

經濟秩序與工作倫理： 轉型期中國人面臨的工作倫理的 變遷與選擇

汪和建

南京大學社會學系

摘要 “工作倫理內生化”假設，既是批評和糾正文化與經濟關係研究中“文化化約論”觀點的可能的工具，也是確立從歷史脈絡的角度分析經濟秩序轉型對工作倫理變遷的影響的新的研究路向的基本前提。歷時二十餘年的經濟秩序轉型決定了中國社會中工作倫理的巨大變遷，即由單一的“集體主義”工作倫理向“家族主義”、“消費主義”和“合作主義”等多元工作倫理並存的格局轉變。然而，諸工作倫理的合理性及秩序意義並不一致。合作主義作為最具合理性的工作倫理，更可能成為市場經濟秩序建構和維持的主要道德支援。由此，從道德、制度與社會實踐的角度加強合作精神的“社會建構”，乃成為我國新經濟秩序建設的當務之急。

一 前言

本文的主要目的，是要研究在經濟秩序轉型時期，中國人面臨着怎樣的工作倫理變遷及其可能作出的選擇。該研究強調的一個理論觀點是，工作倫理是內生化 (endogeneity) 的，即工作倫理不僅會影響經濟過程和經濟秩序，相對地經濟過程和經濟秩序也會影響工作倫理，換句話說，工作倫理更可能是在經



濟秩序的轉型過程中被選擇和建構出來的。這種理論觀點引導出本文的研究路向是，着重研究外在的經濟秩序轉型對人們的工作倫理的選擇的影響。

這一研究與近十幾年來有關“儒家倫理與經濟發展”的議題不無關係，然而其研究路向卻截然不同。在有關儒家倫理與經濟發展的研討中，研究者的意圖，大多是要通過對儒家思想的文化特質的重新檢視，或者是對東亞資本主義經濟發展的事實舉證，反證韋伯(Max Weber)有關儒家倫理是傳統中國社會阻礙資本主義發展的主要原因的論斷。¹ 這些研究並非全無意義，然而，正如張維安指出的，許多研究已陷入了一種所謂的“韋伯式陷阱”，因為韋伯所處理的是中國古代為何沒有“發生”資本主義的問題，而非資本主義“後發展”的條件問題。² 韋伯並不懷疑甚至強調中國(包括日本)採借西方資本主義的可能性。³ 因此，以某種文化重審或以今天東亞經驗反駁韋伯的論斷，基本上是無的放矢。

另一方面，本文注意的是，許多研究採取的是一種以文化為因以經濟發展為果的“文化化約論”的研究路向。這種研究路向大多自稱是經典的“韋伯式”研究，但我卻認為它們基本上是跟錯了路。因為韋伯有關新教倫理與資本主義關係的研究是旨在揭示西方資本主義的獨特的“起源”問題，因此在他找尋出西方獨特的文化現象即新教倫理這一因素之後，採取的是一種“社會學的因果分析”的方法，即通過歸納出“資本主義精神”這一理念型概念來解釋新教倫理與資本主義之間的一種固定的關係。這說明，新教倫理與資本主義的關係只是一種社會學分析意義上的關係。“資本主義精神”作為“資本主義擴張動力”⁴的特殊意義，也只限於“發生學”研究的範圍內才有效。越出這一範圍，如要在發展學研究範圍內探討經濟社會變遷的原因，就要採用“歷史的因果分析”方法。對於“歷史



的因果分析”而言，某個因素單獨地決定整個社會的情況是沒有的。這也正是韋伯在談到西方理性資本主義歷史發展而非“起源”的問題時，⁵就“降低”新教倫理對於資本主義的作用，而把物質的、制度的和文化的因素都看成是導致資本主義產生和發展的必要條件的原因。韋伯在研究古代中國時，由於關涉的是中國資本主義為何不發生的問題（這實質上是一個發展問題而非發生學問題），因此，他採用的僅僅是“歷史的因果分析”。在這種分析中，儒家倫理僅僅是若干阻礙中國資本主義發生之原因中的一個（相當重要的）原因而非唯一原因。不幸的是，當今許多研究者卻似乎混同了韋伯有關社會學因果分析與歷史因果分析的區分和在不同問題情景下的使用，因而，在以東亞經濟發展為經驗背景的反證式批判研究中，錯誤地跟從了社會學因果分析，從而在一個發展性問題上片面地強調了文化對經濟的作用，也即有意無意地把儒家倫理看成是導致東亞資本主義發展的唯一或首要動因。

將受社會學因果關係分析限定的文化→經濟研究模式置於發展中的文化與經濟關係的研究，很容易犯兩種錯誤：一是把經濟文化或工作倫理假定為外生的，即把工作倫理看成是獨立於經濟的，工作倫理可以影響經濟過程，但是經濟過程和秩序卻不可能影響工作倫理。顯然，這種理論假設用在研究某種經濟秩序的發生上尚有其方法論上的合理性，然而，將其用於研究某種經濟秩序的演進和後發展，則會犯機械的和片面化的錯誤。本文力圖證明的是，從歷史的脈絡看，工作倫理是與經濟秩序的轉型或變遷相關聯的。工作倫理會影響經濟的結果和經濟秩序的變遷，相對的，經濟秩序的變遷也會形成對工作倫理變遷的強有力的影響。二是在研究中過度強調文化、倫理對行動者的主宰力量，而忽視行動者在經濟結構和秩序中對文化倫理的選擇力。目前關於儒家倫理（或家族倫理）與經濟發展的



關係研究，大都反映了一個共同的觀點，即認為經濟生活中的行動者甚至企業家們的行動都是受儒家倫理或與其有關的某種(些)世俗化的工作倫理所支配的。這種觀點雖然有助於突顯傳統文化在經濟生活中的作用，然而，如果走得太過頭了，就會給人一種感覺，即活人被死人抓住：個人無法在文化的籠罩下有自己的選擇。這多少應驗了經濟學家杜生貝爾 (James Duesenberry) 講過的一句話：“經濟學談的都是選擇，而社會學所談的就是為甚麼人沒有選擇。”⁶ 顯然，這兩者都不是一種有效的狀態。事實上，人們總是能夠在一種既定結構(經濟-社會-文化的關係)的支援和限定中做出一種對自己的整體生活方式有利的選擇。理論只有吸納這一事實判斷，才能“規定”行動者(個人)在經濟社會發展中的自主地位，同時也才能對歷史脈絡中的結構(包括工作倫理)的持續和變遷做出有效的解釋。

