

# 導言

謝志斌

## 一、問題：新教與現代性

現代性問題成了哲學、宗教學、社會學、政治學、經濟學等學科持續不斷關注與爭論的問題，對現代社會、現代性的特徵與動力可以有多種不同的界定和表述。對於現代性的理解，涉及啟蒙、理性、個體、自主、此世、世俗化、多元、發展、進步等觀念，而理性是其中一個核心觀念。即使現代性問題與宗教（尤其基督教）存在着錯綜複雜的關係，從西方思想史上看，理解以上觀念不可避免地與基督教，尤其是宗教改革後的新教思想緊密聯繫起來。

對現代性的理解，主要存在着從物質／利益層面以及觀念層面的解讀，而宗教（尤其是基督教）因素的介入尤其加劇了這兩大層面因素之間的張力。如吉萊斯皮（Michael Allen Gillespie）在其《現代性的神學起源》（*The Theological Origins of Modernity*）中所指出的，「神學對於現代性具有持久的重要性」，<sup>1</sup>因為現代性所涉及理解世界的方式，人、神、自然是其中的三個基本方面，或者說，「現代社會依舊需要一個世界圖像的建構」。<sup>2</sup>這一視角離不開神學的傳統和框架。對現代社會興起的基

---

1. 米歇爾·艾倫·吉萊斯皮著，張卜天譯，《現代性的神學起源》（長沙：湖南科學技術，2012），頁351。

2. 施路赫特著，顧忠華譯，《理性化與官僚化》（桂林：廣西師範大學出版社，2004），頁37。

督教（尤其是新教）反思，不僅包含對啟蒙之後、法國大革命所帶來的現代性的批判，也包括對近現代資本主義發展及相關的倫理問題、社會分化的解讀。

在新教與現代這個主題上，十九世紀至二十世紀初的荷蘭基督教神學家凱珀（Abraham Kuyper, 1837-1920）、德國社會學家韋伯（Max Weber, 1864-1920）和神學家兼哲學家特洛爾奇（Ernst Troeltsch, 1865-1923）作了開創性的重要研究。本文集即以凱珀、韋伯和特洛爾奇三位人物為中心，彙集中西方學者探究三者對於新教與現代性問題的基本理解、關聯性（三人生前有着不少交往或思想交集）<sup>3</sup>與差異、對於當今理解現代性問題的意義，包括他們與中國處境的相關性和問題意識。

對於三位宗教思想家來說，他們的核心關注可以說是現代社會的「內驅價值」（driving values）以及其中的宗教作用，或者說是宗教如何可能塑造文化的問題。「宗教作為一種能夠塑造文化、生成價值和規範來指引當下和未來的力量。」<sup>4</sup>其中的複雜因素包括：基督教世界觀的確定性（如作為起點的創造者上帝，在凱珀那裏尤為關鍵）、現代社會的分化和理性化進程、基督教倫理觀念（尤其愛的觀念）的宗教倫理性質及其與政治倫理的相對分離（特洛爾奇）、<sup>5</sup>宗教倫理與塵世諸領域的緊張

---

3. 關於三者的交往與思想交集，可參見本書的對照年表及三篇文章（戈什，〈韋伯在荷蘭（1903-1907）——《新教倫理與資本主義精神》的早期歷史中一個被忽視的片段〉；謝志斌，〈世界觀、多元與發展——凱珀與韋伯論基督新教與現代性〉；惠斯特，〈托尼、特洛爾奇和韋伯論清教與現代性〉），以及 Friedrich Wilhelm Graf, “Friendship Between Experts: Notes on Weber and Troeltsch”, in Wolfgang J. Mommsen & Jürgen Osterhammel (eds.), *Max Weber and His Contemporaries* (London: Unwin Hyman, 1987), pp. 215-233。特別值得一提的是，他們都訪問過美國（凱珀在一八九八年，韋伯和特洛爾奇在一九〇四年），對新教與美國社會、經濟、文化的關係做過考察和評價。

