

# 中國宗教、資本主義與現代文明： 韋伯的貢獻與局限\*

陳慎慶

香港浸會大學宗教及哲學系

**摘要** 韋伯在《儒教與道教》中，對中國社會提出的兩個論斷，即(1)儒學不利中國社會發展現代的資本主義，和(2)儒學的宗教倫理使中國社會無法產生現代文明。本文指出韋伯上述兩個論斷在論證上的錯誤和方法論上的問題，同時探討韋伯的理論框架和觀點對中國研究的積極意義。本文提出，藉着對《儒教與道教》的修正和再詮釋，可以開展中國宗教與經濟發展，以及中國宗教與社會發展研究的新課題。

## 一 導言

在過去二十年，華人社會學研究者對韋伯的興趣主要集中在他的著作《新教倫理與資本主義精神》，以及從其推論到儒家倫理與當代東亞經濟發展的關係。韋伯的《儒教與道教》因而也成為上述辯論所延伸的戰場，進一步激發起有關中國宗教倫理與當代經濟發展的討論。誠然，宗教與經濟是《儒教與道教》其中一個重要的論題。不過，假如將韋伯在《儒教與道教》所關切的問題固定在宗教與經濟的範圍，以及着意選取其中部分題旨用作支持或反對當代的辯論議題，則無疑忽略了《儒教與道教》作為歷史社會學經典著作，其對中國社會研究所涵蓋的更為廣闊的意義。

本文的主旨在於探討韋伯在《儒教與道教》對中國社會所提出的兩個論斷，即儒學不利中國社會發展現代的資本主義，和儒



學的宗教倫理使中國社會無法產生現代文明。本文首先評論韋伯上述兩個論斷在論證上的錯誤和方法論上的問題；然後探討韋伯的分析框架和研究焦點，即注目於中國社會的結構性形貌和發展歷史，對中國社會研究的積極意義；最後討論當代研究如何以韋伯的思想作為立足點，重新詮釋中國宗教與經濟發展，以及中國宗教與社會發展的關係。本文的立場是，儘管韋伯的《儒教與道教》在實質研究上提出許多不正確的論斷，他的理論框架對思考中國社會問題和中國研究仍是極有價值的參考資源。藉着批判和修正韋伯在《儒教與道教》的論點，我們不僅可以開展關於中國社會研究的新課題，同時也是邁向社會科學研究中國化的起步。

## 二 韋伯的中國宗教研究

韋伯的中國宗教研究，是他龐大的比較研究計劃“世界宗教的經濟倫理”(Economic Ethic of the World Religions)其中的一部分。在研究計劃中，韋伯不僅考察更正教和猶太教，也同時探究中國和印度的宗教。韋伯研究世界宗教的基本關切，在於解釋歐洲的資本主義和西方現代文明如何產生。<sup>1</sup>他一方面從貫時角度探討更正教倫理和資本主義精神的相關性，以及追尋更正教與猶太教的歷史淵源，另一方面從共時角度以非歐洲宗教說明更正教倫理（主要是強調禁慾的加爾文派）的獨特性及其與資本主義精神的親和性。在韋伯的理念類型框架中，他認為儒學的宗教倫理是一種講求“適應現世”(accommodation to the world)的倫理，而更正教和印度教則是講求“拒斥現世”(rejection of the world)的倫理。不過，更正教和印度教卻以不同的方式去達到拒斥現世的目的；前者表現出來的是一種“支配現世”(world mastery)的態度，而後者則傾向“逃避現世”(world flight)。



對韋伯來說，更正教加爾文派的“支配現世”精神對歐洲社會造成深遠的影響。加爾文派的企業家不自覺地孕育出一種從事經濟活動的嶄新信念和行爲，其宗教精神並且與當時歐洲社會的經濟物質條件互相呼應，臻而推動了資本主義的發展。此外，更正教加爾文派信徒的信念和生活方式經過世俗化的過程漸漸成爲西方人日常生活的價值和行爲，這種轉變不僅催生了一種現代的實踐理性主義，並且促使西方社會走向現代世界。

在韋伯的非歐洲宗教研究，他則試圖從反面去說明中國和印度的宗教倫理正是妨礙資本主義和現代社會發展的根本原因。在在中國宗教的研究，韋伯提出兩個關於儒學與中國社會的論斷：(一) 儒學的宗教倫理在本質上是一種“適應現世”的倫理，其價值取向不利中國社會發展現代的資本主義；(二) 也由於儒學本身是一種強調現世的宗教，由儒教徒組成的官僚集團和相關的科層制度傾向強化傳統的制度模式，儒學的宗教倫理只會使中國社會處於長期相對停滯的局面和無法產生現代文明。在下文，筆者嘗試勾畫韋伯如何論證儒學和中國社會的關係，以及如何推演出上述兩個論斷。

在《儒教與道教》中，韋伯對儒學的宗教思想和士大夫階層在中國社會的地位與角色有極爲詳盡的論析。關於儒學的宗教思想，韋伯認爲儒學雖然發展了一套宇宙觀，並且將宇宙秩序與社會秩序聯繫起來，不過，與西方基督教神學比較，兩者的宇宙論存在許多分歧的地方。在儒學的思想體系中，天地間並不存在人格化的神祇，因而沒有期盼從神祇而獲得的救贖。儒學中的宇宙秩序，也沒有類似佛教的觀念，主張捨棄此世而注目彼岸。儒教徒認爲，宇宙秩序和社會秩序的關係在於，個人在現世發展內在的善性和尋求心靈的平衡，在世間實現人類的快樂和幸福，如此則個人可說已經融入宇宙秩序的和諧，完成生命的目的和意義。因此，韋伯提出：“不管是輪迴，還是從他世而來的懲罰，儒教



徒當然沒有被‘拯救’的慾望。這兩個觀念都是儒教所不認識的。儒教徒不需要生命的救贖，因為生命是被肯定的；也不需要從社會獲得救贖，因為社會是既有而被接受的。他只想透過自制而謹慎地掌握此世的種種機運。”<sup>2</sup>

