世界文化名人文库

韦伯文集

韩水法 编

世界文化名人文库

韦伯文集

（上）

马克斯·韦伯　著
韩水法　编

中国广播电视出版社

图书在版编目（CIP）数据

韦伯文集/（德）韦伯（Weber，M.）著；韩水法编．－北京：中国广播电视出版社，1999.8

（世界文化名人文库）

ISBN 7－5043－3326－3

Ⅰ．韦…　Ⅱ．①韦…②韩…Ⅲ．韦伯，M．（1864～1920）－文集　Ⅳ．C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字（98）第 14750 号

书名	韦伯文集(上、下)	规格	850×1168 毫米
作者	马克斯·韦伯〔德〕	印张	14.25（上）　14.875（下）
编者	韩水法	字数	310(千)字（上）　330(千)字（下）
责编	王　平	开本	大 32
责校	陈丹桦	版次	2000 年 1 月第 1 版
出版	中国广播电视出版社出版		2000 年 1 月第 1 次印刷
经销	各地新华书店经销	书号	ISBN7－5043－3326－3/I·467
印刷	地矿部保定地质工程勘察院美术胶印厂	印数	1－4000 册
		定价	43.00 元

前　言

一

今天，韦伯盛名之高，使得任何一位与学术搭点边的人士都不能不有所耳闻，但真正读过这位大师的著作的人就难说有多少了。在这个世界上，有许多原因和理由使得人们只闻其名而不晓其书其思想，笔者在这里也无法一一枚举。但是，其中必定会有一个技术性的理由，这就是，韦伯著作卷帙繁多，不仅无法尽读，即便对于欲入门者，或者想略知一二者，也有无从下手的难处。正在编辑出版之中的《韦伯全集》（*Max Weber Gesamtausgabe*），共分三编：第一编收入韦伯的著作和讲演，共计23卷，其中有些卷又分几分册；第二编收入韦伯书信，共计10卷；第三编收入讲课记录，共2卷。每卷或每册都有几百页，比如第一编第17卷就厚达864页。稍知德国学术情况的人当然知道，勤奋和著作等身是德国教授的基本特征。像《韦伯全集》这样的规模，在德国并不算例外，反而可以说是司空见惯的。诚然，韦伯的主要著作，或者说具有重大影响的著作，实际上是屈指可数的几部，然而它们的篇幅依然巨大，譬如著名的《经济与社会》在全集中就编为两卷七册，而现行

的版本也是厚厚的两巨册。为了韦伯研究者以外的读者有一个方便的读本，编选一个精当而赅备的文集，实在是大有必要的。这便是此文集宗旨的一个方面。

但是，编选一本汉译的《韦伯文集》，其实还有更多的理由。虽然就整个汉语学术圈来说，无论韦伯著作的翻译，还是韦伯的研究，均属初阶，但韦伯最重要的著作却有不少已经移译过来，其中的几部已有不同的译本。所以对于汉语读者来说，不仅面临了前面所说的那个一般性的问题，而且还遇到一个特殊的问题，即从良莠不齐的译本之中择出较佳者以便[illegible]。

如何从韦伯这些煌煌巨著之中选出对于汉语读者具有一般意义和价值的篇章，便关涉到遴选的根据或标准，而这就涉及到韦伯研究中一个争论颇剧的问题，即什么是韦伯学说的主题。参与争论的各方受到各自的学术境域的限制，从不同的立场出发，对韦伯学说的主题提出自己的理解。因此，这种理解实际上总是受到人们当下认识的影响，从而韦伯学说的蕴涵原本就要随着社会在历史中的不断展开而显示出来。从这个意义上来说，韦伯学说主题之争也就是韦伯被重新认识和重新诠释的过程，这一点正是与实际情况相符的。这个问题最早的缘起是有人反对帕森斯将韦伯思想解释为一种规范化的学说，即所谓的“去帕森斯化”。以后牵涉进来的问题实际上就更为广泛，比如韦伯的政治态度与魏玛共和国，纳粹和第二次世界大战的关系。纯从学术上来说，韦伯学说主题之争涉及两个基本问题，第一，韦伯学术活动的分期以及每个时期学术活动的主题；第二，韦伯学说有无一以贯之的主题，如果有，它是什么。

自八十年代以来，韦伯研究诸家趋于达成如下这个共同的观点，即韦伯学说的主题在前后期有其连贯性和一致性，但是这个一致性的主题究竟是什么，各家的说法依然纷纭。腾布鲁克1975年发表的《韦伯的著作》和1980年发表的《论韦伯著作的主题统一性》，全力抨击帕森斯化的韦伯诠释，认为韦伯著作的统一主题在于世界祛巫和合理化的历史发展过程[①]，《世界宗教的经济伦理》的系列研究要远比《经济与社会》重要；前者集中关切合理化过程：实在的全面合理化的惟一渊源在于，人们专注于合理的和有条理的生活方式的意义。尽管所有宗教都试图以自己的方法提供有条理的生活方式，但这种包罗万象的合理化受到种种现世关切的束缚，或者只指向来世的得救。只有入世的禁欲主义才创造了合理而有秩序的生活模式，后者证明自身在此世摆脱了巫术的影响[②]。腾布鲁克一方面固然强调了世界各种合理化过程的同等重要性，但由于贬低《经济与社会》，却也就在一定程度上轻视方法论和类型学说在韦伯后期研究中，尤其在世界宗教与经济伦理研究之中的重要作用，而没有那些理想类型和规范性的概念，世界宗教的系列研究是不可能的。腾布鲁克的观点自然激起关于韦伯学说主题的广泛和深入的争论。

另一位重要的德国韦伯学者，亦是《韦伯全集》编委之一的施路希特尔教授认为，韦伯有两个主题，即资本主义和合理（理性）主义，而后者的研究是从前者的研究过程中转化而来的。施路希特尔与腾布鲁克的区别在于如下一点：他认为，韦

---

① *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, *I*（《宗教社会学论文集》，第一卷），J.C.B.Mohr（Paul Siebeck）Tübingen，1988年，第266页。

② *Reading Weber*，第73页。

伯研究这两个问题时既采用了历史的方法，也采用了类型论的方法，即规范的方式。他说，他同意腾布鲁克的说法：韦伯形成了演化的视角，但这是与比较的方式联结在一起的；他还同意腾氏的说法：韦伯构成了观念，尤其宗教观念的自律的“逻辑”，但这是与制度的研究结合在一起的；他还同意腾氏的说法：韦伯在假定从古代犹太教到新教的序列有其内在必然性的基础上解释西方合理化，但这必须与韦伯亦分析了它们之间偏离的过程的观点结合起来。[①]

笔者已在拙著《韦伯》一书里对这些问题作出分析和诠证[②]，这里不拟赘言，而只是再强调一点：韦伯学说并不止有一个主题，而是具有多个主题。因为不仅韦伯一生关怀颇多，而且韦伯所研究的题目牵涉极广，它们迫使也诱使韦伯采取不同的视角，应用不同的方法，不断地去探讨新的社会现象。此外，像任何一个博大的思想家和学者一样，韦伯学说并不具有严格一致的内在逻辑，更何况韦伯一生的兴趣随着研究的进展不断在变移，他也从来没有像马克思那样有建立一种主义的企图和计划。因此，笔者认为，为了全面理解韦伯学说，就需要从几个方面来加以分析和证明。第一，韦伯重点研究的领域；第二，贯穿这些研究的中心关切；第三，完成这些研究，阐释这些关切的方法；第四，韦伯批判经济决定论的态度也是影响其研究思路的重要因素。这类规定，正如其他论者所认定的韦伯主题一样，在一定程度上乃是对韦伯学说的重构[③]。但是，

---

① Schluchter, Wolfgang: *The Rise of Western Rationalism*, University of California Press, 1981年，第512页。

② 参见《韦伯》（台北：东大图书公司，1998年）第一章。

③ 《韦伯》，第10页。

它们依然有其极为可靠的文本的根据，并且体现在由这些文本所承负的具体研究之中。

毫无疑问，这些观点也就构成了笔者为本文集遴选篇章的根据和原则。这就是说，本文集就是要为读者提供使读者能够达到上述四个方面认识的文本。然而，由于受时间和翻译力量的制约，编者的选择余地基本上只限于既有的汉译韦伯著作，于是，个别韦伯的重点领域的文字，比如韦伯有关印度教的研究，只能暂告阙如。同时，这是一本以汉语读者为对象的文集，韦伯有关中国研究的篇目就自然而然地占有相对较大的比重。

二

大约在本世纪20年代初韦伯就已经被引入中国。实际情况并不像有些国外学者所说的那样，在改革开放之前，韦伯是中国学术界的一个空白[①]。韦伯的重要著作《经济史——社会—经济通史纲要》（*Wirtschaftsgeschichte*，*Abriß der universalen Sozial – und Wirtschaftsgeschichte*），当时就已经由郑太朴译出，由商务印书馆印行，译名是《社会经济史》[②]。此书的另一个译本，即《世界经济通史》（姚曾廙译自F. H. Knight的英译本 *GENERAL ECONOMIC HISTORY*，上海译文社版，1981年）也是在1962年开始翻译，并在“文革”之前就已译竣。在

① 参见马克斯·韦伯《学术生涯与政治生涯——对大学生的两篇演讲》（于容芬译，北京：国际文化出版公司，1988年，155～156页）

② 笔者查对了北京大学图书馆此书的保存本，上面没有具体的出版日期。笔者记得曾有资料说，它是1927年出版的。从此北大保存本的版式和纸张来看，应该是在这前后。笔者曾向商务印书馆查询过，可惜那里也没有记录了，希望知情者示知。

"文革"之前的一些学术文章里，韦伯多次为人论及。当然，据笔者所知的情况而言，专门的研究大概阙如，真正知道韦伯的学者也在少数。在汉语学术圈，韦伯引起人们普遍的重视及大规模的研究和翻译，则是先在台湾发生的。大约自八十年代起，韦伯研究在台湾成了显学[①]。显然，那些台美两栖学者，大有功于此。与此同时，由于大陆文化热的兴起，韦伯也迅速为大陆学界所接受，一时有学者纷纷争说韦伯之盛，但潜心研究者却鲜见。笔者记得，当时一位美籍华裔教授来到中国社会科学院研究生院座谈，谈到韦伯时，说要从 ABC 讲起，因为在他看来大陆学者根本没有真正理解韦伯的思想，比如合理性的概念。当然，此次座谈会让他改变了观念：深入研究的学者是有的，只不过他以前没有遇到而已。八十年代末，韦伯热在大陆突然降温。几年之后，韦伯著作的翻译出版进入了一个新的时期，商务印书馆出版了《儒教与道教》、《经济与社会》，并组织力量翻译韦伯其他重要著作，北京三联书店在近几年也接连出版了韦伯著作和文章的选译本。迄今为止，各式各样的韦伯著作汉译本仅在大陆一地就达十数种，而从德文原著大力翻译之功，当首推商务印书馆。与之相比，韦伯研究就较为薄弱，无论著作和文章都相当短少。这反过来制约了翻译质量的提高。

台湾的韦伯研究相对来说要强一些，这主要体现在研究著作的出版数量和质量方面，尽管其中一些重要著作的作者乃是大陆的学者。在翻译方面比较有影响的工作当推《新桥译丛》之中的《韦伯选集》，它有系统地翻译了韦伯的一系列重要著

① 顾忠华：《韦伯学说新探》，唐山出版社，台北，1992 年，第 106 页。

作的重要篇目和章节，使汉语读者能够非常方便地了解韦伯思想的主要方面。但这部选集亦有颇让人遗憾之处，这就是其绝大部分文字不是从德语而是从其他语言，主要是英语译本转译的，这无疑使读者与韦伯的本意多了一层隔膜，即便这层隔膜看起来是相当透明的。

韦伯热在大陆的兴起，以及韦伯的研究在大陆未能深入，未能在“热”后的十余年间提升到一个较高的水平，都不仅仅是一个学术问题，而是首先必须从整个社会的制度与情状着眼才能说清楚的问题。在中国社会重新开放伊始的八十年代，连中国人自己也惊讶不已的落后的现实社会，在比较的背景下终于如江河决堤般被揭露出来之后，立即与正统的话语系统形成极为尖锐的矛盾，人们内心的精神分裂立刻表面化了。传统的那套话语系统在大多数知识分子那里，乃至在一般反思的头脑里，一下子就失效了。他们骤然空白了的头脑急需其他的学说和话语系统来填补，以理解和把握他们周遭的现实。韦伯的思想在当时被人当做最便利、最实用、最有针对性的理论工具。这一点从相隔不久《新教伦理和资本主义精神》便有了两个译本就可看出。所谓的“文化热”，有如久饥之后的暴饮暴食，人们来不及品味咀嚼，就被囫囵吞下的东西撑得气满腹胀。

但是，在大陆以外的其他地区，由于所谓东亚奇迹的出现，使《儒教与道教》成了汉学家注意的中心。儒家思想与现代化的关系，遂成聚讼之点。于是，一般而言，大陆境内外汉语圈对于韦伯的兴趣形成恰好相反的指归。在大陆，人们阅读韦伯，理解韦伯，目的在于从中获得批评和否定中国传统文化的理论武器，尽管人们普遍对于新传统与旧传统不加区分；而在其他地区的汉语学术圈，甚至在一些并非华裔的汉学家里

面，许多人却正从事相反的努力，为儒家与资本主义的亲和性寻找根据，从而拒绝韦伯的结论，至少拒绝他的某些结论。中国大陆经济的持续高速发展，似乎造就了改变这种理论形势的因素；但是接踵而来的东南亚经济危机，在抑制了含糊不清的"亚洲价值论"高调的同时，促使人们更加深入和客观地来检视中国传统精神与现代化的关系。韦伯研究的变迁与社会发展的这种云龙相从的关系，一方面可让我们实际地了解韦伯学说的现实意义，另一方面也使我们深刻地领会到，建立在普遍接受的观念之上的合理制度，无论对于学术发展这样一个相对微观和专门的领域，还是对于社会—经济发展这样一个宏观而全局的事业，均是无法脱空的基础。但这并不等于说，这种观念和制度的积极因素只存在于西方的传统之中，或者依照更狭隘的观点，只存在于基督教的传统之中。在中国传统思想之中，无论是儒家，还是其他各家，都至少包含着可为现代人所接受，与当代世界基本观念相容，乃至构成其根本的思想。问题的全部关键在于，在历史上，我们失去了不断重新诠释这些思想的历史际遇，而现在我们又太过容易于接受现成的东西，却忘记了那些所谓现代的西方思想原本也有一个漫长的形成历史和过程。其实，从方法上来说，我们太过轻易接受现成的东西与历史上我们视儒家思想为至理的教条而不批判反思，从而失去重新诠释的机会，是完全一样的。而这样一种态度，正是我们在阅读和全面理解韦伯的思想，尤其是他关于中国社会及儒家的评价，以及关于新教在现代资本主义兴起之中的作用的学说时，所必须具备而不可或缺的[1]。

---

① 相关观点的详细论述可参见拙著《韦伯》第三章第三节，第四章第五节，

三

韦伯的博大精深使得编选一本既精当而又赅备的文集成为一件十分困难的任务。虽然编者是在研究韦伯多年，并在翻译过韦伯研究著作，韦伯原著，撰写了韦伯研究著作之后，受命编辑此部《韦伯文集》的，但拟定文集的具体选目，依然颇费心思，颇感踌躇，学也无涯之叹油然而起。编选的原则自然来自编者对韦伯学说主题的理解，然而采选具体的篇章却要照顾几方面的条件，尤其还要考虑韦伯著作对于中国读者的意义，以及既有的汉译韦伯著作的译本水平。

韦伯一生的学术领域涉及经济、历史、法律、宗教、社会科学哲学、音乐、建筑等学科，他的特点不仅在于他在每一个领域都别开生面，取得重要的成就，而且还在于他的每一项研究都不是单纯以某一学科为手段的研究，而总是同时利用各个学科手段的综合研究，无论是宗教社会学的研究，还是统治类型的研究，或者其他研究，无不如此。于是，依学科分类来制订编目就会显得非常的不合适，因为韦伯的任何一种著作都很难单纯地归为某类学科的著作，而用我们今天的术语来说，均是跨学科的研究。这样，以专题研究为根据来排定编目就是比较合理的选择，而且韦伯广泛而深入的影响，往往是从专题研究之中发挥出来的。还是由于上述的原因，韦伯的一些文章实际上往往涉及到不同的专题。比如，本文集收录的《作为职业的政治》既是一篇十分重要的政治社会学文献，又十分鲜明地表达了韦伯对政治活动的一般见解和态度，而将之编在《政治态度》之下，为的是强调韦伯在此文中对政治活动和政治家发

表了自己的价值评价，而不仅限于与价值无涉的理论分析。按照韦伯的理论，它就不能算在纯粹理论研究的领域之内了。

遴选汉译文字的标准就是一般所接受的标准，即译文准确，忠实原文而不随意添加删节，文字清通。一般来说，选入本文集的文字都应当大体上符合上述标准。但是完全依照这些标准来选择韦伯著作的汉译文字，却并不完全行得通。首先，韦伯的重要著作并没有全数翻译过来，即便已经移译过来，重要却艰深的著作却很少有一个以上的本子，选择余地自然也就不大。其次，不少汉译韦伯著作是从英译本转译的，而英文译者出于各种不同的理由，通常对韦伯著作做过翻译以外的加工，虽然这使文字变得明白，段落清楚，但却改变了韦伯著作的行文和结构，从而使读者与韦伯更隔一层。第三，即便从德文原文直接翻译，由于韦伯的德文极其诘屈聱牙，如果译者不是在深入研究的基础之上，反复琢磨之后动笔，就易为韦伯旁现侧出而惟度映蔚的文字所掣肘，从而陷入繁复冗长而尾大不掉的句式，给汉语读者带来理解的困难。第四，当然，研究不足所造成的问题远不止于此，比如，它直接就导致对韦伯思想的误解，以及名词术语的不当翻译。这是国内西方学术著作翻译中的一个通病，几乎每一个学科著作的翻译，均有这类问题。不过，在韦伯著作的翻译上面，这个问题显得尤其突出。原因大概有这几个方面：① 韦伯研究从根本上来说在中国仍属起步，即便专家或译者对于韦伯学说的理解均尚有欠缺之处；② 韦伯所涉及的许多领域，尤其许多历史事件、器物和制度等等，都是以前很少研究或介绍，乃至尚为学术空白的，不少术语的翻译实属草创，自然就不免粗糙不协；③ 译者的态度，这一点往往是至关重要的。如果出于学术的原则而秉持

认真的态度，上述的困难是可以在相当大的程度上得到较好的解决的。比如，基本的与重要的术语的前后统一译法，往往只需认真的态度就可。第五，还有一个既非关韦伯研究，亦非关一般学术研究的原因，这就是现代汉语仍处于形成过程之中，并未产生严格的语法规范，从而缺乏有效的内在约束。这一点最明显地体现在通过翻译而出现在现代汉语之中的欧化句式上面。尤其在表达复杂的思想时，如果不加琢磨，化为汉语的习惯表达法，而是将原句简单地对译过来，更容易造成这种局面，难免就有捉襟见肘不伦不类之陋，有害于读者的理解。现代汉语就像现代中国社会一样，既没有达到政治和文化上的统一，也没有达到规范上的统一。

严格来说，既有的韦伯著作汉译本都有重新校对订正的必要，有些则有重译的必要。就以出自专家之手而比较忠实、准确和流畅的《世界经济通史》来说，仍然存在应当改进的地方，首先它是从英文转译的，虽然 F. H. Knight 的英译比较忠实原文，但依然删去了许多参考书目，而且书名及其中一些术语与原文也不尽一致。此书之所以可得好评也有其良好的条件：韦伯的这本著作原是由学生的笔记整理而成；由韦伯口述而经过学生的转写，一扫韦伯晦涩冗长的语言风格，极其明快流畅；再经过英文的转译，益发简洁；汉译者的专门知识和认真态度自然就能成就锦上添花之作。有些韦伯著作的汉译本，译者原是下了不小的功夫的，但由于或者缺乏一致的原则，或者缺乏认真的校对和编辑，而使全书质量不尽一致，从而为译者自己和读者留下遗憾。

对于选入本文集的汉译文字，笔者做了如下一些必要的处理：① 加注外国人名西文原文；② 校订印刷错误，改正错别

字；③ 明显误译的句子，依据德文原文改正。如前所述，文集所收录的各家译文在一些基本而重要的译名上并不一致，编者不能也无力全部改为一致，所以一仍其旧，望读者留意。笔者这里选出其中常见的十余项，举出常见的译法，同时提出笔者自己认为适当的译法，并加以必要的诠释，以供读者参考。

1. Beruf：如所周知，此词的特殊意义来自路德对《圣经》的诠释，乃是由新教而产生的特殊观念。然而，在中国长久以来就有相似的观念和思想，因而可以很方便地找到对应的词来翻译。但是，此词的译法不仅诸家不同，而且在有的同一部译著里也没有一个统一的译法[①]。常见的译法有“天职”，“职业”，“天命”[②]，“使命”，“志业”[③]，等等。笔者认为“天职”是一个比较中肯的译法。

2. Einfühlen：韦伯用这个词来表示如下一种情况：人们可以通过分析自己在被理解者所处的情景中将会出现的内心活动来类推他人的内心活动，这就是说，理解者试图在假定相同的情况下，重新体验研究对象当时经历的内心变化。根据这个规定，笔者将之译为“神入”，即设身处地的体验。其他诸家通常译为“移情”，但“移情”一词的本义，据《辞海》为“变易人的情志”，显然与 Einfühlen 的本义不合。

3. Ethos：此词确是西方特有的概念，因此人们半译半释

① 如《新教伦理与资本主义精神》（于晓等译）。
② 参见《世界经济通史》（姚曾廙译）第 311 页。
③ 参见《学术与政治：韦伯选集Ⅰ》（钱永祥、顾忠华等译），远流出版事业股份有限公司，1991 年，第 107 页。

地将之译为“社会精神气质”[①]，或译为“精神风格”[②]。笔者将之译为“心态”，因为韦伯是在此词的本义上使用的，即由关于习俗与道德的价值的意识而造就的意向和态度。

4. Idealtypus：此词在大陆的汉译韦伯著作和研究文献中一般译为“理想类型”，较少分歧；在台湾的韦伯译著和研究著作中，较多地译为“理想型”[③]，亦有译成“理念类型”[④]的。在大陆韦伯学界，译法虽然大体一致，但理解却有很大的差距[⑤]。

5. Krisma：此词的影响一如韦伯所用的此词本义，颇富神效，但诸家的译法，心思别出，无论音译、意译，都很不统一；常见的有“卡里斯马”或“卡里斯玛”、“魅力”等等。笔者取一个现成的汉语辞来对译，这就是“神力”。

6. Kultur：此词应当如何翻译，是一件颇费踌躇的事。人们一般都译成“文化”，但实际上韦伯在许多行文之中是在“文明”一义上使用它的。诚然，这里涉及到如何界定文化与文明之间区别的问题。此词的译法还关涉由它而生的其他组合词，比如 Kulturwissenschaft，究竟应当译成“文化科学”，还是译成“人文学科”，仍

---

① 参见《新教伦理与资本主义精神》（于晓等译），第16页。

② 参见《学术与政治：韦伯选集Ⅰ》（钱永祥、顾忠华等译），远流出版事业股份有限公司，1991年，第118页。

③ 参见《学术与政治：韦伯选集Ⅰ》（钱永祥、顾忠华等译），远流出版事业股份有限公司，1991年，第118页

④ 吴庶：《韦伯的政治理论及其哲学基础》，联经出版事业公司，1993年，第19页。

⑤ 参见拙著《韦伯》第二章第四节。

是一个见仁见智的学术问题。在中国今天的学术界，文化一词已经用得太滥了，所以在用它来翻译 Kultur 时，就需要格外的谨慎。

7. Lebensführung：此词在《宗教社会学论文集》里面具有特别重要的意义。韦伯将“世界宗教的经济伦理”的研究限制在如下一点：确定某个受到了某一世界宗教的实践伦理的决定性影响的社会阶层，遴选出这个社会阶层的生活方式中奠定方向的因素。这里所谓的生活方式就是 Lebensführung。除了个别著作，这个重要的名词在许多译著中根本就没有用专门术语来定译，那些从英文转译过来的韦伯著作，尤其如此[①]。

8. Legitimität：此词从字面上理解，译为“合法性”似乎不错；然而，在韦伯著作中如此译法却会导致严重的误解，因为韦伯在用这个词来概称合法的、传统的和神力的三种统治类型时，则要表示这些类型都是正当的，即有其社会—历史的根据，而非意谓我们意义上的“合法性”。我们试看韦伯《科学论文集》中 *Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft*（《正当统治的三种纯粹类型》）一文下的小标题：Legitimität der Herrschaft；Legitimitätsgründe；Ⅰ. Legale Herrschaft；Ⅱ. Traditionelle Herrschaft；Ⅲ Charismatische Herrschaft。如果将 Legitimität 译为“合法性”，那么后面的 Legale Herrschaft

① 比如，《新教伦理与资本主义精神》（于晓等译）第 15 页将原文“praktisch – rationaler Lebensführung”译成“实际的理性行为”。

该作何译？如果再译成“合法的统治”，必然造成误解[①]；倘若不译成“合法的”，那么 Legale Herrschaft 所要表达的正是我们今天意义上的合法统治。而 Charismatische Herrschaft，即神力的统治，虽然有其“正当性”，却并不具有今天意义上的合法性。因此，笔者将 Legitimität 译为“正当性”，不仅可清楚地与 Legalität 区别开来，而且十分切合韦伯的本意——这一点是可以通过阅读韦伯主要著作来检视的。

9. patrimonial：此词在汉译韦伯著作和研究著作中一般有两种译法，或译为“世袭制的”，或译为“家产制的”。在笔者看来，不加区别地一概使用这两种译法，易于导致误解。比如韦伯说中国传统的官僚制是 patrimonial，从而说中国传统的官僚制是世袭的，显然违背事实；而说它是家产制的，意义也极晦暗不明，比如说“家产制臣民”就很让人摸不着头脑。笔者用“家长制的”译“patrimonial”，而用“宗法制的”译“patriarchalisch”，因为韦伯认为，patrimonial 其实是 patriarchalisch 的一种特殊情况，而在汉语语境里，无论从学理上来分析，还是在常识下去理解，家长制正是宗法制的一种特殊情况。这样，无论说中国传统的官僚制是家长制的，还是说“家长制臣民”，意思都是相当清楚的。当然，patrimonial 原本有“世袭的”一义，所以此词的译法有时也要依据具体的行文而定。

---

① 如，《经济与社会》(林荣远译)上卷第241页第三段“(2)合法统治……”与第四段第二至三行“(合法型的统治)”中的两个“合法”，原文就分别是 legitim 与 legal，而非同一个词。

10. Rationalität：源于拉丁语的 rational，Rationalisierung，Rationalität 和 Rationalismus 等一组同词根的德语词，既可以分别译为合理的，合理化，合理性和合理主义，亦可以译为理性的，理性化，理性（性）和理性主义。毫无疑问，合理性和理性以及它们的衍生词概括了 rational 这个词的基本意义，但在汉语里面，无论就词义说，还是就习惯用法说，两者并不可以无条件地相互替代。譬如，“目标合理的”换成“目标理性的”，就不符合习惯用法，即使勉强使用，两个词组的意义也是不一样的。如果我们从西方思想史这样一个更深远的背景来考察，情况更是这样，而且还会发现这个词原来就是歧义纷呈的，尽管它一直代表西方人的一个基本观念。于是，我们看到，西方思想家在使用这个词来表达某种观念时，不仅总是有其个人的特殊规定，而且如果在几种意义上使用时，在不同的语境中总是有其特定的意义。在韦伯这里，情况也是一样。笔者在自己的研究著作和翻译著作里面，视语境的不同而分别采用上述两种不同的译法，但以前一种译法为主。

11. Wertfreiheit：此词是译法最有分歧的一个。韦伯使用此词来指示他提出的一条作为经验科学之文化科学的原则，即客观性的要求：将价值判断从科学认识中剔除出去，划清科学认识与价值判断的界限。笔者将之译为“价值无涉”。其他的译法有“价值自由”，“价

值中立”[①] 等等。其中“价值自由”这个译法较易造成误解。因为无论德语的 Wertfreiheit，还是英语的 value-free，都是“与价值无干”的意思，亦即不应当作价值判断，而不是自由评价的意思。

上面所例举的 11 个名词术语，虽然在韦伯学说中是重要而基本的，却依然只是一小部分而已。应当重视并且可以商榷斟酌的术语尚有不少。韦伯学说深入而久远地影响着今天的社会科学乃至人们的一般观念，因此，其著作的翻译和术语的厘定当是一个需要认真对待的任务，并且需要以全面和深入的研究为基本前提。笔者上面的意见只是迄今为止的研究心得，还请海内外方家赐教，以便求得更为合理中肯的译法。韦伯研究，包括翻译，如同其他任何学术研究一样，如无严格的批评和公开的讨论作为动力，便不能取得进步。笔者期待，汉语学术界，尤其是韦伯研究同仁经过几年努力，能够促成一套多卷本的、高质量的、直接译自德文的《韦伯文集》出世。

王平君邀约编选这本《韦伯文集》，并为编辑出版此书辛勤劳作，盛情高谊，谨致谢忱。

韩水法

一九九九年二月二十六日午夜识于

北京大学燕北园听风阁

---

① 参见《学术与政治：韦伯选集 I》（钱永祥、顾忠华等译），远流出版事业股份有限公司，1991 年，第 117 页。

目　录

前言　韩水法

第一编　文化科学方法论

社会科学认识和社会政策认识中的
“客观性”　韩水法　莫　茜译　3
以学术为业　王容芬译　71

第二编　社会学基本概念

林荣远译

社会学基本概念　107

第三编　法律、经济与社会

林荣远译

经济与社会制度 169
共同体的经济关系
（经济与社会） 205

第四编 新教伦理与资本主义精神

《宗教社会学论文集》
导论 于 晓译 233
资本主义精神 徐 培 刘 锋译 251
路德的“职业”概念 王美秀译 288
禁欲主义与资本主义精神 陈维纲译 310
现代资本主义的兴起 姚曾廙译 357



第一编

文化科学方法论

（1904 年[①]）

社会科学认识和社会政策认识中的“客观性”[②③]

在我们看来，一份社会科学的并且同时也是社会政策的杂

① 这篇论文发表于《社会科学和社会政策文献》由维尔纳·松巴特（Werner Sonbart）、马克斯·韦伯、爱德加·雅费（Edgar Jaffé）接手编辑部之际。——玛丽安妮·韦伯（A. Marianne Weber）注

② 选自 Max Weber: GESAMMELTE AUFSÄTZE ZUR WISSENSCHAFTSLEHERE, 6. Auflage, J. C. B. MORE (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN, 1985。——编注

③ 下文第一部分中无论以编者的名义明确地作出的论断，还是给《文献》所定的任务，自然都与作者的个人观点无涉，而所述观点都经编者同仁一致同意。作者只对第二部分的形式和内容负责。

《文献》将决不陷于对某一学派意见的偏爱，而对此的保证便是，不仅投稿者的观点，而且编者的观点，甚至在方法论方面都绝不会全然一致。当然另一方面，在某些基本观点上面的一致是编辑部共同承担责任的前提。这种一致特别出现在有关以“片面的”观点评价理论认识的价值的方面，以及有关要求建立如这里所提倡的经验知识与价值判断的分明的概念和严格的区别——当然我们并不要求就此提出某种“新东西”。

讨论的广博（第二部分）和同一思想的不断复述有助于达到使这些论述尽可能地通俗易懂这惟一的目的。为了这一益处，许多——但不是太多——表述的精确牺牲掉了，并且出于同样的缘故，我们这里完全放弃了让一种系统的研究代替彼此并列的几种方法观点的尝试。这种系统的研究会要求我们涉及大量的认识论问题，其中的一部分在这里所涉及的要远为深入。我们不想在这里促进逻辑，而想使现代逻辑的众所周知的成就能为我们所用，我们不是想在这里解决问题，而是想使外行易于理解它们的意义。那些熟悉现代逻辑学家——我只引证文德尔班、齐美尔以及出于我们的目的特别引证海因里希·李凯尔特（Heinrich Rickert）——著作的人，立即就会注意到，本文的所有重要方面只是与他们密切相关。——原注

志，在发行之际或易手于新编辑部之时，常被问及的第一个问题是，它的“倾向”是什么。确实，我们不能回避这个问题，我们将依照我们在“前言”中的意见，以提出某种原则问题的方式来着手探讨它。这就提供了从某些方面澄清我们所说的“社会科学”研究性质的机会，这种澄清如果于专家无用，那么于一些远离社会研究实践的读者仍然是有用的，即使或者毋宁恰恰是因为它涉及到了“自明性”。

除了扩展我们关于“所有国家的社会状况”，亦即社会生活的事实的知识之外，《文献》自创刊来已申明的目的还包括关于社会实际问题判断的训练，并且因此——自然是以十分节制的方式，在这种方式下这个目的能够得到民间学者们的支持——也包括对于实际的社会政策乃至于对实际的立法工作的批判。但是，尽管如此，《文献》从一开始起就坚持要成为专门的科学杂志，惟科学研究方法是用，——于是首先就产生了下面的问题：上述目的如何能使自身与只使用这种手段的限制在原则上协调起来。如果《文献》在字里行间允许对立法和行政的分立规则或对这些规则的实际建议做出评价——那么这意味着什么？这种判断的标准是什么？比如由评价者那方面所作的、或者提出实际建议的作者视作此建议基础的价值判断的有效性是什么？评价者和作者在何种意义上因此而处于科学讨论的范围内，因为科学认识的标志必定存在于它们作为真理的结果的“客观”有效性之中？我们首先就这个问题陈述我们的立场，以便尔后在此基础上探讨下面这个更进一步的问题：在什么意义上，在一般文化生活科学的领域中存在着“客观有效的真理”？——鉴于我们学科的明显的最基本问题，它的研究方法，它建立概念和概念有效性的方式时常发生变化和引起激烈

斗争，这个问题是无法避免的。我们在这里并不试图提供答案，而只欲揭示问题——这类问题是我们的杂志为了胜任它迄今为止和将来的任务所必须予以注意的。

一

众所周知，我们的科学，诸如以人的文化制度和文化事件为对象的一切科学，或许政治史算是例外，在历史上都首先以实际的立场为出发点。对国家的某些经济政策的措施作出价值判断是其最切近的、几乎是惟一的目标。它是“技术”，这样说的意义与比如说医学科学的各临床学科也是技术的意义是相同的。现在已经知道，在未作出“存在的”和“应该存在的”知识之间的原则区别之前，这种地位是如何逐渐地变动的。不同意这种区别的第一种意见是，不可变更的同一自然规律支配着经济过程；第二种意见是，一种明确的发展原则支配着经济事件。就是说应该存在的或者——在第一种情况下——与无可变更的存在，或者——在第二种情况下——与无可避免的生成恰好相合。随着历史意识的觉醒，于是一种伦理进化论和历史相对论的结合在我们的科学中占了统治地位。它试图剥去伦理规范的形式特点，通过把整个文化价值置入“道德”范围内的关系之中来从内容上规定文化价值，这样便把国民经济学抬上以经验为基础的“伦理科学”的崇高地位。由于一切可能的文化理想的总体被贴上了“道德”标签，伦理绝对命令的特殊尊严就被弄得消失殆尽了，而对那些理想的“客观”有效性仍然没有什么促进。然而，就此所作的原则讨论在这里可以和必须放在一边。我们仅仅指出这样一个事实：认为国民经济学从一

种特殊的“经济世界观”出发做出并且必须做出“价值判断”这种模糊不清的观点今天非但尚未消失，而且——我们不难理解——在那些实践者中颇为流行。

正如我们想立刻预先说明的那样，我们的杂志作为专门的经验学科的代言者必须从根本上拒绝这个观点，因为我们以为：经验科学的任务决不可以是获取糅合在一起的规范和理想，以便能从中推演出可用于实践的处方。

但是，从这个命题所得出的结论是什么？它决不会是说，因为价值判断最终立足于某些理想，因而有其“主观的”源泉，所以它归根到底应从科学讨论中排除出去。的确，我们杂志的实践和目的会一再否定这样的命题。批判并不因价值判断而中止。问题毋宁是，对理想和价值判断的科学批判意味着什么，目的是什么？这个问题需要作稍为详细的考察。

一切关于人类有意义行动的基本成分的思考首先与“目的”和“手段”这两个范畴直接联系在一起。我们意欲某物，实际上或者是“为了它自身的价值”？或者它是有助于获取最终所欲的东西的手段。手段对于既定目的的适用性一开始就可以通过科学研究而无条件地获知。因为我们（在我们当时的知识界限之内）能够有效地确定，哪些手段适宜于或不适宜于达致先定的目的，这样，我们可以凭借这个方法权衡利用某些可支配的手段最终达到某一目的的可能性，因而我们又可以根据当时的历史状况间接地把目的设立本身评判为实际上有意义的，或者相反评判为对于既定的各种情形而言是无意义的。当看来有一种达到一个先定目的的可能性时，我们能够进一步——自然，始终是在我们当时认识的界限内——规定这样一种结果：由于一切事件相互联系，除了可能达到所设定的目的

之外，使用必需要的手段也会产生这类结果。我们随后给行动者提供相对于他的行动所意欲的结果来权衡这种并非所意欲的结果的可能性，并回答这个问题：以预定损失其他价值的形式达到所意欲的目的所“付出的代价”是什么？因为在绝大多数情况下，每一个所追求的目的在这个意义上都“付出”些代价或可能会“付出”些代价，所以任何有责任感的行动者的自我思考都不能忽略对于彼此对立的行动的目的和结果的权衡，而使这种权衡得以可能的则是我们到目前为止所考察的技术批判的最根本的功能。但是，从权衡本身进到决定，当然不再是科学力所能及的任务，而是有所欲的人的任务：他按照自己的良知和他个人的世界观在各种相关的价值之间进行斟酌和选择。科学帮助他意识到，所有的行动，自然也包括视情况而定的不行动，都意味着在结果中赞成某些价值，因而——今天人们特别不喜欢承认的——总是意味着反对另外一些价值。进行选择是他自己的事情。

为使他做出决定，我们还能进一步提供的就是认识所意欲的东西本身的意义。我们能够教导他依照联系和意义去了解他所意欲的和在其中作出选择的种种目的，这里所凭借的方法是阐明并以一贯的逻辑来揭示作为或能够作为具体目的基础的“观念”。因为不言而喻，每一门人类文化生活科学的最基本的任务之一就是从精神上来理解这些“观念”，人们或实际地，或想像地为这些“观念”进行了斗争和正在为这些“观念”而斗争。这没有超出追求“对经验实在从思想上进行整理”的科学的界限，虽然用来这样解释精神价值的手段几乎不是通常意义上的“归纳”。不过，按照一般专门化的劳动分工，这个任务至少部分地落在专业经济学科的范围以外：这是社会哲学的

任务。然而，观念的历史力量过去和现在对于社会生活的发展仍然如此巨大，以至于我们的杂志非但决不能逃避这个任务，对它的关切反而要划入我们最重要的职责范围之内。

但是，对价值判断的科学研究不仅可以进一步理解和神人所意欲的目的和作为其基础的理想，而且主要还可以教人批判地“评价”它们。这种批判自然只能具有辩证的性质，亦即它只能是一种对于历史上既有的关于先前材料的价值判断和观念的形式一逻辑的评价，一种依照所意欲的东西的内在无矛盾性的公设而对理念的检验。由于它给自己设立了这个目标，它便能够帮助有意欲者去自我反思那作为他意欲内容的基础的最终公理，反思他无意识地预先设定或——为了前后一贯——必须预先设定的最终的价值尺度，使人们意识到这种显示在具体的价值判断之中的最终价值尺度，当然是它不必踏入思辨的领域就能成就的最后工作。至于判断的主体是否应该拥护这些最终的价值尺度，完全是他个人的事情，是他的意欲和良知的问题，而非经验认识的问题。

经验科学无法向任何人说明他应该做什么，而只是说明他能做什么——和在某些情况下——他想要做什么。确实，在我们的科学领域内个人的世界观甚至习惯于不断地影响科学论证，并且根据结果减少或增加个人理想实现的机会，即意欲某一特定事物的可能性的情况不同，即使在查明简单因果联系的范围内也一再地抹煞科学论证的重要性，容许对之作出种种不同的评价。就这方面而言甚至我们杂志的编辑和撰稿人确实也会“认为人的本性概莫能外”。但是从有关人类弱点的这种认识出发需经一段漫长的道路才至于相信一门“伦理的”国民经济学科学，而国民经济学必须从它的材料中得出理想或通过把

普遍的伦理绝对命令用于它的材料而制造出具体的规范。——更确实无疑的是：正是“个人”的最内在的因素，规定我们的行动、赋予我们的生活以意义的最高和最终的价值判断，才是某种我们感到有“客观”价值的东西。我们之所以能赞成这些价值判断，只是在它们向我们表现为有效的，表现为出自最高的生活价值的时候，因此，也就是它们在与生活困难的斗争中显现出来的时候。的确，“个人”的尊严在于这样一个事实：对他来说存在着一种维系自己生活的价值，——这种价值在个别的情况下甚至惟一地存在于自己独具的个性的范围之内；于是，“自我充分发展”在具有他可向其要求作为价值有效性的益处时，才是他用以指导自己的观念。无论如何，只有在有价值信仰的前提下，实际地赞成价值判断的努力才有意义。但是，评价这种价值的有效性，是信仰的事情，同时或许是一种根据生活和世界的意义对它们进行思辨的考察和解释的任务，但是就应在这里维护这种价值有效性这一层意义而言，这的确不是经验科学的课题。那些最终的目的在历史上是可变动的和有争论的，这个可由经验证明的事实并不怎么影响上面这种区分，而这一点正与一般的想法相反。因为，即使有关我们理论科学——比如，精确的自然科学和数学——最可靠的命题的认识亦如良心的增加和净化一样，只是文化的产物。然而，当我们特别地考虑到经济政策和社会政策（一般意义上）的实际问题时，我们看到，存在着许许多多，甚至无数的实际的个别问题，在讨论这些问题时，人们在各方面协调一致地从某些不言而喻地给予的目的出发，比如，这些问题有紧急贷款，社会卫生和贫民救济的具体任务，诸如工厂视察、行业法院、职业介绍、大部分的劳动保护立法一类的规则——总之，在这些问题

中，至少在表面上，只有达到这些目的的手段才是成问题的。但是，即使我们想在这里——科学假若如此行事决不会不受惩罚——把自明性的假象认作真理，想把由实际贯彻的尝试而引起的矛盾看做合目的性的纯粹技术问题——通常是不正确的——我们也仍然必须注意到：当我们从仁慈的一警察式的福利照顾和经济照顾上升到经济政策和社会政策问题时，这种起调节作用的价值尺度的自明性的假象便立刻消失了。一个问题的社会政策性质的标志直接就是：它无法根据从确定的目的出发的纯粹技术上的考虑而得到解决。围绕种种起调节作用的价值尺度本身，能够和必定会引起冲突，因为这已属一般文化问题领域内的突出问题。冲突不仅发生在我们今天很乐意相信的种种“阶级利益”之间，而且也发生在种种“世界观”之间”——当然，这丝毫未影响到下面这个真理：就个人赞成哪些世界观而论，除了其他的因素之外，个人将这些世界观与他的“阶级利益”——我们这里姑且承认一次仅在表面上明确的概念——结合起来的亲和力程度确实是以相当的分量起着决定作用的。无论情况如何，有一点是确确实实的：所涉及的问题愈“一般”，在这里也就是说，问题的文化意义愈广泛，通过经验认识获知一个明确的答案就愈不容易，个人信仰的最高公理和价值观念在其中发挥的作用就愈大。以为能够首先为实际的社会科学提出“一条原则”并证明它在科学上是有效的，然后便可从中明确地推出用于解决实际的个别问题的规范，纯属天真，尽管一些专家仍然不时提出这样的见解。无论社会科学如何需要探讨实际问题的“原则”，亦即把无反思地油然而起的价值判断归结为它们的观念的含义，无论我们的杂志如何特别着意地致力于这种探讨，——以普遍有效的最终理想的形式

创造一个于我们的问题实际通用的标准，确实，既不是它的任务，也毕竟不是任何经验科学的任务。这样的做法不仅是实际上行不通的，而且其本身也是荒谬的。无论伦理绝对命令的约束的基础和方式可作何种解释，确切无疑的一点是，文化内容无法从它们推论出来，一如无法从用于受到制约的个人具体行动的规范中如所要求的那样明确地推论出来。而且有关的内容愈广泛，我们愈无法这样做。惟有积极的宗教——更准确地说，受到教条束缚的教派——才能够赋予文化价值的内容以无条件有效的伦理信条的地位。除此之外，个别人所要实现的文化理想与他所应当履行的伦理责任在地位的崇高方面是根本不同的。已经吞噬知识大树的文化时代的命运乃是必须知道如下一点：我们不可能从对那个时代的详细研究的结果中获知世界大事的意义，即使是这个结果极其完善，相反，我们必须能够创造出意义本身；“世界观”决不可能是增长着的科学认识的结果；那些最强有力地推动我们的最高理想始终只是在与其他理想的斗争中发挥作用，而其他的理想之于其他人，就如我们的理想之于我们，亦是同样地神圣的。

惟有时或作为相对主义历史发展观的产物的乐观主义的混合说，能够或者故意对这种极其严肃的事实情况视而不见以欺骗自己，或者在实践中回避它的后果。不言而喻，在个别的情况中，从主观方面来说，政治家的实际责任恰恰是调解既有的对立观点，而不是支持其中一方的意见。但是，这与科学的“客观性”毫无关系。“中间路线”不比最极端的右的或左的党派理想多一丝一毫的科学真理。科学的利益被完全地取消的情况只发生在一个地方，在那里人们不想正视令人厌烦的事实和艰难的生活现实。《文献》将不遗余力地与一种严重的自我欺

骗进行斗争，这种自我欺骗认为人们能够通过对多种党派观点的分析或者依据贯彻于其中的对角线获得具有客观有效性的实践规范。因为，由于它喜欢以相对主义的方法掩盖它自己的价值尺度，所以它对研究的无偏见来说，比认为它们的教条具有科学的“可证明性”的古老天真的党派信仰要危险得多。区别认识和评价的能力，既履行了解事实真理的科学责任，又履行提出自己理想的实践责任，就是我们迫切想要重新适应的东西。

不论一种论证是求助于我们的感情和能力而使我们倾心于具体的实际目的或倾心于文化形式和文化内容，还是在伦理规范的有效性尚成问题的同时求助于我们的良心，或者最后求助于我们以某种方法在思想中整理经验实在的能力和要求，而这种方法提出了作为经验真理的有效性的要求，它们之间始终存在着——这正是为我们所关切的——不可逾越的区别。我们将会看到，那种实践利益的最高“价值”对于规整思想的活动在文化科学领域内每次选取的方向具有并将始终具有决定性的意义，尽管如此，上面的命题依然是正确的。因为确实无疑而且仍将确实无疑的是，社会科学领域内一种方法上正确的证明，如果会达到自己的目的，那么它即使在中国人那里也必须被承认为是对的或者——更正确地说来——它无论如何必须努力达到这一点，即使也许由于材料的缺乏这一点不可能完全达到；进一步说，对于理想的内容和其终极公理的逻辑分析，对于以逻辑的和实践的方法从它那里推论出来的结果的揭明，如果可能成功的话，那么即使对于中国人也必定是有效的——与此同时，这位中国人可能不知道该怎么“听取”我们的伦理绝对命令，他可能拒绝并且的确通常将会拒绝理想本身和由此而来的具体“评价”，而这并不因此损害了那种思想分析的任何科学

价值。的确，我们的杂志大概不会忽视明确地规定文化生活的意义这个始终无法避免而一再重现的尝试。相反，它甚至属于这种文化生活的最重要的结果，在某些情况下也属于推动这种文化生活的最强大的力量。因此，我们将随时谨慎地注视甚至这种意义上的“社会哲学”讨论的过程。而且进一步说，我们的杂志完全没有这样一种偏见：仿佛那试图超越对于经验事实的思想整理而从形而上学方面来解释世界和关于文化生活的考察，或许已经由于这种特点的缘故而不能完成任何有益于认识的任务。这个任务存在于什么地方，自然首先是一个认识论的问题，相对于我们的目的来说，有关它的答案在这里必须而且也可以置于不顾。因为我们在自己的工作中坚持一点：一份我们意义上的社会—科学的杂志，就它从事科学而论，应该是一块寻求真理的地方，而这个真理——依用上文的说法——即使对于中国人来说，也要求有在整理经验实在方面的有效性。——

当然，编辑们既不能一劳永逸地禁止自己，也不能禁止他们的撰稿人甚至以价值判断的形式表达出使他们具有活力的理想。然而，两个重要的责任由此而产生出来了。第一个责任是使读者和他们自己在每时每刻都分明地意识到他们是依赖什么尺度来衡量现实并导出其价值判断，而不是如通常的情形那样，通过各种不同的价值彼此之间不精确的挪移而在理想的冲突方面来回欺骗自己，同时想“给每个人都提供一些东西”。倘若严格地尽到了这个责任，那么实践中所取的评价态度不仅于纯粹的科学利益是无害的，而且是直接有用的，并且确实是必要的。在科学地批判立法的和其他实际的建议时，对于立法者动机的澄清和对所批判的作者的理想在其影响所及的范围内

的揭明，通常除了通过把它们据以为基础的价值尺度与其他人的、当然更高明的是与自己的价值尺度进行对照之外，是无法以直观易懂的形式来完成的。一切对于别人的意欲的有意义评价都只能是出自于自己的“世界观”的批判，以自己的理想为根据与别人理想所作的斗争。所以，如果在个别的情况中作为实际的意欲基础的终极价值公理不仅应该得到规定和科学的分析，而且应在它与其他价值公理的关系中得到说明，那么凭借对后者的系统阐释而作的“积极的”批判就是必不可少的了。

因此，在这本杂志的篇章之中——尤其在讨论法律时——除社会科学，即关于事实的思想整理之外，社会政策，即关于理想的说明，便不可避免地要占一席之地。但是，我们并不打算把这种讨论混充为“科学”，我们将竭尽全力提防使这两者彼此融合混淆起来的情况。科学在这里不再有发言的余地。因此之故，科学无偏见的第二个基本要求便是，在这样的情况下，要使读者（并且——再说一遍——首先是我们自己本身）随时都明了：在什么地方科学研究者开始沉默而有意欲的人开始说话，在什么地方论证求助于理解，而在什么地方则求助于感情。科学讨论与评价性的推断之间的不断混淆仍然是我们专业研究中散布最广而且危害最大的特点的之一。前面的论述直接反对这种混淆，而决不反对申明自己的理想。无信念和科学的“客观性”之间毫无内在的近似性。——《文献》至少依其意图不曾是，将来也不应当是从事反对某些政治或社会政策派别的论争的场所，同样也不是招徕赞成或反对政治理想或社会政策理想的观点的场所。另有其他刊物从事这种工作。这个杂志的特点其实从一开始就在于，并且只要它还在这些编辑掌握之中，今后应仍在于，针锋相向的对手会聚在这里从事科学工

作。它迄今不是“社会主义”的刊物，将来也不会是“资产阶级”的刊物。它不把任何一个愿意立足于科学讨论基础之上的人排斥在撰稿人的圈子之外。它不可能是“反驳”，答辩，再答辩的游乐场，但是，它也不在哪一页上庇护任何人，无论它的作者或它的编辑，使其免于可以想见的最尖锐的实际的一科学的批判。谁不能忍受这一点，或谁，即使为了服务于科学也仍然执意不想与那些为不同于他的理想而工作的人合作，他自可以见此杂志敬而远之。

但是，我们不想在这一点上欺骗自己——上面最后那句话所包含的意思实际上现在比乍看起来可惜要多得多。首先如已所暗示的那样，与政治上的敌人无偏见地聚在一个中立的地方——无论社会的或精神的——的可能性，依照一般的经验，特别在德国的环境中，可惜有其心理上的限制。这种情况本身作为党派狂热的局限性的和落后的政治文化的标志，虽然应对之进行无情的斗争，但对于我们这样的一份杂志来说，它却由于后面的事实整个地得到了根本的加强：根据经验，在社会科学领域内，提出科学问题的动机总是由实际的“问题”产生出来的，因而，在一个兼有多种身份的人那里，单单承认科学问题的存在就是与活生生的人的具有特定指向的意欲联系在一起的。在这个由于受到具体问题的普遍利益的影响而问世的杂志上，总有一些人因此而作为撰稿人聚集在一起，并且接受新成员，这使杂志至少在处理实际的一社会政策的问题时带有一定的“特点”，而这个“特点”是有活生生感受的人的一切合作不可避免的伴生现象。他们对于问题所取的价值立场在纯粹的理论研究中也并不总是完全被压制了，而在对实际的建议和措施作批判——在上面所论述的前提下——时也完全合法地表达

了出来。《文献》问世之时，正是某些实际的“劳工问题”（在这个词的传统意义上）成为社会科学讨论热点之际。在一些人看来，《文献》所要处理的问题是与最高的和决定性的价值观念结合在一起的，他们因此而成为《文献》最经常的撰稿人，这些人因而也同时支持一种具有与那些价值观念一样或至少具有相似色彩的文化观点。大家还知道：尽管这个杂志明确地限定自身于“科学的”讨论，尽管它明确地邀请所有政治阵营的成员撰稿，尽管这些都表明它断然不愿追随某种“倾向”，尽管如此，它的确仍具有前述意义上的“特点”。这种特点是由杂志的稳定的作者圈子造成的。尽管其观点还有种种其他分歧，但他们一般是这样一些人，他们都把保护工人阶级的身体健康，使他们有可能提高分享我们文化的物质和精神财富的水平，看做自己的目的——但是他们所设想的手段是：国家对物质利益范围的干涉和现存的国家制度和法律制度继续自由发展两者的结合，他们——无论他们关于遥远的未来社会制度结构的看法会是什么——认可当代的资本主义发展，这不是因为资本主义看来比以往形成的社会结构更好，而是因为它在实际上是不可避免的，试图对它进行一场根本性的斗争在他们看来不是促进而是妨碍工人阶级文化程度的提高。在那种今天出现在德国的社会状况——它们不需要在这里给予进一步的解释——中，这曾是不可避免的，而在今天它也会是不可避免的。的确，这在实际结果方面直接有助于参与科学讨论的广泛性，而且它也是我们杂志的力量要素，并且，在某种情况下它们或许甚至就是杂志合理存在的权利。

毫无疑义，对一份科学杂志来说，这种意义的“特点”的发展可能意味着对于科学研究无偏见性的威胁，而当作者的选

择是有计划地单一化时，那么实际上必定存在着这种威胁。在这种情况下，培养这种特点实际上就等同于一种“倾向”的存在。编辑们意识到这种事态给他们带来的责任。他们既不打算有计划地更动《文献》的这种特点，也不打算通过有意识地将作者圈子局限于具有某一党派观点的学者而人为地保持这种特点。他们把它作为既有的东西接受过来，期待它的进一步“发展”。它在将来取何种形式，和由于我们作者圈子的不可避免的扩大它会如何改变，则首先取决于这样一些人物的特性，他们抱着服务于科学研究的宗旨进入这个圈子，成为或一直是杂志的为人熟悉的作者。这还进一步受到问题的拓展的影响，而杂志把促进问题的拓展视为自己的目的。

通过这些说明我们便涉及到了尚未讨论过的我们研究范围的实际划界的问题。然而，若不展开对一般社会科学认识的目的性质的讨论，就无法对此作出回答。由于我们原则上区别了“价值判断”和“经验”，到目前为止，我们就已经假定了：在社会科学领域内，事实上存在着一类无条件有效的认识，亦即对于经验实在的思考整理。因为我们必须讨论我们所追求的真理的客观“有效性”在我们领域内能够意味什么，所以这个假设现在成了问题。问题本身就存在着，而不是这里冥思苦想地创造出来的，这一点是无法回避的，只要我们发现了围绕方法、“基础概念”和前提的斗争，发现了“观点”的不断变换和所使用“概念”的一再重新规定，并且看到了显然无法逾越的鸿沟如何仍然割裂理论的考察形式和历史的考察形式：“两种国民经济学”，而这正是一位绝望的维也纳考生所悲哀地抱怨的。“客观性”在这里是什么意思？下文所要讨论的就是这个问题。

二

这个杂志从一开始就将它研究的对象作为社会—经济学的对象来对待。即使这里的概念规定和科学划界没有多大意义，我们仍然必须简要地阐明：它意谓什么。

我们的肉体存在犹如我们最理想的要求的满足，到处遇到其所必需的外部手段的量的限制和质的欠缺，为了满足它们，需要有计划的准备和工作，与自然和与人的社会联合作斗争，最含糊地来说，这就是基本的事实存在，我们在最广泛意义上称为“社会—经济的”现象的所有现象都是与它联系在一起的。作为“社会—经济的”现象的事件的性质不是“客观地”附着在它自身上的东西。相反，当它自我们在个别情况中赋予有关过程的那种特殊的文化意义产生出来时，这种性质是受到我们认识兴趣指向的制约的　文化事件对我们有特殊意义的基础是其性质，具有这样一些性质的文化事件无论在什么地方直接地或极间接地与那类事实存在相关联，它都包含有、或者在这种联系存在的范围内至少可能包含有社会科学的问题，亦即包含有这样一门学科的任务，这门学科把解释那种基本事实存在的影响作为自己的课题。

我们现在可以在社会经济学问题的范围内区别这类问题的各种事件和复合体、规范、制度等等，它们对于我们的文化意义主要依赖于它们的经济方面，它们——比如交易所和银行活动的事件——首先且主要只是从这个角度来看才使我们感兴趣。当涉及到为经济的目的有意识地创造出来或被利用的各种制度时，那么情况通常（不过大概并非只是）就是这样。我们

可以把我们认识的这类对象称做为狭义的“经济”事件或制度。与此相关还有另外一些方面——比如宗教活动的事件——不使我们感兴趣或者确实并不首先着眼于它们的经济意义以及为此种缘故而使我们感兴趣，但是它们在某种情况下则从下面这个角度获得了意义：因为它们导致了某些我们从经济角度着眼而发生兴趣的结果：这就是“经济上”“意义重大的”现象。最后，还有一种在我们的意义上不属于“经济”领域的现象：我们对于它们的经济结果毫无兴趣或没有很大的兴趣：比如某一时期艺术上的审美倾向，——但是，从它们这方面来看，它们在自身性质的某些有重大意义的方面或多或少受到经济动机，比如在我们看来受到有艺术兴趣的群众的社会结构样式的强烈影响：这就是受经济制约的现象。我们称之为“国家”的那种由人们之间的关系、规范、受规范规定的行为组成的复合体，比如就国家财政经济方面而言，是一种“经济”现象；——只要它以立法的或者其他的方式对经济活动产生影响（而且甚至在完全非经济的考虑有意识地规定它的行动的地方），它就是“在经济上有重要意义的”；——最后，倘若它在非经济关系中的行为和特点同时也受到经济动机的决定，它就是“受经济条件制约的”。上面的论述充分揭明了，一方面，“经济”现象周围是一条游移且又明确划定的界限，另一方面，比如一种现象的“经济”方面自然绝不仅仅是在“经济方面”“受制约的”或者只是在“经济方面起作用的”，并且也揭明了，只是在我们的兴趣惟一地专注于一种一般现象在为存在而进行的物质斗争中所具有的意义的范围和时限内，这种现象才保持其“经济”现象的性质。

与自从马克思和罗雪尔（Roscher）以来的社会经济学一

样，我们的杂志不仅从事“经济”现象的研究，而且从事“在经济上有重要意义的”和“受经济制约的”现象的研究。这样的对象的范围——它是随着我们当时兴趣的指向而变化的——自然明显地扩及所有文化事件的整体。在满足最非物质的需要是与使用受限制的外部手段联系一起的地方，特殊的经济动机——也就是那种在对我们有重要意义的特性方面依附于上述基本事实存在的动机——将处处起积极作用。因而它的力量在各处不仅决定和改变满足的形式，而且决定和改变乃至最内在方面的文化需要的内容。这种处于“物质”利益压力之下的各种社会关系，制度和人类团体的间接影响毫无例外地扩及（常常无意识地）一切文化领域，乃至深入审美感受和宗教感受的最微妙的差别之中。日常生活的事件从它那里所受到的影响并不少于高层政治、团体现象和大众现象的“历史”事件从它那里所受到的影响，政治家的“个别的”行动或者个人文学上和艺术上的成就亦是如此，——它们都是“受经济制约的”。另一方面，一种历史上既定的文化的所有生活现象和生活条件的总体也影响到物质需要的形成、它们的满足方式、物质利益集团的构成和它们的统治手段的模式，并因而影响到“经济发展”过程的模式，——它们是“在经济上有重要意义的”。我们的科学在因果追溯中将经济的文化现象归结为个别原因——无论经济性质的或非经济性质的——，就这一点而论，它追求“历史的”认识。它通过全部最不相同的文化联系跟踪文化现象的特殊因素，即其文化意义上的经济因素，就此而言，它从特定的立场出发追求历史的解释并为整个历史的文化认识提供一个特写，一种准备工作。

凡在经济因素作为结果或原因发生作用的地方，社会一经

济的问题就尚未存在——因为这样的问题只出现在这些因素的意义成了问题以及它只有通过应用社会—经济科学的方法才可以切实说明的地方——，尽管如此，社会—经济科学研究领域的边界仍然几乎是一望无垠的。

按照业经深思熟虑的自我限制，我们的杂志迄今为止一般已经不再顾及我们学科中的一系列高度重要的专业领域，特别是像描述性的经济学、较为狭义的经济史和统计学。它同样也已经把关于财政技术问题和现代贸易经济中的市场结构和价格结构的技术—经济学问题的讨论让给了其他的刊物。它的研究领域是某些利益状况和利益冲突的现代意义和历史生成，这些状况和冲突是通过在现代文明[1]国家的经济中寻求利用的资本的主导作用而产生的。然而，它没有将自己局限于上述现实的和发展史的问题，即所谓最狭义的“社会问题”：现代雇佣工人阶级对现存社会秩序的关系。自然，从科学上深入探讨在（19世纪）80年代流布开来的对于这个特殊问题的兴趣，首先是杂志的一个主要的任务。然而，对工人状况的实际处理在我们这里愈是持久地成为立法活动和公开讨论的现象，科学工作的重心就必定愈是转变为去确定这些问题所依属的较为一般的联系，因此愈是汇合到分析所有凭借我们文明的经济基础的性质所创造出来的因而特别是现代的文明问题上来。这个杂志随即就开始从历史、统计和理论诸方面来探讨现代文明民族中其余大多数阶级的极为不同的，半是“在经济上意义重大的”，半是“受经济制约的”状况和他们之间的相互关系。现在当我

① 为符合一般的习惯用法，韦伯在其方法论著作中常用的文化（Kultur）一词在这里译成“文明”，后面亦视情况而取是译。——译注

们把对人类共同体活动的社会经济结构的一般文化意义和这个共同体组织的历史形式的科学研究视为我们杂志独有的领域时，我们只是抽出这些行为的结果。——当我们把我们的杂志命名为《社会科学文献》时，我们所指的正是这个意思而不是任何其他的意思。这个标题在这里应该包括从事对于相同问题的历史的和理论的研究，问题的实际解决是最广泛意义上的“社会政策”的课题。因此我们有权使用其意义通过现代的具体问题得到规定的“社会的”这一术语。倘若人们要把这些从文化意义的角度考察人们生活事件的学科唤作“文化科学”，那么，我们意义上的社会科学也属于这个范畴。我们将很快看到它包含哪些原则上的结论。

毫无疑问，强调文化生活中的社会经济方面意谓我们课题的一个十分明显的界限。人们会说，据以考察文化生活的经济观点，或者如人们含糊其辞地所说的“唯物主义的”观点是“片面的”。的确如此，并且这种片面性是故意为之的。一种信念认为，现行科学研究的任务是通过将经济学的考察方法拓展为一般的社会科学来治愈这种考察方法的“片面性”。这种信念首先有这样的缺点：只是在其伴有某种特定内容的宾辞的时候，“社会”的、亦即人与人之间关系的观点才能获得任何一种足以划定科学问题界线的规定性。否则，它由于被认作科学的对象，自然就包括比如教会史和语言学，特别是所有那些从事任何文化生活中最重要的决定因素即国家的研究和从事国家规范调节的最重要形式即法律的研究的学科。社会经济学从事“社会”关系的研究这个事实并不足以成为把它视为“一般社会科学”的必不可少的先导的根据，正如它关心生命现象这一事实不足以迫使它被视作生物学的一部分；或者又如，它与一

个天体过程有关，这一事实不足以迫使它被视作一种将来会有所补充和有所改善的天文学的一部分。科学的研究领域不以“事物”的“实际”联系为依据，而是以“问题”的“思想”联系为依据：凡在以新方法探索新问题并且一种揭示意义重大的新观点的真理借此而被发现的地方，一门新的“科学”就形成了。——

“社会的”概念看来具有相当一般的意义，但一旦人们从其运用上来检查它时，它就始终在自身包含着完全特殊的、有特定色彩的、虽然极不确定的意义，这一点并不是偶然的；它的“一般性”实际上不依赖于别的什么而正依赖于它的不确定性。同样，当人们在这个概念的“一般的”意义上接受它时，它并不提供任何人们可据以阐明某些确定的文化因素意义的特殊立足点。

尽管我们已经摆脱了以为文化现象的整体可以作为“物质”利益状况的产物或功能而推演出来的陈旧信条，我们依然从自己这一方面认为：从社会现象和文化事件受到经济制约和影响的角度对它们进行分析是一个富有创造性的科学原则，而且只要审慎使用并摆脱教条主义的偏见，在可以预见的将来它也仍然是这样的原则。作为“世界观”或者作为历史现实因果关系解释基点的所谓“唯物主义历史观”是应该予以断然拒绝的，——从事经济史的解释是我们杂志一个最重要的目的。这需要进一步的说明。

早期的如《共产党宣言》中首创的、本来意义上的所谓“唯物主义历史观”今天仍能支配的只是外行和浅薄人的头脑。在他们那里的确依然流行着一种奇怪的现象，他们对于解释历史现象的因果关系的要求，除非以某种方法在某一个地方证明

了（或在他们看来）经济原因的参与，否则永远得不到满足。但是，这无非是如下的一种情况，他们重新满足于最站不住脚的假设和最空洞的陈词滥调，因为从这时起他们满足于下面的教条主义的要求：经济的“动力”是“最根本的”、惟一“真实的”动力，是“最终到处起决定作用的动力”。这个现象确实不是绝无仅有的。几乎所有的科学，从语言学到生物学都偶尔要求成为不仅是专业知识而且是“世界观”的生产者。在现代经济变革尤其“工人问题”触目效果的巨大文化意义的影响下，所有无自我批判的认识的根深蒂固的一元论倾向都自然而然地滑向了这条道路。同样的倾向则使人类学获得了便利，在这里，国家与国家之间为了支配世界进行着日益尖锐的政治的和贸易政策的斗争。下面这样一种信念正在广泛地流行开来：一切历史事件“归根结底”都是先天固有的“种族特性”相互作用的结果。取代对“国民特性”纯粹无批判的描述的是以“自然科学”为基础的古怪而更无批判的“社会理论”。在其对我们的观点有意义的范围内，我们将在我们的杂志中谨慎地追寻人类学研究的发展。我们希望，用“种族”来解释文化事件的原因仅仅清楚地表明我们的无知这一状况——就如参照“环境”，或者更早一些，参照“时代环境”一样——将逐渐地通过方法上训练有素的研究而被超越。如果迄今为止有什么东西损害了这种研究的话，那么它便是那些热心的门外汉的下面这种观念：他们能够为文化认识贡献某些东西，这些东西比之于通过取得精确的、依照特定观点选择出来的观察材料，从而增大将历史现实中个别具体的文化事件确定地归源于历史上已有的具体原因的可能性，殊为不同，且更为显著。仅就他们能给我们提供这一点而言，他们的成果就使我们感兴趣，他们使

“种族生物学”有不止于成为某种现代科学创造激情所产生的东西的资格。

对历史的经济解释的意义也是如此。如果说，在一个无限地拔高评价的时期过后的今天几乎还存在着低估经济解释的科学效用的危险，那么这便是那种史无前例的无批判的结果，由于这种无批判，对实在的经济解释，在推断所有文化现象——亦即所有在我们看来乃根本的现象——最终受到经济制约的意义上，被用作为“普遍的”方法。在今天，它借以登场的逻辑形式不是完全一致的。凡在纯粹的经济解释遇到困难的地方，总有各种可利用的手段，以便维护它作为决定性的原因因素的普遍有效性。或者人们把在历史实在中无法从经济动机推演出来的一切当做由于这个缘故而在科学上无意义的“偶然性”来对待。或者人们把这个经济因素的概念夸大得面目全非，以致于所有受任何一种外部手段束缚的人类利益都被包括进那个概念。如果我们可以从历史上肯定，对于两种按经济的观点乃相同的状况却有不同的反应——出于政治的、宗教的、气候的以及一系列无数其他非经济因素的差别——，那么，人们为了维护经济因素的至上地位便把所有这些因素贬低为历史上偶然的“条件”，而认为在它们背后“起作用”的是经济动机。但是，不言而喻的是，所有那些对于经济的考察方式来说是“偶然的”因素（在与经济因素完全相同的意义上）遵循它们自己的规律，反过来也一样，对于那些寻求它们的特殊意义的考察方法来说，既有的经济“条件”在完全同样的意义上也是“历史上偶然的”。与此相反，受人欢迎的维护经济因素突出意义的尝试最终在于：人们以一种因素在因果关系上或功能上对于另一种因素的依赖性，或所有其余因素对于一种因素即经济因素

的同样的依赖性，来解释文化生活中个别因素间恒常的共同作用和彼此的相互作用。当某一个别的非经济的制度在历史上也具备了某种服务于各种阶级经济利益的“功能”，即可为它们利用的时候，比如当某种宗教制度允许用做和被用做“黑衣警察”时，这整个制度不是被设想成是为这种功能而创造出来的，就是——纯粹形而上学地——被设想为通过一种出自于经济因素的“发展趋势”而构造出来的。

现在没有必要向专家阐明，对从经济方面分析文化的目的的这种解释，一部分来自于使科学兴趣转向某些受经济制约的文化问题的某种历史状况，一部分来自于粗暴的科学沙文主义；而且它在今天至少已经是过时了。单单还原于经济的原因无论在何种意义上，在无论何种文化现象的范围内，甚至在“经济”事件的范围内都不是包罗无遗的。从原则上说来，一种打算只解释经济动机的无论哪一个国家的银行史，与从西斯廷教堂圣母像产生时代的文化活动的社会—经济的基础来解释圣母像一样，自然是完全不可能的，而且在原则上，这种解释也决不可能比把资本主义从对资本主义精神起源发挥了作用的宗教意识内容的某些改革中推演出来更详尽无遗，或者也不比从地理条件推演出任何一种政治结构更圆满。在所有这些情况中，我们赋予经济条件的意义的大小取决于相关现象中这些特殊的因素所必须归源于哪一类原因；我们在个别的情况下赋予这些特殊的因素以意义，而这也正是我们的意旨所在。但是按照特殊的“观点”——在我们的情况中按照其受经济制约的观点——而对文化实在作片面分析的权利，纯从方法上说，首先得自于这样一个事实：即训练观察一类性质相同的原因之结果的识别力，经常应用同一套概念和方法，体现了分工的一切优

越性。在它取得成果，亦即在它提供那种表明对于具体历史事件的因果归源具有价值的联系的认识的范围内，它是不能“为所欲为的”。但是，对历史事件的纯经济解释的“片面性”和非现实性，从根本上说仅仅是对文化实在的科学认识完全普遍有效的原则的一种特殊情况。从逻辑基础和从一般方法论的结论来阐明这个原则，是我们下面讨论的主要目的。

不依赖于特定的和“片面的”观点而对社会生活或者——也许说得较狭一些，但就我们的目的而言的确并不意谓根本不同的东西——“社会现象”绝对“客观的”科学分析是不存在的，上述现象是依据这些观点——特别强调或者缄默地、有意识或者无意识地——被挑选出来作为对象加以分析和分门别类的。其原因在于所有社会科学研究的认识目的的特点：它想超越对社会群体规范——合法的或传统的——的纯粹形式的考察。

我们要从事的社会科学，是一门实在的科学。我们要理解我们侧身于其中的且围绕我们生活的实在的特点——我们一方面理解它现在形态的个别现象的联系和文化意义，另一方面理解它们在历史上如此而非如彼地形成的根据。一旦我们试图思考生活直接面临我们的方式，生活便给我们呈现了“在”我们“之中”或“在”我们“之外”、依次或同时出现和消失的种种事物的绝对无限的多样性。一旦我们想要同样严肃地尝试详尽描述“单个现象”的所有个别的成分，那么在我们孤立地注意一个“对象”——比如一个具体的交换活动——时，且不必说想从因果制约性上来把握它，这个多样性的绝对无限性依然绝对丝毫无损地保存着。有限的人类精神对无限实在的所有思想认识都潜在地依赖于下面的前提：每次只是这个无限实在的一

个有限部分才构成科学探讨的对象，惟有它才应在“值得认识的”意义上是“根本性的”。但是，这个部分是根据什么原则被选择出来的呢？人们一再认为，文化科学中决定性的标志可能也在于某些因果联接“合乎规律的”重复。我们在现象的无限多样的过程中能够认识到的“规律”在自身里面所包含的东西，必定——根据这种见解——只是实在里面合乎科学的“本质内容”：一旦我们无论是运用广博的历史归纳法证明一种因果联接的“规律性”乃系毫无例外地有效的，还是按照内在的经验使它当下澄明，它们自身或无数类似的情况就都将从属于以这种方式找到的公式。每次在以这样的方式从个别的实在中抽取“合乎规律的因素”之后，那些未能解释清楚而余留下的东西，或者被当做在科学上尚未领会的残留物，它通过“规律”体系不断进步的完善面可以在这个体系中得到深入的研究，或者作为“偶然的”并因此作为科学上非本质的东西而完全被撂在一边，因为它无法“按照规律来把握”，也就是说它不属于“类型”事件，因此只能是无聊的好奇心的对象。因此我们一再看到——甚至在历史学派的代表人物那里——这样的观点：一切知识，也包括文化知识为之努力并且在一个遥远的将来也可能仍然要为之努力的理想，是一个实在能从其中“推演”出来的原理体系。众所周知，一位自然科学的领袖人物认为，可以将关于生活事件的“天文学”知识标明为对文化实在的这种研究的（实际上无法达到的）理想目的。虽然这些问题已屡经讨论，我们仍要不惮费力在这里从我们这方面更加切近地来考虑它们。首先引人注目的是，这里所考虑的“天文学”知识不是关于规律的知识，相反，它所利用的“规律”毋宁是作为它从事研究的前提从像力学一类其他学科中获得的。但它

本身只对这个问题感兴趣：这些规律对个别地形成的状况的作用造成了何种个别的结果。因为这种个别的状况才对我们有意义。这种天文学知识向我们“解释”或预言的每一种特殊的状况自然在因果关系上只能解释为其他先它而存在的同样个别的状况的结果，而且即使我们回溯到最遥远过去的原始星云，——规律所施用的实在始终同样是个别的，同样无法从这些规律推演出来。一个不具备个别特点或其所具的个别特点比现代宇宙实在要少的宇宙“原始状态”当然是一个毫无意义的观念。——但是，在我们的领域里，与此类似的观念的残余不是在下面一些假设中作怪吗？这些时而由自然法推演出来，时而通过有关“原始民族”的观察而证实的假设是关于无历史“偶然性”的经济—社会的“原始状态”——诸如“原始农业共产主义”、性“乱交”等等——的假设，个别的历史发展随即通过由原罪而至世俗罪的模式从这种状态中发展了出来。

社会科学兴趣的出发点毫无疑问是围绕我们的社会文化生活的现实的、亦即个别的形态，这种文化生活处于普遍的、但仍然个别地形成的联系中，处于从其他的、不言而喻仍然个别地形成的社会文化状况发源的生成之中。我们在天文学那里作为一种（也由逻辑学家出于同样目的经常抽取出来的）极限条件来解释的事态在这里显然是以特别增强了的规范存在着的。在天文学中，天体使我们有兴趣进行考虑的只是它们在数量上可以精确测量的方面，相反，我们在社会科学中所着重的是事件的性质色彩。还可以补充说，社会科学所涉及的是精神事件的参与，而以神人的方式“理解”这些事件当然是一种不同于想要或能够解答精密自然科学的公式的任务。无论如何，这个差别本身并不像我们乍一看那样是一种原则的差别。精密的自

然科学——除了纯粹力学之外——没有质也不行；而且在我们专业领域内我们听到了这样的——当然是错误的——意见：至少在我们的文化中，货币经济流通这一基本现象是可以用数量来表示的，并且恰好因此是可以“从规律上”来把握的；而人们是否也想依照规律的观念来理解因无法用数量来表示、故而不可能从数量上来把握的合乎规则性，最终取决于对“规律”概念较狭或较宽的界说。特别就“精神的”动机的参与来说，它无论如何不排斥建立合理的行动的规则，而且，今天主要是这样一种观点尚未完全消失：它认为心理学的任务就在于对个别的“精神科学”发挥类似于数学的作用，而这就是它从心理条件和作用来分析社会生活的复杂现象，把它们化约为尽可能简单的心理因素，然后再给它们分类，并在它们的功能性的联系中对它们进行研究。为此，一门有关社会生活心理基础的“化学”，如果没有“力学”的话，就仍然会被创造出来。这样的研究是否在任何时候都提供有价值的和——与此所不同的是——于文化科学有用的个别成果，我们在这里无法做出裁定。但是这一点对于我们所理解的社会经济认识的目的，即通过寻找合乎规律的重复的因素，从实在的文化意义和因果关系上认识实在是否能够实现，或是无关紧要的。我们假定，我们已经成功地借助无论心理学或其他的方法，将一切已经观察到的以及我们思维可及的将来任何时候的人类社会生活事件的因果联系分解为某些最简单的“因素”，然后凭借概念对它们进行十分详尽无疑的分析，将它们完全地纳入严格按规律起作用的规则，——这个结果对于认识历史上既定的文明世界，或者即使只对于认识其中的任何一个现象——如在其生成和在其文化意义上的资本主义——意味着什么？作为认识的手段，它的

作用与有机化合物词典对于认识动植物界发生史的作用不多不少正好一样。在上述两种情况下，一项重要的和有用的准备工作确实已经做好了。但是无论在哪一种情况下，生活实在无论何时都不能从那些“规律”和“因素”推演出来，其所以如此，不是因为还有无论哪一种高高在上的、神秘的“力量”（“支配者”、“隐德莱希”（Entelechien）以及任何其他的叫法）必定隐藏在生活现象之中的——这本身就是一个问题——，而是简单地因为我们对实在的认识所关心的，是其中存在着那些（假定的！）组合在我们认为有意义的历史文化现象之中那种“因素”的状况。而且还因为，当我们想要“从因果关系上来解释”这种个别的组合时，我们总是必须回溯到另外一些完全同样个别的组合，根据这些组合，我们自然就可以利用那些（假定的！）“规律”概念对上述那种个别的组合进行“解释”。所以无论如何，确定那些（假定的）“规律”和“因素”，对于我们来说原本只是达到我们所寻求的知识的许多工作中的第一步。分析和分门别类地描述由那些因素已在历史上构成的个别组合，以及它们受到历史环境制约的、因其自身性质而有意义的具体的相互作用，尤其是使这种有意义性的基础和模式能够被理解，是下一步的任务，虽然它的完成需要利用先前的准备工作，但它毕竟是不同于这个准备工作的全新和独立的任务。尽可能地深入过去，追溯处于生成之中的这种组合具有当代意义的个别特性，从依然是个别的更早的状况对它们进行解释，则是第三项任务，——最后，估计未来可能的状况是可想而知的第四项任务。

对于所有这些目的来说，现有的清晰概念以及那些（假设的）“规律”的知识显然是颇有价值的认识手段——但也仅此

而已——的确，它们对于这些目的是绝对不可缺少的。但是，甚至在这些功能中，它们作用所及范围的界限立刻在决定性的要点上显示出来了，而通过规定这个界限我们便获得了文化科学考察方法的决定性的特点。我们已经把力求根据其文化意义认识生活现象的学科当做“文化科学”。但是，一种文化现象形态的意义和这种意义的根据不可能从如此系统的规律概念那里推论出来和获得根据，也不可能由此而变得明白易解，因为这种意义假定了文化现象与价值观念的关联。文化概念是一个价值概念，经验实在对我们来说是“文化”，因为并且只要我们把它置于与价值观念的关系之中，它便包括而且只包括那些通过这种关系才对我们有意义的实在的成分。我们受那些价值观念制约的兴趣只使每次观察到的个别实在的很小一部分具有色彩，惟有这一部分才对我们有意义：它之所以有意义，是因为它表明了那些由于与价值观念的联结而对我们变得重要的关联。只是因为情况就是如此，并且在这个范围内，它才由于它的个别特性值得我们去认识。但是我们无法通过对经验材料的“无前提的”研究揭明什么东西对我们有意义。相反，确定某物的意义是它成为研究对象的前提。有意义的东西自然也不会这样与规律本身相符合，而且，这样的规律愈普遍有效，两者的一致就愈少。因为，实在的成分对于我们所具有的特殊意义，自然并不在于它与极大多数其他成分所共有的那种关系。实在与赋予它以意义的价值观念的关联，以及对由于与价值观念的关联而带有色彩的现实成分从其文化意义的角度进行的选择和整理，与根据规律对实在的分析和用一般概念对实在的整理，是两种完全不同的互相对立的考察方式。这两种对现实进行思想整理的模式彼此决无必然的逻辑关系。它们在某一个别

情况下会有一致，但如果这种偶然的相符抹煞了它们原则上的差别，这将是最大的灾难。一种现象，比如货币经济交换的文化意义可能在于，它是构成当今文化生活的基本成分的主要现象。但是随后，它发挥这样的作用这个历史的事实，就必须从它的历史发生而予以因果解释，以便使它在它的文化意义之中被人理解。研究交换的一般本质和市场技术是一项——至为重要的和必不可少的！——准确工作。但是不仅这个研究回答不了交换是如何历史地获得了它今天的基本意义的问题，而且它也首先回答不了我们最为关切的东西，即货币经济的文化意义，仅仅为此我们才对那些关于交换技术的描述感兴趣，仅仅为此才存在着一门从事这种技术研究的科学，——它是不能由那些“规律”的任何一个推论出来的。交换、买卖等等类的标记使法学家们感兴趣，——而我们所担负的任务在于分析在今天交换乃是普遍现象这一历史事实的文化意义。凡在它应该解释的地方，凡在我们想要理解，是什么把我们的社会经济文化与比如交换在其中表现出和今天完全同类的性质的古代社会经济文化区别开来的地方，也就是凡是在“货币经济”的意义出现的地方，各种来源极为不同的逻辑原则就汇人研究之中而突现出来：我们将运用那些由对于经济主要现象中类的成分的研究给我们提供的概念，虽然，只是在我们文化有意义的因素包含在它们之中的范围内我们才把它们用作描述的手段。——但是，不仅我们的目的无法通过那些概念和规律的描述而得到实现，不论这种描述多么精确，而且，什么应当成为类概念构成的对象的问题根本不是“无前提地”决定的，而是参照我们称之为“流通”的那种无限多样的现象的某些成分相对于文化所具有的意义而被决定的。我们力求认识一种历史的、亦即一种

在它们独特之点上富有意义的现象。而这方面的决定因素在于：只有凭借无限丰富的现象的有限部分才是有意义的这个假设，认识个别现象的想法才在逻辑上最终变得有意义。我们即使有了关于事件一切“规律”的可以想见的广博知识，面对下面这个问题还是茫然无措：关于个别事实的因果解释究竟是如何可能的？——因为即使对于实在最小部分的描述也决不可能是详尽无遗的。规定任何一个个别事件的原因的数量和方式往往是无限的，在事物本身之中，并没有指明从中选择出惟一可以考虑的部分的现成标志。关于无数单个知觉的混沌的“存在判断”也许是尝试对实在进行真正“无前提”认识所可能达到的惟一结果。而这个结果本身也只是表面上可能的，因为每一个单个知觉的实在在更切近的观察中始终表现为无数多的单个成分，它们绝不能由知觉判断详尽无遗地表达出来。给这种混沌带来秩序的只是这种情形：在任何情况下只是个别实在的一部分使我们有兴趣和对我们有意义，因为只有它才处于与文化价值观念的关联之中，而这种关联正是我们接近实在的途径。只有始终无限多样的单个现象的某些我们赋予其一般文化意义的方面，才值得我们去认识，惟有它们才是因果解释的对象。甚至这个因果解释本身一再揭示了同样的现象：从任何一个具体现象的整个实在出发的一种详尽无遗的因果追溯不仅在实践中是不可能的，而且简直就是荒谬之举。我们只是选择了在个别情况下一个事件的“本质的”成分所被归源的那些原因。凡在涉及到现象的个别性的地方，因果关系的问题就不是一个规律的问题，而是一个具体的因果联系的问题，不是使一个现象从属于作为范型的形式的问题，而是它作为结果归源于哪些个别的状况的问题。因果关系问题是归源的问题。凡在“文化现

象”——我们要用在我们学科的方法论中已偶尔用到而现在正以逻辑上更为准确的表述流行开来的术语来说，历史个体——的因果解释得到考虑的地方，有关起因的规律的认识就不可能是研究的目的，而只能是研究的手段。它使我们能够容易地将现象中其个性有文化意义的成分在因果关系上归源为它们的具体原因。就它做到这一点而论，而且仅就此而论，它对于认识个别的联系是很有价值的。而规律愈“普遍”，亦即愈抽象，它们对于所需的现象因果归源的贡献就愈少，因而间接地为理解文化事件的意义所做的也就愈少。

所有这一切的结论是什么呢？

结论自然不会是：在文化科学领域内对一般的认识，抽象的类概念的构成，关于规律性的认识以及阐述“规律的”联系的尝试没有任何科学的根据。恰恰相反，如果历史学家的因果认识是把具体的结果归源于具体的原因，那么，任何一个个别结果的有效的归源倘不应用“规律学的”知识——即因果联系的合乎规则性的知识——就是不可能的。具体的实在联系之中的单个的个别成分是否被赋有了相对于我们所讨论的结果的因果意义，在尚存怀疑的情况下，只有通过评价下面的作用才能得到规定，这种作用乃是我们一般期望上述成分以及解释所涉及到的同一复合体中的其他成分产生的，因此这种作用就是涉及到原因因素的“相配的”结果。历史学家（就这个词最宽泛的意义而言）能在多大程度上借助于他那由个人生活经验提供的和根据一定方法培养成的想像确切地完成这种归源，他在多大程度上依赖于使他能完成这个归源的专门科学的帮助，这取决于具体情况。然而，在任何地方，因而也在复杂的经济事件的范围内，我们的一般认识愈可靠愈广泛，归源的确定性就愈

大。与此同时，我们所涉及的始终——甚至在一切所谓的“经济规律”中也毫无例外——不是较为严密的和精确的自然科学意义上的“规律的”联系，而是在规律中表述出来的“相配的”因果联系和这里不再详细分析的对“客观可能性”范畴的运用，这个事实丝毫不损害上面的命题。建立这样的合规则性不是认识的目的，而是认识的手段，而且，把一个为日常经验所熟悉的因果联结的合乎规则性的公式化为“规律”是否有意义，在任何个别情况下都是一个实用问题。对于精确的自然科学来说，“规律”愈普遍有效，它们就愈重要和愈有价值；而对于赋有具体前提条件的关于历史现象的认识来说，最一般的规律因为其内容最为空洞，所以也就最无价值。由于一个类概念的有效性——它的范围——愈广泛，它就愈使我们离开实在的丰富性，因为为了包含尽可能多的现象的共同因素，它就必定是尽可能地抽象，因而空无内容的。按我们的看法，在文化科学中，关于一般的认识在其本身是绝无价值的。

综上所述，可以得出结论说，在科学工作的理想目的应是把经验的东西还原为“规律”这种意义上，“客观地”对待文化事件是没有意义的。这种“客观的”对待之所以没有意义不是如通常所认为的那样，因为文化事件或者说精神事件“客观上”很少受规律支配，而是因为（1）对社会规律的认识不是对社会现实的认识，而只是对于我们的思想为了达到这个目的而使用的种种不同的辅助手段的认识；因为（2）除了根据始终个别地发展的生活实在在某些个别关系中对于我们所具有的意义这个基础之外，文化事件的认识是不可设想的。但是没有哪一种规律向我们揭明在什么意义上和在什么关系中情况是这样，因为这是按照我们据以始终在个别情况下考察“文化”的

价值观念来决定的。“文化”是无意义的无限世界事件中从人类的观点来考虑具有意思和意义的有限部分。甚至当人类将一种具体的文化当做死敌而予拒斥并且希望“返回自然”的时候，它对于人类也依然如此。因为当人们把具体的文化与其价值观念联系起来并认为这种文化“太浅薄”的时候，他们所取的态度也只能如此而已。当这里说到一切历史个体在逻辑上不可避免地依附于“价值观念”的时候，我们所意谓的正是这种纯粹逻辑－形式的事实存在。任何文化科学的先验前提，不是指我们认为某种或者任何一种一般的“文化”有价值，而是指我们是文化的人类，秉具有意识地对世界采取一种态度和赋予它意义的能力和意志。无论这种意义可能是什么，它都将引导我们在生活中从它出发对人类团体的某些现象作出判断，把它们当做有意义的来（肯定地或否定地）对待。无论所采取的态度的内容可能是什么，——这种现象对我们都具有文化意义，对它的科学兴趣只依赖于这种意义。因此，当我们依据现代逻辑的语言用法谈到文化认识受到价值观念制约时，希望不致屈从于诸如下面观点那样粗劣的误解，即认为文化的意义只能归结为很有价值的现象。卖淫是与宗教或金钱同等的文化现象。它们的存在和在历史上采取的形式直接地或间接地触动了我们的文化兴趣，它激发起我们从源于价值观念的立场出发的认识欲望，而这些价值观念使实在中受到那些概念分析的片断对我们具有意义，出于这个原因并且仅仅出于这个原因，而且只在这样的范围内，这三者才是文化现象。

由此可见，一切关于文化实在的认识始终是依据于一种特别独特的观点的认识。当我们要求历史学家和社会研究者具有的基本的先决条件是他们能够把无关紧要的东西与重要的东西

区别开来，而且具有为这种区别所必需的“观点”时，这仅仅是说，他们必须懂得，把实在的事件——有意识地或无意识地——与普遍的“文化价值”联系起来，然后抽出对我们有意义的联系。如果一种认为那些观点能够从“材料本身中得出”的意见一再出现，那么这来源于专家幼稚的自我欺骗，这位专家没有注意到，他从一开始就依据他无意识地借以处理材料的价值观念从一个绝对无限的实在中抽出了一些极小的成分，而对它的考察乃是他所最关切的。在这些时时处处有意识或无意识地发生着的对事件个别的特殊“方面”的选择中，在里面起支配作用的文化科学研究的因素为常有所闻的一种主张提供了根据，这种主张认为科学著作中的“个人因素”原本是其中有重要价值的东西，每一本著作如果是有存在的价值的，那么就必须表现出“一种个性”。的确，若是没有研究者的价值观念就没有选择材料的原则和关于个别实在的有意义的认识，正如若是没有研究者对无论何种文化内容的意义的信念，一切关于个别实在的研究就根本是无意义的，所以研究者个人信念的方向、价值在他心灵之镜中折射出的色彩指示了他研究的方向。科学天才用以关联研究对象的种种价值将能够规定整整一个时代的“见解”：也就是说它们不仅决定现象中哪些是“有价值的东西”，而且也决定现象中哪些是有意义的东西或无意义的东西、“重要的东西”和“不重要的东西”。

因此，我们意义上的文化科学的认识只关心那些与我们赋予文化意义的事件有任何一种——无论多么间接——联系的实在的成分，在这方面它是受“主观的”前提条件约束的。尽管如此，在与有关具有质的特性的、有意义的、个别的自然事件的认识完全相同的意义上，它仍然无疑是纯粹的因果认识。除

了在文化科学范围内因涉及形式—法学的思想而造成的各种混乱之外，新近出现的尝试就是通过一系列机敏的谬论从原则上来“反驳”“唯物主义的历史观”，它认为，既然一切经济生活都必须在以合法的方式或以传统的方式调节的形式下进行，所以一切经济的“发展”必须采取致力于创造新的法律形式的形式，也就是说它只有借助道德准则才是可理解的，并且出于这个缘故它与各种“自然的”发展有本质上的区别，因此，有关经济发展的认识具有“目的论的”特征。我们这里不打算讨论“发展”这个在社会科学中多有歧义的概念的意义，也不打算讨论逻辑上同样多有歧义的“目的论”的概念，与此相反，这里只是说明：无论如何，这种认识并非必定是这种观点所假定的意义上的“目的论的”不可。即使在有效的法律规范具有完全的形式同一性的情况下，规范化的法律关系因而甚至规范本身也可能发生根本的变化。的确，如果有人想冥思苦索地一时沉入未来的幻想，那么这个人可以在理论上想像比如说“生产资料的社会化”已经实现，而任何有意识地争取这种结果的“努力”并不出现，也不会出现如下的情况，即我们的某一条法律条文消失了或得到补充：少数规范化的法律关系的统计概率将会彻底改变，在许多情况下则等于零，大部分法律规范实际上失却意义，它们的全部文化意义变得不可辨认。关于应当取消的法律(de lege ferenda)的讨论之所以能够正当地不顾及“唯物主义的”历史理论，是因为它们的中心观点恰恰在于法律制度的意义不可避免的变更。如果认识历史实在因果关系的朴实研究在谁看来是次要的研究，那么，他可以回避它，——但想以任何一种“目的论”来取代它则是不可能的。“目的”对于我们的考察来说是关于一种结果的设想，这种设想成了某一行

动的原因。我们像重视任何一种产生或能够产生某种有意义的结果的原因一样重视这个原因。而它的特殊意义只是在于，我们不仅能够观察到人类的行动，而且想要理解它，并且能够理解它。

毫无疑问，价值观念是“主观的”。在对家谱的“历史”兴趣和对可以想像的最大的文化现象，即为一个国家和人类在一个漫长时期的过去和现在所共有的现象的发展的兴趣之间，存在着一个无限的“意义”阶梯，它的等级对于我们任何一个人来说都将有不同的次序。同样，它们是可以随着文化的特点以及支配人们的观念本身而在历史上发生变化的。但显然不能由此得出结论说，甚至文化科学的研究可能只是这种意义上的“主观的”结果，它对一个人有效而对其他人无效。相反地，所不同的只是它们使不同的人感兴趣的程度。换言之：研究的对象是什么，以及这种研究深入因果联系的无限性之中达至多远，这取决于支配着研究者和他那个时代的价值观念；——它如何起作用呢？在研究的方法中，主导的“观点”虽然——如我们还要看到的——对于他所运用的概念结构的构成来说是举足轻重的，但在这些概念的运用方式上，显然研究者在这里与别处一样受到我们思想规范的约束。因为只有对于所有向往真理的人都有效的东西，才会是科学的真理。

但是，由此而得出的一种结论是，下面这种观念毫无意义，虽然它甚至偶尔支配我们专业的历史学家，这种观念认为，文化科学的目标即使那么遥远，也仍然是要构造一个封闭的概念体系，在这个体系中，实在被概括进在某种意义上无可更改的结构之中，并且它随后能从这个体系中重新推演出来。无比巨大的事件之流向着永恒奔腾不息。推动人们的文化问题

总是不断以新的色彩重新形成，因而始终同样无限的个别事物之流中对我们具有意思和意义，成为“历史个体”的东西的范围也变动不定。历史个体借以被考察和得到科学地把握的思想联系变换不已。只要并无中国式的精神生活僵化妨碍人类向始终同样不可穷尽的生活提出新问题，文化科学的出发点即使在无限的未来也依然是会变动的。一种文化科学的体系，即使只在确定地、客观有效地、系统化地规定它所应该论及的问题和领域的意义上，其本身也会是毫无意义的：这种尝试只能产生出彼此并列的许多特别特殊的、相互间有许多差别和矛盾的观点，凭借这些观点，实在始终成为我们的“文化”，也就是说，它由于它们的独特性质曾是或仍然是富有意义的。

在经历了这些冗长的讨论之后，我们现在终于可以转向在考察文化认识的“客观性”时在方法上使我们感兴趣的问题：我们的科学和其他科学所使用的概念的逻辑功能和结构是什么？或者我们要特别考虑这个关键的问题：理论和理论概念的构成对于认识文化实在的意义是什么？

国民经济学——如我们已经看到——至少按照其讨论的重点原本是一项“技术”，也就是说，它从一种至少表面上单义地规定了的实际的价值观点出发考察了实在的现象：国民“财富”的增加问题。另一方面，国民经济学从一开始又不只是一门“技术”，因为它被划入了十八世纪天赋人权和理性主义世界观的巨大统一体之中。但是，这种世界观的特点及其对实在可在理论上和实际上合理化的乐观主义信念发挥作用的范围主要在于，它阻碍了揭示那种假定为不证自明的观点的成问题的特点。就如关于社会实在的理性考察的出现是与自然科学的现代发展密切相关的一样，它在整个考察方法上与自然科学保持

着密切的关系。在自然科学各学科中有关直接的技术有用性的实际价值观点，从一开始就与作为古代文化的部分遗产因袭下来的和得到进一步发扬光大的希望紧密地联系了起来：通过一般化的抽象和根据有规律的联系分析经验的方式，以一种具有形而上学有效性和数学形式的概念体系的形态达到一种纯粹"客观的"认识，在这里也就是与一切价值无干的、同时完全合理化的，亦即免除一切个别"偶然性"的、关于整个实在的一元论的认识。那些与价值观点密切相关的自然科学各学科，诸如临床医学和特别是通常所谓的"工艺"，成了纯粹实用的"工艺学"。它们应该为之服务的价值，如病人的健康、具体生产过程的工艺完善化等等，对于它们之中的每一门来说总是确定的。它们所应用的手段曾经是而且只能是利用由理论学科发现的规律概念。在建立这种规律过程中的每一个重大进步过去是或者也只能是实用学科的进步。在有确定的目的的情况下，个别的实用问题（一种病情、一个技术问题）进一步归结为普遍有效的规律的特例，亦即作为理论认识的扩展，直接地与技术—实际的可能性的拓展相关，并且彼此是一致的。当现代生物学将一些使我们从历史角度，亦即使我们对它们如此而非如彼地生成的方式感兴趣的实在成分归结到普遍有效的进化原则的概念之下，而这种进化原则至少在表面上——但当然不是在事实上——允许将一切对象的本质内容纳入一个普遍有效的规律的图式中时——，在我们看来，所有科学之中的价值观点的末日就来到了。因为既然所谓的历史事件也是全部实在的一个部分，而因果关系的原则，即一切科学研究的先决条件看来需要把所有事件化解为普遍有效的"规律"，最后既然严肃地接受这种观念的自然科学的巨大成果已经昭著于世，那么一种与

发现事件规律不同的科学研究的意义看来是不堪设想的。只有现象中“合乎规律的东西”才可能是科学的本质内容，“个别”事件只有作为“类型”，这里也就是说，只有作为“规律”的代表性解释才可能得到考虑。这些事件本身引起的人们对它们的兴趣显然“并非科学的”兴趣。

追踪自然主义一元论信念的乐观情绪对经济学科的巨大反作用是不可能的。当社会主义的批判和历史学家的研究着手改变相关的原始价值观时，一方面是生物学研究的巨大发展，另一方面是黑格尔泛逻辑主义的影响妨碍了国民经济学全面清楚地认识概念和实在的关系。在我们兴趣所及的范围内，其结果是：尽管费希特以来的德国唯心论哲学、德国历史法学派的成就和德国国民经济学历史学派的研究针对自然主义教条的侵入建立了强大的堤防，然而部分正是因为这种研究，自然主义的观点在一些决定性的方面仍然未被克服。特别是我们专业中尚成疑问的“理论”研究和“历史”研究的关系就属此类。

今天，“抽象的”理论方法对我们学科的经验—历史的研究来说依然是一座突兀而起、显然不可跨越的险峰。前者完全正确地认识到，用“规律”的阐述代替对实在的历史认识，或者相反，通过相互并列的各种历史观察达到严格意义上的“规律”，在方法上是不可能的。现在为了获得这些规律——因为它确信这是科学所应追求的最高目标——它从我们直接地经历了其自身始终有现实性的人类行动的各种关系这个事实出发，因此——它认为——科学能使这些行动的过程以公理的自明性而被直接理解，能够从它们的“规律”中将它们推论出来。然而，惟一精确的认识形式、即对昭然若揭的自明规律的阐述，同时是惟一允许推论那些无法直接观察的事件的认识形式，因

此，至少对经济生活的基本现象来说，提出一种类似于精确的自然科学命题的抽象——因而——纯粹形式的命题体系，是从精神上把握社会多样性的惟一手段。虽然理论的创造者作为首创者和惟一者贯彻了规律认识和历史认识之间方法上的原则区别，但他现在要求抽象理论原理具有实在可从“规律”推演出来这种意义上的经验有效性。虽然这里所说的意思不是仅仅抽象的经济原理自身的经验有效性，而是说一旦人们建立了与所有其余被考虑到的因素相适应的“精确的”理论，那么，所有这些理论都必定共同地在自身中包含有事件的真正现实性——也就是实在中值得认识的东西。精密的经济理论确定了一种精神动机的作用，其他理论的任务就是以类似形式的具有假定的有效性的原理来阐释所有其余的动机。因此，对于诸如抽象的价格构成理论、抽象的利息理论、抽象的地租理论等等理论研究的成果，人们不时提出幻想的要求：它们能够根据——所谓的——适用于物理学定理的类推从给定的真实前提中演绎出对生活实在有效的、在质上确定的结果——亦即最严格意义上的规律，因为在给定目的的情况下，人们的经济行动是参照手段而明确地“规定”了的。这种要求注意到：为了能够在任何个别的情况下获得这个结果，当时的历史实在的整体包括它所有的因果联系都必须作为“给定的”被设立起来，作为已知的被假定了；而且，如果有限的精神能够达到这种认识，就无法设想抽象理论的认识还有什么价值。自然主义的偏见认为在文化科学中应当创造出类似于精确的自然科学概念，这个偏见恰恰导致人们错误地理解这种理论思维结构的意义。人们认为，它涉及到从心理上孤立人类特有的“本能”，即获利本能的问题，或者涉及到孤立地考察人类行动特殊准则，即所谓的经济原则

