

研究紀要

俗世工作聖職化的社會學考古： 韋伯《新教倫理》中對路德「Beruf」 相關概念之推論理路

黃敏原

黃敏原 中山醫學大學醫學社會暨社會工作學系、中山醫學大學附設醫院社工組。感謝鄭祖邦教授於2011年初「臺灣韋伯研究學術研討會」的邀稿及張旺山、孫中興教授關於韋伯研究脈絡的指點。同時亦感謝本刊編委會及兩位匿名審查人員的指正與建議。

收稿日期：2011/9/5，接受刊登：2012/7/31。

中文摘要

韋伯在《基督新教倫理與資本主義精神》一書中探討馬丁路德於宗教改革時期因個人風格的聖經原文翻譯所帶出來的社會效應。他指出路德由於將「Beruf」的原意翻轉而使得「基督新教——德文地區」的信徒與宗教思維有了新的變化，自此也影響到周遭鄰近語區與其他宗派的神學認識。本文即從韋伯對於路德關於「Beruf」觀念的轉移之描述出發，試圖指出在他特有的分析方法與論述邏輯的特徵。從選定路德這個角色到描述其對聖經的翻譯、再到論述引進神學思想所造成的社會效應，本文欲指出一種理念型的研究方式，其使得韋伯在本研究的主論述得以可能。但，這種詞源式的神學思想考古是否能充分證成他在本書中的主軸論旨？面對社會心態史方面的質疑，是否能過關？

關鍵詞：俗世工作聖職化、理念型、Beruf、天主—基督信仰區、詞源學式考古

A Sociological Archeology of the Sacralization of the Inner-Worldly Profession: Re-Examining Martin Luther's Beruf Concept in Weber's The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism

Min-yuan HUANG

Department of Medical Sociology & Social Work

Chung Shan Medical University

Abstract

In *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Max Weber discussed the social effects following Martin Luther's translation of the Holy Bible in terms of his personal style and theological interpretation. According to Weber, Luther transformed the meaning of the term Beruf, and the modification changed theological thinking in what he called the "Protestant-German area"; he further claims that even the "Catholic-Latin area" and other protestant sects were influenced by the change. In this article I discuss the specificity of this analysis and the logic behind Weber's investigation of the development of the protestant ethic, defining this particular reasoning as a kind of "ideal typical" methodology, and observing that Luther and his translation occupied a central position in Weber's book. I respond to two questions in this article: Does etymological archeology concerning the Beruf concept justify Weber's main argument? And How would the theologians and the Christian civilization historians think about the "social reality" as described by Weber?

Keywords: Sacralization of the Inner-worldly Profession, Ideal-type, Beruf, Catholic-Protestant Contrast, Etymological Archeology

一、前言與問題意識

韋伯的社會學研究《基督新教倫理與資本主義精神》（下以「新教倫理」略之），自從首次出版¹以來，即受到學界同仁的質疑與挑戰。²透過他1905年以來幾場辯論，也充實了他在1920年《宗教社會學論文集》版本中的內容。³臺灣自從五〇年代前輩學者張漢裕以專篇文章⁴討論韋伯關於「資本主義精神」等問題以來，這本書⁵也成爲不可被忽視

¹ 本著作早先乃兩篇韋伯分別於1904,1905年發表於《社會科學與社會政策文庫》（*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*）第20, 21卷的文章，後經韋伯於1919年夏天再次校稿、補充而成爲《宗教社會學論文集》（*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*）第一卷中的第一部分。見Weber 1904, 1905, 1920。由於目前編纂的韋伯全集，關於「新教倫理」的部分尚未出書，本文則另外參照1993年由Klaus Lichtblau與Johannes Weiss所編的版本，他們特別將韋伯於1919年所重新修訂過的部分考究、區隔開來，以別於1904-1905年所書寫的內容。見Weber（1993a）。

² 布倫塔諾（Lujo Brentano）於1916年出版的《現代資本主義的開始》（*Die Anfänge des modernen Kapitalismus*），及當時《社會科學與社會政策文庫》同仁宋巴特（Werner Sombart）的《現代資本主義》（*Der moderne Kapitalismus*），都有針對韋伯論旨的反駁。見Brentano（1916）；Sombart（1916）。

³ 關於對「新教倫理」的批判以及韋伯的反批判，大致皆收羅在Johannes Winckelmann所主編的*Die protestantische ethik II : kritiken und antikritiken*一書當中。其中主體文章乃韋伯與H. Karl Fischer與 F. Rachfahl這兩位學者來回各兩篇的文章（計八篇）。此外，韋伯於1920年重校版的註釋裡面也常有與Brentano和Sombart對話的論述。見Winckelmann（1987）；Weber（1920）。

⁴ 張漢裕除了於1960年翻譯出無註釋版的「新教倫理」之外，另有兩篇文章討論關於資本主義等問題。見張漢裕（1958, 1959）；Weber（1960）。

⁵ 在中文世界中，「新教倫理」始終以一本書的樣貌被翻譯以及出版，故此我們稱之爲「這本書」。

的重要著作。⁶ 這當中亦有不少精湛的研究專門討論這本書的立意、啓發、書寫特徵⁷。另外，亦有針對「新教倫理」與資本主義等主題而進行討論的文章⁸。至於晚近，亦有論者特別從韋伯為文的深沈旨趣以及其在書中所彰顯的研究方法論來深化對這本書的探討。⁹

不過，就我們的文獻回顧中，似乎較少研究特別鎖定韋伯在本書中所使用的推論方式，韋伯如何探討關於核心字彙「Beruf」的翻譯事宜亦未被充分注意。他如何描寫路德翻譯的內容以及其過程？「Beruf」一詞

⁶ 雖然在臺灣整個對韋伯的討論要到八〇年代才算比較有規模，但在文獻的考究上，我們仍舊要從張漢裕先生的文章談起。關於韋伯目錄的整理，可參見孫中興（1990）、湯志傑（1990）與趙祐志（1999）。此外，在2011一月於佛光大學舉辦的「臺灣韋伯學術研究研討會」中，孫中興、鄭志成與張宏輝還整理出更晚近的韋伯研究文獻，見鄭祖邦（2011），頁126-151及附件一、二。

⁷ 如周伯戡特別談及韋伯討論「Beruf」一詞的重要性及其與「現代資本主義」之間的關聯；蔡錦昌則特別指出韋伯在該篇文章中所顯現出來的「欲力之理法」。而顧忠華亦著專書介紹「新教倫理」。見周伯戡（1984）、蔡錦昌（1987, 1994）、顧忠華（1997）。

⁸ 如翟本瑞大致檢討了基督教義對西方價值的社會性影響；張維安藉由討論西方中古封建體制與資本主義萌芽間的關係檢討「新教倫理」此命題，另外也特別比較了韋伯與宋巴特關於猶太教與現代資本主義之間關聯的論點。林端注意其倫理研究的理念型方法；顧忠華除了從中國的宗教檢討經濟倫理與資本主義間的關係外，也專章討論「韋伯的宗教社會學」，以及從「理性化」的過程整理喀爾文宗的教義。而陳介玄與陳介英皆對宗教倫理等相關問題有思考。見翟本瑞（1987）、張維安（1987, 1994）、林端（2003）、顧忠華（1990, 1992）、陳介玄（1989）、陳介英（1994）。

⁹ 如張旺山在〈真相就是真理：韋伯《新教倫理與資本主義精神》一百年〉與〈批判的決斷論：韋伯的「生活經營」的哲學〉兩文中，皆談及此書。見張旺山（2006, 2008）。

在翻譯過程中如何轉變意涵？而意涵轉變之後又帶出怎樣的社會影響？也就是說，韋伯如何透過神學詮釋史的描述，指出一條基督宗教在十六世紀宗教改革時期的轉折路線？這些韋伯論證時關於方法特徵的部分，似乎還值得深入耙梳與整理。循著這樣的問題意識出發，本文從韋伯在「新教倫理」中關於「Beruf」一詞的討論方式著手，試圖了解他如何討論「俗世勞動工作」的聖職化過程，然後再解析路德的聖經翻譯在韋伯這本書中的重要位置。

「新教倫理」一書中特別從神學教義的考察切入處理「天主·基督信仰」¹⁰中教義對於社會文化、乃至於集體心靈、集體社會行動的影響。在該書上篇第三章，題為「路德的天職觀」（Luthers Berufsbegriff）的脈絡中，韋伯精緻地處理了馬丁路德在1522-1534¹¹年間關於聖經翻譯所帶來的字詞意義的轉移、神學詮釋的「系統性」更動。韋伯的論述策略從挑選「天職」（Beruf）一詞的詞源學的考察出發，藉著指出馬丁路德對於聖經「重新」而且是「個人風格」式的翻譯，他大膽地指出了這樣的聖經翻譯也開啓了日後宗教改革者們對於「此世職業勞動」（weltliche Berufsarbeit）一種神聖化的詮釋與界定。此即，聖職與僧侶修道生活不再是唯一榮耀神、討神喜悅的職業；世俗的工作亦為上帝所喜。這種韋伯題之為「**在道德上自我實踐（sittliche Selbstbetätigung）的最高內容**」的轉移過程，雖然在路德的理解中仍舊

¹⁰ 在西方原文中即為「Catholic/Protestant」的對比，中文原應精緻地翻譯成「羅馬天主教 / 基督新教」，本文則考其語氣上的便利，將這兩個宗派統一翻譯成「天主 / 基督」。

¹¹ 其實韋伯所提及的年份是關於路德在1518-1530年間的總體心態（Gesamtstimmung）（Weber 2007: 87），不過由於路德是在1522年翻譯出《新約全書》，而在1534年翻譯出《舊約全書》，所以本文以這樣來斷代。

保有深度的「傳統主義」色彩，不過承襲這樣的改革精神之後，到了喀爾文宗（Calvinismus）的思想中，他們漸次開展出「孜孜不倦在世俗工作得以成爲救贖的表徵」等想法。

「Beruf」一詞在德文版聖經中的出現所造成的原文意義的翻轉，以及基督宗教對於聖職界定的「此世化」成爲韋伯推論「基督新教倫理」與「資本主義精神」之間微妙關係的灘頭堡，但同時也是其宗教社會學中談及「基督·清教信仰」教義與社會文化關聯等論旨的「房角石」。然而，韋伯對於帶有路德詮釋意味的聖經翻譯所帶來的社會效應的論旨，**卻是不是也是一種「韋伯式詮釋」眼光中的路德呢？「Beruf」這個詞真的如同韋伯所言，經由路德的翻譯之後，對於基督信仰的聖經理解有一個認識論上的翻轉嗎？還是這整套論述都只是韋伯一個未完全被證實或接納的「另種神學詮釋」而已？**本著這樣的關心與問題意識，本文試圖了解韋伯在本書中如何敘述路德神學在宗教改革時期所造成的影響。在解析路德翻譯聖經的過程中韋伯詞源學式的研究手法有何特徵？而若從神學理解的本位角度來看，韋伯在本書中對路德的定位將被如何看待？而從基督宗教發展史來看，他可有勾勒出真實的歷史現象？還是我們只能確定：韋伯在本書中所勾勒出來的「路德效應」是偏重於特定「宗教倫理」對於相應的文化地區及其擔綱者的社會影響的效力（Wirkung）¹²等社會學意義？

