

東亞經濟倫理的澄清與辯思

：韋伯、儒家與基督新教

葉仁昌

前言

一、韋伯論題的釐清

二、儒家的內在超越

三、所謂通俗的儒家

結語

前言

五十年代的東亞，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，已擠身進步國家之林。即使歷經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，都已立基於舉足輕重的關鍵地位。面對這樣一個巨大的轉變和成長，除了歸因於若干政策與經濟要素外，是否有一些文化上的解釋？

對此，「儒家倫理」是盛極一時的答案。迄今，甚至被許多不加深思的人們視為既定結論、或是進行其他研討之先的已知前提。然而，此一答案卻是建立在對韋伯（M. Weber）宗教社會學的誤解、以及其他一連串失之偏頗的論述上。本文的主旨即在揭露其中的謬誤，並進而肯定韋伯對儒家與經濟之間的若干論點。

一、韋伯論題的釐清

經常，用以解釋東亞經濟奇蹟的儒家倫理之說，被聲稱是得自於韋伯《新教倫理與資本主義的精神》一書的延伸應用。暫且不談此一延伸應用是否得當，溯源而論，韋伯之作掀起了學界從馬克思（K. Marx）的唯物史觀轉向一個重大焦點，即在精神層次的思想信念與經濟行為兩者之間，其互動關係究竟為何？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」¹，但同時則拒絕成為一個文化決定論者²。然而，對於許多亞洲學者而言，更有興趣的，則是其對於非西方社會是否具有適用性與解釋力？對此，韋伯曾經提出一個鉅大精采卻充滿爭議性的問題，即在漫長的古老中國歷史裡，為什麼沒有發展出近代資本主義（modern capitalism）？他並且斷言，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，必須說明的是，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³。但無論如何，韋伯上述的斷言正確嗎？

遺憾的是，在若干人士的論爭中，對於問題的焦點根本未能予以釐清。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）——即一種只是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。

韋伯完全承認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以及商業活動的熱絡。他甚至說，在中國這塊土地上可以清楚地看到「營利慾」和「對於財富高度的乃至全面性的推崇」⁴。但令人驚訝的是，

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⁵。

因為，近代資本主義更是一種「精神氣質」。兩者的區別「並不在賺錢慾望的發展程度上」。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天職⁶。韋伯說，「有一些人讓黃金慾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。」⁷但

1 Max Weber, 于曉, 陳維綱等譯, 《新教倫理與資本主義精神》(台北, 唐山出版社, 民八十八), 頁 68。

2 韋伯說道, 「以對文化和歷史所作的片面的唯靈論因果解釋來替代同樣片面的唯物論解釋, 當然也不是我的宗旨。」同上註, 頁 146。對於思想背後的歷史發展和社會基礎, 韋伯始終高度重視並大量論述。稱之為文化決定論或唯心論者, 實為嚴重的扭曲。

3 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。參見所著, 「從新教倫理到儒家倫理」, 收錄於杜念中、楊君實合編, 《儒家倫理與經濟發展》(台北, 允晨出版社, 民七十六), 頁 212/213。

4 Max Weber, 簡惠美譯, 《中國的宗教: 儒教與道教》(台北, 遠流出版社, 民七八), 頁 309/310。

5 同上註, 頁 309。

6 或作 Calling。這個字在德語是 Beruf, 有終生的職業的意思。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。參見 Max Weber, 于曉, 陳維綱等譯, 《新教倫理與資本主義精神》, 頁 59。

7 同上註, 頁 41。

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」⁸。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，是儒家缺乏一種將賺錢當作是「倫理上責任」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；是儒家不利於近代資本主義的萌芽，而非廣義的經濟發展。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。他特別強調近代資本主義的「理性化」特質——它運用理性化的生產技術、展現理性化的組織紀律、結合理性的法律與行政機關，以及理性化的牟利行為和經濟生活⁹。試問，這確是東亞經濟的真實面貌嗎？當然不是。即以台灣為例，數十年的威權統治，完全不是理性化的法律與行政機關¹⁰；企業又兼以濃厚的家族主義，嚴重欠缺科層體制的理性紀律，豈可名之為韋伯所謂的「近代資本主義」¹¹？

