

斯蒂芬·卡尔伯格：《〈新教伦理与资本主义精神〉导读》，见：马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》（罗克斯伯里第三版），斯蒂芬·卡尔伯格英译，苏国勋等中译，北京：社会科学文献出版社，2010，第306-365页。

原文中，文内注的页码和所有脚注均略去。原文最后一节“进一步阅读的书目”从略。所有加粗和分隔线为原文所有。

以下为正文。

确实，现代个人，即使是带着最良好的愿望，通常也似乎不能想象，我们植根于宗教信仰的那些意识成分实际对于文化……和生活组织具有多大的意义。

马克斯·韦伯的名著《新教伦理与资本主义精神》（以下简称《新教伦理》）初版于1904-1905年，修订于1920年，译成英文出版于1930年，是20世纪影响持续最久的著作之一，也是社会科学主要经典之一。这本书关注作为社会变迁根源的价值和观念这一点引发了热烈的讨论。争议延续至今且丝毫不见衰退。

尽管《新教伦理》经常被理解为对现代资本主义的兴起，甚至对我们今天世俗的、都市的和工业的世界的起源提供了说明，但其目的实际上远比这更为谦虚。韦伯希望阐明现代工作伦理和物质成就取向的一个重要来源——他称之为“资本主义精神”，是**存在于**“入世”的功利关切和商业精明之外的领域中的，即使人性的贪婪、进步的演化历史，或者英雄（般）的资本家们的经济利益，都无法说明它的起源。他主张，这种精神，在很大程度上毋宁说是从16和17世纪的清教会和教派——加尔文宗（即今天所说的长老派）、循道宗、公理会、浸礼会、贵格会、独立派和门诺派——“新教伦理”中成长起来的。这些虔诚的信徒有力地把工作和物质成就置放在他们生活的中心：对这些信徒来说，他们似乎不太看重其他事情，即使是像家庭、友谊、闲暇和消遣这样的事。韦伯坚称，任何关于资本主义精神起源的讨论必须承认这一**核心的**宗教源泉。

他坦率地承认，这种论点在今天似乎是很不正统的。“我们现代人”很少从宗教角度解释人的行为，更不必说用宗教解释经济活动了。当代居支配地位的世界观植根在社会科学和自然科学中，把超自然力量当作一种因果力量来信仰很少见。取而代之的是，我们通常给予优先地位的是结构因素（诸如社会阶级和教育水平）、经济和政治利益、心理和生理影响、权力和外部约束，以及不受任何限制的理性选择。然而，韦伯却主张社会科学家必须寻求脉络性地理解他人的活动，要依据这些人置身其中的世界以及引发他们行动的动机之本性。尤其当观察不同时代和不同国度之群体生活时学者们必须这样做，然而在想象中的并不熟悉的世界里去完成这必不可少的跳跃是很困难的。韦伯经过思考认为，在过去的时代里宗教信仰比今天拥有对日常生活更重大的影响。此外，由一些强有力的社会群体担纲的许多宗教取向的行动模式都是几个世纪以前形成的，都投射出了深远而广阔的阴影。实际上，它们在某些情况下的影响可能延续至今，即使这些行动模式在今天可以凭借一些完全非宗教的动机而得到支撑。

韦伯相信，尽管基于“出世”的宗教关切并最终导致清教信仰有助于——工作和物质成就的问题——我属于少数被拯救者吗？在受清教影响最重的国家，即美国，已不再具有紧迫性，美国人对工作和成就的献身精神仍然受禁欲主义的新教传统的影响。这个国家在今天经常被描述为一个对工作痴迷的社会。1999年美国取代日本成为每人每年工作小时数的世界领先者；相反，欧洲人大约是美国人每年工作小时数的2/3。美国人每天阅读的报纸上，一边的内容是筋疲力尽以至不能入睡的人，另一边又“热爱自己工作”的人。反映工作是我们生活中心的措辞随处可见：我们安排“工作午餐”，我们每天工作得筋疲力尽，我们基于爱情、我们的关系、我们的人格以及度假而“工作”。我们赞美我们同事的工作伦理，“努力工作的人”亦通常被视为具有良好的品格。薪金提升经常作为奖励而给予“最具奉献精神”的雇员：那种不分昼夜，甚至在周末也工作并引以为荣的人。如果我们打盹，他们打的也必然“能量吨”。“工作狂”休的“工作假”。许多人都是依据他在职业中的成就来界定他的价值甚至他本人的身份立稳定地以职业目标为取向和以此目标而对个人生活的有纪律组织是受人称赞的。

倘若韦伯活到今天，他一定会看到美国社会作为禁欲主义的新教之世俗化遗产的这些关键特征。然而尽管美国由于受清教遗产持续不衰的影响而使人着迷，但韦伯在《新教伦理》中的探究还是首先从历史社会学家的角度进行的：①发现了生活应该围绕系统的工作和物质成就组织起来这一观念过去的**起源**；②论证了这种组织生活的样式在推动资本主义精神的产生中起到了重要作用。对他来说，这种对生活的独特关注最初出现在一个特定时代和一些可识别的群体之中。他论证说，这些群体是一些宗教群体，他们引入了新教伦理。从资本主义精神的第一次显现到今天可在美国人对待他们的生活方式中看出，这种伦理遗产经久不衰。最后我们将会看到，新教伦理和资本主义精神二者在促进现代资本主义兴起上发挥了重要的推动作用。

马克斯·韦伯其人及其核心关切

马克斯·韦伯1864年出生于德国爱尔福特，五年后他就随全家移居柏林。他那野心勃勃的父亲很快在选举中占据了普鲁士政府和国会的席位，成为柏林市政府的一名显赫人物。马克斯的母亲这一脉世系绵长，出现过杰出学者和成功商人；她受过良好的教育，其社会良知深受19世纪中期美国一位论和英国进步神学的影响。生下七个子女之后，她开始参与一个进步宗教圈子的活动。当韦伯的父亲狂热地参与由时代普遍信奉实用主义和实在论的心态所衍生的政治问题时，母亲的言传身教则使韦伯体会到：对道德问题的强烈敏感性，对有尊严的生活必须受到伦理准则指导之方式的重视，以及对每个人的价值和独特性的尊重。

韦伯是个早熟的孩子，他很早就萌生出对学习的强烈爱好。他经过了严格的柏林精英高级学校的教育，这种学校强调古典必修课程，包括历史、哲学、文学和多种语言以及常规的诠释性论文写作。依靠这些教育，他在海德堡、柏林、哥廷根大学研究法律和经济史。在通常并不多见的30岁的年轻时期，韦伯就被授予弗莱堡大学的全职教授席位。两年后，他转到海德堡大学就任经济学的教授职位，直至1919年。1920年，韦伯于慕尼黑去世。

1897年夏季，当他母亲造访他在海德堡的家时发生了一件非常重大的事情。他的父亲意外出现并与他发生了激烈的争吵。年轻的韦伯多年来顺从地目睹了他母亲受到虐待，盛怒之下竟把父亲赶出他的家门。七周之后他父亲去世，这件事看来使他受到刺激而患上神经麻痹疾病，致使他经受了五年多的精神折磨。1903年他的精力恢复了许多，1904年秋天他同妻子一道进行了一次三个月之久的旅行，游览了美国的东部、中西部以及南部，这次游览进一步焕发了他的精神。然而，直至生命的最后两年他才重返讲坛。

韦伯那一代人立足于两个世界之间，因而能看到“过去”与“未来”的明显分野。当整个19世纪下半期欧洲许多城市快速推进工业化的时候，德国仍处于几百年来基本上没变化的，保留着各种封建采邑、许多自给自足的小村庄的农业国家。时代变迁搏动的步伐使韦伯和他的同事有一种深切的预感，前面似乎是一片完全不知深浅的大海。都市化、官僚制化、世俗化，以及资本主义的大规模扩张出现在广阔的范围里，以至于过去与现在之间的明晰连续性看似要永远消失了。

韦伯的同时代人清晰看到，一个与自己熟知并在西方历史上延续两千多年的传统和价值相背离的新时代正在确立，他们不禁发出了一连串的根本疑问。在这个新时代中什么将成为我们生活的主导？我们如何能够在市场规则高踞悠久传统、伦理价值和人际关系之上的资本主义体制之下生活呢？这种新秩序是建立在一个稳定的基石之上的吗？正像哲学家威廉·狄尔泰问到的：“何处能找到克服精神紊乱的办法以解除我们要被吞噬的威胁？”

在学者中，最急迫的关切自然还是那些有关这个新“宇宙”的起源问题。它的早期根源是什么？是什么**因果性力量**导致这个工业化世界形成并展开？什么是现代资本主义的起源？如果这些问题得到解答，那么这个新世界的性质也就能更好地被理解。特别是，如果在其中起作用的诸多变量得以查明，那么它可能的变迁就会真实地发生。

韦伯并不像他的许多同时代人——尤其是格奥尔格·齐美尔和弗里德里希·尼采——的“文化悲观主义”那样[对现代世界]冷漠缺乏热情。他拒绝支持他那一时代的一些浪漫主义运动，后者总是想方设法退回到过去“更简单的”世界。实际上，他明确欢迎现代世界赋予个人的自由和权利，认为“相信没有人权[启蒙运动]时代的成就我们中的任何人包括最保守的人都能够继续他的生活，是十足的欺骗”。他力主建设强有力的相互竞争的政党政治，倡导政治家的“责任伦理”和为公民自由提供宪政保障，赞成扩大选举权和建立强大的议会，并为此不知疲倦地奔走呼号。此外，他曾设想建立一套机制来支持多元竞争的利益群体以便抑制官僚制的权力，因为“我们‘个人主义者’和‘民主’制度的支持者就像在‘物质发展的潮流中逆游’”。

然而，尽管韦伯的政治行动主义是坚持不懈的，但他对20世纪的看法中却充满怀疑和矛盾。他的学问是由类似于他那更多宿命论色彩的同行们所提出的问题引起的。什么样的“人的类型”将栖息于这个新世界中？工业化社会中日常生活具有压倒一切的物质的和实用的特征，人们怎样才能使其生活适应**伦理价值**？尤其是当前，宗教愈益式微，现代资本主义经济典型的纯粹工具合理的计算难道不会将**所有**伦理价值抛到一旁吗？

韦伯将生活基于功利考量的“实践合理”的方式与严密官僚制化的工作场所二者相提并论的同时，也忧虑最终会出现一个由丧失了高尚理想和个人主义的极度因循守旧的人所组成的社会。如果这种情形发生，那么针对人们行动的伦理责任感就不能得到培育，个人的自主性也将逐渐萎缩凋谢。最终，如果伦理价值丧失，同情、慈善以及博爱的社会精神气质又何以能幸存？尽管禁欲主义的宗教引出了一个明确以伦理价值为取向的“人的类型”的历史阶段，但在今天，这个组织化的生活模式留下的只是一些残留物。如果清教徒“献身于一项事业的精神”已然消逝，取而代之的难道不是感官享乐者和“组织人”的功利计算吗？

这些范围广阔的问题和困境都隐含在《新教伦理》中。它们占据了韦伯的关注中心，以至后来他竟用了大约十五卷的社会学著作去说明这些问题。《新教伦理》构成了他这些研究的第一个主题。《新教伦理》分析了讲究方法的工作如何对一特定人群变得天生赋有重大意义并进而成为他们生活的中心。它甚至被看做韦伯对现代西方之独特性的最早的和部分性的明确界定的尝试，并试图确定现代西方发展的一些主要的因果性力量。这些主题一直支配着韦伯的学术研究，直到其生命的终结。

《新教伦理》的第一部分（即第1-3章）于是1904年夏天在海德堡写成，几个月后在一家杂志上刊出，其时韦伯与其夫人正在美国旅游。第二部分（即第4-5章）完成于1905年初他返回德国之后并于是1905年6月在同一家杂志上刊出。尽管韦伯注意到科尔盖特（Colgate）大学和哥伦比亚（Columbia）大学的图书馆以及“散布全国”的小型学院的图书馆将会对他的“文化史”研究很有助益，但他在访美期间所做的研究并不多。正如他在的一封信里所写的那样：“我在这儿并没有看到我应该看到的那些事情的样子”。

《新教伦理》是颇具难度的文本。对它的纷繁复杂分析的理解可以通过以下途径而更容易些，首先，简短地概览一下全书赖以组织起来的构思设想（organizational axes）和韦伯写作所置身的思想脉络（intellectual context）。下一节内容就转向这些题目。随后的两节内容对《新教伦理》经常引起的误解争论作了概括和评论。这几节内容虽然略有冗长，但也仅仅展示了韦伯分析中更为精粹之所在；它们未能捕捉到其分析的极为细微奥妙之处，也不能取代对文本的阅读。然后是参照作为一个整体的韦伯社会学的核心构思设想来考察《新教伦理》。本篇导论还包括对韦伯两篇著名论文（《新教教派与资本主义精神》和《宗教社会学论文集·绪论》，附录于本书中）的简要评论，还有关于阅读这篇经典研究的指南，和简单描述《新教伦理》的一些颇有兴味的尾注以及一些具有启发性的进一步阅读材料。导论的最后还有一个关键概念的词汇表。

《新教伦理与资本主义精神》：构思设想和思想脉络

构思设想

韦伯在“资本主义”与“现代资本主义”之间做出的区分是他在《新教伦理》里全部分析的基础。资本主义，如果从商品交换和以货币计算盈亏平衡来说，从古至今存在于地球的各个角落的各种文明中。在某些时代和社会里的这种评估平衡的做法比在其他时代和社会仍保持为“原始的”和接近猜测的做法更有效。然而，计算收支或“资本结算”是普遍存在的现象，就像“利用交易时机预期收益”无处不在一样。在各个时代，放债人、从事贸易的批发商、投资贩卖奴隶的企业家、各式各样的经营商和投机者无不计算着利弊得失。

韦伯很快地远离了诸如“冒险的资本主义”、“政治的资本主义”而转向讨论现代资本主义的显著特征：市场上相对自由的物品交换，商业活动与家户活动的分离，复杂的簿记方法，理性的或系统的对工作的组织和一般意义上的工作场所。现代资本主义中的工人在法律上是自由的而非被奴役的。利益追求是以有规则和连续的方式进行的，在组织化的生产经营中利益最大化的方式也是如此。