¹² 「效力」（Wirkung）對韋伯的社會學研究，無疑是一個極爲重要的概念。韋伯的社會經濟研究常直指他所探究的社會現象對於社會中的行動者所造成的「影響」層面。

二、路德版聖經的問世及其文化・精神效應

「新教倫理」一書中，韋伯於探討〈入世禁欲的宗教基礎〉（Die religiösen Grundlagen der innerweltlichen Askese）¹³ 之前，在上篇第三章放進了「路德的天職觀」（Luthers Berufsbegriff）¹⁴ 作為引言。在這短短十幾二十頁的論述¹⁵ 中，韋伯整理了十六世紀初馬丁路德重新翻譯聖經時造成的「文化效果」，這個被我們稱之為廣義的文化效果的實際內容，包含了路德使用「Beruf」一詞作為舊約希伯來文與新約古希臘原文中相關字詞的翻譯對應字；以此也造成了「世俗職業」一種神學理解上的轉移；而這種理解的轉移，正巧成為宗教改革裡關於教義重新理解的重要起始點：榮耀神的事功自此從純粹修道僧侶生活以及聖職職業中活化出來，使得「此世導向的」（innerweltlich）一般職業，也具有「聖職、呼召」等天職的意涵。然而，韋伯是如何描述路德這樣的翻譯所帶出來的神學認知的轉移呢？他的「Beruf」字詞與概念的「出現史」同「軌跡史」的描述手法與邏輯乃本文探討的重點。

首先，韋伯探討「天職，Beruf」¹⁶ 一詞在路德「聖經翻譯、神學重新詮釋」的事業中所轉出的新的意義，主要藉助了詞源學式

¹³ 即「新教倫理」一書的下篇的第一章之題目。

¹⁴ 這個在1904年原訂的抬頭，又於1920年韋伯校稿中改成「Luthers Berufskonzeption」，見Weber（1993a: 159）。

¹⁵ 以德文原版來說，在1904年於《社會科學與社會政策文庫》所發表的「上篇」的第三章正文只有十幾頁（從35到54頁）。見Weber（1904）。即使在後來加上幾個比較重要的註之後，充其量也不過二十餘頁的篇幅。關於加註版，本文所參考的版本是：Weber（1993a）。

¹⁶ 德文「Beruf」一詞，具有英文翻譯中的「calling」（聖召）與「vocation」（職業）兩義，為避免模糊，本文直接以「Beruf（天職）」來描述韋伯所要談的概念。

(etymologisch) 的考古。他循著當年路德所能參閱的聖經原文版本，設身處地地揣摩路德所處的文獻環境以及語意實況，進而推論出他在翻譯上的「創造」。在希伯來原文、古希臘原文與德文譯文之間，路德跳過了拉丁文而直接把聖典譯成了日耳曼地區當地知識份子能夠閱讀的話語。¹⁷ 也在這個時候，不只是譯者的「精神」(Geist)，包含譯者使用的德文翻譯字(如Beruf)背後所含藏的「思想」(Gedanke)都巧妙地加在了這本新的、德文版本的聖經之中。以此，韋伯認為這正是宗教改革的重要「產物」(Produkt)。¹⁸

在上述詞源學式的考察中，韋伯特特別注重路德在1522-1534年間對於聖經及次經「西拉書」¹⁹ (Stelle des Jesus Sirach) 裡相關章節的翻譯，由於路德的年代沒有機會看到「西拉書」的希伯來原文，²⁰ 他看到的只是當時古希臘文的譯本，此即「七十子聖經譯本」(Septuaginta)；至於舊約的部分，路德所擁有的版本則是希伯來文原

¹⁷ 若從Benedict Anderson所提醒我們的「印刷資本主義」(print-capitalism)，以及他對十五、六世紀歐陸所正在發生的、各個地區的「方言化」(vernacularization)運動等見解來看 (Anderson 1983)，馬丁路德對於聖經的翻譯毋寧是高水準的「方言化」事業。一般方言化時期的知識分子只須要識得雙語(拉丁文與本地話)，但路德卻跨過拉丁文的「轄區」，而上躍希伯來文與古希臘文。不過值得注意的是，路德並不是第一人、也不是當時唯一的人將古典原文的聖經譯為德文。

¹⁸ 本段所引的德文原文，皆為韋伯在論述脈絡中所使用的字詞。見Weber (1993a)。

¹⁹ 今日天主教的聖經保留了「西拉書」而稱為「德訓篇」。而基督新教系統則將之列為次經，而稱為「便西拉智訓」。

²⁰ 「西拉書」約於180~175B.C.成書，當時乃希伯來文。於130B.C.被譯成古希臘文。之後希伯來文原稿亡佚，所以馬丁路德所能閱讀到的「西拉書」只能是古希臘文。直到1896年才又由猶太拉比Solomon Schechter (1847-1915)發現原希伯來文版。韋伯特特別談及這份古書的出土。見Weber (2007: 281)。

文、新約部分自然也是古希臘文的原文版本。以此，韋伯的詞源學考究也就是在分析路德如何將希伯來文以及古希臘文之原典（「西拉書」除外）中的關於「職業」、「本分」、「呼召」等字與諸觀念譯成德文的「Ruf」（call）、「Stand」（status group）、「Geschäft」（affair），以及最重要的，譯成「Beruf」的軌跡史。²¹

以下，進入韋伯這個命題的的耙梳。

三、韋伯在「新教倫理」中主命題之特有的推論方式

（一）文化上的二元對比鋪陳出主論旨

在指出路德使用「Beruf」這個德文字來翻譯許多與「聖召」、「世俗職業」等相關原典經文時，韋伯在概念的設定上，有一種帶有其方法論精神中「理念型」式²²的前置分類與假設：此即「基督教信仰圈」²³ v.s.

²¹ 我們一再地強調軌跡史是因為對韋伯來說，路德翻譯聖經並非自始至終都是固定的，而會隨著不同時期其神學理解之變遷而異。所以當韋伯在探討這個翻譯所帶出的效應時，這種不固定性是否亦會影響、甚至減弱他所論證出來的影響效力？這是韋伯沒有討論的。

²² 以本研究而言，韋伯所比對出來的這兩個文明地帶一種強烈對比的差異，即為理念型之研究方法中，被建構出來的兩種「極端狀態（個案）」（Grenzfall），從此凸顯出韋伯最想強調的「基督新教文化地域」的特有發展現象。

²³ 若依照德文翻譯，其實應該要翻譯成「基督信仰地區的人民」，不過韋伯探討的單位不見得只著重在「人民」的向度上，還有「文化—精神影響—生活導引」層面。所以本文權譯成「基督信仰圈」，以彰顯韋伯欲強調的文化現象中的特殊性。關於「生活導引」的部分，將於後文詳述。

天主教信仰圈」（protestantische Völker v.s. katholische Völker）之截然劃分。在第三章中他即開宗明義指出，信奉天主教地區的居民、以及古典古代的民族中，**未曾有過**（ebensowenig）²⁴有關於「Beruf」這樣概念的字詞；與此相反地，在**所有**（alle）信奉基督教地區的人民之中，這個字則是存在的。²⁵為此，韋伯也另闢一註²⁶專門來探討拉丁文板塊、希臘文板塊之中歷史上從來沒有類似概念的證據。而造成這個特殊現象背後的原因到底是什麼呢？

為回答這個文化上截然二分的強烈對比，韋伯先以否定法駁斥了素樸的「民族特性」（ethnische bedingte Eigenart）²⁷的歸因。他認為民族性根本無法解釋這個特異的文化現象。而關鍵的原因，其實是在於翻譯聖經以及因此所造成的關於信仰理解與神學詮釋一種新的範式的產生。²⁸所以他直接地指出，正是翻譯者（即路德）個人的思想帶進

²⁴ 韋伯在德文原文中用「ebensowenig...wie」（neither...nor）來指陳講「天主拉丁地區」與「古典古代」的文化語言之中皆沒有此字詞的概念。見Weber（1993a: 34）。

²⁵ 「所有的」這用語的標重音是韋伯自己所作。見Weber（2007: 79）。

²⁶ 韋伯在1904年原本只討論到拉丁、希臘文化圈的語言部分。但在1920年的校訂稿中，則加進了「希伯來」文化這個「反例」。關於這個反例，見後文敘述。

²⁷ 根據P. Münch的考察，韋伯寫作「新教倫理」的年代，歐洲學術界即廣為探討基督宗教與資本主義之間的關係，而其中有一種論述即強調「國民性格」對於從商行為的影響。（見Lehmann, H. & Roth, G. 1993，尤其是第二章）顯然地，韋伯在本研究中與此論點對話並指出這種歸因並沒有確切地解釋相關的社會現象。對他來說，整個的影響方向毋寧是「教會司牧實作（seelsorgerische Praxis）對這種國民性格（Volkscharakter）有極大的影響作用（Einwirkung）。」見Weber（2007: 181）。

²⁸ 更細緻地說就是「宗教意識內容對於生活導引（Lebensführung）、文化與民族性，真的有過如此巨大的意義。」（見Weber 2007: 226）對韋伯來說，因果關係的

了翻譯的裡面，而這個**並不是出自原文的精神**（nicht aus dem Geist des Originals）。²⁹ 路德個人風格的聖經翻譯造成了基督信仰地區的人民對於「Beruf」此字詞有了新的概念甚至理解。這毋寧是韋伯在本節最主要的論旨。

值得注意的倒是，雖然韋伯自信滿滿地反駁那些不同的歸因，而指出「新思想、新精神之翻譯」歸因說，但韋伯在細部證成這個論題時，並不是這般地斬釘截鐵。為要證實「天主-拉丁」³⁰ 文化板塊與古典文化板塊之中都沒有任何有關「Beruf」的字詞與觀念，他在1904年的原註一之中舉證了拉丁（含義大利文與西班牙文）、希臘等語系的例子與狀況。然而，到了1920年「新教倫理」要重新出版成書的時候，韋伯在校訂時又加進了另一個註，專門來討論古猶太文明、希伯來文化系統