進一步地，對於傳統中國為什麼沒有發展出近代資本主義，還有一些學者根本批評韋伯是一種負面式的提問（negative question），並也因而造成了某種誤導¹²。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；「相對的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

⁸ 參見同上註，頁 8; 36/37; 44。

⁹ 參見同上註，頁 9/15。

¹⁰ 按照韋伯所見，傳統型支配（包括威權統治）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、管理及稅收上的不理性皆太敏感，因為這些不合理的制度摧毀了可估量性（calculability）。」見所著，康樂等編譯，《支配的類型：韋伯選集（III）》（台北，遠流出版社，民八十），頁 59/62。令人驚訝的是，韋伯在考察中國的時候竟然也指出，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。」見 Max Weber，簡惠美譯，《中國的宗教：儒教與道教》，頁 305。

¹¹ 有趣的是，韋伯竟也明白指出，新教倫理的一大成就是打破親屬的束縛，使家與商業完全分開；而中國則太重親族的個人關係，沒有企業精神，導致經濟發展受到限制。Max Weber，簡惠美譯，《中國的宗教：儒教與道教》，頁 304; 309。

¹² 參見 Gary Hamilton. “Why No Capitalism in China? Negative Question in Historical, Comparative Research,” *Journal of Asian Perspectives*. Vol. II. No. 2.

值或因素」¹³。

此一批評其實似是而非。因為，提問的邏輯未必就是提問者的思維邏輯。儘管提問的邏輯是單向、偏狹，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侷限甚或決定了。明顯地，韋伯並不是只專注於挑剔出儒家對經濟發展的負面因素，他其實是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。

二、儒家的內在超越

既然韋伯的提問不致構成問題，那麼他的解答——即儒家倫理不利於近代資本主義的論斷，又是否正確呢？最普遍而且廣被接受的質疑，是從理論與思辯的層次上著手的，認為韋伯錯誤地斷言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。

原本，按照韋伯的看法，儒家是不必「入」世的（innerworldly），因為他們本來就在「此世」（this worldly）。儒家並沒有另一個形上世界，無從發生一種由「彼世」入世的過程。韋伯因此斷言，儒家是一種「對世界採取無條件肯定與適應的倫理」¹⁴。他強有力地說道，

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。……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托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¹⁵。

相反地，清教徒卻有一個彼世，並與此世之間存在著「一種鉅大的、激烈的緊張對

¹³ 高承恕，《理性化與資本主義——韋伯與韋伯之外》（台北，聯經出版公司，民七七），頁 213/214。

¹⁴ Max Weber, 簡惠美譯，《中國的宗教：儒教與道教》，頁 296。

¹⁵ 同上註，頁 294/296。另參 209/210。

立」¹⁶。清教徒一方面被要求「活在此世」(in the world)而非出世；另一方面，則被要求不能「屬世」(of the world)。後者意謂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彼世來解決。罪只是沒有教養或沒有品格而已！克服它只需要道德教育。韋伯相信，這導致了儒家只是「適應這個世界及其秩序與習俗」，它「從來不曾出現過任何……從一位高舉倫理要求的超俗上帝所發出的先知預言」¹⁷。儒家所努力者，只是認同及結合現存世界的政治暨社會結構與意理，從而缺乏一種強而有力的批判意識。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¹⁸。

反觀基督教，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。而所有的傳統與任何形式的既存權威也都失去了神聖性。按著清教徒的呼召(calling)，他們不得不依照上帝的道德與價值而來改造與支配這個世界了。

韋伯相信，上述的差異導致儒家的制慾精神(asceticism)缺乏入世性——吾人或可名之為「此世制慾」(this worldly asceticism)。而遺憾的是，前者正是近代資本主義賴以發展的重大關鍵。「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。」¹⁹韋伯聲稱，雖然儒教徒與清教徒都是「清醒的人」，但後者卻具有一種倫理精神，就是卑微地透過入世制慾(innerworldly asceticism)將自己和世界——當然包括經濟——改造為榮耀上帝的工具；而前者卻拒斥成為上帝的工具，而是透過傳統的典籍和道德制約來自我實現，追求功名、財富、聖賢人格以及「教養階

