

從「新教倫理」 談經濟全球化衝擊下的「儒家倫理」⁺

石計生^{*}



跨界流動與高度相互依賴的資本、貿易與技術所形成的經濟全球化，是二十世紀以來，資本主義高度發展的結果。1970 年代末期，關於東亞國家的快速經濟成長的動力因之探討，「儒家倫理」（the Confucian ethics）是其中一個非常熱門的討論焦點，雖然在之後三十年之間，這個熱潮有趨緩之勢，但隨著二十世紀中葉之後中國經濟發展在當代全球化過程中的亮眼表現，「儒家倫理」在其中所扮演的角色，又成為討論的焦點。

「儒家倫理」作為一種「經濟倫理」，作為一種經濟行為的動力因，這個問題的提問，是源於「韋伯命題」（Weber's thesis），即德國社會學家韋伯（Max Weber）的《新教倫理與資本主義精神》（*The Protestant Ethics and*

the Spirit of Capitalism）一書中，對於喀爾文派的入世禁欲基督新教倫理，作為資本主義的資本積累精神的思考。因為，如果「新教倫理」可以是資本主義發展之初的精神基礎，那麼，為何「儒家倫理」不可以是現代中華資本主義的精神基礎？在經濟全球化的今日，「儒家倫理」面對的衝擊為何？「儒家倫理」是否能裨益中華經濟圈的資本積累呢？

我將從經濟社會學的向度討論三個部分：首先，釐清「韋伯命題」的意涵，即針對有利於資本累積的經濟倫理：「新教倫理」的溯源及其發展考察；進而，從比較研究的方法，論證「儒家倫理」作為中華資本主義的精神基礎的可能，以及解析經濟全球化與儒家倫理的資本積累效能關連，最後是結論。

⁺ 本文係 2013 年 1 月 15-16 日本院主辦「儒教與公民生活」研討會內容。

^{*} 東吳大學社會學系教授、南京大學社會系客座教授。

經濟社會學是將重點「放在經濟與社會現象交會的研究」。¹ 經濟社會學研究的對象可以是「基於綜合社會學的」、「作為邊緣領域或中間領域的」、「作為經濟史或實證研究的」、「作為純粹經濟理論的」、或「作為專門科學的社會學」的經濟社會現象。² 基本上是從經濟學分化出來的一門學術專門。經濟學之父亞當斯密（Adam Smith）時代之後，主流傾向量化，經濟學流失了兩個傳統，一是制度，二是發展，而這兩者，恰好是社會學面對工業革命以來的社會巨變的思考主要重心，於是「經濟社會學」，就是在這樣的聚焦下展開。制度學派經濟學家熊彼德（Joseph Schumpeter）認為經濟社會學目的在解釋人們如何表現自己要的行為，而且界定該行為必須是和影響經濟行為相關的制度性力量，如國家、私有財產權或契約。因此經濟社會學的定義是：「在任何時候，人們所產生具備經濟效果的社會行為，其原因是什麼？」³ 這個看法的不足之處在於未明示「原因」的面向為何？社會學家韋伯進一步提出，「社會——經濟科學」雖是研究經濟與社會現象的交會，但是過於經濟學的看法會導致著力點集中於探究現代交換經濟的市場，與價格形成的問題；經濟社會學則應該洞察「與經濟關連」，和「受到經濟限制」的社會現象。⁴ 韋伯所說的「與經濟關連」的社會現象，指的是宗教與政治等非經濟的制度力量；而「受到經濟限制」的社會現象，則超越熊彼德的制度性分析，指向日常社會生活，如美學的或宗教的面向，是如何影響著經濟行為，於是價值或倫理就成為考量人們日常生活的一個向度，這個向度，就是我們研

究的對象：「經濟倫理」。

綜上所述，「資本累積」是經濟社會學的經濟效果，而該行為的原因，是不是「新教倫理」呢？進一步而言，把資本主義議題限定在「經濟倫理」中說明了這裡的主題，是想從資本的累積這個造成經濟全球化資本主義的根本經濟現象出發，去探究它的社會因果。

新教倫理的溯源考察及其發展

從韋伯的理論來看，「經濟倫理」可以是一種「紮根於各種宗教的心理與實際關連中的行動的實際動力」，⁵ 資本累積的社會因果，在傳統主義向資本主義過渡的時間裡，是和一種特殊的資本主義精神相關，這種精神，就是著名的「韋伯命題」所說的基督新教的入世禁欲經濟倫理。韋伯研究學者稱這種在資本主義精神內產生的較為狹窄路徑，是一種經濟生活的特殊理性過程。⁶ 而就韋伯的畢生學術事業來說，它是包含在一個更大的理念型，亦即整個西方理性主義的趨勢架構之中。因此，當韋伯在《經濟與社會》（*Economy and Society*）這去世後才出版的巨著中，對於資本主義社會本身的經濟制度進行分析時，就十分重視合理計算利益或實用主義動機的市場行為取向，而市場更是像階級、地位、政黨等權力的競技場。這種市場權力的運作和個人的生活機會息息相關，其分配若不平均，則會造成社會的不平等。⁷ 這種徹底朝向理性化的法理型社會，早年韋伯所研究的新教經濟倫理的作用已不復見，此時，資本累積的社會因果乃是建築在物質基礎（如市場）上的權力分析。這是韋伯的

1 Carol Trigilia, *Economic Sociology, State, Market, and Society in Modern Capitalism* (London: Blackwell Publishing, 2002).

