

《國立政治大學哲學學報》第五十期 (2023 年 7 月) 頁 89-136

©國立政治大學哲學系

韋伯的理念型與視角主義： 介於康德與尼采之間的 多元客觀性

黃厚銘

國立政治大學社會學系

地址：臺北市文山區指南路二段 64 號國立政治大學社會學系

E-mail: hermes@nccu.edu.tw

摘要

韋伯承繼康德在價值與事實之間的區分，而且非常在意此一議題，因此不論是在〈學術作為一種志業〉的演講，或是〈社會科學的與社會政策的知識之“客觀性”〉的前半部，以及〈社會學與經濟學的諸科學之“價值中立”的意義〉這篇文章，都明確區分了認知與評價。這主張有別於尼采的生命哲學認為所有的認知背後都有評價。從

投稿日期：2023.02.14；接受刊登日期：2023.05.12

責任校對：向富緯、張景涵

DOI: 10.30393/TNCUP.202307_(50).0003

而，韋伯對於理念型的構想也是基於康德的認識論中超驗的範疇在認識上的關鍵角色，主張理論觀點或理論概念決定了我們在研究中的所見與未見。

但在另一方面，本文主張，韋伯所引進的價值關聯的概念，卻也是在其歷史多因性的基本立場上，證成了理念型的多元性。因而呼應了尼采視角主義對所謂「客觀性」的見解，以及前述認知背後總是有評價的主張。亦即，由於影響歷史的因素是無法窮盡的，我們只能選擇我們感興趣的角度來理解某個歷史性的實在的成因，故而有越多從不同觀點來建構切入此一歷史性的實在的理念型，就越加有助於我們「完備」地理解這段歷史。但更重要的是，此處所謂的「感興趣」其實是受到我們的價值的影響，這使得韋伯的社會學方法論同時也帶著尼采的視角主義的色彩。

因之，韋伯的社會學方法論中所謂的「客觀性」，既非康德式的普遍客觀，也非一般誤以為尼采所代表的相對主義，而是多元客觀性。

關鍵詞：客觀性、價值中立、價值關聯、實在科學、歷史個體、生命哲學

韋伯的理念型與視角主義： 介於康德與尼采之間的 多元客觀性*

「完全忠實於自然！」——可他如何著手，
自然何嘗納入圖畫？
世界最小部分也是無限的！——
最後他畫他所喜歡的。
他喜歡什麼？便是他會畫的！（尼采 2018：200）

尼采，《現實主義畫家》

壹、前言

就韋伯 (Max Weber) 的思想傳承，絕大部分的文獻與研究者都會追溯到韋伯所身處的新康德主義傳統，因而也溯及康德 (Immanuel Kant) 思想對之的影響。相對較少文獻注意或深入探討韋伯與尼采 (Friedrich Nietzsche) 的關係。Hans Henrik Bruun 甚至從起源依賴、詮釋依賴與邏輯依賴這三個角度，相當保留地主張，即使韋伯的問題

* 作者由衷感謝兩位審查人所提供之具建設性且細緻的修改建議，不論是針對論文標題或細節的建議，都讓本文避免了一些錯誤，也生色不少。極少數沒有參酌修改之處，文責概由作者自負。也謝謝期刊編輯部工作人員之細心校閱。

意識或許受到尼采的影響，然而其答案卻不是尼采式 (Nietzschean) 的 (Bruun 1972: 39-41)。但韋伯與尼采都曾抨擊過毫無預設的 (pre-suppositionless) 科學之想法，而這又進一步涉及科學與價值之間的關係。主張認知背後必有評價的尼采當然是認定科學背後不只有形上學的預設，也有其價值預設。就韋伯而言，儘管科學無法告訴我們如何做出價值選擇，而只能協助我們在價值取捨時更加的清明，但韋伯亦明確指出，自我清明 (Selbstbesinnung) 的重要性是科學背後的價值預設。這顯示出，科學與價值的關係並非一刀二分，甚至也遠比韋伯承繼 Heinrich Rickert 並加以發揮的價值關聯 (Wertbeziehung / value relevance) 這概念之內涵更為豐富與複雜 (韋伯 2013: 506-507)。同理，尼采也不同于康德，他極為強調權能意志 (will to power) 即是評價的意志，而評價也決定了我們的觀點視角。這也讓深受康德影響的韋伯對理念型 (Idealtypus / ideal type)¹、或對於價值與事實之間關係的看法，與尼采的視角主義之間關係更值得深究，也進一步令我們注意到韋伯思想背後尼采的影子。

本文將處理尼采的視角主義與韋伯的理念型等社會科學方法論之間的異同。尤其聚焦於韋伯與尼采對價值與事實、評價與認知之間關係的看法。本文無意從前述 Bruun 所謂起源依賴的角度，考證尼采與韋伯在思想上的實際傳承。而是認為可比較性本身就是在有相同之處為基礎上的相異比較。不論是兩者思想的相異或相同之處，都有助於讓兩位思想家的思想得到更進一步的闡明。而這非常適合用以探討尼采與韋伯兩人思想上的關係。以及，面對實證主義當道、卻也衍

¹ 本文引用的韋伯社會科學方法論著作是張旺山 (韋伯 2013) 的中譯本，其以「理想典型」來翻譯 "ideal type"。但本文除了引文以外，仍從慣有的翻譯，將之譯為「理念型」。原因在於「理想」二字較易與評價上的「完美」相混淆。但不可否認地，「典型」二字確實很接近韋伯所要傳達的想法。

佛身處後現代思潮的我們，也可以藉此思考真理、事實，甚至是價值上關乎相對主義或多元主義的當代重要議題。

貳、文獻回顧

一、價值與事實的關係

George Stauth 曾在 *Nietzsche, Weber, and the Affirmative Sociology of Culture* 一文中，提出韋伯受到尼采影響的證明。他指出尼采認為知識是道德評價 (moral valuations) 的詮釋結果，而道德評價則是源自有機的生命過程、源自權能意志，因此尼采並不區分事實與價值。相反地，韋伯則區分了事實與價值，在此與尼采對生命與知識的同一之見解相斥 (Stauth 1992: 238)。但 Stauth 卻也認為，韋伯的「價值中立 (Wertfrei / value-free) 的科學」與「方法論的個體主義 (methodological individualism) 都是客觀的價值創造 (value creations) (Stauth 1992: 227-228)。因為，價值中立不是認為不能有「應該」，而是要避免有最終的「應該」。但本文認為，Stauth 並未注意到韋伯主張，學者在學術研究的事實認定上不能受價值判斷的影響，也無以指導價值判斷。即便一般人卻總是在生活或生命過程中不斷地進行價值判斷與價值取捨，但所謂的「價值中立」則是特別針對學者的學術研究活動而言。因此，從韋伯的觀點來看，學者的學術研究確實是不能有「應該」，而不只是不能有最終的「應該」。如前所述，唯一的「應該」的價值預設，只有自我清明是重要的這一點。

George Lundskow 認為尼采厭惡超驗的觀念，呼籲一種基於經驗的視角，這種視角可以通過不斷的完善，揭示細微之處，創造清明 (clarity)。這是一種遞增的過程，只有通過有條不紊和批判的探尋才能獲得。但這種探尋永遠都在尋找，永遠都在質疑自身和其他一切。他

認為，不幸的是，社會科學誤解了尼采，甚至沒有能夠讀懂尼采。同樣地，我們也誤讀了韋伯 (Lundskow 1993)。本文認為，這一點涉及了尼采對於「客觀性」的見解。不過，致力於主張兩人的相同點，卻也使得 Lundskow 錯失兩人從價值與事實之間關係看法的差異所導致對科學、與對所謂「客觀性」的見解之細微差異。

二、尼采的視角主義 (perspectivism) 與韋伯的理念型 (ideal type)

Renarde Freire Nobre 從視角主義 (perspectivism) 的角度重新梳理尼采和韋伯認識論上的異同 (Nobre 2006)。他認為，尼采主張自然的衝動是生命中最偉大的詮釋者。此外，尼采常將「錯誤」這個觀念視為生命構成原則，是力量的體現，也是無窮無盡的衝動，其中許多更與人類的理智提議相異。視角主義強調生命的本質(反對超驗主義)和其不穩定性、可傳遞性(與普遍主義相對)，從而使之與康德主義區分開來 (Nobre 2006)。相對地，Nobre 認為，韋伯的視角主義應被包含在理性主義中。韋伯試圖分別安頓視角主義的主觀性與社會科學對「客觀性」的要求。

實際上，尼采的視角主義與韋伯的理念型之間的異同，是較為學者們所注意到的議題。但本文除了比較尼采與韋伯的異同以外，將會特別針對韋伯的社會科學方法論，在有關主觀性與客觀性的問題上有更細緻的處理，以呈現出理念型的意義。

特別值得一提的是，在這些論及尼采與韋伯思想之關係的作品當中，David Owen (1997) 的 *Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault and the Ambivalence of Reason* 一書可以說是最細緻處理尼采與韋伯思想的分合關係之著作。他也提到更早注意到韋伯思想中的尼采式元素之 Loewith 與 Iggers。但兩者都沒有像 Owen 本身如此

細緻地處理此一論題。Loewith 只點出韋伯對於「科學」的意義價值問題之討論，極其類似於尼采所謂的「真理」的意義價值問題。而 Iggers 則僅只指出韋伯與尼采都在處理失去普遍與絕對的價值之後所面臨的意義喪失問題。

Owen 還注意到學者韋伯與對學院多所批評的尼采兩者在基本立場的差異。他迂迴地取徑韋伯與 Rickert 在社會科學方法論上見解的異同，以便拉開韋伯與新康德主義的關係。基本上，Rickert 對於自然科學與文化科學的區分，使得他留意到文化科學在觀點與研究取徑上背後的主觀價值，但這也使得文化科學不得不面對相對主義的問題。為了解決文化科學的客觀性問題，Rickert 很快訴諸普遍價值，而主張仍有一些觀點取徑是具有普遍性。Owen 認為，也就在這一點上，韋伯走出了與 Rickert 不太一樣的路數，而更為接近尼采。甚至，Rickert 自身也知道他堅持普遍真理的立場是不同於尼采的，然而，Rickert 認為學者就必須深信科學真理的普遍有效性。而韋伯卻明確地點出，堅持科學真理的價值，本身就是一種價值選擇，並不具普遍性，以及更為強調研究取徑觀點必然的變動不居。亦即，文化科學本身也是某種文化價值的產物。韋伯指出，每個時代對於科學的任務都有不同的界定，正如尼采指出科學也需要價值理想的支撐，以便科學能夠不懷疑自己。而這也凸顯出科學無法證成自己的價值，這是與 Rickert 的看法極為不同的。以此，Owen 凸顯出韋伯的看法與尼采視角主義的關係。

Owen 進一步指出，韋伯不只主張對於科學真理的信仰本身也是一種價值選擇，還認為研究取徑與觀點必然受到價值的影響，此即韋伯所謂的價值關聯 (value relevance)，從而接著也把討論延伸到理念型的意義問題。但也在這裡，Owen 跟本文稍後會提到的 Bryan Stanley Turner 一樣，都認為韋伯所謂的意義喪失，是在悲嘆現代人失去了普遍價值。Owen 說：「然而，這歷史發展是具有悲劇性質的。」

