

目錄

第一章 緒論	2
第一節 研究動機與目的.....	2
第二節 研究方法與限制.....	5
第三節 論文結構.....	7
第二章 基督新教導論	8
第一節 背景.....	8
第二節 韋伯研究方法與限制.....	11
第三節 韋伯之《新教倫理》及後續著作之概要.....	15
第三章 宗教與職業的問題	18
第一節 宗教派別與社會階級.....	18
第二節 資本主義精神.....	23
第三節 路德的「職業」概念.....	30
第四章 宗教派別的實踐倫理觀	39
第一節 儒教與清教的實踐倫理觀.....	39
第二節 制慾與資本主義的精神.....	52
第五章 綜合研析	63
第一節 爭論的焦點.....	63
第二節 韋伯及後續學者的答辯.....	72
第三節 總體研析.....	79
結論	107
附錄一.....	116
參考書目.....	119

圖表目錄

表 2-1 韋伯 16 年寫作直到 1920 逝世前發表過下列著作.....	17
圖 3-1 教育程度和宗教的關係.....	19
表 4-2 清教與儒教的比較.....	51
表 5-1 宗教與巫術的差異.....	86

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

國際政治學家杭廷頓(Samuel P.Huntington)預言：二十一世紀是「文明衝突的來臨」¹，發生在美國的 911 恐怖事件應證了此說法，的確全世界變遷的動力如同地震般週而復始地在運行，如從冷戰時期長達 40 年的美國領導之北大西洋公約組織（NATO）和前蘇聯主導的華沙公約組織（Warsaw Pact）的對峙，轉變為區域性或國境內的種族、族群、宗教戰爭，尤其以伊斯蘭和基督文明對峙最為明顯。我們從伊斯蘭和基督兩文明比較看來，可以簡單的看出分野，基督文化圈國家較富裕，而伊斯蘭文化圈的國家較貧窮。美國社會學家劉易士（Johan Huizinga）在「貧窮文化」中說到：「貧窮文化所表現的特徵，在經濟方面可歸納為長期為生存而掙扎，失業或就業不足，低工資，非技術性職業的雜集，沒有儲蓄，家庭中週期性的缺錢或缺少存糧，穿二手衣服，用二手家具；在社會和心理方面可歸納為住居擁擠，缺乏隱私，愛熱鬧，酗酒，用武力解決爭端，常常訓練小孩打架，毆妻，拋棄妻兒，家庭中以母親為中心，容易懼於威權，強調家庭的團結，由於生活環境的困難，容易認命和忍耐，這些貧窮文化，常發生在階級化的社會，與經濟體系崩壞，或被取代的歷史階段，它是超越種族和地區的。」²以上說法並非對號入座於哪個文明，也並非對哪個文明全適用，但或許可確定的是，貧窮會導致社會心理以致於整個國家民族問題，進而影響文明的衝突。然而日本學者大前研一(Kenichi Ohmae)認為，世界不會分裂，反而會盡其可能整合為一個全球市場，以消費經濟為導向，「人們要的是 SONY 不是土地(soil)」，在邁向全球化的今日，他的見解必有深具意義之處，雖然 911 恐怖事件威脅了他的論點。

¹ 撒姆爾·杭丁頓(Samuel P.Huntington)，文化之歧異衝突，Nathan P.Gardels 編，薛綸譯，《世紀末》，(台北：立緒，1996年)，頁 67-79。

² 劉易士著，邱延亮譯，《貧窮文化》，(台北：牧童，1976年)。

這個不公平的世界區分了三種不同國家，一種國家是國民賺很多錢來消費，卻又花很多錢控制體重；另一種國家是國民必須努力工作才能勉強維持生計；還有一種國家是國民吃一餐抵三餐。如果我們繪製一張經濟地圖，恰巧發現基督新教的國家在經濟發展的優越性超過了佛教、伊斯蘭教、儒教和天主教文化圈的國家，實證的結果，並不完全脫離此軌跡。然而，有人會責怪這是地理或文化決定論以及西方優越主義的看法，而不去接受類似說法，畢竟生而不公，自然的不公平是難以逆轉的，因此類似說法會不被採信或不值得去信是可以理解的。但筆者要說的是過份強調歐洲或西方優越主義當然會偏離研究的主題，但是過份膨脹的民族或國族的情緒的心態也會掩蓋掉虛心汲取歷史教訓的機會，尤其是於非西方落後的國家。筆者所要追本溯源的是它的因果關係，以中立客觀的態度去了解是什麼因素直接或間接影響經濟發展。有人會直覺反應，影響國家經濟發展的因素太複雜了或是認為每個因素都同等重要，那我們可能又在問題的原點打轉，仍未跨出去。

社會學家韋伯在《新教倫理》中提供了宗教與資本主義的內在關聯性，這關聯性或許就是答案。韋伯的觀點未必全都正確無誤，但我們能可藉由韋伯之手，深入了解西方文化內在精神及中國傳統文化之缺失，擷長補短，使之能在這世紀或下世紀迎頭趕上。一言以蔽之，既使「文明衝突」不可避免，但這一世紀，民生經濟仍主導我們思考方向，如何創造理性的資本主義可能在上世紀中再度捲土重來，因此，筆者引用在六十年代引起爭議的社會學學者韋伯所著《新教倫理》可望可以提供有利的線索。

我們在社會上的行為舉止或處理事物的態度，可能不會先去了解事情的因果邏輯，可能比較會接受一些「結果、印象」來處理事物，例如我們會去相信面相學，長得如何就會有什麼命運，又如星座學什麼星座就有什麼個性，以上不會去考慮面由心生或它的因果關係，以這樣的邏輯思考，從統計學可得知，信仰基督教的人比信仰其它宗教的人在經濟上來得富裕也比較入世，所以如果有位高科技老闆在選用員工方面，信仰基督教的員工可能比較討好。以上的種種推論在社

會科學的方法論上是站不住腳的，但筆者要討論的是，為何有些「結果、印象」較易讓人接受，但有些「結果、印象」不易讓人接受，例如文化經濟層面，如地理決定論，法蘭西斯·福山（Francis Fukuyama）的《誠信》³，大衛·藍迪斯（David S.Landis）的《新國富論》⁴，約翰·蓋伯夫（John K.Galbraith）所寫的《群體貧窮本質》⁵以及筆者現在要探討的主題韋伯的《新教倫理》等等這些都和文化因素相關連，所描述得也不與現實面差距甚遠，但卻被許多人叩上「文化決定論」或「西方優越主義」等帽子，不易讓人接受，筆者認為原因有三，第一、難以逆轉：如地理決定論所述，如果生長在熱帶地區又是貧窮文化可能一輩子都貧窮，除非擺脫自身的文化背景。第二、意識型態主使：如果有太強的民族、國族意識，或者是政治、宗教意識型態等等可能較不易接受他者的看法和理論，尤其是當今所有優勢文化都由西方主導，例如討論韋伯的《新教倫理》時，有人可能會「逢韋必反」，這時可能意識型態在主使。第三，民族主義作祟，少數落後的民族可能寧願相信自己的選擇，不願接受事實的真象。由以上可假定一個命題是：我們的行為處事雖以「印象」來決定，但是意識型態可能是決定它的對與錯，選擇要做或不做，應盡可能避免之。即便是韋伯的《新教倫理》被懷疑是為了維持宗教形象而產生的意識形態，但他的不確定性的動機並不能證明韋伯論文毫無意義。

接著第一命題推論，是否所有西方理論或是學者的見解，都是意識型態在作祟，所以西方理論都是沒有貢獻的，我們可能無法從理論中得到什麼？例如以預言經濟學說的馬克思，他的預言未必屬實，韋伯在評論中外歷史時，也引證有些錯誤，所以所有理論都有問題，不必去理會？以筆者看法，學者大師在小地方可能有些爭議，但是他們的整體邏輯、宏觀面的看法、大膽假設小心求證的態度是值得學習的。筆者試圖以正反合的方式，釐清韋伯的著作以及批判的焦點。

基於以上的認知，本論文主要探討的研究目的有三：

³ 參見李宛蓉譯，Francis Fukuyama 著，《誠信》，（台北：立緒，1998年）。

⁴ 參見汪仲譯，大衛·藍迪斯(David S.Landis)，《新國富論》，（台北：時報，1999年）。

⁵ 參見孫成煜譯，約翰·蓋伯夫著，《群體貧窮本質之探討》，（台北：今日，1985年）。

- 一、文獻資料歸納分析及論述各自分歧的觀點，再以正反合的研究方法歸納其論點。
- 二、詳細說明韋伯在《新教倫理》以及其後續作品中所要表達的觀點，補充因文獻不足所誤解之惑。
- 三、韋伯著作中有哪些爭議，而學者是如何回應和反應。
- 四、韋伯的理論提供什麼貢獻。他的理論延續至今，錯誤的觀點又是什麼。
- 五、在全球化的趨勢下，東亞的經濟奇蹟是否能用韋伯的命題，以儒教取代新教成為東亞經濟發展的原因？在不同的時空背景下，歐洲經濟發展模式與東亞經濟發展模式是否具有相同的解釋？

第二節 研究方法與限制

本文以起承轉合的方式，試圖把《新教倫理》之正反兩方的意見作系統分析，以求了解事實的原由。這裏要陳述的事，對韋伯的文獻分析以及批判者的研究文獻，筆者盡可能挑選中外較有名的學者正反兩面的看法。例如批判韋伯的理論學者比較著名的有馬你科姆·拉什法爾(Felix Rachfahl)的論辨，松巴特(Werner Sombart)、布倫塔諾(Lujo Brentano)和齊美爾(Georg Simmel)，薩繆爾森(Kurt Samuelson)、羅伯遜(H.M. Robertson)、托尼(R.H. Tawney)、特雷弗-羅珀(Hugh Trevor-Roper)及後韋伯時期其他的學者。支持韋伯理論的如，大衛·藍迪斯在新國富論中所指，「從實證角度來看，紀錄顯示新教商人和製造者，在貿易、金融和製造業中扮演了主要的地位。在法國、西德的製造中心，新教徒是典型的老闆，而天主教則為雇員。在瑞士，新教徒省份通常也是出口工業集中的地區(手錶、機械、紡織品)，天主教徒主要從事農業，在英國到十六世紀末期，大部份人口都轉為新教徒，有非常高比例的異議份子(也就是加爾文教徒)⁶在工廠工業中活躍，產生極大影響力，而推動了工業革命。」康多爾(Alphonse de Candolle)也支

⁶ 韋伯討論的基督新教是以喀爾文教派或加爾文教派為主。

持韋伯的理論，十九世紀時他由資料整理得知，從一六六六年到一八六六年，九十二名獲選為法國科學院的科學家中，有七十一名為新教徒，十六名為天主教徒，其他的則為猶太教或無特定宗教信仰者。⁷以上提及學者只是冰山一角，有人可能會質疑為何不引用某位學者專家的學說理論，再此要說明的是，任何學說理論都有它的道理，筆者僅可能以較著名的學者的看法作陳述這為其一，另一因素即代表性或重要性，以及對韋伯觀點的聚焦也是選擇性之一。

本文的研究限制大致分為兩點：第一，社會科學研究的困難。第二，收集的資料的客觀性稍嫌不足。第一，社會科學研究的困難：如果當某一著名大學想要成立占星系，延攬師資，設計相關課程，並授與讓學科的文憑，占星術可能無法符合科學的要求。原因在於我們將占星術摒除棄在科學之外，理由不是在其研究主題，而是因為占星術採用的方法論被視為「不科學」。⁸而自然科學和社會科學雖然方法論被視為科學，但後者的方法論可能比前者的方法論較有爭議，原因筆者整理學者資料得有三項論點：其一，社會科學沒有「一加一等於二」的明確答案，因為牽涉到許多歷史發展和文化因素，需要龐大的知識背景思考所有可能發生的因素，而社會科學家可能窮極一生的研究，即使最後未必找到人們心中的「標準答案」，但這種解題的過程本身才是做學問所要訓練的，例如，當我們在討論韋伯的《新教倫理》時，可能對韋伯提出的「正解」不甚滿意，但他提出的問題，借用孔子的譬喻，做學問即如叩鐘，叩之大則大鳴，叩之小者則小鳴，撞擊到二十一世紀的今日還依然對此巨擘作分析研究。其二，社會科學家無法提供讓人信服的「客觀標準」，俗語說「人心隔肚皮」，莊子和惠子也對「汝非魚，安知魚之樂」的問題辯論不止，社會科學家可能會對他們所要研究的目的去收集社會的相關資訊，藉以判斷這些可能來自何種動機，是哪些因素導致哪些結果，但他們的思考方向，收集資料的選擇性可能讓人聯想到不客觀，所以推論出來的答案也不客觀。其三，自然科學研究的對象是沒有「自由意志」的而社會科學則是

⁷大衛·藍迪斯(David S.Landes)，汪仲譯，《新國富論》，(台北：時報，1999年)，頁178-179。

⁸ David Nachmias, *Research methods in the social sciences* (New York: St. Martin's Press, 1976), p.3.

以「人」為研究對象，自然科學在研究分析它的對象，如地球的物理化學原理，生物組織方面都可以假定這些都依循規律的公式運行，而社會科學並沒有一套規律的公式，例如，西方的基督文化價值觀當然不能套用整個中國文化，也不能放諸四海皆準。⁹

第二，收集的資料的客觀性稍嫌不足，在收集相關資料的過程中，有相當多的資料是由西方學者所寫，以致於客觀性稍嫌不足，另外對於韋伯的研究書籍，因為翻譯，轉述，可能和原意有些失真，無法了解韋伯的意思，但筆者仍盡可能的提供正確的資料。

雖然如此，在搜集資料方面，包括中西方的書籍、期刊論文，報章雜誌等資料，加上利用網路資訊以及虛心的向老師學者請教，以期望能多加了解正確的資訊。

另一方面，以筆者的愚見，不太可能完全了解韋伯學者所要表達的每字每句，難窺宗廟之美，加以韋伯的思想不太容易去了解箇中之理，他的研究方式往往是大膽假設因果關係，再以歷史資料來佐證自己的論點，雖是如此，韋伯曾表示，做學問實際上便是對想像力的一種訓練，《新教倫理》正是一種他對思想上的訓練，我們研究《新教倫理》的意義也盡在於此。

第三節 論文結構

本論文結構大致以正反合多方面論述，也包括對韋伯的《新教倫理》此內文做詳盡的說明。論文共分為五章，茲概述如下：

第一章 緒論

包括研究動機與目的；研究方法及其限制的論述；本論文之架構。

第二章 基督新教導論

包括歐洲的基督新教興起之背景，韋伯對此書所採取的研究方法及他的動

⁹ 顧忠華，《韋伯的基督新教倫理與資本主義精神導讀》，(台北：台灣，1997年)，頁3,165。

機，以及韋伯後續的著作所要表達或辯解的論點。

第三章、第四章 為上下篇《新教倫理》

包括對此書的內容解釋說明；爭論的議題，學者談論的焦點。

第五章 綜合研析

本章把對韋伯持正、負面看法的學者的論點作觀念上的比較；對韋伯所被質疑的問題作說明；東亞經濟崛起之理論如何挑戰韋伯學說，它們又有什麼需要修正；韋伯如何辯論他的論點，最後總體研析以期對韋伯的理論做宏觀的了解。

1. 結論

把前五章作精要的敘述整理；提出對韋伯錯誤的地方，彌補韋伯不足之處；全球化對中國文化之衝擊。

第二章 基督新教導論

第一節 背景

在某一時期某一地點上帝似乎恩賜了一個地方，歐洲在某一個歷史進程中打破了過去的傳統行為成規，創造出許多新的制度和系統。我們知道要改變人類行為的惰性是很難的，即使經濟生活難維持，人們也習慣了這種認命的人生觀，

設法‘適應’這社會‘而不是‘改變’這個社會¹⁰。然而當時的歐洲必非如此，舊的經濟生產、交易模式改變，舊的專制王朝被推翻，在此同時新興的中產階級¹¹、資本家和勞工階級出現，於是舊的農業技術被淘汰，新的工業技術持續被發明出來，到現今為止，仍像滾雪球的漫延開來，不過歐洲並非很均勻的發展，一名經濟歷史學家提出「發展斜度」(developmental gradient)說，主張在接受發展的程度，存在著一個斜坡：「往東行，就好像倒退時間，或經濟發展的往下階梯一樣，在東歐和俄國，工業中心就好像一片農民和官僚所形成呆滯海洋中的幾點綠洲，稀有而不連貫」¹²。

韋伯最著名的《新教倫理》，受當時歷史背景影響，它涉及到韋伯生平的三個方面，首先，韋伯是在天主教和新教十幾年的激烈衝突背景中長大成人，那時對路德主義和改良主義（加爾文主義）的強行統一仍然保留著某些不幸的記憶。其次，在成長時期，韋伯見證了政治和經濟自由主義的失敗得到遏制，以及威權主義在國家和工業中取得的成就。第三，他參與了 Methodenstreit（方法論論戰）的議論，那是一場自然科學和人文科學、實證主義和解釋學、理論和歷史之間永不停止的鬥爭，一場被縱橫交錯的爭論路線復染了的鬥爭。¹³

在 1907 年圍繞《新教倫理》的爭論中，馬克斯·韋伯說，要想“客觀而富有成效地評論”，“只有在熟識原始資料才有可能做得到”，韋伯強調來自神學領域理應是最有資格的批評者，即神學家，只有從他們那裏才能指望得到“富有成效和有力的批評。事實上韋伯在大學生活開始就對新教神學家交往密切，如曾受表兄奧托·鮑姆加登的影響，韋伯因而結識了眾多對教會不滿的宗教自由主義者與新教神學家。另外也結識了海德堡大學新教神學院的教授，《舊約》學者阿德

¹⁰ 參照約翰·蓋伯夫著，孫成煜譯，《群體貧窮本質之探討》，(台北：今日，1985年)，頁 40-49。

¹¹ 在韋伯《新教倫理》中指出，推動現世生活變革的不是那些蠻勇莽撞的投機者或冒險家，也不是那些只是大規模的金融家，而是中產階級的見解與原則的人士。參考陳介玄、翟本瑞、張維安，《韋伯論西方社會的合理化》，(台北：巨流，1990年)，頁 105-113。

¹² 截自大衛·藍迪斯著，汪仲譯，《新國富論》，(台北：時報，1999年)，頁 227。

¹³ Guenther Roth, "Introduction", Hartmut Lehmann, *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts* (New York: Cambridge University Press, 1993), p.5.

爾貝特·默克斯和《新約》學者阿道夫·戴斯曼。¹⁴

韋伯對宗教的背景深受家族影響甚遠，他母親為韋伯眼中是個有標準的典範，永遠遵循崇高的宗教原則生活，依「倫理」拘束自己的行為，做任何事都沉靜地以上帝的神意做為依歸，另外韋伯的曾祖父曾經經營亞麻布的貿易公司，經營仍以帶著宗教式的方式，賺錢並非自我目的，主要是獲取與身份相符之生活方式的手段。另外 韋伯也曾參與遠房表弟所屬的社團組織。它的功能，就韋伯所說：「它是疾病、死亡與保護寡婦的基金；會員有義務互相幫忙，借款給非己力造成經濟困難的人。如果沒有理由而加以拒絕，即以開除為懲罰。」而這就是以前美國各教派最重要的工作。幾乎所有農場場主和非常多中下層的商人，都在鈕扣洞上佩上他們的「徽章」，這不是為了虛榮，而是特定的一群人對他的性格與行為進行必要的調查。同於一百五十年前新教派(浸禮派、教友派、美以美派)會員拿給別地方同一教派「兄弟」看的「推薦信」一樣。這種「信用」有著宗教性的擔保作用，只要是屬於某個教派的人，通常人們便相信他擁有誠實、可靠、專心等等職業上的美德，值得信任。¹⁵

一八九四年韋伯曾簽名呼籲對普魯士教會的禮拜儀式和文化進行改革。一九一二年，他與厄恩斯特·特勒爾奇反對巴登政府在天主教中央黨的壓力下要採取撤銷產生“文化鬥爭”期間的反男性等級制禁令。一九一一年，他簽署兩份聲明，反對在基督教出版物上拋棄普魯士高級宗教法庭。根據這些聲明，自由主義神學家們才敢大聲反對普魯士教會領導曾迫使自由主義者、科隆牧師卡爾·雅托服從懲戒程序的企圖。一九一六年，韋伯在《基督教世界》發表了題目為“教會與教派”的論文，由神學家馬丁·拉德主編的這份資料，乃是自由主義“新教文化”最重要的神學喉舌。¹⁶

¹⁴Friedrich Wilhelm Graf, "The German Theological Sources and Protestant Church Politics", Hartmut Lehmann, *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts* (New York: Cambridge University Press, 1993), p.23.

¹⁵ 顧中華,《韋伯基督新教倫理與資本主義精神導讀》, (台北: 中山, 1997年), 頁 20, 26, 27。

¹⁶ Friedrich Wilhelm Graf, "The German Theological Sources and Protestant Church Politics", Hartmut Lehmann, *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts* (New York: Cambridge University Press, 1993), p.29.

韋伯在此歷史背景和受家族影響下，會有什麼思想行為？有何理論產生？而它的研究方法和限制又是哪些呢？這在下節中依續介紹。

第二節 韋伯研究方法與限制

韋伯的社會學研究方法經常被稱作是一種瞭悟¹⁷。他認為研究任何事情這是最重要的一種方式。這種理解正是他希望能有意義地連結基督新教倫理和資本主義精神的重要嘗試。提及韋伯，讓人聯想到韋伯的「理念型」(ideal type)這也是韋伯很重要的構想之一。

所謂「理念型」，用來概括研究者「執簡馭繁」的要領。即「理念型」是研究者心目中的一把量尺，他從一個特定的觀點出發，建構出邏輯上首尾一貫的「思想圖像」，在這圖像裡，事實的某些特徵被充份突顯出來，另外一些次要的性質則被省略，經過剪裁後的理念型可以用來衡量實際的歷史發展過程或人們的行動經驗¹⁸。所以「理念型」的建構一方面是以特殊的歷史經驗為對象，另一方面又以具有普遍意義的問題為核心。「新教倫理」一書便是最好的例證：就加爾文教義和現代資本主義的興起而言，韋伯所研究的歷史經驗是特殊的，但是就宗教信仰和經濟行為之間的關係而言，則他所提出的問題又是具有普遍性¹⁹。

韋伯運用穆勒 (J.S.Mill) 所謂的「差異法」(the method of absence)，即假定西方世界與非西方世界的文化背景一致，唯一不同的因素是宗教，於是宗教相對於資本主義經濟體系的特質可以十分突顯。於是韋伯假定資本主義的經濟體系並未在西方世界以外的其他地方產生，因此他決定用宗教獨特的性格來詮釋西方獨特的經濟行為。希望運用比較的方法，找出世界各宗教不同的基本理念型 (ideal type)，描述宗教觀念與人類行為，尤其是與經濟行為的相關性²⁰。

¹⁷ 它來自德語 (verstehen),類似「理解」的意思。

¹⁸ 顧中華，《韋伯基督新教倫理與資本主義精神導讀》，(台北：中山，1997年)，頁45。

¹⁹ 余英時，《中國近世宗教倫理與商人精神》，(台北：聯經，1987年)，頁62-63。

²⁰ 蔡惠英，《「基督新教倫理與資本主義精神」看韋伯之宗教倫理與資本主義精神》，輔仁大學歷史研究所碩士論文，1997年，頁15。

然而站在文化的比較觀點上必然涉及異與同兩方面，即莊子所謂：「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。」，「異」即是「特殊性」，「同」即是「普遍性」。一切文化都是人創造的，其中自不能沒有大體相同的部分；否則不同文化之間的溝通將是不可能的。簡單的歷史事實已足以說明不同文化之間仍然具有「普遍性」的一面。文化異同的複雜現象阻止了任何化約論的成立的可能性。「放之四海而皆準」的歷史規律或發展公式至少到今天為止還是無法建造起來。然而這又決不等於說世界文化之間完全沒有普遍性的存在。文化上的普遍性是可否認的，不過不能像自然現象那樣變成「可以形式化的知識」²¹。

哈佛社會學學者柏深思（T.Parsons）曾說，在解釋社會變遷的現象時，任何單因論之學說皆屬於社會科學發展中幼稚階段的理論。他認為任何因素都是與其他因素有互相倚賴的關係的。假如一定要歸結於某一層次的原因的話，那麼他願意稱自己是「文化決定論者」²²。

韋伯的研究方法似乎也常被批判者冠上「唯心論」或「文化決定論者」。對此韋伯做此答覆：

「我抗議一種說法。以（歷史上）某一種因子，無論是技術或經濟能成為其他因子的「最後的」或「真正的」原因。如果我們觀察（歷史上）因果線索，我們便會發現在某一時期它是從技術向經濟和政治方面走動，但在另一時期則又是從政治向宗教和經濟方面走動。總之，這條線索上是沒有休止點（resting point）的。在我看來，我們所常聽到的那種歷史唯物論的觀點，即以經濟在某種意義上是因果系列中的最後定點已是一個完全破產的科學命題了。」²³

他舉例除了宗教倫理性化的不同外，下列的因素也是導致東西方文化在經濟發展上差異的重要變數：

²¹ 余英時，《中國近世宗教倫理與商人精神》，（台北：聯經，1987年），頁65。

²² 參見金耀基，*儒家倫理與經濟發展：韋伯學說的重探*，李亦園、楊國樞、文崇一合編，《現代化與中國化論集》，（台北：桂冠，1985年），頁54。

²³ 參見 Gordon Marshall, "in Search of the Spirit of Capitalism", *An Essay on Max Weber's Protestant Ethic Thesis* (New York :Columbia University Press,1982),p.151. 引自余英時，《中國近世宗教倫理與商人精神》，（台北：聯經，1987年），自序，頁60-61。

1. 生產企業與家計單位的分開。這是工業資本主義發展的先決條件，在西方已有長足的發展；而在中國卻將血緣單位擴大成經濟合作的主要對象，如此只有限制行會及個人企業的發展。
2. 西方城市的發展，在中世紀後期的歐洲，城市社會已達到政治自治的階段，因此形成了與農業封建制度不同之中產階級的社會。
3. 歐洲有羅馬法的傳統；它比其他地方更能提供一個完整的司法實際演練的場合。
4. 由於複式簿記在歐洲獲得發展，故促使了資本主義企業的規則化。一言以蔽之，這些因素即使不是促使現代資本主義興起的主要因素，至少具有加速的作用。²⁴

韋伯認為思想意識也同樣會在歷史的實際進程中發生推動的作用。但是他辯解絕對不是一個「歷史唯心論者」，認為近代西方的資本主義純粹是宗教改革（Reformation）的產物。他所要追尋的只是宗教觀念在資本主義精神的形成和擴展的全部過程中究竟曾起過何種作用。大體來說，他認定西歐宗教改革中有三大互相獨立的歷史因素，即經濟基礎、社會政治組織、和當時佔主導地位的宗教思想。西方近代資本主義的興起必須在這三者之間的交互影響中求之。

對於韋伯的研究限制上，他在處理西方的歷史資料上，因為是他自己熟悉的傳統，所以能夠非常得心應手；相對地，非西方國家如中國只是他用來對照新教倫理的例證之一，他要以有限的篇幅把非西方國家歷史文化分析透澈，實在是不可能的任務，再加上他局限於西方的資料，難免對非西方國家的現象作出不夠精確的描述和判斷²⁵。研究韋伯的權威學者：本第克斯（Reinhard Bendix）也知道這種缺憾，所以他替韋伯辯解道：韋伯探究中國社會的結構只是希望「追尋可與西歐發展互相比較的地方，而不是中國的社會史與經濟史²⁶。韋伯學家也承認，《新

²⁴ 蔡惠英，《「基督新教倫理與資本主義精神」看韋伯之宗教倫理與資本主義精神》，輔仁大學歷史研究所碩士論文，1997年，頁7-8。

²⁵ 顧中華，《韋伯基督新教倫理與資本主義精神導讀》，（台北：中山，1997年），頁131。

²⁶ Gianfranco Poggi, "Historical Viability, Sociological Significance, and Personal Judgment", Hartmut

教倫理》的全部論證是建立在神學家、作家的議論上面的，全書沒有引用過一個企業家的實例。換句話說，這部書僅僅提供了「新教倫理」方面的證據，但沒有舉出資本家怎樣運用「新教倫理」的證據。這種研究方式從歷史社會學的觀點說也許是可以接受的，但是從嚴格的史學觀點說，則究嫌美中不足²⁷。

韋伯對此提出的回答，我們至少必須告誡那些迄今未得門徑的讀者不要誇大我們這些考察的重要性。我（韋伯）不是這方面的行家能手，只能竭盡所能靠近這一理想，但到底有多大可能，我就不得而知了。顯而易見，假使一個人被迫只能依賴翻譯文獻，並且必須利用和估價各種碑銘、文獻或著作，那麼他就不得不使自己依賴一部常常引起紛爭的專著，卻又無法對這部專著的優劣作出準確無誤的評判。這樣一位著者必須對他的著作採取謙遜的態度，況且目前能夠到手的第一手資料（即碑銘和文獻）的譯文，與現存的、重要的資料相比還少得可憐，用於研究中國的資料更是奇缺，在這種情況下，當然就更應該謙遜地估量自己著作的價值了²⁸。簡言之，韋伯也承認自己應謙遜地承認此缺失。

另外韋伯對資料未利用人種學的辯解：人種學的資料在這裏一直未被充分利用，這種資料所具有的價值，在任何真正徹底的考察中，特別對亞洲宗教的考察中自然都是需要的。對此有必要作一些辯護。造成這一局限的原因，並不僅僅在於人的工作能力有限。我們在這裏所討論的，是作為各自國家的文化承擔者的各階層的宗教倫理觀念，我們所關心的是它們的行為一直發生的影響，因而這一缺陷似乎還是可以容許的²⁹。

國內學者顧忠華曾說：「韋伯在強調現代資本主義的合理性時，根本不曾想過環境污染和生態危機後果，這些風險加上高科技產品對人類道德造成的衝擊，如試管嬰兒、基因工程等，使得「理性」受質疑。」簡言之，資本主義並沒有解決這世紀的問題。」另一學者馬國明也修正韋伯的研究侷限，《新教倫理》除了

Lehmann, *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts* (New York: Cambridge University Press, 1993), p295-296.

²⁷ 余英時，《中國近世宗教倫理與商人精神》，（台北：聯經，1987年），頁71。

²⁸ 馬克斯·韋伯著，于曉、陳維綱譯，《新教倫理與資本精神》，（台北：唐山，1991年），頁17。

是新教的教義的因素外，新教的組織因素也是重要的。接著說，西方的宗教都有個有形的組織，但加爾文卻否定了它。因此，新教倫理和資本主義精神之間其實有兩個層面，其一是預定論這種教義，另一就是教會組織的結構因素。³⁰

總言之，以上學者所批判的韋伯之研究侷限是可預期的、無疑的。但這並不影響韋伯的整個理論架構。

第三節 韋伯之《新教倫理》及後續著作之概要

人們生活行事中對行為的「啟動力」或「動機」是什麼？這可能是許多社會科學家欲想了解的。韋伯曾指出：「直接能控制人的行動的並非理念，而是物質的與理想的利益(interest)。然而正如同鐵路轉轍員對軌道的決定一般，利益作為推動行為的動力，常常是被理念所產生的『世界圖像』(world images)所導引著。」簡言之，利益如似火車司機，雖然可以駕馭火車，但它仍受理念如似鐵路轉轍員決定方向。國內學者顧忠華認為：「韋伯建立一套思想理論體系，正是要了解世界各大文明孕育出來的信仰和人生觀，對大眾生活有什麼『社會效果』³¹。」韋伯並非宗教家，也非歷史專家，他當然不會去了解各宗教的「本質」，而是欲了解比較新教倫理和世界各宗教的差異而已，而這差異就是除了受物質的與理想的利益驅使外，最重要的是有新教倫理的教義之導引著，教義產生的精神面正恰好導引了資本主義產生，亦是歷史的偶然面。

一八八九年韋伯以《中古商社史》獲得法學博士，這雖不是他的首度發表的論文，但卻可能對他日後的宗教與經濟帶來許多幫助，他的口試委員之一的史學權威孟森(Theoder Mommsen)曾對他如此說道：「我的孩子，這是我的矛，對我的手臂而言，它已太過沉重。」言下之意，韋伯的博士論文受青睞外，也帶有光榮傳承之意。

²⁹ 同上，頁 8。

³⁰ 參見馬國明，新教倫理導讀，馬克斯·韋伯著，于曉、陳維綱譯，《新教倫理與資本精神》，(台北：唐山，1991年)，頁、。

一九〇五年四月二日，韋伯首次提及新教倫理之計劃，並寫給 Rickert 信中說道：「在六月或七月間，你將會收到一篇關於文化史研究的論文，其論述主旨將會吸引你：基督新教的制慾主義乃是作為現代職業文明 (Berufskultur) 的基礎---現代經濟的某種「唯心論式的」(spiritualistic) 建構³²。

哈佛大學教授大衛·藍迪斯對《新教倫理》的看法：「新教徒，或說得更精確一些，加爾文教派信徒推動了他們在德國所認識到的現代工業資本主義。認為新教徒之所以能做到，並非因為新教廢止或放鬆了任何過去羅馬舊教對經濟活動所設置的任何限制，他們既沒有鼓勵、更沒有追求財富的觀念；新教徒的成功完全在於他們為日常生活所設定的道德觀，促成了商業上的成功³³。」而日常生活的道德觀和韋伯所說的禁慾主義有正面意義，這是新教倫理的主軸之一。

《新教倫理》(The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism) 共五章，上篇「問題」分為「宗教派別與社會階級」、「資本主義『精神』」和「路德的天職觀念/研究的課題」；下篇「制慾基督新教的職業倫理」分為「俗世內制慾生活的宗教基礎」和「制慾與資本主義的精神」³⁴。

宗教的教義會對行為產生何種作用力，可能是韋伯想要研究了解的原因之一，但到底這個『社會效果』是有多大的影響力，各宗教倫理必有各自完善的說服力，韋伯想要誇大「新教倫理」的影響力，必定讓其有所謂的孤立感，然而韋伯認為仍要將「新教倫理」置於整體文化發展的系統中，才能突顯出其於文化史的意義。以自然科學的實驗上，「新教倫理」無疑是「實驗組」，其它文化或許就是「控制組」或「對照組」。韋伯在一九一五年給 P.Siebeck 信中表明了他的《世界諸宗教的經濟倫理》與《世界諸宗教的經濟倫理》與早先發表的《新教倫理》合輯為《宗教社會學論集》。「我願意給文庫(Archiv)一系列關於《世界諸宗教的經

³¹ 顧忠華，《韋伯的基督新教倫理與資本主義精神導讀》，(台北：中山，1997年)，頁142-143。

³² 陳介玄、翟本瑞、張維安，《韋伯論西方社會的合理化》，(台北：巨流，1990年)，頁27-28。

³³ 大衛·藍迪斯(Davei Landes)著，汪沖譯，(台北：時報，1999年)，頁176。

³⁴ 此為馬克思·韋伯著，于曉、陳維綱譯，《新教倫理與資本主義精神》，(台北：唐山，1991年)的分類法；張漢欲的譯本沒有分上篇與下篇直接分為五個章節。

濟倫理》的論文，這些論文自「第一次」大戰開始就一直擱置於此，目前只須就文體予以琢磨即可。」它們可以說是「社會經濟學綱要」 Outline of Social Economic 即為後來的《經濟與社會》一書中系統性宗教社會學的預解性研究及評述³⁵。其它後續寫出這系列專著的部份有《中國宗教-儒教與道家》、《印度宗教-印度教與佛教》、《古代猶太教》，以及《伊斯蘭教》。韋伯想試圖證明：沒有經過宗教改革的這些古老民族的宗教倫理精神對於這些民族的資本主義發展起了嚴重的阻礙作用，企圖和《新教倫理》做對照。

韋伯曾在《世界諸宗教的經濟倫理》緒論中寫到他的研究動機，他對植於各種宗教的心理與實用背景中的行為動力很感到興趣。³⁶或說他想研究對不同宗教的實用倫理對社會階層生活指導最強大的影響因素。³⁷例如中國儒教是士大夫的身份倫理，這些人儒家典籍影響，具有理性化特質，韋伯的宗教「節外生枝」的理論，激起不同理論思想家的不同見解，這是本研究最感到興趣的原因。

表 2-1 韋伯 16 年寫作直到 1920 逝世前發表過下列著作

時間(年)	韋伯著作
1904~1905	《新教倫理》
1906	有關「教會」和「教派」的幾篇論文
1907~1910	有關於社會學方法論和農業社會學的論文
1911~1913	《經濟與社會》的第二部分
1915	世界宗教的經濟倫理 的「導言」、《儒教》
1916	《印度教和佛教》
1917	《古代猶太教》
1918	發表評述戰後德國形勢的多篇政治論文
1919	作為志業的學術、作為志業的政治

³⁵ 陳介玄、翟本瑞、張維安，《韋伯論西方社會的合理化》，（台北：巨流，1990年），頁29。

³⁶ H.H.Gerth and C.Wright Mills, *From Max Weber: Essay in Sociology* (London: Routledge, 1958), 302-322.

