

蘇国勲 マックス・ヴェーバーについての 中国の状況に基づく再検討（四・完）

羅 太 順 訳

原論文の目次は以下のようである。

一、中国におけるヴェーバーの思想の受容 — 知識社会学的小論

二、新儒学とヴェーバーの対話（上） — 牟宗三を例として

（以上第 16 号）

三、新儒学とヴェーバーの対話（下） — 西学内部における分岐を例として

四、究極価値の抵抗 — 「天人合一」VS. 「位格形而上学」

（以上第 17 号）

五、西洋における道家思想の認識 — ヴェーバーの中国観に対する質疑

六、ヴェーバーの宗教観 — ドイツ知識人の精神世界の一瞥

（以上第 18 号）

七、「西洋中心主義」についての批判的検討 — ヴェーバーの思想への批判

（本稿）

七、「西洋中心主義」についての批判的検討 — ヴェーバーの思想への批判

本文で取り上げた牟とヴェーバー二人は、それぞれ東西洋文化の代言人でありながら、両文化の本質に関する論断は全く異なっていた。確かに両者とも自らの文化を弁護する自文化中心主義（ethnocentrism）の傾向があるものの、綿密に吟味すれば両者の相違を見出せる。牟は中国文化が欠陥をもつがゆえに、近代化においては西洋を見習うことで補う必要があると述べながらも、儒教の和合観念から出発して、互いに補うことによってこそ、「東西文化の自然たる合一の遠景がその道筋を得られる」とする（牟 1978: 65）。ここで強調されているのは中国文化の不足点と東西文化の「自然たる合一」および相補性であり、平常心構えが口調で現れている。これはヴェーバーの暴れた、傲慢な態度とは明らかに違う。ヴェーバーの「価値中立」の立場は形式的に過ぎず、実質的には「ヨーロッパ文化の子」の担い手として「ヨーロッパ中心主義」と多く関連するがゆえに、「価値関連」的になる。というのは、西洋文化の「世界を支配する」主導性と自主性を強調し、中国文化の「世界に適応する」受動性と依存性を際立たせており、中には西洋文化に対する優越感と他者に対する輕蔑態度を含んでいたからである。これもまた彼の中国文化

への深度理解を妨害したと言える。通常ヴェーバーの比較文化社会学は相対主義的な観点に立つと思われる。例えば禁欲主義と享楽主義の立場から合理主義を規定する相対主義的な視角がその一例である。相対主義の視点から出発する場合、異なる文化の間では優劣の価値判断を行うことができないがゆえに、その際の研究は「価値中立的」である。だが、文化が価値として、規範として如何に人々の社会行為を導くか、そしてその社会行為が如何なる目標に達するかを考察し、その結果の「妥当性」を判断する場合、言わざるを得ないのは、妥当かどうかそして妥当の度合いは特定の主体が予定した目標によって異なる。したがって、その際の研究は当然ながら一種の特定の基準と規範に相関する価値判断にならざるをえない。ヴェーバーにとって、その特定の基準と規範とはまさに西洋文化であった。

近代ヨーロッパの文化世界に生を享けた者が普遍史的な諸問題を取り扱おうとする場合、彼は必然的に、そしてそれは当をえたことでもあるが、次のような問題の立て方をするであろう。いったいどのような諸事情の連鎖の存在したために、ほかならぬ西洋という地盤において、またそこにおいてのみ、普遍的な意義と妥当性をもつような発展傾向をとる諸現象が、すくなくともそう考えたがるのだが、姿を現すことになったのか。『序言』：5頁)

