

儒學研究在韋伯作品中的地位

施路赫特 原著

德國海德堡大學社會學院

張瓊 譯

西南政法大學行政法學院

摘要 該文所涉及的馬克斯·韋伯（1864–1920）關於儒學的研究初刊於1951年。後經擴充，作為出版於1920年的《宗教社會學文集》第一冊的部分內容。該研究發生於《經濟與社會》和《宗教社會學文集》的發展及二者相互關係中。韋伯的整體著作表明，儒學研究發揮雙重效用。從系統視角來看，儒學研究可被視為宗教理性主義的社會學和類型學中相關個案。從發展史視角來看，儒學可作為彰顯西方獨特性的背景。就韋伯而言，儒學與希臘研究具有相似之處。二者皆缺乏救贖和預言的理念。然而，在西方，希臘哲學與救贖宗教——基督教得以融合，中國儒學並未觸及救贖的觀念。因而，儒學的合理化表現為適世而非拒世，也未創造出激發西方獨特動力的此世與彼世間根深蒂固的緊張關係。

關鍵詞 儒學、韋伯、宗教、理性主義

前言

韋伯（1864–1920）關於儒學¹的研究尤為適合闡明他成熟的²宗教社會學，但其英譯本卻不幸被作為單本出版並被冠以誤導性的標題《中國的宗教》。他於1910年後分為兩個階段著手該研究——第一階段極有可能在1912–1913年間，第二階段在1919



年——他分別在1915年和1920年發表該研究成果。他在學術生涯初期致力於從比較視角研究地中海古風俗、中世紀研究以及現代農業資本主義的興起後，他的學術焦點落在近東和西方的比較研究上。亞洲研究仍未大量涉及。1904和1905年撰寫的〈新教倫理與資本主義‘精神’〉系列論文和其他研究中都未涉及，在1910年以前我們僅發現一些關於亞洲的零星評論。直到1910年以後，他著手研究中國、印度和一定程度上日本的宗教發展。³ 我們從韋伯的信件以及專著中的註腳得知，根據他在禁欲主義式新教研究中建立的綱要文章，⁴ 他本應在1913年撰寫關於這些宗教發展的首要洞見。在他1915年後的科研工作進程中，他擴充了綱要文章，尤其在結構和制度方面。

我將依循三步研究此論題：（1）我的論證以韋伯從1910年直至其去世還未完成的主要著作為出發點。這就是《經濟與社會》以及《宗教社會學文集》⁵ 的寫作綱要。（2）隨後，將思考其比較和發展視角的獨特融合，這為其重構宗教歷史的主要進程奠定基礎。（3）繼而，我將嘗試呈現韋伯如何將禁欲式新教的研究與1915年對儒學的研究相關聯，他於1920年將兩個主題相關聯。在此過程中，我將比較韋伯對（經典）儒學的理解和對古希臘古典時期的理解從而說明為什麼他認為學者的俗世倫理並不適於從內部進行本質性地思想變革。

一 未竟的主要作品

眾所周知，韋伯從1910年直至其去世期間的學術興趣集中在兩個主要論題，並逐漸變得確切繼而分開進行：（1）《政治經濟學指南》（*Handbuch der politische Oekonomie*）文稿爾後另名《社會經濟學大綱》（*Grundriß der Sozialökonomik*），開始他用



標題《經濟與社會》(Wirtschaft und Gesellschaft)，後又名《經濟、社會秩序和權力》(Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte)，終而，又名《社會學》(Soziologie)，下文可視為：綱要文章(Grundriss article)；(2)〈物質經濟文化社會學〉⁶的核心內容收錄進《世界諸宗教的經濟倫理》(Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen)，1915年的副標題為《宗教社會學概覽》(“Religionssoziologische Skizzen”)，1920年為《宗教社會學比較文集》(“Vergleichende religionssoziologische Versuche”)。他原本打算將這些論文與他的綱要文章集合出版。由於出版事宜被一戰的爆發耽擱，他從1915年後在《社會科學和社會政策文庫》(Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik)上分別發表這些文章。最終，他原想以《宗教社會學文集》(Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie)之名將上述文章和早期部分已修改、部分已擴充的論文以及大部分仍待完成的未發表論文一起出版。他預期依序出版四卷。在逝世之前，他得以為著手出版這部鴻篇巨制的第一卷做準備。第一卷的部分內容即是對儒學(和道教)的研究，這一內容他首先於1915年10月和12月在《文庫》(Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik)的兩期⁷上發表。但在《文集》的第一卷中包含一篇大幅擴展的版本。正如綱要文章戛然而止一樣，文集以修訂過的〈中間考察〉匆匆結束，這之後是對印度教和佛教的研究。儘管韋伯對印度教和佛教以及早前發表在《文庫》中關於古猶太教的文章很滿意，他仍想修訂這些文本。因此，只有《文集》中以〈中間考察〉作為結尾的第一卷獲其授權發表。

需要注意的是我將《宗教社會學概覽》(“Religionssoziologische Skizzen”)中的數篇文章編入韋伯的《物質經濟文化社會學》中，該著作與〈經濟、社會秩序和權力〉一文以及他的綱要文章起初是作為《社會經濟學大綱》的補充。《大綱》的前言以及在1915年

10月涉及儒學研究的宗教社會學中獨立發表的文章中附隨的註腳可佐證。韋伯出版的信件中寫道“第一部分未作修改，正如兩年前我寫就並向友人誦讀時一樣。”他補充道，這些文章原本應與他的綱要文章同時出版，以便“解釋和補充宗教社會學中的內容（儘管許多要點也被後者解釋）。”⁸然而，這“部分內容”當時仍未被公知所及。據推測，這部分被認為也寫於1913年，⁹冠以〈宗教共同體〉¹⁰之名，一方面是關於宗教的階級因果關係，另一方面是關於文化宗教和經濟態度之間的相關性。韋伯在禁欲主義新教研究中已詳述後者關係。如今他不僅致力於兩方面的相互關係，而且還包括了除禁欲主義新教、儒學（與道教）、印度教（與耆那教）、佛教、猶太教、早期基督教、伊斯蘭教和西方基督教以外，他認為重要的所有文化宗教。它們為定義概念和提煉規則、“規律”以及它們的條件提供素材。如前所述，一戰的爆發同時延遲了綱要文章和相關文章的出版。〈宗教共同體〉的一部分被置於戰後才修改。¹¹即便在1919–1920年修改綱要文章期間，也未涉及這部分內容。韋伯從1916年後持續著手於論文創作，基於舊手稿我們可推斷，綱要文章中宗教社會學的部分仍未修正。這與其計畫並不相符，正如我們從《文集》第一冊的〈導言〉（“Vorbemerkung”）所知，《宗教社會學文集》（*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*）他已交付影印。在此他寫道，他仍不能充分運用人種志-民間傳說類的材料處理宗教社會學。他繼而寫道：“我希望在系統性處理宗教社會學期間能（為了修改遺漏處）有所作為。”¹²然而，這個願景並未實現。