原因是它標誌著世界的除魅，也就是認識到，在科學面前終極與崇高的價值於公共生活的退卻。」(Owen 1997: 90) Owen 從而指出韋伯在認識論的立場之政治意涵 (Owen 1997: 84, 90)，並明確主張，韋伯的理念型概念與尼采的視角主義是類似的。

但一方面，本文認為 Owen 所指出的韋伯之認識論之政治意涵是忽略了韋伯對理論與實踐之間存在著不可逾越的鴻溝之堅持。實際上，專注於事實面向的韋伯既未明確表示普遍的終極價值之消失是一場悲劇，而只是就事論事地指出每個人都不得不選擇自己所信仰的神、得罪其他的神，做出自己的價值取捨。並且，致力於區分學術與政治之間關係的韋伯，亦不可能主張他在認識論或方法論上的學術見解有何政治上或實踐上的意涵。反之，個人的價值選擇或許有其在公共生活上的意義，卻不是學術所能指導的。另一方面，單單點出韋伯的理念型與尼采的視角主義之類似性，也會錯失掉尼采認為價值與事實緊密相關的看法和韋伯是非常不同的，以及韋伯自己對科學真理本身的價值、對價值關聯、對因果確證與意義確證等事實面上的科學標準等等都有細緻的討論。其中所呈現出來的是，韋伯與尼采的關係是遠遠更為複雜的。

更具體而言，本文認為韋伯的立場是夾在康德與尼采之間。片面強調韋伯的社會科學方法論與尼采的親近性，也是有所偏頗的。儘管如此，能夠細論韋伯與尼采的關係，已經是 Owen 這本書的重要貢獻了。

此外，在論及尼采對韋伯的影響時，Bryan Stanley Turner 曾經指出，尼采等後現代思想與韋伯的社會學方法論在視角主義上的相容性。一方面是韋伯所謂在價值選擇上的諸神鬥爭，另一方面是，事實總是從某個特定的視角觀察所得，而不是中性的 (Turner 1996: xxix)。這意味著，對 Turner 而言，尼采與韋伯在視角主義上的親近性，不只呈現在價值與實踐的面向上，也呈現在事實與認知的面向上。然

而，Turner 卻也緊接著釐清韋伯與尼采的差異，他認為韋伯是在悲嘆價值的多元發展對單一道德的侵蝕，而尼采則認為多元價值有助於個體性的發展 (Turner 1996: xxix)。

本文一方面同意 Turner 所主張尼采與韋伯之間在價值與事實上的視角主義共同立場；另一方面卻也認為，韋伯與尼采的關鍵差異在於，尼采的生命哲學並未在理論與實踐、事實與價值之間作區分。這是其視角主義同時涵蓋理論與實踐的根本原因。相對於此，同時也深受康德影響的韋伯，則是很明確地在理論與實踐、事實與價值、以及學術與政治之間做出區分來。至多，價值關聯可以影響我們在對事實進行認識時所採取的觀點，但隨後的事實判斷則是可能、且必須排除價值的干擾的。然而，尼采卻深信所有對事實的認識都涉及評價。循此，韋伯主張，學者在學術上只能對事實做出實然判斷，因而學術也無法指導一個「意願著的人」(des wollenden Menschen)² 應當如何如何做出價值判斷，因為那是道德良心的問題 (韋伯 2013: 175-176)。此外，本文也不認為韋伯對於多元價值的發展有任何「悲嘆」的心情，頂多只是接受了尼采所謂的「上帝已死」，而要身為「意願著的人」的我們，在價值選擇上扛起自己的責任。選擇信奉哪位神明，就必然得罪其他的神明，此即韋伯所謂的「諸神的鬥爭」(韋伯 1985: 140-141、145-146; 韋伯 2013: 180)。同時，也不要期待學術可以在價值選擇上給我們任何指導。韋伯並未悲嘆，而只是以一位學者的身分對此一處境做出描繪罷了，仍堅守其學術只能論斷事實，無從給予評價的原則。

² 此處 Weber 的原文為受格。但中譯本加註的德文則是 wollender Menscher (韋伯 2013: 175)。

參、韋伯與尼采論價值與事實、評價與認知之關係

一、韋伯論價值與事實的二分

深受康德影響的韋伯，其基本立場是價值與事實的分離，也就是理論與實踐之間有道不可逾越的鴻溝。具體而言，這樣的立場反映在韋伯區分了評價與認知，前者是一個「意願著的人」在生活中時時刻刻都得做出的價值取舍，但後者則是學者所從事的工作，也就是學術研究活動之所在。正如受康德影響下的現代性思潮所主張，分別對應到《純粹理性批判》、《實踐理性批判》與《判斷力批判》之真、善、美三個人類活動的面向是有各自的標準的。不美的事物或不善的事情，仍可能為真。³ 套用回韋伯最在意的學術與政治之間、或理論與實踐之間的關係來說，韋伯堅持，學術研究無法告訴我們應該選擇哪個價值、或什麼是該做的，後者卻是「意願著的人」所永遠需要面對的「諸神的鬥爭」。反過來說，在從事學術研究工作時，對於事實的認知判斷，則絕對不該受到自己的價值偏好所影響。這是韋伯極為在意的原則，特別是對於學術研究的限制與規範，也是身為學者的韋伯屢次為文釐清的。⁴

³ 但有趣的是，韋伯在〈學術作為一種志業〉演講中，反對追求事實的科學可以作為追求幸福指導時，所引述的卻是尼采對發明了幸福概念的末人之批評，而主張在尼采之後，應該已經少有人相信以科學來支配生活可以帶來幸福（韋伯 1985：134）。甚至，在同一場演講中，說明美與善的分立時，也是引述尼采的說法（韋伯 1985：140）。但正如 Bruun 所指出，韋伯與尼采根本上的差異在於，後者完全不同意實然與應然的二分，而這區分卻是韋伯最在意的（Bruun 2007：40）。

⁴ 韋伯之所以極為在意此一議題，一來是受到康德的影響，二來則是因於對他同時代的馬克斯主義者的不滿。韋伯不贊同以認知性的、處理事實知識為職志的學者，在

進而在〈社會科學的與社會政策的知識之“客觀性”〉（以下簡稱〈“客觀性”〉）一文的前半部，或是在〈社會學與經濟學的諸科學之“價值中立”（“Wertfreiheit”）的意義〉這篇文章與〈學術作為一種志業〉的演講中，韋伯一再申論學者作為本文所謂的「認知的人」⁵，僅擅長於做出事實判斷，並且，我們無法由事實判斷推論出價值判斷，或是指導價值取捨。例如，韋伯明確主張：「研究者與陳述者應該要絕對地區分開『對種種經驗事實（包括他所探究的那些經驗上的人的那種他所確定的“進行評價的”行為）的確定』與他的那種在實踐上進行評價的、亦即將這些事實（包括那些經驗上的人可能會有的、被當成某種研究之客體的種種“評價”）當作可欲的或者不可欲的加以判斷的、在這種意義下：“加以評價”的『採取立場』，因為這裡事實上關係到二種異質性的問題。」（韋伯 2013：493）以致，「一門經驗科學無法教任何人『他應該如何』，而只能教人『他可以怎樣』以及——在某些情況下——『他想要什麼』。」⁶ 因為，「可以怎樣」和「想要什麼」都是事實性的問題。相對地，評價則是「一個他的意願與良心的問題，不是經驗知識的問題。」（韋伯 2013：176）由此可見，韋伯所謂的學術或科學是經驗科學，其所處理的是經驗事實的認知問題，既不應被價值判斷所干擾，也無以在價值判斷上給予我們指導建議。

大學課堂上宣講他們的政治主張。這是〈“客觀性”〉一文前半的焦點，也是〈學術作為一種志業〉這場演講的重要議題。

⁵ 此為本文作者依據韋伯的主張，相對於前述「意願著的人」所創之概念，以凸顯一般人作為「意願著的人」與學者在進行學術研究時作為「認知的人」，兩者之間的差異。

⁶ 為了肯定原典中譯的學術貢獻，在有可信賴的原典中譯本時，本文將優先引用中譯本。據此，類似於此處中英文引號混用的情況，也是沿用譯者張旺山教授的用法。

因此，「對經驗性學科的方法學而言，唯一重要的一點乃是：『一項作為規範的實踐性令式的效力』這一個方面，和『一項經驗性的事實確定的真理效力』這另一個方面，乃是存在於二個絕對異質的問題的層次上的；並且，如果人們忽視了這一點並且還試圖將這二個領域給強行湊在一起，將會對二者中的每一個之特有的尊嚴都造成損害。」（韋伯 2013：494-495）再再呈現出韋伯承繼康德而主張價值（判斷）（亦即，評價）與事實（判斷）（亦即，認知）的分離，或所謂理論與實踐之間不可逾越的鴻溝。

事實判斷對價值判斷的助益，頂多只是韋伯所謂的「技術批判」與價值釐清而已（韋伯 2013：174-176）。首先，韋伯主張，儘管學術研究無法告訴我們該如何做價值取捨，但在「意願著的人」進行價值取捨之時，學術卻可以發揮釐清的作用。韋伯說，學術可以讓「意願著的人」知道，要達成某個目的，究竟有多少手段。此即前述「他可以怎樣」的問題。抑或，這是個毫無可能達成的不切實際目標。其次，學術研究也可以讓人們瞭解，不同的手段可能帶來各自的副作用。亦即，選擇哪個手段來達成目標，就可能得承擔什麼樣的代價後果。這就是韋伯所謂的「技術批判」。但也僅只如此而已，學術仍舊無法告訴我們該選擇哪個手段，最好是選擇承擔什麼樣的代價後果，因為這是「意願著的人」在實踐中得面對的價值取捨問題。選擇什麼樣的副作用，因而犧牲了什麼樣的價值，也就得罪了某個神，此即諸神的鬥爭。此外，學術研究卻也還可以幫助「意願著的人」釐清，他所做的價值取捨，與他所宣稱的重要價值之間是否言行一致而沒有矛盾（韋伯 2013：174-176）。

更明確地說，「一門經驗性的學科用其種種手段所能闡明的，就只有三件事：(1) 不可避免的手段，以及 (2) 不可避免的副結果，和 (3) 由此產生的許多可能的評價彼此之間在其種種實踐上的後果上的競爭。」（韋伯 2013：503）無論如何，選擇什麼樣的手段，承擔什

麼樣的副作用等價值判斷或價值取捨的問題，不是「認知的人」的事情，而是「意願著的人」所要面對的。學者在進行研究時作為一個「認知的人」，不應逾越其在專業上只能做事實判斷的界限。

當然，一個學者在其日常生活中，也絕對是一個「意願著的人」，因此得不斷做出其在價值上的選擇取捨，但其價值判斷絕不會因其學者身分而比一般人更為正確，至多僅是更為清明而已。如前所述，韋伯甚至還指出，即便「自我清明」是否重要，也是個價值判斷的問題，而無法為學術性的事實論述所證成。毋寧地，認為「自我清明」是重要的，是學術活動的前提（韋伯 1985：144-145）。因而也是一種價值選擇。正如身為學者的韋伯並未反對多元價值的發展，亦非悲嘆學術的無力，而是基於他所深信的理論與實踐之間不可逾越的鴻溝的認識，一方面對學者的此一處境做出事實性的描述，另一方面也勸阻和批判逾越此一界限，以致在價值判斷與事實判斷之間混淆不清的學者。

