

科层制与领袖民主

——论 M. 韦伯的自由民主思想

冯 钢

内容提要: 韦伯的自由民主思想是他理论中理性与价值冲突的集中体现。理性的科层统治最终导致非理性的领袖民主这一结局, 表明现代文明对精神价值的解构本身, 也同时就是对超越精神的迫切呼唤。作者以为, 韦伯对自由民主思想的理解, 不应只视其为一种出于物质利益考虑的政治立场, 而应把它看成是对现代人类命运的关怀。

—

在《新教伦理与资本主义精神》的最后几页中, 韦伯曾对资本主义的当代发展前景作出了与全书风格形成极大反差的悲观主义的预测。他预感到一种与古典自由主义原则格格不入的“奴役”形式正逐渐地在资本主义体内形成, 并逐渐生成一种与资产阶级理想背道而驰的严峻现实。韦伯深知, 发达的资本主义体系正逐步地以其日趋完善的“机械化”迫使人们的生活方式不再与古典自由理想相一致:

“清教徒想在一项职业中工作; 而我们的工作则是出于被迫。因为当禁欲主义从修道院的斗室里被带入日常生活, 并开始统治世俗道德时, 它在形成庞大的近代经济秩序的宇宙的过程中就会发挥应有的作用。而这种经济秩序现在却深受机器生产的技术和经济条件的制约。今天这些条件正以不可抗拒的力量决定着降生于这一机制之中的每一个人的生活, 而且不仅仅是那些直接参与经济获利的人的生活。也许这种决定性作用会一直持续到人类烧光最后一吨煤的时刻。”(韦伯, 1987)

“没有人知道将来会是谁在这铁笼里生活; 没人知道在这惊人的大发展的终点会不会又有全新的先知出现; 没人知道会不会有一个老观念和旧理想的伟大再生; 如果不会, 那么会不会在某种骤发的妄自尊大情绪的掩饰下产生一种机械的麻木僵化呢, 也没有人知道。因为完全可以, 而且是不无道理地, 这样来评说这个文化的发展的最后阶级: ‘专家没有灵魂, 纵欲者没有心肝; 这个废物幻想着它自己已达到了前所未有的文明程度。’”(韦伯, 1987)

韦伯的这种悲观主义的预测, 是建立在他对资本主义的经济和社会组织的深入分析基础之上。资本主义的发展在其最初观念形态上表现为禁欲主义的“入世精神”, 即合理化的经济活动及其合理化的劳动组织均不具有世俗目的。而在资本主义的实际运行机制上, 这种宗教观念形态的现实基础则是形式合理性发展的铁的规律, 即把一切活动及组织形式完全建立在同一的合理计算的基础上, 以保证效率最大化。

“合理化”概念在韦伯用来概括现代生活特征时, 其含义是多种多样的。它是指“目的-手

段”的合理性,即指明确的行动目标,对达到目标的最有效手段的精确计算以及对行动的伴随性结果的清醒意识。系统的目的合理性行动是现代生活突出的特征。因此,按照这种原则组织起来的社会行动,便具有一种相对于行动者来说是行动“理由”的性质。这种性质作为理性化的另一层含义是指一种理性化的行动类型,即这种活动是由明确设计好的规则所控制的,是指对活动范围的精确限制,并涉及到专门知识和概念的应用。这种行动未必含有目的-手段的程式,但它是合理的,因为它具有可计算性,可以用数量来核算,并且完全只限于数量的特征,而不涉及任何价值的特征。这是一种不涉及内容本身的合理性,即“形式的”合理性。

在韦伯看来,以形式合理性为方向的运动,是历史过程本身的运动。它是以工业革命和科学技术为代表的现代经济和社会发展特征。在前资本主义历史阶级中,社会形式中占主导地位的是“实质合理性”,即把形式作为达到某种实质目的的手段,或者说是某种事物的合理性。而现代社会形式中占主导地位的是“形式合理性”,它是形式本身作为目的,不对任何事物的合理性。现代经济理性在本质上就是这种形式合理性,它并非在于提供需求的满足,而是在于经济活动本身的合理化。换言之,满足需求不仅不是经济活动的目的,相反,需求及其主体都只是满足经济活动合理化要求的必要手段和要素:

“经济行动的形式合理性是表示在技术上可能且被实际运用的定量计算或账目清算的程度。另一方面,实质的合理性是指向一定的集团的人们(不管它是怎样界定的)提供商品的程度,这种提供是依据某些终极价值的(过去的,现在的或潜在的)尺度(不管目标是什么性质的),通过经济取向的社会活动来形成的。”(Weber, 1968)

科层制,无论在组织层面上还是在社会层面上,都是形式合理性的典范。在韦伯看来,科层制的发展是衡量当今社会现代化的一个决定性的标准。历史的、不可逆转的趋势,是家长制或世袭制的行政体制向科层制的转换,是传统权威向法理权威的转换。科层制要求官员履行公务时公正、审慎,不带任何偏见或情感,不管社会地位身份等级的差别,对一切人实行同一的法规。作为传统统治类型的对立面,科层制是现代社会的理性化的标志,因为它代表了能够满足现代社会复杂的有秩序的经济需要的最合理的和最有效的方式。

虽然古代埃及、中国、晚期罗马帝国都曾出现过世袭科层制,但当代科层制则是以现代工业社会为基础的。与历史上其他现代理性秩序的担当者相比,它具有较大的不可避免性。首先,是货币经济。在自然经济条件下,以实物报酬作为官僚利益分配的基础,结果是造成官僚的私有化和统治权力的分散,阻碍了科层制统治的实现。只有在货币经济条件下科层制组织和阶层等级关系才能得以逐步建立。其次,行政事务数量的急剧增加以及对其高质量的要求也是促进科层制统治发展的一个重要原因。再次,行政手段集中于中央,进一步加强了政策对科层组织的依存关系。最后,民众大量参与政治和行政过程,民主主义的平等观通过教育而得到社会的普遍认同,以薪俸制为基础的官吏不可避免地造成了科层制的统治。当然,在韦伯看来,科层制统治的最基本依据在于科层制“技术最优”。与以往其它类型的组织相比,科层组织具有纯粹技术上的优越性。其特征是:准确性、迅捷性、明确性、连续性、严肃性、统一性、对文书的精通、严密的服从关系、减少摩擦、节约费用。(Weber, 1968)因此科层制能够像一台机器那样灵活运转。它是扩展人的能力的“人的机械”,它增加了人在逐渐复杂的社会中达到其目的的可能性。

然而,科层制的这种“技术最优”只是理想型的,现实中的科层制似乎并不满足自己作为工具的属性,它总是倾向于成为目标本身。官僚并非只是忠实的“仆人”,而是力求成为他们自己

管辖部分的主人。他们总是试图通过扩大自己的权力,来增进自己的私利。现实中的科层组织实际是一个地位群体,有它本身的利益、价值、和权力基础。一切用来刻画科层制作为有效工具的那些特征,同时也是使它作为一个特殊利益集团的特征。韦伯自己也非常担心这个正在成为并还将继续成为科层制和理性化的现代社会,最终将窒息他心目中能使生存变得有意义的一切——个人选择、责任感、自由和信仰。

与韦伯在《经济与社会》以及宗教社会学论著中对科层制特征刻划形成显明对照,他在其一系列政治文论中,从多方面表达了他对现实的科层制和官僚统治的担忧。他明确地意识到,科层制的技术优势是以人的需要和价值作为代价的。科层制越是彻底地非人格化,即在执行任务时,越彻底地排除各种个人因素,就越完善。科层官员的行动和决定,无论是在制定政策方面还是在管理方面,都只能是受组织目标和需要的支配,而不是受个人需要或意愿的支配。在分工复杂的科层体系中,整个系统的职能是很难为具体某个官员所了解的,组织的整体运行根本不在他的关心范围之内。所以,科层制的高效率是由职能系统的各个执行环节与相应执行者的个人利益之间的关联来保障的,即具体职位上的官员把执行一定的组织职能视为职业活动,以此来换取薪金和晋升机会。因此,具体的每个组织成员的主观取向都集中在他自己的专门任务上,没有任何主动性可言。进一步说,科层组织的高效率是建立在其成员对组织行为和组织目标不承担任何个人责任的基础上的。由于效率的要求,作为组织成员的每一个人都只能对他所从事的局部工作承担有限责任。正如他不知道组织的整体系统职能一样,他也不知道组织活动在道义上的含义,因而他没有对组织活动及其他自身的特定活动从道义上作出选择的权利。他只是一颗按在科层机器某部位上的小齿轮,他的兴趣仅仅在于如何成为一个较大的齿轮,而根本不问这机器是用来救人的,还是用来杀人的。现代社会为了效率而把科层组织发展到了人类团体的一切领域,从工厂到军队和政府。但是,人们实际上是在给自己建造一个无处不在的大“铁笼”,它正吞噬着人类社会一切可能的自由空间。