16 同上註，頁 294。

17 同上註，頁 217; 296/297。

18 同上註，頁 302/303。

19 同上註，頁 315。

層地位」之類的現世目標²⁰。

韋伯這樣的斷言，遭到了不少學者的非議。譬如，狄百瑞（Wm. T. de Bary）就透過對於朱熹、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。」²¹余英時則更是以《中國近世宗教倫理與商人精神》的力作，指出韋伯因為幾乎完全沒有接觸到新儒家，故而未能瞭解其入世性以及在「天命之性」與「氣質之性」兩者之間不即不離的緊張性。雖然這種緊張性是「內在的，在外面看不出劍拔弩張的樣子。」但它確實「巨大」而「嚴重」²²。由此，余英時堅稱，

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」決非僅是「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」²³。

從狄百瑞和余英時上述的批評中，我們其實可以歸納出問題的兩大關鍵。第一、儒家是否確實缺乏上帝或天之類的超越意識，故而無從形成與此世之間的緊張性？第二、若果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，並構成另一種特殊的「彼世」？

持平而論，韋伯對於儒家的討論確實不夠周延和深入。先就第一個關鍵問題而言，儒家雖有濃厚的人文與理性精神以及強烈的現世取向，但早自商周時期開始，中國就絕不缺乏諸如上帝或天的超越意識²⁴；而藉天抑君的理念，也始終為儒家的堅固傳統。即使佛教興盛流傳之後，造成了儒家的天之訴求漸漸被轉化或取代，但在宋明理學中，超越意識卻又強而有力地復甦了起來²⁵。衍生出來，於是乎存在著「政統」與「道統」之間的緊張性。

但細究之下，吾人也必須指出，傳統中國的「道統是沒有組織的，道的尊嚴完全要

²⁰ 同上註。

²¹ 狄百瑞（Wm. T. de Bary），李弘祺譯，《中國的自由傳統》（台北，聯經出版社，民七二），頁7。此外，請參見墨子刻（T. A. Metzger）的立場。*Escape from Predicament* (N. Y.: Columbia University Press, 1977) pp. 49/60; 238

²² 余英時，《中國近世宗教倫理與商人精神》（台北，聯經出版公司，民七六），頁57; 60。

²³ 同上註，頁58。

²⁴ 請參拙作，《五四以後的反對基督教運動》（台北，久大文化出版社，民八一），第一章，「明清基督教傳入以前中國政教關係的傳統」。

²⁵ 再參唐君毅、牟宗三、張君勱與徐復觀合著，〈中國文化與世界〉，收錄於唐君毅著，《說中華民族之花果飄零》，三版（台北，三民書局，民六七），頁142/145。

靠它的承擔者——士——本身來彰顯。」²⁶它因此十分脆弱，無力抗衡政統。在歷史的絕大部分時期，儒家也確實缺乏抗衡君權的真正義理和表現。關鍵的原因，實出於其在超越意識之外還增添了聖君可以代表天的理論。董仲舒的論調是最典型的例証。在他的主張下，君主對人民有一種絕對必要的成善性。天子變成了臣民的善質的實現者。他說，

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²⁷。

經由這樣的詮釋，君王已經站穩了天人之間的樞軸地位，並握有對天意最高的解釋權²⁸。如此一來，超越意識又淪入了塵世人間，而其中的緊張性也化為烏有了。以此而言，韋伯聲言儒家沒有超俗世的上帝，同樣是可以成立的。

然而，進一步地，也就是第二個關鍵問題所在，儒家是否有上帝以外的超越意識、並構成另一種特殊的彼世呢？余英時前述對韋伯的批評就陳明了此一點。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」²⁹。

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「是實有而不是空寂」³⁰，因而與此世「既相反又相成」³¹。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」。……「此世」與「彼世」一對觀念既相對而成立，則其中便必然不能無緊張（tension）³²。

