

# 《新教倫理與資本主義精神》 的當代意義

郭志

## 一 前言

今年是韋伯逝世一百周年。韋伯在社會學、政治學以至其他人文學科的影響力不言而喻，他對「國家」的定義（作為唯一合法使用暴力的機關）、官僚體系的理論，以及兩篇知名的志業演講，至今仍在各學科中被廣為引用。其中《新教倫理與資本主義精神》（*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*，以下簡稱《新教倫理》，引用只註頁碼）一書<sup>①</sup>，對近代歐美資本主義的起源提供了一種影響力深遠的宗教心理學解釋<sup>②</sup>。正如英國社會學者紀登斯（Anthony Giddens）所言：「韋伯的《新教倫理與資本主義精神》無疑是當代社會科學其中一本最有名並最具爭議性的著作。」<sup>③</sup>

不同於傳統馬克思主義以物質生產力的改變去解釋觀念的變化，韋伯並不認為近代資本主義精神是經濟物質條件轉變的結果，在書中對唯物主義史觀的批評相當明顯：「因為適合資本主義特性的那種生活樣式與職業觀若要能被『篩選』出來，亦即從其他種類中勝出，那麼它們顯然首先就必須是既已形成的，而且並不是形成於個別孤立的個人，而是人群團體所具有的一種觀念見解。因此，關於其如何形成，才真正是必須加以解釋的。天真的歷史唯物論認為那種『理念』是作為經濟狀況的『反映』或『上層建築』而產生的。」（頁31）相反，他認為近代資本主義精神的興起部分是源於宗教改革的結果。

正如韋伯所言，本書是一種嘗試，去讓我們理解「『理念』（Idee）是以何種方式在歷史當中發揮作用的」（頁68）。韋伯認為近代資本主義精神的萌芽先於近代資本主義作為一種制度性結構的出現，並且在推動近代資本主義發展上扮演着重要的角色。本文將集中討論並勾勒書中的主要觀點，並探討韋伯此書對我們理解當代資本主義的啟示。

## 二 新教徒與近代資本主義的關係

韋伯在《新教倫理》中的問題意識，起源於其觀察到在現世商業和實業裏工作的新教徒所佔的比例往往特別高。他指出：

在近代的企業裏，資本家與企業經營者、連同熟練的上層勞動階層，特別是在技術上或商業上受過較高教育訓練者，全部都帶有非常濃重的基督新教的色彩。不止是在信仰宗派之別與國籍之別相一致之處、也就是與文化發展程度相一致之處，就像德國東部地區的德國人與波蘭人之間那樣，而是幾乎舉凡是在資本主義的發展、於其興盛時期裏大展手腳、按其需求而致使人口在社會上產生階層分化、而職業上產生結構分化之處——而且情況越是如此，就越是明顯地——在宗教派別的統計數字上顯現出這種現象來。（頁9-10）

如何能解釋新教徒為甚麼特別熱衷於參與現世社會的商業與實業？韋伯審視並駁斥了包括歷史經濟條件說、政治排斥說、新教唯物主義、禁欲主義的反動，以及地理因素與傳統生活的撕裂等五種主要解釋。

歷史經濟條件說指出，要成為資本家、企業經營者或熟練勞工，豐厚的資本和昂貴的教育都是必要條件，而大多數富裕的城市或地區由於在十六世紀都皈依了新教，新教徒便受惠於經遺產傳承下來的較優厚經濟條件，故此他們在這些以資本或教育為前提的位置裏所佔的比例較高。儘管韋伯認為歷史遺留的經濟條件是相關的，他卻認為「因果關係無疑並非如此」（頁10-12）。韋伯對歷史經濟條件說的批評在於，此說無法解釋天主教徒和新教徒的父母為子女選擇高等教育的種類的重大差異：「在天主教徒的畢業生當中，從近代的、特別是為了技術研習與工商職業做準備且一般而言為了迎合市民的營利生活之故所設的特定的學校畢業的百分比……明顯遠遠落後於新教徒，然而提供人文高教的預備教育卻是他們所偏好的。」（頁12-13）新教徒對實業教育的興趣遠遠高於天主教徒，而這並非經濟條件的差異所能解釋的。同時，即便同樣作為勞動階層，新教徒也遠較天主教徒願意走進工廠，「為的是這兒佔有熟練勞工層與工業經理層的高階位置」（頁13），而這些位置所帶來的回報是新教徒所渴望的。