因此，本文在研究文化與經濟發展這一人們共同關心的議題時，力圖選取一條研究工作倫理與經濟秩序關係的不同的路向，即從歷史脈絡的角度，着重說明經濟秩序轉型對於工作倫理的變遷和選擇的可能的影響。我們將首先從“工作倫理內生化”假設出發解釋經濟秩序轉型與工作倫理變遷的聯結關係。然後，通過設定和依據工作倫理之合理性標準，着重分析轉型期中國人所面臨的集體主義、家族主義、消費主義和合作主義等工作倫理的變遷及其可能的選擇。最後，我們要對最具合理性也最具秩序意義的工作倫理即合作主義的社會建構提出評價和建議。



二 經濟秩序轉型與工作倫理變遷

“工作倫理內生化”假設，隱含了經濟秩序與工作倫理是相互關聯的基本思想。這一思想的基本點是，工作倫理不僅會影響經濟秩序和經濟結果，相對地，經濟秩序與經濟結果也會影響工作倫理。誠然，工作倫理內生化使我們很難判斷，究竟是工作倫理造成了某種特定的經濟秩序？還是某種特定的經濟秩序培養了某種工作倫理，而快速的經濟秩序的轉變是由其他因素造成的？當我們在一個歷史的脈絡中看待經濟秩序與工作倫理的關係時，誰決定誰的問題已不那麼重要。重要的是，經濟秩序與工作倫理是如何嵌合在一起，如何共存共榮以及如何在一方發生變化時另一方作出相應的適應性變遷的。

我們可以從理解“經濟秩序轉型”的概念開始。經濟秩序，按照哈耶克(Friedrich A. Hayek)的觀點，是指經濟活動或事件的一個連續性狀態，其中因為社會生活中存在一些範式或規則，人們“能夠形成正確的預期”。⁷ 依此理解，經濟秩序是由一套足以指引人們從事經濟活動的規範以及人們根據這樣的規範和可能的預期所進行的行動共同構成的。經濟秩序可能是通過一個自然的、演化的過程產生(“內部秩序”)，也可能是通過人為的設計而製造出來(“外部秩序”)，甚至也可能發生揉合了這兩種力量的秩序轉型，即由一種經濟秩序模式向另一種經濟秩序模式的轉變(其基本上也可以看作是一種“外部秩序”的建構)。以中國二十多年來所進行的改革開放的經驗來看，經濟秩序轉型至少包括“秩序轉換”和“秩序再生產”兩個方面。秩序轉換是指由舊經濟秩序向新經濟秩序的轉變，即由計劃經濟秩序向市場經濟秩序的轉變。秩序轉換作為一種質的突變，可以表徵特定經濟規範和行動的某種非連續



性。秩序再生產是指在一種確立的新的規範體系中，秩序的逐步成長和完善的過程，也就是，新的市場經濟秩序在確認以後所進行的“連續的再建構過程”。將“再生產”⁸與秩序轉換後的新秩序聯繫起來，可以表示出新秩序的建構是一個動態的、連續性的過程，或者是一種由“不斷地再生產”而使秩序得到延續和改善的社會過程。

經濟秩序的轉換和再生產與工作倫理變遷之間能取得一種正向的聯結。因為經濟秩序模式中已經能夠反映特定工作倫理的存在與作用。“工作倫理”作為經濟生活中的行動者對於為何從事職業工作(工作的意義和動力何在)以及如何從事職業工作(工作的規範和約束何在)的價值判斷或態度，構成了特定經濟秩序中的規範體系的重要組成部分；同時行動者們依據或不依據工作價值和規範而發生的行動又決定了特定經濟秩序的實際運行狀況。

任何一種經濟秩序模式都需要一種與之相適應的工作倫理的支援和約束。計劃經濟所需要和創設的是一種“集體主義”的工作倫理。這種如墨子所言“尚同”(逐級上同)的以集體利益為導向的工作倫理是與計劃經濟所設立的自上而下的行政管理體制相適應的，它既能夠在一定程度上提供行政官員管理支配經濟活動的合法性，又能夠在經濟計劃運作中節約行政管理的“交易費用”(transaction costs)。在一段時間裏，人們或是基於某種政治熱情、奉獻精神，或者是基於某種對未來個人利益的預期，甚至也可能是純粹基於某種社會示範或社會壓力，而可能接受這種利他主義的和服從的工作倫理，從而使計劃經濟秩序得以建構和運行起來。然而，決定工作倫理變遷的關鍵是，如果一種工作倫理在根本上或者在事實上不能與行動者的個人利益相容，那麼，從長期來看，就會發生人們對這種工作倫理的“共識有效性”(consensual validity)⁹的懷疑。隨着集



體主義工作倫理的正當性 (legitimacy) 的喪失，計劃經濟這一外部秩序的合法性及其運行體系也隨之瓦解。

當社會宣告終結舊經濟秩序同時邁向一種新的經濟秩序即市場經濟秩序時，它所面臨的秩序轉型的任務，應當不僅僅是轉變人們從事經濟活動的體制性結構，同時還應當包括作為體制之道德基礎的工作倫理的轉換，尤其是要建構若干新的與之相適應的工作倫理和文化習慣。一個新的經濟秩序要得以建立和順利運行，除了具備一形式合理的體制性結構外，還必須和若干能說明體制之正當性及能有效策動和約束經濟行動者從事經濟活動的工作倫理共存共榮，如此才能確保新秩序運行無誤。

誠然，轉型期我國面臨的一個重要任務便是如何建構與新型經濟秩序相適應的工作倫理體系。一個焦點性的問題是，轉型期我們至少面臨着作為計劃經濟之遺留的“集體主義”、與傳統文化相關聯的“家族主義”，以及與新秩序新意識相關聯的“消費主義”和“合作主義”等若干工作倫理的供給和可能的選擇。在這種局面下，我們該如何對這些工作倫理類型進行鑒別和評價，從而為新經濟秩序的建構和維持以及為在這一秩序中尋求生存和發展的人們確認適當的工作倫理提供指導呢？

本文的努力是，先確立一個測量“合理的工作倫理”的標準，然後對上述幾種類型的工作倫理進行判別。所謂“合理的工作倫理”，是指那種可向人們提供從事職業工作之持續動力(激勵)和普遍約束的工作倫理。依此標準，判斷一種工作倫理是否合理，只要看這種工作倫理是否能向人們提供某種可持續的工作動力以及是否能提供可覆蓋所有人工作活動的規範約束。檢驗工作倫理的“激勵的可持續性”的一個重要的方面是看它是否與個人的利己動機相容；而檢驗其“約束的普遍性”則只要看它是否對所有有工作能力的人及其職業工作提出無一