乍看之下，這條承繼康德的思想路數是與尼采截然不同的。但韋伯對於價值與事實之間關係的看法，實際上卻又遠比本節的討論更為複雜。

二、韋伯論科學的價值預設

用韋伯在〈學術作為一種志業〉的演講中所用的措辭來說，學術的「目的」在於自我清明 (Selbstbesinnung)。但韋伯卻也很清楚地指出，學術是否為值得追求的使命，其實也是一種價值判斷(韋伯 1985：144-145)。換言之，自我清明的必要性是學術研究活動的價值「預

設」。因此，其重要性是無法由學術研究本身所證成的，相反地，是學術研究預設認同了自我清明的價值。⁷ 亦即，前節所提到與技術批判相關的諸多「釐清」並不具有普遍且絕對之必要性，而只是對於那些覺得「釐清」或「自我清明」是重要的人是有意義的，特別是以學術為職志的學者。

進而，為了回答他自己在〈“客觀性”〉一文中所提出的，理論與理論性概念建構在社會科學中的地位問題，韋伯創造了理念型一詞，並以因果溯源的發生學概念 (genetischer Begriff / genetic concept) 和屬加種差 (genus proximum / differentia specifica) 的屬類概念 (Gattungsbegriffe / generic concept)⁸ 之差異來闡釋社會科學中概念建構的特性，以此說明社會科學知識的超驗 (transcendental)⁹ 預設 (韋伯 2013: 206)。韋伯說：「所有經驗知識之客觀有效性都基於、並且只基於一點，那就是：給定的實在將根據某些範疇而被加以安排，這些範疇在某種特殊的意義下乃是主觀的，亦即陳述了我們的知識之預

⁷ 我們甚至也可這麼說，前面提到的實際價值取捨與價值宣稱是否一致的問題，也僅只於對於深信一致性是重要的人是有意義的。亦即，一致性的重要性，也是一種價值選擇的結果，這往往是學者才會在意的。而在韋伯後續對於禁欲宗教的討論中，基督新教之發展，也是因為其擔綱者之知識階層背景，而執著於一致性（例如，地位無上的上帝之意志豈可為地位渺小的人類之善行所改變），並推動了理性化的進程。換言之，一致性或邏輯一貫性並無規範或事實上的普遍必然，而只是一種價值上的獻身，因此只是諸如學者等知識階層等才在意的問題。

⁸ 本文所主要徵引之張旺山的翻譯，選擇將此一概念翻譯為「類概念」。本文則以「屬類概念」翻譯之。

⁹ transcendental 與 transcendent 兩字的中文翻譯，在學界有不同的選擇。本文所徵引的張旺山的翻譯，選擇將 transcendental 翻譯為「先驗的」。但本文作者採用的是勞思光的翻譯，將之翻譯為「超驗的」，取其先於經驗，又是經驗成其可能的基礎之意涵。但無礙於此處所呈現的，康德與韋伯皆是在探討知識成其可能的基礎。只是康德主要是針對自然科學知識的客觀有效性，探討其可能性基礎。而韋伯將此一問題意識轉為社會科學知識的「客觀性」之可能性基礎。

設，並且受到那種『唯有經驗知識才能給與我們的真理』之價值的預設所約束。」（韋伯 2013：240）這句話的末尾一如本文前述的討論，指出社會科學做為經驗科學之價值預設，一來是對真理的信仰，二來是深信唯有藉由經驗知識才能得到真理。再者，這段引文也點出了價值關聯對於我們所使用的認知範疇的影響。亦即，「任何一門文化科學的先驗 (transzendente) 預設……是：我們是文化人，天生就稟賦著有意識地對社會世界採取立場並賦予世界一個意義的能力與意願。」（韋伯 2013：206）價值關聯正是文化科學或社會科學的「客觀性」之主觀基礎，它決定了我們安排實在的範疇，乃至於我們所使用的理論與理論性概念建構。而也在超驗與範疇這類的措辭中，我們看到了康德知識論的影子。在新康德學派的思潮脈絡下，韋伯在意的是認知範疇對我們經驗知識的影響，也就是，我們是無法認識到物自身的。換言之，理論與理論性概念建構是先行於我們的經驗知識，並決定著我們的所見與未見，這是一個認識論的問題。相較之下，尼采所在意的則是評價觀點對我們整個生命，包括認知、思想與行動的影響，而並不只是康德所謂認識論的問題。

三、韋伯論價值關聯

然而，在另一方面，也由於此一理論觀點的選擇是受到主觀的價值關聯的影響，韋伯上述的主張又與尼采的視角主義靠近，而展現出評價對認知的影響。所以韋伯又說道：「社會科學的知識之『客觀性』毋寧取決於：經驗上給定的東西固然總是關聯到那些唯一能夠賦予這種知識以知識價值的價值觀念而定下來的，並且這種知識的意義也是由這些價值觀念去理解的，但我們還是絕對不能將這些經驗上給定的東西當作是基石，去證明這些價值觀念之（經驗上不可能加以證明的）效力。」（韋伯 2013：240）這句話，一方面凸顯價值在引導我們的認知之作用，而凸顯出價值關聯的重要性；另一方面，韋伯仍強調，

經驗知識無以證成某種價值，當然也無以證成它自己的意義。這呼應了尼采指出科學亦需要證成的主張。

韋伯說：「經驗性科學的種種提問本身，固然都應該被以『價值中立』的方式加以回答。他們並非“價值問題”。但在我們的這些學科的範圍裡，他們卻受到『將種種實在物關聯“到”種種價值上』的這種關聯的影響。」（韋伯 2013：506）以及：「在我們每次加以考察的個體性的實在中，都會有一微小的部分染上了我們那種有那些價值觀念所決定的興趣的色彩，對我們而言，唯有這部分是有意義的；這部分之所以有意義，乃是因為他顯示了某些由於實在與價值觀念的連結而對我們而言重要的關係。」（韋伯 2013：201）一方面，韋伯受到康德的影響，而堅持區分價值與事實、評價與認知的區分，堅持主張科學研究時必須價值中立；但在另一方面，他也承認是某一部份的實在與我們的價值的關係才使得這部分的實在變得有意義而值得研究。這甚至也顯示出意義與價值或評價之間的密切關係。從而，我們的科學研究無可避免地帶有片面性：「因此，歷史學不斷用來進行研究工作的綜合，經常要嘛只是一些相對而言確定的概念，要嘛就是由於強求概念內容的明確性而使得概念成為抽象的理想典型，從而使自己暴露出某種理論的、亦即“片面的”觀點的面目：人們雖然可以在這種觀點下照明實在，將實在與之關聯起來，但要成為人們可以將實在完全無遺地吸納進來的模型，卻顯然是不適當的。」（韋伯 2013：234）簡言之，至少就歷史學而言，科學研究的片面性是必然的，不應認為可以全面掌握實在，更不應削足適履地以理論取代實在。而理論概念或觀點所導致的片面性底下即是價值關聯。

韋伯（2013：207）明確主張：「一切『關於文化實在的知識』總都是某種在某些特別選取的觀點下的知識。如果我們要求歷史學家和社會研究者要能夠區分開『重要的東西』和『不重要的東西』，要有進行此一區分所需的“觀點”，並認為這是他進行研究工作的基本前

提，則這項要求不過意味著：他必須懂得將實在的那些過程（有意識或無意識地）關聯到種種普世的“文化價值”上去，然後再將那些對我們而言富有意義的關聯找出來。如果還是一再出現一種想法，認為那些觀點可以“由材料本身取得”，則這是由於專業學者之天真的自欺之故……」這段話凸顯出「觀點」與「文化價值」的密切關係。此外，韋伯亦曾以「自然主義的成見」或「自然主義的一元論」來描繪前述誤以為可以因為沒有觀點預設而全面觀照經驗實在，或是以因果法則來捕捉其本質的立場（韋伯 2013：212、222）。實際上，這也呼應了尼采對無預設的科學之批判。

這是因為，「決定任何一個個體性事件的原因之數量與種類，基本上總是無限的，而我們在事物本身上，根本就找不到任何標誌，使我們得以由事物中區隔出某一部份作為『唯一應予考察』的對象。」（韋伯 2013：203）也就是所謂的歷史多因性。但也是由於韋伯在認識論上有個人類能力有限性的預設。他說：「因此，透過有限的人類精神對無限的實在所獲得的一切『思想性的知識』，都是以下述這一未明說的預設為基礎的：構成科學性掌握的對象的，每個時候都只是無限的實在之一個有限的部分；每個時候都只有這個有限的部分會是就“值得認識”這個意義而言“具有本質性的”。」（韋伯 2013：196）亦即，在歷史多因性的基礎上，我們因能力所限，也只能根據價值所決定的視角來對實在進行認識或研究。故而，「要對任何一個具體的現象就其完全的實在性進行窮盡的因果的回溯，不僅實際上是是不可能的，甚至根本就是一種無謂之舉。」（韋伯 2013：203）因此，當然是有越多不同觀點來就越可能得到完備的認識。

實際上，韋伯在〈“客觀性”〉一文中，幾度提及「沒有預設」這個詞，並指出：「然而，什麼對我們而言是有『意義』的，當然是無法透過任何對『經驗上給定的東西』之“無預設的”研究去得知，而是：確定『什麼對我們而言是富有意義的』乃是某個東西之所以成為研究

的對象的前提。」（韋伯 2013：201）此即價值關聯讓我們得以選擇某一觀點視角來進行研究，而讓實在的某個部分變得有意義。反之，「沒有研究者的價值觀念，就不會有『材料選擇』的原則，也不會產生任何關於個體性的實在物之有意義的知識……」（韋伯 2013：207）。以及，「如果有人真的認真地嘗試追求對實在之“無預設的”知識，則唯一可能的結果勢必得到許多關於無數個別的知覺之一團混亂的“存在判斷”。」（韋伯 2013：203）如前所述，不只科學預設了自我清明是重要的價值，價值關聯的概念也凸顯出價值在科學研究的視角背後之作用。¹⁰

四、尼采的生命哲學與視角主義

極其類似地，尼采在關於視角主義 (perspectivism) 的最重要段落中呼籲：「從此，我的哲學同僚，讓我們更加防備那些危險的古老概念性神話，它們設定了『純粹的、無意志的、無痛苦的、無時間的認知主體』。讓我們提防例如『純粹理性』、『絕對精神性』、『知識自身』這類矛盾概念的有毒觸手。在此，我們被要求去構思一個不可思議的眼睛、一個沒有朝向任何方向的眼睛、一個眼睛，其主動與詮釋的能力是被打壓、與欠缺的。但經由此一主動與詮釋的能力，觀看才成為對某物的觀看。因此，所要求的是個荒謬與非概念的眼睛。」（Nietzsche 1997: 87）這意味著，做為生命根本的權能意志總是使得我們帶著某種特定的視角來主動詮釋我們所面對的世界。而我們在價值

¹⁰ 事實上，本文前述的討論只著重於科學的「價值預設」，但韋伯也沒有忽略科學本身還有許多無涉價值的預設。他在〈學術作為一種志業〉這場演講中也還提到，科學預設了邏輯與方法論規則的有效性（韋伯 1985：134）。這屬於尼采所謂的科學的形上學預設，但既是預設就一樣不是科學本身可以證成的。