不過，韋伯注意到儒學的宇宙觀同時容納了“命”的元素，而“命”是非理性的。高明的儒教徒會認識到命的存在，並且在現世積極培養一己情操和人格的同時，亦冷靜地面對命運的安排。韋伯認為，儒教徒接受“命”的事實與更正教清教徒的“預定論”雖然相似，但兩者的性質卻極為不同。清教徒相信宇宙中存在全能的神，在現世一切的努力皆是為了獲得他世的救贖；儒教徒則專注於此生此世的事務，並且會為了留名於世而不惜犧牲生命。韋伯指出：“基督教式的衝突，也就是發生在個人靈魂救贖之關注、與自然社會秩序之要求二者間的衝突，對儒教徒而言是難以想像的。...因此，任何宗教的戒律，或以宗教為基礎的自然法，理應與罪惡的、荒謬的世界產生張力，或是以妥協解決兩者的衝突，在中國社會卻不存在。”<sup>3</sup>

由儒教徒組成的士大夫階層在中國的社會和政治制度扮演極為重要的角色。韋伯認為，士大夫在中國過去二千年能夠成為強大的統治階層，實有其物質和理念利益。自七世紀開始，士人可以透過科舉考試晉身成為政府官員，獲得官職俸祿。在此以前，官職俸祿主要由封建藩臣和官吏貴族所壟斷。並且，因為在中國的政治系統中存在不同的政敵，其中包括封建時代遺留下來的世家大族、藉着經濟手段謀取官職的買官者、士大夫內部對專業有強烈興趣的專家官吏、以及宮廷內部的宦官派系等，而士大夫與不同的政敵之間的衝突常常涉及士大夫階層整體的權力與地位能否繼續維持，士大夫必須組織起來保衛他們的固有利益，因而形成一個勢力龐大的身分團體。此外，由於儒學教育的人文內涵和君子理想，士大夫是一群強調文化教養的官吏階層。士人以能夠





獲取士大夫身分和治理黎民百姓而感到自豪。士大夫不但具有影響力和高度威望，韋伯認為，對一般平民來說能夠通過科舉考試的人，絕對不僅是在知識上有能力擔任官員，更在於證明他具有一種巫術性卡理斯瑪的特質。<sup>4</sup> 對士大夫自己來說，只有那些身受人文教育薰陶的人，才有資格出仕君侯和擔任地方行政管理的職責。

對於中國為甚麼不能產生資本主義的問題，韋伯認為在十七世紀中國社會的經濟發展物質條件並不遜於同時期的歐洲社會。<sup>5</sup> 中國不能產生資本主義的原因，主要是儒學倫理的內涵及其衍生的行為與資本主義的精神毫不相應。就儒學的宇宙觀而言，儒教徒雖然盡力排除巫術和相關的非理性因素，但是巫術的元素還是在其思想體系中保存下來。韋伯指出，儒教徒認為傳統是不可變更的，因為改革可能會帶來惡的魔力或者激怒鬼神，儒學中的非理性成分促使儒教徒謹慎地追隨現世的秩序。<sup>6</sup> 此外，儒學雖然並不低貶從事經濟活動和求財致富的行為，但是汲汲於利會影響心靈的平靜與和諧，不能具備從儒學教育裏所養成的美德。因此，儒教徒最理想的事業便是晉身士大夫階層，享有官職俸祿。如此，他們便可避免營利和追逐財富，以及自我完成儒學教育所強調的美德，使個人人格臻於完美。與此相關的，還有從儒學人文教育所發展出來的通才教育理想。儒教徒認為職業專門化都是“小道”，儒學中“君子不器”的理念使中國的官僚體制排斥專家和專業分工，間接造成政治系統中反對任何改革的主張。<sup>7</sup> 韋伯認為，比較儒教徒與清教徒，兩者的區別顯而易見。由於基督教信仰貶抑世界的價值，其宗教倫理驅使清教徒根據神的意旨將世界理性地加以轉化；儒學則肯定此生此世是個人安身立命最好的世界，其宗教倫理只會鞏固經濟的傳統主義，使經濟發展無法突破既有的制度模式。<sup>8</sup>



對於爲甚麼中國社會處於相對停滯的局面和無法產生現代文明，則涉及儒學作爲一種政治宗教其與中國政治體制的相互關係。韋伯認爲，在政治領域，中國的家產制國家有十分發達的科層組織能夠管理中央的一切行政事務。雖然中央的統治力量未能有效伸展到地方，但是地方的氏族勢力對中央的權力並未構成威脅。中國官僚階層在中央和地方的固有政治權力和經濟利益使他們缺乏動機作爲現代化的推動者，他們像一種緩衝器將所有由上或由下產生的現代化努力吸納淨盡。<sup>9</sup> 在思想領域，儒學的競爭對手是道教和佛教。儒學在中國社會一直處於正統的地位，而道教和佛教則是異端。在歷史上儒道佛之間雖有鬥爭，但三者基本上都能和平共存，而道教和佛教並未有動搖儒學在政治系統的影響力。因此，中國社會既無獨立的政治力量能夠對抗家產制國家，也無具影響力的異端思想足以挑戰儒學的正統地位並取代其對世界的解釋，中國社會內部根本缺乏強大而自主的力量可以打破傳統的機制使中國產生現代的理性主義精神。<sup>10</sup>

### 三 對韋伯中國宗教研究的批判與反思

自從《儒教與道教》在一九一五年出版以來，韋伯的中國宗教研究引起的討論和批評至今從未間斷，而有關批評主要來自三方面：資料的準確性、論證的有效性和方法論上的問題。<sup>11</sup> 在下文，筆者將集中討論韋伯對中國宗教和社會所提出的兩個論斷，即儒學的宗教倫理不利發展現代的資本主義和使中國社會處於相對停滯的局面，以及指出韋伯的《儒教與道教》對研究中國社會的積極意義。

關於第一個論斷，韋伯認爲儒學的宗教倫理基本上是一種“適應現世”的倫理。上述論斷的前題假設了在歷史中儒學是一種固



定不變的思想系統，而這個思想系統在中國過去二千年並無突破與更新。韋伯的假設明顯地不符合中國社會的經驗，這個錯誤在於韋伯處理中國歷史的時序問題過於草率，因而忽略歷史事件的內在關聯和儒學思想在不同朝代的傳承與發展。不少批評已先後指出，韋伯對儒學的論斷完全忽略了宋明新儒學的思想及其宗教倫理與商業活動的關係。<sup>12</sup> 因此，當韋伯以中國儒學與十六世紀更正教加爾文派作出比較，而沒有處理宋明新儒學的思想，他其實並未有提出相干的證據，其結論認為儒學的宗教倫理只會鞏固經濟的傳統主義，也就失去論證的立足點。