然而，韦伯认为这种现代资本主义的定义是不完备的，因为它只涉及形式方面（“经济形式”）。他论证说，重要的是承认现代资本主义亦同时涉及依照某种“经济伦理”对经济活动的组织。这种**社会精神气质**（ethos）具有合法性并为一种严格的工作组织提供了动机，并引发了讲究方式方法的劳动以及现代资本主义典型的对利益的系统性追逐。它包含：“个人有增加自己财富的责任，而财富又被假定是自我定义的利益所在”的观念；“劳动[是]绝对的自在目的”的观念；“获取多多益善的金钱，[同时又]严格摒弃一切对金钱的自发享受”的期望；“赚钱……是……在某种职业的天职中能力和技巧的结果和证明”的观点；以及“在一种天职中系统而理性地为获取合法利润而努力……的特定思想框架。”

韦伯称这种“现代经济伦理”为“资本主义精神”。他认为，违反了这种精神不仅愚蠢，而且“忘记**责任**”。按照韦伯的看法，是18世纪的美国印刷工、发明家、企业家、商人和政治家本杰明·弗兰克林具体体现了这一精神气质，这从他对待工作、利益和一般生活的态度中就明显可见。正像韦伯在《绪论》中指出的：

经济理性主义[自16至17世纪起在西方占主导地位的那种类型]的起源不仅要依赖于理性技术和理性法律的在先发展，而且取决于人们支持某些践行的、理性的生活方式（*Lebensführung*, conduct of life）的能力和性向（disposition）。

为了分离出资本主义精神的突出性质，韦伯的典型做法是比较，首先是与“传统的经济伦理”作比较。他这样做主要依据两个设想：对待工作的态度和雇主的商业实践是。

资本主义精神无论在哪里占主导，那里工作就会被认为是高尚的事业；人们一旦从事这项事业，就会受到整个共同体的尊敬并被认为是具有善的性格。工作甚至在人们形成尊严感和自我价值感中都扮演了中心角色。韦伯认为，这种把工作“提升”到人生特殊地位的做法是由一系列现代历史条件造成的；工作对于传统经济伦理的追随者从不会起到这么重要的作用。后者认为工作是单调乏味和费力气的事；它是一种必要的恶，一旦习惯上和经常性的经济需求得到满足，就须立即予以避免。所以，这样的人总是以一种漫不经心和懒洋洋的方式对待劳动。此外，他们把工作

理解为只是生活的一个方面，不值得予以更多关注或者要把时间花在更重要的方面，诸如家庭、业余爱好、友情和一般闲暇消遣。即使雇主采用计件制以便提供金钱刺激人们更快更有效地劳动，以这样方式理解工作的人也不会被引导到提高生产率上来。这是毫不奇怪的。相反，由于雇工负面地看待工作和正面地看待其他活动，更高的计件率可能导致更少的工作：雇工会在较短时间内挣得必要的金钱数额实现他们已经习惯了的需求。这样他们就有了更多时间从事休闲活动。正如韦伯提醒的：

挣得多的机会对他来说不如干得少的观念来得诱人……人们并非“天生”就希望多多地挣钱，相反，他们只是希望生活，还是像他们已经习惯的那样生活，并且挣到为此所必需的那么多钱。

在人类历史上直至相对晚近的阶段，传统的经济“精神”对从事商业的人仍占据支配地位。鉴于浸透资本主义精神的雇主系统地追逐利润，按照生产和有效管理的规则组织他们的全部劳动力，把利润再投资于他们的公司，视自己为从事无情竞争斗争的人，经济传统主义就意味着一种更舒适的步调更缓慢的经营生意的方式。价格和利润由延续久远的习惯而不是市场法则确定并通常始终如一。顾客的圈子经久不变，工人与雇主之间的关系大部分靠传统来调节。人们的大星时间用于会客和进餐，工作日通常只维持五至六个小时。虽然在资本的使用和收支的计算方面采用的是资本主义的方式，但悠闲的社会精神气质却刻画了人们全面处理赚钱和商业的特征。

韦伯主张，对待工作与经营管理的传统取向和现代取向之间的差异并非无足轻重。加之，尽管经济形式和经济伦理“一般存在于……某种相互‘适合’的……关系中”，但这里并没有“‘法则性’的依赖”，而且它们可以单独存在。一方面，虽然资本主义精神强烈地浸入本雅明·富兰克林的习惯和日常生活方式，他的印刷业也依然遵循那些典型的手工企业来运转。另一方面，传统的经济伦理也可以与高度发展的资本主义经济相结合（譬如，宗教改革前的意大利资本主义）。在把14和15世纪佛罗伦萨广泛传播的资本主义（在这里为了个人利益而获利的活动被视为伦理上非正义的）与18世纪宾夕法尼亚的经济落后（在这里资本主义精神“被理解为道德上可接受的，甚至在组织和指导生活上是值得赞扬的”）作了比较之后，韦伯得出结论认为资本主义本身不能产生资本主义精神。

终结经济传统主义的革命是怎样发生的？这种向现代经济伦理的重大转变的根源是什么？以及工作向生活中心移动又是怎么发生的？对韦伯来说，“把工作看成绝对目的本身……[这种心态]并非天生自然的。无论高薪或低薪都无法直接产生。毋宁说，它是长年累月的教育和社会化的结果”。韦伯确信，鉴于传统经济伦理的极为持久和牢固，只有具有异乎寻常坚毅性格的人才能排除它。然而，从自发享受生活的视角看，这样一种趋于勤奋工作的活动取向似乎是完全“非理性的”和违反常理的。

这就是韦伯在这篇“文化史论文”中的适度关切。与其说这一个案研究是对现代资本主义的起源、西方或者资本主义的兴起诸如此类问题的考察，不如说它力图揭示的是资本主义**精神**的特殊“谱系”。在界定这一任务时，韦伯批判地回应了德国知识界的激烈争论。“韦伯命题”将关注焦点非正统地放在资本主义精神的重要意义上，这种做法明确地将《新教伦理》与这场以作为一种经济形式的资本主义为其主要取向的争论区分开来。实际上，他的同事们对现代资本主义起源的解释往往否弃了经济伦理的显著特征。通过明确地试图沿着一个不受欢迎的方向拓宽这种争论的边界，《新教伦理》立即引起了轰动。在回到韦伯对“新教伦理”的起源分析之前，检视一下这场争议的主要轮廓是十分必要的。这样做将会把《新教伦理》纳入它那时代的思想潮流中并凸显其独一无二性。

思想脉络：围绕资本主义和工业主义起源的争论

几乎所有参加德国一百年前这场有关现代资本主义和工业主义起源论辩的人，在辩辞中都轻视了文化的力量。主导这一争议的主要观点可以概括为以下六种。

贪欲的勃发。是19世纪末许多德国学者认为，稍早时代，“获利本能”很少发展甚至就不存在但到了18和19世纪，他们眼见贪欲开始变得强大起来。他们深信，现代资本主义是“获利本能”是勃发和逐利的结果。

更晚近几个世纪中这种“追求……最大利润”的特征得到更广泛传播的观点，韦伯认为完全经受不住试验的比较。“贪欲”是“只要客观可能性存在或被给予，在地球上任何国家任何时代的各色人等中”都能被发现。在他看来，“中国的官老爷、古罗马的贵族或现代农民的贪欲都不比任何人差”。因为这种*auri sacra fames*（拜金欲）是普遍存在的，“就像人类历史一样古老”，它无法对是16和17世纪资本主义精神在西方兴起这个**特殊**问题给出因果说明。最后，韦伯将证明现代资本主义的兴起涉及对所有贪欲的抑制；确实，这样一种对贪得无厌的遏制——将贪欲疏导到一种讲究方法的工作取向上——对于将工作和生产系统地组织成永久性的企业是必不可少的。

卡里斯马式企业家的冒险的和政治的资本主义。德国的另外一些学者认为，一些具有个人魅力的大企业家的财富欲望推动经济从过去的农业阶段和封建阶段向重商主义的和现代资本主义发展。典型的从事巨大商业投机活动经常要涉及各种名目的奢侈品跨洲贸易，这些肆无忌惮和自我中心的企业创办人、金融家、银行家、商人和投机者纯粹是基于他们非凡过人的精力而宣告了这个现代纪元的来临。

然而，韦伯再次发现，这种冒险的和政治的资本主义也是普遍存在的。而且，这些资本主义的类型从来也不会产生**现代**资本主义。不仅如此，他还拒绝承认，这些零星出现的“经济超人”的那些异常的商业冒险活动蕴含着动摇传统经济伦理所必需的那种有纪律行动的持续性。孤独的个人从来不能单独地向前推进这一历史性的转变；毋宁说，势所必然的是：生活的组织化成为由各种“人群”构成的整体的共同特征，所有人都强烈地趋向利润和对劳动与资本的理性组织。

进化与进步。韦伯的同事和朋友维尔纳·桑巴特（Werner Sombart）在《现代资本主义》（*Der moderne Kapitalismus*, 1902）一书中主张，最好把生产、贸易、银行业务和商业的扩展理解为一般意义上的“理性主义”和进步在社会范围内展开的明确表现形式。从这种观点看，资本主义精神仅仅构成了一般进化的进一步的，但也并非什么不寻常的证据。对桑巴特来说，应该得到说明的是作为一个整体的社会进步，而不是这种范围广泛的进化过程中的那些个别的构成要素。

韦伯激烈地反驳了桑巴特。韦伯声称，“社会”是一个过于总括性的分析层次。相反，必须考察的是分开的社会“诸王国”（*Lebensbereiche*）、“诸秩序”（*Lebensordnungen*）或“诸领域”（*Lebenssphären*），它们合在一起才构成了“社会”。韦伯坚持认为，如果人们沿着这条思路进行分析，那么不同领域中的非平行发展，而不是一个总体的进化过程，就会变得明显。譬如，法律领域的系统化或“理性化”（在法律概念的不断明晰和基于像宪法这样的基本成文资料的法律内容的精炼的意义上）在古代晚期的罗马法中达到其最高点。然而，一方面，在一些国家这一类型的法律很少发展，而经济理性化却有极大推进。譬如，英国盛行的是一种较少理性化的法律形式：普通法。另一方面，罗马法保持强势的南欧，是现代资本主义发展很晚的地区。在这两个地区，法律与经济领域都不是以并列方式发展的。

这些以及类似的观察促使韦伯拒不接受“普遍进化的进步”观念，并使他把注意力集中在社会秩序的多样性而不是作为一种有机整体的“社会”上。他在《新教伦理》里着手考察宗教领域，稍后在其三卷本的分析性著作《经济与社会》（1968）中研究法律、支配（*Herrschaft*）、经济、地位群体以及“普遍性组织”（家庭、宗族）等领域。

犹太人作为现代资本主义的担纲者。桑巴特的《犹太人与现代资本主义》（*The Jews and Modern Capitalism*, 1913）认为，犹太人是现代资本主义的主要担纲群体。在他看来，一般认定的典型的犹太人的商业经营作风是决定性的：放贷获利，持续的投机行为，为战争筹措资金，建设项目，政治活动。另外，桑巴特还论证了一种“抽象的理性主义”，这种理性主义被说成是犹太思想的特征，与英国清教徒的“资本主义精神”是等同的。在两个群体中占主导地位的都是赚钱的期望。

韦伯在《新教伦理》和稍后的著作里有力地驳斥了所有这些论点。他把犹太人嫌恶创新的经济伦理看成“传统的”，并指出在西欧资本主义早期阶段的那些英雄式的企业家中并没有犹太人。进而，他把犹太人的资本主义视为一种早就普遍存在的投机资本主义的形式，而不是一种有关生产、劳动和一般工作场所的系统组织。最后，韦伯论证了犹太人的被放逐处境使他们游离于中世纪的核心职业和行会组织之外，以及源于这种被放逐地位的双重伦理标准（对其他犹太人强烈的伦理责任与对非犹太人在经济关系上的迥然不同的态度），阻碍了跨经济的经济效率之尺度的发展。

历史唯物论、经济利益和支配阶级的权力。尽管资本主义的“内在矛盾”构成了卡尔·马克思的主要关切，但他的著作也对资本主义的起源给出了清晰的分析。对马克思来说，现代资本主义的兴起能与推翻封建贵族统治和一个新阶级——资产阶级——的支配作用等量齐观。生产资料（财产、工厂、技术、工具等）所有权属于这个阶级，它们的经济利益也属于这个阶级，这两点被认为是关键性的；这些就是资本家追求占有更多财富的基本构成要素。此外，资产阶级渴望追逐利润并由此堕入满足这个阶级欲望的贪婪。当它变得更为庞大和更有力量时，贸易、银行业、生产和商业就扩张了。最终，以工厂为基础的资本主义得以形成。

“资本主义精神”在马克思的历史唯物论中并不起作用。假如他能活着对韦伯这个命题做出阐述，马克思肯定把这种精神气质看成直接来源于资产阶级的经济利益；其中所包含的一套价值观念只能理解为以抽象形式表达的这个阶级的经济利益，除此之外其他什么也不是。马克思经常论证说，这种“意识形态”——按照让-雅克·卢梭（1712-1778）的说——起到的是为统治阶级的支配辩护和诱使工人阶级接受悲惨处境及受剥削地位的麻痹作用。

尽管韦伯同意马克思的某些观点，但他在《新教伦理》中还是全然拒绝了马克思的分析。他坚称资产阶级的经济利益不能导致资本主义精神的产生。弗兰克林本人就是与这一论点相反的证据：他的经济的精神气质远在资产阶级形成之前就已出现。另外，韦伯对不同的社会群体有能力产生统一的行动从总体上持怀疑态度。

这个假设这……决不是对下述观点的某种先验的辩护，即，一方面是资本主义企业（使用）的技术，另一方面是为资本主义赋予扩张能量的“作为职业性天职的工作”精神，对于（两者）最初的支持必定植根于相同的社会群体之中。

正如我们已经指出的，韦伯认为即使那些证明是经济超人的资产阶级成员，也无力承受与经济传统主义决裂所必需的代价。最终，韦伯发现资本主义精神并不是由商业精英（贵族商人）的企业家们形成和培育的，而首先是由出身于中产阶级不显山露水的环境、靠自己努力奋斗成功的暴发户们造成的。对他来说，“‘资本主义’精神的早期历史要比‘上层建筑’”理论家们所设想的复杂得多。