2 朱國宏（編）：《經濟社會學》（上海：復旦大學，1999年）。

3 熊彼得（Joseph A. Schumpeter）：《經濟分析史》（臺北：臺灣銀行，1978年），頁34。

4 轉引自 Robert J. Holton and Bryan S. Turner, *Max Weber on Economy and Society* (London; New York: Routledge, 1989).

5 前揭書。

6 Philip Abrams, *Historical Sociology* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1982), p. 89.

7 Robert J. Holton and Bryan S. Turner, *Max Weber on Economy and Society*, pp. 180-181.

世界觀從「地位取向」的社會，向「市場取向」的社會讓渡的必然結果；同時也是韋伯在經濟社會學上的一貫態度：「物質雖是推動人類文明前進的火車動力，它直接指導著人們的行為，但是由『理念』所創造的『世界圖像』，就如同火車的轉軸手一樣，決定著被物質利益所推動的行為軌道之方向。」⁸ 新教倫理在資本主義發展的過程，正有如那轉軸手一段，在歷史中，就在那裡作用於一時，卻是那麼關鍵而重要的，一時的作用。

事實上，韋伯在《新教倫理與資本主義精神》書中所展現的邏輯很容易令人誤解，而將他視為唯心論者，或者只考察部分國家就遽下結論的謬誤推論。⁹ 但這些批評由於方法論，或觀點上的以偏概全，使得他們無法看清韋伯嘗試從歷史的諸多關連去尋找資本主義精神的文化淵源之本意。因為，韋伯深知，在經濟上的顯著性並不能保證在文化上的顯著性。所以即使統計上顯示猶太教徒在對資產的貢獻遠超過新教徒，這實證的數據的普效性，就韋伯而言不當是在統計或經濟史中尋求答案，而當從歷史的向度裡找到經濟顯著的根本解答。新教徒奇特的「入世禁欲」，這令人費解的倫理，就是韋伯對於「大量財富積聚了起來，這些財富並沒有用來貸款以賺取利息，而總是重新用於商業投資」的根據資本累積原理建立起來的資本主義解答。也就是，韋伯認為資本額的大小或其來源並不能是近代資本主義擴張的動力，新教倫理所促成的經營理念的改進（銷售方法、產品質量的調整、廉價多銷原則等理性化過程）所代表的新精神——資本主義精神，其發展演變才是真正的關鍵。亦即，先於資本主義的生產模式，已有資本主義精神的存在了，

這是一種「商人群體的精神氣質之展現」。

現在，我們從經濟社會學的角度就要問：這種有助於資本累積的經濟倫理是怎麼產生的？它是如何作用的？這就涉及了對新教倫理的歷史考察及其發展追蹤。

韋伯從研究馬丁·路德（Martin Luther）的「職業」概念出發，這個概念宗教上意指「上帝所安排的任務」的意思，是基督新教的首創者路德對《聖經》翻譯或創造出來的產物。但路德職業概念的傳統主義色彩卻並非喀爾文派那種通過自我約束工作而獲得救贖的看法。這中間的變化轉折，我將從：新教倫理和新教之前的基督教倫理的異同，與路德的新教倫理和喀爾文的新教倫理的異同兩方面來加以說明。

雖然韋伯研究學者施路赫特（Wolfgang Schluchter）曾經根據韋伯的「政治」型宗教及拒世的教贖型宗教，但是，事實上幾乎所有的宗教都是以脫離痛苦，獲得解脫的救贖為目的，差別只在於修行的法門不同而已。從施路赫特運用理念型所構築的「文化宗教的分類表」來看，新教和新教之前的基督教其相同處在於他們均屬拒世型的救贖宗教；其差別在於前者是入世禁欲，對世界的基本態度是支配現世觀，而後者是出世禁欲，對世界的基本態度是克服現世。¹⁰ 這段論述，其實就已蘊含了兩者不同的職業觀。因為，就西方基督教傳統而言，世俗的勞動通常只是一種保羅（Paul）在《福音書》所說的通過神而達到永恆的救贖；在漫長的中世紀時代，聖潔／世俗的徹底二分，所有的知識是神學的附庸，肉體的勞動自然也是為神服務的事業，阿奎納（St. Thomas

8 轉引自 Robert J. Holton and Bryan S. Turner, *Max Weber on Economy and Society*.

9 如 K. Samuelsson 的看法，參 Robert W. Green (ed.), *Protestantism, Capitalism, and Social Science: the Weber Thesis Controversy* (MA: Lexington, 1973), p. 127.

10 Wolfgang Schluchter, "Weber, Sociology of Rationalism and Typology of Religious Rejection of the World," in Scott Lash and Sam Whimster (eds.), *Max Weber, Rationality and Modernity* (London: Allen & Unwin, 1987).