例外的道德要求。因為，正如韋伯所言，“理念”（在此即工作倫理）若不與其所選定的人們的“利益”發生親近性，便會被拋棄；相應地，如果“理念”不能提供決定性的普遍的行為準則，則它對一個“有效的”秩序同樣會失去意義。我們相信，從長期來看，人們會傾向於選擇和發揚更具合理性和更具秩序意義的工作倫理。但這並不意味着，在轉型期人們沒有選擇其他合理性程度較低的工作倫理的可能性及其實現意義。我們所做的只是指出在轉型期中國人可能面臨的工作倫理的變遷及其可能的選擇組合，同時也對在長期建構和培養以合作精神為核心的合作主義工作倫理作為市場經濟秩序之主流工作倫理的重要性和可能性作出評價和說明。

三 集體主義的終結

集體主義工作倫理從建構到終結，反映了必然伴隨着經濟秩序轉型的工作倫理變遷的一個基本趨向。如前所述，集體主義工作倫理是一種以集體利益為導向，並且“逐級上同”（即所謂個人服從集體，集體服從國家[大集體]）的服從主義工作倫理，這種工作倫理是為配合計劃經濟的行政管理體制而被自上而下地設計出來並被動員推行開來的。雖然如此，集體主義工作倫理並不全然意味着強制。計劃經濟的建立雖然與少數人（政治精英）的設計和推行有關，但從根本上來說，它並不是建立在對民衆的剝奪或強制的基礎之上，而是建立在個人與各級集體之間的相互有利的權利交易的基礎之上的。¹⁰ 當然，以社會交易或社會約定方式建立起來的計劃經濟在形式上只能是一種通過集體控制和分配資源的經濟秩序，因此，要使這種秩序得以實際運行，除了建立一個龐大的行政管理體制外，還必須



要有一種以集體目標為導向的服從控制和分配的新的工作倫理的配合。在這種情況下，政治系統承擔起了制定、宣傳和貫徹集體主義觀念的任務。

由於集體主義工作倫理主要是為了一既定目的自上而下創設出來的，而不是由人們從集體化經濟生活中體驗和自覺建構起來的，因此，集體主義工作倫理在很大程度上轉變成了一種官方的意識形態，一種防範和控制個人意志和行為的思想準則。當人們處於某種政治熱情的激勵之中，或滿懷集體利益會最終帶來個人利益的期望(如信奉所謂“大河水多，小河水自然滿”的邏輯)時，集體主義意識形態的確也就成爲他們認同的一種工作倫理。他們能從這種倫理中獲得工作的激勵和規範，從而也使計劃經濟秩序得以實際建構和運行起來。

然而，隨着時間的推移，人們終究認識到：在計劃經濟體制中，個人的勞動貢獻與報酬沒有根本的聯繫，個人的活動乃至意志都被集體主義意志所控制，個人的成就和境遇實際上也被掌握在操縱集體權力的領導者手中。顯然，這與當時人們與集體訂立社會約定以建立計劃經濟體制的初衷大相徑庭。於是人們開始對這種經濟體制及其相應的集體主義意識形態的正當性產生懷疑。集體主義已無法得到人們的認同和忠誠，它也無法成爲策動和規範大多數人從事經濟工作的強有力的動力了(這其中並不排除它仍可能成爲少數人的可持續的工作動力)。計劃經濟的運行效率也由此受到極大損害。一開始，人們只是以偷懶、怠工、幹私活等消極方式反抗這種體制和意識形態，而到最後，人們已開始尋思以更積極的改革行動(如包產到戶、興辦社隊企業、改革企業管理等)來推動政治系統開展自上而下的全面的經濟體制改革。在計劃經濟體制最終宣告終結之後，作爲建立其上的意識形態化的集體主義工作倫理也隨之喪失。



作為一種意識形態化的、強制性的集體主義已基本終結，然而，讀者可能會提的問題是，這種作為意識形態的集體主義是否會在市場經濟條件下轉化或重構為一種類似日本社會普遍存在的“集團主義”工作倫理呢？日本式“集團主義”是一種“在企業這種組合團體中，個人無論來自哪一類屬，都會把企業集團的利益置於個人利益之前，對之竭盡忠誠，以集團的永續性為己任”¹¹的工作倫理。這種“集團主義”工作倫理曾被認為是二戰以後日本成功的一大因素，也是值得各國仿效的日式經營管理經驗。然而，依照王章偉的研究，這種學習和仿效是不可能產生好的結果的。因為，對日本經濟發展貢獻甚大的“集團主義”，有其深遠的歷史源流，與日本獨特的縱式社會結構直接相關，非其他國家所能旦夕模仿。¹²的確，一種工作倫理的建構或重構在根本上是“路徑依賴”性的，即是要受其固有的歷史和文化限定的。傳統中國既非西式橫向的個人主義社會，也非日式縱向的集團主義社會，而是如費孝通所描述的那種習慣於以己為中心，依親緣關係的親疏遠近安排處理團體內人際關係的“差序格局”式社會。¹³在差序式社會中，個人利益或小團體利益可以與大團體利益取得融合，但是，要求其犧牲個人或小團體利益來成全大團體利益，是難以獲得認同的。中國差序式社會的歷史和文化決定了其與日式“集團主義”的根本抵觸，也基本上決定了在中國移植日式“集團主義”工作倫理的不可能性（儘管工商界可以在形式上仿效之）。進一步說，這種移植也非完全必要，因為，日本式“集團主義”並非沒有缺陷。一九八〇年代後期以來，日本企業管理中已日益暴露其埋沒自我、協調成本高昂、成員缺乏責任心等固有弊端。¹⁴以此推斷，作為中國計劃經濟之遺留物的“集體主義”不可能也不必要借助新的經濟條件而重構為“集團主義”，雖然這兩者之間似乎有某些“共相”。“集體主義”工作



倫理在總體上只會被那些與新的市場經濟秩序相適應的新興工作倫理所取代。

四 家族主義之再生

在市場經濟條件下可獲“再生”的工作倫理首先是與中國歷史和文化相契合的工作倫理即家族主義。家族主義能被市場經濟選擇而再生成爲一種可利用的文化資源，是因爲在市場經濟中，家庭或家族能夠成爲一個企業的實際承載者 (carrier)，以及以家族關係爲核心的親緣關係可能成爲市場交易的社會網絡基礎。易言之，在家族企業生產和轉化的過程中，以及在市場交易網絡中，家族主義能夠擔負起提供經濟動力和經濟規範的重要角色。

首先，家族主義能夠向人們提供一種追求經濟利益的可能的 (儘管是非持續的) 動機。這一點已爲近世的經濟事實所證明。衆所周知，家族倫理是儒家倫理在日常生活中的一個延伸，或者說是儒家倫理的一個可操作的信念系統。在家族倫理的信念系統中有三項基本內容，即家族 (男系人口) 的延續、家族成員之間的有禮有序、以及家族的榮耀。其中，按照儒家的“修、齊、治、平”之理想程式，家族榮耀是齊家的最高目標，並且其唯一的訴求途徑只能是“讀書致仕”。“讀書致仕”也因此成爲古代社會人們普遍持有或認同的入世理想和職業取向。一般而言，家族倫理引導人們入世走仕途之路，並無利於社會經濟活動的開展。然而，事情的另一面是，在一種多少商業化的環境和風氣中，這種入世理想又會間接地引導人們走“經商致富”的道路。這一點已爲余英時、陳其南等學者的