各种各样的作用力。许多历史学家和经济学家强调技术创新、地理环境的作用、新世界的贵金属的流入、人口增长，以及城市和科学的成长对经济发展的重要性。韦伯考察了所有这些论点。通过比较案例的考察，他得出结论认为，有利的技术和科学创新、人口变迁，以及气候和其他一些因素确实存在于中世纪的西方，也曾存在于在古代世界，以及中国和印度的一些年代——现代资本主义却没有首先出现在这些文明中。

从这些方面看，《新教伦理》从根本上试图把正在进行的争论转变到探究一种“理性的”经济伦理或资本主义精神的起源上来。韦伯认为排除这个因素就使主要的解释无力说明现代资本主义的兴起，所有这些解释都专注于现代资本主义主要是一种“经济形式”，他为此深感愧惜。通过力主必须承认现代经济伦理在现代资本主义早期发展中是一种社会学意义上的重要因果力最，以及必须探究它的起源这两点，韦伯力求①把价值和观念明确无误地带入这场争论；②赋予研究它们的因果性起源以合法性。

韦伯竭力说服他的读者，文化的各种价值不能被放置在人的关系整体之外。对他来说，不管研究价值的源泉和评估价值的影响会如何复杂，都不应当将价值理解为通常要从属于社会结构、权力、阶级、进化和进步、经济的和政治的利益的消极力量。韦伯坚信资本主义精神具有非常重要的非经济的和非政治的根源。

经验研究，转向宗教以及《新教伦理》的目标

在探寻资本主义精神的起源时，韦伯从不采用试错法。毋宁说，他所持的看法在他那时代的德国并不罕见，即从一开始韦伯就认为，宗教信仰会影响工作习惯和对商业的态度，就像它对整个生活的影响一样。因此，探究新教徒和天主教徒之间的差别对他及他的研究来说就是顺理成章的和相当自然的取向了。确实，从十几岁起韦伯就曾阅读了许多神学书籍，包括美国上帝一位论者威廉·爱立瑞·钱宁（William Ellery Channing）和西奥多·帕克（Theodore Parker）的著作。

在19世纪90年代的德国以及更早的年代，杂志的编辑们以及有教养的公众是认可下述关系的：一方面是职业地位与教育成就，另一方面是天主教与新教；但却很少有社会科学研究对这一论题做出论述。当19世纪90年代中期韦伯思考英国和美国的清教主义时，他阅读了经济史家埃伯哈德·戈泰因的大部头研究著作《黑森林经济史》（*Wirtschaftsgeschichte des Schwarzwalds*, 1892）。该书引导韦伯关注加尔文宗在传播资本主义中的强大作用。他赞扬了戈泰因，但却受到格奥尔格·耶利内克的《人权和公民权宣言》（*Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, 1901）一书的更大触动，它“刺激了〔我〕要再次研究清教”。耶利内克的文献资料提供了17世纪英格兰虔诚的不从国教者怎样形成基要派的政治权利和自由观念的中心，这些内容给韦伯留下了深刻的印象并激发了他的求知欲。

〔耶利内克〕有关宗教在人权产生中留下足迹的证据……深深刺激了我……要研究宗教在那些可能初次看不到的方面所带来的冲击。

19世纪90年末期，韦伯鼓励他的学生马丁·奥芬巴赫去德国西南部的巴登考察宗教对社会分层的影响。奥芬巴赫的统计调查结论认为，新教徒与天主教徒在职业选择和教育水平方面存在明显差别：新教徒在工业企业所有者方面居支配地位，而天主教徒则更多是农场主和利用技能劳动的商业所有者。新教徒通常较高的受教育水平可以解释他们高比例从事国家公务员之类的高等职位，以及即使他们位于工人阶级之列也拥有不同寻常的高工资的现象。韦伯使用了他学生的“事实和数据”以便勾勒出他的研究轮廓和核心问题（参见第一章）。

尽管韦伯患有严重精神疾病，但他还是于这19世纪这90年代底完成了论述贵格会的经济伦理的研究。这1902年桑巴特的两卷本《现代资本主义》（*Der moderne Kapitalismus*）的问世似乎促使韦伯加快了自己的研究。桑巴特在其论述资本主义精神起源的章节里，没有理会新教，尤其是加尔文宗和贵格会的作用，认为它们“太众所周知以致不需要更多解释”。然而，他却把高度崇拜拥有金钱视为资本主义起源的“经验证据”，而欧洲中世纪时代确实出现过对这“闪亮发光黄金”（*auri sacre fames*）的嗜好。对桑巴特来说，“新教不是现代资本主义思想的原因，而是它的结果”。他引导读者去发现“与**具体历史脉络**相反的经验证据”。

韦伯接受了这个挑战，于1903年完成了关于《新教伦理》的研究。他对桑巴特的回应是强有力的。韦伯坚持认为，即使那些典型的宗教教派都具有极端严格的外部社会结构，也不能认为它们就会导致同质类型的行动。那么资本主义应该怎样做呢？他注明是这19世纪这90年代的一些研究指出了完全不同的方向。在那里，韦伯提到了一位来自巴登虔信派家庭的年轻女人的非常有条不紊的和凭良心做事的工作习惯。那里这样写道：

从 [20世纪早期] 资本主义推导出来的这一分析已经再次为我们指明，确实值得去问，在人们对 [现代] 资本主义的适应能力与他们的宗教信仰之间的关联如何能在 [现代] 资本主义的青年时期被构想出来。

然后，他明确陈述了《新教伦理》的目的：

此处仅仅应当确定的是：宗教影响是否，以及在什么程度上，共同参与了这一“精神”在全球范围内的质的形成和量的传播。

必须考察宗教信仰是否构成了资本主义精神的“特殊谱系”。

当韦伯描述他的一步接一步的程序时，他甚至更直接地回应了桑巴特的刺激。他首先将考察在宗教改革运动的宗教信仰与天职伦理（*Berufsethik*）之间是否存在“选择的亲和性”（*Wahlverwandschaft*）。如果这种“有意义的联系”能够确立，那么他就能澄清宗教运动作为这些选择亲和性的结果影响物质文化发展或实际日常生活的“路径”和“一般方向”。只有这时才有可能去评估我们现代生活的价值和观念的历史起源在何种程度上可以归因于宗教改革所产生的这些宗教力量，以及在何种程度上可以归因于其他力量。韦伯在《新教伦理》中复杂而多维的分析可以分解为两个主要步骤：①他对新教伦理起源的考察，②他对新教伦理与资本主义精神的连接。

新教伦理的起源：韦伯的分析

在探寻资本主义精神的谱系时，韦伯从两个视角仔细检视了中世纪天主教、路德宗和禁欲主义新教诸教会及诸教派：宗教信仰所唤起的动机导致一种对生活的有条理的一理性的组织的范围，以及宗教信仰将心理报偿直接建基于系统的经济活动之上的程度。他确信，只有在大型的的人群中极为严格的和连续不断的讲究方法的行动，才有能力产生反抗传统经济伦理的“革命”。以积攒财富为目的的工具行动并不拥有支撑这样做的不可或缺的力量。

中世纪的平信徒天主教从不把这个重要问题——我是否属于被拣选者？——与经济活动连在一起。相反，信徒们相信，只要他们按时祈祷、悔罪、一心一意遵守戒律，并终日操劳于“善行”中，他们就会得救。此外，韦伯强调，教会承认人的不完善，并提供一套减轻罪人焦虑的机制：忏悔仪式。为减轻他们良心的痛苦找神父去悔改赎罪，虔诚的信徒会按照一个“可说明的”样式来调控自己的生活：有罪的行为固然应该受到斥责，然而通过长时间的悔罪和更经常的从事作为补赎的仁慈的善工，它可这以抵消。犯罪、赎罪、宽恕，这样一套“相互隔离的行动”的循环，刻画的是平信徒的天主教的特征，而不是将不间断的心理报偿置于一种系统化的、受严格指导的生活方式之上。只有“宗教的‘行家里手’”——修士和修女们——能以讲究方法的、理性的方式组织他们的生活，可他们却留在隐修院里保持“出世”状态。

最终，天主教总体上保持了一般商人和实业家的高度负面形象。他们眼中的获利欲望把财富置于上帝的天国之上，因而危及灵魂，而且为了经济获益而剥削人有悖于兄弟会的基督教伦理和群体团结。流传着这样一条至理名言：商人的经营固然无罪，但总非上帝所喜（*homo mercator vix aut numquam potest Deo placere*）。对韦伯来说，天主教中占上风的是一种传统的经济伦理。

路德宗由于排除了平信徒和行家里手的信徒的天主教的告解仪式和相应的救赎之路，而与中世纪的天主教相疏离，通过这种做法，并通过引入通过信仰——悔罪的谦卑、内省取向的虔诚心绪，以及笃信上帝——获得救赎的观念作为其教义基础，路德宗对其信徒的行动施予了不同性质的心理报偿。此外，对韦伯来说更突出的是，路德得出了工作是上帝赋予的“天职”（*Beruf*）的思想。信徒们实质上是听从上帝的“召唤”去从事一项天职或特殊的工作行业，因此是与责任紧密相连的。

然而，韦伯在这里并没能找到资本主义精神的宗教起源。因为对路德来说所有召唤都具有同等价值，这里并不存在对职业流动的心理报偿。另外，路德从不赞美天职活动中或超出每种天职规定标准的劳动强度中的“成功”。相反，人们的宗教责任涉及可信赖地、准时地和有效地完成任务，及履行天职本身所要求的义务。实际上一种“天职生活的道德合法性”现在出现了，所有信徒的世俗劳动生活已被一种宗教维度洞穿。于是，脱离天主教的激进的一步发生了。可是，作为整体的生活的系统化却未能在路德宗中出现。最终，由于上帝严格地规定了每种天职与生活中地位（*Stand*）的界限，路德就把超越这一层面获得财货视为道德上堪疑的和有罪的。韦伯得出结论说，路德宗的经济伦理最终基本上仍然是传统的，不仅如此，它仍沿袭天主教的兄弟式伦理并因此与市场上的非个人性质的交换关系相悖的特点，更加重了这一传统的性质。

在这之后，韦伯转向禁欲的新教：是17世纪清教诸教派和教会，最突出的是加尔文宗、虔信派、循道宗、浸礼宗派（浸礼会、贵格会、门诺派）。他认为加尔文宗的新教伦理最清楚地说明了资本主义精神的起源。这种新教伦理是怎么产生的？这里只能概略地论述韦伯的论证。

加尔文宗与清教

约翰·加尔文于是16世纪形成的宗教教义建立在两个基本点上。第一，与天主教和路德宗对立，他接受旧约圣经关于上帝的看法，即上帝是一个全知全能的神，高居于所有以前诸神之上且与尘世中的凡人之间有一条难以跨越的鸿沟。这个“全面超越”的庄严的上帝也是易怒和报复心重的神，任何时候都准备表现出对有罪的人类的愤怒。由于它是遥远的存在，卑微的人类从来无法对他这样做的动机有所了解。第二，加尔文论证说，这个高深莫测的上帝永久地“预[先决]定”了只有一小部分人才能得救，并且一经决定不可改变；其他所有人被宣判要永受惩罚。信徒们的行为，无论他们是否认罪，做善事，或者捐赠慈善，都不能改变这一“双重神意”（即少数人得救，其他所有人受罚）。人们的救赎状态已经天生注定。悔罪和由神甫确定的罪人的赦免不再可能，因为加尔文已经废止了忏悔仪式。

韦伯看到，这个预定论的教义，尤其是与全能的、易怒的且不可认知的上帝的概念结合在一起时，就会在信众中符合逻辑地导致深刻的宿命论、孤独和焦虑。在那样一个时代，“我是否得救”成为一个压倒一切且支配信徒生活到这种地步（今天简直无法理解）的问题，虔诚信众的绝望情绪已经让人无法忍受。

加尔文之后的禁欲的新教徒，即韦伯所关注的清教徒，以各种方式致力于阐述预定论教义带来的冷酷后果。毋庸置疑，如果基督教会众希望保持他们的成员身份，修正就应进行。韦伯看到，引人注目和突如其来的是，17世纪对加尔文教义的重新阐释最终导致信徒抱持一种“支配世界”（world mastery）的社会精神氛围，并使他们的全部身心导向工作和物质成就。于是，清教催生了“新教伦理”。韦伯对这一催生过程的阐释最好能从仔细审视两个命题上加以检验：①信徒们把他们的活动严密地组织起来，其结果是他们逐渐过着一种严格受控的、有条理的一理性的生活；②把这些系统地组织起来的生活指向职业天职中的工作、财富和利润。

禁欲主义新教的忠实信徒是如何导向系统地组织起来的生活的

按照韦伯的看法，尽管预定是上帝不可理解的神意，但清教信徒为了减轻内心无法克制的焦虑，还是被迫寻找他们属于少数被拣选的成员身份的标示记号。虽然上帝的动机无法知晓，但他显然期望行为与其戒律和律法严格保持一致。鉴于人类是有原罪的，高尚行为因此是困难的。实际上，驯服所有需求和肉欲，然后引导生活与上帝的律法保持一致，要求极端的克制遵从。然而，按照清教的教义，行为的正直必须恪守，冲动的、自发的人的本性——自然状态（*status naturae*）——必须得到克制，因为自负和愤怒的清教上帝命令他的意志必须得到荣耀，他的标准必须得到贯彻。上帝赐予尘世被造物的这个旨意——赞美和荣耀上帝——只能以这种方式来实现。因此，尽管神意是双重的，信徒们仍被期望视自身为被拣选者——这是一种绝对的职责，并照此按照上帝的旨意去管理自己的生活。实际上，无法获得这样做所必需的自信心，或者无法与质疑做斗争，都被认为是“信仰不充分”，都是不能成为一个被救者的条件。

