

Max Weber

新教伦理与资本主义精神

书籍朋友圈分享微信Booker527

[德] 马克斯·韦伯 著

阎克文 译

文
景

上海人民出版社

Horizon

新教伦理与资本主义精神

[德] 马克斯·韦伯 著

阎克文 译

上海人民出版社

- [中译者说明](#)
- [英译者序](#)
- [新版序言](#)
- [前言](#)
- [导言](#)
- [导读](#)
- [导论](#)
- [《新教伦理——由来、根据和背景》绪论](#)
- [宗教社会学序言](#)
- [第一部分 问题](#)
 - [第一章 宗教归属与社会分层](#)
 - [第二章 资本主义精神](#)
 - [第三章 路德的“天职”观——研究的任务](#)
- [第二部分 禁欲主义新教诸分支的实用伦理观](#)
 - [第四章 入世禁欲主义的宗教基础](#)
 - [A.加尔文宗](#)
 - [B.虔信派](#)
 - [C.循道宗](#)
 - [D.浸礼宗诸教派](#)
 - [第五章 禁欲主义与资本主义精神](#)
- [索引](#)
- [附录](#)
 - [新教教派与资本主义精神](#)
 - [关于“资本主义精神”的反批评结束语](#)

图书在版编目（CIP）数据

新教伦理与资本主义精神/（德）马克斯·韦伯（Max Weber）著；
阎克文译.——上海：上海人民出版社，2017

书名原文：The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism

ISBN 978-7-208-14587-0

I.①新... II.①马... ②阎... III.①新教-基督教伦理学-关系-资本主义-研究 IV.①B976.3

中国版本图书馆CIP数据核字（2017）第157186号

书名：新教伦理与资本主义精神

作者：[德]马克斯·韦伯（Max Weber）

排版：山东源齐数媒信息技术有限公司

ISBN：978-7-208-14587-0

本书版权，为北京世纪文景文化传播有限责任公司所有，非经书面授权，不得在任何地区以任何方式进行编辑、翻印、仿制或节录。

文
景

Horizon

豆瓣小站：世纪文景 新浪微博：@世纪文景

微信号：shijiwenjing2002

发邮件至wenjingduzhe@126.com订阅文景每月书情

中译者说明

《新教伦理与资本主义精神》的德文原著问世已逾百年，它的第一个著名英译本问世（1930年）已经80周年，不过，在中国学术界，使它的著名声誉更加名副其实的则是22年前（1987年）问世的三联版中译本，因为它在一个相对异质但却最为庞大的文化语境中迅速获得了应有的思想学术地位，其深远影响所及尚未可估量。

帕森斯（Talcott Parsons）的英译本曾多次再版，虽然始终没有做过修订，但在70多年间一直保持了唯一得到公认的权威英译读本的地位，直到2002年又有了斯蒂芬·卡尔贝格（Stephen Kalberg）的全新英译本。目前已有的若干大陆版中译本都是基于帕森斯的英译，但令人稍感遗憾的是，对英译本的忠实程度却并没有像英译本那样能够长期保持不必修订的境界。因此，斗胆越俎代庖做一点修订工作，便成了笔者重新翻译同一个英译本的初衷。

再者，《新教伦理》发表不久，韦伯又根据他在美国的游历，写出了《新教教派与资本主义精神》这一姊妹篇。在一定程度上，可以认为它是对《新教伦理》命题的扩展，不过，一直以来的情况表明，此文并没有得到足够程度的重视，这显然不利于更准确地理解韦伯的思考。借此机会笔者译出了汉斯·格特与赖特·米尔斯（H. H. Gerth & C. W. Mills）的英译，希望能对中文读者有所裨益。

另一方面，百多年来，欧美学界仅对本书的研究文献即可谓汗牛充栋，其中多位韦伯研究的领军人物先后为帕森斯英译及其重印本题序注疏或泼墨导读，既张扬了原著的价值，也反映了对原著的世纪研究脉络。因此，重译这部名著也是一个机会，可以把这些极有价值的思考线索呈献给中文读者。

卡尔贝格的译本也在欧美学界获得了广泛好评，至今已出到第四版。不过，为了自己的初衷，笔者还是以帕森斯的英译为本，但译出了

卡氏撰写的导论（2002年），并将卡氏所作部分注释译出附在相关位置（标明为“卡注”，帕森斯的注释均为“英译者注”，“中译者注”均为笔者注）。同时还译出了R. H.托尼（R. H. Tawney）为1930年版写的前言，兰德尔·科林斯（Randall Collins）为1998年重印本撰写的导读，以及京特·罗特（Günther Roth）为《新教伦理——由来、根据和背景》（1993年）撰写的绪论（摘译）。

另外，《新教伦理》甫一问世便引起了德国学术界的激烈争论，其中自然也有对这个崭新命题的种种批评，而最有代表性的尖锐批评来自同时代的批评家费里克斯·拉什法尔（Felix Rachfahl）。韦伯对这些批评作了多次回应之后，于1910年写出了“最后的反批评”，进一步阐述和澄清了《新教伦理》提出的论点，这次也一并根据戴维·查尔克拉夫特与奥斯丁·哈灵顿（David Chalcraft & Austin Harrington）英译文译出作为附录，由此还可以了解韦伯大概会如何回应后来的批评者。

译校过程中多次承蒙学兄冯克利先生以及商务印书馆王明毅先生和中国社科院渠敬东先生不吝指教，至为感念。但笔者自知学养浅陋，虽勉力而为，译文舛误亦恐难免于万一，文责当然一体自负，唯祈日后能得方家匡谬，也希望还能有机会纠偏勘误。

阎克文 谨识

2009年12月于威海

英译者序

塔尔科特·帕森斯（1930）

这里译出的马克斯·韦伯论文《新教伦理与资本主义精神》，最初发表于《社会科学与社会政治文献》（*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*）第20和21卷（1904—1905），1920年作为雄心勃勃的《宗教社会学文集》第一部分重印，但该文集因韦伯于同一年早逝而未能完成。他对这个重印本作了相当大的改动，增补了一些新的素材并在脚注中回应了批评。这里的译文就是直接译自最后这个版本。尽管脚注的容量过于庞大，以致可能会妨害读者的阅读乐趣，但是，删略其中的任何内容或者把它们并入正文，看来都不足取。因为，脚注部分极为清晰地表明了这里的问题是如何在韦伯头脑中生成的，如果为了求得艺术性完美而破坏原貌，自会令人扼腕。然而，由于注释中包含了大量重要的素材，所以还是特别建议读者留心阅读。它们与正文分开排印，这不应被认为会妨碍对它们的利用。译文将尽可能地忠实于原文，除了带有显然是常见的英语风格以外，并无旁骛。一切都原封未动，仅仅添加了若干注解以澄清一些费解之处，并提醒读者去参考韦伯著作的相关部分。

放在正文之前的序言是1920年韦伯为整个宗教社会学的系列研究而作。把它放进这个译本，是因为它提供了某些总体的观念和问题背景，而韦伯本人就是打算在这个背景下进行这项特殊研究的。这样做看来特别可取，因为韦伯的论文在德国引起了大量争论，其中的许多批评由于未能准确理解这项研究的范围和限度而成了无的放矢，而这样的理解如果没有把韦伯的社会学著作当作一个整体加以全面研究，那将是根本不可能的。这个简明扼要的序言应足以避免许多误解。

本文构成了这项系列研究的一部分，但是前面已经说过，这项系列研究在韦伯去世之前并未完成。当时第一卷已经由他本人准备付印，除

了这里译出的部分以外，还包括一项密切相关的简论《新教教派与资本主义精神》；他把某些特定宗教当作一个整体进行深入研究——他称之为《世界性诸宗教的经济伦理》——而作的一个总序；另外还包括一项对儒教与道教的详论。在他去世之后出版的第二、第三卷则包括了对印度教、佛教和古代犹太教的研究，但是均未经过他曾计划进行的修订。除此以外，他还曾致力于其他一些研究，尤为重要的是对伊斯兰教、早期基督教和塔木德犹太教的研究，但它们还不具备条件适于以任何形式出版。然而，保存下来的整个这一系列研究已经足以表明，韦伯对文化问题的把握有着多么非凡的广度与深度。这里介绍给英语读者的仅仅是一个片断，但是它对韦伯的历史哲学来说却是一个有着多方面核心意义的片断，并且，它对现代文化某些最为重要的方面进行的解释所取得的进展，使得这个命题引起了极为巨大而普遍的关切。

于美国马萨诸塞坎布里奇

1930年1月

新版序言

塔尔科特·帕森斯（1958）

作为马克斯·韦伯《新教伦理与资本主义精神》的翻译者，我理应在此新版印行之际表示极大快慰。它作为现代经典的地位已经确定无疑，这对于重要的学术著作来说，当然就是达到了最高境界。尽管德文原著早在1904—1905年间就已发表了，但英译本1930年在英国初次面世时，除了宗教和经济史领域中范围有限的学者圈子之外，它几乎还不为人知。此外，至少在英语世界，《新教伦理》的作者韦伯与宗教社会学比较研究和研究经济与社会之关系（《经济与社会》）的作者韦伯，这两者之间的声望也几乎毫不搭界。

从那时以后，韦伯多数极为错综复杂的比较——分析社会学著作以及大部分经济史著作都出版了英译本。虽然还存在相当大的差距，但可以说，韦伯著作的主体部分，今天的英语读者已是唾手可得，如果读者愿意费些力气在韦伯更广阔的研究旨趣和思想背景中解读《新教伦理》，已经有可能无需求诸德文原著也大体上可以做得到了。

然而，除了他的著作从文献上已经绝对唾手可得以外，也由于毕竟已经过去了将近30年，社会科学领域在这一时期大有发展，因而也有必要从一个完全不同于在《新教伦理》最初的影响下占据了支配地位的视角去看待这部名著。

可以说，早先人们的解读基调往往都是直接着眼于韦伯更有切身感受的那个特殊历史问题，即17—19世纪西欧家族商号类型的“资本主义”工商企业的发展。在这个框架中，首要的问题似乎涉及对历史变迁中的“观念”和“物质”因素加以平衡。之所以会有这种倾向，部分原因是韦伯本人所说的“因果链的一环”，部分则是由于那个时代的思想趋势，

比如下面由托尼教授撰写的前言（作于1930年）中就突出表明了这一点。

在这个背景下，相对而言几乎就没有人会注意到这样一个问题：“理性的资产阶级资本主义”体系究竟意味着什么，而这才是韦伯进行分析说明的焦点所在。出于可以理解的原因，韦伯与其他人一样把追求利润的工商企业放在突出位置，但他谨慎地指出，这并不是仅仅以利润为取向，把它视为至关重要的标准，而是说，这是一种细致、系统的理性规划与纪律背景下的取向，它把赢利与“官僚制”经济组织联系在了一起，同时也与高技术联系在了一起，而通常在他笔下，高技术最终就是发展出了一种科学基础。

于是，在描绘现代制度性与组织性秩序时的叙述重点方面，韦伯引入了一系列十分关键的新要点，其中大部分对于当时的经济——历史讨论还很陌生。这些要点非常有助于理解19世纪家族商号资本主义与现代大规模工业组织、科学技术和“大政府”之间的连续性要素。特别是，韦伯通过他的权威类型背景中的官僚制理论对政治科学家产生的影响，便足以证明这样一个事实：作为现代工业秩序的诊断人，他大概是最为重要的诊断方案的主要设计师，而这种方案适足以取代马克思主义的重点分析类型，不论后者是严谨的还是轻率的。

韦伯往往是在对社会制度的结构与功能进行比较综合性的理论分析框架中表述对现代工业社会的解释。因此，他不仅是他那个时代最卓越的经验主义分析家之一，而且是为数不多的原创性理论大师之一。就此而论，他的著作虽然断断续续，并不完善，但通过广博的知识以及比较社会制度的细致的结构分析，是韦伯首先将价值观在决定人类社会行动时的作用问题提到了理论高度，从而彻底淘汰了有关这个问题的陈言旧说。因此，正如工业秩序的事例一样，在这个综合性理论领域，韦伯著作的重要之处并不在于他如何判定观念因素还是经济因素具有相对重要性，而在于他分析社会行动系统的方法，因为在这个系统中，对行动发挥了影响的不光是“经济力量”，而且还有观念和价值观。

在这个更为广阔的领域中，韦伯的贡献显然与他人的贡献不谋而合了，其中最突出的是法国社会学家涂尔干，美国社会学的某些动向则与库利（Cooley）和米德（G. H. Mead）的名字联系在一起，在社会学的心理学边界线上则有弗洛伊德的著作。结果是不仅提出了重要的经验问题，而且重构了能够研究这些问题的参照系。从经验角度来说，那种与禁欲主义新教伦理相联系的对待赢利工商业的态度，如今在更广阔的领

域中被认为仅仅构成了一个重要案例，犹如默顿（Merton）明确指出的那样，这个领域首先包括了对于科学发展的态度，对于更广泛意义上的整个文化与社会组织类型的态度，这种类型在法律上、在大规模私人与公共组织中，以及——也许最重要的是——在现代大学和现代职业组织中，都把普适性原则置于突出位置，它与教会一起，在韦伯所关注的文化要素和现实的社会结构之间，形成了结构连贯性的关键环节。

因此，作为现代社会科学的主要奠基人之一，韦伯有力推动了基本问题的转向，即从宗教和文化价值观是否以及多大程度上影响了行动与社会，转向了它们是如何影响的以及它们又如何被环境中的各种其他因素所影响。《新教伦理》本身只是韦伯亲手建造的宏伟大厦的一个砌块，而且与韦伯时代以及那时以来的其他许多著作相比，当然还显得比较粗放。然而，有眼力的阅读过程将会得到非同寻常的指引，极有助于把更老练更精致的社会科学分析方法应用于历史分析中的难题，也极有助于对这个世纪已经发达起来的社会进行解释。

1958年9月

前言

R. H. 托尼

本书作者马克斯·韦伯是位知识领域异常广博的学者，而他的人格甚至比他的学识给那些有幸认识他的人们留下了更加深刻的印象。他曾被训练成一位法学家，除了作为教授先后在弗赖堡、海德堡和慕尼黑大学教学之外，他还有古代农业史、普鲁士农村人口状况、社会科学方法论以及宗教社会学等等不同学科的著述。他的活动范围绝不仅限于教师与学者的天地。他游历甚广，强烈关注着当代政治与社会运动，在战后德国面临的危机中发挥了有力而公正的作用，1919年5月随德国代表团出席了凡尔赛会议。他在次年卒于慕尼黑，时年56岁。部分是由于他的病体久治难愈（这曾迫使他多年无所事事），部分是由于他的早逝，大概部分也由于他的著述规模十分浩大，他未能对自己的许多著作加以最终修订。他的全集是在他身后出版的，其中最后一卷是根据他在慕尼黑的学生们记录的听课笔记整理而成，英译本出版时名为《经济通史》[\[1\]](#)。

《新教伦理与资本主义精神》以两篇文章的形式分别在1904和1905年发表于《社会科学与社会政治文献》。再加上后来发表于1906年的一篇文章《新教教派与资本主义精神》，它们便形成了韦伯《宗教社会学文集》系列研究的开山之作。甫一问世，它们引起的关注便大大超出了史学专家的圈子，而且发表它们的那几期《文献》也迅速售罄，这在学术出版物当中并非寻常现象。从那时以来，它们引起的激烈争论一直持续不断，迄今仍势头未减，因为韦伯提出的那些问题具有普遍意义，而且他的文法也像文中得出的各项结论一样重要。它不仅卓越地展示了它所探究的那个特殊领域，同时也开辟了一条研究一系列令人长期关切的问题的新途径，而关心这些问题的不仅包括历史学家和经济学家，更包括思考现代社会深层问题的所有人士。

韦伯试图回答的问题是个简单而又基本的问题——使资本主义文明有可能得以发展的心理条件。从个人大业这个意义上说，资本主义就意味着对大量资金的控制，并使它们的主人由于投机、放贷、商业经营、冒险和战争而获得大量财富，这种现象和历史一样古老。作为一种经济制度，由资本所有者或其代理人出于赢利目的而依赖于对享有法定自由的工人进行组织，并给社会各个方面打上了烙印的资本主义，却是一种现代现象。

凡是获得了成功的革命，都会被宣布为天然的、不可避免的，作为通行于西欧和美国的经济制度类型的这种资本主义，它的大获全胜这一事实如今看上去已是确凿无疑。但是，它在早期却是一个觊觎者，只是经过了若干世纪的斗争，它的名分才得以确立。它包含了一套与教会和绝大多数欧洲国家的古老惯例、公认的社会伦理系统及法律截然不同的经济行为准则和人际关系制度。如此令人生疑的新事物，需要最早进行实验的先驱者们像今天那些要挣脱它编织的罗网的人们所需的一样，要具有足够的独创性、自信心和坚韧不拔的目的感。是什么样的影响鼓舞着他们去蔑视传统？他们从什么样的源头提炼出了取传统而代之的原则？

对这些问题的惯常答案就是否认它们的前提。据说，经济活动的新形式乃是产生于经济环境的性质发生的变化，这应当归因于16世纪贵金属从美洲大量涌入，归因于在欧洲以外经商所带来的资本积累，归因于扩张中的市场对产业组织的反作用力，归因于人口的增长，归因于自然科学的进步为技术改良带来的可能性。韦伯的《经济通史》比本书更详尽地作出了回答，就是说，这样的解释混淆了原因和时机。就算16、17世纪的经济条件在某些方面——尽管绝不是所有方面——异常有利于经济技术的发展，这些条件在过去也是一直存在的，但却并未导致资本主义工业的发展。在受到它们影响的许多地区并没有出现这样的发展，在那些享有最高度经济文明、新秩序必定能在其中发现最适宜环境的地区也同样没有。路易十四的法国控制了按照那个时代的标准来说堪称巨大的资源，但大都被消耗在了奢侈与战争之中。18世纪的美国在经济上仍然乏善可陈，但韦伯认为，富兰克林的箴言却最朴素、最清晰地表达了资产阶级资本主义的精神，支配未来的就是这种精神，而不是重商主义政治家的宏大规划。

把获利本能作为一种解释甚至更加不着边际，因为几乎没有理由认为这些本能在最近几个世纪比以往的时代发挥了更强有力的作用。“如

果认为我们的理性主义资本主义时代相比其他时期的突出特征就是经济关切更为强烈，这未免失之愚蠢。现代资本主义的进取精神并不在于——例如相比古代商人——具备了更强劲的经济冲动。单纯经济关切本身的释放只能产生无理性的结果，比如科尔特斯与皮萨罗^[2]那样的人，他们大概是最强有力地体现了这种关切，但与理性主义经济生活的观念却相去甚远。”^[3]“理性主义”一词是韦伯使用的一个专门术语，用以描述一种并非基于习俗或传统，而是基于深思熟虑地系统调整经济手段以实现赢利目标的经济制度。问题在于，为什么这种倾向取得了对传统态度的胜利——后者认为无限制的获利欲望是反社会的、不道德的。韦伯的答案是，这个胜利乃是一系列运动的结果，而这些运动的源头就是16世纪的宗教革命。

韦伯是作为一个学者而非宣传者写作的，他的著作中不存在历史憎恶的痕迹，而这种憎恶至今仍在扭曲着对宗教改革的影响进行的讨论。皮雷纳教授^[4]在一篇令人大开眼界的文章中认为，社会进步是自下而上发生的，每个新的经济发展阶段都不是由那些渴望把持财富与权力的阶层，而是由那些起自微贱、在一些朦胧基础上建立了某种新结构的阶级创造的。韦伯的命题也大体类似。他认为，现代经济秩序的前驱就是那些不顾传统土地和商业贵族的敌视而夺路求成的*parvenus*（暴发户，新贵）。支持他们投身这场冲突的力量乃是一种新的宗教观念，它教导他们不是把追逐财富仅仅看作赢利，而是看作一种义务。这种观念把仍然势单力薄的资产阶级团结成为一支有纪律的力量，增强了它的活力，给它的实用主义罪恶罩上了一个圣洁的光环。简言之，意义深远之处并不在于经济自利的动机得到了增强，因为这种动机在所有时代都是寻常现象，无需解释。这里的关键是，道德标准发生了变革，一种天生的弱点转变成了为精神增光的因素，以往在各个时代被谴责为罪恶的种种习惯则变成了经济美德。造成了这种变化的力量就是与加尔文的名字联系在一起的教义。资本主义就是加尔文主义神学的社会对应物。

韦伯在证明他的理论时所求助的核心观念就体现在独特的“天职”一词中。与绝大多数中世纪神学家一样，在路德看来，天职通常就是上帝为个人安排的那种生活状态，违逆这种状态就是邪恶的离经叛道。韦伯认为，对于加尔文教徒来说，天职并非个人与生俱来的条件，而是由自己选择的、怀着一种宗教责任感去追求的紧张艰苦的事业。浸入清爽的——尽管是冰冷的——加尔文主义神学之水中，曾被认为有害于灵魂的商业生活便获得了新的净化。劳动并不仅仅是一种经济手段：它是一个精神目的。贪欲尽管有害于灵魂，但与懒惰相比已不再是多么可怕的威

胁。远离贫困是值得称道的，选择更加有利可图的职业则是一种义务。赚钱与宗教虔诚的冲突绝不是不可避免的，它们是天然的伙伴，因为上帝选民必备的美德——勤勉、节俭、冷静和审慎——乃是商业繁荣的最可靠保障。因此，曾被视为宗教之敌而令人忧心忡忡的发财致富，如今作为宗教的盟友受到了欢迎。体现了这种哲学的习惯和制度在产生了它们的教义开始失效或者从欧洲退往更合适的地方之后，也仍然长期保持了下来。韦伯在最后几页指出，资本主义是作为蓬勃进取的资产阶级的实用唯心主义开局的，但它的结局却是唯物主义的狂欢。

英国的大工业是在若干世纪的逐渐增长中发展起来的，由于英国的社会等级制度长期以来都是基于财富的差异而不是法律地位，所以新旧秩序的法律基础之间并无强烈的反差。因此，英国人并不容易接受资本主义是个独特的社会发展阶段这种观念。在那些自幼便对封建制意义上的定例安之若素的作家们来说，至今仍有可能把资本主义看作理论家的抽象或者政治家的口号而不屑一顾。

欧洲大陆经济史的各个发展阶段都不同于英国，因此，大陆思想家使用的范畴也不同。在法国，现代经济制度得以建立的那个基础已被一场大灾变所摧毁；德国用1850—1900这50年时间走过了英国200年的发展历程，几乎没有受到诱惑提出这样的问题：资本主义文明不仅在程度上，而且在性质上也是一种不同于此前社会秩序的现象。因此，毫不奇怪，它的起因与特性也就一直成为法德两国历史研究的核心话题之一。这场讨论始于马克思——他作为社会学家比作为经济理论家更名副其实——的划时代研究，而且至今势头未减，其最精致的纪念碑就是松巴特（W. Sombart）的《现代资本主义》。

松巴特此书的第一版于1902年问世。两年后，韦伯的文章发表了第一部分，研究的是同一个问题的单独一个方面。与他们讨论的主题有关的文献^[5]也层出不穷。韦伯的命题在经历了25年的究问和批评之后，如今还能站得住脚吗？

把宗教信仰与社会制度解释为共同心理态度的不同表现，这在韦伯的《宗教社会学文集》中得到了详尽阐述，此后便不再是个特别新鲜的话题了。实际上，一经阐明，它也就变成了老生常谈。人类对自身加以分门别类的能力令人称奇，但它也并非没有限度。不言而喻，只要与人在宇宙中的地位有关的教义被坚信不疑，它们就会反映在社会秩序的性质所构成的最有助于幸福的舆论中，而经济环境的压力塑造出来的习惯则会转而给宗教打上它们的烙印。韦伯无可争议的论点是，加尔文主义

至少在它的某些历史阶段是与对待社会伦理问题的态度息息相关的，而同时代人认为这种态度就是它的独特之处。加尔文主义的批判者认为，它是狡诈的商业活动的伪善同盟，而它的支持者却把它视为经济美德的大学城。到了17世纪中叶，天主教欧洲的社会保守主义同加尔文主义共同体发奋进取之间的反差已是尽人皆知。一位小册子作者在1671年写道，“教皇制宗教与商业有一种天然的不适应性，而归正宗恰恰相反，他们的宗教热忱越是高昂，就越是要投身工商业，而把游手好闲视为不法。”在解释荷兰的经济繁荣时，加尔文主义的影响就是常常被人提到的一个原因。在英国，不从国教者的堡垒就是各商业阶层，这一事实曾一再被作为宽容不从国教者的论据。

因此，韦伯使人看到了一个饶有趣味的现象，即强调指出了宗教激进主义和经济进步之间的联系，对此，以往的作者也曾注意到了，但却无人以同样渊博的哲学洞察力进行审视。探讨这种联系的重大意义，特别是加尔文主义的影响在促进经济革新方面与其他力量之间的关系，是个不同的、而且更加困难的问题。韦伯的论文只是着眼于各种宗教运动在创造条件以利发展一种新的经济文明类型方面所发挥的作用，并且力求不致遭到这样的批评，即低估了商业、金融和工业领域相应发展的重要性。但是显而易见，在没有考察后者之前，要想确定前者应有的分量是不可能的。至少，仍可商榷的是，且不论加尔文主义是否产生了资本主义精神，说两者在经济组织与社会结构的变革中发挥了不同的影响，看来是同样可信的。

人们总是会受到诱惑要阐明一个富有成效的新观念，把它用作打开所有门户的钥匙，并借助某个单独的原则去解释现实中由多种原因共同产生的现象。韦伯的论文大概也没有完全摆脱质量缺陷，在把比较平凡的世俗力量带来的，以及明显与宗教教义的性质无关的发展——无论外部条件给它们提供了多么适宜的环境——归因于思想与道德的影响时偶尔显得过于精细。“资本主义”本身是个含糊的用词，尽管它是必需的，而韦伯对它的解释看来也确有值得H.塞（H. Séé）教授批评之处，^[6]就是说，他把该词的含义简单化了，而且仅限于供他的论证之需。14世纪的威尼斯与佛罗伦萨以及15世纪的安特卫普都不缺少“资本主义精神”。它在荷兰与英国的发展，更多的并不是因为两国或两国中的某些社会阶层接受了宗教改革的加尔文主义版本，而是因为它们所产生的大规模经济运动与社会变革。皮雷纳（H. Pirenne）教授写道，“马克斯·韦伯与特勒尔奇认为，加尔文主义精神正是当时的经济革命给商业生活带来的那个不为传统主义者所容的新家园的精神”^[7]，为什么定要认为因果关系

会在唯一一个方向上发挥作用？如果像韦伯暗示的那样认为资本主义企业必须等待宗教改革产生资本主义精神，这岂不是有点矫揉造作？如果认为宗教改革本身只是经济运动的结果，难道不是同样的花言巧语、同样的一面之词？

从韦伯对问题的研究角度来看，很自然，他在本文中似乎会略显绝对地突出思想与伦理力量的作用，如果的确如此，那么他对这些力量本身的分析大概就需要加以补充。布伦塔诺批评说，文艺复兴的政治思想也像加尔文的教义一样有力地削弱了传统的束缚，这一点不无道理。无论如何，在英国，16世纪一再发生的财政危机和价格水平的变化引起了商人与经济专家在货币、价格及外汇方面的投机，这在瓦解韦伯所说的传统主义态度方面也发挥了同样有效的作用。对经济思想发展的最新研究表明，关于经济伦理的舆论变化绝不能仅仅归因于加尔文主义，这是一场普遍的思想运动的组成部分，不光在新教作家，而且在天主教作家的见解中都有反映。加尔文教义本身的影响也不像韦伯论文的读者可能揣测的那样有着一元化的性质或者一成不变的趋势。恰恰相反，随着经济条件、社会传统与政治环境的不同，它也因时因地而异。它既面向未来，也瞩目于过去。尽管它在某些阶段侧重于变革，但在另一些阶段也会倾向于保守。

韦伯对他的命题所作的大部分说明，都是取材于17世纪下半叶英国清教徒的著述。他们的学说为他刻画虔诚的资产阶级提供了素材——这个阶级把经商看作是上帝安排给特选子民的一项天职。“天职”一词表达的观念是否像韦伯指出的那样为加尔文主义所特有，这对神学家来说也是一个难题；而且可以看出，这个问题比他论述的要复杂得多。在这些作家与《基督教原理》的作者之间经历了三代人的经济发展和政治鼓动，反对英国内战的加尔文主义并不是其奠基人的主义，在法国大革命中好不容易赢得了宽容的加尔文主义就更不是了。

加尔文本人的社会组织理想是由他在日内瓦建立的制度中体现出来的。那是一种实行牧师独裁的神权统治。在这个“使徒时代以来能够见之于尘世的最完美的基督学校”中，铁一样的集体主义就是生活的规则；诺克斯、法国归正会的宗旨就是厉行神圣的纪律，英国长老会运动的先驱者们同样如此；严格控制经济活动是新英格兰圣徒们首先实行的政策。加尔文主义在17世纪的英国与荷兰则是另辟蹊径，它发现了一种妥协，从中达到了繁荣与得救之间更合理的平衡，尽管保留了那位鼻祖的神学理论，但却抛弃了他的社会伦理方案。它使人相信“敬畏上帝既

是为了来世，也是为了今生”，并且毫不妥协地抗拒政教两方面插手干预商业事务。这是加尔文主义的第二阶段，即个人主义的阶段，而不是加尔文本人那种毫不留情的苛严，这大概就是说它与韦伯称之为“资本主义精神”的那种气质具有亲和力的理由。需要研究的问题在于，是什么原因导致了令信徒们感到适得其所而牧师们却感到困惑不已的态度变化。

这个引起争议的问题在韦伯的论文中未及详细讨论，尽管毫无疑问他知道这些争议。他所讨论的话题不是清教徒资本家的行为，而是清教徒神学家的教义，并且采取了一条高度精巧的研究路线。他的结论令人大开眼界，不过也许可以认为，这些结论绝不是唯一的解释。有了作用力也就会有反作用力，清教主义有助于塑造社会秩序，反过来说，它也会被社会秩序所塑造。循着韦伯的思路去追溯宗教观念对经济发展的影响，这一点很有意义。但是，理解一个时代公认的经济秩序对支配着宗教领域的舆论所产生的影响，这一点同样重要。

[1] Max Weber, *General Economic History*, trans. Frank H. Knight, Ph. D. (George Allen & Unwin)。韦伯的著作目录附于他的遗孀冯·玛丽安妮·韦伯所著《马克斯·韦伯传》(J. C. B. Mohr, Tübingen, 1926)书末，该书对他作了引人入胜而又富于启示意义的刻画。另见“Economistes et Historiens: Max Weber, un homme, une œuvre”, par Maurice Halbwachs, in *Annales d' Histoire Economique et Sociale*, No. 1, January, 1929。

[2] Hernando Cortés (1485—1547)，西班牙殖民者，1518年率探险队前往美洲大陆开辟殖民地，1523年征服墨西哥。Francisco Pizarro (1475—1541)，西班牙探险家，1531年率远征队征服秘鲁，擒获并处死印加皇帝。——中译者注

[3] Max Weber, *General Economic History*, trans. Frank H. Knight, pp. 355 - 356.

[4] Henri Pirenne, *Les Périodes de l' Histoire Sociale du Capitalisme*, Hayez, Brussels, 1914.

[5] 尤见以下篇目：E. Troeltsch, *Die Sozialen Lehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 1912; F. Rachfahl, *Kalvinismus und Kapitalismus* (*Internationale Wochenschrift*, 1909, i. III); B. L. Brentano, *Die Anfänge des Modernen Kapitalismus*, 1916 and *Der Wirthschaftende Mensch in der Geschichte*, 1911; W. Sombart, *Die Juden und das Wirthschaftsleben* (1911. Eng. trans. *The Jews and Modern Capitalism*, 1913) and *Der Bourgeois* (1913. Eng. trans. *The Quintessence of Modern Capitalism*, 1915); G. v. Schulze-Gaevernitz, “Die Geistesgeschichtlichen Grundlagen der Anglo-Amerikanischen Weltsuprematie. III. Die Wirthschaftsethik des

Kapitalismus", Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Bd. 61, Heft 2; H. Sée, "Dans quelle mesure Puritains et Juifs ont-ils contribué au Progrès du Capitalisme Moderne?" Revue Historique, t. CLV, 1927 and Les Origines du Capitalisme Moderne, 1926; M. Halbwachs, "Les Origines Puritaines du Capitalisme Moderne", Revue d'histoire et philosophie religieuses, March-April 1925 and "Economistes et Historiens: Max Weber, un homme, une œuvre", Annales d'Histoire Economique et Sociale, No. I, 1929; H. Hauser, Les Débuts du Capitalisme Moderne, 1927; H. G. Wood, "The Influence of the Reformation on Ideas concerning Wealth and Property", in Property, its Rights and Duties, 1913; Talcott Parsons, "Capitalism in Recent German Literature", Journal of Political Economy, December 1928 and February 1929; Frank H. Knight, "Historical and Theoretical Issues in the Problem of Modern Capitalism", Journal of Economic and Business History, November 1928; Kemper Fulbertson, "Calvinism and Capitalism", Harvard Theological Review, July, 1928.

[6] H. Sée, "Dans quelle mesure Puritains et Juifs ont-ils contribué au Progrès du Capitalisme Moderne?" Revue Historique, t. CLV, 1927.

[7] H. Pirenne, Les Périodes de l'Histoire Sociale du Capitalisme, 1914.

导言

安东尼·吉登斯

无疑，《新教伦理与资本主义精神》可以说是声誉最为卓著而且最受争议的现代社会科学著作之一。最初它作为一篇论文分两次发表于1904—1905年的《社会科学与社会政治文献》，韦伯是该刊的编者之一。此文立刻引起了一场批评争论，韦伯也积极参与其中，差不多七十年过去之后，争论仍未平息。这个英译本事实上是译自论文的修订本，该修订本最早见于韦伯刚刚去世之后出版于1920—1921年的《宗教社会学文集》，因而包含了就最初的论文所产生的批评文献进行的评论。

韦伯写作《新教伦理》之时，正值他的思想发展处在一个关键时期，是他从一场严重病患中恢复过来不久，而这场病患差不多已有四年让他无力进行严肃的学术工作。韦伯患病之前的大部分著作，尽管明显预示了他生命后期所展开的主题，但都是对经济史、经济学和法学的技术性研究。它们包括对中世纪商法（他的博士论文）、罗马土地所有权的发展以及当代德国东部地区农业工人社会经济状况的研究。这些著述在一定程度上是从有意与英国政治经济学分道扬镳的所谓经济学“历史学派”那里汲取的灵感，该学派强调，必须在作为一个整体的文化之历史发展背景中考察经济生活。韦伯始终得益于这种观点。不过，他在恢复健康之后重新开始并且终其一生所专注的大量研究，却涉及比早期著作包含的范围更广泛的一系列问题。《新教伦理》就是这些新的努力的最初成果。

要想把握韦伯在本书中力求达到的目的，至少需要从两个方面对本书产生于其中的环境有个基本了解：他写作时的思想氛围，以及本书和他为自己后半生设计的大规模研究规划之间的联系。

一、背景

19世纪的德国哲学、政治理论和经济学大不同于英国的情况。功利主义和古典政治经济学在英国的那种支配地位并没有再现于德国，可以认为，在德国，它们是由于唯心主义的影响以及19世纪最后几十年马克思主义与日俱增的冲击而被疏远的。在英国，现存的传统使J. S.穆勒的《逻辑体系》（1843）在一个适得其所的架构中把自然科学与社会科学统一了起来。穆勒是孔德最杰出的英国门徒，尽管他对后者的某些过分之处提出了尖锐批评。孔德的实证主义绝不会在德国找到现成的土壤；狄尔泰对于穆勒“道德科学”观的批评性赞同接受，则提供了一种额外的推动力，终使*Geisteswissenschaften*（人文科学，最初恰恰就是创造出来作为“道德科学”的一个译法）变得广为人知。*Geisteswissenschaften*传统，或曰“解释学”的传统，可以回溯到狄尔泰之前，而且从18世纪中叶以降，便与更大的唯心主义哲学思潮缠绕在一起，但一定程度上也是始于那个思潮。秉持解释学观点的人们坚定主张把自然科学与对人的研究加以区分。尽管我们可以从应用因果律的角度去“说明”自然事件，但人的行为毕竟有着内在的意义，必须按照一种在自然中并不存在的对应方式加以“解释”或“理解”。与这一重点密切相关的则是强调了历史在对人类行为的研究中——不论是在经济行动还是其他领域中——的核心地位，因为，使人类生活具有了意义的文化价值观被认为是产生于特定的社会发展过程。

正如承认历史对于社会科学来说至关重要这一命题一样，韦伯也抱有这样一种观念：要想说明人的行动，关键在于对意义的“理解”（*Verstehen*）。不过，他并不接受“直觉”“移情”之类的概念，而其他许多人却认为这些概念对于解释性理解行为实属必不可少。最为重要的是他拒绝了这样的看法：承认人的行为的“有意义”性就不可能在社会科学中进行因果说明。在抽象方法的层面，韦伯未能使他尽力要编织在一起的不同线索达成一种令人满意的协调状态，但是，他在综合方法上付出的努力，却产生了一种与众不同的历史研究方式——既敏于多样化的文化意义，也坚持认为“物质”因素在影响历史进程时具有基本的因果作用。

就是出于这样的思想背景，韦伯既把马克思主义看作一套学说，又把它看作一种推动实践目标的政治力量。韦伯与社会政策协会保持着密切联系，该协会是一个意在推动渐进式社会改革的自由主义知识分子群体。^[1]他是与协会有关的所谓“年青一代”成员，而协会则是最早获得了对马克思主义理论的精到认识并试图创造性利用汲取自马克思主义的某些要素的群体——但从没有把它作为一个全面的思想体系接受下来，而且毫不畏惧它的革命政治学。韦伯承认马克思的贡献，但是他对待马克思主义却比他的著名同仁松巴特持有更大的保留态度（韦伯不时尖锐批评某些自称的马克思信徒的著作及政治参与）。然而，他们却有一个共同的关切，即工业资本主义——特别是在德国以及在整个西方——的起源与可能的演进历程。^[2]尤其是，他们都认为，马克思相信决定着资本主义的发展和未来变化的那些经济条件，无不植根于一个独一无二的文化整体之中。^[3]他们的工作在很大程度上都是专注于辨识现代西方资本主义的这种“气质”或“精神”（*Geist*）是如何出现的。

二、新教伦理命题

韦伯在《新教伦理》中试图说明现代资本主义的独特性时，首先是把资本主义经营与逐利本身加以分离的。对财富的渴求几乎是无时无地不在，这本身与资本主义行动毫不相干，它意味着一种常规取向，即通过（名义上和平的）经济交换以实现利润。这样定义的——例如商业操作形式的——“资本主义”一直就存在于各种社会形态当中：巴比伦与古埃及，中国、印度和中世纪的欧洲。但只有在西方，而且是在相当晚近的时代，资本主义活动才与形式上自由的劳动力的理性组织联系在一起。^[4]韦伯这里所说劳动力的“理性组织”，指的是它在持续运作的经营过程中的程式化计算出来的行政管理。

一种理性化的资本主义经营包含着两个要素：有纪律的劳动力和有规则的资本投入。它们都与传统类型的资本主义活动形成了深刻的反差。前者的意义很容易用那些在过去对它们一无所知的共同体中建立了现代生产组织的人们的经验予以说明。我们不妨来设想一下这样的雇主，为了提高生产率而引入了计件工资，由此，工人可以预期这将刺激他们的劳动力成员更加努力地工作以提高工资收入。但结果却可能是，工人实际上可能比以前干的更少，因为他们关心的并非赚取最高的日工资，而只是挣够了能满足传统的既定需求之用即可。传统社会形态中的富人也存在类似的现象，在那里，从资本主义经营中获取利润的人们，不过是为了赚取货币以使它们能够派上如此用途：购买物质上的舒适、愉悦或者购买权力。有规则的资本再生产，意味着资本为了经济效率的目标而不断投资和再投资，传统的经营活动类型对此是陌生的。与后者相关的乃是一种非常明确的景致：为了财富本身而积累财富，而不是为了它有助于带来的那种物质奖赏。“人活着就要去赚钱，就要把获利作为生活的最终目的。经济获利活动不再作为人满足自身物质需要的手段而从属于人了。”（p.53^[5]）按照韦伯的看法，这就是现代资本主义的精神实质。

具有积累财富的动力但又无意于财富所能买到的尘世愉悦，如何说明这种历史上的奇特事实呢？韦伯坚称，如果认为它是源于传统道德观的废弛，那肯定是错误的：这种新颖景观是一种特有的道德景观，事实

上它要求一种异乎寻常的自律。与理性资本主义的发展联系在一起的企业家，还兼备一种按照十分节俭的生活方式积累财富的动力。韦伯在清教的“入世禁欲主义”中找到了答案，正如通过“天职”观所集中体现出来的那样。按照韦伯的看法，天职概念在古代或者天主教神学中并不存在，它是被宗教改革引入的。从根本上说，它指的是这样一种观念：个人道德义务的最高形式就是在尘世事务中履行他的责任。这就把宗教行为融入了日常世界，与天主教的修道生活形成了鲜明对照，后者的目标是超越世俗生活的要求。此外，新教徒的道德责任是累进的，而天主教徒毕生循环不已的罪孽、忏悔、宽恕与更新，在新教那里并不存在。

韦伯认为，尽管天职的观念已经出现在路德的学说中，但它是在各种清教教派中得到更严苛发展的：加尔文宗、循道宗、虔信派和浸礼宗。韦伯的大部分讨论事实上是集中于加尔文宗，尽管他并非只是关心加尔文的学说本身，而是关注它们后来在加尔文主义运动中的演变。韦伯特别关注的加尔文主义的那些要素中，对于他的命题来说大概至关重要的一个，就是得救预定论的教义：只有某些人被选中免于罚入地狱，这些人是由上帝预先确定的。加尔文本人可以确信自己是得救的，因为他是代传上帝预言的工具，而他的追随者们却不可能是。韦伯评论道，“这种教义因其极端的非人性，必定会给笃信其非凡一贯性的一代人的生活带来一个重要后果……一种空前的内心孤独感。”（p.104）韦伯认为，资本主义精神就是产生于这种痛苦的折磨。就教牧方面来说，则是出现了两项发展：一是要把自己视为特选子民，如果没有这种确定性，那就意味着信仰不足；二是在尘世活动中力行“善举”被认为能够作为手段以证明这种保证。因此，在一项天职中获得成功，最终就会被看作是成为上帝选民之一的一个“标志”——但绝不是一种手段。财富的积累因其与严肃勤奋的事业结合在一起而得到了道德上的认可，只有在被用于一种空虚、奢侈或者放纵的生活时，财富才会遭到诅咒。

按照韦伯的论点，加尔文主义为资本主义经营者提供了道德活力与动力；韦伯谈到它的教义时指出，它对信徒所要求的那种阴郁的纪律有一种“铁一般的连贯性”。尘世事务中的禁欲主义自律因素无疑也存在于其他清教教派中，但它们缺乏加尔文宗的那种动力。韦伯指出，它们的影响主要是在增强资本主义经济组织中下层的劳动纪律方面发挥了塑造一种道德风貌的作用。例如“虔信派更多偏爱的那些德性，一方面是忠于信仰的官吏、职员、劳动者或者包工制工人的德性”（p.139）。

三、韦伯其他著述背景中的新教伦理

尽管《新教伦理》声誉卓著，但它却是一个片段。与韦伯对其他“世界性宗教”——古代犹太教、印度教与佛教以及儒教的研究（韦伯还曾计划但并未完成的是对伊斯兰教的全面研究）相比，《新教伦理》要简短得多，而且不那么详尽。它们一起形成了一个完整的著作系列。^[6]不论是《新教伦理》还是其他研究，韦伯的构想都不是把它们作为一种对宗教类型的描述性说明。它们的意图是要分析文化理性化的不同模式，并试图找出这种歧异对于社会经济发展的重要性。

在对印度的研究中，韦伯把重点特别放在了印度教成为第一国教的那个时期（基督诞生大约四百或五百年前）。被归入“印度教”的信仰与实践相当多样，韦伯认为，对于他的研究目的来说，转世和补偿（羯磨）说特别重要，它们都与种姓制度密切相关。不论是谁，按照他那个种姓的义务规定，个人在前世的作为，事实上将会决定他在来生的命运；虔诚的信徒可以默祷沿着一种等级制向上接近处于连续化身过程中的神的可能性。印度教特别看重禁欲主义，但用韦伯的话说，那是一种“来世”禁欲主义，就是说，它要摆脱物质世界的累赘，而不是像清教那样要去理性地主宰世界本身。在印度教成为系统化宗教的同一时期，印度的贸易和制造业达到了一个巅峰。但是，印度教的影响以及和它交织在一起出现的种姓制度，却有效地抑制了可与现代欧洲资本主义相类比的任何经济发展。韦伯评论说，“按照仪式法则，职业的任何变动、劳动技术的任何变动都有可能导致仪式上的降格，这样的仪式法则肯定不可能从自身内部促进经济与技术革命……”^[7]“从自身内部”一说可谓至关重要，韦伯关心的就是现代资本主义在欧洲的源起，而不是随后在别处的采用。

像印度一样，中国的贸易和制造业在某些时期也曾达到过相当高的发展水平，商会与手工业行会兴旺发达，有一个货币体系，还有一个发达的法律架构。韦伯认为，所有这些要素都是欧洲的理性资本主义发展的前提条件。尽管儒教的性质一如韦伯描绘的那样大不同于印度教，但它并不准备比印度教更多地“把获利的动力融入一种今世的行为伦理”^[8]。就一个重大意义而言，儒教乃是一种“今世”宗教，但并非体现

了禁欲主义价值观的宗教。加尔文主义伦理把一种行动主义引进了信徒对待尘世事务的态度，在追求上帝心目中的美德时有一种动力便了然于胸，这些在儒教中则完全不存在。儒教的价值观既不为这种理性的工具主义推波助澜，也不像印度教那样认可尘世事务的先验性，而是确立了一种使个人与万物既定秩序相协调的理想。虔诚的君子是个能使自己的行为同宇宙的内在和谐相一致的人。一种着力理性地调适于尘世的伦理，“事实上”不可能在经济活动中产生出可与欧洲资本主义的精神气质相媲美的道德动力。

韦伯完成的对“世界性诸宗教”的其他研究，比如古代犹太教研究，也是他的全面规划的一个重要部分。犹太教在古代巴勒斯坦的源起，标志着一些环境因素的相互连结，而近东和远东宗教之间的某些基本差异就是在这些环境中变得复杂精致的。犹太教打造出来的那些与众不同的教义，在基督教中得到了永存，从而融入了作为一个整体的西方文化。犹太教带来了一种“道德先知预言”的传统，这意味着能动地传播神的使命，与印度和中国那种比较典型的“样板先知预言”形成了鲜明对照。在后一种类型中，先知是以身作则为信徒们提供仿效的楷模，这种样板式先知的教义并没有道德先知预言的典型表现，即能动的传道热忱。犹太教和基督教靠的是罪与救赎之间的张力，并赋予它们一种基本的变革能力，这是远东的宗教所缺少的，后者更多的是以默祷为取向。在基督教神学中，尘世的残缺与上帝的完美之间的对立，要求信徒按照神意重塑尘世以实现自身的救赎。在韦伯看来，能动地追求救赎所产生的那种道德冲动，以及把它集中于经济活动，加尔文主义都达到了极致。

韦伯指出，《新教伦理》只是追溯了把清教与现代资本主义联系在一起的那条“因果链上的一个环节”（p.27）。无疑，他并不是断言，他所厘清的宗教伦理理性化的差异是使西方经济发展与东方文明的发展判然有别的唯一重大影响因素。恰恰相反，他详细阐述了诸多使欧洲的经验不同于印度与中国的根本性社会——经济因素，它们对于现代资本主义的出现可谓至关重要，其中包括以下诸端：（1）生产性经营与工业资本主义发展之前的家政经营相分离，这在西方远比其他任何地方都先进得多。例如在中国，扩大了亲属单元提供了主要的经济合作形式，因此限制了行会与个人经营活动的影响。（2）西方城市的发展。在后中世纪欧洲，城市共同体达到了高度的政治自治，从而使得“市民”社会从农业封建制度下脱颖而出。但在东方文明中，一定程度上是因为亲属网络的影响阻断了城乡分化，城市始终更深地植根于地方性农业经济之中。（3）在欧洲，一种世代相传的罗马法传统的存在，提供了比任何

其他地方都更完整、更发达的司法实践理性化。（4）这一点又作为一个关键因素，使得民族国家以及全职官僚制官员行政的发展成为可能，这是东方文明难以企及的。西方国家的理性法律体系，在某种程度上乃是商业组织本身内部之用，但也为协调资本主义经济提供了一个总体框架。（5）复式簿记在欧洲的发展。在韦伯看来，这是为调整资本主义经营打开通道的过程中一个非常重要的现象。（6）这一系列变化——正如马克思强调的那样——为形成“自由的”、以在市场上出卖劳动力为生的劳动力大军做好了准备。这里有一个先决条件，即以往对存在于封建义务形式中的对劳动力的垄断处置权（这在东方的种姓制度形态下达到了极致）的侵蚀。

凡此种种，意味着若干必要的促进条件的汇合，它们与清教徒的道德活力交融在一起，便带来了现代西方资本主义的发展。但是，尽管清教主义提供了精神火花、点燃了使工业资本主义得以产生的一系列变革之火，然而，一俟后者成为一种既定秩序，它就会连根拔除曾经帮助产生了它的那些伦理上的特殊宗教成分：

当禁欲主义从修道院的斗室里被带入日常生活，并开始支配世俗道德观时，它在庞大的现代经济秩序体系的构造过程中就会发挥应有的作用。……大获全胜的资本主义已不再需要这种精神的支持了，因为资本主义有了机器这个基础。……天职义务的观念则像死寂的宗教信仰的幽灵一样在我们的生活中徘徊。（pp. 181—182）

在这里，首先关注现代资本主义起源的《新教伦理》，连接上了韦伯对当时作为一个整体的工业文化在现代的发展提出的阴郁的指控。清教主义帮助创造了那个使得现代人不得不生存其中的“铁笼”——不断壮大并无情消灭了“自发性生活享受”的官僚制秩序。韦伯得出结论认为，“清教徒是为了履行天职而劳动，我们的劳动却是迫不得已”（p.181）。

四、争论

《新教伦理》是为了论辩目的而作，这在韦伯多次提到“唯心主义”和“唯物主义”时明显可见。他说，这项研究“有助于理解观念是如何成为历史上的有效力量的”，矛头所向就是经济决定论。宗教改革以及随后清教教派的发展，不可能被解释为以往经济变革的“历史的必然结果”（pp.90—91）。看来很清楚，韦伯这里指的是马克思主义，至少也是指当时盛行的马克思主义历史分析的粗陋形式。^[9]但是他也明确强调，他不想用一种同样是一元论的唯心主义历史说明取代这种决定论的唯物主义（参阅p.183）。毋宁说，这部著作表明，他坚信并不存在什么“历史规律”：现代资本主义在西方的出现，乃是各种事件在历史上特殊耦合的产物。

韦伯的叙述中所隐含的激情，在对清教主义及其被《新教伦理》认定的余韵的评论中可见一斑。“铁笼”之说足够形象地表明了韦伯对于他所认为的现代文化关键所在——赞美平淡无奇和例行公事——的厌恶。然而，他又引用歌德的话说^[10]，“专家已没有灵魂，纵欲者也没有了心肝；但这具躯壳却在幻想着自己达到了一个前所未有的文明水准。”（p.182）这样的一概而论与韦伯为本书主题设置一系列限定条件的那种谨慎方式形成了古怪的反差。尽管在本书被看作是韦伯整个规划的一个要素时，这种反差才会得到澄清，但《新教伦理》本身并没有对此作出解释，也许正是这种反差，进一步刺激了自它出版以后便产生的争论。不过，如何说明它所引起的论战会那么激烈、争论何以会那么活跃地经久不息呢？

本书引起的情感强度，一个最重要的原因无疑就在于这一事实：韦伯的等式中有两个重要术语，即“宗教”和“资本主义”，在被用于解释现代西方经济的起源时，都有着潜在的引爆争论的作用。韦伯坚持认为，某些宗教观念具有变革力量，因而招致了绝大多数当代马克思主义者的反对；他所描绘的天主教与世俗的纪律无涉，并且对于现代经济发展产生了阻碍而非促进性的影响，这当然会招来许多天主教历史学家的敌意；他对新教的分析强调了清教教派的作用（这种作用的影响又与现代文化的“铁笼”联系在一起），这几乎不可能受到新教思想家的普遍欢

迎。最后，“资本主义”这一术语的使用本身就颇有争议，许多人——有些人至今——都倾向于认为，把这个概念用于经济史并无助益。

因此，《新教伦理》引起的十分多样的反应，有助于说明争论何以会那么旷日持久。不过还有其他一些重要的基本因素。韦伯论点的思想力量在不小的程度上是来自于他无视传统的学科畛域，他自身学识非凡的广博使这一点成为可能。因此，他的工作可以从若干层面去看待：一个特定的历史命题，断言了加尔文主义和经营态度之间的一种相互关系；对清教影响资本主义活动的一种因果分析；对作为一个整体的现代西方社会那些关键组成部分之起源的一种解释；从韦伯的比较研究背景来说，这是辨识东西方主要文明中文化理性化不同进程的尝试的一部分。关于《新教伦理》的争论就是在这些层面之间反复进行的，沿此方向不仅包含了这些实质问题，而且还有韦伯写作本书以帮助阐明的绝大多数方法论问题；它吸引了来自经济学、历史学与经济史、比较宗教、人类学与社会学等等领域的大批学者参与其中。此外，由于接受了韦伯某些或者全部分析并试图扩展它的要素，又随之出现了一些从属的争论，比如围绕R. K.默顿关于新教对17世纪英国科学的影响的说明而展开的争论。^[11]

大概很难否认，对《新教伦理》作出的某些批评反应，特别是德文版甫一问世以及这个英译本在1930年第一次出版后引起的某些反应，都是基于对韦伯提出的那些主张的直接误解，或者是对他试图在本书中达到的目的的不当理解。对于他的早期批评家——例如费舍尔与拉什法尔——的某些这种曲解，韦伯承认在一定程度上也有他本人的责任。^[12]当然，这些批评家没有可能把《新教伦理》置于韦伯那样广泛的比较分析背景中，他们也许可以被原谅，因为他们并未意识到这项研究的局部性，尽管韦伯已经告诫过读者它的研究范围有限。不过，许多随后在20世纪20到30年代著书立说的批评家（包括冯·贝洛、R. H.托尼、F. H.奈特、H. M.罗伯逊和P.戈登·沃克）就不易被原谅了，他们几乎完全忽略了《宗教社会学文集》和《经济与社会》。^[13]这个时期的某些文献可谓毫无价值，至少在涉及对韦伯本人论点的评价时就是如此，例如，有些作者指责韦伯把加尔文主义看作现代资本主义发展的“唯一”原因，或者是指出某些当代国家——比如日本——与“新教伦理”毫不搭界也经历了高速的经济发展。

不过，这使相当多针对韦伯的具有潜在合理性的批评方式体现在了讨论中，这些讨论所及，从立即摒弃他的主张到建议对他的工作进行比

较次要的修改，不一而足。也许可以按照它们包含了如下一种或多种观点加以分类：[\[14\]](#)

1. 韦伯对新教的描述有误。这种批评针对的是韦伯对宗教改革的论述、对清教教派的一般解释，尤其是对加尔文主义的解释。它认为，韦伯错误地假定：路德引进了一个与以往可见于圣经解释的一切都不同的“天职”概念；加尔文主义伦理事实上是“反资本主义”的伦理，而且从不赞成财富的积累，即便那是一个间接目标。还有些人则坚称，韦伯对本杰明·富兰克林那些观念的阐释——这在《新教伦理》中居于核心地位——以及韦伯对美国清教所作分析的其他方面，统统都是不可接受的。[\[15\]](#)此说如果正确，倒也有些意义，因为韦伯把清教对美国商业活动的影响看作他的命题的特别清晰的重要例证。[\[16\]](#)

2. 韦伯曲解了天主教教义。批评家们指出，韦伯显然没有细致研究过天主教，尽管他的论点所依据的看法是天主教与新教在经济价值观方面存在根本差异。这种观点认为，后中世纪的天主教包含了极为有利于“资本主义精神”的要素，宗教改革事实上应被看作对“资本主义精神”的反动，而不是为它后来的出现铺平了道路。[\[17\]](#)

3. 韦伯对于清教与现代资本主义之间关系的论述，乃是基于不能令人满意的经验素材。这是费舍尔与拉什法尔的论题之一，而且多次得到了各种形式的响应。有人指出，韦伯涉及的唯一的数字分析是对1895年巴登天主教徒和新教徒经济活动的研究，而这些数字的精确程度是令人生疑的。[\[18\]](#)不过更普遍的是，批评家们指出，韦伯的资料来源主要是盎格鲁-撒克逊文献，他们还断言，对16、17世纪莱茵兰、尼德兰和瑞士经济发展的研究，并没有表明加尔文主义和资本主义经营有任何密切联系。[\[19\]](#)

4. 韦伯尽力在现代或“理性”资本主义与过去那些资本主义活动类型之间作出了鲜明对照，但是理由并不充分。据认为，一方面，韦伯偏爱他的“现代资本主义”概念，其表现是让这个概念符合他所专注的清教诸要素，但另一方面，韦伯所说的现代资本主义“精神”，实际上大都出现在以往的各个时期。托尼承认路德教与后期新教教派产生了分化，但他坚持认为，对清教的演变产生了影响的是“资本主义精神”在以往的发展，而不是相反。[\[20\]](#)

5. 韦伯误解了清教与现代资本主义之间因果关系的性质。当然，持

有上述一个或多个观点的作者大都得出结论认为，根本就不存在这种因果关系。然而，在这方面，争论已经扩展为关于抽象的史学方法问题的争论，这实际上涉及的是究竟能否对历史进行因果分析的问题。马克思主义批评家们一般都会拒绝韦伯为“多元论”历史因果观提出的事例，某些人还试图重新解释《新教伦理》的命题，把韦伯分析的清教教义看作是以往既成的经济变革的附带现象。^[21]还有一些未必是马克思主义者的作者，也拒绝了韦伯所利用的方法论框架，并试图证明这个框架在韦伯叙述资本主义精神之起源时产生的后果。^[22]

在经受了巨大的批评冲击之后，韦伯的叙述还有多少能够站得住脚呢？有些人可能会说，实际上全都能站得住脚，因为绝大多数批评是错误的，或者是由于曲解了韦伯的立场。^[23]然而，我并不相信这种观点能够证明有根有据。显然，至少韦伯的某些批评家肯定是错误的，因为文献在一定程度上自相矛盾：某些作者批评韦伯时提出的主张与另一些作者相抵触。不过，某些批评还是相当有力的，汇集在一起则构成了对韦伯观点的可怕指控。可以说，韦伯的分析中遭到最明确质疑的因素包括：路德教“天职”观的独特性，^[24]天主教与系统性经营活动缺乏“亲和力”这一假设，以及新教伦理命题的核心观点——加尔文主义伦理以韦伯所认为的方式实际帮助赋予财富积累以尊严的程度。如果韦伯在这些问题上是错误的，要想概括他范围广阔的著述的重要性就始终是个复杂的问题。为了确实能够令人满意，这意味着要考虑“世界性诸宗教”系列研究的状况，普遍的文化理性化问题，以及韦伯所利用的方法论框架。然而，还没有任何作者尝试这样一项任务，如果还想有所成就，大概就需要有人以与韦伯本人接近的学术水平去做。

1976年，剑桥

^[1] Dieter Lindenlaub, *Richtungskpämpfe im Verein für Sozialpolitik*. Wiesbaden, 1967.

^[2] Talcott Parsons, “‘Capitalism’ in Recent German Literature: Sombart and Weber”, Parts 1 and 2, *The Journal of Political Economy*, Vols. 36 and 37, 1928 and 1929; Philip Siegelman, “Introduction” to *Werner Sombart: Luxury and Capitalism*. Ann Arbor, 1967.

^[3] Anthony Giddens, *Politics and Sociology in the Thought of Max Weber*. London, 1972.

[4] Max Weber, General Economic History. New York, 1961.

[5] 引文页码除非特别说明，均指英文版页码。——中译者注

[6] Ancient Judaism. Glencoe, 1952; The Religion of India. Glencoe, 1958; The Religion of China. London, 1964 (均包括在Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie中); 参阅Bryan S. Turner, Weber and Islam. London, 1974.

[7] Max Weber, The Religion of India, p.112.

[8] Max Weber, The Religion of India, p.337.

[9] Anthony Giddens, “Marx, Weber, and the Development of Capitalism”, Sociology, Vol. 4, 1970.

[10] 卡尔贝格认为后面的引语并非出自歌德，而是源于尼采，虽非尼采原话，但显然是《查拉图斯特拉如是说》的要旨。参阅The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, New Introduction and Translation by S. Kalberg, Boston University, 2002, p. 246, n132。——中译者注

[11] R. K. Merton, “Science, technology and society in seventeenth century England”, Osiris, Vol. 4, 1938; reprinted as a single volume, New York, 1970.

[12] Max Weber, “Antikritisches Schlusswort zum ‘Geist des Kapitalismus’ ”, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Vol. 31, 1910. 例见本书以下注释：第一章，1；第二章，10、12、13及29；第三章，1和3；第四章，3和4；第五章，31、58和84。

[13] 对于截至20世纪40年代初期的这场争论的最佳概述，见Ephraim Fischof, “Te Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism: the History of a Controversy”, Social Research, Vol. 11, 1944.

[14] 关于略有不同的分类，见Ehud Sprinzak, “Weber’ s Tesis as an Historical Explanation”, History and Theory, Vol. 11, 1972.

[15] 布伦塔诺是韦伯所论“天职”的最早的批评者之一。见Lujo Brentano, Die Anfänge des moderne Kapitalismus. Munich, 1916; 另见 H. M. Robertson, Aspects of the Rise of Economic Individualism. Cambridge, 1933。关于清教，见 Albert Hyma, Renaissance to Reformation. Grand Rapids, 1951; Gabriel Kolko, “Max Weber on America: Teory and Evidence”, History and Theory, Vol. 1, 1960 - 1961。还有诸多其他问题，下文分别提示了进一步的要点。一个不完全的文献目录见S. N. Eisenstadt, The Protestant Ethic and Modernisation: A Comparative View. New York, 1968; 另见David Little, Religion, Order, and the Law. Oxford, 1970, pp. 226 - 237。

[16] 参阅Max Weber, “Die Protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus” (《新教教派与资本主义精神》), in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*.

[17] W. Sombart, *The Quintessence of Capitalism*. London, 1951; Hyma, op. cit.; A. Fanfani, *Catholicism, Protestantism and Capitalism*. London, 1935; R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*. London, 1926; Herbert Lüthy, “Once Again: Calvinism and Capitalism”, *Encounter*, Vol. 22, 1964.

[18] Kurt Samuelsson, *Religion and Economic Action*. London, 1961, pp. 137f.

[19] W. Hudson, “Te Weber Tesis Re-examined”, *Church History*, Vol. 30, 1961; Michael Walzer, *The Revolution of the Saints*. London, 1966, pp. 306f ; and especially Samuelsson, op. cit.

[20] Sombart, op. cit.; H. Sée, “Dans quelle mesure Puritains et Juifs ont-ils contribué au progrès du capitalisme moderne?” *Revue historique*, Vol. 155, 1927; Tawney, op. cit.; Christopher Hill, “Protestantism and the Rise of Capitalism”, in F. J. Fisher, *Essays in the Economic and Social History of Tudor and Stuart England*. Cambridge, 1961.

[21] 例如 Karl Kautsky, *Materialistische Geschichtsauffassung*.

[22] 关于这种看法的最近版本, 见Alasdair MacIntyre, “A Mistake about Causality in the Social Sciences”, in Peter Laslett and W. G. Runciman, *Philosophy, Politics and Society*, Vol.2, Oxford, 1962。(不过, 此文所表明的某些观点随后即被作者放弃。)

[23] 例见Little, op. cit.; Sprinzak, op. cit.

[24] 韦伯在这个问题上就布伦塔诺的批评所作的详细回应, 见本书第三章, 注释1—3。

导读

兰德尔·科林斯

经典之作就是反复阅读而不会令人生厌。经典自会得到深刻的共鸣，而这样的共鸣就意味着每每读后都能另有所得。韦伯的某些著作无不汇集了大量观念，比如百科全书式的《经济与社会》，其中有些内容我至少已经读过10遍，但却总会提出这样的问题：“我原先真的读过吗？”《新教伦理与资本主义精神》却不是这样。它是韦伯的文字最出类拔萃而内容最平易近人的作品，这就是它之所以能够普及的一个原因。另一个原因则是在于它有不同层次的重要性。它既能强烈感染刚入门的社会学专业学生，也能有力地吸引善于洞察最精微的理论和超理论问题的行家里手。在这里，韦伯可以被认为是一个现代主义者，如果你愿意，也可以认为他是个后现代主义者，或者一个喜欢争论的理论家、一个功能主义者，或者一个对文化进行阐释但也是一个对合理性进行分析的人。

《新教伦理》的成功有一个根本性标志：从没读过它的人也知道它。在知识界，“韦伯命题”无人不知（或者说，想来他/她也应该知道）。从一定程度上说，这种成功就在于用几个关键的短语提纲挈领地表明了论点。标题中的每个字都传达出了韦伯想要说明的意思：新教徒有一种“伦理”，“资本主义”则有一种“精神”，而资本主义的精神乃是产生于新教徒的伦理。这个短语集中体现了那场有助于使该论点闻名遐迩的思想斗争：韦伯把马克思彻底颠倒了过来，使“唯物主义”矗立在了观念与文化——“伦理”和“精神”——的基础之上。这些词语已经获得了自己的生命，如今，人们已能听到体育播音员谈论某个运动员具有“职业伦理”，尽管他们可能根本不知道马克斯·韦伯何许人也。

很少有社会科学著作能达到如此普及的程度。（20世纪末叶的最近

一例大概就是托马斯·库恩的“范式”与“范式革命”等等术语，它们在从未读过他的《科学革命的结构》一书的人们中间也广为流行。）一部伟大经典的外部层次得自内部层次。韦伯的“资本主义精神”使人想到的是一位社会学家对“传统的”与“理性的”资本主义作出的著名区分，后者是在他对现代人生活于其中的“铁笼”所作的令人难忘的思考中总结出来的。如果人们不乏眼力的话，那就可以发现本书通篇都体现了韦伯的匠心，比如他以机敏的方式对史学专家们表示了敬意，同时又作为一个局外人跨越了他们的畛域、坚持自己有权作出总体论述。人们可以把《新教伦理》看成是学术畅销书的写作指南。

新教伦理的论题

韦伯指出，在现时代，新教徒比天主教徒更有可能成为商人和熟练工人。他是以此而立论的。（这是有意使用的性别歧视语言；韦伯写作的那个历史时期，社会上仍是男性居于支配地位。）他的证据来自1900年前后的德国，这就引出了一个问题：开始于1520年左右的一个历史事件——新教的宗教改革——所产生的种种结果为什么会存续那么漫长的时间？事实上，这些结果存续和波及的范围早已大大超出了韦伯的德国。最初曾是一个清教徒殖民地的美利坚合众国，甚至在韦伯那个时代就已经是世界上最资本主义的社会了。自那时以来的研究则展示了一个有些类似的样板：美国的新教徒一直到1960年仍在支配着商业和熟练工人阶级从事的各个行业。但是此后，天主教徒在高级职业中就赶上甚至超过了美国的新教徒。

这是不是意味着新教对资本主义的影响被估计错了，或者意味着新教伦理在现代美国——或如某些人所说在“后现代”美国——最终被消解了？就这两个问题作出结论之前，我们应当指出，由于传统的天主教徒不断皈依新教教派，最近几十年间新教已在拉丁美洲得到了迅速发展。这个运动恰好与资本主义在拉丁美洲的扩张相重合，而且正是那些皈依了新教的人们领导了发展小商业的趋势。这看上去像是新教伦理和资本主义的成长又在另一个地域中大功告成。

假如新教与资本主义有着某种联系的话，这又该如何解释呢？长期以来人们对新教宗教改革的解释，就是认为它标志着中世纪宗教的衰落。韦伯对这种看法进行了辩驳。新教并不是走向世俗化的一步，恰恰相反，它加大了宗教的强烈程度。新教也并没有引发向世俗享乐的转变，文艺复兴时期的天主教社会早已大大超前做到了这一步。宗教改革的重要性就在于新教推动了宗教虔诚与商业的结合。

韦伯作出了一个至关重要的区分。资本主义并不是由宗教改革发明的；它曾存在于中世纪和古代历史上的许多社会之中。古代希腊就有了商人，古代罗马就有了奴隶市场，古代中国和印度就有了各种形式的商业企业，古代伊斯兰世界就有了商队，意大利、日耳曼和低地国家的城市在中世纪就有了商人的行会。它们并不缺少资本主义，它们缺少的是

一种使它们与现代资本主义有别的资本主义精神和资本主义组织。韦伯提出了两种类型的资本主义，一种是“传统的”资本主义；另一种则是现代的，或者“理性的”资本主义。

传统的资本家当然关心赢利，但是丝毫没有把这一点视为一种社会“伦理”。他们的理想是谋取社会地位，这当然要靠资金支持，但不会变得为了赚钱而不停地奋斗。一种舒适的贵族生活方式才是他们的目标，经商则是为了尽可能容易地得到这种生活方式。最有利可图的资本主义经营方式就是远程贸易，更可取的是能够获得巨额利润的奢侈品贸易：印度的香料、中国的丝绸、据传是由西班牙征服者发现的美洲矿藏的黄金宝石。韦伯把这叫作“政治取向的冒险家资本主义”或者“掠夺式资本主义”的版本，一种兼有军事和政治远征性质以期获得商业利润的投资形式。希腊、罗马和伊斯兰军队是靠掳获奴隶赚钱，其他军队则是建立种植园或者霸占贸易路线。平民版本的“政治冒险家资本主义”在现代之初的法国以及其他欧洲国家都曾占有重要地位，企业家会竭力购买政府官职以谋取一份收益，比如他可以成为一个“包税人”，即购买征税权以分摊一份收入。

韦伯把所有这些统统视为与“理性化”的现代资本主义形成鲜明对照的“传统”资本主义形式。理性的资本主义并不是以奢侈品贸易，而是以大规模生产日常生活必需品为基础的。中世纪的商人巴望着靠一船宝石发家，而现代的资本家则是靠大量销售服装或草纸之类的低端必需品发财。因此，渴望通过一锤子买卖达到利润最大化的传统态度，最终被一种集腋成裘的崭新态度所战胜。现代资本主义的驱动力并不是高价格与横财般的巨额利润，而是合理价格与大批量的稳定销售。顺便说说，正是出于这个原因，韦伯在他后来的著作中才指出，推动了现代资本主义的并不是产业革命和新技术发明，而是到处都另有通途：随着大规模日用品市场的出现而使用大规模生产技术。这种技术在奢侈品贸易中是毫无意义的。现代机器乃是先期的资本主义精神革命的成果。

韦伯在18世纪30到40年代本杰明·富兰克林的著述中发现了这种理性资本主义精神的存在证据。富兰克林在美国民间传说中以发明家、爱国主义政治家、作家和印刷工而著称。他也是一个成功的商人，他的格言就体现了一种新型的经商态度：“时间就是金钱”，“节约一便士就是赚了一便士”，“勤俭节约、吃穿不缺”，诸如此类。这种刻苦劳动且省吃俭用的态度不仅是为了更多地赚钱，而且是一种道德义务。浪费时间和挥霍金钱都是错误的；尽管富兰克林不再使用宗教语言表达这种观

点，但其中的余韵却是明白无误的：浪费金钱和挥霍时间是一种罪孽。

理性资本主义的宗教动力是在若干阶段中形成的。最极端的形式就是加尔文主义，一种由日内瓦传向尼德兰，继而英格兰，后在17世纪20年代拓居新英格兰的清教徒中得到传播的教义。约翰·加尔文在16世纪40年代领导一场宗教起义接管了日内瓦城，他以得救预定论学说阐明了这个极端版本。加尔文主义是所谓“激进”新教主义的一个分支；还有一个比较温和的形式则是开端于马丁·路德，他在1517年发动了反对罗马天主教教廷的最早的新教起义。因此，韦伯的著作追溯了新教主义的若干发展水平：先是路德的天职观，继而是加尔文主义，最后，他梳理出一些松散的终端——论述了某些其他的“激进”新教教派，他称之为“禁欲主义新教诸分支”，比如虔信派、贵格会、循道宗和浸礼宗。

路德的决定性贡献是阐明了这样一个观念：劳动即是“天职”。这个术语在今天的新教牧师当中已是众所周知。一位传教士到另一个教堂接受一项差事，这就被叫作“接受一项天职”，意思是“上天的召唤”。路德开创的教义认为，任何一种劳动，即凡界的任何活动，都是得到了宗教认可的活动。一个人乃是“奉召”从事劳动的，或者作为工人，或者作为农民。韦伯认为这是宗教动力转向日常劳动的关键一步，它最终将产生一种新型的资本主义精神。然而，路德仅仅迈出了这个并不彻底的第一步。路德强调的是传统的社会活动，包括服从历史形成的国家权威。他的教导是适应尘世。他是个社会保守主义者。禁欲主义各教派则超越了路德，它们驾驭着宗教动力去改造尘世，从而完成了社会态度的革命。

禁欲主义新教徒转而又分化为两大支脉。一脉是加尔文教徒，他们教义的核心点是得救预定论；另一脉则是激进的各教派（贵格会、浸礼宗等等），他们彻底否定日常的尘世生活，试图像早期的基督教使徒共同体那样生活。韦伯认为这些激进教派略为偏离了他的主要论点，尽管他也指出这些教派自身的实力使它们发挥了重要社会影响，包括对美国民主政治的影响。但是，他的主要关切集中于加尔文教徒，因为是他们领导了17世纪40年代英格兰的清教革命，而且到新英格兰拓居并给美国的资本主义带去了加尔文主义精神的，就是他们的一个旁系。

加尔文主义的得救预定论教义认为，上帝已经选定了谁将得救升入天国，谁将受罚堕入地狱。韦伯强调说，这种信念必定会产生出一种强烈的焦虑感，因为信徒想知道他们自己究竟属于得救者还是受罚者。该教义认为，我们人人都是罪人，同样应当被罚入地狱；我们的罪孽如此深重，无论我们如何作为都不值得被拯救。唯有上帝，以他自己的意志

挑出了那少数人因特选而得救。因此，践行善举，“祈祷、礼拜、忏悔、施舍”，对于一个人的得救没有任何价值。但是有一条蹊径可以提供心理安慰：每天都要在每个方面、每一时刻过着虔诚的生活。如果做到了这一点，把个人的劳动变成了一项天职，遏制一切轻浮享乐的冲动，最终就会体验到一种安全感，这实际上就成了被特选的一员。由此，作为对得救预定论教义的反应，便形成了清教徒的生活方式。其结果则是把世俗的经济活动置于宗教控制之下，为新型的资本主义精神加上了宗教动力。

得救预定论教义是一整套观念，韦伯在这里似乎为观念如何能够影响社会历史而不是相反提供了一个有力的例证。我们则有可能从韦伯的证明中发展出另外一些解释。韦伯所探讨的时代仍是一个宗教在日常生活中无处不在的时代。传道士仍是新闻、教育乃至娱乐的主要来源，教堂仍是乡村生活的中心，宗教仪式仍是城市行会和贵族家庭各种活动的特征。简言之，宗教并非仅仅由观念构成，它还是社会实践。

宗教改革时期出现的政治动荡打乱了日常生活的常轨。与贵族或者国家结盟的教士，被秘密委任的新型牧师取而代之；城市在新的宗教领袖带领下获得了独立；战火不断；背教者不是被驱逐就是遭杀害。宗教改革、宗教战争、革命运动从16世纪初到17世纪初一直就连绵不断，引起了日常生活的剧烈变化。神学信仰不再只是教会知识分子的神秘关切，而且在普通人当中也引起了广泛争论。观念变成了不同生活方式的象征。韦伯指出，观念在那个历史时代变得如此重要，是因为它们与行动密切相关；但他回避了究竟是观念还是行动首先构成了一个连贯的整体这一问题。（本文后面“推荐阅读书目”中列举的罗伯特·伍斯诺的著作，对于宗教改革时期观念与社会实践的这种复杂性进行了出色的分析。）

至关重要的是，加尔文宗清教徒是突破窠臼进入一种新的生活方式的领军人。这种突围的重要意义在把它与此前的生活方式和信仰模式进行对比之后即可一目了然。中世纪的天主教绝不是一种宽松的宗教体系。韦伯指出，它把宗教活力引上了完全不可能对世俗经济生活进行改造的实践方向。天主教强调的是通过“善举”而得救，这意味着一个好基督徒为了得救什么都可以做，包括祈祷、忏悔、做礼拜、为穷人和病人行善、朝觐圣地、膜拜圣物等等。韦伯评论说，“善举”的教义和实践就意味着一个好天主教徒有一种精神银行的账户：人会习惯于罪孽，但是忏悔和善举可以抵消这些罪孽。韦伯强调，这就导致了罪与忏悔的循

环，而不会产生一种持久的动力把尘世改造成完美的净土；它会抽走焦虑感和宗教动力，而这些正是加尔文教徒所要加以利用的。

中世纪的天主教还有汲取宗教动力的第二个途径。基督徒被划分为两类：一是修道士和修女这样的宗教精英，一是相对而言的普通平信徒。修道士和修女要接受全面的压力去过一种虔诚的生活，要脱离尘世进入隐修生活，以不断的祈祷、以肉体的苦行和精神的苦修实践强有力的禁欲主义。僧侣的宗教力量完全不是发挥在对尘世的改造上，因此，关键在于新教要消除隐修生活。马丁·路德开始是个天主教修道士，后来还俗并结了婚。他成了一个新教牧师，生活在普通平信徒当中。随着消除了修道院生活，宗教动力便从精英那里传播到了所有信徒当中。没有了修道院，此后的任何一个新教基督徒都必须像僧侣那样过一种有纪律的生活，不过现在是要应用于凡界的日常活动了。

韦伯概括出了几个环节之间的一条因果链。第一，中世纪天主教会的基督教控制着宗教力量，但仅仅用于修道士和修女。第二，路德的宗教改革废除了修道院，把寻常的职业变成了宗教“天职”。第三，激进的加尔文主义找到了得救预定论这样一种强制力，赋予了日常生活一种追求道德完善的持久动力。加尔文主义的经济后果就是把理性化了的资本主义的精神释放了出来：诚实经商，而不是贪求最大利润；可靠稳定的生产销售，进而转变为一种大规模的生产体系；持续的积累和投资以促进商业的发展。

这样就导致了第四个阶段：清教徒资本家开始了发家致富。持续不断的刻苦劳动，加之把利润再投资于商业扩张，从而带来了商业成功。先前的宗教教义开始淡出。本·富兰克林不再是一个清教徒或者加尔文教徒。他那个时代的美国人已经转向了自然神论，或者转向了其他贬低超自然力量的理性化教义。但是，那种精神却存续了下来，它体现在由富兰克林的世俗箴言所表明的那种世俗化形式、功利主义和个人主义之中，并且不断提供一种劳动、积蓄、再投资、保持自制、追求经济成功的动力。现代资本主义腾空起飞了。它不再需要曾经鼓舞过它的那种宗教动力了。

还有第五个阶段吗？韦伯暗示说，到了他那个时代，即1900年左右，甚至连宗教信仰的回声都已变得多余。“清教徒是为了履行天职而劳动，我们的劳动却是迫不得已。”无论喜欢与否，资本主义的势头都会裹挟着我们与它同行，为了免于堕入阶级结构的最底层，我们就必须勉力求成。“自从禁欲主义开始重塑尘世并在尘世贯彻它的理想起，物

质财富对人类的生存就开始获得了一种史无前例的控制力量，这力量不断增长，最终变得不可动摇。”胜利的资本主义不再需要一种宗教动力了。韦伯甚至评论说，“在它获得最高度发展的地方——美国，对财富的追求已被除去了原有的宗教和伦理涵义，变得越来越与纯世俗的感情息息相关，这实际上往往就给了它一种体育运动的性质”（pp.181—182）。

韦伯的这种说法对吗？我们是不是成长壮大得已经不再需要宗教资本主义了？资本主义在世界各地的传播还远远没有结束。本文一开始就谈到了，禁欲主义新教教派正在拉丁美洲以及资本主义获得新一轮成长的所有地方扩张。在最极端形式的新教伦理和现代资本主义的发源地——美国，仍在周期性地再现宗教复兴，包括20世纪70到90年代的最近一次复兴，这与资本主义的又一次高涨恰好重合。

韦伯书写的是一个有限的历史片断，同时也谨慎预见了未来可能出现的局面。韦伯如今已是我们曾祖那一代人的一部分。然而，从许多方面来说，特别是在美国人看来，他的见解如今甚至比他本人可能预期的要更加清晰。

韦伯论题的源起

开列一份前辈作者的名单，然后说他们对某位特定思想家产生了种种“影响”，这总是有可能做到的。对于韦伯当然也能这样做，但结果可能不是澄清而是模糊了韦伯论题的独创性，模糊了他在思考这个题目时的热情与直觉。新教伦理及其结果早已深深迷住了韦伯。如果我们从韦伯个人经历的角度探究一下“源起”问题，就能更清晰地看到他一开始论述这个主题的作品为什么就会具有那么强大的力度，以及为什么他会被吸引着一个接一个地探寻那些结果。这里有两个关键的个人原因：韦伯感到他父母之间存在着相互冲突的“精神”，以及1904年他对美国的访问。

韦伯的生活就是一部兼有家庭冲突、神经崩溃和治疗康复的弗洛伊德情节剧。他是在德国政治与学术生活的特权阶层中长大成人的。他的父亲是柏林帝国议会中一个政党的领袖。马克斯在青少年时期就在家庭聚会上认识了德国一些最有名的教授；到结束大学生生活时，他被推荐为他们的接班人，因为他被看作是能够把社会科学带上一个崭新水平的学者。他唯一的难题是决定成为一个政治领导人还是一个知名学者，或者两者兼备。但在33岁那年，他突然遭到了那时还只能叫作心身病态症的严重袭击。他不再能讲课，也不再能发表政治演说，于是不得不辞去教职。他把时间都花在了看精神病科医生、休息治疗和长途旅行上，旅行途中他会呆呆地盯着留宿旅馆的窗外消磨时间，几乎不能工作，有时甚至不能思考。他的状况是逐渐改善的。1904年，在罹患这种疾病7年之后，他做了一次美国之旅。在美国的所见所闻使他深受震动以致摆脱了病魔。回到德国他发表的第一部作品就是《新教伦理与资本主义精神》。此后，他践行自己职业伦理的巨大能量被释放了出来，结果就是到生命结束时他留下了数千页手稿。

《新教伦理与资本主义精神》是韦伯生命的转折点。这个论题好像一直处在他的内心深处，为此他无意识地酝酿了整整7年。^[1]当他把注意力转向美国时，这个命题便呼之欲出了。因此，神经疾病治愈之后，他最终成了一个伟大的社会学家，有人说是空前伟大的社会学家。美国发生了什么以致产生了如此重大的结果？韦伯拜访了一些德裔美国亲

威，他在概括自己对美国的观察时指出，美国是世界上最资本主义的国家，同时又是最富宗教虔诚的国家。他看出了这两者之间的联系：美国的资本主义之所以成就卓著，就是因为它有着深厚的基督教背景。一切都变得那么明朗了。美洲殖民地就是由一群激进的新教徒——清教徒——发起的，他们在17世纪逃离荷兰及英格兰，找到了一块真正能把新教主义付诸实践的家园。结果就是出现了资本主义的美国。

由此可以清晰地看出韦伯是如何构建新教伦理的：解读本·富兰克林发现了资本主义精神，继而解读约翰·班扬的《天路历程》（一部18世纪到19世纪初在美国十分流行的读物）又深入到了英国内战时期激进派新教徒的伦理观，然后联想到了加尔文的得救预定论教义、马丁·路德的天职观念，以及这个链条的其他环节，都成了韦伯追溯到的新教主义和现代资本主义的诱因。我们在这里可以看出韦伯观念的思想根源。不过我们还是不要离开个人原因这个方面，因为我们尚未回答一个关键问题：为什么遭遇美国使他的神经系统恢复了常态？他的洞察力的迸发使他理解了新教主义和资本主义的联系，这再次释放了他的工作能量；他对与这个问题有关的事物肯定在情感上一直麻木不仁。为什么它会造成这样一种个人差异？《新教伦理与资本主义精神》是饱含激情写出来的作品，韦伯生命中受到阻滞的全部能量都在其中得到了体现。这是一种名副其实的弗洛伊德精神宣泄，折磨了他7年的严重内心冲突得到了释放。

韦伯从未拜访过弗洛伊德。实际上，弗洛伊德正是在韦伯不堪其苦的那些年间发展出他的精神病学理论的。几年之后，当韦伯与弗洛伊德都已名声大噪时，韦伯也开始关注弗洛伊德运动了，他甚至为该运动的某些年轻追随者提供保护以免他们陷入因性激进主义带来的法律纠纷。尽管韦伯的神经系统疾病带有某种性因素，但这并非关键问题。（本文末尾“推荐阅读书目”所列我的《马克斯·韦伯：一把万能钥匙》第一章提到，这可能是受到了好奇心的驱使。）关于心理冲突的根源，弗洛伊德提出了某些更具普遍性的原则，这使我们能够了解韦伯问题的症结所在。

韦伯的神经系统疾病显然是源于他父母之间的冲突。他父母的个性类型是截然对立的。乃父是个专横跋扈、自我放纵的威权主义者，他为自己的成功与社会地位感到自豪，而且沉溺于一种享乐主义的生活方式。在维多利亚式的陈腐伪善时代，他必定会与妻子陷入深刻的冲突之中，因为后者在性问题上极为拘谨。马克斯的母亲虔诚地相信，宗教理

应指导人的日常生活。她根本就不会自我放纵，她相信自己是受上帝之托保管尘世的财物，因而持家甚俭以便能向穷人行善。他们夫妇在政治上也有冲突：马克斯的父亲是中右政党的领导人，代表着大资本主义制造商的利益，母亲则支持基督教社会主义者。

这种冲突在1897年夏天终于达到了危急关头，马克斯的母亲为了摆脱丈夫的支配，来到海德堡看望马克斯。父亲很快也出现在海德堡，长期积累起来的家庭不和公开爆发了。马克斯站在母亲一边并把父亲撵了出去。马克斯再也没有见过父亲。他们一直未能和解，直到父亲死于大出血。

马克斯现在堕入了病态：开始是失眠并且无法工作，继而不能在公共场合抛头露面，最后不得不放弃了学术和政治活动。次年，他遭到了肉体症状的打击：当他试图去修剪整理圣诞树时，他的双臂麻痹了。用临床术语来说，这是一种心身病态——术语叫作“歇斯底里”——的典型病案，是剧烈的心理刺激导致了肌肉僵硬，以致无法举手投足。我估计，迫在眉睫的体貌变态成了他不肯面对公众讲话的重要原因；马克斯是作为一个强有力的，甚至是烈火般的演说家投入政治活动并广为人知的，其中大概就包括他惯以令人难忘的手势强调自己的观点。马克斯的神经疾病意味着他不再能步其父亲的后尘成为一个出人头地的政治家。所有这一切都非常适合给予明显的弗洛伊德式的解释：马克斯因父亲而发怒，又因反抗父亲而感到有罪，甚至感到是自己杀了父亲。由于马克斯认同自己的父亲，他对父亲的反抗在一定程度上也就成了对自身的厌恶。

弗洛伊德学说最有力的一点（我决不是认为我们应当无条件接受弗洛伊德体系中的一切）就是，一旦人对某些事物无法承受或者想不开，这时就会产生抑制。在两种无意识的力量相互阻塞时，抑制就会导致沮丧和情感活力的衰竭。马克斯·韦伯显然感到了他对父亲的憎恶和内疚，而且他最终大概也承认了这一点。但是，使他的神经系统疾病变得更加恶化的还有某些更深层的原因，对此他不可能以任何方式产生清醒的意识：他也憎恶自己的母亲，因为她的为人极端拘谨，她力图控制马克斯的性生活（事实上也非常成功），并且迫使他接受基督教社会主义的目标，从而干预了他的政治活动。他母亲构成了一种次要的竞争性控制形式，要从内心深处攫住马克斯。后来当他的神经疾病趋于好转时，他曾这样写下了自己的感受：“一只冰冷的手撒开了我。”这只冰冷的手不可能是他的父亲，而是他母亲的清教徒精神。

韦伯的父母在他内心的斗争一直困扰着他的精神。通过某种历史象征找到一种对他们分别加以描述的方式，由此书写他的道路，使他忽然间发现了一条摆脱神经疾病的途径。他的父母提供了新教伦理的若干构成要素。我说的是若干要素，因为韦伯在《新教伦理与资本主义精神》中描绘的是一种冲突。一方面，他看到了传统的经商方式，然后是新教伦理起了作用，带来了向资本主义的转变，最后，轮子又转了回来，无意的结果就是资本家发了财——新教伦理渐渐消失在自我专注的财富享受之中。

发人深省的是，在韦伯想要做出对比时，他所描绘的是“直到上个世纪中叶……大陆纺织工业”的情形（pp.66—68）。他没有诉诸任何学术研究，他给出的画面是他亲身经历过的事情，因为韦伯自己的家族就是靠纺织业起家的，他的亲戚们一直都在经营着工厂。“韦伯”（Weber）这个姓氏本身就是“织工”（weaver）的意思，表明这个家族若干世纪以来一直就与这个行业有关。他给出的旧日景象描绘了一种令人惬意的生活惯例：亚麻商从当地农民那里收购布匹并付给他们通常的价钱，然后再发送给那些老客户；每年用于生意的时间都很短，竞争也很稀松；这样的商人有大量的时间去扮演风景如画的德国小城上等市民的角色，在酒馆里喝喝酒，抽抽雪茄，就像歌剧《纽伦堡的名歌手》（*Die Meistersinger von Nurnberg*）中的一个角色。有一天（韦伯继续写道），一个新人出现在了舞台上：他不再无所事事地坐待传统常规的展开，而是走出家门闯入乡下，把织布工们重新组织起来，并把他们置于工厂的控制之下。只要一腾出时间，他就会安排商业旅行去招揽顾客，诱之以更低的价格、更高的营业额。旧日的悠闲节奏被打破了，旧时那种懒懒散散的商人如果不能跟上这种步伐就会破产，取而代之的是咄咄逼人的资本主义竞争和发展。

这就是资本主义的两个侧面及其伦理表现，韦伯在他父母身上并通过他们又在整个家族背景中看到了这些伦理表现。由于他们已经是比较晚近的一代人，所以宗教和经济主题是以一种复杂方式混合体现在他们身上的，然后又以甚至更为复杂的方式继续传递进入了韦伯的个性。当他说到“在我们生活中徘徊”的“死寂的宗教信仰的幽灵”（p.182）时，大概首先就是在谈论自己的情况。

我们能够进行弗洛伊德式的分析，并不意味着新教伦理仅仅是韦伯疾病的投影。恰恰相反，他父母之间的冲突对于他认识新教伦理可能具有特别重要的意义。我叙述他的个人历史是要着意表明，新教伦理乃是

不同生活方式之间的冲突。推动韦伯认识这种冲突的那些力量才是真正的实际因素。他的家族体现了资本主义与宗教伦理史的所有方面，因此，马克斯·韦伯处在了一个对它进行社会学探索的最佳位置上。另一个私人的环境因素最终也发挥了作用：由于他在美国有亲戚，由于他拜访了他们（或者在某种程度上说是计划好的拜访），这给了他澄清并证实那个样板的见识。这种来自他亲身经历的见识并不是对他的理论的效力进行批评，尽管当然也不是给予验证。他的学术成就的效力必须按照通常的方式——从它自身的角度——加以判断。

韦伯论题的早期与晚期版本

《新教伦理与资本主义精神》的英文版本实际上是合二为一的著作。韦伯一生曾在两个不同的时间段写过宗教与资本主义之间的联系，开始是1904年，那是最早的新教伦理命题；后来（1916—1919年的几乎大部分时间）他又回到了这个问题，把该命题扩展到就基督教和犹太教同其他主要的世界性宗教对经济发展的影响进行比较。如果说最初韦伯探讨的是新教伦理，后来则是探讨“犹太教——基督教伦理”及其对资本主义的影响，这未免过于简单。当然，两个命题之间存在一定联系，因为激进的新教主义就是植根于犹太教——基督教传统之中的，而且早期的新教徒（特别是英国内战期间和清教徒拓居新英格兰期间）自认为就是在回归早期的基督教，甚至是在回归《旧约》的犹太教。

在扩展这个命题的过程中，韦伯研究了中国、印度的宗教以及古代犹太教并撰写了多卷本著作；他还有关于伊斯兰教、古希腊宗教、早期基督教以及中世纪天主教的写作计划，但他在1920年去世，因而未能如愿。他已经设法完成了一篇宗教社会学的长文和一部完整的百科全书

《经济与社会》，从对现代资本主义的崛起所产生的影响这个角度，论述了从家庭到政治的所有主要社会制度。在《新教伦理与资本主义精神》中，韦伯谈到了他无意对照那种片面的马克思主义唯物论解释而对资本主义的崛起提出一种片面的唯灵论解释，他只想通过更严密的考察来凸显一个过程。他毕生的绝大部分工作都是为了完成这个愿望，在他晚期的著作中已经展示了融汇有宗教伦理和资本主义精神的所有素材与结构条件，结果，整个规模比他最初论述新教伦理的著作篇幅大出了20倍左右，最终变成了一片世界历史社会学的汪洋大海，而《新教伦理与资本主义精神》仅仅成了汪洋中的一滴水珠。

我已经说过，读者即将展读的这个英语版本《新教伦理》是合二为一的作品。它包括韦伯最初在1904—1905年发表的论文，即正文第35—183页的主体内容。另外还包括韦伯后来写的一篇文章，其中反映了他后期的资本主义理论以及他对最初的新教伦理命题受到的批评所作的回应。这些内容收在“马克斯·韦伯的宗教社会学序言”（pp.13—31）一节和第185—284页的“注释”中。为什么两个版本——早期和晚期的韦伯

——成了同一部作品的组成部分，容在下面稍作解释。

1920年，韦伯已在准备编辑他对世界性诸宗教进行比较研究的一些作品（*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*），他包括进来的第一篇作品当然就是《新教伦理》了。另外他增加了约在同时写就的另一篇短文《新教教派与资本主义精神》，其中包括1904年访美时他对日常生活中的新教主义的观察。然后是重印了他论述中国、印度宗教和古代犹太教的几部著作。在汇总的同时，韦伯还写出了若干最重要的论文，排在了这些主要专题著作之间，提供了总体的比较思考。

《新教伦理》的第一位英译者塔尔科特·帕森斯把韦伯为整个选集撰写的序言以“作者序言”为题排印成了《新教伦理》的第一节，遗憾的是，由于帕森斯没有在正文中给出一个标题以标明《新教伦理》的实际开端，也由于第一版特有的页码编排方式，这就给几代读者都留下了这样的印象：整个题目就是说的单独一个文本，而不是韦伯最早和最晚的作品的并列。

在这一版中，我已经把最初德文版本的标题归到了原位，用一个标题明确标出了韦伯1920年为他的《宗教社会学文集》撰写的序言^[2]，这样就不至于造成混淆，好像它是单独一部著作的序言。我建议读者——特别是初读《新教伦理》的学生——从《新教伦理》的实际开端第35页读起，最后再回过来阅读“马克斯·韦伯的宗教社会学序言”，看看他后来的论据所在。

韦伯的后期理论

韦伯后期的著述变得极为错综复杂，要想在这里梳理清楚将会使篇幅不胜其多。如果想了解各种不同的条件是如何被纳入他那个完整的资本主义条件因果链的，就需要一个流程图形式的示意图。（有兴趣的读者可以参考笔者《韦伯的社会学理论》或者卡尔贝格及克斯勒的综论，见“推荐阅读书目”。）这里我只能概述韦伯是如何在两个主要方向上发展了他的理论的。

首先，理性资本主义的宗教基础不光是激进的新教主义，而且还有基督教的历史现象，实际上是整个犹太教——基督教传统。需要提醒读者注意的是，这里整个论题的起点是韦伯对传统资本主义和理性资本主义进行的对比，由此而导向了探求传统主义和理性主义的宗教根源。韦伯以天主教作为宗教传统主义的典型。他特别强调了中世纪天主教看重仪式、苦修、朝圣、圣骨等等，凡此种种韦伯都认为是巫术宗教的样板。在韦伯看来，巫术乃是传统和非理性力量的缩影，只有消除了巫术，尘世才能服从社会合理性的力量，因而也就是服从理性资本主义的力量。

在韦伯的后期著作中，他放宽视野又对西方宗教和亚洲宗教进行了对比。这时他更多地强调把那些最鲜明地抑制了巫术宗教成分的宗教视为整个犹太教——基督教的遗产。犹太教和基督教是最强烈突出伦理要求的宗教，它们看重的是要在尘世过一种正直的宗教生活。与此相反，韦伯试图证明，其他主要的世界性宗教——中国的儒教和道教、印度的佛教和印度教、遍及整个北非和中东的伊斯兰教，则保留了过多的巫术成分，从而阻碍了社会理性化的途径。然而，世界性诸宗教之间的差异实际上要比它们所包含的巫术成分之间的差异复杂得多，因此，韦伯继续发展出了一种可见于若干不同版本宗教、以不同的固定比例存在于世界不同地区的类型学。除了巫术和礼仪宗教之外，韦伯还讨论了禁欲主义和神秘主义，继而又提出了禁欲主义和神秘主义各自所包含的一些亚类型，它们或者是沿着来世方向指导宗教实践，或者是通过宗教实践控制尘世生活。这项理论发展至此，主要范畴不再是新教伦理或者加尔文主义的得救预定论，而是“入世的禁欲主义”，一种尘世中的禁欲主义生

活。就是这个因素带来了巨大的理性资本主义社会变迁。

韦伯对世界性诸宗教的比较研究是一项他未及完成的巨大工程。他的模式是否适用于伊斯兰世界，甚至是否像韦伯说的那样适用于中国，至今仍然存有争议。与日本有关的问题就更大了，下面我会谈到这一点。

其次，韦伯大力扩展出来的解释还有另一个方面，那就不是考察宗教问题了，而只是理性资本主义的其他社会学成分。为了大大简化这种解释，韦伯在他的后期著作中概述了两个要件或途径，只有它们先行存在，理性资本主义的出现才是可能的。（关于韦伯自己所作的概括，见“推荐阅读书目”所引韦伯的《经济通史》第四部分。）

这两个要件或途径是（1）通向入世的禁欲主义宗教伦理的宗教途径，上面我已作了概括；（2）政治途径。后者包括官僚制国家的兴起，以及与之抗衡的、作为法定私有财产制度之基础的民主化公民权。我们可以看到，韦伯倾向于把世界看作不同成分的组合体，其中的每一种成分都可以继续划分出一些亚成分。我们这里不可能过于细说，但能容我简要评论一下若干重要成分，即官僚制的兴起以及公民权和一套法律制度的结合。

官僚制的实质就是由规则与章程——可以说是由正式的文书工作——形成的组织。官僚制在我们的时代形象不佳，恰恰是因为我们讨厌正式规则与文书工作，而韦伯也同样怀有这种疑虑。但是韦伯又指出，官僚制乃是世界历史上至关重要的社会发明之一，它具有非个人的性质，因而是凌驾于个人之上、凌驾于宠信关系和家庭联系之上的。官僚制把人与事区分了开来，把个人看作应用普遍规则时可以替换的对象。这就是我们厌恶官僚制统治的原因之一，但是它也有可能使社会秩序变得可以计算和预测，使在其中进行大规模生产的资本主义得到繁荣。

如果把官僚制和它被创造出来之前的社会形态进行一番比较，我们就可以理解这一点。那时的世界是封建领主和家族门第的世界，是世袭贵族和robber baron^[3]的世界，是以提供庇护和进行征服为生的国家的世界，这样的国家在征用没有军事力量做后盾的商人或任何人的财产时是不受任何法律约束的。在这种背景之下，进行大规模生产的资本主义就不可能得到繁荣。那时的商业仅限于我们上面已经谈到的传统资本主义版本：要么是远程奢侈品贸易商的资本主义，他们都在试图侥幸绕过自然或政治风险一举获得巨额利润，由此即可退出经商，进入贵族政治的

社会显贵阶层；要么就是政治掠夺式的资本主义，使经商变成了抢劫。

韦伯和今天的我们一样对官僚制抱有既爱又恨的矛盾态度。他把官僚制看作已使我们身陷其中的“铁笼”的组成部分。然而，至关重要的是，韦伯又在尽力采取一种现实主义的态度。如果没有这个非人格的官僚制笼子，那就不可能出现建立在理性化大规模生产这个经济基础上的现代生活。

韦伯补充说，官僚制本身可能会压制一切私人首创精神。官僚制乃是导向理性资本主义的诸要素之一，但它自身的作为更多地却是一种独一无二的消极因素，因此，必须有另一种因素与之抗衡，那就是必须要有某种程度的民主政治，一种公民权制度，这一点必须体现在保护私人财产权的法律制度中。只有通过这样的平衡，统治的官僚制才能转而促进理性资本主义的发展。一旦具备了所有这些条件——其中包括适宜的宗教伦理，理性资本主义自然就会突飞猛进了。韦伯认为，所有这一切都发生在了17世纪前后的欧洲。现代资本主义就是它的结果。

我只是粗略提到了这种因果关系的若干条线索，而其中的每一条都饱含着能够发展成一种理论的内在资源。韦伯以新教伦理肇其端，随着越来越深入地探究新教伦理带出的一系列问题，他引申出了一个接一个的社会学理论。回顾既往我们就会看到韦伯是如何成为社会学大师的：他是官僚制理论的奠基人，也是比较宗教社会学、法律社会学、政治社会学、民主理论以及诸多其他方面研究的奠基人，不过这里不可能一一述及了。在韦伯的后期著作中就可以看到这些线索，循此也就进入了它们所引导的社会学研究和理论诸领域。

批评和进一步的发展

《新教伦理与资本主义精神》使韦伯一举成名。它甫一问世就引起了争议。但是某些批评的水准相当之低，比如有人说，新教出现之前就存在资本主义了，或者天主教徒也有资本主义。这些说法完全忽略了韦伯的关键所在：他讨论的是理性资本主义而不光是传统的资本主义，他关心的并不是笼统的新教主义，而是加尔文教徒运用宗教禁欲主义驾驭世俗行为的方式。如果更多留意从早期到晚期的韦伯，我们就可以寻找到世界历史上这种入世的禁欲主义发挥经济影响的一些要点，从而绕开比较狭隘的天主教与新教之争。循此路线作出的最著名研究当属罗伯特·贝拉的《德川家族的宗教》^[4]，它试图证明，17世纪的日本也存在着相当于新教伦理的宗教伦理，它们源自佛教和儒教的混合体。因此，日本社会的巨大经济成就与韦伯的理论并不矛盾，而是可以在比较抽象的层面上看作是韦伯理论的扩展。

还有可能更进一步。我们已经看到，韦伯的丰富理论不仅涉及一种宗教伦理，而且涉及一个完整的制度综合体：官僚制、法律体系和公民权利的发展。这些现象在世界历史上都能看得到，而不光是严格的现代欧洲新教形式。韦伯本人就曾暗示说，天主教修道士们是通过封闭在修道院中的禁欲主义苦修生活汲取宗教活力的，而不是到尘世中释放这种活力。韦伯评论说，这就是路德废除隐修生活之所以具有重要意义的原因所在：自此以后，每个人在日常生活中都将不得不像修道士那样生活。

根据这条线索，我研究了天主教修道院本身的经济重要性。

（见“推荐阅读书目”所列《韦伯的社会学理论》中“韦伯最后的资本主义理论”及“中世纪全盛时期的韦伯式革命”各章。）在修道院中我们已能发现韦伯认为理性资本主义所必需的构成成分的一切要素，尽管是在较小的规模上；关键的差别在于，这些要素是在一种宗教经济中而不是在中世纪社会中普遍发挥作用的。我们现在已经知道，有些重要事实韦伯那一代学者并没有充分意识到——1100—1300年间的基督教中世纪出现了一次经济繁荣，这种经济扩张的基础就是由于隐修会、特别是圣贝尔纳领导的西多会的发展而奠定的。那个时期的欧洲到处都出现了这种

局面，扩大了可耕地，发展了商品作物，建起了锻造作坊、磨坊以及其他早期工业形式。修道士们汲取的宗教活力不光被用于祈祷和仪式，也被用于壮大修道院的物质实力。

我已经指出，韦伯认为在新教伦理时代孕育了现代资本主义的同样一些因素，早在300年前的修道院经济中就已存在了。中世纪天主教改革者们所需要的并不是一种仪式主义的生活，而是一种宗教伦理，它看重的是禁欲主义和刻苦劳动。他们改革了旧时的隐修生活以使僧侣们不再把主要精力用于宗教仪式和为来世祈祷，而是不断努力严谨地控制生活。事实证明，加尔文主义的得救预定论并非可与这种宗教活动相互兼容的唯一宗教教义。还有一种天主教伦理，尽管它只适用于修道士。

韦伯模式的其他方面在这里也同样适用。我们可以看到，天主教会也是官僚制发展的先驱，组织形式以法典化的规则与章程为核心，重视档案保管，具有非个人性质，把抽象的非个人义务抬升到个人与传统之上。事实上，西方世界最早的官僚制就是中世纪的教皇制，而且，它建立的教会法法庭最初就是为了审理那些富足的修道院之间的财产争端，这成了现代社团财产法的基础。

最重要的一点是，修道院打破了家族和家庭关系占据支配地位的社会结构，对此我们这里不可能详论。修道士不得结婚，这一点不仅否定了两性关系，而且否定了一种社会关系：在一个一切事务都由家庭（最上层是世袭贵族家庭，最底层是农民家庭）来处理的社会中，修道士则冲破了与家庭的联系。一个修道士不能继承财产，也不会有儿女（至少不会有婚生子女），因而他不可能留下什么遗产。修道士毕生劳动所得都属于修道院。由此，修道院改造了财产权法。教会成了一种新型的组织，一个积累修道士劳动成果的法人单元，实现这种积累的不是个人或家庭，而是组织。实际上，中世纪的修道院就是最早的商业公司。

在这里，韦伯的新教伦理那种出人意料的辩证法也发挥了作用。韦伯指出，加尔文宗的商人身体力行勤劳节俭，有了利润就再去投资，最终成了富人。但同样的事情也发生在天主教的修道院里：它们的禁欲主义使它们发了财，因为积累起来的收益又被用于修道院财产的增值。这个辩证法的其他结果也相继出现了。财富导致了解怠与腐败。几百年之后，中世纪天主教伦理的原始精神便荡然无存了。到16世纪初叶，就像马丁·路德指出的那样，教会已变得富有而贪婪，毫无救世的宗教品德了。废除修道院制度已经势在必行。当做到了这一步之后，一种新的宗教动力大潮便汹涌而至，随后则是全面进行大规模生产的资本主义的扩

张。

韦伯只是触到了他的历史主题的表层。他看到的是从禁欲主义宗教向资本主义突飞猛进的第二次大潮，而在它后面推波助澜的则是那个第一次大潮——修道院运动的“天主教伦理”以及中世纪的经济繁荣。如果没有第一次大潮，出现第二次大潮是不可能的。

我们可以继续思考一下未来。有朝一日，也许还会在我们身后的几代人中间出现宗教与资本主义的第三次大潮；果真如此的话，大概未来的历史学家就会在追溯既往时说，它在20世纪末就已经开始涌动了。毫无疑问，我们如今生活在一个福音派新教在世界各地都已成为一股强大力量的时代，可以说，假如韦伯再次命笔，也会认为它是同样性质的入世的禁欲主义的宗教能动主义。这也是一个资本主义在引发变革与严峻竞争方面看上去特别强大的时代。

我想搁置这一点以便谈谈新韦伯理论一个比较晚近的发展。韦伯完全是个欧洲中心论者（更准确地说，是个欧美中心论者），他的工程就是要弄清楚西方是如何发展出理性资本主义的，而东方却没有做到。与这种视角相一致的是一个众所周知的剧情：在西方以外，资本主义的发展只是借助于西方的扩张才实现的，不管那是由于模仿还是由于殖民主义或者帝国主义。这就是开始于西方又作为一种外来影响而波及全球各地的世界现代化模式。

韦伯明确认为这是西方宗教产生的结果。西方的理性资本主义是犹太教——基督教路径的最终结果。但是，自韦伯不断著述的1905—1920年间以来，时代一直在继续前进。韦伯并不知道我们今天会看到什么局面。其中之一就是日本经济在20世纪的惊人成长，而且实际上正在成为步入世界前列的资本主义社会。事实上，韦伯当时可能已经看到了这场运动的一些征兆（这恰好就是韦伯并未注意到的少数论题之一）。自从明治维新（1868）之后，日本就已经开始登上世界经济舞台，其速度之迅猛令人难以置信，这是唯一一个没有经历过西方殖民主义阶段而达到如此境界的非西方社会。当前的学术研究正在越来越详尽地证明，日本并不只是一个惊人的“盲目模仿者”：日本并不只是模仿西方的工业化。早在德川幕府时期（1600—1860），日本就已经是个达到了同时代绝大多数欧洲国家水准的高度商业化社会了。像住友、三井那样的大型资本主义企业，在18世纪就已经脱颖而出，到了20世纪更是闻名遐迩。我们现在才知道，在前德川幕府时期，当日本还处在所谓“封建”战国时期（1460—1600）时，实际上曾遍布着独立的城邦、寺院和地主的私人庄

园，它们为后来的经济成长奠定了牢固的基础。

我曾不厌其烦地强调（见“推荐阅读书目”中的参考书），这是又一个无需特殊的新教伦理学说也能适用韦伯模式的个案。因为，前德川幕府时期出现的经济上的重大发展是与佛教僧侣阶层在日本各地的扩张联系在一起的，他们传播了商业化的市场经济而带来了经济成长。韦伯关于理性资本主义之诱因的完整模式所包括的诸要素，前面已经列举了各种不同的特征，它们在中世纪日本的佛教徒阶层中也能看得到。在这背后——如果我们想要进一步追根溯源的话——则是中国佛教的影响，因为日本佛教是从中国输入的。

既然如此，我们就不免要问，中世纪的中国为什么没有出现资本主义的腾飞呢？答案是，那里实际上出现过。宋代中国（960—1200）有着世界上最为发达的市场经济，表现出了能够使我们联想到理性化资本主义的诸多特征。而且，宋代之前的那个时期，中国就已经缓慢形成了资本主义，原因就是支配着中世纪中国的佛教寺院制度已经实现了可观的经济积累。（只需提到西方人比较熟悉的一个例子即可：大众消费品——茶叶——最早的市场之一，就是随着禅宗寺院在乡村的扩张风潮而在中国开的先河，继而又传到日本的。）宋代恰好是在佛教寺院被征用，其财产落入世俗力量控制之后出现的一个时代，从这个意义上说，有宋一代甚至很类似于新教宗教改革的时期。我提到这些要点只是为了提纲挈领，由此可以对诸多要点展开深入研究。尚未回答的关键问题之一是，宋代中国经济何以会走向危机、使得中国没有出现进一步的经济发展，而日本却出现了。

现在看来，一条通往现代资本主义的独立的东亚道路始终是存在的。西方并不像韦伯——以及我们绝大多数人——认为的那样是独一无二的道路。这一点并不会贬低韦伯作为比较社会学伟大先驱的地位。是他首次揭示了新教伦理，然后是其他社会结构与犹太教和基督教路径的联系，而正是这种联系引导欧美走向了现代资本主义。随着历史知识更加丰富和进一步扩展韦伯开创的社会学概念，我们可以看到还存在着其他一些突破点：不仅有一种新教伦理，还有一种“天主教伦理”，甚至更有一种发端于中国，最终在日本结出了最大果实的“佛教伦理”。我认为，我们眼界的这种拓宽，也是我们看待全人类潜在相似性的总体视角的拓宽。不管背后的教义有何不同，我们也仍是同样的人类，都会对同样的社会变革条件做出反应。

新教伦理与美国的社会学

马克斯·韦伯能够声名卓著，其中美国是发挥了特殊作用的。塔尔科特·帕森斯1930年最早翻译《新教伦理与资本主义精神》时，韦伯在德国的学术圈中已经确立了声望，但是德国的社会学还是一个正在争取一席之地的弱小学科，且很快遭到1933年上台的纳粹的扼杀。在英法两国，韦伯几乎没有得到关注。是帕森斯开始把韦伯变成了一位名副其实的大人物，他认为《新教伦理》是说明社会学应当如何作为的典范：它揭示了观念和价值观而不是马克思甚或涂尔干式的唯物主义归纳法的作用，揭示了*verstehen*（理解）——理解社会行动之主观取向的方法论——的重要性。几年以后，帕森斯在1937年发表《社会行动的结构》时，把韦伯列为与涂尔干和帕累托比肩的社会学大师。帕累托后来退出了这个行列，马克思和乔治·赫伯特·米德被补充了进来，但是韦伯从此以后便确立了最伟大恒星的地位，以至于任何人都会声称自己的理论主张至少在某个方面能够从他那里得到支持。具有讽刺意味的是，由于美国的影响，1950年以后，韦伯的声望也开始在德国渐趋隆盛了。

韦伯与美国还有一种更为密切的联系。我们已经知道，韦伯1904年的美国之旅进一步发展了他对新教伦理的洞见。美国也是他认为激进新教主义和最富活力的资本主义形态之间密切相关的巨大范例。要概括资本主义精神时，他援引了本·富兰克林；在结尾处要总结“外在之物”的“铁笼”时，他把美国当作“它获得了最高度发展的地方”。通读了韦伯的注释就可以发现，他还在美国的教会学校图书馆里对新教教派进行了大量研究。特别是，他根据自己对俄亥俄及北卡罗来纳德裔美国亲戚的访问，写下了《新教伦理》的姊妹篇，表达了美国宗教给他留下的印象，这就是一返回德国即发表的《新教教派与资本主义精神》。此文重新收在了这个版本中，下一节就要谈到它。

在韦伯的后期著作中，新教伦理主题被冲淡了，或者说，被抽象到了一个新的水平。这些著作关注的焦点不再是狭义上的激进新教主义，而是古代犹太教开了先河之后发展而来的更广义的基督教“入世的禁欲主义”。从这个抽象层面上我们已经看到了新教伦理的一些同调，甚至一种“天主教伦理”或者日本的“佛教伦理”。从结构上说，韦伯指向了带

来理性化资本主义的综合条件，其中不光是宗教伦理，还有官僚制、公民权和法律。由于韦伯本人都已不再单单关注新教伦理，人们也许会奇怪，为什么我们还要读这《新教伦理》而不去专注于他的后期著作呢？

当然，一个答案是，《新教伦理》处于最佳位置，由此开始作为一个精心写出的起点可以进入一个更复杂的问题。但是还有另一个答案，这对美国的社会学家和学生来说尤为重要。即使新教伦理不像我们曾经认为的那样是现代资本主义的核心诱因，它也另有极为重要的意义：它是美国的生活方式或者社会“伦理”。读者不知不觉间就会进入这样的背景——如果你愿意——或者产生这样的看法：总的来说，这是一部关于新教伦理和现代资本主义崛起的著作；至关重要的是，这是一部关于“新教伦理与美国生活方式”的著作。

当然，从17世纪新英格兰的清教徒殖民地到20世纪末叶以消费为取向的社会，其间早已发生了沧桑巨变。然而，清教伦理对于我们的发展却始终发挥着巨大影响，而且至今仍是竞争控制权的多数人其中的一个主旋律。此外，不光是定居在这里的加尔文教徒，还有韦伯在第五章里说到的所有新教教派——贵格会、循道宗、浸礼宗，在美国比在世界任何其他地方都活跃，它们都给我们的生活方式留下了各自的印记。比如韦伯指出，政教分离学说就是出自这些教派；他还提到了他们培育分权式民主的方式和对中央政府的不信任。韦伯评论了清教徒厌恶艺术但是赞美科学的倾向，以及清教徒拒绝施舍穷人，认为那和预定得救或受罚不相容的全部理由。如果能够仔细阅读《新教伦理与资本主义精神》（包括“注释”），你就会一再发现，韦伯正在指出的一些主题，至今仍是重大的公共事务问题，而且毫无疑问将来也仍会如此。当代美国的保守主义运动显然就是在奋力延续早先的新教伦理社会倾向。

现代社会学家已经认识到，任何一个复杂的社会都是由众多——往往还是相互冲突的——生活方式和信仰构成的。今天已经出现了大量与新教伦理相对立的价值观与活动：消费主义和信用卡赊账代替了储蓄和再投资；看重闲适而不再强调刻苦劳动的价值；社会利他主义运动代替了对精神或物质成就的个人主义追求；甚至“政治掠夺”式的资本主义也已卷土重来，表现形式就是操纵证券市场和投机国际货币市场，而不是扩张大规模生产、积小利以获大利。韦伯本人大体上已经认识到了这种局面，这就是他把观念类型分析看作他的方法论的原因所在，这种分析是一种片面的解释，它强调的是实际生活中交融在一起的诸多形态之一。《新教伦理》之所以意义重大，就是因为它描绘出了一个至今仍在

与美国生活中的所有对立倾向进行斗争的关键成分。对于今天的社会学家来说，关键问题之一就是去认识这场斗争的结局。

韦伯《新教伦理》的姊妹篇：《新教教派与资本主义精神》

《新教伦理与资本主义精神》发表之后不久，韦伯又写出了一篇论说文，我们一并放在这一版重印。我们已经知道，韦伯1904年的美国之旅是他生命中的一个转折点。在开始写作《新教伦理》时，他的思想已经转向了美国，那是在他看来宗教与资本主义密切相关的巨大范例。

《新教教派与资本主义精神》最初是韦伯返回德国之后发表的一组报纸文章，后来又被扩展为学术出版物收入了他的全集。《新教教派》比《新教伦理》更直观、更生动，因为它描绘了韦伯本人对于美国资本主义和宗教如何实际运行所作的观察。《新教伦理》是在抽象观念的层面上着笔，而《新教教派》则是探究宗教如何影响日常生活，特别突出强调了商业与宗教为什么会令美国人那么渴望加入各种组织。

韦伯一开始就提出一个问题：美国为什么比欧洲的新教国家更富宗教气氛？从理论上说，这是因为美国的教会成员资格可以用作一种信用等级。教会成员可以获得商业贷款并得到同一教派其他成员的庇护。然而，最重要的一点是，教会赋予个人的是整个共同体心目中的道德品质等级。

在韦伯称之为“教派”的宗教组织中，道德等级特别牢固，他对这种组织的定义是“具备宗教资格的个人自愿联合体”。加入一个教派乃是一种深思熟虑的信仰行为，相应地，一个人在被同侪接纳之前，他在道德上的可靠性要接受群体的核查。与“教派”对应的是宗教社会学家们给予了特定意义的“教会”概念；韦伯定义的“教会”是“施与恩宠的强制性联合体”。[这些定义见p.54。[5](#)] 换句话说，“教会”是一种由官方建立的组织，比如某些欧洲国家的天主教会或者英格兰安立甘宗的教会；一个人生来就要成为教会成员，而且无可逃避地应该成为教会成员。教派对于成员的道德标准则提出了更高的要求，因为它仅仅接纳那些主动投奔者。

然后，韦伯开始对美国社会的发展轨迹进行历史分析。他说，到20世纪初叶，随着社会的世俗化，美国人的教会观念开始趋于淡漠。然

而，新教教派的影响却推动美国渐渐形成了某种类型的组织。宗教会籍的意义越来越弱，取而代之的是其他类型的组织成员资格，成了美国人相互评价道德品质的主要方式。大学的兄弟会在美国异常重要；韦伯评论说，与欧洲大学生的情形相比，一个不得准入任何俱乐部的美国大学生通常就是一种贱民〔见p.51^[6]〕。同样，对于美国的成年人来说，体育和社交俱乐部也很重要（比如至今犹存的扶轮社、Elks或青年商会^[7]）。韦伯说，所有这些俱乐部都像一种社会认证书。它们对于商业或职业生涯至关重要，这不仅因为它们使得一个人有资格订立契约，而且给一个人的品质打上了道德认可的印记。具体属于哪个俱乐部并不重要，重要的是证明一个人具有成员资格。在韦伯的术语中，属于一个俱乐部也就意味着成了一个身份群体的成员。

美国人怎么会变得如此重视属于一个自愿联合体时的道德标准呢？韦伯把这一点追溯到了殖民地时代，因为那时只有宗教精英才能成为正式公民。这种模式在马萨诸塞的清教徒当中特别牢固，并且通过他们传播到了新英格兰，在后来的几代人中又传遍整个西部。另一个范例是宾夕法尼亚的贵格会教徒。这些早期的殖民地都曾试图建立神权政治国家，只有符合严格的教会标准的虔诚者才能进行统治。但是，属于一个教派的重要意义却远不止于是否具备政治精英资格，这种古老的关联性在各个殖民地仅仅持续了几代人而已。更为根本的是，新教各教派的成员很早就获得了一种正派经商的声誉。16、17世纪的浸礼宗、贵格会以及其他教派的教徒，往往会因为他们的宗教极端主义而遭到非成员的厌恶，但即使是他们的敌人，在商业交往中也对他们信而不疑。教派成员的本分可靠是众所周知的。他们总是给人固定的销售价格，从不讨价还价，因而广受顾客喜爱。如果不得不就每一次买进时的价格达成交易，在这种典型的买卖关系中，新教徒的生意则有着更多非个人的色彩，但也更少贪婪与诡诈的气氛。

韦伯回顾了新教各教派的起源，比如浸礼会是在1525年出现于瑞士的苏黎世。最早使他们的组织与众不同的争论点在于，是否仅凭遗传资格就可以接纳成员（就是说，其父母已是成员的婴幼儿是否应该受洗），或者是否人人都必须在获准参加圣餐礼之前接受群体其他成员的考验。浸礼宗牧师会给旅行者出具类似于介绍信那样的资格证明；这种证明的作用恰如今天广泛使用的入学或任职的信用状。新教教派并不遵循民主路线，全体会众都要为即将接纳的新成员承担连带责任，这就意味着不具资格者将被排斥在外，以免他们玷污该群体与上帝交流的纯洁性。各个教派无不反对倒退回去成为“教会”，就是在这个意义上他们才

拒绝仅凭家庭身份接纳成员的，相反，每个人要加入教派都必须是他们自身意志的结果，而且必须通过群体的评判。

这样，韦伯就碰上了一个社会学难题。新教教派宛如他们成员道德标准的法官和担保人，但是，教派并非唯一如此作为的组织。在现代的世俗化时代，随着新教主义开始在美国的衰弱，兄弟会和俱乐部接替了它们的功能。但在欧洲也有俱乐部，比如德国大学中的决斗兄弟会，它们也要评判打算加入的候补成员的资格条件。这种决斗兄弟会以中世纪骑士团为楷模，不仅训练剑术格斗，而且坚持一整套习惯、着装和娱乐内容，总起来就被认为是一种“体面的”生活方式。加入决斗兄弟会并坚持它所要求的修养，就能给予一个人某种“身份荣誉”；这是排他性成员资格创造出社会上一个作为“身份群体”的文化等级的典型方式。这种身份群体还有其他一些范例：中世纪的行会，一个特定行业的成员只有达到该行业工艺标准者才能准入；贵族阶层，他们的生活方式看不起低俗的谋生职业，体现了一个“绅士”高雅的悠闲追求。正如韦伯看到的那样，这里的社会学问题是要解释新教教派在调整自己成员的生活行为方面有何不同。毕竟，在中世纪的教会中，一个不愿偿债的主教也会遭到教会等级制度的纪律惩处，因此主教们都有非常良好的信誉等级，其信誉高于国王。同样，军官们会在上级军官的命令下偿还债务，要么就会丧失作为“军官或绅士”的身份地位。既然如此，为什么主教和军官们没有成为现代资本主义的基础呢？就此而论，与新教教派有着同样的群体组织、能够为经济交往提供同样道德调整的中世纪行会，为什么就成了现代资本主义的障碍了呢？

韦伯回答说，差别就在于这一事实：新教教派是对一个俗人共同体，而不是对一个等级制度赋予了权威。中世纪教会或军官都有一种社会强加的纪律，但那是自上而下实行的纪律，且主要限于控制违纪行为，比如不偿还债务等等。然而，新教教派却是在持续不断地评估成员的总体道德品质，而不光是那种公然的不轨行为；同时，教派还会不断要求个人提供自身价值的证明，以此保持对成员的压力。此外，新教教派的精神气质也与众不同；贵族群体——比如决斗俱乐部——通常都是厌恶商业并推崇闲适的生活方式，而新教教派则集中体现了中产阶级的道德正直和条理性纪律。新教教派的氛围是一种宗教共同体的氛围，他们生活在尘世但目光却盯着来世，根本无意夸示财富和社会地位。韦伯认为，新教教派的特殊贡献就是产生了一种特别中产阶级版本的资本主义。无情获取财富的现象在整个历史上都随处可见，且至今仍然存在于“强盗贵族”和上流社会的金融投机者中间，但这根本不是现代资本主

义的动力。上流社会的社交俱乐部及其生活方式也根本不是资本主义伦理的源泉。相反，它产生于富有正直品质和劳动纪律的中产阶级教派。

最后，韦伯比较了新教教派和中世纪的行会。行会也在控制其成员的商业行为，但它们对经济行为的影响却大为不同。行会是把同一职业的竞争者合并在一起（例如所有的金饰工匠就可能属于同一个行会），因此，他们最强烈的共同关切就是垄断经营并保持高位价格。但新教教派却并非基于某种特定职业，而是把从事不同职业的人们吸引到一起。他们对商业行为的影响不是通过贪求利润、垄断经营或者操纵价格，而是通过对正直品质的强调。因此，新教教派的核心悖论在于，它们发挥了极为强大的群体控制力，但却把成员作为个人进行评估。新教教派是现代个人主义的重要源泉。韦伯的结论是，只有这些教派才能赋予个人主义的资本主义以正当性。同样，新教教派的后续影响就是使得美国人极端敏感于教派的归属，同时又极端关注自身的独立存在。

《新教教派与资本主义精神》是对《新教伦理与资本主义精神》的重要补充，因为它揭示了这种社会因果关系。请注意，韦伯在写作《新教教派》时的理论基调已经发生了一个变化。韦伯强调说，重要的是社会组织与生活行为，而不是宗教教义。教派贬低了教义的重要性；韦伯甚至更进一步说，教派一直反对受神学家支配〔见pp.53, 57^[8]〕。新教教派都是宗教改革中的激进派，他们要的是作为一个整体的会众的水平权威，以此取代自上而下的牧师权威。这种教会民主最极端的版本就是贵格会，它们没有牧师，仅仅是等待会众中的某个人有感而发、起身布道。会众本身保有接纳新成员的权利，并会联合抵制遭到全体否决的任何人。韦伯总结道：“这不是一种宗教上的道德教义，而是能够得到奖赏的道德行为方式……”〔p.61^[9]〕他在一条脚注中继续强调说，“我们理应再次着重强调《新教伦理与资本主义精神》中的这一绝对关键的论点。我的批评家们没有注意到这个事实，乃是一个根本性的错误。”〔p.73, 注35^[10]〕“新教伦理”是一种行为方式，而不光是一种信仰方式，它植根于那种特殊的群体组织之中。这就是韦伯最具社会学意义的要旨。

就如何解读《新教伦理》给师生们的实用性建议

《新教伦理》的许多部分都写得非常精到，甚至有一种令人难忘的文学风采。也有些地方韦伯是在深入讨论神学文本并指出不同类型新教主义之间的差异，新读者在这些地方很可能会不得要领。若想抓住要点，可重读如次：

第一部分（第一至第三章），尤为关键的是第二章“资本主义精神”。第二部分，第四章A节，“加尔文宗”。第五章，以对英国清教徒理查德·巴克斯特著作进行较详细的文本分析开始，把韦伯的若干论点结合了起来。关键的概括开始于第166页，“清教徒的天职观……必然会直接影响到资本主义生活方式的发展，现在，让我们尝试澄清一下其中的若干要点”，一气呵成直到最后（p.183），以韦伯对铁笼生活的著名刻画结束。

马克斯·韦伯的“宗教社会学序言”历来都是排印在《新教伦理》的开卷处（而且不加说明性标题），但它是作于《新教伦理》问世15年之后，并且给出了一个远更复杂的理论路线。建议学生在读完文本主体部分之后再读这一节（或者留待高年级课程再读）。

置于正文后面的“注释”绝大部分是后来韦伯为了答复批评者而作，初读的学生不大可能从中找到非常有价值的细节。然而，韦伯在这里提出了某些意义重大的要点，容我详列如下，以便有意者对那些特定主题和观念追根寻底：

韦伯“序言”，注6，第186页：“理性”资本主义和“政治冒险家”或“掠夺式”资本主义的差异，以及串在一起的范例。

第一章，注9，第193—194页：所谓“理性”或“无理性”之物的含义复杂性。

第一章，注12，第194—198页：比较了意大利文艺复兴时期贵族阶层和富兰克林的“经济伦理”之间的差异，韦伯认为前者是对待资本主义的前现代态度的范例，后者则是现代理性化精神的范例。

第四章，注30，第223—225页：美国的个人主义以及对政治权威的反抗。另见脚注178，第255—256页：论清教主义作为美国民主政治之源。

第四章，注34，第225—226页：清教徒“博爱”的非人格性（一种遭到韦伯明显厌恶的心态）。

第四章，注36，第226—227页：基督徒中流行的得救预定论观念及其与穆斯林信仰的预先决定论观念的差异（后者被应用于尘世生活而不是来生）。

第四章，注66，第232—233页：关于宗教的心理和逻辑方面，比较威廉·詹姆斯对宗教体验的分析。

第四章，注73，第234页：与天主教相比，新教甚至会避免单个的罪孽，像看待银行账户一样看待罪孽与善举的平衡。

第四章，注79，第235页：新教接受了天主教的隐修生活方式并把它运用于尘世。

第四章，注81，第235页：新教对军事纪律的影响，可见于克伦威尔的圆颅党军队，比较保皇党的骑士激情。

第四章，注110，第242—243页：从政治上容忍宗教自由和政教分离，其源头就是激进清教主义。

第四章，注145，第249页：新教主义带来了现代科学这一著名的“默顿命题”就来源于此。另见第五章，注73，第275页。

第五章，注22，第263—264页：性关系的极端拘谨和妇女解放。

第五章，注31，第265页：关于尘世义务的印度教伦理。

第五章，注37，第266页：清教徒的信条不是“爱邻人胜于爱自己”，而只是爱邻如爱己，例如自尊就是一种义务。

第五章，注45，第268页：清教徒反对向穷人施舍（一个在1990年代的保守主义美国福利改革政治学中再次引起反响的命题）。

第五章，注47，第268页：美国人看重自我奋斗的成就，比较中世纪的态度——只有继承来的地位才是体面的。

第五章，注58，第270—271页：中世纪犹太人的商业伦理是传统伦理，比较清教徒的劳动组织。

第五章，注64，第272页，以及脚注68，第274页：清教徒的态度导致了英美音乐的衰落（除了黑人教堂的歌手以外）；清教徒对待艺术的普遍态度（20世纪80和90年代保守派对美国博物馆的攻击与此有关）。

第五章，注67，第273—274页：荷兰受清教主义影响小于英国的原因。

第五章，注84、85，第277页，以及注107，第282页：马克思主义的唯物论解释在一定程度上是正确的，但仅仅是一定程度，特别是关于清教新英格兰的发展与南方殖民地相比。

第五章，注108，第282页：作为一种禁欲主义义务的现代劳动之无趣。

第五章，注116，第283页：韦伯在俄亥俄访问德裔美国家庭的引语，表明了两个社会的劳动伦理差异所在。

第五章，注119、120，第283—284页：韦伯最后就新教伦理与他更广博的宗教社会学著作之间的关系作了评论。

推荐阅读书目

新教伦理命题：

Gordon Marshall, *In Search of the Spirit of Capitalism: An Essay on Max Weber's Protestant Ethic Thesis*. New York: Columbia University Press, 1982. 一部由“韦伯命题”引起的争论综述。

Hartmut Lehmann and Günther Roth (eds.), *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Context*. New York: Cambridge University Press, 1993. 关于如何系统阐述《新教伦理》命题的学术新著。

Harvey Goldman, *Politics, Death and the Devil: Self and Power in Max Weber and Thomas Mann*. Berkeley: University of California Press, 1992. 突出强调了韦伯社会变革理论中作为驱动力量的强人——比如浸透了新教伦理的人——所具有的重要意义。

当代宗教社会学：

Robert Wuthnow, *Communities of Discourse: Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment, and European Socialism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989. 第一部分说明了在韦伯《新教伦理》所涉及的历史时期，天主教与新教教义是如何与它们相互对立的日常生活模式纠缠在一起的。

Rodney Stark and William Sims Bainbridge, *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley: University of

California Press, 1985.

Roger Finke and Rodney Stark, *The Churching of America, 1776–1990: Winners and Losers in Our Religious*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1992. 最后两卷说明了美国社会发展过程中经久不衰的宗教模式，解释了它们称之为类似于新教伦理的“高压”宗教虔诚周期性奋兴背后的某些条件。

韦伯的生平与著作：

Dirk Kasler, *Max Weber: An Introduction to His Life and Work*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

Reinhard Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait*. Berkeley: University of California Press, 1977.

Stephen Kalberg, *Max Weber's Comparative-Historical Sociology*. Chicago: University of Chicago Press, 1994. Kasler, Bendix和Kalberg综述了韦伯的生平与观念，是最重要的德国与美国专家之作。

Randall Collins, *Max Weber: A Skeleton Key*. Beverly Hills: Sage, 1986. 一部概述，请参阅第一章对韦伯精神崩溃的心理——传记解释，这是他的社会学中那些冲突成分的关键所在。

Alan Sica, *Weber: Irrationality and Social Order*. Berkeley: University of California Press, 1988.