³⁷ 同上，頁268。

1920	《宗教社會學論文集》(三卷)和《都市社會學研究》；收《新教倫理》、《儒教》於《宗教社會學論文集》
------	--

(資料來源：筆者整理於蘇國勛著，《理性化及其限制 - 韋伯思想引論》，(台北：桂冠，1989年)，頁7~8。)

下章就會討論到底各文化間是否產生過類似資本主義？資本主義精神究竟是歐洲文化的特殊性，還是各文化間的普遍性？新教倫理是否導致資本主義產生的唯一性因素或必要因素？韋伯又如何論述這些觀點？

第三章 宗教與職業的問題

第一節 宗教派別與社會階級

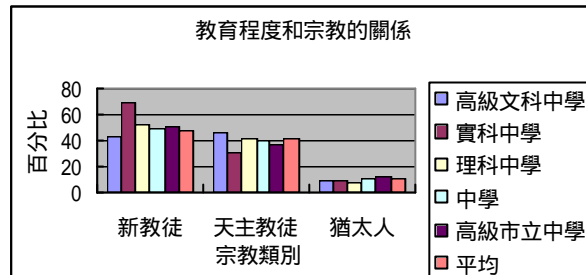
宗教派別³⁸和社會階級有什麼關係，宗教對社會階級的影響力究竟如何？韋伯引述歷史資料開門見山的說其主題，以企圖證明基督新教對社會的貢獻：「在翻閱包含多種宗教的世界之職業統計時，常發現一種狀況：工商界領導人、資本佔有者、近代企業中的高級技術工人、尤其受過高深的技術培訓和商業訓練的專門人員，大半都是基督教新教徒³⁹。另一資料顯示在1895年巴登的人口

³⁸ 有關「宗教」的界定參考恆毓，《世界弘明哲學季刊》，論宗教，(URL: <http://humanum.arts.cuhk.edu.hk/~hkshp/hengyu/002.htm>)，1992年12月。

³⁹ 韋伯著，于曉譯，《韋伯新教倫理與資本主義精神》，(台北：唐山，1991年)，頁23。

構成，新教徒佔 37 % ；天主教徒佔 61.3 % ；猶太人佔 1.5 % 。」然而在比較進行義務教育的公費學校更高級的學校中，學生的成份卻如下表所列⁴⁰：

圖 3-1 教育程度和宗教的關係



(註:韋伯著,于曉譯,《韋伯新教倫理與資本主義精神》,(台北:唐山,1991年),注釋頁 153。)

在天主教的出版物和文獻中，在德國的天主教會議上都曾作過多次宗教派別和社會分層的討論⁴¹。從上述這些統計資料來看，必須釐清二個觀點：第一、統計資料如要具有公信力、結論性，則必須要把各行各業的職業分清楚，其次樣本的大小，當事者是否因宗教而影響其就業機會這也須要證明，簡言之，採取的社會研究方法是否達到預期效果及預證之目的。第二、對全球化的過程中，單一思想已無法證明它會帶來某種行為產生，宗教在過去的傳統國家的影響，在今日已不復存在，這在後面章節還會提到。

在韋伯同時代的人似乎有一個觀點，他們特別相信新教與天主教的差別，對於社會結構和社會地位有著強烈影響，韋伯引證了某些性質和質量都大為不同的文獻，萊因哈德·本狄克斯 (Bendix, Reinhard)⁴²曾對這些素材作過檢驗。另

⁴⁰ 在高級文科中學，主要著重古希臘和古羅馬的古典文化教育；在實科中學，希臘文課程被取消、拉丁文課程被削減以加強現代語言、數學和科學等課程。中學和理科中學完全取消了拉丁文課程以學習各種現代語言，其他方面與實科中學完全相同。參見 G.E.波爾頓(Bolton),《德國的中等教育體制》，紐約，1900年。引述韋伯著,于曉譯,《韋伯新教倫理與資本主義精神》,(台北:唐山,1991年),注釋頁 153。

⁴¹ 例如天主教著名代言人赫特林(Georg von Hertling) 哲學家 and 帝國國會議員，1917年成為帝國首相) 說到：天主教徒中的高等教育“赤字”，意謂天主教大眾文化的反知識分子傾向；另一位天主教神學教授赤爾曼·施奈爾(Hermann Schnell)的《天主教：進步的原理》提到另一種說法：天主教徒的“劣根性”。這些說法成了被天主教譴責的焦點。

⁴² 萊因哈德·本狄克斯在《馬克斯·韋伯思想肖像》中對韋伯的評論：他習慣論說“根據全部經驗”

外韋伯引用他的學生之一馬丁·奧芬巴赫 (Martin Offenbacher) 關於巴登大公國、宗教聯系和社會分層的博士論文⁴³，韋伯把奧芬巴赫的代表性著作，得出自己的結論。首先，他反對一切把宗教因素簡化為地理、社會或歷史因素的做法，這種簡化無法解釋有待解釋的事物。其次，他拒不接受作為歷史原理體系或者跑到時間前後的那些包羅萬象的綜合或學說。第三，他排斥多維分析 - 不是因為他否認它的邏輯性和正當性，而是因為它的現狀不能令人信服。第四，他不是對宗教因素進行一種單向度的分析，而是突出一種易於控制的綜合分析且嚴格依靠經驗觀察。⁴⁴

韋伯接著說，然而宗教、教育和職業三者並沒有明顯的因果關係，例如宗教派別並非是經濟狀況的原因，也非一定會影響未來的職業，要接受好的教育必須要有充足的資金和良好的物質環境，而兩者又常常是同時需要的。韋伯提及：舊德帝國中許多經濟最發達，自然資源最豐富，地理位置最優異的地區，特別是大多數繁富的城市，在十六世紀中都改奉了新教，在此韋伯牽引了另一問題：為什麼經濟最發達的地區同時也都特別地贊成教會中的革命⁴⁵？

韋伯對此回答是，新教英雄主義精神擺脫了傳統主義的束縛，廢除了一種非常鬆弛、不易實施的、近乎流於形式的控制，而採取另一種更嚴格新的控制，他舉例說十六和十七世紀時荷蘭大部地區、十六世紀的日內瓦和蘇格蘭、十七世紀的新英格蘭以及一段時間內在英格蘭本土所實施的那樣嚴格的宗教控制形式，宗教改革在這些經濟高度發達地區所抱怨的是教會對生活監督過少⁴⁶。從前，不管是在荷蘭還是在英格蘭，他們未像新教徒那樣在經濟上取得令人注目的進展。然而新教徒卻表現出一種發揚經濟理性主義的傾向，不管是統治階級

或都“一如眾所周知”這種推論的結果的句子，參見 Reinard Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait* (Berkeley, Calif: University of California Press, 1960), p.269.

⁴³ Thomas Nipperdey, "Max Weber, Protestantism, and the Context of the Debate around 1900", Hartmut Lehmann, *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts* (New York: Cambridge University Press, 1993), p.73.

⁴⁴ 同上 p.98.

⁴⁵ 馬克斯·韋伯著，張漢裕譯，《基督新教的倫理與資本主義的精神》，(台北：協志，1987年)，頁1。

⁴⁶ 韋伯著，于曉譯，《韋伯 - 新教倫理與資本主義精神》，(台北：唐山，1991年)，頁24。

還是被統治階級、或是多數還是少數的任何處境。因此此種作風不同的主要原因不應只向有關他信仰的某些外在暫時的歷史政治情況中去尋求，而應向他們信仰上的內在持續的特性去解釋。⁴⁷

在此韋伯的因果論引起不斷的爭論。例如布倫塔諾（Brentano）⁴⁸立場與韋伯不同，他認為，資本主義早在宗教改革以前就已存在意大利的各個城市，並舉例特殊的代表人物富格爾⁴⁹這位商業巨子和銀行家，富格爾累積財富的動機並不是韋伯所說的宗教動機，布倫塔諾（Brentano）又同時以自己家族的職業為例，斷言他的意大利祖先是一些前宗教改革時期的金融資本家，他們在貿易路線地中海與黎凡特⁵⁰轉向北海之後而向北方遷移的。他同時認為政治經濟學是一門經驗科學，並非宗教單獨發揮為經濟提供了精神氣質的作用，而是“天然的”經濟強制力量最終改變了道德評價。因此，天主教徒或新教徒都不能成為資本累積的特證。⁵¹

韋伯駁斥布倫塔諾（Brentano）的第一個例子，他認為富格爾身上根本就看不到資本主義精神，因為他所表現的是一種“商業冒險精神”，而不是我們看到的“具有倫理色彩的生活行為準則。簡言之韋伯不認為商業冒險神等於資本主義精神。對於布倫塔諾（Brentano）的第二個例子，韋伯回答：資產階級的財富累積方式是獨一無二的，那是一種特定宗教動力的產物，而這種動力來自他們的職業觀，在歷史上到處可看見經濟人、銀行家，但這並非是現代資本主義所特有，更別談是資本主義精神的體現者。韋伯還指出，歷史上可以看見獲取財富的各種方式：有掠奪者的資本主義、政治性的資本主義，有各種其他

⁴⁷ 同上，頁 26。

⁴⁸ 布倫塔諾是韋伯的多年老友，在 1919 年韋伯取代他在慕尼黑大學的位置，並在《新教倫理》第二版中稱他為“我們敬愛的導師”，參見 Max Weber, *The Protestant ethic and the spirit of capitalism* (New York: Routledge, 1992), p.185.

⁴⁹ 雅各布·富格爾 Jacob Fugger (1388-1469)，德意志實業家族富格爾家族的第二代成員。該家族是經營紡織業，經過四代的發展，到 16 世紀中已成為歐洲最大的貿易公司。

⁵⁰ 黎凡特(Levant)為第一次世界大戰之前地中海東部諸國的統稱，指小亞細亞沿海地帶和敘利亞，有時也包括希臘和埃及之間所有沿海地區。

⁵¹ 參見 Die Anfang des kapitalismus(Munich Akademie der Wissenschaften,1916),122, 引自 Malcolm H.Mackinnon, "The Longevity of the Thesis: A Critique of the Critics", Hartmut Lehmann, *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts* (New York: Cambridge University Press, 1993), p.226-229.

種類，但是我們在西方以外的地方根本就看不到建立在理性組織、自由勞動之基礎的資本主義。韋伯所要說的是，他所關注的是由宗教信仰所產生的“指導日常行為並使個人持之有恒”的“心理支持”。⁵²

一位作家試圖闡述天主教和新教對經濟生活不同的態度：“天主教更為恬靜，更少攫取慾；天主教徒寧願過一輩子收入不高但盡可能安穩的生活，也不願過有機會名利雙收但卻驚心動魄、擔當風險的生活。俗話說：吃好睡好，兩者擇一。用在這裏就是新教徒願吃得舒服，天主教徒則樂意睡得安穩”。⁵³這與中國的俗話，魚和熊掌不可兼得有異曲同工之妙，如果西方代表進步、繁榮、但充滿不穩定的一方，中國的歷史、社會穩定結構可是中國最大的優點之一，雖然中國仍要向西方求取技術、經驗和學習西方優良的制度，但站在西方巨人的肩膀上中國沒負擔也看得比較遠，由歷史、社會的穩定的角度來想，不難了解中國它的優勢所在。

然而，韋伯並不贊成用這樣一種泛泛說法來概括兩者區別，這不但不能說明今天實際情況，更不足以說明過去的實際情況。韋伯認為如果提出一些推測：在以苦修來世、禁慾主義、宗教虔誠等因素與上述問題相互結合，雙方實際上應具有極其密切關係。⁵⁴

緊接著韋伯提出了資本主義的興起說，他以表面化的觀察發現許多商業、企業家他們的特徵與教會和教派有相互關係，特別是加爾文教派，無論它在什麼地方出現⁵⁵。他同時引用威廉·佩蒂(William Petty)在探討荷蘭資本主義的發展原因時所發表的見解與其立場相同、埃貝哈德·戈滕(Goethein, Eberhard)⁵⁶曾將加爾文教徒在各地聚居地稱為資本主義經濟的溫床⁵⁷，在此韋伯力圖澄清“具體歷

⁵² Max Weber, *The Protestant ethic and the spirit of capitalism* (New York : Routledge, 1992), p.51-52, 198, 17-21, 185, 97-98.

⁵³ 韋伯著，于曉譯，《韋伯 - 新教倫理與資本主義精神》，(台北：唐山，1991年)，頁27。

⁵⁴ 同上，頁28。

⁵⁵ 這只有在所提到的地區有資本主義發展的可能性時能如此。引自同上28-29。

⁵⁶ 埃貝哈德·戈滕著有《黑森山經濟史》，曾經敘述了“加爾文宗流民”影響早期資本主義史的歷程，參見 E.Goethein, *Economic History of the Black Forest* (Germany : Strassburg, 1892), p.67.

⁵⁷ 韋伯著，于曉譯，《韋伯 - 新教倫理與資本主義精神》，(台北：唐山，1991年)，頁28-29。

史的環境”，反駁接下來松巴特（Sombart）的說詞。

在 1902 年，沃納·松巴特（Sombart）出版《近代資本主義》⁵⁸中闡釋，資本主義的產生是多種因素及若干發展階段的結果⁵⁹，他認為其中最重要的是中世紀土地所有者與商人的資本收益的累積。在松巴特（Sombart）看來，金錢應當也能夠通過經濟活動而增值，這種態度是典型的歐洲人的態度，但不能用氣候或種族角度對它進行解釋，也不能像埃貝哈德·戈滕的《黑森山經濟史》那樣把它歸因於某種宗教因素。接著認為，無寧說那是因為中世紀時期人們開始重視金錢的價值，世俗化和城市化過程則強有力地支持了這種觀念。他注意到，經濟生產群體具有某些宗教共同體背景，這並不能充分說明資本主義的崛起是因宗教因素產生。除非能拿出“具體歷史環境的經驗證據”才能證明此觀點⁶⁰。

這節韋伯試圖對歷史獨特的現象做出論述，以使得宗教和經濟有相關程度的關係，接下來韋伯就要討論究竟在什麼意義上是可能、可證實的。

第二節 資本主義精神

韋伯用來闡述資本主義的，並不是抽象的定義，也不是宗教領袖的言談或教義，而是本哲明·富蘭克林（Benjamin Franklin）在 1748 年寫下的《給年青經商人的忠告》，如“切記，時間就是金錢；切記，信用就是金錢；切記，金錢具有孳生繁衍性；切記下面的格言：善付錢者是別人錢袋的主人；影響信用的事，哪怕十分瑣屑也得注意；要當心，不要把你現在擁有的一切都視為己有，生活中要量入為出”。韋伯認為富蘭克林的例證是不言而喻的，這是一種倫理學，它規定要“儘可能多掙錢，同時又要嚴格避免一切本能的生活享樂”，這些話所表現的正是典型的資本主義精神，同時韋伯也舉例說明一個例子，雅各布·富格爾

⁵⁸ 參見 Werner Sombart, *The Jews and modern capitalism* (New York : B. Franklin, 1913).

⁵⁹ 松巴特曾認為，對企業家獲利行為的也來自地理大發現所引起的經濟中心遷移，參見 Werner Sombart, *The quintessence of capitalism : a study of the history and psychology of the modern business man* (New York : H. Fertig, 1967), p.316.

⁶⁰ Hartmut Lehmann, *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts* (New York : Cambridge University Press, 1993), p.196-197.

(Jacob Fugger)⁶¹，曾與一個已退休的商業界同事談話。這位同事想勸福格也退休。福格斷然拒絕了他的勸告，說那麼做是卑怯，福格另有想法，錢，在他來說，只要能賺，必竭盡所能。富格爾的思想所表現的精神顯然與富蘭克林的大相逕庭⁶²。前者表現的是商人的大膽和在道德上不具褒貶色彩的個人嗜好，後者則是具有倫理色彩的勸世格言⁶³。這裏的資本主義精神這一概念，就是指後一種意義上的資本主義精神，亦即近代資本主義精神。從問題討論的方式上便可明顯看出，我們這裏所論述的只是西歐和美國的資本主義。資本主義在中國、印度、巴比倫，和古代的希臘與羅馬、中世紀都曾存在過。但我們將會看到，那裏的資本主義缺乏這種獨特的精神氣質。⁶⁴

關於中國為什麼沒有發展出資本主義？余英時學者說：史學界在此可分為兩個主要派別：第一派斷言資本主義必然會在中國史上出現，並且實際上已經萌芽，由於為種種特殊因素所阻礙，未能充分成長而已，這一派歸為馬克思主義觀點。第二學派並不預斷資本主義是中國社會發展的必經階段，而是探討傳統中國為什麼產生不出西方式的現代資本主義，這一派歸為「韋伯式的」觀點。如果歷史發展階段論是適用於一切人類社會的普遍規律，五十年代以來中國對「資本主義萌芽問題」都是依前者的歷史的觀點來加以討論⁶⁵。這問題在後面也會陸續討論。

無論是韋伯或馬克思，都認同這說法：資本主義這一套經濟系統是西歐所特有的。馬克思所謂「資本主義」，其涵義是非常嚴格的，即指西歐十六、十七世紀以來所發展的一套經營和生產方式，現代一般史學家都承認西方資本主義可以分為兩個階段，以十九世紀的工業化為分水嶺，十九世紀之前是所謂「早期資

⁶¹ 福格家族是十五、十六世紀德意志著名的工商業和高利貸，對德國資本主義工商業的發展和歐洲資本原始積累起過一定作用。

⁶² 類似的例子，參見 Malcolm H. Mackinnon, "The Longevity of the Thesis: A Critique of the Critics", Hartmut Lehmann, Hartmut Lehmann, *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts* (New York: Cambridge University Press, 1993), p.225-232.

⁶³ 韋伯強調，這並不意味著雅各布·富格爾是一個不講究道德或者漠視宗教的人。布倫塔諾駁斥上述說法，認為韋伯誤解雅各布·富格爾這位慈善家。

⁶⁴ 韋伯著，于曉譯，《韋伯 - 新教倫理與資本主義精神》，(台北：唐山，1991年)，頁 32-36。

本主義」(early capitalism)，十九世紀以後是「工業資本主義」(industrial capitalism)。余英時學者認為如果我們想要證實中國有否資本主義，其關鍵便在於整套系統的出現是否在中國史上已有顯著的跡象，而不在其中個別組成部分是否發生了這樣或那樣的變化。個別因子如資本累積、各組成運作的系統不同，則縱使中國的個別因子在發展過程上和西方有某種平行的現象，我們仍不能據以斷定「資本主義」已經在中國「萌芽」。⁶⁵

韋伯進一步談到，這種倫理所宣揚的至善，在其中沒有享樂和幸福主義的成分，顯然是非理性的，非理性的原因是為了上帝榮耀而取代了過去以金錢和權利為目的，在經濟上獲利不再從屬於人滿足自己物質需要的手段了。在現代經濟制度下掙錢，只要掙得合法，就是長於或精於某種天職(Calling)⁶⁷的結果和表現，而這種美德和能力，正是富蘭克林倫理觀的全部內容。⁶⁸

布倫塔諾(Brentano)認為這就是把一種非理性的生活方式加以理性化。韋伯贊成他的說法，一種事物就其本身來說無謂合不合理性，只是從特定的理性的觀點來看才能說它是非理性的。例如，對於不信教的人來說，所有宗教的生活方式都是不理性的；對享樂主義者來說，所有禁慾生活方式都是非理性，不管就其特有的基本價值觀而言，與享樂主義相對的禁慾主義是不是一種理性化。⁶⁹顧忠華學者論述一種「理性/非理性」的組合，他說：「韋伯認為在基督新教的發展上，曾經出現過好幾代具有宗教狂熱的信徒，他們將教義視作生活最高指導原則，他們的行為在其他人看來，或許就是「非理性」。可是，他們並不顧忌世俗和傳統的價值觀，他們以宗教上的目的「正當化」了非傳統式的作法，終於帶動了生活各層面的創新，他們外在的行動極有系統和效率，宗全符合「現代」意義下的「理性」計算。⁷⁰簡言之，只以特定的觀點來看其「理性」或「非理性」顯得太為主

⁶⁵ 余英時，《中國近世宗教倫理與商人精神》，(台北：聯經，1987年)，頁序論 2-3。

⁶⁶ 同上，頁自序 58。

⁶⁷ 韋伯用 profession 和 calling 翻譯德文 Beruf，中譯為天職。

⁶⁸ 韋伯著，于曉譯，《韋伯 - 新教倫理與資本主義精神》，(台北：唐山，1991年)，頁 37-38。

⁶⁹ 同上，頁 158-159。

⁷⁰ 顧忠華，《韋伯的基督新教倫理與資本主義精神導讀》，(台北：中山，1997年)，頁 7。

觀，如此看來「理性」這一詞是非常複雜性的。

對於資本主義的生活方式，韋伯反對歷史唯物論說，是經濟狀況的反映或說是其上層建築⁷¹。韋伯再次舉例本杰明·富蘭克林，他的出生地（馬薩諸塞），資本主義精神無疑在資本主義秩序出現以前就已存在。早在1632年，新英格蘭就有不同於其他地方的專門工於計算的追求利潤的行為，在與新英格蘭接壤的某些殖民地以及較後加入美利堅合眾國的南方各州比較看來，資本主義較發達。韋伯接著說，資本主義精神（就我們所用的意義上而言）為了取得統治地位，必須向各種敵對力量的世界進行搏鬥。引用富蘭克林的話所表現的那類思想，在古代和中世紀則肯定會遭排斥，因為它會被認為是最卑劣的貪婪，是一種完全沒有自尊的心態。他同時舉例，中國的清朝官員、古代羅馬貴族、現代農民，他們的貪慾一點也不亞於任何人，另一例子就是荷蘭船長，“他要穿過地獄地尋寶，哪怕地獄之火烤焦了船帆也在所不惜”，……韋伯強調資本主義並不在賺錢慾望的發展程度上。⁷²一言以蔽之，上述韋伯說法，如果資本主義被視為貪婪的象徵，那全世界各地都曾發生過。

松巴特（Sombart）在《資產階級》提出富蘭克林的倫理觀與列昂·巴第斯塔·阿爾貝蒂（Leon Battista Alberti）觀點一樣企圖反駁韋伯的觀點，他說阿爾貝蒂在《家庭管理》中強調了量入為出的絕對必要性且像清教徒那樣建議人們有效利用時間，不要因為游手好閒而墮落，這些倫理觀正如富蘭克林的倫理觀類似，松巴特（Sombart）認為：「阿爾貝蒂指出了勤儉和力行禁慾主義的價值正是中產階級資本主義活動的基礎。」⁷³，韋伯或多或少牽強地否定了阿爾貝蒂與富蘭克林持有同樣倫理觀的可能性。後韋伯批評家如羅伯遜（Robertson）、薩繆爾森

⁷¹ 恩格斯說：「經濟狀況是基礎，但是對歷史鬥爭的進程發生影響並且在許多情況下主要是決定著這一鬥爭的形式的，有上層建築的各種因素...」，「經濟基層是起著決定性的作用，但是歷史的進程也是決定於形形式式的上層建築...」參見路易亞爾杜塞爾（Louis Althusser），矛盾與過度決定，引自馬國明編，《科學與意識形態》，（香港：曙光，1983年），頁22-23。

⁷² 韋伯著，于曉譯，《韋伯 - 新教倫理與資本主義精神》，（台北：唐山，1991年），頁39-41。

⁷³ Werner Sombart, *The quintessence of capitalism: a study of the history and psychology of the modern business man* (New York: H. Fertig, 1967), p.105,108,122-123.

(Samuelson) 托尼 (Tawney) 特雷弗-羅珀 (Trevor-Roper) 仍在阿爾貝蒂⁷⁴和富格爾上作文章，他們認為天主教和加爾文主義的職業觀相去無幾。格雷厄姆 (W.Fred Graham) 寫道，“雅各布·富格爾或阿爾貝蒂老而富有不斷對金錢不懈追求，不被韋伯視為資本主義精神的典範，但富蘭克林年紀輕輕便停止了對金錢的追求，卻被韋伯當作資本主義精神的完美楷模，實在令人難以理解⁷⁵。

韋伯為了證實上述的說法，寫了一個很長的注釋，為自己引用的本杰明·富蘭克林的言論進行辯論外，也否定松巴特 (Sombart) 宣稱在富蘭克林和阿爾貝蒂之間的似之處，他在引釋中說在阿爾貝蒂的《家庭管理》有類似富蘭克林所講的“時間就是金錢”這些格言，但阿爾貝蒂只是籠統地把金錢說是家庭的真正動力，認為必須審慎的加以證實。他接著強調他的文章主旨：他們兩者差別在於一種基於宗教信仰的倫理觀念而得到的心理支持，只要宗教信仰仍然存在，這種支持就有效，就能產生一種心理上的約束力，像阿爾貝蒂是無法具有這約束力的。更重要的是，只有當它朝著與神學家的教義完全不同的方向發生作用時，這種倫理觀念才對生活行為，對經濟秩序產生獨立的影響。⁷⁶

接著韋伯談到勞動者，區分過去傳統主義和資本主義的不同，韋伯舉了一個例子說明傳統主義的計件工資 (piece-rate)，在農業收穫季節，要求收穫最大量，計件工價是普遍流行的，僱主認為勞動量和效率和計件工價成正比，因此提高工資以求收割量和收割速度。但是，僱主卻發現相反的結果，提高工資，生產速率未增。例如，某個工人依每英畝 1 馬克的價錢一天收割 2.5 英畝地，而從僱主中得到 2.5 馬克。現在，工資提高到每收割 1 英畝可得 1.25 個馬克。如果他每天輕而易舉地收割 3 英畝地，就可以賺得比以前還多的 3.75 馬克。此工人不這樣想：如果我盡力去做，那麼我一天能賺多少錢？他反而認為：我要做多少工作量，才

⁷⁴ Samuelson, *Religion and Economic Action*, (New York: Praeger 1993), p.63-66.

⁷⁵ W.F. Hraham, *The Constructive Revolutionary* (Richmond: va, 1971), 192.

⁷⁶ 韋伯著，于曉譯，《韋伯 - 新教倫理與資本主義精神》，(台北：唐山，1991年)，第二章注釋 12，頁 159-162。

能賺得過去的 2.5 馬克來達到傳統的需求⁷⁷？簡言之，傳統主義的經濟價值觀像似「認面觀」⁷⁸，盡可能維持現況，而不去改變現況，因要適應新的生活方式較難令人習慣。

僱主認為既然提高工資來刺激獲利方法不能達到其目的，那麼試用相反的政策，即減少勞動工資，迫使他們付出更多的勞動量以賺得與先前相同的工資，而且低工資和高利潤之間應該是互相關聯的。但是韋伯認為這種表面上看似有效的方法，其效能是有限的。當然，用低價可以僱用勞動市場上的剩餘人口也是資本主義發展的一個必要條件，但是它卻阻滯了資本主義質的發展，尤其是阻礙了需求更高勞動效率、高技術的企業⁷⁹。韋伯在本篇文章注釋說道，即便高工資與高勞動生產率這理論仍有爭議⁸⁰。但他肯定的認為，低工資與高利潤、低工資與工業發展的良好前景至少不是這樣。一般來說，為適應資本主義文化而進行的訓練，以及隨之而來的資本主義能達到一種經濟體制得以實現的可能性，並非僅僅是由機械的財政運作而產生，而是須靠類似宗教的心理支持。

韋伯論述勞動必須是被當作是一種絕對的自身目的、一項天職來從事。它不能單憑低工資或高工資而產生任何影響，它只能是長期艱苦的教育的结果。韋伯舉例德國僱傭女孩子常不願、不能放棄傳統遺傳下來的方法，改用新的方法技術，但是對於那些有特別宗教背景、有虔信派背景的女孩會有不同的情形，這些人往往有最好的經濟教育機會、集中精神的能力以及絕對重要的忠於職守的責任感。為勞動而勞動，以勞動為「天職」的，合於資本主義需要的思想，因有宗教教育之背景克服傳統習慣的可能性也較易達成。⁸¹簡言之韋伯的論述：在宗教教育的背景下最有可能戰勝傳統主義。

⁷⁷ 同上，頁 42-43。

⁷⁸ 參見約翰·蓋伯夫(John K. Galbraith)著，孫成煜譯，《群體貧窮本質之探討》，(台北：今日，1985年)，頁 40-50。

⁷⁹ 同 73 註，頁 42-43。

⁸⁰ 這一理論最先由布拉賽(Brassey)提出，布倫塔諾(Lujo Brentano)、舒爾茨-蓋維爾尼茨(Schulze-Gaevernitz)也贊成這說法，但是具體的討論尚未結束。

⁸¹ 馬克斯·韋伯著，張漢裕譯，《基督新教的倫理與資本主義的精神》，(台北：協志，1987年)，頁 20。

松巴特 (Sombart) 在討論資本主義時，企圖將「滿足慾望」和「營利」加以區別，前者是指為了滿足個人的慾望而取得財貨，後者則指不受慾望的限制而從事利潤的追求。韋伯認為：為營利為目的私人企業家，藉著生產手段的購買和產品的銷售以週轉資本的型式，就是「資本主義企業」的經濟，也可能同時具「傳統主義」的性格，這在近代經濟史中也是個通例。一般來說，一個經濟的資本主義「形態」與經濟的「精神」彼此間固然有某種「適合」的關聯，但並不一定有「必然」的依賴關係。韋伯舉例，當佛蘭克林的印刷業在形式上與任何手工業沒有什麼兩樣時，他卻已充滿了「資本主義精神」，韋伯試圖要證明的是資本主義體現者多為靠個人奮鬥財致富的暴發戶，而非工業中產階級或紳士(商業財產是世襲而來)。⁸²佛蘭克林為清教徒移民的後裔，韋伯視為擁有經濟的「精神」而佛蘭克林為資本家自然把兩者做「適合」的關聯，但若只是宗教背景的差異就斷言此論點可能就會有所爭議。⁸³

韋伯認為的「理想型」⁸⁴的資本主義企業家，不但要避免矜誇與不必要的開支，也應避免享樂，這和坐享世襲而來的財產之貴族是不能劃上等號的。而且這種企業家具有某種程度的冷靜的節制，與佛蘭克林所提倡的自制有過之而無不及。⁸⁵這種行為不理性，而思想理性的作法，韋伯一再提到。如果歸結韋伯的思考邏輯，就是一個不斷賺錢而不享樂的人，可能被世俗視為不理性，因為這使他的行為無動機、目的可言，但只要他使上帝榮耀的動機存在，對他來講就是理性，而且有可能把不理性的行為轉化成理性的行為。

韋伯認為宗教雖然影響了資本主義的產生，但它也功成身退了，當資本主

⁸² 韋伯著，于曉譯，《韋伯 - 新教倫理與資本主義精神》，(台北：唐山，1991年)，頁 46-47。

⁸³ 京特·羅特懷疑他利用其他人展示了資本主義精神，但他對自己廣泛的英國親族關係卻不提；格雷厄姆也認為富蘭克林被當作是資本主義精神的完美楷模難以令人理解。上面曾談到諸如此類的問題。

⁸⁴ 理想型 (idea type)，就是試圖仿效自然科學的「理想模式」方法，先進行超經驗、純觀念的研究，然後再以這種研究所假設的作為參照，來解釋經驗的、現實的對象或關係。一言以蔽之，「大膽假設小心求證」為其方法。參見金子榮一著，李永熾譯，《韋伯的比較社會學》，(台北：水牛，1986年)，頁 23-35。

⁸⁵ 馬克斯·韋伯著，張漢裕譯，《基督新教的倫理與資本主義的精神》，(台北：協志，1987年)，頁 25~26。

義的翅膀硬了可以獨立身存時，宗教已無它的影響力，但資本主義無宗教的「管束」，變得嚴本加厲，韋伯視資本主義為一個無人可以逃脫的「牢籠」、「沒有精神的專家、沒有情感的享樂人」，為此表達對現世不滿，對資本主義的批判。⁸⁶顧忠華學者同意韋伯的說法⁸⁷：資本主義使人們過度追求功利、意義喪失、人際關係疏離、製造繁忙緊張的空虛，另一個是「科層組織」⁸⁸，現代的國家和企業組織採取了這種模式，層層分工下來，人們只是個大機器中的小小螺絲釘，再加上條條命令加諸在個人身上，個人完全處在被動的地位，只能作個「秩序人」、「組織人」，有深切的無力感。

松巴特（Sombart）力圖將經濟理性主義描述成現代經濟生活整體上的顯著特徵。韋伯贊成這一觀點，在技術和經濟組織領域中的這種理性主義的進程，無疑決定了近代資產階級社會的生活理想的一個重要部分，合乎理性地組織勞動，以求為人類提供物質產品，但韋伯要證明的並不在此，而是要找出理性思想這一特殊具體的形式是誰的精神產物，因為職業勞動觀點就是從這裏發展出來的，而他的答案就在下節中會呈現出來⁸⁹。

第三節 路德的「職業」概念

「職業、天職」在韋伯的解釋含有一個宗教的概念，上帝安排的任務，這個概念只有信奉新教的主要民族一直沿用至今，在路德翻譯《聖經》後，所有新教的日常生活迅速與此含義帶上等號，而在此之前宗教著作、世俗作品都不曾有過。⁹⁰

⁸⁶ 資本主義的社會體制是有所爭論的。大致分為二派，一派為馬克思或韋伯的見解，對其作批判，另一派為海耶克為代表的新保守派，強調資本主義是最理想和符合自然演變的一種社會體制。

⁸⁷ 顧忠華，《韋伯的基督新教倫理與資本主義精神導讀》，（台北：台灣，1997年），頁173-174。

⁸⁸ 科層制或科層組織(bureaucratic organization)係一種分層負責處理事務的一種安排方法，也就是各種有等級的地位與職務之關係的一個體系。參見龍冠海，《社會學》，（台北：三民，1993年），頁292-295。

⁸⁹ 韋伯著，于曉譯，《韋伯 - 新教倫理與資本主義精神》，（台北：唐山，1991年），頁56-58。

⁹⁰ 馬克斯·韋伯著，張漢裕譯，《基督新教的倫理與資本主義的精神》，（台北：協志，1987年），頁31。

韋伯認為這一語的現代意義不是來自聖經的原文，而是來自翻譯者的精神，也就是路德刻意選擇這個意義而和「資本主義精神」劃上等號。如路德把 Beruf 賦予兩個涵義：第一，來自保羅(Paul)的 klesis 翻譯，指透過神的召喚而獲得永恆的救贖，德文為 Beruf，英譯為 Calling。但韋伯認為真正意義近似於拉丁文 classis 指武士階級。第二，路德也把希臘文 ponos 或 ergon 由原先的 Geschäft 改成現在的 Beruf，轉變成韋伯所說的天職概念。⁹¹

顧忠華學者認為 Beruf 這個詞在聖經中有雙重涵義，第一，為常用的「蒙召」的意思，指一種來自神聖的救贖，德文的 Ruf 和 Beruf 意思相近，所以路德採用 Beruf。第二，指涉某種「身份」，特別是某個人「命定」或由上帝指定的身分，不管什麼身份都要安於本份，以顯上帝的榮耀。⁹²

韋伯述說路德職業觀改變，路德起初以托馬斯·阿奎那(Thomas Aquinas)為中世紀的傳統思想一致⁹³，認為世俗的活動是肉體的事情，在道德上是中性的。但是隨著天主教的行為思想被批評時，路德改變了原先的想法，而認為修道士的生活不僅毫無價值、放棄現世的義務是自私的、是逃避世俗責任的作法⁹⁴。

在此套用韋伯「理性」觀點，韋伯認為修道士的行為與世俗行為背道而馳，因為不以世俗經營為目的是不理性的，也就是外部明顯可見的「財富」遠比內在看不見的「修行」更有價值。但以修道士的看法或許不是如此看待，滿足需求是必須的，獲利享樂是儘可避免，這類似哲學的思想也許是他們認為有價值的觀點，韋伯對羅馬天主教修道士的生活方式敘述較不令批判者信服，但韋伯認為新教徒對世俗的職務追求是入世的積極觀這點較無爭議。

⁹¹ 參見哥林多前書第一章 26 節，弗所書第一章 18 節、第四章 1、4 節，帖撒羅尼迦後書第一章 11 節，希伯來書第三章 1 節、第二十二章 29 節，彼得後書第一章 10 節，亦可參見 Dionysius, of Halicarnassus, *The Roman antiquities of Dionysius of Halicarnassus*(London : Harvard University Press,1971).

⁹² 顧忠華，《韋伯的基督新教倫理與資本主義精神導讀》，(台北：台灣，1997年)，頁 63-64。

⁹³ 例如阿奎那對借債行為作出了區分，一種是為了非生產性目的（個人炫耀），一種是為了生產性目的（創造資本），為了前者獲取資金是邪惡的，為了後者尋求資金則是完全合法。韋伯認為阿奎那只是從維持個人與共同體的生存角度宣揚勞動的功效。參見 Max Weber, *The Protestant ethic and the spirit of capitalism* (New York : Routledge, 1992),p.115-116,211.

⁹⁴ 韋伯著，于曉譯，《韋伯 - 新教倫理與資本主義精神》，(台北：唐山，1991年)，頁 60。

韋伯為了證明新教對於資本主義的貢獻，引證了理查德一位 17 世紀的.巴克斯特 (Baxter,Richard) ⁹⁵作者的觀點，循序漸進地展示了資本主義精神的發展，從路德的職業觀、世俗禁慾主義的宗教基礎到禁慾主義和資本主義精神的關係。韋伯認為，只有世俗的職業觀才能“驅散宗教疑慮並帶來恩寵的確定性。巴克斯特持續不斷、幾乎是充滿激情地向人們宣稱，要不斷地投入艱苦的勞動或智力勞動。新教倫理就是這種意義上的職業觀，它促進了資本主義的精神，因為它體現了對“私人獲利”的追求，它在道德上是正當的、也是應該的。韋伯的“心理支持”，這種獲利的動機就意味著上帝的旨意，嘉許“實業家的活動”⁹⁶。“企業家有這樣的信念：上帝為他指出獲利的方法，且不是沒有意圖的。他沿著這條道路前進是為了上帝的更大榮耀，利潤和財產的增加也體現了上帝的恩賜，尤為重要的是，只要他以合法手段獲得利潤，可以在人們和上帝面前體現了他的價值”⁹⁷。累積財富並非為了權力和榮耀，而是為了榮耀上帝，這種說法似乎不合理，但卻獲得“心理上的支持”，實業家的行為似乎又是合理性的行為，韋伯用其以區分特定的資本主義精神和傳統以獲利為主的資本主義的區別，又使韋伯的論點更加圓滿論證。

印第安納大學社會學教授戴維.札雷特 (David Zaret) 論述：把源於蒙召的自由恩寵作為保持虔誠的行為模式的手段，那種行為提供了尋求個人最終精神地位的證據線索，而這種尋求證據的過程，不但需要付畢生努力，而且很容易倒退和充滿了不確定性⁹⁸。簡言之，一生不斷地努力如何確定自己已受上帝恩寵，而自己的命運又是上帝預定的，有所謂的“宿命論”⁹⁹。

⁹⁵ 巴克斯特 (Baxter,Richard) , (1615~1691)清教神學家。曾譴責財產的罪孽，影響所及是所有清教徒都在譴責經商獲利的資本主義精神。

⁹⁶ Max Weber, *The Protestant ethic and the spirit of capitalism* (New York : Routledge, 1992),p.158-163.

⁹⁷ Weber, "Anticritical Last Word on the Spirit of Capitalism", *American Journal of Sociology*, (Chicago : Vol. 83,1987),pp.1124.

⁹⁸ David Zaret, "The Use and Abuse of Textual Data", Hartmut Lehmann, *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts* (New York : Cambridge University Press, 1993) ,p.270.

⁹⁹ 關於對巴克斯特 (Baxter,Richard) 觀點的討論，在韋伯的 禁慾主義與資本主義精神 後面仍會加以補述。

韋伯對路德有一個質疑，路德的天職思想是反對傳統主義的，其思想是來自《舊約》，但韋伯認為《舊約》是站在傳統主義那方的，如“人人都應當安守自己的生活現狀，讓不信神的人去追求物質利益”，這就是所有直接與世俗活動有關的話的核心意義。韋伯也認為路德雖反對傳統主義的思想但不代表行動上支持改革¹⁰⁰，路德日益強烈地強調上帝意志的作用，特別是對生活中具體事件的影響，使他更有理由地走向從上帝旨意概念出發的解釋，個人應當永遠「安守」上帝給他安排的身份、地位和職業，把自己的世俗活動限制在生活中的職業範圍內。由於路德的經濟傳統主義本來就是保羅淡漠世俗的思想影響的結果，最後產生了強烈的信奉神意的色彩，把絕對地順從上帝的意志與絕對地安於現狀等同起來。從以上的思想，路德不可能在世俗活動和宗教原則之間建立起一種新的、或任何意義上是根本的聯繫，且路德又承認，教義的純正性是教會的唯一正確的準繩，這本身就足以妨礙他發展任何新的倫理觀點。¹⁰¹

韋伯在一九〇六年二月五日就《新教倫理》寫給阿道夫·馮·哈納克(Harnack, Adolf von)：“我們這個民族從未經歷過無論什麼形式的嚴格的禁慾主義熏陶，這一事實就是我(韋伯)對這個民族的一切深惡痛絕的根源。在宗教問題上，普通的美國教派成員也比我們樂善好施的基督徒強得多，就像路德的宗教人格比加爾文、福克斯等人強得多一樣。”韋伯認為路德教的精神應當為這種政治被動承擔責任，這也是韋伯對於加爾文教和路德教之間差異的描述方式，即對德國資產階級在政治上搖擺不定所做的批判。¹⁰²

韋伯對路德派的研究動機，在於區分加爾文派和路德派的教義差別，起初受了來自伯爾尼神學家馬蒂亞斯·施奈肯伯格的《路德宗與歸正宗的教義之比較》影響¹⁰³。但從方法論角度來說，並非是單純的比較兩派的教義，而是施奈肯伯格

¹⁰⁰ 韋伯著，于曉譯，《韋伯 - 新教倫理與資本主義精神》，(台北：唐山，1991年)，頁62-63。

¹⁰¹ 同上，頁64。

¹⁰² Friedrich Wilhelm Graf, "The German Theological Sources and Protestant Church Politics", Hartmut Lehmann, *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts* (New York: Cambridge University Press, 1993), p.29.