的问题。抽象的理论认为，可以依赖心理学的公理，而结果是历史学家需要一种经验的心理学，以便能够证实这些公理的无意义并且从心理学上推导出经济事件的过程。我们在这里不打算深入地批判这种对于“社会心理学”——它还在创建——的系统科学作为文化科学、特别是社会经济学未来基础的重要性的信念。无论如何，迄今为止已经出现的、在某些方面引人注目的对经济现象的心理解释表明，不是从人的心理品质的分析进到社会制度的分析，恰恰相反，阐明制度的心理前提条件和结果，是以对这些制度的详尽了解以及对它们之间关系的科学分析为前提的。尔后，心理分析仅仅意谓极有价值地深化对这些制度的历史文化局限性和历史文化意义的认识。使我们对人们在其社会关系中的心理行为感兴趣的东西，在每一种情况下都是依照相关的关系的特殊文化意义而各各不同的。这里所涉及到的问题是彼此极其不同和最为具体地结合在一起的心理动机和作用。社会心理研究就是对各种个别的、彼此之间有多重矛盾的文化因素的详细考察，而它所依据的正是这些因素能为我们的神人理解所解释。从关于种种个别制度的认识出发，我们通过社会心理研究逐渐学会如何从精神上来理解这些制度的文化局限性和文化意义，但我们并不想把这些制度从心理的规律中推演出来或用心理因素的现象来解释它们。

因此，围绕建立抽象理论的心理根据的问题，围绕“获利的本能”和“经济原则”的作用等等而进行的长期的科学论争也只能是鲜有结果的。——

建立抽象理论所涉及的问题，表面上似乎是从心理的基本动机出发的“演绎”，实际上，不如说它涉及到了概念构成形式的一种特殊情况，而这种概念构成形式乃是为人类文化科学

所特有的和在某种范围内不可或缺的。我们在这里有必要更加深入地勾画出它的特征，因为我们藉此就能更加接近于有关社会科学认识的理论意义的根本问题。与此同时，我们不再讨论我们所引证的、或者以直观的方式暗指到的理论结构是否与它意在效力的目的相适合的问题，也就是说，它是否在事实上合乎目的地构成的问题。譬如今天的“抽象理论”究竟应该发挥到何种程度的问题，归根到底是一个其他问题也期待其解决的科学研究的节约问题。同样，“边际效用的理论”也服从于“边际效用的规律”。——

在抽象的经济理论中，我们面对着那种人们通常称做为历史现象“理念”的那种综合的例子。这类理念为我们提供了在交换经济的社会组织、自由竞争和严格合理行动情况下商品市场过程的理想图像。这种思想图像将历史活动的某些关系和事件联结到一个自身无矛盾的世界之上面，这个世界是由设想出来的各种联系组成的。这种构想在内容上包含着乌托邦的特征，这种乌托邦是通过在思想中强化实在中的某些因素而获得的。它与经验地给定的生活事实的关系仅仅在于：凡在由这种抽象的结构所描述的那种关系、也就是依赖于“市场”的各种事件被发现或被推测到实际上在某种程度上发挥作用的地方，我们就能够根据理想类型、根据实际情况来说明这种关系的特征，使它易于理解。这样做法的可能性对于启示和描述价值都是不可或缺的。理想类型的概念将训练研究中的归源判断：它不是“假设”，但它将指出假设构成的方向。它不是现实的一种描述，但它将给描述提供明确的表达手段。因此，它也是历史地给定的现代社会交换经济组织的“观念”，我们建立这个观念所依的逻辑原则，与人们构造作为“发生学”概念的中世

纪城市经济学的观念所依的逻辑原则完全相同。如果人们这样做了，那么他们所构造的“城市经济概念”不是事实上存在于所观察到的整个城市之中的经济原则的平均值，而是一种理想类型。获取这种理想类型的方式或者是片面地强化一种或几种观点，或者是把从属于这些片面地突出了的观点的一种充满混乱和分散的、此处多彼处少而有些地方根本不存在的个别现象联合在一个自身一致的思想图像之中。这种思想图像因其概念的纯粹性不可能经验地存在于任何实在之中，它是一个乌托邦，而对历史学来说就产生了这样的任务：在每一个别的情况下确定实在在多大程度上接近或远离这种思想图像，这也就是说某一城市关系中的经济特点在多大程度上应该被归类为“城市经济的”特点。但是如果运用得当，这个概念就特别有助于达到研究和阐述的目的。——为了分析更进一步的例子，人们可以用完全同样的手法把“手工业”的“观念”描画成一个乌托邦，而所用的方式就是把混杂地存在于各个不同的时代和国家的手工业者那里的、其结果得到片面地强化的某些特点，结合在一个自身无矛盾的理想图像之中，并且把它们与人们在理想图像中表达出来的思想观念联系起来。尔后，人们就可以进一步尝试描述一个其中所有经济活动的部门，乃至精神活动的部门都由一些准则支配的社会，而这些准则在我们看来也就是赋予提高为理想类型的“手工业”以特征的同一原则的运用。人们可以继续尝试在手工业的理想类型旁边设置一个从现代大工业的某些特征抽象出来的、与资本主义生产体系相应的理想类型作为对照物，在此基础上尝试描画“资本主义”文化，亦即只受私人资本投资利润支配的文明的乌托邦。它可以将现代物质和精神文化生活中一些模糊地存在的个别特征及其强化了

的特有性质综合在按我们看来无矛盾的理想图像之中。这因而便是描绘资本主义的文明“理念”的尝试，——它是否能够成功或怎样能够取得一些成功，我们在这里完全存而不论。现在可能的情况是，或者毋宁说我们必须承认为确实的情况是，总是有许许多多的、的确是相当大量的这类乌托邦被勾画出来，其中任何一个都不与其他的乌托邦相类似，没有哪一个能真正在经验实在中作为社会状况实际有效的秩序而被观察到。但是，其中每一个都声称自己是对资本主义文化“观念”的描述，而且即使其中任何一个能够提出这样的要求，也只限于在它们已经从实在获取了某些其性质富有意义的特征，并把它们安排在一个统一的理想图像的范围之内。因为作为文化现象而使我们感兴趣的现象，通常是由于我们用以关联这些现象的十分不同的价值观念才引起我们的这种兴趣——它们的“文化意义”。所以就如现象借以变得对我们意义的“观点”是各不相同的一样，用以选择为某种文化的理想类型所采用的各种联系的原则也可以是极其不同的。

但是，我们所追求的这种理想类型概念对于经验科学的意义是什么呢？首先我们应该强调，有关应当存在的“模式”的思想在这里一开始就要与我们所讨论的纯逻辑意义的“理想的”观念结构谨慎地区别开来。这里所涉及的是构造这样一种关系的问题，这种关系在我们的想象看来是有充分的动机的，因而也就是“客观地可能的”，在我们的“规律学”知识看来是适当的。

谁认为对历史实在的认识应该是或者可能是对“客观”事实的“无前提条件的”描写，谁就将否认理想类型的任何价值。一些人即使已经认识到：在实在的范围内不存在逻辑意义

上的“无前提”，即使最简单的文件摘要和文献登记，也只有参照“所指”，因而归根结底参照“价值观念”才能有某种科学意义，他们却仍然把构造某种历史的“乌托邦”看做可能给历史研究的无偏见性带来危害的阐释手段，而且一般倾向于认为它无非是儿戏而已。而事实上，是不是纯思维的游戏或科学上富有成效的概念构成，都决不可能先验地断定；这里也只有一个标准：这就是从它们的关系、它们原因的局限性和它们的意义方面认识文化现象所达到的结果。因而，抽象的理想类型不是作为目的，而是作为方法由我们建立起来的。但是只要仔细考察一下历史描述的概念因素就会明了：一旦历史学家试图超越单纯地查明具体联系去确定不管多么简单的个别事件的文化意义，描述它的特征，他就运用并且必须运用通常只是在理想类型中才能够精确和单义地规定的概念。或者我们通过思想和理解来把握实在时所依据的概念，诸如“个人主义”，“帝国主义”，“封建主义”，“重商主义”，“传统的”以及无数类似的概念结构，其内容都是通过对某种具体现象的“无前提条件的”描述，或通过综合为许多具体的现象所共有的特征得到规定的。历史学家所说的语言中包含着上百个这种不确定的、为了满足无反思的表达需要而建立的用语，它们的意义起初只是直观地感觉到的，而不是被清晰地思考过的。在相当多的情况下，特别是在记叙性的政治史领域，它们内容的不确定性对描述的清晰性无疑没有任何损害。在个别的情况中，人们能够感受到历史学家心中所想的东西，这就够了。或者人们也可能满足于如下一点：概念内容的个别的规定性指示了相对于所考虑的个别情况的意义。但一种文化现象的意义愈迫切地应当成为清晰的意识，使用清楚的、不仅个别地、而且全面地规定了的

概念的要求就愈不可避免。按照邻近的属加种差（genus proximum，differentia spezifica）的格式来“定义”那种综合性的历史思维自然是一桩荒唐事：我们还要对此作一检查。只是在利用三段论的教条主义学科的范围内才有这样的确定语词意义的形式。通过简单的“描述性的解析”而将那些概念分解为它们的成分这种做法是不存在的，或仅仅是表面的，因此关键的问题在于，这些成分的哪一些应当被看做是根本的。如果我们应该尝试对概念内容作发生学的定义，那么剩下的惟一形式就是其意义在上面规定过的理想类型。它是一个思想的图像，它不是历史实在或根本不是“本来的”实在，它也几乎不是作为实在应该当做样本而被分门别类地归在其中的图式而起作用的，相反，它只有纯粹理想的界限概念的意义，为了阐明实在的经验内容中某些有意义的成分，实在要用这种界限概念来衡量，并与之进行比较。这些概念是我们借以通过运用客观可能性的范畴构造各种联系的结构，而这种范畴判定我们指向实在而培养出来的想像是合适的。

在这种作用的范围内，理想类型是以发生学的概念来把握历史个体或者它们个别成分的特别尝试。我们可以举出“教会”和“教派”这样的概念。它们通过纯粹的分类可以分析为有各种特征的复合体，其中，不仅两者之间的界限，而且概念的内容必定是始终流动不居的。如果我想从发生学上来把握“教派”的概念，参照“教派精神”对于现代文明所具有的某些重要的文化意义，那么，两者的某些特征就成为本质的，因为它们与那些影响有着适当的因果联系。但是随后这些概念同时变成理想类型，这就是说，它们没有或只是在个别情况下具有完全的概念纯粹性。这里与任何其他地方一样，每一个并非

纯粹的分类概念都与实在分道扬镳。但我们认识的推论本性：即我们只有通过一系列的观念变动来把握实在这个事实，假设了这样的概念速记法。我们的想象确实常常可能缺乏其明确的概念表述，后者乃是研究的手段，——对于描述来说，在它要求是单义的范围内，运用明确的概念阐述方式在文化分析领域的大多数情况中是完全不可避免的。谁从根本上抛弃它，谁就不得不局限在文化现象的形式的方面，比如法律史方面。法律准则的世界自然是同时可以在概念上得到明确地规定的，并且（在法的意义上！）对于历史实在是有效的。但是，它的实用意义则是我们意义上的社会科学研究所关心的。但这种意义经常只是通过把经验材料与一种理想的极限情况相联系才能被清楚地意识到。如果历史学家（在这个名词最宽泛的意义上）拒绝努力去将这样的理想类型表述为“理论的体系”，也就是说把它看做对于具体的认识目的是无用的和并非必不可少的，那么，结果总是或者他有意识或无意识地应用措词不当的和未经逻辑加工的类似概念，或者是他停滞在不确定的“感觉”领域。

但是，无论如何没有什么比源自于自然主义偏见的理论和历史的混合更加危险了。这种混合表现为，第一，人们认为，历史实在的“根本”内容和“本质”必定记录在那种理论的概念图像之中，第二，人们把它们用作历史应当塞入其中的普洛克路斯忒斯之床（Prokrustesbett），第三，人们假设这种“观念”是处于现象变幻背后而在历史中发生作用的“真正的”实在和实际的“力量”。

后一种危险现在尤其迫近，因为我们的确最早习惯于把一个时代的“观念”理解为这样一种思想和理想，它们支配了那

个时代本身的群众和在历史上起决定作用的那部分人，因而作为那个时代的组成成分对该时代的文化特征具有重要意义。而在这里面又有两种情况。第一，在指向实用和理论思维意义上的“观念”与由我们作为概念的辅助手段而建立起来的那个时代的理想类型意义上的“观念”之间，总是存在着某种关系。从一个时代的某些具有代表性的社会现象中抽象出来的某些社会状态的理想类型，可能——而这甚至是相当常见的事——在同时代人的心中呈现为实际追求的理想或者呈现为调节某些社会关系的准则。“粮食保障”的“观念”和宗教法规学者的许多理论，尤其是圣托马斯的理论，联系到我们上面谈到的今天所运用的中世纪”城市经济”理想类型的概念，也有这种情况。国民经济学中声名狼藉的“基础概念”即“经济价值”也是完全如此。从经院哲学直至马克思的理论，关于某种“客观上有效的东西”、亦即应当存在的东西的观念把自身与来自价格构成的经验过程的抽象掺和了起来。那种认为商品的“价值”应当按照某种“自然法的”原则来调整的观念对于文化发展——而且不仅仅中世纪的文化发展——产生了并且还会产生不可估量的意义。它对于实际的价格形式也有特别强烈的影响。但是，什么是那些理论概念所意谓的和所能意谓的，这只有通过精确的，亦即理想类型的概念结构才能得到真正明确的澄清，——无论如何，嘲笑抽象理论为“鲁滨逊式的故事”的人，若未能用更好的、在这里亦即更清楚的概念来取而代之，就得考虑这种理想类型。

因此，在历史上能够查明的支配人们的观念和与其相应的理想类型乃从其中抽象出来的历史实在的成分之间的因果关系，自然可以采取极为不同的形式。需要坚持的一个原则只

是，两者理所当然是根本不同的东西。但是，这里还有另一个方面：那些支配一个时代的人们、亦即散布在他们之中而起作用的“观念”本身，只要其中涉及到任何较为复杂的观念结构，就只能以理想类型的形态被我们用精确的概念所把握，因为它们实际上就存在于无数不定的和变动着的个人头脑之中，而它们的形式和内容，清晰性和意思在这些个体中也有着极其繁复的层次差异。中世纪某一时代个人精神生活的成分，比如，我们可以提到这些个人的“基督教信仰”，如果能够被完全地描述出来，那么它就自然会是一个包含无数差别和充满尖锐矛盾的各种观念关系和情感关系的混沌，尽管中世纪的教会确实能够使信仰和道德的统一性达到不同寻常的高度。如果现在我们问道：处于这种混沌之中而人们必须不断地把它当做一个确定的概念来运用的中世纪的“基督教信仰”究竟是什么？我们在中世纪的制度中所发现的那种“基督教的因素”存在何处？我们便会立即发现，这里人们也在每一个个别事例中使用了一个由我们创造出来的纯粹的观念结构。它是信条，教会的法律规范和道德规范，生活方式的准则和无数由我们联合在一个“观念”中的个别关系的结合：这是一个我们若不运用理想类型的概念便完全不可能毫无矛盾地达到的综合。

我们用以描述这类“观念”的概念体系的逻辑结构和它与经验实在直接提供给我们的东西之间的关系，当然是极为不同的。当我们涉及到一个或几个易于阐述的理论命题——比如加尔文的命定论信念——或可以清楚地阐述的道德公设支配人们和产生历史结果的情况时，事情就相对地简单一些，我们把这些“观念”区分为不同等级的观念，后者是逻辑地从前者发展出来的。的确，人们自然很容易忽略，无论观念的纯粹的逻辑

说明力量在历史上有着多么重大的意义——马克思主义就是一个突出的例子——，人们头脑中的经验—历史的过程总是必须理解为受到心理制约的，而不是受到逻辑制约的。这种对历史上起作用的观念结构之综合的理想类型特点就依然会很清楚地展现出来，即使那些基本的指导原则和公设在一些人的头脑中根本不存在了或不再存在了，而这些人受着从这些基本原则和公设逻辑地推论出来的或以它们为依据通过联想引起的观念的支配，因为历史上最初的基础“观念”或者已经消失，或者一般地只是前后一贯地得到扩展。当那些基本的指导原则起先只是极不充分地或全然未成为清楚的意识，或者至少没有采用清楚的思想体系的形式时，作为一种我们创造的“观念”的综合特点就显得格外明显。如同极其经常出现和必定出现的情况一样，当我们采取这样的步骤时，我们在这些“观念”——比如某一个时期的“自由主义”，或“卫理公会派”，或“社会主义”的任何一种在思想上较粗糙的变种——中涉及到的，是与我们所由出发的经济时代“原则”的综合具有完全同样特点的纯粹的理想类型。所描述的这种联系愈是广博，它们的文化意义愈是多重化，用概念体系或观念体系对它们概括的综合描述就愈接近于理想类型的特点，这样的概念也就愈不可能使人满足，因而一再重复的以构造新的理想类型的方法去查明意义的更新的方向的努力，也就愈自然而然和不可避免。比如当所有关于基督教信仰“本质”的描述被看做经验存在的历史描述时，它们就必然永远只具颇为相对的和尚成疑问的有效性，相反，当它们仅仅被用作比较和衡量实在的概念手段时，它们对于研究具有高度的启发价值，对于描述具有高度的系统价值，它们由于这种功能是真正不可或缺的。但是，还有另外一种意

义远为复杂的因素包含在这种理想类型的描述之中。它们想要成为或常常无意识地成为不仅是逻辑意义上的理想类型而且也是实践意义上的理想类型，亦即模式类型，后者包含——就我们的例子而论——以描述者看来基督教所应当是的东西和基督教的“本质的东西”，因为这是永远有价值的。但是，无论这是有意识或者——经常——是无意识的情况，它们还是包含着描述者以评价的方式使基督教与之关联的理想：任务和目的，他从这一点出发调整他的基督教“观念”，而这种理想自然可能而且毫无疑问与那个时代的人，比如早期基督徒和基督教相关联的价值将始终是极为不同的。但是，具有这种意义的“观念”自然不再是纯粹的逻辑的辅助手段，不再是实在据以得到比较和衡量的概念，而是对实在作价值判断所根据的理想。这里所涉及到的也不再是经验的东西与价值的关联，而是在基督教的“概念”中所采取的价值判断。因为理想类型在这里要求经验的有效性，它深入到基督教的价值解释的领域里面而在其中突现出来。经验科学的领域已抛在背后。这里所面临的是个人信仰的自白，而非理想类型概念的结构。虽然这种区别是根本的区别，“观念”的那两种根本不同意义的混淆仍然格外频繁地出现在历史研究的过程中。一旦从事描述的历史学家开始发表他自己关于个人和时代的“见解”，这种混淆就总是极易想知的。与施洛塞尔（Schlosser）以理性主义精神使用的常驻不变的伦理标准相反，现代受过相对主义熏陶的历史学家，一方面从其本身来理解他所谈及的时代，另一方面仍然要对它进行“判断”，他们要求从“材料”推出他们判断的标准，也就是说，让理解意义上的“观念”从“理想类型”意义上的“观念”中产生出来。这种处理方法的强劲的美学魅力诱使他们不

断地抹去使两者区别开来的界限——这是一种摇摆，它一方面可能不许可作评价判断，另一方面力图拒绝对他们自己的判断承担责任。但是，把实在与逻辑意义上的理想类型进行逻辑比较的关系同从出于理想而对实在所作的评价判断截然区别开来，反而是科学的自我节制的基本职责和防止蒙骗的惟一手段。如我们一再重复的那样，我们意义上的“理想类型”是与评价判断毫无干系的，它只与逻辑的“完善性”相关。既有妓院的理想类型，也有宗教的理想类型，而且既有从今天警察伦理观点看来在技术上会是“合乎目的”的一类妓院的理想类型，也有情况恰恰相反的妓院的理想类型。

这里我们迫不得已必须放弃对最为复杂最令人感兴趣的事例即国家概念的逻辑结构的深入讨论。只是下面一点应该予以注意：当我们问到在经验实在中与“国家”观念相符合的是什么时，我们就会发现人的无数含混和晦暗的行动和忍耐，无数实际上和法律上有秩序的关系，无数部分重复一次，部分恒常重复的特点，都通过一种观念，即对实际有效的或应当有效的规范和人对人的支配关系的信念而集中在了一起。这种信念部分是较为成熟的思想意识，部分是模糊地感受到的，部分是为一些人所被动地接受的，并以多种不同的程度存在于他们的头脑之中。这些人如果真正这样清楚地来考虑这个“观念”，他们的确不会首先要求旨在发挥这种观念的“一般国家学说”。无论怎么说，科学的国家概念自然始终是我们为了某种认识的目的而预先采取的综合。但是，另一方面，它也是从存在于历史上的人们头脑里含混的综合中抽象出来的。但是，同时代人在那些综合中所采纳的那个历史时期的“国家”的具体内容反而只能依照理想类型的指示才能被观察到。而且，不容有丝毫

怀疑的是，同时代人始终以逻辑上不完善的形式实现这些综合的方式对于他们为自己创造的国家“观念”——比如与德国人的“有机的”国家形而上学相对照的美国人的“商业”观点——具有巨大的实践意义，换言之，被认为有效的或应当有效的实际观念和为了认识目的而构造的理论的理想类型，在这里也彼此靠近和始终趋向于互相变换。——

我们在上面有意地把“理想类型”从本质上——如果还不是惟一的话——视为一种思想结构，它衡量和系统地刻画个别的、亦即因其惟一的特性而有意义的种种联系——比如基督教、资本主义等等——的特征。我们这样做是为了消除如下的流行观点：仿佛在文化现象的领域内抽象的类型与抽象的种类是一致的。事实并非如此。即使这里不能从原则上分析几经探讨和由于误用而信誉扫地的“类型”概念，我们仍然已经从前面的讨论中推知，在排除了“偶然”这个意义上的类型概念的构造也恰在历史个体那里找到了它们的位置。然而，这些我们一直作为历史描述和具体历史概念的成分而碰见的类概念，也能够通过对其中某些基本概念因素的抽象和提高而形成为理想类型。这甚至是实践中运用理想类型概念的特别经常和特别重要的情形。每一个个别的理想类型都是由类概念成分和作为理想类型形成的概念成分组成的。但是，在这种情况中，理想类型概念的特殊逻辑功能也表现了出来。只要我略去概念成分的意义不计而简单地分析日常语言惯用法，那么比如“交换”概念就是为许多现象所共有的种种特征的复合体意义上的简单类概念。然而，如果我把这个概念与比如“边际效用规律”联系起来，把“经济交换”概念当做合理的经济事件构造起来，那么，这个概念就像每一个逻辑上得到充分发展的概念一样，在

自身之中包含着对于交换的“典型”条件的判断。它具有了发生学的特点，因而同时在逻辑的意义上理想类型化了，这也就是说它脱离了经验实在，而后者只能与它比较和发生关系。一切所谓的国民经济学的“基础概念”也都与此相似：它借以发展的发生学的形式只是理想类型而已。仅仅概括了经验现象共同点的简单类概念和与类相似的理想类型——比如手工业“本质”的理想类型概念——之间的对立在各个不同的情况下自然是变动不居的。但是，没有哪一种这样的类概念有“类型的”特点，纯粹像类一样的“平均值”的类型是没有的。无论我们在什么地方——譬如在统计学中——谈到“类型的”容量时，我们总是涉及到比单纯的“平均值”要多的东西。问题愈是涉及到在实在中作为广泛现象出现的事件的简单分类，就愈是与类概念相关，相反，在其特殊的文化意义所依赖的这些事件的成分里用概念表达出来的历史联系愈复杂，这个概念——或概念体系——自身包含的理想类型的特征就会愈多。因为构成理想类型概念的目的始终不是达到对类的相似物的分明意识，而相反是达到对于文化现象的独特性质的分明意识。

理想类型，甚至与类相似的东西可以被运用和将被运用这个事实，首先在与其他事实的联系中表现出了方法论上的长处。

到目前为止，我们已经明了，理想类型在本质上仅仅是有关联系的抽象概念，这些联系由我们设想为事件之流中的不变者，作为发展赖以实现的各种历史个体。但是，现在出现了一种混乱，这个混乱借助“类型”的概念轻而易举地重新塞进了自然主义的偏见：社会科学的目的必须是把实在简化为“规律”。即使发展也同样可以构造成为理想类型，这种构造可以

有相当重要的启迪价值。但是，这也在相当大的程度上带来了危险：理想类型和实在相互混用。譬如人们可能在理论上达致这样一个结论：在严格以“手工业原则”组织起来的社会中，资本积累的惟一源泉可能是地租。从这一点出发，人们于是或许能够——因为这个结构的正确性在这里尚待考证——建立一个从手工业经济形式转变为资本主义经济形式的纯粹理想图像，它受到一些简单的因素——有限的土地，增长的人口，贵金属的流入，生活方式的合理化——的制约。发展的经验—历史的过程是否实际上就是所建立的过程，这只有借助于作为启迪工具的这种结构并通过理想类型与“事实”比较的方法才可得到检验。如果理想类型是“正确地”建立起来的，而实际的过程与理想类型指示的过程不相符合，那么中世纪社会在某些方面不是严格“遵循手工业原则的社会”这个结论就因此而得到了证明。而且如果理想类型是以启迪式的“理想”方法构成的，——这在我们的例子里是否发生以及如何发生，我们在这里完全不作考虑——那么它同时就引导研究走向一条通往更精确地把握中世纪社会中那些有自己特点和历史意义的、不遵循手工业规则的成分的道路。如果达到了这个结果，它就完成了它的逻辑目标，这恰是因为它证明了自身的非实在性。它是——在这种情况下——对假设的检验。这个过程并不产生任何方法论上的疑义，只要人们始终意识到：理想类型的发展结构与历史是有严格区别的两种东西，而结构在这里仅仅是一种手段，它能够从我们现有的知识出发有计划且有效地把历史事件归源于它的实在原因。

经验中的某些情况使得严格地维持这种区别格外困难。考虑到直观地证明理想类型或理想类型的发展的长处，人们将试

图通过来自经验—历史的实在的直观材料阐明这种证明。这个自身完全合法的做法的危险在于，历史的知识在这里看来是理论的仆人而不是相反。或者把这种关系看做正常的关系，或者更糟的是使理论和历史相互换用乃至使它们彼此完全混淆起来，这显而易见颇能诱惑理论家。当一种发展的理想结构与某些文化结构（比如来自于“封闭的家庭经济”的工业企业形式，或者比如自“瞬间的诸神”发端的宗教概念）的理想类型的概念分类被互相交错地用作为发生学的分类时，这种情况就达到了登峰造极的地步。由选择出来的概念标准所产生的类型系列，因而好像是具有规律必然性的类型的历史次序。于是，概念的逻辑秩序这一方面，和概念在空间、时间和因果联接中的经验秩序这另一方面，显得如此密切地结合在一起，以致为了在实在中证明结构的真正有效而对实在施加强力的尝试几乎成为不可避免了。

我们在讨论时有意地避免涉及对我们极其重要的理想类型：马克思的理论。我们这样做，是为了不致因马克思—解释的卷入而使论述更加复杂，也是为了不在我们这个将会把论述伟大思想家的文献和依据伟大思想家而写成的文献作为经常批判分析对象的杂志上，预先来做这种讨论。因此我们这里只是指出：所有马克思主义的特殊“规律”和发展结构——只要它们无理论缺陷——当然都有理想类型的特点。这些理想类型在被用来与实在作比较时的卓尔超群的启迪意义，以及它们一旦被设想为经验地有效的或者完全现实地（亦即真正形而上学地）“起作用的力量”、“趋势”等等时的危险，都是每一个曾经使用过马克思主义概念的人所熟悉的。

类概念——理想类型——理想类型的类概念，——在历史

上的人中间经验地发生作用的思想联系意义上的观念——这种观念的理想类型——支配历史上的人的理想——这种理想的理想类型——历史学家与历史发生联系的理想；——以图解方式利用经验材料的理论结构——运用作为理想的极限情况的理论概念的历史研究，——此外还有这里只能略点一下的种种可能的错综的复合体：纯粹思想的结构，它们与直接给与的经验实在的关系在一切个别的情况中都是成问题的。——仅是这个略举几例的单子就已经揭明了在文化科学领域内始终活跃的概念—方法论问题的无穷无尽的缠绕纠结。我们在这里必须完全放弃认真地讨论实际的方法论课题，只是应当将其中的有关问题揭明出来，我们也必须完全放弃详细讨论理想类型的认识与"规律的"认识之间的关系和理想类型概念与集合名词概念之间的关系，以及等等。——

历史学家在历经上述所有讨论之后仍然一再坚持：理想类型形式对概念构造和结构的支配地位是学科幼稚的特别征象。在某种意义上我们同意他的意见，不过却带有不同于他将要得出的结论。让我们从其他学科举几个例子。勤奋的中学三年级学生和低级的语言学家一样首先设想语言是"相互联系不可分割的"，亦即设想为一个受规范支配的超经验的总体，而科学的任务则是确定何种语言规则应该是有效的，这一点的确是真实无疑的。对"书面语言"进行逻辑加工，就如科若斯卡(Crusca)科学院所做的那样，把它的内容归结为规则，是"语言学"承担的第一个正规的任务。当今大语言学界的一位领袖人物相反宣布"每一个个人的言语"是语言学研究的对象时，甚至提出这样的纲领的可能性也只是在书面语言里有了相对固定的理想类型之后才能出现，而其他对于言语的无限多样性的

全部无定向和无穷尽的彻底研究能够运用（至少是潜在地）这个理想类型。——自然法的国家理论和有机的国家理论的结构所发挥的功能也非例外，或者比如——为了牢记我们意义上的理想类型——本雅明·康斯坦特（Benjamin Constant）的古代国家理论亦是如此，它在一定的程度上是人们学会适应经验事实的广阔海洋之前的避风港。所以，已经成熟的科学在事实上总是意味着对理想类型的超越，只要理想类型被认为是经验地有效的或被认为是类概念。然而，一旦人们谨慎地把握住聪明的康斯坦特的理想类型的特点，那么利用他的结构证明古代国家生活的某些方面和历史特性在今天仍然是完全合法的，不仅如此，而且主要的是，一些科学被赋有永恒的青春活力，它们便是所有的历史学科。永远奔腾向前的文化之流始终把这些学科导向新出现的问题。在它们任务的核心中包含着所有理想类型的暂时性，但是同时包含着更新的理想类型结构的不可避免性。

确定历史概念“固有的”和“真正的”意义的尝试一再复现，并且从未达到目的。因此，历史学不断使用的综合总是或者仅仅保持为相对确定的概念，或者一旦概念内容的单义性勉强地被求得，这个概念就成为抽象的理想类型，因此揭示自身是一个理论的所以也是片面的观点，它阐明它能关联的实在，但是，它表明自身显然不适宜作为实在能在其中纤毫无遗地得到安排分类的图式。因为我们为了把握当前有意义的实在成分所必需的观念体系的任何一个确实都不能穷尽无限丰富的实在。它们无非都是根据我们当时的知识状况和当时为我们所支配的概念结构给一些事实的混沌带来秩序的尝试，而这些事实是我们当时划归自己的兴趣范围之内的。思维机制是已往发展

起来的，它是对直接给与的实在的思维加工的产物，实际上则是对直接给与的实在的思维改造的产物，是对符合关于实在的认识状况和兴趣指向的概念进行分类的产物。它与我们能够和意欲从来自实在的新知识那里获得的观念处于始终不断的争议之中。文化科学研究的进步在这种斗争中得到实现。它的结局便是不断地改造我们试图用以把握实在的那些概念的过程。社会生活的科学的历史因而是并且还会是两种尝试的不断更替：或通过概念的构成在思想中整理事实——这样获得的思想图像因科学视野的拓展和推移而消解，——或在经受了这样变动的基础上重新构造概念。这决不是说构造一般概念体系的尝试错了，——任何科学，甚至简单的描述性的历史都运用它们所在时代的既有概念——相反，这个过程表明：在人类文化科学中，概念的构造依赖于问题的提出，而后者是会随文化自身的内容而变化的。在文化科学中，概念和概念所把握的东西之间的关系导致了每一个这样的综合的消逝。构造概念的那些伟大尝试在我们科学领域内的价值总是恰恰在于，它们揭示了自身所依据的观点的意义有种种局限。社会科学领域内影响最为深远的进步实质上是与实际的文化问题的变换联系在一起的，并且采取了批判概念构造的形式。致力于这种批判的目的和为此而在社会科学领域内研究综合原则的目的，乃是我们杂志最主要的任务。

鉴于我们从上面的论述得出的结论，我们现在达到了一个关节点，在这里我们或许与我们也属其弟子的历史学派的许多代表人物、甚至杰出的代表人物的观点不时大相径庭。后者在许多方面或明或暗地坚持一种观点：一切科学的最终目的和目标是把它们的材料安排在一个概念的体系之中，这个体系的内

容是通过对经验的合乎规则性的观察，假设的建立和证明而取得的并且逐渐地完善的，直到最后一个“完美的”因而演绎的科学会从中出现。对于这个目的来说，当代的历史—归纳研究是由我们学科的不完善性而引起的一种准备工作，从这种思考方法的角度来看，没有什么比建立和使用分明的概念显得更成问题了，它们看来是过分草率地致力于提前完成遥远未来的目的。——在古代经院哲学认识论的领域内，这种见解根本是无法驳斥的，而那种认识论甚至已融化在历史学派大多数专家的血液之中了：以表象的方式模写“客观”实在被假定为概念的目的，因而它一再提示一切清晰概念的非实在性。如果谁接受了源于康德的现代认识论的基本思想，即概念其实是并且只有它才能是达到由理性支配经验材料的这个目的的思想工具，那么清楚的发生学概念必然是理想类型这个事实，就不会使得他对于构造这样的概念裹足不前了。概念和历史研究的关系对他来说颠倒了过来：历史学派的最终目的在他看来在逻辑上是不可能的，概念不是目的，而是手段，服务于认识那些因个别观点而有意义的联系的目的。正是因为历史概念的内容必然是可以变化的，所以它们在任何时候都必须予以精确的表述。他只会要求，在运用这些概念时，它们作为理想的思想结构的特征须时时得到谨慎的保持，理想类型和历史不可混淆。因为考察到主导的价值观念的不可避免的变化，现实地确定的历史概念不能被看做是一般的最终目的，所以他认为：正是通过为当时个别的主导观点构造一些清楚的和单义的概念，才有可能时时刻刻清楚地意识到它们有效性的界限。

现在有人会指出，而且我们也已承认，在个别情况下一种具体的历史联系很可以从它的过程得到说明，而不必时时与确

定的概念相关。因此，有人对我们学科的历史学家声称，他们与所提及的政治史学家一样，可以说“生活的语言”，的确如此！只不过需要补充一点：在使用这种方法时，清楚地意识到相关事件借以获得意义的观点，则必然常常是相当偶然的情况。我们一般并不居于政治史家那样有利的地位，在那里，他的描述所指向的文化内容惯常是——或者看起来是明确的。每一个单纯生动的叙述都带有艺术描写意义的独特性质：“每个人看见他心里所装的东西”——有效的判断总是以对直观的逻辑加工、亦即运用概念为前提条件的。预备好这种直观的东西虽然是可能的和通常具有美学上的吸引力，但它始终危及读者以及常常危及作者本身对于自己判断的内容和影响的了解的可靠性。

在实际的经济政策和社会政策的讨论中，忽视构造清楚的概念已经变得尤其危险。比如，由于使用术语“价值”——我们学科难以管教的孩子，它只有作为理想类型才能被赋予一种明确的意义——或者使用一般经不起精确的概念分析的词语如“生产性的”、“从国民经济学的观点出发”等等，已经在这里造成了何等的混乱、这在局外人那里是完全难以置信的。而且正是取自日常语言的集合概念带来了主要的不幸。为了使外行人也能一望而知，我们择取如出现在复合词组“农业利益”中的“农业”概念作为范例。如果我们首先把“农业利益”看做单个的经济个体关于他们利益的可经验地证实的、或多或少清楚的“主观的”观念，并且完全撇开繁殖牲畜的农民、饲养牲畜的农民、种植谷物的农民、消费谷物的农民、酿制烧酒的农民等之间的无数矛盾，那么虽然并非每一个外行都了解，但每一个专业人员却都了解，凭借那个名称所含混地设想的是一大

堆杂乱无章、彼此矛盾的价值关系。我们只想在这里略举几例：打算出卖地产，因而仅对飞涨的土地价格感兴趣的农场主的利益，——与此相反，打算购买、兼并、租赁地产的人的利益；那些为了子孙的优越社会地位而想保持一些地产并因而对地产的持久性感兴趣的人的利益，——相反那些为了自己和他们孩子的利益而想使土地转入更有事业心的主人或者——其情形略有不同——转入资本雄厚的买主之手的人的利益；私营经济中的“最能干的”农场主在自由经济活动中纯粹经济上的利益；——与此正相冲突的某些统治阶层的利益，他们要维护自己“等级”以及自己后代的传统的社会政治地位；农场主里面的从属阶层从废除居于他们之上、压制他们自己的地位的阶层所得的社会利益；——有时在那些政治领导者保护他们经济利益时，他们所具有的与上述社会利益相冲突的利益。——虽然我们尽可能地扼要和简明，这个单子还可以大大增加而不至于穷尽。各种极其不同的纯粹理想价值能与这一类颇为“利己主义的”利益混淆，联接，能阻遏或远避它们，这一点我们略去不顾，以便首先牢记：当我们谈到“农业利益”时，我们通常不仅想到当时的农民把自己的利益与之联系起来的那种物质的和理想的价值，而且同时想到我们能够使农业与之相关的那些价值观念，其中一部分是完全与农业不同的，——比如，生产的利益，它来自于居民在便宜的食物方面的利益和与前者并不始终一致的品质优良的食物方面的利益，在这个范围内，城市和农村之间可能存在着最为多种多样的冲突，而且当代人的利益和后代人可能的利益想必也决不会是一致的；——人口的利益，特别是大量农村人口的利益，如果它得自“国家”利益的话，那就是强权政治的利益和国内政治的利益，或者来自各种

其他不同的理想的利益，比如大量农村人口对于农村文化性质的预期的影响；——这种人口利益可能与农村各个部门居民极其不同的私营经济利益相冲突，而且可以设想它会与大量农村人口的一切目前利益相冲突。或者，为了获得从其中产生出来的那种政治和文化的影响而对农村人口社会层次进行划分的某种利益；按照其方向这种利益可能与所有可想像的个别农场主们以及“国家”的利益，甚至是最切近的目前的和未来的利益相矛盾。使情况更加复杂的是，我们喜欢把这样的和许多其他类似的个别利益与国家“利益”联系起来，但是在我们看来，“国家”在这个问题上通常只是为一堆混乱纠杂到了极点的价值观念打掩护的假名，而我们在个别情况中又把这些价值观念与国家联系起来：针对外部的纯粹的军事安全，针对内部的君主或某个阶级统治地位的安全；出于其自身的缘故或关系到某些客观的文化价值的利益，维持和扩大国家的政府形式统一性的利益，我们作为政治统一的人民相信我们拥护这些自身内部歧异纷呈的价值；依照某种依然颇多差异的文化理想改造国家的社会特征，——这会使我们走得太远，尽管只是粗略地提示了一下我们用以关联“农业”的“国家利益”这个通用的标签下所包含的诸方面。这里选出来的例子和仍然很概括的分析既粗糙又简单，现在外行可以用类似的（和更彻底的）方法分析一下比如“工人的阶级利益”的概念，以便了解它暗含着怎样的一堆部分来自工人的利益和理想、部分来自我们看待工人时所依据的理想的矛盾。通过纯粹经验主义地强调它们的“相对性”，是不可能克服利益斗争的标语口号的；凭借概念清楚而精确地规定各种可能的观点是惟一的道路，它把我们从含糊的短词中领了出来。“自由贸易的理由”作为“世界观”或有效

的规范是微不足道的，但是——而且个人想赞成无论何种贸易政策的理想是完全无所谓的——我们低估了在这样的理想类型公式中所表达的世界上最伟大的商人们古老的处世明理的启迪价值，这给我们贸易政策的探讨带来了严重的危害。只有凭借理想的概念形式，我们在个别情况下所涉及的各种观点才会真正地变得明白起来，而经验现实与理想类型的对照则显现了它们的特点。使用日常语言的无区别的集合概念始终是思想和意旨不清楚的托词，它确实也常常是令人可疑的蒙骗工具，它又始终是妨碍阐述恰当地提出来的问题的手段。

我们已经到了这篇文章的结尾，通篇论述的惟一目的就是刻画出区别科学和信念的大都很细微的线索，和阐明社会经济知识的动机的意义。一切经验知识的客观有效性依赖于并且仅仅依赖于既定的实在按照范畴得到整理，而这种范畴在一种特定的意义上，亦即在它表述了我们认识的先决条件的意义上是主观的，并且是受到惟有经验知识才能提供给我们的那些真理的价值前提制约的。谁认为这种真理是无价值的——对于科学真理的价值的信念是某种文化的产物而不是某种与生俱来的东西——，我们就无法用我们的科学手段给他提供什么。他自然将徒劳地寻找另外一种真理，这种真理在他看来在那些它惟一能有所成就的方面，即概念和判断方面取代了科学，而这些概念和判断既非经验实在，亦非对它的摹写，但是可以用有效的方法对它进行思想上的安排整理。就如我们已经看到的那样，在经验的社会文化科学领域内，要达到关于无限丰富的事件中对于我们来说乃本质的东西的有意义的认识，其可能性依赖于不断地运用具有独特性的观点，这些观点归根结底都指向价值观念。这些价值观念本身虽然在经验中可以作为一切有意义的

人类行动的因素而被查明和遇到，但无法从经验材料那里寻得它们有效的根据。相反，社会科学认识的科学“客观性”依赖于下面这个事实：经验的所与虽然始终为人调向惟一使它们值得认识的价值观念，并因它们所具有的源于这些价值观念的意义而被理解，但是决不会被做成这些观念在经验中无法得到其有效性证明的支柱。我们大家都以某种形式相信，我们用以泊定我们生存的意义的终极价值观念具有超经验的有效性。这种信念并不排斥，而是包含着经验实在据以获得意义的各种具体观念不息的可变性。在其非理性的实在之中，生活是不会枯竭的，在可能的意义方面，生活的内容也是不会枯竭的，价值关联的具体形态因而始终更替不已，在进入人类文明的朦胧未来之时，经受着不断的变化。终极价值观念射出的光芒时时照亮了事件浩渺无垠的混沌之流中变换不定的有限片断，这混沌之流将随时间而奔腾向前。——

现在，所有这一切不应该被误解为，社会科学的根本任务应该是不断地追逐新的观点和追逐新概念的构成。相反，下面一个命题比起任何其他命题来应该得到更为分明的强调：致力于认识具体历史联系的文化意义是惟一的最终目的，除了其他的手段之外，概念构造和概念批判也要服务于这个目的。——在我们的领域也有如菲舍尔（F. Th. Vischer）所说的“材料狩猎神”和“意义狩猎神”。前者对事实的欲壑只有档案材料、统计巨册和调查表格才能填满，对于新观念的精致他是毫无感觉的。后者由于总是贪餍新观念的精美而败坏了对于事实的鉴赏力。真正的艺术才能，如历史家兰克所秉具有高超才能，总是表现在知道如何通过将人所熟悉的事实与人所熟悉的观点关联起来而后产生新的认识。

一个专门化时代中的所有文化科学研究，一旦它们通过提出特定的问题指向既定的材料，建立了它们的方法论原则，就会把加工材料看做目的本身，而不是继续有意识地根据最终的价值观念来检查个别材料的认识价值，更没有始终意识到这种认识价值是植根于最终价值之中的。这并没有什么不好。但是在某一时刻，这种氛围变化了。被人无反思地运用的观点的意义变得不确定了，道路迷失在昏茫之中。伟大的文化问题的光芒又引领前去。于是科学准备变换自己的立足点和概念体系，从思想的高度俯视事件的川流。它依随那些惟一能指示其劳作的意义和方向的天体：

……而我新的冲动又继续以起，
我要赶去吞饮永恒的光辉，
白昼在我前面，黑夜在我后背，
青天在我上面，大海在我下边。①

（韩水法　莫　茜　译）

① 《浮士德》，第一部，第一场（译文选自郭沫若译本）。——译注

以学术为业[1]

应诸位的要求，我来谈谈“以学术为业”。我打算沿用咱们国民经济学家总是从外部关系入手的迂腐做法，先从这样一个问题谈起：物质意义上的职业学术是如何发生、发展和变化的？这在今天来说，实际上主要指：一个决心职业性地献身于学院生活中的学术研究的大学毕业生的前途如何？为了了解咱们德国情况的特殊性，用比较方法来了解并设身处地地设想一下外国的情况，是合宜的。从这个角度来看，我们最尖锐的对立面在美国。

众所周知，在咱们这里，一位有志献身于学术之业的年轻人，往往从当“编外讲师”[2]开始他的生涯。他先要和有关的学科代表人物磋商并取得人家的同意，然后写出一本书[3]来，通常还要通过系里的正式考试，在这个基础上才能取得授课资

① 选自 Max Weber: GESAMMELTE AUFSÄTZE ZUR WISSENSCHAFTSLEHERE 6. Auflage, J. C. B. MORE (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN, 1985。——编注

② 指做完“教授论文”，取得授课资格，尚未取得教授职务的大学教师。——译注

③ 即教授论文，或“取得在大学授课资格的论文”。——译注

格，然后按照自己的专长开一门课，但是不领薪水，报酬来自学生的听课费。在美国，学术生涯通常以完全不同的方式开始，即先受聘当“助教”。类似咱们的自然科学与医学系的大型研究所的做法，助教中只有一部分可以争取到编外讲师的正式授课资格，而且这种机会常常来得很迟。这种区别实际上说明，在咱们这里，一个从事学术研究的人的生涯基本上以财富为前提。一个一贫如洗的年轻学者，要完全正视学术生涯的条件，需要超乎寻常的胆量。他至少要苦熬几年，还不知道以后是否有机会接替一个职位，使日子过得下去。与此相反，美国有科层体制[①]，那里的年轻人一开始就有薪金。虽说工资往往比不上一个半熟练工人的收入，可是他毕竟一开始就有了一个似乎可靠的职位，因为能领到固定的薪金。不过，他也和我们的助教一样可以被解聘，这也是个通例；他必须对自己可能不符合人家的期望这一点有足够的思想准备。期望无非是：他能使课堂上“座无虚席”。一个德国编外讲师不会碰上这种事，人家一旦请了他，就不会赶他走。他虽然没有任何“要求”，但是有一种可以理解的念头：在他工作几年之后有一种道德权利，要求人家考虑他。并且——这往往很重要——在讨论其他编外讲师的授课资格问题时，也考虑到他。究竟是原则上让每一位能干的、受到承认的学者都取得授课资格，还是考虑到“教学需要”，让在职的编外讲师垄断教学，这是一件让人左右为难的事，它与学院职业的双重性有关，不久我们就要涉及这个问题。人们往往采取第二种选择。但是，这也增加了某种危

① das bürokratische System，这里指的是西方近代的一种干部管理制度，这种制度用人以专业考核为标准，职员有严格的权限和责任，报酬是薪金。——译注

险：当事的学科终身教授尽管主观上坦荡之极，仍难免偏袒自己的学生。我本人奉行的准则是：在我这里获得博士学位的学生必须在另一所大学的另一位教授那里，而不是在我这里，得到承认并取得授课资格。结果却是：我最优秀的学生中的一位没有被别人接受；因为谁也不相信，他是由于上面的理由才去投考的。

与美国的另一个区别是：在咱们这里，编外讲师所开的课通常比他希望的少。虽然他有权选择本学科范围内的任何一门课，但这样做不合适，因为没有考虑年长的在职编外讲师。通常，“大”课都由学科代表人物来讲，讲师要是能开次要课程，就很知足了。好处是：他年轻时有充分的时间进行研究工作，虽然有些不自愿。

美国的制度有原则的差异。只因为讲师拿了薪水，所以在他年轻时代工作绝对超负荷。例如在德国语言文学系里，正教授只要讲一次三小时的歌德课就够了，——而一个年轻助教一周要讲十二课时，除去德语听读练习，如果他能讲到乌兰德[①]一级的诗人，就很知足了。业务主管部门制定教学计划，助教也像咱们这里的研究所助教一样受制于主管部门。

现在，我们可以清楚地看到，在广大的科研领域中，咱们的大学也朝着美国的方向发展。医学与自然科学的大型研究所都是“国家资本主义”的企业。没有庞大的经费，它们就不能维持下去。这里也和所有进行资本主义经营的地方一样，出现了“工人与生产资料分离”的状况。工人，也就是助教，完全依赖国家交给他使用的工作手段；因此，他也像工厂里的职员

---

① J.L.Uhland（1782～1862），德国浪漫主义诗人。——译注

一样依附所长：——因为所长满心以为，这个所是“他的”所，并且自己去管理——。他的境况十分艰难，很像“无产阶级”的一员，酷似美国大学里的助教。

咱们德国的大学生活在很重要的方面完全美国化了。我确信，这种发展将波及那些“手工业者”占有工作手段本身（例如图书馆）的学科。在这些学科中，人们酷似过去行会内部的手工业者那样工作，我这一行今天在很大程度上也是这样。这种发展正在全面地进行着

像在一切资本主义的科层化企业中一样，这种发展的技术优点是不容置疑的。但是科层化企业中笼罩的精神却不同于德国大学的传统气氛。在这样一种大型的资本主义大学企业的领导者与平常的旧式教授之间，无论在外表上还是内心里，都存在着一条不可逾越的鸿沟。这也表现在心态方面，不过，我不想过多地解释。旧的大学制度，无论从实质上看还是从外表上看，都已成为泡影。然而，大学生涯的一种特点保存了下来，并且有重要的发展：一个这样的编外讲师，尤其是一个助教，有朝一日是否能当上终身教授，甚至所长，纯粹是一场赌博。当然，偶然事件不是惟一的决定因素，但是它一般在很大程度上起着决定作用。我几乎不知道世上还有哪一种生涯，能让偶然事件扮演这样的角色。我能够说这种话，何况我本人的升迁也仰仗几个绝对的偶然事件，我很年轻时就当了一门学科的正教授，而当时一些同龄人对这一行的贡献无疑比我要大得多。我自然以为，由于这种经验，我能敏锐地看到许多人的不平命运。在这些人身上，偶然性起了相反的作用，并且现在还在起作用。他们尽管才华横溢，但是，在这种筛选机构内却不能取得应有的地位。

机遇，而非真才实学，之所以能起如此重要的作用，并不完全在于人性，也不主要在于人性。当然，在这种筛选过程中，也同在其他筛选过程中一样，有人性这个因素。如果将这么多平庸之辈在大学里扮演重要的角色这样一个事实归咎于系里或主管部门的个人水平低，那是不公正的。原因在于人事协调制度，尤其是几个单位之间的调配制度，在这里则指负责推荐人才的各系与主管部门之间的协商原则。这里有一种相似的情形，我们可以追溯一下几个世纪以来的教皇选举史：这是同类人事选拔中最重要的可以监督的例子。呼声最高的红衣主教最后能当选的十分罕见。通常倒是排在第二位或第三位的候选人被推举上来。美国总统的选举也是这样：只有破例，最佳人选，也就是最坚定的人，才能获得党代会提名，多数情况下都是排在第二位、往往第三位的进入候选人提名，然后参加竞选。美国人早就为这个范畴发明了一套社会学的术语，以这些为例来考察通过形成集体意志来进行选拔的法则，将会妙趣横生。不过我们今天不在这里进行这种考察。这些法则也被视为德国大学的章程。人们吃惊的倒不是常常挑错人，而是，通常看来正确的人选尽管有种种困难，仍然占有相当的比重。只有当议会（如在某些国家）或君主（如咱们这里迄今为止）——两者的作用完全相同——，或目前的革命掌权者，出于政治原因插手时，才能肯定，只有得过且过的平庸之辈和野心勃勃的人才有上去的机会。

没有哪一位大学教师喜欢回味任命讨论，因为这种事很少让人感到好受。不过，我要说：在我所知道的大量事例中，无一例外都有让纯客观的理由来作决定这种良好的用心。

还必须进一步弄明白，学术命运的决定如此广泛地靠“撞

大运”，还并不仅仅由于靠形成集体意志来选拔人才之不足，每一位有志于成为学者的年轻人都必须明白：等待他的任务具有双重性。他不仅要当个够格的学者，同时也要具备做老师的资格。这两者并不完全吻合。一个人可能是一位杰出的学者，同时却是一个蹩脚的老师。我想起了赫尔姆霍茨[①]和兰克[②]这些人上课时的情形，这绝非罕见的例外。现在的情况却是，我们的大学，尤其是那些规模很小的大学，处于一种十分可笑的招生竞争中。大学城的房东们，在学生人数突破 1000 大关时，要像过节一样庆祝一番，超过 2000 时，还要办一次火炬游行。学费收人——应该坦率地承认这一点——受到邻近学科“吸引”学生的影响。除此之外，听课的人数成了一项可以用数字表示的鉴定标志，而学者素质却是无法称量的，碰到勇敢的创新者，更是大有争议（这也是很自然的）。因此，听课人数多，成了一种无法估量的幸事与价值，往往一切都处于这种巨大的诱惑之下。说一个编外讲师是个糟糕的老师，这对于他来说往往是学术上的死刑判决，尽管他可能是世界上的一流学者。他是好老师还是坏老师，这个问题要由学生先生们用来向他表示敬意的听讲人次来回答。但事实上，学生们之所以涌向某位老师，这种状况在很大程度上是由外部因素决定的，例如秉性，甚至声音的抑扬顿挫，这些因素的影响程度，常人难以想像。根据我个人算得上相当丰富的经验，加上冷静的思考，我对那些大众教师深表怀疑，不管他们如何必不可少。民主，存在于

① H.V.Helmholtz（1821～1894），伟大的德国哲学家与物理学家，能量守恒定律的奠基人之一。——译注

② L.V.Ranke（1795～1886），著名德国历史学家，公认的第一位近代史学家。——译注

适合它的地方。科学训练，例如我们按照德国大学的传统推行的科学训练，是精神贵族的事，这一点，我们无需掩饰。但是，另一方面，对科学问题进行阐释，使没有受过训练、但是有接受能力的头脑理解它，并使他——这对我们恰恰是至关重要的——能够独立思考，大概是教育学里最艰巨的任务，这也是事实。毫无疑问，这项任务是否完成了，并不能由听课人数来决定。再回来谈本题，这种艺术是一种个人天赋，与一个学者的科学素质完全是两码事。与法国相反，咱们没有一批科学上的“不死之士”[①]，按照德国的传统，咱们的大学应当兼顾科研与教学两种要求。一个人是否兼有这两种本事，纯粹靠机遇。

学院生活是一场疯狂的赌博。要是年轻学者为了取得进大学授课的资格来取经，我几乎负不起劝进之责。如果他是犹太人，人家当然可以告诉他：Lasciate ogni speranza[②]（放弃一切希望）。但是，对任何别的人，都必须问一问良心：您当真相信，您能忍受年复一年地让一批又一批的平庸之辈迈过您去，而既不抑郁，也不沉沦吗？答案自然每次都是：当然没问题！我只为我的“天职”而活；——不过，我只看到极少数人能够忍受这些，面不受精神上的损失。

看来，关于学者职业的外部条件，说这些就够了。

不过，我想，诸位实际上希望我谈一些别的东西，希望听一听内在的学术职业是什么。今天，决定职业学术的内在状态的是：科学已经进入了一个前所未闻的专业化阶段，并且未来

① 指法国科学院的四十名院士。——译注
② 引自但丁的《神曲·地狱篇》，这是在进地狱入口处的话。——译注

也将是这样。事情不仅在外表上，而且恰恰实际上是：只有在严格的专业化条件下，一个人才能有可靠的意识，在科学领域中做出某种真正完美的贡献。一切与邻近学科交叉的研究工作，例如我们偶尔要做的工作，又如社会学家们必须经常进行的工作，都有一种听天由命的压力：充其量只能给专家提供他从本学科的角度不容易发现的有用的问题，本职工作却难免极不完美。只有通过严格的专业化，科学工作者有朝一日才能满怀自信地说："在这里，我做出了传世的贡献。"这种清醒的意识，人一生或许只有一次。在今天，一项真正已成定局的优异成就只能是专门的成就。谁要是没有本事，打个比方，带上眼罩，死心塌地地认定：他的灵魂的命运就系于，他是否能把这篇手稿的这个地方揣摩透，那他还是离科学远点好。他永远也不会体验常说的科学"经历"。不用这种被局外人嘲笑的奇特的如醉如痴，这种热情，这种"你来之前悠悠千载已逝，在你身后千载悠悠默待"的气魄：——去揣摩，就受不到科学召唤，那就去干别的事吧！因为，如果一个人不能用热情去做一件事，这件事对于作为一个人的他来说就毫无价值。

然而，纵有如此之多的热情，不管它是多么真挚，多么深切，还是远远不能保证一定会取得成果。这也是事实。当然，热情是决心，亦即"灵感"的前提。今天，年轻人中间有一种很流行的说法：科学已经变成了计算检验，可以在实验室或者统计档案里制造出来，就像在工厂里一样，只需要冷静的理解力，用不着全部"心灵"。首先要指出，这种论调对于工厂里和实验室里的情况一无所知。不管在哪里，人都必须思考出什么念头，而且是正确的，才能创造出有价值的东西。这种"思考"，却是强迫不得的。它和任何冷冰冰的计算无关。当然，

计算也是必不可少的前提。举例说，任何社会学家，即使年事已高，也不会不屑于在脑袋里成千上万次地做琐碎的计算检验，有时，也许要算上几个月呢！要想获得点什么，绝对不能放心大胆地全推给机械性辅助力量，否则要受惩罚，——最后得到的，只能微乎其微。然而，如果对于计算的方向，对于计算过程中产生的单项结果的影响，没有一定的“想法”，那么，就连这“微乎其微”也不可得。在正常的情况下，只有坚毅的劳动才能孕育出“想法”，或者叫“灵感”。当然，也并不总是这样。业余爱好者的想法有时也能产生与专家的想法一样的甚至更大的影响。我们有许多一流的假说和见解，它们恰恰应当归功于业余爱好者。正如赫尔姆霍茨在谈到罗伯特·迈尔(Robert Mayer) 时所说的，业余爱好者与专家的区别仅仅在于，前者的研究方法缺乏可靠性，因而往往不能从事后产生的影响来复查他的想法，作出评价，加以贯彻。灵感不能代替工作，工作本身也不能代替灵感，或者迫使灵感冒出来，热情也无济于事。两者都能激发灵感，可重要的是，必须结合起来。但是，灵感这东西，只有在它自己愿意来的时候才来，而不是我们想叫它什么时候来它就来。最精彩的念头，用伊埃灵[①] (Ihering) 的话说，是坐在沙发上抽雪茄的时候迸发出来的，依照赫尔姆霍茨的自然科学的精确勾画，是顺着街道的缓坡散步时，或在类似的情形中，突然想出来的，反正总是在没有期待它的时候降临的，而不是在一个人坐在书桌前苦思冥想、搜索枯肠的时候出现的。只是，如果没有书桌前的苦思冥想和如醉如痴地寻根究底，灵感也不会从天而降。不管怎么说吧，科

① Rodolf Von Ihering (1818～1892)，德国罗马法学家。——译注

学工作者脑子中必须有“机遇”这根弦，在任何一项研究工作中都有这个问题：灵感会不会来？一个人可能兢兢业业地工作，但却一辈子也没有独到的见解。如果认为，这只是学术界的情形，商号账房里和工厂实验室里的情形跟这不一样，那就大错特错了。一个商人或大实业家，要是没有“商业想像力”，就是说，没有灵感，天才的灵感，那他一辈子只能是块当伙计或者办事员的料，永远不会组织创新。灵感，绝不像那种以学者自居的人想像的，在学术领域中所起的作用，比起在通过企业家来解决现实生活中的问题的领域中所起的作用，重要得多。另一方面，它在艺术领域中所起的作用也大不到哪里去，可这却常常被误解。认为一个数学家坐在书桌前用尺子、计算机或别的机械性计算手段就能获得有学术价值的成果，是幼稚的想法。维尔施特拉斯[①]的数学想象，从立意和成果上看，都与艺术家的想象迥然不同，性质也各异。但心理过程却是一样的。两者都是：沉醉（柏拉图所说的“迷狂”[②]）与灵感。

那么：一个人是否有科学灵感，取决于我们难以琢磨的命运，除此之外还取决于“天赋”。也正是根据这个毋庸置疑的真理，现在，一种完全可以理解的，在青年人中尤为风行的观点正在为偶像效劳，偶像崇拜充斥着大街小巷和各种报刊。这些偶像就是个性与阅历。两者紧密地连在一起：一般认为，后者形成前者，是前者的一部分，人们绞尽脑汁去体验生活——因为阅历是个性生活方式的一部分。要是没体验成，起码也得

---

① K. Weierstrass（1815 ~ 1897），德国数学家，现代函数论的创始人之一。——译注

② 见柏拉图《斐多篇》，“迷狂”是先知诗人等受到神灵激发后出现的忘我、亢奋的状态。——译注

装相，好像老天已经“降大任于斯人了”。从前，德文把“经历”称为“感触”。我以为，这是对“个性”含义作出的贴切解释。

尊敬的各位！在学术领域中，只有纯粹献身于事业的人，才有“人格”可言。不仅学术领域如此，我们尚不知，哪位伟大的艺术家没有献身于自己的事业，而是干别的名堂。说到艺术，纵然像歌德这样的大家，当他冒昧地想把自己的生活当成艺术作品时，在人格上也受到了报复。谁要是怀疑这点，那么，为了以身试法，他就必须当一次歌德。至少，每个人都承认，即使歌德这样的几千年才出现一次的大才，也不能不为这种冒昧付出代价。在政治上，也是这样。不过，今天不谈这个。在学术界，有人以戏班班头自居，把自己应当献身的志业，拿到舞台上表演，想借助“阅历”证明自己了不起，并且问：我怎样才能证明自己不仅仅是个“专家”？我怎样做，才能从形式上和内容上说出还没有人说过的话来？这种人肯定没有“人格”。今天，这种现象大量上市，处处透着一股小家子气，也降低了当事人的人格。这种人问，如何才能出人头地，而不全神贯注于自己的任务——仅仅是任务。这种全神贯注，能把一个人提高到他准备献身的志业的高度，给他以志业的尊严。对于艺术家来说，也是这样。

我们的工作与艺术的这些共同的前提，现在面临把它们与艺术工作严格分开的命运。学术工作夹在进步的过程中。学术领域中则没有这种意义上的进步。不能说，某时代的一件采用了新技巧或运用了透视法的艺术品就因此比那种没有这种技巧和方法知识的艺术品的艺术性高，——只要后者的实质与形式相称，就是说，即使不使用那些条件与手段，也能艺术地选择

和处理自己的对象。一件真正“完美”的艺术品，永远不会被超越，永远不会过时；每个人对它的意义评价不一；但谁也不能说，一件艺术性真正完美的作品被另一件同样“完美”的作品超越了。相反，咱们谁都知道，在学术领域中，自己所做的事在10年、20年、50年内就会过时。这是命运，是啊，这是学术意识。这种意识对于任何文化要素都适用，不过学术工作更是在某种完全特殊的意义上受着这种意识的支配：任何学术上的“完美”，都意味着新的课题，都愿意被“超越”，愿意过时。每一位愿意献身学术的人，都必须接受这个事实。重要的学术研究当然可以传世，由于本身的艺术质量而作为鉴赏手段流传下去，或者作为工作训练手段流传下去。重复地说，学术上被超越，不仅是我们大家的共同命运，也是我们大家的共同目标。我们不能不怀着让后来者居上的希望工作。原则上说，这种进步是无止境的。有了这种认识，我们可以谈学术意识问题了。因为，服从这种法则的东西，本身有意识和思想，这并不是不言自明的。人们为什么要从事实际上永远没有止境，而且不会有止境的工作？那么，答案首先是：为了纯粹实际的目的，进一步说，就是技术目的：为了使我们的实际行动能够以科学经验向我们提出的期望为方向。好，可这一切似乎只对实际工作者有意义。那么，什么是一个做学问的人对自己的职业所抱的态度呢？——如果他确实在探求这种态度的话。他会说：为了科学“本身”，而不是仅仅追求别人利用科学得到的好处：职务和技术上的成功、吃得好、穿得好、懂事理、能克己。他参加了这种分工精细的、永无止境的工作。他的创见注定要过时，那么，他认为自己靠这些能做出什么有意义的事情呢？这需要一些一般性的考虑。

科学的进步，是理智化过程的一部分，而且是十分重要的一部分。这个过程已经有数千年之久，可今天许多人对它却取了极其否定的态度。

让我们先明确，这种通过科学和以科学为指向的技术而进行的理智化的理性化实际上究竟是怎么回事。是不是，比起一个印第安人或者霍腾陶人来，我们今天，例如坐在这个大厅中的各位，对自己赖以生存的生活条件有更多的知识？很难说。一个坐电车的人，如果不是专业物理学家，就对车子为什么前进一无所知。他也无需知道。只要“依赖”电车行驶就行了，他以此来调整自己的行为。至于电车是怎么造出来的，怎么就开了，他一无所知。比起我们来，野人对自己工具的了解，不知要强多少。今天要是论花钱，我敢打赌，就连在座的学政治经济学的同事，对于为什么用钱能买东西——有时买得多，有时买得少——这个问题，也会仁者见仁，智者见智。可是野人知道，为了获得每天的食物，他应该干什么，哪些教导有助于他达到目的。日益理智化与理性化并不表明，对赖以存在的生活条件有了更多的一般性知识。倒是意味着别的，就是说，知道或者相信：只要想知道什么，随时都可以知道，原则上没有从中作梗的神秘不可测的力量；原则上说，可以借助计算把握万物。这却意味着世界的脱魔——从魔幻中解脱出来。野人相信魔力，所以必须用魔法控制鬼怪或者向鬼怪祈求。我们大可不必学野人了，技术手段与计算使人脱魔。这是理智化本身的主要意义。

那么，这个在西方文化中持续上下几千年的脱魔过程以及那种包括作为环节与动力的科学在内的“进步”，除了纯粹的技术意义与实际意义之外，还有别的什么意义吗？诸位可以发

现，这个问题在列夫·托尔斯泰的作品中以最原则的形式提了出来。他有一条独特的思路。他探讨的整个课题，围绕着“死是否是一种有意义的现象”这样一个问题逐步展开。他的答案是：对于文化人——否。这是因为，被放在“进步”之中，放在永恒之中的文明的个人生命，从其固有的内在含义来看，是不会有尽头的。处于进步中的人，前面还有下一个进步；没有一个死去的人达到了处于无限之中的顶峰。亚伯拉罕[①]或任何一个古代的农民“寿终正寝”，因为他处于生命的有机循环中，因为即使按照他的想法，生命在他暮年也已给他带来了所能奉献的一切，因为对于他来说，再也没有想要解开的谜，所以，他已经活“够”了。但是，一个文化人，处在不断丰富的文明中，有他的思想、知识、课题，他可以“活累”了，但不是：活够了。因为他捕捉的不过是精神生命不断新创造出来的东西中微乎其微的一部分，而且总是一时的，而非终极的，所以，死对于他是一件没有意义的事情。因为死没有意义，所以文化生命也就没意义了，这种生正是用它的没意义的“进步性”给死打上了没意义的烙印。在托尔斯泰晚期的小说中，这种思想到处可见，形成了他的艺术基调。

怎样看待这个问题？“技术”本身是否有一种超出技术之外的可见的意义，而使献身进步成了一种有意义的志业？这个问题必须提出来。这已经不只是关于学术职业的问题，就是说，不是“以学术为业对于献身于学术的人意味着什么”这样一个问题，而是另一个问题：人类全部生命之内的科学天职是

① 希伯来人的祖先，犹太教、基督教、伊斯兰教推崇的古代圣人，据说活了175岁。——译注

什么？科学的价值是什么？

对这个问题的看法，过去和现在有天壤之别。诸位大概能想起柏拉图的《理想国》第7卷一开头的精彩画面：那些被锁着手脚的洞穴人，脸朝着他们前面的石壁，他们身后就是光源，可他们看不见。他们只关心光源投在壁上的人影，琢磨它们之间的关系。终于有一个人挣开了锁链，他转过身去，看见了太阳。他眼花缭乱地四处摸索，结结巴巴地讲出看到的东西。其他人说：他疯了。他渐渐学会了看光明，以后他的任务是：下来，回到洞穴人身边，把他们带上来，引导他们走向光明。他就是哲学家，太阳就是科学真理。惟有真理不捕风捉影，而是追求真实的存在。

是啊，今天谁还这样对待科学？今天年轻人的感受似乎恰恰相反：科学思想的形成是一个人为抽象的冥冥世界，这种抽象伸出瘦骨嶙峋的双手，试图抓住真正生活的元气，可总是落空。其实在生活里面，在柏拉图眼里穴壁上的摇影中，搏动着真正的现实：除此之外的一切都是由此派生出来的无生命的幽灵，没有别的。这种转变是怎样进行的呢？柏拉图在理想国中欣喜若狂，极而言之，是因为一切科学认识最伟大的工具之一：概念的意义第一次自觉地被发现了。苏格拉底揭示了概念的深远影响，不过世界上并非只有他有这个发现。诸位可以在印度找到与亚里士多德的逻辑十分相近的逻辑萌芽。但是，没有人像苏格拉底那样自觉地认识到概念的意义。在他手里，一种可以把人置于逻辑的老虎钳上的方法第一次大放异彩：要么承认自己一无所知，要么承认这便是惟一的真理，永恒的真理，永远不会像盲人的动作那样消逝，否则不能从老虎钳下爬出来。这就是使苏格拉底的学生们大彻大悟的伟大阅历。似乎

由此可以得出这样的结论：只要找到了诸如美好、善良或者勇敢、灵魂等等随便什么概念，就能够把握了它们的真实存在，这似乎又指出了一条道路：知道如何做人，特别是做一个国家公民，并教导别人也这样做。对于彻头彻尾地进行政治思维的希腊人来说，这个问题就是一切。

除了希腊人的这项发现，科学工作的第二个伟大的工具以文艺复兴之子的身份出现了，这就是理性实验，它是可靠地检验经验的手段，舍此便没有今天的经验科学。在此之前，人们也做过实验，例如：在印度有为改良瑜伽禁欲技巧进行的生理学的实验；在古希腊，有为了战争的技术目的进行的数学实验；在中世纪，有为矿业目的进行的实验。但是，把实验提高为研究自身的原则，却是文艺复兴的成就。开拓者当属艺术领域中的创新者：达·芬奇等人，尤其有代表性的是16世纪用试验钢琴在音乐中创新的实验家。首先把实验从艺术领域移植到新科学领域的是伽利略，移植到理论领域的则是培根；以后，大陆大学里的精确学科也采用了实验方法，最早在意大利和荷兰。

科学，对于这些站在近代门槛前的人来说意味着什么呢？对于像达·芬奇和音乐创新者们那样的实验家来说，它是通向真实的艺术之路，同时也是通往真实的自然之路。艺术应当被提到科学的高度，这主要是说，无论从社会的角度还是从个人生活的角度看，都应当把艺术家提高到医生的地位上。达·芬奇论绘画的书，就是怀着这样的抱负写成的。那么，今天呢？“科学是通往自然之路”——这句话在年轻人听来如同亵渎神明。不，恰恰相反：为了回到个人的本性，进而回到大自然去，必须从科学的理智主义中摆脱出来！那么，作为通往艺术

之路呢？这更不值一提。——但是，在精确的自然科学产生的时期，人们对科学的期望更高了。诸位回忆一下斯瓦姆默丹[①]的话："我借解剖虱子，给您带来神的旨意"，就会看到，在新教与清教间接影响下的科学工作视为己任的是：指出通往神之路。那时已经不能再从哲学家以及他们的概念和演绎里找到神了：——那时的整个虔敬神学[②]特别是斯彭内尔[③]都认为，不能循中世纪的道路去找神。上帝藏起来了，他的路不是我们的路，他的思想不是我们的思想。不过，在精确的自然科学中，人们能够有形地把握他的作品，于是人们希望，通过蛛丝马迹找到神的意旨。那么今天的情形又如何呢？除了在自然科学界还能找出来的几个天真的大娃娃，谁今天还相信，天文学、生物学、物理学或者化学的知识能够教给我们：世界的意义是什么，哪怕只告诉我们，通过什么途径能够找到这种意义——如果真有的话——的踪迹？如果真要自然科学这样做，那么，按照它们的本性，它们会把诸如世界的"意义"一类的信念连根拔掉。那么，科学是"通往神"之路吗？科学是一种特殊的非神力吗？科学是一种非神力，这一点，不管承认不承认，已经没有人打心眼里怀疑了。从科学的理性主义与理智主义中解放出来，是与福音一起生活的基本前提，诸如此类的东西，已经成为由于种种际遇而赞同宗教或者追求宗教阅历的青年人经常挂在嘴边的基本口号之一。他们追求的不仅仅是宗教阅历，而

① Jan Swammerdam（1637～1680），荷兰博物学家，红细胞的发现者。——译注

② 路德宗的一个重要支派，因自称"虔敬团契"而得名，反对拘泥教条，主张内心虔诚。——译注

③ Ph.J.Spener（1635～1705），德意志基督教神学家，虔敬派领袖。——译注

且是各种阅历。令人奇怪的只是现在走的道路：迄今惟一尚未被理智主义触及的领域现在被提高到意识中，置于意识的放大镜下。事实上，非理性的近代理智主义的浪漫色彩就是这样产生的。想通过这条道路从理智主义中解放出来，结果可能适得其反。最后，人们又怀着天真的乐观，把科学，也就是建立在科学基础上的把握生活的技术，作为通往幸福之路庆祝了一番，——对此，我大概不必费口舌了，因为尼采早已对那些"发现了幸福"的"终极之人"[1]进行了致命的批判。除了讲台上和编辑室里的几个大娃娃，谁还信这一套呢？

让我们回到本题。当"通往真实的存在之路"、"通往真实的艺术之路"、"通往真实的自然之路"、"通往真实的上帝之路"、"通往真实的幸福之路"，所有这些昔日的梦幻全都破灭以后，在这些精神前提下，以学术为业的意义何在呢？托尔斯泰作了最简单的回答："它毫无意义，因为它没有回答我们惟一的重要的问题：我们应当怎样做？我们应当怎样生活？"它没有回答这个问题，这是毋庸置疑的事实。问题在于，从什么意义上说，它没有回答，能不能换一种做法，对正确提出问题的人有所帮助。如今，人们老是把"没有前提的"学术挂在嘴边。真有这么回事吗？这得看如何理解。前提，对于任何学术工作，都是适应逻辑与方法论的规则，这些是我们在世界上定位的一般基础。至少对于我们的特殊问题来说，这些前提是最不成问题的。进一步的前提则是：从学术工作中得出的结论，有重要的"知识价值"。显然，我们的一切问题都在这里，因

① 见《查拉图斯特拉如是说》第一部分《查拉图斯特拉的序》第5节："'我们发现了幸福'——终极之人边说边眨眼睛"。——译注

为这个前提是无法再用学术方法证明的。只能按照它的最终意义来解释它，每个人可以按照自己对生活的最终态度决定拒绝或接受这种最终意义。

此外，学术工作与其前提之间的关系，根据学科的结构有极其不同的形式。自然科学，例如物理学、化学和天文学的不言而喻的前提是：只要科学能够做到，就值得认识宇宙现象的可以设想的最高法则。这不仅由于用这些知识可以取得技术成果，而且也是为了这些学科自身，如果它们能够成为“职业”的话。这个前提本身却是无法证明的。至于这个自然科学描写的世界是否值得存在，也就是说，它是否有意义，或者说，生活在这样一个世界中是否有意义，就更不能证明了。自然科学不管这些。或者诸位来看一门科学上高度发达的实用的艺术学说，比方说，现代医学。医务工作的一般前提，俗话说就是：同意维系生命的任务是纯粹的医务工作，同意尽可能减少痛苦的任务是纯粹的医务工作。这句话却大有问题。医务人员用药物维系患了不治之症的病人的生命，即使病人恳求让他离开人世，即使家属——不管承认与否——也都希望，而且不能不希望他早点死掉，——也许这是一个可怜的疯子——他的生命已经对家人失去了价值，他们无力负担维系这条没有价值的生命的费用，因而同意让他解脱痛苦。可是医学的前提和刑法法典阻止医生放弃治疗。生命是否有活下去的价值，什么时候值得活下去？——医学不管这个。所有自然科学回答我们的都是这个问题：如果我们要用技术支配生命，我们应当怎样做？至于我们是否应该并且愿意用技术支配生命，这样做到头来是否有意义，——自然科学则置之不理，或者把生命作为科学目的的前提。或者诸位再看一门学科，例如艺术科学。美学认定，存

在着艺术作品，这是事实。美学要探究，在什么条件下有艺术作品。但是，它不管艺术会不会是一个魔性美的王国，一个非此世的王国，因而灵魂深处是反上帝的，且其最基本的贵族精神是反博爱的。它不管是否应当有艺术作品。——或者再来看看法学：它提出适合法律思维规律的东西，这种法律思维一部分与逻辑必然有关，一部分与约定俗成的模式有关，——如果它所阐释的一定的法规和一定的方法被承认为有约束力的话，它就能提出这些东西。至于是否应当有法律，是否应当恰恰提出这些规则，它不管；它只能指出：如果想取得成就，那么按照我们的法律思维的标准，这条法规是达到目的的最佳方法。或者，诸位再来看一看历史文化科学。这些学科教人认识政治、艺术、文学以及社会的文化现象产生的条件。但是它们本身既不回答这些文化现象过去和现在是否值得存在这个问题，也不回答是否值得费劲去认识它们这个问题。这些学科的前提是：人们愿意通过这种方法参与“文化人”共同体。可是，它们不能对任何一个人证明，确实是这样，它们以此为前提，也根本不能证明，这就是不言而喻的。事实上，这全都不对。

现在，让我们来看一看我最熟悉的几个学科，也就是看看社会学、史学、国民经济学、政治学以及以诠释这些学科为己任的各种文化哲学。有人说，不应当把政治放到大学课堂里。我赞成！政治不该被学生一方引进课堂。比方说，如果在我从前的同事，柏林的迪特里希·舍费尔[①]的课堂上，和平主义的学生也像主战的学生对待弗尔斯特[②]教授做过的那样，包围讲

① D.Schäfer（1845～1929），德国重要的历史学家。——译注

② F.W.Forster（1869～?），德国社会学家，教育学家，主要著作有《我反对军国主义和民族主义的德国的斗争》等。——译注

台，大声喧哗，我都会感到同样痛惜，虽然我的观点与弗尔斯特教授有莫大的距离。但是，教师一方也不应把政治引入课堂，如果他是从科学上研究政治的，就更不在课堂上谈政治了。因为实际政治立场与对政治组织和政党立场进行的科学分析是两回事。在群众集会上谈民主时，用不着隐瞒自己的立场而亮相，才是责无旁贷的。在这种场合使用的语言并非科学分析的手段，而是争取别人支持的政治宣传手段。它们不是松动静观思想的土壤的犁铧，而是劈向敌人的利剑，是战斗手段。但是，在讲课时或者听课时用这种方式，使用语言，则是犯罪。如果讨论民主，就应当举出民主的各种形式，分析它们如何发挥作用，指出这种形式或那种形式给生活条件带来的后果，然后再对政治制度的其他不民主的形式进行比较，然后努力作到，使听讲人能够找到根据他的最高理想确定自己立场的出发点。正派的教师十分注意，不在讲台上灌输任何立场，不明讲，也不暗示，——因为，所谓“让事实讲话”其实是最富有欺骗性的。

为什么我们真的不应该这样做？我先说说，许多深受敬重的同人认为，这种自我要求根本做不到，要说做得到，不过是幻想回避表态。现在不能向任何一个人示范，他作为大学教师的职责是什么。只能要求他有理智、守本分：确定事实，确定数学或逻辑关系以及确定文化财富的内在结构是一码事；回答文化及其具体内容的价值这个问题，回答在文化共同体和政治团体中应当如何行动，是又一码事，——这是两个性质完全不同的课题。他又要问：为什么他不该在课堂上同时讨论这两个课题？回答是：因为先知与民众领袖不该登教室的讲台。对先知和民众领袖要说的话是：“出去，上胡同里去，公开去说！”

就是说，上能公开批评的地方去。在面对听众的讲堂上，学生只有沉默，而教师只顾讲。利用学生们为了前程只得去听课，没有批判反对自己的人在场的局面，不是恪尽职守，让听课的人从自己的知识和学术经验中受益，而是用个人的政治观点来塑造学生，我以为是不负责任的。一个人当然有可能没能完全去掉自己的主观倾向，他事后会将自己置于良心法庭上，受到最严厉的谴责。他也可能犯纯粹技术性的错误，但是，这些并不能说明，他背弃了追求真理的职责。我之所以对此提出批评，也正是为了纯粹学术的利益。我愿意引我们历史学家的著作来证明，一旦做学问的人超脱不了个人的价值判断，就没有对事实的全面了解了。但这超出了今晚的题目的范围，需要长期讨论。

我只问：在一门关于教会与国家形式的课里，或者在一门宗教史课里，怎么能使一个虔诚的天主教徒和一个共济会[①]会员对这些事情有共同的价值观呢？绝对不可能。但是，大学教师必须给自己提出希望和要求，让两者都能从自己的知识和方法中受益。诸位完全有理由说：那位虔诚的天主教徒永远不会接受一位不信天主教教义前提的教师向他讲的关于基督教产生过程的事实。不错！但是，区别在于：那种拒绝宗教约束性的没有前提的科学，事实上不承认“奇迹”和“启示”，否则便不能忠于科学本身的“前提”。教徒却相信有“奇迹”和“启示”。没有前提的科学则期望他，至少——但也不再学——赞

① 全世界最大的秘密社团，会员近6万人，其纲领强调道德、慈善、互助、遵纪守法，会员必须是相信上帝和灵魂不死的男子。共济会起源于中世纪的石匠和教堂建筑工匠行会。18世纪随着英国的对外扩张传播开来。天主教会和多数保守国家宣布共济会为非法组织。——译注

成：如果这个过程没有那些超自然的干涉，没有那些经验的说明认为作为因果因素必须排除的干涉，也能得到解释的话，那就按照科学的要求去解释。他可以这样做，而又没有背叛他的信仰。

那么，科学的成就对于那些对事实本身漠不关心，只认为实际立场重要的人来说，难道就毫无意义了吗？不见得。现在就可以举一个例子。如果某人是个中用的教师，那他的首要任务就是，教他的学生承认不愉快的事实，我所说的不愉快，指不符合自己的立场观点　对于任何立场观点来说，也包括对我个人的，都有这种不愉快的事实。我相信，如果一位大学老师能够迫使他的听众习惯于这类不愉快的事实，那他所取得的，就不仅仅是知识成就了，我会不客气地使用“道德成就”这个说法，虽然这几个字，对于这样一件理所当然的事来说，听起来有些过于严肃。

到此为止，我只谈了避免灌输个人立场的实际理由。然而并非只有这些理由。学术之所以绝对不能代表实际立场——为达到某种既定的目的而进行的方法探讨不在内——还有更深一层的理由。因为世界上形形色色的价值制度处于无法调和的斗争中，所以学术代表实际立场一说，原则上毫无意义。虽然我对老穆勒的哲学不敢恭维，可是有一点他说对了：如果从纯粹的经验出发，就会变成多神论。这话浅显，听起来矛盾，却有真理。今天，我们不过是重新认识到下面这些道理：一事物虽然不美，但却可以是神圣的，还不仅如此，而且神圣就神圣在不美上。——在《以赛亚书》第53章和《诗篇》第22篇中，诸位可以找到出典；——一事物虽然不善，但可以是美的，还不仅如此，而且美就美在不善上，尼采使我们再度知道了这个

道理，尼采之前，诸位还可以从《恶之华》——这是波德莱尔为他的诗集取的名——中找到这个道理的铺陈；——事物虽然不美、不神圣、不善，却可以是真的，还不仅仅如此，真就真在不美、不神圣、不善上。这是一个日常真理。不过，这仅仅是各种制度与价值的主宰神之间斗争的最基本的形式。如何科学地在法国文化与德国文化的价值之间做出选择，我不知道。在这里，诸神又打架了，而且将永无休止地闹下去。这也和古代尚未从神鬼中脱魔的世界中的情形一样，不过意义不同罢了：希腊人一会儿祭阿芙洛狄蒂，一会儿祭阿波罗，特别是各城祭各城的神，今天的情形也一样，不过已经脱了魔，脱掉了那层神秘的但有真正精神的行为的外壳，在斗争中支配诸神的是命运，而绝不是“科学”，人们能知道的，不过是这儿有什么神，那儿有什么神，或者，这种制度中什么是神圣的、那种制度中什么是神圣的。到此，教授在课堂上讨论的问题，绝对结束了。不过，其中包括的生活暴力问题，当然没有结束，这就轮到大学讲台以外的力量发言了。哪个人敢站出来，“科学地”驳斥“勿用暴力抵抗恶行”或者打你这半边脸，就把那半边也转过去的登山宝训[1]的伦理？从精神角度看，这套说教显然是一种丧失尊严的伦理，你必须在这种伦理造成的宗教尊严和另一种“抵抗恶行，不然你要代它受过”的伦理造成的男子汉尊严之间做出选择。从最高原则上看，这两种尊严对于一个具体的人来说，一个是上帝，另一个是魔鬼，他要确定，对于他来说，哪个是上帝，哪个是魔鬼。这种选择贯穿在一切生

① 《新约全书·马太福音》第5章：“只是我要告诉你们：勿用暴力抵抗恶行。有人打你的右脸，连左脸也转过来由他打。”——译注

活秩序中。从各种宗教预言中脱颖而出的有条不紊的伦理生活方式的伟大理性主义，为了给“惟一的必然之神”开路，废黜了上面谈到的多神论，然后，鉴于物质生活与精神生活的理性，作出了某些必要的让步，变得不那么绝对化了，我们可以清楚地从基督教史中看到这些。今天，这已是宗教界司空见惯的事了。今天，已被脱了魔，因而失去了超人形象的诸神又从坟墓中站了出来，试图主宰我们的生活，又开始了它们之间的永恒斗争。对于现代人，尤其是年轻人，最困难的就是：正视这种司空见惯事，魔高一尺，道高一丈。对“阅历”的各种追求，都是由于在这方面软弱，所谓软弱，就是：不能正视时代命运的狰狞面目。

1000年来，对基督教伦理的伟大激情的虚妄的皈依，蒙住了我们的双眼。受了这场蒙蔽，我们将重新认识它，这就是我们文化的命运。

对于这些牵涉面很广的问题，已经说得够多了。对这些问题，我们有一部分青年人会这样回答：“不错。可是，我们来听课，不光是为了学习分析和确定事实，而且想增加阅历。”他们的错误在于，他们想在教授身上寻找不同于站在他们面前的这个人的东西，——他们要的是一位领袖，而不是一位教师。但是，我们仅仅以教师的身份上讲台。这是两回事，人们很容易明白我们上面说的。请允许我再一次把诸位带到美国去，因为在那里可以看到这些东西最纯的原始状态。一个美国男孩儿学习的东西，比起我们的孩子来要少得不能再少。虽然考试多得惊人，但是他并没有象我们的孩子那样，变成学校生活意义上的绝对的考试人。因为以毕业文凭为进入官职俸禄王国的门票的科层官僚制在美国刚刚开始。年轻的美国人对任何

事、任何人、任何传统和任何官职都失去了敬意，除非当事人个人有成就：美国人把这叫做“民主”。不管与这种思想内容相比，现实表现得多么扭曲，思想内容就是这个，这就是关键。学生这样看站在自己面前的老师：他为了我父亲的钱卖给我知识和方法，跟卖菜婆卖给我母亲菜完全一样。这就结了。不过，这位老师要是足球教练什么的，那他在这方面就是那位学生的领袖了。如果他不是足球教练（或者体育方面类似的人物），那他不过是个老师，别的什么都不是，没有一个美国年轻人会想起，让他卖给自己“世界观”或是一套生活方式准则。当然，这样子的东西我们也会拒绝接受。但问题是，在这种被我有意夸张了的情绪中，是否也有一点点真理？

同学们！诸位来听我们的课，要求我们具备领袖素质，但事先却没有告诉自己，100 个教授中有 99 个不但不曾也不能以生活的足球教练自居，而且根本不曾也不能以生活方式领袖自居。诸位想想，一个人的价值并不取决于他是否具有领袖素质。不管怎么说，使一个人成为优秀的学者或大学老师的素质，并不是使他成为实际生活方向领域，尤其是政治领域的领袖的素质。如果一个老师同时也具备了领袖素质，那纯系偶然。如果每个站在讲台上的人都感到台下期望他以领袖自居，那可真叫人担心。如果每个大学老师都让自己在课堂上扮演领袖的角色，那就更叫人担心了。因为那些自以为最能当领袖的人，往往最不行，更重要的是，不管他们行还是不行，讲台都绝对不是提供证明的场合。一个教授，如果感到有义务给青年人当顾问，并且受到他们的信任，那就愿他在与他们倾心交谈时完成使命。如果他感到有义务干预世界观和立场观点的斗争，那就希望他到外面生活市场上去做这些事，在报刊杂志

上，在集会上，在社会团体里，爱上哪儿就上哪儿。不过，在一个所有听众，包括持不同观点的人，都只能沉默的场合，表现自己的信念勇气，毕竟太舒服了点。

诸位最后要问：要是这样的话，那么科学究竟给个人的实际“生命”带来什么积极的东西呢？这使我们又回到“以学术为业”这个问题上来了。当然，科学首先带给我们这方面的技术知识：如何通过计算来把握生活，把握外在的事物以及人们的行动。诸位会说：这不过是美国男孩儿说的卖菜婆么！我完全同意。其次，科学还能带给我们卖菜婆永远不卖的东西：思维方法、思维工具和思维训练。诸位也许会说，这不是菜，可是也不过是获得菜的手段。好，关于这一点就谈到这里。不过，幸亏科学的贡献到此还没完，我们还能使诸位认识它的第三点好处：明白。前提当然是，我们自己先得明白。在这种情况下，我们就可以告诉诸位：碰到价值问题的时候——为简便起见，我请诸位以社会现象为例来思考——可以采取这样或那样的不同立场。如果采取了这样或那样的立场，那么，按照科学的经验，为了贯彻这种立场，还得采用这样或那样的手段。这种手段也许是您认为绝对不能使用的手段。那您就只好在目的和不可避免的手段之间作出选择。目的能不能使手段“神圣化”？教师只能告诉您选择的必要性，只要他还是教师而没有成为民众鼓动家，他就不能再做别的。当然，他还可以进一步告诉您：如果您要达到这种或那种目的，那您还必须考虑到按照经验会产生的这种或那种伴生后果！又是同样的困境。但是，所有这些不过是每个技术人员都会碰到的问题，他们在无数情况下都必须按照恶果较小，或者说相对最佳的原则来下决心。只是对他来说，有一点最重要的是既定的：目的。可是，

只要涉及到真正的“最终问题”，对于我们来说，目的恰恰不是既定的。讲到这里，我们才触及科学的最后一个贡献：帮助人明白过来；同时也就达到了科学的界限：我们可以——并且应该——告诉诸位：这样或那样的实际立场，按照其本身的意义，可以靠精神的一贯性，也就是靠“诚”，从这种或那种终极世界观的基本立场推导出来，可以从一种基本立场，也可以从几种不同的基本立场推导出来，但不能从别的什么东西推导出来。形象地说，如果你们采取了这种立场，那你们效忠于这位神，就得罪了别的神。因为如果你们忠于自己，你们必然会得出这些终极的、内在的、有意义的结论。至少在原则上这是可以办到的。哲学这门学科以及别的学科从本质上进行的哲学的原则性讨论，都试图做到这一点。如果我们理解自己的事业（这必须是前提），我们就可以迫使一个人，至少能帮助这个人）说明自己所作所为的最终意义。我觉得，这不是小事一桩，对于纯粹的个人生活来说，也很重要。如果一位老师做到了这点，我会说，他在为“道德”力量服务：为使人明白，使人有责任感而克尽职守。我相信，他越是注意避免从自己方面强迫或者暗示听众接受某种立场，就越能够做出这些道德贡献。

我在这里向诸位提出的这种见解，当然在各方面都以一种基本事态为出发点：生活，只要它的根据在其自身，由其自身得到了解，那它就只知道诸神之间的永恒斗争，——抽象地说：对生活可能采取的各种立场的不可调和性、斗争的无结果性，亦即在它们之间作出抉择的必要性。在这种情况下，学术是否值得成为一个人的“职业”，它本身是否拥有一种客观上有价值的“职业”，——这又是一个在教室里无言答对的价值

判断。因为肯定的判断是教学的前提。我本人已经通过我自己的工作作出了肯定的回答。而且特别肯定了那种憎恨理智主义、把它看成最坏的魔鬼的立场。今天的年轻人就是这样痛恨理智主义的，或者——多数人——自以为是把理性主义当做魔鬼来痛恨的。这句话适用于他们："当心，魔鬼，它老了，要认识它，你们得变老。"[①]这里不是指出生证明书上的年龄，而是说：如果要和这个魔鬼较量，那就不能临阵逃脱，——这是今天常见的——，而是必须从头到尾看透它的伎俩，以便发现它的强点和弱点。

学术，今天是一种按专业划分的"职业"，其目的在于认识自己、认识实际中的联系。它不是先知先觉们施舍救世仙丹和启迪昏噩众生的隆恩大礼，也不是智者哲人对世界的意义进行的思维的组成部分，——它自然是我们的历史环境中的一种无法回避的既成事实，只要我们忠于自己，就不能摆脱这种事实。如果现在托尔斯泰从诸位中间站起来，问道："既然科学不回答，我们应该做什么和我们应该怎样安排自己的生命，那么谁又来回答呢？"或者用咱们今天晚上使用的语言："我们应该为交战的诸神中的哪一位效劳？或者为完全另外的一位？那么这又是哪一位？"——可以说，只有先知或救世主才能作出答复。如果他不在，或者他的发布已无人相信，那么，诸位肯定不会用这种方法逼他出世：即，成千的教授以领国家薪水并享有特权的小先知的身份，试图在课堂上替他扮演这个角色。他们这样做，只能达到一个目的：对咱们年轻一代中的许多人渴望的先知并不存在这个最重要的事实的认识，从来不能对他

① 歌德《浮士德》第2部第2幕第1场。——译注

们发挥重要作用。所有这些讲台预言都是赝品，用这种冒牌货对一位真正有宗教“造诣”的人和其他人来掩盖这样一个基本事实：他命里注定要生活在一个既无上帝又无先知的时代，我认为，这样做对他的精神志趣并不起什么作用。在我看来，他的宗教感的虔诚，会使他反抗这种做法。

现在，诸位也许想说：可是，怎样看待“神学”的存在以及它自诩为“科学”这事实呢？我们不要回避作答。“神学”与“教义”虽然不是无所不在，可也不仅仅存在于基督教中。相反，回溯历史，它们在伊斯兰教、摩尼教[①]、诺斯替教[②]、俄尔甫斯教[③]、波斯教[④]、佛教、印度教各教派、道教中，在《奥义书》[⑤]中，当然还有犹太教中，都有高度发展的形式。当然，它们的系统发展又各不相同。西方基督教不仅——例如与犹太教的教义相比——更系统地改造了教义，或者朝着这个方向作出了努力，而且这种发展曾经发挥过最强大的历史作用，这绝不是偶然的。希腊精神造就了基督教，一切西方神学都发源于希腊精神，就像一切东方神学都起源于印度思想一样。一切神学都是对宗教圣事的知识理性化。没有一种科学是没有前

---

① 伊朗古代宗教之一，公元3世纪由摩尼创立，在琐罗亚斯德教二元论的基础上吸收了佛教、基督教、诺斯替教的思想，形成了独特的信仰。唐代传入中国，依附佛教，宋代依附道教。——译注

② 罗马帝国时期希腊—罗马世界的一种秘传宗教，认为物质世界不是至高神所创，而是低于他的一位“巨匠造物主”所造。后来与基督教结合，成为基督教中的诺斯替派。——译注

③ 希腊秘传宗教之一，形成于公元前7～6世纪，教祖为俄尔甫斯。信仰人具有属天的神性及属地的魔性。——译注

④ 主要指琐罗亚斯德教，主张善恶二元论。公元7世纪，阿拉伯人征服伊朗后，该教一部分信徒不愿改信伊斯兰教，迁往印度西海岸，在南亚次大陆定居下来。——译注

⑤ 婆罗门教最古老的经典之一，吠陀经典的最后一部分，吠檀多派哲学的重要经典，中心思想是“梵我同一”、“轮回解脱”。——译注

提的，也没有一种科学能向拒绝它的前提的人证明它本身的价值。不过，每一种神学都为了给自己的工作，进而为了给自己的存在辩护，又增加了一些特殊的前提。增加的意义和范围都不同。世界必定有一种意义，这个前提适用于任何神学，它们的问题是：为了有可能思考这种意义，应该如何解释它？这完全像康德的做法：先提出“科学真理存在着，并且起着作用”。这样一个前提，然后从这个前提出发，问道：在哪些思维前提之下，这才合乎情理地成为可能？或者像现代美学家那样（明确地提出——例如 G·V·卢卡奇[①]——或者实际上）从“有艺术作品”这个前提出发——然后再问：如何才能合乎情理地成为可能？诚然，各种神学通常不会满足于那种（基本上是宗教哲学的）前提。它们一般从下一个前提出发：一定的神的启示，作为重要的救世事实，或者说，作为使合乎情理的生活方式得以实现的力量，是完全可以相信的，一定的现状与行动具有神圣的性质，就是说，构成宗教上合乎情理的生活方式，或者说，是这种生活方式的组成部分。然后它们又要问：这些完全可以接受的前提怎样才能在一种整体世界图像内得到合乎情理的解释？这些前提对于神学来说在所谓的“科学”的彼岸，它们不是通常理解的“知”，而是“有”。谁若没“有”它们——没有信仰或其他神圣状态——，那任何神学也给他补不上这些东西，更何况其他科学呢！相反，在任何“积极的”神学中，信徒都达到了奥古斯丁所说的境界：不是信它悖理，而是信它绝对荒谬。取得这种“牺牲理智”的炉火纯青的成就的

① 卢卡奇 1914 年在《社会科学与社会政策文献》上发表了《关于现代戏剧社会学》。——译注

本事，是积极宗教人的主要特征。事实如此，足以指出：尽管（最好说由于）有了（揭示这种事实的）神学，“科学”的价值领域与宗教救世的价值领域之间的矛盾仍然（或者说才变得）不可调和。

只有信徒对先知，教徒对教会才依治理“牺牲理智”。不过，还没有一种新预言是通过下面的途径产生的（我有意在此重复这幅已使某些人不愉快的画面）：这种现代知识分子有一种需要，就是用所谓打了保票的真古董来填充自己的灵魂，这当儿他们想起了，他们所没有的宗教，也属于这类古董，于是，他们过家家似地用从世界各地淘换来的小圣像装点起一个家中小教堂，用来代替宗教，打扮自己；或者用五花八门的阅历造出一种赝品，赋予它一种神秘莫测的圣品的尊严，然后挟着到书市上叫卖。这是地地道道的自欺欺人。某些在最近几年中默默成长起来的青年团体，对他们本身的人类社团关系也进行宗教的、宇宙的或神秘的诠释，虽然这种诠释有时可能是错误的，但这绝不是欺骗，而是十分严肃和真诚的做法。诚然，每一种真正的博爱行动都会使人联想到，这样做给超人的王国贡献了一点永远不会丧失的东西。不过，我很怀疑，纯粹人类社团关系的尊严是否能通过这种宗教解释得到提高。——然而，这不是今天要谈的。

我们的时代是一个世界理性化、智化、特别是脱魔化的时代。这个时代的命运，恰恰是最高级、最精微的价值退出了社会生活，或者遁入神秘生活的来世，或者流进了个人之间直接交往的手足之情中。难怪我们最伟大的艺术皆以细腻见长，而不以粗犷取胜。也难怪今天只有在最小的交往圈中，在倾心密谈中，才有某种与从前那种以燎原烈火扫过各大社会并将它们

熔为一体的先知之“气”相应的东西，在轻微地搏动。如果我们强求和发明什么傲岸的艺术感，就会出现过去30年间所建的许多纪念碑那样的丑陋不堪的怪物。如果试图琢磨出一种没有真正新意的预言的宗教新力量，就会出现一种在心灵意义上相似的怪物，不过后果更恶劣罢了。讲台预言充其量只能制造狂热的宗派，永远不会创造一个真正的共同体。谁要是不能刚强地承受这种时代的命运，人家必定对他说：他最好悄悄地，不要做一般的公开变节广告，而是平和地、直截了当地回到旧日教会的仁慈宽大的怀抱中去。教会不会难为他。他这时一定要奉上“理智的牺牲”，随便怎样，用什么方式都行，这是免不了的。要是他真能这样做，我们不会为此责骂他。因为这种为了无条件的宗教皈依而做出的理智牺牲，从道德角度看，总还不同于回避知识分子的本分。如果没有勇气澄清自己的最终立场，而是用软弱的相对化来减轻这种义务，就是回避知识分子的本分。我看，这种理智牺牲要比那种讲台预言高明，因为后者不清楚，在教室这个空间里，除了朴实无华的知识分子本分，没有别的什么道德可言。这种本分则要求我们指出，今天，那许许多多期待着新先知和新救主的人，他们大家的情景，酷似以赛亚预言中所收的流亡时期的以东[①]守夜人唱的那首优美动听的歌：“有人在以东的西珥呼唤：‘守夜人啊，黑夜还有多远？’守夜人说：‘黎明正在降临，可是黑夜还没有过完。如果你们要问，那么下次再见。’”[②]听到这段话的那个民族，已经询问并盼望了2000多年，我们知道它那令人震惊的

① 以东：巴勒斯坦南疆 ——译注
② 《以赛亚书》第21章。——译注

命运。我们要从中汲取教训：只凭思慕与盼望，将一事无成。我们应该做些别的：做我们的工作，解决“当务之急”——做人方面的和事业方面的。如果每个人都找到了操纵他的生命之弦的不可抗拒的力量，这其实是质朴而简单的。

