韋伯基督新教研究文集：1904-1911

Max Weber 著

張旺山 譯注

國家科學及技術委員會人文社會科學研究中心
Research Institute for the Humanities and Social Sciences, National Science and Technology Council
本書作業國家科學及技術委員會人文社會科學研究中心補助出版

國立清華大學出版社
NATIONAL TSING HUA UNIVERSITY PRESS

清華哲學書系
TSING HUA PHILOSOPHY

清華哲學書系

韋伯基督新教研究文集：1904-1911

Max Weber ◎著
張旺山◎譯

國科會經典譯注計畫

國立清華大學出版社

國科會人文社會科學研究中心

國科會人文社會科學研究中心

獻給　慧琳、靜珊、合羽

國科會人文社會科學研究中心

國科會人文社會科學研究中心

目次

譯者序 …… （3）

中譯本導讀 …… （7）

凡例 …… （47）

基督新教的倫理與資本主義的“精神” …… 1

I. 問題 …… 1

1. 宗教信仰與社會的階層化 …… 1
2. 資本主義的“精神” …… 16
3. 路德的「職業」概念。研究的課題 …… 47

基督新教的倫理與資本主義的“精神” …… 75

II. 禁欲式的基督新教的職業觀念 …… 75

1. 內在於世界的禁欲之種種宗教上的基礎 …… 75
2. 禁欲與資本主義 …… 185

北美的“教會”與“教派”：一個教會政策與社會政策的速寫 …… 235

對前面的那些“評論”的一些批判性的評論 …… 261

對前面這篇“答辯”的一些評論 …… 273

對資本主義的“精神”之反批判 …… 289

國科會人文社會科學研究中心

對“資本主義的精神”之反批判的結束語 …… 331

I. 反批判 …… 333

II. 正面總結 …… 368

附錄：在特洛爾區「自然法演講」上的討論發言稿 …… 401

參考書目 …… 417

人名索引 …… 443

概念與主題索引 …… 451

國科會人文社會科學研究中心

譯者序

2001 年，在為「左岸文化」出版的《新教倫理與資本主義精神》寫〈導論〉時，我就提到了韋伯這部著作的「版本問題」。我當時就想過：中文世界應該要有一個譯本，將韋伯所有與「基督新教與資本主義」這個主題相關的文獻都收集起來，並依照寫作與出版的時間順序安排，讓讀者得以一窺韋伯探討此一議題的思路與發展。後來由於教學與指導的必要，我陸續翻譯了一些東西，並在上課時使用自己的翻譯，趁機修改譯文。但翻譯畢竟是費時、費心力的工作：這一點我在 2013 年出版的《韋伯方法論文集》的譯注過程中，有過「刻骨銘心」的體驗。再加上本書所收錄的這些文章的內容涉及甚廣，即使作了必要的延伸閱讀，但要進行具有學術價值的譯注，畢竟學力有所不逮。因而對於是否投入此一譯注工作，始終舉棋不定。

幸運的是，2014 年《韋伯全集》第一個部分第九冊的《禁欲的基督新教與資本主義》（*Asketischer Protestantismus und Kapitalismus: Schriften und Reden 1904-1911*）以及 2016 年第一個部分第十八冊的《基督新教的倫理與資本主義的精神 / 基督新教的教派與資本主義的精神》（*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus / Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus: Schriften 1904-1920*）的出版，完全實現了我關於韋伯的「基督新教研究」文章所想像的理想出版情況。尤其重要的是，這二冊的主要編輯者 Wolfgang Schluchter 教授，在這二冊中都寫了非常詳細的〈導論〉與〈編輯報告〉，不但消除了我很多的疑惑，更讓我對本書的寫作過程、韋伯自身

國科會人文社會科學研究中心

的思想發展脈絡以及爭論的兩造，有更清楚的認識；而具有神學背景的助理編輯 Ursula Bube，則對韋伯文本的正文與註腳，都作了非常詳盡的考訂與註解，讓我獲益匪淺。這讓我再無理由拖延，因而申請科技部經典譯注計畫（計畫編號：MOST 106-2410-H-007-061-MY3），為期三年，在既有的基礎上進行翻譯與註解的工作。

在進行此一譯注計畫的那三年裡，除了過年以及暑假期間和家人短暫出遊之外，一有空閒，便進行此一譯注計畫。譯注計畫，不持之以恆，是難以完成的。在此得特別感謝我太太呂慧琳的諒解，以及對家務的一肩承擔。翻譯是硬功夫，看不懂固然就過不去；但就算看懂了，要怎麼翻譯才妥切，卻也往往煞費心思。尤其是本書涉及許多教會史與神學史內容，而在中文世界裡，在這方面的翻譯往往顯得非常的任意，有些德文或英文語詞（如：Methodismus, methodism）在中文世界卻有數種翻譯（或者更正確地說：重新命名），讓人不知所從。無論如何，本書從事的是「翻譯」，希望盡可能根據德文文本，將韋伯寫作時所想要表達的意思用中文翻譯出來。對《聖經》引文的翻譯也是如此。我希望達到的效果是：一個精通中文與德文，而又對韋伯有深入的瞭解的人，在看了韋伯的德文文本後，讀我的翻譯時，會感到親切而熟悉，不會有「違和感」。但要做到這一點，卻談何容易。韋伯的文本，是出了名的難讀，加上中文與德文這二種語言在語法結構上的差異，更使得翻譯工作難上加難。

在此，順便談一下我的翻譯原則。為了盡可能精確且完整地呈現韋伯文本的內容並保留其寫作風格，我在翻譯過程中，盡可能保留德文語句的完整性：一個德文句子，就翻譯成一個中文句子。而為了避免誤讀、方便讀者掌握正確的語意，我大量使用德文原文所無的中文引號（「 」），將語句中的意義單位標示出來；加上全書保留韋伯的粗體強調與德文引號（“ ”），不可避免地會導致中文語句閱讀上的困難。但我深信，翻譯、尤其是思想經典的翻譯，「正確」與「精確」是比「可讀」重要的。我深信，只要翻譯是正確的、精確的，表達上也是合乎語

國科會人文社會科學研究中心

法的，則用心讀、必要時多讀個一、二遍，一定可以讀到某種接近「原汁原味」的意思。語言是在使用中發展的。中文作為一種翻譯西方思想經典的語言，正可以透過中文與西方語言間的差異，不斷探索更多的表達方式。而在製作「概念與主題索引」時，我更明確地感受到：翻譯同時也是固定化「語詞—概念—意義」的必要過程：唯有精確的翻譯，能夠讓一個西方思想家的思想，在中文世界裡入籍、扎根。

說來慚愧，儘管先前已經寫過幾篇談《基督新教的倫理與資本主義的精神》的文章（見本書「參考書目」），但對韋伯的這本經典著作的理解，卻也是在這幾年的教學與不斷從事的譯注工作中，才有了較紮實的進展。在翻譯與講課的過程中，我逐漸確定：〈基督新教的倫理與資本主義的“精神”〉的確是韋伯的「主要著作」，其中不但蘊含著甚為豐富、深刻、具有哲學內涵的思考，甚至可以說是我這幾年來一直努力想要弄清楚的韋伯的「人的科學」的構想之具體實踐的最重要著作。

翻譯是最精確的閱讀；而好的註解則可以幫助讀者理解得更恰當、更深入些。我自己就是這個過程的受益者，尤其受益於《韋伯全集》編輯者的努力。如今，自 1984 年起陸續出版的《韋伯全集》已於 2020 年出全，包括：第一個部分收錄「著作與講談」，共 25 冊（其中第 3, 4, 5, 21 冊為二分冊，22 冊為五分冊，故總計為 33 冊），第二個部分收錄「書信」，共 11 冊（其中第 7, 10 有二分冊，故總計為 13 冊），第三個部分收錄「講演與講演筆記」，共 7 冊，皇皇 53 鉅冊，詳盡地呈現了韋伯留給世人的遺產。在韋伯辭世 100 週年的今天，在許多人的努力下，我們有了研究韋伯的最佳原始材料。本書的譯注，希望為中文世界的韋伯研究提供具有學術價值的譯本，也期待能拋磚引玉，讓韋伯透過學者們的譯注「說中文」。

張旺山

風城 2022 年 1 月 27 日

國科會人文社會科學研究中心

國科會人文社會科學研究中心

中譯本導讀

韋伯（Max Webr, 1864-1920）的《基督新教的倫理與資本主義的精神》（*Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*），是一部眾所周知的重要經典，並且，在中文世界裡，目前已有相當多個譯本。這些譯本（以康樂 / 簡惠美的譯本為例）有時候會附上韋伯的另一篇相關文章（〈基督新教教派與資本主義精神〉），或者（像左岸出版的譯本那樣）還附上了一篇〈對「資本主義的精神」之反批判的結束語〉（只譯了一部分）。但這些譯本所翻譯的前二篇文章，卻都是經韋伯修改後收錄於 1920 年 10 月出版的《宗教社會學文集》（*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*）第一冊中的版本，並且大多數都是由英譯本翻譯成中文的。本書所收錄的，則都是**原始版本**：韋伯於 1904-05 發表的〈基督新教的倫理與資本主義的“精神”〉、1906 年發表的〈北美的“教會”與“教派”〉，以及 1907-1910 年間韋伯為了回應二位學者（H. Karl Fischer 與 Felix Rachfahl）對他的〈基督新教的倫理與資本主義的“精神”〉一文的批判而寫的四篇「**反批判**」文章，並且是參考新編的《**韋伯全集**》（Max Weber-Gesamtausgabe）2014 年出版的第一個部分第九冊（簡稱：MWGI/9）《禁欲的基督新教與資本主義：著作與講談 1904-1911》的考訂與註解加以譯注而成的。[1] 茲先將本書收錄文章與

1 譯林出版社 2020 年出版的《新教倫理與資本主義精神》（林南譯）一書，雖然也收錄了 1906 年的〈北美的“教會”與“教派”〉及其 1920 年出版的修改版本〈新教教派與資本主義精神〉和四篇「反批判」文章，但〈新教倫理與資本主義精神〉一文，用的還是 1920 年的版本。（關於這一點，感謝審查人的費心比較，本人事先並不知道有此譯本，本書的翻譯也沒有參考該譯本。）

國科會人文社會科學研究中心

出處，依發表的時間順序排列如下，供讀者參考：

1. 1904-05：Die Protestantische Ethik und der “Geist” des Kapitalismu（基督新教的倫理與資本主義的“精神”）, in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 20. Bd., 1. Heft, S. 1-54; 21. Bd., 1. Heft, S. 1-110.（MWGI/9: 123-215, 242-425）
2. 1906：“Kirche” und “Sekten” in Nordamerika（北美的“教會”與“教派”）, in: *Christliche Welt,* 20. Jg., Nr. 24, Sp. 558-562; Nr. 25, Sp. 577-583.（MWGI/9: 435-463）
3. 1907：Kritische Bemerkungen zu den vorstehenden “Kritischen Beiträgen”（對前面的那些“評論”所做的一些批判性的評論）, in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* 25. Bd., 1. Heft, S. 243-249.（MWGI/9: 478-490）[2]
4. 1908：Bemerkungen zu der vorstehenden “Replik”（對前面的“答辯”所做的一些評論）, in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 26. Bd., 1. Heft, S. 275-283.（MWGI/9: 498-514）
5. 1910：Antikritisches zum “Geist” des Kapitalismus（對資本主義的“精神”之反批判）, in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* 30. Bd., 1. Heft, S. 176-202.（MWGI/9: 573-619）
6. 1910：Antikritisches Schlußwort zum “Geist des Kapitalismus”（對“資本主義的精神”之反批判的結束語）, in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* 31. Bd., 2. Heft, S. 554-599.（MWGI/9: 665-740）

MWGI/9 除了也收錄了上述二位學者的批評文章之外，還收錄了一篇韋伯 1905 年 2 月 5 日在自己家中舉辦伊蘭諾斯（Eranos）圈子聚會時所發表的演講的簡短紀錄〈基督新教式的禁欲與現代的營利生活〉，以及 1910 年 10 月 21 日韋伯在「第一屆德國社會學家會議」上，參與特洛爾區的演講時的討論發言稿（為了簡便起見，我稱之為〈在特洛爾區

2 關於這篇文章的標題的翻譯，請見該文篇名譯注。

國科會人文社會科學研究中心

「自然法演講」上的討論發言稿〉）。[3] 前者篇幅甚短，將於這篇導論最後附上，以饗讀者；後者則因為篇幅較長，且並非直接關於「基督新教與資本主義」這個主題的論述，因而作為「附錄」收入本書之中。至於 Fischer 與 Rachfahl 的評論文章，則由於時間與精力的限制，我就不翻譯了。

這篇〈導讀〉想要處理三個問題：1. 既然《基督新教的倫理與資本主義的精神》在中文世界已有不少譯本，為什麼還要翻譯本書？——《基督新教的倫理與資本主義的精神》的「版本」問題；2. 應該如何看待本書在韋伯思想發展中的位置？——本書收錄文章的著作史與思想發展史的考察，尤其將聚焦於：〈基督新教的倫理與資本主義的“精神”〉與韋伯的方法論研究的關係；3. 如何閱讀本書？——一些建議。

