

國立臺灣大學

開放式課程

《孔子：社會學的研究》

第四講 研究孔子的相關理論（二）

授課教師：國立臺灣大學社會學系孫中興教授

教室：校總區社會學系館211教室

時間：2015年10月13(二)

下午2點20分~5點20分



【本著作除另有註明外，採取創用 CC「姓名標示
—非商業性—相同方式分享」臺灣 3.0 版授權釋出】

※因版權緣故，此開放式課程講義經過頁碼重新編碼及內容刪減，
與上課影片所講述的頁碼和內容不盡相同，懇請了解。

孔子的社會學研究的相關概念或理論

社會學的研究傳統

韋伯《宗教社會學》

主要概念

「卡里斯瑪」(charisma)

宗教傳人與社會階層

宗教社會學

導言

新教研究

《新教倫理與資本主義精神》

《新教教派與資本主義精神》

〔世界宗教的經濟倫理系列〕前言

《儒教》→《儒教與道教》

《問論》〔或譯為《中間考察》〕

《佛教與印度教》

《古代猶太教》

〔未動手的《伊斯蘭教》〕

卡理斯瑪的支配

譯名

德文	英文	康樂譯	林榮遠譯
Charisma	charisma	卡理斯瑪	魅力



字源

康樂譯文	林榮遠譯文
「“卡理斯瑪”，即“天賜恩寵”(Gnadengabe, the gift of grace)，來自早期基督教的辭彙。索姆(Rudolf Sohm)在他有關基督教教權制的研究《教會法》(Kirchenrecht)一書中，首先澄清這	「“魅力”(“天賦特質”)的概念是來自早期基督教的述〔原誤〕語。對於基督教僧侶統治來說，首先是魯道爾夫·索姆的《教會法》一書闡明了這個概念，儘管

<p>個概念的本質，雖然他使用的是另一個名詞。另外一些學者，例如賀爾(K. Holl) 在《狂熱與懺悔》(Enthusiasmus und Bussgewalt, 1898)一書中，曾經討論這個現象的某些重要作用。恩此它並不是個新的東西。」(Weber, 1972: ; 1968: ; 韋伯, 1996 : 8-9)</p>	<p>他不是根據這個術語進行論述。其他一些作者(例如卡爾·霍爾的《狂熱與懺悔的力量》〔1898年版〕)〔曾經〕使某些重要的結論明朗化。因此，這個概念並不新鮮。」(Weber, 1972: ; 1968: ; 韋伯, 1997 : 241-242)</p>
---	---



定義

卡理斯瑪支配

康 樂 譯 文	林 榮 遠 譯 文
<p>「“卡理斯瑪”(Charisma)，這個字眼在此用來表示某種人格特質：某些人因具有這個特質而被認為是超凡的(außeralltäglich; extraordinary)，稟賦著超自然以及超人的，或至少是特殊的力量或品質。這是普通人所不能具有的。他們具有神聖性或至少表率的特性。某些人因具有這些特質而被視為“領袖”(Führer)。在較為原始的社會中，這些特直是來自巫術，如先知、號稱具有一制或律法智慧的人、狩獵活動的領袖及戰爭英雄等。我們應根據什麼倫理學、美學或其他任何的標準來衡量這些特質，都與“卡理斯瑪”的定義無關。最重要的是服從卡理斯瑪支配的人，例如“皈依者”(Anhängern)，她們是如何真誠地看待具有這些特質的領袖人物。」(Weber, 1972: 140; 1968: 241; 韋伯, 1996 : 61-62)</p>	<p>「“魅力”應該叫做一個人的被視為非凡的品質(在預言家身上也好，精通一述的或者精通法學的智者也好，狩獵的首領或者戰爭英雄也好，原先都是被看作受魔力約制的)。因此，他被視為〔天份過人〕，具有超自然的或者超人的，或者特別非凡的、任何其他人無法企及的力量或素質，或者被視為神靈差遣的，或者被視為楷模，因此也被視為“領袖”。當然，至於將如何從任何一種倫理的、美學的或者其他的立場，來“客觀”正確地評判有關的品質，這在概念上完全是無所謂的：唯一的關鍵是這種品質實際上被接受魅力統治的人及“追隨者們”作出何種判斷。」(Weber, 1972: 140; 1968: 241; 韋伯, 1997 : 269)</p>



📖 康樂的譯本斷句是根據英譯本；林榮遠的譯本是貼近韋伯原典文脈來翻譯的。

📖 這裡強調卡理斯瑪不是那些領袖本身的才具，而是在追隨者眼中看到的領

袖才具。

型態

康樂的譯文遵循英譯本，將分類清楚標出；林榮遠譯本貼近原典，並未名是四大類型

一、暴虎之勇(Berserker)／狂暴鬥士

康 樂 譯 文	林 榮 遠 譯 文
「第一種是“暴虎之勇”(Berserker)。有些人曾誤以為這種狂熱是來自藥物的使用。中古拜占庭時期，統治者經常維持一之由具有此種格鬥之勇的卡理斯瑪的人所組成的隊伍，作為統治的武器。」(韋伯，1996：62)	「一個“狂暴鬥士”的魅力(人們對他的魔力的發作，似乎不正確地歸咎於服用某些特定的毒品)，」(韋伯，1997：269)

