

臺灣教育社會學研究 十八卷一期

2018年6月，頁147~169



韋伯《新教倫理與資本主義精神》研討

臺灣教育社會學學會第三次經典讀書會已於2018年5月18日假佛光大學舉辦完成。主題為「韋伯《新教倫理與資本主義精神》研討」，由佛光大學社會學系林錚教授導讀，佛光大學社會學系林大森教授以及國立臺北教育大學課程與教學傳播科技研究所王俊斌教授與談。

本場次讀書會閱讀讀本：

韋伯《新教倫理與資本主義精神》，各種中譯本，包括：

張漢裕（譯）（1960）。M. Weber著。基督新教的倫理與資本主義的精神。

臺北市：協志工業。

于曉（譯）（2008）。M. Weber著。新教倫理與資本主義精神。新北市：左岸文化。

康樂、簡惠美（譯）（2007）。M. Weber著。基督新教倫理與資本主義精神。臺北市：遠流。

本刊為分享此次讀書會內容，在國立清華大學教育與學習科技碩士班李孟翰同學協助下，就當日讀書會導讀與討論內容的記錄加以整理並獲得主讀人、與談人及參與者的校正；然為求閱讀順暢，內文標題係由總編輯添加，並調整順序以便議題集中，茲刊登全文於下。另該場次讀書會研討的全部內容影音檔請參閱本學會官網與Facebook網站。

本次經典讀書會非常感謝負責導讀的林錚教授以及與談的林大森教授與王俊斌教授，並對李孟翰同學整理文稿的辛勞深致謝意。此外，感謝本學會秘書長黃柏叡教授及秘書組組長鄭英傑教授協助攝影及庶務。特別感謝本學

會理事長李奉儒教授以及國立清華大學教育與學習科技系蘇永明教授與會並提供寶貴意見。最後衷心感謝佛光大學社會科學院林大森院長及陳憶芬教授安排場地、茶點並親自接送與會人員之辛勞。

總編輯 沈姍姍 謹誌

2018年6月

主持人：沈姍姍總編輯

主讀人：林錚教授

與談人：林大森教授、王俊斌教授

沈姍姍：林大森院長、林錚老師、陳憶芬老師，以及在座的其他老師們大家好。今天是臺灣教育社會學學會經典讀書會的第三場。依照原先的構想，我們希望兩年內能在臺灣的北、中、南、東各區域都至少舉辦一場次的經典讀書會。這兩年來我們也確實從南部、中部場次，到今天很高興能夠在宜蘭舉辦東部的場次。在臺灣各地舉辦經典讀書會除提升教育社會學學術氛圍外，也希望藉此瞭解不同地方的風情與人文，也能利用這個機會與不同的學者學習認識與交流。此次很高興在這裡認識陳憶芬老師及林錚老師。最重要的是，希望我們《臺灣教育社會學研究》期刊能夠透過舉辦經典讀書會，讓大家在忙碌之餘還可以一同分享閱讀經典之樂趣，尤其本次所介紹的韋伯（Maximilian Emil Weber, 1864-1920）就是相當經典的人物。這次很感謝林大森院長協助辦理這個場次的讀書會，請來林錚老師提供寶貴的意見。我們對宗教文化是非常陌生的，這次能有林錚老師的分享，相信能讓我們學到更多。最後感謝臺灣教育社會學學會理事長李奉儒教授，每次讀書會他都全程參與，感謝本次的與談人國立臺北教育大學的王俊斌教授，還有國立清華大學的蘇永明教授，以及中國文化大學黃柏叡教授、國立體育大學鄭英傑教授和本次負責記錄、整理此次讀書會內容的李孟翰同學。接下來就交給林院長主持，再次謝謝佛光大學的協助。

壹、前言

林錚：我稍微介紹一下這本書，其實《新教倫理與資本主義精神》（之後簡稱《新教倫理》）在一開始就是爭議性很高的一篇文章，最初1905年發表在期刊時，就因為大量的多種文字以及注釋而閱讀難度很高。到了1920年，韋伯將其收錄進《宗教社會學論文集》（*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*）第一卷中。許多人認為這兩個版本只有些許更動，但以1920年的版本較為普遍；但也有人提出異議，指出韋伯在這兩個時間點對這篇文章的定位考量不同，1905年時的韋伯撰寫文章的想法與1920年是不一樣的，1920年版本已經是從宗教社會學的脈絡當中來進行探究。因此兩個版本最好不要合在一起看，而是分開來對照。關於韋伯思想的方法論，張旺山譯注的《韋伯方法論文集》有較完整的論述。

一、現存中譯本介紹

2016年，由韋伯研究的專家施路赫特教授（Wolfgang Schluchter）所編著的《韋伯全集》完成出版有關《基督新教倫理與資本主義精神》（Band I/18: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus. Schriften 1904-1920 Hrsg. v. Wolfgang Schluchter in Zus.-Arb. m. Ursula Bube 2016. XVII, 763 Seiten.）的考訂版。實際上《韋伯全集》的編輯早在1980年開始進行，耗費數十年的內容編纂，在探究韋伯思想時應可將其作為主要閱讀之標準版本。

2018年亦有學生版（Max Weber-Studienausgabe）的《基督新教倫理與資本主義精神》（Band I/18: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus / Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus. Schriften 1904-1920）問世，提供較為深入淺出的閱讀素材。在原版全集內附有編輯者對於韋伯研究的諸多考證，在學生版本中為求閱讀流暢而將考

