

1 第九屆儒佛會通暨文化哲學學術研討會
The 9th Symposium of Confucianism/Buddhism Communication and Philosophy of Culture

第九屆儒佛會通暨文化哲學學術研討會

人權的哲學反省

The 9th Symposium of Confucianism/

Buddhism Communication and Philosophy of Culture

Philosophical Reflections on Human Rights

2006/3/11 第一場A

覺照樓 101

10:40-12:10

由韋伯的價值哲學論「人權的普遍有效性」問題

清華大學哲學研究所 張旺山教授

由韋伯的價值哲學論「人權的普遍有效性」問題

清大哲學所副教授 張旺山

摘要

我們常聽到「人權是普世價值」的說法。這種說法顯然將「人權」當作是一些「價值」，並且認為這些價值是客觀上在規範上普遍有效的。且不論這裡所說的「普世」包不包括過去與未來人類生活於其中的「世界」，也不論我們這些相信或無法不相信這種說法的人，認為這種說法是多麼地「明顯」、多麼地「天經地義」，我們都有必要更深入地理解一下：這樣的一種說法到底表達了什麼？本文的目的，是想從韋伯的價值哲學探討「人權的普遍有效性」問題。本文將論證：(1) 從韋伯的價值哲學的結論——價值多神論——看來，人權並非「客觀上規範上普遍有效」的；並且 (2) 就主觀的「價值感」而言，即使我們對人權的神聖性、不可侵犯性有著強烈的、絕對的價值感，無法不相信「人權是普遍有效的普世價值」，這種「絕對的價值感」也只能是相對的。最後，本文將探討韋伯的論點對於當代政治哲學的意義。

關鍵詞：韋伯、價值多神論、人權、

一 導論

韋伯是讀法律出身的，不僅在柏林大學教過法學，¹在法律社社會學、國家社會學與支配社會學等方面做出卓越的貢獻，一生更是積極參與政治並在戰後全面思考德國未來的政治體制改革問題，甚至還於 1918 年底參與過威瑪憲法草案的起草工作。(Weber, Marianne, 1984: 651f.)這樣的一位學者會重視對「國家」與「法律」的研究，毋寧是理所當然的。在 1904 年的〈社會科學與社會政策的知識之“客觀性”〉(Die “Objektivität” sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, 以下簡稱〈客觀性〉)一文中，韋伯就明白的說：國家乃是「每個文化生活之最重要的構成性元素」，而其「規範性規定(normative Regelung)之最重要形式」則是法律。(WL, 166)

1917 年夏，韋伯在《法蘭克福日報》(Frankfurter Zeitung)上發表了一系列的政論性文章；這些文章經過修改後，於 1918 年夏天、亦即第一次世界大戰進入尾聲之際，以「德國重建後的議會與政府」(Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland)為題付梓，並加上了副標題：「對官僚與黨的政治批判」(Zur politischen Kritik des Beamtentums und Partiewesens)。韋伯在這篇文章中，一方面批判保守主義者的封建化傾向，一方面大力倡議德國未來應該採取議會化與民主化的國家形式，並認為在面對「科層化是無可抵擋的大勢所趨」這個「基本事實」時，思考「未來的政治組織應該採取什麼形式」的問題，首先就必須考慮：在這種科層化的趨勢占優勢的局面下，要怎樣才能夠搶救到在某個意義上的“個人主義式”的行動自由("individualistische" Bewegungsfreiheit)之僅存的殘餘？理由是韋伯認為：「那種相信『我們今天（包括那些最保守的人）不需要那些產生於“人權”的時代（Zeit der “Menschenrechte”）的種種成就也照樣可以活得好好的』的想法，根本就是一種粗

¹ 法律是韋伯的「本行」。1892 年二月取得任教資格後，韋伯就被任命為柏林大學教授商法與羅馬的國家法與私法的私講師。此後一直到 1894 年的夏季班，韋伯陸續開授過許多法學課程（如：羅馬法史、海洋法、票據法、保險法、普魯士法律史、農業法等等）。但是，在 1892 到 1899 之間，韋伯的學術生涯卻有著重大的轉變：由法學跨近當時新興的經濟學。