Jefrey Alexander, *Theoretical Logic in Sociology: Vol. 3. The Classical Attempt at Theoretical Synthesis: Max Weber*. Berkeley: University of California Press, 1983. Sica 和 Alexander 以不同方式都坚持认为，韦伯多重思想个性的不同成分是不协调的，就是说，存在着不止一个韦伯。

韦伯的其他著作：

Max Weber, *Economy and Society*. New York: Bedminster Press, 1968（初版于1922年）。这是韦伯最包罗万象的著作，研究它可能需要穷一生之力。

Max Weber, *General Economic History*. New Brunswick: Transaction Books, 1981.这是韦伯在生命最后阶段的系列讲座，对于现代资本主义的发展给予了最综合的论述；关于总体模型，可参阅第四部分“现代资本主义的起源”。

Max Weber, *The Religion of China*. New York: Free Press, 1951;

Ancient Judaism. New York: Free Press, 1952; *The Religion of India*. New York: Free Press, 1958. 这三部著作初版于1916—1919年，是韦伯已经完成的世界性诸宗教比较研究，揭示了犹太教——基督教路径在西方是如何导向理性化资本主义的。

Hans H. Gerth and C. Wright Mills (eds.), *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press, 1946. 包括一篇非常值得结合《新教伦理》一读的论文，“宗教拒世及其方向”，作于韦伯后期对世界性诸宗教进行比较研究之时。它还对于20世纪末的现代生活将会变成何等模样作出了令人震惊的准确预见，特别是人们越来越疏远理性化制度、放弃价值信念而耽于个人享乐及色情生活的趋势。

后人对韦伯资本主义理论的发展：

Talcott Parsons, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1966.循着韦伯的论证路线，揭示了世界上不同社会因各自的宗教而出现的不同演变路径。

Robert Bellah, *Tokugawa Religion: The Values of Pre-Industrial Japan*. New York: Free Press, 1957.强调了日本的迅速现代化是在相当于新教伦理的本土宗教推动下实现的。

Randall Collins, *Weberian Sociological Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.“韦伯最后的资本主义理论”及“中世纪全盛时期的

韦伯式革命”两章包含了以下论点：韦伯的综合性理论可以引导我们发现，欧洲的基督教中世纪宗教经济，以及佛教支配下的中世纪中国各朝代，就已经出现了理性资本主义的发展。Randall Collins, “An Asian Route to Capitalism: Religious Economy and the Origins of Self-Transforming Growth in Japan”一文，阐发了中世纪的中国资本主义通过佛教僧侣传到日本，从而产生了一条独立的东亚现代化之路这一观点，见*American Sociological Review*, vol. 62, December 1997。Chie Nakane和Shinzaburo Oishi的*Tokugawa Japan: The Social and Economic Antecedents of Modern Japan*. Tokyo: University of Tokyo Press, 1990；以及Neil McMullin, *Buddhism and the State in Sixteenth-Century Japan*. Princeton: Princeton University Press, 1984，都是论述早期日本经济发展的杰出文献。

[1] 更准确地说，尽管韦伯一度陷入了神经系统的冲突之中，但他还是尽力逐渐地阐明了新教伦理这一命题。他本人就说过，1890年代他就已经有了一些模糊的想法，并在开始美国之旅以前的那个夏天就动笔写作了。由于他的家族有许多美国亲戚，而且美国的资本主义已经成为他意识中的组成部分，环境因素大概也使他甚至在访美之前就能够为自己的身心冲突增加某些洞察力。然而，很显然，他对美国的实地访问是一次令人振奋的经历，是他的生命过渡到一个新的思想与体能阶段的标志。——作者注

[2] 即本书“宗教社会学序言”一文。——中译者注

[3] 中世纪时在自己的领地对过往旅客进行抢劫勒索的英格兰强盗贵族。——中译者注

[4] 中译本见贝拉：《德川宗教：现代日本的文化渊源》，王小川、戴茸译，生活·读书·新知三联书店，1998年。——中译本编者注

[5] ——中译本编者注

[6] ——中译本编者注

[7] 扶轮社（The Rotary），群众性服务社团，芝加哥律师哈里斯创建于1905年，宗旨是培养“服务精神”以作为经营企业的基础思想，鼓励商业及各种行业中的高尚道德品质，促进世界范围内商业人员及各种行业人员的联谊活动。因轮流在各个成员的事务机构举行会议，故名“扶轮”，1912年改名国际扶轮社，1922年改称“扶轮国际”至今。爱尔克思会（Elks），全称为Benevolent and Protective Order of Elks，1868年始建于纽约的非营利性民间共济会组织。青年商会（Junior Chamber of Commerce），密苏里州圣路易市青年吉森比尔创建于1915年，初为“青年励进会”，以“训练自己，服务人群”为宗旨，发展迅速，很快遍及全美，1920年正式成立全国性青年商会。——中译者注

[8] 参见本书第445、447页。——中译本编者注

[9] 见本书第452页。——中译本编者注

[10] 我们理应再次着重强调《新教伦理与资本主义精神》中的这一绝对关键的论点。我的批评家们没有注意到这个事实，乃是一个根本性的错误。在讨论与埃及人、腓尼基人、巴比伦人道德体系的学说有关的古代希伯来伦理观时，我们还会碰到类似的事态。——中译本编者注

导论

斯蒂芬·卡尔贝格

毫无疑问，即使抱着最大的决心，现代人也几乎无法想象，我们那些植根于宗教信仰中的意识成分实际上曾经对于文化.....和生活组织发挥过多么巨大的作用。（p.125^[1]）

初版于1904—1905年、修订于1920年并于1930年被译成英文的马克斯·韦伯名著《新教伦理与资本主义精神》（以下简称《新教伦理》），乃是20世纪最富有生命力的著作之一，也是社会科学领域的一部主要经典。它集中论述了价值观和观念如何成为了社会变革的源泉，这引起了一场激烈的争论，而这场争论持续至今几乎仍然声势未减。

尽管《新教伦理》常常被理解为是给现代资本主义的崛起，甚至给我们今天世俗的城市工业化世界提供了一种解释，但它的目的实际上却谦逊得多。韦伯希望证明的是，要在“今世的”功利主义关切与商业精明的范畴以外，才能寻找到现代职业伦理和追求物质成就的一个重要源泉，即我们所说的“资本主义精神”。哪怕是人类的贪得无厌、进化论的进步过程或者英雄式资本家的经济利益，也不可能说明它的起源。毋宁说，韦伯认为，这种精神在很大程度上乃是产生于16、17世纪清教教会与教派的“新教伦理”，即加尔文主义信徒（今天以长老会教友闻名）、循道宗信徒、公理会信徒、虔信派信徒、贵格会信徒、独立派和门诺教信徒的“新教伦理”。这些真挚的信徒都会毕生坚持劳动并追求物质成就，其他一切在他们看来都无关紧要，甚至家庭、友情、闲暇或消遣也是如此。韦伯坚持认为，只要是讨论资本主义精神的起源，就必须认识到这一核心宗教源头。

他坦率地承认，这个论点在今天看来完全不合正统。“我们现代

人”仅仅是偶尔把人的行为——更遑论经济活动——与宗教联系在一起。支配我们时代的是一种锚定于社会和自然科学的世界观，几乎不相信超自然力量会成为一种因果力量。相反，我们一般都会优先看重结构性因素（比如社会阶级和受教育水平）、经济与政治利益、心理学和生物学力量、权力和外部约束以及不受阻碍的理性选择。但是韦伯强调认为，社会科学家必须尽力从他人生活于其中的世界和他们行为动机的性质这个背景去认识他们的活动。学者更是必须这样做，特别是在研究生活于遥远时代和外国土地上的群体时，不管让想象力完成这样一步向陌生世界必不可少的跳跃会有多么困难。韦伯认为，在过去各个时代，宗教信仰对日常生活的影响要比今天大得多。此外，他还认为，如果得到了强大社会群体的支持，那么，许多在若干世纪之前造就的具有宗教取向的行为模式，就会产生深远而广泛的影响。实际上，它们在某些情况下的影响力可能一直持续到了今天，尽管如今也许都是根据纯粹的非宗教动机理解这些行为模式。

韦伯相信，归根结底，清教徒之所以忠诚于劳动和物质成就，乃是出于对“来世”的宗教关切，由此而产生了一个问题——我是那得救的少数之一吗？虽然这个问题在受清教主义影响最深的国家——美国——已经不再是个令人焦虑的迫切问题，但美国人从事劳动和追求成就的奉献精神，至今还是处于禁欲主义新教传统的影响之下。这个国家如今常被说成是工作狂的社会。到1999年，美国在每人每年的工作小时数上取代了日本而居世界之首；相比之下，欧洲人每年的工作时间只有美国人的三分之二。许多美国人都是根据自己的职业成就评定自我的价值，乃至自我的身份；^[2]一种稳定的职业目标取向和终生委身于有纪律的组织，都会令人赞不绝口。^[3]

假如韦伯活在今天，他可能会把美国社会的这些特征看作世俗化了的禁欲主义新教遗产。然而，尽管美国清教遗产的持久影响使他着迷，但他在《新教伦理》中研究的主要还是一个历史社会学家所研究的问题：（1）到观念史上探寻围绕劳动和物质成就对生活加以组织的源头，并且认为（2）以这种方式对生活加以组织，在唤起资本主义精神方面发挥了重大作用。在他看来，这种特殊的生活宗旨起源于一个特殊的历史时代和一些可以辨认的同一性群体。他认为，这是一些宗教群体，它们采用了新教伦理。正如最早在资本主义精神中得到体现并且至今可见于美国人经营他们生活的方式之中一样，这种伦理的遗产是经久不衰的。结果，正如我们就要看到的那样，新教伦理与资本主义精神产生了非同寻常的推动力——它们促进了现代资本主义的兴起。

马克斯·韦伯其人及其核心关切

1864年在德国爱尔福特出生不久，马克斯·韦伯即随家迁往柏林。他的雄心勃勃的父亲很快当选并在普鲁士邦政府和帝国议会中有了一席之地，成为柏林市政府的关键人物。马克斯的母亲受过良好教育，是一个杰出学者与成功商人层出不穷的家族后裔，其社会意识受到了19世纪中期美国一位论神学和英国进步主义神学的强烈影响。在生育了7个儿女之后，她成了进步主义宗教圈子中的活跃分子。马克斯的父亲全力以赴投入了当时充满实用主义和现实主义精神气质的政治纷争，而母亲的榜样则使少年马克斯变得高度敏感于道德问题，知道了一种高贵的生活必须由伦理标准加以引导时的各种方式，学会了尊重每个人的价值和唯一性。

韦伯是个早熟的孩子，很早就发展出了一种强烈的求知欲。他在柏林接受了严格的精英式中学教育，那里注重的是古典教育——历史、哲学、文学和语言学——以及正规的论说文写作。他先后在海德堡、柏林及哥廷根大学学习法律和经济史直到毕业。在30岁那年，韦伯被异乎寻常地任命为弗赖堡大学正教授。担任经济学教职两年之后，他调到海德堡大学，此后便留在那里，直到1920年去世。

1897年夏天，他母亲来到他的海德堡家中探访，其间发生了一个意义重大的事件。韦伯的父亲也不期而至，并与他母亲开始了激烈争吵。被动目睹母亲遭受了多年虐待的青年韦伯，这时把父亲赶出了自己的家门。7周之后的父亲之死看来成了韦伯罹患精神麻痹症的诱发因素，这种病态一直折磨了他5年多时间。到1903年，他基本上恢复了元气，后在1904年秋天携妻子游历了美国东部、中西部^[4]和南方地区，前后历时3个月，这使他进一步振作了精神。然而，直到他生命的最后两年前，他始终没有再执教鞭。

* * *

韦伯那一代人置身于两个世界之间，因而发现“过去”和“未来”被划出了绝对分明的界限。德国封建采邑的农耕面貌和自给自足的小乡村，若干世纪以来基本上原封未动，与此同时，工业化进程却在整个19世纪

下半叶的欧洲各个城市突飞猛进。变革的速度给韦伯及其同行带来了深刻的预兆不祥之感。前景似乎完全不得而知。城市化^[5]、官僚化、世俗化以及资本主义的大规模扩张，其波及的范围之广，使得过去和现在之间那种清清楚楚的连续性似乎永远消失了。

一个新的纪元活生生地展现在眼前，它与绵延2000多年的西方历史上为人熟知的传统和价值观格格不入。面对这个新纪元，韦伯的同时代人开始提出一系列根本性的问题。引导我们在这个新时代生活下去的将是什么？资本主义令市场法则占了悠久传统、伦理价值观与个人关系的上风，在资本主义统治下我们将如何生活？这个新的秩序是建立在一个稳定基础上的吗？正如哲学家威廉·狄尔泰发问的那样：“到哪里寻找手段以平息有可能吞噬我们的种种精神骚乱？”

这些令人焦虑的关切，自然会导致学者们追问这个新“秩序”的起源问题。它的初期源头何在？是什么因果力量推动了工业化世界的产生与拓展？什么是现代资本主义的起因？如果这些问题能够得到答案，这个新世界的性质大概就比较容易理解了，特别是，也许可以标明实实在在将要发生的变革中可能包含的种种变数。

韦伯并没有陷入同时代人——特别是格奥尔格·齐美尔和弗里德里希·尼采——那种极端凄楚的“文化悲观主义”。他那个时代的许多浪漫主义运动无不试图以这样那样的方式退回过去那个“更简单”的世界，但他拒绝对此表示支持。实际上，他热情洋溢地欢迎了现代世界赋予个人的自由与权利，并且断言，“如果认为没有〔启蒙运动〕人权时代的成就，我们任何人——包括最保守的人——也都能继续生活下去，这是彻头彻尾的自欺欺人。”他不知疲倦地为那些相互竞争的强大政治党派代言或撰文，鼓吹政治家的“责任伦理”，鼓吹为公民自由、扩大普选和强有力的议会提供宪政保障。此外，他始终都在致力于建立一种机制以保持多元竞争的利益格局，钳制官僚统治权力，因为，“我们‘个人’以及‘民主’制度的支持者是在物质发展过程中‘逆流’击水。”^[6]

然而，尽管不知疲倦地参与政治活动，但韦伯对20世纪的看法却充满了怀疑主义和爱憎交加的感情。他的学术成就也是产生于他那些比较宿命论的同事提出的同一些问题。将要栖居于这个新世界的会是什么“个人类型”？面对这个个人化社会的日常生活越来越不可阻挡的物质主义和实用主义性质，人们如何才能使自己的生活以伦理价值为取向？特别是宗教已经衰落的今天，现代资本主义经济特有的纯粹工具——理

性计算会不会把一切伦理价值统统弃之不顾？

韦伯的忧虑是，基于功利主义考虑的“实用理性”生活方式，再加上刻板的官僚化工作场所，最终可能会产生一个对个人既缺乏崇高理想又缺少个人主义给予高度肯定的社会。如果这一点成为现实，那就不再可能培育出个人行为的伦理责任感，而个人的自治也将每况愈下。最后，如果没有了伦理价值，同情心、慈善心和博爱之心如何还能存在？虽然禁欲主义新教为这个历史阶段引进了一种坚定地以伦理价值为取向的“个人类型”，但是这种对生活加以组织的模式如今也只剩了一些残余。清教徒式的“为事业献身”是不是正在消失，取而代之的则是追求享乐以及“组织人”的功利主义计算？

* * *

《新教伦理》的背景就是这些涉及广泛领域的问题和两难困境。它们激起了韦伯的满腔关切，并将使他撰写大约15卷社会学著述进行探索。《新教伦理》就是他对这些论题的第一部重要研究。它分析了理性劳动是如何被赋予了重大意义并成为特殊人群的生活核心的。《新教伦理》甚至可以看作是韦伯最早作出的部分努力，以对现代西方的唯一性进行明确定义并识别推动它发展的主要因果力量。这些论题直到他生命结束时都在支配着他的学术活动。

《新教伦理》第一部分1904年夏天作于海德堡，几个月之后发表在一份杂志上，这时他和妻子正在美国旅行。1905年初他们结束美国之旅返回德国时，同一份杂志的1月号又发表了第二部分。^[7]尽管韦伯提到，为了他的“文化史”研究，他也许可以利用哥伦比亚大学以及“散布在那个国家各地”的小学院的众多图书馆，但他在出访期间几乎没有办法安排研究时间，正如他在一封信中所说：“有很多应该去看看的东西都没能去看。”^[8]

《新教伦理》是个艰深的文本。先行简要概括一下本书行文时所围绕的若干轴线以及韦伯写作时的思想背景，也许更有助于理解本书的复杂分析。本文下一节就要转向这些话题。随后两节是概括评论《新教伦理》频频遭到曲解的那些论点。尽管篇幅稍长，这几节可以说在较大程度上展示了韦伯所作分析的最重要部分；但它们未及捕捉它的极端精微之处，也不可能替代对文本的阅读。审视《新教伦理》还应参照作为一个整体的韦伯社会学的一些核心轴线。这篇导论的最后将会简要评论韦伯包括在本卷中的两篇名作（《新教教派与资本主义精神》和《宗教社

会学文集》“序言”），并对解读这项经典研究提出几点建议，对《新教伦理》一系列相映成趣的尾注稍作说明，然后还有一个推荐阅读书目。导论的最后附有关键词列表。

《新教伦理与资本主义精神》的组织轴线与思想背景

组织轴线

韦伯《新教伦理与资本主义精神》中的整个分析，都是奠基于对“资本主义”和“现代资本主义”做出的区分。资本主义意味着货物交换和以货币对盈亏平衡进行计算，它从古至今一直存在于世界各地的文明之中。某些时代与社会的这种平衡估价方法，与其他那些保留着原始的、近乎猜测的平衡估价方法的时代与社会相比，始终是更加有效的。然而，对收支的计算，或者说，“资本核算”，就像“以利用交换机会为基础的赢利预期”（p.152； p.17）一样都是随处可见的。放债人、贸易商、投资于奴隶买卖的企业家，以及形形色色的创办人和投机商，在任何时代都会计算赢利与亏损。^[9]

韦伯很快就撇开这种“冒险家资本主义”和“政治资本主义”，转而讨论现代资本主义的那些突出特征：在市场上进行相对自由的货物交换，经营活动与家政活动相分离，精密的簿记方法，以及总体上对劳动和劳动场所的理性组织或系统组织。现代资本主义下的劳动者享有法定的自由而不是遭受法定奴役。追求利润则以规律的连续性方式进行，比如有组织的生产经营中追求利润最大化。

然而，韦伯强调说，对现代资本主义的这种定义是不完整的，因为它仅仅涉及一些形式方面（“经济形式”）。韦伯认为，重要的是应当认识到，现代资本主义还意味着根据“经济伦理”组织经济活动。这种精神气质为严格地组织劳动、为条理性地对待劳动和系统地追求利润等等现代资本主义的典型现象赋予了正当性并为之提供了驱动力。它包括以下种种观念、见解和看法：“个人有义务增加自己的财富，这本身就被认为是一种不言而喻的利益”（p.16； p.51）；“劳动就是绝对目的本身”（p.24； p.62）；“既要挣钱，而且多多益善，同时又要力避一切自发的金钱享受”（p.17； p.53）；“挣钱……乃是忠于并精于某种天职（Calling）的结果与表现”（p.18； p.53）；以及“理性而系统地……在一项天职中追求合法利润的特殊心态”（p.26； p.64）。

韦伯把这种“现代经济伦理”叫作“资本主义精神”。^[10]他肯定地认为，违背这种伦理不仅意味着愚蠢，而且是“玩忽职守”（p.16；p.51）。按照韦伯的说法，那位18世纪的美国印刷工、发明家、企业家、商人和政治家本杰明·富兰克林就体现了这种精神气质的精髓，这从富兰克林对待劳动、利润以及总的来说对待生活的态度上便显而易见（pp.14—15； pp.48—51）。韦伯在下文的“序言”中说道：

经济理性主义〔这种类型的理性主义自16、17世纪以来就已支配了西方〕的起源不仅依赖于技术和法律的高度发达，同时也依赖于按照实用理性方式组织生活的人们的能力和气质。（p.160； p.26）

很典型，韦伯通过——尤其是与“传统主义”经济伦理的——比较把资本主义精神的独特品质分离了出来。这个过程主要是沿着两条轴线进行的：对待劳动的态度和雇主的经营实践。

凡是资本主义精神居于统治地位的地方，劳动就会被认为是一种高贵和高尚的活动，热心劳动的人就会在整个共同体中受到尊重并被认为是具有优良品质。劳动甚至在个人尊严意识和自我评价的形成方面也发挥着核心作用。韦伯认为，把劳动“提升”到个人生活中的一个特殊地位，乃是大量的现代历史条件所致。在传统经济伦理的信奉者眼中，劳动从来就没有获得过这样的重要性，他们都是把劳动看作劳神费力的苦差事，是一种必要的罪恶，一旦满足了消费和固定的经济需求，就会逃避劳动。因此，这些人都是以漫无目的的懒散方式对待劳动。此外，他们理解的劳动只是一个不值得更多关心和关注，也不值得耗费更多时间的生活领域，因为还有其他更重要的领域，比如家庭、消遣、友情，以及总的来说，闲暇。毫不奇怪，以这种方式理解劳动的人，不可能乐于提高生产率，哪怕雇主采用了计件工资制给予更快、更有效的劳动以货币刺激。恰恰相反，由于雇员是在消极地看待劳动而积极地看待其他活动，所以计件工资率越高，劳动成效反而越低：他们在更短的时间里就可以赚到必需的钱以满足习以为常的需求，然后就有更多的时间去从事消闲活动。正如韦伯指出的那样，

有机会挣得更多并不比想办法干得更少来得那样诱人。……人并非“天生”希望多多地挣钱，他只是希望像他已经习惯的那样生活，并且挣到为此目的必需挣到的那么多钱。（pp.22—23； p.60）

传统的经济“精神”也曾支配了直到相当晚近的人类历史上从事商业活动的那些人。只要抱有资本主义精神的雇主在系统地追逐利润，他就

会按照生产与有效管理的规则组织他的劳动力，把利润用于公司的再投资，并且知道自己正在进行严峻的竞争搏斗，而经济传统主义则意味着比较舒适的慢节奏经营活动。通过长期的惯例而不是由市场法则确定的价格与利润，通常都会一成不变。消费者圈子也是一如既往。工人与雇主的关系在很大程度上都是由传统加以调整。总是有时间访朋会友然后没完没了地聚餐，因为一个工作日通常也就工作五六个小时。尽管也有资本主义意义上的资本利用和收支计算，但是，对待赚钱和经商的全部态度都表现出了从容不迫的精神气质。

韦伯认为，对待劳动与商业管理的传统主义取向和现代取向之间的这些差异并非无足轻重。此外，尽管经济形式和经济伦理“一般都存在着相互适应的关系”，但却没有“‘法定的’相互依赖关系”，而且可以分别存在（pp.26—28； pp.64—65）。一方面，即使本杰明·富兰克林的生活习惯与整个生活方式完全浸透了资本主义精神，他经营的印刷企业也还是典型的手工业企业。另一方面，传统的经济伦理也有可能与高度发达的资本主义经济相结合（例如宗教改革前的意大利资本主义）。14、15世纪盛行于佛罗伦萨的资本主义就是为利润而追求利润，在伦理上被视为不义，而18世纪宾夕法尼亚的经济落后性却蕴涵着一种资本主义精神，它被“理解为一种道德上可以接受的，甚至值得称赞的组织与指导生活的精髓所在”，在对两者进行了比较之后，韦伯得出结论认为，资本主义本身并不会产生资本主义精神（pp.34—37； pp.74—75）。

* * *

把经济传统主义送上了末路的这场“革命”（p.27； p.68）是如何发生的？向现代经济伦理的里程碑式转变，其源何在？劳动成了生活的核心，这个现象又当何解？在韦伯看来，把劳动当作“绝对目的本身……并不是人类天性中的固有倾向，也不是低工资或高工资直接产生的。毋宁说，那是长期持续的教育和社会化的产物”（pp.24—25； p.61）。由于传统经济伦理具有极端的恒定性和持久性，韦伯坚信，只有那些具备超常的坚强性格者才能破除它（p.29； p.69）。但是，从自发享受生活的观点来看，这种刻苦劳动的取向显然是完全“无理性的”（pp.24， 30—31， 33， 37； pp.61， 70， 72， 76）。

这就是韦伯在这篇“文化史论文”中表达的适度关切。这项研究是要力图发现资本主义精神的特殊“祖先”（pp.37， 49—50， 54—55； pp.76， 90—92， 95—96），而不是探求现代资本主义的起源以及西方或资本主义本身的崛起。韦伯在明确这项任务时还批评性地回应了德国

学术界的激烈争论。“韦伯命题”的焦点在于突出一种资本主义精神的重要性，这个非正统焦点使得《新教伦理》明显脱离了那场争论的主要取向——把资本主义视为一种经济形式。事实上，他的同行在研究现代资本主义的起源时，一般都会否认经济伦理的突出作用。《新教伦理》明确要在一个不受欢迎的方向上扩大这场争论的范围，从而立即掀起了一场轩然大波。在转向韦伯对“新教伦理”宗教根源的分析之前，有必要勾画一下这场争论的大致轮廓，由此亦可标明《新教伦理》在当时各种思潮中所处的地位，并凸显它的独一无二性。^[11]

思想背景：关于资本主义和工业主义起源的争论

100年前，德国发生了一场关于现代资本主义和工业主义起源的争论，几乎所有参与者给出的解释都否认了文化的力量。这里只能简要谈谈在争论中具有关键影响的六种解释。

贪得无厌的加剧。19世纪末的不少德国学者都认为，“获利本能”在早先各个时代并不发达，甚至并不存在。但是到了18、19世纪，他们看到了贪得无厌，看到了贪欲在变得日益强烈。他们相信，现代资本主义就产生于“获利本能”和“对财富的追求”日益加剧（p.152； p.17）。

韦伯认为，最近几个世纪的这种特征，一旦被用来进行经验比较，也就根本经不住推敲了，因为在有些世纪中，“追求……最大利润”（p.152； p.17）的现象甚至更为普遍。“对财富的贪欲”可见于“世间所有国家、所有时代、所有条件下的所有人，不论有没有客观的可能性，他们全都会抱有同样的本能。”（p.152； p.17）他认为，“中国的达官贵人、古罗马的贵族和现代的农民，其贪欲和任何人相比都毫不逊色”（p.20； p.56）。因为这种*auri sacra fames*（财迷心窍）一直就普遍存在，“与人类历史一样古老”（p.21； p.57），它不可能为一个特殊问题——资本主义精神在16、17世纪的西方兴起——提供因果说明。最后，韦伯断言，现代资本主义的兴起是对一切获利欲望的“回炉”，实际上，这是对贪得无厌的一种“约束”，是把它导入一种对待劳动的条理化取向，这是系统组织劳动和保持生产长期运转所必不可少的。

超凡魅力企业家的冒险家资本主义和政治资本主义。另一些德国学者则坚信，是超凡魅力大企业家对发财致富的渴望，推动经济发展从过

去的农业和封建阶段进入了重商主义和资本主义。他们的典型表现就是从事巨大的商业冒险，这往往就意味着进行横跨大陆的奢侈品贸易，而这些无耻的利己主义发起人、金融家、银行家、商人和投机家，仅仅是在他们异乎寻常的能量基础上开创了现代新纪元。

然而，韦伯再次指出，这种冒险家资本主义和政治资本主义同样是一种普遍现象，而这种资本主义类型绝不会产生现代资本主义。此外，他否认这些零星出现的“经济超人”罕见的商业胆略包含有摧毁传统经济伦理所必需的那种有纪律行为的连续性。单靠孤立的个人绝不可能产生出这种里程碑式的变革，毋宁说，是对整个“有关群体”——其中所有人都具有强烈赢利取向——的共同生活加以组织，以及对劳动和资本加以理性组织，才是必不可少的因素（pp.19, 21; pp.55, 57）。

进化与进步。韦伯的同事和朋友维尔纳·松巴特在《现代资本主义》（1920）一书中提出，生产、贸易、金融和商业的扩张，完全可以理解为“理性主义”——总的来说就是进步——在全社会扩展开来的明确体现。按照这种观点，资本主义精神不过是一种普遍进化的进一步证据，而且并非不同寻常的证据。在松巴特看来，社会进步应当作为一个整体，而不应从这个广泛进化过程中拿出一些单独的构成成分进行解释。

韦伯对松巴特作出了激烈回应。他认为，“社会”是个过于宽泛的分析层面。应当加以考察的乃是单独的社会“领域”、社会“秩序”、社会“范畴”，它们一起构成了一个“社会”。他坚决主张，如果以这种方式入手进行研究，那么显而易见的就是不同领域的不平行发展，而不是整体的进化过程。比如法律领域的系统化或“理性化”（意思是越来越高的概念清晰程度和法律内容在基本的成文法——比如宪法——基础上越来越精致）在古代晚期的罗马法中就达到了顶点。但是，一方面，在有些经济理性化最为发达的国家，这种法律类型却并不发达，例如英国，那里通行的就是理性化程度较低的法律形式——普通法。另一方面，罗马法在整个南欧始终居于强大地位，而那个地区的现代资本主义发展却是非常晚近的事情。在这两个地方，法律和经济都不是以平行方式发展起来的。

诸如此类的观察都在促使韦伯拒绝“整体进化的进步”观，并集中关注各种社会秩序而不是作为一个有机整体的“社会”。他的《新教伦理》就是研究宗教领域的问题，后来问世的巨著《经济与社会》则是研究法律、统治权、经济、身份群体和“全能组织”（家庭、氏族）等等领域的

问题。

作为现代资本主义传播者的犹太人。松巴特在《犹太人与现代资本主义》（1913）一书中提出，犹太人作为一个群体乃是现代资本主义的主要传播者。他把公认为典型的犹太人商业行为看作一种决定性因素：有息贷款，不间断的投机，为战争、建筑工程及政治活动融资。此外，松巴特认为，所谓标志着犹太人思维方式之特征的“抽象理性主义”，和英国清教徒的“资本主义精神”如出一辙，支配这两大群体的都是赚钱的欲望。

在《新教伦理》以及后来的著作中，韦伯强有力地驳斥了所有这些论点。^[12]他认为，犹太人抵制革新的经济气质乃是一种“传统”，他们缺少西欧资本主义早期各个阶段中的英雄式企业家。此外，他认为犹太人的资本主义是那种随处可见的投机性资本主义形式，其中并不包含系统的生产组织、劳动组织以及总的来说工作场所的组织。最后，韦伯认为，犹太人的贱民地位也使他们被排除出了中世纪时期的关键行业与行会组织，而他们的双重伦理标准就是产生于他们的贱民地位（对其他犹太人承担坚定的伦理义务，但在与非犹太人的经济关系中却完全是另一套做法），这阻碍了把经济效率的尺度扩展到整个经济领域。

历史唯物主义，经济利益，统治阶级的权力。尽管资本主义的“内在矛盾”是卡尔·马克思的主要关切所在，但他的著述显然是在分析资本主义的起源。在他看来，现代资本主义的兴起就等于是封建贵族统治被推翻而代之以资产阶级这个新阶级的霸权统治。这个阶级的生产资料（财产、工厂、技术、工具等等的）所有权以及它的经济利益被认为是决定性因素，它们是资本家牟取越来越多的财富所需要的基本要素。此外，资产阶级追求利润的渴望和肆无忌惮的贪欲也在为这个阶级效力。随着该阶级的日益庞大和强大，贸易、金融、生产及商业也得到了扩张。最后，以工厂为基础的资本主义应运而生。

马克思的历史唯物主义根本就没有“资本主义精神”的一席之地。假如他能在有生之年遇到韦伯命题，他也肯定会把这种精神气质看作是资产阶级经济利益的直接产物，它所包含的一整套价值观念也会单纯被理解为以抽象方式体现了资产阶级的经济利益。马克思频频附和卢梭，坚称这种资产阶级“意识形态”乃是为该统治阶级的霸权进行辩护、安抚工人平静地接受苦难与剥削。

尽管与马克思有着某些共同点，但韦伯在《新教伦理》中彻底否定

了这种分析。他强调说，经济利益并不会催生出资本主义精神。富兰克林本人的范例就足以表明这一点，他的那种精神气质早在资产阶级形成之前就已存在了（pp.19, 32—33; pp.55, 70—71）。此外，韦伯也从总体上怀疑社会群体产生统一行为的能力。韦伯认为，即使那些已被证明是经济超人的资产阶级成员，也无法胜任以必不可少的持久努力与经济传统主义决裂。最后，韦伯发现，阐明和培育了资本主义精神的，并不是商业精英中的企业家（“贵族商人”），而是从朴实无华的中产阶级环境中白手起家的暴发户（pp.26—27及各处；pp.65—66）。在韦伯看来，“‘资本主义’精神的青春期远比‘上层建筑’空谈家想象的要复杂得多”（p.19及各处；p.56）。^[13]

综合力量。许多历史学家和经济学家都在强调技术革新、地理力量、从新世界流入的贵金属、人口增长以及城市与科学的进步对于经济发展的重要意义。韦伯审视了所有这些论点。通过对具体情况详细比较研究，他得出结论认为，在中世纪的西方、在古代世界、在中国与印度的若干时代，都曾存在过很有利的技术与科学发明、人口的变迁条件以及有利的气候和其他因素——但是，现代资本主义却并没有首先出现在这些文明当中。^[14]

* * *

《新教伦理》就是在这些方面^[15]力求彻底改观正在就“理性”经济伦理或曰资本主义精神之起源的研究进行的这场争论（pp.19—35; pp.55—76）。韦伯感到痛惜的是，这个因素被排除在外，使得对现代资本主义起源的主要解释统统变得残缺不全，而所有这些解释大体上都是把现代资本主义看成一种“经济形态”。韦伯坚持认为，必须承认，现代经济伦理乃是现代资本主义早期发展阶段上具有重大社会学意义的因果力量，而且必须对它的起源进行探索，故此，他力求（1）毫不含糊地把价值观和观念带进讨论过程，并且（2）使它们的因果起源研究获得正当性。

韦伯试图让他的读者们相信，文化价值观是个不应被忽略的因素。不论研究它们的起源和评价它们的影响可能会多么繁杂，他认为，不应把价值观看作只是普遍从属于社会结构、权力、阶级、进化与进步、经济与政治利益的被动力量。韦伯强调指出，资本主义精神自有其重要的非经济和非政治的根源。

经验观察：转向宗教，以及《新教伦理》的目标

在探究资本主义精神的源头时，韦伯从没有踏上一条试错之路。毋宁说，他从一开始就是着眼于宗教信仰对劳动习惯的影响、它对商业以及总的来说对生活的态度，这在当时的德国是不同寻常的。^[16]因此，在他看来，探究新教徒与天主教徒的差异对于他的研究工作就是完全顺理成章的事情。实际上，他从十几岁开始就阅读宗教文献，包括美国一位论派信徒威廉·钱宁（William Ellery Channing）和西奥多·帕克（Theodore Parker）的著作。^[17]

虽然在1890年代甚至更早时候的德国，新闻界和受过教育的那部分公众当中已经认识到了职业身份与受教育程度的关系、天主教与新教的关系，^[18]但这个论题还几乎没有进入社会科学研究视野。韦伯在1890年代中期思考英美清教主义现象时，曾读过经济史学家埃伯哈德·格特恩的巨著《黑森地区经济史》（Eberhard Gothein, *Wirtschaftsgeschichte des Schwarzwalds*, 1892），里面提到了加尔文主义在传播资本主义过程中发挥的强大作用。韦伯对格特恩赞赏有加，但是，格奥尔格·耶利内克的《人权与公民权宣言》（Georg Jellinek, *Die Erklärung der Menschen-und Bürgerrechte*, 1901）对他产生了更大的震动，它“再次刺激[我]去研究清教主义”。^[19]耶利内克的文本展示了17世纪英国那些虔诚的不奉国教者在基本政治权利和自由权概念产生过程中是如何成为中坚力量的，这给韦伯留下了难忘的印象并唤起了他的好奇心：

[耶利内克]证明了宗教在“人权”起源中的影响，这推动了人们到那些原以为不存在宗教因素的领域中去研究宗教因素的重要意义。

（玛丽安妮·韦伯，1988，p.476）

1890年代末期，韦伯鼓励他的学生马丁·奥芬巴赫考察宗教在西南德国巴登邦对社会分层的影响。奥芬巴赫的统计调查结论认为，新教徒和天主教徒之间在职业选择与受教育水平方面存在明显差异：新教徒多为工厂主，天主教徒则多为使用熟练劳动的农场主和店主。新教徒的受教育水平较高，这可以说明为什么他们能以那么不相称的高比例受雇为国家公务员，以及为什么他们如果成为工人阶级成员，收入又会高得那么不同寻常。^[20]韦伯利用了这位学生的“事实与数据”以提出自己的研究

议程及核心问题。（见第一章）

尽管遭受了精神疾病的折磨，但韦伯还是在1890年代末完成了对贵格会经济伦理的研究。^[21]出版于1902年的松巴特两卷本著作《现代资本主义》，似乎激发韦伯加强了自己的研究。在论述资本主义精神之源起的那一章中，松巴特略而未谈新教主义，特别是加尔文宗和贵格会的作用，因为它们“过于众所周知而无需作出进一步说明”。相反，他根据对金钱的看重程度——实际上就是根据盛行于欧洲中世纪的“拜金”（财迷心窍）程度——发现了资本主义之起源的“经验证据”。松巴特认为，“新教宗教并非现代资本主义思想的原因，而是它的结果。”他还挑逗说，希望读者能够发现“具体历史背景下相反的经验证据”。^[22]

韦伯接受挑战，在1903年完成了《新教伦理》的研究。^[23]他对松巴特做出了强有力的回应。韦伯强调说，即使对那些外表上极端严苛的社会结构，比如那些典型的宗教教派，也不应认为它们会自行产生同质的行为模式。^[24]那么资本主义是如何做到这一点的？他在1890年代读到的一些研究则指出了一个不同的方向。韦伯也注意到了巴登地方那些虔信派家庭出身的年轻妇女非常条理性的刻苦劳动习惯（pp.24—25；pp.62—63）。但即使如此，

对〔20世纪初期〕资本主义的分析也再次告诉我们或许完全值得一问：人们适应〔现代〕资本主义的能力与他们宗教信仰之间的联系，在〔现代〕资本主义初期是如何形成的？（p.25；p.63）

于是，他明确提出了《新教伦理》的目标：

这里只是希望弄清楚宗教力量是否以及在什么程度上共同参与影响了资本主义精神的质的形成及其在全世界的量的传播。（p.49；p.91）

宗教信仰是否构成了资本主义精神的“特殊祖先”，这就是必须研究的问题。^[25]

韦伯叙述了他的研究步骤，这使他对松巴特的挑衅做出的回应显得更加直接。他先是研究了宗教改革的某些宗教信仰与某种职业伦理（*Berufsethik*）之间是否存在“选择性亲和”（*Wahlverwandschaft*）。如果这种“有意义的联系”能被认定，他就能澄清宗教运动——作为这种选择性亲和的结果——影响物质文化的发展，或者影响实际的日常生活

的“方式”与“总的方向”。^[26]只有这时，才有可能估价“我们现代生活的价值观和观念的历史渊源.....在多大程度上能够归因于宗教改革产生的那些宗教力量，在多大程度上可以归因于其他力量”（p.50； p.92）。韦伯在《新教伦理》中的多维度综合分析可以分解为两个主要阶段：

（1）对新教伦理之源的研究，（2）新教伦理与资本主义精神的联系。

新教伦理之源：韦伯的分析

在探寻资本主义精神之祖的过程中，韦伯从两个角度详细研究了中世纪的加尔文教、路德教以及禁欲主义新教的教会和教派：宗教信仰在多大程度上能够形成推动力，从而产生出一种条理性的理性生活组织；它又在多大程度上对系统的经济活动给予了心理上的回报。随着讨论的展开，他确信，只有庞大人群中极端严格而连续的条理性活动，才有可能引发一场对传统经济伦理的“革命”（pp.27—30； pp.65—69）。为了某种目标而积累财富的工具主义行为，不可能具备引发这种革命所必需的持久能量。

中世纪平信徒的天主教从未把“我是不是得救者之一？”这个重大问题与经济活动联系在一起。恰恰相反，它告诉信徒说，只要正规祈祷、忏悔罪孽、坚守诫命和力行“善举”，忠实的信徒自会得救。此外，韦伯强调指出，天主教会承认人的不完善性，并提供了一种缓解罪人焦虑感的机制：告解圣事。通过向教士倾吐良心上的负担并践行教士强加的补赎（*penance*），虔信者就能够以“簿记”方式管理自己的生活，不管多么应受指责的罪行表现，从长远来看，都可以通过忏悔以及更多地通过践行善举作为补赎而被抵消。平信徒天主教的特征是罪、苦修和宽恕的循环，这是“一系列单独的行为”（p.69； p.116），而不是对一种严格系统指导下的生活方式给予不间断的心理回报^[27]。只有那些“宗教‘精英’”——修道士和修女——才会按照一种条理化的理性方式组织自己的生活，但他们却始终隐身于“尘世之外”的修道院里（pp.69—70； pp.116—117）。

最后，总的来说，天主教始终以高度消极的态度看待商人和实业家，认为他们贪得无厌，把财富置于上帝王国之上，从而陷灵魂于危境，而且他们剥削他人以谋取经济利益也与博爱和群体的休戚与共等等基督教伦理格格不入。一个毫不含糊的箴言可谓尽人皆知：*homo mercator vix aut numquam potest Deo placere*（商人的为人也许无罪，但却不可能令神愉悦）（p.33； p.73）。在韦伯看来，天主教奉行的是传统主义经济伦理。

路德教废除了天主教为僧俗信徒铺设的忏悔及平行的救赎之路，从

而拉开了与中世纪天主教的距离。不仅如此，路德教还引进了通过信仰而得救的观念作为教义支点，即悔罪的谦恭，一种内敛的虔信心态和对上帝的信赖，这就给予信徒的行为一种不同质的心理回报。此外，在韦伯看来尤其突出的是，路德还引进了这样一个观念：“天职”中的劳动乃是上帝的安排，信徒实质上是奉上帝之召从事某种职业或者特殊的劳动，因而是应尽的义务。

然而，韦伯在这里并未发现资本主义精神的宗教来源（pp.39—40； pp.79—80），因为在路德看来，所有天职都具有同等价值（p.41； p.81），对职业流动并没有给予心理回报。另外，路德从来没有赞美过职业“成就”或者天职标准之外的劳动强度。相反，人的宗教义务就意味着可靠、正确、有效地完成职业本身所要求的任务和责任。实际上，这里出现的是一种“职业生活的道德合法化”（p.41； p.81），而且所有信徒的世俗劳动与生活都被一种宗教尺度所渗透。由此便迈出了与天主教分道扬镳的关键一步。然而，把生活作为一个整体加以系统化，在路德教那里并没有出现。终于，由于上帝牢牢确定了每项职业以及人生地位的界线，路德认为，超出这个水平的获利在道德上就是可疑的，而且是有罪的（pp.42—43； pp.82—83）。韦伯的结论是，归根结底，路德教的经济伦理基本上始终都是传统主义的，这尤其是因为，它保留了天主教的博爱伦理，因此与市场关系的非个人交换特性格格不入（pp.43—45； pp.83—85）。

于是，韦伯转向了禁欲主义新教——17世纪的清教教派和教会，其中最突出的是加尔文宗、虔信派、循道宗以及为成人洗礼的各个教派（浸礼会、贵格会及门诺派）。他相信，加尔文宗的新教伦理最为清晰地体现了资本主义精神的起源。那么，这种新教伦理又是如何产生的？这里只能提纲挈领地谈谈韦伯的论点。

加尔文宗与清教主义

在16世纪，约翰·加尔文系统阐述了一套宗教教义，支撑这套教义的是两大支柱。第一，与天主教和路德教相反，他接受了《旧约》的上帝观，即上帝是个全权而全能之神，远远高于以往的所有神祇，并且与尘世的凡人隔着一道不可逾越的鸿沟。这位“绝对超验的”崇高上帝也是

一位会愤怒和报复的神，随时都会向那些有罪之人发泄怒火。由于这位上帝遥不可及，低俗的人类也就绝不可能理解他发怒的动机（pp.57—60； pp.101—104）。第二，加尔文认为，这位不可测知的上帝一劳永逸且不可改变地“预先确定”了只有极少数人能够得救，其他所有人将统统被永远罚入地狱。不论信徒是忏悔罪孽、力行善举还是热心慈善事业，他们的活动都不可能改变这种双重天命（即少数人得救、其他人统统被罚入地狱）。人的得救身份是预先注定的。忏悔罪孽或者由教士为罪人赦罪都已不再可能，因为加尔文废除了告解圣事（pp.60—61； p.104）。

韦伯认为，得救预定论教义，特别是与一个全能的、怀有报复心却又不可知的上帝概念结合在一起时，从逻辑上说就会导致信徒当中产生大规模的宿命论、孤独感和焦虑感。在一个“我是得救者之一吗？”这一压倒性问题以今人不可理解的程度支配了信徒生活的时代，虔信者的绝望感就会变得无法忍受（pp.57—60； pp.101—104）。

这时进入韦伯视线的是加尔文以后的禁欲主义新教徒——清教徒，他们始终在竭力以各种方式应对得救预定论的这种凄凉结局。^[28]毫无疑问，如果会众希望保住自己的成员资格，就不得不对它进行修正。韦伯发现，在17世纪对加尔文教义进行的重新阐述，引人注目却又出乎意料地导致信徒们最终认可了一种“尘世主宰”的精神气质，并使自己的全部生活都以劳动和物质成就为取向。清教主义产生了一种“新教伦理”。韦伯对于这个来龙去脉的说明，最清楚不过地体现在两个论题的详细研究中：（1）信徒对自身行为的严格组织，其结果是他们最终引导了一种受到严格控制的条理化理性生活；（2）对生活加以系统组织被引向了职业天职中的劳动、财富和利润。^[29]

禁欲主义新教徒是如何引导有组织的条理化生活的

按照韦伯的说法，尽管上帝发出了难以理解的得救预定论旨意，但清教徒们认为，必须寻找自身属于特选少数的成员资格标志，以缓和那种无法忍受的焦虑感。虽然上帝的动机不得而知，但他显然是希望人的行为要严格遵循他的诫命和律法。不过，由于人类的罪孽性质，道德行为实在是勉为其难。实际上，驯服所有的需求和肉体欲望并使生活一以

贯之地符合上帝的律法，这需要付出英雄般圣徒的努力。然而，按照清教教义，正直的行为势在必行，克服人性的自发冲动——克服自然状态——必须实现，因为这位自负而动辄发怒的清教上帝要求，他的意志必得光大，他的标准必得遵行。上帝为尘世凡人规定的目的——为上帝增光、使上帝荣耀——只能通过这种方式去实现。因此，尽管存在双重天命，但信徒仍被要求履行绝对义务把自己视为特选者之一，并按照这位上帝的诫命经营自己的生活。实际上，如果没有能力汇集必需的自信去这样作为或打消疑虑，就会被认为是“信仰不健全”的表现，肯定不可能成为得救者之一（pp.65—66； pp.110—111）。

当然，为了上帝的律法而竭尽全力，也未必能保证信徒的得救。得救预定论的天命不可能被纯粹凡人的行为改变，即令它们能取悦于怀有报复心的上帝。然而，理查德·巴克斯特以及17世纪的其他“清教牧师”^[30]对加尔文教义做出的修正则使信徒们相信，如果他们证明能够控制自身的利己欲望并按照毫不含糊的上帝诫命引导生活，这时他们就可以认为，这样做的能力事实上就是由他们的上帝赋予的，因为上帝毕竟是全知全能的。信徒们知道，自己的活力正是来自信仰的力量，他们还进一步坚信，不同寻常的强烈信仰就是来自上帝，他的意志就在他们当中起作用（pp.67—69； pp.112—114）。于是他们得出结论认为，上帝自然只把强大的信仰与活力赋予他所“偏爱”的人，即预定要得救的那些人。

于是，信徒们至此也就明白了什么是回答与“得救的确定性”有关的那个关键问题所必需的因素：他们必须过一种“净化了的”或者神圣的生活。这就必需不间断地“监控自身动向”以确保行为始终符合上帝的律法。尽管绝大多数恪尽本分、循规蹈矩的信徒绝不可能确定无疑地知道自己是否属于特选得救者，但他们仍会把虔诚的有组织行为理解为得救状态的标志。在被赋予强烈信仰的预定得救者内心拨弄的上帝之手，使他们有能力（作为上帝在尘世的“工具”）服从他的律法（pp.64—65， 77—78， 85； pp.109—110， 123—124， 132）。

总之，凭借这种非逻辑的心理驱动力^[31]，作为遵循崇高的基督教理想——为上帝的荣耀服务——而行事的结果，信徒们为自己创造出了“得救的证据”（pp.68， 85； pp.113， 132）。遵循上帝的律法对生活加以组织，信徒们便能够通过条理性的行为“证明”或验证自己是特选“圣徒”中的一员。循此，信徒就可以确信自身处于有利的得救状态。此外，他们的正直行为也能够被他人承认为那特选少数中的成员资格标

志。

这一成就肯定能够回答那个至关重要的问题：“我是得救者之一吗？”从而抑制了得救预定论教义的逻辑结果——可怕的焦虑感和宿命论。同时，而且也是韦伯的主要关切所在——这种成就还产生了他认为是清教徒特有的心态：彻底驯服了自然状态后的沉静、安详与节制。由此便出现了生活的系统理性化。这些禁欲主义圣徒一丝不苟、专心致志的行为方式，与天主教徒和路德教徒的非系统性生活形成了鲜明的对照。

但是，清教徒把生活作为一个整体加以组织，事实证明还是很脆弱。他们始终面临着永恒的危险：种种诱惑很可能危及信徒遵行上帝律法的努力，驯服自然状态的模式也很可能被证明无效。即使诚笃的信徒也很有可能落入得救预定论天命的逻辑结局：宿命论与绝望。^[32]实际上，韦伯的发现是，条理化理性生活组织的一个更牢固的基础，早已具体出现在清教牧师们的著作中了，他们把至关重要的得救确定性与天职中的条理化劳动、与系统地追求财富和利润直接联系了起来。这种联系就是韦伯关注的核心问题，也是他论述经济传统主义被颠覆和新教伦理应运而生的关键所在。

禁欲主义新教徒是如何把他们有组织的条理化生活引向天职中的劳动、财富和利润的

以劳动为取向。16、17世纪的禁欲主义新教神学家无不强调，尘世的存在就是为了服务于上帝的荣耀（p.63；p.108）。短暂人生的目的就是要奉献于在尘世创造上帝的王国。如果上帝建在地上的世界变成了富足、丰腴和共同福祉的世界，那肯定是他的仁慈与正义使然。那个模范“山城”（city on the hill）想必就是信徒们为了上帝的荣耀所建；一个贫穷匮乏的王国只能是对上帝的侮辱。创造上帝的繁荣王国与共同福祉，最重要的手段就是劳动。这使劳动获得了一种特殊的尊严，它适足以增加上帝的伟大（pp.63，104—105；pp.108，159—160）。

巴克斯特与清教牧师们也强调说，是上帝命令信徒去劳动。他“决意”要他们去劳动（pp.105—106；pp.159—160）。甚至职业天职中的条

理性劳动也“应当竭尽全力”，因为持续不懈的劳动不仅能够令人专心致志于“非人格的社会利益”，而且能够遏制一切自我中心的欲望（pp.63, 106—108; pp.109, 160—162）。换言之，履行天职的刻苦劳动可以使信徒的生活实现规律性并克服混乱状态（p.107; p.161）。上帝的敕令是，即使富人也必须劳动，而圣保罗的箴言“不劳动者不得食”就是被清教徒理解为上帝的律法的（pp.105—106; pp.159—160）。上帝则会因为信徒们在职业天职中积极执行他的意志而高兴：“所有论述禁欲主义的文献都充满了这样的观念：忠实的劳动最能使上帝愉悦”（p.121; p.178）。

通过持续而系统的劳动使信徒的活力专注于上帝及其部署，有助于进一步驯服凡人的欲望这一目的。作为与“不洁的生活”及一切性诱惑相对立的作用过程，劳动使生活变得更有节制，从而更有助于专心致志为上帝效力和灵魂的“升华”（pp.105—106; pp.159—160）。特别是，“紧张的世俗活动”还会驱散得救预定论教义给信徒造成的令人不堪重负的疑惑、焦虑和道德卑下感。最后，无休止的天职劳动还会增强自信、终使信徒自视为特选者之一（pp.65—66; pp.111—112）。

出于所有这些原因，勤奋劳动对于17世纪的清教徒就具有了一种毫不含糊的重要意义。韦伯强调说，产生于宗教领域的对劳动的心理回报甚至使它更有条理。现在劳动直接变成了神圣的行为，甚或就是天意；它获得了一种宗教价值。而且，他发现，当“信仰的证明”观念与劳动难以分解地交织在一起时，加尔文主义便使得系统的劳动和宗教信仰产生了更强有力的联系。要围绕有纪律的劳动来组织信徒的全部生活，这种观念的巨大能量完全是因为它有力量使信徒坚信自己属于注定得救的少数成员之一，从而回答了“我是得救者之一吗？”这一迫在眉睫的问题。根据韦伯对信徒面临的主观困境的解释，他们不仅通过严格遵行上帝的律法，而且通过一项职业中的条理性劳动而获得了特选身份的证据。

作为个人得救标志的条理性劳动。出于上述种种原因，在加尔文主义教徒的宗教生活中，劳动有了举足轻重的意义。关于能否发现个人特选身份的标志以及能否减少个人得救的不确定性这样的迫切问题，在神学家和教牧人员的所有讨论中，随处都能看到劳动被置于显著的中心地位。系统的劳动可以构成个人得救的标志这一观念，主要是产生于教牧人员力图通过“教牧关怀”向信徒提供指导时面临的实际问题。

一如上述，持续不懈地遵行上帝的律法需要付出非凡的努力，卓有成效地坚持上帝的敕令则意味着英雄般的信仰。信徒们甚至相信，他们

强烈信仰的源泉以及随后保持正直行为的活力，完全是来自在他们内心发挥作用的神性力量。在他们看来，保持劳动的条理性取向的能量也同样如此。一个人在职业天职中持续不懈刻苦劳动的活力，归根结底也必定是来自强烈的诚笃信仰，而这种信仰就是源于全能的上帝的指引。实际上，不管是对于信徒还是对于其他人，刻苦劳动都可以证明与神及神助的内在精神联系。任何人都可以拒绝把无序的劳动——更遑论自然状态了——与系统性的劳动取向混为一谈，而能够做到这一步，也完全是因为上帝的赐福。上帝必定会在这样一个人的内心显灵。无疑，这位全能之神只会选择帮助那些被他预定得救的人。

就这样，忠实劳动的能力便获得了更高的宗教评价。如果信徒以条理性方式努力劳动并且发现了这样做的能力，那就可以认定是上帝给予他们青睐的标志。在得救的焦虑支配了信徒的生活并威胁到他们精神稳定的时代，寻找上帝赐福的标志，这其中就包含着一种强大的力量在推动信徒从事有纪律的天职劳动。诚如韦伯所说，

把劳动视为一种天职，视为信徒确认自身得救状态的最佳手段（归根结底往往还是唯一的手段），这种观念便产生了一种心理上的驱动力。（p.121； p.178）

而且，

在一项职业天职中孜孜不倦、持之以恒的系统劳动，将会得到这样的宗教评价——它绝对是信徒证明自身特选身份的最高的禁欲主义手段，同时也是提出这种证明的最可靠、最显著的手段。（p.116； p.172）

这样，条理性劳动就被极大神圣化了，而且，“视劳动为‘职业天职’成了现代工人的特征”（p.121； p.179）。显然，恰当而系统地从事劳动并正确地把劳动置于信徒生活的中心位置，以这种方式落实对劳动的认识，适足以成为一个颠覆传统经济伦理的有力杠杆。

由于职业劳动可以证明属于特选少数中的成员资格，基于此，宗教信仰与经济活动便产生了紧密联系——这就是韦伯解释清教徒安详而有节制的心态之由来的基础。以此类推则会证明对那些以经营为取向的人们具有关键意义。把条理性地追求财富和利润，与对得救的确定性这一问题的有利答案联系在一起，使信徒可以从主观上解除对得救的疑虑，从而成为新教伦理的另一个基本来源，这在加尔文主义那里表现得最为

明显。

作为个人得救标志的财富和利润。巴克斯特及清教牧师们对加尔文得救教义的进一步调整，对于那些以经营为取向的人们理解财富和利润的追求，已被证明具有重大意义。尽管信徒绝不可能确凿无疑地了解自己的得救状态，但他们可以合乎逻辑地得出这样的结论：由于上帝热望出现一个富足的尘世王国以增加他的荣耀，那么，个人为共同体实际生产了大量财富，也就标志着上帝青睐于那个个人。于是，信徒的个人财富也就成了他们得救状态的实际证据。一位全知全能的上帝绝不可能容许被罚入地狱者赞美他的荣耀。无疑，“如果财富是职业天职中的劳动果实，财富的获得也就是上帝赐福的标志”（p.116； p.172）。同样，与他人竞争以赚取利润的机会也不是运气使然，而是上帝赐予的获取财富的机会：

若上帝为你指明了一条路，你遵循他的律法、按照此路的指引可以获得多于其他途径来的利润，而又无损你自己或其他任何人的灵魂，那么，如果你拒绝它并选择不那么容易获利的途径，你就会背离你的天职所要达到的目的之一，你就是在拒绝成为上帝的仆人。（p.109； p.162）

韦伯一再强调说，对于清教徒而言，从心理上确认能够得救至关重要。运用精明的经商技巧赚钱，这不是目的本身，恰恰相反，追逐财富以求优哉游哉、无所用心，这只能被认为是罪孽。一切为财富而追逐财富的贪欲和轻浮放浪都是对人欲的神化，必须受到诅咒。而清教徒对财富的看法是，那是他们的主要追求——获取得救的确定性——的意外结果。财富绝对是全能的上帝之恩赐，在虔诚的信徒眼中，它应是宗教美德的重要证据，而且只能从这个意义上评价财富（pp.107—108， 114—117； pp.162—163， 170—173）。按照韦伯的说法，

没有任何其他宗教能像清教那样把注定得救的贵族自豪感与职业人、与理性化活动的成就证明了上帝的赐福这一观念如此紧密地结合在一起。（1968， p.575； 另见p.556）

因此，商业取向的信徒就要竭力拿出证据——照字面上说就是财富、利润以及总的来说，物质成就——以求确信自己属于特选者。相应地，财富也就获得了一种独一无二的宗教意义：它们构成了象征个人得救的标志。由此，它们摆脱了传统上的可疑性质而变成了圣洁之物。

三个核心方面

总之，韦伯对新教伦理的由来提出了一种多维度的复杂解释。本文主要是审视了两个问题：第一，信徒们以条理性方式组织自身生活的动机；第二，他们把自身的系统化行为引向职业劳动、获取财富和物质成就的动机。^[33]

韦伯的许多批评者常常简化（然后抨击）他的分析。有些人既没能理解得救的确定性问题的核心意义，也疏于理解它聚集在得救预定论教义、《旧约》的上帝观和教牧关怀中的强大能量对于从加尔文到17世纪清教徒的宗教发展所产生的推动作用。另一些人则从不承认以上帝律法为取向的行为和有纪律的劳动被清教徒理解为是在证明来自上帝的强烈信仰，尽管这是得救预定论教义的逻辑结果。许多解释者还否定了韦伯的这一分析——信徒们竭力作为上帝的“工具”效力于上帝，进而围绕劳动和上帝的律法以非同寻常的程度把自己的全部生活加以系统化。还有一些人则始终没有觉察到信徒们寻找上帝恩宠之标志的若干途径，以及这些标志在激励他们组织与指导自身活动时的方式。韦伯的早期批评者们以及许多后来的评论家，还拒绝承认他对两种行为所做的关键区分：一是价值观指导下的行为，一是超自然取向或其他——从根本上说是功利主义——取向的行为。最后，韦伯所强调的通过宗教信仰如何产生了行为动机和信仰如何能够带来心理回报以指导行为，也往往被人们轻描淡写。

所有这些论题都将继续吸引我们的注意力。现在急需谈到的问题是，韦伯是如何把新教伦理与资本主义精神联系起来的？但在谈论这个问题之前，我们必须简要概括一下他对新教伦理的由来所作分析的三个核心方面。

（一）韦伯坚持认为，17世纪清教徒群体秉持的新教伦理，就意味着对生活进行条理化的理性组织。显而易见的就是，他们的活力是一种内在的系统化活力，而且非同寻常地达到了极致，他们克服了那种易于冲动的、自发的自然状态，取而代之的是一种沉静、节制、安详的心态。韦伯把这种沉静称之为“自然”生活的“颠倒”，认为它依赖于虔诚的信徒对超自然领域的坚定取向，否则，这种难以置信的颠倒就是毫无意义的（pp.16—17, 30—31, 77—78; pp.53—54, 70—71, 123—124）。这样，作为上帝意志和诫命的工具，信徒就成为了禁欲主义的

圣徒。

清教徒的禁欲主义……力求使信徒能够振作精神、坚持按照他们的“一贯动机”行事，特别是按照信徒践行禁欲主义本身而“培养”起来的与“情感”对立的动机行事。……目的是使人能够过一种机警、自觉而明智的生活。因此，最迫切的任务就是杜绝受本能驱使的自发的生活享乐。（p.72； p.119）

这样，信徒的全部生活便彻底渗透了宗教的价值观。一种“生活组织与宗教救赎目标的富有深意的总体关系”便应运而生。对于清教徒来说，天职中的劳动只是体现了他们对来世得救的追求。这种对生活的条理化理性组织，应与天主教平信徒在“一系列单独行为”中形成的那种心态、路德教徒那种忏悔的谦恭和内敛的虔诚心态以及所有功利主义的手段——目的理性行为共有的“肯定尘世”的典型态度作出质的区分（pp.15—17， 78—80； pp.51—52， 123—126）。

（二）在早先的时代，尽管劳动也被提高到生活的核心地位并且能够使信徒的全部行为内在理性化，但这些发展在17世纪出现了一种质的新形式。韦伯强调说，对生活加以全面组织也是中世纪僧侣的特征，但这些来世禁欲主义者却生活在“尘世以外”的修道院中，而清教徒却是在商业、贸易和一切平凡世界的活动中谋生活，他们生活“在尘世中”。然而，由于他们的终极关切是上帝的律法和来世的得救，清教徒的价值观也就超越了平凡世界，亦即属于宗教领域。韦伯认为，禁欲主义新教徒活动于尘世之中，但他们的生活既不属于尘世，也不是为了尘世

（pp.70—71， 101； pp.153—154）。^[34]信徒作为一个发号施令的伦理神的工具，渴望把上帝的律法贯彻进日常生活的平凡实践活动，并且作为上帝的工具，代表上帝去改造日常生活的随意性，甚至对其进行革命。上帝的荣耀丝毫不应减少——为了他的神圣目标而控制尘世。此外，由于尘世生活是作为证明特选者资格而存在的唯一领域，那么神秘主义的遁世就绝非可行的选择。

因此，尽管清教徒的入世禁欲主义——与来世生活相比——贬低了尘世生活，但他们的生活却是以尘世为取向，并以条理性的伦理方式在尘世中作为。韦伯认为，由于仅仅在这种对日常生活习俗和道德观的“超越”中才能找到得救的心理支持，“也许还从未有过对道德行为的宗教评价能像加尔文主义那样引导信徒采取如此深入细致的形式”（p.69； p.116）。

与充满了欲望的“自然”生活完全不同，圣徒的特殊生活再也不是远离尘世的隐修主义共同体的生活，毋宁说，是在尘世及其世俗事务中的生活。这种置身尘世之中、但又是为了来世而组织和指导生活的理性化，正是禁欲主义新教天职观带来的结果。（p.101，另见pp. 72—73；pp.153—154，另见pp.117—118）

故此，韦伯援引了16世纪德国神秘主义者塞巴斯蒂安·弗兰克的名言：现在，每一个基督徒都不得不再成为终生的僧侣（p.74； p.121）。

（三）与此密切相关的是，他强调此前的整个一系列世俗活动是如何随着新教伦理的传播而得到“净化”或成为“天意”的。例如，在传统的经济秩序中，劳动、财富、利润和竞争无不与功利主义行为难分难解。现在，和清教徒一起，所有的一切都获得了非凡的宗教意义。它们都在同样程度上摆脱了“尘世”的实用主义考虑。换言之，从至关重要的得救确定性问题这一制高点来看，这些实践活动对于信徒来说就被赋予了主观意义。即使对劳动的厌恶和陷入乞讨境地，也被认为是一种天意。^[35]经商并谋求利润的人不再被蔑视为工于算计、自私自利的行动者，他们被赋予了良知，并被他人看作诚实的雇主，在从事上帝规定的任务（pp.109—110，120； pp.163—164，177）。同样，把利润用于再投资则标志着忠于上帝的宏伟规划，因为所有的收入和利润都是来自上帝的恩宠，信徒要力行节俭、避免铺张（pp.114—115； pp.169—171）。实际上，由于“今世”构成了一个服务于上帝的荣耀并验证个人特选得救状态的领域，那么日常行为总体上说就需要更专心、更强烈（pp.77—78； pp.125—126）。^[36]它被罩上了一圈宗教光环。

克服自然状态和入世禁欲主义的出现，新教伦理的今世取向，使以往的世俗功利主义活动成为天意的反映，这就是韦伯分析的三个核心方面，是他研究新教伦理之由来的关键所在。此外，凡是有力增强这种伦理之能量的一切因素，凡是有力对抗并淘汰传统经济伦理的一切因素，都在为资本主义的发展提供正面的推动力。

在《新教伦理》中，这种推动力统统汇入了“资本主义精神”。韦伯坚持认为，新教伦理“共同参与”了资本主义精神的形成。

从新教伦理到资本主义精神

为了确定历史因果关系中并不存在的分界点而进行“客观”阐述，这不是我的目的。（1972，p.325）

本节首先要认识一下新教伦理取代经济传统主义的非凡能量，因为后者始终在强有力地抵制变革。然后要言不烦地概括一下新教伦理为现代资本主义提供“动力”的方式。最后是概述从新教伦理到资本主义精神的过渡。

新教伦理、传统经济伦理以及现代资本主义的动力

一如上述，消除源远流长、根深蒂固的经济传统主义，需要某些在质的方面比经济利益和赢利取向的手段——目的理性行为更系统、更密集的行为模式。毕竟，正如前面讨论过的，韦伯已经指出，贸易、商业及追逐财富都是普遍存在的现象。企业家的精明和“商人的老练”，以及所有理智的飞黄腾达之道，在任何时代与文明中都是随处可见的。然而，它们几乎不可能根除传统经济伦理，甚至同样随处可见的超凡魅力冒险型资本家，也无力削弱经济传统主义。

韦伯强调说，清教徒对待劳动、财富和利润的极端条理性取向，最终还是到俗世之外、在得救问题上确定了立足点，事实证明这对于引发变革具有决定性的意义。宗教价值观激励下的行为，以及对职业经济活动给予统一的宗教基础上的心理回报，仅此一点就足以根除传统经济伦理。他认为，以这种内聚力为特征的群体，其统一的、专心致志的伦理行为，必定会明确有别于手段——目的的理性行为，不管后者是多么强有力的行为。清教徒雇主和工人成功地以新教伦理取代了经济传统主义，他们的坚忍不拔和“持久复原力”（p.30；p.69）^[37]就是植根于对生活的条理化理性组织之中。劳动是被一套“具有内在约束力”的宗教价值观“从内心”激发出来的，从而产生了“围绕伦理原则加以组织的生活”，就是这种生活最终淘汰了传统经济伦理（pp.76—80；pp.123—127）。

正如韦伯在其他场合指出的那样，

真正的基督徒.....唯一渴望的就是成为上帝的工具，他会从中找到自己的尊严。正因为这就是他的渴望，所以他才成为理性改造和控制尘世的有益工具。（1951，p.248）

渗透到清教徒经济活动中的伦理尺度不仅是与经济传统主义针锋相对的“革命性”力量，而且它还推动了现代资本主义的发展。出于以上讨论过的种种理由，韦伯认为这就是新教伦理所发挥的作用。当然，他特别强调的是禁欲主义信徒对生活的条理化组织，以及生气勃勃地把集中在职业天职上的活力引向劳动、财富和利润。通过行为验证信仰的必然性，寻找个人得救状态的标志，过去的纯功利活动转而变成了天意，以及资本家追逐利润时的新发现——问心无愧，这些都是他一再特别提到的现象。

韦伯还注意到，清教徒注重朴实节俭的生活，注重约束消费（特别是奢侈品消费），注重储蓄，注重把盈余收入用于投资，他们知道，这些收入都是出自全能的上帝之手，应当仅仅用于完成上帝的旨

（pp.114—117； pp.169—174）。沉溺于情欲，追求虚夸的生活方式，都会妨害信徒以上帝意志为唯一取向，妨害他们作为上帝的工具完成在地上建立公正王国的任务。信徒们自视为是在尘世受托保管上帝的财富，因此，享用这些财富就会“受到道德谴责”，只有劳作，而不是悠闲享乐才能有助于增加上帝的权威（pp.104—106， 115； pp.157—159， 170—171）。[\[38\]](#)

此外，由于清教徒认为封建贵族不近上帝而且颓废，欧洲暴发户中普遍出现的购买贵族头衔，模仿封建领主生活方式，就不可能对这些新教伦理的传播者产生任何吸引力（pp.117—118； pp.173—174）。他们拒绝这种“财富的封建化”，因为获取一块乡间土地兴建宅第将会妨碍把财富再投资于商业。他们知道，财产必须被用于生产目的以增加财富（p.109； p.163）。

韦伯还强调，新教伦理产生了一支极为勤奋的劳动力大军。由于他们坚信勤奋劳动有助于实现上帝的规划，所以，虔诚的劳动者不仅是有纪律的和可靠的，而且是心甘情愿的。他们“通过履行职业天职中的劳动义务.....不遗余力地寻找上帝的王国.....这必定会提高劳动‘生产率’”（p.121； p.178）。清教徒“为自身优越的商业道德而自豪”（p.122； p.179）。

总之，尽管清教徒尘世取向的行为彻底理性化之后，最终又变得“程式化”或者趋于弱化，但这种禁欲主义新教却产生了一种方向明确而且是有组织的生活，韦伯认为，这种生活在今天的“经济人”当中也仍然是根深蒂固的（p.118； p.174）。作为这种条理化理性生活取向的“唯一且始终如一的载体”，清教徒“为资本主义创造了合格的‘灵魂’，‘职业资本家’的灵魂”（1972， p.168）。可以说，道德上一丝不苟的禁欲主义新教虔诚与“现代资本主义文化”及“经济理性主义”之间的内在亲和力是存在的（p.11； p.45）。在韦伯看来，清教徒的理性劳动伦理为现代资本主义的发展提供了强有力的支持，“[新教伦理]对于[现代]资本主义发展的重要意义显而易见”（p.115； p.170）。

换句话说，《新教伦理》绝不是试图证明新教伦理的确切影响，也没有试图证明它与经济、政治和技术等等“外在”因素相比所具有的确切因果作用。韦伯非常清楚，这样做就需要一个多因素的比较性理论框架，而这是这篇“文化史论文”难以胜任的（pp.149—164； pp.13—31）。前面已经特别提到，他为《新教伦理》确定的目标比较谦逊，就是说，仅仅想估量宗教信仰在多大程度上参与形成了资本主义精神的起源，^[39]这与新教伦理相比要涉及更为广大的人群。研究现代资本主义的兴起，就不能不涉及功利主义的计算、冒险型的资本家、物质利益、贪得无厌、犹太人的商业交易方式或者普遍的进化，但是它们都不可能包打天下。在韦伯看来，新教伦理也发挥了其中的一份作用。

资本主义精神的宗教祖先

新教伦理是通过17世纪新英格兰、荷兰和英国的若干共同体得以传播的。有纪律的、刻苦的职业劳动和坚定奉行清教价值观而带来的财富，标志着一个人已经成为特选的上帝子民。到一个世纪之后的富兰克林时代，新教伦理已经不再只是教会和教派培育的伦理了，它已经普及到了各有关的整个共同体之中。然而，它的扩张却削弱了它的宗教基础上的伦理成分，并把它改造成为一种具有功利主义特征的精神气质（pp.16， 119—120， 122—123； pp.51， 175—176， 179—180）。韦伯认为，这种精神气质就是资本主义精神，它包含着这样一套价值观念：个人有义务使自己的资本增值，有义务把劳动视为一种理性而系统地贯彻在天职中的目的本身，有义务永不停歇地赚钱（而不是用金钱享

乐），把物质财富看作“胜任和精通职业天职”的标志（p.18；p.53—54）。秉持这种精神的人们，比如富兰克林，与其说在他人眼中是得救者之一，不如说仅仅是以共同体为取向的、具有优良道德品质的公民。他们不屈不挠的品行可谓一目了然，但不再是服务于验证坚定信仰，而是高贵、尊严、诚实和自信的表现。^[40]

与其说富兰克林是个信徒，不如说是这种精神的化身，因为他是一个“平淡无奇的自然神论者”（p.18；p.53）。韦伯认为，富兰克林操守的由来，无论如何不能仅仅定位于实用主义考虑、商业精明、功利主义计算乃至贪欲，因为禁欲主义新教伦理也在其中发挥了作用。韦伯强调说，实际上，富兰克林组织和指导自身生活的那种方式所包含的伦理成分，就可以进一步证实这种解释（pp.16—18；pp.51—53）。然而，这里出现了一个谜。新教伦理中的道德尺度这时已无力赋予得救确定性的成分以正当性，而且不存在一个持久的宗教共同体，那么它是如何延续到18世纪的？

道德行为的宗教根基很久以前就遭到了削弱，清教徒的道德价值观超越了最初的社会载体——禁欲主义新教教会与教派——而扩展到了另一个载体群：新教徒家庭。因此，这些价值观在儿童的社会化过程中始终居于核心地位，即便出现了逐步的世俗化过程，情况也依然如此。父母会教导子女要条理性地确立生活目标和组织自己的生活，要自力更生塑造自身的命运，要按照道德标准为人处世，要有尊严地从事劳动。他们会鼓励子女投身商业生涯并在资本主义的自由市场上见功夫，会鼓励子女追求物质成就，要向更高社会阶层流动，要朴实节俭地生活，要把财富用于再投资，要着眼于未来和它所提供的“机遇”，要明智地安排利用时间——富兰克林在他的著作中就是这样告诫的（pp.14—15；pp.48—50）。家庭也会强调个人成就、商业交易中的诚实与公平、禁欲主义个人习惯、系统性的职业劳动以及努力竞争的重要性。儿童就在这种至亲的人际关系中接受了社会化熏陶，^[41]并以节制、沉静的方式自我表现，而这就涉及一整套指导性的价值观。

一系列道德价值观和行为模式就是这样代代相传的。教派与教会不再是这种有组织生活的唯一社会载体；家庭，甚至共同体组织，包括学校，也会培育自己的典型价值观和行为方式。因此，每一代新人都会继续接受前人受到的那些影响。实际上，禁欲主义新教教派与教会趋于衰落之后，最初由这些宗教组织承载的那套价值观也仍然长期指导着人们的行为。新教的“教派精神”这时已被程式化了，变成了一些行为准则、

共同体规范与价值观、家庭习俗和传统，在富兰克林的殖民地美国完整地保留了下来。然而，韦伯指出，这种资本主义精神的祖先并不是“今世”的，而是“来世”的，即新教伦理：“清教徒的信仰之诚笃，对于我们这里称之为资本主义精神的人生观的扩张，肯定发挥了可以想象的极为巨大的杠杆作用。”（p.116； p.172）

现代资本主义精神——总的来说也是现代文明——的构成成分之一，就是在天职观念基础上对生活进行的理性组织。它产生于基督教的禁欲主义精神。（p.121； p.180）

* * *

就此而论，韦伯认为它表明了“‘观念’是如何在历史上发生普遍效力的”（p.48； p.90）。他追溯了资本主义精神的谱系，发现新教伦理的确共同参与了它的形成。但是，韦伯又往前迈出了一步。他认为，《新教伦理》发现，这种“道德生活方式‘适应’新的资本主义”，他还确信，这种资本主义精神促进了资本主义的发展，尽管对此难以进行量化分析。^[42]它发挥作用的方式与新教伦理类似，但规模更大。他谈到了资本主义精神与作为一种经济形态的现代资本主义之间的“适应性”关系（p.26； p.64）。换句话说，这种精神提供的“经济文化”成了现代资本主义的正当性基础：

（现代）资本主义精神在现代资本主义企业中找到了它最恰当的表现形式，同时……资本主义企业则从这种心态中发现了最适合于它的推动力——或者说，灵魂。（pp.26—27； pp.65）

* * *

《新教伦理》的最后几页离开了这项研究的主题。韦伯跨越了几个世纪，以言简意赅的笔触和一些令人难忘的段落审视了富兰克林以后两个世纪的现代资本主义。他认为，随着19世纪的大规模工业化而确立了牢固地位之后，“大获全胜”的资本主义仅仅在手段——目的理性行为的基础上就足以经久不衰了。在今天这种世俗官僚制的城市化环境中，赋予条理性劳动以主观意义的，既不是富兰克林的精神，也不是巴克斯特的今世禁欲主义。这些支撑着现代资本主义的宗教根基已经趋于萎缩。原本得到了价值观和观念激励的活动已经衰落并被“程式化”了。十足功利主义计算的手段——目的理性的行为特征，“不知不觉地渗入了”原本那种观念和价值理性化的格局，如今只剩下了条理性的劳动。实用主义

的需要形成了一张无可逃避的罗网吞没了个人。

生在这个“强大秩序”中的人们不得不适应非人格的市场法则以图存。“机械单调的成规”就像“坚硬如铁的罩子”^[43]，在那里，劳动的动力——它的主观意义——仅仅源于强制和手段——目的理性的计算。“机械基础”得其所哉，而“‘天职义务’的观念却像往日宗教信仰的幽灵一样在我们的生活中徘徊。”在这些最为著名的段落之中，韦伯一针见血地指出了动机层面上出现的重大变化：“清教徒渴望成为履行职业天职的人，到如今，我们却是不得已而为之”（pp.123—124； pp.181—182）。

如果承认了对发达资本主义社会的这种简明写照，那么韦伯《新教伦理》四个阶段的分析也就一目了然了（见下图）。

《新教伦理与资本主义精神》：韦伯研究的诸阶段

	阶段	组织	行为类型	宗教虔诚
（一）加尔文：作为得救预定论之结果的宿命论	16 世纪	小教派	价值理性	是
（二）巴克斯特：新教伦理	17 世纪	教会与教派	价值理性（条理性的今世活动）	是
（三）富兰克林：资本主义精神	18 世纪	共同体	价值理性 ⁴⁰ （条理性的今世活动）	否
（四）“专家”：作为一种秩序的资本主义	20 世纪	工业社会	手段 目的理性	否

40 富兰克林的价值理性行为——资本主义精神——像新教伦理一样既以个人（他们的得救状态）也以共同体为取向（pp.108—109, 115； pp.162, 167），同时，陷入工业资本主义“强大秩序”中的个人那种手段—目的理性的行为，则完全是以个人图存为取向，这种情形是意味深长的。近些年来对这种意义转变的讨论，见 Bellah（1985），Putnam（2000），Hall 与 Lindholm（1999），Ezra（1996）以及 Kalberg（1997，2001）。

韦伯社会学的典范——《新教伦理》

《新教伦理》成书之时，社会学学科尚处在初创阶段。韦伯原本是个训练有素的经济与法律史学家，只是到了1911年前后才开始社会学研究。《新教伦理》中根本就没有出现社会学一词。他在其他著述中提到这一卷时，只是把它叫作一篇“文化史论文”，或者干脆叫作宗教信仰与行为之间关系的“概论”。然而，韦伯社会学研究的核心方面，在《新教伦理》中却十分显见，被他称之为解释性理解^[44]。事实上，在韦伯的许多著作中，《新教伦理》大概是最出类拔萃的生动范例，可以说明他是如何把自己主要的方法论工具——观念类型——与他用于把握主观意义的解释性理解方法论结合在一起的。推动了他的整个社会学的就是这样一个愿望：对于那种常常被观察者认为是愚蠢怪诞的无理性社会行为，一旦领悟了其中的主观意图，何以就会成为看上去合乎情理而且完全“理性的”行为。

韦伯的《新教伦理》在若干方面的步骤都表明了他从事社会学研究的一般模式，对此稍作讨论会有助于更清楚地理解这个经典文本以及他的解释性理解社会学。

心态

纵观《新教伦理》乃至韦伯的整个社会学，韦伯都是按照他的观点划分出了若干“心态”。根据它们与经济活动的关系，他讨论了冒险型的资本家、中世纪的企业家（雅科布·富格尔）、封建贵族、清教徒雇主与工人、浸润于经济传统主义中的工人与雇主以及17世纪贵族资本家的心态。令他主要关注的对象则是天主教、路德教、加尔文教、虔信派、循道宗、浸礼会及门诺派信徒的心态。

韦伯明确指出了构成每个群体主观意义的主要成分，比如加尔文教徒严肃看待条理性劳动并且相应地使全部生活以此为取向是如何发生的。他所关心的是理解，而不是评价或评判系统劳动对这个人群的意

义；他这样做的途径就是尽力澄清究竟是什么动力构成了这些信徒严格的劳动模式的基础。弗洛伊德的门徒可能会着眼于一些无意识行为，但韦伯不是这样，他试图分析加尔文信徒的理想类型——或者像巴克斯特那样不同寻常的代表人物——以及他们特定行为得到的心理回报，去领会劳动是如何变得有意义的。

因此，韦伯研究了具体体现加尔文教徒信仰的历史文化背景：他们谛听的布道文，他们阅读的圣经内容和教义说明以及他们宗教共同体的性质。的确，韦伯是在力图向读者揭示这些信徒的心态，通过这种解释性理解的方法，他规避了心理学这个领域本身。他还拒绝使用那些说明性概念，比如国民性、遗传特质、天生倾向（贪婪、利欲）、历史发展规律等等。按照韦伯的说法，经济与政治利益肯定需要考虑在内，但仅从这些角度不可能说清楚加尔文教徒的行为和心态。韦伯的整个社会学所关心的就是，一种特殊心态究竟能在多大程度上消除人的自然状态和纯粹今世的功利主义计算，然后围绕伦理价值观对生活加以组织。

因为专注于一系列特殊群体并揣摩其成员的动机，这个步骤就避开了有机整体论的理论解释所利用的那些综合性概念（比如社会、共同体、传统、现代性、单一主义、普遍性、进化或进步等等），韦伯认为这些概念全都过于不着边际。他的方法论也强烈反对把焦点放在超凡魅力人物身上，相反，他在那些综合概念与历史变迁的“伟人”说之间选择了一个“中介”分析层：理想类型所涉及的群体中人的主观意义，并通过解释性理解进行考察。

个案研究

按照韦伯的说法，社会学的任务就是对具体情况做出因果说明，而不是去发现什么历史发展趋势或阐述能够预兆未来事件的普遍规律。即使韦伯的系统性论著《经济与社会》，也不是力图发现什么普遍规律。相反，它是在经验基础上说明一些理想类型作为启发性的工具，以帮助研究者对具体情况进行分析。

韦伯的《新教伦理》就是对一个特殊个案——资本主义精神——的出现所作的因果分析。他要通过经验证据和逻辑论证找出这种精神的宗教源头，并使读者相信这些源头是可信的原因。用他的话说，他要力图

证明新教伦理构成了资本主义精神的一个“恰当原因”。

韦伯是在着眼于对具体现象的因果说明，这一点常常被人忽略，特别是因为他选择研究的是一些大规模个案。例如，在世界性诸宗教的经济伦理系列著作中，他研究了印度种姓制度的起源、古以色列一神教的兴起、中国儒教的兴起乃至现代西方的崛起。

文化的影响

《新教伦理》特别注意了文化价值观对行为的影响。韦伯提出了文化的一个方面，即宗教信仰及其对经济活动的影响。即使与市场法则相关的“纯粹”手段——目的理性的行为，也具有一种文化面貌。他在《新教伦理》中坚持认为，市场取向的活动并非单纯按照经济利益展开，而且还有一种经济文化，即使今天的职业劳动，也仍然“带有禁欲主义的烙印”（p.123；p.180）。不仅在《新教伦理》中，而且在他的整个社会学中，他都在揭示隐于日常活动背后并赋予其正当性的文化力量。除了无处不在的经济文化之外，他还揭示了权力行使“背后”的各种政治文化，以及给予人们的法律取向以正当性的法律文化。

韦伯对于文化力量之因果能量的认识，在《新教伦理》第一章中就是显而易见的。他反对这样的假设，即无论是传统的还是现代的经济伦理，它们的起源都可以从社会结构——“经济形态”——上得到解释。一如上述，在他看来，即使极端严格的结构在表面上一模一样，比如那些典型的宗教教派或者政治派别，也不可能产生同质的行为模式，更遑论工厂和官僚制结构了。加尔文教、循道宗、虔信派、浸礼会等等教派，也像印度的各个教派一样无不主张与众不同的教义，信徒的生活也相应地以此为取向。韦伯确信，各个阶层与阶级应该说同样如此。虽然他承认制度（比如学校、教会、家庭、国家和军队）对行为的影响，但他也一再指出了往往植根于地区宗教传统的文化背景是如何影响制度的（pp.5—12, 32—33；pp.36—46, 72—73）。这种影响非常强劲，相比之下即可看出，虽然制度具有极为相似的结构，但行为模式却会大相径庭。

文化力量塑造社会背景的能量，在韦伯的社会学中可谓一清二楚，它与新马克思主义理性选择的“经济人”理论针锋相对。例如，《新教伦

理》以及韦伯的许多其他著作都坚称，持久不衰的经济发展，不论是出现在今天的亚洲、拉丁美洲还是中欧，都是一种复杂的过程，而不光是受到了经济利益、市场计算或者工资激励的驱动。

《新教伦理》认为，仅仅以经济和政治利益、社会结构、阶级、权力或制度为着眼点的社会学，在理论上是不充分的。文化价值观塑造行为背景的不同方式，始终是他著作中的一条主线，尽管它常常是若隐若现。

过去和现在的交相作用

韦伯在《新教伦理》中拒绝以当下作为参照点。的确，他的分析反对把过去和现在分离开来，并提出了大量范例证明它们是相互交织的。他在《新教伦理》中——总的来说也在他的社会学著述中——突出强调了认识历史的影响对于理解现在始终是必不可少的，同时也强调了彻底的变革极为罕见——虽然不是没有可能。这个观点是一以贯之的，尽管他承认超凡魅力领袖的英雄能量为突然打断过去和现在的联系提供了便利条件。即使在那些出现了大规模结构性变革的领域（城市化、工业化和世俗化），过去也仍会作为一种影响力量进入现在。特别是文化力量，往往比那些巨大的结构变革有着更长久的生命力，从而把过去和现在联系了起来。

总的来说，韦伯“开放”的理论框架可以囊括大量的特殊群体（它们包含在理想类型之中），而且他认为，宗教、法律、支配和经济发展是不平衡的，这使他的“社会观”与其他主张格格不入，因为在他看来，社会是由一系列相互作用的多种动态“成分”构成的，其中每一种都具有自己独立的因果动力并沿着自己的路线展开。首先，他反对把某个单独而易变的成分（比如阶级或国家）提高到具有普遍因果作用的优先地位，其次，他也反对一切使用包罗万象的二分法（比如传统——现代、特殊——普遍、共同体——社会）对社会生活进行概念化处理的思想流派。在韦伯看来，这些排他性的概念过于看重时代交替时的断裂现象，低估了过去和现在的深刻联系。此外，他认为，从过去至今的任何重大发展都不可能彻底死寂，因而探究眼前的经济与政治利益或“制度需求”与“功能前提”，只有采取基本的试错方式才能有助于社会学分

析。^[45]在韦伯看来，过去始终会深刻地渗透进现在，甚至会模塑现在的核心特征。他的“社会载体”和“遗产”概念就是在说明这种渗透是如何发生的。

过去和现在的联系：社会载体和遗产

新教伦理是如何在世俗化外表下作为一种资本主义精神由家庭、学校和共同体，而不是由教会和教派承载的？韦伯对此所作的分析，生动说明了文化价值观与观念由昔至今的传承方式是如何作为遗产而影响现在的。一个新的身份群体、组织或阶级培育和承载文化价值观与观念的结晶是至关重要的，如果这些文化价值观与观念能够保持生命力的话。因此，《新教伦理》探究的是涉及教会、教派、组织、阶级与阶层的那些观念与价值观，而不是仅仅专注于观念和价值观。这个论题在韦伯的社会学中几乎随处可见。

他在《新教伦理》中特别突出了价值观与观念是如何与教会的教牧关怀实践产生共振作用的，以及它们是如何经过牧师们改造而专注于信徒的“宗教需求”的。他的分析有一个特征，即反复论证。虽然价值观与观念保持着自主性的能量，但必定要植根于强有力的载体群以发挥效力。有时，与得救有关的观念那种绝对的逻辑严谨性和说服力，本身就能产生价值观和载体群（pp.56, 74—75; pp.100, 121—122）。然而，假如它们持之以恒，即使在这些情况下，价值观和观念也必定会最终参与到同载体群成员宗教需求的选择性亲和关系中。

总的来说，韦伯确信，任何可以想象的行为模式都可以出现在任何时代与文明之中，但是，如果一种特殊行为方式在社会结构中占据了优势，那肯定是因为形成了富有内聚力的强大社会载体。只有这时，它的影响力才会绵延数十年乃至数世纪而不衰。诚如韦伯所说，

除非概念的“自主性”毫无精确性可言，否则它的定义就只能以存在着一个具有内在约束力的人群为前提，这个人群的成员可能是流动的，但它的存在是可以确定的。（1968, p.699）

他在《经济与社会》中定义了相当多样的载体群。某些群体的行为之规律性可以看出是稳固的，载体在某些情况下可以认为是强有力的；

另一些则无法有力地贯穿于行为方式之中，而且会转瞬即逝。行为模式可能会消退，然后——由于背景力量的变化——获得载体、恢复活力、发挥影响并经久不衰。有时会形成载体的联盟，有时则会出现载体之间明显的相互对立。《经济与社会》的社会观乃是根据在载体群中“探明”的大量相互竞争、相互作用的社会行为模式构成的，这样就很容易看出从过去延续下来的某种行为方式，以及它作为一种遗产而对现在的行为发挥的重大影响。

韦伯常常到宗教领域探寻这种遗产。他这样做并非仅仅着眼于职业劳动。在美国，产生于新教禁欲主义的无数价值观、习俗与惯例，至今仍然完好无损，例如，新教各教派会众践行的“直接民主行政”就留下了一笔遗产，它对建立民治政府形式具有至关重要的意义，因为教派成员不肯让世俗权威戴上令人崇敬的光环。^[46]尤其是贵格会倡导的良心自由，既行之于自身、也行之于他人，这为政治宽容铺平了道路。

动机的程式化与升华，意外结果的准则，解释性理解的目标

韦伯描述了从富兰克林的资本主义精神到今天“大获全胜的资本主义”的转变，认为这是经济活动背后的动机从价值理性到手段——目的理性的程式化。在《新教伦理》中可以看出，这些动机是沿着正相反的方向发生变化的，韦伯强调说，天主教、路德教以及禁欲主义新教无不发生了巨大变化，结果就是它们把自然状态升华了。在驯服了人性自发冲动的信徒中，宗教教义是否导致了对生活的条理化理性组织？

对动机的程式化和升华的解释在《新教伦理》中意义重大。然而，专注于行为动机在广大范围中发生变化的方式，以及这种变化对于行为的连续性，乃至对于从道德角度组织生活、对于经济活动的重要意义，也构成了韦伯整个社会学的基础。他断言，打算利用他的解释性理解方法的社会学家，就必须适应这些区别。

韦伯在《新教伦理》以及其他著作中都强调说，动机层面上的这种转变往往是不可预见的，且常常与人的初衷背道而驰。无疑，韦伯眼中的清教徒条理性地从事劳动乃是为来世着想的结果，他们可能会惊骇于

系统的劳动和盈利最终竟导致大量财富威胁到他们以上帝为取向的节俭而谦恭的生活方式（pp.118—119； pp.174—175）。此外，他们的财富也创造了一种高度发达的技术体系，它最终是由经验观察基础上的科学法则、而不是由上帝的律法和以上帝为取向的条理性道德行为固定下来的。一种由得助于禁欲主义新教而存在的现代资本主义培育和发展出来的科学世界观，原则上说，与一切植根于宗教信仰的世界观都是格格不入的，因为它拒绝为“信仰的飞跃”提供正当性。

最后，韦伯在《新教伦理》以及他的整个社会学中都强调说，在今天这个“强大秩序”中，是实用主义的需要、纯粹的手段——目的计算和现世主义占据了优势，生在这个秩序中的人们很难想象过去那个浸泡在宗教信仰里的世界的真实轮廓。“我们现代人”，即使抱着最大的决心，也很难理解在17世纪信徒的生活中激发了职业劳动的那个关键疑问：“我是得救者之一吗？”今天居于支配地位的，是对典型的行为动机所做的根本不同的假定，韦伯认为，这会妨碍我们理解在遥远的过去受到不同动机激励的那些行为。的确，社会学家往往会不知不觉地根据对今天行为的假定去假定过去的行为。

因此，韦伯需要一种解释性理解社会学，以求“从内心”角度把握人们的主观意义，办法是详细研究他们在价值观、传统、情感和利益方面的背景。他确信，这个步骤将会扩展社会学家理解行为意义的能力。韦伯希望以“普遍——历史”方式运用他的解释性理解方法，这要决定于领会人类是“寻求意义的生物”，决定于理解不同时代与文明中的人们是如何给自身行为赋予意义的。此外，他希望通过比较而分离出不同时代、文明和群体的独特特征与参数。在这个过程中也许能够获得非常有价值的见识。

《新教教派与资本主义精神》^[47]

重新收入本书的《教派》一文，作于韦伯从美国返回德国不久，1906年以节略形式分两次见诸报端，^[48]此时他想赢得更多的德国读者。他希望，通过叙述1904年对美国的那次近距离观察，对抗在德国流行的一系列成见。

《教派》一文远不如《新教伦理》学术化。它的行文风格不拘形式，主要反映了韦伯在美国中西部、南方及中部濒大西洋各州和新英格兰游历时进行的敏锐的社会观察。然而，他令人愉快的旅行写照不应被理解为只是提供了一些零碎的“美国生活印象”。恰恰相反，韦伯是要给读者展示清教信仰发源250年之后在当代美国的命运。

《新教伦理》是着眼于17、18世纪的美国、英国、荷兰与德国，提供了一项对信徒的特殊宗教教义取向的历史研究，概述了信徒寻求得救过程中的内在心理驱动力和焦虑感，详细考察了信仰与教牧实践对于经济活动的影响。《教派》一文则是着眼于20世纪初，考察了禁欲主义新教在美国对共同体发挥影响的各种方式。韦伯讨论了群体成员的社会心理和禁欲主义新教看重劳动与经济活动的表现，甚至相互作用。资本主义精神如今已经比富兰克林时代更加“入世”，韦伯希望简明概括一下它的主要影响。这样，在资本主义精神的起源问题上，以及天主教徒、路德教徒和清教徒之间信仰与行为的联系有何差异的问题上，《教派》一文对《新教伦理》作出了补充。出于这个原因，此文也被选入了本书。

韦伯在《教派》一文中始终不懈关注的焦点，就是“曾经通行于所有禁欲主义教派的那些条件〔在美国社会中〕的直接派生物、雏形和延续”（p.144；另见pp.134—136）。韦伯认为，禁欲主义精神的多方面遗产，构成了——例如——社会信任、对世俗权威的怀疑主义态度、自我治理的实践以及美国人塑造公民联合体的智能等方面的社会学基础。

这里只能谈谈禁欲主义精神的后一种遗产。韦伯强调说，新教各教派乃是以下观念的最初社会载体：一个社会群体的成员资格就足以证明个人的可靠性、诚实度和优良品质。作为一些“排他性”组织，最初的教

派仅仅承认真诚信仰基础上的成员资格。在决定接受一个成员之前，要对候选人的道德品质进行严格审查。因此，成员资格也就自动授予了一个人廉正声誉。由于教派有能力对那些可能受到诱惑偏离正道的成员施加直接的社会压力，所以它完全能够为成员当中的正派行为提供担保。

韦伯指出，美国人佩戴的徽章和胸针（1904年所见）都是在表明某个世俗俱乐部或者会社的成员资格，其中还有一个类似的意图，即借助群体成员资格确立个人的社会荣誉和廉正名声。具有公民团体中的成员资格甚至能够提高个人的社会地位，因为这就等于被“证明”为值得信赖的“绅士”。实际上，一个人如果希望得到共同体的正式承认，他的成员资格就必不可少（pp.135—136）。禁欲主义新教的影响就是以这种方式在遥不可及的国家和形单影只的个人“之间”促进了各种各样公民联合体的形成。教派精神的这种成就便形成了美国社会创造大量这种联合体的独特嗜好。^[49]这种能量转而在参与和自治的政治文化中又构成了一个至关重要的成分。

今天，大量的“兄弟会”以及形形色色的俱乐部，在一定程度上已经开始承担宗教共同体的功能。几乎任何一个为自身利益着想的小商人都会在胸前佩戴某种徽章。然而，这种形式的原型实际上就是教会共同体，它们全都是用于为个人的“荣誉”提供担保。（pp.146—147）^[50]

韦伯认为，“没有人怀疑清教主义对美国生活方式的决定性意义”（1972，p.300）。

他勾勒出美国社会景观的这一特征，是希望抵制德国人当中广为流行的种种成见，更广义地说，是为了抵制对“现代社会”的共同想象。欧洲人普遍相信，资本主义的挺进、城市化和工业化使个人脱离了“共同体”，在“社会”上漂泊不定、与他人相互隔绝；个人之间没有坚韧的社会纽带，人人都像互不相干的“原子”，漫无目的地四处游荡。涂尔干认为，这种局面导致了失范和高自杀率（1951）。其他人则在谈论现代生活的“无个性特征”。

在欧洲人——尤其是德国人——眼中，美国就是一片个人的“沙滩”，人人都缺乏与他人的个人性质的非市场联系，那个国家的资本主义正是以这种方式发展到极致的。韦伯希望直接抨击这种成见，他指出，美国人一般都倾向于形成联合体，他们把成员资格看得特别重要（这源于他们独一无二的宗教传统）。此外，作为一个看重个案而不是普遍“发展规律”的社会学家，他渴望指明现代国家是如何发生不同变化

的，尽管资本主义、城市化、工业化的共同经历都是锚定于宗教信仰中的特殊历史遗产的结果。他坚持认为，具体情况具体分析将会揭示每个发展中国家是如何独辟蹊径的。他希望告诉自己的德国同胞，他们与“原子化”社会的瓜葛这种梦魇般的局面之由来，可能在一定程度上就是产生于德国特有的那种历史与文化力量的格局。

世界性诸宗教的经济伦理“序言”

在写完《新教伦理》和《教派》之后，韦伯对宗教信仰与经济活动之间关系的研究，就变成了彻底的比较研究。1911年前后，他开始了对儒教、道教、印度教、佛教、耆那教和古代犹太教的研究。这些研究成果最初都是作为论文分别发表于《社会科学与社会政治文献》，后来定名为《世界性诸宗教的经济伦理》，并准备在1919或1920年结集出书。^[51]这部全三卷本的著作在1920年韦伯去世后出版，名为《宗教社会学文集》，开卷即是《新教伦理》和《教派》。^[52]下面收入的“序言”一文作于1919年底^[53]，是整个这套文集的总序。^[54]它给我们指明了《新教伦理》之后韦伯社会学采取的一条重要路径。^[55]

韦伯对中国、印度和古代近东“世界性诸宗教”的研究，常常被理解为《新教伦理》的翻版，就是说，它们被认定为特别注重宗教教义及其对信徒行为的影响这一因果综合体的“观念”一面，并且否定了“利益”的作用。韦伯的解释者们断言，按照他的说法，现代资本主义之所以没有首先在印度或中国得到发展，都是因为这些文明的宗教中不存在新教伦理的“功能等价物”。在这种解读的基础上，若干代学者都在力求通过经验研究去发现（或不能发现）亚洲的等价物，以证伪（或证实）“韦伯命题”。他们断言，要发展现代资本主义，就需要一种禁欲主义新教的对应物。反过来说，在这些学者看来，缺少这样一种等价物就说明了“经济的落后性”。

我们现在知道了，以这种直线方式利用韦伯，是从根本上曲解了他在《新教伦理》和《世界性诸宗教的经济伦理》中提出的论点。在《新教伦理》令人难忘的结尾几段中，韦伯强调了他的分析存在不完善之处和“片面”性质，而且反对一切对历史变革的这种“唯心论”^[56]解释（p.125；p.183）。同样的彻底否定态度也贯穿于《世界性诸宗教的经济伦理》始终。^[57]尽管韦伯继续根据信仰影响经济活动的方式研究世界性诸宗教，但他补上了因果综合体的“另一面”：“利益”（或“外在力量”）对观念（“内在力量”）的影响，这在《世界性诸宗教的经济伦理》中就像论述观念对利益的影响一样显而易见。实际上，韦伯强调了利益和观念是完全缠绕在一起的，这就防止了任何走捷径的公式。正如

他在《经济与社会》中指出的，

除非在现存的利益关系格局中业已存在某些经济条件，否则宗教在任何地方都不会创造出这些条件以给经济变革、甚或给有力推动经济变革提供某些可能性。根本没有可能得出一个普遍适用的公式，以概括这样一场变革所包含的各种因素比较本质的力量，或者概括它们相互适应的方式。（1968，p.577；另见p.341）

因此，如果单纯着眼于禁欲主义新教可能的功能等价物进行研究，韦伯本人也许就会首先质疑它的效力，而且会批评仅从观念角度对经济发展作出的一切解释为单一因果论和“片面”的解释（pp.155—157；pp.20—23）。尽管他在《世界性诸宗教的经济伦理》中继续着眼于信仰对经济行为的影响，但“序言”已经毫不含糊地表明，《世界性诸宗教的经济伦理》正是以《新教伦理》的方式做出了根本性的扩展，它进行的是综合性的多维因果论证。

《世界性诸宗教的经济伦理》也以直接相关的方式扩展了《新教伦理》：它的研究也是从背景角度揭示因果关系。观念在经济、政治、社会分层和法律力量的综合背景中定位，而经济、政治、社会分层和法律力量的综合背景也在观念中定位。比如，一种基于形式规则并由受过专门训练的法学家阶层进行管理的法律类型，由于它为经济交易提供了稳定性与可计算性而符合商人的利益，韦伯讨论它在西方的源起时间问道，“为什么资本家的利益在中国或印度却没有产生出这种法学家阶层和这种法律类型呢？”（p.159；p.25）同样，他认为，对科学知识的技术应用决定于经济利益和经济机会，但这些“回报”的存在并非仅仅产生于利益格局，毋宁说，“[它们]产生于西方社会秩序的特殊性质”。因此，“这就必须要问：这些回报究竟产生于这个独一无二的社会秩序的哪些成分？”（p.159；p.25）“序言”的主要任务之一，就是为《世界性诸宗教的经济伦理》的多因果背景分析预做准备。^[58]

“序言”也勾画了《世界性诸宗教的经济伦理》在若干方面对《新教伦理》的进一步发展。像《新教伦理》一样，韦伯在这里也提出了现代西方资本主义的定义，并且坚定认为，与常见的（即普遍出现的）资本主义相反，这种经济类型乃是首先出现于西方，并获得了只有在西方才能看到的种种面貌。正如他在“世界性诸宗教的社会心理”一文（1946c）中所说，“我们关心的是……这种类型的经济理性主义，它从

16、17世纪以来就在西方占据了支配地位。”（1946c, p.293）

但是，与《新教伦理》不同，韦伯这时是在力求为现代西方资本主义的兴起提供一项综合分析，一方面是基于观念和利益，另一方面则是基于比较实验的方法论。^[59]例如，人口增长、技术革新以及原料出
众，统统被否认是经济理性主义背后的强大因果力量，因为这些现象并非独独出现在西方而在其他地方一概阙如。地理因素和生物遗传性也被看得无足轻重（pp.163—164； pp.29—30）。韦伯再次断言，必须详细加以研究的不是各种单一因素，而是各种力量的格局以及刻画背景时它们的共同相互作用，和由此阐述独特结构时的方式。他在《世界性诸宗教的经济伦理》中确认，每个文明都有许多支配类型、宗教类型、社会身份类型、法律类型和经济形态。他发现，许多有助于现代资本主义在中国、印度和古代以色列得以扩展的因素，最终都被一系列对立的格局抵消了。

例如，韦伯指出了中国经济发展中的许多非宗教障碍，其中极端强大的力量就是那种血缘纽带，以及“具有形式保障的法律和一套理性行政与司法系统”的阙如。印度的各种障碍也是显而易见：种姓制度对移民、招募劳动力和信贷的约束。另外，他还发现，在这两个国家，大量具有积极作用的物质力量却未能促进现代资本主义的发展，比如贸易自由、贵金属和人口的增长、职业流动以及货币经济的出现。因此，在“序言”的一个重要段落中韦伯强调说，还必须考虑一个更深层的格局，这就是内在的力量格局：

作出这种说明的任何尝试都必须承认经济因素的根本重要性，尤其是必须着重考虑经济条件的问题。然而，相反的因果路线也不可置之度外。因为，经济理性主义的源起并非仅仅依赖于理性的技术和理性的法律的高度发展，同时也依赖于根据实用理性方式组织自身生活的人们的能力和气质。如果巫术与宗教力量在这种有组织的生活展开过程中发挥了作用，那么，一种系统地以经济活动为取向的、有组织的生活之发展，就会遭遇广泛的内在阻力。各种巫术和宗教力量，以及以它们为基础的责任伦理观，过去一直都在对组织生活的方式发挥着最为重要的构造性影响。（p.160； pp.26—27）

韦伯完全相信，不少东方文明都有可能适应现代资本主义并获得繁荣。实际上，他已看出了是什么力量使得日本出现了这种态势。但他也坚持认为，适应就意味着一些不同于他在《宗教社会学文集》中关注到的过程：一种新的经济精神气质和新的经济类型在特定地区和时代的起

源。

* * *

然而，“序言”并不仅仅是通过观念和利益以及一种实验比较方法论提出了“现代资本主义的兴起”论题，它还转向了一个更为宏大的论题，一个使《世界性诸宗教的经济伦理》系列研究比《新教伦理》大大推进了的论题。这时，韦伯希望通过《世界性诸宗教的经济伦理》系列研究提供的比较优势，详细解析现代西方的独特之处，或者用他的话来说，“现代西方理性主义特有的唯一性”。

“序言”始于对西方艺术、音乐、科学、建筑学领域种种特征的考察，并指出了这些特征并未见于其他地区，从而令人信服地提出了这一论题。然后，韦伯展示了现代西方国家，它的公务员阶层以及现代资本主义究竟在哪些方面是西方特有的（pp.151—158；pp.15—23）。他对现代西方理性主义的定义可谓面面俱到、令人叹服，但也始终言简意赅，并有着坚实的历史观察依据。

不过，就这项涉及广泛领域的论题而言，韦伯并不满足于仅仅给出定义，不管那定义多么面面俱到。在他看来，一个得到清晰阐述的定义不过是比较——历史研究的第一步。因此，“序言”迅速提出了一个更大的任务。现代西方理性主义为什么会在现代、在西方得到发展？是什么“观念和利益”引起了它的发展？尽管韦伯在《世界性诸宗教的经济伦理》中对现代西方资本主义由来的分析获得了一定的成功，^[60]但是，他对西方理性主义来源的研究却留下了一些未完成的碎片。遗憾的是，这里不可能尝试进行重构了。^[61]

虽然韦伯的基本取向是论证现代西方理性主义的唯一性，但是《世界性诸宗教的经济伦理》系列研究却不能（像常见的那样）仅仅被看作是抱着精确定义西方的独特发展这个单一目的而撰写的“范例比较”。毋宁说，《世界性诸宗教的经济伦理》乃是提供了一些独立的画面：“中国的理性主义”“印度的理性主义”“古代近东的理性主义”，这甚至在“序言”中就已经显而易见了。《世界性诸宗教的经济伦理》指出了每一种文明的唯一性。在此基础上，韦伯不仅与现代西方理性主义进行了比较和对照，而且对各大文明遵循的特殊发展路径作出了解释。从他的特殊优势来看，《世界性诸宗教的经济伦理》是在进行文明的分析。因此，尽管在细节层面上未能充分说明现代西方理性主义的兴起，但韦伯的《世界性诸宗教的经济伦理》系列研究却使人极为深入地了解了西方与

东方各自遵循的不同发展路径。

恰恰是这样的洞察，也令人对西方当前的发展进程产生了忧虑。相对独立发展的各社会领域之间的多元冲突，使得西方的发展与众不同，而且社会的灵活性也促进了渐进式社会变革，尽管如此，但在韦伯看来，1920年的西方社会已经丧失了动力和比较而言的开放性。可以想象，在渗透了一切社会领域的现代工业化环境下，一种新的“埃及化”与社会僵化很可能在官僚化的支持下接踵而至。这种局面成了韦伯的一个梦魇，因为他确信，如果没有了那种来自竞争性领域和价值观范畴的动力，一种大规模的停滞也就为时不远了。韦伯担忧的是，如果社会停滞突然袭来，人们将会不再捍卫伦理价值观——而只有价值观才能带来高贵和自尊感。

* * *

韦伯从《世界性诸宗教的经济伦理》系列研究中观察、澄清和认识了一些主要文明的特殊发展“轨迹”。他认为，这些轨迹在20世纪的西方法律、政治与经济诸领域产生了一种非个人、无伦理的“形式合理性”支配，以及科学领域中的“理论合理性”——它不能也不必给人们提供一套新的价值观。韦伯一再强调，随之产生的巨大后果，就是那种能够在现代西方理性主义环境下生活的“人的类型”。

最后，《世界性诸宗教的经济伦理》帮助韦伯回答了三个迫切问题，它们全都源自他对西方文明之“进步”的不祥预感，“以学术为业”结尾处、“以政治为业”以及《新教伦理》已经分别作了表述。第一，鉴于现代西方的独特特征，现代西方可能发生的社会变革会具有何种性质？第二，不同社会背景、不同文明中的人会如何塑造他们生活的意义？例如，在何种条件下，条理性劳动才能被认为具有个人意义？第三，仿照何种行为规律性对于各主要文明才是有意义的，而这些规律性又是如何产生的？

韦伯认为，曾在西方产生了同情心、道德行为和多思的个人主义的那种政治、经济和宗教背景，正在大规模地趋于消逝，从而威胁到了它们的延续能力，因此，回答上述问题就变得特别紧迫。伦理价值观还能继续引导人的行为吗？对他来说，这些问题本身的直观性就足以产生《世界性诸宗教的经济伦理》研究所必需的赫拉克勒斯^[62]般的巨大动力。

解读《新教伦理》：文本与脚注

韦伯在《新教伦理》第一部分（第一到第三章）和第四章A节提出了他的主要论点。这里他考察了给他的命题提供了最突出例证的加尔文主义。最后，他在精彩的结尾一章把所有各个部分串联成了一个整体。

韦伯不仅通过正文，而且使用大量脚注为他的论点提供支持。愿意从更高层次把握韦伯命题的学者，不可避免地还要认真研究这些注释。此外，它们不光是作为文献资料而引人入胜，而且还有一个更广泛的意义：通过许多富有洞见、旁征博引的评论，韦伯勾画出了清教徒的心态，把他们组织自身生活的方式与各种其他群体进行了鲜明对照。只有详细阅读这些脚注，禁欲主义新教引进新观念和价值观的各种方式才会变得清晰可见。可以说，许多脚注已经超越了韦伯的论题本身，并从总体上评论了现代生活的诸多方面。

推荐阅读书目

关于新教伦理命题

Ernst Troeltsch, *The Social Teachings of the Christian Churches* (2 vols.). Translated by Olive Wyon. New York: Harper Torchbook, 1931.

Gordon Marshall, *Presbyteries and Profits: Calvinism and the Development of Capitalism in Scotland, 1560–1707*. New York: Oxford University Press, 1980.

———. *In Search of the Spirit of Capitalism: An Essay on Max Weber's Protestant Ethic Thesis*. London: Hutchinson & Co., 1982.

Hartmut Lehmann and Guenther Roth (eds.), *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1987.

S. N. Eisenstadt (ed.), *The Protestant Ethic and Modernization: A Comparative View*. New York: Basic Books, 1968.

关于马克斯·韦伯生平与著作

Dirk Käsler and Philippa Hurd, *Max Weber: An Introduction to His Life and Work*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

Kall Löwith, *Max Weber and Karl Marx*. Translated by Hans Fantel. London: Allen & Unwin, 1982.

Marianne Weber, *Max Weber: A Biography*. Translated by Harry Zohn.

New York: John Wiley & Sons, 1975.

Martin Albrow, *Max Weber's Construction of Social Theory*. New York: St. Martin's Press, 1990.

Ralph Schroeder (ed.), *Max Weber, Democracy and Modernization*. London: Macmillan, 1988.

Reinhard Bendix and Günther Roth, *Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber*. Berkeley: The University of California Press, 1971.

Sam Whimster and Scott Lash (eds.), *Max Weber, Rationality and Modernity*. London: Allen & Unwin, 1987.

Stephen Kalberg, *Max Weber's Comparative-Historical Sociology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

—— (ed.), *Max Weber: The Confrontation With Modernity*. Oxford: Blackwell Publishers, 2002.

Wolf Heydebrand (ed.), *Max Weber's Sociological Writings*. New York: Continuum, 1994.

Wolfgang J. Mommsen and Jürgen Osterhammel (eds.), *Max Weber and His Contemporaries*. London: Unwin Hyman, 1987.

参考文献

Baehr, Peter and Gordon C. Wells (eds. and trans.). *Max Weber—The Protestant Ethic and the ‘Spirit’ of Capitalism—The Version of 1905*. London: Penguin, 2002.

Bellah, Robert et al. *Habits of Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: California, 1985.

Berger, Stephen. “The Sects and the Breakthrough into the Modern World: On the Centrality of the Sects in Weber’s ‘Protestant Ethic’ Thesis.” *Social Forces* 42: 444–458, 1972.

Brocke, Bernhard vom (ed.). *Sombart’s ‘Moderner Kapitalismus.’* Munich: Piper, 1987.

Chalcraft, David and Austin Harrington (eds.). *The Protestant Ethic Debate:*

Max Weber’s Replies to His Critics, 1907–1910. Translated by Harrington and Mary Shields. Liverpool: University Press, 2001.

Durkheim, Emile. *Suicide: A Study in Sociology*. New York: Free Press, 1951.

Etzioni, Amitai. *The Good Commonwealth*. New York: Basic Books, 1996.

Gothein, Eberhard. *Wirtschaftsgeschichte des Schwarzwalds*. Strasbourg: Treubner, 1892.

Hall, John and Charles Lindholm. *Is America Breaking Apart?* Princeton: University Press, 1999.

Hochschild, Arlie. *The Second Shift: Working Parents and the*

Revolution at Home. London: Piatkus, 1990.

Jellinek, Georg. *The Declaration of the Rights of Man and of Citizens*. New York: Holt, 1901 (1895) .

Kalberg, Stephin. "Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization processes in History." *American Journal of Sociology* 85, 3: 1145–1179, 1980.

———. "Max Weber's Universal-Historical Architectonic of Economically-Oriented Action: A Preliminary Reconstruction." pp. 253–288 in *Current Perspectives in Social Theory*, edited by Scott G. McNall. Greenwood, CT: JAI Press, 1983.

———. "The Origin and Expansion of Kulturpessimismus: The Relationship Between Public and Private Spheres in Early Twentieth Century Germany." *Sociological Theory* 5 (Fall) : 150–164, 1987.

———. "Culture and the Locus of Work in Contemporary Western Germany: A Weberian Configurational Analysis." pp. 324–365 in *Theory of Culture*, edited by Niel J. Smelser and Richard Munch. Berkeley: University of California Press, 1992.

———. "Max Weber's Analysis of the Rise of Monotheism." *The British Journal of Sociology* 45, 4: 563–584, 1994a.

———. *Max Weber's Comparative-Historical Sociology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994b.

———. "On the Neglect of Weber's Protestant Ethic as a Theoretical Treatise: Demarcating the Parameters of Post-War American Sociological Theory." *Sociological Theory* 14 (March) : 49–70, 1996.

———. "Tocqueville and Weber on the Sociological Origins of Citizenship: The Political Culture of American Democracy." *Citizenship Studies* 1 (July) : 199–222, 1997.

———. "Max Weber's Sociology: Research Strategies and Modes of

Analysis.” pp. 208–241 in *Reclaiming the Argument of the Founders*, edited by Charles Camic. Cambridge, MA: Blackwell, 1998.

———. “Max Weber’s Critique of Recent Comparative-Historical Sociology and a Reconstruction of His Analysis of the Rise of Confucianism in China.” pp. 207–246 in *Current Perspectives in Social Theory* (vol. 19), edited by Jennifer Lehmann. Stanford, CT: JAI Press, 1999.

———. “Max Weber.” pp. 144–205 in *The Blackwell Companion to Major Social Theorists*, edited by George Ritzer. Oxford: Blackwell Publishers, 2000.

———. “Max Weber’s Reflections on the American Political Culture Today: An ‘Iron Cage’?” Forthcoming in *Max Weber Studies*, 2001.

Lehmann, Hartmut. “The Rise of Capitalism: Weber versus Sombart.” pp. 195–209 in *Weber’s Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts*, edited by H. Lehmann and Günther Roth. New York: Cambridge University Press, 1993.

Lichtblau, Klaus and Johannes Weiss. “Einleitung der Herausgeber.” pp. villxxxv in *Max Weber: Die protestantische Ethik und der ‘Geist’ des Kapitalismus*, edited by K. Lichtblau and J. Weiss. Bodenheim: Athenaum Hain Hanstein, 1993a.

——— (eds.). *Max Weber: Die protestantische Ethik und der ‘Geist’, des Kapitalismus*. Bodenheim: Athenaum Hain Hanstein, 1993b.

Marcks, Erich. “Einleitung.” pp. 3–25 in Hermann Baumgarten, *Historisch and politische Aufsätze ünd Reden*. Strasbourg: Truebner, 1894.

Mommsen, Wolfgang. “Die Vereinigten Staaten von Amrika.” pp. 72–96 in W. Mommsen, *Max Weber: Gesellschaft, Politik und Geschichte*. Frankfurt: Suhrkamp, 1974.

———. *The Political and Social Theory of Max Weber*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.

Offenbacher, Martin. *Konfession und soziale Schichtung*. Tübingen: Mohr, 1900.

Putnam, Robert D. *Bowling Alone*. New York: Simon and Schuster, 2000.

Roliman, Hans. "Meet Me in St. Louis': Troeltsch and Weber in America." pp. 357–382 on *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts*, edited by Hartmut Lehmann and Günther Roth. New York: Cambridge University Press, 1993.

Roth, Günther. "Max and Weber on the United States Today." pp. 215–233 in *A Weber-Marx Dialogue*, edited by Robert J. Antonio and Ronald M. Glassman. Lawrence, KS: University Press of Kansas, 1985.

———. "The Young Max Weber: Anglo-American Religious Influences and Protestant Social Reform in Germany." *International Journal of Politics, Culture and Society* 10, 4: 659–671, 1997.

Salomon, Albert. "Max Weber's Political Ideas." *Social Research* 2 (Aug.) : 368–384, 1935.

———. *In Praise of Enlightenment*. Cleveland: World Publ. Co., 1962.

Scaff, Lawrence. *Fleeing the Iron Cage*. Berkeley: The University of California Press, 1989.

———. "The 'Cool Objectivity of Sociation': Max Weber and Marianne Weber in America." *History of the Human Sciences* 11, 2: 61–82, 1998.

Schluchter, Wolfgang. *Rationalism, Religion, and Domination: A Weberian Perspective*. Berkeley: The University of California Press, 1989.

———. *Paradoxes of Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1996.

Schor, Juliet. *The Overworked American*. New York: Basic Books, 1991.

Sombart, Werner. *Der moderne Kapitalismus*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1902.

———. *The Jews and Modern Capitalism*. New York: Burt Franklin, 1969 (1913) .

Swedberg, Richard. *Max Weber and the Idea of Economic Sociology*. Princeton: Princeton University Press, 1998.

Tocqueville, Alexis de. *Democracy in America*, two vols. New York: Vintage, 1945.

Weber Marianne. *Max Weber*. New York: John Wiley and Sons, 1975 (1926) .

Weber, Max. *General Economic History*. Translated by Frank H. Knight. Glencoe, IL: Free Press. Originally: 1923; *Wirtschaftsgeschichte*. Edited by S. Hellman and M. Palyi. Munich: Duncker & Humblot, 1927.

———. “Religious Rejections of the World.” pp. 323–359 in *From Max Weber: Essays in Sociology* (hereafter FMW) , edited and translated by H. H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford. Originally: 1972 (1920) ; “Zwischenbetrachtung.”pp. 537–573 in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (hereafter CARS) , vol. 1. Tübingen: Mohr, 1946a.

———. “Science as a Vocation.” pp. 129–156 in FMW. Originally: 1973 (1922) ; pp. 582–613 in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, edited by Johannes Winckelmann. Tübingen: Mohr, 1946b.

———. “The Social Psychology of the World Religions.” pp. 267–301 in FMW. Originally: 1972 (1920) ; pp. 237–268 in GARS, vol.1, 1946c.

———. “Politics as a Vocation.” pp. 77–128 in FMW. Originally: 1971 (1919) . *Gesammelte Politische Schriften*. Edited by Johannes Winckelmann. Tübingen: Mohr, 1946d.

———. *The Methodology of the Social Sciences*. Edited and translated by

Edward A. Shils and Henry A. Finch. New York: Free Press. Originally: 1973 (1922) ; pp.146–214, 215–290, 489–540 in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, edited by Johannes Winckelmann. Tübingen: Mohr, 1949.

———. *The Religion of China*. Edited and translated by Hans H. Gerth. New York: The Free Press. Originally: 1972 (1920) ; “Konfuzianismus und Taoismus.” pp. 276–536 in GARS, vol. 1, 1951.

———. *Ancient Judaism*. Edited and translated by Hans H. Gerth and Don Martindale. New York: Free Press. Originally: 1971 (1920) ; *Des antike Judentum*. GARS, vol. 3, 1952.

———. *The Religion of India*. Edited and translated by Hans H. Gerth and Don Martindale. New York: Free Press. Originally: 1972 (1920) ; *Hinduismus und Buddhismus*. GARS, vol. 2, 1958.

———. *Economy and Society*. Edited by Günther Roth and Claus Wittich. New York: Bedminster Press. Originally: 1976 (1921) ; *Wirtschaft und Gesellschaft*. Edited by Johannes Winckelmann. Tübingen: Mohr, 1968.

———. *Max Weber: Die protestantische Ethik II, Kritiken und Antikritiken*, edited by Johannes Winckelmann. Hamburg: Siebenstern Verlag, 1972.

———. “The Prospects for Liberal Democracy in *Tsarist Russia*.” pp. 269–284 in *Weber: Selections in Translation*, edited by W. G. Runciman. Cambridge, UK: University Press. Originally: 1958 (1906) ; pp. 333–368 in *Gesammelte Politische Schriften*, edited by Johannes Winckelmann. Tübingen: Mohr, 1978.

———. “‘Churches’, and ‘Sects’ in North America: An Ecclesiastical Socio-Political Sketch.” *Sociological Theory* 3, 1: 7–13. Originally: 1992 (1906) ; pp. 382–397 in *Max Weber: Soziologie universalgeschichtliche Analysen, Politik*, edited by Johannes Winckelmann. Stuttgart: Kroner, 1985 (1905) .