¹⁰³ 同上，頁34-37。

認為各教派間的教義差異會影響宗教生活方式的差異。除了依據大學神學家的教義著述之外，他對歷史的描述還依賴於教派文獻 - 各種教理問答、宗教指南及宗教小冊子¹⁰⁴。

施奈肯伯格利用心理學分類方法以區別路德宗和加爾文宗的宗教性質：加爾文宗的自我基本上是在理解力和意志力方面充滿自信，而路德宗的自我則是以這兩種要素牢固的一體化方式在靈魂¹⁰⁵的疆域中馳騁。在唯心主義自主性理論的語言來說，可以把結合在一起的路德精神與“靈感的深邃”解讀為：“路德宗教義似乎是從具有主導地位的自我意識的立場形成的基督教教義主體；加爾文宗教義則是從自發活動的立場形成的教義主體”。加爾文宗為主動、居上風；而路德宗是靜態意識在發揮支配作用。¹⁰⁶韋伯在《新教倫理》中，認為儘管路德教提高了世俗活動的質量，但路德教徒的宗教信仰仍是傳統型的。它是對既定權威的“自我順從”，韋伯按照主動 / 被動的心理學對比來描繪傳統型路德教和現代化加爾文教形象，正與施奈肯伯格的心理歸納法相似，觀點明確呼應。

施奈肯伯格影響韋伯的《新教倫理》最重要的是賦予得救預定論一種核心地位，得救預定論和加爾文主義並非站在同立場去左右世界，而是得救預定論對加爾文主義有著決定性的推動力和影響力，但加爾文主義的雙重選召論給恩寵狀態帶來了一種不確定性，這種得救的不確定性只能通過“活動證據”，通過合乎道德的活動而獲得得救的確定性。特勒爾奇(Ernst Troeltsch)¹⁰⁷認為，從心理分析

¹⁰⁴ 洪德沙根對施奈肯伯格有如下的敘述：他孜孜不倦地研究正統加爾文神學及其各個流派，這使他確信，加爾文主義信仰的活力不僅來自信條，還包括來自教理問答、宗教指南、布道書、祈禱書及其他教誨書，儘管這些讀物枯燥乏味，但他也是手不釋卷，不管在哪裡的書，他也不放棄。

¹⁰⁵ 在施萊爾馬赫的唯心主義心理學基礎上，施奈肯伯格從自主性觀念中又分出了三個要素：理解力、意志力和靈魂。其中又把自我意識(Selbstbewusstsein)和自我的行為(Selbsttatigkeit)分而論之。可參考柏拉圖著，郭斌和張竹明譯，《理想國》，北京市：商務印書館出版，1994年。Charles Taylor, *Sources of the self: the making of the modern identity*(Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989).

¹⁰⁶ Friedrich Wilhelm Graf, "The German Theological Sources and Protestant Church Politics", Hartmut Lehmann, *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts*(New York: Cambridge University Press, 1993), p.34.

¹⁰⁷ 特勒爾奇(Ernst Troeltsch)在一九一六年出版《新教基督徒與當代教派》，同年四月，他發表了新教對於現代世界之形成的重要意義的演講，引起了「特勒爾奇-韋伯命題」的爭論話題。詳見於，Hans Rollmann, "Meet Me in St. Louis": Troeltsch and Weber in America", Hartmut Lehmann, *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts*(New York: Cambridge University Press,

到得救預定論，韋伯對於新教的分析，其要旨和施奈肯伯格不謀而合¹⁰⁸，簡言之，韋伯重新闡明施奈肯伯格的觀點，加諸在《新教倫理》中。

然而，哈德·洪德沙根（Karl Hundeshagen）以及眾多的加爾文主義並不認同得救預定論和加爾文主義有內在的聯繫，即否認韋伯和施奈肯伯格的說法。¹⁰⁹其它學者如，奧格斯保大學新教神學研究所教授弗雷德里希·威廉·格拉夫（Friedrich Wilhelm Graf）認為：「韋伯接受了施奈肯伯格的宗教-心理學的特定價值判斷，使他無法認識到路德教傳統在現代中產階級社會形成過程中所發揮的潛在價值。另外韋伯認同施奈肯伯格是因為對個人主義的認同，不過，施奈肯伯格與韋伯對個人崇拜者-獨立地慢慢接近得救預定論教義中的上帝-這種說法有沒有歷史的可信性？」另一位里敕爾（Albrecht Ritschel）反駁韋伯對加爾文和路德派區分者，主要立場是闡釋路德教的宗教虔誠，路德教的傳統特徵並不是寂靜主義地被動順從既定規則，而是道德上的行動主義和解除對道德活力的宗教束縛。里敕爾

（Ritschel）注重他的歷史研究，他主要是以對新教的核心教義，進行歷史表達以證明自己的看法。他勾劃出一幅新教歷史的畫面，其中散發著正統神學觀念的氣息，不僅對宗教的關注，也不乏對政治關心，他不但要支持一場由德國自由主義者特別是由俾斯麥的普魯士政府領導的反羅馬天主教的文化鬥爭，而且又反對“無神論”社會民主黨。由於他的歷史寫作自稱了合法性的功能，這就使得國家自由主義新教對天主教和社會民主黨取得優勢的地位。在他看來，宗教改革領袖們 - 馬丁·路德為基督教的自由觀創立了一種新的含義。宗教改革者為《新約》的觀點，“蒙上帝全能意志的恩典，人在本質上作為罪人得到赦免未必會產生宗教或道德上的成就”提供了新的合理性。由於有罪，人就是不自由的，而且被束縛於動物狀態和自然界，一旦得到赦免，人就會知道自己能夠在精神上支配世俗

1993), p.357-383.

¹⁰⁸ “韋伯把「禁慾主義新教」這種表述得如此清楚的術語，雖然它已被施奈肯伯格和里敕爾所闡明。只要仔細研究這兩位學者的著作，這個概念就會呼之欲出”。 Ernst Troeltsch, *The social teaching of the Christian churches* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), p.27.

¹⁰⁹ 得救預定論是神學家而不是普通人的信條，韋伯拒絕了這一觀點。Max Weber, Talcott Parsons, *The Protestant ethic and the spirit of capitalism* (New York: Routledge, 1992), p.226-227.

生活。天主教教導人們擺脫俗世，它的倫理學對世俗生活充滿敵意，而神秘主義、禁慾主義和誠心默禱卻有著核心價值，也就是說，天主教較重視儀式的追求及上帝信仰遠比汲汲於世俗的工作還有意義。相反，新教則把自由看作是對俗世的道德支配權，它使國家、科學、藝術、商業及日常生活擺脫了教會的強權控制，並教導人們把俗世的勞動理解為一種理性的工作。對於路德來說，體認虔信並不在於逃避俗世，而在於各自對“職業”的世俗崇拜。僧侶試圖通過苦行和遠離俗世去接近上帝，這並不是典型的基督徒。¹¹⁰

格拉夫（Friedrich Wilhelm Graf）曾指出，韋伯乃是神學造詣最為深的經濟史學家，他論證了韋伯思想的主要神學來源，如馬蒂亞斯·施奈肯伯格，對路德主義和加爾文主義結合的重要性，並且詳細考察了新教教會和國家統一前後發生的神學爭論的政治背景，格拉夫（Graf）也認為韋伯也受厄恩斯特·特勒爾奇學說影響，這使得韋伯與當時最重要的路德教神學家阿爾布萊希特·里敕爾（Ritschel）成了爭論的焦點。他在過時的天主教與各種形式的禁慾主義新教之間看到了一種歷史連續性，對韋伯來說，這就表示路德教更接近保守的天主教，對於前者來說，一種國家自由主義的新教文化（Kulturprotestantismus）是真正的帝國意識形態支柱；對後者來說，沒有禁慾主義傳統是一個嚴重的政治缺陷，路德教已經產生了一種極威依附的心態，格拉夫的結論為，韋伯的分析所具有歷史效力已經變成了一個不那麼緊要之因素。¹¹¹

簡言之，里敕爾（Ritschel）利用歷史分析，主要想證明兩件事，第一，維護路德新教的正統，推翻施奈肯伯格及韋伯的宗教-心理學理想類型。第二，統合新教來對抗天主教逃避世俗責任的不理性做法。雖然里敕爾（Ritschel）和韋伯對路德主義看法背道而馳，但是韋伯也認同路德的職業觀具有歷史價值，他和

¹¹⁰ 關於哈德·洪德沙根、弗雷德里希·威廉·格拉夫、里敕爾對加爾文的得救預定論的批評。Friedrich Wilhelm Graf, "The German Theological Sources and Protestant Church Politics", Hartmut Lehmann, *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts* (New York: Cambridge University Press, 1993), p.15-19.

¹¹¹ Guenther Roth, "Introduction", Hartmut Lehmann, *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts* (New York: Cambridge University Press, 1993), p.7.

里敕爾 (Ritschel) 一樣以新教的立場批判天主教，他們認為，天主教徒循規守舊、反對進步、文化程度“低劣”。在天主教比較新教不具有明顯的優勢時，路德派和加爾文派的焦點，也較受人重視，誰是新教中的“大英雄”，誰該實自名歸的冠上勝利的榮耀，或許歷史資料能夠“票選”出來。換句話說，在韋伯研究路德的「職業」及宗教教義，產生不同的兩派爭論，如施肯伯格和里敕爾(Ritschel)分別為加爾文派和路德派「護航」，雖然意見分歧，但不管加爾文派或路德派都期望新教統合來對抗羅馬天主教為最初宗教改革的理念，推翻新教認為的羅馬主教時期腐敗的制度或思想遠比爭奪誰是「新教正統」來得有意義些，另外韋伯對路德派在宗教改革的過程中，描述其似「沒有功勞也有苦勞的」宗教改革者，似乎對其有批評，但仍有嘉勉之意，以不致失去加爾文派的「新教王者」之地位，同時維護「新教同盟」之友誼。

韋伯一直堅持反對單一因素，導致單一結果，即資本主義精神是宗教改革的造物。韋伯也承認，資本主義商業組織的某些重要形式，在宗教改革之前已存在，這一事實本身就是很有力的駁斥。他的目的是希望研究宗教力量是否在什麼程度上影響資本主義精神的質形成及在全世界的量的傳播。考慮到物質基礎、社會政治組織形式和宗教改革時期流行的觀念之間影響混亂的狀態，韋伯認為只能從研究宗教信仰形式和實際倫理道德觀念之間是否存在或相關聯。¹¹²

馬你科姆·麥金爾認為韋伯既非是唯物論或唯心論的主張，他認為韋伯是主張多元論的，韋伯的多元論並不拒斥物質或結構因素或相關的思想路線。事實上它還認可這些因素的因果作用，但卻是在這一有限的意義上：雖然物質或結構因素對於資本主義精神來說可能是必不可少的，但是如果沒有必不可少的職業理想的支持，它們就不可能成為充足條件。簡言之，韋伯的推論是，在世俗職業上努力是必要條件，但並不是充足條件，實現最終結果還需要附加物質前提。¹¹³

¹¹² 馬克斯·韋伯著，張漢裕譯，《基督新教的倫理與資本主義的精神》，(台北：協志，1987年)，頁40。

¹¹³ N.M.Hanson 最早把這種見解納入韋伯因果論，N.M.Hanson, "The Protestant Ethic as a General Precondition for Economic Development", *Canadian Journal of Economics and Political*

另外地理大發現的理論似乎重重打了韋伯的說法，齊美爾（Simmel）、羅伯遜（Robertson）、海瑪（Albert Hyma）、西伊、松巴特（Sombart）等等學者，也支持這項說法，認為企業家獲利行為主要來自地理大發現所引起的經濟中心的移動，地中海和黎凡特移向北海，再移向荷蘭及英國，使經濟活動的主導權從意大利人、西班牙人、葡萄牙人和南德意志手中落入北歐人之手，發展到荷蘭和英國海上霸權的擴張奠定了資本主義經濟基礎¹¹⁴。

進一步再指出貨幣供應量引起了通貨膨脹，對由上對下經久不衰的傳統社會產生了垮台作用，貴族日趨衰落，因價格上揚有利於債務人而不利於債權人。理論上，商業在通貨膨脹中獲利最大，因為通貨膨脹產生了旺盛的商品需求，利潤的膨脹可以刺激企業家擴大投資獲利。16世紀整個社會不得不採取一種比較個人主義的態度¹¹⁵。

韋伯的多元論承認，其他因素對於現代社會的經濟行為產生了一定作用。然而正如韋伯曾說到它們是充足條件但非必要條件。他舉例印度為例，在羅馬帝國時代，印度聚集了數目眾多的貴金屬 - 每年約 2500 萬塞斯特斯¹¹⁶。但這些貴金屬的絕大部分都成了印度王公貴族的收藏品，沒有變成錢幣也沒有用於投資¹¹⁷。

最後，韋伯對《舊約》的斷章取義是否達到他的論證效果仍需要加以研究，另一方面路德首先帶起宗教的改革，但他又保留了傳統主義些許的思想，這些許的“保守”思想，被韋伯認定是堅持傳統主義路線的，那韋伯所說的加爾文宗教改革思想是否就是完全顛覆過去的傳統主義思想？韋伯在此並沒有清楚的說法。例如 20 世紀的新潮思想和 19、18 世紀傳統思想本身就不可能有所相同，但傳統思想雖不能適應當代潮流，但也不盡然全推翻。簡言之，過去和現在的價值觀會改變，但誰也無法證明在人群中搖旗吶喊的英雄所提出的論點對未來改革有

Science, (Toronto : vol. 29,1963),pp.462-474.

¹¹⁴ Malcolm H.Mackinnon, "The Longevity of the Thesis: A Critique of the Critics", Hartmut Lehmann, *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts* (New York : Cambridge University Press, 1993), p.232,239.

¹¹⁵ 同上 239。

¹¹⁶ 塞斯特斯 sesterce, 古羅馬的一種貨幣，1 塞斯特斯約值 6 個小銀幣。

所貢獻。現今資本主義所造成許多賺錢的機會但也造成腐敗的社會，和過去傳統天主教的保守、不積極入世的生活態度，但卻使社會穩定 - 以韋伯的看法，來做價值上的比較，人們也許會選擇“睡得安穩也不願吃得舒服”。

第四章 宗教派別的實踐倫理觀

第一節 儒教與清教的實踐倫理觀

本節韋伯試圖以加爾文和虔信派、循道派、浸禮宗諸派作比較分析¹¹⁸，為了清楚了解宗教觀，筆者改採用儒教與清教的比較實踐倫理觀，一則能釐清韋伯對中國的了解及誤解；二則不失韋伯對世界文化的比較的意旨。

在談論韋伯的《中國宗教》時，有個問題需要釐清，儒學是否能當作宗教來和其它宗教如基督教作比較，兩者是否同類比？如果從宗教的本質、定義來看似乎難以評斷，但從終極託付的意義上看，儒學是宗教。韋伯把儒學歸為一種倫理體系，他說道：「漢語中沒有可表達西方觀念的「宗教」(religion)的涵義。有兩個詞意思與之相近，一個是「教」(doctrine)，另一個是「禮」(doctrine)，但沒有在性質上區分到底是宗教的禮還是傳統的禮。孔子學說的漢語正式名稱是「讀書人的教義」即「儒教」」。在韋伯看來，人出於感情的需要都有自己的超越追求，它是人類一種普遍的精神現象，這就是人們賴以安身立命的終極關懷，它在人們的思想中發揮指引方向的絕對價值作用，在人們的行為中發揮戒

¹¹⁷ 同註 112。

¹¹⁸ 馬克斯·韋伯著，于曉、陳維綱譯，《新教倫理與資本精神》，(台北：唐山，1991年)，頁 73-122。

¹¹⁹ M.Weber, *The religion of China: Confucianism and Taoism* (New York: Macmillan, 1964),p.144.

律、規範的絕對倫理作用，以韋伯的宗教社會學中，他以社會功能上加以考察和規定，例如基督徒心目中具有三種位格（聖父、聖子、聖靈）的上帝、印度教徒的「梵我一如」、佛教徒的「證得涅槃」、道家的「得道成仙」、儒家的「成仁懷德」，都具有某種相似的社會功能，以韋伯的社會學角度來看，並未拘束於以有神或無神、單一神或多神論作為判定宗教標準的傳統窠臼，韋伯建立一套關於「宗教社會學」的理論體系時，開宗明義便表示：宗教社會學不去研究宗教的「本質」，而是以世界各大文明孕育出來的信仰和人生觀作為對象，想要理解這些導引著大眾生活的教義內容有著怎麼樣的「社會效果」，以韋伯對「宗教」的解釋是較一般人理解的「宗教」寬鬆許多，也帶來一個學術界對宗教之全新視野。¹²⁰

韋伯在《中國宗教》中以物質因素和精神因素來研究中國宗教與中國社會的關係，借以對照以新教為主的西方社會。在前四章中，他首先從中國社會結構的幾個具體側面，貨幣制度和城市商業行會、世襲制國家和官僚政治、宗族組織和法律，以上通稱為中國的「社會學基礎」作研究。儘管韋伯的「世界宗教的經濟倫理」主要以精神因素方面去證實宗教倫理與經濟倫理之間的相互關係和作用，但他並非把中國未能發生資本主義的原因全盤歸因於儒教。他強調，中國有過中世紀以前西方諸國所沒有的富足經濟和令人嘆為觀止的古代文化，但是進入近代後，歐洲欲在社會生活理性化方面逐漸居上中國，相較之下，中國社會還停留在傳統主義之中而逐漸走下坡，最後中國並沒有產生以「理性的社會勞動組織」形式的資本主義，韋伯以社會學基礎（sociological foundations）加以檢查，之後再討論「正統」儒教和「異端」道教對中國社會經濟的影響。在韋伯看來，從制度性結構因素研究中國為什麼沒產生資本主義的原因固然重要，但只從這方面入手還無法找到理想的答案。中國社會的諸項制度對資本主義的發生既有利影響，也有不利作用，無法準確的判斷，為此，必須跨出物質性因素以外去探究，因此韋伯轉到中國社會的精神部分，即宗教思想的研究上，正可用來比較他的世界宗

¹²⁰ 蘇國勳，《理性化及其限制——韋伯思想引論》（台北：林冠，1989年），頁166、167。

教倫理與經濟的研究報告。¹²¹其實任何學者包括韋伯，在寫作風格上不太喜歡被人冠上唯心論的帽子。在捍衛《新教倫理》中，韋伯一再表明，新教是必要因素，但須配合制度、結構等充要因素；在《中國宗教》中，儒教是沒有發揮的必要因素，中國的制度性結構是充要因素，在韋伯的眼中儒教仍無法擺脫「帶罪羔羊」或「罪魁禍首」的名號。

韋伯在中國早期歷史及中西比較研究中，一開始「治療」中國的城市無法自制的的原因，從中國城市結構、家產官僚主義（patrimonialism）¹²²和官史制（officialdom）¹²³以及中國的宗教組織著手。

中國的城市從未獲得過類似西方城市的自治。中國城市自治保障遠小於鄉村，城市是由許多村或里組成，城市無法像法人團體那樣運轉，然而西方城市擁有誓盟組織和自治的政治團體，這些團體促進了城市的法律和軍事上的自治。韋伯解釋中國城市之所以沒有像西方城市獨立的原因為：1.地方：親屬集團的桎梏從未被打破；2.中央：帝國政府較早實現中央集權。中國城鎮的居民常與親屬保持連繫，也重祖先信仰，重視祖先信仰和親屬關係的人際禮儀和強調個人與上帝關係的基督教形成鮮明對照。¹²⁴且親屬紐帶有礙市民的政治統一。雖然中國的工商業行會¹²⁵對其成員有很大的權力，但是成員之間沒有團結和互信的基礎，相反地，行會如同基礎的親屬集團一樣，是相互競爭的自助協會，也企圖從皇帝及官員中謀求恩惠。¹²⁶

鄉村大多是親屬團體所連繫，因此中央所施放的權力愈遠離城市就愈無效。韋伯指出：「城市」是官府所在地，但不能自治；「鄉村」有自治能力，卻沒有官員。後者的自治是因自衛的需要而產生的，因為中央政府無法保衛每一個鄉村。鄉村必須負責警戒、治安甚至軍事行動、借貸、道路溝渠的修建和養護、學

¹²¹ 同上，頁 151，154，164。

¹²² 參見韋伯著，簡惠美譯，《中國的宗教：儒教與道教》，（台北：遠流，1989年），頁 165-169。

¹²³ 同上，頁 100，106-110，207-212，300，342，343。

¹²⁴ M.Weber, *The religion of China: Confucianism and Taoism*(New York: Macmillan, 1964),p14-15.

¹²⁵ 「行會」可參見清水盛光，陳慈玉譯，傳統中國行會的勢力，《食貨月刊》，第 15 卷，第 2 期，（民國 75 年 7 月），頁 49-78。或全漢昇，《中國行會制度史》，（台北：食貨，1978 年）

校、醫療等。親屬團體或祠堂負責這些行政職能，由各戶的戶主輪流掌管。¹²⁷

另一重要原因，帝國政府較早實行中央集權制。韋伯舉例，在大河流域，由於洪水不斷泛濫和保護農業的生產品，人們很早就想修堤築壩防洪，此外要要防外族入侵而修建邊塞之地，城市經濟的繁榮、中央的稅收、國防安全都依賴河流渠道的整治。直到公元前三世紀左右，統治者擁有一個相對集權的、大規模的行政構構，間接控制了軍事構構，從而減少了對統治當局的威脅。¹²⁸

這裏韋伯不但闡述了中國城市無法自治的理由，也分析了為什麼即然中國地方集團十分強大卻不能反抗中央政府：第一、地方權力難團結；第二、世襲政權的官員任職；第三、對官員的考核。第一、地方權力難團結：地方權力掌握在親屬團體中，包括定居於祖籍的家族、城鎮和省會的商人和官吏家族，而這些親屬團體的力量來源是擁有卡理斯瑪（Charisma）¹²⁹的族長或諸侯，家族領袖的卡理斯瑪號召力和對祖先的信仰成為家族的一種精神基礎。名門望族擁有很大的地方權力，以使得中國的中央政府不得不防止其權力擴大，加上中國地廣，這些貴族憑藉親屬紐帶掌握了地方權力，但是他們並未像西方那樣構成團結的地位團體，簡言之，各地團體多而分散，對非親屬信任團結程度低，難對抗中央。韋伯對中國王朝統治與社會結構中分析集中於中央官僚和地方自治權力衝突的平衡，因此村鎮地方當局和皇帝任命的省長之間的關係就顯得格外緊張。

第二、世襲政權的官員任職：韋伯稱之的世襲官僚制（patrimonial

¹²⁶ M.Weber, *The religion of China: Confucianism and Taoism*(New York : Macmillan, 1964),p.80-88.

¹²⁷ 村莊雖有行政、軍事上的自治，但中央政府偶爾也會保護被有勢力者和地主所剝削的佃農，這些干預目的是確保作為稅源的鄉村生產，遏制土豪的勢力。

¹²⁸ 魏特夫(Karl A.Wittfogel)教授亦稱此種社會為「水力社會」(hydraulic society)。此社會之特徵：(一)專制。(二)集權的官僚行政。(三)缺少穩定的上層階級。(四)商人居于附屬地位。(五)奴隸制度之存在。(六)農田灌溉依賴大規模之水利。Wittfogel 教授且認為此六大特徵中，以第六為最重要，其他特徵多半因之而引起。參見Wittfogel,*Oriental Despotism*(New Haven : Yale University Press, 1957),p.23.

¹²⁹ 「卡理斯瑪」(Charisma) 這個詞起源自一種與天賦恩寵有關的神學概念。韋伯則將其應用至社會學的領域，指某些具有群眾魅力的個別領導者，被其追隨者認定具有超自然或超人類的力量，或是一種可資模範，或具有某種超越能力的特質。在韋伯的用法裡，卡理斯瑪是一種權威的型態，與「傳統權威」、「理性或法律的權威」對比。具有卡理斯瑪特質的領導者向傳統或既有的法律規範挑戰，並且要求其追隨者無條件、非理性的奉獻，把他視為是上帝、先知或某種超越性力量的化身，或具有超自然力量者。

bureaucracy)，它與歐洲中世紀的封建制有很大同，前者是皇帝委派通過科舉考試的官吏去擔任地方行政長官，他們了解儒家經典，但不具有行政管理的專業知識，皇帝和官員之間是以家長制的父子關係為依附的君臣，而後者封建制的基礎是諸王侯對君王在法律或契約上的效忠關係，王侯本身具地方自治能力，法治重於人治。¹³⁰世襲政權的各種制度包括：官員任期只有短暫的三年，期滿後將被調到另一省。官員也不能在家鄉省份任職，在任職地區也不得任用親屬人員，以刺史形式的間諜系統遍佈各地。¹³¹最後對官員的考核：任命官員的依據是科舉考試，是教育方面的成績考察，出身和地位居其次。在根據科考的成績和該生所送的「禮物」來任命一名官員，但該官員仍受到政府監察官員的控制，每隔三年，考查一次官員的政績、留任、提升或貶官都要公開於眾人。這些措施對地方官員的控制權力集中控制，有效地防止了官員「如同封建諸侯那樣擴大」。¹³²在此稅捐、財務政策，顯示了這些關係間的「各懷利益」的問題點。

這種送禮文化描繪了中國官員和中央政府及納稅人之間相互往來的關係，上級官員不斷地索取額外的收費和「禮物」，下級官員則想盡辦法地壓榨所有可能的稅收。結果，納稅農民受經濟負擔更加沉重，即使這種壓榨增加了稅收總量，額外的收益也不一定就會進入中央政府，因為可能被各層級的官員，以收費及「禮物」的形式併吞掉。中央政府目的是藉此增加中央收入，減少官員的所得，防止大官兼併土地和增強政治上的獨立性。相反地，官員則力求增加當地的稅收來擴大實際稅收與只繳交一些稅給政府，部分稅收進入自己私囊。而親屬團體則通過巧妙地利用「送禮」和家族勢力來抵制各種不利於他們的捐稅義務。韋伯指出，「自上而下的世襲統治與自下而上的親屬團體的強大抗衡力發生衝突。」¹³³另一缺點由於官員不斷在任期內輾轉遷徙，既不利於對地方事務作長期安排籌劃，也促使部分官員在短期任職時搜刮財富，這種有利可圖的傳統體制反而削弱官僚制

¹³⁰ 蘇國勛，《理性化及其限制——韋伯思想引論》，(台北：林冠，1989年)，頁152。

¹³¹ M. Weber, *The religion of China: Confucianism and Taoism*(New York: Macmillan, 1964), p.48.

¹³² 同上，頁49。

¹³³ 同上，頁115。

的效能。

在中國法律制度方面，韋伯認為中國法律的倫理法遠大於形式法。他說：中國歷代的刑法本質上是「倫理規範」、「倫理規範的法典化」，而不是法律規範體系，它是實質的倫理法（substantive ethical law），不同於現代資本主義的形式法（formal law）¹³⁴。簡言之，韋伯認為形式主義原則是一切資本主義法律的重要特徵，而傳統中國的世襲制統治形態具有反形式主義和父系家長制的特徵。韋伯把中國的法律缺乏也視為中國不能發展現代資本主義的主要原因，因為現代資本主義不適應於中國的各項制度，且資本主義「經營」所需要的法律形式和社會學基礎在中國的經濟都付諸如。¹³⁵

韋伯並不認為中國未有發展資本主義經濟的有利條件。他舉例，在清代自1700年起，天下太平，河流得到治理，耕作方式革新，人口快速膨脹，私人財富聚集，還有獲取土地和移居的自由不受限制等有利因素，但是韋伯指出，西歐資本主義是在不利條件下發展的，然而在中國，雖然這些因素在本質上有利於資本主義發展，但是卻無法產資本主義，原因有如下，第一，傳統國家的結構方面；第二，為儒家士人倫理方面，後者為韋伯分析的主要論點。

第一，傳統國家的結構：聯繫廣泛的親屬團體就是一個保護性組織，當其成員與家族外的人有經濟往來時，親屬團體保護他免受經濟損失。因此合理的市場交易得不到支持。此外儘管貨幣經濟的發展促進了地產的轉讓，但買賣土地仍受政府干預，受族規限制。家族不願出售土地與接受技術革新，因如此做會驚嚇祖先神靈，引出鬼怪作亂。另外傳統政府組織也阻礙行政管理的合理發展，即稅務管理問題及不重視法律條文及法學團體，例如，中國沒有類似的法學家地位團體，官員把祭祀儀式當作唯一不可更改的法律，而編輯法典則可能威脅現有的

¹³⁴ 所謂的形式法律（formal law），是指來源於羅馬法中的形式主義審判原則的法律體系，它由一整套形式化的、意義明確的法規條文組成。它把每個訴訟當事人都以形式上的「法人」對待並使之在法筆上具有平等地位，它排除了並他倫理的、政治的、經濟的原則，也排除了一切宗教禮義、巫術等因素。

¹³⁵ 蘇國勳，《理性化及其限制 韋伯思想引論》，（台北：林冠，1989年），頁163。

秩序。秦代一位大臣說：「民知有辟，則不忌於上¹³⁶。」就是這意思。

另外，儒家士人倫理方面：韋伯從士和儒教的生活取向方面談起。十二個世紀以來，社會地位主要受到教育，特別是科舉所決定的任官資格，而非財富。中國重視人文教育其程度遠超過人文主義時代的歐洲、德國。二千多年來，士人無疑是中國的統治階層。

中國士人階層來自禮儀的薰陶，不過他們卻也是在一種優雅的世俗教養（*vornehme Laienbildung*）下所培育出來的。封建時期的“士”，以及之後官方的“博士”，意即“活書庫”，最重要是指對禮儀的精通。士雖管理行政事務如曆法、禮儀之書、史書的撰寫、占星等，但他們並不同於某種祭司貴族門第，例如《詩篇吠陀》（*Rig-Veda*）¹³⁷裡的 Rishi 部族，或《兄文吠陀》（*Altharva-Veda*）裡的娑羅門。¹³⁸

我們可以理解士是反對封建體制的。在文獻中士創造出“官職”（*office*）的概念，尤其是“公務職責”（*official duty*）與“公共福祉”（*public weal*）的精神。士掌握了具有強制性機構之本質的國家官僚組織權力，站在他們立場，只有那些身受人文教育薰陶的人，才能有資格擔任官職。例如趙國國君曾命其宰相為多位有功的士人尋找適當的土地作為采邑，但仍未尋獲。最後國君終於有所領悟，於是任命這些士人為官吏。¹³⁹另一方面，為了自身利益，他們指導君侯使行政趨向自主，指導君侯壟斷軍事的權力，以鞏固中央政府之名義，保護自身地位及利益。¹⁴⁰

韋伯認為孔子最獨特的貢獻成就在於，從“禮”（*Schicklichkeit*）的觀點，

¹³⁶ 意指人民讀了成文法，就對統治者不敬。出自《春秋左傳》。昭公（元年 三十二年），可參考陳鼓應，*先秦道家之禮觀*，（URL:

<http://www.pku.edu.cn/cgi-bin/bigate.cgi/b/g/g/http@www.phil.pku.edu.cn/files/zxm/zxm292.htm>），民國 88 年 5 月。

¹³⁷ 印度神話最豐富的《詩篇吠陀》（*Rigveda*），總共 10800 節。每一節詩由 40 個音節組成，因此，整部作品總計 432000 音節，參見白川靜著，杜正勝譯，《詩經研究》，（台北：東大，1982 年），頁 13。

¹³⁸ 韋伯著，簡惠美譯，《中國的宗教：儒教與道教》，（台北：遠流，1989 年），頁 172-175。

¹³⁹ 趙烈侯（408-387 B.C）好音，欲賜鄭國歌者槍、石二人田萬畝，使宰相公仲連覓之。烈侯三問公仲「歌者田何如」，公仲始終曰：「方使擇其善者」。參見《史記·趙世家》記載。

將事實做了一個有系統而具實際教訓意義的修正。例如，在《詩經》中，君主打勝仗，並不認為自己是個較偉大的英雄，他們戰勝，是因為在天意（the Spirit of Heaven）之前，他們具有道德上的正義，並且也因為他們具有較高超的卡理斯瑪；反之敗戰者是為神所厭棄的罪人，壓制與毀壞自古以來的良風美俗，並侵擾了人民的幸福，因此已喪失了他們的卡理斯瑪。勝利與其說是享受英雄式的喜悅，倒不如說是一個道德上反省時機。¹⁴¹

韋伯論述儒家教育的類型：一種喚起卡理斯瑪，亦即喚起英雄的資質或者巫術為教育目的，另一種是予以專門化的專家訓練。前者相應於卡理斯瑪的支配結構；後者則相應於理性的及現代官僚的支配結構，雖然二者為極端的對立，形成了最根本的對比，然而其目的無非是要養成學生一種生活態度（Lebensführung）¹⁴²，無論此一生活態度的性質是俗世或是宗教的，都是屬於某一身分團體（儒家）的態度。¹⁴³

中國純粹的人文教育有其獨特之處，按照韋伯的說法，中國的古典教育主要朝向「傳統的官僚制度的實用問題和地位利益。」，以下面一種觀念為宗旨：宇宙和人基本上是由神和鬼、陽和陰構成的二元對立。教育的目的是扶持人的陽氣靈魂。「因為當人身上的陽氣完全支配鬼氣時，人也就有能力駕馭鬼，按照古代觀念，人就有了神力。但是，神是保護這個世界的秩序、美與和諧的。因此完善自己並體現這種和諧便成為人獲得這種神力的最高和唯一手段。中國官員是通過自己在文字表達形式上的規範無誤來證實自己的身份，即自己的卡理斯瑪。另一方面，官員還必須通過自己和階的治理來證實自己的卡理斯瑪。¹⁴⁴」

韋伯認為儒教是一種特殊的理性主義，例如儒教特別強調「禮」，與人相處行為舉止莊重，且中庸和克己把握現世機會，並沒有「出世」行為，也重視「孝」，

¹⁴⁰ 韋伯著，簡惠美譯，《中國的宗教：儒教與道教》，（台北：遠流，1989年），頁176-177。

¹⁴¹ 同上，頁179。

¹⁴² Lebensführung 亦翻成「生活組合」，「生活樣式」，參考 F.Tonnies, *Muster moderner Lebensführung* (München: Deutsches Jugendinstitut. Vos, 1991), p.23.

¹⁴³ 韋伯著，簡惠美譯，《中國的宗教：儒教與道教》，（台北：遠流，1989年），頁185。

¹⁴⁴ 參見 M.Weber, *The religion of China: Confucianism and Taoism* (New York: Macmillan,

認為「孝」是最高美德，其他美德皆以孝為基礎，也是官僚制中最重要的身份職責。

士人外在形式中以四維八德為依歸，而在目的上是追求「君子」而非財富。這並不是說士人不追求財富，君子雖不忌諱財富，但應置身於謀求財富的活動之外，因為追求財富是引起社會和個人不安的根源。韋伯引用《論語·為政》篇中談到的「君子不器」¹⁴⁵，這意味著，君子本身就是目的，而不是實現某一實用目標為手段。君子具有社會影響的身份和通過教育得到的美德，追求此種地位而不汲汲於利和財富。¹⁴⁶

士大夫的學說在中國一直居於支配社會地位，甚至超過民間信仰的影響力，但士大夫支配並不具有壟斷性，仍容許巫術和民間神祇崇拜，在中國知識份子的倫理道德和社會學說成為國家的主要信條。如果說儒家是容忍巫術信仰和大眾的民間宗教活動，那麼民間宗教受到了道教和佛教僧侶的庇蔭下成長壯大¹⁴⁷。為何儒士會容許巫術存在，？儒士當然會蔑視巫術，但是他們若是排斥民間信仰或巫術¹⁴⁸，就會損害自己的權勢。儒教認為合乎禮儀的行為能平息鬼神所帶來的天災人禍，否則會受譴責。此外，鬼神觀念使士人得以壓抑皇帝濫用權力。正如一位士人指出：「如果皇帝不再相信鬼神，誰能阻止他為所欲為？」因此，巫術信仰對許多人都有利，巫師有利可圖，大眾藉此獲得疑難的解答，正統儒家用它來維護社會秩序。那如何解釋道教會庇蔭民間信仰？韋伯認為，道教鼓勵這些民間宗教，促成了一種世界和宇宙概念，在這種概念中，野性的鬼神會和人的福禍做出任何行動，這種「魔術團」概念對經濟生活有一種特殊意義。例如道教和民間信仰反對一切革新，因為革新會激怒鬼神。實際上，鬼神觀念在中國發展成這

1964),p.86.引自本迪克斯著，劉北成譯，《韋伯思想與學說》，(台北：桂冠，1998年)，頁124。

¹⁴⁵ 引自《論語·為政》，譯為立志成為偉大人物，應避免自己變成像器皿一般只有單一用途的人。布德伯格(Peter Boodberg)教授指出韋伯這句格言也可譯為「君子不假以工具」。後者譯法使這句格言便符合於貴族對勞動的厭惡感覺。

¹⁴⁶ M.Weber, *The religion of China: Confucianism and Taoism*(New York: Macmillan, 1964),p.160-161.