暴的自欺」。(MWGI/15: 465 f.)²

從以上的說明看起來，韋伯不但主張民主化、議會化，更大力呼籲爭取「個人主義式的自由」、重視「人權的時代」的成就。就這一點而言，韋伯的確是一位「自由主義」者。但同一個韋伯，卻在過世前不久所完成的、收錄於《經濟與社會》一書作為開卷首章的〈社會學的基本概念〉(Soziologische Grundbegriffe)一文中，在對其「社會學」概念的定義進行方法上的思考時，舉“人權”作為「極端理性主義的狂熱信念」(extrem rationalistische Fanatismen)的例子，認為儘管這些價值在歷史上、現實上創造了偉大的成就，但對於徹底反對這些基準點(Richtpunkten)的人而言，卻是無法以再體驗的方式(nacherlebend)加以理解的，換句話說，即使可以在某種抽象的意義下「知道」、卻無法「接受」。(W & G: 2)簡言之，韋伯在其「社會學」的方法考量上，是否認「人權」為一些普遍有效的「普世價值」的。

上述二種關於「人權」的評價，要如何取得理論上的一致性呢？韋伯又是如何看待「人權」的呢？。韋伯本人很少直接討論人權（或「自由權」(Freiheitsrechte)），但這並不妨礙我們用韋伯的一些想法來探討人權。在我看來，要由韋伯的思想著手去討論人權，基本上可以有三個主要的方向：(1)韋伯的價值哲學；(2)韋伯的方法論；(3)韋伯的社會學、尤其是支配社會學與法律社會學。由於時間與篇幅的關係，本文只想主要由韋伯的價值哲學著手，去看看某種韋伯式的對「人權」的反省，對於人權的「普遍有效性」問題有可能呈現出什麼樣的面貌。

二 韋伯的價值哲學：價值多神論與文化人

² 韋伯對「科層制」是深具戒心的。在〈議會與政府〉一文中，韋伯對機器與科層制對人的行動自由空間的壓縮，有著令人心驚的刻畫，茲全文引用如於下：「一部沒有生命的機器乃是**凝結起來的精神** (geronnener Geist)。也正因為機器是這樣的東西，它才有迫使人不得不為它服務的力量，並得以如此強勢地決定著人的勞動生活之日常，如同事實上在工廠中發生的情況那樣。同樣的，具有訓練有素的專業勞動之專業化、職權劃分、規章細則以及層級隸屬的服從關係的科層制組織所展現的那種**活的機器**，也是**凝結起來的精神**。這種活的機器正結合著死的機器，聯手製造一種未來的奴役制的牢籠 (das Gehäuse jener Hörigkeit der Zukunft)：也許有朝一日，人會像古埃及國家中的農奴那樣，無力地被迫不得不忍受這種奴役制 — **如果人將某種純就技術而言為好的、亦即某種理性的官僚行政與照顧，當作是最終的、並且是唯一的價值，並認為應該由這價值來決定對他們的事務的領導方式 (Art der Leitung) 的話**。因為，理性的行政與照顧正是科層制的拿手好戲，任何其他支配結構都無法與之相比擬」(MWGI/15: 464；粗體強調為原文所有)。

韋伯在價值哲學上，採取的是一種「價值多神論」(Polytheismus der Werte)的立場。³ 換言之，對韋伯而言，最終的、最高的價值不僅是多元的，並且對於行動者實際的處境而言，是有可能發生無法化解的衝突的。只要一個行動者**接受**了某個價值為最高或最終的價值，該價值對該行動者而言便是決定其「靈魂的命運」的「神」，而該最高價值所管轄的「生活領域」(Lebenssphäre)或「生活秩序」(Lebensordnung)便是他所**獻身**的「事」(Sache)。舉個例子：在除魅化了的現代世界中的「除魅化了的科學」，是以「真理」(Wahrheit)為最高價值的一個具有「固有法則性」(Eigengesetzlichkeit)的生活領域；一個選擇以科學為「志業」(Beruf)的科學家如果要有人格、要有真正的成就感，便必須以「真理」為「神」、獻身於以追求真理為最高目標的「科學」這件「事」。

然而，依照「價值多神論」的觀點，當一個人**選擇**了某一個最高價值為「神」的時候，他也就同時**得罪**了其他的神，而這些其他的「神」對這個人而言，便成了必須與之**鬥爭**的「魔」。一個人平常並不會感受到「神與魔」或諸神間的鬥爭，更常見的情況則是視而不見、不願去面對「價值衝突」的事實。對韋伯而言，這種態度所造成的結果，便是生命的庸俗化、膚淺化，或者用較學術性的術語說：這樣的人採取的乃是某種價值相對主義或價值虛無主義的立場，相對於「價值多神論」，可以稱之為「價值無神論」。更重要的是，在韋伯的價值哲學裡，一個人只有在面臨「人生的重要時刻」、面臨「諸神之間劇烈衝突的時刻」，才有可能透過「最終的抉擇」而（主觀地）確立自己所獻身的「神」。換言之，一個人所獻身的「神」的**神聖性**，是和他**在進行最終抉擇時所面臨的「價值衝突」的強度**成正比的。並且，一旦確立了自己的最高價值之後，一個人在「人生中的每一個重要行動、乃至整個人生」中，都還得面臨「諸神鬥爭」的局面：內心的衝突、外在的、與其他人所獻身的同樣神聖的價值領域 (Wertsphären) 的衝突、甚至是與獻身於不同的「神」的人之間的衝突。