Aquinas)認為人類的社會是墮落的，其中的價值是短暫且充滿罪惡的，必須透過教會或團契的力量，根據社會的自然狀態去建造更高價值的獨特的基督教次序；這種特洛慈（Ernst Troeltsch）所謂的自然律和恩寵倫理之間的衝突，注定要把利潤的追求、投資，以及經營管理等現代勞動的特質壓抑在虔誠對神服務的信心底層。人是作為一種領受神恩的容器而活著。傳統基督教把恩寵視為自然的至善和自然的上層結構，這種絕對的聖潔之獲得是有可能的，那是透過出世禁欲的苦行或者在高度虔誠的團契靈修來克服現世。每個人都有義務認為自己是選民，每個人都能獲得救贖，只要能夠培養「純粹的內在精神，在痛苦和試煉中信託上帝，以及願意犧牲自我，犧牲所有世俗權利，權力的使用和財產權等」，¹¹ 這種友愛精神，即是典型的西方傳統基督教倫理。

新教倫理基本上承襲了這套思想而有所創新。承襲的色彩在路德派中較為濃郁，創新的部分在喀爾文派中則較為明顯；特別是從這整套神學的經濟倫理和基本累積相契合程度來看，其趨勢愈發鮮明。特洛慈的主張，認為西方傳統基督教和新教的差別，並非在於流行的見解——兩者是律法和恩寵的對抗，而強調新教的特點是早期路德對於「恩寵本身加以新的解說」。教會仍然是一個神恩重要的代理機構，只是在路德的詮釋之下，傳統教會之作為一個恩寵倫理的審查機構，它原來的律法權威，卻在路德強調以屬靈的方式去實現這個律法而瓦解。於是，我們看到一個新的恩寵觀念產生了！傳統的恩寵邏輯：〔相信〕→〔律法審查恩寵的倫理性判準／善行／熱望聖潔〕→〔救贖〕其恩寵是「一種超自然的，聖禮上的

恩寵，是一種較高超而神秘的奇異，經由聖品分發給人，並且是託付給教會；它有雙重作用，即赦罪和神秘地提高人性」，轉而成為一種訴諸個人主義式的救贖觀，它朝向今世，反對苦行；它以《聖經》作為律法權威的唯一來源，「注重聖禮的教會為那注重聖經和證道的教會所取代」；它反對神秘主義，強調由於信靠《聖經》、理智與良心，通過預定的神蹟，人定能獲救。這種以拯救的真實感為心理基礎的新教倫理，看到了神有一種客觀的創造力，給予懦弱的人類希望。但是新教倫理在路德派手裡仍然是不利於資本累積的，這點，我們必需把他拿來跟喀爾文派相較才能看出路德一生思想的矛盾性及其影響。

馬丁·路德是一個內心充滿焦慮，對救贖滿懷熱望，又天縱英才氣質的宗教領袖。這個被心理學家愛力克森（Erik H. Erikson）稱為曾患有憂鬱症，在唱詩班中發狂的青年路德，其創造力展現在一種徘徊，即「徘徊在沮喪和興奮兩種極端的情緒之中，與指責自己或指責他人兩種極端的情況之中」，¹² 它表現在路德的新教倫理則為當然的二元倫理觀。即一方面，路德所代表的是挑戰傳統基督教的宗教改革，其倫理是一種「因信稱義」的倫理，它是個人的、屬靈的，是「義人必因信而得生」的純粹的，¹³ 激進的基督教倫理，它是積極的倫理；而另一方面，路德重視《聖經》並視之為真理唯一最高的根本，遂產生一種以上帝的話為最高權威的倫理，必須服從神所規定的世俗規範，它是一種教條的倫理，保守的倫理。所以 A. R. Wentz 教授認為，這種根據「因信稱義，和以上帝的話為最高的權威，兩大原則就已注定了路德宗教傳統的積極而保守的性

11 特洛慈（Ernst Troeltsch）：《基督教社會思想史》，戴盛虞等（譯）（香港：基督教文藝出版社，1968年），頁298。

12 愛力克森（Erik H. Erikson）：《青年路德》，康綠島（譯）（臺北：遠流出版社，1989年），頁43。

13 〈羅馬書〉，17。

質」，¹⁴ 並且，晚年路德越來越傾向後者，而相信一個篤誠的慈父政府和對其效忠的重要，從而，這種保守倫理表現出來的經濟觀，是非常靠近中世紀那種自然經濟式的傳統主義的。這自然的經濟倫理視高利貸、擔保和貨幣信用制度為侵犯天命領域的行為，社會的自由競爭是不該的，人當以其所處的階級去勞動獲取合乎其身份地位的收入，追逐利潤是可恥的行為，職業的意義是在「其中順從和服務是愛鄰人最實在和最合適的方法」，¹⁵ 這是不鼓勵資本累積的反動經濟倫理。

