

新教倫理從現代社會中絕跡了嗎？ 論韋伯思想的現實意涵*

林 錚**

佛光大學社會學暨社會工作學系教授

韋伯在《基督新教倫理與資本主義精神》中揭露的新教倫理已於今日消失了嗎？乍看之下，「最後的人」的出現似乎能證實新教倫理的衰退，但其意涵是如此含糊而有待釐清。另一方面，韋伯在清教徒身上所找到的拒絕神化被造物原則，隱含著（而且清教徒自己也領會到）上帝面前眾生平等的命題。以此觀之，韋伯強烈批評「最後的人」的理由不在於這類型的人取代了新教倫理，而是相互抵觸：「最後的人」摧毀人與人之間平等，並打算取消上帝和被造物所訂下的永恆契約。事實上，《新教倫理》的這項命題至今仍具說服力，至少在某些經濟學家的心中是如此。

關鍵字：新教倫理、最後的人、拒絕神化被造物、經濟人、斯密

* 本文屬於科技部計畫「近代人身上已無任何基督新教倫理的基因了嗎？重訪韋伯《基督新教倫理與資本主義精神》」（MOST 108-2410-H-431-019-MY2）部分研究成果。

** E-mail: clin@mail.fgu.edu.tw

投稿日期：109年9月11日；接受刊登日期：110年2月1日

壹、消散在時代風暴中的新教倫理？

世界只有一個，時間讓吾人與韋伯生活在不同的世界裡。是時候了嗎？吾人該停止討論、適時放下韋伯（Max Weber）《基督新教倫理與資本主義精神》（*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*）一書了嗎？資本主義曾被視為僅是社會主義的過渡，儘管一次戰後美國股市過熱引發經濟大恐慌（Galbraith, 2009; Shlaes, 2011），但 Schumpeter（1942; 2017）的預言落空：資本主義所展現的生命力之強韌是少有人懷疑的。¹ 柏林圍牆倒塌，冷戰狀態解除，資本主義的最終勝利形成我們這個時代不可超越的視野。從產業分工到產品分工，從工業製造到數位經濟，競爭形式愈趨多元，開發與製造對象也從冰冷的物轉向有溫度的心。這是物被要求成為人的時代，商品拜物教看來不過是舊時代對資本主義所發出的惡毒詛咒。市場虛擬化，股票交易員被電腦伺服器取代，² 全球網路跨越時區的交易只在毫秒瞬間，金融商品泡沫化以驚人速度捲起千堆雪。面對不可同日而語的資本主義運作型態，人們有理由懷疑，《新教倫理》的某些論點還派得上用場嗎？這部過去備受推崇的名著，是否從此該被冷藏在思想史的冰窖中了呢？³

1 Friedman（2010）否認大蕭條宣告了資本主義的死訊，而是反映出貨幣政策的力量，這股力量是政府所能發揮的積極作用。相對於 Keynes 說政府支出太少、沒有滿足經濟需求面（產能並未短缺），Friedman 主張經濟衰退是貨幣投入過少，難以引發成長；他相信量化寬鬆、貨幣擴張政策可避免通貨緊縮和更嚴峻的經濟衰退。不管怎樣，Galbraith（2009: 252）相信，儘管「憤怒的上帝可能賦予資本主義一些根深蒂固的矛盾」，社會還在持續進步中。

2 這般情況與韋伯筆下尚在起步階段的交易所（Weber, 2010b），顯然有好幾個世代的差距。

3 雖然「新教倫理」一詞因《新教倫理》的出版而聲名大噪，有趣的是，作者從未在這部名著中清楚闡明何謂新教倫理，彷彿它的存在是不證自明的（這一詞可能僅出現過 1 次，而且是在關於路德如何構思天職——而非後面的入世禁慾或資本主義精神——的章節中）。韋伯不是不可能迂迴地界定新教倫理一詞，彷彿這是基督新教的間接產物（Weber, 2003a: 88; 2007: 95）。至於絕跡，韋伯曾在結尾處強烈暗示這個可能性：禁慾的理性主義解體於純粹功利主義中（Weber, 2003a: 252-253; 2007: 226）。新教倫理的「消失」，不是「基督新教」或其特有倫理本身的消失，而是其影響力從宗教領域全盤轉移至非宗教領域。類似的處理可見於《經濟史》（*Wirtschaftsgeschichte*）（Weber, 2004）：如同《新教倫理》的步驟是從基督新教到資本主義精神，《經濟史》同樣是從資本主義到資本主義精神為止——新教倫理的位置皆是相對隱而不顯的。

相信韋伯（主要是針對異文明研究）以下說法的人，大概覺得「新教倫理」這個構想不具長久價值：「全部科學研究最終被認定是『被超越的』，但這些研究將還更快且更徹底地是如此」（Weber, 1996b: 505; 2007: 17）。韋伯提過，正是專家們對這個問題——「宗教信仰的某些內容如何制約一種『經濟精神之秉性』、換言之——一種經濟形式的『基本價值觀』」（Weber, 1996b: 504; 2007: 15）——的消極作為（否則他不必如此大費周章），⁴才催生了《新教倫理》，而他們的困難（必須捍衛自身價值的本位主義）並不難理解：「其實，由於事物的性質，當時不可能在此公平對待那——對一位與他的宗教有關的神學家來說——從中產生整個價值的東西」（Weber, 2003a: 4n; 2007: 26）。事後證明韋伯是對的，等待專家猶如等待果陀，專家對於「外在且粗淺的」「宗教的實用效應」（Weber, 2003a: 4n; 2007: 26），普遍缺乏同理心與好奇心。既然這個脈絡下產生的《新教倫理》是代打上陣、**「全然暫定的」**（Weber, 1996b: 505; 2007: 16），如今資料更加充實的專家研究豈不是無論如何都比這部先驅之作有資格替當代社會把脈嗎？

乍從《新教倫理》的敘述來看，新教倫理早已煙消雲散。《新教倫理》首章開頭談到一個有意思的現象，位居近代企業組織中的高階者——無論是勞動技術還是經營出資階層——不約而同地帶有基督新教的特徵。不只這樣，新教對子女的高等教育安排也與天主教不同，相較於後者喜好人文教育，前者更注重專業養成的學校。構成韋伯提問起點的這些差異、以及如此的倒敘書寫點出一個事實，當時這個現象的不可思議，在於人們早已不識「相關精神的純粹**宗教特點**」（Weber, 2003a: 19; 2007: 44）為何物，早已不知新教倫理曾以結合宗教、商業與自由的方式，把西方人帶入近代。人們對新教徒的印象聚焦在和過去十分不同的當前，**「實際上，在德國以及現在，『想要吃得好』**

4 韋伯的類似關懷早在〈弁言〉（1904）時期即出現端倪（Weber, 2013: 164-165）。再者，韋伯所謂「非專家」類型的研究，意指對專家所瞄準的特定問題的文化暨社會脈絡的研究（Weber, 2013: 164），遠非門外漢的班門弄斧。他關於基督新教（Weber, 1996b: 504; 2007: 16）、儒教與道教（Weber, 2000a: 163n; 1989a: 178）、印度教與佛教（Weber, 2003b: 316; 1996a: 292）、古猶太教（Weber, 2010a: 75n-76n; 2005: 8-9）的系列研究均有提及，不難想見「非專家」這一詞對他的重要性。

也許確實可以是毋寧在宗教方面無動於衷的那些新教徒動機形成的特徵；一種誠然不完整的賦予特徵之行動，但至少含有一個份額的真相」（Weber, 2003a: 13; 2007: 38）。陌生感也讓人們誤以為新教徒曾刻意推動資本主義及其文化，殊不知昔日基督新教「與近代生活的某些整個面——甚至一種信仰的最極端追隨者今日都不再會放棄之——曾經有過公開敵視的關係」（Weber, 2003a: 19; 2007: 44）。

韋伯接著以富蘭克林（Benjamin Franklin）的告誡為例，突顯資本主義前後時期在倫理上不是理所當然的差距：「相反地，難題確實是這個：此一慈善家如何能夠**確切地**以一位**道德論者**的風格來陳述在那方面的這些主張（布倫塔諾（Brentano）忽略掉重建它特別是有特色的形式）」（Weber, 2003a: 25n; 2007: 52）。失憶的效力無遠弗屆，雖然富蘭克林本人的言論——屬於未來的資本主義世代——讓浸淫在傳統主義中的同代人感到萬分詫異，若問為何如此，「一位毫無特殊信仰色彩的自然神論者」（Weber, 2003a: 27; 2007: 54）、相信理性能夠認識上帝存在的他，不明就裡地引用聖經經文時，耳邊響起「嚴格喀爾文派」（Weber, 2003a: 27-28; 2007: 54）父親的殷切叮嚀。換句話說，新教倫理在富蘭克林時代不存於某些人的意識層面，已沈降到精神底部，化作一種無意識本能。在這範圍內，新教倫理的影響力，由於已轉換成個人的義務感或志業觀，以及由於「**在現世裡，但（……）不屬於現世或不是為了現世**」（Weber, 2003a: 196; 2007: 180）的曖昧定位而不易為人察覺。儘管如此，新教倫理並沒因為有效助攻⁵而與資本主義共享榮耀。相反地，新教倫

5 「〔近代〕資本主義精神、以及不僅是這個後者而且是近代文化的構成元素之一，亦即在**志業想法**基礎上的理性生活行徑是誕生於——這是這些研究當時打算指出的東西——**基督教禁慾**的精神中」（Weber, 2003a: 249; 2007: 223）。無可諱言，這段引文讓人有「新教倫理產生資本主義精神」的印象。這段話並不能決定兩者之間的關係，毋寧暗示著資本主義與兩者的疏遠。新教倫理既容不下金錢慾，資本主義精神也不等於資本主義的精神動力：「他〔按：Rachfahl〕原本會『完全像我一樣地』區分『資本主義中總是進行中的精神原動力和韋伯式意涵的資本主義精神』」（Weber, 2003a: 412; 2002: 297）。再者，《新教倫理》僅三處提及「Wahlverwandschaft」（選擇性親近）一詞，分別是在第一部分第三章（兩次）和第二部分第一章（一次）——當作者談到宗教信仰形式和志業倫理（第三章）以及喀爾文主義和資本主義—市民階級企業主（第一章）的時候。也就是說，新教倫理與資本主義精神恐怕不適於以「Wahlverwandschaft」來連結——既然作者不曾明確表示過。

理逐漸黯淡地消失在故紙堆中，宗教色彩「當時在富蘭克林本人身上早就消失」（Weber, 2003a: 250; 2007: 223）。⁶

韋伯筆下新教倫理是否隨著《新教倫理》這趟驚奇之旅的結束而就此淡出了呢？本研究將要論證，此種倫理現今處於不言明狀態，而且在內心被封印的情況下出現於個人意識中。新教倫理的古典遺產並非無序地四散，毋寧像是細密針織的毛線球，與現實緊密相連。銷聲匿跡不表示被時代淘汰，此種倫理在當代文化進程中，可能沉潛地發生作用。

底下分析將以「最後的人」問題——人的類型始終是韋伯的核心旨趣（Weber, 2003a: 417; 2002: 300）——作為切入點來搜尋今日行蹤不明的新教倫理：在《新教倫理》解讀中，「最後的人」往往被視為新教倫理消逝的象徵。韋伯曾被形容為尼采（Friedrich Nietzsche）遺囑的執行者（Fleischmann, 1964: 219），「最後的人」一語看來帶有強烈的尼采味道，雖然屬於意義世界崩潰的部分跡象，「最後的人」還是快樂地沉浸在幸福的道德中（Fleury, 2001: 106）。「最後的人」一詞確實與尼采有關，較精確地說是與《查拉圖斯特拉如是說》（*Also sprach Zarathustra*）（Nietzsche, 1983）的開場白有關。不過，吾人在尼采的作品中找不到接下來的描寫，「毫無精神的專家、毫無內心世界的享樂主義者：這種虛無自以為被提升到一個尚且從未被達到過的人性程度」。許多韋伯研究者都注意到這點，例如 Hennis 感覺在尼采作品裡找不到像這樣卻是活在尼采血脈中的引文（Grossein, 2002: 668）。⁷《新教倫理》的

6 清教徒人口眾多的美國，從十八世紀「大覺醒」（the Great Awakening）運動起，已被福音派和振奮派所取代。右翼人士對現代性的怨懟間接透露出清教徒國度已成過往雲煙（Hofstadter, 2018）。

7 張旺山（2013: 149）頗有同感，「應該是韋伯自己綜合尼采的想法寫下的」。關於韋伯和尼采的知性關係，至少存在著兩種不同的見解。第一種見解屬於思想史範疇，認為韋伯對尼采思想做了進一步的拓展與發揮。而本研究不做如是觀：韋伯的用語或許借自尼采，他的論點是自己的。韋伯以上的話確實很像是尼采這個人會說的，然而韋伯在此沒有明白引用尼采的話，就像尼采不曾著手進行韋伯式社會學是同樣地真確。若用 Grossein 的話來說，「最後的人」無疑是尼采式的描寫，但不屬於尼采作品的引文（Weber, 2003a: 252n）。《新教倫理》不以「上帝已死」（*Gott ist tot*）作為論述的基調：上帝沒有「死去」，就如同「最後的人」以被造物的預知取代上帝的預知——既然上達天聽變得不太可能，「『職業的履行』無法與文化的至高精神價值直接產生連接或者（……）個人今日普遍放棄一切詮釋」（Weber, 2003a: 251; 2007: 225）。

「最後的人」像是在《查拉圖斯特拉如是說》中苟安於世的聰明人嗎？「最後的人」不是突如其來的：「精準地就像衛斯理（Wesley）在此所說的，這些有力的宗教運動——其對經濟發展的意義尤其在於他們對禁慾的教育作用——一旦純粹宗教熱忱高峰過去了，經常僅展現其滿滿的經濟效應，可是對上帝王國的抽搖痠攣地找尋，開始逐漸變化為冰冷的職業美德，而且宗教根基緩緩地日趨衰敗，成為人世間的功利主義，亦即，以道登（Dowden）的話來說，當兼之履行傳教使命的**被孤立的經濟人**魯賓遜（Robinson Crusoe）在大眾想像中取代了班揚（Bunyan）的『朝聖者』——這位朝聖者當時匆忙地穿過『販售虛榮的市集』，全然內在且孤獨地找尋天堂王國」（Weber, 2003a: 243; 2007: 217）。於是宗教不再一枝獨秀，甚至是兩個世界中較差的那個。

在以下的討論中，研究者首先考慮「經濟人」成為「最後的人」的可能性。接著從蘊含於新教倫理中的「拒絕神化被造物」這個尚待學者正視其存在的原則裡，得出一系列相關命題，以便強調該命題所構成的「人」的概念。最後分析將步入近代經濟學思潮中（當然是一幅極端簡略的圖像，而且經濟學界不是失聯的新教倫理曾發送生命訊號的唯一地點），⁸ 探查新教倫理在後清教時代的一個可能下落。

貳、經濟人能算是「最後的人」嗎？

新教倫理消失後的後續追蹤，大概不在《新教倫理》的討論範圍內。新教倫理急轉直下的演進所引發的諸般驚奇，滿足情節所需的戲劇張力——無可厚非的修辭技巧：不圓滿的結局才是正確的謝幕方式（Aristotle, 2008: 113）。那麼，新教倫理是如何被資本主義精神取代而成為過去式的呢？韋伯注意到，當從業人員心中不再懷有一種至高精神、並且主觀解釋成為求餬口的不得已作為時，這不只是個人心已死，也是向新教倫理道別的時候到了（Weber, 2003a: 251; 2007: 225）。於是，自命不凡的極度浮誇是人變得毫無彈性、緊

8 不要忘記，在 John Stuart Mill 的時代裡，經濟學前身政治經濟學乃是一門與人性學、社會學、政治科學並列的道德科學。

縮僵化的臨床主訴：「毫無精神的專家、毫無內心世界的享樂主義者：這種虛無自以為被提升到一個尚且從未被達到過的人性程度」（Weber, 2003a: 252; 2007: 225）。⁹這是人類理智的倒退嗎？韋伯對這位病得不輕的人的稱呼赫然是：「最後的人」（letzten Menschen）。什麼是「最後的人」？¹⁰對宗教免疫或許是一項可以確定的特徵，但「最後的人」在理念上不意味著絕對沒有任何類似宗教情懷的東西。人類很晚才成為科學認識對象暨認識根源，文藝復興之前唯有通過宗教才能認識到人類（Bouilloud, 1997: 43）。從症狀上推斷，「毫無精神」、「毫無內心世界」、「虛無自以為是」可視為缺乏情緒起伏；「專家」、「享樂主義者」、¹¹「被空前提升的人性程度」意指一種以自我為中心、高度自信的利益追求。綜合來說，他是個沒有深度、情緒、依賴、不安與脆弱的簡單又自私的計算者。這可能是一部人的機器：不易動心且難得陷入天人交戰。

以上猜測讓人聯想到韋伯思想與經濟學的關連。¹²如同 Schumpeter

9 無獨有偶，美國經濟學會（American Economic Association）對經濟學研究所教育有類似評語：培養出一代又一代技術精熟、卻對真正經濟問題一無所知的蛋頭學者（Krueger, 1991）。

10 這個問題往往被置於進步弔詭（生活沒有過得更好）的脈絡中，例如普遍商品化、社會聯繫的腐蝕、與官僚體制支配有關的意涵和自由的喪失等等這些演進，究竟創造出什麼樣的現世以及孕育出何種人類存有類型呢？Berlan（2012）試圖回答以下問題：什麼是歷史診斷？如何將知識、對我們共同世界調停的可能認識，重新連接上一種允許對現狀表示意見、對抗我們覺得行不通的東西的倫理判斷呢？什麼是一種「知識—判斷」呢？張旺山（2013）認為這涉及到在當代社會條件下人的品質問題，亦即沒有生命的機器；再者，張旺山似乎暗示尼采所謂「最後的人」與韋伯的版本是吻合的。這其實不乏先例：對抗大量消費的社會、反叛本能、反叛政治、與社會體系爭鬥（Marcuse, 1968）。然而本研究不打算在這個方向上接力進行。

11 若要追求物質享受與感官愉悅，成為清教徒不會是享樂主義者（Genußmenschen）的首選。清教徒不具「最後的人」的症狀，理由是，「毫無精神的專家、毫無內心世界的享樂主義者：這種虛無自以為被提升到一個尚且從未被達到的人性程度」部分可說是一種自戀：過度愛戀自我，高估自我並貶抑他人。這反而像是入世禁慾者對神秘主義者的評語：「懶散的自戀」（Weber, 1996b: 415; 1989b: 107）。相反地，對神秘主義者來說，入世禁慾者涉世愈深，離上帝愈遠，就會產生一種無價值的自認被救贖。

12 在賦予最後的人特徵後，「不過我們在那裡」，韋伯繼續說道，「將進入價值判斷與信仰的領域中，這些判斷也許不應以抵押來擔保這項純歷史的陳述」（Weber, 2003a: 252; 2007: 225）。此處提及的價值判斷，不是說我們基於價值中立因此必須放棄討論，反而可能是暗示，以下要進入的領域是與價值判斷有關（例如個人偏好）的另一門學科。而價值判斷的

(1942) 對馬克思 (Karl Marx) 的身分認知, 除了先知、社會學家、教師之外, 長久以來韋伯另一個較不為人知的身分: 經濟學家韋伯 (Weber the Economist)。¹³ 經濟學家是駕馭近代資本主義的韁繩: 「必須強調的是, 過去兩百年間, 白種人發展出來的這個現代文明, 它的命運和經濟學的命運是連在一起、不可分割的。這個文明所以能誕生在這世上, 全是因為人們接受某些想法的支配, 而這些想法正是經濟學的教導在經濟政策問題上的應用」(von Mises, 2017: 36)。經濟學家主要研究經濟中的市場, 而市場深植於人性中, 所以他們也研究人。資本主義世界裡有志得意滿的「最後的人」, 純理論世界中何嘗沒有自以為是、無往不利的「經濟人」(*homo oeconomicus*) 呢? 所以「最後的人」會是一種「經濟人」嗎?

