儒家與韋伯的五個對話

葉仁昌

本書榮獲
科技部人文社會科學研究中心
補助出版

經濟倫理的對話
財富思想的對話
支配類型的對話
理念類型的對話
決策倫理的對話

儒家與韋伯的五個對話

目次

序言

第一章 經濟倫理的對話：入世抑或現世？

前言：儒家不利於近代資本主義？

一、理論與思辯層次的質疑：內在超越說

二、經驗與實踐層次的質疑：通俗儒家說

小結：韋伯有錯，但仍站在那裡！

第二章 財富思想的對話：無限利潤心？

前言：經濟倫理的重大遺漏

一、貧窮不是美德的條件

二、士君子同樣可以求富

三、道德對財富的主體性

四、中庸式的財富階層說

小結：儒家欠缺無限利潤心

第三章 支配類型的對話：道德型正當性

前言：以韋伯的架構為參照

一、儒家有正當性觀念嗎？

二、儒家與法制型支配

三、儒家與傳統型支配

四、儒家與卡理斯瑪支配

小結：道德型正當性的試擬

第四章 理念類型的對話：義利的四種模式

前言：純粹類型的應用

一、取代模式：「以義斥利」

二、條件模式：「先義後利」

三、化約模式：「義即公利」

四、因果模式：「義以生利」

小結：義利的雙重定位

第五章 決策倫理的對話：何不曰利？

前言：高明巧思下的難題

一、危險引信：衡量利弊得失

二、政策意圖與結果的不一致

三、狂信下的手段與後果問題

小結：利益思考的必要性

參考書目

序言

自從研究生的時代以來，就被韋伯（Max Weber）所深深吸引。而在漫長的學術生涯中，好幾次驚覺自己的思索竟跳不出他的脈絡和手掌心。從來沒有一個學者這樣緊扣住我，又對我影響如此之深。

至於儒家，我在欣賞西方思想之餘，向來對它不屑一顧。只是基於教學和升等的需要才去探其究竟。初衷原本旨在批評，論證的結果卻出乎意料地，屢屢發展出對它的許多肯定。

二、三十年來，我就一直在儒家和韋伯的世界裡，深呼吸、困惑、驚訝和嘆息，這裡碰撞突破一下，那裡又摸摸鼻子回頭。這一本書《儒家與韋伯的五個對話》代表了一個探索的總結，也應該是我個人學術生涯的某個高峰。我自信對韋伯有一定程度的理解，以及別出心裁的應用；而我對儒家的詮釋也不拘泥於古意和標準答案。我期待能扮演一座橋梁，連接儒家和韋伯，並因此展現出各自不同

的面貌和新意義。

用心的讀者不難發現，在儒家與韋伯的對話交錯中，我這本書的一個特點就是很「大膽」。韋伯是如此經典的大師，而我卻不只具體指出他對儒家的理解盲點，還應用他的方法學來新論儒家，更試圖補足他對儒家在研究上的遺漏，完成他未竟的探索，甚至重構韋伯有關支配類型的框架。當然，在這樣的過程中，儒家也因為新的視角而得到了不同詮釋。

這些「大膽」應該算是一種新創和突破吧！當然，批評和爭議也必然是難免的。但是否成功、又有多少貢獻呢？就交給讀者自己評估了。不過我深知，有某些社會學者自認為韋伯是他們家的專長、甚至是勢力範圍，以至於光是看到這本書的標題，恐怕就讓他們反感和不爽了。對於這種目光如豆又自以為是的學術生態，我已習以為常，半吊子的韋伯「專家」太多了。我唯一想提醒的是，韋伯不僅是社會學家，同時也是精湛細膩的歷史學家，以及經典級的思想家。而我將儒家與韋伯相提並論，也不是我的硬拉亂扯，而是韋伯自己深感興趣、多次提及，又引致爭議或語焉不詳的重大課題。

在本書討論的五個對話裡，其中有三章的基本骨幹曾經發表在中央研究院的《人文與社會集刊》、台北大學的《行政與政策學報》，以及臺灣大學的《政治科學論叢》，它們是三篇TSCCI等級的論文。這當然已經是一種肯定了。但我更期待的是，將它們整合在本書的一個新架構裡時，讀者能從中看到一個更廣闊、更有意義的視野與突破。迄今，在中文的出版品裡，我還沒有看過其他學者做過類似的事情，或有任何一本對儒家與韋伯進行比較系統性對話的著作。希望讀者能在閱畢本書之後，體會這是值得進一步開發的課題。

不過要向讀者抱歉的是，由於筆者對德文外行，無法採用韋伯的德文原典。但所幸的是，已有若干中英文譯本在學術圈中有相當評價、嚴謹，並一再審訂。雖然從德文專業來看，這些中英文譯本仍有一些爭議，但就筆者所引用的部分而言，其正確性應該大致是可以接受的。

這本書能完成、歷經漫長而嚴格的審查並由聯經出版公司出版，我要感謝的

人太多了。不過，寫漏了，有歉疚；寫多了，是累贅，就都略過吧！幾十年來，我一直是獨行俠的特質，從不呼朋引伴，也沒有多少黨友；我唯一有的就是自得其樂。2013年初，我從台北大學公共行政暨政策系退休了，但還兼任「中國政治思想史」的課程。很多人以為該享清福了，但對我而言，退休只是為了擺脫評鑑下「學術自我」的疏離，是為了重拾知識分子的尊嚴與使命。不退休，人生恐怕只剩下評鑑；退休了，寫作的人生才真正啟動。

這本書的完成和出版，就我個人來說，正代表了這樣一個里程碑。它既是我過去漫長學術生涯的一個探索總結，同時也標示著我的一個使命新階段的起點。上路吧！

第一章

經濟倫理的對話：入世抑或現世？

楔子

韋伯曾經提出一個巨大、精采卻充滿爭議性的問題，即在漫長的傳統中國歷史裡，為什麼沒有發展出「近代資本主義」（modern capitalism）來？他更進一步斷言，除若干結構與物質的因素外，重大原因之一是儒家倫理侵蝕吞噬了其萌芽與發展的可能性。當然，韋伯並未認為儒家是阻礙近代資本主義在中國發展的唯一因素，甚至也沒有說它是最關鍵的因素。但無論如何，韋伯這樣的斷言正確嗎？

學界提出來的一種主要質疑，是從理論與思辨層次上著手的，聲稱韋伯錯誤地認定儒家在個人與世界之間缺乏緊張性，因而低估了其自傳統與因襲中解放、並發展出經濟理性主義的力量。余英時是此一質疑最有代表性的學者。他甚至說，韋伯所犯的是有關全面判斷的基本錯誤；儒家對於「此世」絕非僅有適應，更是積極的改造態度。試問，余英時這樣的質疑成立嗎？又能否真正駁倒韋伯的斷言呢？

另一種對韋伯的主要質疑，則是從經驗與實踐層次上著手的，聲稱東亞的經

濟成就正奠基於一種與韋伯所批評者不同、可以稱為通俗儒家、民間或社會性儒家的思想和工作倫理。這是一種企圖證明儒家在現代不死的論說，試問，它已經使韋伯的斷言受到了嚴厲考驗嗎？而在中華帝國崩潰後的現代新境中，是否確實存在著這樣一種儒家？又是否可以作為解釋東亞經濟成就的文化因素呢？

這就是接下來要探討的「儒家與韋伯」的第一個對話：經濟倫理的對話。

前言：儒家不利於近代資本主義？

韋伯的力作《新教倫理與資本主義的精神》代表了一個重要意涵，即將馬克思（K. Marx）的唯物史觀徹底倒轉，改從精神層次的思想信念入手。韋伯一方面希望人們「理解觀念是如何成為歷史上的有效力量」（Weber著，1991：68），但同時卻拒絕成為一個文化決定論者（1991：146）。長久以來，韋伯對於思想背後的歷史發展和社會基礎，始終予以高度重視並大量論述，稱之為文化決定論或唯心論者，實為最嚴重的扭曲。舉凡貨幣、城市、行會、科層組織、親屬結構和法律，都經常密集地出現在韋伯的討論中。但無論如何，韋伯至少高張了經濟發展背後的文化因素。

然而，當場景移到了深受儒家文明所影響的東亞，為何東亞會在現代化中歷經了讓全球稱羨的經濟奇蹟？當然，若干國家政策、經濟要素與國際條件都是關鍵，但其中沒有文化因素嗎？若是有，是否即為儒家倫理？遺憾的是，早已在20世紀初，韋伯就斷言了作為文化因素的儒家對近代資本主義發展的不利。雖然韋伯並未認為儒家是阻礙近代資本主義在中國發展的唯一因素，甚至也沒有說它是最重要的關鍵因素1。但韋伯是怎樣論證的呢？而他的此一斷言是否正確呢2？

1　根據孫中興的歸納，在《儒教與道教》一書中，前後明白提到不利的因素至少就高達十八種（孫中興，1987：212-213）。

2　可以附帶一提的是，有一些學者聲稱，韋伯是負面式的提問（negative question），並也因而造成了某種誤導。因為，他是從西方的歷史經驗來提問——為什麼中國沒有類似西方那樣的發展？而既然問題是從負面來看的，於是在面對繁複而紛雜的歷史現象時，便會傾向於找尋「負面的」、「不利的」條件；「相對

以韋伯的學術分量，此一斷言當然激起熱烈的討論和質疑。它可以是本書展開儒家與韋伯對話的最重要切入點。在以下的篇幅中，筆者將逐一析論兩種不同的主要質疑。其一是從理論與思辨層次來駁斥的，它訴諸儒家的內在超越性；其二則是從經驗與實踐層次來挑戰的，主張一種所謂「通俗的儒家」（Vulgar Confucianism）。

壹、理論與思辨層次的質疑：內在超越說

先來說第一種質疑，它認為韋伯錯誤地看待儒家在個人與世界之間缺乏緊張性，因而低估了其自傳統與因襲中解放、並發展出經濟理性主義的力量。

一、觀點與論證的鋪陳，韋伯說了什麼？

原本，韋伯的相關論證是從對比西方中世紀的修道主義以及「出世」精神開始的。他指出，諸如喀爾文主義（Calvinism）的基督新教，在信仰態度上呈現了一種獨特精神，即所謂的「入世制慾」（inner-worldly asceticism）。簡單地說，就是將信仰中的敬虔落實在日常生活的具體行為中，而不是在修道院裡冥思祈禱。韋伯很傳神地描繪道：

最初逃避塵世，與世隔絕的基督教禁慾主義已經統治了這個它在修道院裡通過教會早已宣布棄絕了的世界……現在，它走出修道院，將修道院的大門「呼」地關上，大步跨入生活的集市，開始把自己的規矩條理滲透到生活的常規之中，把它造成一種塵世中的生活，但這種生活既不是屬於塵世的，也不是為塵世的（1991：

地忽略了一些同時存在於儒家思想中可能有利於經濟發展的價值或因素」（高承恕，1988：213-214）。此一批評其實似是而非。因為，提問的形式邏輯未必就是提問者的思維邏輯。儘管從形式上來看是單向、褊狹，甚或帶有陷阱的，但對於一個成熟練達、學養豐富的提問者，其在回答時的思維邏輯，卻可以是多面向而豐富的，並超越了其中的陷阱。同樣地，吾人不應該認為韋伯已經僵硬地被自己的負面式提問所局限甚或決定了。更重要地，如果吾人詳細閱讀韋伯，會發現他並不是只專注於挑出儒家對經濟發展的負面因素。他其實更企圖就傳統中國與近代資本主義的關係作出全面性的考察。提問只是邁向解答的一個工具或手段。提問的方式並不能就決定了解答的內容。

122）。

許多人以為，伴隨著宗教改革的解放，僧侶在地位和生活方式上已經被消滅，而信仰也從規條戒律中掙扎而出了。但事實上，宗教改革的真義，至少就清教徒而言，是現在每一個信仰者都必須終生成為僧侶了（1991：95）。人必須理性地摧毀衝動性享樂，並有條不紊地控制日常生活事務，完全為「榮耀神」這個目的所支配（1991：92-93）。