当然，信徒们把全部精力都放到上帝的律法上并不能保证他们得救。单靠凡人的行动也无法更改预定的旨意，即使令这位复仇心重的上帝喜悦也无济于事。然而，经过理查德·巴克斯特和其他17世纪“清教神学家”修正的加尔文教义劝说那些忠实信徒，如果他们证明有能力克制他们自私的欲望，并毫不犹豫地按照上帝的戒律过正直而高尚的生活，那么他们就会假定实际上是由全知全能的上帝赋予了他们这样做的能力。信徒们知道信仰是他们力量的源泉，他们更加确信强烈的信仰发自那必将在他们身上显现大能的上帝。之后他们可得出结论说，上帝自然愿意把无所不能的信心和力量给予那些他所“恩宠”的人，也就是那些预定得救的人。

现在信徒们明白了为了回答有关“救赎确证”（*certitudo salutis*）这个至为重要的问题什么是必需的：他们必须努力过一种“神圣化”或圣洁的生活。持续地“监听自己的脉搏”，确定自己的行动与上帝的律法保持一致，现在成为必需。即使最有责任心和最守纪律的信徒也从不能确定地知道他们属于少数的选民，但他们仍把自己的虔诚和有组织的行为看做获救状态的记号。上帝之手，在因强烈信仰而预定得救的人身上彰显大能，赋予他们（作为上帝在尘世的“工具”）服从上帝的律法的能力。

质言之，借助这种不合逻辑的心理动力，信徒们为他们自己创造了一个“他们自己救赎的证据”，而这是他们的行动与虔诚的基督徒理想，即服务于上帝的荣耀相一致的结果。通过上帝的律法组织他们的生活，信徒们能够透过这种讲究方法的行为举止而“证明”，或者确证他们的被拣选为“圣徒”的身份。用这种方式，信徒们能够向自身确证他们的蒙恩救赎状态。此外，他们诚实的行为举止也能被别人认作他们属于少数被拣选者的身份记号。

这个对“我是否属于获救者”这一至为重要问题的富有成效的答案，肯定地并因而有助于解除由预定论教义合乎逻辑地导致的巨大焦虑和宿命感。与此同时，在韦伯的核心关切里，这个成就导致了一个思想框架的产生（这个思想框架，韦伯认为是清教徒所特有的）：温和的、冷漠的、克制的性格，即完全被驯服的自然状态教（*status naturae*）。生活的系统的理性化现在发生了。这些禁欲的圣徒们严苛的和全神贯注的行为举止与天主教徒和路德宗教徒的非系统生活产生了鲜明的对比。

只有通过意识到这一短暂生活与超越俗世的上帝及其意志的中心的和单一的联系，换句话说，通过努力“圣化”，信徒才能获得，最重要的是确认他的救赎召唤。反过来，圣化只有通过上帝规定的活动，以及正像在所有积极的禁欲主义中那样，通过为上帝所赞美的伦理行为，才能确证自身。于是，个人只有成为上帝的工具才能获得救赎的确证。这种想象的最强烈的内心报偿就被安置在一种理性的和道德性系统化的生活之上。只有这种遵守严苛原则并受控于单一中心的生活才能被认为是上帝所意愿的生活。

然而清教徒的有组织的生活整体上是脆弱的。永久性的危险仍然存在：诱惑可能威胁着信徒对上帝律法的信守，驯服自然状态的模式可能无效。甚至真诚的信徒仍可从预定论的神意中得出合乎逻辑的宿命感和绝望的结论。实际上，韦伯已经注意到，对于讲究方法-理性的生活组织来说，一旦清教神学家的著述将这一极端重要的救赎确证问题与在职业中讲究方法的工作和对财富及利益的系统追求直接相联系，其更坚实的基础就成型了。这个联系占据了韦伯旨趣的中心，并构成了他论证经济传统主义的克服和新教伦理的产生之精髓。

禁欲主义的新教的忠实信徒是如何将他们系统地组织起来的生活转向在天职中的工作、财富以及利润的

工作取向。16和17世纪的禁欲主义的新教神学家们强调，世界是为了服务于上帝的荣耀而存在的。这个暂短生活的目的是为了促使在地上创建上帝王国。如果他的地上王国变得富足、丰裕和共善，上帝的善行和正义也就得到了彰显。模范的“山丘之城”必定是信徒们in majorem Dei gloriam或者为了上帝的荣耀而建立的；贫穷和匮乏的国度只能是对这个高贵上帝的亵渎。作为创建上帝的繁荣国度和共善的重要手段，工作获得了它的特殊尊严。它服务于增添上帝的华美高贵。

巴克斯特和清教神学家们还强调上帝命令信徒们去工作。他“意愿”并要求他们去工作。甚至履行职业性天职中的讲究方法的工作“是对所有人的命令”，因为持久的工作不仅能够使注意力集中在“非个人的社会有用性”上——这能提升上帝的荣耀，而且还能抑制所有自私的欲望。换言之，天职中的严格的工作给信徒的生活以及与困惑作斗争带来了规则性。上帝的命令——即使富有者也必须工作，以及圣保罗的箴言——“不劳动者不得食”，被清教徒们当作上帝的律法。上帝喜欢他所意愿的事情由信徒们当作天职而积极执行：“禁欲主义的所有文献……都充斥着这样的观点：忠实的工作能够高度取悦上帝。”

通过持续和系统的工作，将信徒的精力集中于上帝及其计划，有助于进一步驯服被造物的欲望。作为反对“不洁生活”以及所有各种性的诱惑的机制，工作给生活带来了调适，因而有助于对上帝的进一步关注和灵魂的“提升”。尤其是，“强烈的现世作为”消除了由预定论教义而产生的巨大的疑虑、焦虑和道德无助感。最后，天职中勤勉的工作增强了信徒的自信心，后者有助于他确认自己是被拣选者。

基于所有这些原因，工业劳动对17世纪的清教徒开始具有明确无误的重要意义。韦伯强调，源于宗教领域的心理报偿，被赋予劳动，甚至使劳动具有了方法的意义。工作现在变得圣洁化了，或者神意化了（providential），它开始具有宗教价值。然而，当“确证信仰”的观念与劳动紧密交织在一起时，韦伯还意识到系统工作与源于加尔文宗的宗教信仰之间的更牢固的联结。把信徒的全部生活围绕守纪律的劳动组织起来的这个想法的巨大能量，完全来源于它使信徒们确信他们属于少数预定得救的人的能力，从而也回答了这样一个紧迫的问题：“我是得救中的人吗”？根据韦伯对信徒所遭遇的主观困境的解释，能够回答他们处于选民地位的证据不仅在于坚定地固守上帝的律法，而且在于履行天职中讲究方法的劳动。

讲究方法的工作作为救赎记号。由于上述所有理由，工作变成了加尔文教徒宗教生活中的重要内容。它普遍的显著性使它成为神学家和神甫们讨论有关一个人的被拣选状态的记号能否被找到以及有关救赎的不确定性能否被取消这个紧迫问题的中心。系统的劳动可以成为一个入救赎记号的观念，主要来源于牧师们通过”牧师关照“对信徒们提供指导时所遇到的许多实际问题。

如上所述，持续不断地以上帝律法为导向需要不同寻常的努力，而且富有成效地遵守上帝的诫谕意味着极端的信念。信徒甚至相信他们强烈信仰的来源以及保持正直行为举止的后续能力，只是神的力螯在他们心中彰显大能的结果。他们也以同样的方式看待支撑工作的讲究方法的取向的能力。一个人在履行天职中从事刻苦而持续不断劳动的精力最终必须源于炙热而忠实的信仰，

而这种信仰则来源于全能上帝的恩宠之手。实际上，对信徒自己以及其他人来说，严格的工作见证的是与上帝和他的恩佑的一种内在的属灵关系（an inner, spiritual relationship）。任何人如果有能力拒斥不规则工作的混乱状况——这里不是指自然状态，或者有能力采纳系统化导向的工作，仅仅是因为上帝的恩赐。上帝必然“内在于”这样的人之中“彰显大能”。可以确定的是，这个无所不知的上帝仅仅会选择帮助那些它已经预定得救的人。

以这种方式，持续不断工作的能力进而获得了宗教光环。如果信徒以讲究方法的方式努力工作，并发现了这样做的能力，那么就可以得出结论说，他们得到了上帝恩宠的记号。在一个关于救赎的焦虑主导信徒生活并威胁他们精神稳定的时代里，寻找上帝恩宠的记号包含一种强大的力量，它促使信徒们在履行天职中从事守纪律的工作。

韦伯这样写道：

心理动机……从作为天职和作为最适于信徒确认他们的救赎状态的手段（最终变成了唯一的手段）的工作中产生。

以及：

在一项职业天职中要不懈地、持之以恒地、有条不紊地工作，这样一种宗教价值被定义为信徒证明他们选民资格的所有禁欲方法中绝对最高的方法，同时也是最确定与最显著的方法。

讲究方法的工作现在被深刻地神圣化了，“把工作视为‘天职的召唤’的观点成为……现代工人的特征”。显然，对以这样一种方式——以系统的方式恰当从事并正确地置于信徒生活的最核心位置——从事的工作的理解成为驱除传统经济伦理的强有力杠杆。

基于履行天职的工作可以确证属于少数被拣选的成员身份的观念，这种宗教信仰与经济活动之间的紧密联结，构成了韦伯说明清教徒冷静和自我克制的思想框架的起源的基石。进一步对商业取向的人的论证证明是关键性的。加尔文宗中最明显的把一种讲究方法的获取财富和利润的努力与对救赎确证问题的值得赞许的回答相联系，给了信徒对救赎的主观上的再确证，因而成为新教伦理的一个附加的基本源泉。

财富和利润作为救赎记号。由巴克斯特与清教神学家们进一步调整的关于救赎的加尔文教义，对于理解以商业为取向的人们力争财富和利润的行为具有重要意义。尽管信徒们从不确切地知道有关他们救赎的状态，但他们可以从逻辑上推论，鉴于上帝意愿一个丰裕的尘世王国以彰显他的荣耀，由个人为共同体实际生产的巨大财富，就是上帝喜好那个人的记号。实际上，对信徒来说，个人财富变成了他们救赎状态的真实**证据**。全能且全知的上帝从不允许有罪之人赞美他的荣耀。确实，“如果财富是从事一项职业天职的工作的**成果**，那么财富的获得就是得到上帝祝福[的记号]”。类似的，与别人竞争获利的机会并不是偶然出现的，毋宁说，这是由上帝赐予而获得的发财机会。

如果上帝为你指明了一条路，沿着这条路，你可以合乎上帝律法地比其他道路谋取**更多的利益**，且不会损害你自己或者其他人的灵魂，而如果你拒绝它并选择不那么容易获利的事业，那么你会背离你的天职的目标之一。你在拒绝成为上帝的仆人，也拒绝接受他的赐予。

韦伯多次强调，对清教徒来说，心理上的救赎确证是至关重要的。运用熟练的商人技巧以及赚钱本身并不是目的。相反，仅仅为了生活好和无忧无虑而追求富足被视为是有罪的。所有的贪婪——为了财富本身而追逐财富——以及轻狂的放纵，必须被当作对人的需求和欲望的神化而受到谴责。与此不同的是，清教徒们把富足视为他们的主要追求，即获得救赎确证的一个意外后果。财富只能通过全能上帝的恩宠获得，在忠实信徒的眼里，财富是宗教价值的重要证据，仅仅在这个意义上财富才是有价值的。按照韦伯的看法：

其他宗教都没有像清教那样，把精英预定得救的自豪与职业人，以及与用**理性化**活动中的成功来证明上帝恩宠这一观念结合得这样紧密。

这样一来，商业导向的信徒现在力求拿出证据——财富、利润和通常的物质成就——真正能证明他们属于被拣选者的状态。于是，财富获得了独一无二的**宗教上**的重要意义：它成为标示他们属于被拣选状态的记号。由于这个原因，财富失去了它传统上的可疑性质并被圣洁化了。

三个核心方面

总之，韦伯对新教伦理的起源给出了复杂而多维的解释。这种解释主要通过两个方面得到阐明：第一，促使信徒们以系统的方式组织生活的动机，第二，导致他们用系统化的行为举止对待天职中的工作，获取财富和物质成就的动机。

韦伯的许多批评者经常简化（然后就抨击）他的分析。一些人的失误在于既没看到救赎确证问题的核心地位，也没看到它对于从加尔文到17世纪清教徒这个时期的宗教发展产生的巨大推动力，这种能力建立在预定论教义、旧约中的上帝观以及牧师关切的基础上。另一些人置预定论的逻辑结果于不顾，从不承认以上帝律法为导向的行为和守纪律的工作会被清教徒们理解为源于上帝的对强烈信仰的**见证**。许多诠释者忽视了韦伯的下述分析，即对信徒们如何寻求作为上帝的“工具”而服务于他，然后围绕工作和上帝律法把自己整个生活系统化到罕见程度。还有人没有意识到信徒们发现上帝垂爱之手的记号有各种不同方式，以及这些记号成为他们组织和引导其活动的动机的不同途径。韦伯的早期批评者和晚期的许多评论者一样，拒不承认他在**价值**导向的行动与以超自然的和其他基本上是功利性的行动之间的关键区分。最终，韦伯所强调的引发行动的动机怎样通过宗教信仰而产生，以及信仰呼唤心理报偿从而导引行动的能力，经常受到忽视。

所有这些论题都将持续地吸引我们的注意力。在转向我们现在必须处理的这个紧迫问题——韦伯怎样把新教伦理与资本主义精神联结起来——之前，他对新教伦理起源的分析的三个方面必须扼要地凸显出来。

(1) 韦伯坚持认为，17世纪清教徒群体身上所担纲的新教伦理，涉及一种对生活的系统的一理性的组织。对精力的非同寻常的和极端**内在**的系统化显而易见，而冲动的和自发的自然状态则被一种缓和的、克制的和冷静的思想框架克服和替代。韦伯称这种驯化是对“自然”生活的“颠倒”，并论证说这依赖于忠实的信徒对超自然领域的坚定取向，没有这种取向，这样一种不可思

议的颠倒就是毫无意义的。现在，作为上帝意志和上帝戒律的工具，忠实的信徒已经变成了禁欲主义的圣徒。

清教禁欲主义……致力于使信徒能够产生“经常的动机”并按照这一动机行事，特别是那些动机：清教徒通过禁欲主义自身的实践被“训练”得用这些动机去对抗“情感”……目标是使人能够过一种警醒、自知、自明的生活。因此，摧毁自发的由本能驱动的生活享乐构成了最紧迫的任务。