推論方向應該是：「宗教意識內容→（特定身分團體的）生活導引、民族性→資本主義精神的興起」，而不是單單「民族性→資本主義精神的興起」。藉此他反駁了所謂「猶太人之所以從商行為很強乃是民族性使然」等類似的命題。韋伯在探討心態、信念、宗教倫理與清教徒之間的關係時，「Lebensführung」乃其關鍵詞。顧忠華將之譯成「生活導引」，而張旺山則譯成「生活經營」（見Weber 1993b；張旺山 2008）。總之對韋伯而言，形成資本主義精神的成因，「生活導引」的重要性遠大於「民族性」以及當時韋伯的論敵如桑巴特或布倫塔諾等人歸因的「營利慾」（Erwerbstrieb）或「拜金慾」（Geldgier）。

²⁹ Weber（1993a: 35）。

³⁰ 剛才所說的「天主信仰圈，基督信仰圈」截然的二分架構中，韋伯原本以「lateinisch-katholischen Völker」（拉丁文—天主信仰圈）來描述「天主信仰」地帶的人民。到了1920年出書前的審校，韋伯加上另外一個小註指出，也可以用「vorwiegend katholischen」（天主教占優勢的）來取代「lateinisch-katholischen」，見Weber（2007: 79; 1993a: 171）。這裡我們看到了韋伯修改的痕跡，不過「拉丁文—天主信仰」所對仗的會不會是「德文—基督新教」與「希伯來文—猶太教」呢？

的例子。他承認在古希伯來語中曾經出現過接近「Beruf」的語意（即「מלאכה」），只是，韋伯在第三章這個原註一所加入的希伯來文「反例」會不會使得韋伯的強論述（即「理念型式的截然二分架構」）有弱化的效果呢？讓我們再來檢視韋伯在修飾這個原始論點時的作法與策略。

在1920年出版的「新教倫理」原註一的新增文字中，³¹ 韋伯退讓一步地說，「在古代的語言裡，**只有**（nur）希伯來語有類似的語意」。把原本他斬釘截鐵認為的，除了路德之後基督教信仰圈才出現有「Beruf」等相關概念的論題作了「妥協」。韋伯舉一個字詞作為例子，此即希伯來語的「מלאכה」（mēlakah）：它原本有很多意思，³² 但是此字的「原意早在古代便已喪失，而用來指稱任何的『勞動』」，並且事實上就像我們德文「Beruf」一字的命運一樣，業已消失本來主要意指僧侶職務（geistliche Funktionen）的色彩。³³ 希伯來文中的例子乃是原本來自埃及，以及埃及式的徭役官僚文化產生的字詞，後來出現**文字原意脫落、轉化**的演變過程，不過這條詞源上的演變並不甚影響韋伯原本的這個主命題。原因是對於整本「新教倫理」的論述而言，畢竟還是只有路德以降的宗教改革者（尤其是喀爾文等人）才承續了聖職界定的「此世化」並以此開展出與「資本主義精神」之間的選擇性的親近。所以這個「反例／前例」並沒有嚴重挑戰韋伯這個命題。

³¹ 在1993年考究版之中則編為註83。見Weber（1993a: 171-172）。

³² 譬如：祭司的職務、國王官吏的勞務、勞動監督者、奴隸、農耕勞動、手工匠、商人，以及「西拉書」中所說的「職業勞動」（Berufsarbeit）。見Weber（2007: 279）。

³³ 見Weber（2007: 280）。

另外，韋伯雖然在這裡把德文「Beruf」與希伯來文「mēlakah」這兩個字並置並且指出這兩者之間關於詞義轉化的類似性，但並沒有想要論證在語言學上希伯來文與德文之間關於神學承繼上進一步的關係。相反地，他反倒指出，路德當初在翻譯「西拉書」的時候參照的是古希臘文版本的「七十子聖經譯本」，而非希伯來文原本；所以雖然七十子聖經的譯本將兩個不同的希伯來字「הֹק」(hoq)（出現在「西拉書」的字）與「דְּבַר-יוֹם」(debar-yom)（出現在〈出埃及記〉5: 13, 5: 14的字）皆譯成希臘文「διαθήκη」（意指「課題」），但是這種從舊約的希伯來原文與西拉書的希伯來原文翻譯成七十子聖經的古希臘文的翻譯過程並沒有影響到路德。³⁴ 依照韋伯的說法，路德並沒有把「διαθήκη」翻譯成「Beruf」。³⁵ 存在著其他影響路德神學理解以及聖經翻譯的管道。³⁶ 所以我們只能說，韋伯在1920年這個討論希伯來文化的新註中，只能反映出韋伯嚴謹的為學態度；以及，他欲指出的這兩個轉換內在涵的字詞雖然「享有同樣的命運」，但是背後的原因卻不盡相同：「mēlakah」的部分韋伯沒有交代，而「Beruf」的原因顯然與路德的聖經翻譯直接相關。³⁷

³⁴ 按照韋伯的考證，「西拉書」的希伯來原本已散失，直到韋伯的時代才被 Solomon Schechter所發現，路德沒有機會見過西拉書的希伯來原文，所以路德在翻譯聖經的時候，上述希伯來字詞對於他的用語「沒有任何影響」（keine Wirkung）。見Weber（1993a: 172; 2007: 281）。

³⁵ Weber（2007: 288）。

³⁶ 關於這個思想的繼承的部分，韋伯提到了陶勒（J. Tauler）這個「神秘主義者」。我們稍後再討論。

³⁷ 值得一提的是，這個與「Beruf」有微妙關係的希伯來字「mēlakah」，其實路德並沒有在舊約的經文中，將之翻譯成「Beruf」。

（二）理念型人物的選定——路德作為開創者的「不二人選」

從剛才的整理，我們見到韋伯雖然在開宗明義有一個清楚的劈理，在論述的過程中也以強命題來破題，不過牽扯到其他相關史料的時候，尤其是古希伯來文化這個反例時（即「mēlakah」的字義），韋伯的用語不得不稍作修飾。此外，除了希伯來文的實際反例外，韋伯也提及在中世紀、甚或稍早時期（如希臘化時代後期）確實也曾有過對於世俗勞動的「正面評價」³⁸的前例。不過，以韋伯的標準來說，這些零星發生的對於「Beruf」等類似概念所出現過的理解與肯定，相對於路德所帶出來的效應，只能算是一種「苗頭」（Ansätze）而已。使用苗頭、發軔等相關用詞與概念來界定早於路德以前就出現過的類似現象與狀況，是否可以讓我們理解成這是韋伯在研究方法上特有的「拒斥手法」：當他想把路德當成**第一個**在社會效應上、也是社會學上具有**顯著意義**的開拓者，進而論證出路德的聖經翻譯作為轉變天職觀意涵、將神職概念的界定「此世化」的綜合影響力的時候，他必須要對那些對他不利的歷史「反例」進行處理、「收編」、詮釋或者「拒斥」。所以他的歷史考古學的特徵似乎就是，一方面在修辭上使用硬命題與委婉「妥協」反覆交叉以造成一方面他要堅持他自己的主命題，另一方面他又對其他「不友善」的史料進行自圓其說。這樣帶出來的效果，會是韋伯的詞彙總常隱晦不明，而且論證的方向以及因果關聯常是非機械式地、多元決定的、在不同情境與條件之下隨時變動的或偶然的。

以此，在澄清 / 定位了上述兩個歷史上乍看與他的主論述不和諧的現象之後，韋伯仍舊要提出一個「理念型」式的社會發生現象，此即路德所帶出來的「全新」的效應：「但無論如何，有一點絕對

³⁸ 見Weber（2007: 80）。

(jedenfalls) 是全新的 (unbedingt neu)，那就是：將世俗職業裡的義務履行，評價為個人道德實踐所達到的最高內容。這是承認世俗日常勞動具有宗教意義的思想。」³⁹ 而這個命題，正是韋伯在「新教倫理」中占據棟樑地位的論旨：不是只有僧侶職務以及他們的禁欲生活才討神所喜，此世的職業勞動也可以是神聖的「天職」(Beruf)。對韋伯來說，正是路德這種個人色彩的翻譯（也是詮釋、或創造），使得對聖職的「界定範圍」有朝向「入世化」、「此世化」的契機與發展過程。韋伯這樣的推論過程，其實是經歷過「去蕪存菁」，從浩瀚駁雜的歷史現象中抽絲剝繭來找尋一個已預設要尋獲的「理念型」式的歷史發展與社會現象：從描述路德此人、其社會行動 (soziales Handeln) (翻譯聖經) 以及所帶出來的社會效應 (「聖職觀念的此世化」)，這一整路的描述、推論過程，皆彰顯出韋伯特有的研究風格。然則，為何可以說這是一種「理念型」式的手法呢？在此，本文先行對韋伯的「理念型」作一次釐清。

(三) 中間考察：「理念型」研究方法的特徵

理念型 (ideal type, Idealtypus) 這個字眼乃韋伯由憲法學者 Georg Jellinek 所使用的字借過來的，⁴⁰ 並受到 Heinrich Rickert 相關思維的啟發。除了作為一個被建構出來的概念工具以考察、分析社會現象之外，本概念也有助於釐清研究者的價值關聯 (Wertbeziehung) 以及在研究中

³⁹ 見 Weber (1993a: 39; 2007: 81)。重點乃筆者所標。

⁴⁰ 見顧忠華 (1992: 204)。

免於價值判斷之影響（wertfrei）等用途。⁴¹

理念型的研究方法即在研究以先，在概念上設想出一些理想⁴²的「極端狀態（個案）」（Grenzfall）。⁴³這些假想個案（韋伯稱之為「烏托邦的」建構）幾乎不存在於實際情況中，但卻有助於研究者對社會對象進行分析與詮釋。誠如韋伯所言「理念型越是尖銳而明確地被建構出來，意謂著它越遠離真實世界，但在這層意義下反而越能夠善盡其責，達成它形塑專門概念、進行分類和啓發上的功能。」⁴⁴韋伯深知理念型的「非真實性」，但他相信這些概念工具越是具有「純粹性」以及「真空性」（不可能存在於現實社會中），它們所能發揮的功能反倒越強。其背後的三昧，其實還在於韋伯使用了「程度」（Grad）與「距離」（Abstand）等概念來輔助我們理解理念型的特徵以及發揮功效的關鍵。正是透過裁定被觀察的社會現象與原先所設定出來的「極端個案」之間的差距或「距離」，才能協助我們進一步精確地**定位**與**掌握**這真實的社會現實的特質。而「程度」也是幫助我們了解現實與概念之間差距的測量向度，故韋伯道：「當社會學涉及處理現實的具體問題時，這些概念和現實之間的距離必須納入考慮，並在程度上（Mass）和形式上（Art）加以定位。」⁴⁵無獨有偶，當Bruun在討論「理念型」具有

