持有者，从他自己的和由他占有的、与他不分畛域的行政管理物资中，承担行政管理的费用。军事统治权力的持有者，或者等级的军队成员，依靠本身装备自己，并可能装备由他们建立的、按世袭办法或者又是按等级制度征募的军队（等级的军队）。或者，获得行政管理的物资和行政管理班子，恰恰是作为一种赢利经营的对象，从统治者的仓库或者账房，换取总数支付而加以占有的，尤其（但不仅仅）是16和17世纪欧洲的雇佣军（资本主义式的军队）。在完全的等级占有的情况下，在统治者和占有着行政管理班子的成员之间，根据他们的固有权利，一般都瓜分整个权力，或者由于统治者的特别的制度，或者与占有者的特别的妥协，也存在着被调节的固有权力。

关于情况①，例如一个统治者的宫廷职位作为采邑而被占有。关于情况②，例如地主们，他们是根据统治特权或者通过篡夺（大多数情况下，前者是后者的合法化），占有统治权力的。

让个人占有统治权力，可以建立在如下的基础之上：

1）出租；

2）抵押；

3）出售；

4）个人的，或者继承的，或者自由占有的，无条件的，或者通过奉献有条件的特权：

a）作为对效劳的报酬，或者为了换取顺从，或者

b）承认对统治权的实际篡夺，——

5）让一个团体或者让一个具有等级资格的阶层占有统治权力，一般是统治者和行政管理班子某种妥协的结果，或者是一个社会化了的等级阶层妥协的结果；这可能是：

a）让统治者根据各种情况，有充分的或相对的选择自由，或者

b）为个人持有职位制订固定的规章，

6）采邑，关于这个问题将作专门论述。

1. 在老年人政治和纯粹家长制的情况下，行政管理物资——根据占主导地位的、然而大多数情况下尚未搞清楚的观念——属于受管理的团体占有，或者参加团体行政管理的各个家庭占有："为了"团体而进行行政管理。为统治者本人所占有是到了世袭制的观念才有的，而且可以以十分不同的方式充分实现——直至充分的土地经济特权和对臣民的充分的统治奴役制度（统治者的"出卖权"）。等级的占有意味着至少有一部分行政管理物资为行政管理班子的成员所占有。因此，在纯粹的世袭制里，行政管理人员同行政管理物资完全分开，而在等级世袭制里，情况正好相反：行政管理人员占有行政管理物资，占有全部或者至少一个重要部分的物资。比如，受采邑的封臣自己装备自己，受封地的伯爵把法院和其他项目的收费以及规定的捐赋义务，作为自己的收入，并且用自己的物资（包括占有的物资）去履行他对领主的义务，印度莫卧儿

王朝的封臣用自己的捐税俸禄，建立自己的军队，完全占有行政管理物资，相反，最高指挥官则靠自己的经营来建立雇佣兵团，为此得到王公财库的某些款项，出现赤字时，则采用减少提供服务或者从战利品或者靠征用来支付，部分地（而且是调节性的）占有行政管理物资。法老建立奴隶军队或隶农军队，并让受国王庇护的平民来统率军队，从自己的仓库为军队提供衣物，给养和武器，作为世袭的统治者完全由自己占有行政管理物资。而且形式上的规定并不总是具有决定性意义的：麦默洛肯雇佣军[①]形式上都是奴隶，形式上是由统治者"购买"招募而来的——然而在实际上，他们完全垄断着统治权力，正如只有贵族武士团体垄断勤役采邑一样。让一个封闭性团体占有勤役封地，但是不是让个人占有，这种情况既发生在由统治者自由占有的团体之内〔见正文 5.1)〕，也发生在调节资格接受封地的团体之内〔见正文 5.2)〕，例如，要求候选人员具备军事方面或其他方面（礼仪方面）的资格，另一方面（在具备这种资格的情况下），自己的血亲拥有优先权。在庄园法或行会中，手工业者和农民的地位也是如此，规定他们必须服兵役或为行政管理的需要服劳役。

2．通过租赁（尤其是包收捐税）、抵押或者出售而占有，在西方是众所周知的，不过，在东方地区和印度也有过；在古代，牧师的职位采用拍卖而授与并非罕见。在租赁的情况下，这样做的目的，部分在于纯粹现时的财政政策的原因（尤其是由于战争而财政拮据），部分在于财政技术的原因（保障固定的、可用于财政预算的货币收入），在抵押和出卖的情况下，目的完全在于前者，在教会国家里，目的也是任人唯亲，设立"姪儿"年金[②]。通过抵押而占有，在 18 世纪在法国任命法官（议院）时，还起着十分重要的作用，而在英国的军队里，通过（调节

① 土耳其或亚美尼亚--带的白人奴隶军队成员，后获得土地和人民，逐渐转化为领主。——译注

② 指罗马教廷的国家，罗马教皇任人唯亲制产生于公元 10 世纪。"姪儿"实指高级教职人员的非婚生子。——译注

性的）出卖军官职位而占有，直至19世纪还是举足轻重的。在中世纪，把特权作为对篡权的认可，或者作为政治上效劳的犒赏或招徕手段，在西方和在其他地方，都是屡见不鲜的。

〈8〉世袭的仆从可以由下列方式维持其生活：

a）由统治者家里直接供应衣食；

b）由统治者的货物和货币储备中得到（主要是实物的）津贴；

c）由勤役封地；

d）由被占有的息金、管理费或捐税收入的机会；

e）由采邑。

从b）到d）的维持生活的方式，如果它们以一种按照规模（b）和c））或者按教区（d）），总是重新以传统的数量大小发给个人，但不能继承占有，就应该叫做“俸禄”；如果行政管理班子生存的维持，原则上也采取这种方式，就应该叫做“俸禄制”。同时，晋升可能按年龄或者一定的客观上可以衡量的贡献，也可能要求要有等级的资格，即等级的荣誉（关于等级的概念，请见第4章）。

采邑应该叫做被占有的统治权力，如果它们首先是依据契约而分给有资格的个人，并且相互的权利和义务首先是以惯例的、等级的即尚武的荣誉概念为取向的话。首先以采邑来供养行政管理班子的存在，应该叫做采邑封建制。

采邑和军人的俸禄往往到达相互之间无法区分的地步。（关于这一点，将在第4章里讨论“等级”时论述。）

在情况d）和e）中，有时也在情况c）中，统治权力的占有者承担行政管理的费用，可能采用已经提到过的方式，从薪

俸和采邑的物资中提供装备。这时，他自己同臣仆的统治关系可能具有世袭的性质（即：可以继承的，可以转让的，可能作为遗产瓜分的）。

1. 在统治者家里食宿或者由他的库存自由酌情提供给养，在王公的臣仆也好，家臣、牧师和形形色色世袭的（例如地主的）仆从也好，都是原始的。“男人之家”这种职业军事组织的最古老形式（关于这个问题，以后专门论述），往往具有统治阶层的消费预算共产制度的性质。放弃在统治者家里（或者在寺庙和教堂）食宿的形式，并且由津贴或者勤役封地取代这种直接的供应，绝不总是被视为值得追求的，但是在臣仆建立自己的家庭时，这样做却是一条规律。给分离出来的寺庙牧师和官员的实物津贴，在整个中近东地区都是供给官员的原始的形式，同样，也存在于中国、印度和西方的很多地方。自从上古时代以来，用勤役封地报偿军务，在整个东方地区都存在，还存在于德国的中世纪，也作为供养贵族的家士和领主的家臣和其他官员的形式。土耳其的非正规骑兵的收入、日本武士的收入、以及无数类似的东方地区的武士和骑士的收入，在我们的术语里，是“俸禄”，不是采邑，这将在以后讨论。它们既可以依赖特定的地租，也可以依赖这些地区内的捐税收入。但是，在后一种情况下，这种收入一般都倾向于（并非必然）与占有这些地区的统治权力结合在一起，或者往往会带来统治权力。“采邑”的概念只能与“国家”的概念一起，才能更详尽地讨论。采邑的对象既可能是地主支配土地（即世袭的统治），也可能是形形色色的息金和收取管理费的机会。

2. 被占有的息金、管理费和捐税收入的机会，作为各种各样俸禄和采邑，传播很广，作为独立的形式和高度发展的方式，尤其存在于印度：给予这种收入，以换取建立军队和支付行政管理费用。

〈9〉世袭的统治，尤其是等级世袭的统治，在纯粹类型的

情况下，按照私人的、被占有的经济机会的方式，来对待一切统治权力和经济的统治权利。这并不排除它在质上区分这种权力和权利。特别是它以单独调节的形式，占有它们当中的重要的一些部分。尤其是把对法律和军事统治的占有，看作是占有者对待占有纯粹经济的（领地的或者捐税的或者收取手续费的）机会的等级特权地位的法律基础，并且在经济机会当中，又在占有的方式上区分首先是世袭的占有和首先是非世袭的（财政目的的）占有。对于我们的术语来说，原则上按照私人机会的方式来对待统治权利和与之相联系的任何内容的机会这一事实，是至关重要的。

例如，冯·贝洛夫[①]（《中世纪的德意志国家》）十分正确地严加强调，尤其是对司法权的占有作了专门的研究，认为它是等级特殊地位的源泉，认为中世纪的政治团体根本无法确定是纯粹世袭的或者纯粹封建的性质。因此，只要司法权和其他纯粹政治渊源的权利按照私人权利的方式对待，对于我们的目的来说，从术语上讲，说它是“世袭的”统治是正确的。显然，这个概念本身（从最后的措词上）是出自哈勒尔[②]的《政治学的复活》一书中。绝对理想类型的纯粹的“世袭”国家，在历史上是不存在的。

4．等级的权力分立应该是享有被占有的统治权力等级的特权者的团体，通过与统治者就具体问题达成妥协，制订政治的或者行政管理的章程（或者二者兼而有之），或者制订具体

① 盖奥尔格·冯·贝洛夫（Georg von Below，1858～1927），德国宪法史学家和经济史学家。——译注

② 卡尔·路德维希·冯·哈勒尔（Karl Ludwig von Haller，1768～1854），瑞士政治学家。——译注

的行政法令或者行政管理的监督措施，并且在有些情况下，可能依仗自己发号施令的权力，自己加以实施，有时则通过自己的行政管理班子来加以实施。

1．在有些情况下，也让非享受等级特权的阶层（农民）参与，这丝毫不应该使概念有所改变。因为在类型中，特权享受者的固有权利是决定性的。倘若缺少一切享受特权的阶层，显然也会立即产生另一种类型。

2．这个类型只有在西方得到充分发展。关于它的更详细的特性以及在西方产生的原因，以后将作专门的论述。

3．有自己等级的行政管理班子并非普遍的规律，有自己发号施令的权力更是罕见的例外。

〈9a〉传统型的统治首先由于普遍具有某种传统思想意识的力量，一般对经济行为的方式都有影响，老年人政治和纯粹的家长制统治影响最大，它们根本不能依仗与团体成员对立的统治者的特别班子，即在其合法性的适用上，在任何方面都最强烈地依赖保持传统。

此外，对经济还有影响：

1．按照统治团体的财政筹措的典型方式（第2章第〈38〉节）。

世袭制在这方面可能有极为不同的含义。然而从类型上看，主要有：

a）统治者完全或者主要依靠实物的社区捐赋来满足需求（实物捐赋和徭役）的家族。在这种情况下，经济关系严格地受传统约束，市场的发展受到阻碍，货币的使用基本上是一种

实物的和以消费为取向的，资本主义的产生是不可能的。在这些影响方面，与这种情况相接近的还有与它类似的情况：

b）以等级上的特权来满足需求。在这里，由于货物占有的实物要求和各种经济要能够为统治团体的目的作奉献，“购买力”受到影响，市场的发展也受到限制，尽管不是必然在同样的程度上。

或者世袭制可能是：

c）垄断性质的，部分靠赢利经济，部分靠收取管理费，部分靠捐税，来满足需求。在这种情况下，市场的发展根据垄断方式的强弱不同，受到不合理的影响或强或弱，大的获利机会掌握在统治者及其行政管理班子手中，因此，资本主义在其发展中，或者

1）完全在行政机构自己的指挥下，直接受到阻碍，或者

2）在存在着承包捐税、出租或出卖官职以及建立资本主义式的军队和行政管理机构等等，作为财政措施的情况下，被引导到以政治为取向的资本主义（见第2章第〈31〉节）的领域上去。

世袭制的财政，尤其是苏丹制的财政，哪怕它是货币经济的，也发挥着不合理的影响：

（1）因为下述两种情况并存：

1）在直接的捐税来源要求的规模和方式上，受传统的约束，

2）①收取管理费的考量；②规定捐税负担义务的考量，③垄断的形态等，它们的规模和方式，完全自由，因此也是随心所欲的。无论如何，这一切的存在完全是根据权利的需要；在历史上，①的情况（依照统治者及其班子的“请求”的原

则）是最为有效的，②的情况，效果就不大好，③的情况，效果则极为不同。

（2）但是，对于经济的合理化来说，不仅缺乏负担的可靠的可预计性，而且也缺乏私人获利自由规模的可靠的可预计性。

d）诚然，在具体的情况下，由于有计划的保护税收能力和合理的垄断生产，世袭的财政制度也可能起着合理化的作用。然而，这是“偶然”的，它是受到部分在西方存在的历史的特殊条件所制约的。

在等级的权力分立中，财政政策具有典型的特点：通过妥协，强加确定的、因此也是可预计的负担，消除或者至少是大大地限制统治者在制订捐税义务时的任意专断，首先是在实行垄断时的任意专断。同时，这种实质的财政政策在多大程度上促进或者阻碍着合理的经济，取决于在权力地位中占支配地位的阶层的性质，首先是，它是否是：

a）封建的，或者

b）城市新贵族的。

前者占支配地位时，由于采邑化了的统治权利一般主要是世袭制结构的，往往为获利自由和市场发展确定了固定的界限，或者完全有意识地从权力政治上加以禁止；后者占支配地位时，可能有完全相反的作用。

1．在这里，上面这些论述就足矣，因为在各种不同的场合下，还要回头作更深入的讨论。

2．例子：

对于情况 1 a）（家族）来说：古代埃及和印度。

对于情况 1 b）来说：希腊主义时期的大部分地区、晚期罗马帝国、中国、印度、俄国的一部分和各伊斯兰国家。

对于情况 1 c）来说：托勒密帝国、拜占廷（部分地），斯图亚特王族的统治则以别的方式。

对于情况 1 d）来说："开明的专制主义"（尤其是戈尔贝特主义[1]）时代的西方世袭国家。

2．一般的世袭制不仅由于它的财政政策，而且首先由于它的行政管理的普遍特性，给合理的经济造成障碍。即：

a）由于传统主义给制订形式上合理的、持久可靠的、因此也是在经济影响上和可利用上可以预计的章程造成困难。

b）由于典型地缺乏正式受到专业业务训练的官员班子。

西方世袭制内部产生这样一种官员班子，正如即将表明的那样，是由于只有在这里存在过的独特条件而形成的，这种官员班子的产生首先出自于完全不同的渊源。

c）由于统治者及其行政管理班子在实质上任意专断和纯粹个人喜好的领域很广——同时，可能的贪污受贿只不过是收取管理费用权利章法无度的变种而已，相对来说，具有最小的意义，因为它在实践上是可以预计的，倘若它是一个常量的大小，而不是一种总是随着官员个人的变化而变化的因素的话。倘若官职出租盛行，那么官员就会完全仗赖通过随心所欲的、哪怕影响十分不合理的敲榨勒索手段，捞回他的租赁投资本钱。

---

① 让-巴普蒂斯特·戈尔贝特（Jean-Baptiste Colbert，1619～1683）曾任路易十四的财政总监。戈尔贝特主义是 16～18 世纪欧洲重商主义最重要的代表之一。——译注

d）由于整个家长制和世袭制固有的倾向——这种倾向产生于合法性的适用方式和对被统治者实行绥靖——，即它们倾向于以物质——以功利主义的或社会伦理的或者物质的“文化”理想——为取向的经济的调节，即突破经济的形式的、以法学家们的法为取向的合理性。在以僧侣统治为取向的世袭制中，这种影响具有最高程度的决定意义，而纯粹的苏丹制的影响，勿宁说是由于它在财政上的随意专断。

基于这一切原因，在一般的世袭制权力的统治下，

a）商人的资本主义；

b）包收捐税的、出租官职的、买官求职的资本主义；

c）国家供应商的和战争财政筹措的资本主义；

d）在有些情况下，种植园的和殖民的资本主义；

它们都是土生土长的，而且往往十分繁荣昌盛，相反，不是那种赢利的企业经营——赢利企业经营与司法、行政和税收的种种不合理性格格不入，它们破坏企业经营的可预计性，企业经营是极为敏感的，它以私人消费者的市场行情为取向，拥有固定的资本，并合理地组织自由的劳动。

原则上，只有在世袭制的统治者为了自己的权力和财政利益，采用专业官员进行合理管理的地方，情况才会有所不同。为此必须有：1．专业培训的存在；——2．在一般的情况下，要有足够强烈的动机：在同一个的文化圈里，若干世袭制的分权进行尖锐的竞争；——3．必须有一个很独特的因素：把城市的社区团体作为财政实力的支柱，纳入竞争着的世袭制的各种权力之中。

1．现代的、尤其是西方的资本主义，是在（比较上）合理管理的、

尤其是西方城市的团体（关于它们的特点以后作专门论述）中，孕育起来的；从16～18世纪，它首先在荷兰和英国等级的政治团体里发展起来，那是以市民的权力和赢利利益占支配地位见称的，而在大陆上的纯粹世袭制的国家或者受封建等级影响的国家里，受财政政策和功利主义制约的第二手的模仿，如同斯图亚特王朝的垄断工业一样，与后来开始的、自治的资本主义的发展并未保持着现实的持续性，虽然个别的（农业和手工行业政策的）措施，只要它们是以英国的、荷兰的或者后来法国的楷模为取向，那么便为资本主义的产生创造了十分重要的发展条件（关于这个问题，也将作专门论述）。

2. 欧洲中世纪世袭制国家，由于它们的一部分行政管理班子的形式上合理的方式（首先是：法官、世俗法官和天主教法官），原则上同地球上所有政治团体的一切其他行政管理班子有所区别。关于这种发展的渊源及其意义，将专门作更加深入的研究，在这里不得不以正文结尾[①]所指出的一般看法为满足。

四　魅力型的统治

〈10〉“魅力”应该叫做一个人的被视为非凡的品质（在预言家身上也好，精通医术的或者精通法学的智者也好，狩猎的首领或者战争英雄也好，原先都是被看作受魔力制约的）。因此，他被视为〔天份过人〕，具有超自然的或者超人的，或者至少是特别非凡的、任何其他人无法企及的力量或素质，或者被视为神灵差遣的，或者被视为楷模，因此也被视为“领袖”。当然，至于将如何从任何一种伦理的、美学的或者其他的立场，来“客观”正确地评判有关的品质，这在概念上完全是无所谓的：

① 指本节正文结尾。——译注

惟一的关键是这种品质实际上被接受魅力统治的人即“追随者们”作出何种评判。

一个“狂暴斗士”的魅力（人们对他的魔力的发作，似乎不正确地归咎于服用某些特定的毒品：在中世纪的拜占廷，人们把无数这种精于战争躁狂魅力的人，视为一种战争工具），一个“萨满人”的魅力（巫师，他的癫痫发作的可能性被视为他可能进入纯粹类型的极度兴奋状态的先决条件），或者诸如摩门教[1]的创始人的魅力（他也许确实是一个诡计多端的诈骗典型，但是不能十分肯定），或者一位诸如库尔特·埃斯纳尔[2]献身于自己的蛊惑人心成就的文人墨客的魅力，等等，被无价值偏见的社会学完全与一般评价为“最伟大的”英雄、预言家、救世主同等对待。

1．关于魅力的适用是由被统治者承认决定的，这种承认是由实际的考验——原先总是由奇迹——保障的，自由的，产生于献身于默示、对英雄的崇拜和对领袖的信赖。然而，承认（在先天魅力的情况下）不是合法性的原因，而是依据使命和实际考验被召唤承认这种品质的人的义务。从心理学上讲，这种“承认”是一种产生于激情或者困顿和希望的信仰上的、纯属个人的献身精神。

没有任何一位预言家，把他的品质看作是取决于群众对他的看法，也没有任何一位推选出来的国王或魅力型公爵，不把反对者或者袖手旁观者当做违反义务的人来看待：不参加一位领袖的战争征讨，尽管士兵

① 摩门教，基督教的一个教派，19世纪创立于美国。——译注

② 库尔特·埃斯纳尔（Kurt Eisner，1869～1919），德国政论家和政治家。——译注

征募在形式上是自愿的，在全世界都会被嗤之以鼻。

2．倘若实际考验不能维持持久，则表明受魅力的恩宠者被他的上帝所遗弃，或者丧失他的魔力或英雄的力量，倘若他长久未能取得成就，尤其是倘若他的领导没有带给被统治者以幸福安康，那么他的魅力型权威的机会就消失。这就是“神的恩赐”的魅力原先的意义。

即使是对古代日耳曼的国王们来说，都会出现对他们“鄙夷不屑的人”。同样，在所谓的原始居民当中，这种情况也大量存在。在中国，君主的（继承魅力一成不变的）魅力资格得到如此绝对的坚持，不论出现什么性质的恶运，不仅战争的不幸，而且包括干旱、洪水和其他不幸的天灾等等，都会迫使他作公开的悔罪，可能还会迫使他下台。这时他已不具有上天所要求的（经典上确定的）“德性”的魅力，因此，不是合法的“天子”。

3．服从魅力型权威而有组织的团体叫做魅力型共同体，它是一种感情的共同体化。魅力型统治者的行政管理班子并非“官员”，至少不是在专业业务上训练有素的官员。它既不是按等级观点，也不是按对家族或个人依附的观点选择的，而是按照魅力的品质选择的：与“预言家”相适应的是“信徒”，与“好战的王侯”相适应的是“扈从”，与“领袖”相适应的，从根本上说是“亲信”。既没有“任命”或“罢免”，也不存在着“资历”和“迁升”，而是仅仅在被召唤者的魅力资格基础上，依照领袖的直觉加以召唤。不存在着“等级制度”，而是在行政管理班子对于某一项任务，也可能是对某一种祈求，普遍的

或者在个别情况下产生的魅力不能胜任愉快时，只有领袖进行干预。没有“职务辖区”和“权限”，不过也没有通过“特权”占有官职的权力，而且仅仅（可能）存在着魅力和“使命”的地区的或事务的界线。没有“薪金”，也没有“俸禄”，而是信徒和扈从们（主要）与统治者一起，依靠资助获得的物资，生活在仁爱和伙伴的共产制度之中。没有固定的“机构”，而是仅仅从魅力上讲，在统治者委托以及在自己魅力的范围内，有受指派的使者。没有规章，没有抽象的法律原则，没有以法律原则为取向的寻找合理的律例，没有以传统的先例为取向的司法判例和司法判决，而是在形式上根据具体案例，现时地创造法律，原先只有神的宣判和默示是决定性的。然而在实质上，对于一切先天魅力型的统治，这个原则是适用的：“已有明文规定，——但是我告诉你们”；先天的预言家也好，先天的好战王侯也好，以及任何先天的领袖也好，都会宣告、创立和要求新的规定，——在魅力的原来的意义上：依据默示、神谕、灵感或者依据具体的创造意志，这种意志由于它的渊源被信仰共同体、军队共同体、党派共同体或其他共同体所承认。承认是义不容辞的。一旦另一个人的竞争性指令与原来的指令相对立，并要求他的魅力的适用，就存在着领袖的斗争，而这种斗争最终只能通过巫术手段或者共同体的（义不容辞的）承认才能解决，在斗争中，必然在一方只有正义，而在另一方仅仅负有罪恶义务的不义下，能够发挥作用。

魅力型的统治作为非凡的统治，既与合理的尤其是官僚体制的统治，也与传统型的，尤其是家长制的和世袭制的或等级的统治，形成尖锐的对立。这后两种是统治的具体的、平凡的形式，——（先天）魅力型统治尤其与之完全相反。官僚体制

的统治在受可以作推理分析的规则约束的意义上，特别合理，而魅力型的统治在毫无规则的意义上，特别不合理。传统型的统治受已往的先例的约束，并且在这一点上同样是以规则为取向的，而魅力型的统治（在其领域内）推翻历史，而且在这个意义上是特别革命的。魅力型的统治不懂得按货物占有方式，占有统治权，既没有让统治者占有，也没有让等级权力占有。而是只要个人的魅力根据实际的考验“适用”，也就是说，得到承认，它就是合法的，而且只有在他的魅力经受实际考验的时间内，其亲信，信徒和扈从才〔是〕“可资利用的”。

上面的论述几乎不需要作说明。它既适用于纯粹“平民表决的”魅力型的统治者（拿破仑的“天才的统治”，它把平民变为国王和将军），也完全适用于预言家或战争英雄。

4．纯粹的魅力对经济尤其陌生。在它出现的地方，就创造一种在着重强调意义上的“天职”，作为“使命”或者内在的“本分”。在纯粹的类型下，它鄙夷和谴责在经济上利用施舍作为收入来源——诚然，这勿宁说往往是一种要求，而不是实际情况。魅力型统治并不总是放弃财富和获利，像在有些情况下（下文马上谈到），预言家及其信徒们所做的那样。战争英雄及其扈从们寻求掳掠品，平民表决的统治者或者魅力型党派的领袖寻求他们权力的物质手段，此外，前者还寻求他的统治的物质上的辉煌，以巩固他的统治威望。他们大家所鄙夷的——只要存在着先天魅力的类型——，是传统的或者合理的日常经济，是通过有的放矢的、持续的经济活动去获得正常的“收入”。一方面是依靠资助——大规模资助（礼品、捐赠、贿

赂、大批赏钱）——或者依靠托钵乞讨来供应生活，另一方面是掳掠物，暴力榨取或者（形式上）和平的讹诈，这两者都是魅力统治需求满足的典型形式。从一种合理的经济角度看，它是一种“非经济性”的典型政权。因为它拒绝任何卷入平凡的日常生活。它只能在所谓“顺手牵羊”地获得不稳定的偶然收益，而且内心极为漠然视之。领取息金作为摆脱经济困顿的形式，对于魅力型统治的有些方式来说，可能是其生存的经济基础。然而对于一般的魅力型的“革命者”来说，这往往是不适用的。

耶稣教徒拒绝担任教会职务，是这条“信徒”原则的一种合理化的应用。所有的苦行的英雄、托钵僧修会和宗教战士，都属于这个范畴，这是再明白不过的。几乎所有的先知都靠资助维持生活。保罗[①]那句针对传教士的寄生虫生活的话：“不劳动者，不得食”，当然绝不意味着对“经济”的肯定，而是仅仅意味着有义务，不管怎么说，作为“次要的职业”，要获得必要的维持生活的物品，因为“清贫得如同野地里的百合”这个真正有魅力的比喻[②]，不是在真正的词意上，而是只能在“不为第二天发愁”的意义上，才行得通——另一方面，在一种主要是艺术魅力的门徒的身上，通过把那些真正意义上的被召唤者限制在“经济上独立的人”（即领取息金者），来摆脱经济斗争，被视为正常，这是可以设想的（施特凡·盖奥尔格[③]小组就是如此，至少根据最初的意图是如此）。

---

① 《圣经》里的保罗。——译注

② 参阅《新约·马太福音》第6章。——译注

③ 施特凡·盖奥尔格(Stefan George，1868～1933)，德国诗人，1892～1919年组成一个以他为首的排他性文学小组，对艺术和科学颇有影响。——译注

5. 在受传统束缚的时代，“魅力”是巨大的革命力量。“理性”同样也是革命的力量，它或者恰好从外在发挥作用，即通过改变生活环境和生活问题，因而也改变对生活环境和生活问题的态度，或者也通过理智化，发挥作用。与理性有所区别，魅力可能是一种发自内心的改造，改造产生于困顿或者热情，对一切具体的生活方式以及对整个“世间”的种种态度，都获得崭新的取向，在这种情况下，它意味着改变最重要的思想和行动的方向。在前理性主义时代，几乎整个行为的取向都被传统和魅力瓜分殆尽。

五　魅力的平凡化

〈11〉魅力型统治按其先天的形式，具有特别非凡的性质，是一种严格与个人，即与个人的魅力品质的适用及其经受实践考验相联系的社会关系。然而，如果这种关系不再纯属短暂的，而是具有持久关系的性质：教友或者战士或者信徒们的“社团”，或者政党团体，或者政治的或僧侣统治的团体，那么魅力型的统治就仅仅存在于纯粹理想类型的起源状态之中，这必然会大大改变它的性质：它将传统化或者合理化（合法化），或者在不同的方面，二者兼而有之。推动事态如此发展，有如下的动机：

a）追随者在思想上和物质上，对共同体的长久存在和不断获得更新感兴趣；

b）行政管理班子，即追随者，信徒或党派的亲信等等，在思想上和物质上对下述情况有更强烈的兴趣：

1）继续保持关系的存在，即

2）把关系继续保持到这样的程度，使自己的地位在思想上和物质上建立在持久的、日常的基础之上：在外在方面，建立家庭生活，或者建立心满意足的生活，取代遁世的、对家庭和经济陌生的“使命”。

在魅力代表人物缺位和产生接班人问题的时候，这类兴趣是很典型的，现实的。解决接班问题的方式——如果它得到解决，也就是说，魅力型社团继续存在（或者这时才产生）——，从根本上决定着这时候产生的社会关系的整个性质。

接班问题可以有如下的解决方式：

a）重新寻找一位按其特点有资格当统治者的人，作为魅力的体现者。

相当纯粹的类型：寻找新的达赖喇嘛（按照神的化身的特点，挑选一位灵童，这与寻找阿比斯圣牛[①]相类似）。

于是，新的魅力的体现者的合法性就与特点即“规则”相联系起来，传统就产生了（传统化），也就是说，纯粹个人的性质淡泊了。

b）通过神的默示：神谕、抓阄、神的宣判或其他的选择技术。这时，新的魅力的体现者的合法性，就是一种从技术的合法性派生出来的合法性（合法化）。

① 古埃及孟菲斯受崇拜的圣牛。——译注

以色列的士师[1]，据说有时具有这种性质。据说、扫罗[2]就是占战争神宣谕所指名的。

c）通过迄今为止的魅力的体现者对接班人的指派，并由该社团予以承认。

这是很常见的形式。古罗马高级行政官员的建立，起初完全具有这种性质（独裁者职位和“摄政王”设置表现最为明显）。

此时，合法性是一种由这种指派而获得的合法性。

d）通过具有魅力资格的行政管理班子对接班人的指派，并由该社区予以承认。就其原先的意义而言，这种过程绝不能理解为“选举”以及“预选权”，或者“提名选举权”。这不是自由的选择，而是严格受义务约束的选择，不是多数的表决，而是正确的指名，选择正当的人，选择真正的魅力的体现者，这种人少数派也能中肯地寻找出来。一致同意是基本的要求，发现错误要承担责任，坚持其所犯的严重错误，选“错”，都是一种必须抵罪的（原来是：魔力的）过失。

诚然，这时的合法性似乎很容易〔被看作〕是一种在采取种种正确性保留的前提下，而且大多数与一定的手续（加冕等等）〔相结合〕，在法律上获得的合法性。

这是西方在教（社）区赞同下，由教上或者王侯们为主教和国王加

---

① 即判官。——译注

② 扫罗（Saul）是第一位以色列国王（约公元前 1020～1000 年在位）。——译注

冕的原来意义。在全世界有无数类似的进程。由此而产生“选举”的思想，将在以后讨论。

e）通过魅力是一种血缘品质的观念，即魅力附着于宗族，尤其是附着于魅力体现者的最近亲的观念：继承魅力。同时，继承制度并非必然规定让占有权利的人继承，而是往往很不统一，或者必须借助 a）～d）所谈到的手段，在宗族内部确定“正确的”继承人。

在黑人中有兄弟格斗。继承制度这样安排，世系不得受破坏（下一代人接班），例如在中国。在东方地区，往往有长老会议或者由追随者提名（因此，在奥斯曼家族中也有灭绝所有其他可以设想的候选人的“义务”）。

只有在中世纪的西方和在日本——在其他地方仅有个别事例——，长子继承权当政的明确原则得到贯彻，因而大大地促进了政治团体的巩固（避免在魅力继承的宗族当中若干王位继承人的争斗）。

这时，信仰不再针对个人的魅力品质，而是针对根据继承制度合法的获得。（传统化和合法化。）“神的恩赐”的概念在其意义上彻底发生了变化，现在仅仅意味着，拥有自己的权利、不取决于被统治者承认的统治者。个人的魅力可能完全丧失殆尽。

世袭君主制、亚洲的群众性的世袭僧侣统治和宗族的继承魅力作为采邑和俸禄等级和资格的标志（见下一节），都属于这个范畴。

f）通过认为魅力是一种其体现者采取宗教仪式手段可以转移给他人或者可以产生的（原来是魔力的）品质的观念，即魅力的事务化，特别是职务的魅力。这时，对合法性的信仰不再针对个人，而是针对宗教仪式行动所获得的品质和效果。

最重要的例子：牧师的魅力，通过涂圣油、授圣职仪式或者手按手；国王的魅力则通过涂圣油和加冕移交或确认。不可磨灭的性质[①]，意味着职务魅力的能力与牧师本人的品质的分离。正因如此，它是从道南教运动和蒙坛教[②]运动开始，直至清教（浸礼教）革命，都是持续不断斗争的诱因（贵格会教派[③]的“侍工”是职务魅力的传教士）。

〔12〕与由于要解决接班人问题动机而出现的魅力平凡化相平行，行政管理班子也对平凡化感兴趣。只有在形成状况中，而且只有在魅力型统治者原先就以非凡的方式治理时，行政管理班子才能与这种由于信仰和热情而被承认的统治者一起，依靠资助、或者依靠战利品，或者依靠偶尔的收益为生。只有少数热情洋溢的信徒和追随者阶层，才会长久准备这样做，只从“思想上”，以他们的“天职”来“创造”他们的生活。广大的信徒和追随者，（从长远看）也想在物质上，以他们的“职业”来创造他们的生活，而且他们也不得不这样做，如果他们不想慢慢消声匿迹的话。

因此，魅力的平凡化也采取如下形式进行：

① 拟指采取涂圣油等手段移交之后，魅力就不可磨灭。——译注

② 道南教和蒙坛教均为基督教教派：道南教运动产生于公元4世纪，蒙坛教运动产生于公元2世纪下半叶。——译注

③ 贵格会教派亦称公谊会或教友会教派，17世纪中叶产生于英国。——译注

1．让追随者或信徒们占有统治权力和获利机会的形式，并且依照招募门徒的规则。

2．这种传统化或合法化（根据是否有合理的章程），可以采取不同的典型形式：

（1）原先的招募方式是根据个人的魅力进行的。这时，追随者或者信徒在平凡化过程中，可以提出招募的准则，特别是：

a）培养准则；

b）考验准则。

魅力只能“唤起”和“考验”，不能“学会”和“硬记”。各种魔力的（巫士的、英雄的）苦行和各种修士的见习，都属于缔造行政管理班子团体这个范畴（见第4章关于魅力的培养）。只有经受考验的青年修士，才允许参与统治权力。先天的魅力型领袖可能卓有成效地抵制这些要求，——接班人是不能自由挑选的，尤其不能让行政管理班子挑选（见第〈11〉节d）〔第143页〕）。

一切巫士的苦行和“男人之家”战士的苦行，包括收徒授职仪式和按年龄分级，都属于这个范畴。谁若没有经受住战士的考验，就仍然还是“娘儿们”，也就是说，被追随者排除在魅力社团之外。

（2）魅力的准则可能轻而易举地转变为传统等级的（继承魅力的）准则。如果领袖的继承魅力（见第〈11〉节e）〔第144页〕）适用，那么就很可以设想，行政管理班子的和可能甚至包括追随者的继承魅力，也能作为选择和使用的规则。倘若一个政治团体严格而彻底地贯彻这条继承魅力的原则：整个

对统治权力、采邑、俸禄和形形色色的获利机会的占有，都照此办理，那就存在着“家族国家”的类型。一切权力和任何形式的机会都被传统化。宗族首脑（即传统型的、个人并非通过魅力合法化的老年人统治者或者父权家长们），调节着整个宗族都无法避开的权力的实施。不是职位的形式决定个人或他的宗族的“等级”，而是继承魅力的宗族等级对于指派给他以职位是至关重要的。

主要范例：官僚体制化之前的日本；无疑，在合理化之前分裂割据为小邦的中国（“老世家”），在很大程度上也如此；实行种姓制度的印度；在实行贵族等级制之前和以后采用其他形式的俄国，同样，还有各地所有享有固定特权的“天生等级”（关于这个问题见第4章）。

（3）行政管理班子可为其成员要求设立和占有个人的职位和获利机会，并且可能获得成功。于是，由于传统化或者合法化，这时就产生了：

a）俸禄（俸禄化，——见上文）；

b）职务（世袭化和官僚体制化，——见上文）；

c）采邑（封建制化，〔——见下文第（12）节b)〕）。

此时，这3种权利均可被占有，以取代原先那种依赖资助物资或战利品的纯粹拒世的生活供应办法。详而言之：

关于a)：

1）托钵僧俸禄；

2）实物租息俸禄；

3）货币捐税俸禄；

4）中世纪的收取管理费俸禄。

根据合理的财政组织，调节起初纯粹依靠资助的生活供应，即情况 1)；或者纯粹依靠战利品的生活供应，即情况 2）和 3)。

关于 1)：佛教；

关于 2)：中国和日本的大米俸禄；

关于 3)：在所有合理化了的征服国家中的规律；

关于 4)：到处有大量的例子，尤其是神职人员和法官，不过在印度也包括军事权力机关。

关于 b)：魅力使命的“职务化”，可能更多地是世袭化，或者更多地是官僚体制化。前者根本就是常规，后者在西方的古代和近代都有，在其他地方较为罕见，仅属例外。

关于 c)：1）保留职位本身使命性质的封地采邑；

2）采用采邑办法，彻底占有统治权力。

两者难以截然分开。然而，以职位的使命性质为取向不易完全消失，在中世纪亦未完全消失。

〈12a〉平凡化的前提是消除魅力对经济的陌生性，使之适应需求满足的财政形式，因而也是适应具有捐税能力的经济条件。负有使命的“俗众”向着俸禄化迈进，他们不同于教士，即“部分”参加魅力的、现在已经平凡化了的行政管理班子的成员（正在形成中的“教会”的牧师），“纳税臣民”面对着是领主封臣、吃俸禄者、正在形成中的政治团体——合理的情况下是国家——的官员，或者现在不再是“亲信”、而是被雇佣的政党的官员

在佛教徒和印度教教派中，可以看到典型的情况。同样，在所有发展为持久组织的合理化的征服帝国，以及在各种政党和其他原先是纯粹魅力型的组织中，也能观察到典型的情况。

因此，随着平凡化，魅力型统治团体在很大程度上转入平凡统治的形式：世袭制的形式，特别是等级制的或者官僚体制的形式。原先的特殊性质表现在占有者、即统治者及其行政管理班子的继承魅力的或者职务魅力等级的荣誉中，也就是说，表现在统治者的威望的形式中。一个“神所恩赐”的世袭君主，不是一个简单的世袭统治者、家长或者酋长，一位领主封臣不是一位贵族的家士或官员。进一步详述属于“等级”学说范围之列。

魅力平凡化的进行，一般并非毫无斗争。起初，对统治者个人的魅力的要求是无法忘记的，而职务魅力或者继承魅力同个人魅力的斗争，在历史上也是一种典型的事件。

1. 忏悔权力（免除死罪），从一种仅仅赋予个人的殉道者和苦行者的统治权力，变为一种主教的和牧师的职务权力，这个过程在东方地区远比在受罗马的“职务”概念影响的西方缓慢得多。魅力的领袖革命反对继承魅力的权力或者反对职务的权力，在任何团体中，从国家到工会（恰恰是现在[1]！），比比皆是。货币经济在不同经济之间的相互依赖性愈是发展，追随者的日常需要的压力也就愈大，因而到处方兴未艾的平凡化的倾向也就愈大，而且一般地很快取得了胜利。魅力是宗教（先知）或者政治（征服）统治的典型的初期现象，然而一旦统治有保障，尤其是一旦它具有群众性质，就让位于日常的权力。

① 指作者写作这部分论文期间，即 1918～1920 年间。——译注

2. 当然，魅力平凡化的一个强有力的动机，是在任何情况下都力争有保障，也就是说，是统治者的社会地位和统治者的仆从及追随者的经济机会合法化。另一个动机，〔是〕制度和行政管理班子对行政管理的正常的日常要求和条件适应的客观必要性。尤其是正常的行政管理班子和被统治者需要的行政管理传统和司法传统的基本立足点，都属于这个范畴。此外，还要为行政管理班子成员的职位制订某种制度。最后，也是最主要的——关于这个问题以后专门论述——，行政管理班子和一切行政管理措施，都必须适应经济的日常条件：像在战士和先知的魅力盛行阶段，通过战利品、特别税、馈赠、殷勤招待来满足费用的需求，不可能成为日常的、持久的行政管理的基础。

3. 因此，魅力平凡化不仅仅是由接班人问题引起的，更不是仅仅涉及这个问题。相反，从魅力型的行政管理班子和行政管理原则，向一般平常的行政管理班子和行政管理原则过渡，是主要的问题。然而，接班人的问题牵涉到魅力型统治核心的平凡化：统治者本人及其合法性的平凡化，而且与向传统型的或合法型的制度和行政管理班子过渡的问题相反，显示出一些异乎寻常而独特的、只能从这一过程才能理解的观念。其中最重要的是魅力型的接班人的指派和继承魅力。

4. 关于由魅力型统治者本人指派接班人，如前所述，在历史上最重要的范例是罗马。对于国王来说，指派受到传统的保护，对于在第一古罗马帝国的独裁者、摄政王和接班人的任命来说，指派在历史时代里是确定无疑的；任命拥有最高权力的各种高级官员的方式清楚表明，对他们来说，军队统帅指派接班人，也只有保留由市民军队承认的情况下，才存在过。因为由执政的市政厅考察候选人，和原先显然是可以随意取消候选人，清楚地表明这种事态的发展。

5. 关于由魅力型的追随者指派接班人，最重要的范例是由全体教士——原先——指派任命主教，特别是任命教皇，并且由教区予以承认，以及（正如 U. 施图茨可能指出过的那样）根据任命主教的榜样，后来改变为选举德意志国王的办法：由某些诸侯指派并由（具有军事防

御能力的）“人民”承认。类似的形式不难发现。

6. 对于继承魅力的发展情况来说，典型的国家是印度。在那里，所有的职业素质，尤其是所有的权威资格和统治者的职位，都被视为严格受着继承魅力约束的。仅限于国王家族的成员，才能要求拥有采邑的统治权利，采邑要向家族最年长者申请。所有的僧侣统治的职位，包括异常重要的和很有影响的宗教教师（精神导师）的职位，所有分配的顾客关系，在乡村权势集团内部的所有职位（祭师、理发师、洗涤工、看守人员等等），均被视为继承魅力的。建立任何一个教派都意味着建立一种世袭的僧侣统治。（在中国，道教也如此。）在日本的“家族国家”里（在按中国的模式建立世袭官僚国家之前，后来世袭官僚国家导致俸禄化和封建化），社会阶层纯粹是按继承魅力划分的（更详细的情况，将在其他场合论述）。

这种对统治者职位的继承魅力的权利，在全世界的发展情况都类似。依靠自己的成果取得资格，被依仗出身取得资格取而代之。这种现象无论在什么地方都是以“天生等级”的发展为基础的，罗马贵族如此，根据塔西陀[1]的记载，在日耳曼人当中“国王家族”开始形成，同样，在中世纪晚期的关于骑士比武规则和关于筹建寺院资格的规定，以及在现代对美洲新贵族家谱的研究，总之，凡是已经习惯了“等级”分化（关于这个问题见下文）的地方，都有这种现象。

同经济的关系：在很重要的方面，魅力的平凡化是与适应经济作为持续发挥作用的日常力量的条件相一致的。在这当中，经济是主导的，而不是被引导的。在这里，继承的或者职务的魅力的改变，在很大程度上是作为服务于现存的或者争得到的支配权力的合法化的手段。尤其是坚持世袭的君主制——除了肯定不能等闲视之的忠诚的思想意识之外——，也很强烈

① 塔西陀（Tacitus，约公元 55～116），罗马历史学家。——译注

地受到这种考虑的制约：倘若失去对王位继承神圣性的内在约束，整个继承的财产和合法获得的财产都将发生动摇，因此，坚持世袭君主制对有产阶层来说，比对无产阶级更为妥当，这并非偶然。

此外，关于各种不同的适应可能性同经济的关系，不能泛泛而言（同时也不能谈到有实际内容的和有价值的问题）：这必须留待作专门的研究。在任何情况下，俸禄化和封建化以及采取继承魅力的形式占有各种机会，在魅力型统治的发展中也好，在世袭制和官僚体制最初状况的发展中也好，都可能发挥着定型化的作用，因此反过来对经济产生影响。这时，魅力在经济上也有巨大的革命性的力量——首先往往是破坏性的力量，因为它（可能）是要重新和“毫无前提条件地”进行取向的力量——，这种力量就走向它在初期作用的对立面。

关于(魅力型的)革命的经济学,以后将专门谈到。它是十分不同的。

六 封 建 制

〈12b〉还必须专门谈一谈最后的、在第〈12〉节（3）所提到的情况（c）：采邑），理由是因为从中可能产生出统治团体的一种结构，它既有别于世袭制，也有别于先天的或者继承的魅力型统治制度，而且它有过巨大的历史意义：封建制。我们想把采邑封建制和俸禄封建制作为真正的形式区别开来。所有其他称为封建制的、授以勤役封地换取军事奉献的形式，实际上具有世袭制的（贵族家士的）性质，在这里不单独论述。因为俸禄的各种不同的方式，以后才作一一论述。〔不过，请

见第〈12c〉节〕

A. 采邑总是意味着：

(a) 占有统治权力和统治权利，即作为采邑可能被占有的是：

1) 仅仅是自己家族的〔权力，〕或者

2) 团体的、然而仅仅是经济的（财政的）〔权利〕，或者也包括

3) 团体的命令权力〔——关于这一点，参阅下文 B 项等〕。

分封采邑是为换取专门的、一般首先是军事上的贡献而授予的，同时也为了换取行政管理上的奉献。授予采邑可采取很具体的方式，即：

(b) 首先纯粹是授予个人的，限于领主和接受采邑者（领主封臣）的有生之年。此外：

(c) 根据契约，即与一个自由的人签订，

(d)（在这里称之为采邑封建制的关系中）这种自由人具有一种特殊的等级的（骑士的）生活方式，

(e) 采邑契约不是寻常的“交易”，而是一种（当然是）不平等的“结义”，结果是双方都承担着忠诚的义务。忠诚义务

(1) 是建立在等级的（骑士的）荣誉的基础上的，

(2) 是有固定的界限的。

从类型 1)（第〈12〉节（3），在“关于 c)”的论述）向类型 2) 过渡，出现在如下两种情况中：

①采邑是可继承的，即只有在适合和更新对任何一个新领主的忠诚誓约的前提下，采邑才可以为任何一个新的所有者占有，而且除此而外，

②采邑的行政管理班子实施强行授封，因为一切采邑都被视为等级成员的供应基金。

第一种情况在中世纪很早就出现过，第二种情况出现在随后的过程中。领主同领主封臣的斗争首先也是要（默默地）消除这条原则，它使领主不可能建立以及获得一种自己的世袭的“家族权力”。

B．采邑式的行政管理（采邑封建制）在充分实施——这种绝对的纯粹性如同纯粹的世袭制一样，是很少见的——时，意味着：

（a）所有的统治权力缩小为依据领主封臣的忠诚盟誓而存在的贡献机会，

（b）政治团体彻底为一种领主和他的封臣之间的纯粹个人关系的体制所取代，以及为领主封臣与继续分封下去（亚封建化）的下属封臣的关系，以及后者与可能继续分封下去的更低一级的封臣的关系所取代。领主只能要求他的封臣忠诚，领主封臣再要求他的下属封臣忠诚。如此类推下去，等等。

（c）只有在“背叛不忠”的情况下，领主才能剥夺领主封臣的采邑，领主封臣才能剥夺他的下属封臣的采邑，如此等等。然而在这样做的时候，领主或者依赖其他领主封臣的帮助，或者依赖“背信弃义者”的下属封臣的消极被动，来对付“背信弃义的”领主封臣。只有当这两种人确实认为他们的同僚或主子对领主背叛不忠时，才可能指望得到他们当中任何一方面的帮助。背信弃义者的下属封臣本身一般不会提供帮助的，除非〔上级〕领主把他们自己的领主反对上级领主的斗争这种情况，成功地作为在亚封建化过程中的例外（人们总是力

争这样做，但并不总能达到目的）。

（d）根据亚封建化的先后顺序，存在着采邑等级制度（在《萨克森镜鉴》[1]中："授封采邑制度"）。然而，这种等级不是"司法等级机构"和"行政等级制度"。因为是否可以对某一项措施或判决提出异议，以及向谁提出异议，原则上根据"高等法院"的制度，而不是按照采邑的等级制度（高等法院——在理论上——可以授予采邑的所有者以司法权力，虽然实际上往往不这样做）。

（e）在采邑等级中，那些没有从世袭制的或政治团体的统治权力中得到采邑的人是"佃农"，也就是说，他们是在世袭制下的臣服者。他们受传统的地位，尤其是等级地位的制约，或者，这种地位让穷兵黩武的采邑领主敢于强行对他们施暴，而对此他们在很大程度上是毫无抗御能力的，因此在这个意义上他们臣服采邑领主。"所有土地，皆归领主"，这一句话既适用于在对待领主（强行授封）上，也适用在对待无采邑的人上。——旧的直接的团体的统治权力的惟一残余，就是这条几乎永远存在的原则：无论领主恰好在什么地方，都赋予他统治的权力，首先是司法的权力。