专用词表

本表包括（1）常被今人忽视的历史名词，（2）韦伯分析过程中的关键词。所有在每章中首次使用的专用词均以黑体字标出。

亲和力（选择性的，内在的）。一个借自黑格尔的概念，意为两种植根于某个共同特征和/或某种明确的历史联系的不同现象之间（比如某些宗教信仰和某种职业伦理之间）的“内在”关联。其间的因果关系并没有强烈到足以称之为“决定性”因素的程度。

禁欲主义新教。这个通用术语的所指包括了加尔文宗、虔信派、循道宗、贵格会、浸礼会和门诺教的教会与教派。韦伯对这些信仰的职业伦理观进行了彼此的以及它们与路德派新教和天主教职业伦理观的比较对照。

天职（**Beruf**）。上帝规定的任务，也指划定了分工界限的劳动被融入了16、17世纪西方新教徒的生活。通过大量的比较——历史研究，韦伯仅仅在新教那里发现了这种“天职”定义。

载体。见“社会载体”。

秘密集会。信徒小组的诵经与祈祷聚会（“**house churches**”），目的是防止信仰的削弱。包括研读《圣经》和祈祷文以及力行精神操练。

神化人的需求和欲望。清教徒必须绝对忠诚于上帝。人的需求和欲望（人的虚荣、性满足、享受爱情、友情、奢侈品等等）必须被驯服并始终服从于这种崇高而优先的忠诚。

沉静（**nüchtern**）。韦伯一再用来描述清教徒温和、节制的心态特征的一个术语。这种气质意味着严格的自制和围绕规定目标系统组织自身生活的能力。

多德雷赫特宗教会议。尼德兰归正宗教会1618—1619年在多德雷赫特举行的一次大会。围绕阿明尼乌派教义及其对得救预定论教义的否定

发生了争论。

谋生（以获利取向为生）。体现了清教主义的中产阶级活动，为赢利取向的经济活动所必需，在《新教伦理》中主要用来与那些以租金（“食利之财”）为生的人以及封建贵族的生活方式做比较。

世界性诸宗教的经济伦理。韦伯关于世界各大宗教系列研究的标题。

经济形态。事涉组建与管理一个公司的方式、雇主与雇员的关系、核算类型及资本运作等等问题的经济形态。韦伯在第二章用以比较“经济精神”或“经济伦理”。

经济理性主义。该术语系指西方在16、17世纪发展起来的现代资本主义。它意味着利用科学以求系统地组织劳动和整个生产过程，从而实现生产能力的数量增长。

经济传统主义（传统经济伦理）。一种劳动心态。劳动被视为必要的祸害，仅仅是生活领域之一，并不比闲暇、家庭和友情更重要。“传统需求”是指：一旦得到满足，劳动即可休止。这种心态与现代资本主义的发展背道而驰。（在韦伯那个时代，“传统主义”指的是以惯常方式从事活动的行为。）

情感（以情感为基础）。“奇异的热心”（卫斯理语），尤为虔信派和循道宗教徒所慕求，它表示上帝已驻在心中，并且强化了对上帝的义务和伦理责任。由于它等于是对得救的主观体验，所以在这些教派中至关重要（由此而产生了亢奋、欢乐与慰藉等等情绪），加尔文教徒始终对情感持有怀疑态度，他们追求的是人生的圣洁境界，并从这个角度看待得救。在韦伯的分析中，情感为职业天职提供的基础之牢固程度，要大大逊色于加尔文教徒的追求。

心态。韦伯认为某个人群特有的特殊气质或倾向。他用这个术语指的是加尔文教徒、天主教徒、路德教徒、冒险型资本家、封建贵族、老派商业取向的（贵族）家族、中产阶级成员等等（理想类型意义上的）典型特征。每个群体都有自身的倾向或见解。某些群体的心态可能更看重价值观、甚至伦理价值观（宗教群体），另一些群体的心态往往会赋予利益（冒险型资本家）或传统（农民）以更大的意义。

对欲望的美化。见“神化人的需求和欲望”。

理想类型。韦伯的主要方法论工具。他在《新教伦理》中设计了一系列群体（天主教徒、路德教徒、加尔文教徒、冒险型资本家等等）的“理想类型”，每个理想类型都是为了突出从韦伯论题的角度来看所具有的特性，从而力求在实质上把握某个群体。

解释性理解。这是韦伯用以描述他的方法论的术语。他希望通过重构特定群体生活于其中的价值观、传统、利益和情感背景理解人们的行为和信仰，由此理解“主观意义”是如何形成的。

中产阶级。《新教伦理》为一个新阶级的精神气质和心态的宗教起源给出了一种分析——这个新阶级把坚韧不懈的劳动提高到了生活的核心地位。构成了这个新阶级的雇主和工人是一套以经济活动和“谋生”为取向的价值观的社会载体，这样的价值观使它与穷困的城市贫民、封建贵族、旧家族的贵族资本家、冒险型资本家产生了重大区别。韦伯力求为这套价值观的由来提供一种说明，认为它们为资本主义精神的产生发挥了作用。

现代资本主义。韦伯认为资本主义是一种普遍现象。他关心的是16、17世纪出现在西方的现代资本主义的起源，这种资本主义包括对自由劳动力的理性组织，对利润的系统追求，以及一种“现代经济气质”或“精神”。他的结论是，一种“新教伦理”对现代资本主义的产生发挥了作用。

对生活的组织，有组织的生活。^[63]韦伯的Lebensführung一词指的是对生活的自觉指引或引导。尽管在他看来有组织的生活一般都是“内在的”产生于一套价值观（甚至伦理价值观），但情况并非始终如此（利益也会使这种“实用理性”的Lebensführung固定下来）。该词在韦伯的著述中一般都是用来与那种缺乏引导的生活作比较，后者意味着仅仅像自然事件一样迟早会漫无目的地放任自流。韦伯在《新教伦理》中强调，清教徒必定会按照他们的信仰去组织和引导自己的生活，因此，“对生活的组织”这个短语看来最适合他在这里的用意。

天命（神圣的）。为一种此前还是纯功利主义的活动（例如劳动、聚财和逐利）赋予宗教意义（得救）。

心理驱动力。通过信仰与宗教实践而给予特殊活动（例如按照上帝

律法积累财富或组织生活）的“得救的奖赏”，从而有助于信徒——只要他们还从事这样的活动——比较容易地确信自己获得了得救者的资格。

清教主义。韦伯是根据17世纪的日常语言使用这个术语的。这个“含糊其辞”的术语系指荷兰、英国及北美那些以今世禁欲主义为取向的禁欲主义新教运动（包括公理会和“独立派”）。所有清教徒都是围绕劳动和一种道德上一丝不苟的今世禁欲主义组织他们的生活。韦伯认为，清教主义为职业天职观提供了一种坚实的基础。

理性的。一种系统、严格、有纪律的行为要素。

理性主义。韦伯是按照他那个时代的习惯用法使用这个术语的，它意味着个人行为（通常是遵照宗教价值观）在越来越严格、越来越条理性意义上的系统化，以及对自然状态的驯化。

归正宗。尽管“绝不等同于加尔文宗”，但在韦伯看来，它构成了荷兰、英国及美国禁欲主义新教教会与教派（循道宗除外）广泛的宗教改革运动背后的主要宗教力量。他在第四章常用“加尔文主义”指称源自约翰·加尔文的观念、教义和价值观，用“归正宗”指称由他建立的若干有组织的教会。所有的归正宗都与德国的路德派“国教”形成了鲜明对照。

《萨伏依宣言》（1658）。英国公理宗的信仰声明。与《威斯敏斯特信纲》不同，它支持地方教会自治。

教派。与教会相反，是一种自愿紧密结合的排他性群体，只有符合特殊标准者才能被接纳为新成员。获得成员资格就意味着具备了“优良品质”，同时要受教派其他成员的监督以确保行为端正。

社会载体。在韦伯看来，观念是历史变革的重要力量，但必须要由某些界限明确并有影响的群体、阶层或组织（比如加尔文教徒或者一个中产阶级）去承载。韦伯在《新教伦理》中就是希望发现什么样的群体承载了特殊类型的职业伦理。这是韦伯社会学的核心概念。

自然状态。指人类的“自然状态”。人性当中未经驯化、引导、升华或组织的那些自发性方面。韦伯认为，清教主义正是以极端严格的方式按照一套价值观实现了对信徒生活的系统化组织。

追求圣洁生活（净化）。加尔文教徒是围绕寻求自身得救状态的心

理确定性而组织整个生活的。尽管有得救预定论教义在，但他们还是相信（特别是经过巴克斯特的修正之后），他们有能力遵守上帝认可的行为模式，以验证自己属于得救者之一的成员资格。因此，通过正直的行为就可以“力争”得救。虔信派和循道宗教徒则相信，通过上帝附体的情感也能凑于得救的确定性。

主观意义。韦伯力求通过他的社会学去理解人们如何看待自身行为、如何为之提出正当理由以及如何为它给出了“意义”（不论它在观察者看来有多么古怪）。例如，他在《新教伦理》中就希望理解，为什么不懈的艰苦劳动和系统地追逐利润与财富会被加尔文教徒在主观上看作是有意义的努力。

超越。清教徒按照上帝律法组织自身生活时对“今世”（功利主义）道德观的超越。

验证。这是加尔文教徒（以及所有追求得救者）的核心概念，它意味着一种可被他人目睹的外在证明（个人行为、举止和风貌）和一种心理要素：信徒认识到了自己有能力通过持之以恒的正直行为“证明”自己的信仰来自上帝——从而感觉到一种与得救状态有关的内在信心。

今世。与修道士尘世“之外”（修道院）的活动正相反，该词意味着一种尘世“之中”的活动。韦伯认为，禁欲主义正是随着清教主义而脱离了修道院“进入”尘世的。引人注目的是，清教徒的活动是尘世中的活动，而不是尘世的活动（因为它的取向并非今世的福祉或利益，而是来生的得救）。

传统经济伦理。见“经济传统主义”。

对尘世的功利主义适应。以日常世界的实用主义道德观为取向的生活，而不是在严格以上帝律法和追求得救为取向的基础上超越这种道德观。

价值理性的行为（动机）。韦伯的“四大社会行动类型”之一，该术语意为，人的行为以价值观为取向达到了一种非同寻常的程度，以致价值观变成了义务，或者对行为具有“约束力”。在韦伯社会学中与它相对的是“手段——目的理性的行为”。

《威斯敏斯特信纲》。加尔文宗的信仰纲领，1648年获得长期国会

批准，但1660年王政复辟后，其官方地位被否决。后被若干美英禁欲主义新教教会采用。

[1] 此为卡氏译本的页码（下同），因篇幅、版式不同，故与帕氏译本页码大有出入。更重要的是，两位译者的译文同样多有歧异。为保持卡氏导论原貌，中文均照原文译出，但引语后面括号中均标有两组页码，前为卡译本页码，后为帕译本页码，以便读者对照参考；两个英译本对韦伯使用的若干关键词各有不同译法，凡在本文中出现的均已分别加了中译者注，谨请读者明鉴。——中译者注

[2] 因此，在美国，刚刚认识的人很快就会彼此打听与各自工作类型有关的问题，这被认为理所当然。相比之下，在绝大多数欧洲国家，相互介绍之后谈话主题就直奔工作则会被视为粗鲁。

[3] Schor的著作（1992）表明了禁欲主义新教在许多方面的遗产都是经久不衰的。另见Hochschild（1990）与Kalberg（1992）。

[4] 韦伯那时已经可以乘火车往西部远行了。然而，他在行程的终点俄克拉荷马加斯里（Guthrie）并未逗留太久。由于注意到下榻旅馆的老板腰上别满了手枪，他在惊恐中急忙返回了车站，刚刚赶上他要乘坐的火车，于是即刻掉头东去。见《俄克拉荷马日报》1904年9月20日第一版，“德国教授突然中止访问加斯里”。

[5] Fritz Lang关于现代城市的经典影片《大都会》，尽管摄制于1926年，但却生动描绘了未来世纪之交遍及德国的那种索然乏味的景观。

[6] 这个说法间接表明了韦伯的忧虑，即工业社会内在的官僚化将会导致大规模组织内部的权力高度集中，从而有效地剥夺公民权利，民主治理将被挡在幕后。

[7] 不过，这个译本是译自1920年的扩展本。若比较1904—1905年和1920年的两个文本，请见Lichtblau与Weiss（1993b）。《新教伦理》原文发表于韦伯合作编辑的杂志《社会科学与社会政治文献》（[1904] 第二十卷，1—54，[1905] 第二十一卷，1—110），其英译本即将问世（Baehr & Wells, 2002）。

[8] 《新教伦理》并不包括韦伯对美国社会运行过程的许多观察，是他返回德国不久写出的两篇论文对这些观察作了总结。见本书所收《新教教派与资本主义精神》及其早先的版本（1985）。另见玛丽安妮·韦伯（1988），pp. 281—304。关于韦伯对美国的一般看法，见Mommsen（1974），Roth（1985），Scaf（1998），Berger（1970）及Rollman（1993）。关于他对美国政治文化的分析，见Kalberg（1997，2001）。

[9] 在若干进一步的著述中，韦伯还会频频回到最初在《新教伦理》中阐述的论点。有时他的论点会在后来文本中得到更清晰的阐述。参考文献间或提供了这些后来的相关内容。

[10] 按照韦伯的意思，“现代经济伦理”“理性的经济伦理”和“资本主义精神”等术语将被用作同义词。“精神气质”和“伦理”也是同义词。应当记住，对

于韦伯来说，“理性的”绝不会令人想到是“更好的”，毋宁说，该词仅仅意味着一种系统的乃至条理性的要素（见Kalberg，1980）。

[11] 主要的批评和韦伯的回应都是分别发表的（见韦伯，1972）。在《新教伦理》的1920年修订本中，韦伯又补充了许多评注（多为脚注）以回应批评者。

[12] 为了增加驳斥松巴特的力度，韦伯在1920年修订本中就这个论题大大扩充了脚注。1913年他曾致信松巴特说：“关于犹太教问题〔你的著作中〕大概没有一个字是对的”（见Scaf，1989，p. 203n.）。关于松巴特与韦伯的总体情况，见Lehmann（1993）。

[13] 例如，另见 1968，pp. 70，341，480，630；1972，pp. 31，171。松巴特也赞同这种马克思主义的分析。韦伯在《新教伦理》中否定了以“发展规律”或者“经济发展规律”解释历史变革的做法，这是直接针对马克思而发，尽管锋芒所及也包括许多德国与英国学者。

[14] 这个主题构成了《新教伦理》的一个背景主题，只是很少直接讨论罢了，但它在韦伯的其他著作中却频频出现。例见1927，pp. 352—354；1968，p. 1180；1972，pp. 323—325，344。他对这个因果力量的激烈否定，足以成为他的《世界性诸宗教的经济伦理》系列研究的基本出发点。

[15] 这些主张都是韦伯那个时代有关现代资本主义和工业化起源之争的核心点。韦伯在《新教伦理》中（尤其是在1920年版补充的脚注中）也回击了这场争论的一些次要倾向，比如兰普雷希特（Lamprecht）以生物学为基础的进化主义决定论、“国民性”（见本书p. 47；p. 88）之说的一切鼓吹者、把社会变革理解为法律变革之结果的许多理论家以及把观念视为因果力量的黑格尔主义者。（韦伯强调说，黑格尔主义者忽略了一些关键问题——有没有具体的社会载体承载观念？它们仅仅是作为一种认识力量而存在的吗？观念也能给予行为以“心理回报”吗？见下文。）

[16] 法国的涂尔干也认识到了宗教归属的核心意义，大约在同时他提出了一个假设，即自杀率可能会随着宗教信仰的不同而变化（见1951）。

[17] 关于英美作家对青年韦伯的宗教影响，见Roth（1997）。

[18] 韦伯的姨夫、宗教改革与反宗教改革史学家赫尔曼·鲍姆加登与这位外甥过从甚密，他在作于1887的一个小册子中以生动的笔触谈到了这个话题：凡是新教徒和天主教徒共同生活的地方，前者总是引人注目地站在较高的社会阶梯上，后者总是站得较低。……凡是天主教徒逃避或不能得到高等教育的地方，新教徒必定会在公共行政、司法、商业、工业与科学领域扮演主角。（Marcks，1894）

[19] 韦伯在1920年修订《新教伦理》时删除了此句。它原来出现在《新教伦理》第二分册（1905，p. 43）。

[20] 《新教伦理》第一章的标题“宗教归属与社会分层”，就是借自奥芬巴赫的书名。

[21] 京特·罗特私人通信（1999年2月22日）。

[22] 关于《新教伦理》的写作背景，见Poggi（1983），Lichtblau与Weiss（1993），Lehmann与Roth（1993）。

[23] 京特·罗特私人通信（1999年2月22日）。

[24] 关于后来对这一点的阐述，见韦伯，1946c，p. 292。

[25] 韦伯在《新教伦理》最后又重申了这一目标，见pp. 122—123（pp. 180—181）。另见pp. 15—16，19，34—35，37，48—49（pp. 51—52，54—55，72—73，75，90—91）。另外，他的文集中还有许多回应早期批评者的地方也都重申了《新教伦理》的目标（1972，pp. 163，169，173，285—286，302—307）。这些内容表明，韦伯很清楚历史事件的因果关系有多么复杂，也很清楚对诸因素格局中的单一因素进行考察的重要性。

[26] 这里几乎是逐字复述了下文pp. 49—50（pp. 91—92）韦伯的原话。

[27] 卡译本用词为psychological reward，帕译本为psychological sanctions（心理认可）。——中译者注

[28] 加尔文本人并未看出得救定论还有个双重天命的难题，因为他认为自己就是上帝的选民之一（p. 64；p. 110）。

[29] 当然，正如后面将要指出的，这些论题是交织在一起的。

[30] 是《威斯敏斯特信纲》（1648）直截了当地合成了这两个词。

[31] 必须过一种圣洁的生活，这个结论从逻辑上说并非产生于得救预定论教义。

[32] 今天的人们可能会倾向于认为，纵然只有少数人能被选中得救、且没有什么能够改变上帝的天命，人们也仍然可以按照快乐原则生活下去。不管这个结论在我们现在看来多么合理，清教徒却会否定这种选择，因为和“我们现代人”不同，支配着他们生活环境的是宗教，尤其是这样一个首要问题：我是得救者之一吗？

《新教伦理》的基本启示之一可以简述如下：社会科学家不论何时都要小心避免受到诱惑，认为过去的人们是在按照与现在人们同样的价值观生活。

[33] 我们已经知道，韦伯在展开上述分析的过程中并没有始终进行这样的逻辑区分。他的论证会一再把这两个部分交织在一起。

[34] 韦伯这里谈的是入世禁欲主义的“两面性”：在专注于上帝和得救的问题时，一方面是转身回避尘世，甚至会摒弃这个混乱而“毫无意义的、天然的罪孽之容器”，另一方面又会为了伦理价值观和在地上建立上帝的王国而把主宰尘世视为必需。尘世行为的这种两面性本身就赋予了行为一种条理性，使它不同于纯经济利益以及总的来说实用性关切驱动下的功利主义世俗行为。见下文。

[35] 信徒会认为“厌恶劳动是不属于得救者之列的一个标志”（p. 106; p. 159），而那些生活在贫困中的人也不可能属于得救者之列。因此，贫穷并不单纯表明了懒惰，而且还表明了道德品质上的贫瘠。

[36] “只有在新教徒的职业伦理中，尘世才会具有独一无二的宗教意义，尽管它有种种缺陷，但它仍是人们从中按照绝对超验的上帝的意志履行义务的对象。”（1968, p. 556）

[37] 卡译原文是“only such qualities could make possible the lasting resilience necessary to overcome innumerable obstacles”（只有这些品质才有可能产生必需的持久复原力以克服重重障碍），显然是在突出百折不挠之意；帕译则比较直白：“没有任何别的东西能够给予他这种克服重重障碍的力量”（Nothing else could have given him the strength to overcome the innumerable obstacles）。——中译者注

[38] 在韦伯看来，“一旦对消费的约束和这种追逐财富的自由结合在一起，结果就是导致资本的形成……并被用作投资资本。……当然，这种结果的影响究竟有多大，很难加以量化测定。”（pp. 116—117; p. 172）

[39] 显然，韦伯也认识到了这种精神还存在其他来源。见p. 49（p. 90）；1972, pp. 28, 285。

[40] 由此应当看出美国人何以会特别把诚实放在“优良品质”的首位，这不仅表现在个人行为上，在政治领域（作为一种理想）也同样如此。对于清教徒来说，正直行为能够验证个人的特选身份，这归根结底还是因为上帝就在信徒心中，而上帝那里唯有诚实与公正。

[41] 韦伯也在别处指出，伦理价值观的熏陶一旦出现的话，就必然意味着对个人的强有力约束。例见1927, pp. 357—358; 1946a, p. 331; 1968, pp. 346, 585, 600, 1186—1187。

[42] 这里的问题与新教伦理的影响面是同样的。韦伯很清楚，要估价资本主义精神的确切影响，就需要一项更加雄心勃勃的研究，以考察多方面的因果力量并提供经验比较。见下文及本书收入的“序言”。

[43] 卡译本为steel-hard casing，帕译本为“铁笼”（iron cage）。卡氏为此专门作一长注，见注115。——中译者注

[44] 卡译本将原著的德文词Verstehen（理解）意译为“interpretive understanding”（解释性理解），帕译本则直接译为“understanding”（理解）。——中译者注

[45] 过去和现在的相互交织，在韦伯的著述中一直是个综合性的重要话题，可惜这里不可能详论。见Kalberg, 1994b, pp. 158—167; 1996, pp. 57—64; 2000, pp. 176—179。

[46] 韦伯指出，这也是路德教在德国的表现（p. 84；pp. 133—134）。

[47] 本书保留了此文现成的Hans H. Gerth与C. Wright Mills单独译文，只是有几个术语作了改动以便与《新教伦理》的术语保持一致。见该文书目提要第一个脚注。

[48] 此文早先的两篇译文现在也很容易找到，见韦伯（1985）；Baehr与Wells（2002）。这里译出的文本已由韦伯在1920年作了大量扩展。

[49] 当然，托克维尔早先只是强调了美国社会的这种发展能量（1945）。然而，对于这种组建联合体的嗜好（它在美国阻止了一种“多数暴政”的趋势），他的解释却大不同于韦伯；托克维尔看到的是平等主义、商业利益和个人利益，韦伯看到的则是禁欲主义新教的宗教遗产。见Kalberg, 1997。

[50] 获准进入一个共同体的教会和俱乐部（比如扶轮社、国际狮子会俱乐部协会等等）对于个人社会地位具有的极端重要性，使得韦伯把美国描绘成了一个“慈善封建制”社会（见1978, p. 281）。

[51] 韦伯生前仅完成了对《新教伦理》《教派》和《中国的宗教：儒教与道教》的修订。

[52] 另外还包括两篇逻辑分析文章：为《世界性诸宗教的经济伦理》系列研究撰写的导论——“世界性诸宗教的社会心理”（1946c），和儒教与道教的研究结束之后、在《印度的宗教》（1958）之前成文的“对尘世的宗教拒斥”（1946a）。“宗教拒斥”主要是精练广泛地分析了现代西方文明，完全不适于收入那个系列研究（尽管它被放在了最后位置）。《宗教社会学文集》并没有完成，韦伯曾计划撰写若干章以论述古代埃及、腓尼基、巴比伦、波斯的宗教，还有几卷论述伊斯兰教、古代基督教和塔木德犹太教。

[53] 此文据信是韦伯写成的最后的社会学之作。

[54] 此文在早先帕森斯的译本中名为“作者序”。因为置于《新教伦理》卷首，这使《新教伦理》的几代读者都误以为它是《新教伦理》的序言（尽管帕森斯也作了部分说明）。

[55] 他的三卷本巨著《经济与社会》（1968）是他的经验社会学的另一个主要方向。韦伯的宗教社会学也转入了一个更理论性的方向。见《经济与社会》（pp. 399—634）“宗教社会学”一章。

[56] 卡译用词为“idealist”，帕译本是“spiritualistic”（唯灵论的）。——中译者注

[57] 然而今天，几乎社会学的任何入门教科书都在把韦伯描绘成一个“唯心主义者”，并将他的社会学与马克思的历史唯物主义进行对照。

[58] 我将坚持这一看法，尽管也应明确指出，《世界性诸宗教的经济伦理》绝

大多数篇章都是分别论述，而不是从背景和共同作用角度论述观念和利益。韦伯分析的这些方面主要出现在《世界性诸宗教的经济伦理》难以计数的段落及“世界性诸宗教的社会心理”（1946c）一文中。我已在别处系统检视了韦伯的“背景与合力方法论”。见1994b, pp. 98—102, 155—176, 189—192。

[59] 《经济通史》（1927）、《经济与社会》（1968）和《古代各文明的农业社会学》（1976）必定会补充《世界性诸宗教的经济伦理》的分析。

[60] 《经济通史》（1927）、《经济与社会》（1968）和《古代各文明的农业社会学》（1976）必定会补充《世界性诸宗教的经济伦理》的分析。

[61] 此外，这样一项重构也需要经常参考注54提到的那些著作（另见笔者即将出版的新著）。

[62] Hercules，一译海格力斯，希腊神话中的大力神，罗马神话称为赫丘利斯，以完成了12项英雄业绩闻名。——中译者注

[63] 卡译本为organization of life, organized life，帕译本的译法似较灵活，多为systematic rational ordering of life（对生活的系统理性安排）。——中译者注

《新教伦理——由来、根据和背景》 绪论

京特·罗特

1871年俾斯麦创建德意志帝国的时候，美国还不是世界强国，但这两个国家都是人口急剧增长而宗教上却是异质的蓬勃兴起的新教帝国。在帝国主义时代，三个新教帝国——第三个是大不列颠——必然会相互对抗，而法国与俄国虽然仍在进行着和平或军事形式的冲突，但是联盟的性质已经有了历史性的开端。1898年的美西战争——一个蒸蒸日上的新教国家击败了一个日薄西山的天主教国家——之后，德意志帝国不仅发起了一场针对大不列颠的海上军备竞赛，而且发动了一场针对美国的文化攻势，旨在遏制占据优势的盎格鲁-撒克逊的影响。一时间，德国向美国的移民逐渐停止，而德国教授的学术旅行却蔚然成风，交换教授职位的做法得到确立——许多幻想也得到了滋养。1904年在圣路易召开的世界大会就是这种努力的顶点，马克斯·韦伯与玛丽安妮·韦伯、厄恩斯特·特勒尔奇以及其他许多德国学术界人士都参加了大会。当时的人们恐怕难以置信，一个像华盛顿德国历史研究所那样的机构，直到1987年才得以建立。随着两次世界大战中的对抗使得两国间的关系历经政治沧桑，这种思想互动不可避免地变成了一团乱麻。由于大多数德国学者在*Kultur contra Zivilisation*（“以文化对文明”）的旗帜下投入斗争，第一次世界大战严重损害了德国文化的国际声望。第二次世界大战则彻底摧毁了马克斯·韦伯那一代人为了德国的全球文化使命而提出的主张。

看上去矛盾的是，正是由于纳粹在20世纪30到40年代把许许多多的学者、科学家和作家驱赶到美国，这才保留下来一点儿德国的影响。韦伯在美国、其次在英国被接受，就是这一矛盾现象的证明。然而，韦伯思想中和几代读者中的许多不同关切与动机，使得这部著作有了国际范围的重大意义。这真是令人意外。一位坚定的德国民族主义者，念念不忘他的祖国能够崛起为世界强国，他的著作何以能在他去世那么长时间之后如此风靡盎格鲁-撒克逊世界？当然，就最一般的意义而论，答案涉及“二战”之后美国与国际事务的纠葛，以及美国社会科学同样起劲地转向这样那样的现代性理论形态。但是为什么初版于1904—1905年、其命题在1920年又予重申、第一次世界大战之前的那些年间所仅有的德国人的历史研究《新教伦理与资本主义精神》，至今仍在英语世界散发着活力并引起争论？显然，韦伯对20世纪社会科学的广泛影响，有助于这

一命题的历久常新。而且，从一开始，这项研究就被认为是反对历史唯物主义，强调与物质因素相对立的观念的重要性——如果不是自主性的话——的有力论据。在几十年的冷战期间，它无疑给美国提供了这种效用。但它在美国长期享有盛名还有其他一些原因。

一个重要的意识形态原因与韦伯对英国和美国的看法有关。在他那个时代过于亢奋的民族主义气氛中，韦伯却是最新一批自由主义亲英派人士之一。他欣赏清教和教派遗产、民主制度以及英美在国际政治中的作用。在这种情况下，他很快就在英美人士中找到了知音，因为他认为新教、政治自由和世界强国之间有着必然的联系。韦伯非常赞同英国自由党保守派历史学家为“清教革命”及其自由主义之果塑造的崇高的自我形象。他为了突出对德意志帝国的文化与政治批判而着意夸大了加尔文主义和清教的世界历史作用。在20年代，年轻的美国公理会教友、交换来德的留学生塔尔科特·帕森斯，在海德堡偶然读到了《新教伦理》。书中所论清教和资本主义的联系使他大为倾倒，于是他译出了这部著作。留学期间，帕森斯所解读的韦伯思想成了他关于规范化制度整合的结构——功能分析学说的主要成分。由于他已经开始把职业视为官僚制资本主义得以运行的决定性因素，那么韦伯所阐明的目标——分析“新教禁欲主义这一现代职业文化（*Berufskultur*，一种现代经济的‘唯灵论’成因）的功能”——便非常适合他业已成熟的范式。假如韦伯没有写出《新教伦理》，青年帕森斯就不可能那么热切地关注他后来的著作，同样，假如美国的社会学，尤其是帕森斯的学说没有那样的声望，韦伯也不可能在德国重放光彩。（青年沃尔夫冈·蒙森著名的1959年博士论文《马克斯·韦伯与1890—1920年的德国政治》^[1]本有可能埋葬韦伯而不是使他复活。）实际上，原初的辉格党释义，是在韦伯为了进行争论而加以改动之后，由帕森斯和其他人重新引进了英美世界，并进一步增强了美国人对于新教和自由主义民主之间内在联系的正统认识。在我看来，输出和重新引进新教的孤芳自赏——且不论是否洋洋自得——是说明美国人之所以接受韦伯命题的一个重要因素。

重温重要学者和著作以对我们的认识做出评估并寻找新的视角，这是合乎常规的。有时候，尽管做出了很大努力，一部渐被遗忘的著作仍会渐渐隐人忘乡——例如，由于出现了完满的或批判性的著作；有时候，它会由于是写给另一代人的而得以重放异彩。在这两种情况下，“重温”都会表明在时间和视角上的某种差距。从某种意义上说，韦伯的命题无须重温，因为它拒绝被遗忘，尽管许多人经常怒不可遏地想要彻底结束它的生命。在少数学者看来，它已经变成了适得其反的东

西，它的历久不衰显得令人厌恶。确实，作为一个具体的历史命题而不是作为一种综合性的社会学理论，在今天看来它已经相当陈旧了，因为韦伯所设想的一部学术著作的生命力最多能够持续半个世纪。然而，时间的推移必然使得我们越来越不可能直接把握这部著作。事实证明，我们所关心的政治、社会与文化问题——正是由于这些问题才出现了韦伯的定见——已经发生了更为广泛的背景变化。事实上，关于对17世纪的最新解释能否被接受的问题，也有同样的情况。

过去10年间，人们对韦伯思想的背景和来源的兴趣有增无减。在德国，这种趋势与重新审视德国的过去，尤其是重新审视资产阶级和自由主义的作用有关，虽然关于德国的“特殊道路”（*Sonderweg*）与“史学家论战”（*Historikerstreit*）的争论因为德国的统一这一不争的事实而黯然失色，但是这种争论必然会改变历史言说的标准。在美国和英国，“观念的背景”（这也是剑桥大学出版社以此为名的丛书）得到了进一步的关注。尤其是社会理论，一直在为历史解读的相对价值进行热烈辩护，反对以现代主义方法利用经典作家。

因此，多年来有些德国作者一直在研究韦伯著作的哲学渊源。在某种程度上这与70年代以来德国社会科学及其现代主义和行动主义关切的衰落有关，也与保守主义时期作为论题和一门专业的对历史的还原有关。此外，有些德国政治学家和文人学者还热衷于把韦伯从美国带回故乡，特别是千方百计使他远离美国社会科学、使他摆脱美国化的德国形象。主要是在法国和美国，后结构主义和解构主义势力一直在抨击西方的“元叙事”，而它的一个重要组成部分就是韦伯的理性化理论尤其是新教入世禁欲主义的理论。

《新教伦理与资本主义精神》涉及韦伯生平三个方面。首先，韦伯是在天主教和新教结束了长达几十年的激烈冲突时成年的，那时对于路德主义和改良主义（加尔文主义）的强行统一仍然保留着某些不幸的记忆。其次，在成长时期，韦伯见证了政治和经济自由主义的失败得到遏制，以及威权主义在国家和工业中取得的成就。再次，他是由于并最终参与*Methodenstreit*（“方法论论战”）而成熟的，那是一场自然科学和人文科学、实证主义和解释学、理论和历史之间旷日持久的斗争，一场被纵横交错的争论路线复杂化了的斗争。

有些学者已经指出了宗教冲突不仅对于韦伯，总的来说对于历史学和社会科学的重要意义。除了天主教会、新教君主制和自由主义资产阶级之间的冲突之外，*Kulturkampf*（“文化斗争”）也影响着现代社会和现代学术的全部意义。韦伯乃是神学造诣最为深刻的经济史学家。由于厄恩斯特·特勒尔奇的影响——这种影响也许要比韦伯本人和其他许多人所承认的大得多——韦伯与当时最重要的路德教神学家阿尔布莱希特·里敕尔（*Albrecht Ritschl*）成了对头。里敕尔和韦伯双方都在同国教中的正统保守势力进行斗争，不过前者在过时的天主教与各种形式的禁欲主义新教之间看到了一种历史连续性，而在后者看来，路德教更接近于天主教。对于里敕尔来说，一种国家自由主义的新教文化

（*Kulturprotestantismus*）是帝国真正的意识形态支柱；对于韦伯来说，没有禁欲主义传统是一个严重的政治缺陷，因为路德教已经产生了一种权威依附的心态。

然而，韦伯的研究背后不仅有着新教内部的争论，还有一部天主教和新教双方互抱成见与偏见的漫长历史。有学者认为，它们对于经济伦理的传统主义理解在很长一个时期中并无重大差异，而韦伯对这一点的认识并不充分。当然，教会地产的世俗化和关闭修道院有着巨大影响，对于当时的人们来说，废除圣徒崇拜和圣徒节使得新教似乎成了更便宜的宗教，而天主教却少有经济价值。然而，早期的现代国家对宗教少数——包括天主教少数——的宽容有其商业化的考虑，天主教徒和新教徒都认为启蒙运动贬低了宗教差异那种公认的文化价值。19世纪的最初30

多年可以被看作相对的宗教和解时期，天主教和犹太教显贵不时分享宗教改革的盛宴。拿破仑时期教会地盘的土崩瓦解，使得数十年间德国天主教文化的制度支持遭到了极大削弱。1830年代以后，一个新的冲突时期开始了，旧时的好战语言又卷土重来。志在必得的新教民族主义支配着德国，天主教徒越来越被视为异己因素而遭到排斥和贬抑，在韦伯写出《新教伦理》之前的10年间，反天主教的鼓噪达到了顶点。因此，在有些人眼中，韦伯看上去最多也就是一位站在矮子肩上的巨人，这矮子就是反天主教成见与偏见的制造者们。

随着这场“文化斗争”在1890年代的正式平息，天主教徒提出了得到平等待遇的强烈要求，尤其是在文官职位方面，但是自由主义者及犹太人认为，他们的要求往往并不足以被看作是对任命权的普世论关注，而是一种特殊恩宠论的考虑。“道德统计学”在这里获得了重要地位，不仅成为一种新的研究方法，而且还是一种新的政治论说方法。由于结果证明天主教徒在自由职业和大学中也得不到充分代表，即使像格奥尔格·冯·赫特林那样的天主教代言人——他在1917年成为首相——也在帮助宣扬天主教徒受教育不足的观念。然而，一般来说，统计学研究者很少注意把宗教信仰作为说明教派差异的一个因素。因此，民族主义的兴起改变了以往的争论所使用的词语，并且使得——举例来说——法国历史学家低估了宗教改革在现代世界形成过程中的作用。在世俗环境中，宗教越来越被看作是一种无理性的现象，然而，韦伯所强调的是它的因果关系的重要性。

韦伯的论述实际上是从德国天主教与新教的社会差异而推及现代职业文化的命运，但是，他的政治与文化批判是要把盎格鲁-撒克逊的过去当作一面镜子来反映德国的现实。在19世纪的大部分时间里，许多德国自由主义者都把英国看作大陆的楷模。我认为，韦伯恰好站在了这一传统的终点，他是通过家庭的纽带与这一传统联系在一起的。但是，自从德意志帝国成为军事和工业大国以来，大不列颠在韦伯的 *Weltpolitik*（世界政治）格局中就不仅是大陆和帝国的楷模，还是主要的对手。在这项研究中，韦伯利用他的巴伐利亚家族史展示了资本主义精神，但奇怪的是，他对自己广泛的英国亲族关系却只字不提。他的母亲出身于一个富有的胡格诺教派家族，他们像熟悉法兰克福和米兰一样熟悉曼彻斯特和伦敦，更多地体现了经济冒险主义而不是他的资本主义精神，更不用说新教伦理了。韦伯的亲属都是些四海为家的欧洲人，并没有感染上伴随韦伯终生的那种强烈的民族主义情感。他本人在政治上的矛盾态度，大概源于亲英情感与德国民族主义的暧昧融和。

意味深长的是，韦伯的民族认同观与当时广为流行的语言、伦理和种族学说形成了强烈的反差。《新教伦理》没有把民族认同作为一个解释要素，并且强调了宗教信仰自由以及信仰者进行语言革新的能力。在另一些场合，韦伯则强调了共同的政治命运对于形成民族主义意识的作用。所以，韦伯并不是从本体论角度，而是从纯历史的角度确立他的民族认同观。因此，尽管他始终极为怀疑种族学说，但却认为人种论是很有裨益的。的确，他使用的是他那个时代的社会达尔文主义语言，但他从伦理上一视同仁地看待所有个人这一先入之见，使他对科学一元论——优生学就是其中的一部分——充满了敌意。

既然入世禁欲主义强有力地吸引着韦伯，他自然会不仅反对墨守成规的“法律和秩序”类型（*Ordnungsmenschen*，“秩序人”），而且会更加深恶痛绝地反对性解放的“新伦理”，因为那是新浪漫主义、无政府主义、优生学以及享乐主义成分的混合物。每一种成分对他来说都是根本不能接受的，其混合物则是令人厌恶的。在他看来，以“无序”为本激烈批判家庭、资本主义社会和威权主义国家的男男女女，和那些同现代性的激励规则与制度规则抗争的“秩序人”一样有心无力。韦伯对禁欲主义的关注，同齐美尔与弗洛伊德等人把压抑和本能的牺牲视为文化成就和经济交流的条件密切相关。但是韦伯终于未能一以贯之，他本人的内心冲突也反映了新的时代潮流所带来的某些普遍的紧张状况。此外，他本人的疾病也可以从歇斯底里和神经衰弱这样的时代病角度予以解释。对个人和集体堕落的恐惧变得纠缠不清。马克斯·韦伯与玛丽安妮·韦伯在积极捍卫一种从道德上支持一夫一妻制的禁欲主义理想的同时，却不得不面对周围环境中新兴的性冲动和自由性爱的要求。在对清教徒反对感官文化、崇尚实证科学的描述中，韦伯的研究展示了他的个人精神气质，但在随后的岁月中，他在各自独立并相互冲突的价值领域逐步发展了他的理论，明确承认了色欲和审美价值观的自主性（*Eigenwert*）。这使韦伯意识到从审美与快乐角度解释现代主义，两者之间有着巨大裂缝，并继续坚持对制度现代性的禁欲主义要求。

除了价值观与制度范畴本身固有的规律性（*Eigengesetzlichkeit*）概念之外，韦伯还使用可取的相似性概念以证明新教伦理与资本主义精神这样的异质现象有着必然联系。然而，与他的许多确切定义截然不同，他从未明确定义过可取的相似性，因而从未让它带有它在歌德小说中所获得的内涵。这一术语源自炼丹术和“分解术”（*Scheidekunst*，化学的旧称），意思是用“巫术”的方法重新结合“相互吸引”的元素。韦伯恢复了维尔纳·松巴特在阐明资本主义精神的觉醒时不予理会的思维方式用

语。在有了一段紧张的淘金、寻宝和炼丹经历之后，某些人终于发现，只有通过正常的经济活动才能积累财富。他们两人是亲密的同道，编辑《社会科学文献》的同事；在终于卓有成效地形成了这个学术议题的过程中，他们又是急切的竞争对手。毫无疑问，松巴特的大作《现代资本主义》（1902）是对韦伯的刺激和挑战。松巴特认为，诸如加尔文宗信徒和贵格会教徒等等新教群体的经济影响已是众所周知，无需进行具体的历史论证。不过，有感于耶利内克对法定人权之宗教来源的研究，韦伯决意详细考察一下某些宗教信仰与宗教焦虑所带来的出乎意料的经济结果。

事实上，韦伯往往由于宣称神学权威是他的主要参照群体而使他同时代的经济学家和历史学家显得像是一些不求甚解的半瓶子醋。韦伯在他的反批评中表露了极大的满足——某些神学家对他的命题表示关注：“我的希望是——而且我正在等待着——得到来自神学界的富有成效和启发性的批评，而不是像拉什法尔那样浅薄而笨拙的辩论家的批评。”^[2]韦伯在诉诸神学专门知识作为适当的论说依据时，他当然知道，绝大多数神学家对于他所捎带上的经济学问题毫无兴趣。实际上，大陆加尔文主义的历史学家大都拒绝韦伯的命题，这在很大程度上是由于他们自身的神学关切。的确，教派对立已经逐渐过时，但这并没有改变在看待——往往是完全错误地看待——韦伯学说时的相对冷漠与敌意。韦伯的研究引人注目地没有受到它的影响。其原因不仅在于他对神学的定见，而且在于研究过程中体现出来的民族情感——如果不是民族主义情感的话。

人们很容易就能证明新教伦理和17世纪中叶新英格兰清教徒与贵格会教徒勤勉敬业之间的广泛联系。然而，宗教个人主义和集体主义却处于一种紧张状况，商人与投资者的利益由于和农民与工匠的利益相对立而出现了社会经济分化。在约翰·温思洛普的交往伦理占了安妮·哈钦森的神秘主义伦理上风之后，威权主义的加尔文主义和（自由恩宠）教派便分道扬镳了。交往伦理保护债务人而反对债权人，并强调“公平价格”，而且是在一个赋予“可见的圣徒”以经济特权的社会等级制度中。在这种局面下，勃勃进取的商人便遇到了严重的障碍，经过两三代人之后，内外因素的结合才缓和了它对商业城市的宗教与社会控制。然而，直到革命时期，乡村依然保持着落后的交往伦理。乡村清教徒和教派的宗教虔诚，要比资本主义精神之促进现代化更加有力地促进着（韦伯所说的）传统主义的生活方式。在商人们变得更加开明和自由化的时候，乡村却更易于接受大复兴。这就消解了韦伯命题所视为当然的那种亲和

力。不过，到18世纪上半叶，人口的压力需要更加密集和条理化的劳动，理性的法律制度的进步促进了资本主义的更大发展。被大肆夸耀的“法治而非人治”的美国制度怀着一种报复心态开辟了资本主义时代。

显然，《新教伦理》只是庞大的比较社会学研究的尝试性开端。由于从世界历史的高度对世界观和社会结构的关系进行了比较研究，韦伯得以对各种历史发展规律——不管是直线论还是循环论——以及关于民族或种族特性的简单化阐述不断进行具体的批判。《经济与社会》的系统化要求也体现在《世界性诸宗教的经济伦理》的研究中。这两部著作作为《新教伦理》提供了一个世界历史的背景，这并没改变命题的实质内容，而是给了它更为丰富的意义。

三

在韦伯阐述资本主义精神的著名段落中（pp.48—50），为了提供一个“经典的纯粹性”范例，他引用了本杰明·富兰克林“给一个年轻商人的忠告”（1748）和“给愿意发财致富的人们的必要提示”（1736）。他在1920年的增订本中强调说，富兰克林所阐述的“不是单纯的商业机敏”，而是“一种精神气质。这才是我们所关心的”。布伦塔诺在韦伯的定义中看出了一个*petito principii*（实用性准则）：如果赚钱不是为了享受、声望、权力甚至为赚钱而赚钱，剩下的就不过是“一个虚伪的道德格言”。布伦塔诺认为，韦伯“听任费迪南·屈恩伯格对美国文化恶意描绘的摆布，以致相当拙劣地误解了富兰克林”。屈恩伯格在他的畅销小说《厌恶美国的人》（1855，1889）中援引了同一席话，并且把富兰克林表面上的贪婪哲学概括为：“从牛身上刮油，从人身上刮钱”——暗指富兰克林的父亲是个油脂零售商。针对这个美式格言，他换上了一个“德国词”：“我们是从人身上刮精神，而不是钱！”^[3]韦伯的亲英态度和他反对从德国人的角度理解美国人的口头禅的特征就在于，屈恩伯格看到金钱的地方，韦伯看到了精神：富兰克林体现了一种精神气质，而不是没有精神的唯物主义^[4]。但是，韦伯在富兰克林的通俗作品中看到新精神的地方——这种精神“在古代和中世纪却肯定会被斥为最卑劣的贪婪、一种毫无自尊的态度”（p.56）——布伦塔诺则把清教伦理视为小资产阶级各个阶层传统主义伦理的延伸，而富兰克林本人的立场类似于亚里士多德的尼可马可伦理。富兰克林曾提到他父亲的忠告——所罗门的警句：“你看见办事殷勤的人吗？他必站在君王的面前”，韦伯认为这是为赚钱这项职业所做的辩护，而在布伦塔诺看来却是手艺人的习惯性自负，他争辩说，无论属于哪个教派，为人父母者都会向自己的孩子灌输追求成就的意识，要他们勤奋工作以获取体面的地位。^[5]

爱德华·鲍姆加登也以所罗门的警句为例强调指出，在这个“非常精彩的关口，韦伯几乎完全忽略了富兰克林金钱伦理的政治目标”^[6]。如果更深入地了解一下背景情况，他就可以看出，对于富兰克林来说，金钱与勤奋本身并不是目的，而是追求幸福的手段。鲍姆加登1924—1929年是在美国度过的，这使他认识到，韦伯不仅没有用心解读富兰克林，而且没有充分理解他的风格与嘲讽意味。韦伯很早就满怀热情要熟练掌

握英语，但他没有布伦塔诺的优势，后者从少年时期就在英国生活。韦伯对于把握17乃至18世纪的作家当然不乏自信，但他对于某些语言上的微妙之处、历史掌故以及某些文献背景则肯定一无所知。

韦伯在反驳布伦塔诺时已经强调说，布伦塔诺的批判是正确的，问题实际上在于“把一种无理性的生活方式加以理性化”。鲍姆加登认为，由于韦伯对加尔文主义理性自律的理解是相对于一个不可思议的非理性上帝而言，于是便得出了一个误人视听的附属假设：作为一个世俗化的清教徒，富兰克林很有可能赞同一种最终是非理性的职业伦理。鲍姆加登在（从未出版的）第三卷中试图证明，韦伯提出的（就根本敌视对幸福的追求这个意义而言）非理性的理性主义概念，即使在美国那种虔诚的清教主义环境中也不可能站得住脚。对于韦伯所说富兰克林体现的资本主义精神具有“近乎经典的纯粹性”（p.48），鲍姆加登还有另一个反对的理由：富兰克林的社会理想就是那种自主自立的农夫，他从不“在掘地时超过犁耙的深度”，这意味着他决不会成为一个勘探者和投机商。

除了语言障碍之外，韦伯与富兰克林还另有隔阂。他无法领会富兰克林式的幽默感和恶作剧。鲍姆加登解释说，韦伯从未开过玩笑！富兰克林告诫那位年轻商人：“谁若是糟蹋了一个5先令的硬币，实际上就是毁了所有它本可生出的钱，很可能是数不清的英镑。”（p.49）而韦伯却相信“这种告诫的伦理性质不可能被人误解，这才是最重要的。对他来说，一个人理财时不加小心，就等于戕害了资本萌芽，从而犯下一个伦理错误。”看来韦伯全然不知当时美国读者的理解：这个风趣的说法使他们想起了富兰克林一年前（1747）发表的著名的“波利·贝克演讲”^[7]。在这篇虚构的演讲中，一位因生下一个私生子而经受了15次审问的少妇，指控第一个诱奸了她的人——法官之一——为了继续当他的单身汉而扼杀了几十个潜在的胎儿。鲍姆加登知道他的表叔是个“幽默大家”，因此，使他感到格外震动的是，“各民族之间居然不能相互理解彼此的幽默与风趣”。这一舛谬也影响了德国的广大读者。由于误解了富兰克林的幽默，韦伯“用心构思了一种富兰克林禁欲主义经济学的精神气质的宏论，直到今天（1936年），经济学、神学、文学、哲学等等所有领域仍在不断重复这一构思，人们看上去都是博学多闻，却明显地羞于查阅原始资料。”因此——鲍姆加登补充说——在历经30年的学术争论中，没有人认为应当把韦伯的禁欲主义富兰克林同富兰克林本人的禁欲主义进行一番比较。

为了回应一种可能的反驳——富兰克林为他的商人提供了一个能够量化的极端性忠告，鲍姆加登指出，富兰克林的幽默作为一种手段是严肃的：他是一位控制距离感和拐弯抹角的大师。在比较了路德教的虔诚和盎格鲁-撒克逊的加尔文主义与清教主义——前者视人为上帝的宠儿，后者视人为上帝的工具——之后，韦伯首先认同了体现在后者中的严厉的禁欲主义，而不是考虑这种手段能否真正有助于安宁与快乐。最后，虽然韦伯试图反驳德国人的这一偏见——盎格鲁-撒克逊式的美德实在虚伪，但他并未充分理解富兰克林表面中庸的意图以及这种意图与他的幽默的关系。鲍姆加登认为，韦伯看出了这种功利主义背后的禁欲主义，但却未能把握住富兰克林思想的精髓。假如韦伯更加严谨地推敲一番某些段落，他可能就会明白，富兰克林说的是“如果某人需要邻居的帮助以实现某个有益的计划，而某人本人充当了该计划的提议者之后却有可能被认为并不比邻居们高明多少，这是不合适的。”想必韦伯也会理解，表面中庸并非骗术或者见风使舵，而是能使一个人和他的公民同胞进行有效合作的实用美德。因此，鲍姆加登把美国人富有幽默感的谦逊传统——演说家们至今仍须身体力行——一直上溯到富兰克林的人道的工具主义精神。

尽管韦伯是因为受到屈恩伯格尔的刺激而误读了富兰克林的某些文字，但他写作《新教伦理》也受到了格奥尔格·耶利内克《人权与公民权宣言》的影响。在初版中，他不仅断言耶利内克的论文“从根本上说明了良心自由的起源以及政治意义的历史”，而且他“对清教主义的重新研究，应当直接归功于这篇论文的激励”^[8]。在这里，韦伯的关切显出了比1920年修订本更为清晰的政治背景。他就宗教宽容的主要历史代表作了一个长篇注释，因为在一次国会演讲中，天主教中央党领导人之一阿道夫·格罗贝尔“再次宣称马里兰的宗教宽容在历史上就高于罗德岛。然而，出于机会主义考虑的宽容与作为一项宗教原则的宽容是完全不同的两回事。……正是由于宗教宽容，这才有了现代的‘自由主义’观念：对任何被当作偶像崇拜的人的权威的宗教否定。……这在贵格会教徒和所有采取较宽松形式的禁欲主义教派中表现得尤为突出，这种出于明确宗教动机的、对任何法定权威的敌视，在各清教国家的历史上都是自由的决定性心理基础。无论人们想要赋予启蒙运动多么重要的历史意义，但它的自由理想却并非基于这种明确的动机，它只是保证了它们的持续性。顺便说一句，只有这种动机才给予了格拉斯通的政治以‘建设性’特征。”^[9]

韦伯深为耶利内克提出的两个总体性观点所折服。第一个是

说，“从法律上承认那些不可剥夺的、与生俱来的、神圣的个人权利，这种观念并非来自政治，而是来自宗教。它一直被认为是法国大革命的成就，但实际上是宗教改革及其斗争的果实。它的第一位使徒并不是拉菲特，而是罗杰·威廉斯。”第二个观点认为，“确凿无疑的是”，“1789年的原则实际上就是1776年的原则”^[10]。耶利内克指出，法国大革命和1848年德国革命的失败，在很大程度上就是因为这一事实：权利要求的提出没有得到必不可少的制度支持，而在美国，良心自由产生于宗教斗争，这使罗杰·威廉斯坚决要求把良心自由包含在罗得岛的特许状和契据中，这一做法逐渐为其他殖民地所仿效。耶利内克与法国学者埃米尔·布特米进行了对话之后说道，他并不认为宗教自由的要求是所有人权的来源，但是它们之取得合法地位则应追溯到这一要求。毫不奇怪，由于德意志帝国同法国的对立，以及德国文化越来越敌视启蒙运动的遗产，耶利内克与韦伯部分是顺应、部分是反抗这种趋势，转而把人权的起源追溯到恪守宗教教规的17世纪和英美世界。这不仅迎合了自由主义的亲英派，而且还是让保守派更容易承认那些基本权利的理由。鉴于里敕尔反对任何基督教自然权利观，韦伯在对他进行批评时补充说：“我们终究应当感激这种自然权利观，它带来了即使当今最极端的反动家伙也会认为是最起码的个人自由的一切。”

大约在鲍姆加登指出韦伯对富兰克林的阐释乃是固执己见的同时，少数有资格评判这一问题的德国历史学家之一奥托·福斯勒写道，耶利内克的论点尽管立足不稳，但在德国仍然占有优势。福斯勒的评论既是针对罗杰·威廉斯的极端唯灵论和二元论（这使威廉斯不宜被视为“人权使徒”），也是针对弗吉尼亚的权利法案史，这使福斯勒断定，耶利内克的论点“既不能解释人权观念的起源，也不能解释它何以获得明确的合法地位”^[11]。鲍姆加登与福斯勒的评论在半个多世纪之后证明仍会使人耳目一新。就耶利内克的论点而言，我们目前对殖民地历史的认识水平，可以说集中体现在了里斯·艾萨克1982年的研究成果《1740—1790年弗吉尼亚的变革》中^[12]。艾萨克的研究以大量重要证据为基础，展示了圣公会贵族、分离主义的浸礼会信徒及其他教派、启蒙运动的现世主义者——例如詹姆斯·麦迪逊和托马斯·杰斐逊——之间冲突与合作的复杂方式。杰斐逊制定的宗教信仰自由法案在1786年获得通过，该法案“在大西洋世界决无先例，它宣布了教会与国家的无条件分离”^[13]，这是各教派成员和自然神论者“邪恶同盟”的产物，因为贵族们试图通过放弃对国教的支持以控制来自下层社会的潜在政治威胁。各教派成员看到了摆脱国教的机会，并拒绝在一个通过反抗传统主义权威的革命而崛起的新生国家里为国教承担纳税重负。但是韦伯却认定，从逻辑上说，各

个教派肯定是出于信念而要求良心自由的。根据对证据的理解，我的看法是，弗吉尼亚各教派与贵族们一样，在很大程度上也是出于机会主义考虑。把宽容视为意识形态原则的是那些理性主义的共和主义者。

韦伯强调，纯书卷气的学说不可能改变世界——这至少在某种程度上反映了他本人的无力感，他同意耶利内克的说法：“单靠文献绝不会产生任何东西，除非能在历史与社会环境中找到适于它发挥作用的地方。人们在发现一种观念的书面来源时，绝不会立刻就能发现有关它的实践意义的记录。”^[14]韦伯的《新教伦理》就是要力图证明宗教信仰和宗教行为的实践意义，而且他曾坦言：耶利内克“证明了宗教在‘人权’起源中的影响，这推动了人们到那些原以为不存在宗教因素的领域中去研究宗教因素的重要意义。”^[15]这项对实践意义的研究，证明他们从 *Geisteswissenschaft*（人文科学）转向 *Sozialwissenschaft*（社会科学）的同志趣是有道理的^[16]。不过，在具体的尝试中，他们使用的历史证据过于生硬，因而迫使后来的几代人不断地变化侧重点以重新审视这部著作。

^[1] 中译本见沃尔夫冈·J. 蒙森：《马克斯·韦伯与德国政治：1890—1920》，阎克文译，中信出版社，2016年。——中译本编者注

^[2] Max Weber, “Anticritical Last Word on the Spirit of Capitalism”, *American Journal of Sociology*, 83 (1978)；另见1920年修订版《新教伦理》第一个脚注。

^[3] Ferdinand Kurnberger, *Der Amerikamude, Amerikanisches Kuturbild*, Leipzig: Reclam, 1889, p. 32. 这部小说是以奥地利诗人尼古劳斯·莱瑙（Nikolaus Lenau, 1802—1850）的失望情绪为依据的。初版于1855年，作于反动时期达到高潮时1848年德国人大批移民美国期间。具有讽刺意味的是，屈恩伯格看上去要比富兰克林更加功利，他认为，唯一能够宽恕富兰克林剥削行为的理由就是他发明了避雷针。按照维也纳作家V. K. 申贝拉在这部小说的1889年版序言中的描绘，屈恩伯格是一个“具有钢铁般意志的”清教徒和一部“没有灵魂的”机器的混血儿：“他的主要性格特征就是钢铁般的可靠性。……他的头脑简直就像一部机器，运转起来能够精确到千分之一毫米。……他憎恨一切不真实、不清晰的东西。”申贝拉使我们了解到，韦伯的著名比喻 *stahlharte Gehäuse*（一般译作“铁笼”）和“钢铁般的”清教徒商人，是从技术进步借用来的当代术语。

^[4] 我认为，韦伯为富兰克林所作的辩护反映了弗里德里希·卡普的热情洋溢的观点：

富兰克林的勤奋和认真根本不同于对万能的金钱的卑鄙追逐，尽管德国人有时鄙夷地把他称作金钱的使徒。要想使梦想最终具有牢固的现实基础，我们德国人就不应进行这种毫无道理的指责，最好是接受劝告学习他的榜样。富兰克林的榜样可以使

我们知道一些社会进步和政治自由的前提。我们对于挣钱和物质手段在实现精神与道德目的时的固有作用的评价，落在了物质上比较发达的民族后面，尤其是落在了美国人的后面。

卡普称赞富兰克林“对于朝气蓬勃的年轻人来说，是一个认真劳动、诚实履行义务并乐于从事公益事业的光辉榜样。每一个德国的父亲都应当把富兰克林的传记送给儿子当教科书。”见 Friedrich Kapp, “Benjamin Franklin”, in *Aus und über Amerika. Tatsachen und Erlebnisse*, Berlin: Springer, 1876。我认为，考虑到卡普与青年韦伯的私交，马克斯已经理解了他对富兰克林的诠释。早在1879年他就用功研读了美国历史，见10月1日他给弗里茨·鲍姆加登的信（*Jugendbriefe*, 28 f）。韦伯16岁时就独自造访了卡普在西里西亚的庄园，见1880年7月15日他写给父亲的信（*Jugendbriefe*, 33）。

[5] 赫伯特·吕蒂也提醒人们注意天主教作家雅克·萨瓦里广为传诵的“完美的商人”，他比富兰克林早100年向天主教徒和新教徒提出了同样的忠告。见 Herbert Luthy, *From Calvin to Rousseau*, New York: Basic Books, 1970, p. 11。

[6] Baumgarten, Benjamin Franklin, p. 99.

[7] 见B. Franklin, *Writings*, New York: Library of America, 1987, pp. 305 – 308。

[8] *Archiv für Sozialwissenschaft*, vol. 21 (1905), p. 43.

[9] *Archiv für Sozialwissenschaft*, vol. 21 (1905), p. 43. 韦伯这里谈到了天主教中央党提出宽容法草案之后引起的全国性争论。1900年11月，中央党提交了“帝国宗教自由法草案”，主要动机是解除对耶稣会的活动所施加的限制。中央党诉诸1848年帝国宪法和1848与1850年普鲁士宪法中的自由主义遗产。草案的主要作者阿道夫·格罗贝尔是在天主教会的压力下继承这份遗产的，以宗教宽容的口号这种策略的办法加强了对自由主义者的控制。韦伯指出，“天主教会并没有〔把宽容当作一项宗教原则〕，因为它作为上帝的工具有义务把人们从异端邪说的必然后果——罚入地狱——中拯救出来”（*Archiv für Sozialwissenschaft*, vol. 21 (1905), p. 43）。可以把这种说法与当时新教的观点联系起来看：1864年教皇的《事项举要》是为新教国家的天主教徒要求权利，因为那里的新教徒拒绝天主教的原则。实际上，1900年12月，天主教议员厄恩斯特·利贝尔表示同意，在要求“社会宽容”的同时，又让他不支持“教义宽容”，这在他看来是根本不可能的。尽管对耶稣会的限制最终被撤销，法案也没有获得通过，但在韦伯写作此文前后，争论仍在继续。

几年以后，韦伯在比较教会与教派时提到了“文化斗争”作为例证：“〔赫尔曼·冯·〕马林克罗特在国会里说，天主教徒的‘良心自由就在于唯教皇是从’，这意味着全凭他的良心行事。然而，尽管它们非常强烈，但是承认别人的良心自由的既不是天主教会，也不是（旧时的）路德教会，而是加尔文宗和浸礼会的教会。……〔只有〕那种坚持不懈的教派才能提出被统治者不可剥夺的反对权力的个人权利，无论那是政治的、僧侣的还是父权的权力。耶利内克令人信服地证明了，这种良心的自由乃是最悠久的人权；总之，它是最基本的人权，因为它是由全部受道德约束的行为构成的，并且为免于强制、特别是免于国家权力的强制提供了保证。”见Max

Weber, *Economy and Society*, Günther Roth and Claus Wittich (eds.), Totowa: Bedminster Press, 1968, p.1209; 参见p.563, p.576。

[10] 耶利内克, p. 77, p. 89。

[11] 见Otto Vossler, “Studien zur Erklärung der Menschenrechte” (1930), in *Geist und Geschichte. Gesammelte Aufsätze*, Munich: Piper, 1964, p.111; 另见我的“Geist des Kapitalismus und kapitalistische Weltwirtschaft”, in *Kölner Zeitschrift für Soziologie*, 33 (1981), 736ff。

[12] Rhys Isaac, *The Transformation of Virginia 1740 - 1790*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1982.

[13] Rhys Isaac, *The Transformation of Virginia 1740 - 1790*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1982, p.284。

[14] 耶利内克, p. 57。

[15] 这是玛丽安妮·韦伯的《马克斯·韦伯传》谈到耶利内克时的说法, 该书由哈里·佐恩英译, 我作的新序“玛丽安妮·韦伯和她的圈子”(Marianne Weber, *Max Weber: A Biography*, trans. Harry Zohn, New Brunswick, N. J.: Transaction Books, 1988, p.476)。

[16] 休伯特·特雷伯使我注意到了这一事实: 耶利内克早在1874年就接受了从人文科学到社会科学的转变。见耶利内克的“Moralstatistik und Todesstrafe”, 载*Ausgewählte Schriften und Reden*, Aalen Scientia, 1970, Vol. 1, pp.69 - 75。

宗教社会学序言

一个由现代欧洲文明塑造出来的人，在研究普遍历史^[1]的任何问题时都不免会自问，西方文明中，而且仅仅在西方文明中才会呈现出那些（一如我们喜欢认为的那样）沿着一条具有普遍意义和普遍价值的发展路线而存在的文化现象，这一事实应当归因于哪些环境要素的综合作用呢？

唯有在西方，科学才会存在于我们今天认为是有效的发展阶段。经验的知识，对宇宙及生命问题的沉思，以及最为深奥的那类哲学与神学智慧，都不在科学的范围之内，尽管就神学的情况来说，只有受希腊文化影响的基督教才能被认为是一种得到充分发展的系统神学，因为伊斯兰教和几个印度教教派的神学只能说是一堆碎片。简言之，其他地方也都存在高度精致的学问与经验知识，尤其是在印度、中国、巴比伦和埃及；但是，在巴比伦以及其他地方，天文学却缺乏古希腊人最早获得的那种数学基础——这使那些地方天文学的发展格外令人震惊；印度的几何学则根本没有理性的证明，而这恰恰是希腊智识的另一产物，也是力学和物理学之母；印度的自然科学尽管在观察方面非常发达，但却缺乏实验的方法，而这种实验方法就像现代的实验室一样——姑且不论其古代的发端——基本上是文艺复兴时期的产物。因此，尤其是在印度，尽管医学在经验技术方面高度发达，却没有生物学特别是生物化学的基础。在西方以外的其他任何文化地域，理性的化学都一直付诸阙如。

中国高度发达的历史学问并没有修昔底德的方法^[2]；印度固然有马基雅维里的前驱，但印度的全部政治思想都缺乏一种可与亚里士多德的思想相比拟的系统方法，而且实际上没有掌握各种理性的概念^[3]。不论是印度（弥曼差派^[4]）的所有预言，还是在近东最为突出的大规模法典编纂，或是印度和其他地方的所有法律书，都没有严密系统的思维形式，而这种形式对于罗马法以及受其影响的西方法律的理性法理学却至关重要。像教会法这样的结构也只有西方才为人所知。

艺术方面同样可以作如是观。其他民族的乐感或许要比我们更为敏锐，至少也不会比我们更弱。各种复调音乐在世界各地都一直存在。多种乐器的合奏与多声部的合唱在其他地方也都一直就有。我们所有那些理性的音程，早已是众所周知并且还被计算过。但是，理性和谐的音乐，包括对位与和声，是以三个三和弦及三度音程为基础的全音程构成的；我们那种不唯用线谱语言解释，而且是文艺复兴以来的和声意义上的半音和等音，我们以弦乐四重奏为核心的管弦乐队以及管乐合奏组织，我们的低音乐器伴奏，我们使谱写及演奏现代音乐作品成为可能并使这些作品得以保存下来的记谱系统，我们的奏鸣曲、交响曲、歌剧，最后，作为凡此种种的表现手段，即我们的基本乐器如风琴、钢琴、小提琴等等，所有这一切都只是仅在西方才为人熟知，尽管标题音乐、音诗、全音和半音的变化早已作为表现手段存在于不同的音乐传统之中。

在建筑学方面，其他地方也一直在把尖拱结构用作一种装饰手段，在古代、在亚洲，莫不如此；尖拱和对拱相结合的拱顶，这在东方想必也不会不知。但是，理性地运用哥特式拱顶作为分散压力和覆盖所有结构空间的手段，并且突出地把它作为雄伟建筑物的构造原则、作为扩展到诸如我们中世纪所创造的那些雕塑和绘画中去的一种风格的基础，却并没有出现在其他地方。我们建筑学的技术基础确实来自东方。但是东方却没有解决圆顶问题，而且也缺乏一切艺术的古典理性化类型——在绘画中就是理性地利用线条和空间透视——这是文艺复兴为我们创造的。印刷术在中国古已有之。但是，特意使用印刷而且只是通过印刷才有可能产生的那种印刷品，至关重要的是报纸和期刊，却仅仅出现在西方。一切可能类型的高等教育机构（在中国和伊斯兰世界）一直都有，其中某些机构甚至在表面上与我们的大学或至少与我们的学园颇为相似。但是，一种由训练有素的专业人员从事的理性而系统的专门化科学追求，就它在我们的文化中达到了今天所占据的支配地位这个意义上说，却只是在西方才存在。至关重要的是，训练有素的官员也是如此，他们是西方现代国家和经济生活的支柱。官员构成的这种类型此前只是有过设想，但却远远没有赋予它在今天对于社会秩序所具有的重要性。当然，官员，甚至是专业化的官员，乃是绝大多数不同社会中由来已久的一个要素。但是，任何国家、任何时代都没有产生出现代西方这样的经验：它的全部存在，它的生活的政治、技术和经济条件，要彻头彻尾地依赖于一个经过特殊训练的官员组织。社会日常生活中那些最为重要的功能已经逐渐操之于在技术上、商业上，首要的是在法律上训练有素的政府行政人员手中。

封建阶级的政治集团和社会集团，历来都有相同的组织。然而，即使西方意义上的*rex et regnum*（联即国家）那样的封建国家^[5]，也只有我们的文化才知道是怎么回事。^[6]由定期当选的代表组成议会，以及由民众领袖和政党领袖充任部长并组成向议会负责的政府，更是我们所特有，尽管就施加影响和操控政治权力的组织这个意义而言的政党无疑早就存在于世界各地。事实上，国家本身，如果指的是拥有理性的成文宪法和理性制定的法律、由训练有素的行政人员按照理性的规则或法律施政这样一种政治联合体，那么兼备这些基本特性的国家也只是见之于西方，尽管组成国家的还有其他种种方式。

我们现代生活中最具决定性的力量——资本主义——的情况也同样如此。获利的冲动，追求最大可能数值的货币收益，这本身与资本主义并不相干。这样的冲动存在于并且一直存在于所有人的身上，无论他们是侍者、车夫、艺术家、妓女、贪官污吏、士兵、贵族、十字军骑士、赌徒还是乞丐。可以说，世间的所有国家、所有时代、所有条件下的所有人，不论有没有客观的可能性，全都会抱有同样的冲动。在文化史的入门课中就应当告诉人们，必须彻底摈弃这种对资本主义的粗陋看法。对利润的贪得无厌根本就不能等同于资本主义，更不是资本主义的精神。倒不如说，资本主义更多地是对这种无理性冲动的一种抑制，至少也是一种理性的缓解。不过，资本主义就意味着依靠持续的、理性的资本主义企业手段去追求利润，而且是不断再生的利润。因为资本主义必须如此：在一个完全资本主义的社会秩序中，任何一个单独的资本主义企业若不利用各种机会去获取利润，那就只有绝路一条。

让我们比通常的做法多少更严密一些地定义我们的术语吧。我们将把资本主义的经济行动定义如下：它是利用交换机会而以赢利预期为基础的行动，就是说，是以（形式上）和平的赢利机会为基础的行动。至于（在形式上和实际上）靠暴力来获利，则有它自己的特殊规律，把这种行动同归根结底是以交换赢利为取向的行动归入同一范畴，则实属不当，尽管没有什么可以阻止人们作如是观。^[7]如果资本主义的获利活动是一种理性的追求，那么相应的行动就会受到依资本进行计算的调节。这就意味着，该行动要适应以如下方式将货物或个人劳务系统地用作获利手段：在一个经营周期结束时，企业货币资产的余额（或者持续经营的企业被定期估算的资产货币价值）要大于资本额，亦即大于用来交换获利的物质生产资料的估算价值。不管它是实际托付给行商的一定量的货物——其收益可能是通过贸易实际获得其他货物，还是其资产系由厂房、机械、现金、原材料以及可用于抵偿债务的制成品和半成品组成的

制造业企业，这都没有什么区别。始终具有重要意义的乃是这一事实：资本的计算是以货币形式进行的，无论它使用的是现代簿记方式还是其他不管多么原始和粗糙的方式。这里的一切都以收付平衡为据：营业开始时要有初始余额；做出任何决定之前要进行计算以确定是否有利可图；营业结束时要有最后余额以确定获得了多少利润。例如一次康门达^[8]交易，它的初始余额将决定投入该交易的资产的协议货币价值（就资产尚未以货币形式存在而言），而最后余额将形成能够最终据以分摊损益的估价。只要这种交易是理性的，那么交易合伙人的每个行动都会进行事先计算。真正精确的计算或估价也许并不存在，交易过程是在纯粹的推测中进行，或只是沿袭传统的习惯方式，即使在今天，在并不需要严格精确性的环境下的所有资本主义企业形式中，这种情形也仍然时有所见。但是，这些特点所影响的只不过是资本主义获利活动的合理性程度。

使用这一概念的目的就是要说明，经济行动实际上是在适应对货币收入与货币支出进行的比较，不管比较的形式会有多么原始。因此，就这个意义而言，资本主义以及资本主义企业，甚至资本主义的计算达到了相当程度理性化的情形，在世间所有文明国家中也都是早已存在的，因为经济文献允许我们作出这样的判断。在中国、印度、巴比伦、埃及，在古代地中海地区，在中世纪以及直至现时代，莫不如此。它们都不是孤立的冒险事业，而是完全依赖于资本主义事业的不断更新甚至是持续运转的经济经营。然而，在相当长的时期内，特别是贸易，就没有像我们今天这样以持续的方式进行，而基本上是一系列各行其是的事业。巨商大贾的活动只是逐渐地（如在分支组织之间等等）获得了一种内聚力。总之，资本主义企业和资本主义企业家，不光偶尔从商、而且常规经营的企业家，都是古已有之且遍布世界各地。

然而，资本主义却是在西方得到发展的，不仅量化程度可观，而且（随着量的发展）还出现了在其他各地从未存在过的类型、形式和方向。世界各地一直就有各种商人经营批发和零售、从事地方贸易或对外贸易；各种各样的贷款一直在进行，职能极为多样化的银行一直存在着，至少可以说堪与我们16世纪的银行相媲美；航海借贷^[9]、康门达交易以及类似于Kommanditgesellschaft^[10]的联合体也都非常普及，甚至成为持续性的商业活动。无论什么时候，只要还存在公共团体的货币财政，就会有放债人出现，比如在巴比伦、希腊、印度、中国、罗马等地。他们一直在为战争、为海上掠夺、为各种契约和扩大经营提供资金；他们一直都是作为使用奴隶、使用直接或间接强迫劳动的殖民企业

家和种植园主影响着对外政策，一直在承包经营土地、官职以及——至关重要的——税收。他们一直在为政党领袖的竞选、为雇佣兵参加内战提供资金。最后，他们一直都是寻机谋取各种财富的投机家。这种企业家，这种资本主义的冒险家，可以说到处都有存在。除了贸易、信贷、银行交易之外，他们的活动有着突出的无理性投机性质，或者趋向于凭借暴力获利，尤其是获取掠夺物，无论是通过战争直接掠夺还是采取剥削臣民进行长期财政掠夺的形式。

企业发起人、大规模投机商、特许权猎取者的资本主义，以及比较现代的金融资本主义，甚至在和平时期，不过首先是那种特别热衷于发战争财的资本主义，也仍然带有这种无理性特征，即使现代西方各国也不例外，某些——但也只是某些——大规模的国际贸易，直到今天也仍然一如既往总是与这一点密切相关。

但是，除此以外，西方在近代以来还发展出一种其他地方从未出现过的、极不寻常的资本主义形态：（形式上的）自由劳动力的理性资本主义组织。这在其他地方只能看到些许迹象。尽管不自由劳动力的组织也曾达到过相当程度的合理性，但只是存在于种植园里，以及在非常有限的程度上存在于古代奴隶工场中。在采邑中，采邑工场和使用农奴劳动的庄园家庭产业大概就没怎么发展出这种合理性。在西方以外的地区，使用自由劳动力的真正的家庭工业，已经证明只有少数孤立的存在。频繁使用计日工只是在极个别的情况下才导致了生产组织的形成，特别是在国家的垄断公司中，但这种情况完全不同于现代产业组织，而且从未产生出我们中世纪那种理性的手工艺学徒组织。

然而，与正规的市场而不是与政治的或无理性的投机赢利机会相协调的理性产业组织，并非西方资本主义的唯一独特之处。如果没有其他两个重要因素，资本主义企业的现代理性组织就不可能得到发展，这两个因素就是：经营与家庭的分离（这一点已经完全左右了现代经济生活），以及与此密切相关的理性簿记。其他地方也存在劳动场所和居住场所在空间上的分离，比如东方各国的bazaar（集市）和其他文明中的奴隶工场。在远东、近东和古代都可以看到使用自有账簿的资本主义联合体的发展。但是，与现代商业企业的独立性相比，它们不过是些微不足道的开端。个中原因就在于，这种独立性特别需要一些不可或缺的前提，即我们的理性商业簿记以及我们法人财产与私人财产的法定分离，在那里要么完全阙如，要么只是初露端倪。^[11]其他地方还有一种趋势，就是把赢利企业当作皇室或大庄园（oikos）家业的一部分，一如

罗德布特（Rodbertus）所理解的那样，这一点尽管表面上非常相似，但却是一种根本不同甚至是背道而驰的发展过程。

然而，西方资本主义的所有这些特质，归根结底还是因为它们与资本主义的劳动组织联系在一起才获得了重要意义。即使通常所说的商业化、流通证券的发展、投机的理性化、交换等等，也是与此相联系的。因为，没有这种理性的资本主义劳动组织，所有这一切即便有可能，也绝对不会具有同样的意义，尤其是与它相联系的现代西方社会结构及其全部特殊问题。精确的计算——这是其他一切的基础——只是在自由劳动的基础上才是可能的。^[12]

正如——或者毋宁说因为——现代西方之外的世界从不知道理性的劳动组织，它们也根本不知道理性的社会主义。当然，它们一直就有城市经济、城市粮食供应政策、重商主义和君主的福利政策、定额配给、经济生活管制、贸易保护主义以及自由放任理论（如在中国）。它们也还知道各种各样的社会主义和共产主义实验：家庭的、宗教的、抑或军事的共产主义，国家社会主义（在埃及），垄断卡特尔，以及消费者组织。尽管各地一直都有市民的市场特权、公司、行会以及形形色色的法定城乡差别，但是，在西方之外却没有存在过公民这一概念，现代西方之外则没有存在过资产阶级这一概念。同样，无产阶级作为阶级也不可能存在，因为不存在常规纪律约束下的自由劳动力的理性组织。各地也一直存在着以各种组合方式进行的阶级斗争：债权人阶层与债务人阶层之间，土地所有者与无地者、农奴或佃农之间，商业利益集团与消费者或地主之间的阶级斗争。但是，西方甚至在中世纪就已出现了包工制^[13]雇主与其工人之间的斗争，这在其他地方到现在也只是初露端倪，大工业企业家与自由——工资劳动者之间的现代冲突更是毫无踪影，故而根本不可能存在诸如社会主义这样的问题。

因此，在一部文化的普遍历史中，即使从纯经济的角度来看，归根结底，我们的核心问题也不是资本主义活动本身的发展，因为这项发展在不同的文化中只有形式上的差异：要么是冒险家类型的资本主义，要么是把贸易、战争、政治或行政作为牟利之源的资本主义。毋宁说，我们的核心问题是：伴之以理性的自由劳动力组织、清醒的资产阶级资本主义的起源问题。或者用文化史的术语来说，就是西方资产阶级的阶级起源及其特质的问题，这个问题与资本主义劳动组织的起源问题无疑是密切相关的，但又不完全是同一回事。因为，资产阶级作为一个阶级，在资本主义特有的现代形态发展以前就已经存在了，尽管它的确只是存

在于西半球。

初看上去，各种技术可能性的发展一直强烈影响着现代西方特有的资本主义形态。如今，它的合理性实际上就是依赖于那些最为重要的技术因素的可计算性。然而，这在根本上就意味着，它所依赖的是现代科学、特别是以数学和精确的理性实验为基础的自然科学的特质。另一方面，这些科学的发展以及以它们为基础的技术的发展，又在实际的经济应用中、在资本主义性质的关切中获得了重大激励。确实，西方科学的起源不能归因于这种关切。印度一直使用着计算，甚至十进位制的计算，还有代数，十进位制就是在那里发明的。然而，只是被发展中的西方资本主义所利用，它才导致了现代算法和簿记法，在印度却没有。数学和力学的起源也不是决定于资本主义性质的关切。但是，对人民大众生活条件至关重要的科学知识的技术应用，无疑是受到了经济考虑的推动，这在西方产生了极为有利的作用。然而，这种推动力却是产生于西方社会结构的种种特质。因此我们要问，既然该结构并非所有组成部分都具有同等的重要性，这种推动力又来自哪些部分呢？

毋庸置疑，其中最为重要的就是法律和行政的理性结构。因为，现代的理性资本主义不仅需要技术性的生产手段，而且需要一种可计算的法律制度和遵循形式规则的行政管理。没有这一点，可能会出现冒险性和投机性的商业资本主义以及形形色色受政治条件制约的资本主义，但却不可能出现因个人首创精神、固定资本和计算的确定性而产生的理性企业。这样一种法律制度和这样的行政管理，只有在西方才是一直可供经济活动利用的，而且在法律上和形式上达到了相当完备的状态。因此，我们必须问，这种法律从何而来？毫无疑问，像在其他情况下一样，资本主义性质的关切也曾有助于——但绝非独自甚至没有发挥主要作用——为一个在理性的法律方面受过专门训练的法学家阶层占据法律和行政主导地位铺平道路。但是，这些关切本身并没有创造出那种法律。各种全然不同的力量在这一发展过程中都曾发挥过作用。那么，为什么资本主义的关切没有在中国或者印度结出同样的成果呢？为什么科学的、艺术的、政治的或经济的发展没有走上西方特有的这条理性化道路呢？

凡此种种，无不涉及独独为西方文化特有的理性主义问题。这样一来，一些截然不同的事物就可以通过这一术语得到理解，下面的讨论将会一再表明这一点。譬如神秘主义的默祷，从其他生活范畴来看乃是一种特别无理性的态度，然而，恰如存在着经济生活、技术、科学研究、

军事训练、法律和行政的理性化一样，也存在着神秘主义默祷的理性化。此外，所有这些领域都可能按照完全不同的终极价值和目的实现理性化，因而，从某一观点来看是理性的现象，换一种观点来看完全有可能是无理性的。因此，各种性质的理性化早已存在于各个生活范畴和所有的文化区域。要想从文化史的角度来说明它们之间差异的特征，就必须了解哪些范畴沿着哪个方向理性化了。所以，我们首要关心的就是探寻并从发生学角度说明西方理性主义的独特性，以及在这个方面现代西方形态的独特性。作出这种说明的任何尝试都必须承认经济因素的根本重要性，必须着重考虑经济条件的问题。但是与此同时，相反的关联因素也不可置之度外。因为，虽然经济理性主义的发展在一定程度上依赖于理性的技术和理性的法律，但同时也会依赖于选择某些实用性理性行为类型的人的能力和气质。如果这些类型受到精神障碍的妨害，那么理性经济行为的发展也会遭遇严重的内在阻力。各种巫术和宗教力量，以及以它们为基础的责任伦理观，过去一直都对行为具有至关重要的构造性影响。我们这里汇集的专题论著就是在关注这些巫术与宗教力量。^[14]

某些宗教观念对于一种经济精神的发展所产生的影响，或者说一种经济制度的精神气质（*ethos*），一般来说是个最难把握的问题。置于开头的两篇旧作^[15]，就是要尝试在一个重要切点上研究这个问题的一个侧面。由此入手，我们将要论及现代经济生活的精神与禁欲主义新教理性伦理观之间的联系。因此，我们这里所论述的只是因果链上的一个环节。后面的专题论著涉及世界性诸宗教的经济伦理观，是要尝试考察一下若干最重要的宗教与经济生活的关系，以及它们与各自所处环境的社会分层之间的关系，因为，以这种方式探究两种因果关系是必需的，以便找出与西方的发展进行比较的要点。只有这样，在尝试对西方诸宗教的经济伦理观念中那些使西方宗教与其他宗教有别的要素进行因果评价时，才能有望达到一个还算说得过去的近似程度。因此，这些论著并不是要对各种文化进行面面俱到的分析，不管这种分析多么简明扼要。恰恰相反，它们着意突出的是每一种文化中使它有别于西方文明的那些要素。所以，从这个观点来看对于理解西方文化似乎具有重要意义的那些问题，才是这些论著的明确指向。要达到我们所考虑的目标，任何其他步骤似乎都不可行。但是为了避免误解，这里必须特别强调，我们的目的是有限的。

另一方面，至少必须告诫那些尚未入门的读者，不要夸大我们这些研究的重要性。汉学家、印度学家、闪米特学家或者埃及学家当然会发

现这些事实对于他们来说都不陌生。我们只希望他们在核心论点上找不出根本性错误。作为一个非专家究竟能在多大程度上接近这个理想，笔者并无成竹在胸。显而易见，如果一个人不得不依赖翻译文献，此外还不得不依赖对各种文物、文件或文学资料的运用和评估，那么他就只好依赖一部往往会引起高度争议的专著，却又无法对它的优劣作出准确评判。这样一位作者就必须以谦逊的态度看待自己著作的价值，况且目前可供利用的第一手资料（即碑铭和文件）的译文，特别是有助于中国研究的译文，与现存的重要资料相比还少得可怜。上述这些原因使得我们的研究无疑具有一种暂时性质，论述亚洲的部分尤其如此。^[16]只有专家才有资格作出最后的评判。但是，迄今为止，还没有人抱着这一特定目的、根据这一特殊视角从事过专门研究，仅仅出于这个原因，我们才写出了现在这些专论。它们注定会在远比这一点更重要的意义上被接替，因为一切科学研究都会被接替。但是，无论有可能招致多么大的非议，在比较研究中侵入其他专门领域都是不可避免的。不过，一个人理应承担这样的责任：只有听取大量质疑，才能看出他究竟取得了几分成功。

文人的风尚与热忱可能会使我们认为，专家在今天已属多余，或者可以降为预言家的附庸。几乎所有科学都有业余爱好者做出的一份贡献，而且往往是一些非常可贵的观点。但是，把浅薄的涉猎当作指导原则，科学的终结便指日可待了。想要猎奇的人应该去电影院，虽然如今在我们这个研究领域中还有大量文学形式的东西可供他把玩。^[17]这种态度距离十分严肃的研究意图几近天壤之别。我还想补充一句，想听布道的人应该去参加宗教集会。关于这里所比较的各种文化的相对价值问题，我们将不置一词。人类命运的道路，确实能让一个窥其一斑的人惊骇不已，但他最好还是把那些微不足道的个人意见藏而不露，一如人们在面对汪洋大海或崇山峻岭时的表现，除非他相信自己已经奉召并且具备天赋要用艺术或预言的形式表达这些个人意见。但在除此以外的大多数情况下，喋喋不休地谈论直觉，不过是在掩饰对问题并无洞见，好处是由此还可以断定，他对人类也同样并无洞见。

任何真正全面的研究，特别是对亚洲宗教的研究，自然都需要人种志资料所做的贡献，其价值自不待言。但是这里对人种志资料的利用并没有体现那种价值，对此有必要提出某种正当理由。之所以有这种局限性，并非仅仅因为人的工作能力有限。我们这里需要讨论的是作为各自国家文化载体的那些阶层的宗教伦理观，因而这一忽略看来是可以容许的。我们关心的是他们的行为一直以来所产生的影响。确确实实，只有

把它与人种志和民俗学的事实进行比较之后，才能彻底了解它的全部细节。因此，我们必须明确地承认并强调，这是人种志研究者完全有理由提出异议的一个空白。我希望一项系统的宗教社会学研究^[18]能够多少有助于弥补这一空白。但是，这样一项工作将会超出这里的研究范畴，因为这里已经有了严格限定的目的。我们必须满足于尽可能恰如其分地揭示出与我们西方宗教进行比较的要点。

最后，我们可以简单说说这个问题的人类学这一侧面。我们不止一次地发现，在西方，并且仅仅在西方，某种类型的理性化甚至在明显相互独立的生活范畴中也获得了发展，这自然会令人揣测，其中最为重要的原因就在于遗传差异。笔者承认自己倾向于认为，生物遗传因素具有极大的重要性。但是，尽管人类学研究已经取得了有目共睹的成就，但我至今还看不到有什么办法可以精确地或大致地测定出它对我们在此所考察的发展究竟产生了多大的影响，以及以什么方式产生了影响。首先分析所有的影响因素和因果关系——这可以根据对环境条件的反应做出令人满意的解释——理应是社会学研究和历史学研究的任务之一。只有到了这时，只有当比较种族神经病学和心理学的发​​展超越了目前在许多方面都是前景可观的开端时，我们才能指望出现对这一问题作出圆满解答的可能性。^[19]但在我看来，这种条件目前并不存在，因此，奢谈遗传因素就等于过早地放弃目前有可能获得的认识，而把问题推给那些（目前）我们尚一无所知的因素。

^[1] “universal history” (Universalgeschichte)，源出一位博学的德国人约翰·戈特弗里德·冯·赫德 (Johann Gottfried von Herder, 1744—1803)，在19世纪时指的是德国史学研究模式，即回避专门研究，力求综合描述整个一个历史时代或文化领域。例见西奥多·蒙森的古罗马研究、雅各布·布克哈特的意大利文艺复兴研究和厄恩斯特·特勒尔奇的基督教研究。该词并不意味着“世界历史”。——卡注

^[2] 古希腊的修昔底德以伯罗奔尼撒战争史研究著称于世。韦伯认为他尝试从经验角度记录了事件和现象，例如他与亲历者的访谈，从而避免了思辨性解释和求助于超自然力量（“神的意志”），力求提供一种“客观”叙述。他是第一位这样做的历史学家。——卡注

^[3] 在韦伯看来，这里的“理性的”意味着“严谨”和一种“系统面貌”。该词并不意味着“更好”。见卡尔贝格，“马克斯·韦伯的合理性概念”，载《美国社会学杂志》(American Journal of Sociology)，85 (1980): 1145—1179。——卡注

^[4] 梵语为Mimamsa，意为“熟思”或“详察”，印度六派正统哲学体系之一，

可能是六派中最早的一派，也是吠檀多派的基础，并对印度教律法的形成产生了重要影响。弥曼差派的目的是阐明“正法”。传统认为印度佛教即败在以鸠摩利罗为代表的弥曼差派手下。——中译者注

[5] Ständestaat。该术语指的是欧洲封建主义向君主专制政体过渡的后期所采取的形式。——英译者注

[6] 简要翻译这些德文和拉丁文短语无法领会韦伯希望传达的意思，即西方国家是在统治者、一个富有内聚力的贵族群体以及政治行动者基础上的强大市政力量之间寻求权力平衡，这种平衡方式是独一无二的，但也是不稳定的。因此，它意味着一种临时的联盟和初步的三权分立。这种安排乃是现代宪政国家三权分立的前兆。见《经济与社会》，pp. 1085—1087。——卡注

[7] 在这里也像在某些其他问题上一样，我与我们敬爱的导师卢卓·布伦塔诺（Lujo Brentano）观点并不一致（后面将会援引他的著作）。差异主要是在术语方面，但也涉及事实问题。依我来看，不宜将获取掠夺品和通过经营一个工厂来获利这样如此不同的事物相提并论；更不该将所有获取货币的倾向都说成是与其他获利类型相对立的资本主义精神。后一种说法会葬送概念的全部精确性，前一种说法则会葬送澄清西方资本主义同其他形式资本主义之间特殊差异的可能性。齐美尔在《货币哲学》（Philosophie des Geldes）一书中也给货币经济和资本主义画了等号，结果损害了他的具体分析。在维尔纳·松巴特的著作中，尤其是在他最为重要的著作《现代资本主义》（Der moderne Kapitalismus）第二版中，西方资本主义的特异之处，至少从我的问题角度来看是特异之处，即理性的劳动组织，则被一直在世界各地发挥作用的遗传因素深深遮蔽了。

[8] commenda，一种中世纪的贸易联合体形式，在从事一次海运业务时临时缔结。货物的生产者或出口者把货物交给另外一人，由其将货物运至海外销售（所用船只有时由一方提供，有时由另一方提供），并获得一份利润。海运的支出由双方按商定的比例分摊，风险则由船主承担。见韦伯，“Handelsgesellschaften im Mittelalter”，载Gesammelte Aufsätze zur Sozial-und Wirtschaftsgeschichte, pp. 323—328。——英译者注

[9] sea loan，中世纪海上贸易中的做法，“一种在不违反高利贷禁令的情况下为海险提供保险的方法。……在从事某些高风险的海上冒险活动时，某人或某资产者可因属于他的船货得到一笔钱。如果船只失事，则借贷人不得强要还款；如果船只安全抵港，则借款人要支付可观的佣金，有时可达50%。”见Henri Sée, Modern Capitalism, p. 189。——英译者注

[10] 一种介于合伙公司和有限责任公司之间的公司形式。至少一名参与者负有无限责任，其他人则按照其投资额分担有限责任。——英译者注

[11] 自然不能以绝对的方式理解这种差异。古代地中海和东方地区，甚至包括中国与印度，其政治取向的资本主义（尤其是包税制）也曾经产生过持续经营的理性企业，其簿记方式大概也具有理性性质，尽管非常遗憾我们只能从一些断章残篇中了解这一点。而且，在现代银行的发展过程中，政治取向的冒险家资本主义一直与理性的资产阶级资本主义密切相关。这些银行，包括大英银行，大部分都起源于

具有政治性质的交易，特别是与战争有关的交易。例如，帕特森（Paterson）与大英银行董事会成员之间的性质差异就是典型表现——前者是个典型的公司发起人，后者是为银行的长期政策定调子，并且很快就以“杂货商大厦的清教徒高利贷者”而著称的人。同样，我们也有这个稳如磐石的银行在“南海泡沫”^[20]时期政策失常的例证。由此，两者自然会逐渐相互渗透。但是差异仍然存在。就创造理性的劳动组织而言，大公司发起人和资金提供者并没有比其他那些典型的金融资本主义和政治资本主义的代表——犹太人——有过更多的作为，总的来说就是这样，但也有个别例外。创造这种组织的完全是典型的另一类人。

^[12] 韦伯关于奴隶劳动的无效率，特别是在计算方面的无效率的讨论，见其论文“*Agrarverhältnisse im Altertum*”，载*Gesammelte Aufsätze zur Sozial-und Wirtschaftsgeschichte*。——英译者注

^[13] putting-out system，又称家庭包工制（domestic system），一种曾盛行于西欧的生产制度，即商人兼雇主将原料“包出”给农村的手工工人，后者一般在家里工作，有时也在作坊里工作，也可以将原料转包给他人加工。制成品交还雇主后，按产品件数或工作时间取酬。这种制度不同于家庭生产的手工业制，承包工人自己并不买进原料，也不卖出产品。这种制度破坏了城市行会的限制性行规，并且首次在工业中广泛雇用女工和童工。商人兼雇主方面的获利则是手工工人的工资较低，又由于行业内部分工较细而提高了工作效率。在产业革命中，这种制度普遍被工厂制度取代，但在某些行业中至今犹存，最典型的包括瑞士的钟表业、德国的玩具业等等，随着资本主义经济的扩张，它又普及到了许多后发国家，比如印度、中国。——中译者注

^[14] 这里指的是整个《宗教社会学文集》（*Aufsätze zur Religionssoziologie*），非指仅在这里译出的论文。见译者前言。——英译者注

^[15] 即《新教伦理》和《新教教派》。——中译者注

^[16] 我所仅有的希伯来语知识也是完全不敷应用。

^[17] 几乎无须指出，这一点并不适用于卡尔·雅斯贝尔斯（Karl Jaspers）（在其*Psychologie der Weltanschauungen*一书中）所做的那种尝试，也不适用于克拉格斯（Klages）的*Charakterologie*，以及出发点与我们不同的类似研究。这里无暇对它们进行批评。

^[18] 韦伯曾经写下的这种文字唯有其巨著《经济与社会》中论述“宗教社会学”一章。他并未完成此作，并且也没有真正令人满意地弥补这一空白。——英译者注

^[19] 若干年前，一位著名的精神病医生曾经向我表达过同样的观点。

^[20] South Sea Bubble，18世纪初使大批英格兰投资者破产的一次投机狂热。其中的主角是成立于1711年的南海公司，故名。——中译者注

第一部分 问题

第一章 宗教归属与社会分层^[1]

在任何一个有各种宗教并存的国家，只要一看那里的职业统计，就可以频频^[2]发现一种曾经几度在天主教出版物和文献^[3]中以及在德国天主教大会上引起争论的局面：在工商界领袖、资本所有者、现代企业中的高级熟练工人乃至更多受过高等技术培训和商业培训的职员中，都是新教徒占据了优势^[4]。事实上，不仅在宗教差异恰巧和民族差异因而和文化发展的差异也相吻合的地方存在这种情况，例如德国东部的日耳曼人和波兰人之间^[5]，而且几乎在任何地方，只要资本主义在其迅猛发展时期任由社会的人口分布按照自身需要发生变化并决定其职业结构，那里宗教归属的统计数字也都会表明同样的局面。资本主义越是放任，这种结果就显得越清晰。诚然，新教徒相对来说更多地分享了资本所有权^[6]、经营管理权，以及现代大型工商企业的高级工人中新教徒人数较多^[7]，在一定程度上也可以归因于历史条件^[8]，这些条件可以追溯到遥远的过去，那时的宗教归属并不是经济状况的原因，在某种程度上倒似乎是经济状况的结果。分享上述经济职能一般都与某种先在的资本所有权有关，通常还有代价高昂的受教育程度，而且往往需要两者兼备。这在今天多半要靠拥有遗产，至少也要靠一定程度的物质保障。旧帝国中那些经济最发达、自然资源最丰富、自然环境最优越的地区，特别是大部分富庶城镇，都在16世纪转向了新教。这一转变的结果，直至今日，还使新教徒在为经济生存而进行的斗争中处于有利地位。由此便出现了一个历史性的问题：为什么经济最发达的地区同时也都特别赞成教会中的革命？答案远非通常所想象的那么简单。

毫无疑问，从经济传统主义中解放出来，这个因素显然大大增强了像怀疑一切传统权威的尊严一样怀疑宗教传统的尊严这一倾向。但必须

注意却又常被忽略的是：宗教改革并不意味着消除了教会对日常生活的控制，毋宁说，那只是用一种新的控制形式取代先前的控制。这意味着否定了一种非常松弛、在当时实际上已经感觉不到、差不多只是徒有其表的控制，而支持一种对所有行为进行的调整，它渗透进了私人生活与公共生活的所有范畴，不胜其烦但却得到了认真执行。天主教会的教规，“惩罚异端，宽恕罪人”，现在已被具有彻头彻尾现代经济特征的各个民族所默认，但在过去却更其如此，大约15世纪初就已被地球上最富裕、经济最发达的诸民族所接受。但是，加尔文宗的教规，正如它在16世纪的日内瓦和苏格兰、16与17世纪之交的荷兰大部地区、17世纪的新英格兰以及一段时间内在英格兰本土所实施的那样，在我们看来是一种居然能够存在但又绝对无法忍受的对于个人的教会控制形式。这也正是当时日内瓦、荷兰、英格兰大部分旧商业贵族的看法。这些经济高度发达地区的宗教改革派所抱怨的不是教会对生活监督过多，而是过少。当时经济最发达的国家和那些国家中正在蒸蒸日上的自由民中产阶级，不仅没有抵制这种史无前例的清教专制，反而为保卫这种专制发展出了一种英雄主义精神，这该如何解释呢？资产阶级本身表现出的这种英雄主义几可谓空前绝后。卡莱尔（Carlyle）曾经说过，这是“我们最后的英雄主义”，此话不无道理。

但进一步说，尤其重要的是，一直以来就有人断言，新教徒在近代经济生活中分享了较多的所有权和管理地位，这在今天——至少在某种程度上——可以理解为只是由于他们继承了较多的物质财富。然而，某些其他现象却不能这样解释。这里只需列举以下几个事实：在巴登，在巴伐利亚，在匈牙利，可以发现天主教徒父母为子女提供的高等教育类型与新教徒父母大相径庭。高等教育机构在校生和毕业生中的天主教徒比例一般都低于他们在总人口中的比例，^[9]的确，这一事实大半可以用他们继承的财产差异来解释。但在天主教徒毕业生中，从主要是培养技术工艺研究人才和工商业从业者的学校毕业的人数比例，无不高于新教徒毕业生的比例，一般来说，从那些培养学生追求中产阶级商业生活的学校中毕业的人数比例，更是远远落后于新教徒毕业生的比例^[10]。另一方面，天主教徒乐于选择的是高级中学所提供的人文教育。这是一个不可能用财产继承的差异来解释的事实，恰恰相反，这一事实正是天主教徒很少有人从事资本主义经营活动的一个原因。

还有一个事实甚至更加引人注目，它可以部分地解释天主教徒在现代产业的熟练工人中为何只占少数。众所周知，工厂在很大程度上要从青年手艺人当中吸收熟练工人，但是其中的新教徒工匠总是多于天主

教徒工匠。换言之，天主教徒工匠更倾向于留在自己的行业中，他们往往更想成为名匠；相反，新教徒则被大量吸引到工厂里以填充高级熟练工人和行政管理人员的位置。^[11]对于这些情况无疑只能这样解释：由环境——这里指的是家族共同体和父母家庭的宗教气氛所照拂的那种教育类型——养成的心理和精神特质决定了对职业的选择，从而也决定了一生的职业生涯。

天主教徒较少参与德国的现代商业生活这一事实更为令人惊诧，因为它与任何时候^[12]——包括现在——都可以观察到的一种趋势恰好相反。屈从于一个统治者群体的少数民族或少数派宗教，由于他们自愿或不自愿地被排除在政治影响之外，一般都会以一种异乎寻常的力量驱使下介入经济活动。他们当中最富有才干的成员都会力图在这一领域满足使自己的才干得到承认的愿望，因为他们没有机会为国家效力。俄国与东普鲁士境内的波兰人肯定就是这样，毫无疑问，他们在那里的经济发展要比在他们占支配地位的加里西亚快得多。再往前说，路易十四统治时期的法国胡格诺教徒，英格兰的不信国教者与贵格会教徒，最后还有不可不提到的两千年来的犹太人，也都莫不如此。但是，却没有显著的证据可以表明日耳曼天主教徒的状况是他们所处的地位所致。过去，不管是在荷兰还是在英格兰，不管是在他们受到迫害时还是仅仅被宽容时，他们从未像新教徒那样在经济上取得令人瞩目的进展。但确凿无疑的是，新教徒（特别是后面还要详尽探讨的新教运动某些分支），不管是作为统治阶层还是被统治阶层，不管是作为多数还是作为少数，都表现出一种发展经济理性主义的特殊倾向，这在天主教徒当中却从未达到同样的程度，不管他们的处境是上述的前一种还是后一种。^[13]因此，我们必须到他们宗教信仰的永久性内在特征中，而不光是在他们一时的外在历史——政治处境中，来寻求对这一差异的主要解释。^[14]

我们的任务将是研究这些宗教以求找出它们所具有的或者曾经有过的特征，而这些特征可能导致了我们已经描述过的那种表现。只作表面的分析，只根据一些平常的印象，人们不免会这样谈论其间的差异：天主教更注重来世，其最高理想有着禁欲主义性质，这势必会把信徒培养得对今世的利益无动于衷。这样的解释不过是在随波逐流地评价两个宗教。在新教一方，这种解释被用作抨击天主教生活方式中那些（真实的或想象的）禁欲主义理想的根据；天主教方面则非难说，正是因为新教把所有理想统统世俗化，这才导致了物质至上的后果。最近有位作者就试图这样来概括它们对经济生活的不同态度：“天主教徒更为恬静，更少获利冲动；他宁愿过一辈子收入不高但尽可能安稳的日子，也不愿过

那种冒险而骚动的生活，即使那可能有机会名利双收。俗话说得有趣：‘要么吃好，要么睡好’。用在这里，就是新教徒宁愿吃得舒服，天主教徒则乐意睡得安详。”^[15]

实际上，这种想吃得舒服的欲望，也许准确地概括了现今德国许多有名无实的新教徒的行为动机，尽管概括得并不全面。但事情在过去却大不一样：英国、荷兰、美国清教徒的典型特征恰恰与纵情享乐背道而驰，我们在后面将会看到，这一事实对我们这里的研究的确至关重要。此外，法国的新教徒^[16]长期以来甚至至今还在一定程度上保留着各地加尔文主义教会都要给烙上的那种典型特征，特别是在宗教斗争时代的磨难中留下的特征。其他地方的新教徒亦然。不过（或许，如同我们后面还要问到的，正是由于这一原因？）众所周知，这些特征是当时法国工业和资本主义发展的最重要因素之一，即使在宗教迫害时期尚存的狭小范围内也是如此。如果我们可以把这种严肃态度和在全部生活行为中居于有力支配地位的宗教关切称做苦修来世，那就可以说法国的加尔文教徒从过去到现在至少都像北德意志的天主教徒一样在苦修来世，对于那里的天主教徒来说，天主教乃是不可或缺的事情，正如世界上任何民族的宗教对于自身来说都是不可或缺的事情一样。两者在各自的国家中几乎以同样的方式背离了占支配地位的宗教潮流。法国的下层天主教徒热衷于生活享乐，上层则公然敌视宗教。同样，德国的新教徒今天都在专心致志于世俗的经济生活，上层则对宗教极为冷漠。^[17]以上比较已经清楚不过地表明：只是含糊其辞地说天主教苦修来世、新教看重现世的物质享乐等等，对于解决本书中的任何问题都无济于事。以这种泛泛之论来概括两者的区别，既不足以说明今天的实际情况，更不足以说明过去的实际情况。然而，如果终究还要利用这种区别说明问题的话，那么若干其他的观察也会接踵而至，它们与上述观察结合在一起则会令人觉得，所谓以苦修来世、禁欲主义、虔信派教会为一方，以参与资本主义获利活动为另一方的冲突，可能实际上会证明双方的关系竟然非常亲密。

事实上，从一种完全表面的观察出发，看到那些最崇高的基督教虔诚形式的大批代表人物竟是出自商业圈子，确实会令人感到意外。看到许多最热诚的虔信派信徒都是这种出身，则尤其令人意外。这或许可以解释为不适应商业生活的敏感本性对拜金主义的一种反动，一如阿西西的圣方济各^[18]那样，许多虔信派教徒也是从这个角度解释他们的皈依过程的。同样，许多最出类拔萃的资本主义企业家——直至塞西尔·罗得斯^[19]——都出身于牧师家庭，似乎可以解释为这是对他们禁欲主义

教养的反动。但是，当一种非同寻常的资本主义商业意识与最彻底的虔诚形式结合在同一批人、同一些群体身上，而这种虔诚已经渗透并支配了他们的全部生活时，这种解释便无能为力了。这些情况并不是孤立的，新教历史上许多最重要的教会和教派都有这些典型特征。特别是加尔文宗，无论它在什么地方出现^[20]，总是体现着这种结合。在宗教改革风起云涌的年代，尽管它（或任何其他新教信仰）很少同任何特定的社会阶层息息相关，但在法国的胡格诺派教会里，修道士和商界人士（商人和手艺人）在改宗者中的数量却特别多，在宗教迫害时期尤其如此；这是很独特的，在一定意义上也是非常典型的。^[21]甚至连西班牙人都知道异端邪说（即荷兰的加尔文宗）促进了贸易，而这种说法同威廉·配第（William Petty）爵士在探讨荷兰资本主义发展原因时所发表的见解正相吻合。格赛因（Gothein）^[22]曾恰如其分地将加尔文教徒在各地的聚居地称为资本主义经济的温床。^[23]即使在这种情况下，或许也还可以把这些共同体所具有的法国和荷兰经济文化的优越性，甚或离乡背井对于打破传统关系所起的巨大作用，看作决定性的因素^[24]。然而在法国，正如我们从科尔贝尔^[25]的斗争中所知，甚至17世纪时的情况就已经如此。连奥地利都在直接输入新教徒手艺人，更何况其他国家呢。

但是，似乎并非所有的新教教派在这方面都具有同样强大的影响力。即使在德国，加尔文宗的影响也是最强的；加尔文宗，即归正宗^[26]，似乎就比其他教派更大地促进了资本主义精神的发展，不管在乌珀塔尔^[27]还是在其他地方，都是这样。无论从总体上还是就具体事例进行比较，似乎都能证实它比路德教的影响要大得多，在乌珀塔尔尤其如此。^[28]苏格兰有巴克尔（Buckle），英格兰诗人中有济慈

（Keats），都曾强调过这些同样的关系。^[29]唯须提到的是一个更加令人吃惊的现象：那些以苦修来世同时又富甲一方而闻名于世的教派，特别是贵格会和门诺派，恰恰是把宗教生活方式和极度发达的商业头脑结合在一起的教派。贵格会在英格兰和北美扮演的角色，在德国与荷兰则由门诺派扮演。在东普鲁士，腓特烈·威廉一世对门诺派数徒手下留情，是因为尽管他们断然拒服兵役，但对工业来说却是必不可少的。这不过是大量能够说明事实的著名个案之一，但联想到这位君主的性格，也未必不是最令人难忘的个案之一。最后，强烈的虔诚和高度发达的商业头脑相结合，也充分体现在虔信派教徒身上，这可以说是人人皆知的。^[30]

必须提到的还有莱茵地区和卡尔夫^[31]。在这项纯属导言性质的讨论中，无须再堆砌更多的例子了。这为数不多的范例就已经说明了一个问题：刻苦工作、积极进取的精神，或者不论冠以什么称号的这种精神，它的觉醒往往被归功于新教，对此，务必不能像流行的做法那样把它理解为追求生活享乐，也不应在任何其他意义上与启蒙运动联系起来。路德、加尔文、诺克斯（Knox）、富蒂（Voët）^[32]的老牌新教与今天所说的进步几乎毫不相干。它会直接敌视现代生活的一切方面，但今天的哪怕最极端的宗教狂也不会打算去扼杀它们。如果说旧日的新教精神和现代的资本主义文化之间有什么内在联系的话，我们无论如何也不应在它的所谓多少是唯物主义的或者至少是反禁欲主义的生活享乐中，而应在其纯粹的宗教品性中寻找这种联系。孟德斯鸠说（《论法的精神》第二十卷，第七章）英国人“在世上所有民族中取得了三项最长足的进展，即虔诚、贸易和自由”。他们在贸易上的优势和对自由政治制度的顺应，以某种方式和孟德斯鸠提到的虔诚连成了一体，这难道是不可能的吗？

当我们以这种方式提出问题时，大量可能的、模糊感觉到的关系便会出现在我们面前。鉴于历史素材无穷无尽，我们现在的任务就是尽可能清晰地阐述杂陈在我们面前的问题。但要完成这一任务，则须将我们前面谈到的那些笼统模糊的概念抛到脑后，尝试着探究在基督教各个分支中历史地存在过的那些宗教思想的各自特性和相互差异。

然而，在着手这一工作之前，尚须扼要谈谈我们正在试图作出历史说明的那些现象的独特性，然后再讨论这样的说明在本书的研究范围内可能具有的意义。

第二章 资本主义精神

本章使用的标题略显大而无当——资本主义精神^[33]。由此究竟能理解到什么呢？想为任何类似的事物给出一个定义，都会碰到这种研究类型固有的某些难题。

如果说这个术语包含着某些可以理解的意义且能找到某个适用的对象，那么该对象只能是一种历史个体（historical individual），也就是一种在历史的现实中联结起来的诸要素的综合体，我们是从文化意义的角度把它们统一成一个概念整体的。

然而，这样一个历史概念，因为其内容涉及一种由于独一无二的个体性才具有重要意义现象，所以不可能按照“属加种差”（genus proximum, differentia specifica）的公式来定义，必须循序渐进地把那些从历史现实中抽取出来的个别部分构成为整体，从而形成这个概念。因此，终极性的明确概念就不可能出现在研究开始的时候，而必须是在研究结束之时。换句话说，我们必须在讨论的过程中对我们这里所理解的资本主义精神作出最完善的概念表述，以此作为这项讨论的最重要结果。按照我们在这里所关心的观点来看，这样做当是最佳形式了。此外，我们下面将会谈到的这种观点，对于分析我们正在研究的历史现象来说，绝不是唯一可行的观点。对待这个历史现象，犹如对待任何其他历史现象一样，从其他角度入手还会发现同样重要的其他一些特征。因此，根本没有必要把资本主义精神理解成仅仅是我们这里为了我们的分析目的所说的那种东西。这是历史概念的性质带来的必然结果，因为历史概念的方法论目的并不是以抽象的普遍公式，而是以具体发生的各种关系来把握历史现实，而这些关系必然地具有一种特别独一无二的个体性质。^[34]

因此，如果我们想要确定我们正在尝试进行分析并作出历史说明的对象，那就不能采取概念定义的形式，而是——至少在开始的时候——仅仅对这里所说的资本主义精神作个临时描述。然而，这样一种描述对于清晰地了解我们所研究的对象来说却是必不可少的。为此我们现在先来看一份关于资本主义精神的文献，它以近乎经典的纯粹性保存着我们

正在寻找的那种精神，同时又具有这样的优点：里面看不到与宗教的任何直接关系，就我们的目的来说，也就是摆脱了各种先入之见。

切记，时间就是金钱。假如一个人凭自己的劳动一天能挣10先令，那么，如果他这天外出游荡或闲坐半天，即使只花了6便士用于消遣或坐食，也不能认为这就是他的全部花费；他其实花掉了，或者应该说是白扔了另外5个先令。

切记，信用就是金钱。如果有人觉得应该把钱存在我手里，那么，他就是把利息给了我，或者说，是把我在这段时间利用这笔钱获得的利息给了我。假如一个人信用良好，能够得到大笔贷款，并且善于利用这些钱，那么他得来的数额就会相当可观。

切记，金钱可以再生增值。钱能生钱，生出的钱又可再生，如此生生不已。5先令可以周转变成6先令，再周转变成7先令3便士，如此周转下去直到变成100英镑。钱越多，每次周转再生的钱也就越多，收益也就增长得越来越快。谁若把一口下崽的母猪杀了，实际上就是毁了它的一千代。谁若是糟蹋了一个5先令的硬币，实际上就是毁了所有它本可生出的钱，很可能是数不清的英镑。

切记下面的格言：善付钱者是别人钱袋的主人。谁若被公认是一贯信守诺言、按时还钱的人，他便可以在任何时候、任何场合聚集起他朋友们的所有闲钱。这一点时常大有裨益。除了勤奋和节俭，凡与人交往都要守时并公道，这对年轻人立身处世最为有益；因此，借人的钱到该还的时候一小时也不要耽搁，否则一次失信，朋友的钱袋就会永远对你关闭。

如果事关对个人信用的影响，哪怕十分琐碎也得注意。如果债权人清早5点或晚上8点都能听到你的锤声，这会使他半年之内感到安心；反之，假如他看见你在该干活的时候玩台球或者泡在酒馆里，第二天就会派人来讨债，且会急于一次全部收回。

此外，要表现出你一直把受人之惠记在心上；这样会使你显得是个细心可靠的人，这也会增大你的信用。

要当心，不要把你现在拥有的一切都视为已有，生活中要量入为

出。很多有借贷信用的人都犯了这个错误。要想避免这个错误，就要花些时间详细记录你的支出与收入。如果一开始就花些工夫作细致的记录，便会有这样的好处：你会发现不起眼的小笔支出是怎样积成了一笔笔大数目，你因此也就能知道已经省下了多少钱，以及将来可以省下多少钱，而又不会感到大的不便。

假如你是个公认的节俭、诚实的人，你一年虽只有6英镑的收入，却可以使用100英镑。

一个人若一天乱花4便士，一年就要乱花6个多英镑，代价则是无缘利用那100英镑。

谁若每天浪费可值4便士的时间，那就是一天接一天地浪费使用100英镑的特权。

谁若白白流失了可值5先令的时间，那就是白白流失了5先令，这就等于故意将5先令扔进大海。

谁若丢失了5先令，实际上丢失的便不止这5先令，而是丢失了这5先令在周转中可能带来的所有收益，这收益到一个年轻人变老了的时候会积成一大笔钱。^[35]

这是本杰明·富兰克林留给我们的教诲。它们出现在斐迪南·屈恩贝格尔^[36]机敏但却怀有恶意的《美国文化写照》^[37]中时，被当作假想的美国佬信仰声明遭到了冷嘲热讽。没有人会怀疑，这就是以典型方式体现出来的资本主义精神，但是我们不能断言，它们一览无余地囊括了有关这种精神的一切。我们不妨停顿一下品品其中三昧。那里面的哲学被屈恩贝格尔概括成了两句话：“从牛身上刮油，从人身上刮钱。”这一独特的贪婪哲学看上去成了那种公认为有信用的诚实人所抱的理想，尤其是成了这样一种观念：个人理应让自己的资本增殖，好像这就是目的本身。的确，这里宣扬的不单是一种发迹的手段，而且还是一种独特的伦理。违犯其中的规则不是被看作愚蠢，而是玩忽职守。这就是问题的实质。它不是单纯的商业机敏，而这种机敏是再寻常不过的事情了。它是一种精神气质。这才是我们所关心的那种特质。

雅科布·富格尔^[38]的一位退休商界同仁想劝说富格尔也退休，说他

赚钱赚得够多了，该让别人也得到些机会。富格尔断然拒绝了那位同仁的劝告，说那么做是怯懦，“他（富格尔）另有想法，只要还能干，他就想一直赚下去”。^[39]富格尔的说法所体现的精神显然与富兰克林的大相径庭。前者表现的是一种商业胆略和道德中立的个人倾向，^[40]后者的性质则是一种具有伦理色彩的劝世箴言——本文就是在这个特定意义上使用资本主义精神这一概念的，^[41]此即现代资本主义的精神。从问题的讨论方式上便可明显看出，我们这里论述的只是西欧和美国的资本主义。资本主义在中国、印度、巴比伦，在古代的希腊和罗马、在中世纪都曾存在过。但我们将会看到，那里的资本主义缺乏这种独特的精神气质。

富兰克林的全部道德态度都带有功利主义的色彩。诚实有用，因为诚实能带来信誉；守时、勤奋、节俭都有用，所以都是美德。按逻辑往下推理，人们或许可以得出这样的印象：在富兰克林看来，假如诚实的外表能达到相同的目的，那么有个诚实的外表就够了，让这种美德无端过剩只能徒劳无益。事实上，富兰克林在自传中讲述他如何皈依这些美德，^[42]或者关于恪守自己的中庸形象如何有价值的讨论，以及如何尽量淡化自己的功劳以求日后得到普遍承认，^[43]所有这些都证实了上述印象。按照富兰克林的观点，这些美德如同其他一切美德一样，只是因为对个人有实际的用处，才得以成其为美德；假如能同样达到预期目的，仅仅换个外表也就够了。这就是极端功利主义的必然结论。在许多德国人的印象中，美国人所声言的那套美德纯系虚伪。他们的印象看来在这一典型事例中得到了证实。但实际上，事情远非如此简单。本杰明·富兰克林本人的品格就可以证明这种猜疑都是不实之辞，他在自传中表现出的非凡坦诚即可为证。他把自己对美德之功用的认识归因于神的启示，是这种启示引导他走上了正途，这就意味着，其中另有文章，而不是单纯粉饰那些纯粹的利己动机。

事实上，这种伦理所追求的*summum bonum*（至善），完全没有幸福主义的成分掺杂其中，更不用说享乐主义成分了，这一点至关重要。就是说，既要挣钱，而且多多益善，同时又要力避一切本能的生活享乐。它被十分单纯地看作了目的本身，以致从单独某个人的幸福或功利角度来看，它显得完全是超验的，是绝对无理性的。^[44]人活着就要去赚钱，就要把获利作为生活的最终目的。经济获利活动不再作为人满足自身物质需要的手段而从属于人了。它颠倒了我们所说的那种自然关系，从一种素朴的观点来看，它是极其无理性的，但却显然是资本主义的一项指导原则，这一点确凿无疑，而同样确凿无疑的是，它和一切没

有受到资本主义影响的民族都不相干。与此同时，它又表达了一种与某些宗教观念密切相关的情感类型。富兰克林虽是一个无倾向性的自然神论者，但他自幼便记住了父亲——一位一丝不苟的加尔文教徒——反复向他灌输的一条《圣经》古训。因此，如果我们发问为什么“要在人身上赚钱”，他的回答就是用在自传中的这条古训：“你看见办事殷勤的人么？他必站在君王面前。”（《圣经·箴言》，22：29）在现代经济秩序中挣钱，只要挣得合法，就是忠于并精于某种天职（calling）的结果与表现；而这种美德和能力，正如在上面那段引文以及在富兰克林的其他所有著作中都不难看出的，正是富兰克林伦理观的全部内容。^[45]

要尽到天职的义务，这一独特的观念事实上正是资本主义文化的社会伦理中最具代表性的因素，在某种意义上说，乃是资本主义文化的根本基础。我们今天对它已经非常熟悉，但实际上却远远没有把它视为理所当然的事情。它是一种义务，是假定个人对自身职业^[46]活动的内容应该感觉到也确实能感觉到的义务。至于这些内容从表面看上去是在利用个人的能力还是仅仅利用自己（作为资本的）物质财产，这都无关宏旨。

当然，这种观念的形成并非仅仅出现在资本主义的条件下。恰恰相反，后面我们将会看到在资本主义出现以前的某个时代追溯到它的由来。自然，我们更不会断言，现代资本主义企业中的个人——无论是企业家还是劳动者——自觉接受这些道德箴言乃是当今资本主义能够继续存在下去的条件。对于人来说，至少对于个体的人来说，如今的资本主义经济就是他生在其中的广袤宇宙，是他必须活在其中的不可更改的秩序。只要他置身于市场关系的制度之中，这个秩序就会迫使他遵守资本主义的行动准则。一个最终违反了这些准则的制造商，不可避免地要从经济舞台上被赶走，正如一个工人若不能或不愿适应这些准则就必然被抛到街头成为失业者一样。

因此，已经支配了经济生活的当代资本主义，是通过经济上的适者生存过程，教育并选择它所需要的经济主体。但在这里可以很容易看出，把选择的概念搬来解释历史是有其局限性的。一种如此适应资本主义种种特质的生活态度最终能够被选定，而且能左右其他的生活态度，那么，这种生活态度就不可能是起源于孤立的个人，而只能是整个有关群体所共有的生活方式。真正需要为之作出解释的，就是这种起源。按照比较朴素的历史唯物论教条来说，这种观念是作为经济状况的反映或其上层建筑而产生的。我们将在下面详细谈到这一点。这里唯需注意一

个事实就够了：毫无疑问，在本杰明·富兰克林的出生地（马萨诸塞），资本主义精神（就我们所赋予它的意义而言）在资本主义秩序出现以前就已经存在了。早在1632年，就有人抱怨新英格兰那种不同于美国其他地方的专门工于计算的逐利行为。同样无疑的是，在与新英格兰接壤的某些殖民地以及较后加入美利坚合众国的南方各州，资本主义却始终远不如新英格兰地区那么发达，尽管它们是由一些大资本家出于商业动机建立的，而位于新英格兰的各殖民地则是由于宗教方面的原因，由传教士、神学院毕业生在一些小商人、工匠以及自耕农的帮助下建立起来的。这里的因果关系正好与唯物论观点的提示完全颠倒。

这些观念的起源和历史，比那些持上层建筑说的空谈家们所想象的要复杂得多。资本主义精神（就我们使用该术语时的意义而言）为了取得统治的地位，必须同所有的敌对力量进行搏斗。我们引用的富兰克林教诲中所表现的那类心态，虽然曾令整个一个民族为之喝彩，但在古代和中世纪^[47]却肯定会被斥为最卑劣的贪婪、一种毫无自尊的态度。事实上，一切尚未卷入或尚未适应现代资本主义环境的社会群体，仍然会对它嗤之以鼻。这并不完全是因为获利的本能一如常言所道在那些时代尚不为人所知或者仍不发达；也并不是因为财迷心窍（*auri sacra fames*）像耽于幻想的现代浪漫主义作家常常认为的那样在资产阶级资本主义独特范围之外就不像在那个范围之内那么强烈。在这一点上是看不到资本主义精神和前资本主义精神之间有什么区别的。中国的官吏、古罗马的贵族、现代的农民，他们的贪欲和任何人相比都毫不逊色。不管谁都可以发现，如果置身同样的情境，一个那不勒斯的马车夫或船夫（*barcaiuolo*），以及他们亚洲国家的同行，还有南欧或亚洲国家的匠人，他们这些人的*auri sacra fames*（财迷心窍）要比一个英国人更加强烈，特别是，要更加无耻。^[48]

许多国家的资产阶级资本主义发展程度，按西方的标准来看一直是落后的，但恰恰是那些国家，却一直具有一个特别突出的普遍特征：靠赚钱以谋取私利时的绝对无耻。正如所有的雇主都知道的那样，这些国家（可用意大利与德国作比）的劳动者缺乏自觉性

（*coscienziosità*）^[49]，这一点以前是，现在在某种程度上仍然是这些国家资本主义发展的主要障碍之一。资本主义不可能使用那些信奉散漫不羁、自由放任（*liberum arbitrium*）信条的人从事劳动，它也不可能使用那些在与他人交往中看上去绝对无耻的生意人，富兰克林的作品就是这样告诉我们的。因此，资本主义精神和前资本主义精神之间的区别并不在赚钱欲望的发达程度上。自从有了人类历史，也就有了财迷心窍，有

的人贪得无厌，已经毫无限制地成了一种失控的冲动，比如那位荷兰船长，他“要穿过地狱去寻宝，哪怕地狱之火烤焦了船帆也在所不惜”。但是，我们可以看到，这些人并不是作为一种大众现象的那种心态的代表，而正是那种心态，才产生出了特别的现代资本主义精神，这就是问题的关键。在历史上的任何一个时期，随时都有可能出现置任何道德规范于不顾的无情获利行为。同外国人和局外人的贸易，往往也像战争及海上掠夺一样无法无天。这里奉行的是双重道德标准，同样的做法，可以对外，但不得对内。

资本主义的获利活动，作为一种投机活动，一直通行于所有类型的经济社会中，这些社会早已知道使用货币进行贸易，并且通过康门达、包税制^[50]、国家借贷、战争筹款、王公朝廷和官员为这种活动提供机会。同样，投机者那种嘲笑一切道德约束的心态也一直是放之四海而皆准。获利过程中绝对而有意识的冷酷无情，常常与最严格地恪守传统最紧密地联系在一起。此外，随着传统的崩溃和自由经济企业或多或少的全面扩张，哪怕已经扩张到社会群体的内部，这一新生事物在伦理上也并没有得到普遍认可与鼓励，只不过作为一个事实而被容忍。这一事实要么被看作是漠视道德的，要么被看作是应受谴责的，但不幸又是不可避免的。这不仅一直是伦理说教的标准态度，而且，更重要的是，一直是前资本主义时期在普通人的实践活动中所表现出来的标准态度；所谓前资本主义的，是指这样一种状况：在一个长期经营的企业中，理性地使用资本和按照资本主义方式理性地组织劳动尚未成为决定经济活动的主导力量。无论何处，在适应一种有序的资产阶级——资本主义经济条件时，人们所遇到的最顽固的心理障碍之一，恰恰就是这种态度。

一种确定的生活水准会要求获得道德认可，从这个意义上说，资本主义精神一直与之斗争的最重要对手，就是我们可以称之为传统主义的那种对待新变局的态度和反应。要对这种情况给出最后定义的所有尝试也必须暂置一旁。但是，我们应当略举几例以求说明其暂定含义。下面，我们将从劳动者开始说起。

为从受雇者那里获取最大可能的劳动量，现代雇主所使用的技术手段之一就是计件工资率（**Piece-rate**）。譬如在农业生产中，收割期要求最大可能的劳动强度，因为，气候无常使得丰厚利润与重大亏损之别要依赖于收获的速度，故在收获季节，计件工资制几乎普遍流行。并且，由于雇主对加快收割速度的关切会随着劳动成果和劳动强度的增长而增长，雇主会一再尝试提高劳动者的计件工资以给劳动者机会来争取对他

们而言是很高的工资，鼓励他们提高劳动效率。但是，雇主却常常遇到一个奇特的困难，其发生频率之高往往令人惊讶，即提高计件工资常常招致这样的后果：在同一时间内做完的活儿不是多了，而是少了，因为劳动者对工资提高的反应不是增多而是减少其工作量。例如，某人按每英亩1马克的工钱一天收割了2.5英亩，从而挣得2.5马克。现在，工钱提高到每收割1英亩能挣1.25个马克。本来他可以轻而易举地收割3英亩地，从而挣得3.75马克。但他并不这样做；他只收割2英亩，这样他仍然可以挣得他已经习惯得到的2.5马克。挣的多一些并不比干的少一些来得那样诱人。他并不问，如果我尽力而为，我一天能挣多少钱？他却这样问：我要做多少活儿，才能挣到以前挣的2.5马克来关照我的传统需求呢？这就是我们所谓传统主义的一个范例。人并非“天生”希望多多地挣钱，他只是希望像他已经习惯的那样生活，挣到为此目的必需挣到的那么多钱。无论何处，只要现代资本主义开始通过提高劳动强度而提高人的劳动生产率，就必然会遭遇到来自前资本主义劳动这一主要特征的极其顽固的抵制。在今天，它遭遇的这种抵制越多，它不得不面对的劳动力（从资本主义观点来看）就越是落后。

让我们回到这个例子上。既然通过提高工资来刺激获利本能的方法不能奏效，那么，一种显而易见的可能性就是试用截然相反的政策，即减少劳动者的工资，迫使他们付出更多的劳动以挣得与先前数目相同的工资。低工资和高利润甚至到今天在那些浅薄的观察者眼中仍然是相互关联的；凡事只要以工资来偿付，似乎都意味着相应的利润下降。资本主义从它一开始起步，就一再地采取减少工资的方法。低薪等于多产，就是说，低工资会增加劳动的物质成果，这种观点在长达几个世纪中一直被奉为圭臬，之所以如此，正像彼特·库尔（Pieter de la Court^[51]）很早以前就此所言，只是因为穷，人们才去劳动，只要还在穷，他们就还会去劳动。我们将会看到，他的说法完全合乎老加尔文主义的精神。

但是，这种表面非常有效的方法，实际上却效力有限。^[52]当然，过剩人口的出现使得在劳动力市场上雇用廉价劳动力成为可能，这一点确实是资本主义发展的一个必要条件。然而，尽管一支过于庞大的后备军在某些情况下有利于量的扩张，但却阻滞了质的发展，尤其是阻滞了向使用更密集劳动的企业类型的过渡。低工资绝对不等于廉价劳动。^[53]从纯粹量的角度看，劳动效率会随着工资不能满足生理上的需要而下降，这最终甚至会意味着不适者生存。今天，一个普通的西里西亚人，即使他尽心竭力，也只能收割一个报酬较高、营养较好的波美拉尼亚人或梅克伦堡人所收割土地的三分之二不到；一个波兰人，他的家

乡越是向东，越是远离德国，他能完成的活计就越是少于一个德国人。即便从纯商业角度来看，如果生产货物需要任何一种熟练劳动，或者需要使用代价高昂又易于损耗的机器，或者总的来说，如果需要高度的专注和创新精神，那么，低工资的方法也必定要失败。这时就不能支付低工资，否则只能事与愿违。因为，在这里，不仅高度的责任心绝对必不可少，而且，一般来说，至少在劳动时间内，也容不得老是算计怎样才能最省事最省力地挣得已经习惯的工资。相反，劳动本身必须被当作一个无条件的目的来完成，当作一项天职。但是，这样一种态度绝对不是天然的产物。它是不能单凭低工资或高工资刺激起来的，只能是长期艰苦教育的结果。今天，已经占据了统治地位的资本主义，在各工业国家中都可以相对容易地招募到劳动力。而在过去，这在任何一个国家都是极其困难的问题。^[54]另外，即使在今天，如果没有一支强大的同盟军支持，资本主义大概也不可能继续前进。下面我们将会看到，这支同盟军在资本主义的发展过程中一直是伴随其左右的。

最好还是举例说明一下吧。今天，人们常常以女工，特别是未婚女工为例说明那种落后的传统劳动方式。雇用女孩子，特别是雇用德国女孩子的雇主，几乎个个都在抱怨，说她们差不多全都不能也不愿放弃那些世代相传或者已经学会的工作方法以便采用更为有效的方法，不能也不愿适应新的方法，不能也不愿学习，不能也不愿集中她们的才智，甚至根本不能也不愿使用她们的才智。如果向她们解释，这样会使工作更加简单易做，而且更重要的是，会给她们带来更多的好处，总的来说，这种解释根本不会得到理解。提高计件工资的方法在习惯的石墙面前总要碰壁，不能奏效。总的来说，只是那些有着特定宗教背景，尤其是具有虔信派背景的女孩子，情况才会不同。从我们的观点来看，这一点不无重要性。人们时常听说，并且统计学的调查也证实，^[55]这个群体当中有着最好的经济教育机会。在这里，与专心致志的能力以及绝对重要的职业责任感最经常结合在一起的，则是计算高收益可能性的严谨秩序，以及能够极大提高绩效的冷静自制和节俭。它们为这样的劳动提供了最有利的基础：被当作目的本身、被视为一种天职的劳动。这是资本主义所必需的劳动，再加上宗教教育的背景，就为战胜传统主义带来了最大的机会。对当代资本主义的这一观察^[56]本身就意味着有必要一问，对资本主义的适应性与资本主义早期发展过程中的宗教因素是怎样结合起来的。因为，有大量事实可以说明，这些宗教因素甚至在当时就以与现在大致相同的形式存在着。例如，18世纪循道宗工人遭到他们工友的憎恶和迫害，绝不只是甚至也不主要是他们在宗教上持异端观点的结果，英国就曾有过许多这样的乃至更加异端的观点。毋宁说，正像一

些报道一再提到他们的工具遭到破坏所提示的那样，是因为他们那种一如今天我们所说的特殊的劳动意愿。

然而，还是让我们再回到这里，这次回到企业家身上，以便澄清传统主义在企业家身上意味着什么。

松巴特在讨论资本主义的起源时，^[57]曾把需求的满足和获利区分为经济史上的两大主导原则。他认为，就支配经济活动形式和经济活动方向的目的而言，前一种情况是为了获得满足个人需求的必需品，后一种情况则是努力获取不受需求限制的利润。他所说的需求型经济，初看上去，似乎和这里说的经济传统主义是同一回事。如果把需求概念限定为传统的需求，或许是这样。但是，如果需求概念并不仅限于传统需求，那么，一些经济类型就要被排除在获利型经济的范畴之外，而被归入到需求型经济的范畴之内，但是按照松巴特在其著作的另一部分中给资本所下的定义，^[58]这些类型必须被认为是资本主义性质的经济类型。企业，即那些由私人企业家经营，利用资本（货币或具有货币价值的货物）以赢利，购买生产资料和出售产品的企业，就是说，具有毋庸置疑的资本主义性质的企业，或许同时也具有传统主义的性质。这甚至在现代经济史的过程中也不仅仅是个偶然的情形，毋宁说，这是一个规律，是资本主义精神日益有力的反复征服在频繁打断这个规律。固然，企业的资本主义形式和经营企业的精神一般都有某种相互适应的关系，但是，它们并非必须相互依赖。尽管如此，我们暂时还是使用（现代）资本主义精神这一表述^[59]来描绘那种理性而系统地按照我们以本杰明·富兰克林为例加以说明的方式去追求利润的态度。无论如何，这已得到如下历史事实的证明：一方面，这种精神态度在资本主义企业中找到了它最恰当的表达方式；另一方面，企业则从资本主义精神那里汲取到了最恰当的动力。

但是，两者也很可能分头出现。本杰明·富兰克林浑身都浸透着资本主义精神，但在当时，他的印刷工场在形式上与任何一个手工业企业都没有差别。我们将会看到，在现代之初，商业贵族中的那些资本主义企业家，既不是我们这里称为资本主义精神的那种态度的唯一体现者，也不是它的主要体现者。^[60]更多体现了这种态度的，乃是那些处于上升时期的下层工业中产阶级。甚至在19世纪，它的典型体现者也不是利物浦和汉堡那些风度翩翩的绅士（其商业财产是世袭而来的），而是曼彻斯特和威斯特伐利亚那些在非常普通的环境中靠个人奋斗而崛起的新贵。早在16世纪就出现了类似的情形，那时兴起的企业多是由新贵创建

的。^[61]

经营管理，譬如银行、批发出口业、大型零售业或大型包工制企业（它们经营分散在家庭中生产的货物）的经营管理，毫无疑问只有在资本主义企业的形式中才是可能的。然而，它们也完全可以按照传统主义的精神来经营。事实上，大型发行银行^[62]的业务就不可能以任何其他方式经营。所有各个时代的对外贸易一直是以具有严格传统性质的专卖权和法定特权为基础的。在零售商业中（我们这里谈的不是那些没有什么资本，整天喊着要政府救济的小商人），那场正在结束传统主义性命的革命仍然如火如荼。瓦解了旧时家庭包工制的也是同一场革命，现代的家庭劳动与这种包工制仅仅剩下了形式上的联系。尽管这些事物在我们已经近乎熟视无睹，但要说明这场革命的发生及其意义，还是需要用—个具体的实例。

直到上个世纪的中叶，包工制雇主的生活照我们今天看来还是十分优裕的，至少在大陆纺织工业的许多部门中都是如此。^[63]我们可以把他们的日常事务大致想象如下：农民带着他们的布料从乡间来到雇主居住的城镇。这些布料常常全部或主要（比如亚麻布）由农民自产的原料制成。雇主经过仔细的而且多是官方的质量鉴定之后，按常规价格收下布料。来找他们订货的顾客都是些中间人，因为市场可能相距遥远，一般说来，顾客并不是根据样品，而是按照传统质量到包工制雇主的仓库里购货，或在交割之前就早早发出订单，这些订单十有八九都被转到农民那里。包工制雇主很少亲自招揽顾客，即使有也是间隔很长。通信往来就足以解决问题，尽管寄送样品的做法渐渐时兴。他们的营业时间不长，大约一天五六个小时，有时则少得多；到了忙季，时间则长些。他们挣钱不是很多，但足以过上像样的生活，年景好的时候还可以存点儿钱。总起来说，竞争者之间的关系也相当好，他们对于经营原则保持着高度的一致。每天的大部分时间都在酒馆里度过，经常开怀畅饮，还有一帮意气相投的朋友，这样的生活的确舒适而悠闲。

这种组织形式从各方面来说都是资本主义的，企业家的活动属于纯粹的商业性质，将资本在商业活动中反复周转的做法也是必不可少；最后，经济过程的客观方面——簿记——是理性的。但是，假如考虑到激励那时的企业家的精神，就可以看出他们做的还是传统主义的生意：传统的生活方式、传统的利润率、传统的工作量、传统的劳资关系调整方法，以及本质上是传统的顾客圈子，而且招揽新顾客的办法也是传统的。可以说，支配这种商业行为的所有这些作法，其基础就是这种商人

群体的精神气质。

有一天，闲适自在的生活突然被打破了，并且常常是组织形式完全没有发生本质变化，比如向统一的工厂、向机械纺织的过渡等等。相反，更常见的新情况则是，某个出身于包工制雇主家庭的年轻人来到乡下，仔细挑选他要雇用的织工，大大加强对他们的劳动监督，于是便把他们从农民变成了工人。另一方面，他开始尽最大可能直接接触终端消费者，以此改变自己的销售方法，他对一切细节都能了如指掌，他会亲自招揽顾客，每年还要一一走访，至关重要的是，他会调整产品质量，直接迎合顾客的需要和愿望。同时，他也开始引进廉价多销的原则。这种理性化过程到处并且始终都会一再产生这样的结果：那些不愿这样做的人只能关门歇业。在激烈竞争的压力之下，那种田园牧歌式的状态分崩离析了。大量财富积聚了起来，这些财富并没有用来放贷以赚取利息，而总是重新用于商业投资。从前那种闲适自在的生活态度让位于一种无情的节俭，一些人在商业活动中就是通过节俭而发家致富的。这些人并不想消费而只想赚取，而另外一些希望保持旧有生活方式的人也不得不削减其消费开支。^[64]

在这个背景之下尤其重要的是，就上面的情况而言，这场革命通常并不是由于源源不断向工业投入新资金引起的，而是由于新的精神，即现代资本主义的精神开始发生作用了。在我所知道的几个事例中，启动整个革命过程时的投入不过是从亲戚那里筹来的几千马克资本。现代资本主义扩张的动力问题，首先并不是可供资本主义利用的资本额来自什么源头，而是资本主义精神的发展，这一点至关重要。不管在什么地方，只要资本主义精神登台亮相并全力以赴，它就会创造出自己的资本和货币供给来作为达到自身目的的手段，相反的说法则与事实有悖。^[65]它的登台亮相一般来说都不是一个宁静祥和的过程。各种怀疑、憎恨，尤其是道德义愤，总是像滔滔洪水一样扑向最初的革新者。人们还会不约而同地捏造出一些关于他从前生活的隐私污点的传说——笔者本人就听说过几个这种事例。只有超常的坚强性格才能使这样一个新型企业家不至丧失适度的自我控制，才能使他免遭道德上和经济上的覆灭。认识到这一点并不是那么轻而易举。此外，只是因为这种新型企业家具有确定不移且高度发展的伦理品质，加之洞若观火的远见和行动能力，他才能在顾客和工人中间赢得从事经营管理所不可缺少的信任。没有任何别的东西能够给予他这种克服重重障碍的力量，更重要的是，没有任何别的东西能够使他承担起现代企业家必须承担的无比繁重的工作。然而，这样一些伦理品质与那些适应传统主义的伦理品质有着天壤

之别。

而且，一般来说，这种变化在表面上并不引人注目，但却对新的精神渗透进经济生活发挥了决定性的作用。推动这一变化的人通常并不是那些我们在经济发展史的各个阶段都能遇到的胆大妄为、毫无节操的投机商和经济冒险家，也不单单是那些大金融家。恰恰相反，他们是些在艰难困苦的生活环境中成长起来的人，怀着严谨的资产阶级见解和原则，既工于计算又敢想敢为，最重要的是，他们无不稳健节制、诚实可信、机敏精明，全力以赴地投身于事业之中。

人们常常倾向于认为，这些人的个人道德品质与任何道德准则都毫无关系，更不用说与宗教观念有什么关系了，而且它们之间的基本关系是对立的。这类商人之所以能够获得成功，看来正是因为他们具有一种摆脱共同传统的能力，即具有一种自由的开明精神。总的来说，今天的情形恰恰如此。宗教信仰与品行之间的所有关系已经普遍付诸阙如，即使在某些地方还存在这种关系，基本上也是一种对立的关系，至少在德国是这样。今天，充满资本主义精神的人就算不敌视教会的话，往往也对教会抱着一种漠然置之的态度。天国伪善无聊这种想法也几乎不是他们能动天性的魅力所在。宗教对他们来说像是一种让人们脱离尘世劳动的手段。如果你要问，他们这种永不停歇的活动究竟有什么意义，他们为什么永不满足于已有的所得，因而显得对任何纯粹世俗的人生观都那么无动于衷，假如他们知道答案的话，也许就会这样回答：“为了供养子孙后代”。可是这种动机却并非他们所独有，传统主义者也有着同样的动机。因此，在大多数情况下，而且更正确地说，原因仅仅是：这种不间断工作的事业已经成为他们生活中不可或缺的组成部分了。事实上，这是唯一可能的动力，但与此同时，从个人幸福的观点来看，它也表现出这类生活竟是如此无理性的生活：一个人是为了他的事业才生存，而不是为了他的生存才经营事业。

当然，渴望凭借财富去追求权力和声誉，这一简单的事实也在发挥作用。一旦整个民族——比如美国——的想象力都在迷恋纯粹数量上的宏大景观时，这种数字浪漫主义即可对商人中的诗人产生不可抗拒的吸引力。如果不是这样，那些真正的领袖人物，尤其是那些不断获得成功的企业家，一般来说就不会抱有那种渴望。特别是，像那些典型的德国资本主义暴发户家族史上的情形，让儿子们凭借限定继承的财产和贵族封号到大学和官场里经营，试图以此掩饰自己的社会出身，这其实是家道衰落的产物。^[66]资本主义企业家的理想类型^[67]，与这种多少还算优

雅的野心家毫无关系。即便在德国也偶或出现了一些代表这一理想类型的杰出榜样。这种类型的企业家不求铺张排场，力避无益的开销，从不有意享受权力，而且常常为自己获得的社会声誉的那些外在标志感到窘迫不安。换言之，他们的生活方式往往以某种禁欲主义倾向见称于世，我们引用的富兰克林的训诫便足够清楚地表明了这一点，我们必须研究的正是这一重要事实的历史意义。就是说，他们的谦逊实际上比富兰克林精明建议的自制要更加诚实，而且这种情况并不罕见，毋宁说是一种常规。他们的财富给自己带来的，只有那种全力以赴唯工作是瞻的无理性意识，除此以外便一无所获。

但正是这一点，在前资本主义时期的人们看来是那么费解、那么神秘、那么卑劣、那么可鄙。在他们心目中，谁要是把毕生的商业活动当成了唯一的目的，为那么大量的财富受累至死，就只有这样来解释了：那是一种邪恶本能——财迷心窍——的结果。

