

理性化與現代價值的建構： 韋伯對現代西方倫理處境的闡釋 及其對現代中國的啟發*

李潔文

香港理工大學應用社會科學系

摘要 本文第一、二部透過簡介韋伯西方宗教理性化研究，討論他對現代西方社會的倫理處境所提出的觀點。第三部簡介韋伯在上述的研究脈絡下所提出他對傳統中國社會的評述。第四部引介兩組批評，回應第一、二部韋伯對現代西方社會的倫理問題的看法。本文最後部分進一步評論韋伯對傳統中國社會的評述，並且指出韋伯的分析對中國在現代化下所面對的倫理問題的一個具啟發性之處。

一 前言

韋伯在他的著述裏提出兩組觀念來論述現代西方社會的倫理處境，第一組是關於現代西方社會價值分化帶來了各種價值間互相不可協調和修和的現象，第二組則是關於在現代西方社會裏工具理性的不斷膨脹，窒息了價值的開展。這兩組觀念又其實是與韋伯關於現代理性資本主義的興起、西方宗教理性化和其他有關課題的討論相連的，本文會嘗試從這個聯繫交代那兩組論述的內涵。本文第二、三部會較側重於第一組問題的討論。第四部闡釋韋伯在這套分析的思路下，對傳統中國在相關的課題上所提供的理解。



第五部引述兩個重要的批評，從而指出韋伯這套分析在現代社會價值整合問題上的盲點。本文最後部分討論韋伯在他整套西方社會現代化研究裏所引申出來對中國社會現代化問題的評述。韋伯對中國社會現代化問題的評述突出了現代中國人所關切的一些問題，然而韋伯的評述實在是存在着一些限制。本文會撮述一些對這些評述的批評，然後指出韋伯的評述對中國社會現代化的一個具啓發性之處。

二 經濟發展與宗教理性化

正如施路赫特(Wolfgang Schluchter)指出，早期韋伯的宗教倫理研究本來是着意於，在歷史經濟學範疇裏探討理念(特別是宗教倫理)與經濟行動，以至宏觀的經濟制度發展間的互動關係。

《基督新教倫理與資本主義精神》一書¹ 正是要在這個思路下，探討宗教理念如何影響經濟倫理，從而為經濟行動提供軌跡(tracks)。後來韋伯在他對世界諸種世界宗教(world religion)倫理形態的整理工夫裏，逐步發展出他對宗教理性化的研究。這一系列研究又結合了他對其他價值領域(value spheres)理性化的初步探討，逐漸匯聚成他對於西方理性主義的特殊性(peculiarity)的巨大研究計劃。² 因此，我們可以透過追溯韋伯在這個研究計劃裏所建立的見解，去理解他對現代西方社會倫理處境的分析背後的理據。

那麼，從韋伯的角度來看，西方社會特殊的理性化模式會發展出怎樣的倫理狀態呢？西方人在這種倫理處境下，又可以如何自處呢？下文會首先介紹韋伯西方宗教理性化的分析，然後嘗試回答這些問題。



根據韋伯的分析，西方宗教最顯著的是它們在實踐層面上的理性化發展。由古猶太教發展到中世紀時期的天主教，及至宗教改革後的禁慾基督新教，西方宗教的發展是較側重於釐清拯救和救贖的原則和途徑，以及信徒現世倫理生活的標準和方向。

韋伯觀察到，作為一個世界宗教，基督宗教是以整個世界作為它關切的對象。它以一個獨一無二的創世主為信奉對象，宣稱整個世界都是創世主耶和華神所創造，這個世界裏一切受造物的命運都掌握在祂的手裏。在倫理方面，這個宗教宣示着神有祂自己的意志，對世界有祂的要求和尺度，但同時現實世界卻未達到祂的要求和尺度，充滿着缺陷和苦難。神透過倫理的預言(ethical prophecy)藉着先知向人類宣示了自己的諾言，承諾了一個他世的拯救，向他們指示出一條救贖的道路。在這個拯救與救贖的面向上，神一方面承諾了為所有追隨者提供一條超脫現世苦難的出路，呼召他們棄絕現世，迎接天國，從而獲得全面的救贖。但是，另一方面祂卻仍要求他們在現世生活裏禁慾律己，奉行祂的旨意，改造現世的處境。³

基督宗教正是在這種神的意志和尺度和人類的他世救贖與現實世界的充滿缺陷和苦難之間，以及在神要求所有追隨者依循祂的意志和尺度與這些追隨者在現世所面對的現實處境之間，製造了一種距離和緊張狀態，要求着他們透過一種積極禁慾(active asceticism)的倫理生活模式，在自己現世生活中不斷自我控制，自我洗滌，排拒現世，但又在現世積極地、有計劃地落實神的旨意，以祈盼化解這種緊張狀態。神的意志和尺度對所有祂的追隨者在現世生活中的指引越是清晰，則基督宗教排拒現世和積極禁慾的特性便越明顯和強烈。在西方歷史裏，基督宗教正是朝着這個方向發展。

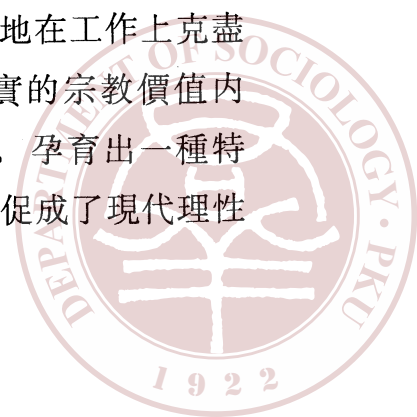
由古猶太教到中世紀的天主教其中一個重要的發展，就是基督宗教教徒在宗教觀念上突破了過去信徒認為只有一小撮被創世



