

韋伯的比較宗教學： 新教、儒教與資本主義

◎ 石元康

一

韋伯不是漢學家，他也不懂中文。他對中國的了解及知識都是透過第二手的資料得來的，其中有許多不正確甚至極為錯誤的地方。但是，一位漢學家卻指出：「韋伯對漢學做出了根本性的貢獻是不容爭辯的，特別是在對中國社會及社會建制的研究上。」^①當然，對中國社會及宗教的研究只是韋伯整個研究計劃中的一部分，他的主要工作是對現代西方文明作一個全盤性的了解。1920年，在臨去世前幾個月，韋伯為他的《宗教社會學論文集》(Collected Essays in the Sociology of Religion)寫了一篇導言。這篇導言中道出了韋伯一生工作的線索，他清晰地指出了他的主要工作乃是：(1) 指出現代西方文明有別於其他一切文明之處，就是它顯現出了一種特別的理性主義；(2) 他工作的中心就是去了解及說明這種特別的理性主義^②。為了完成他的目的，將西方

這種特殊的文化與別的文化作一個比較，似乎更能夠突顯出它特別的地方。這就是為甚麼韋伯會對其他許多不同的文明作研究的理由。對於韋伯的這個比較研究，我們應該作一個交代。韋伯將他的比較宗教研究系列稱為「世界宗教的經濟倫理」(The Economic Ethic of the World Religions)。這個系列中的第一本書就是對中國宗教的研究，本名為《儒家與道家》(Confucianism and Taoism)。英文的譯本則將它名為《The Religion of China》，出版於1951年^③。

許路喀特(Wolfgang Schluchter)指出，研究文化的學者可以分為兩派，一派是演化論(Evolutionism)，而另一派則是比較論(Comparativism)^④。演化論者的論旨是，人類的歷史發展是有階段性的，由一個階段，進入另一個階段。一般演化論者都會認為後一個階段比前一個階段進步。孔德(Auguste Comte)、黑格爾、

雖然韋伯對中國的知識都是第二手的，同時有許多錯誤，但是，他對中國的了解仍舊充滿了睿識。由於他有一套整全的理論架構，因此，他對中國文化的形態的勾勒也就比那些只具有枝節知識的人來得深刻得多。

* 本文初稿在香港中文大學當代中國文化研究中心舉辦的「中國近代歷史的社會學闡釋研討會」(1995.6)上發表。

馬克思都是演化論者。比較論者則認為不同的文明有它不同的形態。我們無法指出那些是必經的階段。許路喀特認為韋伯是一個比較論者。比較論者認為，對不同的文化作比較研究，可以使得我們對兩者都有更深入的了解。韋伯的比較宗教學也是抱着這種宗旨而開始的。我對韋伯的中國研究有興趣，也主要是由於他將中國與西方做比較以顯出兩者的特性而引起的。雖然上面我提到韋伯對中國的知識都是第二手的，同時有許多錯誤，但是，他對中國的了解仍舊充滿了睿識。由於他有一套整全的理論架構，因此，他對中國文化的形態的勾劃也就比那些只具有枝節知識的人來得深刻得多。

韋伯舉出了現代西方理性主義的文化所獨具的一些成就。這包括了科學的發展、理性法理學及形式法律的創制、現代式的科層組織、合理的和諧的音樂(rational harmonic music)、哥德式的拱頂作為分散壓力的建築以及現代的資本主義等^⑤。接着韋伯就問：「為甚麼科學的、藝術的、政治的或經濟的發展沒有在印度、在中國也走上西方現今的特有的這條理性化道路呢？」^⑥

當然，韋伯的問題並非在西方以外的世界為甚麼沒有出現那種特殊的理性化，而是「要找尋並從發生學上說明西方理性主義的獨特性，並在這個基礎上找尋並說明近代西方形態的獨特性」^⑦。對我們中國人而言，韋伯所最關心的問題並不是我們最切身的問題。對我們最切身的問題反而是：中國社會何以沒有走上西方現代社會那種模式的理性化的途徑？我這篇文章所要處理的，只是集中在經濟理性化的問題。因此，它的問題

也就是：為甚麼中國沒有出現資本主義？

提出為甚麼某個文化沒有出現某種制度或宗教這一類的問題，是一個極為奇怪的提問方式。因為它的答案可以是極無意義的。例如，當有人問「為甚麼中國沒有出現回教？」這個問題時，我們可以給一個正確但是毫無意義的答案：因為莫罕默德不是在中國出生。假如莫罕默德是回教出現的不可缺少的條件之一的話，則上述的那個答案當然是對的。但是，沒有人會認為這是一個有意義的答案。也許對於這樣的一個問題，根本就沒有好的答案。但是，如果對於「為甚麼某種制度或宗教沒有出現在某種文化中？」這個問題，我們能夠提出一種答案，而這種答案所蘊涵的，是這個文化與該種制度或宗教互不相容時，則這個答案不僅是好的答案，它也使得這個問題本身變得有意義。當韋伯問為甚麼中國及印度沒有走上現代西方理性化的道路時，他心中所構想的正是由於這兩個文明中有些要素是與西方的理性主義不能相容的。而他所作的比較宗教學的工作也正是要指出，中國、印度等文明形態在甚麼地方與現代西方理性主義不相容。

二

韋伯的《新教倫理與資本主義精神》一書，一般被視為是對馬克思的歷史唯物論的一種反駁的唯心主義的歷史觀。這個對韋伯的解讀並不是沒有根據的。他自己就不只一次地說過唯物主義的錯誤。例如他說：「在這裏談論理想的上層建築中物質狀況的