證、注釋移除，這是兩個版本最大的差異處。以韋伯研究而言，原版全集的編輯者考證是一個相當重要的參考面向，也有助於讀者對該年代背景的思想及用字遣詞有所瞭解。

臺灣較多採用的譯本有1960年出版的張漢裕版本、2005年的于曉版本、2007年的康樂、簡惠美版本。在張漢裕版本中，所採用的是德文本以及日譯本的觀點，刪減了許多篇幅與註腳，但由於翻譯流暢，故仍為重要的版本；中國學者于曉版本參照的是美國結構功能論學者帕森斯（Talcott Parsons, 1902-1979）的英譯本；臺灣的譯本則有康樂、簡惠美的版本。臺灣的版本多參照英譯本，早年大都採用1930年的帕森斯版本，較新的英譯本有2000年的Stephen Kalberg版本及2002年英國學者Peter Baehr與Gordon Wells翻譯的版本。1964年，初版法國譯本問世，在時間上與臺灣中文譯本相去不遠。後續則有1999年由Isabelle Kalinowski所翻譯的版本與2004年Jean-Pierre Grossein翻譯的版本。由於韋伯的《基督新教倫理與資本主義精神》實際上是1904~1905年在期刊雜誌上發表的文章以及1920年集結成書至今的文章，兩者之間仍然具有一些作者刪改與註述補充之差異。Jean-Pierre Grossein版本的特點就在於書中同時整合、呈現兩種版本的差異，讓讀者更能夠理解韋伯在研究歷程中的思想脈絡及改變。

臺灣學界較有詮釋性的解讀《基督新教倫理與資本主義精神》一書者，有顧忠華於1997年出版的《韋伯《新教倫理與資本主義精神》導讀》和余英時在1987年出版之《中國近世宗教倫理與商人精神》。前者因導讀性質，為了符合高中學生讀者的需求，使用較多軟性字詞而避開艱澀用語；後者則是運用韋伯的理論思想，反思論證中國在商業繁盛之時能否有類似的宗教精神的存在。在這之後30多年，臺灣較無此方面的新著作。

二、譯本與研究上的困難

林錚：如果我們在看過《新教倫理》這本書之後，會發現裡面有非常大量的注解，而且非常複雜。從中我們可以發現一個比較明顯的問題，就是在

翻譯上很不容易。像是帕森斯在1930年代翻譯這本書的時候就遭遇很大的困難，雖然帕森斯具有多國語言的能力，但韋伯這本書內含的語言種類遠遠超過了帕森斯熟知的語言，比方說裡面有希伯來文、拉丁文，荷蘭文也不少，他通常直接引用這些文字。帕森斯在翻譯的過程中遇到這些字時，他的態度是什麼呢？他的作法就是直接將原文擺上去，並不進行翻譯。所以這樣翻譯的問題就在於有些東西他並沒有講清楚，尤其是註解裡的。對讀者而言，光是讀文本就已經很吃力了，更別論註腳。當我們每看到一個註腳就先去讀，讀完再回頭讀本文時，往往會有閱讀邏輯連接不上的困擾。

貳、《新教倫理》概述

一、新教與經濟的關聯並非新提問

林錚：談這個問題的時候，我們先回到韋伯的時空脈絡中，會發現這個問題並不是一個新的問題。因為在恩格斯（Friedrich Engels, 1820-1895）的著作《費爾巴赫與德國古典哲學的終結》（*Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*）中的〈序言〉就有提到當時的喀爾文教派與市民階級之間似乎具有某些關聯，以恩格斯的說法就是：「喀爾文教派在此就好像是市民階級在宗教裡的化身一般」。

如果這真不是嶄新的問題，為何韋伯還要再問？韋伯在《新教倫理》序言中的一段話，對現在很多人來說並不覺得有疑問，但其實這段話並不太容易理解。他說：為什麼我要再問？因為直到那時為止還未出現韋伯想要的一些特殊目的及觀點，他找不到專家對這方面有所發揮，所以韋伯只好自己來探討。

所以，我們可以說韋伯是對喀爾文教派的嚴苛倫理跟資本主義精神兩者進行探究。當中倫理與精神兩個字其實都是非常抽象的，韋伯設想有沒有一種可能，就是這兩者之間存在某種關聯性，而這個關聯性在當時還找不到、

還未發掘過的關聯，這就是他想瞭解的問題。

二、韋伯引用學生Offenbacher的研究論證

林錚：事實上，韋伯這個探討主要是依據他的學生Offenbacher的研究。這個研究以德國Baden地區為範圍，發現不同宗教信仰者所擔任的職業有很大的不同，職位類似近代企業裡的資本家、企業經營者或上層勞動者、或是受過較高訓練的勞工、管理者都有很濃厚的基督新教色彩。對比之下，信奉天主教的人很多職業都以手工業與工匠為主。他們之所以有這樣的職業差別並不是因為宗教信仰本身，如宗教教義規範人們要去做哪些事情，而是形成一種內在特質的不同，這種內在特質會讓人趨向某些職業。

三、資本主義精神之形成

林錚：《新教倫理》在接下來的章節裡面談到資本主義精神之形成。這裡韋伯是以富蘭克林（Benjamin Franklin, 1706-1790）的說法來代表資本主義精神，包括「時間就是金錢」等名言。現在我們聽來只會覺得他是一個對於金錢很重視、對生活採取嚴肅態度的人，但在韋伯看來，他所表現的就是一種基督新教的倫理色彩。這是一種特殊的基督新教倫理色彩，特殊處在於不同於富蘭克林之前（即前資本主義時代的作法）。富蘭克林所說的生活，強調競爭、人與人之間關係緊張；然而在前資本主義社會的生活，步調是放鬆的，甚至是反對競爭的、大家開心的過日子就好。因此，是基督新教的概念對比傳統宗教的概念，在傳統宗教概念下根本帶不出資本主義的精神。