现在，信徒的全部生活已被宗教价值彻底渗透。于是，“生活组织与宗教救赎目标之间有意义的总体关系”开始形成。对清教徒来说，履行天职的劳动仅仅是他们力求彼世救赎的一种表达。这一讲究方法—理性的生活组织必定在质的意义上与天主教的平信徒那植根于“一系列的隔离行动”中的思想框架、路德宗的悔罪谦恭行为和内在取向的虔诚心绪以及所有功利性的、目的—手段合理的行动共同具有的“肯定现世”明确区分开来。

(2) 尽管工作在历史上的较早时期就已经被提升至生活的中心，而且已经能够对信徒的整个行为举止进行内在的理性化，但发生于17世纪的这些发展在性质上却是全新的样式。韦伯强调对生活的全面组织也是中世纪教修道士的特征。然而，这些出世的禁欲者们是生活在“现世之外”的修道院里，而清教徒们则以经营商业和从事贸易来赚钱为生，全身心地投入日常生活的世界；他们生活“**在现世中**”。尽管如此，因为他们以上帝的律法和来世（the next life）的救赎为终极关注点，所以清教徒的价值观就“超越了”日常生活的世界，亦即，属于宗教的国度。韦伯认为，禁欲的新教徒行动**在这个世界中**，但他们的生活既不是源于这个世界，也不是**为了**这个世界。不过，作为伦理的和发布命令的上帝的工具，信徒们被期望把上帝的律法**带进**日常生活中的那些常规的和实际的活动，并且作为上帝的工具而为上帝去改变，甚至是革新日常生活中的偶然事件。唯有上帝的荣耀—为了上帝神圣的目标而支配世界教（*Weltbeherrschung*）——值得赞美。此外，由于尘世生活只是作为确证属于被拣选成员身份的单一场所而存在，所以神秘地飞离这个世界永远也不能构成一种切实可行的选择。

所以，尽管清教徒的**入世**（inner-worldly）禁欲主义在与来世生活比较时降低了尘世生活的价值，但他们仍然把他们的生活**朝向**这个世界，并以一种讲究方法的和伦理的方式在这个世界中行动。韦伯指出，因为心理上对救赎的确证只能在这样一种对日常安排的习俗和道德的“超凡性”中才能发现，“或许还从来没有过比加尔文宗在其追随者中产生的更为强烈的对道德**行动**的宗教评价形式”。

圣徒的特殊生活——完全与充斥着需求和欲望的“自然”生活相分离——不再能够在脱离此世的修院团体里完成。相反，宗教信徒现在必须**在**尘世中和在世俗事务中过圣徒的生活。这种对**有组织的、受指导的生活的理性化**——现在是身在尘世中却仍然面向超自然——是禁欲主义新教的**天职概念**的后果。

韦伯在这里的上下文中引用了16世纪德国神秘主义者塞巴斯提安·弗兰克的名言：现在每个基督徒终生都必须**是僧侣**。

(3) 密切相关的是他强调在此之前的整个世俗行为，随着新教伦理的传播，怎样变得圣洁化或者“神圣化”。在传统的经济体系中，譬如说工作、财富、利润和竞争，都是与功利性行动紧密相连的。而现在，对于清教徒来说，所有这些都获得了宗教上的重要意义。在同等程度上，它们变得与实用主义考虑的“尘世”领域隔离了。换言之，从最重要的救赎确证问题看，这些实践活动对信徒来说变得天生具有主观意义。即使不情愿工作和沦入沿街乞讨也被设想成神意所致。从事商业和旨在获利的人已经不再被视为整天靠算计、自私的行动者了，现在这些人被赋予有道德心的好名声，被其他人看成是完成上帝指派任务的忠实雇主。类似的，将利润再投资的行为标志着对上帝宏伟设计的忠诚，并且因为所有的收入和利润都来源于上帝的恩赐，所以信徒们践行节俭并防止铺张炫耀。确实，由于“现世”构成非个人化服务于上帝荣耀的领域，也是见证一个人被拣选的救赎状态的领域，通常意义上的日常行为举止就受到巨大关注和紧张。这就使它笼罩在宗教的光环之中。

韦伯分析的这三个核心方面——对自然状态的驯化和入世禁欲主义的出现，新教伦理的现世取向，以及神意对于此前世俗的、功利性行动的渗透——对他研究新教伦理的起源都具有重要地位。此外，所有这些都强有力地促成了这一伦理的性能：一方面是对抗和废除传统经济伦理，另一方面是对现代资本主义的发展给予积极的推动。

在《新教伦理》中，这个推动力汇入“资本主义精神”之中。韦伯坚持认为，正如已经指出的那样，新教伦理在资本主义精神的形成过程中起到了“共同参与”作用。

从新教伦理到资本主义精神

在历史原因的归因中并不存在关于决定性的分界点的“客观”程式，这并非我要做的研究。

本小节首先将承认新教伦理替代总是高度抗拒变迁的经济传统主义的非凡能力。然后再概述一下新教伦理对现代资本主义的“推动作用”。最后将概略地说明从新教伦理到资本主义精神的路径。

新教伦理、传统经济伦理和现代资本主义的推动力

正如已经指出的那样，根除古老的、顽固不化的经济传统主义所需要的行动模式在性质上要比以经济利益和获利为取向的目的—手段合理行动更加系统和强烈。如前所述，韦伯分析说，贸易、商业以及追求财富毕竟是普遍存在的现象。企业家的精明和“商业头脑”像所有在世间生存所需的智慧方式（*Lebensklugheit*）一样，存在于任何时代和任何文明之中。不过，传统经济伦理是

唯一鲜有根除灭绝的。即使到处都可见到卡里斯马式的冒险资本家，但他们也未能削弱经济传统主义。

韦伯主张，清教徒对待工作、财富和利润的极端讲究条理的态度最终附着在外在于世俗世界的救赎问题上，被证明是带来变化的决定性因素。以宗教价值为动机的行动，以及共同把基于宗教的心理报偿赋予履行天职的经济活动，单独完成了根除传统经济伦理的任务。他论证说，统一而全神贯注的伦理行动是**协调一致群体**的特征，这种行动与即使是强烈的目的—手段合理性行动也有明显的区别。清教徒的雇主与工人的顽强和“持久的复原力”，使他们成功地用新教伦理取代了经济传统主义，也使他们牢固地与有条理—理性组织的生活联结在一起。由一套“发自内部”并具有“内在连接”的宗教价值观驱动的工作，引导出围绕伦理准则组织起来的生活；后者驱除了传统的经济伦理。正如韦伯在别处曾指出的：

真正的基督徒……希望除了成为上帝的工具之外什么也不是；并从中寻获了他的尊严。因为这是他希望成为的，所以他是理性地改变和支配这个世界的有用工具。

渗透在清教徒经济活动中的这个伦理维度，不仅构成了反对经济传统主义的一种“革命性”力量，而且也推动了现代资本主义向前发展。韦伯是基于上述讨论的所有理由来看待新教伦理的这种作用的。当然，他特别强调禁欲主义的信徒对生活的有条理组织和在履行天职中将所有精力有力地指向工作、财富和利益。他反复说明：必须通过行为举止见证信仰，寻求一个人救赎状态的记号，自此之前的纯功利活动是神意的表达，以及新查明的追求利润的资本家的道德心是清白的。

韦伯提醒人们注意清教徒偏爱朴素的、节俭的生活，限制消费（特别是奢侈物品），储蓄，把剩余的收入用于投资，因为虔诚信徒们知道收入来自全能上帝之手因而必须只能用于有利上帝的目的。沉溺于欲望，追求奢华的生活方式会使信徒迷失面对上帝意志的唯一方向，忘记自己是上帝的工具和要在尘世创造正义王国的任务。信徒们视自己为上帝财货的尘世管理人，因此享受财富是“道德上应受指摘的”。唯有行动，而不是安逸和享受，才能增添上帝的威严。

此外，由于清教徒认知中的封建贵族不以上帝为方向且堕落，购买贵族头衔和模仿封建领主的生活方式——这在欧洲的暴发户（*nouveaux riches*）中是普遍的现象——对新教伦理的这些社会担纲者并没有吸引力。清教徒们不赞成这种“财富的封建化”，因为获取乡村庄园和建设宅第将会妨碍把财富再投资于商业。他们知道，财产必须用于有利生产和增加财富的目的。

韦伯还强调新教伦理催生了一种异常勤劳的劳动力。由于新教徒们确信勤勉的劳动服务于上帝的愿望，所以虔诚的工人工作起来不仅有纪律和可信赖，而且是发自内心的。他们“**排他地**迈向上帝之国……通过完成在天职里的工作职责……必定会提高劳动‘生产率’”。清教徒们“为他们优越的商业道德感到骄傲”。

总之，以及尽管清教徒的现世取向行动的彻底理性化最终被常规化或弱化，但韦伯认为，禁欲主义的新教所引发的有组织和有指导的生活却构成今天“经济人”的根基。作为这一讲究方法理性地看待生活的取向的“最一贯的担纲者”，新教徒“创造了最适合资本主义的‘灵魂’，职业专家的灵魂”。在禁欲主义的新教之严格伦理的虔信为一方与“现代资本主义文化”和“经济理性”为另一方之间，可以说存在一种内在亲和性。对韦伯来说，清教徒的理性工作伦理给予现

代资本主义发展一个强力推动，“对[现代]资本主义的发展来说[新教伦理的]重要意义是显而易见的”。

这就是说，《新教伦理》从未试图去确立新教伦理的确切影响，也不想去确立它精确的因果重要性而与经济的、政治的或技术的力量之类的“外在”因素相比较。韦伯清楚地知道，这样做需要一个多因果的和比较的理论框架，而这超出了这篇“文化史论文”的范围。正如已经指出的，他用比较谦逊的术语来界定《新教伦理》的目标，他设法确定的只是宗教信仰在资本主义精神起源方面所起作用的范围，这个范围远比新教伦理所包含的群体更为庞大。在研究现代资本主义兴起问题时，功利的计算、冒险的资本家、物质利益、贪婪、犹太人的商业交易，或者一般进化过程并不能讲述故事的全部。对韦伯来说，新教伦理在这其中同样起着重要作用。

资本主义精神的宗教谱系

新教伦理在17世纪的传播遍及新英格兰、荷兰和英国诸共同体。由坚信清教价值观而引发的遵守纪律、为响应上帝召唤而努力工作和财富，表明一个人属于被拣选者。在一个世纪之后的弗兰克林时代，新教伦理的培育不仅通过各种教会和教派，而且也通过全部共同体。然而，它的扩展的确削弱并改变了其基于宗教伦理的因素。韦伯视这种社会精神氛围为资本主义精神。它是这样一些价值观的构型：个人有增加其资本的责任，视工作为目的本身并要在天职中理性地和系统地履行它，无休止地赚钱（但不能享用它），视物质财富为“履行职业性天职的能力和熟练程度”的一种表现形式。这种精神的信奉者（如富兰克林）在其他人眼中并非被拯救者，而被认为是具有良好的道德品格的完全以共同体为取向的公民。他们那坚定的举止——这一点很快就会得到人们的认可——不再用来确证坚定的信仰；相反，它表明的是体面、尊严、诚实和自信。

作为这种精神之体现者的富兰克林并不是一个信徒，而是一个“平和的自然神论者”。韦伯认为弗兰克林行为举止的起源不仅在于实用主义的考虑、商业精明、功利主义的计算以及贪婪等，禁欲主义新教的因素也同样起了部分作用。确切地说，韦伯认为，弗兰克林组织和指导他的生活的方式中的伦理因素，证实了这样一种解释。然而这里出现了一个难题。现在，新教伦理中的伦理维度在被剥夺了其合法的救赎确定性成分以及缺乏一种支撑性的**宗教**共同体的情况下，是如何幸存到18世纪的？

在伦理行动的宗教根源已经式微之前很久，清教的伦理价值观的扩展就已经超出了它原初的社会担纲者——禁欲主义新教各教会和各教派——而进入另一个担纲者群体：新教徒家庭。基于这一原因，恰好这时发生了逐渐世俗化的过程，但这些价值观念仍然处于童年社会化的中心。父母教导子女确立各种目标和讲究方法地组织他们的生活，做到自力更生和形塑他们各自的命运，按照伦理规范行动和勤勉工作。他们鼓励子女经营商业并在资本主义开放的市场上领会德性（virtue），追求物质成功并力求向上流动，谦逊和节省地生活，把财富用于再投资，向前看并把握出现的各种“机会”，并像弗兰克林在其著作中劝诫的那样精明地安排时间。家庭也强调商业交往中的诚实和公平竞争、个人成就、禁欲主义的个人习惯、履行天职的系统工作、严酷的竞争

的重要性。子女们在熟悉的个人关系中被社会化了，这使他们养成以一种克制的和不动情感的方式待人接物，之所以这样做完全是由于参照主导价值观念的结果。

完整的伦理价值和行为模式系列就以这种方式一代一代地传承下去。教派和教会不再是这种有组织生活的唯一社会担纲者；家庭甚至类似的共同体组织，包括学校同样起到了培育典型价值观和行为举止的作用。因此，新生的一代又一代都会持续地受到影响。实际上，禁欲主义的新教诸教派和诸教会最初担纲的以某种价值观的构型为取向的行动，在这些宗教组织式微后持续了很长时间。新教的“教派精神”现在已经被常规化到格言、共同体规范和价值观以及熟悉的习俗和传统之中，对弗兰克林时期的殖民地美国的构成仍然具有重要意义。然而，韦伯认为，这种资本主义精神的谱系不是“此世的”，而是“彼世的”，即新教伦理：“清教徒对信仰的虔诚必定对于我们在此称为资本主义精神的生活观的扩张发挥过可以想象的最有力的杠杆作用。”