與事實上對世界的詮釋，以及相應所活出的生命型態決定了我們會是個主人、強者、超克人（或例外人），或是奴隸、弱者、均質人。再配合尼采自身對超克人的構想，尼采所肯定的多元主義價值，就是要我們不斷以自我為參照點地自我超克而活出自己特有的生命型態。由此可見，尼采並非價值上的消極虛無主義，因認定生命的缺乏意義而恣意妄為或醉生夢死。相對地，前述純粹的、無意志的認知主體，才是沒有活著的、死亡的主體。

這是因為，對尼采而言，權能意志必然會有利益 (interests)，必然會據此作出評價 (evaluation)。而生命即權能意志，其利益是生存與持續成長擴張與延伸 (Nietzsche 2002: 15, 36, 121-123)。他說：「生命本身就是追求力量增長、追求力量持存、追求力量積累、追求權力的本能：只要沒有權力意志，那就只有衰亡。」（引自吳增定 2014：142）因此，不存在沒有利益的觀想 (contemplation without interest)，只會有不同的視角，與相應的情感詮釋 (affective interpretations)。所以，尼采也肯認了情感在生命中的地位，而非一味偏重理智或理性。換言之，尼采明確反對「實證主義」認為存在著事實、特別是「事實『自身』」(fact “in itself”) 的主張，或前述純粹的認知主體。相反地，他主張：「沒有事實，只有詮釋」(Nietzsche 1968: 267)。原因在於，我們對事實的認知都取決於視角，以及視角底下不同生命型態的情感、利益與評價 (Nietzsche 1997: 87)。並不存在脫離於觀察視角的「事實自身」，當然也就不存在脫離於評價、與生命型態的「事實自身」。以致，尼采認為：「世界是可以用不同的方式來加以詮釋的，並沒有隱含其後的意義，而只有無數的意義——『視角主義』。」(Nietzsche 1968: 267) 由此可見，尼采之所以沒有在價值與事實之間作區分，是因為就觀點視角來說，事實判斷永遠會受到價值判斷的影響，而價值判斷之必然則植基於生命作為權能意志之上。類似於此，前節引文中，韋伯亦主張，價值關聯支撐了某個觀點視角下的知識。相較之下，實證主義所想像的是一個超越所有個別視角的客觀事實，但沒有視角

即是沒有利益，即是權能意志的欠缺，進而也是沒有生命，也就是死亡的表现。或是換個方式來說，是不屬此世的上帝才會有的視角。然而，尼采主張「上帝死了」，並且，人類也不是上帝。人類只能熱愛自己的所面對的命運，在一連串的視角與選擇取舍中，活出自己。

正是因為在價值與事實之間沒有斷裂，尼采指出對真理的深信不疑，也是某種權能意志的展現。套用到前段所謂的實證主義，正表現於其「拒斥任何詮釋（強制、調適、縮節、省略、濾除、介入、否定等任何與詮釋密切相關的事物）」，而此種在事實判斷上的立場，也就是尼采所謂「對真理的無條件的意志」，以及「對禁欲理想本身的信仰」(Nietzsche 1997: 112)。這一點可以對應於韋伯所說，學術的價值預設即是在於堅持自我清明的重要性。換言之，即便是實證主義，其在認知上的立場，仍有價值上的根源。因此，尼采主張，「嚴格地說，並不存在『沒有預設』的知識，設想這樣的事物在思想上是不可能的，是邏輯謬誤：總是有個哲學、有個『信仰』先存在於那兒，知識才能獲得其方向、意義、限制、方法與存在的權利。」(Nietzsche 1997: 112) 由此可見，對尼采而言，沒有預設的知識不僅是不可能的，也是有害生命的。

尼采還說：「是我們的需求在詮釋世界，我們的驅力與他們的贊成與反對。任何驅力都是支配的渴望。每個驅力都有他自己的視角，而此一驅力想要其他驅力把此一視角當作規範來加以接受。」(Nietzsche 1968: 267) 尼采對於驅力之間的鬥爭關係之說明，極為類似於韋伯所謂的「諸神鬥爭」(韋伯 1985: 140-141、146-147)。但韋伯所謂的「諸神鬥爭」，卻是一個「意願著的人」在作價值判斷時的處境，也就是選擇自己所相信的神明，因而也得罪其他的神明(韋伯 1985: 145-146; 韋伯 2013: 180)。然而，尼采的上述說法，卻不僅侷限於價值判斷，他也是在說明價值判斷(也就是尼采所謂的「評價」)對於我們對世界的詮釋的影響，也就是對認知的影響。由此可

見，生命的過程即是不斷地作出評價，因而也決定了我們的視角，進而影響了我們對事實的認知。尼采的生命哲學統一了價值判斷與事實判斷，而不像康德影響下的韋伯，在兩者之間做出嚴格的區分。所有的價值判斷都無可避免地影響著事實判斷，而所有的事實判斷，都蘊含著前述視角主義底下的價值判斷。實際上，這也是尼采思想的重要特色，甚至是與真、善、美分化的現代性思想決裂之關鍵。

亦即，尼采並沒有在認知的人與意願著的人之間作區分，所有的認知都有觀點與價值的預設，而所有的人、所有的生命當然也需要不斷地在這些預設上進行認知，即使學者也是如此。相對地，做為學者而以認知為職志的韋伯，堅信對事實的認知或解釋，可以也必須排除價值預設的干擾，而不只是無法指導我們如何做出價值取捨罷了。所以，當韋伯把理解社會學定義為：「……是一門科學，其意圖在於對社會行動進行詮釋性的理解，並從而對社會行動的過程及結果予以因果性的解釋。」（韋伯 1993：19）時，不論是意義的理解或因果解釋都應該排除價值預設的干擾。但就尼采的觀點來看，這是不可能的，而是「沒有事實，只有詮釋」。相較於此，韋伯承認且可以接受的，僅止於在研究問題或觀點的選擇上之價值關聯。但在這之後，當學者開始進行包括歷史歸因在內的事實判斷之時，就應該完全擺脫價值判斷的影響。亦即，事實判斷是可以也應該與價值判斷區分開來的。

五、尼采論科學的預設

尼采在《道德系譜學》一書的末尾，將矛頭指向當今的科學，其德文原文與前引韋伯所謂的「學術」都是 *Wissenschaft* 一字。而在尼采這部分的相關章節中，有時指涉的是廣義的學術，有時則特別針對現代科學。他一針見血地點出，乍看之下科學似乎對立於包括禁欲理想在內的宗教思想，而否定了上帝之存在，實際上科學卻是禁欲理

想之最為精神化的展現。因為科學貶抑詮釋而堅持事實，實際上就是呼應了禁欲理想對於感性 (sensuality) 的壓抑 (Nietzsche 1997: 112)。而壓抑感性即是壓抑生命，也就是朝向死亡。尼采說：「然而，這意志，亦即這理想的殘餘，如果你相信我的話，正是這理想本身以最嚴格、最精神化的方式、完全密傳、最徹底脫去外圍而做出的表述。從而，不是這理想的殘餘，而是這理想的核心。」(Nietzsche 1997: 118) 以及，「但是，不由自主地朝向這裡、無條件的真理意志就是信仰禁欲理想本身。千萬別搞錯，儘管是做為無意識的律令，它仍是對形上學價值的信仰，是對於單單被禁欲理想所擔保與畫押的真理之自在價值的信仰。(真理與禁欲理想共存且共沒)。」(Nietzsche 1997: 112) 由此可見，無論是禁欲理想或現代科學，都與形上學一脈相承。都預設了世界背後的秩序與意義，藉此人生也有了意義。這是奴隸或弱者的生命型態，其價值選擇形塑了如此的視角。把意義問題交託給擬人化的上帝，或非擬人化的原理原則。而不是自己肩負起創造自己生命意義的責任。

進而，尼采認為科學無法證成其自身，這是因為科學本身是建立在一個世界背後有其道理或結構的預設之上，以及，正如前述的韋伯主張，科學也預設了自我清明的重要性，但自我清明的價值卻不是科學可以證成的。尼采也指出：「現在科學本身需要一個證成（這絕對不是說科學已經有了其證成）。在這個問題上，轉向最古老與最現代的哲學：所有的哲學都沒有意識到，真理意志本身在多大程度上需要證成。所有的哲學在此有個空缺，這是如何發生的？」(Nietzsche 1997: 113) 在此，科學與禁欲理想有個共同點，那就是對真理的信仰，相信真理這件事本身，是不可評價也不可批判的。換言之，科學無法證成自己的價值，而只能依賴對真理的信仰來證成其價值。但既然是信仰，也就只是一種價值選擇或價值預設而已。這說法類似於前述韋伯筆下科學背後的價值預設，像是自我清明或本文稍早提到的言行一致、邏輯一貫之必要性，都是價值選擇。用尼采生命哲學的措辭來說，

真理意志本身即是某種生命型態所做出的評價，因而在價值上仍有待證成。緊接著，尼采還指出，然而在這過程中，真理取代了上帝，一樣是不容質疑的 (Nietzsche 1997: 113)。這更顯示出看似對立的科學與宗教之間所共有的形上學預設。自以為無預設的科學，在質疑形上學的同時，也更無以證成自己、與證成自己的價值。

但在這之後，以哲學家而非哲學教授自詡的尼采開始與深受康德影響的學者韋伯兩者之差異充分地展開。尼采認為：「讓我們如此定義我們自己的任務：真理意志需要批判。真理的價值嘗試性地被質疑。」(Nietzsche 1997: 113) 同理，尼采在《超越善惡》的〈論哲學家的偏見〉那章，也指出哲學家的真理意志是建立在「信仰」之上，並致力於追求有關真理的「知識」。而他企圖探討的，即是真理意志從何而來，以及真理的價值問題 (Nietzsche 2002: 5-6)。換言之，相對於學者韋伯選擇接受了科學對於世界背後有道理，以及自我清明是重要的之價值預設，尼采則是追索這樣的立場預設的根源。而這問題正是由前引《道德系譜學》末尾有關禁欲理想與科學間關係的討論來予以解答的。由此可見，尼采反對科學、特別是現代科學背後的真理意志。與韋伯相反地，尼采因為深信所有的認識底下都是價值立場所形成的視角，因此認為並不存在普遍的真理。¹¹ 然而，做為學者的韋伯之「價值選擇」則是深信真理是值得追求的，並以此為職志。儘管如

¹¹ 顯然，在此我們面對了尼采的主張之自我指涉的疑難。也就是，「不存在真理」這件事，對於尼采而言，是否是個真理的問題。針對尼采思想主張的吊詭 (paradox)，作者已經為文嘗試以對立於形式邏輯的含混思考來設法解決 (黃厚銘 2019: 10-22)。在此僅引述尼采的如下詩句來呈現其吊詭的思想：

我的言行吸引了你，
你就跟隨我，聽從我？
只消忠實地聽從你自己——
那麼你就追隨了我——從容不迫！（尼采 2018: 152）

此，兩者都認為，科學或學術活動本身仍有其價值預設，但學者韋伯義無反顧地接受了此一價值預設，而尼采則是有如旁觀者一般地點出此一價值預設的根源與盲點。

無論如何，不以哲學教授自詡的尼采並沒有像韋伯那樣區分「意願著的人」與「認知的人」（韋伯 2013：175-176）。實際上，生命的過程就是不斷地作出評價，而評價永遠都影響著我們的視角。並不存在可以跟評價區分開來的純粹認知活動。但學者韋伯卻深信，在價值關聯讓我們找到視角或問題意識之後，我們對事實的認知就可以也必須擺脫價值的干擾或扭曲。並且，無論這認知上的學術活動是多麼紮實，也無法從中推導出我們應該依循的價值。相反地，對於尼采而言，既然認識的視角脫離不了評價，我們的認識當然也會決定我們該如何評價。亦即，人類做為生命現象，當我們看到自身生命力量的消退，必然就會知道這是不對的，從而當然會知道接下來該怎麼做。