¹⁴⁷ 韋伯並不是說道教和佛教屬於巫術信仰，而是人民易於產生巫術、神秘主義心態。

¹⁴⁸ 韋伯並沒有區分民間信仰和巫術之間的關係，也就是說韋伯認為民間信仰有巫術的存在，但

樣一種觀念：任何人工技能，任何土木工程，如修路、開渠、造橋等都是危險的，需要有專門的巫術專家，指導協助此計劃或放棄此計劃。

總之，清教與儒教的對比在韋伯的研究中，筆者歸納成幾點說明¹⁴⁹：

第一、清教與儒教都有它們非理性的本源：一個是在超世俗上帝的絕對不可臆測的決定，另一個在巫術。從中國推衍生出的巫術，在傳統上是不可動搖性，不可變更的 - 如果要避免鬼神震怒的話；但清教具有從超世俗上帝與現世 - 存有被造物的罪惡與倫理上非理性的現世的觀係，這造成傳統之絕對非神聖性的結果，以及要將既有的世界從倫理與理性上加以馴伏和支配的無盡的工作。以韋伯的話意謂清教在人、世界和上帝有緊張的關係，而儒教為適應世界，並無存在緊張關係。

第二、清教與儒教也有它們理性的本源：韋伯認為要判斷一個宗教所代表的理性化水平，可以在以下做判斷標準或依據：一是這個宗教對巫術之斥逐的程度；其二則是它將上帝與世界之間的關係，及以此它本身對應於世界的倫理關係，有系統地統一起來的程度。西方的學者們（包括韋伯）所關心的是如何區分以泛靈論為基礎的巫術和（西方人自己普遍接受的）一神論宗教之間的不同。

由於他們多半採取演化論的觀點，巫術或精靈崇拜常被看成是宗教發展的最初階段，隨著人們逐漸脫離了蒙昧無知的狀況，這些迷信便會自然消失。（Sharot 1989）¹⁵⁰儒教在意圖上是個理性的倫理，它將與此一世界的緊張性降至絕對最低程度，但儒教仍保留巫術在中國上，因其具有親和力的傾向，也或許另有內政上的因素，用以防止動搖儒教的勢力¹⁵¹。儒家對職業生涯與財富的態度是一種理性化的價值觀，典型的儒教徒運用自己以及家族的財富來獲取典籍的教養，並接受

民間信仰是要歸屬於宗教還是巫術仍有爭議，在後面仍會談到此問題。

¹⁴⁹ 韋伯著，簡惠美譯，《中國的宗教：儒教與道教》，（台北：遠流，1989年），頁293-317。

¹⁵⁰ 引自顧忠華，巫術、宗教與科學的「世界圖像」，（URL: <http://www.ios.sinica.edu.tw/SEMINAR/religion/%E9%A1%A7%E5%BF%A0%E8%8F%AF.htm>），民國86年12月。

¹⁵¹ 巫術性的“理性科”科學(magically “rational” science)的上層結構是由時測法、時占術、勘輿性、占候術、史書編年以及占卜術的古典治國術所共同構成，其中以巫術在中國民間的地位是最高，而士人階級本身在此一理性化過程中扮演了決定性的角色。

訓練以應付考試，因而取得一個教養階層地位；典型的清教徒則不斷賺錢，卻花得少，儲蓄的錢用作資本投資於理性的資本主義經營裡。儒教徒原則上與猶太教徒、基督教徒和清教徒一樣，懷疑巫術的真實性。儒教認為巫術在面對德行(virtue)時是無計可施的。此外，儒教完全排斥佛教聖者與其道教的模仿者的冥思，例如傳聞孔子拒斥「素隱行怪，後世有述焉」(按：語出《中庸>)，對老子的神秘道論帶有譏刺的論點。簡言之，兩個基本差異：儒教的理性主義意指理性地適應世界；清教的理性主義意指理性地支配這世界。清教徒與儒教徒都是“清醒的人”但是清教徒理性的清醒是具有一種強力的激情(Pathos)，這是儒教所欠缺的。

儒教雖與基督新教同屬理性主義，但兩者有所不同。儒教來源於「萬世師表」的孔子言行中所表現的思想、禮儀和實踐教化，屬於楷模先知的預言¹⁵²，講信念倫理，要求在實踐中永遠保持「克己」的覺醒、做到「中庸」之道，但它仍具有神祕主義色彩，這種神祕主義要求對一切在現世上無法找到答案的生死么神問題保持距離 (detachment)，亦即採取「敬而遠之」、「不語」的態度，反對以苦行禁欲或極端放縱的過份方式追求他世的救贖。¹⁵³

韋伯也指出儒教這種理性主義是相當不徹底的，原因有 1. 儒教缺乏實現自己經世抱負手段：儒家「內聖」之學主張「誠意正心」、「己欲立而立人，己欲達而達人」，作為一種道德理想，美則美矣、善則善矣，它是屬於價值合理性的信念倫理，作為實現「外王」抱負手段，而要轉化為一種工具合理性的責任倫理才能實現，例如加爾文教的「預選說」轉化為清教徒的「天職觀」那樣。在韋伯看來，儒教缺少這種轉化，這導致儒家的「內聖」功夫無法對世俗生活的理性化發揮促進作用。¹⁵⁴簡言之，儒家的「應然面」固然沒錯，若無法運用在世俗生活上，它只是個死版教條。

第三、儒教重五倫而清教重上帝關係：儒教在神聖上五種人際關係 - 君臣、

¹⁵² 關於「楷模先知的預言」可參考蘇國勳，《理性化及其限制——韋伯思想引論》，(台北：林冠,1989年)，頁 62-77。

¹⁵³ 蘇國勳，《理性化及其限制——韋伯思想引論》(台北：林冠,1989年)，頁 170-171。

¹⁵⁴ 同上，頁 171。

上下、父子、兄弟、師生與朋友之間 - 所產生的人類的應盡義務；然而，清教倫理卻相當懷疑這些純粹的個人關係是生物性的，但仍容許它們存存，但無論如何，與上帝的關係是第一要務。

第四、商業上清教重理性經營；儒教重家族關係：清教將一切都轉化為理性的經營將一切都消融為純粹的事業關係(business relation)，並以理性的法律與協定來取代傳統¹⁵⁵；然而在中國，通行的要素是傳統、地方習俗、與官方具體的私人恩惠。一言以蔽之，就如同在團體行為中西方重法，東方重情。從商業行為中分析中西的團體與組織可能較易了解韋伯所說的差異。費孝通(1974)認為中國社會是差序格局；西方社會結構是團體格局：在傳統的中國社會中，人們的互動法則多半是由個人私的關係認知判斷，群己關係運作的法則是由私己依其與他人的關係遠近親疏法則而產生不同的互動應對方式，他比喻西方社會格局好像一捆清楚的柴，每一捆柴是一個團體和組織；反之，中國社會格局好像一塊石頭丟進水中，中裡往外推所產生的一圈圈的波紋，每一個圈的中心都是每個人，每一個圈在不同的時空變化環境下，要被別的圈推動產生不同模式的波紋。¹⁵⁶如果中國是差序格局，在商業上，對家族、親屬關係遠重視於看得見商業利益的外族團體，這是可以理解韋伯所說中國有機會但卻無法發展資本主義的說法。

第五、儒教重外在禮儀；清教重克己自制：儒教徒小心翼翼地克己，為的是要保持外在姿態與儀式上的尊嚴，這種克己自制，屬於審美、莊重的態度，儒教徒的語言本身也為漂亮且有禮的姿態；清教徒同樣嚴謹的克己，然而，此種克己是以一種明確判準的行為，屬於積極的態度，此外，它還以有系統的控制個人本性（被視為邪惡及有罪的）為其內在標的，清教徒的語言則是一種非個人的、公務式的傳達，簡潔而絕對可信：「你們的話是就說是，不是就說不是，若再多

¹⁵⁵ 這裏包括韋伯所說的科層組織的形式，它是西方資本主義工業社會中一個普遍的組織化方式，這個組織的主要目標是將人力、物力、財力有效的利用以發揮效率，因而奠定西方社會結構的理性化(rationalization)，但韋伯所勾勒出來的現代科層組織，是一種理念型(ideal type)，真實的世界是無法完全依此模式運作。

¹⁵⁶ 參見費孝通，《鄉土中國》，(香港：三聯，1947)。

說，就是出於那惡者」。¹⁵⁷

第六、儒教重人文藝術；清教重自然科學：對儒教徒而言，專家是無法被抬高到真正的社會地位，決定性的因素在於“有教養的（君子）不是個器具”，也就是說在他的適應世界與自我完成裡，他自己本身就是個目的，而非任何功能性目的的一個手段，儒教倫理的此一核心，拒斥了職業的專門化、現代的專家官僚體制與專門的訓練，但儒教徒是受人文教養深遠的人，也就是受典籍教育、最高階段的研經的人；然而清教徒在不同的程度上也接受哲學典籍教育，但是大部份的清教教派反對此種教育，因為它與聖經教育是相衝突的，例如史班那（Spener）¹⁵⁸就較喜歡以數學為基礎的笛卡兒派理性哲學。在德國清教徒較重視有用的、自然主義的知識，特別是自然科學的經驗知識，以及一種現實主義的思維和專門知識的率直明晰的教育。

表 4-2 清教與儒教的比較

價值觀	儒教	清教
信仰	非人格的宇宙秩序；容忍巫術	超入世的上帝；反對巫術
理念	適應世界；以維護天人和諧；以秩序為理想	無止盡尋找上帝眼中的美德來駕馭世界；不斷變化為理想
自制	為實現尊嚴和自我完善	為抑制邪惡本性和實現上帝旨意
預言	沒有先知預言；人循規蹈矩能避免激怒鬼神並成為君子	先知預言創造了傳統，而現實世界是邪惡的；人單靠自己的努力不能達到善境
倫理	家庭倫理支配一切人際關係	一切人際關係服從於侍奉上帝
基礎	親屬關係是商業交易、民間社團、法律和公共管理的基礎	理性法規和協定是商業交易、民間社團、法律和公共管理的基礎
信任	大家族	同信仰的弟兄

¹⁵⁷ 見《馬太福音》，馬太福音第五章第 37 節。

¹⁵⁸ Philipp Jakob Spener, 1635~1705, 德國虔信派之父。

財富	為尊嚴和自我完善的基礎	是一種誘惑，是一種道德生活的不期而至的副產品
----	-------------	------------------------

(資料來源：Reinhard Bendix, Max Weber: An Intellectual Portrait (Los Angeles: University of California Press, 1977), p140~141)

第二節 制慾與資本主義的精神

韋伯在前幾章從路德宗的「天職」觀念、加爾文宗的「上帝預定說」及其他宗派的觀點講新教倫理如何促進了資本主義精神，韋伯又以新教為一整體，並以清教神學家巴克斯特的說法為代表，講出整個新教倫理體系與資本精神相契合之處，「巴克斯特 (R. Baxter) ¹⁵⁹使許多清教倫理學家相形見绌，這既是由於他極其注重實踐的現實主義態度，同時也因為他的著述所享有的普遍聲譽¹⁶⁰，它們不斷地再版並被譯成了多種外國文字。他隸屬長老會派，且是威斯特敏斯特會議¹⁶¹的辯護人。但恰如他那個時代最優秀的人物一樣，他後來逐漸擺脫了正統加爾文教的教條。他為自己開闢的耕耘領域是：通過教會的作用來實在地振拔人之道德生活。」¹⁶²

依韋伯所述，加爾文宗的核心思想是上帝預定論。韋伯嘗試從 1674 年「威斯特敏斯特信綱」的一些權威說法去把握它的主要內容。馬爾科姆·麥金納 (Mackinnon) 學者認為韋伯錯在認為加爾文的得救預定論和《威斯特敏斯特信綱》思想一致。《威斯特敏斯特信綱》的教義典範是：實際上消除了加爾文的得救預定論及其證據危機，以人類中心說取代上帝為中心的神性。它要求信徒踐行善舉和

¹⁵⁹ 巴克斯特 (1615~1691)，清教神學家，韋伯認為他乃是有史以來最杰出的牧師之一。他先後任職於國會、克倫威爾以及王政復關時期的各屆政府官員，最後在聖·巴多買羅節前從王政復關政府告老引退。

¹⁶⁰ 清教運動不單旨在淨化教會，亦深願透過教會的道義力量來改良社會風俗，革新政治，而使整個人得到實質上和精神上的改良。當時很多信徒領就的作品都集中於糾正教會的問題。巴克斯特所著的〈基督徒守則〉正詳述了基督徒在各方面生活上的責任。而他另一部有名的〈革新的牧師〉(1656年初版)則針對教牧的腐敗；他不是消極地討論如何懲戒那些敗德劣行的牧師，而是更積極地對教牧人員作勸勉。他另著有《聖徒永恒的安息》(Saint's Everlasting Rest)及《基督教指南》。

¹⁶¹ 威斯特敏斯特會議：指 1643 年至 1648 年英國長期國會在威斯特敏斯特舉行的會議，參加的會議的主要為議員及清教派教士，會議根據加爾文教制定了《威斯特敏斯特信綱》。

¹⁶² 馬克斯·韋伯著，于曉、陳維綱譯，《新教倫理與資本精神》，(台北：唐山，1991年)，頁 123-124。

內省，由此可以絕對無誤地確認自己被上帝選召。韋伯在《新教倫理》中是以贊許的態度引用《威斯敏斯特信綱》的某些段落的¹⁶³，但假如韋伯仔細研讀它，它可能會發現，《威斯敏斯特信綱》在一開始正面抨擊加爾文時就解釋說，這種“神秘的教義”肯定會特別擔心“人們可能確信，他們有效職業的確定性可以使他們得到永恆的選召。獲得這種確定性的途徑就是踐行善舉，宛如根據上帝的行法行動，而不是追求世俗的欲望。信徒“應當孜孜不倦識別上帝在《聖經》中所指示的善舉，然後盡其所能去身體力行。¹⁶⁴威斯敏斯特神學家們建議通過反思以證實恩寵的確定性，因為它所依靠的是虔誠踐行善舉，這種確定性是慢慢累積起來的，依據“絕對可靠的信念保證”，獲得保證的途徑就是“靈魂的平凡勞動”，它不存在證據危機。¹⁶⁵

巴克斯特的《聖徒永恆的安息》(Saint's Everlasting Rest)及《基督教指南》或其他人類似的著述時，在討論財富的獲得時最強調的乃是《新約》中的伊便尼派¹⁶⁶的成分。按照這種看法，財富本是極大的危險誘惑，與上帝相比，對財富的追逐毫無意義，而且，它在道德上也是頗成問題的，例如在在 1574 年尼德蘭的南荷蘭宗教會議宣佈：嚴禁高利貸者進入教會，1598 年德溫特省會議擴大該禁令的範圍，把高利貸的僱員也包括進去，在 1606 年科里奇姆會議為高利貸人的妻室規定了羞辱性的苛刻入教條件。¹⁶⁷這種禁慾主義似乎比加爾文的禁欲主張更激烈地反對追逐世俗財產；加爾文認為，聚斂財富並不會阻礙教會的牧師發揮作用，而且反倒可增進其聲望，由此，他們也為謀取利潤而動用其資產。而在清教徒的著作中，隨處可見對追逐金錢財富的譴責的例子，與中世紀后期的倫理文獻作一番比較，後者在這一問題上的態度要開明得多。¹⁶⁸

¹⁶³ Weber, *The Protestant Ethic* (New York: Routledge, 1992), p.100-101.

¹⁶⁴ Douglas Kelly, *The Westminster Confession of Faith* (Greenwood: S.C., 1981), p.8, 25.

¹⁶⁵ 同上，頁 25。

¹⁶⁶ 伊便尼派 (ebionitic)，又稱窮人派“，早期基督教派別之一。參考彭彼得，《基督教思想史》，(上海市：上海，1989)，頁 15。

¹⁶⁷ 馬克思·韋伯著，于曉、陳維綱譯，《新教倫理與資本主義精神》，(台北：唐山，1991年)，第五章註 7。

¹⁶⁸ 馬克斯·韋伯著，張漢裕譯，《基督新教的倫理與資本主義的精神》，(台北：協志，1987年)，

巴克斯特認為虛擲時光是萬惡之首，原則上是不可饒恕的罪孽，巴克斯特的《基督教指南》說：「敬仰時間，日日須留心勿虛擲光陰，珍惜它甚過金銀珠寶」，任何消耗時間的娛樂會剝奪你一分一秒的時光。」在這點上新教禁慾主義也有所正面回應。我們都習慣地認為缺少時間乃是現代人的特點，索姆巴特在《資本主義》也有類似看法，我們應不可忘記最早在日常生活中認真計算時間的人是中世紀的修道士，教堂按時敲鐘是為了他們的需要。¹⁶⁹此外，新教徒對鐘錶的製造和購買，非常有興趣，我們可以將此當作社會學家所說的「沉默證據」

(unobtrusive evidence)，即使在法國、巴伐利亞等天主教徒居多的地方，大部份時鐘買賣者仍是新教徒，英國、荷蘭等新教徒比較多的國家，時鐘的使用和普及率都比天主教國家要高。¹⁷⁰

巴克斯特認為每天辛勞工作具有二種意義，一為禁慾，二為當作是上帝的聖訓。勞動是歷來所推崇的禁慾途徑，因為它在西方教會中一直發揮著這種作用，這正是西方教會不同於東正教¹⁷¹以及全世界幾乎所有的修行戒律之處。對於不潔生活的一切誘惑來說，勞動是一種特別有效的特效預防劑，清教徒棄絕性慾的禁慾主義與修道院的禁慾生活只是在程度上而非原則上有所區別；而且以清教關於結婚生活的態度，其對禁慾的影響遠較修道僧來得廣泛，因為，即使在婚姻生活中，性交也不過是遵照“孳生繁育”的訓令而充當為上帝增益榮耀的手段，上帝正是為此目的才恩准它的。¹⁷²韋伯認為按照巴克斯特的說法，性交的目的是“嚴肅的生殖”，對於許多新教派而言，伴隨性交而來的性慾是罪孽的，例如虔

頁 68。

¹⁶⁹ 同註 165，第五章註 14。

¹⁷⁰ 大衛·藍迪斯認為新教的兩個特點，反映且證實了新教和經濟的關係，其一是識字率提高，另一是對時間的重視。參考大衛·藍迪斯(David S.Landes)，汪仲譯，《新國富論》，(台北：時報，1999年)，頁 179-183。

¹⁷¹ 東正教(Eastern Orthodoxy)乃指在東羅馬帝國發展起來的基督教支派，又稱正教，與天主教(Catholicism)、更正教(Protestantism)並列為基督教(Christianity)三大派別。參考天主教史，東正教(Eastern Orthodox Church)，(URL：<http://www.geocities.com/Athens/Oracle/7276/orthodox.htm>)；希臘文化，東正教簡介，(URL：<http://residence.educities.edu.tw/swu3/mngk/Orthodoxy.htm>)

¹⁷² 馬克斯·韋伯著，張漢裕譯，《基督新教的倫理與資本主義的精神》，(台北：協志，1987年)，頁 69。

信宗提出：基督教婚姻的最高形式是保留童貞，其次是為生育而進行性交，最低級的仍是為了純粹情慾或是外在原因而形成的婚姻。在婚姻中出於純粹經濟動機的婚姻優於建立在性慾基礎上的婚姻，因為基於理性的考慮。其實從富蘭克林開始就已產生了以健康為核心的純粹功利主義婚姻觀的轉變，他的看法接近現代醫生的倫理觀，適度性交無損健康。例如一位衛生買淫的熱情擁護者在一次講演中援引了浮士德與瑪格利特充滿詩意的艷史，以證明婚外性生活，是有益於健康的道德合法性。另外清教宗所造成的影響使人們用理智的眼光看待兩性關係，一種具有精神與道德因素的婚姻觀逐漸興起，尊重婦女的騎士風範也受重視起來。¹⁷³不過，最重要的乃是更進一步把勞動本身作為人生的目的，這是上帝的聖訓。聖保羅的“不勞者不得食”無條件地適用於每一個人，厭惡勞動本屬墮落的表徵。韋伯對性的表達有點選擇親近於弗洛伊德對性觀念的詮釋及齊美爾（Simmel）的貨幣哲學中的犧牲人性和私欲的意味¹⁷⁴。

這意味著父權統治與古代母權(Mutterrecht)之間的戰爭以及宗教與性愛間的平衡在中世紀歐洲正上演著，威利·黑爾帕赫指出當代性愛、宗教和醫學之間的“選擇性親近”，幻影意識是中世紀精神的一種特證（a specific character），現在轉而成為歇斯底里肉體的象徵和裝飾性特徵，那不儘是婦女們的一種怪癖，也成為女人氣質和整個現代文化的象徵。¹⁷⁵德國婦女運動最有影響力的領導人之一格特魯·博伊默爾在1904年說道：「性衝動和愛情已取代宗教變得至關重要，現代人眼中的愛情就像過去人們眼中的宗教。」但她也認為人們也太過高估了愛情在現代的重要意義，愛情占據了太多的空間，這就是我們這個時代疾病纏身最重要的原因之一。在慕尼黑，路德維希·克拉格斯及一些學者鼓吹徹底的性解放以擺脫一切禁慾主義理想和父權主義統治形態。一時間影響了一些進步的自由主

¹⁷³ 馬克思·韋伯著，于曉、陳維綱譯，《新教倫理與資本主義精神》，（台北：唐山，1991年），第五章註22。

¹⁷⁴ 齊美爾認為經濟交換本身是放棄個人對某種實物的直接消費，他用犧牲式交換概念來概括現代貨幣經濟的特性。參考 G.Simmel, *The Philosophy of Money* (London: Routledge, 1990), p.79.

¹⁷⁵ 參見 Willy Hellpach, *Nervosität und Kultur* (Berlin, 1902), p.12-158; *Grundlinien einer Psychologie der Hysterie* (Leipzig, 1904), p.469-494. 引自 Hartmut Lehmann, *Weber's Protestant Ethic*:

義者如弗雷德里希·璣曼、沃納·松巴特（Sombart）及馬克斯·韋伯本人，也受婦女運動者的支持。不過值得一提的，這些支持者並不是要求愛情或性愛要高過宗教道德的管束，而是意圖幫助在父權社會中受壓迫的未婚婦女及其私生子女解決精神與物質的難題。事實上性問題和自由性愛的要求是中世紀具有影響力的知識份子和婦女權威所重視的問題，尚未在一般人們中談及，直到現在這世紀才受重視，在這性氾濫時代，或許新教倫理可以壓抑著“新倫理”，把那個“美麗的瞬間”置於道德的支配之下。

把注意力和精力從性慾思想中轉到為賺錢而勞動，似乎能達到禁慾的目的，但婚姻與性，和與歡場女子作愛是不能平行而論，更不能用禁慾的有無多寡來判斷婚姻的等級高低。雖然醫學報導曾指出性與健康具有正面影響，但醫學也證實不嚴格實施單一性伴侶，患病的機率較高，因此婚姻中的性生活比較合理性，至於一切都為上帝著想的基督徒，如果嚴格的用心理需求壓抑生理需求，可能適得其反，一切順其自然或許才是上帝給人類最好的法則，也是宗教和愛情平衡的方式。對於現代的性問題（gender issues）和家庭相處與兩性職場問題正衝擊一向以父權社會為主的台灣，兩性工作平等法正在台灣落實著，與歐美國家比較確實落後許多，禁慾主義影響尊重婦女的觀念可能較早於法治觀念，台灣的兩性平等，雖有法律依據但無內心精神面支持可能會落到有名無實的地步，例如兩性工作平等法自 91 年 3 月起正式實施，許多女性擔心會影響日後的就業機會，據國民黨智庫公布的民調結果顯示，近七成的受訪企業認為促進平等措施會對其事業單位管理造成困擾，六成七的受訪者表示促進平等措施不會對女性就業造成排擠，但也有三成二的受訪者坦承確實會減少僱用女性員工，多少反應出與平等法沒有強制性規定有關。如何讓婦女同時獲得「麵包與玫瑰」（即經濟保障和生活品質）這是口號也是需要落實的，尤其不儘是立法的通過，精神面的配合才是重要的議題。

韋伯和巴克斯特都認為職業是上帝的神意為每個人所安排，就連富人與放利者都必須和窮人一樣勞動，用神意迫使人們不懈怠的工作，使得他們的行為與資本主義的營利行為產生影響，這又是一種不預期性心理，為了不違反上帝的旨意及榮耀上帝，努力不懈於工作卻得到之前未預期的財富，至於榮耀上帝為最終目的，此思想從不斷地累積財富，而置身於度外。從約翰·衛斯理¹⁷⁶一段話中可看出宗教與財富的消長：「我憂慮的是：無論何時何地，只要財富增加，那裏的宗教本質也就以同樣的比例減少，依這原則下去，任何真正的宗教如何能夠長久下去。因為宗教教義鼓勵勤儉，而勤儉又必然帶來財富。但是隨著財富的增長，傲慢、憤怒和對現世的一切熱愛也會隨之而增強。那麼在這種狀況下，循道宗(即衛斯理宗)，儘管它是一種心靈的宗教，儘管它在眼下像月桂樹那樣繁茂，又怎麼可能會繼續存在下去呢？因此儘管還保留了宗教的形式，但它的精神正在如飛似地逝去。難道沒有辦法阻止這種純宗教的不斷衰敗嗎？我們不應阻止人們勤儉，我們必須敦促所有的基督徒都盡其所能獲得他們所能獲得的一切，節省下他們所能節省的一切，事實上也就是敦促他們發家致富。」¹⁷⁷

仔細地說宗教鼓勵勤奮，而勤奮產生勞動分工，漸漸地專業化為技術開闢了道路，帶來數量上與質量上的生產物，而最終將促進公共利益，也就是促進大多數人的利益，清教徒的動機和純粹功利主義有密切關係，這在世俗文獻中可得之韋伯的說法。但韋伯更強調下述的說法：「這並不意味清教徒觀念在歷史上是由功利主義衍生出來的，它是加爾文教思想的具體表現，依加爾文教整個宇宙秩序皆服務於上帝的光榮。這種思想後來之所以轉向功利主義，就是主張經濟秩序應服從多數人的利益、公共利益等等，乃是基於如下的考慮：對這種思想的任何其他解釋都會導致貴族化的世俗偶像崇拜，或者至少是無助於增添上帝的榮

¹⁷⁶以 18 世紀英國衛斯理約翰·衛斯理 (John Wesley 1703-1791) 的宗教思想為主的各教會，如衛理公會、循道公會等統稱為衛斯理宗。主張聖潔生活及社會改良，注重在下層群眾中進行傳教活動。本宗原係英國安立甘教會(亦稱聖公會)內的一派，後逐漸成為獨立宗派，主要傳佈於英、美等地，鴉片戰爭後傳入中國，並傳佈於全世界各地。參考林輔華著，《約翰衛斯理傳》，(香港：基督教文藝，1986 年)。

¹⁷⁷ 馬克斯·韋伯著，于曉、陳維綱譯，《新教倫理與資本精神》，(台北：唐山，1991 年)，頁 139-140。

耀而只可滿足世俗文化目的。」¹⁷⁸依此原則清教徒並不排斥多種職業，而只僅選擇一個職業，只要有利於自己或公共利益為原則又能從事上帝歡欣的職業，清教徒是會做理性的決定的。

回衛斯理上述所說的主題，那些偉大的宗教運動，尤其是禁慾主義的教育影響了充分的經濟發展，一般地講只有當純粹的宗教熱情過去之後，才會顯現出經濟效果。這時，尋求上帝的天國的狂熱開始逐漸轉變為冷靜的經濟德性；宗教的根慢慢枯死，讓位給世俗的功利主義。正如巴克斯特認為，對聖徒來說，身外之物只應是“披在他們肩上一件隨時可甩掉的輕飄飄的斗篷，然而命運卻注定這斗篷變成一只鐵牢籠。一言以蔽之，宗教已功成身退了，但宗教應功成身退了？資本主義造成的道德衰弱，人情淡薄，禁慾主義應從新再出發了。

禁慾主義帶給人們是非理性的生活，嚴謹的規律必須遵守，除了上述所說的對財富的限制、婚姻的管制外，清教徒也厭惡戲劇，並且由於一切性感的、情色的事物都被嚴格地排除在他們所能容忍的範圍之外，所以關於文學或藝術並不關注。閒談、奢侈品、自負的炫耀，所有這些觀念都是無客觀目的的非理性態度的表現，因而也就不符合禁慾主義的要求。然而這些觀念隨時都在起作用，隨時都在幫助人們做出有節制的注重實用之決定，以反對任何藝術的傾向。這在個人修飾方面，比如穿著上尤其如此，那種強大的要求生活統一性的傾向在否定肉體崇拜的觀念中找到了其理想的基礎。而這種傾向直至今天仍然極大地增強著資本主義對生產標準化的興趣。¹⁷⁹

作為一種對生活進行條理化控制的世俗禁慾主義具有兩方面的規範，其一，積極約束 - 就是支持系統地從事世俗職業，從道德上鼓勵支持縝密的經營和不斷的營利；其二，消極約束 - 則是禁止一切形式的自發性、禁止放鬆自律，絕對禁止揮霍賺得的利潤或者把它們用在非營利事業上。例如羅伯特·凱恩一位波士頓商人顯示了加爾文宗信徒的職業觀因教條產生的心理緊張，在倫敦貿易的凱

¹⁷⁸ 同上，頁 234。

¹⁷⁹ 同上，頁 134-135。

恩，在 1635 年移居到波士頓，做進口商生意，但其間捲入一系列經濟罪行，1639 年殖民地政府指控這位波士頓商人犯有一系列的經濟罪行，罪行如下 - 1 先令的利潤要拿走 6 便士以上，有時超 8 便士，在一些微不足道的事情上也要超過 2 便士。

為此凱恩在遺囑中對他的生活行為進行自我辯護，申明自己未沉迷在閒散、懶惰的生活，但在世俗的眼光中，凱恩是走上了邪路，凱恩痛苦自我辯護也證實了韋伯對由世俗力量操縱的教會紀律的有力分析。¹⁸⁰另外還有清教教會掌握世俗權力的例子，普利茅斯當局在 1639 年教會成員斯蒂芬·霍普金斯因他“把一面鏡子賣了 16 分鑄幣而在當地只有賣九分鑄幣”這項罪名召到了法庭，政治權利操在清教教會手中，它們掌管道德及營利行為，形成共同體倫理的產生。¹⁸¹總之，身為上帝忠實的新教徒，依教會及教會為規範，世俗禁慾主義原則的這些結果便構成了資本主義精神。

由於禁慾主義對世俗生活嚴加控管，並不能使他們在當時一帆風順，致使清教徒的行為受到當時的詹姆斯一世與查理一世的敵視，而這場鬥爭就從《體育手冊》¹⁸²中展開，詹姆斯一世與查理一世把該書納入法律，另外還下令各教堂宣講它，立法規定人們在做完禮拜後從事通俗娛樂活動，以此種種作為專門對付清教徒的手段。兩方的立場從國王的角度，他所以要對任何敢於抨擊這些娛樂活動之合法性的人予以嚴厲懲處，完全居於這一動機 消除清教徒反專制主義的禁慾

¹⁸⁰ Bailyn, *New England Merchants* (New York : Harper, 1964), p.41-42; Perry Miller, *New England Mind : From Colony to Province* (Cambridge, Mass. : Belknap Press of Harvard University Press, 1983), p.45.

¹⁸¹ 出現新教倫理的地方都是公理會控制的孤立的小社會，這種倫理所鼓勵的艱苦勞動堅持不懈，但是個人的努力都在維護社會的控制，所有社會集團內部持續不斷的監督，嚴格限制個人行為的餘地。Rex A. Lucas, “ A Specification of the Weber Thesis: Plymouth Colony ”, *History and Theory*, (Chicago : vol.10, 1971), pp.330.

¹⁸² 這一起壓制反專制禁慾主義事件同於路易十六對波特·羅亞爾和詹森教徒迫害，可參考霍桑，《紅字》，(臺北：希代，1999年)，文中描述《紅字》故事的背景，是一六五〇年前後的波士頓，當時的居民是一六二〇至一六三〇年間來此定居的第一代移民。他們都是在英格蘭故土受詹姆斯一世迫害而抱著創建人間樂土的理想來新大陸的請教(即加爾文教)徒，史稱「朝聖的教父」。清教徒在英國最初是反抗羅馬教皇專制、反對社會腐敗風氣的，他們注重理智，排斥感情，推崇理想，禁絕欲望；後來卻發展到極端，不但迫害異端。甚至連婦女在街上微笑都要處以監禁，兒童嬉戲也要加以鞭打。

傾向，因為它對於王國實在是太具威脅。而從清教徒反對的角度有兩方面，其一該法令破壞了主日的安寧，另一方面它會造成人們有意地背棄聖徒的起居有制生活。韋伯認為封建勢力與君主勢力保護尋歡作樂者，壓制新興的中產階級道德和反專制統治的禁慾主義宗教社團，這種情況與當今資本主義社會保護樂意工作者而壓制無產階級的階級道德與反集權主義的工會完全是一回事。又說，如果體育活動服從於理性目的，即有必要通過它來恢復體力，那麼它是可以接受的。但如果它成了無節度的衝動之勃發，它的作用就大可置疑了；倘若它竟成了純粹的享樂手段，或者充當滿足虛榮心，發泄粗野本能或非理性的賭博本能的工具，則它必須遭到嚴厲的譴責。筆者認為中國儒家講得好凡事以中庸為原則，宗教對道德行為的管束，和世俗對體育娛樂的放縱應取得平衡，才是正確之道。¹⁸³

清教徒把宗教的戒律帶到俗世生活中，由中產階級實踐它，無預期的產生資本主義精神，至於神學家文本指證歷歷地指出韋伯誤釋了新教教義，這仍無法影響中產階級對教義的實踐，中小階級的商人是用什麼意義去看新教教義我們不得知，可確定的禁慾主義精神確定是從教會走出民間，落實每個清教徒生活中。這一點非常重要，“國有國法，家有家規”及“無規矩不能成方圓”。這一哲理在古今中外亦然，中國佛教作為世界宗教團體，僧人為“人天師表”，也對“戒律”的看重，例如“六和”精神表現出自身嚴謹的管理制度，一個團體興衰，就看法制實行的如何？人們對法律的重視如何？故國家對法律的強調，每個公民必須懂法、守法，否則成為法盲，什麼時候自己犯法了還一無所知，然而，佛陀制戒也是如此，佛弟子受戒之後要學戒，如經中說：“出家五夏以前專精戒律，五夏以後方可學經教。”又如《四分律比丘尼戒本》云：“若比丘尼受具足戒後，不學戒者，犯不學無知罪。”可見佛教對法制的重視。《百丈清規》是行之有年的律條，它原是一部禪宗寺院的管理制度，現今佛教叢林所實行的制度，則是依佛戒和《百丈清規》及當地情況而制定的制度，“清規”的起源可追溯到佛陀時代

¹⁸³ 馬克斯·韋伯著，于曉、陳維綱譯，《新教倫理與資本精神》，(台北：唐山，1991年)，頁132-133。

一些戒律的開始就有清規，但那時沒有名文規定。後來佛教傳入中國，在中國的領土上生根發芽，形成具有中國特色的佛教，中國佛教清規的制定最初可以追溯到東晉時代的道安大師，他是根據當時佛教內部出現的一些問題（如：人對戒律的鬆弛等），及國家的政策而制定了《僧尼規範》和《法門清規》，但禪宗寺院完成建立清規，則是以百丈懷海禪師開始，並且對後來佛教叢林產生重大的影響。

¹⁸⁴ 簡言之，佛教的戒律對僧者有影響力，但始終無法帶出廟門外，中國過去獨尊儒術，儒教雖重修身養性，待人接物之道理，但對戒律、法規並不受重視，再加以儒生憑藉著飽讀儒書經典而取得功名利錄時，跋扈之驕氣無人能平息，放縱遊樂就主宰了他的生活作息，自然佛教戒律無法落實平民生活中。

吉諾威理工大學法律系管理科學教授休伯特·特雷伯（Hubert Treiber）認為韋伯的禁慾主義主義是不同於尼采的“自由精神修會”，韋伯不是在朋友圈子或者新的苦行與教派實驗中找尋實踐方法像尼采一樣，而是在民族團體的層面著手，這有二個意義，兩者對於科學和政治的理解是截然不同，另一點，韋伯較接近於特賴奇克的愛國主義國家宗教。¹⁸⁵

歸納新教影響中世紀生活型式具有以下幾點：第一、清教的紀律性：清教徒相信上帝恩寵，不斷在工作上努力不懈怠外，他們也被要求在工作上有效率、有紀律，這種紀律性的生活態度，不致於盲目工作而不知所措，這也減緩了心理得救緊張的心理層面。第二、理性的商業原則：清教徒並不排斥換工作為了更多的營利利潤，這是證明與上帝恩寵的時機，理性的衡量收益性，不但可以增加個人經濟收入，也合乎上帝的安排。巴克斯特的宗教著述發揮了一定作用：「企業家有這樣的信念：上帝為他指出獲利的方法，且不是沒有意圖的。他沿著這條道路前進是了上帝的更大榮耀，利潤和財產的增加也體現了上帝的恩賜，尤為重要的是，只要他以合法手段獲得成功，可以在人們和上帝面前體現了他的價值。」

¹⁸⁴ 截錄自寂根，百丈清規的點滴認識，(URL:<http://www.macau-buddhism.org.mo/09/09-6f.htm>)

¹⁸⁵ 詳見 Hubert Treiber, "Nietzsche's Monastery for freer Spirits and Weber's Sect", Hartmut Lehmann, *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts*, (New York: Cambridge University Press, 1993)

又說：「你可為上帝勞動而致富，但不可為肉慾而致富」。非清教徒會認為上述這些話粗看是不具理性意義的，為了上帝恩寵而放棄物質享樂，但清教徒的經濟行為卻因禁慾主義精神而創造理性資本主義，這是可證實的。第三、擺脫傳統主義的束縛，建立創新合宜之制度：韋伯認同中產階級比大企業家對資本主義更具有貢獻，他們極反對傳統社會中不合於現代生活的舊習俗，並設法創新求變，韋伯曾談及中世紀市民階層與基督教的關係，「在市民階層的權力與宗教權力之間的普遍的選擇性新近，兩者關係在發展上一定的階段是會站在同一陣線，以對抗封建的權力」¹⁸⁶既得利益者如把持政權的人或是對己有利的大企業家當然會維護固有之利益，他們是傳統主義的擁護者，中小階層的人民才是創新求變的推動者，並且創造出一種合理的經營管理組織，奠定了資本主義的發展基礎。

總結韋伯對「禁慾主義與資本主義精神」的看法，他並不希望宗教為過渡時期的產物，但他所看見的卻是失望的，大獲全勝的資本主義依賴「機器」的基礎，已不再需要這種「精神」，宗教禁慾主義的背景漸漸遠去，「天職」的觀念只是在信徒中幽靈地徘徊著。雖是如此以不忘本的心態上來看，宗教的「精神」是值得緬懷的，因韋伯確信宗教導引著資本主義的產生。

p.133-160.

¹⁸⁶ 參見 Max Weber, *wirtschaft und Gesellschaft* (Tubingen : Mohr, 1976), 取自康樂、簡惠美譯,《支

第五章 綜合研析

第一節 爭論的焦點

對韋伯《新教倫理》的命題爭論，可說是韋伯著作中最廣為爭議的學術論文之一，參與這場爭論的學者有來自不同各地的背景，如社會學家、歷史學家、經濟學家和神學家，從不同的角度論述韋伯的命題 - 新教倫理以某種方式產生了資本主義精神。馬爾科姆·麥金納 (Malcolm H Mackinnon) 把這些學者按照三個時間追溯一下對韋伯命題的批評史，拉什法爾 (Rachfahl) 的論辯屬於第一階段，松巴特 (Sombart)、布倫塔諾 (Brentano) 和齊美爾 (Simmel) 屬於第二階段，薩繆爾森 (Samuelson)、羅伯遜 (Robertson)、托尼 (Tawney)、特雷弗-羅珀 (Trevor-Roper) 及其他的人屬於第三階段。由於韋伯直接回應前兩階段的批評家，第三階段便成了後韋伯的階段。¹⁸⁷

韋伯最早的主要批評者為卡爾·菲舍爾 (H.Karl Fischer) 及費利克斯·拉什法爾 (Rachfahl)，其中後者為自由堡大學 (University of Freiburg) 歷史系教授，在當時頗負盛名的學術期刊-「國際科學期刊，藝術與技術」(Internationale wochenschrift fur Wissenschaft, Kunst und Technik) 對「新教倫理」作批評。¹⁸⁸ 隨後松巴特 (Sombart) 在 1913 年著《資產階級》、1916 年布倫塔諾 (Brentano) 著《近代資本主義的開端》及其他一些著述，再進入另一個批判階段。¹⁸⁹ 韋伯在修訂《新教倫理》時處理了以上批評者的論點，韋伯去世之後，包括了安德烈·比勒爾 (Andre Bieler)、格奧爾格 (Charles H George) 與 K. 格奧爾格 (Katherine George)、加布里埃爾·科爾克 (Gabriel Kolko)、赫伯特·呂蒂 (Herbert Luthy)、阿蘭·邁克法蘭 (Alan Macfarlane)、斯蒂芬·奧茲門特 (Stephen Ozment)

配社會學》，(台北：遠流，1993年)，頁362。

¹⁸⁷ M.H.Mackinnon, "Part 1: Calvinism and the Infallible of Grace", *British Journal of Sociology*, (London : vol.39,1998), pp.143-177. M.H.Mackinnon, "Part 2: Weber's Exploration of Calvinism", *British Journal of Sociology*, (London : vol.39,1998), pp.178-210.