4. 皮爾遜，〈特洛爾奇論新教與現代性〉，見本書頁 159。

5. 特洛爾奇著，劉小楓編，朱雁冰等譯，《基督教理論與現代》（香港：漢語基督教文化研究所，1998），尤其〈政治倫理與基督教〉一文，頁 347-389。

關係（韋伯），<sup>6</sup>路德宗與加爾文派在神學上的差異及其對於社會經濟影響的不同，等等。這些是本文集關於新教與現代性問題的核心關注。

這裏展現的是一百年前歐洲思想界對於新教與現代性（更一般意義上的現代社會特徵）的反思。這不僅關乎對於新教教義的一種嶄新理解，即對於教義與社會、經濟、文化之關聯的詮釋，也關係到對於社會、經濟、政治超乎物質因素的解讀，關乎宗教對於塑造文化的力量。這些反思對於今天理解基督教在現代社會的使命以及現代社會的發展問題仍不乏啟發性。

## 二、人物：凱珀、韋伯與特洛爾奇

凱珀—韋伯—特洛爾奇三個人物在時代和研究議題上的交織，為我們提供了理解新教與現代社會問題上的一個特定的視角和線索。

美國愛默里大學（Emory University）法學教授維特（John Witte, Jr.）一直關注着現代社會的自由、多元和秩序以及教會、國家和家庭在其中的地位問題。本書收入他的兩篇論文，皆圍繞凱珀和韋伯展開論述了他在這些問題上的基本理解。在〈凱珀與改革宗公共神學——家庭、自由與財富〉一文中，維特和王磊聚焦於創造秩序、普遍恩典和領域主權（sphere sovereignty）等核心神學概念，闡述了凱珀如何在家庭、自由和財富問題上發展了加爾文主義的觀點。在他們看來，凱珀堅持一種「永遠改革」的精神，這種改革「更加忠實於聖經和傳統，更能順應教會、國家和社會的需要，從而更有效地見證整個世界」。<sup>7</sup>

---

6. 韋伯著，閻克文譯，《經濟與社會》（上海：上海人民出版社，2010），卷一，第6章第12-15部分，頁715-775。

7. 維特、王磊，〈凱珀與改革宗公共神學——家庭、自由與財富〉，見本書頁59。

維特本人一直重視作為社會組織的家庭在現代社會的重要性。他曾經指出，「現代『輔助』（subsidiarity）、『領域主權』以及『市民社會』都指向家庭、宗教和國家，還有其他機構在美好生活和良善社會中的核心角色」。<sup>8</sup>在〈凱珀與改革宗公共神學〉一文中，他再次考察了凱珀對於女權、婚姻流動性、離婚改革、性解放等議題的看法，由此進一步確認婚姻家庭作為教會和國家、社會和文化以至社會的有序自由（ordered liberty）的重要基石的基本主張。在這個問題上，維特在〈韋伯經濟理論基礎中的家庭〉一文進一步指出了早期現代新教家庭在塑造現代經濟學價值觀方面的建設性作用，並由此試圖去補充和部分修正了韋伯關於資本主義新教精神的著名論斷：理解現代經濟學的不僅僅是韋伯所認為的新教中的資本主義精神，也是新教家庭——如對於勤勉、自律、節儉和相互照顧等品德的培養和形成——在作為經濟活動的重要場所和市場道德的孵化器的直接作用。<sup>9</sup>

從維特提供素材和分析中，我們看到了在家庭問題上，凱珀和韋伯對於理解現代社會的秩序和精神的可能交叉。本書收入的另外兩篇文章〈韋伯在荷蘭（1903-1907）——《新教倫理與資本主義精神》的早期歷史中一個被忽視的片段〉（戈什[Peter Gosh]撰）和〈世界觀、多元與發展——凱珀與韋伯論基督新教與現代性〉（謝志斌撰）則試圖分別從歷史和神學的維度挖掘韋伯與荷蘭、凱珀的相遇，展現韋伯在荷蘭的經歷及其對凱珀作品的引用，這些讓我們值得進一步探究兩者關於基督新教與現代社會的深層關聯。

---

8. John Witte, Jr., *Church, State, and Family: Reconciling Traditional Teachings and Modern Liberties* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), p. 367.