主預選了的選民才有權利跟隨祂的信念，接受了所有人皆有可能獲得拯救的普世救贖觀。不過，雖然中世紀時期的天主教已經發展出這種平等的觀念，但在教會內部仍然保留着一種地位階梯(status hierarchy)。專職事奉神和禁慾清修的神職人員與平俗信徒間仍然有着明顯的地位分化，於是面對基督宗教信仰內現世與他世間張力的主要任務，便轉移到集中在神職人員身上。這個做法結果變相地消滅了平俗信徒宗教經驗中所要面對的張力，減少了他們要排拒現世和積極禁慾的壓力，並且反過來使他們可以保持着接受現世、適應現世的俗世態度來面對日常的生活。但是宗教改革後禁慾基督新教(ascetic Protestantism)的出現便打破了這種內部的分化，使那種現世與他世間的張力和要排拒現世和積極禁慾的壓力，擴散到每一個信徒的宗教經驗裏，強化了基督宗教排拒現世和積極禁慾的動力。

禁慾基督新教繼承了中世紀時期的天主教的普世救贖觀，開發了普同的弟兄愛精神(universal brotherliness)，又打破了基督宗教社群內部的地位階梯，也同時強調每個信徒都要直接面對神的呼召，個別向神交代自己的功過。這樣，基督宗教便在內部形成了一個倫理上的吊詭：它一方面肯定了普同的弟兄愛，另一方面又在信徒間的積極禁慾倫理修為上，滋長出一種貴族化(aristocratic; 或精英化)和個人主義化的競爭心態。⁴

韋伯認為，自宗教改革後，這種自我紀律化(self-disciplined)和積極禁慾的倫理修為，並且貴族化、個人主義化的競爭心態，正是為從事工業生產和企業投資的基督宗教信徒提供了一個重要的倫理基礎，使這些工作變成了一種志業，信徒可以透過這些志業積極地回應神的召喚，自我禁制慾念，有計劃地在工作上克盡本分，獲取成就，使神得到光榮，實現超越現實的宗教價值內涵。⁵ 基督宗教這個倫理發展就在特定的時空下，孕育出一種特殊的經濟倫理，並且促進現代志業倫理的出現，促成了現代理性



資本主義在西方社會裏的開展。它所引發出來的積極禁慾和志業倫理精神，也因此西方社會的倫理發展裏構成了重要的影響。

三 從宗教理性化到價值分化與價值衝突

韋伯相信，西方宗教理性化是在特定的時空下，促成了現代理性資本主義的開展，它本身的發展同樣是在特定的物質和社會制度條件下展開的；下文會簡略地交代這一點。在西方社會整體的歷史發展趨勢下，理性化不單只發生在宗教和經濟領域內，也發生在政治、法律、藝術、文化等價值領域內。這個社會發展趨勢正引動各個價值領域趨於相對地獨立自主，各自引發自己的內部動力，鞏固自己的價值取向。這個社會發展的局面使得現代西方社會走向越來越價值分化，而每個價值領域都越來越擁有和鞏固自己一套價值系統和運作原則，價值間互相排斥的傾向也因而加劇，它們之間的差異也因此越來越難以互相協調。

另一方面，宗教領域越是理性化，它的理論和行動系統便越內部一致、越系統化，也因此而越排拒現世，它與其他分化開來的價值領域間的張力便越激化。這發展使宗教領域再無法統攝各種不同的價值，而進一步加深了社會和個人價值衝突的危機。⁶

在現代西方社會裏，最終價值之間是不可互相協調的，這意味着基督宗教已不再享有它過往在價值上的支配性地位。各種價值各自獨立出來，爭相競奪自己的發展空間，而社會上又再沒有一些具有涵蓋性、統攝性的規範性原則去協調各種價值之間的衝突和維繫共識。韋伯認為，不論在個人或制度層次上，現代西方社會根本再不具備任何價值資源化解這些衝突。

韋伯對現代西方社會這個價值處境，並沒有抱持着消極和悲觀的態度。與其說韋伯表達着一種悲觀的態度，不如說他是擁有



着一種悲劇英雄式的心情。其實，韋伯對現代西方社會這種價值分殊的局面是持有一種肯定的態度的。他認為，西方人眼瞎了十多個世紀，終於回復希臘時代諸神復活，千百種神靈百家爭逐的多元、開放和熱鬧的局面。只不過，在現代西方文明裏湧現的，已不是希臘時代那種神靈，而是各種社會意識形態和社會理想。⁷

問題就在於，在這個價值處境裏，現代西方人可以如何自處呢？他們可以如何在各種價值互相競逐的處境裏把持着自己的生活座標，持守着自己的生活意義，體現自己的自主性呢？在這一點上，韋伯秉承着康德的人性觀和價值哲學，從哲學立場發展出他自己的一套人格觀念。康德的觀念論哲學指出，是人類在生活裏開創和實現價值的這種特性，表現出他們是有別於禽獸，並且是理性的和自主的存有(being)。用韋伯的表述方式來說，一個人之所以有人格，正是在於她有價值信念(value conviction)。由此可見，韋伯並不接受在價值上毫無持守、沒有依着的生活態度。(這亦正是韋伯深受基督宗教影響之處。⁸)不過，韋伯亦認為，單有人格、單有信念、不顧後果是不足以面對現代西方社會價值分殊的處境的，現代人也需要強調責任的承擔。換言之，韋伯心目中的現代人格是既有價值信念，又有責任的承擔的。

韋伯關於信念倫理(the ethic of conviction)和責任倫理(the ethic of responsibility)的討論正是突出他這個想法。對他來說，責任倫理之所以有別於信念倫理(諸如基督新教倫理、社會主義意識形態)，並非只是在於它注重現實環境的考慮，而是在於它強調以負責任的態度，面對信念與現實間的張力，在生活實踐和志業裏在這兩者之間尋求一種平衡的狀態。⁹

