

# 「職分」、「世間」與日本資本主義精神\*

## The Japanese Terms “Shokubun,” “Seken,” and the Japanese Spirit of Capitalism

香港城市大學中文、翻譯及語言學系助理教授 王小林

Wang, Xiaolin

(Assistant Professor, Department of Chinese, Translation and Linguistics,  
City University of Hong Kong)

作者衷心感謝兩位匿名審稿人中肯細緻的批評和修改意見。

# **The Japanese Terms “Shokubun,” “Seken,” and the Japanese Spirit of Capitalism**

Lo, Wang, Xiaolin

Assistant Professor, Department of Chinese, Translation and Linguistics,  
City University of Hong Kong

---

## **Abstract**

In the research area of modern Japanese sociology, the origin of the Japanese spirit of capitalism is still a major focus of scholarly enquiry, and a variety of theoretical positions have been advanced. But as the methods of these works have tried to follow the theories of western scholars, especially Max Weber, their analysis of the Japanese spirit of capitalism has shown a tendency towards dogmatism, in which religiosity is consistently viewed as being of central importance. This article begins with an analysis of problems in the translation of two indigenous Japanese terms, “Shokubun,” and “Seken,” and discusses how these two concepts gained new meanings and performed their social functions in the pre-modern Japanese Enlightenment and Religious reformations movement. On this basis, it refers to Max Weber’s theories as a means to discuss Japanese approaches to the origin of the Japanese spirit of capitalism. The article will also discuss the possible importance of “Shokubun,” and “Seken,” to the Japanese spirit of capitalism and traditional religion.

### **Key words:**

Japanese Spirit of Capitalism, Religious Reformation, Seken, Shokubun

## 「職分」、「世間」與日本資本主義精神

王小林

香港城市大學中文、翻譯及語言學系助理教授

---

### 摘要

在日本社會學的研究中，日本資本主義精神的起源問題，一直受到學者的普遍關注，迄今也出現了不少值得注目的成果。然而，其中也存在著一些問題。由於這些研究過於教條地運用馬克思·韋伯有關資本主義精神的理論，故而產生了拘泥於「宗教」的字眼而忽視其他重要概念的現象。本文擬以日文中「職分」與「世間」兩個概念在翻譯中存在的問題為線索，討論這兩個概念在近代日本的啓蒙運動和宗教改革運動中如何被注入新的內涵並如何發揮其社會功能。在此基礎上，參照馬克思·韋伯的有關理論，探討這兩個概念與日本資本主義精神之間的關係，進而指出這兩個概念在研究日本主義精神與傳統宗教關係中的可能性。

關鍵詞：

日本資本主義精神、世間、宗教改革、職分

## 壹、序言

在日本社會學的研究中，日本資本主義精神的起源問題，一直受到學者的普遍關注，迄今也出現了不少值得注目的成果。然而，其中也存在著一些問題。由於這些研究過於教條地運用馬克思·韋伯（Max Weber）有關資本主義精神的理論，故而產生了拘泥於「宗教」的字眼而忽視其他概念的現象。勿庸贅述，作為當今社會學界的一個典範，韋伯的**新教倫理與資本主義精神**在受到廣泛重視的同時，也受到了諸多的質疑和批判。<sup>1</sup>對於韋伯與其批判者之間的辯論，本文無意介入。本文之目的，是以日文中「職分」與「世間」兩個概念為線索，闡釋日本文化中所見類似於韋伯所論資本主義精神的功能，同時對這兩個概念在研究日本資本主義精神與傳統宗教關係中的可能性進行分析。

## 貳、有關日本資本主義精神起源的不同論點

近代日本資本主義的發展，令許多學者對其背後的精神來源產生了濃厚的興趣，由此也出現了不少有關日本資本主義精神起源的推論。其中最有代表性的，是以馬克思·韋伯理論為基礎，從宗教倫理角度進行探討的，內藤莞爾與羅伯特·貝拉（Robert N. Bellah）的研究。自韋伯從新教倫理中尋求「資本主義精神」並獲得理論依據之後，日本產業化的原動力究竟源何而來便成為許多學者關注的課題。其中，江戶時代佛教與儒教各個流派，也便成了關注的焦點。

例如，內藤莞爾在其著名的論文「宗教與經濟倫理－淨土真宗與近江商人」中，論證了江戶時代近江商人的經濟倫理形成與淨土宗的宗教教義這一事實。據內藤的分析，近江商人以職業活動為使

---

1. 針對韋伯理論的各種批評，Gordon Marshall在*In Search of the Spirit of Capitalism, An Essay on Max Weber's Protestant Ethic Thesis*一書中有較為詳細的總結和論述。Marshall, Gordon. *In Search of the Spirit of Capitalism, An Essay on Max Weber's Protestant Ethic Thesis* (Columbia: Columbia University Press, 1982).

命並鼓勵勤儉節約。這些經濟倫理與韋伯所論證的新教倫理具有同樣的性質。韋伯所認定的「與歷史一樣悠久」的商人的冒險心理，完全不同於單純的盈利欲望和金錢欲望。內藤分析指出，淨土宗的教義以信仰為唯一獲得拯救目的，重視職業生活所具有的宗教性意義並且以「報恩」為前提勤儉對待世俗生活。<sup>2</sup>

與內藤相似，美國學者羅伯特·貝拉試圖從江戶時代的儒教思想中尋求令日本人趨向業績主義的動機的基本要素。貝拉在江戶時代的儒學家石田梅岩開創的石門心學中，發現了「禁欲主義」(asceticism)與勤儉的倫理。不僅如此，他還以帕森斯(Talcott Parsons)的理論為基礎，提出了促進日本產業主義發展的「中心價值體系」是由「特殊主義」(particularism)和「業績主義」(achievement and performance)相組合的理論，同時也證明了這個體系產自神道、佛教、儒教相互融合之中。有關禁欲主義與勤儉的倫理，貝拉認為，在石田梅岩的石門心學中包含著與韋伯的理論在功能上相等價值的思想。<sup>3</sup>梅岩以前是一位商人，在他四十三歲時開始宣傳神道、儒教、佛教三教一致的學說，並以商人為對象講課。石門心學是勸說商人以禁欲和操持家務為使命的倫理思想。由於在江戶時代，武士是支配階層，所以，向社會階層最低的商人講述行商的正當性，在當時是具有開創意義的行為。