壹、本書與《基督新教的倫理與資本主義的精神》

我之所以要翻譯這本書，主要原因是「版本問題」：這部著作的原始版本，是韋伯於 1904-05 年間，以〈基督新教的倫理與資本主義的“精神”〉（*Die Protestantische Ethik und der* “*Geist*” *des Kapitalismus*，以下簡稱 PE。注意：「精神」一詞加上了德文引號“ ”）為題，分二個部分發表於韋伯與宋巴特（Werner Sombart, 1863-1941）和雅飛（Edgar Jaffé, 1866-1921）共同主編的期刊《社會科學與社會政策文庫》（*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*，以下簡稱《文庫》）中的。[4] 但目前中文世界所翻譯的，卻都是韋伯辭世前不久，為了收入《宗教社會

3 由於這篇「發言稿」經過韋伯修改，且修改日期與出版日期都在 1911 年（詳見該文「譯者說明」），因此定為 1911 年著作。

4 這篇文章的第一個部分於 1904 年 10 月發表於《文庫》第 20 卷第一分冊頁 1-54；第二個部分於 1905 年 6 月發表於《文庫》第 21 卷第一分冊頁 1-110，因此，較嚴謹的出版時間標示為 1904-05。

國科會人文社會科學研究中心

學文集》（*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*）而加以修訂的版本。[5] 也許讀者會認為，這樣的做法有其道理：要翻譯，自然要翻譯作者的最終修訂版。的確，無論是帕深思（Talcott Parsons, 1902-1979）於 1930 年出版的第一個英譯本，還是 Stephen Kalberg 於 2002 年出版的新譯本，還是 Dirk Kaesler 於 2004 年編輯出版的德文 PE 的「完備版」（Vollständige Ausgabe），採用的都是 1920 年版本。

但是，PE 的「版本問題」，卻是一個有點複雜的問題。[6] 首先，PE 乃是一部「未完成」的著作，並且終韋伯一生都處於未完成狀態。並且，這部著作出版後，還引發了二輪的爭論。粗略言之：韋伯在 1904-05 年在自己參與主編的《文庫》上發表了 PE 之後，1906 年又在報章雜誌上發表了一篇有點類似「旅美見聞」[7] 的非學術性文章〈北美的“教會”與“教派”〉。[8] PE 發表後，引起學界熱議：先是費雪（H. Karl

5 韋伯何時開始為了出版《宗教社會學文集》而修改 PE，並不清楚。但由韋伯書信看來，韋伯最遲是在 1919 年 6 月底就開始修改 PE 以及收入《宗教社會學文集》第一冊的其他文章了，至少持續到 1919 年 9 月。PE 收入《宗教社會學文集》第一冊，於 1920 年 10 月問世，而韋伯已於 1920 年 6 月 14 日辭世。《宗教社會學文集》原先預訂出版四冊，而在第四冊將會有一卷，藉由類似「世界之在宗教上的除魅」、「勞動禁欲」、「證明思想」等提示字，將 PE 嵌入猶太教—基督宗教的傳統脈絡中（關於這方面，請參閱 MWGI/18: 57 f. 的編者導論），去進一步顯示出「禁欲式的基督新教本身，在其生成與其獨特性上，是如何受到種種社會上的文化條件、尤其是也受到種種經濟上的條件的全體所影響的」的方式，（MWGI/18: 489）可惜天不假年。

6 以下的說明所根據的，基本上都是新編的《韋伯全集》中收錄 PE1904-05 版本的 MWGI/9 與收錄 PE1920 版本的 MWGI/18 這二冊的編者 Schluchter 教授所寫的〈導論〉以及 Kaesler 在 Weber, 2004 的〈編者文前說明〉與書末所附的韋伯「1889-1920 年間編年原始出版目錄」所提供的資訊，不一一註明出處，但文責當然自負，特此說明。

7 韋伯是 1904 年 8 月 20 日與太太瑪莉安娜、特洛爾區等人一起搭輪船到美國的，1904 年 11 月 19 日才由紐約返回歐洲，前後將近三個月。關於韋伯在美國的種種活動與見聞，請參閱 MWGII/4 所收錄的書信（其中頁 625 有韋伯行程路線圖）。另外也可參考 A. Scaff, 2011。

8 韋伯先是於 1904 年 4 月 13 與 15 日，分別以〈“教會”〉和〈“教派”〉為題，在《法蘭克福日報》（*Frankfurter Zeitung*）上發表二篇短文，後來略加修改合成一文，於 1906 年 6 月 14 日與 21 日，以〈北美的“教會”與“教派”：一個教會政策與社會政策的速寫〉為題，發表於《基督教世界》

國立中央大學人文社會科學研究中心

Fischer）[9] 投了一篇批判性的評論文章到《文庫》，[10] 韋伯在（應該是口頭上）徵得編輯同仁同意後刊登於 1907 年 7 月底出版的《文庫》第 25 冊第一分冊頁 232-242，並在文章後面附上自己的答覆（頁 243-249），因此這篇答覆文的標題就叫作：〈對前面的這些“評論”的一些批判性的評論〉。為了回應韋伯的「反批判」，費雪又寫了一篇文章加以“答辯”，[11] 而韋伯也同樣針對這篇文章寫了一篇評論，放在該文之後，篇名就叫作〈對前面這篇“答辯”的一些評論〉。這二篇文章後來刊登於 1908 年 1 月出版的《文庫》第 26 冊第一分冊頁 270-274 以及頁 275-283。

第二位對韋伯的 PE 發起批評的，則是基爾大學歷史學教授拉賀發爾（Felix Rachfahl, 1867-1925）。[12] 拉賀發爾於 1906-1908 年間，出版了

（*Christliche Welt*）。

9 指的是 Karl Feinrich Otto Fischer（1879-1975），原為教師，1902 起在柏林與波茲坦教書時開始到柏林大學旁聽哲學與歷史，1904 年開始正式在柏林大學修讀哲學，1906-08 在蘇黎世繼續讀哲學並選修心理學與教育學、國民經濟學與歷史學，1908 年完成哲學博士學位，博士論文是《馮德與斯賓塞的道德哲學之客觀的方法》（*Die objective Methode der Moralphilosophie bei Wundt und Spencer,* Leipzig 1909）。費雪的指導教授是蘇黎世大學「哲學與心理病理學」教授 Gustav Wilhelm Störring（1860-1946）他是馮德（Wilhelm Wundt, 1832-1920）的一個學生。費雪當時還是一個博士候選人，在德國學術界藉藉無名。韋伯的 PE 出版後，他曾寫信給出版商希貝克（Paul Siebeck, 1855-1960），希望取得抽印本，顯然是想要寫評論文章。

10 費雪的評論文章，最遲應該在 1907 年二月就已經寄到《文庫》的編輯部了。費雪的文章標題是：Kritische Beiträge zu Prof. M. Webers Abhandlung: “*Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*”（對韋伯教授的論文“基督新教的倫理與資本主義的‘精神’”的一些評論）。這篇文章原擬納入「文獻」類，後來由雅飛決定納入「論文」類。

11 文章標題是：〈基督新教的倫理與“資本主義的精神”：對韋伯教授先生的反向批判的答辯〉（*Protestantische Ethik und* “*Geist des Kapitalismus*” . Replik auf Herrn Prof. Max Webers Gegenkritik）。雅飛將這篇“答辯”，安排在「文獻」類中，並且未付酬金，理由是：《文庫》原則上對「答辯」（Replik）與「第二次答辯」（Duplik）都不支付酬金。

12 拉賀發爾自 1886 年起在布累斯勞（Breslau）與柏林讀歷史學、國民經濟學與法學，並成為德國大學生社團「兄弟會」（Burschenschaft）的成員。1893 年在基爾取得任教資格，先後在哈勒（1898）、哥尼斯堡（1903）、基森

國立臺灣大學社會科學研究中心

三大冊的《威廉．馮．奧蘭治與尼德蘭的起義》（*Wilhelm von Oranien und der niederländische Aufstand*），是「荷蘭獨立戰爭時代的歷史」的專家。1909 年剛好是喀爾文（John Calvin, 1509. 07. 10 – 1564. 05. 27.）誕生四百年的年份，因此拉賀發爾從七月起就開始寫作一篇長文〈喀爾文主義與資本主義〉（Kalvinismus und Kapitalismus），想要展示喀爾文與喀爾文主義對於不同的文化區域的影響史。這篇長文於 1909 年 9 月 25 日到 1909 年 10 月 23 日之間，分五次連載，刊登在《科學、藝術與技術國際週刊》（*Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik*，以下簡稱《國際週刊》）上。[13] 拉賀發爾在這篇長文的第五個部分，固然也「對喀爾文與他的著作之歷史上的意義，作了某種一般性的特徵刻劃」，但在前四次的連載中，卻主要是在與韋伯的 PE 的論辯中，大談「資本主義的精神的產生」，並且將特洛爾區視為韋伯的附和者而拉了進來，一起加以批判。[14]

也許正如韋伯在他後來寫的「反批判」答覆文中所說的，在他看來，拉賀發爾的批判，乃是純然的「論戰」（Polemik）、根本就「不想要理解」，因而不想發文「答辯」。但當韋伯（應該是從特洛爾區那

（1907）與基爾（1909）任教。與韋伯的論戰，就發生在拉賀發爾於基爾任教期間。

13 這份週刊，是 Friedrich Althof（1839-1908）於 1907 年創立的，主編是 Paul Hinneberg（1862-1934）。拉賀發爾的〈喀爾文主義與資本主義〉一文的詳細刊登日期與欄位（頁數），請參閱所附書目 Rachdahl, 1909。

14 特洛爾區（Ernst Troeltsch, 1865-1923）是德國福音派神學家、政治家、哲學家與歷史學家。特洛爾區自 1894 年起就是海德堡大學正教授，1906 年為海德堡大學副校長，跟韋伯一樣都是伊蘭諾斯（Eranos）圈子的成員，1910-1915 年間還住在韋伯家中。特洛爾區之所以會被拉下水，主要是因為他在 1906 年發表的二篇文章：〈基督新教與近代的教會〉（=Troeltsch, 1906）與〈基督新教對於近代世界的產生的意義〉（=Troeltsch, 1906a）。他在文中同意韋伯的論點，因而被拉賀發爾視為與韋伯同伙，因而常使用諸如：“Troeltsch-Webersche These”（特洛爾區—韋伯的論點），“Troeltsch-Webersches Schema”（特洛爾區—韋伯的模式）等等語詞，就連在第二篇與韋伯的論辯文章中，拉賀發爾還是使用了 “Weber-Troeltsche Hypothese”（韋伯—特洛爾區的假設）一詞。

國立臺灣大學社會科學研究中心

裡）獲悉：《國際週刊》邀請特洛爾區隨己意決定是否答覆，而自覺是主要當事人的自己卻未受到邀請時，韋伯一方面感到自己有點受到侮辱、一方面覺得自己受到挑戰，加上特洛爾區在一旁的堅持與鼓動，因而決定在自己的園地上發動「反向論戰」（Gegenpolemik）。[15] 韋伯在 1910 年 1 月出版的《文庫》第 30 冊第 1 分冊頁 176-202 中，就發表了他針對拉賀發爾而發的「反向論戰」文章：〈對資本主義的“精神”之反批判〉（Antikritisches zum “Geist” des Kapitalismus）。[16]

拉賀發爾感到自己受到了韋伯與特洛爾區的「反批判」文章的挑戰，因此又寫了一篇更長的文章加以回應。這篇題為〈再論喀爾文主義與資本主義〉（Nochmals Kalvinismus und Kapitalismus）的文章，於 1910 年 5 月 28 日到 1910 年 6 月 18 日之間，分四次連載於《國際週刊》（詳細請見書末所附「參考書目」：Rachfahl, 1910）。全文分五個段落，共有三個重點：1. 說明為何他會認為在韋伯與特洛爾區那裡的種種論述，乃是某種的“集體勞動”（Kollektivarbeit）（I）；2. 批判特洛爾區關於「喀爾文主義的文化意義」的見解（II）；3. 與韋伯進行論辯，並勸導韋伯應該如何研究他的議題（這部分篇幅最長，包括了三個段落：III, IV, V）。

15 韋伯之所以會發動「反向論戰」的過程，德國社會科學家 Paul Honigsheim（1885-1963）在一篇紀念韋伯的回憶文章中，有相當詳細的記載。根據他的報導，韋伯本來根本就不想要回應拉賀發爾的批判，但他覺得，《國際週刊》編輯部只邀請「被順帶波及的」特洛爾區而沒有邀請他，是很失禮的做法。特洛爾區堅持認為，韋伯應該回應。但韋伯卻有點猶豫地回答說：「我頂多只能援引那個時代的幾個別具特色的英國的作者，一個 Hermann Levy 讓我注意到的作者，…然後讓讀者自己選：他是寧願相信這個英國的禁欲式的基督新教徒，還是相信拉賀發爾。」但特洛爾區再次強調：「您想要怎麼做都可以，但無論如何，您都必須回應。」關於這一點，亦請參閱 MWGI/9: 517 f.。這裡提到的 Hermann Levy（1881-1949）是德國國民經濟學家，1902 年在慕尼黑大學師從 Lujo Brentano（1844-1931）取得博士學位。Levy 曾於 1907 年在海德堡大學取得任教資格，並於 1910 年在海德堡大學擔任「副教授」。

16 特洛爾區的「答覆」，則以〈喀爾文主義的文化意義〉（Die Kulturbedeutung des Calvinismus）為標題，於 1910 年 4 月 9 日與 16 日，分二次刊登於《國際週刊》（Nr. 15, Sp. 449-468; Nr. 15, Sp. 501-508）。