二

无论是在宗教社会学中,还是在政治文论中,自由主义价值观一直是韦伯思想的一个基本前提。事实上,韦伯的理性化过程的全部意义,都集中体现在“个人独立决定及行动的自由”这一点上。在韦伯看来,任何一种合理的行动都是由行动者对这一行动所承担的责任引发的,不管是经济活动还是政治活动,只有那种对自己的打算及活动中所包含的风险承担责任的自由人,才会对行动效率进行合理计算。正如资本主义的合理性是以“每个人所感到的空前的内心孤独”这样一种自由状态作为前提的。对于宗教改革这一代人而言,“生活中至关重大的是他自己的永恒得救,他只有独自一人走下去,去面对那个永恒的早已为他决定了的命运,谁也无法帮助他。”(韦伯,1989)这种个体的自由,是资本主义“天职观”的现实基础,是资本主义的经济活动以及一切职业活动的原创力。然而,在科层制统治下,个人的这种自由成了效率的代价。在私有制经济中,任何一种卡特化都削弱着以私人责任为基础的理性的计算,而这恰恰正是“资本主义之魂”。韦伯明确地意识到,承担私人责任的企业家与科层官僚是截然对立的:企业家从事“为经济生存的自由奋斗”(比瑟姆,1989),而官僚则寻求“适合其地位的有保障的优裕收入”。(比瑟姆,1989)企业家为在竞争中立于不败之地,要依靠革新和决断并承担个人责任,但官僚从事经济活动则凭借无穷的公家财库而不承担任何风险。同样,在政治领域,存

在着承担个人责任的政治家与行政官僚的对立。“为了人的权力和由此而来的个人的责任性而斗争，这就是有血有肉的政治家”（比瑟姆，1989）。政治家品质正是这样为假定的私人责任所刻画，他们与训练有素而尽职的官僚恰好相反。官僚的职责是服从上级的决定，哪怕在他看来是一个错误的决定，他也有义务谨慎地完成它，宛如它符合自己最深切的信念一样。因此，终生在执行和升迁的规定过程中的官僚是无缘发展政治领袖品质的。

发达资本主义是工业及政府“科层化的标兵”，而科层化则威胁着一切“个人运动自由”的空间。如果说在宗教社会学中，韦伯以一种英雄主义的气势力呈科层制的“技术最优”性；那么在他的政治文论中，却是以一种悲观主义的语调，竭力提请世人防范科层制的危害：

“…他们只需要“秩序”，除此之外再无其他。他们如此适应这种秩序，以至一旦礼崩乐坏，他们就会惶惶不安而畏缩不前，一旦被解聘，就会一落千丈。普天之下，除了这种人的三六九等以外，人们一无所知。我们都被卷入了这种发展；至此，中心问题并不是我们如何进一步发展和推动它，相反，却是我们如何反对这个机器，以维护人性免受灵魂的分割，免受科层生活理想的支配。”（比瑟姆，1989）