如前所述，韋伯提出價值關聯的概念，藉以凸顯出，學術研究之主題與問題意識，甚或觀點，都是受到學者的價值所影響的（韋伯 2013：201、241、506-507）。這是類似於尼采之處。但受到康德影響的韋伯卻又反對學術活動被價值判斷所干擾。從而主張，在充滿主觀價值觀點影響下，對研究主題或問題意識的選擇之後，當開始進行諸如歷史歸因等事實性的認知時，就絕對不能再受到學者個人的價值偏好所左右或扭曲。這是韋伯所謂的「價值中立」，也就是要免於受到價值判斷的影響。

相對於此，尼采並沒有像韋伯那樣細分價值關聯對概念建構的影響與對歷史事實進行歸因時必須排除價值的影響。尼采深信所有的認知背後都是評價，所以「沒有事實，只有詮釋」，不存在無涉評價或詮釋的事實。就此，兩人進一步分道揚鑣，韋伯心目中的社會學是兼顧了社會科學對於意義詮釋 (interpretation) 的強調，以及自然科學所

追求的因果說明 (explanation)。尼采卻沒有此一區分，也否認事實的存在，而堅持一切都是立足於評價的詮釋。並據此抨擊科學和禁欲主義都是對感性的否定，從而也是對生命的否定 (Nietzsche 1997: 112)。進而，像韋伯那樣堅持歸因、堅持因果說明，當然也只是形上學思考及其預設的反映。

六、小結：尼采與韋伯論「客觀性」

相較於前述沒有意志與沒有觀點的虛無認知主體，尼采明確指出：「只存在有視角的觀看，只存在有視角的認知。關於事物，我們越是能夠把更多的情感形諸文字，我們就越加能夠以更多眼睛、更不同的眼睛來看待相同的事物。我們對事物的『概念』以及我們的『客觀性』也就越加完備 (vollständiger)。」(Nietzsche 1997: 87) 由此可見，尼采不只強調情感對視角的影響，他的視角主義也不是相對主義，而仍有其對「客觀性」的追求。正如韋伯也曾為文討論社會科學與社會政策知識的「客觀性」一樣。此一同樣加了引號的「客觀性」的達致，關鍵在於有更多的視角就可能越加完備與「客觀」。

正因為價值關聯是極為個人主觀、甚至是多樣的，所以深信歷史多因性的韋伯認為針對同一個歷史性的實在所建立的理念型可以有無數個，並主張，任何以單一的觀點來取代其他觀點的企圖，都是「自然主義的偏見」，並且是不切實際的。從而，韋伯在其〈“客觀性”〉這篇文章中明確指出，儘管觀點的多元化並非目的本身，但有更多的觀點來認識事實卻是必要而有意義的 (韋伯 2013: 240-241)。用前面的措辭來說，這是因為有更多的觀點有助於我們逼近真理。此處之所以用「逼近」一詞，所要呈現的是，儘管全面而客觀的觀點是不存在的，但仍不失為一個值得追求的目標。這是韋伯把「客觀性」一字加上引號的根本原因。

儘管如此，韋伯也明確澄清，價值關聯的概念並不是要我們接受文化科學僅能是「對某一個人有效、但對另一個人則無效」這樣流於相對主義立場的科學（韋伯 2013：209）。相反地，他之所以會針對社會科學與社會政策知識的「客觀性」進行討論，也是其肯認「客觀性」的價值之表現。韋伯與尼采所謂的「客觀性」皆非一般實證科學意義下，向單一觀點與事實收斂的客觀性，而有其特殊意義，亦即是以完備為內涵的客觀性。換言之，「客觀性」可以說是一種極限概念，但卻是不可或缺的設定。唯有我們以「客觀性」為目標，追求「更多的眼睛、更不同的眼睛」才有意義。因為，這是讓我們的「客觀性」越加完備的手段。而這也正表現出尼采與韋伯對於視角的多元性之肯定，也就是相對於單一視角，他們都給予多元視角較高的評價。這亦正是韋伯不滿當時的馬克斯主義者所持之「唯」物論的原因。

肆、從尼采的視角主義到韋伯的理念型

在和尼采一樣為「客觀性」加上引號的〈“客觀性”〉一文裡，韋伯關於理念型的論述，卻是以一個康德式的問題為起點，類似於凸顯範疇在我們認知上的作用，轉而探討理論與理論性概念建構在社會科學中的意義。他說：「經過這些漫長的論辯之後，我現在終於可以著手探討我們在考察文化知識的“客觀性”時在方法上感到興趣的一個問題了，這個問題就是：我們的科學、乃至於任何一門科學用來進行研究工作的那種『概念之邏輯上的功能與結構』是什麼？或者，如果特別考慮到關鍵性問題的話，這問題也可以說成是：理論和理論性的概念建構對於『文化實在的知識』所具有的意義是什麼？」（韋伯 2013：210）此後，一直到這篇文章的末尾，韋伯就將論述焦點放在

「理念型」(Idealtypus) 這個概念的意涵上。¹²

他說：「人們是透過某一個或某一些觀點之片面的提昇，以及透過將一大堆混亂而分離的、這裡多一些那裡少一些、有些地方甚至根本不存在的合乎那些以片面的方式挑選出來的觀點的個別現象，整合成一個本身具有一致性的思想圖像，而獲得該理想典型的。就其概念上的純度而言，這個思想圖像是無法在實在的任何地方發現的，它是一個烏托邦，因而對歷史的研究而言，便產生了一項課題，亦即必須在每一個個別的事例中確定：實在與該理想圖像相距多近或多遠，亦即我們可以在多大程度上說：某一特定城市的種種關係之經濟學上的特質，就概念上的意義而言是“城市經濟式”的。」(韋伯 2013: 217) 在這段引文中，除了一般所注意到的對理念型之純粹建構、片面強調等等的說明以外，我們還需要注意到，理念型在與實在相比較時的「測量」作用。這一點，本文稍後會有進一步的說明。

接著，韋伯也主張：「人們可以構想出許多個、甚至一定會是為數甚多的這種種類的烏托邦，其中沒有任何一個和另一個相同，其中更且沒有任何一個是可以在經驗實在中作為『社會狀態之事實上有效

¹² 本文認為，韋伯在其〈“客觀性”〉一文中，是在一個比較寬鬆的意義下使用超驗(transcendental)一字。也就是所涉及的，不僅限於康德知識論嚴格意義下的範疇，而是更為一般的概念和理論。因此，在〈“客觀性”〉這篇文章的 210 頁的這段引文中，我們看到韋伯把概念與理論作了連結，並且，隨後就引入了理念型的討論，還涵蓋屬類概念與發生學概念等等(韋伯 2013: 217)，並且，直到文章的結尾都是以此為主題。在 215 頁還提到「理論對於社會科學知識之意義」，亦即，本篇文章後半關於理念型的討論即是他在 210 頁的提問之答案。而在這篇文章中，韋伯極少使用「範疇」一字，大多是用「概念」，即使在 235 頁提及了康德，也還是沒有使用「範疇」一字。實際上，這在涂爾幹的《宗教生活基本形式》中也是如此混用著範疇與概念這兩個詞彙(Durkheim 1995: 8-18)。進而，在韋伯的這篇文章裡，所要論證的是文化科學中的理論與理論性概念建構有如康德的範疇之作用，也就是，不是實在的基本，而是認識實在時的框架。此即，韋伯在本文中使用了超驗一詞的意涵。同理，在 206 頁使用超驗一詞時，也沒有提到康德或使用範疇這個措辭。

的秩序』而被觀察到的，但其中的每一個卻都提出要求，認為自己就是對『資本主義式的文化』這個『觀念』的某種陳述，而只要這每一個烏托邦事實上都由實在中取得了我們的文化之某些在其獨特性上有意義的特點，並形成為一個一致的理想圖像，這些烏托邦中的每一個也的確都可以提出這種要求。」（韋伯 2013：218）

但緊接著，「觀點」與「價值」這些字卻也出現在韋伯的行文中：「因為我們視為文化現象而感到興趣的那些現象，總是由那些我們可以與那些現象關聯起來的極為不同的價值概念，導出我們的這種興趣（亦即這些現象的『文化意義』）的。因此，正如存在有許多我們可據以將這些現象當作為我們而言『富有意義的』而加以考察之極為不同的『觀點』一樣，我們也可以運用極為不同的原則去選取出那些被收納進關於某一特定文化的理想典型中的關聯。」（韋伯 2013：218）這正是韋伯所謂價值關聯的作用。與尼采幾乎沒有不同，韋伯認為，觀點的不同來自於不同的價值與興趣（interests）與意義。並且，針對一個歷史性的實在可以建構無數個理念型。如前所述，只要它們「都由實在中取得了我們的文化之某些在其獨特性上有意義的特點，並形成為一個一致的理想圖像」，這些理念型都可以宣稱「自己就是對『資本主義式的文化』這個“觀念”的某種陳述」（韋伯 2013：218）。亦即，這些無數個的理念型都可以是具有正當性的理念型。而非有哪個理念型因為採取了超然的視角，而能夠超脫個別利益或興趣的侷限，或符應了客觀外在的實在，而比其他的理念型更為正確。

換言之，正因為理念型無法在經驗上被觀察到，也就不是以客觀外在的實在為其標準，理念型之間的差異，便不是實證主義者所認為的是非對錯之關係，而隨學術進步與視角的越加超然客觀，逐漸朝向正確收斂（黃厚銘 2009：149-151）。反之，理念性之間頂多只有文化意義、並且相應地在啟發性上有所差異。從而針對同一歷史性的實在，也就可以有無數個理念型可以被建構出來。只要這些理念型是從

實在中根據某種意義而建構出來、並構成一個一致的圖像，就都具有正當性。不同的價值關聯下所建構的理念型之間，沒有互斥的你死我活、或我對你錯的關係，因此，知識的進步是發散的，而非收斂地朝向唯一的客觀正確發展。當然，理念型更沒有比較合乎評價上的「理想」或「完美」的意思，韋伯就這一點的釐清，更顯示出他謹守康德在認知與評價上的區分（韋伯 2013：218-219、227）。

簡言之，理念型之所以是從片面強調某些觀點下所建構出來的烏托邦，是因為「在我們的意義下的『文化科學的知識』，就其只關心實在中的那些與我們賦予文化意義的過程有某種（即使再怎麼間接的）關聯的組成部分而言，的確是受限於種種“主觀的”預設的。」（韋伯 2013：208）亦即，韋伯所謂的社會科學與社會政策知識的「客觀性」卻是弔詭地建立在觀點與價值的主觀性之前提上，在其間發揮作用的即是前述的價值關聯。而這客觀性與主觀性的關係，也是含混思考的表現。兩者之間表面上的矛盾之解方，正在於越多有憑據的主觀認識，將有助於「客觀性」的達致。此一說法恰與尼采所謂「更多的眼睛、更不同的眼睛」一致。