四、新教倫理與資本主義之連結

林錚：新教倫理與資本主義之間的連結點，是韋伯談到的這個字“Beruf”，也就是天職的概念。《新教倫理》後續提到“Beruf”的概念，這個字其實是路德（Martin Luther, 1483-1546）在翻譯聖經的時候將「召喚」（calling）這個字以創造出的新詞「天職」（Beruf）來取代，代表上天對

人的召喚。後來又有喀爾文（Jean Calvin, 1509-1564）提倡「恩寵揀選」，意思就是上帝會依據你的恩寵狀態來決定你能不能得救，在臺灣有些翻譯會譯作「上帝預選說」（predestination）。然而這個翻譯似乎有些問題，或許是因為英文版本的關係，就直接將上帝預選說這樣的英文譯名來代替原來德文的名稱，在德文原意中比較偏向「恩寵揀選」的概念。

也就是說，不管是路德翻譯的「天職」還是喀爾文提倡的教義，結果代表一種入世禁慾的生活。就是在世俗生活中態度嚴謹，如同富蘭克林一樣，要賺很多錢但絕對不是拿來享用，而是做更多投資。這麼做的原因是勞動成為救贖的手段，而世俗的成就成為得救的訊號。如果你的世俗成就很高，大家也公認如此，那麼你可能就是得救者。上帝在恩寵揀選的時候，祂不會告訴你，你也不准問祂，問祂便是褻瀆上帝，你怎麼可以猜測上帝在想什麼。因此，在這種情況下其實新教徒是焦慮的，他不知道該怎麼辦，他很希望能夠得救卻又不知道他本身到底能不能得救，所以過好生活的結果就是發展出勞動和世俗成就。

如何實踐這兩者，新教採行的是一種講求方法的倫理為基礎，也就是後續我們所稱的新教倫理。人們因為入世禁慾的生活、新教倫理的規範，才啟動了資本主義的精神。使得人原先一開始只是為了想要得救，後來變成是藉由工作來確認自己是否得救、進入恩寵狀態。最後不知不覺變成一個職業人，成為社會這個大型機械下不斷運作的小齒輪。

五、非唯物也非唯心的結論

林錚：在結尾處韋伯認為這樣的結局是悲慘的，人們原先是因為某種簡單、純然的想法，但最後卻不知為何變成了奴隸般的存在。結束後我們便會開始猜測，新教倫理似乎與資本主義精神有所關聯，這是在韋伯強烈暗示下所形成的想法。不過，韋伯在完成《新教倫理》一書之前，重申教條式的唯心論或唯物論，都不能滿足我們的說法。像是剛開始我們可能認為將新教倫理當作是和唯心主義一樣，完全是一種意念所產生的力量，驅動所有人的行

動，可是並非如此。韋伯說這不是唯心論，更糟的是他說這也不是唯物論，那到底會是什麼樣的東西？他只告訴我們：如果你將這個（唯心論及唯物論）拿來當作研究前提的話，那麼你做出來的研究是沒有用的。長久以來，韋伯這樣的說法留給大家一個十分廣泛的想像空間，倘若這不能被形容為任何一種決定論，那它是什麼？此書到此已結束，接下來則是讀者的問題了！

參、《新教倫理》之闡釋

一、複合的有機體

林錚：當我們遇到《新教倫理》的時候，大部分人會習慣用神學的角度來進行爭辯，如認為韋伯的神學理念認知錯誤。可是問題就在這裡，韋伯的認知錯誤是否會影響新教倫理本身的邏輯？可能會！但是我們的目的到底是要理解新教倫理還是批判韋伯？這是兩個完全不同的方式：一個是循著它的線索，然後重新理解新教倫理的意象是什麼；另一個方法則是直接說它錯了，然後批判之。

我會換個方式來理解，《新教倫理》談到許多教派、人物及理念，許多研究者在過去100年中已將此書中涉及之路德、喀爾文等之作品均做過翻譯及分析，但對於理解《新教倫理》卻無意義，為什麼？因將細部拆解完後，仍無法理解它在說什麼？換個方式，或許我們可以以其講述的一套說法，重新去看它如何將人、事、物，以一種社會學上的互動概念，闡釋成「它們之間的互動到底產生了什麼樣的新東西」？這裡我認為是自我組織（auto-organization）的概念，比如說對上帝預選，大家有不一樣的看法，這些不同的詮釋在互相對立、衝突之下會不會產生新的東西。或將這些人事物視為一種複合整體，經過自我組織後成為一個可以變動、反應、複製，甚至具有生命跡象的有機體。比方說我拿東西來賣，別人看到了也拿東西出來賣，這種互動的過程可能形成市集，成為一種可行動、有規律的生命體。以此有機

體概念來看《新教倫理》時，就能回答為何遵循著單純規則的簡單行動或信念（如為得救而行動），會出現令人意想不到、不可預測的結果呢？為何原本是微不足道的宗教異議者教義，最終會成為資本主義如此複雜結構的有利條件呢？這是一種互動的結果。

二、互動下的組織與秩序

林錚：在此互動過程中，如果出現這樣的組織和秩序，那麼它究竟是怎麼來的？是否有其他要素（如主使者）來造就秩序。當然有些人認為主使者就是上帝，不過我會比較傾向於相信如果有主使者的話，這個主使者就是自我組織的系統，它並不是指有特定的人在背後操控。這裡的過程中可用突現（emergence）的概念理解，以涂爾幹（Émile Durkheim, 1858-1917）的說法，我們能夠分析一個人的想法，但是一個人碰上另外一個人的時候就會觸發新的事情，事情與兩個人之間的個人特質並沒有太大關係，而是與互動有關。真正的變數取決於個體與個體之間的結合方式，也許這是韋伯較大的著墨點。因此欲透徹瞭解本書，並不是徹底去瞭解新教，而是需要用整體概念來理解，韋伯在此設下很大的挑戰。