余英時如此對韋伯的批評似乎具說服力。不過，從另一方面來說，韋伯同樣可以義正詞嚴地自我辯解，因為，新儒家所謂的天理，仍是以人倫為主軸的，而其人倫在落實上則又未能真正超越此世的家族模型。譬如，韋伯就指出，「清教徒將所有的人際關係……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。」儒

26 余英時，《史學與傳統》（台北，時報文化公司，民七二），頁 56/65。

27 董仲舒，《春秋繁露》，〈深察名號第三五〉。

28 請參見拙著對董仲舒的討論，〈儒家與民主在詮釋上的兩面性〉，《法商學報》（台北，國立中興大學法商學院，民八五年八月），期三二，頁 66/68。

29 余英時，《中國近世宗教倫理與商人精神》，頁 54。

30 同上註，頁 55。

31 同上註，頁 57。

32 同上註。

家則「在既定的有機個人關係裡去發展他自己」。這就是說，清教徒呈現為獨立的個體，只要去面對上帝；儒教徒卻必須以家族的成員身分來存在，因孝道及恭順而有無限義務。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。」儒教徒則即使在職業團體裡仍講究和依賴家族關係（family relation）。因此，耶穌會聲稱，凡遵行天父旨意的都是我的家人，儒家卻「拒斥普遍的兼愛」，明顯地並未能從根本真正超越家族³³。

試問，如果天理只是此世人倫的形上翻版，何超越之有呢？難道在新儒家的鋪陳與論證下，天理是與人倫有所矛盾、並高於人倫的實體嗎？顯然不是，那緊張性何來呢？細究而言，余英時的內在超越之說，根本存在著錯誤的類比。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，竟是代表自私和惡性的「人欲」與「氣」。兩者各落在不同層次的類別範疇，對照出來的所謂緊張性也就各異其趣了。

再從一個角度來看儒家所謂的內在超越。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。因為，儒家所採取的進路是內省自覺，也就是透過自己的道德良心來反省和批判自己。學者錢新祖在分析劉宗周《人譜》中的自訟自責時，就發現其以自我為批判者，也同時以自我為被批判者。自我忽而在內成為被控訴的對象，又忽而在外成為控訴者³⁴。

但問題是，在自我保存（self-preservation）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，內省自覺雖然會發展出自我責備或批判，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。原來，在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。

路德（M. Luther）既然宣稱人的地位乃是「全然的罪人」（totally sinner），如此一來，在上帝與人之間的緊張性中，就無從發生角色互換或轉移的可能。也就是說，上帝是絕對而永不妥協的批判者，自我則是永遠而卑微的被批判者。這與儒家的內在超越比較起來，明顯地嚴重缺乏轉圜空間，它不僅會帶給被批判者鉅大的心理與改變的壓力，甚至足以產生出許多佛洛伊德（S. Freud）筆下的精神病患來³⁵。

在佛洛伊德以西方為背景的理论中，超我的主要部份，是來自於宗教規範以及絕對而永不妥協的上帝；自我則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，是除了懺悔與認罪外，並沒有脫逃之路。所有的自我辯解、自我原諒、自滿或

³³ 本段參見 Max Weber，簡惠美譯，《中國的宗教：儒教與道教》，頁 303; 309。

³⁴ 參見錢新祖，〈近代人談近代化的時空性〉，《思與言》，卷二一，期一，民七二年五月，頁 17/18。

³⁵ 有關於此一方面的進一步討論請參拙著，〈儒家與民主在詮釋上的兩面性〉，頁 75/77。

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」³⁶。可以說，超我不過是自我的另一種形式與化身。

同樣地，新儒家的天理固然有其內在超越性，但在內省自覺的途徑下，結果不也是一場自己審判自己的場景嗎？而自己審判自己又有何緊張性可言呢？整個內在超越之說，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」³⁷。試問，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³⁸？再問，信仰宋明理學的儒家門生，會因天理與人欲之間的緊張性而呈現出追求利潤和致富的旺盛動力嗎？甚至，追求利潤和致富的旺盛動力，不是經常被儒家歸類為人欲的範疇而加以排拒嗎³⁹？