由此可見，韋伯認為，學術的進步不在於像實證科學所自認的，以更新穎、更正確的理论來逼近實在，而是有了更多的觀點來理解實在，以便讓我們對實在的認識更為「完備」。如前節所述，更多的新觀點本身或許不是目的，但對具體實在的認識卻有賴於此。因此，韋伯（2013: 191）指出：「任何地方，只要我們以新的方法探討了一個新的問題，並由此發現了某些打開新的、富有意義的觀點的真理，在那裡就會產生一門新的『科學』。」換言之，新的科學的產生，有賴於新的觀點之出現。從而，這也註定了理念型的不斷更新：「更重要的是：有些科學註定就是永遠年輕的，而這就是所有歷史性的學科，所有永遠向前推進的文化之流不斷帶來新的提問的學科。所有這些學科，在其課題的本質上，就不但存在著所有理想典型式的建構的無常

性，同時也存在著必須不斷提出新的理想典型式的建構的不可避免性。」（韋伯 2013：233-234）以致韋伯在文章最後如此補充：「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，價值關聯之具體的型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沌的事變之流中與時更迭的一個始終變換著的有限部分之上。」「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。」（韋伯 2013：240-241）這句出現在〈“客觀性”〉這篇文章末尾的話，呈現出立足點、概念機器與眼光之間的密切關係，正呼應了尼采對其視角主義的說明。同時也說明了立足點、概念與眼光的不斷切換之重要性，即便這不斷切換只是達成尼采所謂完備的手段，而不是目的。

所以，韋伯也特別強調，「希望這一切不致被誤解為：社會科學的真正任務就是要不斷追逐新的觀點與概念上的建構。恰恰相反，這裡只不過是要明確地強調一點，那就是：我們唯一的最終目標，完全是要服務於『對種種具體的、歷史關聯之文化意義的知識』，除了其他手段之外，概念建構的與概念批判的工作也都是想要服務於此一目的。」（韋伯 2013：241）多元的理念型，只是為了讓我們對實在的瞭解能夠更為完備——也就是尼采與韋伯所謂的「客觀性」。

亦即，具有「客觀性」地以歷史個體 (*historisches Individuum*) 的建構來達致對具體歷史性的實在之知識才是目的。所謂歷史個體是「某種由在『歷史性的實在』中的某些關聯組成的複合體：這些關聯，我們是在『它們的文化意義』這個觀點下，以概念的方式將之連結起來而成為一個整體的。」（韋伯 2022：16）而這也是理念型的建構，並且只是韋伯所謂實在科學 (*Wirklichkeitswissenschaft*) 之文化科學或社會科學的手段而已。他說：「成功，亦即：端看他是否能讓我們獲得關於具體的文化現象之關聯、因果制約性和意義方面的知識而

定。因此，抽象的理想典型的建構，並不是做為目標，而是手段而納入考察的。」（韋伯 2013：219，另參看 196）而實在科學則是：「我們想要對我們被置入其中的生活之圍繞著我們的實在，就其獨特性加以理解——一方面就此『生活實在』（*Wirklicheit des Lebens*）今日的型態而理解其個別的現象之間的關聯和文化意義，另一方面則理解其歷史上何以『變成現在這個樣子而不是另一個樣子』的種種理由。」（韋伯 2013：196）這是因為，「社會科學的興趣的出發點，無疑是那種圍繞著我們的社會性的文化生活之實在的（*wirkliche*）、亦即個體性的型態，或者著眼於文化生活之普適性的（但當然並不因此就比較不是以個體性的方式形構出來的）關聯，或者著眼於其由其他的、當然也同樣是以個體性的方式形構出來的、社會性的文化狀態產生的過程。」（韋伯 2013：198）亦即，實在科學恰恰有別於從共同點尋找抽象法則的科學，而是著眼於生活實在的獨特性，並且是就其之所以「變成現在這個樣子」之個體性的原因提出解釋的科學。

這裡涉及屬類概念（*Gattungsbegriffe / generic concept*）與發生學概念（*genetischer Begriff / genetic concept*）的差異，以及理念型與發生學概念之緊密關係。實在科學著眼於具體事實的個體性，而不是如法則科學般，以平均類型（即屬類概念）或屬加種差的方式所建立的因果法則來將一切的具體特殊經驗事實化為普遍與抽象的法則。屬類概念是「許多現象共通的某些標誌的複合物」，強調的是現象之間共同點與概念的普遍性，藉以掌握此一概念所指涉的經驗現象之本質（韋伯 2013：229）。因此，韋伯在《基督新教倫理與資本主義精神》中指出，「然而，一個這樣的歷史性的概念（按：指歷史個體），由於他在內容上關係到某種就其個體性的獨特性而言有意義的現象，是不能根據“最接近的類與種差”的模式加以定義（用德文說：“劃定界線”）的，而是他必須由其種種個別的、可以由歷史性的實在取得的組成部分組成。」進而「這種概念建構為了其種種方法上的目的，不會想要將那歷史性的實在裝進種種抽象的類概念裡，而是想要將它編

入那些總是、並且無法避免地具有個體性的色彩的具體關聯中。」(韋伯 2022: 17) 從而韋伯主張：「一個類概念的效力——它的範圍——越廣泛，它就將我們帶離實在的豐富越遠，因為，為了包含盡可能多的現象的共同之處，他就勢必要盡可能的抽象、盡可能的內容貧乏。對我們而言，在文化科學裡，對通則的知識絕不會因其自身之故而有價值。」(韋伯 2013: 205)

相對於此，韋伯主張：「就這種功能而言，理想典型特別是一種嘗試，試圖將種種歷史個體或其個別組成部分掌握成一些發生性的概念 (*genetische Begriffe*)。」(韋伯 2013: 220-221) 隨即舉例指出，如果我們想要「以發生的方式」，把教派的概念關聯到某些重要的文化意義來加以掌握，「則二者的某些特定的標誌將會變得具有本質性的，因為這些標誌和那些影響具有適當的原因上的關聯。但這麼一來，這二個概念也將同時變成理想典型式的。」從這兩段相續的引文中，我們可以清楚看出，發生學概念是一種因果溯源的概念建構方式。以及，發生學概念與理念型之間的密切關係。¹³

由此可見，韋伯在意的是具有個體性、獨特性的具體歷史，因此

¹³ 韋伯在這篇文章中，混用著發生學的概念或發生學的定義，根據 Ernst Cassirer 的說法，自十七、十八世紀以來，西方社會科學界不再滿足於以屬加種差的概念建構方式將事物中的某些成分抽離出來並依此對它加以整理分類和定義，因而試圖尋找一種可以做為「研究方法」的定義方式。他說：「『發生學的定義』乃是十七、十八世紀法律與國家哲學之基本方法。社會形成之歷程所以必須被描述，乃是因為唯有如此才能發現社會結構之奧秘，乃是因為社會的內在力量唯有從其活動與效果才能看得清楚。」這說法極為合乎韋伯的學術背景。相關討論請參閱(卡西勒 1984: 247-264) 與(黃厚銘 1999)。更值得注意的是，在〈“客觀性”〉一文中屢次出現的「發生學概念」一詞，在幾乎同時寫作的《基督新教倫理與資本主義精神》之 1904-1905 年版中，並沒有出現。但在 1920 年版的該書之中，韋伯卻將這個概念加入了前引關於歷史個體與屬加種差、屬類概念之間關係的重要討論段落中。本文認為，這意味著韋伯在十餘年後更加確定歷史個體、理念型與發生學概念之間的緊密關係。

法則或前述引文中的通則只是認識上的手段（韋伯 2013：204）。甚至，「並且，法則越『普遍』、亦即越抽象，就越不能滿足『對個體性的現象進行因果歸因』的需要，從而間接地也就越不能幫助我們理解種種文化過程的意義。」（韋伯 2013：204）總之，對於實在科學而言，抽象而普遍的法則作為手段，不僅更加無用，也絕對不是目的。

在此，韋伯區分了「抽象的」——理論的方法與經驗的——歷史的研究（韋伯 2013：213），並指出前者的自然主義式成見：「人們相信，現象中在科學上具有本質性的東西，只能是那『合乎法則性的東西』；那些『個體性的』過程，則是僅僅作為一些『典型』（在此亦即：用來說明法則的實例代表）而納入考察的；純為這些個體性的過程之故而對它們加以探討的興趣，似乎就是『非科學的』興趣了。」（韋伯 2013：212）換言之，對普遍性與法則的追求，也是某種價值預設的結果，從而也是狹隘地以自然科學為模範來界定科學之內涵的結果。然而，如前所述，對於韋伯來說，作為實在科學的文化科學或社會科學，所關注的反而是具體歷史的個體性或特殊性，而非抽象的法則。是具體歷史的歸因，而非尋找普遍適用的法則。他說：「只要是事關一個現象的個體性，則因果問題便不是某種探討法則的問題，而是探討種種具體的因果上的關聯的問題，不是『現象可以作為例證而歸入哪個公式』的問題，而是『現象作為結果可以歸因於哪個個體性的組合』的問題：因果問題乃是歸因問題。」（韋伯 2013：203-204）也就是分析具體歷史的獨特發展過程的問題，而非尋找普遍法則的問題。進而，基於歷史多因性，因果溯源的發生學概念必然是在價值關聯引導下的片面強調，因此如韋伯描述理念型時所說，是「無法在實在的任何地方發現的，它是一個烏托邦」（韋伯 2013：217）。

也因此，從對「無預設的」科學的批判，到價值關聯，再貫串到抽象法則的議題，韋伯清楚地主張：「確定『什麼對我們而言是富有意義的』乃是某個東西之所以成為研究的對象的前提。當然，『富有

意義的東西』本身也不見得就是某種『法則』本身，並且，該法則越『普遍有效』，『富有意義的東西』就越不可能是該法則。」（韋伯 2013：201）這凸顯出以自然科學為師、以尋找普遍法則為唯一目標的現代社會科學概念，實際上是過於狹隘的。相反地，文化科學或社會科學可以正當地宣稱以個體性和特殊性為其知識的目標。

更具體而言，在對歷史性的實在進行研究中，因片面強調而成為純粹建構的理念型也一樣只是分析的工具手段而已。其用處在於以理念型來和經驗現象相比較，進而凸顯出具體發生在歷史中的其他重要因果機制，以便促進我們對具體歷史性的實在的過程之認識。韋伯說：「它具有某種『純理想性的界限概念』的意義，當我們想要闡明實在之經驗性內容的某些特定的、有意義的組成部分時，我們便可以用它去測量實在，將實在和它進行比較。」（韋伯 2013：220）或是「如果它們只是作為一些概念上的手段，而被用來讓人得以測量實在或與實在進行比較，則它們對於研究工作而言便具有極高的啟發學上的價值，並對陳述而言具有極高的系統性的價值。」（韋伯 2013：225-226，另參看 203-204、217、228、230、239）從韋伯在說明理念型時屢次使用的「測量」來看，我們可以如此舉例，「理性化」作為一個理念型，就像是一支測量理性化程度的量尺。但基於價值與事實的分離，這量尺並非價值規範上的完美模範，而只是在認知上用以協助我們更加理解實在的手段或工具。甚至，也由於此一量尺是抽象的純粹建構，甚至必然與具體的實在有差距（韋伯 2013：217）。實在所展現出來的理性化程度必然不會是百分之百的，也就是必然會與理念型有所偏離。如此一來，「理性化」這個理念型做為一把量尺，就凸顯出運作於實在中的某些非理性因素。而我們也因此注意到這些非理性因素在此一特定歷史過程中的作用，進而更加具體詳盡地瞭解了此一具體歷史的特殊性。同理，韋伯在《社會學基本概念》中也提到：「還有便是正可以透過實在過程與理念型的『距離』，使我們更容易獲得關於行動者真實動機的知識。」（韋伯 1993：44）扣緊本文前