含於綱要文章中的宗教社會學仍然如1913年的稿件一樣，但1913年宗教社會學中歷史導向的文章取得進展。因而，這兩個論題並非同時進行。這些文章中的觀點並未用於綱要文章中宗教社會學的章節。當然，這並不礙於兩大論題的互補性。甚至可以說這對韋伯得以更高效地謀求論題間的互補性。當韋伯試圖通過

擴展從禁欲主義新教到儒學（與道教）、印度教（與耆那教）、佛教、猶太教、早期基督教、伊斯蘭教和西方基督教的研究來擴充歷史導向的系列文章時，他正致力於壓縮綱要文章，該工作以戰前手稿和全新思考為基礎。我們可從《支配社會學》的兩個版本中看出上述研究如何得以實現：在《社會經濟學大綱》的編排中，戰前的版本約占200頁，而韋伯交付影印的戰後版本已被壓縮至約55頁。¹³

對於《文集》，我們持有韋伯在1919年發給他的出版商 Paul Siebeck（1855–1920）的研究計畫，他據此準備《文集》的第一冊。但是，我們並無將其與綱要文章預期的新版進行比較的計畫。儘管如此，這一點是毫無疑問的：在1919–1920年間對〈綱要文章〉的寫作工作中，韋伯不再遵循戰前版本的目錄框架。根據1914年5月的目錄框架，《支配社會學》是整個研究的終點，隨之他打算從結構研究轉向過程研究。¹⁴ 這一想法於1919–1920年間被放棄；支配社會學現在被置於經濟社會學後，但位於《階層和地位》以及社區社會學、宗教社會學、法社會學以及（現代）國家社會學之前，上述著述都仍待撰寫。如前所述，與《支配社會學》不同的是，宗教社會學從未被修正過。誠然，除了上述引用內容以外，他如何計畫修改事宜我們不得而知。對綱要文章中宗教內容的構建，我們可知的唯一證據來自戰前的目錄框架和手稿；另一方面，對於《文集》（*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*）還存在一個後續計畫。（對此主題，參見章節附註A和B。）

儘管兩大論題未同時開展，但他們具有互補性。究其原因不僅是出於實用性，也是方法論所需。韋伯對綱要文章的設想意欲形成一個“連貫的社會學理論和解釋”，正如他於1913年12月寫給他的出版商 Paul Siebeck 的信中所述，撰於1913年的宗教社會學中的文章為史學研究。“通過經驗的闡釋性的應用進行理論構

建-通過理論概念的使用開展歷史性的研究以作為理想個案，”正如早在1904年關於客觀性的文章中，他已在經濟學研究中界定了倫理和歷史視角的關係。¹⁵ 此定義再次被用於《基本社會學術語》以介紹新版綱要文章，並被普遍用於社會學和歷史學關係中：他在此說道，社會學創造概念類型並尋求治理規律，而與此不同的是，歷史學旨在“因果分析和個體行動、模式和文化意義特徵的解釋。”¹⁶ 出於此目的，可補充說明，理解社會學理論的重要性。然而，韋伯起初並不打算界定學科間的關係，而是說明一個可適用於兩個視角的科學立場，一種他親身實踐過的方法。1904-1905年間關於禁欲式清教研究即是一個基於史實研究的典型例證，對他而言，尤其屬於宗教-歷史的研究。撰於1913年的宗教社會學文章，與從1915年後繼續進行的，是一樣的，雖然未限於因果關係的單邊。這在禁欲式清教系列文章中尚未運用，可以說，在此韋伯已將結構化和制度化因素相提並論，以便（在光榮革命政策中）證實宗教理念和精神理念的影響。

然而，宗教社會學文章中的副標題，而非宗教歷史學文章中，後者在《宗教社會學》中甚至被描述為對比性文章，無疑看似與這一解釋相矛盾。對韋伯而言，難道社會學起初不是一門綜合性社會科學嗎？毫無疑問，對他而言，經濟學才意味著一門綜合性社會科學，二者都屬於文化科學。¹⁷ 但正如在經濟學中，單一學科中倫理和史學視角的劃分並未被否定。韋伯主張“並非‘事物間’的‘實質’關係，而是‘問題間的‘理智’關係”構成科學工作的基礎。基於“可能闡明給定文化要素的意義之具體視角”上，學科間應有所區分。¹⁸ 因而，對文化事實的分析固然是單邊的，而這種單邊性不僅具備邏輯性，還是實效合理的，因為“閱讀訓練在於觀察性質上同類原因的作用以及同一概念機制的持續應用為勞動分工提供了所有優勢。”¹⁹ 但對於一個具體視角的學科使命並不適用於倫理和史學方法間的邏輯區分。的確，

韋伯猶豫了很長一段時間將其研究方法描述為社會學方法，因為他擔憂如果他在試圖克服從一個具體視角對文化事實進行必然地單邊分析時，他可能被消除這種區分的綜合性社會科學誤導，在他的時期，許多社會學家持有此立場。他認為此觀點在邏輯立場上站不住腳。出於此原因，他首先明確承認文化事實的社會經濟學分析的豐富性。為此，引用客觀性相關文章：“我們已擺脫所有文化現象都可被推斷為物質利益的產物或者功效這一陳舊信條，我們仍然相信，從它們以經濟為條件和影響範圍這一具體視角展開的社會現象和文化歷程的分析是一項具有創新性研究的科學原則，而且嚴謹運用此原則並擺脫教條主義，對所有可預見的未來它都將如此。”²⁰ 與這一論斷相似的是，他也曾就以宗教為條件的經濟現象撰寫過研究報告，有意不進入經濟學視角的範疇來研究經濟現象，即使，在經濟學研究方法的背景中，經濟的、經濟作為結果的和經濟相關的之間作出區分。²¹ 因為經濟相關的現象首先在本質上是非經濟的。基於此原因，韋伯在其研究中首要關注的是運用從社會經濟學中剝離出的“概念性方法機制”，並在一種複雜的方法中，呈現一種連接救贖希望和具有經濟態度的宗教意義間的因果屬性。在此，他也意欲說明在歷史學中這一觀念如何進行，尤其是作為原因性要素而非結果性要素，例如，後者被歷史唯物主義假定為“作為在史實因果解釋中的普遍性決定要素。”²² 但即使我們從這一世界（“Weltanschauung”）中抽離，而自滿於“歷史的經濟解釋，”²³ 我們仍需考慮歷史中的非經濟因素。從經濟學視角來看，我們關注的是在資源稀缺情況下與自然和他人對抗中的（理性）行為。誠然，從宗教學視角而言，這也是許多信仰者的關注點，但非僅這一點。在此，關注點應是立於意義的問題，在彼世個人命運的問題，對此問題的科學解答要求一種不僅是經濟學的，而且是“宗教學的”歷史解釋。²⁴ 因而，社會學是一門，像經濟學一樣，從具體的以及必然