當韋伯問為甚麼中國及印度沒有走上現代西方理性化的道路時，他心中所構想的正是由於這兩個文明中有些要素是與西方的理性主義不能相容的。

反映顯得毫無意義。」^⑧這個對韋伯解讀的一個有力的證據見諸他在1905年4月2日給李克特(Heinrich Rickert)的一封信中，韋伯說：「在6月或7月，你將會收到一篇談文化史的文章，它可能會使你感到興趣：新教的禁欲主義(Protestant asceticism)作為現代志業的文明(vocational civilization)的基礎——一種對現代經濟的精神主義式的架構。」^⑨許路喀特也曾指出，照韋伯自己的想法，對於新教倫理的研究以及對比較宗教及經濟的研究是具有一種精神主義及反唯物論的色彩的^⑩。

但是對於這種唯心主義的解釋，韋伯卻在《新教倫理與資本主義精神》一書的結尾中，提出了嚴重的警告。他說：「但是，以對文化和歷史所作的片面的唯靈論(Spiritualistic)因果解釋來替代同樣片面的唯物論解釋，當然也不是我的宗旨。每一種解釋都有同等的可能性，但是如果不是作準備而已，而是作為一次調查探討所得出的結論，那麼，每一種解釋都不會揭示歷史的真理。」^⑪從這段引文中我們可以看出，韋伯所要提倡的是一種多原因說法，以對抗馬克思的單因說。歷史事件的發生不單只是一個原因就能決定的，而是由多種不同的原因湊合起來才能促成該事件的發生。因此，唯心或唯物這種單因的理論都應該被摒棄。然而，《新教倫理與資本主義精神》一書所作的工作卻只是單方面的。它所要探究的是宗教對於經濟倫理以及精神的及物質的利益(ideal and material interests)的影響^⑫：

……我只是試圖闡明宗教力量在我們這一仍在發展着的世俗近代文化之網

的形成過程中，在無數不同的歷史因素的複雜的互相影響中所發揮的作用。從而，我們只是想問：在甚麼程度上，這種文化的某些特性可以歸因於宗教改革的影響。

由於採取了這種多因說的理論，韋伯當然反對唯物論者將一切上層建築視為經濟因素的反映。宗教、政治、道德、法律等上層建築的要素，有它們的獨立性，它們本身就有力量來影響經濟。

觀念有它獨立的存在，它可以影響人的行為，包括經濟行為。那麼宗教觀念究竟在那些方面可以構成一種力量，而影響經濟行為呢？韋伯認為在下列兩方面，觀念對於我們的行為有影響的力量。

(1) 在對於我們社會、經濟及政治制度的合法化(legitimation)的要求上，觀念是不可或缺的要素。由於人類的組織總是牽涉到權力的分配，在任何形態的人類組織中，總有一些人會擁有比別人多的政治、經濟等權力。如果這種權力的擁有者不能提供正當的理由來說明他為甚麼該擁有比別人多的權力時，這個社會中擁有較少權力的人，一定會認為他們社會中權力的分配是不合理的，因而也就不能被接受。要使一個社會中的制度合法化，該社會必須有一套大家都共同接受的理念。根據這套理念，該社會中權力的分配被認為是合理的。在資本主義的社會中，財富的分配是極為不平等的。有些人富可敵國，有些人卻貧無立錐之地。但是由於大家接受了自由主義哲學的緣故，所以這種不平等的權力分配也就被絕大多數的人所接受。如果沒有自由主義這套觀念，或者大家接受了另外一套觀念，

韋伯提倡的是一種多原因說法，以對抗馬克思的單因說。歷史事件的發生不單只是一個原因就能決定的，而是由多種不同的原因湊合起來才能促成該事件的發生。因此，他當然反對唯物論者將一切上層建築視為經濟因素的反映。

則資本主義的合法性就可能受到挑戰，而它的穩定性也就不容易保住。因此，觀念的第一個力量是為社會提供合法性的基礎。其次，在各人的行為上，觀念也發生了同樣的效用。如果我們不接受某種觀念，則有些行為就會被視為是不正當的。例如中世紀天主教的教義中認為謀利是不道德的行為，因此，禁止人們收取利息。對於一個深信這種教義的人，他就很可能去從事謀利的行為。但是在新教改革之後，基督教告訴人們謀利是完全正當的行為，接受了這種觀念的人，當然就不會像接受中世紀天主教教義的人那樣不去從事謀利。相反地，他在謀利時會感到心安理得。

(2) 觀念的第二個力量在於我們在謀利的行為中，必須依靠它們作導引。在一段有名的話中，韋伯說出了觀念與利益之間的關係^⑬：

直接支配人類行為的是物質上與精神上的利益，而不是理念。但是由「理念」所創造出來的世界圖像，常如鐵道上的轉轍器，決定了軌道上的方向，在這軌道上，利益的動力推動着人類的行為。人們希望「自何處」被拯救出來，希望被解救到「何處去」，以及——讓我們也別忘了——「要如何」才能被拯救，這些問題的解答全在於個人的世界圖像。

韋伯這段話非常清楚地說明了他認為理念或精神在人類行為中所扮演的角色。利益固然決定我們行為的方向，但是利益本身卻沒有或不能告訴我們自己當下的處境是甚麼，以及怎樣才能夠獲得那些利益。如果我們心中缺少對世界的圖像，則只有心中的利益並不能決定我們該怎麼做。世界圖像

的第一個作用是告訴我們「自何處」出發，「自何處」所包含的是我們自己所具備的一切能力、性向、信仰等主觀因素，以及我們周遭環境所包含的客觀因素。例如我身處的是一個傳統式的社會或是自由主義式的社會。前者所包含的客觀因素與後者是有極大距離的。世界圖像所包含的第二個要素是「何處去」。雖然不同文化中的人都擁有一些共同的興趣及利益，例如大家都想要物質上的安全感、社會上的榮譽、得到靈魂上的安寧等，但這些要求及欲望本身都只是形式性的。怎麼樣叫做靈魂上得到安寧，以及甚麼可以給人們帶來社會上的榮譽，則因不同的社會及文化而有所不同。在基督教的文化及社會中，構成靈魂安寧的條件是得到上帝的恩寵，而在儒家文化中，一個人在能夠有好的人倫關係的境況下，他的靈魂就可以得到安寧。至於社會的榮譽，當然也因為不同的價值觀而會有極大的差異甚至相反的情況。