三、量變到質變

林錚：《新教倫理》中有許多對立、混亂、矛盾與衝突，可是並非先設好一種由上而下的規則制定來巧妙消除這些對立、矛盾與衝突，反而以任其增生方式，凸顯出自我組織在構成真實過程中所能扮演的積極角色。在此增生過程中出現特殊之秩序，這些秩序在互動過程中並未出現新的東西，能以相變概念來解釋，如水變成冰，起因於水分子聚集造成形態上的轉變，單一水分子不足以結成冰，聚集與未聚集係尺度不一，如微觀或者鉅視，所看見的世界就有所差別。量的差異決定了尺度的改變，更有可能因此引起質的極大改變，量只要超過某個臨界點，就有可能造成質變。量的累積（新教倫理）經由臨界點而達到質變（資本主義精神），此非因果關係（「資本主義

精神內部具有新教倫理因素」或者「清教產生資本主義精神」），韋伯以「選擇性親近」（Wahlverwandtschaft / elective affinity）概念來說明，這是一種不穩定、必須超過某一臨界點才能成立的關聯。這個詞原本哥德（Johann Wolfgang von Goethe，亦作Göthe, 1749-1832）的用法是代表愛情之間分合選擇配對的現象，人與人之間會互相吸引就是選擇性親近的結果。在此我們只知道韋伯用此詞是替代因果關係，但實際上使用這個詞是否還有其他意義我們並不清楚。臺灣第一個注意到韋伯不是講因果關係而是用「選擇性親近」的學者是高承恕。因為臨界點的存在，使得因和果之間不存在一種簡單關係，理論上，因成為果，實際上這個過程不常發生，假如沒超過臨界點。以此理解新教倫理並非是產生了新的東西（資本主義精神），而是其本身「轉化為」資本主義精神，此說法尚存有爭議。當新教倫理轉化為資本主義精神時，其尺度上有所改變，不適合按照同一尺度來測量。所以若拿新教倫理去測量資本主義精神時則會出現問題，因其已轉化過，尺度已有所不同。

林錚：以此量變—質變來分析第一章內容，如談到基督教與天主教職業分布不均的現象，手工業工匠（天主教）與工廠職工與管理階層（基督新教）可被認知為個體總合對上整合的機器，是不成比例的擴張速度。因工廠的生產量絕非個別工人生產總合能媲美。工廠在性質上有異於手工業，因尺度不同而具有不同的支配律。第二章談資本主義精神，韋伯申明作為「歷史個體」的資本主義精神，「不能依『屬近、種差』（genus proximum, differentia specifica）綱要而被定義」。這裡指的「屬近、種差」是亞里斯多德（Aristotle, 384 B.C.-322 B.C.）所提出的概念，是指同一系統內的層次差異，如生物分類的界門綱目科屬種，屬的概念是比較大，種是比較小，相同屬內，種是有差異的，這裡的屬近種差是強調屬近，韋伯認為資本主義精神不能以此理解，將重點放在種差上，人們根據恩寵揀選說的效應不斷擴大，在不知是否正確下，出現許多詮釋，然後慢慢整合，因此一旦達到臨界點，隨後就會引發量變—質變（資本主義精神）。

林錚：到第三部分，韋伯談到路德、喀爾文，但韋伯並不看重此二人，反而認為喀爾文教派或清教徒更為重要。若以量的累積來看，韋伯追求的是能夠引發「資本主義精神」的人是誰，而非教派的創始者。反觀韋伯強調的入世禁慾教派如清教徒等能以恩寵揀選說而引發突現（新教倫理），最後轉化為資本主義精神。此處可進一步思考新教倫理為何？許多人認為係禁慾教派約束自己的生活守則，但若從突現的觀點來看，也許新教倫理本身就是一創造物，根本不是清教徒自身知道的東西，而是他們在追求救贖的道路上營造出來的卻不自知。

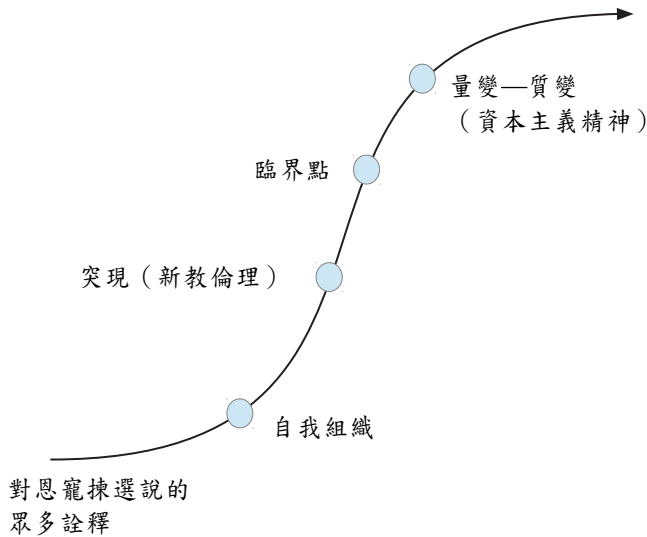
林錚：在最後一部分，韋伯說「資本主義精神」出現後再也不需要「清教志業禁慾」：

如果吾人現在重讀這項研究開頭引用的富蘭克林論著：吾人將會看到，我們命名為「資本主義精神」的精神秉性基本成分，確切地說乃是在先前發展中顯得像是構成清教志業禁慾內容、就只是毫無其宗教基礎的東西，這項內容在富蘭克林身上早已消逝。……無論如何，自獲勝的資本主義建立在一種機械式基礎以來，就再也不需要這根支柱了。