政治排斥說所指的是，因為新教徒被排除在政治上的重要位置，因此他們「特別強力地被驅趕往營利生活的軌道上，而他們當中最具天賦的成員，由於在政治活動的舞台上毫無用武之地，故而試圖在這方面滿足其名利心」（頁14）。然而，這種解說站不住腳的主因在於，歷史證據顯示，無論新教徒在支配或被支配階層，他們均同樣展現出經濟理性主義的傾向，而這種傾向是不論何種政治階層的天主教徒皆缺乏的。故此，韋伯斷言：「生活態度之所以不同，主要必須從宗教信仰的恆久的內在特質當中來尋求，而不是單只求之於其一時所處的外在歷史—政治情況。」（頁14）

另一論點則為天主教較重禁欲主義而新教則更為世俗和較重唯物主義，因為「天主教較強烈的『超塵出世』(Weltfremdheit)、其最高理想所顯示的禁欲特色，必然導致其信奉者對於此世財貨不大感興趣」(頁15)。新教的世俗化理念則令信眾更着重現世生活的享受，因此與天主教產生截然不同的追求。然而，新教教派的禁欲主義並不比天主教為輕，尤其是韋伯在書中重點討論的加爾文教派信徒，禁欲主義是貫穿他們人生的指導原則。

基於這點，一種與之相對的論點則指出，之所以有許多大資本家來自於教士家庭，恰恰可能是「對於青少年時期的禁欲教育的一種反動」(頁17)。一些在教士家庭中成長的人因為不堪於禁欲主義而轉向世俗的營利中，以作為一種反動的表現。但正如韋伯所駁斥，這種解釋或許適用於某些特定個體的情況，卻無法解釋新教徒在商業與實業中的系統性地位。

最後，地理因素說指出，資本主義興起的地區主要在經濟文化較優越的地區，例如法國和荷蘭，而且新教教派的擴張和新教徒因政治流放和其他原因的流徙，令他們與傳統生活產生斷裂，因而失去傳統生活中的保障，必須成為一個可被剝削的勞動者(頁19)。然而，「在宗教改革的擴張時期裏，卡〔加〕爾文派(如同其他任何新教教派)很少在任一地區與某一特定的階級相結合」(頁17-18)。同時，但凡加爾文教派出現的地區，他們所表現出的經濟理性化傾向都是相當明顯的，而且相較於其他新教教派(如路德教派)，加爾文教派對推動資本主義精神的發展更為明顯(頁19-21)。於是單從地理因素(如某些地區的經濟文化與政治流放的影響)，並無法解釋為何在同一地區中和同樣被流放的派系中，不同教派對資本主義精神發展的影響產生顯著的差別。

上述這些駁斥為韋伯的宗教心理學解釋開闢了道路。既然並非因為歷史經濟條件，亦非因為政治、地理以及禁欲和唯物主義等影響，新教徒熱衷於參與現世商業和實業這一非個別的系統性現象，便要從他們的精神世界去尋找——亦即所謂「新教倫理」。在探討韋伯對於新教倫理與資本主義精神之間關係的論述前，我們應先在概念上梳理近代資本主義與資本主義精神之間的關係。

### 三 近代資本主義及其精神

近代資本主義並不是單純一種容許企業追尋利潤的體制，這樣的體制在歷史上比比皆是<sup>④</sup>。韋伯對「前資本主義」與「近代資本主義」的界線作出如下的定義：「所謂『前資本主義』，指的是：理性的經營方式的投資與理性的資本主義勞動組織尚未成為決定經濟行為取向的支配力量。」(頁34)換言之，近代資本主義的核心在於理性組織自由職業者以作集體生產<sup>⑤</sup>。可是，以理性支配「經濟人」的經濟行為，卻並非人們的慣常心態。韋伯認為：「這樣的態度卻