作為經濟學先天推論 (*a priori*) 的經濟人, 乃是人類行為的理論再現。¹⁴

前提是要有追求對象, 然後做出適當與否的判斷。經濟學正是研究而非遵從價值判斷的學科, 「一門局限於研究實然問題的科學, 一門不能對最高、最終目的表示任何價值判斷的科學, 對人們的生活和行動, 是沒有什麼重要性可言的。這個看法也是一個錯誤」(von Mises, 2017: 37)。當然, 也不乏判定韋伯在經濟學裡只是個邊緣角色的看法 (Beetham, 1991; Posner, 1998)。在韋伯逝後幾年, von Mises (1929) 認為韋伯既非社會學家也不是經濟學家, 而是一位史家。其身分定位之混亂由此可見一般。關於經濟學家韋伯的一種較為詳盡的介紹請見 Bruhns (2004b)。

13 例如「身為當代經濟學家的我們」(Weber, 2003a: 340; 2002: 236)。受到奧地利學派影響的韋伯, 在解釋他感興趣的問題時, 往往不是借助於敘事, 而是模型 (Boudon, 1998: 133)。其實韋伯對政治經濟學的興趣不僅止於當代, 連古代經濟都在他的探討範圍內 (Bruhns, 1996; 1998a; 1998b; 2004a; 2005)。1909 年問世的《古代農業狀況》(*Agrarverhältnisse im Altertum*) 第三版即是他繼續經濟學研究的一項證據 (Halbwachs, 1929: 85)。但他的這些見解在今日學科分工日趨嚴峻的限制下、特別是他的「社會學家」身分 (Giddens, 1987: 182), 淪為空谷迴響。諷刺的是, 經濟學演進並非自成一格地與其他學科無關, 反而曾經是一門重視學科間交換的科學 (心理生理學、生物學、醫學等等), 與物理學中的力學關係尤其緊密 (Mirowski, 1989; Ingrao and Israel, 1990; Le Gall, 2002)。然而經濟學模型是具原創性的、無可化約為自然科學或人文科學的模型。

14 經濟人是比智人 (*Homo sapiens*) 更加聰明的人。賽局理論 (game theory) 中的個人亦是經濟人。Staszak (2001: 107-108) 另一個精簡定義: 消息百分百靈通、計算並極大化其利益, 這是自利主義者唯一的行為規則。雖然新古典學派使經濟學擺脫了社會學而更像是一門「科學」(Boudon and Bourricaud, 2000: 207), 不過還是有例如 Becker 等人將經濟學特色中的個體與功利主義 (utilitarianism) 公理, 應用在某些屬於社會學的現象上 (意識形態、離婚、犯罪、歧視、社會運動、教育等)。在經濟學家的寬鬆定義中——「認識經濟理論, 能夠應用理論於真實世界的個人。一位經濟學家因此必須理解消費者與生意人的行為。經

經濟學具有強烈的化約主義傾向：想要瞭解對象，就把它逐次地拆解到最小單位，即個體（individual）；如能理解個體，就能以合乎邏輯、理性且可預測的方式來理解個體所組成的一切。英國小說家 Defoe 筆下主角魯賓遜是經濟人的原型；流落孤島上的他，擺脫了複雜世界的約束（偏好一次解決一個問題），亦即「在其他條件不變的情況下」（*Ceteris paribus*），創造出一個以自我利益為中心的經濟體。該經濟體除了競爭與交易物品外，與外界缺乏其他互動。¹⁵ 這樣的「人」是理性可預測的（每個人都是被消弭差異、本質相同、如原子般的經濟人）：可以關照到自己的某些偏好（由感覺轉化而成）或效用函數，利用資源使滿足極大化（同時使辛苦極小化），曉得如何最佳地分析與預測周遭局勢與事件，做出效用（經濟學家用來測量價值的工具）極大化的決斷。簡言之，選擇與偏好可完全吻合。¹⁶ 「經濟人」鉅細靡遺地知道每樣東西的價格；通過計算，以行動來滿足其偏好——即使是高度抽象的價值。經濟人透過定理來看世界，遠非通過世界來發現定理；他是許多定理的最佳代言人，在他眼中，世界不過是定理之間聯繫所構成的某種吾人認識到的概念空間。被經濟學家搬上舞台、可變化成各種角色（例如商人）的經濟人，是一種純粹抽象化作用，但他賦予的機能不是全然假想的。經濟學家透過教科書上的定理演算，內化了「經濟人」這個沒被直接提及的概念，培養出對人類行為的洞察力。

雖然在探討「經濟人」概念時以休謨（David Hume）為起點是不無道

濟學家的難題一般來說是因某些隨時代、地方與案例不同而變的大量數字」（Lebaron, 2000: 17n）——經濟學看來像是一項從未完工的集體探索。「經濟人」預設是經濟學家們的最大公因數。

15 經濟人的不食人間煙火、脫離現實，不構成經濟學家的困擾。Friedman（1953: 14）說過，真正重要且有意義的假設，是對真實具有廣泛不精確描述的再現的假定，理論愈有意義，假定就愈不切實際。經濟人不必是人，而人必須如經濟學家般思考地變成經濟人。不過，Friedman 極度在乎人的自由，這在韋伯視角中是可理解的，後者否定「人類的“意志自由”是跟人類行動的某種特有的“不可計算性”、或甚至某種特有種類的“客觀上的”的非理性相結合的」一語（Weber, 2013: 154）。理由是，人愈是理性行事就愈自由——最理性的經濟人，不但是最自由、也最接近人的實際狀態。

16 例如發展經濟學注意到農民並非愚昧無知，對價格的反應激烈，因此在模型中調整為精明幹練型（Rodrik, 2018）。

理的 (Demeulenaere, 2003), 斯密 (Adam Smith) 才是發揮摯友想法並建立一個完整系統的人。斯密並非時代的見證人, 而是近乎先知, 因為工業革命的劇變 (企業家取代傳統商人) (Galbraith, 1997: 61) 發生在《國富論》(*The Wealth of Nations*, 1776) 出版之後; 他的製針工廠例子預示了專業分工的未來。¹⁷ 他主張個人自利心是經濟的動力,¹⁸ 「看不見的手」(Smith, 2005: 53; 2009: 253)¹⁹ 將此種自利心促發的相互競逐——數量和價格形成緊密依存關係的自由市場——自然而然地導向社會共同福祉。個人追求自身利益未必妨礙到他所屬社會的繁榮;²⁰ 在自由市場運作下, 個人意志必須滿足社會需求 (不然無人願意支付其成本), 需求因而決定價格與利潤的衡量方式 (交換價值)。受到相對利益激勵的分工, 沿著提高個人生產力的戰線推進, 不斷地發明技術。斯密理論中幾無容身之處的國內獨占壟斷或者國際間保護主義, 有效扼殺了分工可能性和生產力最大化, 鼓吹自由貿易是斯密不難做出的反應。「看不見的手」沒有自己的目的, 它是讓人根據自己眼光去追求個人利益。在這範圍內, 最好的社會不是給予最多指示, 而是實現個人最大程度夢想與渴望的社會。這隻歷史上最著名的手不是幕後黑手、一個中心決策單

17 分工不是斯密的獨見創獲, 過去對分工的看法侷限於人類各有所長, 正是他在經濟學中取得新意。如此差異近似於《新教倫理》中路德教派與喀爾文教派對職業的不同看法。若把分工視為一種合作形式, 長期來看, 其出現條件遠比想像中的寬鬆, 例如人不必是理性的、當事人不必曉得該怎麼做、無須交換資訊或語言作為媒介、彼此信任與否也無關緊要 (Axelrod, 2010: 213-214)。換言之, 斯密想法的可行性極高。

18 除非無視於同理心, 不然斯密式自利的對象不僅限於自身 (Hayek, 1948: 13)。在市場中, 經由活動而產生的連接, 其範圍不再只是家人或朋友, 非預期的結果 (有利於他人) 乃是規模擴大的效應。

19 Grampp (2000) 除了整理出九種相關詮釋外, 他自己也提出一種誘因說, 即商人投資因為安全因素考量而把資金留在國內, 造成資本存量增加、以及強化了他始料未及的軍事力量。

20 Gay (2008: 431) 察覺到, 從《道德情感論》(*The Theory of Moral Sentiments*) 到《國富論》, 「看不見的手」之意有所改變, 起初幾近於一種必然機制, 後來被斯密本人修正成個人意圖之外、未必不利於社會的輔助作用。然而, 「看不見的手」不等於市場機制, 要到「社會選擇理論」(Social choice theory) 問世、再經自由市場論者 (例如 Hayek) 推波助瀾後, 市場機制方才成為「看不見的手」的同義詞。後來第一福利定理 (First Welfare Theorem) (政府足以組織一種純粹且完美的競爭, 以便獲得一種巴瑞圖最適狀態) 和第二福利定理 (Second Welfare Theorem) (變更行動者的補助以便獲得任何既定的巴瑞圖最適狀態) 也證明了「看不見的手」的存在。

位、或者傳統的穩定力量，而是能載舟兼覆舟、有時讓社會強大到脆弱的協力合作：這隻手的優點不在於它永遠是對的，或者對的結果永遠是來自於它，毋寧說它比其他機制產生更多有利的結果。斯密眼中的「人」，是經濟學理論的起點。人性即理性，表現在為自己謀求最大福利，捨己為人不再是最高貴的情操。²¹ 自我實現（勞動價值的起源），不僅盡可能使產出有最大價值、使個人薪資被合理地差異化，還以拒絕目的理性（例如計畫經濟）的方式來重新定義公共利益。斯密相信，自利使人變得理性，行事格外節制，深恐破壞彼此默契，以符合趨利避害的天性。相反地，非理性是人為地抑制別人的自利傾向（例如防止競爭）。

《國富論》思想的法國信差賽伊（Jean-Baptiste Say）認為，生產創造需求且需求等於供給，所以生產過剩是無稽之談。只要人有收入，消費金額就是產出價值；就算儲蓄（為了投資）挪走部分收入，這部分最終還是用於消費。基於這個道理，蕭條不是經濟循環的常例。賽伊的「人」的自發行爲自然啓動了資源分配機制，彷彿每個人都按照看不見的計畫行事，只不過無人承認是計畫主使者。馬爾薩斯（Malthus, 1967）眼中的經濟學被稱爲是陰鬱的科學（dismal science），他從樂觀的斯密神諭中得到的相反啓示是：迫在眉睫的危機。人口增長（在生育力不變的情況下）不應被樂觀期待（假定生育率與財富增長率成反比）；²² 根據他的推算，人口以幾何級數成長，糧食增長速度卻是相對緩慢的等差級數。要避免入不敷出，戰爭、飢荒、瘟疫等是痛苦的選項，節育則屬於一種預防性抑制。違反天性的晚婚與節慾措施恰好是對以下看法的反諷：願意成爲自己熱情的奴隸並非是不理性的抉擇。在認清這點後，人可以組織起來，從相互依存中極大化自己的利益。與斯密不同，馬爾薩斯看見自利動機把人帶往衝突而非和諧的境地。同樣是支持自由貿易的李嘉圖（Ricardo, 1967），他的「比較優勢」（comparative advantage）學說

21 18世紀英國個人主義是以有限理性去成就社會（Hayek, 1948: 8），而非以絕對理性去遂行自私。Coase（1976）進一步釐清：自愛讓人關心他人，可理性思考而非自我欺騙地看到自己行動的結果。

22 Jacobs（2016: 152; 154）大概不會贊成這是經濟停滯的結果。她以日本和西歐爲例反駁巴西等人口較少的國家會有更好的經濟發展——畢竟人口經濟學不等於牲口的計算。

把他與斯密區分開來。²³ 斯密以為分工建立在相對價格的比較上，李嘉圖進一步把機會成本的考量置於分工上，機會成本（所付代價）越低，越有必要建立分工。李嘉圖強調貿易保護有利於特定階級，該階級既不瞭解也不在意商品是否被低機會成本地生產，之後銷售到最熱切的顧客手裡。國家或個人透過自由貿易，找尋高生產力產業，然後以更少代價換取更多財貨。李嘉圖對人性的假定是：人對財貨的欲望無窮，再多的供給都會被需求合理地消耗完畢（以便維持基本生存暨繁衍後代）。馬歇爾（Alfred Marshall）的方法論反省加進了政策思考，把分析焦點放在個人或廠商行動效應的漸變過程。人不是一成不變的，是有彈性或敏感度的，在行動中若發覺效用低於成本，就會重新思考、採取新的做法；若邊際效用等於邊際成本，則持續原來的行為模式。²⁴ 不斷地理性比較，構成個體決策的基礎。「自然不做跳躍」（*Natura non facit saltus*），經濟世界同樣能在時間流轉中自我調整到某種均衡狀態。

理性是思考判斷的一項工具，擁有者能根據原則來抗拒欲望或熱情，達到自制，也就是以意志力克服短視近利。自制意謂分寸拿捏得宜，符合比例原則（*ratio*）。以此，「經濟人」在獲得新資訊之前，不會輕易地改變主意，始終維持一貫的行為。上述古典經濟學家心目中的「經濟人」是仍具七情六慾、以自利當作行為發電機燃料的「人」。隨著數學模型的引入，「經濟人」變得更加聰明，沒有自制力不足的問題，年輕時就能擬定未來退休計畫（例如生命週期假說（*life-cycle hypothesis, LCH*）），事先規劃遺產——理性的極

23 斯密傾向於絕對優勢理論，主張一國生產成本在各方面都較為低廉時，便無須向外進行貿易；相反地，李嘉圖認為即使生產上樣樣精通，也該從中選擇一項，最佳化其優勢。不過，若工業革命的邊緣國家被迫簽下自由貿易條約，則該國比較利益從此消失。19世紀的鄂圖曼帝國紡織業即為一例（Pamuk and Williamson, 2011）。比較優勢現代版是要素稟賦理論（*factor endowment theory*）以及衍生的 S-S 定理（*Stolper-Samuelson Theorem*）、HOS 定理（*Heckscher-Ohlin-Samuelson version of the theory of comparative advantage*）。該理論主張各國專精的產品不同，作為要素稟賦的資本與勞力（科技水準不列入考量）的組合也隨之不同，因此資本與勞力所需稟賦不可能類似。

24 當然，這是人只在乎成本與效用這兩個變數時的研究預設：理性可不是只有單一面向而已。全球暖化的受害者（作物生長期變長）是否一定會排斥簽署京都議定書呢？難道他不會因其他考量（例如低度發展國家可獲得外援或者產業升級的機會）而同意這項可能中止其獲益（因為新的利益更大）的協議嗎？

致發揮。新古典學派 (Neoclassical) 首次運用嚴謹的數學，證明市場會透過價格即時調整，消除供給的短缺或過剩 (cf. Marshall, 1965)——市場早已洞燭先機地²⁵ (包括考慮到人們對政策的反應) 用現在的價格，完美表達出對未來的預期。市場中的「人」這個理性個體是在充分吸收資訊且不斷更新的情況下做出決策，²⁶ 再次犯錯對一位深謀遠慮的「人」來說，是難以想像的愚行蠢事。