研究所證實。¹⁵ 他們指出，明清有許多讀書人在遇到家庭讀書費用拮据時是通過暫時棄儒從商來解決矛盾的。之所以能採取這麼一種與儒家“君子”倫理相背的做法，既與個人的境地有關，也與當時在儒士中流行的所謂的“治生論”有關，但更重要的是因為求富致財是“讀書求仕”的必要條件，或者說，是完成“讀書入仕”以致“光宗耀祖”這一最高目標的手段。因此，家族倫理便在“無意”中成爲引發中國儒士參與經濟活動的精神動源。並且，由此造就了明清之際儒商階層崛起和商業經濟空前繁榮的局面。

然而，棄儒從賈、經商致富在儒家倫理乃至家族倫理中充其量僅僅具有手段的正當性。由於其未能獲得目標上的正當性，因此那些原先爲經濟條件所困擾的儒士，在棄儒從賈、經商致富之後，也即獲得讀書入仕的經濟條件後，便幾乎無一例外地“由賈轉儒”（或令其子弟專司儒業）了。家族倫理也因此未能構成對人們從事經濟工作的持續性的激勵。

那麼，近代以來，尤其是現代，當儒家倫理作爲一種意識形態和主流價值觀的地位喪失之後，世俗化的家族倫理是否能成爲中國人從事經濟活動的精神動源，乃至成爲一種可持續的工作動機呢？對於前者回答是肯定的，而對於後者則基本上是否定的。家族倫理在近現代的延續和嬗變中，並沒有衍化發展出一套解釋個體參與經濟活動的正當性的獨立的價值學說來。家族倫理在解說家庭的雙層結構即親屬共同體 (family) 和家戶經濟共同體 (household) 的關係時，總是把親屬共同體置於目標性地位，而把家戶經濟共同體置於手段性地位。也就是說，家戶經濟共同體的活動無論是在自給自足的小生產的狀態下，還是在面向市場的(家族)企業經營狀態下只能是服務於親屬共同體並且受親屬共同體的支配。¹⁶ 親屬共同體在現代社會中所追求的目標價值幾乎仍然是家族的延續、家族成員間的禮序以



及家族的榮耀，只不過家族的榮耀已不只是(或主要不是)用讀書入仕來反映，它也可以(或主要是)用家族成員取得的社會聲望、地位和權力來折射。因此，在現代社會特別是在市場經濟環境中，如何經商致富，如何在工商界取得成功，乃至因而在社會和政界取得顯赫的地位和影響力，就成為爭取家族榮耀的重要管道。“光宗耀祖、揚名顯親”乃成為在現代社會激發中國人投身經濟活動並且追求成功的一個重要的精神動源。正因為此，許多研究者都在自己的研究中肯定中國人的謀利動機或成就動機與家族倫理及家族連帶有着密切的關係。¹⁷

然而，問題的關鍵是，家族榮耀與家族連帶雖然可以成為中國人謀利動機的一個重要來源，但是，其本身卻難以成為引領中國人將從事經濟工作當成本身即具有崇高(超越性)價值的事業來體認。從事經濟工作本身仍只有手段合理性，而難有目標合理性。這樣，正如我們看到的，在世界不同地區，華人都勇於創辦企業，並且具有一種頑強的家族成員共同拼搏創業的精神，但是，也絕難看到華人企業能永續經營以致成長為巨型企業。究其原因，企業(經濟共同體)乃是為家族(親屬共同體)服務的。當企業有難時，或當企業的永續經營和規模擴張(後者必須要以向現代股份制企業過渡為條件)與企業親屬共同體的利益(如家族煙火延續或維持家族控制權)發生矛盾時，華人大多會選擇先犧牲企業的利益來保存或完成家族的利益。¹⁸可見，在新的秩序環境中，家族主義仍難以成為一種如新教倫理中之“天職”觀那樣的可持續性的工作動機。

在工作規範方面，家族主義首先可以提供一套家族企業內部管理的模式。這套管理模式通常有以下幾個特點：(1) 企業所有權掌握在某一家族成員手中，企業的經營者也就是所有者，由於家長擁有親屬共同體中的首腦地位，因而往往大權獨攬。(2) 當企業成長到相當規模時，擁有企業所有權的子媳們便自



然地擔任其各部門的管理職位。其他具有親屬關係的人和沒有親屬關係的人進入企業管理層的機率逐次降低。(3)由於企業缺乏明確的規章制度，經營者很難以具體客觀的標準來評定員工的工作績效，因此他們往往對內強調家族成員之間的“團結”，對外要求基層員工們的“忠誠”。¹⁹

家族主義的管理模式實質上是一種“差序關係導向的管理模式”，也即是一種按譜系血緣關係的親疏遠近安排和處置企業內人際和人事關係的模式。按照差序關係原則，經營者往往把企業內的員工劃分為“自己人”和“外人”兩大類，²⁰並根據其在差序關係中的地位予以不同的信任和任用。自己人團體以親緣關係為紐帶，成員之間相互具有認同感，並被視為利益一致，而彼此予以高度信任。“自己人”因此也獲得了某種情感性地位並被賦予特殊的權益。相反，外人團體往往被自己人團體置於工具性地位，其團體成員因為缺乏某種標準的親緣關係而難以得到業主的高度信任。這種二元結構的人事管理模式，是引致家族企業“內核”與“周邊”之間的不充分合作甚至衝突的根源，也是限制中國家族企業擴張的重要原因。²¹

自己人團體雖然是企業穩固的有利因素，但是該團體本身並非能夠永固。自己人團體成員也會由於輩份、長幼、親疏關係遠近甚至個人品性的不同而導致其在地位、利益和認同感方面的差異，甚至會由此引發矛盾和激烈衝突。在這種情況下，業主或家長往往會用家族倫理中的禮序原則來協調成員之間的內部關係，如強調“父慈子孝，兄友弟恭，安分守己”等規範原則。這種做法固然有一定作用但似乎並不能解決由某些根本性利害衝突而導致的矛盾。二十世紀上半葉南洋兄弟煙草公司由盛而衰的事案，即說明家族成員之間的矛盾往往是導致家族企業衰敗的重要原因。²²



