

# 世俗儒家倫理與後發現代化

• 陳 來

## 一 產生與同化

如果從歷史學家的角度來看，強勢化的韋伯式命題：「沒有西方的影響中國不可能自發地長出資本主義」，是一個無法檢證的非真命題。因為，我們根本無法確定西方的影響若晚來一千年或者更久，中國自己究竟會不會自然發展出一種今天我們所謂的合理性資本主義。所以嚴格地說，「中國為何未產生資本主義」只是在一個相對於近代西方發展的確定的時間標尺內才有意義，即相對西方十六世紀後的發展，我們才可以合理地提出，中國成熟的文明何以未像西方那樣迅速發展出資本主義，而遲遲地在前工業社會中變化。當然，「迅速」或「遲緩」可能會被指責為以西方發展為標準，而以非西方文化為特例。但在我們以上的限定下，無論以何為標準，即使我們假定中國社會能自發生長出資本主義，它相比於西方為遲緩是無疑的。

強勢化的韋伯式命題：「沒有西方的影響中國不可能自發地長出資本主義」，是一個無法檢證的非真命題。

如果進一步，站在當今時代的立場，我們認定自西方資本主義產生以來，由工業革命到信息社會的現代化進程已成為必然的發展方向，那麼，類似韋伯的研究，即分析中國文化特別是宗教倫理在這一過程中可能發生的積極或消極的作用，就仍然是有意義的。

一般對韋伯儒教倫理觀的了解，是以韋伯的《中國宗教：儒教與道教》，特別是其最後一章〈儒教與清教〉為基礎的。根據韋伯的說法，就中國歷史來看，較之西方，中國並不缺乏各種外在的有利資本主義發生的條件，而通常被認為西方存在過有礙資本主義發展的制度在中國並不明顯。因而，中國資本主義不發生的決定性原因與其說是制度的，不如說是「心態」的<sup>①</sup>。與之相對照，在《新教倫理與資本主義精神》中，韋伯力圖證明新教倫理為資本主義的產生提供了「心態」的條件。

儒教與新教的「心態」的不同，照

韋伯的說法，主要有三個方面。首先，雖然二者同為理性的倫理，又都可歸為「功利主義」的，但儒教將與此一世界的緊張降至最低，其特點是「適應世界」；而新教的清教徒對俗世有一種巨大的緊張，要將既有的世界進行理性的轉化<sup>②</sup>。其次，儒教徒對財富的崇拜心態與清教徒的禁慾主義不同。儒教徒對財富的態度可比擬於文藝復興時期的現世精神，其他國家沒人像他們那樣把物質福利作為終極目標而拾得如此之高，但這並不是能夠創造出資本主義的經濟心態<sup>③</sup>。中國無與倫比的精打細算，與資本主義的有條理的經營觀念不是一回事：小商販式的營利慾與現代資本主義也沒有關聯。光是營利慾、重視財富、冷靜儉約，「是遠遠不能代表會產生從現代經濟裏志業人員身上所發現的『資本主義精神』」<sup>④</sup>。最後，現代資本主義是功能性企業，而儒教把人嵌入宗族或家族，從而，在中國一切團體包括企業的「信賴」基礎是基於個人、家族和擬家族的關係，即「個人關係原則」佔主導地位。與之不同，新教打斷氏族紐結，建立信仰共同體，主張一種把信賴建立於非個人的、一種不同於血緣共同體的共同生活倫理。韋伯強調，在中國，所有共同體行為都為個人與親屬的關係所淹沒和制約；而清教將一切都理性化為純粹的事業關係，並以理性的法律和協定來取代傳統<sup>⑤</sup>。

中文世界關於韋伯命題的再思考，1983年金耀基首開其端<sup>⑥</sup>。毫無疑問，韋伯研究的重點是在資本主義的「產生」問題，與戰後以來發展的關於儒家倫理在東亞現代化過程中的作用的討論，在重點上有所不同。1986年富永健一提出「內發」與「外學」的分