參、不完美的被造物

面對這般完美的全知者 (omniscience)，「有限理性」 (bounded rationality)——人類理性行為的合理性，受限於認知能力與可利用資訊，只能得到最適解而非最佳解的假定——所發起的質疑最初只是邊緣性的，²⁷ 至少讓心理學不再被經濟學家拒於門外。Keynes (1942) 以為「動物本能」 (animal spirits)²⁸ 啟動人類大多數積極決策行為，此等自然的熱忱乃是一種有所為而有所不為的本能需求效應：牽動經濟行為的是陰晴不定的情緒，而非心有定見的理性。但 Keynes 內心的恐懼終究戰勝原先推測，轉而建議我們不要急於認定所有事情都要依賴未經思考的心理起伏消長，長期可預測狀態仍是穩定的，就算不是如此，其他因素也將會抵銷不穩定性。

「經濟人」定義發生質變，至少在行為經濟學 (behavioral economics)

25 但在 Bouchaud (2008) 看來，市場是沒有效率的，人也不是不會過度聚焦於短期並且在長期中變得盲目。在這種情況下，錯誤透過社會壓力與從眾心態，最終導致集體非理性、恐慌以及破產。

26 相較於古典經濟學假設所有人可零成本地擁有完全資訊、新古典學派的經濟主體是不同於真實世界的人而能以數學語言處理完全資訊，新古典總體經濟學 (New Classical Economics) 中僅擁有稀少且不完整資訊的經濟主體，在邊際效益和邊際成本的限制下，以最適方式吸收與處理資訊 (cf. Lucas, 1972)。

27 勞工不願減薪，雇主不想調薪；長久受到譴責的貪婪，屬於人性的一部分，因此仍是理性的——人畢竟是理性上身的血肉之軀 (Galbraith, 2009; Reinhart and Rogoff, 2010; Galbraith, 2013; Schiller, 2017)。

28 Akerlof and Shiller (2010: 131-132) 後來重拾並定義為信心崩潰、故事、不公平、貨幣幻覺等基本要素。

中可見端倪，此一學派致力於描述與解釋人在某些狀況下為何採取一種似乎是弔詭或非理性、亦即對反於經濟人形象的行為：人沒有自己所想的那麼聰明。²⁹ 對經濟人思考方式的學習使人忘記人類原本的思考方式。例如學者經常將研究假設的賭注放在小樣本上，絲毫沒有瞭解到他的成功可能性是不合理地高，高估樣本的意義，過分期待有意義結果的可複製性，很少將結果誤差歸於抽樣變異性 (Tversky and Kahneman, 1971)。人在內心不確定時所做判斷至少被三種偏見所影響：判斷對象與心中理想典型的吻合度 (代表性)、類似實例可被人聯想到的程度 (實例可得性)、思考起點決定其結果 (定錨與調整) (Tversky and Kahneman, 1974)。人貴自知：相似不是真的相似，而與歸類方式有關 (Tversky, 1977)。此外，人在做決定、特別是有風險的決定時，損失意謂預期小於結果，損失與獲利看似對立，實則取決於如何加權式地描述，這涉及到人的主觀認知。影響認知的不是對象而是對象的描述 (Kahneman and Tversky, 1979)。人們沒有意識到，當相同問題以不同方式塑造時，決策問題之表述的偏好改變是可預料的 (Tversky and Kahneman, 1981)。一個理性的人原本不應違反遞移性公理 (transitivity axiom)，³⁰ 即喜歡 A 勝過 B、喜歡 B 勝過 C，則喜歡 A 勝過 C；「阿雷弔詭」(Allais paradox) 卻打破這樣的推論，³¹ 事實上，在 A、B 與 A、C 之間做選擇時有可能使用不同的判準 (Tversky and Kahneman, 1986)，也就是說決策者的參考點發生變動。不明智或錯誤的人類行為固然令人不悅，但不是沒有可能發生。人高估自己所有物的價值 (稟賦效應)，千方百計地不願出讓 (即使有利可圖)，這是因為捨不得放棄已付出且不可回收成本 (沉沒成本) (Thaler, 2016)。話雖如此，無異於其他流派，³² 行為經濟學不足以終結「經濟人」概念 (反而似乎與之無

29 有趣的是，斯密大概不會反對行為經濟學的主旨，英國個人主義認為人不是全然理性的動物 (Hayek, 1948: 8-9)。不僅如此，在斯密活著的啟蒙時代裡，相對於情感或良心，理性不是一個十分可靠的工具 (Hampson, 1984: 193-195)。另一方面，有鑑於當理論與現實產生落差時，經濟學家往往尋求改變的不是理論而是世界，行為經濟學家同樣試圖改變我們抉擇的條件，以便更像經濟人般地行動。

30 這項公理提供經濟學家對偏好的推理基礎。

31 Allais 指出預期效用理論 (expected utility theory) —— 預期效用等於發生機率乘以效用 —— 有其內在邏輯不一致的問題 (友野典男, 2019: 107-109)。

32 「我們每天有得吃喝，並非由於肉商、酒商或麵包商的仁心善行，而是由於他們關心自己

縫接軌)。

「經濟人」比較像是被給定、無法形容且無可分析的定義，而非假設。假設需要被測試，但「經濟人」是無法驗證的。而且對「經濟人」這個假設沒有一致的看法，吾人就無法確定自己極為同意的是否也為別人所願意承認，反之亦然。從斯密到行為經濟學，以上說明沒有得出以下共識：人會爭取自己的最大利益，並以最佳方式達成這個目標。試想，面對不確定結果、連經濟學家都要長期投入計算的問題，被設想成「經濟人」的「人」如何能以直覺瞬間作答呢？事實上，經濟學逐漸從假定完全理性轉而承認以不理性的一面作為「經濟人」的特徵：不夠聰明的被造物取代上帝般全知全能的人。不易拉近理論與實際兩者的距離起因於「經濟人」被假定是透過市場交易以商品獲得滿足（一般人未必要在市場上才找得到快樂，例如冥想入定），如果缺少商品這個獨立效用函數，經濟學家將難以計算出資源如何被最適配置。這是不足為奇的：經濟學家將個人的一時衝動，翻譯成「量化利益乘以量化機率的加權平均結果」（Akerlof and Shiller, 2010: 35）。經濟學理論最重要的抽象基礎來自於經濟人概念。經濟學的演進，或可視為將人的行為屬性賦予概念，在相關概念組成系統之後，漸進式地瞭解經濟人意涵的歷史。也正是冷靜的數學模型與躁動的真實世界之間的落差，形成「經濟人」假設於眾說紛紜中始終無望彌合的顯著分歧。

從 60 年代理性—完全競爭模型到 90 年代不完全理性—不完全競爭模型，假如「經濟人」的內容本身即已含混不清，吾人怎可期待一個錯亂矛盾、未達成共識的假設能夠闡明「最後的人」的意涵呢？表面上的相近並不能保

的利益。我們訴諸他們自利的心態而非人道精神，我們不會向他們訴說我們多麼匱乏可憐，而只說他們會獲得什麼好處」（Smith, 2000: 30）。類似說法可見於「個人的自發行動從這個意義上來說，在我們可定義的條件下，將造成一種可被理解成彷彿這是根據一個單一計畫所做出的資源分配，雖然沒有任何人曾計畫過這個」（Hayek, 1948: 54）、「人的理性是其熱情的奴隸，並且認出關於自己的這個的人，能夠組織他自己與其夥伴的夥伴關係，以如此一種方式，社會相互依賴中的互惠可被有效地極大化」（Buchanan and Tullock, 1962: 219）。此外，儘管實驗經濟學（experimental economics）藉由利他行為的發現，質疑經濟人的絕對理性特質，這並沒有洗刷它操弄實驗對象的嫌疑，誘因說使得人的定義愈發向經濟人看齊。

證兩者殊途同歸。經濟學的「人」怎有可能一方面以最佳方式達成目標、狹隘地自利、知道每一樣東西的價格以及微不足道事物的價值（例如新古典學派、芝加哥學派與 Friedman），另一方面又像奧地利學派（例如 von Mises）或行為經濟學宣稱人是會不自覺地系統性犯錯的呢？詭異的是，定義的內部衝突不致危及「經濟人」的概念正當性，即使理論日新月異，它仍是經濟學無可取代的基本假設。是什麼樣的信念共享足以激發如此的堅持呢？

《新教倫理》有個簡單的開頭與結尾。首先天主教與基督新教徒的職業分布統計有顯著的差異，而且資本主義精神與基督新教徒的觀念若合符節；一小撮人自發的救贖虔誠最終轉變成近代人揮之不去的精神枷鎖，其中的宗教成色日漸淡薄。相反地，論證過程是複雜有趣的：視錢財如寇讎的宗教倫理與資本主義心理素質之間如何能有親近性呢？唯有清教徒能說服自己。教義必須在他心裡反覆咀嚼，慢慢地翻騰發酵，再將偏好的見解化為堅持的信念。這張不可思議的畫布底色是由路德（Martin Luther）決定、喀爾文（Jean Calvin）負責構成背景、最後清教徒完成新教倫理圖像。「拒絕神化被造物」，也就是反對偶像崇拜（Weber, 2000a: 335; 1989a: 361）、³³ 構成新教倫理的內

33 在英法文譯本當中，除了 Grossein（Weber, 2003a）直譯為「神化被造物」之外，其他譯本大都採取意譯的彈性作法（Weber, 1930; 1964; 2000b; 2002）（韋伯在他處使用過「偶像崇拜」一詞）。例如 Kalinowski 譯本有時將「Kreaturvergötterung」稱為「世俗的偶像崇拜」（Weber, 2000b: 96n），或者將「Kreaturvergötterung」稱為「被造物的偶像崇拜」（Weber, 2000b: 240）。她注意到「入世禁慾」與「拒斥被造物的偶像崇拜」的效應方向是相同的：前者不僅徹底不信任奢華與娛樂消遣，還有被造物；後者裂解自然感受，包括夫妻與朋友之情，上帝橫互其中形成三角關係——朋友或配偶是否得到救贖是考慮關係是否要維持的條件（Weber, 2000b: 41）。Kalinowski 似乎沿襲稍早 Chavy 譯本（Weber, 1964）的處理，一律譯為「被造物的偶像崇拜」（也有可能是追隨 Parsons 譯本，「對血肉的偶像崇拜」）。在相同段落裡，Baehr and Wells 英譯本稱為「罪孽深重的偶像崇拜」（Weber, 2002: 347）、「偶像崇拜」（Weber, 2002: 99）；研究者在目前為止最晚出版的 Kalberg 英譯本裡找不到第一句（Weber, 2009: 465）；至於第二句譯為「人的神化」（Weber, 2009: 134）則無法充分體現造物主與被造物的緊張關係。以上大多數英譯本中「偶像崇拜」即是「Kreaturvergötterung」的對應詞。「偶像崇拜」（將神的偶像看成上帝化身）是否有異於「神化被造物」並不重要，兩者與《新教倫理》其他構成因素形成有機關連後的結構性差異，才是重中之重。此外，這項原則屬於韋伯為理解新教倫理而進行的一次「理想典型」（Idealtypus）建構，並非延續基督教神學的研究傳統；關於韋伯對路德神學的一次理想典型建構，可參見黃敏原（2012）。

在原則：上帝與被造物的截然二分。³⁴這不是一個顯而易見、不勞費心指出以致可被忽略的原則。

「拒絕神化被造物」原則，透露出任何複雜現象都植基於簡單性。透過對這個原則的發掘（因為隱藏在字裡行間），入世禁慾才不致流於非理性——人無從遵循他感覺不到的指令。清教徒始終是任務取向（Weber, 2003a: 170; 2007: 159），絕非苦中作樂，體現在入世職業美德與建立私有財產秩序上（Weber, 2003a: 191; 2007: 175）。「誠實為最上策」（Weber, 2003a: 193; 2007: 177）在此不是約定成俗而是行動的調節器——極度強化人的這個方面，即確信自己和單調乏味式地嚴守法規（Weber, 2003a: 220-221; 2007: 199）。清教徒於是有意識地極力反對縱情享用財產，主張限制奢華消費（Weber, 2003a: 233; 2007: 209）——鑒於「耗費財富以利於一種個人消費，當時十分輕易地代表著對現世的一種偶像崇拜式的完全信任」（Weber, 2000a: 334; 1989a: 360）。除了當省則省、不放過該賺的錢，該花費的同樣不可猶豫，清教徒被勸說要變得富有，「以便以此在恩寵中成長，並且累積一種在天上的寶藏」（Weber, 2003a: 242; 2007: 216）。謹慎自持是為抗拒世間固有的腐敗，志業是為理性地造就被造物（Weber, 1996b: 414; 1989b: 106）。「禁慾」抗議消極不作為（Weber, 1996b: 198; 1993: 222），但盲目無條理地掌控個人生活的非理性（Weber, 1996b: 196; 1993: 220）同樣讓理性主義者敬謝不敏；在情感上有意識地領會神聖，這是作為一項上帝工具（Weber, 1996b: 193; 1993: 217）來完成「以上帝為中心」——「吾人必須遵從上帝更甚於人」（Weber, 1996b: 433; 1989b: 124）——的理性倫理行動（Weber, 1996b: 199; 1993: 223）。神聖的本質被設

34 這個觀念不是新的，例如《以西結書》第 28 章裡上帝譴責推羅君主自以為是神，而加以毀滅。只不過昔日以寓言形式表達的這個觀念，在基督新教時代變成個人行動準則。「拒絕神化被造物」一詞在此不取人類精神之意，近似於亞里斯多德（Aristotle）的靈魂說，它表示創造人類行為一體性的基本原理。這項原則乃是新教倫理的理性主義邏輯，從宗教世界到人間社會、從神學教義到道德倫理的轉化，這種內在邏輯使信仰在現實中具有可行性，能避免以教條來指引日常行為。該原則導致商人制定不違背宗教教義的商業準則（例如不二價概念）。在韋伯筆下，該原則主要是從日常行為（而非宗教實作）中被解析出，從而是不言明的。再者，高國魁（2015）曾提及「理性的激情之心」這個類似概念，認為新教倫理（他沒有進一步說明）的激情核心出自於希臘羅馬文化。

想成在上帝對現世的個人式神意統治中的一種勇於任事（Weber, 2006: 304; 1993: 190）。反觀神化「倫理貧乏的被造物」將被視為褻瀆「神聖崇高且全能的上帝」（Weber, 2006: 308; 1993: 193），構成褻瀆這項罪行的還包括財富享樂、感情氾濫和耽於權力等內容（Weber, 2006: 337; 1993: 220）。一言以蔽之，完全信任的對象是自己（Weber, 2006: 342; 1993: 224），結果是神化自我和私藏上帝（Weber, 2006: 351; 1993: 232）。缺乏自制（Weber, 2006: 460; 1993: 320），即是被造物恢復到墮落狀態。

猶太教先知的曖昧性質，透露出「拒絕神化被造物」原則的影響力：先知固然被上帝的靈所充滿，造物主的崇高地位仍排除上帝真正附身於被造物的可能性（Weber, 2010a: 482; 2005: 407），因為祂才是被造物世界總體的至高支配者（Weber, 2010a: 507; 2005: 430）。個人相對地不配具有永恆價值，人定勝天是荒謬又可笑的意圖（Weber, 2003b: 351; 1996a: 330）。對古猶太教來說，「神化被造物」儘管屬於一種可憎的異教行徑（Weber, 2010a: 645; 2005: 562），先知的概念決定了這個宗教與基督教的差異：先知終究會洩漏上帝的祕密，祂的動機不再是無可理解的（Weber, 2010a: 514; 2005: 435）。再者，保羅（Paul）與外邦人同桌共食之舉拆除了人與人之間的無形高牆，終止邦國、身分地位、賤民出身、巫術等人為界限對上帝的長期褻瀆（Weber, 2003b: 121; 2007: 122; 2010a: 78-79; 2005: 14-15; 2006: 143; 1993: 52），這不僅讓猶太人擺脫賤民命運（Weber, 2006: 465-466; 1993: 325-326），同時啟動一種普世傳教。清教中被造物與上帝的關連，無論如何都比人與人之間關連要來得重要，對於儒教大力宣揚偶像崇拜式個人交情，避之唯恐不及（Weber, 2000a: 328; 1989a: 355-356）。

至此，「拒絕神化被造物」暫時可表述為如下命題：(1)上帝位階永遠高於被造物；(2)兩者之間沒有中介（例如國家或社會），只有二擇一，聽從「上帝的意志或被造物的虛榮」（Weber, 2003a: 229n; 2007: 205）。

韋伯一點也不考慮透過相反影響方向的觀點，來解決經濟過程對宗教運動的影響這個問題（Weber, 2003a: 333; 2002: 233）。既然是宗教運動對經濟過程的影響，不妨試想經濟學——研究經濟過程的學科——將會受到什麼樣的波及呢（《新教倫理》並未論及此）？關於宗教對經濟學家的某種影響力，

吾人固然無法直接在他們的一言一行中觀察到，但也許可在該學科發展中、在他們的精神裡辨識出——特別是作為其靈魂的「拒絕神化被造物」原則並不因新教倫理形體崩壞而變得黯淡無光。³⁵ 確切地說，宗教信念能否形塑經濟學的終極關懷呢？其內容又是什麼？

肆、斯密思想中的清教密碼

從某個角度來看，經濟學僅是某些很有趣、但無法構成有意義整體圖像的一堆理論的乏味儲藏室，但在「拒絕神化被造物」原則的啟發下，這門學科或許能成為知性上最具想像力的理論。即便經濟學在現今科技整合風潮中提到自然科學、心理學、哲學甚至社會學的重要性，宗教面向持續受到冷落。如同柏拉圖（Plato）之於哲學，經濟學理論可說是斯密思想的更精確註腳。³⁶ 他主張個人追求私利並非罪過，反而有利於社會，因為「在其意圖之外的目的」（Smith, 2005: 53）會調和個人與公眾的利益。對自利產生誤解（被等同於自私）是因為忽略利他因素。³⁷