以家族倫理為基礎的家族關係以及由此延伸擴大的親緣關係(包括血緣、地緣、業緣關係)可能成為相關企業之間開展交易合作的社會網絡基礎。依據這一社會網絡,相關企業之間能互致信任,從而不但能結成穩定的交易關係網絡,而且還相應降低市場交易成本。另一方面,相關企業中某一方假如出現了暫時的經濟困難,另一方或其他相關方也能以情義為重,鼎力相助,甚至不計付出。據張維安、謝國興對台灣台南幫企業的研究,該企業集團所編織的關係網絡已成“蛛網關係”,²³ 蛛網關係的內圈,即建立在血緣、地緣關係基礎之上的“自己人”關係圈,使用的是家族倫理的原則:“除了像光宗耀祖、光耀門楣等作為成就動機外,也表現在進用人事以鄉親為優先,籌資創業以鄉親連帶為核心等方面。”在蛛網關係的外圈,即在由血緣、地緣向外擴大到業緣而組成的關係圈內,則通行“家族倫理及其擴大的運用”,也就是以“情義與報恩的觀念”相互協助甚至不計付出。台南幫企業有許多為着情誼或報恩而不計利潤地從事經營與挺身相助的事跡,這多少反映在以親緣關係為基礎的企業經營中,“社會倫理依然支配着企業行動者的行事規則”。這種行事規則對於被助企業解脫困境無疑是一種不可替代的有利因素,然而,對於相助企業之合理經營以及整個經濟秩序的建構和維持則未必是有利的因素。事實上,最近幾年日、韓發生金融危機是與兩國企業集團內部的家族連帶及其與官方之間的社會連帶有直接關係的。

總之,家族主義既能向中國人提供以榮耀家族為目標的強烈的工作動機,又能以其親緣關係及其倫理準則建構有利於企業經營的社會網絡基礎,而使其成為中國市場經濟發展中的一種不可多得的可利用的文化資源;但是另一方面,尤為值得注意的是,家族主義又可能由於其缺乏對經濟事業的某種超越性價值認定,以及其倫理中的差序關係原則和某種非理性特質,

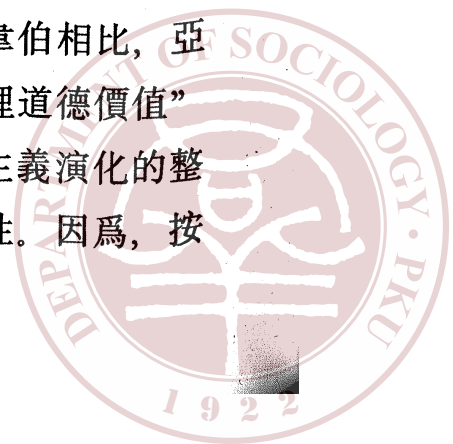


而使其成爲與市場經濟追求永無止境的經濟動力以及建立一種嚴謹形式的法律秩序相抵觸的力量。家族主義在市場經濟中的定位，仍然是值得深究的問題。

五 消費主義的興起與迷失

現實的市場經濟秩序既可能從一國歷史與文化中培植出某種可資利用的文化資源，也可能從其自身所蘊含的多元特質中孕育和衍生出某些特定的工作倫理。現代意義上的消費主義即是一種可從市場經濟秩序的實際運作中孕育、衍生出的特殊工作倫理。在這種以消費或欲望的滿足爲導向的工作倫理或價值觀中，工作的目的是爲了獲取足夠的財富從而可以購買和消費各種所欲的物品或服務。也就是說，工作和勞動的意義在於購買與消費，購買乃至購買想像都成了個體從事工作或勞動的動機。

市場經濟秩序之所以可能孕育和衍生出這種多少有些怪異的消費主義工作倫理，是因爲市場經濟秩序必須建立在充分利用個人的自發性的努力的基礎上。與計劃經濟秩序不同，市場經濟秩序只能在個人自由選擇的實踐活動中得以建構和維持，而促使人們作出有效的選擇甚至創新的內在動力只能是或至少離不開個人對自我利益的關心。按照亞當·斯密 (Adam Smith) 的理論，正是基於人們改善自身利益的興趣，驅動着人們從事經濟活動並進行一種相互有利的交易，而經濟秩序也就在千百萬人的這種本能的強大衝動中自然形成了。²⁴ 與韋伯相比，亞當·斯密無疑有把經濟行爲的動機歸結爲“非倫理道德價值”(即歸結爲本能的利己心)的傾向，而且，從資本主義演化的整個歷程看，斯密的發現無疑更有其基礎性和穩定性。因爲，按



照韋伯的研究，資本主義發生的初期，其合理的經濟行為離不開一種特定的經濟倫理，即來源於新教倫理特別是加爾文教派所奉行的“入世禁欲主義”的價值觀或精神的支援和約束。但是，隨着資本主義的大獲全勝，其經濟秩序已“深受機器生產的技術和經濟條件的制約”，而“不再需要這種精神的支援了”。在這種情形下，人們投身於賺錢的事業，要麼是出於對市場機制的“純粹的適應”，要麼是基於某種“和純粹世俗的情欲相關聯”的“經濟衝動”。²⁵ 這是否說明市場經濟本身即有一種破壞經濟行為的道德動機（無論這種道德性動機來自何種文化根源）而回復其本能動機的傾向？的確，我們看到，市場機制中的技術的、專業分工的、科層權力的乃至商業制度的力量都可能對超驗的、外在的道德權威和禁欲勤勉的生活風格產生破壞。另一方面，市場經濟又需要有一種不斷增強的經濟需求和消費來支撐經濟的均衡和增長。²⁶ 而在這其中是否隱含着一種在道德缺失的情形下社會需要人們通過不斷地購買和消費以建構和維持其對自我利益的關心，從而為人們從事經濟活動提供一種永無止息的動力的意圖呢？

當然，如果消費僅僅是滿足生理需要的物質的消費，它將不可能提供一種促動人們去工作、去賺錢的永久的動力。關鍵是，發生於五十年代以來的西方的現代消費已不是單純為了滿足既存的生理需求，它已超出了最基本的需求。採用布希亞（Jean Baudrillard）的話來說，“消費，在其具有意義的範圍內，乃是一種符號的系統化操作活動”。²⁷ 在這種活動中，消費物品已不是簡單的物質體，而是成爲一種可以標示地位、權力、聲望與生活風格的符號。符號消費的主要功能在於維持和突顯團體之間的差異，劃清各種族團體的界線，標誌出團體成員並建構其成員間的認同感。²⁸ 這表明，消費是可盼望的（在社會進入一個新的階段即富饒社會 [affluent society] 以後，人們似



乎都有能力從事消費), 並且是永無止境的, 因為我們想通過消費創造“我是誰”的意義(即獲得團體成員的認同), 就要消費更新更多的東西, 而這可能會刺激人們去賺更多的錢。

