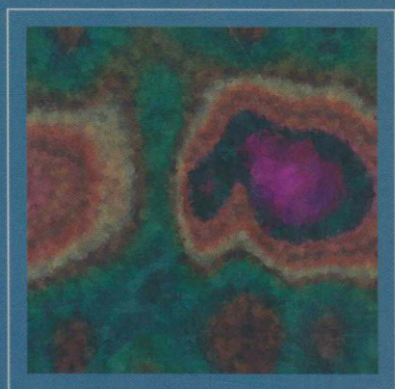


# 資本主義的未來

*Die Zukunft des kapitalismus*



馬克斯·舍勒

*Max Scheler*

ISBN 0-19-586882-X



9 780195 868821

牛津大學出版社  
Oxford University Press

# 資本主義的未來

舍勒 (Max Scheler) 著

劉小楓 編·校

羅悌倫等譯

牛津大學出版社

Oxford University Press

Oxford University Press  
Oxford New York  
Athens Auckland Bangkok Bombay  
Calcutta Cape Town Dar es Salaam Delhi  
Florence Hong Kong Istanbul Karachi  
Kuala Lumpur Madras Madrid Melbourne  
Mexico City Nairobi Paris Singapore  
Taipei Tokyo Toronto  
and associated companies in  
Berlin Ibadan  
Oxford is a trade mark of Oxford University Press  
First published 1995  
This impression (Lowest digit)  
1 3 5 7 9 10 8 6 4 2

資本主義的未來

舍勒(Max Scheler)著

劉小楓 編·校 羅悌倫 等譯

© 牛津大學出版社 1995

Oxford University Press 1995

香港鯉魚涌英皇道979號太古坊和域大廈十八樓

ISBN 0 19 586882 X

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, without the prior permission in writing of Oxford University Press (China) Ltd. Within Hong Kong, exceptions are allowed in respect of any fair dealing for the purpose of research or private study or criticism or review, as permitted under the Copyright Ordinance currently in force. Enquiries concerning reproduction outside these terms and in other countries should be sent to Oxford University Press (China) Ltd, at the address below

This book is sold subject to the condition that it shall not, by way of trade or otherwise, be lent, re-sold, hired out or otherwise circulated without the publisher's prior consent in any form of binding or cover other than that in which it is published and without a similar condition including this condition being imposed on the subsequent purchaser

版權所有，本書任何部分若未經版權持有人允許，不准用任何方式抄襲或翻印

Printed in Hong Kong

Published by Oxford University Press (China) Ltd.

18/F Warwick House, Taikoo Place, 979 King's Road, Quarry Bay, Hong Kong

## 社會與思想叢書緣起

歷史悠久的牛津大學出版社從一九九二年起開始出版中文書籍。這或許預示着：中文這一為十多億人所使用的語言文字，在世界文化和學術的發展中將會日益取得其應有的地位。現在，牛津大學出版社又決定出版「社會與思想叢書」，俾更有系統地積累有價值的中文學術著述和譯述，我們希望，這對於中國學術文化的發展，將會起到積極的推動作用。

「社會與思想叢書」將首先着重於對中國本土社會與本土思想的經驗研究和理論分析。誠如人們今天已普遍意識到的，晚近十餘年來中國所發生的深刻變革，並非僅僅只是相對於一九四九年以來甚至一九一一年以來而言的變遷，而是意味着：自秦漢以來既已定型的古老農業中國，已經真正開始了其創造性自我轉化的進程。這一歷史巨變已經將一系列重大問題提到了中外學者的眼前，例如，鄉土中國的這一轉化將會為華夏民族帶來甚麼樣的新的基層生活共同體？甚麼樣的日常生活結構？甚麼樣的文化表達和交往形式？甚麼樣的政治組織方式和社會經濟網絡？所有這些都歷史性地構成了「中國現代性」的基本課題，同時恰恰也就提供了「中國傳統性」再獲新生的歷史契機。可以說，當代中國的這一歷史變革已經為中國當代學術文化的突破性發展提供了充分的歷史可能與堅定的經驗基礎，因為它一方面使人們已能立足於今日的經驗去思考中國的未來，同時也為人們提供了全新的視野去再度重新認識中國的歷史、中國的文明、中國的傳統性。有鑒於此，本叢書將不僅強調對當代中國的研究，同時亦重視對中國歷史的研究，以張大「中國現代性」的歷史文化資源。