二、薩滿之魔(Shaman)／薩滿人

康 樂 譯 文	林 榮 遠 譯 文
「第二種是“薩滿之魔”(Shaman)，具有此種魔力的人經常透過癡癩性的舉止墜入昏迷的恍惚忘我狀態。」(韋伯，1996：62)	「一個“薩滿人”的魅力(巫師，)他的瘋癲發作的可能性被視為他可能進入純粹類型的極度興奮狀態的先決條件，」(韋伯，1997：269)

三、非常靈巧聰明的騙子—摩門教的創始人

康 樂 譯 文	林 榮 遠 譯 文
「第三種型態的代表者是摩門教(Mormonism)的創立者史密斯(Joseph Smith)。此人是一個非常靈巧聰明的騙子(雖然這一點我們並不能完全確定)。」(韋伯，1996：62-63)	「或者諸如“摩門教”的創始人的魅力(他也許確實是一個詭計多端的詐騙典型，但是不能十分肯定)，」(韋伯，1997：269)

四、文人型(litterateur)／文人墨客

康 樂 譯 文	林 榮 遠 譯 文

<p>「最後是文人型(litterateur)，如埃斯納(Kurt Eisner)他幾乎為自己成功的煽動技巧所淹沒。」(韋伯，1996：63)</p>	<p>「或者一位諸如庫爾特·埃斯納爾現身於自己的蠱惑人心成就的文人墨客的魅力，等等，」(韋伯，1997：269)</p>
---	--

特性

一、被支配者的承認

康樂譯文	林榮遠譯文
<p>「被支配者對卡理斯瑪之承認與否，是卡理斯瑪是否妥當的決定性因素。此種承認是有被支配者自由給予，並須由具體事實一起出通常是一項奇蹟一來保證。此種承認乃是對某些啟示，對英雄崇拜、對領袖絕對信任的完全獻身。然而當卡理斯瑪真正存在時，正當性就不再以此種承認為基礎。這時正當性的基礎再予以下的觀念：人民將承認卡理斯瑪的真實性及聽從其召命(Berufung)而行動，當成是自己的職責。由心理層面而言，這項“承認”是個人對擁有這些特質者的完全效忠和獻身。它來自狂熱、絕望或希望。」(韋伯，1996：63)</p>	<p>「關於魅力的適用是由被統治者承認決定的，這種承認是由實際的考驗—原先總是由奇蹟—保障的，自由的，產生於獻身於默示、對英雄的崇拜和對領袖的信賴。然而，承認（在先天魅力的情況下）不是合法性的原因，而是依據使命和實際考驗被召喚承認這種品質的人的義務。從心理學上講，這種“承認”是一種產生於激情或者困頓和希望的信仰上的、純屬個人的獻身精神。」(韋伯，1997：269-270)</p>

二、長久無法讓追隨者受益，領袖則喪失卡理斯瑪

康樂譯文	林榮遠譯文
<p>「如果領袖在很長一段時間中無法創造奇蹟和成功；如果神或魔性及英雄性的力量似乎拋棄了領袖；最重要的，如果領袖無法繼續使跟隨者受益，他的卡理斯瑪支配很可能因此喪失。這是“君權神授”的真正意</p>	<p>「倘若實際考驗不能維持持久，則表明受魅力的恩寵者被他的上帝所遺棄，或者喪失他的魔力或英雄的力量，倘若他長久未能取得成就，尤其是倘若他的領導沒有帶給被統治者以幸福安康，那麼他的魅力型權威的機會就會消失。這就是“神的恩賜”的魅</p>

義。」(韋伯, 1996: 64)

力原先的意義。」(韋伯, 1997: 270)