不過，韋伯研究中國宗教與經濟發展背後的負面問題，即“中國為甚麼不能產生資本主義”，所涉及的方法論問題更值得注意。漢爾頓 (Gary G. Hamilton) 一針見血地指出，當研究者提出一個負面問題並考察某些獨特事件為甚麼沒有在某社會發生的時候，在正面的個案中當然能夠保存各種元素的因果統一性，但是卻毀滅了負面的個案。“中國為甚麼不能產生資本主義”的負面問題不僅假設了歐洲社會的獨特歷史經驗具有普遍意義，是其他社會必然會經歷的發展軌跡，並且否定了中國社會經濟發展模式的獨特性和正面意義。漢爾頓以下的說話值得從事中國研究的學者深思：“中國並不是西方鏡中的倒影。反之，它是一個社會如何構成的獨特影像，並且必須以其自己的方式去加以了解。”<sup>13</sup>

關於第二個論斷，韋伯認為中國社會無法產生現代文明，可以分別從政治領域和思想領域兩方面作出解釋。在政治領域，韋伯所探討的課題主要是中國的社會結構，特別是國家體制、中央與地方的關係、官僚階層在國家體制的地位和角色問題。由於篇幅所限和非本文的範圍，筆者不擬在此討論。<sup>14</sup> 至於在思想領域，韋伯提出儒學思想中沒有救贖的觀念，也無他世與現世之間的張力，由儒教徒組成的官僚階層因此缺乏改革的動力，導致中國社會長期處於相對停滯的局面。不少研究指出，先秦儒學



中“天”的觀念具有超越性旨意的救贖使命，宋明新儒學的思想中也呈現出天人之間的張力，<sup>15</sup> 上述儒學倫理體現在儒教徒身上的一個有代表性例子，便是十九世紀末期譚嗣同《仁學》中所表現的社會改革意識和主張。<sup>16</sup> 韋伯認為儒學是一種“適應現世”的倫理和缺乏改革的動力，其結論並沒有獲得充分證據支持。

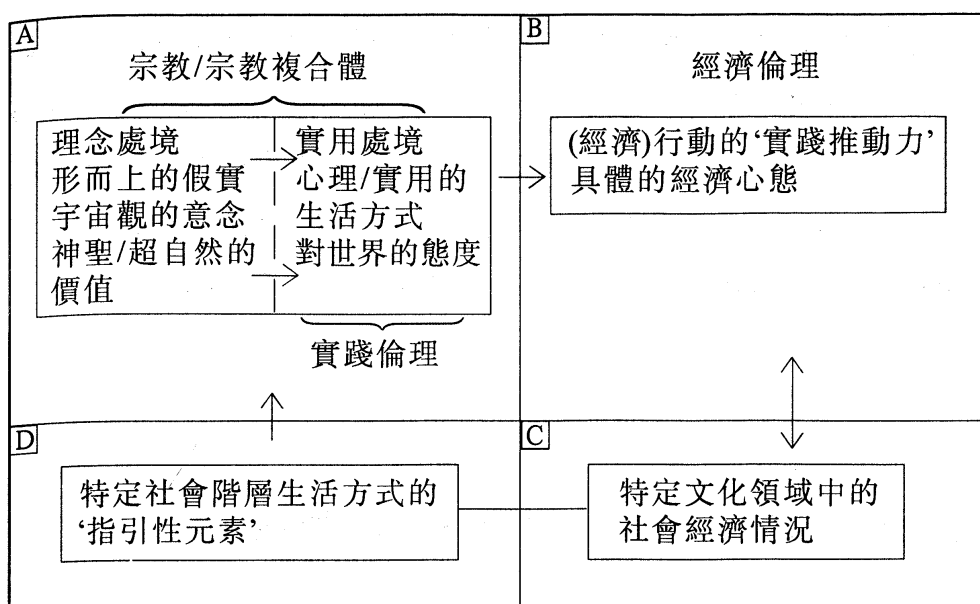
同樣，韋伯以儒學的“適應現世”倫理來凸顯更正教加爾文派的“支配現世”倫理，以中國社會的停滯來說明歐洲社會的進步，也涉及另一方法論上的問題，即理念類型和意義關聯。理念類型作為比較研究的概念工具，基本上是研究者根據其研究課題從現實經驗世界中所建構的抽象模型。因此，理念類型必然涉及意義關聯，即研究者本身的學術興趣、課題選取和意義詮釋。當代不少批評先後指出，韋伯對儒學的判斷及因此而建構的理念類型實帶有“歐洲中心主義”(Eurocentrism)的色彩。<sup>17</sup> 韋伯把儒學思想界定為“適應現世”的倫理，使他看不到儒學傳統的多元面向和豐富內涵，也成為他分析中國社會的嚴重局限。

雖然上文指出韋伯在研究中國宗教和社會上某些實質問題和方法上的錯誤，然而韋伯的分析框架和研究焦點，即注目於中國社會的結構性形貌(structural configuration)和發展歷史(developmental history)，對當代中國研究仍是極有啟發性的提示。<sup>18</sup> 莫羅(Stephen Molloy)曾經將韋伯“世界宗教的經濟倫理”研究計劃中隱含的理論框架精細地以圖表呈現出來，一方面批判柏深思(Talcott Parsons)和楊慶堃對韋伯中國宗教研究的誤解，另一方面則顯示韋伯理論框架所包含的各個獨立分析變項及其複雜的相互關係，如下：

在圖表中，我們可看到韋伯的理論框架同時存在四個分析變項，分別是宗教複合體、經濟倫理、特定文化領域和社會階層。假如要研究中國社會中宗教倫理和經濟發展的關係，或是宗教倫理與社會發展的關係，我們便應考慮分析變項背後由理念和物質條件所組成的四種因果關係：(一)在框架A中，宗教信仰的內涵如







圖表來源: Stephen Molloy, "Max Weber and the Religion of China: Any Way Out of the Maze?" *The British Journal of Sociology* 31 (1980), 387.