理念的最後的一個作用是指出被拯救的方法，如果我們知道自己的利益之所在，同時也知道了「自何處」及「何處去」這二項的具體內容，我們仍然須要知道如何才能達到目的。這也只能依靠理念才能提供給我們。新教徒認為被拯救之道是透過禁欲主義的辦法來宰制世界，而印度教則認為拯救之道必須透過冥想的方法才能達到。這兩種不同的達到拯救的途徑，並非由精神和物質的利益而來的，而是由我們的理念而來的。

由這些分析，我們可以了解到韋伯思想的複雜性。他既不是一個唯心論者，當然更不是一個唯物論者。但是我們所要討論的卻是他偏向觀念的重要性的一面。

利益固然決定我們行為的方向，但是利益本身卻沒有或不能告訴我們自己當下的處境是甚麼，以及怎樣才能夠獲得那些利益。這只能依靠理念才能提供給我們。

三

資本主義是理性化在經濟領域中的表現。韋伯認為資本主義之所以會出現，其中一個主要的推動原因是資本主義精神。而資本主義精神本身與新教倫理之間有一種選擇的親和性 (elective affinity) 的關係^⑭。楊慶堃將韋伯所勾劃的資本主義精神歸納為下列五點：

1. 追求金錢的活動本身就是目的，並非達到其他目的的手段，也不是一種罪惡：

2. 利潤的賺取是永無止境的，既不受生活水準之需求的限制，也不受限於傳統的滿足感受：

3. 用以追求的手段與傳統的運作模式二者皆不具絲毫神聖不可侵犯更動的性格，它們隨時可以被更改變革：

4. 努力工作被認為是一種責任，也是一種道德義務：

5. 強調紀律與控制，着重為經濟上的追求而奮加進取，並具有有系統且持續不斷的理性的忠誠工作态度^⑮。

至於韋伯所了解的新教倫理，哈伯馬斯則將它歸納成下列幾點：

1. 徹底放棄巫術的方法及所有的聖禮作為追求得救的手段：

2. 在一個受物質性的偶像性崇拜之危險所威脅的世界中，個人信仰者的無情的被孤立，並且，在一個被拯救的社群中，否定任何被選者的可見的認同：

3. 建基在始於路德的天職或志業觀念之上，根據這點，信者通過他在世界中對他志業所帶來的責任的履行以證明自己是上帝在這個世界中的工具：

4. 把猶太—基督教對於現世的拒絕作一種轉化，而成為一種對自己的天職無休止地盡力的內在於世界中的禁欲主義：現世的成功雖然不代表個人贖罪命運的基礎，但是它卻代表知道它的基礎：

5. 最後，方法上嚴格的一種依原則的、自我控制的、自律性的生活方式，它滲入生命中的每一個領域，因為它統屬於確定自己得救的想法之下^⑯。

從這兩段對資本主義精神及新教倫理的描述，我們可以相當清楚地看出它們之間的相似性。尤其是天職的概念，內在於世界中的禁欲主義以及方法上的嚴格的生活方式這種倫理教條，幾乎與資本主義的精神完全是若合符節的。韋伯對於這兩種東西之間的因果關係的態度是極為曖昧的。一方面他一再指出他不願意說資本主義精神的出現是由宗教改革所引起的^⑰，但是他又不斷地強調宗教信仰對於志業倫理的影響^⑱。但是韋伯卻極為肯定地認為資本主義精神及新教倫理對於資本主義這種經濟制度的影響力。他指出在十四、十五世紀的佛羅倫斯已經有很興旺的貨幣及資本的市場。而這些東西在十八世紀的賓夕凡尼亞卻極為缺乏，因而不得不淪為以物易物，然而資本主義卻沒有在前者發展，反而在後者發展及茁壯成長。這完全是由於前者缺乏資本主義精神及新教倫理，而後者卻具有這兩者之故所引起的^⑲。

由於韋伯有這種看法，因此，他希望透過比較宗教的研究，來對他的論旨做一個更加肯定的證實。他的目的是指出，中國、印度等文明之所以沒有出現資本主義，乃是由於它們沒有出現西方新教的那種倫理上的理性

內在於世界中的禁欲主義以及方法上的嚴格的生活方式這種倫理教條，幾乎與資本主義的精神完全是若合符節，但韋伯對於這兩種東西之間的因果關係的態度卻極為曖昧。

化。他提出的論旨甚至要比這個來得更強一點。他指出，中國及印度的宗教與西方那種理性化是不相容的。許多人把韋伯的比較宗教研究所用的方法視為是彌爾(J.S. Mill)所提出的差異法^②。韋伯自己也談到了這種方法^③，這個方法指出兩組現象在所有的先行條件中除了一個之外都是相同的，因此，造成這兩組現象不同的原因就是那個不同的先行條件。當然，中國與西方文化並非除了新教倫理之外其他的因素都是相同的，因此，嚴格地說，彌爾的差異法在這裏並不能被有效地使用。韋伯所作的事實上是指出，中西文化中各有許多有利及有礙資本主義發展的因素，但這些因素都不是決定性的。在西方對資

本主義的發展有影響的乃是新教倫理及資本主義精神，中國不但沒有它們，而且中國宗教與它們有不相容處。因此，新教倫理及資本主義精神乃是資本主義發生的極為決定性的原因。

四

《中國的宗教》一書的最後一章是「儒教與清教」(Confucianism and Puritanism)。韋伯在這章中將這兩種宗教做了一個詳盡的對比，但是他的比較相當缺乏系統性。性質極為不相關的東西，穿插其間。我則希望能夠將這兩種宗教根據兩個範疇來作