為什麼會這樣呢？我認為，要正確地理解韋伯的價值多神論，基本上必須由韋伯對「人」的理解著手。也許是受到尼采的影響，對韋伯而言，「人」或「生命」的整體，基本上是「有理性」、卻「非理性」的：人是價值的創造者，但價值的創造終極而言卻只能是一種主觀的抉擇與「信仰之事」。行動人（感受著的、意願著的、思維著的人）乃是「採取立場的主體」(das stellungnehmende Subjekt)：**價值**直接與人的「**採取立場**」的活動相關，但同時又是「**意義世界**」的成員。韋伯曾經對「價值」概念作了如下的「理想型」式的概念規定：『相對於單純的「感覺內容」，我們

³ 關於韋伯的「價值多神論」的思想，較詳細的論述請參考張旺山 1998。在這裡，我僅就與本文主題相關的部分加以論述。

將且只將那能夠成爲一「立場」(Stellungnahme)、亦即一明確意識到的正面或負面的「判斷」(Urteil)的內容，稱之爲「價值」，它是某種迫切向我們提出效力要求的東西，而其作爲價值的效力，也將因此爲我們所承認、否認、或以種種混合的方式加以評價』(WL 123)。

對韋伯而言，這種「採取立場的主體」或「文化人」(Kulturmensch)乃是文化科學的先驗預設 (transzendente Voraussetzung):「我們是文化人，天生就有能力也有意願，有意識地對世界採取立場，並賦與它一個意義 (einen Sinn); 並且，不管這意義是什麼，它都使我們會由它出發，在生活中對人類共同生活中的某些現象作出判斷，將這些現象當作是 (正面或負面) 有意義的 (bedeutsam) 而對之採取立場」(WL 180 f.)。韋伯雖然嚴格區分開純主觀的「感覺」(價質感)與屬於「意義世界」的「判斷內容」(價值)，但價值具有「主觀的根源」，卻是無法否認的事實。在韋伯看來，這種具有「主觀根源」的價值創造，是會隨著社會與歷史的發展演變的，不具有「普遍有效性」:「即使是我們的最高與最終的塵世理想，也都是會變遷而無常的」(PS: 13)。

在韋伯看來，所有的「最高價值」、無論在我們看來這些價值(如「人權」)是多麼地神聖不可侵犯，都是會在歷史中變遷的、並且往往是在不知不覺中變遷的。1904的〈客觀性〉一文中有二個段落值得在此引用:「那我們所有的人在某一形式下都懷有的對某些我們將我們的生存之意義淀泊其上的最終與最高的價值觀念之超經驗的效力的信仰，並不會排除、而是包含著那些使經驗實在據以獲得意義的具體觀點之不斷的可變遷性:生命之非理性的實在及其在種種可能的意義上的內容，乃是無法窮盡的，因此，價值關連之具體的形態始終是流動不定的，直到人類文化之曖昧不明的將來都將處於變動之中。那些最高的價值觀念所發出的光，將隨時照落在浩瀚混亂的事變之流中與時更迭的一個始終變換的有限部份之上。」(WL: 213)「然而，色彩總有一天改變了:那些未經反省而被運用著的觀點的意義將會變得不確定，道路迷失在晨昏中。偉大的文化問題之光再度綻放。於是，科學亦將準備去改變其立足點及其概念機器，並由思想的高度將眼光投向事變之流。它將追隨著那些唯一能夠爲其研究工作指點意義與方向的明星:

“... 新的衝動醒來
我急忙啜飲它們的永恆之光，
身前的白晝與身後的黑夜，
頭上的青天與腳下的波濤。”」(WL: 214)