如上所述，內藤莞爾與貝拉分別從宗教與經濟的關係著手，力圖探明日本資本主義精神的起源並收到了一定的成果。但是，針對二者的理論，社會學家富永健一指出，日本的各個宗教自古及今，除了幾乎沒有任何發展的神道之外，佛教以及儒教也都停滯在傳統主義的階段，由於這些宗教沒有通過宗教改革向近代思想轉化，故

---

2. 內藤莞爾，「宗教與經濟倫理－淨土真宗與近江商人」，日本社會學學會編，*社會學第八輯*（東京：岩波書店，1941），頁243~286。

3. 羅伯特·貝拉（Robert N. Bellah）著，王曉山、戴茸譯，*德川宗教：現代日本的文化淵源*（香港：牛津大學，1994），頁143~186。

而在這些宗教思想中尋求近代化的原動力是較為困難的。富永特別強調，在日本最有勢力的宗教為佛教，其高峰是在鎌倉與室町時代，而進入江戶時代後幾近式微。這一點，與在近代以後仍然保持極大優勢的基督教不可比擬。所以，在研究日本資本主義精神起源這一問題時，從宗教思想中是難以獲取足夠的證據的。換言之，將韋伯的理論教條地套用在日本資本主義精神研究上，並不會有太大的成效。

富永健一在否定了內藤莞爾與貝拉的有關理論之後，試圖偏離宗教的軌道尋求解決此問題的可能性。最終，他選擇了從近代日本的政治制度入手探討日本資本主義精神的起源。他認為，日本資本主義發展的根源在於，從西方引進的產業主義中抽離了西方文化固有的「功利主義」和「個人主義」，然後將產業主義設定為國家目標，並與傳統文化巧妙結合。其結果，是產業主義在近代日本不是作為經濟價值來體現其社會地位，而是作為政治價值與日本的傳統價值融合在一起。富永將這種精神稱為「集合主義價值」。<sup>4</sup>為了證明上述觀點，富永以明治維新以後日本政府積極推行自上而下的殖產興業的經濟政策為例，強調政治主導經濟在近代日本產業發展史上所起的重要作用。富永特別舉出了大久保利通有關「殖產興業之建議」對明治政府的影響。<sup>5</sup>

然而，富永的論述也存在問題。富永過分地強調明治政府所施行的政策對近代日本資本主義的影響，未免誇大了政治在經濟發展中的作用，淡化了文化的作用。特別是富永對神道所做的沒有經過宗教改革向近代思想轉化的論斷，完全否定了從廣義的角度對日本近代宗教與資本主義經濟發展關係進行探討的可能性。

---

4. 富永健一，日本の近代化と社會變動，（東京：講談社學術文庫，1990），頁155~156。

5. 富永健一，日本の近代化と社會變動，頁157~160。

有關日本資本主義精神起源富於啓示性的研究，是山本七平的**日本資本主義精神**，山本在此書中對江戶時期的社會制度以及商業精神等進行分析時，注意到日本社會的「機能集團」與「共同體」的雙重結構與產業經濟的關係，他大膽地指出這種具有日本特殊文化背景的社會結構對後來日本經濟發展所起到的推動作用。山本將這種結構稱爲「看不見的原則=unseen principle」並認爲這種「看不見的原則」正是日本資本主義精神的所在。<sup>6</sup>山本有關「機能集團」與「共同體」的雙重結構的論述，在某種程度上與上述富永所論及的「集合主義價值」有相似之處。二者將之與日本資本主義精神聯繫在一起，很容易令我們想起韋伯從宗教改革家馬丁·路德所翻譯的德語詞彙「*Beruf*」與其英譯「*Calling*」一詞中對資本主義精神起源的探索。韋伯在指出這兩個概念的宗教性內涵的同時，對歐洲語系間的相關概念進行調查，最終闡明資本主義精神起源與基督教「天職」信仰的直接關係。韋伯認爲，「天職」一詞所包含的宗教性內涵以及這種宗教性內涵的世俗化是由馬丁·路德主導的宗教改革的產物，這個改革，使得中世紀觀念中對世俗性日常勞作的尊重與宗教信仰結合，並最終成爲新教倫理的一部分。<sup>7</sup>就此，韋伯在**新教倫理與資本主義精神**第三章「路德的職業概念」中這樣說道：

至少有一點是新的：個人道德活動所能採取的最高形式，應是對其履行世俗事務的義務進行評價。正是這一點必然使日常的世俗活動具有了宗教意義，並在此基礎上首次提出了職業的思想。這樣，職業思想便引出了所有新教教派的核心教理：上帝應許的唯一生存方式，不是要人們以苦修的禁欲主義超越世俗道德，而是要人完成在現世裡所處地位賦予它的責任和義務，這是

---

6. 山本七平，**日本資本主義の精神**（東京：講談社，1997），頁17~36。

7. Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (Guernsey: The Guernsey Press, 1992), pp.79~80.

他的天職。個人應當永遠安守上帝給他安排的身份，地位和職業，把自己的世俗活動限制在生活中既定的職業範圍內。<sup>8</sup>

韋伯對「*Beruf*」一詞的分析和闡釋，某種意義上揭示了西方資本主義精神中「看不見的原則」，使人們較為清楚地瞭解到資本主義經濟與宗教之間的關聯。饒有興趣的是，如果我們回過頭來再看山本七平所指出的日本社會的「機能集團」與「共同體」的雙重結構，這種「看不見的原則」中也許可以發現類似於「*Beruf*」一詞那樣具有原理性意義的概念。有關這一點，筆者注意到了日文中「職分」與「世間」兩個極為普通的概念在近代日本思想史上的功能和作用。通過仔細分析這兩個概念的內涵，會發現某種意義上與上述韋伯的「在現世裡所處地位賦予它的責任和義務」以及「把自己的世俗活動限制在生活中既定的職業範圍內」等論述有著非常相似的結構。以下就此進行介紹和分析。