9. 參考維特，〈韋伯經濟理論基礎中的家庭〉，見本書頁 63。

戈什的文章的梳理至少讓我們清晰的看到兩點。一是韋伯在一九二〇年出版的《新教倫理與資本主義精神》（*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*）的修訂本突出了荷蘭的位置；二是韋伯的現代性觀念的特質：它「不折不扣是世俗的：『此世的禁慾主義』（無論是教派主義的、還是個人的形式）可能產生了現代資本主義，但它本身卻『解體成了純粹的功利主義』」。<sup>10</sup>戈什在其另一本研究韋伯「新教倫理」的著作中也好幾處提及凱珀對於韋伯的意義，如宗教社會學中關於宗教救贖的理解，<sup>11</sup>以及對於「普遍恩典」（common grace）和「特殊恩典」（particular grace）的區分。<sup>12</sup>

謝志斌一文從基督教世界觀與理性化進程、多元與發展、社會經濟問題三大方面挖掘凱珀與韋伯在新教與現代社會問題上的關聯和差異，並指出：「作為基督教神學家的凱珀和作為一個對神學觀念的社會後果有着敏感意識的社會學家的韋伯，他們以一種特殊的方式交織在一起：對宗教、倫理的觀念對於社會、經濟文化價值之意義的重視，對於人格尊嚴的關懷，對於社會領域分化及其理性結構的強調，即使他們以各自不同的進路表現出來。凱珀試圖重新建立『加爾文派的現代性』，韋伯則將現代性放在理性的範疇下給以審視，其中特別關注禁慾新教的倫理（含加爾文派）對於現代經濟的意義。」<sup>13</sup>

我們尤其注意到，凱珀對於加爾文主義的文化革新力量的強調、對於社會領域多元的理解、新教倫理的現

10. 戈什，〈韋伯在荷蘭（1903-1907）——《新教倫理與資本主義精神》的早期歷史中一個被忽視的片段〉，見本書頁 120。

11. 參考 Peter Ghosh, *Max Weber and the Protestant Ethics: Twin Histories* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 頁 363。

12. 同上，頁 293。另可參考該書頁 355-356。

13. 見謝志斌，〈世界觀、多元與發展——凱珀與韋伯論基督新教與現代性〉，見本書頁 150。

代價值的闡發，以某種方式影響了韋伯和特洛爾奇，或者說三者在這方面形成了一定的呼應，並讓我們有理由在一定範圍內將三者聯結起來。美國公共神學家斯塔克豪思（Max L. Stackhouse，另譯「斯戴克豪思」）早就指出，「凱珀從『秩序』轉向『領域』的觀念，這與社會理論家韋伯以及基督教社會倫理學史家特洛爾奇提出的『生活的部門』十分接近」。<sup>14</sup>

在謝志斌一文中我們將看到，韋伯在不同的地方提及凱珀。同樣，特洛爾奇也曾提到凱珀，尤其在論述加爾文主義時。「至少在日內瓦的理念盛極一時時，在靈性和倫理的提升和追求文明觀念上，它給予了國家一種直接而寬厚的分享。當然，一旦國家拒絕了這些義務的靈性方面，加爾文主義將之取回到教會手裏，留給國家僅僅充當對安全和規訓負責的守護者角色，由此為早期自由主義所持有的國家觀念準備了道路。在美國，直到今天教會自身保持着這種純粹功利的國家觀念；而荷蘭神學家凱珀實際上使其成為改革宗教會的基礎原則。」<sup>15</sup> 在《新教與進步：關於新教與現代世界關係的一種歷史研究》（*Protestantism and Progress: A Historical Study of the Relation of Protestantism and the Modern World*）一書中，特洛爾奇梳理了新教與政治—社會機構、經濟組織、社會發展、科學、藝術、宗教情感的關係，與凱珀的《加爾文主義講座》（*Lectures on Calvinism*）<sup>16</sup>中的幾大主題——加爾文主義與宗教、政治、科學、藝術——有着

---

14. 包利民、M·斯戴克豪思，《現代性價值辯證論——規範倫理的形態學及其資源》（上海：學林，2000），頁274，引句經本文作者修訂如下：「凱珀」在原譯文作「宜伯」，「特洛爾奇」在原譯文作「特勒爾齊」。

15. Ernst Troeltsch, *Protestantism and Progress: A Historical Study of the Relation of Protestantism and the Modern World* (trans. W. Montgomery; Beacon Hill, Boston: Beacon Press, 1958), p. 110.