我们的个人主义政治、法律和经济制度，具有一些为我们的经济秩序所独有的组织形式和总体结构形式。现在，在这些制度下，一如上述，资本主义精神可以理解为纯粹是适应的结果。资本主义制度非常需要人们投身于赚钱的事业；这种对待物质财富的态度完全适应这一制度，而且与经济斗争中的生存条件密切相关，因此，今天已经不存在必需把获取财富的生活方式与任何单一世界观（*Weltanschauung*）联系在一起的问题了。事实上，资本主义制度已经不再求助于任何宗教力量的支持。尽管时至今日我们仍能感到宗教试图对经济生活施加影响，但这种干预已经远远不像国家的调整那么名正言顺了。在这种情况下，决定人们的观点和态度的，往往是他们的商业利益和社会利益。谁要是不使自己的生活方式适应资本主义性质的成功条件，就必然会破产，或者至少不会发家。但是，这些都是现代资本主义已经取得了支配地位、已经摆脱了旧有支柱时的现象。但是，正如只有当它与日益强大的现代国家力量联合起来才有可能摧毁中世纪对经济生活的旧有调整方式一样，我们暂且还可以说，它与宗教力量的关系大概也是同样的情形。我们的任务就是要研究到底是不是，以及在什么意义上是这一情形。把赚钱作为目的本身成了人们必需从事的职业，成了一项天职，这种观念与所有时代的道德情感背道而驰，这一点几乎无须证明。*Deo placere vix potest*（不可能令神愉悦）这一教理早就被吸收进了教会法，而且指的就是商人的活动，在那时（像《福音书》中有关利息的段落）^[68]就已经名副其实地成为圣托马斯所做的那种鉴定，即把获利的欲望视为卑鄙（*turpitudō*）（这个说法甚至用来指责那种不可避免的因而在道德上也

说得过去的盈利），但是，与遍及众多社会阶层的更加激烈的反货殖论观点相比，这个教理还算是天主教会在相当大的程度上对金融势力的迁就，因为教会在意大利各城市和它们有着非常密切的政治联系。^[69]不过，即使在这个教义更多地迎合了现实的地方，那种道德情感也从来没有被彻底征服，例如佛罗伦萨的安东尼，就是说，为获利而获利的活动归根结底仍是一种可耻行为（*Pudendum*），这种行为之所以被容忍，仅仅是因为尘世生活某些不变的需求所致。

那时的一些道德家，特别是唯名论派^[70]的道德家，承认了已经充分发展的资本主义经营形式是不可避免的，并且试图有根有据地证明它们是必需的，特别是商业。虽然他们的内心不无矛盾，但他们还是能够把在商业中得到发展的勤奋努力（*industria*）看成是利润的正当来源，因而在道德上是无可非议的。但是，居于支配地位的教义仍把资本主义的获利精神视为卑鄙，或者至少不会给予这种精神以正面的道德认可。像本杰明·富兰克林采取的那种伦理态度在当时简直是不可思议的。至关重要的一点是，感到不可思议也是资本主义圈子本身的态度。只要他们固守教会的传统，他们毕生的工作在道德上充其量也是无足轻重的。他们的工作得到了容忍，但却始终存在着与教会有关高利贷的教义不断发生冲突的危险，甚至仅仅因为这一点就会危及得救。各种资料表明，富人们往往在临终之际将巨额钱财捐献给宗教机构以偿还良心债，有时甚至还将他们过去从债务人那里不当盘剥的重利退还给原主。只有在已经摆脱了传统束缚的商业贵族中才不存在这种情况，而且他们还有一些常常遭到非难的异端倾向以及其他倾向。但即使是那些怀疑主义者或对教会不以为然的人也会甘愿进行捐赠，因为这样就能保证他们死后免遭可能发生的各种不测，或者是因为（至少根据广泛流行的后一种观点）对于教会戒律的表面顺从也足以保证他们的得救。^[71]在这里，参与者的行动在他们本人看来与道德无关或不道德的性质便显而易见了。那么，那种至多仅在伦理上得到容忍的活动是怎样变成了本杰明·富兰克林意义上的天职的呢？需要从历史角度加以解释的事实是，在那个时代最资本主义化的中心，14和15世纪的佛罗伦萨，在这个所有强大的政治势力角逐其中的货币和资本市场上，这种态度被认为是无从给予道德辩护的，或者至多只能得到容忍。但在18世纪宾夕法尼亚偏远狭小的资产阶级环境中，同样的事情却被视为道德行为的本质，甚至以责任的名义而大行其道，可是那里的商业仅仅因为缺乏货币就险些退到从前那种以物易物的状态，那里几乎没有大企业的迹象，只能看到一些银行的雏形。把这样的情形叫作观念的上层建筑在物质条件上的反映，则是公然的胡说八道。那么，明显地倾向于把赢利完全作为一项天职，人人都感到自己对

这种天职负有道德义务，这种活动的观念背景究竟何在？因为，正是这种观念，为新型企业家的生活方式提供了伦理基础和正当理由。

有人——特别是松巴特——在那些常常是富有见识和成效的考察中，试图把经济理性主义描绘成作为一个整体的现代经济生活的显著特征。如果这指的是让生产过程服从科学的观点，使之摆脱了对人体的天然局限性的依赖，从而提高了劳动生产率，那么毫无疑问是完全正确的。在技术和经济组织领域中的这种理性主义进程，无疑决定了现代资产阶级社会生活理想的一个重要部分。为一个理性化组织的事业而劳动，以求为人提供物质产品，这对资本主义精神的体现者来说，毫无疑问始终是他们毕生工作的最重要目的之一。譬如，只需读一下富兰克林关于自己努力谋求费城的城市繁荣的那些记述，就能够十分清楚地理解这一显而易见的真理。为大量的人口提供了就业机会，在人口规模与贸易量（资本主义与贸易紧密相关）方面为自己家乡的经济的发展尽了一份力量，一个人自然会感到十分的喜悦和自豪。所有这些对于现代商人来说，显然是生活中一种特殊的并且无疑是理想主义的满足。同样，个人主义资本主义经济的根本特征之一就是：它以严谨的计算为基础达到理性化，以远见和谨慎追求经济成功，这与农民追求勉强糊口的生存是截然相反的，与行会工匠以及冒险家式的资本主义那种享受特权的传统主义也是截然相反的，因为后者的取向是利用各种政治机会和无理性的投机。

由此看来，资本主义精神的发展完全可以理解为作为一个整体的理性主义发展的一部分，而且可以从理性主义对于人生基本问题的根本立场中演绎出来。在这一过程中，新教只能被认为是形成了一个先于纯粹理性哲学发展的阶段。然而，任何始终坚持这一命题的严肃尝试都会表明，用这种简单的方式提出问题不会奏效，这仅仅是因为，事实上，理性主义的历史表明，这一发展在不同的生活范畴中不是并行的。譬如就私法的理性化而言，如果把它看成是对法律内容的逻辑简化和重新安排，那么这种理性化在古代后期的罗马法中就已经达到了迄今已知的最高程度。但是这种私法的理性化在一些经济理性化达到相当高程度的国家中却仍然十分落后。英国的情况尤其明显，在那里，罗马法的复兴被法律社团的强大力量所压倒。与此相反，在南欧的天主教国家中，罗马法的复兴却一直保持着至高无上的地位。18世纪的世俗理性哲学并不仅仅是，甚至也并不主要是在资本主义最高度发展的国家中得到支持的。即使在今天，伏尔泰的理论仍旧是罗马天主教国家广大上层社会成员、实际上更重要的是中产阶级群体的共同财富。最后，如果按照实用理性

主义去理解那种有意识根据个人自我的世俗利益来认识和评判世界的态度，那么这种人生观无论过去还是现在都是那些自由放任的民族所独有，比如现实中的意大利人和法国人。但是我们已经确认，这样的土壤绝不可能显著生长出这种关系——资本主义所必需的、一个人与他当作一项任务而承担的天职的关系。事实上，人们可以从根本不同的基本观点并在完全不同的方向上使生活理性化，而任何论述理性主义的研究都应当从这一简单的命题开始入手，但这一点却常常被忽略。理性主义是一个涵盖了全部不同事物的历史概念。我们的任务就是要找出这一特别具体的理性思维形式到底是谁的精神子嗣，因为天职观念以及为天职而劳动的热诚都是由此生发出来的。我们已经看到，从纯粹幸福论的个人利益观点来看，理性主义完全是无理性的，但它一直并且至今仍然是我们资本主义文化最有特色的因素之一。这里我们特别关心的恰恰就是这个存在于资本主义文化中、也存在于任何天职观念中的无理性因素的起源。[\[72\]](#)

第三章 路德的“天职”观——研究的任务

即使德语的Beruf（职业、天职）一词，或许更明确地是英语的calling（天职、神召）一词，至少都会令人联想到这是一个宗教概念，就是说，它指的是上帝安排的任务。对此已经不可能再发生误解了。越是在具体情况下强调这个词，这一含义就越是显而易见。如果我们追溯一下这个词在文明语言中的历史，那就会发现，无论是天主教诸民族，还是古典主义的古代民族^[73]，都没有任何表示与我们所知的“天职”（就其是一项终生的任务、一种确定的工作领域这种意义而言）具有同样含义的说法，而它在所有新教民族中却一直沿用至今。我们还可以进一步看到，这并不能归因于相关语言的任何种族特质，例如，它并不是什么德意志精神的产物，相反，它的现代意义来自《圣经》的译文，尽管它体现的不是《圣经》原文，而是译者自己的精神。^[74]在路德的《圣经》译本中，它好像是第一次在《便西拉智训》^[75]（5:20与5:21）的意义上被使用的，而这恰恰是我们现代意义上的用法。^[76]此后，在所有新教民族的日常语言中，这个词都迅速地带上了它目前所具有的含义，而在此前的世俗文献乃至宗教著述中，甚至连这一含义的暗示都看不到，就我所知，它仅仅出现在日耳曼一位神秘主义者^[77]的著述中，而他对路德的影响是众所周知的。

同这个词的含义一样，这种观念也是崭新的，是宗教改革的产物。也许可以假定这一点早已众所周知。确实，这种天职观所包含的对常规尘世活动的积极评价，早在中世纪甚至在古希腊晚期就已存在某些苗头了。这一点我们以后再谈。但是，至少有一点无疑是崭新的：把履行尘世事务中的责任看作是个人道德活动所能采取的最高形式。这就必然使日常的世俗活动具有了宗教意义，并且第一次产生了这个意义上的天职观。于是，这一天职观便引出了所有新教教派的核心教理，它放弃了天主教道德戒律的*praecepta*（命令）与*consilia*（劝诫）的二分法。令上帝满意的唯一生活方式，不是以修道院的禁欲主义超越世俗道德，而只是履行个人在尘世的地位所加诸于他的义务。这就是他的天职。

路德^[78]在作为改革家的最初10年活动中发展了这种观念。开始的时候还是与中世纪流行的传统，例如与托马斯·阿奎那所代表的传统完

全一致的，^[79]路德认为尘世中的活动是肉体的事情，尽管那是上帝的意志使然。它是有信仰的生活中必不可少的自然条件，但是，如同吃饭、喝水一样，它在道德上是中性的。^[80]不过，完全是因为“唯一的信仰”（*sola fide*）这一概念的发展，而且作为天职观的逻辑结果，路德越来越鲜明地强调天主教僧侣的*consilia evangelica*（福音劝谕）是受到了魔鬼的支配，这使天职的重要性日益增强。他认为，修道院生活作为在上帝面前称义的手段不仅毫无价值，而且，他把放弃现世的责任看作是自私的产物，是在逃避尘世的义务。相反，履行天职的劳动在他看来是博爱的外在表现。他为此提出的证明就是，劳动分工迫使每个人为他人而工作。但是这种观点非常天真，同亚当·斯密对同一问题的著名论述^[81]形成了近乎奇特的对照。然而，这种显然在本质上是经院式的^[82]称义观很快再度消失，越来越被有力强调的则是这样的说法：在任何环境下都要履行尘世的责任，这是唯一能够令上帝满意的生活方式。这种生活方式，而且唯有这种生活方式才合乎上帝的意愿，因此，任何正当的职业在上帝看来都具有完全同等的价值。^[83]

这种对世俗活动的道德辩护是宗教改革最重要的成果之一，路德在其中发挥的作用特别重要，这一点毋庸置疑，甚至可以说是老生常谈^[84]。这种态度就是帕斯卡深恶痛绝的尘世态度，^[85]帕斯卡确信不疑，全部世俗活动只能被理解为既无益又低俗诡诈。^[86]而且，这种态度也远远不同于耶稣会士与尘世达成的自由主义功利性妥协。但是，新教这一成就究竟有什么具体的实际意义，对此人们并没有清晰的认识，而只有模糊的感觉。

首先，几乎无需指出，路德并不具有我们前述那种意义上的，或者说任何意义上的资本主义精神。今天，任何一个热情赞颂宗教改革那一伟大成就的宗教派别，都决不会向任何意义上的资本主义表示亲善。路德本人也毫无疑问会坚决否认与富兰克林的观点有任何联系。当然，我们不能把他对当时富格尔家族^[87]那样的巨商大贾发出的指控作为此说的例证。因为，16、17世纪反对那些单一大型贸易公司特权地位——法定的或实际的特权地位——的斗争，可以说相当于现代的反托拉斯运动，而且，唯一准确的说法是，斗争本身就是传统观点的反映。清教徒和胡格诺派都进行了艰苦的斗争去反对这些人，反对受安立甘宗、英法国王和国会保护的从事金融业的伦巴第人、专卖商、投机商和银行家。^[88]邓巴之战（1650年9月）以后，克伦威尔在写给长期国会的信中说：“恳请改革所有各行业中的弊端：如果让多数人受穷而使少数人为富，那将与共和政体不符。”尽管如此，我们将发现，克伦威尔遵循的

是一条很特殊的资本主义思想路线。^[89]另一方面，路德反对高利贷或任何形式利息的许多论述，则显露出一種关于资本主义获利本质的观念，但是从资本主义观点来看，它与晚期经院主义的观念相比显然是倒退了，^[90]尤其是那种早已被佛罗伦萨的安东尼批驳过的金钱无益论。

不过没有必要逐一细说了。因为，至关重要的是，宗教意义上的天职观对世俗行为的影响很容易被加以完全不同的解释。与天主教的态度相比，宗教改革本身的影响只是极大地提高了对履行天职的有组织世俗劳动的道德重视和宗教许可。如何体现这一变化以使天职观得到进一步发展，则端赖各新教教派发生的宗教演变。路德认为，他的天职观念来自《圣经》的权威，但总的来说，《圣经》权威是有利于传统主义解释的。特别是《旧约》，其中包含着一种完全是这个意义上的类似宗教观念，虽然在真正的先知书里根本没有显示出超越世俗道德的迹象，别处也仅有一些孤立的萌芽和提示。人人都应当安守自己的生活现状，让不信神的人去追求物质利益。这就是直接与世俗活动有关的那些说法的含义。直到《塔木德》的出现，才能看到具有一定差异但却不是根本性差异的态度。耶稣的个人态度则具有经典的纯洁特征，是一种典型的古代东方式的祈求：“请赐给我们每天的食物”。这种极端拒斥尘世的因素，正如μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας（不义之财）所示，排除了以耶稣的个人权威为基础确立现代天职观的可能性。^[91]在由《新约》特别是由圣保罗所代表的使徒时代，基督徒要么对世俗活动持冷漠态度，要么至少是抱着实际上的传统主义态度，因为最初几代基督徒无不满怀着末世论的期望。由于人人都只是在等待主的降临，那么，除了待在原地，安于能够给他带来上帝之召唤的世俗职业，并像过去一样地劳动，就别无他事可做。这样，他就不会成为施舍的对象，给同胞增加负担。而且，这一切只是短暂的一段时间。路德是戴着他的总体态度这副眼镜去解读《圣经》的，大约在1518—1530年这段时间的发展过程中，这副眼镜不仅始终是传统主义的，而且变得比以往有过之无不及。^[92]

在路德作为一个改革家从事活动的最初几年间，由于他认为天职主要是肉体的事情，因而在看待有关的世俗活动形式时，支配着他的是一种与保罗的末世论冷淡性（一如《新约·哥林多前书》第7章^[93]所示）密切相关的态度。人无论从事什么职业都可以得救，在短暂的人生旅程中毫无必要注重职业形式。因此，追求超出自身需要的物质利益，必定预示着得不到天恩，因为显而易见，谋取那样的利益便只有牺牲他人的利益，应当直接给予谴责。^[94]随着越来越多地卷入尘世的事务，路德对尘世中的劳动也给予了越来越高的评价。但在从事具体职业的过程中，

一个人会越来越认为上帝的特别指令就是要他履行神意指派给他的这些特定职责。在同宗教狂发生冲突和农民骚乱之后，路德越来越认为上帝使个人所处的客观历史环境是在直接体现神意。^[95]他越来越强烈地突出天命（Providence）因素，甚至特别突出生活事件中的天命因素，这就导致了越来越以天命观为基础进行传统主义解释。个人应当永远安于上帝指派给他的地位和天职，应当把自己的世俗活动限制在既定的人生地位所划出的范围之内。路德的经济传统主义本来就是保罗淡漠尘世的结果，到后来则变得越来越强烈地信仰神圣天命，^[96]把绝对地安于现状等同于绝对地顺从上帝的意志。^[97]从这种背景出发，路德不可能在世俗活动和宗教原则之间建立起一种新型的，或在任何方面来说都是基本的联系。^[98]他认为教义的纯正性是教会永无谬误的唯一准绳，并且在20年代的斗争之后变得越来越不可动摇，这本身就足以妨碍他就伦理问题发展出任何新的观点。

因此，路德的天职观始终是传统主义的。^[99]他所谓的天职是指人所必须接受且必须适应的神定之事。这种见解的分量重于当时存在的另一观念，即履行天职的劳动是上帝安排的一项任务，甚至可以说是上帝安排的唯一任务。^[100]在以后的发展中，正统路德教教义始终在更多地强调那种见解。因此，这在当时产生的唯一伦理结果是一种负面的结果：世俗的责任不再从属于禁欲主义的责任；人们得到的规劝是服从权威和安于现状。^[101]正如我们讨论中世纪伦理时将会表明的那样，路德教形式的天职观在相当大的程度上早就被日耳曼神秘主义者先行提出了。特别是陶勒（Tauler），他赋予宗教和世俗职业以同等的价值，并且，灵魂对圣灵的迷醉——默祷式专注所产生的决定性意义，也降低了对传统禁欲主义实践形式的评价。^[102]路德教教义实际上意味着从神秘主义者那里倒退了一步，因为和神秘主义者相比，路德——更不用说他的教派了——在一定程度上削弱了一种理性伦理观的心理基础。（在这一点上，神秘主义者的态度能够使人联想到部分是虔信派、部分是贵格会的那种宗教信仰心理。^[103]）这恰恰是因为路德不能不怀疑通过劳动而得救的禁欲主义自律倾向，因而，路德及其教派在这种背景下便越来越固执己见。

因此，对于我们关心的问题来说，单纯路德教意义上的天职观充其量也只有令人生疑的重要性。这就是此处所要确认的问题。^[104]但这绝不是说，连路德教更新宗教生活的形式对我们这里研究的问题也没有某种实际意义。只不过，这种意义显然不是直接来自路德及其教派对世俗

活动的态度，而且，可能完全不像与其他新教分支的联系那样容易理解。因此，我们下一步的研究对象，应该是实际生活与宗教动力之间的关系较之于路德教教义更容易理解的那些形式。我们已经提到过加尔文宗以及其他新教教派在资本主义发展史上所起的显著作用。正如路德在茨温利^[105]身上发现了一种与他自己身上不同的精神在起作用一样，路德精神的继承人也在加尔文主义那里发现了不同的精神在起作用。天主教直到今天还仍然认为加尔文主义才是真正的对头。

现在可以根据纯粹的政治原因对此作出部分解释。如果没有路德个人宗教思想的发展，宗教改革就是不可想象的，而且从精神层面上说，宗教改革还受到了路德人格的长期影响，但是，如果没有加尔文主义，路德的工作也不可能产生持久的具体成果。然而，加尔文宗对天主教徒和路德教徒同样厌恶，原因就在于——至少部分地在于——加尔文宗的伦理特质。仅从表面看就可以说明，和天主教或路德教相比，加尔文宗的宗教生活与世俗活动的关系是大不相同的。甚至在由纯宗教因素激发出来的文学作品中，这一点也是显而易见的。例如，在《神曲》结尾部分，诗人在天国里伫立无言，被动地沉思着上帝的奥秘，我们可以把它与最终被称作“清教神曲”的那部诗作相比较。弥尔顿的《失乐园》在描述了亚当、夏娃被逐出乐园后，是以如下诗句收尾的：

他们回首东望着乐园，

那里是他们享受了姗姗来迟的幸福之地，

乐园上面晃动着火焰熊熊的剑；

门前有可怖的面目和大批火器。

他们的眼泪夺眶而出，但随即又擦去泪水；

尘世已整个放在他们面前，

让他们选择安身之处，且有神意的指引。

就在这一段略往前一点，米迦勒对亚当说：

……只要

加上与你的知识相称的作为，

加上信仰、德行、忍耐、节制

再加上爱，就是那叫作“博爱”的，它是其他一切的灵魂

这样，你就不会不愿离开

这乐园，而在你的内心

将拥有一个远更幸福的乐园。

人们立刻就会感到，这里强烈表达的是清教徒对今世的严肃关切，他把尘世的生活看作一项任务，这不可能出现在一个中世纪作家的笔下。但是，它与路德教也并不意气相投，比如路德与保罗·格哈得^[106]的赞美诗就是例证。我们现在的任务就是要用一种多少更确切的逻辑阐述来取代这种模糊的感觉，研究这些差异的根基所在。如果认为这是国民性所致，总的来说不过是暴露了一种无知，而且用在这里是根本站不住脚的。认为17世纪的英国人具有统一的国民性，也完全是歪曲历史。保王党人和圆颅党人都认为，他们并非仅仅作为两个党派，而是作为根本不同的两类人在彼此相向，凡是对此做过认真研究的人，一定会赞成他们的这种看法。^[107]另一方面，人们至今也还没有看出英国商业冒险家与古老的汉萨同盟商人之间有什么性格上的差异，也没有发现中世纪晚期英国人和日耳曼人的性格有什么根本差异，而这是不能轻易地用他们政治历史的差异加以解释的。^[108]是宗教影响的力量造成了我们今天所意识到的差异。虽然它不是唯一的力量，但它的影响却远远超过了其他任何力量。^[109]

因此，我们研究古老的新教伦理同资本主义精神之间的关系，就要以加尔文、加尔文宗和其他新教教派的作用为起点。但是，不应将此理解为，我们期望发现这些宗教运动的任何创始人或代表人物把推动我们所说的资本主义精神之发展完全视为他们毕生工作的目的。我们也不能坚持认为他们中的任何人会把追求世俗利益作为目的本身、会给予这些利益任何正面的道德评价。必须永远记住，伦理观念的改革方案从来就不是任何宗教改革家（就我们的目的而言，这里应当包括门诺、乔治·福克斯和卫斯理）所关注的核心问题。他们既不是道德文化团体的奠基人，也不是社会改革或文化理想的人道主义规划倡导者。灵魂的救赎，而且仅仅是灵魂的救赎，才是他们生活和工作的核心。他们的道德理想

及其教义的实际效果都是建立在这个唯一的基础之上的，而且是纯宗教动机的结果。因此，我们不得不承认，在很大程度上，也许尤其在我们重点研究的这些方面，宗教改革的文化后果是改革家们未曾料到，甚至是不希望出现的劳动成果。它们往往同他们自身所要达到的目的相去甚远，甚至背道而驰。

因此，下面以谨慎的方式进行的研究可能会有助于理解观念是如何成为历史上的有效力量的。纯观念的动机所具有的任何这种效力都应给予重视，然而，为了避免误解其中的含义，也许有必要稍加议论以结束这个导言性质的讨论。

可以立即明言的是，这项研究并不尝试全面评价宗教改革的观念，无论涉及到它们的社会价值还是宗教价值，都是如此。我们继续讨论的宗教改革面面观，对真正的宗教意识来说，必定是那些偶然的、甚至表层的方面。因为，我们只是试图阐明，在我们这个仍处于发展中的现代世俗文化网络的形成过程中，在无数不同的历史因素错综复杂的相互影响中，宗教力量究竟发挥了什么样的作用，因而我们只想探究，这种文化的某些典型特征在多大程度上可以归因于宗教改革的影响。同时，我们也必须摆脱这样一种观念：作为历史的必然结果，宗教改革有可能在某些经济变革中找到源头。无以数计的历史条件，特别是纯粹的政治进程，不可能被简化为任何经济规律，也不可能适用任何一种经济解释，它们必定是共同发挥作用，才能使新建立的教会得以存续。

但是另一方面，我们根本不打算坚持这样一种愚蠢的教条主义论点[110]，即资本主义精神（就上述解释的暂定意义而言）的产生仅仅是宗教改革某些影响的结果，甚或资本主义作为一种经济制度乃是宗教改革的产物。有一个事实便足以否定这种论断：众所周知，宗教改革之前就已存在着资本主义商业组织的某些重要形式。相反，我们只是希望弄清楚宗教力量是否以及在什么程度上推动了资本主义精神的质的形成及其在全世界的量的传播。更进一步说，我们的资本主义文化究竟在哪些具体方面可以到宗教力量那里追根溯源。考虑到物质基础、社会与政治组织形式以及宗教改革时期流行的观念之间极度复杂的相互依存状态，我们只能从研究宗教信仰形式和实用伦理观之间是否存在和在哪些方面交互作用开始。同时，我们将尽可能地阐明宗教运动通过这些关系而影响物质文化发展的方式和总的方向。只有对此作出了合理准确的推定，才有可能尝试估价现代文化的发展在何种程度上应归因于这些宗教力量，在何种程度上应归因于其他因素。

[1] 围绕这篇论文所积累起来的文献可谓卷帙浩繁，我只能从中列举最全面的几种批评：（1）拉什法尔（F. Rachfahl）的“Kalvinismus und Kapitalismus”，*Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik*（1909），第39—43期。我答复的文章是：“Antikritisches zum Geist des Kapitalismus”，*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*（Tübingen），XX，1910。拉什法尔撰文作答，“Nochmals Kalvinismus und Kapitalismus”，*Internationale Wochenschrift*（1910），第22—25期。我最后的答复是“Antikritisches Schlusswort”，*Archiv*，XXXI。（布伦塔诺显然并不了解此番讨论的这个最后阶段，因为他的批评中没有提到此文，下面就要谈到他的批评。）我在本版中没有收入同拉什法尔裨益不大的论战中的任何材料。他是一位我在其他方面极为钦佩的作家，但在此他却闯入了一个并不十分得心应手的领域。我只根据我的反批评增订了几条补充性参考材料，还增加了一些新的段落和脚注，以防止将来可能出现的误解。（2）松巴特的《资产阶级》（*Der Bourgeois*）一书（慕尼黑和莱比锡，1913，也被译成了英文，书名为*The Quintessence of Capitalism*，伦敦，1915），对此我在下面的脚注中还要提到。（3）最后还有卢卓·布伦塔诺的慕尼黑演讲（1913年在科学院），题为*Die Anfänge des modernen Kapitalismus*，附录II，发表于1916年。〔韦伯逝世后，布伦塔诺将这些论文略加补充收入了他的新作*Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte*。——英译者注〕我还将在适当地方以专门的脚注提及这项批评。我欢迎感兴趣者进行比较，以证实我并未在修订时删除本文任何一个包含实质要点的句子，或者改变、冲淡其含意，或者增添有实质性不同的说法。我毫无必要这样做；随着本文阐述的展开，仍抱怀疑态度的人将会确信这一点。后两位作者之间进行了一场比同我的争执还要激烈的争执。布伦塔诺对松巴特所著*Die Juden und das Wirtschaftsleben*一书的批评，在我看来虽有可取之处，但即使撇开布伦塔诺本人似乎并不理解犹太人问题的真正实质这一事实，也常常有失公允〔本文完全回避了犹太人问题，但是以后将会论及（《宗教社会学》后面一节）——英译者注〕。我从神学界那里得到了与这项研究有关的许多宝贵意见。他们的反响总的说来是友好而客观的，虽然在一些具体问题上的看法往往大相径庭。这种反响使我倍感欣慰，因为这些问题必须放在这里讨论时所采取的方法难免会招致某种程度的反感。对于一位神学家来说，有些事情在他的宗教中可能弥足珍贵，但在本文的研究中却不能占有重要位置。从宗教的角度来看，我们所关心的往往都是宗教生活中非常肤浅、非常粗俗的方面，但也正因为它们肤浅粗俗，才经常是最深刻地影响着人们的外在表现。还有一部著作，姑且不论它的其他内容，仅就与我们这里的问题有关的论述而言，也堪称是对本文的认可与补充。这就是E. 特勒尔奇（E. Troeltsch）的重要著作*Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*（Tübingen，1912）。它以极为全面的独到观点阐述了西方基督教的伦理史。我在此建议读者根据此书进行总的比较，以省却对一些要点的反复征引。它的作者关心的主要是宗教学说，而我的兴趣却在这些学说的实际后果。

[2] 例外的情况——虽然并非总是，但却常常可以——用以下事实来解释：一个产业的劳动人口，其宗教倾向自然首先会取决于该产业所在地的宗教倾向，或者取决于劳动力来源地的宗教倾向。这种情形往往会改变有关宗教归属的某些统计给人造成的第一印象，比如莱茵各省的那些统计。此外，只有对具体的专门职业作出

细致区分，数字才会自然具有结论性意义，否则，有时就可能把那些特大雇主和独自劳动的手工业师傅同时归入“企业主”这个类别。至关重要的是，今天已经高度发达的资本主义，特别是大批下层的非熟练工人，已经变得完全不受宗教在过去曾经发挥过的那种影响了。这一点后面还会谈到。

[3] 参阅Schell, Der Katholizismus als Prinzip des Fortschrittes, Würzburg, 1897, p. 31; V. Hertling, Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft, Freiburg, 1899, p.58。

[4] 我的一位学生研究了迄今为止我们就这一主题所能掌握的最完整的资料，即巴登的宗教统计资料。见马丁·奥芬巴赫（Martin Ofenbacher），“Konfession und soziale Schichtung”，Eine Studie über die wirtschaftliche Lage der Katholiken und Protestanten in Baden, Tübingen und Leipzig, 1901; Volkswirtschaftliche Abhandlungen der badischen Hochschulen, Vol. IV, part V。以下用作例证的事实与数字皆为这一研究的成果。

[5] 德国人（新教徒）与波兰人（天主教徒）在今天的波兰西部（西尔维亚）曾共同生活到第二次世界大战爆发。——卡注

[6] 例如1895年在巴登，能够作为税源的可用应税资本为：
每1000名新教徒……954 000马克
每1000名天主教徒……589 000马克
的确，犹太人远远领先于其他人，他们每千人拥有400多万马克。（细节可参见上引奥芬巴赫的书，p. 21。）

[7] 关于这一点，请参照奥芬巴赫研究中的所有探讨。

[8] 关于这一点，奥芬巴赫在前两章中也提供了巴登地方更为详尽的证据。

[9] 1895年巴登的人口构成如下：新教徒，37.0%；天主教徒，61.3%；犹太人，1.5%。然而，在公费义务教育就学阶段之外的在校生成分却如下表所列：

	新教徒（%）	天主教徒（%）	犹太人（%）
高级文科中学	43	46	9.5
实科中学	69	31	9
理科中学	52	41	7
中学	49	40	11
高级市立中学	51	37	12
平 均	48	42	10

〔高级中学主要着重于古典教育。文法中学则取消了希腊语课程，拉丁语课程也被削减以加强现代语、数学与科学教育。实科中学和理科中学与文法中学类似，但是

完全取消了拉丁语课程以学习各种现代语。见G. E. Bolton, *The Secondary School System in Germany*, New York, 1900。——英译者注]

在普鲁士、巴伐利亚、符腾堡、阿尔萨斯-洛林和匈牙利也能看到同样的情形（见奥芬巴赫著作中的数字，pp. 16 f.）。

[10] 见上注中的数字。这一数字表明，天主教徒就读中学的人数，通常总是比天主教徒在总人口中的比例少三分之一；就读语法学校（主要是培养神学研究人才）的人数也仅比这一数字高出几个百分点。与后面的讨论有关，可进一步注意的一个典型事例是，在匈牙利，加入归正宗的教徒中学入学率甚至超过了新教徒的平均值。（见奥芬巴赫，p. 19注。）

[11] 有关证据见奥芬巴赫，p. 54；及该书最后的图表。

[12] 威廉·配第（Sir William Petty）爵士著作中的一些段落非常出色地说明了这一点，后面还将提到。

[13] 配第之所以谈到爱尔兰的情况，完全只是因为这一事实：那里的新教徒仅仅以在外地主的身份出现。如果他想说明更多的意思，那就可能是谬说了，苏格兰-爱尔兰裔人[111]的状况可以证明这一点。爱尔兰也像其他各地一样存在着新教和资本主义之间的典型关系。（关于苏格兰-爱尔兰裔人的问题，见C. A. Hanna, *The Scotch-Irish*, two vols., New York: Putnam.）

[14] 这当然不是否认最后这一事实具有异常重要的意义。正如后面我要证明的，许多新教教派都是一些小教派，因此也是一些同质的少数派，这一事实对于他们全部特性的发展、包括他们参与经济生活的方式，都具有根本性的重要意义，即使他们掌握了政治权力，也依然如此，比如日内瓦和新英格兰以外所有那些严密的加尔文教派。世界上的所有宗教，包括印度人、阿拉伯人、中国人、叙利亚人、腓尼基人、希腊人、伦巴第人等等的宗教，其教徒作为高度发达地区商业知识的载体，因遭到驱逐而流徙他国，这是一种普遍现象，与我们的问题无关。布伦塔诺在*Die Anfänge des modernen Kapitalismus*一文中——此文我将经常提到——曾以自己的家族作为例证。但是，所有国家的所有时代都曾存在过外国血统的银行家，他们是商业经验和商业联系的代表。他们并非现代资本主义特有的产物，新教徒始终是抱着一种道德疑虑看待他们的（见下）。至于那些从洛迦诺移居到苏黎世的新教家族，则是另外一种情况，比如穆拉尔茨（Muralts）和佩斯塔罗兹（Pestalozzi）家族等等，他们很快就融入了资本主义发展过程中一个特有的现代（工业）类型。

[15] 奥芬巴赫，前引书，p. 58。

[16] 韦伯这里指的是法国的胡格诺教徒。——卡注

[17] 关于德法两国不同宗教的典型特质，以及这些差异和阿尔萨斯地区民族冲突中其他文化要素的关系，在W. Wittich的杰作“*Deutsche und französische Kultur im Elsass*”中可以看到极为出色的评论，见*Illustrierte Elsassische Rundschau*（1900），另有单行本出版。

[18] Francis of Assisi, Saint (1181/1182—1226), 天主教方济各会和方济各女修会创始人, 13世纪初叶教会改革运动领导人, 呢绒商之子。1202年参加阿西西对佩鲁贾的战争被俘, 近一年后获释。1205年参加教皇军对神圣罗马帝国皇帝腓特烈二世的战争, 但途中折返阿西西, 放弃财产和家庭, 到阿西西城外过清贫的隐修生活。1208年起开始讲道。1209年方济各的托钵修会获教皇英诺森三世批准正式成立。天主教会中相传方济各身上带有耶稣受刑所留的五处伤痕。——中译者注

[19] Cecil Rhodes (1853—1902), 英帝国全盛时期的南非金融家和政治家。到1898年时他的德比尔斯联合矿业公司拥有世界钻石生产的90%。为了帝国扩张的目的, 罗得斯1881年开始卷入政界, 1884年任好望角财政部长, 1890年成为总理。他的扩张活动使他名震赞比西河两岸, 1890年起, 新拓领地因其大名而被称为罗得西亚。——中译者注

[20] 当然, 只有在那些地区出现了资本主义发展的可能性时, 才能谈得上这种情形。

[21] 关于这一点, 请参阅Dupin de St. André, “L’ ancienne église réformée de Tours. Les membres de l’ église”, Bull. de la sos. de l’ hist. du Protest, 4, p. 10。这里可以再次把摆脱寺院或教会控制的愿望看作主要动机, 从天主教的观点出发更是如此。然而, 不利于证实这一观点的, 不光有同时代人(包括拉伯雷)的看法, 还有胡格诺派早期的全国宗教会议(例如第一届宗教会议, C. partic. qu. 10 in Aymon, 见Synod. Nat., p. 10)对银行家可否充任教会长老这一问题所表现出的良心不安; 尽管加尔文本人立场明确, 但是, 由极端谨慎的成员提出的是否允许收利息这一问题, 仍然在同一批人当中一再引起争论。这可以部分地由这一问题所直接涉及的人数来解释; 但同时, 暗中放高利贷而又不必忏悔的愿望却又不可能独自发挥决定性作用。荷兰的情况也是如此, 见下。这里应当明言, 我们这项研究将不考虑教会法的利息禁令。

[22] Gothein, Wirtschaftsgeschichte des Schwarzwaldes, I, p. 67.

[23] 关于这一点可参阅松巴特的简评(Der moderne Kapitalismus, 第一版, p. 380)。后来在凯勒(F. Keller)一项研究(Untermehmung und Mehrwert, Publications of the Goerres-Gesellschaft, XII)的影响下, 松巴特却不幸坚持了一个完全站不住脚的论点, 对此我会在适当场合谈到。依我看, 就这些内容而言, 那是他的大部头著作中最差的一部(Der Bourgeois); 至于凯勒的那项研究, 尽管有许多好的见解(但这些见解对我们来讲已不新鲜), 其水平却大大地低于其他几本天主教护教学的新著。

[24] 变更居住地是强化劳动的最有效手段, 这一简单的事实早已得到了普遍公认(见上注13)。同一位波兰姑娘, 待在家里时, 任何赚钱的机会也不可能使她摆脱习惯性的懒惰; 而一旦受到诱惑移居国外做工, 似乎就会脱胎换骨, 可以发挥出无穷的聪明才智。意大利籍移民工人也是如此。决不能认为这完全是置身于更高级的文化环境而受到了教育熏陶所致, 尽管这一点自然也有一定作用, 对此, 有一个事实可资证明: 像农业劳动那样的职业类型中也存在着同样的现象, 因为这种职业同样是待在家里干的。此外, 临时工房之类的居住条件等等, 可能会使生活水平降低到在家里绝对无法忍受的程度。在一种完全不同于原来所习惯的环境里工作, 这

一简单的事实本身便可冲破传统，成为教育力量。美国经济的发展在多大程度上是这些因素发挥作用的结果，这已经无需多说。古代犹太人的巴比伦囚虏就是突出的范例，帕西人的情况同样如此。但就新教徒来说，他们的宗教信仰十分明显地是作为一个独立因素发挥作用的，清教的新英格兰殖民地同天主教的马里兰、主教派的南方、教派混杂的罗得岛在经济特征上无可置疑的差别，即可表明这一点。印度也有同样的情况，比如耆那教。

[25] Jean-Baptiste Colbert (1619—1683)，路易十四时的法国财政总监（1665年起）和海军国务大臣（1668年起）。出身商人家庭，后被枢机主教马萨林推荐给路易十四，随即成为路易十四的心腹，从事法国经济重建工作长达25年，使法国成为欧洲主要强国。他反对对新教徒的敌视态度，但他本人始终是个虔诚的天主教徒。——中译者注

[26] 其众所周知的绝大部分形式都表现为多少温和一些的加尔文宗或茨温利宗。

[27] Wuppertal，德国西北部北莱茵－威斯特法伦州城市，地处乌珀河谷，是地区纺织业中心。1853年开始有济贫制度，这一直被认为是世界的楷模。——中译者注

[28] 在几乎是清一色路德派的汉堡，可以追溯到17世纪的唯一巨富，就是一个著名的归正宗家族（承蒙A. 瓦尔 [A. Wahl] 教授让我注意到了这个情况）。

[29] 所以，在此强调这一关系的存在并无新颖之处。拉夫利 (Lavelle)、马修·阿诺德 (Matthew Arnold) 以及其他一些人已经早有觉察。恰恰相反，毫无根据地否认这种关系的存在倒是显得很新颖。我们这里的任务是解释这一关系。

[30] 很自然，这并不意味着官方的虔信派后来没有像其他宗教流派那样，一度从家长制的观点出发反对资本主义发展中的一些进步特征，比如从家庭工业向工厂制的过渡。一种宗教作为理想追求的东西和它影响信徒的生活所产生的实际后果，肯定有着明确区别，我们在讨论过程中将会看到这一点。关于虔信派教徒特有的适应工业劳动的问题，我曾在“Zur Psychophysik der gewerblichen Arbeit”（载Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, XXVIII）一文以及数次在其他地方，以威斯特伐利亚的一家工厂作为范例。

[31] Calw，德国黑森州的一个城镇，该镇及周围地区居民以新教徒为主，除林业之外尚以手工业和轻工业传统著称。——中译者注

[32] 诺克斯是苏格兰主要的加尔文宗改革者。富蒂是荷兰的近东语言学教授，对虔信派教义影响甚大。第三、第四章对加尔文和路德有深入讨论。——卡注

[33] 韦伯通常都是给“精神”一词加上引号，但我均予删略，以使阅读能变得轻松一些（帕译本同样未加引号——中译者注）。他这样做是希望（1）表明他知道围绕这个词发生的争论，（2）强调他在这项研究中是以特定的、独一无二的方式使用这个词（因而他的用法便首先与德国唯心主义的主要人物黑格尔拉开了距离）。——卡注

[34] 这些段落是对韦伯方法论观点的某些方面所作的扼要总结。大约在写作本文的同时，他正在对社会科学的方法进行彻底的批判和重新评价。结果是他提出了一种观点，它在许多方面都不同于——特别是在德国以外——流行的那种观点。本文与韦伯的整个社会学研究有着更加广泛的联系。为了从这些联系方面来完整理解本文的意义，我们也有必要了解他的方法论目的。韦伯论述这一问题的著述在他去世（1920）之后均被收入Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftshre 一书。Wirtschaft und Gesellschaft 和Grundriss der Sozialökonomik（第三卷）的开头几章对这一问题的主要论点作了简要说明。——英译者注〔韦伯这里间接涉及了他的社会学方法论的几个核心方面：（1）历史概念必须指涉“历史个体”（独一无二的个案）；（2）对于把握唯一性来说，分类框架过于抽象，因而仅仅作为初步的概念工具才是有用的；（3）概念并不是“复制现实”，因为“现实”会由于研究者特别研究的问题（或对现实的“优势”）而有变化；（4）由以上可知，唯有在研究者对潜在构成成分的“文化意义”作出估价和相应的选择之后，才能系统地阐述概念。以上各点对于韦伯“主观意义”、“解释性理解”和“理想类型”基础上的社会学方法论都具有核心意义。见“社会科学与社会政策的‘客观性’”，《社会科学方法论》，Edward A. Shils与Henry A. Finch编译（New York: Free Press, 1949）。另见《经济与社会》的“基本概念”一章。见Drysdale，“社会科学概念是如何形成的？重构马克思·韦伯的概念形成理论”，载Sociological Theory 14（1996年3月号）：71—78。——卡注]

[35] 最后一段出自Necessary Hints to Those That Would Be Rich（written 1736, Work, Sparks edition, II, p. 80），其余各段出自Advice to a Young Tradesman（written 1748, Sparks edition, II, pp. 87ff.）。引文中的着重体为富兰克林所加。

[36] Ferdinand Kürnberger（1821—1879），奥地利作家，因参加1848年奥地利革命和次年的德累斯顿起义而知名。创作了许多剧本、长篇小说和评论文章，最著名的剧本为《卡特琳娜》（1855）。——中译者注

[37] 即Der Amerikamüde，众所周知，这是对莱瑙^[112]的美国印象所作的想象阐释。作为一部艺术作品，这本书今天已经难以为人欣赏了，但作为一部事关德国人与美国人观念差异（这一差异很久以前就已经模糊不清了）的文献，其价值仍是无可比拟的。甚至可以说，该书反映了一种精神生活类型，这种类型——不管怎样——自从中世纪日耳曼神秘主义产生以来，就一直是所有日耳曼人的共同特征，无论他是天主教徒还是新教徒，因此而有别于清教徒对行动的资本主义价值评估。

[38] 富格尔家族是德意志商业与银行业王朝，曾极大地影响了15、16世纪的欧洲工商业，发展了资本主义经济思想，并影响了大陆政治。雅科布·富格尔（Jacob Fugger）是该家族第二代领导人。——中译者注

[39] 松巴特曾将这一引语作为题句冠于论述资本主义起源问题的那一节开头。（Der moderne Kapitalismus, first edition, I, p. 193。另见p. 390。）

[40] 显而易见，这并不意味着雅科布·富格尔是个道德观念淡漠或者轻视宗教的人，也不意味着本杰明·富兰克林的道德观已经全部囊括在上述引语中了。这里无需借助布伦塔诺的引语（见Die Anfänge des modernen Kapitalismus，

pp. 150f.) 以防这位举世闻名的慈善家遭到误解，布伦塔诺似乎把这种误解归咎于我了。问题恰恰相反：这样一位慈善家是怎么以道德家的态度发出这些不同凡响之声的（布伦塔诺没有再现它们极富特色的形式）？

[41] 这就是我们在陈述这一问题时与松巴特分道扬镳的根据。其重大的实际意义后面将会看得一清二楚。但是这里不妨预先说说，松巴特决没有忽略资本主义企业家的道德侧面。但是在他看来，这个问题似乎是由资本主义产生的结果。为了我们的研究目的，我们必须提出一个反命题。最终的定论只有在研究的结尾才能作出。关于松巴特的观点，见前引书第357、380等页。在那里，他的论证与齐美尔《货币哲学》（末章）中的出色分析是有联系的。关于他在《资产阶级》一书中同我的论辩，容我留待以后讨论，这里还不是进行任何全面讨论的时候。

[42] “我逐渐确信，在人际交往中，忠实、诚挚和正直对于生活幸福至关重要。我曾写下了誓言，它们至今仍保存在我的日记本中，只要一息尚存，我就会身体力行。神启本身实际上对我没有什么影响，可是我认为，虽然某些行动并不因为遭到神启的禁止就可能是坏的，或者因为得到神启的鼓励就可能是好的；但从全局考虑，这些行动可能是因为我们有害，所以才会遭到禁止，或者可能是因为实质上对我们有益，所以才会得到鼓励。”（Autobiography, ed. F. W. Pine, New York: Henry Holt, 1916, p.112.）

[43] “因此，我尽可能不引人注目地开始去做”——指他倡议的创建一座图书馆的方案——“把它当作几位朋友的计划来实施，他们要我四处走访，向他们认为喜欢读书的人提出建议。这样，我的事情进展得就很顺利，后来在这种场合我一直就这么做，而且往往都能如愿以偿，故而真诚地推荐这个做法。眼下你的虚荣心作出的一点点牺牲将来是会得到丰厚报偿的。如果在短期内还难以确定这是谁的功劳，那么一个比你更有虚荣心的人会耐不住说这是他的，到那时，甚至他人的嫉妒心也会让你得到公正的待遇，因为那些被僭冒的羽毛将被拔下来还给原主。”（Autobiography, p.140）

[44] 布伦塔诺（同前引书，pp. 125, 127, 注释1）以这个说法为例批判后面对“理性化和纪律”的讨论，而入世的禁欲主义^[113]要人们服从的就是这种理性化和纪律。他说，这就是把一种无理性的生活方式加以理性化。事实上，布伦塔诺的话完全正确。一种事物就其本身来说绝不是无理性的，只是从特定的理性观点来看才能说它是无理性的。对于不信宗教的人来说，所有宗教的生活方式都是无理性的；对于享乐主义者来说，所有禁欲主义生活方式都是无理性的，不管就其特有的基本价值观而言，与享乐主义对立的禁欲主义是不是一种理性化。如果说本文毕竟还有所贡献，这贡献可能就在于说明了仅仅表面上看似简单的“理性的”这一概念的复杂性。

[45] 布伦塔诺（Die Anfänge des modernen Kapitalismus, pp.150ff.）为富兰克林所作的长篇但略嫌不确的辩解，认为是我误解了富兰克林的道德品质，为了回应他的辩解，我只需答以这个说法即可，在我看来，这已经足以使他的辩解显得多余。

[46] 我在翻译德语的Beruf时用了两个词，profession和calling，它们无论哪一个都与这一特定的语境十分贴切。vocation一词不具有韦伯感兴趣的伦理含义。

应该特别注意的是，这个意义上的profession并不是与business相对而言的，但它指的是一个人对待其职业的特殊态度，不论那是什么样的职业。这一点从韦伯的整个论点中能看得非常清楚。——英译者注

[47] 在阐述主要论点之前，我想趁此机会插进几句反批评。松巴特（Der Bourgeois）提出了一个站不住脚的说法，认为富兰克林的这种伦理观念是逐字逐句地复述了文艺复兴时期多才多艺的伟大天才列昂·巴蒂斯塔·阿尔贝蒂（Leon Battista Alberti）的某些著作。阿尔贝蒂除写过一些有关数学、雕塑、绘画、建筑和情爱（他自己是个厌恶女人的论文外，还写过一部论家政管理（Della Famiglia）的四卷本著作。（遗憾的是，在写作本书时，我未能找到这部著作的Mancini版，只找到了较老的Bonucci版。）富兰克林的那段引语是一字一句印刷的。那么，这些相应的段落，特别是“时间就是金钱”这一最重要的格言，以及接下来的那些规劝，可以在阿尔贝蒂著作中的什么地方找到它们呢？据我所知，只有在《家庭》（ed. Bonucci, II, p. 353）第一卷结尾的地方才有一段略微相似的论述，在那里，阿尔贝蒂只是笼统地把金钱说成是家政的nervus rerum^[114]，因此必须特别审慎地运用，一如加图在《农书》（Cato, De Re Rustica）中所说。阿尔贝蒂是佛罗伦萨一个门第显赫的骑士家族后裔（Nobilissimi Cavalieri, op. cit., pp. 213, 228, 247等处），他为此深感自豪。因此，把阿尔贝蒂看成是一个因为非婚生——这至少没有取消他的社会资格，但却将他作为一个资产者而拒于贵族之家门外——而对贵族家庭充满嫉恨的混血儿，那就大错特错了。确实，阿尔贝蒂认为只有大企业才配得上高贵而诚实的家族（nobile è onesta famiglia）和自由而高尚的灵魂（libero è nobile animo），才能消耗较少的劳动（p. 209；比较Pandolfi版Del governo della Famiglia, IV, p. 55, 以及p. 116）。因此，最好不过的事情就是以包出制经营羊毛和丝绸制品。他对家政也是实行一种有序而煞费苦心的调整，即量入为出。这是santa masserizia^[115]，因而主要是一项保持特定生活标准的原则，而不是一项获利的原则（这一点没有人比松巴特理解得更好了）。同样，在讨论货币的本质时，他所关心的是消费基金（货币和财产）的管理而不是资本的管理。这一切通过Gianozzo^[116]之口已经讲得十分清楚了。为了免受命运无常之害，阿尔贝蒂建议人们及早习惯于持之以恒的能动性，唯有这样才能最终有助于（pp. 73—74）in cose magnifiche è ample（宏伟大业），要避免懒散怠惰，而懒散怠惰总是会对保持个人在尘世上的地位构成威胁。因此，在命运有变的情况下，就要仔细研究、适当交易，但任何opera mercenaria（为满足物欲而劳作）都是不适当的（op. cit., I, p. 209）。他的tranquillità dell'animo（灵魂的安宁）观念以及他对伊壁鸠鲁学派 $\lambda\acute{\alpha}\theta\epsilon\beta\acute{\iota}\omega\varsigma\alpha\varsigma$ （vivere a se stesso [过一种自给自足的生活]，p. 262）的热烈赞同；特别是他对任何官职的厌恶（p. 258），把它们看作骚乱、树敌和狗苟蝇营的根源；他的乡村别墅的生活理想；他通过怀念前辈而滋养起来的虚荣心；他把家庭的荣誉（因此就应按照佛罗伦萨人的方式集中管理家庭财产而不可瓜分）看作决定性的标准和理想——所有这一切在每个清教徒看来都无异于罪恶的肉身崇拜，而在本杰明·富兰克林看来大概就是莫名其妙的贵族式胡说八道。另外还应当注意到，他对著书立说是高看一眼的（因为主要是文学创作和科学研究需要勤奋），那是一个人真正最值得付出努力的工作；而“理性的家政行为”这个意义上的masserizia，是不仰他人鼻息和避免一贫如洗的手段，总的来说仅仅出自文盲Gianozzo之口两者才有同等价值。因此，这一来自（见下文）隐修伦理观的概念，可以在一个老祭司那里找到源头（p. 249）。

现在需要将所有这一切与本杰明·富兰克林，特别是与他清教徒前辈们的伦理观和生活方式作一番比较，还要将文艺复兴时期面向人文主义贵族阶层写作的文人学士的作品与富兰克林写给中下层大众的著作（他特别提到职员），以及清教徒的小册子和布道文作一番比较，以便理解其间的深刻差异。阿尔贝蒂的经济理性主义处处都在他所提到一些古代作者那里得到了支持，显而易见，他的经济理性主义与色诺芬（他并不了解色诺芬）、加图、瓦罗和科卢梅拉（他们全都被他引用过）的著作中对经济问题的论述密切相关，但尤其是加图和瓦罗，他们是以不同于阿尔贝蒂的方式把获利本身置于突出地位的。此外，阿尔贝蒂偶尔还对fattori（农场）的利用、它们的劳动分工和纪律以及农民的不可靠等问题作过一些评论，听起来好像加图的朴实智慧是来自古代使用奴隶劳动的家政领域，而又被用之于家庭工业和分益佃农制中的自由劳动领域。松巴特（他对斯多葛伦理观的议论是完全误人视听的）认为经济理性主义早在加图那里就已经“发展到了极致”，他做出了正确的解释，并没有全错。把罗马人的diligens pater familias（勤恳的家长）和阿尔贝蒂的massajo（审慎的管理）理想在同一个范畴下结合起来，这是完全可能的。至关重要的特点是，加图非常看重地产，把它视为消费基金的投资目标。另一方面，由于基督教的影响，勤奋概念已经带上了不同的色彩。而这正是差异所在。勤奋的观念源自隐修禁欲主义，后来又为隐修作家所发展，它播下了一种精神气质的种子，后来在新教的入世禁欲主义中获得了充分发展。我们将会经常指出两者之间的关系，然而，与其说这同圣托马斯的官方教会学说密切相关，不如说同佛罗伦萨和锡耶纳的托钵僧道德家密切相关。加图和阿尔贝蒂的著作中都没有论及这种精神气质。因为，对他们两人来说，这是一个世俗智慧的问题，而不是一个伦理问题。富兰克林也有功利主义的倾向。但是那些给年轻商人的告诫，其伦理性质就不可能被人误解，这才是最重要的。对他来说，一个人理财时不加小心，就等于戕害了资本萌芽，从而犯下一个伦理错误。

松巴特认为阿尔贝蒂是个虔敬者，然而，尽管阿尔贝蒂主持圣事，并且担任过罗马教廷的圣职，但是，像许多人文主义者一样，他自己（除了两个完全看不出倾向性的章节以外）却从未以任何方式利用宗教动机来为他所主张的那种生活方式辩护，他也没有把经济主张同宗教观念联系起来，而富兰克林已不再需要这做了。只是在这一点上，阿尔贝蒂和富兰克林之间才存在着某种内在联系。阿尔贝蒂选择了羊毛和丝绸业，这种功利主义也是“为众人提供就业机会”的重商主义的社会功利主义（见阿尔贝蒂前引书，p. 292），在这个范围内，它至少在形式上为富兰克林和阿尔贝蒂两人提供了唯一正当的理由。作为经济状况之反映的经济理性主义，实际上存在于所有地方、所有时代那些纯粹“就事论事”的作家作品中，在文艺复兴和启蒙运动时期可以见到，在中国的古典典籍中以及在希腊和罗马同样可以见到。阿尔贝蒂对上述问题的讨论为这种经济理性主义提供了一个绝好的例证。毫无疑问，像古代的加图、瓦罗和科卢梅拉一样，阿尔贝蒂和其他同类人物也特别在勤奋学说中使某种经济合理性获得了高度的发展。但是有谁能相信，这样一种书卷气的理论能够发展为一种革命性力量，以致可与一种通过救赎和天谴来认可要实现一种特殊（在这种情况下便是条理性的理性化）生活方式的宗教信仰相提并论呢？与此相比，在所有教派的清教徒以外都可以看到一种真正具有宗教取向的行为理性化是个什么样子，比如耆那教徒、犹太教徒、中世纪的某些禁欲主义教派、波希米亚兄弟会（胡斯派运动的一个分支）、俄国的阉割派和斯顿德教派^[117]以及无数修道会，不管所有这些派别相互之间有多大的差异。

这种差异的关键在于（期待）有一种建立在宗教基础上的伦理观对坚持宗教所规定的态度给予某种心理（而不是经济性质的）认可，而只要宗教信仰仍然存在，这种

认可就极其有效，像阿尔贝蒂那种完全世俗的智慧是不会受其支配的。只有当这种认可发生作用的时候，至关重要的是，只有当它沿着与神学家的教义常常完全不同的方向发生作用的时候，这种伦理观才能对生活行为从而对经济秩序产生独立的影响。坦率地说，这才是整个文章的主旨。我没有料到，这一主旨竟被彻底忽略了。后面我还要谈到中世纪晚期的神学道德家，相对而言，他们都对资本持友好的态度（特别是佛罗伦萨的安东尼 [Anthony of Florence] 和锡耶纳的伯恩哈德 [Bernhard of Siena]）。松巴特也严重地误解了这些人。无论如何，阿尔贝蒂不属于这类人。他只是从隐修主义思想路线中接受了勤奋观念，不管他是通过什么媒介接受的。阿尔贝蒂、潘多菲尼以及其他这类人代表着那种表面上顺从教会、实质上已经摆脱了教会传统的态度。尽管这种态度与通行的基督教伦理观很相似，但在很大程度上却具有古代异教的性质，布伦塔诺认为我忽略了这种性质，忽略了其对现代经济思想（和现代经济政策）发展的意义。确实，我在这里没有论及它的影响，因为在一篇关于新教伦理和资本主义精神的论文中论述这一问题是不合适的。但是我根本无意否认它的意义，我一直而且现在仍然很有理由认为，其影响的范围与方向完全不同于新教伦理（而新教伦理的精神鼻祖——他们的实际重要性不可小视——则是威克里夫和胡斯教派以及他们的伦理观）。受到这种另类态度影响的，不是新兴资产阶级的生活方式，而是政治家和君主们的政策。为便于分析，应该将这两条时常但绝非始终融会在一起的发展路线予以明确的区分。就富兰克林而言，他那些对商人发出忠告的小册子——现在美国已经被当作课堂读物——属于那种对人们的实际生活发生了影响的作品之列，其影响之大，远远超过了阿尔贝蒂那本在知识界以外无人知晓的大部头书。但是我仍明确地把富兰克林当作未受清教徒人生观直接影响的人，这种人生观就像整个英国的启蒙运动一样，在这期间已经黯然失色，只有它与清教的关系还常常被人提起。

[48] 很遗憾，布伦塔诺（前引书）把一切为获利而进行的斗争——不管是和平方式的还是战争方式的——都混为一谈了，并由此提出应把获取货币（而不是获取土地）当作资本主义（例如与封建主义相对立的）赢利行为的特定标准。进一步作出区分就可以得出一个明确的概念，但他不仅拒绝这么做，而且还对我们提出的（现代）资本主义精神这一概念提出了（照我看来）难以理解的异议，说这一概念已经在其假设中包含了有待证明的东西。

[49] 请对照松巴特那些全面而出色的观察，见 *Die deutsche Volkswirtschaft im 19 ten Jahrhundert*, p. 123。总之，我想不需要特别指出也可以看出以下的研究——尽管其中一些最重要的论点可以追溯到我很早以前的著作——在多大程度上得益于松巴特那些作出了中肯论述的重要著作，甚至这一篇——或许尤其是这一篇——也同样如此，尽管它的研究路径不同。即使那些一贯明确不同意松巴特观点以及否定他的许多论点的人，也只有彻底研究了他们的著作之后才有权这么做。

[50] tax farming, 古代世界的通例，特别是在罗马和埃及，大土地所有者把征缴公共税收承包给一个中间人，后者向领主缴付固定费用，并留用其余全部收费。见《经济与社会》，pp. 965—966, 1045—1046。——卡注

[51] 17世纪荷兰莱顿富商，有学者认为他是反映了共和派基本政治信念的经典著作《荷兰的利益》（1662）的作者。——中译者注

[52] 当然，我们在此无法讨论这些限度何在的问题，也不可能评价高工资与高

生产率的关系这一人人皆知的理论，最先提出该理论的是布拉赛（Brassey），布伦塔诺又在理论上进行了系统阐述和坚持，舒尔策-盖维尔尼茨（Schulze-Gaevernitz）则从历史和理论两方面阐述并坚持了这一理论。哈斯巴赫（Hasbach）的深入研究（Schmollers Jahrbuch, 1903, pp. 385—391及417f.）再次引起了对它的讨论，目前尚未最后结束。对于我们来说，这里只需承认一个无人怀疑也不可能有人怀疑的事实就够了：低工资与高利润、低工资与工业发展的良机至少不能简单地画上等号，一般来说，资本主义文化的熏陶，以及由此而使资本主义作为一种经济制度得以实现的可能性，并非仅仅是通过机械的财政运作而产生的。所有的样板都足以说明这个问题。

[53] 应当记住，这是25年前写的，在那时，以上论述不要说在商人那里，即便在经济学家当中也绝非老生常谈。——英译者注

[54] 如果没有旧文化地区的大规模移民运动，资本主义工业的建立常常是不可能的。不管松巴特多么正确地论述了手工业者个人技能及生意诀窍同科学、客观的现代技术之间的区别，在资本主义兴起之时，这种区别几乎是不存在的。事实上，资本主义劳动者（在某种程度上还有资本主义企业家）的伦理品质，可以说常常比凝结在几百年传统中的工匠的技能受到的重视要稀少得多。即使是今天的工业界，也未必能毫不顾及对这种人口素质的定位选择，因为它是在密集劳动的长期传统和教育中得来的。在观察这种依赖性时，当今的科学成见容易把它归因于先天的人种素质而不是传统与教育。在我看来，这种看法是否有效实在是大可怀疑的。

[55] 见我的“Zur Psychophysik der gewerblichen Arbeit”，载Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, XXVIII。

[56] 前面的说法可能会被误解。有一种广为人知的商人类型，他们出于自身的目的而倾向于利用“应为人民保宗教”这种信念，更早的时候，很多牧师，尤其是路德教的牧师，出于对当局的一般同情，常常自愿充当穿黑袍的警察，把罢工称为犯罪，把工会称为贪婪心的助长者。这些事情与我们现在的问题无关。本文所讨论的所有因素都与偶然的事实无关，而只与常见的事实有关。我们将会看到，这些事实在以一种典型的方式不断再现。

[57] Der moderne Kapitalismus, 第一版，第一卷，p. 62。

[58] Der moderne Kapitalismus, 第一版，第一卷，p. 195。

[59] 自然，这里指的是西方所独有的现代理性企业的资本主义精神，而不是指3000年来流布世界各地——比如中国、印度、巴比伦、希腊、罗马、佛罗伦萨——至今仍体现在高利贷者、军火承包商、官商、包税人、富商大贾和金融巨头身上的那种资本主义精神。见“宗教社会学序言”。

[60] 因此，这一看法绝不是先验地证明为言之有理，我要在此说明的是，资本主义企业的技术，以及为资本主义提供了扩张能量的职业劳动精神，乃是植根于同一些社会阶级之中的。宗教信仰的社会关系也同样如此。加尔文主义在历史上曾是资本主义精神的教育力量之一。但在尼德兰，那些财大气粗的金融家却并非都是严格的加尔文主义信徒，而是些阿明尼乌派教徒。后面将会讨论这种情况的原因。新

兴的中小资产阶级曾产生了大批的企业家，而他们在很大程度上到处都是资本主义伦理和加尔文主义宗教的典型代表。恰恰正是这一点与我们在这里提出的论点十分吻合：在任何时代都存在着大银行家和商人；但是，理性的资本主义工业劳动组织，却是直到从中世纪过渡到现代之后才出现的。

[61] 关于这一点，请参阅马利尼亚克（Maliniak）在苏黎世的那篇杰出演讲（1913）。

[62] 这些银行发行自己的通货，在美国叫作“联邦储备银行”。——卡注

[63] 下文这幅画面是根据在不同工业部门和不同地区所看到的情况汇集而成的理想类型。它在这里只起说明的作用，如果我们所知的任何一个例子并非精确地按照我们所描述的方式出现同样的过程，当然也无关宏旨。

[64] 正因为如此，当然也还有别的原因，德国工业刚刚出现（经济）理性主义的最初阶段还伴随着某些其他现象，比如日用品的式样在品味上曾严重退化，这并非偶然。

[65] 这不应理解为贵金属供给的变化没有重大经济意义。

[66] 韦伯这里想要说明的是，一种不同于美国人的德国行为模式——通过获得“限定继承的财产和贵族封号”在德国谋求社会地位，放在美国就不是个行得通的选择。毋宁说，德国人的表现是封建历史上的遗产。——卡注

[67] 这只是指我们此刻作为研究对象的那个企业家（商人）类型，并不是指任何经验上的普通类型。关于理想类型的概念，见我在Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, XIX, No. 1上的讨论。[此文在韦伯去世之后重新发表于Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre中。这一概念是由韦伯本人在这些论文中首次详尽发展的，非德语读者很可能不太熟悉。这是韦伯方法论中最重要的方面之一，上面一个注释中已经提及。——英译者注]

[68] 这里也许是对我们前述凯勒的文章以及松巴特根据凯勒的文章（Volume 12 of the publications of the Görres-Gesellschaft）所作的考察（Der Bourgeois）稍加评论的最适当的地方了，因为它们与现在的上下文有关。假如一个作者认定，教会的利息禁令——世间的任何宗教伦理都会有此倾向——是区别天主教伦理和新教伦理的决定性标准，于是就据此批评一项对这种禁令（除了在与总的论点无涉的一句话中偶然提及之外）只字不提的研究，这简直不可思议。一个人应该仅仅批评自己读过的东西，或者批评那些自己读了之后尚未忘记的论点。反对usuraria pravitas（邪恶的高利贷）运动贯穿了整个16世纪胡格诺教派与荷兰教会的历史。从事金融业的伦巴第人，即银行家，仅仅因为这一事实往往就会被革出教门（见第一章，注17）。加尔文那种较为宽容的态度（不过这并未能阻止反高利贷的规定被纳入最初的法规计划）直到萨尔马修斯[118]才取得了决定性的胜利。因此，区别并不在这一点上，而是恰恰相反。但更为糟糕的是作者自己在这一点上的意见。与冯克（Funck）及其他天主教作家的著作（在我看来他没有对这些著作给予应有的注意）以及与恩德曼（Endemann）不管某些观点在今天看来已经多么陈旧过时，但仍然十分重要的研究相比，这些意见给人留下的印象可谓肤浅得令人痛苦。

的确，凯勒避免了松巴特（Der Bourgeois, p. 321）那样的夸大其词，比如松巴特说，人们应该注意到（锡耶纳的伯恩哈德和佛罗伦萨的安东尼）这两位“虔诚的绅士”是如何“希望通过一切可能的手段来刺激企业精神”的，因为他们也像所有关心利息禁令的人一样以如下方式去解释利息禁令——避而不谈我们所说的资本的生产投资。一方面，松巴特把罗马人纳入了英雄民族的行列，另一方面，他又认为经济理性主义在加图那里已经发展到了极致（p. 267），这对他的整个研究来说是一个不可思议的自相矛盾。这一点可以顺便一提，表明这是一部论点漏洞百出的书。

他还完全曲解了利息禁令的重要意义。这一点在此不可能详论。利息禁令的重要意义原来经常被夸大，后来又被严重低估，如今，在一个天主教徒和新教徒百万富翁层出不穷的时代，为了辩护的目的又被颠倒了过来。众所周知，直到上个世纪，红衣主教会议才不顾《圣经》的权威发出指示废除了利息禁令，但也只是采取 *temporum ratione habita*（相机行事）和间接的办法，就是说，只是禁止告解神甫追问 *usuraria pravitas*（邪恶的高利贷）问题以折磨忏悔者，尽管没有要求一旦禁令恢复执行时拒不服从。考虑到债券买卖、票据贴现以及其他各种契约的正当性

（特别是考虑到上述红衣主教会议关于市政贷款的指示）曾经引发了无休止的争论，那么凡是对利息禁令教义极端复杂的历史作过全面研究的人，都不会断言利息禁令仅仅适用于应急贷款，也不会断言利息禁令旨在保存资本、或者认为它甚至促进了资本主义企业的发展（p. 25）。事实上，教会是到了相当晚近的时候才开始重新考虑利息禁令的。其时，纯商业投资的形式还不是固定利率的贷款，而是海运贷款、康门达、海上合伙以及 *dare ad proficuum de mari*（一种根据风险程度调节盈亏分摊比例的贷款），而且必然会如此，因为它们具有向生产企业提供贷款以赚取利润的性质。这些并没有被（或者仅仅有少数严格的宗教法规学者）认为应予禁止，但是当固定利率的投资和贴现成为可能与惯例的时候，第一种贷款就会遇到来自禁令方面的巨大障碍，从而又会导致商人行会的各种极端措施（黑名单）。但是总的来说，宗教法规学者都是从纯粹法律和形式上看待高利贷的，并且无疑根本没有凯勒所说的保护资本的倾向。最后，不管对待资本主义本身抱有什么态度，其中可以探明的决定性因素，一方面是传统的、多半是难以言喻的对于非人格化的，因而不受伦理观念控制且不断膨胀的资本力量的敌视（这在路德关于富格尔家族和关于银行业的声明中也得到了反映）；另一方面是适应实际需求的必要性。但这一点我们不能详加讨论，因为前面已经说过，高利贷禁令及其命运充其量对我们也只有表征的意义，而且程度十分有限。

司各脱派，特别是14世纪的托钵僧神学家，尤为重要。特别是锡耶纳的伯恩哈德和佛罗伦萨的安东尼——特殊理性类型的禁欲主义僧侣——的经济伦理，无疑都值得单独加以讨论，不能只是在我们的讨论中偶尔涉及一下就了事。另外，为了答复批评，我就不得不在这里预先谈谈我在讨论天主教伦理与资本主义的实际关系时必须谈到的内容。这些作者走在了某些耶稣会士的前面，试图把商人的赢利说成是他的勤奋所得到的回报，因而可以在伦理上证明是正当的。（当然，即使是凯勒，也不可能说出更多的东西了。）

当然，勤奋的观念以及对勤奋的认可，归根结底还是来自隐修禁欲主义，也许还来自 *masserizia* 的观念，阿尔贝蒂——正如他本人通过 *Gianozzo* 之口所说——则是从牧师们那里接受了这种观念的。隐修主义的伦理观是新教入世禁欲主义教派的前驱，我们以后将会更充分地谈到此中意义。在古希腊的犬儒学派当中（一如希腊后期的许多墓志铭显示的那样），以及在完全不同背景下的埃及，也有类似观念的苗头。但在这里，以及在阿尔贝蒂那里，对我们来说最为重要的东西却完全付诸阙如。我们将会看到，新教那种个人自身得救的证据观，其特征就是在履行天职中获

得得救的确定性，这提供了一种心理认可，并被这种宗教当作“勤奋”的后盾。但是天主教却不能提供这种认可，因为它的救赎手段不同。实际上，这些作者关心的是一种伦理学说，而不是由得救的愿望所决定的实际行动的动机。显而易见，他们所关心的是对实际需求作出的让步，而不是像入世禁欲主义那样关心从基本的宗教前提演绎出来的原则。（顺便说说，很久以前人们就已经比凯勒更充分地评价了安东尼和伯恩哈德。）对实际需求作出的那些让步至今还常常引起争论。然而，这些隐修主义伦理观念作为征兆的意义却绝非微不足道。

但是，为现代天职观念开辟了道路的那些宗教伦理，其真正的根源却存在于各个教派和异教运动之中，尤其是在于威克里夫；虽然布罗德尼茨（Brodnitz）（见 *Englishche Wirtshaftsgeschichte*）认为威克里夫的影响是如此之大，以至于清教主义已经无事可做了，从而过高估计了他的意义。所有这一切我们都不可能在此详论。因为我们这里只能顺便讨论一下中世纪的基督教伦理实际上是否以及在多大程度上已经为资本主义精神铺平了道路。

[69] μηδέν ἄπελπί ζουτες（不指望偿还）这几个词（见《路加福音》，6: 35）和通俗拉丁文本圣经的译文 *nihil inde sperantes*（不指望偿还），被认为（按照莫克斯 [A. Merx] 的说法）是 *μηδενᾶ ἄπελπίζοντες*（对任何个人都不要绝望）（或者 *meminem desperantes* [不要对任何人表示绝望]）的讹用，因而就是要求向所有兄弟，包括向穷人提供贷款而不要谈什么利息。Deo placere vix potest（不可能令上帝愉悦）这个短语如今已被认为是来自雅利安人（即使如此，对我们的论点也无关紧要）。

[70] 此派源于中世纪的经院哲学，与天主教正统针锋相对，正如“现实主义”与经验主义者同一切思辨形而上学格格不入一样。——卡注

[71] statutes of Arte di Calimala（尤利马拉行会规约，目前我手头只有 Emiliani-Guidici 的意大利文版，*Stor. dei Com. Ital.*, p. 246）第一卷第65章表明了与高利贷禁令的妥协是如何出现的。“Procurino i consoli con quelli frate, che parra loro, che perdono, si faccia e come fare si possa il meglio per l' amore di ciascuno, del dono, merito o guiderdono, ovvero interesse per l' anno presente e secondo che altra volta fatto fue.”（领事们[119]必须担保他们向那些被认为最有可能宽恕他们的弟兄进行忏悔，而最恰当的忏悔方式，就是根据上年依惯例所得的利息，给出公认的馈赠、服务或报偿。）因此，这是行会用来保证成员因自己的官方地位而享受免税待遇但又无需蔑视权威的一个办法。紧接着的那些暗示，还有前面那个把所有利息和利润都作为礼物而记录在册的意见，都是对待资本利润的去道德态度的典型特征。今天的证券交易所会把那些隐瞒最高价格与实际卖出价格之间差额的经纪人列入黑名单，这往往很像是强烈反对那些向教会法庭请求 *exceptio usuratioe pravvitatatis*（禁止邪恶的高利贷）的人。

[72] 我们将会看到，“天职的起源”从逻辑上说并不是来自禁欲主义新教的得救预定论教义，恰恰相反，该教义的逻辑结果是绝望和茫然。热衷于对信徒的教牧关怀的理查德·巴克斯特对此进行了系统地修正，引进了韦伯认为意义重大的“天职”概念，或者更确切地说，通过行为验证个人信仰的概念。从得救预定论教义也不可能推演出这样的修正。见第四章。——卡注

[73] 在古代语言中，只有希伯来语有类似的概念，主要是用מְלָאכָה一词来表达。它表示祭司职能（《出埃及记》，35: 21；《尼希米记》，11: 22；《历代志上》，9: 3；23: 4；26: 30），表示为王效力办事（特别是《撒母耳记上》，8: 16；《历代志上》，4: 23；29: 6），表示王室官员（《以斯拉记》，3: 9；9: 3）、监工（《列王志下》，12: 12）、奴仆（《创世记》，39: 11）、田间劳动（《历代志上》，27: 26）、工匠（《出埃及记》，31: 5；35: 21；《列王纪》，7: 14）的劳务，表示商人（《诗篇》，107: 23）以及《便西拉智训》11: 20所说的任何一种世俗活动，对此后面将会论及。该词的词根是לָאָחַז，意指差使，因此最初是指一项任务。它源出按照埃及模式建立起来的所罗门官僚农奴制王国

（Fronstaat）当时流行的观念，这从上面提到的参考出处可以看出。但是我从莫克斯那里得知，这个词根概念的含义甚至在古代就消失了。该词最终用来表示任何种类的劳动，而且事实上同德语的Beruf一样完全变得没有了倾向性，同样主要是指脑力官能而不是体力官能的结果。这个说法פָּחַל，意即分派、任务、训诫，在《便西拉智训》11: 20里也出现过，在七十子希腊文本圣经[120]中被译作δ ι α θ ῆ κ η，也是来自当时奴隶制官僚统治的术语，和רִבְּרִיּוֹת（《出埃及记》，5: 13，参阅5: 14）一样，七十子译本也用了δ ι α θ ῆ κ η来表示任务。《便西拉智训》43: 10也像七十子译本那样把它译作κ ρ ί μ α。《便西拉智训》11: 20则明显是用它来表示执行上帝的诫命，这样，它就同我们所说的天职联系在一起了。关于《便西拉智训》中的这一段落，可参考斯门德（Smend）论《便西拉智训》的著名著作，关于δ ι α θ ῆ κ η，ἔργου，π ό ν ο ς等词语，可参考他的Index zur Weisheit des Jesus Sirach（柏林，1907年）。众所周知，希伯来文的《便西拉智训》曾经佚失，但后来被谢克特[121]重新发现，而且从《塔木德》中摘录了一部分作为补充。路德并没有看到过希伯来文的《便西拉智训》，所以，这两个希伯来文概念对路德使用的语言不可能有任何影响（见下文论及《箴言》22: 29的内容）。希腊语中则根本没有与德语或英语相应的表达伦理内涵的术语。路德完全是以现代用法（见下文）的精神翻译《便西拉智训》11: 20和11: 21的：bleibe in deinem Beruf（守持你的职业），而七十子译本中一处是ἔργου，另一处则是一个似乎完全讹误的说法π ό ν ο ς（希伯来语的本义是指神佑的光辉！）。另外，在古代，τ ά π ρ ο σ ῆ κ ο υ τ ο一般都被用来表示义务。在斯多葛派的著作中，κ ά μ α τ ο ς一词偶尔也有类似的含义，虽然它在词源上并不相关（是A. 迪特里希[A. Dieterich]提醒我注意到了这一点）。所有其他的说法（比如τ ά ξ ι ς等等）都没有伦理上的意味。

在拉丁语中，我们译为天职（calling）的有这样几个术语：除了没有倾向性的opus以外，另外还有officium（工作，opificium的变体，最初没有任何伦理色彩，但后来，特别在塞内加[122]的《论天命》中最终有了Beruf的意思，见IV，p. 18）；munus（义务），源自古代市民共同体的强制性义务；最后则是professio（职业）。它们至少近似于那个德文词，带有一种伦理内涵，都是指的一个人在劳动分工中的持续活动，因而就是指他（正常情况下）的收入来源，归根结底也就是他生存的经济基础。最后这个词也被用来特指公共义务，可能源出古老的公民纳税申报。但后来它有了自由职业（像在professio bene dicendi [非常自在的职业]中）这个特定的现代意义上的用法，就这个狭义而言，它同德语的Beruf意思极为接近，尽管当西塞罗说有人“non intelligit quid profiteatur”，即“他不知道自己真正的职业”时更多地是指这个词的精神意义。唯一的区别是，这个词当然是指没有宗教含义的世俗职业。ars一词更其如此，它在帝国时期就是用

来表示手工艺。通俗拉丁文本圣经在翻译出自《便西拉智训》的上述段落时，一处用的是opus，另一处（第21节）用的是locus，这里有点像是指的社会地位。布伦塔诺说，是禁欲主义者哲罗姆^[123]增添了mandaturam tuorum（吩咐你们）的意思，此说完全正确，然而，布伦塔诺却根本没有注意到这一事实：这正是宗教改革之前禁欲主义者在来世意义上、后来又在世俗意义上使用该术语的意思。哲罗姆的译文源于何处还不能进一步确定。מְלֶאכֶת古老的公益性派捐^[124]含义看来有可能发挥了影响。

在罗曼语中，只有西班牙语那个由神职类推而来、表示一种内心感召的vocacion，在一定程度上含有与那个德文词相应的意思，但它从未被用来表示外在意义上的蒙召。在拉丁语系的圣经译本中，西班牙语的vocacion、意大利语的vocazione和chiamamento，都只是用来翻译《新约》中的κλησις，即《福音书》对永恒救赎的召唤，这在通俗拉丁文本圣经中就是vocatio，此外在一定程度上也同我们这里所讨论的路德宗与加尔文宗的用法有着相同的含义。奇怪的是，布伦塔诺在前引书中却坚持认为，我为自己的观点辩解而引用的这一事实，可以证明后来意义上的天职概念在宗教改革之前就已经存在了。但事实绝非如此。κλησις必须译为vocatio。但在中世纪，它在何处、何时有了我们这个意义上的用法呢？这个译法是个事实，但尽管如此，关键在于该词根本没有被用于表示世俗职业。15世纪的意大利文《圣经》译本，除了vocazione以外，还以同样的方式使用chiamamento，这个译本是以Collezione di opere inedite e rare刊行的（波洛尼亚，1887），而现代意大利文译本只取vocazione。另一方面，拉丁系语言中表示从事客观世俗意义上的常规获利活动的词，从所有的词典中以及我的朋友（弗赖堡的）拜斯特（Baist）教授的报告中来看，均无任何宗教含义。不管它们是从ministerium（侍役）还是从officium（工作）——这两个词最初都有一定的宗教色彩——派生出来的，情况都是如此，从ars, professio以及implicare（impeigo）演化而来，则是从一开始就没有任何宗教色彩。上面提到的《便西拉智训》段落，在路德使用Beruf的地方，在法文译本中是ofce, 5: 20和labeur, 5: 21（加尔文宗的译文）；西班牙文译本是obra, 5: 20, lugar, 5: 21（根据通俗拉丁文本圣经），最新的译法则是posto（新教的译法）。拉丁国家的新教徒，由于他们只占少数，因而没有像路德对（从学术意义上说）尚未高度理性化的德国官方语言那样对其各自的语言发挥创造性的影响，他们可能压根儿就没有过这样的打算。

^[74] 另一方面，《奥格斯堡信纲》仅仅含蓄地包括了这种观念，但后来有一定发展。第十六条（ed. by Kolde, p. 43）说道：“它（《福音书》）不是打破民间或家庭经济的纽带，而是强烈地要求我们将其视为神的安排，在这样的安排中（ein jeder nach seinem Beruf [人人都恪守其业]）行善”。（Rev. W. H. Teale译，Leeds, 1842）。[在拉丁文译本中只是“et in talibus ordinationibus exercere caritatem”（在这样的身份中行善），英文译本显然是直接译自拉丁文，并不包含德文译本中的观念。——英译者注]

人必须服从权威，这个结论表明，这里的Beruf——至少在最初——主要指的是《新约·哥林多前书》7: 20中的客观秩序。

第二十七条（Kolde, p. 83）提到Beruf（拉丁语的in vocatione sua）时，仅仅把它与神定的等级——僧侣、司法行政官、君主、领主等等——联系在一起。但是，即便这一点也只是德文版的Konkordienbuch（《圣经》语词索引）中才有，但在德文的正文中，这个句子被删除。

只是在第二十六条（Kolde, p. 81）中，该词的用法才至少包含了我们现在所说的意

义：“惩罚自己的肉体，不是为了借惩戒以赦罪，而是要约束肉体，使之勤于圣事，尽其天职。”理查德·塔沃纳（Richard Taverner）译，费城出版协会，1888。（拉丁文是Juxta vocationem suam）

[75] 精通犹太教律法和习俗的文士便西拉，在巴勒斯坦撰写了《便西拉智训》（Book of Ben Sira），后被尊为次经，是智慧文学中的杰作，流行于公元前3世纪至公元3世纪犹太人希腊化时期。此书又称《摩西律法》或《耶稣智慧书西拉之子》。——中译者注

[76] 我的同事布朗教授和霍布斯教授证实，根据词典来看，在路德翻译《圣经》之前，Beruf这个词（荷兰语的beroep，英语的calling，丹麦语的kald，瑞典语的kallelse）出现在这些语言中时，并不包含现在所具有的尘世（世俗）意义。中高地德语、中低地德语以及荷兰中部语言中发音像Beruf的词，都与现代德语中的Buf意思一样，在中世纪晚期特指那些享有任命权的人对有俸圣职候选人的召唤（vocation）。这是斯堪的纳维亚语的词典中也经常提到的一种特殊情况。路德偶尔也在同样的意义上使用这个词。然而，尽管该词的特殊用法可能推动了它的意义变化，但是从语言学上说，现代的Beruf概念可以追溯到新教徒的《圣经》译本，我们后面将会看到，只有陶勒（死于1361年）对此早有预感。所有受到新教《圣经》译本根本影响的语言都有这个词，但要说所有这些语言中的这个词都不含有、或者说丝毫没有它的现代意义，也并非事实（比如拉丁系语言）。

路德是用Beruf翻译了两个完全不同的概念。首先是保罗的，意思是通过神召达到永恒的救赎。例如《哥林多前书》，1: 26；《以弗所书》，1: 18, 4: 1, 4: 4；

《帖撒罗尼迦后书》，1: 11；《希伯来书》，3: 1；《彼得后书》，1: 10。所有这些例子都同这位使徒通过《福音书》教导的纯宗教的神召观念有关；κλησις这个词同现代意义上的世俗天职毫无关系。路德以前的德文《圣经》在这里用的是

rufunge（海德堡图书馆馆藏《圣经》里用的都是这个词），有时则说“von Gott gefordert”（蒙上帝召唤）以代替“von Gott gerufet”（蒙上帝感召）。然而，其次，正如我们已经看到的那样，他把上个注释论及的《便西拉智训》中的那些词（在七十子译本中是ἐν τῷ ἔργῳ σου παλαιώθητι καὶ ἔμμενε τῷ πονῶ σου）译作“beharre in deinem Beruf”（坚守你的职业）和“bliebe in deinem Beruf”（守持你的职业），而不是“bliebe bei deiner Arbeit”（守持你的工作）。

后来的（钦定）天主教译本（比如弗莱舒茨的译本，富尔达[125]1781年版）只是照搬了路德的译文（比如《新约》的那个段落）。据我所知，路德翻译的《便西拉智训》那个段落，是德语Beruf一词第一次有了现在这种纯世俗意义的例子。他把前面提到的第20节中的告诫σῆθι ἐν διαθήκῃ σου译为“bliebe in Gott Wort”（信守《圣经》），虽然《便西拉智训》14: 1和43: 10表明，与《便西拉智训》（根据《塔木德》[126]的语录）使用的διαθήκη一词相应的希伯来文רְחַק，

实际上大约就相当于我们所说的天职，即个人的命运或指定的任务。Beruf一词后来直到现在的含义，在那时的德语中并不存在，就我所知，在更早的《圣经》译者及布道者的著作中也不存在。路德以前的德文《圣经》把《便西拉智训》的那一段译为Werk。在雷根斯堡的贝特霍尔德（Berthold of Regensburg）布道文中，凡是现代人可能谈到Beruf的地方，他都使用了Arbeit一词。这种用法与古代相同。陶勒论《以弗所书》第4章的优雅布道文（《选集》，巴塞尔，f. 117. 5）这样说起那些招惹麻烦的农民，他们“若是孜孜于自己的Ruf，那么相比那些并不勤于Ruf的教士”往往会生活得更好，据我所知，这是首次用Ruf（作为κλησις的一种译法）而

不是用Beruf来表示纯世俗的劳动。该词的这种含义在日常用语中并没有流行。尽管路德最初在使用Ruf和Beruf之间犹豫不定（《选集》，埃尔兰根，p. 51），但未必是因为直接受到了陶勒的影响，虽然《论基督徒的自由》在许多方面接近于陶勒的这篇布道文。不过路德没有像陶勒那样在纯世俗意义上使用Ruf一词。（这与丹尼弗尔《路德》的看法相反，见p. 163。）

现在可以看得很明显，七十子译本中西拉的忠告，除了一般地劝导人们信上帝之外，并未含有对履行天职的世俗劳动专门进行宗教评价的意思。在那个可疑的第二段中，πὸν ος（劳作）一词很有可能是个反语，如果说不是讹误的话。《便西拉智训》所说不过是对应《诗篇》作者的告诫（《诗篇》，37：3）：“住在地上，以他的信实为粮。”很清楚，这同警告人们不要为不信神者的活动所迷惑有关，因为神很容易使穷人变富。只有开头那段要求守住πν（第20节）的告诫与《福音书》的κλησις有些相近，但是，路德这里没有使用Beruf翻译希腊文διὰ θήκη。在《哥林多前书》及其译本中，可以看到在路德对Beruf一词两个似乎毫不相关的用法之间的联系。

在常见的现代版本中，这一段所处的整个上下文背景如下：《哥林多前书》7：17—24（英国钦定圣经译本〔美国修订版，1901〕）：“（17）只要照主所分给各人的，和神所召各人的而行。我吩咐各教会都是这样。（18）有人已受割礼蒙召呢，就不要废割礼。有人未受割礼蒙召呢，就不要受割礼。（19）受割礼算不得什么，不受割礼也算不得什么；只要守神的诫命就是了。（20）各人蒙召的时候是什么身份，仍要守住这身份。（正如莫克斯教授告诉我的那样，ἐντῇ κλήσει ηἐκλήθη这无疑希伯来人特有的表达方式。）（21）你是作奴隶蒙召的吗？不要因此忧虑。若能以自由，就求自由更好。（22）因为作奴仆蒙召于主的，就是主所释放的人；作自由之人蒙召的，就是基督的奴仆。（23）你们是重价买来的；不要作人的奴仆。（24）弟兄们，你们各人蒙召的时候是什么身份，仍要在神面前守住这身份。”

第29节在说到“时候减少了”之后，接下来就是由末世论预期所引出的那个著名诫命：（31）那有妻子的，要像没有妻子；置买东西的，要像无有所得，等等。路德根据旧时的德文译本，甚至在1523年他对这一章的注解中就把κλησις译为Beruf了，并把它解释为Stand（埃尔兰根，LI，p. 51）。

事实上很明显，在这里，而且只有在这里，κλησις一词才大致相当于拉丁语的status和德语的Stand（婚姻地位、奴隶身份等等）。不过当然不像布伦塔诺前引书第137页认为的那样具有了Beruf的现代含义。布伦塔诺很可能没有读过这一段，或者是我已非常谨慎地谈到过的原因。在某种意义上说，至少表明这个在词源学上与ἐκκλησία——奉召集合——有关的词出现在了希腊文献中，而词典告诉我们，它仅在哈里卡纳苏斯的狄奥尼西奥斯（Dionysius of Halicarnassus）的著述中出现过，相当于拉丁文的classis，一个借自希腊语的词，意为奉召服军役的那部分公民。狄奥菲拉克图斯（Teophylactus，11—12世纪）解释过《哥林多前书》7：20 ἐν ὧ ἴφ βιω καὶ ἐν ὧ τάγματι καὶ πολίτευματι ὧν ἐπὶ ἵστενσεν。（我的同事戴斯曼教授提醒我注意到了这一段。）现在，即使在我们的《圣经》中，这一段里的Κλησις一词也不等于Beruf。但是，在具有末世论动机的告诫中，路德把Κλησις译作Beruf，即人人都要留在原位；自然，到后来翻译次经时，只是因为告诫的内容相似，他也是用Beruf来翻译《便西拉智训》传统主义反货殖论诫命中的πὸν ος，即人人都要继续做原来的事。这就是重要的独特之处。正如已经指出的那样，《哥林多前书》7：17的这一段根本不是在Beruf——一个明确的活动领域——的意义上使用κλησις的。

同时（或者大约同时）《奥格斯堡信纲》确立了一项新教教理，即天主教试图超越

世俗道德徒劳无益，其中使用了“einem jeglichen nach seinem Beruf”（人人都恪守其业）的表述（见前注）。路德的译本突出表明了这一点以及把个人所处的秩序肯定性地评价为神圣秩序，这在16世纪30年代初期就显而易见了。这是由于他越来越强烈地——甚至在生活细节中——信仰特殊的神圣天命，同时也是由于他越来越倾向于承认现存尘世秩序是上帝不可改变的意志所致。在传统拉丁文里，vocatio指的是神召的圣洁生活，特别是隐修生活或者成为一名教士。但现在，在这种信条影响下，履行尘世天职的生活对于路德也具有了同样的含意。于是，他把《便西拉智训》中的πρόνοια和ἐργον译为Beruf，因为直到那时，只有修道院的译本中才有（拉丁文的）类似说法。但在几年以前，他还是像在其他段落（比如《创世记》，39: 11）中一样把《箴言》22: 29中的希伯来文כְּהִלָּה译成了Geschäft（七十子译本为ἐργον，通俗拉丁文本为opus，英文本《圣经》为business，我手头的斯堪的纳维亚语以及所有其他语种的译本都有对应的词），而这个希伯来文的כְּהִלָּה乃是希腊文本的《便西拉智训》中ἐργον一词的原型，并且像德文的Beruf和斯堪的纳维亚语的kald、kallelse一样最初与某种神召（Beruf）有关。

路德最终创造出现代意义上的Beruf一词之后，暂时还完全只是路德派教徒自说自话。对于加尔文教徒来说，次经则纯系伪经。他们之所以接受了路德的概念，随后又给予了格外重视，完全是由于他们越来越关注得救的证据问题。但在他们最早的（罗曼语）译本中却并没有这种现成的词，而且他们也无力在一种早已定型的用法中再创造出一个词来。

早在16世纪，现在这种意义上的Beruf概念就已经在世俗文献中得到了公认。路德以前的《圣经》译者都用Berufung一词翻译καλήσις（比如1462—1466和1485年的海德堡版本），埃克^[127]1537年译本的说法是：“in dem Ruf, worin er beruft ist”（那蒙召的，就被召唤在那里），后来的天主教译者大都直接照搬了路德。在英格兰，威克里夫的译本（1382年）首先使用了cleping（古英语词，后被借用的calling取代）。罗拉德派^[128]的伦理观使用了已经相当于后来宗教改革的用法的一个词，这是极有特色的。另一方面，廷德尔^[129]1534年的译本则用status一词解释“保持蒙召时的原位”这一观念，1557年的日内瓦版本《圣经》也是这样。1539年的克兰麦^[130]官方译本用calling取代了state，1582年的（天主教）《兰斯圣经》^[131]和伊丽莎白时期安立甘宗的宫廷《圣经》，则按照通俗拉丁文本圣经重又译为vocation。

默里（Murray）早已非常正确地指出，在英格兰，克兰麦的《圣经》译本是Beruf意义上的清教徒天职观的来源。早在16世纪中叶，人们就已在这个意义上使用calling一词了。1588年时指的是非法callings，1603年时指高级职业意义上的callings等等（见默里）。非常引人注目的则是布伦塔诺的观点（见前引书，p.139），他认为，在中世纪，vocatio并未被译为Beruf，当时这个概念尚不为人所知，因为只有自由民才能从事一种Beruf，而当时从事中产阶级职业的自由民是不存在的。然而，相对于古代而言，中世纪手工业的整个社会结构都是依赖于自由劳动力，而至关重要的是，几乎所有的商人都是自由民，因此我无法清楚地理解这种论点。

^[77] 韦伯这里很有可能指的是约翰内斯·陶勒。——卡注

^[78] 请参照K. 埃格尔（K. Eger）Die Anschauung Luther vom Beruf（吉森，1900）一书中富有启发性的讨论。大概它唯一的严重错误就是对自然法则（lex

nature) 概念并没有作出足够清晰的分析, 这是几乎所有其他神学作者的通病。关于这一点, 可参阅特勒尔奇对泽贝格 (Seeberg) *Dogmengeschichte* 的评论, 尤其是特勒尔奇本人所著 *Soziallehren der christlichen Kirchen* 的相关部分。

[79] 因为, 当托马斯·阿奎那提出人们被划分为不同等级和职业乃是神圣天命的作用时, 他所指的是客观的社会秩序。但是, 个人应从事一项特定职业 (这是我们的说法, 而托马斯说的是 *ministerium* 或 *officium*) 则是由于自然原因。Quaest. quod betal, VII, Art. 17c: “Haec autem diversificatio hominum in diversis officiis contingit primo ex divina providentia, quae ita hominum status distribuit... secundo etiam ex causis naturalibus, ex quibus contingit, quod in diversis hominibus sunt diversae inclinationes ad diversa officia...” (人各操其业, 首先乃是由于神意, 是神意分派了各人的位置。……其次乃是由于自然原因, 各人因习性不同而各操其业……)

帕斯卡的观点也非常相似, 他说, 是机遇决定了天职的选择。关于帕斯卡的观点, 见科斯特 (Koester) 的 *Die Ethik Pascals* (1907)。在有机的宗教伦理体系中, 印度教是唯一最完善的, 它在这方面与众不同。托马斯主义的与新教的天职观有着非常明显的差异, 对此我们可以暂时搁置不论, 因为以上引文就说明了这一点。事实上, 即使托马斯主义的与后来路德教的伦理观之间也有明显差异, 尽管它们在许多方面非常相似, 特别是它们都强调天命。我们下面将讨论天主教的观点。关于托马斯·阿奎那, 见 Maurenbrecher, *Thomes von Aquino's Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit*, 1888。此外, 路德在某些细节上赞同托马斯, 但与其说这是路德特别受到了托马斯的影响, 倒不如说他受经院哲学的一般学说影响更大。因为, 根据 Denife 的研究, 路德似乎对托马斯并不十分熟悉。见 Denife, *Luther und Luthertum* (1903), p. 501; 以及 Koehler, *Ein Wort zu Denifles Luther* (1904), p. 25。

[80] 在《论基督徒的自由》中, (1) 人的双重性被用于为自然法则 (这里指尘世的自然秩序) 意义上的世俗义务进行辩护。由此得出结论认为 (埃尔兰根, 27, p. 188) 人必然受其肉体及社会共同体的制约。(2) 在这种情况下 (p. 196: 这是一个次要辩护), 如果他是个虔诚的基督徒, 他会决心以对邻人的爱来报答上帝的恩宠, 因为上帝的恩宠乃是出于纯粹的慈爱。这样, 信仰与爱之间就有了非常松散的联系。(3) (p. 190) 以往对劳动的禁欲主义辩护成为人从内心支配肉体的手段。(4) 随着另一意义 (这里指自然道德) 上的自然法则观念的出现, 由此继续推论, 劳动便成为上帝赋予亚当 (堕落前) 的原始本能, 他服从这一本能 “仅仅是为了令上帝愉悦”。最后 (5) (pp. 161, 199), 与《马太福音》7: 18 以后的内容相联系, 便出现了这样的观念: 在个人的正常天职中行善举, 乃是——而且肯定是一——由信仰带来的重生的结果, 但却没有发展出加尔文宗最重要的恩宠证据观。支配着善举的强烈情感说明了这些矛盾观念的存在。

[81] “我们所期待的食物并非出自屠户、酿酒人或面包师的恩惠, 而是出于他们自身利益的打算。我们不是在激发他们的利他心, 而是在激发他们的利己心; 我们决不会说自己有需要, 而是说对他们有利。” (《国富论》上卷, 第二章)

[82] 该词系指公元 1000—1500 年间主要的神学与哲学学说。它们的源头一方面是基督教奠基者们的权威, 另一方面则是亚里士多德及其解释者。——卡注

[83] “Omnia enim per te operabitur (Deus), mulgebit per te vaccam et servilissima quaeque operafaciet, ac maxima pariter et minima ipsi grata erunt”（[上帝]借你行所有的事，借你从母牛身上挤奶，也会借所有人完成最卑微的工作。而且，至小至大的任务，都会成为乐事）（Exegesis of Genesis, Opera lat. exeget., ed. Eleperger, VII, p. 213）。在路德以前的陶勒那里就可以看到这种观念，后者认为精神的与世俗的Ruf在原则上具有同等价值。德国的神秘主义者和路德一样与托马斯的观点有别。可以说，托马斯主要是坚持默祷的道德价值，但是他也不得不按照托钵僧的观点解释保罗的“不劳动者不得食”这一教义，即劳动当然是必需的自然法则，但那是强加于整个人类的，而不是强加于每个个人的。劳动形式的价值等级，从农民的opera servilia（卑微劳作）以上，都与托钵僧的特性相关，后者出于实际原因必须住在城镇。这对德国神秘主义者和路德这个农民的儿子来说都是闻所未闻的；他们认为所有职业都有同等价值，它们的等级秩序都是上帝的意志使然。托马斯的相关论述，见Maurenbrecher, 前引书, pp. 65ff.。

[84] 令人惊讶的是，某些研究者竟然断言这种变化对人的行动没有影响。我承认我没有能力理解这种观点。

[85] 帕斯卡认为，上帝的恩宠不可能强行取得或者后天获得，而是只能等待。——卡注

[86] “虚荣心是那么牢固地植根于人的灵魂之中，以至于随军谋生的、帮厨的、搬行李的人都会自我夸耀、渴望得到别人的赞赏”。（Faugeres, I, p. 208. 请参照科斯特前引书, pp. 17及136ff.。）我们应该回过头来看看波尔罗亚尔隐修会[132]和詹森派教徒对待天职的态度，请参阅保罗·霍尼希斯海姆（Paul Honigsheim）博士的Die Staats-und Soziallehren der französischen Jansenisten im 17 ten Jahrhundert（海德堡历史论文集，1914。这是一部对Vorgechichte der französischen Aufklärung进行更全面论述的著作中单独印行的一部分。特别请参照pp. 138ff.）。

[87] 谈到富格尔家族时，他认为“一个人穷其一生积聚如此巨大的财富，那不可能是正直和虔诚的”。这显然是对资本的农民式怀疑。同样（见Grosser Sermon vom Wucher, 埃尔兰根, XX. 109），他认为投资于证券在道德上是令人厌恶的，因为这是“一种新奇的机巧发明之物”——就是说，因为这对他说来在经济上是无法理解的；在现代牧师看来，这有点像保证金信用交易。

[88] H. 列维（H. Levy）非常详尽地指出了其间的差异（见他的研究Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft, 耶拿, 1912）。另请参照Gardiner, Commonwealth, II., p. 179 所载1653年克伦威尔军中的平等派反对垄断商人和贸易公司的请愿书。另一方面，劳德的统治则是为了把一个基督教的社会经济组织置于国王与教会的共治之下，而国王可望从中获得政治与财政的垄断利益。清教徒正是针对这一点进行了斗争。

[89] 我的这种理解可由克伦威尔1650年向爱尔兰人发出的宣言来证明，该宣言是对1649年12月4和13日爱尔兰克朗麦克诺伊斯[133]（天主教）神职人员的声明作出

的回应，他由此发动了对爱尔兰人的战争。其中最重要的句子如下：“英格兰人有许多资产（指在爱尔兰），那是他们花钱购置的……他们从爱尔兰人那里获得了长期租约、大宗股票，花钱建起了房宅和农场。……你们破坏了联盟……当爱尔兰完全平静下来，当通过英格兰工业的榜样、通过商业和交通，证明这些财富掌握在英格兰国家手中比掌握在爱尔兰人手中更合适……到那时，上帝还将与你们同在吗？我坚信不会的。”

这个能使人联想到布尔战争时期英国新闻界许多文章的宣言并没有什么独特之处，因为英格兰人的资本主义利益始终被认为是战争的正当理由。当然，例如威尼斯与热那亚在东方争夺各自的势力范围，也完全可以利用这个论点（非常奇怪的是，尽管我已在此指出了这一点，布伦塔诺仍然反对我的看法，见前引书，p. 142）。相反，这个文件令人感兴趣的地方在于——凡是了解克伦威尔性格的人都会同意——克伦威尔怀着最为深切的个人信念请求上帝作证、让爱尔兰人臣服，其道德理由乃是这一事实基础：英格兰资本已经教会了爱尔兰人如何工作（在卡莱尔的著作中可以看到这个宣言；Gardiner, *History of the Commonwealth*, pp. 163ff. 也收入并分析了该宣言）。

[90] 这里不宜对此详论。可参照下面注16中所引各位作者的观点。

[91] 请参照 Julicher的杰作*Die Gleichnisreden Jesu*, II, pp. 108, 636。

[92] 与下文形成对照的首先是Eger的前引书。另有施奈肯伯格的杰作，它甚至直到今天也仍未过时（*Vergleichende Darstellung der lutherischen und reformierten Lehrbegriffe*, Gruder, Stuttgart, 1855）。还有Luthardt的*Ethik Luthers*, 第一版，p. 84，这是我所能找到的唯一版本，但它未能真实地描述这项发展。还可参照泽贝格的*Dogmengeschichte*, II, p. 262ff.。《新教神学与教会的真正百科全书》中的“Beruf”词条毫无价值，它不是科学地分析这一概念及其来源，而只是对所有可能的问题，比如妇女的地位等等，作了种种感情用事的评论。在涉及路德的经济文献中，我只想在这里提到施莫勒（Schmoller）的论文

（“*Geschichte der Nationalökonomischen Ansichten in Deutschland wahremann der Reformationszeit*”，*Zeitschrift f. Staatswiss.*, XVI, 1860）、维斯克曼（Wiskemann）的获奖论文（1861）以及弗兰克·瓦尔德（Frank G. Ward）的论文（“*Darstellung und Würdigung von Luthers Ansichten vom Staat und seinen wirtschaftlichen Aufgaben*”，载*Conrads Abhandlungen*, XXI, 耶拿，1898）。宗教改革纪念活动中论及路德的文献，有一部分很不错，但我认为对于讨论这个特定问题没有什么帮助。当然，关于路德（及路德宗信徒）的社会伦理观，可参阅特勒尔奇《社会学说》一书中的相关部分。

[93] *Analysis of the Seventh Chapter of the First Epistle to the Corinthians*, 1523, 爱尔兰根, LI, p. 1。此处路德仍是在这一段的意义上解释“上帝面前每一天职皆自由”的观念，目的在于强调（1）某些人为的制度应当破除（隐修誓言、禁止异族通婚等等）；（2）把对邻人履行的传统世俗义务（这本身在上帝面前无关紧要）转化为一项博爱的诫命。实际上，这种特殊的推理（比如 pp. 55, 56）从根本上涉及了自然法在与神性正义的关系中产生的二元论问题。

[94] 请参照*Von Kaufhandlung und Wucher*中的以下这段话，松巴特恰当地用它作为讨论手工业精神（亦即传统主义）的题句：“*Darum musst du dir*

fursetzen, nichts denn deine ziemliche Nahrung zu suchen in solchem Handel, danach Kost, Muhe, Arbeit und Gefahr rechnen und überschlagen und also dann die Ware selbst setzen, steigern oder niedern, dass du solcher Arbeit und Muhe Lohn davon hasst.”（你必须准备好，只从这生意中谋得基本生计。这样，计算一下必要的生意额，注意一下膳宿开销、必须投入的努力和潜在风险，也就可以了。最后，你还要注意一下你的货物定价〔无论是涨价或降价〕，但只要能补偿你的劳苦即可。）这一原则是按照不折不扣的托马斯主义精神阐述的。

[95] 早在1530年给冯·施腾堡（H. von Sternberg）的信中，路德曾题献了对《诗篇》第117篇的注解，在他看来，尽管下层贵族在道德上趋于堕落，但其地位仍是神的安排（埃尔兰根，XL，pp.282ff.）。信中（p.282）可以明显看出明斯特的骚乱对于这一观点的发展所起的决定性影响。另请参照Eger，前引书，p.150。

[96] 作于1530年的对《诗篇》111：5—6的分析（埃尔兰根，XL，pp.215—216），开头便是对遁世隐修生活的抨击。但在这种情况下，自然法（以区别于君主和法学家制定的实在法）被直接等同于神圣正义。它是上帝的命令，尤其包括把人分成若干社会等级（p.215）。尽管突出强调了各个社会等级的同等价值，但它们仅仅在上帝眼中才是同等的。

[97] 尤其 Von Konzilien und Kirchen（1539）和Kurzer Bekenntnis vom heiligen Sakrament（1545）等著作就是这样教导的。

[98] 基督徒的天职及其世俗品行的证据观可谓至关重要，它是加尔文主义中的支配性因素，至于在路德的思想背景中有多么重要，可由Von Konzilien und Kirchen（埃尔兰根，1539，XXV，p.376）中的下面这段话作为说明：“除了这七个主要标志之外，还可以通过一些更表面的标志来认识神圣的基督教会。条件是我们并非放荡、酗酒、自大、傲慢、奢侈之徒，而是忠贞、谦恭、有节制的人。”在路德看来，这些标志不像其他标志（教义的纯正、祈祷等等）那样确实可靠。“因为一些异教徒也会有这样的举止，他们有时看上去甚至比基督徒还圣洁。”我们将会看到，加尔文的个人立场并无太大不同，但清教的立场却大相径庭。无论如何，对于路德来说，基督徒只有在vocatione中而不是通过vocatione为上帝效力（Eger，pp.117ff.）。另一方面，恩宠证据观（但主要是虔信派而不是加尔文主义的形式）至少在德国神秘主义者那里也有一些孤立的表现（例见泽贝格的Dogmengeschichte，p.195援引苏索〔Suso〕的话，以及前引陶勒的话），虽然人们只是从某种心理学意义上理解那些表现。

[99] 《创世记》注解（见前引lat. exeget，Elspeger编）中的一些内容清楚地表明了他的终极立场。
第四卷第109页：“恪尽天职，心无旁骛，这是非同一般的考验。……安于命运者实在少之又少。……”（Neque hsec fuit levis tentatio，intentum esse suse vocationi et de aliis non esse curiosum... Paucissimi sunt. qui sua sorte vivant contenti ...）（p.111）“然而，我们的本分就是服从上帝的召唤……”（Nostrum autem est，ut vocanti Deo pareamus...）（p.112）“因此，如下条规就必须遵行：守持自己的天职，安于自己的天分，不应心驰它务。”（Regula igitur haec servanda est，ut unusquisque maneat in sua

vocatione et suo dono contentus vivat, de aliis autem non sit curiosus.) 实际上这完全合乎托马斯·阿奎那对传统主义的论述(见《神学大全》, 问题118, 第一节): “Unde necesse est, quod bonum hominis circa ea consistat in quadam mensura, dum scilicet homo...quærit habere exteriores divitas, prout sunt necessari’ ad vitam ejus secundum suam conditionem. Et ideo in excessu hujus mensurse.” (一如前面所说, 外物用于完成实用目的时才算正当。因此, 个人耗用一定财富实为必需……即是说, 个人尽可致力拥有外在财富, 但必须限于合乎其身份的生活之用。故此, 财富若超过这个尺度, 即获取或保有的财富超出了这个适当范围, 那便是罪。到了那个时候, 就易于心生贪念, 这贪念就是一种过度的占有欲, 由是可见, 贪念是有罪的。) 而托马斯认为超出个人身份之需的获利就是罪恶, 这一观点的基础是由外物的用途(合理性)昭示出来的自然法则, 而路德观点的基础是上帝的意志。关于路德对信仰与天职之间关系的看法, 另见第七卷第225页: “... quando es fidelis, consistit peccatum, dum scilicet aliquis supra debitum modum vult eas vel acquirere vel retinere, quod pertinet ad avaritiam. ... quando es fidelis, tum placent Deo etiam physica, carnalia, animalia, officia, sive edas, sive bibas, sive vigiles, sive dormias, quæmere corporalia et animalia sunt. Tanta res est fides... Verum est quidem, placere Deo etiam inimpiis sedulitatem et industriam in officio [This activity in practical life is a virtue lege nature] sed obstat incredulitas et vana gloria, ne possint opera sua referre ad gloriam Dei [reminiscent of Calvinistic ways of speaking] ... Merentur igitur etiam impiorum bona opera in hac quidem vita præmia sua [as distinct from Augustine’s ‘vitia specie virtutum palliata’] sed non numerantur, non colliguntur in altero.” (你若是信徒, 即便如食色感官之欲, 也会令上帝愉悦, 不论你是吃或喝、醒着或睡着。即便纯粹的肉身之欲, 也会令上帝愉悦。信仰之伟大一至于此! ……千真万确, 即如不信上帝的人, 如果他勤勉努力, 仍会令上帝愉悦[这种孜孜敬业的活动可谓自然法则的美德]。然而, 他们若没有信仰又虚荣夸耀, 就不会把他们的业绩归于上帝的荣耀[听上去像是加尔文主义的说法] ……因此, 尽管不信神者在尘世生活中的善举值得报偿[此说与圣奥古斯丁之见形成了鲜明对照, 后者认为这种善举不过是“邪恶佯扮作德行”], 但似乎不会计入来世并得报。)

[100] Kircjenpostille (埃尔兰根, X, pp.233, 235—236) 写道: “人人都会蒙召承担某项天职”。他应当等待这种神召(第236页上甚至变为“命令”了), 并在天职中做上帝的仆人。在这方面, 能够令上帝愉悦的是人的顺从, 而不是人的成就。

[101] 这可以说明为什么现代商人有时会强调, 严格的路德派家庭包工制工人, 例如在威斯特伐利亚, 至今还常常在很大程度上以传统语言思维, 这与上述虔信派对女工的影响形成了对照。他们并没有转向工厂制度, 尽管受到了高收入的诱惑, 但却抵制工作方式的变化, 他们在解释时会强调说, 这些琐事在来世无足轻重。显然, 入教和信仰, 单纯这一事实本身对于作为一个整体的品行并无实质意义。在资本主义早期发展阶段发挥影响的乃是远更具体的宗教价值观和理想, 而且, 在较低的程度上至今仍然如此。

[102] 参照陶勒的观点，巴塞尔版，Bl.，pp.161ff.。

[103] 参照上述陶勒特别动情的布道文，和接下来的一段，第17、18、20节。

[104] 因为这是我们现在对路德进行评论的唯一目的，所以，我仅限于作出简要概括，当然，这完全不适于充作对路德的总体影响的评价。

[105] Zwingli (1484—1531)，瑞士宗教改革运动领袖。——中译者注

[106] Paul Gerhard，不详，疑为约翰·格哈得（Johann Gerhard），基督教信义宗神学家、圣经学者，他在九卷本《神学要点》中以《圣经》为唯一指导原则，力证永无谬误的是《圣经》而不是教皇，成为那时最为重要的教义学著作。——中译者注

[107] 凡是了解平等派历史哲学的人，大概都会有幸能够转而把这一点归因于种族差异。他们自信是盎格鲁-撒克逊人长子特权^[134]的捍卫者，反对征服者威廉及诺曼人的后裔。足以令人惊讶的是，从未有人强调说平民圆颅党人在人体测量学意义上也是圆形的头颅！

[108] 这尤其是英格兰人的民族骄傲，是《大宪章》和多次大战的结果。看到一位漂亮的外国姑娘，今天人们通常会说“她长得像英格兰姑娘”，但这种说法早在15世纪就有了。

[109] 当然，这些差异在英格兰也一直存在。特别是，地主直到今天也仍是“快乐的老英格兰”的核心，宗教改革以来的全部历史都可以看作是英格兰社会中这两种因素的斗争史。就这一点而言，我同意伯恩（M. J. Bonn）在评论舒尔策·盖维尔尼茨（v. Schulze-Gaevernitz）关于英帝国主义的杰出研究时发表的意见（见《法兰克福报》）。请参照Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 46, 3列维的文章。

[110] 尽管如此，况且还有下面的说明，我认为已经说得足够清楚了，并且从未改变看法，但我还是一再因此受到指责。

[111] Scotch-Irish，指住在爱尔兰北部的苏格兰低地人后裔，尤指移居美国的这种人的后裔。——中译者注

[112] Nikolaus Lenau (1802—1850)，奥地利浪漫主义诗人，叙事诗《唐璜》的作者，1832—1833年曾在美国度过了一年灾难性的异乡生活。——中译者注

[113] 这个表面上自相矛盾的术语是我所能找到的对于韦伯所说innerweltliche Askese的最佳译法了。innerweltliche Askese是与逃避尘世的ausserweltliche Askese（比如隐身于修道院）相对而言的，意指在尘世中践行的禁欲主义。它们的确切含义将在韦伯的讨论过程中显现出来。禁欲主义并不是非得逃离尘世才叫禁欲主义，这是本文的要点之一。我将始终使用“入世的”和“来世的”以表明两种禁欲主义的对比。——英译者注

[114]拉丁语，据说源自西塞罗，字面意为“事物之精华”“生命之神经”。——中译者注

[115]拉丁语，意为“审慎的管理”。——中译者注

[116]似指阿尔贝蒂著作中的人物。——中译者注

[117]阉割派，the eunuch sect，俄文音译为Skoptsy，18世纪末从俄罗斯东正教分离出来的基督教属灵派一个分支，主张脱离世俗生活，极端反对性欲，崇拜和加入该派的人必须经过阉割，故名。斯顿德教派（Stundists），即俄国的浸礼宗。——中译者注

[118]Claudius Salmasius（1588—1653），法国古典学者。英王查理一世被处决时，萨尔马修斯为查理一世写了一篇辩护文章（1649年匿名发表），由此闻名于世，该文招致弥尔顿在1651年写了《为英国人民声辩》作答。萨尔马修斯曾在1638年作文为高利贷辩护，劝说荷兰教会允许高利贷者参加圣礼。——中译者注

[119]consul，领事，在古罗马共和国，领事由每年选出的两个首席行政官担任。到中世纪晚期，西欧商业市镇的商人常常在自己中间选出一人或数人担任商业纠纷的仲裁者，称之为“领事法官”或“商人领事”。随着这些国家的商人向各地迁徙定居这种制度也传播开来。领事的权力因本国与贸易国之间的条约而得以扩张，逐渐扩大到所有民事与刑事管辖权，包括对本国人生命、特权和财产的保护。现代的领事主要是代表派遣国商业与海事利益的国家代理人，不是外交代表，因此不享有外交特权，除非他们同时也被任命为临时代办。——中译者注

[120]Septuagint，为《圣经·旧约》现存最古老的希腊文本，据传系由72位犹太学者共同译成，故名。——中译者注

[121]Solomon Schechter（1847—1915），罗马尼亚出生的美国犹太教保守派领袖、塔木德文献考证家。——中译者注

[122]Seneca（前4—65），古罗马哲学家、政治家和剧作家，尼禄的老师，因受谋杀尼禄案的牵连被勒令自杀。哲学著作有《论天命》《论忿怒》《论幸福》等，有《奥狄浦斯》等9部悲剧。——中译者注

[123]Saint Jerome（约347—419/420），早期西方教会中学识最渊博的教父，将《圣经》希伯来文《旧约》、希腊文《新约》译成拉丁文，此即通俗拉丁文本圣经，对中世纪初期学界影响至大。——中译者注

[124]liturgy，希腊文为leitourgia，公元前5到前4世纪雅典实行的一种制度，强制要求富裕公民和享有部分公民权的外侨为公益事业公摊巨额费用。——中译者注

[125]Fulda，德国中部黑森州城市，濒临富尔达河，中世纪时成为传教中心，其学校为当时欧洲重要学术中心之一。——中译者注

[126]Talmud。注释、讲解犹太教律法的著作，在犹太教传统中的地位仅次于《圣经·旧约》，通指自成书时起到近代的犹太人乃至今日正统派犹太教徒都奉为神圣规范的全部文献集。从广义上说，《塔木德》包括《密西拿》和《革马拉》及附件。现代学者认为，《塔木德》的准确意义仅指通称《革马拉》的文集。犹太教认为，《托拉》是上帝授予犹太人乃至全人类的指示、教诲和律法，见诸文字的就是《五经》，即《圣经·旧约》开端五卷；除成文的《托拉》外，还有不成文的律法、习俗以及对成文律法的注释，称为口传律法，《塔木德》就是这种口传律法的最高书面形式。因分别由留居巴比伦和巴勒斯坦的犹太教学者编纂而成，故有两套传世，一称《巴比伦塔木德》（又称《巴夫利塔木德》），一称《耶路撒冷塔木德》。——中译者注

[127]Johann Eck（1486—1543），德意志天主教神学家，马丁·路德的主要对手。——中译者注

[128]Lollard，1382年以后英格兰人对牛津大学哲学家、神学家威克里夫一派人的谥称，意为喃喃祈祷者。威克里夫的非正统教义和社会理论是16世纪宗教改革运动的先声。——中译者注

[129]William Tyndale（1490—1536），英格兰圣经翻译家、人文学家、新教殉教士。他深信，《圣经》决定教会的礼仪和教义，因而每一信徒都应以本民族的文字阅读《圣经》。教会当局不许他在英格兰翻译《圣经》，廷德尔乃迁至德意志完成了《新约》的翻译。后在翻译《旧约》过程中廷德尔在安特卫普被捕，1536年被处决。1611年钦定英译本圣经和尔后的多数译本都以廷德尔的译本为主要依据。——中译者注

[130]Tomas Cranmer（1489—1556），新教的第一任坎特伯雷大主教，英王亨利八世和爱德华六世的顾问。后被玛丽一世女王认定犯有叛国罪并处以火刑。——中译者注

[131]即通俗拉丁文本圣经的英译本，全称为《杜埃－兰斯圣经》或《兰斯－杜埃圣经》，由流亡杜埃（今法国境内）的英国天主教学者翻译，他们的目的在于使操英语的天主教徒有法定的天主教《圣经》以代替当时流行的几种新教译本。此译本附有驳斥新教异端的注释。——中译者注

[132]Port-Royal，法国天主教西多会著名女隐修院，建于1207年左右，原是本笃会会所，坐落在凡尔赛以南谢夫勒斯谷地的低湿沼泽区，1625—1926年迁往巴黎另建新址。巴黎波尔罗亚尔女隐修会成为17世纪詹森主义和文学活动中心。——中译者注

[133]Clonmacnoise，爱尔兰语作Cluain Nois或Cluain Moccu Nois，爱尔兰香农河左岸早期的基督教中心，公元545年建立隐修院，至9世纪成为一个学术中心。——中译者注

[134]birthright，源出基督教《圣经》。希伯来族长以撒之子以扫，作为长子而享有长子特权，但后因细故把自己的长子名分贱卖给了孪生兄弟雅各，随之也就丧失了相应的特权。韦伯后面还将多次使用这一典故。——中译者注

第二部分 禁欲主义新教诸分支的实用伦理观

第四章 入世禁欲主义的宗教基础

历史上曾存在过四种主要的禁欲主义新教形式（就这里使用的新教一词的意义而言）：（1）加尔文宗，这是新教在西欧，特别是17世纪西欧影响所及的主要地区采取的形式；（2）虔信派；（3）循道宗；（4）产生于浸礼会运动的一些教派。^[1]这些宗教运动并不是完全相互隔离的，甚至它们与非禁欲主义宗教改革各个教派之间的区别也并非绝对鲜明。18世纪中期从英国国教内部发展起来的循道宗，其奠基人最初也并不是有意形成一个新的教派，而只是试图在旧教会中唤醒禁欲主义精神。只是在其发展的进程中，尤其是在其向美洲扩展的过程中，循道宗才最终与安立甘宗分道扬镳。

虔信派最初是从英国尤其是荷兰的加尔文主义运动中分裂出来的，那时它还保持着与正统的松散联系，尔后经过不易察觉的蜕变，逐渐脱离了正统，直至17世纪末，在斯彭内尔（Spener）领导下终于融入了路德派。尽管教理的调整并不完全令人满意，但它始终是路德派内部的一个运动。只有摩拉维亚弟兄联盟内部由亲岑道夫（Zinzendorf）支配的、受到胡斯（Hussite）和加尔文主义断断续续影响的那个宗派，才像循道宗一样被迫违心地形成了一个特殊教派。加尔文宗与浸礼会在发展初期曾一度尖锐对立，但在17世纪后半期的浸礼会中，它们已经密切联系在一起了。甚至在17世纪初期英国与荷兰的独立派各教派中，这种转变也并不突兀，正如虔信派所示，向路德派的转变也是一个渐进的过程；加尔文宗与安立甘宗的关系同样如此，尽管无论从外部特征、还是就其最合乎逻辑的拥护者的精神而言，安立甘宗与天主教的关系更为密切。禁欲主义运动（就这个高度模糊的用语的最广泛意义而言，它被称

作清教^[2]的大众支持者，尤其是那些最坚定的斗士，曾经动摇了安立甘宗的基础，但即使这样的差异，也只是在斗争的进程中逐步明朗化的。即使我们这里完全忽略不计我们现在并不关心的政府问题和组织问题，事实也同样如此。教理的差异，甚至包括得救预定论和称义论^[3]方面那些最重要的差异，都以极为复杂的方式结合在一起了；即使到了17世纪初叶，这些差异仍在一如既往地阻碍着教会维持内部统一，尽管也不是没有例外。至关重要的是，我们所关心的各种道德行为类型，在极其多样化的教派的信徒中都可以看到类似的表现形式，这些教派或者是源于上述四种源头之一，或者是源于它们的组合。我们将会看到，与相似的伦理准则有关联的可能是大相径庭的教理基础；用以拯救灵魂的重要文字工具，尤其是各教派的决疑术纲领，随着时间的推进也在相互影响；它们虽然在实际行为上存在着巨大差异，但仍然可以发现大量的相似之处。

看上去我们也许最好完全忽略不计教理基础和伦理教义，仅仅关注那些能够确定其范围的道德实践。然而，这实际上并不可行。禁欲主义道德的不同教理基础在经过骇人听闻的斗争之后无疑已经消失了，但是，在后来的非教理伦理观中，却保留了与这些教理的原始联系的重要痕迹。况且，只有了解原初的观念体系，才能帮助我们认识这种伦理观与来世观念的联系，而来世观念曾绝对支配了那个时代绝大多数超凡脱俗的人们。如果没有这种使其他一切都黯然失色的力量，那个时代也不可能出现能够大大影响实际生活的道德觉醒。

我们所关注的自然并非那个时代道德纲领中的理论教诲或者官方教导，无论它们通过教会戒律、教牧活动和布道产生过多么实际的重要作用。^[4]毋宁说，我们关心的只是与此完全不同的另一些问题：宗教信仰和宗教实践所产生的心理约束力在指导实际行为并制约个人时的影响。这些约束力很大程度上则是源自它们背后的各种宗教观念的特质。那时的人们热衷于抽象教理，以至只有当我们把握了这些教理与实际的宗教关切的联系时才能理解这种热忱本身。因此，对教理稍作考察就是必不可少的，^[5]尽管这在不谙神学的读者看来似乎索然无味，而在神学家看来却又失之轻率和肤浅。当然，我们只能以可能是完备的，但在历史上却难得一见的人为的单纯理想类型来着手陈述这些宗教观念。因为，正如不可能在历史现实中截然划分各种界线一样，我们也只能企望通过研究这些观念最一以贯之的逻辑形式，去理解它们独特的重要性。

A. 加尔文宗

正是加尔文主义^[6]这一信仰^[7]，在16、17世纪那些最高度发达的国家——尼德兰、英格兰和法兰西——引发了重大的政治斗争和文化斗争。因此，我们首先要谈的就是它。在那个时代，得救预定论教义被认为是加尔文主义最有特色的教理，总的来说，甚至今天也依然如此。得救预定论究竟是归正会的根本教理，抑或仅仅是一个附属教理，这个问题事实上一直众说纷纭。对某个历史现象的重要性进行的判断，可以是价值判断，也可以是信仰判断，就是说，它们或者指涉该现象中唯一令人感兴趣的问题，或者指涉其中归根结底唯一有价值的问题。另一方面，它们也可能指涉该现象作为一个因果要素对其他历史进程的影响，这时我们关心的就是对历史归因（historical imputation）的判断。如果我们现在从后一种角度出发——而且我们这里必须这么做——去探讨该教理因其文化和历史结果而理当具有的重要意义，那么它确实必须得到高度评价。^[8]奥尔登巴内维尔德^[9]领导的运动就是被它粉碎的。也正是由于国王与清教徒对于这一教义产生了教理分歧，使得英国教会的分裂终于在詹姆士一世时期变得不可挽回。它还一再被看作加尔文主义真正的政治危险因素而屡遭当权者抨击。^[10]17世纪重大的宗教会议，尤其是在多德雷赫特和威斯敏斯特召开的那些会议，更不用说还有许多小型会议，核心目的都是要把它抬升到教会法的权威地位。它还成为无数教会斗士重整旗鼓的振作点，在18、19两个世纪中导致了教会的分裂，并且成为新的大觉醒发出的呐喊。我们不能对它视若无睹，同时，由于今天它已不再被所有受过教育的人所熟知，所以，我们最好借1647年“威斯敏斯特信纲”中的权威说法了解它的内容，独立派和浸礼会的信条只是复述了这些内容。

“第九章（论自由意志），第三条：人，由于堕入罪恶状态，已经完全丧失达到任何神圣之善并随之得救的全部意志能力。因此，一个自然人，如果完全与善背道而驰且在罪孽中死去，便无法依靠自己的力量从善或向善。

“第三章（论上帝的永恒旨意），第三条，按照上帝的旨意，为了体现上帝的荣耀，一部分人与天使被预定为永生，另一部分则预定为永灭。

“第五条，人类中那被预定永生的，上帝在创世之前就已根据他亘

古不变的目的、他隐秘的意图和仁厚的恩惠而选中了耶稣，并赋予耶稣永恒的荣耀，这端赖上帝慷慨的恩宠与仁慈，并没有预见人或耶稣的信仰、善举或坚韧，也没有预见造物的任何其他条件或理由，一切都应感谢上帝的灿烂恩宠。

“第七条，对于其余的人类，上帝自会乐于根据他的意志那不可探究的意图，施予或拒绝仁慈，以展现他对自己造物的无上权威之荣耀，或者对他们忽略不计，或者预定他们因自己的罪孽而蒙受羞辱并遭天谴，或者感谢他的辉煌正义。

“第十章（论有效的神召），第一条，所有为上帝赐予永生的人，也只有对那些人，上帝才会在指定的有效时刻，以圣言和圣灵进行有效召唤（将他们从浮生的罪恶与死亡状态中选召出来）……别去他们的铁石之心，赐予他们肉做的心，更新他们的意志，并以全能的威力使他们从善。

“第五章（论天命），第六条，至于那些不信神的恶徒，前世的罪孽使他们不辨善恶，而且铁石心肠，上帝，作为公正的裁判，不仅拒绝给予他们恩宠——这恩宠本可以开启他们的知性、软化他们的心肠，有时甚至要收回他们原有的天赋，并且暴露正是这种天赋成了他们堕入罪孽的原因：此外，上帝还放纵他们的欲望，用尘世的诱惑和撒旦的魔力引诱他们，于是这些人心肠愈硬，甚至上帝用来软化他人的方法也只会使他们心肠变得更硬。”^[11]

“哪怕因此会把我放逐地狱，这样一个上帝我也无法敬重。”这是弥尔顿对这一教义的著名看法。^[12]但我们这里关心的并不是对该教理的评价，而是它的历史意义。我们只能简要谈谈这一教义的渊源以及它是怎样成为加尔文主义神学体系组成部分的。

这里有两条可能的途径。自奥古斯丁以降，基督教在那些最为活跃而热忱的伟大膜拜者身上便一再产生出这种现象：宗教的恩宠意识还兼有这样一种确定性感觉，即恩宠是一种客观力量的单独产物而绝不是由于个人价值。强有力的轻松自信感释放了他们的罪感所带来的巨大压力，显然使他们感到了自然力的冲击，让他们根本无法相信这种难以抗拒的恩赐靠的全是他们自己的合作，或者与他们自身信仰和意志的成就或品质有关。在路德处于宗教创作最旺盛的时期，也就是在他能够写作《论基督徒的自由》时，上帝的秘旨在他看来绝对就是他的宗教恩宠状

态的唯一终极源泉。^[13]即使到后来，他也没有正式放弃这一信念。但是，这种观念在他那里不仅没有占据核心地位，反而随着他作为教派领袖被迫投入实际政治而逐渐退居幕后。梅兰希顿^[14]则完全有意地避免在《奥格斯堡信纲》中采用这种阴沉而危险的教谕。路德教派开创者们所抱的信条是，恩宠是可以撤销的（*amissibilis*），但也可以通过忏悔后的谦卑和真诚信赖上帝的谕旨及圣事而重新赢得。

但是加尔文却反其道而行之。这种教义对他而言越来越具有重要意义，^[15]这在他与神学家对手的论争中就可以看出。然而，这是直到他的《基督教原理》第三版才得到充分发展的，而且只是在他死后，在多德雷赫特与威斯敏斯特宗教会议试图结束的那些重大斗争中，才终于上升到核心的主导地位。对于加尔文来说，上帝的*decretum horribile*（可怕裁定）并不是像路德认为的那样来自宗教经验，而是出于他自己思想的逻辑需要。因此，随着他的宗教思想越来越具有逻辑一致性，*decretum horribile*也越来越具有重要意义。它唯一关注的是上帝，而不是人；上帝不是为了人类而存在的，相反，人类的存在完全是为了上帝。^[16]一切造物，当然包括加尔文深信不疑的事实，即只有一小部分人能被选中而得享永恒的恩宠，它们的全部意义就在于体现了上帝的荣耀和威严。以尘世的公正标准来衡量上帝的最高旨意不仅毫无意义，而且是亵渎上帝，^[17]因为上帝是自由的，而且只有上帝才是自由的，就是说，上帝不受制于任何律法。只有在上帝乐于披露自己的旨意时，我们才能理解甚或仅仅知晓这些旨意。我们只能把握永恒真理的这些碎片。其他任何一切，包括我们个人命运的意义，都隐于冥冥的奥秘之中，我们不可能洞悉这种奥秘，甚至探究这种奥秘都是一种造次。

对于被罚入地狱的人来说，抱怨自己的命运不济，差不多等于动物抱怨它们不曾生而为人，因为肉体的一切都与上帝隔着一条无法逾越的鸿沟，只要上帝还没有为了自己的荣耀而做出其他判决，人就该当永灭。我们所知道的只是：人类只有一部分能够得救，其余都被罚入地狱。如果认为人的功或罪在决定这种命运时会起到一定作用，则无异于认为上帝绝对自由的旨意会因为人的影响而改变，而上帝的旨意又是永恒确定了的，这是于理不通的自相矛盾。《新约》中那位在天之父，是那样富有人情味和同情心，他会为一个罪人的幡然悔悟而欢欣，犹如一个妇人为一块银币失而复得那么高兴。但他已经被一个超验的存在取而代之，那是人类的理解力所无法企及的存在。他那完全高深莫测的旨意规定了每个人的命运，并且永恒地规定了宇宙间最琐碎的细节。^[18]既然他的旨意不可改变，那么蒙上帝赐予恩宠的人就永远不会失去这种恩