由此而生的單邊視角來闡釋社會現象和文化進程，並最終為發展出一套概念性方法機制的學科。這也正是韋伯在綱要文章中的所作所為。社會學研究的主導視角是經濟與非經濟因素在不同價值領域和生活制度中的互動：經濟和與其他社會秩序和力量有關的經濟力量之間仍爭論不休，這些關係將從一種倫理的和一種歷史觀的視角被驗證。

由此進入我的第二步研究中。我將此標題命名為：“比較研究和發展史。”當前這一標題又如何契合我們的研究？

二 比較研究和發展史

首先，毫無疑問的是，韋伯在1919–1920年間修改的綱要文章首要目的是構建社會學概念以及界定規則，社會生活的“規律”。這並非《世界諸宗教之經濟倫理》一書的研究目的，社會學概念和規則被應用於此書。這一說法並非證明兩大主題都基於相同材料的適度擴展這一事實是錯誤的。的確，韋伯明確表示社會學“大量地，雖非唯一地，從歷史視角相關聯的行為事實中”汲取“它的材料，如範式。”就此構成社會學的概念並尋求“尤其也從社會學是否因此能夠適用於文化意義現象的歷史性因果屬性這一視角”的規律。他繼而道：“正如在所有綜合性科學中，社會學抽象性的特徵意味著與史實的具體事實相關的社會學概念在內容上必須相對空洞。與之交換的是提高概念的準確性。”²⁵ 在這一層面，合法支配的三種純粹類型提煉自與歷史支配的具體事實關聯的修改版綱要文章，它們即是內容相對空洞的概念，相比之下，在《儒學與道教》研究中關於中國家產官僚文化和結構的描述則是內容相對充實的。



在《文集》中，我們的確發現旨在概念建構而非概念應用的文章；〈前言〉（Vorbemerkung）、〈導論〉（Einleitung）或者〈中間考察〉（Zwischenbetrachtung）浮於腦海，因為這些文章都緊密遵循綱要文章；事實上，它們是《宗教共同體》的章節節選。²⁶ 它們引入繼而延伸至“個體行動、模式和文化意義的特徵的因果分析及解釋。”²⁷ 最終，這也在寫於1919年秋的《文集》的〈前言〉中得以明示。需要說明的是，整個文集都是為了幫助“區別西方理性主義以及這其中現代西方理性主義的具體特徵，並解釋理性主義的起源。”²⁸ 隨後，韋伯要求自己從方法的視角開展研究，一種在邏輯術語中承接於社會學視角的歷史研究。對於禁欲式清教的研究即屬於此種歷史研究。

將韋伯從倫理視角至歷史視角的轉變解讀為墮入史學中的敘事當然是不合理的。《文集》也是在比較宗教社會學上的嘗試，因為文集不僅要解決認知問題（現象具體特徵的認知），而且從社會學視角進行佈局。具體而言，此處的顧慮是出於因果關係的雙邊視角，正如戰前的綱要文章中《宗教共同體》章節中已作出的規劃：一方面是以階級為條件的宗教，另一方面是以宗教為條件的經濟態度。因果關係的雙邊必須進行對比性地論述，但必須從歷史視角（個體化的，而非普遍性的概念建構！）被明確。就此程度而言，綱要文章和《宗教社會學》中的文章是互補的。第一個作品從倫理學視角，通過普遍性的概念建構，尋求兩種關係，第二個作品則從歷史視角，通過個體化的概念建構。因果關係雙邊在《世界諸宗教之經濟倫理》中得以奉行的事實將它們與禁欲式清教的研究作出區分，但並未改變它們的史學水準。由於韋伯明確提出他在禁欲式清教研究中僅進行因果關係的單邊研究，“以‘經濟倫理’的興起為條件：通過宗教教義的具體內容實現經濟的‘民族精神’。”然而，在《世界諸宗教之經濟倫理》的



研究中，他處理了因果關係的雙邊，也就是說，他也囊括了清教研究中在插入語中自發地被捨棄的因果關係的另一邊。正如他通過竭盡所求的清晰性作出解釋：“《世界諸宗教之經濟倫理》的後續（涉及清教的研究，W.S.）文章試圖，以對經濟和對社會階層最重要的文化宗教間之關係的整體視角，研究因果關係的雙邊，無論在何種深度，通過仍待分析的西方發展以挖掘比較研究的論點也許是必要的。”²⁹

因而，韋伯當然並未低估禁欲式清教研究——1904–1905年期間的研究在1920年得到補充而且現在以幾乎全新的關於新教諸教派的文章進行擴充——和《世界諸宗教之經濟倫理》研究之間的差異。這一點也可毫不費力地從《文集》第一卷的〈目錄〉中窺見。據此，寫於1919年秋的〈前言〉適用於所有文章，即包含《新教倫理》的修改版和《新教諸教派》的文章；另一方面，〈導論〉和〈中間考察〉僅適用於《世界諸宗教之經濟倫理》，儘管存在所有前期已發表的論文都經修改這一事實。誠然，1904–1905年間發展的概念機制已被徹底運用，在《新教倫理和資本主義精神》一文中——精神一詞現在無引號，這一點對於插入語尤其如此，如別處一樣，插入語是修訂本的基本構成（見章節附註C）。³⁰

比較研究的初始作用是為了明確特徵，而非解釋它們。³¹ 此外，它們致力於建構社會學概念。由於概念建構並非《世界諸宗教之經濟倫理》中論文的核心，在此主要運用比較研究是為了判斷西方文化諸現象的具體特徵。如上引所述，韋伯希望僅在這一層面追求亞洲文化現象的研究，因為“通過仍待分析的西方發展來探究比較研究要點”實屬必要。我們可以這樣闡釋：這樣做，需要解釋的決定性差異將被確認。一旦這一目標得以實現，我們將知道什麼樣的“關鍵性轉捩點”需要說明。於宗教歷史而言，



它對禁欲式清教不僅僅是轉捩點。轉捩點興起的前後更為重要。韋伯意欲研究隨後發生的現象是反宗教改革運動。對於發生中的轉捩點，韋伯在禁欲式新教研究的修訂版中給予關鍵性明示：