16. 凱波爾（即凱珀）著，王兆豐譯，《加爾文主義講座》，載西亞·凡赫爾斯瑪著，《加爾文傳》附錄部分（北京：華夏，2014），頁203-369。

明顯的交疊關係，可見兩者對於新教思想（尤其加爾文主義）有着明顯的共同關注。

作為基督教神學家，凱珀對於世俗現代主義——如訴諸於人的抽象理性和同質性——的拒斥而試圖發展一種指引社會生活諸領域的整全的基督教世界觀。作為社會科學家，韋伯則持守一種中立立場，即指出宗教、倫理觀念的獨特價值，但已顯得更少整全性，多種複雜因素和動力塑造了社會歷史進程，這與凱珀存在着明顯的不同。這種神學家與社會科學家的互動、交織以至分野在韋伯與特洛爾奇身上以另一種方式體現出來。對於兩者來說，宗教的社會相關性、<sup>17</sup>神學的社會意義、<sup>18</sup>新教（尤其禁慾新教）對於現代社會興起的意義都是共同的主題。

如格拉夫（Friedrich Wilhelm Graf）特別指出的，韋伯關於「新教倫理與資本主義精神」的研究與特洛爾奇關於新教對於現代世界的興起的意義的歷史—文化研究有着交疊之處。<sup>19</sup>本書收入的惠斯特（Sam Whimster）的〈托尼、特洛爾奇和韋伯論清教與現代性〉也指出：「這就是特洛爾奇在《新教與進步》中對待韋伯的態度變得如此有趣的原因。他們對清教主義及其歷史起源和意義進行了重疊的分析，但特洛爾奇的整個事業指向宗教和社會的和解，韋伯則因現代資本主義的清教根源而堅持它的特殊性。」<sup>20</sup>但如韋伯所承認的，特洛爾奇「關心的

---

17. Graf, "Friendship Between Experts", p. 216.

18. Christopher Adair-Totef, "Introduction - Ernst Troeltsch: Theologian Sociologist, Philosopher, and Culture Critic", in Christopher Adair-Totef (ed.), *The Anthem Companion to Ernst Troeltsch* (London: Anthem Press, 2018), p. 8。值得注意的是，韋伯在一九〇四年發表《新教倫理與資本主義精神》，而特洛爾奇在一九〇六年任第九屆德國歷史學家大會替韋伯做了關於新教與現代世界關係的演講，該演講後來的英文單行本即為《新教與進步》。

19. Friedrich Wilhelm Graf, "Ernst Troeltsch's Evaluation of Max and Alfred Weber: Introduction and Translation of a Letter by Ernst Troeltsch to Heinrich Dietzel", *Max Weber Studies* 4 (2004), p. 101.