引き続き、ヴェーバーは西洋の経済、科学技術、文化、法律、行政官吏など各領域の素晴らしい業績を述べた後、「上記の文化諸特性に関する諸事例のいずれにおいても、結局のところ、問題になっているのは明らかに西洋文化の帯びている独特な『合理主義』である」と答える（『序言』：22頁）。したがって、ヴェーバーは彼の社会学を一種の「文化史」研究とするが、「主要任務は（一般的）西洋の合理主義の特質と、近代西洋の（普遍的）合理主義を認識することであり、その起源を解することである」（同上）とする。そのため、彼の社会学の主旨は、一方では『経済と社会』を代表とする「経済の決定的な要素」に関する研究において言及されており、もう一方では彼の一連の比較宗教社会学研究において扱われている。具体的には、より早期に発表された「資本主義の精神と合理主義」の本質的関連を示す渾身の作である『倫理』論文以外、『世界諸宗教の経済倫理』という題目で、中国と印度という古来の東洋文明の宗教と、これらの宗教の数多くの西洋の合理主義と本質的に相反する内容を考察し、また地理的には西アジアに属するが西洋文明の発生に大きな影響をもたらした古代ユダヤ教をも考察している。これらの比較宗教学研究の中に浸透している問題意識は「どうして中国や印度では資本主義的利害がそれと同じ働きをすることがなかったのであろうか。またどうして中国や印度では科学も芸術も国家も経済も、総じて西洋の特色をなしている合理化の軌道にそって発展することがなかったのであろうか」（同上）である。こうした確固たる論述の中では、まるで西洋文化だけが独特の合理主義の本質をもっており、世界のその他の文明とは関係なく、独特の発展系譜を辿っており、かつその上に立つ崇高な体系であるかのように見える。今遡ってこれらの結論を振り返って見ると、西洋文明と「他者」、つまりヨーロッパ文化と東洋文化との間の相互関係上その妥当性を検証する必要がある。

文化人類学の観点からみれば、文化は表意記号から成り立った意味の系統であり、異なる系統の中で非常に容易に伝播することができる。文化伝播の作用方式と生産方式は一種の流動状態であり、したがって言論情報学は流通、交流、コミュニケーションなどの言葉をもって文化と名状する。文化の変遷の角度からみれば、如何なる文化もそれぞれ異なる発生、発展、衰退、再生の過程を歩んでおり、それはまた普遍的な現象である。文化の変遷あるいは発展は、せじ詰める異なる文化成分を選択、吸収、同化することによって自己の構成要素にする過程である。このことは、古今東西のいかなる民族文化も例外にならない。したがって、文化は如何なる時も動態的あり、開放的であり、絶えず変化する体系である。文化の発展と壮大化はほかの文化との交流と伝播とを欠かせない。ヴェーバーの母語であるドイツ語では文化と文明との間にははっきりした区別がある。文化は社会の特有の産物であり、文明は他の社会から伝えてくることができる。つまり、文化は遺伝子的であるが、文明は伝播可能である。文化の発展は特殊への同化と吸収であるが、文明の発展は量の重ねとして現れる（莫闌 2005）。ヴェーバー前のテニエスは、文化を社会学的な意味上共同体と喩え、血縁、風俗、習慣によって成り立つ集団組合とみなし、生命過程と不可分である「本質意志」をその基礎とし、共同体という有機集団の中では目的と手段が一致すると見なしていた。それに対し、文明は社会を表象しており、理性による「選択意志」を基礎として成立した集団組合であると見なした。その中で、人々は契約、規定、制度によって規制され、社会生活は権力、法律によって組み立てられており、手段は目的に支配され、両者は分離し、「生命統一原則」が欠いているがゆえに、機会的な合成体にすぎないとする。ヤスパースは古代（紀元前数百年前）を「枢軸時代」と称する。その所以は、一方では古代が中国、印度、ユダヤ、ギリシャ、ペルシャなどの諸文明から構成された「枢軸時代」であるからであり、もう一方では、その後の継続文明がこれらの枢軸文明から由来したからでもある。これらの文明は人類文明上超越的な貢献をしてきた文明であり、したがって人類文化の主要源流である。中世（紀元 5-15 世紀）以降、世界は各枢軸文明間の交流の時代に入った。特に 15 世紀以降、如何なる文明体系もほかの文明体系を離れて成り立つことはできなくなった。いわゆるヨーロッパ文化あるいは西洋文化は、中世時代に始まった二大枢軸文明の交流、すなわちギリシャ文明が宇宙範疇化および因果推理的な理性精神と、もと部族神であるシベリア（ユダヤ）文明の一神教崇拜を普遍的な神と崇拜する信仰意識とを融和して生まれた文化である。ヴェーバーのような「ヨーロッパ中心主義者」は、往々にしてヨーロッパ文化の自己同一性を標榜し、ヨーロッパ文化が形成する過程においてユダヤ、キリスト、ギリシャ、ラテン四種の遺産を継承しており、かつほかの民族文化の精華を吸収し、壮大化した事実をわざと論じ避けている。ギリシャとラテンは三方が地中海を面した辺境半島で、ヨーロッパ概念が形成するとつくの昔から存在していた。だが、ユダヤとキリストは遥かに遠い西アジアで誕生し、ヨーロッパ概念が形成してから発展しはじめた。ヨーロッパ文化内部には暦来アテネとエルサレムとの間、すなわち理性と権威、科学と啓示との間の緊張関係が存在している。その他の主要文明も大して変わらない。古代ペルシャの枢軸文明と古代ユダヤの枢軸文明が交流しイスラム文明が生まれた。中国の古代文明は仏教の伝来とともに、中国の