是人們在適應市民的資本主義經濟秩序的前提條件」，同時是近代資本主義「普遍遭遇到的最強烈的內在障礙之一」（頁34）。

這種障礙具體體現在何處？主要在於自由市場裏的工資調整。假如相應的理性心態沒有在勞動市場中廣泛存在，將無法在最大程度上釋放生產力，同時亦會造成大量的監察成本。這類問題在資本主義制度及其精神已無所不在並日漸成熟的全球化時代仍是障礙。一般企業家若想提升勞動力的產量，可將勞動力付出與報酬緊扣，計件制就是一種如此的方法。可是，在計件制下，提高工資不一定會導致勞動者願意付出更多的時間和更努力去工作，在深受傳統主義影響的勞動者的思維中：

他不會問：我一天能賺多少，如果我把工作量放到最大程度的話？而是問：我必須做多少工，才能夠賺到我一向所得的報酬（2.5馬克），從而滿足我的傳統需求？……人們並非「天生」就想要賺得愈多愈好，而是想單純地過活，過他所習慣的生活，而且只要賺到足以應付這樣的生活就好。無論何處，舉凡近代資本主義開始借着提升人類勞動密集度以提振其「生產力」的工程時，總會遭遇前資本主義經濟勞動的這種鮮明特性層出不窮的頑強抵抗，而且時至今日，近代資本主義所要面對的勞動階層愈是「落後」（從資本主義的觀點看來），其遭遇到的頑抗也就愈強。（頁35）

正如韋伯所說，想要盡量賺取更多金錢，賺取超越人的傳統需求的金錢，並不是自然而然的。但要是沒有這種心態，資本主義中透過提高工資來誘導更高生產力的技術是無法生效的。同時，假如每名勞動者並不在意其產出的質素，沒有將盡力把工作做好視為義務的想法，企業的監察成本亦會大為提高。

或許有人會進一步問，既然無法透過提高工資來誘導更高的生產力，何不降低工資，令勞動者必須工作更多才能維繫原有的傳統需求？這確是資本主義制度常用的方式，但卻有三個問題：首先，沒法解決監察成本的問題，如韋伯指出，資本主義制度本身無法消除一種心態，就是「在工作的時候去掉不斷計較怎樣才能最悠閒最不費力又能賺到同樣薪水的想法」（頁37）；其次，只有在勞動市場中存在大量「預備軍」的情況下，僱主才有條件下調工資；最後，工資的下降有底線，工資必須至少能讓勞動者滿足基本的生理需求，否則反而會影響生產力。這些限制使得工資下調無法成為釋放生產力的理想方式（頁36）。

韋伯認為，真正支撐起近代資本主義發展的，並不單單是資本主義制度中刺激勞動力的技術，而是這些技術在社會生效背後的前提，亦即「資本主義精神」——即「將工作奉為天職有系統且理性地追求合法利得的心態」（頁40）。他援引美國開國元勳富蘭克林（Benjamin Franklin）在自傳中將時間視為金錢，並且將金錢的累積理性和視之為義務的教條，稱為資本主義精神的代表例子（頁24-27）。在這種精神下，財富的累積不再是為了滿足個人欲望，財富的累積本身便是目的，而在工作上盡心盡力並不是單純為了更高的回

報，而是將工作視為義務，不論條件地盡力完成被交付的任務。所以，資本主義精神「在近代資本主義企業裏找到其最適合的形式……資本主義企業則在此心態上找到最適合的精神推動力」（頁40）。

然而，資本主義精神不是制度的產物。韋伯認為：「國家的重商主義規制固然可以培植出產業，但——至少光靠如此——培植不了資本主義『精神』。」（頁145）我們今天視為理所當然的一切由資本主義精神帶來的規條與生活模式，在前資本主義時期深受傳統主義影響的人們眼中，是難以理解且荒謬的——從個人現世福祉的角度來看，資本主義精神是「非理性」的。因為資本主義精神所要求的，是個人「為事業而不停地勞動」，並將這種勞動變成「『生活上不可或缺的』一部分」；但將勞動視為目的本身而不是手段，卻難以解答勞動意義的問題，勞動本身並不會為勞動的意義提供解釋。故此，韋伯指出：「從個人幸福的觀點看來，此種生活樣式是如此的非理性，在其中，人是為事業而活，而不是反過來（事業為人而存在）。」（頁44）