⁴¹ 見翟本瑞（1989）；Bruun（2001）。張旺山亦指出，研究者無法避免具有價值關聯，但仍可嚴守「價值中立」。見張旺山（2006）。

⁴² 張旺山因此主張將「Idealtypus」翻譯成：「理想類型」，因為「Ideal」這個詞所指的是「理想的『概念純度』（begriffliche Reinheit）中建構出來的『本身具有一致性的思想圖像』。」見張旺山（2006: 231）。

⁴³ 關於極端狀態與理念型的相關脈絡，參見Weber（1993b: 42-46）。

⁴⁴ Weber（1993b: 44-45）。

⁴⁵ Ibid: 46。

「非真實性」(unreality)以及「暫時的」(temporary)特徵所帶出的「可變動性」(changeability)等特質的時候，也從這些特質中，使用了「光譜」(spectrum)⁴⁶ 這個詞來形容遊走於理念型建構下這些「極端個案」之間的社會現實。而光譜這樣的意象，正足以與前述的「程度」此概念做呼應。

透過這種「座標式」(極端個案)的手法定位社會現象的「程度」，本文發現韋伯亦透過論述的特有方式、邏輯的推理方法展現其「理念型」的研究特徵。從其對於路德翻譯聖經所帶出來的社會效應來看，韋伯以**高標**的界定方式審查歷史中發生的狀況，研究結果所呈現出來的路德對於「聖職觀入世化」的影響，在這當中韋伯的**推論過程**具有一種「理念型」的特徵；因為，他認為**唯有**在路德身上以及他的改革事業中才開啓了日後其他改革派所成就的世俗工作的關鍵性地位。

這裡我們可以在韋伯的論證過程中釐出兩層次意義的理念型式的設計：第一層次意義(也是最主軸的)可謂韋伯的認識論預設，⁴⁷ 亦即其研究假設認為路德的「**首先性**」與「**唯獨性**」(路德翻譯聖經所帶出來的社會效應皆不同於其他人、其他地區、其他時期所能做的)；而第二層次意義中，韋伯區分出一個基本的但也是極為前置的理念型式的概念

⁴⁶ Bruun (2001: 155)。

⁴⁷ 究竟這是韋伯在研究以先的預設，還是他考察過歷史實際發展以後所得到的結果，這裡我們無從探究。不過誠如顧忠華對韋伯的理念型的反省：這會否落入一種「套套邏輯」的論證危險？亦即，研究者所預先建立一個理念型用來作研究、考察現實，不過這個理念型裡面的內容，卻又是研究者在考察過程中重複強調的特質。這樣是否還有新的發現？還是「這個像烏托邦的理念型裡面早已隱含研究的結論了」？見顧忠華(1992: 208-210)。

設計，此即「天主信仰區 / 基督新教信仰區」的二元對照架構。⁴⁸ 這兩個地區的人民有著不同的神學理解、宗教倫理、甚至是生活導引。在主命題設定了上述理念型式的前提（唯有路德、第一個人造成的影響），並於實際的信仰地區找到相呼應的社會現象與效應，韋伯也從而可以在描述不同信仰地區的社會現象時，使用「理念型」式的措辭：「在天主教占優勢的地區裡，**未曾有過**我們所謂「Beruf」一事，……反之，這樣的字詞存在於**所有**信奉基督（新）教占優勢的地區。」這種「全稱式」的描述法在韋伯整體研究的段落中是**罕見**的，同時它也可以彰顯出韋伯論證的信心甚至是決心。從韋伯的立論與修辭特徵來看這樣的描述詞，使用「**所有的**」以及「**唯有**」等字詞，是否可以被視為理念型式精神中所提及的「**極端個案**」呢？而把「路德的聖經翻譯、翻譯效果，以及不同信仰地區之間因此具有的斬釘截鐵的對比」描述成極端狀態，這可不可以算是具有「理念型式」的特徵？接著，我們再來考察韋伯對另一個「反例」的拒斥手法，從中揣摩其推論中的理念型特徵。

⁴⁸ 我們亦能在這兩層意義的理念型研究方法之外，整理出韋伯在本研究中的其他關於理念型的使用，例如在下篇第二章「禁慾與資本主義精神」中，在談論「基督新教」的時候，由於新教改革時期的派別繁多、各教的代表人物之間當然也很多的異質性。所以當他在陳述「新教」的特性（甚至是共同性）時，他只能權宜地將禁慾的基督新教當成「一個單一的整體」（eine Gesamtmasse）來理解（Weber 2007: 181; 1993a: 122）。這個除了反應他的「理念型」想法之外，同時也是他的歷史、社會掌握的認識論基礎。誠如他所說：「在方法上，其目的並不是要把歷史真相嵌插在抽象的類別概念裡，而是要在往往無可避免各具獨特**個別**色彩的具體發生關聯裡，致力整理出歷史真實的面目。」（Weber 2007: 48。重點乃韋伯自標）另外，韋伯在討論中世紀天主教俗人信徒時，也採取同樣的處理手法，並難得地提出使用此理念型概念語言（idealtypische Begriffssprache）可能會造成的「對歷史真相施加暴力」的不得已，見Weber（2007: 129）。

(四) 陶勒與路德之間關係的釐清：萌芽者與正式開創者

用理念型式的預設與思路邏輯來檢視，我們也就不難掌握韋伯討論那些影響路德神學思維發展的方式了。在整體性地整理韋伯對於路德思想演變等相關的討論前，我們先交代韋伯筆下「神秘主義者」陶勒（J. Tauler 1300-1361）的思想與路德的神學理解之間的關係。在本書第三章韋伯數度提到陶勒對於此世職業的想法，不過韋伯並未直截地宣稱**正是**陶勒的職業思想觀影響了路德對於此世職業的看法。在正文中韋伯曾經提到有一位神秘主義者（Mystiker）對於路德有眾所周知的影響。⁴⁹ 這位神秘主義者是否就是陶勒，韋伯並未明言；即使是，這裡所謂「影響」的方向與內容也是語焉不詳的。其次，在第三章德文版第三個註中，⁵⁰ 他提到了遠在路德翻譯聖經以前，德、荷、丹、瑞典、英諸語言中與「Beruf」同義的詞都沒有「此世」的意涵，唯一的例外則是發生在神秘主義者陶勒的用語上，才見到相關概念的「萌芽」⁵¹（Ansätze）。在同這個長註中，韋伯提及一場陶勒對於「以弗所書」第四章漂亮的講道，在這個講道中，陶勒肯定了勤奮的農夫比怠惰的僧侶「較為順利」。接著韋伯也指出路德的《基督徒的自由》一書中有多處與陶勒的講道「相應和」（finden manche Anklänge）⁵²，但是，路德是否受到陶勒直接影響，則「全然無法確定」（durchaus nicht sicher）⁵³。

⁴⁹ Weber (2007: 80)。

⁵⁰ 這是1904年即有的註。

⁵¹ Ibid: 285。我們看到，只要是路德以前的人就已經處理過的相關事宜，對韋伯來說不是零星、沒有造成風潮或社會效應、就是處於「萌芽」階段。

⁵² Weber (1993a: 36)。

⁵³ Ibid: 287。

也就是說，韋伯在討論陶勒對路德「Beruf」的觀念的影響上，所承認的「影響」是從反方向來進行敘述的：韋伯並無肯定陶勒對路德有「直接的影響」，但同意他們在相關的主題上有「相應和」。而且對於聖職「此世化」這件事情上，陶勒扮演一個「萌芽者」的角色，路德當然是一個重要的開啓者。⁵⁴ 而爲什麼韋伯只願意承認陶勒的此世職業討論是一個「萌芽」的階段呢？用什麼判準來界定何為「萌芽」，何為「開啓者」呢？是從後繼的追隨者的規模以及造成社會效應的成果來看嗎？還是以思想家個人的信念的深度或理解的醇度來過濾呢？這些是值得繼續探討的。而這裡所探討到的判準也可以幫助我們更清楚地掌握韋伯在研究中定位「萌芽／開啓」背後的旨趣與意義關聯。雖然在此我們沒有確切的答案，但「苗頭／萌芽」對比於「唯有、首次」等社會行動與社會效應之間，我們若將路德的這種最有資格成爲開創者的個案當成理念型中的「極端個案」，那麼「萌芽」也將能藉著同這個「理想狀態」的比對，而測出與之的「距離」或者釐出它對社會的影響「程度」了。路德所帶出的社會效應應可算是韋伯在討論基督新教倫理中關於職業責任（Berufspflicht）此概念變遷的「理想狀態」。這正是本文所欲陳述的韋伯討論路德時理念型式的推論邏輯。然而，面對這種論述方式，難道都沒有人曾經給出評述嗎？

（五）一段一百年前的辯論及其意義

關於韋伯所描述的路德對當時宗教改革地區、尤其是基督新教人民心態上的影響，最早的反省意見可追溯到1907年H. Karl Fischer的評

⁵⁴ 從韋伯的脈絡中，喀爾文應該就是「發揚光大者」了吧？

論。⁵⁵ Fischer認為韋伯有一種「唯心主義式的歷史詮釋」（*idealistische Geschichtsdeutung*）⁵⁶的傾向，進而提出一種心理學式的取向作為解釋資本主義興起的原因。他無法同意「資本主義精神」導源（*derive*）於「清教精神」而認為其實是這兩項心態內容在當時歐洲同時出現、並彼此影響，我們甚難釐清那一者影響到另外一方。⁵⁷ 關於路德翻譯聖經以及翻譯「*Beruf*」這個字的「社會效果」，Fischer則傾向於認為路德當時在翻譯這個字詞的時候，沒有刻意、有所意圖地要將「此世職業」等想法帶進聖經之中。毋寧地，反倒因為這是由於當時的信徒心中早已對這個字詞有了這樣的理解。簡言之，Fischer拒斥韋伯的「創新（*innovation*）說」，而採取路德的翻譯時是在貼近當時人民心中早已理解之概念的「熟悉（*familiarity*）」⁵⁸說。誠如他在文中所言「他（路德）一定認為藉由使用這個大家都熟悉的表達用語，他選用（*wahlen*）了一個對於平民而言最棒（*best*）、也最易理解（*verständlichste*）的字詞。由此，路德翻譯聖經的『精神』，不過就是一種對當時流行論述的配合（*anpassen*）」⁵⁹。除了路德的*Beruf*觀外，另外他也主張加爾文關於「職業上的成功與預選說」這些觀念，也都是對當時社會主流的經濟環境的配合：是因為關鍵的經濟制度早已經存在於社會，而不是清教徒

⁵⁵ 這篇文章題為：〈對韋伯「基督新教倫理與資本主義精神」一文的批判〉，刊登在《社會科學與社會政策文庫》第25期，見Fischer（1907）。

⁵⁶ 德文部分，本文參照Johannes Winckelmann 所編的版本，Winckelmann（1987: 12）。

⁵⁷ Chalcraft & Harrinton（2001: 41-42）。

⁵⁸ 這裡的「*innovation*」與「*familiarity*」採用Austin Harrington在英文摘要中的用語，見Chalcraft & Harrinton（2001: 27）。