枢軸文明と印度の枢軸文明とが触れ合い、中世後の儒教道という三教交流の中華文明の重要部分を形成した。だが、イスラム文明と印度文明は印度亜大陸で合流後、今まで新しい文明を形成していなく、現在両文明は互いに対立し合う状態である。大まかに言えば、文明の融和と文化の変遷は通常異なる系統との間で相互選択、吸収、同化する過程であり、それぞれの系統の構成要素の中に相違点と共通点が共存する弁証関係をもつ発展態勢である。決してヴェーバーの言うように、ヨーロッパ文化は同質的で、独立存在し、他の文明と交流しない閉鎖的な体系ではない。「ヨーロッパ中心論」は今までの文化人類学の研究成果がその真偽を検証している。

この近くの数世紀のヨーロッパを中心とした近代史を見れば、「ヨーロッパ」を主体として認識する修辞 (rhetoric) は確かに有力な比喻である。「東洋」でさえもそれに応じて自己の被害史観を形成している。ところで、ヨーロッパの主体認識はむしろギリシャとローマからきた純粋な系譜、すわちプラトンから北大西洋条約機構へという歴史ないし神話に頼っている。この歴史を認めてからはじめて、ヨーロッパは外在的で、他異的な東洋あるいはアフリカから科学や技術を「もってきた」と言えるのである。たとえば、アルファベット、代数、天文学、アフリカの農業水利、アラブの帆船、中国の製紙、コンパス、火薬、拱橋、製図、宗教と芸術上のユダヤとイスラムの影響、モア人の歌、宮廷儀礼、キリスト教の儀式、祭り、經典に至るまでそうである。実際、いわゆる「外来的」な影響は、いずれも外側に向けて欲求し、自我を認める「ヨーロッパ」の主体より先である。ギリシャ、ローマ、ルネサンス、キリスト教を「ヨーロッパ」の純粋な出来事と言うより、むしろ「ヨーロッパ」より先立った文化の融和であるといえよう。(Ella Shohat and Robert Stam 1994: 4)

したがって、「いわゆる『ヨーロッパ』系譜の起源とされるギリシャとローマにとって、近東と中東およびエジプト文化との距離がヨーロッパ北方の蛮族より近い。主体認識のある『ヨーロッパ』は非常に遅れて発展してきた現代神話である。多くの設定の中で、『ヨーロッパ』は主導的に摂取したとされるけれども、事実上は主体認識の前の『構築』である」と評価するのも不思議でない (朱元鴻 1996)。言い換えれば、ヴェーバーが得々として話している「ヨーロッパ文化の本質は世界を支配することである」は、「ヨーロッパ中心論」的な神話にすぎないのであり、せいぜい一種の人為的に構築した覇を唱える発言権である。真実はヨーロッパ文化の生成は他異的な東洋文化を吸収し、外来文化を融和して形成される過程である。確かにヴェーバーも論述の中で、中国はヨーロッパに比べて比較的長い平和と統一的な局面があり、強制的な身分制限もなく、自由な移動と職業選択ができ、金利と貿易上法律制限がないなど資本主義の発生に有利な条件を述べてはいるが、しかしこれらの有利な条件は禁欲主義のような「特殊信条」の欠如を際立たせるために述べられたのであり、最終的には中国において資本主義が発展していなかった事実を強調するためであった。事実上、これは表向きには褒めているように見えても叱るために褒めるに過ぎない。歴史文献を参照する際の彼の主観性はさておき、東漢から一気に清朝まで議論