別，前者指自己自然地生長的，後者指向外學習得來的<sup>⑦</sup>。1988年勞思光也強調要把「創生」與「模擬」區別開來，指出儒家倫理對於資本主義雖然可能沒有「創生」的功能，卻可能有「模擬」的功能<sup>⑧</sup>。這些都是在目睹70年代後工業東亞的經濟奇迹，和在西方「新儒家的挑戰」的再思考刺激之下，不斷發展出來的。這表明，我們不能把韋伯對「產生」時期的儒家倫理的批評，無條件的轉用來針對處於「模擬」過程的儒家倫理；同時，也不能據晚近「模擬」過程的經驗現象，不加分析地用以批評主要處理「產生」問題的韋伯。

值得注意的是，在中國宗教倫理與資本主義的關係方面，韋伯自己已經區分了「產生」與「同化」。在《中國宗教》的結尾，他一方面得出結論說：「較之西方，中國擁有各種外在的有利於資本主義之成立的條件，並不足以產生它出來。」而另一方面，他也指出，如果不就「產生」的問題而言<sup>⑨</sup>：

對於現代文化領域裏，在技術上與經濟上皆已獲得充分發展的資本主義，中國人大概相當有(可能比日本有)加以同化的能力。這顯然不是個中國人是否「沒有自然稟賦」以適合資本主義的問題。

韋伯的聰明之處，就在於他能在多方面顧及重要問題的複雜性。照韋伯這裏所說，中國文化與中國人同化資本主義的能力是無可懷疑的。至於這裏所說的同化「能力」是否包括作為社會變遷精神條件的儒家倫理，韋伯並未清楚說明。

我們知道，80年代對韋伯命題的重新思考，是針對流行的對韋伯的了

我們不能把韋伯對「產生」時期的儒家倫理的批評，無條件的轉用來針對處於「模擬」過程的儒家倫理；同時，也不能據晚近「模擬」過程的經驗現象，不加分析地用以批評主要處理「產生」問題的韋伯。



照韋伯所說，中國文化與中國人同化資本主義的能力是無可懷疑的。

解「儒家倫理阻礙資本主義發展」及帕深思對韋伯的解釋「儒家倫理阻礙現代化」而發，那麼，既然韋伯自己已經對「產生」與「同化」進行了區分，對韋伯的批評和對「產生」與「模擬」的分疏，是否就成為多餘而不相應了呢？也不完全如此。因為韋伯自己經常在不同的觀點中搖擺，他的許多說法，如「清教的世界觀有利於一種理性資產階級經濟生活的發展」<sup>⑩</sup>，可以被理解為不僅對產生資本主義是如此、而且對同化資本主義都是如此。所以，從韋伯的許多論述中確實可以合理地推論出，即使對同化、模擬既有的資本主義而言，也只有新教倫理才是與之相適合的精神條件：儒教倫理不僅不能促進資本主義的產生，也不能與同化資本主義的過程相配合。因此，80年代基於工業東亞的經驗產生

的韋伯命題的再思考，不是沒有理由的。

## 二 倫理與慾望

有了以上的交代，我們在以下就把討論集中在「同化」或「模擬」的問題上面。為了使進一步的研究與韋伯的討論相應，我們先須清理一下韋伯在研究新教倫理與儒教倫理時所採用的方法，以便使進一步的討論可與韋伯着眼的層次相應。

韋伯在研究新教時指出<sup>⑪</sup>：

我們所關注的並不是當時理論或官方在倫理概要裏傳授的是甚麼東西，無論這通過教會戒律、牧師佈道產生過多麼實際的作用。毋寧說我們只對與

此大不相同的另一些問題感到興趣，即由宗教信仰和宗教活動所產生的心理約束力的影響，這些影響轉而指導日常行為並制約個人行動。而這些約束力在很大程度上則是從它們背後的各種宗教思想的特點中衍生出來的。