宠，被上帝拒绝赐予恩宠的人则永远不可能获得这种恩宠。

这种教义因其极端的非人性，必定会给笃信其非凡一贯性的一代人的生活带来一个重要后果，即每个个人都会产生一种空前的内心孤独感。^[19]对宗教改革时期的人来说，生活中至关重大的问题就是自己的永恒得救，他只有被迫独自一人上路，去面对那个已经为他永久判定了的命运。没有谁能帮助他。教士无法帮助他，因为入选者只能用自己的心灵去理解上帝的谕旨；圣事无法帮助他，因为尽管上帝规定用圣事增添自己的荣耀，因而人们必须一丝不苟地遵行，但圣事并非获得恩宠的手段，而只是信仰的主观性*externa subsidia*（外在辅助手段）；教会也无法帮助他，因为尽管人们相信*extra ecclesiam nulla salus*（教会之外无救赎），意即谁要脱离真正的教会就永不可能成为上帝的选民，^[20]然而外在教会的成员资格也要包括最后审判。他们应该属于教会并遵守教规，这不是为了由此获得拯救，因为那是不可能的，而是因为，为了上帝的荣耀，他们也不得不服从上帝的诫命。最后，甚至上帝也无法帮助他，因为连耶稣也只是为了上帝的选民而死，^[21]为了他们的利益，上帝安排了耶稣的永恒殉道。通过教会和圣事而获得拯救的任何可能性都被完全排除（这在路德教教义中决没有发展成为最终结论），这一点构成了与天主教的区别，一个绝对关键的区别。

宗教发展中的这一伟大历史进程——尘世的除魅，^[22]在这里达到了它的逻辑结局。这个进程开始于古代希伯来的先知，尔后与希腊人的科学思想相融合，摈弃了一切用于拯救的巫术手段，将其视为迷信和罪恶。真正的清教徒甚至在墓地也拒绝举行任何宗教仪式，甚至为至亲至爱者举行葬礼也会免去挽歌及其他仪式，以防迷信乘虚而入，以免不知不觉中相信了巫术力量和圣事力量的拯救作用。^[23]

对于那些上帝拒绝赐予恩宠的人们来说，不仅不可能通过巫术手段获得恩宠，而且任何方法都不可能。上帝的绝对超验性以及和肉体有关的一切都是堕落等严厉教义，与个人的内在孤独感结合在一起，一方面可以解释为什么清教徒对文化、宗教中一切诉诸感官和情感的成分都抱着彻底否定的态度，因为它们根本无助于得救，而只能平添一些感伤的幻想和偶像崇拜式的迷信。因此，这种结合便为从根本上对抗所有形式的感官文化提供了一个基础。^[24]另一方面，它也形成了趋于幻灭及悲观的个人主义^[25]的根源之一，即使到了今天，也还能从那些有清教历史的民族的国民性或制度中辨认出这种个人主义，因为它与后来启蒙运动借以观照世人的那副完全不同的眼镜形成了鲜明的对比。^[26]即使在

得救预定论作为一种教理的权威已经衰落的地方，我们也仍然能够清晰地辨认出得救预定论教义在我们所关心的那个时代对基本的行为方式及生活态度发挥影响的痕迹。事实上，我们所感兴趣的只是那种以最极端的形式表现出来的对上帝的绝对信赖。例如，特别是英国的清教文献，总是非常频繁地反复告诫人们切莫相信他人的友善帮助。^[27]甚至仁厚的巴克斯特（Baxter）也奉劝人们哪怕对最亲密的人也要多加怀疑，而贝利（Bailey）则直截了当地告诫人们切勿相信任何人，切勿对任何人让步。唯有上帝才是你的知己。^[28]与路德教教义形成鲜明对比的是，这种生活态度与秘密忏悔从加尔文主义盛行的地区悄然消失有关，加尔文对秘密忏悔抱有疑虑，只是因为它有可能造成对圣事的误解。这是一个意义极其重大的事件。首先，它是加尔文宗所产生的那种类型的影响之征兆，同时也是刺激加尔文教徒伦理态度发展的一个心理因素。忏悔这一周期性释放情绪化罪感的手段被废弃了。^[29]

由此给日常生活中的伦理行为带来的后果，我们将在下面谈到。但是对于个人的一般宗教境况来说，后果是十分明显的。尽管为了得救而必须成为真正的教会^[30]的成员，但是，加尔文教徒与他的上帝的交流仍是在深刻的精神孤独中进行的。如果想了解这种独特气氛所产生的特殊后果，^[31]只需读一下班扬（Bunyan）^[32]的《天路历程》即可，此书在全部清教文献中可谓流传最广的著作。其中描述了基督徒在意识到他生活在毁灭之城并受神召要去天国朝圣后的态度，妻子儿女抱着他，基督徒则用手指堵住耳朵，高声呼喊着“生命啊、永恒的生命”踉踉跄跄走向原野。没有任何精雕细琢能够胜过这位补锅匠^[33]的朴素情感，他唯一思考的就是自己的得救，他在监牢中写出的作品赢得了广大信徒的赞颂，因为他表达了虔诚的清教徒的情感。这种情感表现在基督徒与他的同路人一路上的热烈交谈中，那情形能使人联想到戈特弗里德·凯勒的《正直的制梳匠》（*Gottfried Keller, Gerechte Kammacher*）。只是在他确信自己已经安然无恙之后，他才想到，假若全家都和他在一起该有多好。从多林格尔（Dollinger）栩栩如生的描绘中，我们可以清楚地感觉到利古奥里的阿方索（Alfonso of Liguori）^[34]对死亡和彼岸同样满怀焦虑的恐惧。它远远不同于马基雅维里在讲述佛罗伦萨市民的名望时表达的那种高傲的现世精神，那些人在反对教皇及开除教籍的斗争中提出：“对故土的爱高于对自己灵魂不得救的恐惧。”当然，它甚至更加不同于理查·瓦格纳（Richard Wagner）借塞格蒙德之口所表达的感情，塞格蒙德在他最后的决战前这样说：“代我向沃坦致意，代我向英灵殿致意——但切勿再说什么英灵殿欢乐易逝了。”^[35]但这种恐惧在班扬与利古奥里身上却产生了完全不同的结果。这同样的恐惧，驱使利古奥里做

出了一切可以想象到的自我羞辱，但却促使班扬与生活展开了一场无休止的系统抗争。这种差异是如何产生的呢？

加尔文宗在社会组织中有着无可置疑的优越性，但同时又倾向于打断个人与尘世的密切联系，这一点初看上去显得不可思议。^[36]但无论显得多么奇怪，它正是源于基督徒的博爱在加尔文主义信仰所导致的个人内心孤独的压力下所采取的独特形式。这首先是教理带来的结果。^[37]尘世的存在就是为了服务于上帝的荣耀，而且仅仅是为了这一目的。蒙召的基督徒在尘世中的唯一任务就是竭尽全力执行上帝的诫命以增加上帝的荣耀。但是，上帝也要求基督徒取得社会成就，因为，遵从上帝的诫命、为了那个目的而组织社会生活，正是上帝的意志。基督徒在尘世中的社会^[38]活动完全就是为了“增加上帝的荣耀”（*in majorem gloriam Dei*）。服务于共同体世俗生活的、履行天职的劳动也具有这一性质。即使在路德那里，我们也可以看到以博爱的名义对履行天职的专门化劳动进行的辩护。但是，这在他看来仅仅是一个不确定的纯理智设想，而在加尔文教徒那里却是他们伦理体系的一个独特要素。由于践行博爱只能是为了上帝的荣耀，^[39]而不是为肉体服务，^[40]那么博爱首先就要表现为完成自然法则（*lex naturae*）所规定的日常工作；在这个过程中，完成这些工作便具有一种独特而客观的非人格性质，即服务于把我们的社会环境加以理性组织这一目的。因为根据《圣经》的启示及人的天然直觉，这个宇宙令人惊叹的有目的的组织和安排，显然是上帝设计出来以供人类利用的。这就使得服务于非人格社会利益的劳动看上去也是为了增加上帝的荣耀，因而也就是上帝的意志使然。彻底摒除曾经折磨过其他人的神正论问题以及所有关于世界的意义和人生意义的问题，对清教徒来说是不言而喻的，对犹太教徒来说也是如此，甚至在一定意义上对所有非神秘主义类型的基督教会都是如此，尽管其间的原因完全不同。

这是力量的节省，对此，加尔文宗又增加了另一个在同一方向上发挥作用的倾向。个人与伦理之间的冲突（即索伦·克尔凯郭尔所说的那种冲突）对加尔文宗来说已不复存在，尽管它要求个人完全承担起对宗教问题的责任。这里我们暂且不去分析产生这一事实的原因，以及这一事实对加尔文宗的政治和经济理性主义所具有的重大意义。加尔文主义伦理观的功利主义性质正是来源于此，加尔文主义天职观的重要特质也同出一源。^[41]但是我们现在必须回过头来专门考察一下得救预定论。

在我们看来，关键问题在于：这种教义是如何产生^[42]于一个同所

有对今世生活的关切相比，来世不仅更重要而且在许多方面更确定的时代中的？^[43]我是不是上帝的选民？这个问题迟早会出现在每一个信徒面前，并迫使所有其他关切都退居其次。我怎样才能确认这种恩宠状态？^[44]对加尔文本人来说，这个问题是不存在的，他感到他自己就是上帝特选的代理人，并确信自己能够得救。因此，对于个人如何确认自己是否入选这一问题，他实际上只有一个答案：能够认识到上帝已经做出了选择，我们就应该满足了，此外所能依靠的只是那种出自真正的信仰而对基督的绝对信赖。加尔文原则上反对这样一个假设，即从他人的行为上可以看出他们是上帝的选民还是被罚入地狱的人。这是一种强行窥探上帝奥秘的不正当企图。上帝的选民在现世生活中与被罚入地狱的人毫无外在差别，^[45]他们所有的主观体验，比如*ludibria spiritus sancti*（圣灵的戏弄），被罚入地狱的人也是有可能体验到的，唯一的例外是那种坚守不渝的可靠信仰。因此，上帝的选民始终就是上帝的无形教会。

很自然，加尔文的追随者们，最早如贝札（Beza），尤其是广大的普通民众，是不可能采取这种态度的。对他们来说，*certitudo salutis*（得救的确定性），即恩宠状态的可确认性，必定会具有绝对支配性的重要意义。^[46]因此，无论在哪里，只要相信得救预定论教义，那就不可能回避这样一个问题：是否存在永无谬误的准绳来衡量谁是上帝的选民（*electi*）。这个问题不仅在（最初从归正宗基础上出现的）虔信派的发展中始终具有核心的重要性，事实上，从某种意义上说，它对虔信派往往还具有根本意义。但是，如果考虑一下归正宗的教义与圣餐实践所具有的巨大社会和政治重要性，我们就可以明白，在整个17世纪，确定个人有无可能处于恩宠状态，这在虔信派之外所起的作用是多么重大。例如，只有据此才能决定一个人可否参加圣餐礼，而圣餐礼则是决定参与者社会地位的核心宗教仪式。

加尔文相信，恩宠产生了坚定信仰乃证据确凿，但这是不可能令人满意的，^[47]至少在一个人对自身的恩宠状态怀有疑问时不可能令人满意，尽管正统教义从来没有正式放弃这一标准。^[48]至关重要的是，实际的教牧工作就不可能令人满意，因为它要直接处理这种教义所导致的一切痛苦。它在各个方面都会遇到这些难题。^[49]只要得救预定论没有被重新解释，没有被缓和，或者没有从根本上被抛弃，^[50]就必然会出现两种主要的并且是相互联系的教牧劝诫类型。一方面，把自己视为上帝的选民，把所有的疑虑统统视为魔鬼的诱惑并与之进行斗争，这被认为是一种绝对的责任。^[51]因为缺乏自信是信仰不健全，因而就是恩宠

不完整的结果。使徒关于恪尽个人天职的劝诫，在这里被解释为一种责任：要获得个人成为上帝选民的确定性，要在人生的日常奋斗中称义。路德允诺让卑下的罪人得到恩宠，条件是他们在忏悔的信仰中把自己托付给上帝。现在取而代之的则是那些充满自信的圣徒^[52]，我们在资本主义的英雄时代那些强硬的清教徒商人当中可以重新发现他们的身影，而且直到现在也仍会偶有所见。另一方面，为了获得这种自信，紧张的世俗活动被说成是最合适的手段。^[53]只有它才能驱散宗教疑虑并给人带来恩宠的确定性。

为什么世俗活动被认为能够获得这种成就，也就是说，为什么把世俗活动看成是抵消宗教焦虑的最合适手段，这在归正宗宗教情感的一些基本特质中就可以找到解释，而归正宗在因信称义说上与路德宗的差异则是最清晰的明证。施奈肯伯格在他的出色讲义中已经对这些差异做出了敏锐、客观、且回避了价值判断的分析，^[54]以下简论大多都是以他的讨论为据。

路德教信仰力求达到的最高宗教体验就是与神的“神秘合一”（*unio mystica*）^[55]，在17世纪的发展过程中尤其如此。顾名思义，这是一种真实地沉浸在神性中的感觉，一种上帝真正进入了信仰者灵魂的感觉，这对归正宗的信仰来说是生疏的。它的性质类似于德国神秘主义者的默祷所要达到的目，其特征是被动地寻求实现这一渴望——在上帝那里得到安宁。

哲学史也在表明，基本上是神秘主义的宗教信仰，在经验事实领域也能与明确的现实感完全兼容；它甚至可以因为摈弃了辩证教义而直接支持这种现实感。此外，神秘主义甚至会间接地促进对理性行为的关切。但是，在与尘世的关系问题上，它不会对外在的活动作出肯定性评价。除此以外，路德教教义还将“神秘合一”与负罪所产生的深刻的卑贱感结合在一起，而这种感觉对于虔诚的路德教徒坚持*poenitentia quotidiana*（每日悔改）至为关键，由此便可念念不忘恕罪所必不可少的谦卑和单纯。另一方面，典型的归正宗宗教从一开始就摈弃了路德教教义纯粹内向的情绪化虔诚，同时也不像寂静派那样逃避帕斯卡的一切。神性真正渗透人的灵魂是不可能的，因为和肉体相比，上帝具有绝对的超验性：“有限不能包含无限”（*finitum non est capax infinite*）。只有在上帝借助他的选民采取行动并且他们也意识到这一点时，这些上帝的选民才有可能与他们的上帝结成共同体并感觉到这个共同体的存在。就是说，他们的行为源于蒙上帝恩宠而产生的信仰，这种信仰则因他们

行为的质量而被证明为正当。用于对一切实际宗教活动进行分类的最重要的得救条件，^[56]在这里出现了深刻的差异。宗教信徒可以因为感到自己是圣灵的容器或者是神意的工具而确信自己已处于恩宠状态。在前一种情况下，他的宗教生活会倾向于神秘主义和感情主义，而在后一种情况下则倾向于禁欲主义行为。路德接近于第一种类型，加尔文宗则无疑属于后一种类型。加尔文教徒也希望*sola fide*（仅凭信仰）而得救。但是，由于加尔文用怀疑的眼光^[57]看待所有纯粹的感觉和情感，而不管它们显得多么崇高，那么信仰也就必须以其客观效果来证实，以便为那种“得救的确定性”提供一个坚实的基础。它必须是*fides efficax*（有效信仰），^[58]要求得救必须获得有效神召（《萨伏依宣言》^[59]用语）。

如果我们进一步问，加尔文教徒凭借什么成果自认为有能力辨认真正的信仰呢？答案是：凭借一种有助于增加上帝的荣耀的基督徒行为。至于什么行为能起到这个作用，却只有在上帝自己的意志中才会看到答案；他的意志或者直接通过《圣经》给予启示，或者通过他所创造的有目的的世界秩序（自然法）间接体现出来。^[60]特别是，一个人通过将自己的灵魂状况与上帝选民的灵魂状况相比较，比如按照《圣经》的说法就是和主教们（*patriarchs*）相比较，便可知道自己的恩宠状态。^[61]只有上帝的选民才真正拥有这种有效的信仰（*fides efficax*），^[62]只有他才能通过他的再生（*regeneratio*）和由此对整个生活的净化

（*sanctificatio*），凭借实实在在的而非单纯表面的善举来增加上帝的荣耀。这需要具备一种自觉意识，即他的行为——至少就其根本性质与恒定的理想（*propositum oboedientiae*）而言——要依靠自己内心一种为上帝的荣耀而工作的力量^[63]，同时，他能达到最高的善，即这种宗教所追求的得救的确定性，^[64]并不仅仅是上帝的意志使然，毋宁说就是由上帝所为。^[65]《新约·哥林多后书》13：5证明了这是可以达到的。^[66]所以，善举作为一种获得救赎的手段也许并无用处，因为即使上帝的选民也仍然是血肉之躯，他们所做的一切都绝对达不到神的标准，但是，他们的善举作为选民的标志却仍是必不可少的。^[67]善举不是用来购买救赎的技术手段，而是为了摆脱对天谴的恐惧。在这个意义上说，善举有时被看成是得救所直接必需的，^[68]或者说，*possessio salutis*（得救）便取决于善举。^[69]

这实际上就意味着，自助者天助。^[70]因此，正如有时人们指出的那样，加尔文教徒是自己创造^[71]了自己的救赎，或者更准确地说，创

造了对得救的信念。但是，这种创造不可能像天主教教义所说的那样存在于逐渐积累的个人善举——即个人的功劳——之中，毋宁说，是存在于一种系统的自制之中，这种自制时刻都在面临着无情的抉择：成为选民还是被罚入地狱。这样，我们这项研究便遇到了一个极为重要的问题。

这条思想路线在归正宗及各教派中得到了越来越清晰的贯彻，^[72]不过众所周知，路德教徒却一再指控它退回了以善举而得救的教义。^[73]这些被告则反对将他们的教理立场等同于天主教教义，但不论这种抗议多么言之有理，如果路德教徒的指控指的是归正宗给普通基督徒的日常生活带来的实际后果的话，那就肯定是有道理的。^[74]因为，也许还从未有过对道德行为的宗教评价能像加尔文主义那样引导信徒采取如此深入细致的形式。但是，要想认识这种以善举而得救的重要实践意义，则必须了解他们特有的伦理行为类型以及使该类型有别于中世纪普通基督徒日常生活的那些特殊性质。这里的差异可以概括如下：从伦理角度来说，普通中世纪天主教平信徒^[75]的生活，可以说都是过一天算一天。首先他会诚实地履行那些传统责任。但在这个最低限度之外，他的善举未必会形成一个连贯的生活体系，至少不会形成一个理性化的体系，毋宁说只是一系列单独的行为。他会把善举用来满足偶然需要，比如抵偿某些特定罪过，改善得救的机会，或在生命即将结束时以此作为一笔保险金。天主教的伦理当然是一种目的伦理。但是，单独一项行为的具体目的即可决定该行为的价值。于是，行为者名下的一项善行或恶行，就会决定他现世及来世的命运。教会很现实地认识到，人并不是一个可以绝对清晰地界定的统一体，不能用非此即彼的方法来判断，人的道德生活通常都会屈服于相互冲突的动机，因此他的行为也是矛盾的。当然，教会的理想就是要求生活在原则上发生一场变革。但教会最重要的权力手段和教育手段之一，赦罪的圣事，恰恰削弱了这一要求（对一般基督徒来说），而圣事的功能又是与天主教特有的最深厚基础相联系的。

使世界理性化，法除巫术救赎手段，^[76]天主教徒在这方面的作为远远不及清教徒（以及清教徒之前的犹太人）。对于天主教徒^[77]来说，教会的赦罪是对他自身缺陷的一种补偿。教士就是完成变体^[78]奇迹的魔法师，他手里握有通向永生的钥匙。人在受难和忏悔时就可以向他求助。他分配赎罪的机会、恩宠的希望和宽恕的确定性，从而使人们从可怕的紧张状态中解脱出来。但是，无情的命运却注定要让加尔文教徒承受不容缓和的紧张状态，对他来说，那种友善宜人的抚慰是不存在

的。他不能指望在其他时间里增加善意来为几个小时的软弱或粗心赎罪，而天主教徒甚至路德教徒却能这样。加尔文宗的上帝不是要求他的信徒做出个别的善举，而是一辈子的善举，并要结成一个完整的体系。^[79]这里没有富于人性的天主教式罪恶、忏悔、赎罪、解脱、然后继之以新的罪恶这种循环，也没有任何功绩可以用来对整个一生进行平衡、通过临时的惩罚或者教会的恩宠手段加以调节。

这样，普通人的道德行为便不再具有无计划、不系统的性质，而是使全部行为服从一种一以贯之的方法。18世纪最后一次清教观念大复兴的参与者被冠以循道宗之名，这绝非偶然，正如具有同样含义的恪守教规者（*Precisians*）一词被用于他们17世纪的精神先驱一样。^[80]因为，只有在每一时刻、每一行为中^[81]都对生活的全部意义进行根本改造，才能证明恩宠的结果：把一个人从“自然状态”（*status naturae*）转变到“恩宠状态”（*status gratiae*）。

圣徒的生活完全是为了一个超验的结局——得救。也正是出于这个原因，它在现世被彻底理性化了，而且完全受这一目的的支配：增加上帝在尘世的荣耀。“一切都为上帝的荣耀”（*Omnia in maiorem dei gloriam*）这一戒律得到了空前严肃的遵奉。^[82]只有一种靠永恒的思想所指引的生活，才能达到对自然状态的克服。笛卡尔的“我思故我在”（*Cogito ergo Sum*）被同时代的清教徒接了过来，并从伦理角度重新作出了解释。^[83]正是这种理性化赋予了归正宗的信仰以独特的禁欲主义倾向，并且成为它与天主教的关系^[84]及冲突的基础。因为很自然，同样的事情天主教也并非不知。

毫无疑问，不管就外在的还是内在的意义而言，基督教禁欲主义都包含着诸多不同内容。但是，早在中世纪的最高形式中，甚至在古代的某些形式中，禁欲主义便有了一种明确的理性性质。与东方的隐修生活相比，西方隐修生活的巨大历史意义正是以这种理性性质为基础的，虽然并非所有情形都是如此，但一般的类型就是如此。隐修生活已从无计划的来世性和无理性的自我折磨中解放了出来，圣本尼狄克的隐修规章是如此，克吕尼的僧侣和西多会修士更是如此，^[85]耶稣会士则最为突出。它发展出了一套理性行为的系统方法，目的是克服“自然状态”，使人摆脱无理性冲动的影响，摆脱对尘世和自然的依赖。它试图使人服从一个至高无上的、有目的的意志，^[86]使他的行为处于恒常的自我控制之下，让他慎重考虑自己行为的伦理后果。因此，从客观上说，它把僧侣训练成了为天国效劳的工人，由此更进一步，从主观上说，也确保了

他的灵魂得救。这种能动的自我控制构成了圣依纳爵^[87]“苦修”（*exercitia*）的目的，而且到处都是理性隐修美德的目的，^[88]也是清教最重要的实用性理想。^[89]面对强烈的轻蔑，清教徒则报之以沉着的缄默，在清教殉道者遭受审判的记载中，与那些尊贵的高级教士和官员们毫无教养的狂暴表现形成鲜明对照的，^[90]则是清教徒沉静的自我控制，令人肃然起敬，而这一点至今仍是最典型的英美绅士的特征。^[91]用我们的话来说就是^[92]：像所有理性类型的禁欲主义一样，清教徒也力求使一个人能够坚持按照他的一贯动机行事，特别是按照清教本身教导给他的动机行事，反对感情用事。就清教一词正式的心理含义而言，就是力图使人具有一种人格。与诸多流行的看法相反，这种禁欲主义的目的是使人能够过一种机警、明智的生活：最迫切的任务是杜绝自发的冲动性享乐，最重要的手段是使教徒的行为井井有条。天主教的隐修生活规则也像加尔文教徒的行为准则一样有力地^[93]强调了所有这些要点。^[94]两者巨大扩张力量的基础，都是这种对整个个人的条理性控制，这尤其使加尔文宗能够作为教会斗士对抗路德宗以捍卫新教的事业。

另一方面，加尔文宗的禁欲主义与中世纪禁欲主义的差异也是显而易见的。这表现在*consilia evangelica*（福音劝谕）的消失以及随之而来的禁欲主义转变为尘世中的活动。这并不是说天主教一直把那种条理性生活局限在修道院的密室里。无论在理论上还是在实践中都不是这种情况。恰恰相反，而且早已有人指出，尽管天主教伦理更加温和，但是一种伦理上无系统的生活并不能满足它所树立的最高理想，甚至不能满足平信徒的生活理想。^[95]譬如，圣方济各的第三会^[96]就是一次有力的尝试，它力图使禁欲主义渗透到日常生活中去，而且，我们也知道，这绝非唯一的一次尝试。不过事实上，像*Nachfolge Christi*（托马斯·冯·坎普的《效法基督》）这样的著作，通过它们发挥强大影响时所采取的方式表明，它们所宣扬的生活方式令人感到要高于最低限度的日常道德，而且后者不可能达到清教所要求的标准。此外，实用性地利用某些教会制度，尤其是赎罪券，则不可避免地抵消了系统的入世禁欲主义趋势。正是由于这个原因，它在宗教改革时期并没有被认为仅仅是不必要的滥用，而且被视为教会最根本的罪恶之一。

不过，最重要的却是这一事实：过着宗教意义上的理性生活的最出类拔萃之辈，一直——而且仍将——只是僧侣。因此，禁欲主义越是能够牢牢攫住一个人，就越是能驱使他远离日常生活，因为超越世俗道德

绝对成了他最神圣的任务。^[97]路德并没有在任何意义上遵循任何发展规律，而是完全按照他的个人经验行事，其间的实际结果虽然一开始不太确定，但后来却受到了政治形势的推进。他曾摒弃过上述那种趋势，加尔文主义则直接从他那里继承了这一态度。^[98]塞巴斯蒂安·弗兰克^[99]一语道出了这种宗教类型的核心特征：现在，每一个基督徒都不得不成为终生的僧侣。他就是在这个事实中看到了宗教改革的意义。一道堤坝挡住了禁欲主义脱离日常世俗生活的趋势，那些放在过去有可能成为最崇高类型僧侣的激昂脱俗之辈，如今只好在世俗的职业中追寻自己的禁欲主义理想了。

但是，加尔文主义在自身的发展过程中也为这一趋势增加了某种建设性的因素，亦即增加了这样一种观念：必须在世俗活动中证明一个人的信仰。^[100]这使具有宗教倾向的更广大人群受到了一个明确的刺激，从而走向禁欲主义。通过在得救预定论教义中确立自己的伦理观，加尔文主义用上帝的选民取代了僧侣，前者是注定要待在尘世中的精神贵族，后者则是出世与超世的精神贵族。^[101]尘世中的精神贵族具有 *character indelebilis*（不可磨灭的性质），相比中世纪僧侣与周围世界的隔离程度，他们与人类中被罚入地狱的那一部分人之间的鸿沟，因其更加看不见摸不着而变得更加可怕。^[102]这是一道极其蛮横地侵入了一切社会关系的鸿沟。选民和圣徒得享神授恩宠的意识还伴有对待邻人之罪的这样一种态度：不是因为意识到自身也有弱点而将心比心地理解他，而是把他看作上帝的敌人投以憎恶和轻蔑，认为他被打上了永灭的标志。^[103]这种感情能够达到非常强烈的程度，以至有时会因此形成各种教派。比如在17世纪的独立派运动中，当真正的加尔文主义教义，即上帝的荣耀要求教会把那些被罚入地狱的人置于戒律控制之下，被另一种信念占了上风时，便出现了那种情况，而该信念认为，如果一个不得再生的灵魂竟然被允许进入上帝的殿堂，而且参加各种圣事，甚至作为牧师掌管圣事，那将是对上帝的侮辱。^[104]因此，这种恩宠证据论所产生的结果，就是教会出现了多纳图派^[105]的观念，比如加尔文宗的浸礼宗那种情况。正在形成的各个教派都要求建立一个纯洁的教会，一个由业已证明处于恩宠状态的人组成的共同体，但往往都不能达到完全合乎逻辑的结局。教会组织的改进都是这种努力的结果：尽量把能够再生和不得再生的基督徒区分开来，尽量把那些对圣事有准备和没有准备的人区分开来，要保证教会和某些其他特权掌握在前者手中，而且只任命那些无可争议的人为牧师。^[106]

这种禁欲主义自然能在《圣经》中找到始终可以用来进行自我评价

的标准，而且显然是它所需要的那种标准。应当着重指出，那些著名的加尔文宗解经人所信守的是《旧约》的道德戒律，因为它们也是完全出自真正的启示，和《新约》的道德戒律有着同样的地位。毫无疑问，它们显然不是仅仅适用于古希伯来人的历史环境，也不应该被基督明确否定。对信徒来说，这种戒律是理想的却又是永远无法完全达到的标准。^[107]但另一方面，路德最初也很看重摆脱对戒律的屈从，认为这是信徒的神授特权。^[108]《箴言》和《诗篇》是清教徒最熟稔的篇章，希伯来人既畏惧上帝又完全冷静的智慧就体现在其中，而在清教徒对待生活的全部态度中都可以感受到这种智慧的影响。特别是它对宗教的神秘主义因素——事实上也就是宗教的全部情感因素——的理性压制，正是《旧约》影响的结果，桑福德已经正确地指出了这一点。^[109]但是，《旧约》的这种理性主义，本质上属于小资产阶级传统主义类型的理性主义，其中不仅混杂着先知们动人的怜悯之情，而且还掺有另外一些因素，这些因素甚至早在中世纪就曾促进了一种独特的唯情论宗教类型的发展。^[110]因此，归根到底，是加尔文主义本身那种独特的、从根本上说是禁欲主义的性质，选择并吸收了《旧约》宗教中最适合于加尔文主义的成分。

现在，完全从表面上看，加尔文主义新教的禁欲主义和天主教修会生活的理性形式有了共同的伦理行为系统化，这体现在真诚的清教徒不间断地监督^[111]自身恩宠状态的形式上。诚然，最热诚的归正宗诸教派^[112]以及某些地方（特别是法国）的现代天主教徒，首先是由于耶稣会士的影响，都有登记或罗列种种罪恶、诱惑和恩宠进展状况的宗教簿记。但在天主教那里，簿记的目的就是为了全面忏悔，或者给“精神导师”（*directeur de l'âme*）提供一种依据以便他为基督徒（大多数是女性）进行权威性指教。然而，归正宗的基督徒却是借助簿记来感知自身的意向。所有的道德家和神学家都提到过这种簿记，本杰明·富兰克林列表统计他在不同美德方面取得进步的那个簿记，就是一个经典范例。^[113]另一方面，过去在中世纪（甚至古代）就有的上帝的簿记观念，则被班扬推到了一个十分不雅的极端，他把罪人与上帝的关系比成顾客与店主的关系。一个人一旦负了债，尽管可以通过各种善行的成果不断偿还累积的利息，但却永远还不清本金。^[114]

正如观察自己的行为一样，后来的清教徒也观察上帝的行为，并且在生活的所有细节上都看到了上帝的指印。而且与加尔文的严格教义相反，他总能知道为什么上帝采取了这样那样的行动。于是，净化生活的过程几乎具有开办商业企业的性质。^[115]整个生活的全面基督教化就是

这种条理性伦理行为质量的结果，加尔文宗之不同于路德教，就在于它迫使人们遵守这种条理性。必须始终牢记这种合理性对实际生活的决定性影响，才能正确理解加尔文主义的影响。一方面我们可以看到，加尔文宗正是利用这个因素才产生了这样的影响。但是，如果其他各种信仰在恩宠证据论这个关键问题上也抱有同样的伦理动机，必然也会产生同样的影响。

至此我们只讨论了加尔文宗，而且一直假定得救预定论是条理性的理性化伦理行为这个意义上的清教道德观的教理基础。之所以能这样做，是因为这个教理的影响范围事实上已经远远超出了在所有方面都严守加尔文主义原则的长老派这个单独的宗教群体。不仅在1658年的独立派《萨伏依宣言》中，而且在1689年汉塞尔德·诺利的浸礼会《信纲》中也包含了这一教理，甚至它在循道宗那里也占有一席之地。尽管这场运动的伟大组织天才约翰·卫斯理相信恩宠的普遍性，但第一代循道宗的伟大鼓动家之一和最始终如一的思想家怀特菲尔德（Whitefield），却是得救预定论教义的信徒。以亨廷顿夫人（Lady Huntingdon）为核心的那个圈子同样如此，他们一度曾发挥了相当大的影响。正是这种保持了高度一贯性的教义，在17世纪那个命运攸关的年代，坚定了那些勇敢捍卫神圣生活的斗士们的信仰，使他们确信自己是上帝手中的武器，是上帝旨意的执行者。^[116]而且，它还避免了过早沦为一种今世善举的纯粹功利主义教义，而这样的教义是绝不可能激发人们为那些非理性的理想目标做出巨大牺牲的。

信仰绝对有效的规范，再与绝对的宿命论和上帝的绝对超验性结合在一起，这是一个不同凡响的伟大创造。^[117]同时，大体上说，它比那种较为温和的教义更现代，后者对于让上帝服从道德律这种情感做了较大的让步。至关重要的是，我们将一再看到，恩宠证据观对于我们讨论的问题具有多么根本性的意义。由于它作为一个心理基础对于理性道德观所具有的实践意义可以纯粹根据得救预定论教义进行研究，那么最好就从这个教义最一以贯之的形式开始。^[118]但在以下将要谈到的各教派中，它形成了一个反复出现的框架以把信仰和行为联系在一起。在新教运动内部，它不可避免会给早期信徒的禁欲主义行为倾向带来的那些结果，原则上与路德教教义形成了最强烈的反差，因为后者相对来说没有提供什么道德帮助。路德教的*gratia amissibilis*（可以撤消的恩宠）尽管明摆着可以通过真诚忏悔而重新获得，但它本身并没有认可禁欲主义新教的一个重要结果，一个对我们来说是最重要的结果：系统而理性地安排整个道德生活。^[119]因此，路德教的信仰几乎没有考虑控制情绪化行

为和朴素情感的自发性活力。那里并不存在加尔文宗的沉闷教义所赋予的坚韧自制和深思熟虑调节自身生活的动机。像路德这样的宗教天才，可以毫无困难地生活在这样一种开放而自由的环境里，而且，只要他有足够强大的热情，就不会有重新掉回“自然状态”（*status naturalis*）的危险。这种单纯、敏感而又特别情绪化的虔诚形式，就像他们自由而自发的道德观一样，为许多最崇高类型的路德教教徒增添了光彩，而在真正的清教那里极少能看到同样的情形，但温和的安立甘宗却有较多范例，比如胡克（Hooker）、奇林华斯（Chillingsworth）等人。不过唯一可以确定的是，对于普通的路德教教徒来说，甚至包括那些干才，如果有一次忏悔或布道打动了他们，那也只是暂时超然于“自然状态”之上。

令同时代人吃惊的是，归正宗要人和路德教名士的道德标准之间竟会存在那么巨大的差异，后者常常因为酗酒和粗俗而名声扫地。^[120]此外，路德教僧侣的无能，以及他们唯信仰是瞻，反对禁欲主义的浸礼派运动，也都是众所周知。典型的德国品格常被称作温厚

（*Gemütlichkeit*）或纯真，这与英美环境中彻底消除了自然状态的自发性所带来的结果形成了强烈对照，甚至在人们的面部表情上也能反映出来，而德国人却习惯于反过来评价那些英美特征，认为那是狭隘、拘谨和精神压抑。但是，这种十分引人注目的行为差异，明显地是由于路德教的禁欲主义对生活的渗透程度不如加尔文宗。每个率性由真的自然宠儿对一切禁欲主义的反感都表现在那些情绪中了。事实上，正是因其恩宠教义，路德教才未能从心理上认可系统化行为以强行对生活加以条理性的理性化。

这种认可能够决定宗教的禁欲主义性质，我们很快就能看到，这种认可无疑会来自各种不同的宗教动机，加尔文宗的得救预定论不过是若干可能性之一。但是我们已经毋庸置疑，得救预定论不仅具有完全独一无二的一贯性，而且它的心理影响也极为强大。^[121]相形之下，如果纯粹从禁欲主义的宗教动机这个角度考虑，非加尔文宗的禁欲主义运动则会削弱加尔文宗的内在一致性和力量。

不过，实际的历史发展过程出现的大多数情形是，加尔文宗的禁欲主义形式，或是被其他禁欲主义运动模仿，或是被它们用作灵感之源，或是作为它们反其道而行之的原则在发展过程中的参照。尽管教义基础也许不同，但只要出现了类似的禁欲主义特征，一般都是教会组织带来的结果。对此我们将在另一场合讨论。^[122]

B. 虔信派

从历史上看，得救预定论也是通常称之为虔信派的禁欲主义运动的出发点。由于这场运动始终是归正宗内部的运动，因此，几乎不可能在虔信派和非虔信派加尔文教徒之间划出一条界线。^[123]有时，几乎所有的清教主要代表人物都被归入了虔信派之列。即使把得救预定论和恩宠证据论之间的整个联系看成是虔信派对加尔文原始教义的发展，这也是完全正当的，因为它对达到我们上面讨论的那种得救的确定性

（*certitudo salutis*）抱有根本关切。禁欲主义在归正宗内部（特别是在荷兰）的复兴，通常都伴随着得救预定论的新生，而在此之前得救预定论要么被暂时忘却，要么没有被严格坚持。所以，英国根本就没有使用“虔信派”这一术语的习惯。^[124]

然而，即使归正宗内部的欧陆（荷兰和下莱茵地区）虔信派，至少从根本上说，更多地是简单强化了归正宗的禁欲主义，比如贝利的那种教义。由于特别强调*Praxis Pietatis*（虔诚的实践），教义的正统性因之被推到幕后，事实上有时似乎成了一件可有可无的事情。那些预定蒙恩的人可能会偶尔在教理问题上误入歧途或者犯下其他一些罪过，并且经验表明，常常是那些根本未受过经院神学教育的基督徒反而能最清楚地展现出信仰的成果，另一方面，不言而喻，仅仅通晓神学绝不能保证可以通过行为来提供信仰的证明。^[125]

这就是说，神学学问根本不能证明是否成为了上帝的选民。^[126]于是，尽管虔信派仍然正式属于神学家们的教会——这也是它的一个特点，但它却抱着对这个教会的深刻怀疑，^[127]开始把那些“虔诚实践”的信徒聚集到远离尘世的秘密宗教集会上来。^[128]它希望使上帝选民的无形教会成为世间的有形教会。尽管它没有进一步发展成一个独立的教派，但它的成员却力图在这个共同体内过一种摆脱了尘世的种种诱惑、在一切细节上都按照上帝意志行事的生活，从而通过他们日常行为中显示出来的外在标志保证自己的再生。因此，真正皈依者的教会——它为所有真正的虔信派群体所共有——希望通过强化了禁欲主义在今生享受与上帝合一的至福。

这后一种倾向中的某种成分与路德教的“神秘合一”密切相关，而且经常超出正统加尔文主义所能接受的程度，导致更加强调宗教的情感因

素。事实上，从我们的观点来看，这可以说是归正宗内部发展起来的虔信派的关键特点。因为，这一情感因素——最初对加尔文宗来说是完全陌生的，但另一方面又与某些中世纪宗教形式相关——实际上是在引导宗教追求今世得救，而不是为了来世的确定性去投身于禁欲主义的奋斗。不仅如此，这种情感的强度能够达到不同寻常的地步，以致宗教确实会带上歇斯底里的性质，导致交替出现半意识的宗教迷醉状态和周期性神经衰弱，这一点可由无数事例为证，并且从神经病理学角度也是可以理解的，而神经衰弱的周期被认为是遭到上帝抛弃的表现。结果则是与清教徒严格而适度的教规发生直接对立，因为清教徒的系统性纯洁生活就是要将人们置于这种教规控制之下。这种对立意味着削弱了保护加尔文教徒理性人格免受激情侵扰的那些禁令。^[129]同样，加尔文主义的肉体堕落观，比如从情感上说，所谓蠕虫情感的堕落形式，也有可能导导致从事世俗活动的进取心趋于萎缩。^[130]即便是得救预定论教义本身，如果与理性加尔文主义的主导倾向背道而驰，变成情感型默祷的对象，也可能导致宿命论。^[131]最后，把上帝的选民与尘世隔离开来的愿望，可能会伴随着浓烈的情感强度而导致一种半共产主义性质的僧侣共同体生活，虔信派——甚至归正宗内部的虔信派——的历史就一再表明了这一点。^[132]

但是，只要没有出现这种以强调情感为条件的极端后果，只要归正宗虔信派努力要在世俗职业的日常生活轨道内确保得救，那么，虔信派原则的实际效果就是对职业行为进行更加严格的禁欲主义控制，从而为职业伦理提供一种比普通归正宗基督徒那种单纯的世俗声望更加坚实的宗教基础，傲慢的虔信派教徒认为那种世俗声望是二流基督教。于是，在荷兰，在自愿的基础上，一个由上帝的选民组成的宗教贵族阶层，以教会内部的秘密集会形式组织了起来，它在加尔文宗禁欲主义的所有形式中都得到了发展，而且，越是严肃奉行加尔文宗禁欲主义，就越是肯定会得到发展。另一方面，在英国清教中，它在一定程度上导致了教会组织内部能动的基督徒和被动的基督徒的实际分化，而且一如前述，也在一定程度上导致了各个教派的形成。

另一方面，与斯彭内尔、弗兰克、亲岑道夫等人的名字联系在一起，从路德教基础上发展而来的德国虔信派，却偏离了得救预定论的教义。但同时它也绝没有脱离以该教理为逻辑顶点的观念体系，斯彭内尔自己所述英国与荷兰虔信派对他的影响即可为证，他在最初几次秘密集会上宣读贝利的著作这一事实亦可证明。^[133]

从我们特定的角度来看，不管怎么说，虔信派的出现只是意味着，受到条理性控制和监督的行为，因而也就是禁欲主义行为，已经渗透到了非加尔文宗的各个教派之中。^[134]但是，路德宗必然会感到这种理性的禁欲主义是一种陌生的因素，这一事实所产生的困境，其结果就是德国虔信派的教义缺乏一贯性。斯彭内尔把路德教的观念和加尔文宗特有的、抱着“为上帝增添荣耀的意图”而行善举这种教义结合在一起，作为系统性宗教行为的教理基础。^[135]他还有一个能够使人联想到加尔文主义的信念，即上帝的选民有可能在相当程度上成为臻于完善的基督徒。^[136]但是，这个理论却没有一以贯之。深受神秘主义者影响的斯彭内尔^[137]，力图以一种不太确定但本质上是路德教的方式，描述基督徒的系统性行为类型，这实际上是他的虔信主义形式，而不是为虔信主义进行辩护。他并没有从净化中推导出“得救的确定性”；他没有接受恩宠证据观，而是接受了我们已在前面讨论过的路德的观点：把信仰与善举略显松弛地联系在一起。^[138]

但是，就虔信主义的理性因素和禁欲主义因素胜于其情感因素而言，对于我们的论题具有根本意义的那些观念仍然一再保持住了它们的地位。这些观念是：（1）使自身的恩宠状态条理性地发展到具有越来越高的确定性和完善程度，按照规律，这就是恩宠的标志；^[139]（2）“神意通过处于这种完善状态的人而起作用”，也就是说，如果他们耐心等待且条理性地深思熟虑，上帝就会给他们打上他的标志。^[140]在A. H. 弗兰克（A. H. Francke）看来，履行天职的劳动也是最出类拔萃的禁欲主义活动；^[141]上帝本身就是通过他的选民的劳动成就而降福于他们的，这在他看来无可争辩。我们将会看到，清教徒也是这样认为的。

作为双重天命的替代物，虔信主义以一种本质上类似于加尔文主义但又比较温和的方式阐发了一系列观念，据此而形成了一个仰赖上帝特别恩宠的选民^[142]贵族阶层，并且体现了前述种种心理后果。例如其中的所谓忏悔期限论，^[143]通常（尽管是不公道地）被虔信派的反对者认为源出虔信派。它认为，恩宠是赐给所有人的，但就每个人来说，要么是在生命的某一确定时刻，要么是在最后的某一时刻才能得到恩宠。^[144]无论谁错过了这一时刻，都不再可能得助于恩宠的普遍性；他就会与加尔文教义所说的被上帝遗忘的那些人处于相同的境地。与这一理论极为接近的是弗兰克从个人体验中形成的观念，它在虔信派中广为流传，甚至可以说占据统治地位，就是说，只有在某些独一无二的特殊

情况下，即在预先忏悔之后，恩宠才是灵验的。^[145]按照虔信派的教义，由于并非人人都能有这样的体验，那些尽管利用了虔信派推荐给她们能够带来恩宠的禁欲主义方法却依然没有得到恩宠的人，在再生的人看来就是一种被动的基督徒。另一方面，由于创造了一种引导忏悔的方法，以至获得神的恩宠实际上也变成了一种理性人类活动的目标。

此外，秘密忏悔的做法，尽管不是人人都做，例如弗兰克就不做，但的确是许多虔信派教徒的特点，一如斯彭内尔一再提出的疑问所示，尤其是虔信派牧师的特点；但它遭到了蒙恩贵族的反对，这进一步削弱了虔信派与路德宗的联系。通过忏悔获得恩宠要在行为上表现出可见的效果，这才能构成允许赦罪的必要标准，因此，仅仅满足于忏悔是不可能获得恩宠的。^[146]

亲岑道夫认为，他自己的宗教立场尽管在正统派的攻击面前有些摇摆不定，但总的说来是趋向于工具论观念的。然而，除此之外，这位杰出的宗教业余爱好者——这是里敕尔给他的称号——的教义立足点，几乎不可能按照我们认为的重点加以清晰的表述。^[147]他一再称自己是保罗——路德基督教的代表；因此他反对因恪守戒律而与詹森联合起来的虔信派类型。但实际上，早在1729年8月12日的《议定书》中，弟兄会本身就曾主张一种在许多方面都与加尔文宗选民贵族极其相似的立场。^[148]尽管亲岑道夫一再自认属于路德宗，^[149]但他还是允许和鼓励了这一立场。他在1741年11月12日宣布《旧约》为基督所作这一著名立场，就是略为相同的态度的外在表现。然而，弟兄会三个分支中的加尔文宗分支和摩拉维亚分支，都是从一开始就在实质上接受了归正宗的伦理观。甚至亲岑道夫本人也随着清教徒向约翰·卫斯理表达了这样的看法：尽管一个人自己不能，但别人却能从他的行为中得知他的恩宠状态。^[150]

不过另一方面，在摩拉维亚弟兄会特有的虔诚中，情感因素却占有非常重要的地位。尤其是亲岑道夫本人，他曾不断试图抵制清教意义上的禁欲主义净化倾向，^[151]并转而沿着路德教的方向解释善举。^[152]另外，在摒弃秘密集会和保留忏悔的影响下，实质上也越来越像路德教那样依赖圣事了。此外，亲岑道夫特有的原则，即宗教情感的率真乃是它纯净无瑕的标志，以及利用占卜作为揭示上帝意志的手段，都曾有力抵消了行为合理性的影响。总而言之，在这位伯爵的影响范围内，^[153]反理性的情感成分在摩拉维亚弟兄会的宗教中较之在其他地方的虔信派中发挥着远为重要的支配作用。^[154]在施潘根贝格（Spangenberg）的*Idea*

fides fratrum（《弟兄会信仰观》）中，道德与恕罪之间的联系，总的来说已经和路德教一样松散了。^[155]亲岑道夫摒弃循道宗式的追求完善，也像在其他地方一样，是他那种根本上是幸福论理想的一部分，按照这种理想，应该让人们当下就从情感上体验永恒的至福（他称之为幸福），^[156]而不是鼓励他们通过理性劳动确保来世的至福。^[157]

然而，与其他教派相比，弟兄会最重要的价值观念，却在于过一种能动的基督徒生活，在于传教，以及与之相关的，在于履行天职的职业劳动，^[158]这种观念始终是他们的生命活力所在。此外，从功利角度来说，生活的实用性理性化对于亲岑道夫的哲学也至关重要。^[159]这对他来说，如同对其他虔信派教徒一样，一方面是由于他明确厌恶可能危及信仰的哲学思辨，以及相应的偏爱经验知识；^[160]另一方面则是出于一个职业传教士的精明常识。弟兄会作为一个大型传教中心，同时也是一个商业企业。这样，它就引导教徒走上了入世禁欲主义的道路，无论在哪里，首先都是找活干，然后是认真系统地把活做好。然而，赞美使徒的贫困，赞美蒙上帝特选预定得救的信徒^[161]——这种赞美是由于使徒作为传教士而树立了榜样——却构成了另一个障碍。实际上，它意味着福音劝谕的局部复兴。一种类似于加尔文主义的理性经济伦理的发展，确实受到了这些因素的阻碍，尽管这种发展也并非不可能，但是恰恰相反，在主观上强烈激励它的却是仅仅为天职而工作的观念，浸礼会运动的发展就表明了这一点。

因此，当从对我们来说非常重要的角度来考虑德国的虔信派时，我们就必须完全承认，其禁欲主义的宗教基础的确是摇摆不定的，这就使得德国虔信派明显地弱于钢铁般始终如一的加尔文宗；而这种摇摆不定部分是路德教影响的结果，部分是其情感的性质所致。当然，把这种情感成分看作区别虔信派与路德宗的突出特征，也是非常片面的。^[162]但与加尔文宗相比，生活的理性化必定不那么严谨，因为专心致志于恩宠状态——它必须不断被证明，同时又涉及到永恒的未来——所带来的压力被转换成了当下的情感状态。上帝的选民力图获得的那种自信，那种要在履行天职的无休无止且富有成效的工作中不断更新的自信，被一种谦卑与克制的态度取而代之了。^[163]这在一定程度上是单纯寻求精神体验的情感刺激的结果，一定程度上也是路德宗忏悔制度的结果；尽管虔信派时常怀疑这种制度，但总的来说，它还是被容忍了。^[164]所有这一切都表明了路德教特有的救赎观念的影响，它的救赎之道在于宽恕罪孽，而不在于实际的净化。通过系统的理性努力以获得并保持对未来（来世）得救的确凿认识，在这里被这样的需求取而代

之：现在就要感受与上帝的合一。所以，追求当下享乐从而妨碍了理性地组织经济生活，这种倾向从某种意义上说也同样存在于宗教生活领域，而理性地组织经济生活事实上就是为未来预做准备。

因此，很明显，以当下的情感满足为取向的宗教需求，不可能发展出使世俗活动理性化的强大动机，不可能像加尔文宗的上帝选民那样需要证据以证明他们是绝对全神贯注于彼岸世界。但另一方面，它比正统路德教徒那种实际上束缚于《圣经》和圣事的传统主义信仰更加有利于宗教对行为的条理性渗透。总的说来，从弗兰克、斯彭内尔到亲岑道夫的虔信派，都是越来越倾向于突出情感因素。但是，这并非任何意义上的内在发展规律的表现。差异来自这些领袖所处的宗教（和社会）环境的不同。我们现在不可能讨论这一问题，也不可能讨论德国虔信派的特点如何影响了它在社会 and 地域上的扩张。^[165]我们必须再次提醒自己，这个情感型的虔信派当然是逐渐变化，完全是分阶段走上清教式上帝选民之路的。如果我们能够——至少是暂时地——指出这种差异的实际结果，那么，我们或许可以说，虔信派更多偏爱的那些德性，一方面是忠于信仰的官吏、职员、劳动者或者包工制工人的德性，^[166]另一方面则是（以亲岑道夫的方式）抱着虔诚的恩赐态度、主要是家长式雇主的德性。相比之下，加尔文宗显然与资产阶级资本主义的企业家那种严格的条文主义和能动的进取心有着更密切的联系。^[167]最后，正如里敕尔^[168]所指出的那样，纯情感形式的虔信主义乃是有闲阶级的一种业余宗教爱好。无论这种鉴定多么挂一漏万，但还是有助于解释分别受到这两种禁欲主义运动影响的民族某些性格（包括经济性格）上的差异。

C. 循道宗

一种富有情感却依然是禁欲主义的宗教类型，同时又对加尔文宗禁欲主义的教理基础日趋冷淡乃至干脆拒绝，也是与欧陆虔信派相对应的英美运动——循道宗——的特征。^[169]这一名称本身就表明，其信徒给同时代人留下深刻印象的就是这样的特点：行为具有条理性 and 系统性，以求达至“得救的确定性”。这从一开始就是该运动的核心性宗教抱负，并且始终如一。无论循道宗与德国虔信派的某些分支^[170]有多少差异，它们之间息息相关则是确凿无疑的，以下事实尤其能够表明这一点：它们基本上都是把道^[171]用于引发情感型的皈依行为。由于摩拉维亚人和

路德教徒的影响，约翰·卫斯理受到启发而强调情感的作用，这使一开始就看到了自己在群众中的使命的循道宗带上了强烈的情感特征，这在美国表现得尤为突出。在某些情况下，完成忏悔的过程能使人陷入非常剧烈的情感斗争，以至往往导致极度的迷醉状态，美国的公众集会上就常常出现这种情况。它构成了不该占有神的恩宠这一信条的基础，同时也构成了当即产生称义和宽恕意识的基础。

如此一来，这种情感型宗教便与已被新教一劳永逸地打上了合理性烙印的禁欲主义伦理观结成了一种独特的联盟，尽管其中还存在一些非同小可的固有难题。一方面，不同于把任何情感因素统统视为幻觉的加尔文主义，宽恕有着绝对的确定性这种纯粹的感情，原则上被认为是“得救的确定性”唯一可靠的依据，它来自即时的精神见证，而这样的见证一定会在恰当的时刻如期而至。卫斯理的净化学说又对此做了补充，尽管明显背离了正统教义，但却是它的逻辑发展。据此，一个以这种方式获得新生的人，借助于已经对他发生作用的神的恩宠，甚至可能通过第二次精神转变，一般来说是单独的，并且常常是突然的精神转变，在今生就能获得净化，同时还能获得摆脱了罪恶这个意义上的完善意识。无论达到这一目标有多么困难，一般来说要在生命的尽头才能达到，他也必定会无可避免地去追求，因为它终将保证“得救的确定性”，并以宁静的自信取代加尔文教徒那种阴沉的焦虑。^[172]它能让他和其他人亲眼辨认出真正的皈依，因为至少他已经不再受罪孽的支配了。

因此，尽管不言而喻的感觉具有重大意义，但是，合乎戒律的正直行为自然也仍需坚持。卫斯理总是抨击当时人们对善举的强调，但这不过是恢复旧时的清教主义：善举并不是目标，而仅仅是分辨个人恩宠状态的手段，并且只有在它们仅仅被用来表现上帝的荣耀时才能成为这样的手段。正如他根据自身经验所发现的那样，仅有正直的行为是不够的，此外还必须要有对恩宠的感觉。卫斯理自己有时也将善举说成是恩宠的条件，他在1771年8月9日的宣言^[173]中就强调指出，不行善举者绝不是一个真正的信徒。实际上，循道宗教徒始终都认为他们同英国国教在教义上并无区别，分歧仅在于宗教实践方面。《新约·约翰福音》第一章3: 9已经再清楚不过地证明了理应强调信仰的成果；这里，品行被视作再生的明确标志。

但是尽管如此，也还是存在一些难题。^[174]对于信奉得救预定论教义的循道宗教徒来说，认为“得救的确定性”会出现在对恩宠和完善的即时感受^[175]中，还是会出现在持续的信仰证明过程中的禁欲主义品行所

产生的恩宠意识中，二者必居其一，因为*perservantia*（坚守）的确定性这时就仅仅依赖于单独的忏悔行为了。弱者从宿命论角度解释基督徒的自由，由此也就瓦解了条理性的行为；或者说，唯有否定这种解释方式，正直人的自信^[176]才能达到无与伦比的高度，才能达到清教徒类型的情感强度。面对敌手的种种攻击，循道宗教徒做出了努力以求获得这些成果，一方面是越来越强调《圣经》的规范性权威和恩宠证据不可或缺，^[177]另一方面则是根据恩宠有可能丧失的教义而有效强化运动内部卫斯理反加尔文主义派别的力量。卫斯理通过摩拉维亚人所受到的路德教的有力影响^[178]则强化了这个趋势，并且加大了循道宗伦理观宗教基础的不确定性。^[179]到最后，只有再生这个概念被明确保留下来作为恩宠的重要基础，就是说，把从情感上确认得救作为信仰的直接结果，把由此达到的净化——其结果（至少在实质上）是摆脱了罪孽的支配——视为恩宠的当然证据。蒙恩的外在手段——特别是圣事——的重要性则相应地减弱。总之，循道宗在各地（比如在新英格兰）唤起的普遍觉醒，就意味着恩宠和特选教义的胜利。^[180]

因此，从我们的观点看来，循道宗的伦理观似乎是在与虔信派相同的不确定性基础上的。但是，对更高生活的渴望，即渴望二次降福，使得得救预定论被当成了一种权宜之计。而且，循道宗源出英国，其伦理实践与英国清教的伦理实践密切相关，而它的抱负就是要复兴清教。

这种情感型的皈依行为是井井有条地引导出来的。完成皈依之后并不是按照亲岑道夫的情感型虔信主义方式去虔诚享受与上帝的合一，而是相反，这种情感一旦觉醒，就会投入到为追求完善而进行的理性斗争中去。因此，其信仰的情感性质并不会导致德国虔信主义那样的灵性化情感宗教。施奈肯伯格已经指明，这一事实与罪感的发展不那么强烈（部分原因正是在于对皈依的情感体验）有关，这一点在有关循道宗的讨论中已经得到公认。这里始终具有决定性意义的，就是它的宗教情感从根本上说具有加尔文主义性质。情感的亢奋具有宗教狂热的形式，虽然只是偶然迸发，却能带来强有力的震撼，但又绝不会摧毁行为的其他理性性质。^[181]因此，循道宗的再生观仅仅是为纯粹的善举教义创造了一个补充，为得救预定论被抛弃之后的禁欲主义行为创造了一个宗教依据。作为确认真正的皈依所必需的手段，甚至一如卫斯理有时说的必需的条件，这样的行为所给出的标志，实际上与加尔文宗给出的标志如出一辙。下面的讨论一般将不再谈到循道宗，因为它作为一个后来的产物，^[182]并没有给天职观的发展^[183]增添任何新的要素。

D. 浸礼宗诸教派^[184]

欧洲大陆的虔信派和盎格鲁-撒克逊诸民族的循道宗，就其观念内容和历史意义来说，都是一些次要的运动。^[185]另一方面，除了加尔文主义之外，我们还发现了新教禁欲主义的另一个独立来源，那就是浸礼宗运动以及在16、17世纪直接发源于这一运动或接受其宗教思维方式的各个教派^[186]，比如浸礼会、门诺派、尤其是贵格会。^[187]我们将由此探讨那些其道德观基础同加尔文主义学说有着原则区别的宗教群体。以下概述只是侧重于对我们来说具有重要意义的内容，因而不可能面面俱到地描绘这个运动的多样性。我们还是主要侧重于老牌资本主义国家中的发展状况。

所有这些共同体的特征，无论从历史上还是从原则上说都是极为重要的，但它对文化发展的影响只能在一个稍有不同的背景中才能完全说得清楚。这个特征我们已经很熟悉了，那就是信徒的教会。^[188]它意味着宗教共同体——用宗教改革时期各教派的语言来说，就是“有形的教会”^[189]——不再被看作一种服务于超自然目的的托管机构，一种不管是为了增加上帝的荣耀（加尔文派）还是作为给人类带来救赎方法的媒介（天主教和路德教）都必然包含义人和不义之人的机构，而是仅仅被看作由那些相信再生的信徒个人，并且只是由这些个人组成的共同体。换言之，它不再被看作一个教会，而是被看作一个教派。^[190]这就是只有亲身取得信仰的成年人才能受洗礼这一原则本身——纯粹从表面上说——所要象征的一切。^[191]正如浸礼宗教徒在所有的宗教争论中一再重申的那样，在他们看来，以这种信仰而称义完全不同于在今世为基督效力这一支配着旧时新教正统教理的观念。^[192]毋宁说，它等于是从精神上占有上帝所赐的救赎。但是这要通过圣灵对个人的具体启示才能实现，舍此无它。人人都能得到启示，唯需等待圣灵即可，不应妄自迷恋尘世而阻碍圣灵的降临。由此，理解教会学说以及通过忏悔寻求神的恩宠这种意义上的信仰，其重要性必然会降到最低程度，随之出现的则是早期基督教灵性学说^[193]——自然是经过重大修改后——的复活。例如，门诺·西门^[194]在*Fondamentboek*（《基督教原理》，1539）一书中给出了最早具有合理一贯性教义的那个教派，和其他浸礼宗诸教派一样，希望成为一个真正无可指责的基督的教会，就像使徒共同体，成员全部是亲身受上帝启蒙和召唤的人。再生的人，并且只有他们，才是基督的兄弟，因为与基督一样，他们在精神上也是由上帝直接创造

的。^[195]严格回避尘世，即避免一切与世人全无必要的交往，加之最严谨地解读《圣经》，即以最初几代基督徒的生活为楷模，这一切都是早期浸礼宗共同体的成果，而且只要那种传统精神依然存在，回避尘世的原则就不会完全消失。^[196]

浸礼宗各教派从它们早期的主导动机中保留了一项永久坚持的原则，我们已经知道，加尔文主义大体上也是建立在该原则基础上的，而且它的根本重要性还将反复显现出来。这就是，他们绝对摈弃一切对肉身的崇拜，认为这有损于仅应给予上帝的崇敬。^[197]瑞士及南德的早期激进主义浸礼宗教徒，与青年时代的圣方济各相似，认为合乎《圣经》宗旨的生活方式就是与一切尘世享乐彻底决裂，是一种直接以使徒生活方式为标准的生活。而且，许多早期浸礼宗教徒的生活的确能使人联想到圣吉尔斯（St. Giles）的生活方式。但从它与信仰的灵性性质的关系来看，对圣经戒律的这种严格遵守^[198]并没有非常牢固的基础。上帝给予先知和使徒的启示，并不是他能够而且愿意启示的全部。相反，《圣经》不是作为书面文献，而是作为在日常生活中发挥作用的圣灵的力量，直接对任何一个愿意倾听的人发言，它的这种持久生命力才是真正的教会唯一的特点。这是早期基督教共同体的见证，施文克菲尔特（Schwenkfeld）曾据以反对路德，后来福克斯（Fox）又据以反对长老会。从持续启示这一观念发展出了后来被贵格会信守不渝的著名教义：根据理智与良知在内心见证圣灵具有重大意义，归根结底则是具有决定性意义。这并没有否定《圣经》的权威，但却否定了《圣经》具有独一无二的权威，并且最终发展到彻底消除了通过教会而得救这一教义的一切残余，贵格会是如此，甚至浸礼宗和圣餐礼也是如此。^[199]

浸礼宗诸教派和得救预定论者一起，尤其是和严格的加尔文教徒一道，彻底贬损了被用作得救手段的一切圣事，从而以最极端的形式完成了对尘世的宗教理性化。甚至上帝在《圣经》中的那些启示，也只有借助于持续启示的内在之光才能真正被人理解。^[200]另一方面，至少根据贵格会的教义，这里能够得出的逻辑结论是，它对那些从不知道《圣经》启示形式的人们也可以产生作用。“教会之外无救赎”（*extra ecclesiam nulla salus*）这一主张仅仅适用于那些受圣灵启示者的无形教会。如果没有内在之光，自然人，即使是自然理性引导下的人，^[201]也纯粹是些行尸走肉，包括贵格会在内的浸礼宗诸教派曾对他们的邪恶性大加挞伐，而且激烈程度比加尔文教徒有过之无不及。另一方面，如果我们翘首以待并为之敞开心怀，由圣灵带来的新生，因为它的神圣来源，就能导向全面地战胜罪孽，^[202]实际上就是不可能再堕落，更不可

能丧失恩宠状态。然而，就像后期的循道宗那样，人们并没有把达到这种状态视为法则，而是认为应当逐步提高个人的完善程度。

但是，所有的浸礼宗共同体都希望成为纯洁的教派，意思是说，他们成员的行为要无可非议。真诚地摈弃尘世及其利益，通过良知向上帝表白无条件顺从，是真正的再生唯一无可争议的标志，因此，要想得救，相应的行为类型也就必不可少。所以，上帝所赐的恩宠并不能挣来，只有听从良心指导的人才有理由认定自己的再生。从这个意义上说，善举就是一个必不可少的条件（*causa sine qua non*）。可见，我们坚持加以说明的巴克利^[203]的这个最后推论，实际上就是加尔文主义学说的翻版，而且无疑是在流行于英格兰和尼德兰浸礼宗诸教派中的加尔文主义禁欲主义影响下发展起来的。乔治·福克斯早期的全部传教活动都是在极为热诚而真挚地劝告人们接受这种观念。

但是，由于得救预定论遭到否定，浸礼宗道德观的独特理性性质在心理上就特别依赖于期待圣灵降临的观念，这在今天也仍是贵格会集会的一大特点，巴克利对此作过详尽的分析。这种默默等待的目的就是要克服一切冲动的和无理性的东西，克服自然人的激情和主观欲望。他必须静下来以使灵魂进入深沉的安详状态，因为只有在这种状态中才能听到上帝之声。当然，这种等待可能导致歇斯底里和先知预言的出现，而且只要末世论的希望尚存，在一定条件下甚至会导致千禧年狂热的迸发，这是所有相似的宗教类型都可能发生的情况。最后在明斯特土崩瓦解的那个宗教运动^[204]就确实发生了这种情况。

但是，就浸礼宗对这个平凡庸碌的世界产生的影响而言，上帝只在人们肉体安静下来时才会发言的观念，显然意味着促使人们审慎权衡行为过程，并且按照个人良知小心称义。^[205]后期的浸礼宗共同体，尤其是贵格会教徒的行为，就具有这种沉静、平和、极有责任感性质。为世界彻底除魅，结果就是除了承认入世禁欲主义实践之外不再承认其他心理过程。由于这些共同体与政治权力及其所作所为毫无关系，其客观结果就是他们把这些禁欲主义美德渗透进了履行天职的生活之中。最早的浸礼运动领导人曾毫不留情、完全彻底地拒斥世俗名利心。但是很自然，即使第一代浸礼教徒，也没有坚持把严格的使徒生活方式作为每个人再生的绝对必需的证明。甚至在这一代人当中，甚至在门诺以前，都存在那种富裕的资产阶级，他们坚决维护实用性的世俗美德，维护私有财产制度；浸礼宗一丝不苟的道德观实际上又折回了加尔文主义伦理观已经铺就的道路。^[206]这仅仅是因为，通往超世俗隐修形式的禁欲主义

之路自路德之后就已被封闭，因为它不合《圣经》而且带有靠善举得救的意味，浸礼宗在这方面也继承了路德的思想。

然而，除了这些早期的半共产主义共同体之外，一个叫作“浸体派”（Dunckards，又称Tunker，dompelaers）的浸礼宗教派，直至今天仍然谴责教育，谴责生活必需品之外的一切财产占有形式。甚至巴克利也不是以加尔文宗甚或路德教的观点，而是以托马斯的观念看待自己的天职义务，把它当作自然理性（*naturali ratione*），即信徒不得不在尘世生活的必然结果。^[207]

这种态度意味着加尔文主义天职观一如斯彭内尔与德国虔信派的天职观那样遭到了削弱。但在另一方面，由于多种因素的作用，浸礼宗诸教派对于经济职业的关切却日益增强。这首先是因为他们拒绝接受政府公职，而这种做法最初是为了遵守宗教义务，即摈弃一切世俗之物。这种观念在原则上被放弃之后，至少在门诺派和贵格会那里实际上却依然有效，因为他们拒绝佩带武器或者宣誓，其结果就是丧失了担任公职的资格。与此同时，所有浸礼宗诸教派全都坚决反对任何贵族生活方式。与加尔文宗的情形类似，这部分是禁止一切肉身崇拜的结果，部分是前述非政治甚或反政治原则的结果。因此，浸礼宗行为所具有的全部精明而磊落的合理性就被贯彻进了非政治的天职之中。

同时，浸礼宗认为良知是上帝给予个人的启示，而浸礼宗的救赎教义认为良知的作用具有极端的重要性，这使他们履行世俗天职的行为产生了一种对于资本主义精神的发展具有最重要意义的性质。我们应当推迟到适当的时候再考虑这个问题，因为那时就有可能在不触及新教禁欲主义的整个政治与社会伦理观的情况下对它进行研究。然而，在此之前，我们已经提请人们注意资本主义伦理中最重要的原则，也就是通常所概括的“诚实才是上策”的原则。^[208]前引富兰克林的那些短论就是它的经典证明。而且，即使在17世纪的人们看来，浸礼宗——尤其是贵格会——那种入世禁欲主义的特殊形式，也是这一基本准则的实际运用。^[209]另一方面，我们也应该预料到，在释放个人获利的能量这个方面，加尔文主义已经发挥了更大的影响。因为，尽管成为上帝的选民要受制于种种形式上的繁文缛节，但是歌德的以下说法事实上往往足可以适用于加尔文教徒：“行动的人从来就冷酷无情，除了旁观者之外，没有任何人有良心。”^[210]

加大了浸礼宗各教派入世禁欲主义强度的一个更重要因素，也是只

能在另外的背景下才能考虑它的全部重要性。不过，为了说明我们采取这样的叙述顺序自有道理，这里不妨预先就这个问题稍作议论。我们完全是特意地没有把老牌新教教会这样的客观社会制度及其伦理影响，尤其没有把极其重要的教会戒律作为我们的出发点。我们更倾向于把出发点放在主观接受禁欲主义信仰对个人行为所产生的影响上。这不仅是因为后一方面的情况以往所受到的注意远远不如前一个方面，而且因为教会戒律的影响绝非始终如一。相反，教会对个人生活的监督，正如在加尔文主义国教中实行的那样，几乎无异于宗教法庭，它甚至可能阻碍个人能量的解放，在某些情况下也的确如此，而对得救的理性禁欲主义追求，本来就已经制约了这种个人能量。

国家的重商主义调整可以使工业得到发展，但却不能——或者说单靠它肯定不能——发展出资本主义精神，如果那种调整具有威权主义的专制性质，则会在很大程度上直接阻碍这种精神的发展。因此，如果教会组织变得过分专制，也完全会产生类似的结果。它会加强某种特殊类型的表面服从，但在某些情况下又会削弱理性行为的主观动机。关于这一点的任何讨论^[211]都必须考虑到两种结果的巨大差异，一种是英国国教的威权主义道德戒律带来的结果，另一种是建立在自愿归顺基础上的各教派相应戒律带来的结果。大体上说，各地的浸礼宗运动所建立起来的都是教派组织，而不是教会，这无疑有利于强化他们的禁欲主义，那些加尔文宗、循道宗和虔信派共同体的情况也大同小异，他们都是在环境因素驱使下而形成的自愿性群体。^[212]

我们的下一个任务是探究清教天职观在商业社会中产生的结果，以上概论就是尝试指出它的宗教基础。我们已经涉及了不同的禁欲主义运动在若干细节和重点方面表现出的差异，但也看到了它们具有的更多重要共同点。^[213]不过，就我们所要达到的目的而言，简单说，问题的关键就在于宗教恩宠状态的观念，它为一切教派所共有，它标志着处于这种状态的人已经摆脱了肉体的堕落，摆脱了尘世。^[214]

另一方面，尽管在不同的教义中获得恩宠的手段不同，但它绝不能凭借任何巫术圣事、凭借忏悔的慰藉、凭借个人的善举来获得。只有通过确实有别于自然人生活方式的特殊行为类型加以证明之后，才有可能获得这种恩宠状态，由此才能产生出对于个人的推动力，使之条理性地监督自身行为所达到的恩宠状态，从而使禁欲主义渗透到行为之中。但是，我们已经看到，这种禁欲主义行为意味着，要按照上帝的意志对自己的整个一生进行理性规划。而且，这种禁欲主义再也不是一种*opus*

supererogationis（不堪重负的义务），而是每一个确信能够得救的人都可以做到的事情。与自然生活不同，圣徒们的宗教生活再也不是远离尘世的隐修主义共同体的生活，而是在尘世及其各种制度中的生活——这一点至关重要。这种置身今世之中但又是为了来世而完成的行为理性化，正是禁欲主义新教天职观带来的结果。

最初逃离尘世而寂然独立的基督教禁欲主义，已经统治了这个一直被它挡在修道院和教会之外的世界，但总的说来，它还是让尘世日常生活的天然自发性质保持了原状。现在，它砰然关上了身后修道院的大门，大踏步地闯入了生活的闹市，开始把自己的条理性渗透进生活的常轨，由此而造就一种尘世中的生活，但这种生活既不属于尘世，也不是为了尘世。我们下面的讨论就是要试图澄清它所带来的结果。

第五章 禁欲主义与资本主义精神

为了理解禁欲主义新教的基本宗教观念与它为日常经济行为确立的基本准则之间的联系，有必要特别考察一下显然是产生于教牧实践中的那些著述。因为，在一个来世就意味着一切，每个基督徒的社会地位都取决于能否获准参加圣餐的时代，教牧人员通过他们的教职、教规和布道所发挥的影响（只要浏览一下*consilia*、*casus conscientiae*^[215]汇编等等即可证明）是我们现代人完全无法想象的。在这样的时代，经由上述渠道表现出来的宗教力量，对于国民性的形成有着决定性的影响。^[216]

就本章所要达到的目的而言——尽管绝不是为了所有的目的，我们不妨把禁欲主义新教看作一个单一的整体。但是，由于发端于加尔文主义的英国清教禁欲主义为天职观提供了最一以贯之的宗教依据，我们将仿效前面的方法，选出一位代表人物作为讨论的中心。理查德·巴克斯特使许多论述清教伦理观的作者相形见绌，既是由于他极其注重实践的现实主义态度，同时也是因为他的著述所享有的普遍声誉，它们不断地再版并被译成了多种外国文字。他是一位长老会教友，且是威斯敏斯特宗教会议的辩护人。但恰如他那个时代最杰出的人物一样，他后来也逐渐摆脱了纯加尔文主义的教理。他对克伦威尔的僭位深恶痛绝，正如他反对任何类型的革命一样。他不喜欢宗教教派，对圣徒们的狂热激情也不感兴趣，但是对于形式上的标新立异却非常宽宏大量，对自己的反对者也能做到客观公允。他特别不遗余力的领域就是通过教会的作用实际振兴道德生活。为了追求这一目标，作为历史上最知名的牧师之一，他先后为国会统治、克伦威尔以及王政复辟^[217]奔走效力，最后在圣巴托罗缪日（St. Bartholomew's day）前从王政当局告老引退。他的《基督教指南》（*Christian Directory*）是最完备的清教伦理纲领，后来他又根据自己教牧活动的实践经验对它不断进行了调整。为了比较起见，我们将以斯彭内尔的《神学反思》（*Theologische Bedenken*）作为德国虔信派的代表，巴克利的《辩解书》（*Apdogy*）作为贵格会的代表，同时还会参考禁欲主义伦理观的其他一些代表性著述。^[218]不过，由于篇幅所限，我们将尽可能地把这种比较局限在一定的范围。^[219]

阅读巴克斯特《圣徒永恒的安息》（*Saint's Everlasting Rest*）、

《基督教指南》或其他人的同类著述^[220]，一看就会令人吃惊地发现，它们在讨论财富^[221]与获取财富的活动时，都在突出《新约》中的伊比奥尼派^[222]成分。^[223]财富本身极为危险，它的诱惑永无休止，与天国的无上重要性相比，追逐财富^[224]不仅毫无意义，而且在道德上也很可疑。这种禁欲主义似乎比加尔文更激烈地反对谋取世俗利益，加尔文并不认为积累财富会阻碍教牧人员发挥作用，相反还将大大提高他们的威望，因而十分可取，所以他允许他们使用盈利手段。而在清教徒的著述中，对追逐金钱财富的谴责非难可谓比比皆是，与中世纪晚期的伦理学文献相比，后者在这一问题上的态度要开明得多。

此外，他们是以极其严肃的态度表达这些疑虑的；为了理解这些疑虑真正的伦理意义及其实质，那就唯需对它们进行更加详细的考察。实际的道德异议是，占有财富将导致懈怠，^[225]享受财富会造成游手好闲和放任情欲，至关重要的是，它将使人放弃对正直生活的追求。事实上，占有财富之所以招来异议，完全就是因为它能带来懈怠的危险。因为，圣徒的永恒安息是在彼岸世界，而在尘世生活中，人为了确保自己的恩宠状态，就必得“完成主所指派于他的工作，直至白昼隐退”。按照上帝意志的明确昭示，唯有劳作而非悠闲享乐方可增加上帝的荣耀。^[226]

这样，虚掷时光便成了万恶之首，而且从原则上说还是应受天罚的大罪。人生极为短促，最宝贵者莫过于确保自己成为上帝的选民。社交、闲聊^[227]、奢侈^[228]，甚至保证健康所需时间（最多6—8小时）以外的睡眠^[229]，都应遭受无条件的道德谴责。^[230]这当然不会令人像富兰克林那样认为时间就是金钱，但从某种精神意义上说，这个命题的确是真理。时间无比珍贵，虚掷一寸光阴就是虚掷一寸为上帝的荣耀而效劳的宝贵时辰。^[231]因此，无所事事的默祷也就毫无价值，如果它还要牺牲人们的日常劳作，那就应当直接给予谴责。^[232]因为，上帝更乐于人人各司其职以积极执行他的意志。^[233]何况礼拜日已足够默祷之用，而在巴克斯特看来，那些并不勤奋履行天职的人，也决不会在规定的时辰拿出时间与上帝交流。^[234]

所以，巴克斯特的主要工作，就是持续不断且经常是充满激情地告诫人们，要持之以恒地践行艰苦的体力劳动或脑力劳动。^[235]这里兼有两种不同的动机。^[236]一方面，劳动历来就是公认的禁欲主义手段，这在西派教会中一直如此，^[237]从而不仅与东派教会，而且与世界各地几

乎所有的僧侣都形成了鲜明对照。^[238]尤其是，劳动能够特别有效地抵制一切诱惑，其作用对于清教来说绝非无足轻重，因为那些诱惑被清教系统称之为不洁的生活。清教的性禁欲主义只是在程度上，而不是在根本原则上有别于修道院生活的性禁欲主义；由于清教的婚姻观念，前者的实际影响也远远超过了后者的影响。因为，性交，甚至婚内性交，也只是按照上帝的意志，根据“孳生繁育吧”^[239]的诫命而充当为上帝增加荣耀的手段。和粗茶淡饭及冷水浴一起，用来抵制宗教疑惑及道德堕落的同一个处方也可以用于抵制一切性诱惑：“为履行天职而刻苦劳动”。^[240]但至关最重要是，要像上帝命令的那样，进一步把劳动本身作为人生的目的。^[241]圣保罗的“不劳动者不得食”应当无条件地适用于每一个人。^[242]厌恶劳动就意味着得不到恩宠。^[243]

这里非常明显地存在着与中世纪观点的分歧。托马斯·阿奎那也曾解释过圣保罗的这句名言。但对他来说，^[244]劳动仅仅是维持个人与共同体之存在的必要的自然理性（*naturali ratione*）。一旦达到这一目的，保罗的告诫就不再有任何意义。而且，它只是对整个人类而非对个人有效，因此不适用于那些依靠自己的财产为生而无需劳动的人，而作为在天国活动的精神形式，默祷，当然也就超乎于那个告诫的字面意义之上。此外，在那个时代盛行的神学看来，修道院生产能力的最高形式就是通过祈祷和圣歌来充实圣库（*Thesaurus ecclesioe*）。

巴克斯特自然不会认为在履行劳动义务方面可以容许有这些例外，他极为明确地宣称，财富不能使任何人免于服从那个绝对命令。^[245]即使富人也不可不劳而食，因为，纵然他们无需靠劳动挣得生活必需品，他们也必须和穷人一样服从上帝的诫命。^[246]天命已经无一例外地为每个人安排了一项天职，人人都应以此为业，而且都应为此劳作。这种天职并非像路德教^[247]宣称的那样是人必须服从且必须擅自利用的命运，而是上帝向个人发布的诫命，要他为神的荣耀而劳动。这种表面上很细微的差别却带来了影响深远的心理后果；与此相联系的，是经济秩序的天命观解释得到了进一步发展，而最早做出这种解释的则是经院哲学。

托马斯·阿奎那把社会的劳动分工和职业分工现象解释为神安排万物的直接结果，当然，其他人也提出过类似的看法，不过援引他的观点可能最为方便。但是他认为，每个人被指定在宇宙中所处的位置均为*ex causis naturalibus*（自然的原因）所致，因而是意外的（用经院哲学的术语来说则是“偶然的”）。我们知道，在路德看来，历史发展过程中形成的阶级分化与职业分工，乃是神意的直接结果。个人坚守在上帝指定

给他的位置上而不逾此矩，这是一项宗教义务。^[248]由于路德教与尘世的关系从一开始就是不确定的，而且一直是如此，这个结论也就更加确凿无疑。在路德的观念领域中根本就找不到关于改造世界的伦理原则；实际上，他的观念从来就没有完全摆脱那种保罗式的冷淡性。所以，置身尘世就要随遇而安，只有这样才能产生一种宗教义务。

但从清教徒的观点来看，天命在摆布私人经济利益时的侧重点稍有不同。事实上，清教徒倾向于进行实用主义的解释，就是说，只有根据结果才能洞悉天命安排劳动分工的目的。巴克斯特在谈及这一问题时的种种说法，每每能够令人直接想到亚当·斯密对劳动分工的著名礼赞。^[249]职业的专门化使技能的发展成为可能，因而也会给生产带来量的增长和质的改善，由此而促进公共利益，也就是促进最大多数人的利益。就此而论，这是纯粹功利性的动机，它与当时许多世俗文献中的流行见解密切相关。^[250]

但是，巴克斯特在讨论伊始就做出了如下表述，典型的清教观念跃然纸上：“如无一项明确的天职，人的业绩就只是偶然的、随意的，他会把更多的时间用于坐食而非工作”。于是他得出了这样的结论：“他（指有专门技艺的劳动者）会井然有序地劳动，其他人则会始终乱作一团，没有时间也找不到地方去正经工作。^[251]……故而，最好人人都能有一项天职。”普通劳动者常常不得不接受临时工作，这种情况在所难免，尽管如此，它依然是一种不足取的过渡状态。因此，如果没有一项天职，人就会缺乏系统性和条理性，而我们已经看到，入世禁欲主义所要求的正是这种系统性和条理性。

贵格会伦理观也认为，人在履行天职中生活，就是在践行禁欲主义美德，就是因虔诚而进入恩宠状态的证据，这体现在他履行天职时的细心^[252]和方法中。上帝要求的并非劳动本身，而是履行一项天职的理性劳动。清教天职观所强调的重点始终在于入世禁欲主义的这种条理化性质，而不是像路德那样接受上帝指定给人的不可更改的命运。^[253]

因此，对于人能否同时承担多项天职这一问题，答案是肯定的，但条件是，这要有助于促进公共利益或个人利益，^[254]不对任何人造成损害，不会导致对其中一项天职的不忠。如果并非不假思索，而且是为了能让上帝更加愉悦而追求某项天职，甚至改变天职也绝对无可厚非，^[255]这意味着，根据普遍原则，那是一项更有益处的天职。

确实，一项天职是否有益，也就是能否博得上帝的青睐，主要是根据道德尺度进行衡量，因而就是根据为共同体提供的财富重要性来衡量。不过，另一条而且是至关重要的一条标准，则是私人的有利可图。^[256]因为，在清教徒的心目中，一切生活现象都是由于上帝之手的拨弄，如果上帝赐予他的某个选民以获利的机会，那必定是因为抱有某种目的。所以，虔诚的基督徒理应遵从上帝的召唤，尽可能地利用这天赐良机。^[257]“若上帝为你指明了一条路，循此可以正当获取更多的利益（而又无损于你自己或其他任何人的灵魂），如果你拒绝它并选择不那么容易获利的途径，你就会背离你的天职所要达到的目的之一，你是在拒绝成为上帝的仆人，拒绝接受他的恩赐并遵照他的要求利用它们，而上帝的要求是：你须为上帝劳动致富，但不可为肉体 and 罪孽。”^[258]

因此，只有当财富诱使人无所事事、邪恶地耽于人生享乐时，它在道德上才是有害的；只有在人为了贪图日后乐而忘忧、无所用心的生活时，追逐财富才是有害的。但是，如果为了履行天职而尽义务，那么追逐财富不仅在道德上是许可的，而且是必须的。^[259]仆人因为不能增长被托付给他的天赋而遭到遗弃的寓言，似乎就直接说明了这一点。^[260]常有人争辩说，希望受穷等于是希望有病；^[261]如此美化善举，等于是贬损上帝的荣耀。特别是，有能力劳动却以行乞为生，这不仅犯下了懒惰罪，而且亵渎了使徒所说的博爱义务。^[262]

强调固定天职的禁欲主义意义，这为现代的专业化劳动分工提供了一个道德依据。同样，以天命观来解释赢利行为，也为实业家的活动提供了正当理由。^[263]对禁欲主义来说，封建贵族的穷奢极欲和暴发户的浮夸排场同样令人厌恶。但另一方面，它对中产阶级的节制有度、自我奋斗却给予了极高的道德评价。^[264]对于遵循上帝的旨意而成就斐然的良人^[265]，它的标准说法是“上帝让他生意兴隆”。《旧约》中的上帝会酬答其子民在今生的忠顺，^[266]他的全部威权也必然会对听从巴克斯特劝告的清教徒产生同样的影响，他们会把自己的恩宠状态与《圣经》中的英雄相类比，^[267]会把《圣经》的经文解释成法典的条文。

当然，《旧约》的经文也并非没有歧义。我们已经看到，路德在翻译《便西拉智训》中的一段话时首次在世俗意义上使用了“天职”概念。尽管《便西拉智训》受到了希腊化文化的影响，但从它所表现出的基调来看，它和其他的《旧约》外典一样都有明显的传统主义倾向。该书至今仍为信奉路德教的德国农夫喜闻乐见，这是很有特点的，^[268]德国虔

信派的许多分支也偏爱《便西拉智训》，这同样体现了路德教的影响。^[269]

清教徒摒弃次经，认为那不是出自上帝的授意，这与他们截然区分神性之物与人性之物是一致的。^[270]但在《圣经》正经中，《约伯记》的影响格外重大。一方面，它包含了一个重大概念，即上帝拥有绝对至高无上的统治权，人类的理解力无法企及（加尔文主义的观念就与此密切相关）；但同时它也确信，上帝在今世就会赐福于人（仅见于《约伯记》），其中也包括物质意义上的赐福——尽管这在加尔文看来并非关键问题，但它对清教徒却具有超乎寻常的意义。^[271]《诗篇》及《箴言》若干极为优雅的篇章所显露的东方寂静主义则被一笔勾销，正如巴克斯特一笔勾销了《哥多林前书》的传统主义色彩一样，尽管那对天职观念非常重要。

但是，清教徒格外看重《旧约》中赞美靠善举得救，将其视为令上帝愉悦的行为之标志的那些内容。他们提出了这样一种理论：摩西律法包含有仅仅适用于犹太民族的礼法或纯历史的戒律，说它在基督手中丧失了效力只是就此而言，但除此以外，它作为自然法的体现却始终有效的，所以必须予以保留。^[272]另一方面，这也使得清除那些与现代生活格格不入的因素成为可能。然而，通过许多有关的要点，《旧约》的道德观仍然能够有力地促进洁身自好、靠善举得救的精神，而它们正是这种新教入世禁欲主义形式的突出特征。^[273]

因此，作家们（当时的以及后来的一些作家）把清教——特别是英格兰清教——说成是英国的希伯来主义，^[274]如果我们能正确理解的话，就可以看出这并非谬说。但是，万不可认为这是《圣经》成书时代的巴勒斯坦犹太教，因为它指的是经过许多世纪形式主义、律法主义以及《塔木德》教育的影响变化而来的犹太教。即使如此，在进行比较时也应格外小心。早期犹太教总的来说是秉持一种朴素的人生观，这与清教的特性相去甚远。不过，一定不能忽略的是，它的特性与中世纪和现代犹太教的经济伦理同样相去甚远，这就决定了两者在资本主义精神气质的发展过程中所处的地位。犹太人倾向于具有政治和投机取向的冒险家资本主义，一句话，他们的精神气质乃是贱民资本主义（*pariah-capitalism*）的精神气质。而清教徒的精神气质则是对资本与劳动进行理性组织。它从犹太伦理中汲取的仅仅是适合这一目标的内容。

由于篇幅所限，这里的概论不可能分析《旧约》的规范渗透进一个

民族的生活之后对其性格的影响，这个任务很是诱人，但迄今仍未取得令人满意的成果，甚至犹太教^[275]也是如此。除了前面已经指出的那种关系之外，至关重要的是清教徒普遍抱有的一种内心态度，即犹太人是上帝的特选子民这一信念如今在清教徒当中得到了伟大复兴。^[276]甚至仁厚的巴克斯特也因为自己有幸生在英格兰并因此能进入真正的教会而对上帝感恩不已。我因上帝的恩宠而完善，这种感恩戴德之情已经渗透进中产阶级清教徒对待生活的态度之中，^[277]它对资本主义英雄时代的人们特有的严谨、刻苦、端正的性格之发展起了相当大的作用。

清教徒的天职观以及它对禁欲主义行为的赞扬，必然会直接影响到资本主义生活方式的发展，现在，让我们尝试澄清一下其中的若干要点。我们已经看到，这种禁欲主义只是在竭尽全力地反对一样东西——自发性的生活享乐以及它所导致的一切后果。围绕《关于体育运动的布告》^[278]展开的斗争大概最典型地表明了这一点。詹姆士一世与查理一世还专门把该布告变成了法律，以此作为对付清教主义的手段，而且查理一世还下令在所有布道坛宣读。清教徒激烈反对国王利用法律手段容许人们在星期日的礼拜时间以外进行大众娱乐活动，这不能仅仅解释为后者扰乱了安息日的宁静，关键在于，清教徒憎恶它会导致人们有意背离圣徒的有序生活。从国王方面来说，他之所以威胁要严厉惩处对这些娱乐活动合法性的任何抨击，目的就在于阻止清教反威权的禁欲主义倾向，因为它对国家实在是太危险了。封建君主势力保护寻欢作乐者以对抗新兴的中产阶级的道德观和反威权的禁欲主义秘密宗教集会，一如当今的资本主义社会保护乐意工作者以对抗无产者的阶级道德观与反权威的工会。

与此针锋相对，清教徒坚持了他们的关键特征，即禁欲主义的行为原则。如果放在其他情况下，清教徒对体育运动的反感就绝不会成为事关原则的问题，即使对于贵格会来说也是如此。如果体育活动服务于某种理性目的，就是说，为再生体能所必需，那么它是可以接受的。但如果它成了自发释放无拘束冲动的手段，它的作用就大可置疑了；倘若它竟成了纯粹的享乐手段，或者成了唤起自大感、唤醒粗野本能或无理性赌博本能的手段，那就必须遭到严厉谴责。寻求刺激的生活享乐，无论那是贵族的体育活动还是平民百姓在舞场或酒吧里的狂欢，都会使人脱离履行天职的劳动并且背离宗教，这本身就是理性禁欲主义之大敌。^[279]

因此，清教徒对于文化中任何不具备直接宗教价值的方面都怀有重

重疑虑，而且往往怀有敌意。但这绝不意味着清教理想是在装腔作势、气量狭隘地藐视文化。恰恰相反，至少它没有如此对待科学，但对经院哲学的憎恶是个例外。而且，清教运动中的杰出人物都曾深受文艺复兴时期文化的熏陶。长老会牧师的布道文无不引经据典，^[280]甚至激进派也并不齿于在神学辩论中展示自己的博学，尽管他们对此颇有异议。大概没有哪个国家在立国之初就像新英格兰一样拥有数量那么骄人的大学毕业生。清教徒的对头对他们的冷嘲热讽，例如巴特勒的《休迪布拉斯》（*Hudibras*），也主要是针对他们的迂腐气和造诣不凡的雄辩术。这在一定程度上是源于他们对知识的宗教评价，而这种评价又来自他们对待天主教“绝对信仰”（*fides implicita*）的态度。

但是，如果看一下那些非科学的文学作品，^[281]特别是看一下高雅艺术，情况就完全两样了。在这里，禁欲主义犹如降临在“快乐的老英格兰”生活中的冰霜。感受到这种严寒的不单是世俗的欢乐。清教徒对一切带有迷信味道的事物，对巫术或圣事救赎的残余，无不痛恨至极，而这种仇恨也波及圣诞庆典、五月花柱^[282]以及所有自发的宗教艺术。一种往往是粗野的伟大现实主义艺术能够在荷兰存身，^[283]恰好表明了加尔文主义神权政治的短暂霸权被改造成温和的国教之后，加尔文主义随之明显丧失了禁欲主义的影响力，这个国家的威权主义道德戒律再也不能抗拒宫廷与摄政者（一个领取年金的阶层）的影响、再也无力阻止资产阶级新贵的生活享受了。^[284]

清教徒厌恶戏剧^[285]，而且，由于他们绝对不能容忍性爱和裸体，于是也就不可能存在激进的文学或艺术观点。闲谈、奢侈品^[286]、虚夸的排场，这些概念都被用来指称一种没有客观目的的、因而不是禁欲主义的、尤其是并非服务于上帝的荣耀而是服务于人的荣耀的无理性态度，而且随时都会被信手拈来以支持朴素的功利主义、反对任何艺术的倾向。在个人修饰方面——比如穿衣戴帽——尤其如此。^[287]那种划一生活的强大倾向在对一切肉身崇拜的摈弃中找到了理想的基础，^[288]如今则极大地帮助了资本主义对生产标准化的兴趣。^[289]

当然我们也不应该忘记，清教包括了一个矛盾的世界，其领袖人物对于艺术的永恒伟大性的直觉意识，肯定比保王党人更加敏锐。^[290]此外，像伦勃朗那样独一无二的天才，无论他的行为在清教徒眼中是多么不合上帝的旨意，他所处的宗教环境仍然在极大程度上影响了他的作品的特点。^[291]但是这一点并不能改变事情的全貌。就清教传统的发展可

能并在一定程度上确实导致了人格的有效精神化而言，它对文学作品的确有着显而易见的益处。但这种益处绝大部分只是在后来几代人身上才显露了出来。

虽然我们这里不可能讨论清教在所有这些方面的影响，但是仍然应该注意到这样一个事实：容忍对文化财富的享受——这有助于增进纯粹的审美或竞技之乐——无疑始终会碰上一个特有的极限：这种享受不可以估定出任何成本。人只是受托保管因上帝的恩宠而来到他手中的财产，他必须像寓言中的仆人那样，对托付给他的每一个便士都有所交待，^[292]不是为了上帝的荣耀而只是为了一己享乐去花费这笔财产的任何一部分，至少也是非常危险的。^[293]即便是在当今，又有哪位明眼人未曾遇到过这种观念的代表呢？^[294]人使自己服从于自己的财产，就像一个顺从的管家，甚至像一部获利的机器，这种对财产的义务观念会给他的生活带来令人胆寒的重负。如果这种禁欲主义的生活态度经得起考验，那么财产越多，为了上帝的荣耀而保住它们并竭尽全力让它们增值的责任感就越是沉重。这种生活类型的根源，如同资本主义精神的许多方面一样，也可以追溯到中世纪。^[295]但它最初是在禁欲主义新教伦理中找到了一以贯之的伦理基础的。它对资本主义的发展所具有的重要意义则显而易见。^[296]

综上所述，这种世俗的新教禁欲主义与自发地享受财富几乎势不两立；它约束着消费，尤其是奢侈品的消费。另一方面它又有着把获取财产从传统主义伦理观的禁锢中解脱出来的心理效果。它不仅使获利冲动名正言顺，而且（在我们讨论的意义上）把它看作是上帝的意志直接使然。正是在这个意义上，它打破了对获利冲动的束缚。正如贵格会的伟大辩护士巴克利——更何况还有清教徒——所明言，这场拒斥情欲诱惑、反对依赖外物的运动，并不是一场反对理性获利活动的斗争，而是一场反对无理性利用财富的斗争。

但是，这种无理性利用指的是外在的奢侈形式，无论这些形式在封建头脑看来多么自然而然，都被清教徒的准则谴责为肉身崇拜。^[297]另一方面，清教徒又赞同功利主义地理性利用财富，认为这是上帝的意志，是为了满足个人和共同体的需要。他们并不希望把苦行^[298]强加给富人，只是要求他们出于必需和实用目的利用自己的财产。典型的要求就是让他们仅在道德上可以容许的开支范围内讲究舒适。自然，符合这种观念的生活方式的发展，最早也最清晰地见之于那些最一贯地代表整个这种生活态度的人们当中，也就绝非偶然了。他们反对封建豪门那种

建立在腐朽经济基础上的炫耀与排场、宁要贪鄙的优雅不要朴素的诚实，把中产阶级家庭简洁而殷实的舒适奉为理想。^[299]

在私人财富的生产方面，禁欲主义谴责欺诈和冲动性贪婪。它所谴责的贪婪、拜金主义等等，指的是为财富而追求财富的行为。因为财富本身就是一种诱惑。但在这里，禁欲主义是一种“总在追求善却又总在创造恶”的力量，^[300]这里的恶指的是占有及其诱惑。因为，禁欲主义严厉谴责把追求财富作为目的本身，这与《旧约》是一致的，也接近于它对善举的伦理评价；但是，如果财富是在履行天职的劳动中获得的果实，那么它就是上帝赐福的标志。更为重要的是：在一项世俗天职中孜孜不倦、持之以恒的系统劳动，将会得到这样的宗教评价——它是禁欲主义的最高手段，同时也是再生与真诚信仰的最可靠、最显著的证明。这种评价对于我们这里称之为资本主义精神的那种生活态度的扩张必定发挥过巨大无比的杠杆作用。^[301]

一旦对消费的约束和这种获利能动性的释放结合在一起，一种不可避免的实际效果也就显而易见了：通过禁欲主义的强制节俭实现资本的积累。^[302]强加在财富消费上的种种限制使资本用作生产性投资成为可能，从而也就自然地增加了财富。遗憾的是，这种影响究竟有多大却很难以精确的统计数字加以证明。但在新英格兰，这种联系却非常显著，从而未能逃过历史学家多伊尔（Doyle）那双极有洞察力的眼睛。^[303]而在荷兰，在这个仅被严格的加尔文主义实际支配过7年的国家，越是严肃的宗教圈子，生活方式就越是简朴，这与巨大财富结合在一起，竟导致了一种超常的积累癖。^[304]

此外，中产阶级想要图个好运气进入贵族行列的倾向可谓无处不在、无时或已，在今日德国尤为强烈，但是清教徒对封建生活方式的反感却必然会遏制这种倾向，这一点也不言而喻。17世纪英国重商主义作家们曾把荷兰资本优于英国资本的现象归因于环境因素，说荷兰新获得的财富一般都不是用于土地投资；同时，由于这不仅仅是个土地买卖问题，所以荷兰资本也不曾设法使自己转变为封建生活习惯的一部分，以至于失去了进行资本主义投资的可能性。^[305]把农业视为命脉的并不是（例如在巴克斯特看来）土地贵族，而是自耕农和农场主，在18世纪也不是乡绅，而是理性的耕种者。^[306]这种对农业的高度评价与清教徒的虔诚尤其相符。17世纪以来的整个英国社会，始终贯穿着地主阶级（“快乐的老英格兰”的代表）与社会影响极为多样的清教徒群体之间的冲突。^[307]完好无损的朴素生活享乐，以及严格调整、严谨自制的传统

伦理行为，这两种因素甚至直到今天也仍然结合在一起塑造着英国人的国民性格。^[308]同样，在北美殖民地的早期历史上，一心想利用契约雇工的劳动建立种植园以过上封建地主生活的冒险家，与清教徒特有的中产阶级见解也形成了鲜明的对照。^[309]

就清教徒的见解影响所及的范围而言，无论在什么情况下，它都有利于一种理性的资产阶级经济生活的发展，这一点当然比仅仅鼓励资本积累重要得多。它对于这种生活的发展至关重要，尤其是，它发挥了唯一始终如一的影响。它守护了现代经济人的摇篮。

诚然，这些清教理想在财富诱惑力的超常压力下也会发生动摇，清教徒本身对此非常清楚。我们在那些从底层逐渐上升的阶级中可以看到绝大多数真正的清教信徒，^[310]即小资产阶级和自耕农，而那些*beati possidentes*（幸哉占有者），即便是贵格会信徒，也经常会出现摈弃旧时理想的倾向。这是一个非常醒目的规律。^[311]同样的命运也曾一再落到这种入世禁欲主义的前身——中世纪隐修禁欲主义——的头上。在后一种情况下，当理性的经济活动通过严格的行为调整和限制消费而取得全面成效时，积聚的财富要么像宗教改革以前那样直接为贵族服务，要么就是因为受到隐修戒律的威胁而烟消云散，于是，改革也就势在必行了。

事实上，修道院制度的全部历史，从某种意义上说就是与财富的世俗化影响不断斗争的历史。清教的入世禁欲主义则是更大规模地进行了同样的斗争。18世纪末叶英国工业扩张之前的循道宗大复兴，就完全可以比作这样一种修道院改革。因此，我们这里可以引用约翰·卫斯理自己的一段话，^[312]它能够充分概括以上所谈到的一切，因为这段话表明，这些禁欲主义运动的领袖人物很明白我们已经作过详尽分析的那种表面上的悖论关系，而且我们也是在同样的意义上理解它们的。^[313]他写道：

我担心，凡是财富增长之处，那里的宗教精髓就会以同样的比例减少。因此，就事物的本质而论，我看不出真正的宗教怎么有可能出现任何长久的奋兴。因为宗教必产生勤俭，而勤俭必带来财富。但是随着财富的增长，傲慢、愤怒和对尘世的眷恋也会四处蔓延。那么在这种情况下，循道宗，一种心灵的宗教，尽管它在眼下像月桂树那样繁茂，又怎么可能保持现状呢？循道宗的信徒在各个地方都朝着勤奋节俭的方向发展，而他们的财富也随之日益增长，他们的傲慢、愤怒、肉体的欲望、

眼睛的欲望和生命的活力也会因此成比例地增强。所以，尽管还保留了宗教的形式，但它的精神却在飞逝而去。难道没有办法阻止这种纯洁宗教的不断衰败吗？我们不应阻止人们勤俭，我们必须敦促所有的基督徒尽其所能获得他们所能获得的一切，节省下他们所能节省的一切，事实上也就是敦促他们发家致富。[\[314\]](#)

随后则是这样的忠告：那些获得了能够获得的一切、同时也节省了能够节省的一切的人，也应该是能够奉献一切的人，这样才能获得更多的恩宠，在天国备下一笔资财。显然，卫斯理在这里详尽表述的，恰恰是我们一直想要指出的。[\[315\]](#)

正如卫斯理所说，那些伟大的宗教运动对于经济发展的意义，首先就在于它们的禁欲主义教育所产生的影响，而它们的纯经济效果，一般来说只有在纯粹的宗教狂热过去之后才会显现出来。这时，寻找天国的狂热开始逐渐转变为冷静的经济美德；宗教的根茎会慢慢枯死，让位于功利主义的名利心。这时，一如多顿（Dowden）所说，像《鲁滨孙漂流记》中的情形一样，附带从事传教活动、与世隔绝的经济人[\[316\]](#)便取代了班扬笔下那个匆匆忙忙穿过名利场、在精神上寻找天国的孤独的朝圣者。

如同多顿指出的那样，当“今世和来世俱应尽欢”的原则后来终于取得支配地位时，问心无愧只不过成了享受舒适的资产阶级生活的手段之一，德国那个软枕头的谚语可谓说的恰到好处。然而，17世纪这个伟大宗教时代留给功利主义后来人的遗产，却首先是获取金钱时那种令人吃惊的心安理得，我们甚至可以说是法利赛人式的心安理得，只要那钱来得名正言顺。*deplacere vix potest*（不可能令上帝愉悦）的一切踪迹都已荡然无存。[\[317\]](#)

一种特殊的资产阶级经济伦理终于水到渠成。资产阶级商人意识到自己正在充分领受上帝的恩宠，实实在在得到了上帝的赐福。他们觉得，只要他们注意外表上正确得体，只要他们的道德行为没有污点，只要对财产的利用无可非议，他们就可以尽其所能谋取经济利益，同时还会感到这是在履行一项义务。此外，宗教禁欲主义的力量还给他们提供了沉静、自觉、异常勤勉的劳动者，而这些劳动者会像对待上帝指定给他的毕生目标那样对待自己的工作。[\[318\]](#)

最后，禁欲主义还给资产阶级带来了一种令人鼓舞的自信心：现世

财富的分配不均乃是神圣天命的特殊安排；在这些差异中，如同在具体的恩宠中一样，神圣天命所要达到的神秘目的，凡人不得而知。^[319]加尔文本人就有一个常被引用的说法：人民，即苦力和手艺人大众，只要还处在贫困之中，就会始终顺从上帝。^[320]在尼德兰（在彼特·库尔^[321]以及其他那里），这种说法已经变成了一句大俗话：大众迫于需要只好去卖苦力。这种对资本主义经济主导观念的概括，后来融入了低工资生产力的流行理论中。这里也是一样，随着宗教根茎的枯萎，功利主义的解释不知不觉地渗入了我们一再观察到的那条发展路线之中。

中世纪的伦理观念不仅容忍乞讨，而且事实上托钵僧修会还以乞讨为荣。甚至世俗的乞丐，由于他们给有钱人提供了通过施舍而行善举的机会，有时也被当作一种身份并给予款待。甚至斯图亚特王朝时期安立甘宗的社会伦理也与这种态度非常接近。在清教禁欲主义为严苛的英国济贫立法做出贡献之前，情况一直就是如此，济贫法则从根本上改变了这种状况。之所以能这样，是因为新教教派和严谨的清教徒共同体事实上在他们内部从不知乞讨为何物。^[322]

同时，从工人这一方面来看，虔信派的亲岑道夫分支推崇这样一种忠实的工人：他们不求获利，但求按照使徒的楷模生活，因而具有了一种超凡魅力^[323]，一种信徒般的超凡魅力。^[324]类似的观念最初在浸礼会教徒中也很盛行，表现形式甚至更为激进。

很自然，几乎所有教派的禁欲主义文献都充满了这样的观念：忠实的劳动最能使上帝愉悦，哪怕工资低廉且生活中没有其他谋生机会。就这方面而言，新教的禁欲主义并没有任何新意。但是它不仅最有力地深化了这一观念，而且还创造出了能使它产生效力的唯一具有决定性意义的力量，即一种心理上的认可：认为这种劳动是一种天职，是获得恩宠确定性的最佳手段，归根结底往往也是唯一的手段。^[325]另一方面，它使利用这种驯顺的劳动名正言顺了，就是说，把雇主的商业活动也解释成一种天职。^[326]唯有通过履行天职义务去专心致志地寻求天国，加之教会戒律自然要把严格的禁欲主义强加于人——特别是强加给无财产的阶层，这显而易见势必会对尘世资本主义意义上的“劳动生产率”产生强有力的影响。把劳动视为一种天职成了现代工人的特征，一如对获利的相应态度成了商人的特征。威廉·配第爵士在他那个时代就已经洞察到了这种新的局面，所以才能把17世纪荷兰的经济强盛归因于这一事实：那个国家的大量持异端者（加尔文教徒和浸礼宗教徒）“多半都是些善于思考、头脑清醒的人，他们相信劳动和勤勉是他们对上帝应尽的义

务”^[327]。

加尔文主义反对斯图亚特王朝时期安立甘宗采取的那种财政——垄断形式的有机社会组织，特别是反对劳德^[328]主张的教会与国家在基督教社会伦理基础上和垄断论者结成的联盟。加尔文宗的领导人普遍激烈反对这种享有政治特权的商业性包工制殖民地资本主义。与此针锋相对，他们赞同一种个人主义的动机，主张凭借人自身的能力和首创精神理性而合法获利。就在英格兰享有政治特权的专卖产业迅速全面消失时，他们的这种态度在工业发展中起到了巨大的决定性作用，而当时的工业正是在不顾、甚至是反对国家权威的情况下发展起来的。^[329]清教徒（比如普林与帕克^[330]）拒绝与那些家大业大的资本主义宠儿和投机商发生任何联系，将其视为一个道德上可疑的阶层；另一方面，他们又以自身优越的中产阶级商业道德观为骄傲，这也构成了他们遭受前者迫害的真正原因。笛福则建议通过联合抵制银行信贷和撤回存款来回击对持异端者的迫害。这两种类型资本主义态度的差异在很大程度上是与宗教上的差异并行的。直到18世纪，不从国教者（Nonconformists）的反对者还一再嘲笑他们是小店主精神的化身，指责他们毁掉了老英格兰的种种理想。由此亦可看出清教的经济伦理与犹太人的不同；当时的人（普林）就已清楚地知道，前者，而非后者，才是资产阶级资本主义的伦理。^[331]

现代资本主义精神乃至整个现代文化的基本要素之一，就是天职观念基础上的理性行为，它的源头则是基督教的禁欲主义精神——这就是本文力图论证的观点。只需重温一下本文开头援引的富兰克林言论就不难看出，被称为资本主义精神的那种态度，其根本要素与我们这里刚刚揭示的清教入世禁欲主义的内涵并无二致，^[332]只不过它已没有宗教的基础，因为这个基础在富兰克林时代就已经消亡了。认为现代劳动具有禁欲主义性质，这当然不是什么新观点。局限于专业化劳动之中，抛弃其中包含的浮士德式的人类共性，是现代社会任何有价值的工作得以进行的条件，因此，有所为有所不为在今天就必然要互为条件。如果说，中产阶级的生活毕竟还想成为一种生活方式而不光是把某些东西置之度外的话，那么它的根本上是禁欲主义的特征，也正是歌德在处于智慧巅峰时写下的《威廉·迈斯特的漫游时代》以及他赋予了《浮士德》以生命力的那个结局中所要告诉人们的。^[333]对他来说，这种得也就意味着一种失，就是与追求完美人性的时代分道扬镳；我们的文化发展进程中已经不再可能重现那个时代了，一如古代雅典文化的兴盛不会再现一样。

清教徒是为了履行天职而劳动；我们的劳动却是迫不得已。因为，当禁欲主义从修道院的斗室里被带入日常生活，并开始支配世俗道德观时，它在庞大的现代经济秩序体系的构造过程中就会发挥应有的作用。这种经济秩序如今已经深为机器生产的技术和经济条件所制约，而这些条件正以不可抗拒的力量决定着降生在这个机制中的每一个人的生活，而且不仅仅是那些直接参与经济获利的人的生活。也许，这种决定性作用会一直持续到人类烧光最后一吨煤的时刻。在巴克斯特看来，外在之物只应“像一件可以随时甩掉的轻飘飘的斗篷披在圣徒肩上”^[334]。但是，命运却注定了这斗篷将变成一只铁笼^[335]。

自从禁欲主义开始重塑尘世并在尘世贯彻它的理想起，物质财富对人类的生存就开始获得了一种史无前例的控制力量，这力量不断增长，最终变得不可动摇。今天，宗教禁欲主义的精神已经逃出了铁笼——有谁知道这是不是最终结局？——但是，大获全胜的资本主义已不再需要这种精神的支持了，因为资本主义有了机器这个基础。宗教禁欲主义那个笑逐颜开的继承者——启蒙运动，脸上的玫瑰色红晕似乎也在无可挽回地渐渐褪去，天职义务的观念则像死寂的宗教信仰的幽灵一样在我们的生活中徘徊。如果履行天职已不再与最崇高的精神和文化价值观发生直接联系，或者从另一方面说，如果它仅仅变成了经济强制力而不必被感知，那么一般来说，个人也就根本不会再试图找什么理由为之辩护了。在它获得最高度发展的地方——美国，对财富的追求已被除去了原有的宗教和伦理涵义，变得越来越与纯世俗的感情息息相关，这实际上往往就给了它一种体育运动的性质。^[336]

没有人知道未来谁将生活在这个铁笼之中，没有人知道在这惊人发展的终点会不会又有全新的先知出现，没有人知道那些老观念和旧理想会不会有一次伟大的新生，甚至没有人知道会不会出现被痉挛性妄自尊大所美化了的机械麻木。因为，完全可以这样言之凿凿地说，在这种文化发展的这个最近阶段，“专家已没有精神，纵欲者也没有了心肝；但这具躯壳^[337]却在幻想着自己达到了一个前所未有的文明水准。”

不过，这就把我们引入了价值判断和信仰判断的领域，我们这项纯历史的讨论不必背上如此重负。下一步的任务应当是进而说明禁欲主义理性主义——这在前文中只是稍有触及——对于实用性社会伦理观的内容，因而也对从宗教秘密集会直到国家等等社会群体的组织类型与功能类型所产生的重大意义。由此再及于它和人道主义理性主义^[338]的关系，它的生活理想和文化影响；进而可能还要分析它同哲学与科学经验

主义、技术的发展以及精神理想之间的关系。再往下则是它从入世禁欲主义的中世纪开端直到它消融于纯功利主义之中的历史发展过程，这必须到禁欲主义宗教的所有领域中去追根溯源。只有到那时，才能对禁欲主义新教——就它与塑造了现代文化的其他诸要素的关系而言——的文化意义作出量化评价。

我们这里仅仅是尝试追溯它对人们的动机发挥影响的事实与方向，当然，这一点也至关重要，但我们还需要研究整个社会条件，特别是经济条件转而对新教禁欲主义的发展及其性质所产生的影响。^[339]一般而言，现代人，即使抱着最大的决心，也不再能看出宗教观念本来就对文化与国民性所具有的重大意义。不过，我的目的当然不是对文化和历史进行片面的唯灵论因果解释以取代同样片面的唯物论因果解释。每一种解释都有着同样的可行性，^[340]然而，无论哪一种解释，如果不是把它用作一项研究的准备，而是把它用作一项研究的结论，那就同样不可能揭示历史的真相。^[341]

[1] 我们不单独讨论茨温利主义，因为它只是短命地风行了一时便很快失去了重要性。阿明尼乌主义只是在荷兰（和美国）组织成了一个教派，它在教义上的独特之处就是拒绝严格形式的得救预定论，同时也拒绝入世禁欲主义。我们在本章中对阿明尼乌主义并无兴趣，或者因为它是荷兰商业贵族的宗教而只有消极兴趣（见下）。在教理方面，它与安立甘教会及大多数循道宗教派相似。然而，由于政治上的考虑，它在所有当局面前都是秉持同样的埃拉斯都主义^[342]立场（即坚持国家权力至高无上，甚至在教会事务上也是如此），不管那是英格兰的长期国会、伊丽莎白女王、总议会^[343]还是一——尤其是一——奥尔登巴内维尔德^[344]。

[2] 关于清教概念的发展，尤见桑福德所著《大反叛研究与沿思》（Sanford, *Studies and Reflections of the Great Rebellion*）pp. 65ff.。我们始终在通行于17世纪大众语言中的意义上使用这个说法，意指荷兰和英格兰具有禁欲主义倾向的宗教运动，不管教会组织或教理方面有何区别，因此也包括独立派、公理宗、浸礼宗、门诺派和贵格派。

[3] 得救预定论（Predestination），基督教学说，谓上帝已经永久选定他要拯救的人。得救预定论不同于决定论或宿命论，它从属于人的道德意志的自由决定，但又认为得救完全是由于上帝的永恒旨意。称义论（Justification），基督教名词，有以下几个含义：（1）上帝使人脱离罪恶（不义）而进入恩宠（义）；（2）人脱离罪恶而进入义的转变；（3）主要是在新教神学中，指忏悔的罪人蒙上帝恩赦而取得义人身份，后来因信称义形成了新教的主要教义。——中译者注

[4] 这一点在对这些问题的讨论中一直被严重地误解了。特别是松巴特，但也包括布伦塔诺，不断援引这些伦理作者（而且大多是从我这里听说的那些作者）作为行为规则的大汇编，而不问他们之中有谁得到了心理上有效的宗教约束力的支持。

[5] 我几乎无需强调，由于仅仅涉及教理领域的问题，这项简要考察处处都要依赖对教会史和教义史文献作出简洁陈述，不敢自诩有什么独创性。自然，我已尽可能地去熟悉了宗教改革史的各种文献。但是，如果在这一过程中忽视多年来深入而敏锐的神学研究，同时又不对这种研究进行完全必需的追根溯源，那实际上就可能成为臆断。我当然希望这项必然是简洁的考察不至于导致错误的陈述，同时也希望至少避免对事实的重大误解。对那些熟悉神学文献的人来说，只有从我们的问题角度去考虑全局，这项讨论才算有些新意。由于这个原因，诸多极为重要的问题，比如这种禁欲主义的理性性质及其对现代生活的重大意义，自然就没有受到神学作者们的重视。

自从出现了这项研究以来，已经有前述特勒尔奇的著作Gerhard und Melancthon以及在Gött. Gel. Anz.上发表的诸多评论（其中包括一些他的大作的初步研究）在这方面——一般地说是在社会学方面——进行了系统性的研究。由于篇幅所限，参考书目中没有列入所有用到的文献，多半只是包括了本文所援引的或者直接有关的著作。这些往往都是比较早的作者，我们的问题似乎与他们更贴近。德国图书馆界资金来源不足，这意味着在地方上只能从柏林或其他大图书馆短期借阅那些最重要的原始素材或研究成果。这种情况包括富蒂、巴克斯特、泰尔曼斯、卫斯理、所有循道宗、浸礼宗和贵格派作者，以及很多没有包括在Corpus Reformatorum中的早期作

者。任何深入的研究几乎都必须依靠英美的图书馆。但是对于以下概述来说，则必须（也有可能）满足于德国所能提供的材料。近来美国出现了一种否认教派渊源的特殊趋势，这导致许多大学图书馆极少或不再提供这类文献。这是美国生活普遍世俗化趋势的一个侧面，它不久就会消解那种传统的国民性，并将彻底和最终地改变这个国家许多基本制度的重大意义。现在只有求助于那些小规模的正统教派学校了。

[6] 关于加尔文和加尔文主义，除了坎普舒尔特（Kampschulte）的重要著作以外，埃利克·马尔克斯（Erick Marcks）（在其Coligny一书中）的讨论可以提供最佳信息来源。坎贝尔（Campbell）的《荷兰、英国与美国的清教徒》（两卷本）并非始终持批评态度，而且不无偏见。皮尔逊的《论约翰·加尔文》（Pierson, *Studies over Juhan Calvijn*）则是一部怀有强烈党见的反加尔文主义研究。关于在荷兰的发展，除了莫特利（Motley）以外，还可参阅荷兰的经典作品，尤其是Groen van Prinsterer, *Geschiedenis v. h. Vaderland; La Hollande et l' influence de Calvin* (1864); *Le parti anti-révolutionnaire et confessionnel dans l' église des P. B.* (1860)（关于现代荷兰）；尤为重要的是Fruin的*Tien jaren mit den tachtigjarigen oorlog*；以及特别是Naber的*Calvinist of Libertijnsch*。另外还有W. J. F. Nuyens, *Gesch. Der kerkel. An pol. Geschillen in de Rep. d. Ver. Prov.*（阿姆斯特丹，1886）；A. Köhler, *Die Niederl. ref. Kirche*（埃尔兰根，1856），是关于19世纪的。关于法国，除了波伦茨（Polenz）以外，现在还有Baird, *Rise of the Huguenots*。关于英格兰，除了有卡莱尔、麦考莱（Macaulay）、梅森（Masson）以及——最后但并非最不重要的——兰克（Ranke）以外，现在首要的是加德纳与弗思的几部著作。此外还有泰勒（Taylor）的*A Retrospect of the Religious Life in England* (1854)；以及Weingarten的杰作*Die englischen Revolutionskirchen*。另有E. 特勒尔奇论英国道德家的文章，见《新教神学与教会的真正百科全书》第三版，当然还有他的*Soziallallehren*。另见爱德华·伯恩施坦的华章，载*Geschichte des Sozialismus*（斯图加特，1895, I, pp. 50ff.）。最完备的书目（超过7000种）是德克斯特的《近300年来的公理主义》（Dexter, *Congregationism of the Last Three Hundred Years*, 主要——但并非完全——涉及教会组织的问题），此书价值大大超过布赖斯（Price）（《非国教史》[*History of Nonconformism*]）、斯基茨（Skeats）以及其他一些作家的作品。关于苏格兰，尤见Sack, *Die Kirche von Schottland* (1844)；以及论述约翰·诺克斯的一些文献。关于美洲殖民地，多伊尔的《英国人在美洲》（Doyle, *The English in America*）堪称杰作。另外还有丹尼尔·威特·豪的《清教共和国》（Daniel Wait Howe, *The Puritan Republic*），以及J. 布朗所著《新英格兰移民先驱及其清教后裔》（J. Brown, *The Pilgrim Fathers of New England and their Puritan Successors*, 第三版，雷维尔）。后面还将给出其他参考书目。

关于教义上的差异，下面的介绍尤其应当归功于前述施奈肯伯格的讲座。里敕尔（Ritschl）的重要著作*Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*（参阅第三版第三卷），融合了历史学方法和价值判断，显示了作者的不同凡响，他的逻辑性相当严密，但却未能始终给予读者一种明确的客观性。例如，在他与施奈肯伯格的解释出现分歧时，我往往就会怀疑他的正确性，尽管我未必持有自己的观点。另外，他在把大量宗教观念和情感归于路德教名下时，似乎常常是根据他自己的先人之见加以取舍。这就是里敕尔自认为的路德教的永恒价值。

不过这只是里敕尔眼中的路德教，而非实际上存在过的路德教。至于此书随处都在利用的卡尔·缪勒（Karl Müller）、泽贝格以及其他人的著作，这里就不必特别提及了。假如下面我把自己和读者推进了脚注恶性增长的痛苦之中，那么这样做的目的也主要是为了让不谙神学的读者能有机会通过相关思想路线的提示来验证这项概述正确与否。

[7] 在以下讨论中，我们主要关心的不是这些禁欲主义运动的起源、先驱或历史，而是它们在充分发展状态中的既定教义。

[8] 关于下面的讨论，我可以在此明言，我们不是在研究加尔文的个人观点，而是研究加尔文主义，以及它在16世纪末和17世纪的广大地区发展起来的那种形式，这些地区曾经受到过它的决定性影响，同时又是资本主义文化的故乡。我们暂时对德国的情况完全忽略不计，因为纯粹的加尔文主义从未在德国的广大地区占据过支配地位。当然，归正宗绝不等于加尔文宗。

[9] Johan van Oldenbarneveld (1547—1619)，尼德兰律师、政治家，是继威廉一世（沉默者）之后的第二个尼德兰独立之父。1619年5月以“破坏”国家的宗教和政策之罪在海牙被斩首。他的死刑至今都比这个国家的任何事件更使荷兰的历史编纂学甚至荷兰的政治学感到困惑。——中译者注

[10] 女王甚至不予认可剑桥大学与坎特伯雷大主教一致通过的关于“安立甘宗信纲”第十七条的《宣言》，即所谓1595年兰贝斯条款，此条款（与官方版本相反）明确认为也存在永灭预定论。激进派（如在《汉塞尔德·诺利信纲》中）[韦伯这里很可能指的是Knollys、William Kiffin和H. Keach的《伦敦浸礼会信纲》（伦敦，1689）——卡注] 则专门强调了特殊的永灭预定论（而不是像比较温和的教义所主张的那样仅仅承认被罚入地狱[345]）。

[11] 《威斯敏斯特信纲》，正式第五版，伦敦，1717。请比较《萨伏依宣言》和（美国版）《汉塞尔德·诺利信纲》。关于得救预定论及胡格诺派教徒，尤见波伦茨，I，pp. 545ff.。

[12] 关于弥尔顿的神学观点，见艾巴赫（Eibach）文，载Theol. Studien und Kirtiken, 1879。麦考莱关于这个问题的文章，在萨姆纳（Sumner）翻译《基督教教义》（Doctrina Christiana）之际，于1823年被重新发现（Tauchnitz版，185，pp. 1ff.），但该文失之肤浅。较为详尽的论述，见梅森略显图式化的六卷本英文著作，以及斯特恩（Stern）基于此书所著的德文版弥尔顿传记。弥尔顿很早就逐渐摆脱了双重天命形式的得救预定论教义，晚年则成为一个完全自由的基督徒。他摆脱了自己所处时代的趋势，就此而言，他堪与塞巴斯蒂安·弗兰克媲美。只不过，弥尔顿是个注重实际且过分自信的人，而弗兰克最显著的特点则是他的批判精神。只有从广义上说，即从遵照神意理性地组织尘世生活这个角度来说，才能把弥尔顿叫作清教徒，这一点构成了加尔文主义留给后人的永恒遗产。大致在同样的意义上也才能把弗兰克称为清教徒。两人都是孤立现象，不属于我们的研究范围。

[13] “Hic est fides summus gradus; credere Deum esse clementum, qui tam paucos salvat, justum, qui sua voluntate nos damnabiles facit.”（“这就是最高的信仰：相信上帝的平和这是有道理的，尽管他的意志使

我们应受惩罚，但他拯救了不幸的人。”）这是《论意志的束缚》（De servo arbitrio）中的那个著名段落。

[14] Philipp Melanchthon（1497—1560），基督教信义宗《奥格斯堡信纲》的德国作者、人文学家、宗教改革家、神学家和教育家。——中译者注

[15] 事实上，不论路德还是加尔文，两人都在根本上信仰一个双重上帝（见里敕尔在《虔信派历史》中的评论，以及《新教神学与教会的真正百科全书》第三版中科斯特林所撰“上帝”词条），一是《新约》中那位慈爱仁厚的天父，这一形象主宰了《基督教原理》的最初几卷，一是在他后面那位随心所欲、专制君主般的Deus absconditus（隐蔽神）。在路德那里占优势的是《新约》中的上帝，因为路德回避思考形而上学问题，认为那是无益且危险的；在加尔文那里则是超验的上帝观念占优势。在加尔文教的大众化发展过程中，这种观念事实上不可能坚持下来，但取代这位上帝的却不是《新约》中的天父，而是《旧约》中的耶和华。

[16] 请参照以下作品：沙贝的《加尔文宗的得救预定论》（Scheibe, Calvins Prädestinationslehre, 哈雷，1897）；关于加尔文主义神学的综述，见Heppe, Dogmatik der Evangelishreformierten, 埃尔伯费尔德，1861。

[17] Corpus Reformationum, LXXVII, pp. 186 ff.。

[18] 前面对加尔文主义教义的解说在这里可以看到大致相同的形式，例如胡恩比克的《实用神学》（Hoornebeck, Theologia practica, 乌得勒支，1665），关于得救预定论的一节很有特色，那里直接给出了一个标题，“论上帝”。它的圣经依据主要是《以弗所书》第一章。这里没有必要分析其中那些要把得救预定论和上帝的天命同个人的责任和自由意志结合起来的种种前后矛盾的尝试。它们早在奥古斯丁最先发展这一教义的尝试中就开始出现了。

[19] 多顿（Dowden）的杰作《清教徒与安立甘宗》（Puritan and Anglican, p. 234）便说出了实质要点：“这种（与上帝）最深奥的同一，并不能在各种制度或团体或教会中找到，而只是存在于孤独心灵的隐秘之中”。这种深刻的个人精神孤独也存在于波尔罗亚尔的詹森派信徒当中，他们同样也是得救预定论者。

[20] “Contra qui huiusmodi coetum（对这样的教会）（即一个坚守纯洁教义、圣事和教规的教会）contemnunt...salutis suae certi esse non possunt; et qui in illo contemtu perseverat electus non est.”（表示蔑视……肯定不可能得到救赎；抱有这种蔑视态度也不会成为上帝的选民。）Olevian, De subst. foed., p. 222.