韋伯在此點出了一種資本主義的常見悖論——資本主義是基於人類的貪婪和物欲所產生的制度，其目的在於為人類提供最佳的物質生活，但作為資本主義前提的資本主義精神，恰恰需要勞動者去否定以滿足欲望為基礎的勞動觀，恰恰需要他們接受一種與個人福祉相矛盾的勞動觀。因此，這一種精神狀態的過渡與轉化，亦非不證自明，而是需要解釋的。

#### 四 新教倫理、加爾文主義和近代工作倫理

韋伯認為，這種精神轉化的核心在於新教倫理觀。這一觀念的重要之處在於點出了資本主義精神的誕生並不在於宗教在經濟生活中退場，亦不在於宗教的解魅所導致的世俗化追求，而在於宗教改革影響下，宗教精神將焦點由出世（other-worldly）的領域轉向世俗的領域。也因此，推動資本主義產生的精神是一種宗教力量的延伸。例如，德語中“Beruf”（天職，calling）一詞，原意是盡心完成神所交付的使命，後來將此詞應用到現世的職業中，是宗教改革的產物。韋伯指出，宗教改革為資本主義精神提供了必要的道德資源：

將世俗的職業裏的義務履行，評價為個人的道德實踐所能達到的最高內容。這是承認世俗日常勞動具有宗教意義的思想所帶來的必然結果，而且首度創造出此種意涵的職業概念。換言之，在「天職」的概念裏表達出了所有基督新教教派的中心教義，那就是摒棄天主教將道德誠命區分為「命令」（praecepta）與「勸告」（consilia）的做法，轉而認為，經營為神所喜的生活的唯一手段並不是借着修道僧的禁欲來超越俗世的道德，反而是端賴切實履行各人生活崗位所帶來的俗世義務，這於是也就成了各人的「天職」。（頁54）

在新教倫理中，履行職業的義務變成了一種道德的實踐。如果說在前資本主義時期，工作的動機是工具性的 (instrumental)，是為了取得生活所必需的金錢，那麼新教倫理裏的工作意義就變成內在的 (intrinsic)，是一種義務的實踐。一旦勞動者接受了新教的職業觀念，監察工作、工作誘因等近代資本主義面臨的問題便會大大減少。

儘管作為新教奠基者的路德教派在開創新教工作倫理觀以及將宗教追求轉為現世實業上也起了重要作用，但韋伯認為加爾文主義 (Calvinism) 方才真正構築起完整的資本主義精神的宗教框架。加爾文教派以「預選說」為前提，並講求系統性地理性化倫理生活樣式，以彰顯神的大能，這種思想和宗教意識超越教派本身，而廣泛影響到十六世紀以降的長老派、1658年獨立派的《薩伏伊宣言》(Savoy Declaration)、1689年再洗禮派的《漢撒諾理斯信仰告白》(The London Baptist Confession of Faith of 1689)、十七世紀建立的衛理派，等等。受此說影響的新教徒，會將自己視為「『神聖生活』的戰鬥代表」、「神的戰鬥工具」、「神聖天意的執行者」等，而這些觀念會進一步讓信仰者毫無保留地投身到實業與勞動之中 (頁 112)。

加爾文主義所延伸的近代資本主義精神是由「預選說」與禁欲在現世的應用兩者結合而成的，它拒絕一切認為人類可以透過善行和悔改而累積功德，最終得以成為上帝選民的思想。教派創始人加爾文 (Jean Calvin) 認為：「在人類中蒙神選定得生命的人，是神從創立世界以前，按照他永遠與不變的目的，和自己意志的隱秘計劃和美意，已經在基督裏選了他們得到永遠的榮耀。此選定只是出於神自由的恩寵與慈愛，並非由於神預見他們的信心、善行，或在信心與善行中的持久性，或以被造者中其他任何事，作為神選定的條件或動因，總之這都是要使他榮耀的恩典得着稱讚。」 (頁 79)

換言之，個人是否「神選定得生命的人」，是早已命定之事，個人行為的好壞不能改變，而個人亦無從知曉自己是否被選中之人。因為個人是否被選中全憑神的喜惡，而人類的存在只為彰顯神的大能，所以那種認為個人可以透過善行或悔改來改變神的意圖的說法，是「援引塵世的『公義』判準來衡量神的至高定奪，是毫無意義的，並且有損他的尊嚴」 (頁 82)。故此，加爾文主義筆下的上帝，是如此冷漠又不近人情。正如韋伯所指，加爾文將「新約聖經裏的『天上的父』，喜悅罪人的悔改，猶如婦人尋回遺失的銀幣，親切而易於理解，在此變成一個遠非人所能理解的超越性的存在，自互古以來即按全然不可思議的旨命，指派了各人的命運，並支配了全宇宙的一切枝微末節」 (頁 82-83)。