何影響實踐倫理; (二)由框架A到框架B, 宗教的實踐倫理如何影響經濟或社會倫理; (三)由框架D到框架A, 各種社會階層生活方式的指示性元素如何影響宗教信仰及其實踐倫理; (四)由框架C到框架B, 一般社會、政治、經濟和地理因素如何影響經濟或社會倫理。在上述四種關係中, (一)和(二)是理念層面的問題, (三)和(四)是物質層面的問題。由理念和物質條件所組成的四種互相緊扣的社會關係, 指向一個社會整體的結構性形貌。假若要研究某社會或社會制度的變遷, 則要理解結構性形貌內部各個變項以及其互相緊扣的關係如何變化, 如此便指向一個社會或社會制度的發展歷史。<sup>19</sup> 上述理論框架亦清晰地表現出韋伯對理念和社會行動兩者關係的基本理解: “直接支配人類行為的是物質與精神上的利益, 而不是理念。但是由‘理念’所創造出來的‘世界圖象’, 常如鐵道上的轉轍器, 決定了軌道的方向。在這軌道上, 利益的動力推動着人類的行為。人們希望‘自何處’被拯救出來、希望被解救到‘何處去’, 以及——讓我們也別忘了——‘要如



何’才能被拯救，這些問題的解答全在於個人的世界圖象。”<sup>20</sup> 以上討論對中國研究的啓發在於，我們可從當代已掌握的歷史知識出發，以中國社會作為正面個案和提出正面的學術問題重新考察中國宗教與經濟及社會發展的關係，如此既可以避免重覆韋伯所犯的錯誤，亦可以有系統地重新闡釋韋伯研究的中國宗教和社會課題。

#### 四 當代研究對韋伯中國宗教的再詮釋

在過去三十年，不少研究者對韋伯在《儒教與道教》中所探討的問題作出修正和提出新的詮釋。這些著述說明了韋伯的理論框架及其睿見，仍是今天從事中國研究的學者在思考上的活水泉源。<sup>21</sup> 漢爾頓和艾森斯塔 (S. N. Eisenstadt) 曾經分別以韋伯為立足點，進一步探索中國社會中經濟及社會發展的問題，並提出許多精闢的見解。在下文，筆者將介紹他們的觀點和分析。

##### 1 晚清的商業活動與經濟發展

漢爾頓在其有關晚清商業發展的研究中指出，在滿清政府統治期間中國商業貿易活動蓬勃、流暢和具可預測性。不過，漢爾頓注意到滿清政府並無着意在其帝國建立良好的營商環境，也無積極干預或控制商業活動。換言之，在晚清時期中國根本缺乏一個由政府建設的架構去促進商業活動。因此，一個重要的問題是：中國廣泛的商業活動實有賴某些存在而運作良好的經濟制度，這些制度如何建立和如何維持？漢爾頓指出，雖然滿清政府在中國的商業活動中沒有扮演重要的角色，民間的商人氏族組織卻建立和維持了一個龐大的中國商業營運系統。



漢爾頓認為一種可稱為“非本地商人氏族性”(nonlocal merchant clannishness)社群及在中國各省份所設立的相關組織(例如“會館”)在團結氏族社群、平均分配商業機會、以及締造一個建立在組織互信基礎之上的可預測市場這三方面發揮了重要的經濟功能。非本地商人氏族性社群的核心組織階層是旅居異地及在城市工作的商人和技術工人。由於旅居異地，地域性的商人要面對本地人的排斥，其社會經濟地位的脆弱性促使他們團結本身的氏族社群以增強其商業上的競爭力。因此，會館等組織肩負了雙重的任務：一方面在不同的省份促進氏族社群在商業活動上的合作和建立良好聲譽，另一方面發展商業活動所需的標準、規條和守則使成員有例可循，以及監察和約束氏族社群內部成員的行為。漢爾頓指出，“誠信”(trustworthiness)是中國商業活動最為重要的經濟倫理，而有關倫理與整個中國社會的經濟結構密不可分。

漢爾頓提出，由非本地商人氏族性社群所建立的經濟組織形式可稱為“負責任的壟斷”(responsible monopolies)，其意思是指地域性商人具有強大的經濟力量能夠控制特定地區的市場，而商人控制市場是出於良好的動機。此外，地域性商人擴張經濟力量的目的在於機會的壟斷，特別是就業的機會，而不在於經濟利益的極大化。對於許多西方研究者認為中國社會的經濟結構存在“過度”和“不正常的限制”，並因此批評中國的商業活動是“傳統的”經濟模式，漢爾頓指出上述批評只是根據自由市場和供求規律等西方經濟理論去詮釋中國社會的商業活動，因而得出錯誤的理解和結論。中國社會不錯欠缺西方經濟活動中的元素，例如合約、產權、商業法律、和一切與商人相關的特權、權利和自由，而這些都是市場的可預測性和流暢的基礎，以及西方社會中自由市場和供求規律賴以存在的條件。在中國社會，商人氏族社群的組織性經濟活動並不約束市場；反之，其組織在於保證市場的穩



定性和可預測性，使到貨物能夠自由流通。從這個社會脈絡看，商人氏族社群的“負責任的壟斷”模式是經濟活動自由的一種表現。漢爾頓並且引用韋伯的觀點，指出在西方社會商人的宗教聯繫是其個人道德品格的保證，有助其生意業務的發展；而中國社會商人氏族社群所強調的誠信也可作如是觀。<sup>22</sup>

從上可見，漢爾頓對中國晚清的商業活動提出了不少精審的論析，其論析對研究中國的經濟結構和形態具有啓發性的提示。不過，假如將漢爾頓的討論放在韋伯的分析框架中加以檢視，便可發覺其分析缺乏系統性的考察。例如，漢爾頓的研究雖然指出了“非本地商人氏族性”社群具有共享的經濟倫理，即他所提出的“誠信”，但他並沒有探討有關經濟倫理和宗教的關係。其次，漢爾頓雖然指出“非本地商人”社群在經濟地位上的脆弱處境促使他們形成一個共同的氏族社群，但是他並沒有分析氏族社群所形成的階層對經濟組織和經濟發展的深層意義。最後，漢爾頓也未有探討晚清的一般社會、政治、經濟和地理因素等物質條件與經濟倫理的關係。因此，漢爾頓對中國晚清經濟結構的討論可以說只是提供了部分的理解，有待進一步探索和補充。

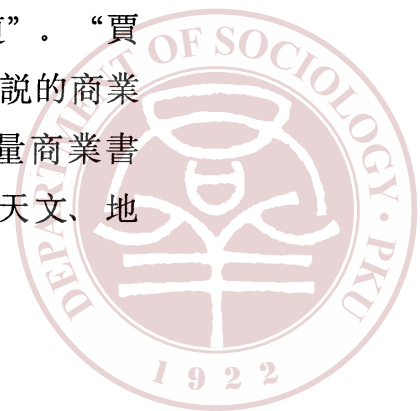
關於上述所提出的三個問題，雖然漢爾頓並未有提供深入的剖析，然而在當代的研究中，我們可以找到不少線索可以解答以上疑問。余英時曾經指出，“誠信”和“不欺”是明清商人重要的經濟倫理，而有關經濟倫理在新儒學倫理中佔有中心的位置。並且，“誠”和“不欺”上通“天之道”，有其宗教宇宙觀的超越性基礎。不僅如此，他也發現道教、佛教和民間宗教也有相類似的宗教倫理。由於在中國社會“上層文化”與“通俗文化”往往交互影響，構成中國人的“第二文化”，中國宗教對中國商人應會構成道德上的約束力。<sup>23</sup> 由此觀之，中國的宗教信仰、宗教倫理與經濟倫理三者的關係密不可分，與西方社會並無根本上的差別。