三 價值理解的限度

價值的這種「會變遷性」與「主觀性」，加上人類的理性（思維）在價值哲學上只能發揮「意義詮釋」（Sinndeutung）的作用，⁴使得韋伯不僅得出「價值多神論」的結論，更確定了信仰不同的最高價值的人之間，無可避免地會產生某種相互理解上的限度。在經驗科學上，韋伯要求經驗知識必須具有「客觀的有效性」。「在社會科學的領域裡，一項在方法上正確的科學的證明，如果要認為它已經達到了它的目標，就必須連一個中國人也承認它是正確的」；（WL: 156）— 儘管韋伯認為：「相信科學的真理之價值的這種信仰，乃是某些特定文化的產物，而不是什麼自然給定的東西。」（WL: 213）但在對價值觀念的理解上，韋伯則承認理性的思想分析是有其侷限性的，因為：「一個中國人很可能沒有傾聽我們的倫理的令式的“聽覺”（das "Gehör"）。」儘管韋伯認為：「對一個理想就其內容與其最終公理所作的邏輯的分析以及對由追求這個理想而在邏輯上或實踐上所產生的後果的指陳，如果要被認為是成功的，就必須連對一個中國人而言也是有效的」，— 但這個中國人卻由於「沒有傾聽我們的倫理的令式的“聽覺”」，而「很可能、並且肯定常常會拒絕該理想本身以及由該理想產生的種種具體的評價」，— 儘管韋伯強調：這一點絲毫不會損及該思想的分析（denkende Analyse）之科學的價值（wissenschaftlicher Wert）。（WL: 156）

基於以上的論述，接下來我想說明一下文章開頭所提到的問題：「為何韋伯會舉“人權”作為「極端理性主義的狂熱信念」的例子？」並進一步探討「人權的普遍有效性」問題。

對韋伯而言，真正的「價值哲學」（Wertphilosophie）所從事的，乃是一種「詮釋意義的考察」（sinndeutende Betrachtung）。因此，他的「價值多神論」並非「經驗性考察」的結果，而是「詮釋意義的考察」的結論。也因此那些彼此互相衝突、進行著有如「神」與「魔」之間無法化解的生死鬥爭的價值之間的「沒有任何相對化與妥協」的情況，乃是「就意義而言的」（dem Sinn nach）。（WL: 507）這一點相當重要。因為這一點意味著：作為「詮釋意義的考察」的價值哲學本身只能進行某種邏輯上的、思想上的意義關連的分析，並且這種分析最終將獲致「價值多神論」的結論。反過來說，這樣的價值哲學是無法「創造」價值的。價值的創造，最終而言只

⁴ 韋伯在 1917 發表的〈社會與經濟科學的「價值中立」的意義〉（*Der Sinn der "Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*）一文中，明確地區分開「經驗的考察」與「詮釋意義的考察」來，並以後者為「一種真正的價值哲學」（eine echte Wertphilosophie），並指出：這種考察將不可以不認識到一點，即：這多元價值之間，**就意義而言**，是毫無妥協與相對化的餘地的；其間進行的是像「神」與「魔」之間的無法化解的生死鬥爭，因此不可能安排出一種井然有序的「價值系統」（WL 507）。

能是「文化人」之事，並且是信仰、抉擇等「最個人之事」。但這創造價值的文化人或「生命」，卻是「非理性」的，會因為各種能力與需要而創造出彼此在意義分析上互相衝突的價值。

對韋伯而言，所有的詮釋、包括價值哲學所從事的「意義詮釋」，都是在追求「明顯性」(Evidenz) — 而不是、或者更精確的說：無法獲致「有效性」(Gültigkeit)。這一點相當關鍵，有必要稍微詳細地加以論述。

韋伯從 1910 年參與建立「德國社會學學會」並接手主編一套教學叢書《社會經濟學綱要》(*Grundriß der Sozialökonomik*) 之後，便持續地構思一套自己的、範圍廣泛的「理解的社會學」。1913 年發表的〈論理解的社會學的幾個範疇〉(*Über einige Kategorien der verstehende Soziologie*) 一文即是此一規模宏偉的計畫的第一個公開發表的成果。此一努力雖因第一次世界大戰爆發而中斷，但戰後還是持續進行，直到 1920 年因韋伯過世而中斷，留下了大量的遺稿。我們目前所看到的《經濟與社會》，便是整理韋伯為《社會經濟學綱要》叢書第三個部分所寫的遺稿而成的。完成於 1920 年韋伯過世前不久的《經濟與社會》的第一章「社會學的基本概念」，可以說是韋伯試圖重新更精確地表述他自己心目中的「社會學」構想的最重要成果，特別值得我們重視。以下，我想就由韋伯在該章中所表述的「社會學」構想及其「方法上的基礎」(*methodische Grundlagen*)，探討一下本文所關心的問題。