⁵⁹ *Ibid.*: 27，兼比較參照：Peter Baehr and Gordon C. Wells（2002: 221）。

們對資本主義活動有著如此大的決定意義。在心態上的考究，他則認為早在清教出現以前，那些「有節制、條理的生活導引」（methodische Lebensführung, methodical conduct of life）業已存在，而當然也沒有人會去否認宗教精神與資本主義之間的重要關聯；不過，他認為更重要的應該是去找尋出這種「生活導引」在歷史上是何時出現（Entstehung）？因而指出：「很抱歉地我要說，我們應該要意識到，若沒有特定的心理學上的先決條件（psychologische Voraussetzungen），將無法將歷史客體形塑成知識並作出評定。」⁶⁰

面對這些質疑，韋伯並沒有用很多的歷史證據來回應。首先，他反問Fischer是否有充足的客觀證據，來確定當路德翻譯聖經時，是使用了那時社會上「對於人民而言的一般用語」（im Volk geläufigen Ausdruck）（指「Beruf」這個字詞），而不是一種特別的創新（Neuschöpfung）。韋伯個人相信隨著時間的演進，語言學上的研究與新發現（philologische Funde）將會修正他當下的研究結果，「不過如果只是單單宣稱一個相反的論點（本身）」是無法駁倒他既有的論點的。⁶¹此外，他也針對所謂新教倫理與資本主義精神之間的影响關係作一個澄清，⁶²韋伯指出，Fischer念茲在茲的是關於清教主義中的「有方法規制的生活導引」這些精神與心態的歷史「生成」（Entstehung）等問題。然而，這種原始創生的、發生學式的提問，並非韋伯的興趣。毋寧地，韋伯整個研究的關心都是集中在，究竟資本主義精神的發展，是

⁶⁰ Chalcraft & Harrinton (2001: 42) ; Winckelmann, (1987: 43) 。

⁶¹ Winckelmann (1987: 28) 。

⁶² 我們在此綜合整理韋伯與Fischer於1907-1908年間，辯論過程中四篇文章的內容，即：Fischer (1907, 1908) ; Weber (1907, 1908) 。

否 (ob) 可以在宗教場域中找到什麼相關性⁶³ 的影響因素、以及其影響的程度為何 (wieweit)⁶⁴。要言之，韋伯在乎的是「方向 (Richtung) 性」的關係以及「程度 (Mass) 上」的影響狀態。面對他論敵的總總誤解 (不管在專業上的還是不專業上的)、或者無法舉出史實來證成其自身抽象的反駁論點，他認為這些所謂心理學式的假設，有如外太空這般遙遠與不實際。⁶⁵

發生在一百年前的這段辯論，對於今日我們探討韋伯「新教倫理」的書寫策略有何意義呢？我們觀察到當時已經有人注意到，韋伯似乎過於強調路德翻譯聖經的特殊性及其帶來的社會影響力。這是來自社會史、心態史，同時也是神學理解的挑戰。面對這些批判，韋伯除了再次澄清他的因果推論方向之外 (介於資本主義實狀、資本主義精神、以及清教精神之間的影響關係)，也從「影響程度論」來回應「初始創生說」的質問。他在「反批判」的文章中不再強調路德的「第一次」翻譯作法與「唯獨」式的社會現象，而是指出對方如果無法提出「反證」的有力證據，亦無法使「熟悉說」成立 (即路德使用的翻譯字眼原為民衆普遍想法)。不過，如果站在史實、史學本位主義的角度來審查這次的

⁶³ 韋伯指出這兩者的關連是一種「選擇性親近」，見Weber (2007: 97)

⁶⁴ 韋伯在「新教倫理」中指出：「我們只是想明確指出：此種資本主義『精神』在世界上的質的形成與量的擴張，宗教影響力是否曾參與發揮作用，並且發揮到何種程度 (wieweit)？……此種親和性，宗教運動影響物質文化發展的方式及一般方向 (Richtung) 為何？」(Ibid: 97)。而在他對Fischer第二篇批判的文章中，幾乎一字不變地強調這個主論旨，並強調要證明這種宗教之影響的「方向」。見Weber (1908: 47)。

⁶⁵ 韋伯這裡幽默地仿造Fischer的文法道：「很抱歉地我要說，歷史使這種『一般的心理學式先決條件』成為一般的天文學式先決條件 (astronomische Voraussetzungen)。」Winckelmann (1987: 52)

對話，韋伯是否也該提出更堅實的歷史資料來證成路德在此的「創新性」，而非只是透過非難對手沒有提出「反方證據」來證成他的論點？否則，關於路德的「首先性創新」等命題會不會只是一種不充分的論旨而已？究竟Fischer關於這個點上有沒有挑戰到韋伯，以及韋伯有沒有以四兩撥千金的手法來回應這個史實上（神學心態史）的硬命題，這是很值得繼續被深入探討的。不過，在這些文獻與辯論攻防中，我們唯一能確認的則是，韋伯仍舊傾向於「創新說」（即筆者所說的「首先性」與「唯獨性」）而不接受「熟悉說」。這一份執著的堅持不正適足以呈現出，即使他以「方向說」、「程度說」與「選擇性親近」來澄清別人對他在「新教倫理」中的諸般誤解，但是韋伯卻沒有真正修正過路德在本研究所占據的關鍵位置，也未調整路德與其作為在整個論述中深具理念型特徵及路德翻譯聖經所帶來之社會作用力？

以下，我們將整理韋伯在「新教倫理」中討論路德翻譯德文聖經的內容，以及韋伯描述下的路德神學思想的演變軌跡。

四、關於「Beruf」的實際翻譯及其影響 （在其他宗派）

關於路德對於聖經的翻譯，韋伯的描述重點鎖定在幾個古字、觀念及其被翻譯成爲「Beruf」或其他相關字詞的過程與演變脈絡。韋伯注意到路德自己的神學思想也是在演變中，因不同時期而對聖經作不同的翻譯。⁶⁶ 故此，我們在這裡所談及的路德的聖經翻譯，只能以一般論來談，無法細部進到其生命中各個時期的細部詮釋裡。總體而言，在路德翻譯聖經以前，從沒有任何人會用「Beruf」這個字詞來形容世俗的勞動

⁶⁶ 見Weber（2007: 290）。

工作。因為「Beruf」這個字在一開始只能是指稱聖職的工作。⁶⁷ 所以路德「是使用現今純粹世俗意味下的德文字Beruf為譯文的**第一回**。」以前的人不這樣使用，連路德自己的早期亦不是這樣的翻譯。⁶⁸ 而對韋伯來說，路德以「Beruf」來翻譯兩個原本在聖經原典之中截然不同的概念，這兩個概念的「融合」，有其背後的神學理解等原因，因此也帶出了特定的效果。

其中之一是保羅所使用的「κλήσις」，其本意是「**蒙神恩召於永恆的救恩**」。以〈哥林多前書〉七章17節為例，經文提到：「只要照主所分給個人的，和神**所召**各人的而行。」（Nur Führe jeder sein Leben so, wie es der Herr ihm zugemessen, wie Gott einen jeden **berufen** hat.）⁶⁹ 這裡所指的是神呼召給各人該作的事的那個「神聖的呼召」，也就是聖職的事工。值得注意的是，在韋伯列引的新約聖經章節之中，除了保羅書信的經節段落（如〈哥林多前書〉1: 26、〈以弗所書〉1: 18, 4: 1〈帖撒羅尼迦後書〉1: 11）⁷⁰ 之外，也包括了使徒時期的其他書卷（如〈希伯來

⁶⁷ Weber (2007: 280a: 3)。

⁶⁸ Weber 2007: 286。如他一開始曾用「Ruf」來翻譯希臘文「κλήσις」，見（Weber: 288）。

⁶⁹ 此處所引的德文版聖經乃路德版聖經（Lutherbibel）。我們考察的版本乃1978年 Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart 所印製。而希臘原文也一併表列於下：「Εἰ μὴ ἕκαστω ὡς ἐμέρισεν ὁ κύριος, ἕκαστου ὡς κέκληκεν ὁ θεός, οὕτως περιπατεῖτω」（參照版本：*The Greek New Testament*, 1983, Fourth Revised Edition, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart）其中「κέκληκεν」即為「καλέω」此原形動詞的第三人稱、單數、完成式之被動型。而「καλέω」與「κλήσις」皆表「叫、呼召」之意。見：《新約希臘文：時態、格變、文法分析》，頁211及《中希英逐字對照新約聖經》，頁673。

⁷⁰ 中文版與路德德文版的經節如下：

(1) 〈哥林多前書〉1: 26「弟兄們哪，可見你們**蒙召**的……」

書》⁷¹ 3: 1、〈彼得後書〉1: 10)⁷²。以此，路德是將使徒時期所使用的概念中，那些關於由上帝所指定、所「呼召（恩召）」，以致於有了這樣的「身分」⁷³，而同時被奉差出去傳播福音的動作與狀態，也使用了

(Seht doch, liebe Brüder, auf eure **Berufung**)

(2) 〈以弗所書〉1: 18「使你們知道他的**恩召**有何等指望」

(damit ihr seht, zu welcher Hoffnung ihr von ihm **berufen** seid)

(3) 〈以弗所書〉4: 1「既然**蒙召**，行事爲人就當與**蒙召**的恩相稱。」

(dass ihr euer Leben führt, wie es der **Berufung** entspricht, durch die ihr **berufen** seid...)

(4) 〈帖撒羅尼迦後書〉1: 11「願我們的 神看你們配過**所蒙的召**」(dass unser Gott euch der **Berufung** würdig mache und allen Willen zum Guten und jede Tat des Glaubens in seiner Kraft vollende.)