35 本研究不擬對經濟學說進行一次完整的巡禮。只要領教過 Schumpeter（1972）那種穿針引線的思想比較研究的人，便不難領會經濟學思想史是本研究焦點以外的另一項技藝。

36 Coase（1991）有類似的評論：《國富論》出版後經濟學家的主要任務，是將斯密的命題形式化。舉例來說，斯密當時早已意識到損失趨避（loss aversion）這個行為經濟學概念：「逆境使受苦者的心情消沉到低於自然狀態的程度，必然遠大於順境能夠使他的心情提升到高於自然狀態的程度」（Smith, 2009: 77-78）。

37 事實上，自利可說成是在不了解他人的想法為何的情況下所採取的作為。對斯密來說，自利—利他的一體性（個人利益等於普遍利益）前提取決於完全競爭市場（市場不會失靈）的存在，互不相識的個體以交換方式得到他人的幫助。秩序或制度是眾人情感的交互作用（自利加上同理心）、即某些抽象普遍行為法則無意間由下而上造成的結果，其目的是創造出政府角色（提供國防、司法等公共服務），最大程度地貫徹個人意志，讓他成為自身熱情的奴隸——即使不具誘因，也能確保個人做出有益於社會的事。斯密眼中的人具有不斷向命運挑戰、以交易增加財富的意志（Demeulenaere, 2003: 86-87），交換價值由市場中分析著個人之間不同利益的供需關係來決定。市場價格因此不僅僅來自於事物的勞動價值，而且還統一價值換算原則，以便解決對不同個人而言同一財貨有不同評估的難題，也使得財富極大化原則變得可行——當成本與利潤估算皆以市場價格為依歸時。再者，從被考慮的最終目的來看，經濟主體偏好一個狀況而不是其他，該狀況就是更經濟的，因為投入相同努力與成本能獲得更多利益；這涉及到以適當手段（分工）達成既定目的（增加

另一方面，前兩個命題衍生出第三個「拒絕神化被造物」命題：上帝面前眾生平等，也就是說上帝是平等的起源。在不平等中勝出的被造物於位階上不再等同於落敗者，既然勝者脫離了敗者的被造物境地（按照第一個命題），他就只能被歸類為上帝（按照第二個命題）。由此反向得出捍衛平等有何重要性的結論（獲得第三個命題）。也就是說，在非黑即白（*antinomie*）的邏輯中，任何一方不容許內部的不一致，即被造物有高低之分。³⁸ 古猶太教透過契約，引出上帝與被造物互不背棄的平等（Weber, 2010a: 244-245; 2005: 180）。³⁹ 到了清教時代，與上帝的契約確保了被造物之間的平等。清教可說是重啓了猶太教的普適性特色（Boudon, 2001: 31）。平等信念表現在如志業想法之底片般的有機社會倫理上，該倫理本著四海一家的博愛理性精神，對抗宗教資質不平等說，後者宣稱救贖的希望僅及於某些人而非全部（Weber, 1996b: 430; 1989b: 121）。作為自然神論者（*deiste*）、相信自然秩序乃上帝旨意的斯密，⁴⁰ 其思想似乎受到新教倫理的薰陶。斯密關心的經濟學範圍遠比

產能），人的行動（無論是製造別針或鐵釘）因此是理性的。另一方面，自利等於自私的看法恐怕要到「公共選擇理論」（*public choice theory*）崛起後才受到重視。

38 若以邏輯符號表示上帝為「a」、被造物為「b」、勝者為「b₁」、敗者為「b₂」，則根據前兩個命題得出： $a = \sim b$ 且 $a \cap b = \{ \}$ 。若 $b_1 \neq b_2$ 且 $b_2 \subset b$ ，則 $b_1 \subset \sim b = a$ （即神化被造物）。若 $b_1 = b_2$ 且 $b_2 \subset b$ ，則 $b_1 \subset b$ 且 $b \neq a$ 。

39 中世紀基督教強調被造物與上帝有相似性（Fromm, 2015）。此外，平等觀可以有各式各樣的起點；在本研究中，平等觀是從「拒絕神化被造物」原則的前兩個命題中被導出。這與啓蒙運動思想家不同：對他們來說平等是一種明確的公開表達（例如洛克（Locke）的自然權利說（*natural rights*），即使他承認能力的差別會造成機會不平等），然而平等對這項原則來說是一種不言明的意涵，靜靜地沉澱在心靈的底層。此等「質」的差異讓新教倫理即使外表面目全非，仍能保有其中心思想；當嚴冬中的宗教以此從衣服外層變成內裡時——「依一種既定生活風格、與某些規範有關並且顯示出披上一種『倫理』外衣之意而被領會的資本主義『精神』」（Weber, 2003a: 38; 2007: 59）——保暖禦寒的受惠對象就不再只是受凍的信徒而是更多的人。

40 斯密曾與富蘭克林分享當時尚未付梓的《國富論》，並聽取建議（Heilbroner, 1983: 104）。以上帝指引的秩序為基礎，《道德情感論》發展出斯密的道德體系。野心貪念（《道德情感論》）有其造福眾生（《國富論》）的使命（Heilbroner, 1983: 129），由此引出斯密的個人主義與笛卡兒個人主義的分歧點，後者的個人自由是有限額的（Hayek, 1948:12）。Viner（1927）很早就注意到上帝和神學對斯密的影響。Clarke（2000）主張斯密的思想屬於斯多葛主義（*stoicism*）和宗教的合體，亦即受到老師 Francis Hutcheson 影響的基督教斯多葛主義。Hill（2001）覺得斯密是個折衷派的自然神論者，其神學有點難以捉摸、不太正統，真誠地相信

今日來得廣泛，包括道德情感問題在內：例如，美德在哪？令人稱讚的個性是被什麼樣的心靈力量或機能所推薦的呢？自利有助於集體善的想法在斯密之前已然出現：⁴¹ 個人行為受到上帝善意的驅策，人類理智是要證明上帝存在（Hampson, 1984: 93-96）。上帝要什麼？斯密的答案是盡可能多的人能享有一種適當的生活水準（Oslington, 2008）。在斯密的思想中，自利與平等有關：當每個人都被允許以自利為行動出發點時，平等就不成問題；無論是「社會」、「政府」還是「市場」，都是保證個人平等的重要機制，也是他想要研究的主要對象。自利不等於自私，⁴² 後者傷害別人利益（Smith, 2009: 141-

上帝的存在，屬於天真的樂觀主義者（這點與 Denis（1999）所見略同，對立於 Evensky（1989）和 Tanaka（2003）在斯密神義論中看到的悲觀主義）。Oslington（2011a）統計出斯密作品中共有 403 處指涉到上帝，其中 30% 明確與基督教有關，39% 暗示著基督教。在影響斯密的斯多葛主義、蘇格蘭喀爾文教派、大不列顛科學自然神學和自然法當中，Oslington 指出喀爾文教派與自然神學是較重要的兩個因素。不過在 Oslington（2011a）主編的這部會議論文集裡，作者們仍有意見相左的時候；例如，Friedman（2011）將經濟學思考的興起連上正統喀爾文教派的沒落；反觀 Blosser（2011）則展現出正統喀爾文教派與斯密之間的連續性。Oslington（2011b）同年的另一篇論文主張在斯密的思想體系中，未來的希望扮演一個重要卻被忽略的角色。在斯密的筆下，未來的獎懲從未以一種功利主義的態度被提及。審判和未來的生命有如神聖的上訴法庭般地運作，現世的過錯在那裡得到彌補。如此的法庭正義也強化了世間公平正義的自然意涵。Oslington（2012）指出在斯密對市場的天意式解釋脈絡中，「看不見的手」與宗教的結合不但是模糊的，而且有助於減緩不平等和資本的逃離。

41 例如 Mandeville 主張私惡會創造公善（Heilbroner, 1983: 336），可是斯密的自利既不是自私，更非私惡——並非所有激情都是不道德的（Smith, 2009: 423）。

42 自利乃是基於自愛（self-love，對自己的愛，對立於 Hobbes 的定義）（可參見《國富論》卷一第二章和《道德情感論》第七篇第三章第一節）——甚至被視為商業社會的普遍情操（陳正國，2012: 816）。彼此若能設身處地思考，同理心促成的交換，將使個人自利引發別人自利，不再是你死我活的零和遊戲。自愛與自私（只有我可以，其他人不可以）的差異僅在一念之間。從《新教倫理》觀點來看，自私是一種缺乏自信的反應。相反地，自愛透露出一種自信，或許與個人處於恩寵狀態中有關，屬於受到上帝揀選的選民（Weber, 2003a: 121; 2007: 122）。與斯密同時代、也是自然神論者的富蘭克林，對於清教徒同樣採取置身事外的態度，斯密認為人的幸福主要來自被愛（Smith, 2009: 72），富蘭克林大概會解釋成來自認真待人。在職業上奮不顧身的人被人所愛的最大獎賞，即是能在上帝面前自薦（Weber, 2003a: 28; 2007: 54）。在基督新教光芒不再的時代裡，「被愛」或「想要被讚許」（Smith, 2009: 169）也許是「為上帝所欲」（Weber, 2003a: 244; 2007: 218）一語的世俗版本，就像分工（Smith, 2000: 30）衍生自基督徒僅透過職業來侍奉上帝（因此將各自職業選擇的效用最佳化）的想法（Weber, 2003a: 82n; 2007: 90），正是職業無貴賤之分才使分工變得可能——韋伯甚至以分工命題來指出路德與斯密在想法上的不同（Weber, 2003a: 74; 2007: 82）。

142)，形同貶低別人的存在價值。個人互不侵犯、各自為政、不加限制的平等精神，體現在自由競爭、自由市場和自利行為中。⁴³ 同理心來自造物主的教誨（Smith, 2009: 183），負責打造公平的社會基礎（Smith, 2009: 150-151），每個人都不比他人更（不）重要（Smith, 2009: 190）。在這範圍內，被社會化的個人，依附於團體，以利他主義來定義道德。⁴⁴ 超越主觀有效的同理心，帶來共同的想法與行動（Smith, 2009: 262-264），所以自身不幸是猶可違的天作孽，損人利己是不可活的自作孽（Smith, 2009: 192）。這反映在斯密對重商主義與重農主義的某些負面看法上；重商主義獨厚商人與製造者，就像重農主義對地主與農民青睞有加，皆引發人與人的對抗。以分工為主的自由貿易，避免個人以權威之名任意指使他人（Smith, 2005: 53-54）——市場成為脫離特定個人掌握的集體。理由是，看不見的手⁴⁵ 歸屬於謀求最大幸福量的上帝（Smith, 2009: 323-324），被造物的卑微身分讓政府（被造物的集合體）干預充其量成為提高生產效率的手段（Smith, 2005: 344），⁴⁶ 勞動價值的雨露均霑使社會邁向平等之路（Smith, 2009: 253-254）。如此成果全都是獻給上帝的，同理心僅是其手段（Smith, 2009: 255）。

43 「拒絕神化被造物」原則一方面涉及到上帝與被造物的上下關係，另一方面是被造物與被造物的平等關係。在斯密思想中，這種自利受制於看不見的手（上帝），滿足了「上帝與被造物的上下關係」以及「被造物與被造物的平等關係」。值得注意的是，平等不是一蹴可及，在斯密的時代裡，平等只是白人之間的平等，有色人種不算（Eze ed., 1997），後來才逐漸擴大到所有人的平等——美國南北戰爭恰好說明這兩種看法的一次對決（Isenberg, 2019: 218）。在涂爾幹眼中，斯密以上想法的反面即是失序（*anomie*），起因於個體間的不協調運動，要恢復彼此的和諧競爭，就必須減少外在不平等，那畢竟是惡的根源（Durkheim, 1998: 405-406）。

44 西田幾多郎對功利主義的發問，恰好闡明神學想法的隱形影響力：「唯有一點的說明是不明瞭的，就是為什麼不是個人的最大快樂，而是最大多數人的最大幸福才必須是最高善」（西田幾多郎，2019: 184）。

45 在十七世紀的歷史脈絡裡，當提及「看不見的手」，時人通常理解成上帝在監督人類歷史，以及祂對天地運轉的控制（Harrison, 2011）。

46 政府的功能是相對消極的（重要性不如上帝）：「要執行君主的第一項職責，是保護社會免於其他獨立社會的暴力傷害和侵略」（Smith, 2005: 349）、「第二項職責，是盡可能保護社會中每一個成員免於其他任何成員的不義傷害與壓迫，或者說，即建立一套毋枉毋縱的司法體系維持正義」（Smith, 2005: 370）、「君主或國家的第三項也是最後一項職責，是興建與維護一些公共工程設施和公共機構」（Smith, 2005: 385）。

當被造物之間存在差異時，某些被造物地位便會不當地等同於上帝，是故個人自由不容他人強制干涉。個人並非不關心他人，而是在大多數時間裡更加關心自己與親近的人如何以最佳方式獲利；平等觀念導致個人不欲也不能侵害他人權益（陳正國，2004），在應對進退中形成一種分工（例如生產者與消費者），自利因此不會造成他人損失，最大利益即是如此互補所累積的利益總和。財富是幸福的象徵與計算方式。在這範圍內，幸福（效用）的極大化不是指幸福本身的最大化，確切地說是幸福可波及的最大範圍能被盡可能地均分，以便極大化每個人所得到的幸福——但不要忘記每個人都是一份，多餘無用，因為人類體驗幸福的能力相等。追求最大多數人幸福的前提是平等，即使是惡棍匪徒（Smith, 2009: 25）也都對他人的幸福感興趣——他人的幸福成為實現他的幸福的必備條件。無論是社會還是市場，對斯密而言都是防範個人凌駕於個人之上的重要機制，以免社會分崩離析、經濟毀滅、多數人陷入貧困、富裕沒有澤被最低階層百姓（Heilbroner, 1983: 107; 112; 115-116）。相互傷害（Smith, 2009: 129）將阻止每個人享有充分權益，屆時只有被寡佔壟斷的市場和貿易能保證創造財富。⁴⁷

《國富論》（自利說）與《道德情感論》（互助說）之間看似無可化解的明顯矛盾是不成立的。理由是，自利透過公平競爭（上帝之下眾生平等的一種表現）而引發互助，互助（沒有哪個被造物是較低或較高等）的系統化即為市場，個人此時所成全的集體利益乃是上帝意志的展現，僅是為了盡可能地榮耀上帝。⁴⁸ 上帝因此是經濟系統的基點。⁴⁹ 自利競爭與互助共利觀點只

47 在斯密看來，這無異是殺雞取卵，「如果在一群強盜與殺人者之間要有任何社會存在，那麼，根據老生常談的見解，它們至少必須克制互相搶奪與砍殺」（Smith, 2009: 129）。正因為每個人的權利都是相同的，欺壓的行為不會只是某些人的特權：「富人的貪婪與野心，以及窮人對勞動的憎惡和對眼前安逸享樂的愛戀，是唆使人們侵害他人財產的激情」（Smith, 2005: 371）。

48 乍看之下，Blosser（2011）的區分是有道理的，即斯密筆下的上帝是為人而生，而非像喀爾文教派認為人是為上帝而生的。但韋伯提醒過，在富蘭克林（斯密的同代人）時代裡，基督新教雖然不再活躍，影響力並未減弱。

49 「不會有任何軍隊的指揮官，比指揮宇宙的那個偉大的主宰，值得更多無限的信賴，或值得更熱烈與更熱誠的摯愛」（Smith, 2009: 323）。斯密的這般心思終究被人察覺，地點在法國，Tarde（1902）曉得斯密所說的自利或愛自己並非一種享樂主義或物慾效應，而是對

有在忽略平等這個強烈要求的情況下，才會看似衝突矛盾。斯密提及的行為可分成兩個層次，分別是利己與利他，其對象是自己與他人，其中他人又分為熟人與生人：《國富論》針對生人的利己討論蘊含利他後果，《道德情感論》針對熟人的利他討論蘊含利己動機。當個人跳脫自我、改從他人角度評斷自己的行為時，利他即是利己（Smith, 2009: 190-191）。是以，《道德情感論》與《國富論》的討論乃是一體兩面。事先察覺到他人可能反應，才能處理、分享與回應情緒，順應彼此的期待，這是被認可的合宜舉止。信任出自認可，導致成本降低，交易順利進行，沒有居中調停者的合作則是市場的情況。最重要的是，近代文明得以延續，不致滅絕。個人不須被苛求具備高尚的道德情操，只要受到特定倫理的支配，就能達到社會的互利共生。相反地，在限制競爭而造成某些商人賺取過多利潤的同時，其他市民被迫負擔不必要的賦稅（Smith, 2000: 314）。從不患寡而患不均的角度來看，斯密主張資本投入的優先順序是可理解的：農業（滿足絕大多數人的需求）、製造業、最後是國際貿易（僅為少數人服務，即使有利於全體）（Smith, 2000: 456）。在斯密心目中，經濟是道德哲學的一部分，道德是致富不可或缺的基礎。財富是極度脆弱的東西，隨時有土崩瓦解之虞（Smith, 2009: 251-252）；卑微的安全感與滿足感（Smith, 2009: 250）、「心情的平靜與愉快」（Smith, 2009: 205）才是幸福的終點站。⁵⁰ 從患得患失的長期焦慮中得到解脫的平和心境，讓人忘卻一切的人為差異（Smith, 2009: 254），⁵¹ 「我們自己只不過是芸芸眾生中的一員，