由於加爾文教派接受了「預選說」，因此對他們而言，現世生命的唯一意義就在於「遵行神的戒律，各盡其本分來增耀神的榮光」，而神要求的是「基督徒的社會事功」，因此信徒要將自己的社會生活形態按照神的戒律組織起來，具體而言，就是將生活圍繞職業勞動而安排得井井有條 (頁 89)。一切的非職業勞動的時間都要為了更佳的職業勞動表現而作準備。這便成為了勞動者認可資本主義精神的心態根源，亦即為了提高個體生產力而對個人活動作出理性安排。其中一個例子是，十七世紀英國清教徒極力反對由詹姆士一世 (James I)

與查理一世 (Charles I) 頒布和實行的《遊藝條例》(*Book of Sports*)，該條例要求民眾在星期日的禮拜時間外應有其他的娛樂活動，而這「會使聖徒井然有序的生活樣式受到有意的擾亂」(頁166)。

同時，加爾文教派的信徒必須面對內心對救贖不可知及不可變易的恐慌，這種恐慌也成為新教工作倫理中重要的推動力。儘管個人行為無法改變早已預定的結果，個人亦無法確知自己是否神的選民，但受神「恩寵」的選民卻會在其不同的行為中展現出來。於是，在面對這種內心不安時，加爾文教派信徒為了自我確認，只能不斷地「證明一己的行為舉止迥然有異於『自然』人的生活方式」(頁146)。其結果是：

每一個信徒的心裏都產生那種想要在生活樣式裏講求方法地審視自己的恩寵狀態的動機，以及將生活禁欲化的驅動力。此種禁欲的生活方式，如上所述，就是一以神的意志為取向，理性地建構起一己的整體存在。並且，這種禁欲已不再是超出義務的行為 (*opus supererogationis*)，而是每個想確知自己得救的人都必須做出的成績。宗教要求於聖徒有別於「自然」人的這種特殊生活，已不再是在俗世之外的修道院裏，而是內在於現世及其秩序裏實行的，此乃決定性的關鍵之所在。着眼於彼世而在現世內進行生活樣式的理性化，這是禁欲的基督新教的職業觀所造就的結果。(頁146)

簡而言之，宗教改革成功為資本主義的營利追求去除了道德批判的枷鎖。首先，若人們現世的事功是為了彰顯神的大能，而神早已安排眾人的位置，那麼只要資本家及勞動者守法地追求營利，而其目的在於彰顯神的榮耀，便沒有甚麼可以在道德上被責難之處。如韋伯所指出：「基督新教的入世禁欲舉其全力抵制財產的自由享樂，勒緊消費，特別是奢侈消費。反之，在心理效果上，將財貨的取得從傳統主義的倫理屏障中解放出來，解開利得追求的枷鎖，不止使之合法化，而且(在上述意味下)直接視為神的旨意。」(頁173)於是，英國清教會領袖巴克斯特 (Richard Baxter) 便明言：「你可以為神勞動而致富，但當然不是為了肉欲與罪惡。」韋伯繼而指出：「財富的追求也唯有當其僅只是為了日後的生活安逸無憂而計時，方為不可取。若作為職業義務的履行，則財富的追求不僅是道德上允許的，而且正是神的命令。」(頁159)

其次，加爾文主義視「恩寵狀態」為一種「身份」，而神的選民「與被造物的墮落」有着全然不同的表現(頁145-46)。這種具體的表現呈現為被選中之人有着徹底的禁欲能力，亦即極力反對「無拘無束地享受人生及生命所提供的一切樂趣」(頁166)。加爾文教徒為了自我確認，便無時無刻地審視自己的生活樣式，審視自己是否有計劃地規管生活以令個人在職業中能發揮更大的功用。