雖然喀爾文曾在一篇論文熱烈讚許路德，說在尋求教會的潔淨上，「我們都還在追求能與路德同一目標」，¹⁶ 也和路德一樣認為因信稱義的倫理是非常重要的；但是由於兩者對於上帝的觀念不同，其由此觀念衍生的不同的宗教倫理及社會責任，遂使我們看到了喀爾文派的接近現曙光的經濟倫理。在《基督教要義》（*Institutes of the Christian Religion*）這部書的第三卷第十四章第二十一節，喀爾文曾闡述他對救贖的看法：「至於我們得救的基本原因乃是聖父上帝的愛；具體的原因乃是聖子基督的服從；功能原因乃是聖靈的光照——就是信；而最後原因乃是上帝的無限良善的榮耀」這個救贖的最後原因，讓喀爾文發展出很特別的上帝觀念。他扭轉了路德式慈愛天父而代之而起的是隱藏的，威嚴的上帝形象；祂所擁有的權柄是絕對的，祂預選基督徒中的部分人能得救，這是上帝給予人類不同命運的「永恆的命令」。¹⁷ 這時產生的恩寵觀於是就和路德派有

很大的差別。路德派的新教倫理只是有恩寵的手段而已。他們專心於培養個人的情緒生活，以行善來穩固信和恩寵的存在，每個人都被預選，每個人都覺得自己是上帝的容器。而喀爾文派的恩寵是像韋伯所說的「喀爾文派的上帝要求祂的信徒的不是個別的善行，而是一輩子的善行，並且還要結合成一個完整的體系」。¹⁸ 更激烈的說法像特洛慈認為那是「和善行完全無關的恩寵」，¹⁹ 因為不管教會產生完整的體系或完全無關也好，它所指的是人所有的行為標準是來自一個律法，那就是上帝的榮耀！人是有限，卑微的存在，如何能在神面前要求什麼呢？「有限的不能包含無限」這是喀爾文派的原則。因為我們的心智不能領悟祂的存在，「如果我們進入於祂的偉大尊嚴之中，我們必站立不住。」²⁰ 這種 Master morality 造成的後果是「永生是預定給某些人，永刑給了另外的一些人。每一個被造的終局非此即彼，或生或死是預定了的。」²¹

這個獨特的預選說在個人身上產生了深遠的影響，因為「基督徒的生活完全是為了朝向一個超驗的結局，即獲得救贖。也正因為這個原因他在現世的生活是徹底理性化，完全由增添上帝的榮耀這個目的所支配」，²² 在生活的行為上榮耀神正是信仰的最佳試鍊，因為揀選與否是上帝的事情，喀爾文教派相信恩寵是不會失掉的，他們解決心裡的焦慮，證明自己的被揀選的辦法是作為神的工具，把注意力集中在具體的目標上，「用來建立上帝之國的工作」，²³ 這是本文想要追蹤的有利於資本累積

14 路德（Martin Luther）：《路德選集》（香港：基督教文藝出版社，1968年），頁18。

15 特洛慈：《基督教社會思想史》，戴盛虞等（譯），頁349。

16 喀爾文（J. Calvin）：《基督教要義》，徐慶譽（譯）（香港：基督教文藝出版社，1970年），頁72。

17 前揭書，頁50。

18 Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (London: Allen & Unwin Ltd., 1978), p. 117.

19 特洛慈：《基督教社會思想史》，戴盛虞等（譯），頁359。

20 喀爾文：《基督教要義》，徐慶譽（譯），頁75。

21 前揭書，頁50。

22 Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, p. 118.

23 特洛慈：《基督教社會思想史》，戴盛虞等（譯），頁367。

的新教倫理的起源。因為喀爾文派的人世禁欲（韋伯）或苦行主義（特洛慈）它的倫理特質是，既用原罪等形上學概念來譴責今世，又對感官作極端理性的管束，精神上新教徒輕視現世的事物，但既然留在世界裡面，就要勝過這個世界，支配這個世界。韋伯說「那要強大的要求生活統一性的傾向在否定肉體崇拜的觀念上找到了其理想的基礎」，²⁴ 而這種傾向直至今天仍大大增強著資本主義對生產標準化的興趣。特洛慈說新教仍然主張一種苦行資本，它是「世界生活中的苦行資本」。²⁵

有利於資本累積的經濟倫理是喀爾文派的勞動是神的工具的倫理，比較喀爾文教派和路德教派在職業和經濟倫理上的特質可以得知，新教徒在這樣的職業倫理導引之下，「這種禁欲主義行為意味著人的一生必須與上帝意志保持理性的一致，而且這種禁欲主義不再是一種不堪承受的重擔，而是每一個確信拯救的人都能做到之事」；²⁶ 和路德派一樣，喀爾文派也遠離修道院，在塵世的浮沉中以堅定的信念和認真的工作榮耀上帝的權柄，但它的非預期結果於是誕生了資本主義精神，而且是現代經濟大量資本累積的市場模型的先聲。質言之，「韋伯命題」的意涵，即針對有利於資本累積的經濟倫理進行思考，我們由以上的論述得知，「資本主義精神」包括兩個條件：（1）為免受天譴而力圖支配今世生活的特殊心理焦慮；（2）一個特殊的理性化的經濟生活。