现代资本主义精神乃至一般而言的现代文明的诸构成成分之一，是在**天职观念**的基础上对生活进行理性组织。这诞生于**基督教禁欲主义**的精神。

韦伯把这一点看成他的关于“‘观念’是如何变得历史上普遍有效的”论点的依据。他追溯了资本主义精神的世系，并发现了新教伦理确实“共同参与了”这一精神的形成。然而韦伯更向前迈进了一步。他还声称他在《新教伦理》中已经发现的“符合伦理的生活方式‘适合’新型资本主义的要求”，并且他确信资本主义精神加快了——尽管是以一种难以量化的方式——现代资本主义的成长。资本主义精神的这种作用方式与新教伦理相类似，尽管它现在是在更广阔的范围上。它表达的是资本主义精神与作为一种经济形式的现代资本主义之间的“适合”关系。换言之，这一精神为现代资本主义提供了作为其合法性基础的“经济文化”。

(现代)**资本主义**精神……在现代资本主义企业中找到了它最合适的形式，另一方面……资本主义企业也在这一思想框架里发现了最适合它的驱动力，或者精神。

《新教伦理》的最后几页却偏离了这一研究的主要任务。在这里，韦伯跨越了几个世纪，以综合性的笔触和几个令人难忘的段落意在迅速概述弗兰克林诞生两个世纪后的现代资本主义的发展。他论证说，19世纪大规模工业化之后牢固确立的“大获全胜的资本主义”，把自身独自支撑在目的-手段合理性行动的基础上。处在今天都市的、世俗的以及官僚制的环境中，无论是弗兰克林的精神抑或是巴克斯特的入世禁欲主义都无法赋予讲究方法的工作以主观意义。支撑现代资本主义的这些宗教根源已经消失殆尽。原本由价值和观念驱动的活动已经“瓦解”并已经“常规化”。具有十足功利计算特征的目的-手段合理性行动已经偷偷地溜进了“观念和价值理性化的原初格局中，这种行动现在独自承担着讲究方法的工作。今天，无可逃避的实用主义的网络不可避免地正在吞噬着个人。

出生于这种“强有力的系统”中的人们，要存活下去就不得不去适应市场的那些非个人的法则。在这个“机械般僵化”的“钢铁般坚硬的外壳”里，工作的动力——它的**主观意义**——只能绝对地植根于制约性的和目的—手段合理的计算中。“机械的基础”就是各就其位，而“‘人们以上帝的召唤为天职’的观念则像一个过去宗教信仰的幽灵蔓延在我们生活的周围”。韦伯在其最著名的段落之一中言简意赅地捕捉到发生在动机层面上的具有重要意义的转换：清教徒“**想要**成为拥有职业天职的人；而今天我们**被迫成为**这样的人”。

如果这个针对发达的资本主义社会的简要评论得到普遍承认，那么韦伯在《新教伦理》一书中分析的四个阶段现在就清晰可见了（参见下面的图表）。

《新教伦理》作为韦伯社会学的一个典范

当韦伯写作《新教伦理》时，社会学这门学科还处在幼年时期。韦伯受到的是经济学和法律史学的学术训练，他只是在教1911年前后才开始称自己的研究为社会学研究。**社会学**这个术语从未在《新教伦理》中使用。在其他著作中，他认为这本书是“文化史论文”或者仅仅是论述宗教信仰与行为之间关系的“概要”。尽管如此，韦伯社会学进路的核心方面，即他所指称的诠释性的理解（*Verstehen*），相当清晰地体现在《新教伦理》中。实际上，在韦伯的许多著作中，《新教伦理》或许表现了他怎样将其主要的方法论工具即理想类型与其构思的把握主观意义的诠释性理解的方法论结合起来的最好和最鲜明的范例。他的整个社会学是由下述期望推动的，即理解社会行动——观察者常常将其视为非理性的、荒谬的和陌生的，而一旦它的主观意义得到领悟，它也就变得貌似有理和完全“合理的”。

简短地讨论韦伯在《新教伦理》中阐明他从事社会学研究的一般模式的程序，将有助于更清楚地理解这一经典著作以及他的诠释性理解的社会学。

思想框架

在整部《新教伦理》中，也在其作为一个整体的社会学中，韦伯是从对其研究旨趣有利的观点来界定“思想框架”的。因为思想框架与经济活动相关，所以他讨论了冒险资本家的、中世纪企业主的（雅各·福格）、封建贵族的、清教徒雇主与工人們的、沉浸于经济传统主义的工人与雇主的，以及17世纪贵族资本家的各种思想框架。天主教、路德宗、加尔文宗、虔信派、循道宗、浸礼会、贵格会以及门诺派的信徒的思想框架获得了他的主要关注。

《新教伦理与资本主义精神》：韦伯分析的诸阶段

	阶段	组织	行动类型	宗教信仰
1 加尔文：作为预定论教 义结果的宿命论	16 世纪	小教派	价值合理的	是
2 巴克斯特： 新教伦理(清教)	17 世纪	教会和教派	价值合理的(讲究方 法的现世行动)	是
3 弗兰克林： 资本主义精神	18 世纪	共同体	价值合理的(讲究方 法的现世行动)	否
4 “专家”： 资本主义是一种“秩序”	20 世纪	工业社会	目的一手段合理的	否

Adapted from Kalberg, "On the Neglect of Weber's *Protestant Ethic* as a Theoretical Treatise" (*Sociological Theory*, 1996, p. 63), with permission from the American Sociological Association.

韦伯清晰地阐述了每个群体的主观意义的主要组成部分；比如，加尔文宗信徒严肃地看待研究工作与他们按此看法规定全部生活的方向是怎样发生的。他关心的是理解系统的工作对这个群体的人具有的意义，而不是评价或判断这种意义；他试图通过调查这些信徒们这种严格工作模式的动因以达到这一理解。然而，韦伯力图通过分析加尔文宗的理想类型——或者非常寻常的代表人物——比如巴克斯的信仰及其特殊行为所包含的心理报偿，而不是像弗洛伊德的追随者那样去诉诸无意识，来试图把握工作是如何变得有意义的。

由于这一原因，韦伯研究了加尔文宗信徒信仰形成的历史文化脉络：他们聆听的布道，所阅读的圣经章节和教义阐述，以及他们所属宗教共同体的特征。实际上，在力求向他的读者传达这些信徒们的思想框架的过程中，通过这一诠释性理解的方法，韦伯避开了心理学固有的领地。他同样拒斥将民族性格、基因构造、天赋特质（贪得无厌）以及历史发展规律等作为解释性概念。按照韦伯的看法，经济的和政治的利益必须加以考虑，但它们不能独自充当对加尔文宗信徒行为和思想框架的充分解释。在他的全部社会学中，韦伯致力于确立一个特殊的思想框架的作用范围，它一方面要使人根除自然状态，另一方面又要免除纯粹现世取向的功利主义计算，然后围绕伦理价值去组织生活。

由于将关注点集中在大量特定的群体及其成员的动机心理上，所以这种研究程序就避免了参照有机整体论理论中使用的整体（global）性概念（社会、共同体、传统、现代性、特殊主义、普遍主义、进化或进步），韦伯发现所有这些概念都过于漫无边际。他的方法论也有力地拒绝把注意力放在个人魅力型人物上。相反，他选择了介于整体性概念与关于历史变迁的“伟人”理论之间的“中间”分析层次：借助理想类型来把握、通过诠释性理解来探究各种人群中的个人的主观意义。

个案研究

在韦伯看来，社会学的任务包括对特殊个案的因果性说明，而不是发现历史的发展趋势或者预言未来事件的普遍规律。即使韦伯的系统性专著《经济与社会》，也不谋求发现普遍规律，而是探究以经验为基础的各种理想类型并以之为启发性工具，帮助研究者开展对特殊案例的因果分析。

在《新教伦理》中，韦伯对一个特殊个案即资本主义精神的兴起作出了因果性说明。他力图确定这一精神的宗教起源，并试图通过经验资料和逻辑论证使他的读者相信这些起源是看似有理的原因。用他的术语来说，他设法证明新教伦理构成了资本主义精神的“适合的原因”。

韦伯对特殊现象做因果解释的取向经常受到忽视，这尤其是因为他选择用来调查的是大范围的案例。譬如在“世界宗教的经济伦理”的多卷本著作中，他研究了印度种姓制度的根源、古代以色列—神教的兴起、中国儒教的兴起，甚至现代西方的兴起。

文化的影响

《新教伦理》有力地呼唤人们注意文化价值对行动的影响。韦伯阐释了文化的一个方面，即宗教信仰及其对经济活动的影响。即使关于市场法则的“纯粹的”目的—手段合理性行动也具有文化的方面。他在《新教伦理》中指出，市场取向的活动不只是按照经济利益而且也是按照经济文化进行的，今天作为天职的工作“还带有**禁欲主义的痕迹**”。韦伯不仅在《新教伦理》里而且还在他的全部社会学里揭示了对日常活动起支撑作用并赋予这些活动以合法性的文化力量。譬如他解释说，除了内容广泛的经济文化之外，还有各种政治文化在权力运作的“背后”起作用，也有一系列法律文化赋予人们的法律取向以合法性。

韦伯承认文化力量具有因果性能早在《新教伦理》第一章中就已明显可见。有关经济伦理（无论传统的抑或现代的）的起源能参照社会结构——一种“经济形式”——来加以说明的假设被摒弃了。如上所述，对他来说，即使极端刚性的东西具有同样的外结构，正如那些典型的宗教教派和政治派别，也不能引发同类模式的行动，更遑论那些工厂和官僚体制了。加尔文宗、循道宗、虔信派和浸礼会所有各教派都主张各不相同的教义，正像印度各种宗派那样，不同宗派的信徒们相应地按着教义确定各自生活的方向。韦伯确信，对社会各阶层和各阶级亦应作如是观。与此相类似，尽管他承认制度（诸如学校、教会、家庭、国家、军队）对行动的影响，但他不只一次地指出，时常根源于地区宗教传统之中的各种文化脉络，对各种制度都拥有独立的作用。这一作用是如此普遍，以至于从比较的观点看，相当不同的行动模式甚至出现在具有非常类似结构的制度中。

韦伯表达的文化力量能够形塑社会脉络的思想也使他的社会学与理性选择、新马克思主义和“经济人”等理论直接对立。《新教伦理》，如同韦伯的其他一系列著作一样，论证了持续的经济发展（例如今天无论发生在亚洲、拉丁美洲的还是发生在中欧的）是一个复杂的过程，不是仅仅沿着经济利益、市场计算或工资刺激所推动的方向前进的。

《新教伦理》主张：一种排他性地以经济和政治利益、社会结构、阶级、权力、组织或者制度为研究取向的社会学，在理论上是不充分的。文化价值据以构成行为的脉络的多样方式，虽然经常是晦涩难懂的和几乎看不见的，然而却是贯穿韦伯著作的一条主线。

过去和现在的互相交织

韦伯在《新教伦理》里从不把当下（the immediate present）当作他的参照点。实际上，他的分析摒弃了过去与现在分离的观念，并提供了许多范例来展示它们之间的融汇交织。他在《新教伦理》中正像在他的一般社会学著作中那样强调，承认历史的作用对理解现在是不可或缺的，剧烈的变迁虽然可能却很罕见。尽管他承认在有利条件具备的情况下，个人魅力型领袖有突然分离过去与现在的英雄般能力，上述观点也仍然适用。即使在发生大规模结构转型（都市化、工业化、世俗化）的那些时代里，过去也是作为一种有影响的力量进入现在并待续存活的：“从过去传承下来的东西在每个地方都变成了现在被接纳为有根据的东西的直接前驱”。文化的力量特别地经常在经历巨大结构变迁之后仍能存活，因而能连接过去与现在。

总体而言，韦伯的“开放的”理论框架是以大量的特定群体（通过理想类型来把握）为坚实基础，他的理论立场是：宗教、法律、支配和经济诸领域是以不一致的速度发展的；这种立场使他的“社会观”——社会是由大量多种多样的、动态地相互作用的“部分”构成的，每个部分都具有一种自主的因果推动力并沿着它们各自的路径展开——与其他的取向相对立。第一，与将单个变量（诸如阶级或地位）提升到一般因果在先性教（general causal priority）的位置相对立；第二，与按照一些包容性的二分法（譬如传统 / 现代，特殊主义 / 普遍主义，共同体 / 社会等）对社会生活进行概念化的思想流派相对立。对韦伯来说，这些排他性的概念过于关注跨时代的分离（cross-epochal disjunctions），而轻视了过去与现在的深层连结。此外，因为对他来说，只有极少的来自过去的具有重要意义的发展曾经完全消逝，所以他认为，这样的一种图示——即一方面是经济和政治利益的当下呈现，另一方面是在“系统需求”和“功能先决条件”，只能以一种初步的、试错法的方式有助于社会学的分析。对韦伯来说，过去总是深深地渗透现在的内里，甚至模塑它的核心轮廓。他的在“社会担纲者”和“遗产”等概念阐明了这种渗透是怎样发生的。

过去与现在的连结：社会担纲者和遗产

韦伯对新教伦理所经历的以资本主义精神为其世俗化的形式，即由家庭、学校和共同体而不是由教会和教派担纲的存续下来的分析，生动地刻画了来自过去的文化价值和观念（对他来说是作为对现在发生影响的遗产）延续下来的方式。文化价值和观念要想保持切实可行，关键在于为了培育和担纲这些文化价值和观念而使某种新的地位群体、组织或阶级定型化。所以《新教伦理》是在参照承担着观念和价值的教会、教派、组织、阶级和阶层的情况下仔细考察观念和价值的，而不是专门关注这些观念和价值的。这个论题还可见诸韦伯社会学的许多地方。

他在《新教伦理》中特别强调价值和观念既要体现在教会中的精神关怀实践之中，也要转化成牧师对信徒们的“宗教需要”的关心。双向来回运动是其分析的特征。尽管价值和观念保持为一种自发的能力，但它们必须置身在强有力的担纲群体中才能变得有效。有时，仅仅是有关救赎的观念的逻辑严密性和说服力自身也会产生价值和担纲者群体。然而，如果它们能够存续，即使这些案例中的价值和观念最终也必须与担纲者群体成员的宗教需求处于选择的亲和性关系中。

一般地说，韦伯确信每一种可想象到的模式化行动都已经产生于每个时代和文明中。然而，如果一种特殊的行动在社会结构中变得非常突出，那么，这种行动的各种具有凝聚力的和强有力的社会担纲者就必须定型化。只有如此，它的影响才能跨越数十年和数百年。正如韦伯指出的：