三、卡理斯瑪共同體及其管理幹部



康 樂 譯 文	林 榮 遠 譯 文
<p>「一個臣服於卡理斯瑪的支配團體，我們稱之為“卡理斯瑪共同體”(Gemeinde)，以情感性的“共同體關係”(Vergemeinschaftung)為基礎。一個卡理斯瑪領袖的管理幹部並非“官員”，他們也絕少具有技術上的訓練。這些幹部的甄選，並不以社會地位為依據，也不從家族內或私人的隸屬關係來決定，其基礎在於管理幹部本身的卡理斯瑪稟賦。“先知”有其“使徒”；“軍閥”有其“侍衛”；“領袖”則有其“心腹”(Vertrauensmänner)。無所謂“認命”或“解職”。行政官職不是一項終身事業，也沒有“升遷”這類事。其中只有領袖對追隨者的召喚，而其甄選的基礎是後者的卡理斯瑪資格。其中沒有“階層系統”。只有領袖對一般事務或個別事件的干預，當領袖認為其追隨者的卡理斯瑪不足以完成某項任務時。其中沒有明確的“權責”；也沒有因社會地位而享有政治權力。卡理斯瑪權力及個人的“使命”，當然也有可能受地域或功能性的限制。可是卻沒有“薪資”或“俸祿”這類東西。</p> <p>門徒或追隨者傾向於靠志願的奉獻為生，與其支配者形成一種共產主義式的關係。其中沒有行政組織(“機關”)的存在，只有許多支配者的代理人。他們的卡理斯瑪支配若非由支配者提供，即是自己擁有某種程度的卡理斯瑪。其中沒有正式的規則，或抽象的法律原則，因此也沒有任何</p>	<p>「社區統治團體是一種感情的共同體化。魅力型統治者的行政管理班子並非“官員”，至少不是在專業業務上訓練有素的官員。它既不是按等級觀點，也不是按對家族或個人依賴的觀點選擇的，而是按照魅力的品質選擇的：與“預言家”相適應的是“信徒”，與“好戰的王侯”相適應的是“扈從”，與“領袖”相適應的，從根本上說是“親信”。既沒有“任命”或“罷免”，也不存在著“資歷”和“遷升”，而是僅僅在被召喚者的魅力資格基礎上，依照領袖的直覺加以召喚。不存在著“等級制度”，而是在行政管理班子對於某一項任務，也可能是對某一種祈求，普遍的或者在個別情況下產生的魅力不能勝任愉快時，只有領袖進行干預。沒有“職務轄區”和“權限”，不過也沒有通過“特權”占有官職的權力，而且僅僅(可能)存在著魅力和“使命”的地區的或事務的界線。沒有“薪金”，也沒有“俸祿”，而是信徒和扈從們(主要)與統治者一起，(依靠資助獲得的物資，生活在仁愛和伙伴的共產制度之中。沒有固定的“機構”，而是僅僅從魅力上講，在統治者委託以及在自己魅力的範圍內，有受指派的使者。沒有規章，沒有抽象的法律原則，沒有以法律原則為取向的尋找合理的律例，沒有以傳統的先例為取向的司法判例和司法判決，而是再形式上根據具體案例，現實地創造法</p>

以此為取向的理性的判決過程，同樣的也沒有導向判決先例的“睿智”。具體的判決因個別案例而有所不同，並且被視為神聖的判決或啟示。由實質的觀點而言，每一個卡理斯瑪支配都必須訴諸如下的訓示：『法書上如是說，...可是我告訴你們...』。每一個真正的先知，正如每一個軍事領袖，以及卡理斯瑪領袖，都訓示、創造或要求新的義務，其所憑藉的，典型而言是啟示、神諭、靈感或其意志—這些通常為宗教、軍事或政治團體的成員所承認。因後者亦來自相同的背景，承認是一種義務。當這種支配和其他同類的支配發生衝突和競爭時，唯一的解決方式是領袖之間魔法或武力的競爭，原則上只能有一方式對的，另一方則必須因錯誤而受罰。』(韋伯, 1996: 65-66)

律，原先只有神的宣判和漢示是決定性的。然而在實質上，對於一切先天魅力型的統治，這個原則是適用的：“已有明文規定，—但是我告訴你們”；先天的預言家也好，先天的好戰王侯也好，以及任何先天的領袖也好，都會宣告、創立和要求新的規定，—在魅力的原來的意義上：依據默示、神諭、靈感或者依據具體的創造意志，這種意志由於它的淵源被信仰共同體、軍隊共同體、黨派共同體或其他共同體所承認。承認是義不容辭的。一旦另一個人的競爭性指令與原來的指令相對立，並要求他的魅力的適用，就存在著領袖的鬥爭，而這種鬥爭最終只能通過巫術手段或者共同體的（義不容辭的）承認才能解決，在鬥爭中，必然在一方只有正義，而在另一方僅僅負有罪惡義務的不義下，能夠發揮作用。(韋伯, 1997: 270-271)

卡理斯瑪支配和傳統型及理性型的差別：理性與非理性



康 樂 譯 文	林 榮 遠 譯 文
<p>「由於卡理斯瑪支配是“超凡的”(Außeralltägliche)，因此他與理性的、特別是官僚型的支配呈尖銳的對立。他也和傳統型支配對立，不論是家長制、家產制、或身分制的，以上諸種支配皆屬日常的支配形式，卡理斯瑪支配則與此完全相反。官僚之配受到理智可解之規則的限制，再這層意義上，官僚支配特別理性；而卡理斯瑪支配也再這層意義上特別非理性，因他不受任何規則的限制。傳統型支配則受到前代所流傳下來的先例拘束，再這種意義上，傳統型支配也受到規則的</p>	<p>「魅力型的統治作為非凡的統治，既與合理的尤其是官僚體制的統治，也與傳統型的，尤其是家長制的和世襲制的或等級的統治，形成尖銳的對立。這後兩種是統治的具體的、平凡的形式，—(先天)魅力型統治尤其與之完全相反。官僚體制的統治在受可以作推理分析的規則約束的意義上，特別合理，而魅力型的統治在毫無規則的意義上，特別不合理。傳統型的統治受以往的先例的約束，並且在這一點上同樣是以規則為取向的，而魅力型的統</p>