韦伯思想中的这种矛盾一直是后来研究者的兴趣焦点。可以说，这是韦伯思想的一个基本特点。韦伯经常依据某种最大限度以外的终极理想推进一个既定立场的合理化。因此，他思想中的一个重要特征，就是两种不同理想价值之间的冲突，绝不会因为妥协而消失，它们只能在一个系统性解释的框架内被解决。韦伯思想中的这种特征非常近似于尼采。尼采一直坚持这样一种基本原则，即除了思想的诚实之外，一个人必须遵从可想象的最一贯立场所导致的任何结果，这会成为人们思想的衡量尺度，而不管其自身后果，哪怕它会最终导致自身的毁灭。在韦伯思想中这种基本原则几乎随处可见。新教徒的禁欲主义生活原则来源于日常生活之外的某种终极价值，它使得日常生活遵从铁一般的准则，并理性化到了极至。这种原则要求每个人在面对问题和冲突时，都应该在彻底的冷静中排除任何幻想，把既定的选择还原成背后最根本的价值问题，而不去关心当时居主导地位的看法。在科层制理论的思想结构中，韦伯同样把问题推到了极至，把科层制问题追溯到价值层面上，并在终极关怀上提出了人类的自由问题。

在科层组织日益加强对经济和政治生活统治的今天，如何才能保证个人的自由？在科层化日益张大，世界日益为科学所羁勒的条件下，人类的自由，负责任的行动以及有意义的存在如何才可能的？在面对如此沉重的问题时，韦伯不能不正视传统自由主义原则，但他确实意识到了自由价值体系本身存在的缺陷和矛盾。他以一种尼采“重铸一切价值”的方式，重新修正了自由主义原则。韦伯认为，科层制是大势所趋，在任何社会、任何领域，只要有日理万机的行政事务的要求，科层制就一定是必然趋势。因而，在这种社会条件下，传统自由主义原则就已经过时了，即使不成为一纸空文，它也不可能提供任何方向性的东西。自然法传统中的个人主义的意识形态基础已经丧失殆尽，道德的和政治的价值，自尼采以来，已经不再能够作为真实的客观而被理性辩护，它只能作为终极抉择和终极信念的产物而得到主观地论证。同样，以自然法为基础的古典自由主义的许多教条，如个人的自我决定假设等，在发达的工业社会条件下都已毫无意义可言。因为，随着现代官僚政治和政党组织的出现，个人能对政治事件产生影响的情况已经发生了巨大变化，这从根本上改变了民主政治的前提。韦伯并不否定给予所有公民最大程度自我决定权的价值，但在现代条件下，这是一个在实践上失去了全部意义的要求。于是，韦伯相信，自由主义的复兴已不能简单地指望古典“人类权利”的自由原则。必需把传统

原则与现代资本主义工业社会的现实结合起来并给予重新解释。

当然,承认以科层制为代表的现代社会文化的“物质状况”的必然性,并不意味着韦伯只能去提倡对现状的简单适应,也不表明韦伯只能赞同科层制统治。在韦伯看来,重要的问题并不是要否定科层制,而是如何使科层系统真正回复到它的工具地位上,使它真正服务于政治而不是僭越政治。质言之,重要的问题在于政治与官僚的关系,民主与官僚的关系。正是因为官僚承担的对职位的“非个人性责任”和政治家承担的对自我目标的“个人责任”这个根本区别,因此,当官僚决定政策的指导原则时,科层系统的自我维持和适应就变成了政策的主要目标;只有当政治家决定政策原则时,科层系统才能成为政策目标实现的有效手段。然而,科层体系本身的性质决定了它只能产生“一种形式上的政治家”;而负有个人责任的,能够限制科层体系僭越的则是实质上的政治家,是能够给社会以新的价值目标的奇里斯玛式的领袖。问题在于,这样的政治家将如何在现代工业化社会条件下产生。

在韦伯看来,这样的政治家只能在科层体系之外,通过“公民表决的民主”或“领袖民主”来产生。他看到,与其它统治类型相比较,在既定的现代社会条件下,宪法民主还能保留下来的特征,就只有一个“形式上自由的”选举领导者的系统,而以这种选举产生的领导人在位时,基本上是以他个人的自由决定行事的。与自然法的自由民主原则不同,韦伯的领袖民主强调,人民通过一种形式上自由的方式选举那些看起来更能表达他们利益和目标的领袖。