事實上，責任倫理有助抗衡現代西方社會偏重於形式和工具層面的理性化的情形，使人們可以突破外在於他們的理性體系的籠牢，並不一味地適應各種客觀制度的外在要求，失卻了自己的價值信念和生活方向，而是在現實的環境下持守信念，有自我紀



律和有計劃地成就志業和開創生活意義。對韋伯來說，責任倫理比一些企業家和擁有專材的人士那種純粹地為發展事業而發展事業的志業精神，或一些體育家純粹為突破自己的局限而努力的體育精神，¹⁰ 更為優勝。

由上述的分析可見，韋伯在二十世紀的現代西方文明裏所倡議的，是一種貴族式的、精英式的、百家爭鳴的自由主義。¹¹ 這種自由主義已蘊含着、也超越了上述的志業精神。¹² 韋伯所倡議的觀點絕非一種粗淺的自由主義和重視自利的個人主義，或者一種簡單的社會原子論和價值相對論。他並不倡議在社會上人們各是其是，各非其非，甚至簡單地接受了在價值信念上根本沒有所謂高尚與低劣的分別。

四 中國宗教理性化與倫理發展

除了援引各種資料來充實上述西方宗教倫理，以至價值發展的分析外，韋伯也對其他一些世界宗教倫理的發展進行比較研究，這些世界宗教倫理遂成為一些“反事實案例”(counterfactual cases or instances)，間接地佐證着他那些關於西方理性主義發展的分析。那些比較研究最終的目的是說明現代理性資本主義只萌芽於西方的原因和這個體系的特殊性(peculiarity)，亦說明西方理性主義在倫理層面上的特殊性。

因此，我們需要在這個題旨下閱讀《中國的宗教》¹³ 和其他相關的著述，始能掌握它們背後的原意。明顯地，在這個題旨下的中國宗教發展研究是西方本位，以西方社會的發展為它的研究焦點。那麼，韋伯的研究可以在多少程度上有助於理解中國宗教，以至經濟倫理和其他倫理價值的發展呢？下文會首先闡述韋伯本人的分析，然後才嘗試回應這個問題。



在解答爲甚麼現代理性資本主義只在西方而不在其他社會萌芽發展這個問題上，韋伯廣泛地提到現代西方文明發展的一些特殊面向，包括現代數學、現代簿記系統、現代科學和科技、現代管理、自由市場、自由勞工、理性的政治科層制度、現代形式化的法律制度等，也包括城市、中產階級和宗教倫理在西方社會特殊的發展模式。就是這些物質和理念條件，促成了現代理性資本主義在西方社會的開展，¹⁴ 而這些條件通通都是傳統中國所沒有具備的。

在這個分析脈絡下，雖然韋伯認爲理性化有它的形式與實質、工具與目的、理論與實踐、事實與價值的面向，¹⁵ 細察西方社會上述那些面向的發展，我們不難看到那些發展大多側重在工具理性化和形式理性化方面。這個發展模式固然有它重要的含意；譬如，韋伯認爲，在一些社會制度裏，個人間的差異被逐漸移平，以及在政治和法律上，形式上的自由和辦事效率的提高與實質上的公義和意義的尋索間產生矛盾和衝突——韋伯認爲，在現代西方社會裏，前者會比後者較佔優勢。在西方的宗教倫理發展方面，禁慾基督新教促成了志業倫理(甚至紀律性的生活方式)的出現，這種倫理精神正與其他的制度性因素互相配合，促成現代理性資本主義的出現。

韋伯認爲，上述那些因素共同地解釋了現代西方社會的特殊性，但現代理性資本主義這個特殊的歷史產物卻同時有着它普同的重要性(*universal significance*)。我們不容易在韋伯的著述裏掌握他所謂現代理性資本主義的普同的重要性包含着哪些關於歷史發展的論斷，但是如果我們嘗試作一些大膽的臆斷的話，我們可以估計，韋伯不一定會認爲，所有其他社會都要重蹈西方社會歷史發展的覆轍；事實上，因着歷史環境的變遷，這亦是不可能的。現代理性資本主義的出現肯定會對其他社會的發展構成巨大而又不可逃避的影響，使它們要回應，甚至吸納這種社會模式。至少，這個問題正是中國社會現代化發展所要面對的。



雖然韋伯將西方與傳統中國社會做比較研究的焦點是西方社會發展，但是我們不難閱讀到它眾多論述中一個側面的意思，就是中國文明內部並不具備發展出現代理性資本主義的條件。當然，這並不同於宣稱中國不可能透過繼受¹⁶西方的發展成果在自己的土壤上發展現代理性資本主義。不過，這個不會是韋伯在他當時的環境下所關切的課題。

顯然地，上文已提過，韋伯認為，促成這些演變和現代理性資本主義的出現的因素並不局限在倫理方面。¹⁷反過來看中國的處境，韋伯相信，障礙這些演變和現代理性資本主義在傳統中國社會的出現的因素，也並非局限在倫理方面。《中國的宗教》一書¹⁸第一篇正是討論傳統中國社會的物質和社會制度條件對它發展現代理性資本主義所構成的助力與阻礙，第二篇上半部研究“士”——中國社會思想主流儒教的社會承載者(social carriers)——的社會特性，下半部才討論儒教的世界觀和倫理特性，最後一篇則討論儒教以外最大的社會思想流派道教。韋伯這個並不局限於透過理念和倫理去解釋社會發展的觀點可見一斑。

在討論傳統中國的物質和社會制度條件時，韋伯提到傳統中國的貨幣制度缺乏效率。再者，國家官僚體系權力集中於中央，致使城市缺乏政治和軍事上的自主性，也缺乏作為共同體組織上的統一性。在這種城市發展的處境下，行會的權益並未有受到足夠的法律保障，使社會環境缺乏競爭和改革的動力。實質倫理法律是傳統中國法律的主流，這與現代理性資本主義重視程序、形式和效率不相配合。又再者，儒家士人君子不器的觀念使職業的分工難以形成。諸如此類。¹⁹這些因素都阻礙了現代理性資本主義在中國萌芽。

