

## 特稿

## 新教教义与资本主义精神之关系

费孝通佚稿

十五六世纪,欧洲社会正值中古和近代交替之际:一方有商业革命启开了新时代的序幕,一方有农村的破坏和教会的堕落,表现着旧时代苟延喘息的状况。生于当时的人民都感受到世纪末的痛苦和烦闷,外有宗教和经济的冲突,内有理想和生活的矛盾。旧有的宗教观念不能适应新兴的社会状况,新的势力亦苦于没有伦理的基础,不能充分发达。这种矛盾和冲突苏醒酿成宗教改革。新教缘是产生。新教教义是承接中古思想开发资本主义精神的过渡。因资源地环境的相异,新教教义亦有派别的不同。路德主义是产生于没落中的农村,所以一方要反抗教会的腐败,一方要维持中古的农业中旧的社会组织。加尔文主义是产生于新兴的都市,所以一方要反抗代表旧势力的教会制度,一方面要立下资本主义精神的伦理基础。但二者同样的调和了出世和现世的相互性。路德因要破坏教会制度,同时又要维持中古社会的秩序,于是有天职论。加尔文因要提倡资本主义谋利的主义,而同时又要避免纵欲的弊病,于是有现世克己论。天职论和现世克己论沟通了出世和现世的鸿沟,宗教教义和资本主义精神始能契合。中古和近代的过渡,理想和生活,宗教和经济才重新调试,资本主义的新时代始克勃兴。

## 中古的生活系统

十五六世纪在欧洲正是中古的社会组织开始破裂,新的方式尚未达树和巩固的时代。新旧交替之际我们见到许多纷乱的现象。这些现象中最惹人注意的就是天主教会的分裂。这种分裂是新的经济环境和旧的社会哲学不能调和而起的结果。在申述这种冲突之前,我们应当将中古传统的生活系统加以叙说。

生活系统因叙说便利起见可分为二方面:一是生活所籍以结构成系统的思想、信仰等,一是决定生活内容的经济状况、社会背景等。

统一中古生活的思想和信仰,是超自然的意志。一切社会制度和个人行为都以这超自然的意志为估量价值的规范。社会只是这意志的表现,一切生活于社会中的个人都有由这意志所指定的地位,和共同完成这意志所树下的目的责任。人类有不灭的魂灵。生下来时,就带着祖宗遗下的罪恶,一定要籍上帝的慈悲允予赦免超度,死后才能免除痛苦的磨难,永升极乐世界。世人对于魂灵的得救比现世的安乐更为重要,因为一是永久的,一是暂时的。

教会是上帝在世界上的代表,从主教的口中上帝启示他的意志,从教会的组织里上帝

管辖众生。于是教会成了中古时代最后的主权者。他的教义是社会制度及个人生活所籍以统一贯通的规范。但教会只能就当代的信仰来组织生活的系统,并不能创造一切生活的内容。所以我们须现检察一下当时一般生活状态和社会的背景。

先从地理上说,当时的欧洲西行有大西洋横阻在前面,北上则有 Baltic 一带荒凉的旷野是蛮族出没之区。南下,渡了地中海可到非洲的北岸,但是大沙漠阻住了更进的发展。东方是中古的欧洲唯一的一扇通风的天窗,但是活动的范围受限于埃及到黑海的一段短短的海岸线上。

和四周差不多完全隔绝的状态中,除了极少数的人之外,都是营着自足自给的农村生活。但在南北、东西,二条商路的交点上,籍着东方的丝、茶、香料,发达成几个特出的都会。到十五世纪的时候,像 Flanders 和 Florence 等地方已成了资本和工业的区域,和四周的农村极不相同。这种新时代的胚种在中古的社会中逐渐由不关轻重的地位而成为颠覆中古的势力。这是后话。若笼统的说中古时代是一个农业的封建社会,并没有十分错误。

教会教义的内容就是跟了这种状态下的生活而决定的。由理论和事实相调和而构成生活系统。有了一贯的生活系统作规范,中古的人民,由生入死的经过他生命的历程。

我们可举一个例来说明当时的教义和社会状况如何调和的情形。以资本取息的问题来说罢。在天主教教义之下,放债取利息是一种罪恶。可名之曰盘利,若人家借了你的钱,归还时你要在原数的额外,多取半分,上帝的国中就没有了你的名分。这种教义,在过惯了现代生活的人看来,总觉得太没有理,但是在当时农村状况中是极合人情的规定。

在中古农业生产状态中,生活简单,自足自给。生产的资本并非巨量的金融货币而是米麦籽种。数量上亦极微细,只要在每年的收获中扣下一些,堆积在仓里,已可足为来年生产的资本了。在普通情形之下,绝不会发生资本恐慌,需要借贷的状况。若发生时,一定先是生活上起了恐慌,不能不把资本作为消费品来维持生活。这种恐慌在自足自给的社会里,只有一种原因可以产生,一是天然的原因,灾荒、饥馑、疾病、丧止等,一是人为的原因,懒惰浪费等。前者是起于不幸,为邻舍的当然须加以救济,决不应乘人之不幸,谋自己的私益。后者是社会的蠹虫,正应加以劝诫和责罚,决不能债钱他奖励他的恶行,而增加社会的担负和不安,所以在这种情形中,规定放债没有利息是极合人情的。

由此可见教义的内容是根据了社会的意向而规定的,社会的意向是受了生活的内容的改变而改变。生活内容是受种种经济、社会、政治、宗教等等势力影响而形成的。任何势力有变化,生活内容即受影响而发生变迁。宗教的教义因为要维持生活系统的完整不致破裂,迟早亦发生变迁。我们可单举教义对于经济生活的态状的变迁作例来说明中古的宗教教义变动的性质。

宗教对于经济生活大致不出四种见解。一是处于超自然的地位,视一切世事俗务都是业障,必需苦行克己以超脱之。二是采取不关心的态度,视精神生活和物质生活是不相干的二件事。无须辩护亦无须咒诅。三是抱着救世的决心认为物质生活中可以表现精神的理想生活,凡有邪恶的都须加以攻击和改革。四是认为经济生活是无所谓邪恶的,应当接受,加以伦理的根基使其成为宗教生活的一部。

这四种态度即在今日亦时常发现,中古时代亦然。只一代有轻重偏废的改变。在中古的早期,第一种克己的态度最为普遍,因为当时已是蛮族南侵之际,教会的工作就在这些

蛮强的异族之中,所需要当然是这种卓拔超脱,独行苦修的精神。后来欧洲社会逐渐安定,人民可以安居乐业,财富日增,第一种态度已成为迂阔,于是流而为第二种态度。新兴的经济势力破坏了旧有秩序。东方的威胁使人民流离恐惧,社会又入于纷乱痛苦之中,稍有人心者,决不能自己于第二种态度,于是第三种态度转入了优势。到了新兴势力已显明了他有形成新秩序的能力时,事实上,社会变迁势又不能倒行逆施,于是有第四种态度的发生。

这只是就其大势而言。四种态度并不足严格的代表四个时代,在任何时期,四种态度都是存在的。只有消长的势力不同罢了。在这转变中,我们虽偏重于经济的因子,但是并不是说单有经济因子在哪里活动。甚而,态度的本身亦常造成形成下期态度的经济背景。譬如第一种态度之下要发展第三、第四期的经济状况是近于不可能的,必须有中间的态度来作一过渡。

总结的说,中古的生活藉教会教义组织成一贯的系统。在生活系统中理想和生活常相调适,使生活得所倚规。他的特色就是超自然意志的信仰和农村封建的社会背景。教会教义是常变的,因为理想和生活中常产生新的隔膜,不能不加以调适。宗教改革只是中古生活系统最后一次的调适,渡到近代的生活系统罢了。

### 冲破了围墙的欧洲

十四、五世纪和二十世纪一般的感觉着四面都是围墙的闷气,后者恨星球的辽远,不能飞跃,地球上已不够新的发展。前者是限于茫茫的大海和荒阔的沙漠,困于狭小的地中海里活动,同样没有伸张的余地。后者限于庞大的资本组织,不能自由适应新的环境,以致连年恐慌不能自拔,前者固执着农业封建组织,经济的活动连转身之地都难得。当然这是过分话苦了我们先辈。他们那时还有小小的狭路可以到东方来瞻光,可以运了丝、茶、香料回去耀示乡里。他们还有一种不容易穿破的美梦,东方极乐极富的国家,常能遥远地给他们工作的力量和安慰。眼前尚有一个目标可望,不论是目标是自己的理想或是外界的实在。意大利半岛上有复杂得通常人不容想象的经济组织作他们希望的保证。谁说二十世纪的人能和他们相比呢?