这个“领袖民主”的思想,是韦伯政治思想中最具争议性的问题。马尔库塞曾把它转译为“群众自己选举引导他们进入奴役外壳之中去的领袖”。(马尔库塞,1989)这话其实并不过份。因为,从群众的角度来看,投票选择仅仅只是“形式上的自由”,领袖民主并没有使他们摆脱科层统治的“奴役”,而只是在科层制之外多加了一个形式上民选的魅力型领袖。尽管这个奇里斯玛型的领袖并不是科层制的产物,但他也不能不在科层组织条件下发挥作用,而且他在运用科层体系这个手段的过程中,事实上也同样会使他的个人魅力处于被常规逐渐吞噬的危险之中。但是,在韦伯看来,像马尔库塞想象的那种没有统治的、人民自我决定的民主,在现代工业化社会条件下是不可能的。用他自己的话说,“试图……通过设计‘民主’形式来废除人对人的统治的那种想法,只是乌托邦。”(Mommson,1983)因此,韦伯的领袖民主实际上意味着,民主最多也只能是创造一种最优条件,即个人的创造力只服从于可能是最低限度的限制。按照传统自由主义的说法,自由的实质,就像卢梭所说的,是“服从一个人自己制定的法律”。而在韦伯这里,尽管他认为这种“自我决定”假设在现实中是不可能的,但却可以通过形式上的自由原则给予保证,即在既定条件下,人民有权以形式上自由的方式选择自己的立法者。或者说,在现代条件下,人民的自我决定,意味着人民有权以形式自由的方式选择自己的领袖,一旦他们失去了群众的信任,那么,在制度安排上也能保证领导人的更替和撤换。

从韦伯的这个民主概念中我们看到,虽然个人自我决定的原则得到了形式上的自由原则的保证,即关于各个领导人内容不受限制的选择和利用议会制度的途径来获取附加的支持。但是,这种领袖民主原则上是一个以感召权威为基础的变体,即是从形式上的而不是实质上的被统治者的意愿中获取并具有合法性的。根据韦伯的看法,领袖人物仅仅只是依靠自己的个人责任心进行统治。任何情况下,他们既不从实质上也不从物质上被视为他们选民的立法者。更进一步说,他们的统治权威原则上是以他们领导的形式数量上的选民及其追随者的感情信仰为基础的。只有在这种形式中,由于那些负有责任的个人的超常理想,才使得领导能有保证。他相信,一种有效的民主秩序,或更广泛意义上,一种自由社会,如果没有凭借自己的个人

责任心行动的伟大领袖，那简直是不可能的。因此，根据他的三种纯粹形式的合法统治理论的彻底一致性，韦伯把宪法民主定义为一种全面的奇里斯玛统治的变种：“公民表决的民主——领袖民主的最重要的类型——是一种真正意义上的奇里斯玛权威，是隐藏在形式上从被统治者意愿中取得并得以维持的合法性背后的，但实际上领导者（煽动者）的统治所凭借的则是他的政治追随者对他个人的信任和奉献。”（Weber, 1968）

值得注意的是，通过这种“形式上自由的公民选择”，韦伯在那些有领导能力和内在号召力来为群众设定目标的人中，引入了竞争概念。在这个过程中，公民投票的形式和群众对领袖的情感纽带组成了合法的方法。这些有领导能力和感召力的领袖人物，依靠建立在特殊的个人魅力特性上的个人权威的道德来达到统治的合法性。通过他们的感召人格以及运用他们的鼓动的能力，他们为自己从人民中获得了一批为实现他们的目标所必不可少的追随者。对韦伯来说，至少在现代国家中，这种通过公民投票来建立政治权力的形式并以它来实现个人负责的统治，是真正意义上的，也是可行的民主政治。