斷裂或連續：經濟全球化衝擊下的「儒家倫理」

「儒家倫理」作為一種「經濟倫理」，成

為華人圈的資本積累的動力因，1970 年代的討論，大多集中在理論層次，欠缺實際的經驗觀察。²⁷ 直到全球化的時代來臨，1993 年萊丁（S. Gordon Redding）寫了一本《中華資本主義精神》（*The Spirit of Chinese Capitalism*），以經驗的考察提供理論的新反省，這本仿韋伯名著《新教倫理與資本主義精神》的書，提出了「儒家倫理」作為中華資本主義動力因的可能性。他直接以臺灣、香港、和其他東南亞國家的華人在海外開設的公司為例，論證祭祀祖先等宗教觀念、家庭主義的倫常觀，均是形構華人經濟行為的重要原因。世界經合組織曾定義「經濟全球化」為「在貨物及勞務貿易、資本流動和技術轉移與擴散基礎上不同國家市場和生產之間的相互依賴程度不斷加深的動態過程」，²⁸ 故解釋東亞經濟榮景的原因可以是經濟政策、全球經濟結構的變遷、理性化的經濟組織和社會文化因素等；但是萊丁以韋伯「新教倫理」為思考摹本，認為「經濟文化」和經濟活動的關連，創造了一個清楚且獨特的形象，同時為特殊的經濟特質與社會價值所認同。²⁹ 這個被認同的「獨特的形象」，就華人經濟圈的經營而言，就是以「儒教」為核心，並揉合了道教與佛教某些共通的觀念所共同型構的基礎信仰與價值，我們稱之為「儒家倫理」。而「經濟全球化」對於「儒家倫理」的衝擊，可以從「儒家倫理」的價值觀的斷裂或延續來觀察。

「儒家倫理」的「操作性定義」，直接展現現在華人的社會結構，如重家庭、重人際網絡、重族群觀等；同時也作用在關係法則上，

24 Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, p. 168.

25 特洛慈：《基督教社會思想史》，戴盛虞等（譯），頁 383。

26 Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, p. 153.

27 參閱蕭欣義：〈儒家思想對於經濟發展能夠貢獻什麼？〉、楊君實：〈儒家倫理，韋伯命題與意識型態〉，均收於杜念中、楊君實（編）《儒家倫理與經濟發展》（臺北：允晨文化公司，1987 年），頁 45-85、227-261；張德勝：《儒家倫理與秩序情結》（臺北：巨流圖書公司，1989 年）。

28 李坤望、劉重力（編）：《經濟全球化：過程、趨勢與對策》（北京：經濟科學出版社，2000 年）。

29 S. Gordon Redding, *The Spirit of Chinese Capitalism* (NY: Walter de Gruyter Press, 1993).

如重孝順、重面子、重有層次的信任等。所有這些「儒家倫理」高度創造了華人經濟行為的特質：工作倫理、節儉的金錢觀與實用主義。同時具備宗教與信仰系統的「儒家倫理」是華人經濟行為的動力因。其中最為關鍵的論述在於華人進行資本累積的原因是為了「家」，為了養家活口。「為了家」是華人面對周遭環境的挑戰時的一種集體理性行為，「家」同時也是宗教祭祀觀念的空間媒介，這樣形構了華人的社會經濟行為。在上述的「儒家倫理」思考氛圍下，萊丁以海外華人中小型家族企業為研究對象，又進一步提出「家父長制」、「不信任感」、與「個體主義」作為論述的基礎。

就「家父長制」而言，指的是政治上的功能論觀點，強調儒教國家的封建角色、層級分明的階層關係，如孔子所言「君君、臣臣、父父、子子」，因為知道自己的地位與位置，只要保持忠貞與順從，就能取得應得利益與權威。但是，萊丁將「家父長制」從政治層面，過度推論至華人家族企業的經濟活動上實屬錯誤；因為那樣意味著服從「家父長制」的華人經濟圈是以和諧的方式經營企業。事實上，東亞國家中的企業勞資衝突從未間斷過；舉例而言，戒嚴法解除後的臺灣，該年就有 1,600 件勞資糾紛。因此，如果我們想要將古老的「儒家倫理」運用到現代華人家族企業，必須非常小心其中「倫理」內容的「斷裂」或「連續」的問題。可以得見，「家父長制」的過度美化的企業層級與控制，在當代中華資本主義精神中，很難獲得持續的政治運用。

而「不信任感」指的是「對於家族成員之外的人的不信任」，³⁰同時，「儒家倫理」的

「不信任感」也意指「重土輕商」的古典的反商情結，「不信任感」因此將家族與反商的社會關係糾結在一起。就這點而言，「儒家倫理」的「不信任感」在歷史辯證過程中出現了一個揚棄的「既斷裂又連續」的辯證過程：對家族的成員信任的保留，與否定掉封建時代的反商情結。因此，「不信任感」帶領著華人經濟圈創造務實的公司，一種小而緊密關連的家族企業。但中華資本主義精神和家族企業的「不信任感」的選擇性親和，還有更為豐富的意涵。「不信任感」是萊丁所說的「家庭主義」諸多面向的一個。「家庭主義」其實是華人經濟圈創造中華資本主義精神的核心，它源於一種對於「養家活口」的心理焦慮，其中「孝順」當然更是儒家倫理的重要元素。在華人社會中，「每個家庭的生存仰賴自己的資源，且每個家庭成員在生活中依賴自己的家庭甚劇，那不為家庭努力工作的人，定會遭受到嚴厲的社會壓力」。³¹這種「社會壓力」是徐復觀先生式的「社會通過了這種以愛為結合扭帶的家族組織，大家在家族生活中，使公與私、權利與義務、個體與全體，得到自然而然的融合諧和」，³²為了這個「家庭之愛」，形成一種類似韋伯「新教倫理」的「心理焦慮」，如果不能工作養家，會被輿論視為不孝，而無法在日常生活中立足。當代資本主義的社會，輿論的力量大大衰弱了，個人主義式的思考增強了，但是「家庭之愛」的焦慮仍然透過中華文化的傳輸力量，深深影響著華人經濟行為的動機，當輿論的制約不再是最重要，卻仍能夠為家庭奮鬥，這表示「儒家倫理」已由外而內，成為一種「內在的力量」，不思而得的文化深層動力。