現代消費還被譽為是一種“擺脫社會身分主宰”和“創造個體自由”的社會運動。例如, 在費勒史東(Mike Featherstone)看來, 大眾消費不僅使人們有了更大的選擇權而且還使我們可能擺脫社會身分團體的主導牽制而作出自己的“生活風格”的選擇。²⁹ 鮑曼(Zygmunt Bauman)則更是將現代消費提昇為一種可提供人們證成自由並由此證明自我的機會。³⁰ 現代消費是否真的有如此奇效, 尚待探究。依循布迪厄(Pierre Bourdieu)的觀點, 政治經濟生活中的主導階級是始終操縱消費文化的。³¹ 因此, 在我們注意大眾消費創造了某些個體自由的機會和條件時, 應當不要忘了消費者受生產者和主導階級的“集體支配”的一面。

但是, 不管怎樣, 現代消費似乎為資本主義重建了某些合法性基礎。消費主義也似乎取代了韋伯所言的“資本主義精神”而成為晚期資本主義市場經濟的一個道德甚微的工作倫理。顯然, 這是一個對發達的西方和發展中的中國都不可忽視的變遷。雖然中國(大陸)走的是社會主義市場經濟的道路, 並且中國還遠遠沒有進入一個花得起錢、經得起消費的“消費社會”, 但是伴隨經濟改革和經濟發展所帶來的消費品的日益豐富、人們收入水平的不斷提高以及跟隨開放而來的西方生活方式的示範和各種現代、後現代文藝思潮的影響, 現代消費意識也會在許多人頭腦中, 尤其是在改革開放以後出生成長的消費人群中, 得以孕育衍生。消費主義也將可能成為新一代人口所普遍持有的工作倫理。

然而, 我們關心的問題是, 消費主義能否成為一個與市場經濟秩序完全投合的工作倫理呢? 也就是說, 消費主義能否為



人們提供持續的工作激勵和普遍的道德約束呢？前已言之，如果消費僅處於“前現代”，即以生理需要的滿足為限，其對工作的激勵必然是非持續的。因為根據“刺激影響遞減規律”，物質享受的感官刺激會遞減。當新投入的消費量的邊際效用為零時，新增的消費品以及為取得該消費品所付出的勞動就可能被認為“無意義”。而如果消費進入了現代或後現代，即消費已轉變成追求社會需求和心理需要的符號消費，則有可能對其工作產生較持久的促動力，因為只有工作以及佔有更為有利的工作，才能讓他們有錢去購買建構與維持認同所必須的消費品。為維持認同，人們將迫使自己去工作。然而，情況也並不總是這樣。大眾生產與消費已可能使人們用同樣的錢甚至更少的錢買到更多更好的消費品。而且，正如凡勃倫 (Thorstein Veblen) 所說的，當有閒或休閒成爲一種生活風格時，有閒消費模式本身已成爲限制與避免勞動的誘因。³² 更糟糕的是，在所謂的後現代消費中有一種滿足死亡本能 (death instincts) 的欲望衝動，追求這種衝動的滿足，導致的將是毀滅性的攻擊和包括迷幻藥的冥想消費而不是甚麼工作。³³

消費主義對工作的有限的激勵只是來自純粹對個人自我利益的關懷，而不是出於一種道德的願意，因此，消費主義更不可能產生一種類似“資本主義精神”那樣的普遍的道德約束。消費主義雖然可以策動人們去追求財富，然而它卻無力向人們提供追求財富的神聖意義，更無法向人們提供追求財富的合理的規範。這樣，消費主義將可能從一種工作動機轉變爲一種促動人們不事工作或以不正當手段牟取利益 (如追求欺詐、投機，追求民間巫術活動) 的誘因。法律秩序和組織、制度的建構固然有助於抑制消費主義的這種可能的偏向，但是，消費主義若僅僅以工作爲手段，同時又未能對應當如何工作提供起碼



的道德約束，則其對於合理的經濟秩序的建構必然是功效甚微的。

六 通向合作主義

顯然，現代市場經濟還需要從自身的特質中演化出更為合理的工作倫理來作為其秩序建構和維持的道德基礎。那麼，這種可能被市場經濟創造出來的更具激勵性與約束力的工作倫理是甚麼呢？

衆所周知，市場經濟是建立在交易基礎之上的，交易意味着分工與合作（交易中即使存在競爭也是在合作約定的規則下進行的），因而市場經濟乃是一個合作的秩序，一個哈耶克稱之為“人類合作的擴展秩序”。³⁴ 由於勞動分工造成了知識的分裂（處於專業化地位的人佔有與其他人不同的知識）和經濟環節的脫節（如生產與消費的分離），因而需要在一個新的基礎上將人們的知識和內在的經濟聯繫重新整合起來。在功利派自由主義經濟學家和社會學家看來，這種整合只需要通過建立市場中的純粹的交換關係就能實現。例如，斯賓塞（Herbert Spencer）認為，勞動分工中的整合是由每個人在和其他人的經濟交換中為追求自己的利益而自動產生的。杜爾凱姆（Emile Durkheim）堅決反對這種觀點。他認為，“孤立的個人主義”只是一個神話。任何社會關係（包括交換關係）都是以道德秩序為前提的。契約中存在着非契約性因素，即契約交換中暗含了在其內部組織好了的道德權威，這種道德權威能使契約具有可靠的約束力。³⁵ 依循杜爾凱姆的觀點，勞動分工本身既需要並且能夠為自己創造出一種具有約束力的內在道德價值，這就是我所認定的“合作主義”的工作倫理。



合作主義工作倫理作為“契約中的非契約因素”是暗含在普遍存在的勞動分工和交易合作中的，研究者的任務只不過是把這種以勞動分工為基礎的道德或工作倫理形式推演出來並作出適當的解釋。在我看來，合作主義能夠向人們提供工作的超越性的社會意義和系統化的合理的工作規範。工作倫理的首要問題是：工作的意義何在？合作主義能夠為人們提供一個超越單純個人與組織（包括家族、企業等）利益的工作意義，即任何人與任何組織都有責任和義務建構和維持分工—合作秩序的不斷擴展。其理由是，在一個不可避免的分工合作的體系中，每一種職業工作都是相互依賴的。每一個人和每一個組織既有權利在這樣的體系中追求自身的利益，也應有責任和義務保證其他人和其他組織有同樣的權利和條件謀求其正當的利益。事實能夠證明，唯有具備這種權利和義務相統一的倫理精神，才能夠保證包括自我在內的所有人和組織共用分工合作秩序擴展所帶來的益處。顯然，這是一種合作意識和精神，一種超越單純自我利益關懷的社會責任倫理。這種超越了個別理性的社會責任倫理非常符合韋伯所謂的“責任倫理”（ethic of responsibility）的概念，即不但要忠於自我內在的一致性，而且要考慮其行為在現實世界中的意義，並願意為其行為在現實世界所造成的後果負責。³⁶