[21] “都说上帝派遣其子来拯救人类，但这并非上帝的本意，他只是想把少数人从罪恶中拯救出来——我要告诉你们，上帝只是为他的预定选民而死。”（1609年在Rogge附近的Broek地方的布道，Wtenbogaert, II, p. 9。请参照Nuyens, 前引书, II, p. 232。）《汉塞尔德·诺利信纲》对于基督的作用解释得也很混乱。一般都认为上帝并不需要借助什么工具。

[22] Entzauberung der Welt. 关于这一过程，请见我在《世界性诸宗教的经济

伦理》中的其他论著。正如已经指出的那样，古代希伯来伦理观与它在先知时代之后的发展相比，同时也与密切相关的埃及和巴比伦的伦理观相比，它的独特立场完全是基于这样一个重要事实：它拒绝以圣事的魔力作为救赎之道。〔在韦伯看来，这一过程乃是更为广泛的理性化过程中那些至关重要的侧面之一，韦伯从中概括了他的历史哲学。见《经济与社会》各部以及H. 格拉布的《马克斯·韦伯的理性概念》（H. Grab, Der Begriff des Rationalen bei Max Weber）。——英译者注〕

[23] 同样，这种最一以贯之的教义认为，洗礼是无条件的仪式所需，但未必能够实现救赎。就是出于这个原因，严格的苏格兰清教徒和英格兰独立派教徒才能坚持这样一个原则：那些显而易见的堕落者的孩子不应受洗（例如酒鬼的孩子）。对于想要受礼但仍未渴求圣餐的成年人，1586年埃丹会议（the Synod of Edam, Art. 32, 1）的忠告是，他们只能在其品行无可指责的情况下方可受洗，而且应该使自己的愿望sonder superstition（摆脱迷信）。

[24] 一如多顿前引书所示，这种对所有感官文化的否定态度乃是清教的一个基本要素。

[25] 个人主义一词能够囊括可以想象到的绝大多数异质因素。我希望，这里对该词的理解将会随着以下讨论变得清楚起来。从这个词的另一个意义上说，路德主义一直被称为个人主义，因为它并没有试图对生活进行任何禁欲主义的调整。但在另一完全不同的意义上，比如迪特里希·沙夫（Dietrich Schafer）在“Zur Beurteilung des Wormser Konkordats”一文（载Abh. d. Berl. Akad., 1905）中，就用该词把中世纪称为一个具有鲜明个性的时代，因为，这位历史学家眼中的一些重大事件，其中的无理性因素在那时有着今天所不再具有的重大意义。他是正确的，但他所抨击的那些人也许同样是正确的，因为他们谈论个性和个人主义时，他们的所指大不相同。雅各布·布克哈特的那些卓越观念，如今至少已经部分地过时了，但从历史角度全面分析这些概念，在今天对科学是有很高价值的。当然，如果某些历史学家怀着游戏的冲动去定义个人主义概念，以便自己能把它作为他们所偏爱的任何一个时代的标签，这在科学上就毫无价值了。

[26] 而且也与后期的天主教教义形成了类似的对比，尽管这种对比不那么鲜明。另一方面，帕斯卡那种也是以得救预定论教义为基础的深刻的悲观主义，则与詹森派一脉相承，而由此产生的弃绝尘世的个人主义，绝不等同于官方的天主教立场。见第三章注10中提及的霍尼希斯海姆对法国詹森派的研究。

[27] 詹森派持同样的观点。

[28] 贝利（Bailey, Praxis pietatis, 德文版，莱比锡，1724），p. 187。P. J. 斯彭内尔的Theologische Bedenken（据第三版，哈雷，1712）也抱同样的态度。朋友很少为了上帝的荣耀而提出忠告，一般都是出于世俗的（尽管未必是利己主义的）原因。“他〔老于世故者〕不会失察于任何人的目的，但对自己的目的却是最清楚。他会只顾自扫门前雪，不管他人瓦上霜。他知道它〔尘世〕的虚伪，因此学会了只信任自己，且只在不会因他人的失意而受损时才会信任他们”，这就是托马斯·亚当斯的哲学（Thomas Adams, Works of the Puritan Divines, p. 11）。贝利（Praxis pietatis, p. 176）则更进一步，告诫人们每天早上出门汇入人流之前，要想象自己正在步入一片充满危险的原始丛林，并祈祷上帝赐予“远见和正义的斗

篷”。这种感觉是所有禁欲主义教派的特征，无一例外，而许多虔信派信徒则由此直接进入了一种尘世中的隐士生活。甚至施潘根贝格在（摩拉维亚人的）*Idea fides fratrum*（《弟兄会信仰观》）中也特别要人们注意《耶利米书》17: 5的说法：“信任别人的人要受诅咒。”为了理解这种独特的厌世态度，还应注意胡恩比克对于爱敌人的义务所作的评论（《实用神学》，卷I，882页）：“*Denique hoc magis nos ulciscimur, quo proximum, inultum nobis, tradimus ultori Deo*——*Que quis plus se ulscitur, eo minus id pro ipso agit Deos.*”（最终，我们若是只看到了一位报复成性的上帝和一些被我们归在他名下的品质，其结果倒是很有可能我们自己招来报复。然而谁若动手复仇；那复仇的就是他自己，而不是上帝。）在《旧约》中那些成文于巴比伦囚虏之后的篇章里，也可以看到复仇心理的相同变化，与更早的“以牙还牙”相比，这是对复仇精神的巧妙强化和提炼。关于博爱，见下文注34。

[29] 忏悔当然并非只有那种效果。对于忏悔这样一个高度复杂的心理问题，像穆特曼做出的那种解释就过于简单了，见Z. f. Rel. Psych., I, Heft 2, p. 65。

[30] 这一事实对解释加尔文主义社会组织心理基础具有特别重要的意义。这些组织全都依赖于从精神上说是个人主义的理性动机。个人决不会从感情上进入其中。上帝的荣耀以及自己的得救永驻在意识阈[346]之上。这一点甚至在今天也能用来说明具有清教历史的诸民族的社会组织为何能够形成某些独特的特征。

[31] 从根本上说，这一教义有着反威权主义的倾向，它使教会或国家为伦理行为或精神得救承担的一切责任遭到了彻底瓦解而归于无效，这使它一再遭到——比如尼德兰总议会的——禁止排斥，结果就总是会形成一些秘密宗教集会（比如1614年以后的情形）。

[32] 关于班扬，可参阅弗劳德《英国文人》（Froude, *English Men of Letters*）系列中的班扬传，以及麦考莱的肤浅素描（*Miscel. Works*, II, p. 227）。班扬并不关心加尔文宗内部的教派之别，但他本人是个严谨的加尔文宗浸礼派信徒。

[33] 指班扬，年轻时因家境贫寒，曾承袭父业做补锅匠。——中译者注

[34] 利古奥里的阿方索1732年在意大利建立了一个教团，救主会（*Redemptorists*）。天主教改革派神学家、教会史学家多林格尔因反对贞女诞生说（*Te Virgin Birth*）和教皇永无谬误说被开除教籍。——卡注

[35] 这一段引自瓦格纳的歌剧《尼伯龙根的指环》，韦伯希望传达出这位武士面对死亡时那种英雄般的与斯多葛式的顺从，并指出这种精神气质与基督徒、与佛罗伦萨公民的精神气质的鲜明对比。——卡注

[36] 按照加尔文主义“融入基督的体”（加尔文《基督教原理》，卷三，第二章，10节），即加入一个符合神性规范的共同体这一观念，必须获得救赎对于归正宗基督徒的社会性质具有无可置疑的重要性，这是一个引人入胜的话题。但从我们的观点来看，问题的核心略有不同。教义原则可以在一个纯机构性质（*anstaltsmässig*）的教会中得到发展，而且，众所周知，这种情况确实出现过。

但教义本身并不会具有能够唤醒首创精神以形成加尔文宗那样的共同体的心理力量，也不会给它们注入加尔文主义所拥有的那种威力。形成一个共同体的倾向很大程度上是在上帝任命的教会组织之外的尘世中发挥作用。它相信，基督徒必须以自己的行动——为了上帝的荣耀——来证明（见下文）自己的恩宠状态，这一点具有决定性意义，而严厉谴责肉身崇拜、严厉谴责对人际之间私人关系的一切依赖性，必然会不知不觉地指导这种能量转移到客观（非人格）的活动领域中去。严肃看待自身恩宠状态之证据的基督徒，其行为都是为了效力于上帝的目的，而这些目的只能是非人格的。在清教徒那里，就像在任何禁欲主义教派当中一样，任何感情用事的——即没有理性动机的——人际间私人关系，都有可能被怀疑为肉身崇拜。除了以上说过的之外，关于友谊问题的以下告诫也十分清楚地表明了这一点：“超出理智所能允许的限度去爱任何人，都是一种无理性行为，对一个理性的人来说这是不合适的……它往往会迷惑人的心灵，妨碍对上帝的爱”（巴克斯特：《基督教指南》，卷四，第253页）。我们会一再碰到这种论点。

加尔文教徒所醉心的观念是，上帝在创造尘世——包括社会的秩序——时一定曾想要所有的事物都具有客观意义，作为增加上帝之荣耀的手段；不是为凡人而创造凡人，而是按照他的意志组织凡人之事。因此，由得救预定论教义释放出来的上帝选民的能动性力量，就这样被投入了让世界理性化的斗争之中。清教摒弃肉身崇拜的结果，就是特别产生了以下观念，尽管这一观念本身并不新颖：公众福祉，或如巴克斯特（《基督教指南》，卷四，第262页）所云——完全是后来自由主义理性主义意义上的——“多数人的利益”（略显勉强地涉及《新约·罗马人书》9：3）高于任何个人的私利。美国人一向反对施行人身礼拜仪式，除了其他一些来自民主情感的重要原因之外，大概就是——至少间接地——与这种传统有关。同样，过去的清教民族对凯撒主义具有的相对免疫力，以及英国人在主观上对他们的伟大政治家所持的直率态度，与我们在1878年以后的德国从正反两个方面经验过的许多事情形成了鲜明对照。一方面，他们更乐于公平地看待大人物，但另一方面也摒弃了一切对大人物的歇斯底里偶像化以及这种天真的观念——要感恩戴德就要在政治上顺从。信仰权威是有罪的，过度忠诚于那些即使最圣洁、最完美的人物也同样是有罪的，因为那将妨害对上帝的顺从，唯一可以容许的权威信仰就是对一种非人格权威形式——《圣经》——的信仰，见巴克斯特：《基督教指南》（第二版，1678），第一章，第56页。摒弃肉身崇拜带来的政治后果，以及最初仅适用于教会，但后来也在生活中普遍适用的一个原则——唯有上帝应该统治，都不属于我们这项研究的范畴。

[37] 我们将会经常谈到教理带来的结果与实际心理后果之间的关系，毋庸赘言，两者并不是同一回事。

[38] 这里使用“社会”一词时当然与该词的现代含义无涉，仅指教会、政治或任何其他社会组织中的活动。

[39] “为了任何其他目的而不是为了上帝的荣耀所行的善举，都是有罪的。”（《汉塞尔德·诺利信纲》，第十六章）。

[40] 内地会^[347]以及国际基督教宣教联盟的态度可以充分说明，唯以上帝意志是瞻的生活取向所产生的这种非人格性博爱，在宗教群体生活的领域内究竟意味着什么（见Warneck, *Gesch. d. prot. Missionären*, pp. 99, 111）。巨大的投资整

备了一支传教士队伍，比如仅在中国便有1000人，通过巡回布道井井有条地向所有真正意义上的异教徒传播福音书，因为这是基督的命令，而基督的复临就有赖于此。至于这些异教徒能否皈依基督教并因而得救，甚至他们能否理解传教士们布道的语言，这无足轻重，悉听上帝处置即是，只有上帝才能把握这类问题。根据哈德逊·泰勒的说法（见Warneck前引书），中国有5000万个家庭；1000个传教士每天可以各自接触50个家庭（！），或可在不到3年的时间内将福音书带给全体中国人。加尔文宗也正是以同样的方式贯彻了它的教规，目的并不是让服从教规的人们得救

（那只是上帝的一——事实上是他们自己的一——事情，且完全不受教会所使用的手段的影响），而只是为了增加上帝的荣耀。传教热忱产生的那些业绩并非加尔文主义本身之功，因为那些宗教业绩是建立在各教派共同作用的基础上的。加尔文本人否认有义务向异教徒传教，因为教会的进一步扩张是*unius Dei opus*。然而，它们显然是源于贯穿在全部清教伦理中的那些观念，据此，要尽到爱邻人的义务，就要遵守上帝的诫命以增加上帝的荣耀。邻人由此得到他所应得的，其他的一切则是上帝的事情了。就是说，人与其邻人的关系也就此完结了。绝大多数不同的环境都可以表明这一点。

因此，这种氛围的一个余韵值得一提。归正宗的慈善事业在某些方面闻名遐迩实属理所当然，阿姆斯特丹的孤儿们（在20世纪！）穿着垂直分为黑红或红绿两色的衣裤，俨然一套小丑的装束，列着行进式队形被带去教堂，构成了一种从旧日的感情来说真是令人高度感奋的场面。这是为了上帝的荣耀，但恰恰也必然会同时侮辱了个人和人类的情感。后面我们将会看到，在私生活的一切细节中甚至也有同样的情形。自然，这一切只是表明了一种倾向，我们下面自己还要做出某些限定。但作为这种禁欲主义信仰一个十分重要的倾向，则有必要在这里指出。

[41] 在所有这些方面，波尔罗亚尔隐修会采取的是一种大不相同的立场，由于它的神秘主义和来世取向，一定程度上可以说是天主教的立场，尽管它的伦理观具有得救预定论的性质（见霍尼希斯海姆前引书）。

[42] 亨德沙根（Hundeshaagen）认为，得救预定论是神学家们的教理，而不是一种大众化教义（见Beitr. z. Kirchenverfassungsgesch. u. Kirchenpolitik, 1864, I, p. 37）。此后这种看法就常常被人重复。但是，只有在人民一词指的是未受过教育的下层民众时，这种说法才能成立，但即使如此，它也仍然只有有限的效力。Köhler（见前引书）发现，在19世纪40年代，正是这些民众（即荷兰的小资产阶级）受到了得救预定论的深刻感染。在他们看来，否认这种双重天命的任何人都是异教徒和有罪的灵魂。他本人就曾被人问过他是什么时候（在得救预定论意义上）再生的。达·科斯塔以及德科克的分离就受到了它的巨大影响。策勒已经指出了克伦威尔受此教义影响极大（见Zeller, Das Theologische System Zwinglis, p. 17），不仅如此，甚至克伦威尔的军队都十分了解它意味着什么。此外，多德雷赫特与威斯敏斯特会议形成的教规曾是头等重要的全国性问题。克伦威尔的审判与驱逐委员会成员都是得救预定论的信徒；巴克斯特（Life, I, p. 72）尽管在其他方面并不赞成得救预定论，但却认为它对僧侣的质量具有重大影响。归正宗的虔信派教徒以及英格兰、荷兰秘密宗教集会的成员不理解这一教义简直是不可能的，因为正是它在驱使他们共同追求“得救的确定性”。当得救预定论教义仅仅作为神学家的教理时究竟有没有什么重要意义，纯正统的天主教即可证明，毫不奇怪，它是把得救预定论看作各种形式的神秘主义教义的。重要的是，它始终否定个人有义务自视为上帝的选民并亲身加以证明的观念。关于同

天主教教义的对照，例见A. 凡·威克的《得救预定论教义》（A. Van Wyck, Tract. de Proedestinatione, 科隆，1708）。至于帕斯卡的得救预定论教义在多大程度上是正确的，这里不可能细究。

显然，反感得救预定论的亨德沙根主要是从德国的来源获得对它的印象的。他的厌恶乃是基于纯粹的演绎法见解，因而必然导致道德上的宿命论和反律法论^[348]。这种见解已被Zeller前引书所驳倒。当然，不可否认，产生道德宿命论和反律法论这样的后果是可能的。梅兰希顿和卫斯理都曾谈到过这个问题。但是，他们都把它与一种情感型的信仰宗教联系在了一起。在他们看来，由于缺乏一种理性的恩宠证据观，产生这种后果事实上并不奇怪。

同样的后果也出现在伊斯兰世界。但是原因何在？因为穆罕默德的观念是预先决定论而不是得救预定论，它适用于今世而非来世的命运。结果，最重要的问题，即得救预定论信徒的恩宠证据问题，在伊斯兰世界并不存在。因此，唯一能产生出来的只是武士们的无所畏惧（比如moira的情况），而不是生活的理性化；它们得不到宗教的认可。见乌尔利希的（海德堡）神学演讲集（F. Ullrich, Die Vorherbestimmungslehre im Islam u. Christenheit, 1900）。只要上帝的选召及其证据终会落实在具体的个人身上这一观念没有被动摇，那么对得救预定论教义的改良——比如巴克斯特所为——就不会从根本上打乱它。最后，至关首要的是，所有（最广义的）清教伟人都背离了这个教义，他们青年时代的发展都曾受到过它那种可怕的严肃性的深刻影响，巴克斯特如此，弥尔顿亦复如此，后来的自由思想家富兰克林同样如此，当然，影响是顺次减弱的。他们后来从对得救预定论的严格解释中摆脱出来的过程，是与沿着同一方向发展的整个宗教运动并行不悖的。而且，所有伟大的宗教复兴，至少在荷兰和英国大部，都曾重新拾起过这一教义。

^[43] 事实上，显而易见，班扬《天路历程》的基调就是如此。

^[44] 即使撇开得救预定论教义不谈，这个问题对于后期的路德教徒也不如对于加尔文教徒那么有意义。这并非因为路德教徒不太关心自己的灵魂得救，而是因为路德教会所采取的形式，突出了它作为一个机构去救赎（Heilsanstalt）的性质。个人由此会感到自己成了它所关怀的对象并依附于它。这个问题首先是通过虔信派运动从路德教内部提出的，这一点非常独特。但是不可忘记，得救的确定性这一问题，对于任何非圣事救赎宗教来说，无论是佛教、耆那教还是别的宗教，都是绝对基本的问题。这是一种纯宗教品格的全部心理驱动力之源。

^[45] 例如在致布塞尔^[349]的信中就特意谈到了这一点，见Corp. Ref. 29, pp. 883f.。再请参照沙贝前引书，p. 30。

^[46] 《威斯敏斯特信纲》（XVIII, p. 2）也使得到了无可置疑的恩宠确定性的上帝选民感到安心，尽管我们竭尽了全力却又始终是无用的奴仆，且与邪恶的抗争将持续终生。但即使是特选之人，往往也要进行长期艰苦的奋斗以获得这种确定性，完成指定的义务就会使他意识到这种确定性，而一个真正的信徒对这种确定性的意识绝不会被彻底剥夺。

^[47] 正统加尔文主义教义专注于信仰以及在圣事中与上帝合一的意识，只是附带提到“圣灵的其他果实”。见Heppe, 前引书，p. 425。加尔文本人十分突出地否定了善举是博取上帝青睐的表示，尽管他也像路德教徒一样认为善举是信仰的果实

（《基督教原理》，III，第2、37、38页）。随着加尔文的教义逐步改良，也同时出现了一个实际的演变，即通过善举来证明信仰，这就是禁欲主义的特征了。像在路德那里一样，真正的教会最初也首先是以教义的纯洁和圣事为标志的，但后来，教规（disciplina）也终于有了与教义和圣事同样的地位。在Heppe前引书（pp. 194—195）以及16世纪末尼德兰的教会成员所养成的习惯（通过协议表示对教规的服从，以此作为首要前提）中，都能看到这种演变。

[48] 例见Olevian, *De substantia faederis gratuiti inter Deum et electos* (1585), p. 257; Heidegger, *Corpus Theologiae*, XXIV, p. 87; 以及Heppe, *Dogmatik der ev. ref. Kirche* (1861), p. 425。

[49] 关于这一点，见施奈肯伯格前引书中的评论，p. 48。

[50] 因此，例如在巴克斯特那里，对重罪与轻罪的区别就表现出了真正的天主教含义，前者是不得恩宠的标志，而恩宠只有通过改变人的全部生活才能获得。但后者并非与恩宠毫不相容。

[51] 巴克斯特、贝利、塞奇威克（Sedgwick）和胡恩比克都在不同程度上作如是观。另见施奈肯伯格前引书给出的事例，p. 262。

[52] 把恩宠状态视为一种社会身份（有点像早期教会中禁欲主义者的观念）是极为寻常的。例见斯考丁维斯《内心的基督教》（Schortinghuis, *Het innige Christendom*, 1740年被总议会所禁）！

[53] 例如后面我们将会看到的巴克斯特《基督教指南》的很多段落特别是结尾中的见解。他的忠告是把世俗活动看作克服自身道德自卑感的手段，这使人联想到了帕斯卡对获利冲动和禁欲主义活动的心理学解释，他认为它们是一些被用来自欺以便说明自己在道德上并非毫无价值的方法。在他看来，信仰得救预定论并坚信与肉体有关的一切都有原罪性等等，只能导致抛弃尘世，并把默祷看作减轻罪孽的重负、获得得救的确定性的唯一手段。前引保罗·霍尼希斯海姆博士的文集（这是一项更大规模研究的一部分，可望继续有成）已经对正统天主教和詹森派的天职观进行了精辟分析。在詹森派教徒那里根本看不到得救的确定性与世俗活动之间有任何联系。他们的天职观指的就是接受个人在生活中所处的位置，在那里，个人不仅像天主教那样由社会秩序加以认可，而且还由个人的良心发出的声音给予认可，这种观念比路德教徒，甚至比正统天主教徒更强烈（霍尼希斯海姆，前引书，pp. 39ff.）。

[54] *Festgabe für H. Holtzmann*中对罗布斯坦（Lobstein）栩栩如生的素描就是从他的观点开始说起的，也可以和下文加以比照。它过于鲜明地强调“得救的确定性”一直为人诟病。但正是在这一点上必须把加尔文的神学与加尔文教区别开来，把神学体系和宗教实践的需求区别开来。一切影响过大量民众的宗教运动都是开始于这样一个问题：“我怎样才能确定我的得救？”我们已经说过，它不仅在这里的情况下，而且在一切宗教的历史上，甚至在印度，都发挥了一种核心作用。难道还能有其他的开端吗？

[55] 当然，不能否认，这个观念是在路德时代后期才得到充分发展的（普瑞托

利斯、尼古拉·梅斯纳)。但此处所指的意义上的“神秘合一”，在约翰内斯·格哈德(Johannes Gerhard)那里就已经存在了。因此，里敕尔在其《虔信派历史》第四卷(II, pp. 3ff.)中认为，这一概念是作为一种文艺复兴被引入路德教的，或者是吸收了某些天主教成分。他并不否认(p. 10)路德和天主教神秘主义者有着同样的个人得救问题，但他认为二者提出的解决办法是截然相反的。当然，我对此没有自己的适当见解。自然，每个人都能清楚地看到，《论基督徒的自由》一书的气氛，既不同于后来的作家那种与*liebem Jesulein*(幼年耶稣)的甜蜜调情，也不同于陶勒的宗教感情。同样，路德的圣餐教义保留神秘主义——巫术成分，当然有着不同于伯恩哈德式的虔诚——“雅歌情感”(Song of Songs feeling)——的宗教动机，里敕尔一再指出这种虔诚乃是和基督的新婚关系之源。但是，圣餐教义难道不是尤其有利于神秘主义宗教感情的复活吗？而且，说神秘主义者的自由完全在于遗世独立(前引书, p. 11)，这也绝非实情。特别是，陶勒在一些段落中强调，思考世俗活动时形成的那种秩序乃是夜间默祷的一个实际结果，他说，比如在失眠时就应该进行夜间默祷。这从宗教心理学角度来看是饶有趣味的。“唯有如此(夜间入睡与上帝的神秘合一)，理智才能得到澄清，头脑才能得以强化；正是与上帝的真正合一这种内在的戒律，在更加平静而神圣地指引着人的整个白昼：此时他的所有工作都将井然有序。因此，一个人一旦为自己的工作做好了准备并且信赖美德，在他进入尘世之后，他的工作就将是富于美德和神圣的”(Predigten, fol. 318)。由此可见——我们又回到了这一点：神秘主义默祷和对待天职的理性态度并不自相矛盾。只有当宗教具有直截了当的歇斯底里性质时，才会出现截然相反的情况，但并非所有的神秘主义者，甚至并非所有的虔信派教徒都会出现这种情况。

[56] 关于这一点，请见下面关于世界性诸宗教的经济伦理的导论。[不包括在这个译本中：德文文本载*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*。——英译者注]。

[57] 加尔文宗在这个假设中便与官方天主教有了一个触点。但是对于天主教徒来说，由此便产生了忏悔圣事的必要性，对于归正会教徒来说则是通过尘世活动获得实际证据的必要性。

[58] 例见贝札(Beza, *De praedestinat doct. ex praelect. in Rom 9a*, Raph. Eglino exc. 1584), p. 133: “Sicut ex operibus vere bonis ad sanctificationis donum, a sanctificatione ad fidem ascendimus: ita ex certis illis effectis non quamvis vocationem, sed efficacem illam et ex hac vocatione electionem et ex electione donum praedestinationis in Christo tam firmam quam immotus et Dei thronus certissima connexione effectorum et causarum colligimus...” (正如我们从善举中得到救赎之惠，我们还要从救赎中上升到信仰，这信仰是得自行动，但行动须持之以恒，那不是随意的，而是有效的天职。从这天职，我们又通过基督而受预定得救之惠。这将使我们把活动和义理有效联系在一起，犹如上帝的宝座一样不可动摇……) 只有涉及到被罚入地狱的标志时，才必须小心谨慎，因为这是个最后审判的问题。是清教徒首先在这点上标新立异的。另见施奈肯伯格前引书中的详尽讨论，当然，他只是引用了有限的一部分文献。在全部清教文献中，这个方面一直很突出。班扬说，“这里并不是说，你们有信仰吗？——而是说，你们是实干者还是空谈家？”传播最温和

形式的得救预定论的巴克斯特认为（《圣徒永恒的安息》第十二章），有信仰就意味着在内心和行为上服从基督。“做你首先能做的事情，然后你再抱怨上帝拒绝赐给你恩宠——如果你有理由抱怨的话”，这就是他对人的意志不是自由的、只有上帝才能确保救赎这种异议的回答（《清教神学家文集》，IV，p.155）。（教会史学家）富勒（Fuller）的研究仅限于一个问题，即实际证据和品行中的恩宠状态之征兆。前面提到的豪的那段文字也是同样情况。《清教神学家文集》中随处都可以看到丰富的证据。

因天主教禁欲主义作品的影响而皈依清教，这种情况并不少见，比如巴克斯特就是因为一个耶稣会士撰写的小册子。与加尔文本人的教义（《基督教原理》，第一章，1536年第一版，pp. 97, 113）相比，这些观念并不是全新的观念。只有对加尔文本人来说才不会以这种方式获得得救的确定性（p. 147）。人们一般都是征之以《约翰一书》3: 5^[350]以及类似段落。可以想见，对“有效信仰”的要求并非局限于加尔文教徒。浸礼宗教徒的信仰声明在关于得救预定论的条款中同样会论及信仰之果（“而它——再生——的适当证明就表现为忏悔、信仰、生活的更新等神圣结果”——神学博士J. N. 布朗 [Brown] 信仰声明第七条，见《浸礼会手册》，费城，美国浸礼会出版协会）。同样，1649年哈勒姆宗教会议正式通过的（受门诺宗影响的）小册子Oliif-Tacxken，从第1页开始就提出了这个问题：怎样才能认出上帝的子民？回答是（p.10）：“Nu al is’ t dat dasdanigh vruchtbare ghelove alleene zii het seker fundamentale kennteecken——om de conscientien der gelovigen in het nieuwe verbondt der genade Gods te versekeren.”（只有这种可见的信仰之果，才能提供某种绝对可靠的标志，以验证信徒的自觉意识，即他们属于得救者的意识。）

^[59] Savoy Declaration，英格兰基督教公理宗的信仰纲要，1658年由在伦敦市萨伏依宫举行的会议制定，在教义方面与长老宗的《威斯敏斯特信纲》（1646）大同小异，有关教会行政体制的条文则主张各地方教会自主。——中译者注

^[60] 关于这一点对社会伦理实质内容的重要意义，上面已经给出了某种提示。此处我们关心的不是内容，而是道德行动的动机。

^[61] 显而易见，这种观念肯定促进了《旧约》的希伯来精神对清教的渗透。

^[62] 因此，《萨伏依宣言》这样说到ecclesia pura（纯洁教会）的成员：他们是“受到有效神召的圣徒，这从他们的职业和步态上便清晰可见”。

^[63] “善的原则”，查诺克（Charnock），见《清教神学家文集》，p.175。

^[64] 正如塞奇威克所说，皈依就是“准确体现得救预定论的天命”。而贝利则教导说，凡是特选之人，也就是被神召归依，而且能够归依。按照（浸礼派）汉塞尔德·诺利信纲的说法，只有那些蒙上帝召唤信仰上帝（这表现在他们的品行中）的人才是真正的信仰者，而不是暂时性的信徒。

^[65] 例如参照巴克斯特《基督教指南》的结论。

^[66] 因此，例如查诺克的《自省》（Self-Examination）才会驳斥天主教的怀疑论教义，p. 183。

[67] 这一论点在胡恩比克的《实用神学》一书中反复出现，如I, p. 160; II, pp. 70, 72, 182。

[68] 例如《瑞士信纲》[351]第16节就说：“行善举皆属救赎。”

[69] 以上内容可参照施奈肯伯格，pp. 80ff.。

[70] 据说奥古斯丁有言：si non es praedestinatus, fac ut praedestinevis（即使未被预定，也应如被预定那样行事）。

[71] 这能使人想起歌德一个实质上具有同样含义的说法：“人怎样才能认识自己？绝不是靠观察，而是通过行动。努力尽到你的职责，你便会知道自己有什么。而什么是你的职责？是你每天的任务。”

[72] 因为，尽管加尔文本人坚持认为圣徒的品质肯定能够表现在外观上（《基督教原理》，IV, pp. 1, 2, 7, 9），但圣徒和罪人之间的神圣界线却肯定难以为常人所知。我们必须相信，只要上帝的纯正福音还回响在一个按照他的律法加以组织和管理的教会中，那就说明存在着某些上帝的选民，尽管我们并不认识他们。

[73] 某些宗教观念产生的实际的宗教态度，既是一种逻辑后果也是一种心理后果，在两者之间关系的宗教史上，加尔文主义的信仰则是众多范例之一。宿命论当然是得救预定论的唯一逻辑后果。但是由于恩宠证据观，其心理上的结果却正好相反。实际上是出于同样一些原因，尼采的追随者也断言永恒的轮回这一观念具有一种积极的伦理意义。然而，这种情况涉及的是对未来生活的责任，而这个未来生活并没有通过自觉的连续性线索与能动的个人联系在一起，但对清教徒来说这正是 *tua res agitur* [352]。甚至胡恩比克（《实用神学》，I, p. 159）用当时的语言就已经充分地分析了得救预定论和行动之间的关系。上帝的选民由于蒙上帝选召而摆脱了宿命论，因为他们在对宿命论的否定中证明了自己是在 *quos ipsa electio sollicitos reddit et diligentes officiorum*（因成为上帝的选民而恪尽职守）。实际的利益则阻止了宿命论的逻辑后果的出现（尽管凡事都会偶有例外）。但是另一方面，正如加尔文主义所示，一种宗教的观念内容远比威廉·詹姆斯

（William James, *Varieties of Religious Experience*, 1902, pp. 444 f.）愿意承认的重要得多。宗教形而上学中的理性因素所具有的重要意义，特别在加尔文主义上帝概念的逻辑结构给生活带来巨大影响的经典形式中得到了证明。如果说清教徒的上帝对历史的影响为过去或后来的上帝所不及，那也主要是由于思想的力量所赋予他的种种特质。詹姆斯根据宗教观念对生活的影响而对它们的意义作出的实用主义评价，恰好是这位杰出学者清教家族的观念世界的地道产物。这种宗教经验本身和任何经验一样，当然也是无理性的。在它最高的神秘主义形式中，它甚至是 $\kappa\alpha\tau' \ \acute{\epsilon}\xi\ \omicron\chi\eta\upsilon$ （唯一而超凡）的经验，而且，正如詹姆斯充分表明的那样，它突出地表现为绝对的不可交流性。它具有一种独特性质，而且看起来像知识，但却不可能通过我们的语言或概念手段充分再现。尤其是，如果试图加以理性阐述，那么任何宗教经验都会丧失某些要旨。越是进行概念阐述，情况就越是如此。这就是一切理性神学都会出现那么多悲剧性冲突的原因所在，17世纪的浸礼会各教派就已经知道了这个原因。无理性因素绝非宗教经验所独有，而是（在不同意义和不同程度上）可见于任何经验，但这并不妨碍它具有至为巨大的实践重要性，无论它属

于什么特定类型的观念体系，都会以其独特方式引发和塑造直接的宗教经验。因为，在教会对生活发挥巨大影响并且教会内部强烈关注教理重要性的时代，正是从这个源头发展出了各种宗教之间在伦理后果上的绝大多数差异，而表现出了巨大的实践重要性的就是这些伦理后果。甚至那时的俗人都抱着强烈的教理关切，用今天的标准来衡量，其强烈程度简直令人难以置信，对此，了解历史渊源的人可谓众所周知。今天我们只有在现代无产阶级那里才能看到类似的表现，他们相信科学能够实现或证明一切，这从根本上说有着同样的迷信性质。

[74] 巴克斯特《圣徒永恒的安息》对这个问题的回答是（I, p. 6）：“使得救成为我们的目的是不是为了图利？或者是不是合法？如果我们像做工挣工钱那样期待得救，那就完全是在图利了。……否则就只是基督所要求的那种图利行为……如果寻求基督是为了图利，我愿意这样图利。”然而，许多被认为是正统的加尔文教徒却不免堕入了粗俗的惟利是图。贝利认为（*Praxis pietatis*, p. 262），捐赠是一种逃脱临时惩罚的办法。另外一些神学家则鼓励被罚入地狱者行善举，因为他们遭到的惩罚或许会由此变得尚可忍受；且是对于上帝的选民来说，因为上帝不仅会无缘无故地爱他们，而且会有根有据地爱他们，这当然有一天需要作出报答。关于善举对得救程度的重要意义，护教者们也做出了一些小的让步。（施奈肯伯格，前引书，p. 101）

[75] 为了凸显那些有特性的差异，这里绝对有必要从理想类型的角度进行讨论，因此会在某种意义上违背历史现实。但是，如果不这样做，面对错综复杂的素材就不可能作出清晰的阐述。至于我们这里尽可能鲜明划分的差异在多大程度上只是一些相对而言的差异，就只有分别加以讨论了。当然，事实上，官方的天主教教义本身，甚至在中世纪就已经确立了将作为一个整体的生活加以系统净化的理想。但确凿无疑的是，（1）教会的常规实践，恰恰因为它那最有效的纪律手段——忏悔——而推动了本文所讨论的非系统化生活方式；而且（2）加尔文教徒生活在其中且感到绝对孤独的那种氛围，从根本上说是严苛而冷酷的，中世纪平信徒的天主教（lay-Catholicism）对此根本就闻所未闻。

[76] 正如已经指出的那样，这个因素绝对根本的重要性将在关于《世界性诸宗教的经济伦理》的论著中变得逐渐清晰起来。

[77] 在某种程度上对于路德教徒也同样如此。路德并不希望消除圣事魔力的这一最后痕迹。

[78] *transubstantiation*，基督教神学名词，最早出现于12世纪，谓餐桌上的酒和饼从本质上（不是表象上）果然变成基督的临在，也就是他的肉和血。——中译者注

[79] 例如可以参照塞奇威克的Buss-und Gnadenlehre（Roscher的德文译本，1689）忏悔者有一项需要一丝不苟坚持的固定规则，据此安排自己的全部生活和品行（p. 591）。他要机敏、警觉、周密地按照戒律生活（p. 596）。只有对整个人进行持之以恒的改变才能做到这一点，因为这是得救预定论带来的结果（p. 852）。真正的忏悔始终是体现在品行中的（p. 361）。胡恩比克（前引书，I, IX, chap. ii）解释说，单纯的道德善举和*opera spiritualia*（精神操练）之间的差别就在于，后者是再生的生活带来的结果（同前，I, p. 160）。在他们身上可以看到不断的进

步，这只能在上帝的恩宠那种超自然的影响下才能实现（p. 150）。整个人通过上帝的恩宠而发生改变，结果就是得到了拯救（p. 190f.）。这些观念对所有新教教派来说都是寻常事，当然，在天主教的最高理想中也能找到。但它们的结果只有可能出现在清教的入世禁欲主义运动中，至关重要的是，只有在这些运动中才得到了充分的心理认可。

[80] 后面这一名称，特别是在荷兰，来自那些严格地以《圣经》榜样作为自己生活模式的人（比如富蒂）。此外，循道宗这个名称，偶尔也出现在17世纪的清教徒中。

[81] 因为，正如清教传教士所强调的（例见《清教神学家文集》中班扬的《伪君子 and 酒馆老板》，p. 126），假设——这是不可想象的——人能够独自完成上帝必定会承认为有价值的一切，或者能在任何一段时间内过一种完美的生活，那么任何一粒单独的罪孽都将摧毁一生中在通过善举而积德方面可能积累起来的一切。因此，清教不像天主教那样几乎以余额计算法的账目来考虑问题——这个明喻甚至在古代就已常见，而是在适用于全部生活的恩宠和罚入地狱之间进行明确取舍。关于银行账户观念的启发，见下文注102。

[82] 由此便产生了单纯的靠善举得救和教养之间的区别，它们都是班扬所说与世故老先生一起生活在道德城里的伙伴。

[83] 查诺克，《自省》（《清教神学家文集》，p. 172）：“反省和认识自我，乃是一个理性人的独特长处。”另有脚注说：“我思故我在，这是新哲学的首要原则。”

[84] 这里还不是讨论邓斯·司各脱的神学与某些禁欲主义新教观念之间关系的地方。它从未得到过官方承认，充其量只是得到了容忍，有时也会遭到禁止。路德也像后来的虔信派一样对亚里士多德哲学抱有特殊反感，但意义略有不同；加尔文同样如此，但他是自觉地对抗天主教（参阅《基督教原理》，II, chap. xii, p. 4; IV, chap. xvii, p. 24）。正如卡尔（Kahl）所说，“意志第一”实为所有这些运动的通例。

[85] Saint Benedict (480—574)，卡西诺山（意大利）本笃会隐修院创办人、西方隐修制度之父，他制定的隐修规章后来成为全欧洲隐修事业的规范。克吕尼（Cluny）系克吕尼修会所在地，该修会10世纪初创始于法兰西克吕尼。西多会（Cistercian Order），天主教隐修院修会之一，1098年创立于法国第戎附近的西多旷野，故名。——中译者注

[86] 因此，比如天主教《教会词汇》（Church Lexicon）中的“禁欲主义”词条，就是完全按照禁欲主义的最高历史表现定义它的含义的。泽贝格在《新教神学与教会的真正百科全书》中的也是这样定义的。为了这项研究的目的，我们理应像已经做过的那样使用这一概念。我很清楚，这个概念可以按照通常的做法以另外的方式给出更广义或者更狭义的定义。

[87] Saint Ignatius，西方基督教史上有两位著名的圣依纳爵，一是安提阿的圣依纳爵（？—约110），叙利亚境内安提阿主教，是基督教从犹太人的宗教演化为

希腊罗马宗教的过渡时期代表人物，为日后确立下来的教理奠定了基础，提倡以主教为中心的教会组织体系，坚持基督确有人性；另一位是罗耀拉的圣依纳爵（1491—1556），西班牙神学家，16世纪天主教改革运动中具有广泛影响的人物，耶稣会创始人，曾仿效圣徒的苦行以赎罪，先后在旷野和城郊苦修多年。韦伯这里当指后者。——中译者注

[88] 在《休迪布拉斯》[353]（第一歌，18，19）中，清教徒被比作赤脚的方济各会修士。热那亚大使菲耶斯基[354]的一份报告称，克伦威尔的军队就是一群僧侣。

[89] 由于来世性的隐修禁欲主义和能动的入世禁欲主义有着密切联系——此处我要明确地强调这一点，所以我很惊讶地发现，布伦塔诺竟会引证僧侣的禁欲主义劳动及其可取之处来反对我的观点（前引书，p. 134及其他各处）。他针对我而发的整个“附言”在这一点上达到了顶峰。但是不言而喻，二者具有连续性，乃是我全部论点的一个基本前提：宗教改革从修道院那里接过了理性的基督教禁欲主义和它的条理性习惯，使其服务于尘世的能动生活。请参照以下未改初衷的讨论。

[90] 尼尔的《清教徒史》（Neal, History of Puritans）和克罗斯比的《英国浸礼派》（Crosby, English Baptists）提供了许多审判清教异端的报道。

[91] 桑福德（见前引书）以及在他之前和之后的许多人，都在清教那里发现了矜持这一理想的源头。关于这一理想，另请参照詹姆斯·布莱斯（James Bryce）在他所著《美利坚联邦》（Americab Commonwealth）第二卷对美国大学的评论。禁欲主义的自制原则也使得清教成为现代军事纪律的源泉之一。（关于现代军队组织的奠基人，奥兰治的莫里斯[355]，见罗洛夫 [Rolof]，《普鲁士年鉴》，1903，III, p. 255。）克伦威尔的铁甲军惯于端着上了膛的手枪轻快小跑接近敌人却不急于开枪射击，他们并非靠着狂热的激情才占了保皇党的上风，恰恰相反，靠的是他们冷峻的自制，这使得他们的指挥官始终能够牢牢控制这支部队。另一方面，保皇党骑士的猛烈攻击却总是以溃不成军而告终。见费尔斯著《克伦威尔的军队》（Firth, Cromwell's Army）。

[92] 尤见Windelband, Ueber Willensfreiheit, pp. 77ff.。

[93] 只是不那么纯粹。默祷有时也兼有唯情论的因素，但常常还是与这些理性因素结合在一起的，而默祷本身仍然受到了条理性的调整。

[94] 按照理查德·巴克斯特的说法，与上帝赐予我们作为行动规范的理智相对立的一切，都是有罪的。不唯那些具有罪恶含义的激情，而且所有愚蠢和无节制的感情都是有罪的。它们能摧毁镇定，而且作为肉体的属性，也会阻碍我们理性地把一切行动和感情都归向上帝，因而便侮辱了上帝。请参照关于怒之罪的说法（《基督教指南》，第二版，1698，p. 285；p. 287引用了陶勒）。关于焦虑之罪，见Ebenda, I, p. 287。如果把我们的食欲当成了“吃的准则或标准”那就是偶像崇拜（前引书，I, p. 310, 316及其他各处），这一点被特别突出地给予了强调。这些讨论随处都在援引《旧约·箴言》和普鲁塔克《论灵魂的安宁》（De tranquillitate Animi），中世纪禁欲主义作品的内容也不少见，比如圣贝尔纳（St. Bernard）、

波拿文都拉（Bonaventura）以及其他一些人的著述。与“谁不爱酒、女人和歌”形成最鲜明对照的，则是把一切感官愉悦都看成偶像崇拜——如果从卫生角度考虑无法为它们辩护的话，否则还是可以容许的（像这些限制以内的体育运动和其他娱乐）。见下文（第五章）的进一步讨论。请注意，此处和其他地方提到的文献既不是教理著作，也不是教喻式作品，而是出自讲究实际的牧师，因此可以给出一幅其影响力走向的可靠画面。

[95] 如果把这项讨论理解为对宗教作出这样那样形式的任何评价，我会深感遗憾。我们在此并不涉及这个问题。这里讨论的只是某些事物的影响力问题，它们从纯宗教的角度来看也许是次要的，但是对于实际品行来说则举足轻重。

[96] 1209年获教皇英诺森三世批准正式成立方济各托钵修会；1212年圣方济各协助贵族妇女克拉雷成立方济各第二会，即克拉雷安贫会；1221年又成立方济各第三会（tertiary order），收容在俗男女教徒。——中译者注

[97] 关于这一点，尤见E. 特勒尔奇的“Moralisten, englische”一文，载《新教神学与教会的真正百科全书》，第三版。

[98] 一些十分明确的宗教观念和局势，看上去像是一些历史的偶然，但却产生了巨大的影响，这在以下事实中可以得到极为清晰的说明：源出归正宗的虔信派中偶或有人会直截了当地惋惜缺少修道院，而拉巴迪[356]等人的共产主义实验则完全是隐修生活的替代物。

[99] Sebastian Franck（约1499—约1542），生于巴伐利亚，卒于巴塞尔的宗教改革家、神学家。——中译者注

[100] 甚至早在宗教改革时期的几部信纲中就已如此。尽管里敕尔认为后来的发展乃是宗教改革观念的退化，但即使是里敕尔（《虔信主义》，I, pp. 258f.）也不否认，例如在《高卢信纲》25、26、《比利时信纲》29、《第二瑞士信纲》17中，都是以明确的经验特性来定义真正的归正会，而且对于这个真正的教会来说，信徒如果没有道德活动的特性，就不会被看作信徒。（见上面注42）

[101] “上帝保佑我们不属于大多数”（托马斯·亚当斯，见《清教神学家文集》，p. 138）。

[102] 因此，长子特权（birthright）的观念——它在历史上可谓举足轻重——在英格兰得到了非同寻常的确认。“头生的人就被记录在天国。……因为头生的人不会被废除继承权，而且记录在册的名字将永不磨灭，因此他们肯定会得到永恒的生命。”（托马斯·亚当斯：《清教神学家文集》，p. xiv）

[103] 路德教徒着力于悔罪时的悲痛，这对禁欲主义的加尔文主义精神来说是陌生的——不是在理论上，完全是在实践上。因为这对加尔文教徒没有任何伦理价值，也无助于那些罚入地狱的人，而对于那些肯定自己已经蒙召的人来说，他们自身的罪（如果他们愿意承认的话）则是发展迟缓的一种症状。他们不是忏悔罪恶，而是憎恨罪恶，并且力图通过为上帝的荣耀而活动来克服罪恶。参照豪（Howe，1656—1658年任克伦威尔的牧师）的解释，见《论人对上帝的敌意及上帝与人的和

解》（《清教神学家文集》，p. 237）：“肉体的心是敌视上帝的。因此，心——不仅是思辨的心，还有实用的与能动的心——必须更新”；p. 246：“和解必须开始于（1）深信……你以前对上帝抱有敌意。……我疏远了上帝。……（2）（p. 251）清楚敏锐地认识到由此产生的巨大罪孽与邪恶。”这里受到憎恨的是罪恶，而不是罪人。但是，早在雷娜塔公爵夫人（Leonore之母）写给加尔文的那封著名的信中就已能看到，目标开始转向了人，她在信中说道，如果她确信她的父亲和丈夫属于罚入地狱的人，她就会憎恨他们。同时，这也可以作为前述内容（pp. 104—106）的一个实例，说明了个人是如何摆脱对自然情感的依赖这种羁绊的，这应当归因于得救预定论的教义。

[104] “只有那些能够证明自己获得了再生或者圣洁的人，才应该被接受或者算作为可见的教会的合格成员。如果没有做到这一步，一个教会也就失去了精髓。”这个原则来自欧文（Owen），一位独立派加尔文教徒，克伦威尔时期的牛津大学副校长（见Inv. into the Origin of Ev. Ch.）。另见以下论文〔此处未译——英译者注〕。

[105] Donatist，北非基督教的一派，公元312年因选举迦太基主教问题与公教会决裂。该派领袖为迦太基主教多纳图，故名。他们反对国家干涉教会，认为教会为上帝特选之人的集体，神职人员的行为是否具有法律效力，端赖他身上有无圣灵，如果他未蒙神恩，其所行圣事便一律无效。——中译者注

[106] 见下文。

[107] 见Cat. Genev., p. 149。贝利，Praxis pietatis, p. 125：“在生活中我们应该这样行事：一如只有摩西对我们有权威。”

[108] “这条戒律在加尔文教徒看来就是一个理想的行动规范。但它却使路德教徒深受折磨，因为这对他们来说是不可企及的。”在路德宗的教义问答中，它总是处在开头的位置，以便唤起必要的谦恭，而在归正宗的教义问答中一般都被置于福音书之后。加尔文教徒指责路德教徒“实际上不愿意变得圣洁”（Möhler语），路德教徒则指责加尔文教徒处于“这条戒律的强制奴役状态”，并指责他们傲慢自大。

[109] 《大反叛研究与沉思》，pp. 9ff.。

[110] 其中《雅歌》特别值得注意。它的大多数内容都被清教徒完全忽略了。它的东方式情欲曾经影响了某些宗教类型的发展，比如圣贝尔纳的宗教。

[111] 关于这种内省的必要性，见查诺克的布道文，前面已经提到过。关于《哥林多后书》13: 5，见《清教神学家文集》，pp. 161ff.。

[112] 大多数神学道德家都称赞这些教派，比如巴克斯特，见《基督教指南》，II，pp. 77ff.，但他并不掩饰其中的危险。

[113] 当然，道德簿记在其他地方也曾广为流行，但都没有着重于把它作为一个专门的手段去认识救赎或罚入地狱的永恒天命，而且它也没有对这种计算的周密

性给予至关重要的心理认可。

[114] 这是和其他表面上类似的态度上的重大差异。

[115] 巴克斯特（《圣徒永恒的安息》，chap. xii）解释上帝的不可见性时说，正如一个人可能以通信的形式与一位看不见的外国人做有利可图的生意，所以也有可能通过与看不见的上帝进行神圣的交易而获得一颗无价的珍珠。这些商业比喻，而非旧时的道德家和路德教徒所习用的法庭比喻，是清教最突出的特征，这实际上是让人们购买自己的救赎。可参照下面的另一段布道文：“我们计算某物的价值，是按照智者愿意给的价格来计算的，他对该物并非不知，虽然他并不亟需。基督，上帝的智慧，献出他自己，他珍贵的血，来救赎众人的灵魂。而他知道那是怎样的灵魂，他并不需要他们”（马修·亨利：《灵魂的价值》，见《清教神学家文集》，p. 313）。

[116] 与此形成对照的是路德本人的说法：行动之前就哭泣，痛苦就会超过所有的成就（Weinen geht vor Wirken und Leiden übertrifft alles tun）。

[117] “绝对超验性”是指清教徒的《旧约》上帝。由于他为信徒遥不可及且全知全能，所以他的动机根本就不可能被纯粹的尘世凡人所知。人们也许很容易断定，对这样一位高深莫测的神，本来是可以忽略不计或者视若无睹的。但韦伯认为恰恰相反，因为得救预定论教义正是把这样一位上帝和他的子民联系了起来，而且采取了一种强烈方式（“绝对的宿命论”）。一旦这种联系得以确立，他的规范就会由于他的全知全能而变得“绝对有效”。——卡注

[118] 韦伯以短短几行文字简要概括了“理想类型”的“标准”用法。一经系统阐述，一个模式（理想类型）就被用作经验研究的参照点。特殊情况就会被“估量”为不合该模式，而一旦确定了它们是对该模式的“偏离”，经验观察到的情况也就得到了清晰界定。见韦伯，“客观性”及《经济与社会》（pp. 19—22）。另见卡尔贝格：《马克斯·韦伯的比较 - 历史社会学》，芝加哥大学出版社，1994，pp. 81—142。——卡注

[119] 这也极为清楚地表现在路德教伦理学说的发展中。关于这一点，见 Hoennicke, Studien zur altprotestantischen Ethik（柏林，1902）；另有一篇很有启发性的书评，作者是E. 特勒尔奇，见Gött. Gel. Anz., 1902, No. 8。路德教的教义态度在形式上往往很接近于较早的正统加尔文宗教义。但宗教背景之间的差异也始终显而易见。为了在道德和信仰之间建立一种联系，梅兰希顿把悔罪的观念置于最突出的地位，通过这条戒律而悔罪必在信仰之前，但善举必在信仰之后，否则就不是真正能称义的信仰——这几乎就是清教的公式了。梅兰希顿承认在尘世能够达到某种程度的至善。事实上他最初就曾教导说，称义就是为了使人能行善举，而在不断增长的至善中起码会得到由信仰带给今世的相对程度的至福。后来的路德教神学家也认为善举是信仰的必然之果，就是说，信仰会产生一种新的外在生活，正如归正宗传道士做到的那样。至于由什么内容构成善举这个问题，梅兰希顿，特别是后来的路德教徒，则越来越凭借这条戒律作出回答。路德的原始教义中所保留下来的，不过是以较低程度的严肃性接受《圣经》，特别是《旧约》的特定规范。十诫作为自然道德律最重要的观念集成，始终是人类行动的根本规范。但是，它的法律效力和越来越突出地强调信仰对于称义的重要性之间并没有稳固的联系，因为

这种信仰（见上文）和加尔文主义的信仰有着根本不同的心理特征。早期真正的路德教立场必然会被一个自视为救赎机构的教会所抛弃。但它却没有找到另一个立场。因为害怕失去教理基础（唯一的信仰！），所以它特别不可能接受行为的禁欲主义理性化并将其作为个人的道德任务。因为，它没有加尔文主义通过得救预定论赋予恩宠证据观以重大意义的那种动机。此外，对圣事的巫术解释，加之缺少得救预定论这种教义，特别是缺少与regeneratio（再生）的联系，或者至少在以洗礼为开端时是这样，所以，尽管它许诺要给予普遍恩宠，但却必然会阻碍道德观的条理性发展。因为，它减弱了自然状态与恩宠状态的对比，特别是和路德对原罪的强调结合起来的时候。同样重要的是，它还对称义行为作出了完全法庭式的解释，认为皈依了的罪人特定的悔罪行为可以改变上帝的旨谕，而这正是梅兰希顿越来越强调的因素。他的教义越来越重视悔罪，其全部发展是和他坚信意志自由密切相关的，这正是决定了路德教徒的品行具有非条理化性质的主要因素。针对具体罪孽采取具体行动给予恩宠，而不是发展一个圣徒的贵族阶层以创造自身得救的确定性，这是普通路德教徒必然采取的得救形式，保留忏悔的做法即可证明。因此，它既不可能摆脱这项戒律发展出一种道德观，也不可能根据这项戒律发展出一种理性的禁欲主义。毋宁说，这项戒律作为一个理想始终接近于信仰，但却毫无条理，而且，因为暗示可以通过善举而得救，从而又避开了严格信赖《圣经》；它的内容始终是不确定的、模糊的，至关重要的是，它没有系统性。正如特勒奇谈到他们的伦理学说时指出的那样，他们的品行始终就是“一堆纯粹的开端，从来没有完全实现过”；是被一些“具体的、无常的、互不相关的行为准则教育”培养出来的，不能有效地“产生一个清晰的品行体系”，而是基本上形成了一种逆来顺受的态度，大大小小的人物一概如此，路德本人（见上文）就是经历了这样的发展道路。显然，如今饱受诟病的德国人对外来文化的逆来顺受以及他们改变国籍的速度之快，从一定程度上说就是这种影响——加之民族史上的某些政治环境因素——所产生的结果，而且它至今仍在影响着我们的方方面面。由于它主要是被动地吸收官方提供的东西，所以它对文化的主观同化能力始终很弱。

[120] 关于这些细节，见特奥卢克的闲谈之作（Toluch, Vorgeschichte des Rationalismus）。

[121] 关于穆罕默德的得救预定论（毋宁说是预先决定论）教义所产生的完全不同的结果以及其中原因，见F. 乌尔里希（F. Ullrich）的（海德堡）神学演讲 Vorherbestimmungslehre im Islam u. Ch. （1912）。关于和詹森派的差异，见P. 霍尼希斯海姆前引书。

[122] 见本选集中以下论文〔此处未译——英译者注〕。

[123] 里敕尔的《虔信派历史》（I, p. 152）试图把拉巴迪以前的时期（仅据尼德兰的实例）区别出来：（1）虔信派教徒形成了一些秘密宗教集会；（2）他们“与新教徒关心得救背道而驰”，主张“肉体的存在无足轻重”的教义；（3）以一种非加尔文主义的方式寻求“在与主耶稣的温情关系中确保恩宠”。对于这个早期阶段来说，最后这条标准只适用于他所提及的实例之一。肉体无足轻重的观念本身就是加尔文主义精神的真正产物；只有当它导致了实际上的摒弃尘世，它才与标准的新教教义相对立。最后，在某种程度上说，（尤其是为传授教义的目的而召集的）秘密宗教集会已经得到了多德雷赫特240宗教会议本身的承认。里敕尔先前讨论

中分析虔信派时的标准，有些值得重视的地方在于，（1）在生活的全部外务中以更高的严谨程度恪守《圣经》的字面意义，富蒂一度即曾力主这样的做法；（2）不把称义和与上帝和解看作是目的本身，而只是达到一种圣洁的禁欲主义生活的手段；这一点或许可在洛登斯泰因那里见到，梅兰希顿也曾建议过（见上文注104）；

（3）高度评价悔罪，认为那是再生的真正标志，一如W. 特林克最早教导的那样；

（4）如果有不得再生的人参加圣餐仪式，应即退出（对此我们将在另一场合谈到）。与此相联系的是还可能形成一些复兴先知预言——即由俗人甚至妇女解释《圣经》——的秘密宗教集会。这就超出多德雷赫特会议教规所确定的界限了。

凡此种种，便导致了违背、乃至大大违背宗教改革运动领袖们的教义和实践。但是与里敕尔并未论及的那些运动相比，尤其是与英国的清教徒相比较，除第3条之外，它们不过是继续了存在于这一宗教的整个发展路线中的一些趋势。里敕尔之论的客观性由于以下事实而打了折扣：这位大学者任由他对教会——或者更准确地说是对宗教政策——的个人态度掺和进了对那个方向上的任何发展所作的解释，并且由于他厌恶一切特别禁欲主义的宗教形式，因而统统把它们解释成向天主教的倒退。但是，和天主教一样，早期的新教也是有教无类的。但这并不妨碍天主教会摒弃詹森派形式的严苛的入世禁欲主义；正如虔信派摒弃17世纪古怪的天主教寂静主义一样。从我们的特定观点来看，只有在对尘世的恐惧日益增强而导致逃避日常经济生活，并形成隐修——共产主义性质的秘密宗教集会时（拉巴迪），虔信主义才不是在程度上而是在本质上不同于加尔文主义。或者，按当时人们对某些极端虔信派教徒的看法，他们是被有意引导着忽略世俗责任以专心默祷。如果默祷带有里敕尔称之为贝尔纳主义的性质，自然就会特别频繁地发生这种情况，因为那种性质包含着圣贝尔纳对《圣经·雅歌》的解释：一种神秘主义的唯情论宗教形式，它寻求的“神秘合一”带有一种秘传式的性色彩。即便只从宗教心理学的角度来看，包括富蒂那样的人所表现的禁欲主义形式，也与加尔文主义完全不同。然而，里敕尔却总是要把这种寂静主义和虔信派的禁欲主义联系在一起，从而对后者发出同样的谴责；这样一来，他就可以言之凿凿地把他在虔信派文献中找到的那些引文统统说成是天主教的神秘主义或禁欲主义。但是，那些完全不受怀疑的英格兰与荷兰的道德家和神学家却在引证贝尔纳、波拿文都拉和肯普滕的托马斯（Tomas à Kempis）。宗教改革运动时期的所有教会与天主教历史的关系都是极其复杂的，而且，根据它们各自所强调的观点来看，似乎都与天主教或天主教的某些方面最紧密地联系在一起。

[124] 《新教神学与教会的真正百科全书》第三版中米尔布特（Mirbt）撰写的“虔信派”词条颇令人耳目一新，他把虔信派的新教先驱完全撇在一旁，而把斯彭内尔一次纯粹个人的宗教体验说成是虔信派的起源，这多少有些不大可能。作为对虔信派的介绍，古斯塔夫·邦雷塔格（Gustav Freytag）在*Bilder der deutschen Vergangenheit*中的描述仍然值得一读。关于英格兰虔信派起源的同时代文献，可参阅W. Whitaker, *Prima Institutio disciplinae pietatis* (1570)。

[125] 众所周知，这一态度使得虔信派有可能成为支持宗教宽容观念的主要力量之一。这里我们可以就此题目稍作议论。在西方，如果我们忽略不计启蒙运动那种从未产生过重大实际影响的人文主义的不在乎态度，那么宗教宽容的历史渊源就可以追溯到以下主要源头：（1）纯粹政治上的权宜考虑（类型：奥兰治的威廉）；（2）重商主义（阿姆斯特丹市的情况尤其明显，而且众多城市、地主和接纳各教派

成员以利经济发展的统治者也堪称典型)；(3)加尔文宗的激进派。得救预定论使得国家根本不可能通过不宽容来真正促进宗教的发展。因此，国家不可能拯救任何一个灵魂。只有上帝的荣耀这一观念才能使教会得以宣称它有权帮助镇压异端。这样，越是强调传教士以及所有参加圣餐者须是上帝选民中的成员，国家干预神职人员的任命就变得越不可容忍。神职职位往往会作为有俸圣职授给那些来自大学的人，仅仅是因为他们受过神学训练，但他们本身却可能是不得再生的人。一般来说，掌握政治权力的人对宗教共同体事务的干涉都会遭到怨恨，因为他们的行为可能会常常不得人心。归正宗的虔信主义则强化了这一趋势，因为他们越来越不再看重教义的正统性，并且逐渐瓦解了“教会之外无救赎”(extra ecclesiam nulla salus)的原则。

加尔文曾认为，把那些罚入地狱者置于教会的神圣监督之下，是唯一合乎上帝之荣耀的做法；在新英格兰，曾有人试图把教会建成一个由已被证明为圣徒者组成的贵族阶层。然而，即使是激进的独立派教徒，也拒绝让世俗的或等级制的权力插手得救的证据，因为这种证据只有在单独的共同体内才是可能的。上帝的荣耀要求将罚入地狱者置于教会的纪律约束之下，这种观念逐渐为另一观念所取代，后者从一开始就有，并逐渐变得重要起来：和一个被上帝摒弃的人一同参加圣餐，那就是侮辱了上帝的荣耀。这必然会导致唯意志论，因为它将引导信徒的教会成为仅仅包括再生者的宗教共同体。加尔文宗的浸礼派就极为重视沿着这条思想路线得出的逻辑结果，而上帝嘉许的瘦子圣徒国会的那位领袖就属于这个教派。克伦威尔的军队坚持良心自由，圣徒国会甚至提出过政教分离的主张，因为它的成员都是地道的虔信派信徒，因此有着实在的宗教依据。(4)浸礼宗各教派，我们将在后面讨论这些教派，它们从有史以来就最坚定、最一以贯之地坚持这样的原则：只有那些亲身获得再生的人才能获准加入教会。因此，他们抛弃了一切作为一种机构(Anstalt)的教会观念、反对任何世俗权力的干预。这里也同样是出于实在的宗教原因，无条件的宗教宽容才得到拥护。

约翰·布朗(John Browne)大概是第一个站出来主张绝对宽容和政教分离的人，差不多比浸礼宗早了一代人，比罗杰·威廉姆斯(Roger Williams)早两代。这个意义上的第一份教会团体宣言，似乎是1612或1613年英格兰浸礼派的阿姆斯特丹决议案：“行政官不得插足宗教或良心问题……因为基督才是教会和良心的国王及立法者。”1644年的《浸礼宗特选派^[357]信纲》第44条要求国家把良心自由作为一项权利给予切实保护，这大概是第一份这样的正式文件。

我们应当再次强调指出，时有所闻的一种观念，即宽容本身有利于资本主义，自然是完全错误的。宗教宽容既非现时代所特有，也非西方所特有。它在中国、印度、希腊化时期的近东大帝国、罗马帝国、穆罕默德帝国都曾长期发挥着主导作用，在程度上仅仅受制于政治权宜的考虑(这在今天仍然构成了它的限度!)，而16、17世纪的世界各地都未得到过宗教宽容。此外，在清教曾占支配地位的那些地区，比如政治和经济扩张时期的荷兰与泽兰^[358]或者清教的新、旧英格兰，宗教宽容却最不积极。宗教改革前后，宗教的不宽容曾是西方一个独特的特点，如同萨珊帝国(Sassanian Empire)一样。同样，它在中国、日本和印度的某些特定时代也占过上风，尽管主要是出于政治原因。因此，宗教宽容本身肯定与资本主义毫无关系。真正的问题是，谁会由此而得益？关于信徒教会的结果，我们将在下文进一步谈到。

^[126] 例如克伦威尔的审判官就把这一观念付诸了实际应用，他们负责审查传道士职位候选人，不仅力求确认候选人的神学知识，而且确认其主观恩宠状态。另

见下文。

[127] 虔信派特有的对亚里士多德、总的来说对古典哲学的不信任，乃是由加尔文本人肇其端倪的（参阅《基督教原理》，II, chap. ii, p. 4; III, chap. xxiii, p. 5; IV, chap. xvii, p. 24）。路德在其早年也同样不信任，但后来却改变了态度，那是由于人文主义者（特别是梅兰希顿）的影响，以及为了护教的目的而急需炮弹。《威斯敏斯特信纲》（chap. i, No. 7）的教诲是，得救所必需的一切都已包含在《圣经》中，即使对那些未受过教育的人来说也是显而易见的。这当然与整个新教传统相吻合。

[128] 官方教会反对这种做法，例如1648年苏格兰长老会那份教理问答缩写本第七节就表明了异议。非家族的成员被禁止参与该家族的祈祷，因为那被认为是干涉独有的祷告权利。像任何有可能产生出共同体的禁欲主义运动一样，虔信主义则因为关心祷告的影响力而倾向于放松个人与家庭牧首制的联系。

[129] 我们这里有充分理由有意避而不谈这些宗教现象的心理学（就该词的技术意义而言的）方面，甚至尽可能避免使用心理学术语。心理学——包括精神病学——已经得到明确公认的那些成果，目前尚不足以利用来对我们这里的问题进行历史研究而又不至于让历史判断带上偏见。使用心理学术语只会构成一种诱惑，把本来可以直接理解的，有时甚至是很琐碎的现象遮蔽起来，把它们挡在一道陌生词语的帷幔之后，从而给人一种具有科学精确度的虚假印象；很不幸，兰普雷希特就是这样的典型。比较严肃地利用心理学概念解释某些大规模历史现象的尝试，见W. Hellpach, Grundlinien zu einer Psychologie der Hysterie, 第十二章，以及他的Nervosität und Kultur。我不可能在这里尝试说明依我之见这位兴趣广泛的作者所受到的兰普雷希特某些理论的有害影响。与较早的文献相比，凡是对这些文献有着起码了解的人都可以看出，兰普雷希特对虔信派的图解式论述简直是毫无价值（见Deutsche Geschichte, 第七卷）。

[130] 斯考丁维斯《内心的基督教》的信徒就是如此。在宗教史上，它可追溯到《以赛亚书》和《诗篇》第22篇中关于上帝仆人的内容。

[131] 荷兰的虔信主义就偶有这种表现，后来又受到了斯宾诺莎的影响。

[132] 拉巴迪、特尔斯特根等等。

[133] 这一点大概在他（斯彭内尔！）反对政府权威控制宗教集会——除非这种集会陷入混乱或者遭到滥用——时表现得最为清楚，因为这关系到基督徒的一项根本权利，而这项权利是由使徒的权威给予保证的（Theologische Bedenken, II, p. 81）。原则上说，这恰恰是清教徒在个人与权威的关系以及个人权利的有效程度等问题上的立场，而这些个人权利乃是依照神律（ex jure divino）得来，因此是不可剥夺的。这个以及本文提到的另一个异端邪说，都没有逃过里敕尔的眼睛（见《虔信主义》，II, p. 115, 157）。尽管他对自然权利的观念发出了那么非历史的实用主义（更不消说是庸俗的）批评，但我们还是要感激这一观念，一如感激个人自由范围中的一切，而这个范围中的一切甚至连最极端的反动分子也会珍视的。我们自然完全同意里敕尔的观点：这两种情况与斯彭内尔的路德主义立场都不存在有机联系。

斯彭内尔那个著名的pia desideria（“虔诚渴望”）之说给秘密宗教集会（虔信派的collegia^[359]）提供了理论基础，实际上这些集会就是他建立起来的，它们本身实质上非常接近于英格兰的预言发布会（prophesyings），后者最初是拉斯科的约翰（John of Lasco）“伦敦圣经班会”（London Bible Classes, 1547）所为，后来则成为反抗教会权威的一切清教主义形式的常规特征。最后，他为自己抛弃日内瓦教会教规这一著名立场提出的事实依据是：教规的天然执行者，第三等级（经济状况：世俗基督徒）甚至都不是路德教会组织的一部分。另一方面，在关于开除教籍的争论中，由君主任命的宗教法院平信徒成员被承认为第三等级的代表，这也只有很微弱的路德教味道。

^[134] 最初出现在路德教范围内的“虔信主义”这一名称本身就表明，在当时人看来，它的特征就是出于虔信而条理性地行事。

^[135] 当然，应当承认，尽管这种类型的动机主要是加尔文教的，但也不是绝对如此。它在某些最早的路德教会章程中也曾频繁出现过。

^[136] 在《希伯来书》5: 13—14的意义上。参照斯彭内尔的Theologische Bedenken, I, p. 306。

^[137] 除了贝利和巴克斯特（见 Consilia theologica, III, 6, 1; pp. 3061; 1, 47; 3, 6）以外，斯彭内尔尤其喜爱肯普滕的托马斯（Tomas à Kempis），甚至更喜爱陶勒，尽管他并不完全理解陶勒（上引书，III, 61, 1, No. 1）。关于对陶勒的详细讨论，见上引书，I, 1, 1, No. 7。在他看来，路德就是从陶勒那里直接发展而来的。

^[138] 见里敕尔，前引书，II, p. 113。他不承认后来的虔信派（和路德）的忏悔是真正皈依的唯一可信的表现（Theologische Bedenken, III, p. 476）。在对宽恕的信仰中产生的感恩之果就是净化，关于这个典型的路德教观念，见里敕尔，前引书，p. 115注释2中引用的一段话。关于“得救的确定性”，见Theologische Bedenken, I, p. 324：“真正的信仰很少是在情感上去感知，而是通过其果实（热爱并服从上帝）来认识”；但Theologische Bedenken, I, pp. 335f. 却说：“他们因为牵挂确保得救和恩宠而焦虑，就此而言，最好还是信赖我们的书，即路德宗的著作，而非英国人的著作”。但是，就净化的本质而言，他又与英国人的观点一致

^[139] 其中，A. H. 弗兰克推荐的宗教簿记乃是一些外在表征。条理性地实践与保持美德，据认为可以促进美德、分隔善恶。这是弗兰克所著Von des Christen Vollkommenheit中的首要主题。

^[140] 对天命这种理性的虔信主义信仰和对天命的正统解释之间出现的差异，典型地表现在哈雷的虔信派教徒与正统派路德教徒洛舍尔之间的著名争论中。洛舍尔在他的Timotheus Verinus中甚至把人的行动所达到的一切都与天命的旨意进行了对比。另一方面，弗兰克的一贯看法则是，如果可能要发生的事情一瞬间忽然变得昭然若揭，这就是静待裁决的结果，应当看作是“上帝的暗示”。这非常类似于贵格会教徒的心理，符合一般的禁欲主义观念，即理性的方法是更便于接近上帝的途径。诚然，亲岑道夫在一次至关重要的决定中把他那个共同体的命运托付给了占卜，但与弗兰克对天命的信仰仍然相去甚远。斯彭内尔参考陶勒描述了基督徒的顺

从（Theologische Bedenken, I, p. 314），认为人们应该俯首遵从神意，而不应该基于自己的责任心越过神意匆促行事，这实质上是弗兰克的立场。与清教相比，其有效性被虔信派寻求今生安宁的趋势所大大削弱，这一点随处都清晰可见。1904年一位重要的浸礼派教徒（下面将要谈到的G. 怀特的一次演讲）在阐述他的教派的伦理纲领时锋相对地说道：“先要正直，尔后方得安宁”（见《浸礼会手册》，1904, p. 271）。

[141] Lect. paraenet., IV, p. 271.

[142] 里敕尔的批评特别指向这一不断反复出现的观念。见上面已经提及的弗兰克著作（注124），里面包含了这个教义。

[143] 在并不信仰得救预定论的英格兰虔信派教徒中也出现过同样的情况，比如古德温^[360]。关于古德温以及其他，请参照Heppe, *Geschichte des Pietismus in der reformierten Kirche*, Leiden, 1879），即使有了里敕尔的标准著作，这本书对于英国，有时对于尼德兰也是不可忽视的。甚至在19世纪的尼德兰，Köhler也曾被问及他的确切的再生时间，见Die Nederl. ref. Kieche。

[144] 所以他们才试图反对路德的恩宠可复原性教义（尤其是十分常见的临终皈依）的模糊结果。

[145] 以反对相应的必须了解皈依的日期和时刻，以此作为恩宠真实性的不可或缺的标志。见斯彭内尔，*Theologische Bedenken*, II, 6, 1, p. 197。他几乎不知道什么忏悔，一如梅兰希顿几乎不知道路德的terrores conscientio（良心的恐惧）。

[146] 当然，与此同时，全体教牧人员作出的反威权主义解释——这是所有禁欲主义的典型表现——也曾起过作用。牧师偶尔会被告诫推迟赦罪，直至看到了真正忏悔的证据，里敕尔正确地指出，这在原则上是加尔文宗的做法。

[147] 就我们的目的所涉及的实质要点，大都很容易在普利特著《亲岑道夫的神学》（Plitt, *Zinzendorf's Theologie*, 三卷本，哥达，1869）中看到，见I, pp. 325, 345, 381, 412, 429, 433f., 444, 448; II, pp. 372, 381, 385, 409f.; III, pp. 131, 167, 176。另请参照Bernh Becker, *Zinzendorf und sein Christentum*, 莱比锡，1900, III, chap. iii。

[148] “未在基督的血中洗礼，继而在圣灵的神性中彻底改变的宗教，我们都不承认为弟兄。除了传授纯洁的《圣经》、其成员像上帝之子那样按照箴言圣洁地生活，我们不承认任何可见的（即有形的）基督的教会。”事实上，最后一句话出自路德的《教理问答》缩写本，但是，正如里敕尔指出的，它在路德那里是用来回答上帝之名如何变得神圣这一问题的，而在这里，它被用来为圣徒的教会划定边界。

[149] 事实上，他仅仅把《奥格斯堡信纲》看作是一份合适的路德宗基督教信仰文件，如果——像他用令人作呕的术语所云——把Wundbrühe（伤口的脓液）泼在上面的话。读他的东西就是一种忏悔行为，因为他的语言带有索然无味的感伤品

质，甚至比F. T. 菲舍尔（在他与慕尼黑christoterpe [基督松脂派] 的论争中）那种骇人听闻的说法Christ-turpentine（基督松节油）还糟糕。

[150] 见普利特，前引书，I，p. 346。普利特，前引书p. 381所援引的对于善举是否为得救所必需这一问题的回答，甚至更具决定意义。它“并非得救所必需，而且还是有害的，但在得救之后却极有必要，一个不行善举的人并没有真正得救。”因而，它们在这里也不是得救的原因，而是辨别得救与否的唯一手段。

[151] 例如用漫画讽刺基督徒的自由，里敕尔对此给予了猛烈抨击，见前引书，III，p. 381。

[152] 尤其是更加强调救赎教义中的报应性惩罚观念；在美国诸教派拒绝了他的布道尝试后，他把这一观念当作了他的净化方法的基础。此后，他又强调保持率真和谦恭顺从的德性是摩拉维亚弟兄会禁欲主义的目的，从而与他自己那个共同体的禁欲主义倾向形成了鲜明的对照，后者的这种倾向非常类似于清教。

[153] 然而范围有限。仅仅为此原因，像兰普雷希特那样试图把亲岑道夫的宗教看作社会心理进化阶段的一个方案就是错误的。然而，进一步说，他的整个宗教态度同样还受到了这一事实的影响：他是一个从根本上说抱着封建观点的伯爵。而且，从社会心理学的角度看，这种态度的情感方面非常适应骑士制度的伤感颓废时期以及敏感时期。如果说社会心理学还能对这种态度与西欧理性主义的差异给出什么线索的话，那也很可能是在德国东部的家长制传统主义中才会发现这种线索。

[154] 这在亲岑道夫与狄帕尔（Dippel）的争论中就显而易见，正如在他死后1764年宗教会议的教义使得摩拉维亚弟兄会作为一个救赎机构的性质变得显而易见一样。见里敕尔的批评，前引书，III，pp. 443f.。

[155] 例见§ § 151，153，160。显然，即使有真正的忏悔和恕罪，可能也不会带来净化，特别是p. 311的那些说法即可见出，并且它与加尔文宗（和归正宗）的救赎教义不符，而与路德教的救赎教义一致。

[156] 参照亲岑道夫的观点，见普利特，前引书，II，p. 345引文。同样的观点也见施潘根贝格，Idea Fidei，p. 325。

[157] 例见亲岑道夫对《马太福音》20：28的评论，普利特，前引书，III，p. 131的引文：“当我看到一个由上帝赋予了伟大天赋的人时，我会满怀喜悦并且很高兴去利用这种天赋。但是，当我注意到他并不满足自己的天赋，而是想进一步发展它时，我认为这就是他毁灭的开始了。”换言之，亲岑道夫——特别是1743年他和约翰·卫斯理的谈话中——否认神圣会不断改进，因为他把神圣等同于称义，并认为它仅仅存在于和基督的情感关系中（普利特，I，p. 413）。成为上帝的工具这种意识，现在被代之以拥有神性；这是神秘主义，而不是（下文导论中讨论的意义上的）[这里未译出——英译者注]禁欲主义。正如已经指出的那样，一种当下的世俗心态自然也是清教徒真正寻求的东西。但在他看来，被他解释为“得救的确定性”的那种心态就是一种能动的工具的感觉。

[158] 不过，这一点正是因为那种神秘主义倾向而未能得到一以贯之的伦理辩

护。亲岑道夫反对路德把履行天职时的神性崇拜视为恪尽天职的决定性原因这种观念。这毋宁说又恢复了“救世主的忠实仆人的地位”（普利特，II，p. 411）。

[159] 他的那个警句“一个理智的人不应没有信仰，一个信徒不应没有理智”可谓众所周知。见他的Sokrates, d. i. Aufrichtige Anzeige verschiedener nicht sowohl unbekannter als vielmehr in Abfall geratener Hauptwahrheiten (1725)。而且，他非常喜欢诸如培尔[361]一类的作家。

[160] 众所周知，新教的禁欲主义明确倾向于在精确的数学基础上加以理性化的经验主义，但这里不可能进一步分析。关于科学沿着数学式理性化精确研究的方向发展，其哲学动机以及与培根的观点形成的对照，见Windelband, Geschichte der Philosophie, pp. 305—307，特别是p. 305的评论，其中很正确地否定了把现代自然科学理解为物质与技术兴趣的产物这种观念。当然，它们之间有着非常重要的关系，但这些关系要复杂得多。另见Windelband, Neuere Phil., I, pp. 40ff.。就新教禁欲主义的态度而言，决定性的要点在于，正如基督徒是通过他的信仰之果被认出的一样，对上帝和他的意图的认识也只能通过对他的造化的认识而获得，这一点大概在斯彭内尔的Theologische Bedenken中可以看最为清楚（I, p. 232; III, p. 260）。因此，所有清教徒、浸礼宗或虔信派的基督教信仰都是特别喜爱物理学这门科学，其次是那些运用相同方法的其他自然科学，特别是数学。由此可望从对神性自然法则的经验认识上升到把握世界的本质，而这种把握是永远无法借助形而上的思辨去实现的，因为神启——按照加尔文主义的观点——具有不连续的性质。17世纪的经验主义实际上是禁欲主义用来寻找上帝的手段。它似乎把人们引向了上帝，而哲学思辨却使人远离上帝。特别是斯彭内尔，他认为亚里士多德哲学是基督教传统中最有害的成分。其他任何一种哲学都比它要好，尤其是柏拉图的哲学，见Cons. Theol., III, 6, 1, Dist. 2, No. 13。另见下面的典型说法：“Unde pro Cartesio quid dicam non habeo [he had not read him], semper tamen optavi et opto, ut Deus viros excitet, qui veram philosophiam vel tandem oculis sisterent in qua nullius hominis attenderetur auctoritas, sed sana tantum magistri nescia ratio”（我对笛卡尔一直满怀期待[他并没有读过笛卡尔]，而且会继续这样期待，而上帝能恐吓人们认识到，真正的哲学是一门用双眼而不是用人的感觉去把握的学问。健全的理解力应当循此方向发展，这是教师们一无所知的。）斯彭内尔，Cons. Theol., II, 5, No. 2。众所周知，禁欲主义新教的这种态度，对教育特别是对技术教育的发展有着重大意义。与这种fides implicita（盲信）态度结合在一起，他们提供了一种教学法程序。

[161] “这种类型的人会通过四条主要途径寻求自己的幸福：（1）自甘卑下、受人鄙视和贬抑；（2）忽略他们在为上帝效力时所不需要的一切；（3）要么不占有任何东西，要么放弃已经得到的东西；（4）作为工资劳动者而工作，不是为了工资而工作，是蒙召为上帝和邻人效力。”（Rel. Reden, II, p. 180；普利特，前引书，I, p. 445）。并非人人，而是只有蒙召的人才能够或者可以成为一个使徒。但是，按照亲岑道夫本人的声明（普利特，前引书，I, p. 449），那还是有一些难题，因为登山宝训是适用于所有人的。显然，这种不拘一格的普适性仁爱类似于旧时的浸礼派理想。

[162] 即使到了后期，路德教也绝不是全然不知情感对宗教的强化作用。毋宁

说，在这种情况下，禁欲主义成分——即路德教徒所怀疑的靠善举而得救的这种生活方式——才是根本的差异所在。

[163] 斯彭内尔（见Theologische Bedenken, p. 324）说，一种健康的恐惧是比确定性更好的恩宠标志。当然，我们可以发现清教作者们也发出了一种引人注目的告诫，即警惕虚假的确定性；但至少就决定了宗教实践的影响力而言，得救预定论始终是朝着相反的方向发挥作用的。

[164] 忏悔的心理效果在任何地方都是为了解脱个人对自身品行的责任，这就是为何人们要寻求忏悔的原因所在，并且它还削弱了禁欲主义需求的严格一贯性。

[165] 与此同时，即使对于虔信派的信仰形式来说，纯粹的政治因素也曾发挥了十分重要的作用，里敕尔在对符腾堡虔信派的研究中已经指出了这一点。

[166] 见亲岑道夫的阐述（前引书，注146）。

[167] 当然，就其纯正的形式而言，加尔文宗也是家长制宗教。例如巴克斯特的自传所述他在基德明斯特^[362]包工制性质的工业活动中获得成功就是例证。见《清教神学家文集》p. 38的一段引文：“全城人都靠基德明斯特的毛纺织业为生，站在织机旁时，他们会放在面前一本书，或者是相互启蒙……”然而，以虔信主义为基础和以加尔文教尤其是浸礼派伦理观为基础的家长制之间还是有区别的。这个问题只能放在另一场合讨论了。

[168] 见Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 第三版, I, p. 598。腓特烈·威廉一世把虔信主义称为有闲阶级的宗教，这种说法更适合于他自己的虔信主义，而不是斯彭内尔和弗兰克的虔信主义。甚至这位国王也非常清楚为什么要宣布宗教宽容、对虔信派开放他的王国。

[169] 《新教神学与教会的真正百科全书》中由卢福斯（Loofs）撰写的介绍“循道宗”的词条特别出色。雅各比（特别是他的Handbuch des Methodismus）、科尔德、容斯特以及骚塞的著作也很有益处。关于卫斯理，泰尔曼的《约翰·卫斯理的生平与时代》（Tyerman, Life and Times of John Wesley）一书广受欢迎。关于循道宗历史的藏书，伊利诺斯州埃文斯顿的西北大学图书馆是最好的图书馆之一。宗教诗人伊萨克·瓦茨^[363]则构成了古典清教与循道宗之间的一环，瓦茨是奥利弗·克伦威尔的牧师（豪）的一位朋友，后来又成了理查德·克伦威尔的朋友。据说怀特菲尔德也曾求教于他（参阅斯基茨，前引书，pp. 254f.）。

[170] 除了卫斯理的个人影响以外，这种相似性一方面是历史地决定于得救预定论教理的衰落，另一方面则是由于循道宗奠基人对于sola fide（唯一的信仰）——尤其是在特殊的传教性质激励下——的强有力复兴。这就使得某些中世纪的奋兴布道（revival preaching）方法改头换面得以再现，并与虔信派的形式结合了起来。这当然不属于一般的主观主义发展路线，因为在这方面，它所支持的不仅仅是虔信主义，而且还有中世纪的伯尔纳会^[364]。

[171] 本义为method，即条理、秩序，系“循道宗”（Methodism）一词的词根，为求译文对应，权译为“道”，非中土道家之“道”。——中译者注

[172] 卫斯理本人偶尔也用这种方式描述循道宗信仰的效果。它与亲岑道夫的Glückseligkeit（幸福）的关系是显而易见的。

[173] 收录于沃森的《卫斯理传》（Watson, Life of Wesley），p. 331（德文版）。

[174] 见J. 施奈肯伯格，Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleinen protestantischen Kirchenparteien，亨德沙根编（法兰克福），1863，p. 147。

[175] 怀特菲尔德从根本上否定了卫斯理的完善说，实际上，他认为那只是真正的加尔文主义恩宠证据观的临时替代品。怀特菲尔德是得救预定论信徒群体的领袖，在他去世之后，该群体因缺乏组织而消散。

[176] 施奈肯伯格，前引书，p. 145。与前引书中卢福斯的说法稍有不同。这两种结果是所有类似的宗教现象的典型结果。

[177] 例如1770年的年会。1744年第一次年会就已经承认，加尔文主义以及反律法论几乎与《圣经》的语言“丝毫不爽”。不过，由于它们的教义差异非常模糊，所以，只要《圣经》作为实用性规范的效力仍被认可，那就不易根据教义上的差异加以区别。

[178] 循道宗的教义认为存在着因清白而完善的可能性，因而使循道宗教徒与摩拉维亚弟兄会分道扬镳，这尤其遭到了亲岑道夫的厌恶。另一方面，卫斯理则认为摩拉维亚弟兄会宗教中的情感因素就是神秘主义，并谴责路德对戒律的解释是亵渎上帝。这就表明了路德教教义与一切理性宗教品行之间存在着一道屏障。

[179] 约翰·卫斯理强调的是这一事实：不管什么地方的贵格会教徒、长老会教徒还是高教会教徒，都会信个什么教理，但就是不信循道宗的教义。关于上述内容，请参照斯基茨《1688—1851年英国自由教会史》（History of the Free Churches of England, 1688 - 1851）中的概述。

[180] 参照德克斯特，《公理主义》，pp. 455ff.。

[181] 尽管这种狂热自然会对理性产生干扰，一如今天美国黑人中的情况。此外，与相对温和的虔信主义类型相比之下，循道宗的唯情论往往会表现出明确的病态性质，加之纯粹的历史原因和程序的铺排张扬，这种病态性质就可能在循道宗教义波及的地区促进禁欲主义对生活的进一步渗透。只要一位神经病学家就可以判定这一点。

[182] 卢福斯特别强调了这一事实（前引书，p. 750）：循道宗不同于其他禁欲主义运动，因为它是在英国启蒙运动之后才出现的；他还把它比作19世纪头30年间虔信派在德国（当然不那么显著）的奋兴。然而，按照里敕尔的说法，还是可以把循道宗与亲岑道夫的虔信派形式相提并论的，后者与斯彭内尔及弗兰克的形式不

同，它本身就已经是对启蒙运动的一种反动了。见 *Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, I, pp. 568f.。不过，至少就接受亲岑道夫的影响程度而言，循道宗的这种反动过程大不同于摩拉维亚弟兄会。

[183] 但是，正如约翰·卫斯理的阐述所示，这种发展与其他禁欲主义教派有着同样的方式并产生了同样的结果。

[184] 本节讨论的是 *das Täuferium*，即“施洗礼的诸教派”（门诺派、浸礼会和贵格会），而不是帕森斯译文所指的“浸礼派”。这些教派的核心特征都是为成年信徒——达到了“理智年龄”的信徒——施洗礼（尽管他们孩提时候已经受洗）。据认为，这个成熟年龄能够使信徒就自己的信仰做出自觉的决定。洗礼（通过正式的浸礼）则是对成年进行内心体验的外在标志，这就是精神的再生。（见韦伯《新教教派》一文对1904年时洗礼在美国的社会意义所做的评论。）按照韦伯的用法，施洗者、施洗礼诸宗派、施洗礼共同体、施洗礼会众、施洗礼诸教派、施洗礼运动等词都是同义词。——卡注

[185] 正如我们所见，这也是一以贯之的清教禁欲主义伦理观比较温和的形式；而如果一个人打算以流行的方式把这些宗教观念解释为资本主义制度的唯一体现或反映，其结果只能适得其反。

[186] 浸礼宗诸教派中只有所谓普救派才会倒退到旧时的运动。我们已经指出，特选派就是加尔文教徒，他们的教会成员原则上仅限于再生者，或至少是亲身取得了信仰的信徒，因此原则上他们始终是些自愿者，并且是任何国教的对头。毫无疑问，在克伦威尔统治时期，他们实际上并非始终如一。不管他们作为浸礼宗传统的载体有多么重要，但他们和普救派一样，都没有给我们任何理由在这里对其进行专门的教理分析。尽管贵格会在形式上是乔治·福克斯及其同道的新基础，但从根本上说它仍是浸礼宗传统的继续，这一点毫无疑问。罗伯特·巴克利的《英联邦宗教会社的内部生活》（Robert Barclay, *The Inner Life of the Religious Societies of the Commonwealth*, 1876）极为出色地介绍了它们的历史，包括它们同浸礼会和门诺派的关系。关于浸礼宗的历史，另请参阅 H. M. Dexter, *The True Story of John Smyth, the Se-Baptist*，这是由他本人及其同时代人讲述的故事，波士顿，1881（另见 J. C. Lang 文，载 *The Baptist Quarterly Review*, 1883, p. 1）；J. Murch, *A History of the Preb. and Gen. Bapt. Church in the West of England*, London, 1835；A. H. Newman, *History of the Baptist Church in the U. S.*, New York, 1894 (*Am. Church Hist. Series*, vol. 2)；Vedder, *A Short History of the Baptists*, London, 1897；E. B. Bax, *Rise and Fall of the Anabaptists*, New York, 1902；G. Lorimer, *The Baptists in History*, 1902；J. A. Seiss, *The Baptist System Examined*, Lutheran Publication Society, 1902；更多的资料可见于 *Baptist Handbook*, London, 1896f.；*Baptist Manuals*, Paris, 1891-1893；*The Baptist Quarterly Review*；以及 *Bibliotheca Sacra*, Oberlin, 1900。最好的浸礼宗图书馆当推纽约州立科尔盖特学院图书馆。有关贵格会历史的藏书，伦敦的德文希尔学院被认为收藏最丰（对我来说却并不易得）。正统派的官方现代喉舌是琼斯（Jones）教授主编的 *American Friend*；Rowntree 的著作最出色地叙述了贵格会的历史。此外还有：Rufus B. Jones, *George Fox, an Autobiography*, Phila., 1903；Alton C. Tonas, *A History of*

the Society of Friends in America, Phila., 1895; Edward Grubbe, Social Aspects of the Quaker Faith, London, 1899。另外还有大量翔实优秀的传记文献。

[187] 卡尔·缪勒所著《教会史》(Karl Müller, Kirchengeschichte)的诸多价值之一,就是给予了尽管看上去并不招摇,但却非同小可的浸礼宗运动以应有的地位。浸礼宗运动遭到了所有教会的无情迫害,所受的磨难比任何其他宗教运动都多,因为它希望成为一个特殊意义上的教派。甚至在经历了五代以后,由于相关的末世论实验在明斯特惨遭失败,它在所有世人面前仍然是名声扫地。而且,由于它从一开始就遭到了持续不断的压制并被迫转入地下,它的宗教教义是在发端之后经历了很长时间才得到一以贯之的阐述的。因此,它所产生出的神学理论甚至还不如符合它的各项原则的神学理论多,而这些原则本身并不利于它把对上帝的信仰作为一门学问去着重发展。这不太合老派职业神学家的心意,即使在当时,它也并未吸引到他们的青睐。此外,许多更晚近的神学家也抱有同样的态度。在里敕尔的《虔信主义》中,再洗礼派就没有得到那么公正的对待,事实上是遭到了鄙视(见 I, pp. 22f.)。人们感兴趣的是谈论一种神学资产阶级的观点。尽管科内利乌斯(Cornelius)的杰作(Geschichte des Münsterschen Aufruhrs)几十年来一直唾手可得,但是情况依然如故。

在这里,里敕尔从他的立场出发,也是随处都看到了向天主教的倒退,并且推测方济各会传统的激进派对此发挥了直接影响。即使有少数情况可以证实这一点,但这种思路并不令人信服。至关重要的是,历史事实或许是,只要平信徒的入世禁欲主义有可能发展为秘密宗教集会,官方天主教会就会投之以极度的猜疑,并试图鼓励它形成各种修道会,从而远离尘世,或者把它作为二等禁欲主义纳入现存秩序并加以控制。如果这种企图未能奏效,它就会感到主观主义的禁欲主义道德实践可能导致否定权威和走向异端的危险,就像伊丽莎白时期的教会以同样的理由对于宣解

《圣经》的半虔信主义秘密宗教集会所感到的危险一样,尽管他们已经无可置疑地遵奉了国教;斯图亚特王室在《关于体育运动的布告》中就表明了这种感觉。许多异端运动的历史,包括卑微者和贝居安会女修士[365]以及圣方济各的命运,都证明了这一点。或许是托钵修会修士,尤其是方济各会修士的布道,更多地为加尔文宗——浸礼宗新教的禁欲主义世俗道德观铺平了道路。但是,西方修道院禁欲主义与新教禁欲主义行为之间有着千丝万缕的联系,就我们这里的特定问题而言,必须不断强调这种联系的重要意义,因为它归根结底是建立在这样一个事实基础上的:任何以圣经基督教信仰为基础的禁欲主义,必然会具有一些共同的重要因素。更进一步说,任何禁欲主义,不管其信仰如何,都会需要某些可信赖的方法以制服肉体。关于下面的概述,可以进一步指出,它的简明扼要盖因这一事实:这项研究主要关心的是资产阶级天职观念之宗教背景的发展问题,就此而言,浸礼宗的伦理观只有有限的重要性。它在这方面可以说没有任何新的建树。关于早期浸礼宗运动的历史,我们这里只是从我们的问题角度介绍一下后来它对我们所关心的教派——包括浸礼会、贵格会,附带还有门诺派——的发展所具有的重要性。

[188] 见上文注92。

[189] 关于它们的起源和变化,见A. 里敕尔, Gesammelte Aufsätze, pp. 69f.。

[190] 自然，浸礼会教徒始终拒绝接受教派的称号。他们是在《以弗所书》5:27的意义上形成了他们的教会的。但是用我们的术语来说，他们并不只是因为缺乏与国家的一切联系才形成了一个教派。早期基督教的那种政教关系，对于贵格会教徒（巴克利）来说甚至还是一种理想，因为他们也像许多虔信派教徒一样认为，只有十字架下的教会才具有不容置疑的纯洁性。不过，加尔文教徒是退而求其次、被迫赞同政教分离的，要么服从不信基督的国家，要么服从十字架；而在相同环境下，甚至天主教会也会有类似表现。它们都不是教派，因为成为教会成员实际上是通过会众与候选人之间的契约而实现的。从形式上看，荷兰的归正宗共同体就是这种情况（这是最初的政治形势所致），符合旧时的教会体制。（v. Hofmann, Kirchenverfassungsrecht der niederl. Reformierten, Leipzig, 1902）

恰恰相反，因为，如果这样的宗教共同体不愿接纳不得再生者，并因此背离了早期的基督教理想，那么它就只能自发地组成一个教派，而不能强制组成一个教会。对于浸礼派共同体来说，这是它们那种教会观念的实质所在，而对加尔文教徒来说却是历史的偶然。诚然，正如我们已经指出的那样，后者也是受到了建立信徒的教会这一非常明确的宗教动机的鞭策。关于教会与教派的区别，请见以下论文。我在这里采用的教派概念，卡腾布施大约在同时——我认为并没有受到我的影响——也用在《新教神学与教会的真正百科全书》（“教派”词条）中。特勒尔奇在他的Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen中也接受并详细讨论了这个概念。另见《世界性诸宗教的经验伦理》导论。

[191] 科内利乌斯前引书已经非常清楚地表明，从历史上看，这个象征对于保护教会共同体是多么重要，因为这是一个明确无误的标志。

[192] 门诺派的称义教义与此也有某些相似之处，这里无需赘述。

[193] 4世纪的圣灵派（Pneumatics）认为，通过天生的理智，天使与魔鬼以及人的灵魂是能够理解上帝意志的。该教派被认为是禁欲主义新教“奋兴”运动的先驱。——卡注

[194] Menno Simonsz（1496—1561），荷兰牧师，荷兰再洗礼派中和平派的早期领导人，其追随者组成了门诺会。——中译者注

[195] 这种观念或许是对讨论基督道成肉身以及基督与圣母马利亚的关系之类问题给予宗教关切的基础，而这种关切往往是独一无二的纯教理内容，在最早期的浸礼宗文献中居于非常不可思议的地位（例如见于科内利乌斯前引书中的信纲，第二卷附录；关于这个问题，见D. 缪勒，《教会史》，II, 1, p. 330）。归正宗与路德宗基督学（在所谓communicatio idiomatum [属性相通] 教义中）的差异，似乎都是以相同的宗教关切为基础的。

[196] 这尤其体现在最初甚至严格回避与被开除教籍者发生日常交往的情形中。在这一点上，甚至加尔文教徒也做了很大让步，他们原则上认为，精神上的谴责并不影响世俗事务。见下文。

[197] 众所周知，贵格会教徒在一些看来很琐碎的外表上也运用了这个原则（拒绝脱帽、下跪、鞠躬和使用正规称呼）。从一定程度上说，这个基本观念也是一切禁欲主义的特征。因此，真正的禁欲主义总是与权威相对立。它在加尔文教中

则体现在这一原则之中：只有基督才应统治教会。在虔信派那里，人们可以想到斯彭内尔曾试图为就任圣职须具备的资格寻找符合《圣经》的证明。天主教的禁欲主义则由于宣誓顺从教会的权威而打破了这一趋势，并以禁欲主义的语言来解释顺从本身。这个原则在新教禁欲主义中遭到颠覆，甚至成了受清教影响的诸民族特有的当代民主的历史基础，他们有别于拉丁精神影响下的诸民族。它也是美国人不受尊重这个历史背景的组成部分，这种情况或许有时会令人恼怒不已，有时则会令人耳目一新。

[198] 毫无疑问，对于浸礼宗教徒来说，从一开始就确实只是基本上遵守《新约》，但并没有在同样程度上遵守《旧约》。《登山宝训》作为所有教派的社会伦理纲领而享有特殊声誉。

[199] 甚至施文克菲尔特^[366]也把表面上践行圣事看作是一种 adiaphoron^[367]，但是浸礼宗普救派和门诺派却一直严格坚持洗礼和圣餐礼，门诺派另外还坚持濯足。另一方面，对于得救预定论者来说，轻视甚至可以说怀疑除圣餐以外的一切——事实上是一切——圣事，作用非同小可。见下文。

[200] 在这一点上，浸礼宗诸教派，尤其是贵格会，都在求助于加尔文《基督教原理》第三卷第2页上的说法，从中可以看到对浸礼宗教义完全明确无误的启示（见巴克利：《为真正的基督神性辩护》，第四版，伦敦，1701；承蒙爱德华·伯恩斯坦令人愉快的帮助，使我得以利用此书）。上帝启示给牧首、先知和使徒的福音与他们书写下来作为福音组成部分的圣书之间古老的差别，尽管与浸礼宗的启示观念没有历史联系，但是却密切相关。机械的神启观念和与之相伴的加尔文宗严厉的bibliocracy（圣经统治），是它们在16世纪进程中朝着同一方向发展的产物，就像源自浸礼宗的贵格会教徒内在之光的教义是完全反方向发展的结果一样。这种鲜明的分化在一定程度上也是不间断争论的结果。

[201] 有力强调这一点是为了反对索齐尼派^[368]教徒的某些倾向。自然理性对上帝的一切都一无所知（巴克利，前引书，p. 102）。这就意味着在别处发挥作用的自然法则在新教中的作用改变了。原则上说不可能存在普遍法则，也没有什么道德法典，因为人人都各有天职，且天职又因人而异，是上帝通过各人的良知启示给他的。我们应当实现的不是一般的自然理性意义上的善，而是写在我们心中、通过我们的良知而认识到的上帝的意志（巴克利，pp. 73, 76）。道德的这种无理性来源于被夸大了的神性与人性的反差，体现在贵格会伦理观的这些基本信条之中：“一个人与自己的信仰背道而驰是断不会为上帝所接受的，尽管他的信仰可能是错误的，尽管他的所作所为在别人看来是合法的。”（巴克利，p. 87）这在实践中当然不可能得到认可。“为所有基督徒所承认的有关道德的永恒法规”乃是——比如对巴克利来说——宽容的极限。实际上同时代人认为他们的伦理观类似于归正宗虔信派教徒的伦理观，尽管它也带有自身的某些特点。斯彭内尔屡次指出，“教会的一切善都被认为属于贵格会”，看来斯彭内尔很羡慕贵格会教徒的声望。见Cons. Theol., III, 6, 1, Dist. 2, No. 64。拒绝根据《圣经》的某个段落宣誓，表明了真正从《圣经》中解放出来并没有取得多大成就。“对待他人要像对待你自己一样”，许多贵格会教徒认为这一原则是整个基督教伦理的精髓，我们这里无需讨论它的社会伦理意义。

[202] 巴克利言之凿凿地认为，必须假定存在这种可能性，因为，如果没有这种可能性，“圣徒们就永远找不到一个地方能让他们摆脱怀疑和绝望，这——是最荒谬的”。显然，“得救的确定性”就是以此为基础的。例如巴克利，前引书，p. 20。

[203] Robert Barclay (1648—1690)，苏格兰人，贵格会领袖，反对天主教，同时也反对英国圣公会等传统新教派别，认为教会和《圣经》都不完备，不具有最终权威，它们与圣灵（内在之光）在信徒心灵中的作用相比，都居于次要地位。——中译者注

[204] 韦伯指的是激进的再洗礼派1534年在西北德国的明斯特市的胜利，以及接踵而至的千禧年宗教狂热、一夫多妻制、财产集体所有制和恐怖统治。1535年他们遭到惨败，标志着再洗礼派激进主义的终结。——卡注

[205] 因此，在加尔文主义和贵格会的生活理性化之间就始终存在着类型差异。巴克斯特详细阐述了这种差异，他说贵格会教徒认为精神作用于灵魂犹如作用于一具死尸，同时别具一格地阐述了加尔文主义的原则，即“理智和精神都是结合而成的原则”（《基督教指南》，II，p. 76）。但是，以这种形式作出的区别对于他的时代也就不再有效了。

[206] 例见克莱默（Cramer）极为慎重地撰写的“门诺”和“门诺派”词条，载《新教神学与教会的真正百科全书》，尤见第604页的内容。不管这些词条写得多么出色，在同一百科全书中的“浸礼宗”词条却不那么深刻，而且有一部分是完全错误的。例如，它的作者不知道Publications of the Hanserd Knolly’ Society，而它们对于了解浸礼宗历史是必不可少的。

[207] 因此，巴克利（前引书，p. 404）解释说，吃喝及获利活动乃是自然的活
动而不是精神活动，从事这样的活动无需上帝的特许。这种解释是为了回答一个典型的异议，即贵格会教徒所说的，如果没有圣灵的特别示意，一个人就不能祈祷，同样，如果没有这样的特别示意，也不应耕作。当然，意味深长的是，甚至现代的贵格会宗教会议决议有时也会提出忠告，要求人们在获得了足够的财富之后退出商业，从而退出尘世的喧嚣，以便能将全部身心奉献给上帝的王国。但是同样的观念有时也会出现在其他教派中，包括加尔文宗。这就揭示了一个事实，即这些运动接受资产阶级的实用伦理观，就是把最初逃离尘世的禁欲主义应用于尘世。

[208] 凡勃伦富有启发性的著作《商业企业理论》（Veblen, The Theory of Business Enterprise）认为，这一箴言仅仅属于早期资本主义。但是，像当今工业巨头那样的经济超人始终都会存在，他们是不能用善恶来评价的，然而这句话仍然适用于广大的下层商人。

[209] 这里可以再次特意请读者注意爱德华·伯恩斯坦前引书中的精彩述评。我们将在另一场合论及考茨基对浸礼宗运动高度先验图式的描述以及他总体上是异端性质的共产主义理论。

[210] 例如托马斯·亚当斯就曾说过，“在公民行为中，许多人所为即可谓善；而在宗教行为中，最出类拔萃者所为方可谓善”（《清教神学家文集》，

p. 138)。此话听上去要比它本来的意思更严厉。它意味着清教徒的诚实就是在形式上靠善举得救，正如清教民族有时喜欢称为民族美德的uprightness（正直）大不同于德语民族的Ehrlichkeit（诚实）一样。《普鲁士年鉴》第122卷（1903）从教育角度比较出色地论述了这个主题，见p. 226。清教伦理的形式主义反过来又是它与戒律之间关系的产物。

[211] 下文对此将有所论述。

[212] 这就是禁欲主义新教徒而不是天主教少数派具有经济重要性的原因。

[213] 教理基础的差异和至为重要的恩宠证据关切并不矛盾，归根结底这要在基督教的总体历史特点中寻找解释，这里不可能进行讨论。

[214] 巴克利说，“因为上帝使我们同类相聚”，见前引书，p. 357。我自己在哈佛福德学院^[369]听过一个贵格会教徒的布道，其中特别强调了应在单独的意义上对圣徒作出解释。

[215] 这些术语所指均系天主教教会文献，记录了教会提供指导的多种途径。
——卡注

[216] 本章及前一章使用的“国民性”一词，韦伯一般都加了引号，表示国民性必须被理解为是由多种社会力量（特别是宗教力量）而不是由遗传特性塑造的。韦伯的立场与他那个时代盛行于政治领域的观点及学术主流完全格格不入。见“序言”结尾几页。——卡注

[217] 见多顿前引书中对巴克斯特性格的精彩刻画。《清教神学家文集》选录了巴克斯特的若干著作并附有导言，其中对他放弃双重天命信仰后的神学理论作出了尚可称道的介绍。巴克斯特把普遍救赎与个人特选结合在一起的尝试无法令人满意。不过对我们来说重要的只是，他甚至在这时也仍然坚持个人特选说，即坚持对于得救预定论教义的伦理观来说至关重要的核心要点。另一方面，他淡化了那种法庭式的救赎观，其重要意义就在于使浸礼宗得到了启示。

[218] 托马斯·亚当斯、约翰·豪、马修·亨利、J. 詹韦、斯图亚特·查诺克、巴克斯特、班扬的小册子与布道文已被收入十卷本的《清教神学家文集》（伦敦，1845—1848），不过选择的标准稍嫌武断。关于贝利、塞奇威克与胡恩比克著作的版本情况，前文已有说明。

[219] 我们也完全可以把富蒂以及大陆国家入世禁欲主义的其他一些代表人物包括进来。布伦塔诺认为整个这项发展纯是盎格鲁-撒克逊人的事情，此说大谬不然。我之所以选择这些作家，其主要（尽管不是唯一的）动机是期望尽可能全面地介绍17世纪下半叶即将转变为功利主义之前的禁欲主义运动。遗憾的是，在这项概论的篇幅内，我不可能考虑一个引人入胜的任务，即利用丰富的传记文献来展示禁欲主义新教的特征；以下行文中贵格会教徒的地位将会显得特别重要，因为德国人对他们还相对陌生一些。

[220] 人们也完全可以采用富蒂的著述、胡格诺派宗教会议公报或者荷兰浸礼

宗的文献资料。很遗憾，松巴特与布伦塔诺只注意到了巴克斯特思想中的伊比奥尼派成分，虽然我本人对此也格外重视，不过在我看来，它说明巴克斯特学说无疑已经有了羞羞答答的资本主义成分。但是，（1）为了能够正确利用这些文献，就必须对它们有个通盘的了解；（2）不可忽略的事实是，我早就试图表明，尽管这种禁欲主义宗教提出了反拜金主义学说，但正如隐修共同体所表现的那样，它的精神却导致了经济理性主义，这是因为它高度重视对它来说至关重要的因素：从根本上说是禁欲主义的理性动机。本文所要讨论的就是这一事实，全文的要旨也在于此。

[221] 加尔文也同样谈论财富，但他当然不是资产阶级财富的捍卫者（见Jes. Opp., III, 140a, 308a对威尼斯与安特卫普的猛烈抨击）。

[222] Ebionite, 早期基督教会苦修派别。——中译者注

[223] 见《圣徒永恒的安息》第十、十二章。请参照贝利（Praxix Pietatis, p. 182）或者马修·亨利（The Worth of the Soul, 载《清教神学家文集》，p. 319）。“热衷于追逐世俗财富者会藐视自己的灵魂，原因不仅在于他们面对财富时忽略灵魂而看重肉体，还因为财富又被用来追求财富”（Psa. cxxvii, p. 319）。不过同一页上也有下文将要引用的说法：虚掷任何一寸光阴，特别是把它们用于娱乐，都是一种罪孽。几乎全部英格兰——荷兰清教的宗教文献都可以看到类似的观念。例见胡恩比克对贪欲的痛斥（前引书，L, X, ch. 18, 18）。这位作家也受到了多愁善感的虔信主义影响的感染。见他对tranquillitas animi（灵魂安宁）的赞美，认为那远比对今世的sollicitudo（活动）更令上帝愉悦。贝利也用《圣经》的那个名句表达了同样的看法：“富人不易得救”（前引书，p. 182）。循道宗的教理问答也告诫说切勿“在尘世聚敛财富”。对虔信派来说，这一点完全是不言而喻的，贵格派也同样如此。参照巴克利（前引书，p. 517）：“……故需当心此种诱惑，勿将天职视为致富之道”。

[224] 因为，不唯财富，还有对财富（或者被认为是财富的东西）的冲动追求都遭到了同样严厉的谴责。在尼德兰，1574年的南荷兰宗教会议在回答一项询问时宣布：放债人不应获准参加圣餐礼，即使这种行当为法律所认可；1598年德文特省宗教会议（第24条）扩大了适用范围，把放债人的雇员也包括了进去。1606年的霍林赫姆宗教会议则为高利贷者的妻室规定了苛刻的侮辱性圣餐礼准入条件，直到1644年和1657年，是否准予从事金融业的伦巴第人参加圣餐礼的问题仍被争论不休（这一点很不利于布伦塔诺的观点，他是以自己的天主教祖先作为例证的，尽管外国商人和银行家在整个欧亚世界已经存在了数千年）。富蒂（见Disp. Theol., IV, 1667, de usuris, p. 665）仍然希望排斥Trapezites（伦巴第人和皮埃蒙特人）。胡格诺派宗教会议同样如此。这个类型的资本主义阶层并不是我们这里所关心的那种哲学或者行为类型的典型代表。即使和古代或中世纪相比，他们也并无新颖之处。

[225] 《圣徒永恒的安息》第十章对此有详细阐发。倘若谁要依靠上帝赐予他的财产贪图安逸，那么上帝在今生今世就要惩罚他。自鸣得意地享用已经到手的财富，这几乎始终是道德堕落的标志。就算我们拥有了能在尘世拥有的一切，难道这就是我们的（全部期望？尘世的欲念不可能完全得到满足，因为上帝的意志让它注定如此。

[226] 见《基督教指南》，I，pp. 375—376。“上帝让我们以及我们的活动存在下去，为的就是行动；工作既是能力的自然目的，也是道德目的。……唯行动最能侍奉上帝，增添他的荣耀。公共利益或多数人的利益应该超越我们的私人利益。”从上帝的意志过渡到后来的纯功利性自由主义理论观点，其连接点就在这里。关于功利主义的宗教渊源，可参见下文及第四章注145。

[227] 缄默的诫命始于《圣经》要惩罚任何废话的威胁，特别是从克吕尼修士以来，这项诫命一直是个有利的禁欲主义自制教育手段。巴克斯特也详细谈到了多余的话是罪。桑福德指出了这一点在他性格中的地位（前引书，pp. 90ff.）。清教徒给同时代人留下的感觉是深刻的忧郁和孤僻，这是因为他们要制服自然状态的自发性，并且为此目的而谴责闲言碎语。华盛顿·欧文^[370]认为个中原因部分在于资本主义的工于计算的精神，部分在于政治自由的结果是促进了责任感（见《布雷斯布里奇田庄》第30章）。不过需要指出的是，这种说法并不适用于拉丁民族。英国的情况可能是这样的：（1）清教使它的信徒能够创造出一些自由的制度，同时又能使英国变成一个世界强国；（2）它把那种工于计算的精神（松巴特所说的 *Rechenhaftigkeit*）——这的确是资本主义的精髓所在——从一种单纯的经济手段改造成了普遍行为的一项原则。

[228] 前引书，I，p. 111。

[229] 前引书，I，pp. 383 f.。

[230] 关于时光之宝贵的类似论述，见巴克利，前引书，p. 14。

[231] 见巴克斯特，前引书，p. 14。“要始终珍惜时间，每日皆须留心，切勿虚掷光阴，珍惜它甚于你的金银珠宝。消遣娱乐，修饰打扮，筵饮饕餮，闲聊漫谈，无益交往，睡眠过度，其中任何一种诱惑都会偷走你的时光，你必得倍加提防。”马修·亨利则说：“挥霍时间的人就是在藐视自己的灵魂”（《灵魂的价值》，见《清教神学家文集》，p. 315）。在这里，新教禁欲主义也是走在了前人已经踏出来的路上。我们已经习惯于认为时间不够用是现代人的特征，如歌德在《漫游时代》中就用时钟每隔一刻钟鸣响一次来刻画资本主义的发展速度。松巴特在其《资本主义》一书中也持有这种看法。然而，我们不应忘记，最早根据细心测度的时间安排生活（在中世纪）的人们就是修道士，教堂的钟声首先就是为了满足他们的需要。

[232] 参照巴克斯特对天职的讨论（前引书，pp. 108ff.），特别是下面一段话：“问：难道我不可以抛弃尘世以专心思考我的得救吗？答：你可以抛弃一切多余的世俗牵挂或事务，那都是你精神生活的累赘。但你不可抛弃能使你为公共利益服务的所有体力和脑力劳动。作为教会或国民的一员，人人都应为教会与国家的利益竭尽其所能。谁若玩忽此端且又声称我要祈祷和沉思，那就像你的仆人拒绝最重大的工作，转而拈取轻巧简单的工作。上帝已经通过这样或那样的方式向你发出命令：为自己每日的面包而辛劳，不可像寄生虫那样靠他人血汗为生。”他还引用了上帝对亚当的训诫“用你额间的汗水”以及保罗的箴言“不劳动者不得食”。人们始终都会看到，即使最富有的贵格会教徒，也会出于道德原因，而不是像阿尔贝蒂建议的那样出于功利原因让他们的儿子习得一项天职。

[233] 在这些问题上，虔信主义因其唯情论的性质而采取了不同的立场。斯彭内尔虽然以典型的路德教风格强调了履行天职的劳动即是对上帝的崇拜（见 *Theologische Bedenken*, III., p. 445），但他坚持认为，无休止地忙于职业活动会使人背离上帝。这是与清教最典型的差异。

[234] 见前引书，I, p. 242。“凡懈怠于天职者，也不会找时间履行其神圣义务。”由此便产生了这样的观念：城市，中产阶级从事理性实业活动的中心，也是禁欲主义美德的中心。故尔巴克斯特在自传中这样谈到他在基德明斯特的手工织布工人：“他们与伦敦的长期交往，大大促进了商人的教化与虔诚”（《清教神学家文集》，p. 38）。邻近首都当能促进美德增进，这种说法会使现代神职人员惊讶不已，至少在德国就是如此。但是虔信派也倾向于这一观念。因此斯彭内尔在谈及他的一位年轻同事时说：“在人潮汹涌的城市中，虽然多数人腐化堕落，但至少可以说还有相当数量的人品行优良，颇有作为；而在乡村，往往整个一个社区都难以找到任何值得称道的东西”（*Theologische Bedenken*, I, 66, p. 303）。换句话说，农民根本不适于理性的禁欲主义行为。这种伦理赞歌已经非常现代了。我们这里不可能讨论这类说法在揭示禁欲主义与社会各阶级的关系问题上具有的重要意义。

[235] 例见以下引语（前引书，pp. 336f.）：“倘若你未能被安排更直接地侍奉上帝，则你必得勤勉于自己的法定天职，不遗余力。”“要在你的天职中刻苦劳作。”“要有一项天职，以使你能够利用直接侍奉上帝之外的全部时间”。

[236] 对劳动及劳动的尊严给予特殊的伦理评价，从源头上说并非基督教的观念，甚至也不是基督教所特有，最近哈纳克又特别强调了这一点（见 *Mitt. des Ev.-Soz. Kongr.*, 14. Folge, 1905, Nos. 3, 4, p. 48）。

[237] 虔信主义也是如此（见斯彭内尔，前引书，pp. 429—430）。典型的虔信派观点是：我们的堕落迫使我们忠于天职，这有助于消除自身的私欲。履行天职的劳动，作为一种爱邻人的表现，是为感激上帝的恩宠而尽义务（一种路德教的观念），所以，谁若只是勉强为之，那么必使上帝不悦（见前引书，III, p. 272）。因此，基督徒“作为尘世之人，即应勤奋劳动以证明自己”（III, p. 278）。显而易见，这不像清教徒的观点那么激烈。

[238] 这一重大差异自从出现了本笃会隐修规则之后便清晰可见了，其中的重要意义只有在一项更广泛的研究中才能揭示出来。

[239] 按照巴克斯特的说法，其目的就是为了“严肃地繁殖后代”。斯彭内尔也抱有类似的看法，但他同时也对路德教那种粗俗的态度作出了让步，其辅助目的是为了回避否则就不可避免的道德败坏。即使在婚姻当中，伴随性交而来的声色之欲也是罪。譬如，在斯彭内尔看来，（性交）这样一种自然的、神定的过程变成了必定会伴有罪感的活动，因而令人感到可耻，这就是堕落的结果。不同的虔信派群体也都同样认为，基督徒婚姻的最高形式是保持童贞，其次是仅仅为了繁殖后代而性交，等而下之的则是为了纯粹的色欲或是外在原因而产生的婚姻，这在道德上无异于姘居。在低级水准的婚姻形式中，相比建立在色欲基础上的婚姻，出于纯经济动机的婚姻还算可取（因为它毕竟有着理性动机）。这里我们可以忽略不计摩拉维亚弟兄会的婚姻理论与实践。理性主义哲学（克里斯蒂安·沃尔弗[371]）是以这样一种形式接受禁欲主义理论的：声色之欲及其满足只是达到目的的一个手段，不可

将其视为目的本身。

在富兰克林时代就已经开始了向具有纯粹卫生学取向的功利主义的转变。富兰克林的伦理观点很接近于现代医师，就是说，把禁欲理解为无损于健康的适度性交，众所周知，他们甚至还就应当如何实现性交给予理论指导。一旦这些问题成了纯理性思考的对象，那么同样的发展也就随处可见了。清教徒与健康的性理性主义者一般情况下总是相互抵牾的，但在这一问题上他们却非常投契。卫生卖淫——这是一个对妓院和妓女进行管理的问题——的一位热情赞同者，在一次演讲中为浮士德与玛格丽特的艳情进行了充满诗意的辩护，以此证明婚外性交（他认为这有益健康）的道德正当性。把玛格丽特视为妓女，对人类激情的有力迸发和出于健康原因而进行性交不加区别，都与清教徒的立场完全吻合。类似的情况还有——比如——那些非常杰出的医生不时提出的以下典型的专家观点：像节制性欲这类触及到最微妙的人格与文化难题的事情，应该专门由医生（作为专家）加以处理。对于清教徒而言，这种专家就是道德学家，在今天则是医学人员；当然了，两者打的招牌相反，但他们都同样声称有能力处理这些问题，尽管在我们看来有点儿气量狭小。

然而，尽管清教徒的这种态度有些故作正经，但它强烈的理想主义却能够带来积极成就，即使从纯粹卫生学意义上的保种角度来看也是如此；而现代的性卫生学由于必须做到不带偏见，因而有可能毁掉它赖以取得一切成功的基础。由于受清教影响的人们能够抱着理性主义态度解释两性关系，于是，随着尊重妇女的骑士品质蔚然成风，一种优雅并渗透着精神与道德因素的婚姻关系得到了发展，这与家长制的故作多情（Brodem）形成了鲜明对照，后者是德国人的典型特征，即使知识精英们也不例外，当然，这就不该是此处讨论的内容了。浸礼宗的影响对于妇女解放发挥了一定作用；保护妇女的良心自由，把普遍教职观扩大到妇女，也都与家长制观念格格不入。

[240] 对此巴克斯特曾不厌其烦地反复提及。我们已经从富兰克林那里知道的《箴言》中的句子（22：29）或者赞美劳动的那些段落（如31：16），都是他经常求助的《圣经》依据。参阅前引书，I，pp. 377，382等处。

[241] 就这一点而言，甚至亲岑道夫也说过：“劳作不光是为了生存，但生存却是为了劳作。如不劳作，人就会受苦或麻木。”（见普利特，前引书，I，p. 428）

[242] 摩门教徒的一个信条也是（在若干引语之后）以如下说法作结的：“好逸恶劳的懒鬼不能成为基督徒并得救。他注定要被一笔勾销、逐出人群。”不过，摩门教主要还是表现为那种夸张的苦修，它介于修道院和工厂之间，迫使个人在劳动或毁灭之间做出抉择，这当然是与宗教热忱联系在一起的，而且惟有通过这种宗教热忱，才给这个教派带来了骄人的经济成就。

[243] 巴克斯特（前引书，I，p. 380）对它的各种征候进行了认真的分析。懒惰、懈怠之所以是不可饶恕的罪恶，是因为它们会积重难返。他甚至把它们称为“恩宠的毁灭者”（同上，pp. 279—280）。就是说，它们与条理性的生活背道而驰。

[244] 因为，当托马斯·阿奎那提出人们被划分为不同等级和职业乃是神圣天命的作用时，他所指的是客观的社会秩序。但是，个人应从事一项特定职业（这是我们的说法，而托马斯说的是ministerium或officium）则是由于自然原

因。Quaest. quodbetal, VII, Art. 17c: “Haec autem diversificatio hominum in diversis officiis contingit primo ex divina providentia, quae ita hominum status distribuit... secundo etiam ex causis naturalibus, ex quibus contingit, quod in diversis hominibus sunt diversae inclinationes ad diversa officia...” (人各操其业, 首先乃是由于神意, 是神意分派了各人的位置。……其次乃是由于自然原因, 各人因习性不同而各操其业……)

帕斯卡的观点也非常相似, 他说, 是机遇决定了天职的选择。关于帕斯卡的观点, 见科斯特 (Koester) 的 *Die Ethik Pascals* (1907)。在有机的宗教伦理体系中, 印度教是唯一最完善的, 它在这方面与众不同。托马斯主义的与新教的天职观有着非常明显的差异, 对此我们可以暂时搁置不论, 因为以上引文就说明了这一点。事实上, 即使托马斯主义的与后来路德教的伦理观之间也有明显差异, 尽管它们在许多方面非常相似, 特别是它们都强调天命。我们下面将讨论天主教的观点。关于托马斯·阿奎那, 见 Maurenbrecher, *Thomes von Aquino's Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit*, 1888。此外, 路德在某些细节上赞同托马斯, 但与其说这是路德特别受到了托马斯的影响, 倒不如说他受经院哲学的一般学说影响更大。因为, 根据 Denifle 的研究, 路德似乎对托马斯并不十分熟悉。见

Denifle, *Luther und Luthertum* (1903), p. 501; 以及 Koehler, *Ein Wort zu Denifles Luther* (1904), p. 25。

[245] 见巴克斯特, 前引书, I, pp. 108ff.。特别引人注目的是以下段落: “问: 那么财富可否使我们免于劳动? 答: 财富可使你更能有助于他人, 因而能使你免于某些低贱的劳作, 但你必得劳作……和最穷苦者一样。” 另见 p. 367: “尽管他们 [富人] 没有迫切的物质需要, 但他们同样必须服从上帝……上帝已严格命令人人都要如此 (劳动)” (第四章, 注47)。

[246] 斯彭内尔也持有相同看法 (前引书, III, pp. 338, 425), 因此, 他认为过早退休的倾向是违背道德的。另外, 反对获取利息的人认为, 享受利息会导致游手好闲, 对此他强调说: 任何靠利息为生者, 也都必须按照上帝的诫命去劳作。

[247] 包括虔信主义。凡涉及改变天职的问题时, 斯彭内尔总是抱着这样的态度: 一旦开始履行一项天职, 就有义务服从天命, 坚守并默认这项天职。

[248] 我已在《世界性诸宗教的经济伦理》的论著中指出: 印度宗教学说的巨大力量支配了人的全部行为, 它是从顺利转世的机缘角度认可经济传统主义的。这是一个卓越的范例, 据此可以说明在单纯的伦理学说与根据某种宗教背景对某些行为类型给予心理认可这两者之间的差异。虔诚的印度教徒只有严格按照传统恪尽他所出身的那个种姓应尽的义务, 他才有可能在轮回中上升到更高等级。这对传统主义来说乃是能够想象到的最强有力的宗教依据。事实上, 印度人的伦理观在这方面与清教徒是截然对立的, 而且始终如一, 恰如它在另一方面 (种姓结构的传统主义) 与希伯来人截然对立一样。

[249] 见巴克斯特, 前引书, p. 377。

[250] 但这并不意味着清教徒的观念在历史上是由后者衍生出来的。恰恰相反, 它是真正的加尔文主义观念——这个世界的秩序就是为了服务于上帝的荣耀——的体现。它所发生的功利主义转向, 即经济秩序应服务于多数人的利益、公共

利益等等，则是如下观念产生的结果：对它作出任何其他解释都会导致贵族式的肉身崇拜，或者至少无助于增加上帝的荣耀，而只能满足世俗文化的目的。但是，仅就涉及世俗目的这一点而言，上帝的意志——正如它体现在（第四章注34）有目的的经济秩序安排中一样——只能体现在共同体的利益、体现在非个人的效用之中。由此可见，正如业已指出的那样，功利主义乃是产生于博爱的非个人性质，以及清教徒摒弃对今世的一切美化、唯以增加上帝的荣耀是瞻。

肉身崇拜不合上帝的荣耀，因而是绝对的邪恶，这种观念完全支配了禁欲主义新教，以下事实即可清楚地给予说明：是否应该力排众议而坚持使用ἀδιάφορον（坚贞者）之类的称号，曾让肯定没有受过民主政治熏陶的斯彭内尔游移不决、苦不堪言。最后他是以这样的反省来安慰自己的：在《圣经》中，甚至使徒们也用 κρᾶτιστος 大人）来称呼罗马执政官非斯都。关于这个问题的政治意义，此处不赘。

[251] 托马斯·亚当斯也说：“反复无常者在自己家中也会形同路人”（《清教神学家文集》，p. 77）。

[252] 关于这一点，尤见乔治·福克斯在Friends' Library (W. & T. Evand编，费城，1837，I, p. 130) 中的论述。

[253] 至关重要，这种宗教伦理不可能被看作是经济状况的反映。甚至还不如说，各个行业的专门化，在中世纪的意大利远比那时的英格兰更发达。

[254] 因为，正如清教文献经常指出的那样，上帝从未命令人们“爱邻人甚于爱自己”，他只是要求爱邻若爱己。所以，自尊也是一种义务。例如，一个人如果较之他的邻人能更有效地利用其财产、更多地增加上帝的荣耀，他就无须遵从与邻人共享财产的博爱义务。

[255] 斯彭内尔的观点与此接近。但是，甚至对于从经商（这被认为特别有可能危害到美德）转向神学这样的情况，他也一直迟疑不决，不过总的来说是反对的（前引书，III, pp. 435, 443; I, p. 524）。顺便提一句，在频繁答复同一个问题（是否允许改变天职）时，斯彭内尔的观点自然是带有偏见的，这表明了以不同方式解释《哥林多前书》第7章有着多么突出的实用性。

[256] 这一类观念至少在主要的大陆国家虔信派著述中是看不到的。斯彭内尔的态度则摇摆于路德教论点（即满足需要）与追求商业繁荣等等效用的重商主义论点之间（前引书，III, pp. 330, 332; I, p. 418：“烟草种植给国家带来了金钱，因此它是有益而非邪恶的。”另参照III, pp. 426—427, 429, 434）。不过他并没有忘记指出，贵格会与门诺派教徒的榜样已经说明，一个人完全能够既谋求利润又保持虔诚；实际上正如我们后面就要指出的，高额利润甚至可能是虔诚正直的直接结果（前引书，p. 435）。

[257] 巴克斯特的这些观点并不是他所生活于其中的经济环境的反映。恰恰相反，他的自传表明，他在故乡布道获得的成功，在一定程度上是因为基德明斯特的商人并不富有，只能挣够衣食而已，工匠们也如同其雇主一样仅可勉强糊口。“接受福音喜讯的只有穷人。”托马斯·亚当斯在谈及对财富的追求时这样说：“他（有见识者）知道……金钱虽可使人变富，却不能使人变好，因此他宁可入睡时怀

着虔诚的良心，也不愿伴着一个填得满满的钱袋。……因此，他只求获得一个诚实人所能挣得的财富”（《清教神学家文集》，LI）。但是，他确实希望获得更多的财富，而这就意味着，任何在形式上是诚实获得的财富，就都是正当的。

[258] 例见巴克斯特，前引书，I，chap. x，1，9（par. 24）；I，p. 378，2。

《箴言》23：4所说“不要劳碌求富”仅仅意味着，“勿将满足世俗目的之财富当作终极目的”。可憎的不是占有财富本身，而是封建领主形式的利用占有的财富（参见前引书，I，p. 380关于“贵族中的放浪形骸者”的评述）。弥尔顿在《为英国人民声辩》中首次提出了那个著名理论：只有中产阶级才会坚守美德。这里的中产阶级指的是与贵族阶层相对立的资产阶级，以下说法即可证明：奢侈与贫困均有害于美德。

[259] 这一点极为重要。我们不妨再次附带说明那个总的论题：我们这里主要关心的自然并不是神学道德家在他们的伦理学说中发展起来的那些概念，而是在宗教信仰者的生活中发挥实际作用的道德观，就是说，经济伦理的宗教背景是如何影响着实践的。在天主教特别是耶稣会的决疑术文献中，人们偶尔也可读到一些像是许多清教决疑论者进行的讨论，比如对利息的正当性之类问题的讨论（我们不拟涉及这些问题），甚至显得远更宽松或宽容。清教徒一直以来常常遭到的非难是，他们的伦理观与耶稣会士并无本质上的区别。正如加尔文教徒经常引证天主教道德家——其中不仅有托马斯·阿奎那、贝尔纳、波拿文都拉等人，而且还包括同时代的天主教作家——的言论一样，天主教决疑论者也很关注异端的伦理主张。我们这里不可能对这一切进行讨论。

但是，即使完全撇开对平信徒禁欲主义生活的宗教认可这一关键事实不论，也仍然存在着根本差异，在理论上也是如此，就是说，天主教教义中那些不拘泥于教条的观念只是一些特别不严密的伦理学说的产物，并未得到教会权威的认可，而且受到了最严肃、最严格的信徒的反对。但另一方面，新教的天职观实际上却把最严肃地忠于禁欲主义的人们推上了为资本主义获利活动效劳的地位。在某些条件下也许能被天主教容许的事情，在新教那里则会变成完全合乎道德的好事。这两种伦理观的根本差异最终由詹森派的论争和《克雷芒通谕》[372]体现了出来，这在实践中具有非常重大的意义，即使对于现代来说也是如此。

[260] 上面的引文之后接着就是下面一段话：“你可以用最能使你成功与增加合法收入的方式去劳动。你必得增进你的才干。”从Janeway, Heaven upon Earth中则能看到，在天国追求财富和在尘世天职中谋求成功被直接等量齐观了（见《清教神学家文集》，p. 275）。

[261] 甚至呈送给特伦托公会议的路德教徒《符腾堡克利斯多弗公爵的忏悔》也反对发誓守贫。身陷贫困者即应承受贫困，但发誓守贫，则等于发誓长病不起或者永担恶名。

[262] 巴克斯特与《克利斯多弗公爵的忏悔》均作如是观。还可参照“……流浪的游民行踪不定，完全以乞讨为生”等等说法（托马斯·亚当斯，见《清教神学家文集》，p. 259）。甚至加尔文也严禁乞讨，荷兰宗教会议则力主取消乞讨执照。在斯图亚特王室时代，特别是查理一世治下的劳德统治时期，系统地发展了公共济贫和为失业者提供工作的原则，而这时清教徒提出的口号却是“施舍并非慈

善”（这是笛福晚期名作的标题）。到17世纪临近结束时，他们开始推行威慑性的失业者济贫院制度（请参照Leonard, *Early History of English Poor Relief*, 1900；以及 H. Levy, *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft*, 耶拿, 1912, pp.69ff.）。

[263] 大不列颠和爱尔兰浸礼联合会[373]主席G. 怀特于1903年在伦敦向代表大会发表就职演说时（见《浸礼会手册》，1904, p.104）强调说：“在我们清教徒的名单上，最出类拔萃的人物就是那些实务家，他们相信，宗教应当渗透整个人生。”

[264] 这里也存在着与所有封建观念的典型差异。按照后者的看法，只有（政治或者社会上的）新贵之后裔才能享有收获新贵成功之果的公认地位（典型的表现是西班牙语的Hidalgo [新贵] 就等于hijo d' algo [绅士之子]，也等于filius de aliquo [富家之子]，而aliquid就是指的通过继承得来的财产）。不论美国国民性的急剧变化与欧化使得这些差异在今天多么迅速地逐渐消失，但是与封建观念截然对立的资产阶级态度仍然不时地体现出来，它把商业上的成功与收益誉为一种精神成就的象征，并不尊重仅仅靠继承得来的财富。但另一方面，如今在欧洲（正如詹姆斯·布赖斯曾经说过的那样）实际上可以花钱买到几乎任何社会荣誉，只要买家并不亲自出面并参与必需的财产交易（信托制等等的形成）即可。关于对血统贵族制的抨击，例见托马斯·亚当斯，载《清教神学家文集》，p. 216。

[265] 这已有实例为证，比如家庭派[374]的创始人亨德里克·尼克莱斯，他就是一位商人（见巴克利，《英联邦宗教会社的内部生活》，p. 34）。

[266] 例如在胡恩比克看来就千真万确，因为《马太福音》5: 5和《提摩太前书》4: 8也对圣徒作出了纯世俗的允诺（前引书，I, p. 193）。一切皆为神意之功，但在特殊情况下上帝会给予特殊关照。前引书，p. 192: “Super alios autem Summa cura et modis singularissimis Versatur Dei providentia circa fideles.”（与其他人等相比，上帝的子民能得到神意的特别眷顾。）接下来是讨论一个人如何才能知道交上好运并非源于Communis Providentia（普惠的天意），而是来自上帝的特殊关照。贝利（前引书，p. 191）也把世俗劳动的成就解释成天命。兴旺发达往往是对虔诚的生活的回报，这在贵格会教徒的作品中可谓异口同声（例如，直到1848年也还能看到这种说法，见Selection from the Christian Advices, 公谊会总会议出版，伦敦，第6版，1851, p. 209）。后面我们还将回到贵格会的伦理观。

[267] 托马斯·亚当斯对雅各与以扫的争端所进行的分析，可以作为这种对祖先的关心之范例，清教徒的人生观有着同样的特点（见《清教神学家文集》，p. 235）：“他（以扫）的愚蠢可以证明是因为小看了长子的特权”（此段对于长子特权观念的发展也很重要，到后来更其如此），“所以才会那么满不在乎地把它转让出去，而且条件还那么低廉——就是为了换一钵菜汤。”但在后来他借口受骗而拒不承认这笔买卖时，那就是背信弃义了。换句话说，他是个“狡诈的猎人，一个野地里游荡的家伙”，一个过着无理性野蛮生活的家伙；而雅各则是“住在帐篷里的诚实人”，代表“蒙受恩宠者”。Köhler（前引书）发现，荷兰的农民普遍意识到了自己与犹太教的内在联系。这甚至体现在罗斯福的名著中。但是另一方面，清教却十分清楚自身在实际事务方面与

希伯来伦理观的差异，普林（针对克伦威尔的宗教宽容建议）对犹太人的抨击就足以表明这一点。见下文注58。

[268] Zur bäuerlichen Glaubens-und Sittenlehre. Von einem thüringischen Landpfarrer, 第二版，哥达，1890，p.16。该书描绘的农民都是路德教会的典型产物。凡是这位杰出作家一般地谈到农民宗教信仰的地方，我都反复地在页边注上“路德教的”。

[269] 例见里敕尔《虔信主义》II，p. 158所引的段落。在一定程度上，斯彭内尔也是依据《便西拉智训》的内容反对改变天职与追求利润的。见Theologische Bedenken，p. 426。

[270] 然而，贝利确实建议要读次经，偶尔也引用过其中的一些内容，但他自然不会经常这样做。眼下（不过也许是偶然）我想不起他是否引用过《便西拉智训》了。

[271] 如果外在的成就降临给了明显被罚入地狱者，加尔文教徒（比如胡恩比克）就会按照一种固执的理论自我安慰：上帝赐予他们如此机遇，目的是让他们变得冷酷无情，让他们的厄运变得更加确凿无疑。

[272] 本文不可能对此进行深入讨论。我们这里关心的只是清教正义观的形式主义性质。关于《旧约》伦理对“自然法”的意义，特勒尔齐的《社会学说》已有详论。

[273] 巴克斯特认为，《圣经》的伦理规范仅仅在（1）只是自然法的摹本或者（2）具有“明确的普遍永久性质”时，它们才有约束力。

[274] 例见多顿（论及班扬时）所言，前引书，p. 39。

[275] 《世界性诸宗教的经济伦理》的论著对此另有详论。此处不可能分析这种巨大影响，例如第二诫（“不可制造与敬偶像”）对犹太人崇尚理性、厌恶感官文化的性格发展所产生的那种巨大影响。不过一件颇为典型的事例也许值得一提：美国教育联合会是个大规模推进犹太移民美国化且成效惊人的组织，它的领导人之一曾告诉我，他们所有形式的艺术与社会教育工作，其首要目的之一就是把人们从第二诫中解放出来。以色列人禁止以任何拟人形式描绘上帝，这与清教的禁止肉身崇拜略有不同，但实际上并无二致。清教道德观的一些基本特征无疑与《塔木德》的犹太教有关。譬如《塔木德》（in Wünsche, 《巴比伦塔木德》，II., p. 34）说，相比律法没有要求的善行而言，履行义务的善行就更高尚，将蒙上帝更多的回报。换句话说，并非出于爱心而履行义务，要比感情用事的仁慈在道德上更崇高。清教伦理实质上就是接受了这一点。康德实际上最终也接近于此，这在一定程度上应当归因于他的苏格兰血统，以及他在未成年时期受到的虔信派的强烈影响。尽管我们这里不可能对此进行讨论，但他的许多系统阐述都与禁欲主义新教的观念密切相关。然而，《塔木德》的伦理观又深深浸透着东方传统主义的因素。“R. Tanchum对Ben Chanilai说，‘切勿更改习俗’”（革马拉对密西拿，VII, I, 86b, No. 93, in Wünsche。这里说的是散工工人的生活标准问题）。这种顺从仅有一种例外，那就是处理和外人的关系时。

而且，与犹太人的无条件履行所有诫命相比，以合法性^[375]为据的清教观念显然为积极行动提供了更强烈的动机。成功表明了上帝的赐福，这种观念犹太教当然并非不知。但是，由于双重伦理标准阻碍了在那个至关重要的环节上出现相似的结果，它对犹太教所具有的宗教和伦理意义也就产生了根本差异。容许针对外人的行为则被禁止用于自家弟兄。正是由于这个原因，在凡事并没有被指令而只是被容许成为宗教价值的标志和条理性行为的动机这个领域，也就不可能以清教徒那样的方式取得成功。松巴特在其*Die Juden und das Wirtschaftsleben*一书中对整个这一问题的论述可谓错误多多，请见上面提到的我的有关论文，此处不赘。

不管乍听上去有多么怪异，但犹太人的伦理观确实一直保持着浓厚的传统主义色彩。基督教形式的恩宠与得救观念以其独特方式包含了新的发展可能性的种子，随着它的影响，犹太人对待世界的内在态度也发生了巨大变化，对此我们同样不可能放在这里进行讨论。关于《旧约》的合法性（lawfulness）问题，例见里敕尔*Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, II, p. 265。

在英格兰清教徒的心目中，他们那个时代的犹太人所代表的是这样一种类型的资本主义：卷入战争、政府契约、国家垄断、投机活动、君主的建设工程与财政计划，而这些都是清教徒所谴责的对象。事实上，如果加上一些限定性条件，两者的差异大体上可以概括如下：犹太人的资本主义是投机性的贱民资本主义，清教徒的资本主义则是资产阶级的劳动组织。

^[276] 按照巴克斯特的说法，《圣经》的真理归根结底源于“信神与不信神的惊人差异”，再生者与他人的绝对差异，以及上帝对他特选子民十分显见的特殊关照（这当然可以体现为种种诱惑），见《基督教指南》，I, p. 165。