30 前揭書。

31 前揭書。

32 徐復觀：〈中國孝道思想的形成、演變，及其在歷史中的諸問題〉，《中國思想史論集》（臺北：臺灣學生書局，1974年）。

「個體主義」是另一個萊丁思考「儒家倫理」與經濟行為的重點。當我們觀察華人家族企業的組織型態，會發現一種「非常重視個人關係的決策模式」，他稱這為「個體主義」。就韋伯所啟迪的理性的經濟行為而言，強調個人關係的決策其實是非理性的，因為其用人是基於是否「忠貞」，而非「技術能力」，這構成華人社會的「情、理、法」的有優位性的社會束縛，和西方社會的「法、理、情」有根本差別。在華人社會，「對於商人而言，法律從來不是一個必須遵守的實踐資源，而這，正顯示所有的關係保持在個體之上」。³³ 余英時先生進一步清楚指出，「儒家倫理」的「個人」不是西方天賦人權的具備私有財產意識的個人，而是「關係中的個人，相互依賴關係中的個人」以及「五倫即是以個人為中心而發展出來的人際關係」。³⁴ 這種人己親疏的關係，通常是由家庭輻射出去，有等差的愛。在企業經營上的表現，雖然也有它的好處，如能夠在雇主與勞工之間，形成比較長期和穩定的兩造關係，從而降低了經濟交換時的交易成本，與企業控制時的成本效益考量；但是，在經濟全球化的跨界競爭時代，家族企業的問題在於和其他企業合作的有限性，欠缺價值中立的理性態度與專業化能力，和非理性機會升遷的危險。於是，這些問題，就可能造成企業交易的障礙。萊丁因此論證華人家族企業規模通常屬於中小型企业，無法形成大型跨國企業，並且企業之特質多為商業而非管理。「儒家倫理」的「個體主義」因此在經濟全球化的當代，成為一種華人經濟勢力擴張的障礙。「個體主義」

創造家族成員之間特殊的信賴關係，形成一種非理性的「近親繁殖」，血緣穿透所有的經濟活動面向，甚至包括職務的分配。「儒家倫理」的「個體主義」作為中華資本主義的精神基礎，因此是處於「斷裂」的狀態，不利資本積累。

從上述討論中，我們發現，事實上，多數的「儒家倫理」（如家父長制、不信任感的反商面向與個體主義）都是不利於資本主義的資本積累。但是，其中弔詭的情況是，「儒家倫理」的環繞在「家庭」為中心的養家活口的「心理焦慮」，卻是萊丁發現華人現代企業能夠創造經濟奇蹟的動力因，這點十分類似韋伯的「新教倫理」。「家庭」在當代所持續保存下來的，和資本主義有選擇性親和的，是「儒家倫理」，是以「孝順」和「祖先祭祀」相關連的心理過程。就這點而言，我曾提出一個比較「新教倫理」與「儒家倫理」的概念模型，說明「儒家倫理」作為東方經濟倫理的可能。³⁵ 本文將從該圖進一步思考與發展「儒家倫理」作為一種「經濟倫理」的可能（見圖一）。

我們的問題是：「儒家倫理」作為一種「經濟倫理」，面對當代資訊高度流動的經濟全球化社會，它可以怎樣扮演促進資本積累的角色呢？

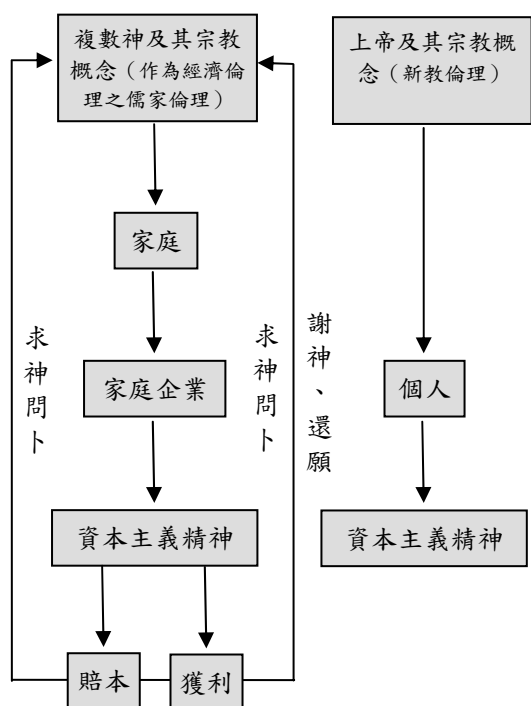
從過去的文獻看來，³⁶ 大致上同意儒家思想的「內容」與「價值觀」，對於現代經濟發展有不同的影響。儒家思想的「內容」，如萊丁所說的「家父長制」、「不信任感」與「個體主義」，其成分斷裂者多；但是儒家思想的