因此種說法，讓人認為資本主義將宗教倫理拋棄了。但假使吾人將「機械式基礎」視為一種因自我組織過程而建立的新秩序，這根「支柱」就不再是一項外部資源，而是其自身已從新教倫理轉化為資本主義精神。據此，也許新教倫理根本不應與清教徒畫上等號，而是他們互動所產生的，不屬於清教徒所有，且轉化為資本主義精神，如此便與宗教無什麼關係了。

林錚：最後，新教徒會陷入四大無助的困境，得不到牧師、聖禮、教會、神的幫助，在此情境下，（怕褻瀆上帝不得臆測）被迫獨立想像上帝恩寵揀選的意旨，最後極度焦慮催生出各式各樣的不同理解—反應，透過啟動自我組織機制，形成一種量的異質性累積——這不但創造出市場，而且市場

規模愈大，恩寵揀選說的複製品也就賣得愈多（如臺中太陽餅）。若量是同質性累積，即使累積再多，量變—質變現象還是不會發生，因為要的是不確定性，只有不確定性本身才能誘發出資本主義精神。量變—質變概念帶給新教倫理的是一種不確定性：任何一種宗教倫理（基督新教亦然）若缺乏自我組織的動力，也就沒有量的異質性累積，更加不可能誘使資本主義精神現身（質的轉換）。綜合上述可繪圖如下：



肆、綜合討論

王俊斌：韋伯看起來是非常合理的去解釋到底資本主義是怎麼來的。因為基督宗教的相關概念，而這個概念本身對新教或是入世的自我規範使得勞動與上帝連繫在一起，這個過程讓原本單純的榮耀上帝逐漸形成了資本主義的價值。這裡的問題就在於韋伯是如何將這些事串起來的？他的解釋是否合

理？另外如同顧忠華著作所提及，韋伯對於社會學研究的切入基本上是強調所謂的理解（*understanding / Verstehen*），因此我好奇韋伯是在怎樣的脈絡下以此方式去切入對社會之理解，是否有更多理解取向背後的思考脈絡？另外，他當時所指的資本主義發展樣態為何？與我們目前的理解是否一致？

王俊斌：另外，林老師論及一個行為如何成為當時代的共同精神與行為模式之概念，又秩序的形成用自我組織的想法，也可扣到理解來解釋，若韋伯社會科學研究的進路不是用因果來解釋，而是用所謂的自我組織來理解，然自我組織理論來自複雜科學的概念，基本上認為一切東西具複雜因果關係，一旦用複雜因果關係的概念，則與林錚老師後面提及的突現概念就會有是有趣的連結了。從量變到質變之概念，是要解釋因為當時大家對新教倫理的揣想是對於一個行為的共同呈現方式，慢慢達到某一階段或臨界點而變成所謂的資本主義，形式上好像在迴避因果解釋的方式。實際上用複雜科學的概念去理解，奠基在高度的不確定之上，無法告知現況及未來走向。或許這是可以恰當理解韋伯的觀點，可是這不確定的東西，則很難去爭論此共同行為趨於一致的量以導致某種質變，而質變有可能會是“*anything is possible*”。據此或許僅能解釋其可能性，若因果串不起來，這樣的解釋會不會超出韋伯的想法？因為自我組織是開放性概念，企圖以此解釋連結方式，則此連結方式雖試圖擺脫因果，卻也易遭挑戰。

林錚：王老師所提的問題很困難也不易回答，我只能以帶著許多困惑的方式來談。如王老師提及理解的概念，一般韋伯研究均會提及，也會提及李凱爾特（*Heinrich Rickert, 1863-1936*），提及與新康德主義（*Neo-Kantianism / Neukantianismus*）有關係，這是一條線，然而這條線若對理解韋伯有用，為何不繼續下去？那麼它可能是條死路？我們對思想史之追溯到此程度卻返回不了，這是頗怪異之事。甚至我們在談李凱爾特時會覺得他很重要，但在韋伯時代，新康德主義中不只李凱爾特與韋伯有關係，另有拉斯克（*Emil Lask, 1875-1915*）也有關係，但很少有人提及拉斯克，拉斯克的東西又究竟如何影響到韋伯？這屬於思想史之範疇，但談及韋伯理解之概念

無法用前述的概念來談論。

林錚：王老師剛才說複合系統的概念，其與法國的東西像不像？其實我一直覺得有件事很怪異。大家都知道韋伯與涂爾幹是同時代人，但兩者從未遇過也未曾互相談論對方著作，但韋伯書桌上有一套涂爾幹主編之《社會學年鑑》（*L'Année sociologique*）；涂爾幹也曾對韋伯妻子（Marianne Weber，原名Marianne Schnitger, 1870-1954）的著作寫過書評。這兩人為何從未相交，也許因兩者觀點迥異，但若從複合系統概念來看，個體間之連結，如水分子連結成冰塊，分析冰塊性質可知其不可能回到水。此概念卻是涂爾幹1895年在寫《社會學方法論》（*Les règles de la méthode sociologique*）時即已強調，社會學獨立於心理學，心理學是研究個人心理，但社會學是研究個人聚集形成之團體概念。此與前述所言雷同，或許涂爾幹的理論是被低估了，其方法論與現在我們談的複合系統頗為類似！

林錚：至於剛才提及若用不確定的概念、態度來做研究會離科學愈來愈遠的問題。複合系統剛開始是自然科學在談，有研究大氣的說我們能做的不是預測，因太多變化，但我們能做的是詮釋，此話哲學家海德格（Martin Heidegger, 1889-1976）也說過，這些認知似在不同學術專業者間獲得共識。前述「上帝預選說」或「恩寵揀選說」，不同派別有不同詮釋與偏重，但從異議中可逐漸凝聚形成一些共識，經過篩選後有些東西消失，有些則留存，此留下者即為秩序。