（王容芬　译）



第二编

社会学基本概念

社会学基本概念[①]

提示：这种开宗明义的、不可或缺的、然而又难免显得抽象和远离现实的给概念下定义的方法，并不要求新颖。相反，它只力求——也可以说是希望——用比较有的放矢的、比较具体的（正因如此，自然会显得也许有些学究式的）表达方式，来表述任何经验社会学在谈及同样的事物时，实际上所指的是什么东西。在应用似乎是不同寻常的或新的表达方式的地方，情况也是如此。与在《逻各斯》杂志第4卷上发表的论文〔1913年版第253页等，（《科学论论文集》第3版第427页等）〕相比，这里用的术语非常简单，因而在很多方面要有所修改，以求尽可能做到易于理解。当然，要求无条件地大众化和要求概念应该尽最大可能严密，并不是总能一致的，而且在必要时要为后者让路。

关于“理解”一词，请参阅K. 雅斯帕尔[②]的《普通心理病理学》〔里克尔特[③]的《自然科学概念形成的界限》第2版（1913年，第514～523

---

① 选自 Max Weber: WIRTSCHAFT UND GESELLSCHAFT — Grundriss der verstehenden Soziologie, Besorgt von Johannes Winckelmann, J. C. B. MORE (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN, 1976。——编注

② 卡尔·雅斯帕尔（Karl Jaspers，1883～1969），德国哲学家和心理学家。——译注

③ 亨利希·里克尔特（Heinrich Rickert，1863～1936），德国哲学家。——译注

页)中的若干见解，尤其是齐默尔[1]在《历史哲学的若干问题》一著中的某些观点，也在参考之列]。在方法上，正如已往常常提到过的那样，我在这里也要提一提F. 戈特尔[2]的《言词的统治》一文所描写的过程，自然，这篇论文有些晦涩难懂，而且也不是处处都把思想表达透彻；在实际内容上，我首先要提到的是F. 托尼尔斯[3]的优秀作品《共同体与社会》。此外，还应该提到R. 施塔姆勒[4]那部常常把人引入歧途的《用唯物主义历史观看经济与法律》，以及笔者发表在《社会科学文献》第24卷（《科学论论文集》1907年第3版的第291页等）的论文，拙文在很多方面已经包含了下述论著的基础。在方法上，我与齐默尔（在《社会学》和《货币的哲学》中所采用的方法）有所不同，我尽可能地把所认定的意义与客观上适用的意义区别开来，齐默尔不仅不是总把二者分开，而且往往有意识地把它们混为一谈。

（1）社会学（这个使用上含义十分模糊的词在这里所理解的意义上）应该称之为一门想解释性地理解社会行为、并且通过这种办法在社会行为的过程和影响上说明其原因的科学。同时，“行为”应该是一种人的举止（不管外在的或内在的举止，不为或容忍都一样），如果而且只有当行为者或行为者们用一种主观的意义与它相联系的时候。然而，“社会的”行为应该是这样一种行为，根据行为者或行为者们所认定的行为的意义，它关联着别人的举止，并在行为的过程中以此为取向。

---

① 盖奥尔格·齐默尔（Georg Simmel，1858～1918），德国哲学家和社会学家。——译注

② Friedrich Gottl，情况不详。——译注

③ 斐迪南·托尼尔斯（Ferdinand Tönnies，1855～1936），德国社会学家和哲学家。——译注

④ 鲁道夫·施塔姆勒（Rudolf Stammler，1856～1938），德国法哲学家。——译注

一、方法论基础

1. 在这里，“意义”或者是：a）实际存在的意义，即①存在于一个行为者曾经有过的意义；②一般地或者近似地存在于行为者们曾经有过的一系列情况之中的意义；或者：b）存在于某种用概念构想的纯粹类型的行为者或被作为类型而设想出来的行为者们主观上认定的意义。不是某种客观上“正确的”或者形而上学地探索出来的“真正的”意义。这种行为的经验科学即社会学和历史学，与所有教条式的科学即法学、逻辑学、伦理学、美学等等相比较，区别就在这里，后者想在它们研究的对象上探究出“正确的”、“适用的”意义来。

2. 有意义的行为与一种只有（正如我们在这里想要说的）反应性的、不与主观上认定的意义相结合的行为相比较，其界线是十分模糊的。整个社会学上具有重大意义的行为的很大一部分，特别是纯粹传统的行为（见下文），是处在两者的界线上的。有意义的，也就是说可以理解的行为，在心理物理过程的某些情况中是根本不存在的，在另一些情况下只有专家们才了解其存在；一些神秘的、因而也是不能用话语作适当交流的过程，对不能亲身体验这种经历的人，是不能充分理解的。与此相反，从自身产生同样方式的行为的能力，并不是理解的前提：“不需要当凯撒，才能理解凯撒。”充分的“可重新体验”对于理解的明确性是重要的，但并不是意义的阐释的绝对条件。一个过程的可理解部分和不可理解部分，往往互相混杂在一起，结合在一起。

3. 一切阐释如同整个科学一样，都力争具有“明确性”。理解的明确性可能是：〔a)〕或者具有理性的性质（因而或者具有逻辑特性或者具有数学特性）；或者，〔b)〕是具有感觉上可以重新体验的特性（感情的、艺术感受的性质）。在行为的领域里，首先是那些在其所认定的意义的相互关系中可以彻底无遗地和显而易见地用理智去理解的事物，具有理性的明确性；在行为中，在其所体验的感觉的相互关系中完全可重

新体验的事物，具有感觉的明确性。在首先是那些处于数学或逻辑陈述相互关系中的意义的相互关系，可以在最大程度上作理性的理解，在这里也就是说，可直接地和明确地用理智的意义去把握。如果有人说出这个定理：$2\times2=4$，或者用思维或论证应用勾股定理，或者他——按照我们的思维习惯——“正确地”得出一个逻辑结论，那么这在意义上意味着什么，我们理解得十分清楚。同样，如果他在他的行为中，从我们认为“已知的”“经验的事实”和既定的目的，对将要被应用的“手段”的方式（根据我们的经验）明确地得出结论，我们也是完全理解的。任何对这类以理性为取向的目的行为的阐释——对所应用的手段的理解——都具有高度的明确性。然而，未能以同样的明确性，却以对我们的解释的需要已有足够的明确性，我们也能理解这类“错误”（包括：“问题的扭结”）；这类错误我们自己也能接触到，它们的产生在感觉上也是可以体验到的。相反，一个人的行为根据经验赖以为取向的某些最终的“目的”与“价值”，我们往往不能十分明确地理解，而是在某些情况下，虽然一方面能用智慧去把握，另一方面却很难通过感觉的幻想去重新体验地加以理解，而且它们越是急剧地偏离我们自己的最终价值，我们就越发难以作重新体验的理解。根据实际情况，我们不得不只能以从智慧上去阐释它们为满足，或者在有些情况下连这也办不到，就干脆把它们作为事实加以接受，并从以尽可能用智慧去阐释的基准点出发，或者从尽可能以感觉上接近的方式去重新体验的基准点出发，去理解这个以它们为动机的行为的过程。例如，很多宗教的和慈善事业的杰出奉献，对于对此感觉迟钝的人来说，就属于这类行为。同样，极端理性主义的狂热（“人权”），对于坚决拒绝这些观点的人来说，就属于这类行为。——现实表现的情绪（恐惧、愤怒、虚荣心、羡慕、妒忌、爱、欢欣鼓舞、骄傲、复仇欲、孝顺、倾心和各种各样的好奇心），和那些由它们而产生的（从合乎理性的目的行为看来）非理性的反应，我们越是能够亲身去接触，我们就越能在感情上更鲜明地重新体验，但是无论如何，即使它们在程度上绝对超过我们的可能性，我们也能在意义

的感觉上理解它们，从理智上预计它们对行为的方向和手段的影响。

于是，对于构成类型的科学观察来说，要最一目了然地研究和阐述行为的一切非理性的、受情绪制约的、影响行为意义的相互关系，是把它们视为行为的一种虚构的、纯粹目的合乎理性的进程的“偏离”。例如，在解释一次“股票市场混乱”时，首先要适当地确定：在不受非理性的情绪影响下，行为的结果会是什么样，然后把那些非理性的因素作为“干扰”记载下来。同样，在一次政治或军事行为中，首先要适当地确定：在认识所有的情况和参加者的一切意图、并在选择严格的目的合乎理性的、以我们认为可行的经验为取向的手段的情况下，行为的进程会是怎么样。只有这样，才能在因果上估计其受非理性所制约的偏差。因此，构筑一个严格的目的合乎理性的行为作为类型（“理想类型”），在这些情况下服务于社会学，使它显然易懂，使它——保证合乎理性的——含意明确，便于理解受到种种非理性（情绪、错误）影响的现实的行为，把它看作是在纯粹合乎理性的行为中所期待的进程的“偏差”。

在这个意义上，而且仅仅出于这种方法上有的放矢的原因，“理解”社会学的方法才是“理性主义的”。然而，这种程序当然不能被理解为社会学的一种理性主义的偏见，而只能被理解为方法上的手段，也就是说，不允许把它解释为相信理性实际统治着生活。因为，是的，这甚至丝毫也不说明，在现实中合乎理性的目的考虑在多大的程度上决定着实际的行为，在多大程度上不是。（在不适当的地方，理性主义解释的危险不难理解，不应因此而否定。可惜，全部的经验证明这种危险的存在。）

4. 对一切行为科学来说，要考虑到无意义的过程和对象作为人的行为的诱因、结果、促进或阻碍。“无意义的”与“无生命的”或“非人的”并不一致。每一件人造物，比如一台机器，都只从制造和应用这件人造物的人的行为（可能有着极为不同的目标方向）所赋予（或想赋予）的意义，才能得到解释和理解；如果没有追溯到这个意义上，它就仍然是根本不能理解的。因此，其中可以理解的地方是人的行为与此的

相关性，或者作为“手段”，或者作为行为者或行为者们内心想着的、其行为赖以为取向的“目的”。只能在这些范畴内理解这种事物。相反，所有的——有生命的、无生命的、非人的、人的——不具有所认定的意义内容的过程或状态，都是无意义的，只要它们没有与行为的“手段”和“目的”发生关系，而仅仅是行为的诱因、对它的促进或阻碍。13 世纪末（1277 年）道拉海湾[①]涨潮决堤，作为引起某些具有相当历史意义的居民迁移过程，（也许！）具有相当的“历史的”意义。一般生命的死亡规律和有机循环，从儿童的束手无策和白发老人的无依无靠，由于人的行为曾经以及正在以这种事实为取向的种种不同的形式，自然具有头等的社会学意义。关于某些心理的或心理—生理现象过程的不可理解的经验规律（疲劳、训练、记忆等等，但是同样地例如，用某些特定形式进行苦行阉割产生的某些类型的精神快感，根据速度、方式和明确性的不同反应的类型的区别等等），组成又一个不同的范畴。然而，这种情况如同在其他不可理解的事物上的情况是相同的：正如实际的行为者一样，理解的观察也把它们作为必须预计到的“事实”加以接受。

将来的科学研究也能为意义上特别的行为发现不可理解的规律性，这种可能性是存在的，尽管迄今为止这种情况极为少见。比如，生物学遗传（“种族”）的区别——如果和一旦统计的结论能证明对社会学上具有重要意义的态度，也就是说，尤其是社会行为的意义关联的方式产生影响的话——对社会学来说，将被作为事实完全接受下来，正如食物需求的方式或衰老的作用等生理学的事实对行为的影响被接受一样。而承认它们的因果意义自然丝毫不改变社会学（和整个行为科学）的任务：对以意义为取向的行为作解释性的理解。它仅仅把某些点上不可理解的事实（如：行为的特定的目标方向频率类型上的相互关系，或者它的类型上的合乎理性的程度，以及头盖骨指数，或者肤色，或者不管什么样的生理学遗传素质），纳入到可作理解性解释的动机的相互关系中去，

① 在德国与丹麦交界处的埃姆斯河河口。——译注

正如它们今天已经存在着的那样（见上文）。

5.“理解”可能是：①对一个行动（包括表示一种见解）的所认定的意义作现实的理解。例如，我们现实地“理解”我们听到或者读到的$2\times2=4$这个定理的意义（对思想的合乎理性的现实的理解），或者一次表现在脸部、感叹、非理性的动作中的愤怒的爆发（对情绪的非理性的现实的理解），或者一个劈柴人的或者某一个抓住门把手想关门的人的行为，或者某一个用枪瞄准一只动物的人的行为（对行动作合乎理性的现实的理解）。——然而“理解”也可能是：②解释性的理解。我们从动机方面“理解”那个说出来或写下来的$2\times2=4$这个定理的人的意义，结合着他正好现在和在这种场合下这么做，如果我们看见他正在算一次买卖的账目、做一种科学的演算、一项技术的计算或者其他的行为，根据我们理解的这些行为的意义，这句话“属于”它们的相互关系之中，也就是说，获得一种我们可以理解的意义的相互关系（对动机作合乎理性的理解）。我们不仅从现实中，而且从动机方面，理解劈柴或用枪瞄准，如果我们知道，劈柴者或者为了换取工资；或者为了他自己的需要；抑或他是为了身体的康复（合乎理性的）；或者“因为他在发泄一次激动”（非理性的）；或者如果开枪者依照命令，执行枪决或者抗击敌人（合乎理性的）；或者出自报复（情绪的，因此在这个意义上：非理性的）而采取这个行动。我们最终从动机方面理解愤怒，如果我们知道，它是基于嫉妒、受伤害的虚荣、受污损的名誉（受情绪制约，因而动机上是非理性的）。所有这些都是可以理解的意义的相互关系，我们把对它们的理解看作是行为实际结果的一种解释。因此，“解释”对于一项研究行为意义的科学正好意味着：如，把握意义的相互关系；按其主观认定的意义，一项现实可以理解的行为属于这种意义的相互关系。（关于这种“解释”的因果意义，见6.）在所有这些情况中，包括发泄情绪的情况，我们想把事情发生的主观意义，包括意义相互关系的主观意义，称之为“所认定的”意义（因此在这其中超出一般习惯用语的含义，一般在应用“认定”一词，按照这种理解往往只用于合乎理性的和

怀有目的的行为)。

6.“理解”在所有这些情况中都是：解释性的把握：a）个别情况下现实所认定的意义（在作历史的观察时）；或者，b）一般地或接近地所认定的意义（社会学的大规模观察）；或者，c）为一种经常现象科学构想出来的纯粹类型（理想类型）的（理想类型的）意义或意义的相互关系。这种理想类型的构想，例如由国民经济学的纯理论提出来的概念和“规律”。它们表示，某一种特定方式的人的行为的过程将会如何，如果它是严格的目的合乎理性的，不受错误和情绪的干扰，此外，如果它一清二楚地仅仅以一个目的（经济）为取向。现实的行为只有在罕见的情况下〔股票市场〕，并且也只能近似地，如同在理想类型中那样进行。〔关于这种构想的目的请参阅（我的有关论述，载）《社会科学文献》第19卷第64页等。（《科学论论文集》1卷第190页等），和下文11。〕

任何一种阐释虽然都力争明确（见第3)。然而一种在意义上哪怕是很明确的阐释本身和为了这种明确特性，还不能说也是一种在因果上适用的阐释。它本身只不过总是一种特别明确的因果的假设。a）被假托的“动机”和“压抑”（这首先是说：未被承认的动机），往往正是对行为者本身掩盖他的行为效果的真正的相互关系，以致连主观上真诚的自我表白都只有相对的价值。在这种情况下，社会学面临的任务是探明并阐释性地确定这种相互关系，虽然它没有，或者在大多数情况下不完全地作为具体“所认定的”相互关系被提高到意识里：意义阐释的一种模棱两可的边缘状况；b）在行为者或行为者们的身上极为不同的意义的相关联系，可能是我们当作“相同”或“相似”的行为的外在过程的基础。而且，面对我们把它们看作“相同形式”的种种情况，我们也“理解”一种差别很大的、在意义上往往恰好是相对立的行为（例子见齐默尔的《历史哲学的若干问题》)；c）面对往往是相对立的、相互斗争的推动力，行动的人们处于一些既定的情况之中，我们则从总体理解这些情况。然而，在“动机斗争”里不同的、我们理解为它们之间相同的意义相关性，在行为中通常表现出什么样的相对强大的力量，根据全部的经

验．在很多情况下，甚至不能作出接近的估计，根本没把握作出有规律性的估计。只有动机斗争的实际决定性的东西才能给予这方面的启发。因此，通过结果，即通过实际进程中的决定性东西，来检查可理解的意义的阐释，如同任何假设一样，都是不可或缺的。可惜只有心理实验中在少数的、而且形式上很特别的、对此适合的情况下，才能比较准确地实现这种检查。通过统计，在可数的而且在归纳时一清二楚的大规模现象的（同样是有限的）情况下，只能达到极为不同的近似的检查。在其他情况下，只能对历史的或日常生活中尽可能多的事件作比较，它们在一般情况下，形式是相同的，然而在决定性的一点上是不同的，即在各自的实际重要性方面，被研究的“动机”或“诱因”是不同的：这是比较社会学的一项重要的任务。诚然，可惜往往仍然只不过是用“思想实验”的不可靠的手段，也就是说，对动机链条上各个组成环节和然后是可能的进程的设想继续思考的不可靠手段，企求达到因果的归纳。

例如，所谓的“格雷欣定律”[①]就是在特定的条件下和在纯粹的目的合乎理性的行为的理想类型的前提下，一种对人的行为作合乎理性的明确的阐释。在多大程度上在实际上依照它而行动，只能由在货币法律中定价太低的硬币品种以流通中实际消失的（原则上最终以某种方式“统计”表示出来的）经验得知：经验说明它在实际上广泛适用。事实上，认识过程是这样的：首先是有经验的观察，然后才形成阐释。没有这种成功的阐释，我们的因果需要显然得不到满足；另一方面，倘若没有证明，——如同我们想假设的那样——这个在思想上阐明的行为的过程也真正在某种程度上出现，那么这样一个本身哪怕是十分明确的“规律”，对于认识真正的行为将是一个毫无价值的杜撰。在这个例子里，意义的适当性和经验检验的相似特点是有说服力的，而且有无数的情况足以把

① 托马斯·格雷欣（Thomas Gresham，1519－1579），英国金融政治家。格雷欣定律是说在双重币制（如金币和银币同为法定比值货币）下，坏的货币会把好的货币排挤出流通领域：好货币会被囤积居奇。——译注

检验看作是有足够的可靠性。Ed. 麦耶尔[1]关于马拉松、萨拉米斯、普拉泰埃等战役对于希腊文化（因而也是西方文化）的发展特点提出了在意义上可以阐明的、依靠象征性事件（希腊的神谕宣示所和预言家们对待波斯人的态度）支撑的、很有见地的假设，只能通过检验加以证明，波斯人在胜利的情况下（耶路撒冷、埃及、小亚细亚）的态度提供的例子可以说是一种检验，但在很多方面这种检验必然依旧是不完整的。在这里，这个假设的重要的、合乎理性的明确性，也不得不拿来权作支撑手段。在这种情况下，检验毕竟还是可能的。然而在很多似乎很明确的历史归纳的情况中，缺乏哪怕是仅仅这样一种检验的任何可能性。于是，归纳最终仍然是“假设”而已。

7.“动机”就是意义的相互关系，在行为者本人或观察者看来，这种意义的相互关系似乎是一种举止的意义上的“原因”。“意义适当”就是一种相互关联地进行着的举止，其程度是它的各种组成部分的关系被我们根据一般的思维和感情习惯作为一种类型的（我们往往说“正确的”）意义相互关系加以肯定。相反，“因果适当”是一种事件的先后顺序，其程度是按照经验的规则存在着一种机会：它总是以同样的方式在实际进行着。（例如，在这种词意理解上的意义适当，是根据我们通常的计算或思维准则衡量一道算术例题的正确的答案。因果适当是——在统计资料范围内——一种——从我们今天通常的准则看——根据经验的受检验的规则得出的“正确”或者错误答案的可然率，即某一类型的“算术错误”或某一类型“问题的扭结”的可然率。）因此，因果解释意味着，指出根据某一项可以估计的、在——很罕见的——理想情况下可用数字表明的可然率规则，在紧接着某一个特定的、被观察的（内心的或外在的）事件之后，会有另一个特定的事件发生（或与它一起出现）。

对一个具体行为的正确的、因果的阐释，意味着外在过程和动机确如其份地被认识，同时在它们的相互关系上，在意义的理解上也被认

---

① 爱德华·麦耶尔（Eduard Meyer，1855～1930），德国历史学家。——译注

识。对某一类型的行为（可以理解的行为的类型）的正确的、因果的阐释意味着，被认为是一种类型的过程既（在某一种程度上）显得意义适当，又在（某一种程度上）可能确定为因果适当。倘若缺乏意义适当，那么即使在过程（包括外在的以及心理的过程）的最大的而且在其可然率的数字中可以准确表示的规律性情况下，也只不过是一种不可理解的（或仅仅是不能完全理解的）统计学上的可然率。另一方面，对于社会学认识本身的深远意义来说，最明确的意义适当只有在由于一种（某种程度上可表示的）机会的存在，证明行为的过程实际上往往显得意义适当，可以表示频率或大致接近的频率（在一般的或"纯粹的"情况下），才是一种正确的、因果关系的陈述。只有这种与一个社会行为易于理解的、所认定的意义相适应的统计的规律性，才是（在这里应用的词义上）易于理解的行为的类型，也就是说，"社会学规律"。只有在意义上易于理解的行为的这种合乎理性的构想，才是现实生活的社会学的类型，在现实中至少可以观察到它们某种程度上的相接近。这远不是说，与可以阐释的意义适当相并行、与之相适应的、进程的频率的实际机会也总是不断地在增加，而是说，情况是否这样，无论如何只能由外在的经验来显示。——既有无意义事件的统计（死亡统计、疲劳统计、机器功率统计、降雨统计），也有在同样意义上的有意义事件的统计。然而，社会学的统计（犯罪统计、职业统计、价格统计、耕作统计）只是后一类事件的统计（不言而喻，包含着两者的情况是常有的，如收成统计）。

8. 有些事情和规律性因为不可理解，不是在这里应用的词义上的称之为"社会学的事实"或规则，当然，它们并不因此而不那么重要。包括对在这里应用的词义上的社会学也并不是不重要（这个词义包含着局限于"理解社会学"，这个限制不应该也不可能强加于任何人）。它们仅仅不同于可以理解的行为，进入另一个位置：进入行为的"条件"、"诱因"、"阻碍"、"促进"的位置，而这在方法上是完全不可避免的。

9. 自己举止的取向在意义上易于理解，在这个意义上的行为，对于我们来说，总是仅仅作为一个或若干单个的人的举止。

对于其他的认识目的来说，例如把单个的个人作为“细胞”的社会化，或者生物化学反应的一个整体，或者把他的“心理生活”作为通过（哪怕是特殊的）若干单一的因素构想出来的来理解，可能是有益的，或者必要的。这样一来，无疑会赢得很宝贵的认识（因果规律）。只是我们不理解这些因素有规则地表示出来的这种举止。在心理因素方面也不理解，而且在自然科学上越是严格地把握它们，就越不理解：这个恰好永远不是达到由所认定的意义进行阐释的道路。但是，对于社会学（在这里应用的词义上，同样对于历史学）来说，正是行为的意义的相互关系是把握的对象。生理学单位如细胞或其他任何生理因素的“举止”，我们（至少根据原则）可以试图进行观察，或者由观察进行阐明，获得这方面的规则（规律），并借助它们从因果上“解释”一个一个的过程，也就是说，把单一的过程置于规则之下。然而，行为的阐释只有在这一点上，只有在这个意义上，注意到这些事实和规则，如同注意到任何其他的事实一样（物理学的、天文学的、地质学的、气象学的、地理学的、植物学的、动物学的、生理学的、解剖学的、无意义的心理病理学的，或者技术实际中的自然科学的条件）。

另一方面，对于另外的一些（如法学的）认识目的来说，或者对于实际目的来说，对待社会的机构（“国家”、“生产合作社”、“股份公司”、“基金会”），如同对待个人（例如：作为权利和义务的承担者或者作为法律上重要行动的当事人）一样，是适宜的，而且恰恰是不可避免的。相反，对于用社会学来对行为作理解性的阐释来说，这些机构仅仅是单个的人的特有行为的结果和相互关系，因为对于我们来说，只有他们是以意义为取向的行为的易于理解的承担者。尽管如此，社会学为了它自己的目的，也不否认其他观察方式的那些集体的思想产物。因为行为的阐释与那些集体概念有以下3种关系：

a）它自己经常被迫应用十分相似的（往往被称为完全相同的）集体概念，以期能获得一种易于理解的术语。例如，法学家用语也好，日常用语也好，都既想把法律概念也想把法律规则适用于它的社会行为的

那个事实称为“国家”。对于社会学来说，“国家”这个事实不是必然仅仅或正好是由那些法律上重要的组成部分构成。无论如何，对它来说不存在着“行动着的”集体人格。当它谈及“国家”，或者“民族”，或者“股份公司”，或者“家庭”，或者“军团”，或者类似的“机构”时，它所指的勿宁说仅仅是个人的实际的或者作为可能构想出来的社会行为的一种特定形式的结果，因而赋予法律概念以一种完全不同的意义，它应用法律概念是因为其精确和约定俗成。

b）行为的阐释必须注意到这个极为重要的事实：那些属于日常的思维或法律的（或其他专业的）思维的集体机构，是现实的人（不仅法官和官员，而且包括“观众”）的头脑里的观念，部分是现实存在的观念，部分是应当适用的观念，他们的行为以此为取向，而且它们本身对于现实的人的行为过程的方式具有十分重大的、往往是至高无上的因果意义。首先是作为一些应该（或者也包括不应该）适用的观念。（一个现代“国家”以这种方式——作为人的特殊共同行为的整体——存在，在不小程度上是因为特定的人们使他们的行为以这样的观念为取向，即国家存在着，或者国家应该这样存在着：也就是那些形式上以法律为取向的制度是适用的。关于这个问题容在后面论述。）对于社会学自己的术语（见 a））来说，想完全取消这些现在不仅为法律上的应该适用而且也为现实的生活的一般语言所应用的概念，并且由完全新造的言词所取代，尽管极为迂腐和不着边际，本来还是可能的，那么至少对于这个重要的实际情况来说，自然是连这一点也是被排除的。

c）所谓“有机”社会学的方法（经典的典型：舍夫勒[①]的才智出众的著作：《社会躯体的构造与生活》），试图从“整体”出发（例如从一个国家的“国民经济”）来解释社会的共同行动，然后在共同行动里，对单个的人和他的举止作出阐释，类似于生理学对待身体“器官”在整个机体的“家庭”里的位置（也就是说，从“保持”着整个机体的立场

① 阿尔贝特·舍夫勒（Albert Schaffle，1831～1903），德国国民经济学家和社会学家。——译注

出发)。(请比较一位生理学家在大学讲课的著名的格言："第X节：脾脏。关于脾脏，我们一无所知，我的先生们。关于脾脏就讲这么多!"实际上，这位当事人对脾脏自然"所知"甚多：位置，大小，形状等等。——只是他不能说明其"功能"，而他把这个"不能"称为"一无所知"。)在其他学科里，对一个"整体"的各个"部分"，从功能上观察的这种方式在多大程度上(迫不得已地)必须是明确的，在这里先不讨论：众所周知，生物化学和生物机械的观察，原则上是不会以此为满足的。对于阐释性的社会学来说，这样一种表达方式：1. 可能用于实际直观和临时取向的目的(在这种功能里极为有益和必要——自然，在高估它的认识价值和错误地运用这种概念，也必然是极为有害的)；2. 只有它能帮助我们在某些情况下找出那个社会行为，对这种社会行为作阐释性理解，对于解释一种互相关联是至关重要的。然而在这一点上，社会学(在这里理解的词义上)的工作才刚刚开始。是的，在"社会机构"方面(与"有机体"相反)，我们能够除了纯粹确定功能的相互关联和规则(规律)以外，还能做些所有"自然科学"(在提出对偶发事件和机构以及从中"解释"单个的偶发事件的意义上)永远无法企及的东西：就是对参加的个人举止的理解，而我们却不能"理解"比如细胞的"举止"，只能从功能方面把握它，然后根据其发展过程的规则对它加以确定。诚然。阐释性的解释比观察性的解释更为有效，而这种更为有效是有代价的，亦即通过阐释而获得的结果，更加具有假设的和残缺不全的性质。然而，这种更为有效正是社会学的认识的特殊之所在。

动物的举止对我们来说，在多大程度上在意义上是"易于理解的"，或反之亦然：——两者在极没有把握的意义上和很成问题的范围内——，也就是说，在理论上，在很大的程度上也能够有一种人与动物(家畜、捕猎动物)关系的社会学(很多动物"理解"命令、愤怒、爱、攻击意图以及对此作出的反应，显然在很多情况下，不管是机械—本能的，而是在某种程度上在意识里是有意义的，和以经验为取向的)，在这里我们根本不予讨论。我们对"原始人"的举止的感觉本身，并没有

大多少。然而我们也没有可靠的手段，确定动物的主观情况，部分根本不可能，部分在方式上是远为不够的：动物心理学显然既是有趣，而且是布满荆棘的。尤其是，众所周知，存在着形形色色的动物的社会化：单配偶和多配偶“家庭”、猪群牛群、羊群狼群、最后还有在功能上分工的“国家”。（这种动物社会化在功能上差异的程度，绝不是与有关动物种类的器官或者形态发育差异程度相平行。例如，白蚁及其制造物远比蚂蚁和蜜蜂差异为大。）当然，在这里仅仅是纯粹的功能观察：研究各个类型的个体（“蜂王”、“蜂后”、“工蜂”、“兵蜂”、“雄蜂”、“母蜂”、“代蜂后”等等）对于保存，也就是说对于饲养、保卫和繁殖以及重新组织动物的社会化具有重大意义的各种功能，往往至少对于现在来说是确定无疑的，研究也不得不以指出这一点为满足。除此以外，很长时间仅仅是对于一方面是遗传、另一方面是环境可能参与这些“社会”因素的发展的规模的推论或研究。（比如，尤其是魏斯曼[①]——他的《自然培育的全能》在其基础方面十分强调全然非经验的演绎——和葛特[②]之间的矛盾。）然而，关于那种局限在功能方面的认识，恰恰是一种不得已的、但愿仅仅是暂时的自我满足。当然，这一点在严肃的学术界的意见是一致的。（例如关于白蚁研究的现状有埃舍里希[③]的论文，1909年出版。）人们正是不仅看到那些不同类型的、功能相当容易理解的“对于保存的重要性”，以及得到能够阐明如何获得那种分化的方式——在没有接受所获得的遗传特性的情况下，或者反过来在接受所获得的遗传特性的情况下，如何形成分化的方式（然后用何种方式来阐明这种接受遗传），而且也想知道：1. 什么东西是决定着由还处于中性的、没有差异的开始阶段的个体变成为有差异的关键；——2. 什么东西促使有区别的个体（一般地）有这样的举止，恰恰在实际上有益于有差异的群体

① 奥古斯特·魏斯曼（August Weismann，1834～1914），德国动物学家。——译注

② 亚历山大·葛特（Alexander Götte，1840～1922），德国动物学家。——译注

③ 卡尔·埃舍里希（Karl Escherich，1871～1951），德国昆虫学家。——译注

的保持生存。不管这方面工作在什么地方取得进展，总是通过实验的途径，在个体的身上进行化学刺激或生理学的实际事例（饲养过程、寄生性阉割等等）来证明（或推测）。是否通过实验也能是“心理学的”和“有意义的”取向的存在成为极大的可能性，这种很成问题的希望在多大程度上存在着，今天甚至连专家都几乎不能作出论断。在意义“理解”的基础上，对这些社会的动物个体的心理要达到一种可以检验的情景，哪怕作为一种理想的目标，似乎也只有在很狭窄的界限内。无论如何，不能期望从那里获得对人的社会行为的“理解”，而是恰恰相反：用人的相似之处在那里进行研究，而且也只能这么做。也许可以期望，这种相似之处有朝一日于我们提出这样的问题会有裨益：在人的社会分化早期阶段，如何估计纯粹机械一直觉的分化的领域同个人的意义理解以及由此更进一步的有意识地进行理性创造的关系。不言而喻，理解社会学必须十分清楚：在包括人类的早期，前一种成分一般来说是很突出的、在以后的发展阶段中，仍然意识到它在不断的一起发挥作用（而且是具有决定性意义的、重要的作用）。所有“传统的”行为（见第〈2〉节）和作为心理“传染”的胚胎和因而也是社会学“发展刺激”的体现者的广大“魅力型”阶层（第 3 章），很接近于仅仅能从生物学上理解的、不能或者只能在极小的部分在理智上阐释和动机上解释的过程，其过渡阶段是不明显的。然而这一切并没有让理解社会学免于承担这样的任务：在意识到它所受的狭窄限制的同时，从事恰恰只有它才能做的工作。

奥特马尔·施潘[①]的各种各样的论文，除了偶尔有些误解外，首先是建立在不属于经验调查研究的纯粹价值判断的论证上，往往思想内容十分丰富，强调对于任何社会学来说没有为任何人所真正否认的把功能问题置于首位的意义（他称这为：“普遍适用的方法”）。当然，我们必须首先知道：从“保存”的立场（然而也从别的，首先是从文化特点的立

① 奥特马尔·施潘（Othmar Spann，1878～1950），奥地利国民经济学家、哲学家和社会学家。——译注

场上!）和从某一特定的方向上继续形成一种社会行为类型的立场上看，什么样的行为在功能上是重要的。然后再提问题：这种行为如何产生？什么样的动机决定着它？人们必须首先知道：一个“国王”、“顾问”、“企业家”、“老皮条”、“术士”是干什么的：——就是说，在人们开始进行这种分析（在H. 里克尔特意义上的“价值相关”）之前，知道什么样类型的“行为”（只有它给他[1]打上属于这些范畴之一的烙印）对于分析是重要的，应该加以考虑的。但是，这种分析才从它的方面，做着不同类型的个人（而且只有在人身上）的行为的社会学理解所能做的而且也是应该做的事情。无论如何，有一种误解，仿佛“个人主义的”方法就意味着一种（在某种可能的意义上的）个人主义的评价，这种天大的误解应该消除，正如这种见解必须消除一样，即概念形成的不可避免的、（相对）理性主义的特性，意味着相信合乎理性的动机占支配地位，或者甚至是对理性主义的积极评价。哪怕是社会主义经济，从社会学的角度看，也同样是“个人主义的”，也就是说，从单个人——在其中出现的“干部”的类型——的行为对它作阐释性的理解，如同通过边缘效应学说来理解交换过程一样（或者一种还有待发现的“更好的”、然而在这一点上相似的方法）。因为具有决定意义的经验的—社会学的研究也总是在那里开始提出问题：什么动机过去决定了和现在还决定着这个共同体的单个干部和成员们采取这样的举止，使它[2]得以产生并继续存在着？一切功能的（由“整体”出发的）概念的形成只不过是为此做了初步的工作，如果它被做得正确的话。自然，它的益处和不可或缺是无庸争辩的。

10. 人们习惯上把理解社会学的某些原理称之为“规律”——如格雷欣“定律”——，它们是存在着某些事实情况下，对社会行为所期待的过程，通过观察得到证实的典型的机会，这种机会从行为者们的典型动机和典型地所认定的意义上看，是易于理解的。当目的纯然合乎理性

① 指“国王”、“顾问”等。——译注
② 指社会主义经济。——译注

的动机构成被典型观察的过程（和出自有的放矢的原因在方法上构想出来的类型）的基础时，以及根据经验的原则，在手段和目的之间的关系是一清二楚的时候（不可避免的手段），这时机会是最大程度上易于理解和明确无误的。在这种情况下，可以断言，如果行为要严格使目的合乎理性的话，那么行为必然只能是这样而不会是别的样子（因为参加者为了他们的——明白无误地可以标明的——目的，出自"技术的"原因，只有这些而不能有别的手段可资利用）。恰恰是这样一种情况同时清楚表明，把理解社会学的这个最后的"基础"看成是某种"心理学"是多么地错误。今天，大家所理解的"心理学"是另外一回事。对于自然科学处理某些过程来说，为了十分特定的方法上的目的，把"生理的"和"心理的"分开是有道理的，而这个意义上的这种分开对于行为的学科是陌生的。一种真正只用自然科学的手段、在自然科学方法论意义上研究"心理"方面，也就是说不在——那完全是另一回事——行为所认定的意义上阐释人的举止的心理学科学，不管其方法上形式如何，其结果如同任何一门其他科学的结果一样，在个别的情况下，对于某一个社会学论断自然是有意义的，而且往往具有重大意义的。然而一般来说，与所有其他学科相比，社会学并没有与它有任何更为接近的关系。错误在于"心理的"这个概念上：非"生理的"即"心理的"。但是，某个人所认定的一道算术例题的意义并不是"心理的"。一个人的合乎理性的考虑，一个特定的行为根据特定的既定利益是否对于所期望的后果是促进的或者不是，以及根据考虑的结果所下定的决心，对于我们来说丝毫没有由于"心理学的"考虑而变得更易于理解一些。但是，社会学（包括国民经济学）把它的"规律"的大多数恰恰是建立在这样一些理性的前提之上的。相反，在对行为的非理性作社会学解释的时候，理解心理学在实际上无疑能帮具有决定性意义的大忙。不过，这丝毫没有改变方法论的基本情况。

11. 社会学构成——比如已经在很多方面都当作不言而喻的前提一样——类型的概念，探索事情的普遍规则。与历史学相反，历史学着力

于对具有文化意义的个体的行为、结构和人物做出因果分析和解释。社会学概念的形成在很基本的方面从历史吸取材料作为范例，尽管绝不是仅仅从用历史的观点看比较重要的行动的现实吸取材料。社会学形成自己的概念，并且首先也在这种观点上探索其规则：它是否能为解释文化上重要现象的历史的、因果的归纳有所帮助。正如任何一种综合归纳的科学一样，社会学的抽象性质决定着它的概念性质，比起历史的具体现实，相对来说在内容上必然空洞些。为弥补这种不足，它所能奉献的是提高了的概念的明确性。这种提高了的明确性是通过社会学概念形成所力争的、尽最大限度的意义适当来实现的。意义适当——这是迄今一直着重注意的——在具备合乎理性的（价值或者目的合乎理性的）概念和规则时，特别能充分地实现。然而社会学也试图用理论的、而且是意义适当的概念，去把握非理性的（神秘的、预言的、普纽玛的、情绪的）现象。在所有情况下，合乎理性的也好，非理性的也好，它离开现实，并服务于认识现实，其形式是通过表明一种历史现象接近这些概念中的一个或若干个的程度，可以对这种现象进行归纳。例如，同样的历史现象的形式，可能有一部分是“封建的”，另一部分是“世袭的”，还有一部分是“官僚体制的”，再有一部分是“魅力型的”。为了让这些话所指的是一些明确无误的事物，社会学方面必须构想出那些形式的“纯粹的”（“理想”）类型的形态，类型本身显示出各自尽可能充分的、意义适当的前后一贯的统一性，然而正因如此，也许在现实中同样不会以这种绝对理想的、纯粹的形式出现，正如在一个绝对真空的前提下所计算的物理学反应不会出现一样，只有用“纯粹的”（“理想”）类型，社会学的辩析才是可能的。此外，社会学偶尔也应用经验—统计类型方式中的一般类型——一种在方法上不特别需要作解释的形态——，这是不言而喻的。然而，如果它谈到“类型的”事例，它在有疑问的情况下总是指理想类型，理想类型又可能是合乎理性的或者非理性的，大多数情况下（例如在国民经济理论里始终）是合乎理性的，但总是按照意义适当构想出来的。

必须明白，在社会学的领域里，只能在涉及仅仅质量上相同形式的、意义上特定的举止的程度不同的地方，才能在某种程度上明确地形成“一般”，即“一般类型”。这种情况确实发生着。然而在大多数情况下，在历史学或社会学上比较重要的行动，受到在质上相异的动机的影响，在这些动机之间根本无法得出真正意义上的“一般”。因此，社会行为的那种理想类型的构想，例如经济理论的类型的构想，在这个意义上“对现实是陌生的”，即它们——在这种情况下——进行充分的探究，在理想的而且在纯粹以经济为取向的目的合乎理性的情况下，将会如何行动，才能理解受到传统妨碍、情绪、错误、非经济目的的干扰或者至少应该予以注意的因素所一起决定的现实的行为：① 当它在具体的情况下，实际上受到或者——一般地观察到——往往受到经济上目的合乎理性地一起决定时，在这一点上能够理解它；② 然而也正是由于它的实际进程与理想类型进程的差距，更易于认识它的真正的动机。对待生活（例如对待政治和经济）的始终如一的、受到神秘制约的拒世论态度的理想类型的构想，程序也完全与此相适应。理想类型越是被构想得清晰和明确，也就是说，它们对世界越是陌生，在这个意义上就越能作出它们的奉献，在术语和分类方面也好，在启迪学方面也好，情况无不如此。通过历史的研究，对单个事件解释的具体的因果的归纳，从本质上看，其程序并非二致。例如为了说明1866年大征讨[①]的过程，它首先要（在思想上）了解莫尔特克[②]，也要了解贝内德克[③]（正如它一般都必须这样做的那样）：他们当中的任何一个完全知己知彼，在理想的、目的合乎理性的情况下，会是如何部署的，以此来同实际又是如何部署的作比较，然后从因果上解释被观察到的差距（不管是受到错误情报、实际失误、思想错误，个人禀性或者是战略之外的考虑所制约）。在这里也

① 指1866年俾斯麦所进行的德国和奥地利争夺德国霸权的战争。——译注

② 赫尔穆特·莫尔特克伯爵（Graf Helmuth von Moltke，1800～1891），普鲁士陆军元帅。——译注

③ 路特维希·奥古斯特·冯·贝内德克（Ludwig August von Benedek，1804～1881），奥地利将军。——译注

（潜在地）应用了一种理想类型的、目的合乎理性的假设。

然而，社会学构想的概念是理想类型的，不仅在外在方面，而且在内在方面。现实的行为的进行在大多数情况下，对其“所认定的意义”，只有模模糊糊的意识或没有意识。行为者更多地是不确定的“感觉到”它，而不是知道它，或“清楚地了解”它，他的行为在大多数情况下是本能的驱使，或者习惯所使然。只有在偶尔的情况下，而且在发生大规模相同的行为时，也只有个别的人把行为的意义（合乎理性的也好，非理性的也好）提到意识的高度。在实际上，真正有效的、也就是说充分意识到的和清楚的有意义行为，总只能是一种边缘情况。在分析现实的时候，任何历史学的和社会学的观察都总是注意到了这种事实。但是，这并不妨碍社会学通过对可能的“所认定的意义”的分类，来构成它的概念，因此仿佛行为在实际上是有意识地以意义为取向地进行着。如果在具体观察现实时，它任何时候都必须考虑并适当地确定这种与现实的差距。

正是在方法上，人们往往只能在不清楚的或清楚的，然后在非现实的和“理想类型的”术语之间进行选择。不过在这种情况下，在科学上更乐于采用后者。〔关于这一切，请参阅《社会科学文献》第19卷，同上（参阅上文（原文）第4页，6）。〕

二、社会行为概念

1. 社会行为（包括不为或容忍）可能是以其他人过去的、当前的或未来所期待的举止为取向（报复从前的进攻、抵御当前的进攻、对未来进攻的防卫措施）。“其他人”可能是单个个人和熟人，或者人数不定的很多人和完全不认识的人（例如，“货币”意味着是一种交换的财富，行为者在交换时所以接受它，因为他的行为以这样的期望为取向，即为数众多的、然而不认识的和人数不定的其他人，将来在交换时乐意接受它）。

2. 并非任何方式的行为——包括外在的行为——都是这里所确定意义上的“社会的”行为。如果它仅仅以期待客观物体的效用为取向，那么外在的行为就不是社会行为了。内心的态度也只有当它是以别人的举止为取向时，才是社会行为。比如，宗教行为如果是静身养性、孤寂的祈祷等等，也不是社会行为。（一个人的）经济行为也只有在同时考虑了第三者的举止时才是社会行为。由于谋求第三者尊重自己对经济产品的实际支配权力，很普遍地而且在形式上就已经是一种社会行为。在实质方面，例如因为也同时考虑在消费时第三者未来对产品的渴求和自己的“节俭”的方式也以此为取向，或者在生产时把第三者未来的渴求作为行为取向的基础等等，也是社会行为。

3. 并非任何方式的人与人的接触都具有社会的性质，而是只有自己的举止在意义上以别人的举止为取向时才具有社会的性质。例如，两个骑自行车的人相撞，纯粹是一个事件，如同一个自然界的事件一样。但是，如果他们试图躲开对方，并在相撞之后漫骂、殴打或者平心静气地协商，这就是“社会行为”。

4. 社会行为既不与 a）若干人相同的行为相一致，也不与 b）受其他人举止影响的任何行为相一致。a）如果在大街上有一大堆人在开始下雨时同时撑开雨伞，那么（一般情况下）一个人的行为并没有以另一个人的行为为取向，而是大家的行为都同样是以需要防备雨淋湿为取向。——b）众所周知，一个人的行为仅仅由于他处在一个地方狭窄拥挤在一起的“群众”中间，而受到强烈的影响（群众心理学研究的对象，比如勒邦[①]所撰写的那一类论文），是受群众制约的行为。分散的群众可能通过一种同时地或者逐渐地对个人（例如通过新闻的传播）产生作用的和很多人感觉到的举止，会群众性地制约着个人的举止。仅仅由于个人感觉到是“群众”的——部分的——事实，会使一些人产生某些特定的反应方式，使另一些人的某些特定的反应方式变得困难。因此——

① 古斯塔夫·勒邦（Gustave Le Bon，1841－1931），法国社会心理学家，以研究群众心理特征著称。——译注

个特定的事件或者人的举止会引起极为不同的感觉：轻松愉快、愤怒、欢欣鼓舞、绝望和各种各样的激情，它们在单一的情况下，不会（或者不会这么容易）作为一种后果出现，——然而同时（至少在很多情况下），在个人的举止和他处于群众中间这一事实之间，并不存在一种意义的关系。一种这样的仅仅由于单纯受“群众”本身影响的事实，而在其过程中仅仅是反应性地引起或部分地引起的、不在意义上与此有牵涉的行为，在概念上并不是这里所确定的意义上的“社会行为”。当然，这中间的区别是极为模糊的，因为不仅比如在煽动时，而且往往也在听众本身，可能同时存在着与“群众”这一事实之间的一种程度上大小不同的和程度上可以作不同阐释的意义关系。

此外，纯粹“模仿”他人的行为（G. 塔尔德[1]很有道理地对模仿的意义予以重视），如果仅仅是反应性的，不发生自己的行为在意义上以别人的行为为取向，那么在概念上也不特别地是“社会行为”。界限是这样模糊，要区分往往显得几乎不可能。如果有人曾经看到别人有一种他感觉是很适当的安排，现在他自己也作这样的安排，仅仅这个事实也不是我们所指的意义上的社会行为。这种行为并没有以他人的举止为取向，而是通过观察这种举止，行为者认识到了某些特定的客观机会，并以这种机会为取向。他的行为是因果性的，而不是意义性的，不是由他人的行为决定的。相反，例如他人的行为被模仿的话，因为它“时髦”，被看作是传统也好，楷模也好，或者被看作等级的“优越感”也好，或者出自类似的原因也好，那么这里就存在着或者与被模仿者或第三者或两者兼而有之的举止的意义相关性。其间当然有些过渡阶段。这两种情况即群众的制约和模仿的界限是模糊的，是社会行为的边缘情况，它们还往往比如说在传统行为（见第 2 节）中遇到。在这些以及其他一些情况下，界限模糊的原因在于，以他人的举止为取向和自己行为的意义绝不是总能明确确定的，或者哪怕仅仅是被意识到，更不用说是充分地被

① 让·加勃里尔·塔尔德（Gabriel Tarde，1843～1902），法国社会学家。——译注

意识到了。因此，纯粹的“影响”和意义的“取向”并非总能有把握地区分开来。不过，在概念上它们必须加以区分，虽然不言而喻，至少仅仅是“反应性的”模仿同那些表现真正意义上的“社会行为”的模仿具有同样的社会学的深远意义。社会学绝不仅仅与“社会行为”有关系，而是社会行为（对于社会学在这里所采用的方式来说），仅仅是它的核心的事实，作为它是一门科学这个重要事实来说，应该是根本性的。然而，这绝不是以此说明，同其他事实相比，这个〔事实〕更具有重要性。

（2）如同任何行为一样，社会行为也可以由下列情况来决定：① 目的合乎理性的，即通过对外界事物的情况和其他人的举止的期待，并利用这种期待作为“条件”或者作为“手段”，以期实现自己合乎理性所争取和考虑的作为成果的目的；② 价值合乎理性的，即通过有意识地对一个特定的举止的——伦理的、美学的、宗教的或作任何其他阐释的——无条件的固有价值的纯粹信仰，不管是否取得成就；③ 情绪的，尤其是感情的，即由现时的情绪或感情状况；④ 传统的，由约定俗成的习惯。

1. 严格的传统举止——正如纯粹的反应性模仿一样（见前一节）——完全处于边缘状态，而且往往是超然于可以称之为“有意义的”取向的行为之外。因为它往往是一种对于习以为常的刺激的迟钝的、在约定俗成的态度方向上进行的反应。大量约定俗成的日常行为都接近这种类型，它不仅作为边缘状况属于系统学，而且也还因为可以有意识地在不同程度上和不同意义上与习以为常的事物保持相关联（关于这一点以后论述）：在这种情况下，这个类型接近第2种的类型。

2. 严格的情绪的举止，同样也处于边缘状况，而且往往超然于有

意识地以“意义”为取向行为之外。它可以是一种对日常生活之外的刺激毫无阻碍的反应。如果为情绪制约的行为以有意识的发泄感情的形式出现，那便是一种升华：它在大多数情况下（并非总是）已经处于通往“价值理性化”或者目的行为、或者二者兼而有之的道路上。

3. 行为的情绪和价值合乎理性的取向，通过有意识地突出行为的最后基准点和通过在行为过程中始终如一地、有计划地以此为取向加以区别。此外，它们具有共同的特点：对于它们来说，行为的意义不在于行为之外是否能有所成就，而在于某种特定方式的行为本身。倘若谁在满足现时的报复、现时的享受、现时的献身、现时默祷天堂幸福的需要，或者排遣现时情绪（不管是粗暴方式的，或者是细微方式的）的需要，他的行为就是情绪行为。

谁要是无视可以预见的后果，他的行为服务于他对义务、尊严、美、宗教训示、孝顺、或者某一件“事”的重要性的信念，不管什么形式的，他坚信必须这样做，这就是纯粹的价值合乎理性的行为。价值合乎理性的行为（在我们的术语的意义上），总是一种根据行为者认为是向自己提出的“戒律”或“要求”而发生的行为。只要在这一点上人的行为以这样一些要求为取向——仅仅总是情况大小十分不同的，往往是微不足道——，我们就想称之为价值合乎理性的。正如将要表明的那样，它具有重大意义，足以把它作为特殊类型加以强调，虽然这里并无试图给行为类型作个一览无余的分类。

4. 谁若根据目的、手段和附带后果来作他的行为的取向，而且同时既把手段与目的，也把目的与附带后果，以及最后把各种可能的目的相比较，作出合乎理性的权衡，这就是目的合乎理性的行为；也就是说，无论如何既不是情绪的（尤其不是感情的），也不是传统的。在相互竞争和冲突的目的和后果之间作决定，又可以是以价值合乎理性为取向的：这时，行为只有在其手段上是目的合乎理性的；或者行为者把相互竞争和相互冲突的目的，不以“戒律”和“要求”作价值合乎理性的取向，干脆作为业已存在的主观需要的冲动，纳入经过他有意识权衡过

的轻重缓急的刻度表上，并让他的行为以此为取向，使种种目的按这个顺序尽可能地都得到满足（“边缘效应”原则）。因此，行为的价值合乎理性的取向，可能与目的合乎理性的取向处于形形色色的不同的关系中。然而，从目的合乎理性的立场出发，价值合乎理性总是非理性的，而且它越是把行为以之为取向的价值上升为绝对的价值，它就越是非理性的，因为对它来说，越是无条件地仅仅考虑行为的固有价值（纯粹的思想意识、美、绝对的善、绝对的义务），它就越不顾行为的后果。但是，行为的绝对的目的合乎理性，也仅仅是一个基本上是假设出来的边缘情况。

5. 行为，尤其是社会行为，仅仅以一种方式或者另一种方式为取向，是极为罕见的。同样，行为取向的这些方式当然绝没有包罗行为取向方式的全部分类，而是为社会学目的而创造的、概念上是纯粹的类型，现实的行为或多或少地接近它们，或者从它们当中产生的——还更经常一些——混合类型的。只有成果才能表明它们对于我们是否适宜。

（3）社会“关系”应该是一种根据行为的意义内容相互调节的、并以此为取向的若干人的举止。因此，社会关系毫无例外地仅仅存在于发生在其（意义）方式可以标明的社会行为的机会之中，而首先不管这种机会建立在什么之上。

1. 也就是说，双方行为间相互关系的最低程度应该是概念的标志。内容可能有千差万别：斗争、敌对、性爱、友谊、孝顺、市场交换、“履行”或者“绕开”或者“破坏”一项协议；经济的、性爱的或其他的“竞争”；等级的或者民族的或者阶级的共同体（如果后面这些事实存在的情况除了纯粹的共性外，还产生“社会行为”的话，——关于这个问题以后论述）。因此，概念丝毫不说明是否存在着行为者们的“团结一致”或者恰恰相反。

2. 这里所谈及的总是在单一情况下真正地或一般地，或者在假设

为“纯粹的”类型中，参加者所认定的、经验的意义内容，永远不是规范上“正确的”或者形而上学上“真正的”意义。即使所涉及的是所谓的“社会机构”，如“国家”、“教会”、“生产合作社”、“婚姻”等等，社会关系也毫无例外地仅仅存在于已经发生过、正在发生着或者将要发生的一种根据行为意义其方式可以标明的相互调节的行为的机会之中。这一点必须永远坚持，以免想对这些概念作“实质性的”理解。例如，一旦以意义为取向的社会行为按某些特定方式进行的机会消失，从社会学的角度看，“国家”就不再“存在”了。这种机会可能是很大的，也可能是越来越小的。在它实际上（估计地）曾经存在过或现时存在着的意义和程度上，有关的社会关系也曾经存在过或现时存在着。一般地说，不可能有另外更为清楚的意义，与比如说某一个特定的国家还“存在”或不再“存在”的说法相联系着。

3．这绝不是说，相互调节的行为的参加者在单一情况下对社会关系给予相同的意义内容，或者在意义上与对方的态度相适应，在内心上适应他，即在这个意义上存在着“相互性”。“友谊”、“爱情”、“孝顺”、“信守协约”、“民族共同感”，从一方可能会遇到对方完全不同的态度。于是恰恰是参加者们把不同的意义与他们的行为联系在一起：在这一点上，社会关系从双方的观点出发，客观上是“单方面的”。然而，当行为者（也许完全错误地或者部分错误地）以对方的某种特定的对待他（行为者）的态度为前提，并且以这些期待作为他自己行为的取向，这对行为的过程和关系的形成可能具有后果，而且大多数也会〔具有〕后果，在这一点上，社会关系也是相互关联的。自然，当意义内容——根据参加者中的每一个人的一般的期望——相互“适应”，也就是说，比如孩子的态度与父亲的态度相比较至少是接近的，如同父亲（在单一的情况、或一般的情况或典型的情况下）所期望的那样，只有在这一点上，社会关系在客观上是“双方面的”。社会关系完全和彻底建立在意义上互相适应的态度上，在现实中只是一种边缘情况。然而，按照我们的术语，只有当社会关系的后果是在实际上缺少双方行为的相互适应的

相关性时，缺少“双方性”，才会排除“社会关系”的存在。在这里如同在一般的现实中一样，一般都有形形色色的过渡方式。

4. 一种社会关系可能具有十分短暂的性质，然而也可能具有持久的性质，也就是说，可以这样安排，让一种意义上相适应的（亦即对此适用的和据此所期望的）举止的持续重复的机会存在着。只有这种机会的存在——即一种意义适应的社会行为发生，除此以外不会有任何事情发生的或大或小的可然率的存在——才意味着社会关系的“存在”，为了避免错误的观念，这一点目前必须总是坚持住。因此，一种“友谊”或一个“国家”存在着或曾经存在过，不多不少仅仅意味着，我们（观察者们）判断，存在着或存在过一种机会：根据特定的人们的特定方式的态度，依照一般所认定的意义，采取可以标明的方式，产生行为，此外没有任何别的事情发生（参阅2的末尾）。因此，特定意义上的法律原则（在法律意义上）或者适用，或者不适用，一种法律关系或者存在，或者不存在，这种对于法学观察不可避免的非此即彼，对于社会学观察来说是不适用的。

5. 一种社会关系的意义内容可能有变化：——例如由于团结一致而形成的政治关系会变为利害冲突。在这种情况下，是否可以说已经建立一种“新的”关系，或者继续存在的旧关系获得一种新的“意义内容”，这只不过是一个术语是否恰当的问题和〔在〕变化中持续的程度问题。意义内容也有一部分是长期持续的，有一部分是可以变化的。

6. 使一种社会关系长久持续下去的意义内容，可以“用原则”进行表达，参加者们期望合作者、或合作者们一般地或者在意义上接近地遵守这些原则，他们方面也（一般地和接近地）以这些原则作为自己行为的取向。按其普遍特点来说，有关的行为越是以理性为取向——目的越是合乎理性或价值越是合乎理性——，情况就越是这样。在一种性爱关系或者一般的情绪（例如孝顺）的关系中，要合乎理性地表达所认定的意义内容的可能性，当然远比例如在一种商业合同关系中为小。

7. 一种社会关系的意义内容可以通过相互许诺达成一致。这意味

着，有关的参加者们对他们未来的举止（相互之间的也好，其他方面的也好）作出承诺。于是每一个参加者——只要他合乎理性地考虑——一般都首先（把握程度不一样地）期待，对方会以他（行为者）自己所理解的协议的意义作为他的行为的取向。他把自己的行为，部分是目的合乎理性地（根据意义上"诚实"多寡而定）以这种期望为取向，部分是价值合乎理性地以他那方面也要按照他所认定的意义，"遵守"已经达成的协议的"义务"为取向。在这里先谈这么多。此外请参阅第（9）节和第（13）节。

（4）在社会行为之内，可以观察到实际的规律性，亦即在相同的行为者中相同类型的、所认定的意义上重复出现的或者（也可能同时）在众多的行为者传播开来的行为过程。社会学研究行为过程的这些类型，这同历史学相反，历史研究重要的、即命运攸关的各种相互关系的因果归纳。

一种调节社会行为规律性的实际存在的机会应该称之为习惯，如果并且只要这种规律性存在的机会仅仅由于事实上的实践而在一定范围内的人当中存在。要是事实上的实践是建立在长期约定俗成的基础之上，那么习惯就应该称之为习俗。相反，它应该被称之为"受利害关系所制约"（"利益制约的"），如果和一旦它的经验存在的机会仅仅受到各个人的行为以同样的期望作为纯粹的目的合乎理性的取向所制约。

1."时尚"也属于习惯。与"习俗"相反，"时尚"应该称之为习惯，如果（恰恰与习俗相反）有关举止新颖的事实是行为以之为取向的源泉的话。它的位置在"惯例"这个邻居的附近，因为它（在多数情况下）像惯例一样渊源于等级的威望的利益。在这里对它不再作更详细的论述。

2．与“惯例”和“法”相反，对于我们来说，“习俗”是一种外在方面没有保障的规则，行为者自愿地事实上遵守它，不管是干脆出于“毫无思考”也好，或者出于“方便”也好，或者不管出于什么原因，而且他可以期待这个范围内的其他成员由于这些原因也很可能会遵守它。因此，习俗在这个意义上并不是什么“适用的”：谁也没有“要求”他要一起遵守它。当然，从这里过渡到适用的惯例和法，其界限是极为模糊的。实际遗传下来的东西到处都曾是适用的东西之鼻祖。我们在早晨按照大致可以表明的方式进早餐，这是今天的“习俗”；但是对此并不存在着任何一种“约束”（旅馆的房客除外）；而它从前并非总是习俗。相反，衣着的形式，哪怕它是由“习俗”所产生的，今天在很大的范围内不仅是习俗，而且是惯例了。关于习惯和习俗，耶林格[①]的《法的目的》（第2卷）中有关章节今天还值得一读。同时参阅P. 厄尔特曼的《法制与交际习俗》（1914年版），以及E. 魏格林的最新论著：《习俗、法律、道德》，1919年版（在这里与笔者一致，反对施塔姆勒的观点）。

3．社会行为过程的无数十分引人注目的规律性，尤其（然而不仅仅）是经济行为的规律性，绝不是建立在以某一种被认为“适用的”准则为取向的基础之上的，但是也不是建立在习俗之上，而是仅仅建立在这种事实之上：即参加者的社会行为的方式，从事物的本质上讲，一般最符合他们的正常的、主观估计的利益，他们以这种主观的看法和认识作为他们的行为的取向；比如在“自由”市场上价格形成的规律性。市场的有关参加者正是把他们的举止作为“手段”，以自己典型的、主观的经济利益作为“目的”，把他们怀着对对方的预计可能的举止的同样是典型的期望作为达到目的的“条件”，并使他们的举止以这种目的和期望为取向。由于他们这样行动，而且他们的行为越是严格地让目的合乎理性，就越是对既定的情况作出相似的反应，因而就产生行为和态度

① 鲁道夫·冯·耶林格（Rudolf von Ihering，1818～1892），德国法学家。——译注

的相同性、规律性和持续性。它们往往比把在一定范围内的人实际上认为“有约束力的”准则和义务作为行为的取向更加稳定。以赤裸裸的自己的和他人的利害关系为取向引起的作用，与那些企图通过规范化——而且往往徒劳无益——实施强制的准则和义务相比有着异曲同工之妙，这种现象尤其在经济领域里引起极大的注意：——它恰恰是国民经济学作为一门科学产生的源泉之一。然而，它在行为的一切领域里都是类似适用的。它在他们的意识里和内心的无拘无束方面，与任何形式的在内心上要受制于服从纯粹的约定俗成的“习俗”，以及另一方面献身于价值合乎理性的信仰的准则，构成极端的对立。行为“理性化”的一个重要的因素，是用有计划地适应利害关系去取代内心服从约定俗成的习俗。诚然，这个过程并未完全囊括行为“理性化”的整个概念。因为除此以外，行为“理性化”有可能积极地沿着有意识的价值理性化的方向进行，然而也可能消极地除了牺牲习俗外，也牺牲情绪的行为，最后也可能有利于一种无价值信仰的、纯粹目的合乎理性的、牺牲受价值合乎理性约束的行为。行为“理性化”概念的这种含义多样性我们还要经常研究。（关于概念在结尾！）

4.（纯粹的）习俗的稳定性基本上建立在这样的基础上：谁要是不以它为行为的取向，他的行为就“不相适应”，也就是说，只要他周围多数人的行为预计这个习俗的存在并照此采取自己的态度，他必须忍受或大或小的不快和不利。

利害关系的稳定性也相似，它建立在这样的基础上：谁要是不以他人的利益为自己行为的取向——没有“预计”到别人——，惹起他们的反对，或者得到一种他本来不想得到的和没有预见到的效果，因而就有损害自己利益的危险。

（5）行为，尤其是社会行为，而且特别是一种社会关系，可能以参加者的一种合法制度存在的观念为取向。这种事情真正发生的机会应该称之为有关制度的“适用”。

1. 因此对于我们来说，一种制度的“适用”，其含义应该超出仅仅受习俗或利害关系所制约的社会行为过程的规律性。如果家具搬迁公司不时作搬迁时间的广告，那么这一规律是由“利害关系”所制约的；如果一个小商贩在每月或每周的固定日子里去拜访固定的顾客，那么这或者是习以为常的习俗，或者同样是他的利害关系的产物（在他的经营区域内巡回做买卖）；但是，如果一个官员每天在固定的时间里出现在办公室里，这（也是，然而）不仅仅由习以为常的习惯（习俗）和（也是，然而）不仅仅由他可以随意决定照办与否的自己的利害关系所制约，而且（一般地也是）由制度（职务规章）的适用作为戒律所制约，一旦违反不仅带来不利，而且——正常的情况下——在价值合乎理性方面（尽管其影响程度极为不同）也为他的“责任感”所断然唾弃。

2. a）只有当行为（一般地和接近地）以可以标明的“准则”为取向，我们才想把一种社会关系的意义内容称之为一种“制度”；b）只有当这种以那些准则为实际取向至少也（即在实际上具有重要性的程度上）因此而发生，因为它们在某一种程度上被看作对于行为是适用的：有约束力的或榜样的，我们才想说这个制度的“适用”。实际上，在参加者身上，行为以一种制度为取向自然出自种种不同的动机。然而，除了其他的动机外，至少行为者的一部分也认为制度是榜样，或者是有约束力的和应该适用的，这一情况当然增加行为以它为取向的机会，而且往往达到十分重要的程度。一种仅仅出自目的合乎理性的动机而被遵守的制度，一般来说，比那些仅仅依照习俗，即举止的习以为常而发生的以习俗为取向远为不稳定：大家最为常见的内心态度的形式。但是，它还是比一种以榜样的、或有约束力的——我们想说——“合法”的威望出现的取向不稳定得多。诚然，在现实中，从在动机上单纯传统地或者单纯目的合乎理性地以一种制度为取向，过渡到对合法的信念上，其界限是极为模糊的。

3. 人们不仅可以通过“遵循”一种制度的（一般所理解的）意义，

使他们的行为以这种制度的适用为“取向”，在“绕过”或者“违反”它的（一般所理解的）意义的情况下，它的在某种规模上存在的适用的机会（作为有约束力的准则），也可以发挥作用。首先是纯粹目的合乎理性的。小偷以刑法的“适用”作为他的行为的取向，因为他要掩盖他的行为。在一定范围内的人里面，制度的“适用”正好表现在他不得不掩盖他对刑法的触犯。然而，撇开这个边缘情况不谈，违反制度往往局限在无数或多或少的局部的触犯，或者在不同程度上认为是善意，装着是合法的；或者实际上关于制度的意义各种不同的观点相互并存，这时——对于社会学来说——每一种观点在它决定着实际的举止这个范围内都是“适用”的。承认在同一范围内的人里面不同的、相互矛盾的制度同时并存适用，不会给社会学造成任何困难。因为甚至个人也会以相互龃龉的制度作为他的行为的取向。不仅像日常所发生的那样循序渐进的，而也可以通过相同的行动。谁要是进行决斗，他的行为就以荣誉的习俗为取向，但是他要掩饰这种行为，或者相反，诉诸法庭，以刑法法典为取向。诚然，如果绕过或者违反一种制度的（一般认定的）意义变成为常规，那么制度的“适用”就仅仅所剩有限，或者最后根本不再存在。因此，与法学（根据其不可避免的目的）不同，对于社会学来说，一个特定的制度的适用与不适用之间，并不存在着绝对的二者必居其一的情况，而是存在着两者之间的模糊的过渡。而且如上所述，相互矛盾的制度互相并存，都可“适用”——这就是说，倘若存在着行为在实际上以它为取向的机会，那么每一个都在这规模上适用。

文献专家们将会回忆起 R. 施塔姆勒关于“制度”的概念所起的作用，我在提示（见前面〔原文〕第 1 页）里所引用的他的著作——如同他的所有的论著一样——无疑写得十分出色，然而有些基本错误，并灾难性地引起一些问题的混乱（同时参阅同样在那里引用的我的——由于厌恶所引起的混乱可惜在形式上显得有点尖锐的——批评）。在施塔姆勒那里，不仅经验的适用和准则的适用皂白不分，而且完全忽视，社会行为不仅仅以“制度”为取向；然而首先是在逻辑上完全错误地把制度

变为社会行为的形式，然后置之于一种近似“内容”的作用，正如在认识论意义上“形式”所起的作用一样（更不用说其他的错误）。实际上，比如（主要是）经济的行为（见第2章），同（想像中的）需要相比，以满足需求的某些特定的可资拥有的产品的缺乏之观念，以及以对同样这些产品感兴趣的第三者当前的和未来预见中的行为作为取向。但是除此之外，在选择他的“经济”措施时，当然同时还以行为者视之为“适用的”法律和惯例的那些“制度”为取向，也就是说，他从这些制度里了解到，一旦违反它们，第三者的某种特定的反应将会出现。施塔姆勒把这个极为简单的事实搞成无可救药地混乱，尤其是他声称，要在概念上说明“制度”和现实行为之间的因果关系是不可能的。是的，在制度的法律—教义的、准则的适用与一个经验的事件的过程之间，确实不存在因果关系，而仅仅存在着这样一个问题：经验的事件在法律上受到（正确解释的）制度所“触及”吗？亦即制度（在准则方面）对它应该适用吗？如果问题是肯定的，那么制度作为对在准则方面应该适用又说明什么呢？不言而喻，在行为以一种一般地如此这般理解的制度的适用的观念为取向的机会与经济行为之间，（同样情况下）存在着一种非常一般意义上的因果关系。但是，对于社会学来说，正好仅仅以这种观念为取向的那种机会“是”适用的制度。

（6）一个制度的合法性可通过下述情况得到保证：

一、纯粹内在的，即

① 纯粹情绪的：通过感情的奉献；

② 价值合乎理性的：通过信仰的绝对适用作为最后的、负有义务的价值（习俗的、美学的或其他的价值）的表现；

③ 宗教的：通过信仰对救赎物的占有取决于对制度的遵守。

二、也（或者仅仅）通过期望出现特别的外在的结果，即

通过利害关系；然而也通过特别形式的期望。

一种制度应该称之为：

a）惯例，如果在偏离它时，在可以标明的一定范围内的人当中，会遇到某种（比较）普遍的和在实际上可以感受到的指责，在外在方面，它的适用有这种机会保证的话；

b）法律，如果在外在方面，它的适用能通过（有形的和心理的）强制机会保证的话，即通过一个专门为此设立的人的班子采取行动强制遵守，或者在违反时加以惩罚，实现这种强制。

关于惯例，请同时参阅耶林格的前引书、魏格林的前引书和 F. 托尼尔斯的《习俗》（1909 年版）。

1. 惯例应该称之为在一定范围内的人当中被作为“适用”而赞同的、并且通过对它的偏离进行指责而得到保证的“习俗”。与法（在这里应用的词义上）相反，这里没有专门为了强制而设立的人的班子。如果说施塔姆勒想用绝对“自愿”的服从来说明惯例与法的区别，那么这与一般的习惯用语并不一致，而且对他自己所举的例子也不中肯。遵守惯例（在一般词义上）——诸如一般的问候、合乎礼貌的衣着、交际的形式和内容方面的某些限制——个人确确实实感到是作为一种约束或楷模，“强求”于他的，而绝不是——像他用特定的方式准备饭菜这种纯粹的“习俗”——自由的。违反惯例（“等级习俗”）往往由于等级成员进行社会抵制的极为有效和敏感的后果，而受到比起某种法律强制更为严厉的制裁。这里所缺乏的仅仅是特别设立的人的班子（在我们这里：法官、检察官、行政官员、死刑执行官等等），他们采取专门行为，以保证人们的遵守。然而，其过渡形式是模糊的。制度的惯例保证过渡到法律保证的边缘情况，是应用正式的、威胁的和有组织的抵制。这种抵制，按我们的术语，可以说已经是一种法律制裁手段。除了通过单纯的

指责外，惯例还受到其他手段（如在举止违反惯例时运用家法）的保护。在这里我们对此不感兴趣，因为关键是：正是个人根据惯例的指责，应用这种（往往很严厉的）强制手段，而不是专门为此准备着一个人的班子。

2. 我们认为，“法”这个概念（它用于其他目的时完全可以另作界说），有一个强制班子的存在是决定性的。当然，这种班子绝不能与我们今天所习惯的东西同日而语。尤其是不必一定要有一个“法官的”主管机关。宗族（在报复血债和武力自卫时）也是这样一种班子，如果某种方式的制度在实际上适用于它的反应方式的话。诚然，这种情况是在我们恰恰还能称之为“法律强制”的极端的边缘上。众所周知，“国际法”作为“法”的性质一再受到否定，因为缺乏一个跨国家的强制权力。对于这里（有的放矢而）选用的术语来说，一种制度如果实际上在外在方面仅仅通过期望会引起指责和被损害者的报复，即通过惯例和利害关系来保证，而没有一个人的班子存在，其行为专门旨在使人遵守制度，就不能称之为“法”。但是，对于法学术语来说，很可能正是相反的东西是适用的。强制的手段是无关紧要的。在某些教派里，“兄弟般的告诫”往往作为对犯有罪过的人所采取的温和强制的初步手段——如果通过规则制度化并由一个人的班子实施的话——，也属于这个范畴。同样的，比如对社会风气的斥责，作为保证举止符合“习俗的”准则的手段也是如此。也就是说，通过真正教会的管束手段才有心理的强制。因此，当然完全相同地有僧侣制度或政治制度保障的、或者通过团体章程、或者家族权威、或者生产合作社和联合会保障的“法”。按照这个概念的界说，一个“大学生社团”的守则也是作为“法”而适用的。不言而喻，《德国民事诉讼法》第 2 节第 888 条的案例（无法执行的权利）也属于这个范畴。“不成文法”和“不能起诉的债务”是法律语言的形式，其中间接地表示了应用强制的限制或条件。就这一点而言，强行规定的“交际习俗”也是法（《德国民法法典》第 157 条和第 242 条）。关于“好习俗”（= 值得赞许的，因而也是法律认可的习俗）的概念，请

参阅马克斯·吕麦林[1]的论文，载《献给台奥尔多·赫林[2]的施瓦奔家乡礼品》（1918年版）。

3．并非任何一种适用的制度都必然具有普遍的和抽象的性质。例如，一个具体案例的适用的“法律原则”和“法律决定”，从前绝不是在任何情况下都是分开的，而我们今天则把这视为正常的了。因此，一种“制度”也可能仅仅作为一个具体情况的制度出现。所有这一切的进一步论述都属法律社会学。我们将首先在没有另作界说的地方，有的放矢地用现代的关于法律原则和法律决定的关系的观念进行研究。

4．“外在方面”得到保证的制度，也可能除此之外还得到“内在方面”的保证。法、惯例和“伦理”之间的关系，对于社会学来说没有任何问题。在它看来，“伦理的”尺度就是这样一种尺子，用它来衡量人的价值合乎理性的信仰的特殊方式，作为衡量“好习俗”这个评价所要求的人的行为的准则，正如“美好”这个评价所要求的行为要因此而用美学尺度来衡量一样。在这个意义上的伦理的准则观念可能对行为具有很深刻的影响，然而却缺乏任何外在的保证。如果违反它们而不大触及外人利益的话，往往发生后一种情况。另一方面，它们往往得到宗教方面的保证。但是，它们也可能（在这里应用的术语的意义上）得到惯例方面的保证，即通过对违反的指责和抵制，或者也还可能在法律方面给予保证，即通过刑法的或者警察的反应，或者通过令其承担民法的后果。任何在实际上——在社会学意义上——“适用的”伦理，往往在很大程度上通过对它的违反进行指责的机会加以保证，亦即从惯例上得到保证。然而另一方面，并非（至少并非必然地）所有在惯例上或法律上得到保证的制度都应该具备伦理准则的性质。法律的制度——常常是纯粹目的合乎理性制订规章的制度——，从整个来说，还远比惯例的制度更少具有伦理准则的性质。在人们中间传播的一种适用的观念，是否可以视为属于“伦理”的领域或者不是（〔于是〕可以说是“纯粹的”惯

① 马克斯·吕麦林（Marx Rümelin，1861～1931），德国法学家。——译注

② 台奥尔多·赫林（Theodor Häring，1884～1964），德国哲学家。——译注

例或者“纯粹的”法律准则），对于经验的社会学来说不可能有别的作为，只能根据“伦理的”那个在有关的人的范围内实际上曾经适用或者仍然适用的概念来决定。因此，对于社会学来说，这个问题不能作出一般的论断。

（7）合法的适用可能由行为者们归功于一种制度：

a）基于传统：过去一直存在着的事物的适用；

b）基于情绪的（尤其是感情的）信仰：新的启示或榜样的适用；

c）基于价值合乎理性的信仰：被视为绝对有效的推断的适用；

d）基于现行的章程，对其合法性的信仰。

这种合法性〔(d)〕可能〔被参加者们〕感到是合法适用的：

甲）基于有关人员对这种合法性达成的协议；

乙）基于强令（根据一种被认为合法适用的人对人的统治）和服从〔见下文第（13）节〕。

这一切进一步的详述（除了几个还必须进一步下定义的概念外），都属于统治社会学和法律社会学。在这里只作如下的说明：

1. 制度的适用基于对传统的神圣维护，是最普遍的和最原始的适用。害怕魔力带来的不利，增强了对行为的约定俗成的习惯作任何改变的心理障碍，而多种多样的利益往往与保持对曾经适用的制度的服从相互联系着，在保存制度的意义上发挥作用。关于这个问题以后在第 3 章中论述。

2. 有意识地创造新制度，原先几乎总是预言性的神谕宣示，或者至少预言所认可的和它本身被认为是神圣的宣告，直至古希腊仲裁者们制订了规章。于是服从取决于对预言者的合法性的信仰。在严格的传统

主义适用的时代，如果没有对制度作出新的默示，新的制度亦即被视为“新的”制度的产生，只能通过这样的途径，即把这些制度当作在实际上历来就适用，只是尚未被正确地认识，或者一时被埋没，现在又重新被发现。

3. 价值合乎理性的适用的最纯粹的类型，是用“自然法”来表述的。不管面对它的理想的要求受到多么大的限制，它的逻辑推论的原则对于行为有着非同小可的实际影响，这是勿庸争辩的；这些原则既要同默示的法，也要同制订成章程的法，还要同传统的法区别开来。

4. 今天最为流行的合法形式是对合法的信仰：对形式上具体地并采用通常形式产生的章程的服从。而且在这方面，契约制度和强令制度之间的对立也仅仅是相对的。因为一种契约制度的适用只要没有建立在一致协议的基础上——正如这在历史上往往被认为是达到真正的合法性所必需的那样，——而是在一定范围内的人当中，建立在想持异议者们对于多数的实际服从上——实际情况往往如此，——那么，这时实际上是强加于少数。另一方面，强权的或者更加肆无忌惮的和目标更为明确的少数，把制度强加于人，这时原先反对的人也认为制度是合法适用的，这种情况也屡见不鲜。只要“表决”作为创立或改变制度的手段是合法的，那么往往是少数人的意志得到形式上的多数，而多数人服从，即多数化，只不过是表面现象。信仰契约制度的合法性可以追溯到相当久远之时，有时在所谓的原始民族也存在着，然而几乎总是通过神谕宣示的权威作为补充。

5. 对个别人或若干人强令的制度的服从，是以对强令者或者强令者们具有某一种意义上合法的统治权力的信仰为前提的，只要不是纯粹的惧怕或者目的合乎理性的动机在这当中是决定性的，而是存在着某些合法的观念。因此关于这个问题，容作专门论述（见第（13）节，（16）节和第3章）。

6. 通常在制度里的服从，除了受形形色色的利害关系的制约外，还受到传统的束缚和合法观念的错综复杂的制约，只要所涉及的不是崭

新的章程。在很多情况下，服从的行为者们当时自然甚至没有意识到，究竟那是习俗，惯例还是法。于是社会学必须探讨适用的典型方式。

（8）斗争在如下意义上应该称之为一种社会关系，即行为以不顾合作者或合作者们的反对，而企图去实现自己的意志为取向。“和平的”斗争手段应该是那些不现实地施加有形暴力的手段。“和平的”斗争应该叫做“竞争”，如果它在形式上和平地谋求自己能拥有别人也渴求的支配权的话。“有规则的竞争”是一种在目的和手段上以一种制度为取向的竞争。个人或者某几类人为了生活或者生存机会而进行的、在意义上没有斗争企图的互相对抗的（不稳定的）生存斗争，应该称之为“选择”：只要是涉及生活中生活者的机会，就叫“社会选择”，只要是涉及遗传特征的生存机会，就叫“生物选择”。

1. 从血腥的、旨在消灭对手生命的、不受任何斗争规则约束的斗争，到在惯例上作规定的骑士的决斗（卡特诺伊战役前传令官的呼叫：“英国先生们，请先开枪吧！”[①]），直到有规则的竞赛（体育），从诸如情敌们讨取一位妇女的欢心的无规则的“竞争”，谋求交换机会受市场制度约束的竞争，到有规则的艺术家们的“竞争”，或者“竞选斗争”，它们之间有着千差万别的、毫无缝隙的过渡。在概念上把〔非〕暴力斗争单独分出来，理由是它的正常手段具有自己的特色和它的出现具有由此产生的特别的社会学后果。（见第二章及之后的论述）。

2. 尽管还有如此之多的、具有决定意义的偶然和天命，但是从长远看，任何一种类型的大规模的斗争和竞争，其结果会导致一种“选择”，选择那些较大程度上具有对在斗争中取胜一般来说很重要的个人

① 这句话原文为法语。——译注

素质的人们。这些素质是什么？是否有更多的体力或者毫无廉耻的奸诈狡猾，更强的智力，或者肺活力和蛊惑煽动的技巧，更多的对上司谦卑恭顺，或者对群众迎合奉承，更多的独创能力，或者更多的社会适应能力，更多的非凡素质，或者并没有高于群众平均水平的素质，在发挥作用：——关于这一点是由斗争和竞争条件决定的。除了种种可以设想的个人和群众的素质之外，那些在斗争中行为赖以为取向的制度，传统的也好，价值合乎理性的也好，或者目的合乎理性的也好，都属于斗争和竞争条件。它们当中的任何一种制度都影响着社会选择的机会。并非每一种社会选择都是我们意义上的“斗争”。勿宁说，“社会选择”首先仅仅意味着：某些特定类型的举止，也就是说，可能某些类型的个人素质，在赢得某一种特定的社会关系（作为“情人”、“丈夫”、“议员”、“官员”、“建筑工地的领导人”、“总经理”、“有成就的企业家”等等）的可能性上占有优势。这种社会优势的机会是否能够通过“斗争”得以实现，此外，它是否能改善该种类生物的生存机会，或者相反，对此它本身并不说明任何问题。

只有在真正发生竞争的地方，我们才想说是“斗争”。按照迄今为止的全部经验，只有在“选择”的意义上，斗争才是确实的，而且只有在生物选择的意义上，它才是在原则上不可排除的。选择之所以是“永恒的”，因为想不出任何一种手段可以把它完全排除掉。最严格的惯例的和平主义的制度，总是只能在排除其中某几项的意义上，规定斗争手段、斗争对象和斗争方向。这意味着，其他的斗争手段在（公开的）竞争中或者——如果人们也想要取消竞争的话（那只是乌托邦——理论上才可能）——还在（不稳定的）为争夺生活和生存机会的选择中导致胜利，并且有利于拥有这些手段者，不管作为遗传因素也好，或者作为教育的产物也好。社会选择在经验上，生物选择则在原则上，构成排除斗争的障碍。

3. 当然，社会关系的“斗争”和“选择”有别于个人为了生活和生存机会而进行的斗争，只有在引申的意义上，才可以在这里应用这些概

念。因为“关系”仅仅作为具有特定意义内容的人的行为而存在。因此它们之间的选择或斗争意味着，一种特定方式的行为随着时间的推移，将被另一种方式的行为所排挤，是同样一些人的行为也好，其他人的行为也好。这可能具有不同的方式。人的行为可以：a）有意识地旨在破坏特定的、具体的社会关系，或者按照制度作一般规定的社会关系，也就是说，破坏根据社会关系的意义内容而进行的行为，或者阻止其产生或继续存在（通过战争或革命阻止一个“国家”的产生或继续存在，或者血腥镇压阻止一个“阴谋”的实现，通过警察措施来阻止“非法同居”，通过取消法律保护和惩罚来阻止“重利盘剥的”商业关系），或者通过鼓励一个范畴不利另一个范畴，有意识地影响社会关系；既包括单独的个人也包括很多相互结合的个人，可能会确立这一类目标；b）然而，它也可能是社会行为过程和各种各样关键条件的不曾想要的附带结果：某些特定的具体关系，或者特定形式的关系（也就是说，总是有关的行为），越来越少有机会继续存在或重新产生。在发生变化的情况下，所有任何形式的自然条件和文化条件都以某种方式发挥着作用，推迟形形色色的社会关系得到这种机会。在这种情况下，是否可谈社会关系——例如国家团体——的“选择”，那每个人都可悉听尊便；在这种情况下，强者（在“较好适应”的意义上）获胜。只是必须坚持，这种所谓的“选择”既与在社会意义上也与在生物意义上的人的类型的选择毫无关系，在任何一种情况下，都必须探索对于影响推迟这种或那种社会行为和社会关系形式的机会到来的原因，或者摧毁一种社会关系的原因，或者与别的比较允许它继续存在的原因，这些原因是多种多样的，对此采用统一的说法似乎是不合适的。同时总是存在着危险，把无节制的评价放进经验的研究中去，首先是把往往纯粹受到个人制约的、在这个意义上“偶然的”结果作类推。这种情况前几年发生太多，现在还是太多。因为一种（具体的或者在质上特殊的）社会关系往往由于纯粹具体的原因被排除，这本身甚至还不能证明其普遍的“适应性”。

(9)“共同体化”应该称之为一种社会关系，如果而且只有当社会行为的调节——在个别的情况或者一般的情况下或者纯粹的类型中——建立在主观感觉到参加者们（情绪上或者传统上）的共同属性上。

“社会化”应该称之为一种社会关系，如果而且只有当社会行为的调节是建立在以理性（价值或目的合乎理性）为动机的利益的平衡或者同样动机上的利益的结合之上。社会化可以典型地尤其（然而不仅仅）建立在通过相互允诺的合乎理性的协议之上。这时，在合乎理性的情况下，社会化的行为，a）价值合乎理性地以信仰自己负有责任为取向；——b）目的合乎理性地以期待合作者的正直诚实为取向。

1. 这个术语使人回想起 F. 托尼尔斯在他的基本著作《共同体与社会》里所作的区分。然而托氏为了他的目的不久又给这种区分一个更加专门的内容，在这里不能用于我们的目的。社会化的最纯粹的类型是：a）市场上严格目的合乎理性的、自由协议的交换，即相对立的然而互为补充的有关人员的一种现实的妥协；——b）纯粹的、自由协议的目的联合体，一种根据意图和手段纯粹旨在实现其成员的实际（经济的或其他方面的）利益的持续行为的协议；——c）以价值合乎理性为动机的思想联合体，即理性的教派，只要它们除了维护感情的和情绪的利益外，仅仅想报效于“事业”（诚然，这只能在特别的情况下才能以纯粹的类型出现）。

2. 共同体化可以建立在任何方式的情绪或感情的基础之上，但也可以建立在传统的基础之上：一个普纽玛的兄弟教区、一种性爱关系、一种孝顺关系、一个“民族的”共同体、一支同伴式聚合在一起的军队。家庭共同体最为省事地提供这种类型。然而，大多数的社会关系部分地具有共同体化性质，部分地具有社会化的性质。任何一种哪怕是目

的合乎理性地和冷静地建立的和有的放矢的社会关系（例如顾客），都能促成一些超出随意选择的目的的感情价值。任何一种超出现实目的的联合体行为的、即旨在较长时间的、在同样的人员之间建立社会关系的、而不是从一开始就局限在实际的个别效益上的社会化——诸如同一支军队、同一个学生班级、同一个办事处、同一个车间的社会化——，都在某种情况下具有这种倾向，当然程度极为不同。反之亦然，一种其通常的意义是共同体化的社会关系，也可能为所有的或若干参加者完全地或部分地以目的合乎理性为取向。比如，一个家庭团体在多大程度上被其参加者感到是一个“共同体”，或者被作为“社会化”加以利用，情况是十分不同的。在这里“共同体化”这个概念有意作出还很一般的界说，也就是说，包括着不同的实际情况。

3. 根据所认定的意义，共同体化一般与“斗争”形成最尖锐的对立。毋庸置疑，在实际上，哪怕是最亲密的共同体化内部，对待心灵上较顺从者，往往施加种种暴力，这是十分正常的；同其他地方一样，在共同体内部也同样进行着类型的“选择”，并导致它们所建立的生活和生存机会的不同。这也是不能低估的。另一方面，社会化往往仅仅是对立利益的妥协，这种妥协仅仅排除（或者试图这样做）斗争对象或斗争手段的一部分，然而通常还让利益对立本身和为争夺机会的竞争存在着。“斗争”和共同体都是相对的概念；根据其手段（暴力的或者和平的）及其肆无忌惮地应用它们，斗争的形成是千差万别的。如上所述，社会行为的任何形式的制度，在不同类型的人对生活机会的竞争中，以某种方式让纯粹的、实际的选择存在着。

4. 绝不是素质、处境和举止的任何一种共同性都是一种共同体化。例如，被视为“种族”特征的生物遗传因素本身的共同性自然还不是通过遗传获得优势者的共同体化。由于周围环境方面对通商和通婚的限制，他们可能陷入一种同样的——与这种环境相比孤立的——处境。但是，即使他们对这种处境作出相同的反应，这也还不是共同体化，仅仅“感觉”到共同的境况及其后果，尚不能产生共同体化。只有当他们在这

种感觉的基础上，让他们的举止在某种方式上互为取向，在他们之间才产生一种社会关系——不仅他们对待周围环境的任何举止——，而只有在环境表明一种感觉到的共同的属性，才产生“共同体”。比如在犹太人当中——在若干其他为了犹太利益的社会化的、以犹太复国主义为取向的阶层和行为之外——只有在较小的程度上情况是这样。这种情况正好经常被他们所拒绝。语言的共性是由家庭和邻里环境相同的传统所创造的，有助于相互理解，即在最大程度上促成各种社会关系。然而这种共性本身还不意味着共同体化，而是仅仅有助于有关群体内部的交往，即有助于社会化的产生。首先在个人与个人之间，而且不是在他们作为操同一种语言的成员固有特性上、而是作为其他形式的有关参与者：因此，以共同语言的规则为取向首先仅仅是相互理解的手段，而不是社会关系的意义内容。只有自觉地与第三者对立的产生才能为具有语言共性的参加者创造一种相同的境况、共同体感和社会化；它们的自觉存在的根基是共同的语言。——参加一个“市场”（概念见第2章）又是另一种方式。它促成各个交换伙伴之间的社会化和谋求交换者之间的一种社会关系（首先是：“竞争”），他们都必须以对方为自己举止的取向。然而除此以外，只有当若干参加者为了更加卓有成效地进行价格斗争的目的，或者他们大家都为了调节和保障流通的目的，达成协议，才产生社会化。（而且市场和建立在它的基础之上的流通经济，是通过赤裸裸的利害关系来相互影响行为的最重要的类型，这是现代经济的典型特征。）

（10）一种社会关系（不管是共同体化或社会化）对外都应该称之为“开放的”，如果而且只要参加以其意义内容为取向的、相互的、使社会关系持续的社会行为，根据其适用的制度，不会为任何在实际上能够并乐于阻拦的人所禁止。相反则是对外“封闭的”，只要其意义内容或适用的制度排除或限制参加或者与某些条件联系起来，在这种程度上就是“封闭的”。开放性和封闭性可以是受传统、或者情绪、或者价值合乎理性

或者目的合乎理性制约的。合乎理性的封闭尤其受到下述情况的制约：一种社会关系可能为参加者开拓满足内在和外在利益的机会，不管是根据目的或者根据结果来衡量，也不管是通过团结一致的行为或者通过利益的平衡。如果参加者们从他们的传播中期望在规模上、方式上、保障方面或价值方面改善他们自己的机会，他们就对于对外的开放感兴趣；相反，如果他们期望从其垄断化中改善自己的机会，他们关心的则是对外的封闭。

一种封闭的社会关系保障给参加者以垄断了的机会，可能是：a）自由地，或者 b）按规模和方式调节或定量分配地、或者 c）持久地和相对或完全不可剥夺地让他们当中的个人或群体占有（对内封闭）。让占为己有的机会应该叫做“权利”。让占为己有可以依照制度，1）给予一定的共同体和社会——例如家族共同体——的参加者；或者 2）给予个人，而且在这种情况下，a：纯粹给个人；或者 b：也可这样进行，在死亡的情况下，一个或若干人由于社会关系或者由于出生与迄今为止机会的享用者有关系的人（亲戚），或者由他所指定的其他人，进入享用让占为己有的机会（继承的占为己有）。最后 3），它也可这样安排，a：享用者可以把机会转让给特定的人；b：他可以通过协议或多或少自由地把它转让给任何其他人（可转让的占为己有）。一种封闭关系的参加者应该称之为同志，然而在参加调节的情况下，只要这种调节能使他把机会占为己有，就应该称之为权利上的同志。最后，让个人或者给可继承的共同体或社会占为己有的机会应该叫做（个人或有关的共同体或社会的）财产，可转让的占为己有的机会叫自由的财产。

对这些事实所作的似乎毫无用处的、“费力的”下定义是一个例子，说明恰恰是这些“不言而喻的事情”（因为在直观上约定俗成）往往最少被“想到”。

1．a）比如其归属性建立在家庭关系上的共同体，往往是在传统上封闭的。

b）个人的感情关系（例如性爱关系，或者——经常地——孝顺关系），往往是在情绪上封闭的。

c）严格的信仰共同体，是在价值合乎理性方面（相对）封闭的。

d）具有垄断或财阀性质的经济团体，是在目的合乎理性方面典型封闭的。

信手略举几例：

一种现实的语言社会化的开放性和封闭性取决于意义内容（对话与谈知己话或事务性通知成为对照）。——至少市场关系首先常常是公开的。——在无数的共同体化和社会化中，我们观察到传播与封闭之间的交替进行。例如，行会，古代和中世纪的民主的城市，它们的成员为了保障其通过权力获得的机会，有时力争尽可能地增加成员，在另外一些时间里，为了他们垄断的价值，却力争限制发展成员。同样在僧侣共同体和教派中，为了高度保持伦理标准或者出自物质上的原因，从宗教传播过渡到封闭，也是屡见不鲜的。与此相似，为了增加销售扩大市场和垄断主义地限制市场相互并存着。今天，进行语言传播是出版家和作家利益的正常的结果，而从前等级封闭的和秘密的语言并非罕见。

2．对外调节和封闭的程度和手段可以是极为不同的，因此，从开放到调节和到封闭的过渡界限是模糊的：录取资格考试成绩，见习期，或者以购买商业股份为条件的获得成员资格，投票表决录取新成员，根据出生（继承）获得成员资格或录取，或者根据人人都可自由参加一定的成绩，或者——在对内封闭和占为己有的情况下——根据某一种被占为己有的权利，以及形形色色的参加条件。也就是说，对外的“调节”

和“封闭”是相对的概念。一个高雅的俱乐部、一场凭入场券观看的戏剧演出和一次旨在征募新党员的党的大会、一次自由参加的弥撒、一次教派的弥撒，和一次秘密团体的神秘仪式之间，存在着各种各样的可以设想的过渡形式。

3. 对内封闭——在参加者当中和在他们的相互关系中——同样可以采取种种不同的形式。例如一个对外封闭的种姓，行会或者诸如股票团体，可以让其成员相互自由竞争所有被垄断的机会，或者对每一个成员严格限制在特定的、给他终生或者（尤其在印度）世袭和可转让的被占为己有的机会，比如顾客或商业资产，一个对外封闭的边区生产合作社或者让社员自由利用土地，或者一种严格分配到各个家庭的份额的土地，一个对外封闭的居民团体可以批准和保障其居民自由利用土地或者长期被占为己有的村旁固定的地段。所有这一切都有种种可以设想的过渡形式和中间阶段。比如在历史上，领地、俸禄和官职的候补的对内封闭以及所有者对它们的占有，曾经采取极为不同的形式，而且同样地——企业职工委员会的发展可能（然而不是必然）是朝这方向的第一步——对劳动岗位的候补到拥有，正从非工会会员不受雇佣制，上升到在各个岗位上的权利（第一阶段：没有工人代表的赞同禁止解雇）。一切细节都属于实际详细分析的范围。持久占为己有的最高程度，是在保障给予个人（或个人组成的特定的团体，比如家族、氏族、家庭）的机会达到这样的程度，即① 在出现死亡的情况下，通过制度协调和保证，过渡到别人的手中；——②机会的拥有者能够自由地把它们转让给任何第三者，这样一来，这些第三者就成为参加社会关系的人：因此，这种社会关系在对内完全占为己有的情况下，同时也是一种对外（相对）开放的关系（只要它不把成员资格的获得与其他的权利上的同志的赞同结合在一起）。

4. 封闭的动机可能是：a）高度保持品质和（可能）以此高度保持威望，以及（可能）与此相联系的争名夺利的机会。范例：苦行僧、僧侣（比如尤其是印度的托钵僧）〔教团〕、教派（清教徒！）、战士、贵族

家上、其他官员和政治的公民团体（比如在古代）、手工业者协会；b）与（消费）需要（“粮食回旋余地”）比较，机会变得贫乏：消费垄断（原型：边区共同体）；c）获利机会（获利的回旋余地）变得短缺：获益的垄断（原型：行会或者过去的渔民团体等）。在大多数情况下，动机 a 和 b 或者 c 结合在一起。

（11）根据传统的或者有章程的制度，对于参加者来说，一种社会关系可能有如下的后果：a）任何参加这种关系者的一定方式的行为都算作是所有的参加者（团结一致的同志）的行为，或者，b）一定的参加者（“代表者”）的行为被算作其他参加者（“被代表者”）的行为，因此机会和后果都让他们分享以及分担。根据适用的制度，代表的权力（全权）——①完全和充分被占为己有（固有的全权）；——或者，②按照特征长期地或暂时地分派；——或者，③ 通过参加者或第三者的一定的行动，暂时地或长期地转让（按照章程办事的全权）。关于社会关系（共同体或社会）作为团结一致的关系还是作为代表的关系来对待的条件，一般只能这样说，a）其行为旨在进行暴力斗争的程度；b）其行为旨在进行和平交换的程度，对此首先起着决定性的作用，然而除此之外，无数只能在详细分析时才能确定的特殊情况，过去和现在都是关键性的。当然，在用和平手段追求纯粹的思想产品的情况下，这种后果一般最少出现。团结一致或者代表权力的现象，虽然常常与对外封闭的程度相平行，但也并非总是如此。

1.“算作是”实际上意味着：a）消极的和积极的团结一致：所有的人都认为要像他本人一样对一个参加者的行为负责，另一方面，由于他的行为，所有的人都和他一样，认为利用由此得到保障的机会是合理合

法的。负责可能是对各种精灵或各种神而存在的，亦即以宗教为取向的。或者是对人负责的，在这种情况下，在惯例上可以支持或反对权利上的同志（通过氏族成员血腥复仇反对氏族成员，对市民和同民族的人的报复），或者在权利上（对亲戚、家族成员、教区成员的惩罚，家族成员和贸易公司股东在债务上的个人相互的和有利于他们的个人连带责任）。对待神的团结一致，在历史上，（对于古代以色列的、古代基督教的和老清教徒的教区来说）曾经有过重要的后果。b）另一方面，它（最低限度地!）也可能仅仅意味着，根据传统的或者订立章程的制度，封闭关系的参加者对于一个代表所拥有的不管什么形式的机会（尤其是经济机会），让其视为对他们自己的举止也是合法适用的。（一个协会的"主席团"或者一个政治或经济团体的代表，对于按照章程只服务于"团体目的"的实物拥有支配权的"有效性"。）

2."团结一致"的事实，典型地存在于，a）传统的出生或生活的共同体（类型：家族和氏族），——b）通过自己的暴力来捍卫被垄断的机会的封闭的关系（类型：政治的团体，尤其是过去，然而在最大规模上尤其在战争中，也还有当代的政治团体），——c）由个人代表参加者所经营的企业赢利的社会化（类型：公开的贸易公司），——d）在某些情况下的劳动共同体（类型：俄国农村的互助组合）。"代表"的事实，典型地存在于专门协会和有章程的团体，尤其如果征集和管理"专门的财产"（关于这一点以后在法律社会学中论述）的话。

3. 例如，按照"特征"分派代表权力，如果它的主管权限是依照年龄大小或者类似的实际情况的话。

4. 这一切细节都不能泛泛而言，只能在作社会学的详细分析时进行论述。这方面的最古老和最普遍的事实是报复，既作为复仇，也作为抵押。

（12）团体应该称之为一种对外受到调节性限制的或者封闭的社会关系，如果对其制度的遵守是通过特定的人的原本旨

在让人执行制度的举止来保障的话：一个领导人的举止，以及可能是一个行政管理班子的举止，它在一般的情况下也可能同时拥有代表权力。拥有领导权或者参加管理班子的行为——"支配权力"——可能是：a）被占为己有的，或者，b）通过团体的适用的制度分派给一定的人或者分派给根据一定的特征，或者按照一定的形式所选择的人，或者是持久的，或者是暂时的，或者为了特定的情况而委派的。"团体行为"应该称之为：a）行政管理班子本身依据支配权力或代表权力为了实施制度而采取的合法行为，b）由它通过命令领导的参加者的〔与团体有关的（见下文3）〕行为。

1. 究竟是共同体化还是社会化，在概念上首先应该没有什么区别。有一个"领导人"的存在就足矣：家长、协会理事会、业务领导者、王公、国家总统、教会首领。他的行为旨在贯彻团体的制度，因为这种特殊形式的行为是一种不仅仅以制度为取向，而是一种旨在把制度强加于人的行为，在社会学上给封闭的"社会关系"这一事实加进一个在实际上很重要的新的特征。因为并非任何封闭的共同体化或者社会化都是一种"团体"：例如，性爱关系或没有领导者的氏族共同体就不是团体。

2. 团体的"存在"完全取决于一个领导人和可能还有一个行政管理班子的"存在"。亦即更准确地说，取决于这样的机会的存在：可以标明的人员采取一种行为，力争按团体的意义去实施它的制度，即有些人的存在，他们"旨在"必要的时候按照团体的意义行动。这种旨意建立在什么基础之上，是建立在传统的，或者情绪的，或者价值合乎理性的奉献（领地义务、官职义务、工作义务），或者建立在目的合乎理性的利益（薪金利益等等）之上，在概念上首先是无所谓的。从社会学的角度看，对于我们的术语来说，团体除了"存在"于那个以那种方式为取向的行为过程的机会外，不存在于任何别的地方。倘若缺少一个可以