¹⁸⁸ Weber, "Anticritical Last Word on the Spirit of Capitalism", *American Journal of Sociology*, (Chicago : Vol. 83,1987), pp.1110.

¹⁸⁹ Weber, *The Protestant Ethic* (New York : Routledge, 1992), p.187,194-198,217.

羅伯遜 (Robertson) 摩爾·爾森 (Kurt Samuelson) 特雷弗·羅珀 (Trevor-Roper) 伊曼紐爾·沃勒斯坦 (Immanuel Wallerstein) 等人從各方面角度，對韋伯的命題進行了大量批評。歸納這些爭論，大致可分為四種觀點：(一)、韋伯誤釋資本主義的產生；(二)、誤導因果關係；(三)、誤解天主教及(四)、誤釋基督新教(包括對加爾文教和路德教派)。¹⁹⁰

(一)、韋伯誤釋資本主義的產生

如何評斷及理解宗教改革導致資本主義的產生或是資本主義早在宗教改革之前就已形成了。要論證後者，由歷史的人物和地點就成了翻供韋伯論點的最佳鐵證。布倫塔諾 (Brentano) 舉例意大利的各個城市的資本家早在宗教改革之前就已存在了，同時他舉例了富格爾這位企業家符合富蘭克林這位韋伯所說的資本主義精神的創業者。¹⁹¹同樣的例子，松巴特 (Sombart) 也舉例利昂·巴蒂斯特·阿爾貝蒂這位銀行家和本杰明·富蘭克林極為相似。¹⁹²格雷厄姆 (W.Fred Graham) 批雅各布·富格爾不被韋伯視為資本主義精神的典範，而富蘭克林卻被韋伯當成完美楷模，似乎在塑造新教英雄形象。¹⁹³以上反駁韋伯的這些觀點認為天主教和韋伯所說的加爾文主義職業觀並沒有多人差別，換句話說，資本主義的產生時，就有類似韋伯的資本主義精神的企業家且在新教改革之前就已產生。

托尼 (Tawney) 學者認為小規模的資本主義在中世紀是普遍現象，但大規模資本主義只見前宗教改革時期十四世紀的佛蘭德、威尼斯、佛羅倫薩、南德意志，十五世紀的安特業普，這些大都都是天主教地區，但擁有韋伯所說的“新教的資本主義精神”。托尼 (Tawney) 認為：「如果資本主義是指在無產階級社會關係上的資本家為了財富而積極創業，那麼中世紀的義大利和法蘭德斯(Flanders) 早已出現了資本主義。如果是指資本主義精神，為了榮耀上帝而犧牲所有物質享

¹⁹⁰ 參見 Ehud Sprinzak, "Weber's Thesis as an Historical explanation" *History and Theory*, (Chicago: vol.11, 1972), pp.297. 亦可參見蔡惠英, 《「基督新教倫理與資本主義精神」看韋伯之宗教倫理與資本主義精神》, 輔仁大學歷史研究所碩士論文, 1997年, 頁95。

¹⁹¹ Weber, *The Protestant Ethic* (New York: Routledge, 1992), p.51-52.

¹⁹² W.Sombart, *The Quintessence of Capitalism* (New York: H. Fertig, 1967), p.105-108.

¹⁹³ W.F.Graham, *The Constructive Revolutionary* (Richmond: Va, 1971), p.192.

樂，那麼它在中世紀就有聖人及哲人早就說到此觀念。」¹⁹⁴拉什法爾（Rachfahl）認同托尼（Tawney）上述的看法，認為韋伯所說的資本主義範圍並不明顯，如果韋伯企圖將任何想超越傳統經濟活動的現象都歸為資本主義精神，這種說法太過廣泛；如果韋伯只認定資本主義是追求財富的一種經濟活動，而拋棄傳統經濟追求以權力、世俗榮譽為目的，又太過狹窄。其它類似的觀念如特雷弗-羅珀（Trevor-Roper）認為大規模的工業資本主義早在十六世紀之前就存在。¹⁹⁵赫伯特·呂蒂（Herbert Luthy）看法相似：「早在意大利和葡萄牙，就曾經發展以物質為主的現代經濟資本主義。」

除了舉例歷史的人或地點來抨擊韋伯誤置資本主義外，芳芳尼在所著的「天主教、基督新教與資本主義」（Catholicism, Protestantism and Capitalism）更具體的談到，十四、十五世紀義大利城市中，當時的雇主已運用「實物工資制」（truck system）以賺取金錢；同時威尼斯銀行的證券交易很普遍，也使用簿記法及明細表，已建立了一種「企業上正確計算的科學體系」¹⁹⁶，這是反駁韋伯論點的最佳論證。

總之，要論述資本主義和宗教改革何者最早發生，先要確定韋伯所說的資本主義範圍，但顯而易見的，韋伯並沒有提出具體的定義來界定「資本主義精神」及其範圍，可確定的是資本主義和宗教改革者有所謂的選擇性親近，這是批評韋伯學者們間接支持了這項論點。

（二）、韋伯誤導因果關係

¹⁹⁴ R.H.Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (Gloucester: Mass, 1962), p.26, 84, 316. 托尼的論點引出了此問題的大量著作如 Caarles H, and K. Atherine George, *The Protestant Mind of the English Reformation* (Princeton: N.J, 1961), p.1570-1640; T.H.Breen, "The Non-Existent Controversy: Puritan and Anglican Attitudes on Work and Wealth", *Church History*, XXXV, (New York : vol.23, 1966), pp.273-287; J.Sears McGee, *The Godly Man in Stuart England: Anglicans, Puritans, and Two Tables* (New Haven: Monn, 1967), p. 1620-1670.

¹⁹⁵ Hugh Trevor-Roper, *The Crisis of the 17th Century : Religion, the Reformation, and Social Change* (Oxford : Clarendon Press, 1993), p.21, 23.

¹⁹⁶ Amintore Fanfani, *Catholicism, Protestantism and Capitalism* (New York: Sheed & Ward, 1936), p.162.

如果真是如韋伯所說的宗教改革在資本主義發生之前，還不能斷定前者是因後者是果，許多批評學者提出了以下的論點。布倫塔諾（Brentano）認為韋伯把富蘭克林的格言和新教劃上等號是錯誤的。新教並非導致資本主義產生的主要原因，而是羅馬法¹⁹⁷。羅馬法講求自然與理性的均衡，以及自然與存在秩序平衡，它恰好與天主教所教導的宗旨相反，這點布倫塔諾（Brentano）沒有否定韋伯的說法，清教的教義給予資本主義精神很大的幫助，但非主要因素。麥金納（Mackinnon）學者認為，加爾文主義並沒有產生資本主義，且兩者也不能共存，由史籍可知，凡是加爾文教派當政的時候，經濟活動並不明顯。海瑪（Hyma）同意上述說法，16世紀下半到17世紀上半紀，加爾文主義在法國達到了高峰，但資本主義仍在谷底¹⁹⁸；它也曾曾在匈牙利迅速蔓延但在那裏的資本主義卻未得到發展。

在眾多批評韋伯誤釋因果關係的學者，大多的論點都認為韋伯是唯心主義者，地理大發現正是駁斥韋伯的論點，似乎重重打翻了韋伯的說法。齊美爾（Simmel）羅伯遜（Robertson）海瑪（Hyma）西伊、松巴特（Sombart）等等學者，也支持這項說法，認為企業家獲利行為主要來自地理大發現所引起的經濟中心的移動，地中海和黎凡特移向北海，再移向荷蘭及英國，使經濟活動的主導權從意大利人、西班牙人、葡萄牙人和南德意志手中落入北歐人之手，發展到荷蘭和英國海上霸權的擴張，奠定了資本主義經濟基礎。¹⁹⁹

進一步再指出貨幣供應量引起了通貨膨脹，對由上對下經久不衰的傳統社會產生了垮台作用，貴族日趨衰落，因價格上揚有利於債務人而不利於債權人。理論上，商業在通貨膨脹中獲利最大，因為通貨膨脹產生了旺盛的商品需求，利潤的膨脹可以刺激企業家擴大投資獲利。16世紀整個社會不得不採取一種比較

¹⁹⁷ 它以各種形式再興，並仍存留有帝國軍事擴張痕跡的整個西方世界的權威性，羅馬法律思想曾產生種種法律，用以適應和促進與各國各地通商。參見泰格利維著，紀琨譯，《法律與資本主義的興起》，（上海：學林，1996年），頁9-20。

¹⁹⁸ Hyma, *Renaissance* (New York: Time, 1965), p.503.

¹⁹⁹ 參見Robertson, *Economic Individualism*, p.159-160; H.E. See, *Modern Capitalism* (New York: Monthly Review Press, 1928), p.41.

個人主義的態度。²⁰⁰

拉什法爾 (Rachfahl) 是韋伯命題批評史中重要的角色之一，他對韋伯作出四點的批判：(1) 為了權力、勞耀和安全感而累積財富，這樣的動機比宗教動機更為重要且較為理性；(2) 天主教徒也承擔了俗世的勞動，因而也是清教世俗禁慾主義的受益者；(3) 資本主義精神的本體不是小資產階級，而是大資本家；(4) 在 17、18 世紀的荷蘭，資本主義和這些教派幾乎毫無關係，而英國資本主義和企業早在各教派之前就已出現了²⁰¹。

不過，後韋伯批評家，如羅伯遜 (Robertson) 薩繆爾森 (Samuelson) 托尼 (Tawney) 特雷弗-羅珀 (Trevor-Roper) 所批評的並沒有明顯改變韋伯生前出現的爭論，也就是說爭論的議題仍擺在過去的爭論中，了無心意。薩繆爾森 (Samuelson) 應該是這階段最突出的一位，他發表的「宗教與經濟行為」(Religion and Economic Action) 認為韋伯說的勤儉與財富的累積並不一定有絕對關係，他曾說過：「節儉與勤勞只可以騙得有權有勢的富翁女兒之心，但靠自己勤儉致富並不容易。」再者，太過強調清教的制慾倫理，卻忽略了「競爭消費」(competitive consumption) 是因果不分的。²⁰²

一言以蔽之，從這方面批評韋伯的學者認為新教並不是影響資本主義的主要因素，但不可否認的，他們也無法證實兩者全無直接或間接影響，亦即承認新教或多或少影響著資本主義的產生。

(三)、韋伯誤解天主教

天主教和基督教是如何區分，有什麼不同點？韋伯誤解天主教還是批判者誤會韋伯的說法？基督教與天主教在教義的不同之處在於：第一、在成義得救的大事上，基督教各教派大致主張人只靠信德就可成義得救，不需要行善功；天主

²⁰⁰ Roberston, *Economic Individualism*, p.193.

²⁰¹ 參見 F.Rachfahl, "Kalvinismus und Kapitalismus", "Nochmals Kalvinismus und Kapitalismus", *Die Protestant Ethik II*, (Hamburg, 1972), pp.57-148, 216-282. 引自 Hartmut Lehmann, *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts*, p.223.

²⁰² Kurt Samuelsson, *Religion and Economic Action: The Protestant Ethic, the Rise of Capitalism, and the Abuses of Scholarship*, p.87.

教卻按基督的教誨，主張人的成義得救，一面要靠信德，一面要遵照天父的旨意去生活行善功。第二、關於教義來源，按天主和救主基督的傳授，教義的來源有二，即聖經和聖傳，稱為信德寶庫。基督教各教派卻只承認聖經為教義惟一根源，對聖傳卻拒不接受。第三、關於聖經的卷數目錄，天主教的聖經共計七十三卷，其中舊約四十六卷，新約廿七卷。基督教的聖經卻只有六十六卷，其中新約廿七卷，舊約卻只有三十九卷，因為他們把舊約中希臘原文的巴路克、多俾亞傳、友弟德傳、智慧篇、德訓篇、瑪加伯上及瑪加伯下七卷予以刪除，不承認這七卷為聖經。其它還有聖禮祭祀的不同。²⁰³

如果上述敘述屬實，那批判者應更有理由認為加爾文教義中的某些觀點和天主教相同。例如，為了抨擊韋伯所謂清教職業觀的唯一性，拉什法爾(Rachfahl)認為天主教也擁有與新教相同的「現世制慾主義」(inner-worldly asceticism)，反駁「現世制慾主義」並非新教所獨有，如在經濟活動中如有差異至少並沒有太大。

204

早在 15 世紀時，人們爭論的主要的議題並不是現在的韋伯式命題：新教產生資本主義精神，但已可看見雛型，那時的英國清教牧師威廉·珀金斯在《論人的職業或天職》之中，把天主教徒（以當時擁護教皇主義者）與無賴、乞丐歸為一類，因為天主教徒在一年內有 104 天聖徒日，這在當時被視為無所事事和游手好閒的日子所浪費掉²⁰⁵，如果時間不增加，參與教會日子愈長，在世俗職業的生活愈短，所賺得的利潤也會減少，這是珀金斯批判的重點。無獨有偶的，1761 年尤斯蒂提出一個統計：一個擁有 800 萬至 1000 萬人的國家，每過一個宗教節日就會造成 100 多萬弗洛林的經濟損失，再加上額外支出，總計會達到 200 萬。

²⁰³關於天主教三大疑問詳解，天主教與基督教究竟有什麼不同？，(URL：<http://cecea.org/catholic/#>)

²⁰⁴ Max Weber, "Anticritical Last Word on the Spirit of Capitalism", *American Journal of Sociology*, (Chicago: Vol.83, 1978), pp.1107.

²⁰⁵ 引自 Christopher Hill, *Puritanism and Revolution. Studies in Interpretation of the English Revolution of the 17th Century* (London: Penguin Books, 1990), p.226.

²⁰⁶ 菲利浦.彼得.戈登在 1768 年也得出近似的結果，這些統計資料有助於韋伯靠他的學生馬丁.奧芬巴赫（Offenbacher）提供的統計資料作佐證。

這些看法對一些專家特別是天主教神學家不以為然，他們要求從特定的精神能力的角度討論這種關係。尤斯蒂用不同的方式解釋上述數據，避免用宗教因素直接去探討，他的看法是，一個國家經濟狀況惡劣，與那裡的國民缺乏“天賦”和“努力”有關。²⁰⁷ “天賦”意指“渴望並能夠通過技能、勤勉和努力而出人頭地”，喪失這種天賦一切就會處於呆滯和停頓狀態，再加上滿足於現況的認命觀，沒有人還會用心發明新的制度工藝或更高的技術水準。他斷定這是西班牙、葡萄牙、波蘭和少數其他北歐國家的當時情形，這些國家恰為天主教國家。²⁰⁸ 1784 年約翰.卡斯帕爾.里斯貝克說：「任何規律都會有例外，新教國家並非都站在經濟進步的領先者，天主教國家也未必都是居於後者。」他說，人們在頌揚新教徒的開明、勤勉和良好教養並指責天主教的懶惰和散漫時，應當想一想路德派的丹麥人和巴伐利亞人及葡萄牙人一樣遲鈍、笨拙、懶惰、散漫，那樣就會認識到宗教在人類進步的過程並沒有什麼顯著作用；而在法國、在奧地利的尼德蘭人中間、或意大利國家勤勉和開明與天主教氣氛並行不悖。里斯貝克的重點在於居民的勤奮（與宗教無直接相關），天然的肥沃土壤，再加上一個出色的政府才是該地區經濟繁榮的原因，而不是單從宗教因素就可解釋清楚。²⁰⁹ 如果統計資料不誤，不同解讀方式或許是最好的回應。

(四)、韋伯誤釋基督新教

批判者論述有關韋伯誤釋基督新教方面，大致分為三方面來談論，一是天

²⁰⁶ 參見 von Justi, *Die Grundfeste*, p.37. 引自 Hartmut Lehmann, *Weber's Protestant*

Ethic: Origins, Evidence, Contexts (New York : Cambridge University Press, 1993), p.64.

²⁰⁷ 尤斯蒂對“天賦”和“努力”的定義包含在“勤勉”概念中，這個概念由菲利浦.彼得.戈登在 1768 年發表的論文，*Polizey der Industrie, oder Abhandlungen von den Mitteln, den Fleiss der Einwohner zu ermuntern*（勤勉之策或論鼓勵大眾努力的方法）而廣為人知。

²⁰⁸ 參見 von Justi, *Die Grundfeste*, 1:687~688. 引自 Hartmut Lehmann, *Weber's Protestant*

Ethic: Origins, Evidence, Contexts (New York : Cambridge University Press, 1993), p.65.

²⁰⁹ 參見 *Briefe eine reisenden Franzosen*, p.13 ff., 61 ff., 414.f., 517, 539-543. 引自 Hartmut Lehmann, *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts* (New York : Cambridge University Press, 1993), p.69.

職 (Beruf) 概念，二是路德教派及加爾文教派的教義爭議。韋伯認為路德以翻譯者之精神加入天職的概念，並說天職思想在加爾文之中早已根深底固，直到路德翻譯聖經後，新教徒才把天職說帶入日常生活中。對「天職」有所研究的學者羅伯遜 (H.M.Robertson) 認為：「韋伯不懂拉丁文的 *vocatio* 與路德的德文 Beruf 意義相近，也就是說羅曼語系裡是有天職一詞的，而日耳曼語系裡是沒有的。」

²¹⁰羅伯遜 (Robertson) 的說法與韋伯相反。

對於路德教派的爭議方面，韋伯曾接受施奈肯伯格的心理分類，認為路德教派和加爾文教派的比較上，是較被動、保守、寂靜，路德主義只是天主教主義的連續性而已。里敕爾 (Ritschel) 的說法是，路德教的傳統特徵並不是寂靜主義或被動順從既定規則，而是道德上的行動主義和解除對道德活力的宗教束縛。

²¹¹

布倫塔諾 (Brentano) 學者認為，《聖經》的拉丁文譯本所說的“職業” (Beruf) 和路德的德文譯本所說的“職業”差不多是相同意義²¹²，上帝把勞動當作是俗事之人之義務，拉丁文《聖經》曾提到“勞動懶散為彌天大罪”，也說到了“職業勞動”。²¹³

關於加爾文教義誤解方面，馬爾科姆·麥金納 (Mackinnon) 認為韋伯論證的加爾文有二點缺點：(1) 韋伯說《威斯敏斯特信綱》為 17 世紀加爾文主義，但前者並不存在證據危機，但後者則有；(2) 在加爾文的教義中，勞動與俗世的活動毫無關係。《威斯敏斯特信綱》實際上並沒有加爾文的得救預定論及其證據危機，而是以人類中心說來取代上帝為中心。它要求信徒踐行善舉和內省，可以確定自

²¹⁰ H.M.Robertson, *Aspects of the Rise of Economic Individualism: A Criticism of Max Weber and His School* (New York: Kelley & Millman, 1959), p.2.

²¹¹ 韋伯曾對里敕爾著《基督教關於稱義與和解的教義》表達強烈的質疑。誇張的說，《新教倫理》可以被看作是對里敕爾關於路德派的看法之反證。

²¹² 韋伯認為這一語的現代意義不是來自聖經的原文，而是來自翻譯者的精神，也就是路德刻意選擇這個意義而和「資本主義精神」劃上等號，參考馬克斯·韋伯著，張漢裕譯，《基督新教的倫理與資本主義的精神》，(台北：協志，1987年)，頁31。

²¹³ 參見 L.Brentano, *Anfänge des modernen Kapitalismus* (Leipzig, 1916), p.134, 136. 引自 Malcolm H.Mackinnon, "The Longevity of the Thesis: A Critique of the Critics", Hartmut Lehmann, *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts* (New York: Cambridge University Press, 1993), p.227.

已被上帝選召，而非韋伯說的無法窺視上帝的決定。威斯敏斯特神學家建議透過虔誠地善舉可以證實恩寵的確定性，這種確定性是慢慢累積起來，“絕對可靠的信念保證”而非“猜測或可能性這種難免有誤的想像”。²¹⁴簡言之，威斯敏斯特信綱並不存在證據危機。

至於第二個問題，加爾文主義和路德宗與天主教者同樣認為，俗世的勞動是自然規律，不可能對我們的稱義作出積極貢獻，由二點可說明：一、是由於懶惰，引用巴克斯特的聖經說法，不勞動者不得食²¹⁵；二、由於沉醉在世俗的享樂之中而不可避免地忘了信仰中的禁慾教義。從精神意義上說，世俗職業具有雙重危險性，可能會把兩種一意孤行的人拋進地獄：在職業上無所作為或在職業上過分作為的信徒們可能大受其害。²¹⁶

另一些批評家羅伯遜（Robertson）薩繆爾森（Samuelson）和海瑪（Hyma）²¹⁷引用了巴克斯特的一段話來強調韋伯誤釋基督新教：“選擇工作或職業，要能使你受上帝賞識。不要選擇那些在俗世最富有或最榮耀的，而要那些能使你最有可能避免犯罪的事²¹⁸。”巴克斯特的這段話並不存在非預期性，他直接了當地告訴我們：小心撒旦在你的世俗義務中設置的陷阱和騙局。

對韋伯的觀念作出最廣泛批評的埃米爾·杜梅格（Emile Durkheim），他在1917年所著《加爾文：其人及其時代》對韋伯和特勒爾奇進行廣泛的批評。²¹⁹他不否認新教教義有助於促進繁榮，但是也提出了加爾文主義傑出的道德觀來取代

²¹⁴ Douglas Kelly, *The Westminster Confession of Faith* (Greenwood: S, C, 1981), p. 25.

²¹⁵ Baxter, *Directory*, 13.

²¹⁶ Malcolm H. Mackinnon, "The Longevity of the Thesis: A Critique of the Critics", Hartmut Lehmann, *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts* (New York: Cambridge University Press, 1993), p. 223.

²¹⁷ 海瑪是個荷蘭移民，在密斯安大學任教，專門研究中世紀晚期以及近代之初荷蘭的許多歷史且試圖運用反革命運動的觀點解釋美國的問題。他認為加爾文在尼德蘭產生了最大影響的地區是最北部的省分，這裡被未經歷資本主義，但在荷蘭能夠找到更多加爾文主義信徒的地方，是在工人而不是商業精英中間。參考 Albert Hyma, *Christianity, Capitalism and Communism* (Ann Arbor: Mich, 1937) p. 321-343.

²¹⁸ A. Hyma, *Christianity, Capitalism and Communism* (Ann Arbor: Mich, 1937), p. 223.; Robertson *Aspects of the Economic Individualism*, p. 16.; Samuelson, *Religion and Economic Action*, p. 37.

²¹⁹ 參見 Emile Durkheim, Jean Calvin, *Les hommes et les choses de son temps*, 7 vols. (Lausanne, 1899-1927), V, 624-665. Hartmut Lehmann, *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts* (New York: Cambridge University Press, 1993), p. 311.

得救預定論教義產生的誠實勞動心理支持之想法。在杜梅格看來，海德堡學派的論點完全誤解了加爾文主義對其信徒的真正影響，不是讓他們熱切而專心地追逐利潤，而是讓他們成為正當地參與社會生活的個人，不要過分眷戀俗世的事務。

220

結論，韋伯所關心的是宗教改革者，尤其是中世紀中產階級如何創造資本主義精神，他並不是在研究宗教的教義及本質，換句話說，即便是韋伯誤釋了新教的教義，但也無法證實那些資本主義體現者也同時誤解了新教而卻創立資本主義的這事實。

第二節 韋伯及後續學者的答辯

對韋伯命題批評最積極的學者拉什法爾 (Rachfahl)，為天主教最有力的辯護者，曾一再反駁說：在 17、18 世紀的荷蘭，資本主義和清教幾乎毫無關係，而英國的資本主義和企業早在清教之前就已出現了²²¹。使得批評史的初始階段嚴然成為天主教和清教的口水戰爭。韋伯從三方面進行答辯：一、天主教的職業觀；二、天主教的教令；三、天主教的教會組織。

一、天主教的職業觀：

韋伯對此答覆，研究清教主要目的是為了闡釋一種特定的“職業”觀，就是一個加爾文主義和資本主義親和力的產物。²²²韋伯認同天主教有其職業觀，但無足輕重，因為他們所說的日常活動在教會中乃是“必須的”或“規定的”，如果勤奮工作能受到贊揚，不僅天主教，每個宗教都擁有此美德。加爾文主義所以

²²⁰ 由於同樣的神學原因，20 世紀初期荷蘭的加爾文主義傳統同樣拒絕了韋伯的觀念，如亞伯拉罕·克伊波(Abraham Kuyper)把加爾文主義看作是一種包羅萬象的倫理學，取代自由資本主義和唯物主義的社會主義這兩種罪惡的惟一選擇。

²²¹ 參見 F.Rachfahl, “Kalvinismus und Kapitalismus”, “Nochmals Calvinismus und Kapitalismus”, in Winckelmann, ed., *Die Protestant Ethik II* (Hamburg, 1972), 57-148; 216-282. 引自 Hartmut Lehmann, *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts*, (New York: Cambridge University Press, 1993), p.223.

Max Weber, “Anticritical Last Word on the Spirit of Capitalism”, *American Journal of Sociology*, (Chicago: Vol.83, 1978), pp.1112.

與眾不同，是因為它為勞動倫理提供了一種“心理手段”或“心理獎賞”為目的。韋伯引用下面一段話說明新教和天主教的不同：「禁慾主義新教的企業家有著這樣的想法：上帝為他找出營利的途徑，其本身沒有目的。他沿著此路前進是為了上帝的榮耀，上帝的恩賜就是利潤和財產的增加，但最重要的是，他以合法手段在他的商業行為中獲取了利潤，如此不僅能在世俗面前，也同時可在上帝面前體現了他的價值。」²²³

二、天主教的教令

韋伯對天主教的傳統主義營利方式不以為然，對商業行為睜眼閉眼，如天主教在教令（Decretals）清楚寫著禁止營利的行為²²⁴，然而執行起來卻與教令不符合，又如天主教重視節育的計劃，但教會當局並不曾有任何檢查制度，「妥協的型態是天主教教會的典型象徵」²²⁵，因而容忍資本主義活動。

韋伯認為，天主教教義不能產生資本主義的關鍵原因是，天主教教義缺乏救世神學的手段，以便為創造資本的勞動提供來自上帝的恩寵。而新教的教義要求真正的禁慾主義信徒致力於合理的資本行為，且是在一個職業中獲得得救的確定性，而得到勤奮的心理上支持。²²⁶

三、天主教的教會組織²²⁷

韋伯認為天主教教會組織為犯錯者的恩寵，因此不能控管教徒的俗事行為。天主教透過懺悔制度，化解個人追求救贖的疑惑無從落實於基督新教教徒，路德曾強調，由於耶穌在十字架上的贖罪，人神之間的阻隔已經排除，信徒憑藉信仰就可以與上帝溝通，無須透過教會和神職人員來作為「中介」。但是天主教教徒可藉由教會和神職人員來使自己一再犯錯的罪刑受到諒解。然而，清教教會

²²³ 同上，頁 1124。

²²⁴ 同上，頁 1114。

²²⁵ 有妥協、容忍等字眼，在韋伯的解釋中不免與傳統主義掛勾，對中國儒家也同樣看法，參見韋伯著，簡惠美譯，《中國的宗教：儒教與道教》，（台北：遠流，1989年），頁 17、160、166、178、242 等。

²²⁶ Weber, *The Protestant Ethic* (New York: Routledge, 1992), p.203.

²²⁷ 依涂爾幹的定義，宗教必須包括四個基本要素，即聖物、信仰、儀式和宗教組織。不同的宗教都各自有其組織信徒的方式和做法。參見張珣，《當代臺灣本土宗教研究導論》，（台北：南天，

有對行為嚴格控管作用，韋伯說：「當我們回顧歷史，研究基督新教的教會，以及它們造成的成就結果，很顯然地，在不同階段，教會確實擔負起信徒道德規律生活的責任。」²²⁸

韋伯認為，天主教教會中的某些因素有利於資本主義的產生，但是其教會的主流思想是反對資本的。自由主義學者佛羅倫薩的安東尼(Antonine of Florence)和錫耶納的貝爾納(Bernard of Sienna)著述中，表達了資本投資的貸款支付利息觀念，及把商人獲得的利潤當作是勤奮的報酬。²²⁹韋伯駁斥說，這些自由主義的說法是些例外而不是常例，且受到了最正統的教會人士的反對。²³⁰韋伯繼續說，中世紀基督教信仰的精神氣質對商人的評價用一個古老的說法：「他（商人）的為人可能沒有過錯，但不合上帝的意願。」²³¹中世紀教會出於純粹的功利目的，也不得不對金融勢力做出某些讓步。²³²

馬爾科姆·麥金納(Mackinnon)學者認為，那些後韋伯批評家，如羅伯遜(Robertson) 薩繆爾森(Samuelson) 托尼(Tawney) 特雷弗-羅珀(Trevor-Roper)及其他學者對韋伯的批評了無心意，如裝在舊瓶的新酒，他們的批評不過是這幾點：清教神學家是反拜金主義的；阿爾貝蒂和富格爾才是資本主義精神的體現者，如同富蘭克林一樣；加爾文主義和天主教的職業觀大同小異；資本主義先於宗教改革。馬爾科姆·麥金納(Mackinnon)再次提醒韋伯的說法來反駁批評者：「那些批評家斷言，歷史上證據顯示，加爾文主義興盛時，企業是走向衰落，這些說法犯了一個錯誤，他們沒有注意到韋伯的這一論點：加爾文主義是資本主義發展的必要條件，而非充足條件，充足條件即是需要結構性因素才能打破傳統的束

1990年)。

²²⁸ 例如早期查理曼時期，教會控制信徒的道德生活，直到加爾文教派，教會對日常生活的管制更加嚴禁。

²²⁹ 韋伯認為：路德反對高利貸或任何形式利息的論述反映出一種從關於資本主義獲利本質的思想來看，肯定是落後的。當然，特別是早已被佛羅倫薩的安東尼批駁過的金錢無益的說法。於是他最終判定路德及其所建立的宗派(路德宗)的思想仍然是屬於傳統主義的。Weber, *The Protestant Ethic*(New York: Routledge, 1992),p.201-202.

²³⁰ 同上，頁 269。

²³¹ M.Weber, *General Economic History*(New Brunswick, N.J.: Transaction Books, 1981),p.262.

²³² 同 229 註，頁 262；同 227 註，頁 73

縛。」²³³

韋伯舉例教派和政治民主的結構性特徵。他明確談到教派與民主政治的關係。教派表現一種自願原則，以虔誠之心自由加入，由信眾自由評判道德行為²³⁴。此外，教派允許每個成員擔任教職，反對主教批准任命教職，教職也不由羅馬任命，而是由相互扶助的信眾選舉產生。韋伯強調說，“這正是結構性特徵，表明了教派與政治民主的親和力。”²³⁵

韋伯在《經濟與社會》中，並不否認十六和十七世紀的價格大革命為資本主義的發展提供了強大的動力。²³⁶這個通貨膨脹在資本主義的產生有著決定性的意義，是因為農產品價格一路上升，把它們投於市場已變得有利潤，反而工業產品價格並沒有急速上升，因為需求的增長刺激了生產成本的降低，這個意義顯示，市場的產生損害了與地主、農民和采邑密切相關的傳統封建形態下，非生產性的財富。韋伯舉例，在英格蘭，市場的發展本身就足以從內部破壞采邑制度，在此同時資本家也反對采邑制度，因為它阻礙了自由勞動力市場的形成，迫使企業必須轉向尋找農村勞動力。²³⁷

至於誤釋清教教義方面，麥金納(Mackinnon)學者曾批評韋伯兩項主張：第一，17世紀的加爾主義產生的救贖學說並不存在證據危機，因為得救預定論已被能夠獲得救贖確定性的信徒所拋棄；第二，加爾文主義宗教神學所贊同的不是世俗、而是精神的勞動。麥金納(Mackinnon)批評韋伯的基本觀點是，加爾文主義並未給予世俗職業具有宗教合法性，因為誓約神學為基礎的《威斯敏斯特信綱》消除了加爾文的得救預定論，如果沒有教義的證據危機，韋伯的得救焦慮說與心理補償說就是虛構，麥金納(Mackinnon)學者這顯然從神學文獻及宗教的本質去

²³³ Malcolm H.Mackinnon, "The Longevity of the Thesis: A Critique of the Critics", Hartmut Lehmann, *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts*, (New York : Cambridge University Press, 1993), p.232-233.

²³⁴ H.H.Gerth and C.W.Mills, *From Max Weber*(New York : Oxford university press,1967),p.316.

²³⁵ 同上，頁 316-317。

²³⁶ 羅伯遜、海瑪、西依等學者提出地理大發現的問題來反駁韋伯是唯心論者，參見 Robertson, *Economic Individualism*, p.159-160. H.E. See, *Modern Capitalism*, p.41.

²³⁷ M.Weber, *General Economic History*(New Brunswick, N.J. : Transaction Books, 1981), p83,86,115-116,230-231.

批判韋伯的新教倫理。新澤西蒙默思大學商學院蓋伊·奧克斯 (Guy Oakes) 不同意上述麥金納 (Mackinnon) 的批判，他的立場在於：「麥金納 (Mackinnon) 的駁斥策略是一個錯誤的假設：神學文本產生的那些觀念，就是其固有的宗教文本必定使這些觀念的力量和意義成為歷史參與者的意圖和動機的組成部份。麥金納 (Mackinnon) 費盡苦心地反復研究神學家們的論著是不可能解決這一問題的，但他就是採取這種作法，必須考慮的是能夠證明宗教觀念消費者精神氣的證據。」²³⁸

蓋伊·奧克斯用兩點補述他的立場：第一，從觀念的制度來說，可區分三種類型的制度角色：觀念的生產者 (producers of ideas) - 在 16~17 世紀的清教勢範圍內，觀念的生產者是那些神學精英，一個支配著根深知識的神職人員，他們是神學與倫理學說的著作者，是信條的設計者；觀念的供應者 (marketers of ideas) - 是那些受過大學教育的教士和教會牧師，他們自認為是為上帝工作的僕人，或是致力於靈魂關懷的中間服務人，他們應用倫理學和實用神學指南類似的宗教著述，如布道書、教理問答，這些作品構成了普遍通俗文獻；觀念消費者 (consumers of ideas) - 即是這些文獻的消費者，如教友和教派成員，他們是宗教信仰的普通成員。在這三類角色中間，觀念很容易出現改動、變形、重新解釋、組合、或概念化。這意味著不應把神學與倫理學說的精要、通俗文獻中對這些精要的實際應用以及這些文獻對普通民眾的影響混為一談。學院化文本所闡述的那些原則，是不同於履行宗教職務時對這些原則的解釋，同理牧師們對這些原則的實用性理解，也不應被混同於教區居民對它們的理解，總而言之，批判韋伯《新教倫理》的論點，是要從以下方式著手：能否證明世俗禁慾主義精神氣質被融入了一般宗教信仰眾的生活，而這種精神氣質又成了世俗化的資本主義精神？韋伯認為，《新教倫理》不太關心神學說教家們在其倫理學說中提出了什麼觀念，無寧說它關心的是為何為信徒生活中有效的道德觀，換句話說，經濟倫理的宗教背景是如何對

²³⁸ Guy Oakes, "The Thing That Would Not Die: Notes on Refutation", Hartmut Lehmann, *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts*, (New York: Cambridge University Press, 1993), p.289,290,291-292.

實踐產生影響的。²³⁹

蓋伊·奧克斯說明第二點，即使韋伯錯誤地解釋了加爾文主義，在解釋加爾文宗教神學與心理學時誤解了，那也不能依此證明他對新教倫理與資本主義精神的關係所作的命題毫無效力，韋伯曾指出他的解釋並非開始於精英神學教義的本來意義，而是這些教義在普通宗教角色的生活中所得到的解釋和應用，韋伯所研究觀察的是清教平民階層即觀念消費者，或是商人、企業家等中產階級的人。例如，可以假設韋伯對《威斯敏斯特信綱》的解釋是錯誤的，但這不等於說他利用這種解釋所作的闡述也是錯的。關鍵在於，普通清教徒被清教牧師重新解釋和重新闡述的《威斯敏斯特信綱》之消費者，是否也以和韋伯同樣的方式誤解了這個文獻，因而由這種誤解產生了韋伯所描述的普遍性經濟倫理宗教觀。²⁴⁰我們重新整理蓋伊·奧克斯的論點，韋伯所觀察研究的是一般清教徒平民階層他們的宗教是否影響了自身的經濟行為，而非研究宗教的「本質」是什麼，而用神學文本批判韋伯的《新教倫理》，並不能得證韋伯對宗教與經濟的命題是錯的，在刻意選擇文本或文本的重新組合、詮釋是有可能的，這會掉進文字遊戲裏，反而得不到欲證之事理。

韋伯在他的反批評中反應那些神學家對他命題的關注，“我的希望是正在等待著得到來自神學界的富有成效和啟發性的批評，而不是像拉什法爾（Rachfahl）那樣淺薄而笨拙的辯論家的批評”，札雷特研究 17 世紀的原始資料，作了最好的示範，他認為，加爾文學說只是一種溫和的唯意志論，而清教徒的誓約神學卻是一種決定論，事實上這使加爾文學說變得比加爾文本人更加爾文主義。借助於新發現的原始證據和更為廣泛的間接資料，札雷特得出以下結論：第一、意識形態專家是在運用他們信條當中最終不可調和的決定論及唯意志論成分的調和物，有選擇地回應來自各個方面的挑戰，一個背景選擇的問題，以歷史學家和社會學家來說，這種做法增加了注釋性選擇的風險；第二、清教主義實際

²³⁹ 同上，頁 292。

²⁴⁰ 同上，頁 292，293。

上是一種焦慮-誘導信念，並且可以支持韋伯命題的要點，包括對恩寵的證據和世俗職業精神化的終生追求。²⁴¹

詹姆斯·亨利塔學者說：「韋伯的《新教倫理》引用了許多如富蘭克林的《給一個年輕商人的忠告》，及托馬斯·喬克利的《日記》²⁴²，這些所說的戒律和教條使美洲殖民地居民的生活都體現了現代資本主義的“精神”，體現了它的特殊精神氣質：現代中產階級的精神氣質。如喬克利和斯科托就是韋伯《新教倫理》在北美洲的範例。」

馬里蘭大學柏克學院歷史學教授詹姆斯·亨利塔（James A. Henretta）曾表達新教倫理在美洲殖民地資本主義實踐的歷史佐證，他說，資本主義在英屬美洲的勝利是一個漫長的漸進過程，這個漫長的歲月把清教徒與貴格會商人的資本主義“精神”植入了具體的經濟實踐與法律制度之中，到了 18 世紀初期，理性的資本主義法律體系（包括法律變革、簿記債務訴訟）延申到鄉村地區，在那個世紀，商人們逐漸累積足夠的財源和組織能力，開始在美國發展工業資本主義，他並舉例希金森家族就是一個典型在美洲殖民地實現資本主義的範例，1663 年，薩爾姆的雷弗倫德·約翰·希金森在布道中告誡“正在以百分之百的速度日益增多的商人要牢記謀取世俗的財富不是新英格蘭人民的目的”當時希金森家族是薩爾姆最早的富商之一。在美國革命期間，希金森家族許多人移居到波士頓，並在那裡與卡伯特、珀金斯、杰克遜和斯特奇斯家族結為姻親，成為“波士頓望族”，是一些在 19 世紀初期為馬薩諸塞紡織工業提供了資金的資本主義企業家族。²⁴³雖然約翰·希金森帶給新格蘭的模糊的“新教倫理”，但在他們的後裔在沃爾瑟姆

²⁴¹ 參見 David Zaret, "The Use and Abuse of Textual Data", Hartmut Lehmann, *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts*, (New York: Cambridge University Press, 1993), p.245-272.