### 參、「職分」、「世間」與日本資本主義精神研究的關係

近代日本思想家福澤諭吉（1834~1901）在其啓蒙學名著勸學中，不止一次地用「職分」一詞強調不同職業的人所應盡的責任。這些用法包括了：1.學者的「職分」；2.國民的「職分」；3.政府的「職分」；4.主人的「職分」等。<sup>9</sup>日文「職分」一詞的詞源來自漢語。這裡我們先列舉一些漢語中的例子，以比較二者的異同。

1. 守職分使不亂，慎所任而無私。 （尹文子·大道上）
2. 興復漢室，還於舊都。此臣之所以報先帝而忠陛下之職分也。 （前出師表 三國·諸葛亮）

---

8. Weber, Max. (1992), p.80.

9. 福澤諭吉，學問のすゝめ（東京：岩波書店，1978）。



3. 投荒誠職分，領邑幸寬赦。 (縣齋有懷 唐·韓愈)
4. 我的職分已盡，再不好好的辦，罪就在你了。  
(老殘遊記 清·劉鶚)
5. 凡人生於天壤，皆各有所應得之權利與所應盡之職分。  
(商會議 梁啟超)

以上的用例除了第5例之外，「職分」的詞義中既包含了「職責」、「義務」的成分，同時還帶有這種「職責」、「義務」是由某個最高權力者授予，被授予者在限定的範圍內完成被指定或規定的任務的意思。在現代漢語中，我們大多使用「職責」一詞，很少使用「職分」，事實上，第5例中梁啟超所使用的「職分」，也就是現代漢語的「職責」、「義務」。這一點與中國的社會文化變革有關。然而，作為主張「獨立自尊」、「四民平等」的近代啓蒙思想家的福澤諭吉，卻用封建色彩濃厚的「職分」來表示「職責」，應該說是一個值得關注的現象。另外值得注意的一點是，「職分」一詞的詞義在日文中也發生了微妙的變化。例如，在傳統的能藝術中，日本人將「能樂師」的等級用「職分」、「準職分」、「準職分見習」來劃分。而在能樂觀世流等級名稱中，與「宗家」、「分家」、「師範」相並列，我們也可以看到「職分家」、「準職分家」的職務級別。勸學的中譯本將「職分」直接譯作「職責」，<sup>10</sup>而英譯本也將之譯作「Duty」。<sup>11</sup>然而，從上述情況來看，簡單地將「職分」翻譯為「職責」或「責任」，均可能會對瞭解福澤的思想造成誤解。

那麼，我們究竟應該如何理解和翻譯福澤諭吉所使用的「職分」一詞呢？要理解福澤所使用的「職分」的意義，我們應該注意福澤在討論所謂「學者的職分」、「國民的職分」時，是將這些「職分」

---

10. 福澤諭吉著，黃玉燕譯，勸學（台北：聯合文學出版社有限公司，2003）。

11. Fukuzawa, Yukichi. *An Encouragement of Learning* (Tokyo: Sophia University Press, 1969).

與另外一個概念—「世間」緊密地聯繫在一起的。例如，福澤在勸學中討論政治改革的必要性時指出：

現今政府官員人多為患，精政減員，可使事務條理化，人員濟於「世間」之用，實為一舉兩得。況且此等人物並非身去外國，而是在日本為日本做事，何足患焉？<sup>12</sup>

在現今的「世間」中，將與政府有關的工作稱為「公務」、「公用」，然而如若探求其文字之由來，政府之事並非官員之私事，而是代表國民支配國家公務之義。<sup>13</sup>

從文中可以看出，福澤用「世間」替代了「社會」的概念。而勸學的中譯本依然將「世間」譯作「社會」。英譯本也用「Society」來翻譯「世間」。<sup>14</sup>這種處理方式，顯然破壞了原文的特殊文化結構。

「世間」在日文中是一個使用範圍極廣，與日本人的日常生活和工作息息相關的概念。但是，迄今為止，卻無法找到一個與之相對應的翻譯。這裡試列舉一些例子：

1. 世間が立つ (譯文) 對得起「世間」
2. 世間を騒がせる (譯文) 打擾「世間」或給「世間」生事
3. 世間に迷惑をかける (譯文) 給「世間」添麻煩

從上述的例子來看，「世間」似乎可以解釋為一個人所生活的社會環境。但是，它與我們現在使用的「Society」之間卻存在很大的差距。翻譯理論家柳父章在研究西方社會學理論在近代日本的傳播過程時，就曾發現與「Right」，「Freedom」，「Being」等概念相同，「Society」一詞也很難找到恰當的翻譯。這主要是因為在日文中原已存在「世間」一詞。而「世間」與「Society」之間卻存在很大的差距。所以，最終不得不選擇「社會」一詞來界定「Society」與「世

---

12. 福澤諭吉著，**學問のすゝめ**，頁45。

13. 福澤諭吉著，**學問のすゝめ**，頁65~66。

14. Fukuzawa, Yukichi. (1969).

間」的詞義。<sup>15</sup>雖然「社會」一詞將西方社會學的概念引入了日本，但與此平行使用，更具有日本特色的「世間」卻幾乎被社會學研究遺忘。近來，阿部謹也開始注意到「世間」所包含的日本社會極為特殊而又複雜的內涵，他在明確地指出「世間」一詞的「不可譯性」的同時，強調通過「世間」可以深入瞭解日本社會文化的內部結構。<sup>16</sup>

那麼，究竟這兩個獨具日本特色的概念在社會學研究方面有甚麼樣的啓示性呢？這裡，我們可以通過貝拉對日本宗教與近代經濟發展關係的討論發現和認識其重要性。例如，貝拉在論述日本的宗教與近代經濟發展的關係時，曾經注意到日本人的「職業」觀念的微妙變化。首先，他引用了近代儒學家室鳩巢（1658~1735）的一段有關職業觀的論述：

農工商為何如此呢？這乃因他們以天地之心為心，以天地之道為道，以天地之化為業；人人相見，視如一家；不願勞其人，願助天地之道，施天地之化，不顧其辛勞。因此，農工商患難與共，勤勞互助，相濡以沫……。當只圖利而害天理時，人們則不會共患難，勞其人則不為人勞，因而農夫不為天下耕，工匠不為天下造，商人不為天下商，盜天下之財，奪天下之富，塞天下之道，毀天地之心。<sup>17</sup>