上帝的虔誠與信仰的自然延伸；諷刺的是，斯密的後繼者皆為不明究理的無神論者，不瞭解沒有上帝就沒有該學說（例如 Hirschman (2013: 74) 以為斯密看不見的手概念否認神意的存在）。《國富論》與《道德情感論》的分歧立場，已成為經濟思想史的著名主題（例如 Jorland, 1984; Nieli, 1986; Smith, 1998; Witztum, 1998; Montes, 2003; Goçmen, 2007; Paganelli, 2008; Tribe, 2008），亦即「亞當斯密難題」（Das Adam Smith Problem）。其實，分工（《國富論》）來自交換，交換出自說服（《法學講義》（*Lectures on Jurisprudence*）），說服源於同理心（《道德情感論》）（堂目卓生，2012: 134-135）。這亦是為何 Sen (2000: 29) 痛斥當代經濟學窄化了斯密的觀點。

50 早期基督教把救贖內容定義為追求內心平靜的幸福快樂：在令人喜悅的確信裡，「與罪惡感有關的可怕痙攣當時恰好被卸下」（Weber, 2003a: 102; 2007: 109）。

51 這讓人想到禁慾基督新教以志業確認救贖（*certitudo salutis*）一事。斯密提及自然女神哄騙我們的勤勉（Smith, 2009: 252-253），類似於此種宗教情懷給予心理報酬的勤奮刻苦（*industria*）（Weber, 2003a: 57n; 2007: 277）。

在任何方面都不比芸芸眾生中的其他任何一員重要」(Smith, 2009: 190)。

人類的每項經濟行為，都必然是道德行為。在斯密的時代裡，上帝是他所謂「公正的旁觀者」(Smith, 2009: 161)：儘管新教倫理已然內化的他以幸福問題取代對救贖的關注，就像韋伯提及的清教徒，他最終想要的不是坐擁 (avoir) 財富，而是成為 (être) 一種生活風格——對本身行為的嚴格自我要求——的負載者。若不按照道德指令行動，妨礙上帝的計畫，即是與之為敵 (Smith, 2009: 228)。即便投入俗世競爭中的人，其行動 (勝利才是王道) 早已和宗教價值觀明顯失聯，競爭的宗教—倫理原則仍未褪去，作弊取巧將引發天怒人怨 (Smith, 2009: 125)。例如美國人熱中競逐財富、榮譽和地位，當成是運動比賽，其熱情可遠溯至履行志業 (Weber, 2003a: 251-252; 2007: 225)。上進與運動的相似，在於對平等的絕對信守：「對他們來說，那個被推擠或被摔倒的人，在每一方面，都和他〔作弊者〕一樣的有價值：他們無法讚許他這麼自愛，無法讚許他以這種方式表現他這麼喜愛他自己甚於那個人，無法讚許他所以傷害他的動機」(Smith, 2009: 125-126)。

伍、經濟學終極關懷的宗教底色

經濟學理論也許沒有萬流歸宗這回事，而是共同的終極關懷。平等 (交易自由) 概念並沒有在斯密之後從經濟思想中消失，反而藏身於不同時代、不同人眼中的不同問題裡。平等一詞對經濟學而言，可被定義為消除某些如通貨膨脹、供需失衡、失業或不景氣等等現象；⁵² 平等不是單一概念，而是由缺乏單一發展軸線的一組相關概念所組成：內部所蘊含的各種態度或觀

52 通膨不利於社會，使一群人的利益建立在另一群人的犧牲上 (Rothbard, 2010: 73)。失業除了損失所得，並且剝奪人做他認為有價值的事的能力，喪失參與的自由 (Sen, 2001: 9)。此外，有必要提醒的是，經濟學並非考量到經濟人這個研究假設而重視平等觀念，正好相反，「拒絕神化被造物」原則得出了平等觀念，正是這個觀念使經濟學接納了經濟人這個非常具有爭議性的假設。不僅如此，經濟學家的平等觀念是以潛意識的方式運作著，也就是說，當經濟學家熱中於談論失業或通膨等國計民生問題時，他們很少會意識到其科學旨趣的不言明基礎最初是來自於某種宗教情懷。

點，都是關於公平的論點。⁵³ 例如，人口問題讓馬爾薩斯——他和李嘉圖同樣排除科技變革的可能性——憂心糧食匱乏的後果：不是每個人都能取得足夠的維生糧食，特別是窮人生活品質惡化的政治效應。他看見資本主義可能威脅到經濟繁榮：工人的貧窮將取消供需相抵的賽伊法則——在後者看來，衰退正是經濟以外因素（戰爭、疾病等）的釀禍。節育或晚婚是一個好過濟貧（只會製造更多窮人）的手段。⁵⁴ 理想社會被定義為匱乏極小化，因此馬爾薩斯並不樂見財富過度集中。李嘉圖以比較優勢說闡明人人各取所需（自利）的自由貿易——商品能以最低價格取得，無效率廠商最終退出市場。更確切地說，國際貿易牽動了國內主要產品的出線。一個國家的生產優勢出自於國內不同產品的競爭，而且國家會選擇優勢最大暨劣勢最小的出口產品，使各自產值極大化——生產資源的不平等分配被國際貿易所抵銷。馬克思以剩餘價值說控訴無產階級受到壓榨剝削，用階級鬥爭說作為追討權利的依據。新古典總體經濟學認為供需曲線構成的均衡點，足以預先排除蕭條的可能性（眾人各得其所）。⁵⁵ Keynes 建請政府實施有計畫的赤字預算，乃是著眼於充分就業（人人有工作）。⁵⁶ 巴瑞圖最適狀態（Pareto efficiency）適切

53 在經濟學領域中，平等觀念的表達方式十分具有彈性，例如關於資源配置效率、最佳用途、補償性支付、反映真正價格、出價最高者獲得、公平回報等等的討論，甚至像是政府應退稅給偏好用其他方式得到服務、民眾有充分資訊而不被專家支配的自由至上論（libertaire）主張也包含在內。經濟學家為何強調自由？理由是自由可避免他人替自己作決定，保障每個人最大程度的自由。在賽局理論中，平等被翻譯成以合作互惠為基礎的以牙還牙策略。國際收支平衡機制的考量亦是如此。

54 某些史家（Burguière (1972) 即為一例）並未戒除對韋伯想法斷章取義的習慣。韋伯說過：清教禁慾曾對英格蘭濟貧法有所貢獻，徹底改變對施捨的正面態度（Weber, 2003a: 246; 2007: 219）。相反地，重商主義支持人口多多益善，是因為相信人數與生產力成正比。無論馬爾薩斯或重商主義，都贊同一種澤被眾生的涓滴效應（trickle-down effect），即國民收入隨著窮人比例變小而提高。為何 13 世紀西歐經濟難以擺脫馬爾薩斯困境？人口成長率大於經濟成長率的原因是社會與私人報酬率未能趨於一致——相對於 10-12 世紀和 14 世紀是人皆有之或失之的時代（North and Thomas, 2016: 123, 159）。

55 但不是所有均衡都是各取所需；均衡意指兩個因素之間形成相對穩定的狀態，例如失業現象也可在某段時間裡維持均衡狀態。

56 即使 Keynes 認為均衡可在一種不充分就業情況下成立，即使充分就業並非唯一均衡，他終究在意充分就業一事。根據菲利普曲線（Phillips curve），壓低失業率的代價是通貨膨脹率升高。Keynes 估計政府支出造成的通膨有限（然而理性預期假說暗示政府影響力沒有想像

地反映出當時的基本考量：增進公益不能以犧牲私利作為代價。總之，古典經濟學的悲觀，肇因於預見不平等的未來：人口成長將使得工人薪資難以維生（馬爾薩斯），唯獨地主（李嘉圖）或資本家（馬克思）能蒙受其利。

新陳代謝作用沒有使二次戰後的經濟學思想，遠離這個初衷。經濟學家不常改變自己的主意——內心若無為此感到不安——對於平等問題更是他（她）不曾懷疑過的執著。就像新古典學派主張市場具有自我平衡的內在驅力，最適安排是必然的後果（微積分技巧在一個完美競爭的世界裡，確認每一部快樂的機器獲得社會所能配給的最大快樂）（Heilbroner, 1983: 332）——既然利己早已通過互惠與合作（就算不具友誼或遠見）而包含利他成份。理性預期（rational expectation）假說——採取正確的行爲模式——使具有預算限制概念的經濟主體不易受到市場假象（例如貨幣幻覺）所愚弄（cf. Muth, 1961），價格的浮動調整，確保在高效率市場上（資訊經過有效率的處理，正確反映其未來表現）找工作的人數等於企業想要僱用的人數；⁵⁷ 沒有工作的人因此是自願選擇失業的。新制度主義（North and Thomas, 2016）注意到交易成本和財產權影響了市場經濟的擴展，後者將帶來專業分工、制度最適設計，使得消費者、廠商和政府三方交換效益極大化。賽局理論要讓目標不同的經濟主體在互動過程中各自的報酬（明確定義的目標函數）能夠最佳化（cf. von Neumann and Morgenstern, 1953），其答案不是對立或背叛，而是合作和團結。公共經濟學（public economics）專注於政府如何透過稅收和支出，適當地配置資源與分配所得（cf. Buchanan, 1986）。資訊經濟學（information economics）指出不對稱資訊導致成本與效益未能忠實地反映在交易價格上，引發市場失靈，形成買賣雙方的權力不對等（cf. Akerlof, 1970）。一般均衡分析（general equilibrium analysis）堅稱市場會把可利用資源導向最有價值的

中那麼強大，因為上有政策下有對策）。後來 Hicks 提出 IS-LM 模型（Hicks, 1937; 1981）來簡化 Keynes 的分析，其主要目的仍以投資和儲蓄、流動偏好和貨幣供給之間的均衡，來消除失衡的可能性。1973 年石油禁運危機爆發停滯性通膨（stagflation，高通膨和高失業率）現象，促成供給面經濟學（supply-side economics）抬頭，主張穩定的貨幣供給成長率，因為貨幣流通速率的穩定，可促進低通膨的國民所得增加（人民有錢且買得起商品）。

57 但這是可預期的最終結果。在達到這個結果之前，雇主與勞動者不是不可能錯過對方，也就是說經過一陣混亂（不曉得要持續多久）之後，塵埃（配對）才會落定。

用途，在滿足買賣雙方的願望後，消費者與生產者最終進入一種靜止均衡狀態（cf. Walras, 1966）。⁵⁸

演進的奇峰迭起，無礙於當代經濟學思潮守住底線。Block（2018）不因題材的驚世駭俗而放棄擔任敗德者的辯護律師，包括娼妓、毒販、詆毀者、黃牛、放高利貸的人、奸商等等其行為深為社會不齒的行業。鑑於這些人沒有攻擊他人，反而淪為體制暴力（例如取締或逮捕）的受害者，Block 主張他們是值得讚揚的。理由是，交易是自願發生的，買方從賣方那裡拿到他想要的東西，破壞交易（例如反毒）不但無法滿足買方需求（犯罪率升高），更有意想不到的後果（執法者收賄）。利用法律以遏止同業競爭，對敗德者來說是一種無可想像的手段⁵⁹——法律既沒保障亦不承認他們的社會地位。Levitt and Dubner（2006）揭示了作弊、欺騙、販毒等等的強烈誘因（道德教誨不會改變行為，但例如價格則可以），⁶⁰ 這些不法的行為精準地位於理性思考範圍內，既不特殊也不怪異，是可測量得到的。平等取決於對自利的捍衛、並且不贊成對他人的涉入干預（利他不利己），因此是以個體間保持互不統屬狀態為前提。當供需不平衡時（例如罰娼不罰嫖），價格自然產生波動（性工作者的薪資必須高到能吸引新血進入的程度）。這兩位作者暗示，吾人對於問題的無意識解答往往是道德取向（世界的理想運作方式），不像經濟學那樣瞄準了真實世界的運作方式。

Daly and Cobb Jr.（2014）注意到，以個人主義為起點的經濟學，忽略社會關係對個人的影響力，以致從自利出發的經濟活動，以滿足自我為依歸。即便利己行為可能產生利他的後果，外部性（externality）是個人（不論有意與否）帶給其他人、不須負擔相應責任的社會成本。是以他們提出社群經濟

58 更精確地說，買賣雙方能找到彼此，對商品的欲求具有可得性，促成利潤最大化。否則，在不傷害任何人利益的情況下，我們將失去盡可能改善一個人目前處境的最佳機會。不過，一般均衡分析是靜態的，因為均衡是最終結果，既無法捕捉到從一個均衡到另一個的調整過程，也不討論失衡的狀況。

59 Levitt and Dubner（2010: 70）會同意這點的，因為他們曾不無戲謔、卻是精準打擊地說過：「若賣淫業是一般產業的話，它大概會僱用政治說客，對抗婚前性行為的入侵，他們大概會推動立法，把婚前性行為入罪化，或至少對這種行為課以重稅」。

60 他們承認主題不是漫無目標的，誘因始終為其焦點。

學 (economics for community) 概念，取代邊際分析 (marginal analysis) 中胸有成竹、不問他人感受的經濟個體，使「共善」成為獲致「獨善」的先決條件。惡行一定是不理性的嗎？Leeson (2011) 的海盜研究否定這點：自利不是排他，而是親疏有別；理性不是不犯錯，而是最佳選擇。海盜的對手恰是犯罪組織的反面型態：官僚體制的專斷、僵化以及壓榨。海盜們自發地管理船隻，以民主手段約束船長，制衡權力。換言之，最大利益不來自犧牲他人，毋寧是人人有獎的利益總和——畢竟每個人在各自熟悉狀況下做出判斷，會比船長替他們做的決定，要來得更好。此外，市場是買方和賣方互動的場所，在設計不良的時候，例如搶先或太快行動造成過早成交、時間充裕時造成堵塞 (市場失靈)，配對就成為難題，尤其兩方如有需要協調的不同目標的時候。從購物到婚姻、升學就業甚至器官移植，市場隨處可見。誠如 Roth (2016) 所言，有效分配稀有資源的問題，即是如何讓資源變得較不稀少的問題。市場設計 (market design) 概念就在市場中價格未必決定一切的情況下誕生。當交易平台是安全、簡單且保持熱絡的時候，市場滿足最大多數人的需求 (各取所需極大化，可避免在不傷害他人利益的情況下，損失了改善 (至少) 一個人的處境的機會)，每個人機會均等地取得各自想要的商品。

經濟學中平等與效率似乎是矛與盾的關係：平等造成無效率，效率製造不平等；如何犧牲最小的效率暨增進最多的平等——讓平等至上的結果不是效率低落，效率優先不會促成寡佔——是令人頭疼的兩難。Okun (2006: 213) 的最後一句話代表著他的期望：魚與熊掌兼顧的理想狀態是，平等中多點理性，正如同效率中多點人性。⁶¹ 兩者的永恆衝突讓平等問題轉變成晚近受到某些經濟學家熱議的公平正義問題。⁶² Sen (2013) 質疑是否要等到一個抽

61 至少直到 2007 年為止，仍有頂尖的經濟學家認為效率和平等不能兩全 (Sargent, 2007)。受到功利主義影響的經濟學家重視效率是可理解的，但經濟學家是基於何種信念才使得平等的重要性在他眼中是同樣重要的呢？

62 不過請注意，「平等」(equality) 與「公平」(fairness) 是有區別的：公平未必平等，就如同平等未必公平。可以這麼說，經濟學家所謂的平等觀念，如今拓展到另一個面向。有趣的是，注意到這點的 Bloom (2015) 間接證實了要求平等不是與生俱來的本能：他沒有發現人類或其他物種會為了其目的自然而然地重視平等的任何證據。另外，從古典自由主義到當代自由主義，從強調個人自由到財富分配平等，新教倫理內藏的命題得到進一步的闡

象完美（很可能不存在）的正義理論徹底完工之後，吾人才開始檢討不義行為的性質；⁶³ 抑或不再空等虛耗，透過比較，允許局部解答，探討正義如何被逐步地、程度不一地落實。Coyle（2014）把戰線延伸到世代之間，上個世代拼經濟所付出的代價（包括人心變質、極端氣候變化、舉債、通膨等等）將由下個世代償還。⁶⁴ 這不是說人們不需要經濟成長，毋寧是拒絕寅吃卯糧、先享受後付款的成長類型（不再是手段而是目的本身的經濟成長，其徵候是人們對經濟數據（例如 GDP）的盲目膜拜），由此喚醒人類要求公平的天性。有效的制度能整合每個人的利益，世代間的交易建立在分擔風險和世代重疊的事實上。兩位經濟學家（Acemoglu and Robinson, 2013）一時的好奇心發作——位於同一區域的不同國家為何經濟或政治表現會判若雲泥？國家為何失敗或成功？——揭露了廣納型（inclusive）和榨取型（extractive）制度的深遠影響。從資源分配的角度來看，廣納型是榨取型的反命題。廣納型以經濟成果共享為前提，保護個人財產權、眾人皆可參與的社會遊戲規則，在權力相互平衡中促進多元思想不斷湧現。相反地，榨取型以掠奪為手段（多數人的地獄），集全體資源於一身（少數人的天堂）。這兩位作者因此想要理解的是世上不平等和貧窮的根源。

述。無論意見有多分歧，這兩種自由主義仍以個人的不可侵犯性為依歸：「個人擁有權利，有些事情是他人或團體不能加諸個人的，做了就會侵犯他們的權利」（Nozick, 2019: 23）。