「社會與思想叢書」的另一方面則是同時注重對西方社會與思想，以及其它非西方社會與思想的研究。如果說，晚近十餘年來的中國變革標誌着「中國現代性」的真正歷史出場，那麼，七十年代以來西方最引人注目的現象無疑莫過於對「西方現代性」歷史形成的全面重新檢討：在經濟領域，所謂「福特式大生產方式」的危機不僅促使對「後福特時代生產」的思考，而且首先迫使人們重新檢討「福特式生產」的歷史成因及內在闕失；在政治領域，西方現存體制與民權運動以來民主發展的尖銳張力，已重新激發西方近代以來「自由主義 v.s. 共和主義 (Republicanism)」這一基本辯論；在文化領域，形形色色的後現代主義不但已全面動搖近代西方苦心營構的文化秩序和價值等級，而且更進而對「西方傳統性」本身發起了全面的批判。所有這些都提醒人們：自上世紀末以來一直在學習西方的中國人，今天已不能不同樣全面重新檢討中國人以往對西方的理解和認識。因此，本叢書將不僅包括對當代西方的研究，而且更強調對西方歷史傳統的重新認識，特別是西方傳統內在差異性的研究。

本叢書定名為「社會與思想」，自然表達了一種期望，即：對社會制度層面的研究與對思想意識層面的研究，應該日益結合而不是互不相干。從學科的角度講，亦即希望社會科學領域的研究與人文及哲學領域的研究，能夠相互滲透，相互促進。通過多學科的合作與跨學科的研究去深入認識中西現代性與中西傳統性，以往那種僵硬的「傳統 v.s. 現代」、「中國 v.s. 西方」的二元對立思維方式或將會真正打破，代之而起的是人類對傳統與現代、東方與西方的同等尊重和相互理解。中文學術世界為此任重而道遠！

甘 陽

一九九三年十月

# 中譯本導言

七十年代以來，討論現代現象的著述日益增多，如果我們翻查一下這些系統性地討論現代現象諸問題的著作，就會發現，舍勒（Max Scheler）關於現代現象的思想受到忽視。<sup>①</sup>這一學術情形不僅對舍勒是不公正的，而且對現代學思想的發展是一個損失。<sup>②</sup>

舍勒學術博雜多方，其卓越的思想才華不僅體現於深邃的哲學洞察、敏銳的把握能力和新題域的開拓，也體現於論域寬闊，建樹廣而不流於淺泛。舍勒在哲學、神學、社會學、倫理

- 
- ① 我只需舉出舍勒思想的本土——德語學術界的情形就足以證實：哈貝馬斯在其討論「現代」話語的十二篇講演中，只在討論海德格時附帶提及舍勒。參 J. Habermas, 《現代的哲學話語》，Frankfurt/Main 1985, 169頁以下。K. Wahl 力圖從主體（自我意識、價值觀）和客體（社會結構）兩個方面討論現代現象，論域涵蓋面極廣，涉及人物甚多，無一處提及舍勒。參 K. Wahl, 《現代化的圈：社會、自我意識和權力》，Frankfurt 1989。R. Münch 在德語學界的現代學研究方向中佔有重要地位，在他長達近八百頁的重要著作《現代的結構：現代社會的建制性構造的基本模式及其不同形態》（Frankfurt/Main 1984）中亦無一處提及舍勒。
- ② 討論現代現象的主流論述，幾乎都受到韋伯（Max Weber）思路的影響。韋伯思路的重要性無可否認，但同樣無可否認的是：韋伯思路僅是現代學諸思路之一。事實上，韋伯思路並未涵括現代學的全部重要主題。與韋伯同時代的西美爾（G. Simmel）、特洛爾奇（E. Troeltsch）的現代學思路亦長期受冷落，近幾年才開始發掘（此指 D.P. Frisby 和 T. Rendtroff 的研究），其思想效力未可限量。