不過，韋伯明確地認定，傳統中國社會的倫理狀況確實也是抗拒現代理性資本主義的開展的。在韋伯的理解下，作為傳統中國主流思想的儒教，在宇宙觀上並沒有類似在基督宗教所發展出



來的獨一無二的創世神觀念，沒有天國觀念，沒有類似基督宗教的拯救和救贖觀念，更沒有禁慾基督新教那種人人平等，每個信徒都要自己個別地面對神，去交代自己在現世的功過的觀念。儒教宇宙觀的中心是放在宇宙萬物間的和諧秩序上，人們並不求諸於現實世界以外去達致這種秩序。這即是說，救贖並不存在於現世之外。因此，類似在基督宗教(特別是禁慾基督新教)裏所產生的那種現世與他世的張力，以及個人要紀律化地操控自己的生活實踐、改造現實世界，去回應神的召喚和向神的旨意交代的動力，便並不存在於儒教裏。在儒教裏，人們要獲得“救贖”，便要在當下的、現實的人際關係網絡裏，自我修為，成全那些人際關係，也藉此自我成全。因此，相對於禁慾基督新教那種排拒現世、堅守個人價值信念、改造世界以回應神的召喚的倫理理念而言，儒教的倫理理念是接受和適應現世的。儒教倫理重視現實的人際關係，具有強烈的特殊主義(particularistic)和以個人關係為依歸的(personalistic)傾向，而沒有禁慾基督新教那種強烈的個人主義和普同主義(universalistic, 就它強調普同的弟兄愛而言)色彩，難以滋長出一種非個人化(impersonalized)人際間相處的態度。²⁰ 韋伯視禁慾基督新教的倫理形態為一種積極禁慾，而儒教這種倫理形態則是一種消極禁慾。²¹ 現代理性資本主義裏的志業精神和紀律性的生活方式，正是前者那種積極禁慾的倫理形態在世俗的、宗教以外的價值領域裏的延伸(或複製)。²² 就積極禁慾乃現代西方人改造世界的一種動力來源而言，儒教所造成消極禁慾的倫理形態，就不能夠產生類似現代西方人那種改造世界的動力了。

沿着韋伯這套思路，既然儒教倫理是適應現世和消極禁慾的，不但只使得着重個人嚴守紀律以改造世界、實現價值信念的志業精神無從引發。加上儒教倫理重視和諧和適應環境，傳統中國社會也因此而並不具備有利的倫理條件，使得傳統的信念系統受到挑戰，從而各種價值領域可以有一定的空間爭取它們自身的



獨立發展，以至步入一種類似現代西方價值分化、價值多元的境地。而且，儒教倫理重視君子在當下的人際關係網絡裏的道德修養工夫遠超於專業知識的發展，這會造成一種知識分子泛道德化和輕視專業的價值傾向，使人們肯定現有的家族關係，而不能積極地誘發出個人在志業和價值上的追求的動機，致使志業精神和專注追求各種不同價值的動態無從引發。

由歷史經濟學的研究角度擴展到宗教(及其他價值領域)理性化發展的研究角度去看待韋伯對傳統中國的分析，我們不單只可以看到他對現代理性資本主義之所以無從在中國萌芽滋長的一套看法。我們也可以看到，現代西方人的倫理形態重視志業精神和紀律性的生活方式，推動個人挑戰傳統和改造世界，並且深具個人主義、普同主義和非個人化色彩的情形，是有着它的宗教歷史背景的。但是，傳統中國倫理發展的背景卻是與西方的發展有着很大的差異。這套分析正顯示出，傳統中國的倫理處境與現代西方社會的倫理處境之間有着很大的距離，彼此間欠缺延續性。

五 韋伯西方理性主義觀念的盲點

下文暫且擱下不談韋伯對現代資本主義和所謂“資本主義精神”的分析是否恰當，而將討論的焦點集中於他對現代西方倫理處境的看法上。雖然韋伯深刻地突出了西方社會現代化下價值衝突的危機，並且建立了一套分析，深入地探討這個危機的歷史淵源和出路，但它卻有不少引起爭議的地方。究竟現代西方社會是否必然地面對着價值衝突的危機，而毫無出路呢？

帕深思 (Talcott Parsons) 的跟隨者朗奴·羅拔臣 (Roland Robertson) 指出，社會現代化所包含的變化不單只是社會在功能和價值上的分化，它也包含着一個社會整合的歷程。²³ 從西方、



甚至世界歷史來看，社會分化的程度越高，社會越需要發展更高層次的社會整合來維繫社會的完整性和穩定性。在現今高度社會分化和高度個體化(individualization)階段的情況下，雖然民族國家(nation-state)仍是社會整合的主導的單元，顯然從各種社會變遷可見，全球化(globalization)和國際社會秩序的逐步形成正標示着一種新的、更高層次的社會整合趨向。這個社會整合的新趨向也在社會上催生出一些新的、更廣闊的社會認同(social identification)形式，在法律、道德和其他價值觀念上催生出普同主義(value universalism)的趨向。這些新發展出來的價值觀念和社會認同並沒有移平現今社會高度分化下所帶來高度擴張的個體間的差異，而是在肯定這些差異的同時，又建立起一些更高層次的、存在於個體間(包括個人、社會上的功能性與非功能性大小群體、私人機構和其他正式的法定的組織等)的同一性(identity)和普同性(universality)。由此可見，韋伯由價值分化而產生的憂慮未必可以成立。²⁴