除非“自主性”概念缺乏所有精确性，否则它的定义就预先设定了一种有边界的人群的存在，尽管其成员身份可能是动摇不定的，但这一群体是可以确定的。

他在《经济与社会》中界定了广泛的担纲者群体类型。某些群体里的行动规则被认为是严格的，担纲者在某些场合看上去是有力的；其他一些群体则不能果敢地承担行为而显得飘忽不定。模式化行动可能会衰退，接着由于脉络性力量的变更而获得担纲者，并再次变得生机勃勃、有影响以及持久。有时会形成担纲者同盟；有时担纲者们又会明确处于敌对关系中。从《经济与社会》得出的社会观——作为对许多相互竞争着的、互动着的、“置身于”担纲者群体之中的社会行动模式的建构——很容易察觉到源于过去的特定行为的残留物及其作为一种遗产对现在行动的重要影响。

韦伯经常探查来自宗教领域的这些遗产。他不只是在履行天职的工作方面这样做。在美国，无数源于新教禁欲主义的价值、习俗乃至实践即使在今天仍然是构成整体国家所不可或缺的。譬如，在新教一些教派中由全体会众实行的“直接民主的行政管理”这一良好做法留下的遗产，对建立民主的政府形式是至关重要的，而教派成员对给予世俗权威以受尊敬的光环的不情愿也有类似效果。特别是贵格会教徒，通过倡导对人对己良心自由而为政治宽容铺平了道路。

动机的常规化和升华，未预见后果的格言和诠释性理解的目标

韦伯把从弗兰克林的资本主义精神到今天的“大获全胜的资本主义”的转型描述为与经济活动背后动机的一种常规化相关涉，即从价值合理到目的-手段合理。当韦伯强调天主教、路德宗和禁欲主义新教之间在对自然状态的升华程度方面存在巨大的变动时，《新教伦理》中讨论的诸动机是沿着完全相反的方向变化的。宗教教义在信徒中引发了讲究方法的一理性的生活组织并从而驯化了冲动的和自发的人类本性了吗？

动机的常规化和升华这两种解释在《新教伦理》中都是关键的。但是，集中关注行动动机跨过某种范围而变化的方式，以及这种变动对行动的持续性，甚至是对生活的**伦理性**组织，以及对经济活动的重要意义，位居韦伯整个社会学的基础。韦伯坚称，那些希望实践他的诠释性理解方法的社会学家，必须适应这些区分。

韦伯在《新教伦理》中和他著作的其他地方都强调，这种动因层面的转换通常是无法预见的；它们经常公然地与人们在过程的开始阶段的意向相对立。韦伯式的清教徒，作为出世考虑的后果而讲究方法地工作，确实很惧怕看到他们的系统劳动和营利活动最终导致他们拥有财富的程度会威胁到他们以上帝为取向的节俭而谦恭的生活方式。此外，他们的财富还创造了高度发达的技术体系，这个体系最终是通过基于经验观察的科学规律而不是通过上帝的律法和以上帝为取向的讲究方法的**伦理**行动而固定下来。由现代资本主义（禁欲主义的新教曾有助于其产生）培育和发展起来的科学世界观在原则上——因为它拒绝为“信仰的飞跃”提供合法性——与所有植根于宗教的世界观相对立。

最后，韦伯在《新教伦理》以及他的全部社会学中强调，那些出生于当今的“强大系统”——实用性的必需物、纯粹的手段-目的计算和世俗主义在其中起支配作用——中的人，几乎无法想象充满宗教氛围的过去世的真正特征。即使出于最善良的愿望，“我们现代人”也几乎不能设想以履行天职来工作是以17世纪信徒对生命的严厉拷问——“我是被拯救者吗？”——为动机诱发的。韦伯深信，今天占据优势地位的是完全不同的关于典型的行动动机的假设，这些假设模糊了我们理解遥远过去的行为是由不同动机诱发的能力。确实，社会学家经常无意中把现今的假设强加到过去的行动上。

出于这一原因，韦伯还呼吁诠释性理解的社会学，通过详细考察他们的价值、传统、情感和利益的环境来寻求“从内部”理解人们的主观意义。他坚信，这一做法将会扩展社会学家把握行动意义的能力。如果决定将人类理解为“探究意义的生物”，决定去理解不同时代和不同文明中的人们如何将意义赋予行动，韦伯希望他的诠释性理解的方法能够以这样一种扩展式的方式（*expansive manner*）使用。另外，他希望通过比较将不同时代、文明以及人群的独有特征和参数分离出来。人们将会从这种研究过程中获得重要的洞见。

《新教教派与资本主义精神》

附录在本书中的《新教教派》一文是韦伯从美国返回德国后不久写成的。他于1906年把文章的缩写版发表在两家报纸上，想传达给更广泛的德国读者。韦伯希望通过1904年对美国的近距离观察来正视遍及德国的一系列对美国的刻板看法。

《新教教派》一文远比《新教伦理》更少学院气。它是围绕韦伯遍及美国中西部、南部、中部亚特兰大各州和新英格兰的游览这一非正规形式所做的颇具洞见的社会观察写成的。然而，他的令人愉快的评论不应被理解成仅仅提供了一些碎片化的“美国生活观感”。韦伯向他的读者指出了清教信仰从它们最初产生直至今天的250年中在美国的命运。

一方面，《新教伦理》对17和18世纪美国、英国、荷兰和德国的信徒们特殊的宗教教义取向进行了历史调查，概述了他们为寻求救赎而产生的内在心理动态和焦虑，检视了信仰和牧师的实践对经济活动的影响。《新教教派》一文则从另一方面考察了20世纪初美国的禁欲主义新教影响社群的方式。韦伯阐述了群体成员身份的社会心理学以及禁欲的新教徒甚至在互动中也强调工作和经济活动的重要性。资本主义精神现在甚至比弗兰克林时代更多地“进入世界”，韦伯希望扼要地总结它的主要影响。于是，《新教教派》就以这一方式补充了《新教伦理》关于资本主义精神的起源以及天主教徒、路德教徒与清教徒之间在联结信仰与行为关系上的区别的研究取向。由于这一原因，它被选编入本书。

在整篇《新教教派》论文中，韦伯对下述方面保持了持续的关注：在所有禁欲教派中广泛流行的那些处境（在美国社会）的直接衍生物、初级形态和遗绪。韦伯认为，“教派精神”的多样性遗产构成了譬如对社会诚信、以怀疑态度面对世俗权威、实行自我管理，以及美国人形成公民联合的灵活能力等问题的社会学基础。

这里只能对教派精神的后一种剩余物做些说明。韦伯强调，新教诸教派是这样一种观念——社会群体成员身份见证着一个人的名望（respectability）、诚实和优秀品格——最初的社会担纲者。作为“排他性”组织，起初的诸教派只允许基于真诚的信仰接纳成员。决定做出之前要严格检视候选者的道德品质。因此，成员身份自然就赋予了个人正直的声望。于是，由于能对有可能受诱惑而偏离正道的成员施加直接的社会压力，教派就完全有能力保证其成员具有受尊敬的举止。

韦伯认为，美国人在1904年佩戴的徽章和别针都代表着一个世俗俱乐部或社团的成员身份，包含人们通过群体成员身份建立社会荣誉和个人诚实的尝试。一个人社会地位的提升甚至都与在公民群体中的成员身份有关；现在人们“被证明”（certified）是值得信赖的或者“绅士”。实际上，一个人如果想在共同体中被人们完全接受，成员身份就是必不可少的。禁欲主义新教——在1904年显示为“参与”和“服务”的共同体规范——的影响以这种方式促进了“介于”遥远的国家和孤立的个人之间各种公民联合体的建立。教派精神的这一成就成为美国社会具有创造大量此类社团独一无二倾向的基础。反过来，这一能力也构成了美国的参与和自治的政治文化的核心要素。

今天，大量的“教团”（orders）和所有种类的俱乐部都开始承担了宗教共同体的部分功能。几乎每一个想做点事的小商人都在他胸前佩戴某种徽章。可是，**所有**用来保持个人“荣誉”的这一形式的原型实际上是教会共同体。

对韦伯来说，“没有人怀疑清教对美国生活方式的决定作用”。

在描绘出美国社会景象中的这一特征时，他希望正视德国人广泛持有的刻板印象，并从更宽广的角度面对“现代社会”的共同形象。在欧洲，人们普遍相信，资本主义、都市主义和工业主义的推进会切断个人与“共同体”（*Gemeinschaft*）的联系，任其漂泊并阻碍其在“社会”（*Gesellschaft*）中与其他人的联系。没有了切实可行的社会纽带，人就迷失了道路，丧失了目标，成为孤立的“原子”。对于埃米尔·涂尔干来说，这种状况会导致失范和高自杀率。其他人则说这是现代生活的“匿名性”。

欧洲人，特别是德国人看待美国时，认为它是资本主义得到最大程度发展的民族，但也认为，确切地说，它是由众多缺乏与他人的私人性的、非市场性联系的个人聚集成成的“沙堆”（*Sandhaufen*）。在注意到美国人中有一种广泛的结成社团的倾向，并且他们赋予（源于他们独一无二的宗教传统）成员身份（membership）以特殊重要性，韦伯希望直接面对欧洲人的这一刻板印象。此外，作为一名以个案而非普遍的“发展规律”为研究取向的社会学家，他想指出的是，现代各民族尽管具有资本主义、都市主义、工业主义的共同经验，但作为固着于宗教的特殊历史遗产的后果，是如何变化的。韦伯主张，逐个个案的分析可以揭示每一发展着的民族是如何循着它自己的道路发展的。韦伯想对他的德国同胞们表达，他们总是与“原子化的”社会（*Gesellschaft*）联系在一起的梦魇般事态，部分可能是由历史的力量和文化的力量的格局引起的，尤其是德国。

“世界宗教的经济伦理” “绪论”（1920）

在写完《新教伦理》和《新教教派》后，韦伯对宗教信仰与经济活动之间关系的研究完全变成比较研究。1911年前后，他开始了关于儒教、道教、印度教、佛教、耆那教和古犹太教的系列研究。这些研究首先以论文的形式分别发表在《社会科学和社会政策文库》杂志上，后来冠名“世界宗教的经济伦理”（*Economic Ethics of the World Religions*，简称EEWR）并准备于1919年和1920年以成书的形式出版。以《新教伦理》和《新教教派》为开篇的完整的三卷本的宏大计划冠以《宗教社会学论文集》的书名于韦伯逝世后的1920年出版。本书附录的这篇写于1919年的《绪论》是对这整个系列文章而言的。它给我们指出了《新教伦理》以后韦伯社会学所沿循的一条重要路径。

韦伯对中国、印度和古代近东的“世界宗教”的研究经常被理解为《新教伦理》的镜像。也就是说，这些研究被视为将着重点放在了因果等式——宗教教义及其对信众行为的影响——的“观念”方面，而忽视了“利益”。之后，韦伯的诠释者们主张，按照韦伯的观点，现代资本主义没有首先在印度或中国发展是因为在这些文明的宗教中从来没有存在过新教伦理的“功能等价物”。基于这种观点，不同代的学者都想通过经验研究去发现（或未能发现）亚洲的等价物来否认（或证明——这个“韦伯命题”）。如果资本主义在这些地区发展了，他们就强调现代资本主义要求个禁欲主义的新教的对应物。反之，这些学者就用缺乏这样的等价物来说明“经济的滞后性”。

现在看来，这种单义的功利化解释韦伯的做法从根本上既歪曲了他在《新教伦理》中的观点也歪曲了他在“世界宗教的经济伦理”中的观点。韦伯在《新教伦理》那令人难以忘怀的结语段落强调了他分析的不全面和“单面”性质，这个结语拒斥了有关历史变迁的一切类似“观念论”的说法。同样的，这种拒绝也贯穿在“世界宗教的经济伦理在”几卷书的始终。尽管韦伯仍然参照信仰影响经济活动的方式来考察世界宗教，但却对因果等式补充了在“其他方面”：“利益（或‘外在力量’）对观念（或‘内在力量’）”的影响正如观念对利益的影响那样恰好“世界宗教的经济伦理”里变得明白无误。实际上，韦伯强调利益与观念的完全缠绕以防止任何快速而容易的公式。正如他在《经济与社会》中指出的：

没有哪个地方的宗教能创造特定的经济条件，除非现存的利益关系和利益格局中已存在导向这种经济转型的可能性，甚或强有力的驱动。不可能有一种一般公式能说明卷入这一转型中各种因素的相对实质的力量或者能总括它们相互适合的方式。

因此，韦伯自己可能首先会怀疑专门指向禁欲主义新教的可能的功能等价物研究的有效性，并会批评——因为是单因的和“单面的”——所有单纯用观念来解释经济发展的研究。虽然“世界宗教的经济伦理”仍延续了信仰对经济行为的影响取向，但《绪论》明白无误地表达了“世界宗教的经济伦理”（正好以这种方式）对《新教伦理》的根本扩展。“世界宗教的经济伦理”提出了复杂的多维的因果性观点。

“世界宗教的经济伦理”用直接相关的方式很好地拓展了《新教伦理》：这一研究也是以脉络性的方式来探查因果性。观念现在置身于经济的、政治的、阶层的和法律的诸种力量的复杂脉络中；而经济的、政治的、阶层的和法律的诸种力量的复杂脉络现在也处在诸观念之中。在讨论现代西方基于形式规则和由受过特殊训练的法官治理的法律类型的因果起源，以及由于它能为经济交易提供稳定性和可计算性所以这种法律类型是为商人利益服务的问题时，韦伯问道：“那么为什么资本主义的利益不能导致这个法官阶层以及这种法律类型在中国或印度产生？”与此相似的，他认为科学知识的技术应用受制于经济利益和时机，然而这些“报偿”却不是纯粹来源于利益格局，而是“来源于西方社会秩序的特殊性格”。所以，“必须要问：这些报偿来源于这个独一无二的社会制度中的什么构成要素”。《绪论》的主要任务之一就是为“世界宗教的经济伦理”的脉络的、多元因果的、关键时机的原因分析确定步骤。