這其中所蘊含的，是一種反對「出世」卻又不「屬世」（of the world）的「入世」（in the world）精神。他們積極地肯定今生此世，拒絕將自己龜縮封閉在教會、修道院或沙漠曠野之類的宗教溫床裡。即便今生此世充滿了墮落的誘惑，都當堅定地面對而後去改造它，將原本淪為罪惡奴僕的世界轉化為對上帝的榮耀。拒斥逃遁固然可以一時成就信徒個人的聖潔，但它卻容讓污穢與罪惡在他人和世界中繼續存在。這毋寧是一種獨善其身的自私。真正的途徑應該是「擄掠仇敵」；它不僅在消極上不容許今生此世再作「罪的奴僕」，更積極地予以轉化，成為「義的奴僕」。這就是征服與改造的精義。韋伯精采地考察到了這一點，他說：

不管這個「現世」在宗教價值上被貶得有多低，也不管因其為被造物界及罪惡的淵藪而遭到唾棄，在心理上，現世毋寧更因此而被肯定為神所欲之行為的——個人現世的「召喚」（Calling, Beruf，經常被譯為天職）——舞台（Weber著，1989b：85）。

上帝是「為了祂的榮耀」而創造世界。因此，無論人生來有多麼惡劣，祂都希望看到祂的榮耀藉著罪惡（可能也包括痛苦）的克服而得實現（1989a：307）。

清教徒因而走入了一條險路，就是讓自己存活在積極面對今生此世之誘惑所帶來的緊張性中。雖然一不小心就可能墮落，但信仰的使命卻是在這墮落的誘惑中向魔鬼誇勝。這有如走在一邊是上帝而另一邊是魔鬼的生命鋼索上，它既是上帝與魔鬼之間的角力，也是個人生命中無時無刻的爭戰。

從出世與修道主義或冥思的神祕派來看，自始就必須拒絕選擇這樣的危險鋼索。他們相信，若是要在今生此世的誘惑中完全拒絕墮落，當然得選擇將污穢隔

離，讓自己活在一個無菌的神聖世界。但在清教徒看來，這樣一個出世的無菌世界，毋寧宣告了對今生此世的退卻畏縮和失敗主義。他們要求的乃是韋伯所形容的「聖化」（Heiligung）（1989a：307），即讓整個世界和其上的一切都榮耀上帝（all for the glory of God）。為此，他們寧可選擇在聖潔與罪惡的矛盾緊張中來從事對今生此世的改造與轉化；而不是選擇以逃遁或疏離來消解掉矛盾緊張。

當將這樣的神學義理應用到財富和經濟，對清教徒來說，同樣地，它們並非在本質上邪惡，乃是誘惑。而作為一種誘惑，真正的意涵是考驗——考驗人能不能在擁有財富和事業的同時不改心中對上帝唯一的信靠和順服；考驗人能不能在動機、管理與使用上，將財富與事業轉化，指向上帝的榮耀。雖然商品經濟、功利交易和利潤心經常沉淪為「罪的奴僕」，但信仰卻給了人一項帶著墮落誘惑的考驗，就是要勝過它們，讓財富和經濟從一種對美德與靈性的障礙，轉變成為上帝的獎賞和祝福。在財富和經濟的領域，清教徒同樣展現了全面征服誘惑的屬靈雄心，無論在「義」與「罪」的矛盾緊張中會多麼地煎熬和危險，他們都堅拒一種退卻畏縮和失敗主義，並且篤定相信屬於上帝子民最後的必然勝利。明顯地，在這樣的體認下，謀求財富與經濟上的成功，已經成為清教徒在信仰倫理上的一項召喚與責任了，為了是榮耀神。

韋伯在上述的理解下將討論發展到了傳統中國。他說儒家並沒有另一個形上世界，故無從發生一種由「彼岸」入世的過程。事實上，儒家一直在「此世」（this worldly）。而既然沒有入世的過程，儒家因此是一種「對世界採取無條件肯定與適應的倫理」（1989a：296）。這絕非指儒家對現世毫無原則與理想地投降，而是說儒家的倫理是肯定現世、也停留在現世的。它並不採取超俗世的價值來進行對比式的「改造」，它只是在現世既存的結構、道德與價值體系中對偏差作出「調適」而已！韋伯形容儒家「是個理性的倫理，它將與此一世界的緊張性降至絕對的最低點」；「儒教徒單單渴望一種從野蠻的無教養狀態下超脫出來的『救贖』。他期望著此世的福、祿、壽與死後的聲名不朽，來作為美德的報償」。

他們沒有超越塵世寄託的倫理，沒有介於超俗世上帝所託使命與塵世肉體間的緊

張性，沒有追求死後天堂的取向，也沒有惡根性的觀念。……以此，一個有教養的中國人同樣會斷然拒絕去不斷地背負「原罪」的重擔。……通常它都被代之以習俗的、封建的，或審美結構的各種名稱，諸如：「沒教養」，或者「沒品格」。當然，罪過是存在的，不過在倫理的領域裡，它指的是對傳統權威，對父母，對祖先，以及對官職層級結構裡上司的冒犯（1989a：294-296，209-210）。

清教徒相反地卻有一個超俗世，並與此世之間存在著「一種巨大的、激烈的緊張對立」（1989a：294）。他們一方面被要求「活在此世」，而非出世；另一方面，則被要求不能「屬世」。後者意味著完全缺乏超越意識，只是努力於認同及結合於現世既存的結構、道德與價值體系。前者則抱持著彼世的道德與價值理念來生活於現世。

對於儒家來說，現世並非沒有罪惡。然而，現世的罪惡並無需求助於超俗世來解決。既然罪只是沒有教養或品格，而非一種屬於「原罪」的惡根性。因此，克服它只需要俗世的道德教育，不需要上帝。換言之，儒家的「救贖」全然在此世中發生與完成的，它「從來不曾出現過任何……從一位高舉倫理要求的超俗世上帝所發出的先知預言」（1989a：217，296-297）。韋伯相信，這種超越意識的缺乏，使得儒家失去「一種與此世相抗衡的自主的反制力」，因為它永遠只在俗世的結構、道德與價值體系中尋找答案，當然會缺乏「自傳統與因襲解放出來而影響行為的槓桿」。對於既存的一切，儒家固然也會有所批判；但批判所依據的標準仍然是俗世性的傳統與因襲；不外是古聖先賢的禮儀、傳統典籍，以及家族主義。韋伯說道：

真正的先知預言會創造出一個內在的價值基準，並有系統地將行為導向此一內在的價值基準。面對此一基準，「現世」就被視為在倫理上應根據規範來加以塑造的原料。相反地，儒教則要適應外在，適應於「現世」的狀況。……不去企及超出現世以外的種種，個人必然會缺乏一種與此世相抗衡的自主的反制力。……在儒教倫理中所完全沒有的，是存在於自然與神之間、倫理要求與人類性惡之間、罪惡意識與救贖需求之間、塵世的行為與彼世的補償之間、宗教義務與社會——

政治的現實之間的任何緊張性。也因此，缺乏透過一種內在力量自傳統與因襲解放出來而影響行為的槓桿（1989a：302-303）。

反觀基督新教，其超越意識則為清教徒提供了衡量現世的尺度、批判現世的泉源，以及改造現世的動力。在彼世的對照下，此世當然顯得污穢不堪、亟待改造。而所有的傳統與因襲或任何形式的既存權威也都失去了神聖性。按著清教徒所領受的召喚，他們不得不依照上帝的道德與價值、很有理性紀律地來改造與轉化這個世界。

韋伯相信，上述的差異導致了儒家的「制慾精神」根本就缺乏入世性。而這一種可以稱之為「此世制慾」的倫理，正是儒家不利於近代資本主義發展的關鍵。相反地，「只有清教的理性倫理及其超越俗世的取向，將經濟的理性主義發揮到最徹底的境地」（1989a：315）；並從而開展了攸關近代資本主義興盛所需的理性化之生產技術、組織紀律、法律與行政機關，以及理性化的牟利行為和經濟生活（1991：9-15）。

不只是經濟的理性主義，更重要的是，韋伯說道，雖然儒教徒與清教徒都是「清醒的人」，都強調理性紀律，後者卻具有一種倫理精神，就是卑微地透過「入世制慾」，將自己和世界（當然包括財富和經濟）改造為榮耀上帝的工具；並視此為信仰倫理上的一項召喚與責任。但儒家卻拒斥成為上帝的工具，它透過傳統的典籍和道德制約來自我實現，追求的是功名、財富、聖賢人格以及「教養階層地位」之類的現世目標（1989a：315）。對儒家而言，謀求財富與經濟的成功，或許是可欲的目標，但絕對不會是倫理上的召喚與責任；甚至它們在某些面向還會受到傳統與道德的制約。

二、韋伯對儒家的斷言遭逢怎樣的批判？

韋伯如此對儒家的論斷，堪稱精采與原創，但可想而知的是，遭到了不少學者的非議。譬如，狄百瑞（Wm. T. de Bary）就透過對朱熹、真德秀、黃宗羲以及海瑞等自由傳統的研究，批評韋伯忽略了「新儒家道德觀中的內在取向性」、「看不見天是如何影響人的良心，使人在理想層次與實際境遇之間保持一種動態的緊

張關係——亦即是指天如何對人的境況能有控制的能力」（de Bary, 1983: 7; Metzger, 1977: 49-60, 238）。簡單地說，狄百瑞相信，儒家雖是一個具現世性的理性倫理，但韋伯不該忽略「天」這個概念在其中所扮演的制約角色。

循著這個脈絡來發展，更有代表性的質疑是來自余英時。他藉由《中國近世宗教倫理與商人精神》的力作，再三陳明儒家有另一種特殊的彼世。他說自南北朝以來，佛教徒以及一般士大夫幾乎都認定儒家祇有「此岸」而無「彼岸」。以宋儒習用語言表示，即是有「用」而無「體」，有「事」而無「理」（1987a：54）。但在新禪宗的挑戰下，不得不改弦易轍，努力建立一個屬於「心性論」的「理」的彼岸世界。它與佛教不同之處在於其「是實有而不是空寂」。而在這個「理」之上添出一個「天」字，就是為儒家的「人倫近事」提供一個形而上的保證（1987a：55-56）。不止如此，其另一個用意，是為了不容許人們效法道家的「逃世」以及佛教的「出世」（1987a：60）。

余英時又指出，新儒家用各種不同的語言來表示這兩個世界。以宇宙論而言，是「理」與「氣」；以存有論而言，是「形而上」與「形而下」；在人文界是「理」與「事」；在價值論領域內則是「天理」與「人欲」。但無論稱呼如何，它們都代表著與西方基督教有所不同的另一種此世與彼世對照觀念。並且，它們這「一對觀念既相對而成立，則其中便必然不能無緊張性」。

不過由於中國文化是屬於「內在超越」的一型，因此這兩個世界之間的關係是不即不離的，其緊張也是內在的，在外面看不出劍拔弩張的樣子。韋伯因為幾乎完全沒有接觸到新儒家，在這一方面便發生了嚴重的誤解（1987a：57）。

余英時甚至堅稱，「韋伯所犯的並不是枝節的、事實的錯誤，而是有關全面判斷的基本錯誤。」

儒家對「此世」絕非僅是「適應」，而主要是採取一種積極的改造的態度；其改造的根據即是他們所持的「道」或「理」。所以他們要使「此世」從「無道」變成「有道」，從不合「理」變成合「理」（1987a：58）。

無論是在所謂的「天命之性」與「氣質之性」之間，或是天理與人欲之間，

新儒家在其中所鋪陳的關係，都「是永遠在高度緊張之中，但又是不即不離的」。一方面，「天命之性」和天理必須去克制「氣質之性」和人欲；但另一方面，彼此又永不能分離（1987a：58-59）。這一點正與韋伯所描述的清教徒倫理一樣，都無法以疏離代替緊張。

余英時相信，新儒家是以極其嚴肅的態度對待此世的負面力量的，甚至「時時有一種如臨大敵的心情」。他們的新人性觀已經綜合了孟子的性善和荀子的性惡了，其中，「惡的分量還遠比善為重」。因此，「他們絕不像韋伯所說的那樣，天真地相信人性自然是向善的。……政治和風俗都必須通過士的大集體而不斷的努力才能得到改善」。新儒家對此世的基本態度從來不是消極的「適應」而是積極的「改變」（1987a：61）。

