

《社會學系列》

一代大師——韋伯

節錄：王憲忠

第一次社會學系列講座的題目本是：基督新教倫理與資本主義精神。但由於工作人員的疏忽導致前四十分鐘沒有錄成，故只有下期再予補上。在此，我們將介紹韋伯的一生及其思想中一貫的主題，並提出韋伯在社會學界的地位，以使同學對韋伯能有一基本的認識，不致為目前台灣的「韋伯熱」現象所迷惑而失去思考的基點。

韋伯的生平

馬克斯·韋伯(Max Weber)生於一八六四年，卒於一九二〇年。他父親老韋伯是一位成功的政壇人物，他們一家定居在柏林西郊，往來的都是當時學術界和思想界的重要人物。在這裏，

韋伯認識了狄爾泰(Wilhelm Dilthey)、莫姆森(Theodor Mommsen)等。他母親信仰基督教一開朗而又有教養。在柏林，他母親是一位負擔沈重的家庭主婦，她兩個孩子早夭，及柏林勞工階級的悲慘境遇都給她深刻的刺激。她的丈夫却不了解，也不接受她的宗教上的與人道上的關懷。在韋伯幼年及少年期的成長過程中，雙親間的關係日益疏隔。

少年時期韋伯就廣泛地閱讀，並發展出自身在知識上的興趣。十三歲時他就寫過歷史論文。十五歲時，他更像大學生一般讀書，廣泛在摘寫札記。似乎從早年開始，他就致力於持平適中而有限定的論斷和敘述。

一八八二年春天，韋伯結束了大學前的求學階段。由於秉賦優異，他

並沒有必要“過份用功”。不過，他們老師們却指出，他缺乏持之有恆的用功，並懷疑他在“精神上的成熟”。像許多十九世紀的思想家一樣，韋伯給他中學老師留下的印象相當惡劣。他似乎還缺乏對權威適當的尊重。

韋伯進入海德堡大學，攻讀法律。他也研習包括文學、經濟學和哲學在內的人文學科。在此時期，他經由他的一位表兄，參與了當時神學與哲學方面的爭論。在第二學期，韋伯熱心地加入決鬥兄弟會的社交生活，學習著在狂飲和鬥劍中不落下風。不久，他臉上留下了「當時學生臉上常見的傷疤。」回顧海德堡的歲月，韋伯寫道：「決鬥兄弟在桀傲不遜的侵略性方面的一般訓練，以及身為預備軍官，無疑地給我相當深沈的影響。它

一掃我在成
的氣質。」
在海德
往斯特拉斯
軍旅生活
(Posen
給他母親
間的思想
Ellery
受禪寧的
他說：「
人和殺人
蔑，會導
絕不會因
寧對於
毫無了解
況，是巨
西哥等國
式傭兵的
微地顯
種志業
對世界
論中所
在
個姐姐
中，韋
以及深
中，有
驗。這
面的人
別找到
，這
主義
頭涇
事情
是：
何在



一掃我在成長時期害羞與缺乏安全感的氣質。」

在海德堡讀了三個學期後，他前往斯特拉斯堡服役。一八八四年結束軍旅生活。一八八八年他參與在坡森（Posen）舉行的軍事演習。在他寫給他母親的信中，可以表現他這段時間的思想。他談到禪寧（William Ellery Channing），韋伯不願接受禪寧的倫理絕對主義及和平主義。他說：「我就是看不出來，將職業軍人和殺人兇手視為一類，公然加以誣蔑，會導致任何道德上的提昇。戰爭絕不會因此而變得比較人道」，「禪寧對於（戰爭及逃兵）這類事情顯然毫無了解，他心裏面想到的軍隊的情況，是民主政體的美國聯邦政府對墨西哥等國進行掠奪性戰爭時所用的美式傭兵的狀況。」這些論點，具體而微地顯示了韋伯日後在（政治作為一種志業）的最後一節，以及（家教上對世界的拒斥）有關宗教和政治的討論中所採取的立場。

在斯特拉斯堡，韋伯的母親的兩個姐姐都嫁給當地的教授。在她們家中，韋伯享受到友誼、睿智的談話，以及深厚的感情經驗。在他表兄家族中，有些人特別耽手神秘和宗教的經驗。這時，韋伯自稱是一個「見過世面的人」，努力地為捲入問題的人個別找到可行的解決辦法。在韋伯而言，這樣做其實就是超越倫理上的絕對主義：「在我看來，如果我們不是一頭巡問『在道德上，誰是誰非？』，事情便不會如此嚴重。其實應該問的是：『面對已經存在的衝突，我要如何在對所有人造成最小的外在內在傷



害的情況下，解決這個衝突？』」韋伯提出這樣子的觀點，把我們的注意力集中在各種決定的後果上，而不是一味堅持人們捫心求證自己強烈的誠意。他早年在斯特拉斯堡的書信和經驗，明白地預示了後來他在責任倫理和心志倫理之間所作的區分。

在一八九三年秋天，韋伯和瑪麗安妮施尼特額（Marianne Schnitger）結婚。一八九四年秋，他接受了福萊堡（Freiburg）大學經濟學正教授的教職。由於工作繁重，他每挑燈至更深夜靜。當瑪麗安妮勸他休息時，他總是大聲地說：「我若不工作到凌晨一點，就不可能算是一個教授。」