面的舉例說明，即是運作於實在中的某些非理性因素。因為，對韋伯來說，有關社會行動意義的理念型，最典型、且最容易理解的即是目的理性的社會行動，其內涵是著眼於手段與目的之間的關係（韋伯 2013：174）。而前述行動者的真實動機，則多少會偏離此一最理性的動機，卻可以藉此實在與理念型的「距離」而被凸顯出來。這正是韋伯所謂「測量」的內涵。

此一說法也清楚呈現在韋伯以「中世紀手工業社會」為例，而對理念型的使用之解說：「如果理想典型被“正確地”建構了出來，而事實上的行程卻與理想典型的行程不相符，那我們就可以證明：中世紀的社會確乎在某些特定的關係上並非嚴格“手工業性質的”社會。而如果理想典型是以一種在啟發學上“理想的”方式被建構出來的，——我們的例子是否、以及如何才算是這種情況，在此完全無法加以考察，——則它將同時把研究引向一條讓我們得以更精確地掌握住中世紀社會的那些非手工業性質的組成部分之獨特性與歷史意義的道路。如果它造成了這種結果，則正是當它顯示出其本身的不實在性時，它也就實現了它的邏輯目的。」（韋伯 2013：230-231）由此可見，做為純粹建構之「測量」工具，理念型不符實在根本不是問題，反而，實在和理念型之間的距離，恰恰可以讓我們正視實在的獨特性與複雜性。而這才是實在科學之任務，也是韋伯對於具體歷史的研究之目的，而非修正理念型使其更貼近實在。後者則比較像是實證主義所追求的正確的因果法則（黃厚銘 2019）。

不過，本文也認為，韋伯並沒有在〈“客觀性”〉這篇文章中清楚說明社會科學知識的客觀性究竟是建立在哪裡，而必須根據其他著作來進一步釐清。頂多只是提醒我們此一被加上引號的「客觀性」是建立在價值關聯與意義上的主觀性之上。無論如何，就韋伯所謂的實在科學而言，追問「客觀性」的問題，所指向的必然是對具體實在的認識之客觀性何在，而非「理念型」的客觀性何在。因為，正如本文前

面所一再指出的，理念型只是研究上的工具手段而已，不是目的，因此追問「理念型」的客觀性何在是沒有意義的。更何況，理念型本就受到主觀的價值關聯之影響而片面強調實在的某些面向。進而，所謂更加完備地（也就是「客觀性」的表現之一）認識實在，頂多也只是因為有更多的理念型，這反倒更加凸顯出理念型本身的片面性。

故而，韋伯所謂的「客觀性」，還需要從前述實在科學對具體歷史之歷史歸因來加以理解。亦即，既然理念型只是用以測量具體實在的量尺，那麼當我們因此發現更多運作於實在之中的因素之後，就得確認這些因素是否「真的」在此一具體歷史中發揮了作用。受過法學訓練的韋伯將歷史歸因比附為法官斷案，後者需要在「思維實驗」中判斷被告的罪責。¹⁴ 也就是，針對某個狀況後果，被告在此一後果的產生上發揮了什麼樣的作用。此即韋伯所謂的「客觀可能性判斷」。其關鍵在於判定某個有待確定其影響的因素在具體歷史過程中的因果上是否為「適當的因果關係」。扣緊法官斷案的例子來說，也就是被告是否真的有責任？（韋伯 2013：298-325）

其中居於關鍵地位的「思維實驗」，實際上即是，「因果上的歸因，是以某種包含著一系列抽象的『思想歷程』的型態完成的。而第一個且具有決定性的抽象乃是：我們就該進程的那些事實上的因果上的成分中，設想某一個或某些個成分在某個特定的方向上改變了，然後問我們自己：在過程的這些如此地被改變了的條件下，該（在那些“具有本質性的”點上）相同的結果或者哪種其他的結果，將是“可以預期”的。」（韋伯 2013：306）亦即，由於歷史與事件已然發生，

¹⁴ 有關韋伯進行客觀可能性判斷的思維實驗與法學的關係，以及所根據的常理（法則）之內涵，顏厥安（2019）有非常詳盡的研究。此外，顏厥安也明確指出，韋伯心目中的社會科學即對於具體歷史進行歷史歸因的實在科學（顏厥安 2019：110-126）。

也無法將時光倒退或模擬重複實驗，研究者只能在想像中把該因素抽離，正如法官假設被告不存在一樣，再依據一般的經驗法則來推論，既定的結果是否還會發生。如果仍舊會發生，就表示此一事件另有成因。反之，要是抽離了此一因素之後，事態的發展將大為不同，那麼我們所考察的因素或被告，就是此一歷史過程或事件的關鍵因素了（韋伯 1993：44-45）。這其實也是當代因果分析時所謂的反事實分析（珀爾、麥肯錫 2020：253-289）。

更重要的是，韋伯所謂的「客觀性」指的正是，在此一思維實驗的推論過程中，需要合乎兩項有助於讓歷史歸因不致成為各說各話的標準。也就是，即便韋伯所謂的「客觀性」是以主觀性為前提條件，卻仍不致淪為主觀，而還能具有客觀性。那就是韋伯所謂的「意義確證」與「因果確證」這兩項標準。換言之，只要能同時達成「意義確證」與「因果確證」，此一歷史歸因就是具有客觀性的。所謂「意義確證」是「在關係中的各要素，根據我們情感和思考的習常模式，可被認為構成了『典型的』——通常我們稱其為『正確的』——意義關聯。」，而所謂的「因果確證」則是「事情前後序列的詮釋，如果我們根據經驗的規則發現它始終以同樣的方式進行」（韋伯 1993：30-31）。在此，我們還可以清楚看到經驗「法則」在因果確證中的重要角色。但這同時也再次證明，抽象的法則只是研究的手段工具而已，因為我們真正所要瞭解的是實際而具體的歷史過程，也就是韋伯所謂的歷史性的實在（韋伯 2013：200-201）。

此外，這也顯示出，不論在意義確證或因果確證上，韋伯都要求學者擺脫價值判斷或價值取舍的影響。而只能依據法則或常理來進行意義的詮釋或歷史因果的解釋。但這在尼采眼中，是不可能做到的。

伍、結論

相較於康德肯認了客觀有效知識的存在，並以此為基礎探討客觀有效知識是如何可能的，尼采與韋伯不約而同地將「客觀性」加上了引號，進而賦予「客觀性」其特殊內涵。不同於啟蒙現代性對於以普遍適用來界定所謂的「客觀有效」，尼采與韋伯心目中的「客觀性」是一個不可或缺的極限概念，卻也因此是永遠不可能達致的必要目標。正如尼采之多元主義的內涵，我們不能沒有規範性判準，問題的關鍵在於，什麼樣的規範性判準不會打壓差異，甚至還能促進多元性的發展（黃厚銘 2019）。而他們兩人所謂的「客觀性」，也具有多元主義的內涵，也就是越是能夠容納多元的觀點，就越是完備與「客觀」，因此是朝向發散發展的，而非科學客觀的趨向收斂、共識與同一。

但在另一方面，也同時深受康德影響的韋伯卻拋不下科學、甚或自然科學的影響，特別就歷史歸因的工作仍強調要能夠適用於德國人，也要能適用於中國人。因此，其客觀可能性判斷，或是因果確證所憑藉的，仍是公認的因果關係或因果法則。從而，也反對在因果歸因時受到價值判斷的「干擾」。這價值中立的主張，恰恰反映了韋伯接受康德在價值判斷與事實認知之間所做的區分，而不同於尼采認為所有的認知都有價值的影響。因此，韋伯心目中「客觀性」的內涵，又比尼采多了依據常理像法官判案那樣進行歸因，以免「對某一個人有效、但對另一個人則無效」這樣的相對主義。此外，也在康德的影響下，韋伯堅持科學無以指導我們的價值取捨，至多只有技術批判與價值釐清的作用而已。但尼采的生命哲學卻意味著生命即是價值選擇、甚或價值創造的過程。沒有價值或沒有觀點，即是死亡，當然也不會再有認知。

無論如何，尼采以生命哲學為基底的視角主義，卻也使得韋伯藉

由價值關聯的概念，依然承認了價值對於我們採取何種觀點視角上的影響。甚至他也同意，意願著的人即是不斷做出價值取捨的生活中的人，而生活必然就是得面對諸神的鬥爭。這是生命的事實，而不是什麼值得感慨悲嘆的現代、或後現代狀況 (modern or postmodern condition)。也因此，韋伯亦承認以學術作為志業，其實也是一種價值選擇，自我清明的重要性並不具有普遍意義，並不比其他價值選擇更為高明、可欲。

若說康德與尼采分別是啟蒙現代性思想與後現代思想的重要根源，那麼，夾在康德與尼采之間的韋伯，其社會科學方法論的論述，也就呈現出前述的複雜面貌。這並不是完全無法想像的，實際上韋伯心目中的社會學或社會科學，也一樣是既追求因果說明的普遍客觀，卻又保有人文社會科學對意義的重視。進而，實在科學既是對獨特的具體歷史進行溯源性的歷史歸因，其歸因卻又要能夠普遍地被屬於不同文化的學者都能接受。韋伯所謂的「客觀性」是既要多元，也要依據普遍為人所接受的因果法則，即便抽象的法則絕非實在科學的目的。

尼采 (2018: 193) 在《反對法則》這首詩作中如此寫道，藉此質疑鐘錶與法則對人類的意義：

今日起一支懷錶繫著羊毛繩子
掛在我的脖子：
今日起日月星辰不動，
公雞不啼，樹蔭不見影蹤，
一向為我報時的東西
如今又啞又聾又瞎——
大自然一片沉寂，
唯有法則和鐘錶在滴答。

韋伯亦明確指出，文化科學做為實在科學並不以建立法則為目

標，反而最抽象的法則是最無用處的。甚至，價值關聯所凸顯出的有意義的經驗現象，也不是以能夠找到法則為依歸（韋伯 2013：201）。而多少呼應了尼采前段詩句對法則扼殺自然、扼殺生命的見解。

身處新康德主義傳統下的韋伯，呼應了康德認識論的物自身、雜多與現象等概念，在其社會科學方法論的層次上更為強調雜多這個概念。用他自己使用的意象和比喻來說，就是一片黑暗。而研究者的價值關聯則如同一束光線般，照出了雜多之中我們感到興趣的一小部分（韋伯 2013：241）。換言之，就如同康德筆下需要直觀形式或範疇才得以為我們所認識的雜多一樣，我們亦需要價值關聯才能從無限的實在中得到「思想性的知識」（韋伯 2013：196）。這價值關聯及隨後採用的理論與理論性概念建構正是韋伯使用康德的措辭所謂的超驗 (transcendental) 預設（韋伯 2013：206）。然而，只在方法論上處理歷史歸因問題的韋伯，並沒有主張歷史性的實在或歷史自身（類比於物自身）是否具有因果性的不可認識。反而，把前述的超驗預設轉化為歷史多因性的無法窮盡。從而，研究者只能基於自己的價值關聯，選擇特定的因果關係來理解歷史發展。並且，受過法學訓練的韋伯，也挪用了法官判案時決定罪責的客觀可能性判斷，來描繪歷史歸因的過程（韋伯 2013：298-325）。