东方在十九、二十世纪的欧洲人目中是贫民窟,是猪窠,但是在中古时代是他们希望的所系,亦是他们恐嚇的来源。东方有的是丝、瓷器和香料,但是亦有一日千里的铁骑,旷古稀有的勇士。东方有的是黄金和白刃,他可以建设意大利半岛上繁盛的城市,亦可以剪断小亚细亚唯一的商路。他能启示富贵荣华的将来,但亦能给以朝不保夕的恐吓和日无出路的窒息。

在这希望和威吓杂陈之中,欧洲终于冲破了围墙,来呼吸辽润无际,新春晨曦的朝气。新航路的发现在十五世纪成了很见惯的事情了。自从1488年Dias到了好望角之后,1497年Vasco da Gama绕非洲至印度,1499带了印度的货物在Lisbon起卸。1492,Columbus亦开始他西行达东的计划。1493,1498,1502作三次横渡大西洋的壮举。此外如1497John Cabot,1499-1502Amerigo Vespucci都达美洲。1519年Magallan环球的航行亦开始。这种种新航路的发现并不是偶然的。在当时欧洲内部,经了长久的积聚已有巨量资本。北欧的财富和英德的商情里已表示他发展的情形。资本是常带着向外扩张的能力。所以新航路一旦

发现,欧洲的商业登时进入了一个新时代,世称为商业革命实未过言。

十六世纪商业革命在社会上影响之深实不亚于十九世纪的工业革命。财富和经济能力的迅速亢进,商业的飞旺腾达,金融的集中,商人阶级的兴起,新文化新思想的勃发,都处处表现着惊人的生气。这一个空前的变局,决不能在短短的几十行字中表达出来。单提出 Venice 的衰落和 Antwerp 的勃兴已足我们的俯仰寻思了。昔日洋场千里,灯火彻夜的繁盛之区,登时成了楼空人去,萧条满目的境况了。而荒墟黯淡的盐田,转眼间成了欧洲生命的动脉。葡萄牙和西班牙,僻居海滨的人,从此成了天之骄子,直到现在,他们的子孙尚有比自己家乡大上几十倍海外遗产,供其消受。

若回头一看欧洲的中土,情形正是相反,千余年保存下的农村封建制度,在新时代之前已开始他的破坏。农民叛变暴动,痛苦的呼声无年无之。在这变局中,胜利和失败,欢庆和悲鸣,幸福和痛苦,冀希和失望,纷然杂陈。各人立场的不同,所见的情形亦因之而异。所以这时代不但是经济的奔狂,亦是思想的怒放。

但是我们若还记得中古时代生活的系统是倚于宗教的教义,就不难明白当时许多变局之终于汇流入宗教改革的一个大流中去了。

商业革命在原有的生活系统中,加入了一个新的要素,这要素是和原有的教义有很多冲突的地方,于是完整的系统,给他打败了。冲突的情形,我们仍可以取息的问题作例。在新的经济生活里,商业成了重要的活动,而且这时的商业已不是零售转运的小经纪,是大规模的海外贸易,这种贸易是需要巨大的船只和设备,海外市场需要布置,而且资本和货物的流转的时间亦拖延得很长,于是非巨大的资本不能举业。资本因之需要集中,集中资本的方法,不出投资,投资又必须规定利息。若坚持中古的教义,取利是罪恶,当然没有人肯以增加一些收入来换取永久的沦灭。投资不发达,大规模的商业就不能产生。理想和生活产生了矛盾。这种矛盾非但影响于社会情况,而且磨难个人的心志。如何能调和这种矛盾?如何能在宗教上重建生活的系统?这是十六世纪时代最重要亦最急需解决的问题。于是有宗教改革。

### 我们的问题

在自然科学中,我们要推因求果。推求因果时,我们承认这被审视的二种现象是没有自由的,都受着外界一般的定律的支配而活动。易言之,除非被审视的二种现象都是没有自由的,都受定律的支配,才可以因果的关系来解释他们。在人事范围之内,因果关系能否解释就成了问题。人是有意识的动物,有意识就是说人是有判断的能力,判断就包括选择,选择就包括自由,既是有自由,如何能以因果定律来应用于人事呢?所以在确定我们的问题时,我们不能不略加一些说明。

所谓的判断,选择和自由,就包涵着有目的的意思。人的活动是有目的的活动,所以研究人事范围不能不注意目的。我们不宜说某甲的行为时某种原因的结果。应当说某甲要达到某种目的。所以有某种行为。这二种说法,虽则表面上好像差不多,但在研究的方法上大有差异。前者易流为片面的定命论,后者才能阐明活的人类的行为。

在讨论宗教改革时,我们不应单就他社会的经济状况,作为解释这种革命的原因,应当



发现当时社会所需要的目的是什么：我们在上章已把十六世纪欧洲的情形加以简单的叙述，并说明了当时理想和生活矛盾的所在。宗教的教义和社会新形势中所产生的一种经济生活不能调适。新兴的经济状况是商业的资本主义。所以我们的问题应当是：如何资本主义的精神能在宗教改革运动中引入新的生活系统，成为与当时各种生活相融合的一部？

在讨论的程序上，亦先把资本主义精神加以说明，然后述及宗教改革家吸收这种精神的途径和方法。

### 不是为了享用而生产

资本主义不能加以普通的定义来说明。因为它不是一个抽象的实体，是一段历史的现象。历史的现象只有演变，不能脱离时空的坐标和自然现象一般加以归类。要说明一个历史上的概念只能舍弃归类性质的定义而采取个别的叙述。

有很多的学者以为资本主义是经济学上的概念。他们设法想把资本主义的时空性减去成为一个经济学上的概念。但是都没有结果。即使最努力的马克思，亦不是如愿以偿的写出一个满意的定义。后来的学者，亦有存而不论的，如 Gide, Canvas, Marshall, Seligman 及 Cassel 等，亦有根本否认的如多数的德国经济学者，亦有加以讨论而终于抛弃的，如 Sismondi, Adolf Wagner, Richard (Cantillon)<sup>①</sup>, Schmoller 等。自历史性入手来形成资本主义概念者，始于德之 Sombart，他以为资本主义是一种偏重资本要素的经济体系。(an economic system significantly characterized by the predominance of 'capital'<sup>②</sup>)经济体系是有时空性的，因为经济生活是文化生活的一部分。所有文化都有历史性的。经济生活不能是例外。经济体系就是时空辐辏而成的一种生活的复体。有它历史上的单独性。文化科学的责任就在将文化中的部分，就其历史上的场合，说明其在整个文化系统中的地位，和它独具的特性。历史的概念就在将其特性加以叙述，用来别于其他活动及其他时间的同一性质的活动。

经济体系，据 Sombart 的意思，是能自成系统的，而各组成部分均具有特性的，人类满足及供给物质需要的方式。构成这系统的部分有三，一是经济的精神，即是决定人类经济行为的目的、动机和原则的综体。二是经济生活的形式，或是规定经济关系的社会组织。三是经济活动中所有技术知识。易言之经济体系是某种精神，依某种计划的组织，及某种技术下供给物质需要的有系统的方式。(By an economic system is understood a mode of satisfying and making provisions for wants, which can be comprehended as a unit and wherein each constituent element of the economic process displaying of one grown characteristics. Those constituent element all be economic life a outlook——…<sup>③</sup>)

若要给资本主义下一定义，必需就其时空坐标上的特色，就其精神、形式、及技术三项加以详细的叙述，本文单就其精神方面加以讨论。

① 括号及其内容为整理者所加。

② Sombart, "Capital", Essay, *Social Science*, p.196. a.

③ Sombart, op.cit, p.196,b.

Sombart 指出资本主义的精神有三点特色:赚钱 acquisition,竞争 competition 和理性 rationality(acquisition 亦可译为获利,但这里的所谓利就是单指金钱而言,所以不如直译为赚钱)。这三点特色实出于一个基本的精神就是不为享用而生产的精神。这一点是和中古经济精神完全不同。在中古时代,死后的得救和沉沦比了今生的富贵尊荣重要得多。所以人生的目的就在多积些功德以谋上帝的赦罪,在世好像是在旅店中,生产是为了物质需要。在需要之外,不必贪多,贪多了非但于人生的目的没有多大裨益而且易于沉湎虚荣,忘了精神的修养,身后沦入地狱。虽则,谋利、赚钱的行为在中古并非没有,甚至教会自己公行无畏,但是当时的社会组织,人民的舆论和善恶的标准,商品价值的概念,都不容许这种行为成为一时代社会的规范的。

资本主义的精神中是包括一宗新的伦理观念。当然一种行为而没有伦理基础决不能成为披靡一世的时代精神。因为人类的行为总不能脱离价值的估计和社会贬褒的影响。一种行为一旦有了伦理的价值,对于个人成了一种责任。好像人人有奉行的义务。这样才能成为一时代的精神。

中古的传统精神转变为近代的资本主义精神是一种伦理观念的转变。我们已说过,在中古传统精神下,经济生活常是一种危险的东西,若不慎稍一过分,想在维持生活需要之外有所冀希,就会陷于不拔的罪恶中。现代的资本主义精神中的经济生活已不成为达到某种目的的手段,自身成为目的了。经济活动的勤惰就是价值的标准可以判断善恶。这种精神充分的表现,在 Franklin 的遗教中。<sup>①</sup>

赚钱获利昔日认是贪欲盘剥,罪恶不赦的行为。现在成了一个忠实的人应有的美德。而且一切的其他德行都是由于他对于这赚钱的目的有效用,然后得到价值的。好像诚实、勤劳、耐苦等等,在 Franklin 的伦理观里并无自为的价值。都是因为由他可以得到人的信用,有了信用能在经济活动上占到便宜,这完全是新的伦理观。

在这种新的伦理观之下,赚钱和获利,并不是为了要增加幸福或享乐,他完全是为赚钱而赚钱,为获利而获利。所以这种精神时常带着克己苦行,绝欲的成分。为人生的物质需要而生产(以能生活为限)是中古的传统的经济精神,不为享用而生产是近世的资本主义的经济精神。

这二种精神在经济行为上产生的结果显然不同。可举工资及效率的关系作例以说明之。

在现代资本主义的社会中,要增加工作的效率常采用包工制,并增加其工资。包工价愈高,工作效力愈大。这种现象一定要资本主义的精神里才正确。在中古的传统精神就不然,包工价愈高,工作效力愈低。试以割稻为例。若一人割稻一亩得工资五毛,每日每人割稻二亩可得工资一元。若包工价增高了,每亩六毛,工人非但不增加效力,割三亩以得一元八毛,反而少割三分之一亩,因为他的生活只要一元已足维持,所以不必割二亩他就休息了。他不问“我若费力工作一天能得多少”而是“要做多少工,我才能得到生活所必需的一

<sup>①</sup> Remember, that *time* is money. He that can earn ten shillings a day by his labour, and goes abroad, or sits idle, one half of that day, though he spends but sixpence during his diversion or idleness, ought not to reckon *that* the only expense; he has really spent, or rather

元”人生的目的并不在赚钱,工资愈高效力愈减,是中古传统精神的结果。Ricardo 适生于传统精神尚支配着一般的工人的时候,何怪他的工资论的残酷呢?

赚钱既成了人生的目的,凡是能用以达到这目的的行为都是德行。于是竞争亦成了美德了。竞争就是赚钱获利的自由,不受外界一切的羁制,使赚钱的目的可以无限制的发展。于是有天赋人权的观念及经济放任论以反抗中古社会对于经济活动的种种规律。竞争和放任在古典经济学派,并不是无政府的紊乱,他仍是以为有一个更高的秩序可以在竞争与放任里实现。Adam Smith 的 invisible hand 就指此崇高的意志。在这崇高的意志下,放任和

thrown away, five shillings besides.