在韋伯的時代，「社會學」是一門新興科學，不同的社會學家往往賦予「社會學」一詞不同的意義。因此，韋伯認為有必要對他自己所使用的「社會學」一詞的意義，給出較精確的說明。韋伯給出的「社會學」概念的定義有點冗長，但為了較精確地掌握住韋伯的想法，我還是將整段定義翻譯了出來：

社會學(就這個非常多義地被使用的語詞之此處所理解的意義而言)乃是指：一門想要以詮釋的方式理解 (*deutend verstehen*) 社會行動 (*soziales Handeln*)，並藉此對社會行動的過程與種種影響進行因果上的說明 (*ursächlich erklären*) 的科學。在此，「行動」(*Handeln*) 應該是指某種「人的行為」(*ein menschliches Verhalten*) (不管是「外在」或「內在」的作為 (*äußeres oder inneres Tun*)、不作為、或容忍)，只要一個或多個行動者將這行為與一個主觀的意義 (*einen subjektiven Sinn*) 結合起來。但「社會的」行動 ("*soziales*" *Handeln*) 則應當是指這樣的一種行動，該行動就其一個或多個行動者之所想的意義 (*dem gemeinten Sinn*) 而言，將會關連到他人的行為上、並且在其過程中是以此為取向的。(W & G: 1)

韋伯隨即解釋道：“意義”在此指的是「主觀所想的意義」(der subjektiv gemeinte Sinn)，而不是任何客觀上“正確”的或某種在形上學上被建立起來的“真”的意義。對本文而言，這一點極為重要，因為：在這裡存在著探討行動的經驗性科學 (empirische Wissenschaften vom Handeln) (社會學與歷史)，與所有想要在其對象上探究“正確的”、“有效的”意義的教義性科學 (dogmatische Wissenschaften) (法學、邏輯學、倫理學、與美學) 之間的差別。(W & G: 1f.) 換言之，社會學所要「以詮釋的方式加以理解」的，乃是生活在社會中的行動者主觀上所想到的「意義」，而不是客觀上、規範上有效的意義。

在韋伯的思想中，「科學」基本上可以分成「規範性的科學」與「經驗性的科學」二大類。⁵在規範性的科學中，**邏輯與數學**乃是所有從事思考或科學研究所必須預設的規範，倫理學提供倫理或道德領域的規範，其他如美學、法學等亦都是在提供相關領域的規範。重要的是：(1) 韋伯明確的宣稱：倫理並非世界上唯一有效的東西，換言之，不能完全以倫理學所提供的規範去「規範」其他的價值領域的人類活動 (價值多神論的基本立場)；(2) 這些規範性的科學之所以又稱為「教義性」的科學，乃是由於這些科學都奠基與某些教條 (Dogmen)，而這些教條或「價值觀念」，終極而言都是有「主觀根源」的，人們之所以會覺得這些價值觀念「神聖」、「必須遵守」，乃是由於早已「相信」了這些觀念，或對之作出了最終的抉擇或獻身。因此，我們在前面的行文中，一再強調這些與「人的靈魂的決斷」相關的一些用語。換言之，對生活在某個文化中的某一個時代的人而言極端明顯、甚至**無法**不覺得它們神聖不可侵犯的某些價值觀念 (如各種基本人權)，——用韋伯的話說——中國人是有可能**沒有聽覺**的！如果我們將韋伯當作是一個「直覺主義者」，則韋伯顯然認為，人的道德直覺是受到文化制約的。(3) 不僅如此，韋伯甚至認為，價值的創造是不斷進行的：不僅舊有的價值觀念有可能轉變或消失，隨著時代的進展與人心的需要，我們還可以創造嶄新的價值觀念，並且這一切往往是在不自覺間進行著的。因此，如果價值哲學所能作的只是「詮釋意義的考察」，則對於那些對某些價值觀念「沒有聽覺」的人而言，理解上再怎麼明顯、論證上再怎麼嚴謹的價值哲學的說法，亦將無法發揮影響人的行動的力量 (換句話說，無法成為足以促成行為之「主觀所想的意義」)。

讓我們進一步看看韋伯對這種「理解」的說明。正如前面所提到的，韋伯認為，任何詮釋都在追求理解上的明顯性。理解的明顯性可以有二種性格：(a) 理性的 (rationalen；換句話說，就是邏輯的或數學的) 性格；或 (b) 投入式的再體驗的 (einführend nacherlebenden；亦即情感的、藝術性領會的) 性格。韋伯在《經濟與社會》一書中的第一節分析「行動」這個領域裡的「理解」時，作了詳細的說明，