“世界除魅的宗教史始於古猶太教先知並與希臘科學思想融合，此中取得的巨大進步拒斥諸如迷信和罪孽論般的所有巫術性尋求救贖的方式，（在禁欲式清教中，W.S.）形成結論。”³²

在1904-1905年間，在清教研究的第一版中，韋伯尚未提及宗教史中世界除魅取得的巨大成就，³³也未提及“希臘智識文化”或者“古猶太先知”的意義。這方面，他如今置於西方發展研究中，仍待分析。當然，要理解全面的發展情況只有回溯至“《舊約》的創作。”其他重要的轉捩點有，正如韋伯在古猶太教研究中指出，波林的使命、羅馬法、《建立在羅馬行政基礎上的羅馬教堂》以及《中世紀不動產制度》。³⁴

這些文化現象指向同一且一致的方向：一種“高度理性化的內在世俗行為的宗教倫理，即，脫離巫術和所有非理性尋求救贖的方式。”³⁵從宗教史角度來看，這是一種偏離亞洲主流的發展形式。這對於韋伯在他的《亞洲文化世界的極度膚淺之旅》中變得明朗。³⁶因為亞洲發展並不利於理性化的內在世俗行為的宗教倫理的塑形。正如韋伯在其旅程末所言：“不論何地，高階層知識份子力求理解社會的‘意義’並通過思考理解階層本身的生活，而——在嚴格理性主義者的努力失敗後——力求從經驗中理解社會並通過理性主義方式將這些經驗間接地提升入意識中，這種方式將以某種形式引發印度無可言明的神秘主義的靜默隱秘領域。另一方面，在此領域，高階層知識份子拒絕嘗試逃離世界，相反，通過優雅和高尚的得體儀態有意識地、處心積慮地尋求內在成就感的最高可能目標，通過某種形式該階層將達至高尚的儒家理想。但所有亞洲智識文化的一個重要部分都是由這兩部分相



互融合和交織而構成。與“挑戰現世”相適應的純粹行動理念去實現與真實世界的關係，這一世界處於整個（人格）尤其是西方觀念的‘人格’的中心，仍然與純粹非人格化的西方理性主義相距甚遠，西方理性主義力圖通過發現規律自身的非人格化體系的實踐活動來征服世界。”³⁷

因而，韋伯當前分析和進一步將分析的西方社會發展要求從一個廣義的發展史視角進行。對他而言，發展既不意味著間接改變也不意味著進步。當騰布魯克（Friedrich H. Tenbruck），他適宜地區分宗教歷史的除魅和現代化對世俗化的容納，提出韋伯因而將他的忠誠轉向經典進化論者們的陣營，這一誤解非常嚴重了。³⁸ 韋伯擁護不存在無所不包的理論，諸如黑格爾進化模型中所示的。³⁹ 他即非簡單地採用達爾文的進化論，儘管在邏輯方面，他接近於此。他的發展概念在形式上是條件目的論的，要求構建價值關聯的理想形態。它們對因果屬性而言是啟發式工具。獨特的發展史總是處於爭論中，對此重構需要三個步驟：認識（什麼是文化現象的決定性特徵？），因果屬性（現象如何產生？）和衡量因果要素（多大權重可被視為一個因果要素與其他因果要素相關聯？）。⁴⁰ 第一個問題僅能通過比較研究進行解答，第二和第三個僅能通過運用客觀可能性和恰當的因果關係分類的反事實論證，因為韋伯通過參考克尼斯和拉德布魯赫來研究這些問題。⁴¹ 在此他肯定地強調在歷史進程中衡量問題——判斷相當因果關係間的關鍵——通常難以確定，或者無論如何都有困難。當注意到這一點時，理解韋伯為什麼將下述評論納入1919年《文集》的寫作計畫中就變得容易了：“普遍性的問題是怎樣處理什麼是西方[認識論]的經濟和社會決定性特徵的基礎這一問題，它如何起源於因果屬性，尤其是，關於宗教倫理的發展它如何處理因果要素的比重。”⁴²



因而在他的歷史研究中，韋伯對各文明的宗教發展史的描述並未陷入經典進化論主義的卷帙浩繁中。他將社會科學邏輯和方法論作為文化科學的研究旨在區分兩組問題：從其有效性上來講的現象關聯問題，以及從其進程來講的發展問題。對於二者的差別，李凱爾特（Heinrich Rickert）已奠定邏輯基礎。⁴³ 第一個區分的前提條件是能辨別倫理價值的關聯性和實踐性判斷；第二個區別要求能辨別條件化-目的論的建構，一方面，與變化的純粹順序，另一方面，與進程，兩方面的區別。從宗教史視角來看，正如韋伯所認為，存在諸多文化相關的發展史，各自都有其起源，隨著時間推進，從中支線縱橫，但也相互交織，在特定條件下甚至融合：儒學和道教、印度教和佛教以及“以色列教-古猶太教-基督教的發展”，其中，伊斯蘭教的興起屬於後來者。⁴⁴

韋伯漸進式地研究這些宗教發展史。正如上引所明示，他對亞洲的興趣僅在此程度：它為後續將分析的西方宗教發展研究提供對比視角。古猶太教、基督教和伊斯蘭教的確貫穿於綱要文章（與儒學、印度教和佛教），基於差異性，致力於比較研究視角；相反地，在《文集》中，它們起初呈現的是發展順序。相比於亞洲，他們的內在差異退化為研究背景，但：強調人格化的、超自然造物者——神的神聖形象變得重要，而非永恆的自發秩序；救贖必須通過授意於神的行為獲得，而非靈知；行動和禁欲主義是救贖管道，而非讚美和神秘主義；救贖傾向的組織有利於共同體的形成，而非個體的師徒關係。通過這些差別——它們並非僅有的特徵——近東與西方的發展特徵基於亞洲的發展得以明確。然而，這些特徵的表述也不完全由這些關鍵性轉捩點造成，韋伯在《古猶太教》研究的開端引用並提及過此點。它們決定了以色列教-猶太教-基督教發展的大體方向，他在世界宗教除魅的理念中得出此結論。



三 禁欲式清教和儒學

此論題首次見於1913年韋伯的著述，〈關於解釋社會學的類型〉一文中。⁴⁵ 它被應用於1915年10月《世界諸宗教的經濟倫理》研究的〈前沿〉中以及1915年12月關於儒學研究的概要中，其在1920年被命名為〈結論：儒學與清教〉（Resultat: Konfuzianismus und Puritanismus），與1915年版本相比，其從本質上未變。〈結論〉後緊跟著〈中間考察〉，為《印度教和佛教》的研究提供過渡。在此研究中，佛教在其起源中被作為亞洲救贖宗教最顯著的例證。