Remember, that *credit* is money. If a man lets his money lie in my hands after it is due, he gives me the interest, or so much as I can make of it during that time. This amounts to a considerable sum where a man has good and large credit, and makes good use of it.

Remember, that money is of the prolific, generating nature. Money can beget money, and its offspring can beget more, and so on. Five shillings turned is six, turned again it is seven and three pence, and so on, till it becomes a hundred pounds. The more there is of it, the more it produces every turning, so that the profits rise quicker and quicker. He that kills a breeding sow, destroys all her offspring to the thousandth generation. He that murders a crown, destroys all that it might have produced, even scores of pounds.

Remember this saying, the good paymaster is lord of another man's purse. He that is known to pay punctually and exactly to the time he promises, may at any time, and on any occasion, raise all the money his friends can spare. This is sometimes of great use. After industry and frugality, nothing contributes more to the raising of a young man in the world than punctuality and justice in all his dealings; therefore never keep borrowed money an hour beyond the time you promised, lest a disappointment shut up your friend's purse for ever.

The most trifling actions that affect a man's credit are to be regarded. The sound of your hammer at five in the morning, or eight at night, heard by a creditor, makes him easy six months longer; but if he sees you at a billiard-table, or hears your voice at a tavern, when you should be at work, he sends for his money the next day; demands it, before he can receive it, in a lump.

It shows, besides, that you are mindful of what you owe; it makes you appear a careful as well as an honest man, and that still increases your credit.

Beware of thinking all your own that you possess, and of living accordingly. It is a mistake that many people who have credit fall into. To prevent this, keep an exact account for some time both of your expenses and your income. If you take the pains at first to mention particulars, it will have this good effect: you will discover how wonderfully small, trifling expenses mount up to large sums; and will discern what might have been, and may for the future be saved, without occasioning any great inconvenience.

For six pounds a year you may have the use of one hundred pounds, provided you are a

理性精神是相融合的。

理性的二种意义：一是指普通的生产合理化，就是指在生产过程中用科学方法的计划和管理使费用减至最低的程度，以谋最大的利益。一是这理性精神扩张宇宙的全体，把宇宙作一个生产的总机器，人类视作工具的一部，所以生活须施以严格的规律，使经济活动的效力增加。

若总结起来看，资本主义精神和中古传统精神的分别是在他的伦理基础上。前者以经济活动为人生及宇宙的目的。赚钱的多少，损益表上数目的增减，都含有伦理的价值。后者以经济生活是达到魂灵得救的路程，所不能免的行为。所以经济行为是受以宗教生活为中心的伦理标准所左右的。

资本主义是起于十六世纪的欧洲。在当时，我们已屡次说，一切生活都和宗教发生直接关系。所以因资本主义兴起，而产生伦理观念的变化，自然离不了宗教的改革。在宗教改革中，如何由中古的伦理标准而移到资本主义的伦理标准正是我们所要讨论的问题。

### 时势和英雄

社会的矛盾常引起生存于该社会中人民的心理冲突。由心理的冲突而感觉到生活不安、烦闷、痛苦。同一社会中的许多人受着同样的社会矛盾状况的刺激而产生类似的心理冲突状态。社会虽供给了个人的烦闷和痛苦，但是他本身是没有神经系可以思索出解决这矛盾的方法。这责任都归之于个人了。又因为社会中的个人智愚不同，受教有深浅，性情不齐，兴趣亦大异，所以虽在同一时代，受同一社会矛盾，出现的痛苦，不是人人都能谋得解决的方法。各人所谋得的，亦不能尽同。所以在讨论这一关节的社会变迁时，我们不能不偏重于个人了。

一旦有人得到了解决矛盾冲突的方法，正合社会上一般的需要，于是群相效法，登时成了一种社会运动。社会运动并非由个人创造，但没有天才的英雄，社会运动亦不能形成。

man of known prudence and honesty.

He that spends a groat a day idly, spends idly above six pounds a year, which is the price for the use of one hundred pounds.

He that wastes idly a groat's worth of his time per day, one day with another, wastes the privilege of using one hundred pounds each day.

He that idly loses five shillings' worth of time; loses five shillings, and might as prudently throw five shillings into the sea.

He that loses five shillings, not only loses that sum, but all the advantage that might be made by turning it in dealing, which by the time that a young man becomes old, will amount to a considerable sum of money. [The final passage is from *Necessary Hints to Those That would Be Rich* (written 1736, Works, Sparks edition, II, p. 80), the rest from *Advice to a Young Tradesman* (written 1748, Sparks edition, II, pp. 87 ff.). In Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, pp.48-50]



我们在上文中把十六世纪欧洲社会的情形所产生的种种矛盾情形，中古的生活系统开始破裂的情况加以叙述。在人民心中所产生的需要和目的，亦已略略择要说明了。现在我们可以讨论如何解决这中古教义和新兴资本主义活动的冲突和如何达到将资本主义的精神引入新教的教义中了。这以下几节中，我们要注重个人在社会变迁中的位置了。

在宗教改革中最重要的二位英雄是路德马丁 Martin Luther 和加尔文 Jean Chauvin。他们二人所属的环境，和遗传的性格都不相同。路德是出生农村贫苦之家，为人重实不好玄想。加尔文长于都市，早习法律，好理精思。于是二人同样担负宗教改革的使命，但二人所走的路则不同，所造亦有深浅，兹分别论之。

### 忠臣还是叛徒？

路德生于 Eiskeben，时为一四八三年十一月十日，他父亲是 Mansfeld 的铁匠。风箱熔炉旁勤劳耐苦的生活，陶铸了路德素朴坚拔的性格。Mansfeld 是德意志的一个农村，简陋、率直是普遍的风气。和当时罪恶、黑暗的都市，隔离得很远。金迷纸醉的生活，在路德的梦中，亦无半点痕迹。

但是，到了十五世纪的末年，中古的黄金时代业已过去，新兴的势力已侵入了农村，旧有的封建制度开始动摇。东方铁蹄的威胁，持续的加厉。勤苦的农夫，经济社会，各种生活都感到不能维持的痛苦。

农村衰落，人心不安定的情形，可以在当时的宗教生活中看出来。因为中古一切活动都系连于宗教生活的。当时人们朝拜圣地的狂热就是一个很好的指数。在传统的教义中，人是生而有罪的。人生的痛苦是上帝给人类的警告。所以人生愈苦，求神的心愈强。而且当时的人民既相信魂灵不灭之说，现世已没有享乐的希望，对于生后的得救更觉急切。这二种心理状态下，朝拜圣地成了一时的风尚。荒业废工，扶老携幼，群诣圣地。十字军之后，传衍不息，在十五世纪朝拜最盛的地方是西班牙之 Compostela。据说是救主的兄弟 St. James 的遗骨所葬之地。当时人心之不安，没有出路的状态，这些迷信中充分的表现了出来。

知识阶级，当时的僧侣，眼见社会的日趋紊乱。教会非但不能作一世风日下的中流砥柱，反而成为一切黑暗、罪恶的中心。真所谓，愈近罗马，愈难干净！稍有眼光的人对于这种状态，谁也不能默然无所动。于是有各种小组织产生，欲抛弃腐败的教会，自谋魂灵得救之道。这种小组织愈发达，教会的腐败表现得更清楚。

路德就生在这农村衰落，教会腐败的环境中。易言之，他正生在时代的黑暗方面。在他眼前只有痛苦、悲哀、腐败、卑鄙、罪恶、欺骗，没有出路，没有希望的情境。

他从小是一个苦学生，靠了教会里唱诗来维持自己的膳宿。他传着他父母刻苦持重的性格。在学校的时代，即不好作玄想。但亦不肯放松人生，宽容自弃的。时代的矛盾，在他的心上冲荡着，身岁增加，学识渐深，而冲突的力亦愈久愈大，在他毕业于 Erfurt 大学的时候，他出于他父母意料之外的投入了修道院。

社会的矛盾，会在个人的心中产生磨难，烦闷的冲突。Luther 不是一个宽容自弃的人，他重视实际生活，在生活中渗滤出来的问题，正是煎熬当时社会一般人的问题。他的问题是很简单，是很基本的。他想，在这世界上做人，能像教会所指示的那种得救的道路而生活

么?若不能的话,眼看着自己的魂灵投入烈火焚烧的地狱中不是?

他投了寺院,寺院中的生活他以为一定比较容易接近得救的道路。但是事实又给他失望了。他觉得心上的矛盾,依旧没有解决。自己的前途依旧没有把握。人总是人,人生下来就有罪恶,活在世上哪一天能不增加一点罪恶?上帝又是那般伟大全能,视于无形,听于无声。人们的一举一动,一思一念,都逃不出上帝的监督。如何能希望得救呢?