哈伯瑪斯(Jürgen Habermas)同樣指出韋伯理性和價值分化觀點的片面性。²⁵ 禁慾基督新教的確為現代西方社會提供了一套理性化的世界觀(rationalized worldview)，而這套世界觀也為西方社會的經濟理性化發展提供了一個精神或倫理基礎。然而，哈伯瑪斯指出，韋伯這套想法卻忽略了一點，就是在宗教以外的其他社會階層，其實也對現代理性資本主義的精神基礎、甚至現代西方的世界觀和倫理狀況的發展作出了貢獻。而且，韋伯順着自己一套特定的想法，只透過參考禁慾基督新教所提供的世界觀和倫理模式來理解現代西方社會的倫理發展，並且將所謂現代理性資本主義的精神基礎只理解為一種高度個體化的、工具性的、自我約束的和頗具計劃性的倫理模式，因而忽略了現代西方世界觀和倫理模式所含蘊的其他內涵。



在哈伯瑪斯的理解下，現代西方社會的理性觀和世界觀其實是包含着認知(cognitive)、倫理-道德(ethical-moral)和審美(aesthetic)這三個逐漸互相分化開來，並且變得越來越專門化和互相相對地獨立自主的範疇的。這三個專門化和相對獨立的範疇分別對應着和塑造着現代的科學和科技、道德、法律、政治、藝術、倫理生活等領域或部門，而這些領域彼此間是非常異質的，它們分別有自己內部的評斷標準和維繫內部共識的規範性原則。在西方資本主義現代化的環境下，這些領域似乎是變得越來越互相獨立，並且互相競爭、互相取代——現代資本主義的社會環境當然會對某些領域有利，而對另外一些領域不利。就這一點來說，哈伯瑪斯與韋伯對於現代西方社會價值分化的看法十分相似。然而，哈伯瑪斯亦看出，這些互相分化開來和互相競爭的領域彼此間其實是仍然存在着各種千絲萬縷的關係，彼此間仍然是在一種特定的方式下互相聯繫着(mediated)的。²⁶ 只專注於追求在某些領域內所認定的價值，只會使人忽略了這些領域與其他領域細碎但又重要的聯繫，以致在理解和行動上流於偏狹。

再者，在專業活動裏，人們可以將那些領域或部門分隔開來來逐一處理它們。但是，因為日常生活是整體性的，當人們從專業活動回到日常生活的情節裏時，他們是難以、甚至不可能將那些領域分隔開來來處理的。當常人要從那些領域或部門中援引一些資源來支援或豐富他們某些生活的細節時，那些領域之間便需要在日常生活裏得到某種程度的整合。

在這個理解的基礎下，有一點是可以被肯定的，就是在高度理性化的現代社會裏，社會內部共識和整合性的維繫的確是變得比已往更為困難，但卻並非變得完全不可能。亦在這個理解的基礎下，哈伯瑪斯斷定社會整合的維繫越來越有賴社會成員間能否共同依據一些高度普遍化的(generalized)、抽象的價值原則來維繫彼此間的共識。在這個情況下，個人的社會認同會變得越來越普



同化(universalized)，社會整合亦不會局限於以民族國家為基本單元；這一點正與羅拔臣的想法相近。

上文提到，韋伯認為在現代西方社會裏，最終來說價值間已不可能互相協調、互相修和。他就是在這個前提下，提出哲學的人格概念和責任倫理作為現代西方人在價值取向上的出路。在哈伯瑪斯的理解下，這套高度個人主義和“貴族化”看法是有偏狹之處的。現代西方人的倫理困局並非只是在於人們要決斷地和紀律化地持守自己的價值信念，同時又要在這個方向下積極地面對事實與價值間的張力；每個有價值信念的人就是在這個情形下互相競逐，使自己的價值信念得以落實和擴展。哈伯瑪斯認為，價值之間始終是有可能在一定程度下互相協調、互相修和的。這個互相協調、互相修和的基礎也是人們互相認同、互相協調的基礎。這種人際之間互通性正是現代西方人倫理生活的一個重要部分——然而，哈伯瑪斯並沒有意向要抹殺個人和各種價值領域的特殊性。

事實上，在價值分化出路的問題上，雖然韋伯傾向認為現代西方人唯有長久地面對着最終價值間不可能互相協調的困局，但他也曾一反自己一向的語調，表示“建構概念的目的只不過是為了提供一座標設定的理念型手段，而不在於宣示其本身的哲學。從理論上建構相衝突的‘生活秩序’類型，我們只是想要藉此顯示出在某些情況下這樣那樣的內在衝突是可能的，而且‘適切的’。相對的，我們並非試圖表明：設法在更高的綜合下將衝突解決掉的立場並不存在”。²⁷ 不過，值得注意的是，韋伯從未探討過所謂“更高(層次)的綜合”會是一種怎樣的綜合，它會在甚麼情形下出現，並且它對原先價值分化的局面會產生哪些影響。相反地，哈伯瑪斯正為這個所謂“更高(層次)的綜合”提供了一套看法。



六 現代中國的倫理問題

既然韋伯對西方理性主義和現代西方倫理處境的分析是有這麼可爭議之處，這套分析框架對傳統中國的看法有多少是可信的呢？這些看法對理解中國在現代化下所面對的倫理問題又有沒有幫助呢？

不少學者在討論到韋伯對中國的理解時，都指出其中的一些失誤之處，並且提出了重要的修正和補充。這些學者都將討論的題目聯繫到，所謂韋伯認為為甚麼現代資本主義並沒有在中國萌芽的看法這個議題上。²⁸ 下文會嘗試從另一個角度去回應這個議題，討論韋伯這個議題背後在倫理上的意味。