這表明韋伯的重點不在理論和教義的層次，而在行為和心理的層次。並且，韋伯也不是一般地研究社會行為和個體心理，而是注重那些源於宗教思想而落實於個體心理的約束力。

韋伯研究的方法，不僅如以上所說，在範圍上與人類學不同，即他只注重那些與宗教倫理有關的行為；而且因注重宗教倫理對經濟行為的影響，在性質上也與人類學有所不同。所以他在為自己較少使用人類學材料而辯護時說<sup>⑫</sup>：

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。

事實上，韋伯的論述至少可以區分為三個層次，即理論教義的層次、作為實際倫理的心理約束的層次，以及一般世俗行為與心態的層次。由於韋伯既不注重理論教義，而與哲學相區別；又非一般地描述社會系統或宗教習俗，而與人類學相區別；所以，韋伯的着眼點是在第二層次。正因為如此，他所使用的材料，主要不是聖經，也不是人類學的材料，在新教研究中更多使用的是《基督教指南》等宗教小冊子。

照韋伯所說，至少有幾種不同的資本主義的歷史形態，而每一種資本主義都具有自己相應的「精神」。其中

最主要的是「投機資本主義」和「合理資本主義」，前者是傳統的資本主義，後者是現代的資本主義<sup>⑬</sup>。一般的崇拜財富的精神，在韋伯看來只能是屬於傳統資本主義，由於慾望是非理性的，所以傳統資本主義是非理性的資本主義。而新教倫理所代表的，才是合理資本主義所需要的理性精神。因此，東方國家未能產生資本主義的原因，並非是缺乏制度性的條件，而是缺乏一種動機性力量。這種參與決定資本主義產生的規範性條件，既不是印度人的貪婪，也不是中國人的精打細算，而是一種包含職業觀念、節制、守信、盡職、把勞動本身作為目的的內在理性倫理<sup>⑭</sup>。

韋伯在談到富蘭克林時特別指出，與福格的賺錢信條不同，富蘭克林宣揚的是一種倫理。福格體現的只是商人的大膽，而富蘭克林宣揚的是帶有倫理色彩的勸世格言。富氏所宣揚的不單是發迹的方法，而且是一種奇特的倫理，違反其規範被認為是忘記責任，而不僅僅是愚蠢。韋伯強調這種具有倫理色彩的東西才是他所說的「資本主義精神」<sup>⑮</sup>。

韋伯指出，前資本主義社會對富蘭克林的思想都會抱排斥態度，認為是卑鄙的貪婪，但同時那種社會裏的官員、農民的貪婪卻不亞於任何人<sup>⑯</sup>。這一方面表現出官方宗教作為教義理論的意識形態與大眾的現實生活態度的不同，另一方面，說明資本主義精神與前資本主義精神的區別，並不在賺錢慾望的發展程度上。韋伯認為<sup>⑰</sup>：

許多國家的資產階級資本主義的發展程度，按西方的標準來看，一直是落後的，但在靠賺錢以取得私利方面使

不同的資本主義的歷史形態都具有自己相應的「精神」，其中最主要的是「投機資本主義」和「合理資本主義」。

東方國家未能產生資本主義的原因，並非是缺乏制度性的條件，而是缺乏一種動機性力量。

絕對不講道德的作法普遍盛行，卻恰恰是那些國家一直具有的一個突出的典型特徵。——資本主義無法利用那些信奉無紀律的自由自在的信條的人的勞動，正如它不能利用那些在與他人往來中給人以完全不講道德的印象的人一樣。

因此，所謂「資本主義精神」是「一種要求倫理認可的確定生活準則」<sup>16</sup>，是一種已被合法化、對人會產生心理約束力的規範。韋伯認為，對世俗生活的道德辯護，並將之合法化為某種倫理，才是合理資本主義的精神支持。韋伯這種對倫理和慾望的區分是十分重要的。就是說，如果我們要在同一層次上延續韋伯的討論，我們就不僅要脫離教義層次而轉向現實心態，而且須要着眼於具有倫理意義的生活準則。