路德是真真中古教会的嫡系。因为中古的教会启示于人民的理想是一个完全圣洁的人格,和无暇无疵神圣的虔敬。上帝和基督是严厉的裁判官。以完全的尺度来量取及格的人类送入天国。所有不完全的魂灵,都赶在地狱里蒸烧。

人是人,永远是会成为神的。以神的标准来量人的行为,谁有希望及格呢?于是路德发生恐慌了,他不愿入地狱,但自问又不配入天国。如何呢?烦闷、痛苦和恐惧。

他老师 Staupitz 看见他这般不安,就劝他读圣经和历代经院学派的著作。但是他愈看,自己愈觉没有希望,更加痛苦。直到他老师发现了他的痛苦的结核所在。就指点他说:“这无限完美的理想和无限卑恶的生活中是有一项爱的桥可以架渡。因为上帝是慈悲的,他已允许人从基督牺牲的爱心上渡入天国。只要相信上帝,便自己能 and 上帝契合,魂灵就得救了。”长久的烦闷中路德解放了出来。他得到了进入上帝之国的内径——信仰,和上帝契合。

根据这种理论,教会在宗教生活中有什么地位了呢?路德是自动受到父母率直信仰的陶铸,对于上帝,对于传说,对于教会,对于地主,对于一切现存的制度,都是无条件的接受。绝不加以疑怀。所以他虽以信仰的得救之门解决了长久在内心磨难他的矛盾,但是又产生了一个矛盾,就是教会在他新的宗教系统中没有了地位。而疑怀教会的存在又是他所不愿干的。这矛盾在那时候并不十分重要,所以搁置了。

一五一一年因事赴罗马。他抱了朝拜圣地的愿望,但反而发现言行相反的教会是当时罪恶的中心。于是舍弃教会以个人信心为得救之门的矛盾亦解决了。他回来后讲神学于 Wittenberg 大学,就发挥他的学说,神秘主义的色彩自是日厚。人类的得救与否并不是从其行为上决定。因为上帝有他自由的意志,人类不能和他作算账式的交易。一切制度一切仪式,只是信心的表现,没有信心,遵守戒律和仪礼就是没有用的。得救与否的最后判决是系于上帝的意志,反对中古的“功德证信”论——以功德为超生的证券。所以路德渐渐流入于宿命论。只是他并非一个思想家,他好重事实。在理论上没有详细的挥发。所以新教理论的成立要留给加尔文了。

二年后,有建造圣彼得教堂出卖赎罪券的事情发生。人民纷纷质疑于路德。路德是一个重事实的人,他看见赎罪券已完全失去了它原有的宗教意义,成了腐败了的教会谋利的方法。赎罪观念在中古教义中占很重要的位置。人民要在现世的生活中力行功德,以谋与生俱来的罪恶得以赦免。要求赦免须先承认自己的罪过,然后加以忏悔。发愿积功德,朝拜圣地就是认罪忏悔发愿的表现。教主常代上帝为这辈人洗除罪过。后来,朝拜跋涉可以供给路费,托人代求,最后,连托人的手续亦免了。只要付一笔钱,就可买得教皇的赎罪证书了。到这时候,赎罪券除了表示迷信和剥削之外尚有什么意义呢?所以路德在一五一七年十一月一日高张十五款反对赎罪券的条文在 Wittenberg 教堂的门上,以表明他自己的态度。我们可择要以示其思想的纲要:他以为赎罪券只能赦免犯了教会法律应得的刑罚,教会只能赦免自己定的刑罚,不能赦免上帝所定的刑罚。赎罪券不能赦免罪恶,只有上帝才

能赦免人的罪恶。赎罪券不能影响人的魂灵,因为教会的法律和刑罚只及于人的生时,教皇对于人的灵魂的事至多只能祈祷上帝而已。因为魂灵的事只有上帝能管辖,凡是真正忏悔了的人,已经从上帝直接得到了赦免了。赎罪券是没有用的。基督所指示人的就在真正内心的忏悔和信仰罢了。

在这种理论里,路德已充分的发挥了他无须教会也可靠自己信心来得救的教义了。他把教会看作一种世上的和魂灵没有关系的制度。但是他尚没有直接攻击教会的存在,直到和 Eck 在 Leipzig 做了一次辩论之后,在 Eck 严谨的质难之下,才自承是和 Wycliffe 及 Hus 的理论相一通,公开反对教会。他连续的发表了三篇文字,“The Liberty of a Christian man”<sup>①</sup>;“To the Christian Nobility of the German Nation”;“On the Babylonian Captivity of the Church”攻击教会。他说教会是一种后起的制度,神父的教训都是附会之论。真真的基督徒,只有依从圣经和自己的良心,他就能依从上帝的意志而行了。

他说“和人交接的时候记着‘以己所欲于人者待人’及‘待人如己’。他们是比任何教训都好。若都能依着这样做,一切事情都会自得其道。用不着法律和诉讼了。因为人的良心能指导自己的。”<sup>②</sup>

路德的学说若止于以上所论的几点,他实是新潮流的说教者了。他承认上帝是断决超度或沦灭的最后主权者和加尔文的上帝绝对威权论及宿命论实相吻合。只是没有后者那般彻底和详细罢了。他的信仰自由论中所谓凭个人良心做事,一切事均能各得其道,实是古典派经济学者的理论基础。

但路德是永远不愿意听见恭维他是新时代的先导的话,他思想的态度是很一贯的要维持中古农村经济中心的社会组织。他恐惧新时代的到来,正如 Tawney 所说他对于当时复杂的经济组织好像是野蛮人站在机器前面,连好奇心都给恐嚇和忿怒所遮住了<sup>③</sup>。他怨恨教会正因为它太腐败不能负起它的责任。他起初只攻击教会中的人,而不及教会制度,后来给 Eck 一激才根本的连教会也反对了。但是他终始没有向着时代的前程望一眼,永远的对着过去。他要人民回到教会成立以前的自由信仰,基督教没有给教会腐化时的情形。一方面他采用天职的观念来维持中古的封建社会,万不想到他攻击教会维持封建的言论——成了拥护他敌人资本主义的理论。他是封建制度的忠臣,但终于给人认为叛徒了。天职观

① 路德此文原文系拉丁文,后译成德文和英文等,英文常见译文有“On the Freedom of a Christian”“A Treatise on Christian Liberty”等,力未能逮,暂未于他处见费文此处这个译名——编者注。

② “There can be no better instructions in all transactions in temporal goods than that every man who is to deal with his neighbor present to himself these commandments: ‘what ye would that others should do unto you, do ye also unto them’, and ‘love thy neighbor as thyself.’ if these were followed out, then everything would instruct and arrange itself; then no law books nor courts nor judicial actions would be required; all things would quietly and simply be set to rights, for every one’s heart and conscience would guide him”. in Weber, vol.vi, p.49; also quoted in Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, p99

③ Tawney, op. cit. p.89

念实是继承中古社会的机体观来的,所谓社会机体观就是说社会组织和有机体一般,各部有各部的功用,互相从属,以达到社会生存的目的。中古的封建制度的特性就是上下相从属,各安其分的结构。天职观念进一步非但要各人安分守己,而且认为自己的地位是根据上帝的意志而指定的,所以在什么地位,当什么责任,不作非分之想,是有宗教价值的。反之,若一个人在世界上不作工,不尽上帝指定他所尽的责任,或是想破坏根据上帝意志而组成的社会结构,都是罪恶。前一半句他是用来反对教会中僧侣的生活,后半句是用来压制农民的暴动和都市商人阶级的好得非分之财。

路德不知不觉间把隔离圣凡的鸿沟轻轻填实了。靠了天职的观念,非但给现世的凡俗事务得到了宗教的意义,而且进而认为凡俗事务是一种责任,完全这种责任是个人能力所能达的最高德行。这样现世的俗务和宗教的原则,发生了极密切的关系。路德应用这概念最强烈的时候就是用来对付农民暴动<sup>①</sup>。他甚至说:“在这种时候,为人君的,所行不如以腥血更能有功于上帝的”<sup>②</sup>但是天职观念并不如路德所希望的能挽回中古的衰落,反而使现世的俗务和宗教的精神相沟通,替资本主义的社会敷下了一条大道。

“即使我罚入地狱,这种上帝总不能使我敬服的。”<sup>③</sup>

路德的向教会加以攻击是由于他感情的驱迫。他眼见人民在时代转变中,痛苦繁生,而教会腐败,非但不思挽回此情况,反而顺水推舟,无恶不作,盘剥农民,无所不至。他是一个重事实的人,他要为自己的魂灵得救而追求,他亦要为人民的痛苦而请命。思想上的是一贯他是不注意的。

① “And after the conflict with the Fanatics and the peasant disturbances, the objective historical order of things in which the individual has been placed by God becomes for Luther more and more a direct manifestation of divine will. The stronger and stronger emphasis on the providential element, even in particular events of life, led more and more to a traditionalistic interpretation based on the idea of Providence. The individual should remain once and for all in the station and calling in which God had placed him, and should restrain his worldly activity within the limits imposed by his established station in life. While his economic traditionalism was originally the result of Pauline indifference, it later became that of a more and more intense belief in divine providence, which identified absolute obedience to God's will, with absolute acceptance of things as they were”. Max Weber, *The Protestant Ethic*, p.85

② “The Peasant's War, with its touching appeal to the Gospel and its frightful catastrophe, not only terrified Luther into his outburst: ‘whoso can, strike, smite, strangle, or stab, secretly or publicly... Such wonderful times are these that a prince can better merit Heaven with bloodshed than another with prayer’”. Tawney, op. cit. p.82. Original quoted in Luthur: in Weber, vol. xviii pp.359-61.