63 相反地，他所批判的 Rawls（1971）傾向於首先根據無知之幕（veil of ignorance）的逐步揭露來構築正義原則，然後人們在一個穩定和安全的正義環境中，得以追求和實現私利。本研究在此不談 Rawls 理論的理由是，雖然涉及社會不平等的議題，其理論所論及的不平等現象未必是不正義的。

64 這屬於跨代經濟學（intergenerational economics）：未來世代會因前世的決策而影響其資源配置和所得分配，有無遠見在此變成一個重要考量。Coyle（2014）強烈反彈的正是將未來效益與成本予以貼現的作法。分配正義問題也是巴瑞圖最適狀態想法的延伸：任何人的福祉要再增進，不可能不損及當代或其他世代的人（反對目前世代預支未來紅利）；吾人在體認到外溢效果的條件下，必須給予當代和未來世代福祉同等的權重。外溢效果的產生，起因於決策者不考慮未來世代可能面臨的困境，疏忽其利益。這又涉及公共選擇理論——源自政府最小化的政治哲學，屬於自由至上主義（libertarianism）的分支——所欲矯正的市場失靈：決策者行為，無論選舉人或被選舉人，都是自利且理性的（追求效用極大化）；當未來世代還沒有選票時，其權利也不被承認（由於政治人物和選民之間的供需已臻平衡）——看來 Schumpeter（1942）說得沒錯，民主就只是一個方法。

面對日益束手無策的貧富不均難題，Piketty (2014) 根據歷史資料，發現個人投資報酬率普遍高於整體經濟成長率。確切地說，富人以投資來累積財富的速度，遠大於非富人以薪資來累積財富的速度，所以富者愈富、貧者愈貧是可預測的結果。若無戰爭摧毀累積過程，抑或實施累進稅制，財富分配就不具雨露均霑的慣性。社會不平等時會發生什麼？貧窮的多數人會因少數富豪的存在而受益嗎？保障某些人能比其他人更有錢的法律和制度是社會進步的象徵嗎？當非富人對社會運作難以置喙時，他們的權利是否受損？不平等即是不公平嗎？Deaton (2015) 要說的正是某些人逃離貧窮後所牽動的後續衝擊，即不平等愈演愈烈的故事。長久被視為不可能任務的「基本收入」(basic income) 概念乃是一個政治共同體在一種個人基礎上，支付其成員一筆既沒有收入限定、也沒有勞動義務的一項普世津貼 (Van Parijs and Vanderborght, 2017; Standing, 2018)。這筆額外定期收入使每個人擁有最廣泛的可能自由，不再受限於勞動市場，可做自己想做的事，進而完成一種所得重分配的目的。⁶⁵ Stiglitz (2010; 2013; 2016) 在經濟學界的聲音因此並不孤單。

不同的重複，能讓懷疑的心靈對新發現的真相，留下印象。雖然上述作者們的見解表面上不是針對不平等而發，這個現象卻被嚴肅地看待。以上例子反覆闡明分配公平將會通往社會正義，因為平等降臨人間。「拒絕神化被造物」原則中的平等信念，以這樣的方式進入到經濟學家們的血液中，與他們的細胞共同呼吸——人能感覺到他說不出的東西。一個合理的猜測：這是為何經濟學堅持要以個別反應和行爲都相似的「經濟人」作為基本分析單位。不僅如此，該信念引領著美國獨立宣言：「我們認為下面這些真理是不言而喻的：人人生而平等，造物者賦予他們若干不可剝奪的權利，其中包括生命權、自由權和追求幸福的權利」(Bishop ed., 1986: 12)。這符合 Tocqueville (1986: 40) 的觀察，「基督新教主張，每一個人同樣可以找到天國之路」；受到平等價值觀薰陶的基督教在美國反智傳統裡扮演著一個不可或缺的角色

65 無獨有偶地，貴格派 (Quaker) 人士出現在最早支持基本收入的人當中：「每個人都有平等權利可享有『生命的根本需要』」(Standing, 2018: 56)。

(Hofstadter, 2018: 54)。⁶⁶事實上，更早以前的複式簿記首頁通常寫著：*Laus Deo*（讚美主），「透過複式簿記的精確性，商人希望能在上帝的神聖帳戶中獲得肯定」（Gleeson-White, 2013: 137）——就我們的研究目的來說，有種深沉的含意隱身其中。這是喀爾文時代裡上帝與被造物關係的先聲：會計上的損益兩平表明借方與貸方之間達成某種巧妙的平衡。

陸、結論：作為信仰的經濟學

取代宗教重要性的經濟學在今日的功能：鼓勵人們遵循一種指引、一套生活規則。我們回到「最後的人」這個問題。本研究以為，新教倫理深刻影響了近代經濟學，通過考察這個學科的誕生和成長，「最後的人」意涵獲得一種定位：「最後的人」捨棄的不是其他，正是清教徒心中「拒絕神化被造物」原則的平等底蘊；他選擇法利賽人的一種問心無愧（Weber, 2003a: 243; 2007: 217）。從清教徒的觀點來看，法利賽人受到詛咒（永罰）是因為他以上帝之名把功勞歸於自己（Weber, 2003a: 224n; 2007: 200），使自己超越了其他被造物。在這範圍內，「最後之人」意謂著結束被造物身分、即將假冒上帝名義、超越本分的人（再也不是被造物了）。這是從「上帝面前一律平等」到「人人皆可成佛」、「滿街皆聖人」的重大逆轉，⁶⁷也難怪韋伯把「最後的人」第一版形容為「中國式的」（Weber, 2003a: 252n）。神化被造物即是否認神恩（人的救贖唯一管道）的價值（Weber, 1996b: 195; 1993: 220）。「最後之人」是人上人，在與上帝的不平等條約的廢墟裡，人與人之間平等變得不再理所當然（有人已掙脫上帝的束縛），這點嚴重違反清教徒「拒絕神化被造物」原則。總之，「毫無精神的專家」這段話，似乎說明「最後的人」可議之處在於不僅使人脫離被造物狀態，連帶地取消所有人在上帝國度裡生而平等的信念。

66 無論是清教徒還是福音派，道德強化是不變的使命，後者的「大覺醒」所引發的廢奴主義和社會福音運動，皆是延續人生而平等的國家承諾（Putnam, 2016）。

67 在清教徒的神學想像中，被造物與上帝的不平等關係，保障了被造物之間的平等關係；一旦被造物能與上帝平起平坐，以上兩種關係所形成的對偶，也不復存在，被造物之間關係就被定義成叢林法則。

經濟學的例子揭露平等信念在後清教時代已然深入西方人心（至少活在某些經濟學家潛意識裡），而非從現代精神中退場——「最後的人」既不是指涉所有人，也非近代人的宿命。該信念如今在日常中無所不在而且根深柢固，吾人因此幾乎不會察覺到其存在。數個世紀以來，堅守上帝意旨的新教倫理，其強悍雖不曾稍減，但擔綱者已非故人，今日的清教徒不復往昔。⁶⁸「最後的人」揭露了一種倫理上的變質：沒有靈魂、墮落、聚斂財富、無根、無信仰、無情的現代文明應聲蟲。如以當代經濟學語言來說，「最後的人」是犧牲平等以追求「效率」。若吾人沒有了解到「拒絕神化被造物」原則始終是從新教倫理到資本主義精神這段歷程的中流砥柱，《新教倫理》即有可能被當成是自我異化說的韋伯版。新教倫理如今消失了嗎？「今日，此種禁慾的精神從這個硬殼中脫逃——永久地？誰曉得？無論如何，自從勝利的資本主義建立在一種無意識基底以來，它就不再需要這根支柱了」（Weber, 2003a: 251; 2007: 224-225）這段話透露出新教倫理的遺產既非宗教信仰、亦非清教徒厲行的入世禁慾，而是例如在經濟學家案例中一種對平等的堅決要求。⁶⁹資本主義精神顯現出一種倫理特質。新教倫理並未就此絕跡，它的「拒絕神化被造物」原則幾乎不被察覺地複製到下一代人的身上。也就是說，韋伯嘲諷「最後的人」，並不表示新教倫理已然式微，往日宗教情懷即使褪色也不妨礙其核心原則繼續活躍於例如經濟學思想中。經濟學家持續關注平等問題，在意公平正義（justice），⁷⁰ Daly and Cobb Jr.（2014: 7）曾語出驚人地宣稱：「現代經濟理論的根源與發展主要來自喀爾文派」。「恩寵揀選說」決定了人的天賦不平等，然而清教徒從「拒絕神化被造物」原則中得出一種平等觀。面對恩寵的分配不均，自由競爭使眾人都有機會成為被上帝揀選的人。清教徒因此努力營造一個平等的環境（古典自由主義的主張）。相反地，假如否認宗教資格不等以及恩寵狀態不一（Weber, 2000a: 212; 1989a: 229），「齊頭式

68 例如，荷蘭人給人清教徒勤奮的印象，殊不知那已是 19 世紀上輩子的事情，自 1960 年之後，國民的工作時間已是全球最短的國家之一。

69 無論是數理經濟學、經濟學理論、發展經濟學等等學派，經濟學家都「沒有忽略不平等的難題——遠非如此」（Farmer, 2019）。

70 「justice」一詞在柏拉圖（Plato）原意中並非「平等」，而是各司其職的「和諧」。

平等」只會「神化被造物」、⁷¹使被造物擺脫理性秩序和方法（Weber, 2006: 460; 1993: 320）。

清教徒不懈的努力除了帶給自己救贖的希望外，看似不具宗教情懷的人、例如與富蘭克林同時代的斯密，亦受到新教倫理無形的洗禮（漣漪效應）。斯密是一位自然神論者，這不表示他必定沒有受到基督新教的影響（富蘭克林也是如此）。斯密建立政治經濟學於利己主義上，並將經濟人化約為利益取向、不考慮情感與忘我的作用，這是他對上帝的虔誠和信仰（Tarde, 1902: 100）。於是利己是一種對得起上帝的行為。斯密的上帝會調節經濟與神權政治的關係，全然保留經濟學中的神學函數（Latour and Lépinay, 2008: 41）：《國富論》探討經濟的神學，如同《道德情感論》探討神學的經濟。⁷²或許在某些（而且為數不少）經濟學家眼中，斯密的經濟學主張早已過時，無法回應當前問題，然而他在經濟學中投注的倫理精神，依然在他們的心靈深處低吟著。經濟人的預設是經濟學使自己成為無神論的一項努力（若無宗教信仰又哪來的克服）。⁷³有趣的是，晚近的行為經濟學似乎再度承認被造物

71 齊頭式平等以漠視個體差異的方式誤解了人生而平等的真義；假如真的想要了解何謂平等，吾人就該放棄此類假平等（Hayek, 2011: 150）。另外，對韋伯來說，似乎存在著一種規律性：越是承認宗教稟賦不同和恩寵程度有別者，就越有動力去追討平等；相反地，愈是強調該稟賦和恩寵獲得通通有獎者，就愈會在社會上造成實質的不平等。

72 《新教倫理》表面上針對從宗教動機到經濟體制的重大轉變。若從「看不見的手」角度來看，「一個對社會大眾的幸福至為重要的革命，就這樣由兩個不同階級的人民促成了，儘管他們當中沒有任何人絲毫想到要讓社會大眾幸福」（Smith, 2000: 497），這何嘗不是有意識的自利行為（個人救贖）聚合成意想不到的公共財（資本主義）之歷程。如同韋伯所言，吾人必須在被一種完全敵視資本的經濟理論正式支配的地區中找尋近代資本主義的心臟（Weber, 1990: 181）。此外，一位審查人提醒：Carl Schmitt 曾以「政治的神學」想法來回應《新教倫理》的「經濟的神學」。首先，Schmitt 的法律學說所形容的政治神學，是原創性地引入政治規範和神學規範、判例和神學之間的一項類比（張旺山，2005；Lübbe, 2014）。他的思想史研究呈顯出公法上立法者的建構符合了深思者的形上學建構（Doremus, 2004）。在 Schmitt 作品裡，此種僅效力於歷史認識的類比，最終導致作為判例最高形式的神學的建立；在這範圍內，判例的每個概念毫無例外地包含在神學中或源自於神學（Strong, 2007）。然而，《新教倫理》不具「經濟的神學」的意圖；理由是，《新教倫理》無涉於資本主義本身（除非吾人把資本主義精神視同為資本主義）。

73 Sen (2010; 2013) 指出斯密的公正旁觀者概念優點在於開放性、考慮到他人想法，John Rawls 的正義觀點侷限於有限且相對封閉的社群成員圈內。無論如何，在 Sen 看來，如此

的原罪（不完美理性）。經濟學家對今日貧富不均的高度關切實非偶然，從「以上帝為本」到「以人為本」（神化被造物，即「最後的人」），乃是內化了「拒絕神化被造物」原則的經濟學家難以接受的反轉。斯密參與其中的宗教與人文主義之爭（啓蒙運動），不但沒有削弱宗教勢力（天主教也許是），反而擴大其影響面（也許是基督新教）。⁷⁴ 是故，用 Keynes（1942）的話來說，新教倫理的想法，無論對錯，都比吾人認為的更加重要，世界幾乎是被這些想法所引領，自認擺脫其影響的經濟學家，通常是該倫理的無意識囚徒。在這點上，以下訶責似乎變得不無道理：「當今在大多數大學裡以經濟學為名所傳授的東西，實際上是在否定經濟學」（von Mises, 2017: 302）。

最後，民主與資本主義是一種不可思議的結合嗎？從「拒絕神化被造物」原則的角度來看，此種結合將是無可避免的。資本主義的結果不必然是多數人陷入貧困，反而原本是要防止少數人壟斷財富——除非不考慮經濟學的宗教根源。正是「拒絕神化被造物」原則的平等觀讓近代資本主義最終得以歸結到民主制；⁷⁵ 在這範圍內，計畫經濟與共產主義的相遇不是偶然，神

的旁觀者乃是活生生的局外人（或可稱為有別於系統人（Emmett, 2011））、上帝的對立面，即便他承認斯密說的可能是內心所想像的人。另外，主流經濟學的某些怪異堅持，就連一些經濟學家也感到不解，「開始很好奇與認真研究經濟學家到底在做什麼？他們為什麼會以這麼奇怪的方式看世界」（林忠正，2015: III）。例如市場是因應供需曲線而生的嗎？抑或相反？為何人只會在意機會成本而非會計成本呢？研究的假定為何可以是不切實際的呢？為何會沉湎於極度簡化的模型呢？為何非得數理化呢？從本研究看來，這些不通情理的頑固可能闡明了經濟學最關心的不是這個學科是否合理地演化，毋寧是如何複製某個從一開始就存在於這個學科發展脈絡之外、並決定後者的遺傳因子。

74 「反宗教的啓蒙時代」（確切地說是對奧古斯丁（Augustinus Hipponensis）教義的不滿）這個印象源自於一種對照。有「黑暗時代」之稱的中世紀反襯出啓蒙時代旭日東升的氣勢：若科學必須是啓蒙之子，宗教——中世紀的靈魂——就非得是迫害者不可。換言之，滌除了宗教色彩的啓蒙時代是一種無稽之談：「我們不應該受到當時明顯反宗教的言行所蒙蔽，以致忽略了當時所有理智的問題都與宗教的問題融合在一起，而前者從後者得到經常不斷的最深刻的靈感」（Cassirer, 1984: 135）、「牛頓哲學的弟子們並沒有停止他們的宗教崇拜。他們只不過對崇拜的對象賦予了另一種形式和另一個名稱罷了」（Becker, 2002: 47）、「啓蒙思想家自言與基督宗教不相為謀，但此說很少被人完全認真看待」（Gay, 2008: 386）、「很少有知識分子希望以徹底的無神論取代宗教」（Porter, 2020: 92）。

75 在美國，民主甚至被理解成反智（因為優異破壞平等主義）也能良好運作的例子（Hofstadter, 2018: 86）。

化被造物的傾向確實保證兩者的一見如故。⁷⁶

《新教倫理》一書說不定比想像中的還更容易理解：只要我們勇於嘗試前人不曾想像、或被告誡要避開的路徑。

參考資料

A. 中文部分

Acemoglu, Daron and James A. Robinson

- 2013 《國家爲什麼會失敗》，吳國卿、鄧伯宸（譯）。新北市：衛城。（Acemoglu, Daron and James A. Robinson, 2013, *Why Nations Fail*, Kuo-Ching Wu and Po-Chen Teng (trans.). New Taipei City: Acropolis.）

Akerlof, George A. and Robert J. Shiller

- 2010 《動物本能》，李芳齡（譯）。臺北：天下文化。（Akerlof, George A. and Robert J. Shiller, 2010, *Animal Spirits*, Fang-ling Li (trans.). Taipei: Commonwealth Publishing Co., Ltd.）

Aristotle

- 2008 《詩學》，劉效鵬（譯）。臺北：五南。（Aristotle, 2008, *Ars Poetica*, Hsiao-peng Liu (trans.). Taipei: Wu-Nan Book Inc.）

Axelrod, Robert

- 2010 《合作的競化》，胡瑋珊（譯）。臺北：大塊文化。（Axelrod, Robert, 2010, *The Evolution of Cooperation*, Wei-shan Hu (trans.). Taipei: Locus Publishing Company.）

Becker, Carl L.

- 2002 《十八世紀哲學家的天城》，何兆武（譯）。新北市：左岸文化。（Becker, Carl L., 2002, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, Zhao-wu He (trans.). New Taipei City: RiveGauche Publishing House.）

Bishop, Donald M. (ed.)