韋伯區分了文化宗教、救贖宗教和世界宗教。⁴⁶ 並非每一救贖宗教都轉變為世界宗教，文化宗教可成為世界宗教而無需贊同救贖的理念。然而，決定性觀念是救贖宗教，因為每一個救贖宗教都在其信徒中激發起幾乎根本性的價值轉變。這一轉變允許遠離現世及巫術解說。巫術和宗教之間並無一條涇渭分明的界限。每一類宗教都被巫術浸漬著。但救贖宗教具有擺脫巫術的潛質，以促進世界的宗教除魅。因此，救贖宗教可成為宗教理性化的推動力。正如韋伯所指出，他致力於研究的是宗教理性主義社會學和類型學。根據韋伯對宗教理性化程度的詮釋，存在兩個判斷標準。正如他在〈結論〉中所言：“為了判斷一種宗教所具備的理性化程度，我們可運用兩個在諸多方面相關聯的基本標準。一個是宗教自身祛除巫術的程度；另一個是宗教系統化地調和神、世界以及其自身對世界的倫理關係三者間的關係。”⁴⁷

據韋伯論述，儒學並非一種救贖宗教。韋伯甚至質疑宗教這一術語是否可完全被運用於儒學。他視儒學為一種高雅的世俗社會和個人倫理的典範，通過難以企及的結果實現一種理性生活



行為以及文化事業，其中在一定程度上與第二個標準（體系化）相契合，但卻不符合第一個標準（除魅）。儘管儒學並不認可巫術，它也未拒斥巫術。在韋伯看來，二者都需兼具，或者說，缺一不可。在此層面，禁欲式清教別有一番景象。對韋伯而言，它代表了在“徹底消滅迷信”和“斬斷所有巫術控制的信仰”（除魅）⁴⁸ 中的終極階段。它通過宗教基礎的“理性的、倫理的規則”（體系化）對抗世界，進而最大程度上加劇了與“世界的非理性”之間的張力。這些張力的細節在〈中間考察〉中已論述。在此情況下，韋伯提出在何種程度，兄弟情誼的宗教倫理-也可補充說，與自我完美的世俗倫理相較而言，通過不同價值領域和生活秩序的內在邏輯可形成張力。

韋伯將發生於世界不同地方和時間的根本性價值轉變歸因於救贖的理念。沒有這一理念，世界的內在意義及對世界的改變在根本上仍無法觸及。人類行動的內在導向在傳統環境中需要宗教支援。正如過去一樣，逃避改變現世需要強大的精神力量。韋伯提出，儒學，儘管是一位良師，卻並未提供此種精神力量。如果儒學與真正的救贖宗教相融合，將是另一番景象。然而，韋伯並不認為道教屬於真正的救贖宗教，而在他看來，佛教未被納入討論是因其在中國大多歷史時期中是一種發展型宗教。（譯者：即非本土產生的宗教）

在韋伯看來，知識份子的倫理總有其特定的局限性。它依賴持續不斷的教育來陶冶品性，並非人類的快速重生（*metanoia*），它反對預言性行為且與未受教育的普羅大眾相隔離。它僅限於小部分受教育階層且很大程度上未深入社會。當然，它是基於成就而非鼓勵。但從先驗角度而言並未拒世；它與其被認為是所有可能的階層中最優秀的，當然它還需提升，但並未從根本上被改變，至少從巧合角度也沒有。



韋伯在〈結論〉中提及希臘人（den Hellenen）並非巧合，據推測，他們與儒生具有相似特徵。這就催生古中國與古希臘的比較研究。如果我們想更為詳細說明這點，我們必須轉向1908年韋伯的〈古代農業條件〉（Agrarverhältnisse im Altertum），這並非宗教比較研究的一部分。此中，韋伯首先強調結構和制度，而非觀念、理想及它們對精神的影響。然而，這種比較研究的確具有啟發性。

就希臘而言，我們要轉向的時期是，用韋伯的話來說，“希臘人的‘經典’時期，尤其是雅典人。”⁴⁹ 在此，我們也需面對知識份子的倫理。這裏也存在一種注重教育知識的文化，與未受教育的大眾相區分的精英所開展的教育。雖然這裏有寺廟和各種宗教活動，但卻沒有統一且有組織的神職能夠成功挑戰受教育精英的地位。適當的知識轉化為美德，與之相結合的主張是，博學以及因此而具有美德的學者也將符合作為統治者的條件。在儒士和希臘精英之間似乎存在驚人的相似。但在智識精英們所處的結構和制度設置上卻極具區別。帝國對城邦，彬彬有禮、出入宮廷的“紳士”對城市自治的自由市民（Bürger），官僚對面向大眾的教師；這些是所能想起的差別。然而，韋伯處理的官僚是傾向於肯定現世的，這點似乎也適用於大多希臘哲學家。我們可推測，只有希臘哲學與猶太-基督救贖宗教相融合才可發展出文化動機上拒斥現世的一條理性化模式的道路。單一的希臘哲學絕不能達到理性化。據韋伯而言，理性化的拒世是克服人格化準則的條件之一。這在帝制中國從未實現，在那，人格化準則甚至在精英中占上風（內卷化而非變革）。

對於韋伯，帝制中國是一種三明治式社會，具有佈局精巧的上層和甚至更精密設置的下層，但中層卻結構缺乏（宮廷有官



員，鄉村有家族，城市有商會）。當然，中國早已築牆為城，但相比於城邦及中世紀的一些西方城市，它們不是自我管理的自治區域。它們作為官員的安樂地和各種經濟活動的交易地，但卻未衍生出能夠永久挑戰官員和家族要求的制度性環境。這是有識之士在帝制中國、希臘以及隨後的西方中又一差別所在。

如上所述，韋伯旨在宗教理性主義的社會學和類型學研究。儒學於他的作用是作為現世範圍內一種理性主義類型的突出例證。用他的術語來說，可以稱之為文化性宗教，有益於適應現世的理性主義。與儒學形成鮮明對比的是，禁欲式清教被述為有益於主宰世界的理性主義的救贖宗教。但並非每一救贖宗教都轉向這一方向。韋伯在救贖宗教中的反例是早期的佛教。在此，拒世引發世界變化的理性主義。這也許是為什麼儒學和佛教的融合從未真正被物質化的原因。所以我們可得出此結論：雖然儒學在嚴格意義術語中並非宗教，但經典儒學卻可歸屬於宗教理性主義的社會學和類型學。如果沒有儒學研究，儘管具有一個界限，但嘗試闡明宗教理性主義的基本類型——調整世界的理性主義、改變世界的理性主義和主宰世界的理性主義之間的區別仍將不完整。