合作主義還能提供一套包括敬業、誠信、公正協商和對他人負責的“合理而系統的”工作規範。這套工作規範不是外生的，而是從人們對合作的意義的認識中內在地推衍出來的。而且，這些規範一旦為人們所共識和內化，它就能對人們從事職業工作和開展互利的合作活動提供普遍的道德約束，從而對分工合作秩序的擴展提供相當有力的支援。一般而言，敬業是人們為了共同的目標而一致努力的精神；誠信是誠實、信用和可靠的保證；公正意味着公私分明、規則至上、開放和確定性；



協商是善於以互惠為原則，尋求雙方可以接受的妥協的方法；對他人負責則是一種推己及人、尊重對方利益，甚至在必要的情況下，願意犧牲一些自己的利益來成全別人的意志。上述種種意志或精神共同構成了一種我所稱的“道德資本”（我傾向於將存在於個體頭腦中的知識、技能稱為“人力資本”，將個人寄存於其所屬的人際關係網絡中的資源分享的能力稱為“社會資本”，而將內化於個體意識中的價值及其引致的內在監督能力稱為“道德資本”）。道德資本構成了個體內在監督的動力源泉。而內在監督不僅能“建立人的生活和行為的意義”，而且也是一種“節省外部控制成本”和“解決規範實施中的坐享其成問題”的重要方法。³⁷ 這無疑能證明合作主義作為一種道德資本所蘊涵的廣大而且明確的經濟價值。

合作主義是一種具有激勵的可持續性和約束的普遍性的合理的工作倫理。因為人類合作秩序是與所有人乃至整個社會共存共榮的。個人有興趣和有權利從合作秩序中獲得更多的利益，相應地，個人也需為合作秩序的維持和擴展負責盡義務。這既是一種後生的責任倫理，也是一種與人類的群性（社會交往本性）相容的價值追求。³⁸ 因此合作的倫理是無須強制的，個人只要認識了他在分工合作體系中的連屬關係和責任，就能認同這種倫理，並由此成為激勵自我參與職業工作及恪盡職守的持久的動力源。合作精神的道德要求也是普遍的，即它所提供的工作意義和工作規範是可以覆蓋和約束所有職業和所有社會成員的。基本上沒有任何職業和任何人是可以獨立於社會分工體系的，因此也就沒有任何職業及其工作者可以逃避作為規範職業間關係的合作精神的要求。



七 合作精神的社會建構：代結語

合作主義或合作精神既然是一種比家族主義、消費主義更具合理性的工作倫理，那麼，加速建構和發展此種倫理精神便成爲我國正在進行的市場經濟秩序建設的一個重要內容了。雖然(如前所述)合作精神不是外生的(如像韋伯眼中的“資本主義精神”是從一個獨特的文化源流中衍生出來的)，而是建立在勞動分工與合作的結構基礎之上的，是可以從人們的分工合作的社會實踐中體認演化出來的，因此，我們有理由將其稱爲一種內在的道德秩序。但是，這決不意味着合作主義可以不經過一個“社會建構”(social construction)³⁹過程就能自行成爲社會大眾的共識並有效地發揮其作用。合作精神的社會建構，既是一個如本文所做的對合作精神這一新型工作倫理的推演、解釋和宣傳過程，更是一個需要從本土文化中吸取有利基礎以及需要通過有關道德與法律制度的重建，以使合作精神成爲全體社會成員之共識，並使之有效地發揮作用(即使之有效地激勵和約束人們的職業行爲)的過程。就後者而言，合作精神的社會建構主要包括三個方面的內容：

一是使合作精神的培育建立在個人利益與社會利益(他人利益)相整合的基礎之上。在中國文化中不乏“喻義”教育，然而，卻缺乏對個人利己心和自我利益追求的道德認可，由此更缺乏對個人財產權的明確界定和法律保障。⁴⁰然而沒有這樣的道德認可和法律保障，要使一種強調互惠互利、共存共榮的合作精神(注意，合作精神決不是單純的利他主義)得以建構和維持是相當困難的。

二是使合作精神得到本土文化中既存的工作美德的支援。按照余英時的研究，中國傳統宗教倫理中不乏“入世作事”精神(包括所謂“執事敬”、“敬事而信”、“訥言敏行”、



“克勤克儉”、“勞作有時”等)。⁴¹ 這些精神無疑能成爲合作精神發展的重要文化支援。當然，我們也不能忽視傳統入世作事精神與現代合作精神的本質差異。例如，合作精神的基礎是以市場爲核心的現代勞動分工與合作體系，而入世作事精神的根基大多是古代宗教；合作精神既具工具理性也具價值理性，而入世作事精神卻只有工具理性（即大多把其當成出世或達到“彼岸”目的之工具）；合作精神強調職業地位的平等性以及個人利益與社會利益的統一性，而入世作事精神則強調職業主義的特殊性（對所作之事是依其宗教目的進行選擇的）以及單方面承擔社會責任的意志（這種責任意志無疑是脫離個人利益的）。因此，要使古代的入世作事精神成爲現代合作精神的有利的文化支援，乃必須作一“創造性轉化”，即以賦予個人利益以道德合法性爲突破，將入世作事精神從古代宗教的廢墟轉植到現代勞動分工與合作的實踐中。

最後，作爲社會建構的最重要的方面是，通過勞動分工與合作的實踐以使國民獲得對合作精神的真正體認。由於合作精神不可能先驗地產生，也不可能從一個固有的文化傳統中自然蛻變而來，而只能從勞動分工與合作秩序（也即市場經濟秩序）的建構與再生產中逐步演化出來，因此，社會大眾通過參與勞動分工與合作的實踐，從中體會個人對於社會的依賴性和責任性，便成爲合作精神得以逐步孕育、衍生的重要管道了。當然，社會實踐也不只是提供正面有利的作用，它也會透過經濟機會、權力及收入分配的不平等以及大規模的結構性失業來損害人們對合作精神的體認與尊重。因此，如何推進經濟結構性改革以增加社會公正和降低經濟風險，將成爲建構和維持合作精神的重要的制度保證。