（f）自己家族的权力（对领地、奴隶、农奴的支配权力），团体的财政权利（收取捐税的权利）和团体的发号施令的权力（司法和征募兵员的权力，即统治"自由人"的权力）。虽然〔所有这3项〕同样都是授采邑的对象，但是一般来说，团体的发号施令的权力要服从专门的制度。

---

① 这是一部产生于13世纪早期的德意志的法律汇编。——译注

在古老的中国，纯粹的租息采邑和领地采邑在名义上也是分开的。在西方的中世纪，采邑在名义上没有分开，然而在等级的品格和无数这里不作研究的个别问题上，可能还是分开的。

对于团体的发号施令权力来说，根据授予的财产权利的方式，一般要实现充分的占有，只能有形形色色的——对此以后专门讨论——过渡形式和差距。一般保持不变的是采邑领主的等级差别，一方面是仅仅授予家庭权利或者纯粹的财政权利的采邑领主，另一方面是授予团体发号施令权力即司法权力（首先是死刑判决权）和军事权力（尤其是旗帜采邑[①]）的采邑领主（政治的领主封臣）。

在接近纯粹类型的采邑封建制中，不言而喻，领主的统治权力是极为棘手的，因为要依赖拥有行政管理手段的、占有采邑的行政管理班子的服从意愿，因而要依赖它的纯粹的个人忠诚。因此在这种情况下，领主同领主封臣为争夺领主统治权力的潜在斗争是剧烈的，真正理想类型的采邑行政管理〔根据（a）～（f）〕从未在什么地方实现过，或者保持着一种有效的持久关系。而是只要领主有可能，他就采取如下的措施：

（g）面对纯粹个人忠诚的原则〔（c）和（d）〕，领主设法实现：

（1）要么限制，要么禁止亚封建化；

在西方经常下达这种限令和禁令，不过往往恰好是行政管理班子为了自己的权力利益而采取主动的（公元前630年中国的诸侯结盟中也发

① 中世纪由国王直接授封的采邑，拥有公爵的权力，授封时授予一面旗帜作为兵权的象征。——译注

生这样情况）。

（2）在发生反对上级领主的战争时，下级再分封的封臣对他们的领主的忠诚义务不适用；

（3）如果可能的话，也可能使下级再分封的封臣对上级领主承担直接的忠诚义务。

（h）领主试图保障他对团体统治权力的行政管理进行监督的权利，办法是：

（1）佃农有权向上级领主投诉并求助于他的法院；

（2）在政治的领主封臣的宅府里设置监察官员；

（3）自己有权向所有领主封臣的下属臣民征收捐税；

（4）任命政治的领主封臣的某些官员；

（5）坚持这样的原则：

a. 对于上级领主来说，他亲临现场时，一切领主统治权力都属他独揽；然而除此而外，还提出另一条原则，即

b. 他作为采邑领主可以酌情把任何事情都诉诸他的法院。

面对领主封臣（以及其他的领主统治权力的占有者），领主只能在这种情况下才能获得或保持这种权力，如果：

（i）领主建立或者重建或者相应地装备一个自己的行政管理班子。这个班子可能是：

（1）一个世袭制的（贵族家士的）行政管理班子，

中世纪在我们这里，这种例子屡见不鲜，如日本将军的幕府，它很严厉地控制着大名[①]。

① 即大领主。——译注

（2）非世袭的、等级的文人的行政管理班子，

教士（基督教教士，婆罗门教士）和卡亚斯特[1]（佛教的、喇嘛教的和伊斯兰教的上层知识分子），或者人道主义者（中国的儒学文人）。关于他们的特性和巨大的文化影响见第4章。

（3）专业业务上尤其是司法和军事上训练有素的行政管理班子。

据说，在中国11世纪时王安石建议这样做（但是当时不再是反对封建领主，而是反对文人）。在西方，为了文明的行政管理，在教会（通过宗教教规）和国家（通过罗马法，在英国通过罗马思维形式合理化了的习惯法）里，实现了大学教育：现代西方国家的胚胎。在西方，军队行政管理经历了几个阶段，起初资本主义式的军事企业家（雇佣兵队长）取代采邑领主作为初级阶段，17世纪以来（在英国和法国更早些），诸侯王公的权力采用由诸侯王公领导的合理的财政管理，剥夺了雇佣兵队长的权力。

这种领主同采邑的行政管理班子的争斗——它在西方（不是在日本）往往与其反对等级团体的权力是同时发生的，有时甚至是完全一致的——在现代，到处——首先是在西方——是以领主的胜利，也就是说，以官僚体制的行政管理的胜利而告终，首先在西方，然后在日本，印度（也许还有中国）等，尾随其后，仿效外国的统治形式。所以如此，在西方除了纯粹在

---

① 原为印度佛教里熟悉法律的上层知识分子。——译注

历史上存在的权力状况外，还有经济的条件，首先具有决定意义的是：在（只有在那里，在西方意义上发展起来的）城市的基础上市民阶层的产生，然后是各个国家通过合理的（亦即：官僚体制的）行政管理对权力的竞争，以及受财政制约的与资本主义的有关利益集团结成同盟。这些将在以后论述。

〈12c〉并非任何“封建制”都是西方意义上的采邑封建制。而是除此而外，首先是：

A．受财政制约的俸禄封建制。

这在伊斯兰教的前亚细亚地区和莫卧儿王朝统治下的印度是很典型的。相反，秦始皇以前的古代中国的封建制，部分是采邑封建制，诚然，与此同时，也出现俸禄封建制。日本的封建制是在大名当中强烈受到领主（幕府）自己的控制调节的采邑封建制，然而，武士和武家[①]的采邑是（往往是被占有的）贵族武士的俸禄（按照大米俸禄登入土地清册）。

只有在下述情况下，我们才想说是俸禄封建制：

（a）凡是涉及到对俸禄的占有，即根据收益估计和授予的租息的占有，——此外，〔凡是〕

（b）占有（原则上，即使并不总是有效）只能给予个人，即根据贡献，因此也可能同时得到晋升，——

例如，土耳其非正规骑兵的俸禄，至少是合法的。

① 即武士门第。——译注

然而首先是：

(c)〔凡是〕首先不是通过个人与一个领主缔造结义的契约，建立单一的、自由的、个人的忠诚关系，并且随后授予一个单一的采邑，而是首先存在着领主的一般是世袭制的（经常是苏丹制的）捐税团体的财政目的。这（往往）表现在发给按土地清册中估计的收获物品。

采邑封建制最初不是必然地，但是往往产生于政治团体（职务义务、军事义务）的一种（几乎）纯粹是自然经济的即个人的需求满足。它的产生首先是想要一支训练有素的、装备精良的、与个人的名誉结合起来的骑士军队，取代未受训练的、经济上必不可少的而且无力充分自己装备自己招募的军队。俸禄封建制最初的产生一般是货币经济的财政行为的演变（实物支付财政筹措的“退化”），而且可以按下述方式实现：

(1) 把收入的波动风险转嫁给经营者（亦即包税制的一种演变方式），以换取：

①承担招募一定数量的兵士（骑士，可能包括战车、盔甲、辎重队，还可能包括大炮），以建立世袭制的王公诸侯的军队。

在中国，中世纪时往往是这样的：按照一定的领土面积，拨给各个兵种的兵士以实物津贴。

可能除此而外还要，或者也仅仅：

②负担民事行政管理费用和

③抽出一定的捐税总额，交纳给王公诸侯的金库。

在印度往往是这样。

当然，对此提供报酬（为了能够履行这些义务就应该给予报酬）是：

④占有范围不同的统治权利，起初一般是可以撤销和赎回的，但是在财政拮据时，实际上往往是不得改变、最终确定的。

这种最终确定的占有者以后至少成为地主，他们也常常占有很大程度上的、团体的统治权力。

首先在印度如此，在那里，柴明达尔、扎吉达尔和塔鲁克达尔地主支配土地，完全是这样产生的。但是，在前亚细亚的大部分东方地区也如此，正如 C.H. 贝克尔[①]（他首先正确地看到与西方采邑制度的不同）所阐明的那样。这种制度首先是包收捐税，其次才从中变成“地主支配土地”。罗马尼亚的“封建贵族”是世界上最混杂的社会衍生物：犹太人、德国人、希腊人等等，他们起初是作为捐税包收者占有统治权利的。

（2）无力向世袭制的军队支付军饷和军队的被篡夺（事后追认为合法），可能导致对捐税来源的占有：把土地和臣民让军官和军队占有。

哈里发帝国的著名的大汗就是如此，除了麦默洛克雇佣军（它形式上是一支奴隶军队）外，它们是东方地区的所有对捐税包收的占有的源泉和榜样。

---

① 卡尔·亨利希·贝克尔（Carl Heinrich Becker，1876～1933），德国东方学家。——译注

这并非总是导致一种采用土地清册制度的俸禄采邑的授封，但是与此十分接近，可能会导致这种结果。

土耳其非正规骑兵的采邑在多大程度上接近“采邑”或“俸禄”，在这里暂不作讨论：可以看出，那里可以根据“贡献”合法地“晋升”。

显然，这两个范畴[①]由于过渡界限不明显而相互结合在一起，要明确地划分属于这个或那个范畴，只有在罕见的情况下才可能。此外，俸禄封建制很接近纯粹的俸禄化，而俸禄化也存在着模糊不清的过渡形式。

根据一种不精确的术语，除了建立在与一位领主缔结自由契约基础之上的采邑封建制和财政的俸禄封建制外，还有：

B.（所谓的）城邦封建制，它是建立在拥有纯粹军事生活方式和崇高等级荣誉平等权利的地主们（实际的或者臆想的）的聚落联盟制度[②]的基础之上的。在经济上，“田产”意味着仅仅让个人以及有继承资格的人占有小块土地，它让（作为等级财产而分配到土地的）被奴役者服兵役，并且〔构成〕军事上自我装备的基础。

只能在非原本的意义上，可以把这种仅仅在古希腊（其充分发展则仅仅在斯巴达）可资证明的、由“男人之家”发展起来的状况，称之为“封建制”，因为这些土地的主人们有着特殊的、等级的荣誉习俗和骑士的生活方式：在罗马，“地产”这个概念（＝成员的权利），虽然与希腊

① 指采邑封建制和俸禄封建制。——译注

② 在古代地中海沿岸国家，氏族、部落、宗族等结盟聚居在一起的制度。——译注

文“田产”相当，但是没有任何关于罗马库里亚的组织情况（co-viria = 希腊文的 andreion，即“男人之家”），可以说明与希腊的“男人之家”的形态相类似。

人们往往把所有享受等级特权的军国主义的阶层、机构和惯例，在最广义上称之为“封建的”。这很不精确，在这里应该避免。

C．由于相反的原因[①]，对于我们来说则是俸禄，因为虽然有分封物（采邑）的存在，但是，接受采邑

1．不是根据自由的契约（既不与领主，也不与等级成员，缔造结义的关系），而是根据自己的（世袭的）领主的命令，或者虽然是自由的，但是，

2．不是在优越的、骑士的生活方式的基础之上的，或者

3．两者都不是。

关于1：按骑士方式生活、然而依附军人的勤役采邑；同样，

关于2：授予自由征募的、但非骑士的军人的勤役采邑；最后，

关于3：授予被作为军人的受庇护的隶属民、世袭佃农和奴隶的勤役采邑。

这3种采邑，我们认为都是俸禄。

关于1的例子：西方和东方地区的贵族武士，日本的武士；

关于2的例子：在东方地区曾出现过，例如托勒密时代的军人情况

① 指与上文B相反的原因。——译注

就是如此。至于后来由于世袭地占有勤役封地，军人也就被视为一种被占有的职业，这是向社区捐赋国家发展的典型的产物；

关于3的例子：对于古代埃及所谓的“武士阶层”，中世纪埃及的麦默洛克雇佣军以及烙上印记的东方地区和中国的（并非总是，然而也往往分封给予土地的）军人等等来说，是典型的。

而且，在——这种情况下，（至少形式上）是被特权损害的——纯粹军国主义等级存在的意义上，也说它是“封建制”，是很不准确的。关于这一点，将在第4章论述。

〈13〉统治团体仅仅属于迄今为止所讨论的这种或那种“纯粹的”类型，是极为罕见的，上面的论述不会使人对此产生任何怀疑。尤其是在合法型的统治和传统型的统治方面，对于合议的原则和封建的原则这些重要的情况，还根本未作讨论，或者哪怕是仅仅隐隐约约地暗示过。但是，一定要坚持这个观点：任何类型的统治即任何服从的基础，都是一种有利于统治者和统治者们的信仰——对“威望”的信仰。这种信仰，很少是十分明确的。在“合法型的”统治中，它永远不是纯粹合法型的，而是合法性的信念是“约定俗成的”，即本身受到传统制约的：——突破传统可能使这种信仰毁灭殆尽。即使在魅力型统治中，它也是在消极意义上：政府的任何一次严重轰动的失败，都会使自己毁灭，威望扫地，使魅力革命的时间臻于成熟。因此，对于各种“君主政体”来说，失败的、使它们的魅力显得没有“经受考验”的战争，是危险的；而对各种“共和政体”来说，胜利的、使战胜的将军被视为具有魅力资格者的战争，也是危险的。

纯粹传统型的共同体可能存在过。然而永远不会有绝对的持久性——这也适用于官僚体制的统治——，而且倘若没有个人继承魅力的或者职务魅力的最高领导层，是罕见的。日常的经济需求在传统型的统治者领导下得到满足，非日常的经济需求（狩猎、战争掳掠物）则在魅力型领袖领导下得到满足。同样，认为可能制订“章程”的设想也是相当古老的（诚然，往往通过神谕宣示予以合法化）。然而，首先是随着任何一种非世袭制招募行政管理班子，创造了官员的范畴，它与合法型的官僚体制的不同，只能通过它的适用的最后的基础，而不是在形式上加以区别。

同样，仅仅是魅力型的（包括仅仅是继承魅力型的等等）统治，也是绝对罕见的。从魅力型的统治中——如拿破仑——，可能直接产生最严格的官僚制度，或者形形色色的俸禄的和封建的机构。因此，这个术语和举例论证，绝对没有，也不可能怀着详尽论述和用一个模式囊括整个历史事实的目的。它们的用途是：可能道出一个团体值得用这个名称或那个名称，或者与之相接近，无论如何，这有时总还是得益匪浅的。

在一切的统治形式中，行政管理班子存在的事实，及其旨在持续不断地实行制度和把制度强加于人的行为，对于维持服从是命运攸关的。这种行动的存在就是人们用“组织机构”这个词所指的东西。对此，行政管理班子与统治者的（思想的和物质的）利益上的团结一致又是至关重要的。依赖这种团结一致的统治者，与行政管理班子中每一个单个的成员相比，要强大些，而与所有的成员相比，则要弱一些，这句话适用于统治者与行政管理班子的关系。然而，需要行政管理班子的有计划的社会化，才能有计划地和卓有成效地阻止统治者，或有意识

地对统治者采取反行动，使统治者的领导陷于瘫痪。同样，对于任何想摧毁一种统治的人来说，也需要建立自己的行政管理班子，才能实现自己的统治，除非在反对迄今为止的统治者时，他可能期待现存行政管理班子的容忍和合作。凡是行政管理班子自己的合法性和生活供应保障依赖统治者的合法性和供应保障的地方，最大限度地存在着那种与统治者的利益上的团结一致。对于个人来说，根据统治结构的不同，摆脱这种团结一致的可能性也是极为不同的。同行政管理物资完全分开时，即在纯粹家长制的（仅仅建立在传统基础上的）统治时，在纯粹世袭的和纯粹官僚体制的（仅仅建立在规章基础上的）统治时，最难摆脱；在等级占有（采邑和俸禄）时，最容易摆脱。

但是，最后也是最值得一提的是，历史的实现也是一场在统治者和行政管理班子之间、为占有或剥削这个或那个而进行的永无完结的斗争，大多数是潜伏的斗争。对于几乎整个文化发展来说，具有决定意义的是：

1．这种斗争本身的结局；

2．依赖统治者并帮助他在反对封建的或者其他被占有的权力的斗争中获胜的那个官员阶层的性质：礼仪上受过训练的文人、教士、纯世俗的受庇护平民、贵族的武士、法律上训练有素的文人、专业财政官员、私人的豪绅名士（关于概念以后论述）。

因此，在这些斗争及其发展的方式中，不仅行政管理史，而且文化史的一大部分也就油然而生，因为教育的方向是由此所决定的，等级培养的方式也是由此所确定的。

1．薪金，收取管理费用的机会，津贴和采邑，在相互之间极为不

同的程度和意义上，把行政管理班子与统治者拴在一起（关于这个问题以后论述）。然而，所有这一切的共同特点是：有关收入的合法性，以及与行政管理班子成员资格相联系的社会权力和荣誉的合法性，在授予并保证了这种合法性的统治者本人的合法性受到威胁时，也显得受到威胁。有鉴于此，合法性起着一个很少受到注意、然而十分重要的〔现实的〕作用。

2.（在德国）直至1918年合法型统治崩溃的历史表明，一方面由于战争突破传统的约束，另一方面由于失败使得威望丧失，加上系统的习惯于非法的行为，在同样的程度上动摇了对军队纪律和劳动纪律的服从，并为推翻统治者做了准备。——另一方面，在新的当权派的领导之下，旧的行政管理班子继续顺利地发挥其职能，它的制度继续适用，为在官僚体制的合理化的情况下这个行政班子的各个成员与他的业务上的任务密不可分地结合在一起，提供了一个杰出的范例。正如〔在第128页〕已经提到的那样，其原因绝不是仅仅私人经济上的原因：为职位、薪金和退休金担忧（尽管不言而喻，这在广大官员中也起着作用），而是同样地也有业务上的原因：在当前的条件下，行政管理运行的停顿将意味着对整个居民（包括官员们自身）最基本的生活必需品供应的崩溃。因此，就卓有成效地唤起了官员们的（业务上的）“责任感”，甚至连此前合法型的权力及其追随者，都承认这种事务工作的必要性。

3. 当时革命的过程创造了一种新的行政管理班子——工人和士兵苏维埃。起初必须“发明”成立这些新班子的技术，而且要与战争的情况（拥有武器）联系起来看，没有战争，革命根本就不可能发生（关于这一点以及历史上类似的情况，将在以后论述）。只有通过魅力型领袖揭杆反抗合法型的上司和通过塑造魅力型的追随者，才有可能剥夺旧权力的政权，并通过保留专业业务官员的班子，保卫政权在技术上也才切实可行。在此之前，恰恰是在现代的条件下，任何革命由于专业官员的不可或缺和缺少自己的班子，都毫无希望地失败了。所有从前革命事例

的先决条件是极为不同的（关于这个问题，请参阅《变革理论》[1]一章）。

4．由行政管理班子采取主动，推翻各种统治，这在历史上曾经在非常不同的条件下发生过（关于这一点，请参阅《颠覆理论》[2]一章）。这样做的前提总是行政管理班子成员的社会化，根据不同情况，社会化可能更多地具有局部阴谋性质，或者更多地具有普遍的结义和社会化性质。正是在现代官员的生存条件下，要这样做是极为困难的，尽管正如俄国的情况所表明的那样，并非完全不可能。但是，一般来说，它的意义并未超出工人通过（正常的）罢工希冀和可能达到的目的。

5．官僚阶层的世袭性质主要表现在，要求进入一种个人服从（隶属）关系之中（在卡洛林时代，官员是“国王的子民”，在安如伯爵[3]的统治下，官员是“家族的从属民”，等等）。其残余一直保留很长时间

七　魅力的民主的新解

〈14〉根据其原来意义，对魅力的合法性作权威解释的原则，也可以作反权威的新解释。因为魅力权威的实际适用，事实上完全建立在受“实际考验”制约的、为被统治者所承认之上的。当然，对于具有魅力资格的人、因此也是对合法统治者来说，承认是义务性的。但是，可想而知，随着团体关系的日益合理化，这种承认不是被视为合法性的结果，而是被视为合法性的原因（民主的合法性），由行政管理班子进行的（诸如）指派被视为“预选”，由前任进行的指派被视为“推荐”，社区本身的承认被视为“选举”。这时，由于自己魅力而变为合法

① 作者实际上并未写作这一章。——译注
② 作者实际上也未写作这一章。——译注
③ 法国安如省贵族，公元1154～1399年统治英国，史称金雀花王朝。——译注

的统治者，将成为一个得到被统治者恩准的统治者，他们（在形式上）自由而随意地选举和确立他——也可能废黜他，——正如魅力的丧失和魅力未能经受考验随之而带来的先天的合法性的丧失一样。于是，统治者就是自由选举的领袖。同样，由社区所作的对魅力的法律指令的承认，就发展成为社区可以随意确立、承认和废除法律的观念，笼统而言也好，个别情况也好，莫不如此，——在先天魅力型的统治下，关于“正确”的法的争吵，虽然实际上往往由社区的决定来解决，但是总有心理的压力，认为只有一个负责任的和正确的决定。这样，对待法就接近于合法的观念。最重要的过渡类型是平民表决的统治。这种统治在现代国家的“政党领袖”中有着最大多数的类型。但是，凡是统治者自己感到自己作为群众的信任者是合法的，并且也得到承认的地方，它是无所不在的。为此，适当的手段是平民表决。在两个拿破仑[①]的典范的事件中，暴力夺取政权之后都利用平民表决，第二个拿破仑丧失威望之后，又求助于它。至于人们如何估计平民表决的实现价值，（在这个地方）是无关紧要的：无论如何，它在形式上是特殊的手段，可以从被统治者的（形式上的和臆想的）自由的信任中，引申出统治的合法性来。

一旦“选举”原则作为魅力的新解应用到统治者身上，那么，它也可以应用到行政管理班子上。选举的官员由于被统治者的信任而合法，因此如果由后者声明不信任，也是可以罢免的，这种官员在某些形式的“民主制度”中是典型的，比如在美国。他们不是“官僚体制的”人物。他们在他们的职位中，

① 指拿破仑一世和拿破仑三世。——译注

由于是独立合法的，处于微弱的等级服从之中，他们拥有不受“上司”影响的升迁和使用的机会（在很多质上特殊的魅力中，有类似的情况，例如在达赖喇嘛和扎什喇嘛[①]之间就存在这种类似情况）。一种由他们组成的行政机构作为“精密仪器”，在技术上远远不如采取官僚体制办法任命的官员组成的行政机构。

1．“平民表决民主”——领袖民主的最重要的类型——，按其原意是一种魅力型统治，它隐蔽在一种由被统治者的意志引申出来的、并且只是由于这种意志才继续存在的合法性的形式之下。实际上，领袖（煽动者）的统治是由于他的政治追随着对他本人的忠诚和信赖。首先，他统治着他争取到的追随者，继而在他们为他建立统治的情况下，就在整个团体内部进行统治。古代的和现代的革命独裁者们提供着这种类型：古希腊的仲裁者、僭主和煽动家们；罗马的格拉古[②]和他的接班人们；意大利城邦的民政官和市长（德意志的类型是：苏黎士的民主专政）；在现代国家里，克伦威尔的专政，法国革命当权派的专政和平民表决的帝国制度[③]。凡是争取这种统治形式的合法性的地方，都是企图通过主权的人民进行平民表决的承认，去寻求合法性。个人的行政管理班子是魅力型的，由聪明的平民组成，是招募而来的（克伦威尔注重宗教的资格，罗伯斯庇尔除了注重个人的可靠性外，也注意某些“伦理的”品质，拿破仑则仅仅根据个人的聪明才智和可用于皇帝的“天才统治”的目的）。

在革命专政高峰之际，行政管理班子根据纯粹临时委托，在撤消之

---

① 扎什喇嘛即班禅喇嘛，因他主持扎什伦布寺，在欧洲常称之为“扎什喇嘛”。——译注

② 提比略·格拉古（Tiberius Sempronius Gracchus，约公元前 162～133），格拉古改革的创始人。——译注

③ 指拿破仑帝国。——译注

前具有行政管理性质（例如，在“公安委员会”[①]时期的代理管理）。即使那些在美国城市改革运动中飞黄腾达的乡镇专制者们，也必须让他们自己能自由招募辅助人员。传统的合法性也好，形式的合法性也好，均为革命的专政所不容。家长制统治的司法和行政依照实质的公正的理由、功利主义的目的和利国原则行事，而古代的和现代社会主义的革命法庭和急进民主也要求实质的公正，两者遥相呼应，一脉相承（关于这个问题，在法律社会学中论述）。这时，革命的魅力的平凡化显示出类似的演变，正如有关的进程一般所促成的那样：比如，英国的雇佣军是宗教信仰战士军队[②]自愿原则的残余；法国的省长制是革命平民表决专政的魅力型行政管理的残余。

2．无论什么地方，选举的官员都意味着魅力型领袖的统治地位被急进地重新解释为被统治者的一个“公仆”。在技术上合理的官僚体制内，没有选举官员的位置。因为他不是由“上司”任命的，他的晋升机会也不取决于上司，而是他的职位要归功于被统治者的恩宠，比如，他对严守纪律以博得上司的喝彩并不十分感兴趣。因此，他的作用宛如一种“自主的”统治。所以采用选任的官员班子一般不会达到技术上的高效益。（美国各州选举的官员同联邦任命的官员作比较，同样，乡镇选举官员的经验，与改革后由平民表决的市长们自己酌情任命的各委员会相比较，都是一些范例。）同平民表决的领袖民主相对照，还有（以后将要讨论的）无领袖的民主的种种类型，无领袖的民主的特点是以争取实现最小限度的人对人的统治著称的。

同时，一般地说，领袖民主具有献身于领袖和信任领袖的自然的、感情的典型特性，由于这种特性，往往会产生跟随领袖的倾向，把他视为非凡的人，几乎是无所不能的人，最强烈地用各种刺激手段工作的人。一切革命的乌托邦特点，其天然的基础就在于此。现代这种行政管理的合理性受掣肘也就在这里——即使在美国，行政管理的合理性也并

① 1793～1795年法国国民大会的最高执行机构。——译注

② 这里指克伦威尔时代的志愿军。——译注

非总是满足了人们的期待。

同经济的关系：1．对魅力作反权威的重新解释，一般会导致纳入理性的轨道。平民表决的统治者，一般都试图寻求一种迅速而毫无摩擦地行使职能的官员班子作为支柱。对于被统治者来说，他要么通过战士的光荣和荣誉，要么通过促进他们的物质福利——在有些情况下，试图采用两者兼而有之的办法——，使之将他的魅力视为“业已经受考验”而受其约束。摧毁传统的、封建的、世袭的和其他权威性的权力和优待机会，是他的第一个目标，而建立通过合法性的团结一致与他结合在一起的经济利益，是他的第二个目标。同时，一旦他利用法律的形式化和合法化，他就可能会高度促进“形式上”合理的经济。

2．对于经济的（形式上的）合理性来说，平民表决的权力也容易起着削弱的作用，如果它们的合法性依赖群众的信任和倾心，反过来又迫使它们在经济上也代表着实质的公正要求，也就是说，通过一种实质的（伊斯兰教国家的“最高判官”的）司法（革命法庭，各种凭票证购物制度，形形色色的定量分配和控制生产与消费），来突破司法和行政形式的性质。因此，一旦统治者是社会的独裁者——这不能与现代的社会主义的形式联系起来——，就会出现这种情况。何时出现这种情况，以及具有何种后果，这里暂不讨论。

3．选任的官员是干扰形式合理的经济的一个根源，因为他们一般是党派的官员，而不是在专业业务上训练有素的职业官员，而且还因为可能被罢免或不再重新当选，妨碍他们在司法和行政上办事严格地实事求是和不计较后果。只有当由于把

旧文化的技术和经济成果应用到新领域里，可能利用尚未被占有的生产手段从事经营，经济机会有足够广阔的回旋余地，可以预计，这时几乎不可避免地把贪污作为选任官员的收入费用，然而却能达到最大规模的赢利时，选举官员制度才不会明显可见地阻碍形式合理的经济。

关于1：波拿巴主义是经典的楷模。在拿破仑一世的统治下：《拿破仑法典》，强制瓜分遗产，在世界各地破坏一切传统的权力，相反，却授予有功的高官显贵以采邑；士兵要啥有啥，市民一无所有，不过，对此的报偿是：国家的荣耀，而且——总的来说——，小市民尚能勉强糊口。在拿破仑三世的统治下：显然是继续着市民国王[1]的口号："你们发财致富吧！"，巨型建筑、动产信贷、种种后果、众所周知。

关于2：伯里克利[2]时代和伯里克利之后时代的希腊"民主"是经典的范例。那里的案件审判并不像罗马的审判那样，是由法官有约束性地宣告的，或者由受法律约束的单一的陪审员根据形式的法作出裁决，而是让陪审官法庭根据"实质的"公正作出裁决，实际上是根据眼泪、阿谀奉承以及煽动性的挖苦和嘲讽（请看一看雅典雄辩家的"审判讲话"——在罗马，只有政治案件才有类似的现象：例如，西塞罗）。后果是罗马式的形式法和形式法学不可能发展。因为希腊的陪审官法庭是"人民法庭"，正如法国革命和德国（苏维埃[3]）革命的"革命法庭"，它们绝不是仅仅把政治上重要的案件诉诸于它们的门外汉法庭。相反，除了高级政治案件外，没有任何一次英国革命触犯过司法。诚然，与此相比，和平时期法官的司法却大多数是伊斯兰教式的审判官司法，——但是，只有在它不触犯有产者利益的时候，也就是说，它具有警察性质

---

① 指法国国王路易·菲力普（Louis Philippe，1773～1850）。——译注

② 伯里克利（Pericles，公元前500年后～429），古希腊政治家。——译注

③ 指1918年德国工人和水兵暴动时成立的"苏维埃"（或者叫委员会）。——译注

关于3：北美合众国是个典范。16年前，笔者问及他们为什么让往往是贪污腐败的政党党徒执政时，英裔美国工人回答说，因为“我们的幅员辽阔的国家”提供着这样的机会：即使千百万被偷盗，被讹诈和被贪污，也还有足够的钱可挣，而且因为这些“职业政治家”，是一个“我们”（工人们）对他们“吐唾沫”的社会阶层，而德国式的专业官员，则是一个“向工人吐唾沫”的社会阶层。

与经济相互关联的种种详情末节，属于下面专门讨论的范围，这里恕不赘述。

八　合议和权力分立

〈15〉一种统治可能在传统方面或者理性方面，通过特别的手段加以局限和限制。

因此，这里谈的不是受到传统或章程约束本身对统治限制的事实（它业已在前面的论述〔见第〈3〉节等〕中附带讨论过），而是在这里探讨特殊的、限制着统治的社会关系和团体。

1．一种世袭的或封建的统治，受到等级特权的限制，特别是受到等级的权力分割的限制（第〈9〉节4），——这些情况已经谈论过。

2．一种官僚体制的统治可能受到机构的限制（而且正是在合法类型最充分发展时，一般必然会受到限制，以期能仅仅依照规则进行管理），除了官僚体制的等级制度外，机构也有自己的权利，而且：

a）监督以及可能检查章程的遵守情况，或者：

b）也垄断全部的或者对官员的支配自由范围至关重要的

章程的制订，可能而且首先是：

c）也垄断行政管理所需要的手段的批准权。

关于这些手段，以后专门讨论（第〈16〉节）。

3．任何一种统治都可能由于合议原则而失去它的集权主义的、受一个人约束的性质。不过，这个原则本身可能具有极为不同的意义。即：

a）除了掌握统治权力的集权主义的当权派外，还有其他的同样是集权主义的当权派，传统或者章程有效地给予他们有可能作为拖延或否决的机构，来反对前者的指令（否决的合议制）。

最重要的例子：古代的护民官（和原来斯巴达的监察官），中世纪的意大利城邦里的民政官，1918 年 11 月 9 日以后，直到撤消这个有权"连署"的监督机构的正式管辖之前，这段时间的工人和士兵苏维埃及其亲信。

或者：

b）具有完全相反的意义，即不具有集权主义性质的机构的指令，在事先协商一致之后予以颁布，也就是说，不是一个人，而是必需有若干人的多数的合作，才能形成一项有约束力的指令（效益的合议，〔作为合议的效益结合 = 技术的合议〕）。此时适用的可能是：

1）协商一致的原则，或者：

2）多数决定的原则。

c）与情况 a）（否决的合议）在效果上相适应的有：为了削弱集权主义的权力，若干集权主义的、平等地拥有统治权力

的当权派并存，而又没有进行效益的分类化，因此，在竞争完成同一项事务时，必须采用机械手段（抓阄、轮流、神谕宣示、监督机构的干预——见 2a)），来决定由谁完成这项工作，因而起着这样的效果：每一个当权派都是否决任何其他当权派的机构。

最重要的例子：古罗马合法型的市政厅合议制度（执政官、法官）。

d）与情况 b）（效益的合议）相接近的还有：在一个机构里，虽然有一位实质上集权主义的侪辈之首，但是在一般情况下，只能在同其他的形式上平起平坐的成员协商之后，才能颁布法令，若在重要的问题上意见相左，其结果可能采取退出的办法来摧毁合议机构，因而也危及集权主义统治者的地位（拥有一个占有突出地位的领导者的效益合议）。

最重要的例子：英国“内阁”之内“首相”的地位。这种地位显然发生了很大的变化。但是，从措词上看，在大多数情况下，它实质上与内阁政府时代相一致。

咨询的合议机构与集权主义的统治者并存，不是必然会在合理化意义上削弱统治，而是可能给统治进行自身的适度的调整。然而，这种机构在效果上可能对其统治者占上风，特别是如果它们具有社会等级的性质。——主要的例子：

e）与情况 d）相接近的还有另外一种情况：一个形式上纯粹咨询的机构隶属于一个集权主义的、它的决定对他没有约束力的统治者，他仅仅由于传统或章程有义务听取它的——形

式上没有约束力的——建议，倘若失败，他要对藐视建议承担责任。

最重要的例子：罗马的元老院作为咨询机构隶属最高执政官，由这个机构实际上发展为元老院对最高执政官的统治（通过财政监督）。基本情况大致是上述的看法。由于（实际的）财政监督，更重要的是由于元老们的社会等级身份的一致和（形式上）选任的官员，形成了最高执政官受元老院决议的实际约束："如果阁下喜欢的话"，这句话本来表示没有约束力，后来的含意就变成像我们现在在发布紧急指令时所用的话："务请办理为荷！"

f）下述这种情况又有所不同：在一个机构里，存在着分类化的合议，也就是说，把属于权限之列的各项具体事务——可能在同一项事务上——委托给不同的专业人员去准备和报告，但是由全体参加者表决作出决定。

过去大多数的国家枢密院和枢密院式的机构，或多或少是这一情况的典型类型（例如英国实行内阁制度统治之前的国家枢密院）。它们从未剥夺过王侯们的权力，哪怕有时它们的权力很大。相反，比如在英国，王侯有时倒是反过来，徒劳地试图借助国家枢密院，来动摇（政党领袖们的）内阁政府。与此相比，这种类型尚能勉强与继承魅力的和平民表决、权力分立的（美国）类型的政府各专业部门相一致，统治者（国王、总统）酌情任命政府各部来支持他。

g）分类化的合议可能是一个纯粹的咨询机构，其决议和反决议仅供统治者自由作决定时参考（正如情况 e）所谈的一样）。

这时，区别仅仅在于：效益的分类化在这里得到最严格的贯彻。这种情况与弗里德利希·威廉一世统治下的普鲁士的实践大体相一致。这种状况总是支撑着统治者的权力。

h）与合理分类化的合议形成最鲜明对照的是“元老们”的传统的合议制，元老们的合议协商被视为确证真正传统法的保证，而且可能通过阻挠，否决违背传统的章程，作为维护传统的手段。

例子：古代的很多“元老院”；关于拥有否决权的例子，有雅典的元老会，罗马的“元老们”（当然，这些首先属于类型Ⅰ——见下文）。

i）通过把合议原则应用到（形式上也好，实质上也好）最高的（决定性的）机构（统治者本人）身上，可能削弱统治。这种情况的举例论证完全与 d）至 g）所谈的情况一样。各种管辖范围可以：ⓐ轮流变换，或者，ⓑ成为个人持久的“职权范围”。只要大家为了合法的支配权利有必要（在形式上）合作，合议就一直存在着。

最重要的例子：瑞士的联邦委员会，其主管范围划分不很清楚，而且采用轮流执政的原则；俄国、匈牙利、有时还有德国的“人民代表”的革命[①]合议机构；历史上威尼斯的“十一人委员会”，安齐城[②]的合议

① 俄国革命指 1917 年的“十月革命”，匈牙利革命指 1918 年 11 月建立的人民共和国，德国革命指第一次世界大战后的工人和士兵的起义，尤其是 1918 年 11 月慕尼黑建立的苏维埃共和国。——译注

② 安齐城是弗尔斯克族所居住的地方，位于拉丁姆海岸，公元前 338 年为罗马所征服。——译注

机构等等。

在世袭的或者封建的统治团体内部，很多合议的情况，或者是：

1）社会等级的权力分立（社会等级的行政管理班子或者等级利益占有者的合议）；——或者是

2）设立世袭官员的团结一致的合议代表机构，与统治者一起制衡社会化了的等级当权派（国家的枢密院；见上文 f）的情况）；

3）设立咨询的和在某些情况下可以作决议的机构，统治者主持或列席这些机构的会议，向他报告会议和决议情况。由于机构的人员组成，部分由（1）专业业务专家组成，部分由（2）具有特殊的社会等级威望的人员组成，他可以希冀完善他的——面对日益提高的专业业务要求——越来越显得浅薄的信息，使他还能作出有道理的、自己的决策（见上文 g）的情况）。

在 3）的各种情况中，统治者自然会重视尽可能不一致的、可能是对立的专业业务的意见和利益的代表性，以期能够：

①全面获得信息，——

②玩弄相互间的对立。

相反，在 2）的情况中，统治者往往（并非总是）重视合议机构意见和态度的一致性（在所谓的“立宪的”或者其他有效地权力分立的国家里，这是“团结一致”的各政府部门和内阁的源泉）。

在 1）的情况中，代表着占有利益的合议机构将会重视意见的一致性和团结，然而却并不总是能够达到，因为任何通过社会等级特权的占有都会制造相互冲突的特殊利益。

对于情况1）来说，等级大会，等级委员会和它们的前身，在西方之外也很常见的领主封臣会盟（中国），是典型的。对于情况2）来说，产生中的现代君主制的首批充分合议的机构，是典型的，它们主要（但不是仅仅）是由法学家和财政专家组成。对于情况3）来说，无数已外的和形成中的现代西方君主制的国家枢密院，是典型的（在18世纪，大主教在英国“内阁”中有时还占有一席之地），它们由“家族顾问”和豪绅名士以及专业官员混合组成。

等级利益相互对立的那种状况，在与等级讨价还价和搏斗中，可能会使统治者坐收渔利。因为

k)[①]人们也可能——从外在形式上看——把社会化称之为“合议的”，社会化应该是相互间冲突的思想、权力和物质利益的代表人物作为代表团结在一起，以期通过妥协，排解利益的对立（与职务的和议会表决的合议相反，这是妥协的合议）。

这种情况存在于“等级的”权力分立的粗糙的形式之中，这种权力分立总是只能通过享受特权者们的妥协，才能形成决议（见下文）。在最合理化的形式中，根据社会等级的或阶级的持久地位（见第4章），或者根据现时的利益对立，选择代表，才可能出现这种情况。在这样一种机构中——只要它具有这种性质——，“表决”可能无济于事，而是或者

1）有关人员达成契约性的妥协，或者

2）在听取有关不同各方的表态之后，由统治者强加的妥协。

---

① 原文如此。从上下文看，缺序码j)。——译注

关于所谓的“等级国家”的独特结构，容以后详述。教皇机关的分开（在英国，“君主”和“教区”分开；——教会有它专门的“宗教会议”；在法国，有贵族、神职人员、第三等级；德国的等级有无数的分支），以及必须通过妥协，首先在等级的内部，然后在等级之间，达到形成决议（统治者往往把他们的这种决议视为无约束力的建议）的必要性，这些都属于这个范畴。关于“职业等级代表机构”（见第 223 节）的理论，现在又很时兴，它必须受到指责：它往往忽视在这里惟一适当的手段是妥协，而不是一致。在自由的工人苏维埃内部，这种事务的解决，实质上是作为受经济制约的政权问题，而不是作为表决问题

l）最后终于有——一种与此相类似的情况——表决的合议。在这种情况下，若干迄今为止自主的和自治的团体进行社会化，结为一个新的团体，同时通过它们的领导者或其代表对票数的占有，得到一种（有某些分级差异的）对决策影响的权利（融合的合议）。

例子：古代咨询机构中的部落、胞族和家族的代表机构、中世纪意大利执政官时代的家族联合会、行会中的工商业联合会、工人的中央苏维埃中“专业顾问”的代表、联邦国家中的“联邦委员会”或参议院，在联合政府各部或联合政府的合议机构中（有效的）合议（最高原则：根据比例代表制任命合议机构的成员，例如瑞士）。

m）选举的议会代表的表决合议具有特殊的性质，关于这个问题将作专门的论述。因为它或者

1）建立在领袖的基础之上，这时它就是服从；或者

2）建立在党派合议的事务领导上，这时它就是“无领袖的议会制”。

不过，为此有必要讨论政党问题〔见第（18）节〕。

合议——除了集权主义的否决的合议外——几乎不可避免地意味着妨碍准确的、明确地、首先是迅速地作决定（在其不合理的形式中，也妨碍专业的培训）。然而，在实行专业官员制度时，王公们往往恰恰不希望有这种效果。作决定和行动的必要的速度变得越快，合议的原则就越被排斥。在合议的领导机关内部，领导成员的权力地位一般都上升为一种形式上和实质上突出的地位（教会中的主教、教皇、内阁中的总理）。对于重新恢复领导的合议的兴趣，大多数缘由为削弱统治者本人的某种需要。这种情况产生于行政管理班子的成员们反对集权主义领导，对领导者的不信任和怨恨，而不是被统治者们的不信任和怨恨——他们倒是往往需要有个“领袖”。然而，这不仅完全而且甚至首先适用于被特权损害的阶层，而且恰恰也为享有特权的阶层所采用。合议根本不是“民主”特有的东西。凡是特权阶层必须保障自己不受被受特权损害者威胁的地方，他们总是力争而且必然要力争不让可能会依仗那些阶层的集权主义的统治权力出现，即除了享受特权者们的最严格的平等（关于这个问题，下一节论述）外，建立和保持合议的机构，作为监督和惟一能作决议的机构。

类型：斯巴达，威尼斯，格拉古兄弟改革之前和苏拉[①]时代的罗马元老院，18世纪重演了这种历史的英国，伯尔尼和瑞士其他各州，拥有合议执政官的中世纪城市望族，包括商人行会而不包括工人行会的商业协会：工人行会很容易成为罗马显贵和城市贵族老爷们的掳掠物。

① 苏拉（Sulla，公元前138～78），古罗马的军事统帅和国务活动家。——译注

合议保障着行政管理考虑的更大的“彻底性”。凡是要牺牲准确和快捷而强调“彻底性”的地方，在今天一般——除了上面提到的动机外——还会采用它。无论如何，它划分责任，而在较大的机构中，责任则完全不明确，集权政治却把责任明确无疑地固定化。需要迅速统一解决的大任务，一般就由集权主义的、惟一负责的“独裁者”一手解决（纯粹从技术上看，也许有道理）。

大国家强有力的统一的对外政策也好，对内政策也好，都不可能采用合议的形式进行有效的领导。为了社会主义化目的而实行的“无产阶级专政”，尤其需要有受到群众信任支持的“独裁者”。然而，这种独裁者——不是为群众所不容，而是——恰恰为群众性议会、政党的或者（这并没有丝毫区别）在“苏维埃”中统治着的当权派所不容。只有在俄国，独裁者是通过军队的力量而产生的，而且受到农民的支持，农民重新占有土地，与军人利益一致。

下文还将提出若干见解，部分是对上述论点的总结，部分是对上述论点的补充：

从历史上看，合议有过两重意义：

a）同一个职务由多人担任，或者若干职务处于相互间直接权限的竞争之中，相互间有否决权。这是旨在统治最小限度化而实行的技术上的权力分立。罗马市政厅的“合议”尤其具有这种意义；它的最重要的意义是相同的权力让对任何职务行为都知根知底的人共同承担，以此来削弱各个市政官员的统治。但是，每一个市政官员仍然是光杆的市政官员，同时设置若干个职位。

b）合议的意志形成：只有通过若干人的合作，才能使一项命令合法产生，或者采用协商一致的原则，或者采取多数表决的原则。这是现

代合议的概念，但在古代并不罕见，不过也不典型。——这种方式的合议可能是：1．最高领导即统治本身的合议，或者2．执行机关的合议，或者3．咨询机构的合议。

1．领导的合议可能有其各种原因：

1）有关的统治团体建立在若干自主的统治团体的共同体化或社会化的基础上，而所有参加社会化的团体都要求部分权力〔古代聚落联盟制度，设根据氏族、宗族、部落划分的合议的咨询机构；——中世纪的望族团体，设有分派代表的望族咨议会；——中世纪商会中的行会团体，设有长老或行会代表的咨议会；——现代联邦国家的“联邦参议院”；——政府各部或由联合政府各党指派的最高政府合议机构的颇具效率的合议（最佳状况：如瑞士越来越多地采用按比例代表制分配）。——这时，合议是等级的或者各州的代议制原则的一种特殊情况〕。——或者

2）缺乏一位领袖：争取领导地位的竞争者的妒忌，或者被统治者争取个人统治的最小限度化的愿望。由于这些原因的错综复杂，在大多数革命中都出现过合议，既作为暴动部队的军官或士兵的“苏维埃”，也作为公安委员会[1]或者“人民代表”委员会。在一般的和平时期的行政管理中，最后提到的动机几乎总是：厌恶个别的“强人”，主张领导机关的合议：在瑞士就是如此，而且例如在〔1919年〕巴登的宪法也如此。〔这次这种厌恶的代表者是社会党人，他们由于担心出现“选任君主”，牺牲对于社会主义化绝对必要的行政管理的严格的一元化。对此具有决定性影响的是，在政党中，（工会、政党和各城区的）官员敌视领袖的敏感态度〕。——或者

3）对于领导职位的人选具有决定意义的以及垄断这种职位的阶层的等级“豪绅名士”性质，即作为等级贵族统治的产物。任何享有等级特权的阶层，对由群众热情奔放的献身精神所支持的领袖，至少同敌视

---

① 见本章第（14）节。——译注

领袖的民主制一样，都怀着诚恐诚惶的心情，不可终日。元老院的统治以及企图通过团结一致的咨议机构掌政的实际尝试，都属于这个范畴。同样，威尼斯宪法以及与之相似的宪法也是如此。

4）领袖反对专业业务训练有素的官员越来越多地剥夺其权力的斗争。在西方国家的最高领导中，现代的行政组织完全是以设置合议的机构开始的（而且在对当地发展起着榜样作用的东方世袭国家中，情况也相似：中国、波斯、哈里发帝国、奥斯曼帝国）。王公不仅惧怕个人的实力地位，而且首先希望：通过在一个合议机构里的表决和反表决体制，把决策权留在自己的手中，而且他本人对业务愈来愈成为外行，保持对行政必要的监督，也比下台有利于增强各个官员的实力地位为好。（最高机关的职能起初是咨询机构和指令机构之间的中间物；只有在财政事务上，王公诸侯的作用特别不合理的固有权力——在马克西米利安皇帝的改革[①]就是如此——立即为专业官员所打破，而且在这里，由于种种必然的原因，王公诸侯不得不让步）——或者

5）通过合议的协商，来平衡专门化了的业务取向和相互分道扬镳的事务的或人事利益的愿望，即能够达成妥协的愿望。在乡镇行政管理的领导中尤其如此，它一方面面临着从地区看可一览无余的和技术性很强的问题；另一方面，尤其从本质上看，又往往在很大程度上建立在有关的物质利益人员的妥协基础之上，——至少在群众对由于占有财富和获得教育而享有特权的阶层的统治采取逆来顺受的态度时是如此。——政府各部的合议，在技术上具有类似的原因：凡是缺乏合议的地方，例如俄国和（不那么明显的）〔1918 年前的〕德意志帝国的政府，永远不能实现政府各部门的有效的团结一致，而是只能观察到各主管部门的最剧烈的权力之争。

在 1）、3）和 4）中的种种原因，具有纯粹历史的性质，官僚体制统治的现代发展，在大规模的团体——不管是国家还是大城市——中，处

① 指神圣罗马帝国皇帝马克西米利安一世（Emperor Maximilian，1459－1519）于 1495～1497 年所进行的财政改革。——译注

处都导致在有效的领导中削弱合议的原则。因为合议不可避免地减低：①决议形成的快捷性，——②领导的一元化，——③个人明确的责任感，——④对外的无所顾忌和内部纪律的维护。——因此，——包括出自当时正在讨论的经济的和技术的原因——，在参与世界重大政治的大国中，凡是还保留着合议的地方，合议原则到处都遭到削弱，以利于突出政治领袖（首脑、总理）的显赫地位。而且，在几乎所有的世袭制的大团体中，尤其是在严格实行苏丹制的团体中，除了王公之外，只要"宠幸政治"没有为别的东西所取代，总又是对一个领导人物（伊斯兰教国家的首席大臣）的需要占上风。应该由一个人负责，但是，让王公负责不是合法的。