《绪论》还为“世界宗教的经济伦理”超越《新教伦理》勾画出几条更进一步的路径。像在《新教伦理》中一样，韦伯给出了**现代资本主义**的定义，并有力地指出，与通常意义上的资本主义相反（它是普遍出现的），这个经济类型首先在现代西方出现，并具有只有在西方才具有的面貌特征。如他在《世界宗教的社会心理学》论文中指出的，“我们感兴趣的是……肇源于在16和17世纪并支配西方的经济理性主义类型”。

然而，不同于《新教伦理》的是，韦伯现在试图在“世界宗教的经济伦理”里对现代西方资本主义做出复杂的分析，这一分析一方面植根于观念和利益，另一方面植根于比较实验的方法论。譬如人口的增长、技术的创新、原材料的出现，所有这些都是隐藏在经济理性主义背后的有力的因果力量，因为这些现象并非西方所独具的，无处不存在这些现象。地理因素和生物遗传也同样被低估。韦伯再次重申必须仔细审视各种力量的**合力**（constellations）而不是单一的因素，审视它们在确定的脉络中并发的相互作用，以及因此而形成独一无二构型的方式。在“世界宗教的经济伦理”中，他识别了每一种文明中大量类型的支配、宗教、社会地位、法律以及经济形式。韦伯发现，在中国、印度和古代以色列文明中，有助于现代资本主义之展开的大量因素组合最终都敌不过一系列相反的因素组合。

例如，韦伯指出，中国的经济发展中存在各种各样的非宗教性阻力，譬如极其根深蒂固的血亲纽带，以及缺乏“形式保障的法律和理性的行政管理及司法”。在印度，各种阻力的存在也是显而易见的：种姓制度给迁徙、劳动力的招募以及信用制度都设置了诸多限制。不过，他在这两个国度也发现了（对于资本主义的发展）绝对是有所助益的大量物质性的力量——例如在中国，贸易自由、贵金属的增加、人口增长、职业流动以及货币经济的出现等都是这样的力量，尽管它们未能导致现代资本主义（在这些国度）的产生。然而，韦伯在《绪论》的关键章节中坚持认为，对于另外一些因素组合，即诸内在的力星也必须予以考虑：

在承认经济因素的基本重要性时，每个对此做出说明的尝试都必须考虑上述那些〔经济条件〕因素。不过，与因果关系对立的方面也不应被忽略，因为经济理性主义的起源不仅依赖于占优势的技术和法律的发展，而且还依赖于人们以实践-理性的方式组织他们生活的能力和倾向。凡是这种有组织的生活的展开受到巫术和宗教力量抑制的地方，旨在推进这种系统的经济活动的有组织生活的发展也将遭遇严重的内在阻碍。过去，巫术和宗教力量以及基于这些力量的有关责任的伦理观念，一直对生活成为有组织的方式给予了最重要的形塑作用。

韦伯非常确信，现代资本主义能被许多东方文明**接纳**并可能会很兴盛。实际上，他曾确定过一些能使资本主义在日本发生的力量。不过他坚持认为，接纳涉及不同的过程，而不仅仅是使他在《宗教社会学论文集》中牵肠挂肚的“起源”，亦即在特殊地区和特殊时代里一种**新的**经济精神气质和一种**新的**经济类型的起源。

然而，《绪论》并不仅是参照观念与利益和实验的比较方法论对“现代资本主义兴起”这一主题的引介，它还转向一个更宽广，甚至使“世界宗教的经济伦理”的研究更进一步超越《新教伦理》的主题。通过“世界宗教的经济伦理”的研究提供的比较的有利位置，韦伯现在希望分离出现代西方独特性的细节，或者用他的话说，“现代西方理性主义的特有的独一无二性”。

在开始部分，《绪论》通过调查西方的艺术、音乐、科学以及其他任何地方都没有的建筑的特征而有力地阐述这个主题。然后韦伯区分出现代西方国家、它的公职阶层，以及现代资本主义之所以是西方所特有的方式。令人印象深刻的是它的巨大范围，但韦伯对现代西方理性主义的界定仍保留了简明扼要以及与历史观察的牢固联系的风格。

不过，也就这个扩展性的主题而言，尽管其范围极其宽广，但韦伯并不满足于仅仅给出几个定义。清晰地阐释概念对他来说只是比较-历史研究的第一步。于是，《绪论》很快提到了更为庞大的任务。为什么现代西方理性主义的发展出现在那个时候和那个地方？怎样的“观念和利益”是导致它产生的原因？虽然韦伯在“世界宗教的经济伦理”中对现代西方资本主义起源的分析在一定程度上取得了成功，但它对西方理性主义源头的勘查仍是片段的和未完成的。遗憾的是，这里不是试图重建的地方。

尽管韦伯的基本方向放在现代西方理性主义的独一无二性上，但“世界宗教的经济伦理”研究不能简单地被视为（经常被视为）一组“对照案例”，写作这些案例的单独目标就是明确界定西方的独特发展。与其说“绪论”已显露出这方面的端倪，不如说“世界宗教的经济伦理”给出了关于“中国理性主义”、“印度理性主义”和“古代近东的理性主义”的独立描述。“世界宗教的经济伦理”中的**每个**文明的独一无二性都得到了论述。然后，韦伯在此基础上寻求概括与现代西方理性主义的比较和对照这两者，**并对每种**伟大文明所遵循的特殊发展路径做出说明。从韦伯的特殊角度来看，“世界宗教的经济伦理”进行了**文明**分析。于是，即使韦伯没能就现代西方理性主义的兴起提供足够的细节，但他的“世界宗教的经济伦理”研究无论对东方还是对西方所遵循的不同发展道路还是具有深刻的洞见。

明确地说，这种洞见引起韦伯对西方当下的发展进程的担心。虽然在相对独立展开的社会各领域之间的多元主义冲突凸显出西方的发展道路，正像有利于渐进社会变迁的社会弹性一样，但韦伯看到的1920年的西方社会正在丧失其动力和较开放状态。令人信服地，一种新的“埃及化”和社会的僵化可能随之而至，它由弥漫于所有社会领域的现代工业主义下的官僚化所携带。这种状况对韦伯来说不啻是个梦魇，因为他深信没有源于竞争领域和价值领域的动力，大规模的停滞会接踵而至。韦伯担心，如果社会的僵化降临，人们将会停止保卫伦理价值——而只有价值提供尊严和自我价值感。

从关于几个主要文明赖以发展的特殊“路径”（tracks）的“世界宗教的经济伦理”研究中，韦伯获取了洞见、清明和知识。他认为，这些路径推动了非个人的和非伦理的“形式合理性”（formal rationality）在20世纪西方的法律、政治和经济领域，以及“理论合理性”（theoretical rationality）在科学领域中的支配，这一状况**不会并且必然不会**给人们带来一系列新的价值。韦伯多次坚称，重要后果随之而至，涉及的是在现代西方理性主义下能够生存的“人的类型”（*Menschentyp*）。

最终，多卷本的“世界宗教的经济伦理”帮助韦伯回答了三个更为急迫的问题，所有这些问题都源于他的预感并表述在《学术作为一种志业》、《政治作为一种志业》和《新教伦理》的篇末，与西方文明的“进步”有关。第一，按照现代西方的不同特征的理解，发生在现代西方的社会变迁的本质是什么？第二，置身于不同社会脉络和不同文明之中的人们在他们的生活中是如何形成意义的？处在什么样的环境中，例如，讲究方法的工作会变得对个人具有意义？最后，在每一种主要文明中，哪些模式化的行动规则变得有意义？而这些规则又是如何形成的？

由于韦伯认为同情、伦理行动，以及反思性的个人主义所产生的政治的、经济的和宗教的脉络大部分已经消失，并因此危及它们的生存能力，因此对这些问题的回答就具有特别的紧迫性。伦理价值会继续给人类行动定向吗？对韦伯来说，这些问题的迫切性本身就成为需要进行“世界宗教的经济伦理”研究的巨大动因。

阅读《新教伦理》：正文和尾注

韦伯在《新教伦理》的第一部分（第一章到第三章）和第四章的A节陈述了他的主要观点。在这里他考察了为他的命题提供最严格案例的加尔文宗。然后他抽取所有的线索合在一起形成精彩的结论一章。

韦伯在大量尾注以及正文中对其论证给予支持。希望更高水平掌握他的命题的学生不能不对这些注释进行仔细研读。此外，这些尾注之所以引起巨大兴趣不仅因为它们是文献资料，而且还因为有更宽广的意义：在十几个颇具深刻洞见并且范围广阔的评论中，韦伯勾勒出清教徒的思想框架并把他们组织生活的方式与其他群体的各种方式做对照。只有通过详细阅读这些尾注，禁欲主义的新教引出新的观念和价值的各种方式才变得明确。这就是说，许多尾注已经完全超越了韦伯的主题本身，并呈现了对现代生活诸多特征的大量评论。

字数表明尾注比正文还长。因此，对许多尾注的主题作简短的抽样看来是可行的，但愿能有助于读者寻找特别感兴趣的课题。本小节显示的只是这些尾注内容的粗略轮廓。

- **第一章**

- 尾注15和25：论移民的工作伦理。

- **第二章**

- 尾注10：“理性的”和“非理性的”取决于人们的有利点。
- 尾注12：论中世纪的工作伦理。
- 尾注17：低工资和高获利并不能如人们普遍相信的那样导致现代资本主义。
- 尾注18：论工业怎样为重新安置选择新址。
- 尾注28：美观设计的质量随着大批量生产技术的采用而下降。

- **第三章**

- 尾注32：对于组织信徒们的整个生活来说，教会成员身份比宗教价值和观念更不具重要性。
- 尾注41：论英国人的民族自尊心。

- **第四章**

- 尾注7：论救赎报偿对行动比对恰当行为举止的规则具有更大的影响。
- 尾注8：论德国图书馆馆际出借制度的缓慢性。
- ——：论美国拒不承认它的教派过去（sectarian past）以及对学术的后果：图书馆不保留与这一过去相关的文献。

- 尾注32：论信任朋友和报复。
- 尾注34：论在这种清教过往的文化中社会组织的独一无二性。
- 尾注35：论与福利国家发展相对立的加尔文宗的反权威主义性格。
- 尾注39：论加尔文宗建立强大影响时共同体建构的紧张感。
- ——：论纯粹基于感觉的关系的堪疑性质。
- ——：论加尔文信徒使世界变得合理性的努力。
- ——：论加尔文宗的“公善”观与古典经济学观念的重叠。
- ——：论受清教影响的政治文化对权威主义比较有免疫力（也见注释205）。
- 尾注43：论基督教传教活动背后的观念。
- ——：论爱你的邻人。
- 尾注74：歌德论人认识他自己。
- 尾注76：论为什么对加尔文信徒来说宿命论不会来自预定论教义。
- ——：论威廉·詹姆士对宗教观念的实用主义观点是观念的世界在他清教徒朴素园地里的产物。
- 尾注83和115：论以核对账目的方式生活（以善工抵消罪，反之亦然），以及为什么这不再是清教徒的选择。
- 尾注95：论清教徒强调理性和对情绪的贬低。
- 尾注129：论加尔文宗是宽容观念的担纲者。
- ——：论一般宽容观念的起源和宗教观念的重要性。
- 尾注133：论心理学的限制，指出它的改进状况以便有助于韦伯的研究。
- 尾注138：论我们对基本人权思想的感恩（清教是人权思想的一个来源）。
- 尾注169：论禁欲的新教徒对数学和自然科学的偏爱（也见第五章，注释83）。
- ——：论隐藏在17世纪科学经验主义背后的宗教驱动力量（也见第五章，注释83）。
- ——：论这与禁欲的新教教育日程安排的关系。
- 尾注199：论怎样定义教派。
- 尾注206：论禁欲主义对权威的敌意。
- ——：论即使在今天受清教影响的人们中民主的独一无二性（以及这些民主与那些来自“拉丁精神”的民主之间的区别）。
- ——：论美国人行为基础中的“缺乏尊重”。
- 尾注222：美国人的诚实、正直和坦率是清教的全部遗产。
- **第五章**
 - 尾注22：论清教对邻近大城市会增加善的看法。
 - 尾注27：论清教徒的婚姻和“适度生育”观以及这种观点是本杰明·富兰克林对性交的卫生“功利性”看法的可见遗产。
 - ——：论浸礼教会和教派对保卫女性良心自由所起的作用。
 - 尾注37：论印度教与印度的经济传统主义。
 - 尾注39：论经济功利主义是对“爱他的邻人”诫律的非人格化表述的最终引申。

- 尾注47：弥尔顿对唯有中产阶级（贵族与赤贫者之间的阶层）才能成为善的社会担纲者的看法。
- 尾注48：韦伯申明他感兴趣的是信徒们的宗教取向怎样对他们的职业伦理产生了实际影响。
- 尾注53：论美国缺乏对继承财产的尊重。
- 尾注67：比较犹太教徒与清教徒的伦理（包括经济伦理）。
- 尾注77：论新教禁欲主义在荷兰较少发展。
- ——：论荷兰人的拘泥形式是中产阶级的“可敬”与贵族中身份意识的混合物。
- 尾注83：论清教对自然科学发展的影响。
- 尾注87：论禁欲的新教徒对烹饪趣味（牡蛎）的抵制。
- 尾注89：论两种（非常不同的）希望积攒财富的心理来源。
- 尾注92：对贵格会教徒来说，所有对财产的与良知不符的使用都在必须避免之列。
- 尾注94：经济发展非常重要地影响了宗教观念的形成，而观念就其本身而言，内部拥有一种自主的动力。
- 尾注101：英国人的“性格特质”实际上比其他人的“性格特质”更少先定的悔罪倾向。
- 尾注102：论不同群体在新英格兰不同地区的殖民。
- 尾注118：新教禁欲主义如何对大众进行社会化，使其胜任工作的一个范例。
- 尾注119：论中世纪工匠对“他自己生产的东西”的乐趣的假定。
- ——：论新教的赞美工作和今天资本主义强制形成出于自愿的工作的能力。
- 尾注123：论英国对垄断的强有力公众反对的起源；论对贸易的垄断性障碍是违背人权的信仰。
- 尾注126：论在贵格会教徒中“崇高的灵性宣称”与他们“处理世俗事务时的精明和老练”并行不悖的发展。论虔诚怎样有助于生意人的成功。