韋伯在觀察的精闢和睿智是令人驚訝的，只是他的表達經常龐雜又曖昧。韋伯應該修正的是，儒家對於現世不是只有適應而無批判，但正確的是，其批判的依據只是禮儀、典籍與家族等的傳統。而這些傳統又從哪裡來的呢？古聖先賢。儒家確實只有偉人，沒有上帝。韋伯就是由此指出儒家缺乏超越的向度（transcendental dimension），即相信支配歷史發展的只是歷史或自然的內在因素，而不包括現世以外的超越因素。人的意義也只存在於與家庭、社會或國家的關係中，而不存在於一層與上帝的關係中。因此，無論是對現世的建構和批判，儒家都堅持只能從現世中找到最終的合理根據。

三、所謂通俗的儒家

那麼，進一步地，如果內在超越之說並無法推翻韋伯對儒家不利於近代資本主義的論斷，儒家還可以依賴什麼憑藉來創造旺盛的改造動力，並邁向近代資本主義的經濟型式呢？有不少經濟與社會學者避開理論與思辯層次上對韋伯的挑戰，改從經驗與實踐的層次來主張一種所謂「通俗的儒家」（vulgar Confucianism）。

譬如，金耀基就聲稱，「隨著東亞地區幾個社會生猛驚人的經濟發展」，此一「巨

³⁶ 參見錢新祖，前文，頁 18。

³⁷ 金耀基，「儒家倫理與經濟發展：韋伯學說的重探」，收錄於所著《中國社會與文化》（香港，牛津大學出版社，1992），頁 137。

³⁸ 楊君實很少見地指出了此點。見所著，「儒家倫理，韋伯命題與意識形態」，收錄於杜念中、楊君實合編，前書，頁 254。

³⁹ 此處是有關儒家的財富思想，因篇幅所限，不再討論，請參見拙著，《儒家的階層秩序論：先秦圓形的探討》（台北，瑞興圖書公司，民八五），頁 164/176。

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」⁴⁰。他先是引用沙潑生（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⁴¹？

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，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。」⁴²

事實上，類似立場的學者不計其數⁴³，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的儒家、或是所謂民間的與「社會性儒學」（social Confucianism）⁴⁴。這些概念所指涉的，康恩稱之為「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⁴⁵。若用勃格的話來說，則是「遠於皇權所及到的普通老百姓的日常倫理的那種儒家思想」⁴⁶。勃格贊成韋伯對儒家不利於近代資本主義的看法，卻認為當今東亞現代化的動力，是與韋伯所批評者不同的另一種儒家。對此，金耀基描繪道，

（它）是一套引發人民努力工作的信仰和價值，最主要的是一種深化的階層意識，

⁴⁰ 金耀基，前書，頁 137; 139。

⁴¹ 同上註，頁 139。

⁴² 同上註，頁 141。

⁴³ 譬如于宗先，「中國文化對台灣經濟成長的影響」，收錄於于宗先、劉克智、林聰標合編，《台灣與香港的經濟發展》（台北，中央研究院經濟研究所，1985），二版。魏萼，《中國式資本主義——台灣邁向市場經濟之路》（台北，三民書局，民八二），頁 18/25。梁明義、王文音，「台灣半世紀以來快速經濟發展的回顧與省思」，收錄於林建甫編，《金融投資與經濟發展：紀念梁國樹教授第六屆學術研討會論文集》（國立台灣大學經濟學系，2002/9），頁 127/130。

⁴⁴ 金耀基，〈東亞經濟發展與文化詮釋：論香港的理性傳統主義〉，收錄於金耀基，前書，頁 166。

⁴⁵ H. Kahn. *World Economic Development: 1979 and Beyond*. (London: Croom Helm. 1979)。