上文提到，在追溯現代理性資本主義的倫理基礎時，韋伯認為最關鍵的是志業精神(它包含着一種內在的價值的召喚)——在更闊的層面上，它是一種紀律性的生活方式。這個倫理基礎的出現，有着它特殊的宗教理性化背景。西方宗教理性化的特點在於它邁進一個方向，就是個人要排拒現世和改造世界來回應神的召喚。這種宗教理性化背景不單只在倫理層面上支援着現代理性資本主義的發展，也塑造着現代價值分化和價值衝突的倫理處境。現代西方人要面對這個處境去建立生活意義，仍是要依賴一種包含着志業精神和紀律性的生活方式的人格觀。

相對之下，中國宗教理性化的模式卻與西方不同。作為中國宗教主流的儒教邁向接受現世和適應世界。在這個發展方向下，儒教倫理肯定傳統中國社會現存的以個人關係為基礎的社會人際關係，它缺乏挑戰傳統的動力，亦缺乏類似西方那種個人主義、貴族化的人格模式。²⁹ 由此推斷，傳統中國不單欠缺誘發現代理性資本主義的倫理基礎，它本身的倫理模式也與現代西方大異其趣。

韋伯這套分析包含着不少深入的洞識，但確實也有着不少問題。譬如說，在談論中國的宗教時，韋伯並未首先弄清楚中、西



方宗教觀念的分別。當談論到傳統中國的倫理形態時，韋伯抽取儒教與基督宗教作比較，又旁及道教和民間佛教來支持他的分析。但是，這種做法並未能恰當地處理中、西方之間在制度化宗教與民間社會生活間的關係上的異同，也未能處理在中國民間社會裏儒、佛、道三家合流，彼此間甚少互相競爭的特性。³⁰

由於韋伯的研究以西方理性主義的發展為軸心，對於所謂以個人關係為依歸的人際關係(*personalistic human relationship*)、家父長制(*patriarchalism*)和家產制(*patrimonialism*)在中國社會的表現，他始終並沒有一套從具體的脈絡出發而建立起來的分析。³¹另外，韋伯認為儒教缺乏挑戰傳統的動力，但也有學者指出，宋明儒家士人事實上是具有批判權威的傳統的。³²如此種種在理解上的缺陷，肯定會有礙於理解中國社會現代化問題獨特的一面。

至於韋伯認為儒教倫理沒有個人主義這一點，狄百瑞(Wm. Theodore de Bary)提出不同的看法。就個人主義的發展有着西方特殊社會發展的背景而言，我們固然有理由相信，傳統中國社會並沒有個人主義。但是，若果我們以上文所提到韋伯透過基督新教倫理對個人主義的特性所做的闡釋作為基礎去作比較的話(固然韋伯這樣演繹個人主義是叫人覺得略嫌粗疏的)，狄百瑞正好在類似的思路下指出，中國宋明新儒家是具有一定程度的個人主義的。誠如狄百瑞所說的，新儒家學者強調儒生在明道和修身方面，要慎獨、自守、自省，要有獨立思考，有獨立判斷，有自我修為(包括靜坐、靖心)的工夫，這些行為表現處處都突出了儒家學者重視個人獨立自主、自我醒覺和自我控制的一面；不過，儒家學子為學和修身要交代的對象是自己的良知(也即是天道、天理)，而不是超越現世的創世神。儒家的教化正是要尊重和培養這些能力，而非一味地要求人們服從禮教、遵循規矩。這個教化和修養的方向，正是與西方十九世紀以來的自由主義和個人主義在精義上有相通之處。³³

然而，狄百瑞亦認識到，儒家思想所倡導的不單是個人的個性和信念的追求。相反地，要明道、踐行，個人有時要克制自己的直接感覺和慾望。而且，明道、踐行不只以成全個人為其目標，也以成全別人、社群、以至整個世界為目標。³⁴ 這便突出了一點：雖然儒生的修身工夫存在着類似禁慾基督新教那種紀律性的生活方式，但是儒教所追求的個人道德成長與禁慾基督新教所追求的，確實是有着明顯的分別。這正是韋伯將積極禁慾對比於消極禁慾的重點所在。中國並沒有類似現代西方的個人主義背後那種宗教歷史脈絡。

韋伯那套個人主義觀念真是與西方現代性有着那麼密切的關聯嗎？上文提到羅拔臣和哈伯瑪斯對韋伯的批評，然而這些批評並非意圖要全然地抹去了韋伯的觀點，而是要提出另一套更全面、更平衡的看法。再者，哈伯瑪斯也沒有意圖去全然地否定個人主義，他只是要在這個基礎上找到一個更平衡的看法。若果現代西方社會那套個人主義仍然是中國社會在現代化發展下所需要面對的，而韋伯對這套價值觀念的詮釋仍然具有相當的參考價值的話，那麼在韋伯的宗教比較研究上與他對話，對於理解中國在現代化下所面對的倫理問題來說，是會有着積極的意義的。

對於中國可否繼受西方的發展成果(這裏特別是指志業精神、紀律性的生活方式等)去進行自己的現代化發展的問題，韋伯的看法是正面的——雖然他並沒有提出系統的論據來支持他的看法。³⁵ 不過，問題不只在於繼受甚麼、能否繼受和如何繼受。若果韋伯對中國宗教(上文特別討論儒教)的分析仍然具有一定的說服力的話，我們便有一定的理由相信，中國人的倫理背景與現代西方人的倫理背景是有着一定的差異的。那麼，在現代化的處境下，中國人可以如何自處、如何作倫理的抉擇呢？這是一個難以回答的問題，不過閱讀韋伯的論述會給予我們不少啟發。