^[277] 只需读一下班扬即可看到这一特性。他有时仍会接近路德《论基督徒的自由》的基调（例见《论律法与基督徒》，载《清教神学家文集》，p. 254），但他却在拐弯抹角地认同于法利赛人和税吏的寓言（见他的布道文《法利赛人与税吏》，前引书，p. 100）。法利赛人为什么应遭受谴责？因为他未能真正遵循上帝的诫命，显然是个仅仅注重外在细节和礼仪的偏狭之徒（p. 107），尤为重要的是，还因为他自命不凡，同时又像贵格会教徒一样滥用上帝的名义，说是上帝让他有此功德。他还以罪恶的方式吹嘘这种功德（p. 126），因而含蓄地质疑了上帝的得救预定论（p. 139）。因此，他的祈祷乃是肉身崇拜，此即罪恶之因。另一方面，税吏的诚实忏悔则表明，他已获得了精神上的新生，因为“正派诚实地服罪，必会坚信蒙恩的可能性”（p. 209），典型的清教徒就是这样减轻了路德教那样的罪孽感。

^[278] 收于加德纳^[376]的《宪章文献》。可将这场针对反威权的禁欲主义的斗争与路易十四对波尔罗亚尔隐修会和詹森派教徒的迫害相比较。

^[279] 在这方面，加尔文本人的立场却不那么极端，至少在看待比较优雅的贵族式生活享受时的态度就是如此。唯一的雷池就是《圣经》。凡信守《圣经》且问心无愧者，皆不必心怀焦虑地监督自己对生活享受的所有冲动。《基督教原理》第十章的论说（比如“nec fugere ea quoque possumus quoe videntur oblectatione magis quam necessitate inservire”[即使并非必需的享乐，我们也不必坚辞不容]），本身就很可能为某种极不检点的做法铺平了道路。但是，对于后来的门徒而言，除了越来越渴望得救的确定性以外，还有这样一个最为重要的环境因素：在*ecclesia militans*（战斗的教会）时代，小资产阶级成了加尔文主义

伦理观的主要代表。我们将在另一场合谈到这一点。

[280] 托马斯·亚当斯（《清教神学家文集》，p. 3）曾在布道中论及“命运三女神”（“但爱是她们当中最伟大的”），一开始就说：甚至巴黎也向阿佛罗狄忒奉献了金苹果！

[281] 不应读小说之类的东西，那是“浪费时间”（巴克斯特，《基督教指南》，I, p. 51）。众所周知，伊丽莎白时代以后，抒情诗、民间音乐以及戏剧在英国就趋于衰落了。在绘画艺术方面，清教或许没有发现什么太多的东西需要压制。不过非常引人注目的是，一个曾经显得前景可观的音乐开端（音乐史上的英国部分绝非无足轻重）最终却沦入了绝对的音乐真空，这成了盎格鲁-撒克逊诸民族后来——乃至今天——的典型特征。在美国，除了黑人教堂为吸引会众而聘请的职业歌手（波士顿三一教堂1904年支付了8000美元）以外，那些全场大合唱总的来说简直就是一片噪音，令德国人的耳朵不堪忍受（在一定程度上荷兰的情况也很类似）。

[282] 荷兰的情况同样如此，这有宗教会议的报告为证。（见Reitmaas Collection中关于五月花柱舞[377]的决议，VI, 78, 139）。

[283] “《旧约》的复兴”和某些敌视艺术之美的基督教态度的虔信主义取向，归根结底可以追溯到《以赛亚书》和《诗篇》第22篇，这肯定助长了在更大程度上把某种可能的艺术对象加以丑化，同时，清教徒摒弃肉身崇拜看来也起了一定作用。不过，要是具体入微地来看，则一切似乎都不确定了。在罗马教会那里，完全不同的鼓惑性动机导致了外表上相似的影响，但却产生了完全不同的艺术结果。站在伦勃朗的《扫罗与大卫》（现存莫里斯宫[378]）面前，似乎可以直接体会到清教情感的强烈感染。卡尔·纽曼的《伦勃朗传》（Carl Neumann, Rembrandt）对荷兰人的文化影响作出了精彩的分析，就目前而言，大概它能为我们提供可以了解禁欲主义新教在何种程度上给艺术带来了积极的建设性影响的所有信息。

[284] 其中最复杂的原因大概就是加尔文主义伦理观对这个国家实际生活的渗透程度相对较小，我们这里不可能对此进行讨论。早在17世纪初叶，禁欲主义便开始在荷兰衰落（1608年逃亡到荷兰的英国公理会教徒即苦于那里对安息日缺乏尊重），在执政腓特烈·亨利[379]治下尤其如此。总的来说，清教在荷兰远不如在英国那么富有扩张力，其中原因部分在于政治体制（各城镇、省份坚持独立自主原则的松散联盟）以及军事力量远不如人（独立战争主要是靠阿姆斯特丹的资金和雇佣军才迅速结束的。英国传教士在提到荷兰军队时，曾用巴比伦语言的混乱[380]来形容它）。因此，宗教战争的负担在很大程度上被转嫁给了其他人，但一部分政治权力也同时丧失了。另一方面，克伦威尔的军队尽管其中一部分是强制征召的，但却感到自己是一支公民军队。当然，尤其富有特色的是，这支军队后来在它的纲领中废除了征召制，因为，只有当一个人不是在某个统治者的心血来潮驱使下、而是在一项被良心视为神圣的事业中献身于上帝的荣耀时，他才有了投入战斗的正当理由。按照传统的德国观念，不列颠军队根本不具备道德素质；但是，它的历史却是起源于非常崇高的道德动机，而且是从来就立于不败之地的士兵们的一项成就。只是在王政复辟以后，这支军队才被用来充当王冠上的羽毛。多德雷赫特宗教会议之后仅仅不到半代人的时间里，大战期间的加尔文主义捍卫者——荷兰的schutterijen（民兵），在哈尔斯[381]的绘画中就已经看不到丝毫的禁

欲主义味道了。宗教会议频频对他们的行为发出抗议。荷兰语的Deftigheid^[382]概念是资产阶级的理性诚实与贵族身份意识的混合物。荷兰教堂中的长椅都是按照等级分隔开的，这表明它的宗教至今仍然具有贵族性质。原封未动的市镇经济阻碍了工业的发展。它的繁荣几乎完全依靠外来的流亡者，因而只是个别现象。尽管如此，加尔文主义和虔信主义的入世禁欲主义，仍然像在其他地方那样对荷兰产生了同一方向上的重要影响。一会儿就要在这个意义上谈到禁欲主义的强制节俭，一如下文（见注87）援引的普林斯特勒（Groen van Prinsterer）的文字所示。

此外，在加尔文主义的荷兰几乎根本不存在belles lettres（纯文学），这当然不是偶然的（例见Busken-Huet, *Het land van Rembrandt*）。荷兰宗教对于禁欲主义强制节俭的重要意义，甚至早在18世纪就已经清楚地体现在阿尔贝图斯·哈勒

（Albertus Haller）的著作中了。关于荷兰人对待艺术的态度所表现出来的典型特征及其动机，例见康斯坦丁·惠更斯^[383]（作于1629—1631）*Oud Holland*中的自传性评述。前面提到的普林斯特勒的著作《荷兰与加尔文的影响》（Prinsterer, *La Hollande et l'influence de Calvin*, 1864）对我们的问题毫无重要性可言。美洲的新尼德兰殖民地是一个聚集着庄园主和预付了资金的商人的半封建拓居地，它与新英格兰不同，很难吸引平民百姓到那里定居。

^[285] 我们应当还记得，清教徒的镇政府关闭埃文河畔斯特拉特福剧院时，莎士比亚仍然在世，并且正在那里安度晚年。莎士比亚在任何场合都会表现出他对清教徒的憎恨与轻蔑。迟至1777年，伯明翰市仍然拒绝开设剧院，因为剧院会使人们染上懒散的习性，故而不利于贸易（见Ashley, *Birmingham Trade and Commerce*, 1913）。

^[286] 对清教徒来说，要么上帝的意志，要么尘世的虚荣，这是唯一的抉择。这一点也具有决定性的重要意义。由此，清教徒就不可能在宗教问题上不置可否。正如我们已经指出的，加尔文本人对此持不同见解。只要灵魂最终不为世俗欲望所役，那么一个人吃什么、穿什么等等是无关紧要的。对于耶稣会士来说，摆脱尘世就应当表现为淡漠，而在加尔文看来则意味着，凡是尘世所供之物，均可有节制地适度利用（《基督教原理》，初版，pp. 409ff.）。

^[287] 贵格会在这方面的态度是众所周知的。但是早在17世纪之初，一位教士妻子的入时衣帽曾引起过一场轩然大波，震动了流亡在阿姆斯特丹的虔诚会众长达10年之久（在德克斯特的《近300年来的公理主义》中有生动的描述）。桑福德（前引书）曾指出，眼下流行的男式发型是那种可笑的圆颅党人的发型，而（眼下）同样可笑的男式清教徒服装至少大体上与今天的男式服装基本相同。

^[288] 关于这一点，仍见凡勃伦的《商业企业理论》。

^[289] 我们会一再回到这一态度上来。它可以解释如下的说法：“为你们自己、你们的孩子和朋友花费的每一便士都要符合上帝的指示，都要服务于上帝并使上帝愉悦。要严加注意，否则那个贪财好色的自我将对上帝毫无奉献。”（巴克斯特，前引书，I, p. 108）这一点具有决定性意义。为个人目的而花费就是逃避为上帝的荣耀效力。

^[290] 完全有理由始终记得，克伦威尔曾使拉斐尔的素描和曼特尼亚的《凯撒

的胜利》免遭毁灭，而查理二世却打算卖掉它们。此外，王政复辟时期的社会对英国民族文学极其冷淡，甚至敌视。事实上，凡尔赛的影响在各地的宫廷里都是无处不在的。这种不利于人们自发享受日常生活乐趣的气氛，对于偏激类型的清教徒以及受过正规清教教育的人们的精神，都会产生影响。在本文的篇幅内详细分析这种影响，实属力不能及。华盛顿·欧文（《布雷斯布里奇田庄》），使用日常的英语表达方式概括说：“它〔他指的是政治自由，我们应该说清教〕显得很少有空想，但是有着更多的想象力”。只需想想苏格兰人在大不列颠科学、文学、技术发明及商业生活中的地位即可令人相信，这话虽说有些过于狭隘，但却很接近真相。我们这里不可能探讨清教对技术和经验科学的发展所具有的重要意义。这种关系本身在日常生活中始终是显而易见的。例如贵格会教徒（据巴克利说）就允许这样一些消遣：访友、读史、数理实验、园艺、谈论生意以及其他世态百相等等。原因已如上述。

[291] 卡尔·纽曼的《伦勃朗传》已有精到的解释，总体上可与以上评论相参照。

[292] 例如巴克斯特，前引段落，I, p. 108，另见下文。

[293] 参照哈钦森上校遗孀写的传记中对他的那段著名描写（它常被引用，例如桑福德前引书，p. 53）。文中描绘了他的种种骑士美德与欢快乐观的天性后接着写道：“他极为整洁，着装优雅，他在这方面极有鉴赏力。但他很早就不再穿戴任何昂贵的衣物了。”一如巴克斯特在玛丽·哈默尔葬礼上的演讲（见《清教神学家文集》，p. 33）中所说，受过教育、有高度教养的清教徒妇女有着完全相同的理想，但在两件事情上却很吝啬：（1）时间和（2）用于浮夸和享乐的费用。

[294] 在许多其他的范例中，我尤其想到了一位制造商。他的商业冒险获得了非同寻常的成功，晚年极为富有。为了治疗讨厌的消化不良症，医生让他每天吃几只牡蛎，他极不情愿地照办了，但他一生却出于慈善目的拿出了大量捐赠，而且在一定程度上也堪称乐善好施，这完全是那种禁欲主义情感的余风，即认为独自享用财富应受道德上的谴责，这无论如何与贪婪也不搭界。

[295] 工场、事务所以及总的来说经营场所与私人住宅相分离，商号与姓氏相分离，商业资本与私人财富相分离，从而使事业成为corpus mysticum^[384]（至少就法人财产而言）的趋势，都是沿着这个方向发展的。关于这一点，见我的Handelsgesellschaften im Mittelalter（载 Gesammelte Aufsätze zur Sozial-und Wirtschaftsgeschichte, pp. 312ff.）。

[296] 松巴特在他的《资本主义》（第一版）中已经清楚地指出了这一典型现象。但是必须注意，财富的积累来自两个完全不同的心理源头。其中之一来自已经无可追忆的古代，表现为基金、家产和信托财产，以及远更纯粹和清晰地表现为渴望到死都愿承受物质财富的重压，尤其是渴望确保产业的延续，即使以其多数后代的个人利益为代价也在所不惜。在这种情况下，除了能在自己死后使自己的造物有一个理想的生活，从而保持家庭的荣耀（splendor familie）、延续祖先的生命以外，可以说基本上都是一些利己主义的动机。这不是我们正在讨论的资产阶级动机。它的禁欲主义座右铭是，在“获取你应获取的”这一积极的资本主义意义上，“抛弃你应抛弃的”。就其不折不扣的非合理性而言，这是一个绝对的命令。

只有上帝的荣耀和个人的义务而不是人的虚荣，在今天，只有履行天职的义务，才是清教徒的动机。如果说有谁乐意用一个观念的极端后果来说明这个观念的话，我们不妨提一下某些美国百万富翁的理论。他们认为他们的万贯家财不应留给儿女，这样他们就必须亲自去工作谋生，因而不至于丧失良好的道德影响。当然，这种观念如今只是一种理论上的肥皂泡了。

[297] 必须反复强调，这是最终具有决定性意义的宗教动机（连同以苦行抑制肉体的纯禁欲主义愿望）。这在贵格会教徒中尤其明显。

[298] 巴克斯特（《圣徒永恒的安息》，p. 12）否定苦行，正是根据和耶稣会士相同的推理：肉体理应拥有它所需要的一切，否则人就会成为它的奴隶。

[299] 这一理想尤其清楚地体现在贵格会教义的初期发展阶段中，韦恩加登在他的《英国革命教会》（Weingarten, Englische Revolutionskirchen）一书中已经提出了一些要点。巴克利的全面讨论也做出了非常清晰的说明（前引书，pp. 19 ff., 533）。应当防微杜渐的是：（1）尘世的虚荣，也就是一切浮夸、轻薄的行为，以及使用毫无实际效用或者仅仅物以稀为贵（即为了虚荣）的东西。（2）一切恣意妄为的对财富的利用，诸如在为真正的生活必需品和为将来所需而做出必要准备以外，又为并不迫切的需要过分支出。可以说，贵格会教徒就是活生生的边际效用法。“对创造物的适度利用”是完全允许的，只要不会导致虚荣，也可以特别关心一下物品的质量和耐用性。凡此种种，可参照1846年版Morgenblatt für gebildete Leser, pp. 216 ff.。尤其是关于贵格会教徒中的舒适和殷实，请参照施奈肯伯格，Vorlesungen, pp. 96 ff.。

[300] 韦伯根据《浮士德》第一幕改写。歌德在《浮士德》中把靡非斯特描绘为“一种总是在追求恶却又总是在创造善的力量”。——英译者注

[301] 前面已经说过，我们这里不可能探讨这些宗教运动中的阶级关系问题（请见关于《世界性诸宗教的经济伦理》的论著）。然而，为了认识——例如我们这里频频提到的——巴克斯特并不仅仅是作为他那个时代的一个资产阶级分子看待事物，那么只需想想以下事实就足够了：甚至连他也认为，在天职的宗教价值顺序中，先是有学问的职业，然后是农夫，其次就只有水手、布商、书商、裁缝等等了。另外，他大概还（足够典型地）认为水手这个行当至少应当既包括船东也包括渔夫。在这方面，《塔木德》中的若干细节就属于一个不同的类别了。例如请参照in Wünsche, 《巴比伦塔木德》，II, pp. 20, 21拉比Eleasar的警句，它们实际上是在据理力争商业优于农业，尽管也并非没有引起质疑。至于介乎两者之间的，见II, 2, p. 68, 论明智的资本投资：三分之一投资于土地，三分之一投资于商业，三分之一留作现款。

有些人认为，如果没有作出经济上的（或者一如至今仍被不幸地称作唯物主义的）解释，那么任何因果说明都是不充分的。对此不妨这样作答：我认为，经济发展对宗教观念的命运的确十分重要，而且后面将会试图说明在我们所指的情况下两者互相适应的过程是如何发生的。但是，那些宗教观念本身却不可能单纯从经济因素中派生出来。毫无疑问，它们本身就是塑造国民性格的最强有力的因素，而且内含着一种发展规律和一种完全是与生俱来的强制力。此外，关于非宗教因素的作用问题，正如路德主义和加尔文主义所表明的，那些最重要的差异乃是政治环境、而非经济因素所致。

[302] 爱德华·伯恩施坦在上面提到的论文中所说“禁欲主义是一种资产阶级美德”（pp. 625, 681），要表达的也正是这个意思。他的讨论首次揭示了这些重要关系。但是背景比他想象的要广泛得多。因为，其中涉及的不仅包括资本的积累，还有禁欲主义对整个经济生活的理性化。

就美洲殖民地而言，在清教徒控制的北部，由于禁欲主义强制下的节俭，所以寻求投资的资本始终都是现成的；多伊尔已经清晰地揭示了北部和南方状况的差异。

[303] 见多伊尔《英国人在美洲》第二卷，第一章。在殖民地建立后的第一代新英格兰人那里就出现了钢铁厂（1643）、为供应市场而开办的纺织业（1659），而且手工业得到了高速发展，从纯经济的角度来看，的确令人震惊。这与南方以及享有绝对良心自由的罗得岛的状况形成了强烈的对比。尽管那里有着极好的港口，1686年总督及委员会的报告中仍然说道：“贸易上的巨大障碍就是在我们中间缺少商人和拥有可观资产的人”（见阿诺德，《罗得岛的历史》，p. 490）。事实上，清教徒力行缩减消费，不断把积蓄强制性地用于再投资，毫无疑问也发挥了一定作用。除此以外还有教规的作用，此处不赘。

[304] 然而，这些圈子却在尼德兰迅速消失了，见Busken-Huet的讨论（前引书，II, chaps. iii and iv）。不过普林斯特勒说，“De Nederlanders Verkoopen Veel en Verbruiken wenig（荷兰人卖的多却花得少）”，甚至在威斯特伐利亚和约以后也是如此（见Handb. der Gesch, van, het Vaderland, 第三版，par. 303，注释，p. 54）。

[305] 例如在英格兰，查理二世进入伦敦后，一位保皇党贵族提交了一份请愿书（兰克的《英国历史》引用过，IV, p. 297），提议从法律上禁止资产阶级资本购买地产，这使它不得不在贸易上寻找出路。荷兰摄政者阶层作为一个等级，因购买地产而与城市资产阶级贵族判然区别了开来。见Fruin, Tien jaren uit den tachtigjarigen oorlog引用的1652年的申诉，说这些摄政者已成为地主，而不再是商人了。诚然，从根本上说，这些圈子中人从来就不是严格意义上的加尔文教徒。17世纪后半叶，大批荷兰中产阶级争先恐后地涌入贵族行列、争夺贵族头衔，这一众所周知的事实本身就表明，至少对这一时期的英荷状况对比，必须谨慎看待。就这种情况而言，是世袭财富冲垮了禁欲主义精神。

[306] 随着资产阶级资本投入轰轰烈烈的购买地产运动，接踵而至的便是英国农业的大繁荣时期。

[307] 甚至直到本世纪，安立甘宗的地主还拒绝接受不信奉国教的新教徒作佃户。目前双方教会的人数大致相当，而过去新教徒总是少数。

[308] H. 列维（见《社会科学与社会政治文献》XLVI, p. 605的文章）正确地指出，按照体现出许多特征的英国人的天性来说，这个民族甚至比其他民族更不容易接受禁欲主义伦理观和中产阶级美德。无拘无束地尽情享受生活，这在过去和现在都是他们的基本特征之一。在清教禁欲主义占据主导地位的时期，这种禁欲主义的力量最显著的表现就是以惊人的成效把信徒们的这种性格特征置于了教规的约束之下。

[309] 这种对照不断再现于多伊尔的笔下。宗教动机在清教徒对待一切事物的

态度上都发挥着重要作用（当然并不总是唯一重要的作用）。（温斯洛普^[385]领导下的）殖民地倾向于允许缙绅甚至上流社会的世袭贵族之家在马萨诸塞定居，唯一的条件是他们要追随教会。由于教规的缘故，它始终是个封闭的殖民地。新罕布什尔和缅因的殖民地则是由安立甘宗的大商人建立的，他们筹划开辟了大规模牧场。在他们和清教徒之间几乎没有什么社会联系。早在1632年就有人抱怨新英格兰人的唯利是图（见维登的《新英格兰经济与社会史》，I, p. 125）。

^[310] 配第就提到了这一点（Pol. Arith.），而且那个时代的文献几乎无一例外都说清教各教派——浸礼宗、贵格会、门诺派等等——一部分属于无财产阶级，部分属于小资本家阶级，并把他们与大商人贵族和金融投机家相比较。然而，正是这个小资本主义阶级，而不是金融巨头、垄断寡头、政府承包商、王室债权人、殖民地企业家和发起人等等孕育了西方资本主义的特性：私有财产基础上的中产阶级工业劳动组织（见Unwin, *Industrial Organization in the Sixteenth and Seventeenth*, 伦敦, 1914, pp. 196ff.）。甚至那个时代的人们就已经完全看出了这个差异，请参照Parker, *Discourse Concerning Puritans*, 1641, 其中也强调了廷臣和发起人的不同。

^[311] 这一点即将在18世纪的宾夕法尼亚政治中，特别是在独立战争期间体现出来，见Sharpless, *A Quaker Experiment in Government*（《贵格会的治理实验》），费城，1902。

^[312] 骚赛的《卫斯理传》（美国第二版，II, p. 308）已经引用过。我原来并不知道这段引文，幸有阿什利教授（1913年）来信赐示。为了这项研究的目的，我已将此告知厄恩斯特·特勒尔奇，他业已采用。

^[313] 不妨建议今天所有那些自认为比禁欲主义运动领袖及其同时代人自身更了解这些问题的人读读这段话。正如我们所知，这些领袖及其同时代人很清楚他们正在干什么以及面临怎样的危险。我的某些批评者那么轻浮地质疑这些完全不争的事实，而且是迄今为止从来无人置疑的事实，这实在是不可原谅。我所做的一切就是更细心一些地研究那些领袖及其同时代人的潜在动机。在17世纪没有人怀疑这些关系的存在（参照Manley, *Usury of 6 per Cent. Examined*, 1669, p. 137）。除了已经着重提到的现代作家以外，像海涅、济慈等诗人，以及麦考利、卡宁汉姆、罗杰斯等史学家，还有马修·阿诺德等随笔作家，也都认为这些关系十分明显。在最新的文献中，请见Ashley, *Birmingham Industry and Commerce*（1913）。他在通信中也表达了与我完全一致的看法。关于整个这一问题，请参照上面注91中提到的H. 列维的论文。

^[314] 着重号系笔者所加。

^[315] 显然，对于古典时期的清教徒来说，事情也同样如此，或许这在班扬笔下那位财迷先生的论点中表达得再清楚不过了：人可以为发财，比如为了吸引顾客而信教。因为，信教就是信教，原因则无关紧要（见Tauchnitz版, p. 114）。

^[316] 笛福是个热诚的不从国教者。

^[317] 斯彭内尔也是如此（见 *Theologische Bedenken*, pp. 426, 429,

432ff.），尽管他认为商人的天职充满了诱惑与陷阱，但在回答某个问题时他仍然这样宣称：“我很高兴地看到，在生意方面，我亲爱的朋友无所顾忌，而是把它看作一种生活的艺术。它也确实是一种艺术，能给人类带来许多益处，也能使上帝的意志通过仁爱得以实现。”这一点在其他段落中通过重商主义的论说而得到了更充分的辩护。斯彭内尔不时以纯路德教的笔调把发财的欲望叫作巨大的陷阱，因而给予了严厉谴责，这是在随声附和《新约·提摩太前书》第6、8和9章，而且引证了《便西拉智训》（见前文）。但是另一方面，他又提到一些富有的教派成员仍然能够正直地生活着，从而在一定程度上又冲淡了那种谴责（见注39）。他还认为，如果财富是勤奋劳动的成果，那就无可非议。但是由于路德教的影响，他的立场不如巴克斯特那么始终如一。

[318] 巴克斯特告诫说（前引书，II，p. 16）不要雇用那些“笨拙、愚钝、怠惰、粗俗和懒散的人”作仆人，建议雇用信神的仆人，这不仅因为不信神的仆人往往是当面勤快背地偷懒，尤为重要的是一个真正信奉上帝的仆人将在对上帝的顺从中为你效力，犹如做上帝亲自吩咐他做的事一般。”另一方面，其他人则容易“不把它看作良心上的大事。”然而，在他看来，雇工的虔诚与否并不在于表面的信仰声明，而在于那种“恪尽职守的良心”。在这里，上帝的利益与雇主的利益显得异常和谐。斯彭内尔虽在别处也强烈主张要多用时间来思考上帝，但他显然也认为（Theologische Bedenken, III, p. 272），工人们必须满足于最低限度的空闲时间（甚至在星期天也是如此）。英国作家们早已经恰如其分地把新教移民称作熟练劳动力的先驱。同样的证据也可见于列维的著作：Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft, p. 53。

[319] 仅能惠及少数人的得救预定论（按照凡人标准来说）的不公正，与同样是神定的财富分配方面所产生的同样的不公正，这两者之间的类似之处非常明显地被忽略掉了。例见胡恩比克，前引书，I，p. 153。更有甚者，比如在巴克斯特看来（前引书，I，p. 380），贫困往往就是罪恶的懒惰之果。

[320] 托马斯·亚当斯认为（见《清教神学家文集》），p. 158），上帝之所以让我们当中的那么多人处在贫困之中，大概是因为他深知这些人没有能力抵御财富的诱惑。因为财富太容易把人们从宗教中拉出来。

[321] 17世纪荷兰莱顿富商，有学者认为他是反映了共和派基本政治信念的经典著作《荷兰的利益》（1662）的作者。——中译者注

[322] 见上文注45，以及那里提到的H. 列维的研究。所有这样的研究都着重指出了同样的现象（比如曼利对胡格诺派教的研究）。

[323] 超凡魅力（Charisma）是韦伯自创的社会学术语。它指的是诉诸非理性动机的那种领袖素质。见《经济与社会》，pp. 140ff.。——英译者注

[324] 同样的事情在英格兰也不罕见。比如虔信主义，从劳[386]的《严肃号召》（1728）开始，就竭力倡导贫困、独身和独树一帜的与世隔绝。

[325] 巴克斯特刚到基德明斯特的时候，它已经是个彻底堕落了共同体，巴

克斯特在那里的活动，几乎堪称教牧史上无与伦比的成功范例，同时也是说明禁欲主义如何教化大众去劳动或用马克思的话来说去生产剩余价值，从而第一次有可能把他们用于资本主义劳动关系（比如包出制工业、纺织业等等）的典型范例。这是一个非常具有普遍意义的因果关系。从巴克斯特本身的观点来看，他之所以愿意为资本主义生产尽职尽责，乃是出于宗教和道德上的关切。而从资本主义发展的角度来看，却正是这些宗教与道德关切促进了资本主义精神的发展。

[326] 而且，中世纪匠人在其创造活动中享受到的乐趣——这一点常为人乐道——能够在多大程度上成为一种有效的心理驱动力，则是大可怀疑的。不过，这个论题无疑也不可忽视。但无论如何，禁欲主义确实让所有的劳动统统丧失了这种世俗的吸引力，如今，资本主义则是一劳永逸地彻底消除了这种吸引力。履行天职的劳动本身就是上帝的旨意。当代劳动的非人格性，就是说，从个人角度来看它那种缺乏意义的沉闷性，也仍然具有这里所说的宗教上的正当理由。资本主义在它的发展时期，当然需要那些出于良心的缘故而接受经济剥削的现成的劳动者。现在它已如日中天，因而无需超验的认可也能够迫使人们从事劳动。

[327] 配第，Political Arithmetick，Hull编，I，p. 262。

[328] William Laud（1573—1645），坎特伯雷大主教，国王查理一世的宗教问题顾问，迫害清教徒和其他非正统教派，认为教会与国家的力量不可分离，由于在苏格兰强制推行英格兰的宗教仪式，触发了1639年“主教战争”，1640年12月以叛国罪被投入监狱，1644年1月被斩首。——中译者注

[329] 关于这些冲突和发展，见上文引证过的H. 列维的著作。舆论对于垄断者表现出了极为强烈的敌视态度，这成了英格兰的特色，从历史上说，它源于同王室争夺权力的政治斗争——长期国会曾把垄断者排除在外，同时也兼有清教的伦理动机；而且，小资产阶级和中等规模资本家的经济利益在17世纪与金融巨头们发生了冲突。1652年8月2日的《军队宣言》及1653年1月28日《平均派请愿书》，除了要求取消货物税、关税、间接税之外，还要求对各等级都实行单一税则，尤其是要求实行自由贸易，即消除国内与国际贸易的垄断壁垒，认为那是对天赋人权的强暴。

[330] William Prynne（1600—1669），英格兰清教小册子作家，1627年开始发表小册子攻击圣公会拘泥形式的做法和当时社会上轻浮的娱乐风尚，曾遭查理一世和劳德迫害被判终身监禁。1640年长期国会将他释放出狱。1660年支持王政复辟，拥立查理二世即位，次年被任命为伦敦塔档案馆馆长。韦伯这里说的帕克（Parker），似指年代相去不远的威廉·帕克（William Parker，1504—1575），英格兰安立甘宗坎特伯雷大主教，在女王伊丽莎白一世在位时期主持解决宗教问题，使圣公会保持既不同于天主教也不同于新教的特点，他在任职期间面临的最棘手的问题就是圣公会内部的极端改革派，即清教徒。——中译者注

[331] 参照H. 列维，Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft，pp. 51ff.。

[332] 还有其他一些这里尚未追溯其宗教渊源的因素，特别是“诚实即为上策”的观念（见富兰克林关于信誉的讨论），也是源自清教，这应当在稍有不同的背景下予以证明（见下文〔此处未译——英译者注〕）。这里我只能——承蒙爱德

华·伯恩施坦提醒——引述J. A. Rowntree 的以下评论（见Quakerim, Past and Present, pp. 95—96）：“教友们的崇高精神誓言与处理俗务时的机敏老练并驾齐驱，这仅仅是一种巧合呢，还是一种必然结果？真正的虔诚能够确保生意人的正直，培养他深谋远虑的习惯，这些对于他获得并保持在商界中的地位和信誉至关重要，对于稳定的财富积累而言则必不可少，因而有利于他获得成功。”（见下文）犹如W. 坦普尔爵士^[387]赞美荷兰人对法律的尊崇以及一个世纪之后相比没有经过这种伦理熏陶的大陆诸民族而言英国人对法律的尊崇一样，“像胡格诺教徒一样诚实”的说法在17世纪几乎是家喻户晓。

^[333] 比尔乔夫斯基的《歌德》对此有精到分析，见II, chap. xviii. 关于这种科学秩序的发展，温德尔班在他的Blütezeit der deutschen Philosophie (Gesch. d. Neueren Philosophie的第二卷) 结尾处也表达了相似的看法。

^[334] 《圣徒永恒的安息》第十二章。

^[335] 经由帕森斯[对德文stahlhartes Gehäuse]的翻译，“铁笼”这个短语已在社会学中获得了近乎神话般的地位。韦伯曾在“德国的国会与政府”一文中用若干段落详细阐述了它的含义，此文由《经济与社会》的编者从韦伯的政治论文集中选出并收入了这部综合分析的专著（见pp. 1400—1403），另外，他的“自由主义民主在沙皇俄国的前景”一文也有阐述（见Weber, Selections in Translation, ed. By W. G. Runciman, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1978, pp. 157—158）。类似的德文词语在这些段落的英译中均为“外壳”（housing）、“奴役之壳”（shell of bondage）或“罩子”（casing）。有许多理由表明，恰当的说法应为“坚硬如铁的罩子”，特别是因为，它是对德文词的直译。假如韦伯想对他的德国读者说明“铁笼”之意的话，他完全可以选择一个常用短语eisener Käfig（甚或eisenenes Gefängnis [铁牢]）。见Stephen Kent, “Weber, Goethe, and the Nietzschean Allusion”, Sociological Analysis 44 (1983): 297—320（尤见pp. 299—300）。我们先来看看那个形容词。韦伯在这一段描绘了一个新的“强大秩序”，其中利用机械学的比喻突出了正在合拢的罩子形象，他选用的stahlhart, 甚至比eisen更恰当地表现了那罩子的“硬度”。然而，同一个硬度的比喻亦可见于前面那个隐喻“轻飘飘的斗篷”之中；它曾经那么柔韧，如今已变得越来越坚硬（物质财富对个人的统治力量），套在人身上就不可能再被脱掉。这是恰如其分的，因为在韦伯看来，禁欲主义新教是这个新秩序的直接先驱，同一个形容词还被用来描绘清教徒商人（见p. 66; p. 112^[388]）。他认为，这其中的联系是显而易见的，尽管对这种“商业圣徒”来说至关重要的尺度——伦理尺度——如今已经逐渐消失或被放弃，而且出乎意料的是，接踵而至的工具性（或“商业性”）行为模式毫无真正的兄弟之情而且抵制伦理调节。（仍见上下文的比喻；另见《经济与社会》，pp. 346, 585—586, 600, 635—640, 1186—1187；对尘世的宗教拒斥”，Gerth与Mills前引书，pp. 331—340）。最后，尽管在这一段中并非一目了然，但“坚硬如铁”却表达了一个对于韦伯（也包括马克思和齐美尔）来说非常重要的相关论题：只要现代公共领域的关系仍未受到传统或价值观的触动，它就始终会具有高度非人格的、冷冰冰形式的、严峻无情的机器般的性质。（例见“以学术为业”，同前，pp. 155—156）

现在谈谈那个名词。同样也有很可观的理由宁用“罩子”而不用“笼子”。那些二

手文献几乎没有例外地认为，stahlhartes Gehäuse这个短语旨在提醒人们注意，地平线上正在不可避免地出现一个凄凉的未来。曾几何时，这种写照纷纷断言，按照韦伯的说法，一个噩梦般的社会将再也挥之不去。于是，他被说成是一个宣布了世界末日的阴郁的先知，英雄般地完成了——以现实主义方式分析了一个文明的垂危状态。然而，在韦伯的其他著作中，通过一些条件性措辞，诸如“如果”“大概”“可能”“或许”“可望”“也许”等等用法，强调了这样一种秩序乃是产生于一系列可以辨认的经济、宗教、政治、历史等等力量以某种独一无二的方式共同发挥的作用，而不是产生于一种不可阻挡的“官僚化与理性化”进程。换言之，韦伯坚持认为，即便出现了一个Stahlhartes Gehäuse，它也应当被看作是随着一个发展期和一个衰落期而出现的意外现象，犹如其他现象一样。

在我看来，这个解释符合韦伯社会学的总体思路：一方面主要是关注力量的格局及其背景而不是直线式的历史变迁，另一方面也极为广泛地考察变革、冲突、动力和变乱（见《经济与社会》及卡尔贝格的《马克斯·韦伯的比较－历史社会学》，pp. 71—78, 98—117, 168—177, 189—192）。当然，韦伯说过，有几个文明已经完全僵化了，比如1500年来的中国与古代埃及。然而，它们的封闭性质并不是由于“必然的发展规律”或者“进化论的历史法则”，毋宁说，它们的僵化乃是一种可以辨认的历史、政治等等力量格局带来的结果。“笼子”意味着一种极大的刚性，不能像“罩子”那样有效地传达出在某些条件下它会变得不那么具有约束力甚至会被脱掉的意思。

总之，关于stahlhartes Gehäuse，铁笼的写照极大夸张了这个隐喻形象在韦伯著作中的重要性，逐渐把他从一个严谨的比较－历史社会学家变成了一个现代性社会哲学家（见Lawrence A. Scaf, *Fleeing the Iron Cage*, Berkeley: Te University of California Press, 1989）。应当指出，在韦伯的著作中，stahlhartes Gehäuse及其等价物要么是出现在经验研究的最后，这时他无法抗拒作出更综合性思辨的诱惑（比如这一卷且仅仅是这一卷），要么是出现在他的政治著述中（“前景”与“国会和政府”），但在他的整个社会学中却是绝无仅有。例如，《新教伦理》的详细索引中就没有这样一个单独的条目，德文版的综合索引中同样没有。关于“坚硬如铁的笼子”这一话题的概貌，见卡尔贝格，“现代世界是一个巨型铁笼吗？借助马克斯·韦伯定义当代美国政治文化的内在动力”，载《马克斯·韦伯研究》（Max Weber Studies），1, 2（2001）：45—60。——卡注

[336] “难道那老头儿年收入75 000美元还不能心满意足、休息休息吗？不！商店的正面必须加宽到400英尺。为什么？他说那能胜过一切。晚上他妻子女儿一起读书的时候，他却一心想去睡觉。星期天他每五分钟就看一次钟，好看看这一天什么时候才能过完。多么庸庸碌碌的生活！”俄亥俄州的一个城市有位大干货商，他的女婿（是来自德国的移民）就是用这些句子表达了对岳父的判断，毫无疑问，这在那老头儿看来完全是不可理解的，是德国人缺乏活力的表现。[389]

[337] 韦伯这里的德文用词是Nichts，帕森斯译作nullity，卡尔贝格译作nothingness。行文至此，韦伯已经再清楚不过地阐明了他的核心论点：基督教的禁欲主义传统，经由新教各教派独辟蹊径的持续努力，终于从隐修主义宗教精英的拒世动力转变为一种从来世着眼、从今世着手的平信徒的入世信仰，并被大规模地投入了改造尘世的过程，因此，从逻辑和事实上都可以说，新教伦理是现代资本主义文明形态的精神前驱。韦伯深为忧虑的是，大获全胜的现代资本主义经济体系，不会彻底抛弃以往被它作为精神动力的文化价值观，仅仅凭着技术意义上的高度理

性化和财富的空前支配力，把这种现代文明形态变成一具强大的行尸走肉，至少从韦伯念念不忘的德国的历史现实来看，他这种忧虑并不缺乏根据。所以，按照中译者的理解，韦伯这里Nichts一词的用意，既不是指海德格尔意义上的形而上之“无”或“空”，也不是指通常可做事实判断用语的形而下之“无”或“空”，而是一具空心的“躯壳”。因此，从具体语境来看，意译为“躯壳”大概也能算顺理成章。——中译者注

[338] 单凭这个说法（自从布伦塔诺发出批评以来一直未变）就足以向他（前引书）表明，我从未怀疑过它所具有的独立意义。最近勃林斯基也突出强调了，人文主义并不是纯粹的理性主义，见Abhandl. der Münchener Akad. der Wiss., 1919。

[339] 冯·比洛的学术讲演Die Ursachen der Reformation（弗赖堡，1916）没有涉及这个问题，而是在总体上谈论宗教改革，特别是谈论路德。对于此处涉及的问题，特别是本书所引起的争论，最后可以参考Hermelink, Reformation und Gegenreformation，尽管它主要也是谈论其他问题。

[340] 确凿无疑的是，以上概论仅仅是慎重地讨论宗教观念对物质文化产生影响时的各种关系。由此可能很容易引出一种常规解释，从逻辑上把现代文化的所有特征都归结到新教理性主义那里。但是，这种事情可以留给那些浅薄的涉猎者去做，他们总是相信群体心理的统一性，相信可以把它简化为一个简单的公式。此处唯需说明的是：我们这里研究的这个资本主义发展阶段，到处都在一定程度上受到了宗教影响的决定，或者是阻碍作用，或者是促进作用。至于这些属于哪一类，则应另辟一章讨论。此外，上述概论中涉及的那些更为广泛的问题，其中哪些可以放到这份期刊上讨论〔此文最初发表在《社会科学与社会政治文献》上——英译者注〕，现在还不能确定，因为它关心的问题另有所属。而且，像本文讨论的问题，很有可能不得不写成大部头的东西才行，同时还要依赖别人（神学家和史学家）的著作，我对此都没有强烈的意向（这些句子我都原封未动）。关于宗教改革运动之前的早期资本主义时代理想与现实之间的紧张关系，现在有了Strieder, Studien zur Geschichte der kapit. Organisationsformen, 1914, 第二卷。（也是与上文已经提及并为松巴特所利用过的凯勒那部著作唱反调的。）

[341] 我想，这个句子以及前面接着的说法和注释，已经足以防止这项研究想要达到的目的遭到任何误解，无需再添加什么内容了。我没有就以上大纲紧接着继续往下写，部分是出于偶然的原因，尤其是特勒尔奇的Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen一书的问世，它所处理的许多问题都是我必须研究的，但是除非我先成为一个神学家，否则就不大可能完成研究；另一部分原因则是为了矫正这项研究的隔离状态，把它与整个文化的发展联系起来，我决定首先对宗教与社会的总体历史关系作一些比较研究。这些研究即将陆续结果。在此之前我只是安排一篇短文，目的是厘清上文中用过的教派（sect）概念，同时说明清教的教会观对于现代资本主义精神所具有的重要意义。

[342] Erastianism，谓国家高于教会而有权干预宗教事务的基督教学说，因16世纪瑞士医学家、茨温利派神学家埃拉斯都（Tomas Erastus, 1524—1583）得名。但埃拉斯都本人并未信奉这一学说，他只是反对开除教籍，认为这样做不合圣经精神，主张由政府权力机构行使处罚权，认为国家有权并有责任对所有罪行进行惩

处，无论犯法者为教士还是平民。——中译者注

[343]States General，又译三级议会，荷兰共和国（1579—1759）各省代表组成的机构。由于共和国的每个省都拥有主权且主权的任何部分都没有交给总议会，在共和国存在的200余年中，总议会很少能发挥积极作用。——中译者注

[344]Johan van Oldenbarneveld，Johan van Oldenbarneveld（1547—1619），尼德兰律师、政治家，是继威廉一世（沉默者）之后的第二个尼德兰独立之父。1619年5月以“破坏”国家的宗教和政策之罪在海牙被斩首。他的死刑至今都比这个国家的任何事件更使荷兰的历史编纂学甚至荷兰的政治学感到困惑。——中译者注

[345]the damned，指罚入地狱的灵魂，是基督教神学的常用概念，故本书中的使用频率很高。——中译者注

[346]threshold of consciousness，德国“教育学之父”赫尔巴特（Herbart，1776—1841）提出的一个心理学概念，把人的心理看作一个动态的连续变化过程，明显区别于经验主义的静态研究心理结构。——中译者注

[347]China Inland Mission，旧时专门向中国内地传教的英美基督教新教差会组织。——中译者注

[348]antinomianism，基督教神学名词，谓基督徒既蒙上帝救恩即无需遵从摩西律法。反律法派根本否定摩西律法具有法律约束性，并认为人的行善是由于圣灵在人的内心起作用。反律法论思想在早期教会中已有表现，但正式形成却是在宗教改革运动所引起的有关律法和福音的争论进行期间，一般认为其创始人是路德的合作者阿格里科拉。——中译者注

[349]Martin Bucer（1491—1551），生于阿尔萨斯、卒于英格兰的宗教改革家、礼仪学者。——中译者注

[350]“你们知道主曾显现，是要除掉人的罪，在他并没有罪。”——中译者注

[351]Helvetic Confession，缩写为Conf. Helvet，基督教瑞士归正教会先后通过的两份信仰纲要。《第一瑞士信纲》亦称《第二巴塞尔信纲》，1536年由H. 布林格（Bullinger）等瑞士代表在M. 布塞尔协助下写成。后布林格于1562年撰写长篇教义声明30条，经他本人修订后附在他的遗嘱上，此文献通称《第二瑞士信纲》，1566年公布，成为瑞士各州的正式信纲，苏格兰、匈牙利、法国及波兰也分别于1566、1567、1571和1578年批准这份信纲，荷兰和英格兰也表示赞成，遂成为归正宗重要神学文献。赫尔维蒂（Helvet）在今瑞士巴登，自公元前即居住着凯尔特民族赫尔维蒂人，罗马帝国时期形成赫尔维蒂亚或赫尔维蒂联盟，这一名称作为瑞士的官方名称一直保留至今。——中译者注

[352]拉丁文，意为“你要做的事”“与你关系重大的事”，据说源出贺拉斯。——中译者注

[353]Hudibras, 英国诗人、讽刺文作家萨缪尔·勃特勒 (Sameul Butler, 1612—1680) 的著名诗作, 是第一部针对 (清教徒) 思想而不是针对人的英语讽刺诗, 共三部, 1662—1678 年先后问世。——中译者注

[354]Fieschi, 克伦威尔时期热那亚共和国派驻英格兰的大使, 系菲耶斯基家族成员。该家族是热那亚贵族世家, 先后产生过两位教皇、72 个枢机主教以及许多将军、海军上将和大使。——中译者注

[355]Maurice of Arange (1567—1625), 沉默者威廉的次子, 因生于拿骚, 又称拿骚的莫里斯。尼德兰联省共和国执政 (1585—1625), 1618 年成为奥兰治亲王。他发展了军事战略、战术和军事工程学, 曾任联省军队总司令, 使荷兰军队成为当时欧洲最现代化的军事力量。——中译者注

[356]Jean de Labadie (1610—1674), 法兰西神学家, 原为天主教徒, 后改奉新教, 创立虔信主义的拉巴迪派, 当时的主要主张是共产共食, 曾对德国的虔信派运动产生过影响, 但他的团体始终维持在数百人的规模上。——中译者注

[357]Particular Baptists, 兴起于 17 世纪英格兰清教主义运动中的两个浸礼宗教派之一, 它们一致认为只有信道之人才能受浸礼, 但在基督救恩的性质上互有分歧。一派认为救恩普及一切人, 称为浸礼宗普救派 (General Baptists); 另一派提出救恩只给特选之人, 故称浸礼宗特选派。——中译者注

[358]Zeeland, 荷兰西南部沿海一省。——中译者注

[359]独立自主不受国家规制的教士团体。——中译者注

[360]Tomas Goodwin (1600—1680), 公理宗信纲《萨伏依宣言》起草人之一, 克伦威尔的私人牧师。——中译者注

[361]Pierre Bayle (1647—1706), 生于法国卡拉勒孔特、卒于瑞士鹿特丹的哲学家。出身于加尔文宗牧师家庭, 他的《历史与批判词典》受到鹿特丹的法国新教和法国天主教会的严厉谴责, 因为该书中的许多注释有意地破坏正统基督教的信仰。——中译者注

[362]Kidderminster, 英格兰赫里福德 - 伍斯特郡怀尔福雷斯特区一城镇, 临斯陶尔河与斯塔福德郡 - 伍斯特郡运河, 736 年首见记载, 曾有重要的毛纺织业首见记载于 1334 年, 18 世纪为地毯业取代。——中译者注

[363]Isaac Watts (1674—1748), 英国非国教派牧师, 被公认为英国赞美诗之父。晚年著成《逻辑学, 或正确运用理性去探究真理》(1725) 一书, 至今仍被用作标准教本。——中译者注

[364]Bernardine religion, 即天主教修会西多会, 又名白衣修士会 (White Monk), 明谷的圣伯尔纳 (St. Bernard of Clairvaux, 1090—1153) 曾主持其事, 到他逝世时, 西多会在欧洲各地已有 338 所大隐修院。——中译者注

[365]卑微者 (Humiliati) 是始见于12世纪、分散在欧洲市民阶层中的入世禁欲主义者，一开始就不被宽容，到16世纪被反宗教改革最终镇压下去。贝居安会女修士 (Beguines)，12世纪末出现在北欧城市的一批女修士，13世纪30年代正式确定以贝居安为名。该名称来源不详。她们被称作“圣女”，过着集体虔修生活，不参加正式批准的教会。到13世纪中叶该运动已传遍低地国家、德意志和法兰西北部地区，但始终被官方怀疑为异端，直到15世纪才确定了宽容政策，此后贝居安运动便日渐衰落。——中译者注

[366]Kaspar Schwenckfeld (1489—1561)，德意志神学家、作家、布道家，主张中间路线，强烈抨击天主教和路德学说，要求信仰自由。他所创立的教会现存于美国，称施文克菲尔特会。——中译者注

[367]可以不置可否的事情，意为对圣事抱有adiaphoism（不置可否论）的态度。——中译者注

[368]Socinianism，16世纪意大利神学家Socinus叔侄二人创立，否定三位一体教义。——中译者注

[369]Haverford College，美国宾夕法尼亚费城附近哈佛福德的一所私立学校，1833年由公谊会教徒创办，当时为男校，是该会创办的第一所大学。1980年开始招收女生。1904年韦伯访美时曾到访该校。——中译者注

[370]Washington Irving (1783—1859)，美国作家，曾被誉为“美国文坛第一人”。——中译者注

[371]Freiherr von Christian Wolf (1679—1754)，德意志哲学家、数学家和科学家，但他的著名之处是作为18世纪以理性主义为特征的德国启蒙运动的代言人。曾任彼得大帝的科学顾问。——中译者注

[372]教皇克雷芒十一世于1713年应法兰西国王路易十四请求为谴责詹森主义而发出的通谕。1692年，法兰西天主教神学家、詹森派领导人凯斯内尔 (Quesnel，1634—1719) 发表詹森派重要文献《〈新约〉法文版附关于道德问题的思考》，再度引起詹森派与罗马教廷之间的教义论争，教皇克雷芒十一世在路易十四的敦促下发出通谕进行谴责批判。但是法兰西法院支持詹森派，认为教皇无理干涉法兰西教会事务，因而遵从者即剥夺其地产。1749—1754年又发生关于悔过书的争论。根据巴黎大主教博蒙的命令，凡詹森派嫌疑分子必须在悔过书上签字，表示拥护《克雷芒通谕》。巴黎法院反对这项命令。1754年法兰西国王路易十五下令停止这场争论。——中译者注

[373]Baptist Union of Great Britain and Ireland，1813年由浸礼宗特选派人士成立。1891年普救派浸礼会并入联会后，特选派的严格加尔文主义逐渐有所修改，这使浸礼宗运动得以不断发展，后来又形成了美国与俄国两大中心，美国黑人宗教领袖马丁·路德·金即是代表人物之一。——中译者注

[374]Familists，又称“爱的家庭”，16世纪时由荷兰商人尼克莱斯 (Hendrik Nicklaes) 首创，号召所有“热爱真理的人”不分民族和宗教一律团结起来，参加

和平的大团契，即爱的家庭，不再争执教义，融于基督的身体之中。该派信徒以英格兰为最多。1660年英格兰君主制复辟，该派消失。——中译者注

[375]英译用词为lawfulness，意为“合乎或不违反国家法律、教会戒律或道德标准”。——中译者注

[376]Samuel Rawson Gardiner (1829—1902)，英国历史学家，毕生研究英国内战史，有多部名著传世。另编辑了《清教革命宪章文献，1628—1660》。1891年起主编《英国历史评论》。本书第三章注12、13及第四章注5已多次提到他的其他著作。——中译者注

[377]Maypole dance，广泛流行于欧洲的一种古老民间礼仪舞，作为春天祈求丰收的仪式的一部分，围绕一根高柱表演，柱子饰有树枝和鲜花及各种彩带，通常在5月1日举行，但也有在仲夏日或其他节日举行的。——中译者注

[378]Mauritshuis，荷兰海牙的皇家绘画陈列馆，原为拿骚莫里斯亲王宫邸（1633—1644）。1820年开馆，以所藏15—17世纪佛兰德斯与荷兰绘画闻名。——中译者注

[379]Stadtholder Frederick Henry (1584—1647)，荷兰独立之父威廉（沉默者）次子，奥兰治公爵（亦称拿骚伯爵），尼德兰联合省（荷兰共和国）执政，曾尽力实行宗教宽容政策。在共和国时期，执政一职拥有广泛权力，而且一直由奥兰治—拿骚家族包揽。——中译者注

[380]英译为“the Babylonian confusion of tongues”，当指巴别塔的典故。——中译者注

[381]Frans Hals (1581/1585—1666)，著名荷兰肖像画家。——中译者注

[382]这里的荷兰原文是deftigheid，似乎没有德文对应词，于是韦伯使用了一个合成词Deftigkeit，意思是一种刻板但倨傲的严谨态度。——中译者注

[383]Constantijn Huygens (1596—1687)，史称荷兰文艺复兴时期最后一个多才多艺的真正的艺术大师，在外交、学术、音乐、诗歌与科学方面都有卓越贡献。——中译者注

[384]拉丁文，字面意为“神秘体”“奥秘体”。——中译者注

[385]John Winthrop (1588—1649)，英属北美马萨诸塞湾殖民地首任总督，新英格兰创建者中主要的清教徒。乡绅之子，自幼即潜心钻研《圣经》。1629年卖掉在英格兰的田产携全家赴美洲上任，力倡遵守集体纪律和个人义务，进行了卓有成效的社会实验，领导移民建设城镇网，深受移民尊敬，1629—1648年间曾12次当选总督。——中译者注

[386]William Law (1686—1761)，英国作家，1711年当选为剑桥伊曼纽尔学院研究员并担任牧师职务，因拒绝履行忠诚宣誓，1714年被剑桥斥退。1727年担任

历史学家吉本之父的家庭教师。1740年起在故乡隐居，著有多种基督教伦理和神秘主义著作，其中《严肃号召过虔诚和神圣的生活》被公认为是他的最佳作品。——中译者注

[387] Sir William Temple (1628—1699)，英格兰政治家和外交家，曾力主实行亲荷兰的外交政策。所著《联省共和国见闻》(1673)被20世纪的学者赞之为开一国人民对别国人民作出富有同情心的描述之先河。——中译者注

[388] 帕译本为“hard Puritan merchant”（这里中译为“强硬的清教徒商人”）。——中译者注

[389] 此处及以下注释序号为Second Roxbury Edition注115—119。——编者注

索引

(索引页码为英译本页码)

- absolution, sacrament of 赦罪的圣事, 116, 134
- acquisition, as principle of economic action 作为经济行动之原则的获利, 63
- acquisition, impulse to 获利的冲动, 16, 56
- Adams, Tomas 亚当斯, 托马斯, 223, 237, 258, 259, 266, 267, 269, 272, 281
- adaptation 适应, 72; *See* selection, 见选择
- adiaphora* 可以不置可否的事情, 256, 274
- administration 行政, 25
- adventurers, capitalistic 资本主义冒险家, 20, 24, 58, 69, 76, 166, 174, 186, 199, 279
- after-life, idea of 来生观念, 97, 109
- Alberti, Leon Battista 阿尔贝蒂, 194, 202, 262
- Anglican Church 安立甘宗, 82, 99, 179
- Anthony of Florence 佛罗伦萨的安东尼, 73, 83, 197, 201, 202

anthropology 人类学, 30

anti-authoritarianism 反威权主义, 167; See also asceticism, 另见禁欲主义

architecture, in West 西方的建筑学, 15

aristocracy, antagonism to 与贵族的对立, 150

aristocracy, commerical 商业贵族, 37, 65, 74

Aristotle 亚里士多德, 14, 235, 244, 249

Arminians 阿明尼乌派, 200, 217

Arnold, Matthew 阿诺德, 马修, 191, 280

Arnold, Samuel G. 阿诺德, 萨缪尔, 278

art in West 西方的艺术, 14

Arte di Calimala 尤利马拉行会, 203

arts, Puritan attitude to 清教徒对待艺术的态度, 168, 272

asceticism, anti-authoritarian, tendency of 反威权的禁欲主义倾向, 167, 255

asceticism, definition of 禁欲主义的定义, 193—194

asceticism, monastic 修道院的禁欲主义, 80, 121, 253—254

asceticism, sexual 性禁欲主义, 158

asceticism, tendency of capitalism to 资本主义的禁欲主义倾向, 71

asceticism, types of 禁欲主义的类型, 118

asceticism, worldly 入世禁欲主义, 149, 154

Ashley, W. J.阿什利, 280

Augsburg Confession 《奥格斯堡信纲》, 102, 206, 209

Augustine, St.圣奥古斯丁, 101

Aymon, Jean艾蒙, 简, 190

Bailey, R.贝利, 106, 129, 132, 222, 228, 231, 233, 238, 245, 259

Baird, Henry M.贝尔德, 亨利, 219

Bank of England 英格兰银行, 186

baptism洗礼, 145, 222

Barclay, Robert巴克利, 罗伯特, 148, 156, 171, 252, 257, 269

Barebones, Praise-god上帝嘉许的瘦子, 243

Bartholomew's day, St.巴托罗缪日, 156

Bax, E. Belfort巴克斯, 贝尔夫特, 253

Baxter, Richard巴克斯特, 理查德, 106, 155, 181, 218, 224, 226ff., 245, 259ff.

Becker, Bernhard贝克尔, 伯恩哈德, 247

begging行乞, 177, 268

believers' church信徒的教会, 122, 144; *See also* sect, 另见教派

Below, Georg von比洛, 格奥尔格·冯, 283

Benedict, St.圣本尼迪克, 118

Bernhard, St.圣贝尔纳, 230, 236, 238, 241, 267

Bernhard of Siena锡耶纳的伯恩哈德, 219, 256, 258, 278, 283

Berthold of Regensburg雷根斯堡的贝特霍尔德, 208

*Beruf*职业、天职, 79, 204 ff.

Beruf, translation of, *Beruf*的翻译, 194

Beza, Theodore贝札, 西奥多, 110, 230

bibliocracy解经人, 123, 146

Bielschowsky, Albert比尔乔夫斯基, 阿尔伯特, 283

Bohemian Brothers波希米亚兄弟会, 197

Bonaventura, St.圣波拿文都拉, 236, 242, 267

Bonn, M. J.伯恩, 217

book-keeping簿记, 22, 67

book——keeping, moral 道德簿记, 124, 238

Borinski, Karl勃林斯基, 卡尔, 283

bourgeoisie 资产阶级, 23, 24, 176

Brassey, Thomas布拉西, 托马斯, 198

Braune, Wilhelm布劳恩, 威廉, 207

Brentano, Lujo布伦塔诺, 卢卓, 185, 187, 190, 192, 193, 194, 198, 205, 209, 210, 217, 259, 283

Brodnitz, Georg布罗德尼茨, 格奥尔格, 203

brotherly love 博爱, 81, 108, 163, 226

Brown, John 布朗, 约翰, 219

Bryce, James 布赖斯, 詹姆斯, 235, 268

Bucer, letter to 致布塞尔的信, 228

Buckle, Henry Thomas 巴克尔, 亨利·托马斯, 44

Buddhism 佛教, 228

Bunyan, John 班扬, 约翰, 107, 124, 176, 223, 227, 230, 234, 259, 271, 180

Busken-Huet 布斯肯——修特, 274, 278

Butler, Samuel 巴特勒, 萨缪尔, 168

Cæsarism, Puritan immunity to 清教徒对凯撒主义的免疫力, 224

calling, duty in a 履行天职的义务, 54, 62

calling, idea of 天职观, 79 ff.

Calvin, John 加尔文, 约翰, 45, 89 and predestination 与得救预定论, 102 attitude to certitudo salutis 对得救确定性的态度, 110 attitude toward wealth 对财富的态度, 157

Calvinism, social organization of 加尔文宗的社会组织, 224

Calw 卡尔夫, 44

Campbell, Douglas 坎贝尔, 道格拉斯, 218

capital, definition of 资本的定义, 17

capital, origin of 资本的起源, 68

capital, ownership of 资本所有权, 36

capitalism, concept of 资本主义的概念, 16

Carlyle, Thomas 卡莱尔, 托马斯, 37, 214, 219

Cato 加图, 195, 201

Cavaliers 保皇党, 88, 169

certitudo salutis 得救的确定性, 110, 114—115, 129, 133, 139—140, 203, 226, 229, 272

charisma 超凡魅力, 178, 281

Charles I 查理一世, 166

Charnock, Stuart 查诺克, 斯图亚特, 231, 232, 235, 238, 259

Chillingworth, William 奇林华斯, 威廉, 127

chosen people, belief in 特选子民的信仰, 166; *See also* elect, 另见上帝的选民

Christopher, Duke of Wurtemberg 符腾堡克里斯多弗公爵, 268

Cicero 西塞罗, 205

Cistercians 西多会修士, 118

Cluny, Monks of 克吕尼的僧侣, 118

Colbert, Jean Baptiste 科尔贝尔, 让·巴蒂斯特, 43

Columella 科卢梅拉, 196

comfort, idea of 舒适的观念, 171

commenda 康门达, 17, 20, 58

Communion, admission to 准予参加圣餐礼, 111, 155

confession 忏悔, 106, 124, 134, 137, 153

confession, Baptist 浸礼会信纲, 231; *See also* Dordrecht, Westminster, Augsburg, Hanserd Knolly, 另见多德雷赫特、威斯敏斯特、奥格斯堡、汉塞尔德·诺利信纲

Congregationalists 公理会教徒, 217

consilia evangelica 福音劝谕, 80, 120, 137

contemplation 默祷, 26, 112, 158, 159, 212

conventicles 秘密宗教集会, 130, 131, 167, 245

conversion 皈依, 140

Corinthian, 1st Epistle to the 《哥林多前书》, 84, 164, 206, 208, 214

Cornelius, Carl Adolf 科内利乌斯, 卡尔·阿道夫, 253, 255

counterpoint 对位, 14

Court, Peter de la 彼特·库尔, 177

Cramer, S. 克莱默, 257

Cranmer, Thomas 克兰麦, 托马斯, 210

creation, joy of 创造的乐趣, 282

Cromwell, Oliver 克伦威尔, 奥立弗, 82, 156, 213, 226, 275

Cromwell, Richard 克伦威尔, 理查德, 251

Crosby, Thomas クロス比, 托马斯, 235

Cunningham, William 坎宁安, 威廉, 280

Da Costa达·科斯塔, 226

Defoe, Daniel 笛福, 180, 280

Deissmann, Adolf戴斯曼, 阿道夫, 209

democracy民主, 224

Denifle, Heinrich丹尼弗尔, 海因里希, 211

Deventer, Provincial Synod of 德文特省宗教会议, 260

Dexter, H. M.德克斯特, 219, 252, 274

Dieterich, A.迪特里希, 205

dilettantes业余爱好者, 29

Dionysius of Halicarnassus 哈里卡纳苏斯的狄奥尼西奥斯, 209

Dippel, Johann Conard 迪佩尔, 约翰·科纳德, 248

discipline, Church 教规, 97, 152, 155, 178

discipline, monastic 隐修戒律, 174

distribution of goods, unequal 财富的分配不均, 177

Divine Comedy 《神曲》, 87

Dollinger, Johann Joseph Iquaz von 多林格尔, 约翰·约瑟夫, 107

domestic industry 家庭包工制, 21, 192

Dordrecht, Synod of 多德雷赫特宗教会议, 99, 102, 226, 240

Dowden, Edward多顿, 爱德华, 176, 221, 222, 258, 270, 275

Doyle, John, Andrew 多伊尔, 安德鲁·约翰, 172, 219, 278

Dunckards浸体派, 150

Eck Bible translation 埃克圣经译本, 210

Economic interpretation of History对历史的经济解释, 277; see
Materialism, historical, 见历史唯物主义

education and capitalism 教育和资本主义, 38

Eger, Karl埃格尔, 卡尔, 211

elect, aristocracy of 上帝的选民, 104, 121, 122, 131—138,
151, 242

elect, membership in上帝的选民成员资格, 110

emotion, emphasis on 对情感的强调, 131, 135, 138—140

Enlightenment, The 启蒙运动, 45, 70, 106, 182

Entzauberung der Welt 尘世的除魅, 221; *See also* magic,
elimination of, 另见除魅

Erastianism埃拉斯都主义, 217

d'Este, Renata雷娜塔, 237

Ethnography 人种志, 29

experiment, method of 实验方法, 13

faith, justification by 因信称义, 112, 114

faith, result of 信仰的结果, 114; See also proof, 另见证据

fatalism 宿命论, 131, 232

feudal state 封建国家, 16

feudalism 封建主义, 185

Fieschi 菲耶斯基, 235

Firth, Charles Harding 弗思, 查尔斯·哈定, 219, 236

Fleischiutz, Bible translator 弗莱舒茨, 圣经译者, 207

formalism, as characteristic of Puri tanism 清教的形式主义特征, 166

Fox, George 福克斯, 乔治, 89, 146, 148, 253, 266

Francis of Assissi 阿西西的方济各, 120, 146, 254

Franciscans 方济各会修士, 253

Francke, August Hermann 弗兰克, 奥古斯特·赫尔曼, 132—133, 138, 246 Franklin, Benjaman 富兰克林, 本杰明, 48, 50, 64, 71, 82, 124, 151, 158, 180, 192, 195, 263

Frederick, Henry, Stadholder 弗里德里希, 执政亨利, 273

Frederick William I 腓特烈·威廉一世, 44, 250

Freytag, Gustav 弗雷塔格, 古斯塔夫, 242

Froude, James Anthony 弗劳德, 詹姆斯·安东尼, 223

Fruin, Robert 弗鲁因, 罗伯特, 219, 278

Fugger, Jacob 富格尔, 雅科布, 51, 192

Fuggers 富格尔家族, 82, 202, 213

Funck 冯克, 201

Gardiner, Samuel Rawson 加德纳, 萨缪尔·罗森, 213, 219, 272

Gerhard, Johannes 格哈德, 约翰内斯, 229

Gerhard, Paul 格哈德, 保罗, 88

Giles, St. 圣吉尔斯, 146

God, Calvinistic conception of 加尔文宗的上帝观, 103

Goethe, Wolfgang 歌德, 沃尔夫冈, 151, 181, 261, 277

Goodwin, John 古德温, 约翰, 246

Gorichem, Synod of, Gorichem 宗教会议, 260

Gothein, Eberhard 格赛因, 埃伯哈德, 43

Grab, Hermann von 格拉布, 赫尔曼·冯, 222

Grubbe, Edward 格鲁贝, 爱德华, 253

Haller, Albertus 哈勒, 阿尔贝图斯, 274

Hals, Frans 哈尔斯, 弗兰斯, 273

handicrafts 手工业者, 21, 38, 65

Hanna, C. A. 汉纳, 189

Hanserd Knolly, Confession of 《汉塞尔德·诺利信纲》, 125, 220, 221, 225, 231, 257

harmony 和谐, 14

Harnack, Adolf 哈纳克, 阿道夫, 262

Hasbach, Wilhelm 哈斯巴赫, 威廉, 198

Hebrews 希伯来人, 265; *See Jews*, 见犹太人

Heidegger, Johann Heinrich 海德格尔, 约翰·海因里希, 228

Heine, Heinrich 海涅, 海因里希, 280

Hellpach, W. 黑尔巴赫, 244

Henry, Matthew 亨利, 马修, 238, 259, 261

Heppe, Heinrich Ludwig 黑珀, 海因里希·路德维希, 221, 228,
247

heredity, influence of 遗传影响, 30, 279

Hermelink, Heinrich 赫尔梅林克, 海因里希, 283

Herrnhut, 摩拉维亚弟兄会, 135, 248

Hertling, Georg von 赫特林, 格奥尔格·冯, 188

historical individual 历史的个体, 47

Hoennicke 亨尼克, 238

Hoffmann 霍夫曼, 255

honesty, best policy 诚实即为上策, 282

Honigsheim, Paul 霍尼希斯海姆, 保罗, 212, 222, 226, 229

Hooker, Richard 胡克, 理查德, 127

Hoops, Johannes, 霍布斯, 约翰内斯, 207

Hoornbeek, J.胡恩比克, 221, 223, 228, 232, 234, 259

Howe, Daniel Wait豪, 丹尼尔·怀特, 219

Howe, John 豪, 约翰, 237, 251, 259

Hudibras 《休迪布拉斯》, 235; See also Butler, 另见巴特勒

Huguenots 胡格诺教徒, 39, 43, 201

Humiliati 卑微者, 254

Hundeshagen, Carl Bernhard亨德沙根, 卡尔·伯恩哈德, 226

Huntington, Lady亨廷顿夫人, 125

Hus, John 胡斯, 约翰, 95, 198

Hutchinson, Colonel John哈钦森, 约翰, 275

Huyghens, Constantine 惠更斯, 康斯坦丁, 274

ideal type 理想类型, 71, 98, 200

idolatry of the flesh 肉身崇拜, 105, 146, 150, 169, 171, 224, 266, 270, 272—273

Ignatius, St.圣伊纳爵, 119

Independents 独立派, 99, 122, 217, 242

India, religious teaching of印度的宗教教义, 265

individualism 个人主义, 105, 222

indulgence 赎罪券, 120

industria 勤奋, 73, 196, 197

inner light, doctrine of 内在之光的教义, 147

institution for salvation, church as 作为救赎机构的教会, 227

interest, prohibition of 利息禁令, 73, 201

interests, capitalistic, influence of 资本主义关切的影响, 24

Irving, Washington 欧文, 华盛顿, 261, 275

isolation of individual 个人内心孤独, 108

Jews as representing adventurer's capitalism 作为冒险家资本主义代表的犹太人, 186, 271

Jews, problem of 犹太人问题, 187, 197

Jews, Puritans' relation to 清教徒与犹太人的关系, 165, 180

Jews, rationalization of 犹太人的理性化, 117, 222

Job, Book of 《约伯书》, 164

Jones, Rufus B. 约内斯, 鲁弗斯, 253

joy of living 生活享乐, 41, 42, 45

joy of living, relation of Puritanism to 清教主义与生活享乐的关系, 163, 166—167, 173

Judaism 犹太教; See Jews, 见犹太人

Jülicher, A. 尤利歇尔, 214

Jüngst, Johannes 容斯特, 约翰内斯, 251

Jacoby, Ludwig S. 雅各比, 路德维希, 250

Jains耆那教教徒, 191, 197, 228

James I 詹姆士一世, 99, 166

James, William 詹姆斯, 威廉, 232

Janewey, James 詹韦, 詹姆斯, 259, 268

Jansenists 詹森派教徒, 221, 222, 229

Jaspers, Karl 雅斯贝尔斯, 卡尔, 186

Jerome, St. 圣哲罗姆, 205

Jesuits 耶稣会士, 81, 118, 124, 267 274, 277

Jesus 耶稣, 83

Jews as minorities 作为少数派的犹太人, 39, 191

Kampschulte, F. Wilhelm 坎普舒尔特, 威廉, 218

Kant, Immanuel 康德, 伊曼纽尔, 270

Kattenbusch, Ferdinand 卡腾布施, 斐迪南, 255

Kautsky, Karl 考茨基, 卡尔, 258

Keats, John 济慈, 约翰, 44, 270

Keller, F. 凯勒, 191, 200, 284

Keller, Gottfried 凯勒, 格特弗里德, 107

Kierkegaard, Soren 克尔凯郭尔, 索伦, 109

Klages, Ludwig 克拉格斯, 路德维希, 186

Knolly, Hanserd 诺利, 汉塞尔德; *See* Hanserd Knolly, 见汉塞尔德·诺利

Knox, John 诺克斯, 约翰, 45, 219

de Kock 德科克, 226

Koehler, Walther 克勒, 瓦尔特, 211

Koester, A. 科斯特, 211

Köhler, August 科勒, 奥古斯特, 219, 226, 247, 269

Kolde, Theodor 科尔德, 特奥多尔, 251

Kommanditgesellschaft, 20

Köstlin, Julius 科斯特林, 尤利乌斯, 221

Künberger, Ferdinand 屈恩贝格尔, 斐迪南, 50

Labadie, Jean de 拉巴迪, 让·德, 240, 241, 245

laboratory, modern 现代实验室, 13

labour, division of 劳动分工, 81, 160, 161

labour, rational, capitalistic organization of 资本主义的理性劳动分工, 21, 22, 24, 166

labour, valuation of 对劳动的评价, 158

Lambeth Article 兰贝斯条款, 220

Lamprecht, Karl 兰普雷希特, 卡尔, 244, 248

Lang, J. C. 朗, 252

Laud, Bishop William 劳德大主教, 179, 213

Lavelye, Emile 拉夫利, 艾米尔, 191

law, canon 教会法, 14, 73

law, mosaic 摩西律法, 123, 165, 271

law, natural 自然法; *See lex naturæ*

law, rational structure of 理性的法律结构, 25

law, Roman 罗马法, 14, 77

Lenau, Nicolaus 莱瑙, 尼古劳斯, 192

Leonard, Ellen M. 伦纳德, 艾伦, 268

Levy, Hermann 列维, 赫尔曼, 213, 217, 268, 279, 281, 282

lex naturæ 自然法则, 109, 114, 211, 256, 270

liberum arbitrium 自由放任, 57, 77

Liguori, Alfonso of 利古奥里的阿方索, 107

literature, Purotan attitude to 清教徒对待文学的态度, 168

Lobstein, Paul 罗布斯坦, 保罗, 229

Lodensteyn, Jodocus van 洛登斯泰因, 约多库斯, 241

Loofs, Friedrich 卢福斯, 弗里德里希, 250, 252

Lorimer, G. 洛里默, 253

Löscher, Valentine Ernst 洛舍尔, 瓦伦泰·厄恩斯特, 246

Luthardt, Christoph Ernst 卢特哈特, 克里斯托弗·厄恩斯特, 214

Luther, use of“calling”路德对“天职”的用法, 164, 204 ff.

Lutheranism, ethical theory of 路德教的伦理学说, 238

Lutheranism, moral helplessness of 路德教的道德无助性, 126

Lutheranism, relation to Pietism 路德教与虔信主义的关系, 95

Lutheranism, relation to world 路德教与尘世的关系, 87, 160

Lutheranism, traditionalistic tendency of 路德教的传统主义倾向, 86

Lutheranism, and Predestination 得救预定论与路德教, 102

Macaulay, Thomas Babington 麦考莱, 托马斯·巴宾顿, 219, 220, 223, 280

Machiavelli, Nicolo 马基雅维利, 14, 107

magic, elimination of 除魅, 105, 117, 149

Magna Charta 《大宪章》, 217

Maliniak, J. 马利尼亚克, 200

Manley, Thomas 曼利, 托马斯, 280

manors 采邑, 21

Marcks, Erich 马尔克斯, 艾里希, 218

marriage, Puritan conception of 清教徒的婚姻观, 158, 263

masserizia, 秤量, 195

Masson, David 梅森, 大卫, 219, 220

materialism, historical 历史唯物主义, 24, 55, 75, 90—92, 183,

266, 277

Maurenbrecher, Max 毛伦布雷歇尔, 马克斯, 211

Maurice of Orange 奥兰治的莫里斯, 235

Meissner, Balthasar 梅斯纳, 巴塔萨尔, 229

Melancthon, Philip 梅兰希顿, 费利浦, 102, 227, 239, 244

Menno, Simons 门诺, 西门, 89, 145

Mennonites 门诺派教徒, 44, 144, 149, 150, 217, 255, 256,
257

mercantilism 重商主义, 23, 152, 197, 242

Merx, Albrecht 莫克斯, 阿尔布莱希特, 203, 204, 208

Milton, John 弥尔顿, 约翰, 87, 101, 220, 267

minorities 少数派, 39, 190

Mirbt, Carl 米尔布特, 卡尔, 242

missionary 传教士, 136, 225

monasticism 隐修生活, 118, 119, 158, 174

money-lenders 放债人, 20

monopolies 专卖权, 65, 82, 179, 271

Montesquieu, Charles Louis de 孟德斯鸠, 45

Moravians 摩拉维亚人, 96, 135

Mormons 摩门教, 264

Motley, John Lothrop 莫特利, 约翰·洛思罗普, 219

Müller, Karl 缪勒, 卡尔, 219, 253, 255

Münster 明斯特, 149, 253

Murch, J.默奇, 253

music 音乐, 14

Muthmann 穆特曼, 223

mystics, German 日尔曼神秘主义者, 79, 86, 112, 132

Naber 纳贝尔, 219

Neat, David 尼尔, 大卫, 235

needs, satisfaction of 需求的满足, 63

Neumann, Carl 瑙曼, 卡尔, 273, 275

Newman, A. H. 纽曼, 253

Nicklaes, Hendrik 尼克莱斯, 亨德里克, 269

Nicolai, Philip 尼古拉, 斐利浦, 229

Nietzsche, Friedrich 尼采, 232

Nuyens, W. J. F. 纽恩斯, 219, 221

Ofenbacher, Martin 奥芬巴赫, 马丁, 188

official 官员, 16

oikos 大庄园, 22

Old Testament 《旧约》， 123

Oldenbarneveld, Joan van 奥尔登巴内维尔德， 99

Olevianus, Kaspar 奥利维亚努斯， 贾斯珀， 221， 228

organization, capitalistic forms of 资本主义的组织形式， 64， 67

organization, Church 教会组织， 128

organization, social, superiority of Calvinism in 加尔文宗在社会组织中的优越性， 108

orphans, Amsterdam 阿姆斯特丹的孤儿， 226

ostentation, avoidance of 不求铺张， 71

otherworldliness 苦修来世， 40， 41， 42， 118， 145

Owen, John 欧文， 约翰， 237

Parker 帕克， 179

Parsees 帕西人， 191

Parvenus 新贵， 65， 71， 163， 268

Pascal, Blaise 帕斯卡， 布赖斯， 81， 113， 211， 222， 227， 229

Paterson, William 帕特森， 威廉， 186

Paul, St. 圣保罗， 84， 159， 160， 212

Petty, Sir William 配第， 威廉爵士， 43， 179， 189， 279， 282

piece-rates 计件工资率， 59

Pierson, Allard 皮尔逊， 阿拉德， 219

Pietism 虔信派, 42

Plitt, Hermann 普利特, 赫尔曼, 247

Plutarch 普鲁塔克, 236

Polenz, Gottlob van 波伦茨, 219

Poor relief, English 英国济贫法, 178

poverty, glorification of 赞美贫困, 136

Praetorius, Abdias, 普瑞托利斯, 阿希迪亚斯, 229

Praxis Pietatis 虔诚的实践, 129, 130

Precisians 恪守教规者, 117

predestination, doctrine of 得救预定论教义, 98 ff., 109 ff., 121, 125, 128, 131, 143, 148, 226, 227, 232

Presbyterians 长老会教徒, 125, 146

Price, Thomas 布赖斯, 托马斯, 219

Prinsterer, Groen van 普林斯特勒, 范, 219, 274, 278

printing 印刷术, 15

privileges 特权者, 65

profitableness, as sign of grace 有利可图, 恩宠的标志, 162

proletariat 无产者, 25

proof, doctrine of 恩宠证据说, 112, 115, 126, 129, 133, 137, 141, 142, 153, 202

Prynne, William 普林, 威廉, 179, 269

psychology, in sociological investigation 社会学研究中的心理学,
31, 244

Puritanism, attitude to sensuous culture 清教主义对待感官文化的态度, 105

Puritanism, definition of 清教主义的定义, 96

putting-out system 包出制, 23, 66, 179

Quakers 贵格会教徒, 39, 44, 86, 144 ff., 150, 217, 276,
283; *See also* Barclay, Robert, 另见巴克利, 罗伯特

Rabelais, Fracois 拉伯雷, 190

Rachfel Felix 拉什法尔, 费里克斯, 186

Ranke, Leopold von 兰克, 利奥波德·冯, 219

rationalism 理性主义, 26, 40, 75; *See also* rationalization, 另见理性化

rationalization 理性化, 25, 68, 136, 147; *See also* rationalism;
magic, elimination of, 另见理性主义、除魔

Rembrandt 伦勃朗, 169, 273

Renaissance, Puritan relation to 清教徒与文艺复兴的关系, 168

Rhodes, Cecil 罗得斯, 塞西尔, 42

Ritschl, Albrecht 里敕尔, 阿尔布莱希特, 134, 139, 219, 221,
229, 237, 240, 245, 247, 253, 254, 271

Rogers, Thorold 罗杰斯, 索洛尔德, 280

Roloff, Gustav 罗洛夫, 古斯塔夫, 235

romanticism 浪漫主义, 71

romanticists 浪漫主义者, 65

Roosevelt, Theodore 罗斯福, 西奥多, 269

Roundheads 圆颅党人, 88

Rowntree, J. A. 朗特里, 283

Sack, Carl Heinrich 扎克, 卡尔·海因里希, 219

sacraments 圣事, 104

Salmasius, Claudius 萨尔马修斯, 克劳狄乌斯, 201

salvation, condition of 得救的条件, 113

sanctification 净化, 138, 140

sanctions, psychological 心理认可, 97, 128, 178, 197, 267

Sanford, John Langton 桑福德, 约翰·朗顿, 123, 217, 276

Savoy Declaration 《萨伏伊宣言》, 114, 125, 231

Schäfer, Dietrich 沙夫, 迪特里希, 222

Schechter, Solomon 谢克特, 所罗门, 204

Scheibe, Max 沙贝, 马克斯, 221

Schell, Hermann 舍尔, 赫尔曼, 188

Schmoller, Gustav 施莫勒, 古斯塔夫, 214

Schneckenburger, Matthias 施奈肯伯格, 112, 143, 214, 219, 228, 230, 232, 251, 277

Scholasticism 经院哲学, 83, 168; *See also* Thomas Aquinas, 另见托马斯·阿奎那

Schortinghuis, Wilhelinus 斯考丁维 斯, W., 229, 244

Schulze-Gaevernitz, G. von 舒尔策-盖维尔尼茨, 198

Schwenkfeld, Caspar 施文克菲尔特, 卡斯帕, 146, 256

science, Puritan attitude to 清教徒对待科学的态度, 168, 249

science, Western characteristics of 西方科学的特征, 13, 15, 24

Scotists 司各脱信徒, 202

Scotus, Duns 司各脱, 235

sea loans 航海借贷, 20

sect, distinguished from church 与教会有别的教派, 145, 152, 254; *See also* believers' church, 另见信徒的教会

Sedgwick, Obadiah 塞奇威克, 228, 231, 234, 259

See, Henri 塞伊, 亨利, 185

Seeberg 泽贝格, 211, 214, 215, 219, 235

Seiss, J. A. 塞斯, 253

selection, concept of 选择的观念, 55, 72

Seneca 塞内加, 205

Septuagint 七十子希腊文本圣经, 204

Sermon on the Mount 登山宝训, 250

Shakespeare, William 莎士比亚, 274

Simmel, Georg 齐美尔, 185, 193

Sirach, Jesus 耶稣·西拉, 79, 164, 204 f.

Skeats, Herbert S. 斯基茨, 赫伯特, 252

Skoptsy 阉割派, 197

Sloth 懒惰, 264

Smend, Rudolf 斯门德, 鲁道夫, 204

Smith, Adam 斯密, 亚当, 81, 161

socialism 社会主义, 23

Sombart, Werner 松巴特, 维尔纳, 63 75, 185, 187, 191, 192, 193—198, 200 ff., 214, 217, 259, 261, 271, 276

South Sea Bubble 南海泡沫, 186

Southey, Robert 骚塞, 罗伯特, 251, 280

Spangenberg, A. G. 施潘根贝格, 136, 223, 248

Spener, Philip Jacob 斯彭内尔, 菲里浦·雅各布, 95, 132—135, 138, 150, 156, 222, 245, 247, 257, 262, 266

Spinoza, Baruch de 斯宾诺莎, 245

Sport, Book of 《关于体育运动的布告》, 166

St. Andre, Dupin de 圣安德烈, 190

State, characteristics of 国家的特征, 179

State, modern 现代国家, 16, 72

Sternberg, H. von 施腾堡, 冯, 214

Strieder, Jacob 施特里德, 雅各布, 284

Stundists 斯顿德教派, 197

talents, parable of the 关于天赋的寓言, 163

Talmud 《塔木德》, 83, 165, 207, 270, 277

Tauler, Johannes 陶勒, 约翰内斯, 86, 208, 21, 216, 229, 236, 245

Taylor, Hudson 泰勒, 哈德逊, 225

Taylor, J. J. 泰勒, 219

Teellinck, W. 特林克, 241

Teersteegen 特尔斯特根, 245

Terminism, doctrine of 忏悔期限论, 133

Theodicy problem 神正论问题, 109

Theophylaktos 狄奥菲拉克图斯, 209

Tholuck, A. 特奥卢克, 240

Thomas a Kempis, St., 肯普滕的圣托马斯, 242, 245

Thomas, Alton C. 托马斯, 阿尔顿, 253

Tomas Aquinas, St. 托马斯·阿奎那, 80, 150, 159, 160, 196, 211, 215, 267

Thucydides 修昔底德, 14

time is money 时间就是金钱, 48, 158

time, waste of 浪费时间, 157

toleration, idea of 宽容的观念, 242

traditionalism 传统主义, 36, 59 f., 65 f., 76, 84, 164, 191, 215, 265, 271

Troeltsch, Ernst 特勒尔奇, 厄恩斯特, 188, 211, 214, 28, 219, 236, 239, 255, 270, 284

Tyerman, Luke 泰尔曼, 卢克, 251

Tyermans 泰尔曼斯, 218

Tyndale, William 廷德尔, 威廉, 210

Ullrich, F. 乌尔里希, 277, 240

uniformity, tendency toward 划一的倾向, 169

unio mystica 神秘的合一, 112, 113, 130

Unwin, George 昂温, 乔治, 280

utilitarianism 功利主义, 52, 81, 109, 126, 161, 176, 183, 196, 265

utilitarianism, hygienic 卫生学上的功利主义, 263

value, judgments of 价值判断, 29, 98, 112, 182, 236

Van Wyck, A.凡·威克, 227

Varro 瓦罗, 196

Veblen, Thorstein凡勃伦, 索尔斯坦, 258, 275

Vedder, Henry C.维德, 亨利, 253

Vischer, F. T.菲舍尔, 247

Voët, Gisbert 富蒂, 45, 218, 234, 241, 259

Volgate通俗拉丁文本圣经, 205

Voltaire 伏尔泰, 77

wages and productivity工资与生产率, 60, 198

Wagner, Richard 瓦格纳, 理查, 107

Wahl, Adalbert瓦尔, 阿达尔贝特, 191

waiting for Spirit 等待圣灵, 148

Ward, Frank G.瓦尔德, 弗兰克, 214

Warneck, Johannes瓦内克, 约翰内斯, 225

Watson, Richard 沃森, 理查德, 251

Watts, Issac 瓦茨, 伊萨克, 251

wealth, temptations of财富的诱惑, 156, 172, 174

wealth, uses approved by Puritans 清教徒对利用财富的认可, 171

Weingarten, H.温加顿, 219, 277

Wesley, John 卫斯理, 约翰, 89, 125, 135, 140, 142, 175,
218, 227, 251

Westminster Confession 《威斯敏斯特信纲》, 99, 220, 228, 244

Westminster, Synod of 威斯敏斯特宗教会议, 99, 102, 156, 226

附录

新教教派与资本主义精神^[1]

作为一项原则的“政教分离”，在美国已经存在多时了。这种分离贯彻得非常严格，那里甚至没有官方的教派统计，因为国家要去询问公民属于什么教派，可能会被视为违法。我们这里不打算讨论宗教组织与国家关系的这个原则有什么实际的重要意义^[2]。我们更关心的是这一事实：就在仅仅25年前，美国的“无教派人士”据估计只占6%，^[3]尽管这里并不存在当时绝大多数欧洲国家某些有特权的教会给予教派的所有那些非常实际的奖赏，尽管有大批的移民涌入美国。

另外，应当看到，美国的教派所承受的财政负担之重——特别对于穷人来说——是德国的任何地方都无法比拟的。那些公之于众的家庭预算就证明了这一点，而且我也亲自了解了伊利湖畔一个城市的教徒的负担情况，那里的居民几乎全是从德国移民过来的伐木工。他们出于宗教意图的正常捐款一年差不多会达到80美元，而他们能够得到的年收入则约为1000美元。人人都知道，哪怕这是财政负担的很小一部分，在德国也会导致大批教徒退教。而且，除此之外，在15或20年前，就是说，在美国开始欧洲化过程之前，凡是到访过这个国家的人都会看到，所有那些尚未涌进欧洲移民的地区，全都弥漫着强烈的教会意识^[4]。每一种旧时的旅行手册都会表明，和最近几十年相比，从前美国的教会意识都是得到公认的，而且远为强烈。我们这里特别关心的是这种情况的一个侧面。

仅仅在一代人之前，商人们一到这里安家落户并开始新的社会交往，他们就会碰到这样的问题：“你属于哪个教派？”问题会问得很谦和，而且看上去像是顺便一问，不过显而易见那绝不是偶然问问的。即使在纽约的姊妹城布鲁克林，这种悠久的传统也一直保持着，在那些不

大受移民影响的共同体中则会强烈得多。这个问题会使人想起典型的苏格兰套餐会（*Scotch table d'hôte*）上的问题，要是25年前的星期日，在这样的场合，一个欧洲大陆人几乎总是会碰到一位夫人向他提问的局面：“今天您做礼拜了吗？”或者，假如这个欧洲大陆人作为熟客碰巧坐在了上首，侍者在上汤时就会要求他：“先生，祈祷吧，请。”一个美好的星期天，我在（凯斯岛的）波特利（Portree）就遇上了这个典型的问题，而且不知道还有没有比这样更合适的回答：“我是浸礼会教徒，但在波特利没有找到我们教派的教堂。”夫人们对这个回答感到很高兴并且表示满意：“噢，除了他自己教派的礼拜，他不做其他礼拜的！”

如果更加贴近地观察一下美国的情况，人们就会很容易看到，社交与商业活动几乎总要涉及宗教的教派归属问题，它决定着能否建立长期的信任关系。然而，一如上述，美国的政府却从不提这样的问题。为什么？

首先，（1904年的）一些亲眼观察可以用来做出说明。笔者曾经乘火车在当时还是印第安人的领地上做过一次长途旅行，邻座的是一位“殡仪金属件”（墓碑用铁字）行销商，他很不经意地谈到了教会意识，其强烈程度至今令人难忘。这位商人说：“先生，不管是谁，不相信我都由他去好了，但是如果我看到一个农夫或者一个商人不属于任何教派，我连一半也信不过他。如果他什么都不信，他会给我付账吗？”这里表明的还是一个有点模糊的动机。

如果听听一位德国出生的耳鼻喉科专家的故事，事情就会变得更清楚一点。他定居在俄亥俄河畔的一个大城市里，他对我谈到了接诊第一位患者时的情形。按照这位医生的要求，患者躺在床上接受〔用〕鼻腔反射镜进行的检查。患者立刻坐了起来，并且很郑重地强调说：“先生，我是浸礼会教徒，教会就在外面大街上。”由于弄不明白这件事情对于鼻子的病症和治疗具有什么意义，这位医生便小心翼翼地请教了他的美国同行。同行笑着告诉他，病人声明自己的教派成员身份只有一个意思：“不用担心酬金问题。”但是为什么它会确切表达这个意思呢？第三件事情大概就能使人看得更清楚。

在10月初一个明媚的星期日下午，我参加了浸礼派会众的一个洗礼仪式。陪同我出席的是我的几位亲戚，他们是北卡罗来纳M.〔县城〕几英里以外穷乡僻壤的农民。仪式在一个水塘边举行，一条从遥遥可见的蓝岭山上顺势而下的小河注满了那个水塘。水很冷，夜里还会结冰。许多农民举家来到这里，全都围立在山坡上，他们都是坐着两轮轻便马车

来的，有的来自很远的地方，有的则是邻居。

身着黑袍的传道士站在齐腰深的水塘中。做好了各项准备之后，10名盛装的男女鱼贯涉入了水塘。他们宣明了自己的信仰，然后整个浸入了水中——女性则是在传道士的怀抱中入水的。他们上来了，衣服透湿，浑身发抖，走出水塘之后，每个人都向他们致了“贺辞”。他们接着裹上了厚厚的毯子，然后便往家赶。我的一个亲戚评论说，“信仰”可以永远制止喷嚏。站在我旁边的另一个亲戚已经按照德国的传统被革出了教门，他小心地露出了轻蔑的恶意。他对受洗者之一说道，“嗨！比尔，水还不算太冷吧？”这时他得到了真诚的回答：“杰夫，我想的是到了某个热烘烘的地方（见鬼！），我没觉着水冷。”其中一个年轻人入水的时候，我的亲戚惊得跳了起来。

“你看，”他说，“我告诉你他会的！”

仪式之后我问他，“为什么你认为那个人会受洗？”答曰，“因为他想在M.开银行。”

“这附近都是浸礼派教徒，他能开得下去吗？”

“根本不可能，不过，受洗之后他就会得到整个地区的庇护，而且能够竞争得过任何人。”

进一步的问题是“为什么”和“靠什么手段”，于是引出了如下结论：只有经过最循规蹈矩的“见习”，并且对于一直追溯到早年的行为进行了最为严格的调查之后（有无违反法纪的行为？是不是经常泡酒馆？跳不跳舞？看不看戏？打不打牌？是不是很早就借债？有没有其他轻薄行为？），才能得到当地浸礼派会众的接纳。这些会众仍在严格坚持着宗教传统。

得到会众的接纳等于是公认一个绅士的道德品质——特别是商业事务所要求的那些品质——有着绝对保证。受了洗礼就可以保证那个人得到整个地区的储蓄，以及没人可以匹敌的无限信任。他是一个“成功的人”。深入的观察可以进一步证实，这些——或至少是非常近似的——现象反复出现在绝大多数不同的地区。一般来说，唯有属于或循道宗或浸礼会，或其他各个教派以及教派式秘密宗教集会的人，才有可能获得商业上的成功。一个教派成员迁徙他乡，或者假如他是个行销商，他会带上会众为他开具的证明，从而不仅能使他很容易地和教派成员建立联

系，而且至关重要，能使他到处都受人信任。如果他并非由于自己的过错而陷入了经济困境，教派就会帮着料理他的事务，为他在债权人那里提供担保，并且常常根据“要借给人不指望偿还”（《路加福音》，6：35）的圣经原则给予他一切帮助。

债权人能够指望的是，那个债务人所属的教派会顾及自身的声誉，不可能为了一个教派成员的利益而让债权人蒙受损失。然而，这对于那个人的命运还不是决定性的。具有决定意义的是这一事实：一个享有崇高声誉的教派仅仅接纳这样的成员——他的“为人”使他看来能够无可怀疑地从道德上证明合格。

关键就在这里：成为教派成员意味着证明了个人在道德上——特别是商业道德——的合格性。这一点和一个“教会”中的成员身份形成了对照，一个人入了教会就是有了“出身”，而教会则是让恩宠普照的，对好人歹人都一视同仁。实际上，一个教会就是一个法人团体，它把恩宠加以条理化并支配着恩宠的宗教授予权，好像这是一种天赋的职能。大体上说，教会中的派别是强制性的，因而根本不去证明教徒品质的优劣。但是，一个教派却是那些根据原则能在宗教上和道德上证明合格的人们自愿组成的联合体。虽然一个人会发现他的成员身份是通过宗教见习才得到自愿接纳的，但他仍是自愿加入教派的。

当然，这里有一个确凿的事实：恰恰是在美国，这种选择往往会受到非常有力的抵消，因为教派之间的竞争常常导致灵魂的改宗，而这种竞争在一定程度上是深受传道士的物质利益决定的。因此，竞争的教派中间常常存在一些限制改宗的协议。例如，某人离了婚，但是按照宗教观点来看，他的离婚理由极不充分，为了阻止他轻易地再婚，就会形成这样的协议。能够为再婚提供便利的宗教组织有着极大的吸引力。据说，某些浸礼派共同体在这方面有时就很宽松，而（密苏里的）天主教以及路德教教会则因为实行严格的限制而得到了赞誉。不过，据说这种限制却导致了这两个教会的减员。

由于道德过失被革出教派，就意味着在经济上丧失了信誉，而且在社会上也将难以立足。

几个月的大量观察证实，尽管（在1904年时）教会意识仍然相当重要，但是正在迅速衰微，而刚刚提到的这一特别重要的特性却明显更为牢固。在一些大都市，若干场合的人们都自发地告诉我，一个房地产开发商通常都会先行建造一座教堂，往往是极为朴素的教堂；然后到各种

神学院物色并雇用一个人，付给他500—600美元，给他提供一个极令人满意的谋生位置，条件是他能够招集来会众，从而鼓动人们把建起的房子“住满”。人们指给我看了一些破败的教堂模样的建筑，说那是失败的标志。不过据说绝大多数传教士都获得了成功。对于新来的居民而言，睦邻关系、主日学校等等都是必不可少的，但至关重要的是周围的邻居应当“在道德上”值得信赖。

此外，教派之间还在会众的晚茶会上进行着激烈竞争，尽力满足会众的物质与精神需求。上流社会的教派成员则是借助音乐演出进行竞争。（一个波士顿三位一体教派的男高音，据说只在做礼拜时演唱，那时的收入是8000美元。）尽管竞争如此激烈，但是教派之间仍然保持着非常良好的相互关系。比如说，在我参加过的一次循道宗礼拜活动中，前述浸礼会的洗礼仪式就被用作对每个人进行启示的场景。大体上说，会众完全拒绝听讲“教义”说教并完全无视教派差别。只有“道德观”可以登堂入室。我曾听过一些对中产阶级做的布道，宣讲的内容都是那种可敬而牢固——当然也是极为亲切而庄重——的典型的资产阶级道德观。但是这些布道显然都是出于内在的信念；传道士往往也为之感动。

如今，[一个人所属]教派的性质已经没有多大意义了。他是不是共济会^[5]、基督教科学派、基督复临派、贵格会等等的成员，这都无关紧要。关键在于从德行角度经过审查和一种道德见习之后能够经由“投票”被接纳为成员，在新教的入世禁欲主义、因而也是在古代清教传统看来，这才是弥足珍贵的东西。因此，人们这才看到了同样的结果。

更切近的观察可以使人看到，独特的“世俗化”过程正在稳步推进，一切源于宗教观念的现象在现时代全都汇入了这一过程。不光是宗教联合体——因此还有各个教派——对美国人的生活产生了这种作用。毋宁说，各个教派发挥的这种影响衰落得相当缓慢。稍加留心（即使在15年前）就能看到一个引人注目的现象：美国的中产阶级（除了非常现代的都市地区和移民中心以外）有那么多人都在纽扣孔上别着一个小徽章（各种颜色的都有），很容易使人想起法国荣誉军团的玫瑰形纹章。

如果去打听一下这是什么意思，人们通常都会提到一个联合体的名字，有时还是一个具有冒险意味的古怪名字。显然，它的意义和目的就在于表明，联合体除了提供各种大量的帮助以外，它几乎始终发挥着安全保障的作用。但是，这种联合体——特别是在极少受到现代裂变影响的那些地区——大都给它的成员提供了从每个有能力的同胞那里要求得到兄弟般援助的（道德）权利。如果他碰上了并非咎由自取的经济困

境，他就可以提出这样的要求。我已经在若干场合注意到，这种要求一再遵循的正是“要借给人不指望偿还”的原则，充其量也只是一种普遍极低的利率。不言而喻，互助会的成员无不乐于享受这种权利。此外，在这种情况下至关重要是，通过调查并对道德品质做出判定之后，还可以经由投票重获成员身份。因此，纽扣孔上的徽章也就意味着，“我通过了调查和见习，我的成员身份足可以证明我是一个绅士。”而且，这还意味着已被证明值得信赖，这在商业活动中乃是至关重要的。人们可以看到，商业机会往往会受到这种正当化的决定性影响。

所有这些似乎正在迅速瓦解——至少是宗教组织正在迅速瓦解——的现象，基本上仅限于中产阶级的范围。某些有教养的美国人常常简单地拒绝考虑这些事实，而且有些恼怒地把它们蔑称为“胡扯”或者落后，要么就干脆否认；威廉·詹姆斯肯定地对我说，他们许多人实际上根本就不理解这些事实。然而，这些遗风仍然在许多领域荡漾，不过有时显得有些怪异罢了。

特别是，这些联合体是使社会成员向上进入积极创业的中产阶级行列的典型媒介。它们有助于在中产阶级（包括农场主）的各个阶层，扩散和保持资产阶级的资本主义商业精神气质。

众所周知，为数不少的（完全可以说大多数老一代）美国的“创业者”、“工业巨头”、千万富翁和托拉斯大王都是各个教派，特别是浸礼会的正式成员。然而，从实际情况来看，这些人往往只是出于传统的原因而成为教派成员的，正如在德国一样，只是为了在私人与社会生活中取得正当性，而不是为了取得作为商人的正当性。在清教徒时代，像这样的“经济超人”并不需要这样一种支柱，当然，他们的“宗教虔诚”的真实性往往也很令人生疑。中产阶级，尤其是那些随着并且由于中产阶级才向上走的各个阶层，乃是特定宗教信仰取向的载体，的确，人们肯定会提防他们当中的一些人，认为他们只是机会主义地随波逐流^[6]。然而，人们也不会看不到，如果这些条理化生活方式的品质——它们正是通过这些宗教共同体而保持下来的——和原则没有得到普及，资本主义就不可能是今天这个样子，即使在美国也不可能。世间任何经济区域的历史上，[除了]那些完全僵化的封建制或家产制，没有一个新纪元会没有皮尔庞特·摩根（Pierpont Morgan）、洛克菲勒（Rockefeller）、杰伊·古尔德（Jay Gould）一类的资本主义人物。唯一发生了变化的是他们用来获取财富的技术手段。（当然了！）他们过去是，现在仍然是站在“善恶之彼岸”。然而，无论人们对于他们在经济变革的其他方面的重

要作用给予多高的评价，但在决定一个既定时代和既定区域，应当由什么样的经济心态起支配作用这方面，他们从来就不是关键因素。至关重要的是，他们既不是独特的西方资产阶级心态的开先河者，也没有成为它的载体。

美国的各教派以及众多类似的排他性联合体和俱乐部，都是根据投票结果吸收成员的，关于它们的政治与社会重要性，这里不是进行详细讨论的地方。一个典型的上一代美国人，他的整个一生都是在一系列这样的排他性俱乐部中度过的，开始是学校里的男生俱乐部，接下来或是体育俱乐部，或是希腊字母会，或是其他某种性质的学生俱乐部，然后进入众多著名的实业家和资产阶级俱乐部之一，最终是都市富豪俱乐部。获准进入就等于拿到了上升的入场券，特别是得到了展示自我感的证明书；获准进入就意味着“证明了”自我。一个大学生如果没有被接纳进入任何俱乐部（或者准社团），通常就会沦为弃儿（我注意到一些由于未被接纳而自杀的情况）。一个商人、职员、技师或者医生，如果从业能力受到怀疑，一般来说也会面临同样的命运。如今，众多这样的俱乐部都表现出了走向贵族性身份群体的趋势，这成了当代美国的发展特性。这些身份群体并驾齐驱，而且应当充分注意到，他们在一定程度上和那些赤裸裸的富豪形成了鲜明的对照。

在美国，只靠“金钱”本身也能买来权力，但却没有社会荣誉。当然，这是一种获得社会声望的手段，在德国和其他地方同样如此；不过在德国，获得社会荣誉的恰当途径是购买封地，乃至创下一份限嗣继承遗产，进而为子孙后代被接纳进入贵族“社会”提供便利。在美国，从传统上就更加看重靠个人奋斗获得成功的人，而不是继承人，获得社会荣誉的途径就在于晋身一个上流社会的同好团体，这需要上一个名牌大学，从前则是加入一个著名教派（比如长老会，在纽约的长老会教堂里就可以看到座位上放着软靠垫和扇子）。在今天，加入一个著名俱乐部乃是必由之路。另外，住宅也很重要（任何一个中等规模的城市几乎都不缺少“露宿街头”的现象），还有礼服和消遣。只是在最近，清教徒前辈移民、波卡洪塔斯或者其他印第安女士等人物的血统才变得重要起来。这个问题此处不宜详论。已经有大量五花八门的翻译作品再现了富豪们的家族史。所有这些现象——往往非常怪诞——都发生在美国“社会”欧洲化的广阔天地中。

一直以来，特殊的美国式民主并没有产生出一个由无数个体组成的不定型沙丘，而是产生了一个由严格排他而又自愿的联合体组成的热热

闹闹的综合体，这恰恰是它的独特之处。就在不远的时间以前，这些联合体还并不赏识由出身和继承的财产，以及官职和教育文凭所带来的声望，至少他们把这些东西看得很轻，这在世界其他地方还是极为罕见的。然而，尽管如此，这些联合体也远不是张开双臂一视同仁地接纳任何人。实际上，就在15年前，一个美国农场主还不会带领客人从一个正在田间犁地（出生在美国！）的农业工人旁边走过，除非他给双方做了正式介绍并且客人与工人“握了手”。

以前，在一个典型的美国俱乐部里，谁也不会想起——比如说——两个一起打台球的成员是老板和职员的关系。这里绝对奉行的是绅士间的平等。^[7]当然，一个美国工人的妻子在随同这位工会会员出席午餐时，也完全会进行自我调适，会仿照资产阶级女士的样子着装和交际，尽管有点朴素且比较笨拙。

一个人要想在这种民主制度下获得充分的认可，无论他处于何种地位，都要遵行资产阶级社会的惯例，非常严谨的上流社会也不例外，不仅如此，作为一项规则，他还必须能够表明他已经成功地获得了某个教派、俱乐部或者互助会的投票接纳，不管那是什么团体，只要它被公认为具有充分的正当性即可。而且，他在社会上必须始终能够证明自己是绅士。相应地，在德国被看重的则是为了“交易资格”与“通婚资格”而加入Couluer^[8]和获得预备役军官的任命，以及有资格接受决斗挑战所具有的重大身份意义。同样的事情，但方向和实际结果却大相径庭。

如果一个人没能入围，那就不是绅士；如果不屑于这样做——这在德国人当中很常见^[9]——那就只好去艰苦挣扎，特别是在商业活动中。

不过，前面已经提到，这里不去分析这些正在经历着深刻变化的环境的社会意义。我们首要关心的是这一事实：通过投票吸纳成员的非宗教俱乐部和会社，它们在现代的地位很大程度上乃是一个世俗化过程的产物。它们的地位源出于这些自愿联合体的原型——教派——远更排他的重要性。实际上，它们的源头可以追溯到地道的美国人的祖国——北大西洋沿岸诸州——的各个教派。我们首先应当记得，美国民主制度下的普遍平等的公民权（白人的公民权！因为黑人以及所有混血人种甚至到现在也还没有事实上的公民权）以及“政教分离”，都是很晚近的时候——实际上是从19世纪开始——才获得的成就。我们还应当记得，在殖民时期的新英格兰中心地区，尤其是在马萨诸塞，要想成为那个州的正式公民，（除了某些其他前提以外）先决条件是在教派会众那里获得正

式的公民身份。这实际上是宗教教徒在决定着谁不准许获得政治公民的身份。^[10]

做出这样的决定要看一个人是否通过品行——就这个词的最广义的用法而言——证明了自己的宗教资格，所有的清教教派都是如此。直到独立战争之前不久，从任何次要方面来说，宾夕法尼亚的贵格会都不是这个州的主宰。实际情况就是这样，不过，形式上他们不是唯一正式的政治公民。他们是凭着不公正划分的广大选区才成为政治主宰的。

获准充分享有教派会众的各项权利，特别是领受圣餐的特权，对于培育各教派的禁欲主义职业道德有着极大的社会意义，而这种职业道德正是现代资本主义发端时期所需要的。事实可以证明，若干世纪以来，禁欲主义教派的宗教虔诚在所有的地方——包括欧洲——都发挥了同样的作用，前述我在美国的亲身经历就表明了这一点。

如果集中了解一下这些新教教派的宗教背景，^[11]就会发现他们的书面文献，特别是整个17世纪的贵格会和浸礼派文献都在津津乐道于这样的事实：有罪的“尘世之子”在生意上相互猜疑，但他们信任虔信者在宗教上坚定不移的正直。^[12]

因此，他们只给虔信者提供信用贷款，只到虔信者那里存钱，而且只到虔信者的商店购物，因为在那里，且只有在那里，他们才会得到诚实而固定的价格。众所周知，浸礼派始终都在声称是他们首先要求把这种价格政策上升为一种原则的。除了浸礼派以外，贵格会也提出了这种要求，爱德华·伯恩斯坦先生使我注意到了下面这段引文，可以作为说明：

这不光与国家的法律有关，这些早期的成员都把自己的诺言和约定视为神圣。可以说，他们在生意场上也是如此。他们最初形成一个社会时，作为商人他们蒙受了损失，因为其他人不喜欢他们的独特做法，不去光顾他们的商店。然而时间不长，人们就对着他们大喊大叫，抗议他们操纵了国家的贸易。提出这种抗议在一定程度上是由于不满他们绝对免除了与他人的一切商业协议，因为他们从不为他们出售的商品定出两种价格。^[13]

众神喜欢亏本销售或者行为善良的人，他们会保佑这样的人发财，这种观念在世界各地确实屡见不鲜。但是，新教各教派却是自觉地把这种观念与宗教行为的性质联系了起来，他们遵循的是早期资本主义的一

个原则：“诚实乃是最上策。”这种联系在新教各教派当中都能看得到，虽然不是他们所独有，但仅仅在他们当中才能看到那种特有的连续性和一致性。

全部典型的资产阶级伦理观一开始就是所有禁欲主义教派和秘密宗教集会所共有的，这与直到很晚近的时候美国各教派所践行的道德观完全一致。例如，循道宗就认为，应当禁止——

- (1) 发生买卖口角（讨价还价）
- (2) 经营未付关税的商品
- (3) 以高于国家法律所允许的利率收取利息
- (4) “聚敛尘世的财宝”（意指将投资资本转为“有固定利息的财富”）
- (5) 借钱而又不能保证有能力偿还债务
- (6) 一切奢侈品

这种伦理观已经详细讨论过了^[14]，但是，能够追溯为各禁欲主义教派早期起源的，不光是这种伦理观。尤其是，包括在那些起源中的，还有社会的奖赏、纪律手段以及影响到所有分支的清教宗派主义的组织基础。当代美国遗存的都是一种宗教生活规范的派生物，而这些规范曾经以令人难忘的效率发挥过作用。我们不妨作一下简要考察，以澄清这些教派的特性以及它们的运作方式和取向。

在清教内部，“信徒的教会”原则最早显然是在1523—1524年间苏黎世的浸礼派信徒中产生的^[15]。这项原则限定会众只接纳“真正的”基督徒。因此，它意味着一种由真正圣洁、与世无争的人们自愿组成的联合体。托马斯·闵采尔反对为婴儿洗礼；但是他没有迈出下一步，即要求成人像婴儿时那样重新受洗（再洗礼）。托马斯·闵采尔去世后，苏黎世的浸礼派信徒于1525年实行了成人洗礼（大概也包括再洗礼）。四处飘游的熟练工匠是浸礼派运动的主要载体。每次遭到镇压之后他们都会把它携往新的地区。这里不再详论老浸礼派、门诺教派、浸礼会、贵格会那种自发的入世禁欲主义具体表现形式，也不再描述每个禁欲主义教派——包括加尔文宗^[16]和循道宗——是怎样一再被迫殊途同归的。

这里产生的结果是，成为教会主宰的，要么是教会内部模范基督徒（虔信派）的秘密集会，要么是被证明为无懈可击的宗教“正式公民”的共同体。其余成员只是作为一个被动的身份群体，作为遵守纪律的较次要的基督徒而处于从属地位（公理会）。

从茨温利到克伊波与施托克尔（Stöcker）的几个世纪中，新教教义一直经历着两个组织原则的外部 and 内部冲突，一是把“教会”看作施与恩宠的强制性联合体，一是把“教派”看作宗教上合格的人们的自愿联合体。我们这里要考虑的只是在影响人的行为方面具有重大实际意义的自愿原则产生的那些结果。另外，我们只需记得，保持圣餐的纯洁性、因此要把不洁之人排除在外这一决定性的观念，也引导那些未能形成教派的宗派找到了一种对待教会纪律的方式。探讨过各教派纪律的得救预定论清教徒尤其如此。^[17]

对于基督教共同体来说，圣餐的核心社会意义在这里得到了证明。对于教派本身来说，圣餐礼的纯洁性观念在他们的发起时刻是决定性的^[18]。第一个始终如一的自愿主义者布朗（Browne），在他的“*Treatise of Reformation without tarrying for anie*”（“论宗教改革的刻不容缓”，可能作于1582年）一文中，直接强调了被迫与“恶人”在圣餐上共同行礼就是反对圣公会和长老会的主要理由^[19]。长老会竭力想平息这个问题，但却白费了气力。在伊丽莎白时代（旺兹沃思会议 [Wandsworth Conference]）这已成了关键问题。^[20]

谁能把一个人从圣餐上排除出去，这个问题在英国革命时期的国会中扮演了一个非常重要的角色。开始时（1645年），新教的牧师和长老——也就是平信徒——都是随意地裁决这些问题。议会则试图确定哪些情况下可以进行排斥。所有其他情况都要视议会是否同意而定。这意味着实行“埃拉斯都主义”^[21]对此威斯敏斯特会议进行了激烈反对。

公理会则是有过之而无不及，它只许持有入场券的人以及公认有着良好声望的本地居民领受圣餐。外地教徒要想得到入场券，必须经过合格成员的推荐。给迁居或旅行的人出具的资格证明（推荐书）也出现在17世纪^[22]。在官方教会内部，巴克斯特的秘密集会（联合体）1657年被引入了16个郡，并被确定为一种义务性的审查机构。这些都有助于牧师确定成员的资格并将恶人逐出圣餐礼^[23]。威斯敏斯特会议“不奉国教的五兄弟”——住在荷兰的上流社会避难者——也希望达到类似的目的，他们建议允许在教区以外存在自愿结合的会众，并授予他们选举代

表参加宗教会议的权利。新英格兰的整个教会史都充满了有关这类问题的斗争：谁可以被接纳参加圣事（或者比如说成为一名教父），被划入另册的人的子女能否受洗^[24]，在什么条件下后者能得到接纳，等等。这里的难题不仅在于谁有资格获准领受圣餐，而且在于他不得不接受它^[25]。因此，如果信徒怀疑自身的资格并决定离开圣餐，那么这种决定就不能消除他的罪孽^[26]。另一方面，会众则要共同对上帝负责，为了保证纯洁性，要坚持把那些没有资格特别是被上帝摒弃的人^[27]驱离圣餐。这样，通过一个有资格处于恩宠状态的牧师，会众尤其要对施行圣事共同负责。于是，古老的教会体制问题又复活了。巴克斯特曾提出，至少在紧急情况下，可以接受一个没有资格的牧师，因而也可以接受一个品行可疑的人参加圣事。他想以这种妥协性建议进行调和，但却毫无成效^[28]。

在早期基督教时代，古代多纳图教派（Donatist）奉行的个人超凡魅力原则，寸步不让地强硬反对把教会视为管理恩宠的机构这一原则^[29]。天主教会通过教士的不可磨灭性（*character indelebilis*）彻底确立了颁授恩宠的原则，但是它也支配着宗教改革时期的官方教会。公理派观念世界那种毫不妥协的激进主义，凭借的是全体会众作为一个整体的宗教责任。这为牧师和教友们提供了获准参加圣事的资格。而这是无论如何都要坚持的原则。

众所周知，荷兰的克伊波派最近几十年间已经有了遍布各地的政治分支。这是以如下方式产生的：阿姆斯特丹一个教派的长老们——因此是些平信徒——反对尼德兰归正宗宗教会议实行教会统治的主张，他们在后来成为首相的克伊波（他也是一个普通的平信徒长老）带领下，拒绝承认持有外间传道士开具的批准证书也可以让教徒参加圣事，假如他们认为那些传道士没有资格或者不可信任的话^[30]。事实上，这正是16世纪长老会与公理会之间的那种对抗，因为会众的共同责任产生了最为重要的后果。就是说，按照自愿主义的原则，可以自由接纳有资格的人——仅仅是有资格的人——成为会众的成员。由此我们看到了本地圣事共同体享有主权的原则。只有本地宗教共同体能够判断一个成员是否具备了资格，因为他们熟悉人头，容易调查。但是一个跨地区联合体的教会当局就做不到这一点，无论你可以多么自由地选择这样一个教会当局。只要成员局限在一定的数量范围内，地方会众就不乏辨别力。所以，从原则上说，只有规模相对较小的会众才是恰当的。^[31]

凡是共同体过于庞大的地方，要么会形成一些秘密宗教集会，比如

在虔信派那里，或者成员们被组织成一些团体，它们转而又成了教会纪律的载体，比如在循道宗那里^[32]。

自治性会众有着特别严格的道德规范^[33]，这构成了第三个原则。由于事关圣事共同体的纯洁性（或者像贵格会那样事关祈祷者共同体的纯洁性），这是不可避免的。禁欲主义教派的纪律事实上远比任何教会的纪律都更为严苛。在这方面，教派倒是很像修道院。教派的纪律也类似于修道院的纪律，因为它确立了见习的原则^[34]。和官方的新教教会原则不同，因道德过失而被革出教派，往往就被断绝了和会众成员的一切交往。因此，教派招来了毫不犹豫的联合抵制，包括在商业活动中。除了绝对必要的情况以外，教派有时还避免和非教友发生任何关系^[35]。而且引人注目的是，教派把实施纪律的权力授予了平信徒。在上帝面前，没有任何精神权威能够承担共同体的共同责任。即使在长老会信徒中间，平信徒长老的影响也非同寻常。然而，公理会——浸礼会更是——通过神学家明确表示要与会众的统治进行斗争^[36]。这种斗争的直接结果自然是平信徒成员的教权主义化，他们现在已经通过自治、警告，可能的话还有开除教籍而接掌了进行道德控制的职能^[37]。平信徒对教会的支配，从某种程度上说，其表现方式就是追求平信徒布道的自由（发布预言的自由）^[38]。为了使这种要求获得正当性，有人提到了早期基督教共同体的情况。这种要求不仅动摇了路德教的圣职观念，也动摇了长老会的神赐秩序观。平信徒的支配在某种程度上还表现为反对任何职业神学家及传道士。只有既非培养亦非官职的超凡魅力才会得到承认。^[39]

贵格会始终坚持这样的原则：任何人都可以在宗教集会上讲道，但只有受到圣灵感动时才应当讲道。因此，这里根本就不存在职业牧师。诚然，今天大概没有什么地方能够彻底做到这一点。正式的“传说”是，会众根据经验认为在礼拜时最易于接近圣灵的那些成员，被安排坐在面对会众一张特设的长凳上。在深长的静默中，人们等待着圣灵在他们其中之一（或者会众中的其他某个成员）那里附体。但遗憾的是，我的期望落空了，在宾夕法尼亚一个大学的礼拜过程中，圣灵并没有降临在长凳上一个着装素美、其超凡魅力得到了高度颂扬的老妇身上。相反，人们一致肯定，圣灵降临的对象是一位勇敢的大学图书馆管理员，他就“圣徒”的概念发表了极为博学的演讲。

无疑，其他教派并没有得出——或者至少没有一劳永逸地得出——这种激进的结论。然而，牧师的活动并非主要作为“佣工”^[40]仅仅担任荣

誉职位，他还要筹集自发表示敬意的捐款。^[41]而且，他的牧师业务可能是个副业，只是为了偿还他的开支^[42]；或者他随时都可能被免职；或者是一种巡回传道士居多的传教组织，他们只是偶尔在同一个“巡回区”工作^[43]，就像循道宗的情况那样^[44]。凡是维护着职责（就其传统意义而言），因而也维护着神学资格的地方^[45]，这种技能就被认为是一种纯粹的技术和专业前提。然而，真正决定性的品质还是恩宠状态的超凡魅力，这就需要官方来识别它。

当局——比如克伦威尔的审查者（办理宗教资格证明的地方机构）和驱逐者（行政处罚机构）^[46]——必须审查牧师们是否称职。据认为，共同体成员身份的超凡魅力特性所在之处，同样也是权力的超凡魅力特性所在之处。克伦威尔的圣徒军只许宗教上合格的人通过圣餐礼加入进来，所以克伦威尔的士兵才会拒绝在一个不属于具备了宗教资格的圣事共同体的军官率领下投入战斗^[47]。

在教派成员中间必定会盛行早期基督徒的博爱精神，至少在早期浸礼会和衍生派别中间是这样；或者至少会要求力行兄弟仁爱^[48]。某些教派还把提起法律诉讼视为禁忌^[49]。在必需的情况下，相互援助是强制性的^[50]。自然，他们并不禁止与非成员做生意（在极端激进共同体中偶有例外）。

然而，一个人要想加入教派，需要有些自知之明^[51]。一开始他就会碰到（关于成员身份和品行的）证书制度^[52]，那种证书是为迁往别处的成员开具的。贵格会信徒的兄弟之爱曾经到了高度发达的程度，他们大力进行的宣传所招来的责任终于使他们在经济上不堪重负。这些会众的内聚力非常强大，有充分的理由可以说，它是新英格兰拓居者能够一往无前的因素之一。与南方相比，新英格兰拓居者大都联系紧密，而且从一开始就有着浓厚的都市特性^[53]。

显而易见，在所有这些方面，本文开头提到的美国各教派和类似于教派的联合体，它们的现代职能，都可以在曾经遍及所有禁欲主义教派和秘密宗教集会的那些环境中，找到直接的源头、萌芽和遗传。如今它们正在衰微。摩西十诫从一开始就是为教派那种极其孤傲的“社会地位的自豪感”而存在的。^[54]

现在，整个这项发展的哪个方面，还对我们的问题有着实际的决定意义呢？中世纪的开除教籍仍然有着政治和民事后果。从形式上说，这

一点要比存在着教派自由的地方严厉得多。此外，在中世纪，只有基督徒才能成为正式的市民。在中世纪还有可能通过教会的惩戒权力去对抗一个不能偿还债务的主教，正如阿洛伊斯·舒尔特（Aloys Shulte）绝妙证明的那样，这种可能性给予主教一种远远高于世俗君主的信誉度。同样，一个普鲁士代理官员如果不能偿还债务就会受到指控，这一事实也使他有了更高的信誉度。对于加入了兄弟会的德国学生来说，情况同样如此。中世纪时的口头忏悔以及教会的惩戒权力也为有效强化教会纪律提供了手段。最后，作为合法权利的保障，宣誓也是可供利用的机会，以确保债务人被开除教籍。

然而，在所有这些情况中，由于这些条件和手段而得到鼓励，或者被视为禁忌的行为方式，都完全不同于新教的禁欲主义所培育或压制的那些行为方式。例如，对于代理官员或者兄弟会的学生——大概也包括主教——来说，提高信誉度的途径毫无疑问并不是培养适用于商业活动的个人品质；对此可以直截了当地指出：尽管这三种情况都想产生同一个方向的效果，但是解决办法却截然不同。中世纪——比如路德教——的教会纪律，首先是操纵在行政官员手中；其次，这种纪律——完全就其效力而言——是借助权力手段来贯彻的；再次，它是对具体的个人行为进行奖惩。

新教以及各教派的教会纪律，首先是——至少在某种程度上，但往往是全部——掌握在平信徒手中。其次，它是通过一个人必须有立足之地这一需要而发挥作用的。最后，它培育的是一些品质，或者说，如果一个人愿意，他会选择这些品质。最后这一点至关重要。

教派（或者秘密宗教集会）的成员必须具备某些品质才能进入共同体的圈子。正如《新教伦理与资本主义精神》所展示的，具备这些品质对于理性的现代资本主义的发展甚为重要。为了在这个圈子中保持不坠，成员必须反复证明自己已经具备了这些品质。它们得到了他的坚持不懈的培养。因为，像在彼岸的天堂一样，他在此时此地的整个社会存在都要依赖于“证明”自己。比较而言，天主教的认罪忏悔——再说一遍——是一种减轻个人巨大内心压力的手段，而教派成员的行为却始终处于这种压力之下。至于中世纪某些正统和异端宗教共同体是如何成为禁欲主义新教教派之前驱的，此处不赘。

根据全部经验来看，没有任何培养品质的手段能比一个人必须在同道圈子里保持不坠更有效力了。因此，那种持续不断而又不露锋芒的教派道德规范，也就意味着权威的教会纪律，而理性的培养和选择就意味

着有序和禁忌。

就像在几乎所有其他方面一样，清教教派在这方面也是入世禁欲主义最独特的载体。此外，它们是世界主义的天主教会这一管理恩宠的强制性组织最始终如一的，在某种意义上说也是唯一始终如一的对立面。清教教派把最强有力的个人关切——对社会自尊的关切——贯穿到对品质的培养过程中。因此，个人动机和切身的自我利益也被它的所有分支用来维护和传播“资产阶级的”清教伦理。这对于它的深入人心和强大影响有着绝对的决定性意义。

再说一遍，这不是一种宗教上的道德教义，而是能够得到奖赏的道德行为方式，这才是关键所在^[55]。这种奖赏是通过各自努力得救的方式和状况而体现出来的。这种行为构成了“个人”的独特“精神气质”——就该词的社会学意义而言。对于清教来说，这样的行为就是一种条理化的理性生活方式，在某些特定环境下，这种生活方式便为现代资本主义“精神”铺平了道路。由此得到的奖赏就是能够在上帝面前“证明”自己获得了救赎（这在所有清教教派中都能看到），以及在同胞面前证明自己在清教教派内部保持住了社会地位。这两个方面互为补充，并在同一个方向发挥作用：它们有助于产生现代资本主义“精神”，有助于产生它的独特精神气质——现代资产阶级的中产阶级精神气质。

禁欲主义教派和秘密宗教集会形成了现代“个人主义”最重要的历史基础之一。尤其重要的是，他们彻底打破了家长制和威权主义的束缚^[56]，并且独辟蹊径地阐释了这一观念：应当更多地服从上帝，而不是更多地服从人。

最后，为了理解这些伦理影响的性质，还需要做一下比较评论。中世纪的行会往往控制着成员的一般道德标准，类似于禁欲主义新教教派的教会纪律所实行的那种控制^[57]。但是，行会和教派对于个人经济行为的影响，显然有着不可避免的差异。

行会把同一种职业的成员联合在一起；因此它是把竞争者联合在了一起。它这样做的目的就是限制竞争，限制通过竞争而理性地追求利润。行会培养的是“市民”美德，在某种意义上说，他们是资产阶级“理性主义”的载体（一个要点，这里不再详论）。行会是通过一种“糊口政策”和传统主义来实现这一点的。就行会经济管理的效率而言，它的实际结果早已为众所周知。

然而，教派则是通过选择与培养道德上合格的志同道合者把人们联合在一起的。他们的成员身份并非基于师徒关系，或者某项职业中具备技术资格的成员的家庭关系。教派仅仅从循规蹈矩的正直和条理化的禁欲主义角度去控制和规范成员的行为。它没有物质上的糊口政策的目的，那会有碍于发展对利润的理性追求。一个行会成员的资本主义式的成功会瓦解行会的精神，英格兰和法国的情况就是这样，因此行会就要回避资本主义式的成功。但是，一个教派教友的资本主义式成功——如果是合法取得的成功——则会成为他的价值和恩宠状态的证明，而且会提高教派的声望，提供宣传良机。因此，这样的成功是受欢迎的，前面引用的若干事例可资证明。毫无疑问，西方中世纪式的行会自由劳动组织不光是一个障碍，而且与它们的初衷完全背道而驰，还是资本主义劳动组织的——或许是必不可少的——先决条件^[58]。当然，行会不可能产生现代资产阶级的资本主义精神气质。只有禁欲主义教派的条理化生活方式，才能使现代资本主义精神气质的经济“个人主义”动力成为理所当然，并且使它熠熠生辉。

关于“资本主义精神”的反批评结束语

拉什法尔教授发表在《国际周刊》上的四篇文章再次对我作出了答复。他并没有坦率承认自己的严重错误和肤浅的解读，而是更加令人绝望地，总的来说继续以先前我曾被迫描述过的那种方式，部分是重复、部分是合成了这些错误。^[59]最终我们发现，他是在向我们保证，他“达到了”他的“目的”并且“戳破了内卡河畔的那个肥皂泡”，^[60]他使用的方法令人不由得想起了美国竞选运动期间政党雇用文人的惯技。在另一个地方他甚至断言，他，拉什法尔，将会让我看到，他“就像以对手尸体为食的秃鹫”。那么好，我们就会看到，这具“尸体”事实上却仍然生龙活虎，而且在它眼中，拉什法尔根本不像只鹰或者诸如此类的东西，毋宁说，无论在他的答复还是评论中，他始终都像是一个极为轻浮却又过度卖弄的撰稿人，对他进行反驳甚至不可能使人产生丝毫恶意——尽管人们会摇头叹息，因为他需要从他陷入的不知所措的困境中表现出文人的坦诚，但他却常常令人完全无法想象地缺乏这种意识。他竭尽全力做到的仅仅是同样令人难以置信的天真幼稚：他坚定不移地相信自己是一贯正确的。现在我要遵从几位朋友的愿望，着手处理这个索然乏味的问题，即对付他的纯语义学狡辩，因为这种狡辩掩盖了一些清晰的事实。我这是不得已而为之。因此，在以下篇什中我将必须（1）再次确定拉什法尔辩论术的“精神”，而且，为了扫视所有他足迹所至的边角旮旯，这将是一次相当冗长——很不幸但在这里又不可避免——的讨论，对此没有特殊兴趣的读者可以忽略不计；（2）面对拉什法尔造成的、现在由于他回避承认不公正而加剧的混乱，我要再次使用若干篇幅概括一下我的真实“命题”的某些思路，因为拉什法尔固执地对它们视若无睹；我这样做只是为那些尚未仔细体察我的论文的人着想；对于其他人来说，此举实属多余，不过当然，这样的人正在逐渐减少。

—

由于我把拉什法尔的辩论术称为“教授似的”辩论术，于是他就认为

我在毁谤他的“教授”资质，由此推测我在为自己谋取什么“更好的”位置。这真是大谬不然，说明他根本就没有理解摆在眼前的是什么问题。但在眼下的讨论中，这倒是个给人启发性的谬误，否则这项讨论就会让我们感到索然无味。我相信他既是个“教授”也是个“教授似的”论文作者，不过众所周知，并非一个教授（感谢上帝，这也包括拉什法尔）写下的任何东西都兼有那种常见的诡辩卖弄与不足挂齿的优越感——这就是形容“教授似的”实质所在，等于说并非一个报纸编辑写下的任何东西都会具有一个（加引号的！）“记者”同样常见的质量。同样众所周知的是，任何按照官僚制形式发挥功能的国家，并不仅仅是由于这个原因才受到“官僚精神”支配的。否则的话，任何按照德国或法国模式组织起来的军队（以及它所效忠的国家）都可以说成是充满了“军国主义精神”（我们这里可以想到一个相反的例子，意大利）。没有任何一个德国行会具有像法国的“辛迪加”或英国的“工团”那样突出表现了“辛迪加主义”精神或“工团主义”精神的组织（对这两者如何取舍尚没有定论），这等于说一个拥有殖民帝国的国家未必会一成不变地受到“帝国主义精神”的支配，或者最后，一种按照资本主义方式组织起来的经济未必会一成不变地受到“资本主义精神”的支配（而且毫无疑问，这样一种经济未必会受到我所说的那种特殊精神的支配，这种精神使得现代资本主义不同于古代和中世纪的资本主义，尤其不同于它的英雄主义早期阶段）。然而，为什么我们在这些制度的背景下还要谈论这样一种“精神”，原因就在于——再说一遍——这一事实：以这种方式标明的态度，或者说若干可能的态度，在我们看来显得特别“适应”于那些组织形式。出于一些内在的原因，这样的态度与它们有一种“选择性亲和力”，但未必会由此而在任何具体情况下，甚至未必会在多数情况下或者一般情况下都与它们息息相关。例如，有一个典型现象在历史上就随处可见：一个国家或者其他社会制度以同样的形态继续存在，但是，它对历史生活的“意义”、它对文化史的“重要性”却已经发生了变化。在这种情况下，只要我们习以为常地谈到它的“精神”变化，我们自然就有了一项无条件的义务，即随时澄清我们由此理解到了什么，以及是什么原因决定了这种变化。就我这里的问题而言，我的任务是揭示我所认为的一个特别重要的因果链，它决定了现代资本主义经济“精神”一个同样特别重要的构成成分的形成。所以，我的研究对象是这种精神的一个色素，它在某些重要方面特别不同于古代和中世纪。这就是我给自己明确确定的任务。

由于拉什法尔现在的表现犹如我只是事后（当然，正如他可能喜欢说的那样，是因为他的“批评”）才仔细确定了我的任务界限，而且他好

像很自信他的读者99%没有读过、也不打算读我的论文或答复，所以我也只好再次提醒读者注意以下内容。

我在《文献》（第31期：107；《新教伦理》：180）中叙述了我的研究结果（甚至在我的《答复》中援引了若干段落！），那就是：“资本主义精神”的“基本要素之一（请注意！）”有着我所说的那个来源——特指的“资产阶级天职伦理观”这一来源（第31期：105；《新教伦理》：176），它具有特殊的“禁欲主义”特性，这种特性一直伴随着它，使它保持着回击传统的强大精神抵抗的重要意义，直到我们当代的资本主义，在纯粹的机械基础上，它仍然能够提供这种支持（第31期：108；《新教伦理》：181f.）。我在《文献》（第20期：54；《新教伦理》：91）中指出，认为资本主义经济制度和资本主义“精神”（我所指的含义）仅仅“产生于”宗教改革是“荒谬的”；我在《文献》（第31期：4，注释1—2；《新教伦理》：97）中还曾明确提到了一个老生常谈：宗教——心理因素只有在众多其他的，尤其是自然——地理“条件”的背景下才能直接促进资本主义的发展。最后，我在答复一个性质类似于拉什法尔的评论时，为了防止我所讨论的因果关系导致任何“绝对化”，我再次像1908年时那样明确指出，我的研究仅仅是分析一种与新兴的现代资本主义相适应的道德“生活方式”的发展。因此，如果有人“高估了我的讨论范围”，这不是我的错。我还说过，在完成了我的论文之后，我完全有可能被指责为“向历史唯物主义缴械投降”，拉什法尔甚至还引用过表达了这个预感的那篇论辩短文。然而，在回应我的抱怨时，尽管他对这一切了然于胸，但他并不认为应当予以重视，现在，他又有了如此令人惊讶的鲁莽态度——他向《国际周刊》的读者保证，关于我在这个方面的种种说法，他竟然一无所知，实际上甚至直到今天他“也未能看到”。我只好请读者来判断对于这种“无能”我需要使用什么样的措辞了，一个人居然如此迷恋于不惜任何代价，甚至牺牲文人的诚实去追求一贯正确，对于这种癖好，我所能做的就只剩下鄙夷了。我只想进一步指出，只要适合他的目的，他甚至现在就会喋喋不休地谈论“韦伯关于加尔文教徒（原文如此）垄断了（原文如此）资本主义发展（原文如此）的观点”——而且是在他毫无保留地断言他“准确”陈述了我的观点之后！接下来他就会向我们保证，他“根本不是指的”我“说明了资本主义经济制度的宗教起因”。他在开始评论时会引用一段我的论文“摘录”并对内容加以解释，而且在多数方面——尽管绝不是在所有方面——解释得都很准确；但这无关紧要，因为即使有什么地方做出了准确解释，他甚至在下一栏中就会忘得一干二净，我已经一再指出了，并将继续指出这一点。个中原因非常简单：他一直处在一种两难困境中。他