王俊斌：此似乎在說大家各自不同的東西逐漸匯集為共同之精神，此精神又回過頭來約束大家，在此架構下臨界點的概念就成為之後須處理的。

一、韋伯理論如何解釋資本主義？

王俊斌：另外，有關屬近與種差為何韋伯要提及？而現今資本主義狀況之複雜早已脫離韋伯立論時的狀態，用韋伯理論如何解釋現今資本主義的問題？

林錚：王老師問及韋伯時代資本主義的狀態，我們常常在韋伯思想中打

轉。但其實韋伯說的是資本主義精神，資本主義精神不等於資本主義，這我們必須先定義清楚。同理，新教倫理不等於人世禁慾的新教，這四樣東西是完全分開來的！我們在探討時會很容易掉入陷阱，把資本主義與資本主義精神放在一起講。而韋伯為什麼要用「精神」兩個字來談資本主義，我覺得他並不是要去談工業剛發達的那種歷史、器物層面的資本主義起源，如2012年法國學者博爾坦斯基（Luc Boltanski）與希亞佩洛（Eve Chiapello）所著的《資本主義的新精神》（*Le nouvelle esprit du capitalisme*），談的只是資本主義，而非精神，完全不涉及韋伯。

二、「恩寵揀選說」vs.「上帝預選說」

王俊斌：此外，「恩寵揀選說」和「上帝預選說」兩者的差異是什麼？林老師剛才較傾向採用「恩寵揀選說」的理由為何？

林錚：雖然「上帝預選說」與「恩寵揀選」好像講一樣的東西，但其實兩者的著重點不太一樣。因為對於上帝預選說來講，我們可以知道它的重點在於上帝已經決定好哪些事情了，但是恩寵揀選則是回到：到底我有沒有被選上的問題。我不知道英文譯本為何要用這個字（*predestination*），因為有時當我們做出選擇之際，我們的看法、方向也就同時被決定了，也具有決定論之概念。

林大森：在大學上課時，張家銘老師講新教徒的行事風格就是顯耀上帝。今天我在我的工作崗位上非常傑出，那就是顯耀上帝，新教徒不在意營利或是如何，總之我的所作所為就是要彰顯上帝，我的生活過得愈好，表示我信了這個教之後，獲得了上帝揀選，比方說林書豪曾說：「我為上帝打籃球」，這代表的就是只要他籃球打得好、賺了很多錢，那就是顯耀上帝的作法，他只要在工作崗位上努力，並不需要額外思考為何而做。我覺得這就是精神內化的一種表現，就此角度可理解運動員上賽場前會做敬慕上帝之儀式，或許即是內化的精神呈現。

王俊斌：像這樣的價值性概念去接受時，精神到底是結果呢？還是原

因？到底是因為我的生活習慣所造成，進而體現出來這樣的精神，還是因為這樣的宗教價值使得我的生活習慣如此養成？

三、專家無靈魂

蘇永明：涂爾幹的《自殺論》（*Le Suicide*）裡比較新教與舊教，舊教的自殺率比較低，新教的自殺率比較高，當然那是家庭價值和個人主義的關係。

蘇永明：另外我想請問在《新教倫理》這本書裡談到：「專家沒有靈魂」（此句出自于曉、陳維綱譯本；張漢裕版本譯作「沒有精神的專家」；于曉的2008年版本則譯作「沒有靈性的專家」）（參見于曉、陳維綱等譯，1987；張漢裕譯，1960：86；于曉譯，2008：234），因為英文譯本是“specialists without spirit”，請問這裡的專家沒有“spirit”是不是偏向欲望的滿足或其他？

林錚：我覺得韋伯應該指的是他們（專家）變得像是機器人一樣，沒有困惑或猶豫就會去做，只強調工具性。

四、韋伯理性化概念

蘇永明：其次關於理性化的概念，我曾指導一個學生寫音樂方面的論文，發現韋伯在音樂方面也提到理性化，所以韋伯使用“rationalization”，“bureaucratic”也是理性化。請說明一下韋伯理性化的概念以及為什麼音樂也會用到理性化？

林錚：其實韋伯的理性化在理解上有很大的誤解，因為很多人認為他的理性化就和西方的理性一樣。但其實不然，在韋伯的《宗教社會學論文集》〈序言〉中就提到：「我們身為歐洲人的子孫，為何世界會依照歐洲的一套規矩來運作呢？」理性化若無價值觀，如新教徒生活很理性化是何意？是他們做的事都對？都思考過？其實不然，因韋伯在講新教徒時用了一個字眼，“méthodique”指「按照某套規矩在做事」，至於這套規矩是否最好並非重

點，據此指陳非清教徒沒有一套規矩，因為更多人是連一套規矩都沒有，簡惠美老師將此譯為「首尾一貫」，就是講究方法「首尾一貫」，一定有具有方法論的一套東西存在。

林錚：基督教有聖像崇拜，在11~12世紀時已在討論聖像之意義。如掛在牆上的耶穌之意義為何？有人認為聖像無意義，因聖像只是偶像，其餘無他。認為有意義者則主張上帝創造萬物，聖像及人自身均為上帝創造物，故每樣東西均有上帝之靈，故聖像應保留。我頗訝異在那麼早的時期已有人在討論此議題，所以結果是聖像被保留下來。我們會在寺廟拜拜，但是否有人會從方法論上來討論此問題之合理性而對拜拜行為與否做決定？還是我們只是依據心情在寺院或宮廟拜拜？韋伯的講求方法的精神在非清教徒是不存在的，但並未說此套方法論是最棒的，只是並無一以貫之的習慣！而此習慣又與世界觀有關，如泛靈論認為哪裡都有神！