⁴⁶ P. L. Berger. "Secularity – West and East," Kokugakuiv University Centennial Symposium on "Cultural Identity and Modernization in Asian Countries." Sept. 11/13. Jan 1983. 因筆者無法找到此文，此處引自金耀基，「儒家倫理與經濟發展：韋伯學說的重探」，頁 144。

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⁴⁷。

整體而言，這些學者的努力固然不乏有力的卓見和啟發性，但卻見更多對韋伯與儒家的誤解，甚至是穿鑿附會的情形。細節實無庸贅述。吾人在此並無意予以全盤否定，但其中尚待釐清的疑點實在是龐大複雜。最嚴重的問題是，對於東亞的企業家和經濟行為，根本缺乏最起碼的經驗研究。在這種情況下就斷言儒家倫理是其背後的文化因素，這只能是一個高度不可靠的猜測而已！楊君實即說道，「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⁴⁸。

余英時甚至因此拒絕「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。……無論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。」⁴⁹

這個缺失的嚴重性是不容忽視的，因為它直接涉及了韋伯建構「新教倫理」時所採用的方法學。簡單地說，就是所謂的「理念類型」（ideal-type）。理念類型並不同於具「經驗—統計」性質的「平均類型」，它乃是企圖建構起事例的「典型」。前者只能處理那些性質相同、卻程度有所差異的行為；後者則充分掌握了社會行動的特質，即高度的異質性。而這些受到十分異質的動機所影響的行為，是很難以真正意義下的「平均」概念來掌握的。正因為如此，韋伯說道，

透過現實過程與理念型的「距離」，使我們更容易獲得關於行動者真實動機的知識。……理念型愈是尖銳而明確地被建構出來，意謂著它愈遠離真實的世界，但在這層意義下反而愈能夠善盡其責，達成它在型塑專門概念、進行分類和啟發上的功能⁵⁰。

韋伯將這個原理應用到研究上，新教倫理既是以特殊的歷史經驗為對象，又具有抽象的普遍意義；它是主觀投射的一種心智建構，卻以客觀的歷史經驗作為此一主觀建構的材料。更重要的是，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

⁴⁷ 金耀基，「儒家倫理與經濟發展：韋伯學說的重探」，頁 144。

⁴⁸ 楊君實，前文，頁 257。

⁴⁹ 余英時，《中國近世宗教倫理與商人精神》，頁 60; 169。

⁵⁰ Max Weber，顧忠華譯，《社會學的基本概念》（台北，遠流出版社，民八二），頁 43/45。

構的理念類型，勢必也要隨而修正更新了⁵¹。新教倫理的建構是如此，儒家倫理的建構又何嘗可以跳躍經驗材料，任憑想像臆測？

進一步地，除了方法學的問題外，將東亞歸類為儒家文化區，更是極其粗糙、甚至不值一評的錯誤。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；如今，儒家竟還擴張成整個東亞文化的代表，實荒唐之至。其中所反映的，毋寧是一種傳統以來視其他文化為蠻夷的「儒家中心主義」。

更何況，自五四以迄現代，乃公認為儒家有史以來最衰微的階段。而竟在此花果飄零的窘狀下，既聲稱儒家代表著東亞文明的深層結構，又論說儒家支配了當前歷史的巨大經濟現象，顯然令人錯愕不解。不只是錯愕不解，其中更蘊含著一種相反的可能猜想，是否正由於儒家在現代的全面衰微，使得社會中邁向近代資本主義的動力獲得了空前解放？若果真如此，則反而證明了韋伯對儒家斷言的正確性。

為此，若干學者搬出了所謂通俗的儒家、後期儒學論題、民間的或社會性儒學這些新穎的概念，企圖證明儒學在現代不死，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——從倫常到經濟。用金耀基的話來說，

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。我要特別強調的是，儒家的社會文化信念和價值，在非儒家式的制度環境裡，卻找到了顯示一種新的和再生的表達方式⁵²。

但遺憾的是，所謂通俗的儒家、後期儒學論題、民間的或社會性儒學，這些概念都明顯地過於模糊，欠缺說服力。它們更大的危機是經常淪為一個可以依照論述者的需要而自由予以填充的殘餘變項（residue variable）。