が飛躍し、「魏晉を知らず唐宋元明を論ずるな」といわれるにもかかわらず、ヴェーバーはちょうどほぼあらゆる面で中国がヨーロッパより優れた中世を飛び越している。ヴェーバーが中国問題を扱う際、中国の歴史に関する主な著作は西洋においてすでに備えられた。ただ中国の宗教に関する、わけでも民俗信仰に関する資料だけが不足しており、伝教師の記述や二次資料に頼らざるをえなかった。しかるに、ヴェーバーの中国の宗教の神秘主義的な性質についての綿密な解剖は、彼の中国歴史の変遷過程を論述する際の思惟の飛躍性と同様に深い印象を受ける。その関連は無心に見えても実際は故意であろう。確かに熟考する必要がある。何と言っても、資料の選択は論旨のためにある程度調整が必要であり、自然に著者の価値判断に委ねられる。シュペングラーの『西洋の没落』においても、始皇帝が帝国を大統一した後、中華文明は停滞状態に入り、東漢以降は硬直化の状態に陥ったとし、その後の中国の歴史は忘れ去られた。少なくとも彼の記述の中ではそれ以上の言及されなかった。

しかし、一方ではヴェーバーをヨーロッパ中心主義者として見なさない見解もある。その理由の一つとしては、ヴェーバーが西洋文化のもつ合理主義という特徴と近代資本主義の精神との間に選択的親和性があると論じたと同時に、近代性は高度の物質文明の後、禁欲主義的な宗教倫理の支えが必要なくなり、目的合理性を一方的に追求し、価値合理性を排斥することで人類を合理化された「鋼鉄のように固い外殻」に閉じ入れるような憂慮な状況に立ち入ることをも示したからであるとする。つまり、ヴェーバーは人類発展の前景に個人主義的な悲観的態度をとり、西洋文化に一種の批判的立場を取ったということである。こうした主張は西洋啓蒙主義以来の楽観主義とは異なり、一般的な「西洋中心論」の立場、たとえばパーソンズのような機能主義とその変形である近代化理論のような西洋の価値をすべての判断の基準とする典型的な理論とは確かに異なる。しかし、この見解は道理に適っているかのようにもみえても熟考すればその問題点を見出すことができる。

例えば、ヴェーバーは宗教の進化の視点から宗教社会学の論述を始めた。彼の宗教の進化の過程についての論述の中で、宗教の変遷は前汎神論から汎神論、多神論そして一神論という経路を辿る。まるで人類の知性が巫術から理智へ、そして非理性から理性へという方向で進化するのと同じである。人々は宗教起源に関する知識をすべてこうした進化論の視点から学び取った。こうしたすでに慣れた概念から成り立つ知識の枠組みの下では、当然ながら一神論信仰は多神論と汎神論信仰より高級であり、巧みであり、合理的であると価値判断を行う。意外にもこうした客観的で中立的に見える宗教知識の概念の中に、濃厚な西洋中心主義的な価値観が含まれていることは意識していない。フーコーの知識ないし権力の観点からみれば、こうした宗教社会学は知識が一種の権力として精神領域に対して主な支配作用をしており、こうした概念の枠組みから東洋と中国の宗教もしくは民族信仰を研究するならば、必ず中国人の宗教信仰の領域の中での無知、愚かさ、迷信伝統、非合理性、実用主義、功利主義など、まさにヴェーバーが論証したように、西洋文明は東洋文明より優れているという結論を導くに違いない。実際、この結論はすでに19世紀以降の人類学研究において証明された（E. E. Evans-Pritchard 2006）。もっともこうした自