<p>限制。可是卡理斯瑪支配在其所宣示的領域中，根本氣絕傳統。因此在這層意義上，卡理斯瑪支配在是一種特別革命性的力量。它不承認基於財富而佔有的權力地位，不論是領袖個人或享有社會特權的團體。權力正當性的唯一基礎是個人的卡理斯瑪，有要其存在受到證實；亦即，只要它能被承認，只要跟隨者及信徒卡理斯瑪式的證明他們的“足堪重任”。」（韋伯，1996：65-66）</p>	<p>治(在其領域內)推翻歷史，而且在這個意義上是特別革命的。魅力型的統治不懂得按貨物占有方式，占有統治權，即沒有讓統治者占有，也沒有讓等級權力占有。而是只要個人的魅力根據實際的考驗“適用”，也就是說，得到承認，它就是合法的，而且只有在他的魅力經受實際考驗的時間內，其親信，信徒和扈從才〔是〕可資利用的“。”（韋伯，1997：271-272）</p>
--	---

四、純粹的卡理斯瑪支配和經濟考慮無關



康 樂 譯 文	林 榮 遠 譯 文
<p>「純粹的卡理斯瑪與經濟考慮尤其無關。當卡理斯瑪存在時，它構成一項“召喚”(Beruf)。一項“使命”(Sendung, mission)，或一項宗教性的“任務”(Aufgabe)。對於利用神賜稟賦(恩寵，Gnadengaben)，以取得經濟收入，卡理斯瑪支配輕視並譴責這種做法。當然這只是一個理想，而非一個事實。卡理斯瑪並不必然永遠棄絕財富或經濟收入。有些先知在某些情況下並不如此。戰爭英雄及其追隨者熱切地尋求戰利品；民選的統治者及政黨的卡理斯瑪領袖也需要權力的物質手段。前者尤其需要戰利品來展示其權威，誇耀其尊榮。卡理斯瑪支配，尤其是真正的純粹類型，所清世的指示如傳統型支配中日常的經濟運作，以及由持續性的經濟活動中取得固定的“收入”。卡理斯瑪支配依賴自願的奉獻來維持，如大規模的獻金、捐款、賄賂及謝禮，或是募捐。卡理斯瑪支配用以供給其所需要的、典型的物質來源是“戰</p>	<p>「純粹的魅力對經濟尤其陌生。在它出現的地方，就創造一種在著重強調意義上的“天職”，作為“使命”或者內在的“本分”，在純粹的類型下，它鄙夷和譴責在經濟上利用施捨作為收入來源——誠然，這勿寧說往往是一種要求，而不是實際情況。魅力型統治並不總是放棄財富和獲利，像在有些情況下(下文馬上談到)，預言家及其信徒們所做的那樣。戰爭英雄及其扈從們尋求擄掠品，平民表決的統治者或者魅力型黨派的領袖尋求她們權力的物質手段，此外，前者還尋求他的統治的物質上的輝煌，以鞏固它的統治威望。他們大家所比一的一只要存在著先天魅力的類型一，是傳統的或者合理的日常經濟，是通過有的放矢的、持續的經濟活動去獲得正常的“收入”。一方面是依靠資助——大規模資助（禮品、捐贈、賄賂、大贈款）——或者依靠托鉢乞討來供應生活，另一方面是擄掠物，暴力榨取或者(形式上)</p>

<p>利品”及沒收物，不論是以武力或其他方式獲得。由理性的經濟觀點來看，卡理斯瑪支配滿足其物質需要的方式正式典型的反經濟的力量。它拒絕與例行的日常生活世界有任何關聯。它只能以全然的冷漠容許毫無規律、毫無制度的掠奪行為—換言之，「拿了就走」。以“坐食者的生活”方式來解除經濟負擔，對某些團體而言，可以是卡理斯瑪生活方式的經濟基礎。可是對於典型的卡理斯瑪式的“革命份子”而言，這到底並不常見。」(韋伯，1996：67)</p>	<p>和平的詭詐，這兩者都是魅力型統治需求滿足的典型形式。從一種合理的經濟角度看，它是一種“非經濟性”的典型政權。因為他拒絕任何捲入平凡的日常生活。它只能在所謂“順手牽羊”地獲得不穩定的偶然收益，而且內心極為漠然是之。領取息金作為擺脫經濟困頓的形式，對於魅力型統治的有些方式來說，可能是其生存的經濟基礎。然而對於一般的魅力型的“革命者”來說，這往往是不適用的。」(韋伯，1997：272)</p>
--	--