五、「新教徒」與「清教徒」之分別

沈姍姍：在書中有看到「新教徒」與「清教徒」，這兩者有什麼分別嗎？韋伯原著作「新教徒」與「清教徒」是使用同一個詞嗎？帕森斯的譯本也是分開的嗎？

林錚：如果是新教徒的話，那就是指從舊教分裂出來的，包含路德教派、喀爾文教派等都算是廣泛的新教徒。清教徒就是專指被英國迫害而逃到美國去的教徒。但是我有看過一本書，是歷史學家柏克（Peter Burke, 1937-）的著作，其中他說其實對西方人來講，根本就不存在清教徒，也就是說現今被稱為清教徒的那群人根本不認為自己是清教徒。至於「新教徒」與「清教徒」的用詞，新教徒的英文是“Protestant”，清教徒是“Puritan”。英譯本兩詞是否混用並不確定，法譯本就有兩詞混用的情況發生，也許就是認為這兩個沒什麼差別。

六、反唯物也非唯心

沈姍姍：韋伯反對馬克思（Karl Marx, 1818-1883）的唯物論，但是也反對用唯心論去解釋新教倫理與資本主義精神間的關係，不過在行文中他又似乎滿強調這種新教的勞動、職業及天職形成生活的秩序化來達到上帝預選的想法。這似乎又將新教倫理變成導致資本主義精神或制度發達或興盛的原因，也出現「中國不會有資本主義，是因為中國沒有新教徒」的說法。這又似乎企圖用精神的層面去解釋制度的形成，但書中最後結尾似乎又指出不宜用唯心論解釋，所以是否代表韋伯自己也不確定這樣的詮釋是否適當？

沈姍姍：另外，韋伯用了一個名詞「親和性」（就是林錚老師說的「選擇性親近」），是否韋伯用此連結這兩個系統：一個是新教倫理的系統，另一個則是資本主義的系統。資本主義會談到理性化，因為它會去計算投資與獲利等，是不是此種系統本身與新教倫理的系統內部就具有某種親和性而不完全是因果關係，我覺得這是他兩者都有提到卻沒有說清楚的部分。

林錚：在書中韋伯說不論是唯心論還是唯物論都不適合拿來用，但如果我們對於這方面有所研究，我們知道有唯心論和唯物論兩者可用。當韋伯一說出兩種之外的答案可能之後，我們就會問「那除了唯心論和唯物論之外，我們還有什麼答案？」

七、坐困「牢籠」

沈姍姍：另一段困惑的是，假如新教倫理形成了資本主義精神或制度，但韋伯在書中最後一段卻說一旦制度形成後可拋棄倫理，而此制度又有合理的生活以及制度下的規範，所以人就被困在這制度內，即韋伯所謂的「牢籠」當中。如此就好像假定精神造就物質，而物質造就後拋棄原來的精神而物質又形成新的精神，即林老師所說的自我組織後又形成了另一套精神又去框限了我們，迫使我們須接受。韋伯這本書最後讓人頗悲觀，給人的感覺是在解釋過去發生的狀況，但只能困在目前的「牢籠」裡而無能為力。

林錚：一般來講，我們可能會因為「鐵的牢籠」之類的詞而感覺韋伯是悲觀的，但我覺得悲觀可能是受到另一個理論的誤導——即宗教世俗化（Secularization）。可是宗教世俗化理論從未出現在韋伯的想法裡，宗教世俗化指的是宗教面對科技後產生的無力感，還有必須要對世俗做出妥協等，而韋伯其實並沒有把這兩樣東西放在一起看。另外一個問題是“iron cage”這個字，帕森斯的英文翻譯是有誤的，本義是一個包覆身體的披風逐漸變硬、變成殼，包覆整個身體。

八、異質的量

沈姍姍：另外剛才提及幕後的主使者，或者最後如何形成這樣的發展，或者主使者不是一個人，像新教徒會聚會，透過牧師傳遞觀念，擴展教派的信仰，這像是在涂爾幹所說的集體意識，這是屬於量變嗎？

林錚：您剛才說的量的累積是同質性的量，但我認為韋伯的量是指異質性的量。從書上的論述中提到的各個教派可知，每個人說的不同，我們發現若要仔細深究，則各種說法湊不起來，但從裡面可看到各式各樣、形形色色的詮釋在當中運作、互動，藉由四處碰撞而產生新的樣態。所以其實這樣的狀態並不是一種「共識」或涂爾幹的集體意識，而是因為異質性的要素碰撞，才會形成意料之外的可能性。

九、無資本主義精神之史料

王俊斌：這裡出現一個有趣現象，如理性化下新教倫理慢慢形成為眾人共同所有，似乎帕森斯的社會行動理論即可解釋，在共同具有的社會行動概念下，個人行為是在社會共同規範引導下的產物。此理論與韋伯觀點之關聯性為何？

林錚：如果說原本只是新教徒的行為，但何時起成為所有人的行為？這是第一個問題。第二個問題是余英時在《中國近世宗教倫理與商人精神》中提及韋伯沒講清楚的一點，韋伯未提及資本家是怎樣利用新教倫理，究竟這

些企業家如何利用新教倫理而致富？也就是說資本主義精神的史料是不存在的。

沈姍姍：回應剛才提及的，並無資本主義精神的史料，而韋伯書內對於資本主義當時在歐洲興起的相關描述闕如，然正如馬克思著作所述，當時歐洲資本主義已然存在及發展一段時間了，韋伯未加描述是其假定西方人已然知悉而不需多所著墨？