國立臺灣大學社會科學研究中心

韋伯應該是在拉賀發爾的長文連載結束後不久，就著手寫最後的一篇反批判文章（〈對“資本主義的精神”之反批判的結束語〉）的。這篇文章是在相當無奈的情況下寫成的，本來只想寫篇短文結束這場無謂的爭論，但後來卻擴充成一篇長達 46 頁的文章，發表於 1910 年 9 月底上市的《文庫》第 31 冊第 2 分冊頁 554-599。韋伯將這篇文章分成二個部分：第一個部分處理與拉賀發爾的爭論（為節省篇幅，特地用了 8 點活字（Petit）排版，甚至建議讀者可以略過不看）；第二個部分則藉此機會再度陳述他自己的正面立場。

以上是針對 PE 而發的第一輪爭論。[17] 儘管韋伯希望藉著〈反批判的結束語〉結束關於 PE 的爭論，儘管韋伯無論是在 PE 中、還是在回應對 PE 的批判的四篇「反批判」的文章中，還是與出版商希貝克的書信往返中，都一再地強調將會修改、寫續篇、完成作為一本書的 PE 並加以出版的意圖與計畫。[18] 但「計畫」終究趕不上「變化」：自從 1909 年

17 這些「批判與反批判」的文章，首先由 Johannes Winckelmann 收入《新教倫理 II：批判與反批判》（*Die protestantische Ethik II: Kritiken und Antikritiken*, Hamburg: Siebenstern 1968）一書中。

18 PE 發表後，由於反應熱烈，出版商希貝克於 1906 年 7 月 17 日就已經致函韋伯，希望他能夠續完成書，出單行本。但韋伯在 1906 年 7 月 24 日的信中提到此事時，並未立刻答覆。（MWGII/5: 119）1907 年 3 月 21 日，希貝克舊事重提時，韋伯還是舉棋不定。（MWGII/5: 273）儘管韋伯後來（1907 年 4 月 2 日）想要在現有的 PE 之前加上一篇簡短的〈文前說明〉（四頁左右，交代一下這篇文章將會繼續下去），並在結尾處附上某種「續篇」的開端，並說：這開端當時就包含在〈北美的“教會”與“教派”〉一文中了。而一旦續完成書後，再將該〈文前說明〉給拿掉。「對現在給定的文本進行的一些改變與補充，是無法避免的。我應該會在回到家之後馬上就著手進行這些改變與補充…。」（MWGII/5: 276）根據 Ghosh, 2014: 156 的說法，希貝克當時回信時說要提供的酬金是 900 馬克，相當韋伯當時年收入的四分之一，而韋伯當時是需要這筆收入的。但要將一篇未完成的學術論文與一篇性質完全不同的文章修改成一本讀起來不致有「違和感」的書，談何容易。因此，儘管韋伯直到 1907 年 4 月 29 日還在致希貝克的信中說：「我將會試著去完成“基督新教的倫理”的單行本」（他在同一個時間裡，也在寫第一篇「反批判」文章），而在 5 月 9 日致希貝克的信中也還附上一句「我現在正著手通讀“基督新教的倫理”」，甚至直到 1907 年 7 月發表的第一篇「反批判」文章中還提到：「單行本版本」是 PE 這幾篇文章「基於種種出版技術上的理由畢竟無

國家圖書館 社會科學研究中心

初接下主編新版的查閱書《政治經濟學手冊》（*Handbuch der politischen Ökonomie*）之後，韋伯就開始展開一項直到死前都在從事著的計畫。他得與出版商希貝克一起規劃「題材」、找到撰稿人、訂出他們要寫的文章主題、並盯著他們完成。1910 年五月，韋伯首度提出「題材分配計畫」，自己攬下了許多不同的條目，尤其是「經濟與社會」這一章（第一冊第三章）。[19] 這套辭書編撰計畫，原先預定 1911 年秋天完成，後來延到 1912 年七月；而由於大多數作者都未能如期完稿，因此再度將付梓期限延到 1914 年夏天，而這時候，這套《手冊》也冠上了新名稱：《社會經濟學綱要》（*Grundriß der Sozialökonomik*）。[20] 總之，接下這套辭書的編撰工作，使得韋伯的研究重心有了大幅的轉移，加上出版的時間壓力，使得韋伯無法完成 PE 的修改、寫續篇、完成作為單行本的出書計畫（當然還有其他理由）。

但針對 PE 的爭論卻並未結束。第二輪的爭論，來自二個韋伯高度推崇、在專業上也與他非常接近的同仁：先是《文庫》的編輯同

法再迴避的」（見本書 [485]）。然而，1907 年 7 月 21 日，瑪莉安娜的外祖父、韋伯的大伯的過世留下給他們的遺產，為韋伯家解除了財務上的困難，直到一戰後期（1917-18）通貨膨脹才不得不尋求教職。而在經濟寬裕的情況下，PE 的「續成」也暫時就「不了了之」了。但值得注意的是：韋伯 1920 年版的 PE 中所包含的「改變與補充」，應該大多數是在這段時間裡完成的。

19 這一章預計將討論「經濟的框架條件」：自然、技術與社會。韋伯在其中挑了三個「對象領域」，包括：(a) 經濟與法律（1. 原則上的關係，2. 今日的狀態之諸發展時期）；(b) 經濟與諸社會性群體（家庭—與教區團體，等級與階級、國家）；(c) 經濟與文化（對「歷史的唯物論」的批判）。「法律與經濟」這個章節的重點，是要克服史坦勒（Rudolf Stammler, 1856-1938）的理論端點；「經濟與社會群體」這個章節的重點，似乎是想要進一步發展藤尼斯（Ferdinand Tönnies, 1855-1936）關於「共同體」與「社會」的區分；而「經濟與文化」這個章節，則想要附帶地克服馬克思與恩格斯的學說，對「歷史唯物論」進行批判。但隨著研究的進展，韋伯的「計畫」也不斷改變。對《經濟與社會》的「產生史」有興趣的讀者，可以參閱 Wolfgang Schluchter 教授在其主編的 MWGI/24（*Wirtschaft und Gesellschaft. Entstehungsgeschichte und Dokumente*）頁 1-131 中極為詳盡的說明（相關的一些重要的文獻，也都收錄於本冊中）。

20 相關細節，請參閱 MWGI/23: 7 ff. 編輯者 Wolfgang Schluchter 的一般說明。

國立臺灣大學社會科學研究中心

仁宋巴特於 1911 年出版《猶太人與經濟生活》（*Die Juden und das Wirtschaftsleben*），對韋伯的 PE 發動攻擊；接著則是慕尼黑大學國民經濟學教授布倫塔諾（Lujo Brentano, 1844-1931）於 1916 年將他在 1913 年 3 月 15 日的一場公開演講連同三篇附錄，以《現代資本主義的種種開端》（*Die Anfänge des modernen Kapitalismus*）為題加以出版，對韋伯提出更加尖銳的批判。[21] 令人驚訝的是：韋伯並未公開針對這二位同仁的批判提出「反批判」。而有趣的則是：儘管當宋巴特將《猶太人與經濟生活》一書寄給韋伯時，韋伯因身體狀況不佳，沒有太多評論，[22] 但當 1913 年宋巴特將他的著作《布爾喬亞：論現代的經濟人之精神史》（*Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*）寄給韋伯時，韋伯在 1913 年 12 月 2 日致宋巴特的信中，明白地說：他認為宋巴特的“猶太人書”（Judenbuch）“幾乎每一個字都是錯誤的”，並且這一次，由於宋巴特的“專業的”、“實質的”“駁斥”，明確地是針對著韋伯的觀點而發的，因此他覺得自己必須公開加以回應。但在說這句話時，韋伯卻加了一個註腳：「某個時候，——只要在“經濟與社會”出版之後，如果還有必要的話，間或就在接著就要出版的那些關於文化宗教的文章中。」（MWGII/8: 414 f.）這意味著，韋伯預計在他的《經濟與社會》的相關章節以及「世界宗教的經濟倫理」系列宗教社會學研究中，答覆宋巴特的批判。

總之，韋伯終其一生，並未公開專就宋巴特與布倫塔諾對他的 PE 的批判，進行「反批判」。我們在 1920 年版的《基督新教的倫理與資本主義的精神》的第一個註腳中，可以明確地看到：韋伯提都沒提他與費雪的爭論，而只提到與拉賀發爾的那場「無可避免地相當沒有收穫的論戰」，並且說：他並未由那場論戰中接受任何東西到這個版本裡，而

21 關於宋巴特與布倫塔諾對 PE 的批判，請參閱 MWGI/18: 23-34。布倫塔諾對韋伯的批判，主要見於第二篇附錄：〈第四次十字軍東征〉（Der vierte Kreutzug）。

22 參見 1911 年 3 月 27 日韋伯致宋巴特的信（MWGII/7-1: 154 f.）。

國科會人文社會科學研究中心

只是由自己的「反批判」中加上極少數的幾個補充性的引文，並透過一些插入的語句與註解，去為未來避免「所有可以設想的誤解」。至於宋巴特與布倫塔諾的批判，則他都將在必要的情況下，在一些特別的註解中談談。[23] 除此之外，韋伯強調：他在這個版本中，「並未刪除、重新解釋或者減弱他的文章的任何一個包含著實質上具有本質性的主張的句子，也沒有添加上種種實質上有所偏離的主張。」（MWGI/18: 213 f.）。

換言之，直到 1920 年，韋伯始終堅持 PE 的實質主張的正確性、甚至精確性。但韋伯卻始終都承認 PE 是不完整的、未完成的著作。此外，1906 年發表的〈北美的“教會”與“教派”〉一文的主題與屬性，也不太能與 PE 搭配。因此，在出版商一直不放棄出版 PE 單行本的構想，而韋伯卻遲遲無法寫「續篇」的情況下，使得韋伯產生一個想法：將 PE 納入後來發展出來的「世界宗教的經濟倫理」的脈絡裡加以處理。韋伯最遲在 1915 年 6 月中就有了這種想法，甚至——按照 Schluchter 的說法 [24]——有可能就是因為要避開出版 PE 單行本的困擾，韋伯才會在 1915 年 6 月決定將 1911-1913 年間寫就的〈導論〉、〈儒教與道教〉以及〈中間考察〉這些尚處於「速寫」狀態的文章加以整理發表。[25] 儘管在〈儒教與道教〉的結論部分，韋伯以「儒教與清教」（Konfuzianismus und Puritanismus）為題進行了「綜述」，[26] 使得這些速寫與 PE 產生關

23 情況的確如此。有興趣的讀者，請參閱 Klaus Lichtblau 與 Johannes Weiß 編輯的 PE 版本（Weber, 2000）的附錄：這個版本的 PE，本文用的是 1904-05 年版，「附錄」則登錄了 1920 年版的一些最重要的附加與改變（共 448 處），非常方便確認韋伯的說法。

24 請參閱 MWGI/18: 6。

25 〈導論〉與〈儒教與道教〉的前二個部分於 1915 年 9 月出版（《文庫》第 41 卷第 1 分冊頁 1-87）；〈儒教與道教〉的後二個部分與〈中間考察〉則於 1915 年 11 月出版（《文庫》第 41 卷第 2 分冊頁 335-421）。（請注意：這裡的〈儒教與道教〉指的是 1915 年出版的原始版本，只有四個章節；一般收錄的 1920 年的版本是韋伯大幅修改過的版本，共分八個章節）

26 在 1915 年版的〈儒教與道教〉一文中，第四個章節的標題是：〈綜述：儒教與清教〉，只有 16 頁（372-387）；韋伯在 1920 年版作了大幅的修改，這部分變成了全文的第八個章節，標題則改為：〈結論：儒教與清教〉，共 29 頁（見 MWGI/19: 450-478）。

國立中央大學人文社會科學研究中心

聯，但韋伯在此所做的，卻是儒教的「適應世界」的理性主義與清教（禁欲式的基督新教）的「支配世界」的理性主義的比較，與 PE 的「續篇」並無直接的關聯。儘管如此，韋伯還是在沒能完成「續篇」的情況下，將 PE 與〈北美的“教會”與“教派”〉納入了計畫要出版四冊的《宗教社會學文集》之中。儘管韋伯對〈北美的“教會”與“教派”〉作了大幅的改寫，並將標題改成〈基督新教的教派與資本主義的精神〉，但基本上也只是對教會與教派的體制（亦即：教會—與教派紀律的制度面）進行「補充」而已。

總之，將 PE 與無論是原來的〈北美的“教會”與“教派”〉、還是修改與補充後改變標題的〈基督新教的教派與資本主義的精神〉納入了《宗教社會學文集》，實在有點格格不入。儘管韋伯將一篇 1919 年 9 月 11-24 日間寫成的〈文前說明〉（Vorbemerkung）置於所有收錄文章之前，並在行文上、尤其在問題意識上，營造某種「一體感」，讓人覺得將 PE 與修改後的〈基督新教的教派與資本主義的精神〉納入《宗教社會學文集》中（也就是下面將會引用的引文中所說的「將它們放進文化發展的全體之中」）是合適的。[27] 但細心的讀者，應該還是感覺得到這種安排的某種「違和感」。