五、理性由外部造成影響，卡理斯瑪由內部改變人；傳統型和卡理斯瑪型皆是

先理性的 

康 樂 譯 文	林 榮 遠 譯 文
<p>「在傳統型支配的鼎盛時期，卡理斯瑪乃是一個偉大的革命力量，“理性”是另一個革命力量。後者。由外部造成影響，它改變人們生活的情境及難題，終至而改變了人類對其生活及其難題的整個態度。它賦予個人以智性。而卡理斯瑪，由於人們的苦難、衝突或狂熱，卻可能在主觀上或從內部改變人的心理取向。它可能因此導致人在基本的態度及行為方向上的激烈變動，使人們對“世界”種種不同的難題有著全新的心理取向。在先理性時期中，人們的行為取向幾乎全由傳統和卡理斯瑪決定。」(韋伯，1996：69)</p>	<p>「在受傳統束縛的時代，“魅力”是巨大的革命力量。“理性”同樣也是革命的力量，它或者恰好從外在發揮作用，即通過改變生活環境和生活問題，因而也改變對生活環境和生活問題的態度，與理性有所區別，魅力可能是一種發自內心的改造，改造產生於困頓或者熱情，對一切具體的生活方式以及對整個“世間”的種種態度，都獲得嶄新的取向，在這種情況下，它意味著改變最重要的思想和行動的方向。在前理性主義時代，幾乎整個行為的取項都被傳統和魅力瓜分殆盡。」(韋伯，1997：273-274)</p>

卡理斯瑪的例行化〔林榮遠譯為「魅力的平凡化」〕

卡理斯瑪型支配只出現在初始階段 

康 樂 譯 文	林 榮 遠 譯 文
<p>「如果卡理斯瑪支配希望維持一個持久性的關係，一個由門徒、戰士或跟隨者組成的“共同體”，或一個政治性的教權制團體，而不只是一個過渡中的現象，那麼，卡理斯瑪支配的基本特質必須加以改變，我們可以肯定地說：卡理斯瑪支配只能存在於初始階段(in statu nascendi)，它無法長久穩定。它終究會被傳統化或法制化，或兩者的連結所轉化，以下是幾個引發這項改變的動因：</p> <p>(a) 維持追隨者的精神力量和物質利益，同時使共同體不斷地再生；</p> <p>(b) 為了強化管理幹部——追隨者、門徒、黨工或其他人——之間的關係所需的、更強的精神力量和物質利益。」(韋伯，1996：71)</p>	<p>「然而，如果這種關係不再純屬短暫的，而是具有持久關係的性質：教友或者戰士或者信徒們的“社團”，或者政黨團體，或者政治的或僧侶統治的團體，那麼魅力型的統治就僅僅存在於純粹理想類型的起源狀態之中，這必然會大大改變它的性質：他將傳統化或者合理化(合法化)，或者在不同的方面，二者兼而有之。推動事態如此發展，有如下的動機：</p> <p>甲、 追隨者在思想上和物質上，對共同體的長久存在和不斷獲得更新感興趣；</p> <p>乙、 行政管理班子即追隨者，信徒或黨派的親信等等，在思想上和物質上對下述情況有更強烈的興趣：</p> <p>i. 繼續保持關係的存在；</p> <p>ii. 把關係繼續保持到這樣的程度，使自己的地位在思想和物質上建立在持久的、日常的基礎之上：在外在方面，建立家庭生活，或者建立心滿意足的生活，取代遁世的、對家庭和經濟陌生的“使命”。」(韋伯，1997：274)</p>

卡理斯瑪領袖消逝後的繼承方式

一、尋找一位人格特質合乎該支配位置的新的卡理斯瑪領袖(韋伯，1996：72)

- 二、以神意來選擇新領導者，如：神諭、抽籤、神示或其他技巧(韋伯，1996：73)
- 三、由原來的卡理斯瑪領袖指定繼承人，並由其追隨者加以承認(韋伯，1996：74)
- 四、由具有卡理斯瑪特質的管理幹部推舉繼承者，並由共同體加以承認(韋伯，1996：74)
- 五、卡理斯瑪可以透過血緣而繼承〔世襲性卡理斯瑪〕(韋伯，1996：75)
- 六、卡理斯瑪可以透過某種儀式，由持有者傳給另外一個人，或可以用某種儀式在一個人身上創造出來〔職位性卡理斯瑪〕(韋伯，1996：70)