學、心理學、教育學、哲學史等領域的拓展，至今仍是學界尚未充分消化的本世紀具有實質性意義的思想遺產。韋伯稱他是「現象學家、直覺論者、浪漫的浪漫論者、形而上學者、神秘論者，等等」<sup>③</sup>，評語中不無批評。的確，舍勒進入現象學域後，立即對尼采的思想作出批判性反應，審理現代倫理問題。同時，舍勒提出了自己的哲學人類學構想，此後，又轉向知識社會學的建構。<sup>④</sup> 在晚年，舍勒又繼續完善其哲學人類學的構想。因此，舍勒學術顯得缺乏一個持久的固着點，不斷觸及新的問題和題域。然而，在一開始，舍勒學術就是想「盡可能避免純粹隨筆式的哲學或現代的概觀哲學」。他關注的是提出問題，並以爲，「思想的一切結構設計和所有的系統性都須重新從每一個被探討的實事領域的深處去發掘，因而，沒有任何一個領域可以構成式地從一個體系出發去模製出來。一個寫作者的世界、思想和個人的真正統一性只能從這種呈現出的觀念來衡量。」<sup>⑤</sup>

舍勒思想以其哲學人類學最爲著稱，爲甚麼舍勒要提出哲

---

③ 參 L.V. Tiggssén, 《走向理性的相對化: 對舍勒和韋伯的文化—知識社會學思想的比較性重構》, Berlin 1989, 5 頁。特洛爾奇的評價與韋伯稍有不同, 他認爲, 舍勒思想是「敏銳之見、深刻之見和膚淺之見的一種罕見的混雜, 但整個來說是極有意義的思想」。參 E. Troeltsch, 《歷史主義及其問題》(文集卷三), Tübingen 1961, 613 頁。

④ 曼海姆被視爲「知識社會學」的奠定人。這種論斷沒有考慮到如下事實, 曼海姆的「知識社會學」是從審理韋伯、特洛爾奇、舍勒的社會學思想開始的。參 K. Mannheim, 《知識社會學文集》(K.H. Wolff 編輯) Berlin 1964, 308 頁以下; 亦參 D. Kettler 等, 《曼海姆》, 台北 1990, 55 頁。曼海姆在早年的師承選擇上經歷了從狄爾泰、舍勒到馬克思的路程。參 V. Meja/N. Stehr 編, 《知識社會學之爭》, Frankfurt/Main 1982, 上卷, 15 頁。

⑤ M. Scheler, 《價值的顛覆》(全集卷三), Bern 1972, 7 頁。



學人類學的構想？其哲學人類學的問題意識究竟是甚麼？如果不清楚舍勒哲學人類學的問題意識，其哲學人類學的構想不可能得到恰當的把握。

舍勒的哲學人類學構想是從現代性問題出發的，更恰當的說法或應是：舍勒的整個思想建構是從現代性問題出發的。<sup>⑥</sup>對現代性諸問題的關注和思慮，是思想的時代使命和處境，現代的思想家和文人無一能脫身於這一處境。之所以把舍勒視為一位現代學論者，而非現代主義的言述者，根據在於：面對現代現象，舍勒在嘗試建立一種知識學的架構時，深感這一工作的工具性困難，從早年邏輯學的改建構想開始，舍勒一直拿不準該用甚麼知識學的態度去審理現代現象中他所感受到的問題。在採納胡塞爾（E. Husserl）現象學的方法之同時，舍勒亦同時注意到歷史社會學的動力學原則和經濟學的歷史機制的法則。在他審理資本主義時代的市民世界觀及其倫理和由此引導出的生活秩序時，現象學與新興的歷史社會學（韋伯、松巴特、特洛爾奇）的知識學立場已經結合起來。他瞄準的是，從社會學審理現代心靈毒害在心靈上的形成方式以及對現代人價值觀的影響。第一次世界大戰在他看來正是「這種逐漸積蓄起來的心靈毒害的巨大而猛力的爆發，這些事件可能與內在於歷史的價