韋伯的父親死於一八九七年。去世前不久，父子倆曾發生緊張的爭執，韋伯激烈地護衛母親，反抗在他認為是父親專制的管制。後來，韋伯自覺他對父親所表現的敵意，是一項永遠無法彌補的罪行。這並且可能是一場使他四年中止工作的精神疾病的主要原因。以下由於篇幅所限，且韋伯的思想至此已不再有大轉折，故附以年表以供參考。

1886 通過第一次法律方面的考試
1887-88 參加亞爾薩斯及東普魯士的軍事演習。

成為「社會政策學會」的會員，這是一個關懷社會問題的團體，為施穆勒（G. Schmoller）於一八七二年所創立，主要的成員是一些「講壇社會主義者」。

1889 以〔中世商社史論〕在柏林大學獲得法律博士學位。學習義大利語及西班牙語，成為柏林律師界的一員。

1890 通過第二次法律方面的考試。應「社會政策學會」之邀，調查東普魯士農民的狀況。

1891 發表論文「羅馬農業史及其對公法與私法的意義」，並以此文在柏林大學法律系獲得一職位。

1891 提交「東德農業工人狀況」報告。

1893 與瑪麗安娜（Marianne）結婚。

1895 在福萊堡大學發表就職演說「民族國家與國民經濟政策」。

1896 繼承克尼斯（Knies）在海德堡大學的職位；發表〔古文明衰落的社會因素〕一書。

- 1897 嚴重的精神疾病迫使他中斷所有的工作達四年之久；到義大利、科西嘉、及瑞士旅行，以緩和他的焦慮。
- 1899 脫離「泛德意志協會」。
- 1902 恢復海德堡大學的教職。但無法再過像從前那樣活躍的大學生活了。
- 1903 與宋巴特（Werner Sombart）共同創立「社會科學暨社會政策學報」。
- 1904 到美國聖路易參加國際社會科學會議。新世界讓他留下深刻的印象。在聖路易發表有關德國資本主義及農業社會的演講；發表「基督新教的倫理與資本主義精神」一書的第一部份，以及「社會科學及社會政策中認識的客觀性」一文。
- 1905 蘇聯革命引起他對沙皇帝國問題的興趣，並學習俄文以便閱讀原始文獻。發表「基督新教的倫理與資本主義精神」第二部份。
- 1906 發表「蘇聯布爾喬亞民主的狀況」、「蘇聯邁向表面之立憲主義的演進」、「文化

- 科學之邏輯的批判性研究」、「新教派與資本主義的精神」。
- 1907 一筆遺產使韋伯得以退休，完全致力於研究工作。
- 1908 對工業心理社會學發生興趣，並發表兩項研究；韋伯在他海德堡的家中，接待過當時德國很多的學者：溫德爾班（Windelband）、耶里尼克（Jellinek）、托洛欽（Troeltsch）、辛穆爾（Simmel）、米契爾（Michels）、湯尼斯（Tonnies）；他指導提携年輕的學者如盧卡奇（Georg Lukacs）及羅文斯坦（Karl Lowenstein）。他也組織德國社會學會並創刊一套社會科學的叢書。
- 1909 發表「古代農業的生產關係」；開始撰寫「經濟與社會」。
- 1910 在德國社會學會上抨擊種族主義的意識型態。
- 1912 退出德國社會學會的執行委員會，因為他在價值中立問題上有異議。

- 1913 發表「論理解社會學的若干範疇」一文。
- 1914 大戰爆發，韋伯志願服役，指導海德堡地區的醫院直到一九一五年底。
- 1915 發表「世界宗教的經濟倫理」（「導論」及「儒家思想與道家思想」的部份）。
- 1916-17 在布魯塞爾、維也那及布達佩斯執行各種非官方的任務；他力圖說服德國領袖，以避免戰爭的擴大，但同時他肯定德國的國際命運，並視蘇俄為主要的威脅；一九一六年發表「宗教社會學」一書論「印度教與佛教」的章節，一九一七年發表論「古代猶太教」的章節。
- 1918 四月到維也那大學講學，以「唯物史觀的積極批判」為題，講述他的政治社會學及宗教社會學；冬季他在慕尼黑大學發表兩次演講：「學者的天職」及「政治家的天職」；德國投降後，他被任命為凡爾賽和談德國代表團的顧問；發表「社會學及經濟學中價值中立的意義」一文。
- 1919 繼承布倫塔諾在慕尼黑大學的教職；一九一九至一九二〇年所開的課程為「一般經濟史」，這部講稿後來在一九二四年出版；被任命為威瑪憲法起草委員會的委員；繼續撰寫「經濟與社會」一書，終其身未完成。
- 1920 六月十四日在慕尼黑逝世。
- 1922 瑪麗安娜出版「經濟與社會」一書，新增訂版後來在一九二五年及一九五六年出版。