附錄A

《經濟社會學大綱》

第三部分，《經濟與社會》首先從1921年春到1922年秋以四卷出版，而後在1922年集結為第一版，並分為三部分。第一部分由馬科斯·韋伯授權，第二、三部分由瑪麗安娜·韋伯在韋伯知識遺產中她發現的手稿的基礎上組成。在《全集》的新版本中，寫於1919/20 (MWGI/23) 的第一部分是與寫於1910–1914年之間 (MWGI/22, 1–5) 的第二、三部分分開的。第二部分的第四節屬於舊版本且在1919/20年並未修改。瑪麗安娜·韋伯的《經濟與社會》大綱如下：

| |
|--|
| Part One: The Economy and the Societal Orders and Powers |
| Part Two: Types of Organization of Communities and Associations |
| Chapter I: Economy and Society in General |
| Chapter II: Types of Organization of Communities and Associations |
| Chapter III: Ethnic Communities |
| Chapter IV: Sociology of Religion (types of organization of religious communities) |
| § 1. The Genesis of Religious |
| § 2. Magicians-Priests |
| § 3. Conceptions of the Divine. Religious Ethics. Taboos |
| § 4. The “Prophet” |
| § 5. The Congregation |
| § 6. Sacred Knowledge. Preaching. Cure of Souls |
| § 7. Status, Class and Religion |
| § 8. The Problem of Theodicy |
| § 9. Redemption and Rebirth |
| § 10. The Paths to Redemption and their Influence on Life Conduct |
| § 11. Religious Ethics and “the World” |
| § 12. The Cultural Religious and “the World” |
| Chapter V: The Market |
| Chapter VI: The Economy and Social Order |
| Chapter VII: The Sociology of Law (Economics and Law) |
| Chapter VIII: The City |
| Part Three: Types of Domination |

附錄B

馬克斯·韋伯：《宗教社會學文集》 (1919年的計畫和實施情況)

第一卷由馬克斯·韋伯交付影印並校正。它終於《中間考察》。瑪麗安娜·韋伯打算在韋伯生後將《印度教與佛教》的研究作為第二卷以及《古猶太教》研究作為第三卷。這並不符合韋伯的計畫。然而，除了《法利賽人》的部分，她未發現任何符合韋伯1919年寫作計畫的文本。許多文本仍待撰寫。斜體的標題標示了這些文本。

Vol. 1

| | | |
|------|---|--|
| | Preliminary Remarks | 1920 |
| I . | The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism | |
| | I . The Problem | |
| | II . The Vocational Ethic of Ascetic Protestantism | |
| II . | The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism | 1906 (two versions) Revised 1920 |
| III. | The Economic Ethics of World Religious | 1915, revised 1920 |
| | Introduction | |
| | I . Confucianism and Taoism | 1915, revised 1920 |
| | I . Sociological Foundations: | |
| | A. City, Prince and God | |
| | II . Sociological Foundations: | |
| | B. The Feudal and Prebendal State | |
| | III. Sociological Foundations: | |
| | C. Administration and Agrarian Conditions | |
| | IV. Sociological Foundations: | |
| | D. Self-Government, Law and Capitalism | |
| | V . The Literati | |
| | VI. The Confucian Life Orientation | |
| | VII. Orthodoxy and Heterodoxy (Taoism) | |
| | VIII. Result: Confucianism and Puritanism | 1915, revised 1920 |
| | Intermediate Reflection: Theory of Stages and | |
| | Directions | 1916-1917 |
| | Of the Religious Abnegation of the World | 1920 republished (intended revision Not carried out) |
| | II . Hinduism and Buddhism | |
| | I . The Hindu Social System | |
| | II . The Orthodox and Heterodox Redemption | |
| | Teachings of the Indian Intellectuals | |
| | III. The Religiosity of Asiatic Sects and Salvation | |

Vol. 2

| | |
|--|---|
| <i>The General Foundations of Occidental Development (and/or: the Development of European Citizenship in Antiquity and in the Middle Ages)</i> | <i>News</i> bulletin of the Publisher 25 th Oct. 1919, p. 11 |
| <i>Egyptian, Babylonian and Persian Relations (or: Egyptian, Mesopotamian and Zarathustran Religious Ethics)</i> | <i>Archive</i> , Vol. 44, booklet 1, Oct. 1917, p.52 and <i>News</i> |
| Ancient Judaism I . The Israelite Confederacy and Yahweh II . The Origin of the Jewish Pariah People | 1917–1920, 1920 republished (intended revision not carried out) |
| <i>Supplement: Psalms and the Book of Job</i> | Preface RSIII |
| Appendix: The Pharisees (intellectual estate) | Preface RSIII and <i>News</i> |

Vol. 3

| | |
|--|-------------|
| <i>Talmudic Judaism</i> <i>Early Christianity</i> <i>Oriental Christianity</i> <i>Islam</i> | <i>News</i> |
|--|-------------|

Vol. 4

| | |
|---|-------------|
| <i>The Christianity of the West</i> | <i>News</i> |
| “The subject throughout is the treatment of the question: on what the social and economic <i>uniqueness</i> of the west is founded, how it arose and especially in what relation it stands to the development of religious ethics.” | <i>News</i> |

附錄 C

第一卷的表格內容授權於馬克斯·韋伯於1920年發表

| Contents | Page |
|---|---------|
| Preliminary Remarks | 1-16 |
| The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism | 17-206 |
| I . The Problem | 17-83 |
| 1. Religious Affiliation and Social Stratification 17. — 2. The “Spirit” of Capitalism 30. — 3. Luther’s Concept of Vocation. The Purpose of the Investigation 63. | |
| II . The Vocational Ethic of Ascetic Protestantism | 84-206 |
| 1. The Religious Foundations of Innerworldly Asceticism 84. — Asceticism and the Capitalist Mind 163 | |
| The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism | 207-236 |
| The Economic Ethics of World Religions | 237-573 |
| Introduction | 237-275 |
| I . Confucianism and Taoism | 276-536 |
| I . Sociological Foundations: A. City, Prince and God 276. — II . Sociological Foundations: B. The Feudal and Prebendary State 314. — III. Sociological Foundations: C. Administration and Agrarian Constitution 349. — IV. Sociological Foundations: D. Self Government, Law and Capitalism 373. — V. The Literati 395 — VI. The Confucian Life Orientation 430. — VII. Orthodoxy and Heterodoxy (Taoism) 458. — VIII. Result: Confucianism and Puritanism | |
| II . Intermediate Reflexion: Theory of the Stages and Directions of Religious Abnegation of the World. | |
| The Meaning of a Rational Construction of the Motives for the Abnegation of the World 537.— Typology of Asceticism and Mysticism 538. — Directions of Abnegation of the World: The Economic, Political, Aesthetic, Erotic and Intellectual Sphere 542. — Stages in the Abnegation of the World 567. — The three Rational Formal Forms of Theodicy 571. | |