---

⑥ 舍勒的現代性批判與他親身的時代生活體驗有密切關聯。參 J.R. Staude, 《舍勒：一個智者的肖像》，New York 1967, 30 頁。K. Löwith 恰切地看到，舍勒思想的力度正在於其惶然：不斷地提出構想、改變構想，不斷地在時代的社會和思想處境中感知新的問題，以至於其思想沒有一個持久的固着點，這是因為舍勒把握住了現代人的整個不幸的深度。舍勒其人和其著作恰恰放開了現代生存的問題，並看到整個現代世界的根本「反常」。參 K. Löwith, 「舍勒與哲學人類學的問題」，見 *Theologische Rundschau*, 1935(6), 351-352 頁。

值觀形式中的運動(這些價值觀形式隨時都在成爲一切外部事件史、變故史的真正靈魂)具有意義上的聯繫,但同時也可能與資本主義精神的巨大作用相關。」舍勒企望從現象學和社會學的綜合分析中發現「出人意料的突變,在這種突變中,被市民——資本主義精神顛覆的人心之永恆秩序可能得以開始準備重建。」<sup>⑦</sup>但是,這並不意味着可用於審理和解決現代性問題的知識學建構的任務已經完成。第一次世界大戰結束後,舍勒轉向知識社會學在建構,審理知識的類型,同時進行哲學人類學在建構,<sup>⑧</sup>仍然可以見到舍勒在知識學立場上的困惑。其中的問題之一即是:一種非價值論的、知識學地審理價值(如精神氣質、倫理、宗教)問題的知識類型,根本上是否可能。<sup>⑨</sup>在社會思想的知識學路線上,舍勒既與西美爾的過於主觀—印象主義式的知識學保持距離,又與韋伯的價值中立的社會知識學立場不能認同。<sup>⑩</sup>他想展開一種文化批判和道德批判的綜合的學術,「旨在富有成效地推出一門具有內在聯繫的市民時代的歷史哲學,和一種關於埋葬市民時代的方式方法的規範的觀念學,以及相應地關於自由建立起被本書所描述的『顛覆』所排擠掉的

---

⑦ 參M. Scheler,《價值的顛覆》,同前,8頁。舍勒與社會學家特洛爾奇、松巴特有交誼,後兩者曾爲舍勒謀得教職作過努力。參H. Plessner,「憶舍勒」,見P. Good編,《哲學的當代事件中的舍勒》,Bern 1975,20頁。

⑧ 舍勒的猝然早逝,使他的雄心勃勃的哲學人類學構想未能在生前完成,廣有影響的《論人在宇宙中的地位》一書(中譯本,貴州1990)只是這一構想的一個極爲簡要的說明,構想的手稿直到1987年方作爲全集十二卷出版。

⑨ 參M. Scheler,「知識的實證主義歷史哲學與認識的社會學之任務」,見V. Meja/N. Stehr編,《知識社會學之爭》,同前,57頁以下。

⑩ 參M. Scheler,「世界觀學說、社會學和世界觀設定」,見M. Scheler,《社會學與世界觀學說文集》(全集卷六),Bern 1963,14頁以下。

積極生活秩序的行動方式的理念學。」<sup>①</sup>這樣一來，他就必須尋求一條中間的知識學的方法。

這一困難是由舍勒對現代性問題的獨特把握引起的。與韋伯、特洛爾奇的現代學着眼點不同，而與西美爾的現代學着眼點相近，舍勒首要關注的是現代精神氣質的品質及其體驗結構。在他看來，歷史的社會生活形態的變遷和事件，與一種精神氣質的類型有本質性的關聯。對於現代世界的出現及其基本的社會形態和精神形態的確認，舍勒與韋伯、特洛爾奇、松巴特等並無大的分歧：理性化、脫魅化、世俗化、市民倫理的成形、基督教世界觀的衰微等等。但是，在把握現代生活世界的問題性時，舍勒提出了自己的視角：生活世界的現代性不能僅從社會的政治—經濟結構來規定和把握，也必須通過人的體驗結構來把握和規定。現代現象是一場「總體轉變」（Gesamtwandel），它包括社會制度層面（國家組織、法律制度、經濟體制）的結構轉變和精神氣質（體驗結構）的結構轉變。在這一視角下，現代現象應理解為一種深層的「價值秩序」（Wertangeordnung）的位移和重構，現代的精神氣質體現了一種現代型的價值秩序結構，它改變了生活中的具體的價值評價。