如果說，韋伯對中國文化或儒家文化的批評，是它未能提供一種倫理，以促使資本主義產生，那麼，某些現代學者對儒家文化的批評，則強調它以倫理為本位，而不能提供一種慾望<sup>17</sup>。這種批評在眼力上就大大低於韋伯，而兩方面的結合，共同構成了本世紀對儒家阻礙現代化的指責。然而，工業東亞的奇迹與90年代中國大陸的發展表明，這兩種指責都是不恰當的。如前所說，事實上，韋伯也承認儒教中國對既有的現代文化（經濟—技術）加以同化的能力是無可懷疑的。韋伯甚至認為中國的這種能力高於日本（雖然並不恰當）。對中國文化同化現代化的能力的懷疑，一方面來自甲午之後中國歷史發展的本身，另一方面則來自中國知識分子自己對儒家文化的形式主義批評，而對韋伯的某些誤解，正是以中國知識分子對

儒家文化的某些誤解為前提的。所以，中文世界對韋伯命題的重新審查，也應包括對自己文化觀念的清理。

韋伯開創了把規範性與結構性因素加以綜合研究的範例。就方法來說，《新教倫理》代表的研究視角，正如韋伯在《普通經濟史》中強調的，在規範性研究方面，應當區分專家宗教與大眾宗教，區分官樣教義與現實生活，把宗教倫理理想與信徒生活實際所受的影響區分開來<sup>18</sup>。但另一方面，我們也看到，在《中國宗教》一書，韋伯沒有貫徹好這一方法。他更多地對「儒教」而不是「儒教徒」進行分析，即使對儒教徒（當然，由於儒家的特殊性質，儒教徒很難定義），他也未能舉出適當的材料來證明。正如韋伯大量利用《基督教指南》等宗教小冊子一樣，按其方法，他理應利用儒家文化中同一層次的材料，而不是四書或朱子的著作，以便說明被儒家合法化的倫理規範，對於經濟過程中的個人，是否產生過何種心理約束力。換言之，應當證明在儒家文化中，人的行為除了會受到人性中的慾望所推動之外，還在哪些方面受「規範性」因素所引導：或者，儒家即使不是在本源的意義上塑造出這些現實態度，它是如何或者在何等程度上與這種態度相容，甚至加以合法化的。

### 三 世俗儒家倫理與中國現代化的初級階段

韋伯區分了各種不同的資本主義類型，把追求財富的慾望和貪婪只看作傳統資本主義的氣質，認定新教的禁慾主義倫理才是創生理性資本主義

韋伯對儒家文化的批評，是它未能提供一種倫理，以促使資本主義產生；而某些現代學者對儒家文化的批評，則強調它以倫理為本位，而不能提供一種慾望。



如果我們明確把「產生」轉換為「同化」，並徹底貫徹韋伯的方法，即着眼於現實生活所體現的儒家倫理，我們就會對儒家倫理在東亞工業化成功過程中的作用有相當肯定的評價。

的規範性條件。然而，站在今天現代資本主義已產生三百多年、遲發展國家努力謀求同化現代化的立場，我們所關注的則是：即使我們同意韋伯所說，產生資本主義的精神條件是禁慾主義的精神，那麼，同化、模擬資本主義的精神條件是甚麼？對此，韋伯並未給予回答。他只是含糊地指出中國人雖未能產生資本主義，但卻有很大能力同化既有的資本主義。相反，由於他經常在不同的傾向間搖擺，他更多地給人的印象是，把新教倫理看成產生與同化資本主義的唯一精神條件。