為了強調新儒家從天理走向人事的「入世精神」，余英時進一步援引了許多史料，指出其目的是為了批判並超越新禪宗。他說，禪宗只有「識心見性」，而無「存心養性」。朱熹不諱言新儒家的修養工夫出自禪宗，但卻在「世俗倫理」上更多發揮。其中一個核心的概念是「敬」，指的是在入世活動中一種全神貫注的心理狀態。而這正有如「天職」觀念，「頗有可與喀爾文教相比觀之處」。此外，新禪宗和新道教的入世苦行所強調的「勤勞、不虛過時光、不作不食等美德」，也隨著「執事敬」的精神而出現於新儒家的倫理。並且，新儒家還透過「鄉約」、「小學」、「勸農」、「義莊」，以及「族規」等多方面的努力，帶著使命感地將這些倫理推廣到全社會去（1987a：65-70）。這種改造社會的使命感，當然有別於清教徒的「選民」觀念。

新儒家不是「替上帝行道」，而是「替天行道」；他們要建立的不是「神聖社群」，而是「天下有道」的社會。他們自己不是「選民」，而是「天民之先覺」；芸芸眾生也不是永遠沉淪的罪人，而是「後覺」或「未覺」。而「正是在這種思想的支配之下，新儒家才自覺他們必須「自任以天下之重」（1987a：73）。

緣此，余英時指出，「以天下為己任」正可以看作是宋代新儒家「對自己的社會功能所下的一種規範性定義」。對照於喀爾文教徒的入世聖召，這兩者「對

於自己的期待之高是完全一致的。所不同者，前者把對社會的責任感發展為宗教精神，而後者則把宗教精神轉化為對社會的責任感」。喀爾文教徒以上帝的僕人自居，其社會身分多是城市的新興商業階級；新儒家則以「先覺」自居，他們的社會身分是「士」。余英時強調，這種士的宗教精神，乃「新儒家的一個極其顯著的特色，這是在南北朝隋唐的儒家身上絕對看不到的」（1987a：74-75）。

而之所以會單單出現在宋代，他認為，外在的因素是社會變遷，尤其是中古門第的崩潰為最重要關鍵。「內在的因素包括了古代儒家思想的再發現。曾子的『仁以為己任』，孟子的『樂以天下，憂以天下』，以及東漢士大夫以『天下風教是非為己任』的精神都對宋代的新儒家有新的啟發。」但最大的關鍵則是受到了佛教入世精神的影響。舉凡范仲淹的「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」，還有王安石的「嘗為眾生作什麼」，可能都來自大乘佛教的菩薩行，而他們的基本精神都是「未度己、先度人，願為眾生承受一切苦難」（1987a：76-80）。

對於士的這種「以天下為己任」的宗教精神，余英時說，其與清教徒對照起來，雙方改造世界的具體內容、過程和成績是有所不同的，事實上也根本「無從比較」。但「僅以主觀嚮往而言，我們不能不承認兩者之間確有肖似之處」。「喀爾文教派要在此世建立一個全面基督化的社會；從教會、國家、家庭、社會、經濟生活、到一切公和私的個人關係，無一不應根據上帝的意旨和聖經而重新塑造」，新儒家則抱持著「經世」理想，企圖在此世全面地建造一個儒家的文化秩序。他們以「天民之先覺」自居，並將「覺後覺（包括士、農、工、商四民）看作是當仁不讓的神聖使命」。此一經世理想體現在北宋時期主要為政治改革，到了南宋以後，則日益轉向教化，尤以創建書院和社會講學為其最顯著的特色（1987a：74-85）。對余英時來說，重要的是，他們一概都屬於「入世制慾」的類型。

進一步地，隨著陸象山和王陽明的特質和努力，余英時指出，新儒家倫理已深入民間，直接通向社會大眾，不再為士階層所專有了。而「新儒家倫理在向社會下層滲透的過程中，首先碰到的便是商人階層」（1987a：90-92）。這不只是因

為16世紀已是商人非常活躍的時代；宋以後的士也多出於商人家族；更關鍵的是，「商人是士以下教育水平最高的一個社會階層」（1987a：98；122）。余英時又以極多的原典和史料，說明了傳統上「士農工商」的四民順序已經實質受到重大修正；明清的儒家和商人都重新估量商人階層的社會價值了，甚至，「棄儒就商」都有一天天增漲的趨勢（1987a：99-120）。

他相信，這一切促成了新儒家倫理轉化為明清商人的內在精神和義理。當時許多的「商業書和社會小說中都包含了通俗化的儒家道德思想」，它們構成了商人吸收儒家倫理的另一個來源（1987a：124）。余英時從許多例證中言之鑿鑿，聲稱「儒家倫理已經推廣到商業界」了，它對於當時商人的實際行為確實發生了直接或間接影響（1987a：129-136）。

就好像「韋伯論新教倫理有助於資本主義的發展，首推『勤』（industry）與『儉』（frugality）兩大要目」，余英時也同樣說道，新禪宗的「不作不食」、新道教的「打塵勞」，和新儒家的「人生在勤」及「懶不得」都更加深了中國人對勤儉的信仰；而進展「到了明清時代，這種勤儉的習慣便突出的表現在商人的身上」（1987a：137-138）。

還有，明清商人倫理中「誠信」和「不欺」也是占有中心位置的德目。韋伯卻一口咬定中國商人的不誠實和彼此不信任，並認為這與清教徒的誠實和互信形成了尖銳對比。余英時批評韋伯這樣的指謫有待商榷，因為「以16-18世紀的情形而言，中日研究者幾乎異口同聲地肯定了中國商人的誠實不欺」（1987a：140）。

楊君實曾經質疑，內在超越之說能導出將賺錢當作是「倫理上的責任」此一結論嗎（楊君實，1987：254）？對余英時來說，這無疑是肯定的。他一再辯稱，明清商人絕非如韋伯所理解的只有營利欲，而無超越性的宗教道德信仰，或「內在價值內核」（1987a：141-146）。清教徒的財富動機是為了榮耀神，是一種來自上帝召喚的倫理責任，而明清商人同樣「深信自己的事業具有莊嚴的意義和客觀的價值」。士的事業在國，是「立功名於世」；商的「基業」在家，也足以傳之久遠。而兩者相較，「良賈何負於閎儒」？這對照於王陽明所說的「雖終日作買賣，

不害其為聖為賢」是相通的（1987a：148-150）。余英時相信，在明清時代，

由於商人自己和士大夫都開始對商業另眼相看，商業已取得莊嚴神聖的意義。王陽明說「四民異業而同道」，現在商人確已有其「賈道」了。因此商人也發展了高度的敬業和自重的意識，對自己的「名」、「德」看得很重（1987a：150-151）。余英時上述整個對韋伯的挑戰和質疑，強而有力。與韋伯之論同樣堪稱精采與原創，絕對屬於經典地位。只是它們能站得住腳嗎？

回頭考察韋伯的論證結構，並分析余英時的對照和駁斥重點，吾人其實可以更大範圍地歸結出兩個關鍵來進一步研討。這兩個關鍵是有層次性的。首先，儒家是否確實如韋伯所說的，缺乏上帝或天之類的超越意識，故而無從形塑出與此世之間的緊張性，並構成對此世的批判力量呢？其次，若果儒家在某種意義上缺乏上帝或天之類的超越意識，是否有其他類型的超越意識，可以取代性地形塑出與此世之間的緊張性，並構成對此世的批判力量？

三、中國是否欠缺上帝或天的超越意識？

先就第一個關鍵而言。持平而論，韋伯在此方面的討論確實不夠周延和深入。儒家雖有濃厚的人文與理性精神以及強烈的現世取向，但不只是余英時所指陳的新儒家而已，早自商周時期開始，中國就已經不缺乏諸如上帝或天的超越意識了。

雖然有不少學者認為，商民族所謂的上帝就是他們的祖宗神3，或是「殷商

3　這種看法大抵是受到了王國維、郭沫若以及傅斯年的影響。王國維認為「帝者，蒂也……象花萼全形，未為審諦，故多於其首加一」（1975：卷六，藝林六）。又在〈殷卜辭中所見先公先王考〉及續考兩篇中表示，「其云帝與祖者，亦諸帝之通稱……故祖者，大父以上諸先王之通稱也」（1975：卷九，史林一）。傅斯年也明言上帝是殷商的祖宗神（1980：265-278）。郭沫若則說殷人的宗教是將自己的圖騰動物移到天上，因此是祖先神兼至上神。他又根據山海經的神話更具體地說，殷民族的上帝就是帝嚳，而帝嚳就是帝舜、亦是帝俊（1936：10-17）。屈萬里對此一問題的看法則似有矛盾。他一方面說，帝不是上帝、天帝或人間的

祖先的集合體」（Chang, 1976: 157；許倬雲，1968：435-458）。但對此，徐復觀曾提出有力的駁斥，指出先王先公根本與上帝處在不同層次4。更重要的是甲骨文學者的研究，呈現了最直接的證據。胡厚宣說道，上帝毋寧是超越性的至上神，與世俗化的祖宗神在權能上不可同日而語（1959：25，37）。陳夢家也同樣指出，卜辭中的上帝絕不享祭，「上帝非可以事先祖之道事之」。也就是說，殷人並不能直接向上帝求雨祈年，他們必須以祖宗神為媒介；而這正是祖先崇拜盛行的原因。從表面的儀節來看，殷人是向祖宗神禱告，但施予與否的決定權完全在超越性的上帝（1936：485-576；1956：582，646）。

到了儒家最推崇的周公，更是搬出了所謂「皇天無親，唯德是輔」的訴求（書經・蔡仲之命）。這一類強調「天」之超越與道德性的口號，瀰漫在周初文獻中，並形成周公用以翦商和安撫商民的重要成分。固然周公天命論的主角是天，而非商民族常說的上帝，但這種混用卻能奏效，原因就在於天與上帝兩個概念所蘊含的超越性。因為，若天與上帝只是世俗性實體的映照，或者說，只是各自王室的祖宗神，那麼，周公予以混用來翦商，就變成極端無知而必遭挫敗了。試問，哪

帝王，而只是跟祭祀有關的「禘」；但在另文中卻又承認卜辭中有以帝表示至上神的信仰（1985：387-388，536）。

4　徐復觀舉出了三項懷疑。他說，第一，商周兩家的祖宗不同，如果上帝是商的祖宗神，則周人信仰上帝，豈非以殷人的祖宗神為自己的祖宗神嗎？有可能會扛著殷商祖宗神的招牌去翦商嗎？第二，如果說上帝是殷商的祖宗神，則凡稱到上帝時即等於稱到殷商的先王先公，二者的地位不僅在同一層次，而且在每一場合中，都只會稱二者之一，或者互見互稱。然而在史料中先王先公與上帝卻經常以不同層次和意涵同時出現。譬如，既然說商的始祖契是「天命玄鳥」而降生的，即可見契不是天或上帝。又如商湯稱「有夏多罪，天命殛之……予畏上帝，不敢不正……爾尚輔予一人致天之罰」（尚書・湯誓）。這亦可見湯不是天或上帝。類似的例證更是不勝枚舉（尚書・盤庚上；康誥；召誥；多士；君奭）。第三，周公認為夏朝的興廢也是由上帝在那裡管事的，難道說殷的祖宗神管到夏朝去了嗎（1982：239-243）？

有可能以自己的氏族神來號召與安撫敵人呢？它必然只會激怒商民族。

周公此一翦商的訴求代表了一個重大意義，即中國不僅有上帝或天之類的超越意識，而且經由祂們對殷商王權的挑戰及政治號召，正呈現了一種韋伯意涵的「與此世之間的緊張和批判性」。

不只商周時期是如此，到了兩漢，諸如上帝或天的超越意識還經歷了一場復興。主要是受命說和災異論，扮演的主角則是漢武帝和董仲舒。原本在漢文帝時，祭祀仍表現出儒家的人文與理性精神。但到了漢武帝後，祭祀已轉化為一種原始性的功利宗教。他極為關心長生不老以及天地災異之事（徐復觀，1966：9-10），尤其熱中於「封禪」來作為自己受天命的證據。這種受命的觀念其實由來已久。《呂氏春秋》就記載了黃帝、夏禹、商湯和周文王等的受命之符；如大蟦大螻的出現、草木於秋冬不枯、水中出金刃，或是赤鳥銜丹書于周社（應同篇）。而秦始皇及漢高祖也有各自的符瑞說（史紀．封禪書，高祖本紀；漢書．郊祀志第五上）。