至於氏族社群對經濟組織和經濟發展的意義，除了漢爾頓所提出的“負責任的壟斷”，當代研究的一個焦點是宗教與商業貿易網絡的關係。許寶強在其十六至十八世紀東亞海外華人商業貿易網絡的研究中指出，海外華人在商業活動中需要解決營利與保存族群和諧關係的兩難處境，而組織氏族或宗教社群作為經濟活動中社會網絡的一個組成部分往往是有效的策略。由氏族或宗教社群所形成的商業貿易網絡，是海外華人在東亞取得經濟成就的一個重要因素。<sup>24</sup> 此外，董林雪英也指出，直到二十世紀由儒家文化所締造的社會關係網絡仍然是中國企業發展的重要因素。她指出，中西企業在理解“關係”(guanxi)的意義，在動機、回報、長線與短線、權力區別、權力本質和制裁六個層面上有顯著的差異。<sup>25</sup> 雖然上述研究者對宗教與商業貿易網絡的分析不完全一致，但是對於社會網絡作為經濟組織的一種形態，以及社會網絡對經濟發展的積極作用，皆抱持肯定的態度。這個研究方向相信有助進一步理解晚清的商業活動、經濟結構和經濟發展。

最後要探討的是晚清的社會、政治、經濟和地理因素等物質條件與經濟倫理的關係。在這方面，余英時曾經提出詳細的討論。他指出，在十六至十八世紀明清時期不少考試失敗的讀書人為了“治生”轉而經商，與此同時傳統社會所強調的士、農、工、商階級秩序的“四民論”漸漸發生變化。在明代以後，不僅“四民不分”，而且“士而商”和“商而士”成為十分普遍的現象。由於商人的地位大大提高，明清的捐納制度又為商人開啓了入士之途，吸引了不少士人“棄儒就商”。<sup>26</sup> 更重要的是，從不少文獻中看到，明清商人漸漸認為自己的事業具有莊嚴的意義和客觀的價值，重視“名”和“德”，可稱之為“賈道”。“賈道”在價值層面所強調的意義，已十分近似現代社會所說的商業倫理。<sup>27</sup> 此外，由於商業活動蓬勃，社會上出現了大量商業書籍。這些書籍是從商人觀點所編寫的百科全書，包括天文、地



理、朝代、職官、全國通商所經的里程道路、風俗、語言、物產、公文書信、契約、商業算術、以至商業倫理。<sup>28</sup> 在這裏我們可看到明清時期因經濟環境的轉變，促進了商業知識的發展，商業知識又反過來推動經濟活動的進步。余英時也注意到在明清時期所產生的“伙計”制度。“伙計”多是富商在同一宗族或親戚中所招募的貧窮子弟，然而兩者的關係已十分近似現代“老闆”和“僱員”的關係。“伙計”制度的重要性在於明清商人開始把傳統宗族的社群關係轉化為商業活動的人力資源，是中國經濟組織形態的突破性發展。<sup>29</sup> 好像上述的物質條件還可以不斷發掘和整理。這裏想要指出的是，在研究中國的經濟結構和形態時倘若忽略一般社會、政治、經濟和地理因素，所提供的充其量只是片面的了解。這也可以說是韋伯社會學及其理論框架的睿識。

## 2 中國政治的控制模式與改革運動

艾森斯塔在其有關中國政治控制模式的研究中提出，韋伯認為中國社會長期處於相對停滯局面的原因主要是儒學思想“適應現世”倫理所造成的結果，不過韋伯對儒學的判斷忽略了宋明新儒學以及其思想中存在的天人張力，而這種張力可以在儒教徒的改革主張中清楚看到。然而，艾森斯塔同時指出，雖然韋伯對儒學作出錯誤的判斷，但是新儒學的思想及其相關的改革主張顯然對中國社會並未構成鉅大的衝擊。艾森斯塔因此提出他對韋伯的修正和新詮釋：儒學思想中並不缺乏他世與現世的張力及相關的超越性視域，不過儒學卻對張力提出一種俗世的定義，以及解決張力的現世模式。正是這種定義和解決模式將中國社會各種改革運動限制在政治體制以內，以及把社會轉化的動力吸納不見。

關於儒學對天人張力的俗世定義和解決模式，艾森斯塔指出儒學思想基本上將天人秩序的張力安置在形而上和/或倫理的範



疇，而非宗教範疇，並由此發展出一種循環的世俗時間觀念，而非歷史或末世性的時間觀念。因此，儒學強調藉着教化以維持宇宙和諧，將解決張力的努力實現在社會、政治和文化秩序中。在現實世界，這種儒學倫理強調個人在現有的社會架構中盡力完成俗世的義務，特別是關於家庭、氏族和政府機關的工作。上述思想在歷史發展過程漸漸產生一種強調公民性或公民性與神聖性混合的主張，並以此作為社會政治秩序的合法性標準。這種主張最後集中在皇權體制及政府機關，促成中國社會產生一個強大的政治-文化中心。

艾森斯塔認為，上述的文化和政治發展對中國社會造成深遠的影響。對儒教徒來說，皇權體制及政府機關作為政治-文化中心成為解決天人張力最重要的領域。這不僅是儒教徒的共識，也促使儒教徒根據中心的指令和預設努力塑造邊緣地區，造成中國社會在地方上未能產生獨特而強大的文化或宗教中心，足以挑戰中央的皇權體制。艾森斯塔進一步指出，由儒教徒組成的官僚階層同時也是一個極為繁複的操控機制，這個機制至少在三個層面發揮其影響力：（一）他們控制了中央和邊緣的資源流通，使到邊緣未能獲得資源去發展地方力量；（二）他們盡力阻止政治、經濟、文化等不同體制發展出自主和聯繫性的力量，以限制這些力量因互相影響而產生結構性的轉變；（三）他們壟斷了部分的重要資訊管道，間接控制了群眾對社會秩序、相關的象徵和參照取向的意義認受。上述操控機制在很大程度塑造和構成了中國社會的轉化模式。