20. 惠斯特，〈托尼、特洛爾奇和韋伯論清教與現代性〉，見本書頁 244-245。

議題主要是宗教學說，而我的興趣卻在其實際後果。」<sup>21</sup>阿代爾－托特夫（Christopher Adair-Toteff）也特別指出，韋伯重在經濟－歷史的角度，並表明路德的「呼召」觀念和加爾文的預定論教義對於現代資本主義興起的意義，而特洛爾奇則採用宗教－歷史的方法，並強調路德和加爾文關於新教與現代精神問題的重要區別，主張加爾文對於現代世界發展的關鍵性意義。<sup>22</sup>特洛爾奇本身論述到，「像其體系的其他部分那樣，路德宗的禁慾主義取自路德的理念主義精神的支持。……它並不是理性化或紀律嚴明的，而是保留一種自由的能量，一種心靈的格調與品格……由此它保留着更為自由與內在。路德宗不願意積極參與世界，對屬靈的自行工作，主要是一種對世界的單純堅忍與寬容……」<sup>23</sup>相比來看，改革宗的禁慾主義則是「積極和進取的，意願為了上帝的榮耀去重塑這個世界……為了這個目的，它對其倫理理論、教會紀律指引以及整體的行動加以理性化並規訓」。<sup>24</sup>由於路德宗和加爾文派在世界觀和行為方式上的差異，特洛爾奇認為「新教不能被認為是直接為現代世界開闢了道路」，<sup>25</sup>儘管它「在現代世界的產生中扮演了一個顯著的角色」。<sup>26</sup>如皮爾遜（Lori Person）在論述特洛爾奇時所指出的，「宗教改革對現代世界興起的影響不應被誇大，而應被歸為間接的和無意識的」，<sup>27</sup>因而其關聯具有非連續性。

另外，特洛爾奇也特別指出了「早期新教」與「現代新教」之間的區別：早期新教儘管主張「信徒皆為祭

---

21. 韋伯著，于曉、陳維綱等譯，《新教倫理與資本主義精神》（北京：三聯，1992），頁150。

22. Adair-Toteff, "Introduction - Ernst Troeltsch", p. 5.

23. Troeltsch, *Protestantism and Progress*, p. 82.

24. 同上。

25. 同上，頁85。

26. 同上，頁87。

27. 皮爾遜，〈特洛爾奇論新教與現代性〉，本書頁164。



司及其內在性原則，仍可被理解為一種嚴格的教會的超自然的文明，這種文明基於帶着嚴格規定內的領域的直接權威，與此世及其興趣存在着差異」，<sup>28</sup>而在現代新教（十七世紀晚期和十八世紀早期）那裏，「（國家）接受了宗教平等……原則上認可不同宗教信仰與宗教群體並存的多樣性這種可能性」。<sup>29</sup>皮爾遜和惠斯特都指出了這一區別。「特洛爾奇區分了早期新教和晚期新教。路德、慈運理（Zwingli）和加爾文的早期新教，對其他改革團體（重洗派[Anabaptists]、索西尼主義[Socinianism]和阿米念主義[Arminianism]）是不寬容、無遠見和惡毒的，正是這些改革團體代表人文主義、批判文獻學和哲學神學，它們的運動促進了教會和國家分離，培育了個人主義精神。然而，晚期新教能夠與那些進步元素重新聯結起來。」<sup>30</sup>可以看到早期新教與現代世俗社會的距離，而現代新教「在政治、社會、經濟、個人和智性生活這些方面接受了現代原則」，<sup>31</sup>如個人主義、理性主義、自主和此世性等等。

由此看出，在特洛爾奇那裏，在突出宗教對於現代文化的作用時，他對新教與現代原則之間的複雜關係有着明確認識。根據本文集收入的皮爾遜〈特洛爾奇論新教與現代性〉一文的研究，特洛爾奇提出了現代性多重性問題以及新教與現代性之間的複雜關係：非連續性（discontinuity）、親和性（affinity）、相互批判（mutual critique）和交互的救贖（reciprocal redemption）。<sup>32</sup>

28. Troeltsch, *Protestantism and Progress*, p. 47.

29. 同上，頁 45。參考劉小楓，《現代性社會理論緒論——現代性與現代中國》（上海：上海三聯書店，1998），「近代與中古的關聯：兩種新教的差異」部分，頁 66-78。