三

领袖民主，其实质是奇里斯玛权威与科层制机器的结合。按照韦伯的解释，这是通过人民选择的魅力型领袖，来运行法理型的国家机器。或者按照比瑟姆的解释，这是因为科层制的局限性所致，即科层组织僭取原政治家的功能的越轨倾向。（比瑟姆，1989）现代政府必定是科层制，行政必须掌握在专家、职员和专职官吏手中。然而，如果没有控制这些行政的政治领导能力，各种政治决策就都要落实到科层人员身上；政府就要逐渐成为凭借，而非仅仅通过科层制的政府。（比瑟姆，1989）依照这种解释，科层统治除非包含了魅力型或传统型的政治家统治，它才是合法的，否则，科层组织僭越政治家功能则是不合法的。韦伯本人也确实有这方面的大量论述，如“政治家必须取得对官僚统治的抗衡，否则，就确立了具有领导作用的文官的权力利益。”（比瑟姆，1989）然而，这样一来，韦伯的三种统治类型中唯一合理的类型，即“合法-合理的”统治类型，却成了唯一不合法的统治类型，除非辅之以其它两种统治类型。

在韦伯的社会学中，科层制一直被作为“合法-合理”统治的代表。而事实上我们已经看到，科层制统治并不具有合法性，或者说，具有合法性的科层制只能是政治家统治的工具，而不是僭越政治家来实行统治。政治家统治的合法性也不是来自科层制，而是来自群众形式上自由的投票选举。

可以看出，合法性本身是独立于合理性的。合法性与合理性之间并没有直接的联系。统治的合法性问题，在韦伯的论述中并非必然地与合理性发生关系，说到底，它只是一个如何“把命令视为正当”的问题。这种正当性既可以源于传统，也可以源于情感，却并不一定源于理性。

韦伯曾明确指出：合法性的基础有三种——传统、信仰和法规。

- a) 传统，正当就是过去一直如此；
- b) 情感，尤其是感情，信仰，正当是新近被神启或示范的；
- c) 价值合理的信仰，正当是从绝对中推演出来的；
- d) 被相信是合法的明确法规。”（Weber, 1968）

在这里与法理统治有联系的是第三种和第四种合法性基础，也就是说法理型统治的合法性基础是价值理性或合目的理性。“在法理统治这种类型中，享有权威的个人之所以如此，凭借的

是非人格的规范, 这些规范不是传统的残余, 而是在一种合目的的理性或价值理性的背景中有意识要建立起来的。”(Giddens, 1971)

在价值理性方面, 我们首先会想到自然法, 想到以自然法为基础的古典自由主义原则, 想到“自由就是服从一个人自己制定的法律”。因为只有自由的条件下, 我们才可设想法规及其借以导出的程序, 是经过法规的服从者一致同意, 因而是合法的。这也就是说, 自由价值是联系合法性与合理性的桥梁。或者更进一步说, 科层制的发展, 即形式理性的发展, 只有在它与实质理性原则引导的对抗力量并存时, 它才是合法的, 进而也才是“合理”的。从自然法的观点来看, 法律本身并不具有使其自己合法化的性质, 无论它是否根据形式程序立法颁布的。自然法合法性要求在法律之外的“事物的自然之理”, 以及“自然状态”下人类的理性和权利。任何一个不是根据自然法实行统治的政府, 原则上就可视为不具有合法性或非法统治而被拒绝, 不管它是否具有形式上合理的程序。事实上韦伯也感到了这一点, 他承认:

“自然法是一切独立于, 并高于成文法的有效规范的总和, 它不是将它的尊严归于专断的法规, 正相反, 它为成文法的约束力提供合法性。”(Turner)

但是, 现代工业社会的世俗化和“祛魅”过程, 使得合法性理论已经很难再用自然法的语言和价值合理的语言来表达实际的统治关系。于是, 法理型统治的合法性基础就只能落到合目的理性上了。韦伯对这种合法性基础的解释在于下述两条理由:

“a) 它是从利益各方的自愿赞同中推行出来的;

b) 它是由合法握有因而得到依从的权威强制的。”(Weber, 1968)

显然, 第二条中所谓的“合法”, 是从第一条中得出的, 而第一条本身则是从利益各方的理性权衡中得到的。这意味着“合法-合理”统治是基于群众的合目的理性而给予的赞同。也就是说, 下级同意服从是因为这样做符合其切身利益。而问题恰恰在于, 利益各方是在什么情况下, 如何出于各自利益的理性权衡来提出自愿赞同的?