心態是世界的價值秩序（Wertrangordnung）之主體方維。一旦體驗結構的品質轉型，對世界之客觀的價值秩序之理解必然產生根本性變動。現代的體驗結構之轉型概而言之是工商精神戰勝並取代了神學一形而上學的精神氣質。在主體心態中，實用價值與生命價值的結構性位置發生了根本轉換。<sup>②</sup>舍勒的

---

① M. Scheler, 《價值的顛覆》，同前，9頁。

② 參 M. Scheler, 《價值的顛覆》，同前，131頁。

一個基本論點是：心態（體驗結構）的現代轉型比歷史的社會政治經濟制度的轉型更為根本。<sup>⑬</sup>

心態、精神氣質或體驗結構，標明的是一個價值偏愛系統（Wertvorzugssystem），它給時代和文化單位打上自己的印記。具體的、實際的心態構成了生活中的價值優先或後置的規則（倫理），進而規定了某個民族或個人的世界觀和世界認知的結構和內涵。例如古代人的心態（體現於神話文本中）就反映出與現代人的心態不同的價值優先或後置的結構。就現代學的任務來講，重要的是，從知識學的角度審視心態的形式結構。這樣，人類學的知識學原則就被引入了。

不論我探究個人、歷史時代、家庭、民族、國家或任一社會歷史羣體的內在本質，唯有當我把握其具體的價值評估、價值選取的系統，我才算深入地了解它。我稱這一系統為這些主體的精神氣質（或性格）。這精神氣質的根本乃首先在於愛恨的秩序，這兩種居主導地位的激情的建構形式，尤其是不受教養因素影響的建構形式。這系統恒常支配主體如何看他的世界和他的行為活動。

因此，愛的秩序這個概念具有雙重含義：一種規範性含義和一種僅僅實際的和描述性的含義。所謂規範性……只有當客觀合意的愛的秩序已經得到認識，與人的意願相關，並且由一種意願提供給人，它才會成為規範。但是，愛的秩序這個概念在描述性的含義上也具有重要價值。因為，它在此是一種方法：[藉此方法，我們可]在人具有重大道德意義的行為、表達現象、企求、倫常、習慣和精神活動這些起初令人迷惑的事實背後，發掘出追求一定目的的個體核心所具有的基本目的的最簡單的結構——類似於德性的基本公式，主體正是按照它的規定在道德上生活和生存。<sup>⑭</sup>

值得注意的是舍勒在此提到的描述性規則，這表明，他要與被審視的對象保持一種知識學上的距離。這種描述規則，是人類學的知識原則，儘管它涉及的對象是倫理、價值態度、宗教信仰及至人的自我理解。同時，建構規範的、純描述的心態結構，又正是爲了描述和審視心態的無序（現代心態）。<sup>⑬</sup>

分析古代精神氣質與現代精神氣質的關係，成爲舍勒現代學的一個重要主題。舍勒採用的類型方法，與韋伯、特洛爾奇的類型方法，並無形式上的不同，只有類型對象上的差異。換言之，將現代類型與古代諸類型對照時，舍勒首先關注的是心態的類型，而不是社會組織、經濟形態、宗教建構的類型。因此，心態的現代類型總被當作一種獨立的類型來審理，它與古希臘、古印度、古中國的心態類型有基本結構上的差異。<sup>⑭</sup>

精神氣質的類型分析問題，在此不能進一步討論，仍然回到舍勒的哲學人類學構想上來。對精神氣質的關注和把握，是由對人的實存問題的把握來引導的：心態決定着人的身體—精神統一體的此時此在的實際樣式，人的實存樣式在生存論上浸淫