标明的人的班子（或一个可以标明的个人）的这种行为的机会，那么对于我们的术语来说，就仅仅存在着一种“社会关系”，但是不存在着“团体”。然而只要存在着那种行为的机会，从社会学看，就“存在”着团体，哪怕其行为以有关的制度为取向的人员有所更迭。（这样下定义的目的正是把这种事实立即包括在内。）

3. a）除了行政管理班子本身的或者在它领导下的行为外，也可能有一种其他参加者的以团体的制度为取向的特殊行为典型地发生，其意义是保障制度的实施（例如各种各样的赋税或社区的个人奉献：刑役、兵役等等）。——b）适用的制度也可能包含团体的参加者在其他的事情上应该把它们作为自己行为取向的准则（例如，在国家这个团体里，支配“私人经济的”行为的规则对强致团体制度的适用并无效力，而是服务于个人的利益，它以“民”权为取向）。a项的事情可称之为“与团体有关的行为”，而b项的事情则称之为团体规定的行为。只有行政管理班子本身的行为和除此而外所有由它领导的与团体有关的行为，才应该叫做“团体行为”。对于所有参加者来说，“团体行为”，比如说国家“进行”的战争，或者一个协会的理事会决定“呈交一份协议”，一位领导人缔结一项条约，并把它的适用强加给团体的成员，和把他们计算在内（见第（11）节），此外，整个“司法”和“行政管理”过程（同时参阅第（14）节）。

一个团体可能是：a）自治的或他治的，b）自主的或不自主的。自治意味着不像他治那样，由外人制订团体的章程，而是由团体的成员按其本质制订章程（而且不管它是如何进行的）。自主意味着，领导人和团体的行政班子依照团体自己的制度任命的，而不像不自主的团体由外人任命的那样（不管任命是如何进行的）。

不自主，例如（由加拿大中央政府）任命加拿大各省省长。一个不

自主的团体可以是自治的，一个自主的团体也可以是他治的。一个团体也可能两方面兼而有之，部分是这样，部分是那样。德国的各联邦州尽管是自主的，在帝国的权限内却是他治的，而在它们自己的权限内（例如教会和教育事业）却是自治的。阿尔萨斯—洛林［1918 年前］在德国曾在有限范围内是自治的，然而不是自主的（地方长官由皇帝委派）。所有这些情况也可能部分地存在着。一个既完全他治的又不自主的团体（诸如一支军队内部的一个“团”），通常可以称之为一个规模更大的团体的一“部分”。然而究竟是否如此，关键是在具体情况下行为取向自主的实际程度，在术语上纯粹是一个是否实用的问题。

（13）社会化的具有章程的制度的产生，可以，a）通过自由协议，或者，b）通过强加和服从。一个团体里的支配权力可以要求拥有强加新制度的合法权力。一个团体的“宪法”应该叫做根据规模、方式和前提对现存支配权力的强加权力服从的实际机会。根据适用的制度，尤其是听取和赞同一定的群体或团体参加者的一小部分人的意见，此外当然还有各种各样的其他条件，也是属于这些前提。

一个团体的制度，除了强加给团体的成员外，在某些特定的实际情况下，也强加给非成员。这样一种事实尤其可能存在于一种区域关系（在一个区域内居留、出生和从事某些行动）中：“区域适用”。一个原则上把区域适用强加于制度上的团体，应该叫做区域团体，不管其制度在对内即对待团体成员方面在多大程度上仅仅要求区域适用（这是可能的，至少在有限的范围内发生）。

1. 在我们的术语的意义上，任何不是通过所有参加者个人自由的协议产生的制度都是被强加的。也就是说，少数服从的“多数的决定”，

也是强加的。因此，多数决定的合法性（参见以后的统治社会学和法律社会学）在很长时期内（还在中世纪的城市，直至当前俄国的农村公社），往往不被承认和成为问题。

2．众所周知，形式上“自由的”协议，在实际上也常常是强加的（俄国的农村公社就是这样）。这时对于社会学来说，只有实际的情况是关键的。

3．这里所用的“宪法”这个概念也是被拉萨尔用过的概念。它与“成文的”宪法，尤其是与法律意义上的宪法并不一致。社会学上的问题仅仅是：在什么时候，为了什么事情和在什么界限内以及——可能——在什么特别的前提下（例如神或神职人员的恩准，或者选举团体的赞同等等），团体的参加者服从领导人，行政管理班子和团体行为由他支配，如果他“发布指令”，尤其是强加某些制度的话。

4．被强加的“区域适用”的主要类型有：政治团体内的刑法准则和某些其他“法律原则”，在实施它们时，在一个团体的区域里停留、出生、作案地点和履行职责的地点等等，是应用制度的前提（参阅基尔克[①]——普鲁斯[②]的“区域团体”的概念）。

（14）一个规范团体行为的制度应该叫做行政管理制度。一个规范其他社会行为并保障给行为者们提供通过这种规范所开创的机会的制度，应该叫做调节制度。一个团体只要是仅仅以第一种形式的制度为取向，它就应该叫做行政管理团体，只要是仅仅以后一种制度为取向，就应该叫做调节性团体。

1．不言而喻，大多数的团体既是行政管理的又是调节性的团体；一个仅仅起调节作用的团体，大约诸如一个绝对不干涉主义的、理论上

① 奥托·冯·基尔克（Otto von Gierke，1841～1921），德国法学家。——译注
② 胡果·普鲁斯（Hugo Preuss，1860～1925），德国国家法学家。——译注

可以设想的、纯粹的“法治国家”（诚然，这也是以货币的调节让给纯粹的私人经济为其前提的）。

2. 关于“团体行为”的概念见第（12）节3。那些想既适用于行政管理班子的举止也适用于人们一般所说的成员们“对待团体”的举止的全部规则，都属于“行政管理制度”这个概念，也就是说，适用于那些团体的各种制度，通过它的行政管理班子和成员的一种由它们现行规定、有计划采取的行为，力争保障其实现的目标。在绝对共产制度的经济组织中，几乎整个社会行为都属于这个概念；另一方面，在绝对的法治国家中，只有法官、警察当局、陪审官和士兵的职务和作为立法者和选民的工作才属于这个范畴。总的来说——但并非在细节上总是如此——，行政管理制度和调节制度的界线，与人们在政治团体里区分“公法”和“私法”的界线是一致的。（关于这个问题，详见法律社会学〔第（1）节〕。）

（15）企(事)业应该称之为一种特定方式的持续的目的行为。企(事)业团体应该叫做包含着持续采取目的行为的行政管理班子的社会化。

协会应该称之为一种达成一致的团体，它的按照章程规定的制度，只能要求对个人志愿加入的参加者适用。

强制机构应该称之为这样一个团体，它的按照章程规定的制度，在一个可以标明的有效范围内，（相对来说）卓有成效地强加给任何一种按照一定特征可以标明的行为。

1. 当然，完成政治的、宗教的事务，协会的事务等，只要目的的持续性特征这一点是中肯的话，也属于“企（事）业”这个概念。

2. “协会”和“强制机构”是两种拥有合乎理性的（有计划的）章

程的团体。或者更正确地说，只要一个团体拥有合乎理性的章程确立的制度，它就应该叫做协会或强制机构。“强制机构”首先是国家及其全部不自主的团体和——只要它的各种制度具有合乎理性的章程——教会。强制机构的各种制度要求适用于符合一定特征（出生、居留、要求利用某些设施）的每一个人，不管有关人员个人——在协会的情况下——是否加入，也不管他是否参加制订章程。因此，它们在十分特殊的意义上是被强加的制度。强制机构尤其可能是区域团体。

3．协会和强制机构的对立是相对的。协会的制度可能触动第三者的利益，而此时就可能把承认这些制度的适用性强加于他们，既可通过篡夺协会的权力和协会固有的权力，也可以通过章程合法规定的制度（例如股份权）。

4．几乎无需强调，“协会”和“强制机构”不能一览无余地把所有各种各样团体的整体都划分殆尽。此外，它们只不过是“极端相反的”对立（例如在宗教领域里：“教派”和“教会”）。

（16）权力意味着在一种社会关系里哪怕是遇到反对也能贯彻自己意志的任何机会，不管这种机会是建立在什么基础之上。

统治[1]应该称之为在可以标明的一些人当中，命令得到服从；纪律应该称之为在可以标明的很多人当中，根据约定俗成的态度，一个命令能够得到不假思索的、自动的和机械的听从。

1．“权力”的概念在社会学上是无定形的。一个人的各种各样可以设想的素质和形形色色可以设想的情况，都可能使某个人有可以在特定的情况下，贯彻自己的意志。因此，社会学上“统治”的概念必须精确一些，可能仅仅意味着一项命令得到服从的机会。

2．“纪律”的概念包括群众的毫无批评和毫无反抗的“习以为常”

① 参阅第3章《统治的类型》第（1）节。——译注

的顺从。

一种统治的事实仅仅与一个卓有成效祈使其他人的命令者现实的存在相联系着，而既不绝对地与一个行政管理班子也不绝对地与一个团体的存在相联系着；当然与此相反——至少在所有正常的情况下——，与两者之一的存在相联系着。一个团体只要是根据适用的制度，其成员被置于统治关系之下，就应该叫做统治的团体。

1. 家长的统治是没有行政管理班子的。贝督因人[①]的头目利用他的必要时可以作为行政管理班子实行强制的随从，向经过他的山崖城堡的骆驼队、人员和物品征收特别税，统治着所有那些变换不定、人数不一、不一起在一个团体里的人，一旦和只要他们陷入一定的情况之中。（理论上也可以设想，这样一种一个人的统治可以没有任何行政管理班子。）

2. 一个团体由于有一个行政管理班子的存在，总是在某种程度上是一个统治团体，只不过概念是相对的。一般的统治团体本身也是一种行政管理团体。管理的形式，如管理人员的性格和被管理的对象，以及统治适用的广度，决定着团体的固有特性。但是，前两种事实在最大的程度上是通过统治的合法性基础的形式来阐明的（关于这种事实请阅下文第3章）。

（17）政治的团体只有当它的存在和他的各种制度的适用，在一个可以标明的地理区域内，持续地通过行政管理班子使用

① 贝督因人，阿拉伯半岛和非洲北部的游牧和半游牧的阿拉伯人，Beduine 阿拉伯文原意为“沙漠居民”。——译注

有形的强制或以之相威胁作保证，才应该叫做统治团体。国家如果而且只有当它的行政管理班子卓有成效地要求对合法的有形强制实行垄断以贯彻它的制度时，才应该叫做政治的强制机构。——一种社会行为，尤其包括团体行为，只有当它旨在〔以非暴力方式（见本节2末）〕影响一个政治团体的领导，尤其是支配权力的占有，或剥夺，或重新分配或委派时，才应该叫做“以政治为取向”。

僧侣的团体只有当它通过施舍或者拒绝施予救赎物，应用有形的强制（僧侣统治的强制）以保障其制度时，才应该叫做统治的团体。教会只有当它的行政管理班子要求对合法的有形强制进行垄断时，才应该称之为僧侣统治的强制机构。

1. 不言而喻，对于政治团体来说，暴力既不是惟一的，也不是通常的管理手段。勿宁说，它们的领导人使用着各种各样的手段，以贯彻其目的。然而，用暴力威胁，也可能应用暴力，当然是它们的特殊的手段，而且到处都是最后的手段，如果其他手段失灵的话。不仅政治团体使用过和使用着暴力作为合法的手段，而且在中世纪的某些情况下，氏族、家族、联合会也都是有权动用武器的。除了应用暴力（至少也是）为了保障其“制度”的情况外，政治团体还有一个特征，即它要求它的行政管理班子和制度要统治一个区域，并以暴力来保障。对于应用暴力的团体来说，只要切合那个特征，——不管是村庄、社区也好，或者甚至单个的家族共同体也好，或者行会团体或工人团体（“代表苏维埃”）也好——在这一点上它们应该叫做政治团体。

2. 不可能通过指明其团体行为的目的来给一个政治团体——包括国家——下定义。从粮食供应到艺术保护，无不是各种政治团体偶尔追随的目的，从个人的安全保障到司法，无一不是一切政治团体追随的目的。因此，人们只能通过——在有些情况下，上升为自我目的的——手

段来给一个团体的“政治”性质下定义，这种手段并非唯它独有，然而对它很特殊，对它的本质是不可或缺的：暴力。这并不十分符合语言的习惯用法，然而习惯用法没有精确化是不能用的。人们说帝国银行的“外汇政策”，一个协会领导的“财政政策”，一个社区的“教育政策”，并以此来说明对某一特定的事情进行有计划的处理和领导。人们以更具特征的方式来区分一件事情的“政治”方面或深远影响，或者“政治”官员、“政治”报纸、“政治”革命、“政治”协会、“政治”党派、“政治”后果，区别于其他的有关的人、事、事件的方面或方式：经济的、文化的、宗教的等等，——并以此来说明，与其他的与此无关的人、事、事件作对比，在（按我们的习惯用语）“政治”团体即国家内部与统治关系有牵连的一切事情，会导致实现或者阻碍或者促进这种关系的保持、变化或推翻。因此，在这个习惯用语里，也在手段即“统治”中，在国家权力如何实施统治的方式上，在排除统治所服务之目的的情况下，探索共同的东西。因此可以断言，以这里的论述为基础的定义仅仅包含一种对习惯用语的精确化，因为它鲜明地强调实际的特殊性：暴力（现实的或潜在的）。诚然，习惯用语称为“政治”团体者，不仅仅是作为合法适用的暴力本身的体现者，而且也包括比如旨在（包括特别不以暴力）对政治的团体行为施加影响的党派和俱乐部。我们想把这种方式的社会行为作为“以政治为取向的”行为，以区别于真正的“政治”行为（在第（12）节第3意义上的政治团体本身的团体行为）。

3. 国家的概念值得加以界说，因为它充分发展，异常现代化，也符合它的现代的类型——然而又必须从我们正是现在所经历的、可变的内容的目的加以抽象化。当今国家在形式上的特点是：一种通过章程可以修改的行政管理和法律制度，（同样通过章程规定的）行政管理班子的团体行为的运行以这种制度为取向，它不仅要求适用于——基本上由于出生而加入到团体里的——团体的成员，而且在很大程度上也适用于在被统治的地区发生的一切行为（也就是说，区域强制机构性质的）。然而除此而外，只有当国家允许或规定，今天还有“合法的”暴力（例

如，允许家长有“体罚权”，这是从前一家之主拥有自认为合法的、直至握有对孩子或奴隶生杀大权的暴力的残余）。国家暴力统治的这种垄断性质，也正是当前暴力统治状况的一个基本的特征，正如它的合乎理性的“强制机构”性质和持续“运行”的性质一样。

4．对于僧侣统治团体的概念，可望祈求宗教救赎物的方式——现世的、来世的、外在的、内心的——并不构成决定性的特征，而是它们的施舍能够构成对人进行精神统治的基础这一事实。相反，对于“教会”这个概念来说，根据一般的（和适当的）习惯用语，它的特点是在其制度和行政管理班子的方式中表现出来的（相对而言）理性的强制机构和机构“运行”的性质，及其所要求的垄断主义的统治。按照教会机构的一般追求，它的特点是僧侣专制的区域统治和（教区的）领土的划分，而这个问题应该分别情况作不同的回答：通过什么手段来强调这种垄断的要求。然而在历史上，实际的区域统治的垄断，对教会来说并不像对政治团体那么重要，而在今天根本不重要。“强制机构”性质，尤其是“以出生”入教会这一情况，使它区别于“教派”，教派的特征在于：它是“协会”，而且只能吸收在宗教上合格者个人加入。（进一步论述属于宗教社会学。）

（林荣远　译）



第三编

法律、经济与社会

经济与社会制度[①]

（1）法律制度和经济制度

内容提要：法律制度的法学的和社会学的概念和意义；法律制度对个人在社会学上和经济学上的影响；国家的和国家之外的法律

倘若谈及“法”、“法的制度”、“法的原则”，那么必须特别严格地注意法学和社会学观察方式上的区别。前者要探索的是什么东西作为法在思想方面是适用的。这就是说：应该在逻辑上正确地赋予一种作为法律准则的语言模式以什么样的意义，而这又是说，赋予它以一种什么样的规范的意义。后者要探索的是：在一个共同体内，事实上因此而发生着什么样的事情，因为存在着这样的机会，即参加共同体行为的人们，尤其是其中那些手中拥有对这种共同体行为在社会方面有着重大的

① 选自 Max Weber：WIRTSCHAFT UND GESELLSCHAFT—Grundriss der verstehenden Soziologie，Besorgt von Johannes Winckelmann，J. C. B. MORE（PAUL SIEBECK）TÜBINGEN，1976。——编注

实际影响的人们，主观上把一定的制度视为是适用的，而且在实践中，也是这样对待的，即让他们的行为以之为取向。——据此，也就决定着法与经济之间的原则关系。

法学的观察，更确切地说，法律教条式的观察，给自己提出一个任务：要研究人们遵守法律原则的正确的意义，法律原则的内容作为一种制度，而制度应是任何一定圈子里的行为准则，所以要研究人们服从它的事实以及服从它的方式。同时，观察是这样进行的，以那些原则的毋庸置疑的、经验的适用为出发点，力争〔按照〕逻辑上正确的意义，来确定各种不同的原则，它们因此而纳入一个在逻辑上本身没有任何矛盾的体系之中。这个体系就是法学意义上的“法律制度”。

相反，社会经济学则认为，人的实际行为受到以“经济的实际情况”为取向的必要性所制约，它把人的实际行为放在经济的实际情况的相互联系中加以观察。通过利益平衡的方式、默契地产生的对货物和经济劳务实际支配权力的分配，以及根据那种建立在默契基础之上的实际的支配权力，按照所认定的意义，实际上如何使用货物和劳务的方式，我们把这种分配称之为“经济制度”。

显而易见，两种不同的观察方式可能提出完全不同的问题，使它们的“观察对象”根本不会直接相接触，使法律理论的、思想的“法律制度”与实际的经济行为的整体没有任何直接的关系，因为两者处于不同的层次上：一种制度处于思想上的应该适用的层次上，另一种制度则处于现实发生的事件的层次上。如果说尽管如此，经济制度和法的制度处于极其密切的相互关系之中，那么这时恰恰是法的制度不是按法学的意义来理解，而是按社会学的意义来理解：即作为经验的适用。这

时，“法的制度”这个词的意义完全改变。于是，它不是意味着一个逻辑上可以“正确”阐发的准则的整体，而是人的现实行为的现实动机的总合。这个问题需要作进一步的解释。

无论什么人的举止都根据一定的形式，因为他们把这看作是法的原则而这样规定的。诚然，这是现实地、经验地步入生活的一个基本要素，也是“法的制度”继续存在的一个基本要素。然而——正如前面[①]在论述关于合理制度“存在”的意义中所表明的那样——，这当然绝不是说，所有的或者哪怕是大部分参加那种行为的人，都出自那种动机采取这样的举止。勿宁说，一般是从未出现这种情况。广大参加者阶层的举止所以依照法的制度行事，或者因为是周围环境赞同这样做，而不赞同相反的做法；或者仅仅出自于对作为习俗的、约定俗成的生活规则性的朦胧习惯，而不是出自感到作为法律义务的服从。如果最后这种态度成为普遍，那么法律当然就会完全丧失其作为法律的主观性质，并在主观上作为纯粹的习俗加以尊重。但是，只要客观上〔存在着〕一种机会，即某一种强制的机器（见下文）必要的话，会把那些准则强加于人，那么对于我们来说，这些准则作为法必然是适用的。同样，——正如前面[②]所述——，并不需要所有那些相信由一个法的原则来规范一定的行为的一定方式的人们，都要总是确实依照这个法的原则来生活。同样，永远不会出现这种情况，而且也没有必要，因为根据我们的一般定义，行为以一种制度为取向这一事实决定着制度的“适用”，而不是制度的“得到遵守”。对于我们来说，

① 《经济与社会》第一部分第1章第（5）节。——德文版出版人注
② 《经济与社会》第一部分第1章第（5）节。——德文版出版人注

“法”是一种其经验适用机会具有某些特殊保证的“制度”。

即应该把下述情况理解为“得到保障的、客观的法”：在前面[1]所下定义意义上的一种“强制机器”存在的情况下，存在着保障，存在着一个人或若干个人，他们旨在贯彻制度，准备采用专门为此所规定的强制手段（法律强制）。强制手段可能是心理性质的，也可能是有形的，直接产生作用的，或间接产生作用的。在具体的情况下，强制手段是对付那些参加默契共同体或社会化、团体或机构的——制度（在经验上）对它们是适用的——人，或者也针对外部。强制手段就是有关的共同体化的“法的制度”。

远远不是所有那些默契对共同体化适用的制度——正如以后将要讨论的那样——，都是“法的制度”。也不是构成共同体化的强制机器的人员一切照章办事的“机构行为”，都是〔旨在〕实施法的强制，而是我们只想理解为其中的那种有组织的机构行为才是旨在实施法的强制，它的适用的意义仅仅在于实行制度本身，即纯粹是为形式而形式的，因为要求制度的适用性是有约束力的，而不是——根据适用的意义——依照目的适当〔的原因〕或者其他实质的条件。不言而喻，在具体的情况下，实现一个制度的适用，实际上可能受到形形色色的动机所制约；但是，只有当存在着“为了制度”而在必要时会出现强制——“法的强制”——的机会时，我们才想称之为有保障的“法”。

并非任何（客观的）“法”——正如我们还将多次看到的

---

① 《经济与社会》第一部分第1章第（6）节。此外请参阅《科学论论文集》第3版第455页注①、第447页等（多处引用）。——德文版出版人注

那样——都是“有保障的”法。我们想说的法是——“间接保障的”法或者“没有保障的”法——，即使某一准则适用的意义在于：行为以之为取向的方式，从根本上讲有着某种“法律后果”，情况也是如此。也就是说：在某些其他准则适用的地方，它们把一种默契行为特定的、由它们提供法的强制所保障的机会，与“执行”或者“违反”那个第一项准则联系在一起。对这种适合于法律生活很广阔的领域的情况，我们想有时用例子来加以说明，然而在多数情况下，为了简单起见，如果谈到“法”，就会先验地想到直接由法的强制所保障的准则。

此外，远远不是任何有保障的（客观的）法都是通过“暴力”（可能面临有形的强制）来保障的。暴力或者甚至是属于今天诉讼技术的私法权益要求适用的方式——向法院“控诉”以及随后的强制执行——，对于我们来说，都不是法或在哪怕是“有保障的法”在社会学上有决定意义的特征。当今的所谓的“公”法领域里，也就是说，在国家机关中的机构行为和与机构有关的行为准则的领域里，今天已有很多主观的权利和客观的法律准则，只有通过“控诉”的道路，或者只有通过受命负责此事的人员的异议，才能启动一台强制机器，来对付对权利和法律准则的违反，但是，往往是一台完全缺乏任何有形的强制手段的强制机器。于是，是否存在着一种有保障的法的问题，对于社会学来说，是根据下述情况决定的：这种非暴力实施法的强制的强制机器是否订为制度，它在实际上是否这样重要，使得一般来说都在实际上相当大的程度上存在着一种机会，让适用的准则由于那种法的强制的存在而得到尊重。

今天，通过暴力的法的强制为国家机构所垄断。今天，关于暴力的法的强制，所有其他实施这样一种强制的共同体化，

都被视为他治的，而且大多数也被视为不自主的。然而，这是某些特定的发展阶段的一个固有的特点。只有在这样一种情况下，即在有保证通过政治共同体的专门的、在正常情况下直接的、有形的强制手段，来实施法律强制之时，我们才想说是“国家的”法，也就是说，由国家保障的法。因此，在“国家的”法的意义上，一项“法的原则”经验的存在就意味着：一旦出现某些特定的事件，基于某种默契，极可能指望会出现政治团体的机构采取某种团体行为，仅仅由于可能会出现团体行为这一事实，就易于让产生于那项法的原则的法令，按照对它解释的通常的方式，得到尊重，或者如果这变为不可能的话，就给予“赔罪”或“赔偿”。与这种后果即国家的法的强制相联系的那种事件，可能存在于人的一定的举止（缔结契约、违反契约、违法行为）之中。然而，这仅仅是一种特殊情况。因为例如，倘若河水涨到超过一定的水位，也可能根据经验上适用的法的原则，考虑应用政治权力的特殊的强制手段，来对付人和事。

假如有些人服从某一项法的原则所包含的制度，而这样主要是或者仅仅是因为有一种（在所讨论的意义上的）强制机器可资利用，那么，这根本不属于这个正常意义上的“法的原则”适用的概念。这里谈的——正如很快还将讨论到的那样——不是这个问题。勿宁说，服从法的原则的动机是形形色色、多种多样的。其中的多数——根据不同的情况——，要么更多地具有功利主义的性质，要么更多地具有伦理的性质，或者更多地具有主观上惯例的性质，畏惧周围环境的不赞同。这些动机占主导的方式，对于法本身的适用方式和适用机会，是至关重要的。但是，对于我们想使用的、它的形式的、社会学

的概念，这些心理学上的实际情况却无关紧要，勿宁说，关键——有保障的法的情况下——仅仅在于实际上存在着专门为此而任用的人有进行干预的足够强大的机会，包括只有纯粹地违反准则本身的事实存在的情况，即根据效果仅仅存在着这种形式上的缘由，也有足够的干预机会。

各种各样意义上的个人利益，受到作为一种“法的原则”的一种制度在经验上的“适用”所触及。尤其是个人从中可能会得到可预计的机会，得到在经济上的货物可供自己支配，或者将来在一定的前提下，获得对货物的支配。在法律有章可循的情况下，开辟或保障这种机会，一般自然是就一项法律准则达成一致或强加于人的人们所抱的目的。不过，获得机会的方式可能具有两重性：它或者是准则在经验上适用的纯粹的“反射作用”：准则的默契适用的意义并非在于保障给予个人以他实际上遇到的机会；或者反之，准则默契的适用意义恰恰在于给个人以这样一种保障，即一种“主观的”权利。因此，有人根据国家的法律制度拥有一种（主观的）“权利”；对社会学的观察来说，在我们这里首先赖以为基础的正常情况下，这就意味着：他拥有由某种法律准则的默契适用的意义所实际保障的机会，可以为了一定的（思想的或物质的）利益，获得一种为此备用的“强制机器”的帮助。至少在正常的情况下，这种帮助在于，如果有人按照与此有关的普遍形式，向为此而准备着的特定的人员求助，并且要求某种“法的原则”应该保障向他提供那样“帮助”，那么有关的特定人员就准备提供帮助。即纯粹由于那种“适用”而这样做，不必顾及是否由于纯粹的实用的原因赞同这样做，而且也不是恣意妄为，宽宏大量，或者随心所欲。

凡是在这个意义上的法律帮助在相当程度上发挥作用的地方，就存在着法律的适用，哪怕没有任何有形的或者其他严厉的强制手段。或者（没有保障的法），如果蔑视其适用（例如选举时不尊重选举权），根据经验适用的准则，具有法律的后果（例如，某次选举无效），而为贯彻准则，存在着相应的法律强制的机关。

为了方便起见，我们在这里首先把仅仅由“反射作用”保障形式的机会完全搁置不谈。一种“国家”意义上的主观的权利，是受到政治权力的实力手段保障的。凡是存在着政治权力之外的、其他权力的其他强制手段——例如一种僧侣统治的强制手段——，并且构成一种“权利”的保障的地方，应该说是“国家之外的”法，我们的任务不是在这里讨论它的各种不同的范畴。

在这里，首先应该指出，也存在着不是暴力的强制手段，它们以相同的力量，或者在有些情况下以更强的力量，像暴力强制手段一样发挥着作用。对某一特定的行为，开除出一个团体、进行抵制或者类似手段的威胁，以及预示对阳间某些受魔力制约的实惠或不快，或者预示在阴间的褒奖或惩罚，在某些特定的文化条件下，常常——在相当大的区域内：一般——比在其职能上不是总能预计的政治的强制机器，要有保证得多。通过政治共同体的强制机器实施的、暴力的法的强制，同其他力量的——例如宗教的力量——强制手段相较量，往往自惭形秽，强制力量的实际影响多大，完全是一个根据具体情况而定的问题。尽管如此，只要它们的权力手段发挥着某种社会方面重要的影响，它们就仍然作为“法的强制”存在于它们的社会学上的现实之中。

社会学根本不认为，只有政治共同体的强制手段与任何其他的共同体相比较，实际上是较强的手段，才“存在着”“国家”。“教会法”在其与“国家的”法陷入冲突的地方，也是“法”，这种情况曾一再出现，例如，在天主教中，不过也在其他的教会中，面对现代的国家，这种情况将不可避免地总是一再发生。奥地利的斯拉夫族的“扎德鲁卡”[1]，不仅缺少国家的法律保障，它的制度有一部分甚至与官方的法相龃龉。因为建立扎德鲁卡的默契行为对于这种行为的制度来说，拥有一种自己的强制机器，而这种制度就是“法”，只不过在援用国家的强制机器时，这种法不为国家的强制机构所承认，而是为它所摧毁。

另一方面，尤其在欧洲大陆法系范围之外，现代国家的法也明确视其他团体的准则是“有效的”，而且审查这些团体的具体的决定，这种情况绝非罕见。比如，美国的法在很多方面保护着工会的“标识”，使竞选的条件标准化，让某一政党提出的候选人被视为“有效的”；英国的法官在有人控告时干预俱乐部的司法诉讼；甚至德国的法官在侮辱案件中也调查拒绝决斗要求“是否符合行为准则”，虽然决斗在法律上是明令禁止的，等等。在这里，我们并不进行举例论证，只要那些制度没有因此而成为“国家的法”。基于这一些原因，此外，也从这里所坚持的术语出发，如果仅仅在根据政治暴力保障才能预计法的强制的地方，才说是“法”，当然会为我们所拒绝。对于我们来说，不存在着这样做的实际的诱因。勿宁说，凡是预

---

① 扎德鲁卡（Zadruga），南部斯拉夫族的一种家族生产合作社，这种经济生活形式一般不超过60个人。它存在至19世纪末。——译注

计可能应用某些强制手段——有形的或者心理的强制手段——的地方，这些手段由一个强制机器来实施，即由一个或若干在出现有关事实的情况下准备适应这种需要的人来执行，也就是说，凡是为了“法的强制”的目的而存在着特殊方式的社会化的地方，我们都想说是“法的制度”。为了实施有形的强制而拥有这样一种机构，并非总是政治共同体的一种垄断。对于心理强制来说，今天也不存在着这种垄断——正如只有教会所保障的法的重要性所显示的那样。

此外，已经指出过，由一种强制机构对客观的法和主观的权利的直接保证，仅仅构成“法”和“权利”存在的一种情况。但是，即使在这个比较狭隘的领域里，强制机器的形式可能是极为不同的。在边缘的情况下，它可能存在于每一个参加一种共同体化的人要求强制帮助的默契适用的机会之中，如果适用的制度受到威胁的话。诚然，只有当把这种强制帮助的有约束义务的方式订为固定的制度时，法作为“强制机器”才能适用。此外，在政治机构通过它的机关保证的权利中，强制机器和强制的方式也可以通过利益团体的强制手段而进一步加强，如债权人和房产主团体的严厉的强制措施：有组织的信贷以及住宅租赁的抵制（黑名单）来对付不可靠的债务人，其作用往往比法院控告的机会要强大得多。当然，这种强制也可以扩展到根本未得到国家保障的权益要求上：尽管如此，此时这种权益要求是主观的权利，只能通过其他的权力来保障。国家机关的法往往妨碍着其他团体的强制手段：例如，英国的“诽谤罪法”使得不可能提出没有实证的黑名单。但是并非总是卓有成效。建立在作为解决争端手段的决斗的“荣誉法典”基础之上的、从本质上讲大多数是等级的团体和群体，它们拥有的

强制手段基本上是“荣誉法院”和抵制，它们一般是比较强大的团体和群体，而且往往特别着重地（作为“侵害名誉”）恰恰把不受国家机关保护或者断然拒绝的、然而对它们的共同目的来说是必不可少的约束（赌债、决斗的义务），强加于人，国家机关部分地对它们表示屈服。

如果提出要求，像决斗这样一种特殊的违法行为，应该干脆作为“蓄意杀人”或者作为“伤害身体”加以惩罚，这虽然从法学上讲是不正确的——它与犯罪行为的特征不一致，但是，这样的事实仍然存在。即尽管有刑法，准备决斗在德国对于军官来说，今天[①]仍然是国家规定的法律义务，因为国家规定的法律后果是与不准备决斗联系起来的。军官等级之外的情况则迥然而异。“私立”团体对付执拗不驯的成员，其典型的法律强制手段是开除出团体，使之享受不到它的物质的或思想的优惠。在医生和律师的职业团体里也好，在社交的或政治的俱乐部也好，这都是最后的手段。现代的政治团体多方篡夺了对这些强制手段的控制。例如，在我们这里，也剥夺医生和律师采取那种极端手段的权利；在英国，赋予国家的法院在有人控告时审理被开除出俱乐部的案件；在美国，在有人投诉的情况下，法院甚至可以控告各政党，有权审查工会使用管理“标识”的合法性。

因此，各种不同团体的强制手段之间的斗争，与法一样古老。在历史上，斗争往往不是以政治共同体的强制手段的胜利而告终，今天，也不总是以这种胜利而告终。例如，今天[②]还没有什么依据可以禁止压价竞争来对付卡特尔的破坏者。同

① ② 论文写作于 1918 年革命之前。——德文版出版人注

样，交易所商人对付那些提出差额歧见的人的黑名单，在我们这里也是不可触犯的。而在中世纪，商人们反对求诸于宗教法庭的有关的章程规定，在教会法上肯定是无效的，然而尽管如此却继续存在着。

即使在今天，在一些团体的强制权力不仅针对其成员，而且也或者恰恰是针对局外人员的，并且力争使局外人服从它们的准则（卡特尔不仅针对其成员，而且针对那些它们有意强迫加入的人；债权人团体是针对债务人和租房者的），在这种地方，国家的法律在很大程度上也不得不容忍团体的强制权力。

在强制保障的“法”里，社会学的概念里有一个很重要的这类边缘状况。如果这种法的保障者——根本不像在现代的政治共同体（和同样使用自己的“法”的宗教共同体）里——不具备“法官”或其他“机关”的性质，即具有原则上不是通过与主观的权利要求者的“个人”关系相联系的、勿宁说是“不偏不倚的”和与个人“无利害关系的”第三者的性质，而是如果恰恰相反，仅仅是由于与权利的要求者的某些特定的、亲近的个人关系相联系的团体的成员，例如他的“宗族”，为他提供强制手段，如同在现代国际法的“战争”一样，如果在这里有关参加人员及其歃血盟友的“报复”和“挑战”，是强行实现主观权力的惟一的或标准的形式，这就是强制保障的法的社会学概念的一种边缘情况。在这种情况下，存在着一个人或一些个人的主观的权利，对于社会学的观察来说，仅仅是由于有机会，让宗族的成员履行他们的（原先基本上是由于畏惧先验的权威的愤怒所保障的）义务，帮助武力自卫和复血仇；他们也拥有权力，可以着重强调一种被要求的权利，即使不是必然保障最终的胜利。

具体的或者按其特征可以具体标明的人员的“关系”，也就是说，他们现实的或潜在的行为，构成主观的权利的内容，这种情况我们想称之为有关人员之间一种“法律关系”的存在。它的关于主观权利的内容，可能根据正在发生的、实际的行为的变化而变化。在这个意义上，也可以对一个具体的“国家”称之为“法律关系”，即使（在理论上的边缘情况下）只有统治者本人被视为主观上有权利——发号施令——的人，因而所有其他个人的机会，都只不过是作为他的“规章”的反映。

（2）法的制度、惯例和习俗

内容提要：习惯对于法的形成的意义；由直觉和移情引起的新安排；惯例、习俗和法之间模糊的过渡界限

法的制度大衣无缝地、没有任何阶梯地过渡到另一个领域，这就是“惯例”以及“习俗”领域——我们想在概念上对两者加以区别。我们想把“习俗”理解为一种在类型上衡稳的行为的情况，这种行为仅仅由于它的“习惯”和不加思索的“模仿”，在传统的常轨中得以保持，亦即一种“群众性行为”，没有任何人在任何意义上“强求”个人继续进行这种行为。

相反，我们想把“惯例”理解为这样一种情况，即对一种特定的行为，虽然存在着某一种影响，但是并不是由于任何有形的或心理的强迫，而且至少在正常的情况下，甚至也不是直接由于构成行为者特殊“环境”的某些人的其他反应，仅仅是表示赞同或不赞同。

必须把“惯例”同“习惯法”的情况严格加以区别。在这里，我们并不批评这个不甚可用的概念[①]。根据一般的术语，作为习惯法的适用，恰恰应该意味着这样的机会，即为了实现一种不是依据章程而是仅仅依据默契而适用的准则，将会使用一种强制机器。与此相反，在惯例的情况下，恰恰缺乏这种“强制机器”：（至少有比较）固定的一些人，他们随时准备着彻底地执行法的强制的特殊任务（即使这个强制仅仅采用“心理的”手段）。

哪怕仅仅是纯粹的、没有形成惯例的“习俗”这一事实的存在，在经济上也就可能具有深远的意义。尤其是经济需求的水平——一切“经济”的基础——最广泛地由纯粹的“习俗”所决定。个人至少在某种规模上可能丢掉习俗，而不会引起不赞同，然而在实际上，大多数却极难摆脱它；习俗的改变只能缓慢地通过模仿另一些人的某一种别的习俗来实现。

我们将会看到[②]，单纯的“习俗”的共性对于社会交往共同体的产生和联婚可能是至关重要的，它们往往可能给予“种族”的共同感情的形成某种在其深远意义上难以确定的影响，因而也可能产生着促进共同体形成的作用。然而首先是保持实际上已经成为“习惯”的东西本身，作为一切行为、因而也是一切共同体行为的一种十分强有力的要素，因此在法的强制使一种“习俗”（例如援引“通常事例”）变为一种“法的义务”的地方，法的强制对于习俗的有效性往往几乎没有添加任何东西，而在法的强制对抗习俗的地方，哪怕是企图对实际行为施

---

① 指习惯法的概念。——译注

② 参阅下文第4章第2节。——德文版出版人注

加影响的地方，法的强制则常常是失败的。不过，在个人在无数的生活关系中依赖对其环境完全自愿的、根本不是由阳间或阴间的权威保障的迁就的地方，对于他的举止来说，尤其是“惯例”这一事实往往远比法的强制机器的存在，可能更具有决定的意义。

当然，由单纯的“习俗”向“惯例”过渡，界限是极为模糊的。愈是往后追溯，行为的方式，尤其是共同体行为的方式，仅仅是纯粹为适应“习惯”本身所决定，对此有所偏离似乎会起着极为令人不安的作用，〔和〕对一般人似乎会发挥着十分类似于器官功能受到干扰的影响，以及〔似乎〕这样一来〔保留习惯〕就有了保障。

从这里向着共同体行为的起初无疑是模模糊糊被感觉到的某些特定的“默契”性质迈进，也就是说，迈向行为的某些习惯了的方式的某种“约束性”观念，按其所涉及领域的规模和内容来看，今天从人种学的文献中，可认识程度还极为不确定，因此我们在这里不予理会。在这个过程的哪一个阶段上，人们想假定有一个“法的义务”的主观观念，这绝对是一个术语和目的性的问题。客观上，为对付行为的某些特定方式，有过实际进入暴力反应的机会，在动物中历来如此，在人当中也如此，然而人们至少不能断言：在这类情况中，主观上存在着某种诸如“默契的适用”，或者从根本上讲，存在着有关行为的某种被明确领会到的“所认定的意义”。某种“义务”观念的残余决定着某些家畜的行为，比决定着一个“原始人”的行为，也许具有更大的规模——如果我们在这里容许把这个极为

令人疑虑的概念[1]，暂时作为在这种情况下是明确无误的。然而我们并不了解在“原始人身上”的主观的过程。任何经验社会学，对总是一再出现的、据说是法或者惯例的绝对原始性或者甚至是“先验性”的说法，都会束手无策。原始人对外部、尤其是对待他的同类的举止所显示的、实际的“规律性”，不是因为一种“规则”或者“制度”而被视为有“约束力”，却正是相反：“有约束力的规则”的观念，与在他们的心理现实中为我们不得不接受的、受器官制约的“规律性”密切相联系着。内心和精神上对那些规律性的“适应”本身包含着可以感觉到的阻止革新的“障碍”——正如今天每个人在他的日常生活本身中都能够得知的那样——，我们不得不认为，这对相信那些“约束性”是一种十分强有力的支持。

我们利用这个机会冒昧发问：在这个适应规律性作为适应适用的世界里，如何产生任何的“革新”呢？革新来自外部：由于外部生活条件的改变，这是无庸置疑的。但是，外部生活条件根本没有提供任何保证，不是以生存的末落取代某种革新来回答它们；首先它们绝不是一种必不可少的条件，在很多影响极为深远的革新中，甚至不是一种参与作用的条件，而是根据人种学的全部经验，革新的最重要的源泉似乎是个人的影响，他们肯定有过某些形式的“不正常的”经历（从今天的治疗学的观点看，把它们评价为“病源”并非罕见——然而也并不总是或者经常这样评估），并且拥有受这些经历制约的、影响他人的能力。在这里，我们谈的不是由于其“不正常”显得似乎是“新的”经历如何产生的方式，而是它们的发挥作用的

① 指原始人这个概念。——译注

方式。这些克服习惯“惰性”的影响，可以通过极为不同的心理学的途径加以发挥。尽管有种种过渡形式，从其对立性中，在术语上清楚地突出两种形式，这是赫尔帕赫[1]的一大功绩：一种形式是，通过迅速发挥作用的手段即“直觉”，突然唤起受影响者的一种行为的观念作为一种“应该的”行为；另一种形式是，通过被影响者一起感受影响者自己内心的态度，即“移情”。由这种中介产生的行为的方式，在具体的情况下，可能是千差万别的。但是，常常产生一种涉及到影响者及其经历的群众性的共同体行为，于是由共同体行为可能发展为具有相应内容的“默契”。倘若默契“适应了”外部生活条件，它们就能持之以恒。“移情”，尤其是“直觉”的作用——往往用含义广泛的“感应作用”这个名称加以概括——属于贯彻实际的革新的主要源泉，这种革新“练就为”规律之后，很快又支撑着“约束”感，“移情”和“直觉”——可能——伴随约束感而生。然而毫无疑问，一旦也存在着这样一种感情观念的残余，那种“约束感”也能在革新之时，作为独特的和原始的事物出现，特别是作为“直觉”的一种心理组成部分出现。如果把作为其传播途径的、对一种新方式的举止的“模仿”，视为原始的和基本的过程，就会令人困惑不解。模仿无疑是至关重要的。不过，它一般是从属性的，而且总是一种特殊的情况。但是，如果狗——人的最古老的伴侣——使自己“感受”人的举止，这不是一种对人的“模仿”。然而在很多情况下，影响者和被影响者间的关系恰恰具有这样的性质。在另一些情况下，可能更接近“移情”的类型，在第三种情况下，它可能更

① 维利·赫尔帕赫（1877～1955），德国心理学家和政治家。——译注

接近“模仿”的类型——目的合乎理性的模仿，或“群众性心理”作用下的模仿。

但是，在任何一种情况下，正在产生的革新此时正处在产生“默契”和最终产生“法”的道路上，如果一种持之以恒的“直觉”或者一种强有力的“移情”是革新的源泉的话。于是，它就创造着“惯例”，或者在某些情况下，创造着直接默契的强制行为，来对付某些越轨的偏差。根据整个历史经验，只要宗教信仰强烈，从“惯例”，从周围环境的赞同或不赞同，总是一再形成着这样的希望和观念，认为超感觉的力量将会褒奖或惩罚那种为周围环境所赞同或不赞同的举止。而且，——在适合的情况下——会产生出这样的假设，认为不仅最贴近的参与者，而且他的周围环境，都可能遭受那种超感觉的力量的报复之苦，因此，他的周围必然会或者通过个人，或者通过一个团体的强制机器，作出反应。或者由于总是不断反复地保持某一种特定的行为方式而产生出具体的制度保障者的观念，即认为现在谈的已经不再仅仅是一种习俗或惯例，而是一个强加于人的、法的义务：这样一种在实际上适用的准则，人们称之为习惯法。最后，或者有关利益者合理权衡的要求，为了保证其不受震撼，要把惯例的或者习惯法的义务，明确置于一个强制机器的保障之下，就是说，使之变为制订为章程的法。根据经验，首先在一个设有机构的目的团体里，在各“机关”之间的内部权力分配的领域里，仅仅由惯例所保证的行为规则的内容，不断地转入由法所要求和保障的领域：英国“宪法”的发展就是这方面的一个主要的范例。

最后，任何违抗惯例，都会导致周围环境反对叛逆者，行使他们的、由强制所保障的主观权利，造成对叛逆者不利，例

如对于违反合群共同生活的纯粹惯例规则的人，家庭的主人可用家法来对付他，军人违反荣誉惯例，军队统治者会使用解除职务的权利。于是，惯例的规则实际上是间接由强制手段支撑的。这时，它与“没有保障的法”的区别在于，采取这种强制手段虽然是违反惯例的可能的、实际的后果，然而不是违反惯例的“法的后果”：家庭主人本来在法律上拥有“家法”，而一项毫无直接保证的法的原则本身之所以具有它的意义，是因为如果违反它，依据某一项有保障的“法的准则”，是要承担后果的。另一方面，凡是一项法的原则与“良好的习俗”相联系，也就是说，与值得赞许的惯例相联系，遵守惯例的义务同时就变成了法的义务（得到间接保障的法）。

此外，还存在着为数不少的中间形态，例如当年在普罗旺斯熟谙爱情事务的、处理歌唱家们爱情纠纷的“爱情法庭”的“司法权力”，此外，处于原始的、仲裁地位的“法官”，他只在争论双方进行调解，必要的话给一个评判，但是没有任何自己的强制权力，或者诸如今天的国际“仲裁法院”。在这类情况里，由周围环境的纯粹不定形的赞同或不赞同，变成为一种权威制订的命令、禁止和许可，也就是说，变为一种有具体组织的、心理的强制。因此，在这类情况里，如果牵涉的不是——一如“爱情法庭”——纯粹的游戏，以及如果在判决的背后不是评判者的纯粹不足为准的意见，即至少可以期待从一个个人团体（从宗族或被损害的国家）所体现的抵制性的“自助”，作为通常的结果，如在最后提到的两种情况一样，这样的强制可以被归类为“法”。

按照我们给概念所下的定义，某种特定方式的行为不管是为许多个人所“赞同”的行为，还是一种为许多个人所不赞许

的相对立的行为，这对“惯例”的概念是不够的，而是在行为者的“特殊的环境”——当然不是指地理环境——里，存在着这样一种表态的机会。也就是说，必须有某种可以标明的特征，它可以限定构成这个“环境”的有关人员的范围，不管那个特征是职业性质的、亲戚性质的、邻里性质的、等级性质的、人种性质的、宗教性质的、政治性质的，或者不管其他什么性质的，也不管其成员的归属哪怕是一种还很不稳定的状况。与此相反，对于我们意义上的惯例来说，并不要求那些有关人员组成一个（在我们的意义上的）“团体”为前提；勿宁说，在惯例方面，情况往往恰好相反。反之，我们意义上的“法”的运用，总是一种（现实的或潜在的）“团体行为”的一个组成部分，因为按照我们的定义，它是以一个“强制机器”为前提的——正如我们所知，这当然并不意味着，仅仅是“团体行为”（或者甚至是：仅仅是“共同体行为”）由团体在法律上作出规定：“团体规定的”行为。在这个意义上，人们可以称这个“团体”为法的“体现者”。

然而，另一方面，共同体行为、默契行为或社会行为、团体行为、机关行为——它们已经是在社会学上重要的事件、举止和行为的一个片段——绝对不是在主观上仅仅以在这里假定的意义上的“法律规定”为取向的，正如我们将反复从一些例子中看到的那样。如果把举止的所有在实际上可确定的规律性理解为一个团体的制度的话，这些规律性对于组建团体或受团体影响的共同体行为的实际进程具有典型特点，或者作为条件是至关重要的，那么，这个“制度”就越来越不是以“法律规定”为取向的结果。一旦它们是有意识地以“规定”为取向——而不仅仅是缘由于朦胧的“习惯”——，那么它部分地

是“习俗”和“惯例”的规则，但是部分地是——而且往往占有极大的比重——主观上目的合乎理性的行为准则，以利于任何一位参加者自身的利益，他们或者其他人期望自己利益的实现，而且往往也可以直接了当地指望能实现，然而除此而外，还可以根据特殊的、但不是受法的强制保护的社会化或默契，在客观上指望利益的实现。正如已经提到过的那样，法的强制机会仅在极小的程度上决定着行为者的“合法”举止，它仅仅在默契行为的一小部分实际过程的背后，也在客观上作为可能的保证。

显而易见，对于社会学来说，从“习俗”到“惯例”，从“惯例”到“法”，其过渡界限是模糊的。

1. 如果认为法的准则调节着“外在的”举止，而且仅此而已，相反，习俗的准则则“仅仅”调节着思想信念，并从这种观点中去寻找“法”和“习俗”的区别，那么这甚至在社会学的观察方式之外也是不正确的。法虽然绝不总是把导致一种行为的思想信念的方式看得很重要，而且现在有、过去也有过一些法的原则和整个法的制度，它们把法律后果，包括惩罚，仅仅与外在的因果关系相联系。然而，这根本不是正常的。法律后果与“诚实可信”或“不诚实不可信”，与意图和从思想信念的事实查明一种举止的“寡廉鲜耻”，与无数其他纯属思想信念的事实相联系着。而“习俗的”戒律恰恰旨在在实际的行为中，即在一般情况下，在外在实行的行为者身上，“克服”作为“思想信念”组成部分的、实际上同样存在的、违背准则的、心血来潮的欲望。

为了区分习俗与法，规范的观察肯定不会从“外在的”和“内在的”出发，而是从区分两者在准则上的威严出发。

对于社会学的观察来说，“习俗的”与“由于宗教的原因”，或者“依照惯例”，一般而言，在适用上是一致的。对它来说，作为一种与此

相反“仅仅”是伦理的准则，只能是关于一种抽象的、从适用的最后公理发挥出来的举止尺度在主观上的观念才适用，只要这种观念对于行为具有实际的意义。这类观念往往在很大的程度上在实际上曾经具有现实的意义。但是，凡是曾出现这种情况的地方，它们到处都是哲学思维工作的一种比较新近的产物。在过去也好，在当前也好，在日常生活的现实中，与“法的戒律”相反，从社会学的角度观察来看，“习俗的戒律”一般地要么是受宗教制约的，要么是受惯例制约的行为的准则，因此，同法相比较，它们的界线是模糊的。没有任何一条在社会方面重要的“习俗的”戒律，不是在某个时候、某个地方曾是一条法的戒律。

2. 施塔姆勒按照履行准则是否由个人的自由意志所提出，来区分“惯例”与法的准则，这种区分办法是根本不能用的。履行“惯例”的义务，例如履行某一项社会的礼俗规则，并非“强加于”个人的，而没有履行义务，只能由于事实上自愿进行的、随时都可以自由退出一个自愿的社会化为后果，这种看法是不正确的。倘若承认有这种性质的准则——但是，绝不是仅仅在惯例的基础上，而是也在法的基础上（“情势不变条款”在实际上往往具有这种意义）——那么，无论如何，施塔姆勒自己的社会学作为惯例规则必然要与法的准则相互区分的东西，绝不会在这种程度上找到其重心。不仅一种在理论上可以构想的无政府主义的社会——施塔姆勒借助他的烦琐哲学的概念，发展了无政府主义的“理论”和“批判”——，而且无数在现实世界上存在的社会化，它们的惯例的制度都不具法的性质，理由很简单，因为假定违反了它们只引起社会方面不赞同这个事实，以及往往对于违反者来说具有极为现实的、间接的后果，而且满足于和必然会满足于以此作为一种抵制。因此，对于社会学来说，法的制度和惯例的制度——甚至撇开那些不言而喻的过渡现象不说——绝不是原则性的对立，因为惯例也部分地通过心理的强制，甚至部分地至少是间接地通过有形的强制来支撑的。它们的区别仅仅在于强制的社会学结构，因为缺少准备使用强制暴力的一班人（“强制机器”的人员：“神职人员”、“法官”、“警察”、“军人”等等）。

然而，一项“准则”可能为法的教条主义者或伦理学家科学地推论为“适用”，即思想的“适用”，而经验的行为可能成为经验的观察对象，它又受到准则适用观念的现实的影响；在施塔姆勒那里，首先把这种思想的适用和现实的影响混为一谈。而且，进而甚至把由于被很多人实际上视为“应该适用”的规则而形成的、一种举止规范的“规则性”，与人的举止的实际规律性混为一谈。两者在概念上必须严格区分。

惯例的规则，一般是行为的纯粹实际的规律性即纯粹的“习俗”，过渡到有约束力的、往往首先通过心理强制来保障的“准则”的形式的途径：传统的形成。仅仅是事件的有规律地重复这一事实，即大自然事件的重复出现，或者受器官制约的行为，或者通过非条件反射的模仿，或对外界生活环境的适应所制约的行为，极为容易地帮助这些事件变为某种规范性戒律的尊严，不管是指日月星辰的由神力所规定的、习惯的轨道，还是诸如尼罗河的洪水，还是在法律上无条件地受制于统治者的暴力的、不自由的劳动力获得报酬的习惯方式。

一旦惯例掌握着行为的规律性，即由一种“群众性行为”变成为一种“默契行为”，——因为改用我们的术语，这是事件的意义——我们就想说是“传统”。行为的习惯方式纯粹的约定俗成和旨在保持这种习惯，尤其是传统，正如必须反复强调的那样，总体而言，对于一种通过章程产生的、扎了根的法的制度的继续存在的作用，要远远强于对所预期的强制手段和其他后果的反应，因为后者至少对一部分依照“准则”行动的人往往是不知道的。从仅仅是朦胧地习惯于一种行为，向着掌握合乎准则行为的自觉的准则过渡，其界线到处都是模糊的。正如一种行为的纯粹的、实际的规律性，以这种方式使相应内容的习俗的和法的信念产生一样，另一方面，有形的和心理的强制手段强令人们接受某种特定的举止，这种情况使得实际的习惯得以产生，因而也使得行为的规律性得以产生。

法和惯例作为原因和影响交织在人的相互的、并行的和对立的行为

之中。如果人们——正如施塔姆勒所做的那样——把它们作为行为的“形式”与这种行为的“内容”（行为的“实质”）相对照，那将会严重地把人引入迷路。勿宁说，相信某一种特定举止符合法的或惯例的戒律，从社会学上看，起初只不过是锦上添花，它增加行为者借以期待他的行为的某些特定后果的可然率的程度。因此，至少经济理论首先正确地完全无视对准则的这种特性的分析。某人“占有”某物，对于经济理论来说只不过意味着：他可以指望别人对他的实际支配权不会制造任何障碍。为什么存在着这种对支配权力的相互尊重，是否是所有的参加者都考虑到某一种惯例的准则或法的准则，或者出于对自身实惠的某些考虑，对它来说，这原先是无所谓的。某人“欠”另一个人一种财物，在社会学上意味着：存在着这样的机会，这个人会通过一定的过程，即允许补偿损失或其他别的什么诺言，按照事物发展的一般进程，会满足另一个人的期待：他将会在一定的时候把那个财物给后者去实际支配。这种事情的发生出自什么样的心理动机，对于经济学来说，原先是无所谓的。

财物“被交换”，意味着根据协议，一种〔财物〕由一个人的实际支配权给予另外一个人支配，因为根据前者所认定的意义，另一种财物将会或者应该由别人的支配权转由他来支配。参加债务关系或者参加交换的人，人人都期待着对方的行为举止的方式，会符合自己的意图。存在于这两人之外的某种“制度”，它对此作出保障、命令、通过强制机器或社会不赞同，把这强加于人，它在概念上既不是必然存在的，也不是在参加者中必然要以主观上承认某种准则作为“有约束力的”，或者相信对方会这样做为其前提的。因为比如说，交换时交换者可以依赖对方将来继续向他保持交换关系的利己主义的兴趣，而这种兴趣可以抵销他背弃诺言的倾向（正如这种情况明显地发生在原始居民的所谓的“默换”中，而且也最广泛地发生在任何现代的商业交往中，尤其是在股市交易所里），或者可以依赖其他对此有影响的动机。

这种事实存在于纯粹的目的合乎理性的情况之中，因此每一个参加

者都期望，而且在正常的情况下极可能这样期望：对方的行为举止会这样的，“仿佛”他承认必须“信守”业已答应的诺言为内容的准则，对自己是“有约束力的”。从概念上讲，这就完全足矣。然而，不言而喻，参加者对于那种指望对方会采取这样的行为是否具有保障，这在有些情况下具有重大的、实际的意义：1）由于主观上相信这些准则在客观上的适用，实际上在其周围已经普遍流行（默契）；2）还由于考虑到社会的赞同或不赞同会创造出一种惯例的“保障”，或者一种强制机器的存在会创造一种“法的保障”。

现代形式的、有保障的私人经济交往，如果没有法的保障，虽然不能干脆说是“不可思议的”。相反，在所有商业交易中，在大多数的情况下，谁也不会哪怕仅仅想到可能控告的问题。例如在股票交易所里，职业商人之间的股票交易是采取这种形式进行的，在绝大多数的情况下，哪怕是出自恶意，这些形式也排除任何的“证明”：口头进行，或者通过手势和记录在（自己的）记事本里。但是实际上仍然不会发生企图否认的事件。同样，也有一些团体，它们追随着纯粹的经济目的，它们的制度完全或几乎完全不受国家的法的保护。过去的某些类型的“卡特尔”就属于这类团体；另一方面，事情尤其往往是这样的，哪怕是已经达成的、本身适用的、私法的协议，随着团体的解散而不复存在，因为这时不再有任何形式上合法的控告者。因此，在这里，这个团体及其强制机器就是一种“法”的体现者，它完全缺乏暴力的法的强制，或者仅仅在团体存在时，才有暴力的法的强制从旁协助。但是，卡特尔契约往往甚至缺乏一种有效的惯例的保障，其原因就在于参加者们独特的内心的态度，然而有关的社会化由于所有参加者的一致利益而长期有效地运转。

当然，尽管如此，暴力的法的保障，尤其是国家的法的保障本身，对于这种机构的形成并非无关紧要。今天，交换流通完全主要依靠强制的法的保障。正常的情况下，有意通过交换的行动，去获得主观的“权利”，用社会学的术语表示：就是依靠国家暴力机器的支持，去获得支

配权力的机会。今天，“经济的财物”一般地同时是合法获得的、主观的权利，“经济制度”用这种物质构筑它的整体。然而，今天也并非整个交换物品都是由此组成的。

有些经济机会不受法的制度保障，法的制度甚至原则上拒绝给予保障，它们也是交换流通的对象，而且并非是一种“非法的”，却是完全合法的交换流通的对象。例如，某个商人有偿地转让“顾客”就属于这个范畴。今天，转售顾客，其私法的后果一般地只能是买者对卖者拥有某些特定的权益要求：他保留某些行动，也可能做出另外一些行动（“引进”买者）。但是，他不提供对第三者的权益要求。过去和现在都有这样的情况，即政治权力的强制机器准备供使用，实施直接的强制（例如“逐出行会”，或者为法律所保护的“垄断”），以利于所有者和获得者的销售机会。众所周知，正如费希特在《封闭的商业国家》一书中发现，现代法的发展的特殊性恰恰与此相反，在于今天原则上讲还只有对具体的、有用的货物或劳动效益的权益要求，是国家法律保护的对象：从法律上看，所谓的“自由竞争”在实际上恰好表现在这里。因此，在这里虽然对第三者不再受到法的保护机会，尽管如此仍然是流通的财物，但是，法的保障的失灵显然具有深远的经济后果。然而原则上讲——这在概念上必须坚持——，从社会学和经济学的角度观察来说，法的保障的干预，首先仅仅是提高了把握性，借着这种把握性，可以指望经济上重要的事件会出现。

对某一事实作法律上的调节，也就是说，总是存在着一个人员组成的机关，不管它是什么方式的，倘若出现有关的事实，它（在原则上）就被视为处于能够根据某些准则观念，表明“从法律上讲”应该有什么作为，但是这种调节根本没有在任何地方得到彻底的执行。也就是说，在这里不能说是任何的合理社会化，即包括共同体行为和默契行为的制度，与准则观念本身相比，一般都是后续的，正如我们从前所看到的那样。也不能说，共同体行为和默契行为的发展会不断促使产生各种崭新

的情况，而这种新情况根本不能借助被承认为适用的准则和司法的其他逻辑手段来解决，或者只能表面地和借助暴力加以解决（“自由法”运动的论点）。

而是应该说，往往恰恰是一种一般地说非常彻底合理化的法的制度的“基本问题”，在法律上一般根本没有加以解决。现在举例说明这种情况的两种特殊的类型：

1．例如，倘若一个“立宪制的”君主解除了他的负责任的大臣们，而又不任命其他人来接替他们的职位，因此没有任何人可以连署他的文件，那么“从法律上”应该做些什么，这个问题在世界上没有什么地方的哪一部“宪法”在法律上作了规定。只有一点可以肯定：这时某些政府文件不可能“生效”。

2．同样的情况——至少在大多数的宪法里——也适用于第二个问题：倘若只能通过有关部门自愿的协议确定的“国家预算”未能形成，又应该采取什么措施？

第一个问题，耶利涅克[①]正确地作了解释，认为这个问题在实际上是“多余的”，——然而，我们在这里感到兴趣的恰恰在于：究竟为什么它是“多余的”？相反，“宪法漏洞”的第二种方式，众所周知，业已变得非常具有实际意义了。人们恰恰可以提出这样的论点：对于任何社会学意义上的“宪法”来说，也就是说，对一个公团里实际的、决定性的权力分配方式来说，即通过法令来影响共同体行为可能性的方式来说，恰恰是在某个地方以某种方式涉及问题的“漏洞”，典型地揭示出法学意义上的宪法。因此，在一部协议的或强加的宪法的合理章程里，有时是完全有意地让这种第二类型的漏洞存在着。这样做是很自然的，因为在个别的情况下，在制订宪法时起决定性作用的有关利益者（或利益者们）怀抱着期望，在必要的情况下，他（或者他们）将拥有这样的权力，以便能把从法的角度看没有制订为有章可循的“制度”的、然而

① 盖奥尔格·耶利涅克（Georg Jellinek，1851～1911），德国法学家。——译注

又不可避免地要继续进行的共同体行为，按照他们的意志加以引导，在上述例子中就是执政又无财政预算。

上述第一类型的漏洞，人们往往无意去填补它，因为存在着满有理由的信念：有关人员（或有关人员们）自己的利益，在例子中是君主的利益，任何时候都是够大的，足以这样来决定自己的行为，使得在法律上可能存在的缺少负责任的大臣这种“荒唐的”实际情况，事实上永远不会出现。尽管有那个漏洞，默认着把任命大臣视为君主的一项“义务”，这是毫无疑问的。而且是作为一项“间接保障的”法的义务。因为具有某些法律后果：某些文件不可能“生效”、执行，即不可能获得强制机器对此提供保障的机会，这些法律后果就是从中得出的结论。然而，此外就再没有作什么规定，即没有从法律上，也没有从惯例上规定应该采取什么措施，以便使国家的行政管理得以继续运行，如果他没有履行这种义务的话，而且由于这种情况还从未出现过，因此也缺乏一种可能作为决策源泉的“习俗”。这又特别清楚地表明，法、惯例和习俗绝不是惟一的权力，人们指望和可以指望这种权力作为一种对方所期望的、由他所答应的或者对他来说被视为义务的举止的保证，而是除此而外，首先是对方对于继续进行某一种特定的默契行为本身固有的兴趣。人们借以指望君主会履行那个作为适用前提的义务的把握性，肯定要大一些，不过也仅仅在程度上大一些，即比在我们前面所举的例子中，在一种完全缺乏任何准则化和强制保证的交往中，一个交换伙伴期望对方会采取符合他意愿的举止，在继续交往中，哪怕没有任何法律保证，一般都可以指望对方能采取这种举止的把握性要大一些。

在这里，关键仅仅是指出，一个默契行为或社会行为的法的制度和惯例的制度，原则上，而且在有些情况下，完全有意识地仅仅包括行为的残缺不全的部分。对于任何社会化来说，共同体行为以一项制度为取向虽然是建设性的，但是强制机器对于整个使一切长期循环往复的、而且是由机关规定的团体行为来说，却不是建设性的。如果出现第一个例子的荒唐情况，那么它肯定会立即激起司法界的推论，而且也许可能出

现一种惯例的或法的规定。然而在这期间，某种共同体行为，或者默契行为或者社会行为，在实际上早就解决了这种具体的情况；根据不同的情况，这些行为也许是极为不同的。规范化的规定是一种重要的形式，但是也仅仅是默契行为的一种因果成分，而不是——正如施塔姆勒所希望的——默契行为的包罗万象的“形式”。

（3）法的强制对经济的意义和局限

各种法的保障及其作为制订、解释和应用动机赖以为基础或部分赖以为基础的准则观念，对于像社会学这样一门探索经验规律性和类型的学科来说，既是作为规律性的结果，又是首先作为原因或局部原因来考虑的，既是作为人在社会学上直接相关的行为的结果和原因，也是作为由此引起的在社会学上间接相关的自然事件的结果和原因来考虑的。

这种举止（“习俗”）的实际规律性，正如我们已经看到过的那样，可能是产生行为的规律（“惯例”和“法”）的源泉。但是，反之亦然。不仅这类规律性是由直接构成法令内容的（惯例的准则或者）法的准则所产生的或者附带产生的，而且其他的规律性也是这样产生的。例如，一个官员每天有规则地出现在他的办公室里，那是某一项实际上被视为“适用的”法律准则的法令的直接结果。相反，一个工厂的“出差人员”，每年都有规则地去找“零售商人”接受订货，则仅仅是间接地由法律准则所附带决定的，因为这种实际上允许竞争招揽顾客，被迫这样做又受到这种竞争所制约。如果让哺乳的母亲免于劳动作为一条惯例的或法的“准则”生效的话，儿童的死亡一般地会比较少，这无疑是那条准则生效的结果，而如果它是一条制订为规章的法的准则的话，那么它也是准则制订者们的

合乎理性的目的之一。然而，他们当然只能“规定”（乳母）免于劳动，而不能“规定”减少儿童的死亡。并且，对于直接被命令的或被禁止的行为来说，一条强制准则生效的实际效力自然也是有问题的：准则的执行仅仅是它的“适当的”结果，而不是它的毫无例外的结果。勿宁说，强大的利益可能导致尽管有强制机器，不仅个别地，而且大量而持久地违背那条〔由于准备进行〕这种〔强制〕而“适用的”法的准则，又不受惩罚。如果这样一种状况变成为经常不断，而有关的参加者因此确信他们的所作所为都符合准则，而不是相信由应该适用的法的规则所要求的行为才符合准则，提供保障的强制权力往往终于不再强制实行这种法的规则，这时，法的教条主义者们就说是“被习惯法所废弃”。

仅仅在政治权力的强制机器所保障的、并行“适用的”法的准则和惯例规则——如在作为惯例上改革私人复仇的决斗的领域里——之间的激烈冲突的一种状况，也是可能的，前面[①]也已经讨论过。诚然，为了改变现存的“习俗”和惯例，法的准则合理地制订为章程，绝非罕见；但是，正常的情况是，法的制度并非由于存在着强制的保障才在现实中在经验上“适用”，而是它的适用作为“习俗”已经扎了根，“约定俗成”，而惯例又往往对公然偏离它的举止表示不赞同。

对于法的教条主义者来说，法的准则（在思想上的）适用，就是概念上的从前的，一种在法律上没有（直接）规范化的举止，对他来说，法律上是“允许的”，因而在这一点上

① 《经济与社会》第一部分第1章第（5）节；第二部分第1章（2）。——德文版出版人注

（在思想上）为法的制度所涉及。对于社会学家来说正好相反，一个举止的法律上的调节，尤其是合理制订为章程的调节，在经验上仅仅是共同体行为的动机里的一个组成部分，而且是一种历史上往往后出现的、起着十分不同作用的一个组成部分。正如我们所见，他认为共同体行为的实际规律性和“习俗”，在它们到处处于朦胧的初期，由于一种“适应”现存生活需要的举止应运而生的，这种举止又是建立在冲动和本能的基础之上的。这种举止无论如何起初不是受一种制订为章程的制度所制约，也不为这样一种制度所改变。但是，章程化的制度愈来愈多的干预，对我们的观察来说，只不过是那个合理化和社会化过程的一个特别独特的组成部分，我们将在所有的领域里，密切注视这个过程在整个共同体行为中的进一步蔓延，把它作为发展的最基本的推动力。

这里仅仅要讨论法与经济的最一般的关系，概括起来提出下述几点：

1．法（总是在社会学的意义上）绝不仅仅保障经济的利益，而且保障各种各样的利益，一般地说，从最基本的利益：保护纯粹的个人安全，直至纯粹的思想财富，如自己的“荣誉”和神力的“荣誉”。它首先也保障政治的、教会的、家庭的或者其他权威的地位，和各种社会的优越地位。这种地位虽然在五花八门的关系中可能受经济的制约，而且是至关重要的，但是本身并非是经济的，也不是必然地或主要地出于经济的原因令人孜孜以求的东西。

2．一种“法的制度”，在有些情况下，可能保持不变地存在着，虽然经济关系激烈地变化着。理论上讲——在理论上，人们有的放矢地采取极端的例子——，可以不对我们的法律的

哪怕是仅仅一条作修改，也能实行一种“社会主义的”生产制度，如果想一想通过政治权力逐渐获得生产资料，通过自由契约的途径来实行的话——这样一种想法肯定是极不可能的，但是，它（在理论上足够了）绝不是毫无意义的想法。此时，法的制度及其强制机器将必然依旧存在，以备为了强加对私有经济制度很典型的义务时，可以援用它，求得帮助。不过，这种情况实际上永远不会出现。

3．从法学的思维范畴的立场来观察，一个事实的法的制度可能是根本不同的，而经济关系却不会因此受到极大的触动，如果仅仅在经济上一般至关重要的问题上，对于有关利益者来说，实际的效果是相同的话。这是极为可能的，而且实际情况也这样，虽然在某一点上，法的结构的任何不同都可能会产生某些经济的后果。把“矿山租赁”在法学上构想为“租”或者构想为“买”，根据不同情况，在罗马必须采用一种十分不同的诉讼方式。然而，这种区别的实际效果对于经济制度来说，肯定是微乎其微的。

4．当然，法的保障最广泛地直接服务于经济的利益。一旦表面上或确实不直接出现这种情况，经济的利益就属于影响法的形成的最强有力的因素，因为任何保障法的制度的权力，都在某种程度上由所属社会群体在其生存中的默契行为所支撑，而社会群体的形成在很大程度上受到物质利益的情况一起制约的。

5．由于在法的制度背后可能实施强制所能取得成就的规模，特别是在经济行为的领域里，除了受到其他情况的限制外，也受到行为的固有方式的局限。如果人们确信，法根本不可能对某种特定的经济行为实施“强制”，因为对于它的一切

强制手段来说，存在着这种的原则：虽为强迫，但乐意接受，这虽然纯粹是唇枪舌战。因为这毫无例外地适用于一切强制，而强制是把应受强制者不啻作为像一件死的自然物对待的。在有关参加者一般都不服从的地方，最严厉的强制和惩罚手段也不灵。但是，在一个他们没有接受这种服从“教育”的大的领域里，情况总是这样。服从适用法的教育，一般地已经得到大大的提高，愈来愈令人满意。因此，看来似乎是经济行为的可强迫性，原则上讲也必然是提高了。但是尽管如此，法与经济的力量相比，在很多方面并不变得比它在其他情况强大了，而是变弱了。例如，规定价格过去虽然总是难以奏效，但是在今天的条件下，一般来说，强行定价要取得成效，机会还远比从前少得多。

因此，影响人们的经济行为的可能性程度，并不简单地是一般服从法的强制的职能。勿宁说，经济领域里法的强制实际取得成就受局限，这部分地产生于有关人员经济能力的局限：不仅货物库存本身有局限，而且它的可能应用的方式，由于各种经济应用的约定俗成的方式和相互间交流的方式，也是有所局限的。经济服从他治的制度，如果这样做的话，只有在整个经济的安排艰难地重新取向之后，而且往往蒙受损失，无论如何，只能在磨擦的情况下，才能服从。默契行为的一种特殊形式，即各种经济在市场上错综复杂地相互交织，也就是它们对外来行为的依附越是严重，越是普遍，磨擦也就越大。另一方面，磨擦存在于私人经济利益和负责执行法律规定的利益之间相对的实力关系的领域里。仅仅为了合法地行动而牺牲经济机会的倾向自然是微乎其微的，如果不是一个活生生的惯例强烈不赞同绕过正式的法律的话，而如果为一项法律革新所忽视的

利益很广泛传播的话，就不容易变为这种情况。绕开某一项法律，恰恰在经济领域里往往非常容易隐瞒。但是，根据经验，直接从经济行为的最后源泉所产生的作用，即经济的货物价值的估价，因而也是价格的形成，特别不容易接受法的影响，尤其是如果它们在生产和消费里的决定因素不存在于一个完全可以统观全局和直接控制的默契行为者的圈子里的话。但是，除此而外，在那些以自己的经济利益持续参与市场流通的人身上，对于市场行情和利害关系的合理认识，总的来说，自然远比那些仅仅在思想上关心法律规定的制订者和执行机关大得多。在一种建立在普遍地错综复杂的市场基础之上的经济里，某一项法律规定的可能的和不受欢迎的附带成果，尤其会在很大程度上脱离法律规定制订者和执行者们的预见，因为这种附带成果掌握在私人的有关利益者手里。然而，正是这种附带成果可能扭曲规定的预想达到成效的目的，走向恰恰是预定目的的反面，这是屡见不鲜的。面对这些困难，在现实中，法的实际力量在经济方面达到何种程度，这不能泛泛而论，而是只能对各种具体情况加以研究，即对社会经济学的各种具体问题进行探讨。总的来看，只能这么讲，纯粹从理论上观察，一种市场的完全垄断化，即对市场的一目了然，在正常的情况下，在技术上也便于通过法的强制来控制经济的有关部门。如果说，尽管如此，市场的垄断绝非总是提高法的强制的机会，那么其中的原因往往在于存在着各种竞争着的政治团体，因而产生在法律上各行其是——关于这个问题还将作论述——，此外，还在于垄断主义者可以控制的、私人利益的力量，私人利益又抵制着使用法的强制。

6．纯粹从理论上看，国家的法的保障并非对任何基本的

经济现象都是不可或缺的。宗族的帮助也提供财产的保护。有时宗教共同体（通过逐出教会的威胁），比政治的团体更加有效地提供对债务义务的保护。也曾经有过一些“货币”没有国家保证它的被接受，还是作为支付手段，而且以几乎一切货币的形式出现。“官许凭证的”货币，也就是说，不是通过材料的内容，而是通过支付手段金属块名称创造的货币，没有国家的保证也是可能设想的。偶尔也出现过尽管有国家的法的保护，官许凭证的货币并非出自国家：在古巴比伦时代，并没有通过政治权力为债务规定强制兑换率的支付手段意义上的“铸币”。但是，似乎存在着某些契约，例如，根据契约，1/5 的“雪克尔”*铸币铸有某公司（我们也许可以这样说）的印记可用于支付，都缺乏准备予以“宣告”的国家的保证。所选择的这种“价值单位”也并非起源于国家，而是发轫于契约——然而，这种支付手段却具有“官许凭证的”品质，至少在所达成的具体协议的背后，有着国家的强制保证。

因此，“国家”对经济来说，并不是在任何地方，在纯粹“概念上”都是必要的。但是，尤其对一种现代形式的经济制度来说，没有具有特别特征的法的制度，自然无疑是行不通的，而这种法的制度实际上只能作为“国家的”制度才是可能的。今天的经济建立在通过契约而获得的机会之上。尽管对“契约的合法性”固有的兴趣影响广泛，尽管有产者们对相互保护财富的共同兴趣影响广泛，以及尽管惯例和习俗今天仍在同样的意义上强烈地决定着个人，但是，由于传统受到震撼

---

* 雪克尔（Schekel），古代巴比伦（或希伯莱）的金、银单位铸币，重量等于 1/2 啊。——译注

——一方面是传统制度下的关系受到动摇，另一方面是对传统的神圣性的信仰受到震动——，这些权力极大地丧失其意义，阶级的利益是如此明显地泾渭分明，南辕北辙。现代流通的速度要求有一种迅速而可靠地发挥其功能的法，也就是说，一种由最强大的强制权力所保障的法，而首先是现代经济，由于其自身的特性，消灭了曾经是法和法的保障的体现者的其他团体。这就是市场发展的杰作。一方面，市场社会化的普遍占统治地位，要求法应具有一种根据合理的规则可预计的功能。另一方面，我们将看作是市场社会化的典型倾向的市场的传播，由于其固有的内在的一贯性，通过一种普遍主义的强制机关，摧毁一切分立的、往往是建立在经济垄断之上的等级的和其他的强制机构，有利于一切“合法的”强制权力的垄断化和统辖。

（林荣远　译）

共同体的经济关系（经济与社会）[①]

（1）经济的实质：经济共同体，经济行为共同体，经济调节共同体

各种共同体化，就其绝大多数而言，都与经济有某些关系。在这里，不能无的放矢地应用语言，不应该把经济理解为任何目的合乎理性地安排的行为。按照某一种宗教的学说而有的放矢地安排一次祈求内心的“善”的祈祷，对于我们来说，就不是经济行为的行动。并非任何遵循节约原则的行为或创造都是经济行为。不仅一种哪怕在形成概念时多么有意识进行的“思维经济学”，肯定不是经济行为，而且执行“物资经济学”的艺术原则也与经济行为毫不相干，用有利可图的尺度来衡量，它是一种一再重新简化的改造工作的产物，往往极不经济。同样，实行“最佳效果”的普遍技术的原理，即以最小的

① 选自 Max Weber: WIRTSCHAFT UND GESELLSCHAFT—Grundriss der verstehenden Soziologie, Besorgt von Johannes Winckelmann, J. C. B. MORE (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN, 1976。——编注

消耗获得相对而言最大的成果，本身也不纯粹是经济行为，而是以目的合乎理性为取向的技术。毋宁说，在这里，至少我们只想在这种情况下说是经济：面对一种需求或一大堆需求，与此相比，由行为者作出估计，满足需求的物资和可能的行动，储备短缺，而这种情况尤其是预计他会有所举动的原因。不言而喻，对于目的合乎理性的行为来说，此时起决定作用的是：这种短缺在主观上是前提条件，而行为是以此为取向的。

在这里，不再进一步作例证讨论和探讨术语。人们可能从两种不同的观点出发从事经济行为。一方面，满足某一种现存的自己的需求。这种需求可以是对各种可能设想的目的的需求，从食物的需要到宗教的修身，如果与需求相比，为此有必要补充短缺的物品或可能的行动的话。诚然，如果谈到经济时，人们会在特别强调的意义上想到满足日常的需求，满足所谓的物质的需求，这本身是习以为常的。祈祷和望弥撒在实际上同样可能成为经济的对象，如果有资格举行祈祷和弥撒的人员及其行动像一日三餐的面包那样短缺，因而同样只能付出报酬才能获得的话。在艺术上，大多数评价很高的布须曼人绘画[①]不是经济的对象，根本也不是在经济学意义上劳动的产品。然而，有些往往评价要低得多的艺术创作的产品，却是经济行为的对象，如果出现特有的经济情况的话：与需求相比存在着短缺。——同满足自己的需求的经济相比，经济行为的第二种方式是赢利经济：利用特有的经济情况，即利用紧俏货物的短缺，达到从支配这些货物中赢得自己的利润的目的。

① 布须曼人分布在非洲西南部，布须曼人绘画是指岩洞的壁画和刻画。——译注

于是，社会行为可能与经济有着形形色色的关系。

社会行为根据其由参加者主观上以某种方式所把握的意义，可能旨在获得纯粹经济的成就：满足需求或者赢利。于是，它建立经济共同体；或者，它可能利用自己的经济行为，作为旨在取得其他方面的成就的手段：经济行为共同体；或者，有一些经济上的成就与经济以外的成就相结合在一起，旨在完成一个共同体行为；最后，或者不是上述情况的任何一种。前两个范畴的界限是模糊的。十分严格地说，只有在这类共同体里才存在着上述第一种情况，它们力争通过利用特有的经济情况去获得利润。也就是说，在赢利经济的共同体里。因为旨在满足不管什么性质的需求的共同体，只有在根据需求和货物关系这样做绝对必要时，才利用经济行为。一个家庭、一个慈善基金会或军队管理、一种共同伐林垦荒或共同狩猎的社会化，它们的经济在这一点上是相同的。无疑，似乎存在着一种差别：一种共同体行为的存在是否主要是为了在满足需求时适应特有的经济情况，正如在列举的例子中伐林垦荒的情况那样；或者主要是追随其他的目的（为兵役而进行训练），因为恰恰在实际上遇到经济情况，这类目的迫使人们从事经济行为。但是，在实际上，这是一种极为模糊的区分，而且只有当共同体行为显示出某些特征，而这些特征在继续设想经济的实际情况时，即在假定支配不管什么性质的货物和可能的行动，其储备实际上不受限制时，必须仍然保持着相同的特征，才能清楚地加以区分。

但是，也有一种既不表现为经济共同体，也不表现经济行为共同体的共同体行为，在其产生、继续存在、结构的形式和进程中，可能由一些可追溯到经济情况上的经济原因一起决定

的，在这一点上，是为经济所决定的。反之，它对从事经济行为的方式和进程来说，可能构成一个重要的、有着因果关系的因素：在经济上是至关重要的。在大多数情况下，两者是交织在一起的。共同体行为既不表现为经济共同体，也不表现为经济行为的共同体，这毫无不寻常之处。任何一种共同出去散步的行为，都可能设想为这样一种行为。同样，在经济上无关紧要的共同体，也是屡见不鲜的。在经济上至关重要的共同体里，有一种特殊情况，它们虽然不是“经济共同体”，也就是说，它们的机构不是通过自己的参与工作，或者通过具体的法令、戒律和禁令，持续地决定着一种经济的进程，但是，它们的制度调节着有关参加者的经济行为：“经济调节共同体”，如一切形式的政治共同体，很多宗教共同体和无数的其他共同体，其中有些原本就是为了经济调节的目的才进行社会化的（例如渔业生产合作社和边区生产合作社等等）。

如上所述，没有以某种方式为经济所决定的共同体极为罕见。相反，为经济所决定的程度却是极为不同的，首先——与所谓的唯物主义历史观的假设相反——，缺少由于经济因素从经济上决定共同体行为的明确性。经济分析不得不评判为“相同”的一些现象，往往与形形色色的共同体，包括经济共同体和经济行为共同体的不同结构，是可以相容的，对社会学的观察来说，它们的结构是十分不同的，它们包含着“相同的”现象，或者与之共存。认为存在着经济与社会形态的某种“功能上的”相互关联的提法，也是一种偏见，从历史角度上看是不能普遍阐明的，如果把它理解为一种明确的相互制约的话。因为正如我们还将反复看到的那样，共同体行为的结构形式有其“固有的规律性”，在具体的情况下，可以撇开这个不管，它们

可能在发展中也由非经济的原因一起决定。相反，对于几乎所有的共同体的结构来说，无论如何，对于所有“文化上重要的”共同体的结构来说，当然在某一点上，经济状况在成因方面一般会变得非常重要，往往会变得具有决定性的重要意义。然而反过来，经济一般也会在某种方式上受到共同体行为结构的影响，而这种行为结构又受到固有规律性的制约，经济是在这种共同体行为中进行的。关于何时以及如何出现这种情况，泛泛而言是不能言之有物的。然而，也许可能就共同体行为的具体的结构形式与具体的经济形式的亲和力程度，提出一般的看法，也就是说，它们在其存在中是否以及在多大程度上相辅相成，或者反之亦然，是否以及在多大程度上相互阻碍或排斥：相互“适应”或“不适应”。我们还将不断探讨这种适应关系。此外，关于经济利益一般地如何导致采取某些特定性质的共同体行为的方式，至少可以提出若干一般的原则。

(2)“开放的”和“封闭的”经济关系

一种在所有共同体的形式中十分经常出现的对经济的制约方式，是通过竞争经济的机会而创造的：通过竞争官员的职位、顾客、占领利益或者劳动所得等等的机会。在这里，同赢利的回旋空间相比，随着竞争者数目的日益增大，参加竞争者对以某种方式限制竞争的兴趣也随之日益增大。这样做一般所采取的形式是，利用一部分（现实的或潜在的）参与竞争者的外在上可以确定的、有别于他人的特征作为机缘：种族、语言、宗教、籍贯和社会出身、家世、住址等等，力争排除他人参与竞争。在具体情况下，利用哪一种特征，这是无关紧要的：它会与下一个表现出来的特征联系起来的。一部分人采取

这种方式产生的共同行为，会引起另一部分与之相对抗的人采取一种相应的行为。

于是，采取共同行为的竞争者们，尽管他们之间继续进行竞争，但是对外却变成为一个“有关利益者的共同体”，产生某种方式的、具有合理制度的社会化的倾向也会日益增长，而尽管垄断主义的利益继续存在，他们自己或者另一个其行为可能影响有关利益者的共同体（例如政治共同体），制订一种制度的时间到来了，这种制度为了利于限制竞争而创造垄断，继而是某些特定的人员作为“机构”，随时准备着贯彻制度的时候也到来了，也可能用暴力来贯彻制度。这时有关利益者的共同体就变为一种“权利的共同体”：有关人员就是“享有权利的同志”。一个共同体“封闭”的这一过程——我们想这样称它——是一种典型地反复出现的事情，是土地“财产所有制”和一切行会垄断以及其他团体垄断的源泉。

倘若所指的是“生产合作社的组织”，也就是说，是一个对外封闭的垄断主义的联合体，例如根据一定水域内所标明的渔业有关利益者的所在地区，或者诸如一个“有学位证书的工程师协会”，它企图强行在法律上和实际上垄断一定的位置给它自己的成员，不让给没有证书的人，或者关闭参加开发一个村庄的农田、利用牧场和阿尔明达的大门，不让局外人分享，或者是“本民族的”店员，本国出生或本地出生的贵族家士、骑士、大学学位获得者、手工业者；或者候补军人；或者不管其他什么人，他们起初开展一种共同行为，尔后可能开展一种社会化——同时，作为推动力的总是垄断某些特定的机会的倾向，即按一般规律总有垄断经济机会的倾向。这是一种针对其他具有一种共同的、积极的或消极特征的求职者的倾向。目

的：总是在某种程度上对局外人“封锁”有关的（社会的和经济的）机会。这种封闭如果实现，其成果可能极为不同，尤其是因为这当中可以极为不同地把垄断的机会决定分配给具体的参加者个人。同时，在享有垄断特权者的圈子内部，那种机会可能是或者完全“开放”，使特权享有者之间继续为此而自由竞争，例如在限制某些特定性质的教育证书所有者达到分享的机会（限制应考的考生在职位方面获得某种职位，或者例如用师傅考试的办法，在顾客竞争和收学徒方面限制手工业者）；或者这种机会也可能以某种方式对内也成为“封闭的”；或者是这样，实行“轮流坐庄”：短期任命某些职位俸禄所有者就是属于这种目的；或者是这样，把各种机会只有在可以撤回的条件下，分配给个人，例如，在俄国村社的“严格的”耕地共同体里，就是这样把农田的支配权力分配给个人的；或者这样，把机会分配给人终生占有——这是在所有俸禄、官员职位、手工业者师傅任职资格的一种垄断，阿尔明达的耕地权，尤其是原先在大多数耕地共同体式的乡村协会里，耕地的分配方面的规则，等等，等等；或者这样，把机会分配给个人及其继承者，只是不许可通过转让给他人的办法，转让各种职位要求者的支配权力，或者把转让限制在共同体成员的圈子内：古希腊分配给军人的土地份额（古代军人的军饷）、贵族家上的勤役封地、官员职位世袭的垄断和手工业者继承的垄断等等，都属于这个范围；最后，或者是这样的，仅仅是机会的数量是封顶的，而哪怕在共同体的其他成员不同意的情况下，由第三者从所有者手中获得任何一种机会是可能的，像所有者的股份一样。我们想把共同体的或多或少最终决定的内部封闭的各个不同阶段，称之为对被共同体垄断的社会机会和经济机会的占

有阶段。

完全放开被占有的垄断机会，变成也对外部交换，即把它们变成完全“自由的”财产所有权，当然意味着突破旧的垄断化了的共同体化，这时，共同体的死亡资本成为被占有的支配权，成为在货物流通中在个人手中的“获得了的权利”。因为从历史上看，一切对自然财富的“所有权”，毫无例外地都是从逐步占有团体成员垄断的那部分而产生，而且与今天不同，占有的对象不仅是具体的货物，还同样包括各种各样可以设想的社会的和经济的机会。不言而喻，占有的程度和方式，以及在共同体内部占有过程的轻易程度，都十分相异，因为有关的物体和机会的技术性质不同，它们招致占有的程度也很不同。例如，通过对土地的耕作，从一块特定的耕地获得家用或者赢利的财富的机会，是与一种一目了然的、而且可以明确划分界线的、实物的客体，即这块具体的、不能再增加的耕地相联系着的，而如果对象是一种“顾客”，就不是这种情况。相反，物体本身通过改良才带来收益，即在某种意义上是利用者本身的“劳动产品”，这不会诱发占有的动机。因为获得一种“顾客”的方式虽然不同，但对这种情况一般远为中肯。而是纯粹从技术上看，“顾客”不会像一块土地那样容易——可以说——“被登记入册”。自然，占有的程度因此一般也远为不同。然而在这里，关键是要坚持，这种情况也好，那种情况也好，原则上讲，占有是一种相同的、只不过是可执行的容易程度不同的进程：“封闭”垄断化的社会的和经济的机会，包括对内即对自己成员的封锁机会。据此，共同体是在不同程度上对外和对内“开放”或者“封闭”的。

（3）共同体的形式与经济利益

于是，凡是涉及人的共同体的形成，这种垄断主义的倾向总是采取特殊的形式，与其他的共同体[①]相比较，它们由于一种相同的、通过教育、培养和训练可以获得的特殊品质而见称：经济方面的某种方式的资格，相同或相似的官员职位，骑士或苦行僧的生活方式，或者其他分类化了的生活方式等等。在这里，倘若共同体行为自身推动一种社会化的产生，那么它往往赋予社会化以“行会”的形式。一伙享有充分权利的人垄断着对有关思想的、社会的和经济的财富、义务和生活地位的支配权作为“职业”。他们只让这种人能充分从事相同的职业：1．他经过一段见习，目的是完成所规定的预先培训；2．显示他的任职资格；3．可能还要经历另外的等待期和完成其他的成绩。这种情况以十分典型的方式重复出现，一方面从青年学生的社会化直至骑士的结社，另一方面是手工业者的行会，〔此外，〕还有对现代官员和职员的任职资格要求。虽然在这当中对保障有良好成绩的兴趣到处都起着作用，尽管他们之间可能继续存在着竞争，所有的有关参加者在思想上和物质上对良好的成绩都可能会感兴趣：地方的手工业为了他们商品良好的声誉，某个特定的会社的贵族家士和骑士为了他们精明强悍的声誉，也最直接地为了他们的军事安全，苦行僧共同体除了这种兴趣外，还关心不要由于处置不当而激起神和魔鬼对所有参加者的愤怒（比如，谁要是在某次礼仪的歌舞中唱错，在几乎所有的“原始居民”里，原先都会立即由于这种罪孽而被打死）。在正常的情况下，首先对限制向候选者提供的俸禄和有

① 这里指的是由动物如蚂蚁和蜜蜂等组成的共同体。——译注

关的职业职位的荣誉感兴趣。见习期和等候期以及“杰出作品”和其他的要求（尤其是丰厚地款待有关的成员），往往比对候选者提出的经济资格要求作为真正的资格要求更重要。

这种垄断主义倾向和与之类似的经济考虑，在阻止共同体扩展方面，在历史上常常起着重要作用。例如，阿提卡[1]的民主的公民权政策，曾争取越来越多地封闭享受公民权优待的人的圈子，限制了政治权力的膨胀。一种不同的、然而终究是类似性质的经济的利益关系，曾刹住了贵格教派的传播。伊斯兰教原先的宗教戒律对皈依的兴趣，遇到了南征北战的军人阶层的限制，军人希望保留非伊斯兰的、因此享受较少权利的居民，以强行向他们征收捐税和负担，来维持享有充分权利的信徒们的生活需要——这种情况对于很多类似现象也是典型的。

另一方面，人们“依靠”继承一个共同体的利益代表，或者以另一种方式，依靠一个共同体的存在，在思想上，或者也在经济上，维持他们自己的生存，因此，在也许没有达到这种地步的情况下，共同体行为得到传播，继续存在着，并且发展为社会化，这种情况是很典型的。从思想上，这样一种兴趣可以用极为不同的方式加以阐释：例如浪漫主义的意识形态专家及其后辈们，在19世纪才唤醒人们注意一些“令人感兴趣的”民族的无数正在衰落的语言共同体，自觉地保护他们的语言财富。德国的文理中学的教师和教授们，曾经帮助过一些小的斯拉夫语言共同体，使之免于灭亡，他们对此作过研究，在思想上认为有必要就此著书立说。

无论如何，一个共同体的这种纯粹意识形态的生活，是一

---

[1] 指古希腊的阿提卡（Attica），有时泛指古希腊。——译注

个并不显得像经济利益那样有支撑力的杠杆。尤其是倘若一群人支付给某一个人费用，因为他总是准备（作为机构）有计划地实现大家的共同利益，并〔相应地〕有所行动，或者倘若这样一种利益代表不管以什么方式，直接或间接地得到“支付”，那么一种社会化也就因此被创立，它在任何情况下都是共同体行为继续存在的一种强有力的保证。如果所涉及的是（隐蔽的或不隐蔽的）性利益的有偿的传播，或者是其他“思想的”或者最后经济的利益的有偿传播（工会、雇主协会和类似的组织），不管是以计件工资形式支付的演讲报告人也好，或者以薪金形式支付的“秘书们”以及其他人员也好，总是有人在那里，他们对“在职业上”保存现有的成员和争取新的成员感兴趣。一种有计划的、合理的“经营”取代了时断时续的和不合理的、偶尔的行动，而且哪怕有关参加者们本人对待他们的理想，原来的激情早已烟消云散，这种“经营”也照样继续运转着。

真正“资本主义的”利益可能会以各种各样的方式，表现出对传播某一种特定的共同体行为感兴趣。比如，储藏德文花体活字材料的所有者，对于长久应用这种“民族的”文字形式感兴趣。或者，比如那些客店老板，他们不顾军事封锁，仍然准备提供房间给社会民主党集会之用，他们对这个党的党员人数感兴趣。对于任何一种共同体行为，人人都能列举出这种类型的无数例子。

这种在经济上令人感兴趣之处，不管是职员方面也好，或者资本主义的实力方面也好，所有情况的共同之处是：对于成员们共同理想的“内容”的兴趣，与对共同体本身的继续存在和传播的兴趣相比，不管其行为的内容是什么，都在退居到次

要地位上。这种性质的一个很好的范例就是美国的政党完全没有确定的、切实的理想。然而，最大的兴趣当然是资本主义的利益与政治共同体膨胀的典型的结合，这是历来就存在的。一方面，这些共同体对经济生活影响的可能性极大；另一方面，它们必然可以为自己搞到和支配巨额收入，因此可以从它们身上直接地或者间接地赚取钱财：直接地：通过有偿地接受劳务，或者通过领支收入；间接地：通过开发它们在政治上占领的项目。在古代和近代初期，资本主义赢利的重点在于通过与政治权力本身的关系所能获得的“帝国主义的”利润，今天，它又愈来愈朝着这个方向推移了。这种共同体权力领域的任何扩展，都会随之增加有关利益者的赢利机会。

于是，除了已经讨论过的垄断主义的倾向外，也有其他一些利益，正好与在传播一个共同体的方向上起作用的经济利益相对立，它们正好反其道而行之，从一个共同体的封闭性和排他性中得到滋养。我们前面已经泛泛指出，几乎任何一个建立在纯粹自愿加入基础上的目的团体，除社会化的行动所指望获得的基本成果之外，一般都在参加者之间建立某些关系，在有些情况下，这种关系可能成为一种旨在获得完全不同成果的共同体行为的基础：与社会化相联系的一般是一种“超越其上的”共同体化。当然，只有在一部分社会化中情况如此，即只有那些其共同体行为以某种非纯粹事务的、“人事的”、社会的接触为前提的社会化。例如，人们获得一个“股东”的资格，根本不必考虑他个人的人性品质，而且一般也不取决于其他参加者的同意，它纯粹是根据一种有关股份的经济的交换行动。类似情况也适用于所有那些社会化，加入这些社会化取决于某种纯粹形式的条件或奉献，而不考察个人人品。对某些种类的

纯粹的经济共同体，同样地，对有些抱有纯粹政治目的的协会，情况尤其往往如此，而且联合的目的越是合理，越是专门化，这也就越是到处普遍地成为规律。无论如何，有着很多的社会化。一方面，加入的条件是明确地或者默认地以某些特殊的资格为前提的；另一方面，与此相关，一般地存在着那类"超越其上的"共同体化。当然，如果共同体的成员把允许任何一个新的参加者加入与考察或赞同吸收他个人加入相联系，情况尤其如此。这时，至少在正常的情况下，不仅根据他的职务和根据他对团体明确的宗旨奉献的基本才能，而且也根据他的"存在"，即根据对他的整个人品的评价，接受其他参加者的考察。

在这里，不能根据这种选择因素在其中发挥着多强或多弱的作用，来对各种社会化具体分类。指出它在形形色色的社会化中存在着，这就足矣。不仅一个宗教的教派，而且一个社交协会，如军人协会，甚至康乐球俱乐部，一般都不会允许任何其整个人品受到其他参加者谴责的人参加。于是，正是这一点使被允许参加者对外与第三者来相比"合法化了"，这也远远超过他的为协会目的所规定的重要品质。此外，参加共同体行为为他建立一些关系（社会靠山），这种关系对他有利，其作用同样远远〔超出〕特殊的团体目的的范围。因此，有人参加一个宗教的、或者大学生的、或者政治的、或者其他的团体，虽然他们对那里所关心的利益本身十分无所谓，而是仅仅为了这种成员资格本身所带来的那种经济上有用的"合法性"和"靠山"，这是很寻常的。此时，这些动机本身似乎包含着一种对参加共同体的强有力的刺激，因此似乎促进着共同体的传播，而参加者对垄断那些实惠的兴趣，对于想通过把参加者自

己局限在一个尽可能小的和排他性的圈子内，来提高它的经济利用价值的兴趣，恰恰在相对立的意义上反其道而行之。这个圈子愈小，愈富有排他性，除了直接的利用价值外，成员资格所赋予的社会威望也就愈高。

最后还应该简述一下经济与共同体行为之间的经常性联系：为了传播和保持一个原本是非经济的共同体，有意识地展示具有经济实惠的前景。在若干性质类似的共同体相互竞争，争夺成员的地方，这种联系一般自然特别会在那里出现。政治党派和宗教共同体尤其如此。美国各教派进行竞争，办法是举办艺术展览和其他表演，以及各种娱乐活动，包括体育活动，通过降低离婚夫妇再婚的条件（在这方面的无限制地降低条件，新近由于通过一项正式的“卡特尔”组织法而受到限制）。宗教的和政治的党派，除了组织郊游和类似的活动外，它们还建立“青年团”、“妇女小组”等等，他们热情地四处参与地方的或其他的本身是非政治性的事务，这就给他们在同地区的、私人的有关利益者的竞争中，显示他们经济才能的机会。这类政治的、宗教的和其他的团体对地区的或者生产合作社的或者其他的共同体的浸入，在很大的程度上完全直接受到经济上的制约，即浸入给予机会，可以直接通过职务俸禄和社会威望，来供给〔浸入的〕共同体的干部，因而同时把自己运作的费用转嫁给其他的共同体、地区的或者生产合作社的或者消费协会的职务，医疗保险和工会以及类似机构的职务，都是适于争夺的对象。不言而喻，政治的职务和俸禄，或者其他由政治权力提供的、社会的和被视为供给机会的职位，包括大学教授的职位，都是最有吸引力的。“议会的”制度使形形色色的共同体，倘若它们数量够多的话，有可能类似于政党一样——这恰恰是

政党的一般本质——，为他们的领袖和成员搞到这样的供给手段。

与此相关，这里只想特别指出这样一个普遍的事实，即非经济的共同体直接建立经济的组织，尤其是为了传播的目的。各种宗教共同体的现代运作的方式，在相当程度上服务于〔这种目的〕，尤其是建立“基督教的”、“自由主义的”、“社会主义的”和“民族”的工会和救济基金，提供节约和保险的机会。此外，还大规模地建立消费协会和生产合作社：在意大利的有些生产合作社里，必须出示忏悔卡片，才能得到工作。为了在德国的波兰人[1]，不同寻常地大力发展了信贷、还债和定居的组织，而俄国形形色色的政党，在革命的时期[2]立即系统地走上类似的、极为时髦的道路。同样，也出现建立赢利企业：银行、宾馆（如社会党在奥斯坦德开设的“人民宾馆”），最后，也还建立工商业的生产企业（如在比利时）。在一个政治共同体内部掌握权力的集团，尤其是官员阶层，为了保持他们自己的权力地位，往往也走类似的道路，从建立“爱国的”协会和组织各种带有经济实惠的活动，直至建立由官僚控制的信贷基金（如“普鲁士储蓄银行”）以及类似的机构。所有这一切传播手段的技术细节，不是属于这里讨论的范围。

在各种形形色色的共同体内部，经济的利益一方面发挥着传播作用，另一方面发挥着垄断作用，它们的共同发挥作用和相互抵触，在这里只能作一般的论述，并且通过几个特别典型的例子加以说明。我们不能更进一步地对细节进行探讨，因为