2. 执行机关的合议，目的是事务性的，首先是支持行政管理的一体性，并为此而削弱个人的权力。基于与领导机关中相同的原因，执行机构的合议也几乎到处都让位于技术上有优越性的集权制（普鲁士的历届"政府"就是如此）。

3. 单纯的咨询机构的合议，在过去所有的时代都存在过，也许在将来的任何时代都将继续存在。这在发展史上十分重要（正如在有关章节里所提过的那样）：——尤其是市政官员或王公的"咨询"，根据实力状况实际上具有"权威性"的情况下，更是重要，——此处举例论证中就毋庸赘述了。

所谓合议，在这里总是理解为统治的合议，——即一些机构的合议，它们或者本身从事行政管理工作，或者对行政管理有着直接（咨询性质）的影响。正如在正文中所暗示的那样，等级的或议会的大会的行为还不属于这个范畴。

从历史上看，合议才使"行政机构"这个概念得到充分发展，因为它与"机关"（成员）同"家庭"（成员）相分开；机关的官员班子同个人的管理班子相分开；行政管理的物资同个人的财产相分开，但又总是息息相关的。正因如此，西方现代

的行政管理史正好完全与专业官员的合议机构的发展同时开始，这绝非偶然，正如世袭的、等级的或其他传统的政治团体的任何持久的制度也——以别的方式——这样做一样。只是合议的、可能团结一致站在一起的官员机构，特别能够从政治上逐步剥夺已经成为对事务上“外行的”西方王公的权力。在一般相同的条件下，从单个官员的情况看，个人的服从要克服反抗王公不合理指令的必要的韧性，远为容易得多。在被视为不可抗拒的向专业官员的制度过渡之后，王公们一般都试图扩大咨询的、可以表决和反表决的合议制度（国家枢密院制度），以期保持统治者的地位，尽管他自己对事务已经是个外行了。只有在合理的专业官员制度取得最终的和不可逆转的胜利之后，特别是面对着各种议会（见下文），才出现对最高合议机构的按集权主义（通过总理）领导的团结一致的需要，它既受到王公的掩护，又掩护着王公。这样一来，就出现集权制的普遍倾向，即官僚体制在行政管理中取得了节节胜利。

1）关于合议对现代行政发端的意义，人们从由马克西米利安〔一世〕在极端困难下（土耳其人人侵危险）创建的财政机构与他越过官员、随心所欲下达指令和担保书的习惯作斗争中，可以看得一清二楚。从财政问题开刀，开始剥夺这位王公的权力，王公在这个领域里首先成为一个政策上的非专家（一个外行的人）。首先在意大利的城市贵族统治采用商业会计制度，然后在布艮第和法兰西国家，随后又在德意志的大陆诸公国；与此毫无干系，在西西里岛上的诺曼人和在英国（财政部）也发生了同样的变革；东方地区各国的咨议会，中国的衙门，日本的幕府等等，都起着一种相应的作用——只是由于缺乏合理培训的专业官员，因此仗赖“旧”官员的经验知识——，这种作用并未导致官僚体制化，在罗马，元老院亦如此。

2）合议起过一种使私人家政和官职行政分离的作用，类似于唯意志的大贸易公司使家政和赢利企业、家产与资本分离的作用一样。

〈16〉此外，统治权力还可能受到下述情况的削弱：

4．由于分类化的权力分立：把具体不同的、在合法的情况下（立宪制的权力分立）合理确定为统治权力的“职能”，交由不同的官员去行使，使得在涉及若干官员的事务上，只能通过他们之间的妥协，才能合法地形成法令。

1）与“等级的”分权相反，“分类化的”权力分立意味着，根据其业务性质，把统治的权力“合乎宪法地”（不是必然要在制订成章程的成文宪法的意义上）分配给不同的当权派（或监察官员），使得不同性质的指令只能通过不同的当权派，或者相同性质的指令只能通过若干当权派合作（即一种不是形式上可能产生的妥协），才能合法地产生。然而，这里被分割的不是“权限”，而是统治者的权利本身。

2）分类化的权力分立，绝非一定是现代的东西。在独立的政治权力和僧侣统治权力之间划分泾渭——而不是凯撒教皇制[①]或神权政治——，也属于这个范畴。而且，人们也可以把罗马市政厅分类化的权限理解为一种“权力分割”。同样，喇嘛教的分类化的魅力型统治也如此。中国的（儒派的）翰林院和“监察官”对于君主有相当大程度上的独立地位。在世袭制国家中，包括在罗马第一帝国，下层的司法权力和财政权力（民事权力），一般同军事权力分开。最后，当然还有任何一种权限的分割。不过，这样一来，“权力分立”的概念未免失之精确。这个概念必须有的放矢地限制在最高统治者的权力本身的分割上。倘若人们这样做，那么，权力分立的合理的、通过章程（宪法）阐述的形式，

① 即罗马皇帝集政权和教权于一身的政教合一制。——译注

即立宪的权力分立，就完全是现代的。不是在议会制的国家，而是在"立宪的"国家里，任何预算案都只能通过合法权威（王室和一个或几个——代议机构）的妥协，才能形成。从历史上看，欧洲的这种情况是由等级的权力分割发展起来的，英国的情况由孟德斯鸠、继而由伯尔克[1]进行理论上的阐发。再进一步往前追溯，权力分割产生于享有特权者占有统治者的权力和行政管理手段，和产生于日益增长的、可调节的、受经济—社会制约的（行政管理费用的需求）以及不可调节的（首先是受战争制约的）财政需求，没有享有特权者的赞同，统治者就无法补充这种财政需求，但是——往往根据特权者们的看法和动议——又应该补充这种财政需求。为此，需要有等级的妥协，在历史上，预算的妥协和章程的妥协——它们绝不属于立宪的权力分立意义上的等级权力分割——就产生于等级的妥协。

3）立宪的权力分立是一个特别不稳定的形态。真正的统治结构是依据这个问题的答案而定的：如果一种根据章程必不可少的妥协（例如关于预算案）未能形成，那么将会有什么事情发生？如果这样，一位不作预算的、执政的英国国王，（今天）将会冒着丢失王冠的风险，而一个不作预算的、执政的普鲁士国王，则无此风险，在革命[2]前的德意志帝国，（普鲁士）王朝的权力是决定性的。

〈17〉与经济的关系。

1．合法的行政机构的（合理效益的）合议，能够提高指令的客观性和不受个人的影响，并因此有利于创造合理的经济的生存条件，哪怕在妨碍职能的准确性会有重大消极作用的地方，也是这样。但是，当前很大的资本主义的当权派以及过去

---

1 埃特蒙特·布尔克（Edmund Burke，1729～1789），英国政治家和政论家，主要著作有《法国革命的反思》（1790年）。——译注

2 这里似指1848年的德国资产阶级革命。——译注

的大当权派，在政治生活中也好，政党的生活中也好，在对他们很重要的所有大团体的生活中也好，正因为如此都偏爱集权制度，把它作为（在其意义上）较为“谨慎的”、个人更易于接近的和更易于为强者争得利益的司法和行政管理的形式，而根据德国的经验，这也是正确的。——否决的合议和由于传统的行政管理班子的权力被不合理的占有而产生的合议机构，反过来可能产生不合理的影响。专业官员发展初期的财政机构的合议，总的来看无疑会有利于经济的（形式的）合理化。

集权主义的美国党魁，而不是往往采取合议办法的、正式的党的行政管理，对于有关的党的资助者来说是“好的”。因此，党魁是不可或缺的。在德国，所谓的“重工业”大部分都支持过官僚体制的统治，而不支持（在德国迄今为止采用合议制管理的）议会制，这也基于同样的原因。

2. 权力分立往往有利于经济的（形式的）合理化，因为它如同任何占有的形式一样，创造着固定的管辖权，尽管还不是合理的权限，并且因此而给机构的职能注入一种“可预计性”的因素。旨在取消权力分立的努力（苏维埃共和国、国民大会政府[①]和公安委员会政府），（或多或少）都完全针对在实际上合理地改造经济，并且相应地抵制形式的合理性。

一切细节都属于专门探讨的范围。

① 这里指法国的国民大会政府体制。——译注

九 政 党

〈18〉党派应该叫做建立在（形式上）自由招募党员基础之上的社会化，其目的是通过这种办法，在一个团体内部给它们的领导人以及积极的参加者谋求（实现事务的目标，或达到个人受惠，或者二者兼而有之的思想的或物质的）机会。它们既可能是短暂的，也可能打算持久的社会化，可以在任何方式的团体中出现，而且能以任何形式的团体产生：魅力型领袖的追随者，传统的仆从，合理的（目的或价值合乎理性的、“世界观的”）拥护者。它们可以更多地以个人的利益为取向，或者更多地以事业的目标为取向。实际上，它们尤其可以正式地或者有效地仅仅旨在为其领袖获得政权，以及让它们的班子占领行政管理机构的各种职位（荫庇的政党）。或者它们可能着重于和有意地为了等级或阶级的利益（等级以及阶级的政党），或者以具体的事业的目标或者以抽象的原则（世界观的政党）为取向。但是，为党员争夺行政管理机构的职位往往至少是次要的目的，把事业的“纲领”仅仅作为争取局外人入党的手段，也并非罕见。

从概念上讲，只有在一个团体之内，才可能有党派，它们想影响或夺取团体的领导权；然而团体之间的党派联合也是可能的，而且并不罕见。

政党可能千方百计地去夺取政权。凡是领导通过（形式上）自由选举和通过表决制订章程产生的地方，它们首先是一些合法的政党，组织争取选票，并规定在投票选举时的方针。合法政党由于其原则上唯意志的（建立在自由招募党员基础之

上的）基础，实际上总是意味着，政治的运作是有关利益者的运作（同时在这里还完全撇开“经济”的有关利益者的思想不谈：这里指的是政治的有关利益者，即以意识形态或者以政权本身为取向的有关利益者）。也就是说：政治运作

a）掌握在政党的领导人和政党的领导班子手中；

b）积极的党员往往仅仅作为摇旗呐喊者，从旁助威喝彩，有时作为监督、讨论、异议、党的决议的表决机构；

c）不积极参与社会化的群众（选民和投票者），只不过是选举或投票时争取的对象（消极的“同路人”），他们的情绪在现时的权争中，也仅仅作为党的领导班子争取工作的取向手段，才会加以考虑；

d）政党的资助者一般（并非：总是）还是隐蔽的。

在形式合法的团体里，其他作为形式合法组织起来的党派，可能首先是：

a）魅力型党派：关于统治者的魅力品质的纷争，即关于“真正的”魅力型统治者的纷争（形式是：教派分裂）；

b）传统主义的党派：关于在统治者为所欲为和施恩加惠的领域里行使传统权力方式的纷争（形式是：抵制或者公开抗拒“革新”）；

c）信仰的党派一般与 a）相一致，但不是必然相一致：关于世界观的内涵或信仰的内涵的纷争（形式是：异端邪教，它也可能在理性的政党——社会主义——中出现）；

d）纯粹占有的党派：同统治者及其行政管理班子关于行政管理班子职位占有方式的纷争，常常（但是，当然不是必然）与 b）相一致。

从组织上看，政党可能像所有其他团体一样，属于相同的

类型，即以魅力型—平民表决为取向的（信仰领袖），或者以传统为取向的（忠诚于统治者或杰出的邻里的社会声望），或者以理性为取向（忠诚于通过“依照章程”表决而设立的领导者及其班子），虽然这既涉及到追随者的服从，也涉及到行政管理班子的服从。

--切进--步的（实质的）论述都属于国家社会学。

从经济上讲，政党的财政筹措是一个对政党行为影响的分布和实质方向的方式至关重要的核心问题：不管是广大党员的少量党费也好，不管是出自意识形态原因的大批资助也好，也不管是有关的（直接和间接的）购买也好，也不管是由于政党而获得的征税机会或者比它处于劣势的对手的征税机会也好，都至关重要；然而，这个问题的详述也属于国家社会学。

1. 根据定义，只有团体（政治的和其他的团体）之内和在为争取控制团体的斗争中，才会有党派。政党内部可能又会有派别，而且常常党内有派（美国各党在每次总统候选人提名的竞争时，短暂的社会化是很典型的，作为持久的社会化，例如在我们这里的诸如“青年自由党人”的现象，具有代表性）。——对于团体之间的党派来说，一方面，请看13世纪意大利的归尔甫党和吉伯林党[①]（等级的），另一方面，请看现代的社会党人（阶级的）。

2. 政党的（形式上!）自由招募党员的特征，政党的（形式上的，从团体规章的立场上出发）唯意志的基础[②]，在这里被作为政党的本质看待，无论如何，它意味着在社会学上有深刻的区别，不同于所有由团体制度规定和安排的社会化。即使团体的制度——例如在美国和我们的

① 13世纪以来意大利城邦的两大派别，前者同情教皇，后者支持神圣罗马帝国皇帝，因此，也有人分别译为“教皇党”和“皇帝党”。——译注

② 这里指的是入党自愿，退党自由的原则。——译注

比例选举法——注意到政党的存在，甚至采取措施调节宪法的地方，那种唯意志的因素仍然是不可侵犯的。如果一个政党变为一种封闭的、由团体制度纳入行政管理班子的社会化——例如14世纪佛罗伦萨的章程中"归尔甫党"最后所变成的那样——那么，它就不再是一个"政党"了，而是政治团体中的一个分团体了。

3. 在先天魅力型的统治团体内的党派，必然是一些异端邪说的教派，它们的斗争是一种宗教信仰的斗争，而且本身是无法最终调解的。在严格家长制的团体里，也可能存在类似的情况。对于现代意义上的政党来说，这两种党派的方式，只要是它们以纯粹的形式出现，一般来说是陌生的。采邑和职位要求者的追随者，团结在一个王位继承的要求者周围，他们在一般世袭魅力型的和等级的团体里，典型地形成对照。在豪绅名士的团体（贵族城邦国家）里，不过也包括在某些民主制度里，个人的追随者也完全占有优势。只有到了采用代议制宪法的合法型国家里，政党才具有现代的类型。对此作进一步论述，容在国家社会学里进行。

4. 在现代的国家里，纯粹的荫庇政党的范例，其经典的表现形式是上一代人的美国两大政党。关于事务的和世界观的政党，当年的老的保守主义，老的自由主义和老的资产阶级民主，后来的社会民主主义——它们都具有很强烈的阶级利益的特性——和天主教中央党[①]，都提供了范例；中央党自从实现了几乎所有的要求之后，业已变成一个十分纯粹的荫庇政党。然而，在所有的政党中，包括最纯粹的阶级政党，对于政党的领袖和政党班子的态度来说，在政权、职位和供应方面（思想的和物质的），自己的利益往往是至关重要的，而且往往只有当可以避免危及选举机会时，它们的选民才能实现自己的利益。最后这个因素是反对者们说明反对建立党派的原因之一。

5. 关于政党的组织形式，以后作专门论述。所有的形式具有同样

① 德国天主教中央党成立于1870年，希特勒上台后，即1933年7月解散。1945年原中央党领导人建立了"基督教民主同盟"。——译注

的特点是：主动的领导权，如制订口号和推举候选人等，落在一些核心人物手中；一些起的作用要被动得多的“党员”结伙参加，遂成政党；而一般的团体成员仅起着一种被动的作用，他们只能在若干党向他们所提出的候选人和纲领之间进行选择。在一些政党中，由于它们的唯意志性质，这种情况是不可避免的，这就是这里称之为“有关利益者”的运作（如前所述，“有关利益者”在这里指的是“政治的”，而不是“物质的”有关利益者）。这是反对者们指责政党本身的第二个主要攻击点，这也使政党的运作在形式上与同样建立在形式上自由招工基础之上的资本主义企业经营有相似之处。

6. 把资助作为财政筹措的基础绝不是“资产阶级的”政党所特有的。例如，保尔·申格[①]是一位社会主义政党的最大的资助人（此外，也是一位人道主义的资助人；而且就我们所知，是最纯粹出自自己的愿望的）。他在党内担任主席职位是完全建立在这之上的。俄国的（克伦斯基）革命（在各政党中）是由莫斯科特大的资助者一起提供财政援助的。其他的德国政党（“右翼”党）由重工业界支持，中央党偶尔也得到信奉天主教的百万富翁的赞助。

然而，由于可以理解的原因，政党的财务是政党历史中透明度最低的一章，不过也是最重要的一章。在个别情况下，一台〔政党〕“机器”（决策机器，关于概念见下文），恰恰是可能会被“收买”的。此外，还存在着选择：或者竞争的候选人承担选举费用的大部分（英国的制度）——结果是：候选人的财阀政治——，或者由“机器”承担大部分费用——结果是：候选人对党的官员的依附。自从政党作为持久的组织存在以来，在14世纪的意大利也好，在当前也好，不是表现为这样形式，就是表现为那种形式。只是这些事情不许用空话来掩饰罢了。政党的财政筹措肯定有其实力的局限：总的来说，它只能使之作为“市场”上所拥有的招揽手段出现。诚然，正如资本主义的企业家同消费的关系

① 保尔·申格（Paul Singer，1844～1911），德国社会民主党人。——译注

一样，今天由于广告手段（尤其是左的或右的——这是无所谓的——“激进的政党”的广告手段）的强大影响，供货方的实力大大的提高了。

十　非统治型的团体行政管理和豪绅名士掌政

〈19〉各种团体可能会力争——在某种最小范围内不可避免地——尽可能缩小与执行职能相结合的统治权力（统治的最小化），因为根据团体成员意志的准则，行政官员仅仅被视为“服务”于团体成员，和根据他们的全权而行使其职权的。这在一些小的团体里最容易达到，它们的全体成员可以就地集会，相互认识，并且相互认为在社会方面是平等的，不过也为较大的团体（尤其是过去的城市团体和农村地区团体）尝试过。这方面的一般的技术手段是：

a）任职期限短，尽可能只在两次成员大会期间任职；

b）随时有罢免权（撤职）；

c）轮流执政或者抓阄任职原则，使得每人都有机会“轮到”——亦即避免专业知识和被封锁的公务知识具有权力地位；

d）由成员大会对职务执行方式确定严格命令式的委托（具体的，而不是泛泛的权限）；

e）有严格的义务向成员大会报告工作；

f）有义务向成员大会（或一个委员会）就任何特殊的和没有规定的问题呈交报告；

g）无数次要的和特别委派的职务；——即：

h）职务的次要职业性质。

如果行政管理班子通过选举任命，那么选举就在某一次成员大会上进行。行政管理基本上是按口头方式进行，只有当某些权利必须记录在案存档时，才有文字记录。所有重要的法令都要呈交给成员大会。

只要成员大会是有效的，行政管理的这些方式以及接近这种类型的方式，就应该叫做“直接的民主”。

1. 北美的区、乡和瑞士的一些小州（格拉鲁斯、施维茨、阿彭策尔等州），按其大小而言，已经接近可能实行“直接民主的”行政管理的边缘（行政管理技术在这里不应该再详细分解）。雅典的公民民主实际上远远超出这个界限。中世纪早期意大利城市的议会更是有过之而无不及。形形色色的协会、行会、科学、学术和体育的团体，往往与这种管理形式相似。然而，它同样可以援用到一些不让任何一个统治者高踞于自己之上的“贵族”统治团体的内部平等。

2. 除了团体的地区狭小或人员数量少（最好是两者兼而有之）外，其基本前提也包括不存在大量只能由专业的职业官员才能解决的高级任务。尽管已试图把这种职业官员限制在最严格依附的状态中，但是职业官员制度总是包含着官僚体制化的胚胎。首先，他们是不能通过原始的“直接民主的”手段任命和罢免的。

3. 直接民主的合理形式，从内在上看，接近于原始的老人政治的和家长制的团体。因为那里的行政管理也是为成员“服务的”。但是，在那里，存在着：a）对行政权力的占有，——b）（在正常的情况下：）严格的传统的约束。直接民主是一种合理的团体形式，或者可能是这样的。关于过渡形式马上就要谈到。

（20）“豪绅名士”应该是这样两种人：

1. 他们由于其经济地位，能够作为次要职业，在一个团

体里兼任领导和从事行政工作，没有报酬或者只获得名义报酬或荣誉报酬；

2．他们享有一种不管建立在什么样基础之上的社会名望，使他们有机会在实行形式上的直接民主时，依仗成员的信赖，首先是自愿地，最后是根据传统地，担任某些职务。

在原始意义上的绅士，是能够为政治而生活，又不必靠政治来生活。在这个意义上的绅士地位绝对必要的前提，是能在很大程度上从自己的私人事务中“脱身”。能够高度摆脱私人事务的是形形色色的吃租息者：土地、奴隶、牲畜、房产、有价证券的租息收益者。起初是一些从业人员，他们的经营特别便于他们完成兼职的政治事务：季节性企业的领导人（因此：农场主）、律师（因为他们有一个“事务所”）和其他各种各样的自由职业者。在很大程度上也还有城市贵族的临时经商者。在最低程度上是工商业业主和工人。任何直接的民主都容易向着“豪绅名士的行政管理”方式转变。在思想上，因为他们有经验和客观求实，被认为特别有资格担任，这种民主很适用。在物质上，它省钱，有些情况下恰恰是分文不花。有一部分绅士拥有事务上的行政管理物资，以及利用他自己的财产作为行政管理费用，有一部分则由团体向他们提供行政费用。

1．豪绅名士的等级的品质将在以后作例证论述。在所有原始的社会里，基本的源泉是财富，单单占有财富往往就给人以当“头头”的品质（条件见第4章）。此外，根据不同情况，或者是对继承魅力的重视，或者是能够脱身于自己私人事务这一事实更为重要。

2．与建立在自然法基础上的、主张有效轮流执政的美国人的区、乡制度相反，在实行直接民主的瑞士的一些州里，人们在考察官员的名

单时，很容易发现同一个姓氏、甚至同一个家庭经常反复出现。有较大可能摆脱个人事务（去“审判大会供职”），在日耳曼部落的社区审判大会内部和北德意志部分起初实行严格民主制的城市里，也是挑选“参事望族”和参议会城市贵族的根源之一。

3. 豪绅名士的行政在任何形式的团体里都有，例如，在没有官僚体制化的政党中也很典型。它总是意味着扩展型的行政，而不是限制型，因此，倘若现时的和十分迫切的经济和行政需要，要求有准确的行动，它对团体来说虽然是“无偿服务的”，但是有时对于团体的一些成员来说，“代价是高昂的”。

原始的直接民主也好，原始的豪绅名士行政也好，如果一个团体的人数越过一定的（可伸缩的）数量（几千正式成员），或者行政管理任务一方面要求有专业业务培训，另一方面要求有领导工作的持恒性，它们在技术上就不灵了。如果在这里除了变换不定的领导人外，仅仅使用一些长久聘任的专业官员，那么行政管理实际上一般都落入做实际工作的专业官员手中，领导者的插手干预基本上仍然是“外行”性质的。

经常变换的德国大学校长，他们兼职做着学术事务的行政工作，他的地位与校务委员们、有些情况下甚至与大学办公室的官员相比，就是这种名实不符的典型例子。只有选举的任期较长的大学校长（美国类型的），才可能——特殊情况除外——创造一种不仅是废话连篇和故弄玄虚的大学“自治”。然而，仅仅是一方面学术机构的爱虚荣，另一方面是官僚体制的权力利益，都在反对人们得出这样的结论。但是，这种情况到处存在，只不过依情况不同而有所变化。

此外，非统治型的直接民主和豪绅名士的行政，只有没有

党派作为持久的组织产生、相互争斗并企图占有职务，才能真正存在。因为只要存在这种情况，斗争着的和——不管采取何种手段——取胜的党派的领袖和他的行政管理班子，尽管保留迄今为止行政的一切形式，他们就是统治的机构。

这是突破“旧的”关系的一种相当常见的形式。

十一 代议制

〈21〉代议制首先被理解为（在第1章第〈11〉节）讨论过的事实：某些特定的团体成员（代表）的行为也算作其他成员的行为，或者让他们认为自己进行的行为是“合法的”，并且对他们也应该有约束性，同时实际上也有约束性。

但是，在团体的统治之内，代议制采取若干典型的形式：

1．占有权利的代议制。领导者（或一位团体行政班子的成员）拥有代议制的被占有的权利。它的这种形式已经很古老，在形形色色的家长制和魅力型的（继承魅力型的、职务魅力型的）统治团体里都可找到。代表的权力具有传统的规模。

氏族的酋长，部落、种姓望族、教派世袭等级制的头目，村庄长老，边区村长，世袭君主，以及各种各样团体的一切类似的家长制的和世袭制的领导人，都属于这个范畴。同邻里团体的长老缔结条约和章程式的协定的权力，在其他原始状况下（澳大利亚）就能看到。

同占有权利的代议制很接近的还有：

2．等级的（拥有固有权利的）代议制。当它被视为仅仅

是代表和贯彻他们自己的（占有的）权利（特权）的机构时，在这一点上，它就不是“代议制”。然而，当赞同一项等级的协议的影响除了享有特权者的个人外，还反过来影响非特权阶层时，不仅影响着佃农阶层，而且还影响着其他不是通过特权而享有等级权利的人，因为对他们的受约束由于特权享有者的协议往往是不言而喻的前提，或者明确要求他们要受约束，这时它就具有代议制性质（因此，偶尔也被视为代议制）。

一切采邑庄院和享有等级特权的集团的大会，包括德国中世纪晚期和近代的“等级会议”，都属于这个范畴。古代欧洲和欧洲之外的地区，这种制度只有个别的例外，而不是一个普遍的“必经阶段”。

3．与此形成强烈对照的是受约束的代议制：选举的（或者通过轮流，或者抓阄，或者其他类似的办法决定的）受托人，他们的代表权力受到命令式的委托和对内对外的罢免权的局限，并且受到被代表者的赞同的约束。实际上，这种“代表”是由他们所代表的人的官员。

命令式的委托历来就在形形色色的团体中起过某种作用。例如法国，当选的乡镇代表几乎总是受到他们《陈情书》[①]的约束。——这种形式的代议制当前特别存在于苏维埃共和国之中，对它们来说，它是在大规模的团体中不可能实现的、直接的民主的替代物。在中世纪的和现代的西方之外，在形形色色的团体之中，受约束的代表肯定也是有过的，然而，没有在任何地方有过重大的历史意义。

① 指1789年法国资产阶级革命前三级会议的《陈情书》。——译注

4．自由的代议制。代表一般是选举的（也可能在形式上或者实际上是通过轮流办法确定的，他不受任何指令的约束，而是自己的行为举止的主人。他只有义务笃守自己的关于事务的信仰，而不必去履行他所代表的人的利益。

在这个意义上的自由的代议制，往往是指令的漏洞和失灵的不可避免的后果。然而在其他的情况下，它是选举一位代表的真正含义，这时，他是由选民选举的主子，而不是他们的"公仆"。现代的各种议会代议制特别具有这种性质，它们采取这种形式，赞同普遍的事务化，即受抽象的（政治的，伦理的）准则的约束：合法型统治的特性。

这种特征最适用于现代的政治团体的代议机构：议会。没有政党的唯意志的干预，就不可能解释议会的职能：政党向政治上被动的公民提出候选人和纲领，并通过在议会之内的妥协或表决，为行政制订准则，监督行政本身，通过它们的信任支持行政，通过它们持久的不信任推翻行政，倘若它们能成功地在选举中获得多数的话。

政党的领导人以及由他指派的行政管理班子：政府部长，国务秘书，可能包括再往下的秘书，是国家的"政治的"领导人，也就是说，他们的地位取决于他们的党在选举中的胜利，如果选举失败则被迫下野。凡是完全实现政党统治的地方，他们是由于政党被选举到议会强加于形式上的统治者即王公的，而被剥夺统治权力的王公，则仅限于起如下的作用：

1）通过与各政党的谈判，选出领导人物，并在形式上通过任命使之合法化，此外，

2）居领导地位的政党头头发号施令，而统治者仅仅发挥着使这种指令合法化的机构的作用。

同时，政府部长组成的“内阁”，也就是说，多数派的委员会，可以在实质上更多地按集权制方式，或者更多地按合议制方式，加以组织；后者在联合内阁的情况下是不可避免的，前者则是职能比较明确的形式。一般的权力手段：封锁公务知识和对外团结一致，服务于防范其寻求职位的追随者或对手的进攻。如果缺乏实质的（有效的）权力分立，这种制度就意味着由政党的行政管理班子完全占有一切权力：领导职位，不过在很大程度上也包括一般官员的职位，都变成追随者的俸禄：议会制内阁政府。

关于 W. 哈斯巴赫[1]的光辉的政治檄文〔《议会制内阁政府》（1919年）〕反对这种制度的事实描述（被曲解为“政治的描述”），本文还将多次谈到。拙作《德国新制度下的议会和政府》〔1918 年版〕，着重强调要把它看作一篇只能产生于时代形势的檄文。

倘若权力未被政党政府彻底占有，而是王公（或者一位与他相当的例如公民表决选举的总统）仍然是一种固有的权力，特别是在职务的荫庇方面（包括军官的职务），那么就存在着一种立宪制政府，它特别可能存在于正式实行权力分立的情况之中。一种特殊情况是民选总统制与代议制议会并存：平民表决的一代议制政府。

另一方面，一个采取纯粹议会政府制的国家，其领导最终也可以仅仅通过议会选举政府机构（或领导人）来任命：纯粹代议制的政府。

① 威廉·哈斯巴赫（Wilhelm Hasbach，1845～1920），德国自由主义经济学家。——译注

代议制机构的政府权力，可以通过允许被统治者的直接质询加以限制和使之合法化：全民公决的章程。

1）并非代议制本身，而是自由的代议制及其在议会机构的结合，才是西方特有的，它存在于古代，而且一般仅仅处于萌芽状态（城市联盟的代表大会，然而，原则上是受约束的委托）。

2）突破命令式的委托，在很大程度上是受王公们的表态制约的。法国的国王们一般要求3个等级的代表在竞选时有自由：能够投票赞成国王的议案。因为不然的话，命令式的委托可能会抵制一切。在英国的议会里，议员的构成和议事的（还将探讨的）方式，也得出同样的结论。因此，直至1867年选举制度改革之前，议会的议员们多么强烈地把自己视为一个特权的等级，再明显不过地表现在严厉地排斥公众舆论上（18世纪中叶，对报道议会辩论情况的报纸，还课以沉重的罚金）。认为议会代表是“全体人民的代表”的理论，也就是说，他不受委托任务的约束（不是“公仆”，而正是——不用空话，直言不讳——主子），在法国革命赋予它那时以来一直是经典的（内容空洞的）形式之前。这种理论在文献中已经得到阐述。

3）像英国国王（以及以他为楷模的其他国王）被非正式的、纯粹以党派为取向的内阁政府逐步剥夺权力的方式，以及形成这种内阁政府本身的原因，是独一无二的（正如经常断言的那样，英国缺少官僚体制并非“偶然的”原因），但是，已经变得具有普遍意义的发展在这里暂不作讨论。同样，也暂不探讨实行职能的权力分立的美国公民表决—代议制制度，全民公决的发展（最重要的是一种对付议会腐败的不信任的手段）和瑞士以及现在在某些德国州嫁接过来的纯粹代议制的民主。在这里，仅仅提出几种主要的类型。

4）所谓的“立宪的”君主制，首先是让君主占有对包括政府大臣和军队统帅权力等职务的荫庇，一般都属于它的本质。立宪君主制实际上可能与纯粹的议会的（英国的）君主制很相似，反过来，纯议会的君

主制绝对排除可能有一位作为次要角色、由于有效地参与政治领导（爱德华七世）而成为政治上有作为的君主。关于细节容在以后探讨。

5）代议制机构并非必然是在人人权利（选举权利）平等意义上民主的。恰恰相反，事实将会表明，对于议会统治生存的传统基础往往是贵族制度或财阀政治（如在英国）。

与经济的相互关系：这种相互关系极为复杂，将在以后专门探讨。在这里，首先只谈谈如下的一般观点：

1．旧等级的经济基础的瓦解制约着向自由的代议制的过渡，在自由的代议制里，善于蛊惑民心者可以无视社会等级，畅行无阻。瓦解的原因就是因为出现现代的资本主义。

2．法制和行政行使职能的可预计性和可靠性的需要，是合理的资本主义的一种迫切的需求，它导致市民阶级争取通过一个市民占有决定性席位的监督行政和财政的以及参与修改法制的机构，走上限制家长制王公和封建贵族道路。

3．在进行这种改造的时代，无产阶级的发展还没有到达使自己作为政治的权力显得很重要，并且使市民阶级感到有危险的程度。此外，由于实行财产选举法[1]，排除任何对有产者权力地位的危险，他们无庸担忧。

4．通过议会，能够大大有利于经济和国家的形式的合理化，有利于资本主义的发展。对政党似乎很容易施加影响。

5．现存的政党的蛊惑民心，走上了扩大选举权的道路。在外部冲突时争取无产阶级的必要性，以及与市民相比，希望无产阶级会具有"保守的"性质——这种希望后来落空了——，

1）即依财产状况来决定是否有选举权的制度。——译注

这就到处都促使王公和政府大臣们作出有利于（最后：）平等的选举权的决定。

6．只要在议会里，“受教育和有财产的”阶级——即豪绅名士——“亦在其中”，不是纯粹以政党为取向，而是仅仅是等级的和受到财产的不同方式制约的对立占统治地位，议会就正常发挥其职能。随着纯粹的阶级政党，尤其是无产阶级政党开始掌权，议会的地位发生了变化，而且还在发生变化。然而政党（决策机器体制）的官僚体制化，也大大促进这种情况的发展，政党特别具有平民表决的性质，并且使议员由选民的“主子”变为政党机器的领袖的仆从。这个问题将作专门的讨论。

〈22〉5．由利益代表体现的代议制应该叫做这样的一种代表机构，代表的任命并不是自由的，不是无视职业的或者等级的或者阶级的属性，而是根据职业、等级的或阶级的地位划分，分别各自任命代表，组成一个——正如现在常说的——“职业等级的代表机构”。

这样一种代议制可能意味着具有根本不同的特点：

1）根据被允许参加的职业、等级和阶级的性质，它是解决争端的手段；

2）根据表决或者妥协，它是解决争端的手段；

3）在前一种情况下：又是根据各个具体类别依人数参加的方式。

它既可能具有高度革命也可能具有高度保守的性质。无论如何，它是形成大的阶级政党的产物。

一般来说，有意建立这种代议制，是与企图剥夺某些特定

阶层的选举权相联系的。或者：

a）通过分配席位给各个职业的方式，在实质上剥夺由于人数上总占优势的群众的选举权，或者

b）通过把选举权只限给予无财产者，在形式上剥夺由于经济实力地位占优势的阶层的选举权（所谓的苏维埃国家）。

根据以往的全部经验，通过这种代议制，有关利益者（政党）的独霸性的政治运作——至少在理论上——会遭到削弱，如果说不是遭到灭顶之灾的话。财政选举[1]手段的意义——在理论上——也可能遭到削弱，在多大程度上会这样，也是令人怀疑的。这类代议机构的特性倾向于群龙无首。因为职业的利益代表，只有这样的代表可以考虑，他们可能把全部时间都投入到为利益代表机构的服务中去，即在非富有的阶层里考虑人选：利益团体的拿工薪的秘书们。

①以妥协作为调解争端手段的代议制，是历史上所有较古老的“等级”机构的固有特点。今天，在“劳资共同体”里，以及凡是在“一个大会分为几个部分”和分别协商和作决议的各种机构之间谈判的地方，都有这种规章制度。由于数量不能表示一种职业的重要性，由于首先是工人群众和人数越来越少的企业家的利益往往在很大程度上是对抗的，而企业家对投票又特别在行——诚然特别在人事方面也令人感兴趣——，撇开票数不谈，他们的投票必然有其重要性，因此，在由阶级或等级出身极为参差不齐的分子组成一个团体的情况下，一种形式的“通过投票表决”是一种机械的荒唐行为：选票作为最后的手段是互相争斗的和经过妥协进行谈判的党派的特征，而不是“等级”的特征。

②对于“等级”来说，在团体是由在社会方面大致平等的分子组成

---

① 以财产多寡确定有无选举权的选举。——译注

的地方，例如在“苏维埃”里仅由工人组成，利用选票是适当的。行会斗争时代的商业协会提供了原型：由各行会的代表组成，根据多数票表决，然而，实际上是在分裂危险的压力下这样做的，尤其是大的行会占压倒多数的情况下。“职员”进入“苏维埃”就产生问题：人们一般都机械地限制了他们的票数。如果让农民和手工业者的代表进入“苏维埃”，局势就会更加十分复杂。倘若让所谓“高级的”职业和企业家也一起进入，就会变得根本无法通过投票表决来决定局势。采用投票办法的劳资共同体人员“对等的”组成，意味着黄色工会领袖帮助企业家取得胜利，献媚取宠的企业家帮助工人取得胜利：也就是说，毫无阶级尊严的分子起着决定性的作用。

然而，在纯粹无产阶级的“苏维埃”里的工人之间，平静的时代也会制造出尖锐的对抗，这类对抗也许会促使苏维埃的实际瘫痪，然而无论如何，定会为有关的利益者提供种种机会，精明玩弄政治，挑拨离间，制造对立：这就是为什么官僚体制与这种思想能如此亲近的原因。对农民代表来说，也完全存在着同样的机会去对付工人代表。无论如何，这类代议机构的任何非严格革命化的人员组成，最终充其量只不过是采取不同形式的“选区几何学”[1]的一种新的机会。

③“职业等级的”代表机构的机会是不小的。在技术和经济发展稳定的时代，机会就会特别大。但是这时，“政党的生命力”无论如何会大大减弱。只要这个前提不存在，当然，就不会想到让职业等级代议机构取消政党。相反，从“企业职工委员会”开始——我们现在在那里已经看到这个过程——，直至德国的帝国经济委员会，为经受考验的党员建立大量的新的俸禄，并且实际上俸禄也被利用了。经济生活政治化，政治则经济化。对待所有这一切机会，人们可以根据各自的最后的价值观点，采取根本不同的立场。不过，事实就是如此，而不是另外的样子。

---

[1] 指通过选区的划分来操纵选举。——译注

通过有关利益者进行协商意志的政治运作的真正议会制代议制也好，由此发展起来的平民表决的党组织及其带来的种种后果也好，以及由利益代表来体现的、合理的代议制的现代思想也好，都是西方特有的，而且只能通过西方等级和阶级的发展，才能得到解释。等级和阶级的发展早在中世纪就在这里，而且只在这里，创造了代议制的前驱。“城市”和“等级”（国王与王国），“资产者”和“无产者”，只在这里有过。

（林荣远　译）

官僚体制统治的本质、前提和发展[①]

内容提要：现代官僚体制特殊的运作方式　官员的地位。官僚体制化的前提和伴随现象：1．货币经济的和财政的前提和伴随现象；2．行政管理任务量上的发展；3．它们在质上的演变；4．官僚体制组织的技术优越性；5．行政管理手段的集中；6．社会差异的拉平。官僚体制机构的持久性质。官僚体制化的经济后果和社会后果。官僚体制的权力地位。理性的、官僚体制的统治结构的发展过程。培训和教育的“理性化”。

现代官员特殊的运作方式表现如下：

Ⅰ．存在着固定的、通过规则即法律或行政规则普遍安排有序的、机关的权限的原则，也就是说：1．对为了官僚体制统治机构的目的所需要的、经常性的工作，进行固定的分工，作为职务的义务；2．对为了履行这些义务所需要的命令权力，

① 选自 Max Weber: WIRTSCHAFT UND GESELLSCHAFT—Grundriss der verstehenden Soziologie, Besorgt von Johannes Winckelmann, J.C.B.MORE（PAUL SIEBECK）TÜBINGEN, 1976，——编注

同样进行固定的分割，并且通过规则对赋予它们的（有形的、宗教的或其他的）强制手段，划清固定的界限；3. 为经常性的和持续的履行这样分配的义务和行使相应的权利，通过招聘具有一种普遍规定的资格的人员，有计划地事先作好安排

这3个因素在公法的统治里构成一种官僚体制“行政机关”的存在，在私有经济的统治里，则构成一种官僚体制“企业”的存在。在这个意义上，这种制度在政治的和教会的共同体里，到了现代的国家，才充分发展起来。在私人经济里，则到了资本主义最先进的形态里，才充分发展起来。拥有固定权限的持久的行政机关在形形色色的政治机构里，例如在古代东方地区的政治机构里，在日耳曼和蒙古的征服帝国里，以及在很多封建国家的机构里，都不是规则，而是例外。那里的统治者正是通过个人的亲信、食客或者宫廷臣仆，来完成最重要的措施，根据具体的情况赋予他们以暂时的而且没有固定界线的委托和权限。

Ⅱ. 存在着职务等级的和审级的原则，也就是说，有一个机构的上下级安排固定有序的体系，上级监督下级，一种系统，它同时给被统治者提供明确规定的、由一个下级机关向它的上级机关呼吁的可能性。这种类型充分发展时，这种职务等级是按照集权体制安排的。等级的审级原则同样既存在于国家的和教会的机构里，也存在于所有其他官僚体制的机构里，如大的政党组织和私人的大企业里，不管人们对私人的审级机构是否称为“机关”。

但是，“权限”原则得到充分执行时，至少在公务的职位上，等级的服从并非等同于“上级”机构有权干脆把“下级”机构的事务，统统兜揽在自己的身上，越俎代庖。情况正好相

反，因此，倘若一个已经设立的职位被取消，重新占有这个职位是无可厚非的。

Ⅲ．现代职务的执行是建立在文件（案卷）之上——档案保存着原始文件和草案——和建立在一个各种各样的常设官员和文书班子的基础之上的。在一个机关里工作的全体人员和相应的物资机构和档案机构组成一个“办事处”（在私人的企业里往往称为“写字间”）。

现代的机关组织原则上把办公室与私人住所分开。因为它从根本上把职务工作作为一个分离出来的领域同个人的生活范围分开，把职位上的财物同官员的私有财产分开。这种状况到处都是漫长发展的产物。今天，这种状况既存在于公众的机关里，也存在于私人经济的企业里，而且在私人企业里，这种状况也在扩大到处于领导地位的企业家本人身上。写字间和家政、商务通信和私人通信、商务财富和私人财富，原则上分开，而且商务行为的现代类型——在中世纪就已经有萌芽——越是有计划地得到贯彻，就愈是会把两者分开。

人们完全可以这样来描写现代企业的特点：他被挑选为他的企业的“第一官员”，尤其像官僚体制中现代国家的统治者自称为国家的“第一仆人”一样。与此相反，有人认为，国家的机关工作和私人经济的写字间工作，内在上有些本质的不同，这种观念对于欧洲大陆和美国人来说，是完全陌生的。

Ⅳ．职务工作，至少是一切专门化的职务工作——这是现代职务工作的特点——，一般是以深入的专业培训为前提的。这也同样愈来愈既适用于私人经济企业的现代的领导者和职员，也适用于国家的官员。

Ⅴ．职位得到充分发展时，职务工作要求官员要投入他的

整个劳动力，尽管他在办公室里履行义务的工作时间标准可能有固定的界限。这作为正常情况，也同样是在公众的和私人的职位上漫长发展后才得到的产物。从前，在所有情况下，一般正好相反，完成业务是“次要的职务”。

Ⅵ．官员职务的执行，是根据一般的、或多或少固定的、或多或少详尽说明的、可以学会的规则进行的。因此，这些规则的知识就是一种特殊的学问（根据不同情况：法学，行政管理理论，商务科学），官员们拥有这种学问。

现代职务的执行受规则的约束，按其本质可以这样说明理由，即例如现代科学理论认为：通过法令在法律上赋予一个机关拥有处置某些特定问题的权限，并非通过对具体个案发布具体命令授权它去处置问题，而仅仅是抽象的规定——正如我们将要看到的那样，这同例如世袭制里一般占统治地位的规定方式形成极端的对立，世袭制处理所有未经神圣的传统确定下来的关系时，都是通过个别的授予特权和恩宠方式。

对于官员们内在的和外在的地位来说，这一切具有下述的后果：

Ⅰ．职务就是“职业”。这首先表现在要求有明确规定的、在很长时间内往往要投入整个劳动力的培训过程和进行一般规定的专业考试作为聘任的先决条件。此外，表现在官员地位的义务性质上，由于这种性质，他的关系的内在结构被确定为如下的状况：拥有一个职务在法律上和实际上，不被看做占有一种由于完成一定的劳动效益可获取年金和收费的源泉——中世纪时一般都如此，而且直至进入现代之前，很多情况下也如此——，而且也不被看做是一种寻常的、劳动效益的有偿交换，

犹如在劳工合同里那样。就任职务，包括在私人经济里，被视为承担一种特殊的忠于职守的义务，换取提供有保障的生活。对于现代的忠于职守的特殊性质来说，决定性的是，它在纯粹的类型中，并不——像例如在封建的或者世袭的统治关系中那样——按照领主封臣或门徒的效忠方式，建立同一个人的关系，而是它报效于非个人的客观的目的。当然，在这个客观的目的背后，往往有设想作为意识形态上神化的、在凡间或超凡的人的统治者的替代物，在一个共同体里实现了的“文化价值的理想”：“国家”、“教会”、“社区”、“政党”、“企业”。例如，政治的官员至少在充分发展的现代国家里，不被视为一个统治者个人的侍役。但是主教、牧师、传教士，从本质上讲，今天也不再是一种纯粹是个人魅力的体现者——不像原始基督教时代那样，他是受主的个人委托，而且原则上仅对主负责，把超世俗的救赎物带给似乎配得到和要求得到的人——，而是尽管旧的理论部分继续存在，他已经成为一个服务于客观目的的官员，在今天的“教会”里，客观的目的既同时求实化，又在意识形态上给予神化。

Ⅱ．尽管如此，官员个人的地位是按下述方式形成的：

1．现代官员，不管是公众的官员也好，是私人的官员也好，同被统治者相比，总是力争并且大多数享有一种特别高贵的、“等级的”社会评价。他的社会地位是通过等级制度的规定保证的，对于政治官员，对国家和教会机关的“官员侮辱”和“蔑视”有特别的刑法规定及其他措施，加以保证。凡是在有古老文化的国家里，非常需要受过专业训练的行政管理，同时存在着强烈的和不稳定的社会分化，而且根据社会的权力分配，或者由于所规定的专业培训价钱昂贵和官员受等级惯例约

束，官员主要出身于享有社会和经济特权的阶层的地方，一般而言，官员的实际的社会地位是最高的 任职资格一般受拥有受教育机会的约束，受教育专利的影响——还将在其他地方探讨[1]——自然提高着官员社会地位中的等级因素。而且它还个别地——如在德国的军队里——在规定中得到着重的、明确的承认：吸收晋升的候补官员取决于官员团体（军官团）成员的赞同（“选举”）。类似的促进官员的行会式封闭的现象，也典型地存在于过去的世袭制的官员里，特别存在于俸禄制的官员里。使这种现象改头换面再生的努力，在现代的官员里，也绝非罕见，而且例如〔1905 年〕俄国革命时在极大地无产阶级化了的专业官员（第三因素）的要求中，也起了作用。

凡是由于求职回旋空间很大和社会阶层分化极不稳定，对专业培训的行政管理需要很少，等级惯例的统治特别弱的地方——新移民区往往如此——，官员的社会评价本身一般就特别低，在美国更是如此。

2．纯粹类型的官僚体制的官员是由一个上级审级机关任命的。由被统治者选举的官员不再是纯粹官僚体制的人物了。当然，选举的形式上的存在，尚不意味着背后就没有隐藏着某一种任命：在国家内部特别是通过党的首脑的任命。情况是否如此，并不取决于国家的法的原则，而是取决于政党机制的运作方式，凡是存在着有固定组织的政党机器的地方，它们可能把形式上自由的选举变为对党的头头所指定的一位候选人的喝彩赞同，然而，一般是变为为两个被指定的候选人之一按照一

① 参阅下文（原文）第 576 页等，同时参阅“法律社会学”。——德文版出版人注

定的规则拉选票的斗争。

不过无论如何，通过被统治者选举任命官员改变着等级服从的僵化性　一位由被统治者任命的官员对于他的审级上司官员，原则上讲是独立自主的，因为他领导他的职位不是“由上”而来的，而是由下而来的，或者他并不依附于他的职务等级上的上级审级机关，而是依附于党的当权派（美国政党的党魁），党的当权派也决定着他的今后前程。他的前程并不或者主要不取决于他的行政服务之内的上司。非选举的、而是由一位主子任命的官员，从纯技术上观察，执行职务一般更严谨一些，因为在相同条件下，纯粹专业的观点和资格，在更大的可能上决定着对他的挑选和他的前程。被统治者并非行家，他们对职位候选人的专业资格的程度只能根据所得的经验才能了解，亦即事后才能了解。尤其是政党对任何通过选举任命官员的方式，不管选举是一种在提出候选人名单时由党的当权派对形式上自由选举官员的指派，还是一种由选任的头头自由任命，一般都很自然地不是专业观点起决定性作用，而是追随者对党的当权者的报效。诚然，这种对立是相对的。因为从本质上讲，这也同样适用于合法的君主及其下属任命官员的地方。只是在这里，追随者的影响更加无法控制而已。

凡是有专业培训的行政管理很需要或者正在变得很重要的地方，如现在在美国，以及凡是党的追随者们必须期望有一种知识分子很有作为的、受到训练的和行动自由的“公众舆论”的地方（当然，在美国，凡是在城市里移民被当做“投票的牲畜”的地方，处处都缺乏这种舆论），任命不够格的官员，溯本追源，根子在于选举中占统治地位的党，当然如果由领袖任命官员，情况尤其如此。因此，不仅行政首脑民选，而且他所