²⁴² 費城的托馬斯·喬克利（1675-1741）在他的《日記》中寫道，“我們不僅有著適度勞動的自由，...而且我們有義務這樣做，我勤奮兢兢業業地做事，俗世的事情都很成功，這是主賜給我的勞動恩惠”，他在去世時，把他的《日記》捐贈給貴格會，影響許多信徒。參見 Frederick B. Tolles, *Meeting House and Counting House: The Quaker Merchants of Colonial Philadelphia* (New York, 1963), p.56.

²⁴³ Bernard Bailyn, *The new England merchants in the seventeenth century* (New York: Harper & Row, 1964), p.140.

與洛厄爾²⁴⁴得到資本主義“精神”的清晰輪廓。

《新教倫理》的答辯尤如一場“聾子對話”，韋伯批判，批評者提出的問題不是了無心意，就是舊瓶新裝，雙方都各自有各自的論點作依據，到底《新教倫理》有沒有出路？珀吉提出一種看法：《新教倫理》究竟是一個重大成就還是一條死胡同？這仍然沒有定論。他認為，進行這樣的選擇判斷過於極端，因為有一些內在和外在的原因使人很難找到解決辦法，內在原因就是，一個看似簡單的命題，結果卻難以證明，因為被它聯繫在一起的各種成分有著異質性；至於外在原因，要想證明經濟史的事實與宗教內涵的結構之間有著韋伯及其同時代人所假定的必然因果關係，這實在令人望而卻步。另一個問題是，韋伯用《新教倫理》解釋過去中世紀歐洲的經濟史，這影響了後世學者用韋伯式的宗教-經濟命題，來解釋現在東亞經濟起源之論點，《新教倫理》跨越另一世紀，他的命題是否能站得住腳，而全球化的今天，東亞經濟論點，是否可用單一宗教文化的觀點一語貫之？下節將陸續討論此議題。

第三節 總體研析

韋伯在《新教倫理》中所談到的若干觀念和歷史都有些許的爭議，但韋伯掌握幾點有力的優勢，第一，韋伯所描述的是過去傳統主義國家與事實相去不遠：如有誤，只是推論有爭議，但「結論」已成定局。過去傳統國家尤其是 16、17 世紀的西歐是資本主義盛行的區域也恰巧是新教最多的地區，韋伯也順水推舟，自圓其說他的論點，但批評者很難扭曲資本主義和新教毫無關係。韋伯時代雖有帝國殖民統治，但各國仍保有獨自的制度思想文化，韋伯要分析傳統主義國家的文化缺失，雖不盡然了解，但也未必失其參考性。第二，批判者間接認同韋伯的觀點：從眾多的批判中，雖各自立場堅定，論證充足，然而他們或多或少都

²⁴⁴沃爾瑟姆 Waltham，馬薩諸塞州東部城市，1738 年為鎮，1813 年始設紡織廠，1854 年創造的美國沃爾瑟姆鐘錶公司曾是世界最大手錶廠家之一，1884 年改為市；洛厄爾 Lowell，馬薩諸塞州北部城市，1826 年已發展成重要的紡織業中心，1826 年成鎮，1836 年改為市，曾有「紡織城」

肯定了韋伯的看法，批評者大致認為韋伯是「誇大」新教教義，而忽視，或誤釋其他的宗教的教義。簡言之，即宗教信仰的確與經濟活動有若干程度的關聯，至於有多大的關聯，端看作者如何「小題大作」或「自圓其說」。第三，新教倫理為許多專家的集合論點：韋伯的《新教倫理》是集合許多各行各業的專家的觀點所集合成的，如神學家、歷史學家的影響，而非空穴來風，雖然韋伯的歷史資料有限，也有所「選擇」，但批判者反駁韋伯的歷史資料也未嘗不是如此。²⁴⁵ 布朗大學歷史學教授菲利浦·本尼迪克特（Benedict, Philip）認為：「對於韋伯新教倫理命題之合理性的評價，其重要的是來自研究近代初期歐洲的宗教史學家這一整體的認識，他們相信，韋伯所斷定的新教或更明確的說加爾文宗對於形成近代世界做出的貢獻，從近代初期宗教背景中比較普遍的共同特證看出，當然這種認識為今天致力於韋伯研究的宗教史學家開闢了另外一種可能的方法：確認並揭示宗教的實踐促進了自律和行為理性化的轉變。」²⁴⁶

既然韋伯《新教倫理》所述是指過去中世紀傳統國家的背景，但它能解釋現今全球化的浪潮？尤其最近幾年來，學者注意到東亞經濟發展的特殊現象，重新檢視韋伯的《新教倫理》的問題，此問題的言論具有兩方面的意義：一是繼承與引申；二是批判與駁正。²⁴⁷ 簡言之，不同階段《新教倫理》有不同檢視論點和挑戰。所以在本節的分析主要有幾點主題²⁴⁸：

一、從傳統主義國家角度，檢視韋伯《新教倫理》：

（一）缺點：

1. 內容應表達更充足：

和美國的「曼徹斯特」之稱。

²⁴⁵ 對於文本資料的利用和濫用，參考 David Zaret, "The Use and Abuse of Textual Data", Hartmut Lehmann, *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts*, (New York: Cambridge University Press, 1993), p.245-272.

²⁴⁶ Philip Benedict, "The Historiography of Continental Calvinism, Hartmut Lehmann", Hartmut Lehmann, *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts*, (New York: Cambridge University Press, 1993), p.325..

²⁴⁷ 余英時，《中國近世宗教倫理與商人精神》，（台北：聯經，1987年），頁167。

²⁴⁸ 這裏包括指韋伯整套的宗教文化比較觀念，亦可參考劉桂標，論韋伯的新教倫理理旨（下），（URL：<http://www.arts.cuhk.edu.hk/~hkshp/humanities/ph30-04.txt>）。

(1) 宗教、經濟與結構因素互為影響 - 韋伯在《新教倫理》中嘗試對近代西方資本主義的興起，為了避免被印上「唯心主義」的帽子，提出了一套「多元的理論」來解釋：導致資本主義的產生的原因很多，有文化、經濟、政治及社會結構等各種因素，它們互相影響。然而，他在《新教倫理》裡只在眾多的因素中選擇了宗教因素一項，因他認為新教是必要因素，但須配合制度、結構等充要因素，但他在後者著墨甚少，易受誤解。另外，宗教因素即使促進資本主義精神發展，但兩者應不是簡單的單向影響，也許韋伯忽略了兩者可能有互相影響的關係。另外韋伯對宗教的比重以路德的天職觀念、加爾文的上帝預定論和天主教教義為主，對其他新教派別的其他觀念與主張比重較少，這也是內容需修正補強的。

(2) 宗教、巫術和現代化的意義 - 韋伯在研究世界圖像時，對巫術和宗教的區分及現代化「解除魔咒」(Entzauberung; disenchantment) 並沒有分析仔細，且並未把「宗教」定義清楚。「宗教」可由的兩個層面來定義：1.由內在層面出發的宗教定義 如某些宗教心理學家(威廉 詹姆斯等)的例子。2.由外在層面出發的宗教定義 如某些社會學家(涂爾幹等)的例子。以下將介紹四位學者對於「宗教定義」的見解與其研究成果，分別是涂爾幹、英格爾(J.M.Yinger)、葛茲(C.Geertz) 與斯特倫(F.J.Streng)。

涂爾幹的「宗教」定義：依涂爾幹的說法是一種統合的信念體系，同時必須在教會中完成，他將宗教定義為：「宗教是一種與神聖事物(即性質特殊的、禁止接觸事物)有關的信仰與儀式組成的統一的體系，所有贊同這些信仰和儀式的人團結在一個「教會」的道德社群內。第二個要素和第一個要素是不可或缺的，因為這說明了宗教的概念和社會是不可分離的，從而清楚地顯示，宗教應該是一個明顯的集體性事務。」簡言之，宗教必須包括四個基本要素：(一) 神聖事物；(二) 信仰；(三) 儀式；(四) 宗教組織。²⁴⁹

英格爾(J.M.Yinger)的「宗教」定義：英格爾認為有兩種定義的類型：(一)

²⁴⁹ 瞿海源，宗教，王振寰、瞿海源編，《社會學與台灣社會》，(台北：巨流，1999年)，頁359-365。

「表達價值」：這類的定義陳述宗教真實的一面與本質的一面，甚至指出宗教應該是什麼。(二)「描述的、實質的」：這類定義指出宗教活動與信仰的正確類型，並不加以評價，單論及它的功能。他認為對於宗教賦予功能性的定義是最有效的，有些人從價值或本質的角度談論宗教。但是對科學研究的目的而言，應該將焦點置放在「過程」(process)之上。²⁵⁰

英格爾以人類行動角度看宗教的功能，視宗教為「為完成某些功能所做的諸類型的努力」，在此關照下，他將宗教定義為：一個信仰與行動的系統，藉由人們對生活中最終極的問題作奮鬥。(Religion can be defined as a system of beliefs and practices by means of which a group of people struggles with these ultimate problems of human life.)這樣的定義呈現出人對死亡的抗拒、不願屈服於挫折、且對企圖撕裂人類連帶充滿敵意。從個人的觀點言之，這種特性之所以成為「宗教的」，主要是包括兩件事：(一)以罪惡、痛苦、迷惑、不公為基本存在要素的信仰；(二)行動的模式並關連到神聖的信仰，人藉著相信便能永恆地從這些苦難中解脫。除此之外，英格爾並不認為個人的信仰體系可被稱為宗教，因這只能是個人信仰的宗教外觀，完全的宗教是一個社會現象，只有在群體的互動中眾人所分享之最顯著的層面；而終極的問題是宗教的核心，因為這關係到人類全體。死亡不僅是個人的危機，也是全體的危機，因其會撕裂家庭與全體。另外，英格爾認同「非一神論者」可被視為宗教的說法。²⁵¹

葛茲(C. Geertz)的「宗教」定義：在人類學界，葛茲以「文化」的角度詮釋，他認為文化是一個有系統的意義網路，包括宗教、藝術、常識、法律、意識型態等。²⁵²葛茲認為這種文化系統的意義是建立在人與人互動過程中的象徵性行動。人的行為之所以是象徵性的，是因為人的本質就是象徵性的動物，是使用象徵性符號累積生存經驗、代代相傳，並進行溝通。他對宗教的定義：「宗教是一

²⁵⁰ J. M. Yinger, *The Scientific Study of Religion*(London: MacMillan, 1970), p.4-5.

²⁵¹ 同上，頁5，10，11。

²⁵² 潘英梅，文化的詮釋者：葛茲，黃應貴編，《見證與詮釋》，(台北：正中書局，1992年)，頁389。

套象徵系統，它設定了一些觀念以說明存在現象的一般秩序，而建立起一些有力的、普遍的、持久的情緒和動機概念，在此加上事實的根據，使得整個情緒和動機看起來特別有真實感。」(A religion is a system of symbols which acts to establish powerful, pervasive and long-lasting moods and motivations in men by formulating conceptions of a general orders of existence and clothing these conceptions with such an aura of factuality that the moods and motivations seem uniquely realistic.)²⁵³

葛茲對宗教的統合性看法，首要就是要區別是宗教和常識的觀點、科學的觀點、審美的觀點差別之處。(一)不同於常識觀點：宗教超出了日常生活的現實，而進入一個更寬廣，並對日常生活加以補充與修正的現實界。(二)不同於科學的觀點：它並未出於某種制度化的懷疑態度而質疑於日常生活，宗教觀的懷疑所依據的是它認為更為寬廣而並非假設的真理。(三)不同於藝術的觀點：它並未導致擺脫對實在性的整個懷疑，而是有意地去製造出相似和幻覺的氣氛。²⁵⁴

斯特倫(F. J. Streng)的「宗教」定義：在其名著《理解宗教生活》(Understanding Religious Life)中提出其對宗教的定義，即開宗明義舉出三個人們經常提出的問題，宗教是什麼？為什麼要研究宗教？如何而可能研究宗教？首先對「宗教」定義：宗教是實踐終極轉變的一種方法(Religion is a means to ultimate transformation)。²⁵⁵他的主要論點是：宗教生活是處於終極轉變過程中的生活，宗教過程本身包含了五個部份：(一)人類境遇中的問題，這是宗教過程的重要因素，它指明人類的苦難之源；(二)終極實體，這是解脫人類苦難的理想境界；(三)終極轉變，它解答了如何體驗與如何表現終極實體的問題；(四)個人的表現方式，就是把個人的內在體驗宣泄出來。(五)社會的表現方式，具有在群體、社團與社會制度中實現轉變的作用。²⁵⁶

²⁵³ Geertz, *Religion as a Cultural System* (New York:Harper & Row,1979). p.79.

²⁵⁴ 同上，頁 86。

²⁵⁵ 「終極轉變」，是指人們能夠從深陷於其中的一般性的困擾(罪惡、無知)，然後能徹底解決這些困境而生活的轉變。而這種駕御生活的能力使人們能經驗到一個可信的和最深刻的終極實體。參見 Frederick J. Streng, *Understanding Religious Life* (Belmont, California: Wadsworth,1985),p.2.

²⁵⁶ 同上，頁 15-16。

斯特倫也強調宗教生活的重要，他說：「宗教構成了人類生活的核心，只要人生存著，宗教的動力就不會消失。人們應當牢記，各種不同的宗教途徑正在向人們展現生活意義的新景觀、正在擴展（也有時是撕裂）傳統的形態，同時也使人人在以往的象徵、精神活動、以及倫理道德中認識到自我。」²⁵⁷

一言以蔽之，韋伯說定義的「宗教」比前面四位學者所定義的更加寬鬆，也更加爭議。然而近代的宗教定義，如某些宗教人類學家，如 Tylor, Menzies, Galloway，為宗教所下的定義，似乎也有些爭議，這些定義只是描述而非分析，而且沒有考慮到社會層面的因素，每個民族、語系，對「宗教」一詞的語意並不相同，沒有「絕對真」的定義，定義只是為研究方法而存在的。²⁵⁸

以演化論的觀點分析，在所有的初民社會中，神話和巫術的知識都有其重要功能，甚至超過科學，我們可觀察許多現象，越落後、未開化，或不文明的國家、社會比較多泛靈異事件即巫術存在，而越文明進步的國家雖有巫術存在但程度上較少²⁵⁹，例如常聽到東亞降頭術、蠱毒，大陸奇人異士之奇文，或者最近台灣妖道橫行，隨手 V8 一拍到處現形，樂透開獎，神仙開牌等怪現象。不過，西方的學者們認為初民社會採取巫術或精靈崇拜是宗教發展的最初階段，隨著人們逐漸脫離了蒙昧無知的狀況，這些迷信便會自然消失。（Sharot 1989）

以進化論的觀點分析韋伯「理性化」的角度，以「宗教」的角度看「巫術」為非理性的，在實際上也是如此，宗教一直區別與巫術之間的關係，且宗教在社會上有它的合理化、正當性的解釋力、說服力立場。但以「現代 / 解除魔咒時化」的角度看「宗教」為非理性的，但實際是如此？韋伯點出在一個「解除魔咒」（Entzauberung; disenchantment）²⁶⁰的現代社會中，宗教卻被視為「非理性」的

²⁵⁷ 同上，頁 250-1。

²⁵⁸ 引自《Understanding Religion》摘要，

（URL:http://www.psi.org.tw/0123to/2301/210_2UndRel.htm#top。）

²⁵⁹ 這也受教育程度的影響，教育程度高者對術數行為或巫術參與較少，除非術數具有玄高且幽遠的歷史背景，顛覆了教育以理性抑制術數或巫術的作用，例如多數學者嘗試研究易經、算命之術。

²⁶⁰ 根據《經濟與社會》的編者溫克曼（J. Winckelmann）考證，韋伯在 1904 年寫作《基督新教倫理與資本主義精神》時，尚未發展出此一概念，而是到了 1913 年左右，當韋伯於《邏各斯》

代表，本身即是人類歷史中的一大「弔詭」。

德國社會學者杜克斯（G. Dux），在《世界圖像的邏輯》一書裡，便結合了生物學、人類學、認知科學等晚近的研究成果，嘗試對「世界圖像」的性質及作用有深一層的理解。他主張人類在建構「實在」（Wirklichkeit; reality）時，普遍地會應用一種「主觀的邏輯」（subjektivische Logik），也就是以「行動者」立場去假設一切的現象背後都有發動的主觀動機，自然現象亦不例外。這類主觀式的因果觀，事實上存在於人類認知的深層結構中，而巫術與宗教的「世界圖像」，即是此一邏輯的產物，杜克斯想要說的重點即，反對將巫術和宗教做嚴格的劃分，他相信這兩者的「世界圖像」沒有太大的差別，因為它們都是主觀邏輯式的解釋模式，其所導致的行動效果，如儀式祭典和身心狀態的變化等也相當類似，他表示：「巫術和宗教的原則性區別，應是由近代的宗教實踐者開始鼓吹。他們想讓被視作是宗教的行為得到尊敬，被指稱是巫術的則貶抑為迷信。」²⁶¹顧忠華學者認為：「對巫術和宗教的分類或理解方式，本身便往往受到時間、空間與社會文化條件的影響，如果按照杜克斯的說法，人類這種主觀邏輯的認知模式並不會完全消失，但是透過「學習」的機制，另一種嘗試將自然加以「固定下來」的「功能關係式邏輯」（funktional-relationale Logik）逐漸地得勢，其代表者便是「科學」。」簡言之，宗教試圖排斥巫術；而科學試圖劃清與宗教和巫術的界線，然而以宗教的社會功能的作用²⁶²而言，科學/現代化和宗教應該都對人類不可缺少，例如現今的科學對人類的作用力或解釋力不完全可以取代宗教的位子，因宗教提供一些連科學都無法解答的問題，如生老病死，來世的問題²⁶³。

雜誌（LOGOS）發表《關於理解社會學的若干範疇》，提到巫術和宗教與「目的理性行動」之間的關係，才首次應用了「解除魔咒」一詞。Max Weber, *Gesammelte politische Schriften*(Tubingen: J.C.B. Mohr, c1980),p.15.

²⁶¹ 顧忠華，巫術、宗教與科學的「世界圖像」一個宗教社會學的考察，(URL:

<http://www.ios.sinica.edu.tw/seminar/religion/%E9%A1%A7%E5%BF%A0%E8%8F%AF.htm>)

²⁶² 宗教的社會功能有下列幾點：1.提供個人意義的功能；2.提供個人所屬與認同感；3.結構功能；4.文化功能。詳見瞿海源，宗教；王振寰、瞿海源編，《社會學與台灣社會》，(台北：巨流，1999年)，頁365-368。

²⁶³ 對社會問題的解答科學的答案常是顯而易見、較明朗化的；而宗教的答案較為神秘、密碼化的回答方式。

表 5-1 宗教與巫術的差異

宗教	巫術
1.有教會	1.無教會或團體意識
2.具有道德倫理，或一套規範行為倫理	2.無道德意涵或倫理體系
3.儀式強化信仰，具有意義	3.儀式只是在讓咒語發生效用
4.儀式是按歷進行的	4.儀式發生在危機或關鍵時刻
5.功能屬於個人和社會結構	5.功能僅屬於個人而不在於社會結構
6.參與是公開的，領導者帶領全體成員參加儀式	6.領導者為儀式的主動，其它人都是被動
7.對超凡神聖力量是發自內心的尊重	7.為功利目的操弄非個人或超凡力量

(參考資料：瞿海源，宗教，王振寰、瞿海源編，《社會學與台灣社會》，(台北：巨流，1999年)，頁360。)

(3)統計資料不具普遍性 - 韋伯雖然運用了他的學生於1895年在德國巴登地區的統計資料，便論證說新教倫理對近代西方資本主義的起源有關鍵性的作用，我們所質疑的不是他的學生的統計資料是否具有正確性，而是質疑為何選某時某地，是否經樣本篩選，如果是如此，樣本就不具有普遍性。例如批評者認為他沒有系統地對當時主要的經濟發達國家做過調查，德國全國、荷蘭、匈牙利、法國、英國等。

2.對中國歷史交待不清

在《新教倫理》並沒有提及中國之歷史，但隨後在1915年所寫得《中國的宗教：儒教》中，為了延續他的命題或證實他的論點，而延續《新教倫理》之續集，所以他在描述中國歷史這段中就必須加以受檢視。如果韋伯刻意剪裁中國歷史以符合《新教倫理》、《中國宗教》的觀點，藉以維持宗教形象，這種研究動機就有所問題，但如果身為一個西方眼光來研究中國社會，也不能對其有所嚴格的標準。不管韋伯是刻意扭曲還是無知，他對中國歷史的因果分析網絡仍有許多爭議的地方。以下節錄國內杜奉賢學者重構有關韋伯對中國歷史的誤解之統治者與被統治者因果分析，包括²⁶⁴：(1) 祖先崇拜與氏族制；(2) 大一統與城市不獨立；(3) 獨尊儒術與忠臣孝子；(4) 重農輕商與買地捐官；(5) 德治與無法律保障、無營利動機；(6) 官僚與流民。

²⁶⁴ 引自杜奉賢，《論馬克思與韋伯對中國歷史發展的解釋》，國立中山大學中山學術研究所博士論文，1995年，頁125-137。

(1) 韋伯不理解儒家的祖先崇拜及氏族團體的意義。韋伯說「祖先崇拜是唯一不在政教合一的政府及其官吏掌理之下的民間崇拜」，這說法是沒錯，但韋伯把儒家倫理當作是一種宗教而忽略有其政治特性，這點韋伯並不理解中國歷史根源。至於韋伯認為「氏族團體強力地支持家計的自給自足，因此限制了市場的發展」，這句話使人誤解氏族制妨礙市場經濟的發展。應該說是氏族觀念所造成的人口過剩，自然資源無法承擔這種負荷，使得購買力下降，市場經濟萎縮。

(2) 韋伯不理解「他所說中國氏族妨礙了城市發展，其實是大一統的政治力量對城市的控制效果，至於被統治者只能建構桃花源的美夢而已」。唐朝以前的城市經濟是實行坊市制度²⁶⁵，直到宋代。工商業組織奉政府之命成立，執行政府的徵課任務，性質不同於歐洲的基爾特。清朝的康熙年間，才由於政府的下令解除管制，工商業才能自行組織同業工會。²⁶⁶在明清出現若干地方性商人團體如陝商、徽商、洞庭商人、閩商等都是基於地緣關係結合，他們為取得商業的利益，依附官僚勢力和相互勾結，也就是說，政治條件主宰城市經濟的發展，而非市族或被統治者能影響中國整個經濟發展。

(3) 韋伯不理解「儒家為何能夠發生支配性力量，獨尊儒術，罷黜百家」。在先秦時期儒家並不是唯一的學說，一直到公元前 140 年漢武帝用董仲舒之建議，大一統是「天地之常經，古今之通誼。」要實現大一統就必須棄絕「不在六藝之科孔子之術」的「邪闢之說」，「然後統紀可一，而法度可明」。於是儒家借助政治，成為正統思想。²⁶⁷因為這種思想最符合統治者的利益和需求，所以從漢代以後無不採用儒家治國。政治和儒家的結合也使得統治者所欲之儒家“忠”的觀念與被統治者所需之儒家“孝”的觀念，達最大互補效果。

對被統治者而言，使得做人處事的原則尊從忠孝等觀念，如宋朝出現貞節牌坊，三從四德等這些現象，以及近千年不見軍事叛亂，除改朝換代外，這顯示

²⁶⁵ 即每個城邑的中心都由官方設立一個市場區，由專人負責管理，商品交易全要在市場內進行。

²⁶⁶ 趙岡，《中國經濟制度史論》，(台北：聯經，1986年)，頁 557-562。

²⁶⁷ 參考金觀濤、劉青峰，《中國現代思想的起源：超穩定結構與中國政治文化的演變》，(香港：中文大學，1999年)。

中國歷代政治之安定，並非經常在法律及經濟上追求改革，而是有賴於儒家思想支持，由家族社會之安定性所造成。²⁶⁸而這種由統治者所塑造出來的固有習性，在韋伯的眼中，就成了阻礙進步的傳統主義。簡言之，中國社會穩定才是進步的基礎，所以何來阻礙進步之說。

(4) 統治者重農抑商的政策，並不能單純從經濟生產角度來看，且和儒家思想也沒直接關係，這點韋伯怎不知中國歷代王朝重農抑商的基本統治性格才是阻礙商業經濟發展的重大因素。以下就從統治便利的觀點來理解其心意。

從漢高祖開始就有具體的抑商政策，如《史記·平準書》云：「高祖乃令賈人不得衣絲乘車，重租稅以困辱之。孝惠高后時，為天下初定，復弛商賈之律，然市井之子孫，亦不得市宦為吏。」至漢武帝時，增加幾項新的抑商措施，清末也多少帶一些抑商的色彩。²⁶⁹直到明代，商人的社會地位一直很低。商人在此社會地位下，他所找到的出路就是買地和捐官。例如，宋代政府因外患相繼，軍費支出浩瀚，財政收支不能平衡，就為有錢的商人開了入任之路。為了三個目的，一是召募或因功錄用商人來管理稅收，二是入粟維錢而授官，三是充任出使隨員。²⁷⁰但這種行為並不能提高社會生產總量。

(5) 韋伯不理解中國歷史上獨特的道德性統治之趨勢。中國自周朝以來的統治者無不以受天命自居，統治合理性是來自於道德，也就是儒家所說的以德治天下。儘管漢朝以前的各天朝與國家幾乎都已有法律條文。²⁷¹但整個法律可說全被儒家的倫理以德治天下此思想和禮治主義所支配²⁷²。

在這樣的統法下，就使得清代以前各朝代的法律，以刑事法為主幹，民法位於刑事法之內，且也沒有獨立的司法機構，這使得對人身自由的保障無法與西方相提並論，直接影響商業活動。以統治政策觀點上，並不是如同韋伯所說的

²⁶⁸ 參見黃仁宇，《萬曆十五年》（台北：食貨出版社，1988年10月）。

²⁶⁹ 趙岡，《中國經濟制度史論》，（台北：聯經，1986年），頁551-552。

²⁷⁰ 宋晞，《宋史研究論叢》，（臺北市：中國文化大學，1974年）。

²⁷¹ 中國成文法起源於殷商，到了周代有象魏法，以圖畫公佈刑法。春秋戰國時期，有鄭國的刑書於鼎，晉國的鑄刑鼎。到了戰國，各自改革制度，譬如李悝的《法經》，申不害的《刑符》，到了秦國，實行嚴刑峻法。可參見李甲孚，《中國法制史》，（台北：聯經，1988年）。

排斥追求利，而是在利與禮之間，優先選擇者，因此相對缺乏營利的動機。

韋伯(Max Weber)曾提出三個政治社會的支配類型：首先是傳統型的支配，強調支配的正當性來自於一些傳統的方式，像是血緣和世襲。其次是克力斯瑪(charisma)的支配，政治領袖的追隨者乃是信仰該領袖所致力的使命，或其顯現的超越性力量，而有奉獻和服從的態度，也因而奠定支配的基礎。第三個是所謂法制理性(legal-rational)的支配。²⁷³但這種區分不能完全套用中國以德治天下的社會。李約瑟認同此點，「社會與世界的秩序並不基於權威的理想，而是基於循環的責任，因而機械式的及量代的、被迫的與外在強加的，在中國人的觀念中都不存在，秩序的觀念排除了法則的觀念。」²⁷⁴簡言之，韋伯不能從中國“合禮化”的觀點來分析，卻從西方“市民社會²⁷⁵”的合理化觀點來分析中國歷史，造成解釋上的扭曲。

馬克斯主義的漢學家維特孚格(K.A. Wittfogel)於三十年代批評道：「韋伯對中國宗教的觀點最大缺點，在於他的非辯證 非馬克斯主義方法，因此即使書中充滿了精彩的片段，卻無法引導出唯物論的歷史圖像。本書是一堆個別有其價值的歷史事實的廢墟，沒有歷史 。雖是如此，韋伯仍是對中國歷史研究最感興趣的學者之一。」(Schmidt-Glintzer, 1991:249)

(6) 在韋伯的分析中，官僚一向只是國家社會的承擔者，官僚自身的腐化則未見韋伯的分析，在傳統政治中所產生的腐化現象不一定和儒家思想有關，但是那些儒生官僚倒以儒家意理來反對資本主義式的經營，因此韋伯藉此認為，儒家意理就成了阻礙進步的代罪羔羊。馬克思曾形容中國「以天朝為萬古不朽的迷信」、「以天朝盡善美的妄想而自欺」，中國的統治者為了統治便利，政權穩固而

²⁷² 參見瞿同祖，《中國法律與中國社會》，(台北：里仁書局，1993年)。

²⁷³ 方長梧主編，《唐山社會科學簡明辭典：政治學》，(台北：唐山出版社，1988)，頁91。

²⁷⁴ 韓格理、張維安、陳介玄、翟本瑞、Hamilton, Gary G,《中國社會與經濟》，(台北：聯經，1990年)，頁41。

²⁷⁵ 市民社會(civil society)起源於希臘的城邦(Polis)以及羅馬共和時期(respublica)的概念。在布爾喬亞(bourgeoisie) / 中產階級興起之後，市民社會產生了新的經濟關係，在此一新經濟關係中，布爾喬亞成為掌控國家的優勢，因此布爾喬亞社會亦有人稱為市民社會。在西歐君主專制時期，重商主義當道之下的市民社會與王權或貴族統治階層相抗衡的正是布爾喬亞階級。

對官僚控制其發展，但最後的發展卻是離當初的道德統治理想愈來愈遠，官僚制也走向腐敗，接連影響統治各階層，如外戚、宦官、宗室或是既得利益者，在上者，如推動許多新政、變法，而欲走向國家資本主義道路時，卻被既得利益者以不利於自己下，而加以反對。²⁷⁶對民間而言，以土地兼併所造成的影響最為嚴重，失去土地的農民淪為流民，如明代的流民問題是十五世紀三十年代爆，高峰期約持續到十六世紀三十年代，此時各種神權組織和農民革命組織就逐漸浮現，王朝已危在旦夕。

歸納前六點²⁷⁷，如果想用西方的歷史理論來解釋中國時，西方的理論當然適用於西方的歷史背景，但對中國卻不能完全套用，否則會扭曲其事實。²⁷⁸

(二) 優點：

1. 補充了馬克思歷史唯物論²⁷⁹觀點之不足

在解釋西方資本主義的起源之問題上，韋伯研究雖然有些瑕疵，但他補充了馬克思歷史唯物論觀點之不足。韋伯認為其他因素也很重要，尤其是文化、宗教因素。其中，他對宗教因素之著重對日後學者之研究影響至鉅，不但使西方學者注意西方的天主教、基督教等宗教對經濟體系的影響，甚至使很多東方學者，亦注意到東方的宗教因素，如儒家、道教、佛教等對資本主義的影響。如近年來，

²⁷⁶ 如北宋王安石變法，南宋的賈似道買公田，明代張居正的一條鞭法等其失敗幾乎都和既得利益階層的反對有關。參見黃仁宇，《萬曆十五年》，(台北：食貨出版社，1988年10月)，頁260-270；金觀濤、劉青峰，《中國現代思想的起源：超穩定結構與中國政治文化的演變》，(香港：中文大學，1999年)，頁16-169。

²⁷⁷ 國內學者杜奉賢的觀點，筆者大致認同因而截取部份觀念，詳見杜奉賢，《論馬克思與韋伯對中國歷史發展的解釋》，國立中山大學中山學術研究所博士論文，1995年，頁125-137。

²⁷⁸ 所謂的社會學理論的「中國化」意識，問題包括如何選擇不同於西方學者的角度？如何驗證西方研究的重要發現是否適用於中國社會與中國人？如何修改西方學者所設計的工具與方法？及如何檢討西方學者所建立的理論？如何以中國的資料與研究發現創立新的理論，最後套用西方的理論和方法並不表示會成為「附庸」，不同文化有其特殊性，但也可能具有普遍性，參見楊國樞、文崇一編著，《社會及行為研究的中國化》，(台北：中央研究院，1982年)。

²⁷⁹ 馬克思的一般社會歷史理論，通常被稱做“唯物論的歷史觀”(the materialist conception of history)或“歷史唯物論”(historical materialism)，以恩格斯(Engels)的話來說，乃是試圖「在社會的經濟發展，生產與交換模式的變遷，及其因而分化成不同階級，以及這些階級鬥爭當中，尋求所有重要歷史事件的終極原因與巨大的推動力量。」參見馬克思在《德意志意識形態》(Die deutsche Oekonomie, 1859; A Contribution to the Critique of Political Economy)“序言”，引自超級資料庫，馬克思的歷史與社會理論，(URL: http://ceiba.cc.ntu.edu.tw/demo_theo_prac/database/Max's_Theory_History&Society.html)。

東亞經濟快速發展，頗受西方經濟學者和社會學者的重視，不少學者從文化的角度，來探討造成這些國家的經濟成就的潛在因素²⁸⁰。他們認為東亞地區的共同文化傳統——儒家倫理——是促進這些國家經濟發展的重要原因。這個新觀點和中國近幾十年來反儒家、反傳統的思潮恰成一有趣的對比。然而，「儒家倫理」是一個籠統的概念，具體的指涉為何，到底那些行為算得上是儒家倫理，常常就有有很大的爭議，遑論拿來解釋複雜的經濟發展現象。²⁸¹

不論是今日之讚揚或昔日之貶抑，「儒家倫理」被學者玩弄成似「鏡子」。昔日之貶抑，是要在「儒家文明」這面鏡子裡，看到一個如日中天的西方文明的自我形象，而今日之讚揚，則是希望在這面鏡子裡看到西方自身問題之所在²⁸²。

「儒家倫理」可用歷史宿命論與替代循環說就可以解釋的通？

2. 啟發人文科學的研究方法

韋伯在《新教倫理》及後續相關著作所採取的研究方法對於扭轉現代人文科學研究裡普遍依賴自然科學的實驗方法進行研究的風氣卻有很大的貢獻。單在60年代之德國，就曾經因韋伯之學說而引發了三場有關方法論問題的論戰(分別為1961、1964、1968)：邏輯經驗主義社會學家，以梧尼西、波柏、柏深思、達倫多夫等為代表，與法蘭克福學派的批判理論的社會學家，由豪克海默、阿多諾、馬爾庫塞等為代表，展開激烈的爭論。²⁸³

3. 對比較文化上的貢獻

韋伯在《新教倫理》中提到的社會研究方法，「理念型 ideal type」、「世界圖像 world images」等觀念，對以後學者研究現代化²⁸⁴或比較文化理論時產生了很

²⁸⁰ 關於儒家理論與經濟發展研究，包括孫中興的《從新教倫理到儒家倫理——瞭解、批評和應用韋伯論點》；楊君實的《儒家倫理、韋伯命題和意識形態》；鍾肇鵬，《孔子研究》，(北京：中國社會科學出版社，1983年)；金耀基，《儒家倫理與經濟發展》，載《中國社會與文化》，(香港：牛津，1992年)，頁128-152。

²⁸¹ 顧忠華，《韋伯的基督新教倫理與資本主義精神導讀》，(台北：台灣，1997年)，頁158。

²⁸² 田廣清，《和諧論：儒家文明與當代社會》，(北京：中國華僑，1998年)。

²⁸³ 關於論戰的詳細內容，蘇國勳，《理性化及其限制-韋伯思想引論》(台北：林冠，1989年)，頁12。

²⁸⁴ 石元康，《現代化與中國當前的哲學課題》，《哲思雜誌》，第1卷，第8期，(民國87年3月)，引自香港人文哲學會，《現代化與中國當前的哲學課題》，(URL:

大的啟迪作用，例如不少學者討論現代化問題的時候，往往受到這位現代化理論先驅的影響，著名比較歷史學家布立克(C E Black)在其名著《現代化的動力》一書界定現代化為：「科學革命以來，由於人類控制環境的知識空前增進，在歷史中演進中的制度不斷改變其功能以求適應的一種過程。」²⁸⁵又例如，著名漢學家兼社會文化史家艾愷(G S Alitto)亦這樣界定現代化：「一個範圍及於社會、經濟、政治的過程，其組織與制度的全體朝向以役使自然為目標的系統化的理智運用過程。」²⁸⁶

韋伯認為，基督新教在斥逐巫術上已推進到「最後階段」，包括在聖禮與象徵的儀式裡，巫術也被徹底掃盡，乃至於嚴謹的清教徒在自己心愛的人被埋葬入土時都不行任何儀式，為的是要確證迷信的完全摒除，就此而言，這表示斬斷了所有對巫術運作的信賴，對世界之徹底除魅(ganzliche Entzauberung)的工作，再沒有比這進行更具一貫性，但這並不意味著清教徒能夠全然脫出我們慣常所認為的「迷信」，北美新英格蘭的女巫審判便是一個著例。²⁸⁷只是當他研究了世界各主要宗教後，發現要排除所有巫術，必須要像清教徒一般，對「現世」的一切都極端地貶斥，才可能獲致「解除魔咒」的啟動力。筆者認為韋伯視宗教為一過渡時期的世界圖像，最終會到「解除魔咒」時代，在這論點上，以比較文化的世界圖像並不偏袒「宗教」，至少受「科學」理性的支持。

4. 修飾學技巧展現

「修辭乃生命形態之表現，亦為學問形態之表現。每一種教義、理論或行為方式的後面，必有相應的欲力運作理路。宗教與經濟同為欲力運作理法之表現場所。歷史之發展總是歧出而弔詭；總是從神聖開始而以世俗結束²⁸⁸，從志願開始

<http://humanum.arts.cuhk.edu.hk/~hkshp/Zhesi/zs1/tart3.htm>), 1998年3月。

²⁸⁵ C.E.Black, *The dynamics of modernization: a study in comparative history* (New York: Harper & Row, 1966), p.7.