① 指 1918 年前。——德文版出版人注
② 指 1905～1906 年。——德文版出版人注

这样做是以专门研究各种具体方式的社会化为条件的。

（4）由“经济行为”共同体创造经济劳动效益的类型和经济形式

我们还必须简要地探讨一下共同体行为与经济结合的最接近的方式：即很多共同体是“经济行为”共同体这种情况。诚然，为了使它们能够成为经济行为共同体，一般还需要有一定程度上的合理的社会化。这种合理的社会化也不是不可或缺的：由家庭共同体发展起来的、以后还要讨论的形态就缺乏这种合理的社会化。然而，这种合理的社会化是完全正常的。

一种发展为合理的“社会化”的共同体行为，如果它对社会行为所需要的经济货物和劳动效益有所需求的话，它就有一种制订为章程的规则，根据规则，获得经济货物和劳动效益。原则上讲，有下列五种“纯粹的”类型（我们将尽可能地从政治共同体的生活中援引各种类型的范例，因为这种生活拥有获得货物和劳动效益的最发达的制度）：

1.“家族类型”，也就是说，纯粹的公有经济和纯粹的自然经济：按照固定的规则，直接强加给共同体成员个人的实物奉献，不管是对所有的成员或者区别对待（有作战能力的人“普遍的”兵役义务和作为“经济手工业者”的分类化的军事义务），以及采用固定的交纳实物义务的形式，摊派实物的需求物品（例如为王公诸侯的宴席或者为军队的管理机关）。货物和劳务的使用采取不是为销售而生产的公有经济形式，公有经济是共同体行为的一部分（例如：一种纯粹自给经济的地主的或王公的家庭预算，纯粹“家族”的类型），或者在具体的情况下，一种完全建立在实物服务和实物捐赋基础之上的军事

管理制度（像——类似于——在古代埃及）。

2．捐赋和（按市场方式）：强加税收作为义务，根据固定的规则，共同体成员（经常性地）以货币形式交纳费用，或者与某些特定事件相联系的偶尔的捐赋，这就有可能生产满足市场需求的物资，即通过购买实物的经营物资，工人、官员和雇佣兵的薪金。——因此，捐赋可能具有特别税的性质。这里所有人员的负担，也包括那些一般没有参加共同体行为的人，他们或者，a）根据一个特殊的劳务补偿原则（技术意义上的收费），分享共同体所提供的某些实惠和机会，尤其是某个由共同体创建的社会机构的成果（例如，某一个土地登记或其他的"机构"），或者分享经济财富的成果（例如由它所修建的公路的效益）；——或者，b）他们纯粹由于人身处于共同体的实际权力的范围内（纯粹本地区成员的捐赋，人员和货物在所控制的地区过境）。

3．赢利经济型：通过一个自己企业的产品或劳务在市场上销售，这个企业本身是共同体行为的组成部分，它的赢利用于社会目的。企业可能是一个"自由的"企业，没有正式的垄断保证（如普鲁士海运公司[①]、沙特勒斯大修道院[②]），或者可能是一个垄断的企业，这类企业（如邮政）在过去和现在都是不尽其数。显然，在这三种从纯概念上看最彻底的类型之中，任何形式的组合都是可能的。实物奉献可以用货币"取而代之"，实物可以在市场上变为货币，赢利企业的货物可以直接通过交付实物搞到，或者通过由支付货币搞到的物资而获得，

① 普鲁士海运公司建于1772年，1820年后改为普鲁士国家银行。——译注
② 法国沙特勒斯大修道院建立于1084年。——译注

从根本上说，这些具体“类型”的组成部分可以相互组合，这实际上已成为规律。

4．资助型：通过在经济上有能力的人和在物质上和思想上在某种程度上关心社会目的的人作纯粹自愿的贡献，而且不管他们是否参加共同体（这是宗教和党派共同体需求满足的典型形式：用于宗教目的的捐赠，大财主对党派的资助，但是同样地还有：托钵僧教团和对早期王公们的自愿的“馈赠”）。没有固定的规则和义务，奉献和一般参加共同体行为之间也没有联系：资助者可以完全在参加者的圈子之外。

5．特权化的负担型：——即特权化的负担和被特权化损害的负担。a）特权化负担的发生，不仅换取某种特定的经济的或社会的垄断，但主要是换取这种垄断；反之某些特定的享有特权的等级或被垄断的群体完全或部分地免交捐赋。因此，不是根据普遍的规则，把捐赋和奉献强加于各个财富和收入的等级，或者（至少在原则上）强加给可自由通达的占有财产和获利的方式，而是按照由共同体保障的权力地位和垄断，尤其是经济的或者政治的或者其他的权力地位和垄断，向特定的个人或群体要求捐赋和奉献（骑士的财产、行会和等级的税收特权或者特别捐赋）。而且这是作为这种特权化的保证或占有的“补充”或“补偿”。于是，这种需求满足的方式，在各个阶层的社会和经济机会“封闭”的基础上，造成对共同体参加者作垄断主义的划分，或使之固定化。所有“封建的”或“世袭的”对政治权力手段需求满足的极为不同的形式，作为一种重要的特殊情况，从概念上讲，也属于这种形式的需求满足，政治的权力手段与为进行社会化的行为而被占有的权力地位本身结合在一起（在等级的国家里，王公诸侯本身原则上用他世袭

的财产，来支付共同体的政治行为的负担，封建的政治权力或世袭权力以及社会名誉的分享者们，即封臣、贵族家士等，他们从自己的财政里支付战争和职务费用的需要）。这种方式的需求满足，往往是采用实物的捐赋和奉献（等级的、实物的特权化的需求满足）。然而，在资本主义的基础上，也可能出现特权化的需求满足的十分相似的过程：例如，政治权力明确地或间接地向一群企业家提供某一种垄断的保证，并且为此直接地或以捐赋的形式，强行向他们征收特别税。这个在“重商主义”[①]时代流行的特权化负担的形式，当前[②]又开始起着愈来愈大的作用（如德国的烧酒税）。

b）被特权化损害的需求满足是社区捐赋的需求满足：可以把在方式上分类化了的经济上昂贵的奉献，与一定数量的纯粹的、非垄断地享有特权的财产相联系，也可能在有资格的人中间轮流负担（例如雅典的三桨战船和合唱队队长，希腊主义时期各国的强制捐税承包人）：阶级的社区捐赋；——或者这种奉献与某些垄断的共同体紧密结合，使得承担义务者为了社会的需求满足，不能单方面脱离这些垄断的共同体，而是受它们的约束（负有连带责任）。古埃及和中世纪晚期的强制的行会，俄国农民对担保税收的村庄共同体负有世袭的义务，各个时代的世袭隶农和农民的或多或少的不许离开地主的土地迁往他乡，以及他们的社区对税收和（可能的）征招新兵的连带责任，罗马的十人委员会为它们征收的捐赋所作的担保等等：等级的社区捐赋。

① 指16～18世纪欧洲专制主义时期的一种经济政策。——译注
② 论文写于1914年以前。——德文版出版人注

筹措满足共同体需求的最后提到的（第五种）方式，从本质上讲，一般局限于建立机构的强制共同体内（首先是政治的共同体内）。

(5) 共同体的需求满足和负担分配的影响。经济调节的制度

需求满足的方式总是利益斗争的结果，它们在利益斗争直接目的之外往往具有深远的意义。因为它们可能在很大的程度上导致形成“经济调节”制度这样的结果（尤其像最后提到的几种方式），不是直接产生这种情况的地方，〔也〕会对经济行为的发展和方向发生十分强烈的影响。例如，等级的社区捐赋的需求满足，对于“封闭”社会的和经济的机会，和对于确立等级的形成〔以及〕因而也是对排除私人赢利资本的形成〔具有重要的意义〕。此外，〔各种共同体的〕任何包罗万象的公有经济的，或者赢利经济的或者制造垄断的需求满足，都具有重要的意义。前两种方式总是在排除私人赢利经济的方向上产生影响；后一种方式根据情况会有所不同，当然，总是在改变私人经济的赢利机会的方向上，有时在刺激的方向上，有时在阻碍的方向上发挥作用。这取决于国家鼓励的垄断主义的规模、方式和方向。罗马帝国日益向着等级的社区捐赋的（同时有一部分向着公有经济的）需求满足过渡，窒息了古代的资本主义。当前的社区和国家的赢利企业部分推迟着、部分排挤着资本主义的发展：自从铁路国有化以来，德国的交易所再也不登记铁路证券，这一事实不仅对它们的地位，而且对财富形成的方式都是重要的。任何对垄断的促进和稳定与国家的特别税相结合（诸如德国的烧酒税等）都限制着资本主义的膨胀（略举

一例：纯手工业的酿酒厂的产生）。反之，中世纪和近代初期的贸易垄断和殖民垄断却首先刺激了资本主义的产生——因为在有些情况下，只有通过垄断化才能保障资本主义的经营有足够的赢利回旋余地。在随后的过程中——例如17世纪的英国——，这种垄断违背正在寻求最佳投资机会的资本赢利利益，因而遇到了剧烈的反对，终于屈服。因此，在受税收制约的垄断特权的情况下，垄断的影响并不十分清楚。相反，纯粹采用赋税和市场方式的需求满足，对资本主义的发展有利，这是一清二楚的，可以极而言之地设想，尽可能把一切需求，包括行政机构的需求，都通过自由市场的分配给予满足，对资本主义的发展有利，例如，包括征兵的分配和“培养”都交托给私人的经营者（如近代初期的雇佣兵队长）和通过货币税收筹措一切资金。当然，这种制度是以充分发展的货币经济为前提的，但是除此而外，纯粹从行政管理的技术看，是以一种严格合乎理性的和职能分工精细的行政管理机制为前提的：也就是“官僚体制的”行政管理机制。

这特别适用于“动产”的征税。征税到处都遇到特别的困难，尤其是在“民主制度”里。在这里，必须扼要地探讨一下这些困难，因为在西方文明的现有条件下，尤其是现代资本主义的发展在极大的程度上遇到了这类困难。无论在什么地方，包括在无财产者手中握有影响力的地方，任何方式的给财产本身造成负担，都会受到某些限制，如果有产者可能退出共同体的话。不言而喻，退出的可能性程度，不仅取决于对他们来说参加这个具体的共同体必不可少的程度，而且同样取决于由财产的固有方式所决定的、经济上受制于那个共同体的情况。在设有机构的强制共同体内部，也就是说，首先是在政治机构的

内部，一切对特别强烈受到土地财产约束的有利可图的财产的使用方式，尤其没有流动能力，这与“动”产相反，也就是说，与以货币形式或者以特别容易转换为货币的货物存在的、不受地点束缚的财富相反。有产者阶层退出一个共同体和出走，不仅会大大增加仍然留在其中的人的捐税负担，而且在一个建立在市场交换、尤其是劳动市场交换基础上的共同体里，可能会大大影响无财产者的直接的获益机会（特别是劳动就业机会），因此，他们鉴于这种直接的影响，而放弃肆无忌惮地捞取财富而造成共同体负担的企图，甚至可能会有意识地给财产以特权。是否会发生这种情况，取决于有关共同体的经济结构。阿提卡的平民在很大程度上靠臣民的贡品生活，他们处于一种劳动市场还不是在现代的意义上关键性地决定着群众阶级地位的经济制度之中，对于希腊城市来说，上述的动机和考虑，要逊色于给财产直接强加特别税的更强作用的刺激。

在现代的条件下，情况往往正相反。正是这样一些无财产者发挥着决定性影响的共同体，今天不乏十分谨慎地对待财产，尤其是在社会党手中控制的公团，如卡塔尼亚城[①]，由于广泛的特权化，恰恰培植了工厂，因为所希望的扩大劳动机会，即直接改善他们的阶级地位，对于它们的追随者来说，比起“公正的”分配财产和征税重要得多。尽管在具体情况下，房产主、矿山所有者、零售商、手工业者有着种种的利益对立，他们往往首先想到最贴近的、由阶级地位直接决定的利益，因此形形色色的“重商主义”是一种在各种共同体中广泛流传的、在各种情况下善于应变的、并以五花八门的形式存在

---

① 卡塔尼亚（Catania）城在意大利。——译注

的现象。于是，强使对本共同体与其他共同体相比拥有实力地位感兴趣者采取一种类似于对待某种“动”产的办法，要比保持在自己共同体内的“税收力量”和存在着大量的、能够提供信贷的能力的兴趣还大些。因此，即使一个共同体的权力落在无财产者手中，哪怕并不总是为了直接的“重商主义的”特权化，然而为了广泛而宽松的社区捐赋的或捐税的负担，“动”产在有很多共同体相互竞争的地方，到处都有广泛的机会，它可以选择自己的落脚之地，可以相互竞争，如美国各州——它们的分离主义的自主是一切资本主义需求利益切实联合失败的基本原因——，或者在较有限的、但仍然可感觉到的程度上，在一个州的乡镇，或者最后，在一些政治机构完全和根本上独立并存的地方，它也拥有广泛的机会。

此外，负担分配的方式，当然一方面最强烈地受到一个共同体内部的不同群体之间实力地位的制约，另一方面，受到经济制度的性质的制约。自然经济的需求满足的任何增长或占支配地位，都迫切要求实行社区捐赋制度。因此，埃及的社区捐赋制度产生于法老时代，而以埃及模式为模样的晚期罗马的社区捐赋国家的发展，还受到被兼并了的内陆地区强烈的自然经济性质的制约，受到资本主义阶层的意义和重要性相对下降的制约，资本主义阶层又是由于统治的结构和行政管理变化而产生的，这种变化排除了包税人和对臣民的高利盘剥。

反过来，“动”产的支配性影响，到处都导致有产者方面转嫁采取社区捐赋方式来弥补的负担，并导致采取加重群众负担的支付和捐税制度。在罗马，在社区捐赋制度下，按财产分等级、建立在富裕公民自我武装基础之上的义务兵役制，为由骑士所审查的人员的实际兵役自由和由国家武装的无产者的军

队所取代，在其他地方，则为雇佣军取而代之，雇佣军费用是由群众纳税来弥补的。在中世纪，通过征收财产税，或者通过无息的强制借贷，即有财产者为共同体经济的紧急需求承担的社区捐赋负担，来满足紧急的需求的方式，到处都被通过有息信贷、土地抵押、海关和其他捐税来满足需求所取代——也就是说，由有财产者利用共同体经济的紧急需求作为赢利和租息的源泉，有时这种做法——如在热那亚有时就这样——就使城市行政管理及其税收力量本身沦为国家债权人的工具。

最后，近代开始，各种政治机构为争夺政权而相互竞争，它们的需求愈来愈多地用货币加以满足，随着受到政治制约的货币需求的增长，他们对资本的追求也不断上涨；当时，这种对资本的渴望造就了构成国家的各种权力和业已得胜的和特权化的资本势力之间的那种重要的联盟，它是现代资本主义发展的一个最重要的助产士，并且正确地给那个时代的政策冠以“重商主义”政策的名称。正如我们已经看到过的那样，凡是若干独立自主的强制机构并存，采用提高税收力量和成员提供信贷的资本力量手段相互竞争的地方，古代也好，近代也好，这本身到处都有给“动”产以实际的保护和特权化意义上的“重商主义”，过去有，现在也有。这种“重商主义”在近代初期具有特殊的性质和特殊的作用，这部分是竞争着的政治机构的统治结构及其共同体经济的固有特点——这种固有特点以后还将讨论——的结果，但是部分也是当时正在形成的现代资本主义与古老资本主义相比结构不同的结果，尤其是古代所未见的现代工业资本主义发展的结果，工业资本主义尤其长期享有那种特权。然而无论如何，从那时以来，大的、其力量几乎旗鼓相当的、纯粹政治的权力机构的竞争，仍然是一支对外的政

治力量，众所周知，它是资本主义的那种特权化的最重要的、特殊的推动力之一，特权化是当时产生的，今天以不同的形式仍然保留着。没有过去500年欧洲国家的那种十分奇特的、政治的竞争和“均势”，现代国家的贸易政策也好，银行政策也好，即与今天的经济形式的根本利益联系最密切的经济政策，按其起源和发展过程，都是无法理解的。兰克[①]早在其处女作中，就认为这种政治的竞争和“均势”在世界史上是欧洲国家特有的现象。

（林荣远　译）

① 莱奥波尔德·冯·兰克（Leopold von Ranke　1795～1886），德国历史学家。——译注



第四编

新教伦理与资本主义精神

《宗教社会学论文集》导论[①]

一个在近代的欧洲文明中成长起来的人，在研究任何有关世界历史的问题时，都不免会反躬自问：在西方文明中而且仅仅在西方文明中才显现出来的那些文化现象——这些现象（正如我们常爱认为的那样）存在于一系列具有普遍意义和普遍价值的发展中，——究竟应归结为哪些事件的合成作用呢？

惟有在西方，科学才处于这样一个发展阶段：人们今日一致公认它是合法有效的。经验的知识、对宇宙及生命问题的沉思、以及高深莫测的那类哲学与神学的洞见，都不在科学的范围之内（虽然一种成系统的神学之充分发展说到底仍须归到受希腊文化影响的基督教之名下，因为在伊斯兰教和几个印度教派中仅只有不成系统的神学）。简单地说，具有高度精确性的知识与观测在其他地方也都存在，尤其是在印度、中国、巴比

① 此篇《导论》是韦伯为其所编的《宗教社会学论文集》所写的总的导言。《宗教社会学论文集》收录了韦伯关于新教伦理与资本主义精神、中国宗教即儒教与道教、印度教和佛教、古代犹太教等宗教社会学研究文字。此篇的标题为编者所加。译自 Max Weber: THE PROTESTANT ETHIC AND THE SPIRIT OF CAPITALISM (translated by Talcott Parsons), Charles Scribner's Sons, New York, 1958。——编注

伦和埃及；但是，在埃及以及其他地方，天文学缺乏古希腊人最早获得的那种数学基础（这当然使得这些地方天文学的发达更为令人赞叹）；印度的几何学则根本没有推理的（rational）[①]证明，而这恰是希腊才智的另一产物，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，却缺乏实验的方法，而这种实验方法，若撇开其远古的起始不谈，那就像近代的实验室一样，基本上是文艺复兴时期的产物；因此医学（尤其是在印度）尽管在经验的技术方面高度发达，却没有生物学特别是生化学的基础。一种理性的（rational）化学，除了在西方以外，在其他任何文化地域都一直付诸阙如。

在中国，有高度发达的史学，却不曾有过修昔底德[②]的方法；在印度，固然有马基雅维里[③]的前驱，但所有的印度政治思想都缺乏一种可与亚里士多德的方法相比拟的系统的方法，并且不具有各种理性的概念——不管是在印度（弥曼差派[④]）的所有预言中，还是在以近东最为突出的大规模法典编纂中，或是在印度和其他国家的法律书中，都不具有系统严密的思想

---

① “rational”是韦伯最基本术语之一。我们一般译为“理性的”、“合乎理性的”，而尽量避免用较易引起误解的“合理的”。韦伯此词的基本意思就是从“理性主义”（rationalism）这意思引发，所以与此相关的几个词“rationalization”我们译成“理性化”（不取目前常用的“合理化”），而“rationality”我们则译成“理智性”（不取“合理性”这一译法，韦伯所谓“理性”实际上颇相当于德国古典哲学中所谓“理智”即“知性”）。此外，与“rational”相对的“irrational”我们译为“非理性的”（不取“不合理的”这一译法）。——译注

② 修昔底德（Thucydides，471？～？400B．C），古希腊史学家，有“史学之父”之称。——译注

③ 马基雅维里（Machiavelli，1469～1527）意大利佛罗伦萨政治家、著作家。——译注

④ 弥曼差派（School of Mimamsa），古代印度哲学一派。“弥曼差”（Mimamsa）的意思是考察、探究。该派维护《吠陀》经典的权威地位以及传统的祭祀仪式。又被称为“前弥曼差派”，以与“后弥曼差派”（即“吠檀多派”）相对。——译注

形式，而这种系统严密的形式对于罗马法以及受其影响的西方法律这样一种理性的法学来说，却恰是必不可少的。像教会法规这样一种系统结构只有在西方才听说过。

艺术方面也同样如此。其他民族的音乐听觉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；我们所有的那些理性的音程，早就为人所知并且还被计算过；但是，理性的和谐的音乐（不管是多声部音乐还是和声），是以三个三度迭置的三和弦为基础的全音程构成的；我们的半音和等音（不是在空间意义上的，而是在自文艺复兴以来的和声的意义上的）、我们以弦乐四重奏为核心的管弦乐队以及管乐合奏组织、我们的低音伴奏、我们的记谱系统（它使谱写及演奏现代音乐作品成为可能，并由此使这些作品得以留存）、我们的奏鸣曲、交响曲、歌剧、以及最后，作为所有这些之表现手段的我们的基本乐器如风琴、钢琴、小提琴等等；——所有这一切，都只有在西方才听说过，尽管标题音乐、音诗、全音和半音的变化，在不同的音乐传统中早已作为表现的手段而存在着。

在建筑方面，尖顶拱门在其他地方也都一直被用作为一种装饰手段，在古代、在亚洲，都是如此；尖顶拱门和对角拱形的拱顶相结合，这在东方大概也不会不知道。但是，合乎理性的使用哥特式拱顶作为分散压力和复盖所有结构空间的手段，并且突出地把它作为建构雄伟建筑物的原则、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，这却是其他地方都没有的。我们的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，而且也缺乏那种对于一

切艺术都具有经典意义的理性化（rationalization）类型（在绘画中就是合理地利用线条和空间透视）——这是文艺复兴为我们创造的。印刷术是中国早就有的；但是，只是为了付印而且只有通过付印才成其为作品的那种印刷品（尤其是报纸和期刊），却只是在西方才得以问世。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，其中的某些机构甚至在表面上与我们的大学（或至少学院）颇为相似；但是，一种理性的、系统的、专门化的科学职业，以及训练有素的专业人员，却只有在西方才存在，而且只有在西方才达到了它今日在我们的文化中所占据的主导地位。这首先适用于训练有素的行政人员——他们成了现代国家和西方经济生活的支柱。行政人员形成了一种类型，这种类型从前只是被人偶然地设想过，但却远远不会想到这类人现在对于社会秩序所具有的重要性。当然，行政人员，即使是专业化的行政人员，乃是绝大多数不同的社会中久已有之的一个组成成分；但是，任何国家、任何时代都不曾像近代西方这样深切地体会到，国家生活的整个生存，它的政治、技术和经济的状况绝对地、完全地依赖于一个经过特殊训练的组织系统。社会日常生活的那些最重要功能已经逐渐掌握在那些在技术上、商业上、以及更重要的在法律上受过训练的政府行政人员手中。

封建阶级的政治集团和社会集团的组织系统自来都是相同的。但是，西方意义上的朕即国家（rex et regnum）式的封建等级国家[1]甚至也只是在我们的文化中才有。由定期选举的议

---

1. Ständestaat（等级国家），这个术语指的是欧洲封建主义在向绝对君主制过渡过程中所采取的后期形式。——英译者注

员组成的议会，以及由民众领袖和政党领袖充任向议会负责的部长而组成的政府，更是我们特有的，尽管从操纵权势、控制政治权力这种意义上讲，类似于政党这样的组织当然在世界各地都一直就有。事实上，国家本身，如果指的是一个拥有理性的成文宪法和理性制订的法律、并具有一个受理性的规章法律所约束、由训练有素的行政人员所管理的政府这样一种政治联合体而言，那么具备所有这些基本性质的国家就只是在西方才有，尽管用所有其他的方式也可以组成国家。

这也同样适用于我们现代生活中最决定命运的力量——资本主义。获利的欲望、对营利、金钱（并且是最大可能数额的金钱）的追求，这本身与资本主义并不相干。这样的欲望存在于并且一直存在于所有的人身上，侍者、车夫、艺术家、妓女、贪官、士兵、贵族、十字军战士、赌徒、乞丐均不例外。可以说，尘世中一切国家、一切时代的所有的人，不管其实现这种欲望的客观可能性如何，全都具有这种欲望。在学习文化史的入门课中就应当告诉人们，对资本主义的这种素朴看法必须扔得一干二净。对财富的贪欲，根本就不等同于资本主义，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非理性（irrational）欲望的一种抑制或至少是一种理性的缓解。不过，资本主义确实等同于靠持续的、理性的、资本主义方式的企业活动来追求利润并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式的社会秩序中，任何一个个别的资本主义企业若不利用各种机会去获取利润，那就注定要完蛋。

让我们给我们的术语下一个比通常的泛泛而言多少更加精当些的界说吧。我们可以给资本主义的经济行为下这样一个定义：资本主义的经济行为是依赖于利用交换机会来谋取利润的

行为，亦即是依赖于（在形式上）和平的获利机会的行为。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，尽管几乎所有的人都不免会把它与上述那种归根结底是通过交换来谋求利润的行为相提并论，但这其实是很不适宜的[1]。只要资本主义的获利活动是按照理性来追求的，相应的行为就总要根据资本核算来调节。这就意味着，这种行为要适合于以这样一种方式来有条不紊地利用商品或人员劳务作为获利手段：在一个商业周期结束时，企业在货币资产上的收付差额（或者在一连续营业的企业中，资产的定期估算货币价值）要超过资本，亦即要超过用于在交换中获利的物质生产资料的估算价值。不管它是原封不动地交付给旅行商人的一定量的商品（其过程也可能是通过贸易原封不动地获得其他商品），还是其资产是由厂房、机械、现金、原料以及可用于抵偿的制成品和半成品组成的制造业企业，这都没有什么区别。在任何时候都具有重要意义的事实是，要以货币形式进行资本核算，无论是用现代的簿记方式，还是用其他不管多么原始和粗野的方式。总之，做任何事情都必须考虑收支问题：在一项事业开始

① 这里，像在一些其他的问题上一样，我与我们敬爱的导师卢卓·布伦塔诺（Lujo Brentano）观点不一致（后面我们要引证他的著作）。不一致之处主要是在术语方面，但也涉及事实方面。我觉得不该将获取劫掠品来获利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说成是可与其他类型的获取相对照的资本主义的精神，这样的说法会将概念弄得含混不清，而将强取豪夺与经营工厂营利混为一谈，便可能弄不清楚西方资本主义同其他形式的资本主义之间的明确具体的差别。齐美尔（Simmel）在《货币的哲学》（Philosophiedes Geldes）一书中，也给货币经济和资本主义划了等号，结果损害了他的具体分析。在韦尔纳·索姆巴特（Werner Sombart）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（至少以讨论我的问题的角度来看是特异之处），即理性的劳动组织，被埋没在世界各地都在一直起着作用的众多的历史因素中。——原注

时，要有起始收支；在作出任何决定之前，要有一番计算，以弄清是否有利可图；在该企业结束时，要有最后的收支估价，以确定获得了多少利润。例如，一项克门达（Commenda）[①]交易的起始收支将决定投入该交易的资产的商定货币价值（就资产尚未以货币形式存在而言），而最后的收支将形成一项估价，在最后进行利润和亏损分配的时候要以这项估价为基础。只要这种交易是理性的，交易的合伙人每采取一步行动都要进行核算。真正精确的核算或估价或许并不存在，整个交易过程以纯粹想当然的方式进行，或只是沿袭原有的、便当的方式进行——这一切即使在今天，也仍然发生在所有形式的以资本主义方式经营的企业中。但是，所有这一切所影响的只不过是资本主义获利方式的理智性（rationality）的程度而已。

我们之所以要界定这一术语，就是要说明经济行为在实际上要适合于把货币收入与货币支出作比较，至于比较的方式多么原始都没有关系。这样，就这种意义而言，资本主义以及资本主义企业（即使是具有相当理性化的资本主义核算的），在经济文献允许我们作判断的所有文明国家中都是早已存在的。在中国、印度、巴比伦、埃及，在古代地中海地区，在中世纪以及在近代，都一直存在着。这些都并非只是孤立的冒险事业，而是完全依赖于资本主义事业的不断更新，而且甚至是连续运转的经济企业。然而，在相当长的一段时间内，别的姑且不谈，

① Commenda是一种中世纪人们进行一次海运业务时参加的贸易联盟。商品的生产者或出口者把商品交给另外一个人，由他将商品运送到国外（所用的船有时由一方提供，有时由另一方提供），并销售出去，获得一份利润。海运的支出由双方按商定的份额分摊，而风险则由船主承担。参看韦伯（Weber）《中世纪的商业公司》（"Handelsgesellschaftenim Mittelalter"），载《社会经济通史》（Gesammelte Aufsätze zur Sozial und Wirtschaftsgeschichte），第323～328页。——英译者注

贸易就没有像我们今天这样以持续的方式进行，而基本上是一系列单独的事业。大商人的行动只是逐渐地取得了某种内在的凝聚（如通过部门组织等）。总之，资本主义性质的企业和资本主义性质的企业家（不只是偶尔从商的企业家，而是固定从事实业的企业家），乃是古已有之，并且遍布世界各地的。

然而，西方却发展了资本主义，不仅数量上颇为可观，而且（随着数量上的增长）还发展出了在其他各地从未出现过的类型、形式和方向。在世界上的所有地方，一直就有着各种商人，如批发商和零售商，地域性商人和国际性贸易商人；各种各样的贷款一直在发放，具备各种职能的银行一直存在着（至少与我们16世纪的银行相比，可以说各种职能均已具备）；航海借贷[①]、克门达、交易以及类似（有限、无限）两合公司（Kommanditgesellschaft）[②]的联合体一直广泛存在，甚至成为持续性商业活动；无论什么时候，只要公众团体的金钱财源一直存在，就一直会有贷款人出现，如在巴比伦、希腊、印度、中国、罗马等地。从来都是这些贷款人一直在为战争和海上劫掠提供资金，为各种合同和开创活动提供资金；从来都是他们一直作为殖民企业家，作为使用奴隶、或使用直接或间接的强迫劳动的种植园主在制订对外政策时发挥着作用，占有着承租给他人的领地、行政机构，而且更重要的是，占有着税利；从来

---

① 航海借贷，流行于中世纪的海上商业，是“一种防范海上险情的保险方法，而无违反禁止高利贷条例之处……当某些危险的海上冒险活动将要开始时，为着属于某某人或资产者的货物可以得到……一定数目的金钱。如果船只失踪了，则借贷人不得强要还款；如果船只安全抵港，则借款人要付相当多的佣金，有时可达百分之五十”。亨利·赛依（Henri Sée）《现代资本主义》第189页。——英译者注

② 一种介于合伙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，而其他人则按照其投资额分担有限责任。——英译者注

都是他们一直在为政党领袖参加竞选提供资金，为雇佣军参加内战提供资金；最后，从来都是他们一直在参与各种攫取金钱的投机活动，从不放过任何投机机会。这种企业家，这些具有资本主义性质的冒险家在各地都一直存在着。除去买卖、信贷、银行交易之外，他们的活动在过去主要地具有一种非理性的和投机的性质，或趋向于凭借武力以获利，尤其是获取劫掠品，无论这些劫掠品是直接通过战争还是以剥削附属国，长期劫掠其财政收入的形式而取得的。

企业发家者、大规模投机商、特许权猎取者这些人的资本主义，以及更为近代的、甚至和平时期的金融资本主义（当然首先是特别热衷于发战争财的那种资本主义），即便是在现代西方各国，也还带有这种非理性的痕迹；大规模国际贸易的某些方面（但仅仅是某些方面）直到今天也仍然像以往一样，总是与这种非理性成分密切相关。

但是，除此以外，西方在近代还发展了一种极其不同的资本主义形式，这种资本主义在其他地方还从未出现过，这就是：（在形式上的）自由劳动之理性的资本主义组织方式。这种组织方式在其他地方仅只略有迹象而已。不自由的劳动组织方式甚至也曾达到过相当程度的理智性，但只是在种植园内以及在非常有限的程度上存在于古代奴隶工场中。在封建贵族的采邑内，在采邑工场和使用农奴劳动的庄园家庭工业中，这种理智性差不多没怎么发展过。可以确证的是，使用自由劳动的真正家庭工业在西方以外的其他地方只是极为个别地存在过。只有在很少的情况下，一般是在国家垄断企业（但也完全不同于现代工业组织）中，频繁地使用日间劳动者才导致过生产组织的产生，但也从未产生过我们在中世纪就业已有过的那种理

性的手工业学徒组织。

理性的工业组织只与固定的市场相协调，而不是和政治的、或非理性的投资赢利活动相适应；这种理性的工业组织并非西方资本主义的惟一特点。资本主义企业的现代理性组织在其发展过程中如若没有其他两个重要因素就是不可能的，这两个因素就是：把事务与家庭分离开来，以及与之密切相关的合乎理性的簿记方式；前一个因素绝对地支配着现代经济生活。劳动地点和居住地点在空间上的分离，在其他地方也存在着，如东方的巴扎（集市）和其他文化的奴隶工场。具有资本主义性质的联合体的发展及其账簿的使用在远东、近东和古代都有发现，但是，与现代商业企业的独立性相比，它们只不过是小小的开端而已。其原因就在于，这种独立性的不可或缺的前提，即我们的理性的商业簿记方式以及我们的公有财产与私有财产在法律上的分离，在那里是全然不曾有过的，或者说，仅仅才开始发展。[①]在其他各地曾有的趋向只是想使赢利企业成为皇室或（具有家政性质的）采邑家业的一部分，而这种趋

① 这一区别自然不能以绝对的方式设想。地中海和东方古代，甚至中国和印度的政治取向的资本主义（尤以所有税利——农作方式为主）曾经产生过理性的、持续的企业，其记账方式——尽管非常遗憾我们只能从一些断片残章中了解之——却也可能具有理性的性质。而且，政治取向的冒险家资本主义在现代银行的发展过程中一直与理性的资产阶级资本主义密切联系。这些银行，包括大英银行，大部分都兴起于具有政治性质的，特别是与战争有关的交易。例如，在帕特森（Paterson）——一个典型的公司发起人，与大英银行董事会成员（他们是为银行长期政策定调子，并且很快就以“杂货商大厦的清教徒高利贷者”而著称的人）之间的性质差异是典型表现。同样，我们有这个最有根基的银行在“南太平洋计划”时期政策失常的例证，这样，两者自然渐渐互相渗透融合。但差异仍然存在，大公司发起人和资金提供者并不比——只是一般地讲，当然有个别的例外——那些其他的金融资本主义和政治资本主义的典型代表（即犹太人）在创造理性的劳动组织方面做出过更多的事。那是由另一类完全不同的人非常典型地做成的。——原注

向，如同罗德布特（Rodbertus）所察觉到的，尽管与西方的情况有表面上的相似，但在根本上却是不同的，甚至是相反的发展过程。

然而，所有这些西方资本主义的特点之所以获得了重要意义，归根结蒂，是因为它们与资本主义的劳动组织方式联系着。即使通常所谓的商业化、可转让证券的发展、投机的理性化、交换等等一类东西也是与之联系着的。因为，没有这种理性的资本主义劳动组织方式，所有这一切，即便有可能，也绝对不会具有同等的意义，尤其不会有与之相联系而产生的现代西方社会结构及其全部特殊问题。精确的核算与筹划（这是其他一切事情的基础）只是在自由劳动的基础上才是可能的。[①]

正如（或者不如说因为）在现代西方之外，世人从不知道理性的劳动组织方式，所以他们也根本不知道理性的社会主义。当然，城市经济、市民食物供给政策、君主的重商主义和福利政策、定额配给、经济生活管理、保护主义、以及自由放任理论都是一直就有的（如在中国）。世人也还知道各种各样社会主义的和共产主义的试验：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。然而，尽管各个地方都一直有着市民的市场特权、公司、行会、以及各种各样的城乡法律差异，但是，公民这一概念在西方之外却从未存在过，资产阶级这一概念在现代西方之外也从未存在过。同样，无产阶级作为阶级也不可能存在过，因为不曾有过在固定纪律约束下的理性劳动组织方式。债权人

① 韦伯关于奴隶劳动力的无能性特别是在核算方面的无能性的讨论，请见其论文《古代农业情况》，收在《社会—经济通史》一卷里。——英译者注

阶级和负债人阶级之间，地主和无地者、农奴或佃农之间，贸易团伙和消费者或土地贵族之间的阶级斗争，在各个地方，以各种不同的组合方式一直存在着；但是，西方远在中世纪就业已有过的雇佣者与其工人之间的斗争在其他地方到现在也只是个开端而已。大工业企业家与自由—工资劳动者之间的现代冲突在那些地方则全然不曾有过，因此也就根本不可能存在诸如社会主义这样一类问题。

因而，在一部世界文化史中，即便是从纯经济的角度看，我们的中心问题，归根到底，也不是资本主义活动发展本身（这种发展在不同的文化中只在形式上有所不同：要么是冒险家类型，要么是贸易、战争和政治的资本主义，要么是作为获利手段的经营）；中心的问题毋宁是：以其自由劳动的理性组织方式为特征的这种有节制的资产阶级的资本主义的起源问题。或从文化史来说就是：西方资产阶级的起源及其特点的问题；这个问题与资本主义劳动组织方式的起源问题肯定有着密切的关系，但又不完全是一回事。因为，资产阶级作为一个阶级在资本主义的独特的近代形态发展以前就已经存在了，虽然它确实只不过是在西半球存在着。

初看上去，资本主义的独特的近代西方形态一直受到各种技术可能性的发展的强烈影响。其理智性在今天从根本上依赖于最为重要的技术因素的可靠性。然而，这在根本上意味着它依赖于现代科学，特别是以数学和精确的理性实验为基础的自然科学的特点。另一方面，这些科学的和以这些科学为基础的技术的发展又在其实际经济应用中从资本主义利益那里获得重要的刺激。西方科学的起源确实不能归结于这些利益。计算，甚至十进位制的计算，以及代数在印度一直被使用着（十进位

制就是在那里发明的)。但是，只有西方资本主义在其发展中利用了它，而在印度它却没有导致现代算术和簿记法。数学和机械学的起源也不是取决于资本主义利益的。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，确实曾经受到经济考虑的鼓励，这些考虑在西方曾对科学知识的技术应用甚为有利。但是，这一鼓励是从西方的社会结构的特性中衍生出来的。那么，我们也就必须发问，既然这种社会结构中的所有方面并非都具有同等的重要性，这一鼓励又来自于哪些方面呢?

在这些方面中具有毋庸置疑的重要性的是法律和行政机关的理性结构。因为，近代的理性资本主义不仅需要生产的技术手段，而且需要一个可靠的法律制度和按照形式的规章办事的行政机关。没有它，可以有冒险性的和投机性的资本主义以及各种受政治制约的资本主义，但是，决不可能有个人创办的、具有固定资本和确定核算的理性企业。这样一种法律制度和这样的行政机关只有在西方才处于为一种相对来说合法的和形式上完善的状态，从而一直有利于经济活动。因此，我们必须发问，这种法律从何而来？如在其他情况下一样，资本主义利益毫无疑问也曾反过来有助于为一个在理性的法律方面受过专门训练的司法阶级在法律和行政机关中取得统治地位铺平道路。但是，资本主义利益绝非独自地促成了这一点，甚至在其中也没起主要作用。因为这些利益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，为什么资本主义利益没有在印度、在中国也做出同样的事情呢？为什么科学的、艺术的、政治的、或经济的发展没有在印度、在中国也走上西方现今所特有的这条理性化道路呢?

在以上所有情况中所涉及到的实际上是一个关于西方文化特

有的理性主义的问题。现在，诸多截然不同的东西皆可借助这一术语来加以理解，下面的讨论将会反复地表明这一点。譬如，神秘的观照（contemplation）从其他生活范围来看是一种特别非理性的心态，然而在我们这里却有理性化的神秘观照，正如有理性化的经济生活、理性化的技术、理性化的科学研究、理性化的军事训练、理性化的法律和行政机关一样。此外，所有这些领域均可按照完全不同的终极价值和目的来加以理性化，因而，从某一观点来看是理性的东西，换一种观点来看完全有可能是非理性的。因而，各式各样的理性化早已存在于生活的各个部门和文化的各个领域了；要想从文化历史的观点来说明其差异的特征，就必须明了哪些部门被理性化了，以及是朝着哪个方向理性化的。因此，我们的当务之急就是要找寻并从发生学上说明西方理性主义的独特性，并在这个基础上找寻并说明近代西方形态的独特性。在试图作出这种说明时必须首先考虑经济状况，因为我们承认经济因素具有根本的重要性。但是与此同时，与此相反的关联作用也不可不加考虑。因为，虽然经济理性主义的发展部分地依赖理性的技术和理性的法律，但与此同时，采取某些类型的实际的理性行为却要取决于人的能力和气质。如果这些理性行为的类型受到精神障碍的妨害，那么，理性的经济行为的发展势必会遭到严重的、内在的阻滞。各种神秘的和宗教的力量，以及以它们为基础的关于责任的伦理观念，在以往一直都对行为发生着至关重要的和决定性的影响。在收入本书的研究论文中我们将讨论这些神秘的和宗教的力量。①

① 这是指整个《宗教社会学论集》（Aufsätze zur Religionssoziologie）而言，而非仅指在这里翻译的一篇。——英译者注

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社会精神气质（ethos），一般来说是一个最难把握的问题。本书开头的两篇旧文[①]即力求从一个重要之点出发探求这个问题的一个侧面。在那里，我们所处理的是近代经济生活的精神与惩忿禁欲的新教之理性伦理观念之间的关系问题。因此我们在这里所论述的还仅仅只是因果链条上的一个环节。后面几篇关于世界诸宗教的经济伦理观（Economic Ethics）的研究论文则试图对几种最重要的宗教与经济生活的关系，以及与它们各自所处环境的社会阶层之间的关系，进行一番略览，以在必要的范围内对这两种因果关系进行彻底的探究，从而找出与西方的发展进行比较的要点。因为只有这样，在试图对西方诸宗教的经济伦理观念中那些将西方宗教与其他宗教区别开来的因素进行因果评价时，才有希望达到尚算过得去的相符程度。因此，这些研究论文尽管简明扼要，却不想自诩对各种文化作了面面俱到的分析。相反，在每一种文化中，我们的研究论文都着意强调该文化区别于西方文明的那些因素。因而，这些论文被限定于只关心那些从这一观点来看对理解西方文化似乎颇具重要性的问题。从我们的目标上来考虑，任何其他步骤似乎都不可能。但是为了避免误解，我们在这里必须特别强调我们的目的的限制。

另一方面，我们至少必须告诫那些迄今未得门径的读者不要夸大我们这些考察的重要性。汉学家、印度学家、闪米特学

---

① 这里的“本书”是指《宗教社会学》全书，而“开头的两篇旧文”则就是指《新教伦理与资本主义精神》一书（该书由两部分组成）；下文的“后面几篇”则是指韦伯以后的《中国宗教》、《印度宗教》等研究。——译注

家或者埃及学家当然会发现他们完全了解这些事实。我们只希望他们在核心论点上找不出根本性错误。我不是这方面的行家里手，只能竭尽所能靠近这一理想，但到底有多大可能，笔者就不得而知了。显而易见，假使一个人被迫只能依赖翻译文献，并且必须利用和估价各种碑铭、文献或著作，那么他就不得不使自己依赖一部常常引起纷争的专著，却又无法对这部专著的优劣作出准确无误的评判。这样一位著者必须对他的著作采取谦逊的态度，况且目前能够到手的第一手资料（即碑铭和文献）的译文，与现存的、重要的资料相比还少得可怜，用于研究中国的资料更是奇缺，在这种情况下，当然就更应该谦逊地估量自己著作的价值了。上述这些原因使得我们的研究无疑具有一种暂时的性质，那些论述亚洲的部分尤其如此。[1]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的目的，从这一特殊的观点从事过专门的研究，正因为如此，我们才写出了现在这些专论。这些研究，即使没有上面这些原因，也是注定要被更替的，因为一切科学研究都是要被更替的。但是在比较研究中，越俎代庖，侵入其他专门领域是不可避免的，不管这样做会招致多么大的非议。不过我们必须对此承担后果，这就是，我们到底取得了几分成功，只好听凭他人去大加怀疑了。

文人学士的风尚与热忱力图使我们相信，专家在今天可被认为是无用的了，或者可以降为预言家的附庸。几乎所有科学所取得的成就，而且往往是一些颇有价值的观点，都有业余爱好者的一份功劳。但是，把浅薄的涉猎当成一种第一位的原则

① 我的所剩无几的希伯莱语知识也是相当不足的。——原注

却会将科学引向绝路。渴望猎奇的人应该去电影院，虽然在目前的研究领域内，这一类文学形式的东西在各种著述中也触目皆是[1]，这样一种态度距离这些十分严谨的研究的意图何啻千里。我还想再说一句，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这个问题，我们将一字不谈。人类命运的道路，确实会使一个概览其某一片断的人不能不惊讶无比，但他最好将他那些个人的微不足道的意见隐藏不露，就像一个人在目睹汪洋大海或崇山峻岭时所做的那样，除非他认为自己有责任有天才将自己的意见用艺术的或预言的形式表现出来。但在大多数情况下，连篇累牍地谈论直觉体知只不过掩饰了自己对对象毫无洞见，同时也就掩饰了自己对人本身也毫无洞见而已。

人种学的资料在这里一直未被充分利用，这种资料所具有的价值，在任何真正彻底的考察中，特别是对亚洲宗教的考察中自然都是需要的。对此有必要作一些辩护。造成这一局限的原因，并不仅仅在于人的工作能力有限。我们在这里所讨论的，是作为各自国家的文化承担者的各阶层的宗教伦理观念，我们所关心的是它们的行为一直发生的影响，因而这一缺陷似乎还是可以容许的。诚然，只有当人种学和民俗学所提供的事实与这种行为进行了比较的时候，它所产生的影响的全部细节才能彻底知悉。因此，我们必须明确地承认并强调，这是人种学家完全有理由提出异议的一个空白。我希望在对宗教社会学

---

[1] 我几乎无须指出，这一点不适用于类似卡尔·雅斯贝尔斯（Karl Jaspers）那样的尝试（见其著作《世界观的心理学》），也不适用于克拉格斯（Klages）之《性格学》，以及类似的出发点上与我们不同的研究。这里无暇对它们进行批评 ——原注

的一个系统研究中[1]来对弥补这一空白做些贡献。但是，这样一种工作将会超出了这里这种具有严格限定的目的的考察的范围。因此我们现在必须满足于只是尽可能完善地阐明与我们西方宗教进行比较的要点。

最后，这个问题所牵涉的人类学方面还值得一提。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显然互不依赖的生活范围中也获得了发展。因而揣测其根本原因在于遗传差异，本是自然而然的事情。笔者承认自己倾向于认为，生物遗传具有很大的重要性。但是，尽管人类学研究已经取得了有目共睹的成就，而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，以及是以什么方式产生了影响的。对于各种影响和因果关系可以依照它们对环境条件的反作用作出满意的解释，而分析这些影响和因果关系正是社会学考察和历史学考察的任务之一。只有到达这一点，只有当种族神经病学和心理学发展到超越了其目前的、在许多方面都是前景可观的开端的时候，我们才有指望对这一问题作出令人满意的解释[2]。但在我看来，这种状况目前并不存在，因此侈谈遗传问题就等于过早地放弃了目前有可能达到的认识，而把问题转移到了那些（目前）我们尚一无所知的因素上面了。

（于　晓　译）

---

1. 韦伯曾经写过的这种东西惟有其大作《经济与社会》（Wirtschaft und Gesellschaft）中论述“宗教社会学”一节。他并未完成此作，并且也没有真正令人满意地弥补这一缺陷。——英译者注
2. 若干年前，一位著名的精神病专家曾经向我表达过同样的观点。——原注

资本主义精神[①]

本章的标题用得多少有点玄乎——资本主义精神。这究竟是什么意思呢？要想给任何这一类的东西下一个定义，那就总会碰到某些困难，这些困难是这类考察本身的性质所决定的。

如若“资本主义精神”这一术语具有什么可理解的意义的话，那么这一术语所适用的任何对象都只能是一种历史个体(historical individual)，亦即是一种在历史实在中联结起来的诸要素的复合体，我们是按照这些要素的文化意蕴而把它们统一成为一个概念整体的。

然而，这样一个历史概念，正因为就其内容而言它指的是一种由于其独一无二的个体性才具有意味的现象，所以它不能按照“属加种差”的公式来定义，而必须逐步逐步地把那些从历史实在中抽取出来的个别部分构成为整体，从而组成这个概念。这样，这个概念的最后的完善形式就不能是在这种考察的开端，而必须是在考察之后。换句话说，我们必须在讨论的过

① 选自 Max Weber: THE PROTESTANT ETHIC AND THE SPIRIT OF CAPITALISM (translated by Talcott Parsons), Charles Scribner's Sons, New York, 1958。——编注

程中对我们这里所谓的资本主义精神作出最完善的概念表述，并把这种概念表述作为这种讨论的最重要结果，这对于我们所感兴趣的观点来说，是最适宜的做法。此外，我们下面将会讲到的这种观点，对于分析我们正在考察的这种历史现象来说，决不是惟一可能的观点。如果从其他的立场出发去考察这种历史现象甚或任何其他历史现象，也会获得与这些基本特征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只是我们这里所说的那种东西，因为我们这里所说的仅仅是对我们分析的目的而言的。这是由各种历史概念的本性所决定的，因为从历史概念的方法论意义来说，这些概念并不是要以抽象的普遍公式来把握历史实在，而是要以具体发生着的各组关系来把握，而这些关系必然地具有一种特别独一无二的个体性特征。[①]

因此，如果我们想对我们现在试图进行分析并作出历史说明的对象加以规定的话，那么这种规定就不能采取一种概念定义的形成，而是至少在一开始只能对这里所说的资本主义精神作一暂时性的描述。然而，这样一种描述对于清晰地了解我们所考察的对象来说却是必不可少的。为此我们现在先来看一个关于资本主义精神的文献，这文献以近乎于典型的纯粹性保存

---

① 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。大约在写作这篇文章的同时，他正致力于对社会科学的研究方法进行一番彻底的批判和重新评价。结果他提出了一种新的观点，这种观点在许多方面都与那种流行观点，特别是德国以外的那种流行观点全然不同，这篇文章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彻底理解这篇文章的意义，我们有必要了解一下他的方法论目的。韦伯论述这一问题的著作在他死后都收在《科学理论论文集》（Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre）一书中。《经济与社会》（Wirtschaft und Gesellschaft）和《社会经济学大纲》（Grundriss der Sozialökonomik）的开头几章对这一问题的主要论点作了简要的说明。——英译者注

着我们正在寻找的那种精神，与此同时它又具有着摆脱了与宗教的任何直接关系的优点——这对我们的目的来说，也就是具有摆脱了各种先入之见的优点。

“切记，时间就是金钱。假如一个人凭自己的劳动一天能挣十先令，那么，如果他这天外出或闲坐半天，即使这其间只花了六便士，也不能认为这就是他全部的耗费；他其实花掉了、或应说是白扔了另外五个先令。

“切记，信用就是金钱。如果有人把钱借给我，到期之后又不取回，那么，他就是把利息给了我，或者说是把我在这段时间里可用这笔钱获得的利息给了我。假如一个人信用好，借贷得多并善于利用这些钱，那么他就会由此得来相当数目的钱。

“切记，金钱具有孳生繁衍性。金钱可生金钱，孳生的金钱又可再生，如此生生不已。五先令经周转变成六先令，再周转变成七先令三便士，如此周转下去变到一百英镑。金钱越多，每次周转再生的钱也就越多，这样，收益也就增长得越来越快。谁若把一口下崽的母猪杀了，实际上就是毁了它一千代。谁若是糟蹋了一个五先令的硬币，实际上就是毁了所有它本可生出的钱，很可能是几十英镑。”

“切记下面的格言：善付钱者是别人钱袋的主人。谁若被公认是一贯准时付钱的人，他便可以在任何时候、任何场合聚集起他的朋友们所用不着的所有的钱。这一点时常大有裨益。除了勤奋和节俭，在与他人的往来中守时并奉行公正原则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

也不要多留．否则一次失信，你的朋友的钱袋则会永远向你关闭。

“影响信用的事，哪怕十分琐屑也得注意。如果债权人清早五点或晚上八点听到你的锤声，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，或在酒馆里，他第二天就会派人前来讨还债务，而且急于一次全部收清。

“行为谨慎还能表明你一直把欠人的东西记在心上；这样会使你在众人心目中成为一个认真可靠的人，这就又增加了你的信用。

“要当心，不要把你现在拥有的一切都视为己有，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，就要在一段时间里将你的支出与收入作详细记载。如果你在开始时花些工夫作细致的纪录，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，你一年虽只有六英镑的收入，却可以使用一百英镑。

“一个人若一天乱花四便士，一年就乱花了六个多英镑，这，实际上是以不能使用一百英镑为代价的。

“谁若每天虚掷了可值四便士的时间，实际上就是每天虚掷了使用一百英镑的权益。

“谁若白白失了可值五先令的时间，实际上就是白白失掉五先令，这就如同故意将五先令扔进大海。

"谁若丢失了五先令，实际上丢失的便不只是这五先令，而是丢失了这五先令在周转中会带来的所有收益，这收益到一个年轻人老了的时候会积成一大笔钱。"[①]

这些就是本杰明·富兰克林（Benjamin Franklin）[②]教导我们的话。费迪南德·古恩伯格（Ferdinand Kürnberger）在其《美国文化览胜》（Picture of American Culture）一书[③]中认为，这些话是美国佬的一份自白，因而予以尖刻的讽刺。毫无疑问，这些话所表现的正是典型的资本主义精神，但我们很难说资本主义精神已全部包含在这些话里了。我们不妨停下来玩味一下富兰克林的这一席话。古恩伯格把美国佬的哲学概括为这么两句话："从牛身上刮油，从人身上刮钱。"期在必得的宗旨之所以奇特，就在于它竟成为具有公认信誉的诚实人的理想，而且成为一种观念：认为个人有增加自己的资本的责任，而增加资本本身就是目的。的确，富兰克林所宣扬的，不单是发迹的方法，他宣扬的是一种奇特的伦理。违犯其规范被认为是忘记责

---

① 最后一段出自《给愿意发财致富的人们的一些必要提示》（Necessary Hints to Those That Would Be Rich，写于1736年，全集，斯巴斯版，第二卷，80页）。其余出自《给一个年轻商人的忠告》（Advice to a Young Tradesman，写于1748年，斯巴斯版，87页及以下诸页）。文中着重号为富兰克林原文所有。——原注

② 本杰明·富兰克林（1706～1790），美国早期的政治家、科学家、作家。——译注

③ 众所周知，《厌恶美国的人》（Der Amerikamüde，法兰克福，1855）是对列诺（Lenau）的美国印象的富于想象力的阐述。作为一部艺术作品，这本书今天已经难于为人欣赏了。可是，作为一部关于德国人与美国人的观点差异（这一差异很久以前就已经模糊不清了）的文献，或者说作为一部关于德国人精神生活的类型——不管怎样，自从中世纪德国神秘主义以来，这种类型一直为所有德国人，无论是天主教徒还是新教徒所共有——以此区别于清教徒对行为所作的资本主义式的估价的文献，其价值则是不可估量的。——原注

任，而不是愚蠢的表现。这就是它的实质。它不仅仅是从商的精明（精明是世间再普遍不过的事），它是一种精神气质。这正是我们所感兴趣的。

雅各布·福格[1]（Jacob Fugger）曾与一个已退休的商业界同事谈话。这位同事想劝福格也退休，因为他赚钱赚得够多的了，该让别人也得到些机会。福格断然拒绝了他的劝告，说那么做是卑怯，“他福格另有想法。钱，在他来说，只要能赚，他就想赚”[2]。福格的话所表现的精神显然与富兰克林的大相径庭。前者表现的是商人的大胆和在道德上不具褒贬色彩的个人嗜好[3]，后者则是具有伦理色彩的劝世格言。本文的资本主义精神这一概念，就是指后一种意义上的资本主义精神[4]，亦即近代资本主义精神。从问题讨论的方式上便可明显地看出，我们这里所论述的只是西欧和美国的资本主义。资本主义在中

---

① 福格家族是十五六世纪德意志著名的工商业和高利贷家族，对德国资本主义工商业的发展和欧洲资本原始积累起过一定作用。——译注

② 索姆巴特曾将这一引语作为警句冠于论述资本主义起源问题一节之前。（《现代资本主义》〔Der moderne Kapitalismus〕，第一版，第一卷，193 页。另见 390 页）。——原注

③ 显而易见，这并不意味着雅各布·福格是一个不讲究道德或者漠视宗教的人，也不意味着本杰明·富兰克林的伦理观念已在上面引语中囊括净尽了。这里不需要用布伦塔诺的引语（《近代资本主义的开端》〔Die Anfänge des modernen Kapitalismus〕，白 150 页始）来警告人们不要误解这位慈善家（布伦塔诺似乎把误解的根源归在我身上）。问题恰恰相反：这位慈善家是怎样以一个道德家的姿态写出了这些特殊的警句（布伦塔诺忘记了应该依样复制出这些警句的极富特征的形式）呢？——原注

④ 这是我们在陈述这一问题时与索姆巴特发生分歧的缘由所在。其重大的实际意义将来就会一清二楚的。但是我们不妨预先声明一下，索姆巴特并未忽略资本主义企业家的这一伦理品质方面。可是，在他看来，这一伦理品质方面似乎是由资本主义造就的。为了我们自己的研究意图起见，我们必须假设一个相反的情况。我们只有在我们考察的结尾才能作出一个定论。关于索姆巴特的观点，见同前书 357、380 等页。在这里，他的论证与齐美尔《货币的哲学》（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，我将来再谈。在此刻，任何彻底的讨论都必须推迟一下。——原注

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。

富兰克林所有的道德观念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；过多的这种美德只能是不必要的浪费。事实上，富兰克林在其自传中讲述他如何皈依这些美德[①]，或者关于严格保守自己节制的形象如何有价值的讨论、以及如何努力自谦尔后得到众人赏识[②]，所有这些都证实了上述的印象。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。这就是极端的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

① “我渐渐开始确信，在人际交往中，忠实、诚恳和正直对于生活美满幸福至关重要。我写下誓言，一息尚存，就要身体力行（这些誓言至今仍保存在我的日记本中）。在我看来，启示就其本身而言的确并不重要，可是我认为，虽然某些行为并不因为遭到启示的禁止便是坏的，或者因为得到启示的鼓励便是好的；但是从全面来看，这些行为可能因为对我们来说是坏的便遭到禁止，或者因为在其本质上对我们有益便得到鼓励。”——原注

② “因此，我尽可能将自己隐藏在幕后，把它（指创建一座图书馆的方案。——引者注）当做几位朋友的计划来实施。这几位朋友要我四处走访，向他们认为喜欢读书的人提出这一方案。这样，我的工作进展得十分顺利。后来，凡是遇到这种场合，我都一直这么做。这种做法为我带来了不断的成功，因此我衷心地推荐这种做法。眼下你的虚荣心作出的一点点牺牲将来是会得到丰厚的报偿的。如果在短期内还难以确定这是谁的功绩，那么一个比你更有虚荣心的人会跳出来说这是他的。这时即使是他人的嫉妒心也会将那些被夺走的羽毛拔下来，重新插到原主的身上。这样你就会获得公正的待遇的。”（《自传》，140页）——原注

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与这种印象不符，这一点有他自传里那种非凡的坦率可资佐证。富兰克林把他之得知美德的功用归因于一种旨在引导他走正路的神的启示。这种情况表明，他说的话里所包含的，不仅仅是劝人为了纯粹利己的动机而进行伪装，其中还有更多的东西。

事实上，这种伦理所宣扬的至善——尽可能地多挣钱，是和那种严格避免任凭本能冲动享受生活结合在一起的，因而首先就是完全没有幸福主义的（更不必说享乐主义的）成分搀在其中。这种至善被如此单纯地认为是目的本身，以致从对于个人的幸福或功利的角度来看，它显得是完全先验的和绝对非理性的[1]。人竟被赚钱动机所左右，把获利作为人生的最终目的。在经济上获利不再从属于人满足自己物质需要的手段了。这种对我们所认为的自然关系的颠倒，从一种素朴的观点来看

---

(1) 布伦塔诺（同前书，125—127页，注释1）利用这话来批判后来对“这种理性化和纪律”的讨论。〔世俗禁欲主义〔世俗的禁欲主义〈worldly asceticism〉是一个看起来自相矛盾的术语。这是我所能找到的与韦伯的 innerweltliche Askese 相对应的最佳翻译了。innerweltliche Askese 的意思是在世俗生活中实行的禁欲主义，与要从世俗生活中摆脱出〈例如进寺院〉的 ausserweltliche Askese〈修来世的禁欲主义〉相对。二者的精确含义将随着韦伯的讨论显明起来。他的文章的一个主要论点是，禁欲主义不必与世俗生活相脱离才能够禁欲。我后面将统一用 worldly〈世俗的〉和 otherworldly〈修来世的〉这两个术语来表示这两种禁欲主义的差别。——英译者注〕使人们服从这种理性化和纪律。）他说，这就是把一种非理性的生活方式加以理性化。事实上，布伦塔诺的话相当正确。一种事物就其本身来说无所谓合不合理性，只是从特定的理性的观点来看才能说它是非理性的。对于不信教的人来说，所有宗教的生活方式都是非理性的；对享乐主义者来说，所有禁欲的生活方式都是非理性的，不管就其特有的基本价值观而言，与享乐主义相对的禁欲主义是不是一种理性化。如果说本篇文章还有一点真知灼见，但愿这点真知灼见能用来说明表面看似简单的“理性的”这一概念的复杂性。——原注

是极其非理性的，但它却显然是资本主义的一条首要原则，正如对于没有受到资本主义影响的诸民族来说这条原则是闻所未闻的一样确定无疑。与此同时，它又表达了一种与某些宗教观念密切相关的情绪。富兰克林虽是一个无特殊色彩的泛神论者，但他那加尔文教派的严父却在他幼小的时候就反复向他灌输一条来自圣经的古训。因此，如果我们问为什么“要在人身上赚钱”，他在其自传中所做的回答用上了这条古训：“你看见办事殷勤的人么，他必站在君王面前。”（圣经·箴言·二十二章二十九节）在现代经济制度下能挣钱，只要挣得合法，就是长于、精于某种天职（Calling）的结果和表现；而这种美德和能力，正如在上面那段引文中以及在富兰克林对其它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。[①]

事实上，这种我们今日如此熟悉，但在实际上却又远非理所当然的独特观念——一个人对天职负有责任——乃是资产阶级文化的社会伦理中最具代表性的东西，而且在某种意义上说，它是资产阶级文化的根本基础。它是一种对职业[②]活动内容的义务，每个人都应感到、而且确实也感到了这种义务。至于职业活动到底是什么，或许看上去只是利用个人的能力，也可能仅仅是利用（作为资本的）物质财产，这些都无关宏旨。

---

① 布伦塔诺认为我误解了富兰克林的伦理品质。在答复布伦塔诺（《近代资本主义的开端》，150页及以下诸页）为富兰克林所作的长篇却不甚准确的辩解时，我只提及这段话。在我看来，这段话本来是足以使他的辩解显得多余的。——原注

② 我用了 profession 和 calling 两个术语来翻译德文词 Beruf。这两个术语无论哪一个都与这一特殊的上下文十分贴切。vocation 一词不具有韦伯感兴趣的伦理涵义。我们特别应该记住，在这个意义上的 profession 并不与 business 相对，但它指的是一个人对待其职业（occupation）的特殊态度，不论这职业是什么样的职业。这一点从韦伯的整个论点中便显然可见。——英译者注

当然，这并不是说，这种观念只是出现在资本主义条件下。恰恰相反，我们在下面将追根溯源，会在资本主义出现以前的某个时代找到它的由来。自然，我们更不会说，现代资本主义企业中的个人（无论是企业家还是劳动者）有意识地接受这些伦理格言乃是当今资本主义能够进一步存在下去的条件。当今资本主义经济可谓是一个人生在其中的广漠的宇宙，他对这个人来说，至少对作为个人的他来说，是一种他必须生活于其中的不可更改的秩序。他只要涉足于那一系列的市场关系，资本主义经济就会迫使他服从于资本主义的活动准则。假如一个制造商长期违犯这些准则，他就必然要从经济舞台上被赶下去，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。

所以，当今的资本主义既然已经左右了经济生活，它事实上就是在通过经济界适者生存的过程教育着、选择着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的各种独特性的生活态度最终能够得到选择，而且能左右其他的生活态度，那么，这种生活态度在开始时就不可能是起源于若干孤立的个人，而只能是一种为一切人群所共有的生活方式。这种生活方式的起源正是需要说明的。按照较为朴素的历史唯物论的学说，这样的思想之产生，是经济状况的反映，或曰是其上层建筑。对此，我们将在下面详细论述。这里，我们要大家注意一个事实就够了。这个事实就是，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）无疑在资本主义秩序出现以前就已存在。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追求

利润的行为。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，资本主义远没有如在新英格兰地区那么发达，尽管这些殖民地及州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道士、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按唯物主义观点得出的因果关系相反。

这些观念的起源及历史比那些持上层建筑说的理论家们所想象的要复杂得多。资本主义精神（就我们所用的意义上而言）为了取得统治的地位，必须同各种敌对力量的世界进行搏斗。我们引用的富兰克林的话所表现的那类思想，虽曾令一整个民族为之喝彩，但在古代和中世纪[①]，则肯定会遭排斥，因为它会被认为是最卑劣的贪婪，是一种完全没有自尊的心态。

---

① 在阐述主要论点之前，我想趁此机会插几句反批评的话。索姆巴特（在《资产阶级》一书中）提出了一个站不住脚的论点，认为富兰克林的这一伦理观念是对文艺复兴时期伟大而多才多艺的天才列昂·巴第斯塔·阿尔贝蒂（Leon Battista Alberti）的一些著作的逐字逐句的复述。阿尔贝蒂除写过一些有关数学、雕塑、绘画、建筑和情爱（他自己是个仇视妇女的人）的论文外，还写过一部有关家庭管理的四卷本著作（Della Famiglia）。遗憾的是，在写作本书时，我未能搞到这部著作的曼齐尼（Mancini）版，只搞到了较老的波努齐（Bonucci）版。我们所引用的富兰克林的那段话是一字一句印刷的。那么，那些相应的段落，特别是“时间就是金钱”这一最重要的格言，以及紧承这一格言的那些规劝，又可以在阿尔贝蒂的著作中什么地方找到呢？据我所知，只有在《家庭管理》第一卷靠近末尾的地方才有一节与富兰克林那段话略微相似。在这个地方，阿尔贝蒂只是笼统地把金钱说成是家庭的真正动力，认为必须加以特别审慎的处理，如同卡托（Cato）在《De Re Rustica》一书中所讲的一样。阿尔贝蒂是佛罗伦萨一个门第显赫的骑士家族的后裔，他为此深感自豪。因此，把阿尔贝蒂看成是一个对贵族家庭满怀忌恨（因为他的不合法的出身虽然没有取消他的社会资格，却将他作为一个资产者而拒之于贵族门坎之外）的混血儿，那就大错特错了。诚然，阿尔贝蒂极力称赞大企业，认为只有大企业才配得上高贵而诚实的家庭（nobile è onestra familia）和自由而高尚的思想（libero è nobile animo），

才能消耗较少的劳动（209 页，参较《家庭管理》第四卷，第 55 页和 116 页，潘多菲尼版）。因此，羊毛和丝绸制造业是再好不过的了。同样，对家务的有条不紊和辛勤谨慎的管理，即把消费限制在收入以内，也是再好不过的了。这是一条维持神圣的家庭财产（santa masserizia）的原则，因而主要是一条维持生计即特定的生活标准的原则，而不是一条获利的原则（这一点索姆巴特理解得最好）。同样，在讨论货币的本质时，他所关心的是消费基金（货币或财物「possessioni」）的管理问题而不是资本的管理问题。这一切通过吉安诺若（Gianozzo）之口已经讲得十分清楚了。为了防止财富（fortuna）可能发生的各种不测，他建议人们及早养成不断工作的习惯，避免游手好闲。从长远来看，只有不断的工作才是积极健康的，才是高尚和充实的事情（in cose magnifiche è ample），而游手好闲则对维持一个人在世界上的地位构成危险。因此就必须对某种适当的买卖进行仔细的研究，以防财产发生变故，但任何图利的商业活动却又是不适当的（同前书第一卷，209 页）。他关于内心平静（tranquillita dell' animo）的思想以及他对伊壁鸠鲁关于人应为自己而活着（vivere a se stesso，262 页）这一思想的热烈赞同，特别是他对公职的厌恶（认为公职会带来纷乱、产生仇隙，把人们卷进各种肮脏的交易），乡村别墅的理想生活，他通过前辈的思想对虚荣心的培养，他对家庭荣誉的态度（将家庭荣誉视为决定性的标准和理想，因此家庭应当采取佛罗伦萨人的方式将财产集中管理而不可随意瓜分）——所有这一切若以清教徒的眼光来看简直是罪恶的肉体崇拜，若以富兰克林的眼光来看简直是官僚贵族的无稽之谈。我们还应当注意他对著书立说的极高评价（因为主要是文学创作和科学研究需要勤奋），当一个人从事著述的时候，他所付出的努力才最值得"家庭的理性行为"是避免寄人篱下和一贫如洗的手段。从这一意义上将财产看成是具有同等价值的，这一观点只是通过文盲吉安诺若之口表达出来的。因此，这一来自（见下文）修道士伦理思想的观念可以追溯到一个牧师那里（249 页）。

现在，我们需要将所有这一切与本杰明·富兰克林、特别是他那些前辈们的伦理观念和生活方式作一番比较，还需要将文艺复兴时期为人文主义官僚集团写作的文学家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），与清教徒的宗教小册子和训诫作一番比较，以便理解这一差异的深刻性。阿尔贝蒂提到了一些古代作者，从而使自己的经济理性主义处处得到证明。很明显，这种经济理性主义与色诺芬（Xenophon）（阿尔贝蒂并不知道色诺芬）、卡托、瓦罗（Varro）和哥伦默拉（Columella）（阿尔贝蒂引过这三个人的书）的著作中对经济问题的阐述密切相关。只是在卡托和瓦罗的著作中，获利（aquisition）本身是以另外一种方式受到重视的。只有在这点上，卡托和瓦罗才与阿尔贝蒂有所不同。而且阿尔贝蒂偶尔还对农场（fattori）的利用，农场的劳动分工和纪律，以及农民的不可靠等问题作过一些评论，这些评论听起来使人产生这样一个印象，仿佛卡托的素朴而充满智慧的思想得自古代使用奴隶劳动的家庭，而又被用于家有工业和佃农制度中使用的自由劳动这个范围内。索姆巴特（他提到斯多噶伦理观念，这一点容易使人产生误解）认为经济理性主义早在卡托那里就已经"发展到了极限"。索姆巴特的论点并没有完全错，他的理解是正确的，将

罗马人的 diligens pater familias（家庭严厉的父亲）和阿尔贝蒂关于 massajo（管理人）的理想结合起来，化为同一个人，这是完全可能的。最重要的是，卡托十分重视地产，把地产看成是消费基金投资的对象。这是卡托的一个特点。另一方面，由于基督教的影响，勤奋这一观念已经著上了各种不同的色彩。这里便是差异。勤奋的观念源自修道士的禁欲主义，后来又为修道士作家所发展。这一观念已经埋下了以后在新教世俗禁欲主义中获得充分发展的精神气质（ethos）的种子了。因此才出现了两者之间的关系，这一点我们将来还要反复指出。可是，这两者之间的关系与其说同圣·托马斯的官方教义密切相关，不如说同佛罗伦萨和西爱那的商业道德家密切相关。卡托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。在富兰克林的著作中也有着功利主义的倾向，但是那些给年轻商人的训诫的伦理性质不可能被人误解，这才是最重要的。对他来说，一个人理财时不小心谨慎，就等于戕害了资本萌芽，从而犯下了一个伦理错误。

索姆巴特称赞阿尔贝蒂虔诚敬神。可是，虽然阿尔贝蒂从事过圣事，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（除两个苍白无力的章节以外）却从未以任何方式利用宗教动机来证明他所主张的那种生活方式的理智性。他还没有把发展经济的主张同宗教观点联系起来，而富兰克林已不再需要这么做了。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的关系。阿尔贝蒂比较喜欢羊毛和丝绸业。这明显地表现出一种功利主义的倾向，而这种功利主义实际上也就是那种“为众人提供就业机会”的商人的社会功利主义。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惟一正当的理由。经济理性主义作为对经济状况的反映，在所有地方，所有时代那些“为事物而事物”的作家的作品中都可以见到，在文艺复兴和启蒙时期可以见到，在古代中国，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，像古代的卡托、瓦罗和哥伦默拉一样，阿尔贝蒂和其他同类学者也特别在勤奋这一原则方面使某种经济理性获得了高度的发展。宗教信仰能够强有力地用拯救和天谴的戒律来指导人们实现某种特殊的（在这种情况下已经在方法论上理性化了的）生活方式；而上面那种学术理论后来竟发展成为一种足以与宗教信仰相抗衡的革命性力量，这简直有点不可思议。与此比较起来，还有一种真正朝着宗教方向对行为的理性化。在清教徒各派以外，我们可以看到这种理性化到底是个什么样子。例如，在耆那教徒、犹太教徒、中世纪某些禁欲主义教派、波西米亚弟兄会（胡斯运动的支派）、俄国的 Skoptsi 派和圣经基督教派、以及无数修道会中，我们都可以看到这种理性化的大致面貌。

这种差别的关键在于（预言）。一种建立在宗教基础之上的伦理观念只要维持了宗教规定的态度，就能产生一定的心理上的约束力（非经济性质的）。只要宗教信仰存在，这种约束力就极具有效。像阿尔贝蒂具有的那种纯粹世俗的智慧是不能控制这种约束力的。只有当这种约束力发生了作用的时候，更重要的是，只有当它朝着与神学家的教义常常是完全不同的方向发生作用的时候，这种伦理观念才对生活行为，从而对经济秩序产生独

立的影响。坦白地说，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。

以后我还要讲到中世纪后期的那些神学道德家。相对而言，这些神学道德家都对资本持友好的态度（特别是佛罗伦萨人安东尼和西爱那人伯尔纳）。索姆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，他从修道士的思想中仅仅接受了勤奋这一观念，不管他是通过什么媒介的。阿尔贝蒂、潘多非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。尽管这种态度与基督教伦理观念相似，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，忽略了其对近代经济思想（和近代经济政策）发展的意义。确实，我在这里没有论述它的影响，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地认为其影响的范围与方向较之新教伦理是完全不同的（实际上新教伦理具有不可忽视的重要性，其精神鼻祖是威克利夫〔Wyclif〕和胡斯教派以及他们的伦理观）。受到这种非新教伦理影响的，不是上升时期的资产阶级的生活方式，而是政治家和王公贵族们的政策。为便于分析，这两条时常但却不总是汇聚在一起的发展线索应该予以明确的区分。就富兰克林而言，他那些印成小册子的对商人的忠告现在在美国被当做课堂读物，因而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厚书。但是我仍明确地把富兰克林当做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启蒙运动一样，在这期间已大大失去了原有的光彩，只有它与清教的联系仍常常被人提起。——原注

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，今天对这种思想仍抱排斥态度。这并不完全是因为获利的本能在那些时代就不为人所知或尚不发达（人们常常这么说）；也并不是像耽于幻想的现代浪漫主义作家所常常以为的那样，在资产阶级资本主义势力圈以外，不像在其圈内那么强烈。在这一点上是找不到资本主义精神和前资本主义精神之间有什么区别的。中国的清朝官员、古代罗马贵族、现代农民，他们的贪欲一点也不亚于任何人。不管谁都会发现，一个那不勒斯的马车夫或船夫，以及他们亚洲国家的同行，还有南欧或亚洲国家的匠人，他们这些人对黄金的贪欲要比一个英国人在同样情

况下来得强烈得多，也不讲道德得多。[①]

许多国家的资产阶级资本主义的发展程度，按西方的标准来看一直是落后的，但在靠赚钱以谋取私利方面使绝对不讲道德的做法普遍盛行，却恰恰是那些国家一直具有的一个突出的典型特征。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较）的劳动者缺乏自觉性（coscienziosità）[②]，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。资本主义无法利用那些信奉无纪律的自由自在的信条的人的劳动，正如它不能利用那些在与他人往来中给人以完全不讲道德的印象的人一样，后一点我们看了富兰克林的作品就会明白。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展程度上。自从有了人，就有了对黄金的贪欲。有一些人让黄金欲成为不受控制的欲望，并全身心地顺从它。其中的一个例子就是那位荷兰船长，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，这些人并不是产生出作为一种普遍现象的现代资本主义精神的那种大众心态的代表。了解这一点是十分重要

① 很遗憾，布伦塔诺（我们引证了他的著作）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）都一锅烩了，并由此提出应把获取货币的（而不是获取土地的）欲望当做资本主义获利行为的真正标准（以与封建主义获利行为相对）。进一步做一些区分就可以进而得出一个正确的概念，但他却拒绝这么做，不仅如此，他还对我们提出的（近代）资本主义精神这一概念提出了（照我看来）令人难以理解的异议，说这一概念已经在其假设中将有待证明的东西包含进去了。——原注

② 参照索姆巴特在所有方面都很精到的观察报告，见《十九世纪德国国民经济学》（Die deutsche Volkswirtschaft im 19 ten Jahrhundert），123 页。总之，我想不需要特别指出也可以看出我以下的研究论文在多大程度上得益于索姆巴特那些论点鲜明的重要著作，尤其是这一篇，尽管其采取的途径与索氏不同。当然我的论文的最重要的论点可以追溯到年代远得多的著作。有些人在根本性问题上不同意索氏的观点，还有一些人摒弃了他的许多论点，即便这些人也只有彻底研究了他的著作之后才有权这么做。——原注

的。在历史上的任何一个时期，只要有可能，就必有置任何伦理道德于不顾的残酷的获利行为。在对外国人和非同伙人打交道时，贸易也像战争及海上掠夺一样，常常是无法无天的。在这里双重伦理允许人们做出在与同胞同事的往来中禁止做的事情。

资本主义性质的获利，作为一种投机活动，在所有使用货币进行贸易，并且通过克门达、租税承包、国家借贷、战争资助、公爵朝庭及官吏为这种获利提供机会的各类经济社会中都一直盛行着。同样，这种投机者的内心态度，即嘲笑一切伦理限制的态度，也一直是普遍的。获利过程中的绝对的和有意识的冷酷无情的态度常常最紧密地与最严格地遵从传统联系在一起。而且，随着传统的崩溃和自由经济企业或多或少的扩张（甚至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普遍地得到认可和鼓励，只不过作为一个事实而被容忍。这一事实要么被看做是漠视伦理的，要么被看做是理应受到谴责的，但是，很不幸，它又是不可避免的。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际行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：在一个长期企业中，合乎理性地使用资本和按照资本主义方式合乎理性地组织劳动尚未成为决定经济活动的主导力量。而各个地方的人们在适应一种有秩序的资产阶级—资本主义的经济状况时，他们所遇到的最顽固的心理障碍之一恰恰正是这种态度。

在“一种要求伦理认可的确定生活准则”这样一种意义上所说的资本主义精神，它一直与之斗争的最重要敌手就是我们可以称之为传统主义的那种对待新情况的态度和反应。每一种

试图对此给出最后定义的尝试也必须暂置一旁。另一方面，我们可以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。

近代雇主为从其雇佣者那里获取最大可能的劳动量所使用的技术手段之一就是计件工价（piece-rate）的方法。譬如，在农业中，收获要求最大可能的劳动强度，因为，由于天气无常，高额利润与重大损失之间的差异取决于收获的速度。因而，在收获季节，计件工价制几乎是普遍流行的。并且，由于雇主对加快收割速度的兴趣随着劳动结果和劳动强度的增长而增长，雇主一次又一次地做出这样的尝试，一再提高劳动者的计件工价，从而给劳动者以机会来挣取对他们而言是很高的工资，以鼓励他们提高自己的效率。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；即提高计件工价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，因为劳动者对工价提高的反应不是增多而是减少其工作量。例如，某个人按每英亩 1 马克的价钱一天收割了 2.5 英亩地，从而挣得 2.5 马克。现在，工价提高到每收割 1 英亩得 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 英亩地，这样他仍然可以挣得他已经习惯得到的 2.5 马克。挣的多一些并不比挣的少一些来得那样诱人。他并不问：如果我尽力去做，那么我一天能挣多少钱呢？他却这样问：我要做多少活儿，才能挣到以前挣的 2.5 马克来打发传统的需求呢？这就是这里所说的传统主义的一个例子。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，挣得为此目的必需挣到的那么多钱。无论何处，只要近代资本主义通过提高劳动强度而开

始提高人的劳动生产率，它就必然会遭遇到来自前资本主义劳动的这一主要特征的极其顽固的抵制。今天，它越是遭遇到这种抵制，它不得不对付的劳动力（从资本主义观点看）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，另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；每一件用工资付偿的事似乎都牵涉到相应的利润下降。资本主义从它一开始起步，就一再地采取减少工资的方法。低工资就是多生产，也即是说，低工资增加了劳动的物质结果，因而，如同库尔的彼埃特（Pieter de la Cour）很早以前就此所言（我们将会看到，他的说法很合由来已久的加尔文主义精神），只是因为并且只要人们还很贫穷，他们才会劳动。这种观点在长达几个世纪的时间内一直被人们奉为一种信条。

但是，这种表面上非常有效的方法，其效能实际上是有限度的[①]。当然，可以在劳动市场上以低价雇佣剩余人口，这一

① 当然，我们在这里无法讨论这些限制在哪里的问题。我们也无法评价关于高工资与高劳动生产率的关系这一人人皆知的理论。这一理论最先是由布拉赛（Brassey）提出的，布伦塔诺在理论上阐明并坚持了这一理论，舒尔茨-盖维尔尼茨（Schulze-Gaevernitz）则从历史和理论两方面阐明并坚持了这一理论。因为哈斯巴赫（Hasbach）深刻的研究，这一理论被重新提出来加以讨论，讨论现在尚未最后结束。这里，我们只要承认一个没有人怀疑，也没有人会去怀疑的事实就够了。这事实就是：低工资与高利润、低工资与工业发展的良好前景至少不是一回事。一般说来，为适应资本主义文化而进行的训练，以及随之而来的资本主义作为一种经济体制而得以实现的可能性，并非仅仅是由机械的财政运动而产生的。所有的例子都很说明问题。——英译者注

点确实是资本主义发展的一个必要条件。然而，尽管过于庞大的一支后备军在某些情况下有利于量的扩大，但是，它却阻滞了质的发展，尤其是阻滞了向使用更高劳动强度的企业类型的过渡。低工资绝对不与廉价劳动等同[①]。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，而这归根结蒂甚至意味着不适者的生存。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多一点；一个波兰人，他的家乡越是向东，越是远离德国，他所做的活儿，较之于一个德国人所做的，也就越少。即便是从纯商业的角度来看，如果生产的商品需要任何一种熟练劳动，或者需要使用易于损坏的机器，或一般地讲，如果需要高度的专注和创新精神，那么，低工资的方法就必定要失败。这时，低工资并不能奏效，只能适得其反，落个与初衷相反的结果。因为，在这里，不仅高度的责任心是绝对必不可少的，而且，一般地讲，至少在劳动时间内容不得半点的分心，来计算怎样才能最省事最省力地挣得已经习惯的工资。相反，劳动必须是被当做一种绝对的自身目的，当做一项天职来从事。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，它只能是长期而艰苦的教育的结果。今天，已经占居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

① 必须记住，这是二十五年前写的。上面的这些论述现在看来是老生常谈了。但在当时，不要说在商人那里，即便在经济学家之中也很新鲜。——英译者注

题。[1]即使在今天，如果没有一支强大的同盟军支持，资本主义或许也不能前进半步。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。

最好还是通过一个例子来解释我们所说的。今天，人们常常以女工，特别是未婚女工作例子说明那种落后的传统劳动形式。雇佣女孩子，特别是雇佣德国女孩子的雇主，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遗传下来的或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工作方法，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，一般地讲，这类解释根本不会得到理解。提高计件工价的方法在习惯的石墙前总要碰壁，不能奏效。一般地讲——并且从我们的观点看，这一点不无重要性——只是对于那些有着特别的宗教背景，特别是有虔信派背景的女孩子来说，才有不同的情形。人们时常听说，并且调查统计也证实了[2]，这些人往往有最好的经济教育机会。集中精神的能力，以及绝对重要的忠于职守的责任感，这里与严格计算高收入可

① 从此以后，资本主义工业的建立若没有从旧文化地区来的大规模移民运动常常是不可能的。不管索姆巴特关于手工业者的个人技能及生意诀窍与科学的、客观的现代技术之间的区别的论述有多么正确，在资本主义兴起时，这种区别几乎是不存在的。事实上，可以说以资本主义方式工作的工人（在某种程度上还有企业家）的伦理品质常常比凝结在几百年传统中的工匠的技能具有更高的稀少价值。即使是今天的工业界，在选择建厂地点时，也不能不受制于人口这些集中劳动中经过长期的传统教育熏陶而获得的品质。在观察这种制约时，当今的科学偏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，这种观点的正确性实在令人怀疑。——原注

② 见我的《论工商业劳动的心理物理学》（Zur Psychophysik der gewerblichen Arbeit），《社会科学和社会政治文献》，XX卷。——原注

能性的经济观，与极大地提高了效率的自制力和节俭心最经常地结合在一起。这就为对资本主义来说是必不可少的那种以劳动为自身目的和视劳动为天职的观念提供了最有利的基础：在宗教教育的背景下最有可能战胜传统主义。对当今资本主义的这一观察结果[①]本身就意味着有必要问一问，对资本主义的适应性与宗教因素在资本主义早期发展的日子里是怎样结合起来的。因为，可以从无以数计的例子中推论出，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 世纪卫斯理教徒（Methodist）[②]工人在他们的同志们手中所遭遇到的憎恶和迫害绝非仅仅是，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和更加惊人的观点。他们所遭受的憎恶和迫害，正像一些报告中提到他们的工具遭到破坏所暗示的，是由他们那种如同我们今天所说的非常愿意劳动引起的。

然而，还是让我们再回到现在，这次回到企业家身上，以阐明传统主义在企业家身上意味着什么。

索姆巴特[③]（Sombart）在讨论资本主义的起源时[④]，曾经

---

① 前面的说法可能会被误解。一类广为人知的商人为了自己的利益而倾向于利用下面这一信条，即“应该为人民维护宗教”。更早一些时候，很多牧师，尤其是路德派的牧师，出于对当局的一般同情，常常自愿做穿黑袍（牧师穿黑袍。——译注）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与偶然的事实无关，而只与常见的事实有关。我们会看到，这些事实不断以一种典型的方式反复出现。——原注

② 卫斯理教派是基督教（新教）主要派别之一。该派标榜遵守种种道德规矩，所以成员们有“循规蹈矩者”（Methodists）的绰号，以后成为该派别称。汉名意译为“循道宗”。——译注

③ 或译桑巴特（1863～1941），德国资产阶级庸俗经济学家。主要著作有《现代资本主义》。——译注

④ 《现代资本主义》，第一版，第一卷，62 页。——原注

把需要的满足和获利作为经济史上的两大主要原则区别开来。在前一种情况下，支配经济活动的形式和方向的目的，始终是获得满足个人需要的必需商品，而在后一种情况下，则是努力获取不受需要限制的利润。他称之为需求型经济的，初看上去，似乎和这里称为经济传统主义的是同一种东西。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（按照索姆巴特在其著作中的另一部分中给资本所下的定义[①]，这些类型必须被认做是具有资本主义性质的）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。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商品）以赢利，购买生产资料和出售产品的企业，也即是说，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。这甚至在近代经济史的过程中也不仅仅是个别偶然的情形，相反，这是一种规律，只是由于资本主义精神反复而又日益有力的征服，才不断地被中断。固然，企业的资本主义形式和经营企业的精神一般都处于某种相互适应的关系，但是，它们并非处于一种必要的相互依赖的关系。尽管如此，我们暂且使用（近代）资本主义精神这一用语[②]来描述那种理性地而且系统地按照我们曾用本杰明·富兰克林的例子来说明的方式去追求利润的态度。然而，这已得到如下这个历史事实的证明：即一

---

① 《现代资本主义》，第一版，第一卷，195页。——原注

② 自然，这里是指西方独有的近代理性企业的资本主义精神，而不是指在世界各地流传了数千年的那种资本主义精神。后面这种资本主义从中国、印度、希腊、罗马、佛罗伦萨一直流传到今天，是由高利贷者、军火承包商、公司里的贸易商、收税员、大商人和金融巨头加以发展的。——原注

方面上述的心态在资本主义企业中找到了它最合适的表达，另一方面，企业又从资本主义精神那里汲取到它最合适的动力。

但是，两者也可以分别发生。本杰明·富兰克林浑身上下都渗透着资本主义精神，但在当时，他的印刷厂在形式上与任何一个手工企业都没有差别。我们将会看到，在近代开始之际，商业贵族中那些具有资本主义性质的企业家既不是我们在此称为资本主义精神的惟一体现者，也不是这种精神的主要体现者[①]。只有那些处于上升时期的工业中产阶级才体现了资本主义精神。甚至在19世纪，资本主义精神的典型体现者也不是利物浦和汉堡的那些风度翩翩的绅士（其商业财产是世袭而来的），而是曼彻斯特和西法利亚的那些多在非常普通的环境中靠个人奋斗而发财致富的暴发户。早在16世纪，情形就颇为相似了；那时兴起的工业多是由暴发户创建的[②]。

经营管理，例如银行、批发出口商业、大型零售商店、或出售家庭制造品的大型公司的经营管理，确实只有以资本主义企业的形式才是可能的。但尽管如此，它们也完全可以按照传统主义的精神来经营。事实上，大型发行银行的业务是不能以

---

① 因此，这一假设绝不是先验的。我要在此说明的是，一方面具有资本主义性质的企业的技术，另一方面为资本主义扩张提供了能量的职业精神，它们的起源存在于相同的社会阶级中。宗教信仰的社会关系也有类似的情形。加尔文主义在历史上曾是以资本主义精神从事教育的机构之一。但是在尼德兰，握有大宗货币的企业家并非都是严格的加尔文宗的信徒，而是些阿明尼乌派教徒。对于出现这种情况的原因将在以后讨论。处于上升时期的中小资产阶级曾提供了大批的企业家，而他们在很大程度上是资本主义伦理和加尔文教两者的典型代表。恰恰正是这一点与我们在这里提出的论点十分吻合：即在任何时代都存在着大银行家和商人；但是，以资本主义方式合乎理性地组织工业劳动却是直到从中世纪过渡到近代之后才为人所知。——原注

② 关于这一点参见J·马林尼亚克（J·Maliniak）在苏黎世所作的那篇杰出的演讲（1913）。——原注

其他方式经营的。长达几个世纪的对外贸易一直是以具有严格的传统性质的垄断权和法律特权为基础的。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），那场正在结果传统主义性命的革命仍如日方中天。将旧有的放利体制毁灭的，正是同一场革命；现代家庭劳动与这场革命只是在形式上有联系。尽管这些事物在我们已是司空见惯，但要说明这场革命的发生及其意义，仍需要用一个具体的实例。

直到上个世纪的中叶，放利者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中的许多部门是如此[①]。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放利人居住的城镇。这些布料常常全部或主要（如亚麻织物）由农民自产的原料制成的。放利人经过仔细的、经常是官秤的鉴定之后，按常例的价格把布料收下。放利人的主顾是些中间人（因为市场可能在很远的地方），这些中间人来找放利人。一般说来，他们当时不是凭样品，而是按照传统质量购货，或在提货之前发出订单，这些订单十有八九都被转到农民那里。主顾亲自订货的情况很少，即使有也是间隔很长。通过书信往来就足够了。后来送货样的做法渐渐时兴起来。放利人的业务时间很短，大约一天五到六个小时，有时则少得多；遇到忙季，时间则长些。他们挣钱不是很多，但足以过上像样的生活。年景好的时候还可储存一部分钱。总起来说，竞

① 下面这幅图景是根据在不同的工业部门和不同地区所发现的状况收集而成的理想类型。它在此只起说明的作用。因而，如果在我们所知的任何一个例子中，其过程并非严格地按照我们所描述的方式发生，这当然也不会带来什么恶果。——原注

争者之间的关系是相当好的。他们对业务的基本原则有着很大程度的一致看法。在酒馆里消磨时日，经常开怀畅饮，还有一帮志趣相投的朋友，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是必不可少的；最后，经济过程的客观方面——簿记是理性的。但是，假如考虑一下激励那时的企业家的精神，它仍是传统主义的业务：传统的生活方式、传统的利润率、传统的工作量、传统的调节劳资关系的方法、以及本质上是传统的主顾圈以及吸引新主顾的方法。可以说，支配这种经营活动的所有这些做法，其基础是这些商人群体的精神气质。

有一天，闲适自在的生活突然之间中断了，并且常常是劳动组织形式没有发生本质的改变，如变家庭工场为统一领导下的工厂，变手工织为机织一类的改变。相反，出现的新情况无非就是某一个出身于放利家庭的年轻人来到乡下，仔细挑选了他将要雇用的织工，大大加强了对他们的劳动监督，于是便把他们从农民变成了工人。另一方面，他还尽最大可能直接深入到最终消费者中去，以此来改变自己的销售方法。他对一切细节都能了如指掌。他每年还要走访顾客，征求他们的意见。最重要的是，他还调整产品的质量，直接投合他们的需要和愿望。同时他开始介绍廉价多销的原则。这种理性化过程的结果是，那些不愿这样做的人只得关门歇业。这一结果随时随地均可反复见到。在残酷竞争的压力之下，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贷款从而赚取利息，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冷酷无情的节俭，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的生活方式的人也不得不削减其消费开支[①]。

在这一点上，至关重要的是，这场革命通常并不是由源源不断用于工业投资的新货币引起的，而是由于这种新的精神，即资本主义精神已经开始发生作用了。在我所知道的几个事例中，整个革命过程只是由从亲戚那里筹借来的几千马克的资本推动起来的。近代资本主义扩张的动力首先并不是用于资本主义活动的资本额的来源问题，更重要的是资本主义精神的发展问题。不管在什么地方，只要资本主义精神出现并表现出来，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，相反的情况则是违背事实的[②]。但它的出现往往不是一帆风顺的。各种怀疑、仇恨甚至道德义愤总是滔滔不绝地涌向第一个革新者。人们还千篇一律地——这类事例我略知几个——捏造出一些关于他从前生活的隐私污点的传说。只有超乎寻常的坚强性格才能使这样一个新型的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毁灭。否认这一事实当然是再容易不过的事情了。而且，只是因为这种新型的企业家具有确定不移且是高度发展的伦理品质，以及洞若观火的远见和行动的能力，他才在顾客和工人中间赢得了不可缺少的信任。没有任何别的东西能够给予他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近代企业家必须承担的无比繁重的工作。可是这样一些伦理品质却与那些适应传

① 正因为如此，当然还有别的原因，德国工业中早期（经济）理性主义在最初阶段还伴随着某些其他现象，如日常生活用品的式样在趣味上曾蒙受灾难性下降，出现这种情况绝非偶然。——原注

② 这不应理解为贵重金属的供应变化可以说没有任何经济意义。——原注

统主义的伦理品质有着天壤之别。

上述这一变化表面上并不引人注目，但却对新的精神渗透到经济生活中去起了决定性的作用。推动这一变化的人通常并不是那些胆大妄为、肆无忌惮的投机商，也不是那些我们在经济发展史的各个阶段都能遇到的经济冒险家，更不是那些大金融家。恰恰相反，他们是些在冷酷无情的生活环境中成长起来的人，既精打细算又敢想敢为。最重要的是，所有这些人都节制有度，讲究信用，精明强干，全心全意地投身于事业中，并且固守着严格的资产阶级观点和原则。

人们常常倾向于认为，这些个人的道德品质与各种伦理准则毫无关系，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否定性的。这类商人之所以能够获得成功，似乎就因为他们具有一种摆脱共同传统的能力，即具有一种自由的启蒙精神。而今天，一般来说情形恰恰便是如此。宗教信仰与行为之间的任何关系一般来说都已付诸阙如，即使在某些地方存在这种关系，它也基本上是一种否定的关系，至少在德国是这样。今天，充满着资本主义精神的人倾向于对教会采取一种漠不相关的态度，假使不是敌视的态度的话。对天国的虔诚的厌倦这种想法对他们的积极本性也几乎没有什么吸引力。宗教对他们来说显得是一种将人们从尘世的劳动中诱开的手段。如果你要问，他们这种使自己食不甘味、夜不安枕的活动意义究竟何在，他们为什么对自己拥有的一切永不感到厌足，从而显得对任何纯粹世俗的人生观如此地无动于衷，他们也许会回答（假如他们知道答案的话）："是为了供养子孙后代。"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，在大多数场合下，而且更正确地说，就只不过是这样：

这种需要人们不停地工作的事业业已成为他们生活中不可或缺的组成部分了。事实上，这是惟一可能的动机，但与此同时，从个人幸福的观点来看，它表达了这类生活是如此地不合理性：在生活中，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，追求仅靠财富就能获得权力和声誉的欲望也在发生作用。一旦整个民族的想像力都驰骋于纯粹数量上的巨大时，这种关于巨额数量的浪漫观念便对具有诗人气质的商人们产生了不可抗拒的吸引力，例如在美国就是这样。但是这一观念通常并不能吸引那些真正的领导人，更不能吸引那些不断获得成功的企业家。当然，也有一些商人坐享世袭而来的财产和贵族封号。他们将自己的儿子送进大学或官场，让他们用自己的行为掩盖其社会出身。但事实上，这是后来颓废的产物，也是德国资本主义暴发户的典型历史。资本主义企业家的理想类型[①]，与这种或多或少受过文化教养的拼命往上爬的人毫无关系。即便在德国也间或出现了一些代表这一理想类型的杰出榜样。这一理想类型的企业家一向注意避免不必要的开销，从不自吹自擂，从不对自己的权力沾沾自喜。相反，他们常常为自己的社会声誉的那些外在标记而感到窘迫不堪。换言之，他们的生活方式常常——我们将来还有必要考察这一重要事实的历史意义——是以某种禁欲的倾向见称于世的，这一点在我们所引用

① 这只是指我们此刻作为研究对象的那类企业家（商人），并不是指任何实际的普通类型。关于理想类型的概念，见我发表在《社会科学和社会政治文献》XIX.NO.1上的讨论（此文在韦伯死后在《科学理论论文集》中重新发表。这一概念是由韦伯本人在这些论文中首次详尽发展的，非德国读者很可能对此不太熟悉。然而这是韦伯方法论中最重要的方面之一，我们曾在上面一个注释中提及过。——英译者注）。——原注

的富兰克林的训诫中便可一目了然。也即是说，他们具有一种比起富兰克林曾经敏锐地提出的自我克制来说更为诚实的谦逊。而且这种情况并不罕见，倒是往往形成一种惯例。他们的财富仅仅为他们带来了一种自己业已做好了本职工作的极不合理的感觉。除此以外，他们从自己的财富中则一无所获。

但正是这一点在前资本主义时期的人们看来是那样地不可理解、那样地神秘莫测、那样地猥贱下流、那样地可憎可鄙。在他们心目中，每个人毕生工作的惟一目的，就是让自己钻进一个负载着大量金钱和财富的坟墓中去。而且这一切只有当作某种反常本能，即拜金欲（auri sacra fames）的产物才可加以说明。

我们的个人主义的政治、法律和经济体制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。在这种体制下，资本主义精神是可以理解为纯粹的适应的结果，正如上面已经说过的那样。资本主义制度迫切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，并且与在经济斗争中求得生存的状况密切相关。因此今天已经不存在把获取财富的生活方式与任何单一世界观（Weltanschauung）进行必要联系的问题了。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了。尽管时至今日我们仍能感到宗教企图对经济生活施加影响，然而这种不正当的干预已经微不足道了，已经不能与国家制定的规章制度对经济生活的干预相提并论了。在这种情况下，人们的商业利益和社会利益确实有着决定他们的观点和态度的趋势。谁要是不使自己的生活方式适应资本主义成功的状况，就必然破产，或者至少不会发家。但是所有这些都是近代资本主义在它已经取得了支配地位，已经摆脱了旧有支柱的时候所表现出来的现象。但是，只有当近代资本

主义与近代国家日益强大的力量联合起来的时候，它才得以摧毁了中世纪经济生活准则中的那些陈旧腐朽的形式。我们暂且还可以说，在近代资本主义与宗教力量的关系上大概也是同样的情形。我们的任务就是要考察到底是不是，以及在什么意义上是这一情形。把赚钱看做是人人都必须追求的自身目的，看做是一项职业，这种观念是与所有那些时代的伦理感情背道而驰的。这一点几乎无须证明。“你们很难使上帝满意”（Deo placere vix pofest）这一教义在当时已经与教会法规合而为一了，并且已经直接用于评判商人的活动了。圣·托马斯将追求财富的欲望斥为卑鄙无耻（turpido）（这一用语甚至还用来指献那种不可避免的因而在伦理上是完全正当的获利），他的这一论点在当时被奉为真理。同样，上面这一教义（像福音书中关于利益的章节一样）[7]，也被视为真理。因而，与社会大多数人所持有的那些更加激烈地反对财富的观点比较起来，这一教义实际上已经包含着天主教教义对财政势力的相当程度的妥协了，而在意大利的一些城市，教会已经与这些财政势力建立

---

① 这里也许是对我们前面提到的凯勒（F·Keller）的文章作一些评论的最适当的地方了。同时我们还要对索姆巴特根据凯勒的文章所作的考察进行一些讨论，只要它们与现在的上下文有关。假如一个作者因为认定教会的利息禁令是区别天主教伦理和新教伦理的决定性标准就去批评一篇对这一禁令（除了偶然在一句与总的论点毫无关系的话中）只字不提的研究论文，这几乎是不可想像的。一个人应该仅仅批评自己读过的东西，或者批评自己读了之后尚未忘记的论点。反对罪恶的高利贷的运动贯穿了整个16世纪的洪古诺和荷兰教会史。伦巴第街的人（Lombards：伦巴第街，伦敦中心区金融业密集的一条街道，后成为伦敦金融市场的代称。——译注），亦即银行家仅仅因为这场运动就被革出教门（见第一章，注17）。加尔文采取的较为宽容的态度（不过加尔文并不反对将反对高利贷的规定列在教会法规的第一方案中）直到塞尔马苏斯（Salmasius）才取得了决定性的胜利。因此天主教伦理与新教伦理的差别并不在此，而是恰恰相反。但更为糟糕的是作者