---

⑬ 參 M. Scheler, 《價值的顛覆》，同前，349頁。

⑭ 舍勒, 《愛的秩序》，香港 1994, 41-42頁。

⑮ 參同上，46頁。

⑯ 在對具體的精神氣質的要素（如愛感、同一感、受苦感）的分析中，舍勒提出的主要類型是古希臘型、古印度型、現代型和基督教型。在分析現代的受苦感時，舍勒的一個論點值得在此引述：現代化的發展，使國家的組織日益龐大和複雜感覺日益精細，經濟上出現勞動分工，知識形成專業化，這些西方文明造成的現代現象「迄今並未給西方帶來可靠增長的幸福。無論過去或是現在，中國、日本和印度（沒有歐洲文明）都更爲幸福，倘若它們沒有被迫接受歐洲文明，這種狀況還會延續更長時間。在西方歷史中，受苦比幸福增長得更快。」同上，163頁。

着某種愛的秩序結構。現代現象中最為深刻的變化是人的實存本身的變化。

現代現象不僅是一場事物的轉變，不僅是環境、制度、藝術的基本概念及形式的轉變，不僅是所有知識事務的轉變，它是人自身的一場轉變，是人的身體、動、心理和精神的內在構造本身的樣式轉變；不僅是人的實際生存的轉變，而且是人的生存的標尺的轉變。<sup>①⑦</sup>

按照這一論斷，現代性問題首先是人的實存的類型轉變，即人的理念的轉變。現代現象中最重大的事件是：古代的人的理念被根本動搖，以至於「在歷史上沒有任何一個時代像當前這樣，人對於自身這樣地困惑不解。」<sup>①⑧</sup>這是舍勒的現代學的根本性問題意識。

因此，現代人這一類型的出現，是舍勒思想力圖面對和把握的中心點。在現代化過程中，已經帶出了一種超民族性的現代人的理念、精神氣質和生存樣式：

這一類型自十三世紀末以來逐漸形成，在發達資本主義中慢慢成長，它儘管有民族的和其它變異，仍是一種獨特的、可以確切描繪的類型：通過「它的體驗結構」來描繪。……對這種類型及其生活感來說，世界不再是真實的、有機的「家園」，而是冷靜計算的對象和工作進取的對象，世界不再是愛和冥思的對象，而是計算和工作的對象。<sup>①⑨</sup>

---

①⑦ 參 M. Scheler, 「譜調時代中的人」, 見本書, 同見《晚期文集》(全集卷九), Bonn 1976, 147頁。

①⑧ 參舍勒, 《人在宇宙中的地位》, 貴陽 1990, 2頁。

①⑨ M. Scheler, 「死與來生」, 見 M. Scheler, 《倫理學與認識論》(全集卷十), Bonn 1986, 28-29頁。

關於現代人類型的主题，在社會學的論域中是由松巴特（W.Sombart）提出的。松巴特在《資本者》一書中詳細討論了所謂資本主義人（現代市民）的倫理和精神樣式及其形成的根源。他區分了前資本主義人與資本主義人：前者是自然人，沒有頭足倒立，雙足牢牢站在大地上，資本主義人是脫離自然的、用手奔跑的人。舍勒的論點建立在對松巴特以及對韋伯的論點的批判之上。<sup>⑳</sup>問題首先涉及對現代市民作為現代人類型稟有的倫理或精神氣質的把握。按松巴特的概括，現代人的精神主要是對契約的信實和勤儉，這是一種「特殊的處世哲學」，即合理化的處世倫理：

一切帶有市民色彩的精神首先（正式）是以有方法，合理和對於目的的考慮幾點見稱。因此，它的基本特點容易在某些原則、規律、定理和訓誡中證實出來，並在某些道德中證實出來，這些道德就是那些學說和訓誡的實現。<sup>㉑</sup>

市民道德原本是一種小商人的德行，在前資本主義的社會中實際上是普遍存在的。這種市民精神原與契約觀念和資本主義的企業精神並無關係，只是在與契約觀念和企業主精神結合後，才共同構成資本主義精神的獨特的新特徵。<sup>㉒</sup>隨着資本主義經濟制度的擴展，市民精神就作為一種倫理（精神氣質）擴