而重音部分即爲與「Beruf」相關的字詞。亦即在希臘文中原爲：「κλήσις」。

⁷¹ 本書卷的作者不詳。因作者自稱是使徒提摩太的「弟兄」，所以使徒時期的聖徒，如保羅、路加、巴拿巴、亞波羅、西拉、腓力、百基拉等人皆有可能是本書作者。

⁷² 聖經經文如下：〈希伯來書〉3: 1「同**蒙天召**的聖潔弟兄啊。」(Liebe Brüder, die ihr an der himmlischen **Berufung** Anteil habt) 與〈彼得後書〉1: 10「使你們**所蒙的恩召**和揀選堅定不移」(eure **Berufung** und Erwählung zu festigen)

⁷³ 韋伯在註裡面對「κλήσις」此希臘文進行詞源學的查考，而指出在〈哥林多前書〉第七章17-20節這段特別的脈絡中（也唯有在此段落），與拉丁文的「status」、德文的「Stand」（身分團體）的意涵相當。見Weber（2007: 289a）。在幾段經文中我們也可以看到「κλήσις」與身分地位的關聯。如〈以弗所書〉4: 1中「既然蒙召，行事爲人就當與蒙召的恩**相稱**。」保羅勸勉他的弟兄們要有符合**身分**的言談舉止。在〈帖撒羅尼迦後書〉1: 11中「願我們的 神看你們**配過**所蒙的召」，保羅也有關於神看待使徒的觀點的揣測。另外也有一些經文讓我們不難想像爲何韋伯會認爲這些受呼召的人也具有特定**地位**的認同，此即特定的「身分團體」（Stand）的認定，如在〈希伯來書〉3: 1中的「同**蒙天召**的聖潔弟兄啊。你們應當……」。

「Beruf」來進行翻譯。然則無論「κλήσις」本身是一個純粹宗教的概念（rein religiöse Begriff）這個特徵，或者它在〈哥林多前書〉等相關經節中帶有呼召性等「身分」這個意涵，都已經與韋伯論述的當時之德文「Beruf」的內容有很大的出入。⁷⁴ 路德選擇「Beruf」一詞來翻譯保羅關於「κλήσις」等相關概念，以筆者而言，在宗教改革時期，尚不算是一種扭曲或創新。

不過關於第二個概念，路德在翻譯（古希臘文版本）七十子聖經的「西拉書」時，就出現比較多的個人「自由心證」了。韋伯指出路德在翻譯「西拉書」的時候，把古希臘文的「πόνος」與「έργων」都翻譯成「Beruf」⁷⁵。重要的橋段如在第11章第21節處，「你當遵守你與天主結的盟約，按照盟約生活，老於你的職守。」⁷⁶ 路德將這段古希臘文翻譯成「beharre in deinem Beruf」與「bleibe in deinem **Beruf**」而不是譯成「bleibe bei deiner **Arbeit**」。也就是說，他把歷來被翻譯成爲「Arbeit」（工作）的詞翻譯成「Beruf」。若照舊譯法將此處的「πόνος」等古希臘文字詞翻譯成爲含意較廣、以及沒有原神聖意涵的「Arbeit」，則是比較穩當的作法。但也就是在這裡韋伯認爲路德透過這個微妙的聖經翻譯（雖然只是次經）進行了他的神學「創作」（Schöpfung）⁷⁷。仔細來看「西拉書」的相關脈絡，經文的原意旨在勸勉信徒要守住自己本來的職業，這個職業當然也可能只是世俗的工作，而非聖職等宗教相關

⁷⁴ Weber (2007: 289)。因爲韋伯談論時的「Beruf」一詞帶有的意涵已經變成是泛指各種職業、工作；而最早時期的「Beruf」卻只有宗教性、僧侶性的聖職的意思。

⁷⁵ Weber (2007: 290)。

⁷⁶ 本文引用簡惠美等翻譯版本的附錄資料。摘自《思高聖經·德訓篇》見Weber (2007: 436)。

⁷⁷ 此乃韋伯自己所使用的字詞，見Weber (1993a: 173)。

的工作。但由於路德的神學觀念在當時已經轉出了「此世工作亦有榮耀神、順服神的特性」等想法，所以他竟然用一個原本在描述聖職的字詞「Beruf」來翻譯這段只是講普遍、一般的工作的經文。造成了一種把此世的勞動工作「聖職化」的新效果。

也正因為如此，韋伯才會說，路德將兩個「完全不同的概念」（ganz verschiedene Begriffe）⁷⁸都翻譯成爲「Beruf」：一個是保羅所用的、關於呼召的、亦帶有身分、地位等宗教性意涵極強的「κλήσις」這個古希臘字；另一個卻是可以單純只講個人的本業的「πρόνος」。這兩個差異這麼大的字，兩種不同屬性的「職業」，在路德的聖經翻譯中卻都變成了「Beruf」。至於路德如此翻譯的判準又是什麼呢？繼著這樣的詞源學上的考古之後，韋伯指出路德把「西拉書」與新約相關章節中兩個原意不同的字兜在一起，其背後的原委是依照一種「實質內容上相類似」（sachliche Ähnlichkeit）⁷⁹的原則。在1920年新加的註中，韋伯則補充說這個所按照的原則，正是路德翻譯聖經時所具有之決定性特質（Endscheidende）及其特徵（Charakteristische）⁸⁰。而究竟這個類似的內容，所指爲何呢？在〈哥林多前書〉7章20節的相關脈絡中勸勉使徒要「個人蒙召的時候是什麼身分，仍要守住這身分」，而「西拉書」11

⁷⁸ Weber (1993a: 36)。

⁷⁹ Weber (2007: 289)。德文「sachlich」形容詞來自「sache」這個字根，原意是「事情、問題」。而「sachlich」則有「實際上」的意思。故此處我們如此翻譯。韋伯這個字在法文版裡被Grossein翻譯成爲「analogie objective」（objective analogy），如果翻譯成中文的意思則爲「客觀事實上的相類似」。見（Weber 2003: 69）。

⁸⁰ Weber (1993a: 173)。

章21節的相關脈絡也是期許信徒守住自己的本業。⁸¹ 雖然這兩種身分或職業的屬性大異其趣，但是兩段經文的討論脈絡及其勸勉方向與原理，即「為主守住自己的本業」，卻是相類似的。韋伯指出了路德在分別翻譯這兩本書卷的兩段經文時，基於這樣的「實質內容的類似性」，而恣意地將兩個不同意涵的古希臘字都翻譯成「Beruf」，而這樣的翻譯，自然也造成了在「此世的」與「彼世的」的工作之間架橋的可能。

有趣的倒是，韋伯在討論路德使用「Beruf」來重新翻譯聖經的時候，並沒有特別探討關於舊約希伯來文之中相關字詞的翻譯，而只把討論重點放在對於古希臘文新約以及當時路德手中仅有的古希臘文版的「西拉書」。在註中韋伯為要點出路德在1522-1534年間由於思想的演變，造成了翻譯在其生命中不同時段也出現差異等現象，稍稍提及了路德稍早時期翻譯舊約的例子。韋伯指出路德將舊約〈箴言書〉裡22: 29⁸²的希伯來文「mēlakah」翻譯成「Geschäft」（事務、職業）。其實這個希伯來文原本有「與聖職相關的工作」（geistliche “Beruf”）等意涵（誠如在上文中提及的），但路德反倒沒有將這個字翻譯成（正在被轉化內在意涵的）「Beruf」。韋伯在此的討論只有停留在這個希伯來字詞，就是在古希臘文版的「七十子聖經」中常常被譯成「ἐργον」，而在英文被譯成「business」的字。雖然韋伯曾指出路德在翻譯「七十子聖經」時都是把「ἐργον」這個希臘文翻譯成「Beruf」；但是在希伯來文舊約的脈絡中，與「ἐργον」相當意涵的「mēlakah」卻是被路德翻譯成

⁸¹ Ibid: 289

⁸² 整句經文為「你看見辦事殷勤的人嗎？他必站在君王面前，必不站在下賤人面前。」路德聖經的德文乃：「Sehst du einen Mann, behende in seinem **Geschäft**, der wird Königen dienen; geringen Leuten wird er nicht dienen.」

「Geschäft」⁸³ 等字。

即便如此，韋伯還是不或忘路德上述的這些翻譯所帶來的影響：不只在神學詮釋上、也是在其他語言之版本的聖經翻譯上。即使是「後來的天主教翻譯」也是「多半直接跟隨路德」。至於喀爾文宗雖然「認為舊約次經並非聖典」（指「西拉書」），但是「隨著救贖確認成為至關重大問題的發展，他們才接受了路德的Beruf概念」⁸⁴。所以，論證到此，我們可以確定地說，路德這些對於聖經「個人精神」的「創作」（即宗教改革的重要產物），其神學理解（或詮釋）不只在宗教教派上影響到其他宗派（含天主教），也在語言板塊上影響到其他語區的聖經翻譯、甚至是神學認識。路德的翻譯所造成發展方向是從「德文-基督新教」信仰圈到「拉丁文-天主教」信仰圈的影響，關於「Beruf」概念的轉移與變遷，也隨著這個發展方向，而可能影響到不同宗派、語言地區對於「聖職此世化」此觀點的「傳播」。這已經是屬於思想上的「流傳」了。然而，韋伯並沒有將「新教倫理」的論述停留在路德單這些翻譯事業對社會的影響上。

⁸³ 韋伯在此所提的另一個聖經經文乃是「創世紀」39: 11。當中的「有一天，約瑟進屋裡去辦事，家裡中沒有一個在那屋裡。」（Es begab sich eines Tages, dass Josef in das Haus ging, seine Arbeit zu tun, und kein Mensch vom Gesinde des Hauses war dabei）此處的「辦事」，韋伯指出路德翻譯成「Geschäft」。而我們手中的路德聖經則是譯成「Arbeit」。是否這兩個德文字在此的意思是相通的？至少與「Beruf」的意涵還是不甚相同？這裡韋伯就沒有多作說明了。

⁸⁴ Weber (2007: 290-1)。

五、（韋伯描述下）路德思想的發展軌跡及其他宗教改革者

在本研究的上篇第三章之結尾處，韋伯開始反省路德的「傳統主義」，這種與聖經、耶穌的精神相吻合的傳統主義，其實與「此世」精神的追求有違背之處。在進入到這個論點以前，讓我們先稍微鋪陳路德在韋伯敘述下的思想演變軌跡。

按照韋伯的介紹，路德的神學一開始是依循阿奎那（Aquino）的主張，也就是說「世俗的勞動如同飲食一般，是與道德無關的。」不過隨著「因信稱義」（*sola fide*）等思維的發展，路德反倒指出「世俗的勞動是鄰人愛（*Nächstenliebe*）的表現。」此時路德轉而認為「修道院的生活導引不只絲毫不具蒙神稱義的價值，更是逃離現世義務、無情冷漠的產物。」以此，他認為履行世俗內的義務是討神歡喜的唯一之道：任何職業在神面前都具有同等的價值。⁸⁵ 然而，路德的思想並不是這麼一面倒地高舉此世職業的重要性或道德性。他的神學談論回到了「順服」的主題。對他來說，無條件順服神與無條件順服既定的環境是同樣的一件事，對韋伯來說，正是因為路德過於強調「順服神」本身的價值，造成了他無形間也減弱了天職觀以及俗世勞動的道德性。⁸⁶ 而這種把職業勞動連回「甘願接受神給予的環境、並且無條件順從」的理念，正是韋伯認為他「傳統主義」的主因。此外，類似喀爾文一派所認為的「禁欲苦修」的理念精神，對於路德來講卻稍嫌有「以善功稱義的偽信」之虞。