③ Milton, as quoted in Max Weber, po. cit. p.101. “Though I may be sent to hell for it, such a God will never command my respect”



加尔文不然,他从小受法学及神学严格的思想训练,加上他深刻隽利的性格,虽和路德浸在同一潮流中,同一的领导宗教革命,但是立场和成就都和路德不同。

路德和中古的神学家、一般地主在农民社会的场合说教。但是时代已走出了农村中心的社会向着工业中心的社会猛进,所以路德尽量的狂喷号呼,终觉世风日下,没有希望。

加尔文即生长于 Noyan,新兴的都市。父亲是一个爆发的绅士,所以他的处境和风扇熔炉旁的路德自然大异。他的生活从小就站在时代的最前线,新势力的中心。他后来的信徒亦都是往来各地的商人和聚居于市场的经纪巨贾。他们过惯了巨款的债贷来作生产事业,取利是不成道德问题的。所以加尔文教义的出发点上就坦白承认资本、信用、银行和商场市场中一切所需要的行为和精神都不与理想生活相冲突的。加尔文所要解决的问题,就在如何能使他在社会所见的种种资本主义的精神成为宗教的美德,如何能使资本主义的行为受宗教的洗礼。

路德的上帝是天旱了降雨,稻枯了放晴的老天,加尔文的上帝是市场上赢亏无定变化莫测的运命。所以前者是慈悲的,后者为严酷的,前者是软心肠的,后者是硬心肠的。

加尔文是一个受神学及法学训练极深的人,所以他理论是承继中古经院学派严谨的论理精神。言论的一贯和彻底是他胜过路德之处。自从圣奥古士丁 St. Augustinus 之后,历代以论理精神来研究教义的人都倾向于一种态度,以为上帝的慈悲是一种最高的自由意志的表示,并不是个人功德的结果。加尔文的上帝绝对威权就根据于此。本来依严格的论理来推论,上帝就是创造一切的主宰,人是被创造的东西,以被创造的地位,如何能推测创造者的意志,更不能以被创造者的行为的善恶来决定主宰者的意志。主宰者的意志不能不有绝对自由,若受了其他条件的支配,他之上一定另有主宰了。所以上帝的权威是绝对的,人类是无限的卑恶。他的一切都受主宰者绝对的支配,永生或沦灭亦是受支配的一部。自己的运命全在主宰者手中无法顾问。若制定了沦灭即沦灭,没有挽回的方法。上帝有时愿意把他的意志启示时就启示在人间,但所启示的只是零星碎片而已。他全部的意志不能在零星中窥见的,而且他有绝对的自由决不能因所启示的为范围他的自由。

加尔文认为人类中只有少数是能得到上帝的恩宠,得不到上帝的恩宠赦免罪恶,就永远没有超度的希望,至于那些被断定沦灭的人想用现世的善行功德来改变上帝的意志,根本就蔑视了主宰者的威权和他绝对自由的意志。

这种理论是极为冷酷的,人既生而有罪,入世了又不能靠他自己的苦行修为积德行善来求永生。自己的前途,全貌无从了解,高深莫测的全能意志的自由取舍。这种听天由命的态度,造成了一种极端孤独无助的境况,何怪 Milton 认为这种上帝是没有敬服的可能呢?

在人生道上,面着无可挽回的运命,无伴无侣的预备接受上帝给他自由的判决,世上是没有人能给你一些帮助,祭司不能帮你,因为祭司和自己一般不能测度上帝的意志,教会的典礼于你毫无裨益,虽则典礼是上帝制下使人来尊崇他的仪式,但并不能藉此获得上帝的慈悲恩赦。依靠教会亦是枉然。虽则受上帝选择的人不出教会的范围,但教会中人不都是入选的。教会并不是出死入生的渡船。这样把永生的希望完全和教会及典礼断绝成了二件事。

从宗教历史上看,宗教逐渐脱离巫术,从 Hebrew 的先知,直到加尔文才完成。永生和得救决不能靠巫术来求取。上帝有绝对的威权和自由的意志,人类则是无限的卑恶。个人是孤独无助等等概念加上了清静主义,驱除一切感觉及情绪上的刺激,因为这些易使人沉

酒迷醉于永生有障,造下了克己苦行的基础。

我们若记得中古时代宗教生活的深入一切,来世重现于现世的情形。加尔文的教义,一定给人民一种极严重的自问:“我是被选的么?我们如何能知道自己的被选呢?既然一人的行为不足显明将来的是否得救,上帝的意志又是无从猜测,我们能安于过这前途茫茫的生活么?”若是加尔文那种宿命论不加以修改或抛弃,只有二条出路:一是把相信自己是得选的视作一种绝对的责任,一切怀疑视作试探;一是尽力于自己现世俗务,在日常生活中证明自己的得选。易言之,将全神贯注于现世俗务当做一种天职,尽力干去。把超出于自己智力范围以外的问题搁置不问。因问与不问与得救不得救全无关系,与其问而烦恼不如搁置为妥。搁置的方法就是现世寻出一二俗务来吸收自己的思想和能力。

加尔文更进一步以为非但从事于世事可以避免时常去猜度上帝,而且可以在世界上尊荣上帝,所谓尊荣上帝就是表现上帝的意志于世界上。我们虽不知道上帝的意志,但是上帝是无所不在无所不及无所不能的,宇宙的运行,世事的推移,都依了上帝意志而活动的。所以人只要抹煞自己,承认自己是上帝在这世界的工具之一,凭上帝的支配而从事于活动,上帝的意志就能在我们的身上表示,我们就尊荣了上帝。这种因上帝支配而活动,并非是要得得救的入门券,这是不论得救和不得救,人类所应尽的责任。所以这种尊荣上帝的行为和天主教的功德不同。在天主教中功德的累积是得救的代价,好像是一本账簿。罪过和功德常可消除,它的净存作为得救和沦灭的标准。加尔文的教义中不容许这种蔑视上帝的理论存在,善行是不论得救和不得救须奉行的责任。一失足,就永没返回的希望。所以人生须永远在有计划有系统的克己苦行中过活。所以加尔文的重视成律,绝灭以自己为本位的冲动行为,使人生行为的完全理性化。

加尔文的克己精神与中古的克己精神不同。后者是出世的克己论,前者是入世的克己论。

出世的克己论是厌恶世界,想脱离自然界融入一理想界。加尔文非理想主义者,并不是要克己以实现其理想于此世界,他的理想世界仍是天国,但因为要顺从上帝的意志,所以抹煞自我过有规律的生活。他是站在厌世和理想的克己论之间,可称为现世的克己论,这种现世的克己精神是资本主义的不为了享用而生产精神的基础,获利赚钱、竞争,和理性的精神都是从此基本精神中一贯演绎来的。我们可把此三种精神如何与加尔文的教义相联结分别述之。

#### 账簿上写着上帝的恩宠

加尔文的宇宙是一个有目的的运转。他的目的就是上帝的主意。上帝要达到这目的,所以创造这一个宇宙。人亦是上帝所创造来完成这目的的一部,但是人智太低决不能明瞭上帝的意志和宇宙的目的。若认定自己是被选的人,则自己的一切行为一定是合上帝的主意向着宇宙的目的而行的。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> ‘We give’, he says, ‘no countenance to the fiction of absolute power, which, as it is heathenish, so it ought justly to be held in detestation by us. We do not image God to be law-

我们已说及人是不能知道上帝的意志的,上帝的降恩宠于某人,亦不是人所能知道的。但是谁能放着自己的前途,搁置而不顾呢?有什么地方可以翻阅自己的运命呢?

我们说被选的人一切的行为一定是合上帝的意志的。虽不知上帝的意志和目的是什么,能不能知道自己的行为合不合这意志呢?

上帝创造这宇宙是有目的的,而且他是全能的。他可以支配一切来完全这目的。我们在世上的行为若能顺利进行,一定是印合了上帝的主意,否则,一定要遇着挫折。上帝是不准有破坏他目的举动存在于他威权统治之下的。

这样世上事务的顺利是足以告诉自己是否得到上帝的恩宠,如何能知自己顺利呢?于是要计算了。天主教的教徒把自己的行为分为功德和罪恶二项,记在账上。预备对销了和上帝计算。加尔文的信徒,账上是没有二项的。有了罪恶,不再记账了,在他的账上只记下他自己工作的效果,在数量上看自己的行为是不是受恩宠的人的行为。他这本账簿是写着上帝的恩宠,他的格式是和公司中的损益表一般。

金钱是工作效果最好的指数,资本主义的簿记虽用金钱作单位,但他所谓的金钱只是工作效果的指数罢了,不是可以享用的消费品。Franklin 把一切光阴、信用、道德都以金钱来计算,若以金钱为消费品,试问,如何以讲得通。

很明显的资本主义组织中的簿记是有加尔文理论的基础。资本主义精神中的为赚钱而赚钱,为获利而获利,亦是根据于此。易言之,这一种精神,加尔文是已把它引入教义中去了。

### 上帝指定沦灭的人是用不到怜惜的

我们已说过加尔文世界中的个人是十分寂寞的,非但对面是一个无情的上帝,而且在人生道上没有互助的同伴,因为在他得救或沦灭的重要事件上,没有人能给他一些助力的。各人只能负各人自己的事,自己若是得救了,亦不必感谢旁人,因为只有上帝是发这命令的人。自己若不能得上帝的恩宠而沦灭,亦用不到怨人,只有急自己的不好或不幸。反过来,旁人对于那辈上帝指定沦灭的人是用不到怜惜的,当然更谈不上救济。有谁能改变上帝的意志呢?这是竞争精神的理论基础。因为若是一个人的得救与否则能受旁人帮助而达到,那么,竞争就成了残酷的事了。

若把斯宾塞关于救济贫病的言论<sup>①</sup>来和加尔文<sup>②</sup>相比,真是不易令人相信二人有几百年之隔膜竟会如此投机。虽则前者用进化论来做根据,但是根本上和加尔文是相同的。大家承认宇宙的活动是有目的,这达到这目的的路上,有不中用的,淘汰了,那些人是用不着怜

less (exlex).... The will of God is not only free from all vice, but is the supreme standard of perfection, the law of all laws; only, 'the procedure of Divine justice is too high to be scanned by human intellect' (bk. Iii. Ch. xxii. 2, 4; cf. Cunningham, Hist. Theol, ii. 450) As quoted in Hastings', *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. Iii, p.152.

① 《群学肆言》,严复译本,商务丛刊本, p.2 p.306.

② Tawney, op. cit .,p.114.