らの長所をもって他人の短所と比較するような西洋の比較文化研究は非難すべき所である。西洋中心主義の固有の世界においては善と悪が二元的に分立・対決している。したがって機械論的思考定式と直線的進歩観は偏狭で不寛容さを持ち、文化上の自らを基準にして他を排除する弊害をもつ。その根源はまさに西洋宗教の原理主義にある。こうした西洋宗教を基準にして中国の宗教観念あるいは民俗信仰をみれば、中国の宗教信仰は確かに祖先崇拜的な多神信仰であり、「いざとなると仏の足をすがる」といった功利主義などの問題と欠陥を抱えている。しかし、角度を変えて考えてみると、フェミニストがマスキュリズムを批判するように、中国文化に染み付いた和合思想と行為方式をもって認識すれば、これは却って中国文化の特色であり、長所である。中国の宗教信仰における来生と彼岸の世界に対して抱く超越的な態度、すべてを〔現世における〕人間関係と集団秩序を維持するために、あるいは後代を垂範するために行う礼節ないし儀式とみなす適当な対応姿勢は、西洋人が宗教信仰を人の「終極の関心 ultimate concern」とみなす救済心理とは完全に異なる。まさに孔子が言うように、中国の宗教信仰は「祭ること在于すが如くす。神を祭るには神在于すが如くす」であり、「生知らねば死知らぬ」である。中国語の宗教という言葉は洋文の religion の借用である。『説文解字』によれば、宗教の宗は、神の屋の意味であり、尊と同じ発音をする。ゆえに、祖先の廟を意味するのであり、尊敬に値する者を宗と呼ぶ。尊は祖廟を尊敬することを指し、宗廟ともいう。宗教の教は、教えと学びのことであり、すなわち教義のことである。宗と教を合わせると、人々が尊敬する一種の学説ないし思想体系を指す。一つの思想体系としての儒教学説は人々の内心の道德世界に目を配り、人格の完成を求め、内在的な超越の路線を歩んでおり、崇拜と信仰の内容の純粋性それ自体にはさほど注目しない。ゆえに、客観的には中国人の行動上、寛容と闊達そして包容性をもつ生活態度を導くのである。まさに「水清ければ魚棲まず」もしくは「金に純金が存在しないように、完全無欠な人間など存在しない」、「清潔すぎれば皆に嫌われる」などと言われるように、これらは中国文化における「母意、母必、母固、母我」の融通の効く哲理を示している。だからこそ、中華民族の数千年の歴史上ヨーロッパで起きたようなキリスト教の十字軍の東征とイスラム教の聖戦式の宗教屠殺のようなことが免れたのである。

ハーバーマスが言うように、西洋宗教を信奉するヨーロッパ人の強烈的な民族意識は、ヨーロッパの歴史における長い反ユダヤ主義の中で集中的に現れる。深く考えさせるのは、紀元70年ユダヤ人がローマ人に負け、エルサレムが陥落された後、人々は残酷な屠殺に招かれ、二千年あまり落ちぶれて世界の各地に流浪する境地になったが、一神論という宗教信仰と民族言語文化の支えでやっと今まで独立した身分と地位を保ち、世間の人々に尊敬されてきた。ところで、潘光旦先生の研究によれば、一部の中国に入ったユダヤ人は開封で中華民族と融和したとする（潘1983）。当然ながら、開封のユダヤ人が中華民族に融和した史実は複雑な主観的および客観的な要素が互いに作用しており、この既成の事実はもちろんユダヤ人が重要な役割を果たしたに違いないが、しかしだとしてもこれらは周囲の民族と文化、そして社会制度、宗教信仰と関係がないとする人はいないであろう。だが、なぜユダヤ人は〔中国においてと違って〕東ヨーロッパの

ポーランドとロシアにおいて、そして西ヨーロッパのフランスとドイツにおいては融和できなかったものであり、さらになぜ印度と中東といったその他アジアにおいても融和できなかったのだろうか。これらのすべてが偶然にすぎないと言えるのであろうか。さらに当てこされるのは、世界のほかの地域においてユダヤ教とイスラム教とは互いに知らない顔ぶりをしているばかりか終生かわらないことにしているが、中国において両宗教の教徒はとっくの昔から一つに融和された。歴史関係上、ユダヤ教は中国において「回回古教」と自称し、イスラム教は「回回新教」と呼ばれる。したがって、両宗教は帽子の色をもって区別するだけである。例えば、開封においてユダヤ教の教徒は黒色の帽子を冠り、藍回回あるいは青回回と自称し、イスラム教は白色の帽子を冠り、白回回と自称する（潘 1983）。第二次世界大戦の時、ナチスのあの血生臭いユダヤ人迫害で世界の主要国家が皆ユダヤ人を受け入れなかった。もっとも自由民主的なアメリカでさえも無条件にユダヤ移民を受け入れてはいなかった。しかし中国だけが身分と条件を問わず避難してきたユダヤ人を皆同じく受け入れ、上海は当時ユダヤ人がもっとも多く集まる都市になった。同じような例証はまだ例挙できる。ロシア革命後、大量のロシア貴族とユダヤ人が中国の東北に逃げ込んできて、ハルピンは当時ロシア系のユダヤ人が集まる大都市になった。これらすべては中国文化の信仰問題上寛容で包摂的な心構えをもって示しており、対照的なのは、西洋人が信じている一神教という救済宗教の狭隘で排他的な特徴である。近年、中東問題になったパレスティナとアメリカの支持を得ているイスラエルとの間の衝突は、恨みをもっている者同士の間での報復の戦争になった。ここからは一神教という救済宗教、それがアメリカの信じているキリスト新教であれ、イスラエルの信じているユダヤ教であれ、それともアラビア民族の信じているイスラム教であれ、究極的には排他的であり、行為の方向は異教徒に対する不寛容と非妥協であり、宗教原理主義の狭隘性を集中的に現している。そしてその背後にある精神的な支えとなる啓示神学の絶対主義的な文化独断は、必ず口先で叫ぶばかりの「宗教信仰の自由」と文化の多元主義という精神の実質を背離することになるに違いない。グローバル社会において、中華民族の「天下」観念は、「王道」をもつ文化や道徳によって周辺の他人と接することを主張するのであり、「霸道」をもつ武力や強制によって接することではない。清濁を合わせ呑む寛容さをもつ気合いと精神は、必ずさらなる進展を遂げるであろう。またこの精神それ自体の和合観点からみれば、グローバル化の過程の中で持つべく精神であるがゆえに、世界文化の必要不可欠な構成部分になるに違いない。