⁸⁵ 見Weber（2007: 82-3）。

⁸⁶ *Ibid*: 91。如同韋伯所說：路德是「在職業中」（*in vocatione*）而非「透過職業」（*per vocatione*）在服事神。也就是說，職業不過是手段，而服事神才是目的。

以此，路德的神學觀點其實無法進一步地、無限上綱地神聖化這些此世勞動與職業。也正因為這個原因，喀爾文以及其他後進的宗教改革者的發展成為韋伯關注的重點。並造成韋伯在接下來的章節把陣地轉移到喀爾文宗以及其他清教等教派上去（此即「新教倫理」的下篇）。然而，韋伯並不因此而完全否認路德在整個宗教改革中的重要性以及意義。如同韋伯所說的：「若無路德本身個人的宗教發展，宗教改革是無法想像的，但是若無喀爾文教派，路德的事業也就沒有具體的持續性。」⁸⁷ 所以這裡我們可以看到路德作為開啓者，他的聖經翻譯造成的「Beruf」觀念在新教徒心中神學觀念起了一個翻轉的變化；不過他的傳統主義又回到天主教的老路子去，唯有透過喀爾文等人在神學教義上發展出來的救贖「確證」說，如預選論與對於外顯聖功的強調，這個天職觀的實際實踐上，才能把聖職徹底的此世化。在這裡，我們見到韋伯重拾「理念型」的方法論手法，針對傳統主義與否，作出另外一組二元對照架構，此即「喀爾文派等清教徒職業倫理V.S.路德與天主教對於此世（工作）生活的價值觀」，如同他所說：「喀爾文派在宗教生活與塵世行為之間所築起的關係，是完全異於天主教與路德派的。」⁸⁸ 也就是說，雖然在思想史、神學觀念演變的軌跡史中，喀爾文「承接」⁸⁹了馬丁路德重譯德文聖經之後所帶出來的「此世勞動聖職化」的精神與理解，不過真正把僧侶般的「有方法規制的生活導引」（methodische Lebensführung）帶進世俗勞動職場的，還是喀爾文以降的清教徒們。⁹⁰

⁸⁷ Ibid: 92。

⁸⁸ Ibid: 93。

⁸⁹ 這是韋伯自己的措辭：「übernehmen」，見Weber（1993a: 81）。

⁹⁰ 這裡把「清教徒」當成一個集合名詞使用，是學習韋伯一種方法論上的化約、類似理念類型以作法以方便描述。誠如上述，本文權將這個「清教徒們」當成「一個單一的整體」來理解。

而也是喀爾文才把所謂「孜孜不倦的世俗職業勞動」解釋成爲「可以自我確認」被上帝「救贖」的重要確據。

以此，在整個進入喀爾文宗、清教徒的宗教倫理的論述以前，韋伯也整體性地耙梳了路德與喀爾文這兩位宗教運動領袖⁹¹ 在神學詮釋的核心差異，尤其是關於救贖的思維上，怎樣導出對於「世俗勞動」不同的態度與評價。對韋伯來說，喀爾文與路德在宗教改革的思維中最大的差異可謂「上帝預選說」（Gnadenwahl, prädestinierte Heiligen）了；由於神意不可測知，所以喀爾文雖然與路德相同，認爲「善功」是信仰的果實，不過喀爾文卻不認爲這樣的世俗工作之成功一定是得神應許的「標誌」（Merkmale）。⁹² 在「**理念型**」式地區分了路德比較接近「神力的容器」（Gefäss），而喀爾文比較類似「神力的工具」（Werkzeug göttlicher Macht）之後，韋伯指出路德較重「情感陶冶」（Gefühlskultur），而喀爾文則偏重「禁慾行爲」（asketisches Handeln）。整個論述的結論則是，「喀爾文派的神所要求信徒的不是個別的善行（einzelne gute Werke），而是**整個**聖潔的生活」（ein “heiliges Leben”），而這也因此形塑出一套「**整體**生活導引之首尾一貫

⁹¹ 除了這兩位重要人物之外，韋伯在「新教倫理」中其實還有「倚重」幾位「擔綱性」人物的思想、語言作爲「田野」、史料。如富蘭克林（B. Franklin）、長老教派的巴克斯特（R. Baxter）、虔敬派的史賓納（P. J. Spener）、教友派的巴克萊（R. Barclay）、清教派的《天路歷程》一書作者班揚（J. Bunyan）以及衛理公會的創始者衛斯理（J. Wesley）。而論者當然也可以從韋伯使用的史料來質疑韋伯所挑選的人與思維是否具有時代的代表性，或者在當時社會中是否具有意義重大的影響力。不過當然這已非本文欲探討的主題，我們在此點出，也只是聊備一格。

⁹² Weber（2007: 121）。對於喀爾文而言，善功雖然不能作爲救贖的手段，但是卻又是救贖所不可缺的先決條件。而路德派也曾經批評過這種「善功得救」說。繁複的論證見「新教倫理」下篇第一章〈入世禁欲的宗教基礎〉。

的方法」(konsequenter Methode der **ganzen** Lebensführung)。跟這套系統性、有方法規則的生活風格比起來，也難怪韋伯會認為路德關於分工勞動的「鄰人愛」想法，只不過是一種「苗頭」(Ansatz)⁹³也似的東西，但在喀爾文那邊卻是「倫理體系中具有特徵性的部分」(ein charakteristischer Teil ihres ethischen Systems)。⁹⁴而當然，這也正是喀爾文宗的教義(如「清教徒」等的生活導引)能成為韋伯「新教倫理」一書中主要影響力量的主因。

如果說路德的聖經翻譯帶出來的文化意義是「**俗世勞動、工作的聖職化**」，那對韋伯來說，喀爾文可謂站在這個肩膀之上，將「**僧侶禁慾生活此世化**」，而這背後所倚賴的正是他特有的神學見識、尤其是對於救贖、上帝預選說特有的詮釋。整本「新教倫理」下篇所欲論證的，正是喀爾文宗與清教諸派的神學教義教導如何導致的資本主義精神的生發，而路德的「天職觀」處於上、下篇的**交界處**，毋寧在該書之中是一顆極為重要的棋子。

⁹³ 如前文所呈現，韋伯描述相對於(極端個案)路德而言，陶勒對於「Beruf」意義的聖經詮釋只是「苗頭」的階段。同理可推，相對於(極端個案)喀爾文而言，路德思想對於造成信徒具有方法規制的生活導引的「程度」，也只在「苗頭」的階段。我們見到韋伯在「新教倫理」下篇第一章，理念型人物已經微妙地從路德轉移到喀爾文身上了，因為主題已經是「有條理的生活導引」、而非「在基督新教地區出現的天職觀」。路德完成階段性任務後、韋伯的描述主角遂改成喀爾文。

⁹⁴ Weber (1993a: 66)。

六、結論

本文從**俗世工作聖職化**的社會學考古出發，嘗試了解韋伯在討論路德翻譯聖經所帶出來的社會效應，並在這個釐清的過程中，解開韋伯特殊的研究方法進路。從這裡我們看到「路德的天職觀」這個部分在本書的重要性。另外，我們也懷抱著另一個較為激進的問題意識：「韋伯描述路德的手法，是否也是另一個版本的神學詮釋？」如果路德製作出一本「路德版的聖經」，那韋伯是否描繪出一個「韋伯版的路德」？或許韋伯對路德相關脈絡的描述，最重要的並非如實還原出歷史真相以及為路德在神學史脈絡中做出定位，而是假路德的聖經翻譯之舉來強調其後續的「文化—精神」效應，並進行其社會學式的推論與論證。而這種「路德效應」，可謂韋伯論述下所造成的效果，故本文以「韋伯版的路德」稱之。

在經過細緻的、嚴謹的、詞源學式的研究之後，韋伯憑著雄厚的神學知識背景與歷史縱深指出路德在整個宗教改革史中對於「天主·基督文明板塊」中關於「字詞—文化—價值觀、神學觀」一種意義顯著的移轉。這個轉移的描述對韋伯而言、尤其對「新教倫理」一書而言是極其重要的，其地位一如棟樑般。它上承「天主—拉丁系統的信仰文明」、下接「新教教義—資本主義精神」微妙連動的新世紀，具有一個轉折紐帶的地位。對韋伯來說，不談路德，應該無法討論喀爾文宗教義及其社會效應（以此，則更遑論討論清教倫理與資本主義之間的選擇性親和）；或者也因為這樣，路德的特殊性與純粹性成為韋伯要努力探尋與釐清的地方。這正是我們所說的，韋伯設定了一個要尋找到的「理念型」的社會現象，藉此，路德的神學精神以及翻譯聖經之後帶來的效果必須被精確地彰顯出來，而這也成為了韋伯在「新教倫理」一書中整體

論述的特徵。

雖然韋伯在文中沒有特別檢討自己研究方法的特徵，也未標明其「路德的Beruf觀」是否為一種「理念型」建構手法的鋪陳方式。不過我們仍能發現韋伯使用「二元對比」（基督信仰／天主信仰）作為極端個案來描述當時的宗教文化現象（修辭上的「只有」／「從未有過」），並且也嚴選出路德這個人物作為其產生社會效應的最重要擔綱者（路德翻譯的首先性與唯獨性）。而「萌芽者／開啓者」的判準建立在「程度」的差別上，其背後亦深含有韋伯理念型的方法精神。⁹⁵另外，「路德及其翻譯」此理念型式的社會效應亦不因批評者的質疑，而有過絲毫動搖（創新說／熟悉說）。考「新教倫理」整體寫作架構，被放置在〈上篇〉最後一章的〈路德的Beruf觀〉乃處於一個承先啓後之位置：無論是章節篇幅的前後位置，或是在整體論旨脈絡的樞紐位置。韋伯在〈上篇〉先指出路德帶出來的「俗世工作的聖職化」，接著再於〈下篇〉論證喀爾文之「禁欲生活此世化」。「路德的Beruf觀」這個命題，確為掌握韋伯此研究論述架構之核心房角石。讀者不禁可以揣測：韋伯是否在著述以先即已在思考，該將如何放置「路德及其翻譯」於其整體論述中以彰顯出其重要性？這種對於「寫作策略」之揣測有助於我們掌握韋伯的論述設計。也彰顯韋伯在此研究中的認識論預設及其「理念型」之研究方法對其論述推論邏輯所造成的決定性影響。

韋伯曾在1920年的新註中提到，在「新教倫理」中討論路德的思想，因為只針對「Beruf」這個概念，所以也只能把討論「限制在如此不

⁹⁵ 在下篇韋伯所展開新的二元對比（路德／喀爾文），仍舊是理念型式的論述邏輯：對於「有方法規約的生活導引」的影響，路德變成只發揮「萌芽」的功效，喀爾文則接手成為新階段的「開啓者」。從中可見理念型在其研究方法中的活用彈性。