尤其重要的是：由於要適應《宗教社會學文集》主要文章所探討的「世界宗教的經濟倫理」的思路，並消除讀者對 PE 的「未完成」的印象，以及 PE 在《宗教社會學文集》中讓人感到格格不入的「孤立」感，韋伯將 PE 中原有的 35 處提及計畫中的「續篇」的地方，都作了必要的

27 這種做法，使得帕深思的譯本，直接將〈文前說明〉譯成「作者的導論」（author’s introduction），甚至使得許多學者直接就以「世界宗教的經濟倫理」的脈絡理解韋伯的 PE。事實上，我們從韋伯的《宗教社會學文集》第一冊的「目錄一覽」就可以很清楚地看出來：韋伯明確地將 PE 與修改後的〈基督新教的教派與資本主義的精神〉這二篇文章，和「諸世界宗教的經濟倫理」區分了開來，且後者自成一局，不但有自己的〈導論〉（Einleitung），還在〈儒教與道教〉之後，附上了一篇〈中間考察〉（Zwischenbetrachtung），談「宗教上的世界拒斥（Weltablehnung）之種種階段與方向」的理論，作為接下來預計收錄的其他探討「世界宗教的經濟倫理」的文章的引論。

國科會人文社會科學研究中心

刪除或者**修改**。韋伯固然讓 1904-05 年版的 PE 的最後一個註腳一字不改地保留著，[28] 但在 PE 的 1920 年版新增的最後一個註腳中，韋伯卻說：

> 我覺得，為了要將對這篇論文所**想要**完成的東西的每一個誤解給排除掉，這句話[29]與直接就在前面的那些評論與註解，確乎應該也就足夠了，而我也覺得沒**有任何再去添加什麼東西的必要了**。與其依照原先的意圖，直接在較前面所說的那個計畫（Programm）的意義下，直接繼續寫續篇，我當時——一方面是基於種種偶然的理由，尤其是由於特洛爾區的“基督教會的社會學說”（他以一種不是神學家的我不太可能做得到的方式，完成了一些我所探討著的東西）的出版，但另一方面卻也是為了要脫掉這些論述的孤立性（Isoliertheit）並將它們放進「文化發展的全體」之中——就決定了，先將那些關於「宗教與社會之種種**普世**史上的關聯」的比較性的研究的種種結論給寫下來。這些研究將在此接著本文放在後面。[30] 放在它們前面的，就只有一篇簡短的「機緣文章」，想要說明一下前面所使用的“教派”—概念，並同時說明一下「清教式的教會—構想」對於「近代的資本主義的精神」的意義。

28 在這個註腳中，韋伯提到了「還應該說的，就只有一點，那就是：那存在於我們所考察的發展**之前**的資本主義式的發展的時期，**到處**都受到種種基督宗教的影響所**共同**制約著：無論是抑制性的、**還是促進性的**。至於這些影響是哪一種種類的，則屬於稍後的一章。此外，在上面所略述的那些進一步的問題中，這個或者另一個問題還將可以在**這份**期刊的框架中被加以探討…」云云。韋伯只在註腳的最後提到了一本 1914 年出版的相關書籍。

29 這個註腳的脈絡是，韋伯正文中申明：他當然沒有想要「以某種同樣片面地精神主義式的（spiritualistisch）因果上的文化—與歷史詮釋，去取代某種片面地“唯物論式的”文化—與歷史詮釋」的意圖，因為：「二**者**都是**同樣可能的**，但如果二者不是主張自己是研究的準備工作，而是結論，則二者同樣都將無法服務於歷史性的真理。」引文中的「這句話」，指的就是前面的這句話。

30 「這些研究」，指的當然是「世界宗教的經濟倫理」的系列研究。

國科會人文社會科學研究中心

將 PE 放進「文化發展的全體」之中，自然有其合理之處，而由〈文前說明〉、1920 年版的 PE、1920 年版的〈基督新教的教派與資本主義的精神〉以及同樣是 1920 年版修訂的〈導論〉、〈儒教與道教〉、〈中間考察〉一路往下讀，也的確可以讀出 1904-05 年版所讀不到、讀不出來的東西。也因此，新編《韋伯全集》第一個部分第 18 冊（MWGI/18），將〈文前說明〉、1920 年版的 PE 與 1920 年版的〈基督新教的教派與資本主義的精神〉這三篇文章輯為一冊出版。因此，本書的翻譯並不是要「取代」1920 年版的 PE；但本書的翻譯，卻也並非只是要對 1920 年版的 PE 提供必要的「補充」而已。

關鍵就在於：韋伯為了讓 PE 能適應新的論述架構與脈絡，處心積慮想要去除的「PE 的種種論述的**孤立性**」——這種「孤立性」，正面地加以理解，就是 PE 的**獨立性**：PE 有自己的論述架構，也有自成一格的論述脈絡。儘管韋伯讓許多可以看出 PE 的獨立性的地方保留原貌（未加修改或予以刪除），但韋伯為了「脫掉」（entkleiden）PE 的種種論述的「孤立性」所做的，卻絕非只是在 PE 之前加上一篇〈文前說明〉，或者如新編《韋伯全集》第一個部分第 18 冊的編輯者所說的（MWGI/18: 35）：「當然，韋伯對第一個版本所做的改變的方式乃是：一如以往地，他並未修正，而是加以補充與擴展。補充主要涉及加入更多的文獻與更多的原始材料；擴充則主要涉及原本的文本與那些探討世界宗教的經濟倫理的文章之間的連結。除此之外，則是與他的批判者們、尤其是與宋巴特和布倫塔諾的論辯，而發生於 1907 到 1910 年間的與費雪和拉賀發爾的論辯，在修改過的版本中，則幾乎沒有留下任何痕跡」。[31] 而是：韋伯在透過某些「修改」而想要使 PE「脫掉種種論述的孤立性」的同時，也使得 PE 的**原始構想**在一定程度上「隱而不顯」了。

31　這些說法，基本上都沒問題：正如前面已經引用過的那個引文所說的，韋伯的確並未以任何形式**修改**過「任何一個包含著實質上具有本質性的主張的句子」。這裡強調的，是韋伯為了「脫掉」PE 的孤立性所做的修改。

國科會人文社會科學研究中心

我們就以收錄到《韋伯全集》中的 PE 的二個版本的相關段落的對照，舉幾個例子具體地說明這一點吧。

1904-05 年版的 PE 語句（MWGI/9 頁碼）：劃底線為修改處	1920 年版 PE 的修改（MWGI/18 頁碼）
頁 267 f.：至於「拒斥“受造物的神化”」以及「首先在教會裡、但最終則一般而言地在生活中，都唯有神應該“**支配**”」這原則，在政治上意謂著什麼，則<u>我們稍後將會談及</u>。	頁 291： … 不屬於我們的脈絡。
頁 356：至於「只對他人做那你們也會想要他人對你們做的事情」這個被許多貴格派信徒視為**整個**基督教式的倫理之縮影的命題之**社會**—倫理上的意義，則<u>我們稍後將會加以探討</u>。	頁 401： … 我們在此並不需要加以探討。
頁 364：就連對這一點，我們也將會在考察禁欲式的基督新教之社會政策的時候，再加以談談，並且，到時候我們將必須考察一下一項重大的區別：這項區別存在於「諸國家**教會**之威權式的習俗警察」與「諸**教派**建基於自願的臣服上的習俗警察」的影響之間的區別。	頁 408 f.：（改寫為：）對這一點的每一個探討，都必須顧及到那存在於「諸國家**教會**之威權式的習俗警察」與「諸**教派**建基於自願的臣服上的習俗警察」的影響之間的區別。
頁 382：效益主義乃是那對“鄰人愛”所做的非個人性的形塑以及由於「清教式的“為了神的更大的榮耀”（in majorem Dei gloriam）的排他性」而造成的「拒斥所有的世界頌揚（Weltverherrlichung）」的結果。…這件事情的**政治上的**側面，則<u>屬於某一稍後的脈絡</u>。	頁 430： … 不屬於此一脈絡

國科會人文社會科學研究中心

頁 403：直到今天，在種種荷蘭式的教堂裡的教會位子之階級分等，都還顯示著這種教堂之貴族制的性格。——關於這方面，我們稍後再談。	頁 430： … （直接刪除）
頁 405：我們稍後將會談談那對於技術與種種經驗性的科學的發展所具有的意義。	頁 460：我們在此將不會再去談

上面列舉的，只是 PE 提到要在寫「續篇」時處理的一些問題的 35 個地方的一部分。儘管韋伯在 1920 年版的 PE 中，並未將所有有待繼續處理的問題給「修改」掉——或許其中有一部分，在修改後的〈儒教與道教〉一文的「結論」中已有所處理，或者也有可能韋伯是想要在計畫中的《宗教社會學文集》第四冊中再行處理。但無論如何，在一個新的論述架構與新的論述脈絡中，PE 的獨立性勢必會受到重大的影響。因此，一個讀者如果只讀 1920 年版的 PE，並且放在〈文前說明〉與「世界宗教的經濟倫理」的脈絡去理解 PE，除了很容易忽略 PE 的獨立性之外，還將會產生諸多問題。

首先，上述的四篇「反批判」的文章將無所依附。由於費雪與拉賀發爾所批判的以及韋伯在進行「反批判」時所根據的都是 PE1904-1905 年版，因此，像 David J. Chalcraft 與 Austin Harrington 所編輯出版的 Weber, 2001 這本只收錄上述四篇「反批判」文章的譯本，若無 PE 原始版本對照，將會造成閱讀與理解上的困難。此外，像是 Dirk Kaesler 所編輯出版的 Weber, 2004 雖號稱「完備版」，除了四篇「反批判」文章之外，不但收錄了〈北美的“教會”與“教派”〉也收錄了〈基督新教的教派與資本主義的精神〉，但 PE 用的卻是 1920 版本，也會產生同樣的困擾。因此，要不就像 Stephen Kahlberg 編譯出版的 Weber, 2009 那樣，捨棄四篇反批判；要不就只能像 Baehr & Wells 編譯的 Weber, 2002 或者本書這樣，按照文章發表的時間順序，將 PE、〈北美的“教會”與“教派”〉以及四篇「反批判」文章輯為一冊出版。至於 1920 年版的

國科會人文社會科學研究中心

PE、〈基督新教的教派與資本主義的精神〉以及〈文前說明〉，則依照《宗教社會學文集》的原樣另為一冊。這也是《韋伯全集》（MWGI/9, MWGI/18）的做法，而我也認為，這是我們面對韋伯的 PE 這部著作而想要窺其全貌的最佳做法。[32]

其次，上述的四篇「反批判」的文章，是韋伯唯一正式發表的針對種種「誤解」或者「不解」，而試圖對自己的 PE 的研究意圖、研究材料與研究方法等等加以澄清、說明、強調的著作，彌足珍貴。儘管韋伯在 1920 年版的 PE 中，希望「透過一些插入的語句與註解，去為未來避免所有可以設想的誤解」，但 PE 的繼受史證明了：韋伯的希望落空了。無論如何，這四篇「反批判」的文章——儘管韋伯自己只強調過其預防類似的種種「誤解」的功能，而許多韋伯研究者也不太重視這些文章，但我還是認為：這四篇「反批判」的文章不但可以讓我們更好地理解 PE，也可以讓我們得以更好地面對種種的誤解與不解。前一個功能尤其重要：德國重要的韋伯學者 Wilhelm Hennis（1923-2012）[33] 就高度重視這些反批判文章，認為韋伯的「提問」（Fragestellung）之最精準的表述，就存在於這些文章中，而透過這些文章對於當時批評者的種種「不解」與「誤解」的澄清——這些「不解」與「誤解」即便在今日仍然隨處可見——，我們也才能更加準確地掌握住韋伯的思想。而要瞭解這四

32 值得一提的是：Johannes Winckelmann 編輯出版的 Weber, 1968，不但收錄了費雪與拉賀發爾批判 PE 的文章，還收錄了 Ephraim Fischoff 於 1944 年發表於 *Social Research,* Vol. XI 1944, 53-77 的一篇文章（Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Die Geschichte einer Kontroverse）以及 Reinhard Bendix 於 1966-67 年發表於 *Comparative Studies in Society and History,* Vol. IX 1944, p. 266-273 的一篇文章（Die “ protestantische Ethik” im Rückblick）。

33 Hennis 於 1987 年出版的重要著作《韋伯的提問》（*Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks*），將他 1982-1986 年間陸續發表的文章輯為一冊出版。其中尤其重要的是 1982 年發表的〈韋伯的提問〉與 1984 年發表的〈韋伯的主題：“ 人格與種種生活秩序 ”〉（Max Webers Thema: - “Die Persönlichkeit und die Lebensordnungen”）。影響重大的翻案性文章〈韋伯的提問〉的主要根據，就是來自 1904-05 年版的 PE、尤其是四篇「反批判」文章。

國科會人文社會科學研究中心

篇「反批判」文章，自然得先閱讀「批判」所針對的 1904-05 年發表的〈基督新教的倫理與資本主義的“精神”〉。

最後、也最重要的一點是：只讀 1920 年版的 PE，將無法一窺 PE 的原貌、全貌、原始構想。韋伯多次抱怨，他 1904-05 年版的 PE 之所以遭受到許多誤解，除了讀者必須自負的責任外，最重要的一個因素，就是他文章還沒寫完。韋伯不但在 1904-05 年版的 PE 中，有 35 處提及將在續篇中處理許多問題——尤其是禁欲式的基督新教在社會倫理、社會組織、對政治（國家與權威）的態度、生活風格以及教會的制度方面的影響乃至「宗教的階級制約性」等等——，在 1907-1910 年間發表的四篇「反批判」文章中，也有 15 處提到將會有許多問題在續篇中加以處理。也因此，如果我們從 1904-05 年版的 PE 開始，順著韋伯四篇「反批判」文章發表的順序讀下去，最後再去讀 1920 年版的 PE 以及〈基督新教的教派與資本主義的精神〉，我們才能夠一窺 PE 的原貌與全貌，並恰當地理解韋伯當初寫作 PE 的「原始構想」與後續的種種「發展」的關係。