²⁸⁶ 艾愷(G S Alitto), 《世界範圍內的反現代化思潮》, (貴陽市: 貴州人民, 1991年), 頁5。

²⁸⁷ 韋伯著, 簡惠美譯, 《中國的宗教: 儒教與道教》, (台北: 遠流, 1989年), 頁293。

²⁸⁸ 參考吳文成, 關於歷史與理性化的弔詭, (URL:

http://alumni.nctu.edu.tw/~sinner/think/part_1/paradox/page1.htm), 2001年8月。

而以被迫結束。這是人性之中欲力理法之自然結果。」²⁸⁹一般人認為論文寫作就是講清楚，說明白，以論說直鋪方式最為適當。韋伯的《新教倫理》，有許多想像的歷史環節，有欲力證明之理，有修辭表達之巧，韋伯的情感流露的文章寫作，正是韋伯文章風格。如果韋伯為導演，《新教倫理》正是他演練的舞台戲劇活生生的展現世人面前。在此舉例韋伯在此書常用的三種修辭法：1.表態語詞、連接詞：例如：新教倫理“或多或少”的影響資本主義，另外許多表態語詞，“可能是”、“或許是”“只不過...而已”。²⁹⁰2.語言文句之鍛鍊與拿捏：例如韋伯在第二章論資本主義的「精神」並沒有給予概念性的定義，而對於本文所稱資本主義的「精神」作預備的例解。韋伯說：「因之，確定的概念，不能於研究之開端，而應於研究的終結達到。」韋伯的這篇文章的進程序，就是一個從模糊到清晰、從雜多到統一、從糾纏到單純、從混沌到了解的過程，這類似典型的現象學思考的過程²⁹¹。3.「擬制」(fiction)方法論：韋伯的「理念型」方法論就是「擬制」方法論。就如同畢卡索所畫的人頭像一樣，是人憑想力擬造出來的，這種人物抽象畫根本不可能存在現實人類中。但這樣的「假」畫，卻對人有「真」的啟蒙作用(enlightenment)，能照明現代人的扭曲與疏離的可悲處境，使用「假造的東西」可直指「真實」。我們可以說，為了了解真實歷史，我們必須編出「假」的歷史故事(narrative)來「以假顯真」²⁹²。如韋伯對路德派和加爾文派比較圍繞著一種思想，前者因信稱義的除魅空間遠小於後者，對於馬丁·路德的宗教體驗和事業

²⁸⁹ 引自蔡錦昌，《韋伯社會科學方法論釋義》，(台北：唐山，1994年)，附錄一，頁125。

²⁹⁰ 以二本中文譯本為主馬克思·韋伯著，于曉、陳維綱譯，《新教倫理與資本主義精神》，(台北：唐山，1991年)；馬克斯·韋伯著，張漢裕譯，《基督新教的倫理與資本主義的精神》，(台北：協志，)

²⁹¹ 思想家與文化史家們提供一套價值比較方法稱為『價值現象學』，該學說與其認為是一種形上學，無寧說是一種深入的方法論。『現象學』的意思是，從存在主義思想來說，個體是『存在』先於『本質』，也就是說，個體的『本質』是被其『存在』所塑造的。一個人，當其出生開始，他的周遭生活、人際關係經驗，全部都代表這個人的『存在』。這個人的性格也就是一般而言的『本質』被他經歷的『存在』所塑造。當他認識到他的人生意義是植基於他的『存在』之後，他會想辦法經歷不同的『存在』而得到他個人企求的人生意義。在這種思想背景下，我們認為，一個人所『主觀得到的經驗』才是決定這個人的獨特性之最重要的因素。參見蘇友瑞，作為價值系統比較的價值現象學方法論，(URL: <http://www.ccim.org/Discussion/b5/fhl/1.html>)

²⁹² 這裏並不是強調「以假亂真」，並非韋伯不重視歷史的「真」，當然這種「真」不太可能是科學歷史學家所謂的證據確鑿的「真」，引自引自蔡錦昌，《韋伯社會科學方法論釋義》，(台北：唐山，1994年)，附錄一的附註18。

的一段歷史，韋伯並沒有追究。²⁹³

二、從全球化角度，看後韋伯時代《新教倫理》的挑戰：

八十年代開始，東亞「四小龍」(台灣、韓國、新加坡、香港)的經濟成長引起世人矚目，也出現不少各式各樣的學理解釋。其中辯論最大的應是以儒教文化觀點反駁韋伯《新教倫理》，企圖以儒教文化作為資本主義在東亞的替代品。因此有些學者認為，東亞可算是「儒家文化圈」，經濟上的成就應該和文化因素有正面的相關，尤其儒家的價值觀如節儉、勤勞、注重教育、照顧家庭等等美德，都對經濟的繁榮應有助益。²⁹⁴早在六十年代，美國學者貝拉(Bellah, 1957)即在其《德川宗教》一書中，將日本成功的現代化歸因於日本宗教，建立起找尋以新教倫理為觀念在非西方地區的研究途徑²⁹⁵。而這在全球化的今天再用相同的論點套用成儒教對東亞經濟有正面幫助，可以成立嗎？筆者集合許多學者意見，先介紹全球化古典理論，再從制度面、結構面、及文化層面討論此問題。

(一) 全球化古典理論

「全球化」一詞最早是從古典理論中廷申出來，首先聖西門(Saint-Simon 1775: 130-6)認為歐洲工業化引發一種跨越歐洲各文化的溶媒，這種過程，他贊成要有一個烏托邦國際主義，內含一個泛歐洲政府以及普遍化的人道哲學。聖西門(Saint-Simon)²⁹⁶就從技術主義的角度建構社會發展觀點，他認為技術進步或革命是社會變革的主要動力。這種觀點逐漸成為十九世紀以來西方普遍的看法，此外，這種看法被賦予某種進化史觀，認為隨著技術進步，人類社會已經逐步放棄或超越傳統的社會，進入現代的社會，這是一種應然或必然的趨勢。而這種發

²⁹³ 以上三點詳見蔡錦昌，《韋伯社會科學方法論釋義》，(台北：唐山，1994年)，附錄一，頁125-133。

²⁹⁴ 見金耀基，*儒家倫理與經濟發展：韋伯學說的重探*，收於李亦園、楊國樞、文崇一等編著《現代化與中國化論集》，(台北：桂冠，1985年)。西方學者對韋伯中國化的爭辨中以下二本論文集可了解大概：Robert W.Green, *Protestantism and Capitalism: The Weber Thesis and Its Critics*(Boston: D.C. Heath and Co., 1959). M.J. Kitch, *Capitalism and Reformation* (London: Longmans, 1967). Max Weber, *The Religion of China: Confucianism and Taoism*(NY.: The Free Press, 1964).

²⁹⁵ 參見 Bellah, Robert 著，王曉山、戴茸譯，《德川宗教》，(香港：牛津大學，1994年)。

²⁹⁶ 聖西門(Saint Simon, Comte de, 1760-1825): 法國社會主義者。認為科學，道德，和宗教的進步推動歷史發展，主張新社會保留私有制，由知識份子和實業家領導。著有「論實業制度」等。

展模式和過程，更被擴大跨越西方世界，形成一種以西方為中心為範本且比照非西方世界社會歷史發展的詮釋方式，認為非西方世界應該而且必須按上述模式發展。²⁹⁷

如果以古典理論的看法何者為全球化溶媒，聖西門以「工業化或現代化」為主；涂爾幹（Durkheim 1984）以「分化或文化」為主、韋伯以「理性化或宗教」為主、而馬克思以「消費或生產」為主，他們的全球化概念大同小異，茲下述後三者。涂爾幹雖也認同國家主義和愛國主義，不過分化和文化理論是他為全球化最好的詮釋：當社會結構愈來愈分化，對國家這類實體的依從（commitments）必須被減弱，結構分化的程度在國家範圍內較為狹隘，同時集體意識必須逐漸變得更微弱且抽象，以便包容社會內部的多樣性，這一切都意含工業化傾向削弱集體依從，並開始分解各社會之間的邊界。韋伯另一主張主要關注理性化成功的從加爾文新教擴展到所有西方文化，並為所有現代人設立一個「鐵牢」（iron cage）。理性化意指所有文化將會具有下述特質：去個人化的社會關係、計算技術的精煉、專門知識的提升、以及進行技術性的理性控制（Brubaker 1984：2），這意含著各文化的同質化，以及他所察覺到的愛國主義和義務這類價值責任的減少。而馬克思的「消費」全球化對全球化理論最具貢獻，他認為這世界是具有生產和消費的性格：「【民族工業】被新工業驅逐，原料的取得是來自於遠處，不再侷限於本地；生產消費品的產業也遍及全球各地。本國生產所能滿足的舊需求品已被靠遠地生產的新需求品取代。國際間普遍的互賴，在各方面的交流取代了舊式的本地和國家的隔離與自給自足，不只物質生產如此，就連智識生產也是一樣，個別國家的智識創造變成共同的財產。國家的單面性與狹隘性變得愈來愈不實際，而世界文獻則從眾多的國家文獻與本土文獻當中浮現。」²⁹⁸

全球化不僅是個「現象」而且應具有某個侵略的動機或目的而使之普遍或

²⁹⁷ 引自李英明，羅曉南，資訊科技與人的處境，(URL: <http://www.sinica.edu.tw/~cdp/article/origin36-3.htm>)

²⁹⁸ Malcolm Waters 著，徐偉傑譯，《全球化》，(台北：弘智，2000年)，頁 7-9。

廣大化，例如以文化全球化的觀點，文化作為一個不同於經濟和政治的領域²⁹⁹，雖然沒有完全地全球化，但仍具有全球化的傾向，以宗教領域最明顯。從古至今，世界上著名的宗教，諸如佛教、基督教、儒教、回教和印度教，都提供信徒一套凌駕國家與經濟之上的普世價值。例如，中世紀中，基督教國家被視為現世的上帝王國，而回教也取代了國家，成為一個物質和政治利益的社會共同體。特別是這些宗教特別具有全球化的使命感，他們採取任何可能的壓迫，試圖讓異教或異端者（以他們的立場的稱呼）改信其宗教。³⁰⁰

早期基督教的擴張也證實企圖把宗教同質化或宗教全球化，早期基督教採用一些普遍性原則，融合猶太教的一神論與希臘人的人本主義和羅馬的帝國主義（Strange 1991），特別的是使用希臘語及其最後與羅馬帝國王朝結盟，一個全球化宗教力量在那時已浮現。在西方全球化趨勢的發展過程中，宗教改革在兩方面展現其重要性。首先，基督教總是虛構國家與教會之間的權力關係，例如有基督教國家的觀念，至使國王與其名義上精神歸依的教皇之間一直存在許多管轄權的衝突。其次，中世紀的基督教也維持某種顯著的特殊主義，例如有些人被視為較其他人更親近上帝，例如君權神授觀，且以神職人員作中介與上帝接觸。新教教義改變上述普遍主義的看法，主張每個信仰者直接與上帝直接保持關係，而不須中介人員，且斷言在與上帝的關係上，眾生是平等的，基此信念，新教的傳教士在全球各地向其他人民傳達宗教理念。³⁰¹韋伯或許也是傳達宗教全球化的代言人，透過以《新教倫理》延申出來的世界宗教比較研究，為韋伯最初的宗教動機！

總之，韋伯之宗教文化比較雖具有全球化概念，但仍僅限於傳統國家思維，在時間點上不延續到現今社會，例如他可能無法用原來思考模式解釋東亞經濟發展之道理，筆者企圖用韋伯的論述模式，先從結構制度面談起，再到談到文化面，

²⁹⁹經濟全球化、政治全球化及文化全球化三者領域在結構上屬獨立的論點承繼韋伯（1978：928-40）和貝爾（Bell 1979：3-30）的觀念，不同於馬克思主義的立場，經濟決定了政治和文化以及派森思（Parsons）的立場，文化決定了經濟與政治。

³⁰⁰ Malcolm Waters 著，徐偉傑譯，《全球化》，（台北：弘智，2000年），頁195-196。

³⁰¹ 同上，頁200-202。

以延續並修正韋伯的論點。

(二) 從結構制度面

對於今日東亞社會經濟的成功因素，學者大致分為兩派，一是「結構論者」或「制度論者」(Institutionalist)，即從結構或制度的觀點來分析，特別強調政治結構因素和制度結構因素；另一是「文化論者」(Culturalist)，即從文化的觀點來解釋，重點在於觀念與價值的判斷。

霍夫漢史 (Hofheinz Jr. Calder) 的「東亞之優勢」(The Eastasia Edge) 對東亞經濟奇蹟較受人注意，他認為政治結構因素大於文化因素，雖他也贊成文化的影響。東亞的區域政治結構安定是其最大優勢，擁有領導層與工商政策和優秀的「職業官僚」(計劃人員、經濟學者、銀行家) 且東亞國家其執政黨在歷史上大多有諸如土地改革的成功經驗，科層政治的運作相當穩定，至於民眾的尊重階層和秩序，由東亞傳統文化和政府廉能所帶動。³⁰² 另外艾勒塔斯 (S.H. Alatas) 他的馬來西亞中國人研究也與霍夫漢史說法極吻合，他舉例中國人在馬來西亞經濟的成功應該從政治與社會的因素去尋答案，他認為為何中國人在馬來西亞有如此經濟成就但在中國卻不能，原因是這二個社會的歷史與社會的條件不同，他認為英國在馬來西亞所表現的自由貿易、法治、有秩序的行政系統為經濟發展提供了安全保障。³⁰³ 從艾勒塔斯上述這段話，可得之他從政治結構面與制度結構面來分析，而取代文化結構因素。另一位從政治制度結構面角度研究東亞經濟為張亞中學者 - 以種族科技民族主義來探討馬來西亞的困境，他認為必須把「科技民族主義」³⁰⁴ 以美國和日本經驗為主和以馬來西亞的「種族科技民族主義」³⁰⁵ 作區別，前者主

³⁰² Hofheinz Jr. Calder, *The Eastasia Edge* (New York: Basic Book, 1982), p. vii, 21.

³⁰³ S.H. Alatas, "Religion and Modernization in South-East Asia", *Modernization in South East Asia*, (London: Oxford University Press, 1973), p. 163. 另外 R. Bellah 也從制度結構著手，指出其有利於日本之經濟發展。參見 Bellah, *Tokugawa religion: the values of pre-industrial Japan* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1957).

³⁰⁴ 科技民族主義一詞最早由李奇 (Robert B. Reich) 在 1987 年的大西洋月刊 (Atlantic Monthly) 中所提出，用此概念來討論美國的經濟政策，參考 Robert Reich, "The Rise of Techno-Nationalism", *Atlantic Monthly*, (Boston: Vol. 259, 1987), pp. 62-70.

³⁰⁵ 「種族科技民族主義」定義為：「一種為強化其國家的認同與優越感，而以國家力量來推動特殊科技產業以確保整體經濟在國際間的生存或優勢，惟其政策之運作與成果往往是以某些特定族群為主導與共享。」上述取自張亞中，種族科技民族主義與全球化-馬來西亞的困境-，《問題

要彰顯兩個層面，一是國富民強的「政策取向」，另一則是可以強化自我認同的「精神取向」。第一、國富民強的「政策取向」：以日本為代表，二次大戰後的日本不但資源貧瘠與科技落後，而且更為重要的是，國家經過大戰的洗禮，國內殘破不堪，日本政府官員採取「動態的比較利益原則」(dynamic theory of comparative advantage)³⁰⁶，一個落後國想要迎頭趕上西方工業化國家，首先要克服的就是改善其比較利業與貿易條件，二次大戰後的日本政府採行行政指導 (administrative guidance) 的方式和大企業密切合作，政府選出最有發展潛力、高科技的、能創造高就業率的產業，如汽車業、半導體等，給予政府補貼、信用保證和賦稅優惠，獎勵出口，創造貿易盈餘。³⁰⁷第二、強化自我認同的「精神取向」：用經濟的角度來看「科技民族主義」雖有其道理，但卻無法完全涵蓋科技民族主義的內涵，先就其經濟面來看，台灣、日本、韓國等國家的經濟成就，絕對不能單純的類歸為「自由貿易」的功效，政府運用適當的產業政策來提昇科技水準，其主導角色是其傲人經濟成就中的不可或缺要素。或許我們也可以將與台灣與南韓並列為「科技民族主義」國家。「科技民族主義」與「策略貿易理論」(Strategic Trade theory)³⁰⁸的差別在於前者有一個重要的心理層面感情因素，其目的在經由科技的發展而強化了國家內部的民族與國家認同。³⁰⁹張亞中學者認為「種族科技民族主義」比「科技民族主義」更有其狹隘的一面，後者主要目的在於政府利用產業政策以提昇一國的科技水準，並進而提昇在國際經濟分工體系中的地位，其目的應該是可被稱許的，例如，二次大戰後的日本、台灣和南韓。但前者主要目的不只

與研究》，第 41 卷，第 1 期，(民國 91 年 1 月)，頁 93~95。

³⁰⁶ 其與自由主義學者主張的「靜態的比較利益原則不同」，「動態的比較利益原則」認為比較利益並非固定，而是可由國家和企業創造出來，若日本採取靜態的比較利益進行國際分工，將使落後國家發展遠遠落後於先進的工業國家。上述截取張亞中，種族科技民族主義與全球化-馬來西亞的困境-，2001 年台灣的東南亞區域研究年度研討會，頁 3。亦可參考羅伯特·吉爾平一著，楊宇光譯，《國際關係的政治經濟分析》，(臺北：桂冠，1994 年)，頁 193-215。

³⁰⁷ 參考塔戈特·墨非 (Taggart R. Murphy) 著，李巧云譯，《日圓神話》，(台北：時報，1998 年)，頁 47-56，引自張亞中，種族科技民族主義與全球化-馬來西亞的困境-，《問題與研究》，第 41 卷，第 1 期，(民國 91 年 1 月)，頁 92。

³⁰⁸ 策略貿易理論指出，政府可以透過對於其經濟的干預，來改善特定的國家福祉。可參考 Paul Krugman 著，盛逢時譯，《沿街叫賣的繁榮》，(台北：先覺，2000 年)，頁 293~320。

³⁰⁹ 可參考迪特馬·羅特蒙特 (Dietmar Rothermund) 著，朱章才譯，《1947.8.15 德里：殖民統治的

在提昇一國在科技方面的水準，並進而提昇其國際經濟分工體系的地位，更為重要是在此提昇的過程中，其讓某些特定族群獲得較其應得份數更多的份額，甚至於剝奪其它族群的所得，它是狹隘不公平的，馬來西亞的種族科技民族主義帶給全球化下馬來西亞的困境。³¹⁰

我們引用戰後的「台灣經驗」與前者相呼應，謝森中在《從經濟觀點看戰後臺灣經驗-一個實際參與者的見證》(1993)一文中從歷史及經濟觀點看戰後臺灣經驗，他說，自第二次世界大戰結束後，臺灣的經濟發展舉世稱羨，不僅經濟快速成長，且物價穩定，並朝向躋身為先進工業化國家之目標邁進。謝先生除了分階段說明臺灣經濟發展的過程以外，並分析其原因，他指出，最重要的是各方面因素的互相配合，加上政府適當的政策引導，循序逐步發展所致。各項相關的因素包括：第一、中國人固有的勤儉美德：在全民的辛勤耕耘，勤奮工作下，奠定了塑造臺灣經濟的穩固基礎。第二、中國傳統的儒家倫理：近年社會和經濟學者，如康恩(H. Kahn)、艾勒塔斯(S. H. Alatas)、勃格(P. Berger)等人都肯定儒家倫理對東亞經濟的貢獻。臺灣經濟開始邁步發展之初，除了憑恃中國人勤儉刻苦的奮鬥精神之外，另一方面也應歸功於一群受儒家薰陶的菁英份子，他們記取大陸失守的教訓，在關鍵時刻作了明智決策，運用金融財政政策穩固經濟，抑制物價上漲，推動經濟大力向前。第三、社會安定、政治安定和教育普及：戰後臺灣經濟發展的重要因素之一就是社會安定和教育普及。農復會運用美援展開臺灣地區的農村復建工作，協助農業發展，進而提供資金和生產技術，帶動輕工業的發展，逐步推動臺灣邁向工業化國家。此外，九年國民義務教育和學生素質的提高，職業和技術教育的普及，專科及大學教育提昇人力素質，都對經濟發展有重要的貢獻。第四、美國經濟援助：從1950年到1965年，臺灣平均每年獲得六、七千萬美元的援助，這筆援助提供臺灣約35%的資本形成，協助許多基層建設得以順利

結束》，(台北：麥田，2000年)，頁211-244。

³¹⁰ 以上詳見張亞中，《種族科技民族主義與全球化-馬來西亞的困境-》，《問題與研究》，第41卷第1期(民國91年1月)，頁89-103。

進行，進口所需之原料和設備，帶動了進口替代的工業發展。第五、後來者的優勢：隨政府遷臺的技術官僚們，得力於日人在臺發展建立的各項基礎建設，配合土地改革，農會改組，加強技術改良和推廣，增加農業投資，改善農產加工及運銷，擴展農產品出口等，使農業生產力快速提高。此外，並汲取先進國家之經驗，享受後來者的優勢，故在引進發展經驗及科技方法等，均可較為便利而成本也較低廉。(6)循序發展與整合策略之正確導向：臺灣經濟能快速成長乃是受益於循序漸進和因素間適當整合的發展策略。初期從提升農業部門生產力著手，接著發展消費性產品工業與進口替代性工業，然後再發展出口導向工業與重工業，目前更朝向發展高科技工業邁進。(7)臺灣土地改革成功的特殊案例：臺灣在 1949 年至 1952 年間實施的成功的土地改革，即三七五減租、公地放領和私有地轉移的耕者有其田。³¹¹以上東亞經濟奇蹟這樣複雜的結構制度所構成的國家社會，絕非單一因素所導致，而係由許多結構因素交互而成。

上述學者以政治結構或制度面談論東亞經濟的研究，此層面比韋伯對傳統中國的研究從結構制度面，較為廣而複雜些，原因是全球化的今天已不同與過去傳統國家那般單純，但這並不威脅到韋伯的立場。

國內顧中華學者認為：「提出東亞經濟和儒家文化有正面影響的學者，看起來是在質疑韋伯對儒家的論點，實際上卻是套用韋伯模式以宗教來解釋經濟行為，宗教在中國文化的組合中並不具有樞紐的地位，因套用這個模式反而會對錯了焦點。應存在著更多宗教以外的結構性因素，譬如二次大戰以後的地緣政治情勢、美援和越戰扮演的角色、日本的投資與技術、以及這些地區的殖民地經驗等等，不能置上述的條件不顧，而一廂情願地拉抬儒家倫理。」³¹²

一言以蔽之，以結構制度面來分析東亞政治經濟，韋伯對傳統中國或亞洲的經濟分析及現今研究東亞經濟的學者，看法都無誤且各有合理的解釋方法，因

³¹¹ 謝森中，從經濟觀點看戰後臺灣經驗-一個實際參與者的見證，(URL: <http://www.365uol.com/read/eco-02-reading.htm>)，1993 年。

³¹² 顧忠華，《韋伯的基督新教倫理與資本主義精神導讀》，(台北：中山，1997 年)，頁 158。

為時間點上是不同的，但後者較有麻煩、複雜的問題，因為多了幾個變項（地緣政治、跨國投資、殖民統治、外資援助、制度移轉等），要解決的變項可能比韋伯較為棘手。

（三）從文化層面

韋伯對中國傳統文化上的解釋，尤其解釋儒家和經濟是負面的看法與最近東亞經濟突飛猛進，引起許多學者以儒家倫理同等於新教功能在東亞經濟的正面作用，後者是為了反駁韋伯的看法而套用「韋伯」模式或是韋伯對儒家的看法是大錯特錯？這兩方面的看法是矛盾或是另有不同的詮釋？勃格的「兩型現代論」或許可以找出答案。

勃格的「兩型現代論」可算是對韋伯世界宗教比較的繼承與修正。勃格認同韋伯在探索現代化的本源上必須從文化因素上著手，在文化因素中又以宗教倫理影響最大。勃格與韋伯同為「文化論者」(culturalist)，但看法和韋伯不同，他認為「儒家倫理」是東亞社會現代化主要的影響之一，例如儒家思想與「規範」(norms)是真正影響經濟行為的要素，而兩者是有相關的。³¹³

勃格並不完全否定韋伯對中國傳統儒家的看法，「韋伯討論中國儒家及他們的意索的論著仍然是社會歷史分析中的傑作，韋伯所研究的儒家思想是指中華帝國的意識型態」而不是遠於皇權所及的普通老百姓的儒家倫理思想，韋伯把官方的儒家思想看作是「反現代化」的角色是不錯的。」至於今日東亞現代化之動源，即儒家思想，他稱之為「庸俗化的儒家思想」(vulgar Confucianism)，它具有引發人民努力工作的信仰和價值、一種對家庭幾乎沒有保留的許諾（努力工作和儲蓄）以及一種紀律和節儉的規範。³¹⁴勃格的「兩型現代化論」似乎替上述兩方的爭議緩和了不少，韋伯對儒家的研究，是指前帝國官僚的儒家思想有礙於經濟發展；而勃格的「庸俗化的儒家思想」是指「演變成一種深入民間的後儒家文化」，

³¹³ 參見金耀基，*儒家倫理與經濟發展：韋伯學說的重探*，李亦園、楊國樞、文崇一編著，《現代化與中國化論集》，(台北：桂冠，1985年)，頁49-0。

³¹⁴ 同上，頁50-51。

而此文化有助於經濟發展。

與勃格理論類似的有：余英時的「新儒家」，亦是具有儒家倫理文化的商人精神。同時，他亦從傳統中國價值系統看中國文化的現代意義³¹⁵；黃光國也是從儒家中的「仁心」出發，看儒家思想中的「仁、義、禮」對東亞現代化的意義；³¹⁶黃紹倫³¹⁷及 S.C.Redding 都是從經驗層面中，通過個案分析，歸納出商人文化中，具有儒家思想，他們所指出並不是傳統的儒家思想，亦可謂與勃格所言的，是「庸俗化的儒家思想」。³¹⁸其它的學者如康恩認為東亞這些社會如日本、南韓、台灣、香港和新加坡皆屬於「儒家後期文化」(post-Confucian culture)³¹⁹的區域，他們的成功皆受儒家的一些特質所薰陶。

金耀基學者在《儒家倫理與經濟發展：韋伯學說的重探》，更提出「理性的傳統主義」代表已轉化的儒家文化，他指出，「現代中國人對於家族價值採取了一種工具的理性主義 (Instrumental Rationalism) 的態度，因而把它們當作為一種文化資源來實現一些特別的目的。儘管這是一個連續不斷的「認知的選擇」 (Cognitive Selection) 過程，香港的中國人已經自覺地把儒家學說轉變成為一種「理性的傳統主義」。³²⁰金耀基學者顯然認同儒家思想對東亞經濟有正向的幫助，也類似於勃格的「庸俗化的儒家思想」。但馬國民對金耀基上述的說法不以為然，如果真的如金耀基所描述的地步，也只能再一次證明馬克思和韋伯對資本主義社會的觀察 - 在資本主義的衝擊下，傳統文化已變得空洞無物，失去原有的意義，但金耀基卻將這樣一個失去原有意義的看法來說明儒家文化對經濟發展的

³¹⁵ 參見余英時，《中國近世宗教倫理與商人精神》，(台北：聯經，1987年)。

³¹⁶ 參見黃光國，《知識與行動：中華文化傳統的社會心理詮釋》，(臺北：心理，1998年)。

³¹⁷ 參見黃紹倫，《中國宗教倫理與現代化》，(臺北：臺灣商務，1992年)。

³¹⁸ 曾麗珠，香港及台灣道德教育中的儒家倫理要素，(URL: <http://www1.fed.cuhk.edu.hk/en/cumphil/96lctsang/>)，1996年8月。

³¹⁹ 歷史本身是一個重組過程，材料相同，卻因詮釋立場、觀點之不同而有不同結果，如 de Bary 將中國文明分為「古典遺產」(The Classical Legacy) 「佛教時期」(The buddhist Age) 「新儒家時期」(The Neo-Confucian Age) 「東亞現代化形成」(East Asia's Modern Transformation) 後儒家時代 (The Post-Confucian Era) 而不再如前人般，分中國歷史為上古史、中古史，近世史，近代史、現代史等。參考 Wm.Theodore de Bary, East Asian Civilization(Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988)。

³²⁰ 金耀基，《儒家倫理與經濟發展：韋伯學說的重探》，李亦園、楊國樞、文崇一等編著，《現代

關鍵作用，實在另人懷疑。³²¹

回顧韋伯對中國結構面分析，從傳統貨幣制度、城市及行會等「對照點」的考察，令他引出的初步結論是：「再一次，我們又回到老問題：從純粹的經濟角度而言，一個真正市民的、工業的資本主義，是有可能從我們上面提到的小資本主義之萌芽裡發展出來的。一連串的理由 大多與國家的結構有關 可以讓我們明瞭資本主義之所以沒能發展出來的這個事實。」³²²

從國家結構分析中，韋伯注意到西方在邁進「現代」之際，某些社會階層的力量，包括與諸侯的利益相結合，以「破除傳統的束縛；或者，在非常特殊的情況下，這些力量可以用他們自己的武力來擺脫家產制權力的束縛。決定西方之命運的五大革命正是如此：十二世紀與十三世紀的義大利革命、十六世紀的尼德蘭革命、十七世紀的英國革命、十八世紀的美國革命與法國革命。³²³韋伯在《中國的宗教：儒教與道教》中，討論中國的行政與農業制度，自治、法律與資本主義，乃士大夫階層，圍繞著中國傳統社會的各個階層，刻劃農人、商人與士大夫三個主要群體的生活形態，並具體化為「西方中世紀那種封建的中介階層（市民資產階級），無論在法律上，還是實際上，卻不存在於中國。直到近代，在歐洲的影響下，才產生了典型西方形式的資本主義依存關係，為何如此？」³²⁴在這裡，韋伯解釋了此答案，資本主義在中國的「承載階層」不是沒有，但從未成為主導的力量，自然也無法經由內發的途徑發展出資本主義。相對地，歐洲中世紀的城市已存在一批新興市民階層，他們在宗教改革和其後的政治革命、工業革命中取得愈來愈舉足輕重的關鍵位置。恩格斯曾說：基督新教的教義不過是資產階級利益的反映，反過來看，這亦承認了新教倫理與歐洲市民中產階級之間的密切聯繫，透過這批辛勤工作的承載階層，資本主義才有持續成長茁壯的可能性。一言

化與中國化論集》，(台北：桂冠，1985年)，頁46-47。

³²¹ 馬克斯·韋伯著，于曉、陳維綱譯，《新教倫理與資本精神》，(台北：唐山，1991年)，頁xi。

³²² 韋伯著，簡惠美譯，《中國的宗教：儒教與道教》，(台北：遠流，1989年)，頁164。

³²³ 同上，頁125。

³²⁴ 同上，頁147。

以蔽之，從韋伯對中國社會結構分析，“資本主義無法在資本主義誕生是因缺乏推動搖籃之手 - 承載階層”。

中國士大夫無疑是最接近中國文化的「承載者」與代表者，並成功地透過科舉制度的設計建立一套自我再製的系統，他們擁有「統治知識」的士階層作為家產官僚制的核心成員，沒有其他力量能撼動他們的地位，可說是既得利益者，對於己身利益有損的改革措施，如王安石的變法，清末的百日維新等，最後註定會被排斥。³²⁵因此韋伯認為像十七世紀英國存在的那種「自覺性布爾喬亞階層」，未見於中國，因為社會中並沒有分化出類似這一承載階層，中國的士大夫與帝國有某種各懷鬼胎的味道，當然不同於西方市民階級 - 他們對封建諸侯、貴族、教士階層爭權，永不妥協或交換利益，使至能塑造出現代國家的民主政治制度。伴隨此一歷程的是資本主義的勝利，因而韋伯也稱現代最不可逆轉的命運力量即為「市民階級」自覺地」推動並貫徹其目標，才能使資本主義亦達到如此高峰。

依韋伯對傳統儒教徒的看法，較重視人文藝術的教育及自身的美德，大衛·藍迪斯在《新國富論》中說了類似的話：「儒教對科學研究向來不表積極，當然更不會去培養科學人才，對中國科學自然無法大幅進步，其實中國有大科學家，他們即使研究方向正確，也無法印證自己的研究，必須靠西方科學家來認可，西方的知識對中國天才是一大打擊³²⁶。」然而對自然科學及專業知識直到最近才漸漸被中國接納及學習，而接納者已不完全是傳統的儒教徒，而是知識分子或受西方教育的中國學者，這另一時代的承載階層（知識份子）被全球化浪潮所攪和的無從正確分析誰是傳統儒家思想的典範。簡言之，韋伯的士大夫（知識份子）可能、大致上受儒教影響較大，但現今的知識份子受何種教育為主，如果知識份子這一社會階層正如韋伯所說的是經濟的承載階層。

顧忠華認為：「儒家倫理與經濟發展」這類解釋模式大都忽略掉「自發」和「二次」現代化過程之間的差別。韋伯的新教倫理命題是回溯到資本主義“自

³²⁵ 這裡闡述的是儒士官僚的心態，而未必是儒家倫理。

³²⁶ 大衛·藍迪斯(David S.Landes)，汪仲譯，《新國富論》，(台北：時報，1999年)，頁178-179。

發”形成的根源，而中國命題則旨在證明中國歷史上，並沒有由本身內部產生發展的動力。若忽略了韋伯中國命題的時空座標，想用後來經由外力介入與模仿的「二次現代化經驗」來駁斥此一命題，並不具有很強的說服力。因為韋伯當時處理的問題完全不觸及其他文化「引進」資本主義的現象，甚且他曾經在不同的地方預言過，認為中國和日本都有能力接受資本主義的制度。過去沒自行創造，並不表示後來不能「青出於藍」，人類整部文化交流史都充滿這些事例，韋伯並沒將他的命題擴張成「儒家倫理將會“持續阻礙”中國的現代化」。(顧忠華，1992:133；張維安，1995:99)³²⁷

不管是勃格的「兩型現代論」或是儒教已空洞化、成混淆性綜合思想，不是間接證明韋伯對傳統中國儒家思想並無完全謬誤？雖然也無法保證韋伯的看法都完全正確。如果韋伯看見東亞經濟發展或許會有另一種詮釋之道，但絕對不會與之前的想法相抵觸。

總之，中國人的宗教觀不能等同西方，想將某一單一個宗教觀視作中國人處世態度的理念根源，或單一宗教觀影響單一行為是不切實際。在新近對「儒教倫理與經濟發展」的討論中，亦讓我們發現：模糊的「儒家倫理」之界定及論述其影響是相當牽強的論點³²⁸。韋伯失敗之處，在他以有限的知識背景，過份簡化中國龐雜的文化現象。他對儒教和基督新教的比較十分粗糙，不能不說是一個敗筆。但韋伯的中國文獻限制，可以被理解。本迪克斯 (Reinhard Bendix) 認為：「韋伯基本上侷限於分析中國早期歷史，如孔子、孟子及老子等生活的時期。韋伯任意引用中國的歷史資料來對照西方社會，雖受批評聲大，但韋伯的做法有他的道理，例如直至 1911 年滿清王朝覆滅，中國社會結構的某些方面一直是相對不變的，因此解釋該結構所固有的可能性時，可以參用不同時期的事件。此外，韋伯明確表示，他並非歷史學專家，也不想寫一部中國社會和經濟史。他只是想

³²⁷ 取自顧忠華，資本主義與中國文化 韋伯觀點的再評估，(URL: http://sociology.nccu.edu.tw/soc_dep/newpage11.htm)。

³²⁸ 參考陳其南，《家族與社會》，(台北：聯經，1990年)。

注意中國社會中與西歐類似但前者為何不能發展資本主義。³²⁹

在論及資本主義與中國文化的關係時，沒有哪一個單獨因素 理念的或結構的 可以充作「決定性」的面向。中國歷史上沒有自力發展資本主義，是由一連串互為因果的連鎖反應所造成，中國宗教在眾多因素影響中只是一個因素或完全無關的一環。

另外一點韋伯所談的中國歷史，時間是不延續性，也就是說即使韋伯論述傳統中國主義的一些特質，並不延續到現今能通用，但韋伯對中國的「巫術」、「重情不重法」、「重道德」等「症狀」，似乎一直延續直至現今。顧忠華學者在巫術、宗教與科學的「世界圖像」研討會中，認為：「巫術與宗教的神秘經驗，皆有其社群基礎，其功能並非科學可以一體取代，尤其台灣並未歷經「解除魔咒」的階段，各種傳統與新興宗教不只更容易傳播，在種種生活風險與不確定性日益增加的情況下，巫術與宗教的「世界圖像」反而可能擴大其影響力，這也是各種「宗教詐騙」事件層出不窮的社會背景。西方的宗教社會學傳統其實帶有「理性的偏見」，乃至於對宗教的現代發展出現錯誤的判斷，其中最明顯的，便是在所謂「世俗化」的推論中，無法解釋近年來各種「新興宗教運動」（New Religious Movements, NRMs）的蓬勃發展。即以台灣為例，宗教吸引力的抬頭及其組織力量的日益龐大，皆是有目共睹的趨勢，而各種「準宗教團體」，如宋七力的顯像學會，妙天的禪學會和太極門等，都以訴諸靈異經驗來廣收門徒，顯示科學或教育的普及，並不足以削弱宗教對人類行為的影響」³³⁰。例如最近樂透獎發行，民眾藉由神意巫術，進行發財夢，巫術可因此事件而大肆興起；偷拍、桃色事件，喚起民眾對「道德」行為的重視，如今台灣的資本主義造成社會的亂象，中國傳統穩定的文化思想與結構又再度撫平此動亂？

³²⁹ 本迪克斯著，劉北成譯，《韋伯思想與學說》，（台北：桂冠，1998年），頁101-102。

³³⁰ 顧忠華，巫術、宗教與科學的「世界圖像」一個宗教社會學的考察，（URL: <http://www.ios.sinica.edu.tw/seminar/religion/%E9%A1%A7%E5%BF%A0%E8%8F%AF.htm>）。

結論

最後，我們重新整理《新教倫理》的主題，以了解韋伯的整個宗教社會比較文化的思想藍圖，韋伯的社會研究方法不追隨自然研究方法的準則，自定一套思想實驗法則，達到他研究的目的，並影響許多社會學家，韋伯定義社會科學為：「對社會行動進行詮釋的理解，並從而對社會行動的過程及結果予以因果性的解釋。」話雖如此，韋伯的社會科學研究法仍有許多困難的問題需要克服，過去發生的歷史事件，中世紀資本主義的興起的原因，韋伯嘗試用宗教因素來解釋她們的因果關係，在歷史資料的引用上他的信度和效度可能因韋伯不是人類學家或歷史學家的角色而另人懷疑，雖然他也承認這一點，但他更義正言辭的證明這不影響他的社會研究的過程，其實社會科學家研究以人為主的社會背景，它的困難度

必定超過自然科學家以一套邏輯式的公式就能解釋的通，因此韋伯的社會研究法與其在追究他的正確性，不如了解韋伯的社會研究法對社會科學貢獻些什麼。

韋伯的社會研究常與馬克思學者相互比較，韋伯常被歸「唯心派」，馬克思常被歸「唯物派」的代表，這裏要為二位社會學學者辯解的是，就如同中世紀資本主義的發展過程，確實是由許多人為因素構成，不能單一因素化之，但如果我們作學問時都自聰明式的認為所有的因素都同等重要，那可能會失去研究的目的，雖然每個因素都缺一不可，但就如韋伯所認同的一樣，所有必要因素都齊全了，缺乏如宗教的必要因素仍無法起作用，簡言之，每個社會學者當然會認同非單一因素構成一個複雜事件，但他們心中各有一把尺，判斷哪一因素是他們要加以擴大論述的主題，韋伯和馬克思他們看法尺度不同，但最後結論確有相似之處。