戰後工業東亞的經濟奇迹的挑戰意義是，在同化既有現代文化的過程中，至少在其第一階段，本土的傳統倫理可以成為適應這一過程的規範性因素。如在《新教倫理》第一章開首有

這樣一段話：「在任何一個宗教成分混雜的國家，只要稍稍看一下其職業情況的統計數字，幾乎沒有甚麼例外地可以發現這樣一種狀況，工商界領導人、資本佔有者、近代企業中的高級技術工人、尤其受過高等技術培訓和商業培訓的管理人員，絕大多數都是新教徒。」<sup>①</sup>如果這可以看作韋伯的一種方法，那麼，把這一方法轉移到今天東南亞地區，只要我們把韋伯話中的「新教徒」改成「華人」就仍然可以成立。這顯然與一般所了解的韋伯命題是相衝突的。

因此，如果我們明確把「產生」轉換為「同化」，並在考察過程中徹底貫徹韋伯的方法，即着眼於現實生活所體現的儒家倫理，我們就會對儒家倫理在東亞工業化成功過程中的作用有相當肯定的評價。這也正是彼得·柏

格所做的<sup>20</sup>，他的「世俗儒家倫理」說在考察東方社會方面更忠實於韋伯自己的方法，又符合人類學大小傳統的區分，特別是以經驗現象為根據，具有相當的說服力。「世俗儒家倫理」的立場，使我們從宗教社會學的角度來看源於儒家教義而在現實生活具有實際約束力的倫理規範，可以更直接地對經驗現象進行解釋，也可以對儒家倫理在中國經濟現代化過程中的作用做出合理評價。

就個體的生活倫理來說，作為生活在中國社會的人，我們可以直觀地了解到許多由行為所表現出的態度、動機、素質等。體現在經濟生活中的主要倫理規範有勤勞、儉約、忍耐，這在中國南方尤為明顯，特別是勤勞的態度，雖然不是以宗教禁慾主義為基礎，但正是韋伯所說的「把勞動本身作為人生目的」。另一個經驗事實是，一個受過良好的儒家教育的人，會自然地表現出自我克制、敬業樂群、奉公守法、善於學習的素質。至於東亞社會由節儉而來的高儲蓄率更是世所周知的了。

當然，這絕不是說受儒家影響的中國人沒有賺錢的慾望，相反，這種慾望相當強烈。事實表明，追求財富的動機是一切市場經濟的最低原則，這是亞當·斯密自由主義經濟學的基本原理，這對資本主義的產生與同化都是如此。韋伯說中國人有較強的同化能力，隱含了賺錢慾望是這種能力的一個因素。如果按照韋伯注重區分倫理與慾望的方法，儒家文化中也並不缺乏把成就動機倫理化的形式。明代儒學已經在理論上用家族主義倫理來包容、規範這種對財富和其他成就的追求，甚至個人保護自我、珍愛生命的活動，都得到了明確的倫理的合

法化。這在泰州學派最為明顯。事實上，泰州學派對正統儒學的「偏離」，並不是甚麼平民階級的政治抗議，而正是發展為儒家倫理的世俗形態<sup>21</sup>。由於世俗儒家倫理包含了某種個人主義與功利主義，它在現代化的初級階段仍有其積極的作用。

世俗儒家倫理中的家族主義，在同化現代文化過程中的作用，不僅在於可為個人從事經濟活動提供了合法化的倫理動機，而且為現代化早期的企業提供一種當下可用的共同體倫理，即共同體內的關係倫理。雖然韋伯強調中國在發展非個人關係方面不力是有相當理由的，但從中國的具體現實出發，以「私人聯繫為基礎的合作秩序」仍可以是企業自組織的秩序<sup>22</sup>。在走向現代化市場經濟的初級階段，企業規模相對較小，社會機會相對較多，法律又不健全，故員工的心理規範不易穩定。在這種情況下，家族性或擬家族的員工結構和家族倫理，正好與之相適應。在家族文化的氛圍中，業主會適當顧及員工的利益，員工也樂於放棄某些個人利益以服從整體，從而使企業可以最大限度地降低內部交易成本，保證穩定的內部秩序，緩解勞資矛盾和衝突。所以，台灣現代化早期家族式企業的興盛，及中國大陸許多鄉鎮企業的擬家族式經營，是有其理由的。