⁵ 關於韋伯的科學觀，請參考張旺山 1997, 1998a。

特轉述如下：

具有「理性的明顯性」的，主要是那種就其「所想的意義關連」(gemeinten Sinnzusammenhang) 而言，在**理智上**可以完全且明確地加以理解的東西；至於行動上面的「就其被體驗到的**感覺的關連** (Gefühlzusammenhang) 而言，被完全再體驗到的東西」，則具有「投入式的明顯性」。最可以理性地加以理解的東西，亦即最可以直接並且明確地在理智上在意義上 (sinnhaft) 加以掌握的東西，主要就是那些在數學或邏輯命題的關係中彼此相關的意義關連：當一個人在進行思考或論證時，運用了 "2 x 2 = 4" 這個數學命題或「畢氏定理」，或當他根據我們的「思想慣例」(Denkgepflogenheiten) 而「正確」地完成一項邏輯推導時，我們會完全明確的理解，這在意義上 (sinnhaft) 意味著什麼。同樣的，當他由那些我們當作「已知」而接受的「經驗事實」，並由一些給定的目的，導出在他的行為中（根據我們的經驗），對他所運用的手段的種類而言，將會明確的導致的結果時，我們也可以完全明確的理解，這在意義上 (sinnhaft) 意味著什麼。對於理解他所運用的手段而言，對這種以理性的方式進行的「目的行動」的任何詮釋，都具有最高程度的明顯性。但我們也可以理解那些我們自己也會犯的、或可以對其「產生」加以投入式的體驗的「錯誤」（包括「問題混淆」的錯誤）。相反的，對那些一個人的行動在經驗上可能會以之為準則的一些最終的「目的」或「價值」，則我們常常反而無法完全明顯地加以理解，而是有時候雖然可以在理智上加以掌握；但就另一方面而言，這些「目的」或「價值」與我們自己的最終價值偏離得越極端，我們就越難以透過「投入式的想像」(einfühlende Phantasie) 以「再體驗」的方式加以理解。因此，我們必須根據每一事例的情況，而滿足於只對它們作**理智上的**詮釋，或在連這一點都做不到的時候，只好將它們純然當作**給定的事實**加以接受，而由這些「目的」或「價值」中所包含的那些我們可以在理智上加以詮釋的、或以投入的方式可以趨近地加以再體驗的「基準點」(Richtpunkten)，而對由它們所驅動的行動的過程加以理解。例如許多宗教與慈善方面登峰造極的成就，對那些在這方面毫無感覺的人而言，就是屬於這類的事例。同樣的，那些極端理性主義的狂熱信念（如「人權」），對於極端反對這些基準點的人而言，也是如此。至於實際的情感（如恐懼、憤怒等等）以及由這些情感產生的（從理性的目的行動看來）「非理性」的反應，則我們反倒可以加以「再體驗」，並且當我們自己越能有這些感情或反應時，就能越明顯地在情感上加以「再體驗」，即使這些感情或反應，在程度上絕對的超過了我們所能想像的範圍，我們還是可以在意義上 (sinnhaft) 以投入的方式加以理解 (einführend verstehen)，並對它們對行動的方向與手段的影響，在理智上加以計算。

(W&G: 2)

就本文的主題而言，韋伯顯然認為：對人權的理解，在意義詮釋（價值哲學）方面，

如果在分析、推演與論證上是正確的、亦即合乎「概念的邏輯」(Begriffslogik)的，則我們便可以「在理智上、在意義上」加以掌握；但對於對這些價值觀念「沒有聽覺」的人而言，我們不但無法要求他們對這些價值觀念有切身的感受(以「再體驗」的方式加以理解)，甚至必須滿足於最卑微的相互理解上的要求。為什麼會這樣呢？要更進一步掌握住韋伯之所以認為「對價值觀念(如：人權)的理解具有無跨越的相對性」的想法，我們有必要進一步看看韋伯是如何理解價值創造的主體「文化人」的。(以下論述，請參考張旺山 1998)