30. 惠斯特，〈托尼、特洛爾奇和韋伯論清教與現代性〉，本書頁 245。

31. 皮爾遜，〈特洛爾奇論新教與現代性〉，本書頁 165。

32. 同上，見本書頁 184-185。

黃勇的論文〈特洛爾奇《基督教教會和團體的社會學說》的後現代意義〉是華人學界關於特洛爾奇研究難得的一個成果。他在考察特洛爾奇寫作《基督教教會及團體的社會學說》（*Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*）一書的思想背景時指出，「基督教與社會的關係乃是特洛爾奇畢生的興趣」。<sup>33</sup>他依據特洛爾奇關於的基督教社會組織的類型學（教會、宗教和神秘主義）特地考察了基督教社會思想史與反映基督教本質的社會思想之間的辯證關係、現代社會與基督教的互動關係，並指出「基督教在現代社會所面臨的一個重要問題是發展出一種與現代社會相適應的歷史形態」，<sup>34</sup>而與現代世界相適應的「自由基督教」是關於這種形態的理念：「自由基督教要想在高度重視內在性、主體性和個體性的現代世界發揮作用，一方面當然不能忽視群體的重要性，但另一方面卻又不能完全忽視現代精神。」<sup>35</sup>

根據阿代爾—托特夫的理解，「特洛爾奇堅持新教有幾個因素有助現代生活，這些因素包括現代階層、自然法、報刊的解放，特別是科學的理性主義」。<sup>36</sup>類似地，對於韋伯來說，現代性模型體現在現代西方的理性主義，其中新教扮演者不可或缺的角色。而對於新教的神學上的理解，韋伯則得益於特洛爾奇的支持，尤其關於路德神學以及禁慾主義的思想。<sup>37</sup>

總體看來，凱珀、韋伯與特洛爾奇對現代文化發展的宗教力量給予了足夠的重視，並特別關注現代社會諸領域及其法則的分化。對於凱珀來說，宗教整全性、體

---

33. 黃勇，〈特洛爾奇《基督教教會和團體的社會學說》的後現代意義〉，見本書頁 201。

34. 同上，見本書頁 223。

35. 同上，見本書頁 219。

36. Adair-Toteff, "Introduction - Ernst Troeltsch", p. 10.

37. Graf, "Friendship Between Experts", p. 222.

系性的世界觀對於克服啟蒙帶來的現代主義的問題尤為重要，社會機構的意義和整全性必須由上帝確定，上帝同時確保了社會的多元和統一性以及內在一致性。<sup>38</sup>在這方面，韋伯比凱珀走得更遠，他依據不同社會領域的各自迥異的「終極價值」來理解其理性化進程。這裏，韋伯和特洛爾奇對於基督教倫理（以愛的觀念為典型）與社會、文化、政治制度之間的緊張關係表現出類似的立場，即便他們都認可宗教（不僅僅是基督教）尤其是其倫理價值對於俗世文化的意義。

在強調宗教倫理對於塵世的意義時，韋伯特別提到「基督教之愛」與塵世社會制度之間的張力。「我們置身於不同的生活領域，每一個領域受着不同的定律支配。各種宗教倫理以不同的方式接受了這一事實。」<sup>39</sup>特洛爾奇也同樣認為「基督教倫理徹底的非政治化性質」<sup>40</sup>以及「愛上帝與鄰人均非政治原則」。<sup>41</sup>基督教倫理與藝術、科學、經濟活動和政治生活的道德價值有所不同，它必須「承認與它並存的其他倫理原則」。<sup>42</sup>即使特洛爾奇認可基督教倫理與其他領域的倫理原則的相對分離，與韋伯一樣，他們對現代社會的道德問題有着高度的敏感性，韋伯關注人的尊嚴、現代經濟生活的「氣質」（職業倫理）、政治活動的責任倫理等，而特洛爾奇也堅持認為基督教的觀念可以其獨特的價值影響國家和社會結構：「基督教卻可以將所有的國家和社會結構置於其觀念的影響之下。雖然在這一努力中，基督教的核心觀念——愛，所起的作用甚微，以此使自己的宗教精神和

---

38. 參謝志斌，〈世界觀、多元與發展〉。

39. 韋伯著，馮克利譯，《學術與政治：韋伯的兩篇演說》（北京：三聯，2013），頁110。

40. 特洛爾奇著，劉小楓編，朱雁冰等譯，《基督教理論與現代》，頁370。

41. 同上，頁368。

42. 同上，頁380。

影響滲透於不同的道德結構中。」<sup>43</sup>雖然國家有其自身獨立的道德觀念（如愛國主義和國家榮譽感），但「基督教倫理高於國家。國家並非最高的善。但是，基督教倫理也為國家提供道德觀念，國家能夠以此類觀念補充和深化其純粹的政治道德。」<sup>44</sup>