卡理斯瑪支配例行化在追隨者或門徒權力及經濟利益的佔有，以及甄選新進人員規定方面的展現

- 一、甄選人員的基礎原本可能是基於個人的卡理斯瑪，然而，隨著例行化的過程，追隨者或門徒可能建立某些甄選人員的規範，特別是在訓練及資格檢定方面。卡理斯瑪只能“喚起”(geweckt)或“試煉”(erprobt)，而不能“學習”(erlernt)或“教導”(eingepägt)。(韋伯，1996：79)
- 二、卡理斯瑪規範(在世襲的卡理斯瑪基礎上)很容易轉變成界定傳統的、身分地位的規範(韋伯，1996：80)
- 三、管理幹部可能為其成員尋求、創設或佔有個人性的職位，並且享有相應的經濟利益。在這種情況下，傳統化或法制化的不同趨勢，可能發展出(a)俸祿、(b)官職、(c)采邑等。第一種情況將導致給俸組織。第二種情況將導致家產制或官僚體系。第三種情況則是封建制度。(韋伯，1996：81)



卡理斯瑪與經濟的關係



康樂譯文	林榮遠譯文
「由每一重要層面來看，卡理斯	「在很重要的方面，魅力的平凡

瑪例行化的過程都是對經濟條件的適應。因為經濟乃是日常生活中最主要的、綿綿不息的運作力量。因此經濟條件扮演著一個領導變動的角色，而不只是一個函數。由個人卡理斯瑪至世襲卡理斯瑪或職位卡理斯瑪的過渡，在很大程度上乃是一項手段，**正當化**了對經濟財貨既有的或新獲得的控制權。」(韋伯，1996：87)

化是與適應經濟作為持續發揮作用的日常力量的條件相一致的。在這當中，經濟是主導的，而不是被引導的。在這裡，繼承的或者職務的魅力的改變，在很大程度上是作為服務於現存的或者徵得到的支配權力的**合法化**的手段。」(韋伯，1997：282-283)

Randall Collins的《哲學的社會學》(Sociology of Philosophies)

常見的立場

- 1 思想產生思想 (ideas beget ideas)
- 2 個人產生思想 (individuals beget ideas)
 - 哲學史上個個人其實都存在於下面三種情況中：
 - 1) 團體的歷史 (history of groups) 經常往來的對象
 - 2) 世代網絡 (intergeneration networks) 師承關係
 - 3) 結構對手 (structural rivalry)
- 3 文化自我生產 (culture begets itself)
- 4 萬物遷流，解釋性的概念很難具體 (everything is fluid; it is impossible to fix any contours or sharpen any explanatory concepts)

Maurice Halbwachs 的《記憶的社會架構》(Les Cadres Sociaux de la Mémoire)

集體記憶和記憶的社會框架

「就在這種意義之下，有一種集體記憶(collective memory)和記憶的社會框架(social frameworks of memory)；這要看我們個別的思想受到這些框架以及參與到記憶的程度，才會有回憶的行為(act of recollection)。」(Halbwachs,

1992: 38；哈布瓦赫，2002：69)



在下一頁，哈布瓦赫又用了「記憶的集體框架」(collective framework of memory)一詞，可以推知「集體的」和「社會的」兩詞在哈布瓦赫是通用

的。他的目的要建立一個「社會學的記憶理論」(sociological theory of memory) (Halbwachs, 1992: 40)。



🔗 哈布瓦赫對這幾個名詞都沒有清楚的界定，都當成是「想當然耳」的方式來使用。

過往是根據當前的需要而被建構的

「在夢境之外，我們有必要指出：在現實中，過往並不如實地反復出現，而且也在在顯示：過往並不是被保存下來的，而是以現在為基礎而建構而成的。」

(Halbwachs, 1992: 39-40；哈布瓦赫，2002：70-71)



記憶的集體框架並不是集個別記憶之大成

「此外，我們也必須指出：記憶的集體框架並不是集個別記憶的大成而建構的；它們也不是徒具形式而要靠別處的記憶來填補。相反的，集體的框架正是集體記憶所使用的工具，以建構過往的形象，以便配合每個時代社會上的主流思潮。」

(Halbwachs, 1992: 40；哈布瓦赫，2002：71)



重要關係人與回憶

「如果我們仔細回想我們對於事物的記憶，我們一定會發現：當我們的父母、朋友，或是其他人幫助我們回憶時，我們就會想起大部分的回憶。」(Halbwachs,

1992: 38；哈布瓦赫，2002：68)



記憶與所屬團體

「我們可以說個人的記憶是受限於他所屬的團體的觀點，但是我們也可以肯定：團體的記憶實現或是展現在個人記憶。」(Halbwachs, 1992: 40；哈布瓦赫，2002：

71)



🔗 哈布瓦赫在書中所舉出的三種團體分別是：家庭、宗教和社會階級。這三種團體都影響到所屬成員的記憶。

「人們撇開了生活在其中的社會所決定以及擷取記憶的框架，記憶就是不可能之事。」(Halbwachs, 1992: 43；哈布瓦赫，2002：76) 

夢境不受社會約束

「並不是在記憶中，而是在夢境中，思想才最遠離社會。」(Halbwachs, 1992: 42；哈布瓦赫，2002：74) 

「夢境只仰賴自身，而我們的記憶卻仰賴我們同伴的記憶，以及社會記憶的大框架。」(Halbwachs, 1992: 42；哈布瓦赫，2002：75) 