《社

一、今日社會的「理」。茲舉兩個，現代社會的一個體se而言，來所發展個。這種我們很難即南轅北轍有一個Weber的社會的自我有很大。他的性化，及這整義或理立場

《社會學系列》

韋伯的一貫思想

— 理性化

對世界之非理性的經驗……曾是
宗教發展上的驅使動力。

一、
今日的社會學者在評斷現代社會的「理性」時，有相當分歧的看法。茲舉兩例說明：對 *T. Parsons* 而言，現代社會是歷來社會發展中最理性的一個體系。相反地，對 *H. Marcuse* 而言，高度工業化的社會卻正是歷來所發展的社會形態中最不理性的一個。這種對現狀極端不同的判斷，令我們很難找到一個調和雙方的立場。

即使怕深思及馬庫色的立場如此南轅北轍，彼此不能相容，他們還是有一個共同的立足點：即韋伯 (*Max Weber*)。韋伯的社會學不僅如所有的社會說般，本身便屬於「現實問題的自我表達」；他所看到的問題至少有很大一部分仍然是我們今天的問題。他的分析同時觸及到現世秩序的理性化，人類對現世態度的知性化，以及這整個進表中隱含的種種矛盾。

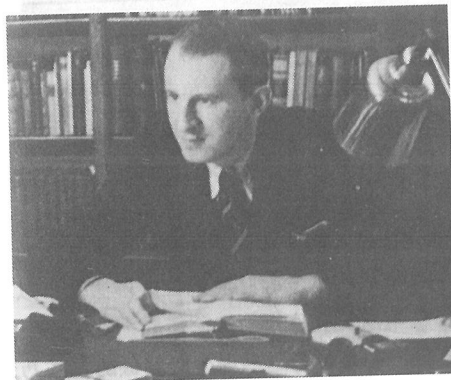
許多學者已一再強調，以理性主義或理性化的問題作為整體觀察韋伯立場的重心，然而在韋伯的用法中一

直不怎麼確切。在此，建議劃分清楚理性主義的三種意含：

首先，理性主義指一種透過計算來支配事物的能力。其次，理性主義意謂（思想層次上）意義關聯的系統化，即把「意義目的」加以知性探討和刻意昇華的成果。最後，理性主義也代表一種有系統、有方法的生活態

度。這三種理性主義隨著不同的社會狀況而有所改變，相互間也存著不同的結合關係。

下面作者試著把韋伯對理性化的分析，在所謂的「世界圖像」層次上進行重建。前提是，這層次必須能有意義地分離出來觀察。這是可能的，且我們不需要因此認定韋伯主張唯心





史觀。

韋伯在「世界宗教的經濟倫理」研究計劃中所應用的方法可說是一種嘗試，想把唯物史觀及唯心史觀兩者的限制呈現出來，同時却不排斥這兩種史觀各有其「慣用上的範圍」。韋伯主要區分了三種基本關係：(一)「理念」之間的相互關係，特別是當它們涉及到人們面對「世界」想要有「首尾一致」的態度主張時；(二)「理念」與「利益」之間的關係，特別是當這種關係涉及到人們定義自己在「世界」中的位置時；(三)「理念」或「利益」與組織形態之間的關係，特別是當這類組織涉及到人們需要「計算」自己與「世界」的關聯程度時。就在第三種關係中，前兩種關係同時也受到了權衡與考量：這保證了社會形成中所必要的內在與外在統一性。從以上的考慮出發，社會學上的總體分析可以有兩重的觀點：社會行為即可視為現實利害制度化的表現；亦可看成理念制度化的結果。功能性及自身法則性之間的辯證關聯在兩種觀點中皆須受到重視。

在這樣的嘗試中，我們自然得同時注意到「中心」與「邊陲」、「精英份子」與「群眾」：一方面是支配

性理念及利益的「承擔者」及他們的對手；另一方面則是他們可能的「跟隨著」。這種分析架構在韋伯的宗教社會學中顯得特別有利用價值：譬如說，表一中一邊是「正統」與「異端」的對立，另一邊則是行家宗教與大眾宗教的「共同存在」。

表一 宗教理念承擔者的基本類型

制度的地點 宗教的性質	中	心	邊	陲
行家宗教	正統的	精英份子	異端的	精英份子
大眾宗教	正統的	「群眾」	異端的	「群眾」

上表所列的參考架構可再透過兩層考慮予以擴大。第一，社會形成不只取決於階級、身份階層以及政治黨派，同時也受到價值面向，內心世界之秩序等等的影響。第二，這些內在世界的秩序在歷史定義的關係上彼此有著關聯，因此其地位之優劣亦可以有所變化。

韋伯對這些理念間關係的看法乃

基於他對於一種「歷史用事實科學」所做的假設。事實上，我們的主要任務便是在韋伯研究課題的引導下，來重建「西方精神風格」的由來及它今日呈現的特性。並且，試圖回答現代社會中什麼是「適當的倫理生活格式」這一問題，當作這一重建工作的結果。

如果我們將韋伯的宗教社會學當作一個「整體」來看，此一重建工作必須再劃分為三個階段。韋伯在討論宗教「理念」之發展及所謂「世界圖像」的問題時，所做的比較研究的結果可以透過下列兩種區別差異的方式加以簡化：一方面是東方與西方理性主義的差異；另一方面則是西方過去的與「近代的」理性主義之區別。前者在韋伯將印度、中國傳統與猶太教—基督教傳統兩相比較時已相當明顯。後者則可以由對天主教及基督教傳統的比較來說明。