- 1986 《美國歷史文獻選集》。臺北：今日世界出版社。（Bishop, Donald M. (ed.), 1986, *Living Documents of American History*. Taipei: World Today Press.）

Block, Walter

- 2018 《百辯經濟學》，齊立文（譯）。臺北：經濟新潮社。（Block, Walter, 2018, *Defending the Undefendable*, Li-wen Chi (trans.). Taipei: EcoTrend Publications.）

Cassirer, Ernst

- 1984 《啓蒙運動的哲學》，李日章（譯）。臺北：聯經。（Cassirer, Ernst, 1984, *The Philoso-*

76 從經濟資源分配角度來看，中國或印度皆不如美國，前兩者製造商之總要素生產力（TFP）原本可避免的損失分別是 30%-50% 和 40%-60%（Hsieh and Klenow, 2009）。對以人治爲主的關係系統來說，平等是毒藥；然而在以法治爲中心的系統裡，平等是目的。

- phy of the Enlightenment*, Jih-chang Li (trans.). Taipei: Linking Publishing Company.)
- Coyle, Diane
- 2014 《被賣掉的未來》，李璞良（譯）。新北市：好優文化。（Coyle, Diane, 2014, *The Economics of Enough*, Pu-liang Li (trans.). New Taipei City: HauYou Culture Publishing House.)
- Daly, Herman E. and John B. Cobb Jr.
- 2014 《共善》，溫秀英（譯）。臺北：聯經。（Daly, Herman E. and John B. Cobb Jr., 2014, *For the Common Good*, Hsiu-ying Wen (trans.). Taipei: Linking Publishing Company.)
- Deaton, Angus
- 2015 《財富大逃亡》，李隆生、張逸安（譯）。臺北：聯經。（Deaton, Angus, 2015, *The Great Escape*, Lung-sheng Lee and Yi-an Zhang (trans.). Taipei: Linking Publishing Company.)
- Friedman, Milton
- 2010 《資本主義與自由》，謝宗林（譯）。臺北：博雅書屋。（Friedman, Milton, 2010, *Capitalism and Freedom*, Tsung-lin Hsieh (trans.). Taipei: Goodness Publishing House.)
- Fromm, Erich
- 2015 《逃避自由》，劉宗為（譯）。新北市：木馬文化。（Fromm, Erich, 2015, *Escape from Freedom*, Tsung-wei Liu (trans.). New Taipei City: ECUS Publishing House.)
- Galbraith, John Kenneth
- 1997 《另眼看經濟》，徐鋒志（譯）。臺北縣：智庫文化。（Galbraith, John Kenneth, 1997, *Economics in Perspective*, Feng-chih Hsu (trans.). New Taipei City: ThinkTank Co., Ltd.)
- 2009 《1929 大崩盤》，羅若蘋（譯）。臺北：經濟新潮社。（Galbraith, John Kenneth, 2009, *The Great Crash 1929*, Jo-ping Lo (trans.). Taipei: EcoTrend Publications.)
- 2013 《金融狂熱簡史》，許雅淑、李宗義（譯）。新北市：群學。（Galbraith, John Kenneth, 2013, *A Short History of Financial Euphoria*, Ya-shu Hsu and Tsung-yi Li (trans.). New Taipei City: Socio Publishing Co., Ltd.)
- Gay, Peter
- 2008 《啓蒙運動》，劉森堯、梁永安（譯）。新北市：立緒。（Gay, Peter, 2008, *The Enlightenment*, Sen-yao Liu and Yung-an Liang (trans.). New Taipei City: New Century Publishing Co., Ltd.)
- Gleeson-White, Jane T.
- 2013 《記帳遊戲》，楊雅婷（譯）。臺北：行人文化。（Gleeson-White, Jane T., 2013, *Double Entry How the Merchants of Venice Shaped the Modern World — and How Their Invention Could Make or Break the Planet*, Ya-ting Yang (trans.). Taipei: Editions du Flaneur.)
- Hampson, Norman
- 1984 《啓蒙運動》，李豐斌（譯）。臺北：聯經。（Hampson, Norman, 1984, *The Enlightenment*, Feng-pin Li (trans.). Taipei: Linking Publishing Company.)
- Heilbroner, Robert L.
- 1983 《改變歷史的經濟學家》，蔡仲章（譯）。臺北：志文。（Heilbroner, Robert L., 1983, *The Worldly Philosophers*, Shen-chang Tsai (trans.). Taipei: Chih-Wen Publishing Company.)

- Hirschman, Albert O.
2013 《反動的修辭》，吳介民（譯）。新北市：左岸文化。（Hirschman, Albert O., 2013, *The Rhetoric of Reaction*, Jieh-min Wu (trans.). New Taipei City: RiveGauche Publishing House.）
- Hofstadter, Richard
2018 《美國的反智傳統》，陳思賢（譯）。新北市：八旗文化。（Hofstadter, Richard, 2018, *Anti-Intellectualism in American Life*, Sy-shyan Chen (trans.). New Taipei City: Gusa Press.）
- Isenberg, Nancy
2019 《白垃圾》，王怡芬（譯）。新北市：八旗文化。（Isenberg, Nancy, 2019, *White Trash*, Yi-fen Wang (trans.). New Taipei City: Gusa Press.）
- Jacobs, Jane
2016 《與珍雅各邊走邊聊城市經濟學》，梁永安（譯）。臺北：早安財經文化。（Jacobs, Jane, 2016, *The Economy of Cities*, Yung-an Liang (trans.). Taipei: ECUS Publishing House.）
- Leeson, Peter T.
2011 《海盜船上的經濟學家》，傅西西（譯）。臺北：行人文化。（Leeson, Peter T., 2011, *The Invisible Hook*, Xi-xi Fu (trans.). Taipei: Editions du Flaneur.）
- Levitt, Steven D. and Stephen J. Dubner
2006 《蘋果橘子經濟學》，李明（譯）。臺北：大塊文化。（Levitt, Steven D. and Stephen J. Dubner, 2006, *Freakonomics*, Ming Li (trans.). Taipei: Locus Publishing Company.）
2010 《超爆蘋果橘子經濟學》，李芳齡（譯）。臺北：時報。（Levitt, Steven D. and Stephen J. Dubner, 2010, *SuperFreakonomics*, Fang-ling Li (trans.). Taipei: China Times Publishing Company.）
- Malthus, Thomas R.
1967 《人口論》，周憲文（譯）。臺北：臺灣銀行經濟研究室。（Malthus, Thomas R., 1967, *An Essay on the Principle of Population*, Hsien-wen Chou (trans.). Taipei: Economic Research Office, Bank of Taiwan.）
- Marshall, A.
1965 《經濟學原理》，王作榮（譯）。臺北：臺灣銀行經濟研究室。（Marshall, A., 1965, *Principles of Economics*, Tso-jung Wang (trans.). Taipei: Economic Research Office, Bank of Taiwan.）
- Nietzsche, Friedrich
1983 《查拉圖斯特拉如是說》，余鴻榮（譯）。臺北：志文。（Nietzsche, Friedrich, 1983, *Thus Spoke Zarathustra*, Hung-jung Yu (trans.). Taipei: Chih-Wen Publishing Company.）
- North, Douglass C. and Robert Paul Thomas
2016 《西方世界的興起》，劉瑞華（譯）。臺北：聯經。（North, Douglass C. and Robert Paul Thomas, 2016, *The Rise of Western World*, Ruey-hua Liu (trans.). Taipei: Linking Publishing Company.）
- Nozick, Robert
2019 《無政府、國家與烏托邦》，王建凱、張怡沁（譯）。臺北：時報。（Nozick, Robert, 2019, *Anarchy, State, and Utopia*, Chien-kai Wang and Yi-chin Chang (trans.). Taipei: China Times Publishing Company.）

Okun, Arthur M.

- 2006 《平等與效率》，許晉福、高翠霜（譯）。臺北：經濟新潮社。（Okun, Arthur M., 2006, *Equality and Efficiency*, Chin-fu Hsu and Tsui-shuang Kao (trans.). Taipei: EcoTrend Publications.）

Piketty, Thomas

- 2014 《二十一世紀資本論》，詹文碩、陳以禮（譯）。新北市：衛城。（Piketty, Thomas, 2014, *Capital in the Twenty-First Century*, Wen-shuo Chan and Yi-li Chen (trans.). New Taipei City: Acropolis.）

Porter, Roy

- 2020 《啓蒙運動》，李易安（譯）。臺北：貓頭鷹出版。（Porter, Roy, 2020, *The Enlightenment*, Yi-an Li (trans.). Taipei: Owl Publishing House Co., Ltd.）

Putnam, Robert D.

- 2016 《階級世代》，李宗義、許雅淑（譯）。新北市：衛城。（Putnam, Robert D., 2016, *Our Kids: The American Dream in Crisis*, Tsung-Yi Lee and Ya-Shu Hsu (trans.). New Taipei City: Acropolis.）

Reinhart, Carmen M. and Kenneth S. Rogoff

- 2010 《這次不一樣：800年金融危機史》，劉道捷、陳旭華（譯）。新北市：大牌出版。（Reinhart, Carmen M. and Kenneth S. Rogoff, 2010, *This Time Is Different: Eight Centuries of Financial Folly*, Tao-chieh Liu and Hsu-hua Chen (trans.). New Taipei City: Book Republic Publishing Group.）

Ricardo, David

- 1967 《經濟學及賦稅原理》，潘志奇（譯）。臺北：臺灣銀行經濟研究室。（Ricardo, David, 1967, *On the Principles of Political Economy and Taxation*, Chih-chi Pan (trans.). Taipei: Economic Research Office, Bank of Taiwan.）

Rodrik, Dani

- 2018 《經濟學好厲害》，陳信宏（譯）。新北市：衛城。（Rodrik, Dani, 2018, *Economics Rules*, Hsin-hung Chen (trans.). New Taipei City: Acropolis.）

Roth, Alvin E.

- 2016 《創造金錢買不到的機會》，朱道凱（譯）。臺北：天下文化。（Roth, Alvin E., 2016, *Who Gets What-and Why*, Tao-kai Chu (trans.). Taipei: Commonwealth Publishing Co., Ltd.）

Rothbard, Murray N.

- 2010 《你的錢，為什麼變薄了？：通貨膨脹的真相》，陳正芬、高翠霜（譯）。臺北：經濟新潮社。（Rothbard, Murray N., 2010, *What Has Government Done to Our Money?* Cheng-fen Chen and Tsui-shuang Kao (trans.). Taipei: EcoTrend Publications.）

Schiller, Robert J.

- 2017 《非理性繁榮》，黃嘉斌（譯）。臺北：寰宇。（Schiller, Robert J., 2017, *Irrational Exuberance*, Chia-pin Huang (trans.). Taipei: IPCI.）

Schumpeter, Joseph A.

- 1972 《經濟學說與方法》，閻子桂（譯）。臺北：臺灣銀行經濟研究室。（Schumpeter, Joseph A., 1972, *Economic Doctrine and Method*, Tzu-kuei Yen (trans.). Taipei: Economic Research Office, Bank of Taiwan.）

- 2017 《資本主義經濟學及其社會學》，藍元俊（譯）。臺北：聯經。（Schumpeter, Joseph A., 2017, *The Economics and Sociology of Capitalism*, Yuan-chun Lan Martin (trans.). Taipei: Linking Publishing Company.）
- Sen, Amartya Kumar
- 2000 《倫理與經濟》，劉楚俊（譯）。臺北：聯經。（Sen, Amartya Kumar, 2000, *On Ethics and Economics*, Tru-gin Liu (trans.). Taipei: Linking Publishing Company.）
- 2001 《經濟發展與自由》，劉楚俊（譯）。臺北：先覺。（Sen, Amartya Kumar, 2001, *Development as Freedom*, Tru-gin Liu (trans.). Taipei: Prophet Press.）
- 2013 《正義的理念》，林宏濤（譯）。臺北：商周。（Sen, Amartya Kumar, 2013, *The Idea of Justice*, Hung-tao Lin (trans.). Taipei: Business Weekly Publications, Inc.）
- Shlaes, Amity
- 2011 《被遺忘的人》，洪世民（譯）。臺北：財信。（Shlaes, Amity, 2011, *The Forgotten Man*, Shih-min Hung (trans.). Taipei: Wealth Magazine Co., Ltd.）
- Smith, Adam
- 2000 《國富論 I》，謝宗林、李華夏（譯）。臺北：先覺。（Smith, Adam, 2000, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations I*, Tsung-lin Hsieh and Hua-hsia Li (trans.). Taipei: Prophet Press.）
- 2005 《國富論 II》，謝宗林（譯）。臺北：先覺。（Smith, Adam, 2005, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations II*, Tsung-lin Hsieh (trans.). Taipei: Prophet Press.）
- 2009 《道德情感論》，謝宗林（譯）。臺北：五南。（Smith, Adam, 2009, *The Theory of Moral Sentiments*, Tsung-lin Hsieh (trans.). Taipei: Wu-Nan Book Inc.）
- Standing, Guy
- 2018 《基本收入讀本》，陳儀（譯）。臺北：臉譜。（Standing, Guy, 2018, *Basic Income*, Yi Chen (trans.). Taipei: Faces Publishing Co., Ltd.）
- Stiglitz, Joseph E.
- 2010 《失控的未來》，姜雪影、朱家一（譯）。臺北：天下文化。（Stiglitz, Joseph E., 2010, *Freefall*, Hsueh-ying Chiang and Chia-yi Chu (trans.). Taipei: Commonwealth Publishing Co., Ltd.）
- 2013 《不公平的代價》，羅耀宗（譯）。臺北：天下文化。（Stiglitz, Joseph E., 2013, *The Price of Inequality*, Yao-tsung Lo (trans.). Taipei: Commonwealth Publishing Co., Ltd.）
- 2016 《大鴻溝》，許瑞宋（譯）。臺北：天下文化。（Stiglitz, Joseph E., 2016, *The Great Divide*, Jui-sung Hsu (trans.). Taipei: Commonwealth Publishing Co., Ltd.）
- Strong, Tracy B.
- 2007 〈政治性的神聖特質：重新思考霍布斯與施密特〉，萬毓澤（譯）。《政治與社會哲學評論》22: 1-63。（Strong, Tracy B., 2007, “The Sacred Quality of the Political: Reflections on Thomas Hobbes and Carl Schmitt,” Yu-ze Poe Wan (trans.). *SOCIETAS: A Journal for Philosophical Study of Public Affairs* 22: 1-63.）
- Thaler, Richard H.
- 2016 《不當行爲》，劉怡女（譯）。臺北：先覺。（Thaler, Richard H., 2016, *Misbehaving*, Yi-nu Liu (trans.). Taipei: Prophet Press.）

Van Parijs, Philippe and Yannick Vanderborght

- 2017 《基本收入》，許瑞宋（譯）。新北市：衛城。（Van Parijs, Philippe and Yannick Vanderborght, 2017, *Basic Income*, Jui-sung Hsu (trans.). New Taipei City: Acropolis.）

von Mises, Ludwig

- 2017 《人的行爲》，謝宗林（譯）。臺北：五南。（von Mises, Ludwig, 2017, *Human Action: A Treatise on Economics*, Tsung-lin Hsieh (trans.). Taipei: Wu-Nan Book Inc.）

Walras, Léon

- 1966 《理論經濟學要義》，王作榮（譯）。臺北：臺灣銀行經濟研究室。（Walras, Léon, 1966, *Elements of Theoretical Economics*, Tso-jung Wang (trans.). Taipei: Economic Research Office, Bank of Taiwan.）

Weber, Max

- 1989a 《中國的宗教：儒教與道教》，簡惠美（譯）。臺北：遠流。（Weber, Max, 1989a, *Confucianism and Taoism*, Hui-mei Chien (trans.). Taipei: Yuan-Liou Publishing Co., Ltd.）
- 1989b 《宗教與世界》，康樂、簡惠美（譯）。臺北：遠流。（Weber, Max, 1989b, *Religion and World*, Le Kang and Hui-mei Chien (trans.). Taipei: Yuan-Liou Publishing Co., Ltd.）
- 1990 《經濟與歷史》，康樂、簡惠美（譯）。臺北：遠流。（Weber, Max, 1990, *Economy and History*, Le Kang and Hui-mei Chien (trans.). Taipei: Yuan-Liou Publishing Co., Ltd.）
- 1993 《宗教社會學》，康樂、簡惠美（譯）。臺北：遠流。（Weber, Max, 1993, *Sociology of Religion*, Le Kang and Hui-mei Chien (trans.). Taipei: Yuan-Liou Publishing Co., Ltd.）
- 1996a 《印度的宗教：印度教與佛教》，康樂、簡惠美（譯）。臺北：遠流。（Weber, Max, 1996a, *Hinduism and Buddhism*, Le Kang and Hui-mei Chien (trans.). Taipei: Yuan-Liou Publishing Co., Ltd.）
- 2004 《社會經濟史》，鄭太朴（譯）。臺北：臺灣商務印書館。（Weber, Max, 2004, *General Economic History*, Tai-pu Cheng (trans.). Taipei: The Commercial Press.）
- 2005 《古猶太教》，康樂、簡惠美（譯）。臺北：遠流。（Weber, Max, 2005, *The Ancient Judaism*, Le Kang and Hui-mei Chien (trans.). Taipei: Yuan-Liou Publishing Co., Ltd.）
- 2007 《基督新教倫理與資本主義精神》，康樂、簡惠美（譯）。臺北：遠流。（Weber, Max, 2007, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Le Kang and Hui-mei Chien (trans.). Taipei: Yuan-Liou Publishing Co., Ltd.）
- 2013 《韋伯方法論文集》，張旺山（譯）。臺北：聯經。（Weber, Max, 2013, *Collected Papers of Max Weber's Method*, Wan-shan Chang (trans.). Taipei: Linking Publishing Company.）

友野典男

- 2019 《有限理性》，謝敏怡（譯）。新北市：大牌出版。（Norio, Tomono, 2019, *Bounded Rationality*, Min-yi Hsieh (trans.). New Taipei City: Book Republic Publishing Group.）

西田幾多郎

- 2019 《善的研究》，黃文宏（譯）。新竹：國立清華大學出版社。（Kitaro, Nishida, 2019, *An Inquiry into the Good*, Wen-hong Huang (trans.). Hsinchu City: National Tsing Hua University Press.）

林忠正

- 2015 〈經濟學——一門怪異的學科〉，《社會科學論叢》9(2): I-LIV。（Lin, Chung-cheng, 2015, "Economics—A Weird Discipline. A Bystander's Criticism and a Participant's

Reflection,” *Review of Social Sciences* 9(2): I-LIV.)