隶属的官员也民选，至少在大的、很难统观全局的行政机构里，除了削弱等级的依附性外，一般也会更强烈地危害着官员的专业资格和官僚体制的精确的职能运作。众所周知，在美国，由总统任命的联邦法官的资格和一体性优于选举的法官，虽然两种官员首先都是兼顾党派的观点挑选的。与此相反，在美国，改革派所要求的对大城市的地方行政进行大改革，基本上都是由选任的市长们提出的，他们依靠一个由他们任命的官员机构——也就是说："专制地"——进行工作。常常由民主产生出来的"专制主义"作为统治组织的工作效力，从技术上看，根本上是建立在"专制者"作为自由的、不受传统约束的、群众（军队或者公民）信赖者的地位之上的，因此也是建立在他作为不受限制的主子、由他个人自由地不顾传统和其他考虑所挑选的一支高质量的军官和官员的地位之上的。但是，这种"个人大才的统治"与流行的官员选举的形式上"民主的"原则是相龃龉的。

3．一般存在着职位的终身制，至少在公众的和与之相接近的机构里如此，即使在可以解聘或者定期重新批准的地方，职位的终身制也被视为实际规则的前提条件。在私有企业里，一般这也是官员的特征，正好同工人形成对照。然而，这种法定的或实际的终生制并不像过去很多统治形式里，看做是官员对职务的"占有权"，而是凡在产生法律保障不被随意罢免或调动的地方——犹如我们这里对所有法官和愈来愈多地也对行政官员提供的这种保证——，法律保障的目的仅仅是：为严格客观的、没有个人考虑的履行有关具体职务的责任提供保证。因此，在官僚体制之内，通过那种法律保障的"独立性"的尺度，也绝不总是这样有保障的官员日益增高的传统评价的源

泉。往往恰恰相反，尤其是在一些具有古老文化和社会分化的共同体里。因为服从统治者的任意专断，也提供着保持生活方式的传统统治者的风度，而是服从越严厉，就越是如此，因此官员的传统的评价恰恰由于缺乏那种法律保障，也同样能得到提高，犹如中世纪牺牲自由民，以抬高贵族家士的地位，牺牲人民法官，以抬高国王的法官地位一样。在我们这里，军官或行政官员，部分随时都可以撤职，部分无论如何比“独立的”法官容易撤职得多，即使最粗暴地违犯“名誉”或社会的交往惯例，法官一般永远不会牺牲他的职务。

但是，正是基于这个原因，在统治阶层的眼里，在相同的条件下，法官的“社交能力”要比那些官员的社交能力差一些，那些官员对统治者的更大依附就是对他们的生活方式“符合等级要求”的更强有力的保证。一般官员本身当然力争有一部“官员法”，除了年老的物质保障外，它也提高对免遭随意撤职的保障。因此，这种努力有其局限性。“职务权利”的极大发展自然会造成按技术目的性考虑占有职务的困难，也会妨碍上进的候补者的升迁机会。这种情况，首先是宁愿依赖同类人而不愿依赖社会下层的被统治者，导致官员们整体而言没有严重地感到“对上”的依赖。现在[①]，巴登神职人员中的保守运动，由于害怕所谓的咄咄逼人的国家和“教会”分离，这个运动是地地道道受“不愿由教区的主人变为社区的仆人”的愿望制约的。

4．官员定期拿到货币报酬，一般采用固定的薪金和退休金这种年老保障的形式。薪金原则上不是根据按照劳动效益采

① 论文写于第一次世界大战之前。——德文版出版人注

用工资形式来衡量，更多的是“等级性的”，也就是说，根据职能的方式（“官阶”）和同时可能根据职务工龄来衡量，官员的相对较大的生活供给保障，此外，在社会评价上也得到报偿，使得在不再有殖民的获利机会的国家里，官职成为渴望得到的热门工作，因此也允许在那里往往支付给官员比较低的薪金。

5. 与机构的等级制度相适应，官员的“仕途生涯”是由下面的、较不重要的、报酬较少的职位，逐渐向上安排的。一般官员当然力争尽可能机械地固定晋升的条件，如果说不是在职务上，那么在薪水的级别上，按“资历”晋升，可能的话，在专业考试制度发达的情况下，注意专业考试的分数，因此，专业考试成绩有时实际上是官员的影响终生的坚不可摧的特性。与争取加强职务的权利以及向职业等级发展和从经济上保障官员的日益明显的倾向相联系，这种发展正运动在把职务视为由于教育专利而获得资格者的“俸禄职位”的方向上。必须考虑一般的人格和思想品格，而不管专业教育专利往往是从属性的特征，这就导致了正是最高政治职位的占有，特别是“部长”职位的占有，原则上不看其专业培训的状况。

职务的这种现代形态的社会的和经济的前提是：

1. 货币经济的发展，只要把官员们今天完全占统治地位的货币报酬考虑在内。货币报酬对于官僚体制的整个外部特征具有极大的重要性。诚然，并非仅仅是它对官僚体制的存在具有决定性的意义。

某种程度上明显发展的官僚制度，历史上数量最大的例子有：a）新王国时代的埃及，但是具有强烈的世袭制的特征；b）晚期的罗马第一帝国，特别是戴克里先王朝和由它发展起

来的拜占庭主义的国家，但是具有强烈的封建的和世袭制的特征；c）罗马的天主教教会，自从 13 世纪末以来，日益发展着；d）自从秦始皇以来至当前的中国，但是具有强烈的世袭制和俸禄制的特征；e）自从王公的专制制度发展以来，形式上愈来愈纯的现代欧洲国家和愈来愈多的公众团体；f）现代资本主义的大企业，企业越大，越复杂，官僚制度就越发展。

从 a）到 d），有些很大程度上主要是建立在官员们的实物报酬的基础之上的。但是它们显示出官僚体制的很多典型的特征和影响。所有后来的官僚体制的历史楷模——埃及的新国王——同时也是自然经济组织最了不起的榜样之一。诚然，这个巧合在这里可以从十分独特的条件得到解释。因为人们把那些形态算作官僚制度时，不得不提出很大的限制，而这种限制，总体而言是受自然经济制约的。如果说不是对于建立纯粹的官僚体制的行政管理，那么对于让其不变地继续存在，货币经济某种程度上的发展是一般的前提条件。

因为根据历史的经验，没有货币经济的发展，官僚体制的结构会大大地改变着它的内在本质，或者正好变为一种别的结构，这几乎是难以避免的。从统治者的仓库库存里或从他的经常性的实物收入里，提供固定的实物津贴，像在埃及和中国，这种形式几千年中一直占主导地位，尔后在晚期的罗马王朝和其他地方，它也起过重要的作用，这已经意味着能轻而易举地走上让官员占有税收源泉和利用税源作为私人财产的第一步。实物津贴保护着官员不受货币购买力常常剧烈动荡之害。但是，倘若建立在实物捐税基础之上的收入不是定期送到，如同在统治暴力的任何放松的情况下，这是实物收入的规律，这时授权也好，未授权也好，官员就将直接求助于他的辖区的纳税

义务人。想通过改变或移交捐税、因而也是改变和移交税收权力，或者通过授与能带来收益的统治者的地产，让官员自己利用，以保障官员不受货币动荡之苦，这种想法是再显然不过的，而任何没有十分严密组织的中央政权都尝试过自愿地或为官员们所迫地提出这种思想。这可能会这样做，即官员或者利用这些财源达到他的薪水额的要求而满足，并把多余部分上交，或者——因为这包含着显而易见的诱惑，因此往往产生不能令统治者满意的结果——这样进行，给官员“确定一个固定的钱数”，如德国官员早期常常这样做，但是在东部，所有总督行政管理在最大程度上是这样做：官员上交一个确定的数目，所剩归己所有。

这时，官员在经济上与承包捐税的企业家很相似，而且也正好出现过正式的包租官职的关系，甚至根据出价最高的原则给予。在私人经济的基础上，把徭役制度变为租佃关系是无数例子中最重要的范例之一。统治者通过这种途径，也特别能够把他的实物收入转变为货币的艰难转嫁到包租的和提出固定价钱的官员身上。很显然，古代东方地区的某些总督们就是这样干的。尤其是出租征收公众税收本身，而不是自己去征收，就是服务于这个目的。这样一来，统治者的财产制度就可能向着预算化的体制取得十分重要的进展，也就是说，公众预算所有早期阶段都很典型的生活是从无法预计的收入勉强维持，现在有可能有固定的收入预算、因而也可能有固定的支出预算，取代从前的方式。另一方面，有利于统治者自身的对纳税能力的监督和充分利用也就放弃了，或许依赖于所任官员或者租赁官职者或包租税收者自由的自由衡量，依赖于甚至已经受到肆无忌惮的剥削危害的纳税能力的持久性，因为资本家不可能像统治者那样对此有持久的兴趣。与此相反，统治者企图通过规章来保障自己的利益。

因此，捐赋的出租和移交的形成可能是很不同的，根据统治者和包租者力量的对比，〔或者〕后者对被统治者纳税能力的自由剥削的利益占上风，或者统治者对纳税能力的持之以恒的利益占上风。承包税收制度形成的方式基本上是建立在这些动机的共同作用和相互排斥的基础之上的：消除收入的摇摆不定，可能预算化，通过防止非经济的剥削保障臣民的纳税能力，控制承包者的收益，让国家最大限度地获得税收，例如托勒密王国税收承包制度形成的方式，当然在这个制度下，如同在古希腊和罗马一样，承租者还是私人资本家，但是征税按官僚体制执行，国家进行监督，承租者的利润仅仅是他的包租额以外超收中的一部分，包租额事实上是一个保证数，但是他的风险就在于捐赋收入可能低于那个数。

倘若统治者陷入一种既无经常性收入，又要更多使用货币资本的境地，例如进行战争或者偿还债务，纯粹从经济上把官职理解为官员个人的获利源泉，也会直接导致买卖官职，买官职作为一种正规的制度恰恰一直存在于近代的国家中，既存在于教会国家[①]，也存在于法国和英国，而且既有买闲职，也有买很严肃的职务的，例如买军官专利，其残余一直存在至19世纪。在具体的情况下，这种状况的经济意义，可能转变为购买金额部分地或完全地具有一种为保障忠于职守的抵押金的性质。不过，通常不是这样。

然而，属于统治者本身的效益、捐赋和勤役的任何方式移交给官员自己去榨取，总是意味着对纯粹类型的官僚体制组织的一种背叛。在这种地位上的官员就拥有自己占有职位的权利。倘若职务的责任和报酬的相互关系达到这样的程度，即官

① 指梵蒂冈国家。——译注

员从由他处置的东西中所得的收入不必上交，拥有这些东西完全是为了私人的目的，与此相反，却为统治者提供着个人性质的、或者军事性质的、或者其他政治性质的或者教会性质的服务，情况就更加如此了。

倘若终生提供一些物的固定的年金支付，或者基本上从经济上利用土地和其他租息源泉，作为履行实际的或虚构的职务的报酬，为从经济上保障职务的履行，那些财富长期由统治者决定，我们想说这是“俸禄”，和“俸禄的”职务组织。从那里过渡到薪金官员制的界限是模糊的。在古代和中世纪，不过也一直到近代，“俸禄”往往是神职人员的经济依靠，但是在其他领域里，几乎任何时代都能找到同样的形式。在中国的宗教法里，所有官职一直都具有特殊的“俸禄”性质，其后果是规定在吊丧父亲或者其他的家族权威时间不得享用财产(起初是由于担心使用属于他的东西会引起死去的家长的不悦)，迫使哀悼者不得担任他的官职，官职被纯俸禄制看做是年金来源。

如果不仅是经济的权利，而且是统治的权利，也授予官员自己去实施，作为报偿，个人为统治者效劳，这就意味着又远离纯粹的薪金官僚体制的一个等级。同时，那些授予的统治权利本身可能具有十分不同的性质，例如在政治官员的身上，可能更多地具有领主统治制度的性质，也可能更多地具有职务的性质。在这两种情况下，至少是在最后这种情况下，官僚体制组织的特殊性质彻底被破坏了：于是我们现在就处在统治的“封建”组织的领域里。

所有这些提供实物和实物效益的利用作为报酬给官员的方式，都有松懈官僚体制机器的倾向，特别是具有削弱等级服从的倾向。这种服从在现代官员的纪律中得到最严厉的发展。只

有在官员对统治者的服从仅仅对个人来讲也是一种绝对服从的地方，即在用奴隶或被当做奴隶对待的职员进行管理时，才能达到一种类似的精细，至少在进行非常强有力的领导时是如此，今天西方那按照合同聘任的官员就表现出这样的服从。

在古代自然经济的国家里，埃及的官员只要不是法律上，就是在实际上，是法老的奴隶。至少罗马的领主统治很乐意把直接的账号收支托付给奴隶去做，因为有可能对奴隶用刑。在中国，人们大量使用竹鞭作为纪律手段，企图达到类似的目的。只是对于直接的强制手段作用的稳定性来说，机会极为不利。因此，根据经验，有保障的货币工资，加上不纯粹取决于偶然性和随意性的升迁机会，提供着一种严厉的、但是爱护荣誉感的纪律和监督，此外培养等级的荣誉感和可能的公众批判，为官僚体制的严密机械化的成功和存在，提供着相对而言最佳的效果，在这方面，货币工资的作用比一切法律上的奴役更有保障。而且，官员的强烈的等级意识与准备最毫无怨气地服从上司不仅是可以相容的，而且它——例如在军官的身上——作为对官员自我感觉的内在平衡是服从意愿的结果。职务的纯“客观业务的”性质，加上原则上把官员的私人生活范围同他的职务工作领域分开，便于纳入建立在纪律之上的机制的一劳永逸地固定存在的客观业务的条件。

因此，即使货币经济的充分发展不是官僚体制化的不可或缺的先决条件，但是，这作为一种特别稳定的结构，是与一个前提联系在一起的：维系其生存的稳定的收入的存在。凡是不能从私人的利润——如在现代大企业的官僚体制的组织方面——，或者从固定的基本捐赋——如实行领主统治制度时——，获得稳定的收入，那么，一种牢固的税收制度是官僚体制的行政管理持久存在的先决条件。然而，对于税收制度来说，由于

众所周知的一般原因，实行了的货币经济提供着惟一可靠的基础。因此，在货币经济充分发展的城市公团，行政管理的官僚体制化程度，往往比同时间的幅员辽阔得多的国家，相对要更高一些。当然，一旦后者能够发展有规则的捐税制度，在它们那里，官僚体制的开展要比在城邦里广泛得多，只要城市国家的规模保持在适中的界线之内，最适合趋向于一种财阀政治的、合议的绅士行政管理。行政管理官僚体制化的固有基础，历来都是行政管理任务发展的一种特殊的方式，即首先是其数量上发展的特殊方式。

2．行政管理任务数量上的发展。例如在政治领域里，官僚体制化的典型基础是：大的国家和群众性的政党。

当然，不是在任何历史上有名的、真正的、大的国家形成都会带来一种官僚体制的行政管理。因为一种现存的大的国家形成的纯粹时间上的存在，或者体现这样一种大的国家形成的文化的统一性，并非总是与国家的官僚体制的结构相联系。诚然，两者在很大程度上情况如此，例如在中华帝国里，无数大的黑人国王和类似的实体的存在是短暂的，首先由于缺乏官员机构。同样，随着其官员组织的解体，卡洛林王国的国家统一也就土崩瓦解了，当然，卡洛林王国的官员组织主要是世袭制性质的，而不是官僚体制性质的。相反，纯粹从时间上看，哈里发帝国及其在亚洲土地上的先导们，基本上拥有世袭制和俸禄制的官职组织，以及神圣罗马帝国尽管几乎完全缺乏官僚体制，它们都经历了相当长的时间，同时也表现出一种至少接近于官僚体制的国家制度一般所创造的强大的文化统一。而古代罗马帝国尽管愈来愈官僚体制化，却恰恰在进行官僚体制化的过程中，从内部瓦解了，原因就在于与官僚体制化相结合的国家负担的分配方式，这种方式有利于自然经济。诚然，前面首先提到的那些实体时间上的存在，如果观察一下它们的纯政治的统一性的强

度，那基本上是一种不稳定的和有名无实的、混杂式的聚合，总体而言，总是日益缺乏政治的行动能力，它们当中比较大的文化统一，部分是严格统一的、在中世纪的西方越来越官员体制化的教会机构的产物，部分是社会结构的一种广泛共性的产物，这种共性又是过去政治统一的影响和转变；两者是一种有利于不稳定平衡的存在的、受传统约束的文化固定化的现象。两者有如此强大的承载力，甚至像十字军东征这样大规模的扩张尝试，尽管缺乏强有力的政治上的统一，还能作为所谓的“私人行动”开展起来，当然，这类行动的失败和政治上很多方面的非理性的进程，与缺乏一个在背后统一的和强有力的国家权力息息相关。在中世纪，强有力的、“现代”国家形成的萌芽，到处都是与官僚体制机构的发展共同出现的，不仅这是毫无疑问的，而且，正是官僚体制最发展的政治机构，最终摧毁那些基本上是建立在不稳定的平衡状态之上的混杂体。

古罗马帝国的瓦解恰恰部分也是由它的军队和官员机构的官僚体制化所制约的：官僚体制化只有在同时实行一种国家负担分担的方法的条件下才是可能实行的，而这种方法又必然导致自然经济重要性的日益上升。因此，各种单一的因素也总是在起作用。国家对外和对内行动的“力度”同官僚体制化的程度有直接的关系：对外扩张的冲击力，对内国家对文化施加影响，这对前者来说，可能被视为“正常的”，但也不是毫无例外都适用的。因为最富有扩张性的政治实体之中的两个：罗马帝国和英国的世界帝国，在它们的扩张时期，恰恰只有很小的一部分是建立在官僚体制的基础之上的。在英国的诺曼底国家制度，在采邑等级的基础上，在这里实行了严密的组织。诚然，它的统一性和冲击力，在很大程度上是由于王室的会计制度（国库），同封建时代其他的政治实体相比，有相对而言特别严格的官僚体制化。此时，英国的国家仍然没有与大陆同步向官僚体制制度发展，而是还停留在绅士的行政管理的基础上，这与罗马的共和国行政一样，除了（相对）缺乏大陆的特性外，也有其他一些完全独特的前提条件，今天这些前提条件正在消失。属于

这些前提条件的，是缺乏一支庞大的常备军队。在有同样的扩张倾向时，有陆上边界的大陆国家就需要有强大的常规军。因此，在罗马，随着从沿海国家向大陆帝国的过渡，官僚体制化的步伐继续前进。而且在罗马的统治结构里，官僚体制机器的技术效力：职能运作的精确和一致，对于行政管理来说，至少对于在城市边界之外进行的行政管理来说，被市议会权力的严格军国主义性质所取代，其他国家的人民没有看到这种方式的军国主义性质，而且其持续性是由元老院的同样奇特的地位所保障的。在这里如同在英国一样，缺少官僚体制的一个不容遗忘的前提是，国家权力在对内方面其职能范围愈来愈“最小限度化”，也就是说，限制在直接的国家利益至上的原则之一般要求的范围内。

当然，近代开始初期，大陆的国家权力完全集中在王公们的手上，他们最毫无顾忌地走上行政管理官僚体制化的道路。现代的大的国家一般愈是长久地和在技术上愈多地依赖某种官僚体制的基础，而且国家越大，首先是，愈是大国的国家或者正在变为大国的国家里，就愈是无条件地要依赖它。这是显而易见的。

一个不是官僚体制的、至少不是充分技术意义上的官僚体制国家制度的性质——美国本身还具有这样性质——，不可避免地也在形式上要逐渐让位于官僚体制的结构，对外的摩擦面越大，对内行政管理统一的需要越迫切，情况就越如此。此外在那里，国家结构的部分非官僚体制的形式，实质上被政治上进行实际统治的实体一种更加严格的官僚体制结构所抵消：拥有组织策略和选举策略的职业性的专业行家领导下的政党。作为社会机构的官僚体制化的杠杆，纯数量具有重要意义，最明显的例子恰恰是所有真正的群众性政党日益官僚体制化的组织，在我们这里首先是社会民主党，在国外用最高标准来衡量是美国的两个“具有历史意义的”政党，属于群众性的大党。

3．然而，与行政管理任务范围的延展性和量的扩大相比，其强度和质的扩大和内在的发展，更加是官僚体制化的诱因。

同时，这种发展的方向和诱因可能是十分不同的。实行官僚体制的国家行政管理的最古老的国家是埃及，那里是全国要自上而下地对水利关系不可避免地进行公有经济的调节，这种调节创造了书记员和官员机构。随后，在早期，在非同寻常的、采用军事组织形式的建设工作中，书记员和官员的机构，得到了第二个大的业务范围。正如已经提到过的那样，由于实力政策所制约的建立常备军以及与此相联系的财政制度的发展而产生的需求，它们往往在官僚体制化的方向上发挥作用。

但是在现代国家中，除此而外，受文化的日益提高的复杂性制约的、对整个行政管理日益提高的要求，也向着相同的方向逼进。对外的十分重大的扩张，尤其是也为和恰恰为绅士统治的国家（罗马、英国、威尼斯）所进行的海外扩张，正如偶尔还将看到的那样，同官僚体制的国家制度相比，行政管理的“强度”的发展，也就是说，接受尽可能多的任务，在国家自己的运作机构里持续地处理和解决，即在大的绅士国家里，尤其在罗马和英国，相对而言，极为微弱。正确的理解：在这两种情况下，国家权力的结构极其强烈地影响了文化。但是，相对较少采取国家经营和国家监督的形式。这适用于从司法到教育。这种日益增长的文化需求，尽管程度上有所不同，是受在国家里最有影响的阶层财富的扩张所制约的。就此而言，日益增长的官僚体制化是日益增长的消费上可支配的和消费上可利用的财产的作用，和外在生活方式的一种与因此而存在的可能性适应的、日益精确的技术作用。在财产对一般需求的反作用下，为满足各种不同的、从前或者不熟悉的、或者由私人经济或地区作为满足生活的需求，这制约着现在主观上日益不可缺少的有组织的、公有经济的和地区间的关照，即官僚体制的关照。

从纯粹政治的因素上，一种习惯于牢固的、绝对和平的社会，对一切领域里的秩序和保护（警察）的日益增大的需求，在官僚体制化的方向上发挥着特别持久的作用。这是一条持续不断的道路，从复血仇的纯宗教或者纯仲裁的影响——复血仇把对个人的法律和安全保障完全放在他的宗族成员们的发誓帮助和复仇的义务上，——直到把警察看做是“上帝在地上代表”今天的地位。从其他的因素上，首先是形形色色的“社会政策的任务”也发挥作用，现代国家承担这些任务，部分是有关利益者的转嫁，部分是由现代国家篡夺的，不管是出自权力政治的动机，也不管是出自意识形态的动机。当然，这些动机在最大程度上受到经济的制约。

最后，从基本上是技术上的因素，特别是现代的必须按公有经济进行管理的交流手段（公众的陆路和水路、铁路、电报等等），作为官僚体制化的开路先锋，也要加以考虑，按公有经济进行管理部分是不得已而为之，部分是出于技术上的目的合理性。同时，它们今天在很多方面还起着一种类似于东方地区的美索不达米亚的各种运河和尼罗河水利调节的作用。但是另一方面，交往手段发达的程度是一种对于官僚行政管理可能性具有决定性的重要条件，哪怕不是惟一至关重要的条件。在埃及，倘若没有尼罗河的天然交通大道，建立在一种几乎纯自然经济基础之上的官僚体制的中央集权化，肯定永远不能达到实际所达到的程度。在现代的波斯，电报局官员本身被正式授权可越过地方当局，向国王报告在各省所发生的一切事件，此外，任何人都有权直接利用电报进行投诉，以促进官僚体制的中央集权。西方的现代国家有可能像实际所发生的那样，仅仅被进行行政管理，因为它是电报网的控制者，并且有邮政和铁

路供它使用。

邮政和铁路反过来又与地区间大规模货物流通的发展息息相关，因此，大规模的货物流通是现代国家形成的因果性的伴随现象之一。然而正如我们从前所看到的那样，这并非无条件地适用于过去。

4．官僚体制的组织广泛传播的决定性的原因，向来是由于它的纯技术的优势超过任何其他的形式。一种充分发达的官僚体制机制与其他形式的关系，恰恰如同一台机器与货物生产的非机械方式的关系一样。精确、迅速、明确、精通档案、持续性、保密、统一性、严格的服从、减少摩擦、节约物资费用和人力，在由训练有素的具体官员进行严格官僚体制的、特别是集权体制的行政管理时，比起所有合议的或者名誉职务的和兼任职务的形式来，能达到最佳的效果。只要是涉及复杂的任务，那么有偿的官僚体制的工作不仅更加精确，而且结果往往甚至比形式上无偿的名誉职务的工作更加便宜。

名誉职务的工作是次要的职业工作，仅仅因此作用一般就慢一些，较少受到固定格式的约束和更加不拘形式，因而也更不精确，更不统一，因为向上独立的、非持续性的和由于几乎不可避免地要更加不经济的建立和利用持久的和办公的机构，实际上也往往非常昂贵。特别是倘若人们不仅想到公众财务开支的现金费用——诚然，在官僚体制行政管理中，尤其是同名誉职务的绅士的行政管理相比，这种费用一般要大大提高——，而且也想到，由于浪费时间和缺乏精确性，被统治者往往受到经济上的损失，情况就尤其如此。一般而言，只有在“兼职职务”就足以处理事务的地方，名誉职务的绅士的行政

管理，长久地看才是有可能的。随着行政管理面临的任务在量上的提高——今天的英国就如此——，这种可能性就有局限性。另一方面，合议形式组织的工作制约着相互冲突的利益和观点之间的摩擦、拖延和妥协，而且因此而进行得更不精确，对上级更加独立，因而更加不统一和更慢。普鲁士的行政组织的进步曾经是而且将来也仍然是：官僚体制的、特别是集权体制的原则的进步。

今天，向行政管理提出要求既尽可能快捷地，又精确地、明晰地、持续地完成职务工作，这首先是因现代资本主义的经济交往提出来的。特大的现代资本主义企业本身，一般是一些严密的官僚体制组织望尘莫及的楷模。它们的商务交往普遍建立在运作的日益精确、稳定和首先是快捷之上的。而这又是受现代交往手段的特性制约的，其中新闻媒介的信息服务也属于这种特性。传播公众机关的告示、经济情况或者哪怕是纯粹政治事实的特别迅速本身，就是施加着一种持续不断的、尖锐的压力，要求行政管理面对有关形势在这个方向上反应的速度要尽可能加速，而一般要达到最佳效果只有通过严密的官僚体制组织。（官僚体制的机构反过来也可能产生、而且实际上也产生某些障碍，不能适应独特个案，具体地解决事务，这不属于这里详细论述的范围。）

然而，官僚体制化提供着最大的可能性，在行政管理中按照纯粹业务的观点，实行分工的原则，对各种具体工作进行分工，最好地把干部培养为专家，并在实际中不断进一步深入培训。在这种情况下，“业务上”完成任务首先意味着解决事务“不看人办事”，而是根据可以预计的规则。

但是，“不看人办事”，也是“市场”的口号，而且从根本

上说是一切赤裸裸追求经济利益的口号。坚决实行官僚体制意味着拉平等级的“荣誉”，即倘若市场自由的原则不同时受到限制，则意味着“阶级状况”的普遍统治。如果说官僚体制统治的这种结果并非处处与官僚体制化的程度并行出现，〔那么，〕这个中原因在于政治共同体的需求可能满足的原则是形形色色，多种多样的。但是对于现代官僚体制来说，第二个因素即“可预计的规则”，也具有真正决定性意义。现代文化的特性，特别是它的技术的—经济的基础的特性，恰恰是要求效果的这种“可预计性”。充分发展的官僚体制在某种特殊意义上，也处于“不急不躁”的原则支配之下。它的特殊的、受资本主义欢迎的特性，使这种可预计性发展得更为充分，它越是“脱离人性”，发展就更为充分。在这里是指它的被作为美德赞扬的特性：它成功地从解决职位上的事务中，排除爱、憎和一切纯粹个人的、从根据上说一切非理性的、不可预计的感觉因素。旧制度要用个人的偏袒、宠信、恩典、感激，推动统治者，相反，现代的文化，对于支撑着它的外在机构来说，正是要求要拥有熟悉“业务的”专家，这种文化愈是复杂和愈是专门化，就愈加要求不掺杂人性的、因而严格“业务的”专家。但是，官僚体制的结构提供着这一切有利的结合体。尤其是只有它才在“法律”的基础上，为司法经常性地创造执行一种概念上系统化了的和理性的法的基础，正如晚期罗马皇帝时代才创造了技术上高度完善的法。在中世纪，接受这个法是与法律维护的官僚体制化并肩而行的：合理训练的专家进入法律维护领域，取代旧的、受传统或非理性的前提约束的司法。

.与在严格形式的法律概念基础上的“理性”司法相对照的，是一种

首先受神圣的传统约束的司法，但是它在解决具体的、由这种法律渊源不能明确判决的个案时，或者（“魅力型”司法：）通过具体的默示（神谕，先知宣判或者神的判决），或者——而我们这里仅仅对这些情况感兴趣：——1. 非形式的，根据具体伦理的或者其他实际的价值判断：“卡迪司法”（正如 R. 施密特[1]中肯地这样称呼）；或者——2. 虽然形式的，但是并非服从理性的概念，而是通过“类推”以及袭用和发掘具体的“判例”：“经验的司法”。

卡迪司法根本不理睬“判决理由”，经验的司法在纯粹类型时也不承认我们意义上的理性的“判决理由”。卡迪司法的具体的价值判断性质可能上升至先知预言式的同一切传统的决裂，另一方面，经验的司法可能升华和理性化为一种技艺的教学。正如在其他地方要讨论的那样，因为各种非官僚体制的统治形式显示出一方面是一个严格受传统约束范围内的一种奇特的共存，另一方面是统治者的自由专断和恩惠的一种特有的同生，因此在另一方面，两种原则之间的组合形式和过渡形式是十分常见的。例如在英国——正如门德尔松描写得很生动鲜明的那样——司法的一个广大的下层，从实质上讲，现在仍处于一种高度的“卡迪司法”之下，这在大陆是不容易想象的。我们的陪审员司法拒绝说明宣判的理由，它的功能在实际上也往往如此——正如我们必须小心谨慎，不能轻信：“民主的”司法原则与“理性的”（在形式意义上的）司法相一致。就像在其他地方还要论述的那样，情况正好相反。另一方面，英国（和美国）大的中央法院的司法一直还在很高的程度上是经验的司法，特别是判例的司法。在英国，一切理性的编纂努力和接受罗马法失败的原因，在于大的、统一组织的律师行会即垄断主义的绅士阶层卓有成效的反抗，大的法院的法官就从他们当中产生。他们手中掌握着法学教育——根据经验的技艺的教育，在技术上高度发达——，而且卓有成效地反抗那些威胁着他们的社会和物质地位的追求理性的法的努力，特别

① 里夏德·施密特（1862～1944），德国法学家。——译注

是教会的法院，有时还有各大学，都作出这种努力。

同时，习惯法的律师们反对罗马法和教会法以及反对教会的权力地位的斗争，很大部分的原因是经济引起的：他们的收费利益，正如国王干涉这一斗争的方式时所清楚地表明的那样。然而，他们胜利地经受这一斗争考验的权力地位是受政治的中央集权所制约的。在德国缺乏一个在社会上很有权力的绅士等级，而且这首先是出自政治的原因，根据英国律师的方式，这个等级本来应该是一种国家法律实践的体现者，并把国家的法发展到一种有规则教学的技艺的级次上，而达到这种级次就能抗拒受罗马法教育的法学家们在技术上占优势的培训的渗入。并非是实质的罗马法能更好地适应正在形成的资本主义的需要，在这里决定了后者的胜利——恰恰是现代资本主义所有的特殊法律制度，对于罗马法来说是陌生的，它们渊源于中世纪，而是它的理性的形式，这里边首先是面对理由的取证程序，在技术上必须把诉讼程序置于受过合理训练的（也就是说：在大学里受过罗马法教育的）专家的手里。日益复杂的实际的法律个案和日益理性化的经济，取代通过具体的默示或宗教的担保所进行的处处都很原始的真相查核，要求要有理性的取证程序。当然，这种情况在很大程度上是转变了的经济结构所制约的。但是，这个因素到处都发挥了作用，包括在英国，那里的国王实行理性的取证程序，这首先有利于商人。尽管如此，实质法在英国和德国的发展还存在着差异，正如所表现出来的那样，其主要的原因并不在此，而是在于两方面的统治结构发展的固有规律性：在英国，中央集权化的司法，同时又实行绅士统治；在德国，缺乏政治上的中央集权，同时又实行官僚体制化。英国是近代资本主义首先高度发展起来的国家，因此它的司法具有较少的理性和较少官僚体制化。但是，资本主义在英国之所以对此特别能够逆来顺受，是因为那里的法院总法和诉讼程序的方式，直至近代，对于经济上的弱者来说，在效果上在很大程度上等同于一种拒绝司法。另一方面，这个事实以及同样受经济上律师的利益所制约的地产转移耗费时日和经费昂贵的方式，也深刻地影响了英国的农业大法，利于土地

的集中和不动产化。

在共和国时代，罗马的司法是理性的、经验的和甚至是卡迪司法的因素的奇特混合。陪审员的任命本身和执政官的开始时无疑是“一个案件一个案件地”提出犯罪事实要求包含着一种卡迪司法性质的因素。“保留派法学”及其一切派生物，包括经典法学家们的一部分仍然是答辩的实践，都具有“经验的”性质。法学思想向理性思想的决定性转变，首先根据执政官指令所针对的法律概念提出的形式，对所作的诉讼指示的技术性质进行准备（今天，在提出犯罪事实起决定性作用的地方，在本体原则的统治下，用什么样的观点阐明控告，是无所谓的，缺乏这样一种要一清二楚地、形式地提出概念范围的强制，不像罗马法因技术的高度文化所产生的这种强制）。因此，就此而言，主要是诉讼技术的、仅仅是间接由国家结构产生的发展因素曾发挥了作用。然而，作为一个完整的、学术上可以把握的概念体系，罗马法的理性化到了国家制度的官僚体制化时代才完成；罗马法的理性化显然地使之东方和希腊所创造的一切都有明显区别。

非理性的、然而是“理性主义的”、严格受传统约束的经验司法的一个典型范例，是犹太教典中拉比们的答辩。最后，纯粹的、摆脱传统约束的“卡迪”司法是任何先知宣判都依照这样的模式：“经书上是这样写的，——然而我告诉你们”。愈是强烈地强调卡迪（或者相同类型的法官）地位的宗教性质，在不受神圣传统约束的范围内，对于具体个案的没有规则的判决就愈是自由不拘。例如在突尼斯，宗教法院（卡拉）根据“自由酌情处置”——正如欧洲人所表述的那样——，进行地产案的判决，在法国占领后的一代人之久，还十分明显可感地妨碍着资

本主义的发展。——我们在其他场合对统治结构里那些较古老类型的司法社会学基础已有所了解。

千真万确，“求实性”和“专业性”并非必然与普遍的、抽象的准则的统治相一致。甚至在现代司法的基础上也并非如此。众所周知，毫无缺漏的法的思想原则上受到剧烈的挑战，而且把现代法官理解为一台自动机器的观点，也受到愤怒的谴责——人们把档案文件连同费用一起从上面投进自动机器，以便让它从下面吐出判决，连同机械引用法律条文说明的判决理由——，也许正是因为某种程度上接近这种类型，本身就在于法的官僚体制化的结果。在司法的范围内，也有一些领域，官僚体制的法官直接依赖由立法者进行“个性化的”法的官僚体制化。

人们一般特别对真正的行政管理工作领域——也就是说，对所有没有纳入立法和司法领域的国家活动——要求有个人的自由和统治，面对普遍的法则，个人主要作为对官员积极的、永远无法调节的、“创造性的”活动的障碍，起着一种消极的作用。对这种论点的深远意义，此处暂时搁置不谈。至关重要的仍然是：这个“自由”创造的行政管理（而且可能还包括司法），并不像我们在前官僚体制的形式中将要发现的那样，是一个自由的随意专断和恩宠、怀有个人动机的施惠和评价的王国，而是作为行为准则，总是存在着统治和对种种“客观”目的的理性的权衡以及献身于这些目的。在国家的行政领域里，“国家利益至上主义”的特别现代的和严格“客观的”思想尤其适用，它把官员“创造性的”随意处置的观点最强烈地神化，作为他的举止的最高的和最终的指路北斗星。同时，首先

当然是官僚体制对于在自己的国家里（和通过它面对其他国家）保持它的权力条件的可靠的直觉，难解难分地溶入这种抽象的和“求实的”思想教规化。最后，这种自己的权力利益才给予那种本身绝不是明确的理想以一种具体可用的内容，以及在模棱两可的情况下，赋予决定性的意义。在这里不再对这个问题作进一步的论述。对于我们来说，具有决定性意义的仅仅是：在真正官僚体制的行政管理中任何行动的背后，原则上都存在着一种理性上可以讨论的“理由”的体系，也就是说，或者：归纳在准则之下，或者：在目的与手段之间进行权衡。

在这里，任何“民主的”潮流的表态，也就是说，在这种情况下，最终走向统治的“最小限度化”潮流的表态，必然也是模棱两可的。同老的世袭统治的个人自由随意专断和恩惠相反，“法律平等”和要求法律保障不得随意专断，就需要有行政管理的形式的理性的“求实性”。但是，“伦理”倘若在个别的问题上控制着群众——我们想完全撇开其他的直觉——，伦理连同它的以具体个案和具体人员为取向的对实质的“公正”的要求，就不可避免地同官僚体制的行政管理的形式主义和受规则约束的、冷漠的“求实性”发生冲突，而且基于这个原因，必然在感情方面，摈弃理性所要求的东西。

特别是用“资产阶级的”利益所要求的形式的“法律平等”和“可预计的”司法和行政管理，并未服务于无财产者大众。对于他们来说，法和行政管理必须服务于与有产者平衡经济的和社会的生存机会，诚然，只有当法与行政管理广泛地具有无形式的、因为内容是“伦理的”（“卡迪”）性质时，它们才能具有这种职能。不仅任何方式的“人民司法”——它一般不过问理性的“理由”和“准则”——，而且行政管理受到所

谓的“公共舆论”的任何强有力的影响，也就是说，在群众民主的条件下，受到一种强有力的影响，它产生于非理性的“感情”，一般为党的领袖们所策划并指挥的共同体行为，还同样强烈地扼杀司法和行政管理的理性的进程，在某些情况下，比一个“专制”统治的“卡迪司法”的扼杀远为强烈。

5．官僚体制的结构与客观的运作手段集中在统治者的手中是相辅相成的。例如在私人资本主义大企业的发展中，众所周知的典型类型就是如此，它显示出它的基本特征。不过相应地，在公众的共同体里也如此。

同农业部落的民军相比，同样地同古代城市的市民军队和中世纪早期城市的民兵相比，以及同一切形式的采邑军队相比，法老们的、罗马共和国晚期的和罗马第一帝国的、尤其是现代军国主义国家采用官僚体制领导的军队的特点是：在前者，追随军队的义务者自我装备和自筹军饷是正常的；在官僚体制的军队里，装备和军饷由统治者的仓库供应。今日的战争作为机器的战争，在技术上使后者成为绝对必要的，犹如在工业里机器的统治促进经营手段的集中一样。与此相反，倘若社会的和经济的发展使得经济上有能力自行装备的市民阶层绝对或相对减少，以致他们的数目不再足以建立所需要的军队，那么过去却往往产生官僚体制的、由统治者装备和发给养的军队。至少相对而言：同国家制度所要求的权力范围不成比例。因为只有官僚体制的军队形式才能建立常备的职业军队，不管为使大的幅员辽阔的国家得以持久和平也好，也不管进行战争对付远距离的敌人也好，尤其是进行海外战争，都必须有常备的职业军队。特殊的军事纪律和技术训练，一般而言，至少在其现代的高水平上，也只有在官僚体制的军队里，才能得到充

分的开展。

在历史上，军队的官僚体制化，到处都是与此前构成有产者荣誉优先权的军队服役转嫁到无财产者的身上，相互并行（转嫁到当地的无财产者身上，例如在罗马共和国晚期和罗马帝国的军事统帅们的军队里和直到19世纪时的现代军队里；或者转嫁到外来的无财产者身上，例如在各个时代的雇佣军队）。除了那些处处都一起发挥作用的原因外：即人口密度的日益增加，以及经济工作的强度和紧张〔一般〕制约着职业阶层的日益“不能脱身”去服务于战争的目的，那个过程以典型的方式与日益上升的物质和精神文化携手并行。撇开强烈的意识形态的动荡时代不讲，拥有完美的、特别是城市文化的有产者阶层，除了很少能适于普通士兵的粗重的战争工作外，他们的兴趣也微乎其微，而在一般相同的条件下，平原地区的有产者阶层至少比较明显地具有出任军官职业的资格和爱好。只有到了战争的运作，日益可能使用机器，要求军队领导者具有“技术员”的素质时，这才得到平衡。

正如任何其他行业一样，战争运作的官僚体制化也可以采用私人资本主义的方式。私人资本主义方式的建立和管理军队直至要进入19世纪，在雇佣军里完全是规律的，尤其是在西方，形式多种多样，五花八门。在三十年战争[①]时代，在勃兰登堡，士兵还往往是他的实物手段的财产所有者：武器、马匹、服装，虽然国家作为所谓的“中转商”供应这些装备。在普鲁士的军队里，后来连长是那些实物战争手段的财产所有者，只有到了蒂尔西特和约[②]以后，战争运作手段才终于集中到国家的手里，这样一来，也才同时普遍实行军装制服化，从前——只要不是国王“授予”某些个别的部队以特定的军服（1620年首次授予近卫军特别的制服，在弗里德利希二世的治理下，更经常授予）——在很大程度

① 指1618～1648年在德国土地上进行的宗教战争。——译注

② 1807年7月，法国与俄国以及法国与普鲁士在蒂尔西特分别缔结的结束拿破仑战争的和约。——译注

上听任团长们的随意决定。

因此，像在18世纪，一方面是“团”，另一方面是“营”，一般具有十分不同的含义：只有后者是一种战术单位（像今天二者都是战术单位一样），与此相反，前者却是一种由上校的“企业家”地位所建立的经济的经营单位。“半官方的”海战企业（如热那亚的“茂仁”帮会）和建立陆军，属于首批私人资本主义的“巨型企业”，具有很大程度的官僚体制的结构。它们的“国有化”与（从一开始就受到国家控制的）铁路的国有化在现代的并行发展，情况相类似。

在其他领域里，行政管理的官僚体制化与运作手段的集中同样是平行发展的。旧的宠臣和总督的行政管理，同样官职租赁者或官职购买者的行政管理，特别是采邑人员的行政管理，把物的运作手段非中央集权化：省的地方需要，包括军队和下级官员的费用，一般首先由地方收入负担，只有收入的余额上缴中央国库。采邑官员的行政管理完全由自己掏腰包。与此相反，官僚体制的国家把整个国家的行政费用都放在它的财政预算上，拨给下级机构以经常性的运作资金，国家调节和监督资金的使用。对于行政管理的“经济性”来说，这与资本主义集权化的大企业具有同样的意义。

在科学研究和教学工作领域里，在现在〔到处〕都存在的大学的“研究所”里（其中第一个大规模经营的例子是基森的利比希实验室），官僚体制化是对物的经营资金日益需要的作用，由于把资金集中到享有国家特权的领导者手中，资金需求的功能把广大的研究人员和讲师们同他们的“生产资料”分隔开，正如资本主义的企业把工人同他们的生产资料分开一样。

如果说，尽管官僚体制具有这种不容置疑的技术优势，它却到处都是较晚发展的产物，那么首先有一系列障碍在从中作梗，只有在一定的社会和政治条件下，这些障碍才最终退却，即官僚体制的组织一般才达到统治地位：

6. 拉平经济和社会差异至少相对而言是其基础之一，并且涉及经济和社会差异对于把持行政管理职能的重要性。同小的同类单位的民主自治管理相反，官僚体制组织是现代群众民主的不可避免的伴随现象。首先是由于它的典型的原则：实施统治的抽象的规则性。因为这种规律性产生于要求在人和物的意义上的“法律平等”，即产生于断然拒绝“特权”和原则上拒绝“按具体个案一个一个地”解决问题。其次在于它产生的社会条件。数量大的社会实体的任何非官僚体制的行政管理，都是以某种方式建立在如下基础之上的：现存的社会的、物质的或名誉的优先地位与行政管理的职能和义务结合在一起。一般的结果是，直接或间接地榨取任何行政管理工作所赋予职务承担者的经济地位，或者也包括社会地位，作为承担行政管理工作的报酬。

因此，尽管同其他形式比较，官僚体制化和民主化一般具有“更加经济的”性质，却意味着在国家的行政范围内提高了国家开支的现金支出。直到进入现代，普鲁士东部地区几乎把整个地方的行政管理和低级司法的负担都交给地主们，是满足行政管理需求的最便宜的方式——至少从国家财政支付的立场上看是如此。同样，英国的和平法官的行政管理也如此。在行政管理中，同封建的、世袭的和——至少按其意图——财阀政治的特权决裂的群众民主，不可避免地必然要用支付工资的职业工作，取代过时的、兼职职务的绅士行政管理工作的位置。

这不仅适用于国家的机构。正是民主的群众性的大党（在德国社会民主党和农业群众运动，在英国首先是〔上一世纪〕70年代以来，从伯明翰开始组织的格莱斯敦[①]—张伯伦的决策民主，美国自从杰克逊政府以来的两大政党），在它们自己党的组织内，最彻底地同过时的、建立在个人关系和个人威望之上的绅士统治相决裂，——在老的保守党，不过也包括老的自由党，在很多方面仍然是绅士统治占主导地位——，并在党的官员、政党和工会的专职书记们等等的领导下，按照官僚体制组织起来。在法国，政治党派一再企图在一种迫使它们参加选举的制度的基础上，严密自己的组织，但由于地方绅士阶层的反抗基本上失败，他们反对在实行选举制度后从长远看不可避免的、波及全国的政党官僚体制化，这将破坏他们的影响。因为简单的、用数字计算的选举技术的任何进步，诸如（至少在大国的条件下）比例选举制，意味着各政党有严密的、地方之间的官僚体制组织，因面也意味着党的官僚体制和纪律日益占据统治地位，排除了地方的绅士阶层。

甚至在国家的行政之内，在法国、北美和现在的英国，官僚体制化的进步都表现出是民主的平行现象。同时当然要时刻注意，“民主化”这个名称可能发挥着把人引入歧途的作用：在较大的团体中，在无组织的群众意义上的“民”永远没有自己进行过“管理”，而是被管理，只不过是变换选择进行统治的行政领导者们的方式，以及他或者更正确地说：他在当中的其他人员通过所谓的“公众舆论”能够对行政管理工作的内容和方向施加影响的

① 威廉·爱德华·格莱斯敦（1809～1898），英国政治家，历任政府大臣。——译注

程度。在这里所指的意义上的“民主化”，并非必然会增加被统治者积极参与有关的社会实体内部的统治。增加参与可能是这里所指的这种进程的结果，但是并非必然如此。

就是在这里，人们更多的是要着重强调，千万记住，从被统治者的“法律平等”形成的民主政治概念还引申出更为深远的要求：1．阻止形成一个封闭的“官员等级”，以利于普遍能有机会可以担任官职；2．统治的暴力最低限度化，以利于“公众舆论”的影响范围尽可能地扩展，也就是说，只要有可能，就力争通过选举和罢免，不受专业资格约束，短期任职。这样一来，民主就不可避免地陷入同由它——由于它反对绅士统治——产生的官僚体制化倾向的矛盾之中。因此，只要把它理解为“职业官员”的统治权力的最小化，以利于“民”的尽可能直接的统治，但是，这就实际上意味着他的党的领袖尽可能直接的统治，那么在这里，“民主化”这个很不精确的名称是不能考虑采用的。勿宁说，起决定作用的仅仅是同统治的、采用官僚体制组织的群体相比，被统治者的拉平化。同时，统治的群体极有可能在实际上，往往也在形式上，拥有一种十分专制的地位。

在俄国，由于制订等级制度而摧毁了旧的地主贵族的地位，以及由此所制约的旧的勤役贵族获得承认，这是在向着官僚体制化发展的过程中一种典型的中间现象。在中国，按照通过科举的数目来评价等级和因此而给予的官职资格，意味着类似的情况，至少在理论上具有更加严厉的后果。在法国，革命和波拿巴特主义坚定地使官僚体制独占鳌头。在天主教教会里，由格雷高里七世开始的、特兰托会议和梵蒂冈会议以及最后由皮乌斯十世的指令结束的首先是铲除封建的、尔后也铲除一切独

立的地方的中间势力，并把他们变为中央机构的地道的干部（同时，形式上完全依附的神甫助理——首先由天主教的政治派别组织所阐明的——实际意义不断上升），这是官僚体制的一次进军，同时也是在这种情况下可以说是“被动的”民主化的一次进军，也就是说，拉平被统治者的一次进军。用官僚体制的军队取代建立在自我装备基础之上的绅士军队，在任何建立专制的军人君主制取代封建国家或绅士共和国的意义上，同样也是“被动的”民主化的一种进程。原则上讲，尽管有种种特点，这也适用于埃及国家的发展。在罗马第一帝国，各省的行政管理的官僚体制化，例如在税收管理领域里，是与铲除在共和国治理下十分强大的资本家阶级的、因而最终也是古代资本主义的财阀政治携手并进的。