整個來說，韋伯對理性主義的分類和他關於理性化階段的理論可以透過他的「解除魔咒說」而結合成一個宗教進化的「開放」理論。韋伯在宗教社會學上的研究歸根究底是想了解西方近代文化的獨特之處，並試圖回答為什麼只有在西方產生了一些文化現象，「其發展方向——至少我們西方人樂於如此想像——具備了普遍的放諸四海而皆準的意義及效果」。

歸結到此，我們重建的三個步驟可標示如下：

(一)「拒斥現世」的宗教形態：印度教及猶太教—基督教傳統。

(二)「支配現世」的宗教形態：天主教及基督教。

(三)「支配現世」之理性主義中的辯證發展：宗教與科學。

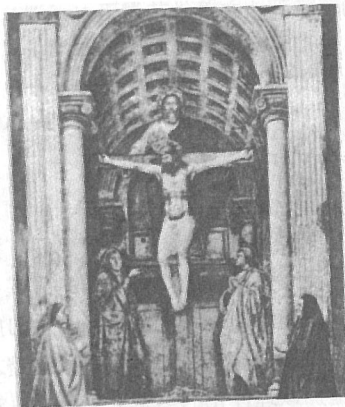
二

我們若欲對「拒斥現世」的宗教倫理及其特殊結構加以觀察，首先須將這種宗教倫理與巫術(magic)兩相對照。因為照韋伯的說法，此一宗

能產生，因為它減少了對「世界」原則上應該一視同仁的要求，而趨向將現世世界孤立起來，同時允許人們只尋求現世以外的宗教解脫。

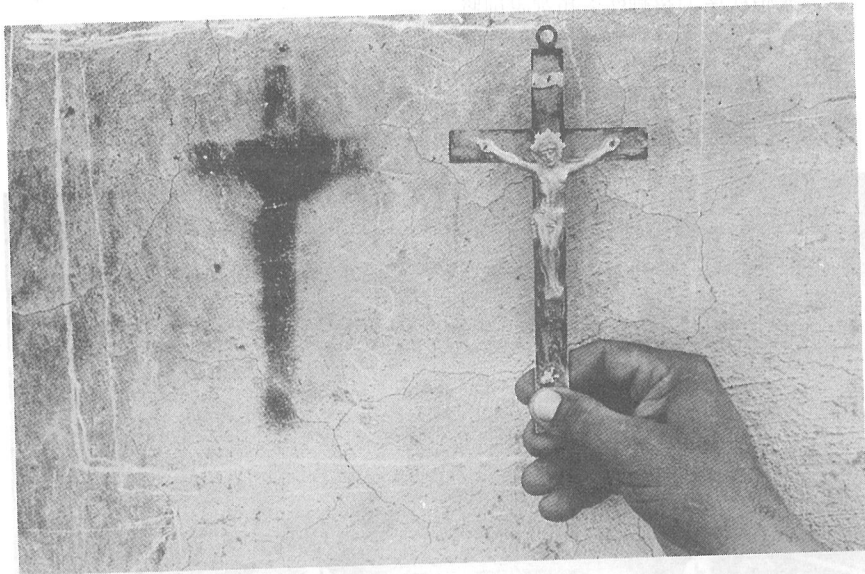
我們看到，韋伯將世界圖像之差異，以及差異所造成的不同後果皆以理念型的方式凸顯了出來。但是光在理念型上的區分並不能掩飾印度教及猶太—基督教的世界圖像之間仍然有著最基本的共同點。如印度教也有著二元的世界觀：世界的二元性不只在巫術中存在，「世界」更是依著兩個原則被分為現世及現世以外的世界。在這兩原則間充滿了緊張，緊張的大小視宗教上元的世界圖像如何地被理性化。此一緊張狀況對信徒而言，即是體認到神的完美與世界的不完美之間存在著矛盾。這種矛盾可透過自發性解決途徑被緩和了或被特別極端地表現出來。此外，對信徒自身遭遇中命運和酬報間的相違；人間幸福及悲慘的分配不公；人類的原罪、死及墮落。都是所有救贖宗教得面對問題，而且知性的反應即是：辯神論的建構。

理性化的努力在兩個宗教傳統中都分裂了事件與意義的渾然一體，製造了一個充滿緊張的二元論。簡言之，這一辯證發展鬆脫了人神關係與巫



以巫術為共同的出發點，並顧及到對倫理性和規範性預言的不同進入，則可發現得救之道的理性化過程，在猶太—基督教傳統在印度教傳統中分別引導出兩種相當不同的神觀念。此一事實，與其他一連串的因素合在一起，使得接下來在宗教二元論的世界圖像上的理性化過程有條件上的限制。

雖然在猶太—基督教傳統中存在有神秘主義，而在印度教傳統中也有制慾的成份，但是他們仍然和其傳統中的特色密切結合。即在宗教應驗的領域裡也可看出這兩種宗教不同的親和狀態：一邊是傾向在現世內追求應驗，另一邊則是朝向現世外去追求。當宗教的世界圖像與一種有機論的社會倫理相互結合在一起，像在印度一般，對現世漠不關心的態度特別會有可