林錚：此問題被提出時，在1907~1910年間韋伯曾寫了四次反批判之論文，其中皆未提及少了史料的問題。另外，韋伯學研究有趣又困難的是，究竟韋伯如何界定其本身之身分？社會學家？然而，在當時並無社會學家之分類。其實馬克思對經濟學之研究未必勝過韋伯，近十多年來有些研究指出韋伯具有強烈經濟學家色彩，在其上課內容中準備過經濟學相關之課程，他在佛萊堡大學（Universität Freiburg）擔任講座教授時授課科目是政治經濟學。1918年他在慕尼黑大學，學生將其上課內容整理出了經濟通史，顯見他對於經濟學相當熟悉。有學者認為韋伯探討的不只是經濟學的問題，他其實是專門研究古代史的專家，故其談論的經濟學都與古代有關，如今對於韋伯論著之爭論困擾的是，我們連他的身分都無法掌握進去理解其觀點。

十、博學與嚴謹

沈姍姍：看此書優點是韋伯會告知推論的過程，這對學習方法論或思辨相當有益，涂爾幹亦同，且這些大師會告知在有限資料範圍內的推論是有侷限的。

林錚：韋伯在宗教社會學的論文集，在研究佛教、印度教、基督教、新教、回教、猶太教時提及他不是專家，其實他強調的是他的觀點是非專家的。問題是什麼是非專家觀點？他並非自謙而要求專家的指正，他似乎冀望在專家看過他的非專家觀點後或許能激盪出新的東西。

十一、韋伯與傅柯

李奉儒：林老師您談韋伯《新教倫理》頗接近傅柯（Michel Foucault, 1926-1984）系譜學的斷裂、不連續的概念，它不是探究起源而是研究運作過程，如韋伯不探討教義的起源而是探討其運作。

林錚：我原本在碩士班就讀時偏好研究傅柯，但後來讀到德勒茲（Gilles Louis René Deleuze, 1925-1995）談傅柯，讓我覺得傅柯與韋伯有說不出所以然的關聯，因而轉向鑽研韋伯。傅柯的《知識考古學》（*L'Archéologie du Savoir*）論述的概念，談論述語句間互相關聯時與《新教倫理》頗相似。

李奉儒：聽林老師對韋伯的分析覺得與傅柯具類似論述，如不談因果，像是量變—質變的臨界點，這樣的臨界點我喜用風雲際會來表達，“emergence”這個字我常翻譯為「崛起」，在眾人爭奪間，誰能真正崛起？也許決定論也很難判斷，如英雄般的項羽最後也自刎於烏江，反而較弱的劉邦能夠崛起。許多因素往往錯綜複雜，如前面提及的複雜科學或經由自我組織運作。我也贊成無「上帝預選說」，「恩寵揀選說」較適合，因其仍保留個體的能動性而非全由結構決定。理性化亦同，不論譯為「牢籠」或「甲殼」，似乎都是對工具理性之省思，最後總將原本目的遺忘。

十二、敬業榮耀上帝

陳憶芬：蘇永明老師提到涂爾幹《自殺論》的不同宗教地區的自殺率問題；而在林錚老師簡報一開始也提到白領階級比較有基督新教的色彩，藍領階級則是比較有天主教色彩。這是為什麼呢？如果以榮耀上帝而言，累積資本額來看可能確實如此，但為何不是辛苦貧窮的藍領階級更符合榮耀上帝的要件？

林錚：這個問題在他的書裡有提到，就是說如果你（清教徒）能賺多少錢，但你沒有去賺的話，那就是罪過。你今天能賺多少錢就去賺，或者你今

天能動多少腦筋就去做。路德教派則對於上帝、教會太過順從。今天教會指派給你什麼職業，你就好好去做，這是路德教派的作法；喀爾文教派不是這樣，他們的想法是能做多少就做多少，因為目的是要百分之百的榮耀上帝，所以不會因為該工作是世襲的而只接受這個工作，我是可以換職業的。從這一點來看我們可以知道路德教派與喀爾文教派的榮耀上帝概念是不同的。

王俊斌：如果從森（Amartya Sen, 1933-）的關心分配問題，而非獲利問題的政治經濟學來看，森關心的是在一個倫理的前提下去談經濟與資源分配，強調的不是自利（self-interest），而是自制（self-command），此種自我管理與自我約制概念與新教倫理類似，問題是後來在經濟學科學化發展過程中，倫理退位，只在意自利，自制則消失，此脈絡是頗為雷同的。

十三、引證調查研究之爭議

李孟翰：從Offenbacher的研究中所呈現的結果來推斷，我們似乎無法單純得到新教與天主教兩方在經濟競爭上的優劣情形。即便有指出研究範圍在德國Baden地區，但我們不清楚行政區劃和教區的差異。假設該地區資方是新教徒為多，不代表舊教就比較差，除非我們能夠指出在同一家公司裡面，資產家以及中高階管理幹部總是新教徒，底下的員工（受薪階級）則是舊教徒，這樣才能算是有直接的位階關係。如果只有資方是新教徒，但實際上勞方也是新教徒的話，我們就無法以資產家與管理幹部這個名義來進行論證，最多只能說明新舊教所從事的職業不相同而已。

林錚：這確實是韋伯這本書頗受人批判處，首先是身為大師為何引用學生的研究；其次抽樣的問題，為何只做Baden地區而不做其他地區。此外，僱用的問題，當時手工業還存在，工廠、公司組織在當時還是頗新穎的東西，在此之前並無僱用之狀況。因此，在當時所謂的職業地位還是頗模糊的區分。反過來說，如果其學生當時抽樣很多地方，但論點受質疑時，仍會有人認為尚有些地方未被調查。此經典之趣味或許在其爭議性，而這些爭議又非能立即被辯證。