最後に、筆者は陳寅恪先生の中国文化についての一言を引用しながら、本文を締めくくりたい。管見によれば、この言葉は東西一切の文明に適應するのである。

真に思想上自成系統を成し、創獲する者は、必ず一方で外来の学説を吸収しながら、もう一方では民族本来の地位を忘れてはいけないのである。この両者の相反しながら相成る態度は道教の真なる精神であり、新儒家の古きながらの経路であり、二千年來我が民族と他民族との間の接触史が明示してくれるものである。（陳 2001：282 頁）

参考文献

(本参考文献は第16号で掲載してのこった文献である。なお、引用文献の翻訳は以下の邦訳を参照した。)

- Weber 2004a = 『儒教』 = 1971, ヴェーバー著、木全徳雄訳『儒教と道教』創文社
 Weber 2004b = 1980, ヴェーバー著、尾高邦雄訳『職業としての学問』岩波文庫
 Weber 2004b = 1980, ヴェーバー著、脇圭平訳『職業としての政治』岩波文庫
 Weber 2005a = 1976, ヴェーバー著、武藤一雄ほか訳『宗教社会学』創文社
 『序言』 = 1976, ヴェーバー著、大塚久雄ほか訳『宗教社会学論選』みすず書房
 HuB = 1983, ヴェーバー著、深沢宏訳『ヒンドウ教と仏教』日貿出版社
 E. E. Evans-Pritchard, 2006, 『阿贊的人的巫术, 神武和魔法』覃俐俐译, 北京: 三联书店
 马丁·布伯, 1986, 『我与你』陈维纲译, 北京: 三联书店
 陈寅恪, 2001, 『金明馆丛稿二编』, 北京: 三联书店
 默顿, R. K., 2003, 『科学社会学』鲁迅东, 林聚任译, 北京: 商务印书馆
 卜松山, 2007, “时代精神的玩偶”, 陈鼓应主编《道家文化研究》第二十二辑, 北京: 三联书店
 列奥·斯特劳斯, 2006, 『自然权利与历史』彭刚译, 北京: 三联书店
 上山安敏, 1992, 『神话与理性』孙传钊译, 上海人民出版社
 特洛尔奇, 1998, “现代精神的本质”朱雁冰等译, 刘小枫编《基督教理论与现代》, 香港: 汉语基督教文化研究所
 韦伯, M, 1998, 『学术与政治』冯克利译, 北京三联书店
 ———, 2004b, 『学术与政治』钱永祥等译, 广西师范大学出版社
 ———, 2010, 『经济与社会』上海人民出版社
 玛丽安妮·韦伯, 2002, 『马克思·韦伯传』阎克文等译, 南京: 江苏人民出版社
 雅斯贝尔斯, 1992, 『论韦伯』卢燕萍译, 台北: 桂冠图书公司
 余英时, 1989, 『中国传统思想的现代诠释』, 南京: 江苏人民出版社
 非朗索瓦·于连, 1998, 『迂回与进入: 前言』杜小真译, 北京: 三联书店
 ———, 2004, 『圣人无意』阎素伟译, 北京: 商务印书馆
 Mommsen, Wolfgang J, and Osterhammel, Jurgen ed., 1987, Max Weber and His Contemporaries, London, Unwin Hyman
 Troeltsch, Ernst, 1981, The Social Teaching of Christian Churches, Chicago: The University of Chicago Press