艾森斯塔提出，在歷史上中國的政治-文化中心經常出現儒學的異見分子，在地方也不斷出現各種反抗和改革運動，包括叛亂、軍閥割據、以及不同的教派運動(*sectarian movements*)和秘密會社。韋伯在《儒教與道教》中對此也有討論。不過，韋伯顯然未有認識到上述各種運動事實上具有轉化潛力，能夠逐步發展成



為強大的反對力量，對中心構成威脅。然而，各種運動最後均以失敗告終的原因，並不是中國的儒學思想缺乏改革動力，或是缺乏異端的反抗運動，而是在中國早已發展出極為成熟和繁複的操控機制，成功地壓制各種異見分子和反抗運動。艾森斯塔指出，操控機制在以下幾方面的控制工作尤其顯著：官僚階層阻止了地方上各種教派和秘密會社等組織在意識形態、結構和領導上互相聯繫；也阻止了中央和地方，以及中央地方內部體制不同的首屬和次屬精英形成強大的政治聯盟。因此，儒學的異見分子和地方的反抗運動對中國社會並未構成廣泛的影響，這同時也解釋了中國為何缺乏社會轉化的動力和在走向現代世界的過程困難重重。<sup>30</sup>

從上可見，艾森斯塔對中國政治的控制模式和改革運動提出了極為深刻的論析。他沿着韋伯的分析框架檢視韋伯對中國宗教和社會的評論，並且提出了許多重要的課題，值得研究者深入思考和探討。然而，其議論最大的缺失在於沒有從歷史中提出具體證據去論證其觀點，因此他的論述可說仍有待實徵研究作出檢證。其中重要的課題包括：中國宗教中儒學異見分子、道教、佛教和民間宗教的政治思想，上述的宗教-政治思想與帝制儒學的互動和消長；地方社會與政治運動的關係，特別是宗教、政治思想和社會階層的結構模式，其對中央政府的衝擊和中國政治制度發展的意義；一般社會、政治、經濟和地理因素對宗教的社會政治思想的影響等。下文就當代研究對上述若干課題稍作闡釋。

關於中國宗教的政治思想，在儒、釋、道的範圍已多有研究專著，<sup>31</sup> 而近年的研究也漸漸擴充至民間宗教的社會政治思想，特別是國家與民間宗教的關係。關於民間宗教的組織、思想、源流和演變，戴玄之對明清時代的秘密宗教和會社，包括白蓮教、天地會、紅槍會、八卦教、天理教、羅祖教、長生教、黃崖教、文賢教、青陽教等，作出了詳盡的歷史考證。<sup>32</sup> 民間宗教往往透過“寶卷”等經書向普羅大眾傳遞其宗教思想。喻松青詳細查考





了《轉天圖經》、《普明如來無爲了義寶卷》、《佛說利生了義寶卷》、《皇極金丹九蓮正信皈真還鄉寶卷》、《觀音濟度本願真經》、《衆喜寶卷》、《法船經》等經書，整理其宗教思想所透現的社會和政治觀，對了解民間宗教如何在地方社會爲其反抗和改革運動提供理據和動員群眾極爲重要。<sup>33</sup> 至於民間宗教會社的成員，多是社會上低下階層的貧苦大眾。莊吉發的研究指出，除了以耕作爲生的小農，其宗教信徒主要是無恒產的各行各業的人，包括肩挑負販、傭趁度日、小本營生者；而手工業者、運輸工人、舵工、水手、拳腳師、堪輿師、趕車度日者、燒炭工人、更夫、太監、被革退的衙役及兵丁，人數比例次之。<sup>34</sup> 查考民間宗教會社成員的階級構成，將有助理解民間宗教組織如何發展成爲足以挑戰中央政府的龐大政治運動。

當代有關民間宗教的另一研究取向，是探討中央政府如何利用民間宗教去吸納社會人力資源作爲軍事力量和增加政府統治的合法性，以及制定宗教條例壓制民間秘密宗教組織。在前者，天后(或稱媽祖)信仰是一個有代表性的例子。蔡相輝的研究指出，天后原本是宋朝莆田地區的民間私人信仰，後經莆田人李振向朝廷請賜，並得朝廷賜廟額，天后才得以轉爲公眾信仰。在宋朝，中央政府爲了鼓舞江、浙、福建地方的兵將在戰事中效力，遂在戰事期間不斷誥封天后各式各樣的封號。政府對天后的誥封直接促成天后信仰在地方不斷發展。遞至清朝，清廷爲了消滅鄭成功、鄭經父子在台灣的力量，大力提倡天后信仰，一方面抗衡鄭氏父子沿襲明朝的北極真武玄天上帝，另一方面招降莆田籍的將帥士兵；結果成功促使水師副總督朱天貴率舟三百艘，將士二萬餘人歸順清廷。然後，清廷再命施琅率領這支軍隊武力逼降台灣。<sup>35</sup>

在後者，莊吉發的研究指出清代以後，民間宗教和秘密會社日益盛行。大部分民間宗教教派在創立初期不但無反抗政府的傾



向，而且在經卷中頌揚皇權。不過，清廷是正統主義者，把由正統教派衍生出來的新興教派及外來宗教（例如天主教）視為異端，因而對民間宗教信眾嚴加懲治。清廷對民間宗教的鎮壓，引起地方宗教組織的反抗，甚至在“寶卷”中直接攻擊官府，散播反清復明的思想。清廷遂沿襲《明律》，制定〈禁止師巫邪術〉條例，取締地方的民間宗教組織。<sup>36</sup> 總括而言，從目前個別研究的成果所見，可以說基本上傾向支持艾森斯塔的觀點。不過，有關研究的廣度和深度，距離韋伯歷史社會學及其理論框架的要求尚遠。<sup>37</sup> 筆者認為，只有系統地考察中國歷史中主流和非主流宗教的社會政治思想，以及宗教思想如何促成社會的整合與變遷，我們才能了解中國社會發展的動力和限制。

## 五 結語

由於文化差異和歷史研究資料的限制，韋伯在《儒教與道教》中對中國宗教與經濟發展，以及中國宗教與社會發展提出許多錯誤的觀察和論析。雖然如此，筆者認為韋伯對中國社會的整體分析，特別是社會的結構性形貌和發展歷史，仍是必須予以肯定的，值得進一步探索其對中國研究的積極意義。漢爾頓和艾森斯塔的研究成果，說明了藉着對《儒教與道教》的批判、修正和再詮釋，我們仍可通過韋伯開展關於中國社會研究的新課題。例如，晚清非官方商業組織、商人和宗教的關係，及其對中國經濟結構的影響；除了儒學的大傳統，道教、佛教和民間宗教思想中內蘊的社會轉化潛力，及其對中國社會的正面意義等，都是有待深入探討的重要問題。