显而易见，在这种“民主化的”发展中，几乎总是有某些经济条件在一起发挥作用。往往是新的阶级的一种受经济制约的形成，不管它们是财阀性质的，或者小资产阶级性质的或无产阶级性质的，它们是一种政治的权力，不管这种权力具有合法的特征，还是专制主义的特征，它们呼吁帮助，或者才开始呼吁令其产生，或者呼吁撤消，争取通过它们的帮助，得到经济的或者社会的实惠。不过在另一方面，同样也可能出现一些情况，历史上也确实产生过这种情况，主动是“由上面”采取的，而且纯粹是政治性质的，从政治形势，尤其是从外交形势，捞取其实惠，而利用现存的经济和社会的对立和阶级利益，仅仅作为达到它们自己的纯粹政治权力目的的一种手段，为此目的，使这种对立和阶级利益失去几乎总是不稳定的平衡，并使它们不稳定的利益对立成为斗争。当然，要对此作普遍的论述，也几乎是不可能的。

经济因素参与发挥作用的途径的规模和方式是十分迥异的，同样，对政治的权力关系影响的方式也是非常不同的。在

古希腊，过渡到纪律化的重步兵的战斗；在雅典，海军的日益重要进而成为通过人民各阶层夺取政治权力的基础，军费负担落在这些阶层的肩上；但是在罗马，同样的事态发展却仅仅是暂时地和表面地动摇了达官贵族的绅士统治。尤其是现代大规模的军队虽然处处是摧毁绅士统治的手段，但是它本身绝不是一种主动的、而仅仅是一种被动的民主化的杠杆。诚然，同时一起发挥作用的是，古代的市民军队在经济上是建立在自我装备的基础之上的，而现代的军队则是建立在官僚体制的需求满足之上的。

官僚体制结构的传播是建立在它的“技术的”优势之上的，如同在技术的整个领域里一样，在这里也就导致了这种结果：凡是较老的结构形式以一种特别发展的技术上对现存需求的适应性发挥其职能的地方，这种进军恰恰是最缓慢的。例如在英国的绅士行政管理中就如此，因此，那里的绅士行政管理是最缓慢地屈服于官僚体制化，或者说，有一部分现在才开始屈服。这种现象与一种高度发展的、有大量固定资本的瓦斯照明或者蒸汽机车铁路，比作为崭新的处女地需要开发的领域，对电气化构成更大的障碍一样。

一旦充分实行的官僚体制，就属于最难摧毁的社会实体。官僚体制化是把〔默契的〕“共同体行为”转变为作出理性安排的“社会行为”的特殊手段。因此，作为统治关系的“社会化”的工具，对于拥有官僚体制机构的人来说，它过去是、现在仍然是头等的权力手段。

因为在一般相同机会的情况下，计划得井然有序的和有领导的“社会行为”优越于相互抵触的“群众行为”，或者也优

越于“共同体行为”。凡是彻底实行行政管理的官僚体制化的地方，那里就建立一种统治关系的实际上牢不可破的形式。官员个人不能摆脱他所属的机构。职业官员连同他的整个物质的和精神的生活都与他的工作紧紧地联系在一起，这恰好同以名誉职务和兼职职务进行行政工作的“名士豪绅”们形成对照。职业官员——按其绝大多数——只不过是在一台机器上赋予专门化任务的一个环节，机器仅仅从最高峰处，但是（一般），不是从旁给予推动，或者使之停止运转，机器无间歇地运转着，它为他规定一个基本上要受约束的行进路线。通过这一切，他首先被牢牢地锻造在所有被纳入这台机器的干部们的利益共同体上，使它继续运作，并使按社会化方式实施的统治继续存在下去。

此外，被统治者方面对一旦存在了的官僚体制的统治机器既不可或缺，又无可取代，因为它建立在有计划的组合中的专业培训、劳动分工的专业专门化和牢固地倾向于习惯的和精心控制的各种具体的职能之上的。倘若它停止工作，或者工作受到极大的妨碍，结果就一片混乱，从被统治者中间就很难临时安排一种替代物来克服混乱。这同样既适用于公众的行政领域，也适用于私人经济的管理领域。群众的实质的命运愈来愈受到日益按照官僚体制安排的、私人资本主义组织的经常性的、正确运作的约束，这样一来，有意排除这种可能性的想法越来越成为乌托邦。

因而一方面是“文书档案”，另一方面是官员的纪律，也就是说，在他们习惯的工作之内，官员们倾向于精确的服从，不管在公众机构也好，还是在私人的企业也好，都日益成为整个秩序的基础。但是，首先是——尽管行政管理的文书档案在

实际上十分重要——“纪律”。巴枯宁真是异想天开：通过消毁文书档案能够同时铲除“赢得权利”的基础和消灭“统治”，他忘记除了文书档案外，人们遵守习惯了的准则和规章的倾向继续存在着。对被打乱和解散了的军队队形的任何重新整队，同样对被暴动、混乱或者其他自然灾害破坏的行政秩序的恢复，都是通过呼唤官员和被统治者已经养成的习惯，顺从地屈服于那些秩序，倘若呼吁成功，就使被破坏的机器重新“咔嚓一声”运转起来。

另一方面，一旦存在着机器在客观上的不可或缺，加上它所固有的“不涉及个人、公事公办”，使得它——同封建的、建立在个人虔敬基础上的各种制度相反——很容易为每一个善于掌握对他的统治的人工作。倘若敌人占领领土，仅仅更换最高领导，人们无所作为，领土继续落在敌人的手中，这时安排合理的官员体系就发挥作用，因为这样做符合所有有关参加者的利益，首先包括敌人自身的利益。俾斯麦在长年的统治中通过铲除一切独立自主的国务活动家，使他的大臣同僚们对自己无条件的、服从官僚体制的依附，后来在他下台时不得不惊讶地亲身体验到，大臣们不必操心他们的职位，继续不倦地进行统治，仿佛不是这位天才的主子和这些奴才的创造者，而是官僚体制中的任何一个人物，被别人所换掉。自从法兰西第一帝国时代以来，尽管统治者们经历种种更迭，但是统治的机器基本上依然如故。

凡是这种机器拥有现代通讯手段和交往手段（电报）的地方，由于它使一种在暴力创造崭新的统治形态意义上的“革命”，在纯技术上愈来愈不可能，而且也由于它内部的彻底理性化的结构，使“革命”愈来愈不可能，它——正如法兰西以

经典的方式所表现的那样——用“政变”取代“革命”，因为在那里，一切成功的变革的最终结果都如此。

显然，社会的、特别是政治实体的官僚体制组织，反过来也可能具有、一般实际也具有广泛的经济后果。哪些后果呢？当然，这取决于具体情况下的经济和社会权力的分配，尤其取决于产生中的官僚体制的机器所占领的领域，即取决于利用它的权力为它指引的方向。结果往往是一种隐蔽的财阀统治的权力分配。

在英国，尤其是在美国，在官僚体制的政党组织的背后，一般都有政党的捐助者，他们给政党财政支持，因而能够广泛对政党施加影响。例如英国啤酒行业的捐助者，德国所谓的重工业竞选基金和汉莎同盟[①]竞选基金的捐助者，都是遐迩闻名的。在近代，政治的、特别是国家的实体内部，官僚体制化和拉平社会地位，加上摧毁地方的和封建的、与之相对立的特权，也常常对资本主义的利益有利，往往是直接同资本主义结盟实现的。历史上专制的王公政权与资本主义的利益结成大同盟就是如此。因为一般而言，法律上拉平和摧毁结构上牢固的、由绅士们统治的地方实体，往往扩展着资本主义的回旋空间。但是另一方面，在历史上具有深远意义的形形色色的事件中，尤其是在古代，官僚体制化无疑发挥着一种迎合小资产阶级对于有保障的、传统的“生计”利益的作用，或者也发挥着国家社会主义的、束缚着私人获利机会的作用，也许在我们这里也能期望作为未来的发展会产生这种作用。

---

① 指1909年建立于柏林的汉莎同盟，代表自由工商业的利益，1933年被取缔。——译注

在法老们统治下的埃及，随后在希腊主义时代，在罗马时代，一种原则上至少是十分相似的政治组织发挥着极为不同的作用，这表明按照一般存在的因素的不同方向，官僚体制化的经济意义具有十分不同的可能性。仅仅官僚体制的组织这一事实不能清楚说明它的某种程度上总是存在的经济影响的具体方向，无论如何，不能像说明它的社会的、至少相对的拉平化作用那么明显。而在这方面也必须考虑，官僚体制本身纯粹是一种精密仪器，它可以供种种不同的统治利益所利用，既包括纯粹政治的统治利益，也包括纯粹经济的统治利益和其他的统治利益。因此，它与民主化平行发展的程度不可过高估计，尽管它是很典型的。封建的统治者阶层在某些情况下也使那种仪器为自己服务，行政管理的官僚体制化有意同等级的形成相结合，或者通过现存的社会权力集团的权力使之联结在一起，这种可能性也曾经存在过，而且往往成为事实，例如在罗马第一帝国，而且在某些形式上是专制主义的国家形态里。把官职着重为某些特定的等级保留着，这屡见不鲜，实际上更有过之而无不及。

在现代意义上的社会整体民主化，不管是切实的，也不管也许仅仅是形式的，虽然对整个官僚体制化现象是一种特别有利的基础，但是绝不是惟一可能的基础，官僚体制化现象仅仅力争在它们的具体情况下想占领的领域里，把挡住它们的权力拉平。我们对业已多次遇到过的而且还将反复探讨的事实必须十分注意："民主"本身，尽管和由于它的不可避免的、然而是不受欢迎的促进官僚体制化，是官僚体制的"统治"的对手，而且它本身在某些情况下会造成官僚体制组织的突破和障碍。因为对具体的历史情况，总是必须注意观察，看看恰恰在这种情况下官僚体制化沿着什么样的特殊方向发展。

因此在这里，正好处处都在进行官僚体制化的现代国家，是否同时也毫无例外地在国家制度之内显示出官僚体制权力的普遍增长，也仍然无法决定。官僚体制的组织是拥有它的人手中技术上最高发展的权力手段，这一事实本身根本不能说明官僚体制本身能够在有关的社会实体内部，它的各种观点可能具有什么样的突出意义。而且膨胀到数以百万计的官员的日益“不可或缺性”也同样不能决定，例如——按照无产阶级运动的某些代表的观点——无产阶级在经济上的不可或缺性如何决定着他们社会的或政治权力地位的规模：不然的话，在占主导地位的奴隶劳动中，因为自由民在这种条件下一般畏惧劳动，把它视为可有可无的，至少同样“不可或缺的”奴隶就必须会拥有那种权力地位。因此，官僚体制本身的权力是否增长，首先不能由这类原因决定。加入有关的利益者或者其他熟悉专业的非官员，或者相反，加入不懂专业的外行代表，建立决策地区的、或者地区间的、或中央议会的、或者其他代议的、或者职业等级的机关，似乎正好与此背道而驰。在多大程度上这种“似乎”的表象成为真实，则属于在另外一章的详细研究范围，而不是属于这种纯形式的和决疑论证的探讨之列。在这里只能一般地作如下的论述：

充分发展的官僚体制的权力地位是一种很强大的权力地位，在正常情况下是一种很突出的地位。它为之服务的“统治者”是否是用“法律创议”、“公民表决”和罢免官员的武器武装起来的“人民”，还是用“不信任表决”的权利或实际的权威武装起来的、更多地建立在贵族基础上选举的或者更多地建立在“民主”基础上选举的议会，还是在法律上或者实际上互为补充的贵族合议机构，还是由人民选举的总统，还是世袭的

“专制的”或者“立宪的”君主，都一样，——面对正在进行行政管理的、训练有素的官员，他总是处于“一知半解者”面对“专家”的形势。

任何官僚体制还企图通过对它的知识和意图保密的手段，提高从事职业内行的这种优势。官僚体制的行政管理按其倾向总是一种排斥公众的行政管理。官僚体制只要有可能，就向批评界隐藏它的知识和行为。普鲁士教会当局威胁一旦发生它们对牧师们的训令和其他措施，由后者传给任何的第三者，都要采取纪律措施，因为这样一来，可能“招惹”对它们的批评。波斯国王的财会官员把预算的技术直接变为一种秘密学说，并利用密码。普鲁士的统计一般只公布无损于当权的官僚体制意图的东西。在某些特定的领域里，保密的倾向产生于这些领域的客观的性质：凡是涉及有关统治机构对外权力利益的地方，不管是面对一个私人企业经济上的竞争者，也不管是在政治实体中涉及外部的、潜在敌手的政治实体，处处都有这种倾向。外交工作的运作，如果要取得成果的话，只能在极其有限的意义和程度上是受公众监督的。随着纯技术的重要性的日益增长，军队行政管理必然会日益重视它的最重要措施的保密。政治党派的运作并无二致，尽管天主教大会和政党的代表大会十分引人注目地公开，政党运作的日益官僚体制化也越来越明显。例如在德国，贸易政策导致生产统计的保密。社会实体的任何对外的斗争阵地，本身总是在增强在政权中的权力地位的意义上发挥作用。

不过，官僚体制本身纯粹政权利益的作用，大大超出了纯业务动机保密的这些领域。“职务机密”的概念就是它的特殊的发明，任何其他东西都不能像这种态度一样受到如此狂热的

捍卫，它在那些具有特殊专业资格的领域之外，不能起因于纯业务的动机。倘若官僚体制面对议会，那么它出于可靠的权力直觉，反对议会的任何企图通过自己的手段（例如所谓的“调查权”），为自己搞到有关利益者的专门知识：信息不灵的、因此也是没有权力的议会，自然更受官僚体制的欢迎，——只要议会的无知能在某种方式上与它自己的利益相协调。

专制君主，而且在某种意义上恰恰就是专制君主，面对占优势的、官僚体制的专业知识，最没有权力。弗利德里希大帝关于“取销农奴制”的所有怒气冲冲的旨谕，都在据说是走向现实化的道路上出了轨，因为官职的机器干脆把它们当做一知半解的、偶发性的想入非非而不置可否。凡是在立宪制国王同被统治者的社会上至关重要的部分处于调和一致的地方，他常常比专制的君主对于官僚体制的进程有着较为重大的影响，因为对行政批评的相对公开对他来说也更可能监督行政的进程，而专制的君主则仅仅依仗由官僚体制本身所提供的信息。旧体制的俄国沙皇很少能够持久地、哪怕是最低限度地贯彻他的官僚体制所不喜欢的和违背其权力利益的旨谕。正如勒罗伊-鲍利埃已经十分中肯地指出的那样，沙皇政府各部直接隶属于作为专制独裁者的他，它们组成一个总督的混合体，总督们采用形形色色的个人的阴谋手段，相互间进行争斗，特别是不断利用连篇累牍的“备忘录”进行狂轰滥炸，君主作为一知半解者对于这些备忘录束手无策。

随着任何向立宪制过渡都不可避免地把中央官僚体制的权力集中于一人手中，〔也就是说，〕把权力置于一个集权主义的最高首领手中：总理大臣，要送交给君主的一切东西都必须经过他的手，在很大程度上把君主置于官僚体制首脑的监护之

下，威廉二世在同俾斯麦的著名的冲突中对此进行宣战，但很快就不得不鸣锣收兵，回到前面那条原则上。在专业知识的统治下，君主的现实的影响，只有通过同官僚体制的首脑进行经常的、由官僚体制的中央最高层有计划领导的交往，才能达到持之恒久。立宪制同时约束着官僚体制和统治者，使之结为利益共同体，去对付议会里政党首脑们的权力欲望。然而，如果立宪制的君主在议会得不到支持，要对付官僚体制，他是无能为力的。“帝国大人物”即普鲁士的大臣和帝国的最高官员们的没落，在 1918 年的德国，仍然使一位君主陷入一种境地，接近 1076 年在彩色国家的基础上发展的相应事件使之陷入了同样的境地[①]。不管怎么说，这是例外。因为面对官僚体制的官员，由于总是有希望晋升的候补者，他可以轻而易举地用他们来取代不听话的、有独立性的官员，总的来讲，君主的权力地位远比在封建国家里强大，也比在“僵化了的”世袭制国家里远为强大。在一般相同的环境下，只有经济上独立的、亦即属于有产者阶层的官员，才许可冒着失去职位的风险；今天，从无财产者阶层中招聘官员增强着统治者的权力，而且历来如此。只有那些属于社会上有影响的阶层的官员，君主认为可以期望这种阶层会对他个人予以支持（例如普鲁士的所谓“运河造反派”[②]），有可能持久地使君主的意志在实际内容方面陷于瘫痪。

只有在“经济的”领域里，私人经济的有关利益者的专业

① 1076 年在特里布尔诸侯大会上，帝国的王公们向皇帝亨利四世下最后通牒，令其作卡诺萨之行，以屈服教皇。——译注

② 对 1899 年 8 月 19 日普鲁士众议院投票反对政府兴建莱茵河—易北河议案的 22 名议员的蔑称。——译注

知识，优于官僚体制的专业知识，因为对他们来说，在他们的领域里，精确的实际知识直接成为他们在经济上的生存问题：职务上的统计错误对于有过失的官员没有直接的经济后果，一个资本主义企业计算中的错误，会给企业造成损失，也许可能危及企业的生存。“保密”作为权力手段在一个企业家的总账簿内保存，比在一个政府机关的档案里保存，无论如何还要保险得多。因此，在资本主义时代，政府机关对经济生活的影响受到严厉的限制，国家在这个领域里的措施往往脱轨，滑入到没有预计到的和无意考虑的轨道上去，或者由于有关利益者的专业知识优势，而使国家措施成为幻影。

因为专门化的专业知识愈来愈成为职位获得者的权力地位的基础，因此，人们如何利用专业知识，又不因善待专业知识而辞退、又能够保持自己统治地位的方式，早就是“统治者”关心的对象。因此，随着行政管理的任务在质上的日益提高，因而也是专业知识的日益不可或缺，便典型地出现这样的现象：统治者偶尔同个别的经受考验的亲信协商，或者在处境艰难时才间歇性地召集亲信会议，再也不能应付局面，而是要——“家庭顾问”是一种典型的过渡现象——同经常开会的合议协商的和形成决议的机构（法国的行政法院，英国的枢密院，总经理会议、内阁、波斯的宰相、中国的总理衙门，外务部等）周旋。

当然，根据它们本身成为最高的行政当局，或者与它们并存的还有一个或若干集权主义的中央审级机构，而且除此而外，还根据它们的工作程序——在充分发展的类型中，它们根据原则或者根据假定，在［统治者］主持下开会，它们的权力地位是极为不同的，而且一切重要的事情，通过有关专家的报告和补充报告及其他成员的有的放矢的表决，全面阐述清楚之后，通过决议予以解决，然后由统治者的一道指令认可或摒弃这种决议。因此，这种合议的机构是日益成为“一知半解者”的统

治者应用的典型形式，同时利用专业知识和——这往往未被注意——抵御专业知识日益上升的优势权力，面对专业知识，保住自己统治者的地位。他通过其他专家来控制一个专家，并企图通过那种麻烦的工作程序本身来获得比较全面的了解和把握，以免让人随意授意他应作什么样的决定。同时，与其说他期待从他个人主持会议来保证自己能施加最大的影响，还不如说往往期待从书面的、呈交给他的表决。弗里德利希·威廉一世对行政有着十分重大的实际影响，他个人几乎从不出席严格按合议制安排的政府各部的会议，而是通过在书面报告上的批示或指令，作出他的批复，在与参加“内阁”的而个人完全效忠追随统治者的人员商议之后，由猎骑信使从“内阁”把批复送达政府各部大臣。专业官僚憎恨内阁，在失败时，被统治者不信任内阁；在俄国、普鲁士和其他国家里，内阁都以同样的方式发展为个人的堡垒，面对专业知识和行政管理的“求实化”，统治者在某种程度上说是逃遁到堡垒里去的。

此外，统治者试图通过合议制原则，使业务专家们综合成一种集体的单位。取得多大成效，不能泛泛而谈。这种现象本身是十分不同的国家形式所共有的，从世袭制国家、采邑国家，直至早期的官僚体制。但是首先，它对正在形成的王公专制制度是很典型的。它是对行政管理的“求实性”最强有力的教育手段之一。它通过拉拢有社会影响的私人个人，也可以把某种程度上绅士权威和私人经济的专业学问同职业官员的专业知识相结合。合议的审级机构是首批作为独立于个人的、持久性的实体“行政机关”的现代概念，从根本上得以发展的机构之一。

只要在行政管理事务中的专业知识是长期的、经验的实践的产物，以及行政管理的准则不是规章制度，而是传统的组成部分，那么元老会议很典型地是一种适当的形式，往往有神职人员，“前国务活动家”和豪绅名士参加，它们起初仅仅是为统治者提供咨询的机构，尔后它们往往自己夺取实权，因为统治者经常更迭，而它们则是持久性的机构。罗马的元老院、威尼斯的委员会、雅典的元老会，在它们屈服让位于“煽动家”的统治之前，情况就是如此。当然，在这里所谈的理性的专业专

门化和专业知识统治基础上形成的团体作为一种类型，尽管有种种的过渡形式，同前面那类机构还是有显然区别的。另一方面，它们也必须同现代国家里常有的、从私人的有关利益者的圈子里挑选的顾问团体区别开来，私人顾问团体的成员，不是官员或者离职的官员。最后在社会学上，它们还必须同存在于今天私人经济的官僚体制机构（股份公司）里的合议的监督机构（董事会）区别开来，虽然这类监督机构也常常从无利害关系者的圈子里吸收绅士们参加作为补充，不管是为他们的业务知识之故，还是作为交际应酬手段和广告手段。因为在正常的情况下，这种机构本身不同具体的专门知识的拥有者相结合，而是同行动中举足轻重的经济上的主要有关利益者，尤其是提供资金的银行相结合，它们绝对不仅拥有咨询的地位，而是至少拥有监督的地位，然而常常实际上拥有统治的地位。勿宁说，它们（但是也不无行使暴力）可以与世袭的或封建的政治实体中大的、独立自主的采邑和职位的体现者和其他社会上有势力的有关利益者的大会相媲美。诚然，后者有时是各种“咨议会”——作为日益增长的行政管理工作强度的结果——的前身，然而更经常的是等级团体的前身。

那种官僚体制的合议原则，一般都从中央的审级机构传播给形形色色的下级审级机构。正如在开头已经提到过的那样，在地区上封闭的、尤其是城市的单位内，合议的行政管理原先是作为名士豪绅统治的形式（通过最初是选举的、后来往往至少是部分增补的“咨询会议”，“市议会”，威尼斯的“十人委员会”和“陪审员合议机构”）。因此，它们是“自治”组织的通常的组成部分，也就是说，在官僚体制的国家审级机构的监督下，由地区有关的利益者来完成行政管理的任务。前面提到过的威尼斯的“咨询会议”、尤其是罗马的元老院的例子，是一般建立在地区政治团体基础之上的绅士统治的当地形式，传播给大的海外帝国。在官僚体制的国家里，一旦随着交往手段的进步，随着技术上对行政管理要求的提高，迅速而明确作出决定的必要性，以及其他已经探讨过的促使彻底官僚体制化和实行集权政治的动机，占有突出的统治地位，合

议的行政管理就又重新消失。

然而首先，一旦议会机构的发展，因而往往由外面而来的批评的增加和公开，使得行政领导中封闭的一致性，从统治者利益的立场上看，同行政决议准备中的彻底性相比较，显得似乎是更重要的因素时，合议的行政管理又重新消失。法国的彻底理性化的专业部长制和省长制，在这种现代的条件下，具有到处排挤旧形式的重要机会，可能还增加由已经提到过的、变得越来越经常的而且逐步在形式上作规定的、从经济上和社会上最有影响的阶层的有关利益者组成的咨询机构作补充。

尤其是最后这种事态的发展，试图把有关利益者的具体业务知识为受过专业培训的官员的理性行政管理服务，这肯定具有重大的前途，而且还在进一步提高官僚体制的权力。众所周知，俾斯麦如何企图玩弄建立一个“国民经济委员会”的计划，作为对付议会的权力手段，并指责拒绝计划的多数派——他从未保证给议会多数派以英国议会方式的调查权——，说多数派为了议会权力的利益，要防止让官员变得“太聪明”。在行政管理内部，通过这种途径将来能赋予有关利益者团体以什么样的地位，一般也不是属于在这个场合讨论的范围。

一般而言，国家和法的官僚体制化，也才最终有可能从概念上严格区分开“客观的”法的秩序和由它保障的个人“主观的”权利，同样也才有可能区分开“公法”和“私法”——“公法”涉及国家机关的相互关系和它们同“臣民”的关系，“私法”则调节被统治的个人之间的关系。官僚体制化是以概念上把“国家”作为统治权利的一个抽象的体现者和法的准则的创造者、并同一切个人属于人的“权限”区分开来为前提条件的，——观念的形式，在官僚体制之前、尤其是世袭的和封建的统治结构的制度，距离这些观念形式必然相差十万八千里。一旦城市社区通过周期的选举任命它的职位的体现者，首先在城市社区的基础上，这种观念是可行的，并且实际得到执行，于是，个人，统治，包括最高的统治，各自作为权力“实施的”体现者，显然与把占有统治作为“固有权利”不相一致了。然而，只有在官僚体制中职务执行的彻底非人格

化和法的理性的系统化，才原则上贯彻了那种区分。

这里不可能分析有深远意义的、普遍的文化影响，文化促进理性的、官僚体制的统治结构本身的传播，而且根本不管其所囊括的领域。当然，它服务于生活方式的“理性主义”的传播。但是这个概念允许有十分不同的内容。只能十分一般地讲：由于整个统治的官僚体制化大大促进向着理性的“求实性”、向着“职业化”和“专家化”发展，具有种种不同的影响。只能简单地提一提这个过程的一个重要的环节：对教育和培训方式的影响。我们大陆的、西方的教育机构，特别是高等教育机构：大学、高等技术学院、商贸学院、文理中学和其他中等学校，受到对那种“培训”方式需要的决定性影响，那种“培训”方式养成了对于现代官僚制度日益不可缺乏的专业考试制度：受到专业培训的决定性影响。今日意义上的“专业考试”曾经以及仍然存在于真正的官僚体制的机构之外，例如今天的医生和律师以及按行会形式组织起来各行业的“自由”职业。

专业考试也不是官僚体制化的不可或缺的伴随现象：法国的、英国的、美国的官僚体制在很长时间内在很大程度上或者完全没有专业考试：在党的运作过程中的培训和成绩取它而代之。“民主”在对待专业考试上，如同在对待由它促进的官僚体制化一样，态度模棱两可：一方面，它意味着或者似乎意味着从所有社会阶层中“挑选”合格者取代绅士的统治；另一方面，它担心从考试和教育的专利中会产生一个特权的“种姓”，并且因此而反对这样做。

最后，专业考试也已经存在于官僚体制之前的或半官僚体制的各个时代里。它在历史上一般说来的第一个立足点是按俸

禄制组织起来的各种统治。期望得到丰厚俸禄，首先是神职人员——如在伊斯兰教的东方地区和中世纪的西方——，尔后尤其如在中国，也包括世俗官员，俸禄是学习和考试的很典型的奖赏。然而，这类考试仅仅部分地具有真正的“专业”的性质。只有现代的充分官僚体制化才促使理性的、专业性的考试制度的不断发展。文职官员服务改革逐步把专业培训和专业考试引进美国，而且它也从其（在欧洲的）主要诞生地德国渗进所有其他国家。行政管理的日益官僚体制化提高文官制度改革在英国的重要意义，用现代的官僚制度取代半世袭制的、旧的官僚制度的尝试，把它带进了中国（取代方式上完全不同的、旧的科举制度），资本主义的官僚体制化及其对受到专业培训的技术人员和店员等等的需求，把它带到全世界。

这一事态的发展，首先是由于通过专业考试获得教育专利的社会威望而受到极大的推动，但当社会威望变为经济的实惠时，就更加促进事态的发展。过去，寻宗问祖作为平起平坐、入贵族学校的资格和——在贵族在社会上仍然有势力的地方——国家官职任职资格的先决条件，今天正在变为教育培训专利。大学、工学院和商贸学院文凭的发展，在所有领域里呼吁建立教育培训专利，服务于培养办公室和账房里的特权阶层。拥有文凭有利于要求同绅士家族联婚（在账房里自然也希望能有向老板女儿求婚的优先机会），有利于要求允许进入“社会名流”的圈子，要求得到“等级的”工资而不是按劳取酬，要求有保障的晋升和年老保险，但是首先要求垄断社会上和经济上优越的地位以利于文凭的候补者。如果说我们在一切领域里都听到疾声呼吁要求实行有规则的教育进程和专业考试，那么不言而喻，其原因并非是一种骤然觉醒的“教育欲望”，而是

争取限制提供职位和垄断职位的愿望，以利于教育专利的持有者。今天对于这种垄断文化来说，“考试”是普遍的手段，因此考试不可阻挡地传播着。因为为获得教育专利所需要的教育过程引起高昂的费用和等待期，那种愿望同时意味着排斥天资（“魅力”），以利于财产，——因为教育专利的“精神”费用总是微不足道的，而且不是大规模地增加，却是减少。同时，在旧的采邑资格里骑士生活方式的要求，在我们这里，正被在高等学校所颁发的教育专利的社团里参加今天骑士生活方式的残余所取代，在盎格鲁萨克逊国家里，被体育协会和俱乐部所取代。

另一方面，官僚体制处处都通过建立一种井然有序的纪律程序，消除“上司”对官员的非常专断的支配，力争发展某一种“职位的权利”，试图保障官员的地位，照章办事的升迁和老年人的生活供应，而且在这一点上，得到被统治者的“民主的”、要求统治最低限度化的情绪支持，被统治者可能认为，任何对于统治者随意专断支配官员的削弱，都是一种统治权力本身的削弱。因此就此而言，官僚体制不管在商人的账房里，还是在公众的服务里，完全同样是一种特殊“等级”发展的载体，如同过去是性质完全不同的职位体现者那样。前面业已指出，这种等级的品格在其方式上一般也可能在技术上被用于为官僚体制完成它的特殊任务。

然而，对于这种无法避免的“等级的”性质，又是“民主”的愿望作出反应，用任期短暂的官员选举取代任命的官员，以及用全民表决取代按制度规定的纪律程序来罢免官员，也就是说，用被统治者的以及统治着他们的政党头目的同样是随意专断的支配，取代在等级制度之上的“统治者”的随意专断的支配。

在享受某种特定的教育和培训基础上的社会威望本身绝不是官僚制度所特有的，而是相反。只不过在其他的统治结构下，它是建立在基本上不同内容的基础上：在封建的、神权统治的、世袭的统治结构里，在英国的绅士行政管理中，在中国过去的世袭官僚体制里，在希腊的所谓民主煽动蛊惑的统治中，尽管这些情况之间有着巨大的差异，教育的目标和社会评价的基础，不是“专业人材”，而是——用时髦的话讲——“有文化教养的人”。在这里应用这个术语完全是价值自由[1]的，也是在这个意义上的应用：即被视为“有文化教养”的生活方式的品格是教育的目标，而非专门化了的专业教育。有文化教育的人是被打上统治结构和属于统治者阶层的社会条件烙印的教育理想，而“有文化教养”的含意有所不同：骑士的，或者苦行主义的，或者（如在中国）有文学素养的，或者（如在希腊）有竞技—艺术造诣的，或者通常盎格鲁萨克逊的君子风度。统治者阶层本身的资格建立在更多拥有“文化品格”的基础之上（在这里所赋予的这个概念的可以改变的、价值自由的意义上），不是建立在专业知识的基础之上。同时，军人的、神学的、法学的专业能力，自然得到深入的关照。然而，不管在希腊的、还是在中世纪的、抑或在中国的教育过程中，绝不是专业上“有益的”教育要素构成教育重点。

在当前围绕着教育基础的种种讨论的背后，在某一个关键之处，隐藏着“专业人材”类型反对旧的“文化人”的斗争，而这个斗争是受所有公众和私人统治关系的官僚体制化的势不可挡的蔓延制约的，而且深入到一切最隐密的文化问题中。

官僚体制的组织在其传播过程中，不仅必须克服已经多次

1. “价值自由”即“价值判断自由”，是马克斯·韦伯在他的社会学中十分强调的一条科学方法论的原则。它在区分叙述性论述和规范性论述的基础上，要求在学术理论研究的范围内，不得用规范性论断，或“价值判断”。这里包含着“价值判断中立”或“无价值偏见”之意。——译注

提到的、对它来说必须拉平的基本上是消极的障碍，而且行政管理结构的形式过去和现在都与它相互交错着，行政管理结构的形式是建立在不同的原则之上的，前文已经部分地有所涉猎。对于这些原则，这里不能对所有现实存在的类型进行论述——那样做会扯得太远——，但是要对若干特别重要的结构原则，以尽可能简化的模式，简要进行探讨。不仅仅、但总是要提出这样的问题：

1．它们在多大程度上受到经济的制约，或者通过其他的情况，例如纯粹的政治环境，或者通过一种存在于其技术的结构里的“规律性”，为它们创造着发展的机会；2．它们是否发挥以及发挥着什么样的特殊的、经济的影响。同时，当然从一开始就必须注意到所有这些组织原则相互间的界线是模糊的，而且相互交错着，它们的“纯粹的”类型只能视为对于分析特别有价值的和不可或缺的边缘状况，在这种状况之间，几乎总是曾经推动过、现在仍然推动着以混合形式出现的历史现实。

官僚体制的结构几乎处处都是较后发展的产物。我们在发展中愈是追溯得久远，对于统治的形式来说，缺乏官僚体制和官员制度就愈加典型。官僚体制是“理性”性质的：规则、目的、手段和“求实的”非人格性控制着它的行为。因此，它的产生和传播处处都是在那种特别的、还在讨论的意义上发挥了“革命”的作用，正如理性主义的进军在一切领域里一般都发挥这种作用一样。同时，它摧毁了统治的不具有在这个特殊意义上的理性性质的结构形式。因此我们要问：这是一些什么样的结构形式？

（林荣远　译）



第八编

政治态度

民族国家与经济政策[①]

我今天选择的就职演讲题目——《民族国家与经济政策》，所包涵的问题实远远超出我下面要讨论的范围，甚至也超出我个人能力所及。我在这里希望提出的只是，首先用一个小例来说明，在各民族为生存而进行的经济斗争中，种族差异（就体质和心理而言）意味着什么。然后我将进一步探讨，从经济政策的考虑出发，应如何看以民族统一为基础的国家（例如我们德国）所面临的处境。我准备举的例子是晚近十年来早已不断引起德国公众注意的一系列事件，不过这些事件所发生的地点则离我们这里（弗莱堡）甚远。因此我要请诸位与我一起先将视野投向帝国的最东部，即西普鲁士地区普鲁士省的平原地

① 本文原为马克斯·韦伯于1895年5月就任德国弗莱堡大学国民经济学（Nationalokononie）教授时发表的就职演讲，同年7月以 Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik. Akademische Antrittsrede 为题出版（Freiburg und Leipzig, 1895），韦伯去世后，由其遗孀玛丽安娜·韦伯收入《韦伯政治著作集》（*Gesammelte Politsche Schriften*，1895；Munich 1921，第二版 Tübingen 1958，第三版 Tübingen 1971）。本文的最早英文节译见 W. G. Runciman, ed., *Weber: Selections in Translation* (Cambridge 1978), pp. 263～268；第一个英文全译由 Ben Fowkes 译出，载 *Economy and Society*，vol. 9 (1980)：420～449；最新英文全译本则为 Peter Lassman and Ronald Speirs, eds. *Weber: Political Writings* (Cambridge 1994)。本文自英译本译出。——编注

带。这一地区的状况特别适于说明我们要讨论的问题，因为它能使我们清楚看出一个民族国家的边境地区所特有的状况，以及（边境两边不同民族在）社会经济生存处境上不同寻常的巨大差异。下面我引述一系列枯燥无味的事实时尚望诸位特别耐心。

在普鲁士省的农业地区我们可以看到三种不同类型的反差。

首先是耕地土壤的优劣方面差异大得惊人。从维斯图拉（Vistula）的甜菜种植区到卡素比亚（Cassubia）的沙土高地之间，估算的土地税相差十倍到二十倍之间；即使在同一地区，每公顷的平均值也波动在 4.75 马克与 33.66 马克之间。

其次则是耕种这片土地的人口在社会分层方面的反差。在东部德国，官方统计单位除了包括全德国都有的“乡村区”（Landgemeinde）以外，还包括一种我们南部德国闻所未闻的单位，即“庄宅区”（Gutsbezirk）。与此相应，在东部德国神气的贵族庄宅与农民的村庄形成引人注目的反差。这些庄宅就是容克贵族的府第，东部德国在社会状况上的特殊性即在于这一容克阶级之存在。在容克们的采邑周围，则是小农舍及其小片农田和牧地，这些是庄宅领主（Gutsherr）分配给那些全年为庄园做工的长工们的。普鲁士省全省的土地大致即由农民和容克们各占一半，不过在个别地区庄宅所占的面积可以小至某行政区的百分之几，大至某行政区的三分之二。

最后，东部德国的人口除了在社会分层上区分为农民和容克以外，还有第三种差异，这就是其民族性的差异。恰如“庄宅区”与“乡村区”的占地比例随地区而不同一样，不同民族在某区所占的比例也同样随地区而不同。我们感兴趣的正是为

什么会有这种不同。首先，越靠近边界，波兰人（Polentum）[①]的比例自然越大。但另一方面，从任何语言分布地图都可看出，在土地质量越差的地区，波兰人的比例同样越大。这是为什么？人们对此的第一个反应或许是从历史上去找原因，即认为我们德国人最早占领的土地就是从维斯图拉的肥沃平原开始的。这当然并非完全没有道理。但是，如果我们进一步追问，在这些乡土地区，德国民族性（Deutschtum）和波兰民族性（Polentum）的担纲者是哪一社会阶层，那么最近出版的人口普查（1885）[②]数字向我们提供了一幅值得深思的图景。尽管我们并不能从这些数字直接知道每一乡区的民族分布状况，但如果我们只求相对的精确性，则可以以间接的方式来了解，即从人口分布的宗教所属来了解，因为在这一民族混居地区，宗教所属与民族所属大体相应，误差不会超出几个百分点。如果我们粗略以“乡村区”和“庄宅区”这两个地方行政单位的划分为准区分开农民村庄和领主庄园这两个经济范畴，[③]那么我们可以看出，民族混居的比例与土地优劣的程度以反比方式相关。

——在土壤肥沃的地带，天主教徒、即波兰人，多集中于庄园区；而新教徒、即德国人，则多集中于乡村区。

---

① 韦伯在这里所用的 Polentum 在德文中既可以指“波兰人”，又可以指其抽象的所谓国民性或民族性，下文中的 Deutschtum 亦然，即它既可以表示“德国人”，又可以用来指所谓“德国性”。韦伯在演讲中不断由一种含义转到另一种含义，以表达他在这篇演讲中的一个基本概念：不同民族之间的经济斗争同时也是不同文化价值及不同民族理念和民族素质之间的斗争。我们据上下文分别译为“波兰人”或“波兰民族性”，以及“德国人”或“德国民族性”。——英译者注

② *Gemeindelexikon*（Berlin，1887）。——原注

③ 这一行政划分事实上要比单纯的庄园经营大小更能反映出社会分层。在平原地区，面积小于 100 公顷的领主庄园并不少见，而在山区，大于 200 公顷的农民田庄同样非为罕事。——原注

——在土壤贫瘠的地带，情形则刚好相反，天主教徒多集中于乡村区；而新教徒多集中于庄园区。

——譬如说，在平均每公顷农田税率达到 10～15 马克的地区，新教徒在庄园区的比例是 42.1%，在乡村区的比例是 60.7%。但是，在平均每公顷农田税率不足 5 马克的地区，新教徒在庄园区的比例便上升至 50.2%。而在乡村区的比例则下降到 33.5%。

为什么会这样？为什么在土质肥沃的平原，波兰人多集中于庄园区；而在土质贫瘠的山地，波兰人多集中于乡村区？有一点是很明显的，不论在哪里，这些波兰人总会沦为经济和社会地位最低的阶层。在维斯图拉平原这类肥沃地带，乡村区的小自耕农，其生活水平总会高于庄园区的雇农。相反，在土壤贫瘠的山地，只有庄园才能理性地种植，也因此，贵族庄园乃是文明（Kultur）的担纲，从而也就是德国人神的所在地。即使今天，那里的小农其生活质量仍低于庄园的雇工。

如果论者还不了解这一点，则不妨观察东部农村人口的年龄结构：

——就乡村区 14 岁以下儿童占区内人口的平均比例而言，在土壤肥沃的平原，约为 25%～36%；但在土壤贫瘠的山地，则提高至 40%～41%。

——就庄园区儿童占区内人口的平均比例而言，在土壤肥沃的平原的比例，低于在土壤贫瘠的山地的比例。

——但是，庄园区儿童占区内人口的平均比例，在土壤肥沃的平原，高于乡村区；在土壤贫瘠的土地，却低于乡村区。

一般而言，生活水平越低，儿童占人口的比例会越高，因为生活水平低下时人们除生儿育女外再没有其他的未来考虑。

发达的经济文明（wirtschaftliche Kultur）、较高的生活水平，在西普鲁士是与德国人种和德国民族性合为一体的。

日耳曼人和波兰人这两个民族，在东部这片土地上机会均等地相互竞争，已有好几百年了。为何会出现这种差异？人们不能不立即认为，是因为两个民族在心理与体质上的种族差异使他们对经济和社会条件的适应能力不同。事实确实如此，这从东部地区的人口迁移和种族分布的变化趋势即可证明这一点。这也使我们看到，适应能力对日耳曼人在东部的命运有多么重要的影响。

我们不能不问为什么会这样，不能不首先问，人口的减少发生在哪些社会阶层，又是哪些社会阶层从人口增长中受益？如果我们看一下人口大量流失的地区，就会发现，这些地区无一例外都是大地主庄园占压倒优势的地区。进而言之，如果我们把西普鲁士省的庄园区加在一起，那么虽然它们包含的人口在1880年就比乡村区少三分之二，但在1880～1885年的农村人口下降中这些庄园区却占了四分之三。即大约9000人，相当于庄园区人口的3.75%。同时，即使在庄园区本身，人口下降的分布也不平衡，因为在有些地方人口反有增长，如果我们特别注意人口下降最多的庄园，那就会发现，人口流失最多的庄园恰恰是那些拥有优质土地的庄园！

与此相反，在高地贫瘠土壤地区所出现的人口增长则主要有益于乡村区，尤其是贫瘠土壤地区的乡村，而不是平原地区的乡村。这种趋势由此导致：在拥有最好土壤的庄园中雇工的人数下降，而在贫瘠土壤地区，农民人数反而增长。欲知这种趋势的含义及其原因，我们必须再问，人口的这种变迁与不同的民族性有何关联。

诚然，我们这里只是以 1870 年和 1885 年的统计数字为参考来观察个别地区的人口变迁，这些数字能使我们观察到的只是一个大趋势的端倪，但这趋势就我们现在所知已经极其明显。此外，上述分析基于两个假设：东部农村人口宗教信仰的差异与种族差异互相重合、东部农村的行政区划分（乡村区/庄园区）与当地经济条件的差异也互相重合，必须指出，这两个假设只是大致上准确。但尽管如此，我们仍然能够由此清楚地看出东部农村人口的变化趋势：

——在 1880～1885 这五年间，西普鲁士省的农业人口，像东部总人口一样，呈下降趋势，在西普鲁士省共减少 12700 人，即下降 1.25%，在此同一时期全德国总人口上升了 3.5%。可是，东部农村人口变化的趋势在各地并不一致，在某些地区，人口反而增加了。正是人口变化趋势的这种差异，引起了我们的研究兴趣。首先，我们会想当然地以为，在土壤越贫瘠的地带，人口减少的趋势越严重，因为农产品价格下跌，令生活在土壤贫瘠地区的农民生计特别艰难。可是，统计数字却提供了一幅完全相反的图像：在像斯图姆（Stuhm）、马连韦德（Marienwerder）、罗森伯格（Rosenberg）这些最富裕的东部农村地区，每公顷农田税率平均高达 15～17 马克；正好也是土地所有权高度集中，即以大庄园区为主的地区。但正是这些富裕地区出现最大的人口外流（达 7%～8%）。而在克尼兹（Konitz）和杜切尔（Tuchel）这些贫瘠的山区。每公顷农田税率平均仅达 5～6 马克。但这些贫瘠地区，近年却出现最大幅度的人口增长，而且增长的趋势自 1871 年开始即无间断。

天主教徒的势力也较大[1]。要言之，流出本地区的主要是德国雇工及其较高文明，在本地区坐大的则主要是波兰农民及其落后的文明标准（Kulthrstand）。

但是，德国人和波兰人的此消彼长，最终都是基于同一个理由：像波兰人这类斯拉夫民族，不知是天性使然，还是历史形成，对物质生活和精神生活的期望都较低。波兰人也就这样在东部战胜了德国人。

德国雇农为什么迁出庄园区？并不是为了物质理由。如上文所述，迁出庄园的雇农，日子其实过得并不坏，就农民而言，德国东部庄园雇农的生活可说是有保障不过了。他们也不是如一般人所认为那样、向往城市繁华而离开庄园，年轻一代也许会毫无计划地进城闯一闯；但世代举家服务于庄园的雇农不会这样做。此外，为何只有大庄园的雇农才会向往城市繁华而离乡别井？为何庄园的雇农人口显著下降，而乡村区的人却在东部日益繁衍？真正的原因是：庄园只有主奴关系，对于雇农本人、他的家庭、以及他的世世代代来说，就只有听着庄园的钟声、永无休止地在别人的土地上做奴隶。在雇农的内心深处，对于遥远的地平线，总有一种模糊的向往；在这向往的背后，就是对于自由的原始冲动。看不出这一点的人，当然无法感受到自由的魔力。事实上，今天，自由的精神已经很少进入沉寂的书斋，叩问我们的心灵了。天真而年轻的自由理想，已经衰落；不少现代人变得未老先衰，甚至过分聪明，还以为人

---

① 例如，自 1871 至 1885 年间，平原地带的斯图姆的庄园区人口下降了 6.7%，而新教徒占信仰基督的总人口的比率，从 33.4% 下降到 31.3%，而在山区的克尼兹与杜切尔，其乡村区人口却在同期增加了 8%，而天主教徒占信仰基督的总人口的比率，也从 84.7% 上升到 86%。——原注

类心里这对自由的最基本的冲动，已经随着“政治”、“政治政策”之类的毫无生气的概念，给带进坟墓了。

德国东部庄园区的雇农流失的问题，可说是一个大众心理学的问题：这些德国雇农已经不再能够适应庄园生活的社会条件了。据报道，不少东部庄园区的地主经常抱怨雇农“跋扈难驯”，可见古老的主仆关系正在消失。但雇农作为庄园之内有权分享收成的小生产者，要能与庄园主的利益联系在一起，就全赖这主仆关系。甜菜区庄园主不仅需要大量的季节工人，而且须以货币雇用他们，这些季节性劳动力，所面对的已经是纯粹的无产阶级处境，但却不可能大步迈向经济独立；不可能像德国西部的无产阶级那样，紧密地生活在都市中，由此增加自信。德国东部庄园的雇农无法适应这局面，因此纷纷出走；取代德国雇农的，当然是较能适应这种局面的人，即四处流动的波兰民工，以及从俄罗斯招募的大量游牧民族。他们在春季成千上万地涌过边境，来到德国东部，到秋季便离开。他们最初只到甜菜区工作，因为甜菜的耕作方式需要大量的季节工人；后来他们就遍及整个东部。原因是：雇用他们的庄园主，可以降低工资方面的开支、可以省回住宿和社会福利方面的开支；另外，由于他们人在异乡、处境恶劣，庄园主可以完全控制他们。古老的普鲁士容克集团（Old Prussian Junkerdom），就是在这种经济局面下垂死挣扎。在甜菜区庄园，古老庄园主的统治地位，已经受到新兴工业资本家的侵蚀；而在山地，庄园区的土地也在农业经济危机的压力下不断萎缩，在这些庄园区的外围，佃农和小自耕农的土地不断增加。古老的贵族地主阶层，已经丧失了其权力的经济基础，这一阶层本身也变了样。

再问一次：为什么是波兰人在东部占得越来越多的土地呢？是由于他们的经济手段优秀？还是因为他们的资本雄厚？都不是。原因其实相反。适合东部气候和土壤的耕作方式，是种植谷类和马铃薯、配合粗放式牧牛。在这种耕作方式下，农民要尽量避免市场的不利影响，就只有把农产品放进肚子；因为进入肚子的农产品，完全不会因为价格下跌而贬值。这种农民只是自给自足；当然，自给自足的农民，如果能把物资和精神生存的要求降得越低越小，生存的机会就越高。德国东部的波兰小自耕农，和德国西部的小自耕农完全是两个样。西部的小自耕农，就像我们从莱茵河得天独厚的河谷地带所能观察到的一样，拥有一小片土地，通过经营温室和菜蔬花果农圃（market-gardening），供应城市的市场，忙得不亦乐乎。而在东部的波兰小自耕农，可以说真的吃草为生，所以才获取了更多土地。他不是忍受着物资和精神生活的低水平而立足于东部的，而正是凭着对物资和精神生活的低要求立足于东部的。

日耳曼和波兰这两个民族，长久以来在东部都面对同样的生存条件。庸俗的唯物主义者或许会认为，这两个民族因此都拥有同样的物质和精神特征。事实并非如此，我们看到了一个独特的物竞天择过程：一个民族兴盛、一个民族衰落。哪个民族更能够适应既定的经济和社会条件，就能获得胜利。

各民族适应能力的差别，似乎是既定的。最初造成这种差别的，无疑是长期的遗传（breeding），并且还会因世世代代的际遇不同而产生变化。无论如何，就目前情况而言，我们应该