惜的,怜惜了反而延迟了达到这目的的工作,成了一种罪恶。

### 神治的日内瓦

以人生作为达到某种目的的工具,自然的生活又认为是和达到目的途径相异,于是需要规律。克己绝欲,专为尊荣上帝而生活是加尔文所提倡基督徒应有的精神,这是一种极端理性化的生活。

加尔文自己说戒律是宗教的神经<sup>①</sup>。他的重视戒律和路德的重视信心,他是怀疑一切不可捉摸的感情,所以信心一定要有外界的表现,守戒律就是表现信心的一个方法。

在十六世纪的末年他在日内瓦建立了一个神治的国家。一五五九年订正他的 inshallah 时,他把详细的组织和戒律都写完了。这辈以上帝的名字统治下的人民受着有史以来最严厉的规律,生活的一举动都有规定,不能随意,若不守了规律,严酷的刑法不会饶人。从市场上的价格到衣服的尺度,都没有半点自由。<sup>②</sup>

当然,谁也不能否认加尔文所理想的社会决非现代资本主义的社会。他对于物价利率都有规定,不得自由。好像和竞争精神相反的。他容许人谋利,鼓励人尽力的生产,以耐苦勤俭为无上的美德,并不是要增进人类的享乐,是要尊荣上帝,他要禁止一切和这大前提相反的一切行为,所以有严格的戒律的制定。在精神上是和资本主义,为了增加利益,减少一切可能的费用,把自己的生命当作谋利的机械的一部分的合理化生活,根本是相印合的。

他的竞争的精神是在 invisible hand 之下的竞争,所以和规律的生活是相通的。

### 结论

在路德和加尔文的理论中,虽已见到资本主义不为享用而生产的精神和他所派生的获利、竞争及理性的精神。而且这些精神都在新教的教义中得到了宗教的意义,或是伦理的根据,但是资本主义的发达是不是一定需要宗教的革命呢?易言之,没有宗教改革,欧洲的近代资本主义亦能有今日么?宗教和经济体系是否有关系,他的关系到什么程度?这些问题在本文的结末,似有讨论的必要。因为若二者关系只是一方面的,宗教是受经济体系的影响,而经济体系不受宗教的影响,我们的问题亦成了一方面的了。研究经济体系时尽可抛弃宗教不论。若是二者全没有相互影响,则二者都可单独加以研究,不必牵涉在一起。所以除非能说明二者确有相互的关系(不然)<sup>③</sup>本文的讨论全失了意义。新教的教义和资本主义的精神即使是证明了有很多相同之点,这些相同之点谁能说他不是偶然的事实呢?

我们可从地域及职业二项来证明宗教和经济体系的关系,地域证明就是说,宗教派别的分布和经济区域是相印合的。所以二者有一密切的关系。职业证明就是说宗教派别的信徒和职业团体是相吻合的,所以二者不能认为不相关涉的二种现象。

① Calvin B.K., iv, ch.xii, Part. 1.

② See Tawney, op. Cit., pp.115-119.

③ 括号及其内容为编者所加。——编者注



单就加尔文教徒的地理分布而论,与商业区域确有密切的关系,在十六世纪时,日内瓦及苏格兰是加尔文教的中心,他发达的地域是 Antwerp, London, Amsterdam<sup>①</sup>一带。十七世纪是以 Nederland 和北美的 New England 最发达。这些地方都是十六、十七世纪工商业的中心,至于以农业为社会经济基础的法兰西及中部德意志一带,加尔文教是至今没有势力。<sup>②</sup>

新教教徒和天主教教徒对于职业的兴趣是不相同的。在工厂中当技师的新教徒远超出天主教徒<sup>③</sup>。历史上法国路易十四的压迫 Huguenots, 驱迫至英国,以致促进英国工业之发达是公认的事实。职业兴趣的不同更可于他们的教育中见之。Badan 的地方的调查可以作为一个例:

Badan 地方,一八九五年调查人口的宗教分配是:新教 37.0%,天主教 61.5%,犹太教 1.5%。在初级以上学校之学生的宗教派别分配如下:<sup>④</sup>

	新教	天主教	犹太教
	百分数	百分数	百分数
Gymnasien(重经典文学者)	43	46	9.5
Realgymnasien(重算术科学者)	69	31	9
Oberrealschulen(同上)	52	41	7
Realschulen(同上)	49	40	11
Hogere Burgerschulen	51	37	12
平均	48	42	10

在上列表中很明显的表示天主教徒对于技术学识兴趣的缺乏。拥有人口百分之六一.五,而在 Realgymnasien 里的人只及新教徒之一半,教育的分配既如此,将来职业不言可知。

该地人民的财产的分布亦表现同一现象,可征税的资本:

每 1000 新教教徒平均为 954.000 马克

每 1000 天主教教徒平均为 569.000 马克<sup>⑤</sup>

据以上二端看来,宗教与经济体系的关系的确存在,但是这种关系是一方面的抑是相互的呢?这问题讨论的人已很多。在这里只要据事实举出一点来证明。以社会现象单决定于经济基础的偏见,不是常能解释一切现象的。

事实上资本主义的精神并不是一定要在资本主义的结构成熟之后好像 Franklin 那种充分的资本主义精神,却盛行于当时经济落后的 Massachusetts。计较利益的风气,在一六三二年时在 New England 引起其他地方人的烦言,而当时的 New England 的经济状况还不

① Tawney, op. cit. p.104.

② 教派和地理分布当然有其他原因,不能尽归于经济状况,此问题可参考 Max Weber, op. cit. pp.35-38.

③ Max Weber op. cit. p.38.

④ As quoted in Max Weber, p.188-189.

⑤ As quoted in Max Weber, p.188.

及南方的诸省。<sup>①</sup>

精神生活和物质生活并没有一定谁是因谁是果,他们都是生活系统中的一部分。生活系统常向着调和统一的路上去,所以任何一种生活受外界的物质或精神的影响而发生变迁时,在同一生活系统的各部都不能不发生调适的作用,因而引起其他生活的变迁。

在十六世纪时中古的天主教教义和新兴的商业活动发生了不调和的现象,这种社会的矛盾,在当时的人民,产生了使人生不能安定的心理冲突,于是有路德及加尔文等社会的领首起来设法谋这种心理冲突的解决。路德是中古封建社会的忠臣,想维持传统的组织,但是因为反抗教会的腐败,他的思想有很多地方被中古的叛徒所利用,使路德成了新时代的先驱。加尔文则生长于都市,新的经济生活认为并不和宗教精神相冲突,他的教义中包涵了资本主义的精神,并且给它宗教的意义和伦理的基础,使资本主义的精神不再和宗教精神相冲突,生活系统中发生冲突的二部重得统一。

我们的问题就在十六世纪人民宗教生活和经济生活如何调和。并不是要讨论宗教和经济在社会现象谁是因谁是果,我们只叙述一节人类思想的历史罢了。

#### 关于本文的参考书

资本主义成为研究社会学及经济学之重要对象之一,起于 Karl Marx 之 *Das Kapital* (capital)1867。Marx 之立场为社会主义,该书对于后来之社会运动有极大之影响,其理论成为社会主义者百世之宗。若从纯粹学术眼光视之,Marx 虽自成一家之说,惟对于资本主义本身,因限于其偏激之唯物眼光,不能完全将其性质分析明白。自 Marx 之后资本主义虽成了极普通之名词,但加以详细研究,苦不得其人。至 1902 Sombart 著 *Der Moderne Kapitalismus* 成,研究资本主义者始告一新时代。Sombart 对于资本主义之见解在本文中已有陈述,要之,在方法上和马氏大异,Marx 之研究资本主义是以进化论之眼光及自然科学之方法,而 Sombart 则纯自历史方法入手,以为自然科学之概念与历史科学之概念不同。前者有普遍性而后者无之,前者无时空性而后者绝不能脱离时空。Sombart 又于 1911 年发表其 *Die Juden und das Wirtschaftsleben* (英译 *The Jew and Modern Capitalism*, 1913)1913, *Der Bourgeois*(英译 *The Quintessence of Capitalism*, 1915)。对于资本主义研究更为精细,最近在 *Encyclopaedia of Social Science* 将其学说作一比较简短之综论,文名“Capitalism”(vol.III 195--208)初述资本主义之概念,分资本主义之概念为精神形式,及技术二项,分别加以申述。后将其演化分为四期,一一将其特性说明。

Marx Weber 于 Sombart 发表 *Der Moderne Kapitalismus* 之后二年,其论文“Die protestantische Ethik und der ‘Geist’ des Kapitalismus”亦发表于 *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (1904-1905)。后收入其巨著 *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*,1920(宗教社会学)。此书未完全行世之时,Weber 已去世。其初部关于新教及资本主义之关系论于1930年自 Talcott Parsons 译成英文,冠以 R.H. Tawney 之序,名 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*。其余部分及关于儒家道家之学说及中国经

<sup>①</sup> Max Weber, op. cit. p.55.

济情形之关系 均未有译文。Weber 死后 其学生将其在 Munich 之演讲稿整理付印 汇成 *Grundriss der Sozialökonomik*。由 Frank H. Knight 译成英文 名 *General Economic History*。

Karl Max 以唯物史观来研究社会现象 在社会学方法论上开一新纪元 但是仍有许多现象不能解释。于是学者不能不疑心其方法论上有不完全之处。Weber 创舍弃推求社会现象之因果关系而注意社会中各种现象之关系论。他不否认经济基础在社会现象中之地位 而反对将一切社会现象归于一种原因之定命论。Weber 因以资本主义之起源与新教伦理观的关系为例 以证明纯以经济条件来解释社会现象之错误。世人因 Weber 提出宗教与资本主义之关系而认为 Weber 提倡资本主义起源于宗教之说。实未明 Weber 根据之方法论所致。他自己于 *The Protestant Ethic* 之结束说：

“But it is, of course, not my aim to substitute for a one-sided materialistic an equally one-sided spiritualistic causal interpretation of culture and of history. Each is equally possible, but each, if it does not serve as the preparation, but as the conclusion of an investigation, accomplishes equally little in the interest of historical truth”(p.183)

Weber 在社会科学的方法上 是接近德国的所谓历史逻辑派的。

在将来社会科学上的影响是可以预料的。但是在英美受其影响尚浅 在人类学方面之功能派 Functional School, 如□□<sup>①</sup>等受这一派方法论上的影响已经逐渐发生良好的成绩了。

其他关于资本主义的研究 注重精神方面者在英美有 Tawney 及 Veblen。Tawney 对于资本主义及宗教关系有专著名 *Religion and the Rise of Capitalism: A Historical Study*。系 1922 年 Holland Memorial Lectures 之演讲稿 1926 年出版。在序中谓该书之成 受 Max Weber 之影响最大 但 Tawney 较 Weber 之论较为缓和 使读者无误会其偏重(one-side)之可能。

Tawney 之著作对于资本主义有详细之探讨者有 *The Acquisitive Society* 一书。若以 *Religion and the Rise of Capitalism* 一书为英国之 Weber 则 *The Acquisitive Society* 当为英国之 Sombart 矣。