語言與記憶

比較夢境和失語症(aphasia)的人的記憶

「口頭傳統同時構成了最基礎的以及最穩定的集體記憶的框架。不過，這個框架是相當鬆動的，因為它並沒有包括稍微複雜的要素，也因為它只包括了我們再現(representation)中孤立的細節以及不連續的要素。」(Halbwachs, 1992: 45)



過往的重構(reconstruction of the past)

重讀童年讀物的經驗

過往的思戀〔往日情懷〕 (nostalgia for the past) (Halbwachs, 1992:49) 

現在社會和過往社會的記憶

「現在社會和我們思想所沉浸其中的社會有哪些主要的差異？首先，後者並不對我們有壓迫，我們可以自由自在，隨心所欲。我們可以自由地從過去時段

中隨心所欲選取其中一段沉浸其中...而現在社會我們佔據的一個特定的位置，而且受到聯帶的限制，記憶早成我們的假象，以為我們生活其中的團體不會囚梏我們，可是只要我們接受這種團體，就逃不過他們的囚梏。」(Halbwachs, 1992:

50) 

我們對於過往的記憶往往是不完整也不完美的。(Halbwachs, 1992: 50) 

「我相信：心靈所建構的記憶是受到社會的壓力。」(Halbwachs, 1992: 51) 

記憶的定位 (localization)

「近期的記憶之所以相連並不是因為它們在時間上相近，而是因為它們同屬於一個團體的整體思想，這個團體是我們當時有關係的團體，或者我們在前幾天有過關係的團體。要喚起這些記憶，我們必須站在這個團體的立場，採納它的利益，並且遵循這樣的反思傾向。我們在企圖定位古早記憶的時候，就是喚起

這樣個過程。」(Halbwachs, 1992: 53) 

「一個人不能不加以討論就思索自己過去的事情。但是討論某事，就是要將我們的意見的單一思想體系和我們所屬圈圈的意見的思想體系作連結。」

(Halbwachs, 1992: 53) 

個人記憶和團體記憶

「的確，一個人的記憶能力和別人的不同，會因氣質和生活環境而異。但是個別的記憶仍然是團體記憶的一個部分或是面向，因為每一種印象和事實，縱使是一個人所特有的，只要加以思索就會留下長遠的記憶，和社會環境而來的思

想有關。」(Halbwachs, 1992: 53) 

家庭與集體記憶

「縱使家庭成員住在附近，特別是在分隔遠處居住時更為明顯，每一位家庭成員以自己的方式記憶家庭共同的往事。」(Halbwachs, 1992: 54) 

宗教與集體記憶

「每一個宗教都是一種符象形式顯示了種族和部落遷徙和融合的歷史、重大事件、戰爭、體制、發現，以及改革的歷史，我們都可以再每個社會的起源之處找到這樣的慣行實作。」(Halbwachs, 1992: 84) 

基督宗教和猶太教的斷裂和連續

「基督宗教的創始人(特別是聖保祿 St. Paul)，為了表示基督宗教理論的原創性，就拿它和傳統的猶太教相對立。」(Halbwachs, 1992: 85) 

「基督宗教實際上首先是一種道德革命的表現，這是一個歷史事件，它是一種精神內容勝過形式主義崇拜的宗教，同時它還是一個普是宗教，而不是一個只侷限在某一種族和國族的狹隘的國族主義宗教。」(Halbwachs, 1992: 86) 

「基督宗教若是沒有表示自己再某種意義上是希伯來宗教的延續的話，它本身是否可以稱為是一個宗教就頗值得懷疑。」(Halbwachs, 1992: 87) 

「此外，基督宗教的創始人很認真地將舊約的預言和基督生活的言行舉止細節做了很多的結合呼應，以證成這些預言的靈驗。」(Halbwachs, 1992: 87) 

基督宗教的崇拜與基督的生活

「假如我們調查一下基督宗教崇拜的不同組成要素，我們會發現到：每一項要素主要都是用來紀念基督生活的某一時期或是某一事件。」(Halbwachs, 1992:

88) 

「整個基督宗教的理論都是以一個故事為基礎，而且幾乎等同於那個故事。假如說古代異教徒無法獲的救贖，那是因為基督宗教史上的事件都還沒有發生；相對於猶太人，異教徒無法知道預言中所宣告的那些還沒有到來的事件。猶太人預知了彌賽亞的降臨；耶穌的門徒見證了他的生平、死亡，以及復活；所有代代相傳的基督徒都熟悉這些事件的傳統。因為基督還沒再度降臨到人間，因此基督宗教的整個本質都在於紀念他的生平和教誨。」(Halbwachs, 1992: 88)



佛教以道德教誨為主，不紀念個人言行

「假如一個宗教比較重要的是創始人所建立的道德教訓，他們所建立的真理本質上就比較沒有時間上的問題，建立這些道德教誨的個人的形象和紀念也會被

當成背景。佛教無疑地就是這樣。」(Halbwachs, 1992: 88-89) 