把不同民族的适应能力视为既定[1]。

物竞天择的结果，并不一定像我们当中的乐观者所想的那样，总是使更高等、或更有经济头脑的民族胜出。这一点我们刚刚才看到，人类历史上，劣等民族胜利的例子实在不少，当一个人类社群出于社会组织的原因或种族特征的原因，无法适应环境时，其知识和精神方面的光芒就会消失。现在，就德国而言，由于农业耕作模式转变，以及农业面对深重危机的关系，使经济不发达的民族走向胜利。甜菜种植业日益繁盛、谷物种植业日益无利可图，这是同步的发展，而且结局都一样：甜菜种植业兴旺使波兰季节工繁衍，谷物种植业衰落使波兰小自耕农繁衍。

我要强调：我并不打算从上文所提到的种种现象中，发展出有关这些现象的什么理论，一个民族的物质和精神特征，与其生存环境的关系，是个极难回答的问题，目前肯定无法解

---

① 物竞天择理论的价值有多大？遗传的概念可以如何应用？这些问题，在自然科学中，引发了不少争辩和讨论。不用说，这些争辩和讨论都与本文无关，而且也非我的研究范围。但是，“物竞天择”这概念，今天就像“日心说”（heliocentric hypothesis，即认为地球围绕太阳运行）那样已被广为接受；至于人类遗传的看法，则可上溯至柏拉图的希腊城邦时代。这两个概念，在朗格（F. A. Lange）《劳工问题在当今及未来的意义》（*Die Arbeiterfrage in ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*，1865 年 Duisburg 出版）一书中，都得到应用。学术界对于这两个概念都早已熟悉得很，任何人只要了解我们的理论背景，就不可能对它们产生误解。相反，最近人类学家尝试把达尔文（Darwin）与韦斯曼（Weismann）的生物筛选理论应用到经济问题的研究上，这种努力究竟可以有多少恒久的价值，倒是个更难回答的问题。这一派人类学家虽然有诚意，但他们这类研究的方法和成果使人不得不有所保留，而且其中部分研究无疑是大错特错了。无论如何，像艾蒙（Otto Ammon）的著作，如《人类的自然筛选》（*Natural Selection in Man*）、《社会秩序及其自然基础》（*The Social Order & Its Natural Basis*）等等，论者尽管有种种保留，但还是应该多加留意的。大部分自然科学学者处理人文科学的问题时，都犯了一个毛病，即错误地希望借此“驳斥”社会主义。由于他们过分热心于此的关系，本来是要建立一套有关社会秩序的“自然科学理论”的，但结果却不自觉地变成空有提倡和维护，而缺乏实际研究成果。——原注

决，我对于这个问题只好退避三舍。

撇开这个问题后，我想人人都不约而同地首先要问：在这种局面下，我们可以做些什么？应该做些什么？

但是，请各位原谅，我不会在这里就此问题作出详尽的讨论，而只会集中讨论两点建议。我认为，这两点建议是从维护德国利益的立场出发的；事实上，这两点建议已经得到越来越广泛的支持。这两点建议分别是：

关闭东部边界

俾斯麦担任德意志帝国首相期间，曾执行过这个政策。但俾斯麦于 1890 年 3 月 20 日辞职后，东部边界再次开放。外国人虽不可以成为永久居民，但可以用外来劳工的身份进入德国东部。惟一受惠于外来劳工潮的，就是东部大庄园主。但普鲁士统治集团的高层中，有一位产生了“阶级意识”的地主，为维护日耳曼民族利益，要驱逐这些外来劳工（中译按：指俾斯麦）；而另一派则为维护东部大庄园主利益，强烈要求输入外来劳工。这反映出：在经济政策的制定过程中，阶级的经济利益并非总是扮演关键角色。关闭东部边界政策的失败，是国家权柄落入宵小之手的结果。

由国家大规模收购东部土地

这就是说，一方面扩大皇室土地(crown land)，一方面协助德国农民拓殖适合耕作的土地，尤其是拓殖适合耕作的皇室土地。

从日耳曼民族利益的角度而言，实行这两点建议，从而消

灭那些依靠外来劳工的大庄园，是值得的。反正，不这样做的话，我国东部的庄园土地也会被贫穷落后的斯拉夫民族逐渐蚕食。要阻止斯拉夫民族涌进东部，就必须把东部大量土地收归国有。政府这样做，不仅符合日耳曼民族的利益，同时也可杜绝大庄园主的索取，庄园既是他们的私有财产，本应由他们自己承担经营庄园的风险和责任，但他们却总是恃着庄园的重要性，要求政府的保护。我所指的索取，是指较早前的两点建议：由政府垄断谷物的进口（这是坎尼兹〈Kanitz〉于 1894 年提出的），以及由政府每年向东部庄园主提供 5 亿马克的津贴[1]。

---

① 出于和我同样的考虑，施摩勒（Schmoller）教授也在他的学刊《施摩勒年鉴》（*Schmollers Jahrbücher*，19，1895）中提倡由政府收购东部土地。事实上，由政府收购东部土地之后，部分庄园主即使仍然留下务农，也只应成为皇室土地的佃农，而不应继续保留其原先的土地所有权，这样才符合国家的利益。当然，我认为，收购东部土地的政策如果要达到长远的效益，政府必须一方面收购东部土地，一方面在这些土地上进行殖民，使东部部分土地经国家之手流入日耳曼人手中，并同时在国家资助下迅速改善生活。但是，东部拓殖委员会（The Settlement Commission）〔英译者按：该委员会成立于 1886 年，专职收购波兰人的土地，用以安顿德国农民〕推行这项政策时，却遇到两重困难。第一重困难是：委员会必须处理新安顿的德国农民的心理和财政问题：按照政策，他们在分配所得的土地上耕作一段时期后，就需将土地交还，这使他们心理上忐忑不安；另一方面，他们希望尽量延迟偿还国家贷款的期限，而财政部门往往没有委员会那么心软，这使他们遇到一定程度的财政压力。第二重困难是：委员会所收购的庄园土地，大部分都是由皇室佃农耕作了十年以上的土地。尽管这些土地无疑大都适合立即殖民，但政府必须以超常的高速度改善其居住条件，因此要花费巨资。由于面对上述困难，拓殖东部的政策只能拖拖拉拉地执行，以至汉斯·德尔布吕克（Hans Delbrück）在《普鲁士年鉴》（*Preussische Jahrbücher*）中发表了几篇著名文章，质疑拓殖东部政策对德国民族和政府的作用。尽管如此，论者是不应苟同其判断的：德尔布吕克只是拿东部波兰人日与在拓殖政策下建立的德国农庄进行机械的比较。但是，任何人到东部亲眼观察一下，就会明白拓殖政策的文明效应：由十几个德国农庄组成的几条村庄，最终将会把附近的大片土地德国化（germanize）。当然，前提是：必须挡住从东欧涌进来的无产阶级大军，并且把土地保留给那些能够为东部带来进步的人。任由东部庄园受盲目的经济力量摆布，等于坐视庄园被瓜分和毁灭；尤其是现在已有永久租用土地的做法，东部庄园因此更加岌岌可危。——原注

但如前所言，我今天想要讨论的并不是普鲁士农业政策的这一具体问题。相反，我想提醒人们注意的首先是这一事实：德国人需要从经济上保护自己这样的问题不管怎样都存在于我们心中，而且我们都认为德国人在德国东部“应当”受到保护，都认为国家的经济政策“应当”从保护德国人这种角度出发来制定。为什么我们认为我们有权利提出这种要求？对此的答复尽在于：我们的国家是一个民族国家。

但是，从“经济学看问题的方式”出发应该怎么说呢？“经济学看问题的方式”是否应当把这种民族主义价值判断看成偏见，从而应当小心翼翼加以摆脱以便用经济学自身的特定价值尺度来衡量经济的事实，不受任何感情好恶的影响？我们由此不能不问，什么是国民经济政策（Volkswirtschaftspolitik）特有的价值尺度？我愿对此问题作进一步的展开。

如我们已经看到的，各民族之间的经济斗争（Kampf）从不停歇，这一事实并不因为这种斗争在“和平”的外表下进行就有所不同。德国农民和短工在德国东部并不是被政治上占优势的敌人以公开冲突的方式赶出自己的土地。相反，他们是在为日常经济生存而与一个劣等民族竞争并在这一无声而惨烈的斗争中变得每况愈下。他们离乡背井，走向黑洞洞的未来。换言之，在经济的生死斗争中，同样永无和平可言。只有那些被和平的外表迷惑的人才会相信，我们的后代在未来将享有和平和幸福的生活。众所周知，庸俗的政治经济学就在于它以不断配置普遍幸福的菜谱为己任；根据这种庸俗的政治经济学观，经济学工作的惟一可理解的目的就在于加油添醋以促成人类生

存的“愉悦平衡”（Lustbilanz）。[1]然而，单是人口问题这无法让人轻松的严重压力就已足以使我们无法成为幸福主义者，无法想象和平和幸福会在未来的墓地等待我们，无法相信在这尘世生活中，除了人与人之间的严酷斗争以外还有什么其他方式可以创造自由行动的机会。

事实上，政治经济学的任何工作都只有以利他主义为基础才可能。人们今天在经济、社会和政治等各方面努力生产出来的东西绝大多数都是使未来的后代受益，而非这一代人自己受益。如果我们经济学的工作有任何意义的话，那就在于而且只在于对未来、对那些在我们以后降生于世的人有所帮助。但也因为如此，政治经济学的工作不能以对幸福的乐观主义期望为基础。就和平和人类幸福的梦想而言，我们最好记住，在进入人类历史的未知将来的入口处写着：lasciateomisperanza（放弃一切希望）![2]

当我们超越我们自己这一代的墓地而思考时，激动我们的问题并不是未来的人类将如何“丰衣足食”，而是他们将成为什么样的人，正是这个问题才是政治经济学全部工作的基石。我们所渴求的并不是培养丰衣足食之人，而是要培养那些我们认为足以构成我们人性中伟大和高贵的素质。

但许多政治经济学家们天真地认定以致顶礼膜拜的价值标准却或是商品生产的技术性经济问题，或是其分配问题（社会正义）。然而，人们事实上总是一而再再而三地感觉到某种绝

① 此处“愉悦平衡”乃讽指边沁（Bentham）倡导的保持“苦乐平衡”的功利主义理论。——英译者注

② 此处所引为但丁《神曲》中的名言，亦为马克思在《资本论》序引用。——英译者注

对压倒这两种价值标准的东西，这种感觉尽管模模糊糊但却不可抵御地绝对主宰着我们，这就是我们事实上意识到，一种以“人”为对象的科学说到底最关切的是“人的素质”；政治经济学正是这样一种以“人”为对象的科学，它要研究的是在特定社会经济生存状况中成长起来的人的素质。这里我们必须特别提防一个特殊的错误观念。

作为一门说明性和分析性的科学，政治经济学是跨民族的，但是，一当涉及要作价值判断，政治经济学就必然受制约于人类的某一特殊族系，这种特殊族系性是我们从自己本性中就能观察到的。事情常常是这样：每当我们认为自己最彻底地逃脱了我们自身的局限性时，恰恰也就是这种局限性最强烈地束缚我们之时。说得略为夸张一点，如果千年之后我们再度走出坟墓，我们在那些未来族类的面相中首先希望看到的就是我们自己族类的依稀印记。诚然，即使我们在此世的最高终极理想也会改变和消逝，因此我们并不奢望把我们的理想强加于后世。但我们确实期望，未来将认我们这一代的素质为其自己素质的祖先。我们致力以求的是以我们的劳作和生存方式为本民族后来者树立先驱者的楷模。

由此，一个德意志国家的经济政策，只能是一个德国的政策；同样，一个德国经济理论家所使用的价值标准，只能是德国的标准。

这种情况会因为现代经济发展已经超出国界而成为一种全球经济体就有所改变吗？“民族主义”的评价标准会与经济政策的“民族利己主义”一起被扔进历史的垃圾堆吗？照此说来，既然家庭现在已失去了作为一个生产共同体的原始功能而被纳入了民族经济共同体之中，人是否就不应该再为自己及妻

小的经济利益而斗争。我们知道情况并非如此，只不过斗争现在采取了不同的形式，而且这些新形式究竟是使斗争更为缓和还是使斗争更为激烈更为尖锐，现在尚言之过早。同样，全球经济共同体的扩展只不过是各民族之间相互斗争的另一种形式，这种形式并没有使各民族为捍卫自己的文化而斗争变得更容易，而恰恰使得这种斗争变得更困难，因为这种全球经济共同体在本民族内部唤起当前物质利益与民族未来的冲突，并使既得利益者与本民族的敌人联手而反对民族的未来。

我们能传给子孙后代的并不是和平及人间乐园，而是为保存和提高我们民族的族类素质的永恒斗争。同样，我们决不能沉溺于乐观主义的期望之中，以为只要我们能使经济达到最高发展程度就算完成了我们这一代的使命，天真地以为在“和平的”自由经济竞争中物竞天择的过程必然会使经济最发达的族类自动取得胜利。

我们的子孙后代冀望我们在历史面前能够担起的责任，并不在于我们留给他们什么样的经济组织，而在于我们为他们在世界上征服了多大的自由空间供他们驰骋。说到底，经济发展的过程同样是权力的斗争，因此经济政策必须为之服务的最终决定性利益乃是民族权力的利益。政治经济学乃是一门政治的科学。政治经济学是政治的仆人！这里所说的政治并不是那种某人或某阶级在某一时期碰巧执政的日常政治，而是整个民族长远的权力政治利益。对我们而言，民族国家并不是什么玄而又玄的东西，有些人把民族国家抬得高不可攀，殊不知被抬得越高，其性质也就越是如坠五里烟雾之中。事实上，民族国家无非是民族权力的世俗组织。在这种民族国家中，就像在其他民族国家中一样，经济政策的终极价值标准就是“国家理由”。

我们所谓“国家理由”，并不像有些人莫名其妙地所曲解的那样，似乎我们在一味鼓吹“国家扶助”而非“自助”，或主张国家任意干预经济生活而非经济力量自由竞争。非也！我们提出“国家理由”这一口号的目的只是要明确这一主张：在德国经济政策的一切问题上，包括国家是否以及在多大程度上应当干预经济生活，要否以及何时开放国家的经济自由化并在经济发展过程中拆除关税保护，最终的决定性因素端视它们是否有利于我们全民族的经济和政治的权力利益，以及是否有利于我们民族的担纲者——德国民族国家。

我在这里是否有点不必要地向诸位重复这些看上去不证自明的道理？尤其是，像我这样一位经济科学的年轻代表是否更加没有必要这么做？不然！因为在我看来我们这一代似乎恰恰比以往任何一代都最容易经常视而不见这些最简单的判断力基础。我们今天亲眼目睹经济学领域的热门课题在这一代人中引起以往从未有过的普遍兴趣。在各个领域中我们都可以看到所谓“经济学看问题的方式”大行其道。社会政策取代了政治而成为人们的中心关切，恰如经济的权力关系取代了法律关系，文化经济史取代了政治史。在历史学界最突出的著作中，我们可以发现历史学家不再向我们讲述我们祖先的光辉战绩，相反，今天他们详细讲述的乃是“母权制”这种令人毛骨悚然的概念，而使战胜匈奴的卡塔洛尼平原（Catalaunian）战役[①]这种事件被迫居于次要。同样，某位天真的经济学理论家甚至自我感觉良好到这种程度以致认为他可以把法学概括为“政治经济

① 卡塔牢尼亚战役为451年罗马将军埃提乌斯（Aetius）击败匈奴王阿提拉（Attila）之战。——英译者注

学的侍女”。不过有一点确实无可置疑：“经济学看问题的方式”已经深入到法学领域，甚至在法学最神圣的领地即查士丁尼大帝的《学说汇纂》研究领域，经济学的幽灵也已开始出入。而在法庭的判决书中，我们也经常可以发现，每当法律概念难以解释时，所谓“经济学理由”就成了引证的根据。总之，套用某位法学界同人的半指责用语，我们经济学家现在真是“交了华盖运”。

当一种看问题的方式如此自信地一往直前时，那就已经有落入幻觉的危险，即过高估计了自己这种视角的重要性，尤其是把一种只具有相当限定性的视角当成了惟一的视角。恰如在哲学领域，哲学反思题材的扩展不免使许多没有哲学头脑的人误以为哲学的最终根本关切已经不再是人类理解的性质这类老问题（今日许多哲学讲座交给了一些生理学家把持这一事实自然也使人们更有理由如此认为），同样，在政治经济学领域，新一代人不仅深信，经济学的进展极大地扩展了我们对各种社群组织性质的认识（Erkenntnis），他们甚至进而相信，经济学已经提供了一个全新的标准可以使我们对这些社群组织作出最终的评价。在他们看来，政治经济学从其材料中就能抽取出它“自己”的理想法则。然而一旦人们试图从我们经济学的文献来寻找到底什么是经济学“自己”的评价依据，那就会立即发现，所谓存在着独立的经济理想法则或独立的“社会——政治”理想法则这类观念都只不过是一种视觉幻像而已。事实真相是，我们只看见一个混乱不堪的评价标准，半是幸福主义，半是伦理主义，而且常常两者并存，不知怎么拼凑在一起。事实上我们发现，经济学家到处都在作出价值判断而且毫无羞愧之心。真正说来，如果我们经济学家回避对经济现象的评价，

那也就是回避人们期待我们经济学家能做的事。但问题在于，在极大多数情况下，经济学家都缺乏自觉的自我审视，往往对自己判断中的内在矛盾毫无意识，因此每当他试图以一般的术语来表述他的独特“经济学”判断原则时，他也就立刻变得语无伦次，不知所云。只有在极个别的情况下，作判断的人在自己心中非常清楚而且能向他人澄清其判断的终极主观依据，这里所谓终极主观依据就是指判断者在对其观察的事件作判断时所依据的理想。事实上，我们经济学家在我们的研究课题中所引入的那些理想并不是经济学所特有的，更不是由经济学这门科学本身所发明出来的。相反，这些理想乃是古而有之的人类理想的一般类型。只有那些一味从纯粹柏拉图式的技术主义兴趣出发的人，或反过来，只有那些一味从某一特殊阶级（不管是统治阶级还是被统治阶级）利益出发的人，才会相信从研究材料本身中他就能得出他自己的价值判断。

那么，我们这些德国历史经济学派的嫡系传人们是否就没有必要提醒我们自己注意这些最简单的真理？绝非如此，因为我们事实上特别容易落入一种独特类型的幻觉，即认为我们这些德国历史经济学派的传人们能够完全避免作出我们自己的有意识价值判断。但任何人都很容易向自己证明，实情当然是我们并不可能真正做到这一点，而是时时不知不觉地落入本能、同情和反感之中。更有可能的是，我们在分析和说明经济事件时所采取的出发点往往在无意识中反而决定了我们对这些事件的判断。因此我们或许应该比其他任何人都更需怀有警惕之心，以免我们德国历史经济学派已故和健在的大师们赖以成就伟大学术的素质在我们这一代反而转变为不利因素。就实际研究而言，我们不能不注意以下两种不同的经济分析出发点（事

实上就已经隐含了不同的价值判断)。

一种是我们主要自上而下地观察经济发展，从德国统一前各大邦行政史的顶点出发，追溯它们在行政上管理经济社会问题的来龙去脉。在这种情况下，我们会不自觉地成为它们的辩护士。例如，如果行政当局决定关闭东部边界，我们就会倾向于认为，这决定是一系列历史发展的结果，这种人人记忆犹新的历史发展过程使今天负有重大使命的国家当局必须作出这种决定以维护民族文化。反之，如果行政当局没有作出关闭东部边界的决定，则我们又更会认为，政府的这种激烈干预部分是不必要的，部分则已不再符合时代潮流。

反过来，我们也可以自下而上地观察经济发展过程，专注于上升阶级是如何从经济利益冲突的混战中脱颖而出这一解放斗争的伟大场景，并观察经济力量的平衡是如何逐渐转向有利于这些上升阶级的。在这种情况下，我们也就不自觉地站在了这些上升阶级一边，因为他们是强者，或正在成为强者。而因为这些上升阶级是胜利者，所以他们似乎也就证明了他们代表着一个“在经济上”站在更高发展水平的新类型的人。历史学家尤其太容易成为这种观念的俘虏，即认为斗争中的胜利者必然代表“更高发展”水平，而生存斗争中的失败者不消说就意味着他们代表“落后因素”。因此，每当发现权力转移的兆头第一次出现时，历史学家都会大为高兴，不仅因为这新的发现证实了他的观察，而且更因为他实际上隐隐觉得这是他个人的一种胜利，因为历史正在兑现他所开出的支票。不知不觉地，他对一切抵制所谓历史发展的事物实际上也就抱着一种相当敌意的态度，他无法平心静气地承认，这种抵制本是不同利益都要求得到表达的自然结果，反而觉得，这种抵制简直是对他历

史学家开出的“历史判决”的大逆不道的反叛。历史学家的责任本应对历史事件采取批评的态度，即使对那些在我们看来是历史趋势的可忽略结果的事件也应如此，但实际上往往在最需要批评精神的时候历史学家却恰恰放弃了批评态度。不管怎样，我们历史学家实在有一种太强的倾向，即加入经济权力斗争中的胜利者阵营，从而也就视而不见一个重要问题：经济权力与民族的政治领导权并不总是一致。

正是这一“经济权力与民族政治领导权的关系”问题把我们带到了一系列有待深思的更具实践政治性质的问题。我们经济民族主义者必须以一个我们认为至高无上的政治标准来衡量那些领导民族或渴望领导民族的阶级。这个政治标准就是这些阶级的政治成熟性。所谓“政治成熟”就是指这些阶级能够把握本民族长远的经济政治“权力”利益而且有能力在任何情况下把这一利益置于任何其他考虑之上。一个民族诚有侥幸的时候，即当某一阶级天真地把自己的利益等同于社会普遍利益时碰巧也符合民族权力的长远利益。但是，当代对所谓“经济”的夸大强调所导致的一个虚妄之见恰恰就在于，人们认为，政治共同体的归宿感已不足以维系时时歧异的经济利益，而且事实上这种归宿感本身只是经济基础的反映，这种经济基础才支配着经济利益组合的变动趋势。但这种说法只有在社会结构正在发生根本性变迁的情况下才有一定道理。这里可以指出的一点是，在像英国这样的发达民族中，人们并不需要被每天提醒他们的经济成功如何依赖于他们民族政治权力的国际地位。因此这种民族的广大群众在为自己的日常油盐酱醋操心时一般并不具有时时关心其民族政治利益的本能，事实上也没有必要期

待他们具有这种本能。但在重大时刻，例如爆发战争，这些大众同样立即从内心深处意识到民族权力的至关重要性，而且在这种时候可以立即看出，民族国家绝非只是单纯的“上层建筑”，绝非只是统治经济阶级的组织，相反，民族国家立足于根深蒂固的心理基础，这种心理基础存在于最广大的国民中，包括经济上受压迫的阶层。只不过，在通常情况下这种政治本能乃沉淀在大众的无意识层次。但正因为如此，经济政治领导阶层的特殊职能恰恰就是要成为民族政治意识的担纲者，事实上这是这些阶层存在的惟一政治理由。

在整个人类历史上，每当一个阶级获得经济权力时它也就开始相信自己应掌握政治权力。不消说，由一个经济上的没落阶级实行政治统治（Herrschaft）是危险的，而且从长远的观点看是有悖于民族利益的。但更危险的是，那些已经开始掌握经济权力从而跃跃欲试期待接管政治统治权的阶级，却远未达到足够的政治成熟以掌握国家的航向。德国目前即处于这两种危险同时并存的状况中，了解这一点乃是理解我们目前危险处境的关键所在。我在今天演讲开始所讨论的问题即德国东部的社会结构变迁，也需要置于这一更大的背景下来认识。

直至今天，德国王室在普鲁士的政治基础一直依赖于普鲁士容克地主这一社会阶层。只有靠着与容克阶层的合作（同时也是为了抑制他们）王室才得以建立普鲁士国家。我当然知道，容克这名称在我们南部德国人听来是一个令人憎厌的词。因此如果我现在要说几句他们的好话，也许会被认为我也与“普鲁士”同声出气。我看不出这有什么道理。诚然，即使在今天的普鲁士，容克们仍然相当有权有势，能够以一般公民做不到的方式直接向王室提出他们的要求；同时，他们历来使用

权力的方式亦可圈可点。我看不出有任何理由让一个像我这样出身市民（burgerlich）阶层的学者会热爱他们。但尽管如此，容克们所具有的政治本能实是一笔最大的资本，这使他们曾为国家的权力利益做出贡献。他们已经完成了他们的使命，而且今天已处于在经济上垂死挣扎的状况中，对此不管国家采取什么经济政策都将无法拯救他们，他们昔日的社会显赫地位已一去不复返。此外，此一时彼一时也，我们今天面临的使命已大不同于他们当年，要完成这些使命已超出他们的能力。那位最晚出最伟大的容克（指俾斯麦）曾执德国之牛耳长达四分之一世纪，未来对他的评价或许是，他作为政治家所完成的无与伦比的伟大业绩同时也包含着一个悲剧成分，这一点许多人到今天仍未看出。这悲剧就在于：由他一手完成统一大业的这个民族，甚至还在他在位时就已经变成了一个与他的愿望大不相同的民族：经济结构逐渐但不可逆转地在改变，人民日益要求改革各种制度，但这些要求却是他或者无法给予满足，或者他那专制性格不能容忍的。正是在这点上，可以说俾斯麦一生的事业失败了一半，因为他一生所致力的本不仅是民族的外在统一，而且更是民族的内在统一，但如我们每个人都知道，后者即民族的内在统一并没有在他手里完成。确切地说，民族的内在统一并不可能以他那种统治方式来达成。当去年冬天在王室的精心安排下他进入大肆欢迎他的帝国首都时，[①]我相信许多人确实觉得好像萨克森瓦德（Sachsenwald）已经应验了古老的

① 德皇威廉一世于1888年去世后，俾斯麦因与新皇威廉二世不和而于1890年3月辞去帝国首相。这里提及的这次访问则是威廉二世那年又试图与俾斯麦和解所作的努力 ——英译者注

基夫豪泽尔（Kyffhauser）传说一般。[1]但这种感觉并非人人都有。相反，我们很多人在那冬天毋宁更感到一种风萧萧的寒意，徒生一股“俱往矣”的怅然。我们仿佛看到一个幽灵从过去的伟大时代向我们走来，一步步走入新的一代人中间，在一个他完全陌生的世界中不知所以地徘徊，对此我们能不感到压抑之极吗？

东部的大庄园是普鲁士统治阶级的基础，这一阶级分居于乡下，庄园就是他们与官方的社会结合点。然而，随着庄园的式微，随着古老土地贵族社会品格的消逝，政治知识分子的重心正在无可阻挡地从乡下转到城市。这一转移是东部德国农业发展的决定性政治因素。

但是，容克阶层的政治职能将转到谁的手中呢？我们又怎样看待这些接管权力者的政治志业？

我是市民阶级的一员。我能感受到自己是一个市民，而且我历来生活的氛围就使我具有市民阶级的观点和理想。然而，我们经济科学的职责所在就是要向人们说出他们不愿意听的话，不管这些人是高于我们的人，低于我们的人，还是我们自己阶级的人。正是从这种职责出发，我扪心自问，德国市民阶级是否已成熟到可以成为德国民族的政治领导阶级？就今天而言，我对这个问题的回答只能是否定的。德国作为一个现代统一国家并不是由市民阶级以其自身的努力所缔造的，而且在开国之时君临全民族的凯撒式人物没有半点市民气质。民族统一

① 萨赫森瓦德为德皇于1871年封给俾斯麦的大片森林地带，位于汉堡东北部。奇夫豪泽尔为一城堡形的树木茂密的山丘，传说腓特烈大帝从未死而隐身于奇夫豪泽尔，每当德国处于民族危机时就会出来帮助他的同胞。——英译者注

之后更无人再提出新的伟大“权力政治”目标；只是很久以后才有羞羞答答、半心半意的所谓海外“强权政策”（Machtpolik），但纯粹徒有其名而已。

一个不争的事实是，在民族统一完成以后德国充斥“政治厌倦症”，新生代德国市民阶级尤其钟情于一种德国特有的“非历史”与“非政治”的精神，陶醉于眼下的成功而只求永保太平世界。德国的历史似乎已经走到了头，上千年的奋斗似乎都已在今天完全达到。谁会操心问未来是否将认为我们这一代乃行尸走肉、坐失良机？真的，人们简直以为世界历史在德国统一以后已变得温良恭俭让，各国都已息事宁人，再不会有人惹事生非。但今天，该是我们变得更清醒的时候了，该是我们打掉一切幻想，认清我们这一代在民族历史发展中所处的地位的时候了。在我看来，如果我们能够这样认识问题，那我们看到的就是一幅完全不同的情景。因为事实上，在我们出生之时历史老人送给我们的生日礼物乃是以往任何一代都未受过的最可怕诅咒，这就是：注定成为“政治侏儒”。

难道我们还没有看到，在德国的任何一个角落现在都是丑态百出，让我们觉得无地自容？我们这些尚未堕落到与宵小之辈同流合污的人早已忍无可忍地看够了政治侏儒们令人作呕的表演，这些表演表现在最近几个月的事件中（对此那些市民阶层政治家要负主要责任），更充斥于历来德国国会内的种种高论，亦见于民间对国会的态度。德国统一时那种气吞万里、威震全球的声势对我们这一代似乎已成了太耀眼的阳光，照得市民阶级不知所措，迟迟不能形成自己的政治判断力。我们不妨就看看这个阶级现在的作为。

德国市民阶级的上层圈子毫不掩饰地一心只盼望一个新凯

撤上台保护自己，他们既害怕人民大众自下而上反对他们，又怕王室有社会政治改革之心而从上面威胁他们。

市民阶级的另一部分则与中下阶级的广大阶层一起早已沉入政治市侩主义的泥坑而无以自拔。尚记得在民族统一的战争结束时，德意志民族本立即面临刻不容缓的新政治任务，即海外扩张，但这些市侩市民阶层甚至缺乏最粗浅的经济头脑，居然不明白德国国旗飘扬在沿海岸对于德国的远洋贸易将意味着什么！

德国市民阶级从上到下的这种“政治不成熟”并非是由经济原因所造成，亦非像人们以为的那样是由于利益败坏了政治，因为所谓“利益政治”在其他国家并不下于德国。政治不成熟的真正原因乃在于这个阶级历来的“非政治”本性！须知耽误了一百年的政治教育不可能用十年时间就补上，而由一个伟人统治亦非就是政治教育之道。由此，对于德国市民阶级的政治未来而言头等重要的问题就在于：即使他们有心在政治教育上补课，现在是否已经为时过晚？在这里，任何经济因素都不可能代替这种政治教育。

那么是否还有其他阶级足以代表更伟大的政治未来？现代无产阶级非常自信地宣称只有他们才能真正实现中产阶级的理想。我们应当如何看待无产阶级执掌民族政治领导权的要求？

就德国而言，任何人如果宣称德国工人阶级今天已经达到政治成熟或已在走向政治成熟，那他一定是个阿谀奉承之徒，只不过在追求可疑的喝彩声罢了。

德国工人阶级的最上层就经济上而言远比自命不凡的有产阶级想象的更成熟，他们也完全有权利要求自由，有权利以公开组织起来的方式为经济权力而斗争，从而捍卫他们的利益。

但在政治上，不管一小撮想要垄断德国工人运动领导权的落魄文人如何想使工人们相信他们已经成熟，德国工人阶级事实上远未成熟。这些落魄市民阶层的小圈子总是喜欢自作多情地津津乐道以往历史上的某些业绩以自喻，而某些焦虑万分的人甚至真会被他们迷惑，以为他们是法国大革命时“国民大会”领袖的精神后裔！但实际上他们远比他们自己想象得要无足轻重得多，因为他们既没有半点卡提林纳式[1]的行动魄力，更没有丝毫强烈的民族主义激情，而这两者恰恰是法国“国民大会”的灵魂所在。这些落魄文人只是小有政治手腕的可怜虫，他们根本缺乏一个有志于政治领导权的阶级所必须具备的强烈权力本能。他们试图使工人们相信，凡是现在在政治上反对工人分享国家权力的人都是资本主义的既得利益者，但这并不符合事实。人们在我们德国学者的书房中将绝对找不出多少与资本利益集团的瓜葛，但我们同样质疑工人们是否已达到他们的政治成熟。我们在政治上反对工人执政是因为我们认为，一个大国的最大危险莫过于被一群没有政治意识的市侩所领导，而德国无产阶级至今尚未摆脱这种市侩气。为什么英国和法国的无产阶级在这方面有所不同呢？这里的原因不仅在于英国工人在组织起来为自己的利益而斗争方面有更长的历史从而使他们的工人受到更充分的经济教育，相反，我们在这里必须首先注意的又一次是一个“政治”因素，这就是世界强权地位对国内政治的反馈。这种世界强权的地位使国家不断面临“权力政治”的重大决策，从而使其国民们几乎每时每刻都经受着政治教育，

① 喀提林（Catiline）为罗马政治家和阴谋家，以胆量过人、精力充沛闻名，曾策划反叛罗马元老院的暴动，但以失败告终 ——英译者注

而这类政治教育的机会在我们这里却只有当外敌入侵这种“非常”情况下才会让人感受到。我们德国今后是否能成为世界强权的关键或许端在于，在事关我国国际地位的重大政治决策是否能够使我们更自觉地意识到“权力”这一重大政治因素的全部重要性。我们必须明白：国家的统一本是一个民族最好在其青年时代所达成，但在我们德国则是在民族的晚年才完成；如果德国的统一不是为了开始卷入世界政治，反倒是为了不再卷入世界政治，那么当年花这么大的代价争取这种统一也就是完全不值得的了。

我们德国将会面临的危险由此是：市民阶级似乎未老先衰，无能担纲民族的权力利益，但同时没有迹象表明工人阶级已开始成熟而可以取代市民阶级。

这种危险并不是大众造成的。许多人瞪大眼睛呆若木鸡地看着社会底层，总以为危险在于大众。但社会政治问题的最关键问题并不是被统治者的经济处境，而是统治阶级和上升阶级的政治素质。我们社会政治活动的目的并不是要使每个人都幸福，而是要达成民族的社会联合。这种社会联合在现代经济发展下已经分崩离析，我们必须重新造成民族的社会联合才能应付未来的严酷斗争。只有当我们真正成功地造就今天的工人运动所缺乏的一个“工人贵族”阶层以担纲政治意识，市民阶级至今力不胜任的领导权才可能卸交到工人阶级的宽阔肩膀上，但这一时刻尚远未到来。

就目前而言，有一点应已确定无疑：政治教育这一巨大工作已再不能延迟。对我们每个人来说，最严肃的责任莫过于自觉地意识到这个政治教育的任务并在我们自己的专业领域致力于民族的政治教育。我们政治经济学尤其必须以此作为我们学

科的终极目的。转型时期的经济发展腐蚀着人的天然政治本能，如果经济科学也同样走向以腐蚀政治本能为己任，一味只知兜售一种软乎乎的幸福主义景观而全然不察把这种景观当做独立的“社会政治”理想乃是十足的错觉，那么不管这种景观被描述得如何像人间天堂，都只能表明经济科学已多么不幸地误入歧途。

当然，我们确实必须不断提醒自己和别人，政治教育的工作并不是要成天唠唠叨叨对民族达成社会和平的前景投不信任票，也不是要力图使“世俗之手”（bracchium saeculare）伸得像教会之手那么长去支持现存权威，这都与政治教育的任务背道而驰。但，任由人数日多的半吊子社会政治家们（恕我如此称呼）齐声猫猫叫卖陈芝麻烂谷子将更不利于政治教育。同样令人不能忍受的是那种让人说不出有多难受的小市民软心肠态度，不管它多么温乎乎地富有人情味，但它只能导致人们以为可以用“伦理”理想取代“政治”理想，并进一步把这种伦理理想等同于普天共好的乐观主义期待。

今天，国民大众蒙受的巨大苦难沉重地压迫着我们这一代的社会良心，但我们必须恳切表明：我们感到更加沉重的是我们在历史面前的责任。我们这一代人已注定看不见我们所从事的战斗是否会取得胜利，我们也无从知道后人是否会承认我们是先驱者。我们也不可能成功化解历史对我们的诅咒，即我们来生太晚已经赶不上一个消逝了的伟大政治时代。我们惟一还能做的或许只能是：为一个更伟大的时代之来临驱马先行！我不知道这是否就是我们这一代在历史上的地位，我能说的只是：催人苍老的并不是岁月，一个人只要时时具有天赋我辈的伟大激情他就能永葆青春。因此，在结束我的演讲时请允许我

这么说：

一个伟大的民族并不会因为数千年光辉历史的重负就变得苍老！只要她有能力有勇气保持对自己的信心，保持自己历来具有的伟大本能，这个民族就能永远年轻；如果德意志民族的领导阶层有能力使自己成熟到坚韧而又清醒，德国政治就能稳步达到其目标，德国民族情操就会永远不失肃穆而庄重。

（甘　阳　文一郡　译）

以政治为业[1]

我按诸位的愿望来作的这个演讲势必会使大家从不同的角度大失所望。讲以政治为业，您会不由自主地期待我对当前的现实问题采取某种立场。不过，只有到末尾，谈到某些关于政治活动在整个生活方式中的意义之类的问题时，才会以纯粹形式的方式涉及到立场的选择。反之，在今天的演讲中，我们绝不谈任何应当推行何种政治，也就是政治活动应当具有何种内容之类的问题。因为这与何谓以政治为业以及它所能起到的作用这个一般性问题不相干。好，书归正转！

何谓政治？这个概念非常宽，包括任何形式的主导活动。人们常常说起银行的外汇政策、国家银行的贴现政策、某工会在某次罢工中的政策；还有一个城市或者乡村社区的教育政策、一个团体的理事会的指导政策；一个一心想管住丈夫的精明的妻子，也有政策可言呢！一个这么广泛的概念[2]当然不是

---

① 选自 Max Weber: GESAMMELTE POLITISCHE SCHRIFTEN, J. C. B. MORE (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN, 1980 年。——编注

② 韦伯此处所说的“政策”与“政治”，在德语中乃同一个词，即 Politik。——编注

我们今晚观察与思考的基础。我们今天理解的政治是：对一个政治团体，今天来说就是一个国家及其领导或对这种领导施加的影响。

那么，从社会学的角度来看，何谓“政治”团体，何谓国家呢？在社会学里，国家不能用其活动的内容来定义。几乎没有一种任务不曾由某个政治团体来主持；另一方面，也没有一种任务任何时候都完全专属于所谓的政治团体，即今天的国家，或历史上现代国家的前身。也许最后只能用现代国家——和任何政治团体一样——所特有的物质暴力手段来给它下社会学的定义。托洛茨基在立陶宛布列斯特讲过：“任何国家都建立在暴力之上。”这在事实上是对的。如果只有不知以暴力为手段的社会构成，那么“国家”概念就会荡然无存，于是冒出了一个具有特定含义的词儿：“无政府状态。”暴力当然不是国家的正常手段或惟一手段：——没有这么一说——不过，却是国家的特殊手段。恰恰在今天，国家与暴力的关系特别密切。以往各种团体——从氏族开始——都把暴力当做完全正常的手段。今天，我们却只能说，国家是在某一特定的疆域内——这里的“疆域”属于国家的特征——自为地（卓有成效地）占有合法的物质暴力垄断权的人类共同体。因为今天的特点是：一切其他团体和个人只能在国家许可的程度上拥有使用物质暴力的权力，国家是使用暴力“权力”的惟一来源。

因此，我们以为，政治就是追求权力分配或对权力分配施加影响，不管是国家之间的分配还是国家内部各种人类群体之间的分配。

这也基本上符合语言惯用法。说某个问题是“政治”问题，说某位部长或官员是“政治”官员，说某个决议受到“政

治”影响，都是一个意思：在权力的分配、保持和转移方面的利益对这个问题的回答起着决定性作用，或是对这个决议有决定性的影响，或规定着那位官员的权限。谁要从事政治，就必然追求权力，或者是追求作为为其他目的（理念的或自私的）服务的手段的权力，或者是“为了权力本身”而追求权力：追求享受权力带来的声望感。

国家，也和历史上在它之前出现的政治团体一样，是一种建立在合法的（这是说，被认为是合法的）暴力手段基础上的人统治人的关系。被统治者必须服从统治者拥有的权威，这样国家才能存在下去。被统治者什么时候这样做？为什么要这样做？这种统治的基础又是何种内在的道理和外在的手段？

一种统治要为自己辩护，就是说为自己的合法性辩护，原则上要有三条理由[1]。一是“守旧势力”权威，这是被自古就有的遵从权威的影响和习惯性的观念神圣化了的习俗的权威：“传统统治”，例如旧式族长和世袭王侯进行的统治。再就是非凡个人的神授权威（卡里斯马[2]），完全从人格上皈依并信赖某一个人的大彻大悟、英雄气概和其他领袖气质：卡里斯马统治，例如先知或者——在政治领域中——被拥立的军事盟主、

① 详见作者身后发表的论文《合法统治的三种类型》，载：《普鲁士年鉴》第187卷，（1922年版）第1～12页。——原编者注。更详细的论述见《经济与社会》第1部分第3章。——译注

② 韦伯在《世界宗教的经济伦理·导论》中的解释是：“‘卡里斯马权威’这个词应被理解为一个人的一种非凡的品质（不管是真的、所谓的还是想象的，都一样）。‘卡里斯马权威’则应被理解为对人的一种统治（不管是偏重外部的还是偏重内部的），被统治者凭着对这位特定的个人这种品质的信任而服从这种统治。神秘的巫师、先知、劫猎头领、战争酋长、所谓的‘专制’暴君，或许还有个人党魁，这些人对他们的信徒、追随者、被征服的军队、政党等统治就是这样的统治类型。”M. 韦伯（《宗教社会学论文集》（1978年德文版）第1卷第268～269页）——译注

公民投票选举的统治者、伟大的民众领袖和政党领袖实行的统治。最后是建立在“合法性”基础上的统治，这种统治依靠对合法章程的有效性的信任，依靠由理性制定的规则建立起来的事务性“权限”，也就是说，依靠履行规定义务的服从观念：例如现代“国家公仆”和诸如此类的掌权者实行的统治。不言而喻，在现实中，人们之所以服从，完全出自畏惧与希望的动机——畏惧魔力和掌权者的报复，希望于来世或今世得到补偿——，此外还出自形形色色的利害关系。这一点我们马上要谈到。但是，要问这种服从的“合法性”根据是什么，那就无论如何也躲不开这 3 种“纯粹”类型。而这些合法性观念及其内在的依据对于统治的结构又具有极为重要的意义。这些纯粹类型在现实中当然十分罕见。不过，今天不能深谈这些纯粹类型的极为错综复杂的演变、过渡和组合；这是“政治学概论”里的问题。

我们现在特别感兴趣的，是这些类型中的第 2 种：依靠服从者对“领袖”纯个人的“卡里斯马”的皈依的统治。因为职业思想的最高表现就扎根于此。对先知，或者军事领袖，或者公民大会或国会中的伟大的民众领袖的皈依意味着，他个人是人们内心深处“负有使命”的领袖，这些人并不是根据习俗或章程来服从他，而是因为他们信任他。如果他不至于是一个心胸狭隘、沽名钓誉、昙花一现的暴发户的话，那他就会献身己业，“鞠躬尽粹”。但是，他的追随者：门徒、信徒、党徒，所皈依的乃是他个人及其人品。以往各个历史时期和各个领域中的最重要的领袖人物有两类：一类是法师和先知，一类是被拥立的军事盟主、土匪头子和雇佣兵首领。我们更感兴趣的，则是西方特有的政治领袖：最初表现为自由的“民众领袖”，他

们是在西方特别是地中海文化特有的城市国家的土地上成长起来的；后来表现为议会“党团领袖”，他们同样扎根于西方特有的立宪国家的土壤中。

当然，本来意义上的“职业”政治家无论在哪儿都不是在政治的权力之争中惟一起决定性作用的角色。更重要的倒是他们所拥有的辅助手段。政治统治暴力怎样才能保住自己的江山？这个问题适用于每一种统治，当然也适用于各种形式的政治统治：既适用于传统统治，也适用于合法统治和卡里斯马统治。

实行任何一种统治都要求持续的行政管理，这一方面需要一种观念，即人们在行动上要服从那些拥有合法权力的君主；另一方面，需要借助这种服从来支配那些为贯彻行使权力所需的物质手段：人事的行政班子和物质行政手段。

行政班子是实行政治统治的外在现象，这也和做别的事情一样。行政班子当然不只由于刚才讲的那种合法性观念才服从掌权者。这种服从来自物质报酬和社会荣誉这两种带来个人利益的手段。封臣的采邑、世袭官吏的俸禄、现代国家公仆的薪水、骑士的荣誉、等级[①]特权、官吏的荣誉等使人患得患失，成为行政班子与掌权者休戚与共的最终的决定性基础。在卡里

① 韦伯在《世界宗教的经济伦理导论》中对“等级”的解释是：“我们把‘等级地位’理解为：第一，通过一定的人类群体的生活方式（往往是他们所受的教育）的种类的区别规定的正的或负的社会荣誉机会；第二——以统治形式的理解术语为出发点——这种机会往往喜欢独到地同为了从法律上保护有关的阶层，而对贵族特权或收入及盈利机会进行的垄断联系起来。一个“等级”是在完成所有这些标志的情况下（当然也不总是这样）的一种通过一定的生活方式、条约式的专门的荣誉概念以及法律上的垄断的经济机会（并非永远按照团体形式组织起来，但总是以任何方式社会化了）的人类群体。”（《宗教社会学论文集》第1卷第273～274页）。——译注

斯马式领袖的统治下，则是：好战者获得战斗荣誉与战利品，追随民众领袖的人则可分“赃”：通过垄断职务来剥削被统治者、由政治决定的利润和虚荣心的满足。

要维系任何暴力统治都需要一定的外在物质手段，这完全像经济企业。一切国家制度可以根据下面的原则分为两类：1．可以指望服从的人事班子——不管是官吏或是其他名堂的班子——本身占有管理手段，不管是金钱、房屋、战备物资、车队、马匹或别的东西；2．管理班子与管理手段分离，就像今天资本主义企业内部的职员和无产者与物质的生产资料分离一样。掌权者的家仆、雇佣的官吏、个人宠幸或亲信，这些人并非私有者——权力和物质行政手段的占有者，而是被主子指挥的人。掌权者究竟是亲自组阁并通过这些人进行管理呢，还是相反，这种区别在过去的管理组织中到处可见。

如果一个政治团体的全部或一部分物质手段由附属的管理班子自行掌握，我们就称这种政治团体为“按等级”划分的团体。例如采邑团体的领主自己掏腰包支付封地内的行政和司法费用，自己提供打仗用的装备和给养；他下面的小领主也这样行事。结果自然有利于领主的权势，因为这种权势的基础在于对个人的信任，在于领主的封地和社会荣誉来自领主本身的“合法性”。

不过，一直追溯到最早的政治组织，我们到处都能找到主子自己进行统治的情形：通过人身上依附于他的奴隶、家臣、仆役、“亲信”以及从他自己的粮仓金库中领俸禄的门客把行政管理权抓到自己手里；掏自己的腰包、用世袭领地上的收益去支付行政费用；建立一支人身上完全依附于他的军队，因为这支军队的装备和给养全部来自他的武库和仓廪。在“等级

制”团体中，君主借助“上层”实行统治，就是说，与“上层”一起进行统治；而在这里，他依靠的则是家院或平民百姓：被剥夺了社会荣誉的一无所有的阶层，他们在物质上完全依附于他，没有任何抗争力。各种形式的家长制与世袭制统治以及科层官僚制的国家制度都属于这种类型。尤其是科层官僚制的国家制度，其理性发展也正是现代国家的特点。

无论在哪里，现代国家的发展都起源于君主剥夺能与其平起平坐的“个人”所握有的行政权：这些“个人”掌握了行政、军事和财政手段，把持着各种可用于政治目的的资财。整个过程完全与资本主义经营通过逐渐剥夺个体生产者而发展的过程同步进行。最后我们看到，在现代国家中，全部政治手段都集中到一个宝塔尖上，再也没有一个官员个人拥有他所能支配的金钱、建筑物、仓库、工具和战争机器。在今天的“国家”中，彻底实行了管理班子的分治：行政官员和管理工人同物质手段分离——这是国家概念最本质的部分，那种最最现代化的发展便是从这里起始的，我们看到，这种发展正试图走上剥夺政治手段和政治权力的剥夺者的道路。革命至少被引向领袖取代合法当局的道路，他们通过篡权或选举取得了对政治上的人事部门和物质机器的支配权，并且用被统治者的愿望来证明他们的合法性——不管有没有理由。另一个问题是，他们是否能有理由在这种成绩的基础上——至少是表面的——给人以希望：在资本主义经济企业内部也实行这种剥夺，尽管政治管理与资本主义经营有许多内部相似之处，但是后者根据的却是完全不同的规律。对此，我们今天不表态。我只为我们的观察提出纯粹概念性的东西：现代国家是一种机构化了的统治团体，它在某一疆域之内成功地垄断了作为统治手段的合法的物

质暴力，为此目的，它把物质的行政手段集中到它的领导人手里，剥夺了从前拥有这种特权的全体等级制行政职能人员，从最高一级上取代了他们。

这种政治剥夺的过程，曾在世界各国演进，其成功程度各异。在这个进程中，出现了最早的一类引申意义上的“职业政治家”，他们本身并非想当君主，例如卡里斯马式的领袖，而是去为政治君主服务。他们在这种斗争中为君主们效劳，一方面借为君主们施政而谋得物质生活的手段，另一方面也创造出理想的生活内涵。也只有在西方，我们才能找到除了为君主们，也为其他权势们服务的“职业政治家”。他们在历史上是这些权势们的权力手段和政治剥夺手段。