貝拉在討論這段文字的時候指出，這一理論所強調的「農工商」的職業行為與「天地之道」的關係，反映了近代日本儒學思想的職業觀。然後，他特別注意到了這種職業觀在武士道和國體思想的影響下，逐漸喪失其原先「可以與西方的湯瑪斯和其他中世紀經院哲學家的職業觀相匹敵」的精神，而朝著「傾向於將社會看作是在單

---

15. 柳父章，翻譯語成立事情（東京：岩波書店，1991），頁3~22。

16. 阿部謹也，「世間」とは何か（東京：講談社現代新書，1995），頁20。

17. 羅伯特·貝拉（Robert N. Bellah）著，王曉山、戴茸譯，德川宗教：現代日本的文化淵源，頁123。

一方面上即履行上司義務的方向上運動。」爲了證實這個推測，貝拉引用了另一位思想家橘守部（1781~1849）的言論：

上至統率武士之達官顯貴，下至最底層庶民百姓，雖有高低貴賤之差，然既皆伺奉君主，就要爲君繕寫，爲君耕耘，當然亦要爲君經商……。<sup>18</sup>

橘守部的職業觀與室鳩巢相比，顯然更注重這種職業本身的功能和位置。對此，貝拉做了如下的論斷：

國體思想中所蘊涵的最重要的義務，卻賦予了職業概念一種動態的，無限的可能。……儒教思想在日本人的思想脈絡中有一種新的意義，社會有機體說的和諧之必要性的思想雖然被保存下來，但所有部分被視爲從屬於一個單一的目的。在此，我們可以再度看到達到目標價值觀優先於「系統維持價值觀」（System-maintenance Values）。<sup>19</sup>

我們可以從貝拉對儒教思想與近代日本職業認識的論述中，可以重新認識前引福澤文中「職分」一詞的內涵。從「應盡的職責」到能樂角色中的「職分」、「準職分」，正反映了「職分」一次由普遍意義向特殊職能的轉變。

那麼，「職分」的這種由普遍意義向特殊職能方面的轉變，究竟源於什麼樣的文化背景呢？還有，既然「職分」與貝拉所指的「西方湯瑪斯和其他中世紀經院哲學家的職業觀」不同，這種職業觀究竟在社會學上擁有什麼樣的意義呢？換言之，這種「從屬於一個單一的目的」的「職分」又是如何在所屬「社會」中發揮其作用呢？

有關這一點，值得注意的是貝拉所提及的職業觀與「國體」的關係。所謂「國體」，是近代日本思想史上與「國家」並行的一個

---

18. 羅伯特·貝拉（Robert N. Bellah）著，王曉山、戴茸譯，德川宗教：現代日本的文化淵源，頁124。

19. 羅伯特·貝拉（Robert N. Bellah）著，王曉山、戴茸譯，德川宗教：現代日本的文化淵源，頁125。

重要的概念。「國體」是指以天皇為權力核心的「國家」。饒有興趣的是，福澤諭吉在討論「職分」的過程中，不斷強調的，便是「職分」與「國體」的關係。而林正珍曾注意到福澤的「職分」論與近代西方「自由主義」之間的矛盾。他指出，這種「職分」實質上與近代日本的「國族」與「國權」思想有著緊密地聯繫。在某種意義上，與西方近代的「個人主義」思想是背道而馳的。<sup>20</sup>

柳父章在研究西方社會學理論初到日本時在翻譯上遇到的困難時，特別注意到「Society（社會）」一詞的成立與「Individual」一詞的關係。他指出，與近代西方的「Society」建立在「Individual」文化之上不同，「Society」與「Individual」之所以在日文中難以找到對應的概念，原因在於前近代日本社會「個人」與「社會」關係與西方近代社會處於完全不同的狀態。在近代日本，基本上不存在「個人」的概念和意識，所謂「個人」與「社會」的關係，均包含在「世間」一詞中。<sup>21</sup>由此觀之，福澤諭吉的「職分」，之所以能夠直接與「世間」互為一體，其根本原因就在於，福澤並沒有真正將「職分」看作近代意義上的「責任」，而是對於「國體」=「國族」=「國家」的「責任」。用他自己的話來說，雖然是「濟於世間之用」，但「並非身去外國，而是在日本為日本做事」。也就是說，在福澤的思想裡，所謂「社會」就是「世間」，而「世間」也就等同於「國家」。這樣一來，我們就可以較清晰地看到福澤諭吉思想中所謂「職分」的社會學意義了。

從上述分析來看，在福澤的觀念中，「職分」所屬的「世間」顯然較「社會」更為重要。那麼，「世間」在日本文化中究竟占據了什麼樣的位置，與日本人的社會生活如何相關呢？

---

20. 林正珍，*近代日本的國族敘事*（台北：桂冠圖書，2002），頁91~119。

21. 柳父章，*翻譯語成立事情*，頁17~22。

阿部謹也在分析了日本社會中個人與社會的關係時指出，自古及今，在日本人的觀念中，與西方的「個人主義」及「社會」意識相對照，顯示出一種「個人」依附於「社會」，「個人」與「社會」之間的關係和界限極不分明傾向。而代表這種二者合而為一的社會文化現象的概念就是「世間。」阿部對「世間」曾作了如下的解釋：

所謂「世間」是指圍繞著個人的人際關係範圍，其中包括了現在，過去以及將來的所有人際關係。「世間」原則上只由日本人組成，不包括外國人。<sup>22</sup>

對這裡的所謂「人際關係」，阿部以大如黨派，公司，小到社團，鄉黨會等各種社會，生活集團為例指出，只要一個人屬於其中任何一個集團，這個集團對個人來說就是「世間」。至於「世間」的規範，阿部作了如下的歸納。

世間有著嚴格的規範。其集中體現在冠婚葬祭之中。背後有構成世間的兩個原理。一即長幼秩序的原則。另一即贈答互酬的原理。長幼秩序不言自喻，所謂贈答互酬，是指在對等的關係中，將大致相當於所得的饋贈還給對方的原理。<sup>23</sup>