“当今合法性的最普遍形式, 是对墨守法规的确信, 依从形式上正确且已成为惯常方式的法规。从这方面考虑, 在源于自愿赞同的统治与强加的统治之间的区别, 就仅仅只是相对的了。由于作为统治基础的赞同是如此不一致, 这在过去对于完整的合法性来说经常是不可避免的, 统治实际上是强加于少数人; 在这种常见的情况下, 统治在一个既定群体中, 是依靠那些持有不同意见的人的默认。另一方面, 对少数人来说非常普遍的是, 使用暴力或运用非常无情且有远见的手段, 迫使统治最后被那些一开始反抗它的人认为是合法的。在把投票选举作为改变统治的合法手段的情况下, 这也非常普遍, 即少数人获得形式上的多数并使多数服从其意愿。既然如此, 多数统治就仅仅只是一个错觉。”(Weber, 1968)

由于自然法的合法性被纯粹形式和程序的“合理性”所替代, 因此, 按照韦伯的定义, 只要被统治者(无论出于什么原因)把统治者的命令作为正当的形式接受下来了, 那么, 这种统治就是合法的。这导致在韦伯的社会学中, 关于合法性的实证主义定义, 几乎直接成了同义反复, 因为法律的正当性只能是立法程序自身赋予的。任何一种统治, 只要是依照形式上的合法程序运作的, 它就具有合法性。从表面上看, 法理型统治是因为人们把法律视为“正当的”, 因而服从不是对任何个人的, 而是服从法规; 但事实上, 天知道这种法律到底在多大程度上是出于对它们的全法性的承认。“因为人人都心里有数: 任何对法律的违反都能招引那班身着蓝色制服的巨人们来敲门。”(帕金, 1987)所以, 在这种情况下, 法理型统治的合法性至少是不充分的。在更为普遍的情况下, 对命令的服从是通过不服从会带来的后果的认识而得到推动的。这

里不仅不排除被统治者虚假的忠诚和无奈的顺从,甚至还包括了强制性的力量可以以一种使反抗的心灵和精神转向忠诚的方式来被运用。而这一切还恰恰都是出于理性(合目的理性)。但是韦伯认为,“这些考虑对于统治的分类来说并不是决定性的。重要的是,在一种给定的情景中,对合法性的特定要求在有意义的程度上,并依照它的类型,被视为‘正当’的。”(Weber, 1968)这里,我们再一次看到韦伯那种不顾一切自身后果的立场一惯性,甚至可以说是意志对于思维的绝对性。根据这样理解的统治合法性,事实上已经包括了人类曾经经历和可能经历的一切奴役统治,用韦伯自己的话说,“我们会处在同晚期帝国时代同样的境地,只不过技术基础较为完善罢了。”(比瑟姆, 1989)

如果我们对韦伯的理解是对的,那么,这实际意味着人类文化历史的终结,因为这种技术完善的形式理性发展的尽头,意味着对任何一种超越的解构。一切人的一切活动都将成为这部完善的“人的机器”的一部分。科层制与死的机器相结合,“致力于建立那种未来奴役的外壳。对于这种未来的奴役,如果一种纯粹的、技术上好的、即理性的科层管理及其维持是用来决定人们的事务在其中得到引导的方式的最后的和唯一的价值,那么人们也许有一天会由于软弱而被迫服从,就象古代国家的农民曾经服从过的一样。”(马尔库塞, 1989)在这种情况下,除了等待一个“全新的先知出现”或启盼“一个老观念和旧理想的伟大再生”,我们还能够做什么?