注釋

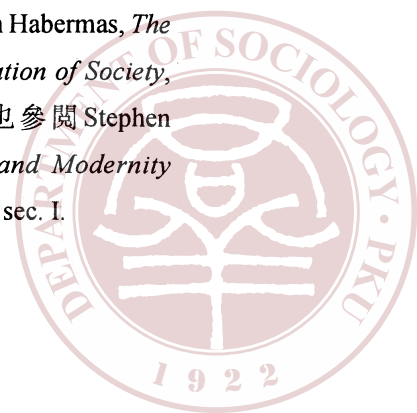
- * 本文初稿曾在香港理工大學應用社會科學系於一九九八年十月主辦之會議：“韋伯與中國研究：後設理論層面探討”上宣讀。
- 1 Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. Talcott Parsons (New York: Charles Scribner's Sons, 1958).
 - 2 請參閱 Wolfgang Schluchter, *Rationalism, Religion, and Domination: A Weberian Perspective*, trans. Neil Solomon (Berkeley: University of California Press, 1989), chap. I.
 - 3 相對之下，佛教同樣是排拒現世、他世救贖，也着重禁慾律己，但是它卻沒有基督宗教那種改造現世的生活目標。
 - 4 請參閱 Wolfgang Schluchter, “The Paradox of Rationalization: On the Relation of Ethics and World,” in *Max Weber's Vision of History: Ethics & Methods*, Guenther Roth and Wolfgang Schluchter (Berkeley: University of California Press, 1979), 11–64.
 - 5 韋伯也用“紀律性的生活方式”(the methodical way of life)來稱謂這種倫理生活形態。在現代世俗社會裏，這種生活方式仍然是一種主導的倫理形態，但它已脫離了原先基督宗教的淵源，而注入了各式各樣的價值信念來為它定向。關於西方宗教理性化與紀律性的生活方式的關連，請參閱 Stephen Kalberg, “The Rationalization of Action in Max Weber's Sociology of Religion,” *Sociological Theory* 8, no. 1 (1990), 58–84.
 - 6 見 Max Weber, “Religious Rejections of the World and Their Directions,” in *From Max Weber: Essays in Sociology*, trans. and ed. H. H. Gerth and C. Wright Mills (London: Routledge & Kegan Paul, 1970), 323–359; Lawrence A. Scaff, *Fleeing the Iron Cage: Culture, Politics, and Modernity in the Thought of Max Weber* (Berkeley: University of California Press, 1989), chap. III.
 - 7 見 Max Weber, “Science as a Vocation,” in *From Max Weber*, 147–149.
 - 8 關於韋伯與禁慾基督新教的關係，請參閱 Harry Liebersohn, *Fate and Utopia in German Sociology, 1870–1923* (Cambridge, Mass. and London: The MIT Press, 1988), chap. 4。另外，韋伯也曾提過“志業人”(vocational man)和“清醒的人”(sober man)這些概念去闡釋他的人格概念；請也參閱瑪克斯·韋伯，《中國的宗教：儒教與道教》，簡惠美譯(台北：遠流出版事業股份有限公司，1989)，314–315。
 - 9 請參閱 Roth and Schluchter, *Max Weber's Vision of History*, chap. II.
 - 10 請也參閱 Scaff, *Fleeing the Iron Cage*, 95–96.



- 11 這個見解正是與尼采的價值哲學和意志哲學一脈相承。關於韋伯與尼采間的異同，請參考Karl Löwith, *Max Weber and Karl Marx*, ed. and intro. Tom Bottomore and William Outhwaite, trans. Hans Fantel (London and New York: George Allen & Unwin, 1982), chap. 2; Robert Eden, "Weber and Nietzsche: Questioning the Liberation of Social Science from Historicism," in *Max Weber and his Contemporaries*, ed. Wolfgang J. Mommsen and Jurgen Osterhammel (London: Unwin Hyman, 1987), 405–421.
- 12 志業倫理的意義並不只於它作為現代理性資本主義的倫理基礎，而更在於它是現代倫理的典範模式。請參閱Wilhelm Hennis, "Max Weber's 'Central Question'," *Economy and Society* 12, no. 2(1983), 135–180與"Personality and Life Orders: Max Weber's Theme," in *Max Weber, Rationality and Modernity*, ed. Sam Whimster and Scott Lash (Boston: Allen & Unwin, 1987), 52–74.
- 13 見韋伯,《中國的宗教》。
- 14 韋伯在去世前授課的講稿簡要但又全面地表述了他對這眾多面向和它們之間的選擇性的親和性(elective affinity)的分析; 見Max Weber, *General Economic History*, ed. S. Hellman and M. Palyi (London: George Allen & Unwin, 1950).
- 15 請也參閱Rogers Brubaker, *The Limits of Rationality: An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber* (London: George Allen & Unwin, 1984), chap. 2; Stephen Kalberg, "Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History," *American Journal of Sociology* 85, no. 5 (1980), 1145–1179; Donald N. Levine, *The Flight from Ambiguity: Essays in Social and Cultural Theory* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1985), chap. 7.
- 16 此乃借用林端的概念; 請參閱林端,〈儒家文化對韋伯學說的繼受——記“韋伯與中國的現代化”研討會(1990)〉,收於其《儒家倫理與法律文化: 社會學觀點的探索》(台北市: 巨流圖書公司, 1994), 99–116.
- 17 在他一段廣被援引的文字裏, 韋伯明確地認為: “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‘世界圖象’, 常如鐵道上的轉轍器, 決定了軌道的方向, 在這軌道上, 利益的動力推動着人類的行為”(見韋伯,《韋伯選集(II): 宗教與世界》,康樂、簡惠美譯[台北: 遠流出版事業股份有限公司, 1989], 71)。在總結他《中國的宗教》一書的討論時, 他亦明言: “當然, ‘心態’——在這裏是指對世界的實際態度——的基本特徵, 是深受政治與經濟的命運所共同決定的。但是, 只要看看此一心態的內在固有法則性, 也就不難指出這是強烈阻礙資本主義之發展的一個有力因素了。”見韋伯,《中國的宗教》, 317。從這兩段引文可見, 韋伯顯然地認為, 現代理性資本主義的發展是取決於特定的物質和“心態”條件, 而他特別強調後者的重要性。