基於以上的分析，阿部指出，在日本人的社會意識中，「人類皆兄弟」的口號是不具備任何現實性的東西。較之更為重要的，是日常生活層次的人際關係。這些關係才是自己的「世間」。所以，日本人較其他國家以及民族而言，格外注重與自幼稚園時起所屬的各種集團的關係，並且以各種形式保持與這些集團的親密性。換言之，除卻這些集團，日本人就無「社會」而言，對日本人來說，「世間」即每個人賴以生存的「社會」。

---

22. 阿部謹也，*日本人の歴史意識*（東京：岩波書店，2004），頁12。

23. 阿部謹也，「世間」とは何か，頁20。

既然「世間」就是每個日本人的「社會」，那麼個人所屬「世間」的道德標準又該如何規定呢？就此，阿部也作了精闢的分析：

歐美人往往認為日本人是權威主義者。所謂權威主義並非飛揚跋扈，實際上是指依附於自身以外的權威而生活的現象。這種權威，就是「世間」。例如與所有人一起行動的時候，我們會儘量迎合大家。其本身似乎是一種協調性的行為，但是常常看上去是毫無個性，權威主義傾向較重。被問及個人的意見時，正確表達自己的意見本應格外重要，但一面聆聽對方意見並加以附合，這本身也具有權威主義的傾向。<sup>24</sup>

通過以上對「世間」的分析，我們可以瞭解到「世間」的不可譯性源自日本獨特的社會文化結構。不僅如此，「世間」也可以幫助理解前述「從屬於一個單一的目的」的「職分」與所屬「社會」的關係。換言之，如果說「職分」的不可譯性來自日本獨特的社會文化的話，這個社會文化，具體來講就是不同於西方「社會」概念的「世間」。我們甚至可以做以下的推測：在日本的社會文化中，一個人的「職分」是不需要從全社會的普遍價值去思考其意義的。取而代之的，是這個「職分」與所屬集團即為「世間」的關係。如果嚴格遵守「世間」的原理—長幼秩序，贈答互酬的原理，這個「職分」就可以完全得到保證。同時，也就完成了「社會」一分子的「職責」。

如果我們將「職分」與「世間」這兩個概念與前述韋伯所分析的「*Beruf*」一詞加以比較的話，我們可以發現，這兩個概念在同時具有社會性和宗教性方面，與「*Beruf*」有著非常近似的功能。換句話說，由柳父章和阿部所發現的這兩個極具日本特色的概念，或許會為我們研究日本資本主義精神的起源問題提供一些新的啓示。

---

24. 阿部謹也，「世間」とは何か，頁24。

## 肆、「職分」、「世間」的宗教性與禁欲傾向

余英時在**中國近世宗教倫理與商人精神**中，就宗教改革的特點曾做過如下簡明的解釋：

宗教改革的基本方向是所謂從「出世」到「入世」，也就是從捨棄「此世」變為肯定「此世」。其中一個重要觀念即個人與上帝直接相通，不再接受中古等級森嚴的教會從中把持，這便是馬丁路德「唯持信仰，始可得救」(salvation by faith alone)之說。<sup>25</sup>

余英時所說的「出世」、「入世」、「此世」的「世」與「世間」的「世」同義。但相對於中國思想中「出世」與「入世」的矛盾，日文的「世間」一詞具有更強烈的「現世」肯定傾向。當然，在佛教思想影響較重的中世紀以前的日本社會，「出世」與「入世」思想也曾經占據過思想史的主流。但是，隨著江戶時代經濟與文化的不斷發展以及町人文化的普及，日本人的「世間」意識也有了巨大的轉變。

阿部謹也曾經從傳統宗教的角度對「世間」作了極為深刻的分析。阿部首先注意到，日本人在與「世間」的交往中，不僅在日常生活上充滿緊張感，同時，即便是對待死亡也格外注意與「世間」的關係。阿部指出，「世間」之所以能夠支配日本人的全部生活，正是因為自開始就具備了「冥」和「顯」兩個世界對人生的支配這種宗教倫理。阿部以自古代至近代流行於日本民間的「神判」為例，列舉和論證了日本人的意識中對「世間」持有的宗教性敬畏心理。他認為這種「世間」的宗教性，特別是以「神判」為背景而形成的「冥」、「顯」二界信仰，是日本人注重在集體中的個人行為，努力控制自己的原因所在。只不過到了近代以後，由於「冥」、「顯」二界信仰隨著「神判」的消失在社會表面不復存在，「世間」的宗教

---

25. 余英時，**中國近世宗教倫理與商人精神**，(台北：聯經出版社，2001)，頁14。



性也逐漸潛意識化，從而也造成了「世間」意識的世俗化。<sup>26</sup>

這裡有必要指出的是，阿部在分析「世間」的宗教性時，忽略了「冥」、「顯」二界信仰在近代日本國學理論中也經歷了類似宗教改革的過程這個事實。近代日本國學家平田篤胤，在他的代表作**靈真柱**裡將「天」稱為「盡善盡美的世界」，將下方的「月」稱為「終結一切罪惡的世界」，以此為前提，他又將「地」和「月」分別命名為「顯界」和「幽界」。他解釋道：任何一個生活在「顯界」的日本人，無論身分貴賤，在其死去之後，靈魂都會在「幽界」受到「大國主神」的審判，其生前的行為善惡決定其永遠的禍福。但是，平田並沒有將「天」與「月」對立起來。而是將二者放在獨創的神學體系中看待的。首先，他將「部落民」（在古代日本因從事某種職業而受歧視的族群）和「外國人」排斥在外，然後強調道：所有的日本人，其血脈均與「天照大禦神」和「天照大禦神之子孫的天皇」相通，都是「神胤=神的子孫」，凡日本人，只要平日悉心敬奉「天照大禦神」和統治「幽界」的「大國主神」，在其死後，靈魂都可以得到安寧。平田的「靈魂歸宿論」又被稱為「祖孫一體論」，「祖」即「皇祖」、「天皇」，「孫」即「臣民」。這個理論成為其之後建立「家族國家觀」的基礎。<sup>27</sup>