最後，加爾文教派將職業的追求與純粹金錢的追求脫鉤。他們「為職業道德添加更為穩固的宗教基礎」(頁118)，使勞動者「做計日酬的工，不是為了報酬，而是為了蒙召於天職裏服侍神及其鄰人」(頁127，註釋181)。新教

(尤其是加爾文教派)提供了一種將個人轉化為「經濟人」的人生觀，於是「舉凡清教人生觀的力量所及之處，無論在何種情況下，都有助於市民的、經濟上理性的生活樣式的傾向」(頁178)。除了職業道德的確立外，韋伯亦指出，通過禁欲所帶來的強制節約行為有助於資本的形成：「阻止收入的消費使用，必然促使收入可作生產利用，亦即用來投資。」(頁175)如此一來，新教倫理為營利行為解除了道德批判的束縛、為職業奉獻的精神提供了道德基礎，並為資本累積與再投資提供了客觀條件。

回到我們最初對「近代資本主義」的定義，它是一種理性組織自由職業者以作集體生產的方式。正如紀登斯指出，這種方式需要遵守秩序和服從命令的勞動者，以及資本再投資的常規化<sup>⑥</sup>。加爾文主義完美地契合了兩者，並且以一種心態轉化的方式讓人們自行將兩者視為個人義務的一部分。更甚者，新教倫理為現世的經濟不平等提供了一種道德化的解釋：

[在新教倫理的薰陶下，]獨特的市民職業風格(bürgliches Berufsethos)業已形成。市民階級的企業家，只要守住形式正當的範疇、道德行為沒有瑕疵、財富的使用無可非議，那麼他就能以充滿神的恩寵受到神明顯可見的祝福之意識，來從事其營利的追求，而且也應該這麼做。不止如此，宗教的禁欲力量又將冷靜、有良心、工作能力特強、堅信勞動乃神所喜的人生目的的勞動者交在他的手中。這力量讓他安然確信，現世財貨的分配不均乃神之具有特殊用意的安排，借着此種差別，正如通過特殊的恩寵，神有他奧秘的、非人所能了解的目的要完成。(頁181-82)

至此，資本主義制度需要說服人們接受的元素，包括系統化的營利追求、紀律化而不單純為了滿足傳統需求的勞動者、資本的再投資、經濟上的不平等，都在新教倫理中找到了道德解釋。而資本主義精神——即將營利視為目的本身，並將營利視為人生最重要的目的而將其他需求置於營利的目標之下，在新教倫理中找到了完整的道德證成。新教倫理，尤其是加爾文主義及受其影響的教派，促成了近代資本主義精神，而這進一步為資本主義制度提供了它所需要的道德力量及推動力。

但要重申的是，韋伯並非認為如果沒有新教倫理的世界觀，資本主義精神便無法形成。他在書中清楚說明，他「所企求的不過是弄清楚，在我們這個由無數歷史個別因素所形成的、近代特有的『此世』取向文化的發展之網中，宗教動機曾提供了甚麼絲線」，亦即審視到底宗教改革在近代的歐美文化中產生了怎樣的影響。但他同時指出，我們必須從一種「歷史必然的」結構性解釋中脫身，所以他「無意主張荒謬而教條式的命題，譬如認為：『資本主義精神』(如前文所暫用的意義上)只能夠是宗教改革的某些影響的結果，甚或認為，資本主義經濟體制是宗教改革的產物」(頁68)。換言之，韋伯並不認為書中對資本主義精神興起的解釋是一種具普遍性的解釋，他亦有意識地強調，他所提供的解釋是一種僅限於近代歐美歷史處境的解釋。

## 五 結語

誠如紀登斯所言，韋伯《新教倫理》一書就今天的學術標準而言，舉證上存在諸多可疑之處。例如，韋伯對新教的理解存在不足之處，而且誤以為「天職」這一概念是宗教改革中獨有而此前並不存在；他對天主教的理解也過於膚淺，全書並無一處具體詳述天主教的內容與變化，但卻以新教與天主教的對比作為全書的核心框架，也忽略了中世紀後期的天主教已經出現有利資本主義精神興起的元素；他在嘗試勾勒新教倫理與資本主義精神的關連時所用的實證證據比較單薄，數據的可靠性也成疑；他對前現代資本主義與近代資本主義的區分並不清晰<sup>⑦</sup>。