- 18 本文參照簡惠美中譯本；請參考上注資料。
- 19 請也參閱楊慶堃於《中國的宗教》的導言，收於此書，33–44。
- 20 請參看韋伯在《中國的宗教》結論部分(293–317,特別是302–303)對這兩種宗教倫理所作的對比。關於道教和民間宗教的問題，請參閱《中國的宗教》，第七章及299–301。
- 21 對於韋伯來說，禁慾基督新教所推動的禁慾行爲是爲了成就排拒現世但同時又要改造現世的目的。儒教所要成就的是明道和行道，禁慾行爲只是爲了抑制肉慾，使人內心清明，爲上述要成就的目的去除障礙和營造有利的條件。
- 22 請參閱韋伯，《中國的宗教》，第VI章。
- 23 請參閱Roland Robertson, *Globalisation: Social Theory and Global Culture* (London: Sage Publications, 1992), esp. chaps. 1 and 6.
- 24 諾拔·伊萊雅斯(Norbert Elias)在社會分化與整合的問題上，也有類似羅拔臣的看法；請參閱Norbert Elias, *The Society of Individuals* (Oxford: Basil Blackwell, 1991)。伊萊雅斯同樣認爲，我們需要同時從社會分化和社會整合的角度來理解社會發展。不過，他卻反對帕深思認爲社會的生存和穩定性是建基於社會成員共同認受某些基本的社會信念和規範的看法。根據伊萊雅斯的看法，從長遠的歷史角度來看，社會發展涉及人們間互相依賴的關係網絡的變動，我們不可能脫離後者來理解前者。存在於人們之間互相依賴的關係是多層次的合作與衝突交錯的，而這種動態正是塑造着人們的自我觀、社會身分和價值信念的。這種複雜性卻並非剛提到的帕深思的協議論的社會觀(the consensus theory of society)所能掌握的；伊萊雅斯正是在價值和社會認受性這個問題上超越了韋伯。關於伊萊雅斯的基本觀念，請參閱筆者另文〈權力與西方文明：比較伊萊雅斯與哈伯瑪斯〉，《社會理論學報》第一卷第一期(1998), 25–52。
- 25 哈伯瑪斯比羅拔臣更直接地和系統地回應韋伯的思路。他對韋伯理性化觀點的批評的基本方向，是批判以主體爲本位(subject-centred)的社會理解模式，並且透過發展他的溝通行動(communicative action)概念來建立一個以互爲主體(intersubjectivity)爲本位的社會理解模式。在這個方向下，哈伯瑪斯認爲韋伯理性化觀點是建基在一套以主體爲本位的社會理解模式之上。在這個理解模式下，韋伯將“理性”狹窄地理解爲等同於“工具理性”。故此，他未能公正地理解西方理性資本主義發展和伴隨着它而產生出來的社會的潛在動力，他無從想象出現代西方資本主義社會會有哪些途徑走出它當前的社會困局，也無從想象出在這個社會現代化模式以外會有其他的社會發展道路。請參閱Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, *Reason and the Rationalization of Society*, trans. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1984), chap. II; 也參閱Stephen White, *The Recent Work of Jürgen Habermas: Reason, Justice and Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), chap. 1 and chap. 5, sec. I.



- 26 在這個意義下，我們可以想象到，這種聯繫方式是可以改變、可以改動的。這正是哈伯瑪斯對現代西方社會的分析的批判性之處。不過，這個已經不是本文的課題。關於這一點，請參閱 Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1 and 2, trans. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1984 & 1987), esp. vol. II, chap. VIII.
- 27 見 Max Weber, “Religious Rejections of the World and Their Directions,” 323；本引文中譯引自韋伯，《韋伯選集(II)：宗教與世界》，103。
- 28 例如金耀基，〈儒家倫理與經濟發展：韋伯學說的重探〉，收於其《中國社會與文化》(香港：牛津大學出版社，1992)，128–151；Gary Hamilton, “Patriarchalism in Imperial China and Western Europe: A Revision of Weber’s Sociology of Domination,” *Theory and Society* 13, no. 3 (1984), 393–425；Thomas Metzger, “Max Weber’s Analysis of the Confucian Tradition: A Critique,” 《歷史學報》(國立台灣師範大學) 第11期 (1983)，379–416；Samuel N. Eisenstadt, “This Worldly Transcendentalism and the Structuring of the World: Weber’s ‘Religion of China’ and the Format of Chinese History and Civilization,” in *Max Weber in Asian Studies*, ed. Andreas E. Buss (Leiden: E. J. Brill, 1985), 4–64。關於較近期對這組問題的撮述和回應，請參閱顧忠華，《社會學理論與社會實踐》(台北市：允晨文化，1999)，第一部，第一、二篇；張維安，《文化與經濟：韋伯社會學研究》(台北市：巨流圖書公司，1995)，第五、六章。
- 29 道教和民間佛教同樣缺乏這些要素；見韋伯在《中國的宗教》第七章的分析。
- 30 請參閱顧忠華，《社會學理論與社會實踐》，第一部，第一、二篇；張維安，《文化與經濟：韋伯社會學研究》，第六章。
- 31 請參閱 Hamilton, “Patriarchalism in Imperial China and Western Europe”。
- 32 如 Metzger, “Max Weber’s Analysis of the Confucian Tradition”。
- 33 關於狄百瑞本人的分析，請參閱狄百瑞，《中國的自由傳統》，李弘祺譯(香港：中文大學出版社，1983)，第三講。
- 34 請參閱 Wm. Theodore de Bary, “Neo-Confucian Individualism and Holism,” in *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values*, ed. Donald Munro (Ann Arbor, Michigan: Center for Chinese Studies, The University of Michigan, 1985), 331–354。
- 35 請參閱張維安，《文化與經濟》，169–170。