对于这一点的意见。与冯克（Funck）和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）比起来，与恩德曼的考察（这些考察在某些观点上尽管已经陈旧过时了，但仍是十分重要的）比起来，这些论点给人一种肤浅的痛苦印象。的确，凯勒杜绝了索姆巴特那样的夸夸其谈，例如，索姆巴特说，我们应该注意西爱那人伯尔纳和佛罗伦萨人安东尼这两位"虔诚的绅士"是如何通过一切可能的手段来刺激企业精神的，既然他们像所有关心利息禁令的人一样，以这样一种方式去解释这一禁令，以致免除了我们所谓的资本的生产投资。一方面，松巴特把罗马人列入英雄民族的行列，另一方面，他又认为经济理性主义在卡托那里已经发展到了极限，这对他的整个研究来说是一个不可思议的矛盾。这一点可以顺便提提，表明这是一本在论点上漏洞百出的书。

他还错误地陈述了利息禁令的意义。这一点在此不能详论。利息禁令的意义曾经被夸大，然后又被低估，现在，在一个产生天主教徒和新教徒百万富翁的时代，为了辩护的目的又被颠倒了过来。众所周知，尽管有着圣经的权威，这一禁令直到七个世纪才通过红衣主教会议（Congregatio S. Officii）颁布的命令得以废除。但在当时却只是暂时和间接地，也就是说只是通过禁止忏悔神父用关于罪恶的高利贷的问题来困扰忏悔者的办法来废除这一禁令的；虽然红衣主教会议要求人们必须顺从它颁布的命令，以防禁令重新得到恢复。购买公债券，回扣汇票和其他各种契约，这些活动是否正当，人们在没完没了地进行争论。考虑到这些争论（特别是考虑到我们上面提到的红衣主教会议关于市政贷款的命令），任何一个对上面那一原则的极端复杂的历史作过彻底研究的人都不会坚持认为利息禁令只适用于应急贷款，也不会坚持认为利息禁令旨在保存资本，或者认为这一禁令甚至对资本主义性质的企业大有益处（25 页）。事实上，教会比较晚才开始重新考虑这一禁令。在这个时候，纯粹的商业投资的形式并非固定利息率的贷款，而是 foenus nauticum，commenda，societas maris 和 dare ad proficuum de mari（在这种贷款中，得失的分配是根据冒险的程度而得到调节的）。考虑到通过向生产企业提供贷款从而赚取利润这一性质，纯粹的商业投资的形式必然是这样的。这一切并不被（或者只根据几个严格的宗教法规学者）认为是遭到禁止的。但是，当固定利息的投资以及各种回扣成为可能和惯例的时候，第一种贷款也遇到了来自禁令方面的麻烦和困难，这又导致商人行会（黑名单）的各种极端的措施。宗教法规学者对待高利贷的态度总的来说只有法律和形式方面的意义，并且的确已经摆脱了保护资本的倾向（而凯勒把保护资本的倾向都归因于宗教法规学者的这种态度）。最后，决定人们对待已经得到肯定的资本主义的态度的因素有两个，一方面是传统的并且大多是含糊不清的对与日俱增的资本力量的敌视，而这种资本力量是非人格化的，因而不受伦理观念的制约（这在路德关于福格家族和关于银行业的公告中也得到了反映）；另一方面是适应实际需要的必要性。但这一点我们不能详加讨论，因为我们已经说过，高利贷禁令以及这一禁令的命运对我们只有表征的意义，而且这一意义还十分有限。

司各脱派（scotists）的经济伦理观念，特别是托钵僧神学家们的、更重要的是西爱那的伯尔纳和佛罗伦萨的安东尼（他们都是些具有禁欲主义

的某种特殊的理性类型）的僧侣的经济伦理观念无疑值得单独加以讨论，我们不能只在我们的讨论中偶尔涉及一下就了事。要不是这样，为了答复批评，我就必须在此预先讲几句我应该在对天主教的伦理观念与资本主义的确定无疑的关系的讨论中才讲的话。这些人企图把商人的谋利说成是对他的勤奋的报答，想在伦理上证明这种谋利的合理性，这一点开了耶稣会的先河（当然，即便是凯勒的论点无非也就是这样）。

当然，关于勤奋的观念和对勤奋的认可归根到底来自修道上的禁欲主义，也许还来自关于管理者（masserizia）这一思想，而关于管理者这一思想又源自牧师，阿尔贝蒂通过吉安诺若之口已说明了这一点。修道上的伦理观念是新教各世俗主义教派的鼻祖，但到底在什么意义上是这样，我以后还要详论。在希腊，在犬儒学派的人中间，也有类似观念的苗头，这一点在希腊后期的许多墓志铭中可以看得很清楚；而在埃及，虽然背景完全不同，但也同样有着这类观念的苗头。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很缺乏，我们将来会看到，新教关于一个人得救的证明，即感召中惟一的确实性的观念提供了一种心理上的约束力，这种宗教信仰将这种心理上的约束力置于“勤奋”之后。天主教却不能提供这一切，因为它的得救的手段不同。结果这些论者关心的是一种伦理准则，而不是实际行动的动机，而这种动机又依赖于那种得救的愿望。很明显，他们所关心的是对实际需要做出的让步，而不是像世俗禁欲主义那样关心那些从基本的宗教前提演绎出来的原则（长期以来，除凯勒以外，人们对安东尼和伯尔纳的评价都很高，这是极其自然的）。时至今日，即使是对实际需要做出的那些让步还常常引起争论。但是，这些修道士伦理观念作为征兆，其意义却是很大的。

但是，导致近代关于职业观念的那些宗教伦理思想的真正根源却在于各教派和异教运动，特别是在于威克里夫；虽然布罗德尼茨（Brodnitz）（在《英国经济史》中）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。所有这些我们都不能详细论述。因为在这里我们只能偶尔讨论一下中世纪的伦理观念是否以及在多大程度上为资本主义精神铺平了道路。——原注

起了十分密切的政治关系[1]。但是即使在这一教义较好地调节了实际情况的地方，人们的那种伦理感情也从来没有被彻底征

---

① μηδ ἐν ἀπελπίζοντες（《路加福音》第6章、35行）这几个词，伏尔加特（Vulgate）译作 nihil inde sperantes。这几个词被认为（据墨尔克斯［A. Merx］）是对 μηδ ἕνα ἀπελπίζοντες（或者 meminem desperantes）这几个词的误用，因而意谓着向所有兄弟，包括穷人提供贷款，而不谈什么利息。现在 Deo Placere vix potest（你们很难使上帝满意）一节被认为是来自雅利安人（即便如此，对我们的论点也无关紧要）。——原注

服（例如佛罗伦萨的安东尼就是这样）——那种为获利而获利的活动归根结底是一种可耻行为（pudendum），这种行为之可以被容忍，仅仅只是因为现世生活的一些不可改变的需求而已。

当时的一些道德家，特别是一些唯名论派的道德家，把经过充分发展的资本主义事业形式当作不可避免的东西来加以接受。他们还力图证明这些事业形式，特别是商业，是正当必要的。虽然他们的内心不无矛盾，但他们还是能够把商人的勤奋努力看成是利润的合法来源，因而能够给予这种勤奋努力以道德认可。但是，占据着统治地位的教义则把资本主义获利的精神斥为卑鄙无耻，或者至少不会给予这种精神以积极的伦理认可。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。最重要的是，这是资本主义集团自身的态度。只要他们不肯放弃教会的传统，他们毕生从事的工作充其量不过是某种在道德上毫无建树的东西。他们的工作一直得到容忍，可是这种工作却与教会有关高利贷的教义之间始终存在着互相抵触的危险，单就这一点来看，它就对拯救构成威胁。各种资料表明，富人们往往在临终之际将巨额钱财捐献给教会，用以补赎自己良心上的愧作，有时甚至还将他们过去从负债人那里巧取豪夺来的高利退还给原主。上述情况，连同那些人们常常加以非难的异教倾向及其他倾向，只有在商业贵族中那一部业已摆脱了传统的人们中间才不存在。但即使是那些怀疑主义者或对教会不以为然的人天生下来也迫不得已要这么做，因为这样就能够保证他们免遭身后可能发生的各种不测，因为（至少根据上面这一人们普遍持有的观点）对于教会戒律的永恒的顺从足以保证他们死

后得救[①]。在这里，他们行为中那种在参与者本人看来是与道德无关的或不道德的性质便显而易见了。

那么，那种至多只在伦理上得到容忍的活动怎样才变成了本杰明·富兰克林意义上的职业呢？需要从历史角度加以解释的事实是，在当时最富于资本主义特征的中心，在14世纪和15世纪的佛罗伦萨这个所有强大的政治势力角逐的货币和资本市场，这种态度被认为在伦理上是极不正当的，或者至多只能得到容忍。但是在18世纪宾夕法尼亚的偏僻狭小的资产阶级环境中，商业仅仅因为缺乏货币就险些退还到从前那种以物易物的状态中去了。在那里，几乎没有大企业的迹象，只能看到一些银行的雏形。但在这种情况下，同样的态度却被视为道德行动的本质，甚至被当做责任来加以推行。在这里谈论理想的上层建筑中物质状况的反映显然毫无意义。〔问题是在于〕，对于那种明显地趋向于把获利仅仅作为一种职业，而每个个人都感到自己对这种职业有一伦理义务的这一类活动来说，能够说明这种活动的观念背景是什么？因为正是这种观念为新的企业家的生活方式提供了伦理基础和正当理由。

许多学者，特别是索姆巴特，在他们所作的往往是卓有成效和富于见识的考察中，力图将经济理性主义描述成现代经济

---

① 与高利贷禁令的妥协到底是怎样达到的，可见 Arte di Calimala 法规，第一卷65章："执政官靠那些修士们设法实现目的，后者认为，要宽恕原谅，作为行为举止，这是对他人的厚爱，对天赋、功绩、报赏的珍惜，对现世与来世的关注。"因此，行会可用这种办法来保证其会员由于自己的商业地位而得到免税，再也用不着公开蔑视权威了。紧接着的那些暗示，还有前面关于把所有利息和利润作为礼物记在账簿上的观点，这些都是那种对通过资本而赚取的利润所采取的与道德无关的态度具有的特征。对那些要求宗教法庭禁止罪恶的高利贷的人的公开反对，常常与现在证券交易所针对那些隐瞒最高价格与实际卖出价格之间差额的经纪人所开列的黑名单相似。——原注

生活整体上的显著特征。这一观点如果是指劳动生产力的扩大(这种扩大通过采用科学来指导生产过程从而使之摆脱了个人的自然的身体局限)，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的进程，无疑决定了近代资产阶级社会的生活理想的一个重要部分。合乎理性地组织劳动，以求为人类提供物质产品，毫无疑问是他们毕生工作的最重要的目的之一。譬如，只要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。当一个人为数以万计的人提供了就业机会，并且在人口的增长和贸易（资本主义与贸易紧密相关）的规模方面为自己家乡的经济发展尽了一份力量的时候，他自然会感到十分的喜悦和自豪。所有这些对近代商人来说，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，一种个人主义的资本主义经济的根本特征之一就是：这种经济是以严格的核算为基础而理性化的，以富有远见和小心谨慎来追求它所欲达的经济成功，这与农民追求勉强糊口的生存是截然相反的，与行会师傅以及冒险家式的资本主义的那种享受特权的传统主义也是截然相反的，因为这种传统主义趋向于利用各种政治机会和非理性的投机活动来追求经济成功。

如此看来，资本主义精神的发展完全可以理解为理性主义整体发展的一部分，而且可以从理性主义对于生活基本问题的根本立场中演绎出来。在这一过程中，新教本来只能在这样一个范围内加以考虑，即：新教形成了一个先于纯粹理性哲学发展的阶段。可是，任何自始至终贯彻这一论点的严肃研究都表明，用这种简单的方式提出问题不会奏效，因为理性主义的历史表明这一发展在不同的生活部门中不是并行的。譬如，假如

我们将私法的理性化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。在英国，这种情况尤其明显，在那里，罗马法的复兴被法律社团的强大力量所征服。与此相反，在南欧的天主教国家中，罗马法的复兴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，甚至也不主要是在资本主义高度发展的国家中得到拥护的。即使在今天，伏尔泰的理论仍旧是罗马天主教国家中广大上层社会人们、实际上更重要的是中产阶级人们的共同财富。最后，如果现实中的理性主义被理解为就是那种有意识地从个人的世俗利益方面来认识和评判世界的态度，那么，这种生活观无论过去还是现在都只为那些自由自在（Libevum arbitrium）的民族所独有，意大利人和法国人即是地地道道的这样一类人。但是我们已经确信，这决不是一个人与他的作为一种使命的职业的关系（这是资本主义必不可少的）得以充分孕育的土壤。事实上，我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——这一简单的论点常常被人们所遗忘，现在我们应该把它放在每一篇试图探讨理性主义的论文的开头。理性主义是一个历史的概念，它包含着由各式各样东西构成的一个完整的世界。我们的任务就是要找出理性思想的这一特殊具体的形式到底是谁的精神产品，因为关于一种职业以及在这职业中献身于劳动的观念都是从这里生发出来的，而如我们已经看到的，这一观念从纯粹幸福论所强调的个人利益这一角度来看完全是非理性的，但它却一直是，并且至今仍然是我们资本主义文化的最有特征的因素之一。这里我们特别感兴趣的恰恰就是存在

于这一观念之中、以及存在于每一种关于职业的观念之中的那种非理性因素的起源问题。

（徐　培　刘　铎　译）

路德的“职业”概念[①]

在德语的 Beruf（职业、天职）一词中，以及或许更明确地在英语的 calling（职业、神召）一词中，至少含有一个宗教的概念：上帝安排的任务——这一点不会被人误解。越是在具体情况下强调这个词，这一概念就越明确。而如果我们考察一下这个词在文明语言中的历史，那就会发现，无论是在以信仰天主教为主的诸民族的语言中，还是在古代民族[②]的语言中，

① 选自 Max Weber: THE PROTESTANT ETHIC AND THE SPIRIT OF CAPITALISM (translated by Talcott Parsons), Charles Scribner's Sons, New York, 1958。——编注

② 在古代语言中，只有希伯莱语有类似的概念，主要在希伯莱语的“职务”一词里。它表示祭司的职务（《出埃及记》第二十五章第 21 节；《尼希米记》第十一章第 22 节；《历代志上》第九章第 13 节，第二十三章第 4 节，第二十七章第 30 节），表示为王服务办事的人（《撒母耳记上》第八章第 16 节；《历代志上》第四章第 23 节，第二十九章第 6 节），表示国王的官员的职务（《以斯拉记》第三章第 9 节，第九章第 3 节）、监工（《列王志下》第十二章第 12 节）、奴仆（《创世记》第三十九章第 11 节），表示在田里劳动的人（《历代志上》第二十七章第 26 节），表示工匠（《出埃及记》第三十一章第 5 节，第三十五章第 21 节，《列王纪》第七章第 14 节）、商人（《诗篇》第一百零七章第 23 节）以及 J. 西拉的书第十一章第 20 节中任何一种世俗工作，这一点一会再谈。这个词的词根是希伯莱语的“服务”，意指派遣、打发，这样，它最初是指一项工作。这个词来源于模仿埃及人建立起

的所罗门王国（Fronstaat）当时流行的概念，这一点从上面提到的参考出处可以看出。但是我从莫克斯（A. Merx）那里得知，这个词根的意思在古代就消失了。这个词表示任何种类的工作，而且，事实上它同德语的 Beruf（职业）一样完全不带有任何色彩，同 Beruf 一样均指脑力劳动，而不是体力劳动。"ρητ" 这一表达（"分派"、"任务"、"教训"）在 J. 西拉的《智慧书》第十一章第 21 节里也出现过，在《七十子希腊文本》里译为 διαθήκη（神约、契约），也是从当时奴隶制国家语言中来的，同时希伯莱语"任务、神安排的事业"一词一样（《出埃及记》第五章第 13 节，参看第五章第 14 节），在这里《七十子希腊文本》也用了 διαθήκη 来表示任务。在《智慧书》第十四章第 10 节里，《七十子希腊文本》采用的是 κρίμα（审判、决定、判断）。在《智慧书》第十一章第 20 节里，很明显地是用这个词表示上帝戒命的完成，这样，它就同我们的神召联系上了。关于《智慧书》里的这一段可参考斯蒙德（Smend）关于《智慧书》的著名著作，关于 διαθήκη（神约、契约）、ἔργον（工作、行为、职业）、πόνος（痛苦、艰难的工作），可参考他的《〈旁经智慧书〉索引》（柏林，1907 年）。正如人们所知，希伯莱文的《智慧书》曾经被遗失过，但是，已被施希特尔（Schechter）重新发现，而且从《犹太法典》中摘录了一部分作为补充。路德没有希伯莱文的《智慧书》，所以，希伯莱文的这两个概念对路德使用的语言不可能有任何影响（参见下面有关《箴言》第二十二章第 29 节）。

在希腊语中，根本没有任何表达伦理概念的、相应于德语或英语的词。路德基本用现代的意思（见下面）把《智慧书》第十一章第 20 节和第 21 节译为 bleibe in deinem Beruf（坚守你的职业、继续你的工作），而《七十子希腊文本》中一处是ἔργον，另一处为 πόνος（希伯莱文指灿烂的神的祐助），但是这好像是错误百出的一节。另外，在古代 τὰ πρὸς ἡκοντα 一般是指义务、责任。在斯多噶派的著作中，κάματος（劳动、疲劳）一词偶然也有类似的含义，虽然它们在词源上是不相关的（A·狄德里奇提醒我注意这一点）。所有其他的字、词（比如，τὰ ἐκ 阶层、地位、身份）都没有伦理道德方面的意思。

我们译为职业，劳动分工之下一个人所承担的工作，因而，也指他收入的来源（正常情况下），生活的经济基础，在拉丁文中，除了不带任何色彩的 opus（应当、必须）以外，在表示伦理道德思想的上下文中，可以用 officium（工作、来自 opificium，最初不表示任何伦理道德方面的意思，但是，后来特别在塞涅卡的《论恩典》第四章第 18 页中，开始指 Beruf）表示，它至少同德语中 Beruf 的意思相似；也可以用 munus（职务、职责、义务、责任）来表示，munus 是从古老的市民社团强制性的义务派生出来的；最后，还可以用 professio（职业）表示。最后的这个词也可以特指公共义务，可能源出于古老的公民纳税申报。但是，后来这个词用于指自由职业（像在 professio bene dicendi 中，表示既定的好职业），它的狭义同德语的 Beruf 意思相近，当西塞罗说有人"non intelligit quid profiteatur"，即"他不知道自己真正的职业"时，这个词在宗教意义上同 Beruf 更相近。惟一的区别是，这个词当然是指世俗的职业，而无宗教含义。ars（技巧、技能）更是如此，这个词在帝国时期用于手工业方面。《通俗拉丁文本圣经》在翻译上

述《智慧书》的章节时，一处用 opus，另处（第 21 节）用的是 Locus（地位、身份），这里的意思有点像社会地位。苦行者哲罗姆（Jerome）增添了 mandaturam tuorum（安排与你的）意思，正如布伦塔诺（Brentano）所说——然而不必经常提醒人们注意这一事实——这是宗教改革之前禁欲主义者有关来世的典型用语，后来也表示世俗方面的意思。哲罗姆的译文来源于何处还不能进一步确定。希伯来语中古老的“祭司职务”的仪式含义的影响似乎并非不可能。

在拉丁语系的语言中，只有西班牙语的 vocacion（神召）表示一种内心的感召，从神职类推，这个词在一定程度上含有德语 Beruf 的意思，但它从未被用来表示外在的召唤。在拉丁语系语言翻译的圣经中，西班牙语的 vocacion、意大利语的 vocazione 和 chiamamento 都表示《新约》中的 κλῆσις（神召、感召），《福音书》对永恒的救赎的召唤，在《通俗拉丁文本圣经》里是 vocatio，在其他语言中，西班牙语的 vocacion、意大利语的 vocazione 和 chiamamento 一定程度上含有同我们这里所讨论的路德宗、加尔文宗的用法相一致的意思。奇怪的是，布伦塔诺在引证的书里坚持说，我们为自己的观点辩解曾引证过的事实证明了，宗教改革之前，后来意义上的职业概念就已经存在。但事实却不是这样的。κλῆσις 必须译为 vocatio，但在中世纪时，何时、何处这个词被用做它现在的意思呢？尽管这个词未被用来表示世俗职业，但这个词的这种译法本身是明确的。15 世纪的意大利文《圣经》中 chiamamento 同 vocazione 同样使用（这版《圣经》1887 年在波伦亚出版），而现代意大利语《圣经》中只取后者，另一方面，拉丁语系的语言中表示号召追求物质财富的活动的词，从所有的词典中和我的朋友弗莱堡的贝前教授的报告中看，均无任何宗教含义。不管它们是从 ministerium（奴仆的职务、职位、官职）或从 officium（这两个词最初都有一定的宗教色彩）派生出来的，还是从 ars、professio 以及 implicare 衍化而来（implicare 从一开始就没有），情况都是一样的。上面提到的《智慧书》的章节，在路德译为 *Beruf* 的地方，法语第五章第 20 节处译为 office（职务），第五章第 21 节处译为 Labeur（工作，加尔文派的译文）；西班牙文第五章第 20 节译为 obra，第五章第 21 节译为 lugar，根据《通俗拉丁文本圣经》，最新的翻译是 posto（职业）。拉丁教会国家的新教徒，由于他们只占少数，对其各自的语言没有像路德那样对尚未高度规范（从学术意义上讲）的德国官方语言产生具有创造性的影响，他们可能连想都不曾想过要这样做。——原注

都没有任何表示与我们所知的“职业”（就其是一种终生的任务，一种确定的工作领域这种意义而言）相似的概念的词，而在所有信奉新教的主要民族中，这个词却一直沿用至今。我们还可以进一步看到，它并非源于有关语言的伦理特点，例如，这个词并不是什么德意志精神的产物，相反，它现在的意思来

自《圣经》的译文，它体现的不是《圣经》原文[①]，而是译者自己的精神。在路德翻译的《圣经》里，这个词的近代含义最先出现在J·西拉著《智慧书》[②]（第十一章、第二十和二十一节）[③]。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，而在此之前，在世俗作品、甚至宗教著作中，连这一含义的暗示都不曾有过，就我所知，这一含义仅在德国的一位神秘主义者的著述中出现过，而他对路德的影响是众所周知的。

---

① 另一方面，《奥格斯堡信纲》（the Augsberg confession）仅仅含蓄地包括这种意思，但后来有一定发展。第十六条（科尔德版，第43页）写道："虽然它（指《福音书》）未解决民用或家庭经济之间的关系，但同时却强烈地要求我们把它们视为神的安排，在这样的安排中（人人在他的原位 ein jeder nach Seinem Beruf）行仁爱"。（梯尔译，Rev. W. H. Teale，里兹，1842年版）。

（在拉丁语中，只是"和在这样的安排中行仁爱"，"et in talibus ordinationibus exercere caritatem"。英语明显地是译自拉丁文，并不含有德文译本的意思。——英译者注）。

人们必须服从权威的结论表明，这里的Beruf（天职、使命）至少最初是指《新约·哥林多前书》第七章第20节中的客观安排。

第二十七条（科尔版，第83页）提到Beruf时，仅把它同神授的职权：圣职、长官、王子、君主等等相连。但是，就是这一条也只有德文版的《新教宗教全集》中才有，而在德文版中"君王"一词消失了。

仅在第二十六条（科尔版，第81页）中，Beruf一词的含义至少有它现在所具有的意思："人必须严罚自己的肉体，不要使之得到赦免，而要约束它，使之履行宗教事务，尽其天职。"理查德塔沃纳译，费城出版社，1888。（拉丁文是 juxta vocationem suam）。——原注

② J·西拉（Jesus Sirach）即 Jesus，son of Sirach（西拉子耶稣），是《智慧书》或称《传道经》这部伪经的作者。——译注

③ 根据词典来看，我的同事布朗教授和霍布斯教授证实，Beruf这个词（荷兰语 beroep，英语 calling，丹麦语 Kald，瑞典语 Kallelse）在路德翻译《圣经》之前，在那些现在含有这个词的世俗意思的语言中，都没有出现过。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，同现代德语中 Ruf（呼唤）的意思一样，在中世纪后期专指圣职的有俸职位候选人的职位（vocation）——圣职人员的薪俸是由有任命权的人发给的。斯堪的那维亚语词典中提到的情况是特殊的。路德偶然也采用了这个词的这种意思。但是，

尽管这个词的特殊用法可能促使其意思的演变，但 Beruf 现在的含义无疑从语言上可追溯到新教徒的《圣经》译本那里，我们以后会看到，陶勒尔（死于 1361 年）对此早有预见，所有受到新教《圣经》译本重大影响的语言都有这个词，但是所有语言中的这个词都不含有、或者说至少不具有它现在的意思，这种情况也并非全对（比如说拉丁语系诸语言）。

路德的 Beruf 具有两个完全不同的概念。一是保罗的“蒙召”（κλῆσις）概念，表示通过神达到永恒的救赎。例如，《哥林多前书》第一章第 26 节；《以弗所书》第一章第 18 节，第四章第 1 节和第 11 节；《帖撒罗尼迦后书》第一章第 11 节；《希伯莱书》第三章第 1 节；《彼得后书》第一章第 10 节。所有这些例子都同保罗通过《福音书》教导的纯宗教的神召观念有关；κλῆσις 这个词同现代的世俗工作毫无关系。路德以前的德文《圣经》用的是 ruffunge（委任，召唤，海德堡图书馆的《圣经》里用的都是这个词），有时也用 von Gott gefordert “（“受上帝的传唤”）代替” von Gott geruffet（“受上帝的召唤”）。第二，正像我们早已看到的，路德不是用“bliebe beideiner Arbeit”（“继续你原来的工作”）来翻译我们在前面注释中提到的《智慧书》中的话（《七十子希腊文本》中是“你的工作已很久了，继续你原来的事” ἐν τῷ ἔργῳ σου παλαι ὡθητι 和 καὶ ἐμεινε τῷ πόνῳ σου），而用的是“beharre in deinem Beruf”（“坚守你的职业”）和“bliebe in deinem Beruf”（“保持你原来的工作”）。后来的天主教译文也同路德的译文一样（比如在《新约》里）。德语 Beruf 现有的纯世俗的含义最早出现在路德的《圣经》译本里。路德把前面提到的第 20 节中“στηθι εν διαθηκη σου”（“守住你的约”）译为“bliebe in Gottes Wort”（“信守神的约”）。虽然《智慧书》第十四章第 1 节和第六十三章第 10 节表明，相应于希伯莱文的 ברית——《智慧书》使用的就是这个词（根据《犹太法典》的引证）——διαθηκη（神约）表示人的命运或既定工作、任务，其含义确实同现在的“天职”相似。当时的德语中不含有 Beruf 这个词在后来和目前所具有的意思，就我所知，当时的《圣经》译本及讲道集中也是如此。路德以前的德语《圣经》里，《智慧书》的那一节里用的是 Werk（工作），累根斯堡的贝托尔德（Berthold of Regensburg）的讲道集里，凡现在使用 Beruf 的地方，都用的是 Arbeit（职业、使命）一词，这同古代的用法相同。陶勒论《以弗所书》第四章的讲道（《选集》巴斯尔出版，注释 117，第 5）时，这样说起那些去施肥的农民，他们往往生活得更好，“因为他们只是听从召唤（Ruff），而教会中供职的人却不听从召唤”。据我所知，这是首次用 Ruf，而不是用 Beruf 来表示完全世俗的劳动。这个词的这种含义在日常用语中并没有流行。虽然路德最初在使用 Ruf 和 Beruf 之间犹豫不定（《全集》第 51 页），但我们不能肯定他直接受到陶勒的影响，尽管路德的《论基督徒的自由》在许多方面同陶勒的这段话意思相近。但是，路德没有像陶勒那样，用 Ruf 这个词来表示纯世俗的工作（这里与德尼夫勒的观点相反，见德氏《路德》第 163 页。）

现在已很明显，《七十子希腊文本·智慧书》里，除了劝导人们信上帝之外，不含有任何对世俗活动的宗教价值的暗示。如果不是诡谬的话，有讹误的第 2 节中的 πόνος 这个词的意思应恰恰相反。《智慧书》中所讲的同《诗篇》作者的训诫是一致的（《诗篇》第二十七篇第 3 节）：“住在地上，以对他（指耶和华。——译者注）的信仰为粮。”很清楚，这同劝导人们不要受不信神的人们的活动所迷惑的训诫有关，因为神很容易使穷人变富，

只有要求守住“原派遣的任务”（第 20 行）那里开头那段训诫同《福音书》的 κλησις（蒙召）有些相近，但是，路德没有用 Beruf 来译希腊文的 διαθήκη（神约）。在《哥林多前书》及其译本中，我们可以看到路德与 Beruf 一词两个似乎完全不同的用法之间的联系。

在现代一般的《圣经》版本里，这一节的上下文是这样的：《哥林多前书》第七章第 17 节（《英国钦定本》，美国修订版，1901 年）：只要照主所分派给各人的，和上帝所召唤各人的而行。我允许各人这样。我吩咐各教会都是这样。（第 18 节）有人已受割礼蒙召了吗？那么不要让他废割礼。有人未受割礼蒙召了吗？那么就不要让他受割礼。（第 19 节）割礼算不得什么，不受割礼也算不得什么；只要守上帝的诫命就是了。（第 20 节）各人蒙召的时候是什么身份，仍要守住这身份。（ἐν τῇ κλήσει ᾗ ἐκλήθη “个人蒙召的时候是什么身份”），同莫克斯教授告诉我的一样，这句无疑是希伯莱人特有的道德观念。（第 21 节）你是做奴仆蒙召的吗？不要为此忧虑。若能得自由，求自由更好。（第 22 节）因为做奴仆受主蒙召的，就是主所释放的人；做自由之人蒙召的，就是基督的奴仆。（第 23 节）你们是重价买来的；不要做人的奴仆。（第 24 节），弟兄们，你们蒙召的时候是什么身份，仍要在上帝面前守住这身份。

第 29 节表明时间减少了，接下去是由末世盼望引出的著名诫命：（第 31 节）有妻子的，要像没有妻子的人一样；置买东西的，要像一无所有的人一样，等等。路德根据古老的德文译本，把 κλῆσις（蒙召、身份）译为 Beruf，并用 stand（身份、地位、职业）来解释，即使在 1523 年这一章的注释里也是如此（埃尔兰根版，第五十一章第 51 页）。

事实上很明显，κλῆσις 在这里，而且只有在这个地方才大致同拉丁语的 status（地位）和德语的 stand（婚姻状况、个人身份等）的意思一致。但是，它当然同布伦塔诺（第 137 页引文）认定的 Beruf 的现在含义不同。布伦塔诺不可能读过这一节，或者是别的什么——我已很谨慎地谈过这一点。在某种意义上至少暗示这个词——在词源学上，它同 ἐκκλησία（教会）有关，表示集会——在希腊著述中出现过，词典说明，它仅在哈里卡尔纳色斯的狄奥尼修（Dionysius of Halicarnassus）的著述里出现过，它的意思同拉丁文的 classis（阶级、阶层等级）一样——classis 源于希腊文——公民中的有色人种。西奥弗拉克多（Theophylaktos 11～12 世纪）注释过《哥林多前书》第七章第 20 节：ἐν ᾧ τίνῳ βίῳ καὶ ἐν οἵῳ τάγματι καὶ πολιτείᾳ ὑμασιν ὤν ἐπίστευσεν（他蒙召的时候有什么样的财产，是什么样的地位、国籍等等）。我的同事戴斯曼教授（Pro. Deissmann）提醒我注意这一节）。现在，甚至在我们的《圣经》中的这一节里，κλῆσις 也与现在的 Beruf 不同。路德在由末世的盼望引出的训诫——要留在原位——里，把 κλῆσις 译为 Beruf，到后来翻译《外经》时，仅仅因为训诫的内容相似，他在《智慧书》中传统主义的反对理财的诫命里——要继续做原来的事——把 πόνος（繁重的工作）译为 Beruf。这一点是重要的，特殊的。正如已经指出的那样，《哥林多前书》第七章第 17 节里的 κλῆσις 根本没有 Beruf “职务”、“职业”的意思。

同时，（或者大约同时）在《奥格斯堡信纲》里，“天主教试图超越世俗道德是无效的”作为一条新教信条规定了下来，其中使用了“人人根据自己的使命，行仁爱”这句话（见注释 2）。在路德的译文里，这一条和对个人所处的地位的肯定评价——这一点到 16 世纪 30 年代初时开始确定下来——突出了。这是他越来越强烈地信仰神意（甚至在生活细节上也是如

此）的结果，同时也是他日趋承认世上现存的秩序是上帝的意志，是不可改变的结果。vocatio（感召）在传统拉丁文里，指神对过圣洁生活；特别是修道生活或圣职生活的召唤。但现在，在这种信条影响下，路德认为世俗活动也具有同样的意义。于是，他把《智慧书》中的πόνος和ἔργον译为 Beruf，直到那时，只有修士们的《圣经》译文（拉丁文）中有类似的情况。但在几年以前，他曾经把《箴言》第二十二章第 29 节中的希伯莱文的一个词——希腊文的《智慧书》里原文是ἔργον，同德语中的 Beruf，斯堪的那维亚语的 kald，kallelse 一样，最初同宗教的使命（Beruf）有关，如在其他章节里（《创世记》第三十九章第 11 节）译为 Geschäft（工作、事务，《七十子希腊文本里是ἔργον，《通俗拉丁文本圣经》里是 opus，英语《圣经》里是 business，在我面前的斯堪的那维亚语圣经和所有其他译本中都有相应的词）。

路德最后创造的“Beruf”这个词的现代含义一度时期完全被路德派所采用。加尔文派认为《外经》纯系伪造。它不过是有利于证明路德救赎论发展的结果，随后又受到路德派的重视。但是，在最早的（拉丁语系语言的）译本里，并没有这个词，他们也无权在使用一种早已规范的语言时，发明这种词义。

早在 16 世纪时，“Beruf”现在具有的意思在世俗著作中已经固定下来了。路德以前的《圣经》译者都用 Berufung（天职、使命）翻译κλῆσις（比如海德堡版 1462～66，1485），艾克 1537 年的译文是“in dem Ruf，worinner beruft ist”（“在那召唤中，他被召唤在那里”），大多数后来的天主教译者都直接仿效路德。在英格兰，第一个译本——威克利夫译本（1382）里用的是 cleping（古英语词，后被 calling 代替）。罗拉德派的伦理观念很有特色地使用了与宗教改革后期的用法相同的词。另一方面，廷代尔（Tyndale）1534 年的译本里，曾用 status 解释这一概念“保持蒙召时的原位”，日内瓦 1534 年译本也是这样。克莱默（Cranmer）1539 年的正式译本用 calling 代替了 state，而莱姆斯圣经（天主教派 1582）和伊丽莎白时期安立甘宗宫廷《圣经》则按照《通俗拉丁文本圣经》重又译为“职业”。

默里（Murray）早已非常正确地指出，克莱默的《圣经》译本是清教徒 Beruf 即“职业”含义的神召概念的依据。早在 16 世纪中叶，calling 这个词已被用来表示这个意思了。1588 年时，指非法职业，1603 年时指较高级的职业等等（参见默里的观念）。布伦塔诺的观点（见第 139 页引文）相当引人注目，他认为在中世纪 vocatio 并未译为 Beruf，当时这个概念尚未为人所知，因为只有自由民能从事职业（Beruf），而当时从事中等职业的自由民是不存在的。相对于古代而言，中世纪手工业的整个社会结构依赖于自由民的劳动，而且几乎所有的商人都是自由民，因此，我不理解这种观点。——原注

同这个词的含义一样，这种观念也是新的，是宗教改革的结果。这可能是一般的常识。职业概念中包含了对人们日常活动的肯定评价，这种肯定评价的某些暗示早在中世纪、甚至在

古希腊晚期就已存在，这的确也是真实的。这一点我们以后再谈。但是，至少有一点无疑是新的：个人道德活动所能采取的最高形式，应是对其履行世俗事务的义务进行评价。正是这一点必然使日常的世俗活动具有了宗教意义，并在此基础上首次提出了职业的思想。这样，职业思想便引出了所有新教教派的核心教理：上帝应许的惟一生存方式，不是要人们以苦修的禁欲主义超越世俗道德，而是要人完成个人在现世里所处地位赋予他的责任和义务。这是他的天职。

路德[①]在其作为改革家而活动的最初十年中发展了这一思想。起初，路德同中世纪流行的传统，例如以托马斯·阿奎那为代表的思想基本一致[②]，认为世俗的活动是肉体的事情，尽

---

① 请与艾格尔的《路德论职业》（吉森，1900年版）中的有启发性的讨论相比较。大概它的惟一严重的错误——这一错误为所有其他神学作者共有——是自然规律法则（Lex ntaurae）概念分析得不够清楚。关于这一点，可参考特罗尔奇对泽贝格的《教义史》的评论及其《基督教会的社会观》中的有关部分。——原注

② 因为，当托马斯·阿奎那提出人们财产和职业的不同是神意的结果时，他所指的是社会客观秩序。但是，个人应从事某一特定的职业（这是我们所说；而托马斯说的是 ministerium〔圣职〕或 officium〔职责〕）则是出于自然原因。"不同的人被赋予不同的圣职首先是由神意天道而定，它以各种方式来划定人们的地位。……其次，是由自然原因而定，不同的人依其各自不同的天性禀赋而得到各不相同的圣职……"

巴斯噶的观点也很相近，他说，机遇决定职业的选择。关于巴斯噶的观点，请参看克斯特（Koester）的《巴斯噶的伦理观》（1907年版）。在宗教伦理的体系中，印度教是惟一最完善的，它在这一方面很特别。托马斯的和新教的职业观念的差别极其鲜明，我们暂时谈到这里。托马斯与路德后来的伦理观点在许多方面是相似的，特别是他们都强调神的意志，但是，他们之间的区别也是很明显的。我们下面将讨论天主教的观点。关于托马斯·阿奎那可参考毛伦布勒希尔的《托马斯·阿奎那对其时经济生活的态度》（1888年版）。此外，虽然路德与托马斯在细节上一致，但与其说路德受托马斯个人的影响，倒不如说他受经院派总的学说的影响更深。因为根据德尼夫勒（Danifle）的研究看，路德对托马斯并不十分熟悉。参阅德尼夫勒的《路德与路德宗》第501页（1903年版）和科勒（Koehler）的《略谈德尼夫勒对路德的看法》第25页（1904年版）。——原注

管它体现了上帝的意志。世俗活动是信徒生活中必不可少的物质条件，但是，世俗活动本身，如同吃饭、喝水一样，在道德上是中性的[①]。但是，随着“惟一的信仰”（sola fide）这一概念在后来的发展，其结果必然是日益激烈地强调，反对献身于魔鬼的天主教修道士对“福音书的曲解”，从而职业概念的重要性也就日益增强了。路德认为，修道士的生活不仅毫无价值，不能成为在上帝面前为自己辩护的理由，而且，修道士生活放弃现世的义务是自私的，是逃避世俗责任。与此相反，履行职业的劳动在他看来是胞爱的外在表现。他以劳动分工迫使每个人为他人而工作这一事实来证明这一点，但是，他的观点非常天真，与亚当·斯密对同一问题的著名论述[②]形成近乎奇特的对照。然而，这种显然在本质上是经院式的主张很快就消失了，而那种在任何情况、任何条件下，履行世俗义务是上帝应许的惟一生存方式的论述却保留了下来，越来越受到高度的重视。这种生存方式、而且惟有这种方式是上帝的意愿，因

---

① 在《一个基督徒的自由》一文里，（1）人的双重性是对自然法则（这里指世界的自然秩序）意义上的世俗责任的判断。由此得出（埃尔兰根版，27，第188页）人必然地受其肉体及社会集团的制约。（2）在这种情况下（这是另一个判断），如果他是基督徒，他将决定以对邻舍的爱来还报上帝的恩典，因为上帝的恩典出于纯洁的爱。这样，信仰与爱之间非常松散的关系被结合起来了。（3）（第190页）以往对劳动的禁欲主义的判断成为人从内心把握肉体的手段。（4）由于另一意义（这里指自然道德）上的自然法则观念的出现，劳动成为上帝赋于亚当（堕落前）的原始本能，他服从这一本能“仅仅为取悦于上帝”。最后（5）（第161～199页），与《马太福音》第七章第18节以后有关，出现了这样的观点：在一项日常职业中的善行是，而且一定是由信仰引起的重生的结果，但是却没有发展加尔文宗最重要的恩宠证明的思想。支配工作的强烈感情说明了这种矛盾思想的存在。——原注

② “我们每天所需要的食料和饮料，不是出自屠户、酿酒人或面包师的恩惠，而是出于他们自利的打算。我们不说唤起他们利他心的话，而说唤起他们利己心的话。我们不说自己有需要，而说对他们有利。”（《原富》卷Ⅰ第二章）——原注

此，每一种正统的职业在上帝那里都具有完全同等的价值[①]。

这种对世俗活动的道德辩护是宗教改革最重要的后果之一，路德在其中起了特别重要的作用，这些都是毋庸置疑的，甚至可以说是老生常谈[②]。这种观点包含了世俗与宗教两个方面，它没有巴斯噶[③]沉思中对一切世俗活动的刻骨仇恨。巴斯噶深信，全部世俗活动只能被理解为无价值的或者是狡诈的低级表现形式[④]。并且，这种态度同耶稣会士为了功利而与世俗妥协的自由态度相去更远。但是，新教的这一成就的具体意义究竟是什么，对此人们没有清楚的理解，而只有模糊的感觉。

首先，几乎不必指出，路德并不具有我们前面提到的那种意义上的、或者说在任何意义上的资本主义精神。今天，任何

---

① “凡事皆为你（上帝）而做，牛奶为你而挤，你让做的事我们都一一从命，最大的事和最小的事都同样使我们愉快。”（艾尔斯帕格编，《创世记》注释本，七卷，第213页）路德以前的陶勒尔已有这种观点，陶勒认为宗教的和世俗的召唤原则上价值平等，德国神秘主义者和路德一样都同托马斯的观点不同。我们可以说，托马斯原则上坚持默祷的道德价值，但是从托钵僧的观点出发，被迫把保罗的信条，“人不做工，不得食”解释为劳动尽管是必要的自然条件或法则，但总的说来是强加于人类的，但又不是强加于每个个人的。劳动形式的价值等次，从农民的职业向上逐级增高，它与托钵僧的特点相关，他们为了物质的缘故必须住在城镇。这一论点是德国神秘主义者和路德这个农民的儿子所不具有的；他们认为，职业的高低是上帝的意志决定的，但所有职业的价值都是平等的，关于托马斯的观点，可参看毛伦贝奇尔的引文，第65页及其后。——原注

② 令人惊讶的是，一些研究者竟然坚持这种变化对人的行为没有影响。我承认我不能理解这种观点。——原注

③ 巴斯噶（1623～1662），法国哲学家、神学家、数学家和物理学家。——译注

④ “虚荣心强烈地妨碍人的内心世界，以至于随军谋生的、帮厨的、搬行李的人都自我夸耀，寻求赞赏他们的人……”。（弗格尔版第一卷第208页，比较科尔斯特尔的引文，第17页，第136页及其后）。我们将回到波特·罗亚尔（Port Royal）和詹森派的天职观点，请参阅保罗·赫尼希斯海姆博士的《十七世纪法国詹森派的国家与社会学说》（《海德尔堡历史论文集》，1914年。这是论“法国启蒙运动以前的历史”的一部较全面的著作的单独发行的一部分。请参较第138页及其后）。——原注

一个极其热烈地赞颂宗教改革的这一伟大成就的宗教派别，都决不会在任何意义上对资本主义表示支持。毋庸置疑，路德本人也一定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的福格家族之类[①]的抱怨作为此说的例证。因为，16、17 世纪反对大专利贸易商行的特权地位——法律上的或实际上的特权地位——的斗争，可以同近代反对托拉斯的运动相比，而且，再没有比这种说法更正确的了，斗争本身就是传统观念的反映。在反对这些人、反对受英国国教和英、法国王和国会保护的伦巴德街金融家、专利者、投机商和银行家的过程中，清教徒和胡格诺派都进行了艰苦的斗争[②]。邓巴战役（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：如果有人要以多数人受穷，而使少数人为富的话，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推行资本主义的

① 关于福格家族之类，他认为"一个人一生中积聚如此巨大的财富是不对的，不虔诚的"。很明显，这反映了农民对资本的怀疑。同样地，他认为投资于债券业务在道德上是令人厌恶的（《关于高利贷的大布道》，埃尔兰根版，第十章第 109 页），因为这是"一个新的狡猾的发明之物"——他认为这在经济上是不能理解的；在现代牧师看来，这有点像边际贸易。——原注

② 列维（H. Levy）很好地研究过这种区别（见《英国国民经济史中经济自由主义的基础》，耶拿，1912 年），请参阅伽德纳的《共和政体》第二卷第 179 页中，1653 年克伦威尔军队里的平等派反对专利商和贸易公司的请愿书。另一方面，劳德的专制对于国王与教会共治下的基督教社会经济组织是有效的，国王从中期待着政治与财政独垄的利益。清教徒的斗争正是针对这一点的。——原注

思想路线[1]。另一方面，同晚期经院主义相比，路德反对高利贷或任何形式利息的许多论述反映出一种从资本主义观点来看肯定是落后的关于资本主义获利本质的思想[2]。当然，特别是早已被佛罗伦萨的安东尼批驳过的金钱无益的说法。

但是，没有必要进一步细谈。因为，首先，宗教意义上的职业观念对世俗活动的影响曾经有过许多相当不同的解释。同天主教的态度相比，宗教改革本身的后果只是有组织的从事一项职业的世俗劳动受到越来越高的道德重视、越来越多的教会许可。而表示这一变化的职业观念的进一步发展的道路，则在于各新教教会各自的发展。路德认为，他的天职思想来自于《圣经》的权威，但是，总的说《圣经》权威是有利于传统主义的解释的。特别是《旧约》，虽然在真正的先知书里根本没有超越世俗道德的表示，别处也仅有一些零散的暗示和迹象，

---

① 我对这一点的理解可以由克伦威尔1650年向爱尔兰人发出宣言，由此发动镇压爱尔兰人的战争这一事实来说明，这一宣言是他们爱尔兰（天主教的）圣职人员1649年12月4日和13日《科伦麦克诺宣言》的回击。最重要的句子如下："英格兰人有许多资产（指在爱尔兰），它们是英格兰人用金钱购置的……，他们从爱尔兰人那里获得长期租约，大宗股票，花钱建立起了房屋和农场……。你们破坏了联盟……当爱尔兰完全平静下来，当英格尔通过工业、商业和交通的改进，英国国家手中的财富对他们来说比掌握在爱尔兰人手中更合适，到那时，上帝将与你们同在吗？我坚信不会的"。

这一宣言——使人们联想到布尔战争时期英国发表的许多文章——并不是个别的，因为英格兰人的资本主义利益一般被认为是战争的正当理由。当然这种论点也可以用在威尼斯与热那亚在东方的势力范围争端之中（使人感到十二分奇怪的是，布伦塔诺反对我的观点〈第142页引文〉我仍然在此说明这一点）。相反，这个文件中有趣的是克伦威尔深信——了解他性格的人都会同意——把呼唤上帝见证，让爱尔兰人臣服的道德理由建立在英格兰的资本已经教会爱尔兰人工作这一事实之上（卡莱尔著作中载有"宣言"，伽德纳的《共和国的历史》第一卷第163页及其下也载有"宣言"，并作了分析）。——原注

② 在此不宜细谈这个问题。请参较注释〔16〕中所引作者的观点。——原注

但《旧约》却包含有一种完全是在这种传统主义意义上的宗教观念。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。这就是所有直接与世俗活动有关的话的核心意义。直到犹太法典，才在一定程度上出现了不同的观点，但这些观点即使在当时也不是主要的思想。典型的古代东方式的祈求："请赐给我们每天的食物"，以古典的纯粹形式表明了耶稣本人的态度。这种对现世的激烈拒斥的因素排除了近代职业观念是建立在耶稣本人许可之上的可能性[1]。《新约》里所讲的使徒时期，特别是圣·保罗时期，基督徒对世俗活动持冷漠态度，或者至少根本上持传统主义的看法；因为最初几代基督徒满怀着对世界末日的盼望。既然人人都只是在等待主的降临，那么，除了待在原位，保持住上帝的召唤给他安排好了的世俗职业，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。路德是用他自己的观点阅读《圣经》的；大约在1518～1530年这段时间里，在他的思想发展过程中，他在这

① 比较朱利希尔（Jülicher）的观点，《耶稣的喻言》第二卷第108页和第636页及其后。——原注

点上不仅坚守传统主义，而且以后变得更加如此[①]。

路德在从事改革活动的最初几年里，由于他认为职业基本上是对肉体而言，就世俗活动的形式来说，他的主要思想同《新约·哥林多前书》（第七章十七节）中保罗的那种漠视现世的末世论观点有紧密的联系[②]。在各行各业里，人们都可以得救；既然短暂的人生只是朝圣的旅途，因此，没有必要注重职业的形式。这样，追求超出个人需要的物质利益，必然显示出没有得到上帝的恩典，并且很明显，物质利益只有牺牲他人利益才能获得，所以要受到直接的谴责[③]。随着路德日益卷入世

---

① 请将埃格尔的上引著作与下面的文字作比较。施奈肯伯格（Schneckenburger）的优秀著作现在尚未过时（《路德宗和归正宗教义之比较》，斯图加特，1855）。路塔尔特的《路德的伦理观》第一版第84页。这是我所能找到的惟一版本，但是却未真实地叙述路德伦理观的发展，还可参较泽贝尔的《教义史》第二卷第262页及其后。《新教神学和教会的真正百科全书》中"职业"一条毫无价值。该条未对这一概念及其产生作出科学的分析，而只是对各种问题，如妇女的地位等等，作了各种感伤的评论。在论路德的经济观的著作中，我只提一下施莫勒（Schmoller）的论文"宗教改革时期德国民族经济思想史"，登载在《国家学说》杂志第十六期上，1860。维斯克曼（Wiskemann）的获奖论文（1861）以及弗兰克·G·瓦尔德的论文（"路德的国家和经济观述评"，《康拉兹论文集》第二十一卷，耶拿版，1898年版）。纪念宗教改革关于路德的论文，一部分很不错，但我认为对这个问题没有什么帮助。关于路德（及其路德宗教徒）的社会伦理观可参较特罗尔奇的《社会学说》一书中有关部分。——原注

② 《对哥林多前书第七章的分析》，1523年埃尔兰根版，第五十一章第1页，在此路德仍在解释这一段里"上帝面前每一职业皆是自由"的思想，目的在于强调（1）某些规定应当破除（修道上誓言、不同教派间不得通婚的禁令）；（2）履行对邻居的传统世俗义务（这样做本身在上帝面前是无关紧要的）变为兄弟之爱的戒律。实际上这种特殊的推理（如第55页、56页）根本上是谈"自然法则"与上帝的公义的关系的双重性问题的。——原注

③ 比较《论买卖和高利贷》中的这一段，索姆巴特恰当地用它作为论证手工业精神（＝传统主义）的箴言："因此，在这样的生意中你不得寻求别的，你只能寻求适量的（食品）养料，并据此计算和估计花销、工夫、工作和冒险，并且还要考虑到商品本身，提价或降价，以便能从这些工作或工夫中得到报酬，"这一原则是按照彻头彻尾的托马斯的思想制定的。——原注

俗事务，他对世俗活动的评价也越来越高。但在个人从事的具体职业中，他越来越认为履行神意安排给人的特定义务是上帝的专门旨意。在同宗教狂发生冲突和农民骚乱之后，上帝使个人所处的客观历史环境在路德看来越来越直接地表达上帝的意志[1]。他日益强烈地强调上帝意志的作用，特别是对生活中具体事件的影响，使他越来越多地走向从上帝旨意的概念出发的传统主义解释。个人应当永远安守上帝给他安排的身份、地位和职业，把自己的世俗活动限制在生活中既定的职业范围内。由于路德的经济传统主义本来就是保罗淡漠世俗的思想影响的结果，到后来，这种学说具有越来越强烈的信奉神意的色彩[2]，把绝对地顺从上帝的意志与绝对地安于现状等同起来[3]。从这种思想基础出发，路德不可能在世俗活动和宗教原则之间

① 早在1530年给施特恩贝格（H. von Sternberg）的信中，路德就献上了《诗篇》第117篇的注释，尽管这封信的道德价值不高，在施特恩贝格看来地位也不够尊贵，它却是神的安排（埃尔兰根版，第六十卷第282页及其后）。从这封信中可明显看出明斯特市骚乱对发展这一观点所起的决定性影响（第282页）。参见埃格尔的引文第150页。——原注

② 写于1530年的对《诗篇》第111篇第5、第6节的分析，开头便是对遁世隐修行为的驳斥。但是，在这里“自然法则”（以区别于君主和法官制定的成文法）直接与神的公义一致。自然法则是神规定的，包括把人分成若干等级（第215页）。路德强调各等级的价值是平等的，但仅在上帝那里是平等的。——原注

③ 如在《论宗教会议和教会》（1539）和《关于神圣的圣事的简短忏悔》（1545年版）中所教诲的。——原注

建立起一种新的、在任何意义上是根本的联系。[①]由于路德承认，教义的纯正性是教会的惟一正确的准绳，这本身就足以妨碍他发展任何新的伦理观点。并且他的这种态度在20年代（指16世纪20年代。——中译者注）之后越来越坚决，他在这一点上也就愈加不可挽回了。

因而，路德的职业观念依旧是传统主义的[②]。他所谓的职业是指人不得不接受的、必须使自己适从的、神所注定的事。这一点压倒了当时存在的另一思想，即从事职业是上帝安排的一项任务，或者更确切地说，是上帝安排的惟一任务[③]。在以

---

① 《论宗教会议和教会》一书里的下面这段话（埃尔兰根，1539年版，第二十五章，第376页）可以说明最重要的证明基督徒的职业和世俗行为的思想——这种思想是加尔文主义的核心——在路德那里究竟怎样。“除了这七个主要标志之外，还可以通过一些更表面的东西来认识神圣的基督教会。如果我们是纯洁、谦恭、有节制的人，而不是淫荡、酗酒、自大、傲慢、奢侈之徒。”在路德看来，这些标志不像其他标志（纯正的教义、祈祷等等）那样确实可靠。“因为一些异教徒的行为就是那样，但他们有时甚至比基督徒还圣洁。”我们将得知，加尔文的观点并非很不相同，但清教徒的观点则完全不同。无论如何，路德认为基督徒只有在职业中而不是通过职业做上帝的仆人。另一方面，关于确保恩宠的思想（然而，主要是虔信派的，不是加尔文派的）在德国神秘主义者那里至少已有一些零散的表现（参阅泽贝尔的《教义史》第195页所引的苏索的话和前面所引的陶勒尔的话），虽然当时人们只是从心理意义上理解的。——原注

② 《创世纪》注释中一些地方（艾尔斯帕格编）很好地表达了他最后的观点。第四卷第109页：他的神圣职责是如此艰巨，决没有轻易完成之理；相形之下，其他一切则无足轻重。……激烈地与命运抗争者为数甚少。……（111页）。我们的问题是怎样从命于上帝……（112页）。实际上，这完全与托马斯·阿奎那的传统主义观点相符（《第二等级的“追求”》第118页，第一条）：“因此，有一定之规，必须恪守无误的是一个人如何来履行自己的至神，如何在一生中对上帝尽力奉献，其他一切则无关紧要。”托马斯的“追求超出人生需要的物质利益是罪恶”的观点的基础是，以物质财富为目的的自然法则；而路德的基础是上帝的意志。关于路德的职业与信仰的关系，可参看第七卷第225页。——原注

③ 《教职》（埃尔兰根版，第十章，第233页，第235～236页）一书中写道：“上帝召唤人们接受天职”他必须等待神召（第236页上，甚至变为“命令”了），在天职中，做上帝的仆人。上帝喜悦人的顺从，而不是人的功绩。——原注

后的发展过程中，正统的路德派更多地强调这一点。因而，当时惟一的伦理观是消极的：世俗工作不再低于苦行活动；人们宣扬要服从权柄，安于现状[①]。如果按照路德的观点理解职业概念，那么，在相当大的程度上，德国神秘主义者在路德之前就已提出过这种职业的观念。这一点将在讨论中世纪宗教伦理时说明。特别在陶勒尔（Tauler）那里，宗教活动和世俗活动的价值已经是平等的了，并且由于灵魂陷入对神意的沉思冥想，所以，对传统形式的修行实践[②]的评价也降低了。同神秘主义者相比，路德及其路德教派在一定程度上削弱了一种理性伦理观的心理基础，就这一点而言，路德主义在某种程度上是从神秘主义者那里后退了一步（神秘主义者的这种观点在一定程度上能使人联想到虔敬派和贵格派的宗教心理[③]）。而这恰恰是因为路德不能不怀疑，禁欲主义的自我约束通过工作导向救赎的可能性。因而，路德及其教派越来越在这种背景中来保持那种职业观念。

因此，单纯在路德意义上的职业观念对我们研究的问题的重要性至少是有疑问的。这就是在此所要解决的问题[④]。但这决不是说，连路德对宗教生活的革新对我们研究的问题也没有

---

① 相对于前述虔信派对女工的影响，这里可以说明为什么现代商人有时坚持、严守路德教的家庭工人，例如在威斯特伐利亚，往往主要用传统语言思维。他们尽管受高收入的吸引，连工厂也未参观过，但却抵制工作方式的变化，他们在做解释时坚持，这些琐事在来世无足轻重。很明显，入教和信仰本身，总体上看，对人们行为没有重大影响。在资本主义早期，影响资本主义发展的正是非常具体的宗教价值观和理想，而且，在较小的程度上今天仍然如此。——原注

② 参较陶勒尔的观点，巴塞尔出版，第161页及其后。——原注

③ 参较上面提到的陶勒尔特别富有激情的讲道，和接下去的一段，第17、18，第20节。——原注

④ 因为这是目前关于路德的看法的惟一目的，所以，我仅限于简略地概括，当然，这样做完全不适合对路德影响做出总体评价。——原注

某种实际意义；恰恰相反。只不过这种意义很明显不是直接来自路德及其教派对世俗流动的看法，而且，它可能不像与新教主义的其他方面的联系那样容易理解。所以我们下一步的研究对象应该是这样一些教派，其现实生活和宗教动机之间的关系较之于路德派更容易理解。我们早已提到过加尔文主义以及新教其他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[1]身上发现了一种不同于他自己身上的精神在起作用一样，路德精神的后继者们在加尔文主义那里也发现了不同的精神在起作用。天主教会直至今天都一直认为加尔文主义是他们真正的敌手。

现在可以纯粹从政治上对此作出部分解释了。虽然没有路德个人的宗教思想的发展，宗教改革是想都不可想的，而且改革从思想上长期受到路德人格的影响，但是，没有加尔文主义，路德的工作也不可能会有持久和实际的成功。尽管如此，对天主教和路德宗教同样厌恶的原因在于、至少部分地在于加尔文主义的伦理特性。仅从表面看就可以说明，加尔文主义中的宗教生活和世俗活动的关系同天主教或路德主义相比是很不相同的。甚至在完全由宗教的因素激发而作的文学作品中，这一点也是显而易见的。例如，在《神曲》结尾部分，诗人在天堂里伫立无言，顺服地沉思着上帝的奥秘，我们可以把它同被称做“新教的神曲”的那首诗相比较：弥尔顿的《失乐园》在描写了亚当、夏娃被逐出乐园后写道：

他们二人回顾
自己原住的幸福乐园的东侧，

① 茨温利（1484～1531），瑞士宗教改革运动领袖。——译注

那上面有火焰的剑在挥动。
门口有可怖面目和火武器的队伍。
他们滴下自然的眼泪，但很快就擦
掉了；世界整个放在他们的面前，
让他们选择安身的地方，有神的、
意图作他们的指导。

就在这一段略往前一点，米迦勒对亚当说：

只要
加上实践，配合你的知识，
加上信仰、德行、忍耐、节制，
此外还加上爱——就是后来叫做
"仁爱"的，是其他一切的灵魂——
这样，你就不会不高兴离开
这个乐园，而在你的内心
另有一个远为快乐的乐园。

人们立刻就会感到，这里所强烈表达的清教徒重视尘世，承认今生就是工作的思想，不可能出现于一个中世纪作家的笔下。但是，它与路德主义也是很不一致的，正如路德和保尔·格哈得[①]的赞美诗中所表达的那样。我们现在的任务就是要用一种多少更确切的合逻辑的阐述来取代这种模糊的感觉，并且弄清楚这些差异的根本原因。那些诉诸于民族性格的观点一般地说不过是承认无知，而且这种观点在这里是站不住脚的。认为17世纪的英国人具有统一的民族性也只是歪曲历史。骑士

① 保尔·格哈得，疑是约翰·格哈得（Johann Gerhard，1582～1637），德国路德教神学家。——译注

党人和圆颅党人并非仅仅指控对方属于不同的党派，而是把另一方看做极不相同的人，任何对此做过认真研究的人一定会赞成他们的看法[①]。另一方面，人们目前尚未发现英国商人冒险家与古老的汉萨同盟[②]之间有什么性格上的差异，也没有发现中世纪末英国人与德意志人性格上有什么根本差异，而且这种差异是不能轻易地用他们政治历史的不同加以解释的[③]。而是宗教影响的力量——虽然不是惟一的力量，但远远超过其他一切力量——造成了我们今天所意识到的差异[④]。

因而，我们以加尔文、加尔文宗和其他新教派别的著作作为起点来研究古老的新教伦理同资本主义精神之间的关系。但是，不应将此理解为，我们期望发现这些教派的任何创始人或任何代表人物把推动我们称之为资本主义精神的发展视为他们终生工作的目的。我们也不能以为他们中的任何人会把追求世俗的物质利益作为自身目的，会把这种追求看作具有肯定的伦理价值。我们必须永远记住，伦理观念的改革从来就不是任何

---

① 凡了解平等派历史哲学的人都会幸运地反过来把这一点归因于种族差别。他们自信是盎格鲁—撒克逊人生而有之的权利的辩护人，反对征服者威廉及诺曼人的后裔。足以令人惊奇的是，从未有人想到要坚持说平民圆颅党人的头在人体测量的意义上是圆的！——原注

② 汉萨同盟，14～15世纪北欧商业都市的政治及商业同盟。——译注

③ 这是英格兰人的自豪，是《大宪章》和多次战争的结果。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。"这一句话早在15世纪时就有了。——原注

④ 当然，这些区别在英格兰也一直存在。特别是，地主势力直至今天一直是"快活的老英格兰"的核心，宗教改革以来的历史可以看做是英格兰社会里两种因素的斗争。在这一点上，我同意邦恩（M. J. Bonn）关于舒尔茨·加维尔尼茨（V. Schultz Gaevernitz）论大英帝国的获奖论文的意见（《法兰克福日报》）。比较列维在《社会科学和社会政治文献》（46.3）上的文章。——原注

宗教改革家（我们这里指门诺、乔治·福克斯、和卫斯理[1]所关心的中心问题。他们既不是道德文化团体的创立者，也不是人道主义的社会改革或文明理想规划的倡导者。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中心。他们的道德理想及其教义的实际效果都是建立在这一基础之上的，而且是纯宗教动机的结果。因而，我们不得不承认，宗教改革的文化后果在很大程度上，大概在我们重点研究的这些方面，是改革家们未曾料到的，甚至是不想达到的。这些结果往往同他们本人所想要达到的目的相去甚远，甚至相反。

因此，以下的研究可能会以一种谦虚的方式帮助我们理解观念是如何成为历史上的有效力量的。然而，为了避免对所表达的纯粹观念动机的这种效力的意义有所误解，我将总结一下以上的引言性讨论。

这里，可以毫不犹豫地明确说明，从任何意义上对宗教改革中的观念作出评价——无论是这些观念的社会价值还是宗教价值——的企图都不存在。我们将继续讨论宗教改革中就真正的宗教意识来说是偶然的，甚至表面的那些方面。因为，我们只是试图阐明宗教力量在我们这一仍在发展着的世俗近代文化之网的形成过程中，在无数不同的历史因素的复杂的相互影响中所发挥的作用。从而，我们只是想问：在什么程度上，这种文化的某些特性可以归因于宗教改革的影响。同时，我们必须消除这样一种想法，即宗教改革，作为一种历史的必然结果，或许可以从某些经济变革中推断出来。无以数计的历史条件，

---

① 门诺（1492～1559），基督教新教门诺派创始人。乔治·福克斯（1624～1691），基督教新教公谊会创始人。约翰·卫斯理（1703～1791），基督教新教卫斯理宗创始人。——译注

特别是纯粹政治的发展过程，不能归结为经济规律，也不能用任何一种经济原因所解释，它们必然共同发挥作用，才能使新建立的教派得以幸存下来。

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的论点[①]，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的某些作用的结果，或甚至认为资本主义作为一种经济制度是宗教改革的产物。人所共知，资本主义商业组织的某些重要形式，这在宗教改革之前业已存在，这一事实本身就是对这种论点的有力驳斥。相反，我们只是希望弄清楚宗教力量是否和在什么程度上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。更进一步地说，我们的资本主义文化究竟在哪些具体方面可以从宗教力量中找到解释。考虑到物质基础、社会政治组织形式和宗教改革时期流行的观念之间相互影响的极其混乱状态，我们只能从研究宗教信仰形式和实际伦理道德观念之间是否存在和在哪些方面存在相互关联开始。同时，我们将尽可能地详细说明，宗教运动通过这些关系影响物质文化发展的方式和总的方向。只有当我们合理准确地阐明了这一点，才有可能试图对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作出估价。

（王美秀　译）

① 尽管如此，下述意见——我认为足够清楚了——从未改变，我还多次反复地因此受到指责。——原注

禁欲主义与资本主义精神[①]

为了理解禁欲主义新教的基本宗教观念与它为日常经济活动所设立的准则之间的联系，有必要格外认真地对那些很明显根源于教会实践活动的著述作一番考察。因为，在一个来世生活意味着一切，每一基督徒的社会地位取决于教会是否容纳他的时代，教会人员通过他们的教职、教规和布道发挥着我们现代人完全无法言喻的作用（只要浏览一下劝世文，良心问题汇编等等便可明了这一点），在这样的时代，经由上述渠道展现出来的宗教力量对于民族性格的形成有着决定性的影响。

就本章所要达到的目的而言（当然，这种做法并不适合于所有的目的），我们不妨把禁欲主义新教看做为统一的整体。而由于发端于加尔文教的英国清教徒为职业观提供了最融贯系统的宗教依据，我们将仿效前面的方法从中挑选出一位代表人物作为讨论的中心。R. 巴克斯特（Baxter）[②]使许多清教伦理学

① 选自 Max Weber: THE PROTESTANT ETHIC AND THE SPIRIT OF CAPITALISM (translated by Talcott Parsons). Charles Scribner's Sons, New York, 1958。——编注

② 巴克斯特（1615～1691），清教神学家。——译注

家相形见绌，这既是由于他极其注重实践的现实主义态度，同时也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。他隶属长老会派，且是威斯敏斯特会议[①]的辩护人。但恰如他那个时代最优秀的人物一样，他后来逐渐摆脱了正统加尔文教的教条。在内心深处，他反对克伦威尔的僭位，正如他反对任何类型的革命一样。他不赞同异端教派，对圣徒们那种疯狂的宗教激情也不感兴趣，但对于不涉及原则问题的标新立异、别出机杼却抱相当开明的态度，对自己的反对者也能做到客观公允。他为自己开辟的耕耘领域是：通过教会的作用来实在地振拔人之道德生活。为了实现这一目标，他先后供职于国会时期、克伦威尔时期以及王政复辟时期[②]的各届政府，最后在圣·巴多买罗节前从王政复辟政府告老引退。他乃是有史以来最杰出的牧师之一，他所著的《基督教指南》(Christian Directory) 是清教伦理学最完美的概述；而且他还根据自己从教职活动中取得的实践经验而不断地修正它，完善它。为了比较起见，我们将利用斯本纳的《神学思想录》作为德国虔信派的代表，巴克莱的《辩护辞》作为贵格派的代表，

---

① 威斯敏斯特会议：指 1643 至 1648 年英国长期国会在威斯特敏斯特举行的会议，参加会议的主要是议员及清教派教士，会议根据加尔文教制定了《威斯敏斯特信纲》等。——译注

② 道顿 (Dowdon) 的著作 (同上) 中有关于巴克斯特性格的精彩描写。《清教神学家文集》(Jenkyn 编辑) 中对所选录的巴克斯特的作品附加了导言，它对他在放弃了双重天意信仰后的神学观给予了说得过去的介绍。巴克斯特力图把普遍救赎与个人选召相调合的做法不能使任何人满意。不过对我们来说至关重要的是，他甚至在这一阶段仍在坚持个人选召，即坚持预定论伦理的核心。在另一方面，他对绝对预定救赎所持的保留态度又为人因信得救留有了余地。——原注

还将参考禁欲主义伦理学的其他一些代表性著述[①]。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。[②]

在阅读巴克斯特的《圣徒永恒的安息》（Saint's Everlasting Rest）或者《基督教指南》或其他人类似的著述[③]时，人们一眼便会吃惊地发现，它们在讨论财富[④]与财富的获得时所最强

---

① 亚当斯（T. Adams），约翰·豪（John Howe），M. 亨民（Matthem Henny），丁·詹韦（J. Janeway），S. 查洛克（Stuart Charnolk），巴克斯特、班扬的宗教小册子与布道文已被收集在十卷本的《清教神学家文集（London，1845～1848）里，不过选编的标准难免有专断之嫌。关于贝雷、西季威克（Sedgwick）和胡伦伯克（Hoornbeek）著作的版本情况在前面已有说明。——原注

② 我们也有理由把佛埃特以及大陆国家世俗禁欲主义的其他一些代表人物包括进去。布伦塔诺关于整个世俗禁欲主义运动具有纯粹盎格鲁-撒克逊色彩的主张是完全错误的。我所以要选择这些作家，其主要目的（当然还包括其他目的）是期望尽可能全面地介绍17世纪后半期（临近向功利主义的转向之前）的禁欲主义运动。不幸的是，限于篇幅，我不可能利用丰富的传记文献来呈现禁欲主义新教的特殊风貌，尽管这是一项引人入胜的工作；在本文中我要特别偏重于虔格派，因为他们对德国来说要相对陌生一些。——原注

③ 因为我们也完全可以采用G. 佛埃特的著述，胡格诺宗教会议或荷兰浸洗礼派的文献资料。索姆巴特与布伦塔诺不幸地只注意到巴克斯特思想中的伊便利派成分。当然，我本人也一向相当强调这一点，在我看来，它说明了巴克斯特学说中包含着无可置疑的资本主义似的胆怯畏缩。不过，（1）为了能正确地使用这一部分资料，我们必须首先对其全部内容有透彻的了解；（2）不能忽略的是，我早就试图阐明：尽管这种禁欲主义宗教主张反拜金主义，但正如它在君主专制国家中所表现的那样，它的精神实质导致了经济理性主义的出现，这是因为它大力倡导这种理性主义的核心——彻底理性的禁欲动机。本文所要讨论的就是这一事实，全文的宗旨全在于此。——原注

④ 加尔文的著述也是如此，但他当然不是资产阶级财富的支持者（参见他对威尼斯与安特卫普两个城市的猛烈抨击。见《反异教大全》，Ⅲ，140a，308a）。——原注

调的乃是《新约》中的伊便尼派[①]的成分[②]。按照这种看法，财富本是极大的危险，它的诱惑永无休止，与上帝之国的无上重要性相比，对财富的追逐毫无意义[③]，而且，它在道德上也是颇成问题的。这种禁欲主义似乎比加尔文的禁欲主张更激烈地反对追逐世俗财产；加尔文认为，聚敛财富并不会阻碍教会发挥作用，相反地，它将大大提高教会的威望，而这是十分可取的；由此，他允许教职人员为谋取利润而动用其资产。而在清教徒的著作里，对追逐金钱财富的谴责非难却是俯首即拾，无穷其多，我们可以拿它们与中世纪后期的伦理文献作一番比

---

① 伊便尼派，又称“穷人派”，早期基督教派别之一。——译注

② 参见《圣徒永恒的安息》，第十、十二章。并比较贝雷（《虔信的行为》182 页）或者亨利（《灵魂的价值》，见《清教神学家文集》，182 页）：“热衷于追逐世俗财富者藐视其灵魂，其原因不仅仅是他们忽略灵魂而崇尚肉体，而是因为灵魂也被运用来追求财富”（Psa. CXXV Ⅱ，2）。不过在同一页上也出现了这样的说法：任何对时光的浪费，特别是用娱乐消遣来虚掷光阴皆属罪孽（下面将引用这段话）。类似的观点也出现在几乎全部英国--荷兰清教徒的宗教文献中。例如，可参阅胡恩伯克的著作（同上，第四、十章）《痛斥贪欲》。这位作家同时也受到感伤虔信派的影响，参见他对心灵平静的赞美，它远比尘世中的纷乱喧嚣更令上帝欢欣。贝雷在谈到《圣经》中那段著名的话语时也表述了同样的看法：“富人难以获救”（同上，182 页），圣公会的教理问答手册中也警告人切勿“在尘世聚敛财富”。虔信派以为这一点简直是不言自喻的，贵格派也执有相同态度。参较巴克莱（同上，517 页），“……故尔必得提防此种诱惑，勿把职业视为致富的途径”。——原注

③ 因为，不仅是财富，而且对它的追求（或者过去的追求）都遭到了同样严厉的谴责。在尼德兰，1574 年南荷兰宗教会议在回答一次询问时宣布：严禁高利贷者进入教会，即使这种行业是法律认可的；1598 年德温特省会议（第二十四条）扩大了该禁令的适应范围，把高利贷者的雇员也包括进去。科里奇姆会议在 1606 年为高利贷人的妻室规定了侮辱性的苛刻入教条件。直到 1644 年和 1657 年，人们还在讨论关于伦巴德街的金融家们（Lombards）可否入教的问题（这危及到布伦塔诺，他不得不指出自己的天主教祖先以资证明。事实上，外国商人和银行家在整个欧亚世界早已存在了几千年了）。G·佛埃特（《Disp·Theol》，Ⅵ，1667 年，《高利贷人》，665 页）仍然想把这一类资本者阶层（如伦巴德街的金融家们）排斥在教会之外。胡格诺会议也执持同样立场。这类资本者阶层并不是本文所关心的那种哲学式道德品行的典型代表，而且与古代和中世纪相比较，他们也无新奇之处。——原注

较，后者在这一问题上的态度要开明得多。

而且，他们是以极其严肃认真的态度来表达其对追逐财富的种种疑虑的；为了能理解这些疑虑不安中所包含的真正的伦理意义与底蕴，我们必须对其加以深入地探讨。他们执持反对态度的真实道德依据是：占有财富将导致懈怠[①]，享受财富会造成游手好闲与屈从于肉体享乐的诱惑，最重要的是，它将使人放弃对正义人生的追求。事实上，反对占有财富的全部理由就是它可能召致放纵懈怠。因为，圣徒的永恒安息是在彼岸世界，而在尘世生活里，人为了确保他蒙承神恩的殊遇，他必得"完成主所指派于他的工作，直至白昼隐退"。按照主之意志的明确昭示[②]，惟有劳作而非悠闲享乐方可增益上帝的荣耀。

这样，虚掷时光便成了万恶之首，而且在原则上乃是最不可饶恕的罪孽。人生短促，要确保自己的选择，这短暂的人生

---

① 《圣徒永恒的安息》第十章中对此有详尽阐述：倘若谁企图依靠上帝赐予他的财产贪图安逸，那末上帝在今生今世就要惩罚他。自鸣得意地安享已经到手的财富，这几乎无例外地标志着道德上的堕落。就算我们获取了能在尘世得到的一切，难道这就是我们期望的全部内容？在尘世上，我们的渴念永远无法得到完全的满足，这是上帝的旨意。——原注

② 参见《基督教指南》，I，375—6页。"上帝准允我们以及我们的活动存在下去，因为他欲使行动长存不竭；工作不仅是能力的自然目的，也是其道德目的……。惟行动最能侍奉上帝，增添他的荣耀……。公共利益或多数人的利益应该超越私人利益。"从上帝意志转向后期自由主义理论之纯粹功利观点的关联点就在这里。关于功利主义的宗教根源，可参见后文及第四章注释145。——原注

无限宝贵。社交活动，无聊闲谈[①]，耽于享乐[②]，甚至超过了对健康来说是必不可少之时辰（至多为六至八小时）的睡眠[③]，凡此种种皆位于应遭受道德谴责之列[④]。清教伦理当然不会如富兰克林那样申言时间即金钱，但这条箴言在某种精神意义上确是真理。时光无价，因之虚掷一寸光阴即是丧失一寸为上帝之荣耀而效劳的宝贵时辰[⑤]。如此，则无为的玄思默想当是毫无价值，而如果它是以牺牲人的日常劳作为代价而换来

① 缄默慎言的戒律始于《圣经》，它威胁说要惩罚言说任何废话的人，自那以后特别是从克吕尼修道士（Cluny monks：指中世纪法国 Cluny 修道院的修士。——译注）以来，它一直是自我克制教育所乐于采用的禁欲手段。巴克斯特也详细论述过多余的话语乃是罪孽，森福德（Sanford）曾指出他性格中沉默寡言的特点（同上，90 页）。

清教徒给其同时代人留下的是郁郁寡欢，忧心忡忡的印象。这是因为他们要彻底根除“自然状态”下的放浪不拘，为此他们自然会责难碎语闲言。W. 欧文（Washington Irving）把其原因归结为两点，一是资本主义工于算计的精神，其次是促成了强烈责任感的政治自由。需要指出的是，这种说法并不适用于拉丁民族；而对英国来说，则情况可能是这样的：（1）清教主义使其信徒既能创造一自由政体又能使英国继续保持世界强国的地位；（2）它把构成资本主义最本质特征的工于计算的精神（即索姆巴特称之为 Rechenhaftigkeit〈精通算术〉）从一种单纯的经济手段变成了普遍行为准则。——原注

② 同前书，Ⅰ，111 页。——原注

③ 同前书，Ⅰ，383 页以下。——原注

④ 参见巴克莱（同前书，14 页），他对时光的宝贵有类似的论述。——原注

⑤ 参见巴克斯特（同前书，Ⅰ，79 页）。“敬仰时间，日日须留心勿虚掷光阴，珍惜它甚于你的金银珠宝。消遣娱乐，修饰打扮，酒席盛宴，闲聊漫谈，无益交往，睡眠过度，倘若其间任何一种诱惑了你，剥夺了你一分一秒的时光，则你必得倍加提防。”M. 亨利提出：“浪费时光即是藐视灵魂。”（《灵魂的价值》，见《清教神学家文集》，315 页）在这一点上，新教禁欲主义也是在步前人后尘。我们都习惯地认为缺少时间乃是现代人的特点，如歌德在《漫游岁月》中就用时钟每隔一刻钟鸣响来刻画资本主义的飞速发展。索姆巴特在其《资本主义》一书中也持有这种看法，然而我们决不应忘记最早在日常生活里认真计算时间的人（在中世纪）是修道士，教堂按时敲钟首先是为了满足他们的需要。——原注

的，那末它必须遭到严厉的谴责[①]。其原因是：上帝更乐于人各事其业以积极践履他之意志[②]，何况礼拜日已为人进行沉思提供了充裕的时间。在巴斯克特看来，那些在规定的时辰竟然挤不出时间与上帝交流的人多半是疏于其职业的懒鬼闲汉[③]。

所以，巴克斯特反复不断，且经常是充满激情地宣讲：人须恒常不懈地践行艰苦的体力或智力劳动，这成了他最主要的

---

① 参较巴克斯特关于职业的论述（同上书，Ⅰ，108页以下），特别是下列一段话："问：难道我不应该干脆抛弃尘世以便潜心沉思我的获救？答：你可以把一切多余的操劳或事务当做你精神生活的不必要的阻障尽皆舍弃，但你切不可抛弃你借以为公共利益服务的体力和脑力工作。作为教会或共和政体的一员，每个人须为教会和国家利益竭诚履行其责任。那些无视此事实而声称自己宁可祈祷沉思的人宛若这样的仆人：他拒绝承担主人指派的最繁重的任务，却转而拈取轻巧简单的工作。上帝已以这样或那样的方式向你发布训令：为自己每日的面包而辛劳，不可若寄生虫靠他人之血汗为生。"他援引了上帝对亚当的训诫"用你额间的汗水"以及保罗的箴言"不劳者不得食"。众所周知，贵格派中最富有阔绰者也要其儿子学习某种技艺，其动机是伦理性而非功利性的（如阿尔伯蒂所言的那样）。——原注

② 在这些问题上，虔信派因其注重情感的性格而抱有相异的看法。斯彭内尔虽然以典型的路德教风格强调从事某种职业即是崇仰上帝（《神学思虑》，Ⅲ，445页），但他却坚持认为：无休止地陷入实业事务会使人背离上帝。这是虔诚派与清教徒最明显的分歧。——原注

③ 同前书，Ⅰ，242页："凡懈怠于其职业者必无时间履行其宗教义务。"由此又产生出这样的看法：作为资产阶级进行其理性实业活动之所在地的城市，也是世俗禁欲道德的所在地。故尔巴克斯特在他的自传中这样写道：他在基德大教堂的手工织布工人们"与伦敦城的长期社会往来和交通往返大大促进了商人的教化与虔诚……"（《清教神学家文集》，38页）。这种关于邻近首都有助于道德增进的说法会使当今的神职人员大为震惊，至少在德国是如此。但是虔信派当时也倾向于这一观念。因此斯彭内尔在谈及他的一位年青同事时说："在城市的大社区中，虽然多数人腐化堕落，但可以说至少还有相当数量的人品行优良，颇有作为；反之，你在乡村里休想找到任何值得称道的东西，哪怕你一一查遍整个人群。"（《神学思虑》，Ⅰ，66页，303页）换句话说，农民根本不具备理性的禁欲品行。虔信派伦理观是非常近代化的，斯彭内尔的这席话和类似的说法对于澄清禁欲主义与各社会阶级的关系具有重要价值，不过我们在这里不可能对此加以深入探讨。——原注

工作[1]。此种做法乃是基于两种不同的动机[2]。一方面，劳动是历来所推崇的禁欲途径，因为它在西方教会中一直发挥着这种作用[3]，这正是西方教会不同于东正教以及全世界几乎所有的修行戒律之处[4]。对于清教徒归结到不洁生活名下的一切诱惑来说，劳动是一种特别有效的抵御手段，它的功效决非是无足轻重的。清教徒弃绝性欲的禁欲主义与修道院的禁欲生活只是在程度上而非原则上有所区别；而且由于它的婚姻观念，其所造成的实际影响远远超过了后者。因为，即使在婚姻生活

---

1) 可以举下列语句为例（同前书，336页以下）："倘若你未能从事最直接伺奉上帝的事业，则你必得在自己合法的职业中竭尽全力。""勉劳于你之行业。""谋求一种职业，以便在除直接伺奉上帝外的一切时辰中你可全力以赴的操持它。"——原注

2) 赋予劳动及劳动尊严以特殊的道德价值，这种观念并非始于基督教，也不是为它所专有。哈纳克（Harnack）近来又特别着重地强调了这一点。——原注

3) 虔信派也持有同样看法（参见斯彭内尔的著作，同前书，Ⅲ，429～430页）。典型的虔信派观点是：人在堕落后不能不从事某种职业，尽忠职守有助于消除人自私的意欲。勉劳于职业乃是爱邻人的表征，感激神恩的义务（这是一种路德教观念），所以，倘若谁只是勉强为之，那么上帝定会深感不悦（同前书，Ⅲ，272页）。由此，基督徒"作为生息于尘世者应该克尽厥职，不辞辛劳"（同上，Ⅲ，278页）。很明显，这种看法不像清教观点那样极端。——原注

4) 这一极其重要的区别在本笃会会规（这是指6世纪初意大利修道士本尼狄克〈Saint Benedict of Nurisa〉为他所创立的本笃会设定的会规。其特点是：修道士既要注重自身的虔修，又须从事广泛的生产活动与社会活动。——中译注）制定后便明显地暴露出来，不过，只有进行相当广泛的研究才可阐明这一区别的涵义。——原注

里，性交也不过是遵照“孳生繁育吧”[1]的训令而充当为上帝增添荣耀的手段，上帝正是为此目的才恩准它的。除了粗茶淡

---

① 按照巴克斯特的说法，性交的目的是“严肃的生殖”，斯彭内尔也抱有类似的看法，但他同时又对路德那种粗俗的见解持妥协态度。路德主张，婚姻的附带目的是杜绝本来是不可避免的道德沦丧。不过，禁欲主义新教指出伴随性交而来的性欲却是罪孽，即使在婚姻中也是如此。譬如，在斯彭内尔看来，人从天堂的堕落使这种自然的，神意设定的程序不可避免地为罪恶的情欲所沾染，性交由此变成了难为情的事儿。许多虔信宗的支派也都提出：基督教婚姻的最高形式是保留童贞，其次是为生育而进行性交，最低级的乃是为了纯粹情欲或是外在原因而形成的婚配，后者在道德上无异于姘居。在低级婚姻形式中，出于纯粹经济动机的婚姻优于建立在性欲基础上的婚姻，因为前者毕竟发端于理性的考虑。这里我们可以暂时不去考虑胡格诺派的婚姻观以及其实践。理性主义哲学（C.Wolff）采纳的是这样一种禁欲主义理论：性欲与性欲满足只是手段，切不可将其本身当作目的。

从富兰克林开始就已产生了向以健康为核心的纯粹功利主义婚姻观的转变。富兰克林的看法接近现代医生的伦理观，即把贞洁理解为无损于健康的适度性交，众所周知，这些医生甚至还就应当如何合理的性交给予了理论指导。一旦这类微妙的事情成了纯理性思考的对象，那末任何地方的人都会采纳相同的立场。清教徒与讲求健康的性理性主义者在一般情况下总是相互抵牾的，可是在这一问题上他们却心心相印。一位卫生卖淫（对妓院与妓女进行正规管理）的热情拥护者在一次讲演中援引了浮士德与玛格利特充满诗意的艳史，以此来证明婚外性生活（他认为这有益于健康）的道德合法性。把玛格利特视为妓女，将炽烈的情爱与出于卫生动机而进行性交混为一谈，这两者都与清教宗的立场完全吻合。下列例子也表明了同样的情况。一些非常杰出的医生不时提出这样一种典型的专家观点：像节制性欲这类触及到人格与文化中最微妙底蕴的问题应该专门由性科医生（作为专家）加以处理。对清教宗而言，这种专家就是道德学家，而在今天则是医生；尽管两者打的招牌截然相反，但他们都同样声称有能力处理在我们看来似乎是小题大作的问题。

然而，尽管清教徒的这种立场有假作正经之嫌，它影响广泛的理想主义却能够带来积极后果，即使从种族保存（纯粹卫生意义上的）的角度来看也是如此；反之，现代的性卫生学由于不得不倡导一视同仁，因而面临着毁掉它赖以取得一切成功的根基之危险。清教宗所施予的影响促使人们用理智的眼光看待两性关系，由此，一种渗透着精神与道德因素的婚姻观逐渐兴起，尊重妇女的骑士风范也随之风行起来，这与父权性质的多愁善感（布罗德姆语）形成鲜明的对照，后者乃是德国人的典型特征，即使是精神贵族们也不例外。当然，本文不可能对这种婚姻观的来龙去脉详加考察。浸礼宗的影响对妇女解放发挥了一定作用。保护妇女的精神生活自由，把普遍教职观扩展到妇女，这一切都冲破了父权主义观念。——原注

饭和冷水浴外，用来抵御一切性诱惑的药方与用来抵制宗教怀疑论和道德上的寡廉鲜耻的药方一样，那就是“尽忠职守”[①]。不过，最重要的乃是更进一步把劳动本身作为人生的目的[②]，这是上帝的圣训。圣·保罗的“不劳者不得食”无条件地适用于每一个人[③]，厌恶劳动本属堕落的表征[④]。

和中世纪观念的分歧在这里十分明显地表现出来。托马斯·阿奎那也曾解释过圣·保罗的这句名言。但对他来说[⑤]，劳动仅是维持个人与社会之存在的必要的自然条件。一旦这一目的业已达到，则该名言便不再具有任何意义。而且，它只是对整个人类而非对个人有效，因此不适用于那些无需靠劳动为生的人。在这种情况下，作为上帝王国的精神活动方式之一的冥想沉思便在严格意义上拥有了超越这一戒令的地位。不仅如此，那个时代盛行的神学还主张：修道生活的最高成就乃是用祈祷和圣歌来充实圣库（Thesaurus ecclesice）。

---

① 巴克斯特不厌其烦地反复申明这一主张。他往往是在《箴言》里我们从富兰克林那里已熟悉的篇章中（xxii，29）或者赞扬劳动的段落中（XXXi，16）寻求圣经依据（参见：同前书，Ⅰ，377，382等页）。——原注

② 就连亲岑道夫也说过：“劳动非为生存，生存却为劳动。倘若无事可做，人或是遭受痛苦或是躺下休息。”（见普利特〈Plitt〉的著述，同前书，Ⅰ，428页）——原注

③ 摩门教的信条之一也以下列话作为结束语（在大段的引证后）：“懒鬼闲汉不能成为基督徒并获救，他们注定了要被打翻在地，逐出蜂群。”不过，摩门教中起主要作用的是它介于修道院与工厂之间的庄重修行，它强使个人在劳动或是毁灭之间做出抉择，促成了该教派辉煌的经济成就。当然，它需要与宗教激情相配合而且只有通过后者方能发挥其作用。——原注

④ 因此（同前书，Ⅰ，380页），巴克斯特对它的各种表现进行了认真的分析。懒惰，懈怠所以是不可饶恕的罪恶，乃是因为它们有积羽沉舟的性质。他甚至把它们称为“毁灭神思者”（同上，Ⅰ，279～280页）。就是说，它们与勤俭有序的人生背道而驰。——原注

⑤ 参阅本书第三章注释〔5〕。——原注

巴克斯特不再承认在履行劳动义务上容许存在诸如此类的例外情况，他断然宣称财富不能使任何人规避这一绝对命令[①]。富人也不可不劳而食，因为，即使他们无需靠劳动挣得生活必需品，他们必须同穷人一样服从上帝的圣训[②]。上帝的神意已毫无例外地替每个人安排了一个职业，人必须各事其业，辛勤劳作。职业不是像路德教宣称的那样[③]是人必得领承并尽量利用的命运安排，它是上帝向人颁发的命令，要他为神圣荣耀而劳动。这种表面看来不甚重要的差别却带来了影响深远的心理后果；用神意对经济结构予以解释始于经院哲学，而这种解释在后来的发展却与此种差别有着密切联系。

托马斯·阿奎那把社会的劳动分工、职业分工解释成神安排万有的直接结果，当然，不少人也提出过类似的看法，不过援引他的观点最为方便。然而，他以为每个人在宇宙中的具体位置为自然法则所决定，因之是随机的（用经院哲学的术语则是“偶然的”）。我们已经看到，路德主张在历史发展过程中形成的阶级差别与职业分工为神意所直接设定，恪守上帝为他安

---

① 见巴克斯特（同前书，I，108页以上）。特别引人注目的是下列说法：“问：那么财富可否使人免于劳动？答：财富可使你从事更有益于他人的工作，因而能使你免于某些肮脏污秽的劳作。但你必得和最穷苦者一样劳动。”另见367页：“尽管他们（富人）没有承受任何外在压力，但他们同样必须服从上帝……上帝已严格地命令人人从事劳动”，第四章，注释47。——原注

② 斯彭内尔也持有相同看法（同前书，III，338页）。他由此提出过早退休的倾向是违背道德的。在驳斥那些对获取利息持异议的看法（按照这些观点，享受利息会导致游手好闲）时他强调说：任何靠利息为生者也必须遵从上帝的圣训而劳动。——原注

③ 其中也包括虔信派。凡涉及到与改变职业有关的问题时，斯彭内尔总是坚持这样的立场：一旦人操持某种职业后，坚守它，矢志于它便成了人服膺神意的一种责任。——原注

排的位置，循规而不逾此矩，这就是人的宗教责任[①]。确实，我们更多地是从他的学说中推出这一结论的，因为路德教与世界的关系从一开始就暧昧不明，而且一直如此。在路德的思想观念中根本找不到关于改造世界的伦理原则；实际上，他的思想从未从保罗那种与世无涉的态度中完全挣脱出来。所以，人应该随遇而安，逆来顺受，宗教责任只能源于这样的人生态度。

清教徒也承认私人经济活动中存在神意安排，但它所侧重的有所不同。与清教徒喜欢从实用角度解释事物的倾向相一致，它主张要从劳动分工的成效来洞悉上帝作如此安排的目的。巴克斯特在谈及这一问题上所用的溢美之辞令人时时回想起亚当·斯密对劳动分工的人所共知的神化[②]。专业化为技术发展开辟了道路，因此它必然会带来生产在数量上与质量上的增长改善，而这一切最终将促进公共利益，也就是促进最大多数人的利益。到目前为止，我们所讨论的清教徒的动机是纯粹

---

① 我在《世界诸宗教的经济伦理观》的有关文章中业已指出：印度的宗教学说根据来世转运的原则倡导人在其经济生活中听天由命，顺从命运的安排，这种学说的力量非同寻常，它支配着印度人的全部行为。这个例子绝妙地说明了在单纯的道德理论与根据某种宗教从内心深处赞同某些类型的行为这两者之间有着巨大的差距。仅当虔诚的印度教徒严格按照传统的方式履行他出身于其间的那个种姓所应尽的诸种责任时，他才可能在命运轮回中上升到更高层次。这是可能设想出的传统主义最强有力的宗教依据。事实上，印度伦理学在这一方面与清教道德观全然是针锋相对，判若天渊的，恰如它在另一方面（维护种姓结构的传统主义）与希伯莱主义截然相反——原注

② 见巴克斯特（同上书，Ⅰ，377页）。——原注

功利性的，它与当时的世俗文献所表述的流行见解有密切联系。[①]

不过，巴克斯特在刚展开论述时就做出了如下说明，这才真正表明了清教徒的特点："除非从事某种正经行业，否则人的一切业绩只可是无足轻重，不成体统，他会把过多的时间花费在懒散闲逛而非工作上；"他最后得出这样的结论："他（指有专门技艺的劳动者）会井然有序地进行工作，反之其他人却陷入长期的迷乱状态中，他们的事业既无适宜的时间也无恰当的处所[②]。……因之，正规的职业乃是每个人最宝贵的财富。"普通劳动者时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临时状态。无职业者缺乏有条不紊，明达事理的性格，而我们已经看到，这种性格正是世俗禁欲主义所严格要求的。

贵格派伦理观也强调从事某种职业的人生就是禁欲道德的

---

① 但这并不意味着清教徒的观念在历史上是由后者派生出来的。恰好相反，它是道地的加尔文教思想的具体体现。按照加尔文教，整个宇宙秩序均服务于上帝的光荣。这种思想后来之所以转向功利主义，主张经济秩序应服从多数人的利益，公共利益等等，乃是基于如下的考虑：对这种思想的任何其他解释都会导致贵族化的世俗偶像崇拜，或者至少是无助于增添上帝的荣耀而只可满足世俗文化目的。经济秩序的有目的的设定体现了上帝的意志，但仅就这种设定中蕴含的世俗目的而论，它只可能实现于群体利益而非个人利益里。如此，则正如前面已指出的那样，功利主义的根源是：（1）博爱的超自我性；（2）清教徒把现时世界排除在"上帝的神圣荣耀"之外，由此否认了任何把它神圣化的做法。

对世俗之物的任何偶像崇拜都会贬损上帝的荣耀，都是绝对的邪恶，下列事实可以清楚地表明这种观念是如何彻底地支配着禁欲主义新教：斯彭内尔在是否应不顾众多的反对而继续采用"不可腐蚀者"之类的头衔问题上犹豫不决，疑虑重重，尽管他未曾受过民主化的丝毫影响。最后，他以这样的想法来安慰自己：在《圣经》中，甚至连使徒们也要用"大人"来称呼罗马巡抚菲斯都。本文不拟讨论这个问题的政治意义。——原注

② 亚当斯指出："朝三暮四者在自己家中也若路人。"（《清教神学家文集》，77页）——原注

实践，它表明人因虔诚而承领恩宠，虔诚的表征便是他从事职业一丝不苟[①]，颇有条理。上帝所要求的并非是劳作本身，而是人各事其业的理性辛劳。清教徒职业观所强调的重点总是放在世俗禁欲主义的这种明达事理的性格上，这与路德教要求人盲从上帝设定的不可更改的命运迥然有别[②]。

由此，清教徒对于人能否同时操持多种职业这一问题给予了肯定的回答，条件是这必须有利于公共利益或个人利益[③]，不致造成对他人的损害和人疏于其职守。它甚至也不反对改换职业，如果人是经过深思熟虑后做出这种决定，且其所抱的目的是从事更令上帝欢欣的职业[④]，即根据普遍原则更有用处的职业。

确实，一种职业是否有用，也就是能否博得上帝的青睐，主要的衡量尺度是道德标准，换句话说，必须根据它为社会所提供的财富的多寡来衡量。不过，另一条而且是最重要的标准

---

① 关于这一点，请特别参阅 G. 福克斯（Fox）在《教友丛书》（W.& T.Evans 出版社，费城，1837 年，Ⅰ，77 页）中的论述。——原注

② 最重要的是，一定不能认为这种伦理观反映了当时的经济状况。即使各行业专业化的倾向在当时的英国的确存在，其程度也远远逊于中世纪的意大利。——原注

③ 因为，如清教徒文献所经常指出的，上帝从未命令人要“爱邻甚于爱己”，他只是要求爱邻若爱己。所以，自我尊重也是一种责任。例如，如果有人较之他的邻人能更有效地使用其产业，更能增益上帝荣耀，那末他无须遵从与邻人共享财产的博爱义务。——原注

④ 斯彭内尔也接近这种看法。但是，甚至在应不应该由经商（它被看做为对道德的相当大的威胁）转向研究神学这一问题上他也含糊其辞，而且总的说来是持反对态度（同前书，Ⅲ，435，443 页；Ⅰ，524 页），按照他难免偏激的看法，人们反复不断地企图解答这同一个问题（是否准允改变职业），这从侧面表明了对《哥林多前书》第七章的不同解释具有多么重要的实际意义。——原注

乃是私人获利的程度[1]。在清教徒的心目中，一切生活现象皆是由上帝设定的，而如果他赐予某个选民获利的机缘，那末他必定抱有某种目的，所以虔信的基督徒理应服膺上帝的召唤，要尽可能地利用这天赐良机[2]。要是上帝为你指明了一条路，沿循它你可以合法地谋取更多的利益（而不会损害你自己的灵魂或者他人），而你却拒绝它并选择不那么容易获利的途径，那末你会背离从事职业的目的之一，也就是拒绝成为上帝的仆人，拒绝接受他的馈赠并遵照他的训令为他而使用它们。他的圣训是：你须为上帝而辛劳致富，但不可为肉体、罪孽而如此[3]。

---

1. 在虔信派中，至少在大陆国家虔信主义者的著述里我们看不到这些想法。斯彭内尔的看法动摇于路德教（其衡量标准是能否满足人的需要）与重商主义（其标准是能否有利于商业的繁荣）之间（同前书，Ⅲ，330页，332页；Ⅰ，418页："烟草种植使金钱流入这个国家，因此它是有益而非邪恶的。"并参较Ⅲ，426－427页，429，434页），不过他并没有忘记指出：贵格派与门诺派的榜样已经说明，个人完全能既谋求利润又仍保持虔诚笃信；实际上，正如我们在后面要指出的，甚至可以说高额利润正是虔信正派的结果（同前书，435页）。——原注

2. 巴克斯特的这些见解并不反映他所处的经济环境，他的自传提供的恰好是相反的状况：他在故乡的布道获得成功，这在一定程度上是因为基得敏斯特的富人并不富有，只能挣够衣食，而工匠们也如同其主人那样仅可勉强糊口。"接受'福音之喜讯'的只有穷人。"亚当斯在谈及追求财富时这样说："他（智者）知道……金钱虽可使人变富，却决不会使人变好，因此他宁可入睡时心怀干净的良心而不是手执填得满满的钱包……故尔他只求获得一位诚实人所能挣得的财富。"（《清教神学著作集》，LI）但是，既然他的确期望获得如此数量的财富，这足以表明每一通过正当诚实的方法得到的财富都是合法的。——原注

3. 所以，巴克斯特（同前书，Ⅰ，第十章，第1、9（第24段）节；Ⅰ，378页，2页）指出：《箴言》第23条第四行"勿为致富而被于奔命"只是意指"勿将满足世俗目的之财富当作终极目的"。可憎恶的不是占有财富本身，而是封建贵族似的大肆挥霍财富（参较：同上书，Ⅰ，380页关于"贵族中放浪形骸者"的评述）。弥尔顿在《为英国人民申辩》中提出他有名的理论：仅有中产阶级才会坚守道德。这里的中产阶级显然是指与封建贵族相对立的资产阶级，这可以从他关于奢侈与贫困均有害于道德的说法中清楚看到。——原注

仅当财富诱使人无所事事，沉溺于罪恶的人生享乐之时，它在道德上方是邪恶的；仅当人为了日后的穷奢极欲，高枕无忧的生活而追逐财富时，它才是不正当的。但是，倘若财富意味着人履行其职业责任，则它不仅在道德上是正当的，而且是应该的，必须的[①]。关于有位仆人因拒绝发展上帝赐予他的才能而被革出教门的寓言直接挑明了这一点[②]。清教徒时常争辩说，期待自己一贫如洗不啻是希望自己病人膏肓[③]；它名为宏

① 这一点极为重要。在这里不妨再重申一遍我们的普遍原则：很自然，我们关心的……主要不是神学道德家所制定的伦理概念，而是宗教信仰者实际的道德生活，就是说，我们关心的是经济伦理的宗教背景如何影响着它的实践。在天主教的尤其是耶稣会的决疑文献中，我们偶尔也可读到对诸如获取利润是否正当之类问题的讨论（我们不拟涉及这些问题），而且，他们的论据与清教决疑论者的说法具有同样说服力，其态度远比后者宽容。清教常一直遭到人们的非难，说他们的伦理观与耶稣会并无本质上的区别。其实，正如加尔文教徒经常援引天主教道德学家（不仅有托马斯·阿奎那、伯尔纳、波拿文德拉等人，而且还包括同时代的天主教作家）的言论，天主教决疑论者也十分注意异端教派的伦理主张。我们在这里不可能讨论所有这一切问题。