33 S. Gordon Redding, *The Spirit of Chinese Capitalism*.

34 余英時：《從價值系統看中國文化的現代意義——中國文化與現代生活總論》（臺北：時報出版公司，1984年）。

35 石計生：〈東方經濟如何可能？對萊丁（G. Redding）《中華資本主義的精神》一書的批評〉，《東吳社會學報》，第9期（2000年5月），頁179-196。

36 參閱蕭欣義：〈儒家思想對於經濟發展能夠貢獻什麼？〉；楊君實：〈儒家倫理，韋伯命題與意識型態〉；張德勝：〈儒家倫理與秩序情結〉；林端：《儒家倫理與法律文化》（臺北：作者自印，1994年）；石計生：〈東方經濟如何可能？對萊丁（G. Redding）《中華資本主義的精神》一書的批評〉。



圖一 儒家倫理與新教倫理的動力因比較圖

「價值觀」，如節儉、孝順、祖先祭祀等，直接延續到今日，而且對於華人圈的經濟行為，起了非常關鍵的動力位置。簡單地說，「儒家倫理」的再結構過程，是韋伯所判定的不利資本積累的「傳統主義」的否定，與有益經濟的「家庭主義」的新的肯定和發展。「儒家倫理」的封建色彩：如以「天命」為統治合法性的根源；以「孝」為德之本，服從祖先、家長與過去傳統的權威；與禮儀規範創造的「地位倫理」，³⁷ 均在強調跨界流動，與高度相互依賴的經濟全球化時代式微，取而代之的是和現代理性經濟組織相關連，調整後的「儒家倫理」。圖一所展示的，就是說明「儒家倫理」的推動資本積累的複雜過程。

相對於「新教倫理」的簡單模型，「儒家倫理」的運作顯然複雜的多，其中有三個關鍵性的差別：（1）作用單位，（2）神的類型，（3）反饋機制。「儒家倫理」的作用單位是家庭，「新教倫理」的作用單位是個人；「儒家倫理」的神的類型是諸神，「新教倫理」的神的類型是單一神；「儒家倫理」有反饋機制，「新教倫理」沒有反饋機制。

我們說過，「儒家倫理」跨越傳統農業社會到當代經濟全球化社會的東西就是「家庭主義」；其中，「孝順」是團結家庭的倫理核心，它不再扮演「三綱六紀」與「五倫」的首德的位置，而是傾向更為「人間的俗人倫理」。³⁸ 儒家倫理強調家庭和家族的關係，如「父慈子孝」，錢穆先生提出，「中國傳統，教孝勝過教慈」，³⁹ 父親慈愛是先天的，子女孝順是後天的，是需要教化培養，也就是儒家倫理戮力千年的著力點，這形成華人社會的一個根本生命特質，「孝順」因此成為不思而得的倫理原理。由「孝順」延伸出來的「家庭主義」，不但是對於在世親人的關愛，也擴及亡故的祖先，所以，「祖先祭祀」也是儒家強調的重點，每逢佳節倍思親之外，家族團圓時，也是檢視年來經濟成就的時機，這歸鄉的心理焦慮，正是「家庭主義」輻射出來的結果。經濟全球化的當代，「儒家倫理」創造的「心理焦慮」，再也和「天命」、過去權威、與「地位倫理」等「傳統主義」無關了，而是為了養家活口，創造未來而「入世禁欲」。「孝」作為一種元德，支撐的不再是為了中華帝國的鞏固，而是家庭或家族企業的單位綿延，這是「儒家倫理」的當代發展。「儒家倫理」吸收

37 顧忠華：《韋伯學說新探》（臺北：唐山出版社，1992年）。

38 韋伯：《儒教與道教》，王容芬（譯）（北京：商務印書館，1995年），頁203。

39 錢穆：《雙溪讀語》（臺北：臺灣學生書局，1985年）。

了資本主義理性的經濟組織型態，取代了「新教倫理」的個人化焦慮，創造一種集體的經濟能動性。這個「經濟倫理」與「經濟組織」的有機結合，如韋伯所說：「表面上相似的經濟組織形式，與一種極不相同的經濟倫理結合起來，就會按照各自的特點產生出極不相同的歷史作用」。⁴⁰就華人而言，當資本主義的理性會計與經營管理的「經濟組織」不再是問題後，「儒家倫理」的「家庭主義」的企業結合運作，反而「產生出極不相同的歷史作用」，就是 1970 年代「亞洲四小龍」的經濟奇蹟，與二十世紀中葉的中國經濟成就。