起初，在董仲舒的設計中是企圖藉天抑君的。他要求受命應以有德者為範圍；而有德與否，則在於民心的向背。但到了漢武帝後，所謂的有德與民心向背已形同虛設，神祕性的符瑞才是主要的訴求。王莽的天命證據不僅數量龐大、象徵實際、甚至是指名道姓（漢書．王莽傳第六九上）。東漢光武帝則由於新莽前朝的插入，情況不允許沿用受命說，故採取了西漢成帝時甘忠可與哀帝時夏賀良的「再受命說」（漢書．李尋傳，哀帝紀），一方面用以證明新莽前朝的不正當；另一方面則用來表示劉姓漢家的中興、再膺天命。此外，光武帝也以大量更具原始宗教性的「讖緯」作為天命證據。所謂的讖就是一種宗教預言，而緯則是以宗教觀點詮釋儒家經典，將《六經》神道化。在西漢末年，讖緯與儒學已經糾結難分，儒生與方士已經混合了。此後中國歷朝皇帝以符瑞受命來支持政權正當性的情形同樣層出不窮。

較之受命說更為凸顯的是災異論。早自春秋時代，以自然災異來預卜吉凶即已流行。發展至兩漢，董仲舒同樣賦予了藉此來抑君的企圖。當時風氣之盛，帝

王的主要職責似乎變成了「調陰陽」，特別是要依四時、十二月、八風擬定時政綱領（漢書・宣帝紀第八；後漢書・顯宗孝明帝紀第二）。而環繞此一職責的眾臣與官制則儼然形成一宗教系統，有些官制根據天象而設，有些則根據五行而設（春秋繁露・官制象天第二四，五行相生第五九）。重要的是，這些設置並非空洞而表面化的，它們在履踐上表現了很大的宗教制裁力。由於陰陽不和而自責、自殺或遭劾奏者皆有之。如西漢哀帝時的宰相王嘉、左將軍領尚書事師丹是，西漢成帝時的丞相翟方進，東漢質帝時的太尉李固。天子下詔自責的例子在宣帝以後非常多（鄭志明，1986：85-95）。

兩漢的這些現象，不僅證明了一種超越儒家人文與理性精神的原始宗教普遍存在，而且藉由受命說與災異論，充分揭露出此一原始宗教性的天與此世之間存在著一種互動關係。在天人感應下，雖然此一互動關係未必就是緊張和批判性，反而可能是賦予正當性或聖化；但至少，尤其是災異論，緊張和批判性此一面向仍然是絕對旺盛的。

綜上所述，韋伯斷言儒家缺乏上帝或天之類的超越意識，並因而無從形塑出與此世之間的緊張性，構成對此世的批判力量，這似乎是難以站得住腳的。然而，若吾人再深入細究，韋伯的斷言其實也不為過。因為從殷商以來，諸如上帝或天之類的超越意識，就一再地遭逢世俗與人文化的挑戰和命運；而這種轉化愈成功，就愈容易衍生出一種如韋伯所說的結果，即無從形塑出與王權和傳統之間的緊張性和批判力量。儒家的藉天抑君就是如此。無論是孔孟抑或董仲舒，表面上看起來是呈現了對王權和傳統的批判，但最後卻都歸結於統治者的道德仁政和民心向背。嚴格來說，這並不能算是真正的超越意識。因為，天毋寧更多是一個象徵，內在於心而不在於外；它同樣被世俗與人文化了，表現為一種現世性的理性精神。

回顧前揭的歷史，超越意識的此一世俗與人文化，開始於殷商原本的至上神被轉化為祖宗神。日本學者伊藤道治即指出，甲骨文中自武丁以來的第一期，祭祀主要獻給至上神；第二期以後，祖先開始也稱帝，地位日漸重要；第三期時對

先王的祭祀非常頻繁；到了第五期，祭祀祖先帝的週期才得以確定（傅佩榮，1985：21）。另一位甲骨文學者董作賓的研究，同樣支持了此一看法（董作賓，1965：103-118）。這透顯了一個重大事實，即至少就殷商前期而言，政治王權的終極根源仍為至上神的信仰（傅佩榮，1985：4）。但到了殷商後期，由於世俗與人文化，也就是諸王僭用至上神的稱號「帝」來榮顯先祖先王，逐漸轉變為祖先崇拜了。

史華慈（Benjamin I. Schwartz）指出，至少就商周時期而言，「祭祀祖先」（the worship of ancestors）與「祭祀死者」（the worship of the dead）是意義不同的兩回事（1985: 21）。後者只是在感情上對去世者的追思與緬懷；而前者卻是在社會上對自己家族過去光榮與權勢的展示與誇耀。它尤其逐漸成為貴族王公的權力象徵（1985: 21; Granet. 1975: 57），因為只有他們擁有足夠可誇的家族光榮與權勢。而且隨著政治鬥爭的熾烈化，這種形式的對光榮與權勢的誇耀更加成為必要。祖墳是王室都府的支配性象徵。這或許提示了我們，王室祭祖的儀節是其安定城市的首要功能……統治者們處心積慮於祖先崇拜的宗教，以作為王室正當性的基礎（Schwartz, 1985: 21）。

造成這樣一種世俗與人文化的有力因素，筆者認為，主要是中國始終欠缺獨立的「祭司階層」。先祖先王作為天人之間的中介者，在長久分享上帝的權柄與尊榮後，很自然地在角色期待與身分自覺上逐漸聖化；再伴隨著政治上的刻意操作，王室世系的神聖性就被絕對化了。而超越性的至上神在經過祖先崇拜的政治轉化後，已經淪為商朝王室一家的專利神。

這不啻證明了韋伯的斷言在某種意義上並沒有錯。殷商雖有上帝此一超越意識，但到了中晚期已經世俗與人文化了。借用韋伯的概念來說，這不是入世，乃是屬世了；至上神不再是抱持著超越價值來批判與改造現世，反而被轉化為家族性的祖宗神，用來認同並結合既存的自家王權體系。一直要到周公，藉由「皇天無親，唯德是輔」的訴求，才重新恢復了至上神的道德面與超越性。誠如傅斯年所說的，周公的所為讓天脫開了商末祖宗神的自私與狹隘，成為臨照四方、公正

不偏的至上神（1980：265-278）。

只不過，即使周公的此一至上神的復興還是世俗與人文取向的。因為它更多是基於政治性的考慮與策略，而非一種純粹而超越的宗教精神。周的興起雖然使得至上神再次壓倒祖宗神，但周初仍出現了許多懷疑天的言論，而各種宗教的儀節也逐漸凌駕神靈之上。嚴格來說，此際已不再有原始的神權政治之實質了。即使占卜以辨天命，也加諸了許多人文與政治色彩。新興的政治典範毋寧是以道德為核心的治理。即使周公在訴諸天的超越性之際，也強調面對天曾經收回夏和殷政權的歷史教訓，「惟寧王德延，天不庸釋于文王受命」（尚書．君奭）。也就是說，要在人文層次上努力，以德治來延長天命。周中葉以後，這樣一個宗教世俗與人文化的過程更加明顯了。至上神及宗教精髓名存實亡；各種祭禮也更進一步淪為功利主義與政治權威的象徵。發展到春秋戰國的孔孟荀，這樣一個宗教世俗與人文化的歷程算是完成了。

唐君毅很貼切地以「天神信仰」到「天道觀念」的轉化，來總結了這一段宗教世俗化的歷程。具體的要點有四：第一，是天神之人格性的轉化，即以天為自然之天；第二，是天神之外在性的轉化，即以天在吾人之心中；第三，是天人相對而有欲性的轉化，即不對天作交易式之祭祀與犧牲；第四，是外在禍福與內在善惡之不相離性的轉化，即不以外在禍福為天神之賞善罰惡的表現（1977：174）。唐君毅的這四個要點並不見得周全，卻很有說明上的代表性。

進一步地，到了兩漢，雖然如前面所述的，經由受命說和災異論，天此一超越意識經歷了宗教復興，儒家的人文與理性精神轉而受到貶抑。但欠缺獨立的祭司階層此一因素，仍支配性地阻礙了超越意識的發展。因為，這意味著對天之超越性的最終解釋權，是握在最有權力者的手中。經常可見的是，統治者總基於實質的支配權力與巨大的版圖，詔告自己受命於天；而奪權成功的革命者或草莽英雄，也同樣聲稱自己的勝利證明了前朝的無道。蕭公權曾貼切地說道：

文帝以日食下詔罪己，哀帝則以天變策免丞相。董仲舒以「天人相與」誡武帝，王莽則陳符命以篡漢祚。班彪以王命論警隗囂，公孫述則稱圖讖以據蜀。此後魏、

晉、六朝之篡竊，無不假口天運以為文飾，不僅上古敬畏天威之信仰完全消失，乃至並與天命而竊之，以遂其僭弒淫暴之毒（1977：109）。

西方的基督教則不然。至少在宗教改革之前，對上帝旨意的解釋權是毫無疑問地握在神職人員手中的。王權儘管可以威脅利誘、甚或剷除不支持自己的神職人員，但仍始終不具有詮釋上帝旨意的正當性。

更嚴重的是，董仲舒在透過受命說和災異論以抑君之際，竟建構了將超越意識予以世俗化的最關鍵工程。他指出，天道高遠，非凡人所能及。因而必需要有中間的媒介者；並且，此一中間的媒介者，正是宇宙秩序與人事政治能否調和及依序運作的樞軸所在。董仲舒基本上接受孟子的性善說，但又同時覺得人性中有不能全善的遺憾；「米出禾中而未可全為米也。善出性中而性未可全為善也」。他相信，還得在「天性」之外加上「人事」（春秋繁露．深察名號第三五）。而這個人事指的是什麼呢？就是「君道」與「王教」。所謂「止之內謂之天性，止之外謂之王教」（實性第三五）。人的善性只是進德的潛能，而若要實現此一潛能，必得進一步仰賴諸如王教這樣的外在制約和規範。因此，董仲舒結論道：

天生民，性有善質而未能善，於是為之立王以善之。此天意也。民受未能善之性於天，而退受成性之教於王。王承天意以成民之性為任者也（深察名號第三五）。

董仲舒這樣的主張是劃時代的。因為，君主之於人民，竟出現了一種絕對必要的成善性。也就是說，天子變成臣民之善質的實現者。

以基督新教而言，天人之間唯獨以耶穌為媒介；其他的任何人都被排拒擔任這個角色。而耶穌是由上帝而非人類派出的代表，並被稱為與上帝同質同體的三一聖子。只有祂是救贖的中保、是人們之善質的實現者。但在董仲舒以及所有儒家的天人理論中，可以確定的是，絕對沒有像耶穌這樣與上帝同質同體的類似於聖子的存在。因而，擔任天人之間的媒介角色者，就只有在人世間的聖王了。

經由董仲舒上述的詮釋，君王站穩了在天人之間的樞紐地位；而一種基於宇宙論的普遍王權（universal kingship）於焉形成（Schwartz, 1985: 413）。難怪，董仲舒藉天抑君的企圖終歸失敗。因為他在超越意識之外還增添了聖君可以代表

天的理論。結果，儒家文化中的超越意識並不能真正發揮制衡皇帝的原始功能，反而是賦予了天子及其相關制度與符號的神聖性。也就是說，它經常所真正提供的，不是對世俗神聖性的貶抑功能，而是增強功能。皇權代表著天上的聖言與光耀，正是所謂的「皇極之敷言，是彝是訓，于帝其訓。凡厥庶民，極之敷言，是訓是行，以近天子之光」（尚書・洪範）。

當然，西方在基督教影響下，並非不存在著借上帝來增強世俗神聖性的情形。譬如是中世紀的聖職觀念，或是喀爾文所謂的政府神聖性，以及後來的君權神授說。但它們與上帝比較起來，都只能算是次等而相對的神聖。更重要地，它們絕對無從占有天人之間的樞紐地位，更無能作為臣民之善質的實現者。甚至，教皇與君王都被強烈地期待與要求，得承認自己是不折不扣、亟待成善與救贖的「罪」人。

這樣看來，韋伯斷言儒家缺乏上帝或天之類的超越意識，並因而無從形塑出與此世之間的緊張性，構成對此世的批判力量，這其實並沒有錯。儒家訴諸於天的超越性，到頭來還是淪入了塵世王權，而其中的緊張性當然薄弱、甚至可以說是化為烏有了。

四、另一種內在式的超越意識與緊張性？

那退一步來說，儒家是否有上帝或天之外的超越意識，即另一種特殊的彼世，可以取代性地形塑出與此世之間的緊張性，並構成對此世的批判力量呢？這個提問其實正就是余英時所最在意而一再著墨之處。