在深入讨论“职业政治家”之前，我们先从各方面弄清楚这些人的存在状态。从政——就是说：对政治组织内部或政治组织之间的权力分配施加影响——完全跟在经济生活中一样，既可以以“临时”政治家的身份，也可以以副业政治家或正业政治家的身份。当我们投下我们那张选票或者进行类似的意愿表达时；例如在某次“政治性”集会中鼓掌或者抗议、发表“政治性”演说等等，我们都是“临时”政治家，——许多人与政治的全部关系也仅限于此。“副业”政治家指一切只有在必要的时候——尽管也是规律性地——从事这种活动的人，例如党派政治团体中的代表和理事，无论从物质上还是从精神上说，他们都并非以政治为主要生命。还有国会和类似的咨询机构中的成员，他们只是奉召时才发挥作用。另外，我们的议员中有相当多的人只有在开会期间才从事政治活动。在历史上，这些人的地位一般比较低。我们所说的“地位高”指合法地占有军事手段或重要的进行行政管理的物质手段或对人的统治权

力。这些人中的很大一部分远远谈不上以全部生命或主要精力来从政，他们所作的也并不比偶一为之者多。他们弄权、更多地倒是为了将来得到年金，或者干脆为了赚钱，只是在君主或与他们地位相同的人向他们提出要求时，他们才为政治团体效政治之劳。君主在为创建唯己命是听的政治经营力量而进行的角斗中培植的一部分辅助力量，也属于这种情形。“本来意义上的顾问”，或更早的在古罗马元老院以及君主的其他咨议性机构中聚会的相当一部分顾问，都有这种特点。然而，君主显然不能只靠这些临时性的或副业性的辅助力量。他必须设法建设一个全力为他效劳、心不旁骛的，即以政治为主业的助理班子。新兴王朝的政治组织结构以及有关文化的全部特征，在很大程度上取决于君主从何处罗织这批助理人员。尤其需要这样做的，是那些完全消灭了或者在很大程度上限制了君主权力的并把自己从政治上建设成（所谓的）“自由”共同体的政治团体——“自由”，并不是说从暴力统治下解放出来，而是说没有那种被传统合法化了的（往往是宗教般地神圣化了的）、作为一切权威的惟一源泉的君主权力了。历史上这种共同体的温床只在西方，其萌芽是：作为政治团体的城市，最早产生于地中海文化圈。在所有这些情形下以政治为“主业”的政治家是什么样子呢？

有两种以政治为职业的政治家，或是为政治而生活，或是为生活而从政。两者并不是截然对立的。通常是二者兼而有之，至少从精神的角度看是这样，从物质的角度来看就更是这样了。为政治而生活的人在内心深处也“以此为生计”：或者把赤裸裸地占有他所行使的权力作为一种享受，或者通过为某一“事业”效力而赋予他的生命以某种意义并用这种意识来实

现内心的平衡和自尊自信。从这种内在的意义上看，大概每一个为某项事业而生活的严肃的人也以这项事业为生计。区别在于事情的实际的一面：经济的那一面。力图把政治变成固定的收入来源的人，靠职业政治来生活，——否则就是“为”政治而生活。为了使某人能在这种经济意义上“为”政治而生活，在私有制统治下必须有一些您可以说是老生常谈的前提：在正常条件下，他在经济上不能依赖政治可能带给他的收人。这意思十分简单：他必须很富，或者有一种能给他带来充裕收人的生活地位。至少在正常情形下是这样。军事君侯的追随者和街头革命英雄的追随者都不问正常的经济条件。他们赖以生存的是战利品、掠夺物、抄家物资、特别税以及强迫别人接受的毫无价值的强制性支付手段：——本质上都是一回事。然而这些无疑是例外现象，在日常经济生活中，只有私有财产才建立了这种功勋。不过仅此还不够，他还必须能从经济上“脱出身”来，就是说，他的收人不能单靠他个人持续地把全部或大部精力投在盈利事业上。从这层意思上看，能脱出身来从事政治事业的只有靠租金或红利过活的人，也就是不劳而获的人，这种收入可以是过去的领主、现在的大地主与贵族的地租——在古代和中世纪则是奴隶或农奴的贡赋，也可以是有价证券或类似的现代息根。至于工人和企业家，尤其是现代大企业家，在这个意义上说，都不能脱身从政。如果把农业的季节性特点考虑进去，那么工业企业家比农业企业家更多地束缚于经营，更难脱身从政。前者更难找到替身，哪怕是一时性的。医生也如此，医术越高，越忙，就越难脱身。倒是律师更容易脱身，由于纯粹的职业技术原因，他们起着无可比拟的重要作用，而且往往是支配作用。现在我们不打算继续纠缠这种决疑论了，而

是要澄清几个结论。

一个国家或政党由那些（从经济意义上说）仅仅为政治而生活而不是靠政治来谋生的人领导，这必然意味着政治领导阶层由富豪构成。当然不能反过来说：这种财阀统治并不意味着，政治统治阶层不追求靠政治来谋生，不惯于利用其政治统治来为私人的经济利益服务。这根本不可能。从来没有一个阶层没这么干过。这不过是说，职业政治家没有必要直接为他们的政治成绩索取报偿，没钱的人才要求这些。另一方面，这并不意味着穷政治家仅仅或主要着眼于自己的私人经济供给，而不是或主要不是为事业着想。没有比这更错误的了。根据经验，富人关心的是其存在的经济“安全”，不管他是否意识到，这种关心都是他的全部生活方针的基点。无所顾忌、无需前提的政治理想主义恰恰扎根于那些由于没钱而对维护一定社会的经济制度漠不关心的阶层，即使不全如此，也是大部分如此，在特殊时期，亦即革命时期，尤其如此。这不过是说，如果关心政治的人、领导者和追随者并非由富人构成的话，那么必须有一个不言而喻的前提，即这些有志者能从政治活动中获得规律性的可靠的收入。政治可以由我们常说的“独立的”，亦即有钱的人，特别是坐收租金利息的人来进行，这是“义务”从政。政治也可以由没钱的人来进行，但必须给他们报酬。靠政治来谋生的职业政治家可以是纯粹的“俸禄人”，也可以是领薪水的“官员”。他或者从规费和某些工作的手续费中得到收入——小费和贿赂仅仅是这类收入中不规则的、形式上不合法的变种；或者有一种固定的实物或现金或二者兼有的收入。他可以具备“企业家”的特点，像从前的雇佣兵首领、捐官的、买官的或者像美国的党魁那样，把这笔花销当做投资，通过运

用他的政治影响再获取利润。他也可以有一份固定的工资，例如编辑、政党书记、现代的部长或者政治官员。过去，封邑、赐田、形形色色的俸禄，特别是随着货币经济的发展出现的费用俸禄，这些就是君侯、告捷的征服者、成功的政党头目给他们的追随者的典型报酬；今天，政党领袖给予忠于职守者的则是政党、报界、合作社、医疗保险机构、地方和国家的各种官职。一切政党斗争都不仅是追求物质目标的斗争，而且主要是争夺官职任命权的斗争。在德国，地方分治主义与中央集权制之间的所有斗争，主要围绕着一个问题：何种势力，柏林人还是慕尼黑人还是卡尔斯鲁厄人或者德累斯顿人，掌握着官职任命权。对于政党来说，谋求官职受到挫折比其物质目标受到打击更难受。在法国，一次党派政治性的省长更迭一向被看成重大变迁，所引起的轰动远远超过修改几乎只有单纯惯用语作用的政府纲领。有的政党，尤其是美国的，自从解释宪法的旧日矛盾消失以后已经成了单纯追逐官职的党，它们按照获取选票的机会随时变更着自己的纲领。在西班牙，两个大党为了给它们的追随者加官晋爵，直到近年还以由上面制造的“选举”的形式约定俗成轮流掌权。在西班牙殖民地，无论是所谓的“选举”，还是所谓的“革命”，都是为了争夺喂饱胜者的国家饭碗。在瑞士，各党以比例代表制的方式均分官职，我们的一些“革命”宪法草案，例如巴登第一宪法草案，曾试图将这一制度推广到部长级，把国家及其官职当做单纯提供俸禄的机构。最热心此道的是中央党，它在巴登甚至把按教派比例而不考虑其贡献来分配官位作为纲领中的一点，随着普遍科层官僚化带来的官位不断增加，随着对作为特别有保障的生计手段的官职的追求越演越烈，各种政党都越来越倾向于这样做，它们日益

成为追随者达到以此来谋生目的的手段

与此相反，现代官吏经过长期的专门化预备训练，成长为有业务专长的高质量的脑力劳动者，他们廉洁正直，有很高的社会荣誉感。如果没有这种荣誉感，我们注定要被可怕的腐化及庸庸碌碌所吞噬，就连国家机器的纯粹技术性的工作也会受到威胁，而国家机器的经济作用正随着日益社会化而日益增加、日益扩大。窃国政客的外行行政早已被一系列的文官改革击得一败涂地。在美国，一遇总统竞选失败，这种外行行政就要撤换几十万公务人员，直至邮差，根本没有终身的职业公务人员。行政管理的纯粹技术性的无从回避的需求决定着这种发展。在欧洲，分工的职业官吏制是在半个世纪中逐渐发展起来的。意大利的城邦和绅士首开其端，君主制则发轫于诺曼底征服国，决定性的一步来自君主财政。从马克斯[1]皇帝的行政改革中可以看到，在这个最受不了外行统治的领域内，官吏们如何在极度贫穷和土耳其统治的压力下千辛万苦地剥夺了君主的权力，当时这种外行统治者还不过是一名骑士。军事技术的发展造就了专业军官，司法程序的精细化造就了受过训练的法官。在这3个领域中，比较发达的国家的专业官吏队伍16世纪取得了决定性的胜利。随着君主极权制战胜了贵族等级，君主亲政也逐渐让位于专业官吏。因为他正是通过这些官吏取得了对贵族等级的一个又一个胜利。

随着受过专业训练的官吏队伍的崛起，“高级政治家”也同时成长起来，虽然这是潜移默化地进行的。当然，世界各国自古以来就有实际上权威性的君主的谋士。在东方，为了尽可

---

① 马克西米连一世。

能解除苏丹对政府施政后果所负的个人责任，创造了“大相”这种典型角色。在西方，主要由于在外交专业范围内被热情传颂的威尼斯使节报告的影响，在卡尔五世[1]时代——马基雅弗利[2]时代——外交最先成为一种有意识地培植的技艺，外交家多半受过人文主义教育，他们互以受过教育的内行阶层里的人相待，很像中国战国末期的人文主义政治活动家。全部政治，包括内政需要，有一位举足轻重的国务活动家在形式上统一领导。由于立宪制的发展，这种需要终于迫在眉睫了。在此之前当然也经常出现这类个别人物，他们或者是君主的谋士，根据情况也可能是君主的领导。但是，即使在最先进的国家，行政机关最初也是按别的方式组织起来的。合议制的最高行政管理机构业已出现。从理论和与日俱减的事实上看，它们在君主本人的主持下合议，由君主作出决定。这种合议制度导致了正反两方面的意见以及说明问题的多数票和少数票。除了官方最高机构，君主身边还有纯粹个人的亲信——“内阁”，他通过这些人对国务院——或者别的名目的最高国家当局——的决议拍板。越来越沦为外行的君主，试图通过合议制和内阁制摆脱专门培训官吏产生的不可避免地与日俱增的影响，把最高领导权抓在自己手里；专业官吏制与君主亲政制之间的这种潜在的斗争处处都有。不过面对国会及其党团领袖的权利欲，情况有所改变。极其不同的前提却导致了外观上一样的结果，当然有一定的差异。在王朝依然握有实权的地方——尤其是德国——，

---

① Karl V（1500～1558），西班牙国王、神圣罗马帝国的皇帝。（1519～1556）——译注

② N. Machiavelli（1469～1527），意大利政治家，近代政治理论的奠基人之一，是最早脱离了道德的范畴，从权力角度讨论政治和国家的思想家。——译注

君主的利益与官吏的利益联合起来反对议会及其权力欲。官吏关心的是由他们来占据领导的地位，也就是部长位置，也就是升官目标。君主关心的则是能够按照自己的尺度从官吏队伍中任命部长。两方面都志在使政治领导团结一致对付议会，也就是用一个统一的内阁揆首来取代合议制。除此之外，君主为使自己从党派斗争和党派攻击中解脱出来，还需要一个代他负责的人物，这个人的责任是在国会面前进行答辩、抵制国会并与各政党进行斡旋。所有这些利益都朝着一个共同的方向发挥作用：一位进行统一领导的内阁首相出现了。在国会势力压倒君主的地方——例如英国——国会势力的发展更有力地促进了统一。以议会领袖为首的英国内阁则发展成为一个占有多数席位的政党的委员会，这个多数势力虽然不被官方法律承认，实际上却在政治上起着决定性作用。官方合议机构本身并不是一个实际统治势力的机构、党的机构，因此不代表实际的政府。执政党为了对内维持政权，对外推行扩张政策，倒是需要一个由该党实际领导人组成的配合默契的强有力的机构：这就是内阁。而面对公众舆论，特别是国会舆论，需要有一个对所有决议负责的领袖，他就是内阁首脑。这种英国式制度在大陆以议会制内阁的形式被采用了，而在美国和受其影响的民主政体中，则提出了一种与之大相径庭的制度，这种制度把通过直接民选选出的胜利党领袖推到由他任命的官吏机构的最高位置，他只在预算和立法方面需要国会的同意。

政治发展成为一种“营业”，这种营业要求争夺权力斗争的技能和方法并用它们来发展现代政党。政治的这种发展把公职人员分为虽说不是天差地别但却泾渭分明的两类：一类是专业官吏，另一类是“政治官吏”。本来意义上的“政治官吏”

通常可以从外表看出来：他们随时可以被随便调职、撤职甚至停职备用，很像法国的省长和其他国家类似的官吏，而完全不同于具有法官功能的独立官吏。在英国，那些按照惯例在议会多数亦即内阁变化时被解职的官吏也属此列。有些官吏的职责包括一般的“内政管理”，其“政治”部分主要是维持国内秩序的任务，也就是维持现存的统治关系，通常也特别把这类官吏算在“政治”官吏之列。在普鲁士，根据普特卡默尔公告[1]，这类官吏要避免惩处就必须尽“支持政府的政策”的义务，而在法国，省长则被作为影响选举的官方工具。按照德国体制，要取得官位必须受过高等教育，通过专业考试并进行职前实习，这些都不同于其他国家。虽然德国的政治官吏具备了另一类官吏的品质，但是在我们这里，偏偏政治机构的首脑——部长们——不具备现代专业官吏的这种特征。在旧政体中，一个人即使连中学都没有上过，也能当教育部长，但是原则上必须具有上面的考试基础，才能当报告参事。例如在阿尔特霍夫时期的普鲁士教育部里，受过专业训练的科长和报告参事的业务技术知识远远超过了上司。在英国也毫无二致。正因为如此，他们在处理日常问题时比上司更有权，这并不悖理部长原本是政治势力的代表，他必须维护这种势力的政治准则，依靠下级专业官吏的建议，给他们以适当的政治性指示。

这竟与一个私人经济企业中的情形极其相似：真正的“主权人”，股东大会，在企业领导中同受专业官吏统治的“小民百姓”一样没有影响力。对企业的政策起决定性作用的人物，

---

1 1882年，普鲁士内政部长普特卡默尔发表公告，要求公务人员支持政府的政策和候选人

由银行控制的理事会，只下达经济性指令、选择经营管理人员，本身却无力从技术上领导企业。就此而言，革命国家现在的结构并没有原则上的新意，这种国家把行政权交给仗着有机关枪的大外行，想把受过专业训练的官吏仅仅当成执行命令的脑袋和双手来使用。这种现行体制的困难尚不在此，我们今天不涉及这些。

现在我们倒要问，职业政治家，既包括领袖，也包括随从，有什么典型特点？这些特点有过变化，今天也是千差万别。

君主依靠没有贵族等级特点的有政治价值的阶层来反对贵族等级。属于这些阶层的首先是神职人员，在印度半岛和印度支那地区，在佛教的中国和日本，在喇嘛教的蒙古，在中世纪的基督教地区都是这样。技术上的原因是，他们识字。引进婆罗门、僧尼、喇嘛，起用主教、教士作政治顾问，都是为了得到能在皇帝、君主、可汗反对贵族政体的斗争中使用的能读会写的行政管理力量。神职人员，特别是独身的神职人员，不参与正常的政治利益和经济利益的角逐，不会像封臣那样为了后代向君主争夺自己的政治权力。由于自己的身份特殊，神职人员与君主的行政手段是“分离”的。

这类阶层中的第2个是受过人文主义教育的文人。人们一度学习用拉丁语演说，用希腊语写诗，旨在成为君主的政治谋士，最好是政治文件的起草人。这是人文主义学派的第一个繁荣时期，也是君主发起“诗学”讲座的时期。对于我们来说，这是一个对我们的教育产生过深远影响而政治上却没有比较深刻的后果的短暂的过渡时期。在东亚则不同。清廷的官大人（现在，或者更确切地说是过去，）原本与我们文艺复兴时期的人文主义者相似：用人文主义方式受过遥远的过去的碑文石刻

教育并经过考试的儒士。您读一读李鸿章的日记，就会发现，他最引为自豪的是会作诗、写得一手好字。这个阶层因循中国古制，决定了中国的全部命运　要是当年的人文主义者稍有机会取得同样的结果的话，我们的命运也会如此。

第3个阶层是宫廷贵族。君主在剥夺了贵族的上层政治权力以后，把他们引进宫廷，让他们从事政治和外交工作。17世纪我们教育制度的变革也是由于宫廷政治家取代了人文主义的文人来为君主效劳。

第4个范畴是一种特殊的英国产物：一种包括小贵族和上层食利者的城市新贵，术语叫作“绅士”。最初，反对上院议员的君主把这个阶层拉到了自己身边，为了以后更加依靠它，让它占据了“自治政府”的官位。为了巩固自己的社会势力，它无偿地接受了地方行政的所有职位，从而占有了这些职位。它使英国免遭大陆各国科层官僚化的命运。

第5个阶层为西方，主要是欧洲大陆所特有，对其整个政治结构有决定性意义：这就是受过大学教育的法律家。科层官僚制的后罗马国家修订过的罗马法，对后世产生了巨大的影响。这种影响明显不过地表现为：向理性国家发展的政治活动的革命化无论在哪里都是由受过训练的法律家进行的，包括在英国，虽然那里强大的国家律师公会阻挠接受罗马法。地球上任何地区都不能与此相比。印度弥曼差学派[①]的一切理性法律思想的萌芽、伊斯兰教中的一切古代法律思想的进一步发展，都不能遏止神学的思维形式湮没理性的法律思想。主要是诉讼

① 印度6派正统哲学体系之一，可能是最早的一派，是吠檀多的基础，并对印度的法律产生了深刻影响，该派最早的著作是公元1～2世纪时阇弥尼的《弥曼差经》，主张“正法”是世界和谐的基础。——译注

程序没有充分理性化。只有在意大利法学家借用了古代罗马法学以后，才导致了这种充分理性化。古罗马法学是一种由城邦上升为世界霸权的政治组织的独一无二的产物。对它的借用表现为中世纪晚期的法典汇编学家和宗教法规学家的“古为今用”以及由法学思想和基督教思想产生的后来世俗化了的自然法理论。意大利的中世纪最高执法官为王室埋葬领主统治提供了形式手段的法国王室法学家、宗教法规学家、有自然法思想的拥护高级神职人员会议的神学家、欧洲大陆君主的宫廷法学家和学院派法官、荷兰的自然法教师和反王权绝对论者、英国的王室派和国会派法学家、法国国会中的法衣贵族以及大革命时期的律师，都是这种法律理性主义的伟大代表。没有这种理性主义，绝对国家的兴起和革命都不可想象。如果您读一下法国国会的抗议书或是法国等级会议从 16 世纪到 1789 年的陈情书，就会发现，处处都有法学家的精神。如果您看一下法国国民会议成员的职业构成，就会发现——虽然他们是按照平等的选举法产生的——只有一位无产者、很少几位资产阶级企业家，相反，形形色色的法官、法学家却有一大堆。如果没有这些法律家，那就根本无法想象那种曾经赋予激进的知识分子及其计划灵魂的特殊精神。从那时期，近代律师与近代民主就完全融为一体了——我们所说的律师，作为一个独立的阶层，只存在于西方，他们是从中世纪诉讼合理化影响下的形式主义的日尔曼诉讼程序的“代言人”发展而来的。

自从政党出现以来，律师在西方政治中的作用便不是偶然的了。由政党来进行的政治活动也就是利益相关者的活动，——我们很快就会知道这是什么意思。卓有成效地处理当事人的事务，是受过训练的律师的拿手好戏。他在这方面胜过

任何“官吏”，这足以使我们认识到敌对宣传的长处。他无疑能使一件由逻辑脆弱的论据支持的所谓“坏”事胜诉，也就是说从技术上辩“好”。但是，也只有他能使靠逻辑性很强的论据支持的所谓“好”事胜诉，也就是说辩“好”。作为政治家的官吏往往由于处理不当而把“好”事变成“坏事”：这种事我们大概都有感受。因为今天的政治在很大程度上公开用口头或书面语言的方式来进行。考虑言词效果是律师的基本任务之一，但却不是专业官吏的基本任务。专业官吏并非民众领袖，他们无意于此。如果他们竟想成为民众领袖，那也只能成为糟糕透顶的。

真正的官吏——这对于评价我们从前的政体至关重要——就其本职来说，不应从政，而应“管理”，特别要不带党派性来管理，——只要国家至上原则，亦即统治制度的生存利益，不成问题，这一点也同样适用于所谓的“政治”行政官吏。他应当“不感情用事”，“心平气和”地做好本职工作，而不应当去做政治家、领袖及其追随者们必须经常去做的事：斗争。因为立场鲜明、斗争、狂热——感情用事——都是政治家的基本特点，尤其是政治领袖的基本特点。他们的行动受一种与官吏的责任完全不同的、恰恰相反的责任原则支配。官吏的荣誉在于，有一种违心地执行上司的错误命令的本事：对上司负责、兢兢业业、克尽职守，似乎那种错误命令完全符合自己的想法。没有这种最高的伦理纪律和自我否定，全部机器就会崩溃。相反，政治领袖——也就是处于领导地位的政治家——的荣誉却在于，仅仅为自己的所作所为自我负责，这是他责无旁贷的事。道德高尚的当官的却恰恰是道德低下的坏政治家，因为他在政治上毫无责任心。遗憾的是，在领导岗位上有不少这

样的当官的。这就是“官僚政治”。如果我们从产生的后果出发来揭露这种体制的弊端，大概无损于我们的官吏们的荣誉。

“民众领袖”，自从立宪国家出现以来，确切地说是自从民主政体出现以来一直是西方领袖式政治家的典型。虽然这个词儿令人不快，但不应忘记，第一个被称为“民众领袖”的，不是克里昂[1]，而是伯里克利[2]，他无官无职，被委任为独一无二的最高统帅，凭着这个选出来的职位，他领导了行使主权的雅典民众大会。现代的群众鼓动工作取决于演说，看看一个现代候选人所要做的竞选演说，就知道演说在数量上达到了惊人的程度。但是，印成文字的东西，效果更为持久。政治评论家，尤其是新闻记者，是这一类人中当今最重要的代表。

在这个报告中，即使对现代政治新闻学的社会学只作个素描，也是完全不可能的。从任何一种角度来看，它都应该自成一章。不过，有几件事却是今天非谈不可的。新闻工作者和一切民众领袖以及——至少在大陆是这样，这与英国的状况相反，也不同于从前普鲁士的情形——律师有着共同的命运：没有固定的社会分类。新闻记者属于贱民阶层中的一类，“社会上”总是按照这类人中品行最差的代表来评价它。因而流行着一些对于新闻工作者及其工作的奇谈怪论。一项真正优秀的新闻作品所需的“才智”绝不亚于任何一项学者的成果，特别是由于必须奉命当下交卷，并且立即生效，这当然是完全不同条件下的创造。这些艰辛不是每一个人都能想到的。新闻工作者

1) Kleon 即 Cleon（？～公元前 422），雅典政权中商业阶级的第一个著名代表人物，佩里克利斯死后，他成为雅典民主派的领袖。——译注

2) Perikles 即 Pericles（公元前 495～公元前 429），雅典最伟大的政治家，前 461 年成为民主派领袖。——译注

的责任要重大得多，平均而言，每一个正直的新闻记者的责任感丝毫不比学者的低，而是更高，战争已经证明了这一点。这些几乎从未受到赞扬，因为留在人们记忆中的，往往恰恰是那些不负责任的新闻作品及其所产生的可怕后果。说一个精明的新闻工作者一般要比别的人更为谨言慎行，没人信。但这是事实。这个职业本身带来的巨大诱惑以及眼下新闻工作的其他条件造成了某些后果，使得公众习惯于以鄙视与可怜的卑怯交织在一起的心情来看待新闻界。今天不可能讨论应该怎么做。我们感兴趣的问题是，新闻工作者的政治职业命运、他们取得政治领导地位的机会。到目前为止，只有社会民主党内有有利的机会。但是在这个党内，编辑位置的主要特征还是党政干部性质的，这并不足以构成领袖地位的基础。

在资产阶级政党内，就整体而论，通过这条路向政治权力攀登的机会和上一代人相比是恶化了。当然，任何重要的政治家都需要新闻界的影响和报界关系。但是，从新闻队伍中产生政党领袖，却是绝对例外，不能指望。原因在于新闻工作者越来越“不能脱身”，特别是那些没有资产而必须拴在职业上的新闻工作者。之所以不能脱身，是由于新闻工作的紧张性和现实性大大地增加了。为了挣钱，每天或者每周都得写出文章来，这对于政治家来说是沉重的拖累。我知道一些领袖人才，就是因此而在向权力登攀的过程中身心俱废，内伤尤惨。新闻界与旧政体中党政统治势力的关系给新闻工作水平造成的后果真是糟得不能再糟了，这是一个另文处理的题目。这种关系在敌对国家中却不尽相同。但即使在那里，而且还有一切现代国家，似乎都适用这样一句话：新闻工作者的政治影响越来越

小，资本主义报业大亨——例如诺思克利夫“爵士”[①]之流——的政治影响却越来越大。

不过，在我们这里，资本主义的大报业康采恩迄今总是政治冷漠态度的典型温床，它们控制的主要是登“小广告”的“大众报”。因为从独立的政治那里什么也赚不到，尤其不能从政治统治势力那里捞到商业性好处。战争期间，人们曾试图利用广告业务对报界大规模地施加政治影响。现在看来还要继续这样做。即使能指望大报躲开这种影响，小报的处境却艰难得多。不管新闻生涯另外还有多大的吸引力，不管它能在多大范围内造成影响、发生效力，特别是负起责任，它们都不是——也许还要等等看，是否不再是，或者还不曾是——政治领袖飞黄腾达的正常道路。某些——不是所有——记者视为正确的匿名制是否能对此有所改变，尚很难说。德国报界在战争期间曾特聘文坛名流担任报纸领导，他们坐不改名，行不改姓，这我们都经历过了，其中几个众所周知的事例却令人遗憾地指出：并非尽如人愿，责任感没有增加多少。事实上，恰恰是一些声名狼藉的马路小报靠这种方法扩大了销路，这里没有什么党派之别。有关的先生们、出版商和写耸动新闻的记者发了大财，但肯定没挣到荣誉。我们丝毫没有反对匿名制的意思，问题十分复杂，上述现象也并不普遍。不过，迄今为止，这种匿名制还不曾是成为真正领袖的道路，也不曾是负责地从事政治的道路。事态如何发展，尚待静观。不过，在任何情况下，新闻生涯始终是从事职业政治活动的最重要的途径之一。这条路并非

① V. Northcliffe（1865～1922），英国报纸发行人，早年创办大众化报纸《答问》，以后购买了《伦敦晚报》、《电讯周报》，创办了《每日邮报》、《每日镜报》，并控制了《泰晤士报》。1905 年被封为子爵。——译注

人人都能走。性格脆弱的人，尤其是那些只有处于有保障的稳定地位才能维系内心平衡的人，绝对走不了这条路。即使年轻学者的生命靠赌注，但是，牢固的地位规范也束缚着他，使他不至失礼。新闻工作者的生命却无论从哪一方面来看，都是彻头彻尾的赌博，而且是在其他任何环境无法相比的考验内心安定的条件下赌博。职业生涯中往往令人辛酸的经验也许还不是最糟的事。对有成就的新闻工作者的内心要求就更加严格，难以办到。出入豪门沙龙，似乎与人家平起平坐，而且经常受到阿谀奉承，因为人家怕他，自己心里却很清楚，只要前脚边出门，主人或许就会向客人们解释，他为什么会和这位“报界偷儿”来往，——这的确不是件容易事。还必须立即按照“市场”要求对一切事、对每一件事，对任何生活中可以想象的问题不假思索而令人信服地发表见解，不仅不能肤浅，而且尤其不能自我暴露，丧失尊严，陷入窘境，这也不是件容易事。令人惊异的倒不是有许多人格上失礼或者失去价值的新闻工作者，而是，尽管如此这个阶层仍然有外人难以设想的一大批宝贵、正直的人。

如果说新闻工作者作为职业政治家的典型有一段颇为悠久的历史的话，那么党务官员的形象则属于近几十年来的发展，有些是近几年才出现的。为了从历史沿革上认识这类人物，有必要考察一下政党和政党组织。

任何定期选举掌权者的大规模的政治团体都有必要从事政治活动：利益相关人的活动。这里说的大规模，指超出了小型农村社区的区域和职权范围。这就是说，少数热心于政治生活、热心于分享政治权力的人通过自由宣传，为自己招来追随者，毛遂自荐或推举部下当竞选人筹集资金，拉选票。难设

想，如果没有这种活动，在大规模的政治团体中如何能进行选举。实际上，这种活动表示，有选举权的国家公民分为政治上积极的和政治上消极的两类。因为这种差别建立在自觉自愿的基础上，所以诸如选举义务、“职业等级”代表之类的措施，或在实际上反对这种状况、反对职业政治家统治的建议，都不能消灭这种差别　领袖与追随者是竞选的积极分子，是任何政党的活动分子。这里说的竞选，指追随者投领袖的票，并通过追随者使消极选民投领袖的票。不过，每个政党的结构不同，中世纪城邦的政党，例如教皇党和帝党，完全是由个人追随者组成的党。教皇党的章程是：没收贵族——这里原指那些过骑士生活或有采邑资格的家庭——的财产、剥夺他们的官职和选举权，建立跨区的党委会和严格的军事性组织，奖励告密者。看一下这个章程，就会使人联想到布尔什维克主义、它的苏维埃、它的严格筛选过的军事与——主要是在俄国——间谍组织、它如何解除“资产阶级”的武装并剥夺其政治权利（这里的资产阶级指企业主、商人、食利者、神职人员、王室后代、警探）并想起它的财产充公政策。如果作进一步的类化，就会发现两者有惊人的相似之处：教皇党的军事组织是一支以户口本为根据的骑士军队，贵族几乎占据了所有的地位；苏维埃则保留了，更确切地说是重新起用了高薪企业主、计件工资制、泰罗制[2]和军事纪律及车间纪律，并引入外资，一言以蔽之，不得不重新捡起一切被他们当做资产阶级的阶级产物斗争过的

---

① 美国工程师泰罗（F. W. Taylor，1856～1915）首创的一种工资制度，内容是：从车间中挑出最灵巧的工人，记录他们完成每一操作步骤的时间，据以规定生产规范和定额。主旨在于减少操作过程中浪费的时间和多余的动作。——译注

东西，以便使国家与经济重新运转起来。此外，苏维埃还起用旧沙俄的秘密间谍作为国家政权的主要工具。不过，我们现在不管这些暴力组织，与我们有关的是那些在选票市场上通过冷静“平和”的政党竞争夺取政权的职业政治家。

我们通常所说的政党，最初，例如在英国，曾经是贵族政体的简单追随者。当一个上层贵族由于某种原因而改变党籍时，所有依附他的人也都跟着跳党。直到“改革法案”时期[①]，大贵族家族，特别是王室，仍然把持着大部分选区的任免大权。与这类贵族党相近的是绅士党，随着市民阶层的权力上升，这类政党也在各地出现。受西方典型知识分子阶层思想指导的“有教养有财产的人”分化到他们所领导的各种政党中，其原因部分是本阶级利益方面的，部分是家庭传统方面的，还有一部分则纯粹是意识形态方面的。神职人员、教师、大学教授、律师、医生、药剂师、有钱的农场主、制造商——在英国则是整个自诩为绅士的阶层——最先组织起临时团体，甚至地方政治俱乐部；在动荡年代，小资产阶级出来表现自己；无产阶级如果有领袖的话，也会站出来，不过这些领袖通常并不来自无产阶级本身。在这个阶段，还根本没有作为全国性的持久团体的跨区党。团结工作全靠议员们来做；地方绅士则对于候选人的提出十分重要。纲领部分来自候选人的竞选号召，部分遵循绅士会议和议会党团决议。俱乐部的领导，在大多数没有俱乐部的地方则是完全不拘形式的政治活动，作为临

① 1831年、1832年“改革法案”。——（原编者注）英国议会在历史上通过了3次“改革法案”，将选举权从贵族控制的小城镇扩大到人口密集的工业城镇。这里指的是第一次“改革法案”，1831年提出并由下院通过，1832年由上院通过。——译注

时工作，在正常年代是由少数始终关心这项工作的人当做副业或名誉事业来进行的；只有新闻工作者是领报酬的职业政治家，只有办报才是连续性的政治活动。除此之外，只有国会开会期了。国会议员和议会党团领袖当然知道，在希望采取某种政治行动时应当向哪里的绅士求援。但是，只有大城市里才有常设的政党机关，它们有适当的党费收人，定期会晤，召集公开大会听取代表们的汇报。政党只有在选举期才活跃起来。

国会议员关心的是达成跨区选举谅解的可能性以及全国广大阶层承认的统一纲领和在全国进行的统一的宣传鼓动的战斗力。这种关心成为政党日益紧密地团结起来的推动力。党的地方组织的网络已经张到中等城市，并通过“中介人”向全国扩张，议会党团的一名成员以中央党部领导人的身份同这些中介人保持着持久的联系。尽管如此，党的机关作为绅士团体的特点并没有改变。中央党部之外尚无受薪的官吏；领导地方支部的，无一例外全是“德高望重”的人，他们之所以这样做，也是为了受人敬重：他们是国会外的“绅士”，除了有朝一日坐在国会内的代表们的政治绅士阶层，就是他们在施展影响了。不过，由党出版的党内通讯也已越来越多地为报界和地方集会提供着精神食粮。定期缴纳的党费是必不可少的；一小部分供作中央的开销。不久之前，德国的党组织还处在这个阶段。在法国，第一阶段的某些内容，还完全处于支配地位：国会议员的联合极不稳定；国会以外，全国只有为数很少的地方绅士；在具体竞选活动中由候选人或他们的赞助人提出纲领，虽然有些地区也依据国会议员的决议和纲领。这种制度只是部分地被突破了。以政治为主要职业的人极少，基本上是当选的议员、中央的少数干部、新闻工作者，在法国还有那些有“政治职

务”或目前正在争取这种职务的角逐者。政治在形式上还是副业居主。“够当部长资格”的议员为数极少，竞选人中够上这种资格的也很少，这是因为他们的绅士性格。但是，直接关心政治活动的人，特别是有物质利害关系的人，却非常之多。因为政府各部制定一切措施，特别是对人事问题的一切决定时，都考虑到一个问题，那就是它们对竞选机会的影响。人们试图通过本区议员的斡旋来实现各种愿望。不论好坏，部长都必须倾听这位代表的话，如果他站在部长一边、属于多数——这也是每个部长求之不得的——那他就更受欢迎了。每一个具体的代表控制着本选区的官职任命权以及各种事务中的各种任命权，为了能连选连任，也保持着与地方绅士的联系。

绅士阶层，特别是议员们统治下的这种田园诗般的状态与最现代的政党组织形式成为鲜明的对照。后者是民主、群众选举权、宣传群众和组织群众的必要性、领导的高度统一与严明的纪律的发展等的产物。绅士统治与议员的操纵都告终了。国会外面的“主业”政治家开始从事政治活动。他们或者以“企业家”的身份出现——美国的党魁和英国的“竞选代理人”便是这样行事的——或者是领固定薪水的官员。形式上正在出现广泛的民主化。议会党团不再制定权威性的纲领，地方绅士不再提候选人。取而代之的是：组织起来的党员大会选举候选人，派代表参加更高一级的党的会议，从基层到全国的党的大会可能有好几级。不过，事实上权力自然还是掌握在那些持续领导党内工作的人手里，或者掌握在那些控制着政党活动的财权和人事权的人手里——例如强大的政治利益俱乐部（坦曼尼

协会)[1]的赞助人和领导人手里。最重要的是，这整个人事机构——在盎格鲁萨克逊国家形象地被称之为“机器”——更确切地说，是那些领导这个机构的人，能够向国会议员们挑战，并在相当大的程度上将自己的意志强加给他们。这对于选择党的领导尤其重要。领袖就是机器追随的那个人，他也能凌驾于国会之上。换言之，这类机器的出现意味着公民投票式民主的到来。

党的追随者，特别是党务人员和在党的企业家，当然盼望领袖的胜利会给他们带来个人的报偿：官职或别的好处。所指望的是领袖，而不是，或者不仅仅是个别国会议员，这是最要紧的。他们所期待的主要是：领袖人格所产生的民意效力在党的竞选斗争中赢得选票和选民授权，以便取得政权并尽可能为追随者提供更多的机会让他们得到所希望的报偿。出自对自己信赖的人格的倾慕来为一个人工作，而不只是为一个由平庸之徒组成的党的纲领工作：——这是一切领袖的“卡里斯马”基础——，这种满足感在精神上是一种动力。

这种形式，在同追求自己影响的地方绅士和国会议员的持续的潜在斗争中，在极不相同的程度上受到了承认：最初在美国的资产阶级党内，后来在社会民主党内特别是德国社会民主党内。一旦没有了一个普遍承认的领袖，反击就会接踵而来，即使有这样一位领袖，也得向党内绅士的虚荣和欲求做出各种妥协。然而，机器也可以处于掌握着日常工作的党务人员的控制之下。有些社会民主党人认为，他们的党已经受到这种“科

[1] Tammany Hall，美国历史上操纵纽约市政的民主党执行委员会的俗称。最初是独立战争时期的爱国社团。19世纪末沦为腐败的城市政党政治的代名词。——译注

层化”的影响了。这些党务人员比较容易对深得民心的领袖人格心悦诚服：他们的物质与精神利益都和党的权力的作用有着密切联系，这种作用则有待领袖去发挥。这样一来，为领袖工作本身就能使人得到较多的精神满足。在那些党务人员和绅士都能左右党的地方——这是资产阶级政党中常见的情形——领袖的出现要困难得多。因为这些绅士正是靠他们占据的主席团或什么委员会中的小小的位置来从精神上“过自己的日子”的。对民众领袖这种“新人”的忌妒，对自己在从事政党政治方面所占的“经验”优势的自信——这在实际上有时也十分重要——，对旧日党的传统会遭到破坏这种意识形态上的担忧，这一切决定着他们的行动。在党内，他们获得了一切守旧因素的支持。尤其是农村的选民，不过也有小资产阶级选民，他们只认那些早已熟悉的绅士的名字，而不相信他们不熟悉的人，目的当然是，一旦这位绅士得势，便更加坚定不移地依附他。下面我们看几个这两种结构斗争的主要例子，特别是奥斯特洛戈尔斯基[①]所描述的公民投票形式的兴盛。

首先是英国：那里的党组织直到1868年还几乎是一个清一色的绅士组织。例如托利党在农村就依靠圣公会牧师，此外，还常常依靠教书先生，尤其要依靠郡内大地主；辉格党则往往依靠诸如持不同政见的传道人（在有这些人的地方）、兼营驿站的车马店店主、铁匠、裁缝、制绳匠之类的手工业者，这类人之所以能产生政治影响，是因为人家爱找他们聊天。在城里，各政党的分歧一部分来自经济观点，一部分来自宗教观

① M. Ostrogorsky（1854－1919），俄国政治学家。政党组织比较研究的创始人，通过对美国和英国的考察，对两国的政党制度进行了比较和分析。——译注

点，一部分则直接来自家庭中传统的政党观点，不过，绅士总是政治活动的支柱。在他们上面是国会和政党以及内阁和“领袖”，这个人或是部长会议主席，或是反对党主席。领袖身边有党组织最重要的职业政治人物：组织秘书（“执鞭人”）。他手里有官职任命权；求官者都得找他，他再和各选区的代表们磋商。通过在地方上招募代理人，各选区开始慢慢地发展起一个职业政治家阶层，这种代理人最初是不要钱的，地位和我们的“中介人”差不多。此外，选区内又出现了一个新的资本主义企业家类型：“选举代理人”，这个类型不可避免地存在于英国保证选举纯洁的现代立法中。这一立法试图监督选举费用，反对金钱势力，它规定候选人有义务报告他在竞选中花了多少钱：因为竞选人除了喊嗓子，还得掏腰包——比咱们这里从前的情形有过之而无不及。选举代理人让竞选人给他一笔总数，他据此往往会做成一笔赚钱生意。在英国，出自要实现某种伟大的持续性政策这种迫切原因，无论在国会还是民间，在“领袖”与党绅之间的权力分配中，领袖总是占有十分重要的地位。不过，国会议员和党绅们也有相当可观的影响。

旧的党组织一半像乡绅们的农场，一半像职员和业主们的工厂。1868 年以后出现了“党务制”，先是在伯明翰的地方选举中，后来推广到全国。一位持不同政见的牧师和约瑟夫·张伯伦[1]一起建立了这种制度。这种制度兴起的原因是选举民主化。为了争取群众，必须建立起一个貌似民主的庞大的机器，在市内的每个区都设立一个选举团体，使机器不停地运转，一切都严格地科层化：受雇受薪的官吏不断增加，地方选举委员

---

1 J. Chamberlain（1836～1914），英国政治家，社会改革 ——译注

会很快组织起大约 10%的选民，选出有补选权的主要斡旋人作为执行党的政策的正式骨干。推动力量是地方势力，特别是那些关心社区政策的地方势力，他们也是财政资金的主要提供者，因为社区政策无论在哪里都是物质利益的最可靠的来源。新兴的机器不再由议会领导，很快便同迄今为止的掌权者，特别是组织秘书展开了斗争。新机器在地方上有利益关系的人的支持下取得了胜利，组织秘书只得服输并与之串通一气。结果是全部权力集中到少数人手里，最后集中到党内地位最高的那个人手里。因为在自由党内这个体制的形成是与格莱斯顿[1]的发迹联系在一起的。格莱斯顿“伟大的”民众鼓动力，群众对他的政策的道德内容、特别是对他本人的道德人格的坚信不移，这些就是新机器迅速战胜绅士们的原因。一种凯撒式公民投票的政治人物：竞选场上的独裁者，上场了。他很快就亮了相。1877 年党务会首次在大选中活动，战绩辉煌；迪斯累里[2]在自己的全盛时期垮台了。1886 年这个机器已经完全置于卡里斯马式个人的领导之下，当爱尔兰自治法案提出来时，全部机构从上到下没有一个人问一问：咱们实际上是站在格莱斯顿的立场上吗？而是简单地听信格莱斯顿的话，和他一致，并说：他怎么做，咱们就怎么跟，——完全抛弃了机构本来的创造者张伯伦。

这样一套机器需要一种相当庞大的人事机构。在英国，直接靠政党政治谋生的人大约有两千多。纯粹为了捞取地位或者

---

① W. E. Glasdstone（1809～1898）英国政治家，自由党领袖，当过 4 届首相。——译注

② B. Disraeli（1804～1881），英国政治家，保守党领袖，两度出任首相。——译注

因为有利害关系而参与政治活动的人，为数自然就更多了，尤其是地方上。除了经济的机会以外，对于那些有用的党务政治家，还存在着一种满足虚荣心的机会。当“治安官”，甚至当“下院议员”，是常人最大的抱负。受过良好的家庭教育的人，“绅士们”，能够实现这种志向。最吸引人的还是贵族头衔，对于巨金资助者来说，更是这样——党的财政约有50%来自这些无名的捐赠者。

这一整套体制产生了什么效果呢？今天，英国的议员中除一两个内阁成员（和几个孤僻的人）以外，通常都不过是纪律良好的投票动物。在咱们的帝国议会里，人们起码要在自己座位前面的写字台上处理几封私人信件，为表示他们在为国家福利效劳。在英国，连这种姿态都不必做；国会议员只需投票、不叛党就行了；组织秘书召之，他们即来；内阁或反对党领袖有令，他们即行。如果领袖是位强者，那么全部党务机器会毫无异议地由他控制在手中。凌驾于议会之上的是一位真正的公民投票的独裁者。他通过“机器”让群众追随他，议员们不过是追随他的领政治俸禄的人。

这种领袖是怎样挑选出来的呢？他首先应该具有什么样的能力？除了世上最重要的意志力以外，当然就属群众演说力这一项重要了。演说的方式随时代而变化，科布登[1]时代着重理智，格莱斯顿时代似乎擅长“让事实说话”的技巧，今天，为了运动群众，则加强了纯粹的情绪手段，救世军就曾这样做过。现存的状况大概可以称之为“建立在利用群众情绪基础上的专政”。——不过，英国国会里十分发达的委员会工作体制

---

① R Cobden(1804－1865)，英国政治家，国际自由贸易的倡导者。——译注

使每一位打算进入领导层的政治家有可能而且也必须参与委员会中的工作。近几十年中所有重要的内阁大臣都受过这样一段现实而有用的工作训练。有了作报告和公开批评那些指导的实践，这种训练就成了真正的挑选，它淘汰了单纯的民众鼓动家。

以上说的是英国的情形。那里的党务制比起美国的党组织来还仅仅是萌芽形式，美国的政党组织早就特别纯粹地体现出公民投票的原则。按照华盛顿的观念，他的美国应该是一个由“绅士们”来治理的国家。当时的绅士指的是地主或受过大学教育的人。最初也的确是这样、政党形成时，众议院议员要求当英国绅士统治时代那样的领导人物。党组织非常松散。这种情况一直持续到1824年。早在20年代以前，党的机器便在某些地区处于形成过程中了，这些地区也是最早开始近代发展的场所。但是直到安德鲁·杰克逊这位西部农民的候选人当选为总统[①]，旧传统才被推翻。1840年以后，重要的国会议员——卡尔霍恩[②]、韦伯斯特[③]——退出了政治生活，上层议员对党的领导便正式结束了，因为面对全国的政党机器，国会的权力几乎丧失殆尽。在美国，公民投票“机器”之所以出现得这样早，原因在于，在那里，而且仅仅在那里，行政首脑兼——这是至关重要的——任命官吏的首脑是一位公民投票选出的总统，由于“三权分立”原则，他在行使职权时几乎不受国会限制。食官位俸禄的人真正分到的赃物是总统选举胜利带来的工

① 1829～1837年。——原注

② J. C. Calhoun（1782～1850），美国政治家，历任众议员、陆军部长、副总统、参议员和国务卿。——译注

③ D. Webster（1782～1852），美国政治家，历任众议员、参议员、国务卿。——译注

资。安德鲁·杰克逊将“分赃制”[1]系统化为一种原则，由此可以得出教训。

分赃制——把联邦的所有官制奖励给获胜的候选人的追随者——今天对于政党结构有什么意义呢？全无定见的政党互相对峙，它们是纯粹的猎官者组织，根据获得选票的机会在选举斗争中随时改变自己的纲领——改变的辐度是任何类似的行为都无法与之相比的。这些党本来就完全是为了对决定官吏任命至关重要的竞选斗争而配备起来的：竞选联邦总统和各州州长。纲领和候选人在党的“全国代表大会”上确定，用不着国会议员们来干预：——党代会的代表由各地的代表大会形式上非常民主地产生，代表会议的席位又来自“预选会”，即党的基层选举人大会。预选会上选出的代表就已经被称为“国家元首候选人”：各党内部围绕“提名”问题展开了最激烈的斗争。总统手里至少有 30 万至 40 万个官吏任命，他必须和各州参议员协商才可任命这些人。参议员因此是有权力的政治家。相形之下，众议院在政治上权力甚微，因为它被剥夺了官吏任命权，部长们是总统的真正助手，而总统是由人民批准的，独立于任何人，包括国会，因此部长们可以不管众议院信任与否来行使自己的职权：这是三权分立的一个后果。

建立在这种基础上的分赃制在美国从技术上说是可行的，因为在美国文化的年轻时期，纯粹的外行管理是可以忍受的。30 到 40 万这号党员除了有功于他们的党以外别无长物，这种

---

① 语出 1832 年纽约州议员 W. L. 马西的演讲：“对敌人的分赃乃属于胜利者。”分赃制是美国政治中的一种流行现象，大选获胜的政党通过任命公职来答谢竞选的支持者，任命的标准主要看忠诚程度，而不是才干。——译注