譬如說勤勞節儉，為什麼可以歸類為通俗儒家的內涵？它們很可能只是源自於中國人長久以來的貧窮和精耕農業的模式。在義理上，勤勞節儉也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，再加上佛教在台灣龐大的勢力，為何不將之歸類為佛教倫理呢？此外，所謂紀律順從，又何嘗不能歸類為專制文化下的法家特質？它其實更多受到東亞國家威權政體形式的影響。

再以金耀基所謂的香港人對家族傳統的功利主義為例。金耀基聲稱，它是「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」。它不是在感情上去珍愛傳統文化的內在價值，而是基於「它們有外在的有用價值」。譬如，將「親屬關係……視為一種

⁵¹ 有關思想史方法論的細節，請進一步參見拙著，〈思想史方法的再思：理論與材料的整合〉，《法商學報》，期三四（台北，國立中興大學法商學院，民八十七年八月）。

⁵² 金耀基，〈東亞經濟發展與文化詮釋：論香港的理性傳統主義〉，頁166。

手段和工具來利用」⁵³。姑且不論此是否確為香港的文化、及其在經濟上究竟有何效用，吾人強烈置疑的是，為什麼它可以歸類為「社會性儒學」？簡單視之為西方的實用主義（pragmatism），不是更妥當嗎？

基本上，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，並不適合直接歸類為某一思想體系的內涵。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）更加複雜。可以肯定的是，所謂通俗的儒家、後期儒學論題、民間的或社會性儒學，這些概念都將日愈站不住腳了。同樣地，吾人堅信，東亞經濟發展的背後必定有其文化因素作為重要的助力，但它絕不可以簡單歸結為儒家倫理，而必然是不同文明互相交錯下形成的綜合體。一味地往儒家的臉上「貼金」，恐怕反而會被認為是某種優越或卑屈的情結所致。

結語

回顧上述的討論，無論是訴諸儒家內在超越的義理、或是立基於東亞經濟成就而展開的對韋伯的挑戰，恐怕都是不成功的。一方面，與基督新教比起來，儒家確實缺乏真正的緊張性以及超越的向度；另一方面，東亞經濟成就背後的文化因素也顯示了其複雜與多元性。當然，這些挑戰的不成功並非就證明了韋伯的正確；而如何解釋東亞經濟奇蹟背後的文化因素也仍然懸而未決，但至少，「儒家倫理」這樣一個可以琅琅上口的簡單答案該放棄了。迄今，在學者的討論中，即使是最強而有力的家族主義解釋也都有不小的分歧和爭議⁵⁴。

然而，可以確定的是，東亞經濟奇蹟背後的文化因素，是多種文化不同程度的綜合體。它們以弔詭的（paradoxical）形式互相連結。此一綜合體固然包括有儒家倫理的成分，但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，就以台灣而論，吾人可以猜測，它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

⁵³ 同上註，頁 154; 159; 163。

⁵⁴ 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。這一點應是無可置疑的。但陳其南也指出，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。參見所著，〈明清徽州商人的職業觀與儒家倫理〉，收錄於楊國樞、曾仕強編，《中國人的管理觀》（台北，桂冠圖書公司，一九八八），頁 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。」見所著，《政治與經濟：中國近世兩個經濟組織之分析》（台北，桂冠圖書公司，一九九〇），頁 57/59。

觀念，以及大量的西方文化等成分。更重要的是，這些成分有許多甚至是與傳統儒家背道而馳的。譬如，對無限利潤的追求、以及對市場經濟和商人的肯定。以此而言，傳統儒家在現代的全面衰微，確實有可能使得社會中邁向近代資本主義的動力，獲得了某種程度的解放。

歸結而論，雖然韋伯對於儒家的斷言確有需要修正之處，譬如，儒家對於現世並不是只有適應而無批判，但韋伯立論的本旨則仍未被推翻。吾人可以說，儒家在傳統中國或台灣，都不曾像基督新教在西方那樣，真正帶來創發近代資本主義的改造動力。