韋伯大致上接受傳統哲學將人類特有的精神能力區分為知、情、意三個部份的想法。不論在人性論上這三者的關係如何，行動人在採取立場時，總得為其立場(價值判斷)提出理由或論證(Argumentation)，以支持該立場。但一旦該立場的效力受到懷疑，行動人還是得求助於自己的內心，作出決斷；而求助的對象，則視立場的性質而定。韋伯在一處論及「經驗知識」與「價值判斷」的原則性區別的地方，由論證求助的對象，區分出三類的立場及其分別訴求的心靈部分：(1)關於具體的實踐目標與各種文化形式和文化內容(文化價值)者 - 求助於「感覺」(Gefühl)與熱中於這些事物的能力；(2)關於倫理規範者 - 求助於良知(Gewissen)；(3)關於經驗真理者 - 求助於探討經驗真理的能力與需要(WL 155)。韋伯認為，這種在論證求助對象上的差異，是永遠無法消除的。這就產生了效力(Geltung)的不同樣態(Modalität)。首先，在「科學」(包括自然科學與文化科學)的範圍內，我們追求的是「真理的效力」(Wahrheitsgeltung)，在此，「真理」(Wahrheit)是唯一的、最高的價值。倫理規範要求的則是「規範性效力」(normative Geltung)，它不僅和「真理的效力」是「原則上異質的東西」(WL 261)，相對於其他「文化價值」的效力，也有其特殊的尊嚴。前者的不同，是「實然」(Sein)與「應然」(Sollen)這兩種「思想模態」(Denkmodi)的不同；而後者的不同，則是在廣義的「應然」裡之「當為」(Sollen; Was man tun soll)與「想做」(Wollen; Was man verwirklichen will)的不同。因此，相應於這三類「效力的樣態」，「價值領域」又可大別為三個「價值領域」(Wertsphären)：科學、倫理(道德)與其他「文化價值」(Kulturwerte)。

韋伯固然承認「規範性倫理學」的可能性，並以康德的「倫理令式」為規範倫理學的重要代表(WL 506; Baumgarten 1964: 400)；但他堅決反對將這種「倫理令式」與(即使是「最高的」)「文化價值」混為一談。因為，韋伯認為：可能存在著這樣一種觀點：對這種觀點而言，這些文化價值即使與任何倫理都處於無法避免、無法化解的衝突中，也都是「應該追求的」(aufgegeben)。而相反的，一種倫理也可以拒斥所有的文化價值，而毫無內在矛盾。(WL 504)總之，「倫理」與「文化價值」乃是二個並不相同的「價值領域」。這不僅意味著，在這世界上倫理並非唯一具有「規範上的效力」的東西，也就是說，有些問題(特別是一些「實踐性」的問題，如制

度性或社會政策性問題，甚至包括作為一種「制度」的人權問題）無法單從倫理本身獲取任何明確的指示；更重要的是，這意味著在倫理之外，還存在著許多其他的價值領域，並且這些價值領域的價值，在某些情況下，只有背負倫理「罪惡」的人才能加以實現 (Baumgarten 1964: 117; WL 504)。

韋伯的價值多神論思想，蘊含著一種對於主觀上的「價值感的邏輯」的掌握：「那些深深感動我們的最高理想，也總是只有在與其他理想 - 這些理想對其他人而言，是和我們的理想對我們而言同樣神聖的 - 進行鬥爭時，才會發揮其作用」(WL154)。換言之，主觀上「絕對」的「價值感」(Wertgefühl) 只有在多元價值的衝突與「鬥爭」中才有可能形成。這一點導致了一個極為重要的結論：「絕對的價值感」不僅是主觀的，並且是相對於其他與之相對立的、但卻同樣「絕對」的價值感才能形成的。或許我們可以將這種情形稱之為「“絕對的價值感”的相對性」。忽視這種相對性，認為自己主觀上所感受到的「絕對的價值感」可以支持自己所信奉的價值觀念的「普遍有效性」，便是一種「狂熱主義」；如果進一步認為，自己所信奉的最高價值，以及經過意義詮釋的邏輯推演所導致的種種結論，也都是普遍有效的，是所有「有理性的人」都應該接受的，這種態度也許就可以稱為一種「極端理性主義的狂熱主義」。

四 結論

然而，抱持此一觀點的韋伯，為何會如此重視那些「產生於“人權”的時代的種種成就」呢？韋伯公開說過：「我是市民階級的一個成員，感覺到自己是這樣的一個成員，並且是在市民階級的種種觀點與理想中被教育出來的。」(PS: 20) 對於這樣的一個人而言，承認人權時代的種種成就的重要性，毋寧是理所當然的。在「人權」這個議題上，韋伯的價值哲學反省的價值，並非對「人權」價值與理想進行哲學性的證成，而是在肯定人權對於我們現代人而言具有極為重要的意義之餘，進一步提醒我們：我們一方面無法客觀地在價值哲學上證成人權的普遍有效性，另一方面在對人權的理解上也必須注意價值理解上的主觀限度。在我看來，這種態度儘管容易被誤解為一種「價值相對主義」(價值的「無神論」或「虛無主義」)，但如果能正確地掌握其意涵，卻可以發揮「相對化」絕對的價值感，使得抱持不同的、對立的價值觀的人，彼此之間更能以尊重的態度相對待。甚至，由於價值哲學所從事的，基本上乃是「詮釋意義」的工作，因此其結論(價值多神論)中的彼此互相衝突、毫無妥協與相對化餘地的「諸神鬥爭」，基本上也只是「就意義而言的」。事實上，在韋伯看來，對一個人的生命或對一個民族的文化而言，