此外，共同體間的關係（雖然有時跟人與人之間的社會倫理相重合）在這個階段也常需要借助傳統世俗儒家倫理來規範。因為，從社會行為來看，無論任何規範都比無規範狀態來得有效率。只有一定的規範結構才能使人的行為井然有序，才可以使人在社會—經濟活動中，根據可靠的預期確定地進行選擇和決策。毫無疑

明代儒學已在理論上用家族主義倫理來包容、規範對財富和其他成就的追求，這在泰州學派最為明顯。

問，現代化的市場經濟需要健全的市場體系和法律體系，但建設全面理性化的制度需要一個相當長的過程。一個工商企業的團體，除了要求勞動者「勤」的工作倫理之外，還需要員工「和」的內部團結，需要外部交往「信」的信賴環境。在中國發展市場經濟的初級階段，這三個方面往往都需要借助傳統倫理或以傳統倫理為代用品。因此，就共同體內而言，中國倫理傳統的「和」是企業內部團結的重要資源，這對家族和非家族企業都是一樣，對業主和員工都有規範意義，運用得當，能減少企業內交易費用。就共同體間而言，中國傳統世俗社會的「誠」、「信」，以及帶有濃厚江湖色彩的「義」，都是發展中的中國人社會常見的外部交往規範，特別是後者常常是一種具有約束力的文化現實。雖然「義」含有非理性的成分，但在一定階段或環境中，它是最切近而便於利用或者不得不利用的規範資源。更何況它的體現與個人或團體的道德名譽密切相關，會影響到企業商業交往的形象，從而與企業的經營與交易成本相關。

以上簡要的分析，可以解釋工業東亞經濟發展前期的儒家倫理的作用。又由此可見，在個人工作倫理、共同體內倫理、共同體間倫理這三個層次上，在反傳統心態的支配下，輕率地在現代化過程中，尤其在其前期，全面地破壞傳統倫理，是有害的。而恰當地加以利用和漸進地加以轉化，則是有益的。（事實上，在中國大陸，由於近四十年來領導者的提倡與國有產權制度，傳統倫理已受到很大破壞，導致投機資本主義精神蔓延社會，已成為目前一個重大的問題。）即使在進一步發展的階段上，家

族式企業已不再適應形勢的要求，世俗儒家倫理須要轉化為合理性的現代市場經濟規範，儒家倫理在企業文化中仍有可為。儒家文化可為現代市場經濟灌入一種與西方企業文化不同的精神氣質，使管理人員比較注重人際關係的調整，使從業人員較注重群體的利益，形成一種較有人情味的企業精神。

## 四 餘 論

對東亞經濟發展的「文化的解釋」與「制度的解釋」並非對立。即使在我自己看來，制度的建立與配套仍然具有最重要的意義。在文化方面，除了儒家倫理之外，西方近代以來的價值觀，在中國與東亞的經濟發展中也扮演了重要角色。所以，我們必須在一個複雜的架構中才能完整地把握東亞的發展。而對我來說，韋伯命題再思考的首要意義始終是文化的：「工業東亞所提供的新的經驗事實和韋伯命題的重新思考的一個直接啟示乃是：認為儒家傳統與現代化絕對排斥的觀念是難以成立的：在中國文化薰陶下成長並通過不同方式接受儒家價值的人，在自由開放的環境中是可以創造出卓越的經濟成就的：所謂批判儒學才能現代化，推翻傳統才能現代化，這些提法雖各有其理據，但在東亞經驗面前顯然不具有普遍有效性。」<sup>②</sup>

應當說明，以上所說的「現代化」是順着帕深思以來的思路，在這個脈絡下，現代化只是一個偏於經濟功能的概念。事實上，文化的價值是不能僅據經濟功能來判斷的。因此，即使基督教和儒家的倫理與產生或同化資本主義不相干，這也絕不意味着基督