誠然，如余英時前述所言，新儒家在「天命之性」與「氣質之性」之間、在「理」與「氣」之間，或是天理與人欲之間，都鋪陳了一種不即不離的緊張性。兩者既不能分離，又因矛盾衝突而須有所克制。甚至，他們的人性觀也已經有著濃厚的幽暗意識了。因此會以「一種如臨大敵的心情」來面對及超克政治和風俗上的罪惡。也就是說，新儒家對此世的基本態度，從來不是消極的「適應」而是積極的「改變」。

對於這番論調，韋伯肯定會義正詞嚴地提出批評的。因為，即使新儒家開展

了屬於「彼岸」的「天命之性」，其「人倫近事」的核心實踐，終究是聖君、家族、典籍等傳統，以及由這些傳統所抽象演繹出來的情和理。

就以家族模型為例，韋伯有一段話很精闢地指出，清教徒呈現為獨立的個體，只需要去面對上帝；而儒家子弟卻必須以家族的成員身分來存在，並且因孝道及恭順而有無限義務。韋伯特別提到，「孟子拒斥普遍的『兼愛』，並認為那會抹殺了孝道與公正，是無父無兄的野獸之道。」

清教徒將所有的人際關係——包括那些在生命裡最自然親近的關係——都評量為不過是另一種超越生物有機關係之外的、精神狀態的手段與表現。虔誠的中國人的宗教則相反的，促使他在既定的有機個人關係裡去發展他自己（Weber著，1989a：303）。

伴隨而來的是，清教徒在職業團體裡「將一切都客觀化，並將之轉化為理性的經營；將一切都消融為純粹的事業關係（business relation），並以理性的法律與協定來取代傳統」（Weber著，1989a：309）。而儒教徒則即使在職業團體裡仍講究和依賴家族關係。

余英時對此有反駁之言。他說韋伯此一判斷是由於對中國史缺乏認識的緣故。明清大賈與「夥計」的關係即已向「事業功能」邁出了一大步。所以山西以誠實不欺著名的夥計才會成為其他大賈「爭欲得之」的對象。余英時甚至聲稱，此一夥計制度「可以說是中國經營管理階層的前身」（1987a：155）。

不過在筆者看來，余英時這些辯詞過於牽強了。一方面，儒家強烈的家族色彩是難以否認的；另一方面，所謂的「夥計」制度也根本難以符合韋伯對科層制度的標準，它恐怕仍是不折不扣的「傳統型支配」下的忠順關係。那些大賈並不是職位的「上級」，而是夥計的「主人」；夥計的身分基本上還是「隨從」；他們的關係取決於個人的忠誠，並非「官吏無私的職責觀念」和自由契約。再者，彼此的互動和職位上的行為，也還不能說是依據於合乎理性的規章（Weber著，1996：29-31）。

如果余英時的此番論調是薄弱的，那麼，順應著韋伯的論述邏輯，若天理只

是此世人倫的形上翻版，何超越之有呢？在新儒家的鋪陳與論證下，固然天理與人「欲」存在著不即不離的緊張性，但天理與人「倫」卻不是矛盾，而是相應的；並且天理也不是高於人倫、而是彼此對等的實體。也就是說，在天理與人倫之間並不存在著所謂的緊張性。

細究而言，余英時的內在超越之說，恐怕是一種錯誤的類比。因為，韋伯所謂的此世，指的是社會既存的結構、道德與價值體系；譬如禮儀、典籍與家族等的傳統。而余英時所謂的此世，卻是代表著不倫、私己和惡性的「人欲」與「氣」。兩者各自落在不同層次的類別範疇裡，對照出來的緊張性當然也就各異其趣了。許多人嚴重誤解，以為韋伯認定儒家對此世只有「適應」而毫無批判；包括不倫、私己和惡性在內，儒家都只會予以默認配合。但這絕非韋伯的原意。他所謂的此世絕非余英時所說的「人欲」與「氣」。韋伯只是在表達儒家賴以批判的標準仍然是俗世性的傳統與因襲。儒家對於墮落者的救贖，永遠只在俗世的結構、道德與價值體系中尋找答案。

再從一個角度來審視所謂的內在超越。其較之基督新教的外在超越，不僅程度有別，性質也迥然不同。眾所周知的，儒家對於超越所採取的進路是內省自覺的，也就是透過自己的道德良心來反省和批判自己；並因而欠缺了西方那種訴諸外在監督及制衡的「制度性安排」。對於統治理想的實踐，儒家深刻期待的核心，始終是不斷進德修業、孜孜於道德自律的「君子」或聖君賢相。

學者錢新祖曾經作過一個很有價值的研究。他在分析劉宗周的《人譜》時發現，其中雖有許多自訟自責，但「自我」在角色互換上卻具有高度彈性。自我既是批判者，同時也是被批判者。自我忽而在內，作為被控訴的對象；又忽而在外，成為對自我的控訴者（1983：17-18）。這充分顯示，儒家的超越進路確實是「內在」的，而整個超越過程中唯一具有主體性與決定地位的，就是道德化的自我，絕不假手於任何外在的「他力」。簡單地來說，就是透過自我的道德性超越來救贖自我。

這明顯地迥異於基督教在超越上的進路。基督教完全拒絕了人可以透過道德

的自我修養與昇華而得到救贖。這就是為什麼要從《舊約》的遵守十誡和律法，進展到《新約》的十字架救贖與恩典。耶穌為救贖人類的罪而被釘十字架，此一「代償」行為正宣告了人無法透過道德的自我修養而「稱義」；救贖唯一之路是認罪悔改，接受自我已經因著十字架的代償恩典而稱義了。這其中所蘊含的重大的意義，是此一「超越」完全來自於上帝主動的作為，從來不是人透過自力的成果。

從基督教來看，儒家的內省自覺在生命超越上毋寧是一條死路。因為，大多數人存在著較之康德（I. Kant）的「道德趨迫」更無上的命令，即霍布斯（T. Hobbes）所謂的「自我保存」（self-preservation）。在自我保存的人性趨迫下，人經常選擇的是對自己有利的辯詞、判斷與立場。結果，內省自覺固然會發展出對自我的責備或批判，卻也極為可能演變成自我辯解、自我原諒、甚至是自滿與自義。關鍵的因素在於儒家文化中絕對而主體性的存有，是人而非天；但在基督新教中，絕對而主體性的存有，卻是上帝而非人。

宗教改革的主角馬丁路德（M. Luther）就曾屢次宣稱，人相對於上帝的本質和地位乃是「全然的罪人」（totally sinner）。既然如此，在上帝與人之間的緊張性中，就無從發生角色互換的可能。也就是說，上帝是絕對而永不妥協的批判者，自我則是永遠卑微的被批判者。這與儒家的內在超越比較起來，明顯而嚴重地欠缺得以自我辯解、甚或自我原諒的轉圜空間。它不僅會帶給被批判者巨大的心理與改變壓力，甚至足以產生出許多如佛洛伊德（S. Freud）筆下的精神病患來。

事實上，在佛洛伊德以西方為背景的理論中，「超我」的主要部分，就是來自宗教的規範以及永不妥協的上帝諭令和旨意；而「自我」相對地只是有罪而等待審判的焦慮存在。許多西方人的存在光景，除了懺悔與認罪外，並沒有脫逃之路。所有的自我辯解、自我原諒、自滿或是自義，也都站立不住。但儒家在內省自覺的道德進路下，正如錢新祖所說的，存在的卻不是「分裂的自我」，而只是在不同時間和場合裡，輪流扮演控訴者與被控訴者的「完整的自我」（1983：18）。可以說，超我不過是自我的另一種形式與化身。

以此而論，新儒家的天理相對於人欲，固然如余英時所說的有其內在超越性。但在內省自覺的途徑下，正就如一場自己審判自己的場景。試問，自己審判自己又有何真正的緊張性可言呢？自己雖是嫌疑犯，卻同時是主持控訴的檢察官，還是最後宣判裁決的法官。它通常的結局，恐怕很難不是無罪開釋了。既然給予審判壓力的就是自我，若要紓解壓力，也只需要求助於最好商量和講話、又對自己最有感情的自我。如此一來，內省自覺反而替自我的罪疚開展脫逃之路了。

整個來說，余英時的內在超越之說，不僅在基本上是一種錯誤的類比，其所具有的緊張性也被高估了。它固然可以在某種程度上修正韋伯所言，卻無法推翻其立論的本旨；更絕對不能像金耀基那樣，將它引用來證明「韋伯這個儒家倫理阻礙資本主義的發生論點是不易站得住腳的了」（1992：137）。或許，韋伯的問題只在於他的表達龐雜又曖昧，經常讓人混淆、甚至造成誤解。讓我們再回頭看看前述所引用的韋伯之言，來鋪陳這一節整個質疑的小結。

儒教……是個理性的倫理，它將與此一世界的緊張性降至絕對的最低點。……他們沒有超越塵世寄託的倫理，沒有介於超俗世上帝所託使命與塵世肉體間的緊張性，沒有追求死後天堂的取向，也沒有惡根性的觀念。……當然，罪過是存在的，不過在倫理的領域裡，它指的是對傳統權威，對父母，對祖先，以及對官職層級結構裡上司的冒犯（Weber著，1989a：294-296，209-210）。

在儒教倫理中所完全沒有的，是存在於自然與神之間、倫理要求與人類性惡之間、罪惡意識與救贖需求之間、塵世的行為與彼世的補償之間、宗教義務與社會——政治的現實之間的任何緊張性。也因此，缺乏透過一種內在力量自傳統與因襲解放出來而影響行為的槓桿（1989a：302-303）。

針對上述的這兩段話，韋伯或許應該修正的是，儒家雖是個「理性的倫理」，但並不缺乏諸如天或上帝之類的超越意識；它在「倫理要求與人類性惡之間、罪惡意識與救贖需求之間」也並非沒有任何緊張性；更不能說儒家「缺乏透過一種內在力量自傳統與因襲解放出來而影響行為的槓桿」。

韋伯的第一個盲點在於，未能發現儒家的整個理性倫理始終是以天為最後基

礎的；也就是說，儒家是存在著「彼岸」的，不是只有此世。如果完全否定掉了天，儒家的理性倫理將陷入無以立足的困境。這是立仁道於天道，而非以仁道取代了天道。

第二個盲點則在於，他錯誤地以為既然沒有超俗世的上帝，就不會存在著批判現世傳統與因襲所需要的緊張性。事實上，新儒家在上帝之外呈現了另一種特殊的「彼岸」，它同樣開展出了若干緊張性與批判力量。

但韋伯沒有錯的是，諸如上帝或天之類的超越意識，在中國一再遭逢世俗與人文化的挑戰和命運；而這種轉化愈成功，確實就愈容易衍生出一種結果，就是無從形塑出與王權和傳統之間的緊張性和批判力量。即使新儒家在上帝之外所呈現的另一種特殊「彼岸」，在本質上也同樣是如此。到頭來，天理不過是此世人倫的形上翻版，而所謂的人倫在落實上所根據的，又不外是源自於古聖先賢的禮儀、典籍與家族等傳統，以及由這些傳統所抽象演繹出來的情和理。再加上儒家的超越所採取的是內省自覺的不利路徑，自己是嫌疑犯又同時是主持控訴的檢察官，還是最後宣判裁決的法官。而在自我保存的人性趨迫下，其所能呈現的緊張性和批判力量恐怕就相當有限了。

固然，在余英時的論證下，「士」因秉持天理而負有改造社會的使命並政治上的批判力量；明清商人也因受到新儒家倫理的薰陶，而在生活的通俗層次上有其「賈道」。但無可否認的是，它們在現實情境中真正所展現出來的毋寧是相對薄弱的。也就是說，它們往往只是「理想」而已！對此，余英時一方面指出，其真實的情況如何是一個方法論上的困難，無從用量化的途徑求得解決（1987a：137）。但另一方面，他倒也誠實地提醒讀者，一般的商人仍是孳孳為利的，正如一般的士人是為功名爵祿而讀書的，只是其中有一些是「幼有大志」、秉持超越性動機的。「我們也絕不能誇張明清商人的歷史作用。他們雖已走進傳統的邊緣，但畢竟未突破傳統」（1987a：163-164）。