價值多元而互相衝突的基本事實並非一定是負面的，甚至有可能是成就偉大人格與文化的契機。

Will Kymlicka 在其 *Contemporary political Philosophy* (2002: 6)一書中曾說：儘管直覺有可能是沒有根據、或甚至錯誤的，但除了訴諸道德直覺之外，他不相信「還有什麼可信的論證方式」。就「訴諸直覺」這一點而言，也許韋伯會同意。因為，正如前面所提到過的，對韋伯而言，價值的接受與選擇，最終必須訴諸文化人的價值感。甚至，當國內學者錢永祥先生為 Kymlicka (2002) 這本書所寫的中譯本導讀〈為政治尋找理性〉中追問「當代政治哲學本身為什麼必須以自由、平等與公平三項價值作為當代政治思考的基本參數」說：「我想，政治哲學之所以必須在這套架構裡工作，並不是因為自由主義具備了什麼絕對的、普世的證卻性，而是因為這個時代與文化已經設定了——接受了——這幾項根本價值。」(中譯本頁 ix) 這一點韋伯個人也應該會欣然接受。

但為什麼這個時代還是有如此多的涉及價值觀、世界觀方面的紛爭呢？為什麼這個時代同時可以刻畫為「權利的時代」、又可以刻畫為「恐怖的時代」呢？Kymlicka 將政治哲學理解為一種「道德論證」，並認為道德論證不得不訴求於「深思熟慮的（道德）直覺」。但韋伯或許會說：訴諸直覺、但不一定是「道德直覺」。「政治價值」基本上屬於「文化價值」的領域，就連與道德關係密切的「人權」，韋伯也同意 Georg Jellinek 的說法，認為人權有深刻的宗教根源。

原典出處引用之縮寫代號：

- PS *Gesammelte Politische Schriften*, 3. Aufl., hg. v. Johannes Winckelmann, Tübingen 1971.
- WL *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 5. Aufl., hg. v. Johannes Winckelmann, Tübingen 1982.
- W&G *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. Aufl., hg. v. Johannes Winckelmann, Tübingen 1980.

參考文獻：

張旺山

- 1997: 〈韋伯的「文化實在」觀念：一個“方法論”的分析〉，《人文及社會科學集刊》，第九卷第二期 (86/6)，pp. 1-38，中央研究院中山人文社會科學研究所：台北。
- 1998: 〈韋伯的價值多神論〉，《多元主義》，蕭高彥、蘇文流主編，中央研究院中山人文社會科學研究所專書 (43)，頁 269-306，台灣，台北。
- 1998a: 〈韋伯的科學觀〉，《臺大哲學論評》第 21 期，頁 271-306，台北。

Kymlicka, Will

- 2002: *Contemporary political Philosophy. An Introduction*, second edition, Oxford. (中譯本：劉莘 (譯)《當代政治哲學導論》，台北：聯經，2003。)

Baumgarten, Eduard:

- 1964: *Max Weber. Werk und Person*, Tübingen.

Brugger, Winfried:

- 1980: *Menschenrechtsethos und Verantwortungspolitik. Max Webers Beitrag zur Analyse und Begründung der Menschenrechte*, Freiburg/ München: Karl Alber.

Jellinek, Georg

- 1996: *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte*, Schutterwald/ Baden: Wissenschaftlicher Verlag.
- 1976: *Allgemeine Staatslehre*, 3. Aufl., Kronberg/Ts.: Verlag Athenäum.

Loos, Fritz:

- 1970: *Zur Wert- und Rechtslehre Max Webers*, Tübingen.

Mommsen, Wolfgang:

- 1974: *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*, Tübingen: Mohr.

Rheinstein, Max (ed.)

- 1954: *Max Weber on Law in Economy and Society*, tr. By Edward Shils, Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press.

Roth, Günther:

1987: *Politische Herrschaft und persönliche Freiheit*, Frankfurt.

Schwaabe, Christian

2002: *Freiheit und Vernunft in der unversönten Moderne. Max Webers kritischer Dezisionismus als Herausforderung des politischen Liberalismus*, München: Wilhelm Fink.

Weber, Marianne

1984: *Max Weber. Ein Lebensbild*, 3. Aufl., Tübingen: Mohr.