平田篤胤提出的「神胤=神的子孫」論與前述路德的「上帝應許的唯一生存方式，不是要人們以苦修的禁欲主義超越世俗道德，而是要人完成在現世裡所處地位賦予它的責任和義務」的思想非常相似。平田的理論不僅消除了不同教派之間教理上的障礙，使佛

26. 所謂「神判」，是指古代東亞曾經存在過的「盟神探湯」儀式。主要是用來甄別真偽與有無罪過。這種儀式自日本奈良時代一直延續到江戶時代。阿部謹也在「**世間**」とは何か中指出，「神判」所依據的宗教背景，即以「幽」、「顯」信仰為基礎的「世間」意識。阿部謹也，「**世間**」とは何か，頁66~70。

27. 王小林，「日本近代國學宇宙觀的形成及其影響」，**古今論衡**，第十二期（2005），頁35~48。

教、儒教、基督教三教都被納入神道的範圍之內，更利用前述「祖孫一體論」與「家族國家觀」提出了潛在的職業平等概念。因此，這個理論一經問世，就在當時的社會引起了強烈的反響。山田孝雄曾就此作過如下的描述：

國學之普遍化即大眾化。以往國學總被認為與大眾無緣，其理難曉的古代學，被敬而遠之已久。然及篤胤一出，其學忽焉風靡天下，可謂上下鼓舞，盛況空前。其將古道、通俗神道、儒教、佛道、歌道、醫道等大意以口頭通俗講釋，並以一定之時日號召世人。致使人心鼓舞非同一般。天下由此始知吾國之古道自千古之昔至今猶存無失也。<sup>28</sup>

這裡所說的「古道」，是在本居宣長「古道論」的基礎上將個人與國家直接聯繫之後的新的國學理論。本居從根本上否定了儒教與佛教形而上意識形態對人們的束縛，而以此為基礎，平田不僅使日本人的「冥」、「顯」宗教意識世俗化，更將世俗的職業與宗教色彩濃厚的「世間即為國家」觀念結合在一起，為每一個日本人從宗教的角度提供了精神的依賴感和歸宿感。平田對國學理論的發展，令人想起昆丁·史金納（Quentin Skinner）對馬丁·路德的宗教改革意義所作的如下評論：

他首先貶低了教會作為一個實體組織的意義。倘若基督教徒有希望得到拯救的唯一途徑是做到自信，那麼關於教會作為在信徒與上帝之間起仲介作用的權威傳統概念就毫無存在餘地了。真正的教會成了不過是一個看不見的「忠實聯合體」，即信徒們以上帝的名義，忠實地集結而成的聚會。<sup>29</sup>

如果我們將這裡所說的「看不見的忠實聯合體」（an invisible

---

28. 山田孝雄，平田篤胤（東京：寶文館，1940），頁294~295。

29. 昆丁·史金納（Quentin Skinner）著，奚瑞森·亞方譯，現代政治思想的基礎（卷二）（台北：遠流文化事業有限公司，2004），頁11。

congregation fideism) 與近代日本的「世間」意識相比較的話，可以發現許多類似之處。首先，如前所述，福澤諭吉在討論每個人的「職分」時，不斷強調「職分」與「國體」的關係。在福澤的理論中，「國體」之於「職分」，正相當於新教倫理中宗教賦予職業的神聖使命那樣，是「職分」可以與「天職」相可比擬的部分。而「國體」的宗教性，恰恰源自「世間」的宗教性。換言之，雖然每個人沒有「以上帝的名義忠實地集結」，但卻以富於宗教色彩的「世間」為背景而忠實地集結。在這個意義上，平田篤胤的「祖孫一體論」、「家族國家觀」以及福澤的「國家」、「職分」論在思想史上具有同等的意義。所以，雖然貝拉對平田國學理論在近代思想史的意義給予了「未對國學思想提供新的資源，只是作為組織者與宣傳者起到了重要的作用」的評價。<sup>30</sup>但平田國學理論在日本近代思想史上的意義，實質上相當於馬丁·路德的對基督教的宗教改革。

通過以上的分析我們可以看到，與「職分」互為一體的「世間」正是因為平田將其與「國體」相結合並進行世俗化，才被賦予了濃厚的宗教政治色彩。不僅如此，「職分」一詞與「世間」的結合，為日本人的社會行為更增添了「禁欲主義」的要素。眾所周知，根據韋伯的理論，單單是「天職即為Calling」尚無法解釋資本主義精神當中最關鍵的「合理主義」(rationalism)，因此他轉向喀爾文(Calvin)的「預選說」與「禁欲主義」來解釋「天職即為Calling」概念的內部結構。而如果我們分析「職分」與「世間」的關係，同樣會發現，「世間」作用於「職分」的，恰恰就是其所具備的「禁欲主義」功能。這一點，我們可以從福澤諭吉的言論中得到論證。

例如，福澤在有關「國權」的論述中，曾經發表過如下的意見：

---

30. 羅伯特·貝拉 (Robert N. Bellah) 著，王曉山、戴茸譯，德川宗教：現代日本的文化淵源，頁108~109。

我輩畢生的目的唯在弘揚「國權」一點。國內政權落入何人之掌與「國權」之利害相比其輕重不可同日而語。雖其政治體制及名義近似專制，只要其政府具有弘揚「國權」之力，我輩當滿足矣。<sup>31</sup>

福澤諭吉在這裡宣揚維護「國權」時應持有「瘠我慢精神」。「我慢」在日文中為「忍受」之意，前面加上「瘠」字，則表示「強打精神的忍耐」。也可譯為俗語「硬撐」。在日文中稍帶貶義。然而，福澤卻認為在維護和弘揚「國權」時，日本人正需要這種抑制自我欲望的精神：

「硬撐」本為人之私情，從理性的角度看此種行為類似兒戲，然於古今世界之現實中，為了達到維護和保持「國家」之目的者，必須立足於此種主義。<sup>32</sup>

從「我慢」所含「忍受，忍耐」的意思，我們可以把「瘠我慢即為強打精神的忍耐」看作日本式的「禁欲主義」。當然，「世間」的「禁欲主義」傾向並不僅僅體現在個人與「國家」的關係中，在日常生活中也是如此。阿部謹也曾經就「世間」的「禁欲主義」傾向作過如下論述：