教倫理原先亦是由巫術中經過複雜的歷史過程蛻變而出的。巫術般的世界圖像可說具有一元論 (*monistic*) 的特徵：雖然劃分了事物之世界及靈魂，妖魔鬼性、神祇們在背後世界的領域，但一種對事物背後隱藏了超自然力量的想像，使得世界好像一個神秘的「魔術花園」。這類的想像引導不出將此世與彼世截然劃分的思想——人們與超自然的神靈之間並不是橫阻著不可渡越的橫溝；借助巫術、儀式及信守禁忌等等方式，人們始終還可以接近「神祇」。巫術及同它結合的魔咒式「倫理」，事實上尚未意識到宗教的律法，也還不懂有遵守這種律法的要求。基於頂禮膜拜而舉行的祭祀犧牲，僅佔了不重要的地位。這種巫術行為所缺乏的是所有「救贖宗教」中核心的觀念，即：「那些違犯了神所定下的規範者，將會受到庇護世間秩序的神在倫理上的厭棄」。

當人們開始逐漸認為神祇們規定了某些行為領域的秩序，並且監視著這個秩序是否被切實遵循。這種想法已包含了世界圖像內在發展極重要的一個因素：它不只引出了禮讚的觀念，也使原罪、良心，以至於救贖的觀念逐漸形成。隨後，一元論的世界圖像逐漸動搖；一種宗教二元論的世界圖像，以及傾向將「背後世界」放在「世界」之上的趨勢開始浮現出來，這麼一種發展的重要前提，無疑是對神的系統化。推動力乃在萬神殿的建立，而將無秩序的靈異世界予以人間化、專職化及階層化，不但可以導致神觀念的「倫理化」，也會引申出一種普遍化的神觀念。

萬神殿的設立與靈異世界的理性化，也可以形成一種「非人格化，內在的神明力量」的觀念，而與世界非創造而來的想法相聯結；萬神殿的設立僅僅停留在功能神及地方神聚集一處的階段。對韋伯而言，正是徹底一貫的理性化過程，特別值得研究，若

術的結合，某些情況下，甚至使得自發性化可以逐漸依據「經驗的法則」而進行。換言之，在二元論的基礎上必須再構思出一種「統一性」來。如果現世的秩序本來便是依著自身的規律進行著理性化，那麼統一性的假設將會更迫切地需要獲得實現，因此，存在於宗教要求及經驗現實之間的矛盾，也愈益顯著。

在韋伯看來，業報說是在印度發展出來最完整的一套辯神論，它對神人二元論有一種本體論的解釋，認為這是「人世間行為事態之無常與永恒秩序之不變」兩者之間的對立狀態，而與這個永恒秩序相一致的便是「寂靜不動的，在絕對安眠中的神祇們」。個人的宗教命運在業報中被視做己身功德的結果，是個善行惡行的總和。在西方，預選說則是韋伯眼中最徹底的辯神論。預選說對二元論有一種倫理性的解釋，認為這是完美的上帝與被創造的，罪孽深重的「世界」間的對峙。個人的善行或惡行根本無法影響上帝的決定，個人的宗教命運則被視做上帝恩寵的賜物。

以上的兩種辯神論，在作為宗教二元論之世界圖像最「理性」的支持架構時，加強了這兩者相背而馳的趨勢：業報說將現世背後的世界提昇到世界永恒秩序的超神性；預選說則將其提昇到永恒上帝的「超現世性」，這兩者的貢獻是，至少對熟悉宗教事務的「行家」而言，有兩種不同形式

的實際理性主義供其鑽研：一邊是以逃避現世做為拒斥現世的形態，另一邊是以支配現世做為拒斥現世的形態。若就宗教二元論之世界圖像所含有的倫理特質而言，理性化的策略有二種可能：不是削弱，便是加強。印度教在其最徹底的教義中正好削弱了這種二元論的倫理特質——人類的罪孽並不是問題，而是人的無常性。在印度，或在其他許多地區，一種將救贖之內涵加以理性化的結果，並沒有與救贖方法上的解除魔咒相結合；也就是世界圖像系統的統一程度，並不同於將「世界」自巫術迷信中解放出來的程度，與此相反，猶太—基督教傳統在其最徹底的部份正好以強化二元論的倫理特質為目標，問題不是現世的無常，而是人類的罪與救贖。猶太—基督教的傳統中，世界圖像的系統化程度可說與「世界」解除世界魔咒的程度互相一致。宗教要求與「世界」之間全面衝突的可能性始終潛伏著。換言之，世界圖像的理性化過程中早已埋下了這種衝突的伏筆。這種衝突的「歷史」可以藉由三個主要發展扼要地描繪出一個輪廓：猶太教誓約團體的成立及安提阿大會時的 Eucharistie 團契首先播下了它的種子，宗教改革則是這一衝突出生的時辰。