關鍵的原因是什麼呢？余英時認為在於專制和官僚的阻礙；他說「良賈」固然不負於「閎儒」，但在官僚體制之前，卻是一籌莫展了（1987a：164-165）。只

是，從筆者前述的論證來看，除了專制和官僚的阻礙外，內在超越此一路徑的本質弱點，應該也是一個禍首。既然上帝或天之類的超越意識總被世俗與人文化，而天理又不過是此世人倫的形上翻版，再加上內省自覺所導致的自我合理化和自義，可想而知的，當現實情境出現了威脅利誘等的壓力或困境時，原本該有的緊張性和批判力量經常就龜縮、甚至瓦解了。訴諸內在超越的學者必須正視一個經驗上的事實，即西方基督宗教中那種委身於上帝、為義受逼迫、乃至殉道的絕對精神，在中國社會裡是少有的。

從這樣的角度來看，韋伯還是對的。雖然儒家的天、上帝或天理，個中的超越和批判性是確實存在的，但並不具有如西方超俗世上帝的真正地位。在儒家的精神和價值世界中，天或上帝是有一個「座位」的，但比起清教徒給予上帝的「寶座」，可是有很大差別的。整個韋伯的斷言，就由此鋪陳出了儒家缺乏超越的向度。雖然仁道沒有取代天道，並且天在仁道的實踐過程中還扮演著重要地位；但天意總依據著君主是否進德愛民而展現的，天理到頭來還是人理。韋伯其實非常有洞見，他看得很清楚，儒家的天所代表的是不具有救贖意涵的「俗世宗教」（lay religion）（Weber著，1989a：208）。儒教徒幾乎未曾懷疑過，靠著內省自覺的力量就可以無限昇華、參天地之化育了。既然如此，何須外在的上帝來救贖呢？明顯可見地，歷經世俗與人文化洗禮的仁道，已經將原本宗教意涵的天轉化成道德意涵的天了。余英時所謂的內在超越之說，固然可以在某種程度上修正韋伯所言，卻無法推翻其立論的本旨。即儒家只是「此世制欲」。它缺乏「入世制欲」因緊張性而從傳統與因襲中解放的足夠力量。因此，它一方面發展不出近代資本主義所必須的經濟理性主義，也無從將謀求財富與經濟上的成功視為倫理上的一項召喚與責任。

貳、經驗與實踐層次的質疑：通俗儒家說

談過了上述第一種對韋伯斷言最強而有力的質疑後，讓吾人進入第二種類型的質疑。它不再從理論與思辨層次上著手了，而是改從經驗與實踐的層次來挑戰韋伯。它立足於東亞的經濟奇蹟，聲稱此一歷史過程已經推翻韋伯對儒家不利於

近代資本主義發展的斷言了。

話說1950年代的東亞，就如同其他亞非拉丁美洲社會一樣，是屬於未開發的世界。國民所得低微，產業落後、缺乏競爭力。但三十年後，至少在經濟層面，已開始躋身進步國家之林。即使後來歷經東南亞金融風暴和若干不景氣循環，東亞社會在全球體系中，無論就經貿分工、成長率以及國家競爭力而言，都已具備舉足輕重的地位了。面對這樣一個巨大的轉變和成長，除了歸因於若干國家政策、經濟要素與國際條件外，是否有一些文化上的解釋呢？

對此，「儒家倫理」是盛極一時的答案。事實上，不只是盛極一時，迄今還相當程度地被視為既定結論，或是進行其他研討之先的已知前提。當然，此一答案的提出絕對與韋伯密切相關。一方面，它可以視為韋伯《新教倫理與資本主義的精神》一書在東亞地區的延伸應用；另一方面，它也代表了對韋伯有關儒家不利於近代資本主義之斷言的挑戰。

典型的論述就譬如金耀基所說的，「隨著東亞地區幾個社會生猛驚人的經濟發展」，此一「巨大的經驗現象」已經使得韋伯「對儒家倫理之有害經濟發展的假設」「受到了嚴厲的考驗」，甚至構成了「最大的挑戰」（1992：137，139）。他先是引用了沙潑生（Anthony Sampson）頗為感性的看法：

沒有任何地方比東亞這些年輕國家的經濟活動的速度更蔚為巨觀了。它們是台灣、南韓、香港與新加坡。……是什麼東西使這四個國家從亞洲的沉睡中突然喚醒？是什麼給予它們普洛米修斯（Prometheus）之火？是什麼給予它們浮士德的野心去控制它們的環境呢（1992：139）？

繼而進一步介紹了康恩（H. Kahn）和勃格（P. Berger）在這些方面的討論。並且力言，東亞的經濟奇蹟除了結構的因素以外，如果要有文化的解釋，答案就在於儒家倫理。因為「東亞這些社會屬於中國文化圈，……而中國文化的主導成素是儒家」（1992：141）。

主張類似立場的學者不計其數（于宗先，1985；魏萼，1993：18-25；梁明義、王文音，2002：127-130），甚至還蔚為一股風潮。他們普遍地將焦點集中在

勤勞節儉、重視教育、紀律順從、家族傳統以及集體主義等特質上；並且聲稱，這些特質雖然未必就是寫在傳統經典中的儒家思想，卻是表現在民眾日常生活中的「通俗儒家」，或是所謂民間的與「社會性儒學」（金耀基，1992：166）。這些概念所指涉的，康恩則稱之為「後期儒學論題」（post-Confucian thesis），意指東亞社會在儒家價值體系薰陶下所發展出來的思想和工作倫理（Kahn, 1979）。

勃格特別指出，他贊成韋伯對儒家不利於近代資本主義的看法，卻認為韋伯所講的儒家思想指的是中華帝國的義理，而不是普及到百姓日常生活中的儒家倫理。他說韋伯未能預見現代中國從帝國的保守力量解放出來後，儒家思想表面上雖然似乎死了，事實上已經轉變成為老百姓的一種工作倫理，並在現代化中扮演重要的角色。金耀基認同勃格的看法。他說，在今日「後期儒學」時代，那種「帝制儒學」或「制度化儒學」在東亞地區的華人社會中都不存在，或已解構改造了。然而，儒家的社會文化信念和價值，卻在非儒家式的制度環境裡，找到了顯示一種新的和再生的表達方式（金耀基，1992：143-144，166）。

至於此一新生的通俗儒家其主要的內涵是什麼呢？金耀基歸納道，「是一套引發人民努力工作的信仰和價值」，「一種深化的階層意識，一種對家庭沒有保留的許諾（為了家庭，個人必須努力工作和儲蓄），以及一種紀律和節儉的規範」（1992：144）。

整體而言，這些論述不乏有力的卓見和啟發性，也得到相當普遍的肯定回應。但它們是否確實動搖、甚至推翻了韋伯對儒家不利於近代資本主義的斷言呢？讓吾人先將其議題本質加以釐清。

一、與韋伯斷言有真正的遭遇和挑戰嗎？

首先呈現出來是，此一論述的開始竟然就在主題上與韋伯失焦了。韋伯的提問所針對者，僅僅是西方的近代資本主義，而非更為廣義的經濟發展或是所謂的「商業資本主義」（mercantilism or commercial capitalism）。按照韋伯的定義，後者只是一種單純地將私人獲得的資本用之於經濟交換中以賺取利潤的類型。

在韋伯原本的論述中，早就完全承認了儒家有功利主義的一面以及對財富的

肯定；他也發現中國人從商的精明和商業活動的熱絡。他甚至說，在中國這塊土地上可以清楚地看到「營利欲」和「對於財富高度的乃至全面性的推崇」（Weber著，1989a：309-310）。但令人驚訝的是，韋伯說道：

在這種無休無止的、強烈的經濟盤算與非常令人慨歎的極端的「物質主義」下，中國並沒有在經濟的層面上產生那種偉大的、有條理的營業觀念——具有理性的本質，並且是近代資本主義的先決條件（1989a：309）。

因為，近代資本主義更是一種「精神氣質」。兩者的區別「並不在賺錢欲望的發展程度上」。它不是為了享樂或個人利益而賺錢，而是將賺錢當作是倫理上的責任或召喚5。

有一些人讓黃金欲成為不受控制的欲望，並全身心去順從它。……在歷史上的任何一個時期，只要有可能，就必有置任何倫理道德於不顧的殘酷的獲利行為（1991：41）。

但近代資本主義的精神，則「更多是對這種非理性欲望的一種抑制或至少是一種理性的緩解」（1991：8，36-37，44）。它一方面譴責對財富的貪欲和唯利是圖的道德盲目；另一方面，卻又將追求利潤和致富看作是敬虔誠實者的信仰考驗和結果。

據此，即使論者證明了東亞經濟奇蹟得力於儒家倫理，也不能說是推翻了韋伯之論。因為，韋伯所斷言的，乃儒家缺乏一種將賺錢當作是「倫理上責任或召喚」的信念，而非儒家無法產生任何追求利潤的動機和致富的效果；韋伯所斷言的，是儒家不利於近代資本主義的萌芽，而非廣義的經濟發展。

5　這個字在德語是Beruf，有終生的職業的意思。譯為「天職」似有出入。它至少含有一個宗教的概念，即上帝安排的任務，是來自上帝的召喚（Weber著，1991：59）；在華人基督教圈中通常譯為「呼召」。

韋伯一再力言，僅僅是商業活動的昌盛，未必可等同於近代資本主義的興起。他特別強調後者的「理性化」特質，即它運用理性化的生產技術、展現理性化的組織紀律、結合理性化的法律與行政機關，以及理性化的牟利行為和經濟生活（1991：9-15）。但近代資本主義的這些特質，顯然與東亞經濟的真實面貌有很大差距。東亞國家普遍經歷長期的威權統治，更多傾向於不利近代資本主義發展的「傳統型支配」6，而不是理性化的法律與行政機關。其企業又經常兼以濃厚的家族主義，欠缺科層體制的理性紀律；並且，就在企業精神的闕如下，也幾乎談不上什麼理性化的牟利行為和經濟生活7。雖然時至今日的東亞風貌已有所變遷，但上述狀況的歷史確切性仍告訴了吾人，並不適合根據於東亞的經濟現象，來檢證韋伯有關儒家不利於近代資本主義發展的斷言。

進一步地，這些學者的論述不只在主題上與韋伯失焦了，還在論證的訴求途徑上根本避開了韋伯。他們幾乎都只是立基於經驗性的東亞經濟奇蹟，而對於韋

6　按照韋伯所見，傳統型支配是不利於近代資本主義發展的。主要原因如下：第一、因為它的經濟往往只是達成政治與社會穩定的一個必要條件。近代資本主義中那種「利潤無限擴大」的觀念不僅不必要，而且還經常被當作一種道德上的罪惡，當然最主要的原因，是它在某種程度上威脅了支配者所代表的社會與政治的體制秩序。第二、重要的利潤之門，譬如各種規費、雜稅，甚至重要的民生物資等企業，幾乎都掌握在支配者及其行政幹部手中。第三、管理執行的一般性格也限制了理性經濟行為。他們一方面缺乏正式專業的訓練；另一方面，所秉持的傳統主義也對理性規則造成嚴重的障礙。既談不上效率，更充滿了賄賂及貪污。而「現代資本主義對於所有法令、管理及稅收上的不合理性皆太敏感，因為這些不合理的制度摧毀了可估量性（calculability）」（Weber著，1996：51-57）。令人驚訝的是，韋伯在考察中國的時候竟然也注意到，先秦時期有「經濟政策卻沒有創造出資本主義的經濟心態。戰國時代的商人的貨幣利得，實際上可說是國家御用商人的政治利得」（1989a：305）。

7　韋伯就曾在一段文字中說道，新教倫理的一大成就，正是打破親屬的束縛，使家與商業完全分開；而反觀中國，則太重親族的個人關係，喪失企業精神，導致經濟發展受到了限制（1989a：304，309）。

伯斷言的基礎論證竟完全未置一詞。譬如，對於中國是否欠缺天或上帝之類的超越意識；或者，儒家的「制慾精神」是否就無入世性；還有，儒家是否在個人與世界之間缺乏緊張性，因而無從發展出自傳統與因襲中解放的批判力量；儒家又是否只透過傳統的典籍和道德制約來自我實現，追求的不過是功名、財富、聖賢人格以及教養階層地位之類的現世目標。這些都是韋伯據以斷言儒家不利於近代資本主義的關鍵立論，但它們在康恩、勃格和金耀基等人的論述中卻是徹底被邊緣化的。這些學者純粹地只從東亞經濟的經驗性歷史發展，來衍生並斷言儒家倫理正是其背後的文化因素。