Tawney 序文中曾提出英国学者对于宗教及资本主义之研究有贡献者有 Sir William Ashley 有 *The Canonist Doctrine* 一书讨论此题 颇为精到。其外如 Cunningham. W(著有 *An Essay on Western Civilization in its Economic Aspects* 及 *The Growth of English Industry and Commerce During the Early and Middle Ages* 等书)G.O. Brien (著有 *An essay on Medieval Economic Tendency*, 1920)

大陆学者除 Sombart 及 Weber 外 尚有 Troeltsch。Troeltsch 著作者关于此问题最重要者为 *Protestantism and Progress* (1912) 及 *The Social Teachings of the Christian Church* (1912)。HE Séé 有 *Les Origines du Capitalisme Moderne* (1926), 有英译本 *Modern Capitalism :Its Origin and Evolution*(1928)。

Veblen 之研究资本主义 颇具慧眼 惟于宗教与资本主义之关系并无专论。其 *Theory of Business Enterprise* (1927)*Theory of the Leisure Class* (1924)*Absentee Ownership and*

① 原文缺字。——编者注

*Business Enterprise in Recent Times* 等均能与 Sombart ,Weber ,Tawney 等互相启发之处。

中外关于资本主义之书，尚有 Hobson 之 *The Evolution of Modern Capitalism: A Study of Machine Product*，尚值得一读，惟并无新见。

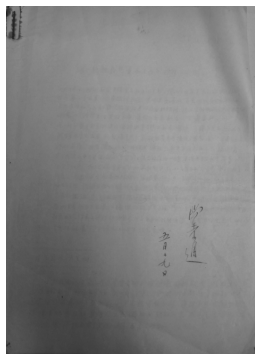
关系欧洲中古之历史多矣，但能自社会生活入手，以人民之一般生活为研究之对象者，则不易多得，有之当推 G.G.Coulton. Coulton 为研究中古欧洲社会史之巨子。1910 年出版 *Life In the Middle Ages* (N.Y. Mac.co, Cambridge university press) 此书为关于中古生活之选读，集各种记载论著成四卷，第一卷为宗教，民俗及迷信生活，第二卷为科学及艺术生活，第三卷为礼貌，第四卷为僧侣及尼姑等。1926 *The Medieval Village* 出版，中古社会中最重要者唯农村，所以此书自农业经济以至宗教生活，加以详细之叙述，使中古社会之生活跃然于目前，为研究中古社会情形之良史。

关于中古人民之思想，H.O.Taylor 有 *The Medieval Mind: a History of the Development of Thought and Emotion in the Middle Age* (1919)。

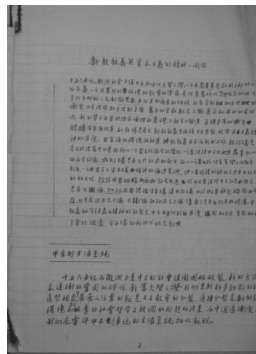
Luther 及 Chauvin 之传记及思想，除 Hastings 之 *Encyclopaedia of Religion and Ethics* 均有译载外，Cambridge Modern History vol. II 亦有专论，如 McGiffert 之 *Martin Luther: The Man and His Work*。Georgia Harkness 之 *John Calvin: the Man and His ethics*。本人著作均甚富。

Calvin 有 *Institutio Christianae religionis* (1536); *Ioannis Calvini Opera Quae Supersunt Omnia*. Edited by G. Baum, E. Cunitz, and E. Reuss. 59 vols. Corpus Reformationum 29-87. Brunswick: Schwetschke, 1863-1900. 已由 Calvin Translation Society 译成英文者有 48 卷。

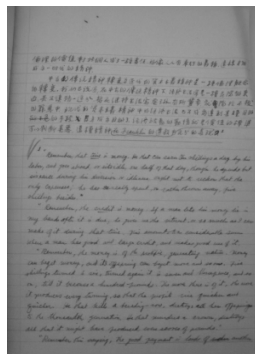
新教的历史甚多，如 T.H.Lindsay 之 *History of Reformation* (1916)，及其他宗教历史书均有评述。



费孝通先生“新教教义与资本主义精神之关系”一文封面



费孝通先生“新教教义与资本主义精神之关系”一文首页



费孝通先生“新教教义与资本主义精神之关系”一文正文之一页



附：

## 费孝通佚稿《新教教义与资本主义精神之关系》整理后记

王铭铭 张 瑞

费孝通先生的佚稿“新教教义与资本主义精神之关系”，是在偶然中发现的。该文夹杂在中国社会与发展研究中心收存的一批吴文藻先生遗存的文献资料中。原本这批文献资料存放于原燕京大学办公室，数年前，学校整修这间办公室的时候，施工者偶然发现了这些资料，初拟将之当废纸处理，后潘乃谷等教授闻讯，即将之从垃圾场“抢”了回来，之后一直将其存放在中心（现寄放在北大社会学系图书馆）。吴先生保存的这批文献资料，有书籍、论文抽印本及手书稿件。其中，费先生的佚稿“新教教义与资本主义精神之关系”，是我们受潘乃谷教授委托整理吴先生的文献资料时见到的。该文为手书稿件，全文 33 页，文章题目、作者姓名及正文均完整保留，但没有注明写作日期。

对新教伦理与资本主义的关系这一主题做过研究的学者中，最为人熟知的当属德国著名社会学家马克斯·韦伯（Max Weber），他的《新教伦理与资本主义精神》一书有集中的相关论述。费孝通先生这篇文章便主要是围绕韦伯的思想而写作的。我们今天所熟知的《新教伦理与资本主义精神》一书原本是韦伯的一长篇论文 *Die Protestantische Ethik und der ‘Geist’ des Kapitalismus*，发表于 1904 年，后经增补收录于著作 *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*（《宗教社会学论集》）中，于 1920 年刊行。1930 年，美国著名社会学家塔尔科特·帕森斯（Talcott Parsons）根据 1920 年版本将其翻译为英文，单独成书出版，题目亦译为 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*<sup>①</sup>。该书在大陆的第一个中文版迟至 1987 年才由于晓、陈维纲等人翻译而成。<sup>②</sup>费孝通先生写作中依据的应是帕森斯翻译的英文版。

在韦伯的论述中，资本主义精神主要特征是入世禁欲主义，其与新教伦理的关系表明，资本主义精神是西方独有的文化现象。

英国史学家 R·H·托尼（R. H. Tawney）在他的 *Religion and the Rise of Capitalism*（《宗教与资本主义的兴起》）一书中同样探讨了宗教改革与资本主义兴起之间的关系。此书于 1926 年出版，旋即成为托尼最为重要的著作之一。在书中，托尼探讨的重点是宗教改革导致个人主义的兴起，以及随之而生的“世俗化”，使得宗教伦理让位于商业逻辑，退出了经济领域。

以上二者的著作，都是费孝通先生在文中重点借鉴和对话的对象。

除此，还有德国学者 W·桑巴特（Werner Sombart），他于 1902 年出版 *Der Moderne Kapitalismus*（《现代资本主义》）一书，1911 年出版 *Die Juden und das Wirtschaftsleben*（《犹太人与经济生活》）（英译本于 1913 年出版）。桑巴特论述了资本主义精神的三个特点：赚钱

① 来源考据根据费先生本文后的参考书目辨析，以及斯蒂芬·卡尔伯格在其新译本的英文导言（参见：韦伯：《新教伦理与资本主义精神》（罗克斯伯里第 3 版）[M]，卡尔伯格英译，苏国勋、覃方明、赵立玮、秦明瑞中译，北京：社会科学文献出版社，2010.）。

② 苏国勋：《新教伦理与资本主义精神》中文新译本译者感言[N]，中华读书报，2010-08-18。

(acquisition)、竞争(competition)及理性(rationality)。桑巴特的观点,也为费孝通先生所引用。

由于费先生的这篇佚稿是在吴文藻先生收藏的资料中发现的,吴先生又曾是费孝通先生在燕京大学的老师,因而很自然地,关于这篇文章的写作时间,第一个猜想即这篇文章是否可能写于费先生在燕京大学读书之时。费先生于1930—1933年求学于燕大社会学系,吴先生是当时的系主任,开设有(西方)社会思想史一课,同时还有芝加哥学派社会学家步济时(John Stewart Burgess)开设宗教与社会课程。这篇文章可能是当时费先生的一篇课程论文。

支持这一猜测的有一个依据,即,费先生作于1933年的一篇文章《中国文化内部变异的研究举例》文中提出了“文化失调”的模式。“社会问题起于文化失调……新的文化特质引入之后,不能配合于原有的模式中,于是发生失调的现象。文化本是人类的生活方式,所以文化失调就在社会中各个人的生活上引起了相似的裂痕,反映于各个人心理上的就是相似的烦闷和不安,这种内心的不安逼着大家要求解脱,于是就有所谓社会问题。苟有一二人提出了解脱烦闷的方案,为一般人接受,就发生社会运动。由社会上众人共同的努力,把拟定的方案实现了,在个人方面言,是烦闷和不安的解脱,在社会方面言,是社会问题的解决,在文化方面言,是文化的重行调适。”<sup>①</sup>这一讲法与费先生在《新教教义与资本主义的精神之关系》一文中,提出的“生活系统”的调适十分相似。可以说,“文化失调”正是“生活系统”无法调适的表现。在这一段话中,我们已经可以看见费先生明显的功能主义倾向,正如他所说,在去往伦敦之前,他就已经是一个功能主义者。<sup>②</sup>

但是,区别在于,“文化失调”的概念,重点在文化现象,而“生活系统”则突出了生活,重点在社会本身。

我们知道,对文化变迁的考察,一直是费孝通先生在燕京大学求学期间的主要关注点,他的本科毕业论文《亲迎婚俗之研究》就是以此为主旨。这是费先生写于1930—1933年之间一篇重要学术作品。考察《新教教义与资本主义精神之关系》一文是否作于这段时间,我们可以将这两篇文章作一比较。

通过研究《礼记》、地方志等历史资料,费孝通发现,结婚当日由夫家到妻家迎亲主要是周人的礼俗。东部的商文明,以及南方的少数民族地区,皆不兴亲迎习俗。随着周人东迁、南下,这些周文明的因子才渐渐传入了当地。费先生说,“山东,商之旧地,不行周俗,不亲迎,后之亲迎由周之俗所化也,概周之东迁为是”<sup>③</sup>,又说,“据吾人推测,于周族后裔南迁之前,江南一带均属不亲迎区。带有亲迎风俗之中原人口,不论其为周族或已受周族同化者,侵入长江以南,有自成社会保存其风俗者,则为亲迎区”。<sup>④</sup>周俗的传播,使得中国的亲迎习俗在地域上形成了鲜明的区分——亲迎区、半亲迎区和不亲迎区,在费孝通所绘的图表上,皆可清楚分辨。亲迎区,多在周文明的影响范围内,或受其同化;不亲迎区,则为其他文化的影响遗

① 费孝通.中国文化内部变异的研究举例[C]//费孝通全集(第一卷).呼和浩特:内蒙古人民出版社,2009:91.