两大派别都在宗教上要求俗人过禁欲生活，除这一关键事实外，它们之间却存在根本的差别，甚至在理论上也是如此。上述的天主教内的自由主义观念只是一些特别开通的伦理学说的结论，它们并未得到教会当局的认可，而且遭到了最严肃、正统的教会人士的一致反对。在另一方面，新教的职业观却使得禁欲主义最坚定的倡导者为资本主义式的聚敛财富鸣锣开道，在天主教那里仅仅是在一定条件下可容忍的事，在新教手中却变成了道德上的积极善行。两种伦理的这种根本差异在道德实践上具有非常重要的意义。詹森派对教庭的抗争和教皇的《尤里金民圣喻》（the Bull Unigenitus，这是指罗马教皇克莱蒙十世于1713年颁发的圣喻，它严厉谴责了詹森派神学家昆内尔（P. Quesnel）在其《对新约的道德思考》一书中所提出的“恩宠论”思想。——译注）无可辩驳地挑明了这一差异的根本性质，甚至对现代来说也是如此。——原注

② 原文中有这样一席话：“汝可以最能带来成功与增益合法收入之方式而劳动。汝必增进汝之才干。”詹韦在《尘世天堂》里直接把在天国之城的财富追求与人在世俗职业中的谋求成功相提并论（《清教神学家文集》，275页）。——原注

③ 就连路德教的《维腾贝格堡克利斯多夫公爵的忏悔》（这份文件是呈送给特兰托公会议的）也反对“誓居贫寒”。贫困者应承受贫困，但发誓要永居贫寒等于是发誓要永担恶名。——原注

扬善行，实为贬损上帝的荣耀。特别不可容忍的是有能力工作却靠乞讨为生的行径，这不仅犯下了懒惰罪，而且亵渎了使徒们所言的博爱义务[1]。

强调固定职业的禁欲意义为近代的专业化劳动分工提供了道德依据；同样，以神意来解释追逐利润也为实业家们的行为提供了正当理由[2]。对禁欲主义来说，贵族的穷奢极欲与新贵的大肆挥霍同样令人厌恶。在另一方面，它对中产阶级类型的节制有度、自我奋斗却给予了极高的道德评价[3]。对于遵循上

---

① 巴克斯特的著述与《克利斯多夫公爵的忏悔》里均有这种思想。还可参较下列看法，如："……流浪汉的生活乃是无轨道的运行；乞讨生活。"如此等等（T. 亚当斯，《清教神学家文集》，259 页）。甚而加尔文也严禁乞讨，荷兰会议发动了取消乞讨执照的运动。在斯图亚特王朝时代，特别是查理一世治下的罗德政府时期（罗德政府系统地发展了关于国家济贫和为失业者提供工作的原则），清教徒的战斗口号是"施舍并非慈善"（这是笛福晚期名作的标题）。17 世纪临近结束时，他们开始推行专为失业者而设的强制性贫民习艺所体制（参较 Leonard：《英国早期济贫史》，Combridge，1900；以及 H. 列维：《英国国民经济史中经济自由主义的基础》，1912，69 页以下）。——原注

② 大不列颠及爱尔兰浸洗礼联合会主席 C·怀特于 1903 年在伦敦向代表大会发表就职演说时（参见《浸礼会手册》，1904 年，104 页）截然指出："清教教会里最优秀的人物乃是实业者，因为他们执有宗教应当渗透入整个人生的信念。"——原注

③ 这一点也标志着清教徒的观点与一切封建主义观念的显著区别。对后者而言，有权获得社会公认地位并享受劳动成果的不是创造财富的新贵（政治上的或社会的）本人，而是他们的子孙（在西班牙语里，新贵＝继承遗产之子〈Hidalgo＝hijo dálgo〉。这一定义清楚地表明了这一点）。随着美国人民族性格的急剧变化与欧化，在今天的美国，上述的差别已迅速消失了；尽管如此，与封建观念截然对立的资产阶级立场仍不时地在这个国家显露出来，它的典型特征是：把事业上的成功与收获视为个人精神成就，对仅仅是由继承得来的财富抱鄙夷态度。与此相反（如 J. Biyce 一度指出的），眼下你在欧洲能够用金钱买到任何社会荣誉，只是买者不能亲自出面参与其财产的必要易手（建立委托制等等）。关于对血统贵族制的抨击，可参阅亚当斯的著述，见《清教神学家文集》，216 页。——原注

帝的旨意而成就斐然的好人[1]，它习用的赞誉之辞是："天主赐福其工程。"《旧约》中的上帝因其子民在尘世对他的拳拳服膺而恩赐他们[2]，他的全部威权也必然对清教徒施予着同样的影响，因为他们听从巴克斯特的劝告，拿自己蒙承的恩宠与《圣经》里的英雄们所领受的殊荣[3]相类比，且把《圣经》的话语都解释成神圣法典的条规。

当然，《旧约》中的语句并非是完全明白无误的。我们已经看到，路德在翻译J·西拉的书中的一段话时首次使用了世俗意义的"职业"这一概念。尽管这部书蒙受了希腊化文化的

---

① 法米利教派（Familist Sect：十六七世纪流行于欧洲的秘密教派，主张绝对信仰说。——译注）的创立者H·尼克拉斯（Herdrik Nicklace）就是这种类型的人，他是一位商人（见巴克莱：《共和政体下宗教社团的精神生活》，34页）。——原注

② 例如，胡恩伯克就坚持这种看法，因为《马太福音》（第五章）和《提摩太前书》（第四章）也对圣徒提供了纯粹世俗的允诺（同前书，I，193页），万有皆是上帝之神意的工作，但上帝特别关注他自己的工作（同上，192页）："根据上帝的旨意，虔信者在他人之上被独一无二地赋予最紧要之职责。"紧接着是关于这一问题的讨论：我们何以能知晓某种好运良机不是源于"一般天意"（Communis providentia）而是来自上帝的特殊关照。贝雷（同前书，191页）也把世俗劳动的成功解释成神意之所为。财运亨通乃是神性人生通常的酬劳，这种说法在贵格派的著述中俯首即拾（例如，直到1848年还有人提到它，见《基督教劝世文选》，伦敦，第6版，1851年，209页，公谊会全会出版）。我们在后文里还要回到贵格派伦理观。——原注

③ 清教徒对始祖们的言行特别关注，这也是他们的人生观的特点，亚当斯对雅各与以扫之间的争吵所进行的分析有助于说明这一点（《清教神学家文集》，235页）："他（以扫）可以这样为其罪孽开脱，即声称他所以会如此轻率地以一盆汤的代价出让其出身权，是因为他低估了它的价值。"但是，以受骗为借口而出尔反尔，赖账毁约，这本身就是背信弃义，换句话说，他是"狡猾的猎人，农夫"，野蛮人，没有理性的家伙；反之，雅各是"居于帐篷的纯朴的人"，代表"蒙受恩宠者"。

荷兰的农夫们也普遍意识到自己的内心生活与犹太教的关联，甚至克勒·罗斯福（Kohler Roosevelt）也在其名著中表述了这种意识（同上）。不过，清教徒也十分清楚在实际事务方面自己与希伯莱伦理学的差异。普利恩（Prynne）对犹太人的抨击（针对克伦威尔关于宗教宽容的主张）就是明显的例证。参见下面的注释〔58〕。——原注

影响，但从它所表现的基调方面考虑，它和其他的《旧约》外典[①]一样都有明显的传统主义倾向。一件非常典型的事实是：迄今为止信奉路德教的德国农夫一直偏好这部书[②]，正如德国虔信派的许多支派因特别推崇它而表明它们深受路德教的影响一样[③]。

清教徒不承认伪教，斥之为缺乏神性，这与他们截然划分神性之物与世俗之物的倾向吻合一致[④]。而在正经里，《约伯记》较之其他经书影响更甚。一方面，它包含了关于上帝绝对至上、有超乎一切理解之上的权威的完整观念（这与加尔文教对上帝权威的理解一脉相承）；另一方面，它从这种观念中推出了这样的结论：上帝必然会赐福于他在今生尘世中的产业（仅见于《约伯记》），其中也包括物质财富意义上的产业[⑤]。加尔文以为这一点并不重要，但它对清教徒却具有超乎寻常的意义。在《诗篇》及《箴言》的几首相当优美的诗篇中表露出来的东方寂静主义则被一笔勾销，正如巴克斯特本人一笔勾销

---

① 亦称“圣经外传”，指前二世纪至公元二三世纪间一切以《圣经》形式写成但终未被正式承认为正典的著述的总称。——译注

② 参见由“一位图林斯根乡村牧师”所著的《论农夫的信仰及社会道德》（Gotha，第二版，1890年，16页），该书描绘的农夫乃是典型的路德教教徒。凡是在这位杰出的作家谈及农夫的普遍道德的地方，我都不厌其烦地在页边标上“路德教的”的眉批。——原注

③ 可参较里敕尔的《虔信派》一书里所摘引的段落（II，158页）。在一定程度上，斯彭内尔也是依据西拉伪经的有关说法来抨击改变职业与追求利润的。参见《神学思虑》，III，426页。——原注

④ 不过，贝雷确实建议过要读伪经，而且他偶尔也引用过其中的一些说法，当然，他自然不会经常这样做。我想不起他曾在什么地方引用过西拉的伪经（不过，这或许是因为我的记忆问题）。——原注

⑤ 如果外在生活的成功降临到罪恶昭彰的恶徒身上，加尔文教徒（如胡恩伯克）就会在这样一种强词夺理的理论中去寻求慰藉：上帝赐予他们以如此的机遇，其目的是使他们更深地陷入罪孽，更难摆脱其厄运。——原注

了第一封哥多林书的传统主义色彩一样，尽管后者包含着关于职业观的重要思想。

然而清教徒最注重的是《旧约》里对行为之规范化、律法化的赞美，它把这誉为一切能博得上帝欢心的行为之共同标记。清教徒提出了这样一种理论：摩西法典中的确包含有仅仅适合于犹太民族的礼规或纯粹历史性的诫条，所谓摩西律法在基督手中丧失了效力是仅就此而言的；在另一方面，它作为成文的自然法规始终是有效的，因此必须予以保留[①]。这一理论使他们有可能从中删除那些与现代生活格格不入的内容。不过，由于《旧约》道德里与此相关的种种特点，它得以有力地促进了束身自好，严肃庄重的律法精神，而这正是这种形式的新教世俗禁欲主义的本质特征[②]。

因此，当作家们（当时的以及后来的一些作家）把清教徒，特别是英格兰清教刻画为英国的希伯莱主义时[③]，他们的做法是有道理的，如果我们能对此加以正确理解的话。但我们千万不可把希伯莱主义说成是《圣经》成书时代的巴勒斯坦犹太教，它应该是指经历了若干世纪的规范化、律法化以及犹太法典化教育的长期影响后形成的犹太教。早期犹太教的普遍倾向是追求平易简朴的人生，这与清教徒的本质特征相去甚远。不过，一定不能忽略的是，它距中世纪与近代犹太教的经济道

---

① 本文不能对此再加以深入讨论　这里只涉及到清教宗正义观的形式主义特点。关于《旧约》伦理对于“自然法”的意义，特罗尔齐在他的《社会学说》中有详尽论述。——原注

② 巴克斯特认为，仅当《圣经》的伦理原则（1）只是自然法的摹本，或者（2）具有“普遍性与永恒性的明确特点”时，它们才有约束力。——原注

③ 例如，道顿在论及班扬的理论时就提出了这种主张（同上，39页）。——原注

德观同样遥远，后者的特殊性格决定了它们在资本主义精神气质的发展进程中占有重要地位。犹太人站在政治上大胆进取，敢于投机冒险的资本主义一方，一句话，他们的精神气质乃是贱民资本主义（pariah-capitalism）类型的。而清教徒的精神气质却是合乎理性地组织资本与劳动。它从犹太伦理中汲取的仅仅是适合这一目标的内容。

如何分析《旧约》的戒律渗透入社会生活后对民族性格的影响，这是一个引人入胜然而迄今为止尚未取得令人满意的成果的课题，甚至在这方面对犹太教的研究[1]也是如此。限于本书的篇幅，我不可能对此加以论述。除了前面已指出的两者之间的关系而外，犹太教那种以上帝的特选子民自居的信念也普

① 《世界宗教的经济伦理》的有关论文对这一点展开了认真的讨论。例如，第二条戒律（"不可制造与敬拜偶像"）对犹太人性格的发展产生了难以估量的影响，它使他们崇尚理性，厌恶感官文化。不过，这里不能详加分析。我可以指出一件颇有代表性的事实：美国教育联合会（该会的宗旨是推进犹太移民的美国化，它的工作颇具规模，成效惊人）的一位领导人告知我：该会开展各种形式的艺术与社会教育的目的之一是把人们从第二戒律的束缚中解放出来。以色列人禁止任何形式的上帝拟人化，这与清教宗严禁世俗偶像崇拜在根本上是一致的，两者仅有细微的差别。

仅就法典犹太教而言，清教道德的一些基本特征与它密切相关。譬如，《犹太法典》（见 B. Würsche：《犹太法典》，II，34 页）中指出：较之律法没有规定的善行，出于履行律法之义务的善行在道德上更高尚，会蒙承上帝更高的酬劳。换句话说，不怀爱心而践行其责任者要比出于同情心而行善者在道德上更可取。清教徒原则上接受这一立场，康德事实上也十分接近它，其原因部分地应归结为他的苏格兰血统以及他在未成年时期所接受的虔信派的强烈影响。尽管我们在这里不可能详细讨论康德的学说，但不妨指出，他的许多律令都与禁欲主义新教的观念密切相关。但在另一方面，犹太法典的伦理观中又深深浸透着东方传统主义的因素。"R. 塔朱姆（Tanchum）对本·查利莱（Ben Chanilai）说：'切勿更改传统。'"（《密西拿补全》〈Mishna：犹太教口传律法《塔木德》的前半部和条文部分。——译注〉VII，i，866 页，No.93，同上，这里涉及的是零工的生活标准问题）这种对传统的绝对服从仅有一种例外，那就是对外人的关系。

而且，清教徒还坚持有根据的方能是合法的，与犹太教那种无条件地履行一切律令的立场相比较，它的这种观念显然为积极行动提供了更强烈

遍复兴于清教徒中[①]，它在他们的基本精神倾向中占有特别重要的地位。就连秉性谦恭的巴克斯特也因为他有幸恰好出身于英格兰因此能进入真正的教会而对上帝感恩不已。我因上帝的恩宠而尽善尽美，这种感恩戴德之情深深渗入清教中产阶级的

的动机，成功表明上帝的恩宠，这种观念对于犹太教当然并不陌生。但是，由于其伦理观的双重性，他们对这种观念的宗教与道德含义的理解与清教宗截然不同。这种本质的差别使得两者不可能在最重要的问题上取得相似的结论。可以对外人采取的行为却被严禁运用到兄弟之上。正是根据这样的原则，必须把上帝命令你做的和你做的区分开来，他是为了使其显示宗教的价值和促使人合乎律法地行为才容忍后者存在的；所以，在这样的领域内犹太教徒决不会像清教徒那样去追逐成功。索姆巴特在其《犹太人与经济理论》一书中对这整个问题作出了许多错误的论述。参阅上面提到的我的有关论文，这里不可能展开详细讨论。

犹太伦理学一直保持着浓厚的传统主义色彩，尽管这种说法乍听起来未免奇怪。基督教形式的恩宠论与救赎观以其独特的方式孕育着不断发展的可能性，随着它的渗入，犹太教对待世界的内心态度也发生了急剧的转变，但我们在这里不可能对此加以深入说明。关于《旧约》的合法性问题，可参阅里敕尔《辩护与调和的基督教理论》，第二卷，265 页。

在清教徒的心目中，他们那个时代的犹太人乃是这样一种类型的资本主义代表人物：它卷入战争，政府条约，国家垄断，投机事业，王室的建设和财政计划，而凡此种种正是清教宗所严加谴责的。事实上，只要加以必要的保留，我们完全可以这样来大致地规定两者的区别：犹太资本主义乃是投机性的贱民资本主义，反之清教资本主义则是资产阶级式的劳动组织。——原注

① 按照巴克斯特的说法，《圣经》的真理性归根结底源于“神圣之物与非神圣之物令人惊叹的区别”，即获得重生者与他人的区别，以及上帝对特选子民的明显的特殊恩宠（这当然可以用现实的诸种好处的形式体现出来。见《基督教指南》，Ⅰ，165 页）。——原注

人生态度中[1]，它对资本主义英雄时代那种严肃刻板、坚韧耐劳、严于律己的典型人格之形成起了相当的作用。

清教徒的职业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，让我们试图弄清楚有关这一点的几个问题。我们已经看到，清教禁欲主义竭尽全力所反对的只有一样东西——无节制地享受人生及它能提供的一切。这种态度或许最典型地体现在围绕《体育手册》[2]而展开的斗争中。詹姆斯一世与查理一世把该书纳入法律，以此作为专门对付清教徒的手段；查理一世还下令让各教堂宣讲它。国王竟然通过立法来规定人们在礼拜日做完礼拜后有权从事通俗娱乐活动，这引起了清教徒们的狂热反对，对此我们当然不可仅仅用该法令破坏了主日的安宁来解释；其原因还在于，它会造成人们有意地背弃圣徒的起居有制的生活。从国王方面讲，他所以要对任何敢于抨击这些娱乐活动之合法性的人予以严厉惩处，完全居于这一动机——消除清教徒反专制主义的禁欲倾

① 只要浏览一下班扬的著作（如《论律法与基督徒》，见《清教神学家文集》，254页）即可发现，甚至他有时也竭力接近路德《一个基督徒的自由》的基调，并试图使自己的说法与关于法利赛人和税吏的寓言（参见《新约·路加福音》十八章）之喻意相协调（参见他的布道文《法利赛人与税吏》，同上，100页）

法利赛人为什么应遭受谴责？因为他未能真正遵循上帝的圣训，他明显的是仅注重琐碎细节和礼规（107页）的宗派主义者，更重要的是，他还以功臣自居，他象贵格派一样滥用上帝的名义，把自己的功德归结为上帝的旨意并以罪恶的方式无限夸大它（126页），因此他暗地里企图取代上帝的预定安排（136页）这样，他所祈祷哀告的实际是世俗偶像，他因此而陷入罪孽。在另一方面，正如税吏诚实的忏悔所表明的那样，他已获得了精神上的新生，因为"哪儿有虔诚的服罪，哪儿就必然存在宽恕的可能性"（209页）。这是典型的清教徒赦罪（路德教意义上的）观念。——原注

② 载于伽尔丁纳（Gardiner）的《宪法文献》，可把这一压制反专制禁欲主义的事件与路易十六对波特·罗亚尔和詹森教徒的迫害相比较。——原注

向，因为它对于王国实在是太危险了。封建势力与君主势力保护寻欢作乐者，压制新兴的中产阶级道德和反专制统治的禁欲主义宗教社团，这种情况与当今资本主义社会保护乐意工作者而压制无产阶级的阶级道德与反集权主义的工会完全是一回事。

为了反抗压迫，清教徒制定了他们关键性的原则，即禁欲品行原则。在其他情况下，甚至对贵格派来说，清教徒对体育的责难决不是事关原则的问题。如果体育活动服从于理性目的，即有必要通过它来恢复体力，那么它是可以接受的。但如果它成了无节度的冲动之勃发，它的作用就大可置疑了；倘若它竟成了纯粹的享乐手段，或者充当满足虚荣心，发泄粗野本能或非理性的赌博本能的工具，则它必须遭到严厉的谴责。任何无节制的人生享乐，无论它表现为贵族的体育活动还是平民百姓在舞场或酒店里的纵情狂欢，都会驱使人舍弃职守，背离宗教，因此理应成为理性禁欲主义的仇敌[①]。

由于上述原因，清教徒总是执持疑虑重重的态度，对文化中任何不具备直接宗教价值的方面都怀有敌意。然而这并不意味着清教徒的观念里隐含着对文化的道貌岸然、气量狭窄的蔑视。事实恰好相反，至少对科学是这样，惟一的例外是它对经院哲学的痛恨。而且，清教运动中的杰出人物都深受文艺复兴时期文化的熏陶。长老会牧师的布道文旁征博引，名句箴言比

① 在这方面，加尔文本人所持的立场要温和得多，至少就贵族式的优雅人生享受而言是这样。惟一不可触犯的是《圣经》。凡能坚守《圣经》的准则且问心无愧者不必为自己的每一享受人生的冲动而心怀忧虑。他在《基督教原理》第十章的说法完全可能为非常放纵的行为敞开大门。不过，随着人们对“预定得救说”的怀疑不安日益俱增，他后来的门徒们奉行的最根本的原则是：在“与邪恶作战的基督徒（ecclesia militant）时代”，只有小资产阶级才是加尔文教伦理观的主要代表。——原注

比皆是[1]。激进派对此颇不以为然，但就连他们在神学辩论中也以熟谙经典为荣。大概没有哪个国家在立国初期像新英格兰那样拥有数量如此之多的大学毕业生。清教徒之反对者的挖苦嘲讽（例如巴特勒的《赫狄布那斯》）[2]也主要是针对他们的迂腐气和堪称典范的诡辩技巧。这一切部分渊源于他们在宗教上对知识的高度评价，而这种评价又来自他们对天主教宣扬的"绝对信仰"的敌视态度。

但是，当我们参阅非科学文献[3]，特别是艺术[4]时，情况就完全两样了。在这里，禁欲主义犹如酷寒降临"快活的老英格兰"。首当其冲的不单纯是世俗的寻欢作乐。清教徒对一切沾染有迷信味道的事物，对魔法获救或圣礼获救之残余痛恨已极，而这种仇恨也波及到圣诞庆典、五朔节花柱游戏[5][6]以及所有自然的宗教艺术。一种伟大而且经常是有伤风化的现实主

---

① T. 亚当斯（《清教神学家文集》，3 页）的布道文《命运三女神》（"但'爱'是三姐妹中最伟大的"）的起首句是："甚而巴黎也向阿芙罗狄蒂奉献金苹果！" ——原注

② S. Butler 的著名讽刺诗。Hudibras 是诗中的主人公。——译注

③ 切勿读小说之类的玩意儿；它们纯粹是"浪费时间"（巴克斯特：《基督教指南》，I，51 页）。伊丽莎白时代后，抒情诗，民间音乐以及戏剧在英国急剧的衰落下去，这是众所周知的。在绘画艺术方面，清教宗似乎并未感到有许多东西需要压制。不过，最令人吃惊的是，其开端预示着非常辉煌前景的英国音乐（英国在音乐史上的地位绝非是无足轻重的）一落千丈，直至形成完全的音乐真空，这成了后期的甚至包括今天的盎格鲁-撒克逊人的典型特征。在美国，除了黑人教会和教堂为了招徕会众而聘请的职业歌手外（波士顿的二一教堂 1904 年支付了八千美元），那些全场大合唱对德国人来说简直不堪忍受（在一定程度上，荷兰也存在类似的情况）。

④ fineart，包括诗歌、绘画、音乐、建筑等。——译注

⑤ 根据英国风俗，每年 5 月 1 日要举行五朔节庆祝活动以迎接春天的到来，人们围绕花柱舞蹈游戏。——译注

⑥ 正如荷兰会议的报告所表明的那样，这个国家的情形也同样如此（参见《Reitmaas Collection》中关于五朔花柱的决议。VI，78，139 页）。

义艺术得以在荷兰存身[①]，这恰好表明了在加尔文教神权体制的短暂统治转化成温合的国家教会后，在它的禁欲主义影响力随之明显衰落后，这个国家的集权主义道德教条无力再抗拒宫廷与摄政者（领取固定俸禄者构成的社会阶层）的影响，无力再阻止资产阶级爆发户对人生的尽情享受[②]。

① 《旧约》的复兴和虔诚派倾向于采纳对艺术美持敌对态度的某些基督教立场（它们归根结底渊源于《以赛亚书》与《诗篇》第二十二首）很可能促成了把任何可能的艺术对象加以丑化的后果，清教徒对世俗偶像崇拜的抨击也可能起了相当作用。不过，一深入到具体分析时则一切事物似乎都难以确定。在罗马教会里，完全不同的愉扬动机导致了外表相似的结果，但其艺术效果又迥然不同。站在伦勃朗《扫罗与大卫》前，你似乎可以直接体会到清教情感的强烈感染。C·诺伊曼的《伦勃朗》一书对荷兰的文化影响问题给予了精彩的分析，或许，关于禁欲主义新教在何种程度上可以给艺术带来积极的影响，促成它的繁荣这一问题，就目前来说它能提供我们所需要的一切情况。

② 加尔文教伦理渗透入这个国家实际生活的程度相对而言比较小，其原因相当复杂，这里不可能详加探讨。早在17世纪初叶禁欲主义便开始在荷兰衰落（1608年逃亡到那里的英国公理会教徒不安地发现当地人对主日的态度极其随便），不过它最明显的衰退发生在弗里德利克·亨利（the Stadthulder Frederick Henry）执政时期。荷兰清教派的势力较之英国要小得多，其原因部分在于政治体制（各城镇、省分的松散联盟）以及军事力量的极其薄弱（独立战争主要是靠阿姆斯特丹的金钱与雇佣军迅速结束的），英国传教士在提到荷兰军队时，用巴比伦塔的混乱语言（参见《旧约》。——译注）来形容它的涣散状态。这样，宗教战争的负担在很大程度上被转移到他人身上，但一部分政治权力也同时丧失了。在另一方面，克伦威尔的军队（尽管其中的一部分是征募来的）却感到自己乃是公民军。最能说明其特点的是，这支军队后来放弃了征募制，因为只有当士兵意识到自己是在神圣道德的事业中为上帝的光荣而战时，只有当他意识到自己不是供某个君主的驱使时，他才能无畏战斗。按照传统的德国观念，不列颠军队根本不具备道德素质，但它在历史上却起源于非常道德的动机，在当时，它的士兵从未吃过败仗，只是在王政复辟以后，这支军队才成为服务于王室利益的师旅。

哈尔斯（F. Hals〈1580？～1666〉，荷兰画家。——译注）的绘画表现了在多德累赫会议后仅十五年所爆发的大战中荷兰的schutterijen（平军），他们在这场战争中是加尔文教徒的同盟，从画面上看，他们简直没有一丝一毫的禁欲主义风貌。宗教会议对他们之行为的斥责非难层出不穷。在荷兰语中，Defigkeit（下流、粗野）这一概念混杂着资产阶级的理性正派观与

清教徒厌恶戏剧[①]，并且由于一切性感的东西和裸体都被严格地排除在他们所能容忍的范围之外，所以关于文学或艺术的激进观点也不可能存在。闲谈，奢侈品[②]、自负的炫耀，所有这些观念都是无客观目的的非理性态度的表现，因而也就不符合禁欲主义的要求，尤其是它们并非为了上帝的荣耀，而是为人服务的。然而这些观念随时都在起作用，随时都在帮助人们作出有节制的注重实用的决定，以反对任何艺术的倾向。这

贵族的等级观。荷兰教堂的座位是按等级排列的，这表明直到今天它的宗教仍具有贵族化特点，市镇经济的留存阻碍着工业的发展，前者的繁荣几乎完全依赖外来的流亡者，因而其兴盛只能是局部的，零星的。尽管如此，加尔文教与虔信派的世俗禁欲主义仍然发挥着重要的影响，其性质也和在其他国家的影响相同。而且，正如格罗顿·封·普林斯特勒（Groten von Prinsterer，见后文注释〔87〕）所言的，强制禁欲赎罪（ascetic compulsion to save）也是这种影响的表现，我们马上会提到这一点。

另外，在加尔文教的荷兰几乎根本不存在任何“纯文学”（belles lettres），这当然不是偶然的（可参见 Busken-Huet 的《伦勃朗时代的尼德兰》）。早在 18 世纪，A·哈勒（Alberus Halle）就在其著作中清楚地阐明了以强制禁欲赎罪为宗旨的荷兰宗教所包含的涵义。关于荷兰对待艺术之态度的特点及其动机，可参较 C·海恩斯（Constanine Huyghens）的自传性评述（写于 1629～1631 年，见《我们的荷兰》，1891）。前面提到的普林斯特勒的著作《荷兰与加尔文的影响》（1864）对我们的问题不能提供任何有价值的东西。美洲的新尼德兰殖民地乃是一个半封建社会，是庄园主与提供资金的商人的移居地，与新英格兰不同，它不能吸引平民百姓到那里定居。——原注

① 我们可以回想一下，莎士比亚还在世并在亚芬河上的斯特拉福度晚年的时候，清教徒的镇政府关闭了当地的剧院。在一切场合，莎士比亚都表现出他对清教徒的憎恨与轻蔑。直至 1777 年，伯明翰城仍然拒绝开设剧院，因为剧院会使人们染上懒散的习性，从而不利于贸易（亚斯理，《伯明翰的贸易和商业》，1913）。——原注

② 对清教徒来说上帝的意志和世俗的虚荣两者必择其一。这点在此也有着决定性的重要意义。这样一来对清教徒来说就不可能在宗教上持无所谓的态度（adiaphora）。正如我们已经指出的，加尔文本人对此持不同见解。只要结果不是灵魂成为世俗欲望的奴隶，那么一个人吃什么，穿什么等等是无关紧要的。超脱尘世，就像对耶稣会会士那样，应该表示置一切于度外。这对加尔文则意味着适度地、不过分地使用世俗所提供的任何物品（《基督教原理》原版第 409 页及以下诸页）。——原注

在个人修饰方面，比如穿着上，尤其如此[1]。那种强大的要求生活统一性的倾向在否定肉体崇拜[2]的观念中找到了其理想的基础。而这种倾向直至今天仍然极大地增强着资本主义对生产标准化的兴趣[3]。

当然我们也不应该忘记，清教包容着一个矛盾的世界，它的首脑人物显然比保皇党人更加本能地意识到艺术的永恒的伟大性[1]。并且即便是伦勃朗这样一位出类拔萃的天才，无论他的举止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

---

① 贵格会对此的态度是众所周知的。但是早在17世纪初，一位教士的妻子的入时衣帽曾引起了一场轩然大波。这场风波震动了流亡在阿姆斯特丹的虔诚的教徒们长达十年之久（在得克斯特的《近三百年来的公理会教派》中有动人的描述）。桑福得（上引著作）指出目前的男式发型是那种可笑的圆颅党式，而同样可笑的（从目前看）男式清教徒服装至少原则上与今天的男式服装基本相同。——原注

② 关于这一点请再参看威勃伦的《商业理论》。——原注

③ 我们一再回到这一态度上来。它解释了如下的一段话："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意旨，都要服务于上帝并取悦于上帝。要严加注意，否则那个贪财好色的自我将什么都不给上帝留下。"（巴克斯特，同前书卷一，第108页）这点具有决定性意义。为个人目的所花费的本应服务于上帝的荣耀。——原注

① 人们通常会回忆起克伦威尔使拉斐尔的素描和曼太尼（Mantegna）的《凯撒的胜利》免遭毁灭，而查尔斯二世却打算出卖它们。再者，复辟王朝时的社会对英国民族文学极其冷淡，甚至敌视。事实上，凡尔赛的影响在各处的宫廷里都是无所不能的。这种不利于人们自然地享受日常生活的乐趣的气氛影响了清教徒中的偏激分子和受过清教主义教育的人的灵魂。对这种影响作出详尽的分析，则因篇幅限制，是本文力所不及的。华盛顿·欧文（《布莱斯布利治大厅》（Bracebridge Hall）用很普通的英文将清教主义阐述如下："它〈他指的是政治自由，我们应该说清教主义〉显示出较少的空想的作用，但却表现出较强的想象的力量"想一想苏格兰人在英国科学、文学、技术发明及商业生活中的地位是很有必要的。这样我们便会相信，这句话虽然说得有些过于狭隘，却触到了真理。这里我们不能探讨清教主义对技术和应用科学的发展的意义。两者的关系本身总可以在日常生活中发现。例如，对贵格会教徒来说，所允许的娱乐活动包括：访友，谈史，数理实验、园艺、商业及其他世界大事的探讨等等。其原因就是上面所指出的。——原注

然在很大程度上影响了他的作品的特点[①]。但是这一点并不能改变整个图景。清教传统的发展可以并且在一定程度上确实有效地导致了人格的精神化，仅此而论它对文学的确有着显而易见的益处。然而这种益处绝大部分只是在后代人身上才显露出来。

虽然我们不能在此讨论清教在所有这些方面的影响，但是我们应该注意到这样一个事实：对文化产品的享受的容忍（尽管这些文化产品纯粹是为着审美的或体育的享受），必然总是与一种特有的限制相冲突，即这些享受不得付出任何代价。人只是受托管理着上帝恩赐给他的财产，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[②]。因此，仅仅为了个人自己的享受而不是为了上帝的荣耀而花费这笔财产的任何一部分至少也是非常危险的[③]。即便是在当今又有哪位明眼人没有遇到过这种观念的代表呢[④]？人们使自己服从于自己的财产，就像一个顺从的管家，或者说就像一部获利的机器。这种对财

---

① 在卡尔·纽曼的《伦勃朗》中已有详细的解释，应与以上这段话作整体上的比较。——原注

② 巴克斯特在上面那段所引用的话中就是这样的意思。卷 1，第 108 页，及以下诸页。——原注

③ 比较对哈沁森（Hutchinson）上校的那段著名的描写（常被引用，例如，在桑福得的上引著作，第 53 页），见他的遗孀给他写的传记。文章在描绘了他全部的骑士气概和快乐的天性后，接着写道："他的打扮极其整洁、体面，并且他在这方面很有鉴赏力。但是他很早就不再穿任何昂贵的衣服了。"受过教育的女清教徒有着相当类似的理想。不过她们在两件事情上极为吝啬：（1）时间；（2）用于修饰和享乐的费用。正像巴克斯特在玛丽·汉默（Mary Hammer）的葬礼上的演说辞所描绘的那样（《清教神学家文集》第 533 页）。——原注

④ 在许多其他的例子中，我尤其想到了一个制造商。他在事业上获得了不寻常的成功，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，但他一生出于慈善目的捐赠的众多的礼物，以及他那一定程度上的慷慨，却从另一方面说明这只不过是那种禁欲主义思想的残留。这种思想把自己享用财富当作不道德的行为，与贪婪绝对毫无关系。——原注

产的责任感给人们的生活带来了令人心寒的重负。如果这种禁欲主义的生活态度经得起考验，那么财产越多，为了上帝的荣耀保住这笔财产并竭尽全力增加之的这种责任感就越是沉重。这种生活方式的根源，如同资本主义精神的许多方面一样，也可以追溯到中世纪[①]。但是这种生活方式是在禁欲的新教伦理中找到了其坚实的基础的。它对资本主义发展的重要性已是显而易见的了[②]。

综上所述，这种世俗的新教禁欲主义与自发的财产享受强烈地对抗着；它束缚着消费，尤其是奢侈品的消费。而另一方面它又有着把获取财产从传统伦理的禁锢中解脱出来的心理效果。它不仅使获利冲动合法化，而且（在我们所讨论的意义上）把它看做上帝的直接意愿。正是在这个意义上，它打破了获利冲动的束缚。这场拒斥肉体诱惑，反对依赖身外之物的运

---

① 工场、事务所、以及一般业务与私人住宅，商行与姓氏，商业资本与私有财产的分离，以及使商业成为“神秘的实体”（Corpus mysticum）的倾向（至少就公共财产而言），都有着相同的起因。有关此点，参看我写的《中世纪的商业社会》（《社会和经济历史论文集》，第312页及以下诸页）。——原注

② 索姆巴特在他的《资本主义》（第一版）中已指出这一特殊现象。必须注意，财富的积累源于两种非常不同的心理因素。其中之一可以追溯到最暗淡的古代，表现为基金会、家产和信托财产，更清晰地表现为在物质财产重负下的死的欲望，首先表现为保证产业延续的欲望，即使以其大多数孩子的个人利益为代价也在所不惜。在此情况下，除了使自己的造物在他死后能有一个理想的生活，从而保持住家庭的荣耀，延续祖先的生命这种愿望外，基本上是利己主义的动机。这不是我们这里讨论的资产阶级动机。在那里禁欲主义的座右铭是在“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”。在其纯粹的非理性中这是一种绝对专断。只有上帝的荣耀和人自己的职责，而不是人类的虚荣，在今天，只有对人们的职业的责任，是清教徒的动机。如果用一个观念的极端后果来说明一个观念能使什么人得到满足的话，我们不妨回想一下美国某些百万富翁的理论：他们认为他们的万贯家财不应留给他们的孩子，这样他们必须工作养活自己，由此带来的良好的道德影响就不会被剥夺。今天这种观点当然只是一种理论上的夸夸其谈。——原注

动，正如教友派（或公谊会、贵格会）辩护士巴克莱所明言的（更不消提及那些清教徒了），并不是一场反对合理的获取财富的斗争，而是一场反对非理性的使用财产的斗争。

但是这种非理性的财产使用却体现在各种外在的奢侈品上，无论这些奢侈品在封建脑瓜看来显得多么自然，都被清教徒的信条谴责为肉体崇拜[①]。而另一方面他们又赞同对财产的理性的和功利主义的使用，认为这是上帝的意旨，是为了满足个人和公众的需要。他们并不希望把禁欲主义强加给有钱人[②]，只不过要求他们出于需要和实际的目的使用自己的财产。舒适的观念极富特点地限定了伦理所许可的开支范围。自然，符合这种观念的生活方式的发展最早也最清楚地见于那些最坚决地代表整个这种生活态度的人身上，也就绝非偶然了。他们把中产阶级家庭中那种纯净而坚实的舒适奉为理想，反对封建主义那种没有稳固的经济基础的华而不实，那种喜好污秽的优雅，那种拒斥合度的简朴态度[③]。

---

① 这点，必须反复强调，是最终的决定性的宗教动机（还有纯粹的禁欲的苦行主义欲望）。这在贵格会教徒中尤其明显。——原注

② 巴克斯特（《圣徒永恒的安息》第12页）用与耶稣会教徒们完全相同的推理否认这点：肉体拥有它所需要的一切，否则人就会成为它的奴隶。——原注

③ 这一理想尤其清楚地表现在贵格会教义发展的第一阶段。梵加尔顿（Weingarten）在他的《英国革命教会》一书中重点阐明了这一点。巴克莱对此详尽的论述（上引著作第519页以下至533页）。需要避免的是（1）世俗虚荣心，也就是一切浮夸、轻薄的举动，对无实际意义或者是因罕见才有价值的东西的使用（即为了虚荣的缘故）。（2）任何对财产的不谨慎的使用，诸如在真正的生活必需品和为将来应备的物品外，为并不急需的东西过分铺张等等。贵格会教徒可以说是活着的边际效用法。"对创造物的适度使用"是完全允许的。但是只要不导致虚荣心的萌发，人也可以特别注意一下物品的质量和耐用性。有关这一切参照1846年出版的《给有教养的读者》（Morgenblatt für gebildete Leser）第216页及以下诸页。尤其是有关贵格会教徒的舒适和稳固方面，参照施奈根伯格的《讲座》（Vorlesungen）第96页及以下诸页。——原注

在私有财产的生产方面，禁欲主义谴责欺诈和冲动性贪婪。被斥之为贪婪、拜金主义等等的是为个人目的而追求财富的行为。因为财富本身就是一种诱惑。但在这里禁欲主义是那种“总是在追求善却又总是在创造恶的力量”[1]，这里邪恶是指对财产的占有和财产的占有诱惑力。因为，禁欲主义，为了与《圣经·旧约》保持一致，为了与善行的伦理评价相近似，严厉地斥责把追求财富作为自身目的的行为；但是，如果财富是从事一项职业而获得的劳动果实，那么财富的获得便又是上帝祝福的标志了。更为重要的是：在一项世俗的职业中要殚精竭力，持之不懈，有条不紊地劳动，这样一种宗教观念作为禁欲主义的最高手段，同时也作为重生与真诚信念的最可靠、最显著的证明，对于我们在此业已称为资本主义精神的那种生活态度的扩张肯定发挥过巨大无比的杠杆作用[2]。

---

① 由韦伯根据《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

② 已经提到过，我们这里不能探讨这些宗教运动中的阶级关系问题（看《世界诸宗教的经济伦理观》的有关论文）。但是为了弄清楚，例如，我们在此多次引到巴克斯特，不仅仅作为他那个时代的一个资产阶级分子看待事物，我们只需回想一下，即使对他来说，在职业的宗教价值顺序中，紧跟着学术性职业的是农民，然后才是水手、布商、书商、裁缝等等。也许在水手这一行中（极典型地）他至少平等地包括了渔夫和船主。从这个角度看，《犹太法典》（Talmud）中的许多东西都属于一个不同的类别。例如，参较巴比伦的犹太法典卷二，第 20 和 21 页上愿望中拉比·伊利莎的话，虽然它们并非没有招致异议，实际上它们却都主张商业比农业好。其间参看卷二，第 68 页，有关资本的精明的投资：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。

对那些认为不以经济方法（或物质方法，不幸的是今天仍然这样称呼）解释的任何因果关系都不精确的人，可以这样说，我认为经济发展对宗教观念的命运带来的影响的确十分重要，我将在后面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。另一方面，那些宗教观念本身绝不能从经济因素中推断出来，它们本身，毫无疑问，是塑造民族性格的最有力的因素。它们拥有一条发展规律和一种完全属于它们自身的无可置疑的力量。而且，就非宗教因素所起的作用而言，正如路德主义和加尔文主义那样，最重要的区别是由政治的而非经济的因素造成的。——原注

当着消费的限制与这种获利活动的自由结合在一起的时候，这样一种不可避免的实际效果也就显而易见了：禁欲主义的节俭必然要导致资本的积累[①]。强加在财富消费上的种种限制使资本用于生产性投资成为可能，从而也就自然而然地增加了财富。不幸的是，这种影响究竟有多大是不能以精确的统计数字来加以证明的。但是，在英格兰，这种联系如此显著，从而未能逃过历史学家杜尔（Doyle）的那双极有洞察力的眼睛[②]。同样，在荷兰，这个真正只是由用严格的加尔文主义占统治地位达七年之久的国度里，在更严肃的宗教圈子里，更简朴的生活方式与巨大财富的结合，导致了资本的过度积累[③]。

进一步讲，中产阶级的财产被贵族所吞没的倾向（这一倾向无处不在，无时没有，且在今日德国颇为强大），必然受到

---

① 爱德华·伯恩施坦在上面提到过的论文中所说的“禁欲主义是一种资产阶级道德”，要表达的正是这个意思。他的论述第一次提到了这一重要关系。但这种联系比他猜测到的还要广泛得多。因为这一联系不仅涉及资本积累，而且还涉及禁欲主义对整个经济生活的理性化所起的作用。

就美洲殖民地而言，在清教徒控制的北部，由于有禁欲主义的积蓄冲动，所以寻求投资的资本总是可供利用的；清教的北部和南部状况的差异，已由杜尔（Doyle）作了明晰的分析、证明。——原注

•② 见杜尔（Doyle）的《在美洲的英国人》卷二第一章。铁制品的存在(1643)，为市场需要而进行的纺织，以及高度发达的手工业，这一切出现在新英格兰殖民地建立后的第一代人中间，从纯经济角度来看，是令人震惊的。这与南部，以及非加尔文主义的，享有完全道德自由的罗得岛的情况形成强烈的对比。在那里，尽管有极好的港口，殖民地总督及其委员会在1686年的报告中指出：“发展贸易的最大障碍是在我们中间缺少商人和拥有一笔可观的财产的人。”（阿诺德的《罗得岛的历史》第490页）事实上，几乎毋庸置疑，清教主义减少消费开支的观念迫使人们将余款不断地重新用于投资，这一强迫性起了一定的作用。此外还有教规的作用，这里不便讨论。——原注

③ 但是这些圈子里的人在尼德兰迅速消失的情况在布斯肯·休特（Busken Huer）的论述中有所提及（上引著作卷二第三、四章）。而格罗恩·冯·布林斯特罗（Groen von Prinsterer）说（《现今祖国的历史手册》第三版，303，注释，第254页），尼德兰人更多地是趋于联合而不是分裂。甚至在威斯特伐利亚和约（the Peace of Westphalia）以后也是如此。——原注

来自清教主义对封建生活方式的反感的阻止，这一点是很明显的。17世纪英国重商主义者曾把荷兰资本优于英国资本的现象归结为，在荷兰新获得的资本并非一概地用于土地投资。同时，由于这不仅仅是个购买土地的问题，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，以致于失去进行资本主义投资的可能性[①]。把农业视为极为重要的一部分活动的并不是（例如在巴克斯特看来）土地贵族，而只是自耕农和牧民，在18世纪也不是地主，而是合理的耕种者[②]。这种对农业的高度评价与清教徒的虔诚尤其相符。地主阶级，“快活的老英格兰”的代表，与有着极为不同的社会影响的清教徒集团之间的冲突贯穿自17世纪以来的整个英国社会[③]。一方是尚未受到损害的天真未凿的生活享乐，一方是恪守律条的矜持的自我节制和传统的伦理行为，这两种态度甚至在今天也是构成英国

① 例如，在英格兰，一位保皇党贵族（兰克（Ranke）在其《英国历史》中引用，卷四，第297页）在查尔斯二世进驻伦敦后提交的一份请愿书中，提议用法律形式禁止资产阶级资本购买地产，而应使之用于贸易。荷兰摄政阶层因购买地产，作为一个集团与城市中的贵族区别开来。见福禄因 Fruin 引用的1652年的申诉，Tien Jaren uit den tachtigjarigen corlog，指出这些摄政者已成为地主，而不再是商人的了。可以肯定，这些圈子里的人从根本上说从来没有严格地遵循过加尔文主义的信条。在17世纪后半叶大批荷兰中产阶级抢夺贵族地位和头衔，这一臭名昭著的事实表明，至少这一时期的英荷状况对比需谨慎对待，就此而言，世袭的金钱冲垮了禁欲主义精神。——原注

② 轰轰烈烈的资产阶级资本购买地产的运动导致了英国农业繁荣的伟大时期。——原注

③ 甚至直到本世纪，信奉英国国教的地主还拒绝接受新教徒作佃户。目前这两个教派的人数大致相同，而过去新教徒总是少数。——原注

民族特点的不可分割的组成因素[①]。同样，在北美殖民地，投机家企图利用契约奴仆的劳动建立种植园，以过上封建贵族的生活的愿望与清教徒们明确的中产阶级世界观形成鲜明的对照，贯穿了北美殖民地的早期历史[②]。

在清教所影响的范围内，在任何情况下清教的世界观都有利于一种理性的资产阶级经济生活的发展（这点当然比仅仅鼓励资本积累重要得多）。它在这种生活的发展中是最重要的，而且首先是惟一始终一致的影响。它哺育了近代经济人。

可以肯定，清教的这些理想在过于强大的财富诱惑力下会发生动摇。这点清教徒们自己也非常清楚。我们发现，作为一条规律，最忠实的清教信徒属于正在从较低的社会地位上升着

---

① H. 列维（Levy）（在《社会科学和社会政治文献》中的文章第 66 节第 605 页）恰到好处地指出，根据种种性格特征所表现出来的英国人的天性，这个民族比其他民族更不容易接受禁欲主义伦理和中产阶级道德。尽情地享受生活在过去和现在都是他们的根本性格特点之一。在清教禁欲主义的全盛时期，它的力量最显著地表现在这种性格特点在清教禁欲主义的追随者身上受到约束的惊人的程度上。——原注

② 这一对比在杜尔的描述中不断再现。宗教动机在清教徒对待一切事物的态度上都起很重要的作用（当然不总是惟一重要的作用）。（维恩斯劳伯（Winthrop）管辖下的）殖民地倾向于允许绅士们，甚至拥有世袭贵族头衔的上流家族，在马萨诸塞定居，惟一条件是绅士们拥护教会。由于教规的缘故，这个殖民地一直关闭着。新罕布什尔和缅因的殖民地是由信奉英国国教的大商人建立的，他们开辟了大型牧场。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（参看维顿（Weeden）的《新英格兰经济和社会历史》卷一，第 125 页）。——原注

的阶级[①]，即小资产阶级和自耕农，而在受恩宠的占有者中，甚至在贵格会教徒中，却经常可以发现有抛弃旧理想的倾向[②]。这种世俗禁欲主义的前身，中世纪的隐修禁欲主义，再三遭到的也正是同一种命运。在后一种情况下，当理性的经济活动通过严格的行为规定和消费限制取得其全面效果时，积聚的财富要么像宗教改革以前那样直接为贵族服务，要么供面临崩溃危险的隐修使用，而教会的改革也就势在必行了。

事实上，修道院制度的全部历史，在某种意义上，就是与财富的世俗化影响不断斗争的历史。在一种广泛的意义上讲，世俗的清教禁欲主义也是如此。发生在 18 世纪末英国工业扩张以前的卫斯理宗的复兴可以与这样一种教会改革作个很好的比较。因而我们在此可以引用约翰·卫斯理自己的一段话[③]，也许可以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导人物在当时就非常明白那种我们所指的似乎自相矛盾

---

① 贝蒂（Petty）提到了这一点（《政治上的运算》），所有目前已有的资料也都无一例外地把尤其是清教宗派主义者，浸礼主义者，贵格会成员，门诺派等等说成在一定程度上属于无产业阶级，一定程度上又属于小资本主义阶级，并把他们与大商人贵族和金融投机家相比较。但是西方资本主义的特征恰恰源于这个小资本主义阶级，而不是来自大金融巨头，垄断资本家，政府订约人，国王债权人，殖民地企业家，创办人等等。这一特征就是：中产阶级在私有财产的基础上对工业劳动的组织（参看安文 Unwin 的《十六、十七世纪工业组织》，1914 年伦敦出版，第 196 页及以下诸页）。要弄清连当代人也完全知道这一区别，参较帕克 Parker 的《有关清教徒的论述》，1641 年。此书还强调了创办者和支持者的不同。——原注

② 参看夏卜利斯（Sharpless）的《贵格会教徒的试验性政府》，1902 年费城出版。此书从 18 世纪，特别是独立战争时期的宾夕法尼亚政治的角度考察了这一点。——原注

③ 由骚塞在《卫斯理的一生》第 29 章中引用（美国第二版，卷二，第 308 页）。这份我原来不知道的参考资料要归功于亚斯理 Ashley 教授的来信。为此目的我把这本书告诉了恩斯特·托罗尔奇，他已采用了此书。——原注

的关系，不过对于这种关系我们在此已经作了圆满的解释[①]。他写道：

我感到忧虑的是无论何处，只要财富增长了，那里的宗教本质也就以同样的比例减少了。因而我看不出就事物的本质而论任何真正的宗教复兴如何能够长久下去。因为宗教必然产生勤俭，而勤俭又必然带来财富。但是随着财富的增长，傲慢、愤怒和对现世的一切热爱也会随之而增强。那么在这种状况下，循道宗（即卫斯理宗），尽管它是一种心灵的宗教，尽管它在眼下像月桂树那样繁茂，又怎么可能会继续存在下去呢？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。因此他们的傲慢、愤怒，肉体的欲望，眼睛的欲望和对生活的渴望也成比例地增强。因此尽管还保留了宗教的形式，但它的精神正在如飞似地逝去。难道没有办法阻止这种纯宗教的不断衰败吗？我们不应阻止人们勤俭，我们必须敦促所有的基督徒都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

① 这段话可以推荐给那些认为今天他们在这类事情上的运动的领导人和运动的同时代人自己知道得更多的人读一读。正如我们所知道的，这些领导人和那个时代的人很清楚他们在干些什么，以及面临怎样的危险。实在没有借口像一些批评我的人那样为这些无可争议的事实进行如此不负责任的辩驳。从来没有任何人对这些事实提出过异议。我所做的一切就是在某种程度上更细心地弄清楚他们的潜在动机。在17世纪没有任何怀疑这些关系的存在（参较曼利 Manley 的《对百分之六的高利的考察》，1669年出版，第137页）。除了已出名的近代作家外，海涅，济慈等诗人，麦考利（Macaulay），卡宁汉姆，罗吉斯等史学家，或马休·阿诺德（Matthew Arnole）等随笔作家也都认为这些关系十分明显。在最新的著作中见亚斯理的《伯明翰的工业与商业》，1913年出版。他也在通信中表达了完全与我一致的看法。有关整个这个问题比较上面注释中提到过的 H. 列维的论文。——原注

发家致富。[①]

随之而来的是这样的忠告：那些尽最大可能去获取、去节俭的人，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。卫斯理在这里所详尽表述的，很明显，恰恰是我们一直想试图指出的[②]。

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在于其禁欲主义的教育影响，而它们的充分的经济效果，一般地讲，只有当纯粹的宗教热情过去之后，才会显现出来。这时，寻求上帝的天国的狂热开始逐渐转变为冷静的经济德性；宗教的根慢慢枯死，让位于世俗的功利主义。这时，如同道登（Dowden）[③]所言，像在《鲁滨逊飘流记》中一样，这个在一定立场上[④]仍在从事传教活动的、与世隔绝的经济人取代了班扬笔下那个匆匆忙忙穿过名利场、在精神上寻求上帝的天国的孤独的朝圣者。

如同道登所指出的，后来当"尽最大可能地利用现世和来世"的原则终于取得主导地位时，所谓行善的良知只不过成了享受舒适的资产阶级生活的手段之一，如同德国那个关于软枕头的谚语所说的一样。然而，17 世纪伟大的宗教时代遗留给它讲求实利的后人的，却首先是一种善得惊人的，甚至可以说善得虚伪的良知，以此来获取金钱，只要获取金钱还是合法的行为。这里，"你们很

---

① 韦伯自己的加重号。——原注

② 同样的情况对于古典的清教徒来说也是同样明显的，这一点在班扬笔下的嗜钱先生（Mr. Money-Love）的话中表达得最清楚不过：人可以为了发财，比如为了吸引顾客而信教。因为人信奉宗教不管出于什么动机都是没有区别的（见道克尼兹版，第 114 页）。——原注

③ 爱德华·道登（1843～1913），爱尔兰文学批评家。——译注

④ 笛福是一个热诚的不从国教者。——原注

难使上帝满意"的教义已荡然无存，连点痕迹都没有了[①]。

一种特殊的资产阶级的经济伦理形成了。资产阶级商人意识到自己充分受到上帝的恩宠，实实在在受到上帝的祝福。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，只要财产的使用不至遭到非议，他们就尽可以随心所欲地听从自己金钱利益的支配，同时还感到自己这么做是在尽一种责任。此外宗教禁欲主义的力量还给他们提供了有节制的，态度认真，工作异常勤勉的劳动者，他们对待自己的工作如同对待上帝赐予的毕生目标一般[②]。

最后，禁欲主义还给资产阶级一种令其安慰的信念：现世

---

① 斯彭内尔也是如此（《神学思虑》第426页，429页，432页及以下诸页）。尽管斯彭内尔认为商人的职业中充满诱惑和陷阱，但在回答某个问题时他也曾这样宣称："我很高兴地看到，在生意方面，我亲爱的朋友无所顾忌，把它作为一种生活的艺术来对待。它也确是一种艺术，能给人类带来许多益处，也能使上帝的意愿在其中通过爱的力量得以实现。"这一点通过重商主义者之口在其他论述段落中得到更全面的辩护。斯彭内尔时时从纯路德教的观点出发，指出发财的欲望是做生意中主要的陷阱，因此应予以严厉谴责（他的观点出自《新约·提摩太书》第六、八、九章，并参照J. 西拉的上引书）。但在另一方面，他又提到一些正当地生活着的富有的宗教教派成员，用他们作例子把他对发财欲望的责备又收回了一部分，因为他本人也并不反对靠勤奋工作得来的财富。但是由于路德教的影响，他的立场不如巴克斯特坚定。——原注

② 巴克斯特（上引著作卷二，第16页）警告大家不要雇用那些"粗笨的、呆钝的、粗野的、放荡的和懒惰的人"作仆人；他建议雇用信教的人，不仅因为不信教的仆人往往是当面勤快而背地偷懒，更重要的是"一个真正信奉上帝的仆人将在对上帝的顺从中为你服务，就如同去做上帝亲自要求他做的事一般"。而另一方面，其他人则倾向于"不把它看做良心上的大事。"然而，在他看来，受雇者的道德高尚与否不在于是否口头上宣布自己的信仰，而在于那种"完成他们的责任的内在的良心"。这里，上帝的利益与雇主的利益显得异常合谐。斯彭内尔虽在别处也强烈主张要多用时间来思考上帝，但他也曾（《神学思虑》卷三，第272页）提出，工人们必须对他们极端短暂的空闲时间（甚至包括星期天在内）感到完全满足。英国作家已恰如其分地把新教移民称作技术劳动的先驱。同样的证明也可见于H. 利维的著作：《英国国民经济史中经济自由主义的基础》，第53页。——原注

财富分配的不均本是神意天命；天意在这些不均中，如同在每个具体的恩宠中一样，自有它所要达到的不为人知的秘密目的[①]。加尔文自己曾作出一段常被引用的论述：人们，即从事体力劳动和技术劳动的大众，只是在穷困的时候才顺从上帝[②]。在尼德兰（古尔特的彼埃尔和其他人），这种说法已被世俗化为：大众只有在需要的迫使下才去劳动。这种对资本主义经济的主要观念作出的系统阐述，后来溶入了低工资—高生产率的流行理论中。在我们一再观察到的发展线索中，随着宗教的根的死去，功利主义的解释悄悄地渗入了。

中世纪的伦理观念不仅容忍乞讨的存在，而且事实上在托钵僧团中还以乞讨为荣。甚至世俗的乞丐，由于他们给有钱人提供了行善施舍的机会，有时也被当做一笔财产来对待。甚至斯图亚特王朝时期的英国国教的社会伦理也与这种态度非常接近。直到清教的禁欲主义参与严格的“英国济贫法”（English Poor Relief Legislation）的确立，才从根本上改变了这种状况。之所以能这样，是因为事实上新教教派的严谨的清教团体在他们内部从不知乞讨为何物[③]。

另一方面，从工人这一方面看，虔信派的亲岑道夫分支颇推崇这样一种忠实的工人：他们不追求获利，按使徒的模式生

① 就人道主义的标准而言，只有少数人能得到恩宠的、不公正的预定论，与同样是神意所定的、同样不公正的财富分配，这两者之间的类似非常明显，很难避开不谈。例子请见霍恩贝克，上引著作，卷一，第153页。再进一步，在巴克斯特看来（上引著作，卷一，第380页），贫困常常是罪孽深重的懒惰的表现。——原注

② 托马斯·亚当斯（Thomas Adams）（《清教神学家文集》，第158页），认为上帝之所以让这么多的人处在贫困之中，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。——原注

③ 注意前面注释中提到的H.利维的研究。对于这一点，在所有同类的著作中，都作了注释（如曼利 Manley 为胡格诺派教徒所作的注释）。——原注

活，因而被赋予一种领袖气质[①]，而这种气质又是信徒式的[②]。类似的思想最初在浸礼会中以更激烈的形式占据着上风。

很自然，几乎各个教派的禁欲主义文献都充满这样的观念：为了信仰而劳动，就生活中没有其他谋生机会的人而言，尽管所得报酬甚低，也是最能博得上帝欢心的。在这方面新教的禁欲主义并没有加进任何新东西。但是它不仅最有力地深化了这一思想，而且还创造出了惟一对它的效果有决定性影响的力量，即一种心理上的认可：认为这种劳动是一种天职，是最善的，归根到底常常是获得恩宠确实性的惟一手段[③]。另一方面它使对这种自愿劳动的利用合法化，即把雇主的商业活动也解释成一种天职[④]。只能通过完成神示的天职去寻求上帝之国，并且教会

---

① "Charisma"（领袖气质）是韦伯自创的社会学术语。它指的是借助非理性动机的那种领导素质。见《经济与社会》（Wirtschaft und Gesellschaft）第140页及以下诸页。"——英译者注

② 同样的事在英国并不少见，比如虔信派，从劳的《严正的感召》（Serious Call，第1728页）一书出发，宣传贫困、贞洁和与世隔绝。——原注

③ 巴克斯特刚到基德大教堂（Kidderminister）的时候，它还是个彻底堕落的组织，巴克斯特在那里的活动所取得的成功在教会史上是绝无仅有的。巴克斯特的成功同时也是禁欲主义的一个典型例子：禁欲主义怎样教导大众去劳动，或用马克思的话来说，怎样教育大众去生产剩余价值，由此，使得在资本主义劳动关系中（如生产业，纺织业等）雇用他们，成为完全可能的事。这是非常一般意义上的因果关系。以巴克斯特自己的观点来看，他本人之所以接受他在资本主义生产中受到的雇佣，是出于宗教和道德利益上的考虑。从资本主义发展的角度来看，这些宗教、道德的因素对资本主义精神的发展起到了一定的作用。——原注

④ 进一步讲，对于中世纪匠人在其创造中的那点乐趣（常常有人以此作为论据），人们完全有可能提出质疑：作为一种心理动力，它到底能起多大的作用。尽管如此，这一论题中无疑包括有某些正确的东西，但不论在什么情况下，禁欲主义确实是把所有劳动中的这种世俗吸引力都剥夺了。现在，资本主义也已把这种吸引力彻底毁掉了，并把它推到未来。在天职本身中的劳动自然是上帝的旨意。当今劳动的非个人性，即从个人角度来看它那种缺乏乐趣、缺乏意义，仍有一番宗教辩护。资本主义在其发展时期，很需要那种为良心的缘故可以接受经济剥削的劳动者。在资本主义业已得势的今天，它则有条件强迫人们在没有任何抽象的良心的支配下也去从事劳动。——原注

自然又把严格的禁欲主义教规特别强加于一无所有的阶层，这一切，很明显，必定对资本主义意义上的"劳动生产力"产生极其有力的影响。把劳动视为一种天职成为现代工人的特征，如同相应的对获利的态度成为商人的特征一样。才华横溢的威廉·佩蒂爵士正是因为那么早就察觉到了这一情形，才能把17世纪荷兰的经济强盛归因于这样的事实：这个国家的那些持异端者（加尔文教徒和浸礼会徒）"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责任。"[①]

加尔文教反对以财政垄断形式出现的有机的社会组织；在斯图亚特王朝统辖的英国国教中，即洛德（Laud）概念中的教会和国家以基督教社会伦理为基础与垄断者的联盟，有机的社会组织正是采取了这种财政垄断的形式。加尔文宗的领导者普遍都激烈反对这种政治上享有特权的，商业性的，借贷性的，殖民主义的资本主义。与这种资本主义相对，他们提出通过人自身的能力和主动性去合乎理性地、合法地获利，强调这种个人主义的动机。正当政治上享有特权的垄断工业在英国全部迅速消失时，他们的这种态度在工业发展中起到巨大的决定性作用；而当时的工业正是在不顾，甚至是反对政府权力的情况下发展起来的[②]。清教徒们（普林 Prynne，帕克 Parker）拒绝与那

① 佩蒂：《政治上的运算，全集》，赫尔（Hull）编，卷一，第262页。——原注

② 有关这些冲突和发展的论述请见上文引证过的H. 利维的著作。在17世纪的英国，在政治上反王权、争权力的斗争中，长期国会曾把垄断者排除在外；公众舆论对垄断公司的强烈敌视（这已成为英国的特点），就始于这种政治斗争与清教道德上的动机的结合，也始于当时的中、小资产阶级与金融巨头们的经济利益的冲突之中。1652年8月2日的"军队宣言"（The Declaration of the Army）及1653年1月28日"平均派请愿书"（the Petition of the Levellers），要求取消货物税，关税，间接税及财产税，除此之外他们在根本上首先要求贸易免税，要求取消已成为国内外贸易中的绊脚石并侵犯人权的垄断。——原注

些大资本主义鼓吹者、规划者发生任何联系，视他们为一个道德上可疑的阶层；另一方面，他们又为自己优越的中产阶级道德感到骄傲，这也构成了那些圈子里的人对他们施加迫害的真正原因。笛福曾经建议用联合抵制银行贷款和撤回储蓄的办法来回击对持异端观念者的迫害。这两种资本主义态度的不同在很大程度上是与宗教上的差异并行的。直到18世纪，反对者们还一再嘲笑不从国教者（Nonconformists）是小店主精神的化身，指责他们毁掉了老英国的种种理想。这里也可见出清教的经济道德与犹太人的不同；当时的人（普林）就已清楚地知道，前者，而非后者，才是资产阶级的资本主义的伦理[①]。

在构成近代资本主义精神乃至整个近代文化精神的诸基本要素之中，以职业概念为基础的理性行为这一要素，正是从基督教禁欲主义中产生出来的——这就是本文力图论证的观点。只需重读一下在本文开头引述的富兰克林的那段话，就不难看出，在本文开头被称为资本主义精神的那种态度，其根本要素与我们这里所表明的清教世俗禁欲主义的内涵并无二致[②]，只

---

① 比较H. 利维的《英国国民经济中经济自由主义的基础》，第51页及以下各页。——原注

② 这里尚未追溯其宗教根源的其他一些因素，特别是“诚实就是上策”的思想（见富兰克林关于信誉的讨论），也是源于清教的，这一点将从一些不同的角度予以证明（见下面的文章〈未译出。——英译者注〉）。这里我仅限于重复一下E. 伯恩斯坦引我注意到的J. A. 朗特里（J. A. Rowntree）（《贵格会的今与昔》，第95~96页）的一段话：“那些贵格会教友们所作的精神上的崇高忏悔与那种处理世事中的机敏老练携手并行，这仅仅是一种巧合呢，还是一种必然的结果？真正的虔诚有助于做生意的人取得成功：能保证他德行完善，培养他深谋远虑的习惯。这些对他在商业界中保住他的地位和信誉是很重要的，对于稳定的财富积累而言必不可少。”（请见下面的文章）。“像胡格诺教徒一样诚实”的说法，在17世纪，就像W. 泰姆普爵士（Sir W. Temple）所赞美的荷兰人对法的尊崇一样尽人皆知；也同一个世纪后，英国人（与没有经过这种伦理教育的欧陆人相对而言）那种对法的重视一样，家喻户晓。——原注

不过它已没有宗教的基础，因为在富兰克林的时期，宗教基础已经腐朽死亡了。认为近代劳动具有一种禁欲主义的性质当然不是什么新观点。局限于专业化的工作，弃绝它所牵涉的浮士德式的人类共性，是现代社会中任何有价值的工作得以进行的条件，因而其得与失在今日必然是互为条件的。中产阶级生活的这种根本上是禁欲主义的特征——如果说它确实试图成其为一种生活方式，而并不仅仅是缺乏某种东西的话——正是歌德在他处于智慧顶峰时写下的《威廉·麦斯特的漫游时代》和浮士德生命的结局中所要教给人们的[①]。对他来说实现同时意味着一种绝弃，一种与追求完整的和美的人性的时代的分离；在我们的文化发展进程中，与雅典古典文化的兴盛时期同样，已不再有可能重现那个时代了，就像古雅典文化的兴盛不会再现一样。

清教徒想在一项职业中工作；而我们的工作则是出于被迫。因为当禁欲主义从修道院的斗室里被带入日常生活，并开始统治世俗道德时，它在形成庞大的近代经济秩序的宇宙的过程中就会发挥应有的作用。而这种经济秩序现在却深受机器生产的技术和经济条件的制约。今天这些条件正以不可抗拒的力量决定着降生于这一机制之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。巴克斯特认为，对圣徒来说，身外之物只应是"披在他们肩上的一件随时可甩掉的轻飘飘的斗篷"[②]。然而命运却注定这斗篷将变成一只铁的牢笼。

---

① 这一点毕尔斯乔斯基（Bieleshowsky）在《歌德》卷二，第十八章中作出了很深刻的分析。文德尔班（Windleband）在他的《德国哲学的全盛时期》（《新哲学史》第二卷）的结尾处，表达了相似的意思。——原注

② 《圣徒永恒的安息》第十二章。——原注

自从禁欲主义着手重新塑造尘世并树立起它在尘世的理想起，物质产品对人类的生存就开始获得了一种前所未有的控制力量，这力量不断增长，且不屈不挠。今天，宗教禁欲主义的精神虽已逃出这铁笼（有谁知道这是不是最终的结局?），但是，大获全胜的资本主义，依赖于机器的基础，已不再需要这种精神的支持了。启蒙主义——宗教禁欲主义那大笑着的继承者——脸上的玫瑰色红晕似乎也在无可挽回地褪去。天职责任的观念，在我们的生活中也像死去的宗教信仰一样，只是幽灵般地徘徊着。当竭尽天职已不再与精神的与文化的最高价值发生直接联系的时候，或者，从另一方面说，当天职观念已转化为经济冲动，从而也就不再感受到了的时候，一般地讲，个人也就根本不会再试图找什么理由为之辩护了。在其获得最高发展的地方——美国，财富的追求已被剥除了其原有的宗教和伦理涵义，而趋于和纯粹世俗的情欲相关联，事实上这正是使其常常具有体育竞争之特征的原因所在[①]。

没人知道将来会是谁在这铁笼里生活；没人知道在这惊人的大发展的终点会不会又有全新的先知出现；没人知道会不会有一个老观念和旧理想的伟大再生；如果不会，那么会不会在某种骤发的妄自尊大情绪的掩饰下产生一种机械的麻木僵化呢，也没人知道。因为完全可以，而且是不无道理地，这样来评说这个文化的发展的最后阶段："专家没有灵魂，纵欲者没

① "难道那老头儿年收入75000美元还不能心满意足，休息休息吗？不！商店的正面还得扩到400英尺宽。为什么？他说那能胜过一切。晚上他妻子和女儿读书的时候，他一心想上床。星期天他每五分钟就看一次钟，好看看这一天什么时候过完——多么庸庸碌碌的生活！"俄亥俄州一个城市的大织物商的女婿，一个德国移民，用这样的话表达他对岳父的看法。这种判断在那老头看来无疑完全是不可理解的，他会认为这是一种德国式的缺乏精力的表现。——原注

有心肝；这个废物幻想着它自己已达到了前所未有的文明程度。”

但是这就把我们引入了价值判断和信仰判断的领域，而这篇纯粹讨论历史的文章无须承担这一重任。下一步任务或许应当是说明禁欲主义的理性主义（在前文中只是稍稍触及一点）对于实际社会伦理观点内容所产生的意义，从而对社会组织类型以及上至国家下至群众集会等社会群体的作用意义。然后再分析禁欲主义的理性主义与人道主义的理性主义[①]、生活理想与文化影响的关系；进而分析它与哲学的和科学的经验主义、技术的发展以及精神理想之间的关系。再往下将在禁欲主义宗教的各个领域追溯它从中世纪开始有禁欲主义以来直到它溶入纯功利主义之中的历史发展过程。惟其至此，才能正确地估计新教的禁欲主义（在它与塑成近代文化的其他诸因素的关系之中）具有怎样的文化意蕴。

这里我们仅仅尝试性地探究了新教的禁欲主义对其他因素产生过影响这一事实和方向；尽管这是非常重要的一点，但我们也应当而且有必要去探究新教的禁欲主义在其发展中及其特征上又怎样反过来受到整个社会条件，特别是经济条件的影响[②]。一般而言，现代人，即使是带着最好的愿望，也不能切实看到宗教思想所具有的文化意义及其对于民族特征形成的重

---

① 仅仅这句话（自从布伦塔诺批评以来就没有改过），就足以向他（见上引著作）表明我从未怀疑过它本身的独立意义。最近在勃林斯基（Borinski）《慕尼黑科学院论文集》（1919）中，人文主义也不单纯是理性主义的观点又一次得到深刻的强调。——原注

② V. 贝娄（V. Below）1916 年在佛莱堡所作的学术讲演“宗教改革的原因”中，没有涉及这个问题，但涉及到了宗教改革的一般问题，特别是这篇文章引起的争论，我在最后将提到赫墨林克（Hermelink）的著作《宗教改革与反改革》，尽管它主要也是谈论其他问题。——原注

要性。但是，以对文化和历史所作的片面的唯灵论因果解释来替代同样片面的唯物论解释，当然也不是我的宗旨。每一种解释都有着同等的可能性[①]，但是如果不是作作准备而已，而是作为一次调查探讨所得出的结论，那么，每一种解释都不会揭示历史的真理[②]。

（陈维纲　译）

---

① 以上的略述着意写到的仅仅是那些宗教思想对物质文化有确凿无疑的影响的地方。由此很容易引出这样的合乎逻辑的推断：清教理性主义是近代文化所有特征出现的前提条件。但这类推断可以留给那些粗浅的涉猎者们去做，这些人往往相信群体思维的统一性，并相信可以将之还原为一个简单的公式。让我们对此作出这样的评论：在我们所主要研究的资本主义发展阶段以前的时期、在各个地方，它都部分地受到宗教的决定性影响，有阻碍的影响，也有促进的影响。这些属于哪一类，应在另一章讨论。此外，考虑到这本期刊所专门讨论的问题（这篇论文最初发表在《社会科学和社会政治文献》上——英译者注），上文中略述的某个更宽泛的问题能否得到论述，还不能确定。另一方面，我本人并不偏爱写繁复的章节，写出这类情况下需要有的厚度，也不喜欢去依赖别人（神学家和历史学家）的著作（这些句子我原封未动）。

关于宗教改革前的早期资本主义时期理想与现实的矛盾关系，请参见斯特利德（Streider）著《资本主义组织方式史研究文集》（1914），第二卷（也是与索姆巴特曾利用的、我们在上文引到过的凯勒的书唱反调的）。——原注

② 我本应该想到，这句话及稍前的话和注释，已经足以使读者不至于误解本文想达到的目的，我觉得没必要再多写。我没有就上面的题目紧接着往下写。相反，部分地是出于偶然的原因，主要是特罗尔奇的《基督教教会和教派的社会学说》一书的出现：这本书所涉及的许多东西也都是我必须予以认真研究的，而因为我不是神学家，我将选择别的角度去研究这些问题；也部分地是由于我很想改变本文的孤立状况，使之与整个文化发展发生联系，我决定，首先做一些总体上的对宗教和社会的历史关系的比较研究。这些研究论文即出。在此之前我只插进一篇短文，目的是澄清上文中用过的各种派别的概念，同时说明清教的教会观念对于近代资本主义精神所具有的意义。——原注

现代资本主义的兴起[①]

一　现代资本主义的意义和先决条件

哪里有用企业方法来供应人类集团所需要的工业，哪里就有资本主义存在，而不管需要的内容是什么。更具体地说，一个合理的资本主义企业就是一个附有资本会计制度的企业，也就是，根据现代簿记和结算的方法来确定它的收益能力的一个机构。平衡法是荷兰理论家西蒙·史蒂文在1698年首先主张的。

不言而喻，一个个体经济可以沿着资本主义的路线发展到各种不同的程度。可能有一部分经济供应是按照资本主义方式组织起来的，而另一部分则奠定在手工业或庄园的型式上。所以在很早的时候，热那亚城就有一部分政治上的需要，例如进行战争的需要，是通过股份公司用资本主义方式供应的。在罗

① 译自 Max Weber: GENERAL ECONOMIC HISTORY, trans. by F. H. Knight, George Allen & Unwin Ltd, London, 19。——编注

马帝国，首都居民的粮食供应是由官吏管理，而这些官吏除对他们的僚属有管理权外，还因此而有权支配运输组织的服务。这样，组织的经理制或强迫贡献制的形式就和公共资源的管理机构合而为一了。今天，和过去大部分时间不同，我们的日常需要是以资本主义方式供应的，但我们政治需要却是通过强迫贡献，也就是通过诸如军役、陪审义务等等政治义务而供应的。只有需求的供应已经按资本主义方式组织到了这样突出的程度，以致如果我们设想这种形式的组织一旦取消，整个经济制度的崩溃就在意料之中，这整个时代才可以称做为典型的资本主义时代。

虽然在所有各历史时期中都可以看到各种不同程度的资本主义，但是日常需要靠资本主义的方法来供应，却纯粹是西方的特征，而且，即使在西方，也是在 19 世纪以后方始成为无可避免的方法的。在早几世纪所看到的这种资本主义的肇端，只不过是先兆而已，甚至 16 世纪多少带点资本主义性质的机构想来也可以在当时的经济生活中取消而不至引起任何重大的变革的。

当代资本主义存在的最起码的先决条件，就是把合理资本会计制度作为一切供应日常需要的大工业企业的标准。这种会计制度又需要有：第一，占有土地、设备、机器和工具等一切物质生产手段作为独立经营的私人工业企业可任意处置的财产。这是只有我们这个时代才能了解的一种现象，也只有军队才是它的一个普遍的例外。第二，它需要有市场自由，也就是说，在市场上对贸易没有任何不合理的限制。这类限制可能是具有阶级性质的，诸如一个阶级有一定的生活方式，或者将消费按阶级路线加以标准化；或者有阶级垄断权的存在，例如城

市居民不得拥有地产，或者武士和农民不得经营工业等等。在这样一种场合下，无论是自由劳动市场或商品市场就都不存在。第三，资本主义的会计制度以合理的技术，也就是最终包括使用机械化在内在最大可能的程度上运用计算技术，为先决条件。这一点既适用于生产，也适用于商业，凡为准备和运送货物所需的一切开支，无不适用。

第四个特征是可预测的规律。资本主义形式的工业组织，如要合理的运用，就必须能依靠可预测的判断和管理。无论在希腊城邦（polis）时代，或者在亚洲的宗法制国家和直到斯图亚特朝代的西方各国中，这个条件都不具备。皇家的“虚伪的公正”连同它的加恩减免，给经济生活的测算带来了无穷的麻烦。所以，上文所提到的英格兰银行只适用于共和政体而不适用于君主政体的说法是和时代的条件有关的。第五个特征是自由劳动。必须有不但在法律上容许，而且在经济上被迫到市场上不受限制地出卖自己劳动的人们的存在。这虽然和资本主义的实质相矛盾，但是如果没有这样一个无产阶级，没有以出卖自己的劳务为生的一个阶级，资本主义就不可能发展；纵使仅仅劳动是不自由的，也还是同样不可能。合理的资本主义的测算，只有在自由劳动的基础上方有可能。只有在这种场合，由于存在形式上自愿而事实上迫于饥饿的鞭策而去出卖劳动的工人，方有可能在事前通过协议明确规定产品的成本。第六个也是最后一个条件，就是经济生活的商业化。我们的意思是说普遍使用商业手段来表明企业和财产所有权。

总起来说，对于各种需要的供应必须有可能完全以市场机会和净收益测算为基础。在资本主义的其他特征上面再加上这种商业化，这就不能不加强迄今尚未提及的另一个因素，即投

机的重要性。但只是在财产采取了流通证券的形式之后，投机才具有高度的重要意义。

二　资本主义演变中的外部事实[①]

商业化首先必然出现代表企业股份的证券，其次必然出现代表收益权的证券，尤其是采取公债和抵押借款形式的证券。这种发展只见之于西方。在古代固然罗马包税人的股份委托公司中也可以看到股份的前兆，包税人就是通过这样一种股票而把收益分配给公众的。但这是一种孤立的现象，在罗马生活中对于需求的供应是无关紧要的；纵使这种证券完全不存在，罗马经济生活所呈现的景象也未必有所改变。

在现代经济生活中，信用工具的发行，是资本合理积聚的一种手段。股份公司尤其是属于这一项目的。这代表两种不同路线发展到了登峰造极的地步。第一，股份资本可以凑集起来作预期收益用。政治当局希望能控制一定数目的资金或能知道可指望的收入有多少，因而它把税收卖给或租给一个股份公司。热那亚的圣乔治银行就是这类金融活动突出的事例，而日耳曼各城，尤其是佛兰德的收益证和库券（Rentenmeisterbriefe）

---

① 一般参考书——佐姆巴特：《现代资本主义》，慕尼黑和莱比锡，1916年版；斯特里特尔（J. Strieder）：《中世纪和现代初期的卡特尔、独占和股份公司等资本主义组织形态的研究》，慕尼黑和莱比锡，1914年版；朱利叶斯·克莱因（Julius Klein）：《西班牙经济史的研究，1273～1836》，坎布里奇（马萨诸塞州），1920年版；戴维斯（J. and S. Davis）：《美国公司早期历史论文集》，共两卷，坎布里奇（马萨诸塞州），1917年版；考斯顿和基恩（G. Cawston and A. H. Keane）：《早期特准成立的公司》，伦敦，1896年版；米尔（R. Muir）：《英属印度的组成，1756～1858》，曼彻斯特，1915年版；博纳西厄（P. Bonnassieux）：《大商业公司》，巴黎，1892年版。——德文版编注

也是遵循同一办法。这一制度的深远意义在于向自愿参加经济利益的人筹集贷款，来代替原有的办法，在此情况下，国家的紧急需要是用强制性的法律来应付的，不但通常没有利息，而且往往连本金也不归还。国家进行战争变成了有产阶级的一种业务活动。利率很高的战争借款在古代是陌生的：如果属民不能供应必要的财源，国家就不得不求诸外国金融家，而外国金融家的垫款却是用战利品的权利要求作为保证的。如果战争不幸失败，他的钱也就落空了。为国家需要普遍地用经济利益作号召来筹款，尤其是为了进行战争而筹款，乃是中世纪的创举，尤其是城市的创举。

另一个，而且在经济上更加重要的一个组合形式，就是为工商业筹措资金的组合形式——虽然以此为开端而向今天工业界最熟悉的那种组合形式——股份公司的演变是非常缓慢的。这类组织的两种类型必须加以区别；第一种是一个单独商家资力所不及的超地区性的大企业，第二种是超地区性的殖民事业。

凡个体企业家所不能提供资金的超地区性企业，尤其是在15和16世纪的城市经营中，则以集团提供资金为典型。城市本身虽也经营一部分超地区性贸易，但对于经济史来说，更加重要的却是另一种情况，即城市组织商业企业，邀请公众入股。这是以相当大的规模进行的。当城市向公众发出号召时，它就向这样组织起来的公司施加压力，迫使它对于市民一概来者不拒；所以股份资本的数量是无限制的。第一次所收资本往往不足，不能不要求增资，而今天股东的责任却以各自的股份为限。城市往往为个人的出资设一最高限额，以便个体市民得以参加。办法往往是按纳税额或财产的多寡将市民分成为若干

集团，为它们各保留一定的投资额。同现代股份公司成为对照的是，投资往往可以撤销，但个人的股份不得自由转让。所以整个企业只代表一种原始意义的股份公司。对于业务的管理由官方实行监督。

这种形式的所谓“限制”公司，尤其是在铁业中，如在斯太尔的情形，在布业中也有时采用，一如在伊格劳的情形是常见的。刚刚提到的这类组织结构的结果就是缺乏固定资本，以及像在工人组合的情况下那样，缺乏现代意义的资本会计。股东之中不仅包括商人，而且包括王公、教授、廷臣和严格来说，因为大大有利可图而乐意参加的一般公众在内。分配红利的办法是完全不合理的，单纯根据毛收益进行分配，而没有任何种类的储备。所需要的只是排除了官方的控制，现代股份公司就近在眼前了。

大殖民公司成为现代股份公司发展过程中的另一个准备阶段。在这类公司之中最具有深远意义的是荷兰东印度公司和英国东印度公司，而这两个公司都不是现代意义的股份公司。由于荷兰各省市民互相妒忌的缘故，荷兰东印度公司是以按省份配股份的办法筹募资本的，不允许任何一个城市把股票全部买下。政府，也就是联邦参加管理，尤其是因为它保留了以公司的船舶和大炮供自己使用的权利。现代的资本会计既不存在，股份也不得自由转让，虽则不久就出现了比较广泛的股票交易。正是这些成功的大公司使股份资本变成了家喻户晓、众所欢迎的办法。所有欧洲大陆各国都是效法于它们的。由国家创立并为此目的而领有特权的股份公司自行规定一般参加商业企业的条件，但在业务活动方面，则事无巨细，国家莫不以监督的资格插手其中。一直到了 18 世纪，编订年度收支表和资产

清单方始成为习惯，而且是由于许多可怕的破产户才被迫接受的。

在通过股份公司为国家需要筹措资金之外，就是靠国家本身的措施直接筹措资金。这一办法是以用资源作抵押的强制借款和用预期的收入作担保发行债券作开端的。中世纪的城市用固定财产和征税权作抵押的公债来取得特别收入。这类的年金虽可视为现代统一公债的先驱，但只限于一定的范围以内。因为这种收入在很大程度上是购买者终生享有的，而且它们还和其他一些照顾结合在一起。一直到 17 世纪为止，在这些办法之外，由于筹款需要又产生了各种各样的权宜办法。利奥波德一世打算募集“骑士借款”，曾派遣使者分头向各贵族去请求认募；但是一般他所得到的答复却是把这项命令转给有钱的人。

如果我们要想了解一个德意志城市直到中世纪末期的金融活动，那就必须记住，那时根本就没有严格的预算这样一种东西。城市，就像土地领主一样，是过一星期算一星期，一如今天一个小家庭的做法。收入一有波动，支出就立刻调整。包税办法对于克服没有预算的财政管理方面的困难是有帮助的。关于每年预期的款项，它给予行政当局以相当的保证，在计划它的支出方面，也可给以帮助。所以包税是作为财政合理化的一个突出的手段而发挥作用的，欧洲各国起初是临时地，继而则是长期地加以利用。它也使为了战争的用途而削减公共收入有了可能，并且在这方而取得了特殊重要的意义。合理的税务管理是意大利各城在丧失了自由以后的那段时期的一个成就。意大利贵族是第一个政治权力按照当时流行的商业簿记的原则整顿财政的，虽然复式登记法当时还不包括在内。这个制度从意

大利各城传布到国外，经由勃垠第、法兰西和哈布斯堡各邦而传入德意志领上。尤其是纳税人大声疾呼要求整顿财政。

走向合理行政形式的第二个起点就是英国的王室度支局制度，“稽核”一词正是这一制度的最后残余和纪念物。这是在缺乏用数字演算的这种必要工具之下，凭以计算国家应收款项的一种方格图案的办法。但是照例不是通过建立一种包括一切收支在内的预算来管理财政的，而是采用一种特别基金的制度。那就是以某项收入划拨给某项特定用途，并且专为那项用途而征收。采用这项办法的理由是由于王公的权力和平民之间的矛盾。后者不信任王公，认为这是保护自己不致因统治者把税款用于私人目的而遭受损害的惟一办法。

在 16 和 17 世纪时，在王公的垄断政策中出现了促进财政工作合理化的另一个力量，他们自行掌握一部分商业垄断权而出让一部分垄断让与权，这种让与权的取得自然非给政治当局一笔可观的缴纳不可。奥地利的卡尔尼欧拉省的伊德里亚水银矿就是一个例子，这个水银矿已由于汞齐化取银法的流行而具有极大的重要性。这些水银矿是哈布斯堡王室两个支系之间长时期争议的主题，并且为日耳曼和西班牙这两个王室都出产了可观的收入。垄断权让与政策的第一个事例就是西西里皇帝弗雷德里克二世企图为西西里建立粮食垄断权。这个政策在英国得到了最广泛的使用，并且经由斯图亚特王朝特别予以有系统的发展，但也正是在英国国会的抗议下首先陷于崩溃。斯图亚特时代的每一种新工业和新机构都是因此而同皇家让与权有不可分割的关系，并让得垄断权。英王从这些特权之中得到了重要的收入，供他用作与国会进行斗争的资源。但是这些为财政目的而建立的工业垄断权，在国会胜利之后就一齐崩溃了，几

乎没有一个例外。这一点就证明了像某些作者那样，把西方资本主义视为王公垄断权政策的产物，是如何与事实不符的[①]。

三　第一次大投机危机[②]

我们已经认清企业家的占有生产手段、市场的自由、合理的技术、合理的法律、自由劳动和经济生活的商业化都是资本主义企业的特征和先决条件。另外还有一个诱因却是自从财产可以由自由流通的证券来代表，因而投机变得重要了。投机的早期发展是以它所引起的严重经济危机为标志的。

1830年荷兰的大郁金香风潮往往被列为大投机危机之一，但是却不应该把它包括在内的。郁金香既成为在殖民地贸易中发财致富的那些市民的奢侈品之后，卖价突然狂涨。公众被不必费事而赚钱的愿望引入了歧途，直到整个风潮又突然地衰萎，许多人倾家荡产而后已。但是所有这一切对于荷兰的经济发展并无深远意义；这个时期和赌博有关的东西变成了投机的对象，从而导致危机时有发生。但是18世纪20年代约翰·劳和法国的大投机以及当代英国南海公司的投机却完全是另一回事了。

在一些大国的财政习惯中，颁发嗣后再行赎回的凭证来预

---

① 参阅莱维（H. Levy）：《经济自由主义》（英译本，伦敦，1913年版）。

② 一般参考书——斯科特（W. R. Scott）：《1720年以前英格兰、苏格兰和爱尔兰股份公司的组织和财政》，三卷，剑桥，1910－1912年版；阿夫塔里昂（A. Aftalion）：《法国、英国和美国生产过剩的周期危机和周期性循环》，巴黎，1913年版；布尼亚田（M. Bouniatian）：《商业危机史》，慕尼黑，1908年版；布里斯科（N. A. Brisco）：《罗伯特·沃波尔的经济政策》，纽约，1907年版。——德文版编注

计税收的办法，久已习以为常。由于西班牙继位战争，英、法两国的财政需要都提高到异常的程度。英格兰银行的创立供应了英国的财政需要，但是在法国，政府早已负债累累，达到无法可想的地步，路易十四逝世以后，这笔不胜负担的债务，谁也不知应如何处理。在摄政时代，有一位叫做约翰·劳的苏格兰人挺身而出，自以为从英格兰银行的创办中学到了一点心得，并且有自己的一套理财的理论，虽然在英国没有机会试行其说。他认为通货膨胀，也就是尽可能增加流通手段，乃是对生产的一种刺激。

在1716年，劳领到了一项私人银行的让与权，乍看起来没有任何不寻常的性质。只依据规定，用国家的信用证券缴纳股款必须照收，而用银行纸币缴纳税款亦应接受。同英格兰银行成为对照的是，关于银行应如何取得经常而又可靠的收入以维持纸币的流动性一节，并没有一个完整的计划。结合着这个银行，劳创办了密西西比公司。路易西安纳领地得在一亿利弗尔的限度内筹措资金；公司接受了同样数目的国家证券作为股款，并取得了这块领地上的贸易垄断权。只要研究一下路易西安纳计划，就可以看出，要想使路易西安纳有可能获得足够的收入来偿还这笔资本，势非一百年不可。开头劳想办成类似东印度公司那样的一个事业，但是却忽略了一个事实，即路易西安纳并不是像印度那样的一个文明古国，而只不过是印第安人定居的一个森林荒地而已

当1718年他发现自己受到了一个愿出包间接税的股份公司的竞争威胁时，他把密西西比公司和印度公司合并起来。新公司拟同中国和印度进行贸易，但是却没有政治力量来保证法国在早为英国所把持了的亚洲贸易中分取一杯羹。但是国家许

给劳以铸币权和一切税款的承包，来换取一笔三厘的借款，以料理发行中的那笔巨额公债。在这个阶段上，公众登上了一个疯狂投机的航程。第一年股息公布为百分之二百，股票的价格从五百涨到了九千。这一阶段的发展只能用这样一个事实来说明：因为当时还没有系统的交易机构，所以买空卖空尚无法实行。

在1720年，劳谋求到了财政监督的职位。但整个企业很快地解体了。国家规定以约翰·劳的纸币为惟一合法纸币，不见成效；设法用严格限制贵金属贸易的办法予以支持，也未收效。因为无论路易西安纳的贸易或中国和印度的贸易都不能获得足够的利润来支付甚至一部分本金的利息，劳的垮台简直是无可避免了。银行固然有存款收入，但是却没有外部的流动财力可供偿付之用。结果是完全破产，宣布纸币一文不值。这一结果给了法国公众一个沉重的打击，但那时发给持票人的可以自由转让的股份证书却也得到了推广。

在同一年，英国也呈现出类似的现象，只是发展过程不像法国那样地如脱缰之马而已。英格兰银行刚一成立，竞争制度的想法就风行起来了（1696）。这就是以后反映在德国土地均分论者上的建议，即利用土地信用作为纸币的保证金代替汇票的建议中所表达的同一思想为基础的土地银行计划。但是，因为在英国，很清楚，缺少必要的流动性，所以这个计划没有付诸实行。但是这却没有妨碍托利党人在1711年辉格党倒阁之后采取同约翰·劳在几年以后所遵循的路线相似的方针。

英国的贵族阶级希望能建立起一个集中力量来同专门以清教徒为基础的英格兰银行相抗衡，同时能把巨额的公债还清。为此成立了南海公司，供给国家大量借款，从而换取到南太平洋

贸易的垄断权。英格兰银行也没有那么精明去置身于计划之外，它甚至同公司创办人互相抬价，只是由于托利党人因为在政治上处于敌对地位的缘故，拒绝它参加，它的建议才未被采纳。

事情的经过和约翰·劳的机构相类似。在这种情况下，因为南海贸易也不足以支付垫款的利息，破产也是无可避免的。在这个结局之前，正如在法国一样，由于投机而出现了可转让的证券。结果是巨额财产荡尽，冒险家却满载而归，国家则着实减轻（靠了一种不大光彩的办法）了自己的利息负担。英格兰银行依然保全了过去的声望，并成为惟一用合理的汇票贴现为基础，从而拥有必要流动性的金融机构。其所以如此，是因为汇票所代表的只不过是已经售出的货物，而这样一种既经常而又充沛的货物周转是伦敦以外世界任何地方所不能提供的。

从那时起，虽然也出现过这类的投机危机，但是从来没有过如此的规模。合理的投机的第一次危机出现于整整一百年后自由战争结束之际，此后每隔十年就几乎照例出现一次危机——诸如 1815 年、1825 年、1835 年、1847 年等等。正是有鉴于这些危机，卡尔·马克思在《共产党宣言》中预言资本主义的崩溃。这些危机中的第一次以及它们周期性出现，就是以投机的可能性和由此而来的外界利益参加大企业经营为基础的。

由于过度的投机，导致生产手段，而非生产本身，比商品消费的需要增长得更快，于是产生崩溃。1815 年，撤销欧洲对大陆的封锁的美景酿成了一次建厂大狂潮。但是战争已经摧毁了大陆上的购买力，不复能吸收英国的产品。这次危机勉强克服了，大陆上的购买力开始有了发展，因为生产手段，虽非货物，以前所未有的规模，并且和需要不相适应地进行投机性生产，致于 1825 年又有新危机的来临。

生产手段的创造所以有可能达到这种程度，实际情况是由于随着19世纪的来临而已经进入铁器时代。炼焦法、鼓风炉以及在史无前例的深度上进行采矿的办法，已经使铁成为创造生产手段的基础，而18世纪的机器则完全是木制的。因而生产从大自然的器质性的限制中解放了出来。但同时危机却成为经济秩序中的一个突出的因素。就周期性失业、贫困、市场充斥和摧毁一切工业生活的政治动乱这种广义的危机，是随时随处都存在的。一个中国农民或者日本农民，一旦陷于饥饿，就认为是苍天不佑，或者是干犯了鬼神，以致晴雨无时。但是甚至在一个最最贫苦的工人看来，危机是由社会秩序本身负责的，在这两种看法之间有很大的差别。在第一个场合，人们皈依了宗教；在第二个场合，则认为是人的做法有了错误，于是人民就得出必须改革的结论。在没有危机的情况下，合理的社会主义是产生不出来的。

四　自由批发贸易[①]

在18世纪期间，批发商终于和零售商分离开来，并且开始形成为商人阶级的一个固定部门，举例来说，虽则汉撒同盟的商人，还不是典型的批发商。批发贸易具有深远意义，第一是因为它演化出新的商业形式。其中之一就是拍卖，进口批发

① 一般参考书——佐姆巴特：《现代资本主义》，第二卷，第429页；《国家科学大辞典》，第3版，第二和第三卷，“交易所”条（艾伦堡〈R. Ehrenberg〉撰）和“市场与量度”条〔拉特根（K. Rathgen）撰〕；及该书，第3版，第六卷，“邮政”条〔费希尔（P. D. Fisher）和阿兴波恩（M. Ashenborn）撰〕；亨米昂（J. C. Hemmeon）：《英国邮政史》，坎布里奇（马萨诸塞州），1912年版；《国家科学大辞典》，第3版，第八卷，“报纸”条（索洛蒙〈Solomon〉撰）——德文版编注。

商就是靠拍卖来尽速进行货物周转并取得在国外支付的手段。代替集市而成为一种制度的典型出口贸易，就是委托贸易。所谓委托贸易就是把待售的货物运交第三者，也就是受托人，受托人则必须依照委托人的指示推销货物。所以委托人和受托人并不像早期贸易商那样，在集市上见面，而是以投机的方式将货物送往国外的。委托贸易的一个积极前提就是目的地必须有正式的汇兑牌价，否则委托贸易的风险会大到无法担负的程度。一个消极的条件是：因为以货样为基础的贸易还没有确立，所以买主必须亲自看货。委托贸易通常是海外贸易，凡是商人和零售商没有往来关系的地方，就有这种贸易的流行。

进一步的发展是进货代办商偕同销货代办商的出现，前者在国外进货而并不看货。这种贸易的最古老方式是以货样为基础的。在这种发展之前，固然就已经有了外地的销货；买进和卖出的“大路货”必须达到传统规定的质量。至于是否合乎规定的质量，则由商业仲裁法庭决定。但是凭货样售货却是远地贸易的一种现代的特有方式。这种方式在 18 世纪下半叶和 19 世纪的商业中起过重要的作用，但逐渐为标准化和具体分等办法所取代，这两者使免送货样有了可能。照这种新办法就非明确制订等级不可。正是在按等级进行贸易的基础上，投机以及同货物有关的汇兑买卖方始在 18 世纪渐渐有了可能。

集市是交易所的一个早期阶段。这两者有一个共同点，即贸易只是在商人之间进行。不同之处则在于集市交易以现货进行和集市的定期举行。在交易所和集市之间的一个中间形式就是所谓的“常设集市”。从 16 世纪到 18 世纪，所有大商业中心都出现了叫做交易所或“证券交易所”的机构。但是在这类交易所中并没有出现严格意义的交易所买卖，因为往来交易所

的大多数人都不是本地人，而是非常驻商人，这些商人之所以常常出入“交易所”，是因为“交易所”和集市有联系，也因为货物都不是依照标准等级而是典型地现货交易或者以货样作代表进行买卖的。现代意义的交易所买卖首先是发展于可转让的票据和货币范围内，而不是在商品范围内，因为前者天然是标准化的。只是在19世纪才又加上了能以充分准确地划分等级的那些商品。

在发展了的交易所买卖方面的革新就是期货买卖，或预期上涨的投机，也就是希望在交货日期以前能按低价买进货物而进行卖空的一种制度。没有这种贸易，就难免会发生郁金香风潮和密西西比公司之类的危机的可能性。售货人尚未占有货物的交货合同固然以前就见到过，但是因为怕这类合同很容易使货物一下子卖光，对于消费者不利，所以一般是禁止的。期货贸易在任何地方都没有像在现代交易所中这样有系统地进行，在交易所中预期上涨的投机总是同预期下跌的投机对峙而存在的。期货交易的第一个对象就是货币，尤其是纸币和银行券，公债和殖民地股票。因为有关政治变故的后果和企业的成败，可能见仁见智意见不一，所以这类票证就成了进行投机的适当对象。成为对照的是，在最早期的市价表上工业股票是完全不存在的。这类投机随着铁路的兴筑而有了巨大的扩张；铁路的兴筑的股票首先就是激励了投机活动。在商品项下，则粮食和可供大量利用的少数殖民地产品以及后来的其他物品都在19世纪被吸引到交易所投机的范围里去了。

批发贸易的发展既是以这种方式来实现，而尤其是因为有了投机贸易，适当的通讯机构和适当的商业组织的存在就成为必不可少的前提了。像组成为今日交易所买卖基础的那种公共

通讯机构，发展得很晚。在 18 世纪时，不但英国国会对于它的活动事项保守秘密，而且以商人俱乐部自居的交易所对于自己的消息来源也讳莫如深。它们生怕把各种价格公布会引起恶感，从而可能破坏它们的业务。报纸作为一种机构来为商业服务，为期之晚是殊可惊异的。

报纸，作为一种机构来说，并不是资本主义的产物。它首先是搜集世界各地的政治新闻，继而以各种奇闻异事为主。但是广告的登上报纸却为期很晚。广告并不是从来就完全没有过，但原来只是有关家庭的启事，用广告作为商人寻求市场的布告，则直到 18 世纪末在占世界第一位达一百年之久的《泰晤士报》上，方始成为一种明确建立起来的现象。直到 19 世纪，正式的物价表方始普遍起来。本来所有各交易所都是闭关的俱乐部，正如实际上美国迄今还在实行的那样。所以在 18 世纪，业务全靠有组织的交换信件。地区间的合理贸易，没有可靠的信件传递是办不到的。这项任务一部分由商人行会予以完成，一部分由屠夫、车轮匠等予以完成。信件传递合理化的最后阶段是由邮局实现的，邮局收集信件，并为商家订定有关这一方面的价目合同。在德国，拥有邮局让与权的图恩和塔克希斯家族在信件交通的合理化方面取得了显著的进展。但通信数量起初却是少得惊人的。在 1633 年，整个英国只有一百万封信付邮，而如今一个拥有四千居民的地方就有那么多的件数。

在商业组织方面，于铁路兴办之前，至少在原则上是没有任何变革的。在 18 世纪，海洋船舶的排水量并不比中世纪末威尼斯船舶的排水量大多少。诚然它们的数目要多些，战舰的体积也已经增加。这就刺激了商船的增多和加大，但是在木结构时代，这个刺激是无法得到反应的。内河航运已经因水闸的

兴建而便利了不少，但是直到19世纪，它还保留着自己的行会组织，所以没有经历过任何惊人的改革。内地运输也是依然故态。邮政并没有任何变革，只是递送信件和小包裹，而没有从事过对经济生活具有决定性作用的大规模生产。

只有道路通过收税栅的兴建而有了巨大的改良。在这一方面，萨立当政时的法国政府起了带头作用，而英国则把道路租给收通行税的企业家由他们利用。收税栅的兴建在商业生活中造成了一次革命，这次革命在铁路出现以前是没有其他任何事物堪与比拟的。这个时期的道路运输的密度当然和今天不可同日而语。在1793年，通过林内贝克(Lüneberg)小镇的马只不过七万匹，迟至1846年，整个德意志货运方面所使用的马也不过四万匹。陆路运输的费用比后来的铁路货运高达十倍或二十倍，为同一时期内河航运费用的三至四倍。德意志陆路运输的最高数字是五亿吨公里，而在1913年，铁路运输则是六十七亿。