神中心主義、拒世、禁欲主義以及入世天職並非邏輯上必然地連在一起的。但是，當這些新教中的主要因素連接在一起時，它就產生一種獨特的新教倫理精神，它與資本主義的精神有着選擇的親和性。



一個比較。這兩個範疇一個是形上學及宇宙論的，另一個則是倫理及社會的。當然，把這兩個範疇劃分開來並不表示它們是可以截然劃分的。事實上這是做不到的。它們之間也互相滲透。有些項目也很難劃定它屬於那一個範疇。比較的結果是希望能弄清楚韋伯的論旨：為甚麼資本主義與儒教是不相容的。

前面已提到過，韋伯認為資本主義是現代西方理性主義中的一個環節，是理性主義在經濟領域中的表現。但這種西方理性主義究竟具有甚麼內容呢？韋伯認為它的特性就是：世界的解咒 (the disenchantment of the world)。阿培爾(K. Apel)對於這種理性化作了極為精簡但卻是正確的描述²⁶：

對於理性化(rationalization)這個概念，他(韋伯)的了解是把工具一目的的理性力量放入到社會文化系統中的每一個部門去所做成的進步。尤其是把科學與技術上的進步所做成的影響應用到經濟與科層行政(bureaucratic administration)上去。

然而，宗教的理性化又是以甚麼形態出現的呢？它有些甚麼標準？韋伯提出了兩個標準來判定一個宗教是否已經理性化了。

其一是：這個宗教對巫術斥逐的程度；其二則是它將上帝與世界之間的關係，及以此使它本身對應於世界的倫理關係，有系統地統一起來的程度²⁷。

韋伯認為新教已經完全擺脫了巫術，而儒教則對巫術還採取容忍的態度。我們可以從「子不語怪力亂神」這句話以及《論語》中提到孔子對祭祀的

態度——「祭如在，祭神如神在」來印證韋伯的這個看法。因此，就上述理性化的標準來看，新教是理性化了，而儒教則仍未達到這點²⁸。

在對儒教與新教作比較之前，我首先要指出的是，韋伯認為宗教在各文化中之所以會發生是因為每個文化都面對了兩個相同的問題。第一個問題就是受苦(suffering)的問題。大家要探究受苦的意義究竟是甚麼²⁹？與這個連帶的問題是世界上各人的命運的不平等。第二個問題宗教所要回答的是這個宇宙的意義問題。在談過了人們希望從許多不同種的人生的負面性中拯救出來後，韋伯說³⁰：

凡此種種可能的背後，總有一面對現實世界——特別讓人感覺到「無意義」的——的態度；相應於此所隱涵的要求則是：世界秩序整體無論如何會是、可能是，也應該是個有意義的秩序界。

一切宗教都是為了要建立一個意義的秩序而產生的。

現在我們就來看新教與儒教所建立起來的是怎麼樣的意義秩序？它們的差異何在？首先我要從形上學或是宇宙論的角度來對它們作比較：

(1) 哈伯馬斯在討論韋伯時，用了一對名詞來描繪東方與西方宗教的不同，這對名詞是「宇宙中心主義式的」(cosmocentric)與「神中心主義式的」(theocentric)³¹。韋伯一再地指出，西方的宗教，從猶太教到新教都是一種神中心主義式的宗教³²。這種神中心主義式的宗教認為有一個超越的、至高無上的神是宇宙的主宰。世界是由祂所創造的，現世中的人只是神的工具，用來實現神的意旨。我們

韋伯提出兩個標準來判定一個宗教是否已經理性化。其一是這個宗教對巫術斥逐的程度；其二則是它將上帝與世界之間的關係，及以此使它本身對應於世界的倫理關係，有系統地統一起來的程度。

也應該對自己與神的關係作這樣的理解。東方的宗教則不同，它的教義中最高的一點是一個神聖的宇宙秩序(cosmic order)，人是這秩序中的一部分，因此，不像西方宗教那樣，得到拯救並非由上帝的恩寵而來，而是由人溶入這個神聖的宇宙秩序之中而成²⁸。西方式的神中心主義所表現的是行動之神(God of action)，耶和華是這種典型的代表。而東方式的則是秩序之神(God of order)，它在印度的婆羅門教中顯現得最清楚²⁹。在神中心主義式的宗教中，由於至高無上的神是一切的主宰，人能否得救完全由祂而定，這在韋伯談喀爾文教派的教義時，表示得最為清楚，因此，這種宗教多為他力式的，而宇宙中心主義式的宗教則多為自力式的，因為得救所依憑的是自己在宇宙的秩序中找到自己的適當位置。其次，在神中心主義式的宗教中，由於信徒們希望得到的是上帝的恩寵，他必須有所表現才有可能達到他的目的。因此，這種宗教大多數是以行動來作為得救的途徑。而宇宙中心式的宗教由於是要探究宇宙的奧秘，因此冥想(contemplation)是一般所用的途徑。韋伯在談神中心主義式與宇宙中心主義式的宗教的差異時，印度教及佛教是他心目中的典型。儒教雖然也是宇宙中心式的，但是冥想似乎並非它主要的達到拯救之途。

神中心主義式的宗教由於肯定有一個超越世俗的至尊之神為我們訂立做人處世的至高無上的標準，因此，它隨時表現出這個世界是一種不完美的處所，人們必須抗拒它。由於這種原因，神的要求與俗世生活之間就出現緊張(tension)。而在宇宙中心式的宗教中，由於並沒有一個至高無上的

神對現世不斷地作出要求，因此，這種神界與自然界的緊張就不存在³⁰。韋伯一再地指出在儒教中，這種緊張沒有它的位置³¹。同時，基督教更認為世界是充滿着根本惡(radical evil)，而儒家則認為這個世界是所有可能的世界中最好的世界³²，因此，這種緊張更容易在基督教中出現而不會在儒教中出現。