充分的簡短素描，若從評價路德的觀點來看，自然是絕對不足的。」⁹⁶ 從此可見韋伯亦清楚自己對路德的寫作，未必能滿足於神學界專家的標準。所以若從神學本位對韋伯進行質疑，其論述下路德這樣的翻譯，是否為當時或目前神學界（或至少當時德國境內的神學界）通用的共識？⁹⁷ 路德的翻譯是否真實地造就了「德文以及因此新教信仰世界」對於「Beruf」概念的翻轉？他在整個基督信仰史上的影響真有如此巨大嗎？另外，同為宗教改革時期的棋手，路德對喀爾文實際的影響、影響的方向及其程度究竟到哪裡呢？托洛區（Ernst Troeltsch）曾指出喀爾文把自己真正的影響歸於路德，也提出「路德的基本教義就是喀爾文的基本教義。」尤其是在關於「稱義」與「成聖」的教義上面。⁹⁸ 不過，關於路德的「Beruf觀」對於喀爾文實際的影響又到多深呢？喀爾文「承繼」這種反修道苦行主義的神學思想所發展出來的「僧侶生活導引此世化」的關聯性到底有多強呢？這些問題對韋伯來說應該是極具挑戰性的。不過，誠如韋伯對自己研究旨趣的釐清一樣，他筆下「路德效應」更大的意義是勾勒出這個翻譯所帶出來的**社會學意義**本身，此即新教現象與新教倫理之社會效應。也正因為這樣，他才在浩瀚歷史中選取了這位「理念型」人物作為研究的切入點。

學者指出，韋伯在1904 / 05年版的「新教倫理」中已有了相關的方

⁹⁶ 見Weber（2007: 92）。

⁹⁷ 根據F. W. Graf的考究，韋伯在寫作當時，最重要的神學淵源乃Matthias Schneckenburger的神學思維，而韋伯好友Troeltsch也影響到韋伯對此神學家的好感。早在當時韋伯已與當時的神學家歧見頗深。見Lehmann（1993）。所以，韋伯寫作時並非沒有意識到來自神學的質疑。

⁹⁸ Troeltsch（2005: 357）。

法論的反省，⁹⁹ 本文即順著這個論旨繼續探究**其特有推論理路**，以及其研究預設對研究結果的影響程度。韋伯如何細部談論路德進行聖經翻譯時所引入「Beruf」的神學思維？他怎樣描寫這些社會效應？這些對韋伯使用歷史事實的「手法」以及對於其特有「推論邏輯」的檢討不只幫助我們找出路德在本研究的重要地位，同時也協助我們掌握韋伯的書寫策略；進而推論其背後認知預設對其論證結果所造成的影響。本文冀望從這種特殊論證理路的耙梳來重新解析「新教倫理」，試圖對當今的韋伯研究提出不同的理解。

作者簡介

黃敏原，臺灣高雄人。法國巴黎高等社會科學院（EHESS）社會學博士。研究專長乃臺灣人心態史及社會學理論、思想史之耙梳。目前之研究為法國涂爾幹學派中記憶社會學系譜之探討。關於文章的缺失，歡迎指教：hmyfrancis@gmail.com。

⁹⁹ 見張旺山（2006: 215-218）。

參考書目

一、中文部分

- 林端，2003，〈韋伯的倫理研究：兼論其二元對立的理念型研究方法〉。《社會理論學報》6(1): 169-188。
- 周伯戡，1984，〈韋伯的天職觀〉，《食貨月刊》13(11/12): 484-506。
- 孫中興，1990，〈韋伯著作目錄及英文中文翻譯〉。《思與言》28(3): 53-72。
- 陳介玄，1989，〈合理的勞動組織與近代資本主義精神：對韋伯新教倫理論題的再思考〉。《中國社會學刊》13: 221-240。
- 陳介英，1994，〈對韋伯「宗教社會學」中有關「宗教理念」之探討的剖析〉，《思與言》32(3): 77-111
- 張漢裕，1958，〈近代資本主義與先近代的營利〉。《大陸雜誌》17(11): 8-12。
- ，1959，〈論瑪克司偉伯的「近代資本主義」與資本主義精神〉。《社會科學論叢》9: 47-77
- 張維安，1987，〈論西方中古封建體制與資本主義的萌芽：新教倫理以外〉。《思與言》24(5): 30-48。
- ，1994，〈猶太人與現代資本主義：韋伯與宋巴特觀點之比較分析〉。《國立台灣大學社會學刊》23: 61-96。
- 張旺山，2006，〈真相就是真理——韋伯《新教倫理與資本主義精神》一百年〉。《思想》1: 207-233。
- ，2008，〈批判的決斷論：韋伯的「生活經營」哲學〉。《政治與社會哲學評論》26: 55-95。
- 湯志傑，1990，〈韋伯原著的中文譯本及中文相關文獻〉。《思與言》

28(3): 73-85。

鄭祖邦（編），2011，《台灣韋伯學術研究研討會會議論文集》。宜蘭：佛光大學社會系。

趙祐志，1999，〈台灣對韋伯思想引介與研究（1960-1998）〉。《重高學報》2: 147-185。

蔡錦昌，1987，〈欲力之理法與歷史之弔詭：韋伯「基督新教倫理與資本主義精神」的詮釋〉。《思與言》24(6): 1-11。

——，1994，《韋伯社會科學方法論釋義》。台北：唐山。

翟本瑞，1987，〈基督教內在教義對西方價值底社會性影響：韋伯宗教社會學研究〉。《思與言》24(5): 5-29。

——，1989，〈歷史認識與類型學分析〉。頁41-83，收錄於翟本瑞、張維安與陳介玄編，《社會實體與方法——韋伯社會學方法論》。台北：巨流。

顧忠華，1990，〈經濟倫理與資本主義：從韋伯「中國的宗教」談起〉。《思與言》28(2): 17-32。

——，1992，《韋伯學說新探》。台北：唐山。

——，1997，《基督新教倫理與資本主義精神導讀》。台北：台灣書店。

二、西文部分（含翻譯）

Anderson, Benedict, 1983, *Imagined Community*. London: Verso.

Brentano, Lujo, 1916, *Die Anfänge des modernen Kapitalismus*. München: Verlag der K.B. Akademie der Wissenschaften in Kommission.

Bruun, Hans Hanrik, 2001, "Weber On Rickert: from value Relation to Ideal Type." Pp. 138-160 in *Max Weber Studies*, 1, 2.

- Chalcraft, David J. and Harrington, Austin, 2001, *The Protestant Ethic Debate, Max Weber's Replies to his critics, 1907-1910*, edited by David. J. Chalcraft and A. Harrington; translated by Austin Harrington and Mary Shields, Liverpool: Liverpool University Press.
- Fischer, H. Karl, 1907, "Kritische Beiträge zu Professor Max Webers Abhandlung «Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus»." *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 25: 232-242.
- Fischer, H. Karl, 1908, "Protestantische Ethik und «Geist des Kapitalismus». Replik auf Herrn Professor Max Webers Gegenkritik." *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 26: 270-274.
- Lehmann, Hartmut & Roth, Guenther, 1993, *Weber's Protestant Ethic: origins, evidence, contexts*. New York, N.Y. : Cambridge University Press.
- Sombart, Werner, 1916, *Der moderne Kapitalismus. Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von seinen Anfängen bis zur Gegenwart*. Munchen und Leipzig, Duncker & Humblot.
- Troeltsch, Ernst 著，戴盛虞、趙振嵩編譯，2005，〈基督教社會思想史〉。香港：基督文藝。(Troeltsch, Ernst, 1931, *The Social Teaching of the Christian Church*, trans by Olive Wyon. London: George Allen & Unwin Ltd.)
- Weber, Max, 1904, "Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus I." *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 20: 1-54.
- Weber, Max, 1905, "Die protestantische Ethik und der 'Geist' des

- Kapitalismus II. Die Berufsidee des asketischen Protestantismus.” *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 21:1-110.
- Weber, Max, 1907, “Kritische Bemerkungen zu den vorstehenden Kritischen Beiträgen.” *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 25: 243-249.
- Weber, Max, 1908, “Bemerkungen zu den vorstehenden Replik.” *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 26: 275-283.
- Weber, Max, 1920, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Band I, Tübingen: J. B. C. Mohr.
- Weber, Max 著，張漢裕譯，1960，《基督新教的倫理與資本主義的精神》。台北：協志工業。(Weber, Max, 1920, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Band I, Tübingen: J. B. C. Mohr, pp. 17-206)
- Weber, Max, 1993a, *Die protestantische Ethik und der “Geist” des Kapitalismus*. Neue Wissenschaftliche Bibliothek, Athenäum, Hain, Hanstein.
- Weber, Max 著，顧忠華譯，1993b，《社會學的基本概念》。台北：遠流。(Weber, Max, 1976, “Soziologische Grundbegriffe.” *Wirtschaft und Gesellschaft*. Erster Teil, Kapitel 1, J. C. B. Mohr[Paul Siebeck], Tübingen.)
- Weber, Max, 2003, *L'éthique Prothestant et L'esprit du Capitalisme*. traduit par Jean-Pierre Grossein, Paris, Gallimard.
- Weber, Max 著，康樂、簡惠美譯，2007，《基督新教倫理與資本主義精神》。台北：遠流。(Weber, Max, 1920, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Band I, Tübingen: J. B. C. Mohr, pp: 1-206.)
- Winckelmann, Johannes, 1987, *Die protestantische ethik II: kritiken und antikritiken*. herausgegeben von Johannes Winckelmann, Gütersloh:

Gutersloher Verlagshaus Gerd Mohn.

Peter Baehr and Gordon C. Wells, 2002, *The Protestant ethic and the "spirit" of capitalism and other writings*. edited, translated, and with an introduction by Peter Baehr and Gordon C. Wells, New York: Penguin Books.

三、聖經部分：

1. 《聖經》，1988，新標點和合本，香港聖經公會印發。
2. *La bible*, 2000, version du Semeur, révision 2000.
3. *Die Bibel*, 1978, (路德聖經) Die ganze heilige Schrift des alten und neuen Testaments nach der Übersetzung Martin Luthers, Revidierter Text 1975, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.
4. *Die Bibel* in heutigem Deutsch, 1982, Die Gute Nachricht des Alten und Neuen Testaments, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.
5. *The Greek New Testament*, 1993, 4th. Revised edition by Barbara Aland, Kurt Aland etc., Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.
6. 《舊約中希英逐字對照》一至四，1988，王正中牧師主編。台中：浸宣。
7. 《中希英逐字對照新約聖經》，1985，王正中牧師主編。台中：浸宣。
8. 《新約希臘文：時態、格變、文法分析》，1988，王正中牧師主編。台中：浸宣。