高國魁

- 2015 〈理性的激情之心：韋伯的現代性精神新詮〉，《政治與社會哲學評論》53: 57-95。
(Kao, Kuo-kuei Pascal, 2015, “The Passionate Heart of Rationality: Weber’s Spirit of Modernity Reconsidered,” *SOCIETAS: A Journal for Philosophical Study of Public Affairs* 53: 57-95.)

堂目卓生

- 2012 《亞當史密斯》，陳政雄（譯）。臺北：致良。（Dome, Takuo, 2012, *Adam Smith*, Cheng-shoung Chen (trans.). Taipei: JL Book.）

張旺山

- 2005 〈國家的靈魂：論史密特的主權概念〉，《政治與社會哲學評論》12: 95-140。（Chang, Wan-shan, 2005, “The Soul of the State: On Carl Schmitt’s Concept of Sovereignty,” *SOCIETAS: A Journal for Philosophical Study of Public Affairs* 12: 95-140.）
- 2013 〈作為「凝結了起來的精神」的機器與機械：論韋伯的「時代診斷」的一個核心構想〉，《思想史》1: 139-186。（Chang, Wan-shan, 2013, “Machine and Mechanism as ‘Geronnener Geist’: On a Core Conception of Max Weber’s Diagnosis of Time,” *Intellectual History* 1: 139-186.）

陳正國

- 2004 〈從利他到自律：哈其森與史密斯經濟思想間的轉折〉，《政治與社會哲學評論》10: 1-31。（Chen, Jen-guo S., 2004, “From Benevolence to Self-command: On a Discrepancy between Francis Hutcheson’s and Adam Smith’s Economic Thoughts,” *SOCIETAS: A Journal for Philosophical Study of Public Affairs* 10: 1-31.）
- 2012 〈陌生人的歷史意義——亞當史密斯論商業社會的倫理基礎〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》83(4): 779-835。（Chen, Jen-guo S., 2012, “Historical Significance of the Stranger: Adam Smith on Ethical Foundation of Commercial Society,” *Bulletin of the Institute of History and Philology* 83(4): 779-835.）

黃敏原

- 2012 〈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〉，《臺灣社會學刊》51: 115-158。（Huang, Min-yuan, 2012, “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*,” *Taiwanese Journal of Sociology* 51: 115-158.）

B. 外文部分

Akerlof, George

- 1970 “The Market for ‘Lemons’: Quality Uncertainty and the Market Mechanism,” *Quarterly Journal of Economics* 84(3): 488-500.

Beetham, David

- 1991 “Max Weber,” *The New Palgrave Dictionary of Economics* IV: 886-888.

Berlan, Aurélien

- 2012 *La fabrique des derniers hommes: retour sur le present avec Tonnies, Simmel et Weber*. Paris: La Découverte.

- Bloom, Paul
2015 “People Don’t Actually Want Equality. They Want Fairness,” Retrieved October 22, 2019, from <https://www.theatlantic.com/science/archive/2015/10/people-dont-actually-want-equality/411784/>
- Blosser, Joe
2011 “Christian Freedom in Political Economy: The Legacy of John Calvin in the Thought of Adam Smith,” pp. 46-60 in Paul Oslington (ed.), *Adam Smith as Theologian*. London: Routledge.
- Bouchaud, Jean-Philippe
2008 “Economics Needs a Scientific Revolution,” *Nature* 455(30): 1181.
- Boudon, Raymond
1998 *Études sur les sociologues classiques*. Paris: PUF.
2001 “La rationalité du religieux selon Max Weber,” *L’Année sociologique* 51: 9-50.
- Boudon, Raymond and François Bourricaud
2000 *Dictionnaire critique de la sociologie*. Paris: PUF.
- Bouilloud, Jean-Philippe
1997 *Sociologie et société*. Paris: PUF.
- Bruhns, Hinnerk
1996 “Max Weber, l’économie et l’histoire,” *Annales HSS* 6: 1259-1287.
1998a “Lectures économiques de Max Weber,” *La Pensée* 314: 39-55.
1998b “À propos de l’histoire ancienne et de l’économie politique chez Max Weber,” pp. 9-59 in Max Weber, *Économie et société dans l’antiquité*. Paris: La Découverte.
2004a “Max Weber, Économie antique et science économique moderne,” *Cahiers du centre de recherches historiques* 34: 31-45.
2004b “Max Weber: théorie économique et histoire de l’économie,” pp. 183-209 in Hinnerk Bruhn (dir.), *Histoire et économie politique en Allemagne de Gustav Schmoller à Max Weber*. Paris: Editions de la Maison des sciences de l’homme.
2005 “Mikhail I. Rostovtzeff et Max Weber: une rencontre manquée de l’histoire avec l’économie,” *Anabases* 2: 79-99.
- Buchanan, James M.
1986 *Liberty, Market, and State: Political Economy in the 1980s*. New York: New York University Press.
- Buchanan, James M. and Gordon Tullock
1962 *The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy*. Retrieved November 15, 2020, from http://files.libertyfund.org/files/1063/Buchanan_0102-03_EBk_v6.0.pdf
- Burguière, André
1972 “De Malthus à Max Weber: le mariage tardif et l’esprit d’entreprise,” *Annales. Économie, Sociétés, Civilisations* 27(4): 1128-1138.
- Clarke, Paul H.
2000 “Adam Smith, Stoicism and Religion in the 18th Century,” *History of the Human Sciences* 13(4): 49-72.

- Coase, Ronald H.
1976 "Adam Smith's View of Man," *Journal of Law and Economics* 19(3): 529-546.
1991 "Prize Lecture," Retrieved August 7, 2019, from <https://www.nobelprize.org/prizes/economic-sciences/1991/coase/lecture/>
- Demeulenaere, Pierre
2003 *Homo oeconomicus*. Paris: PUF.
- Denis, Andy
1999 "Was Adam Smith an Individualist?" *History of the Human Sciences* 12(3): 71-86.
- Doremus, André
2004 "La théologie politique de Carl Schmitt," *Les Etudes philosophiques* 68: 65-104.
- Durkheim, Emile
1998 *De la division du travail social*. Paris: PUF.
- Emmett, Ross B.
2011 "Man and Society in Adam Smith's Natural Morality: The Impartial Spectator, the Man of System and the Invisible Hand," pp. 125-132 in Paul Oslington (ed.), *Adam Smith as Theologian*. London: Routledge.
- Evensky, Jerry
1989 "The Evolution of Adam Smith's Views on Political Economy," *History of Political Economy* 21(1): 123-145.
- Eze, Emmanuel C. (ed.)
1997 *Race and the Enlightenment. A Reader*. Oxford: Blackwell.
- Farmer, Roger E. A.
2019 "Why We Need More Economists," Retrieved October 22, 2019, from <https://www.project-syndicate.org/commentary/why-we-need-more-economists-by-roger-farmer-2019-10>
- Fleischmann, Eugène
1964 "De Weber à Nietzsche," *Les Archives européennes de Sociologie* 2: 190-238.
- Fleury, Laurent
2001 *Max Weber*. Paris: PUF.
- Friedman, Benjamin M.
2011 "The Influence of Religious Thinking on the Smithian Revolution," pp. 19-23 in Paul Oslington (ed.), *Adam Smith as Theologian*. London: Routledge.
- Friedman, Milton
1953 *Essays in Positive Economics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Giddens, Anthony
1987 "Weber and Durkheim: Coincidence and Divergence," pp. 182-189 in Wolfgang J. Mommsen and Jürgen Osterhammel (eds.), *Max Weber and His Contemporaries*. London: The German Historical Institute.
- Goçmen, Dogan
2007 *The Adam Smith Problem: Reconciling Human Nature and Society in the 'Theory of Moral Sentiments' and 'Wealth of Nations'*. New York: Tauris Academic Studies.

- Grampp, William D.
2000 "What Did Smith Mean by the Invisible Hand?" *Journal of Political Economy* 108(3): 441-465.
- Grossein, Jean-Pierre
2002 "À propos d'une nouvelle traduction de *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*," *Revue française de sociologie* 43(4): 653-671.
- Halbwachs, Maurice
1929 "Max Weber: un homme, une œuvre," *Annales d'histoire économique et sociale* 1: 81-88.
- Harrison, Peter
2011 "Adam Smith and the History of the Invisible Hand," *Journal of the History of Ideas* 72(1): 29-49.
- Hayek, Friedrich A.
1948 *Individualism and the Economic Order*. Chicago: The University of Chicago Press.
2011 *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hicks, John R.
1937 "Mr. Keynes and the 'Classics'; A Suggested Interpretation," *Econometrica* 5(2): 147-159.
1981 "'IS-LM': An Explanation," *Journal of Post Keynesian Economics* 3(2): 139-154.
- Hill, Lisa
2001 "The Hidden Theology of Adam Smith," *European Journal of the History of Economic Thought* 8(1):1-29.
- Hsieh, Chang-Tai and Peter J. Klenow
2009 "Misallocation and Manufacturing TFP in China and in India," *The Quarterly Journal of Economics* CXXIV(4): 1403-1448.
- Ingrao, Bruna and Giorgio Israel
1990 *The Invisible Hand. Economic Equilibrium in the History of Science*. London: MIT Press.
- Jorland, Gérard
1984 "Le problème Adam Smith," *Annales. Economies, sociétés, civilisations* 39^e année: 4: 831-848.
- Kahneman, Daniel and Amos Tversky
1979 "Prospect Theory: An Analysis of Decision under Risk," *Econometrica* 47(2): 263-292.
- Keynes, John M.
1942 *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie*. Paris: Éditions Payot.
- Krueger, Anne O.
1991 "Report of the Commission on Graduate Education in Economics," *Journal of Economic Literature* 29(3): 1035-1053.
- Latour, Bruno and Vincent Lépinay
2008 *L'économie, science des intérêts passionnés: Introduction à l'anthropologie économique de Gabriel Tarde*. Paris: La Découverte.

Le Gall, Philippe

2002 “Entre sciences de la nature et sciences humaines: l'économie, science des échanges interdisciplinaires,” *Revue d'Histoire des Sciences Humaines* 2(7): 3-11.

Lebaron, Frédéric

2000 *La croyance économique*. Paris: Seuil.

Lübbe, Hermann

2014 “La théologie politique comme théologie d'une religion repolitisée,” *Les Etudes philosophiques* 111: 485-496.

Lucas, Robert E. Jr.

1972 “Expectations and the Neutrality of Money,” *Journal of Economic Theory* 4(2): 103-124.

Marcuse, Herbert

1968 *L'homme unidimensionnel*. Paris: Les éditions de Minuit.

Mirowski, Philip

1989 *More Heat than Light. Economics as Social Physics, Physics as Nature's Economics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Montes, Leonidas

2003 “Das Adam Smith Problem: Its Origins, the Stages of the Current Debate, and One Implication for Our Understanding of Sympathy,” *Journal of the History of Economic Thought* 25(1): 63-90.

Muth, John A.

1961 “Rational Expectations and the Theory of Price Movements,” *Econometrica* 29(3): 315-335.

Nieli, Russell

1986 “Spheres of Intimacy and the Adam Smith Problem,” *Journal of History of Ideas* 47(4): 611-624.

Oslington, Paul

2008 “Jacob Viner on Religion and Intellectual History,” Retrieved August 7, 2019, from <https://www.coursehero.com/file/25155262/Jacob-Viner-on-Religion-and-Intellectual-Historypdf/>

2011a “Divine Action, Providence and Adam Smith's Invisible Hand,” pp. 61-76 in Paul Oslington (ed.), *Adam Smith as Theologian*. London: Routledge.

2011b “The Future Hope in Adam Smith's System,” *Studies in Christian Ethics* 24(3): 329-349.

2012 “God and the Market: Adam Smith's Invisible Hand,” *Journal of Business Ethics* 108: 429-438.

Paganelli, Maria Pia

2008 “The Adam Smith Problem in Reverse: Self-Interest in *The Wealth of Nations* and *The Theory of Moral Sentiments*,” *History of Political Economy* 40(2): 365-382.

Pamuk, Şevket and Jeffrey G. Williamson

2011 “Ottoman De-industrialization, 1800-1913: Assessing the Magnitude, Impact, and Response,” *The Economic History Review* 64(1): 159-184.

- Posner, Richard A.
1998 "Max Weber," pp. 684-686 in P. Newman (ed.), *The New Palgrave Dictionary of Economics and the Law III*. London: Macmillan.
- Rawls, John
1971 *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Sargent, Thomas J.
2007 "The Greatest Graduation Speech Ever Given Is This Bullet-Point List of 12 Economic Concepts," Retrieved August 13, 2019, from <https://www.businessinsider.com/thomas-sargent-shortest-graduation-speech-2014-4>
- Schumpeter, Joseph
1942 *Capitalisme, socialisme et démocratie*. Retrieved August 6, 2019, from http://classiques.uqac.ca/classiques/Schumpeter_joseph/capitalisme_socialisme_demo/capitalisme_tdm.html
- Sen, Amartya
2010 "Adam Smith and the Contemporary World," *Erasmus Journal for Philosophy and Economics* 3(1): 50-67.
- Smith, Vernon
1998 "The Two Faces of Adam Smith," *Southern Economic Journal* 65(1): 2-19.
- Staszak, Jean-François
2001 "La géographie," pp. 77-116 in Jean-Michel Berthelot (dir.), *Epistémologie des sciences sociales*. Paris: PUF.
- Tanaka, Shoji
2003 "The Main Themes and Structure of Moral Philosophy and the Formation of Political Economy in Adam Smith," pp. 134-149 in Tatsuya Sakamoto and Hideo Tanaka (eds.), *The Rise of Political Economy in the Scottish Enlightenment*. London: Routledge.
- Tarde, Gabriel
1902 *Psychologie économique tome premier*. Paris: Félix Alcan.
- Tocqueville, Alexis de
1986 *De la démocratie en Amérique I*. Paris: Gallimard.
- Tribe, Keith
2008 "'Das Adam Smith Problem' and the Origins of Modern Smith Scholarship," *History of European Ideas* 34: 514-525.
- Tversky, Amos
1977 "Features of Similarity," *Psychological Review* 84(4): 327-352.
- Tversky, Amos and Daniel Kahneman
1971 "Belief in the Law of Small Numbers," *Psychological Bulletin* 76(2): 105-110.
1974 "Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases," *Science, New Series* 185 (4157): 1124-1131.
1981 "The Framing of Decisions and the Psychology of Choice," *Science, New Series* 211(4481): 453-458.
1986 "Rational Choice and the Framing of Decisions," *The Journal of Business* 59(4):

S251-S278.

Viner, Jacob

1927 "Adam Smith and Laissez-Faire," *Journal of Political Economy* 35(2): 198-232.

von Mises, Ludwig

1929 "Soziologie und Geschichte. Epilog zum Methodenstreit in der Nationalökonomie," *ASSP* 61: 465-512.

von Neumann, John and Oskar Morgenstern

1953 *Theory of Games and Economic Behavior*. New York: Princeton University Press.

Weber, Max

1930 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: George Allen & Unwin Ltd.

1964 *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris: Plon.

1996b *Sociologie des religions*. Paris: Gallimard.

2000a *Confucianisme et taoïsme*. Paris: Gallimard.

2000b *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris: Flammarion.

2002 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism: And Other Writings*. UK: Penguin Classics.

2003a *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard.

2003b *Hindouisme et Bouddhisme*. Paris: Flammarion.

2006 *Sociologie de la religion*. Paris: Flammarion.

2009 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism with Other Writings on the Rise of the West*. New York: Oxford University Press.

2010a *Le judaïsme antique*. Paris: Flammarion.

2010b *La Bourse*. Paris: Edition Allia.

Witztum, Amos

1998 "A Study into Smith's Conception of the Human Character: Das Adam Smith Problem Revisited," *History of Political Economy* 30(3): 489-513.

Did Protestant Ethics Disappear from Modern Society? On the Current Meaning of Weber's Thought

Cheng Lin

Professor

Department of Sociology and Social Work, Fo Guang University

ABSTRACT

Has the Protestant ethics revealed by Weber in *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* disappeared today? At first glance, the appearance of the “last man” seems to confirm the decline of Protestant ethics, but its meaning is very vague and it has yet to be clarified. On the other hand, the principle of rejection of idolatry that Weber found in the Puritans implies (and the Puritans themselves understood) the proposition that all beings are equal before God. From this perspective, the reason Weber strongly criticizes the “last man” is not that this type of person replaced Protestant ethics, but that they are in conflict with each other: the “last man” destroys equality between people and intends to cancel the eternal contract between God and the creature. In fact, this proposition of *Protestant Ethic* is still persuasive, at least in the minds of some economists.

Key Words: Protestant ethic, last man, rejection of idolatry, *homo oeconomicus*, Adam Smith