至此,韦伯已将形式合理性推到了极至,以至于不能不走向其对立面,不能不引出实质合理性(价值理性)。领袖民主,从直观上说,是要求一个能承担个人责任的政治领袖;从而实质上,则是为走到尽头的形式理性提供一个价值目标。在韦伯看来,科层制统治在现代条件下的致命危害,就在于它消解了人类个体基于其私人责任的行动原创力。它除了解构一切超越精神,永远都不可能从自身中产生新的价值目标。所以他强调要在科层体系之外,通过公民表决来产生政治家。尽管这种途径可能导致独裁甚至法西斯统治,但在他看来,其危害也小于科层制统治对西方自由社会结构的危害。因为,在他看来,在作为“祛魅”结果的现代工业社会,似乎任何一种社会价值目标都要比无价值目标的科层制统治更好。而只有把政治作为“天职”的政治领袖,才有可能为科层系统(在组织层面以至社会层面)提供价值目标。

在领袖的社会作用问题上,韦伯的观点有些近似于尼采。他认为,一般来说,只有伟大个人才能设置新的目标,才能参与新的社会运作。显然,价值目标不是产生于对生活现实的直观反映,而是源于对墨守成规的日常生活超越。因为,只有植根于基本价值取向的个人信仰才能超越对既定状况的简单适应,所以,只有个人才能创置新的价值目标。西方社会正是因为有了新有价值取向,才有了清教徒的入世苦行主义,并导致了现代世界的转变。天赋奇里斯玛的政治家角色也一样,只有他,才能给社会以超越日常生活目标的力量。不过,在对待大众的态度上韦伯却明显不同于尼采。按照逻辑,从上述领袖作用的观点可以推出尼采关于“世界历史的意义唯独在于它的最高模范者”的观点,但是韦伯却认为,只有那些能说服大众自愿追随他们的个人,才是真正伟大的富有创造力和影响力的政治家。如果说尼采关于主人的伦理因为完全拒绝一切民主政治而达到极至,那么韦伯则认为,在既定条件下只有形式自由的民众选举,才有可能使领袖创置的新的社会目标超越狭隘的阶级利益,从而为全社会提供超出日常工作范围的各种需要和动力。同时,他又非常清醒地意识到:

“对建立在自愿赞同基础上的统治合法性的信念,是比较古老的,并且是在所谓原始人中偶然发现的;然而,既然是这样,那它就几乎永远要由神喻权威来补充。”(Weber, 1968)

由此,我们可以看出,韦伯以领袖民主来对抗科层统治的这一理论,反映的并非只是一种政治观,而是一种基本的历史观;它不是出于现实社会中那些利益集团的要求,相反,民选领袖(而不是议会选举)要求的是对狭隘利益的超越;它的依据不是在现有社会价值中作任何选择,而是在民众追随下的奇里斯玛人物创置的新的社会价值……。因此,这个理论反映的不只是韦伯的政治立场,而是他对现代人类命运的深切关怀,是对在科层化和理性化进程中的人类社会未来出路的探寻。理论界存在着的对韦伯这一思想的正反评价,都只是将其视为“资产阶级政治思想”,无论是蒙森、比瑟姆,还是马尔库塞、卢卡奇都存在着把这种“政治观”与韦伯的社会学理论“分而治之”并将它们对立起来的倾向。我们无意否认韦伯理论中必然浸透着他自觉不自觉的政治倾向,但是,如果从纯粹学术角度,超越那种所谓的“政治立场”,那么,我们不是更能理解为什么韦伯一再强调要把这类对立或冲突置于内心深处,这不正是现代人必须面对的命运吗?

参考文献:

- M. Weber, 1968, *Economy and Society*, University of California Press.
A. Giddens, 1971, *Capitalism and Modern Social Theory*, Cambridge University Press.
Wolfgang J. Mommsen, 1974, *Perspectives on the Political Sociology of Max Weber*, New York.
B. S. Turner, *For Weber Essays on the Sociology of Fate*, King's College Univ. of Aberdeen.
D. 比瑟姆, 1989《马克思·韦伯与现代政治理论》,浙江人民出版社。
M. 韦伯, 1989《新教伦理与资本主义精神》,三联书店。
马尔库塞, 1989,“马克思·韦伯著作中的工业化与资本主义”,《现代文明与人的困境》,上海三联书店。
帕金, 1987,《马克思·韦伯》,四川人民出版社。

作者系浙江大学哲学社会学系副教授
责任编辑:范广伟