特洛爾奇承認，「整個基督教倫理所產生的結果，便是在心靈聖潔和愛鄰人的純粹宗教理想（此時它對自然生活漠然置之）與控制、淨化、提高自然世界的內在理想之間搖擺」。<sup>45</sup>看來，這種基督教倫理的宗教理想與自然世界之間的距離與交織正是基督教與現代社會之間關係的一個顯著特徵：正是其宗教性質的絕對性使得其必須認可俗世各種領域法則（道德觀念）的相對獨立性並同時負有對其道德結構的提升和轉化責任，這種進路在現代世俗化社會——以社會分化和多元化、宗教的式微為主要特徵——考量宗教的角色尤為相關。如格拉夫所看到的，對於特洛爾奇來說，「世俗化在他看來，並不是宗教在進步意義上的喪失，而是一種宗教的文化和社會功能的轉型」。<sup>46</sup>這種轉型意味着在現代社會，宗教（尤其在西方社會的基督教）在結構上已從廣泛的社會公共生活的具體秩序中抽離出來，但在道德上有保留着其不可替代或淡化的角色。在這點上，劉小楓在論及特洛爾奇時也指出，「在現代性中，基督教倫理與社會機體分離了，被現代社會的結構轉型推拒開了，基督教思想必須面對現代倫理的挑戰……特洛爾奇的方略是把社會學引入神學，由此探索基督教信仰在現代社會的效力」。<sup>47</sup>

---

43. 同上。

44. 同上。

45. 同上，頁 382。

46. Graf, "Friendship Between Experts", p. 226.

47. 劉小楓，〈特洛爾奇的「現代」理解及其神學意識〉，載曾慶豹、劉小楓等，《現代語境與後現代中的基督教》（香港：明風出版，2004），頁 94。

惠斯特在結合分析托尼（R. H. Tawney）、特洛爾奇和韋伯三人的思想時，指出現代性與清教禁慾主義的內在關聯，表現出對現代資本主義的道德問題的特別關注。他指出，「現代資本主義是根據其自身（理性的目標實現）的動力來運作的，其所要求的行為形式不但是非人格的，而且對倫理標準漠不關心」。<sup>48</sup>韋伯本人沒有假定道德的進步，也不能把現代資本主義簡單歸結為某種倫理標準。然而，對於現代資本主義的理解，「不應掩蓋其起源的文化成分或『基因』是高度特殊的這一事實」。<sup>49</sup>與此同時，「特洛爾奇設法將新教的結果與對現代社會發展的進步理解良性地融合在一起」。<sup>50</sup>這一分析進一步呈現了基督教、文化與現代社會的道德問題的動態複雜關係。

### 三、新教倫理、多元現代性與漢語處境

在探討新教與現代性的問題上，新教倫理與現代社會尤其是資本主義的道德問題成了一個關鍵的問題。本文集收入的部分論文將圍繞這個問題及其在漢語處境的實踐做出相應的反思。

艾森斯塔德（Shmuel N. Eisenstadt）在〈新教倫理與現代性——比較分析韋伯及其他〉一文中試圖把韋伯關於新教倫理的命題放在當今全球化的世界以及多元現代性的背景下加以考察，指出韋伯的解讀與對當今世界和社會的分析具有相關性，其「比較的社會－歷史進路」可以與其「文明比較進路」形成互動。根據艾森斯塔德、理德爾（Jens Riedel）、薩赫森邁爾（Dominic Sachsenmaier）等人的分析，「多元現代性的核心在於，

---

48. 惠斯特，〈托尼、特洛爾奇和韋伯論清教與現代性〉，見本書頁 240。

49. 同上，見本書頁 254。

50. 同上，見本書頁 247。