注釋

- 1 譯者注：韋伯著作《Konfuzianismus und Taoismus》普遍被譯為《儒教與道教》。該翻譯成為國內部分學者指摘韋伯把儒家文化視為宗教的證據。事實上，韋伯並不認為儒家文化是宗教代表，而認為是中華文明的社會文化象徵。韋伯選擇道教作為中國的宗教代表也是基於其本土文化性。故而，本文把 Konfuzianismus 譯為儒學，而非儒教。
- 2 譯者注：文中所有加黑字體屬於原文格式，用於表達強調語氣。
- 3 然而，值得注意的是，韋伯在他關於《應用經濟》的授課中已轉向東亞研究，這門課程開在世紀之交（19和20世紀，譯者注）和他精神紊亂之前。在該課程中，他講解了《從東亞進入西方文化軌道》一文，但僅從經濟視角，而非宗教視角。在一篇短文中他將中日本進行比較研究。他視日本為封建國家，中國為家產制國家。參見於：Max Weber, *Praktische Nationalökonomie. Vorlesungen 1895–1899* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck]), MWG /2, forthcoming. MWG代表《韋伯全集》。第一部分包括著作和演講稿，第二部分為信件，第三部分為講課稿。
- 4 參見於韋伯於1915年6月22日與其出版商保羅·希貝克的通信：“我很樂意為《文庫》（《社會科學和社會政策文庫》）”提供關於《世界諸宗教的經濟倫理》一系列論文，它們從戰爭爆發就一直被擱置，所以需要進行體系性地修改……這些文章所運用的方法普遍發展於《新教倫理和資本主義精神》一文。Max Weber, *Briefe 1915–1917* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 2008), 69f. (MWG II /9).
- 5 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck] 1922), and Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3vols. (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1920).
- 6 這一節選源於1914年6月2日出版的《社會經濟學大綱》的第一部分的《前言》。該《前言》由馬克斯·韋伯撰寫。《物質經濟文化社會學》的選詞固然看起來言不達意。“物質”一詞在該文本中的確可理解，因為韋伯在他的寫作大綱中曾試圖弱化經濟與他提及的“文學、藝術、科學等”文化內容中獨特要素的關係。（MWG I /22-1, P.114）但所謂的“經濟文化社會學”可能較為不清晰。它可能是基於一種經濟學立場的文化分析，亦或是社會學的文化分析。這個獨特的概念界定可能是韋伯強調因果關係中各面向的重要性這一意圖對其倫理和歷史思維的表達，更確切地說，“文化”的經濟條件化和經濟的文化條件化同等重要。詳見後文。這將造就一種文化的經濟社會學、藝術的



經濟社會學等。然而，這可能是除這一件階段已存在的音樂社會學研究以外，《物質經濟文化社會學》和世界諸宗教的經濟倫理系列論文的備選研究。正如1915年《檔案》中的注腳所示，這些顯然在後續研究中有提及。

《前言》和其他資料中關於重構歷史的主要研究見於 Johannes Winckelmann 的作品集, “*Max Webers hinterlassenes Hauptwerk: Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Entstehung und gedanklicher Aufbau*” (《馬克斯·韋伯生後主要作品：經濟、社會秩序和權力，源起和思想結構》), (Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1986), 165, 關於此書的概述可參見: Wolfgang Schluchter, *Individualismus, Verantwortungsethik und Vielfalt* (《個體主義、責任倫理和多樣性》) (Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2000), 179ff. 也可參見: Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Entstehungsgeschichte und Dokumente*, Wolfgang Schluchter (ed.) (Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 2009). MWG I /24.

- 7 馬克斯·韋伯在1917年10月開始發表關於古猶太教的文章，其中一個註腳需注意，它說明了韋伯的進一步研究計畫：“在此發表的接下來（關於古猶太教，W.S.）論文省略了對埃及、巴比倫和波斯（宗教）方面的討論。在一部未來將出版的文集和（對中國（的研究），補充了參考文獻並加以修正的）修訂版中，遺漏的部分和一些早期論文，其中部分未發表過，將收錄其中。” Cf. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Vol. 44(1917/1918), 52. 當編撰《宗教社會學全集》時韋伯還遠未涉及到古猶太教研究，對埃及、巴比倫和波斯（宗教）方面省略的研究仍未發表，甚至可能還未撰寫。然而，在此研究本身中，對這些方面的比較研究則反復出現。
- 8 *Archive für Sozialwissenschaft und Soziapolitik*, vol. 41(1916), 1. 韋伯在 *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* 中再次運用此表述，他簡要地將 “two years ago” 改為 “two years before”。參見 Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I* (Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1920), 237 (hereafter RS I) and MWG I /19, 83. 《韋伯全集》的一個可及版本中，引證也提及此點。
- 9 關於這個主題可參見收於 MWG I /22-3, 9f. 中的編輯報告。
- 10 在 Marianne Weber 編輯的《經濟與社會》中，這節的標題是 “宗教社會學（宗教共同體的組織諸類型）”。見章節附註A。
- 11 這一說法並不準確，因為韋伯至少曾出版過一次該手稿，將其用於在 1918年維也納大學夏季學期授課的基礎。這是他堅持要求的試用期，以決定他是否接受繼任 Eugen von Philippovich 教席的邀請。