最特別的是，他們明白指出，自己所討論的是與韋伯所批評者不同的另一種儒家。這清楚意味了他們並沒有打算要真正地與韋伯對話，當然也就不必理會韋伯的基礎論證。他們所做的其實非常弔詭，即在韋伯所批評的傳統儒家（他們稱為帝制儒家或制度化儒家）之外，提出韋伯根本沒有提到過的另一種通俗儒家，然後用來駁斥韋伯在批評傳統儒家時所得到的結論。

這種弔詭當然可議。因為他們對於韋伯的斷言並沒有推翻，也無所謂肯定，而是根本沒有碰觸、也無交鋒。韋伯原本所指的是，傳統儒家不利於近代資本主義的發展；而這些學者所聲稱的，卻是在中華帝國崩潰後的現代新境中，出現了一種有利於經濟發展的通俗儒家。至於韋伯對過去那種儒家不利於近代資本主義的斷言是否正確呢？雙方既未遭遇，也無所謂挑戰。讓筆者打個符號比方吧！韋伯原本所指的，是A（傳統儒家）不利於C（近代資本主義）；而這些學者所聲稱的，是B（通俗儒家）有利於D（經濟發展）。他們完全沒有跟韋伯爭辯到底A是否確實不利於C？他們只是搬出了一個韋伯從未提到過的B，聲稱其有利於韋伯從未否定的D；然後有人竟因此就糊裡糊塗地說，韋伯錯了，他對儒家的斷言被推翻了。

在這種沒有對話交集的情況下，吾人實難以想像，金耀基如何能高調地宣稱，韋伯「對儒家倫理之有害經濟發展的假設」已經「受到了嚴厲的考驗」，甚至構成了「最大的挑戰」。當然，並不是此一論述的所有學者都像金耀基這樣犯

錯走調8，但類似的論調卻在現今的學界中經常此起彼落，似乎東亞的經濟奇蹟已經在這些學者的論述下將韋伯的斷言推翻了。這實在是嚴重的錯置與膨脹。

二、切割策略下已死的儒家如何重生呢？

釐清了議題本質與論證的訴求途徑後，吾人可以進一步來檢視這些學者的論述是否成立。雖然其對於韋伯斷言既沒有遭遇，也不構成真正威脅，但其中牽涉的內容，對於儒家倫理在經濟上的意涵仍是值得深思的。尤其，當此一論述已經蔚為風潮、廣受接納後，檢討它是否站得住腳就更具意義和重要性了。

試問，在中華帝國崩潰後的現代新境中，確實存在著一種這些學者所謂的通俗儒家嗎？而此一聲稱表現在百姓日常生活中的倫理，又是否可以作為解釋東亞經濟奇蹟的文化因素呢？

初聞之下，這套論述其實是令人張目結舌、驚訝不已的！因為自清中葉以來，歷經五四的全面反傳統、中共的批孔與文革，乃公認為儒家有史以來最衰微的階段。而在此花果飄零的窘狀下，竟然會有人聲稱存在著一種旺盛的、有別於傳統意義的通俗儒家，並且它還支配了當前歷史的巨大經濟現象！

如此令人錯愕與震撼的宣告，可想而知地會讓許多人難以接受。或許，正是為了緩和此一錯愕與震撼，這些學者採取了一種切割的說詞，即一方面承認傳統儒家在近代中國已經花果飄零的事實；另一方面則轉個彎，聲稱自己所主張的是另一種儒家，它不是已經枯萎的過去那一種了，而是在帝制解放後的新生產物。

這種切割無疑是一種極高明的策略。它讓這些學者可以在主張通俗儒家為東亞經濟奇蹟背後的文化因素之際，同時又在經驗事實面上符合儒家在近代中國的衰敗命運。更重要的是，它讓這些學者可以毫無羈絆、充分自由地裝填所謂通俗

8　即使金耀基自己也說道，「後期儒家命題」即使被證實，它也並不能視為對韋伯原初命題的根本否定。但這番話指的卻是資本主義的「產生」與資本主義的「採用」是不同的二回事（1992：153）。對於韋伯有關儒家倫理不利於近代資本主義的斷言，金耀基還是從東亞經濟奇蹟認為韋伯錯了。

儒家的內涵。一來是從來沒有人用過此一概念；再則它又不是已經死掉的那種傳統儒家，因此，它的內涵就由這些學者自己決定了。即使孔孟荀、朱熹或任何大儒的論述，都因為屬於帝制解放前的傳統儒家，而可以相當程度地被暫放一邊。

但問題是，這樣的切割衍生了後續理論開展的矛盾。因為，如果確如這些學者所聲稱的，傳統意義的儒家已死了，「在東亞地區的華人社會中都不存在」了，那還能憑藉什麼基礎、根據什麼標準，來主張通俗儒家不僅存在，還充滿著支配東亞經濟的巨大活力呢？譬如，傳統意義的儒家有著濃厚的家族意識，而如果它在東亞地區的華人社會中已經不存在了，那在當前發現的親屬高度連結的經營方式和家族企業，是從哪裡冒出來的呢？還可以說是屬於儒家倫理嗎？它不是已經死掉了嗎？

再譬如，忠君思想是帝制儒家的核心意涵，而如果它在東亞地區的華人社會中已死，那在當前發現的對企業委身的忠誠，憑什麼還可以認定依舊是儒家的倫理呢？還有集體主義，以及對功名科舉和教育的熱中等等，都是如此。如果它們作為傳統儒家的主要內涵，確實都已經不復存在了，那該如何在基礎都已經掏空的情況下，來認定和證成它們正是東亞經濟奇蹟背後帶有極大活力的文化因素呢？

顯然這些學者聲稱傳統意義的儒家已死是自我矛盾的。正確而言，儒家無論是抽象義理或實踐倫理的內涵，就其傳統意義與現代新生之間，根本是無法一刀兩斷予以切割的。這些學者沒有選擇地必須宣稱，東亞經濟中親屬高度連結的經營方式和家族企業，反映的正是傳統儒家濃厚的家族意識。而華人對企業委身的忠誠，也正是傳統儒家裡「忠」的精神表現。再者，東亞華人對教育的重視，以及對組織紀律的服從，同樣是傳統儒家的歷史遺緒。

從表面上看，這似乎只是定義、語病或表達上的小問題而已。只要改用其他諸如「轉化」之類的語詞來代替「已死」或「不存在」等的概念，或許困擾就可以解決了。但事實上並沒有這麼單純。因為若改用轉化之類的語詞，這些學者所期待的分割效果就變弱了。更關鍵的是，即使能夠如此，他們都還得解釋，到底

在帝制解放後的現代新境中，存在著什麼樣的因素或機制，使得一個已經潰敗、甚至進入棺材的傳統儒家，不僅能夠重生，而且還充滿了活力，支配著整個東亞華人地區的經濟？這個問題必須被嚴肅面對。到底是什麼樣的「普洛米修斯」之火，讓氣若游絲的傳統儒家竟能轉化為生氣勃勃的通俗儒家？遺憾的是，這些學者在提出高明的切割策略之際，始終完全沒有給出何以能轉化和復活的答案。

三、有經驗性的「動機研究」為基礎嗎？

那麼退一步而言，若提不出何以能轉化和復活的答案，至少給個通俗儒家確實存在、並深刻支配著東亞經濟奇蹟的證據吧！很遺憾地，上述學者在此方面同樣讓人大失所望。

通俗儒家的論述經常被詬病的是，它想要模仿韋伯的經典之作《新教倫理與資本主義的精神》，從而對應地提出儒家倫理來作為解釋東亞經濟奇蹟的文化因素。但韋伯的論證奠基在極大量堅實的經驗性史學材料上，前述的余英時在申言《中國近世宗教倫理與商人精神》時也是如此。而主張通俗儒家的學者對於東亞企業家及人們的經濟行為，卻缺乏最起碼的（遑論有分量的）經驗性「動機研究」9。在如此的情況下就聲稱通俗儒家不僅存在，還是東亞經濟奇蹟背後的文化因素，這只能是一個高度不可靠的猜測罷了！楊君實說得好，「就連八十年前韋伯所做的工作，也還沒有人去進行」。

事實上，如果去收集有關目前台灣企業家宗教信仰的統計資料，至少可以作為一個可資憑藉的出發點，使人知道究竟是「儒家倫理」,「媽祖倫理」還是「新教倫理」影響了這些企業家的行為（楊君實，1987：257）。

余英時曾因此拒絕「直接參加社會學家關於現代儒家倫理的討論」。因為許多「關於儒家倫理和華人地區經濟發展的討論主要都是一些推測之辭」。他相信，「無論

9　特別要說明的是，時下所謂的「經驗性研究」已經被窄化為只是問卷或訪談之類的實證調查。事實上，韋伯和余英時所談到的「經驗性」是廣義的，包括了實證調查以及史學材料，尤其偏重後者。筆者使用經驗性一詞也是如此。

是接受或否定韋伯的理論，我們最後都不能不訴諸經驗性的證據」（1987a：60，169）。

學者這樣的批評和堅持是有道理的。因為它直接涉及了韋伯建構「新教倫理」時所採用的方法學，就是所謂的「理念類型」（ideal-type）。它既是以特殊的歷史經驗為對象，又具有抽象的普遍意義；它雖是主觀投射的一種心智建構，卻以客觀的歷史經驗作為主觀建構的材料。而當這些作為建構基礎的材料發生某種程度的改變時，其原先所建構的理念類型也要隨而修正更新了。新教倫理作為一種理念類型的建構是如此，通俗儒家的建構又何嘗可以跳過經驗材料，任憑想像臆測呢？

那些聲稱通俗儒家存在並深刻支配東亞經濟奇蹟的學者，無可避免地得先針對東亞企業家及人們的經濟行為，做出經驗性的「動機研究」，也就是去理解他們在投資、經營和理財等相關經濟行為的內在企圖和誘因。無論是史料性質的探索，或實證性的調查與訪談，都是不可或缺的。借用韋伯的話來說，就是去理解其基本心理動機的整個「推斷演繹」過程（“deductions” from fundamental psychological motives）（Weber, 1968: 496）。如此才能判斷是否東亞經濟奇蹟的背後存在著一種可以稱之為通俗儒家的文化因素。

缺乏了此一經驗性的「動機研究」為基礎，儘管金耀基等學者如何高調地聲稱儒學在現代不死，只是轉變了形式，改以日常生活的倫理，繼續全面支配著現代人的思想與行為。在韋伯看來，這恐怕也不過是先知式的宗教語言罷了！

四、如何辨識區別是否屬於儒家的倫理？

最後，一個更大的難題是，即使累積了豐富的經驗性「動機研究」成果，又該如何辨識區別所發現的內在企圖和誘因，到底是儒家倫理、佛教倫理，還是民間宗教如媽祖的倫理，或者，其實是日據文化的遺留，或晚近西方傳入的文化內涵呢？

就以勤勞節儉為例，為什麼它可以歸類為通俗儒家的內涵呢？雖然余英時在前述的論證中一再指出這是新儒家的倫理，但它何嘗不也是源自於中國人長久以

來的貧窮和精耕農業的模式？更啟人疑竇的是，在義理上，勤勞節儉從未曾是儒家與眾不同的特質；佛教肯定比儒家更強調勤勞節儉，再加上佛教在台灣的龐大勢力，為何不能將之歸類為佛教倫理呢？

再者，通俗儒家所強調的紀律順從，若歸類為潛藏在專制文化下的法家因子，其實並不為過。再佐證以現實的面向，它恐怕更多是東亞國家長期威權政體影響下的產物。有趣的是，在許多聲稱儒家可以開出民主的學者中，不是經常強調儒家具有自由主義的精神，而將紀律服從歸諸於政治化的腐儒嗎？試問，儒家是什麼？經常在許多答案中，吾人看見的是隨風轉舵、各取所需。

另一個明顯的例證，是金耀基所謂香港人對家族傳統的功利主義。他信誓旦旦地根據了一些頗為邊緣的經驗性研究，斷言存在著一種「工具理性主義的儒學」或所謂的「理性傳統主義」，並且它正是促進香港經濟成功發展的一個「重要和有利的文化因素」。當然它「已不再是韋伯所了解的那種儒學傳統」了（1992：165-166，154），金耀基改稱之為「社會性儒學」。而它的基本特質，是「人們不必是以感情上去珍愛那些所謂傳統文化內在的價值，傳統之所以被選擇地保留，是由於它們在追求經濟目標的時候，顯示了它們有外在的有用價值」（1992：159）。他說道：