日本人大多希望保持自己所與的位置並安心地生活。不喜歡在競爭社會個性張揚的人際關係中生活。對日本人來說，在「世間」裡與四周保持協調生活，要比在競爭社會中更容易生存。<sup>33</sup>

如果我們把阿部所說的「位置」作「職分」理解，就可以較明確地把握「職分」與「世間」的關係。

從以上的分析我們可以得出的結論是，在日本人的意識中，「職分」與「世間」，恰好構成了路德所主張的「天職即為Calling」的

---

31. 福澤諭吉，「藩閥寡人政府論」，福澤諭吉全集8（東京：岩波書店，1958），頁111~161。

32. 福澤諭吉，「瘠我慢論」，福澤諭吉全集6（東京：岩波書店，1958），頁561。

33. 阿部謹也，「世間」とは何か，頁23。

結構。換言之，新教倫理中將「Beruf」、「Calling」看作上帝賜予的「天職」，以此勉勵自己努力勞作，同時又勤儉節約的「Asceticism 禁欲主義」思想，基本上體現在「職分」與「世間」的關係之中。這種以「冥」、「顯」信仰為基礎而組成的「世間」意識，在大如「國家」集團中以福澤諭吉的「職分論」為代表，而在「公司」、「鄉黨會」集團中則以日常生活的「贈予、互酬」為原則，從政治和生活兩個方面對「個人」產生嚴厲的制約。由此而形成了日本獨特的「禁欲主義」思想。

### 伍、「職分」、「世間」與日本資本主義精神的基本特徵

以上我們就「職分」與「世間」與馬丁·路德的「天職」觀念做了比較並指出了二者之間的相似點。這裡的問題是，如果我們參照韋伯對路德「天職」觀念的分析，將「職分」與「世間」放在近代日本資本主義發展的歷史中看待的話，兩個概念所折射出的，是一種具有何種特徵的日本資本主義精神呢？

眾所周知，韋伯在論述資本主義精神的發展過程時指出，路德的「Beruf即為天職」觀念雖然是宗教改革的一大進步，但由於未與基督教的禁欲主義結合，所以未能催生出「世俗的禁欲主義思想」。韋伯認為，「基督教禁欲主義」亦可稱為「行為禁欲主義」(Active Askese)，是一種伴隨了行動力的生活態度與行為方式。而西方資本主義精神的最終體現，就應該是這種「行為禁欲主義」。<sup>34</sup>對照韋伯的有關分析，我們可以發現「職分」與「世間」更加接近路德的「天職」觀念。而韋伯就將路德的理論稱為「傳統主義精神」，認為其間依然包含了許多「非合理主義意識」。其具體論述如下：

原則上，個人一旦從神那裡得到了自己的職業，他就必須安

---

34. Weber, Max. (1992), pp.99~154.

於自己的職業與身份，個人在世上的努力不能超越所賦予的生活地位的範圍。<sup>35</sup>

路德的「天職」觀念最終沒有擺脫傳統主義。世俗的職業應該無條件地接受甚至順應神的意志——在這種色彩的籠罩下，職業勞動作為由神所賦予的「天職」這一思想漸漸失去了色彩。……非但如此，最終還走向了勸服人們服從政府，順應各自的原有的生活狀態的方向。<sup>36</sup>

韋伯在這裡指出，雖然路德的宗教改革將個人從教會的束縛中解放了出來，但是在世俗生活中，卻不能完全擺脫生活地位與範圍的束縛，在形式上被世俗的權利——政府所控制。這一點，恰恰與福澤諭吉的「職分」論有極為相似之處。如前所述，福澤一方面主張「獨立自尊」、「四民平等」，一方面強調「職分」與「國家」的密切關係，為了達到維護和保持「國家」之目的者，要求個人必須立足於「硬撐忍耐」主義立場。就此，李永熾曾經做過如下的論述：

由於無法達成統一的柔和，因而造成福澤律己的禁欲觀，厭惡超越分限的作為，近而否定人民要求內在自由的抵抗權。這種既提倡各人自主獨立，又否定人民內在要求的矛盾，遂造成福澤附和政府自上而來的工業化，同時也引發出其後自由民權論者的抵抗理念。<sup>37</sup>

這種「禁欲主義」，正如前面引用富永健一所說的，是「政治價值」與「日本傳統價值」相結合的「集合主義思想」。由於福澤語境中的「國權」是以「世間」為基礎而形成的概念，所以也就兼具了「政治」和「傳統」的雙重價值。換言之，體現在外部的是「國權」，而內部結構，如前所述，是由「幽」、「顯」兩界宗教意識構

---

35. Weber, Max. (1992), p.85.

36. Weber, Max. (1992), pp.85~86.

37. 李永熾，日本的近代化與知識份子（台北：水牛出版社，1991），頁24。

成的「世間」的倫理。

總結以上的分析之後我們可以得出這樣的推論，日本人的「職分」、「世間」意識與路德「天職」有著極其類似的結構，也包含了一定程度的合理主義要素。但日本的「禁欲主義」不能與韋伯所說的「行為禁欲主義」劃等號。因為，缺乏近代個人主義文化基礎的「集團，集體行為禁欲主義」，既可以在產業化的過程中發揮極大的推動作用，另一方面，也很容易在政治政策的左右下向完全不同的方向發展。近代日本的經濟在短期內突飛猛進以及政治在短期內走向軍國主義均與之有著很深的關係。前面，我們引用了富永健一的諸如「產業主義在近代日本不是作為經濟價值來體現其社會地位，而是作為政治價值與日本的傳統價值融合在一起」的「集合主義價值」的論述。富永所說的「政治價值與日本的傳統價值融合在一起」的「集合主義價值」，其實就是以「世間」為代表的，類似於前引昆丁·史金納所說的，被世俗化了的「看不見的忠實聯合體」的宗教倫理。也與山本七平所說的「看不見的原則」有相通之處。這個宗教倫理既是日本文化中超越宗教教派與政治體制而存在的最有影響力的部分，也是決定了近代日本資本主義精神特徵的部分。換言之，我們雖然可以從「世間」意識中找到類似於「禁欲」的合理主義要素，但其基本思想卻依然根植於日本的傳統主義。<sup>38</sup>