- 12 RS I, 15.
- 13 更多細節可參見我對韋伯的介紹, *Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie, 1919–1920 (unvollendet)* (Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 2013), MWG I /23.
- 14 在此連接期間, 可參考MWG I /22-2, 114. 這篇文章在澄清綱要文章的初始目標上尤其重要。韋伯明確強調重要的是“僅通過個案把握特徵進行普遍性分析。”他打算僅討論“人類共同體結構的一般形式。”繼而討論: “當前僅思考共同體行動的內容關聯方向因為他們生成性質明確且經濟關聯的結構形式。雖然已認定的限制因素毫無疑問是極易變動的, 但這總意味著只有共同體的一些高度普遍性的變動值得驗證。隨之, 首先僅處理普遍性特徵, 然而, 我們應看到, 只有在後續階段與‘支配’類型相結合才可能在一定確切度上探討他們發展的形式。”
- 15 Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1920), 205 (hereafter: WL).
- 16 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*. (Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 4th ed., 1956), 9(hereafter: WuG).
- 17 在客觀性論文中所述如下: “如果我們決定給從人類文化意義視角觀察人類生活的形成這類學科冠以‘文化科學’之名, 那麼, 在我們的理念中, 社會科學應屬於這一學科門類。”參見Max Weber, WL, 165. 在世紀之交時的課程中, 韋伯已將經濟學稱作為一門社會科學。
- 18 Ibid., 166.
- 19 Ibid., 170.
- 20 Ibid., 166. 在此轉接點上, 我們不應忘記韋伯研究的目的以及新《社會科學和社會政策文庫》的目標是強調對其前身——《社會立法和統計學文庫》的延續。然而, 後者從開始就以社會經濟學問題對待它處理的論題。Ibid., 161.
- 21 眾所周知, 韋伯在客觀性論文中作出了此區分, 雖然在此他在許可限度外擴展了社會經濟學研究方法的範圍。參見: Ibid., p.162. 下述觀點即刻變得明確, 這一研究方法尤其不足以囊括諸如現代資本主義“精神”的經濟現象的宗教條件化, 因而出於此目的, 採納一種結果性構想, 從經濟學視角來看, 因果關係的另一面是有意義的。此外, 在他對經濟學、經濟地條件化和經濟地關聯性作出的區分中, 嚴格來說, 韋伯全未言及社會經濟學研究方法, 而是涉及分析的具體視角, 但僅是社會經濟學問題。在我看來, 就此認定韋伯在1904年及以後的研究方法為社會經濟學方法是錯誤的。事實上, 即使對禁欲式宗教的研究

也絕不適用此定義。因為“日常生活的進程，而非上層政治的、集體的和大眾表現的‘歷史’事件如政治家的“特殊”行為或個體文學和藝術上的成就一樣同時受到（物質利益，W.S.）影響，——‘經濟決定論。’另一方面，所有現象的總量以及一段給定歷史文化的生活條件通過他們相互契合的方式對物質需求的形成、物質利益群體的形成、他們權力資源的形式以及由此而生的‘經濟發展’進程的類型都施加影響——也就是‘經濟關聯論。’”WL, 163. 經濟學、經濟決定論和經濟關聯性之間的區分以相似的方式也可推及至所有價值領域和生活制度、所有的規範和社會權力。因此，文化現象可能是宗教的、宗教決定論的或者宗教關聯性的。

22 Ibid., 166.

23 Ibid., 167.

24 參見WL, 166f. 在與裏凱爾特的通信中，韋伯並非偶然地將其清教研究中的方法描述為一種“現代經濟學的宗教建構”。

25 Max Weber, WuG, 9f.

26 尤其是〈導論〉和〈中間考察〉是在1913年的《綱要文章》之〈宗教共同體〉章節中已事先擬定。見於Wolfgang Schluchter, *Religion und Lebensführung*, 2 vols (Frankfurt: Suhrkamp, 1988), 576.

27 WuG, 9.

28 RS I, 12.

29 Ibid., 12.

30 這一點尤其適用於禁欲主義和神秘主義的概念。

31 這一構想需要一些條件，然而，在這一過程中，比較研究自然地在因果屬性上起一定作用，正如任何試驗中的對照組所示。即使思想實驗也遵循同一邏輯。John Stuart Mill建議對《倫理學》運用差異研究法絕非偶然。儘管如此，比較研究和因果屬性不能混為一談。

32 Ibid., 94f.

33 即使在清教研究的第一版中（韋伯仍未提及宗教史的世界除魅），但，韋伯已關注到巴勒斯坦地區的猶太民族和英國清教主義間的親和性，英國清教也以諸如“英國希伯來主義”等正當性為人所知，因為後者表現出“對待聖經的宣言‘猶如法律書中的篇章’”（Ibid., p. 179），因而宣揚“形式合法性”和“公正善良、純粹合法性”精神。然而，這一精神不能精確地追溯至“《舊約》手稿撰寫時期，”但對於猶太民族，“它同時在形式法治和猶太法典教育的數世紀的影響下逐漸發展”（Ibid., p. 181）。在《聖經》正文手稿中，關於這一點，他提及的僅是《約伯記》，在《新約》外傳中，《便西拉智訓》則被認為源



於西元前二世紀初。但是，這一精神的發展末端與日爾曼虔誠主義相關聯，而非英國清教主義（參見 *Ibid.*, p. 179f）。儘管《舊約》的創作、先知和神職者的角色或者甚至自發存在的貧民區和貧民的狀況都仍未被提及。這些聯繫直到文章的第二版才建立起來。

- 34 E.g. the enumeration in RSIII, p. 7.
- 35 *Ibid.*, p. 6.
- 36 E.g. RS II, p. 363 (MWG I /20, p. 526).
- 37 RS II, p. 377 (MWG I /20, pp. 542f.).
- 38 Friedrich H. Tenbruck, “Das Werk Max Weber,“ *kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 27(1975), 703ff.
- 39 更多資訊可參見我的書籍 *<Die Entstehung des modernen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Entwicklungsgeschichte des Okzidents >* (Frankfurt: Suhrkamp, 1998), 25ff.
- 40 一個結果可有多個原因的命題是一個普遍論題，不應歸於韋伯一人。一些韋伯研究者視這種“認識”為他最大成就。如果確是如此，今天給予韋伯的任何關注都將不值得。他的確創造了因果和屬性的複雜概念。為了明確該方面，只需閱讀他關於《歷史因果考察中的客觀可能性和恰如其分的因果關係》的評論。儘管，在此中，他並未做出足夠澄清。也可參見 WL, pp. 266–290. 和 Gerhard Wagner and Heinz Zippran, “The Problem of Reference in Max Weber’s Theory of Causal Explanation,” *Human Studies*, 9, 1 (March, 1986), 21ff. DOI: 10.1007/BF00142907.
- 41 關於這一點見於 WL. 271–277.
- 42 News bulletin. 11.
- 43 見 Heinrich Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1902), esp. Chapter 4.
- 44 參見 RSIII, p.2 Fn. And p.7.
- 45 該文英文刪節版重印於: Max Weber, *Economy and Society*, Guenther Roth and Claus Wittich(eds.) (Berkeley : University of California Press, [paperback edition], 1978), 1375. 文章完整全文可見於: WL, 427, quotation 433.
- 46 參見 Wolfgang Schluchter, *Religion and Lebensführung*, vol. 2, 24ff.
- 47 RS I , p. 512 (translation in *Religion of China*), 226.
- 48 *Ibid.*
- 49 這是韋伯在《古代農業條件》研究中用於一個章節的標題。見 Max Weber. *Zur Sozial und Wirtschaftsgeschichte des Altertums. Schriften und Reden 1893 bis 1908* (Tübingen: J:C:B: Mohr [Paul Siebeck], 2006), MWG I /6, 508.