状况当然不可能不造成严重的弊害：无以复加的腐败和浪费只有这样一个尚有无限经济机会的国家才能承受得起。

随着这种直接诉诸民意的政党机器系统的出现，有一种人粉墨登场了："党魁"。何为党魁？这是一种政治性的资本主义企业主，他估计自己的得失风险来经营选票。他可以作为律师，或者酒店老板，或者类似企业的所有者，或者作为放债人来发展第一批关系。由此继续放钱，直到他能"操纵"一定数量的选票为止。到了这一步，他便开始与邻近的党魁建立起联系，通过自己的热情、机巧特别是审慎引起同道先辈们的注意，并由此爬上去。党魁对于党的组织是不可或缺的。组织集中在他的手里。绝大部分钱是他提供的。他从哪里弄来钱？一部分是来自党费，大部分来自那些通过他及其政党当了官的人纳的税，再就是贿赂和小费。谁要想触犯刑律而不受处罚，就必须得到党魁的宽大，并要为这种宽大破费。不然的话他马上就会不好受。但仅靠这些还不够经营的资本，党魁还必须直接接受大施主的钱。这些财主不会把为了选举目的而捐的钱交给领工资的党务人员或任何公开管账的人。党魁凭着他在金钱事务上的聪明小心，当然就成了那些资助选举的资本主义集团要求的人了。地地道道的党魁是一个绝对清醒的人。他不求社会荣誉；在"上流社会"里，"职业运动员"是受人鄙视的。他只追求权力，作为金钱之源的权力，但也为了权力本身。他暗中工作，这是他与英国的领袖相反的地方。人们听不到他公开演讲；他只诱导演讲人应该有目的地说些什么，他自己却保持沉默。除了联邦参议院的参议员以外，他通常不接受官职。因为根据宪法参议员有权参与官吏的任命。重要的党魁往往亲自出任这一职务。官职的分派主要看对党的贡献，但也有看出价

面拍板的，具体的官职有一定的价码：这种卖官鬻爵的制度早在17、18世纪就在包括教廷在内的君主国家中存在了。

党魁没有固定的政治“准则”，他全无定见，只知道怎么能弄到选票，缺少教养的党魁并不罕见。但这种人的私生活却无懈可击，过日子一本正经。只是在政治伦理方面，他很自然地使自己适应既有的政治行动的平均伦理，就像我们中间的许多人在囤积时期在经济伦理方面的作为一样。作为“职业运动员”，作为职业政治家而受到社会轻视，他并不介意。他本人不担任联邦要职也不想担任，这有一个好处：如果党魁指望那些非党的知识分子，也就是社会名流们在竞选中有更大的吸引力的话，也往往抬出他们当候选人，而不像咱们，总是让那些老党绅当候选人。这种无一定之规的党的结构及其受社会蔑视的当家人反而能把能干的人送上总统宝座，在咱们这里，这样的人从来没有升得这么高过。自然，党魁们也反对那些会危及他们的金钱与政权根基的人。不过，在争取选民好感的竞争中，党魁们也不得不接受少数被誉为与腐化作斗争的人当候选人。

这是一种高度资本主义化的、自上而下严密地组织起来的政党活动。它的支持者也是非常严密的、类似教团方式组织起来的坦曼尼协会似的俱乐部。这类俱乐部只追求通过政治性的控制，特别是控制地方行政——这也是最重要的榨取目标——来获取利润。党的生活有这样的结构，很可能由于合众国作为一个“新国家”有高度的民主。这种联系如今注定了这种体制正在缓慢地消亡，美国已经不能只由外行来统治了。15年前，如果你问美国工人，为什么他们要让他们自己看不起的政治家来统治自己，答案是：“我们宁愿让我们往他们脸上唾唾沫的

人来当官，而不要一个你们那里那样的官僚层来往我们脸上唾唾沫。”这是旧的美国“民主”的立场，社会主义者当时所想的已经全然不同了。这种状况再也无法忍受了。外行统治不行了，公务人员改革造成了越来越多的能领退休金的终身职位，受过大学教育的官吏取得了职位，他们在清廉、能干方面并不亚于我们的官吏。大约有 10 万个职位现在已不再是选举循环中的分赃对象，而是与文凭挂钩、能领退休金的职位。这将使分赃制逐渐销声匿迹，党的领导方式也会有所改变，不过我们还不知道：怎样变？

在德国，政治活动的最重要的条件迄今基本上有下面几条。一是国会无权。后果是，没有一个有领袖资格的人愿意长期留在国会。即使有人愿意进入国会，他在那儿又能干什么呢？如果有个办公位子空着，你可以对当事的行政长官说：我的选区里有一个很能干的人，可能合适，用他吧！长官于是欣然同意。但这就是一个德国议员为了满足他的权力欲——如果他有这种权力欲的话——所能做的一切。第二个因素——这个因素规定着第一个因素——：在德国、受过训练的专业官吏的重要性。这方面，我们在世上无与伦比。这种重要性带来的后果是，专业官吏不仅要求专业官吏职位，而且还要求部长职位。在巴伐利亚州议会几年前讨论议会化时，有一种说法：如果让国会议员进入政府各部，有才能的人就不会再当官了。此外，官吏行政还系统地逃避了像英国的委员会磋商式的监督方式——只有少数例外——国会根本无力从议员中培养出真正能干的行政首脑。

第三个因素是，咱们德国有有政治信念的党，这些党至少从主观上相信，它们的党员都有“世界观”，这和美国成为鲜

明的对照。德国有两个最重要的党，一个是中央党，另一个是社会民主党，它们天生就是少数党，而且这也是它们的愿望。帝国的中央党上层从不讳言，他们之所以反对议会制，是由于他们怕沦为少数，从而更难向政府施加压力，以便给猎官者找到位子，社会民主党原则上是少数党，并且是议会化的障碍，因为他们不愿意让现存的资产阶级政治制度玷污自己。两党都置身于议会制之外，这个事实使这种制度成为不可能。

德国的职业政治家又能有何作为呢？他们没有权力，没有责任，只能扮演下属角色，因此十足的职业本能开始萌动。在这个靠卑微的地位谋生的绅士层中，任何非我族类都不可能爬上去。我可以从每个党中举出许多名字来，当然社会民主党不在内，每一个名字都意味着一场政治生涯中的悲剧，因为当事人具备领袖素质，正是为了这个，绅士们容不得他。我们所有的党都走过这条发展为绅士派的路。例如倍倍尔，虽然才智平庸，但从气质和人品的廉正来看，还是一位领袖，他是一位殉道者，在群众眼中，他从未失信于他们，这一事实使他得到了他们的绝对支持，社会民主党内没有出现过真正能与他抗衡的势力。他死后这一切也就告终了，官吏统治开始了。工会干部、党的书记和新闻工作者地位升高了，官瘾控制着党，一批相当体面的官吏，与别的国家相比，特别是与美国那些受贿的工会干部相比，他们体面得出奇，然而，以前谈到的官吏统治的后果也带到党内来了。

资产阶级的党从 80 年代起已经完全变成绅士派了。各党为了宣传的目的偶尔也必须吸收党外知识分子，以便可以说："我们有某人与某人。"但它们尽量避免让这些人参加选举，只有在无法避免，当事人又坚持非参加不可时，他们才能成为候

选人。

议会中也笼罩着同样的精神。我们的议会党团过去和现在都是团伙。在帝国议会的全体会议上发表的每一篇演说，事先都经过党内彻底审查。人们从这些闻所未闻的空洞无聊的演说中可以发现这一点。谁被指定为发言人，才能发言。这同英法两国的惯例成为难以想象的尖锐对比，当然法国有它自己完全不同的道理。

如今，由于这场人们习惯地称之为革命的大崩溃，也许已经开始了一次变迁。也许——就是说，不肯定。首先，各种新式政党机构的萌芽开始出现。头一种是业余爱好者机构，往往由各大学的学生出面，他们对一位他们认为有领袖素质的人说：我们来替您做必要的工作，您就说吧！第二种是商人式的机构。是这么回事：人们找到他们认为有领袖素质的人，表示愿意按每张选票的固定价钱来为他拉票。——要是各位真心诚意地问我，从单纯技术与政治的观点来看，这两种机构中哪一种比较可靠，那么，我相信我会选择后者。但两者都是很快出现的气泡，旋即又消失了。现存的机构经历过改组，但仍继续工作。那些现象不过是一种征兆，预示如果有领袖，那些新机构也许有可能被起用。然而比例代表制的技术性特点就已经排除了它们成功的可能性。只出现过一两个街头专政者，很快就又垮掉了。不过只有街头专政者的追随者有严明的组织纪律：这正是凋零的少数的力量之所在。

我们假定情况变了，这就必须根据以前所说的来澄清：由公民投票选出的领袖来领导党，决定了其追随者会“失去灵魂”，也许可以说，他们会从精神上无产阶级化。为了成为对领袖有用的工具，他们必须盲目地服从，做美国式的机器，不

为绅士的虚荣心和个人观点上的自负所干扰。林肯之所以能当选，正是由于党组织有这种特点。格莱斯顿之所以能当选，也是由于党务会有这种特点，这在前面已经说过了。这正是为了受领袖领导必须付出的代价。只有一种选择：带“机器”的领袖民主，或者是没有领袖的民主，就是说，没有使命感、没有使人成为领袖的内在的卡里斯马素质的“职业政治家”的统治。这就是党内反对派惯称的所谓的“帮派统治”。目前在我们德国只有后一种。将来，由于联邦参议院有可能恢复，势必会对帝国国会及其作为挑选领袖的场所的重要性有所限制，至少国内情况会变得有利。此外，比例选举法也会产生同样的效果。就目前的形式而言，比例选举法是无领袖民主政体的一种典型现象，这不仅由于它有利于绅士们就提名讨价还价，而且由于它使利益团体将来有可能迫使别人将他们的人列入官吏名单，由此创立一种没有真正的领袖存身之地的非政治性议会。只有通过公民投票而不是由国会选出来的德国总统才能满足人们对领袖的需要。只有当在准备认真地同腐败现象做斗争的大城镇，例如美国各地，民选的市长有权独立地安排自己的办公机构时，领袖才能在考验工作的基础上出现，并被挑选出来。这需要一个前提，就是有一个与这种选举相应的党组织。不过鉴于所有的党，尤其是社会民主党，对领袖都怀着一种小资产阶级的敌意，未来党的组织方式以及所有这些机会，都还很渺茫。

因此，今天还无法判断，作为职业的政治活动应当如何从外部组织，尤其无法估计，通过什么途径才能给有政治才干的人提供机会，使他们能得到心满意足的政治任务。对于那种由于财产状况而不得不靠政治来谋生的人，大至有这样几种选

择：以新闻工作或党务工作为捷径，或者考虑担任工会、商会、农会、手工业协会、劳工委员会、雇主联合会等等组织的代表；或者在城镇管理部门找一个合适的职位。关于政治工作的外表印象，我们只能说一点，就是，党务人员和新闻工作者都有一种“丧失社会地位”的污点。“雇佣笔杆子”、“雇佣说客”之类的字眼尽管很不常用，不幸的是，记者和党务人员的耳朵根却快要磨出茧子来了；谁要是心灵上不能自卫，也不能给自己以正确的答案，那他还是离这种营生远点好，不管怎么说，这是一条充满诱惑又时时令人失望的道路。

那么，政治又能给人带来何种内心的愉快呢？一个献身政治的人应该具有什么样的个人前提呢？

政治首先保证你有权力感。即使身居微职，职业政治家也能意识到，他在影响人，在参与支配人的权力。特别是有一种把握着重大历史事件的神经末梢的感觉，这样一些感觉使他从日常生活中超脱出来。但问题在于，靠什么样的素质他才能不辜负（不管在具体条件下多么有限的）权力，确实负起肩上的责任？我们现在涉及伦理问题了，因为，为了能操纵历史的舵盘，应该成为一个什么样的人，这是一个伦理问题。

可以说，有 3 种素质对于政治家特别重要，热情—责任感—判断力。实事求是地说，热情就是献身于一项事业，不成功，便成仁。这不是我的亡友格奥尔格·齐美尔习惯地称作“无实之华”的那种心态。“无实之华”是某一类知识分子，特别是俄国知识分子（当然不是他们中的一切人）的特色，在今天这场用“革命”这个骄傲的名称粉饰起来的狂欢节中，它在我们的知识分子中也起了一种重大的作用：一种没有任何实际责任感而喜欢做智力游戏的人的空中楼阁式的“浪漫”。因为，

只有热情，心再诚也无济于事。热情，如果不为“事业”服务，不把对这项事业的责任当作重要的行动指南，是造就不了政治家的。为此需要判断力，这是政治家十分重要的心理素质。判断力，就是沉静地面对现实的能力，也就是对事对人的距离。单纯就此而言，“没有距离”是一切政治家的不赦之罪之一，也是把我们的下一代知识分子惯成无用之辈的弊端之一。问题正是：怎样才能迫使炽烈的热情和冷静的判断力融合在同一个人身上？政治用的是头脑，而不是人体的其他部位。但是，献身于政治，只能出自热情，并靠热情来支持，当然，这种政治不应是轻佻的智力游戏，而应是真正的人类行动。强烈的克制，是热情的政治家的特点，也是他同那种华而不实的政治半瓶醋们的区别。只有通过养成保持距离——包括这个词的各种含义——才能做到严于克己。政治“人格”之“强”，最最重要的是指具备这些素质。

因而，政治家必须时时刻刻同自己本身的浅薄和过于人情味的敌人作斗争，这就是庸俗不堪的虚荣心——一切实事求是的献身精神和距离的死敌，在这种情况下也就是与自己的距离。

虚荣心是一种十分流行的特点，大概没有一个人完全摆脱了它。在学术界和知识界，它是一种职业病。不过对于学者来说，不管虚荣心表现得多么讨厌，总还不是十分有害，就是说，通常并不干扰学术活动。对于政治家来说可就完全不一样了。他把追求权力作为不可避免的工作手段。“权力欲”——这是常见的说法——因而实际上属于他的正常素质。如果追求权力不是为“事业”服务，而是不务实事，成了纯粹个人自我陶醉的对象，那么他就开始对自己职业的神圣精神犯罪了。在

政治领域中，归根结蒂只有两大不赦之罪：不务实事和不负责任，两者往往一致，但也不总是这样。虚荣心就是要求尽量出风头，它使政治家不能自拔地陷入蛊惑：犯其中一桩罪或两桩都犯。当民众领袖被迫考虑“效果”时，就更糟糕了。正因为如此，他始终处于危险之中：又想变成演员，又想轻而易举地为他的所作所为的后果承担责任，只关心他给人的印象如何。不务实事使他越来越追求权力的金碧辉煌的外表，而不是真正的权力，不负责任则表现为：只是为了权力本身而享受权力，而没有实质性的目标。尽管，更确切地说：正因为权力是不可避免的手段，而权力追求是一切政治的动力，所以，对政治力量所作的最坏的歪曲莫过于靠权力瓦釜雷鸣，虚荣心大作，陶醉在权力感中，简言之，对权力的形形色色的谟拜。我们这里也有对赤裸裸的“权力政治家”的狂热崇拜，试图神化他。也许他能发挥巨大作用，可实际上一事无成，一钱不值。批评“权力政治”的人完全正确。从“权力政治”的典型骨干们精神上一下子崩溃这一点，我们可以看出，在这种爱卖弄的空架子背后隐藏着何种内在的弱点和无能。这种空架子是对人类行动的意义表现得极为可怜、极为浅薄的自命不凡的产物。事实上，任何行动，特别是政治行动都有悲剧的成分，那种自命不凡的空架子对这一点却毫无认识。

政治行动的最终结果往往，但不全是规律，和本来的意图不协调，有时甚至截然相悖，这完全是事实，而且是全部历史的一个基本事实，不过我们今天不想进一步证实。正因为如此，如果说行动应当有精神支柱的话，那么“为某项事业服务”这样的思想是丝毫也少不得的。政治家为之追求权力、运用权力的事业该是什么样子，这是信仰问题。他可以为民族的

或人类的、社会与伦理的或文化的、精神生活的或宗教的目的服务；他可以由对“进步”——不管什么样的“进步”——的强烈信念武装起来，也可以冷漠地拒绝这类信念；他可以要求为某种“理念”服务，也可以原则上否定这种要求而为日常生活的具体目标服务，——不管是什么，总要有一种信念。不然的话，那种尘世虚妄、逝者如斯的命运实际上——这是完全正确的——也会降临到那些虚有其表的政治成就上面。

说到这里，我们已经涉及今晚要讨论的最后一个问题：以政治为事业的伦理。政治本身——不管其目的如何——能使何种职业在人生合乎道德的总体安排中得到满足？换句话说，何处是政治得以栖身的道义场所？当然，最终必须在互相冲突的深刻的世界观中进行选择。最近又重新对这个问题展开了讨论，在我看来讨论的方式相当错乱。让我们果敢地面对这个问题吧！

不过，我们首先要把问题从浅薄无知的歪曲中解放出来。伦理，最初可能扮演一种糟糕透顶的角色。让我们举几个例子。诸位很难找到这样的男人，当他的爱情从一个女人转到另一个女人身上时，会没有一种感到要把自己的作法正当化的需要。他会对自己说：她不值得我爱，或者她使我失望了，或者摆出诸如此类的理由。他不爱她了；妇人必须承受这种直截了当的命运。而他还要为自己编造“正当”的理由，把不幸和不义全加在她身上。这实在太不侠义了。情场上的胜者都爱玩这种把戏：情敌一定不如自己，否则他不会输掉。任何一场战争胜利后，胜者如果以有失身份的刚愎声称：我胜利了，因为我是正义的，这并不奇怪，也很自然。或者，当一个人由于恐惧战争而从精神上崩溃时，他不直截说：这太残酷了，而是觉得

需要为自己的厌战情绪辩护。他这样表达自己的感觉：因为我必须为一项不道德的事业战斗，所以我受不了。战败者也会这样为自己辩护。与其像老娘们儿那样在打完仗后找“祸首”，——造成战争的毕竟是社会结构——倒不如像条男子汉，吞下苦水，对敌人说：“我们打输了，——你们赢了。这已经过去了。现在让我来谈应该做什么结论吧！这要符合战争所争的实质性利益，还要——这是大事——考虑对未来的责任，这主要是胜者的事。”任何别的作法都会丧失尊严，造成恶果。一个民族可以原谅对他们利益的伤害，但不能原谅对他们荣誉的伤害，尤其不能原谅用教士的优越感来伤害他们的荣誉。任何一份在几十年后公布于世的文件都会再度激起不体面的叱闹、仇恨和愤怒，而不是至少从道义上埋葬战争及其结局。这只能借助务实精神、风度特别是尊严来实现。却永远不会借助“伦理”来实现，这种伦理实际上意味着双方都失掉尊严。伦理并不关心政治家的事：未来和对未来的责任，而是追求过去的罪责，这个问题在政治上毫无结果，因为不能做出结论。如果说有罪责的话，那么，这样追罪责本身就是罪责。这样做会忽视实质利益对全部问题不可避免的歪曲：胜者关心的是索要最大的好处——道义的和物质的；败者则希图通过认罪捞到好处；如果有什么可以称之为“卑鄙”的事情的话，这就是，这就是利用“伦理”作为“正义”的手段的结果。

那么，伦理与政治之间的真实关系究竟如何呢？真的像人们有时说的那样，它们毫不相干吗？或者相反，“同一种”伦理既适合政治行动，也适合别的行动？人们有时认为，在这两种说法之间只能有一种选择：或者这个对，或者那个对。但是，世上真能有一种对于爱情关系和商业关系、家庭关系和公

职关系内容完全相同的伦理吗？能对妻子，卖菜婆、儿子、竞争对手、朋友和被告都一视同仁吗？政治是用暴力支持的权力这种特殊手段来工作的，难道这一事实对于向政治提出的伦理要求没有特殊意义吗？难道我们看不见，布尔什维克主义和斯巴达克团的思想家正是因为使用了政治的这种手段，才取得了和任何军事独裁者同样的结果吗？工人士兵委员会的统治同旧政体的任何一个掌权者的统治的区别，除了权力所有者的人事安排和外行统治外，还有什么呢？主观上想象的新伦理本身的多数代表们又靠什么同被他们批评的对手们甚至任何别的民众领袖论战呢？有人会说，靠高尚的意图！妙极了！但这里说的是手段，而他们所攻击的对手们主观上也诚心诚意地认为自己的最终意图是高尚的。“凡动刀的，必死在刀下。”[①]斗争在哪里都是斗争。那么，登山宝训的道德呢？登山宝训被认为是福音的绝对伦理，讨论登山宝训是一件比今天喜欢引用这些戒律的人所想象的更为严肃的事。和登山宝训是不能开玩笑的。说科学中的因果性不是出租马车，可以招之即来，随意上下，这也适用于登山宝训。如果它不应当是陈词滥调的话，那么，它的真义在于：要么全有，要么全无。例如那位富家少年：“他忧伤地走了，因为他有许多家产。”[②]福音的诫命是无条件的，非常清楚：把你有的全都无条件地舍出。政治家要说：只要不是针对所有人的，那它就是毫无社会意义的过分要求。那么，税、捐、没收等便是对所有人都有效的强制和秩序。而伦理诫

① 《新约全书·马太福音》第26章。——译注
② 《新约全书·马太福音》第19章。——译注

命则根本不管这些，这就是它的本质。“连左脸也送过去！”无条件地转过去，不用问，为什么别人有权打这一掌。这是一种丧失尊严的伦理——对圣人除外。这就是说，必须在各方面都是圣人，至少有这种愿望，必须活得像耶稣、使徒、圣方济各那样，唯有如此，这种伦理才有意义，才是尊严的表现。否则不行。因为，如果出世的仁爱伦理的结论是：“勿用暴力抵抗恶行。”[①]——那么，对于政治家来说，这句话应该反过来才有用：你应当用暴力抵抗恶行，——否则，你要对它的得势负责。谁要按照福音的伦理行事，他就退出罢工——因为一切罢工都是强迫——参加黄色工会。不过，他尤其不谈“革命”。因为那种伦理绝不会教导人们：内战才是惟一正当的战争。遵循福音行事的和平主义者会拒绝拿起武器，或者把它扔掉。在德国，有人就曾建议把这种作法作为结束战争而且就此结束一切战争的伦理义务。政治家会说：要让战争在不长的时间内名誉扫地，惟一可靠的手段是缔结现状和约。这样一来，人民就会问：为什么要打仗？战争早该见鬼去，今天却做不到，因为对于胜者——至少他们中的一部分人——战争有利可图。要对此负责的是那种不让我们进行任何抵抗的态度。现在——衰竭期即将过去——名誉扫地的是和平，而不是战争：这是绝对伦理的后果。

最后：说实话的义务。对于绝对真理来说必须说实话，这是无条件的。于是得出了结论：把一切文件，特别是不利于本国的文件，公之于世，在单方面公布的基础上认罪，单方面地无条件地，不计后果地认罪。政治家则认为，这样做的结果非

① 同上，第5章。——译注

但不会彰扬真相，反而由于滥用文件挑起激情使真相更加隐晦；只有通过裁判作出的全面的有计划的查证，才能带来结果，任何别的作法都会对照此办理的民族造成几十年内无法挽回的后果。但是绝对伦理恰恰不问“后果”。

这就是问题的症结。我们必须明白，一切伦理性的行动都可以归于两种根本不同的、不可调和地对峙的原则：信念伦理和责任伦理。这不是说，信念伦理就是不负责任，责任伦理就是没有信念。当然不能这么说。不过，究竟是按信念伦理准则行事——用宗教语言来说，就是“基督徒做对了，成绩归功于上帝”。——还是按责任伦理原则行事：就是说，当事人对其行动的（近期）后果负责，两者有着天壤之别。您也可以对一个笃信信念伦理的工团主义者提出一套令人心服口服的意见：他的行为的后果会增加反革命的机会：加强对他本阶级的镇压、阻碍这个阶级上升，——这不会给他留下任何印象。如果源于纯洁的信念的行动造成了恶果，那么在他看来，责任不在行动者，而在这个世界，在于别人的愚昧——或者在于创造了这帮愚人的上帝的意志。责任伦理家则相反，考虑到人们的一般缺陷，正如费希特所说，他根本无权假定人们的善良和完美；他不认为可以把自己行动的后果——只要是可以预见的——转到他人身上。他会说：这些后果归于我的行动。信念伦理家感到应该负的责任是，让纯洁信念之火，例如抗议社会制度的不平等之火，燃烧不熄。从可能产生的后果来评价，他的行动全无理性，只能有也只会有楷模价值。这种行动的目的乃是不断地重新点燃心中之火。

不过，问题到此尚未结束。世上没有一种伦理回避这样一个事实：在许多情形下，“善”的目的与人们对道德上可疑的、

至少是危险的手段以及产生恶的副作用的可能性或机率的容忍分不开。世上没有一种伦理能够表明：什么时候在什么范围内伦理上善的目的把伦理上危险的手段和副作用神圣化了。

对于政治来说，决定性的手段是暴力。从伦理的角度来看，手段与目的之间的对立程度有多大，诸位可以从下面这个众所周知的事实中略见一斑：革命的社会主义者（齐默尔瓦尔德派）[1]早在战争期间就以坚持这样一个简洁的原则而著称："如果要我们选择，或是先打几年仗再革命，或是现在就停战而不要革命，那我们选择：再打几年仗！"如果追问："这场革命能带来什么？"每一个受过科学教育的社会主义者都会回答：谈不上向一种可以称为他心目中的社会主义的经济体制过渡，而恰恰是一种摆脱了封建因素和王朝遗孽的资本主义经济重新抬头。——为了这样不足道的成绩而宁愿"再打几年仗"！人们或许要说：即使有非常坚定的社会主义信念，也会抛弃那种要求这样的手段的目的。布尔什维克、斯巴达克团，一言以蔽之：任何形式的社会主义，都如此。从这个角度看，如果因为旧政体的"暴力政治家"们运用了同样的手段就从道义上唾弃他们，——不论对他们的目标的否定是多么有理——都可笑之极。

在用目的将手段神圣化这个问题上，看来连信念伦理也注定要失败。事实上它只有一种逻辑可能，那就是摈弃任何使用道德上危险手段的行动。这是从逻辑上说。在现实世界中我们

---

[1] 1915年9月，第二国际在瑞士齐默尔瓦尔德召开欧洲社会主义政党代表会议，讨论对付已经爆发的世界大战的策略。多数代表主张不惜任何代价，立即结束战争，以列宁为首的少数派则主张利用战争机会发动国内革命。——译注

不只一次发现，信念伦理家摇身一变，成了千禧年主义[1]的先知，刚才还侈谈“以爱报暴”的人，转眼之间大声疾呼使用暴力——最后的暴力，它会带来消除一切暴力的局面，——完全象我们的军官在每一次攻势之前对士兵们说的：这是最后一次，它将带来胜利与和平。信念伦理家受不了世界上伦理的非理性。他们是宇宙伦理的“理性主义者”。哪位读过陀思妥耶夫斯基的作品，当会记得对这个问题作过精辟剖析的大审讯那一幕[2]。不可能使信念伦理与责任伦理协调一致，或者发一纸伦理告示：何种目的应使何种手段神圣化，即便我们向这个原则让步，也绝对办不到。

我的同行 F. W. 弗尔斯特先生信念的纯洁性不容置疑，对他的人格我十分敬重，但他作为一个政治家，我却不敢恭维。在他的书里，他为了绕开这种困难，提出了一个简单的命题：善有善报，恶有恶报。这样一来，全部难题就不存在了。但是，在《奥义书》问世 2500 年以后居然能提出这样的命题，实在令人惊讶。不仅世界历史的全部过程，而且日常生活中的任何没有保留的试验都说明：恰恰相反！反面才是真的，这是世上任何宗教发展的基础。辩神论[3]的古老的难题正是这样一个问题：何以解释，一种被说成万能而又慈悲的力量却会造就这样一个充满无辜的苦难、不受惩罚的不义和无法补救的愚昧的非理性的世界？要么是这种力量不是万能的或不是慈悲的；

---

① 基督教神学末世论的一种学说，认为在世界末日到来之前，基督将直接为王统治 1000 年，圣徒们都将复活；随后是世界末日，恶人复活，接受审判。——译注

② 《卡拉马佐夫兄弟》第 5 卷第 5 章。——译注

③ 亦译“上帝正义论”“神义论”，为神辩解，以神为正义，设法调解正义至善的神与人世的邪恶和灾难的矛盾。——译注

要么就是完全不同的补偿与报应原则支配着人生，这些原则我们只能形而上学地解释，或者永远无法解释。这种世界非理性的经验正是任何宗教发展的推动力。印度的羯摩论[①]和波斯的二元论、原罪说、宿命论以及隐藏的神都是从这种经验发展而来的。就连古代的基督徒也清楚地知道：这个世界是由魔鬼们统治的，参与政治（就是以权力和暴力为手段）的人同恶势力达成了一项协议，所谓善有善报，恶有恶报，对这种人的行动来说，不是真的，而恰恰相反。谁要是看不到这一点，他实际上是一个政治上的稚童。

宗教伦理以不同的方式接受了这样一个事实：我们处在各自遵循不同规律的不同的生活秩序之中。希腊的多神论既供奉阿芙洛狄蒂[②]也供奉赫拉[③]，既供奉狄俄尼索斯，[④]也供奉阿婆罗[⑤]，也知道他们之间有不少争执。印度教的生活秩序把各种不同的职业作为各种不同的规则、法的对象，并按照种姓方式使它们永远彼此分开，按严格的等级次序排列，使生在某个等级中的人无法脱离这个等级，除非来世重生，并由此为他们在至高无上的宗教得救方面，安排了巨大的差距。这样，这种生活秩序就有可能按照职业内在的固有规律相应地建立起从僧侣、婆罗门到小偷、妓女的各个种姓的法，也有战争和政治的法。战争在整个生活秩序中的地位，诸位可以从薄伽梵歌中，

---

① 羯摩，梵文 Karma 的音译，亦译为“业”，佛教名词，指僧侣个人或僧团的各种身心活动。羯摩论认为，这种身心活动会导致各种相应的善恶报应。——译注

② 爱与美的女神。——译注

③ 婚姻家庭女神。——译注

④ 酒神、丰收神。——译注

⑤ 太阳神、主光明、青春、医药、音乐、诗歌。——译注

从黑天与阿周那的对话[1]中找到。“做你必须做的”，就是说，做武士阶层的法及其规则所要求的、为了达到战争的目的非做不可的“事情”：这不会妨碍这种信仰的宗教得教，反而有助于此。印度武士自古以来就坚信，他们战死后能进陀罗[2]的天堂，就像日耳曼人坚信能进瓦拉殿[3]一样。前者也会像后者鄙弃回荡着天使歌声的基督教天堂一样瞧不起涅槃[4]。伦理的这种专业化使印度伦理能够完全不受干扰地仅仅遵循政治的固有规律来不顾一切地来强化这门王室艺术。从不顾一切这个词儿的通俗意义上说，真正不顾一切的“马基雅弗利主义”[5]在印度文献中的典型代表是乔提利亚的《利论》[6]（成书在公元前很久，据说在旃陀罗笈多时期）；与此相比，马基雅弗利的《君主论》[7]实在是无害的。——在弗尔斯特教授接近的天主教伦理中，众所周知，福音劝告是具有道骨仙风的卡里斯马式天才们的特殊伦理。修道士不能流血和逐利，而虔敬的骑士和市民则一个可以流血，一个可以逐利。这种伦理虽然主张伦理分

---

① 薄伽梵歌，Bhagavatgita 的音译，意译“世尊歌”，印度教经典之一，叙述印度教大神毗湿奴的第 8 化身黑天对武士阿周那王子的说教，中心思想是：忠于神而不考虑个人得失。——译注

② 婆罗门教与印度教的战神。——译注

③ 北欧神话中战士的守护神欧丁的殿堂，据说战士死后灵魂到这里安息。——译注

④ 梵文 Nirvàna 的音译，意译“圆寂”，佛教的最高理想，原指熄灭生死轮回而后获得的一种精神境界，后亦作死亡的代名词。——译注

⑤ 这是一个带引号的名词，是反对意大利人的法国人制造出来的一个贬义词，泛指政治上尔虞我诈、背信弃义、口是心非、凶残、邪恶。同马基雅弗利的学说不是一回事。——译注

⑥ 旃陀罗笈多月护王的大臣乔提利亚在公元前 321～269 年间写的一部讨论政治、外交和经世之学的书。——译注

⑦ 马基雅弗利的代表作，也是近代政治学的奠基作。作者通过对历史上和当代君主政绩的得失分析，提出了治理好国家的条件：精良而可靠的军队、完备的法律和领导者的德性。但他提出，对于权力来说，道德并不总合乎理性，所以主张“以目的说明手段正当”。——译注

层并有机地插入了救世说，但是不如印度彻底，这无疑是基督教的信仰前提造成的。原罪对世界的败坏，使得把作为匡正罪恶和危害灵魂的异端的手段的暴力插进伦理相对容易了。登山宝训所提出的纯粹信念伦理的出世的要求以及以此为根据的作为绝对要求的宗教的自然法却保持了它们的革命化的暴力，几乎在任何社会动荡时期都带着异常强大的压力出现。它们尤其造就了激进的和平主义教派。在宾夕法尼亚有这样一个教派进行了一次试验，打算建立一个没有物质暴力的国家——但却是一场悲剧，当独立战争爆发时，贵格派[1]却不能拿起武器来参加这场代表着他们的理想的战争。一般的新教则与此相反，为国家辩护，说这种暴力手段，尤其是合法的专政国家，是神的恩赐。路德把对战争的责任从个人肩上卸下，转给了政府，除开信仰，个人在任何事情上服从政府都不会有罪。加尔文教派也原则上认识到了暴力是捍卫信仰的手段，认识到了，在伊斯兰教中一开始就是生活要素的宗教战争。——显而易见，提出政治伦理问题的绝不是从文艺复兴的英雄崇拜中诞生的近代无信仰心态。一切宗教都曾绞尽脑汁考虑这个问题，结果各不相同，——从上面说的看，也确实只能如此。人类团体掌握的合法暴力的专门手段决定了一切政治伦理问题的特殊性。

任何人不管为了何种目的同意采用这种手段——每个政治家都行此道——都必须听任它的特殊后果的摆布。那些信仰斗士，不论宗教的还是革命的，尤其如此。让我们鼓起勇气以今天为例吧！谁要想用暴力建立起人世的绝对正义，他为此必然

---

① 基督教新教教派之一，形成于17世纪中叶，主张信徒直接领受圣灵的教诲，反对一切宗教仪式，提倡和平主义，反对暴力、战争。——译注

需要追随者：人事“机构”。对这个机构，他得许愿：精神的和物质的奖偿，天上的或人间的报偿，否则人家不会干。精神的报偿指：在现代阶级斗争条件下报仇雪恨，主要是嫉妒心和伪道德的优越感得到满足，就是说达到了诽谤中伤敌人的目的。物质的报偿指：冒险、胜利、战利品、权力和俸禄。领袖的成功完全依靠他这个机构的运转。这样一来，他所依靠的是这个机构的动机，而不是他本人的动机。就是说，他的成功取决于，他是否能不断地给他的追随者，也就是他所需要的赤卫队、秘密警察、鼓动家等还愿。他在这种事业条件下所能达到的，并不取决于他自己，而是追随者行动的动机，而这些动机从伦理角度看大都俗不可耐。只要追随者中起码有一部分人真心实意信仰他的人格和事业，他就能控制全局，事实上世间恐怕永远不会有多数真心实意的追随者。这种信仰，不管主观上如何真诚，实际上在多数情况下不过是报复欲、权利欲、掠夺欲和俸禄欲在伦理上的“合法化”。在这一点上，我们不要自欺，因为唯物主义的历史解释同样不是一部随意上下的出租马车，不会遇到革命骨干就停车。重要的是，激动人心的革命过后是传统主义的平淡岁月，信仰英雄，尤其是信仰本身都消逝了，或者更实用点，变成了政治庸人与技人的传统空话的组成部分。这种发展恰恰在信仰斗争中完成得特别快，因为这种斗争往往是由真正的领袖——革命先知们来领导和启灵的。正如在任何领袖型机构中一样，在这里，空洞化与具体化、为了“纪律”而使思想无产阶级化也是成功的条件之一。信仰斗士的追随者变成了统治者，他们通常非常容易蜕变成十足的俸禄阶层。

谁要想从事政治，特别是从事职业政治，他就必须意识到

那些伦理上的悖谬，意识到他对自己在这种悖谬的压力下发生的变化所要负的责任。他在，让我再说一遍，与魔鬼的势力为伍，因为这种势力潜伏在任何暴力中，在出世的博爱和慈悲方面炉火纯青的大家，不论他们来自拿撒勒、阿西西还是印度的王宫[①]，都不曾利用政治手段：暴力，来布道。他们的王国"不属于这个世界"[②]，但他们过去和现在都在这个世界工作。普拉通·卡拉塔耶卡[③]和陀思妥耶夫笔下圣人式的人物，一直是他们最合适的造型。谁要探索如何使自己的灵魂解脱、他人的灵魂得救，他不会在政治这条道上探索，因为政治有全然不同的任务：只能用暴力来解决的任务。政治的守护神或者魔鬼，与仁爱之神以及教会塑造出来的基督教的上帝生活在一种精神的紧张关系中，这种紧张关系随时都可能爆炸，变成无法克服的冲突。即使在教会统治时期，人们也知道这个、当时，教会的禁令对于人及其灵魂得救来说，是一种巨大的力量，远远超过了康德式伦理判断的（用费希特的话来说）"冷冰冰的要求"，但是，当这种禁令一而再、再而三地降到佛罗伦萨时，市民们仍然与教皇国搏斗。关于这种情景，马基雅弗利曾在他的，如果我没有记错的话，《佛罗伦萨史》中有一段漂亮的文字，借他的一位英雄之口赞扬了这些把家乡的伟大看作高于自己灵魂得救的市民。

家乡或"祖国"今天并非在每个人心目中都有明确的价值。如果诸位用"社会主义的未来"或者"国际和平"来代替

---

① 分别指耶稣、圣方济各和释迦牟尼。——译注

② 《新约全书·约翰福音》第18章。——译注

③ 托尔斯泰《战争与和平》中的人物，俄国农民的典型，彻底的不抵抗主义者。——译注

家乡或祖国，那你就知道问题今天的样子了。因为这一切都要通过政治行动，即以暴力为手段，按责任伦理来行事，才能实现，所以它们必然危及灵魂的得救。但是，如果用信仰斗争中的信念伦理来追求这种目标，那么目标就会受到损失，在后代人心目中丧失信誉，因为没有对后果要负的责任。行动者没有意识到插进手来的魔鬼的力量。这些力量是强横的，为他的行动和灵魂造成后果，如果他看不到这些，便会束手就擒。“魔鬼，它老了。”这句诗的意思不是说的年龄：“要认识它，你们得变老。”[①]我从来不喜欢在辩论中输给出生证明上的日期；但是，一个人20岁，而我50多岁，这样一个单纯的事实也不会使我认为，这会是一件足以使我诚惶诚恐的成就。重要的不在于年龄。重要的是正视生活现实的义无反顾精神和承受现实并在精神上胜过现实的能力。

不错，政治要靠头脑来进行，但肯定不只靠头脑。在这一点上，信念伦理家完全正确。究竟应该作为信念伦理家，还是作为责任伦理家来行动，什么时候应当采用这种伦理，什么时候应当采用另一种，在这方面谁也不能给谁开方子。不过，有一点是可以说的：在现在这样一种，如诸位所见，并非“华而不实”的冲动——冲动毕竟而且根本不总是真正的热情——的年代里，信念伦理家一下子泛滥成灾，他们念念有词：“愚昧而卑俗的是世界，不是我，该对后果负责的不是我而是别人，是那些我为之服务并将清除其愚昧和卑俗的人。”在这种时刻，我坦率地说：我想先知道，支持这种信念伦理的是哪种精神重量级？我的印象是，我碰到的十中有九都是银样镴枪头，他们

① 歌德《浮士德》第二部第2幕第1场。——译注

没有该做什么的现实感，而是陶醉在浪漫主义的轰动之中。通情达理地说，我对这些东西没有兴趣，也丝毫不为之所动。真正令人无限感动的是，一个现实地、真诚地感到对后果的责任、按照责任伦理行事的成熟的人——不论年纪大小——，在任何关头都说："我再无旁顾，这就是我的立场。"[1]这才是真正的人性，使人为之动容。我们中间的任何人，只要他的心没有死去，都可能碰到这种情况。在这个意义上，信念伦理与责任伦理并不是绝对对立的，而是相辅相成的，它们合起来才能造就真正的人，即能够"接受召唤去从事政治"的人。

那么，尊敬的各位来宾，让我们10年之后再一次来讨论这个问题吧！遗憾的是，我不能不担心，如果那时，由于一系列的原因，反动时期早已降临，诸位中许多人，坦率地说，包括我自己，所祈望、憧憬的东西只有很少一点能得以实现，大概不至于一点都没有，但起码从外表上看是太少了，——这是非常可能的，我倒不至于万念俱灰，可是，知道这种可能性，的确也是一种精神负担。那时我很想见到诸位当中那些现在就以真正的"信念伦理家"自居、醉心于这场革命的人有什么内在的"变化"。假如事情竟如莎士比亚的第102首14行诗所言，那就太美了：

那时正是阳春，我们的爱情嫩绿，
我日日引吭，呕歌这柔情蜜意，
夜莺在夏日的花丛中也是这样婉转恰啼——

---

① 这是马丁·路德1521年4月18日在沃尔姆斯城答辩时作为结尾的名言。——译注

到了成熟的日子，就悄然无息。

可事情并非如此。不管表面上哪一派获胜，我们眼前都不是夏日的花丛，而首先是一片冰封、暗无天日的极夜。因为：如果那里一无所有，那就不仅那里的皇帝，就连无产者也丧失了权利。长夜漫漫，待到天渐亮时，那些今天似乎拥有明媚春光的人，活下来的尚能有几？诸位的精神将发生何种变化？愤世疾俗还是俗不可耐？麻木地接受人生和职业还是神秘主义地遁世？遁世可不是希罕事，有的人确实有这种本事，更多的人倒是为了追时髦，这就讨厌了。无论哪一种情况，我的结论都是：这些人不能胜任自己做的事情，不能正视真正的世界和日常生活；客观地、实事求是地说，他们的灵魂深处并没有接受政治的召唤，虽然他们自信有这么回事。他们本该朴实无华地悉心浇灌博爱之树，兢兢业业地做好日常工作。

政治意味着兼用热情和判断力坚毅地钻透硬木。如果没有反复地在人间追求不可能的东西，那么，可能的东西也实现不了，这是一句至理名言，全部历史的经验证明了它的正确。但是，能这样做的人，只能是领袖，而且还只能是平常所说的英雄。那些二者皆非的人，也只能以铁石心肠准备面临一切希望的破灭。现在就得这样做，不然的话，他们连今天可能的事也做不到。一个人，当这个世界，从他的立场来看，对于他所要奉献给它的一切表现得愚不可及、俗不可耐时，并不万念俱灰，而能正视这一切，说一声："尽管如此，我还要做！"谁能肯定做到这些，那才是以政治为"业"。

（王容芬　译）

帝国总统[①]

第一任帝国总统[②]已由国民议会选出。以后的帝国总统必须无条件地由人民直接选出。它的决定性理由如下：

1．因为联邦参议院，一如人们所命名的那样，一如人们所想造就的那样，无论如何会以任何一种形式纳入帝国宪法——政府权力和国家力量的把持者，即由各自由州的人民委任的诸州政府，对帝国意志的形成，尤其对帝国行政，会袖手旁观：由于这种认识是完全不切实际的——，所以设立一个毫无疑义地依赖全体人民意志的帝国领导，是绝对必要的。既然间接选举已经尽数废除，在这个正式的最高职位这里它还应当维持下去吗？它似乎有理由嘲弄民主原则而有利于议会的肮脏交易，并使帝国在其统一性方面威风扫地。

---

① 选自 Max Weber：GESAMMELTE POLITISCHE SCHRIFTEN 4．Auflage，J．C．B．MORE（PAUL SIEBECK）TÜBINGEN，1980。此文 1919 年 2 月 25 日首次发表于《柏林金融时报》，时值德国结束帝制，建立共和国，即魏玛共和国之际，社会民主党人艾伯特（Friedrich Ebert，1871～1925）于当年 2 月 11 日当选德国第一任总统。当年 7 月 31 日由国民通过并于 8 月 11 日由总统颁布的宪法，即魏玛宪法规定：总统任其七年，由公民直选产生。——编注

② Reichspräsident。——译注

2. 惟有一个背后有千百万张选票的总统才能够有权威去推行社会化[①]，盖缘凭借法律条文社会化确实什么也实现不了，相反凭借一个严格统一的行政管理它却什么都可以做成；社会化就是：行政管理。至于人们要把社会化当做必要的财政规则来推行，或者在社会民主党看来，把它当做经济改造来推行，则全然是无所谓的。确定未来经济制度，这不是帝国宪法的任务。宪法只需为行政管理所面临的各种任务造就自由的道路和可能性，也为前面提及的任务造就自由的道路和可能性。殷切希望社会民主党人不要从一套含糊其词的、小资产阶级的、假民主的观念出发，对这种必要性恝然置之。但愿他们考虑到，屡经讨论的群众“专政”亦需要一位“专政者”，一位群众自己选出来而信任的人；只要他握有他们的信任一天，他们就会服从他一天。一个合议的最高领导机构里，联邦的所有大州以及所有大党都渴望里面有其代表，或者一个议会选举出来的首脑，其或会被受法国总统那种痛苦的软弱无能；这两者在行政管理之中均不能够贯彻统一性，而无这种统一性，无论在何种基础上，我们经济的重建都是不可能的。人们应当预备，帝国总统试图触犯法律或实行独裁统治时总会看到“绞索和绞刑架”在其眼前。如有必要，人们应当将皇室成员排除在外，以免它假借全民投票而复辟。但是，人们应使帝国总统稳固地站立在自己的、民主的基础之上。

3. 惟有由人民来选举总统，才能给领导人选择，从而给政党新的组织形式提供机会和动因，这种选择和组织形式克服了迄今完全过时的门阀绅衿当道的体制。倘若这种体制继续存

① Sozialisierung：此词亦有公有化的意思。——译注

在，那么在政治上和经济上进步的民主就会在可见的将来告终。这次选举表明，老职业政治家处处成功地违背选民大众的心声，排斥深得他们信任的人物，而偏向过气的政客。其结果是，杰出的人才对一切政治根本不屑一顾。只有公民直选帝国最高执事才能为此打开一个出口。

4．比例选举法的作用又强化了这种需要。下次选举时，此次已初露端倪的现象就会出现：职业团体（房产主、士林、有薪者，以及种种“团体”）会迫使各个政党为了选票这个目的，将其（职业团体）的有薪书记列于候选名单之首。国会于是就成了社团，在其内部，那些国家政治对其乃系赫卡柏[①]的人物发挥领导作用，却依照经济得益者的“命令式”委托权宜行事：一个庸俗的国会——在任何意义上均不足以充任政治领导人的挑选场所。这一点必须在这里公开而坦白说出来。再考虑到如下情况，即联邦参议院的决议对首席部长（帝国总理）有相当大的约束，这就意谓国会本身的政治意义具有无可避免的局限，而这就无条件地要求一个以民主的人民意志为础石的抗衡力量。

5．各州独立主义呼唤帝国统一思想的舵手。我们不知道，纯粹区域性政党的发展是否会继续加剧。向着这种发展的情绪是存在的。长此以往，这注定要对多数派的形成和帝国部长的组成产生反作用。产生由人民选出的总统这样一种选举运动，筑成了一道堤防这种倾向片面地蔓延的堤岸，因为它迫使各个政党在整个帝国范围内统一地组织起来，达成一致的观点，恰

① Hekuba：希腊传说中特洛伊国王普里阿摩斯之妻，后来变成一条狗，其墓成了船只的标识。——译注

如人民选出的帝国总统本身成为——可惜不可避免的——联邦参议院正相反对的抗衡力量，却不以侵犯各州相胁迫。

6. 先前，在专制国家的情况下，人们必然鼓吹提高议会多数派的权力，从而最终提升议会的意义和水准。今天的情形是，所有的宪法草案都迷失于一种对——不是人民的，而是议会的——多数派不会失误和无所不能的几近盲目的迷信：这是另外一个极端，然而同样地反民主。人们照常应当限制人民选出的总统的权力，并且注意，他只有在面临暂时无法解决的危机时才能（通过搁置性的否决权和委任公职部长）干预帝国事务，在其余情况下只能通过全民公决以行干预。但是，人们应当凭借公民直选给他一块立足的自己地盘。否则，在每一次的国会危机中——既然至少有四、五个政党，这样的危机就不在少数——整个帝国的大厦就会摇晃。

7. 惟有一个人民选出的帝国总统才能在柏林与普鲁士领导高层分庭抗礼，而非扮演一个纯粹驯服的角色。几乎所有官员的委任，尤其全部日常与人民相关的官职的任命，均操诸个别州政府之手，于是也操诸普鲁士领导高层之手，下级军官的任命或也如此。这样，一位并非通过全体人民公选选出的帝国总统，面对普鲁士州领导高层就会扮演一个极为可怜的角色。普鲁士在柏林，进而在整个帝国的霸权就会复活，并且以一种相当危险的形式复活，因为独立主义的形式在重新抬头。

如果国会议员不愿奉献自我克制，亲手奉送选举帝国最高首脑的权利，这本是可理解的。但是，它必定会发生，而且向此的运动不会稍歇，也不会停息。但愿民主不把这件针对国会的煽动武器交到民主敌人的手里。那些曾经适时地限制自己的权力而有利于国会强大的君主，其行事不但至为高贵，而且也

极其明智，但愿国会亦同样地自愿承认民主大宪章：选举领袖的权利。只要部长依然严格地系于国会的信任，它就不必为此而后悔。因为民主的政党生活假借公民直选而得到发展，其巨流亦有益于国会。一位因应诸政党形势和盟会而由国会选出的帝国总统，便因这种形势的变移成为一具政治僵尸。一位人民选出的总统，身为行政部门、官员任命的首长，并且（可能的话）拥有搁置性的否决、解散议会和举行公民投票的权限，乃是真正民主的守护神；真正民主并非软弱地顺从于派系，而是服从自己选出的领袖。

（韩水法　译）