然而，本書的價值與其他經典相同，並不在於其個別論點的證據是否充分，而在於作者提出的論點所帶出的洞見。韋伯的論點最具啟發性之處在於指出資本主義制度本身無法為資本主義精神提供一種合理的解釋，而資本主義精神卻是資本主義制度暢順運作的重要條件。因此，資本主義精神的出現需要以資本主義制度以外的因素去說明，而一旦我們嘗試去尋找這種制度以外的因素時，就會發現近代資本主義精神的起源，至少在歐美的歷史背景下，與宗教的禁欲和勞動的義務是密不可分的。最弔詭的是，以追求現世利益與資本累積為目的的資本主義制度的營利心態，背後的驅動力卻是由一種追求非現世利益的宗教精神所驅動，而這些宗教精神所留下的道德教條至今仍影響着我們對職業與工作倫理的看法，儘管在當代多元的社會中，許多人已不再相信這些道德教條背後的宗教精神。

這個問題在二十世紀末以來全球化時代更為明顯。資本主義作為一種制度，早已不限於歐美，而資本主義精神的影響力——即生活圍繞營利，視營利為目的本身，並要求人們在職業中盡可能投身奉獻——也早已超越歐美而席卷全球。換言之，日益加深的全球交流與貿易，使得資本主義制度及其精神無孔不入。韋伯在書中曾提及一個近代資本主義將人們習慣的傳統生活摧毀的故事：原本在傳統生活中，商人之間的競爭精神並不明顯，「競爭者之間由於營業方針頗為一致，彼此的關係也相對融洽，天天泡在『小酒館』裏痛飲，氣味相投者更是燕遊往還，生活步調一派閒適舒緩」（頁42）。這是由於商人之間並沒有採用理性化的營運方式來追求利潤極大化，於是各自以傳統悠閒的方式去營運，仍然存在足夠的生存空間。然而故事接續指出：

有一天，這種悠閒的狀態突然被搗毀了，而且往往全然沒有發生組織形式上有任何根本改變的情形，比如轉變成集中經營或機械織造等。所發生的事或許僅僅只是這樣：有個出身某批發貨莊家庭的青年人從城裏來到農村，精心挑選符合他需要的織工，逐漸強化對他們的監督與控制，以此使他們從農人轉變為工人，另一方面，通過盡可能直接接觸終端客戶的方式，將零售業務全都掌握在自己手中，並且親自招攬顧客，年年按例造訪他們，尤其是完全因應客戶的需求與願望來調整產品的品質以

迎合他們的「口味」，同時開始實行「薄利多銷」的原則。如此一來，這樣一種「理性化」過程無論何時何地總是會發生的結果，這時也出現了：若不跟進，就得退場。田園牧歌的場景，在激烈的競爭苦鬥展開下，全面崩解……昔日安逸舒適的生活態度，讓位給刻苦的清醒冷靜；迎頭跟進的人就出人頭地……仍想按老路子過活的人勢必得節衣縮食。而且，在此至關緊要的是，在這類的情形裏通常並不是甚麼新貨幣的注入，才帶動了此番變革……而是新的精神，亦即「近代資本主義精神」，灌注了進來。（頁42-43）

全球化令世界各國的邊界變得愈益模糊，讓本身已經深受資本主義精神影響的人，將這種精神所推動的經營與競爭方式，由一個地方帶到另一個地方，直至它無所不在為止。在當代社會，隨着資本主義精神的擴張，所摧毀的不單單是所謂「傳統」形式的生活，而是任何與資本主義精神所格格不入的生活方式——尤其是對多元生活方式的尊重，通過經濟上的獎懲機制，迫使人們必須以經濟理性去規劃自己的生活。

當離開新教及加爾文主義的世界觀後，在資本主義精神席捲全球的時代，我們要進一步追問：有甚麼因素能重新說明為何資本主義精神所引導的工作倫理，在我們每個個體的視野看來，是合理的 (reasonable) 並且是可欲的 (desirable)？這個規範性的 (normative) 問題固然並非韋伯嘗試在書中處理的問題，而他對此的看法亦相當悲觀：