在第一章「宗教派別和社會階層」韋伯開門見山的說明宗教、教育與職業有其相互關係，他引用他的學生馬丁·奧芬巴赫（Offenbacher）的統計資料證明基督新教的社群具有較高的教育及職業，而天主教和其他宗教則並沒有那麼明顯。韋伯一開始並沒有說明是什麼原因造成的，但已使讀者自然的掉入韋伯設下的陷阱裏頭，是宗教造成的結果。接著第二章「資本主義的精神」韋伯並沒有明確定義何謂資本主義精神，筆者認為這是韋伯高明寫作技巧，如果一開始就定義資本主義會使研究者綁手綁腳，也會使批判者進入鑽牛角尖的文字遊戲。韋伯曾說：「確定的概念，不能於研究之開端，而應於研究的終結達到。」在本章開始他引用富蘭克林的句子說明資本主義必要的準則，如時間就是金錢、重儲蓄等。接著區分傳統資本主義和現在的資本主義的不同，顯然韋伯認同全世界各地早就有類似的資本主義，但中世紀歐洲的資本主義卻是單一的、獨特的。許多批判者認為資本主義早在宗教改革之前就已發生，韋伯認為他們是看到傳統資本主義的影子，新教和資本主義確是有“選擇性親近”。

筆者認為改革是掃除社會上有關於政治、經濟、及文化汙腐環境最有效的方式，且傳統權威是改革最大的阻力應必須克服，如果過去中世紀羅馬天主教正如韋伯等新教支持者所說已腐敗，不受人接受，新教起義是有必要的，反之則否，

如果在上者、主位者不願受人批評、質疑或無人來質疑、批評，無類似新教運動的起義，西方社會不會像現在如此進步，反之韋伯認為過去中國的宗教尤其是儒教一教獨大對國家社會並沒有正面作用，韋伯所批評的是士人儒教之心態，過去儒士常受人敬仰，萬般皆下品唯有讀書高，飽讀了儒學書籍便成為未來加官進爵的籌碼，直到高高在上時不願受人批評、質疑或無人來質疑、批評，漸漸失去儒家治國的基本方針，雖然韋伯對中國的歷史並不全然了解，但也不失其參考性。值得注意的是西方從過去直到現在仍有許多宗教衝突及宗教爭議事件發生，在中國卻少發生，原因有三，其一，是中國宗教具有傳統權威性，且人民對鬼神敬遠之，對宗教身旁的人與事，並不敢質疑批評因之巫術或神棍橫行，這也是台灣仍未解除魔咒的原因之一；其二，中國強調民族融合，共處的觀念，並不像西方宗教會排斥其他的宗教，這也是中國宗教優於西方宗教的最大好處；其三，中國的政教不分離，宗教往往依附在政治之下，做為其工具，久而久之宗教失去其領導控制權。簡言之，韋伯大體上並沒有說錯，中國較穩定但缺乏進步動力，西方較進步但也較不穩定，西方諺語吃飽睡飽擇其一，中國是沉睡的巨龍而西方是吃飽的實業家。

下節，「路德的職業概念」，韋伯試圖表明路德派和加爾文派的不同，首先路德雖是第一位翻譯聖經的人，但韋伯認為原意已被譯者精神所取代，簡言之，路德對舊聖經翻譯有誤。例如路德把天職譯為德文 *Breruf* 賦一個意義，指透過神召喚而獲得救贖，英譯為 *calling*，但韋伯認為真正意義接近拉丁文 *classis*，指武士階級，舊約並沒有此天職涵義。不管是誰對誰錯，韋伯目的在於「天職」 - 上帝安排的任務 - 此概念，加爾文派早已落實在日常生活中，直到路德翻譯聖經後才把此觀念推廣到整個新教生活圈。韋伯接著把矛頭指向路德派，他說路德派雖起義反對過去羅馬天主教傳統主義思想，但路德派在行動上並不積極，反而頗有天主教的延續。韋伯引用施奈肯伯格的心理學分類法證明他的看法，並區分加爾文派與路德宗，前者較主動、積極、改革；後者較被動、順從、適應。我們回顧韋伯對中國的儒教的研究，似乎也有些雷同，儒教雖是理性主義者，但不排斥

巫術、適應世界、追隨傳統主義，使得儒教無法發揮內聖外王的哲學行動。

至於韋伯花了許多時間談論加爾文是否具有「得救預定論」，贊同者如韋伯，特勒爾，反對者如洪德沙根、里敕爾（Ritschel），他們都有其合理性的說法論證觀點。我們只能說任何論點都有其正確的參考價值，我們所關注的不是「得救預定論」的內容是什麼，而是新教「製造」出來的學說，究竟對資本主義有什麼關連，簡言之，上述「路德的職業概念」的觀點，韋伯對「舊約」斷章取義是否達到他論證效果，路德是否對「天職」概念是否譯有瑕疵，仍需再加以研究，另一方面路德首先帶起宗教改革，但路德宗仍保留傳統主義思維，被韋伯認定仍堅持傳統主義路線，是保守、不求進取的表現。對於這點，世紀不斷改變，傳統保守思想雖不能適應當代潮流，但仍有其正面價值，尤其在全球化不確定時代，人們生活變動、驚恐、緊張情緒是過去所沒有的，人們不斷再追求些什麼，但也失去了原有的東西，擁有金錢，失去愛情、親情、時間；掌握權力，失去物質環境；進步的社會帶來道德墮落；資本主義的崛起，帶來許多風險，例如環境污染、生態危機，尤其現在高科技掛帥如試管嬰兒、複製人等，不斷挑戰人類道德意識，回頭想中國過去傳統不願接受科技，重視內心修養，雖失去科技進步，但也達到穩定的中國格局，在不斷強調韋伯的「合理化」同時，可能要有所保留或重新詮釋。改革與傳統、進步與穩定，真是背道而馳？筆者認為人們應可以「睡得安穩且吃得舒服」，「魚與熊掌兼得」。

對「儒教與清教的實踐倫理觀」爭議點在於，韋伯對宗教的定義十分模糊，使得他用新教對比世界諸宗教如儒教，另人質疑這個對比性，儒家思想究竟是倫理哲學還是宗教這是值得爭議的，但韋伯有其研究旨趣，他說：「宗教社會學不去研究宗教的「本質」，而是以世界各大文明孕育出來的信仰和人生觀作為對象，想要理解這些導引著大眾生活的教義內容有著怎麼樣的「社會效果」。涂爾幹、英格爾、葛茲、與斯特倫曾以不同方式討論過宗教的定義，自然比韋伯所定義的嚴謹許多，但如果對宗教一詞不寬鬆定義，怎能了解有什麼「社會效果」，任何思想或教義都會影響大眾生活這一命題成立的話，那韋伯只是要證明新教對資本

主義精神的正面作用，而其他宗教缺乏此影響力。

然而這又讓韋伯掉入「唯心主義」的帽子中，回顧韋伯對《新教倫理》的辯解，他一再強調新教是必要因素，但仍須配合制度結構等充要因素才能促進資本主義發展；在《中國宗教》中，儒教是必要因素，中國的制度結構是充要因素，而後者中國並沒有明顯處於劣勢，反而具有發展資本主義經濟的有利溫床，但儒教此必要因素並沒有發揮其影響力。韋伯為了對比宗教，而使制度結構面此「控制組」，加以模糊化，而去強調宗教文化「對照組」，這是他社會研究能發揮最佳思想實驗的方法。

韋伯分析中國社會的格局，鄉村比都市較有自治力，地方權力大於中央，但缺乏與中央抗衡的力量，與親屬遠近作為交往有無的條件，對親屬較遠的一群人較不信任也不團結，使得中國社群總是一群群的散沙，更別說發展合理的買賣雙方經營模式，他指出，中國家庭關係的緊密聯繫創造出一種「限制性過強的家族牽制」，在這種情況下現代化企業組織所需要的共通價值觀和社會聯繫，便無法順利發展起來。法蘭西斯·福山同樣認為：「著重家族主義的社會比較難以創建大規模的經濟，而限制了中小企業參與全球經濟的幅度。」在全球化的今天企業的小規模格局家族經營和大經營企業比較起來並不完全是占劣勢，前者的優點是變動迅速、高度分工、公司彈性佳、決策速度快，在變動快速的市場需求中小型華人企業佔了上風，但這種企業當然無法與日本豐田汽車、英代爾（intel）、摩托羅拉（Motorola）等大型企業一較長短。以全球化的角度看台灣的經濟成長，韋伯也料想不到，中國一向以家庭為主軸的經營模式，卻能產生台灣奇蹟，雖然台灣經濟成長是由許多因素所構成，不過值得注意的是，台灣的經濟政策往往對外商投資，或登陸設廠都加以嚴格限制，除了保護家族小企業，也保護國家整體利益，站在全球化下的開放競爭與政治不干預經濟為原則下，未來仍是需要觀察的。

韋伯認為要判斷一個宗教是否具有理性化，是這個宗教對巫術斥逐的程度，其次是上帝與本身對世界的緊張關係。儒教在意圖上是個理性的宗教，從孔

子的不語怪力亂神，拒斥「素隱行怪，後世有述焉」對神秘論帶有譏刺的作用看出，但儒教仍允許保留巫術在中國的存在。尤其現在台灣未解除魔咒，且人民生活驚慌向神明求助甚多，台灣的宗教大多為擴散性宗教（diffused religion），屬民間信仰，信徒對神明的膜拜在於神明是否有靈，自然包容了許多巫術的存在，用符咒來換取利益，藉神明來解答人民困惑，實在給人們無限的希望安撫。民間信仰多屬於多神信仰，與道教有著比較強的巫術性格，術數、算命、改運是台灣風行已久的行業，其實以西方單一神教的信仰，也有許多類似的巫術性格，這或許是全球化使人民生活更加「全球化」，不過依教育程度的不同，所拒斥巫術也不同，教育程度高者較拒斥，教育程度低者較易接受，當然進步開發中的國家，整體的排斥程度高於低度未開發的國家。筆者認為科學代表理智具有正當且強說服力，影響人民的行為準則，但宗教代表道德層次，巫術代表著理智的慌言，未來三者之間仍會維持緊張的關係，世俗化、神聖化、理性化彼此消長著。

傳統儒家重五倫，君臣、父子、兄弟、師生、朋友之間的人類倫理體系是許多價值觀如西方理性、功利主義值得效法、學習的，舉例來說中國學生對老師較尊重，上課有一定秩序、愛凝聽，不喜發問；西方學生對老師的看法較不嚴謹，師生間如朋友無等級之分，東西教育各有優缺點，但站在教育倫理的角度，傳統儒家教育，重言教和身教，應優於西方教育；但東方教育比較被動，不敢發言和不具獨立思考也是一大缺點。總之，西方價值是「理性」取代「感性」，當一切情感之下盡是猙獰的功利面孔時，我們可能又會重新檢視傳統儒學的價值。

不管儒學在不同時期被批判或贊揚，至少過去都發揮遺移默化的功用，現今道德衰敗，正需要儒教的強心劑來輔助，例如台灣最近的幾起偷拍案、性醜聞，科技器挑戰道德意識，使得道德模糊化，我們可能要重新思考人類如何做才不逾矩，道德界線在哪？過去傳統儒家思想可能已不合乎於現今人們，我們期待轉變後的新儒學思想體系能為人類生活行為把脈，試想任何犯罪人、死刑犯或性醜聞主角都要上電視媒體來作正反兩方的辯論，作為對錯的評斷，這不但是對當事人再受打擊，也讓台灣司法蒙羞。雖然台灣歷經多少風面其中包括移殖了西方發展

百年的制度模式，在短短五十幾年壓縮快速發展有如錄音帶快速轉動般重新播一樣，這是台灣的驕傲，但也是可惜的一面，我們沒有自己一套異於西方的價值觀和制度，全盤西化不見得是好事，過度本土化故步自封也不理想，如何找到這平衡點，才致使台灣平衡在亞太區域中。

在「禁慾與資本主義的精神」這節，韋伯開始並不直接說明禁慾主義精神與資本主義的精神的直接作用，他首先引用英國長老會著名的牧師巴克斯特的言行，巴克斯特的神學著作中具有和資本主義精神相似之處，例如巴克斯特對財富觀念的重視態度，並不是為了享樂為目的而工作，而是為了明白神意，發揚上帝榮耀而努力，「不喜勞動者必不為上帝所喜」、「不工作者，不得食」幾句貫穿新教徒天職思想。最近樂透獎風行台灣，「不工作者，不得食」顯然無法說服台灣民眾，台灣人民寧願相信自己的運氣，再加上求神問卜使自己加深為「上帝」恩寵的對象，為了怕不中獎，訂了許多戒律教條深怕觸犯而有所不準或不中，形成另類的「禁慾主義」的精神。政策決定者會為國家整體利益把脈，但不會為個人經濟生活請命，當然宗教提供的「道德管束」，如類似的「禁慾主義精神」，在台灣根本看不見，而中國的宗教如佛教的《禪門規式》《百丈清規》也無法走出僧院大門，它對俗世文化不具有管束的作用。

資本主義的社會製造出「牢籠」套住了現代經濟人，不斷工作的現代人毫無目的的工作，受機器制式化的行為所「控制」，工作上麻木不仁，與人相處生活毫無感情，「沒有情感的享樂」可能是暫時脫離此「牢籠」的最好方法，但也是最糟的選擇，畢竟人不能毫無目的的生活下去，過去宗教伴演「慈父」的角色，管束「資本主義」這幼苗，深怕道德偏差，行為不當，等到「資本主義」長大成人，翅膀硬了，便忘了過去宗教教義的教導、訓示，不管「資本主義」究竟是誰「生」的，至少韋伯所描述「資本主義」的惡行惡狀，已具體成形。

在全球化的社會變遷，對經濟發展的解釋，諸如現代化理論、依賴理論、世界體系理論，或概化分為韋伯式的「精神」層面及馬克斯的「物質」層面分析，都有其邏輯性的思考空間，而韋伯宗教的「大腦實驗」，帶給後代學者無限的想

像空間，也影響後代學者的正反批判，在跨越二十一世紀的今天，是否應重新檢視韋伯的《新教倫理》。

西方馬克思主義者葛蘭西的「有機知識分子」(organic intellectuals)：從「功能」界定知識分子分為兩類，一類是傳統意義上的知識分子。另一類則是「有機」知識分子，直接從事鞏固現政權、維護本階級利益。薩伊德也認為知識分子應該扮演質疑，而不是顧問角色，對權威與傳統應該存疑，以懷疑眼光看待。擁有提出令（當權者）難堪的問題和對抗正統和教條的能力³³¹。如路德對羅馬天主教的懷疑，韋伯對路德派的質疑，身為知識分子，我們用懷疑的眼光去看《新教倫理》可能較能了解真象，毛澤東說過：“知識分子實際上是最無知的。”如果其盡信書的話。但最為重要的是知識分子的懷疑並不表示要樹立另一種主義或權威反對原來主義或權威，因其會犯更大錯誤。過去歐洲的經濟發展，創造許多歐洲優越的看法，也帶動了許多歐洲中心主義的思考模式，非歐洲的文化是落後的、不文明的、野蠻的，這種西方之東方主義框架，西方文化有責任「拯救」非西方文化，此種觀點雖另人不以為然，無法了解事實的真象，但過度的國族主義、民族主義、愛國情操、或反歐洲霸權主義思想也會蒙蔽知識上的研究。

對韋伯的《新教倫理》筆者認為是部經典之作，重重叩響了許多學問的誕生。馬爾科姆·麥金納(Mackinnon)曾說：「韋伯《新教倫理》付出的代價是他的命題最終證明是錯誤的，這和自然科學一樣，愛因斯坦曾修訂了牛頓的宇宙論。韋伯的錯誤只是為他的命題增加了光彩，正如韋伯所說“一個精妙的錯誤要比一種無聊的精確更加富有啟發性。”³³²研究韋伯學說的專家弗斯曹也說：「作為對一個重大問題的榮耀目的嘗試的進路，作為奠基宗教社會學領域的一個導論，作為對新一代研究者的激勵，作為文化歷史的功能分析的先鋒，韋伯的論文實在值得比現在它所享有的更好的際遇。」³³³韋伯的論文使我們站在巨人肩膀上看得更

³³¹ 朱剛，《薩依德》，(台北：生智，1997年)，頁318-319。

³³² M. Weber, *General Economic History* (New Brunswick, N.J.: Transaction Books, 1981), p.40.

³³³ 黃曉京，彭強，《新教倫理》，(成都市：四川人民出版社，1986年)，頁8。

遠。

一言之蔽之，韋伯論述「新教和資本主義有所關連」這命題無誤，然而批評者對韋伯反駁的論點多半是了無心意、舊瓶換新瓶且非但沒直接推翻韋伯，反而間接認同韋伯的命題焦點，也因此韋伯的《新教倫理》仍具有其影響力。另外，東亞學者用儒教取代新教在東亞經濟之地位，套用韋伯《新教倫理》此公式在解釋東亞經濟奇蹟之解釋仍有待保留，且韋伯也承認對 17、18 世紀的歐洲經濟發展模式並不延續到今日可適用，即時間點是不延續的。但並非韋伯說錯了這命題，而是把韋伯這命題用在現今社會上來解釋國家經濟發展較值得爭議，他們的問題可能比韋伯所要解決的問題還要棘手、複雜。全球化的社會應該用較宏觀的思維來看待問題，但韋伯提供問題的思考模式，是我們值得學習、效法，但非一層不變的完全套用過來。

附錄一

本論文在口試期間，根據指導教授張亞中老師及何明修老師、郭冠廷老師兩位口試委員的建議，曾做一些修正。以下摘要口試老師所提及之問題與我之回答。

郭冠廷老師（以下簡稱郭）：「新教倫理」與亞太地區的經濟發展究竟有可關聯，恐亦有進一步說明之必要。或者，是否亞太地區存在另外一些「宗教倫理」，其性質與「新教倫理」有相通之處，亦宜進一步說明？

我：八十年代開始，東亞「四小龍」（台灣、韓國、新加坡、香港）的經濟成長引起世人矚目，也出現不少各式各樣的學理解釋。其中辯論最大的應是以儒教文化觀點反駁韋伯《新教倫理》，企圖以儒教文化作為資本主義在東亞的替代品。因此有些學者認為，東亞可算是「儒家文化圈」，經濟上的成就應該和文化因素有正面的相關，尤其儒家的價值觀如節儉、勤勞、注重教育、照顧家庭等等美德，都對經濟的繁榮應有助益。「宗教倫理」其性質與「新教倫理」應有部份相同之性質，即促進經濟發展。不同之處在於韋伯所分析與東亞經濟學者所分析的的時間點是不同的，宗教過去確實發揮了其影響力，但現今的宗教即便仍具影響力，但在程度上應不是導致經濟發展之「主要起因」，學生認為：「套用韋伯模式以宗教來解釋經濟行為，以企圖反駁韋伯的命題，會對錯了焦點。應考慮更多宗教以外的結構性因素，例如地緣政治情勢、政策投資與技術改變、以及這些地區的殖民地經驗等

等，不能置上述的條件不顧，而拉抬儒家倫理。」另外，學生認為現今的儒學不同於韋伯所說的過去中國官僚式儒學，前者已變成空洞化、成混淆性綜合思想，比較難分析何者為「單純」儒學思想。

郭：李君歸納韋伯新教倫理的優缺點時，指出其缺陷之一為「對中國歷史交待不清。」但問題是，新教倫理與中國歷史本就沒有直接相關性，如何能要求在討論新教倫理時，清楚交待中國的歷史？

我：韋伯曾說，他的宗教社會學不去研究宗教的「本質」，而是以世界各大文明孕育出來的信仰和人生觀作為對象，想要理解這些導引著大眾生活的教義內容有著怎麼樣的「社會效果」，基於此他分別寫出「新教倫理」與「中國的宗教」，但在觀念上，他以「新教倫理」為主，擴散上到世界的其他宗教，以企圖證明前者具有發展資本主義的特質，而後者無。在《新教倫理》並沒有提及中國之歷史，但隨後在 1915 年所寫得《中國的宗教：儒教》中，為了延續他的命題或證實他的論點，而延續《新教倫理》之續集，所以他在描述中國歷史這段中就必須加以受檢視。韋伯在「新教倫理」中，試圖以加爾文和虔信派、循道派、浸禮宗諸派作比較分析，為了清楚了解宗教觀，學生改採用儒教與清教的比較實踐倫理觀，一則能釐清韋伯對中國的了解及誤解；二則不失韋伯對世界文化的比較的意旨。簡言之，既然要作宗教比較研究，學生認為改選對我們比較熟悉且較感興趣的「中國宗教：儒教」取代虔信派、循道派、浸禮宗諸派、路德派與天主教之間的比較，或許能更易作分析研究。另外如果韋伯刻意剪裁中國歷史以符合《新教倫理》、《中國宗教》的觀點，藉以維持宗教形象或其命題，這種研究動機就有所問題，然而如果身為一個西方眼光來研究中國社會，也不能對其有所嚴格的標準，但這「缺陷」仍是存在的，不管是韋伯對歷史的「刻意」剪裁或「無知」的取用。

郭：李君說：「西方的理論當然適用於西方的歷史背景，但對中國卻不能完全套用。」問題是，李君認為每個區域、社會都應各有其社會科學理論？

我：社會科學不像自然科學般，完全可以超越國家、種族和文化的界線，達到「四海皆準」的法則，不同社會文化，必定有其各自的特殊性與普遍性。學習歐洲社會理論不代表會形成其「附庸」的危險，除非不加思考完全套用過來。另外發展本土化社會學理論是有必要的，但非「閉門造車」，而是要參考許多非本土化理論中的思想資源截長補短，如此理論才具有其影響力與競爭力。

何：在初稿頁 15 以降，作者似乎認定韋伯對於「經濟發展」的研究是從理念、宗教倫理出發。因此，在討論西方資本主義的起源，作者只側重新教的工作倫理、禁慾精神、財富觀、時間觀、職業觀等，而沒有處理公司制、簿記、現代國家、羅馬法等制度面向。但是在作者整理的韋伯之中國研究中，卻出現了關於城市、家產制的支配、非形式化的法律等制度面向。在此，作者忽略了韋伯的制度解釋，簡化了韋伯的立場？

我：韋伯的研究方法似乎也常被批判者冠上「唯心論」或「文化決定論者」。對此韋伯做此答覆：「我抗議一種說法。以（歷史上）某一種因子，無論是技術或經濟能成為其他因子的「最後的」或「真正的」原因。如果我們觀察（歷史上）因果線索，我們便會發現在某一時期它是從技術向經濟和政治方面走動，但在另一時期則又是從政治向宗教和經濟方面走動。總之，這條線索上是沒有休止點（resting point）的。在我看來，我們所常聽到的那種歷史唯物論的觀點，即以經濟在某種意義上是因果系列中的最後定點已是一個完全破產的科學命題了。」韋伯在《中國宗教》一書雖然分析了中國政治結構因素及心理文化因素，以企圖證實其為多元論者，但韋伯在《新教倫理》中，討論西方資本主義的起源，為了證實其所說的「社會效果」，程度上仍偏重於「宗教」分析。學生認為韋伯既非是唯物論或唯心論的主張，韋伯應是主張多元論的，韋伯的多元論並不拒斥物質或結構因素或相關的思想路線且還認可這些因素的因果作用，但必須在這個前題下：雖然物質或結構因素對於資本主義精神來說可能是需要的，但是如果沒有

必要的職業理想的支持，它們就不可能成為充足條件。簡言之，韋伯的推論是，在世俗職業上努力是必要條件，但並不是充足條件，實現最終結果還需要附加物質前提。一言以蔽之，作學問如果認為所有因素都「同等」重要，那可能仍在原地打轉，韋伯雖然被批判者冠上「唯心論的帽子」，但站在學術研究上，仍具有其影響力及可信度。

參考書目

一.中文參考書目：

于曉，陳維綱譯，馬克思·韋伯著，《新教倫理與資本主義精神》。台北：唐山，1991年。

方長梧主編，《唐山社會科學簡明辭典：政治學》。台北：唐山出版社，1988。

王振寰、瞿海源編，《社會學與台灣社會》。台北：巨流，1999年。

王曉山、戴茸譯，Bellah, Robert 著，《德川宗教》。香港：牛津大學，1994年。

田廣清，《和諧論：儒家文明與當代社會》。北京：中國華僑，1998年。

石元康，現代化與中國當前的哲學課題，《哲思雜誌》，第1卷第8期，民國87年3月。

全漢昇，《中國行會制度史》。台北：食貨，1978年。

朱剛，《薩依德》。台北：生智，1997年。

朱章才譯，迪特馬·羅特蒙特（Dietmar Rothermund）著，《1947.8.15 德里：殖民統治的結束》。台北：麥田，2000年。

艾愷(G S Alitto)，《世界範圍內反現代化思潮》。貴陽市：貴州人民，1991年。

余英時，《中國近世宗教倫理與商人精神》。台北：聯經，1987年。

宋晞，《宋史研究論叢》。臺北市：中國文化大學，1974年。

李巧云譯，塔戈特·墨非（Taggart R. Murphy）著，《日圓神話》。台北：時報，1998年。

李甲孚，《中國法制史》。台北：聯經，1988年。

李亦園、楊國樞、文崇一合編，《現代化與中國化論集》。台北：桂冠，1985年。

李宛蓉譯，Francis Fukuyama 著，《誠信》，（台北：立緒，1998年）。

杜正勝譯，白川靜著，《詩經研究》。台北：東大，1982年。

杜奉賢，《論馬克思與韋伯對中國歷史發展的解釋》，國立中山大學中山學術研究所博士論文，1995年。

汪仲譯，大衛·藍迪斯著，《新國富論》。台北：時報，1999年。

林輔華著，《約翰衛斯理傳》。香港：基督教文藝，1986年。

邱延亮譯，劉易士著，《貧窮文化》。台北：牧童，1976年。

金子榮一著，李永熾譯，《韋伯的比較社會學》。台北：水牛，1986年。

金耀基，《中國社會與文化》。香港：牛津，1992年。

金觀濤、劉青峰，《中國現代思想的起源：超穩定結構與中國政治文化的演變》。香港：中文大學，1999年。

紀琨譯，泰格利維著，《法律與資本主義的興起》。上海：學林，1996年。

孫成煜譯，約翰·蓋伯夫(John K. Galbraith)著，《群體貧窮本質之探討》。台北：今日，1985年。

徐偉傑譯，Malcolm Waters 著，《全球化》。台北：弘智，2000年。

馬國明編，《科學與意識形態》。香港：曙光，1983年。

張亞中，（種族科技民族主義與全球化：馬來西亞的困境），《問題與研究》，第41卷第1期，民國91年1月。

張珣，《當代臺灣本土宗教研究導論》。台北：南天，1990年。

張漢裕譯，馬克斯·韋伯著，《基督新教的倫理與資本主義的精神》。台北：協志，1987年。

盛逢時譯，Paul Krugman 著，《沿街叫賣的繁榮》。台北：先覺，2000年。

郭斌和、張竹明譯，柏拉圖著，《理想國》，北京市：商務印書館出版，1994年。

陳介玄、翟本瑞、張維安，《韋伯論西方社會的合理化》。台北：巨流，1990年。

陳其南，《家族與社會》。台北：聯經，1990年。

- 陳慈玉譯，清水盛光，傳統中國行會的勢力，《食貨月刊》，第15卷第2期，民國75年7月，頁49-78。
- 彭彼得，《基督教思想史》。上海市：上海，1989。
- 費孝通，《鄉土中國》。香港：三聯，1947。
- 黃仁宇，《萬曆十五年》。台北：食貨出版社，1988年10月。
- 黃光國，《知識與行動：中華文化傳統的社會心理詮釋》。臺北：心理，1998年。
- 黃紹倫，《中國宗教倫理與現代化》。臺北：臺灣商務，1992年。
- 黃曉京，彭強，《新教倫理》。成都市：四川人民出版社，1986年。
- 黃應貴編，《見證與詮釋》。台北：正中書局，1992年。
- 楊宇光譯，羅伯特·吉爾平一著，《國際關係的政治經濟分析》。臺北：桂冠，1994年。
- 楊國樞、文崇一編著，《社會及行為研究的中國化》。台北：中央研究院，1982年。
- 趙岡，《中國經濟制度史論》。台北：聯經，1986年。
- 劉北成譯，本迪克斯著，《韋伯思想與學說》。台北：桂冠，1998年。
- 蔡惠英，《「基督新教倫理與資本主義精神」看韋伯之宗教倫理與資本主義精神》，輔仁大學歷史研究所碩士論文，1997年。
- 蔡錦昌，《韋伯社會科學方法論釋義》。台北：唐山，1994年。
- 霍桑，《紅字》。臺北：希代，1999年。
- 龍冠海，《社會學》。台北：三民，1993年。
- 薛絢譯，Nathan P.Gardels 編，《世紀末》。台北：立緒，1996年。
- 鍾肇鵬，《孔子研究》。北京：中國社會科學出版社，1983年。
- 韓格理，張維安，陳介玄，翟本瑞，Hamilton, Gary G,《中國社會與經濟》。台北：聯經，1990年。
- 瞿同祖，《中國法律與中國社會》。台北：里仁書局，1993年。
- 簡惠美譯，韋伯著，《中國的宗教：儒教與道教》。台北：遠流，1989年。

簡惠美譯，康樂，《支配社會學》。台北：遠流，1993年。

蘇國勳，《理性化及其限制——韋伯思想引論》。台北：林冠，1989年。

顧中華，《韋伯基督新教倫理與資本主義精神導讀》。台北：中山，1997年。

二.網路參考書目：

“Understanding Religion”摘要，

(URL:http://www.psi.org.tw/0123to/2301/210_2UndRel.htm#top.)

天主教三大疑問詳解，天主教與基督教究竟有什麼不同？，(URL：

<http://cecea.org/catholic/#>)

天主教史，東正教(Eastern Orthodox Church)，(URL：

<http://www.geocities.com/Athens/Oracle/7276/orthodox.htm>)

吳文成，關於歷史與理性化的弔詭，(URL:

http://alumni.nctu.edu.tw/~sinner/think/part_1/paradox/page1.htm), 2001年8月。

希臘文化，東正教簡介，(URL：[http://residence.educities.edu.tw/swu3/mngk/](http://residence.educities.edu.tw/swu3/mngk/Orthodoxy.htm)

[Orthodoxy.htm](http://residence.educities.edu.tw/swu3/mngk/Orthodoxy.htm))

李英明，羅曉南，資訊科技與人的處境，(URL:

<http://www.sinica.edu.tw/~cdp/article/origin36-3.htm>)

恆毓，《世界弘明哲學季刊》，論宗教，(URL:

<http://humanum.arts.cuhk.edu.hk/~hkshp/hengyu/002.htm>)，1992年12月。

香港人文哲學會，現代化與中國當前的哲學課題，(URL:

<http://humanum.arts.cuhk.edu.hk/~hkshp/Zhesi/zs1/tart3.htm>)，1998年3月。

寂根，百丈清規的點滴認識，(URL:<http://www.macau-buddhism.org.mo>

[/09/09-6f.htm](http://www.macau-buddhism.org.mo))

陳鼓應，先秦道家之禮觀，(URL:

<http://www.pku.edu.cn/cgi-bin/bigate.cgi/b/g/g/http@www.phil.pku.edu.cn/files/zx>

m/zxm292.htm), 民國 88 年 5 月。

曾麗珠, 香港及台灣道德教育中的儒家倫理要素 ,(URL:

<http://www1.fed.cuhk.edu.hk/en/cumphil/96ltsang/>), 1996 年 8 月。

超級資料庫, 馬克思的歷史與社會理論 ,([URL:http://ceiba.cc.ntu.edu.tw/](http://ceiba.cc.ntu.edu.tw/)

demo_theo_prac/database/Max's_Theory_History&Society.html)

劉桂標, 論韋伯的新教倫理理旨(下) ,(URL :

<http://www.arts.cuhk.edu.hk/~hkshp/humanities/ph30-04.txt>)

謝森中, 從經濟觀點看戰後臺灣經驗-一個實際參與者的見證 ,(URL:

<http://www.365uol.com/read/eco-02-reading.htm>), 1993 年。

蘇友瑞, 作為價值系統比較的價值現象學方法論 ,(URL:

<http://www.ccim.org/Discussion/b5/fhl/1.html>)

顧忠華, 巫術、宗教與科學的「世界圖像」 ,(URL:

<http://www.ios.sinica.edu.tw/SEMINAR>

[religion/%E9%A1%A7%E5%BF%A0%E8%8F%AF.htm](http://www.ios.sinica.edu.tw/SEMINAR/religion/%E9%A1%A7%E5%BF%A0%E8%8F%AF.htm)), 民國 86 年 12 月。

顧忠華, 資本主義與中國文化 韋伯觀點的再評估 ,(URL:

http://sociology.nccu.edu.tw/soc_dep/newpage11.htm)

三.英文參考書目 :

Alatas,S.H. *Modernization in SouthEast Asia*.London:Oxford University Press,1973.

Bailyn,Bernard.*The new England merchants in the seventeenth century*.New York:Harper & Row,1964.

Bailyn.*New England Merchants*.New York : Harper,1964.

Bellah.*Tokugawa religion : the values of pre-industrial Japan*.Glencoe, Ill. : Free Press, 1957.

Bendix,Reinard.*Max Weber:An Intellectual Portrait*.Berkeley,Calif:University of California Press,1960.

- Black, Cyril Edwin. *The dynamics of modernization : a study in comparative history* .New York : Harper & Row, 1966.
- Breen, T.H. "The Non-Existent Controversy: Puritan and Anglican Attitudes on Work and Wealth", *Church History*, XXXV . Vol.23, 1966, pp.273-287.
- De Bary, Wm. Theodore .*East Asian Civilization*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1988.
- Dionysius, of Halicarnassus. *The Roman antiquities of Dionysius of Halicarnassus*. London : Harvard University Press, 1971.
- Fanfani, Amintore. *Catholicism, Protestantism and Capitalism* (New York: Sheed & Ward, 1936).
- Geertz. *Religion as a Cultural System* .New York: Harper & Row, 1979.
- George, Charles H. *The Protestant Mind of the English Reformation*. Princeton: N.J, 1961.
- Gerth, H.H. and C. Wright Mills, *From Max Weber: Essay in Sociology*. London : Routledge, 1958.
- Gothein. *Economic History of the Black Forest*. Germany : Strassburg, 1892.
- Graham, W.F. *The Constructive Revolutionary*. Richmond: Va, 1971.
- Hanson, N.M. "The Protestant Ethic as a General Precondition for Economic Development", *Canadian Journal of Economics and Political Science* .Vol. 29, 1963, pp.462-474.
- Hellpach, Willy. *Nervositat und Kultur*. Berlin, 1902.
- Hill, Christopher. *Puritanism and Revolution. Studies in Interpretation of the English Revolution of the 17th Century*. London : Penguin Books, 1990.
- Hyma, Albert. *Christianity, Capitalism and Communism*. Ann Arbor: Mich, 1937.
- Hyma. *Christianity, Capitalism and Communism*. Ann Arbor: Mich, 1937.
- Hyma. *Renaissance* .New York : Time, 1965.

- Jr. Calder, Hofhenz. *The Eastasia Edge*. New York: Basic Book, 1982.
- Kelly, Douglas. *The Westminster Confession of Faith*. Greenwood: S, C, 1981.
- Kitch, M. J. *Capitalism and Reformation*. London: Longmans, 1967.
- Lehmann, Hartmut. *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts*. New York : Cambridge University Press, 1993.
- Lucas, Rex A. "A Specification of the Weber Thesis: Plymouth Colony", *History and Theory*. Vol. 10, 1971, pp. 330.
- Mackinnon, M. H. "Part 1: Calvinism and the Infallible of Grace", "Part 2: Weber's Exploration of Calvinism", *British Journal of Sociology*. Vol. 39, 1998, pp. 143-177.
- McGee, J. Sears. *The Godly Man in Stuart England: Anglicans, Puritans, and Two Tables*. New Haven: Monn, 1967.
- Miller, Perry. *New England Mind : From Colony to Province*. Cambridge, Mass. : Belknap Press of Harvard University Press, 1983.
- Nachmias, David. *Research methods in the social sciences*. New York : St. Martin's Press, 1976.
- R Beich, obert. "The Rise of Techno-Nationalism", *Atlantic Monthly*. Boston : Vol. 259, 1987, pp. 62-70.
- Robertsons, H. M. *Aspects of the Rise of Economic Individualism: A Criticism of Max Weber and His School*. New York: Kelley & Millman, 1959.
- Samuelson. *Religion and Economic Action*. New York : Praeger 1993.
- Samuelsson, Kurt. *Religion and Economic Action : The Protestant Ethic, the Rise of Capitalism, and the Abuses of Scholarship*.
- Simmer, G. *The Philosophy of Money*. London: Routledge, 1990.
- Sombart, Werner. *The Jews and modern capitalism*. New York : B. Franklin, 1913.
- Sombart, Werner. *The quintessence of capitalism : a study of the history and psychology of the modern business man*. New York : H. Fertig, 1967.

- Sombart,Werner. *The Quintessence of Capitalism*.New York: H. Fertig,1967.
- Sprinzak,Ehud ."Weber' s Thesis as an Historical explanation",*History and Theory*.Vol.11,1972,pp.297.
- Streng ,Frederick J. *Understanding Religious Life*.Belmont, California: Wadsworth,1985.
- Tawney,R.H. *Religion and the Rise of Capitalism*.Gloucester:Mass,1962.
- Taylor,Charles. *Sources of the self : the making of the modern identity*.Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1989.
- Tolles,Frderick B.*Meeting House and Counting House:The Quaker Merchants of Colonial Philadelphia*.New York,1963.
- Tonnies,F. *Muster moderner Lebensfuhrung*.Munchen:Deutsches Jugendinstitut. Vos, 1991.
- Trevor-Ropeer,Hugh.*The Crisis of the 17th Century : Religion, the Reformation, and Social Change*.Oxford : Clarendon Press,1993.
- Troeltsch,Ernst. *The social teaching of the Christian churches*. Chicago : University of Chicago Press, 1981.
- W.Green,Pobert. *Protestantism and Capitalism:The Weber Thesis and Its Critics*.Boston:D.C.Heath and Co.,1959.
- Weber,Max. *The Protestant ethic and the spirit of capitalism* .New York : Routledge, 1992 .
- Weber,Max. *The religion of China: Confucianism and Taoism*.New York : Macmillan, 1964.
- Weber,Max."Anticritical Last Word on the Spirit of Capitalism",*American Journal of Sociology*. Vol. 83,1987,pp.1124,1107,1112.
- Weber,Max.*General Economic History*.New Brunswick, N.J. : Transaction Books, 1981.

Wittfogel.*Oriental Despotism*.New Haven : Yale University Press, 1957.

Yinger,J.M.*The Scientific Study of Religion*.London : MacMillan ,1970.