---

⑳ 參M. Scheler, 《價值的顛覆》，同前，345頁以下。

㉑ 松巴特, 《現代資本主義》，卷二，季子譯，上海1936/台北1991，28頁。

㉒ 參同上。余英時過於匆忙地要想從中國商人精神中嫁引出中國資本主義問題。其分析的論域位置是否恰當，頗值得懷疑。參余英時，「中國近世宗教倫理與商人精神」，見余英時, 《士與中國文化》，上海1987，441頁以下。

散開來，松巴特稱之為「世界的市民化」。<sup>23</sup>

「世界的市民化」有外在與內在兩個層面：外在層面指社會倫理的合理化和契約化，內在層面即信實、勤儉、禁慾的德行。這亦是韋伯的「資本主義精神」的界定。<sup>24</sup> 韋伯的「新教倫理與資本主義精神」的論文完成於松巴特的研討之後，在討論資本主義精神的特徵時，採用的經典材料也相同（以富蘭克林為主）。兩人的根本分歧在於對現代型資本主義精神之宗教性起源的解釋上：韋伯強調作為天職的工作慾及其它新教加爾文宗倫理的關係，松巴特強調的是贏利慾及其與中古經院哲學的理性主義取向的關係——阿奎那的學說中已經可以找到與個體得救無關的、純世俗的贏利慾的辯護。舍勒在評價兩者的論斷時，支持韋伯的論點。<sup>25</sup> 然而，對資本主義精神的本質及其宗教性起源的解釋，舍勒與松巴特和韋伯均不同。舍勒本不否認贏利慾、工作慾、勤儉、契約是資本主義精神的特徵，但他以為，資本主義精神的實質是「怨恨」：

在資本主義精神的形成中邁步向前的，並不是實幹精神，不是資本主義中的英雄成分，不是「具有王者氣度的商人」和組織者，而是心中充滿怨恨的小市民——他們渴求最安穩的生活，渴求能夠預測他們那充滿驚懼的生活，他們構成了松巴特所恰到好處地描繪的新的市民德行和價值體系。<sup>26</sup>

---

<sup>23</sup> 關於「世界的市民化」的外在層面，參松巴特，《現代資本主義》，卷二，同前，911頁以下。

<sup>24</sup> 參韋伯，《新教倫理與資本主義精神》，北京 1987，32頁以下。

<sup>25</sup> 參M. Scheler，《價值的顛覆》，同前，363頁以下。

<sup>26</sup> 同上，353頁。



怨恨的精神根源是宗教一形而上學的絕望感，這種絕望感構成了向外傾瀉精力的無止境活動慾的動機結構。舍勒對資本主義精神的分析，是在肯定松巴特和韋伯的材料分析的前提下，進一步深掘其精神性本原的嘗試，其論斷的基本結構為：怨恨是早期資本主義類型的人之世界態度的情感根源，這種情感源於形而上學的無依靠感。<sup>②7</sup>這樣，舍勒就不僅要調校對資本主義精神之本質的描述，而且要調校對這一精神的宗教性本源的描述。

[資本主義類型的人] 由於內在的、形而上學的無依靠感而投身外部事務的洪流，這在加爾文主義類型之人身上可以找到最純真的表徵。宗教一形而上學的絕望以及對世界和文化的日益強烈的憎恨和人對人的根本不信任（請見韋伯的例證）具有強大的心理力量，這一切恰是加爾文主義中資本主義精神的根子。人對人的根本不信任以純然「孤寂的靈魂及其與上帝之關係」為口實，摧毀了一切團契共同體，最終把人的一切聯結紐帶引向外在的法律契約和利益結合。<sup>②8</sup>

與韋伯的論點不同，舍勒認為，不是新教倫理促成了資本主義精神，而是一種怨恨心態作為宗教改革者的原動力推動着宗教改革。

以怨恨為基本着眼點，舍勒開拓了自己的資本主義精神氣

②7 這一結構表明，以情感為最基本的分析對象。就此而論，舍勒與帕累托的社會學定律頗為一致：「存在一種情感韻律，我們可以在倫理，宗教和政治中觀察到它。」見帕累托等，《精英的興衰》，劉北成、許虹譯，台北 1993，91頁。

②8 M.Scheler,《價值的顛覆》，同前，381頁。