貳、本書與韋伯的方法論研究

前面的論述，主要是要論證：本書所收錄的這些韋伯的基督新教研究文章值得翻譯、也值得閱讀。但是，要如何閱讀本書，才能真正一窺韋伯 PE 的「原貌」、乃至直到 1910 年為止的「全貌」，並恰當地掌握住韋伯在這些文章中所提出的「原始構想」，卻並不容易。以下，我們就先從韋伯的「著作史」與「思想發展史」的角度，對本書收錄的文章加以考察，看看這些文章是在什麼樣的脈絡中寫出來的，以便更好地掌握住閱讀與理解這些文章的方式。

首先，PE 這部著作，可以說是韋伯自從 1891 年完成「任教資格

國科會人文社會科學研究中心

論文」[34] 之後，最重要的著作。Peter Ghosh 在 2014 出版的 *Max Weber and The Protestant Ethic: Twin Histories* 一書中，甚至將〈基督新教的倫理與資本主義的“精神”〉這篇文章當作是韋伯的「主要著作」（Hauptwerk），[35] 甚至以 1905 年為界，將韋伯一生的思想發展，以分成二段「孿生歷史」（c. 1884-1905 與 1905-1920）加以論述。我基本上同意 Ghosh 的判斷：這部著作對於理解韋伯的思想發展、乃至理解韋伯的學術工作的整體構想，具有極高的重要性；[36] 也因此我認為，忠實地呈現這部著作的原始面貌，乃是一項重要的學術課題。並且，正如韋伯的太太瑪莉安娜所說的，1902 年韋伯從長期的神經性疾病中逐漸恢復之後，展開了他的「生產的新階段」。瑪莉安娜是這麼說的：

> 在第一個創作階段裡，韋伯的「知識—與形塑驅力」所針對

34 韋伯是 1891 在柏林大學「統計學與國民經濟學」教授 August Meitzen（1822-1910）的指導下完成任教資格論文的，論文題目是：《羅馬的農業史對國家法與私法的意義》（*Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht,* Stuttgart 1891）。

35 Ghosh 在書中二次提及，韋伯自己曾將這部著作當作是其「主要著作」：一次在 Preface（viii），說是 1905 年的事，一次是在 p. 50，並在註腳中說明根據的是韋伯 1904 年 6 月 14 日致李克特（Heinrich Rickert, 1863-1936）的信。二種說法並不一致。並且，在 2015 出版的 MWGII/4（收錄韋伯 1903-05 書信）中，韋伯 1904 年 6 月 14 日致李克特的信中說的是：他當時一方面想著必須進一步說明“理想典型”（Idealtypus）的概念，一方面想著要在當年冬季對「“客觀的可能性”這個範疇對於歷史判斷與發展概念的意義」進行分析，而迫在眼前的又有 8 月到 11 月前往美國的空隙，因而經常心神不定，以致於「只能偶爾從事我的**主要工作**（Hauptarbeit）：“基督新教的倫理與資本主義的精神”」。Ghosh 顯然將 “Hauptarbeit”（主要工作）誤讀成 “Hauptwerk”（主要著作）了——韋伯怎麼可能在 1904 年還在寫〈基督新教的倫理與資本主義的“精神”〉的第一個部分時，就將自己尚未完成的作品當作是他的「主要著作」呢？但儘管如此，從今日觀點看來，《基督新教的倫理與資本主義的精神》（也許更恰當地說：《宗教社會學文集》）的確是韋伯的二大「主要著作」之一——另一「主要著作」則是《經濟與社會》，並且都是「未完成」的作品。

36 韋伯曾在 1904 年 4 月 12 日致出版商希貝克的一封信中提到 PE 的研究工作時，以罕見的口吻說：他「對此一研究工作有很大的期許」。

國科會人文社會科學研究中心

> 的，主要是「實在」本身的某些特定的方面，如：法律—與經濟史方面的以及在社會經濟上與政治上富有意義的過程。…現在，在 1902 年，…韋伯的創造驅力轉入了一些完全不同的精神性的領域。他由身為學院教師與政治家的活動生活（aktives Leben）中被放逐到了安靜的研究室之沉思冥想裡了。[37]（Marianne Weber, 1984: 318 f.）

無論是由韋伯的「學經歷」、還是由韋伯在 1902 年前的種種活動與著作看來，情況都是如此。在此之前，無論是大學期間的職業學門（法學）、還是之後的博士論文[38]與任教資格論文（領域：商法與羅馬法），韋伯的主要學術專長領域，都是法學、並且主要是商法、票據法等等，甚至還在柏林大學擔任五個學期的法學私講師。但 1894 年 5 月，韋伯決定轉換人生跑道，接受弗萊堡大學的招聘（請參閱 MWGII/2: 537），並自 1894/95 冬季學期起擔任「國民經濟學與財政學」教授。接著，韋伯於 1897 夏季班轉往海德堡大學擔任國民經濟學教授，直到 1898 年 7 月發病無法授課為止。總之，在 1902 年逐漸恢復工作能力之前，韋伯的知名度——正如 Schluchter 所說的（MWGI/9: 4）——基本上都是建立在他對中世紀與古代的法律與經濟史的研究、尤其是對「農業資本主義」

37 瑪莉安娜在這這裡提到的，是源自亞里斯多德的一組傳統概念：「活動生活」（*vita activa*）與「沉思生活」（*vita contemplativa*）。

38 韋伯是在柏林大學商法教授 Levin Goldschmidt（1829-1897）與公法教授 Rudolf von Gneist（1816-1895）的指導下，完成博士論文的，論文題目是：《無限公司的「連帶責任原則」與「特有財產」之由義大利各城市的種種家計—與行業共同體而來的發展》（*Entwickelung des Solidarhaftprinzips und des Sondervermögens der offenen Handelsgesellschaft aus den Haushalts- und Gewerbegemeinschaften in den italienischen Städten*, Stuttgart 1889）。這篇論文也以「家庭—與勞動共同體」（Die Familien- und Arbeitsgemeinschaften）為標題，作為第三章而納入同一年出版的《論中世紀的公司的歷史》（*Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter*）一書中。「無限公司」（offene Handelsgesellschaft，英文：General partnership，日語：合名会社）的最大特點在於，公司股東對公司債務負無限責任。

國科會人文社會科學研究中心

與「近代的股市」的研究上，亦即：他的「專長領域」乃是「經濟與政治（法律）」，而非「經濟與宗教」。

這樣的一個學者，為什麼會「突然」投入「經濟與宗教」這個領域呢？這個問題相當複雜，也不好回答。以下，我僅就閱讀所及，提供一些線索供讀者參考。

韋伯投入「經濟與宗教」這個領域的研究，並於 1904-05 年寫出 PE 的原始版本，其實「其來有自」，絕非「突然」。在 1910 年發表的第一篇回應拉賀發爾的「反批判」文章〈對資本主義的“精神”之反批判〉中，韋伯就說：「這些事物，我部分在 12 年前就已經在課堂上講過了。」[39] 且不說 PE 第一個部分的一開始（「宗教信仰與社會的階層化」）所引用的「所有事實與數字」，都是來自他的一個學生 Martin Offenbacher（1876-1924）[40] 於 1900 年出版的博士論文——這本博士論文的題目，就叫作《宗教信仰與社會的階層化》——，而 Offenbacher 則是在 1898-1899 年間聽了韋伯的「實踐的國民經濟學」課程與「國民經濟學研討課」，而決定跟韋伯寫博士論文的。同一個時期，韋伯還有另一個博士生（Maxmilian Kamm, 1874-1948），[41] 博士論文題目是：「喀爾文作為經濟政策家」（Johannes Calvin als Wirtschaftspolitiker），曾到日內瓦的喀爾文檔案館進行研究，韋伯甚至在 1898 年 12 月 7 日致出版商希貝克的一封信中提到：他希望將這本論文編入《巴登高校經濟學論文叢書》中（第 12 本），還說他將會為該論文寫一篇導論。（MWGI/9: 6）

39 請參閱 MWGI/9: 576，或本書 [576] 譯者註。較詳細的說明，請參閱 MWGI/9: 5 ff.。

40 Offenbacher 是工程師，於 1898 年在慕尼黑通過電機工程師考試，同時聽 Lujo Brentno, Walther Lotz 與 Georg v. Mayr 的國民經濟學講演課，1898-99 年間在海德堡聽韋伯與 Ernst Leser 的國民經濟學講演課，並於 1901 年取得博士學位。1902 年起，Offenbacher 開始在紐倫堡的 MAN 公司擔任高階工程師，1905-08 年間還當過「巴伐利亞金屬工業協會常務董事」。1938 年底，因身為猶太人之故被解雇，1942 年 3 月 23 日，當他面臨「押解」（送往集中營）的命運時自殺了（列名 Holocaust 的紐倫堡犧牲者名單第 1530 名）。

41 Kamm 於 1896 年到海德堡讀書，1897 夏季學期與 1897/98 冬季學期密集地跟韋伯學習，同樣於 1898 被韋伯接受為博士生。

國科會人文社會科學研究中心

儘管這本博士論文並未完成，但我們可以很明確地確定：韋伯跨進「經濟與宗教」這個領域並醞釀 PE 的研究計畫，最遲應該是在 1898 年就已經慎重其事地開始了。儘管後來由於身體狀況的關係，韋伯必須療養、並到處旅行休養，身體情況時好時壞，壞的時候完全無法工作、甚至無法閱讀。但在 1898-1903 年的這段歲月裡，韋伯似乎持續地關注著 PE 的研究主題：懷著 PE 的問題意識，無論是參觀林布蘭美術館、參加阿姆斯特丹的教會禮拜、還是造訪羅馬的圖書館，[42] 韋伯都看到他心頭浮現的東西。[43] 事實上，韋伯固然說他自己「在宗教上沒有音感」，但卻從小就在母親（Helene）與大姨（Ida，韋伯的「第二個母親」）[44] 的影響下，對「宗教對人的生活經營的影響」有相當深刻的認識。他不但在 12 歲就讀了路德的著作，也接觸到錢尼（William Ellery Channing, 1780-1842）、派克（Theodore Parker, 1810-1860）、羅伯森（Frederick William Robertson, 1816-1853）與金斯萊（Charles Kingsley, 1819-1875）乃至富蘭克林等人的作品，在海德堡讀書時，更與當時在附近當見習牧師的表兄 Otto Baumgarten（1858-1934，後來成為神學教授）過從甚密，

42 根據 Radkau, 2005: 317f. 的說法：1901-1903 年間，韋伯到處旅行，其中最常停留的地方就是羅馬。瑪莉安娜在 1902 年 2 月 28 日的一封信中曾報導說：Max 在一處圖書館，他讀了許多關於修道院與修會的組織的書。韋伯似乎對耶穌會特別感到興趣。

43 韋伯很喜歡歌德的《浮士德》的〈舞台上的序幕〉裡，丑角所說的一句話（詩行 179）：「每一個人都看見，那浮現在心頭的東西」（Ein jeder sieht, was er im Herzen trägt）。想必他自己在四處旅行、廣泛閱讀各種書籍時，所見所聞，所思所想，亦是如此。在這方面，由於目前韋伯書信已經全部出版，可以有較細膩的研究，在此不細談。

44 Ida Fallenstein（1837-1899）是韋伯的母親（Hellene Fallenstein, 1844-1919）的大姐，嫁給斯特拉斯堡歷史學家 Hermann Baumgarten（1825-1893），韋伯不但跟大姨與大姨丈關係密切，與他們的二個兒子 Fritz（1856-1913）與 Otto（1858-1934）也是關係非比尋常。韋伯與 Otto 的關係，較為人所知，而韋伯與 Fritz 的關係，則 Wilhelm Hennis 在收入 2003 年出版的《韋伯與修昔底德》（*Max Weber und Thukydides*）一書中的文章〈“希臘的精神文化”與韋伯的政治式的思維方式的根源〉（Die “hellenische Geisteskultur” und die Ursprünge von Max Webers potitische Denkart）有極為精彩的論述。（Hennis, 2003: 3-52）至於表妹 Emmy（1865-1946），與韋伯的關係，就更不用說了。

國際宗教文化社會科學研究中心

常一起讀書。可以說，韋伯在 20 歲的時候，對於基督宗教乃至基督新教對於整個西方文化的深刻影響，已經有了相當令人驚訝的認識。[45] 為了讓讀者更具體地感受到 20 歲的韋伯對基督宗教的認識，我將韋伯 1884 年 3 月 25 日在斯特拉斯堡服役期間，因小他四歲的弟弟 Alfred（1868-1958）將於 3 月 27 日舉行「堅信禮」而寫的一封信，全部譯出，以饗讀者（MWGII/1: 405-407）：