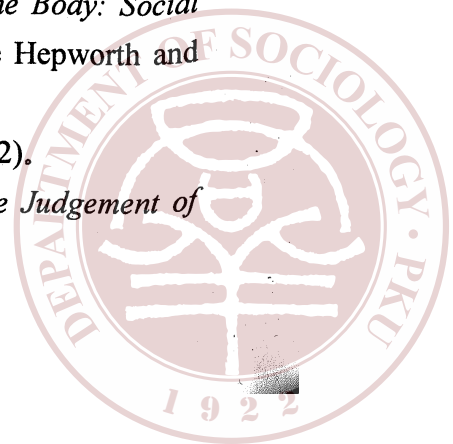


注釋

- 1 馬克斯·韋伯，《儒教與道教》，洪天富譯（南京：江蘇人民出版社，1993）。
- 2 張維安，《文化與經濟：韋伯社會學研究》（台北：巨流圖書公司，1995）。
- 3 參見馬克斯·韋伯，《儒教與道教》；以及 Max Weber, *The Religion of India: the Sociology of Hinduism and Buddhism*, trans. and ed. Hans H. Gerth and Don Martindale (New York: Free Press, 1958)。
- 4 馬克斯·韋伯，《新教倫理與資本主義精神》，于曉、陳維鋼譯（北京：三聯書店，1987），49。
- 5 以馬克斯·維貝爾，《世界經濟通史》，姚增廣譯（上海：上海譯文出版社，1981）為典型。
- 6 James Duesenberry, "Comment on 'An Economic Analysis of Fertility'," in *Demographic and Economic Change in Developed Countries: A Conference of the Universities-National Bureau Committee For Economic Research* (Princeton, NJ: Princeton University Press, for the National Bureau of Economic Research, 1960), 223.
- 7 參見 F. A. 馮·哈耶克，《個人主義與經濟秩序》，賈湛、文躍然等譯（北京：北京經濟學院出版社，1989）。
- 8 這是一個主要從布迪厄那裏採借來的概念，參見 Pierre Bourdieu, "Systems of Education and Systems of Thought," in *Knowledge and Control: New Directions for the Sociology of Education*, ed. Michael F. D. Young (London: Collier-Macmillan, 1971), 189-207.
- 9 此為哈伯馬斯語，參見尤爾根·哈伯馬斯，《合法性危機》，陳學明譯（台北：時報文化出版企業股份有限公司，1994）。
- 10 參見汪和建，《邁向中國的新經濟社會學：交易秩序的結構研究》（北京：中央編譯出版社，1999），第1章。
- 11 王章偉，〈日本能，我們不能？〉，載於《奇跡背後：解構東亞現代化》，羅金義、王章偉編（香港：牛津大學出版社，1997），235。
- 12 同上注，231-248。
- 13 參見費孝通，《鄉土中國》（北京：三聯書店，1985）。
- 14 王章偉，〈日本能，我們不能？〉246-248。
- 15 余英時，《中國近世宗教倫理與商人精神》（台北：聯經出版事業公司，1987）；陳其南，〈明清徽州商人的職業觀與儒家倫理〉，載於《中國



- 人的管理觀》，楊國樞、曾仕強主編(台北：桂冠圖書公司，1988)，115-142。
- 16 參見汪和建，《邁向中國的新經濟社會學》，第9章。
 - 17 這方面的研究參見陳其南，〈明清徽州商人的職業觀與儒家倫理〉；黃光國，《儒家思想與東亞現代化》(台北：巨流圖書公司，1988)；張德勝，〈儒家倫理與成就動機：事實或迷思〉，載於《中國宗教倫理與現代化》，黃紹倫編(香港：商務印書館，1991)，62-76。
 - 18 王秉鈞，〈企業倫理先天之矛盾性與其在現實社會荒謬演化過程中之時代意義對企業倫理教育的一點省思〉，載於《經濟倫理與近現代中國社會》，劉小楓、林立偉編(香港：香港中文大學出版社，1988)，141-158。
 - 19 參見韋政通，〈簡論儒家倫理與台灣經濟〉，載於《經濟倫理與近現代中國社會》，劉小楓、林立偉編(香港：香港中文大學出版社，1998)，181-187。
 - 20 參見陳其南，〈中國人的家族與企業經營〉，載於《中國人：觀念與行為》，文崇一、蕭新煌主編(台北：巨流圖書公司，1988)，129-142。
 - 21 參見汪和建，《邁向中國的新經濟社會學》，316。
 - 22 參見杜恂誠，〈簡論中國近代儒家倫理之轉化為經濟制度〉，載於《經濟倫理與近現代中國社會》，劉小楓、林立偉編，15-33。
 - 23 張維安、謝國興，〈傳統文化與企業倫理：以台南幫企業集團為例〉，載於《經濟倫理與近現代中國社會》，劉小楓、林立偉編，189-211。
 - 24 參見亞當·斯密，《國民財富的性質和原因的研究》(上卷)，郭大力、王亞南譯(北京：商務印書館，1972)；以及《國民財富的性質和原因的研究》(下卷)，郭大力、王亞南譯(北京：商務印書館，1974)。
 - 25 馬克斯·韋伯，《新教倫理與資本主義精神》。
 - 26 凱因斯(John M. Keynes)最為顯著地闡述了這一經濟思想，參見其著《就業利息與貨幣通論》，徐毓柵譯(北京：商務印書館，1977)。
 - 27 尚·布希亞，《物體系》，林志明譯(台北：時報出版公司，1997)，212。
 - 28 參見Robert Bocock，《消費》，張君玫、黃鵬仁譯(台北：巨流圖書公司，1996)。
 - 29 Mike Featherstone, "The body in consumer culture," in *The Body: Social Process and Cultural Theory*, ed. Mike Featherstone, Mike Hepworth and Bryan S. Turner (London: Sage, 1991), 170-196.
 - 30 鮑曼，《自由》，楚東平譯(台北：桂冠圖書公司，1992)。
 - 31 參見 Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* (London: Routledge & Kegan Paul, 1984).



- 32 參見凡勃倫, 《有閒階級論: 關於制度的經濟研究》, 蔡受百譯(北京: 商務印書館, 1964)。
- 33 參見Robert Bocock, 《消費》。
- 34 參見哈耶克, 《個人主義與經濟秩序》。
- 35 參見Emile Durkheim, 《社會分工論》, 王力譯(上海: 商務印書館, 1934)。
- 36 參見馬克斯·韋伯, 《學術與政治: 韋伯的兩篇演說》, 馮克利譯(北京: 三聯書店, 1998)。
- 37 參見汪和建, 《邁向中國的新經濟社會學》, 第6章。
- 38 參見弗蘭西斯·福山, 《信任: 社會道德與繁榮的創造》, 李宛蓉譯(呼和浩特: 遠方出版社, 1998), 11。
- 39 “社會建構”概念的詳細討論, 參見Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (New York: Doubleday, 1966)。
- 40 參見汪和建, 〈利己動機與經濟倫理安排〉, 《南京大學學報》(社科版)第二期(1996), 131-138。
- 41 余英時, 《中國近世宗教倫理與商人精神》。