(2) 肯定世界與拒絕世界：儒家由於認為這個世界是所有可能的世界中最好的世界，因此，對於世界的態度當然是肯定的，但是儒家對於世界的肯定的辦法並非去宰制它，而是去適應它³³。這種去適應世界的想法正可以說明韋伯為甚麼會認為儒家還沒有像新教那樣理性化的原因。儒家之所以認為我們應該去適應世界，正是由於世界本身還沒有被解咒的緣故。沒有被解咒的世界是一個它本身就充滿着意義的世界。只有當世界被解咒變成了一個因果的關係網之後，意義才會從世界中消失。當意義從世界中消失之後，宇宙中心式的宗教也就很難能夠維持。因為在一個本身沒意義的世界中，人對世界所應該採取的態度是去宰制它及使用它。只有在一個本身就有意義的世界中，我們才會去適應它及找尋自己在其中的位置。在這樣的一個宇宙觀中，我們對知識、人與自然的關係都有與機械論的宇宙觀極為不同的看法。泰勒(Charles Taylor)對這種有機式的宇宙觀作了如下的描述³⁴：

當我們不了解我們在萬物中的位置時，我們就不知道萬物的秩序，因為我們是這個秩序的一部分。並且我們不可能了解這個秩序以及我們在其中的位置而不喜愛它，看不到它的善，

西方的宗教是一種神中心主義式的宗教，東方的宗教則是一個神聖的宇宙秩序。前者所表現的是行動之神，耶和華是這種典型的代表，後者則是秩序之神，它在印度的婆羅門教中顯現得最清楚。

這就是我所謂的與它適調了(being inattunement with it)。

泰勒的這段描述是對於適應世界這種宇宙觀極好的察照，中國人的與天地萬物為一體的思想，正是這種有機式的宇宙觀的表現。在這種宇宙觀的影響下，人們當然肯定世界，但是這種對世界的肯定所採取的是一種欣賞的態度，而不是想去把它變為工具，以供自己使用的宰制態度。資本主義對於自然顯然不是採取欣賞的態度，而是宰制的態度。

我前面提到過，新教的教義中具有世界是根本惡的想法。這種想法可能引導出兩種對付它的態度。一是征服及徹底改變它，另一種是逃離它。韋伯認為印度的宗教所採取的都是後一種態度。這種講法可能與宇宙中心主義式的看法是相違背的。但是，我無法在這裏討論這個問題。對付一個具有根本惡的世界的另一種辦法是去改變及宰制這個世界。新教徒認為在世界內勤奮地工作以宰制這個世界乃是上帝的命令。喀爾文教派的預定論(predestination)雖然認為，一個人是否得救完全在神的意旨，個人的任何行為對於神意也不能有任何影響，因為如果人能影響神的話，則神的行為就不是絕對自由的了。但是，在世上勤奮的工作乃是自己可能是被選中的得救者的一個標誌。同時，勤奮的工作的唯一目的只是希望可能瞥見一點自己可能是會得救的希望，而完全不是去享受工作後所能給我們帶來的滿足欲望的物質。工作正是消滅欲望的途徑。所以，新教雖然採取拒世的態度，但是它的其他因素使它對世界的態度變為是宰制世界的態度。二元論的宗教總是把對物質世界的欲望視

為是負面的東西，基督教如此，佛教也是如此。甚至二元論色彩很淡的儒家也有這種傾向。宗教的目的是希望能夠超越或克服這種二元的世界。它們所採用的途徑有二種：一是禁欲主義，另一是神秘主義(mysticism)。禁欲主義用的辦法是禁欲以達到解脫，而神秘主義所用的辦法則是冥想。韋伯說東、西方的宗教都有這兩種達到解脫的途徑。但是在一神論的西方宗教中，禁欲是主要的途徑，而在宇宙中心主義式的東方宗教中，冥想則是主要的辦法^⑥。對於這兩種途徑，韋伯作了下列的陳述^⑦：

關於拒世，我們在〈導論〉中曾提示二種對立的形態。一是行動的禁欲，亦即身當神的工具者的一種合乎神意的作為；一是神秘論中冥思性的充滿聖靈。神秘論趨向一種救贖「擁有」的狀態，而非行動；個人並非神的工具，而是神的「容器」。以此，塵世中的行動，便顯然會危及絕對非理性的、彼世的宗教狀態。行動的禁欲則施展於塵世生活中，以成其為世界之理性的締造者，亦即是：試圖透過此世的「志業」之功，以馴化被造物的墮落狀態；此即入世的禁欲。與此恰成極端對比的是，以逃離現世為其徹底結論的神秘論；此即出世冥思。

這裏韋伯不僅提到禁欲這種辦法，他還提到行動的禁欲及入世的禁欲。但是禁欲並不一定採取入世的方式。如果不採取入世及行動的禁欲方式，則禁欲並不一定會轉化為宰制世界的形態。例如西方中世紀的修道院中也有禁欲的修行辦法，佛教的這種禁欲主義則更是我們耳熟能詳的。因此，要產生出宰制世界這種辦法，

二元論的宗教總是把對物質世界的欲望視為負面的東西，而宗教的目的是希望能夠超越或克服這種二元的世界。所採用的途徑有二：一是禁欲主義，另一是神秘主義。韋伯說東、西方都有這兩種達到解脫的途徑。

禁欲就不僅只能是向內地對自己的欲望作克制的工夫而已。它更必須入世地去勤奮的工作，藉着這點來消滅自己的欲望。只有這種入世的禁欲才有可能造就新教徒以志業為本的倫理精神，這也正是韋伯所強調的。所以他接着就說³⁹：