就总的经济生活而不是单单就商业来说，铁路是有史以来最具有革命性的一种工具，然而它却以铁器时代为依存；并且铁路和其他许多东西一样，也不外是王公和廷臣利益的玩物而已。

五　自16世纪至18世纪的殖民政策[①]

在这里探索一下获得和开发欧洲以外大量土地对于现代资

① 一般参考书——梅里维耳（H. Merivale）：《关于殖民和殖民地的讲话》，第2版，伦敦，1861年；莫里斯（H. E. Morris）：《自古至今的殖民地》，两卷，伦敦，1904年版；贝尔（G. L. Bear）：《老殖民制度，1600～1754》，两卷，纽约，1912年版；萨托里亚斯·冯·瓦尔特豪森（Sartorius von Walterhausen）：《北美英属殖民地的劳动法》，斯特拉斯堡，1894年版；威克斯（St. B. Weeks）：《南部教友派教徒和奴隶制》，巴尔的摩，1898年版。——德文版编注

本主义的发展究竟有怎样的深远意义，是适时的，不过这里只能提一下比较老的殖民政策中最突出的特点。欧洲各国取得殖民地，导致所有这些国家取得大量财富。这种积累的手段就是垄断殖民地产品和殖民地市场，也就是把货物运入殖民地的权利，以及垄断母国和殖民地之间的运输利益，而最后一项是由1651年英国航海法特别保证的。这种积累是靠武力取得的，而且毫无例外，所有各国无不如此。方法可能各有不同。不是用本身的国家机构进行管理，直接从殖民地吸取利润，就是把殖民地租给公司，换取一笔缴纳。所见到的开发方式主要有两种：西班牙和葡萄牙的封建方式，以及荷兰和英国殖民地的资本主义方式。

在地中海东部的威尼斯和热那亚的殖民地以及圣殿骑士团的殖民地尤其是封建殖民方式的先驱。在这两个情况下是把有待开发的地区分成为“封邑”而在西班牙则是分成为“托管地”来提供取得货币收入的机会。

资本主义的殖民地照例是发展成为种植园。劳动力则由土著提供。这种劳动制度既然在亚洲和非洲已经取得了良好的结果，在转移到大西洋彼岸时，适用的机会似乎会大为扩大。但是却发现美洲的印第安人完全不适宜于种植园劳动[①]，于是把黑奴运进西印度群岛来代替，这种黑奴的进口逐渐发展成了大规模的贸易[②]。这种贸易是在奴隶贸易特权（assiento）的基础

---

① 黑人也有类似的情形，他们久已表明自己不宜于工厂劳动和用机器操作；他们很少不沉入半睡眠状态中。这次事例确实说明在经济史上是存在具体种族差别的。——德文版编注

② 奴隶贸易的主要支持者原来是阿拉伯人，他们直到今天在非洲还保持着他们的地位。在中世纪，犹太人和热那亚人平分了这项业务；葡萄牙人、法国人以及最后英国人则继之而起。——德文版编注

上进行的，最早的一项特权就是查理五世在 1517 年给予佛兰德人的。直到进入 18 世纪很久以后，这种奴隶贸易特权在国际关系上还起了很大的作用。在乌得勒支条约中，英国排斥其他所有的国家取得了往南美西班牙属地输入奴隶的权利，但同时也承担了供应一定最低数量的义务。奴隶贸易的结果颇为可观。据估计，在 19 世纪初期生活在欧洲殖民地领土上的奴隶甚至还有七百万人。他们的死亡率异常高，在 19 世纪为百分之二十五，在更早一些时候则倍于此数。自 1807 至 1848 年，另有五百万奴隶从非洲运出，从那时起运往海外的奴隶总数同 18 世纪一个欧洲头等强国的人口不相上下。

除黑奴之外，还有白种半奴隶，也就是“契约奴隶”。这种契约奴仆以英属北美洲殖民地为尤多，在 17 世纪，甚至超过了黑奴的数目。他们一部分是被放逐的罪犯，一部分是可怜的穷人，企图挣得无异一笔小小财产的路费。

奴隶贸易的利润相当高。在英国，于 18 世纪，据估计每一名奴隶每年为十五至二十英镑。奴隶劳力的有利可图是决定于种植园的严格纪律、对奴隶的无情驱使、不断的进口——因为奴隶并不繁育——以及最后是开发的农业。

通过殖民地贸易所造成的财富积累，对于资本主义的发展并没有什么深远的意义——这个事实必须强调指出是和佐姆巴特的看法背道而驰的。殖民地贸易固然使大规模的财富积累有了可能，但是因为殖民地贸易本身是建筑在剥削原则上而不是建筑在通过市场活动以取得收入的原则上，所以并没有具体地促进了西方劳动组织的形式。何况，据我们所知，则如英国在孟加拉的驻防军开支，就五倍于运往该地的全部货物的货币总值。所以殖民地在当时情况下，为国内工业所提供的市场比较

来说是无关重要的，主要的利润是来自运输业务。

用资本主义方法开发殖民地的宗旨同废除奴隶制是完全一致的。废除奴隶制只是部分地出于道德上的动机。惟一不屈不挠，同心协力地为取消奴隶制而斗争的基督教教派是教友派教徒。不论是卡尔文派教徒还是天主教徒或者其他任何教派，都不曾一贯地、经常地提出废除奴隶制主张。决定性的大事是北美殖民地的丧失。甚至在独立战争期间，北美殖民地就禁止了奴隶制，并且事实上是从纯粹民主主义政治原则出发的，因为人民要避免种植园制度和种植园主寡头制度的发展。表现为清教徒对一切封建制度的传统反感的宗教动机，也起了一定的作用。1794 年，法国国民大会基于政治平等的理由，宣布赞成废除奴隶制，并且还运用适合时宜的意识形态把理由说得冠冕堂皇。在这期间，在 1815 年，维也纳会议禁止了奴隶贸易。英国由于丧失了北美殖民地这个主要的奴隶消费区，在奴隶制方面的利益已大为减少。维也纳会议的禁令却使英国人有了一面取缔外国奴隶贸易而同时自己毫不费事地进行走私贸易的可能。自 1807 至 1847 年，在政府事实上的默许之下用这种方法从非洲运入英属殖民领地的，不下五百万人。只是在 1833 年国会改革之后，英国才在本土和它的全部殖民地上对奴隶贸易认真取缔，禁令这才真正付诸实行。

在 16 至 18 世纪这段期间，奴隶制对于欧洲经济组织虽无关紧要，但是对于欧洲财富的积累却关系至巨。它固然产生了大量的年金领受人，但对于促进资本主义工业组织和经济生活的发展则微乎其微。

六　工业技术的发展[①]

要给工厂这一概念下一确切的定义却非易事。我们立刻想到了蒸汽机和劳动的机械化，但是机器却以我们所谓的“器械”为先驱——即必须按照使用机器的同样方法来使用，而通常是靠水力推动的那种劳动器具。区别在于器械受人支配，而现代机器，则关系恰好相反。但是现代工厂的真正突出的特征一般并不是所使用的劳动工具，而是劳动场所、劳动手段、动力来源和原料的所有权一并集中在同一个人之手，也就是集中在企业家手里。这种所有权的合并在 18 世纪以前是非常罕见的。

英国的发展决定了资本主义演进的性质——虽然英国是取法于诸如意大利之类的其他国家的先例——随着它来寻踪索迹，我们可以发现下列各个阶段。（一）可以认出的最古老的真正工厂（但仍然是用水力推动的）就是 1719 年德比附近，德尔温特河畔的一个丝绸厂。这个丝绸厂享有专利权，而这项专利权的所有人却剽窃了意大利的发明。在意大利，久已有了各种不同财产关系的丝绸织造，但产品却用来供应奢侈的需要，并且虽然不能不在这里提到劳动工具和一切原料及产品都同属于一个企业主，它还是一个还不具有现代资本主义特征的

① 一般参考书——里德勒（A. Riedler）：《技术的历史意义和未来的意义》，柏林，1900 年版；贝克（L. Beck）：《铁的历史》，五卷，布劳恩施魏克，1884～1903 年版；查理·巴比奇（Chas. Babbage）：《论机器和制造业的经济学》，伦敦，1932 年版；舒尔采-格弗尼茨（Schulze-Gaevernitz）：《大经营，经济和社会的进步》，莱比锡，1892 年版；达姆斯特太（L. Darmstaedter）：《自然科学与技术史手册》，柏林，1908 年版。——德文版编注

时代的产物。（二）在发明了一种靠水力的帮助同时运转一百个线轴的设备之后，羊毛织造在专利权基础上建立起来了(1738)。（三）麻混织品生产的发展。（四）陶瓷工业通过在斯塔福德郡的试验而取得发展。陶器在现代劳动分工、利用水力以及劳动场所和工具同为一个企业主所有的条件下生产。（五）始于18世纪的纸的制造，造纸是以文件的现代用途和报纸的发展为永久基础的。

但是关系到劳动机械化和合理化成败的决定性因素，却是棉布织造的命运。这种工业在17世纪从大陆移植到英国，并且在那里立刻同自15世纪以来就确立了的那个古老的民族工业，也就是羊毛工业，展开了斗争，其激烈程度和以前羊毛工业同麻布工业进行的斗争不相上下。羊毛生产者的势力是如此强大，以致争取到了对麻混织品生产的限制和取缔，直到1736年曼彻斯特条例公布之后，这项生产方始得到恢复。棉织品工厂的生产原来是为这样一个事实所限制：虽然织机已经有了改进和扩大，但是纺锭却依旧在中世纪的水平上，以致纺成品达不到需要量。1769年以后，对纺锭进行了一连串的技术改进，转变了这种形势，在水力和机械设备的帮助下，虽然能提供大量可用的棉纱，但是用相应的速度来织造这些棉纱却又办不到了。这种矛盾是在1785年通过卡特赖特所建造的动力织机来克服的，卡特赖特乃是把技术和科学结合起来并从理论上处理技术问题的第一批发明家之一。

若不是劳动工具方面的这次革命，发展未始不会停顿下来，而最具有特征的现代资本主义也就不会出现。现代资本主义的胜利是由煤和铁决定的。我们知道，煤向来用于消费方面，甚至在中世纪，亦复如此，正如在伦敦、卢提希（Lut-

tich）和茨维考（Zwickau）的情形那样。但是直到18世纪，技术还是决定于铁的熔炼和所有制造程序都采用焦炭这一事实的。结果是砍掉了英国的森林，至于德国，则由于在17和18世纪期间尚未为资本主义发展所触及，所以得免于此劫。没有一个地方森林的滥伐不使工业的发展在一定的阶段上停顿下来。矿石的熔炼只是靠了煤的应用才从植物界有机原料的依附中解放了出来。应该注意的是，早在15世纪就出现了第一批鼓风炉，但是这些鼓风炉都是燃烧木柴的，并且不是用于私人消费方面，而是为了战争的目的，但一部分也和海运有关。再者，在15世纪就发明了为制造炮管用的铁刨钻床。同时用水力运转的重达一千磅的既大而又重的落锤也出现了，以致在用钻床处理铸铁之外，机械锻冶也有了可能。最后，在17世纪，现代意义的滚轧法也付诸实用了。

在进一步发展的面前出现了两个难题。这两个难题之所以产生，一方面是由于森林有被砍伐殆尽的危险，另一方面是由于矿山的不断进水。第一个问题则更加迫切，因为与纺织工业的扩大相反，英国铁工业一步一步地萎缩到了18世纪的初期，已经给人以萎缩到了尽头的印象。这个问题是通过1735年发明的炼焦法和1740年开始的用煤运转鼓风炉来解决的。当1784年把搅炼法作为一种改革而加以采用时，又向前迈进了一步。采矿所受到的威胁，由于蒸汽机的发明而消除了。火提水的初步尝试首先证明了是可能的，在1670和1770年之间，以及进而在18世纪之末，蒸汽机已经达到了可以利用的阶段，从而有可能使现代工业需要大量的煤炭。

可以从三项后果之中看出上述发展的深远意义。第一，煤和铁把技术和生产发展的可能性从有机物质固有特性的局限中

解放了出来，从此工业就不再依附于兽力和植物的成长了。通过一个详尽无遗的开采过程，把埋藏在地下的矿物燃料并借助于它而把铁矿石一并开采出来，并且靠了这两者，人们有可能把生产扩大到从前不能想象的程度。所以铁变成了资本主义发展中最重要的因素。如果没有这种发展，这个制度会遭到什么，欧洲又会遭到什么，我们就不得而知了[①]。

第二点是生产过程的机械化通过蒸汽机把生产从人类劳动的有机限制中解放了出来。诚然并非完全解放出来，因为为了照管机器，劳动还是不可少的。但是采用机械化过程无时无刻不是为了解放劳动力这个明确的目的。没有一种新发明不意味着用较少人力来监管机器大大地代替用手劳动的工人。

最后，商品的生产通过和科学相结合，从一切固有的传统束缚中解放了出来，而进入了自由运用智慧的领域。诚然，18世纪的大多数发明都不是用科学的方法获得成功的。在发现炼焦法的时候，没有一个人感到它在化学上可能有什么深远意义。由尤斯图斯·冯·利比克开始将工业同科学，尤其是同有系统的试验室工作联系起来，使工业变成了今天的样子，从而使资本主义得到了全面的发展。

像18世纪在英国发展起来的那种一切生产手段都集中在企业主手里的新生产方式，劳动的补充是以强制手段实行的，虽然采用的是一种间接的方式。济贫法和伊丽莎白女王的学徒条例尤其是属于这一类型的。由于大量人口被农业制度方面的革命弄得贫无立锥之地，在乡间四处流浪，这类措施已渐渐成

① 在另一方面，采掘地下矿藏不能不受到时间上的限制；铁器时代至多不超过一千年。——德文版编注

为必不可少了。大租户取代小的依附农民以及可耕地之变成为牧羊场——虽然后者有时被过高估计——合起来使得土地上所需要的劳动力数量愈来愈减少，从而产生了一批承受强制劳动的过剩人口。任何一个自己没有找到工作的人都被投入纪律严峻的习艺所；任何一个没有雇主或企业主的证明书而离职的人都被看做是游民。除非在强制之下进入习艺所，没有一个失业的人能得到资助。

工厂的第一批劳动力就是这样招募来的。人民难以同这种劳动纪律相适应。但是有产阶级的势力太大了；他们通过治安法官取得了政治当局的支持，治安法官在没有有约束力的法律之下，就根据乱七八糟的训令发号施令，并且在很大的程度上是独断独行的。直到 19 世纪的下半叶，他们对于这批劳动力还行使专横的管辖权，拿工人去喂养新兴的工业。在另一方面，从 18 世纪初叶起，就开始有了劳资关系的规章，成为现代劳动条件管理的先声。第一批反实物工资制的法律是在安妮女王和乔治一世统治时期通过的。虽然在整个中世纪工人一直为把自己的劳动产品运往市场出售的权利而斗争，可是今后立法不得不防止用别人的产品给他作为劳动的代价，并保证给他以货币报酬。英国的另一个劳动力来源就是小师傅阶层，这一阶层中的大多数人都变成了无产阶级，工厂工人。

在这些新建工业的产品市场中出现了两个大的需求来源，即战争和奢华，也就是军事当局和宫廷的需要。军事当局成了工业产品的消费者，消费量的大小要看大雇佣军大发展的程度而定，随着军队纪律的发展，武器及一切军事技术向合理化发展，情况就更加如此。在纺织业，制服的生产是主要的，因为军队本身不能生产制服，然而为了统一编制和控制士兵起见，

制服却是保持纪律的一个必不可少的手段。大炮和火器的生产占住了铁工业，粮食的供应则使商业不遑顾及其他。在陆军之外还有海军，战舰体积的加大是为工业创造市场的因素之一。虽然在18世纪末叶以前商船的大小并没有什么变动，并且迟至1750年进入伦敦的船只还是以一百四十吨左右为典型，但是战舰在16世纪就已经发展到了一千吨，而且在18世纪这个数字已经成为通常的吨位。海军的需求，像陆军的需求一样，是随着船只数量和航程的增加而增加的（商船也是这样），尤其在16世纪以后。直到那时，往地中海东部一带游弋通常需一年的时间；这时船在海上停留的时间已经长得多了，而同时陆上战役规模不断增加，也非有更大规模的给养和军需品等供应不可。最后，在17世纪以后，船舶和大炮的建造速度也有了飞跃的发展。

佐姆巴特曾经认为标准化的大规模战争供应是影响资本主义发展的决定性条件之一。我们必须把这个理论降到应有的地位。年年都有巨额款项用于陆海军，这是不错的；在西班牙，国家收入的百分之七十用于这项用途，在其他各国也达三分之二以上。但是在欧洲以外，一如在莫卧儿帝国和中国，我们也见到配备有大炮的庞大军队（虽然还不着制服），可是从这个事实之中并没有产生出向资本主义发展的刺激。何况即使在西方，军队的需要也随着资本主义本身的发展而在愈来愈大的程度上由军事当局以自己的作坊和兵工厂自行予以满足，也就是说，它是沿着非资本主义的路线前进的。所以把创立资本主义的原动力的作用通过军队的需求而归之于战争，是一个错误的结论。诚然它是被包括在资本主义之内的。而且不仅仅在欧洲是这样；但是这个动力并不是决定性的。不然，国家直接或间

接对军队需求的愈益增加的供应早会重又迫使资本主义退入幕后了，但是这种发展却不曾出现。

就宫廷和贵族的奢侈品需求来说，法国变成了典型的国家。在16世纪时，法王直接或间接用于奢侈品的款项一度曾年达一千万利弗尔。王室和社会上最上层的开支对于不少种工业都是一种强有力的刺激。除巧克力和咖啡之类的享受物品外，最重要的品种是刺绣（16世纪）、麻织品（17世纪）、为处理这些东西而发展出来的熨斗（17世纪）、长统袜（16世纪）、伞（17世纪）、靛蓝染色（16世纪）、帐幔（17世纪）和地毯（18世纪）。就需求而言，最后两种是奢侈品工业中最重要的，它们说明了奢侈品的大众化，它对资本主义生产趋势起着决定性的作用。

在中国和印度，宫廷奢华的程度是欧洲向所未闻的，然而并没有从中产生出任何对于资本主义或资本主义工业有意义深远的刺激。其所以如此是因为这种需求是通过强制贡纳而以经理制的方法安排的。这个制度是那样的牢不可破，以致直到今天，北京郊区的农民还必须以三千年前同样的东西供应宫廷，虽则他们不会生产这些东西而是被迫向生产者购买来的。在印度和中国，军队的需要也是由强制劳动和实物贡纳来满足的。在欧洲本身，东方的这种经理制贡纳并非一无所闻，虽然是以另一种形式出现的。在这里王公以间接的方法把奢侈品工业中的工人变成为强制劳动者，以分赐土地、长期合同和各式各样的特权把他们束缚在劳动场所——虽然在法国，这个奢侈品工业居于领先地位的国家里，并不如此。在这里，手工业的机构形式，一部分在发料加工制的组织之下，一部分在作坊制之下保持不动，无论工业的技术或经济组织都没有经过任何革命的

变革。

走向资本主义的决定性作用，只能出自一个来源，即广大群众的市场需求，这种需求只能通过需求的大众化，尤其是遵循生产上层阶级奢侈品的代用品的路线，而出现于一小部分奢侈品工业中。这种现象是以价格竞争为特征，而为宫廷进行生产的奢侈品工业则遵循质量竞争的手工业原则。当 15 世纪末多方设法同佛兰德羊毛展开廉价竞争，是靠了许多出口禁令来促进这项目标时，英国提供了以一个国家组织来从事于价格竞争政策的第一个事例。

16 和 17 世纪的价格大革命，为通过减少生产成本和降低价格以牟利的独特的资本主义趋势，提供了一个有力的手段。这次革命理应归功于因海外大发现而产生的贵金属的源源内流。这种贵金属的内流从 16 世纪 30 年代起一直延续到三十年战争时止，但是对于经济生活不同部门的影响各不相同。在农产品方面，价格几乎是普遍上涨，从而使它们有可能走上为市场而生产的道路。工业产品的价格发展过程却完全两样。它们的价格大体上是稳定的，或稍有上升，所以和农产品相比无异是下降。这种相对的下降只有通过技术和经济上的变革才有可能，并且迫使工业一再降低生产成本来提高利润。所以发展并不是遵循先有资本主义然后价格降低这样一个顺序进行的，而恰恰相反，价格先相对地下降，然后资本主义才接踵而来。

在 17 世纪，有了为降低同成本相对而言的价格而使技术和经济关系合理化的倾向，从这种倾向之中产生了一个渴求创造发明的浪潮。这个时期的所有发明家服从于如何减低生产成本这个目标；永恒运动作为能源这个观念只不过是这个十分普遍的运动的许许多多目标之一。发明家作为一个类型来讲可以

追溯得更远。但是我们如果对资本主义时期以前最伟大的发明家利奥纳多·达·芬奇——就创始于艺术领域而不是科学领域的试验而言——的创造发明加以研究，我们就看出他所孜孜不倦的并不是要降低生产成本，而是要把技术问题加以合理地掌握。资本主义时代以前的发明家是根据经验而工作的，他们的发明多少带有偶然的性质。采矿是一个例外，这可是一个采矿和经过深思熟虑的技术发展结合起来的问题。

和创造发明有关的一项积极改革是第一件合理的专利权法，也就是包括现代法令的一切主要规定在内的 1623 年的英国法律。直到那时为止，利用创造发明向来是通过一项作为酬答的特别赠与来安排的。而 1623 年的法律所不同的则是将创造发明的保护限定为十四年，而以原发明人抽取适当的专利权税作为企业主嗣后利用该项发明的条件。没有这项专利权法的刺激，对于 18 世纪纺织工业领域内资本主义发展具有决定性的那些创造发明就未必会有可能。

再把西方资本主义的显著特点和它的原因合在一起，我们就可以发现下列的因素。第一，只有这个制度产生了过去任何地方所没有的一种合理的劳动组织。可以一直追溯到石器时代，就到处有贸易存在。同样，在不同的时代和文化中，我们可以看到战时财政、国家贡纳、包税和包任务等等，但是看不到一个合理的劳动组织。而且我们到处都可以看到一种原始的、严密的整体化内部经济，以致在同一部落或氏族的成员之间就根本不存在经济行动自由的问题，但在对外贸易方面却有绝对的自由。对内道德标准和对外道德标准截然不同，在对外道德标准方面，财政程序是完全冷酷无情的，规定的严格莫过于中国的氏族经济和印度的种姓经济，然而在另一方面，其肆

无忌惮也莫过于印度的对外贸易商。相形之下，西方资本主义的第二个特征就是消除内部经济和外部经济，对内道德标准和对外道德标准之间的界限，以及把商业原则连同在这个基础上的劳动组织纳入内部经济。最后，原始经济的固定性的解体虽然在别的地方也可以看到，例如在巴比伦。但是像西方所理解的那种企业家的劳动组织，却是任何地方所看不到的。

假如这种发展只出现于西方，其理由就是它所特有的文化普遍这个特征。只有西方懂得什么是现代意义的国家，它既有专职行政机关又有专业化官员和以公民（Civis Romanus Citoyen，bourgeois）权利义务的观念为基础的法律。这个制度要想在古代以及在东方发端是绝无发展可能的。只有西方才懂得什么是法学家所制定并予以合理解释和适用的合理法律，只有西方，才有公民权利义务的观念，因为也只有西方才有那种特殊意义的城市。而且也只有西方才有现今这个词义上的科学。神学、哲学和对人生的最终问题的思考，都是中国人和印度人所理解的，也许比欧洲人理解得更加深刻些。但是合理的科学和与之有关的技术却依然是这两种文明所不能理解的。最后，西方文明更因为有具备这样一种指导生活的道德标准的人，而与其他文明有所不同。巫术和宗教固然是到处都可以看到的，但是像这样一种生活有条理的宗教基础——而那种有条理的生活，只要能始终坚持不渝，就必然会导向明确的理性主义——则仅仅是西方文明所固有的

七　市　　民[①]

照社会史上的用法，市民（Bürgertum）这个观念有三个明显的含义。第一，市民可包括几个社会范畴或阶级，而这些范畴或阶级各有其特殊的社会或经济利益。照这样解释的市民阶级并不是一元的，其中有大市民和小市民，企业家和手工工人都属于这个阶级。第二，就政治意义来说，市民意味着国家成员的资格，含有持有一定政治权利的意思。最后，就阶级意义的市民来说，我们把不同于官僚阶级或无产阶级和它们范围以外的其他人们的那些联合在一起的阶层理解为“有财产和有文化的人”，也就是所有企业家、定息领受人以及一般有文化、有一定阶级生活标准和一定社会威望的人们。

这些观念中的第一个是经济性质的，并且是西方文明所特有的。手工业工人和企业家虽然现在是而且从来是到处都有的，但是从来没有一个地方把他们包括在一个单一的社会阶级之内。国家公民的观念在古代和中世纪城市中就有它的先驱。在西方过去就有作为政治权利持有者的市民存在，但是在西方以外却只能看到这种关系的痕迹，如巴比伦的贵族和《旧约全书》中的约瑟林（Josherim）这种享有十足法律权利的城市居民。这种痕迹，愈往东愈少；在以色列、印度和中国的领域中，这种国家公民的观念是向所未闻的。最后，作为既不同于贵族也不同于无产阶级的有财产有文化（或只有其中一种）的

---

① 一般参考书——维贝尔（M. Weber）：《经济和历史》，蒂宾根，1922年版，第513页；富斯特·德·库朗奇（N. D. Fustel de Coulanges）：《古代的城市》，巴黎，1864年版。——德文版编注

这种市民的社会阶级意义，像中产阶级的观念一样，也同样是一种独特的现代和西方的观念。诚然在古代和中世纪，市民是一个阶级观念，一个人得凭特定阶级集团成员的资格而成为市民。不同之点是在这一场合，市民既享有积极意义的特权，也享有消极意义的特权。就积极意义来说，以中世纪城市为例，他只可从事于某一些职业；就消极意义来说，是摆脱了某一些法律要求，诸如持有采邑的资格、旅行的资格和宗教团体的成员资格之类。具有阶级成员资格的市民永远是一个特定城市的市民，而这种意义的城市却只存在于西方，或只在开始阶段存在于其他各地，正如在早期的美索不达米亚那样。

城市对整个文化领域的贡献是很广泛的。城市创造了政党和政客。固然在整个历史中我们都可以看到派系、贵族小集团和钻营官职者之间的斗争，但是照现代词义理解的政党却是西方城市以外任何地方所没有的，照政党领袖或谋求阁员位置的人那种意义说的政客也是同样罕见的。城市，而且只有城市产生了艺术史这个奇迹。不同于迈锡尼（Mycaenean）和罗马艺术的希腊和歌特式的艺术就是城市艺术。城市也产生了现代意义的科学。在希腊人的城市文明中，科学思想所借以发展的那种学科，也就是数学，已经有了得以持续发展到今天的那种形式。巴比伦的城市文化同天文学的基础具有类似的关系。而且，城市是一些宗教制度的基础。不但和以色列的宗教不同的犹太教是一个彻头彻尾的城市组织——农民不可能遵从法律的规范——而且早期的基督教也是一种城市的现象。城市愈大，基督教徒所占的百分比就愈多，清教和虔信派亦复如此。一个农民能作为一个宗教团体的成员完全是现代的现象。在古代基督教中，异教徒一词是兼有邪教徒和村庄居民之意，正如在放

逐以后，居住城市的法利赛人看不起不懂法律的乡村居民一样。甚至托马斯·阿奎那在讨论不同的社会阶级和它们的相对价值时，也还是极其轻蔑地谈到农民。最后，惟有城市产生出神学思想，而在另一方面，没有被教士的愚民骗术束缚住的思想也只能托庇于城市。柏拉图的卓越的才华，连同在他思想中占主导地位的如何使人成为有用公民的那个问题，在城市环境以外是不可思议的。

一个地方究竟是不是应该看做是一个城市的问题，不是根据它的面积大小来回答的[①]。从经济观点上看，无论在西方或其他各地，城市首先倒都是工商业所在地，粮食非从外界源源供应不可。从经济观点出发，大地方是可以根据取得供应的来源和用以进行支付的手段而分为种种不同的类别的。不靠本身的农业生产为生的一个大地方，可以用自己的产品，或者靠贸易或租税，或者靠年金，支付它的进口货。“租税”代表官吏的薪金或地租。靠年金为生的情形可以用维斯巴登的例子来说明。在维斯巴登，进口货的价值是由文武官员的年金支付的。大地方可以根据用以支付粮食进口的主要收入来源加以分类，但这是全世界一般的共同情况。这种情况是属于大地方的，而不是区别一个城市的。

城市的另一个一般性的特征是这样一个事实：即城市过去一般都是一个堡垒，有很长一个时期只要一个地方是一个设防的地点就公认是城市。就这一方面来说，城市照例是政治和宗

① 否则在欧洲还没有任何城市性质的东西存在的时候，北京从开头就被看做是一个“城市”了。但是北京被正式称作为“五城”，并且在行政上是作为五个大村庄来分别管理的（按指五城兵马司分掌京师五城而言——译注），所以没有什么北京“公民”。——德文版编注

教统治机关的所在地。在西方，“城市”一词有时就理解为主教所在地的意思。在中国，官吏的所在地是城市的一个决定性的特征[①]，而且城市是按官吏的等级分类的。

固然在西方以外也有作为设防地点和政治及宗教行政所在地那种意义的城市。但是具有单一共同体那种意义的城市却是西方以外任何地方所未有的。在中世纪，显见的特征是各有自己的法律和法庭以及不同程度的行政自治。中世纪的市民之所以为市民，正因为他受这种法律的管辖并参加推选行政官吏。在西方以外之所以没有行政共同体这种意义的城市的存在，是需要说明的一个事实。若说是由于经济性质的原因，则很难令人置信。也同样不能说是由于实现了统一的那种特殊的“日耳曼精神”，因为无论在中国还是在印度，都有比西方更加有团结力的统一集团，然而那里却还看不到城市中的那种特殊联合。

如要探本求源，就不能不追溯到一些最基本的事实。我们不能根据中世纪的封建或政治的让与，或者用亚历山大大帝向印度进军时所建立的城市来说明这种现象。最早以城市作为行政单位的提法倒很可以表明它的革命性质。西方的城市是通过古代的结盟和中世纪的联盟这类兄弟会的建立而兴起的。从而在中世纪产生的斗争和冲突所披的法律形式的外衣，同它们里面所蕴藏的事实是无法分辨的。斯陶费尔斯取缔城市的声明并不是禁止对市民权的明确假定，而毋宁是禁止联盟，即涉及篡夺政治权利的互相联防的武装会社。

---

① 成为对照的是，日本的官吏和大名一直到维新时代还是住在城堡里，地方是按面积的大小来区别的。——德文版编注

中世纪的第一个事例就是726年的革命运动，这个革命运动是以威尼斯为中心，引导意大利走上了脱离拜占庭统治的道路。运动特别是为反对历朝皇帝在军事压力下实行的攻击偶像的政策而发动起来的，所以宗教因素虽不是惟一的因素，却也不失为导致加速革命的动因。在革命运动以前，威尼斯的地方长官（即后来的共和总督）一直是由皇帝任命，虽然在另一方面，军事保护官和地区司令官多半总是由某些家族的成员奉派担任的。自革命运动时起，军事保护官和地方长官的推选就掌握在服军役的人们，也就是能以充任骑士的人们手里了。运动就这样发动起来。但是威尼斯公社这个名称却还需要再过四百多年方始在1143年出现。古代的“结盟”也十分相似，尼希米在耶路撒冷所实行的办法就是一个例子。这位领袖使当地的重要家族和挑选出来的一部分人民发誓要为了这个城的行政和保卫工作而团结起来。我们不能不认为每一个古代城市的起源都具有同样的背景。城邦总归是这样一种结义或结盟的产物，人们倒并不一定真正都住在邻近，但是一个确切的结义的宣誓却是必不可少的，这种宣誓既意味着共同餐礼的建立和统一仪式的形成，也意味着只有把死者葬在卫城而自己又住在城市里的人才能加入这个仪礼集团。

这种发展之所以只出现于西方，有两个理由。第一就是防卫组织所特有的性质。西方的城市一上来首先就是一个防卫集团，一个在经济上能佩带武器、能装备和训练自己的组织。这个军事组织究竟是基于自行装备的原则，还是基于由提供马匹、武器和粮秣的军事大领主来装备的原则，对于社会史来说，和经济生产手段究竟归工人所有还是归资本主义企业主所有这一问题，是具有一个几乎同一的根本性区别。在西方以

外，城市的发展到处都受到这样一个事实的妨碍，即王公的军队比城市出现得更早。最早的中国史诗并没有像荷马的史诗那样，谈论到乘自备战车上阵的英雄，而只谈论到作为庶民领袖的军官。在印度，开拔出去抵抗亚历山大大帝的军队同样是一支由军官领导的军队。在西方，军事领主所装备的军队，以及同工人和生产工具的分离相似的军人和武器的分离，都是现时代的产物，而在亚洲，这却居于历史发展的最高峰。没有一支埃及或巴比伦-亚述的军队所呈现的景象，会是同荷马时代的群众军队、西方的封建军队、古代城邦的城市军队或中世纪的行会军队相似的。

区别是以这样一个事实为基础的，即在埃及、西亚、印度和中国的文化演进中，灌溉是具有关键性的问题。治水问题决定了官僚阶级的存在、依附阶级的强制性劳役以及从属阶级对帝王的官僚集团的职能的依附。帝王的权力也通过军事垄断权形式来表达的办法正是亚洲军事组织和西方军事组织分歧的基础。在前一场合下，皇家的文官和军官自始至终都是中心人物，而在西方，这两者原来都是不存在的。由于宗教结义和自行武装的形式，城市的起源和存在方始有了可能。诚然在亚洲也可以看到类似的发展的开端。在印度，我们可以看到建立接近西方意义的城市的那种关系，也就是说自行装备和法定市民权的结合，一个能供应军队一只像的人在梵沙利（Vaicali）自由城就是一个正式市民。在古代的美索不达米亚，骑士也互相进行战争，并且建立了赋有行政自治权的城市。但是在这两种场合下，这些发端后来都随着以水利规章为基础的大王国的兴起而化为乌有了。所以这种发展只有在西方才达到了完全成熟的阶段。

在东方阻碍城市发展的第二道障碍是和巫术有关的思想和制度所构成的。在印度，种姓不可能形成为礼仪式的社会，因为它们在礼节上是彼此互异的。同样的事实也说明了中世纪时犹太人所处的特殊地位。礼拜堂和圣餐都是城市统一性的象征，但是犹太人既不准在礼拜堂祈祷，也不准参加圣餐式，因而就注定要形成为散居在外的犹太社团了。相反，使城市在西方的发展成为理所当然的原因，就是古代祭司职务的广泛自由，祭司不像在亚洲所流行的那样没有祈祷的垄断权。在古代的西方，因为没有像在印度那样的种种巫术限制的妨碍，所以宗教仪式是由城市的官吏主持的，从而产生的城邦对于凡属于神的东西和祭司的财富的所有权竟行使到了这样一种程度，以致连祭司的职位都是用拍卖的方式来填补的。在较晚的时期，西方有三件大事是具有决定性的。第一件就是犹太人中间的预言，预言在犹太教的范围内把巫术摧毁了。巫术事实上虽然依旧存在，但已成为邪魔外道而不再是神圣的了。第二个事实是圣灵降临的神迹，这种仪式的纳入基督教精神乃是早期基督教异常的传布的一个决定性因素。最后一个因素是那天保罗在安提阿一反彼得的所作所为而袒护未受割礼的兄弟（《新约全书》，"加拉太书"，第二章，第 11 及以下各节）。这样就破除了在古代城邦中还在相当程度上保存下来的氏族、部落和民族的巫术上的界限，从而使西方城市的建立有了可能。

虽然真正的城市是西方所特有的一个制度，但是在这类城市中也有两个根本的区别，第一个是古代和中世纪之间的，第二个是在南欧和北欧之间的。在城市社会的第一个发展时期，古代城市和中世纪城市之间的相似之处很大。在这两个情况下，都是只有骑士出身的人，只有过贵族生活的家族才是这个

群体中的积极分子，所有其余的人只是服从而已。这些骑士家族所以变成为城市的住户，完全是为了分享贸易机会的缘故。在意大利推翻拜占庭统治的革命成功之后，威尼斯的一部分上层阶级，因为同东方的贸易以里阿尔托岛为中心，所以聚居在那里。应该记住的是，威尼斯虽然在政治上是独立的，但在海上贸易和海战方而仍然是拜占庭的一部分。同样在古代，富有的家族并不独立经营商业，而是以船舶所有主或贷款者的身份经营的。成为特征的是古代没有一个重要城市距海在一天路程以上，而发达起来的也只有由于政治或地理上的原因而拥有特殊商业机会的那些地方。所以佐姆巴特所提出的地租是城市和商业之母的主张，是根本错误的。事实恰恰颠倒了过来。城市的定居恰恰是由于有把地租用于贸易的可能性和意图而引起的，贸易对于城市的建立的决定性影响是突出的。

在中世纪的早期，一个新人物在威尼斯发迹的过程大致如下。他以一个贸易商，也就是零售商的身份开始经营，然后他设法从上层家族得到一笔货币或货物的信贷，随即前往海外经商，经过在地中海东岸一带做了一次周转之后，一回来就把利润分给提供贷款的人们。他如果成功，他不是通过买地就是通过购买船舶而挤进威尼斯的圈子里。直到 1297 年大会议结束时止，以船舶所有主或地主的身份而晋升到贵族地位的道路都是畅通无阻的。靠土地和资本的租金——两者都建筑在贸易的利润上——为生的贵族成员，在意大利是 Scioperato，在德意志是 ehrsamer Müssigänger ——即“富贵闲人”。在威尼斯的贵族中间固然总有一些以经商为业的贵族，正如在宗教改革时期，倾家荡产的贵族设法以工业为生一样。但是一个正式市民和一个城市贵族阶级的成员通常总是既有土地又有资本，即靠

收益为生而又不亲自参加贸易或工业的一个人。

至此为止，中世纪的发展同古代的发展是不谋而合的；但是随着民主制的建立，它们就分道扬镳了。诚然，开头在这方面也有一些相似的地方：Δῆμος（公民），plebs（平民），populo（人民）和 Bürgerschaft（市民）都是指民主制的熏陶而言的不同的字眼，都是指不能过骑士生活的市民群众而言的。贵族，也就是有骑士地位和封建资格的人，受到了监视，被夺去了选举权，并且不予以法律的保护，正如列宁对俄国的资产阶级一样。

民主化的基础到处都是纯军事性质的，这个基础却奠定在古希腊的铠甲军和中世纪的行会军这类有训练的步兵的兴起上。决定性的事实是，军事训练证明了它比英雄之间的格斗有优越性[1]。军事训练无异是民主制的胜利，因为社会不但希望而且不得不争取非贵族阶级的广大群众的合作，从而不能不把武器连同政治权利一并交在他们手里。此外，货币的力量在古代和中世纪也都发挥了它的作用。

在民主制所赖以建立的方式中也可以看到类似的情形。像国家开始创立时一样，人民也分别以独立的集团资格而进行同自己的官吏的斗争。斯巴达长官作为反对国王的民主制代表和罗马护民官都是例子。而在中世纪的意大利城市中，人民长官或商人长官也都是这类的官吏。他们的特点最初自认是“非法的”官吏。意大利城市中的执政官仍然在他们的职衔上冠以

1. 甚至根据从亚历山大大帝时代流传下来的最古的希腊报告，印度军队就已经有了战术部队和战术组织，但也不失为一个英雄格斗的例证。在大莫卧儿帝国的军队中，自行装备的骑士不但和军事领主所招募和装备的战士并驾齐驱，而且享有更高的社会威望。——德文版编注

“恩赐”字样，但是人民长官就不再这样办了。护民官的权力来源是不合法的；他之所以神圣不可侵犯，正因为他不是一个合法的官吏，所以只受到神圣干涉或人民报复行为的保护。

这两条发展路线就它们的目的而言也是殊途同归的。具有决定性的是社会阶级而不是经济阶级的利益，这基本上是一个防范贵族侵害的问题。人民知道自己是有钱的，曾经和贵族一道为城市打过大仗并且取得了胜利；他们已经武装了起来，因而感觉自己受到了歧视，并且不再甘心于他们过去所接受的那种从属阶级的地位。最后，在这种特殊组织（Sonderbund）的官吏所可利用的手段方面也有类似的情形。他们到处都在人民控告贵族的诉讼中争取干涉权。是通过罗马的保民官和佛罗伦萨的人民长官所行使的仲裁权来达到目的的，而仲裁权则是通过呼吁或者通过私设法庭的办法来行使的[①]。这种特殊组织提出了城市的法律非经人民批准不能生效的主张，并且终于奠定了只有人民所决定的一切才是法律的原则。罗马法的原则“各族人民所决定的一切约束全体人民”在佛罗伦萨的法典里和列宁的一切非工人阶级都排斥于无产阶级专政以外的办法中都有它的复本。

民主制度建立起支配地位的另一个手段就是强制参加人民的行列。在古代，贵族被迫在部落中登记，在中世纪，则被迫在行会中登记，虽然最终的深远意义在很多场合都没有被看出来。最后，官职到处都有突然的、相当大规模的增加，这是得胜的政党不能不以战利品酬答它的成员所造成的一个政界冗员

① 1918年德国革命和它类似而且非常突出。士兵委员会提出了有权取消司法判决的要求。——德文版编注

充斥的现象。

至此为止，古代民主制和中世纪民主制也还有相符之处。但和这些一致之点同时并存的却有一些明显的分歧。首先在城市的分类方面就有最大的差别。在中世纪，城市是由行会组成的，但是在古代，它们却从来没有过行会的性质。从这个观点来考察中世纪的行会，我们就可以注意到不同行会阶层相继掌握大权。在佛罗伦萨这个古典的行会城市中，这些阶层之中最早的一个渐渐成为不同于小工艺家的大工艺家集团。大工艺家集团一方面包括商人、兑换商、珠宝商和需要相当工业资本的一般企业主；另一方面包括法律家、医生、药剂师和具有现代资产阶级意义的一般“有产和有文化的人们”。那些由企业主构成的行会，我们可以认定至少有百分之五十的成员是靠收益为生或不久就要靠收益为生的。这类有产和有文化的人叫做popolo grasso，即“肥”人。正是这一用语也见于诗篇中，特别是在表达虔诚有德的人反对领受年金者和贵族上层阶级的诗篇中，或照诗篇所一再使用的术语来说，是在反对“肥”人的愤慨的诗篇之中。

小资本家都包括在大工艺家之中，而屠夫、面包师、织工等等则属于小工艺家，这一类人至少在意大利都是处于工人阶级边缘的，虽然在德意志他们已经在一定的程度上变成为大企业主。在另一方面，纯粹工人，即梳理工，掌握大权则是非常例外的事，而且照例只有在贵族同最低阶层结盟反对中等阶级的时候才会发生。

在行会的支配下，中世纪城市奉行了一种特殊形式的政策，即所谓城市经济。政策的目的第一就是维持传统的就业和谋生的途径，第二是通过专利权和城市市场的强制利用，使四

乡在最大限度上服从于城市的利益。它进而设法限制竞争并防止向大规模工业的发展。尽管如此，随着家庭工业和作为现代无产阶级先驱的永久雇工阶级的成长，贸易资本和在行会内组织起来的手工劳动之间的对立发展起来了。所有这一切都是在古代民主制的统治下看不到的。诚然，在早期也有过一些这类情况的痕迹。所以，罗马塞弗拉斯的军事组织中的匠工、手工业工人和军队的锻工等，或许都是这类的残余。但是在民主制充分发展了的时期并没有片纸只字提到任何这类的事物，直到罗马时代的晚期才又有踪迹可寻。所以在古代，作为城市统治力量的行会是不存在的，自然更谈不到什么行会政策，甚至在中世纪末期还可以看到的那种劳资对立了。

在古代，我们发现代替这种冲突的是地主和无地者之间的对立。无产者并不是像蒙森所断言的那样，只能以生儿育女为国家服务的一个人，而毋宁是一个拥有土地的正式公民，也就是一个勤勉者的无继承权的后裔。古代的全部政策都是为了防止这种无产者；为了这个目的，所以对债务劳役加以限制，并且减轻了债务法的规定。在古代，通常的差别就是城市债权人和农民债务人之间的差别。放债贵族住在城市；借钱的小民则住在乡间；在古代的债务法之下，这样一种情况是不难引向土地的丧失和无产化的。

由于这些原因，古代城市根本没有像中世纪时的那种生活政策，而只有旨在维持份地，即一个人能赖以生活并把自己装备成一个全副武装战士的地产。目的是防范社会军事力量的削弱。所以革拉古兄弟的改革绝对不能按现代意义理解为阶级斗争的一种措施，它们的目的是纯军事性质的，它是为了维持市民军免为雇佣军所代替的最后企图。在中世纪，贵族的反对者

一方面是企业主，另一方面是手艺工人，而在古代则是农民。和这两种冲突的区别相应的是，古代城市是沿着和中世纪不同的界线划分的。在中世纪，豪门贵族被迫参加了行会，而在古代城市中，他们却被迫参加村庄（demoi，tribus），即农村土地持有者所组成的区域，在这种区域中他们和农民持有者受同一法律的管辖。在中世纪，他们变成了手艺人，而在古代却变成为农民。

古代民主制的发展是以不同阶层在民主制内的分化这一事实为另一特征的。首先是凡能用全副甲盾装备自己因而能用于前线的那个阶级，即纳税人阶层掌握了大权。继而由于海军政策的关系，在古代一部分地区，特别是在雅典，无产阶级占了支配地位，因为舰队只能由居民中各阶层来配备。雅典的军制则导致了水手终于在群众大会中取得了支配地位。在罗马，随着西姆布赖人和条顿人的入侵而首先出现了类似的发展过程。但是这个发展过程非但没有导致上兵享有市民权，反而导致了以大将军为首的职业军的发展。

在这些古代和中世纪的发展之间的区别以外，还有阶级关系方面的区别。中世纪行会城市的典型市民是一个商人或手艺人；如果他也是一个房屋持有者，他就是一个正式市民。在古代则相反，正式市民都是土地持有者。所以，在行会城市中，阶级不平等是正常状态。非土地持有者如果要取得土地，非有土地持有者作为他的 Salmann（经手人）不可，他在法律上居于不利的地位，这种从属的法律地位只是逐渐地获得平等化，而且并不是到处都达到完全平等的程度。但是在他的人身关系上，中世纪城市的市民是自由的，根据“城市的空气使人自由”的原则，一个领主在一年零一天以后就不再有权招回已经

逃亡的农奴。虽然这个原则并不是到处都被承认，而且还附有一定的限制，尤其是霍亨斯陶芬朝的立法所订的限制，但它却是和城市市民的法律意识相适应的，城市市民就是以这种意识为基础去追求他们的军事和税收的利益。所以阶级的平等化和消除不自由变成了中世纪城市发展中的一个突出的倾向。

相形之下，古代的早期强调了同中世纪相似的那些阶级区别，它承认贵族和继骑士式的武士之后而成为乡绅的那种平民之间的区别，它也承认从属阶级和奴隶制的关系。但是随着城市权力的增长和它向民主制的发展，阶级差别愈益尖锐了，奴隶被大量购买和装运入境，并且形成了一个数目不断增加的下层阶级，此外还要再加上已经脱离了奴籍的那批人。所以古代城市，同中世纪城市对比之下，呈现出日甚一日的不平等状态。最后，中世纪的行会垄断权在古代是连痕迹都找不到的。在雅典民主制占统治地位时，从有关雅典镇守神庙的石柱安放问题的资料中，我们发现自由雅典人和奴隶在同一个自愿结合的集团中一起劳动，并且以奴隶担任自由雅典人的监工，而在中世纪，鉴于强有力的自由工业阶级的存在，这样一种关系是不可设想的。

总括起来说，以上的论证势必引向这样一个结论，即古代城市民主制是一个政治行会。它固然有明显的工业利益，而且是垄断性的。但这种工业利益却服从于军事利益。同盟城市的贡品、战利品和缴纳完全分配给市民。所以古代的民主市民行会，也和中世纪末期的工业行会一样，不喜欢有太多的人参加。从而产生了限制市民人数，这正是希腊城邦衰亡的原因之一。政治行会的垄断权也包括把被征服土地和战利品在市民之间进行分配。最后，城市是以政治活动场所人场费的收人来支

付粮食的定额配给以及陪审费和宗教仪式出席费的。

所以经常性的战争是希腊正式市民的正常情况，而且像克利翁那样的一个鼓动家也意识到他所以鼓动战争的原因，战争可以使城市致富，而长期的和平则意味着市民的破产。凡是以和平手段从事于追求利润的人都被排斥于这些机会以外。脱离了奴隶籍的人和有特权的外国侨民都在这类人之列，在他们当中我们首先发现了一些同现代资产阶级相似的东西，也就是没有土地所有权但依然是富有的。

古代的城邦，只要它保持着它的特有形式，就发展不出任何手工业行会和类似的事物，但却为市民建立了一种政治垄断权，而且演变成为一个士兵的行会，其所以如此，是可以用军事理由来说明的。古代的城市无异是那个时代军事技术的最高发展，没有任何军队能够同一支希腊的铠甲军或一个罗马军团相抗衡。这说明了古代工业的形式和方向同通过战争而获得的利润和依靠纯粹政治手段而获得的其他利益的关系。同市民相对的是“出身微贱的人”，任何一个从事于现今意义的和平追求利润的人都是出身微贱的。与此成为对照的是，中世纪早期的军事技术重心却不在城市以内，而在骑士之中。没有任何事物可以和一个武装的封建主相匹敌。因此市民的行会军从不冒险采取攻势行动，而只用于守势，惟有 1302 年库尔特里之战是一例外。所以古代的希腊铠甲军或罗马军团的贪婪的行会职能绝不是中世纪的市民军所能行使的。

在西方世界内，我们看到了中世纪的南部城市和北部城市之间形成尖锐的对照。在南部，骑士一般都定居在城市里，而在北部则恰恰相反，他们自始就定居在城外，或被排斥在城市以外。在北部，城市的特权让与中载有可以禁止高级官吏或骑

士定居的这样一项规定。但在另一方面，北部的骑士却也认为城市贵族出身低微而不准他们加入自己的行列。其所以如此，是因为这两个地区的城市建立于不同的时代。在意大利公社勃兴之初，正是骑士的军事技术登峰造极的时候；所以城市不得不雇佣骑士或者和他们结成同盟。从本质上说，城市之间的革尔夫——吉布林战争是不同的骑士集团之间的斗争。所以城市坚持要求骑士定居下来，否则就强加给他们“无礼”的罪名，它非但不愿骑士在他们的城堡中进行活动，致影响道路安全，而且希望能保证供应本城市民的需要。

与这种情况形成最尖锐对照的是英国城市，英国城市和德意志或意大利城市不同，从来没有形成为城邦，而且除开极其罕有的例外情形，也从来不能或不想支配四乡，或者把它的管辖权伸到乡间。它既没有这种军事力量，也没有取得这方面的成就的意愿。英国城市的独立所凭借的只是它从英王租得的征税权，所以只有参加这项租约的人才是市民，而依照这种租约的规定，城市须作为一个单位提供一笔规定的款项。英国城市的特殊地位可由威廉征服者以后英国政治权力的特别集中和13世纪以后英国自治团体的联合成为国会这两点，来予以说明。要是男爵们想从事于任何反对英王的举动，他们就不能不仰仗城市方面的金钱帮助，正如反过来，城市不得不靠他们的军事力量一样。自从城市选派代表出席国会以来，城市方面采取政治孤立政策的动机和可能性就不复存在了。城乡之间的对立早已泯除，而且城市接受了不少乡绅作为市民。市民终于占了上风，虽则直到最近，在国家大事上，贵族仍保留着形式上的领导地位。

转而谈到这些关系在资本主义演进方面的后果问题，我们

就不能不着重指出古代和中世纪工业的多样化和资本主义本身的分门别类。第一，我们在各个不同的时期可以看到各式各样不合理的资本主义形式。其中包括第一，为了包税的目的——如在西方以及在中国和西亚——和为了资助战争的目的——如在中国和印度的列国分立时代——而创办的资本主义企业；第二，和投机贸易有关的资本主义，而且几乎没有一个历史时期完全没有贸易商；第三，以外乡人的紧急之需为可乘之机的贷款资本主义。所有这些形式的资本主义都同战利品、捐税、利用职权的盘剥或官方的高利贷以及贡纳和实际需要有关。值得注意的是，以前官吏都是像凯撒得到克拉苏资助那样的资助的，并且都千方百计利用职权来弥补这些预付的款项。但是所有这一切都属于一种不合理性质的临时经济活动，而从这些办法之中是发展不出劳动组织的合理制度的。

相反，合理的资本主义是为了市场机会，因而也是为了真正的经济目的而组织起来的，而且它同群众需求和供应群众需要的关系愈密切，就愈合理。但是资本主义发展成为一个制度，则尚有待于中世纪结束以后现代西方的发展，而且在整个古代时期，只有一个资本家阶级，其理性主义堪与现代资本主义媲美，那就是罗马的骑士阶级。一个希腊城市在需要信贷，或出租公地，或签发供应合同时，就不能不鼓动不同埠际资本家之间的竞争。对照之下，罗马却拥有一个合理的资本家阶级，这个阶级从革拉古兄弟的时代起就在国家中起了决定性的作用。这个阶级的资本主义完全是同国家和政府的机会互相关联的，同公地或征服地和田地的租佃互相关联的或者同包税以及政治冒险和战争的资金筹措等互相关联的。有时候它对罗马的公共政策起着决定性的影响，虽然它不能不考虑到官僚贵族

的经常敌视。

中世纪末期的资本主义开始倾向于市场机会，它和古代资本主义的显著差异是在城市丧失了自由以后的发展过程中出现的。在这里我们又发现了古代、中世纪和现代之间发展路线的一个基本分歧。在古代，城市的自由被不再为资本主义政治留有余地的一个官僚式组织的世界帝国清除得一干二净。起初，帝王虽不能不求助于骑士的财政力量，但是我们看到他们一步步把自己解脱出来，进而把骑士排除于包税因而排除于最有利可图的富源以外——正如埃及国王能在他们的领域以内不靠资本家的力量而供应政治和军事的需要，并把包税人降到税吏的地位一样。在罗马帝国时代，田地的租佃到处都减少到了有利于永久世袭占有的程度。国家经济需要的供应是通过被奴役人口的强制捐献和强制劳役而不是通过竞争性的合同来进行的。百姓中阶级改按职业来划分，国家的需要则按连带责任的原则责成新建立的集团来分担。

这种发展意味着古代资本主义的窒息。征募的军队代替了雇佣兵，船舶则以强制服役来供应。凡是有余粮的地区，全部收成都按需要分配给各城，私人贸易是禁止的。道路的修筑和必须提供的其他每一项服役都分别加在附着于土地继承和其职业的各个私人集团的头上。最后，罗马的城市社会，也大致像村落社会通过它的公共会议那样，通过它的市长要求富有的市议员按财产的比例进行捐献，因为居民对于应缴国家的税捐和劳役负有连带责任。这类劳役是根据籍贯制的原则规定的，而籍贯制则是按埃及托勒密朝的原籍制的模式建立起来的，服役者的强制税捐只能在原籍公社中缴纳。这种制度一经确立，资本主义式的营利的政治机会就杜绝了。在以强制捐献制（Leit-

urgiestaat）为基础的晚期罗马帝国中，资本主义就像在强制劳役制（Fronstaat）的基础上组织起来的埃及国家中同样没有容身之地了。

现代城市的命运却完全两样。在这种情况下，城市的自治权重又逐步地被取消。17 和 18 世纪的英国城市已经成为一个仅仅具有财政和社会阶级意义的行会集团。同一时期的德意志城市，除帝国城市外，都不过是一切听命于上级的地理上的国度（Landstaat）而已。在法国的城市中这种发展甚至出现得更早，而西班牙城市的权力则在公社的暴动中就被查理五世褫夺了。意大利城市发现自己在“君”权的掌握之中，而俄国的城市则从来就没有得到过西方意义上的自由。军事、司法和工业的权力到处都从城市手中夺去了。在形式上，旧有的权利照例都没有变动，但事实上，现代城市的自由被剥夺得彻底，正和古代时期随着罗马统治权的确立而发生的情形不相上下，虽然不同于古代，它们无论在平时或战时总是在绵延不绝的权力之争的情况下受着互相竞争的民族国家的支配。这种竞争性的斗争为现代资本主义创造了莫大的机会。这些分立的国家不能不竞相争取流动资金，而流动资金则向它们提出帮助它们夺取权力的种种条件。从这种出于不得已的国家与资本的联盟之中，产生了民族市民阶级，也就是现代意义上的资产阶级。所以给资本主义提供发展机会的，正是这种闭关的民族国家——而只要这种民族国家不让位给世界帝国，资本主义就会绵延下去。

八　合理的国家

（甲）国家，法律和官僚

只是在西方有过合理国家这样意义的国家。在中国的旧制度之下[1]，有一个稀疏的官吏的士大夫阶层盘踞于氏族和工商业行会的牢不可破的势力之上。士大夫基本上是受过古老文学教育的一个有功名的人，但丝毫没有受过行政训练；他根本不懂法律，但却是写文章的好手，懂八股，擅长古文，并且能诠释讲解。在政治服务方面，他不具有任何重要性。这样一个官吏并不亲自治理政事；行政工作是掌握在办事人员手里的。士大夫不断地从一地调到另一地，以防他在自己的行政区中打下根基，而且他是绝不会分发到原籍省份的。他既不通晓任职省份的语言，所以无法和公众交往。拥有这样官吏的一个国家和西方国家多少有些两样的。

事实上，一切都是基于这样一项巫术性的理论：太后的圣德和官吏的功勋，也就是说文学修养方面的尽美尽善，在平时就可以使万事顺理成章。遇有旱灾或者意外的事故发生，就颁布上谕，厉行科举，速决讼狱，以安鬼神。这个帝国是一个农业国，所以代表经济生活十分之九的农民氏族——其余十分之一则属于商业和贸易的行会组织——的势力是牢不可破的。事实上是万事听其自流的。官吏并不治理政事，只有在变乱或意

① 参阅韦伯：《宗教社会学论文集》，蒂宾根，1920年版，第1卷，第276及以下各页，和那里所引证的著作。——德文版编注

外事件发生时，方始过问。

合理的国家则大不相同，也只有在合理的国家中资本主义才能发达起来。它的基础是有专长的官吏阶级和合理的法律。中国早在7世纪和11世纪就实行过变法，以有训练的官吏代替古文学家来主持行政，但是这种变革只能维持一时，继而碰到了照例的月蚀，于是一切办法又掉换过来。我们虽然不能当真认为中国人的精神同专家政治不能相容。但是专家政治以及合理国家的发展却为对巫术的那种顽固不化的信赖所阻碍。由于这一事实，氏族的势力就不能像西方那样地通过城市和基督教的发展而加以摧毁了。

有训练的官吏据以下判断的现代西方的合理法律，在形式上，虽非在内容上是起源于罗马法的。后者起初是罗马城邦的产物，而在罗马城邦之中，民主制从没有占过统治地位，它的司法也从没有采取过希腊城市的那种形式。一个希腊法庭在审理小讼案时，原被告都是通过引起怜悯、眼泪和责骂对方来感动审判官的。这套办法正如西塞罗的演讲所表明的那样，在罗马的政治审判中虽也有所闻，但是在民事审判中则不然，在民事审判中，向由罗马执政官指定一个审判官，对于在怎样的条件下方可作出不利于被告的判决或予以不起诉处分，都给以严格的指示。在查士丁尼的统治下，拜占庭的官僚阶级由于自然而然地关心到法律需要有系统性、明确性，才容易学习，因而对这种合理的法律进行一番整理使之系统化。

在西方，随着罗马帝国的衰亡，法律落到意大利公证人的手里。这些公证人，其次是大学都以恢复罗马法为心愿。公证人墨守罗马帝国旧有的契约形式，但根据时代的需要而予以新的解释。同时一种有系统的法律学说在大学里发展起来了。但

发展的主要特征却是诉讼程序的合理化。正如在所有原始民族中一样，古代德意志的司法审讯纯粹是一种死板的形式上的事情。一方当事人会由于在程式上说错一个字而导致败诉，因为程式具有巫术上的重要性，生怕天降不祥。德国审判的这种巫术上的形式主义恰好同罗马法的形式主义配合了起来。同时法兰西王国建立的代表或代言人制度也起了一定的作用，这种代表或代言人的任务就专门是如何按法律程序正确地发言，特别是关于罗马教会法方面的发言。规模庞大的教会行政组织为了世俗方面的纪律和本身的内部纪律，不能不有一套固定的形式。没有任何人比资产阶级更不能忍受这种日耳曼的折磨或神裁法了。商人不能允许以背诵套语的竞赛来决定商业的权利要求，而且到处都可以从这种法律形式主义的争辩和神裁法之中得到豁免。教会经过了最初的一番踌躇之后，也终于认为这样一种程序的确是旁门左道，不能容忍，于是根据尽可能合理的方针建立教会的司法程序。出于俗界和灵界两方面的这种司法程序的双重合理化，蔓延到了整个的西方。

从罗马法的复活之中已经看到了农民阶级衰亡和资本主义发展的基础。适用罗马法原则的确有对农民不利的地方。例如，在旧马尔克公社的权利变成为封建义务的时候，作为马尔克公社首脑（Obermärber）的人被承认为罗马意义的所有人，而封建捐税则由社员的持有地来分担。但是在另一方面，特别通过受罗马法训练的法学家，法兰西王国才能够防止领主把农民逐出土地。

罗马法也并不是资本主义发展的十全十美的基础。资本主义的发祥地，英国就从来没有接受过罗马法，其所以如此，是因为有一批和皇家法庭有关的辩护士防范民族司法制度腐化堕

落。这批人控制了法律理论的发展，因为以前法官就是像现在一样从他们中间选择的。他们阻挠英国各大学讲授罗马法，以防外界人士跻身于司法界。

事实上，现代资本主义的一切特有的制度都不是归根于罗马法。无论出自私人债务或战争贷款的有息债券都起源于中世纪的法律，而在中世纪的法律中，德意志的法律观念也起了作用。同样，股票也起源于中世纪或现代的法律，在古代法律中还是陌生的。汇票也是这样；阿拉伯法、意大利法、德意志法和英国法都有助于汇票的发展。商业公司也是中世纪的产物，只有委托事业在古代是流行的。抵押，连同注册的保障、信托书以及代理权等也都起源于中世纪而不能追溯到古代。

仅仅就它建立了形式的法律思想这种意义来说，接受罗马法是具有决定性的。在它的结构之中，每一种法律制度不是基于形式法律的原则，就是基于物质的原则。所谓物质原则，我们理解为功利主义的和经济方面的考虑，正如伊斯兰教的审判官凭以进行审判的那种原则。在一切神权政治和专制主义之中，司法都是受物质支配的，正如形成对照的是，在一切官僚制度中，司法都是形式主义的。弗雷德里克大帝痛恨法学家，因为他们经常按形式主义的意义应用他以物质原则为基础的令，从而把这些敕令都用于他不感兴趣的目的上。在这方面，总的说来，罗马法无异是形式法律制度粉碎物质法律制度的手段。

但是这种形式主义的法律是可以依赖的。在中国可能有这样的情形：一个人已经把房子卖给了别人，后来因为穷苦了，便要求再让他住进去。如果买主拒不注意兄弟互助之义的中国古代训诲，那就会使鬼神不安，所以这位卖主就作为不缴房租

的房客搬进这所房子。资本主义无法在这样构成的一种法律基础上运行。它所需要的是可以像机器一样靠得住的法律，宗教礼仪和巫术的考虑必须一并排除出去。

创制这样一部法律，是通过现代国家为实现它的权力要求同法学家结成同盟来达成的。在16世纪中它曾经一度试图和古典文学家合作，因为政治争论在很大程度上是通过互换公文进行的，所以只有受过拉丁文和希腊文教育的人才具备这种必要的条件。这种幻想只是昙花一现。不久就发现，这些大学预科出来的人才并不是单单靠这一技之长就具备了政治生活的条件，最后还是要求助于法学家。在以有古文修养的官吏治天下的中国，君主无法学家可用，而诸子百家对子究竟哪一派成为最高明的政治家，反复争辩不已，一直到最后正统派的儒家胜利为止。印度也有文人，但是没有法学家。成为对照的是，西方却有一正式组织起来的法律制度——这是罗马才华的产物——可供利用，受这种法律训练的官吏却是优于其他一切官吏的行政专家。从经济史的观点来看，这一事实是意义深长的，因为国家和形式法学的联盟间接有利于资本主义。

（乙）合理国家的经济政策

为国家制订一个名符其实的经济政策，也就是有连贯性的先后一致的经济政策，完全是起源于现代的一种制度。所产生的第一个制度就是所谓重商主义。在重商主义发展之前，有两项普遍推行的商业政策，即以财政利益为主的商业政策和以福利为主的商业政策，所谓福利是指通常生活水平的意义而言的。

在东方，它主要是从礼仪角度来考虑的，其中包括对种姓

和氏族组织方面的考虑，而这种考虑却妨碍了周密的经济政策的发展。在中国，政治制度经历了异常的变革。中国曾经有过一个对外贸易高度发展的时代，通商远达印度。但是后来中国的经济政策转向闭关自守，以至全部进出口贸易都掌握在仅仅十三家行商手里，并且集中于广州一个口岸。对内政策受宗教方面考虑的支配，只有遇到自然灾害发生时，才调查弊端。着眼点总是取决于各省的合作，而国家的需要究竟是由税收还是由强制劳役来供应，乃是根本问题的所在。

在日本，封建性的组织导致同样的结果，并且终于产生了对外的完全封锁。目的是稳定阶级关系，生怕对外贸易会扰乱财产分配的现状。在朝鲜，礼仪方面的理由决定了闭关自守的政策。生怕外国人，也就是化外之人的入境，会干怒鬼神。在中世纪的印度，我们发现有希腊和罗马商人以及罗马士兵，也发现有犹太移民授予特权的；但是这些萌芽是得不到发展的，因为后来种姓制度不允许有任何变革，不允许实施有计划的经济政策。另一种考虑是印度教对出国旅行的强烈谴责，一个出国的人，在回国之后非经重新获准就失去他原来的种姓。

在西方，有计划的经济政策直到 14 世纪才仅仅在城市方面得到了发展机会。诚然，在王公方面也有过经济政策的发端；在加罗林朝代，我们可以看到在不同方面表现出来的价格规定和对公共福利的关心。但其中大多数都停留在书面上，除查理曼的铸币改革和度量衡制度外，后来一切连痕迹都泯灭了。与东方的关系上，未始不愿意采取一种商业政策，但是因为没有船舶，也就无此可能了。

在王公统治下的国家放弃了这场斗争的时候，教会却关心起经济生活来了，力图把最低限度的法律上的诚实和教会的伦

理加在经济往来上面。它的最重要的措施之一就是维持治安，起初只试图在一定的日期强制执行，最后终于作为一般的原则。此外，大教会产业团体，尤其是寺院，支持一种非常合理的经济生活，虽不能叫做资本主义经济，但仍不失为当时存在的最合理的经济。后来，随着教会恢复了它旧有的禁欲思想并以它们来迎合时代，这种努力就愈来愈声誉扫地了。在皇帝之中也可以在弗雷德里克一世治下看到一些商业政策的发端，其中包括价格规定和为加惠德意志商人而与英格兰签订的关税条约。弗雷德里克二世虽然维护了社会治安，但一般却奉行一项只对富商有利的纯粹财政政策，一切特权，尤其是关税的豁免都是为他们而设的。

德意志国王们所采取的惟一的经济政策方面的措施就是在莱茵河通行税方面的竞争，但是鉴于沿河小领主的林立，这项竞争基本上是无用的。除此之外则别无任何有计划的经济政策了。给人以政策印象的一些措施，诸如西格蒙皇帝对威尼斯实行的禁运，或者在同科伦的斗争时偶尔对莱茵河实行的封锁等，都是纯政治性质的。关税政策掌握在领有土地的王公手里，甚至在关税政策方面，除少数例外，也缺乏坚持鼓励工业。政策的主要目的是，第一，优待地方贸易而歧视远程贸易。尤其是促进城乡物资交流，所以出口税总是高于进口税。第二，在关税方面，优待地方商人。道路通行税是有差别的，王公力图袒护自己的道路，以便更方便地利用它们作为税源；为了这个目的，他们甚至规定非利用某几条道路不可，并且还把市场法加以系统化。最后，城市商人得到了特权；巴伐利亚的富豪路易就是以压制农村商人来夸口的。

保护关税还是陌生的，但也有少数几个例外，其中提罗尔

为抵制意大利进口货竞争的酒税就是一个例子。关税政策整个说来是受财政观点和维持传统生活标准的观点支配的。这种说法也适用于可远溯至13世纪的关税条约。关税的收取办法是不固定的。原来的关税是价值六十分之一的一种从价税，在14世纪时，鉴于关税也可以起货物税作用的这一事实，把关税增加到十二分之一。像保护关税这类经济政策的现代措施，是以直接禁止对外贸易的办法来代替的；当国内手艺人或后来的雇工的生活标准需要保护时，则常常不禁止贸易。有时批发贸易是许可的而零售贸易是禁止的。王公方面第一个合理经济政策的迹象出现于14世纪的英国。这就是自从亚当·斯密以来所谓的重商主义。

（丙）重商主义

重商主义[1]的实质在于把资本主义工业的观点灌输到政治中去，对待国家仿佛它仅仅只存在资本主义的企业主。对外经济政策建筑在占对方最大便宜的原则上，以最低的价格进口而以高得多的价格卖出。目的是在加强政府对外关系的力量。所以重商主义意味着国家作为一个政治权力而得到了发展，而这种发展是直接由增加人民的纳税能力来实现的。

重商主义政策的前提是要把尽可能多的货币收入来源包括

---

① 关于重商主义，参阅《国家科学大辞典》，第3版，第六卷，第650页中的“重商制度”条，和帕尔格雷夫（Palgrave）：《政治经济学辞典》，共三卷，伦敦，1895年版中有启发性的“贸易平衡”等条；另参阅亚当·斯密：《国富论》，第四卷；施穆勒（G. Schmoller）：《重商制度》（《阿什利经济丛书》中的英译本）；佐姆巴特（W. Sombart）：《资产阶级》，慕尼黑和莱比锡，1913年版；克莱蒙（P. Clément）：《法国保护制度史》，巴黎，1854年版；阿歇尔（A. P. Usher）：《法国粮食贸易史，1400～1710》，坎布里奇（马萨诸塞州），1913年版。——德文版编注

到该国家中去。要是以为重商主义的思想家和政治家把贵金属的所有权和国家的财富混为一谈，那的确是错误的。他们知道得很清楚国家财富的来源是纳税能力，他们之所以千方百计把由于通商而有绝迹之虞的货币保留在国内，完全是为了增加纳税能力。重商主义计划中的第二点（这和作为这个制度特征——追求实力的政策显然有直接关系）就是促进最大限度的人口增长。为了维持新增的人口，必欲努力争取最大限度的国外市场，这一点尤其适用于需要最大量的国内劳动力的那些产品，也就是制成品而不是原料。最后，国内商人必须尽力去经营贸易，以便贸易中增长的全部收益作为税收来源。在理论方面，这个制度是得到贸易平衡说的支持的，贸易平衡说认为进口货的价值如果超过出口货的价值，国家就会日益贫困。在16世纪这一学说首先在英国得到了发展。

英国显然是重商主义的发祥地。在1831年，就可以在那里窥见应用重商主义原则最早的迹象。在孱弱的英王理查二世统治下出现了一次银根紧的现象，国会指派了一个调查委员会，委员会首次以贸易平衡的概念讨论了它的主要特征。委员会当时只制订了一些紧急措施，包括禁止进口和鼓励出口等办法，但并未给予英国政策具有真正重商主义的性质。真正的转折点一般是从1440年算起的。当时，为了矫正提出来的弊端通过了许多就业法令，其中有一个法令提出了两项建议，这两项建议固然在过去也曾经实行过，但只是偶一行之而已。第一项建议是，外国商人装运货物到英国，必须将全部价款转换成英国货物；第二项建议是，英国商人往海外经商，至少须将一部分售货所得用现金的形式带回本国。直到1651年的航海法连同它排斥外国船舶的规定公布时止，整个重商主义制度就是

在这两项建议的基础上逐渐发展起来的。

国家和资本主义利益的联盟这种意义上的重商主义已经以两种面貌出现。一种是阶级垄断，这种阶级垄断以它的典型形式体现于斯图亚特王朝和英国圣公会的政策中，尤其是后来被杀头的劳德主教的政策中。这个制度是盼望有基督教社会主义那种意义的全民阶级组织，盼望为建立以基督教博爱为基础的社会关系的一种阶级稳定状态。在把一切穷人都看做是怕劳动或者是罪犯的清教主义的鲜明对照之下，它对穷人的态度是友善的。事实上，斯图亚特王朝的重商主义却以财政方针为转移；新兴工业只有根据皇家垄断权的让与方得进口原料，而且还处于英王以财政剥削为宗旨的牢牢控制之下。在法国，科尔贝的政策也复如此，虽然不是那么始终如一。他志在以垄断权为支柱，用人为的方法促进工业，他同意胡格诺派教徒的看法，所以他不赞成对他们实行迫害。在英国，英王和英国圣公会的政策在长期国会时期被清教徒推翻了。他们同英王的斗争在“打倒垄断权”的口号下进行了九十年，垄断权一部分是给予外国人的，一部分是给予朝廷大臣的，但是殖民地却掌握在王室宠臣手里。当时已经成长起来的小企业主阶级，尤其是在行会以内，虽然也有一部分在行会以外，都是参加了反对皇家垄断权的行列，于是国会剥夺了垄断者的选举权。在清教徒的这些斗争中，英国人民充分显示出他们凭以反对托拉斯和垄断权的那种不平常的百折不挠的经济精神。

重商主义的第二个形式可以叫做民族的形式，它只以保护真正现存的工业为限，这恰恰和试图凭垄断权来保护工业的作法背道而驰。重商主义所创立起来的工业几乎没有一个存在到重商主义时代以后，斯图亚特王朝的经济措施早随着西方大陆

各国和后来俄国的那些措施一并消失了。所以资本主义的发展并不是民族重商主义的产物，资本主义倒是靠了财政垄断政策首先在英国发展起来的。事实经过是，在18世纪斯图亚特王朝的财政垄断政策崩溃之后，有一批不依赖行政当局而发展起来的企业主阶层取得了国会有系统的支持。在这里，合理的资本主义同不合理的资本主义——也就是财政和殖民地特权以及公共垄断范围内的资本主义，同以市场机会为转移，而这种机会又是在销售服务的基础上靠了本身的业务利益发展起来的那样一种资本主义——展开了最后一次面对面的冲突。

这两种类型的资本主义的冲突地点是英格兰银行。英格兰银行是一个叫做佩特森的苏格兰人创办的，他是斯图亚特王朝的垄断权让与政策唤起的那种类型的资本主义冒险家。但是清教徒商人也属于这个银行。英格兰银行的最后离开冒险资本主义的方向是和南海公司有关的。撇开这个冒险事业不谈，我们可以一步一步地探索出佩特森和他那一派人的势力逐渐转移到合理的资本主义类型的银行成员手里的那个过程，那些银行成员都直接间接地是清教徒出身，或受了清教主义的影响。

重商主义也起了经济史上所熟知的那种作用。在英国，它终于消失了，自由贸易建立了起来，这是非国教的清教徒科布登和布赖特以及他们和现已不再需要重商主义支持的工业的联盟的一个成就。

九　资本主义精神的演变

把人口增加算作西方资本主义演变中一个真正关键性的因素，是一个普遍的错误。同这一看法相反，卡尔·马克思认为

每一个经济时期有它自己的人口规律，虽然这一判断采取如此一般的形式并不是无懈可击，但就目前的这个情况来说，却是不无道理的。西方人口的增加以 18 世纪初至 19 世纪末为最快。在同一时期，中国至少也有相等程度的人口增长——纵然难免有所夸张，也是从六、七千万增长到四亿，这和西方的人口增长大致相符。事实尽管如此，资本主义在中国并不是前进，却是倒退。在中国，人口的增长出现于和我们不同的阶层之中。这使中国变成了一个小农麇集的所在，这一相当于西方无产者的阶级的人口增长，只达到了使一个外国市场有“苦力”可用的程度（“苦力”原来是一个印度名词，意即邻人或同族人）。在欧洲，人口的增长的确有利于资本主义的发展，但仅止于这样程度：即在人口少的情况下，这个制度会无法获得必要的劳动力，但它本身并不能促进资本主义的发展。

也不能像佐姆巴特所暗示的那样，把贵金属的流入视为资本主义出现的主要原因。诚然，在一定的情况下，贵金属供应的增加会引起价格革命，正如在 1530 年以后在欧洲出现的那样，并且在其他有利条件存在时，正如在发展过程中有了某种形式的劳动组织的时候，大量铸币的落入某些集团之手，未始不会刺激进步。但是印度的情况却证明了仅仅靠贵金属的进口并不能产生资本主义。在罗马人得势的时期，印度即有大量贵金属的流入——每年约二千五百万塞斯特希——来交换当地的货物，但是这种内流只产生了一点点商业资本主义。大部分贵金属都流进印度王公的库藏，而没有变成铸币，用来创办一种合理资本主义性质的企业。这一事实足以证明贵金属的内流究竟会产生怎样的倾向，完全取决于劳动组织的性质。在发现新大陆以后得自美洲的金银首先是流往西班牙的；但是在西班

牙，资本主义的发展却随着金银的进口而退化了。接踵而来的，一方面是公社的被压制和西班牙大贵族商业利益的毁灭，另一方面是货币用于军事目的。所以，贵金属虽然流经西班牙而并没有怎么触动它，反而倒沃肥了其他一些国家，那些国家都是早在15世纪就开始了有利于资本主义劳动关系方面的一种转变过程的。

所以不论是人口增长还是贵金属的进口都没有唤起西方的资本主义。资本主义发展的外在条件首先倒是地理性质的。在中国和印度，浩大的运输费用，与之有关的起决定作用的地区间的国内商业对于靠贸易来营利和并且把贸易资本用来创立资本主义制度的那些阶层，必然成为严重的障碍，而在西方，作为一个内海的地中海的位置，以及内河的纵横贯通，却有利于国际商业向相反方向发展。但是这一因素倒也不能高估。古代文明显然是沿海文明。在这里，和台风时兴的中国海面相比，商业的机会是非常有利的（由于地中海性质的缘故），然而在古代并没有资本主义的兴起。甚至在现代时期，资本主义的发展在佛罗伦萨也比在热那亚或威尼斯要深入得多。在西方，资本主义诞生于内地的工业城市，而不是诞生在作为海上贸易中心的那些城市。

军事需要也是有利的因素，虽然其所以有利并非因为它是军事需要，而是因为西方军队特定需要的特殊性质。奢侈品的需求也是有利的，虽然其所以有利也不在于它本身。在很多场合下，倒是它引向种种不合理形式的发展，即如法国的小作坊以及和许多德国王公宫廷有关的工人的强制居留地。归根到底，产生资本主义的因素乃是合理的常设企业、合理的会计、合理的工艺和合理的法律，但也并非仅此而已。合理的精神，

一般生活的合理化以及合理的经济道德都是必要的辅助因素[①]。

传统主义、传统的神圣不可侵犯以及对于自祖宗流传下来的那种商业和工业的绝对信赖，乃是一切伦理和所产生的经济关系的开始。传统主义一直存在到今天，仅仅在一代之前，要想给一个西利西亚的农业工人加倍的工资诱使他在他承包割草工作的那段地上多卖点气力，那是徒然的。他只会做原来的一半工作，因为靠这一半他就能拿到原来的全部工资。这种不能和不愿改变习惯的普遍情况，正是维持传统的动力。

但是原始的传统主义可能由于两种情况而得到根本的加强。第一，物质利益可能和传统的维持结合起来。例如，中国在试图改变一些道路或采行比较合理的手段或运输路线时，某些官吏的额外收入受到了威胁。在中世纪的西方以及在现代采用铁路的时候，情形亦复如此。官吏、地主和商人的这种利益对于限制朝合理化方面发展的倾向是具有决定性的助长作用的。贸易在巫术基础上的定型化则效力更大，对于既定生活方式进行任何变革之所以深恶痛绝，就是因为怕天降灾祸。通常在这种反对里面就包含着对经济特权的损害，但是它的效力的大小却要看对于魔法威力的畏惧程度大小而定。

传统这道障碍仅仅靠经济动机是克服不了的。如果认为合理资本主义时代是以比其他时代更加强大的经济利益为特征，那是幼稚的；现代资本主义的活动分子，举例来说，并不比一个东方贸易商更具有强大的经济冲力。单单经济利益本身的奔放，只能产生不合理的结果，像可能是经济利益最强大的化身

① 参阅韦伯：《宗教社会学论文集》，第1卷，第30页。——德文版编注

科尔特斯和皮萨罗之类的人，都远没有合理经济生活的观念。如果实质上经济冲力普遍化了，那么关于它在怎样的关系下才能合理化并能合理地调整，以至能产生资本主义企业性质的合理机构，倒是一个饶有兴趣的问题了。

原来对于追求营利的两种相反态度是并存的。对内，信守传统，信守部落、氏族和家庭公社的同胞之间的虔诚关系，在那些由宗教关系结合在一起的集团范围内，不得无限制地追求营利。而对外，则在经济关系上可以绝对无限制地发挥营利精神，每一个外乡人都是敌人，对于他们是不适用任何伦理限制的。这也就是说，内部关系和外部关系的伦理是判然不同的。在发展过程之中一方面不能不把自私的打算渐渐带进传统的兄弟关系中，来逐步取代旧有的宗教关系。算账制一旦在家族社会范围内确立，经济关系一旦不再是严格的共产主义性质的，纯朴的虔诚和它对于经济动机的抑制就从此告终了。这方面的发展在西方尤其是具有它的特征。同时，随着经济原则纳入内部经济，对于无限制的追求营利也有了一定的缓和。结果便成为经济动机在一定限度内才起作用的有节制的经济生活。在细节上，发展过程是变化多端的。在印度，限制营利只适用于两个最高阶层，即婆罗门和刹帝利。这两个种姓的成员是禁止从事某些职业的。一个婆罗门可以经营饮食店，因为只有他的一双手是清洁的；但是他跟刹帝利一样，如果放债取息，那就会被逐出种姓。但是后者可以加入商业种姓，而在那一种姓之中，我们发现在贸易方面的不择手段的程度是世界上任何地方所不能比拟的。最后，古代只有利息有法定限制，而“买主各自当心”的原则乃是罗马经济伦理的特征。然而现代资本主义却没有在那里发展起来。

最后的结果是这样一个奇特的事实，即只有在同东方的理论、古代的经典理论和在原则上对资本主义极端敌视的理论截然有别的一种理论正式占统治地位的领域中，才能找得到现代资本主义的萌芽。经典经济伦理的特征在对商人所下的一个古老的断语中已有过总结（这一判词或许是取自阿利乌斯教的）："商人从来得不到神的欢心。"他可能没有犯罪的行为，但是不会合乎上帝的心意。这一原则一直到15世纪还是有效的，但是修改这项原则的第一个尝试在经济关系变化的压力下已经在佛罗伦萨慢慢地成熟了。

天主教的伦理以及相继而来的路德派的伦理同一切资本主义倾向水火不相容，主要是他们厌恶对资本主义经济中一切关系的非人格化。正是非人格化的关系这个事实把某些世间事情放到教会和它的势力范围以外，以防后者渗入并按照它们的伦理学加以改造。主奴的关系虽然可以直接受伦理规则的管辖。但是抵押债权人和为债务而抵押的财产之间的关系，以及背书人和汇票之间的关系，即使不是不可能，至少也是很难从道德上予以解释的[①]。教会从而采取的立场的最后结果是：中世纪的经济伦理不允许讨价还价、抬高价格和自由竞争，而以公平价格的原则和保证每一个人的生活机会为基础。

这个思想的圈圈的崩溃，不能像佐姆巴特所主张的那样[②]让犹太人来负责。中世纪犹太人的地位，在社会学上可以同一个印度种姓在一个除了他们就没有等级的世界上的地位相比较，他们是一个流浪的民族。但是却有这样一个区别，即依照

① 韦伯：《宗教社会学论文集》，第一卷，第544页。——德文版编注

② 佐姆巴特：《犹太人和现代资本主义》（爱泼斯坦译），伦敦，1913年版。——德文版编注

印度宗教的诺言，种姓制度是永世有效的。个人可以经过一段时间通过轮回而升天，至于这段时间的长短，要看他的善行而定，但是这只有在种姓制度以内方有可能。种姓是永世不变的，谁想脱离，谁就要受天惩，打入地狱的狗粪之中。相反，犹太教的诺言却预示等级身份关系在来世会是今世的一个大翻身。在今世他们之所以作为一个无家可归的民族被践踏，不是像《申命记—以赛亚书》所说，作为对他们祖先的罪过的惩罚，就是为了拿撒勒的耶稣所预定的那项拯救世界的使命，社会革命会把他们从这个处境中解放出来。在中世纪，犹太人是站在政治社会以外的客民，他们不能被接纳进任何城市的市民集团，因为他们不参加圣餐式，所以不能属于这个联盟。

犹太人并不是惟一的客民，举例来说，考尔辛人，也处于同样的地位。这些都是基督教商人，他们从事银钱交易，结果都像犹太人一样处于王公的保护之下，并且由于付一笔款子而享有经营银钱交易的特权。犹太人显然是有别于基督教客民的，他们不能和基督教徒通商通婚。同生怕居停主人会不遵守他们关于食物的礼仪规定的犹太人相比之下，基督教徒对于接受犹太人的款待本来是没有什么踌躇的，第一次在中世纪爆发反犹太主义时，宗教会议警告虔诚的基督教徒不能行为不端，因此不能接受犹太人的款待，而犹太人也看不起基督教徒的招待。和基督教徒结婚是绝对办不到的，远自以斯拉和尼希米时代就是如此。

犹太人处于流浪地位的另一个原因，是犹太人之中有手艺人，虽然在叙利亚甚至有武士阶级，但是因为从事农业是和礼仪的要求不相容的，所以犹太农民只是例外。讲究礼仪是犹太人的经济生活所以集中于银钱交易方面的原因所在。犹太人的

虔诚使他们特别重视法律知识，因为他们在孜孜不倦的研究的同时对银钱交易比对其他职业要容易兼顾得多。此外 基督教教会方面对高利贷的禁条尽管谴责银钱兑换交易，这个行业到底是不可少的，而且犹太人又不受教会法的管辖。

最后，犹太教本来就主张对内和对外道德态度的普遍二元论，在这种二元论之下，从不属于同教或未参加组织的外界人士收取利息是许可的。从这种二元论之中，允许其他不合理的经济事务，尤其是包税和各种各样的政治性的资金筹措也相继而来。几百年来，犹太人在这类事务上取得的特殊技巧，使他们成为既有用又被人需要的人物。但所有这一切都是流浪者的资本主义，而不是创始于西方的合理资本主义。所以在现代经济局面的创始人之中，也就是大企业主之中很难找到一个犹太人；这种类型的人是基督教的，也只有在基督教的范围内才可以设想。相反，犹太制造商却是一个现代现象。犹太人之所以不能参加合理资本主义的建立，如果没有别的原因的话，那就是因为他们置身于手艺组织以外。但是，纵使像在波兰那样他们已经掌握了大量无产者，而且本来可以用家庭工业企业家或制造商的身份把这些人组织起来的地方，他们甚至也无法同行会并存。总之真正的犹太伦理，正如“犹太教法典”所表明的那样是一种特别的传统主义。虔诚的犹太人在任何发明创造面前所怀的畏惧，同任何用巫术信仰来规定制度的原始民族成员都不相上下。

但是，就犹太教把它对于巫术的敌视灌输给基督教这一点来说，它对于现代资本主义仍不失为具有明显的深远意义。除犹太教、基督教和东方的二两个教派（其中之一在日本）之外，没有一种宗教具有对巫术公开敌视的性质。这种敌视也许

是因环境而起的：以色列人在迦南所看到的是太阳神这个农业之神的魔术，而耶和华却是大山、地震和瘟疫之神。两教教士之间的敌视以及耶和华派教士的胜利，使太阳神派教士的丰产术受到鄙弃而且蒙上了堕落和不敬神的污名。犹太教既使基督教教义有了可能并且给它以基本上摆脱了巫术的一种宗教的性质，从经济史的观点看，它无异是作了一项重大的贡献。因为巫术在基督教得势的领域以外占支配地位是对经济生活合理化的一个极严重的障碍。巫术也把技术和经济关系定型化了。在中国试图开始修筑铁路和工厂的时候，同堪舆术的冲突就立刻发生了。根据堪舆学说，在某些山林河川和坟山上勘定施工地址之前，必须先察看风水，以免惊扰鬼神[①]。

在印度，种姓同资本主义的关系也复如此。一个印度人所使用的每一种新技术方法，对他来说首先就意味着离开自己的种姓而降到另一个必然更低的种姓中去。因为他信仰轮回，所以这种贬降的直接意义就是他涤罪的机会必须待诸来世。他就难以同意这样一种改变了。另一个事实是每一个种姓都会使另一个其他的种姓蒙上不洁。工人既然谁都不敢从别人手里接受一碗水，因而是不能雇佣到同一个工厂内的。直到目前，这个国家在英国占领了差不多一个世纪之后，方始克服这个障碍。在被巫术信仰这样束缚住手脚的一个经济集团中，资本主义显然是不能发展的。

要打破巫术的势力，建立一种合理的生活方式，自古就只有

① 只要官吏看出他们有利可图，这些困难就不再是不可克服的了；今天他们都成了铁路的重要股东。最后，资本主义一旦全副武装地站在门口，资本主义的破门而入是任何宗教伦理所阻挡不了的。但是它的所以越过巫术这道鸿沟，并不能证明在巫术发挥这样一种作用的环境中，就一定会产生真正的资本主义。——德文版编注

一个方法：这个方法就是伟大的理性预言。并不是每一种预言都能摧毁巫术的势力，而只有预言家能以神迹等方式提出凭据，方有可能打破传统的神圣条规。预言已经把世界从巫术中解放了出来，这样才为我们现代科学和技术，为资本主义打下了基础。在中国始终没有这种预言。正如老子和道教那里所有的预言都是外来的。但是印度却产生了一种救世的宗教，同中国相比，它已经懂得了伟大预言的使命。但他们是以示范作为预言；也就是说，典型的预言家，即如释迦牟尼，公然地过着一种走向超度的生活，而并不认为自己是上帝派来坚持过这种生活的义务的。他所采取的立场是：谁愿意把超度作为一个自由选择的目的，谁就必须过这种生活。但是谁都可以拒绝超度，因为并不是人人都以涅槃为目的，而只有真正的哲学家因为痛恨这个世界，才准备采取这个禁欲的决定和遁世离群的办法。

所以印度的预言家对于知识分子是具有直接的深远意义的。这些人变成了森林的隐士和贫苦的僧人。但是对于广大群众来说，建立佛教的意义却是完全两样的，对他们来说就是求佛的机会。于是就有了这样一批圣人，认为他们能够创造神迹，所以必须好好受人供养，这样他们就会保证让人来世投一好胎，或者赐以福禄寿考等现世的福气来酬报这种善行。所以纯粹的佛教只局限于少数和尚。俗人却找不到任何据以塑造生活伦理的戒律；佛教固然有它的十诫，但是和犹太人的诫条不同，它并没有提出有任何拘束力的戒规，而只不过是一些建议罢了。最重要的行为过去是而现在依然是肉体的保持。这样一种宗教精神绝不能取代巫术，充其量也不过是以一种巫术代替另一种巫术而已。

同印度的禁欲苦行的救世宗教和它对广大群众的不完全的

影响成为对照的是犹太教和基督教，这两种宗教自始就是平民的宗教，并且至今还有意地保持不变。古代教会的反对诺斯替教的斗争不是别的，正是为反对一般禁欲苦行教所共有的那种知识分子寡头制的斗争，目的就在于防止他们夺取教会中的领导权。这个斗争对基督教在广大群众中的胜利，从而对于巫术在一般人民当中受到最大限度的压制，都是关键性的。诚然，直到今天巫术也没有能完全被克服，但是它却变为一种邪魔性质的东西了。

关于巫术的这种发展的萌芽早在古代犹太人伦理中就看得到，而这种伦理同我们在埃及人的格言和所谓预言主文中遇到的那些看法都很有关系。但是埃及伦理最重要的戒律是毫无用处的，因为只要在胸口放上一个圣甲虫的雕像就可以让死者万无一失地隐瞒掉罪行，骗过死者的判官而升入天堂。犹太教的伦理不懂这套骗人的诡计，基督教也是如此。在圣餐中，基督教固然把巫术升华为一种圣礼的形式，但是它并没有给它的信徒以埃及宗教所包含的那种逃避最后裁判的手段。如果我们要研究一种宗教对生活的影响，我们就不能不对于它的正式教义同它事实上，也许是有违教义本愿的，所规定的生前或死后的程式加以辨别。

对于内行高手的宗教和广大群众的宗教也有加以分辨的必要。内行高手的宗教对于日常生活只有作为一种模式的意义；它的要求极高，但是不能决定日常伦理。这两者之间的关系因宗教的不同而不同。在天主教方面，就宗教学者所拥护的主张同作为福音会宗教会议会友的义务相提并论而言，它们是一致的。真正完全的基督徒无异是僧侣，虽则也以某种适当方式的德行作为理想，但是并不以僧侣的生活方式要求于每一个人。

这种结合的优点在于伦理不是像在佛教中那样断然割裂的。僧侣伦理和群众伦理的分歧无异是使那些就宗教意义来说最有价值的人都出家去另建一个独立的社会。

这种现象不单单以基督教为然，在宗教史上倒是屡见不鲜的，禁欲苦行主义就表明了这种现象，它是贯彻一种确定的、有规则的生活方式，曾经起了有力的影响。禁欲苦行主义始终是照这种意义发挥作用的。这样一种按禁欲苦行主义决定的有规则的生活方式可能会发生的巨大成就，可用西藏的例子来加以说明。西藏似乎是被大自然罚作永久不毛之地，但是一个独身的禁欲苦行者的社会却在拉萨完成了宏伟的建设工程，并且使传播佛教原理在这个地方达到了饱和的程度。在中世纪的西方也有这样一个类似的地方。在那个时代，僧侣过着合理的生活，是以有规则的方法，为了一个目标，也就是为来世而使用合理的手段去奋斗的第一批人。时钟只是为他们报时刻，一天二十四小时也只是为他们划分的——为了祈祷的缘故。僧侣社会的经济生活也是合理的，僧侣为中世纪早期提供了一部分官吏。当威尼斯的共和总督因任命权之争而被剥夺了使用教士于海外贸易企业时，他们的权力也就崩溃了。

但是合理的生活方式依然只是以僧侣界为限。方济各运动固然试图通过三级制把它推广到平民，但是忏悔所制度却是这种推广的一道障碍。教会靠了忏悔和苦修的制度来感化中世纪的欧洲，但是对于中世纪的人来说，这种通过忏悔所来丢掉包袱的可能性，在已经犯了应罚之罪的时候，无异是对于因教会的教义而产生的负罪意识的一个解脱。有规则的生活方式的统一性和力量事实上就这样被打破了。教会在它对于人性的认识中并没有计算到人有一个严密统一的伦理人格这一事实，而拘

泥于这样一种看法，认为尽管有忏悔所和苦修的警告，而且不管多么强烈，他还会再度在道德上堕落，这就是说，它的恩惠是公正者和不公正者一起均沾的。

宗教改革断然跟这个制度断绝了关系。路德的宗教改革的取消福音会宗教会议意味着双重伦理的泯灭，意味着普遍有拘束力的道德和对内行高手特别有利的法典之间的分歧的消失。苦修来世之说至此告一结束。过去埋头在寺院里的坚定不移的宗教界人物现在不能不在俗世的生活中推行他们的宗教了。耶稣教的禁欲教义为这样一种在俗世范围内的禁欲主义创造了一个适当的伦理。虽然不要求独身，但是把婚姻纯粹看作是一种合理的抚育儿童的制度了。虽然不要求贫苦，但是却不容许为了追求财富而走向骄奢淫逸的歧途。所以塞巴斯蒂恩·弗兰克用这样一句话来总结宗教革命的精神是不错的，他说："你认为你已经逃出了寺院，但是人人都成为终身僧侣了。"

禁欲思想的这种转变的广泛而深远的意义，在新教的禁欲信仰的发祥地迄今不衰。在美国，教派的重要性尤其是显而易见的。虽然国家和教会是分立的，可是直到十五或二十年前，还没有一个银行家或医生卜居或缔结婚姻而不被人问到信仰的是哪一个教派，而且他的前途是好是坏也就依他答复的性质而定。任何人被吸收进一个教派都必须先对他的品行进行一番严格的调查。一个不承认犹太教关于内部道德法典和外部道德法典的区别的教派成员资格，无异是业务上诚实无欺的保证，而这种保证转过来又成为成功的保证，因而有了"诚实为最上之策"的原则，因而在教友会教徒、浸礼会教徒和卫理公会教徒之间，把上帝会照顾自己这个基于经验的教条反反复复地加以申述。"不敬神的人路上交肩而过都彼此不能信任。当他们想

做买卖的时候却找我们来了。虔诚是通往财富最可靠的道路。”这决不是“伪善之言”，而是笃信宗教和既非始料所及也向未指望的一些结果的一种结合。

诚然，财富的取得既归功于虔诚，这就引到了一个进退两难的处境，这个境况同中世纪寺院经常陷入的困境在各方面都颇为相似。宗教行会导致财富，财富导致堕落，而堕落又导致改造的必要。卡尔文主义设法通过人只是上帝所赐给他的一切的管理人这一观念来规避这个困难。它谴责享乐，可是非但不许可逃世，反而把共同劳动和劳动的合理纪律看做是人的合理的宗教任务。从这个思想体系之中产生了我们的“天命”一词，这一名词是只有受过新教的《圣经》译本影响的语言才熟悉的[①]。它表明了这个思想体系对合理活动影响的价值，而所谓合理的活动就是根据合理的资本主义原则作为履行天降的任务所进行的活动。归根到底，清教徒和斯图亚特王室之间的分歧的基础也在于此。两者的思想都是受资本主义支配的，但是在清教徒看来，犹太人特别是一切惹人讨厌事物的化身，因为他专门从事于诸如战争贷款、包税和出租职位之类的讨好宫廷的既不合理而又不合法的职业的[②]。

天命观念的发展很快就给了企业主——也给了勤勉的工人——一个完全问心无愧的感觉，企业主给他的雇工以永远得救的希望作为他们用苦行的精神专心致志于天命以及向他通过

① 韦伯：《宗教社会学论文集》，第一卷，第63页及以下各页，第163页，第207页（“天命”即Beruf，本文集其他译者译为“天职”，“职业”等等。——编注）。——德文版编注

② 虽然必须作一些保留，但一般可以用犹太人的资本主义是投机性的流氓资本主义，而清教徒的资本主义是市民劳动组织这种说法，来表明它们的不同。参阅韦伯：《宗教社会学论文集》，第一卷，第181页。——德文版编注

资本主义而对他们进行的无情剥削的合作所给的工资，而这种永远得救的希望在教会纪律对于整个生活控制到了如今想像不到程度的一个时代里，是具有和今天全然不同的现实性的。天主教教会和路德派教会也承认这种纪律，并且也予以实行。但是在新教的禁欲社会中，准否参加圣餐却要看伦理是否适合而定，而伦理是否适合则又要以商业的荣誉为定，但是并不过问信仰的内容。资本主义个体生产的这样一种强有力的、在不知不觉之中纯化了的组织，在任何其他教会或宗教之中都向来没有存在过，而且相形之下，甚至连文艺复兴时对资本主义的贡献都微不足道了。它的实行者专心致力于技术问题，而且是第一流的实验家。实验是从艺术和采矿方面采纳科学而盛行起来的。

但是文艺复兴的世界观虽然并不像宗教改革的革新那样，改变了人的灵魂，却在很大程度上决定了统治者的政策，16世纪和甚至17世纪初期差不多所有的伟大科学发明都是在反对天主教的背景下取得的。哥白尼是一个天主教徒，而路德和梅兰克顿却摒弃他的发明。科学进步和新教决不可混为一谈。天主教教会固然有时阻碍了科学的进步；但新教的各禁欲苦行教派却一直倾向于不跟科学打交道，除非在事关日常生活的物质需要的情况之下。但在另一方面，把科学提供给技术和经济学却是新教的特殊贡献[①]。

---

① 另参阅特勒尔许（E. Troeltsch）：《基督教教会和团体的社会学》，两卷，蒂宾根，1913年版（1919年再版）。在反对马克斯·韦伯关于卡尔文主义的深远意义所持看法的人们之中，应该举出布伦坦诺《现代资本主义的发现》，慕尼黑，1916年版，第117页和勃罗德尼兹《英国经济史》，第1卷，第282页。（关于韦伯在这方面的理论的英文本的阐述，可见于《现代评论》，1910年号中所载福赛思（P. T. Forsyth）关于卡尔文主义和资本主义的两篇论文。另参阅托尼（R. H. Tawney）：《宗教和资本主义的兴起》，伦敦和纽约，1926年版。）——英译者注

现代经济人道主义的宗教根柢已经枯凋；如今天命的观念在世界上已经成为残渣。禁欲的信仰已经被一种悲观的，虽则并不是苦行的世界观所代替，这种世界观，正如孟第维尔的《蜜蜂的寓言》所描述的那样，认为私人的罪恶在一定的条件下会是有益于公众的。随着各派原有的巨大宗教感化力的烟消云散，相信利益一致的启蒙运动的乐观主义在经济思想领域中就作为新教的禁欲苦行主义的继承者而出现了，它变成了 18 世纪后期和 19 世纪初期的王公、政治家和作家的指导原则。经济伦理是在禁欲苦行主义的背景下勃兴起来的，现在它已经丧失了它的宗教意义。只要它还能给工人阶级以永世幸福的希望，他们就有可能接受他们的命运。这种安慰一旦幻灭，在以后飞速成长的经济社会中，那种紧张险恶局面的出现就在所难免了。这个阶段是在 19 世纪钢铁时代开始之初，早期资本主义结束之际到来的。

（姚曾廙　译）