三

西方的宗教倫理以及合理的形上學，在韋伯眼中，便是這般地朝向改造世界或支配世界的理性主義發展。

這種理性主義的性格過去數百年來分散在猶太—基督教傳統中對世界許多不同的宗教性解釋裏。整個來說，世界圖像或是意義關聯的理念型建構，若我們將它視為「合理的」，它常常可以擁有支配人類，尤其是知識份子的勢力。誠然，所謂知識主義的力量相對於其他在歷史起作用的勢力一直是「有限而不穩定」的。這種不穩定性已表現在知識主義與日常生活意識的關係上：我們日常的意識傾向將印象刻板化、相對化以及機會主義式的附從價值，這些都正好違背知識所欲起的作用。

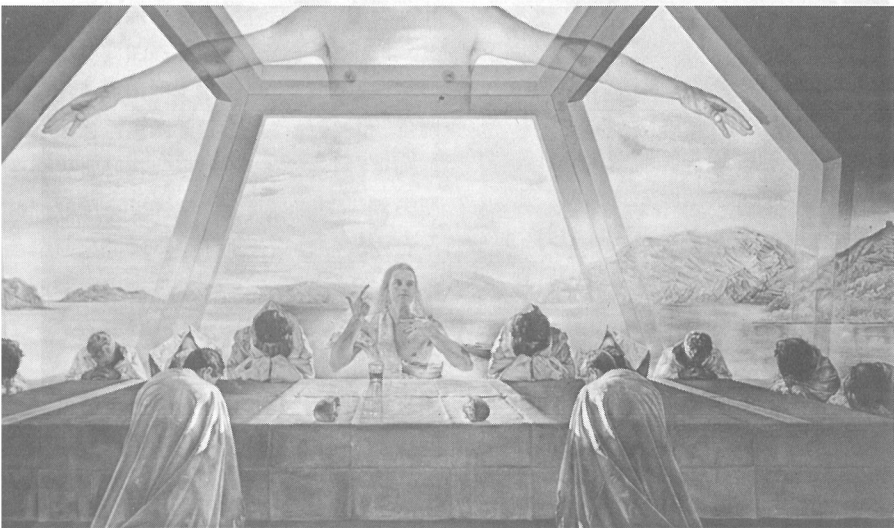
這一層關聯中的一個面向可以提供我們了解韋伯對宗教改革所做的分析的關鍵所在。在世界圖像的層次上，韋伯所關切的正是相對化與貫徹結果之間的連繫。這不是說，韋伯想把宗教改革看成全然知性理性化導致的結果。

如前所述，韋伯在分析中古時代的天主教時，主要的著眼點是看它如何將原來世界圖像中的緊張及辯證性質加以相對化。且其所關心的是，為什麼這一種信仰體系對尋求解救的「大眾」來說，起的作用不是加重，反而是減輕了倫理上的負擔。就這點而言，首先是由於「基本上較沒有表現出一個超現世的神的概念」，所有「宗教上深具價值的個人」仍舊是脫離了現世，退回到宗教的特殊集團裏頭。另外，中古天主教所通行的救贖解釋在倫常上相當的寬容，減緩了「本身以出於自己的力量來獲取恩典」的必要性。也和一種行善事可以平衡罪愆的觀念相互結合，而偏離了倫理上講求方法的生活導引所可依循的軌道。總之，中古天主教的教義內容對廣大的信徒有著減輕其內心負擔的作用，由此培養出來的人格類型則是較傾向外在權威，而非內導型的。這種趨向，透過了告解制度的作用更加強化。依韋伯的看法，中古天主教可分為

二個領域的行家宗除了負荷教心。韋的一般信生活在

中宗教改革影響下！觀點看會歸到反傳統點；它將恩寵徒上的教會之教派與一般信成就了的便了。是自由了。

資格受到影響。解釋將二





二個領域：一方面是倫理上忍辱負重的行家宗教心，另一方面是倫理上減除了負荷，順應現世內生活的大眾宗教心。韋伯的結論是：「中古天主教的一般信徒，就倫理方面來看，可說生活在『過一天算一天』的狀況下」。

中古天主教這種妥協的特性，在宗教改革以及這一改革對世界圖像的影響下整個地動搖起來了。從韋伯的觀點看來，宗教創新的過程最後終究會歸到日常化一途上。只不過這一種反傳統主義持續地改變了宗教的立足點；它摒棄了雙重倫理，並且貫徹了將恩寵特定主義的理念適用到一般信徒上的主張。經由這樣的重新解釋，教會之外也興起了各種不同的教派。教派興起之後，宗教上的外在身份對一般信徒而言，原則上變成了個人「成就」的結果。從此，決定宗教歸屬的便不再只是強制的賦予，而也可以是自由意志加上得到承認的宗教驗證了。

這一份極端的轉化（由賦予式的資格到成就的資格）可說只是間接地受到宗教改革期間世界圖像發展的影響。世界圖像在此時的發展首先可以解釋成一種極端化的傾向，亦即有意將二元論的神中心主義予以徹底的單

向化，一直到近似宗教修行者完全拒斥世界的極致。路德教派是朝這個方向踏出的第一步。相對於天主教來說，路德教派的成就主要在於它「有力的強調現世內以職業為導向的工作中合乎倫理的成份以及其宗教上的褒賞」。不過，路德教派仍是半途而廢；它並未貫徹到底，而且有著妥協的餘地。