亦即，歷史歸因有如法官判案，學者必須依賴常理（也就是一般所接受的因果法則），將所關注的歷史原因從歷史過程中扣除。再根據常理以思維實驗推論，若無前述原因，已知的歷史結果是否還會發生。如果就此不可能發生，則該歷史原因就確實在結果的產生上發揮了不可或缺的角色。進而，我們可以用此一原因解釋該具體歷史的成因。這也是發生學概念是具有因果性的概念，並與屬類概念有別之處。以及，理念型之所以是純粹類型，不只是概念上的極端純粹而已，還在於是化約歷史因果的概念建構方式。以此，我們可以說，韋伯把康德的知識論挪用到社會科學方法論的層次，處理的是歷史多因前提

下，研究者如何進行歷史歸因的議題。

但也因為韋伯並未觸及本體論的議題，不同於反對形上學的尼采，韋伯並不質疑歷史背後的因果性，甚至，其歷史歸因是必須倚賴（也就是預設）前述的常理或公認的因果法則的，才有辦法進行思維實驗。但尼采則是根本質疑世界背後的結構，更遑論具有邏輯性質的結構。這一點可以說是韋伯與尼采的根本差別。然而，在另一方面，韋伯對於「客觀性」的說法，卻因為從價值關聯到理念型所預設的歷史多因性，使得其所謂的「客觀性」只能是有越來越多不同但都言之成理的歷史歸因，讓我們可以慢慢「逼近」事情的全貌。並將社會科學構想為一種永遠年輕的科學（韋伯 2013：233-234）。而這正是尼采界定「客觀性」時所謂的「完備」（Nietzsche 1997: 87）。就這一點來說，韋伯又靠向了尼采的視角主義與多元主義，本文稱之為多元主義客觀性（pluralistic objectivity）。儘管如此，就根本的層次上，韋伯深信價值與事實的二分，但尼采基於其生命哲學，卻堅持任何認識底下都是評價，兩者是不可能分離的。就如同韋伯既強調理解意義是社會科學有別於自然科學的特色，卻又主張因果關係的確定是社會學或社會科學的重要職志之一，使得其社會學或社會科學亦具有自然科學進行因果解釋的目的。韋伯整體的社會學方法論，也是介於預設了科學、尤其是自然科學知識的客觀有效性的康德，以及根本否認世界背後的邏輯結構的尼采之間。也正如康德以結合觀念論與經驗論來超越兩者，做出自己獨有的貢獻，韋伯的社會科學方法論，亦是結合了康德與尼采的思想，而形塑出韋伯獨特的見解。

總之，韋伯承繼康德在價值與事實之間的區分，而且非常在意此一議題，因而不論是在〈學術作為一種志業〉的演講，或是〈社會科學與社會政策知識之“客觀性”〉的前半部，以及〈社會學與經濟學的諸科學之“價值中立”的意義〉這篇文章，都明確區分了認知與評價。這主張有別於尼采的生命哲學認為所有的認知背後都有評價。從而，

韋伯對於理念型的構想也是基於康德的認識論中超驗的範疇在認識上的關鍵角色，主張理論觀點或理論概念決定了我們在研究中的所見與未見。

但在另一方面，本文主張，韋伯從新康德主義者 Rickert 那裡引入的價值關聯的概念，卻也是在其歷史多因性的基本立場上，證成了評價的地位與理念型的多元性。也因而呼應了尼采視角主義對所謂「客觀性」的見解，及前述認知背後總是有評價的主張。亦即，由於影響歷史的因素是無法窮盡的，我們只能選擇我們感興趣的角度來理解某個具體歷史的成因，故而，有越多從不同觀點來建構切入此一歷史性的實在的理念型，就越是有助於我們「完備」地理解這段歷史。更重要的是，此處所謂的「感興趣」其實是受到我們的價值的影響，這使得韋伯的社會學方法論同時也帶著尼采的視角主義的色彩。

參考文獻

中文：

- 卡西勒 Ernst Cassirer, 1984, 《啟蒙運動的哲學》 *The Philosophy of the Enlightenment*, 李日章譯 Trans. by LEE Rizhang, 新北 [New Taipei City]: 聯經 [Linking Publishing]。
- 尼采 Friedrich Nietzsche, 2018, 《尼采詩集：星星的碎片》 *Sämtliche Gedichte Friedrich Nietzsche*, 周國平譯 Trans. by ZHOU Guoping, 臺北 [Taipei]: 商周 [Business Weekly]。
- 吳增定 WU Zengding, 2014, 《吳增定讀尼采：「敵基督者」講稿》 *Wu Zengding du Nietzsche Dijiduzhe Jianggao*, 香港 [Hong Kong]: 香港中文大學出版社 [The Chinese University of Hong Kong press]。
- 韋伯 Max Weber, 1985, 《學術與政治：韋伯選集 (I)》 *Xueshu yu zhengzhi Weber xuanji I*, 錢永祥譯 Trans. by Sechin Yeong Shyang CHIEN, 臺北 [Taipei]: 遠流 [Yuan-Liou Publishing]。
- , 1993, 《社會學的基本概念》 *Soziologische Grundbegriffe*, 顧忠華譯 Trans. by GU Zhonghua, 臺北 [Taipei]: 遠流 [Yuan-Liou Publishing]。
- , 2013, 《韋伯方法論文集》 *Weber fangfalun wenji*, 張旺山譯 Trans. by CHANG Wahng-shan, 新北 [New Taipei City]: 聯經 [Linking Publishing]。
- , 2022, 《韋伯基督新教倫理研究文集》 *Weber jiduxinjiao lunli*

yanjiu wenji，張旺山譯 Trans. by CHANG Wahng-shan，新竹 [Hsinchu]：清華大學出版社 [National Tsing Hua University Press]。

珀爾 Judea Pearl、麥肯錫 Dana Mackenzie，2020，《因果革命：人工智慧的大未來》*The Book of Why: The New Science of Cause and Effect*，臺北 [Taipei]：行路出版社 [Xinglu chubanshe]。

黃厚銘 HUANG Houming，1999，〈社會學與自然科學的糾葛：從涂爾幹與韋伯談社會學研究的光譜〉*Shehuixue yu ziran kexue de jiuge cong Durkheim yu Weber tan shehuixue yanjiu de guangpu*，《「社會科學理論與本土化」學術研討會論文集》*Shehuikexue lilun yu bentuhua xueshuyantaohui lunwenji*，蘇峰山編 Ed. by SU Fengshan，嘉義 [Chiayi]：南華大學教育社會學研究所 [Department of Applied Sociology and Institute of Sociology, Nanhua University]，407-462。

——，2009，〈進步的意義：從 Velazquez 與 Picasso 談起〉*Jin bu de yiyi cong Velazquez yu Picasso tanqi*，《社會科學本土化之反思與前瞻：慶祝葉啟政教授榮退論文集》*Shehuikexue bentuhua zhi fansi yu qianzhan: qingzhu ye qizheng jiaoshou rongtui lunwenji*，鄒川雄、蘇峰山編 Eds. by ZOU Chuanxiong and SU Fengshan，嘉義 [Chiayi]：南華大學教育社會學研究所 [Department of Applied Sociology and Institute of Sociology, Nanhua University]，139-163。

——，2019，〈Nietzsche 道德思想的當代意義：相對主義或多元主義？〉*The Contemporary Significance of Nietzsche's Moral Philosophy: Relativism or Pluralism?*，《政治與社會哲學評論》*A Journal for Philosophical Study of Public Affairs*，70：1-56。

顏厥安 YEN Chuehah，2019，〈相當因果關係與社會科學方法論：

由韋伯與賴德布魯赫談起〉 Adequate Causation and the Methodology of Social Sciences: Radbruch and Weber, 《中研院法學期刊》 *Academia Sinica Law Journal*, 特 2 special issues no.2 : 53-137。

西文：

- Bruun, Hans Henrik. 1972. *Science, Values, and Politics in Max Weber's Methodology*. Copenhagen: Munksgaard.
- Durkheim, Emile. 1995. *The Elementary Forms of Religious Life*. Trans. by Karen E. Fields. New York: Free Press.
- Lundskow, George. 1993. Research note: reading Nietzsche and Weber: an essay on religion, science, and the human spirit in modernity. *Mid-American Review of Sociology*, 17, 1: 45-55.
- Nietzsche, Friedrich. 1968. *The Will to Power*. Trans. by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books.
- . 1997. *On the Genealogy of Morality*. Ed. by Keith Ansell-Pearson. Trans. by Carol Diethe. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2002. *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*. Eds. by Rolf-Peter Horstmann and Judith Norman. Trans. by Judith Norman. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nobre, Renarde Freire. 2006. Culture and perspectivism in Nietzsche's and Weber's view. Trans. by Bruno M .N. Reinhardt. *Teoria & Sociedade, Belo Horizonte*, 2: 68-89.
- Owen, David. 1997. *Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault*

and the Ambivalence of Reason. London and New York: Routledge.

Stauth, George. 1992. Nietzsche, Weber, and the affirmative sociology of culture. *European Journal of Sociology*, 33, 2: 219-247.

Turner, Bryan Stanley. 1996. *For Weber: Essays on the Sociology of Fate*. London: Sage Publications.

Max Weber's Ideal Type and Perspectivism: the Pluralistic Objectivity between Kant and Nietzsche

HUANG Hou-Ming

Department of Sociology, National Chengchi University

Address: Department of Sociology, National Chengchi University, NO.64,
Sec.2, ZhiNan Rd., Wenshan District, Taipei, 11605, Taiwan (R.O.C)

E-mail: hermes@nccu.edu.tw

Abstract

Weber inherits Kant's distinction between value and fact, and is so concerned with this issue that he makes a clear distinction between cognition and evaluation, in his lecture "Science as a Vocation", in the first part of "The 'Objectivity' in Social Science and Social Policy", and in the article "The Meaning of 'Ethical Neutrality' in Sociology and Economics". This is in contrast to Nietzsche's philosophy of life, which assumes that all cognition is backed by evaluation. Thus, Weber's conception of the ideal type is also based on Kant's epistemology of the crucial role of the transcendental categories in cognition, arguing that theoretical perspectives or theoretical concepts determine what we see and what we do not see in our research.

On the other hand, the concept of value relevance introduced by Weber is also a proof of the plurality of ideal types on the basis of his fundamental position of multi-causality of history. Thus, it echoes Nietzsche's perspectivism regarding the so-called "objectivity" and the claim that there is always an evaluation behind the cognition. In other words, since there is no end to the number of factors that influence history, we can only choose the perspectives that interest us in understanding the causes of a particular historical reality, so that the more ideal types that are constructed from different perspectives about this historical reality, the more "holistic" our understanding of this history will be. But more importantly, the so-called "interest" here is in fact influenced by our values, which makes Weber's sociological methodology at the same time tinged with Nietzsche's perspectivism.

Consequently, the 'objectivity' in Weber's sociological methodology is neither Kantian universal objectivity, nor the relativism that is generally mistaken for Nietzsche. It is pluralistic objectivity.

Keywords: objectivity, ethical neutrality, value relevance, science of concrete reality, historical individual, philosophy of life