不過，兩者的對立也可以緩和下來。情形之一是，行動的禁欲僅限定於行動者本身抑制與克服被造物墮落狀態的問題。這時，對於確實合乎神意的、行動的救贖業績之專注會激越到避免在俗世生活秩序中採取任何行動的地步，此即出世的禁欲。就其表面的態度觀之，實接近於出世的冥思。

即使是神中心主義式的宗教與行動的禁欲主義也不是必然連接在一起的。韋伯說：「然而，超世俗上帝的概念與行動的禁欲思想之間——正如特洛爾奇(Ernst Troeltsch)一再確當明白指陳的——這層緊密的關係，並不是絕對的。」⁴⁰

所以新教倫理中最重要的幾個要素，神中心主義、拒世、禁欲主義以及入世天職並非邏輯上必然地連在一起的。但是，它們之間的連接也並沒有違反任何邏輯。所以當這些新教中的主要因素連接在一起時，它就產生了一種獨特的倫理精神。這個獨特的倫理精神就是新教的倫理，這種入世的禁欲所產生的宰制世界的精神，正好與資本主義的精神有着選擇的親和性。但是，新教倫理的精神基本上是禁欲的、拒世的。如果它促成了資本主義的發展的話，那也是它的一個非有意圖的結果(unintended consequence)。

傳統的中國教育是一種陶冶人的品德的通識教育，而不是把人培養成某一種專才的教育。但這種理想是與資本主義分工細密的經濟制度、以生產為最主要目的的社會格格不入的。

五

上一節我從形上學及宇宙論這方面對於新教倫理與儒教的教義作了一個較詳細的比較。從這個比較中我們可以清楚地看出為甚麼新教與資本主義的精神之間具有選擇的親和性，而儒教與資本主義則不怎麼能夠相容。這節中，我要從倫理及社會方面的思想，來對兩者作一個比較。從這裏，我們也可以得出與上節中所得到的相同的結論。

(1) 首先，韋伯指出傳統的中國教育是一種通識教育(general education)。它所屬的形態是一種陶冶人的品德的教育，而不是把人培養成某一種專才的教育。這從中國傳統教育的內容及方式都可以得到印證。古代教育的內容是禮、樂、射、御、書、數的六藝，到了漢朝以後則以五經取代六藝。無論是五經或六藝，它並非像現代的技術教育那樣要把人訓練成為一個專才。它的最後目的總是要人們在品格上有所進步，成為一個君子。漢朝以後直到滿清，儒家的這種教育方式基本上沒有甚麼改變。歷代科舉的內容縱有不同，但基本上教育的目的仍然是人格的培養而不是技術的訓練。在這點上，韋伯指出，「中國的考試是要測試考生的心靈是否完全浸淫於典籍之中，是否擁有在典籍的陶冶中才會得出的，並適合一個有教養的人的思考方式」⁴¹。

現代教育則是一種技術式的教育。韋伯把這種專才式的教育的根源上溯到柏拉圖。他說，「柏拉圖的理想莫立於城邦的沃土之上，並且以人能只因精通一藝而實現自我的信念為出發點」⁴²。現代倫理是一種志業式

的倫理(vocational ethic)。這種志業式的倫理中的教育是培養一個人成為某一方面的專技人才。而他所學到的專技，是為了在現世上的俗務中能夠成就事功的一種技術。在資本主義分工細密的經濟制度下，只有具有專技的人才能夠在其中佔有一席之地。品格的陶冶，在以生產為最主要目的的社會中，是格格不入的。韋伯屢次提到儒家理想中的人格君子是不能把自己做為一種工具這個想法，所謂「君子不器」^②。而現代的技術教育正是要人們透過技術的訓練而成為一種工具。

雖然儒家的教義中並不反對人們去謀求財富，但是，謀求財富卻絕對不可能成為君子的人生目的。孔子所說的「君子喻於義，小人喻於利」以及孟子所說的「何必曰利，亦有仁、義而已矣」，都是儒家教義中很根本的要旨。由於儒家並不是一種禁欲主義式的宗教，因此，它並不認為牟利是一種罪惡。但是謀利是一種終日孜孜於計較之中的生活方式，這會使得君子喪失掉他的對於陶冶性情的追求；同時，牟利更不可避免會採取一些有風險的行為，這也會使得一個人靈魂的和諧受到莫大的影響。這些都是與儒家的人格理想不相容的。所以，就人生最終極的理想來看，雖然儒家不反對禁欲，也是一個入世的宗教，但是，它仍然是反對把攫取財富做為人生的目標，不僅如此，它甚至反對這種生活的方式。傳統中國文化中總是對商人的評價不好，就是由這種儒教的教義引發出來的。

(2) 孝順是儒家倫理中最重要德性，中國人說「百善孝為先」。孝順是維繫家庭的德性，由此，家庭這種社會組織也就成為中國文化中最重要

及最根本的組織。中國社會的其他組織基本上是採用家庭組織的形式而將之擴大。宗族的組織當然是家庭的擴大，行會的制度也是如此，甚至像《水滸傳》中那種強盜組織中的成員之間也是以兄弟相稱呼的。中國的政治組織更明顯地是家庭組織的擴大。天子為民之父母，縣官被叫做父母官。做官的要愛民如子，而在朝廷裏作官的也要移孝為忠。家庭是一種自然的組織，而這種自然組織是一種有等差性的組織。所謂自然的組織所指的當然就是它乃是一個血緣的團體。而在它之中有等差是自然不過的事情。每個人最親的是父母，其次是兄弟姊妹，再下來是叔伯等。這種有等差的關係所表現的倫理是一種特殊式(particularistic)的倫理，特殊式的倫理是一種人格化式(personal)的倫理。在特殊式的倫理中，由於每個人之間的關係親近度的差別，而會有不同的對待辦法。費孝通談到中國社會時所用的差序格局是一個很有識見的看法。