一直到了喀爾文主義一再加上一批不同的教派，對二元論的神中心主義所做的單向努力才算毫不妥協的走到了盡頭；一方面透過將舊約裏的上帝提到首位，超過了新約的上帝觀念

；另一方面透過將恩寵選擇說極端化到預選說的決定論。就在喀爾文教派摧毀了所有神人之間的中介管道這點上，韋伯看到了決定性的發展：「相對於天主教而言，將教會的聖禮式的救贖絕對予以去除的作法，具有決定性的意義。宗教史上將世界解除魔咒的偉大過程，即從古代猶太教的預言起始，結合古希臘的科學思想，而將救贖追求中所有咒術手段視作迷信與冒瀆並加以摒棄的過程，在這裏得到了完成。」

四

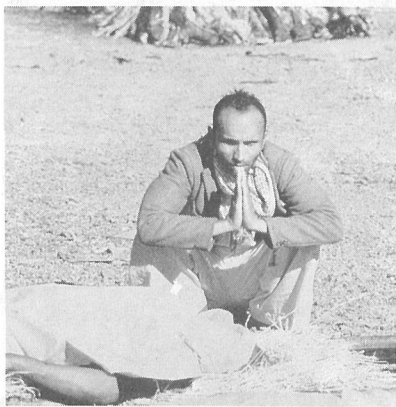
這種認為所有被創造物乃經由一個「無法渡越的鴻溝」而與上帝完全隔離的觀念，不只導致了人神關係的魔咒解除，它也使人與「世界」的關係從迷信中解救出來。宗教上的孤寂感正是「世間上」所需要的。韋伯指出，這裏同時是「那種毫無幻想、深具悲觀色彩的個人主義的根源」。

喀爾文主義所貫徹的世界圖像建構，照韋伯所指出的將會有走上宿命主義的一日，然而事實並非如此，因為它至少在一點不得不妥協；它必須順應信徒對於確定性上的心理需求。經過了日常神學及牧師實際運作中的重新解釋，工作被視作救贖命運的認知根據——雖然它絕非實在的根據，而



信徒的日常職業成就乃成爲一種技術性的手段，如韋伯所形容：「並不是用來收買來生的極樂，而是用來排解掉欲求極樂的焦慮不安。」這種防護構造作用便在於：一方面令信徒仍然承受著完教的「壓力」，使工作的神聖性提高到一個體系，讓信徒朝著一個合理的、有方法的、整體的生活導引發展，努力完成他自己「倫理上的整體人格」；另一方面則緩和了宗教服從要求上不合人性的地方，使得個人得以從過度的苦悶壓迫裏鬆了一口氣。漸漸地救贖的認知根據與實在根據相互重合到了一塊。韋伯由此導引出了他有名的命題，認爲基督新教倫理和資本主義「精神」之間具有「選擇性的親近」。同時也提出有關職業理念的一個理論，認爲我們若對人類的「本質」來做一種文化史的闡述，那麼職業人和專家的產生，不管是這種職業理念的實現。

總括來說，喀爾文教派的世界圖像建構有三項要素值得注意：(一)喀爾文教派將「世界」解釋爲一個被創造物，本身只是一個由「沒有價值的」事物及過程所構成的宇宙。(二)它將「世界」視作客體的觀念，基於義務人們必須合理地支配這個客體。(三)它在倫理上對「整體人格」具有強制的想



法，同時強調「信念」的必要性。這三要素在喀爾文教派的世界圖像中融成一貫地對待「世界」的態度：在神的名義下從事職業時必須自我統御以及支配著「世界」，然而，在它的實現上已經預設了失敗的命運。起初是宗教要求貶低了「世界」的價值，現在則是「世界」來貶低宗教要求的價值。當兩者各依循其本身的「法則」，徹底地合理化後，這兩者之間的相互疏離也就愈益明顯。資本主義的精神風格，對韋伯來說是宗教上系統化的現世內制慾行爲的傑出產物，恰恰也提供了一個例證：當這種精神風格結合了資本主義的經濟形態後，它們組成了一個完全就事論事的天地，在這之中，「宗教倫理碰到了一個對它的原始規範根本不可能服從的人際

關係領域」。這樣的一個世界必須能夠定出它自身的「固有權利」，而前提是它不只在實踐宗教的要求，還能同時轉換了自己的角色。誠然，角色的轉換並不代表可以放棄對意義的解釋。精神上的形上需要如今仍然存在，人們一樣地想把握「世界」，並且對它有著統一的态度。簡單的說，現代社會依舊需要一個世界圖像的建構。韋伯在這樣的關聯中描述了宗教與科學的關係，同時討論到在近代西方已穩固下來的文化條件下，現世支配的理性主義究竟具有何種「意義」。

五

在一元論、巫術式的世界圖像中，「經驗的」知識技能與「世界」的解釋之間似乎存在著統一，但到了向宗教上二元論的世界圖像過渡的時候成了問題。基於此，「科學的」理性主義有可能與「宗教的」理性主義間充滿了緊張的關係。這之間的緊張愈大的話，經驗的知識與技能也會有獨自解除魔咒的潛力。這種緊張對立的狀況在亞洲比較不明顯，亞洲宗教的教義通常是由「俗世裏」屬於特權階層的知識分子締造。這一知識階層所累積的知識主要並不是生產所需的知識，而是反省式的知識。他們與「世界」的關係，嚴格說來仍局限在「安