中國傳統不再被視為一種內在的、神聖的、美好的東西而為人所擁抱，而是基於工具的、實用的考慮，並作為一種文化資源而為人們選擇利用。……人們追隨傳統，但他們絕不是傳統主義者，維持和依從儒家傳統是因為它可以服務於現實的經濟目的（1992：165）。

金耀基特別談到的是偏愛親私關係的家族主義。他指陳，在香港的中國企業主和經理人確實在雇用上偏愛親私關係，但親私關係在這種情況下只是「被視為一種手段和工具來利用，因為雇主覺得親屬比其他人更值得信任」。「因此，親私關係至今仍然在香港存在，主要是由於它已是為了經濟目的而被善於運用的一種『文化資源』」（1992：163）。

對此，吾人姑且不談金耀基賴以斷言的經驗性研究有多薄弱；也暫時不去質

疑他有何根據而可以聲稱，在雇用上偏愛親私關係是「促進香港經濟成功發展的一個重要因素」10。筆者首先不解的是，為什麼它被歸類為所謂的「社會性儒學」而不是傳統儒學？中國人不是老早就廣為利用親屬關係（攀親引戚），來撒開一張得以升官發財的社會網絡嗎？傳統上，中國人的現實主義是名聞遐邇的，親屬關係老早就被當作是一項可以服務於經濟和社會地位的「資源」。而在古老漫長的中國歷史裡，雇主之所以偏愛親私關係，原因本來就是很濃厚地覺得親屬比其他人更值得信任。這哪是在香港因著新的文化條件而發展出來的新的「社會性儒學」呢？

退一步來說，即使親私關係在傳統中國裡純粹被視為一種「內在的、神聖的、美好的東西」來擁抱和委身，那麼，當它如金耀基所說，已經徹底被當作是「一種手段和工具來利用」時，這其實正證明了工具理性主義乃歷史中真正的支配與主導力量。因此，金耀基不就應該以工具理性主義去解釋香港的經濟發展嗎？怎麼會去訴諸一個處於被利用和被轉化地位的儒家呢？正確地說，他所聲稱的「工具理性主義的儒學」，在其中，工具理性主義是支配與主導的，而儒學則是被俘虜、被挾持的。

衡諸歷史，伴隨西力而來的工具理性主義在當代征服的並不只是儒學，它還席捲了許多傳統的倫理、宗教和文化。吾人不能贊同的是，在解釋支配與主導東亞歷史的巨大力量時，為何竟捨棄了最旺盛強大的主角——工具理性主義，而硬是冠上那些已經喪失自主力量、處於被改造命運的倫理、宗教和文化為招牌？

從上述諸多的討論中可以發現，「通俗儒家」此一概念像極了一個殘餘變項（residue variable）。學者們根據各自的理論旨趣，各取所需來加以詮釋。它一方

10　金耀基在此有嚴重的跳躍。他所根據的經驗研究只說明了若干香港的小工廠存在著雇用上的親私關係。但這對於香港的經濟發展是利或弊，又影響到什麼程度呢？這是需要進一步研究和證據的。金耀基不能沒有進一步的研究和證據，就直接推論說它所反映出來的「工具理性主義的儒學」正是「促使香港成為成功的新型工業社會重要和有利的文化因素」。

面不受其他概念脈絡的約束和限制，因為從來沒有別人使用過這個概念；另一方面，它又早已透過切割，聲明了自己不是傳統意義上的儒家。再者，對於它的內涵，以及是否存在的經驗證據，也被刻意放到一邊了。於是，舉凡那些想當然耳、似乎對經濟發展有利的文化特質，諸如勤勞節儉、紀律服從、忠誠委身、家族主義、工具理性、重視教育等，都被裝填在這個概念裡了。

而反過來，傳統儒家中那些似乎對經濟發展不利的文化因素，諸如「萬般皆下品、唯有讀書高」的士大夫觀念11，裙帶關係下的公私不分、感情不中立，信任感無法超越家族範圍（Fukuyama著，2004：38-40，83，87-121），缺乏未來取向的時間觀念（Lawrence著，2003：421，426），官僚習性的員工心態和作風，墨守成規、不鼓勵創新的八股式教育，以及道德主義下對利潤極大化的排拒等（葉仁昌，2006：490-496），則在不經意中被這些學者從「通俗儒家」此一概念中排除了。排除之後，這些看起來似乎不利於經濟發展的文化特質，在帝制解放後的現代中國新境中，當然也全都不見了。它們既不曾獲得新生，活躍為老百姓日常生活中的倫理；而即使有，也一副與儒家無關的樣子。

歸結這些學者一個關鍵的謬誤，在於沒有能理解到，表現在社會大眾日常生活中的想法與行為，通常是各種政治、經濟、社會與文化和不同思潮交錯下的綜合體，而且它們經常是以弔詭的（paradoxical）形式互相連結的，既不適合直接

11　許多論者指出，光宗耀祖之類的家族因素是華人致力於經商的重要動機。但陳其南卻指出，其中存在有一種矛盾性。因為按照儒家倫理，光宗耀祖只能透過諸如科舉致仕的手段來完成，而不是經商。但反過來，經商致富又是供養學子求學致仕的有效手段。陳其南並不贊成家族倫理是啟動資本主義的機制（1988：139-140，141-142）。張維安對明清兩淮鹽商的實證研究完全證實了這一點。一方面，鹽商的下一代比其他人擁有更大的機會進入士紳階層，另一方面，鹽商通常並不滿足於經濟上的富裕，而常鼓勵下一代子弟走向科舉考試，以改變劣等於士大夫的社會地位。張維安指出，這種「商而優則仕，影響了其朝向經濟領域的繼續累積」。久而久之，「許多商人便不再以經商為職志，而是以經商作為走向宦途之踏腳石」（1990：57-59）。

歸類為某一思想體系的內涵，也難以斷定其對政治、經濟或社會發展的利弊得失。尤其在全球化與多元主義盛行的現代社會，不同文明之間的涵化（acculturation）十分複雜糾結。吾人可以肯定東亞經濟發展的背後確實有文化因素作為重要助力，但它絕對難以斷言就是所謂的通俗儒家。它必然是不同文明成分互相交錯下形成的某種綜合體。

當然，此一綜合體有儒家倫理的成分，但又絕非儒家倫理所可以涵蓋。姑且不談日本、南韓及新加坡的情形12，就以台灣而論，它應該還包括了不同程度的佛教倫理、威權文化、屬於小傳統的民間習俗與觀念，以及大量的西方文化等成分。更重要的是，此一綜合體有許多與儒家相關的成分甚至是不利於經濟發展的。譬如前述的「萬般皆下品、唯有讀書高」的士大夫觀念，裙帶關係下的公私不分、感情不中立，信任感無法超越家族範圍，缺乏未來取向的時間觀念，官僚習性的員工心態和作風，墨守成規、不鼓勵創新的八股式教育，以及道德主義下對利潤極大化的排拒等。

類似的謬誤是經常發生的。譬如在2012年，大陸知名作家韓寒曾以〈太平洋的風〉，讚揚台灣保留了中華文化的優良素養。之後，赴大陸進行新書巡迴發表的台灣導演吳念真卻反駁說，台灣人的溫文有禮，無關中華文化。他說，這是一個社會發展到一定階段後，民眾就會具備的基本素養。韓寒所犯的謬誤同樣是沒有理解到，表現在社會大眾日常生活中的想法與行為，通常是各種政治、經濟、社會與文化和不同思潮交錯下的綜合體，而且是以弔詭的形式互相連結的，並不適合直接歸類為中華文化的優良素養。至於吳念真的說法，直接訴諸發展階段論，同樣是過於簡單化的，忽略了在台灣此一綜合體的裡面恐怕難以排除還是具

12　筆者對於這些學者將東亞歸類為儒家文化區，也難以接受。它明顯地過度化約，嚴重忽略了此一地區在文化上的複雜性與辯證關係。即使儒家能否獨斷地代表中國文化，從嚴謹的學術而言都充滿爭議；若還要說成是整個東亞文化的代表，恐怕日韓學者都會提出抗議。此一論調所反映的，毋寧仍是一種傳統以來視其他文化為蠻夷的「儒家中心主義」。

有中華文化的成分。

小結：韋伯有錯，但仍站在那裡！

回顧整個第一章的討論，對於以余英時為代表的訴諸儒家內在超越性的義理，其對韋伯斷言的挑戰只能算是有限度的修正。韋伯的第一個盲點，在於未能發現儒家的整個理性倫理始終是以天為最後基礎的；也就是說，儒家絕對存在著「彼岸」，不是只有此世。這是立仁道於天道，而非以仁道取代了天道。第二個盲點，則在於他錯誤地以為既然沒有超俗世的上帝，就不會存在著批判現世傳統與因襲所需要的緊張性。事實上，新儒家在上帝之外呈現了另一種特殊的「彼岸」，它同樣開展出了若干緊張性與批判力量。

但韋伯沒有錯的是，諸如上帝或天之類的超越意識，在中國一再遭逢世俗與人文化的挑戰和命運；而這種轉化愈成功，確實愈容易衍生出一種結果，就是無從形塑出與王權和傳統之間的緊張性，並從中解放並發展出經濟理性主義的力量。即使新儒家在上帝之外呈現了另一種內在式的特殊「彼岸」，在本質上也同樣是如此。到頭來，天理不過是此世人倫的形上翻版，而人倫的核心在落實上所根據的又終究是聖君、家族、典籍等傳統，以及由這些傳統所抽象演繹出來的情和理。再加上儒家的超越性所採取的是內省自覺的路徑，即自己雖是嫌疑犯，卻同時是主持控訴的檢察官，還是最後宣判裁決的法官。而在自我保存的人性驅迫下，其所能呈現的緊張性和批判力量，恐怕確實是相當有限的。

對韋伯來說，儒家終究因缺乏真正的超越面相而屬於「此世制欲」。一方面，它透過傳統的典籍和因襲的道德制約來自我實現，追求的是功名、財富、聖賢人格以及教養階層地位之類的現世目標。謀求財富與經濟上的成功，絕對不會是倫理上的召喚與責任。另一方面，它也部分解釋了何以傳統中國始終欠缺近代資本主義所需的經濟理性主義——傳統中國的法律與行政機關未能如韋伯所指稱的理性化，反倒是充斥著不利於經濟的「傳統型支配」；傳統中國又兼以濃厚的親族和傳統主義，導致了企業精神的喪失，而賴以實現利潤極大化所需的科層體制及其理性紀律也同樣受到了限制。

至於立基於東亞經濟成就而展開的反韋伯之論。事實上雙方根本沒有真正的遭遇和交鋒。而在中華帝國崩潰後的現代新境中，是否存在著所謂的通俗儒家？又是否可以作為解釋東亞經濟奇蹟的文化因素呢？一來是論者在切割策略下沒有解釋到底在帝制解放後的現代新境中，存在著什麼樣的因素或機制，使得氣若游絲的傳統儒家竟能轉化為生氣勃勃的通俗儒家？二來是對於通俗儒家是否確實存在並深刻促進著東亞經濟奇蹟，論者也缺乏對東亞企業家及人們的經濟行為做出足夠的經驗性「動機研究」。最後，即使累積了豐富的研究成果，又該如何辨識區別所發現的內在企圖和誘因是否確實屬於儒家的倫理呢？

整個來說，可見的是通俗儒家徹底地被當作成一個殘餘變項，舉凡那些似乎對經濟發展有利的文化特質都被裝填了進去；而那些可能與儒家相關、卻不利於經濟發展的文化特質，則在帝制解放後的現代中國新境中好像全都不見了。它們既不曾獲得新生，活躍為老百姓日常生活中的倫理；而即使有，也一副與儒家無關的樣子。歸結這些學者一個關鍵的謬誤，在於沒有理解到，表現在社會大眾日常生活中的想法與行為，通常為各種政治、經濟、社會與文化和不同思潮交錯下的綜合體，而且它們經常是以弔詭的形式互相連結的，既不適合直接歸類為某一思想體系的內涵，也難以斷定其對政治、經濟或社會發展的利弊得失。

當然，上述兩種對韋伯斷言的質疑和論述，它們的不成功並非就證明了韋伯的正確。而迄今，如何解釋東亞經濟奇蹟背後的文化因素，仍未解決。在這一章有關經濟倫理的儒家與韋伯對話中，筆者所達成的，不過是檢討並排除了若干偏見而已，至於韋伯的斷言呢？經歷了一陣陣的強風後，晃了幾下，似乎還屹立在那裡！