> 親愛的兄弟！
>
> 我的意圖是，今天：終於為你的那兩封信向你致謝，但接著主要的則是：關於你的生命現在所處的這個重要的轉戾點，至少作為兄弟與基督徒跟你說幾句話，以便向你表明：我是如何理解這重要的一步的，以及根據我的觀點，它對那做了這一步的人而言具有什麼樣的一種意義，——以便最後也將我對這件事情的衷心祝福，向你說出來。

45 韋伯在 1882 年 5 月 16 日致母親的信中，曾經寫道：「除此之外，我相當深地陷入了神學中，我的閱讀範圍包括了史特勞斯（Strauß）、史萊瑪赫（Schleiermacher）與普弗萊德勒（Pfleiderer）（“Paulinismus”）以及柏拉圖。史特勞斯的《舊的與新的信仰》（*Der alte und neue Glaube*）沒有很多新的東西，沒有任何人們不會自己就大約意識到了的東西…。史萊瑪赫的《關於宗教的講演》（*Reden über die Religion*），我當然只讀了一點點，但暫時沒有任何印象，或者毋寧說有一種相當不舒服的印象，或者毋寧說我始終…都無法理解，但我卻非常渴望著那關鍵的話（die Pointe）並且完全不會誤認這個男人頻頻爆發的那些偉大的心靈溫暖（Herzenswärme）。普弗萊德勒的《保羅主義》則至少非常有趣，並且在導論就允諾某種重要的東西。」（MWGII/1: 270 f.）這裡 Strauß 指的是德國哲學家、基督新教神學家與作家 David Friedrich Strauß（1808-1874）；Schleiermacher 是指德國福音派神學家、哲學家、聖經學者 Friedrich Schleiermacher（1768-1834）。Otto Pfleiderer（1839-1908）則是德國基督新教神學家，《保羅主義》一書的全名是：*Der Paulinismus. Ein Beitrag zur Geschichte der urchristlichen Theologie*（Leipzig : Fues, 1873）。

國科會人文社會科學研究中心

你已經——一如這些學說從很久以來就在我們的教會中被主張著與相信著的那樣——熟諳於基督宗教的種種學說了，而在這種情況下，你想必一定知道：對這些學說之真正的意義（Sinn）與內在的意義（Bedeutung）的掌握，在不同的人那裡乃是非常不一樣的，並且：每一個人都根據他的方式，試圖去解決此一宗教向我們的精神所提出的那些偉大的謎。因此，你現在，就像每一個其他基督徒一樣，面對了一項要求：你必須作為基督徒的共同體成員，對這些謎形成某種自己的觀點；這是一個每一個人都必須解決、並且每一個人都以他的方式加以解決的課題，但並非一蹴而就，而是基於在其人生的進程中之種種長年的經驗。

你將會如何解決這個現在首度向你提出來的課題，在這方面，你將只向你自己、向你的良心（Gewissen）、你的知性（Verstand）、你的心（Herz）負責。因為，一如我所相信的，基督教式的宗教之偉大正是在於：它對每一個人而言，無論是老年的還是青年的，無論是幸運的還是不幸的，都以同樣的程度存在在那裡，並且將為所有的人——儘管以不同的方式——所理解，並且從幾乎二千年以來就被所有人所理解著。它乃是在這段時間裡所創造出來的所有偉大的東西建基於其上的種種主要基礎之一；各個產生了出來的國家、這些國家所做出來的所有偉大的作為、它們所記載下來的所有偉大的法律與規章、甚至就連科學以及人類之所有偉大的思想，都主要地是在基督宗教的影響下發展出來的。自從這個世界可以思考以來，人的種種思想與心靈從來就沒有被某種像是「基督教式的信仰之種種觀念與那基督教式的對人的愛（Menschenliebe）」這樣的東西所如此地充滿著與推動著——這一點，你越是看進了人類的種種歷史表（Geschichtstafeln）中，你將會更加了然於胸。

國科會人文社會科學研究中心

這就造成了：今日我們用“我們的文化”這個名稱加以統稱的一切，基本上都建基於基督宗教上，並且：今日在整個人類社會之種種設施與秩序中，在其種種思考—與行動方式中，一切都與基督宗教關聯在一起並依賴於它，甚至是如此地依賴於它，以致於我們自己根本就不會總是注意到、甚至完全不再意識到說：我們在我們所為與所思的一切那裡，都受到基督教式的宗教所影響著。基督宗教乃是那條將我們與所有那些跟我們處於同樣高的發展階段的民族與人連結起來的共同繫帶，因為，就連在我們之中的那些不想要稱自己或主張自己本身是基督徒、不想要與基督宗教有任何關係的人，也的確都吸取了基督宗教的種種基本思想，並不自覺地根據其種種學說而行動著。——

——現在，你作為基督教的教團成員（Gemeindemitglied）加入了「人類」這個巨大的共同體，並且，你將會（至少直到某種的程度）意識到、並且跟我一樣變得越來越清楚：當你透過你的堅信禮、透過說那「信仰表白」說出想要被接納進這個巨大的、遍佈全世界的兄弟聯盟（Bruderbund）的時候，你已經讓自己擔負著某些權利與義務了。作為基督宗教的教團成員，你將會就你的部分承擔起促進偉大的基督教式的文化發展、從而促進整個人類之繼續發展的工作之權利與義務；——並且，我們之中的每一個人遲早都會明白：對他自己的幸福而言，一個必要條件乃是：他為自己提出了此一義務與任務（Aufgabe），並全力以赴加以履行。我們這些較年輕的人在我們這方面，首先可以透過下述方式試著去履行此一義務，那就是：我們追求著使自己適合於為了人的社會性的利益服務，並努力取得為此所需的那些精神力量（Geisteskräfte），以便成為在這個世界的

國科會人文社會科學研究中心

事功與繼續發展上的一個幹練的同事（Mitarbeiter）。我們越早認識到：我們的自己的滿足與我們的內在的和平，都是跟對「履行此一義務」的追求不可分地聯繫在一起的，我們越早擁有那種「在這個美麗的地球上做為同事而被放置到某種偉大的事功上」之令人感到高興的感受，對我們而言越好。

而也就這樣，我想在信尾寄予期望：但願你越來越有這種意識，達成「真正的基督徒」這個果實，使父母感到高興，使你自己獲得和平。

你的兄弟 馬克斯

問題是：有此認識，就寫得出 PE 嗎？恐怕未必。信中所說的，用韋伯自己後來的話說，都只是一些「模糊的感覺（感受）」，還不是清晰的概念表述或者科學研究的成果。如果韋伯後來沒有轉換人生跑道，由法學轉入國民經濟學，或許就不會有 PE 的出現。

儘管韋伯取得的是法學博士學位、也在柏林大學開授過法學課程，但無論是他的博士論文還是他的任教資格論文，都不是典型的法學論文。這一點多少顯示著：純粹的法學研究，韋伯是興趣缺缺的。從韋伯小時候的一些習作與通信中，我們多少可以感覺到：韋伯對歷史、對政治、對現實的社會經濟問題，始終都有很大的興趣，而他的思維方式，基本上也是歷史家式的與政治家式的：在狀況中思考（In-Umständen-Denken）。[46] 因此，韋伯在一封於 1887 年 9 月 30 日寫給他的姨丈包姆加登，答覆他對韋伯的「科學上的人生道路」的垂詢的信中，就曾坦承說：由於「種種實際上的利益——對這些利益的規制，乃是法律發展的基本課題——呈現了種種的結合，而這些結合，在我看來，用我們的

46 關於這方面，請參閱 Hennis, 2003: 171 ff.。此外，亦請參閱：張旺山，2014: 64。

國科會人文社會科學研究中心

科學（按：指「法學」）的那些手段，是無法加以掌握的」，使得他想要「為了科學本身的緣故而從事於科學」的驅力顯著地減弱了。總之，韋伯坦承：這些對於法學的印象，使得「純法學式的東西」（das reine Juristische）被排擠出了他的興趣的中心點之外了，也使得他更難以在這個方向上產生某種成功的研究工作，以致於韋伯到目前為止，只向「**在科學上獨立地進行研究工作**」的可能性推進了一點點。（MWGII/2: 122）

因此，韋伯會在有機會在柏林大學擔任法學教授的情況下，於 1894 年決定轉換跑道，到弗萊堡接任「國民經濟學與財政學」教授職務，絕非偶然。儘管韋伯在柏林大學就讀期間，讀了不少經濟學的著作，使得他在 1891 年 1 月 3 日寫給包姆加登的一封信中，語帶自負地說：「我在這段期間，大約變成三分之一個國民經濟學家了」。（MWGII/2: 229）再加上韋伯於 1892 年發表的《易北河以東的德國農業勞工的狀況》（*Die Verhältnisse der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland*），[47] 受到國民經濟學界的重視，因而有機會改變人生跑道。但要從帝國首都柏林遷居弗萊堡、由法學轉入國民經濟學，無論如何都是一項重大的人生決定。韋伯究竟是基於哪些理由，決定轉換人生跑道的？我們固然可以從他的書信中略知一二，[48] 但 1893 年 10 月才跟韋伯結婚的瑪莉安娜的證言，應該也是可信的。瑪莉安娜明確地說（Marianne Weber, 1984: 212）：轉換學科是相應於韋伯的期望的。理由有三點：

（1）相對於法學而言，作為科學的「國民經濟學」還有彈性、也“年輕”；除此之外，

47 這部著作，是韋伯接受「社會政策協會」委託，而對協會針對「德國易北河以東的農業勞工的狀況」所做的問卷調查進行研究的成果，收錄於 MWGI/3（共二分冊），標題略有改變。

48 就我閱讀韋伯書信所及，韋伯第一次提到弗萊堡大學哲學學院問他是否願意前往擔任國民經濟學的正教授，是在 1893 年 6 月 20 日致瑪莉安娜的信中。他作了全面的考量，而由於母親非常期望，所以他也就答應了。(MWGII/2: 406) 瑪莉安娜也隨即回覆同意。(MWGII/2: 408) 但直到 1894 年 4 月 28 日致 Friedrich Althoff（1839-1908）的信中，(MWGII/2: 537) 才敲定這個聘任案。

國科會人文社會科學研究中心

（2）它位於許多差異極大的學術領域的交界處：由它出發，可以直接進入「文化—與觀念史」（Kultur- und Ideengeschichte）乃至進入種種哲學性的問題（die philosophischen Probleme）；以及最後：

（3）對於「政治上與社會政策上的取向」而言，它比「法學式的思維」的那種比較形式性的難題（die mehr formale Problematik），更有促進作用。

我認為，瑪莉安娜的這幾點說法，都是值得高度重視的，尤其是第二點，更是與本文高度相關——因為，PE 就是一部研究「職業文化」的「文化史」的著作，也可以說是研究「職業」（Beruf）這個觀念是「如何在歷史中變成是富有影響的」的方式的觀念史著作。但這樣的一種研究，要怎麼進行呢？這就涉及到某種的「科學」概念以及進行這種科學的「知識論—方法論—邏輯學」的問題了。

韋伯在轉往弗萊堡大學擔任「國民經濟學與財政學」教授後的第二個學期，於 1895 年 5 月 13 日發表「就職演說」〈民族經濟中的國族性〉（Nationalität in der Volkswirtschaft）。[49] 在這場演說中，韋伯公開說出了自己作為國民經濟學家的終極關懷（價值關連）：

> 當我們在思考自己這個世代的「身後事」時，會讓我們動心的問題，不是「將來的人們會**覺得**如何」（wie die Menschen der Zukunft sich befinden），而是「他們會**變成**怎麼」（wie sie sein werden），而這問題事實上也是所有經濟政策研究的基礎。我們想要在他們身上培養出來的（emporzüchten），並不是人們的幸福感 (das Wohlbefinden der Menschen)，而是那些讓我們覺得構成了人的偉大（menschliche Größe）與我們的本性的高貴（Adel unsrer Natur）的特質。（MWGI/4-2:559）

49 這篇就職演說乃是韋伯公開說明他在轉換人生跑道後，如何看待自己作為「國民經濟學家」這新的人生道路的綱領性文獻，相當重要。演講稿稍作修改後，以「國族國家與民族經濟政策」（Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik）為題發行單行本。目前收入 MWGI/4: 543-578。

國科會人文社會科學研究中心

在此一「價值觀點」下，韋伯將「國民經濟學」說成是某種「人的科學」（eine Wissenschaft vom *Menschen*），這種科學尤其要探問的，乃是「**人的品質**」（*Qualität der Menschen*）：透過那些經濟上的與社會上的生存條件（Daseinsbedingungen）而被培育出來的人的品質。（MWGI/4-2:559）

身為國民經濟學家的韋伯，顯然想要根據自己的「人的科學」的構想，在這門「還有彈性、也年輕」的學科中，走出自己的一條路。也因此，在他的「一般的（“理論的”）國民經濟學」這門課[50]的授課內容中，一開頭就是「導論：§1. 理論的國民經濟學之種種課題與方法」，並羅列了當時重要的德文與英文相關著作與查閱書共 45 種。選擇了當國民經濟學家，想要走自己的道路，韋伯就必須認真地面對那場發生於 1883 年的德語國民經濟學界的「方法論爭」（Methodenstreit）。[51] 事實上，韋伯還在海德堡讀書時，就對「方法論爭」感到興趣，更將對「知識論—方法論—邏輯學」的問題的關注擴充到歷史學、心理學、法學等等領域上，並隨時追蹤著邏輯學、知識論、方法論、現象學乃至哲學各方面相關的最新發展。我相信，韋伯之所以會這麼做，固然有知識興趣的成分，但更主要的因素，應該是自己在學術發展上的迫切需要。[52] 也