這裡順便要指出的是，富永在對近代日本資本主義精神作了分析之後，對戰後日本經濟發展與社會文化的關係作了如下論述：

戰前的日本，以「國體」觀念以及「天皇制意識形態」為魔術，實現了國民性統一的國家體系。戰前的日本雖然完成了產業化，但在精神上尚未實現近代化的價值觀。所謂精神性價值觀，用韋伯的話來說，就是從魔術中「解放出來」(*Entzauberung*)。

38. 針對日本資本主義精神中所含合理主義的特徵，源了圓在「日本の合理主義」一文中詳細的討論。參看伊東俊太郎、井上光貞編，*日本人の價值觀*（東京：研究社，1976），頁150~177。

籠罩在魔法咒術中的戰前日本人的國家觀，是與近代化完全相反的精神的產物。戰後的日本，終於從這個魔術中被解放出來。這一點非常重要。戰後日本，已經不是由「國體」觀念那樣的魔術組成的國家了。正因為如此，日本終於成為了近代國家。不僅如此，戰後的日本人，出於對戰前的魔術的抵抗，對國家意識也壓低到最小的限度，甚至完全放棄。戰前的日本人的勤奮是為了國家，戰後日本人的勤奮是為了實現自己的幸福。日本人已經和西方人一樣，在個人主張方面完全醒悟了。<sup>39</sup>

上述富永有關「戰後日本的勤奮是爲了實現自己的幸福」、「在個人主張方面完全醒悟了」的主張，是否能夠成立，依然是一個問題。如果我們審視現今日本社會，特別是通過「職分」與「世間」的意識來分析日本的職業觀和社會意識的話，就會發現富永的論斷過於樂觀。如果日本人是爲了自己的幸福，主張個人的話，那麼像「愛社（會社即爲公司）精神」、「企業戰士」這樣的現代日本社會流行的口號又該如何解釋呢？這些日本賴以生存的「社」與「企業」對日本人來說無疑代表了「世間」，而其中所包含的倫理性與個人的關係，是不用我們重複強調的。

## 陸、結語

以上，我們通過日語中「職分」與「世間」的兩個概念在翻譯中存在的問題，討論了這兩個概念在日本思想史研究，特別是日本資本主義精神起源研究上的可能性和意義。「職分」與「世間」所具有的特殊文化結構，不僅使我們瞭解到二者與近代日本宗教改革的關係，同時也向我們展示了日本資本主義精神極爲獨特的一面。

韋伯就路德所翻譯的「*Beruf*」一詞中包含「天職」的意思曾經做過如下的論述：

---

39. 富永健一，日本の近代化と社會變動，頁397~398。



我們更應該清楚地瞭解到，這種情況與某種語言的民族性，例如「日爾曼民族精神」的體現並無關係。而是這個概念與其現在的含義來自聖經的翻譯，而且其意義已與原文不同，是源自翻譯者的思想。<sup>40</sup>

日文的「職分」與「世間」，雖然並未經歷過翻譯的過程，但如前所述，在近代日本的宗教改革中，也如同「*Beruf*」一樣，被不斷賦予新的含義和精神。特別是把二者放在近代日本思想史的背景來看的話，其意義與功能就顯得格外突出和重要。通過以上的分析和考察，在「職分」和「世間」的背後，我們看到的雖然不是韋伯所說的「翻譯者的思想」，卻能夠看到類似於路德的「翻譯者思想」的「宗教改革者的思想」。二者之間在思想史上的距離，並沒有我們想像的那麼遠。

---

40. Weber, Max. (1992), p.79.

## 參考書目

### 一、中文

王小林，「日本近代國學宇宙觀的形成及其影響」，*古今論衡*，第十二期（2005），頁35~48。

余英時，*中國近世宗教倫理與商人精神*，（台北：聯經出版社，2001）。

李永熾，*日本的近代化與知識份子*（台北：水牛出版社，1991）。

昆丁·史納金（Quentin Skinner）著，奚瑞森·亞方譯，*現代政治思想的基礎（卷二）*（台北：遠流文化事業有限公司，2004）。

林正珍，*近代日本的國族敘事*（台北：桂冠圖書，2002）。

福澤諭吉著，黃玉燕譯，*勸學*（台北：聯合文學出版社有限公司，2003）。

羅伯特·貝拉（Robert N. Bellah）著，王曉山、戴茸譯，*德川宗教：現代日本的文化淵源*（香港：牛津大學，1994）。

### 二、英文

Fukuzawa, Yukichi. *An Encouragement of Learning* (Tokyo: Sophia University Press, 1969).

Marshall, Gordon. *In Search of the Spirit of Capitalism, An Essay on Max Weber's Protestant Ethic Thesis* (Columbia: Columbia University Press, 1982).

Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (Guernsey: The Guernsey Press, 1992).

### 三、日文

山本七平，*日本資本主義の精神*（東京：講談社，1997）。

山田孝雄，平田篤胤（東京：寶文館，1940）。

內藤莞爾，「宗教與經濟倫理—淨土真宗與近江商人」，*日本社會學學會編，社會學第八輯*（東京：岩波書店，1941），頁243~286。

伊東俊太郎、井上光貞編，*日本人の價值觀*（東京：研究社，1976）。

阿部謹也，「世間」とは何か（東京：講談社現代新書，1995）。

-----，*日本人の歴史意識*（東京：岩波書店，2004）。

柳父章，翻譯語成立事情（東京：岩波書店，1991）。

富永健一，日本の近代化と社會變動，（東京：講談社學術文庫，1990）。

福澤諭吉，「瘠我慢論」，福澤諭吉全集6（東京：岩波書店，1958），頁561。

-----，「藩閥寡人政府論」，福澤諭吉全集8（東京：岩波書店，1958），頁111~161。

-----，學問のすゝめ（東京：岩波書店，1978）。

聯絡作者：

住址：香港九龍達之路香港城市大學中文、翻譯及語言學系

E-mail：ctwangha@cityu.edu.hk

收稿日期：2005/3/25

審查通過：2005/5/15

責任編輯：林家彰