排世界秩序的，西方聖職者、僧侶們持續着只是反省式技能方面的「中實踐的學理化」，限於「宗教與二元論」的聯。一直性主義方性經驗的除世界魔個因果機從糾主義的發定方法，所未方面一領域裏提。這的信仰成爲宗咒的條理所當」。若得犧牲自人類



排世界秩序的魔法師」角色裏。相對的，西方的宗教教義可說是預言者、聖職者、修道士與「俗世裏」的知識份子持續競爭的成果。累積的知識不只是反省式的知識，也包括了生產性技能方面的知識，以用來服務「此世」中實踐的行為。不過西方在經驗科學理性化上所投注的興趣，起初仍僅限於「宗教」理性主義框框內，並且與二元論的神中心主義有著密切的關聯。一直到這束縛解脫後，科學的理性主義方有自律自主發展的可能，理性經驗的知識也才有機會完成其「解除世界魔咒，並將『世界』蛻變成一個因果機器」的任務。

從結構上的類比而言，科學理性主義的發展或許正是人們想以某種特定方法來解決「內在苦惱」的問題時，所未曾預見的一種後果。就像經濟方面一般現世支配的理性主義在科學領域裏同樣是奠基於「非理性」的前提。這類前提滋生了人們對知識累積的信仰有相當的親和力，它也必然會成為宗教信仰的敵對者。在解除了魔咒的條件下，科學理性主義的救贖已理所當然地被視作「生活的根本前提」。若還有人虔信宗教，意味著他終得犧牲自己的知信。宗教的要求乃源自人類無法化解的「內在苦惱」，而

科學理性主義正將「世界」更推向這種內在的困境。對科學的理性主義來說，它雖然有全體性的要求，但終究只擁有部分綜合的能力。它所助長的只有一種在此世以內的、文化上的自我完成，只是「合理的文化資產上缺乏了兄弟愛的貴族主義」。這種貴族主義根本上無意義性只要從死亡的命定性上便可以推論出來，所以宗教的要求始終仍然是這麼一種追求自滿自足，却不免枉然無力的知識人身上的肉刺。在一個完全事理化，沒有了兄弟愛的「世界」上，宗教也正反映了人類對於博愛理想的憧憬與追求。

宗教與科學間的這種關係並不是一個特例，它只是彰顯了不同的價值領域在各自依其自身規律發展時所引發的衝突，而這類衝突在一解除了魔咒的「世界」裏已是相當普遍的現象。當制慾的基督新教將二元論的神中心主義予以極端化，並且賦予現世支配的理性主義宗教上的正當性後，世俗的知識主義也可以理直氣壯地將它自己的觀點絕對化。制慾的基督新教當時「以神的名義」代表著現世支配的理性主義；科學理性主義現在則「以人類的名義」宣揚著同樣的現世支配的理性主義；在神中心主義的位置有人類中心主義堂皇登場，辯神論則

為辯人論取而代之。

宗教與科學的衝突，在世界圖像的層次上因此可以歸納到下列的類比：就像由巫術到救贖宗教的過渡般，當由救贖宗教向理性科學過渡時，一元論與二元論的對立重新抬頭。這一個事實在韋伯的觀察中還更複雜，因為根據一元論世界觀建立起來的科學，歸根究底來說並不能算是宗教要求的對立面——它自己便是一種「宗教」！

韋伯對於宗教始終保持著一份個人的景仰與尊重。只不過我們也不要忘記，對韋伯來說，在一個「與神疏離而又缺乏先知的時代」裏，救贖宗教至多只是一個「次佳的解決辦法」。宗教雖然診斷得出這個時代的主要意義問題，它對此問題所作出的反應却是「不合時宜」的。宗教不是逃避到過去，便是憧憬著未來，而這兩種態度表現出宗教在解除魔咒的壓力下已無法再維持著原貌。自從宗教改革以來，世界圖像已受到兩種發展的衝擊：一方面是將宗教倫理的形式轉換到「人格的倫理」上；另一方面是將彼世的救贖關心轉移到了此世。

韋伯認為一種被提昇到了「世界人生觀」層次的理性科學，絕對化了技術至上的工具思想，結果導致適應現世的心態；而救贖宗教則絕對化了宗教的歸依而導向逃避現世。在目前的情況下，二元的神中心主義和一元的人中心主義都幫不上忙，能夠派得上用場的只有一種二元的人中心主義——惟有如此，我們方能認清自我支配及現世支配中人倫禮俗上的問題性，並且將它們視作倫理上的任務來加以把握。簡單地說，現代生活的問題並不是要這樣或那樣地來解消二元論上的緊張，而只能是在種種緊張關係中維持著生活；在應然與突然的緊張中，在信念與效果的緊張中，以及拒斥現世與承認這麼一個解除了魔咒的世界有其「自身固有權利」的緊張中。