50 韋伯在 1894/95 冬季學期到 1898 夏季學期之間，共上過六次「一般的（“理論的”）國民經濟學」課程，而在上最後一次的時候，韋伯用打字機寫下了一份《綱要》，打算要以之為基礎寫一本國民經濟學教科書。此外，人們還在韋伯的遺稿裡，發現一份上課講義：〈第一卷：民族經濟學說之概念上的基礎〉。這二份遺稿，曾於 1990 年合成一冊出版，後收錄於 2009 年出版的 MWGIII/1 之中。

51 相關的討論請參閱張旺山，1997 與張旺山，2013。

52 韋伯在「導論」的筆記中有如下一些提示：「前置問題：何謂一門科學的“領域”？根據什麼劃界線？種種科學的劃界≠大學的專業領域的劃分」、「種種新的科學是如何產生出來的？」、「一門獨立的科學之存在與產生的前提：(a) 對某些新的問題產生出種種獨立的真理。經濟總是存在著，但是，關於經濟的種種問題卻不是。某種獨特的思想關聯之提出。(b) 探究之獨特的方法：邏輯學——心理學」。（MWGIII/1: 191 f.）這些摘錄，固然太過簡略，無法說明太多東西。但讀者如果閱讀韋伯的方法論著作與 PE 時，將這些想法放在心裡，或許會在心頭浮現許多很有啟發性的想法。

國科會人文社會科學研究中心

因此，當海德堡大學想要在 1903 年慶祝“第二次建校”百年校慶，[53] 哲學學院想要出一本紀念文集，希望韋伯寫一篇跟他的專業的歷史有關的「紀念文章」時，[54] 自認為「本性上就無法對那些不斷大幅增加的邏輯學文獻有專業上的掌握」（韋伯，2013: 3 f.）的韋伯，才會大陣仗地投入方法論的研究中：[55] 從 1903 年發表的〈羅謝的“歷史的方法”〉、1904

53 海德堡大學是 1386 年建立的，第一個創辦人是選帝侯 Ruprecht I. von der Pfalz（1303-1390，在位期間為 1356-1390）；1803. 05. 13. 由 Karl Friedrich von Baden（1728-1811；1771-1803 為巴登侯爵）加以更新，為第二次創建，因此校名冠有 Ruperto-Carola。海德堡大學的全名，德文是：*Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg*，拉丁文則是：*Universitas Ruperto Carola Heidelbergensis*。

54 韋伯在 1903 年 2 月 20 日致施莫樂（Gustav Schmoller）的信中提到（MWGII/4: 43 f.），為了此一「紀念文集」，他接到任務要寫一篇文章去展示肯尼士（Karl Knies, 1821-1898）——韋伯大學時就聽過肯尼士的課，轉往海德堡任教，也是接肯尼士留下來的教席——在科學上的意義。值得注意的是，韋伯之所以會寫這封信給施莫樂，主要是因為：「紀念文集」的截稿日期是 1903 年的復活節（也就是 4 月 12 日），眼看就要截稿了，勢必會來不及，而就已經寫完的部分而言，也不適合「紀念文集」的場合，因此希望尋求發表的園地。而在這封信中，韋伯將他的這些「方法論研究」的題目說成是：“肯尼士與歷史的國民經濟學之種種邏輯學上的問題”（Knies und die logischen Proleme der historischen Nationalökonomie）。由此看來，韋伯本來想寫的是一篇由「問題史」（Problemgeschichte）的角度談肯尼士的文章，後來很可能因為要談肯尼士就非先談羅謝（Wilhelm Roscher, 1817-1894）不可，於是擴大了文章的規模，後來於 1903 年 10 月、1905 年 10 月與 1906 年 1 月分三個部分發表的長文，因而也稱為「羅謝與肯尼士和歷史的國民經濟學之種種邏輯學上的問題」。

55 韋伯應該是在 1902 年 12 月 19 日旅行前往熱納亞之前，就已經完成了關於羅謝的部分（第一篇文章）、至少其中的大部分，並開始構思關於肯尼士的部分。（請參閱 MWGII/4: 31 註腳 1）在前一個註腳提到的那封致施莫樂的信中，韋伯還說他想要做的是，試著去闡明「羅謝與肯尼士有意識地或者無意識地由之出發的那些邏輯上的預設」，並說，如果他的文章合適的話，他將於（1903 年）5 月寄出前半部（約 60 頁），其餘則將會在夏天寄出。1903 年發表的第一個部分，在施莫樂的《年鑑》中，篇幅不過 40 頁；但分二次於 1905 與 1906 年發表的第二個部分，卻篇幅達到 61+39=100 頁，並在文章最後面註明：將有另一篇文章（換言之就是：還沒寫完）。並且，這第二個部分標題改成「肯尼士與非理性問題」，一方面表明了所要探討的問題是「行動的非理性」，另一方面則大大地擴大了探討的範圍：不再侷限於「歷史的國民經濟學」，而涉及了範圍甚廣的各種「文化科學」（或者：「社會科學」）。韋伯在寫作〈羅謝與肯尼士〉一文的第一篇文章時，固然多少有

國際韋伯暨宗教研究中心

年的〈弁言〉與〈“客觀性”〉、1905 年的〈肯尼士與「非理性」問題〉、1906 年的〈肯尼士與「非理性」問題（續）〉與〈在「文化科學的邏輯」這個領域上的一些研究〉、1907 年的〈史坦勒之“克服”唯物論的歷史觀〉、1908 的〈邊際效用學說和“心理物理學的基本原則”〉直到 1909 年的〈“能量學的”文化理論〉。

綜合前面所說的，我們可以相當確定地說：在 1903-1906 年間，也就是在韋伯寫作並出版 PE 的同一個時段裡，韋伯的確是如他所說的「埋首於邏輯學的研究工作」（tief in logischen Arbeiten stecke）；[56] 並且：韋伯的這些方法論—邏輯學的研究，是與 PE 的寫作密切相關的。細心的讀者，不僅可以在 PE 中發現許多指點讀者參閱韋伯方法論著作的地方，更可以在四篇「反批判」的文章中，看到種種由於未能掌握到韋伯

點迫於義務，為了校慶紀念文集無奈地接下了寫專文表彰肯尼士在經濟學上的貢獻的任務，因而在寫作時相當嚴謹，引證了羅謝的幾乎所有重要著作，以致於他在 1903 年 1 月 2 日寫給瑪莉安娜的信中抱怨說：「這個可憐的小胖子，畢竟幾乎只用別人的種種想法在工作著」，加上身體的狀況，使得韋伯痛苦不堪、經常抱怨，而〈羅謝與肯尼士〉這篇文章也因而有了「嘆息文」的封號。（請參閱張旺山，2013: (36) ff.）但細心的讀者很容易就可以看出：韋伯在寫作〈羅謝與肯尼士〉一文的第二、三篇文章時，就「自由」多了：對肯尼士的探討只在第二篇文章的一開頭和第三篇文章的結尾出現，篇幅上占總篇幅（100 頁）的大約只有十分之一！細心的讀者可以好好檢視一下此一轉變與 PE 的寫作的關係。

56 「埋首於邏輯學的研究工作」是韋伯於 1905 年 12 月 18 日致 Edwin R. A. Seligman 的信中，對自己當時埋首校對〈在「文化科學的邏輯」這個領域上的一些研究〉一文時的心理狀態的描述。1906 年 1 月出版的〈肯尼士與「非理性」問題（續）〉，應該就在這之前完成校對的；這二篇文章，加起來超過 100 頁（39+64=103）！就連 1907 年發表的〈史坦勒之“克服”唯物論的歷史觀〉及其「補遺」，應該也都是 1906 年的研究工作的產物。韋伯在國民經濟學家 Gustav Cohn（1840-1919）1905 年發表於《文庫》的一篇文章（〈論國民經濟學之科學上的性格〉）之後所附的短文（〈對前面這篇文章之編輯上的評論〉）的註腳中，就曾提到：他「也許會在緊接著的冬季，在與史坦勒及其學派之某種論辯那裡，回過頭來談談關於國民經濟學之科學上的性格的論爭。」（《文庫》第 20 卷頁 479）而由文章內容（批判的主要是史坦勒的《經濟與法律》（*Wirtschaft und Recht*）一書之 1906 年出版的第二個、「改善了的」版本）看來，至少應該主要都是在 1906 年寫下來的。（請參閱：張旺山，2013: (63) f.）。

國科會人文社會科學研究中心

的方法論思想而產生的「誤解」與「不解」；同樣地，如果讀者熟讀 PE 之後再去細讀韋伯的方法論著作，則他將會看到：許許多多韋伯在探討方法論—邏輯學的段落，或隱或顯地都是以 PE 中的相關內容為例子進行論述的。PE 的寫作與方法論文章的寫作的這種「相互滲透」、「互相支持」的情況，使得我們幾乎可以說：韋伯寫作方法論文章的一個主要目的，就是要為 PE 的研究工作服務的。這種情況，非常鮮活地表現在前面曾提及過的那封韋伯於 1904 年 6 月 14 日致好友李克特（Heinrich Rickert, 1863-1936）的信上：

> 您對“理想典型”這個想法的贊同，讓我感到非常高興。事實上，我認為，為了要將“評價性的”（wertendes）與“價值關連性的”（wertbeziehendes）判斷給分離開來，某種類似的範疇乃是必要的。至於人們要怎麼稱呼這個範疇，則是次要的事情。我之所以如此稱呼它，乃是因為：「語言使用」就說著一個典型的過程之“理想的界限情況”（idealer Grenzfall）、“理想的純度”（ideale Reinheit）、“理想的建構”（ideale Construktion）等等，而並未藉此而意謂著某種應然的東西（ein Sein-Sollendes），…。除此之外，這個概念還必須被進一步加以說明，它在我的展示中包含著各式各樣未加區分的問題。我不久之後（在冬季）將會嘗試著去對“客觀的可能性”（objektive Möglichkeit）這個範疇對於歷史性的判斷與那「發展概念」的意義加以分析。目前畢竟由於聖路易而插進了一個很大的空檔。就連我的心情也搖擺不定，以致於我只能偶爾從事於我的主要工作：“基督新教的倫理與資本主義的精神”。（MWGI/4: 230 f.）

韋伯的「理想典型」概念，是在 1904 年發表的〈社會科學的與社會政策的知識之“客觀性”〉（以下簡稱〈“客觀性”〉）首度提出來

國科會人文社會科學研究中心

的，而在同一年發表的 PE 的第一個部分就用上了（時間上應該大約就在寫這封信前後！）。而他之所以想要進一步探討「客觀的可能性」這個範疇，自然也跟 PE 的寫作、尤其是第二個部分的寫作中所要探討的「因果上的歸因」的問題密切相關。可以說，韋伯是在批判「歷史的國民經濟學」乃至當時受到「自然主義的一元論」、「演化論」、「泛邏輯主義」、尤其是「實證主義」與「歷史唯物論」等等影響下的文化科學或者社會科學的研究之種種錯誤與混淆的情況下，運用當時可及的種種知識論—方法論—邏輯學的研究成果，試圖釐清自己的 PE 的研究工作的實踐的。正如韋伯自己在 1906 年發表的〈在「文化科學的邏輯」這個領域上的一些研究〉一文中所說的：「方法論畢竟只能是對那些在實踐中通過了考驗的手段之自省（Selbstbesinnung）。」（韋伯，2013: 206）也因此，一方面為了對自己的 PE 的已完成的部分進行方法論上的「自省」，一方面也必須對尚待完成的 PE「續篇」服務，並對縈繞心頭的種種方法論—邏輯學上的問題進一步加以探討，或者對當時學界種種錯誤的論點進行批判，韋伯在 1905 年之後還是陸續發表了一些方法論文章。而「韋伯在 1910 年之後，除了〈社會學與經濟學的諸科學之“價值中立”的意義〉之外，就不再發表方法論的文章了」這件事實，多少意味著韋伯認為，他在 1903-1909 年間所發表的方法論文章中，該講的也已經大致上都講到了。

國科會人文社會科學研究中心

參、如何閱讀本書：一些建議

以上的論述，基本上只做了二件事情：一是使 1904-05 年版的 PE 與 1920 年版的 PE 乃至《宗教社會學文集》「脫鉤」，另一則是使原始版本的 PE 和四篇「反批判」文章與韋伯的方法論研究「掛鉤」。如果此一論述是正確的，則應該如何閱讀 PE 也就很清楚了。當然，對於「如

何讀一本書」這樣的一個問題所提出的，只能是一些建議。一個人要怎樣讀一本書，畢竟是他的自由。只不過，當我們想要較為全面而深入地理解一個思想家或者一個思想家的某一本著作時，總會涉及「發展」與「系統」這二個側面。就「發展」而言，最好的讀法自然是依照寫作（或者出版）的先後順序，「從頭到尾」地閱讀下去；至於就「系統」（或者「整體」、「統一性」）而言，則自然是以晚期的、成熟的、具有系統性或者統一性的著作為主。就本書而言，由於最重要的目標是要掌握住 PE 的「原始構想」，自然不宜由 1920 年版的 PE 入手，而是應該回到 1904-05 年版 PE 的原貌，並在韋伯當時的寫作與思想發展脈絡中，掌握 1904-05 年版 PE 的全貌。