② 费孝通.个人·群体·社会[C]//费孝通文集(第十二卷).北京:群言出版社,1999:472.

③ 费孝通.亲迎婚俗之研究[C]//费孝通全集(第一卷).呼和浩特:内蒙古人民出版社,2009:180.

④ 同上,183页。



留,半亲迎区比较复杂,指的是接受周俗的人们迁入非亲迎区,保持了其原有的文化习俗。

通过研究亲迎婚俗在中国的分布,费孝通看到了一种文化传播的历史足迹。亲迎作为文化习俗,通过人口迁移、政治势力的兴衰,由西向东,由北向南扩展,其本地文化或被其同化,或对其坚持抵制,才形成了如今的情形。

这篇论文的旨趣与人类学中的传播论更为接近,而不同于他之后所接受的功能主义视角。虽然,在这篇论文中,我们也可以找到一些功能主义的观点,如亲迎习俗之所以能够被保留下来,是因为这种文化遗俗获得了新的功能,即“亲迎足以表示社会身份是也……借亲迎以示其身份之高贵”<sup>①</sup>,但具有功能主义的色彩和以功能主义为全部的视角,是不同的两种情形。就这篇毕业论文而言,其研究旨趣在于提出文化由一地域传入另一地域,由一种族而至另一种族的假设,其重点是文化的传播。

而在《新教教义与资本主义精神之关系》一文中,费先生关注的焦点则是社会,是社会和生活在社会中的人们所赖以存在的“生活系统”,生活系统的变迁即社会变迁。费先生对于这种变迁作出的解释已不再是传播论式的,而是社会“内生型”的,探讨的是为了“生活系统”的协调,社会、经济、文化相互影响,形成新的生活系统。两相对照,很可能该佚稿并非其亲迎研究同时期作品。

由于这篇佚稿中所引用的参考文献都不晚于1933年,可推测该文写作至少应该是1933年,或者之后。

同时,另一处使我们怀疑这篇文章并不作于燕京大学时期的证据,是手稿的书写方式。手稿中,费先生的书写是横排的,也就是从左至右,这更类似西方的学术书写规范,而不同于中国传统上的竖排、从右至左的书写。而考察1930年代燕京大学的学术论文写作规范,当时的规定依然是竖排、从右至左。<sup>②</sup>

从这一点来看,费孝通先生的这篇文章的确很可能并非作于燕京大学时期。

费孝通对韦伯的了解从何开始的确切时间,已无法考证。即使专攻费先生人生史的阿古什(David Arkush,又译“欧达伟”)也以为,费孝通对韦伯的理论并不熟悉,“他所接受的西方教育主要是英国的,他没有受到法国、德国、苏俄或日本翻译作品的直接影响,当他写到‘韦伯’社会学理论时,他不是指的马克思·韦伯,而是指的悉尼·韦伯和比阿特里斯·韦伯。”<sup>③</sup>但是费先生对韦伯式的理论产生极大兴趣却很可能发生在他留学英国期间。

费先生于1936-1938年在英国留学。在这期间,他很可能在伦敦见到了英国的韦伯主义者托尼(R.H. Tawney)。2014年2月王铭铭到伦敦大学讲学,造访过托尼故居,发现它离费先生就学的伦敦经济学院很近。而饶有兴味的是,1936-1938年,托尼正好在伦敦政治经济学院

① 费孝通.亲迎婚俗之研究[C]//费孝通全集(第一卷).呼和浩特:内蒙古人民出版社,2009:196.

② 我们翻阅了北京大学图书馆收藏的燕京大学时期学位论文,如1934年毕业的燕京大学文学院社会学及社会服务学系本科学生梁帧的毕业论文《北平手织毛呢业之研究》,手稿遵从的格式就是竖排,从右至左,而目前已经发现的其他同期毕业论文,都同样遵从这一格式。

③ 大卫·阿古什.费孝通传[M].董天民译.郑州:河南人民出版社,2006:18.

任教,阿古什猜测费孝通可能于这时旁听了托尼的课,“虽然档案没有记载,但他很有可能旁听其他学系著名学者如托尼的课,因为这些名字都在他以后的著作中出现过。”<sup>①</sup>

又一个明显的证据是,费孝通1940年完稿的《禄村农田》和1941年发表的《消遣经济》——后者的大部分内容在《禄村农田》的第八章中已有论述,可视为对《禄村农田》的一个补充,里边都谈到,“独具慧眼的W.Sombart, Max.Weber以及R.H.Tawney同声地说西洋现代资本主义的基础是深深地筑在中世纪传下的宗教精神上。”<sup>②</sup>在此,同时提到以上三者并做了论断,绝非偶然,这表明费先生已经对这三者的相关学理做过梳理,因此我们猜想当时费先生想到的就是这篇《新教教义与资本主义精神之关系》,该稿应在禄村研究之前已经完成。

在论述宗教改革与资本主义发展的关系时,费先生关注着一个问题:如何从中古的消遣经济过渡到现代的资本主义经济?而无论是《消遣经济》这篇文章,还是《禄村农田》,我们都可以发现费孝通先生对于如何改变农村传统的消遣经济的困扰,在此,二者正可以相互辉映。

综合考虑以上因素,我们认为,费先生的手稿应该不早于1933年,亦不晚于1940年,很可能产生于他留学期间到魁阁初期这段时间。

如前所说,宗教改革与资本主义的关系,曾吸引了韦伯、托尼、桑巴特等学者,他们的研究各不相同,但都试图在宗教信仰和资本主义的产生之间建立关系。费先生在文中,借鉴上述学者的研究,考察了新教教义与资本主义精神之间的关系,但他也试图为这一西方历史上重要的社会/文化变迁作出自己的解释。费先生在文中提出了“生活系统”的概念,以之作为社会/文化变迁赖以产生的原因,“生活系统”的变化导致了社会的各方面无法调适,产生了矛盾,造成了社会的痛苦和动荡,由此引发社会变迁,社会变迁的前途是生活系统重归协调。在费先生的理解中,宗教改革成为社会变迁的一部分,新教伦理被放入社会变迁的大背景下进行考察。由此,在他笔下,现代化就不再是西方独有的文化现象,而成为普世的社会变迁,他所试图做的,在于为宗教建立一个理性的基础。

在这篇《新教教义与资本主义精神之关系》中,我们可以发现“青年费孝通”对宗教的一种理解,即,宗教是社会之中的事物,宗教是社会的一部分,宗教神灵并不超越人间,宗教世界并不涵括人世,而是相反,人间、人世或社会涵括宗教。这是对宗教的功能主义理解。这种对宗教“理性化”的努力,既与费先生“非宗教徒”的身份相关,又与其对“社会”概念的推崇紧密相连。在费先生看来,当宗教成为社会运行的一部分,则其存在与消亡的前途也只取决于社会变迁的需要。

费先生探讨社会变迁的机制,视之为普世性的演化逻辑,因而他的学术关注点在于如何实现成功的变迁。新教伦理与资本主义精神的关系,归根到底,是西方现代化如何可能的问题,费先生对这一问题产生兴趣,落脚点则在中国。如何将积贫积弱的中国,由一个传统的社会转变为现代社会,是费先生那一代学人共同的理想。在这样一个伟大的变迁面前,宗教将扮演什么角色,又能发挥什么作用?是变迁的旁观者、阻碍者,还是有可能发挥出积极的作用?对这一问题的判断,直接影响了他对宗教的评价和看法。

① 大卫·阿古什·费孝通传[M].董天民译.郑州:河南人民出版社,2006:35.

② 费孝通.消遣经济[C]/费孝通全集(第二卷).呼和浩特:内蒙古人民出版社,2009:333.





在费先生看来,社会变迁之下,宗教可有可无,处于尴尬的境地,这一判断使得费孝通先生对于宗教的前途和作用都持一种怀疑的态度。在他所选择的中国社会变迁之路——士绅参与的“工业化”<sup>①</sup>,当中没有宗教的位置。

费先生的这篇文章,从未发表,亦未收录于其文集,属于佚稿,有珍贵的历史价值。它既是费先生有关乡土中国现代化的社会学分析的重要文献铺垫之一,又是国内最早的关于韦伯学派的社会学述评之一,无论是对于我们理解费孝通先生的社会学思想,还是对于我们把握中国现代化理论的历史,都有极重要的参考价值。

为了保留这份历史档案的原貌,我们对原文进行了整理,整理中,我们不加编辑,仅做个别错别字校订,保留费先生摘录的外文段落(由于是手写文本,这些外文段落有些地方存在不易辨清的问题,我们虽已尽力加以识别,但一定还存在错漏),将其刊登于此,以飨读者。

在整理过程中,我们得到了中国社会科学院杨清媚副研究员的重要帮助,特此致谢。

2014年3月

2015年12月

---

<sup>①</sup> 见费孝通.江村经济——中国农民的生活[M].戴可景译.南京:江苏人民出版社,1986;吴晗、费孝通等.皇权与绅权[M].天津:天津人民出版社,1988;费孝通.中国士绅[M].赵旭东、秦志杰译.北京:三联书店,2009.