「儒家倫理」的其相關元素，「祖先祭祀」的內涵，也並不是只有祭祀祖先這樣簡單而已，還包括對於家族宗教信仰的共同崇拜。華人家庭最為常見的，在家的西方方位設置神壇，所供奉的除了祖先牌位之外，還包括佛像、道像、媽祖或三太子等民間信仰神祇，它們同時存在於華人信仰的廟宮之中。同樣的，在和現代資本主義與經濟組織結合後，「祖先祭祀」的封建傳統意涵淡化，反而是產生一種極具「功能神」意義的作用，負擔著確保經濟行為的安全性的功能。所以圖一所看到的，是「家庭」的成員和「諸神和宗教的理念」，而非像「新教倫理」的個人和單一神祇，基督的關係。所以很清楚的是，「儒家倫理」的作用單位是家庭，而「新教倫理」是個人；「儒家倫理」的神是複數的神，「新教倫理」是單數的神。但不管神是單數還是複數，其所起的促進資本積累的心理焦慮是一樣的；作為資本主義的精神，就「新教倫理」而言，是入世禁欲，為了榮耀上帝；就「儒家倫理」而言，是節儉實用，為了養家活口，光宗耀祖。

儒家倫理的經濟行為的最佳承載就是「家

族企業」，這也是萊丁書中的實證研究對象，在經濟全球化的當代，姑不論其實踐上的諸多缺點：如前述的中小規模企業、不信任外人與個體主義，其特點在於一種「新教倫理」欠缺的反饋機制。如圖一所示，不論賺錢或賠本，「求神問卜」成為華人經濟圈的行為後果的必然回饋動作。生意經營賠本，會動搖養家活口的倫理責任，因此心理焦慮加大，因此「問神」成為抒解命運的懷疑或焦慮的重要反饋途徑，以便重拾家庭的重擔的幸福；生意經營賺錢，部分來自努力，部分來自於好運道、好風水、好庇佑，因此「謝神」「還願」成為另一種圖一中的反饋機制。這個反饋機制，在新教倫理基本上看不見，因為喀爾文派理解的神意幽微不可知，其揀選是神秘的過程，人惶恐工作，為了找尋被揀選的徵兆都還來不及，遑論回頭詢問神的旨意。因此，儒家倫理所具備的反饋機制，就成為中華資本主義精神的一大特色。

與全球化結合的「儒家倫理」

我以比較的經濟社會學觀點，研究「新教倫理」與「儒家倫理」作為一種「經濟倫理」，在資本主義資本積累的過程所扮演的角色。如上述韋伯嘗言表面上相似的經濟組織形式，與一種極不相同的經濟倫理結合起來，就會按照各自的特點產生出極不相同的歷史作用。「新教倫理」與「儒家倫理」和資本主義經濟組織結合，產生怎樣不同的歷史作用呢？韋伯的「新教倫理」說明了和十九世紀資本主義精神的一個可能的選擇性親和；而二十世紀經濟全球化，「理性化的經濟生活」早已是一般的常態，「儒家倫理」雖源遠流長經歷千年，也造成了價值與內容上的斷裂，如家父長

40 韋伯：《儒教與道教》，頁 5。

制等。但是本文指出，其核心的「家庭主義」及其衍生出來的價值觀：孝順、不信任感、祖先祭祀等，均形構了經濟全球化的當代華人節儉儲蓄、入世實用的經濟行為的倫理基礎。在吸收資本主義現代的管理經營形式後，「儒家倫理」的核心價值的當代再結構，產生獨特的歷史作用，華人因而能在二十一世紀的全球競爭時代屹立不搖的重要原因之一。

相對於「新教倫理」，「儒家倫理」也擁有必須累積資本的心理焦慮，但不是來自於對於神的旨意的猜測、「一輩子行善」的壓力或「預選」的恐懼，而是來自於養家活口的家庭維持壓力，「儒家倫理」的這個壓力，不同於「新教倫理」一樣壓抑在日常生活的內心，而有一種反饋的過程，經由「求神問卜」解讀諸神的宗教理念，藉以得到心靈的慰藉，以便再出發。瞬息調整的全球經濟時代，表面上看起來「面對面」的貿易成為過時，但事實上，如莎森（Saskia Sassen）所言，全球化會落實在真實的領土上。全球化是讓資本、資訊、人員、商品跨越疆界的活動，是一種權力的新地理，經濟全球化展現的經濟活動是「空間上的離散和全球的整合」。⁴¹ 離散在全球各地的是分公司與工廠；整合的是座落在「全球城市」的總部指揮系統。「全球城市」的思考，除了電子空間高速傳輸經濟活動的運用外，也重拾「面對面」與「地方」的需求。以「家庭」為單位的「儒家倫理」，以「集體」的力量，展現城市之中的經濟活動，相對於「個人」，是相當有利的倫理基礎。

當然，誠如韋伯所言，經濟倫理不是經濟組織形式的簡單的「因變量」，同樣，經濟倫理也不是反過來從自己的一方去塑造經濟組織形式，徒有「儒家倫理」不足以開創全球資本

主義的市場，面對「跨界流動與高度相互依賴的資本、貿易與技術」的新世界，我們除了學習資本主義的法治與效率管理之外，如何建立全球經濟網絡，進一步善用網際網路與資訊社會的虛擬與真實介面的操作，將「儒家倫理」式家族企業提升至跨國企業的規模，這些都是我們建議未來值得思考與具體實踐時的關鍵。

41 Saskia Sassen, *The Global City* (New York, London, Tokyo: Princeton University Press, 1991).