現今的資本主義經濟秩序是個巨大的宇宙，個人呱呱墜地於其中，對他而言，至少作為個體，這是個他必須生活在裏頭的既存的、事實上如銅牆鐵壁般的桎梏。這宇宙強迫個人奉行其經濟行為的規範，只要個人是捲入市場關係中的話。製造業者要是長期背此規範而行，注定會被市場經濟淘汰，就像勞動者不能或不願適應這樣的規範，就會變成失業者淪落街頭。（頁31）

清教徒想要成為職業人 (Berufsmensch)——而我們則必須成為職業人。因為，禁欲已從僧院步入職業生活，並開始支配世俗道德，從而助長近代經濟秩序的（雖然受到機械生產的技術與經濟的前提條件所束縛）那個巨大宇宙的誕生；而這宇宙秩序如今以壓倒性的強制力，決定着出生在此一機制當中的每一個人（不只是直接從事經濟營利活動的人）的生活方式——而且恐怕直到最後一車的化石原料燃盡為止，都還是如此。（頁187）

正如韋伯指出，資本主義的制度邏輯及其背後的精神，我們不能選擇不遵從。我們從一出生便被投擲於這個鐵籠 (iron cage) 之中，無可避免地受其支配（頁187）。如果人並無自由去選擇是否能脫離資本主義精神的鐵籠，那麼是否代表一切關於資本主義精神可欲與否的規範性問題都變得無意義呢？

或許不然。資本主義精神在當代最直接的體現是女性主義者稱為「理想工人」(ideal worker)的一種對工人的期望。簡言之，理想的工人是對工作有奉獻精神，將家庭及娛樂置於工作之下，甚至其他的個人責任也圍繞着工作而作出安排，使這些責任不會對個人工作構成任何影響<sup>⑧</sup>。從1980年代開始，這種規範開始受到女性主義者的廣泛攻擊，使得該規範逐漸在公共領域中受到質疑，並有助推動圍繞減低工作對個人生活支配程度的立法，如最高工時、法定假期等。

另外，對生活與工作的平衡(work-life balance)的期望也逐漸在當代社會的公共領域中變得更为重要，並且這種平衡的重要性並非單以提高員工的生產表現作為衡量，同時亦以員工的福祉作為證成。近年興起一種規範，認為個人比起工作同等重要或更重要<sup>⑨</sup>。例如在北歐地區，社會上不少人認為剛生育的男女員工都應放下工作，在產假期間負擔起對孩童應有的照顧責任，而非將這一義務外判給他人。在制度的層面，為福利政策去污名化，並且不將福利享受與勞動義務扣連，將會是在體制上抵抗資本主義精神的「灌注」的重要一環。一些當代經濟學者所提倡的「全民基本收入」(universal basic income)，便是減少勞動義務與經濟獎懲之間關連的重要政策倡議。儘管這些制度改革不會消除已植根當代社會的近代資本主義精神，但它們卻為抵抗這種精神提供了更大的制度空間。

換言之，即便我們一出生便已被投擲在資本主義制度及其精神的鐵籠之中，但這並不代表我們無法從各種制度與社會規範的途徑去抵抗這種精神。其中一項重要的工作便是點出資本主義精神背後的「非理性」，而在《新教倫理》一書中，儘管韋伯對抵抗的可能性充滿悲觀，卻為我們提供了重要的批判資源。

### 註釋

① 參見韋伯(Max Weber)著，康樂、簡惠美譯：《新教倫理與資本主義精神》(桂林：廣西師範大學出版社，2007)。

② 這並非韋伯對資本主義起源的唯一解釋，他的後期著作裏也提及其他制度性的解釋，詳見Randall Collins, "Weber's Last Theory of Capitalism: A Systemization", *American Sociological Review* 45, no. 6 (1980): 925-42。但因篇幅所限，本文只集中探討韋伯這一項深具影響力的宗教心理學解釋。

③④⑤⑥⑦ Anthony Giddens, introduction to Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. Talcott Parsons (New York: Routledge, 2001), vii; x-xi; xi; xi; xxi-xxii.

⑧ Joan C. Williams, "Deconstructing Gender", *Michigan Law Review* 87, no. 4 (1989): 797-845.

⑨ Özlem Aslan, "Towards 'A Care Manifesto': Interview with Jennifer Nedelsky on 'Good Life'", *Feminist*, no. 30 (October 2016): 1-19.