筆者最後想要指出韋伯的中國社會研究與八十年代學界開始討論的有關社會科學研究中國化的關係。<sup>38</sup> 韋伯的社會學理論深



受德國新康德哲學的影響，而其理論建構的進路至少在三方面反映出“康德式”的哲學思想：(一)他的知識構成的理論；(二)他的倫理和非倫理價值的理論；以及(三)他對人的基本理性的理論。基於上述康德哲學的假設，韋伯認為人必然會透過生命裏某些終極“價值”和“意義”的內在關係的啓發，不斷自我超越以建立一種人格。正是這種假設使韋伯對歐洲和美洲現代的經濟理性主義發生興趣，並且在研究過程呈現出一種“歐洲中心主義”的傾向。<sup>39</sup> 這同時解釋了為甚麼韋伯在其中國研究中會提出“儒學不利中國社會發展現代的資本主義”和“儒學的宗教倫理使中國社會無法產生實踐理性主義和現代文明”等問題。因此，我們採用韋伯的社會學理論從事中國研究時，應該意識到其觀點背後的歐洲歷史及文化脈絡，以及將其理論應用到中國社會時在問題預設和詮釋上的局限。高承恕先生曾經指出：“要對中國的材料及研究的成果作意義上的詮釋時我們必須緊扣中國的環境脈絡，而欲達到此一目的，浸淫於中國歷史文化傳承，熟悉中國語言遊戲及生活形式的學者正是在一最適當的位置上。進一步說，這方面的工作不但是中國社會科學家的權利，更是一種責任，一種免於他人曲解我們的責任！”<sup>40</sup> 這也可以說是社會科學研究中國化的起步點，如此韋伯的社會學理論才能成為我們思考上的活水泉源，而不是窒息社會學想像力的封閉系統。

## 注釋

\* 本文作者感謝兩位匿名審稿人的意見。

1 韋伯所考察的歐洲“資本主義”是特別指現代的、理性的和資產階級的資本主義，而非一般意義的經濟活動。此外，在韋伯的著作中，他討論“資本主義”一詞時也常常指含西方工業社會，或工業社會中的一種社會形態。參見Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. Talcott Parsons (London: George Allen and Unwin, 1984 fifteenth impression), 47-78.



- 2 Max Weber, *The Religion of China: Confucianism and Taoism*, trans. Hans H. Gerth (New York: The Free Press, 1968), 156. 中文譯文參考韋伯, 《中國的宗教: 儒教與道教》, 簡惠美譯(台北: 遠流出版事業股份有限公司, 1989)。
- 3 同上注, 210。
- 4 同上注, 128。
- 5 在《經濟與社會》中, 韋伯對中國經濟在技術層面的高度發展再三致意。然而, 他指出中國的經濟活動停留在貨幣經濟(money economy)的層次, 而貨幣經濟的擴張只會強化和穩定經濟系統的傳統形態, 並不會發展出歐洲的現代資本主義。參見Max Weber, *Economy and Society* (N.Y.: Bedminster Press, 1968), 113。
- 6 Weber, *The Religion of China: Confucianism and Taoism*, 233。
- 7 同上注, 159-161。
- 8 同上注, 241-242。
- 9 參見施路赫特(Wolfgang Schluchter), 《理性化與官僚化: 對韋伯之研究與詮釋》, 顧忠華譯(台北: 聯經出版事業公司, 1986), 90。
- 10 參見 Wolfgang Schluchter, *Rationalism, Religion and Domination: A Weberian Perspective* (Berkeley: University of California Press, 1988), 107-109。
- 11 關於資料的準確性, 參見Otto B. Van Der Sprenkel, "Chinese Religion," *The British Journal of Sociology* 5 (1954), 272-275; C. K. Yang, "Introduction to Max Weber, The Religion of China," in *The Religion of China*, by Max Weber (New York: The Free Press, 1964), xxxviii-xxxix。關於論證的有效性, 參見賴澤涵, 〈我國社會科學研究的未來趨勢: 以儒家思想與近代化為例〉, 載於《社會及行為科學研究的中國化》, 楊國樞、文崇一編(台北: 中央研究院民族學研究所, 1984), 51-67; 杜恂誠, 《中國傳統倫理與近代資本主義: 兼評韋伯中國的宗教》(上海: 上海社會科學院出版社, 1993); Schluchter, *Rationalism, Religion and Domination*, 112-114。關於方法論上的問題, 參見Stephen Molloy, "Max Weber and the Religion of China: Any Way Out of the Maze?" *The British Journal of Sociology* 31 (1980), 377-400; J.A. Prades, "Weber's Confucianism and Puritanism: Theoretical and Methodological Problems," (association paper) International Sociological Association, 1986; 高承恕, 《理性化與資本主義: 韋伯與韋伯之外》(台北: 聯經出版事業公司, 1989), 21-218。
- 12 參見 Thomas Metzger, *Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture* (New York: Columbia University, 1977), chap.3; 余英時, 《中國近世宗教倫理與商人精神》(台北: 聯經出版事業公司, 1987), 104-146。
- 13 參見Gary G. Hamilton, "Why No Capitalism in China? Negative Questions in Historical, Comparative Research," in *Max Weber in Asian Studies*, ed. Andreas E. Buss (Leiden: E.J. Brill, 1985), 66, 85。