中國這種特殊式的倫理與西方奠基在對神的責任的倫理是截然不同的。清教徒的這種由對上帝的義務所產生出來的倫理是一種普遍式(universalistic)的倫理，在這種由對上帝義務所產生的普遍倫理中，人們將所有的人都一視同仁。大家都知道孔子的「子為父隱，父為子隱」的故事。在普遍式的倫理中，這種想法是不能被接受的。韋伯引用了耶穌那個有名的故事：「凡是未能與家族成員，與父親、母親為敵者，就無法成為耶穌的門徒。」^③這種普遍式的倫理所面對的是對上帝的責任。在上帝面前人人都平等，因此人也不應該把他們當做有等差來對待。韋伯說^④：

中國社會特殊式的倫理是一種人格化式的倫理，與西方奠基在對神的責任的倫理截然不同。基本上，後者是一種非人格化的倫理。儒教與新教這兩種不同形態的倫理，對於資本主義之是否能夠發生有着極為密切的關係。

倫理的宗教——尤其是基督新教的倫理的、禁欲的各宗派——之偉大的成就在於打斷氏族的紐帶。這些宗教建立起優越的信仰共同體 (community of faith)，與一種共同的生活倫理，而對立於血緣的共同體 (community of blood)，甚至在很大的程度上，與家庭對立。

很顯然的，在這種以信仰共同體為基礎的倫理中，行為的主要對象不是具體的個人，而是按照上帝所頒布的普遍法則去行事。這種倫理基本上是一種與血緣共同體那種人格化的倫理相對立的一種非人格化 (impersonal) 的倫理。

儒教與新教這兩種不同形態的倫理，對於資本主義之是否能夠發生很顯然有着極為密切的關係。商業行為是所有行為中最非人格化的行為。兩個從事交易的人不須要對對方有任何認識，就可以進行這項工作。而這項工作純粹是客觀性的。但是，在以血緣為基礎的社群中，這種客觀化不可能存在。與自己的兄弟做交易時與跟一個陌生人做交易不可能是一樣的。在前面的情況下，感情的因素不可能不滲透進去，而且可能佔了很重要的地位。但是，這就無法把交易行為視為純粹是謀利的行為了。只有在把一切感情因素都去除掉的情況下，純粹的商業行為才可能發生。這就是新教倫理那種普遍式的，非以具體的個人為對象的倫理之所以較為有利於資本主義之發生的道理了。

韋伯在談到資本主義的特點時非常注重的一點是，在這種形態的經濟中，事業上的資產與家庭的財富是截然分開的^{④5}。中國的家族式的倫理，正好與這點是背道而馳的。

儒家倫理缺乏先知這個概念。因此，它基本上是一種傳統主義 (traditionalism)。先知這個概念之重要在於它能夠對傳統提出挑戰。基督教裏的先知所帶來的訊息是上帝的訊息，上帝的訊息自然把傳統壓了下去。儒教卻沒有這個觀念，因此，它基本上所遵從的是傳統。但是傳統主義又正好是與資本相對反的東西。資本主義的特色之一，是它為了利潤就必須打破一切情感的、傳統的那些它認為是非理性的束縛。

以上對於儒教與新教倫理的比較所得出的結論與上節的結論是相同的，也就是說，就倫理與社會思想的層面來看，儒家也是極為不利於資本主義發展的，甚至兩者是不相容的。

六

究竟韋伯新教倫理與資本主義之間關係的論旨是否正確，是一個長期爭論不休的問題。最近佩利坎尼 (Luciano Pellicani) 寫了一篇文章題為〈韋伯與喀爾文主義的神話〉 ("Weber and the Myth of Calvinism")，在文章中他指出，資本主義的精神在新教出現以前早就存在了！其次，新教倫理公開地反對資本主義精神。歐克司 (Guy Oakes) 在反駁佩利坎尼的文章〈告別新教倫理〉 ("Farewell to the Protestant Ethic") 中則指出，韋伯新教倫理的論旨並非認為新教倫理直接引出或造成資本主義，資本主義的發生只是新教倫理的一個非意圖性的後果。正如韋伯自己所說的^{④6}：

儒教與新教這兩種不同形態的倫理，對於資本主義之是否能夠發生很顯然有着極為密切的關係。最近，日本與亞洲四小龍在經濟上的巨大成就，使許多人對韋伯的儒教與資本主義不相容這個論旨提出質疑。但是，卻沒有人真正對這個論旨提出較為細密的論證。

不過，弔詭的是：所有的理性禁欲本身無不創造出原加以拒斥的龐大財富，這種弔詭對不管是甚麼時代的修道僧說來都是一成不變的絆腳石。無論何處，寺院與修道院皆成理性經濟的居所。

最近，日本與亞洲四小龍在經濟上的巨大成就，使得許多人對於韋伯的儒教與資本主義不相容這個論旨提出質疑。有些人認為亞洲四小龍能夠在經濟上有這樣巨大的發展所證明的是，儒家不但不會妨礙資本主義的發展，而且還有助於它的發展。這是一個很可以引起討論的講法。但是，卻沒有人真正提出較為細密的論證來支持這個論旨。有些人則認為亞洲四小龍之所以有這樣的經濟成就，乃是因為儒家的倫理在這些國家及地區中越來越沒有影響力了，它們已經接受了越來越多的西方的價值觀。

註釋

① O.B. Van der Sprenkel: "Max Weber On China," *History and Theory*, Vol. III, p. 38.

② Max Weber: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans Talcott Parsons (New York: Scribner's, 1958), AI, p. 26. 這篇文章由Talcott Parsons所譯，一般將它稱為Author's Introduction, 簡稱 AI; Rogers Brubaker: *The Limits of Rationality* (London: George Allen and Unwin, 1984), p. 8.