換言之，最理想的讀法，是從 1903 年發表的〈羅謝的“歷史的方法”〉與 1904 年的〈弁言〉[57] 與〈“客觀性”〉讀起。〈羅謝的“歷史的方法”〉這篇文章，儘管由於前面所說過的「寫作動機」之故，讀起來頗為費力，但畢竟是韋伯的第一篇方法論文章，我們可以從這篇文章中探問一些很根本的問題，如：對韋伯而言，「科學」是什麼？有哪些類別？「概念」與概念所要掌握的「實在」之間的關係是怎樣的關係？

57 關於〈弁言〉（Geleitwort）一文的「作者」問題，一直有爭論。瑪莉安娜（Marianne Weber, 1984: 290）說是韋伯起草的，宋巴特則說是他寫就的，「韋伯只是就一些不太重要的點加以補充而已」（引自：MWGI/7: 123）。Peter Ghosh 甚至還寫了一篇專文（Ghosch, 2009）加以探討。根據收錄〈弁言〉一文的《韋伯全集》第一個部分第七冊編輯者的考證，主要作者應該是宋巴特沒錯。由於韋伯曾建議將〈弁言〉原先談及的「傾向」問題轉移到他的〈“客觀性”〉一文中談（而韋伯也的確這麼做了，請參閱韋伯，2013: 171-186），而該文又明確分成二個部分，且明說第一個部分的一些地方涉及了「編輯同仁們明確讚成的一些相關想法」，（韋伯，2013: 171）使得雅飛為了避免引起「作者問題」的困擾，將原先安排在〈弁言〉後的〈“客觀性”〉一文往後挪，而將宋巴特的文章放在〈弁言〉之後。但無論如何，〈弁言〉這篇文章都是韋伯、宋巴特與雅飛三個人簽名認可的文件，因此《韋伯全集》也收錄了這篇文章（MWGI/7: 125-134）。在我看來，宋巴特所說的韋伯就「一些不太重要的點」所做的「補充」，很可能是〈弁言〉最後面從「隨著哲學興趣一般的再度蓬勃發展…」直到最後的那個強調「清楚的概念的建構」、與「知識批判的—方法論的討論」的重要性的段落（韋伯，2013: 169）。

國立臺灣大學社會科學研究中心

何謂「實在科學」（Wirklichkeitswissenschaft）？何謂「文化實在」（Kulturwirklichkeit），有哪些特徵？對它所做的科學研究會碰到哪些知識論—方法論—邏輯學上的困難與問題等等。事實上，在這篇文章裡，我們不但可以在許多段落中看到 PE 的影子，韋伯在文中所談及的「歷史性的概念建構」（historische Begriffsbildung）的說法，一方面固然是李克特與他的學生拉斯克（Emil Lask, 1875-1915）的學說的應用，但另一方面「理想典型」的想法卻也呼之欲出。

1904 年發表的〈弁言〉與〈“客觀性”〉這二篇文章，更都是理解韋伯的綱領性文獻：前者是他參與主編並在其中發表幾乎所有主要著作的《文庫》的綱領，後者則是韋伯身為主編之一，一方面為期刊定調、一方面為自己的研究進行「自省」的綱領性文獻。例如，〈弁言〉在談及期刊的工作領域時，就明確地說：「今日，我們這份期刊將必須把對於資本主義式的發展之一般的文化意義的歷史性與理論性知識，看作就是它所要為之服務的那個科學上的問題。」（韋伯，2003: 167）此外，〈弁言〉不但強調「清楚的概念」之建構，認為「唯有清晰明確的概念，才能為一種想要建立種種社會性文化現象之特有意義的研究鋪平道路」，更宣稱期刊將「透過種種知識批判的—方法論的討論，去對理論性的概念構作與實在之間的關係，也取得某種基本上的清晰性」，以便「以一種合乎嚴格的科學性的種種要求的方式，去照顧社會理論」。（韋伯，2013: 169）

至於〈“客觀性”〉一文對於理解 PE 的重要性，就更不用說了，並且就脈絡而言，也應該緊接著〈弁言〉閱讀。這篇文章是韋伯自由寫作的成果，滿心而發，處處洞見，非常精彩，對於理解 PE 而言，更是絕對不可或缺的。韋伯不但在 PE 中多次指點讀者參閱這篇文章（尤其是關於「理想典型」的概念建構問題），如果先熟讀 PE 再閱讀這篇文章，更可以對 PE 有更加深入的理解。例如：韋伯在這篇文章中就明確地說：

我們所想要經營的社會科學，乃是一種**實在科學**。我們想要對

國科會人文社會科學研究中心

> 我們被置入其中的、圍繞著我們的「生活的實在」（Wirklichkeit des Lebens），**就其獨特性**加以理解——一方面就此「生活的實在」今日的形態而理解其個別的現象之間的關聯和文化**意義**，另一方面則理解其歷史上何以「變成現在這個樣子而不是另一個樣子」的種種理由。（韋伯，2013: 196）

PE 所從事的，當然是這裡所說的「實在科學」的研究，並且：此一研究也是想要「**理解**」我們生活於其中的「文化實在」之「**獨特性**」的！而這篇文章花了將近三分之一的篇幅探討的「理想典型式的概念建構」，更可以說是為 PE「量身寫作」的。總之，要正確掌握住韋伯在 PE 中所從事的是怎樣的一種研究、他是如何建構出他的「研究對象」的概念的，而韋伯又是如何在整個研究的進展中鋪下一整套的理想典型式的「**概念系統**」，並透過對歷史上的原始材料所做的細膩的安排與闡明，進行因果上的歸因的，乃至這篇文章留下了哪些有待在之後陸續寫成的方法論文章進一步探討的問題，都必須細讀這篇文章才行。

有了方法論的「預備知識」之後，便可以開始閱讀 PE 的第一個部分。當然，為了閱讀的連續性，可以在閱讀完 PE 的第一個部分之後，接著閱讀 1905 年發表的第二個部分以及 1906 年發表的〈北美的“教會”與“教派”〉，並在閱讀時，將碰到的方法論問題收集起來，再接著閱讀 1905 年的〈肯尼士與「非理性」問題〉、1906 年的〈肯尼士與「非理性」問題（續）〉與〈在「文化科學的邏輯」這個領域上的一些研究〉、1907 年的〈史坦勒之“克服”唯物論的歷史觀〉、1908 的〈邊際效用學說和“心理物理學的基本原則”〉直到 1909 年的〈“能量學的”文化理論〉。最後面這二篇文章，與 PE 的關係較小，如果只是想要瞭解 PE，可以略過不讀。讀完這些方法論文章之後，應該會對 PE 有更深入的理解。這時候再閱讀四篇「反批判」文章，便可以收「了然於胸」的效果，也才能夠更深刻地瞭解韋伯面對種種「誤解」與「不解」所強調的那些「重點」。而對這些「重點」的掌握，則可以回過頭來，讓我

國科會人文社會科學研究中心

們得以更清楚地掌握住韋伯的論述架構與論述脈絡。當然，讀者也可以直接依照順序閱讀本書收錄的文章（尤其是 PE），讀個一兩遍之後，心中懷著種種方法論上的疑惑，再依照韋伯文章發表的順序，去逐一閱讀韋伯的方法論文章。

PE 是一部困難的經典，尤其是第二個部分，涉及相當複雜的教會史與神學史內容，要有恰當的掌握，適度的延伸閱讀是必要的。此外，韋伯是一個很有歷史意識的學者，在進行論述時往往透過「今昔對照」展現歷史發展的「弔詭」，並且往往有出人意表的論述，閱讀時必須相當細心。毋寧說，韋伯對閱讀他的著作的讀者，是有相當高的要求的。韋伯的文字固然是清楚的，但他所想要闡明的關聯，卻是相當不容易掌握的。儘管如此，韋伯還是值得一讀，並且值得仔細研讀、多讀幾遍。尤其想要理解韋伯在 PE 中所呈現出來的「原始構想」的讀者，更必須主動地將他在文中所主張的「觀點」，以及在許多註腳裡所簡略提及的種種論點，乃至文中明確指出續篇將會談及以及文末論及的未來的研究計畫等等整合起來，才能夠有較佳的掌握。瑪莉安娜在韋伯死後編輯出版的《宗教社會學文集》第三冊的〈文前說明〉中說，在韋伯的本質裡，有一種對自己個人的命運之絕對的、毫無奢望的鎮定（Gelassenheit），當他面對未能完成《宗教社會學文集》而辭世時，或許會說他常說的一句話：我沒有做的，其他人會做。反過來說，他所做的，往往也是「總得有人做」的事情，而這樣的一位學者所寫的重要著作，自然不是很容易就可以理解的。

最後，韋伯從美國之旅回到德國之後，曾於 1905 年 2 月 5 日，在他與瑪莉安娜位於「主街」（Hauptstraße）73 號的住宅舉辦 Eranos 聚會，[58] 並發表演講，講題為「基督新教式的禁欲與現代的營利生活」（Die

58 Eranos 這個名稱來自希臘文 ἔρανος，指的是具有經常性成員的晚宴。1904 年初，海德堡大學基督新教神學家 Gustav Adolf Deissmann（1866-1937）與古典語文學家 Albrecht Dieterich（1866-1908）發起一個由海德堡大學的一些不同學科的教授組成的、旨在研究宗教、尤其是基督宗教的協會，並命名為 Eranos。會員按照姓氏字母輪流作東，學期間每個月在某個星期天在輪到者

國科會人文社會科學研究中心

protestantische Askese und das moderne Erwerbsleben）。韋伯發表這場演講時，PE 的第二個部分尚未出版。韋伯在演講後，依慣例將簡要內容及討論狀況，寫在記錄簿上。[59] 此一文獻收入 MWGI/9: 220-221。以下，我將這篇簡短的演講紀錄翻譯出來，以饗讀者，並以此作結。

報告人：馬克斯．韋伯：基督新教式的禁欲與現代的營利生活

接續他在《社會科學與社會政策文庫》（XX, 第 1 分冊）中的文章，[60] 報告人想要對「禁欲的基督新教——：喀爾文派、再洗禮運動（連同其附屬群體）、虔敬派、循道會——的倫理對“資本主義式的精神”的發展、尤其是對“營利驅力”之合法化（Legalisierung）與在倫理上的合格化（ethische Qualifizierung）的影響」加以分析。我們由禁欲的—基督新教式的宗教性之種種教義上的基礎出發：這些基礎——循著種種不同的道路——匯合成下述想法：「恩典**狀態**」（Gnaden*standes*）——這種狀態乃是作為某種被神所賦予的品質（Qualität）而被設想著的——之**證明**（*Bewährung*），唯有透過某種特有的種類的生活經營，才能擔保那“拯救的確定性”（certitudo salutis）。這種生活經營——正因為它應該顯示著那在倫理上行動著的人之某種固有的品質——所必定獨具

家中聚會一次，從晚上 6 點到 11 點。東道主（Hospes）須作一場談某一宗教學議題的演講。演講完後，約八點半用餐，接著進行非正式的學術交談，直到十一點散場。演講者需將演講內容記載在「伊蘭諾斯學圈」的記錄簿裡。此一聚會形式，從 1904 年 1 月開始，一直嚴格執行到 1906 年初。

59 記錄簿上，依慣例先寫晚宴的時間與地點，接著寫出席人員（這次是「除了特落爾區之外，所有成員都出席」），然後是報告人與報告題目，以及報告的簡要內容，最後則簡要紀錄了討論情況（這次是：「幾乎所有出席者都參與了討論，尤其是 Deißmann, Gothein, Rathgen, Jellinek。整體而言，報告人的種種見解都獲得了贊同」）。

60 指 PE 的第一個部分。

國科會人文社會科學研究中心

的「講究方法的—具有系統性的性格」，制約著這種生活經營的禁欲的、亦即：**理性的**基調（Grundton），而當天主教式的「福音的勸告」（consilia evangelica）、從而那作為「確保禁欲之倫理上的尊嚴」之手段的「逃離世界」（Weltflucht）被阻斷了之後，這種生活經營也就變成了“內在於世界的”禁欲，被迫不得不在世界性的職業生活中、並且**只**在這種生活中發生作用。如今，嚴格的「天意信仰」（Vorsehungsglaube）以及“自然法”（lex naturae）的那種基督新教式的繼續發展的影響所及，卻使得這種「職業禁欲」（Berufsaskese）採取了某種效益主義式的性格，如此這般地，以致於經濟上的勞動，部分作為禁欲上的手段、部分作為神所想要的自我目的、作為“禮拜”（Gottesdienst）而顯現出來，而「營利」本身則顯現為神所想要的某種「禁欲式的畢生使命（Lebensaufgabe）」之履行。同時，「禁欲式的倫理」的那形式主義式的—合法的性格，也向「生意的行事作風」（Geschäftsgebarung）擔保著某些品質：這些品質則對於「資本主義式的經濟之擴張」而言，變成了具有構成性的。隨著那宗教上的根之漸漸枯萎，緊接著就出現了那邁向 18 世紀之純粹的效益主義的過渡。「資本主義的精神」——一如我們將尤其嘗試著在巴克斯特（Baxter）的倫理上加以闡明的那樣——乃是由那「（基督新教式的）禁欲的精神」中孕育出來的。

國科會人文社會科學研究中心