- 14 關於對韋伯這方面的批判討論，可參見Otto B. Van Der Sprenkel, "Max Weber on China," *History and Theory* 3 (1964), 348–370.
- 15 S. N. Eisenstadt, "This Worldly Transcendentalism and the Structuring of the World: Weber's 'Religion of China' and the Format of Chinese History and Civilization," in *Max Weber in Asian Studies*, ed. Andreas E. Buss (Leiden: E.J. Brill, 1985), 48–50.
- 16 參見Koichi Shinohara, "'Adjustment to the World' and 'Rationalization' in Max Weber's Study of Chinese Religious Tradition," *Studies in Religion* 8 (1979), 27–34.
- 17 參見高承恕, 《理性化與資本主義》, 210–211; Schluchter, *Rationalism, Religion and Domination*, 115.
- 18 韋伯對歐洲社會結構性形貌和發展歷史的分析, 可參考Wolfgang Schluchter, *The Rise of Western Rationalism: Max Weber's Developmental History* (Berkeley: University of California Press, 1979); Wolfgang Schluchter, *Paradoxes of Modernity: Culture and Conduct in the Theory of Max Weber* (Stanford, California: Stanford University Press, 1996).
- 19 Stephen Molloy, "Max Weber and the Religion of China," 387–388.
- 20 韋伯, 《宗教與世界: 韋伯選集(II)》, 康樂、簡惠美譯(台北市: 遠流出版事業股份有限公司, 1989), 71.
- 21 有關研究可參考S. N. Eisenstadt, "Some Reflections on the Significance of Max Weber's Sociology of Religion for the Analysis of Non-European Modernity," *Archives de Sociologie de Religions* 16 (1971), 29–52; Gary G. Hamilton, "Patriarchalism in Imperial China and Western Europe: A Revision of Weber's Sociology of Domination," *Theory and Society* 13 (1984), 393–425; Su-jen Huang, "Max Weber's Religion of China: An Interpretation," (association paper) International Sociological Association, 1991.
- 22 參見Hamilton, "Why No Capitalism in China?" 65–89.
- 23 參見余英時, 《中國近世宗教倫理與商人精神》, 140–146.
- 24 除了組織氏族或宗教社群, 許寶強還提出海外華人的其他策略去解決兩難處境, 包括參與慈善活動以累積地位榮譽, 從事賺取薄利的生意和將經濟關係非人格化。他稱海外華人這種文化特質為“不受限制的靈活性”(unlimited flexibility)。參見Hui Po-keung, "Overseas Chinese Trading Networks in East Asia — A Sociological Historical Perspective." (1998) 未刊論文。
- 25 參見文灼非, 〈儒家社會關係網絡與企業成功之道: 訪雷蒙菲莎大學商學院董林雪英教授〉, 《信報》, 1996年7月5日。
- 26 參見余英時, 《中國近世宗教倫理與商人精神》, 97–121。



- 27 同上注, 147-151。除了價值層面的意義, “賈道”還可指營商的技术或方法。例如, 余英時提出明代何心隱營商的六字訣“買一分, 賣一分”, 相等於現代“薄利多銷”的原則, 是一種理性化的“賈道”。同上注, 157-159。
- 28 同上注, 122-123。
- 29 同上注, 152-154。
- 30 參見 Eisenstadt, “This Worldly Transcendentalism and the Structuring of the World.” 46-64。
- 31 關於儒學中的異見分子, 明清時期的黃宗羲主張廢除皇權體制, 鼓吹以法治替代人治, 提倡平民教育和鼓勵地方社會議論政事。黃宗羲可說是儒學異見分子中一個有代表性的例子。參見狄百瑞 (Wm Theodore de Bary), 《中國的自由傳統》(香港: 中文大學出版社, 1983), 77-107。關於佛教, 參 Franz H. Michael, *Rule by Incarnation: Tibetan Buddhism and Its Role in Society and State* (Boulder, Colo: Westview Press, 1982); Sin-wai Chan, *Buddhism in Late Ch'ing Political Thought* (Hong Kong: Chinese University Press, 1985); Charles D. Orzech, *Politics and Transcendent Wisdom: the Scripture for Humane Kings in the Creation of Chinese Buddhism* (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1998); 張曼濤編, 《佛教與政治》(台北: 大來文化出版社, 1979)。關於道教, 參見龔鵬程, 〈《太平經》政治理論之評析〉, 載於《第二屆中國政教關係國際學術研討會論文集》, 鄭樑生編(台北: 淡江大學歷史學系, 1991), 105-132; 呂錫深, 《道家、方術與王朝政治》(長沙: 湖南出版社, 1991); 那薇, 《漢代道教的政治思想和直覺體悟》(濟南: 齊魯書社, 1992); 司武修, 《黃老學說與漢初政治平議》(台北: 台灣學生書局, 1992)。
- 32 參見戴玄之, 《中國秘密宗教與秘密會社》(台北: 商務印書館, 1992)。與此課題相關的還有“太平天國”政治運動, 不過“太平天國”主要受西方基督教影響, 非本文探討範圍, 故略去。
- 33 參見喻松青, 《民間秘密宗教經卷研究》(台北: 聯經, 1994)。
- 34 參見莊吉發, 〈四海之內皆兄弟——歷代的秘密社會〉, 載於《中國文化新論社會篇: 吾土與吾民》, 杜正勝編(台北: 聯經, 1989), 329。另參見莊吉發, 〈清代民間宗教的源流及其社會功能〉, 載於《宗教與文化》, 鄭志明編(台北: 台灣學生書局, 1990), 101-136。
- 35 蔡相輝, 〈以媽祖信仰為例——論政府與民間信仰的關係〉, 載於《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》(上册), 林如編(台北: 漢學研究中心, 1994), 437-454。
- 36 參見莊吉發, 〈從取締民間秘密宗教律的修訂看清代的政教關係〉, 載於《第二屆中國政教關係國際學術研討會論文集》, 鄭樑生編(台北: 淡江大學歷史學系, 1991), 253-292。



- 37 從歷史社會學進路研究中國宗教的著作不多，較接近的包括C.K. Yang, *Religion in Chinese Society* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1961); Maurice Freedman, "On the Sociological Study of Chinese Religion," in *Religion and Ritual in Chinese Society*, ed. Arthur Wolf (Stanford: Stanford University Press, 1974), 19-41; Richard Hon-chun Shek, *Religion and Society in Late Ming: Sectarianism and Popular Thought* (Ph.D. Thesis, University of California, Berkeley, 1980).
- 38 參見瞿海源、蕭新煌編，《社會學理論與方法研討會論文集》(台北：中央研究院民族學研究所，1982)；楊國樞、文崇一編，《社會及行爲科學研究的中國化》(台北：中央研究院民族學研究所，1984)；蔡勇美、蕭新煌編，《社會學中國化》(台北：巨流圖書公司，1986)；以及《香港社會科學學報》第三期(1994)和第四期(1994)各論文的討論。
- 39 參見 Schluchter, *Rationalism, Religion and Domination*, 31-32; 另可參見 Schluchter, *The Rise of Western Rationalism*, 13-24.
- 40 參見高承恕，〈社會科學‘中國化’之可能性及其意義〉，載於《社會及行爲科學研究的中國化》，45。