③ 在1962年再版時，加上了楊慶堃寫的一篇長的導言。《中國的宗教》

一書原來是在 *Archiv für Sozialforschung* 這份學報的九月號那期發表的。而在這篇文章之前，該期同時刊出了韋伯對「世界宗教的經濟倫理」這個系列的一篇導言。這篇導言被英譯為 "The Social Psychology of the World Religions" (SPWR)，而收在葛斯 (H.H. Gerth) 與米爾斯 (C. Wright Mills) 所編譯的 *From Max Weber* 一書中。以後韋伯又寫了一篇文章作為他對印度宗教、猶太教、回教等研究的導論。這篇文章也被英譯而收在葛斯與米爾斯的選集中。它的英譯名為 "Religious Rejections of the World and Their Directions" (RRW)。這些文章及書最後都被收集在上面所提過的《宗教社會學論文集》中。Stephen Molloy: "Max Weber and the Religions of China: Any Way Out of the Maze?", *British Journal of Sociology*, Vol. 31, No. 3, pp. 378-79.

④ ⑨ ⑩ Wolfgang Schluchter: *The Rise of Western Rationalism*, trans. G. Roth (Berkeley: University of California Press, 1981), pp. 1-2; 140-41; 141.

⑤ ④ 同註② Weber, AI, pp. 13-18; 21.

⑥ 同註② Weber, AI, p. 25。中文翻譯我所採用的是于曉、陳維綱等譯：《新教倫理與資本主義精神》(北京：三聯書店，1987)，頁15。

⑦ 同註② Weber, AI, p. 26; 註⑥ 于曉、陳維綱等，頁15。

⑧ *ibid*, p. 75; 頁55。

⑪ *ibid*, p. 183; 頁144。

⑫ *ibid*, p. 90; 頁67。

⑬ Max Weber: "The Social Psychology of the World Religions", *Essays in Sociology*, trans. and eds. Hans Heinrich Gerth and Charles Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946, p. 280). 中譯採用康樂及簡惠美譯：《宗教與世界》(台北：遠流出版事業股份有限公司)，頁71。

⑭ 同註② Weber, AI, p. 91; 註④

Schluchter, p. 142. Parsons把elective affinity譯為correlation.

⑮ Max Weber: *Religion of China*, trans. Hans H. Gerth (New York: Free Press, 1951); 中譯採用簡惠美譯:《中國的宗教: 儒教與道教》(台北: 遠流出版事業股份有限公司, 1989), 頁29-30。

⑯ ⑰ ⑱ Jürgen Habermas: *The Theory of Communicative Action*, Vol. 1, trans. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1984), pp. 164-65; 202-203; 202.

⑲ ⑳ ㉑ 同註② Weber, pp. 91; 27, 40; 90-91; 27.

㉒ Talcott Parsons: *The Structure of Social Action*, Vol. II (New York: Free Press, 1988), pp. 541-42; Alasdair MacIntyre: "A Mistake about Causality in Social Science", in Peter Laslett & W.G. Runciman ed.: *Philosophy, Politics and Social* (Oxford: Basil Blackwell, 1972), p. 49.

㉓ K. Apel: "The Common Presuppositions of Hermeneutics and Ethics: Types of Rationality beyond Science and Technology," in John Sallis ed.: *Studies in Phenomenology and the Human Science* (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1979), p. 37.

㉔ ④⑤⑥⑦ 同註⑮, p. 226, 頁293; p. 121, 頁187; pp. 160-61, 頁226; p. 237, 頁304.

㉕ 這並不表示儒教本身還沒有理性化。它所表示的是儒教的理性化與新教的理性化是不同性質的理性化, 韋伯常用儒教的理性主義(Confucian rationalism)一詞。見註⑮, pp. 226, 241ff. 參考註② Brubaker, pp. 46-47 note 13.

㉖ 同註⑮ Weber, p. 3.

㉗ 同註⑮ Weber, p. 281, 頁72.

㉘ Max Weber: "Religious Rejection of the World and Their Direction", *Essays in Sociology*, trans. and eds. H.H. Gerth and C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946);

同註⑮ Weber, p. 228.

㉙ ㉚ ㉛ ㉜ ㉝ 同註⑮ Weber, pp. 228; 149, 228, 235-36; 227; 152, 228, 235, 240, 248; 160, 246.

㉞ 格蘭姆(A.C. Graham)指出, 中國並非沒有二元論的思想, 但是與西方的二元論的思想不同之處是, 西方的二元思想中的兩極的對立關係是一種衝突的對反(conflicting opposites), 例如真、假, 善、惡, 本體、現象, 神、魔。而中國的二元對立則是互補的對立(complementary polarities), 例如陰、陽, 動、靜, 天、地等。當然這並非說中國就沒有衝突的對反, 而西方就沒有互補的對立。問題只是那一種在各個文化中佔主要的地位。A.C. Graham: "Conceptual Schemes and Linguistic Relativism in Relation to Chinese", in Eliot Deutsch ed.: *Culture and Modernity* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1979), p. 197.

㉟ Charles Taylor: "Rationality", in Martin Hollis and Steven Lukes eds.: *Rationality and Relativism* (Cambridge: MIT Press, 1982), p. 95.

㊱ 同註⑮ Weber, pp. 324-25.

㊲ ㊳ 同註⑮ Weber, p. 326; 註⑬ 康樂、簡惠美, 頁106。

㊴ ⑬ ⑭ ⑮ ibid, p. 325, 頁106; p. 329, 頁110; p. 323, 頁114。

石元康 台灣大學學士及碩士, 加拿大渥太華大學哲學博士。現任香港中文大學哲學系高級講師兼系主任。主要研究興趣為: 倫理學、社會及政治哲學、歷史哲學及中國政治理論。著有《洛爾斯》一書, 並曾發表〈自然權利、國家、與公正〉、〈二種道德觀——試論儒家倫理的形態〉及〈理性、傳統與相對主義——兼論我們當前該如何從事中國哲學〉等論文。