一個工商企業的團體，除了要求勞動者「勤」的工作倫理之外，還需要員工「和」的內部團結，需要外部交往「信」的信賴環境。這三個方面往往都需要借助傳統倫理或以傳統倫理為代用品。



教倫理與儒家倫理在「現代」社會失去價值。當然，即使儒家倫理有促進經濟發展的功能，也並不因此可以排除在其他方面所應接受的批判。另一方面，以上所說的儒家倫理，也與韋伯討論的層次多為一致，而落實在世俗儒家倫理上面，無法全面討論作為中國文化核心的儒家價值系統。所以，「中國文化與現代化」或「中國文化傳統與現代化」，是一個範圍遠遠超過經濟發展問題的課題。而處於五四以來不斷激進化的反儒思潮影響下，我更要強調的是，站在一個經過反思而更具豐富內涵的「現代性」的文化立場，關注到現代人仍需要終極關懷、價值理想、人生意義、社會交往，儒家文化價值體系的承繼與轉化，至少對中國文化主導的社會就仍有十分重要的意義。因此，對於人文學者來說，重要的問題不僅是要解釋已經發生的現象，更是要反省現實，思考未來。市場經濟的轉向在根本上是向工具理性意義的「理性化」發展，而工具的合理性不僅不必然導致價值的合理性，反而會引致價值的非理性。面對轉型期投機資本主義的充斥與價值理性的全面失落，旁顧發達社會的種種弊病，我們在支持市場轉向和推進其理性化程度的同時，還需要從一個更高的角度來思考儒家文化傳統與中國現代發展的問題。事實上，一切宗教傳統都與現代化有衝突，都必然對現代化發展中的物慾橫流、價值解體、人性異化、人際疏離、文化商業化等消極因素持批判態度。同時，我們又須承認現代化是一個不可避免的發展。在這樣一種情境中，與世俗世界具有過分緊張關係的宗教，就顯得不適應。而儒教這種在世俗中求神聖、注重與世界適應的、重視道德與文化

我更要強調的是，站在一個經過反思而更具豐富內涵的「現代性」的文化立場，關注到現代人仍需要終極關懷、社會交往，儒家文化價值體系的承繼與轉化，就仍有十分重要的意義。

的體系，可能會在同化現代化的過程中，與市場工具理性形成比較合理的緊張。

### 註釋

①②③④⑤⑥ 韋伯：《中國的宗教：儒教與道教》，簡惠美譯（台北：遠流，1991），頁317；294、308；304、305；314-15；304、309；315-16。

⑥ 金耀基：《金耀基社會文選》（台北：幼獅，1985），頁253-75。

⑦ 富永健一：《社會學原理》，嚴立賢等譯（北京：社科文獻，1992），頁300-301。

⑧ 勞思光在新加坡「國際儒學討論會」上的發言。

⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱ 韋伯：《新教倫理與資本主義精神》，于曉等譯（北京：三聯，1987），頁36；73；18；36；導論；50、61、124；39；40；41。

⑲ 包遵信：〈儒家倫理與亞洲四龍〉，《中國文化書院報》（1988年1月10日）。

⑳㉑ 轉引自弗蘭克·帕金《馬克斯·韋伯》，劉東譯（四川：人民，1987），頁55；23。

㉒ Peter Berger: "Secularity: West and East". 轉引自金耀基：〈儒家倫理與經濟發展：韋伯學說的重探〉，載《金耀基社會文選》（台北：幼獅，1985），頁280。

㉓ 陳來：《宋明理學》（遼寧：教育，1991），頁378、398。

㉔ 汪丁丁：〈談談「能用數目字管理」的資本主義〉，載《讀書》雜誌（1993年6月）。

㉕ 陳來：〈儒家倫理與工業東亞〉，載《中國青年論壇》（1989年2月）。

陳來 哲學博士，北京大學哲學系教授，著有《朱熹哲學研究》、《朱子書信編年考證》、《有無之境——王陽明哲學的精神》、《宋明理學》等。