的文章就是以我们看到的这种方式成形的，因为他要做一篇论述加尔文的文章以炫耀他作为史学“专家”对一个“外行”的批判优势，尽管在这个领域中他第一次不得不亲自获取“素材”。然后他又发现，为了那种训练有素的爱国主义，他不得不在一切方面都尽可能地保持“正确”，并迫使我的“命题”去适应他的“批判”。以这样的“精神”经营文章并不得体。

我注意到，作为进行完整论辩的标志，拉什法尔曾非常礼貌地告诉我的“朋友和门生”（显然，他认为他们应当得到怜悯），我“粗暴地否认了”与他们的关系——想必是为了把我自己从他的论辩中解救出来？^[61]也许他认为他这种滑稽可笑的把戏（Mätzchen）构成了某种“启发性的齷齪”？这在一项严肃的工作中实在是愚不可及，可惜这种愚蠢做法却充斥于他的评论和答复中。不过现在应当言归正传了。

拉什法尔的答复开始于唠唠叨叨回击特勒尔奇对他所做批评的反应。特勒尔奇是否认为值得花费气力回应拉什法尔，我对此并不知情。就我个人来说，由于我眼下正在作答，所以还有兴趣注意到以下内容。拉什法尔在最初的评论中列举了一些宗教条件对政治事件没有产生影响的或真或假的事例，然后他写道：“不言而喻，从中可以看出，当这些宗教教义超出了纯宗教领域时，政治、经济以及总的来说（原文如此）世俗的发展几乎就不受它们约束了。”^[62]如今他又写道：“我（拉什法尔）已经强调指出了一些特殊的具体情况，其中宗教的重要影响……被夸大了；不过由此我并没有得出特勒尔奇告诉我的那种普遍性结论（原文如此），^[63]他把这样一个结论硬塞给我时（原文如此）所采取的那种方式，我就不在这里描述了，否则我可能不得不选用某些非常刻薄的说法（原文如此）。”我们还会一再看到，这就是拉什法尔的答辩特性。那么我就不会“使用刻薄的说法”了？真是逗笑，不过，一个神志不清、如此焦虑的批评家^[64]在与自己的主张对质时，理应严肃表示真诚的懊悔。但很清楚，除了要“在公共场合”显得一贯正确之外，拉什法尔无法理解任何其他的论辩目的。

接着，我在第一次答复拉什法尔时（《文献》第30期：177）否定了他对松巴特和我的著作之间关系的错误说法，并且在《文献》（第20期：19；《新教伦理》：198，注释14）上提到了我的论文本身就这一点明确做出的详尽说明。拉什法尔对此的答复是：“特勒尔奇（原文如此）认为是松巴特论述资本主义的著作影响了韦伯的命题。我怎么（原文如此）能料到（特勒尔奇）……得到的是错误信息呢？”

况且，关于特勒尔奇和我的著作之间的联系，他和我都已经做出了说明：（1）我们彼此并不为对方的著作及原因负责，（2）我这个“命题”并不是赞成他那些“命题”的理由，反之亦然，我们各自都可能持有这样的立场：自己是完全正确而对方是完全错误的。然而，我们还曾说明，（3）我的成果无疑是对他的成果的一种补充，而且非常契合，对此，（4）他已在评论中给予了相应的承认；在研究过程中，（5）他在一些孤立的论点上犯了若干小错误，但是完全无伤于他的目的（而拉什法尔却以心胸极度狭隘的方式尽力夸大其词，我已强调指出了他这种做法）。^[65]某个自称批评家的人声称，众所周知的特勒尔奇和我之间在术语上的分歧，实际上是一些本质的分歧（而且利用了特勒尔奇为我的某些阐述提供帮助时一些其本身完全无关宏旨的错误），我认为这是“不光彩的”。但是接下来，他却在那些恰恰是他利用了我们（关于“禁欲主义”）的分歧之处谈论起了“特勒尔奇——韦伯概念”。^[66]甚至拉什法尔现在也偶有同样的做法。但他如今说的是，特勒尔奇和我们都“承认（原文如此）他们把不同的观念和‘禁欲主义’一词拉扯到了一起”，他竭力要人们相信，这种“承认”只能蒙蔽没有读过我的或特勒尔奇的著作的人们。特勒尔奇非常明确地是在谈论路德教的禁欲主义，而我是在非常明确地指出，我那个完全不同的禁欲主义概念不仅不适用于路德教（以及各种其他的新教共同体），而且与它形成了最尖锐的对立。用不着“起自坟墓”——毋宁说是墨水盒——的精灵来证实这种分歧。甚至最匆忙的读者想必也会看到（而拉什法尔已经看到了），这是一个术语分歧问题，而不是论点的分歧。所以，不必另外费话了，如果愿意花点时间，谁都可以把这些确凿的事实与拉什法尔至今仍然喜欢“很懂得”如何把玩的小伎俩加以比较，甚至在特勒尔奇和我都已明确说明了我们的立场之后。^[67]

为了最终结束这场有关术语学的相当愚蠢的争论，我想提醒读者注意，我已经说明了，而且乐于再次说明：“入世禁欲主义”的这一说法可以替换成任何一个能够找到的其他说法。这一点拉什法尔照例对他的读者未置一辞，而且以他——只能被描述为——惯常的“恶毒”腔调说我是“慈父般地喜欢”杜撰新词。很自然，如果涉及实际的事实差异，那就不能换上一些非此即彼的说法。后面我会在正面概括（第二节）中处理这些问题。现在我必须以负面方式指出拉什法尔的全部答复是如何以同样杂乱无章的论辩试图摆脱一切对种种弱点的诚实忏悔的。

拉什法尔坚称，他并没有把宗教宽容作为资本主义精神的载体，也没有把它说成是资本主义发展的诱因；但他现在却再次向我们保

证，“它（宗教宽容）是资本主义精神能够根深蒂固、不至于逐渐枯萎所必需的土壤；这不是个构想，而是个历史事实。”^[68]不，如果一个人打算在这里仿效拉什法尔的含糊其辞用“条件”取代“诱因”，说这既非事实亦非构想（甚至不是个有意义的构想！）而是个绝对肤浅的主张，那就证明真正的问题根本没有被彻底思考。拉什法尔说的那种资本主义精神始终自由驰骋于威尼斯、热那亚、佛罗伦萨、佛兰德以及法国的大部分地区直至中世纪末期，甚至在16、17世纪的塞维利亚^[69]也没有受到被认为理所当然的宗教偏执的丝毫损害。例如，塞维利亚衰落的根源实际何在（由于这里涉及的只有天主教，因此毫无疑问）可以在这个地道的天主教城市教会与国家的冲突中看得一清二楚——多少了解一点西班牙经济史的人都会了然于心。这里的宗教偏执同样丝毫无损于那些被拉什法尔等同于资本主义精神实际“载体”的“经济超人”——大银行家和垄断资本家，众所周知，这些人从有史以来就一直非常容易迁就宗教偏执。尽管存在宗教偏执，但在16世纪，富格尔家族^[70]以及塞维利亚和其他各地的大资本家，仍像不宽容的中世纪时期佩鲁奇和巴尔第^[71]家族，像宗教宽容的英格兰和宗教偏执的尼德兰两国大资本家一样创造了惊人的商业成就。相反，那个诺曼国家实际上极为广泛而持久的“宗教宽容”，却没能把中世纪地中海沿岸资本主义的重心从北意大利那些虔诚的不宽容城市拉到西西里各城市中去，恰如罗马帝国（在“国家的理由”限度之内）实行彻底的宗教宽容却未能阻止古代资本主义“精神”和古代资本主义的衰落一样。最后，还有一个环境因素（拉什法尔的热忱使他再次忽略了这一点）：新教的英格兰，包括安立甘宗和长老会（新英格兰也是同样），实际上也像一个天主教国家那样不宽容，^[72]但却根本没有阻挡住资本主义精神在那里蓬勃兴起（按照拉什法尔普遍非历史的意思来说）。因为，只要清教徒没有被实际剿灭，他们的存在本身——不论官方是否宽容——就会像他们的支配一样对我所突出强调的资本主义精神“细微差别”（用个拉什法尔的说法）的发展起到一份作用，无论他们的支配本身具有宽容还是不宽容的前景。相比之下，不宽容的天主教国家所扑灭的恰恰是〔资本主义精神的〕这种“细微差别”，而不是拉什法尔笔下的那些金融巨头。想想《南特敕令》废除之后的法国及名闻遐迩的科尔贝尔，事情就再明白不过了。一言以蔽之，新教，特别是禁欲主义新教，不论是否被宽容、宽容或不宽容，都是既有助于一般（拉什法尔所说）意义上的，也有助于我所特指意义上的资本主义精神的牢固扎根。相比之下，无论是被宽容时还是进行支配时的天主教，却从来没有发挥过促进作用——如果说有，那么请问，是在何地并如何促进的？

按照拉什法尔现在认可的说法，宗教宽容只是在它直接有利于资本主义精神的地方才会有助于它的牢固扎根。然而，这仅仅可能是以下情况：那里存在某些人口群体，他们的宗教信仰使他们变得对宗教偏执喜闻乐见，因而变成了那种特殊精神的载体；按照拉什法尔本人的说法，这无疑不是那些在宗教宽容和宗教偏执的时期与国家都能生存的大财主的情况。我们来完成这个推理：不宽容的天主教只有在两个问题上才是对于现代资本主义“精神”具有决定意义的。第一，在它剿灭了资产阶级商业精神的异端载体的地方它才是决定性的。这里我要再说一遍，那些载体都是出类拔萃的禁欲主义离经叛道者或者遭到怀疑的异端邪说，甚至在中世纪（例如卑微者或类似群体）尤其是在宗教改革与反宗教改革时期也是如此，这并非偶然。第二，它在这样的地方也是决定性的：强迫建立修道院以杜绝通过私人经商积累财富（我已指出，这种财富积累在修道院中也会由于禁欲主义的条理性生活实践而得到促进），并且——从私人资本的角度来看——把财富赶进一条“死渠”（“*toten Kanal*”），由此而从尘世中被抽取出来并转移到修道院密室的，恰恰是那些由于先天和后天的理性——禁欲主义特性而特别倾向于使他们的“神定”劳动成为一项“天职”的人们。这样，宗教宽容对于资本主义发展的重大意义——且不管它得益于什么类型的宗教这一问题——正好就是我的论文所描述的意义，对此拉什法尔曾试图加以再现，但却非常不得要领。这种意义就是，（1）在某些环境下，宗教宽容为有关民族赢得了居民，可能还有财富的贮备，而宗教偏执就可能适得其反；^[73]

（2）只要（当然，仅仅是只要）宗教宽容本身为该民族带来了这种精神的特殊载体，就是说，只要它带来了因为特殊的宗教信仰及这种信仰与资本主义“精神”的特殊联系而在别处得不到宽容的人们，就会有利于资本主义“精神”（不管怎样定义）。这恰恰是禁欲主义新教徒的情况。

（3）如果像拉什法尔为了显示“一贯正确”而断言的那样，说宗教偏执能够独自根除没有宗教基础的“资本主义精神”，那就是无稽之谈。它在哪里做到了？怎么做到的？为什么要那么做？说到底，宗教偏执容许佛罗伦萨人以及所有后来的大资本家和平经营商业活动只是证明了他们愿意服从教会。实际上，教会一直在与他们做生意，从他们那里赚取了惊人数量的钱财。但这就足够了。

由于我不想让拉什法尔继续随意处理任何重要论点（尽管我可以不这样做）——因为他采取了一种复杂的不诚实态度和（看上去不大可能）不假思索地全靠歪曲、肤浅的解读甚或更糟的做法，所以我现在就要对这些论点做一概括，并以若干他认为他能认可的较有特性的事例结束我的答复中的论辩部分。^[74]

拉什法尔若无其事地使用大量吹毛求疵的说法试图让他的读者们相信（尽管开始他否认有这种意图，但随后他就忘了他的否认，就像他援引我的论文时的做法一样），我否认始终伴随着资本主义行为的那些资本主义精神的特征具有重要意义，要不然就是只顾谈论带有禁欲主义特征的那种资本主义精神——我认为现代资本主义诞生时带有的那些特征。^[75]我在上次答复拉什法尔时已经澄清，这种说法并不正确，我的论文已经像答复中说的那样确定了我的任务界限。然而，尽管他现在已不再就这一事实挑起争端，但他让他的读者听到的却是，我现在承认了——显然是他作出了批评的结果！——我所分析的内容“远不足以说明现代资本主义制度（原文如此）”。好像从上面引用的我的论文片段来看，这已经不是个别现象了，接下来他甚至断言，我已经“承认”，我所说的“资本主义精神”“根本不是指的大规模资本主义的发展”。他的“批评”和“答复”肯定不是写给我的论文读者们看的，因为他们还会记得，我实际上说的是，正是那种特殊的“禁欲主义”生活行为所产生的财富积聚类型，才是一再要打破禁欲主义力量的因素——中世纪反复出现的修道院“宗教改革”就表明了这一点，清教徒、贵格会教徒、浸礼会教徒、门诺派教徒、虔信派教徒根据他们自身的经验更是对此了然于心。靠个人奋斗获得成功的人——毫无疑问还有他们的子孙后代——自发抵制尘世生活的“诱惑”（即快乐地消费获得物）会变得越来越罕见，甚至在中世纪富有的修道院里也越来越罕见。事实上，禁欲主义新教的成就之一就是与这种倾向进行斗争，它坚定地反对这种“肉身崇拜”的倾向，因为这使“显赫的仆人”把个人财富变成不动产以作为食利者获得收入，加上“领主似地”享受“上流社会生活”，从而沉溺于美和审美的享乐、毫无节制的铺张排场。这些倾向对于禁欲主义新教来说都是非常可憎的，它会不断招来“资本主义沉寂”的危险，因为它的基础是把资产用于非“流动资本”的目的，故而不利于资本主义“精神”（人们可以给这个词赋予任何意义）。举凡我们看到大企业表现出这些特征的地方，它们都是在阻碍着资本主义的充分发展并销蚀着“资本主义的积累”。而这些特征通常恰恰可以见之于所有类型的大资产者或高收入者：封建的食利者、息票发行商以及像大资本家那样的高薪国家官员和法官。然而，如果说大资本家毕竟还希望继续做他的资本家的话，那么，在以经济获利为取向的精确意义上说，我们在他们身上看到的这些特征必定会少于其他人等，因为，随着他们的资本及其繁殖力越来越多地投入（用今天的模糊语言来说）“非产生性”用途，他们的资产实际上是遭到了抢劫。

另一方面，如果我们考虑一下，那些并未经验过条理性禁欲主义生活实践的力量的大资本家，因而尤其是那些有计划地自觉追求个人经济

势力范围的扩张，并力求以个人的经济力量“在尘世有所作为”的人们，在他们当中始终存在着什么样的私人资本主义动机，我们就会看到，那种摆脱了一切宗教基础的生活方式，仍然还是我分析的这种按照明确的财产用途追求获利的生活方式。然而，它所缺乏的恰恰是私生活的某种关键基础。启蒙运动以后大行其道并在后来的“经济自由主义”中达到顶点的乐观主义，不过是〔禁欲主义新教〕社会面貌的一个替代物：它取代了“增加上帝的荣耀”。它不可能取代〔蒙上帝选召的〕“证据”对个人的重大意义，当重新以今世为取向时，它往往会倾向于做出单纯的“论战”反应，或者成为浅薄的资产阶级式自鸣得意的组成部分。一种到处都充满了不管是不是我们所理解的资本主义“精神”的生活，它的所有那些明确特征——无论是沉着冷静的“客观性”、“计算性”、理性的连贯性、脱去了一切幼稚表现的工作的严肃性还是老练的专业性，所有这些特征都缺乏任何完整统一的道德理由，甚至在那些严肃地身体力行的人们当中也是如此，这曾激起了并将继续激起出自艺术的、伦理的，尤其是纯粹人文主义观点的情绪化反货殖论抗议。此外，正如我已经指出的那样，取代这种统一性的是一切很容易得到承认的替代物——如果终究要取代的话。在这种局面下，资本主义当然可以非常惬意地继续存在，但要么只是像今天这样越来越被宿命般地公认为不可避免，要么像启蒙运动时期和现代的自由主义那样被合法化为一种相对最佳的手段以使相对最好的世界变得相对最好（即从莱布尼兹神正论意义上说）。恰恰是在那些最严肃的人们看来，这很不容易从外观上表现为一种植根于终极的、完整的并且可以识别的人格整体中的生活方式。如果认为这种环境因素对于资本主义在整个文明中的地位（包括它最初的文化影响，但同样也包括它的内在精髓以及最后还有它的命运）始终无关紧要，那就大错特错了。

因此，我所谈到的这些并未受到新教禁欲主义制约的“资本主义精神”的特征，与拉什法尔所谓大资本家“并不属于现代经济史”这样的无稽之谈毫不相干，我的意思是，（1）即使在宗教改革时期，资本主义职业伦理的禁欲主义特征在那些经济“超人”（为求简洁，我保留了这个说法）身上的表现也远不如当时新兴资产阶级的表现那样明确，因此可以不用花费那么多笔墨对他们进行研究。即使完全撇开先前已经提及的这些“超人”特别容易受到的种种“诱惑”不谈，除了其他因素以外，^[76]这当然完全可以从以下事实中得到解释：那些发现自己处在一种权力地位上、且有可能具备某种政治和美学见识的人们，会比资产阶级更加容易能够承受“超越善恶”^[77]的内心情境，他们的良心会更少受到伦理的和宗教的约束。全部历史经验都已表明，在资产阶级投入力量唤醒现代国家

联合体的时代，如果它内在地发展出了资本主义“精神”并塑造了相应的生活方式，就会出现上述情形。（2）我已说过，单纯的“财迷心窍”，即对金钱的贪欲，不唯出现在所有时代，无论如何甚至也不是“资本家阶级”的典型表现，像在这个阶级中一样，它也一直遍及这个阶级之外，而且至今仍然如此。东方的小店主、船工、车夫、侍者、意大利及其他国家（只有受到新教影响的国家才是一些重要例外）的搬运工，同样还有那些“贫困的自耕农”，甚至表现得比“资本家”更加贪婪，因为，如果资本家要想获得长期的成功，他就会始终倾向于表现出至少是这样的特征：（i）献身于这项“事业”和（ii）理性的自律。“入世禁欲主义”的成就即在于，它为培育这些品质而创造了一些统一的基本动机。

我指出了拉什法尔在这些问题上无知的庸俗化做法，他在回答我时还是表现出了一种毫不知耻的自信，断言他“非常清楚”“贪婪的动力有着心理状况（原文如此）的缺陷”。恕我直言，他在这个问题上绝对无知，否则的话他就不会用我反驳过的粗陋方式唠叨（非清教徒当中的）这种“动力”的力量了。如今他从我的答复中，而且根据理智的细心阅读从我的论文详尽讨论的内容中已经多少明白了我的论点——但还是不足以使他停止叙述我在答复中已经多次指出的同一些陈词滥调。他十分满足于孜孜不倦地讲述他那个“早熟”的故事——产生于“朴素欲望”的贪婪“动力”上升到“理性”存在的水平绝不“仅仅”是“改革派职业伦理”（众所周知，我根本没有局限于此！）的作用，而且他没有进一步澄清自己的意思，也没有给出任何辅助参考资料。[\[78\]](#)

拉什法尔在对我所说的“禁欲主义强制储蓄”问题进行相应的讨论时也采取了同样的标准。入世的禁欲主义在这个问题上〔对个人〕的道德灌输，对于获利乃是个人天职这种意志的理性化和道德理想化构成了消极的补充。拉什法尔如今发现了一个令人吃惊的真相，即资本的积累——因而也就是储蓄——体现了“节俭的精神”。（顺便说说，每个政治经济学的初学者都知道，资本的积累绝不等于他所说的那种大量“财产”的积聚，但是很显然，他对此却难得明白。）由于人们在任何时代都在“储蓄”以便积累资本，所以入世的禁欲主义显然毫无“新意”，即使这里叙述的它的功能也是如此；它与“贪婪的动力”一样亦可见于所有时代（因而根本无需职业伦理充当“后盾”）。拉什法尔的论点究竟价值几何，我已经无需赘言了。毫无疑问，从“汝等不应在尘世积聚财富”的角度，因此也就是从中世纪“不可能令上帝愉悦”的角度来看，禁欲主义独一无二的，甚至是自相矛盾的成就就在于，它宣扬的恰恰是《圣经》中反对储蓄的箴言，与此同时，经由它所认可的生活行为，又以前所未有

的力量和连续性持之以恒地使那些被厌恶的“财富”获得了新生，并防止了它们被投入粗鄙的享乐主义消费（只要它的“精神”能够压倒“诱惑”）；^[79]一言以蔽之，禁欲主义既能把储蓄也能把个人享乐以外的储蓄的用途加以理性化和理想化——这些简单而又基本的事实大概是那种相当笨拙的“历史批评”的作者根本无法理解的。

话说到这里，已经无可怀疑拉什法尔怎么会想到断言他的评论“恰恰像”我一样“在作用于所有时代的资本主义的精神动力和韦伯式的资本主义精神”之间做出了区别，然后宣布那种现代资本主义精神的标志“与所有时代如出一辙”。另外他还断言，我提出的那些特征不过是“也”（原文如此）属于现代（莫非还有其他时代？）的那种“精神”的“细微差别”，尤其是，“条理性生活行为的输入相当有限”，实际上许多“资本主义现象”（原文如此）出于我所说的那些动机而发挥作用“是不可能的”（当然，他并没有指出可能是哪些现象，只字未提），然后便说（意思是我在这方面的看法毫无新意），谁也不会质疑“加尔文主义和资本主义的内在联系”（我已说过，这种理解过于狭窄了），而且如今也根本没有人怀疑新教在美国生活方式中发挥的决定性作用。实际上，在清教徒职业伦理对于商业生活的特殊意义问题上，拉什法尔在他的“批评”中恰恰极为有力地质疑了刚刚说到的这种作用；实际上他甚至现在也还是满腹狐疑——尽管他大概会变得很孤立，尽管我发表在《基督教世界》上的论文^[80]叙述了我的明确观察，而且我已多次引证了这些观察，但均被拉什法尔一如既往地刻意忽略了。

当然，完全如出一辙的是，他没有提出任何正当理由，甚至没有说明任何意图，而只是一如既往地像个“行家”一样突然向他的读者保证说，资本家在受到我所说的那些动机影响之前就已经是个“履行天职的人”了；加尔文主义伦理观对于任何消费都不存异议；“对职业的道德理解”“并非改革派（原文如此）道德观的产物”；从禁欲主义角度反对消费无论如何不是“现代资本家阶级”的典型表现，他还郑重其事地补充道，甚至也不是我所说的意思；宗教改革之前就已存在“职业伦理”了，“尽管带有某种宗教色彩”。另一方面，我已经（1）证明“天职”一词最初是路德《圣经》译本的特殊产物，它产生于纯粹的宗教意义，最终屈从于世俗化；（2）我已经一再分析了托马斯主义和路德主义对于宗教改革以后变得众所周知的“天职”问题的态度之间在反对禁欲主义新教的态度时表现出来的差异——当然，拉什法尔没有做出哪怕最细小的努力搅乱这个问题，他只是轻率地断定，这对我来说是个“单纯固执己见”的问题。

还有，我谈到了禁欲主义新教在17世纪^[81]对于恰在当时崛起的，而且仅仅是新教地区的资产阶级中产阶级的特殊意义，但拉什法尔却试图让人感到，好像先前我并没有在我的论文中以差不多一字不差的方式说过同样的话，然后他便努力指出，我所说的“资产阶级中产阶级”仅仅包括“制鞋匠”。^[82]就凭这样的业绩我居然认为可以立即结束我的分析了。

唯一仍需指出的是，拉什法尔认为，我的著作在论述“资本主义精神”却仅仅看到了这种〔精神的〕一个特殊“细微差别”，就像一个作者写了一本论马的书却宣布他想做的只是论述白马。让我来告诉这位“批评家”，他的健忘是多么妙趣横生，我的论文题目就是：新教伦理与资本主义精神。明白说，我关心的并非这两者的整体——不然的话，就因为没有面面俱到地谈论那种伦理观，比如路德的性伦理等等，拉什法尔可能又要指责我仅仅在讨论白马。确切地说，我关心的是它们之间的关系。由此，从逻辑上说，接下来我必须讨论的就是它们每一方对另一方产生的因果影响。

按照我的经验，如果为了至少要显得“一贯正确”而进行论辩，问题通常都会越争越糊涂，而论辩家将会被迫比他目前（就像现在这个例子）的表现更加愚蠢地妄下雌黄。

二

不过，发生了这么多的论辩之后，终于该说一句，够了。拉什法尔还给了我一个过度亲切的忠告，为的是让我知道如何才能做得更好。对此我正在变得完全心不在焉。他的意思是我应当这样说：“在改革派职业伦理的影响下，资本主义精神的一种变体在现代性的过程中发展了起来；我要确定它的起源、它的扩展限度以及它的质的特性，就是说，我要确定这种产生了我们当代资本主义经济制度（原文如此）的资本主义精神是否从这个来源获得了某些构成其本质的特征。”换言之，我应该

1.首先提出某种已被拉什法尔本人在其他地方严厉批评过的看法，即某种“资本主义精神”（不管如何定义）独自创造了资本主义经济制度

——但我的论文已对这种纯粹的唯灵论建构做出了明确否定。此外，如果我对他的理解正确的话，我应该——

2.预先设定（除了其他因素以外）我首先要证明的某种看法，即改革派职业伦理（权且允许他这样“*pars pro toto*”^[83]）在“资本主义精神的一种变体”（对此说法我们也姑妄听之）的形成过程中发挥了决定性的影响。然后我就应该——

3.确定这种伦理的扩展限度——而这是我根本不可能在原文中恰当完成的任务，在更晚近的著作中也不可能。最后——

4.我应该探讨其“质的特性”这一被曲解了的问题（见注释1）。但在这样做的时候我还应该——

5.以一种完全不符合我本意的方式来提出问题；由于我的核心关切并不在于是什么因素培育了扩张中的资本主义，而是宗教与经济成分的交汇所产生的那种发展中的人的类型。这一点在我的论文结尾处已经说得足够清楚了。

不过，现在显而易见的是，为了实施这样一套计划并且让它看上去言之成理，我首先必须在这项研究的开端就包括一个能够担得起“资本主义精神”这一复杂概念的定义，因为，如果没有这样一个定义，就不可能确定一种“变体”的存在。但是，我在论文中已经说过为什么没有这样做，而且如果不想从一开始就亵渎历史的话，也不能这样做。如果我们命名了一段特定历史的形成，但最初却不能完全清晰地表述出来，那就只有通过把历史现实展示给我们的各种成分加以综合，才能获得概念的清晰性——我注意到，还没有任何人试图反驳这些看法。我们总是会采取这样的做法：从历史给定的现实中，我们以最鲜明、最连贯的方式选取这样一些具体特征——我们发现它们在以某种多样性排列、断面和多少都是一以贯之的完整方式发挥着影响，多少都与其他异质特征相混合，然后，根据它们相辅相成的方式对它们加以合成，由此便产生了某个“理想类型”的概念，一种思维结构，实际历史事实的寻常内容在不同程度上与之大体接近。事实上，任何历史学家，只要他还想使用“精确的”概念，都是在自觉或（更常见的是）不自觉地持续使用这种类型的概念。我在我的论文之外曾反复谈到过这一点，迄今为止还没有遇到任何反对意见（顺便说说，同时也根本没有幻想通过这些方法论努力而一劳永逸地“解决”这个远不是那么简单的问题，确切地说，我有一切理由极为谦逊地看待迄今为止我在这方面的作品）。就眼下讨论的这一事例

来说，它是一个非常复杂的历史现象，因此，只能从具体已知的事实出发，逐步尝试排除“非本质”因素以便引出我们的概念，因为这样的概念只有通过筛选和抽象才能形成。所以，我首先着手做的是——

1.提醒人们注意那些至今无人表示异议的范例，它们体现了新教和现代资本主义之间，尤其是资本主义的职业选择和资本主义的成就之间非常显著的一致性。

2.然后，我通过例证给出了那些伦理生活准则（富兰克林）的某些范例，我认为它们确凿无疑地验证了“资本主义精神”，并且提出了他们何以不同于其他准则——尤其是中世纪的准则——的问题。

3.接着，我力图再次通过范例来说明这种精神状态是如何与现代资本主义经济制度产生了因果联系的。

4.于是，这就使我触及了“天职”观念，以及加尔文主义（另外还有贵格会及类似教派）和资本主义之间那种独一无二且早已被证实的选择性亲和——尤其是，格赛因已经指出了这一点。

5.同时，我也力图证明我们当代人的职业概念是以某种方式植根于宗教之中的。

接着就产生了一个问题，它与我最初计划的整个系列论著无关，而是与〔分两部分〕发表在《社会科学文献》上的论文有关（实际上我在第一部分结尾处已经明确谈到了）。这个问题就是，各种新教教义是如何与这种天职观发生联系的，而它对那些伦理品质在个体中间的发展具有重大意义，是它们影响了个体对资本主义的适应性。当然，要想在这个问题上言之成理，唯需有一个前提：受宗教条件决定的伦理品质确实存在。当时，我只能通过实例对这些品质做出一般性说明。因此，为了补充我在这个问题上已经做出的陈述，我需要更全面地证明这些品质的确存在于新教伦理的某些成分之中，证明这是指的哪些品质，证明哪种新教把这些品质培育到那么崇高的程度，证明它们何以会不同于中世纪教会的以及新教其他变体的那些——部分是后天同化、部分仅仅是被容忍——的品质。为此，我对这个问题的实际处理就必须（1）根据一个平信徒可能达到的神学境界，首先找出这种伦理观在各种新教教义当中的理论和教义基础，以便揭示那些不仅人言人殊但与宗教思想内容毫无关系的次要问题，而且（2）解决某些与此非常不同的问题，即阐明这些独特宗教信仰各自包含的实际伦理行为的实践——心理动机。拉什法

尔至今无法理解这两类问题涉及的是完全不同的现象（更不用说他的种种其他曲解和浅薄了）。他无法领会到有两个问题是多么重要而有趣，一是天主教、路德、加尔文之间既相似又有别的教会教义中包含了什么性质的道德理想（也是从实践观点来看），一是——如拉什法尔所说——教会理论是否在“预期”像禁欲主义新教那样从实践和心理角度培育“天主教平信徒”（而不光是修道士）的同样行为。但是他并没有理解到，回答这个问题绝对无需确认上述宗教教义是否在其信徒当中创造了能够产生出贴近该教义的行为类型的心理载体。（它也可能创造了完全不同的行为类型，甚或一种推动该教义向完全不同的方向上发展的行为类型。）如我自己已经指出的，人们当然会发现，平信徒在尘世的勤勉劳动，在所有时代都是照例受到包括中世纪道德理论家和牧师（比如雷根斯堡的贝特霍尔德以及其他人的）颂扬和推许的（尽管一如哈纳克在一篇短文中指出的那样，相比之下，早期基督教实质上与古代人抱有同样的“劳动”观）。^[84]路德所持的同样态度也是众所周知的。毫无疑问，禁欲主义新教之外的教义也一直不乏对于尘世劳动的赞许。但是，如果（像路德教那样）对于条理性持之以恒地实践这些理论教诲没有心理上的奖励，又有什么用处呢？或者，如果（像天主教那样）对于完全不同的行为类型一律给予更大的奖励，又有什么用处呢？再者，如果——而且不止于此——通过忏悔的形式赋予个人一种手段，可以一次又一次地不断解除自己由于种种违背教会戒律的行为而产生的精神负担，这又有什么用处呢？^[85]与此相反，自16世纪晚期以来，加尔文教以及浸礼宗的发展却产生了这样的思想：必须拿出禁欲主义的证据——普遍的生活证据，尤其是职业生涯中的证据——作为*certitudo salutis*（得救确定性）的主观保障（就是说，并非作为得救的实际依据，而是作为确信个人将会得救的最重要理由之一），从而创造出一种对于它们所要求的禁欲主义条理性生活实践来说非常明确的心理奖励，它的效力在这个领域是难以超越的。

这就是我的著作必须阐明的事态，同时还有它所激发的条理性生活实践。我首先必须说明的是这些实践的典型特征，然后是它们的内在持久性及其绝对的浑然一体性——在这些宗教力量创造的环境中成长起来的每个个人都会据此身体力行，当然，尽管不是自觉的行为。

这些动机在教会的各种社会制度和受教会与教派影响的其他制度中也找到了强有力的支持；我在《文献》发表的论文已经在一定程度上力求简要地指出了这一点，在《基督教世界》上的概论则在一定程度上力求更清晰地做出了阐述。这里容我扼要重述：首先，“禁欲主义”新教极

为明确地看重圣餐礼这一核心的礼拜活动。谁若不属于上帝的无形教会却又参与这项活动，那就是“在上帝对他的最后审判中吃喝”，这种观念包含着一种在我们今天的绝大多数“基督徒”当中几乎已经荡然无存的痛苦。但是，从老一代人对年轻时代的回忆中，以及从事实上已被我们冷落的教会权威的残余中，我们还能生动再现这种痛苦。禁欲主义新教没有那种能把天主教徒从这一令人苦不堪言的问题——个人蒙上帝选召的资格问题——带来的压力下解脱出来的忏悔制度（这绝非偶然！）。和在别的问题上一样，新教徒要想回答个人是否属于合格者的问题，并非如中世纪天主教那样通过合计功罪以求大体平衡，然后再辅之以教会可能给予的恩宠，而是通过一种绝对非此即彼的整体人格，它体现在个人的道德生活行为整体之中——我已非常明确地指出，禁欲主义新教尤其如此。我已经详细说明过，在这里，个人同样是以绝对比路德教严厉的方式独自面对他的上帝，而且只能依靠他自己和他的恩宠状态，对此他只有通过他的整个生活行为去理解。同时，他的外在生活结构要在极大程度上服从同道——会众成员——的监督，而在天主教和路德教那里，最终只能由“全体牧师”的代表来决定个别平信徒是否有资格参与圣餐礼。在加尔文教看来，如果某人明显“带有”被排除在上帝特选子民之外的标志，那就不应让他参与以免玷污“上帝的荣耀”，整个会众的每个成员都要负起这个责任——因为崇拜“上帝的荣耀”为整个社会生活提供了一个毫不含糊的宗旨，它以这种方式携带的力量是其他大规模教会根本不得而知的。就在仅仅一代人之前，造成了克伊波^[86]分裂事件的正是这些平信徒（克伊波本人是个平信徒长老），他们要求把资格可疑的领受坚信礼者以及由外来牧师施行了坚信礼者排除在圣餐礼之外。我们最终在这后面看到的是对以下原则的抗议：在具体的领圣餐者自我纠错的会众中没有地位的任何权威，都能以任何方式插手这一直接影响到会众每一个成员的〔资格〕问题。这些思维方式的巨大社会意义在那时的新英格兰教会中表现得最为明显，那里要求的是*ecclesia pura*（纯洁的教会），特别是纯洁的领圣餐者共同体，这样，连同有关“未来基督徒”地位的斗争与妥协，便直接造成了名副其实的“阶级分歧”，因为这种地位涉及他们为孩子行洗礼并充当其代理人的权利，以及其他诸如此类的问题。如果考察一下新教徒的教会仪式（主要是圣餐礼），考察一下它们的发展，以及可能的话考察一下它们的实际贯彻情况并思考一下它们的结果，就会清楚地看到他们的教会生活的道德控制是多么严厉，犹如加洛林时代的宗教法庭（*Sendgerichte*）、中世纪末期的市政当局或者领土国家（*territorial state*）时代的皇家警察，当然，严厉程度是大不相同的，一般来说在加尔文教地区远甚于路德教地区（因为正如我在论文中已经指出那样，只是在加尔文去世之后，加入某个会众必须明确服从

教会纪律的问题才被置于突出地位）。

但是，我还强调说过，各个禁欲主义教派对其成员施加的那种道德“训练”，始终无与伦比地更加突出、更加有效，它的余韵至今仍然可见。我在《基督教世界》发表的论文根据对美国的最新观察列举了这方面的一些现象。当代美国生活的世俗化过程，以及包含着形形色色成分的巨大移民潮，正在迅速销蚀着这份遗产，相互竞争的教派在招募成员时无情的“灵魂垂钓”（soul-fishing）也削弱了它们教育成就的强度。但是，只要稍加注意，也足以从带有它们遗产标志的余韵中栩栩如生地看出那些现象以往的重要性。这里我想提醒读者看看我在《基督教世界》上谈到的各教派（今天正在逐渐被纯世俗的组织取而代之）在经济生活中的作用。例如，我尤其提到了众多类似经历中的一个事例，在那里我了解到了一个北卡罗来纳的年轻人参加浸礼宗会众的动机。他打算开办一家银行，更仔细的询问表明，他加入这个会众在很大程度上并不是为了招徕浸礼宗顾客，恰恰相反，而是为了招徕在这个地区占绝对优势的非浸礼宗顾客。个中原因在于：任何想要被接纳为浸礼宗会众成员的人，在他的“慕道友”^[87]期间都必须准备接受会众对他过去行为的调查，这种调查的系统性可谓令人惊讶，范围所及包括他曾居住过的所有地方。调查甚至会涉及这样的问题：是否常去酒馆？是否酗酒？是否喜欢打牌？是否有过“不洁的生活”？是否恣意挥霍？是否及时兑付支票？是否欠有其他债务？是否有过不负责任的经营行为？等等等等。如果他获得了认可，他的信用和经营资格就有了保证，而且能够挤走没有获得这种正当性的竞争者；另一方面，如果因不良行为而遭到任何可能的排斥，这就意味着他在社会上丧失了教友的权利，这是各个教派一贯的做法。^[88]我们可以看到，这在二百年前就已经很盛行了。

再说一个事例：贵格会教徒始终都为他们创造了“固定价格”体系而骄傲，它取代了东方式的讨价还价，对于资本主义极具重要性。历史研究表明，二百年前贵格会教徒零售业日趋繁荣的原因就在于：顾客认为这个被信守不渝的原则令人踏实，比任何中世纪或现代的价格调节都能使他们感到更安全。如果一个人开始商业经营却没有必需的经营资本或经验等等，贵格会会众也会伸出援手。在所有这些教派的文献中都可以看到，它们出现不久就会体验到这样的欣喜：上帝给了他们可见的赐福，因为“尘世儿女”（children of the world）把自己的钱托付给他们（以储蓄、投资或其他形式）而不是交给自己所属团体的成员或者非教派成员，因为这些教派提供的必需的个人道德保证是可靠的。我在《基督教世界》上发表的文章还谈到了一些类似事例。这里我只想进一步指

出，众所周知，在最近几十年间，一个老派的美国人，特别是商人，完全不能理解——直到今天有时也仍然不能理解——一个人怎么会不属于某个“教派”（属于哪个教派并不重要，在这方面他绝对宽容）。任何丧失了这种宗教资格的人在他看来都是可疑的，无论在社交上还是在生意上都是如此，因为那人没有道德上的“正当性”。大约十五年前，甚至旅行者在苏格兰和英格兰的资产阶级圈子中也能经常看到类似的情形，特别是在礼拜日。如今，美国的中产阶级商人正在逃避这种以往都是绝对必需的宗教上的正当性，而是由各种各样蓬勃兴起的组织来处理这个问题。证明自身正当性的一个典型做法就是在他胸前佩戴某个组织的标志，表明他已被投票接纳而具有一个“绅士”的某些品质。（如果注意观察一下，就可以看到这种徽章极为普遍，足以令人想到法国荣誉军团的玫瑰形纹章。）

只要真正的美国精神仍然居于统治地位，就算没有那些托拉斯和工会，美国的民主也绝不会仅仅是由孤立的个人构成的一片沙滩。它在很大程度上更像是各种排他性组织的混合体，这些组织的原型就是各个教派，它们无不要求成员具备资本主义所需的那些商业绅士的品质并对他们进行陶冶。诚然，当一个人有了J.皮尔彭特·摩根那样的地位时，也就无需这种正当性来保证他的经济地位了；而且其他方面的情况今天也已经完全不同了。但是，这些联合体所培养起来的那种独特“精神”对整个生活的渗透，无疑是现代资本主义得以牢固生根的一个极为重要的前提条件，就是说，它使资本主义在资产阶级中产阶级这一庞大阶层中，以及最后在被迫适应资本主义制度的大众中，开发出一种恰当的生活方式，从而获得了对生活的支配力量。可以理解，像拉什法尔这种类型的历史学家，根本想不到为此而必将出现如此规模的社会化。^[89]但是，如果有谁根据拉什法尔高音喇叭吹奏的“常识”振振有词地认为，为商业生活所需的这种宗教训练资格，以及专门的商业与宗教证明书的这种完整配置，很有可能是那些已经在资本主义“环境”中发展起来的宗教共同体带来的结果，那么我要问，为什么天主教会没有发展出这样一种特别适合于资本主义的态度和教育制度？中世纪那些大中心（比如佛罗伦萨）的资本主义“发达”程度（天知道）远远高于我说过的北卡罗莱纳西部人口稀疏的农业地区，也远远高于美洲殖民地那些主要是自给经济的地区（这种宗教精神在二百多年前就扎根于此了），可是为什么没有发展出上述结果？为什么路德教也没有做到这一步？这是因为，[在我所描述的那些运动中]由于完全独一无二的道德与宗教根源而形成了一个心理意义的网络，它为资本主义的发展提供了可能性。事实上，携带着如此巨大能量的禁欲主义共同体所培育的这种生活方式，从一开始就影

响了教派混杂地区其他竞争性教派的生活方式，随着经济生活被资本主义精神日益渗透，这种影响也越来越大，尽管它们之间存在着极大的差别。^[90]荷兰与美国的路德教，甚至美国的天主教早已受到了这种影响（众所周知，德国的路德教是通过虔信派的渠道接受了这种影响的）。很自然，这一“同化”过程只是逐渐缩小了，但从未彻底消除它们之间的差异。^[91]然而，就我们今天所知，毫无疑问，至少在那些混杂着新教徒的群体中，几乎总是会出现具有以一贯之的新教禁欲主义（尤其是加尔文主义）形式的运动，因此，仅仅简单统计新教徒移民中的真正加尔文教徒的数字，并不构成否定禁欲主义生活方式重要性的论据。当代天主教关于如何才能超过新教徒的经济优势的讨论，从内容上而不是从表达风格上说，可以在斯彭内尔对贵格会教徒蓬勃进步的某些评说中看到它们的翻版。这一动机当然会始终在任何地方发挥潜移默化的影响，比如在今天的美国。

暂时撇开“入世的禁欲主义”问题不谈，^[92]如果现在问我人们最终是否有理由在这种禁欲主义和天主教修道院禁欲主义之间划上一个实质的等号，那么我就没有必要提到新教伦理作家（尤其是英格兰作家）反复引用中世纪修道院（波拿文都拉以及其他人的）礼拜文献了——它们都与所说的“禁欲主义”要求有关。不过我们还是可以非常简单地作一对比。修道院禁欲主义要求禁欲（chastity）。新教禁欲主义——我所指的新教禁欲主义，同样要求禁欲，但这是婚姻中的贞节，意思是要消除“肉欲”，把性交仅限于生儿育女这一理性的“自然目的”，这是它唯一在道德上可以接受的宣泄口。无论如何，这些规范绝不是仅仅在理论上说说而已。我们都知道虔信派和胡特尔派^[93]的这样一些准则，其中某些内容在我们今天看来是直接反自然的。另一方面，对待妇女的态度则是普遍禁止将她们主要看作性工具，这与路德残存的那种农民观点形成了鲜明对照。修道院禁欲主义还有一个要求，这就是守贫——而我们知道由此却产生了何等悖谬的结果。无论何地，除了某些遭到教皇严重怀疑的严格的唯灵论教派以外，几乎都把修道院的经济繁荣看作是上帝赐福的结果，实际上是衡量它们理性经济活动结果（加上捐赠）的最高标准。与此类似，我还指出了一个同样的悖谬，即新教禁欲主义不仅反对满足于以拥有个人财产为“乐事”，并且反对“为了财产本身”而追求财产。修道院禁欲主义要求独立于“尘世”之外，特别谴责天真的享乐。新教禁欲主义也并无二致。它们使用的“修炼”（这就是“禁欲主义”一词的含义所在）方法也如出一辙——把严格分配时间、劳动和缄默作为压制本能冲动的一种手段；摆脱与众生过度强烈的联系（怀疑过度密切的私人情谊等等）；抛弃快乐本身——无论是狭义的“感官”快乐还是美学

——文学意义上的愉悦，总的来说，要拒绝使用一切从理性角度——比如卫生学角度——来看没有正当理由的尘世物品。我还曾详细指出，在中世纪，因其“天职”而特别“条理性”生活的人正是修道士。塞巴斯蒂安·弗兰克（Sebastian Frank）的评论（拉什法尔如今又怀着 he 历来的荣誉感把我的科学命题“建立”在了这些评论的基础上，尽管我是在答复中才第一次把它们作为当代人的观点加以引用的）表明，他比我的“批评家”对这些问题有着更多的了解。

使理性的（我所指意义上的）新教禁欲主义有别于修道院禁欲主义的因素是：

1.它拒绝一切非理性的禁欲主义手段（顺便说说，某些比较重要的天主教修会，尤其是耶稣会，同样也拒绝或限制这样的手段）。

2.它拒绝默祷；最后而且最重要的是——

3.它转向了入世的禁欲主义，自发地作用于家庭和（从禁欲主义角度解释的）职业，由此而产生了先前提到的以及所有其他的差异。

但是，如果这两种对生活进行调节但形成了鲜明对照的原则各自所包含的“精神”不被认为具有内在的、实质上的平行关系且彼此多有类似之处，那我就不知道何时才应谈论“亲和性”了。我只是顺便提到了修道院的消失在虔信派教徒的圈子中有时会产生多么强烈的惋惜，以及这些圈子会多么坚持不懈地重建类似于修道院的组织，而且我还谈到了我的论文中写到班扬的内容。这两种结构都关系到禁欲主义理想在整个宗教生活系统中的地位，它们的内在张力和内在的亲和性归根结底还是来自前面已经提到的原因，也就是来自这一事实：修道士所认为的候补得救的实际依据，在禁欲主义新教看来仅仅是一种认识依据（就是说，这是一个认识依据但不是绝对的或唯一的依据，尽管大概是最重要的依据）。即使现代的“方法论者”（尤其是历史方法论者）也并非总能把这两种事实区别开来，因此，新教的“劳动神圣”观常常看上去类似于天主教的成分，犹如一个鸡蛋貌似另一个鸡蛋，也就不足为奇了——除非两个鸡蛋来自不同的精神之父因而发展出了极为不同的内在结构。

要在这里概括入世的禁欲主义的教义基础，可能会离题太远。关于这一点，我必须请读者完整地参考我的论文，其中我至少是临时地概括指出，这些基础是由加尔文教的得救预定论教义还是由浸礼宗运动的非神学教义提供的，这对于实际生活取向来说绝对不是无关紧要的，尽管

它们之间互有吸收。但是，与它们之间的共同之处相比，它们在许多方面的突出差别在我的这项研究中（仅就已经发表的内容而言）必然只是处于次要地位。对此不可能在这里详谈。但是我必须明确重申，对于那些基本的宗教——心理条件是否像我说的那样影响了生活实践的问题，我是从经验角度重新加以审视的，既不是引证的教理读本，也不是引证的伦理学理论著述，而是引证了完全不同的原始资料。我挑选的是巴克斯特和斯彭内尔的出版物，特别是他们在教牧工作基础上撰写的出版物，其中基本上是在回答教牧人员就具体的实际生活内容提出的问题。这些著述在很大程度上反映了实际生活，类似于古罗马法学家对于专门的商业和法律实践的释疑解答（*responsa*）。毫无疑问，像罗马法学家一样，这些以及类似的著作也包含着《塔木德》那样的决疑术思索，而《塔木德》同样是产生于以往对各种问题的直接实际回答，尽管它的巨大规模是前者无法相比的。这些著述的形式与内容表明了它们从哪里的生活中汲取了素材——虽然必非总是如此，但幸运的是已经足够说明问题。凡是在它们这样做的时候，除了信件和——充其量——传记之外，没有什么材料比它们更加真实生动了。无论是通俗小册子、传单还是布道书（尽管当然有理由可以用作补充材料），都无法与它们相媲美，那个时代的任何其他文学作品（无论它们作为间接资料可能会多么重要）也都不行，最后，各种资本主义群体表面的教派归属声明同样不行——特别是如果排除了新教禁欲主义“生活氛围”对它们的影响这一因素的话。遗憾的是，我们极少有足够的运气十分清晰地观察到像我所引证的基德明斯特织工那样把宗教关切与资本主义关切融会贯通起来的事例。

这并不会像拉什法尔希望看到的那样使这些著作的重要性被贬低到微不足道的程度。但是，只有我的研究才能揭示这样的特殊方向——即某种宗教信仰的特殊性质能够循此而发展起来的特殊方向，这就是我明确关心的问题所在。这个影响过程并不只是“增强”了某种已经存在的心理前景；至少在世俗的范围内，它意味着一种新的“精神”。抱有这种精神的人们从他们的宗教生活中，从他们由宗教条件决定的家庭传统中，以及从他们受宗教影响的生活方式和周围环境中，使他们发展出一种独一无二地适应了早期资本主义所需要的习惯。简言之，一个企业家，他的“货殖论”使他感到最多也就是得到了上帝的“宽容”，他像今天天真的印度商人那样不得不勾销或补偿“*usuraria pravitas*”（邪恶的高利贷），从而成为一个新型的企业家，一个完好地保持了良知的企业家。这种新型企业家真诚地相信，上帝指给他获利之路并不是无意的，他应该把这看作是上帝的荣耀，他的利润和财富增加是上帝对他的明确赐福，至关重要的是，只要他通过合法手段获得了成功，那就不仅在人的面前，而

且在上帝面前衡量出了他的天职成就的价值；最后，上帝自有目的选中他去追求经济成就并赋予必要的手段，使他不像其他人那样由于无可争辩但又不可揣测的原因注定要陷于贫困和辛苦劳作。这就是那种在形式上严格墨守法规（legality）从而笃定能像“法利赛人”一样发迹的企业家；在他看来，做到这一步乃是最高的也是唯一确凿的美德（因为对他来说，在上帝面前不存在“足够”这种事情）。和他靠在一起特别“乐于劳动”的人，即家庭手工业工匠或工人，则在神意规定的“天职”中勤勉劳动，由此而意识到自身的宗教恩宠状态。这些人无不谴责尽情享乐、为了无益于天职的目的而挥霍金钱和时间等等故步自封的肉身崇拜，从而促使他们沿着资本投资的“职业”路径利用在天职中获得的财富（这是企业家的情况），或者通过持续的“储蓄”过程以求在尘世上可能的出人头地（这是“伦理上”合格的无财产者的情况）。

这里的决定性因素是，人格最深处的伦理内核与职业始终是一个连续性的统一体。不论在中世纪可以看到多少向某种实用职业伦理发展的零星个案（我在这里有意对此避而不谈），^[94]都不可能改变以下事实：那个时代根本就没有这种性质的精神纽带。到了我们这个时代，特别被看重的则是“生活”、“生活体验”等等，这种统一体的内在消解和“职业人”的被排斥已是显而易见。因为，现代资本主义早就不再需要这个支柱了——它与我刚刚提到的那些现代情感的反叛，即现代资本主义的骚动格格不入，这不只是由于社会——政治的原因，而且恰恰是由于它与职业人“精神”的联系。不可否认，正如我在论文中和其他地方反复证明的，即使在今天，我们也仍然能够看出宗教成分在资本主义发展中的作用。我们可以看到，有些地方的工业企业继续依赖于由这种生活方式产生出来的员工品质，而这种生活方式往往都是按照教派的分布体现在向上流动的领班和白领工人之中，他们与普通工人形成了鲜明对照，企业家当中也是同样的情形。当然，如果我们排除了那些由于区位优势（比如某些地方出现了必需的原材料）和由于把手工业包括进统计数字而产生的偶然情形，统计学方法就会清楚地揭示这一点。但是，我再说一遍，就整体而言，当代资本主义已经极为明显而广泛地摆脱了这些偶然情形。相比之下，在现代资本主义的早期阶段，没有任何人会想到要去怀疑胡格诺教徒与法国资产阶级资本主义的发展有着极为密切的联系，而且，到17世纪末（《南特敕令》撤销之后），胡格诺教徒移民所到之处，他们那些典型的商业品质也就接踵而至，不光是输出到经济欠发达的国家，而是他们足迹所至的任何地方，其中也包括荷兰，我已经说过，荷兰的资本投资在一定程度上有着不同的结构，在一定程度上则因为食利者的消费与社会生活的奢靡——尽管这仅限于某些阶层——

而趋于沉寂。拉什法尔在他的评论（尽管不是他现在的答复）中否认了资产阶级资本主义在美国北部各州是以一种非常特殊的方式，即与非常特殊的条件所决定的清教徒生活方式如出一辙的那种方式发展起来的，尽管他以惯用的含糊其辞的说法承认了这种方式与英格兰的联系。英国的浪漫主义作家们清楚地认识到了苏格兰存在的这种相互关联，^[95]格赛因也已经通过我所补充的若干范例确认了德国存在同样的现象。在荷兰，禁欲主义新教徒的力量恰恰在同样方向上发挥的作用为什么在某种程度上会被粉碎，^[96]为什么随后荷兰的资本主义扩张（未必只是殖民扩张）也很快陷入了惊人的停滞状态，对此我已经指出了若干原因。^[97]这里面包含的原因错综复杂，我已经提到的只是一部分，而且我决无胆量声称它们是最重要的原因。正是随着中世纪某些教派的经济生活，所有这些因素才会自17世纪以后越来越广为人知，并且直到现在也没有被任何关心这个问题的人所怀疑。事实上，即使争辩说与荷兰的加尔文教徒移民并存的还能看到荷兰的路德教徒移民，这也无济于事，法兰克福的情况无疑就更不用说了——不论这样的观察本身可能具有多么重要的历史价值。因此，我在论文中只是提醒读者注意这些现象。现在我还要再次提醒读者，俄国的许多（尽管不是全部）裂教派^[98]和宗派都持有实质上是禁欲主义的理性主张，它们一旦脱离了早期的超世俗阶段，就都会出现完全相同的经济行为。阉割派^[99]就是把商业精明与道德“拒世”结合到极致的范例。

我的论文必须限于利用已经众所周知的事实做出说明（在这里也依然如此，尽管拉什法尔那么喜欢吹毛求疵）。我关心的并不是进一步探讨不同教派的力量，尽管这在对特定区域进行专门的历史分析时可能很有助益而且必不可少。大概同样必需（事实上是更加必需）的是对各个受禁欲主义新教影响的国家的不同特性进行比较（只有这种比较才能帮助说明那些显著的发展差异）。但是对我来说，最紧迫的则是另外一些问题。我当然首先要比以往更深入详细地分析加尔文宗、浸礼宗和虔信派伦理观对生活方式的不同影响。我们还必须全面研究中世纪和早期基督教类似的发展端倪，特勒尔奇这方面的著作已经为我们开辟了道路——毫无疑问，这离不开与神学家们的紧密合作。^[100]然后，我们必须考虑如何才能从经济角度最充分地说明资产阶级与某种特定生活方式无处不在的选择性亲和力，以揭示它始终有着不同的表现，但也始终有着相似的共同根源；尤其是，我们必须研究资产阶级与宗教生活方式的某些方面——即由禁欲主义新教最持之以恒地反映出来的那些方面——的特殊亲和力。对于这个比较普遍性的问题，许多不同的人士已经谈了许多看法，但是，更多的问题仍然有待探讨，其中包括——我相信——所

有那些根本性的问题。

特别是有一个问题，拉什法尔始终在以令人极度绝望的方式胡言乱语，这就是：在现代资本主义的全景画面中，哪些作用力不应从“入世的禁欲主义”角度加以理解。我的简要回答是：资本主义发展中的“冒险家”——这里的“冒险家”概念是取自齐美尔最近一篇令人愉悦的短文所给出的意思。众所周知，冒险家在历史上具有的经济意义非常重大，特别是在资本主义的早期阶段（但是不限于这个阶段）。不过从某种意义上说，也可以有保留地从经济机会主义转变为一种经济制度的角度看待资本主义对整个经济生活日益增强的支配。因此，我所说的资本主义“精神”的源起，就可以从经济冒险主义的浪漫主义向条理性生活实践的经济理性主义转变这个角度加以理解。[\[101\]](#)

最后，如果有谁想要知道，倘若我们想象一下资本主义“精神”那些特殊的现代要素不再像以往那样发展下去（拉什法尔在这个问题上曾经发表过我相信都是些极为轻率的言论），我会如何看待资本主义（作为一种经济制度）的可能命运，那么最诚实的答案就应该是这样：简言之，我们不知道。然而，有些人——至少是那些非专家——不可能自我纠正这样一种神话：某些技术“成就”乃是资本主义发展无可置疑的原因。看来应当提醒他们注意这份遗产的一些普遍特征。古代资本主义是在技术“进步”缺席的情况下发展起来的，事实上几乎恰恰是在这种进步停顿下来的时候开始的。欧洲大陆中世纪的技术进步，对于资本主义的现代化这一可能性并非无足轻重，但可以肯定地说，它并不是决定性的“催化剂”。某些客观因素，诸如影响生活方式和劳动成本的某些气候变量，加上中世纪社会的社会——政治组织（与古代相比它们主要属于内陆文化）和随之而来的中世纪城市、特别是内陆城市及其市民的独特特征所产生的其他因素，都是一些重要的历史前提。（见《社会科学词典》[*Handwörterbuch der Staatswissenschaften*] 中我撰写的词条）。此外还有一个特殊的经济契机，就是出现了某些新的行业组织形式（如家庭手工业），它们与古代时期相比大概不是绝对的新颖，但它们的结构、分布范围和重要性却肯定是焕然一新的。资本主义的进程直到中世纪晚期仍然处于高度脆弱的状态，能够挺过这个时期而出现一个伟大的发展过程和技术上的机械化（这对今天的资本主义来说具有决定性意义），都是以某些客观的政治与经济条件为前提而实现的，但尤为重要的则是理性主义的反传统主义“精神”的诞生与光大，以及我所说的实际把它推向前进的那种完整类型的人的出现。一方面，我们必须留意现代科学史及其对现代经济生活的实际影响，另一方面是必须留意现代生活

行为的历史以及它的实际经济意义。我的论文已经讨论了后一个方面，它还值得进一步讨论。但是，理性的条理化实践在生活行为中的发展，显然是某种根本不同于科学理性主义的事物，并且绝不是简单地出自后者。现代自然科学最初的试金石乃是产生于天主教地区和天主教徒的头脑中。“新教徒”的主要作为毋宁说是把自然科学条理性地应用于实践目的，恰如条理性生活的某些特殊原则与新教徒的思维方式具有某种亲和性——不过在此更详尽地讨论这一点将会离题太远。把宗教“虔诚”看作当时及后来经验科学发展的固有障碍是错误的，从17世纪到法拉第和麦克斯韦的绝大多数英国自然科学英雄人物尤其可以作为明证（实际上19世纪的法拉第仍以在他那个教派的教堂中布道而知名）。实际地、条理性地而不仅仅是偶然地利用自然科学服务于经济活动，这是“条理性生活”普遍兴起的一个基础，对此还必须补充说，文艺复兴和宗教改革也在我所勾勒的方向上做出了决定性的贡献。如果现在要求我诚实回答对宗教改革的重要性有多高的评价，那么我的回答是：实际上非常之高。我经常一丝不苟地思考这个问题，并没有因为这里不存在历史归因的“数字”比率而感到困惑。

已经说的足够足够了。我想，我至少证明了我的“批评家”仅仅属于这种类型的Klopffechter^[102]：他只是始终在那些不可能真正有望阅读文本的读者大众面前保持一贯正确——因为他们首先读到的竟是如此毫无理解力而且很不光彩的批评内容。一个如此自鸣得意的历史学家，由于极端肤浅而且充满偏见的阅读，以致从根本上曲解了正在讨论的整个问题，已被证明错误之后又拒绝表现出必需的品质去承认错误，凡此种，在那些不熟悉情况的人们看来的是难以置信的。然而，尽管难以置信，不幸的是情况的确如此，正如我一直都可以证明的那样^[103]——虽然代价是占用了杂志的篇幅，而本杂志又不可能像《国际周刊》那样似乎能够随时拿出大量篇幅进行这种仅仅由该“批评家”挑起的必定是枯燥无味的论辩。

（戴维·查尔克拉夫特与奥斯丁·哈灵顿 英译）

^[1] 这是发表于《法兰克福报》（Frankfurter Zeitung, Eastern, 1906）一篇文章的大大扩充了的新草稿，当时那篇文章曾略作扩充以“教会与教派”（Churches and Sects）为题发表于《基督教世界》（Christliche welt, 1906, pp. 588f., 577f.）。我已经一再提到本文是对《新教伦理与资本主义精神》的补遗。促成这次改写的乃是这一事实：我自己选用的教派概念（作为一个

与“教会”相对照的概念）——使我高兴的是——被特勒尔奇（Troeltsch）的“*Soziallehren der christlichen Kirchen*”（*The Social Teaching of the Christian Church*, O. Wyon译, 2卷本, 伦敦, 1931）接过去进行了详尽的探讨。因此,《新教伦理与资本主义精神》pp. 254f. 注193中已经谈到的必需的概念讨论就更容易被忽略。本文只包括一些原原本本的材料以作为对那篇论文的补充。

[2] 这个原则往往只是理论上的, 请注意天主教的选举以及教派津贴的重要性。——英译者注

[3] 详细情况此处不赘。可参见American Church History Series各卷, 当然, 这是一部价值参差不齐的著作。

[4] 不仅美国最高法院每次开庭都要举行祷告仪式, 每个政党的全国性大会也是如此, 有时真令人不胜其烦。

[5] 东部一个大学的一位闪米特语言课程助教告诉我, 如果他没有成为“教授职位获得者”, 他也不会感到遗憾, 因为那时他可以回去经商的。问他那有什么好的, 回答是, 作为一个行销商或者销售商, 他可以成为一个极为体面的人。他能够击败任何竞争, 他的影响能够带来财富。

[6] 在这些事情上, “伪善”和惯常的机会主义在美国并不比在德国的势头更猛, 一个德国官员或者公务员“没有宗教归属或偏好”也是不可能的。一个柏林市长（“雅利安人”！）就因为没有让他的一个孩子受洗而未获正式批准。只不过惯常的“伪善”是朝着不同的方向发挥作用的：在德国会带来官运, 在美国则带来商机。

[7] 在德裔美国人的俱乐部就并不总是这种情况。当问到纽约一群年轻的德国商人（都属于最出名的汉萨同盟家族）为什么他们都要力争进入一个美国俱乐部而不是设备精良的德国俱乐部时, 他们答道, 他们的（德裔美国）老板偶尔也会和他们一起打台球, 但他们却不无这样的感觉：老板们认为自己这样做要“非常慎重”。

[8] 大学生兄弟会, 类似于“希腊字母会”[104]。——英译者注

[9] 但注意上例。加入一个美国俱乐部（在学校或以后）始终是丧失德国国籍的决定性时刻。

[10] 在向新英格兰移民期间, 宗教会众的组织往往先行于政治上的社会化（流行的做法就是众所周知的清教徒先辈移民的契约）。因此, 1619年的多尔切斯特（Dorchester）移民在出境之前首先就组织成一个教会的会众, 以保证大家团结在一起, 他们还推选出一个人做导师。在马萨诸塞殖民地, 教会在形式上是完全独立自主的法人团体, 然而它只接纳公民作为成员, 同时, 参加一个教派则是获得公民身份的前提。同样, 在纽黑文（被并入康涅狄格之前, 尽管它反对合并）, 教会成员的身份和品行端正（这意味着准予领受圣餐）最初也是获得公民身份的先决条件。然而, 在康涅狄格（1650年）, 每个区（township）都必须供养教会（这就背弃了从公理会到长老会都严格遵行的那些原则）。

同时这也意味着一种比较宽松一些的做法，因为纽黑文合并之后，被限制发放证书的教会宣布，人们各行其是在宗教上并无害处，而且人们有足够的力量各行其是。即使在 17 世纪，在缅因州和新罕布什尔合并时，马萨诸塞就不得不放弃对政治权利施加极为严格的宗教资格限制的做法。关于教会成员身份问题也做出了妥协，其中最著名的就是 1657 年的《半约》（Half-way Covenant）。不过另外，那些不能证明自己乃重生者的人也可以获得成员身份，但直到 18 世纪初，他们还不能参加圣餐礼。

[11] 有些比较老的文献在德国知道的人不太多，兹列举如下。浸礼会历史概述有：Vedder, *A Short History of the Baptists* (Second ed., London, 1897)。关于 Hanserd Knollys, 见 Culross, *Hanserd Knollys*, vol. II of the *Baptist Manual*, edited by P. Gould, London, 1891。关于再洗礼派的历史：E. B. Bax, *Rise and Fall of the Anabaptists*, New York, 1902。关于 Smyth: Henry M. Dexter, *The True Story of John Smyth, the Se-Baptist*, 这是他本人及其同时代人的讲述 (Boston, 1881)。Hanserd Knollys 学会的重要出版物 (printed for the Society by J. Hadden, Castle Street, Finsburg, 1846 - 1854) 已经引用过了。更多的官方文献，见 *The Baptist Church Manual* by L. Newton Brown, D. D., Philadelphia: American Baptist Publishing Society, 30 S. Arch Street。关于贵格会，除了已引用的 Sharpless 的著作，还有 A. C. Applegarth, *The Quakers in Pennsylvania*, ser. X, vol. VIII, IX of the Johns Hopkins University Studies in History and Political Science; G. Lorimer, *Baptists in History*, New York, 1902; J. A. Seiss, *Baptist System Examined*, Lutheran Publication Society, 1902。关于新英格兰 (除了 Doyle 以外还有) *The Massachusetts Historical Collections*; 另有 Weeden, *Economic and Social History of New England, 1620 - 1789*, 2 vols; Daniel W. Howe, *The Puritan Republic*, Indianapolis: Bobbs-Merrill Co.。关于早期长老会“誓约” (Covenant) 观的发展及其教规，它和官方教会、公理会及各宗派的关系，见 Burrage, *The Church Covenant Idea* (1904), *The Early English Dissenters* (1912)。此外还有 W. M. Macphail, *The Presbyterian Church* (1918); J. Brown, *The English Puritans* (1910)。Usher, *The Presbyterian Movement, 1584 - 1589* (Com. Soc., 1905) 中还有一些重要文献。我们这里只能列出与我们有关的目录，可谓急时抱佛脚。

[12] 在 17 世纪这被认为都是理所当然，前面提到，班扬塑造 Mr. Money-Love (财迷先生) 时辩称，即使为了获取财富特别是为了更多地招徕顾客，一个人也会成为虔信者的：这与什么原因使一个人成为虔信者的问题毫不相干。(Pilgrims, Progress', Tauchnitz ed., p. 114)

[13] Thomas Clarkson, *Portraiture of the Christian Profession and Practice of the Society of Friends*, Tird edition, London, 1867, p. 276 (第一次出版约为 1830 年)。

[14] 见《新教伦理与资本主义精神》。——英译者注

[15] 原始资料见茨温利的各种叙述，Füssli I, p. 228, 另见 pp. 243, 253,

263, 以及他的Elenchus contra catabaptistas, Werke III, pp. 357, 362。在茨温利自己所处的会众中,他和反幼儿洗礼派就闹得不亦乐乎。反幼儿洗礼派则根据《圣经》把浸礼派的“分离”,因而把自愿主义看作是无可容忍的。1603年布朗派向詹姆士一世请愿,要求把所有“邪恶的撒谎者”革出教会,只留下“诚实者”及其子女。然而,(大概是)1584年的(长老会)“Directory of Church Government”(A. F. Scott Pearson 1912年的哲学博士论文第一次发表了原文)第37条要求,只有服从戒律或者能够提供从别处得到的证书的人(literas testimoniales idoneas aliunde attuleriut),才能获准参加圣餐礼。

[16] 宗派自愿原则的性质所引起的疑问,从逻辑上说便导致循道宗(加尔文宗)提出了纯洁教会(ecclesia pura)的要求。这种与教派原则相对立的教义原则,在当代的克伊波(后来闻名遐迩的首相)那里表现得尤为引人注目。这种教义主张在他最后的纲领性文章“Separatie en doleantie”(阿姆斯特丹,1890)中特别清晰。他认为这个问题应当归咎于非天主教基督徒没有一个永无谬误的教义机构。他的教义断言,可见的教会的躯体(Corpus)不可能是老归正宗的圣体(Corpus Christi),它必定会保持时空之间的分离,必定会保持特有的人性缺陷。一个可见的教会唯有通过信徒的意志行为,并且要依靠基督赋予他们的权威才能产生。因此,新教教会(potestas ecclesiastica)既不属于基督本人,也不属于牧师(ministri),而只能属于信仰坚定的会众。(在这里克伊波附和了富蒂。)大的共同体则是产生于会众合法而自愿的联合。然而,这种联合必须是一种宗教义务。按照罗马的原则,一个教会成员应当是当地共同体的教区成员。这个原则应予拒绝。一个人受洗只是成为一个被动的、不完善的成员,而且并没有被授予各项权利。能够使人得到法定会众成员身份的,不是受洗,而只是belijdenis en stipulatie(宣示信仰和表明诚意)。只有获得成员身份才等于是服从了教规(再次附和了富蒂)。教会法律据信都与可见的教会的人造规则有关,虽然和上帝的秩序密不可分,但并不代表上帝的秩序本身。(参见Voët, Pol. Eccles, vol. I, pp. I and II)所有这些观念都是名副其实的归正宗宪法的公理会变种,它意味着会众、因而也就是平信徒在接纳新成员时的积极参与。(von Rieker非常精彩地描绘了这种法律。)全体会众的合作参与,也构成了新英格兰布朗派公理会的纲领。他们对此坚持不懈,并且不断进行斗争以反对步步紧逼的“约翰逊主义”派,后者主张应由“统治的长老”管理教会。不言而喻,只有“重生者”才能得到接纳(按照Baillie“四十个里面才出一个”的说法)。在19世纪,苏格兰公理会教义也提出了类似的要求,即只需通过特别决议就允许进入(Sack, loc. cit.)。然而,克伊波的教会理论本身无疑并不符合“公理主义”。

在克伊波看来,每一群会众都有义务和教会建立宗教联系,并要作为一个整体隶属于教会。一个地方只能存在一个合法教会。当doleantie(抗议)失败之后,这种“隶属”的义务便遭到摒弃,“分离”的责任却登台亮相:就是说,人们必定会试图通过积极或消极反抗作为一个整体的邪恶教会去对它加以改进(doleeren意味着一种反抗,是在17世纪作为一个专用术语出现的)。最后,如果一切手段都已用尽,如果改进的尝试徒劳无功,那时暴力就会大行其道,分离就会成为义务。当然,在这种情况下,人们的义务则是服从一部独立的宪法,因为教会没有了“臣民”,信徒自身承担了上帝赋予的职责。革命就会成为对上帝应尽的义务。(克伊波, De conflict gekomen, pp. 30—31)克伊波(和富蒂一样)抱着早期独立派的观点,认为只有获准参加圣餐礼的人才能成为教会的正式成员。而且,只有这样的人才能承担子女的洗礼托管人职责。从神学意义上说,一个信徒就是在内心皈依的

人；从法理意义上说，信徒只是获准参加圣餐礼的人。

[17] 在克伊波看来，基本的前提是，不把非信徒清除出圣餐礼乃是一种罪恶。（*Dreigend Conflict*, 1886, p. 41；参见*Cor. I*, II, 26, 27, 29；*Tim. I*, 5, 22；*Apoc.* 18, 4。）不过按照他的看法，教会决不能“在上帝面前”评判恩宠状态，这与“拉巴迪派”（激进的虔信派）形成了鲜明对照。不过，要想获准领受圣餐，具有决定性的是唯一的信仰和品行。16、17世纪举行的尼德兰宗教会议充满了关于圣餐准入条件的争论。例如，1574年的南荷兰会议一致同意，如果不存在有组织的会众，就不得举行圣餐礼。长老和执事们都很注意不让没有资格的人得到准入许可。1575年的鹿特丹会议决定，任何有明显不良生活倾向的人一律不得准入。（决定是否准入的不光是传道士，还有会众中的长老，因为提出反对意见的几乎总是会众——他们常常反对传道士们比较宽松的做法。参见Reitsma引用的案例[vol. II, p. 231]。）圣餐的准入问题还包括以下案例：1619年的莱顿（Leyden）会议就一个再洗礼派女信徒的丈夫能否准入圣餐所做的决定，article 114；1595年德文特地方会议（*Provincial Synod at Deventer*）关于一个伦巴第（Lombard）佣人的准入问题决议，article 24；1599年阿尔克马尔（Alkmaar）会议关于一些声明破产者准入问题的决议，article II；1605年也有类似的决议，article 28；以及1618年恩克霍伊曾（Enkhuizen）的北荷兰会议关于一些达成协议的人应予准入的决议，*Grav. Class. Amstel. No. 16*。后一个问题在*consistorium*一案中可以看到肯定的答案，那里有判定为留作衣食之用、足够债务人及其家庭维生的财产清单。但这一决议是在债权人声明对协议表示满意、失败的债务人表示悔罪的情况下才特别生效的。关于伦巴第人的不得准入，见上文。配偶间的争端不在此列，见Reitsma III, p. 91。双方的法律争端得到调解，乃是准入的一个前提。因为争端持续期间他们肯定离开了圣餐礼。一个输掉了诽谤诉讼并提起上诉的人，只能有条件地准入。同上，III, p. 176。

加尔文完全可以说是在斯特拉斯堡（Strassborg）的法国移民会众中，强行把资格审查结果令人不满的人逐出圣餐礼的第一人（但那时是牧师而非会众做决定）。按照加尔文的真正教义（*Inst. Chr. Rel. IV*, 12, p. 4），只有对那些被上帝摒弃的人才能合法适用开除教籍的处罚。（在引文的出处，开除教籍被称为颁布神意。）但在同一个地方（参见p. 5），它又被视为“改进”的手段。

在现今的美国，浸礼会中正式开除教籍——至少在都市地区——的做法已经难得一见了。实际上它已被“除名”所取代，即不事声张地只把人名从档案册上一笔勾销。在各教派和独立派当中，平信徒始终是教规的典型载体；而最早的加尔文宗长老会教规曾明确而系统地表示要谋求对国家和教会的控制。无论如何，1584年英格兰长老会的“礼拜程序大全”（p. 14, note 2）就是要让同样数量的平信徒长老和牧师充任各级乃至最高教职的。

长老与会众的相互关系有时也会出现不同的安排。（长老会控制的）长期国会平信徒长老决定把谁逐出圣餐礼，1647年新英格兰的《剑桥纲领》（*Cambridge Platform*）同样如此。然而，直到19世纪中叶，苏格兰独立派仍然习惯于向一个委员会传达某人行为不端的告示。委员会报告全体会众之后，再由会众按照更严格的所有个人共担责任的观点，决定是否驱逐。这与上引布朗派1603年向詹姆士一世提交的信纲（Dexter, loc. cit., p. 303）绝对一致，而“约翰逊主义”（Johnsonists）则认为长老的权力来自《圣经》。长老甚至能够不顾会众的决定而实施开除教籍的处罚（例如安斯沃兹的情况）。关于早期英格兰长老会的相应情况，见本文注11所引文献以及注15所引Pearson的哲学博士论文。

[18] 顺便说说，荷兰虔信派也信奉同一原则。例如，Lodensteijn就持有这样的观点：一个人不应当与非重生者进行交流。在他看来，非重生者就是那些没有表现出重生迹象的人。他甚至更进一步建议不要对婴儿念主祷文，因为他们还没有成为“上帝之子”。在尼德兰，Köhler有时还能发现这样的观点：重生者根本无罪。正是在小资产阶级大众那里，人们可以发现加尔文宗的正统观念和令人惊讶的圣经知识。他们的强烈正统观还表现为不信任神学教育并蔑视1852年的教会规章，控告在宗教会议中没有足够的平信徒代表（此外还缺少足够严格的“道德审查”）。毫无疑问，那时的德国没有任何正统路德教派能有这样的思想。

[19] 引自Dexter, *Congregationalism of the Last Three Hundred Years as Seen in its Literature*, New York, 1880, p. 97。——英译者注

[20] 伊丽莎白时代的英国长老会愿意承认圣公会第39条（对第34—36条持保留态度，与这里的问题无关）。——英译者注

[21] Erastianism, 瑞士神学家、医生托马斯·埃拉斯都（1524—1583）的主张，他支持茨温利的圣餐理论，反对加尔文宗运用教会权力判人异端罪而处以刑罚，认为宗教应受国家支配。——中译者注

[22] 在17世纪，地方会众中的非常住浸礼派信徒必须持有推荐书才能获准参加圣餐礼。非浸礼派信徒只有经过会众的审查同意之后才能获准参加。（1689年版汉塞尔德·诺利《信纲》附录，西敏寺，Pa., 1817）对于合格的成员来说，参加圣餐礼是强制性的。不能加入常住地合法组成的会众，就会被视为分裂。关于和其他会众强制结为共同体的问题，浸礼派的观点很像克伊波（参阅注16）。然而，高于个别教会裁判权的一切裁判权统统都被否定。关于誓约派和早期英格兰长老会的证明信问题，见注15，以及注11所引文献。

[23] Shaw, *Church History under the Commonwealth*, vol. II, pp. 152 - 165; Gardiner, *Commonwealth*, vol. III, p. 231.

[24] 即使1603年布朗派向詹姆士国王的请愿也反对这一点。——英译者注

[25] 例如1585年的埃丹会议之一就在决议中表明了这项原则（见Collection of Reitsma, p. 139）。

[26] 巴克斯特, *Eccles. Dir.*, vol. II, p. 108详细讨论了圣餐礼上心怀疑虑的成员的退缩（因为圣公会第25条）。

[27] 得救预定论教义在这里也有着最纯正的表现。它的实用性和重大实践意义最清楚不过地表现为关于这一问题的艰苦斗争：被上帝摒弃者的子女在证明自己具备了资格之后应不应当准予受洗。然而，得救预定论教义的实践意义却屡屡遭到不公正的怀疑。（19世纪初）阿姆斯特丹流亡会众的四分之三都赞成接纳这样的孩子，但在新英格兰，只有1657年的《半约》在这一点上放宽了限制。关于荷兰的情况另见注17。

[28] Loc. cit., vol. II, p. 110.

[29] 17世纪初，禁止秘密集会已经在荷兰引起了一场“文化斗争”。伊丽莎白继续非常粗暴地反对秘密集会（1593年曾以死刑相威胁）。这背后的原因乃是禁欲主义宗教虔诚的反权威特性，或者更准确地说，是教权与世俗权力的竞争关系（卡特赖特 [Cartwright] 曾明确要求也能把君主开除教籍）。事实上，反对王权的长老会教规与教权的经典土壤——苏格兰——的范例，无疑产生了一种威慑性的影响。

[30] 为了免受正统派传道士的宗教压迫，自由主义的阿姆斯特丹市民曾把孩子送到他们认可的邻近会众那里。阿姆斯特丹会众的Kerkraad [教会公会议]（在1886年）拒绝承认由这些牧师开具的领受圣餐者道德品行证书。这些领受圣餐者被逐出圣餐礼是因为圣事必须保持纯洁，也因为应当得到服从的是上帝而不是人。当宗教会议院委员会批准反对这种离经叛道时，教会公会议拒绝服从并采用了新的规则。它抛弃了与宗教会议和已被暂令停职的（平信徒）长老——拉特格斯（T. Rutgers）与克伊波——结成的共同体，绕过了雇来的看守人，靠计谋夺取了Nieuwe Kerk [新教会]。（参见Hogerfeil, *De kerkelijke strijd te Amsterdam*, 1886, 以及前面提到的克伊波的出版物。）在19世纪20年代，得救预定论运动已在Bilderdijk及其追随者Issacda Costa和Abraham Capadose（两位受过洗的犹太人）领导下开展了起来。（由于得救预定论的教义，这个运动拒绝——比如说——废除黑奴，认为这“有违天命”，正如它拒绝接种牛痘一样！）他们极力反对放宽教规，反对让没有资格的人参加圣事。运动导致了分离。阿姆斯特丹分离派归正宗会众的宗教会议在1840年接受了多德雷赫特法规，并拒绝“教会内部或者自上而下的”任何控制（gezag）。Groen van Prinsterer是Bilderdijk的门徒之一。

[31] 在1611年的“阿姆斯特丹信纲”（*Amsterdam Confession*, Publ. of the Hanserd Knollys Society, vol. X）中可以看到一些经典阐述。第16条说：“每个教会和会众的成员都应当彼此熟识……因此一个教会不应当由大量实际上互不认识的人组成。”因此，任何宗教会议的教规，任何中心教权的建立，最终都会被视为叛教。这就是马萨诸塞以及克伦威尔时期的英格兰发生的事情。当时，议会在1641年确立的那些教规容许每一批会众自己选择一个正统派牧师并组织演讲。这一措施导致了浸礼派和激进的独立派的涌入。早期长老会的《戴达姆协议》也规定，独立的会众（实际上那时多半是牧师个人）可以自立教视。关于投票准入问题，正如1582年10月22日的协议所明示：“未经全体普遍同意，不得将任何人引入本集会。”不过早在1586年，这些清教徒就宣布反对越来越倾向于公理主义的布朗派。

[32] 循道宗的“班”（classes）作为合作救助灵魂的基础，乃是整个组织的支柱。每12个人编为一个“班”，班长每周都要走访各个成员。或者到家里去，或者是在班会上，其间一般都会举行一次全面的认罪忏悔。班长会坚持记录成员的品行。除了别的用处以外，这种簿记还是为一个外出离开当地共同体的成员开具证书的依据。到如今，这种组织早已烟消云散——包括在美国。早期清教纪律的这种运行方式大概就是源于上面提到的《戴达姆协议》，根据该协议，“凡事一经各弟兄觉察或窥知”，均可在秘密集会上提出“告诫”。

[33] 在路德教地区，尤其是在德国的路德教地区，教会纪律不是出了名的欠发达，就是早早地彻底衰败。除了于利希-克利夫（Jülich-Cleve）以及其他莱茵河地区以外，教会纪律对于德国的归正宗也没什么影响。这应当归因于路德教所处环

境的影响，以及国家权力和争斗不已、自行其是的僧侣势力之间的相互猜疑。这种猜疑无处不在，但是国家仍然在德国占有压倒优势。（不过教会纪律的痕迹直到19世纪还能看得到。巴拉丁 [Palatinate] 领地最后的开除教籍事件发生在1855年。然而，1563年的教会纪律实际上很早就以埃拉斯都教派的方式运作着。）只有门诺教派的信徒以及后来的虔信派创制了有效的纪律手段和惩戒机构。（对于门诺来说，只有存在教会纪律的地方，才会存在“可见的教会”。将行为不端者或与异教徒通婚者开除教籍，就是这种纪律的一个自知之明的成分。Rynsburg Collegiants [莱茵斯堡会众] 没有教理之类的东西，而是只承认“品行”。）胡格诺教派的教规本身倒是非常严厉，但却一再由于对贵族阶层的不可避免的重视——这在政治上是必不可少的——而废弛。英格兰清教纪律的拥护者以资产阶级资本主义的中产阶级居多，例如伦敦就是如此。那个城市并不惧怕僧侣的控制，而且乐于使用教会纪律作为驯化大众的手段。各个工匠阶层也坚定地拥护教会纪律。政治权力才是教会纪律的对头。因此，英格兰的议会也存在着这种对立。凡是能看到的文献都会表明，在这些问题上扮演了重要角色的并不是“阶级利益”，而是——从根本上说——宗教利益，另外还有政治利益和信念。众所周知，不光新英格兰教会纪律有这样的严厉性质，名副其实的欧洲清教的教会纪律同样如此。为了强化教会纪律，克伦威尔的将军、专员、代理人曾一再提出建议，要驱逐一切“游手好闲、道德败坏和渎神之徒”。在循道宗那里，新皈依的教徒在见习期间随时都可以被立即除名。正式成员需经一个委员会调查之后方可除名。胡格诺派（他们实际上早已作为一个“教派”而存在了）的教会纪律是通过一些会议协议公诸于众的，其中包括谴责商品的掺杂使假和商业欺诈。第六次会议（Avert. Gen. XIV）。因此，节约法令（sumptuary laws）屡见不鲜，而且蓄奴和奴隶贸易是允许的，第二十七次会议：由于财政的需要，一个相当宽松的做法便大行其道（御库 [fiscus] 就是一个暴君），第六次会议，cas de conc. dec, XIV：高利贷，同上，XV（参见第二次会议，Gen. 17；第十一次会议，Gen. 42）。到16世纪末，美国长老会教徒被指定为与官方相对应的“纪律执行人”（引文见Pearson, loc. cit.）。

[34] 在所有教派中多半都存在这样的见习期。例如循道宗就有6个月的见习期。

[35] 五个“不奉国教的兄弟”在威斯敏斯特会议的“护教叙事”中把分隔“临时与正式的基督徒”放在了突出地位。这首先意味着只是自愿的分离主义，而不是拒绝交往。但是，刻板的加尔文信徒和多德雷赫特会议的倡导者Robinson（关于此人，参见Dexter, Congregationalism, p. 402）一开始就持有这样的观点：独立的分离主义者不必和他人——即使他们是经过选择的——进行社会交往，这被认为是可以理解的（后来他缓和了这一观点）。然而，绝大多数教派都避免公开遵行这个原则，有的甚至明确表示反对，至少拒绝把它视为一项原则。巴克斯特的《基督教指南》，vol. II, p. 100（第二卷末）认为，如果不是本人，而是男家长和该人承担责任，一个人就可以默认和一个不虔诚的人共同祈祷。然而，这是非清教徒的观点。Mijdinge（中庸之道）在17世纪荷兰的激进浸礼会教派中发挥了极为重要的作用。

[36] 甚至在17世纪初期阿姆斯特丹流亡会众内部的争论和斗争中，这一点也变得非常引人注目。同样，在克伦威尔时期的兰开夏，摒弃行政性教会纪律、要求平

信徒统治教会和执行纪律，对于国内教派之争的各种立场也有着决定性的影响。

[37] 长老的职位也是独立派和浸礼会共同体旷日持久的争吵的目标，但与我们这里的问题无关。

[38] 长期国会1646年12月31日的法令针对的就是这一点，意在独立派发出一次打击。另一方面，发布预言的自由这一原则也得到了Robinson的书面辩护。Jeremy Taylor的The Liberty of Prophesying（1647）则从圣公会的立场对它做出了让步。克伦威尔的“审判员”要求准予根据6名公认的会众成员——其中应有4名平信徒——的证明发布预言。在英国的宗教改革时期，“传道”和“预言”不仅常常得到热情的圣公会主教们的宽容，而且还得到了他们的鼓励。在苏格兰，这些（在1560年）都是教派活动的构成成分：1571年它们又被引进了北安普敦。其他一些地方也迅速跟进。但是伊丽莎白在1573年发布了反卡特赖特（Cartwright）公告，执意进行镇压。

[39] 阿姆斯特丹的史密斯（Smyth）就已经要求，为重生者宣道甚至不必在他面前摆放《圣经》。

[40] 会众中的（福克斯式以及类似领袖的）超凡魅力教派革命，开始时总是与充当“佣工”的官方受俸牧师进行斗争，并且力行使徒般的无偿自由传道原则，充当受圣灵感召的代言人。古德温（Goodwin）这位公理主义者和普林（Prynne）曾在议会进行过激烈争论，普林对古德温进行了抨击，反对他所谓的原则，说他接受了一份“生计”，而古德温则宣称只接受自愿的赠予。这就是布朗派1603年向詹姆士一世递交的请愿书中表明原则，即只有能够使牧师们得以维生的自愿捐助才容许接受（第71点：因而是对“天主教俸金”[Popish living]）和“犹太人什一税”[Jewish tithes]的抗议。

[41] 1649年5月1日的人民协议（Agreement of the People）就向所有传道士提出了后一项要求。

[42] 当地的循道宗传道士就是这样。

[43] 1793年循道宗取消了任命和非任命传道士的差别，而且，非任命的巡回传道士——他们是循道宗教义的独特载体——也与圣公会任命的传道士有了一种平等的关系。不过当时，整个巡回区的传道以及施行圣事仍然只由巡回传道士专责。自1768年以后，传道士被禁止从事普通的平民职业，一个新的“僧侣阶层”出现了。1836年开始举行正式的圣职受任仪式。与巡回传道士相对的是由平信徒担任的本地传道士，他们从事传道乃是一项较次要的职业，他们无权施行圣事，只有本地的管辖权。这两类传道士中都没有人穿戴法定服装。

[44] 实际上，至少在英格兰，绝大多数“巡回区”都变成了很小的教区，传道士的巡回也变得徒有其名。然而，一直到很晚近的时候，一贯的做法仍然是，同一个牧师在同一个巡回区任职不得超过3年。他们是些职业传道士。然而，“本地传道士”——巡回传道士就是从他们当中招募的——却能够兼事平民职业并准予传道（最初是一年一届）。他们的存在实属必需，因为礼拜堂和小教堂很多。不过至关重要的是，他们还是“班”体制以及救助灵魂的骨干。因此，他们实际上是教会纪

律的核心载体。

[45] 克伦威尔和“圣徒国会”（Parliament of the Saints）的对立在大学问题上也变得日趋尖锐（由于彻底废除全部什一税和受俸牧师，大学有可能土崩瓦解）。克伦威尔并非决意毁灭这些文化机构，然而那时它们都是特别着重于培养神学家的机构。

[46] 这是依据的1652年动议，实际上也符合1654年的教会章程。

[47] 例见Gardineir, *Fall of the Monarchy*, vol. I, p. 380。

[48] 《威斯敏斯特信纲》（XXVI, 1）也确立了相互扶助的内在与外在义务。所有教派都有各自的众多规则。

[49] 循道宗信徒经常试图制裁因被开除而向世俗法院提出上诉者。另一方面，他们也有公认的权力机构，在若干情况下，如果债务人不能迅速还债，债权人可以向这种机构求助。

[50] 在早期循道宗那里，每一个不能偿债的情况都会受到一个教友委员会的调查。没有能够偿债的一定把握而造成的债务就会成为除名的原因——因此，这是一种信誉评价。参见注17所引荷兰会议的决议。例如，紧急情况下扶助教友的义务，在浸礼派的汉塞尔德·诺利信纲（c. 28）中是有着特定前提的，那就是不应损害财产权的神圣不可侵犯性。有时——但却非常严厉（见1647年的《剑桥纲领》，1653年版，7, no. VI），长老们会想到自己的责任，起诉那些“无业”（without a calling）维生或者为人“不务正业”（idly in their calling）的成员。

[51] 循道宗就有这样的明确规定。

[52] 在循道宗信徒中，这些品行证书最初是每3个月必须更新一次。上面说过，早期独立派只许持有入场券的人领受圣餐。一个新加入共同体的浸礼会信徒，只有出示以前所属会众开具的推荐书才能获准加入新的会众：参见1689年版汉塞尔德·诺利信纲附录（韦斯切斯特 [West Chester]，Pa.，1827）。16世纪初的3个阿姆斯特丹浸礼会共同体就有了同样的制度，此后便开始到处流行。在马萨诸塞，自1669年起，传道士和市政管理委员会开具的有关正统性与品行的证书，就是持有者有资格获得政治公民身份的证明。这种证书最初是被用来代替圣餐礼准入许可的。

[53] 我们一再引用的多伊尔的著作就描述了新英格兰的工业特性，这使那些农业殖民地与这个因素形成了鲜明对照。

[54] 例见多伊尔对新英格兰身份条件的评论，在那里，构成了贵族阶层的是那些坚持古老宗教文学传统的家族，而不是“有产阶级”。

[55] 我们理应再次着重强调《新教伦理与资本主义精神》中的这一绝对关键的论点。我的批评家们没有注意到这个事实，乃是一个根本性的错误。在讨论与埃及人、腓尼基人、巴比伦人道德体系的学说有关的古代希伯来伦理观时，我们还会碰

到类似的事态。

[56] 关于其他人的阐述，请参阅《新教伦理与资本主义精神》第166页。在古代犹太人当中，会众的形成——正如早期基督徒那样——也是殊途同归（我们将会看到，这导致了犹太人当中亲族关系的社会重要性的衰微，因而中世纪早期的基督教也有着类似的影响）。

[57] 参阅Te Livre des Metiers of the Prévôt Étienne de Boileau of 1268 (éd. Lespinasse & Bonnardot in the Histoire générale de Paris), p. 211, section 8; p. 215, section 4. 这些例子可以代表许多其他人的看法。

[58] 这里不可能附带分析这个相当复杂的因果关系。

[59] 我要强调指出，说拉什法尔的“批评”成果绝对毫无价值，丝毫也不影响我对他没有冒险涉足不适于他的领域的其他著作怀有高度敬意。然而，我这里所说的“不适于”，不仅是因为他对主题的孤陋寡闻，而且因为他喜欢在老练的“决斗”中不断发出威胁要使用incommentmässige（暗器伤人）的打法（就像我们的学生黑话说的那样，“Sau”-Hieben [“下流坯子”的打法]）。实际上，他这种典型的决斗乐趣已经变得习以为常、毫无约束，以致常常找不着“目标”。他指责我对他的答复采取了轻率的形式；然而，特勒尔奇与他交锋时在形式和内容上有意表现出来的宽宏与迁就，却只是招致他力图以极不光彩的方式“战术性地”利用这种宽宏，他对特勒尔奇的回击在某种程度上甚至比直接针对我时表现出了更大的敌意。他这种“批评”方式不可避免地变成了十足的一派胡言，令人禁不住直言不讳地谈论这等人物。我希望决不再有机会被迫对付这样的“批评”了。比较正直的论辩，哪怕形式上非常苛刻，也会引起我的极端重视，尽管也许我应该不那么苛刻地反对它的内容，但至少不大可能使我对它产生悲观的看法。如果面对所要处理的问题时没有表现出起码的胜任能力，居然也会决定开始和我“辩论”，并且断言我给自己安排的任务过于“轻松”，然后以告诫人们当心“韦伯式的发现”而结束“辩论”，对于这样的“批评家”你还能指望我产生别的什么印象吗？

[60] 内卡河（Neckar River），德国西南部莱茵河右岸支流，源出黑林山的多瑙河河源附近。韦伯写作《新教伦理》期间住在内卡河畔的海德堡故居，这里的引语大概是拉什法尔批评文章中对韦伯命题的讥讽说法。——中译者注

[61] 我发现还有些“其他人”片面地利用了我的著作，为了打消他们的疑虑，我要说明的是，我认为，尤其是汉斯·德尔布吕克（Hans Delbrück），一直在过度渲染某些历史学家“驳斥”唯物史观的意图。然而，仔细综合整理之后，我只能承认施密特（F. J. Schmidt）的“解释”还算理智的解释。因此，我根本无意贬低它们本身，在我看来，它们也是从我尽可能详尽的论述中引出了太多的内容。我的朋友舒尔策-盖维尔尼兹（Schulze-Gaevernitz）的“英国帝国主义”就远离了拉什法尔采取的那种简单构造，而且很少仅仅以我的观念为依据。如果说这位作者毕竟还是利用了我的观念，他也是非常恰当地补充和扩展了这些观念。实际上他并没有否认他十分“片面地”集中讨论了因果关系的思想方向：这既是他的强项，或者如果你愿意的话，也可以说是他的弱项。当然，我完全同意伯恩（M. J. Bonn）的观点：近300年英国史始终贯穿着乡绅基层与资产阶级中产阶级之间的二元状态，后者直到科布登运动（Cobden's movement）[105]时期一直都有典型的不奉国教倾向。

不过舒尔策-盖维尔尼兹并未对此提出质疑。

像德尔布吕克那样的夸张做法本身，并无助于我的论文想要达到的目的，因为论文处理的是一个明确限定的论题，而且——如果我可以这样说的话——论述过程有着坦率但又谦逊的客观性。如果直言不讳地表明我在这些方面的缺陷，我不可能拒绝为它们负责，而且我会尽早利用机会防止产生这些缺陷——对此拉什法尔知道得很清楚，因为他引用了这些讨论。所以，我根本不需要拉什法尔的亲切帮助。如果他继续为了反对我而取笑这种夸张做法，那就请他拿出文人的良心。

关于特勒尔奇对我的观点所作的叙述，当然不合适在这里置评，关于冯·舒伯特（von Schubert）所作的短评也是如此。不过就特勒尔奇的叙述而言，仅仅其中几个句子大概就足以令拉什法尔热情洋溢地试图从里面榨出他自己的见解来，犹如《塔木德》评注《托拉》片断（他现在宣称这就是“历史批评”的精髓！）。关于格赛因，拉什法尔恐怕不是一无所知就是干脆忘了（尽管我在论文中已经提到）：这位先生早在我的论文发表10年前就作出了对这个问题的评论。当然，格赛因并没有改变自己的看法。如果有些作者的研究提到了我的研究，如果我相信我真的与他们不同，我也没有保持沉默的习惯。如今，拉什法尔这种鲁莽自信的态度给特勒尔奇留下了这样的印象：我只是姗姗来迟地“引进”了某些东西以充实我的观点——这让拉什法尔大为快意，当然，从此以后，关于我曾说过什么，他就可以循例仅仅把特勒尔奇作为权威了。不过，我只能再次恳请人们阅读我的论文并亲自了解我在答复中像我的论文一样清清楚楚所说的一切。我的答复中引进的仅有的论点，是两次详细回答拉什法尔关于汉堡的异议及有关荷兰资本主义发展的异议，同时我也谈到了乌珀河谷的条件（此处我还讨论了加尔夫和虔信派）。的确，我谈到这些事情时并不认为多么必需，因为格赛因已经论证了加尔文主义对于德意志的特殊重要性。这就是一切！但是，与我在论文中就英格兰、法国、尼德兰和美国所有主要的禁欲主义新教地区谈到的内容相比，这些微不足道的“补充”又有多么重要呢？不言而喻，特勒尔奇在一场事关他的理论的争论中并没有从头至尾地重新审视我的论文，因为他只是在为自己答辩，而且只是顺便提到我。特勒尔奇认为拉什法尔至少在一定程度上是可信的。但是，对于一个声称全面“批判”了，而且是以他认为特勒尔奇根本比不上的所谓“历史批评”的“精确性”“批判”了我的论文的人，我们还能想些什么呢？

尤其典型的是，拉什法尔在一个段落中告诉他的读者，由于我说禁欲主义新教还创造了资本主义的相应的“灵魂”，即“职业人”的灵魂（这里的语境当然很清楚，我指的是特殊的资产阶级资本主义在我们时代的发展），因此我所分析的那种“习惯”也就包含了作用于当代资本主义的所有动机。（不过他亲切地同意了我说的这个规律的一个例外，即犹太来源的资本主义——仅仅因为是我在一个完全不同的场合用一两句话提到了研究犹太人的重要性，我说的是犹太人的情况表明了宽容或不宽容的确会变得在经济上非同小可。见下文。）这种琐碎无益的分析最令人同情之处在于，拉什法尔表示，他发现“至少可以原谅的”是其他人——他指的是特勒尔奇、冯·舒伯特及格赛因（我已经说过，尽管格赛因的著作早在10年前就已问世）——也把我（指他挑选出的几句话）所说的这个动机“绝对化”了，而且是在他发现自己的评论犯了这种错误，至今仍然偶尔在犯却向我们保证他自己不会犯这种错误之后。他认为我的答复正在冒险解决一些过去我从来没有“应付”过的问题，对于这样的“批评家”应当说些什么才好呢？

[62] 一个历史学家作出这样的阐述实在是过于天真了。某些事物是否“超出了纯宗教领域”，恰恰是直到今天的历史上任何Kulturkampf（文化斗争）都以此为转

移的争论点。拉什法尔断言他并没有发现确定这个分界线有多么困难。然而，他没有做出这样的尝试在我看来并不是损失，因为他提出了一个稀奇古怪的观点，说是在这方面“历史上的行动者往往都会表现出非同寻常的敏锐直觉”。是啊，使某些胡格诺派军事统帅热衷于海盗活动的就是这种“敏锐直觉”，而胡格诺商人和胡格诺派宗教会议成员（后者并没有经济关切但仍然始终是历史“行动者”）试图为此追究他们的责任也是出于同样的直觉。斯图亚特王朝反对清教徒把礼拜日休息作为禁欲日，激进清教徒反对大学所依赖的什一税，最后克伦威尔与激进清教徒的决裂，都是出于同样的直觉。想象中同样敏锐的直觉还激发出了俾斯麦的五月法案，激发了教皇去控制天主教在意大利和德意志的政治表现，最后又激发出了[普鲁士]中央党与五月法案和（偶尔与）教皇的对立。梵蒂冈所面对并将继续面对的所有这些难题，以及政教分离的所有这些难题，都产生于根本就不可能划出一条清晰的分界线以标明什么事情与宗教有关、什么无关。因此，如果认为只有“现代神学家”才会难以把握这种分界线，则无异于政治幼儿园里的想法。这些都是众所周知的事情，我决不会像拉什法尔恶意理解的那样对它们视若无睹。所以，即便我并不真的认为需要“整个几代历史学家”对这些问题追根寻底（因为任何进行严肃客观的讨论的历史学家，都不会像拉什法尔那样为了保持一贯正确而对它们忽略不计），我还是相信需要明确提醒拉什法尔及其同道记住它们。

拉什法尔的做法使他的特殊任务与一门公认的“海德堡”专业产生了对立。我读了他的一位博士生的学位论文，其中谈到了格·耶利内克论述宗教在“人权”兴起中的作用的著作。我看到，该论文恰恰是以它导师的“批评”风格叙述了那些它所抨击并找到了所谓“自相矛盾”之处的观点。显然，没有人愿意或应该为一篇博士论文承担一切责任——我肯定就不会。但在此处，这位攻读学位者的“风格”就不是巧合了。

拉什法尔在概括他对美国民主发展历程的看法时——与特勒尔奇针锋相对地——宣称，那里的民主“实质上是独自发展起来的”，这种独到的解释对于所有历史问题来说当然有着可取的简单化的长处。但是严肃地说，在形式上严格中立的美利坚民族当中，生活的宗教基础被认为是绝对理所当然的，这一事实恰恰就是最不同于欧洲及其他民主的地方。特勒尔奇令人钦佩地指出，这给了那里的“政教分离”一个完全不同的标志。人们可以非常严肃地质疑，这个基础及其理所当然性如果不是存在于所有的生活领域（我在《基督教世界》上也做了说明），那么美国的民主是否还有可能具备那种独到的特殊形态。今天，所有这一起都在逐渐消逝，而最高法院开庭和一切政党集会时的祈祷以及许多大学章程都提到的每学期需要统计一次的“教堂记录”（原文如此），也像我们帝国议会开幕时的礼拜式一样，当然都变成了一种滑稽戏。但这已是完全不同的事情了！

[63] 特勒尔奇认为（拉什法尔引用了他的这个说法）拉什法尔试图举例“说明宗教因素在生活中一般都是无效的”。

[64] 拉什法尔本人表示，他被我的解释弄糊涂了。我没有必要为此承担责任，正如他的评论与答复一经发表谁想看都能看到一样。

[65] 毫无疑问，拉什法尔利用的都是一些琐碎细节，比如在我与松巴特的关系以及我的论文中关于匈牙利归正会成员的说法等等问题上特勒尔奇所出现的错误，甚至在我指出了拉什法尔所依据的特勒尔奇之误以后，拉什法尔仍在振振有词地向他的读者谈论这些事情。令人发笑的是，这并没有阻止得住拉什法尔告诉特勒尔

奇，有鉴于这些罪孽，历史批评“将没有勇气飞越这个令人愉快的崇高立场”（原文如此）。好在特勒尔奇的做法是始终正确地对此无动于衷。

[66] 拉什法尔写道：“我们在这里看到了特勒尔奇与韦伯……在对早期新教禁欲主义的认识上产生的根本分歧”。据称这是因为我不承认特勒尔奇所指的一般新教伦理（原文如此）的概念”（原文如此）。请与拉什法尔的另外两个说法比较一下：一是他曾谈论过“韦伯——特勒尔奇”的禁欲主义概念（如今甚至说是“韦伯——特勒尔奇假说”），一是他曾断言我说的“禁欲主义生活方式”与特勒尔奇对禁欲主义的“定义”“实际上是同一回事”。拉什法尔针对我和特勒尔奇发出的全部激烈指责，在在都表明他不过是为了进行论辩而制造了这个“问题”。

[67] 特勒尔奇说自己只是在我的结论能够补充他的结论时才会“采纳”它们，因此，这显然是说，他只是通过评论和表示同意而叙述我的结论；而我的说法是我的理论并未被特勒尔奇所“采纳”，因此，这显然指的是他在根据某种科学基础从事自己十分不同的研究。拉什法尔从这里找出了我和特勒尔奇之间的“矛盾”，对此我只能说这是他吹毛求疵的小把戏，原因也就十分清楚了。现在拉什法尔甚至要让他的读者相信，特勒尔奇的著作“始终想要表明韦伯的先验图式是如何构成了历史进程的基础的”（原文如此）。这是纯粹的无稽之谈，大概能逗得特勒尔奇像任何真正了解他著作的人一样发笑，尽管那些不了解情况的人——也就是拉什法尔希望得到的读者——不会发笑。同样，他在评论中把冯·舒尔策-盖维尔尼兹和冯·舒伯特描绘成了我的“学说”的门生，因为我“像众所周知的那样”把“犹太人”“留给了”松巴特。如此一来，我好像有了一支由著名学者组成的军队在按照我的调子载歌载舞。现在，莱维（H. Levy）教授大概也属于这个行列了，在我提到了他的一个友善的注释之后，拉什法尔便恶意但却幼稚地把它欢呼为一个“工党”的证据——另外大概还有瓦尔（A. Wahl）教授，拉什法尔认为我提到他的一个说法“毫无助益”。

拉什法尔还提出了一个类似的标准，他对他的读者妄称，特勒尔奇否认甚或收回了他在宗教心理问题上与我的命题所达成的一致意见——可是特勒尔奇绝对清楚地知道，凡是我和我意见一致的地方，他明确地或者不言而喻地是指的我对神学与宗教心理的讨论，这是我的论文专门进行深入讨论的问题，对此他作为该领域的专家是个远比我称职的鉴定者。反过来说，拉什法尔也绝对清楚地知道，凡是特勒尔奇说自己不能胜任或者不是一个专家的地方，他显然不是指的他这个专业领域，而是指的我使用的那些经济学资料，它们是用来说明禁欲主义新教的经济优势这一并非众所周知的事实。

[68] 像在我以前的答复中说明的一样，在宗教宽容的作用问题上我与拉什法尔的一致看法，在我的论文中已经说得足够清楚了。

[69] Seville, 西班牙南部城市，塞维利亚省省会，16世纪时为西班牙最富裕、人口最多的城市。——中译者注

[70] Ferdinand Kürnberger（1821—1879），奥地利作家，因参加1848年奥地利革命和次年的德累斯顿起义而知名。创作了许多剧本、长篇小说和评论文章，最著名的剧本为《卡特琳娜》（1855）。——中译者注

[71] Peruzzi, 中世纪意大利主要的金融家族，属于民主派的佛罗伦萨古老家

族，产生过10名正义旗手、54名政府高官。14世纪起向英格兰国王大量贷款，最终在1342年宣布破产。Bardi, 佛罗伦萨贵族世家，所拥有的金融和银行业公司在13世纪中叶到14世纪中叶成为欧洲最有势力的产业巨头之一，因在百年战争中参与一系列冒险活动，导致家族银行在1345年破产。这两大家族的金融破产引起了欧洲金融业的一系列恶性反应，成为中世纪后期经济萧条的原因之一。——中译者注

[72] 一个“历史的设计者”（Geschichtskonstrukteur）可能非常清楚，荷兰经验的独特性乃是由于加尔文宗在很大程度上不得不逃避英格兰的宗教偏执（尽管在荷兰本身的范围内对此知之甚少）。这实际上就是个中的一点真相——虽然只是很小的一点真相。

关于荷兰的话题，我已经谈到了这一事实：格罗恩·范·普林斯特莱尔（Groen van Prinsterer）曾像我一样提到，巨大的盈利和有限的支出相结合，乃是荷兰经济发展的特殊现象。（顺便说说，在他与受他直接影响的斯塔尔圈子的通信中，我们可以栩栩如生地了解到格罗恩对待普鲁士保守主义的独特态度以及他那种压倒一切的宗教政治学。）然而，对这个细节一无所知的拉什法尔却怀疑我是否读过这位学者。如果这是任何其他血气更加旺盛的作者，我可能不得不说他是一个“无礼之徒”，但是由于拉什法尔根本看不到这种做法的危害，我还不如省下这力气。

布斯肯-休特（Buker-Huet）可能有着充分的理由偶尔把伊拉斯谟（Erasmus）说成是荷兰文化的奠基人，在这种情况下，他是就一些特殊问题进行讨论的。但是，拉什法尔却以一种极端可疑的方式把这种伊拉斯谟作为荷兰的宗教特性及其经济特质的奠基人的看法“绝对化”了。格罗恩·范·普林斯特勒和布斯肯-休特大概都会和我现在一样忍俊不禁。举凡对于16世纪特别是17世纪的荷兰历史不抱偏见者都会知道，像拉什法尔那样以布斯肯-休特的名义谈论荷兰文化、给这里谈到的“文化”一个更宽泛的概念，是多么地愚不可及。确切地说，人人都知道迄今为止的荷兰历史上彼此并存着什么样的尖锐矛盾。被格罗恩理所当然认为是个事实的这种荷兰特色，与荷兰宗教共同体的严格纪律大有关系，任何了解这些共同体内部争论的人都会看到这一点。这些争论涉及的都是绝对典型的生活行为问题，是出现在胡格诺派、虔信派当中及美国的同一些问题，尽管具体细节由于文化环境而各不相同，但它们无不是从根本上来涉及同样严格的方式。虽然拉什法尔显得像个权威，但我不要求拉什法尔起誓说自己是这个领域的行家里手。任何从事这项研究的人都会看到，拉什法尔对此一无所知。对于我在论文中引证的有关这个话题的文献，他甚至完全视若无睹。但是很清楚，拉什法尔要想形成一种像样的总体看法，需要做的事情远远多于已经做的事情，而迄今为止他所做的仅仅是手执教杆草草浏览一下别人的著作，大概就算做好了准备要去谴责笨拙的非历史学家。我没有放弃在我的著作中继续扩展这些要素的希望。无疑，这需要再做一次美国之旅，因为只有在那里才能获得某些贵格会和浸礼会的文献，而在欧洲大陆，这样的文献甚至在荷兰的图书馆里也不见踪影了，要想找到它们就只能去美国的老牌教派学院，或者是到英国（但我不敢肯定英国的文献是否完整）。

尽管如此，在荷兰的暴发户中也能看到大量奢华炫耀和暴食暴饮的现象，这与那些虔信派圈子和禁欲主义教派形成了鲜明对照。于是就有了这个沼泽地区那些为城镇资本主义奠定了基础的农夫们纯粹世俗的人生享乐，而且（从禁欲主义观点来看）普遍“过于精明”。于是还有了在一定程度上具有类似倾向的小资产阶级，有了一个艺术上的波希米亚群体，最后则有了受过人文主义教育，具有高雅的美学、文学及科学品味与判断力的阶层。顺便说说，这些反差早就以略微不同的形式出现在由北向南移民的那些荷兰人当中了。这些移民不仅包括没有宗教热忱的政治逃亡者，

而且包括大量的加尔文教徒，以及坚持不正确的个人观点甚或艺术观点很有可能遭到教会迫害——至少是遭到损害——的艺术家。这些艺术家的典型生活方式真正有可能要求他们“按照原则”条理性地培养他们的放荡不羁——作为一种消极的职业伦理，一种对于入世的禁欲主义的否定。

[73] 私人财富和人口规模的这种缩减当然常常是宗教不宽容的结果，新教和天主教概莫能外（还是以日内瓦为例，对此我已经强调过了）。然而，财富并非同样都是积累起来的资本，人口也并非同样都是具有资本主义心理倾向的人口。关键在于支配着人口——因而还有经济生活——的那种“精神”是否得到了宽容。

[74] 这里的头一种情况是他在谈论“出色的路德教汉堡”时的说法。拉什法尔反对我对汉堡的看法以及我提到阿·瓦尔时的说法，理由是得自商业活动的私人财富不如得自工业生产那么安全可靠（因此汉堡不同于巴塞尔）。假定这个论点总的来说是正确的（他说这是一位“令人敬重的同事”在别处告诉他的——也许是告诉过我的那同一位令人钦佩的历史学家？），那么很清楚，我引证这个事实的理由也就更加有力，就是说，17世纪以来拥有源源不断的商业财富，且与巴塞尔的工业财富具有同样稳定性的唯一家族，显然属于归正宗〔加尔文宗〕教派。这正是教派差异发挥了作用的结果。这里我想再说一遍，我不可能立即查验这一事实的详细原因。我当然可以归因于大量“巧合”；然而，这些“巧合”却在与日俱增——更不用说资本主义与新教之间在我提到的所有国家里那种大规模发展的联系了。我之所以引证这一事实，仅仅是因为拉什法尔试图援引一个完全不言而喻的例证作为针对我的“异议”：资本主义在一切没有禁欲主义新教的时代都得到了发展。拉什法尔先于我提出了配第的例证——当然是完全以残缺不全的方式，即只是为了配合他的“批评”，他坚称，配第在我所援引的那个段落中“并未想到”资本家，尽管配第的整个讨论一开始就涉及如下事实——在所有天主教国家，商业事实上都是控制在异教徒手中，而且一开始就提出了如下问题——为什么会是这样（那个时期的许多著述都在讨论这一问题），特别是，荷兰的国际经济实力源自何处，那种“资本主义”繁荣——对此重商主义总是以流入各国的货币总量加以衡量——的根源何在。配第的解释有一个悖论，恰恰就出现在一个我还没有注意到该段落时就已看到并试图加以说明的问题上。我指的是这一问题：早期的现代资本主义不再像中世纪那样以道德废弛为基础了，变成了它的“精神”载体的那些人恰恰就是广大的新兴资产阶级中产阶级阶层，它们谴责财富与邪恶的消费（见我援引的配第上文），而且正是出于这个原因，它们保持着一种独立的宗教共同体，有自己的生活方式和宗教性的职业伦理。原因何在？由于拉什法尔的异议，我要再次说明的是，配第想到的是荷兰的自由斗士。因此，配第并不是作为一个历史学家，而是用他那个时代（17世纪）的眼光去审视这些人的（如今却导致拉什法尔破例怀疑这位作者的陈述所体现的重要意义），这实际上表明，按照拉什法尔自己的论点，荷兰一度曾不再受宗教动机的支配，例外的情况〔即仍然受宗教动机支配的那些荷兰人〕乃是受过良好教育的商人。甚至连拉什法尔的读者也不会统统相信我真的蒙受了配第看到的那种把荷兰自由斗士与英国不奉国教者相提并论的“不幸”。只有对这个问题一无所知的人才会断言与西班牙决裂时的荷兰异端与后来的英国不奉国教者“毫无”关系。英国的清教徒异端持续不断地得到了荷兰以及（像在荷兰本身那样）来自南尼德兰的逃亡者可能是最强有力形式的思想支持。所有那个时期的文献都表明了这一点，包括伊丽莎白统治时期的宗教裁判资料。荷兰的影响不仅最终为加尔文宗特有的禁欲主义转变，而且也为浸礼宗运动的发展奠定了基础，这对于独立派和

门诺派的出现非常重要——前者的文献始终断言，且至今仍然断言它们的荣耀就在于成为了我们现代政治——经济原则的体现者，后者的“重商主义”实用性甚至导致好战的普鲁士国王们豁免了他们的军事义务。另外，它们也间接地为脱胎于独立派的成年人洗礼最近的发展——贵格会，最后还有虔信派——奠定了基础，贵格会的传统同样坚定地宣称其荣耀是为我们带来了现代的商业伦理，因而带来了“上帝赐予的财富”。像在新英格兰和宾夕法尼亚一样，实用职业伦理的基本形式在尼德兰也是首先在相对贫瘠的资本主义土壤上（东弗里斯兰）发展起来的，所以不可能是资本主义发展的结果。但是，阿姆斯特丹和莱登却变成了培育会众生活特有的教派原则的发源地，这些原则得到完善之后便流传到了英国。最后，向美洲的第一代清教徒移民是从荷兰得到了动力扬帆起航的，对此我们的历史学家理应耳熟能详，尽管人们不可能指望我们的历史学家熟知苏格兰和英格蘭贵格会以及总的来说直到今天为止英国不奉国教者的情况。

最后我想提一下拉什法尔对于我所引用的加尔文声明严重误人视听的解释，他写道，加尔文控制了“感官方面”的生活享乐。这并不妨碍他在别处断言，甚至加尔文本人都在坚持那些变成了禁欲主义加尔文教特性并支持了资本主义精神的成长的原则。

[75] 拉什法尔认为，我的观点仅仅是“叫作以偏概全的修辞手段，我们在中学里就已经学过”。同时他却忘了，他自己就曾怀疑不管什么意义上的“资本主义伦理”是否会与加尔文主义职业伦理同时出现。

[76] 关于当代美国的情况，我这里顺便提到了凡勃伦的杰作《商业企业理论》（Tostein Veblen, *Theory of Business Enterprise*, 1904）。该书着重强调指出，绝大多数现代类型的大富豪逐渐摆脱了现代资本主义典型的、浓缩在“诚实即为上上策”这一箴言中的资产阶级心态。我已经在发表于《文献》和《基督教世界》的论文中考察了这个箴言的源起，下文还会谈到。

[77] 韦伯这里套用了尼采“善恶之彼岸”的说法。——中译者注

[78] 我根本搞不清楚我会在拉什法尔文中的什么地方能够就非理性的“动力”和理性的“精神”之间关系问题发现这种与我的“争论”。我查看了我过去的答复，并建议拉什法尔对自己提出更高的要求。

[79] 我（在一个脚注中以寥寥数行附带说明时）提到了一个事例，即一个非常成功的商人甚至在医生开出药方让他食用牡蛎之后仍然避免这种奢侈的食物，因为他具有整整几代人那种典型的“禁欲主义”特征，把追求享乐的消费与奢侈看作“不道德”本身，与合理地以资本形式职业性利用财富背道而驰。拉什法尔以（腔调上）充满恶意和（内容上）卑劣的方式反复唠叨这个事例对我的观点发出了抱怨。他以这种方式发出抱怨乃是为了显得我是在依靠这些说法作为关键“证据”。我发现他至今仍在以同样方式利用这个事例，全然不顾我已做了评注，甚至不顾我对这个小特征——接下来还有众多其他特征——所属的整个态度已经做出了大量广泛的说明，仍然足够无耻地告诉他的读者，他拉什法尔至少“不想为了认识目的而求助于牡蛎消费的做法”。这种笔法的确“有效”。

[80] 即本书所收的《新教教派与资本主义精神》，下同。——中译者注

[81] 为了配合他的意图，拉什法尔“看重”的那个时期有时是16世纪，有时又成了18世纪。然而，加尔文宗特有的禁欲主义转变恰恰是出现在17世纪以及紧接着的那些年代。浸礼宗运动也是出现在这个时期，在明斯特骚乱之后它又重新获得了声誉，逐渐分化为再洗礼派、普救派和特选派，与此同时还出现了贵格会与虔信派。（门诺派在我看来则是个迟到者与“修正主义”运动。）这恰恰是自觉的资产阶级资本主义现代政治学与文学首次得到大规模系统发展的时代。因此很显然，拉什法尔着眼于那些年代，反映了他试图不惜任何代价坚持一种错误论辩立场的窘境，这是完全可以理解的。

[82] 实际上最后这个诋毁似乎更符合拉什法尔在他的评论中所要捍卫的观点——如果把“捍卫一种观点”用于这种追逐私利的小把戏也算个正确说法的话。拉什法尔相信，加尔文宗（“尤其”）倾向于“为中小商人和工匠”，特别是为行政雇员（原文如此）以及为“劳动力”（原文如此）和“资本家”“服务”（原文如此）——这样的名言会令人白白惊讶一场：它需要何等错乱的轻率态度才能产生出来啊。仅此一端即可说明，拉什法尔在这个问题上的表现是多么彻底地没用脑子。一度他曾发出了胜利的呐喊，就这一次，在他种种不光彩的其他表现之后，我确实感到差不多要同意他这个看法了——只要它能经得住哪怕最皮相的考察。他向他的读者保证，我是极为“不快”地根据我的参考材料把新英格兰手工业商人“确认”为资本主义精神的证据的。如果他的读者能够亲自找来看看这个段落加以“确认”，他们就会发现如下内容：“铁工的存在（1643），为供应市场而从事的纺织品生产（1659），以及手工业的高速发展，这在殖民地建立后第一代人的新英格兰——从纯经济的观点来看——都是一些时代错置的现象。它们与南方的条件形成了强烈的反差……”我当然无需改动这段话中的任何一个字眼。我也无需对以下基本推论做出丝毫改变：这些部分是资本主义的现象，部分是强大而独立的小型工业形式（这在一个很大程度上仍然处于自给经济水平上的殖民地区尤其引人注目，拉什法尔已经在我的著作中读到了这一点，偶尔还断言有利于他而不利于我），都是受到了移民当中压倒性的宗教生活方式影响而产生的。这里究竟“确认”了什么，答案是显而易见的，故此，撇开这一点不论，我现在就来“确认”一下拉什法尔的问题：什么样的精神才能产生出一种“评论”，其目的仅仅在于试图“确认”作者的个别措辞和句子——况且还是不断地无果而终？在拉什法尔的“评论”与“答复”中，从头到尾所能看到的也就仅此而已。

[83] 拉丁文，意为“以偏概全”“以部分代替整体”。——中译者注

[84] “不劳动者不得食”这一箴言，在任何时代都可以看到是直接针对寄生性布道团的。我们今天在神圣“召唤”中还可以看到一种典型情形：那种认为生而为圣人比生而为工人更加可取的黑人往往都会遭到攻击。布克·华盛顿（Booker Washington）对此已有令人愉快的描写。我们在一些道德寓言中可以看到其他形式的表述，还有一些表述则有一种末世论的原因。特别在犬儒学派当中，以及在非基督教的希腊化地区下层中产阶级圈子的墓志铭上，都可以发现一种积极的劳动观。关于《旧约》精神对新教职业伦理的影响，我的论文中已有评注，因此，拉什法尔现在提出这些事情作为反驳我的理由，使我感到相当怪诞，他的因果论可谓空洞无物，这表明了他只能是从我的评注中才了解到它们的。顺便说说，我也提醒过读者《旧约》的这种复兴是如何与我讨论的新教徒宗教信仰的独特特性联系在一起的。这一点同样被拉什法尔忽略不计了。

[85] 这不是有意对忏悔可能具有的教学价值进行总体评说。只有通过考察忏悔手段或者借助某些其他方法探明忏悔的实际要求，才能看出这些事情自始至终就完全不同与我们这里所关心的问题。顺便说说，关于天主教对待经济生活的实际态度，这里有一个突出范例，即高利贷禁令史。众所周知，这种禁令直到今天仍未废除，并为天主教会的统治赋予了固定的行为准则，而且它也不可能被废除——因为明确包含在教皇的《教令集》中。我们知道，个中原因就在于（神启！）通俗拉丁文本圣经对希腊文 $\mu\eta\delta\acute{\epsilon}\upsilon\alpha\acute{\alpha}\pi\epsilon\lambda\pi\acute{\iota}\zeta\omicron\upsilon\tau\epsilon\varsigma$ 的误读。不过实际上，它曾因来自教廷的指示而不再生效（尽管只是在不到一个世纪的时间里明确地不起作用）。这些指示要求告解神甫不再追问包括有息交易在内的邪恶的高利贷问题，条件是忏悔者要表示一旦教会认为应当适时坚持禁令他将忠顺地服从。（因此，在法国天主教各界的某些公开讨论中，更是以同样方式要求告解神甫不再追问任何onanismus matrimonialis [婚内手淫] 的问题，即为了两子女制度而进行不育交媾的问题，尽管《圣经》诅咒了coitus interruptus [间断性交] 的做法——就我所知，这些讨论从未受到教会检察官的质疑。）这种程序完全是天主教会特有的。正如它在中世纪宽容了资本主义机器的实际存在却既没有以任何形式给予明确认可，也没有失于对某些形式（比如收取利息）进行惩罚一样，现如今——相行行事——它也宽容了这些形式。另一方面，新教禁欲主义则产生了那部机器的建设性伦理：产生了它所需要的把“精神”与“形式”统一起来的那种“灵魂”。

[86] Abraham Kuyper (1837—1920)，荷兰神学家和政治家，1892年创立归正会，1901年任首相兼内政大臣，1905年在选举中被自由党联盟击败，此后为议员直至去世。——中译者注

[87] catechuminate，亦称“望教者”，指正在修习基督教义、准备接受洗礼正式加入基督教的人。慕道友在接受洗礼前不能领受圣餐。——中译者注

[88] 我在我的文章中对这种信誉资格与德国兄弟会学生“以赊账为生”的能力进行了比较。（在我的学生时代，一个学生从他的兄弟会“获得绶带”之后，他在海德堡的生活就几乎是免费的；如果你是个Fuchs [新成员]，你会在教务主任那里留下债务记录。）我还指出了中世纪神职人员那种类似的特殊信誉资格（开除教籍的威胁可以用作一种制裁手段）。类似的情况还有现代年轻军官那种常常令人生疑的信誉资格，他们面临的制裁就是被解除职务。然而，这里有一个具有重大社会学意义的差异，就是说，在所有这些情况下，信誉资格并不像在教派中那样要求的是一种主观的人格品质（尽管也是按照适当的受教育程度进行选拔）。只有某些客观的保障在不断增强（教派对此则另有要求）。循道宗对年轻人的典型“训练”如今已经消失，但它曾经具有相当重大的意义。小组集会的典型习惯同样如此，这种集会是为了有规律地考察个人灵魂的状态，是一种有限公开的忏悔。这当然体现了一种与在窗户后面严加盘问的天主教忏悔完全不同的心理情境，因为它意味着集会者之间人人平等。

[89] 正如我已指出的那样，教育人们把关注“实业”置于首要地位，乃是虔信派悠久而又十分明确的宗教基本原则。从一开始就可以看到贵格会与浸礼会教徒中极为类似的现象，而且在归正会那里至今也并非罕见，这表现在对Realschulen（实用中学）与同类学校的偏爱上，同时还表现在对职业的选择上。这些要点对于宗教形式与资本主义发展之间的联系具有十分重大的意义。一般来说，宗教改革那些众

所周知的成就对于初级学校教育毫无疑问也具有重大意义。不过，最后这些联系自有其限度，因为普鲁士国家初级教育的成就还无法与资本主义最发达国家——英国——相媲美。“良好的初级教育”并没有与资本主义的发展齐头并进。顺便说说，如果像拉什法尔那样认为新教并不着重或不曾着重急于提高普通人的受教育水平，特别是易北河以东我们那些出色的清教徒地主对此不闻不问，这就是完全可疑的夸大其词了。我在论文中已经概括了某些教派的教育倾向与采取*fides implicita*（盲信）态度之间的联系。

[90] 在威斯特伐利亚的教派混杂地区，直到30年前还能看到一种极为常见的现象，即路德教徒与归正会〔加尔文宗〕教徒之间（特别是在坚信礼候选人当中）持续不断的小摩擦。前者被认为是“通过排水沟拖出救世主”（即通过肠道——*nocest corpus meum*〔因为这就是“我的”身体〕，后者则被看作是“伪善的劳动圣徒”（*heuchlerische Werkheilige*）。

[91] 与其他教派相比，密苏里州路德教会的这种独特性质仍然非常突出。

[92] 拉什法尔的特性就是竭尽全力试图“败坏”（这是他借助“批判”所能理解的一切）这个术语以及天主教隐修主义和理性禁欲主义的内在亲和力这一相应的实质命题，然后指点我说，按照那些令人敬重的教会史学家的看法，禁欲主义新教的这些要素表明，天主教“尚未”（“not yet”）被彻底战胜。然而，这个“尚”字却潜伏着一个发展中的概念以及一个主观上不容置疑的估价：把路德教看作新教的“最高”表现，仅仅因为它否定一切劳动神圣观（*Werkheiligkeit*）——由此再构建其他各个阶段。但从历史上看，入世的禁欲主义的发展乃是后宗教改革时期的产物，因而更是天主教也曾培育过的那些宗教动机的重新觉醒，尽管它是以极为不同的方式培育的并产生了不同的影响。

[93] Hutterite，基督教再洗礼派中的一派，创始人为闵采尔的门徒、16世纪南德意志地区宗教改革运动激进派中的主要人物胡特尔，故名。——中译者注

[94] 我曾有机会在别处（见“*Agrarverhältnisse im Altertum*”）说明了“经济人”的出现是如何受到了非常明确的客观条件限制的，而且与古代相比，正是这些条件——地理的、政治的、社会的以及其他的条件——限制了中世纪的文化。松巴特已经详尽阐述了现代科学在影响了经济进步的那些因素中的因果地位。

[95] 例如请比较一下约翰·济慈写给他弟弟托马斯的信（1818年6月3日）：“这些教徒”已经把苏格兰变成了“储蓄人和成功企业家的殖民地”（由此他写道，这与爱尔兰形成了鲜明对照）。

[96] 然而，这些力量当然不会被我提到的某些政治精英中居于优势的阿明尼乌主义（甚至冷漠态度）所粉碎，因为在其他地方也可以看到这样的忠诚。在荷兰，上等阶层往往都会尽力（至少是部分地）放弃资本主义活动，像在英格兰那样把他们的财富“贵族化”为采邑地产。顺便说说，尽管我的论文已就阿明尼乌主义做出了明确评论，但拉什法尔却不顾这一事实，竟然继续把我描绘成并不了解这些广为人知的问题，而且在其他一些问题上也是这样，在我先行对它们做出说明之后，他仍要说我对它们一无所知。由此一斑可窥全豹，我不想再被迫继续谈论他了。

[97] 这里不会存在误解：这种停滞状态显然有着对内对外政策方面的某些关键性政治原因。但是，还有一个因素绝不应当排除在外，即禁欲主义生活的消散和瓦解。现在我不可能对这个问题得出结论性的答案，毫无疑问，其他人也不可能。

[98] schismatic，旨在建立新教会或教派而从原教会中分离出去的教派，在早期教会中亦指同一教会内部抱有不同观点和主张的派别，它不同于异端，并不导致神职的失效，例如由裂教派神职人员主持的圣礼和授予的圣职都是有效的。基督教史上最著名的裂教事件是1054年的东西方教会大分裂。——中译者注

[99] the eunuch sect，俄文音译为Skoptsy，18世纪末从俄罗斯东正教分离出来的基督教属灵派一个分支，主张脱离世俗生活，极端反对性欲，崇拜和加入该派的人必须经过阉割，故名。——中译者注

[100] 对于我之侵入这个领域，诸多可敬的神学同事并没有投之以彻底的冷漠或者敌意，这是令我感到心满意足的一大原因。我完全理解，在他们看来，以这种方式证明某些宗教诱因与它们给平民生活带来的结果之间的必然联系，肯定会显得对这些宗教形式的终极价值含义有失公允，因为从宗教价值判断的角度来说，这些诱因既粗俗又皮相，是真正的宗教内容所包含的内在宗教性质的次要部分。实际上他们是对的。然而，这项纯粹的“社会学”工作也必须进行，某些杰出的神学家本身就在从事这项工作，比如特勒尔奇。由这些行家里手来做肯定是再好不过了，在他们看来，我们这些外行只是以我们的方式、按照我们的观点零星分散地提出一些可能的问题视角，不管他们是否对我们表示赞同和感不感兴趣。这就是我希望达到的目的，我期待的那些富有成效和启发性的批评就是来自他们，而不是来自拉什法尔这样玩弄笨拙小把戏的业余爱好者。

[101] 这当然需要进行更细致的阐述，但此处不可能这样做了。从纯粹客观的角度来看，一个企业家的风险行为不管多么鲁莽，如果构成了一种理性计算的商业活动整体的一部分，那就无论如何不是一种“冒险”。

[102] 德文，本义为职业击剑者或拳击手，转义或贬义为喜欢论争的作家或记者。——中译者注

[103] 如果把他以往和现在的评论比较一下，那就完全可以宽宏大量地认为，后者似乎并没有别的什么内容，更多的像是在“惩罚”我的无礼。

[104] Greek letter society，美国大学中以希腊字母为名称的学生联谊会。——中译者注。

[105] 理查德·科布登（Richard Cobden，1804—1865），英国曼彻斯特商人，1839年参与创建反谷物法同盟并领导了反谷物法运动，最终促成了谷物法的废除乃至结束了重商主义经济政策，英国从此建立了自由贸易制度。——中译者注

中文版译自

The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism by Max Weber

Translated by Talcott Parsons, Revised Introductions by Randall Collins

Roxbury Publishing Company 1998

Chinese Simplified translation Copyright © 2018 by Horizon Media Co., Ltd.,

A division of Shanghai Century Publishing Co., Ltd.

ALL RIGHTS RESERVED

Table of Contents

书名页	
目录	
版权页	
中译者说明	
英译者序	
新版序言	
前言	
导言	
导读	
导论	
《新教伦理——由来、根据和背景》绪论	
宗教社会学序言	
第一部分 问题	
第一章 宗教归属与社会分层	
第二章 资本主义精神	
第三章 路德的“天职”观——研究的任务	
第二部分 禁欲主义新教诸分支的实用伦理观	
第四章 入世禁欲主义的宗教基础	
A.加尔文宗	
B.虔信派	
C.循道宗	
D.浸礼宗诸教派	
第五章 禁欲主义与资本主义精神	
索引	
附录	
新教教派与资本主义精神	
关于“资本主义精神”的反批评结束语	
英文版权页	