☪ 這一段話哈布瓦赫並沒有特別註明引用的對象。

☪ 哈布瓦赫在本書中所引用的佛教參考書是法國社會學家 E. Durkheim 所寫的《宗教生活的基本形式》，以及德國著名佛教學者 H. Oldenberg 的《佛陀生平與學說與評論》的法譯本。

佛陀

「『佛教實際上是由救贖的觀念所主導的，而且救贖是假定當人知道正確的知識並且加以實踐的時候才能獲得。確實來說，如果在佛陀沒有得道，並且加以傳揚之前，人們是不可能獲得這樣的道，不過，道一旦傳開，佛陀的任務也就完成了。從此刻起，他再也不是宗教生活的必須要素。』也正因此，佛陀不可能是神。『因為神畢竟是超越生命體之上的，也是人門人們所必須考慮和仰賴

的，他已經進入涅槃；他再也不能影響人間事。』」(Halbwachs, 1992: 89) 

☪ 哈布瓦赫在第一段引文的結尾並未註明出處。到了第二段引文，則引證 Durkheim 的《宗教生活的基本形式》第 44 頁。

「佛陀既不是中保(mediator)，也不是救主(savior)。」(Halbwachs, 1992: 89) 

📖德國社會學家 Max Weber 在〈世界宗教的經濟倫理〉系列的導言中，曾經區分兩種宗教預言：「以身作則型」(exemplary)和「替天行道型」(emissary)。前者是「透過以身作則展現出救贖之道，通常是透過沉思冥想的修行或是冷靜狂喜的生活(apathectic-ecstatic life)」。後者是「以神的名義要求世界照著旨意而行。這些要求當然都是合於倫理的，而且也經常具有主動制慾的特性。」(Weber, 1946: 285)。 

📖從 Weber 的分類來看，耶穌符合「替天行道型」，佛陀適合「以身作則型」。

基督

「基督宗教的情況〔和佛教〕不同。在這哩，基督不僅是個『知者』，或是聖哲；他還是神。他不僅限於對我們指出救贖之道；而且如果沒有這位神的介入和靈驗的行動，基督徒是不可能得到救贖的。在他死後和復活之後，基督也沒有和人失去聯繫，而人們仍然是活在他的教會懷抱之中。在崇拜的典禮之中，他是不缺席的；每項祈禱和崇拜的行為都是為了接觸他。他犧牲了他的身和血並不只是發生在某個時間點上。每次信徒聚在一起享用聖餐(the Eucharist)的時候，就再次和基督重新融為一體。還有，連續的犧牲—在不同時間和不同地點所慶祝的—都是同一種犧牲。」(Halbwachs, 1992: 90) 

「基督宗教的真理並不是基督售予人類之後就可以透過沉思冥想而掌握其中的意義。相反的，啟示是不段更新的；或者說，是不段持續的，因為人類需要被神不斷的啟蒙，以便了解他們。」(Halbwachs, 1992: 90) 

📖本段最後英譯本作「他們」(them)，好像是在指「人類」而不是「神」，因為前者他用的是多數，後者用的是單數。可是從上下文來看，人類要了解的應該是神的旨意，而不是其他人。

「在基督教時期的第一個世紀就已經建立了教義(dogma)和儀式(rite)的主要方向。這些也成為以後其他教義和儀式所要參考的原初架構。」(Halbwachs, 1992:

91) 

基督宗教和猶太教的異同(Halbwachs, 1992: 96) 

基督宗教和猶太教都採用舊約
基督宗教的制度和猶太教的教堂多所類似
崇拜儀式類似

基督宗教消除了猶太教的部分

割禮

儀式禁令：和現在無關的過時記憶

耶穌基督不在只是一位猶太先知而變成全人類的彌賽亞

基督宗教強化的部分

聖餐禮

精神鍛鍊

神職人員(priest)和平信徒(lay person)的區分(Halbwachs, 1992: 97) 

第一世紀時這種區分還沒這麼重要

第三世紀末才開始有教會守貞制度(ecclesiastical celibacy)，在此以前，宗教記憶活在所有信徒之間，並且以法律的形式成為整個社會的集體記憶(Halbwachs, 1992： 98)

教條派信徒(dogmatic)和神秘派信徒(mystic) 

教條派信徒主要從外在找尋基督宗教的意義，根據的是教父、教宗和宗教會議的決定和詮釋

強調神職人員的權威

強調服從基督的教誨，而不在於重新活出過往

神秘派信徒主要從內心之光發現文本和儀式的意義

強調和神聖來源有更親密地接觸

神秘派信徒的生活都是在模仿耶穌基督

重視早期教會的個人靈感，比較忽略教會的教條
雖然可能逃脫正式教會的壓力，可是卻深受其時代和社會環境的影響
他們希望透過回歸到基督宗教的源頭，來複製早期基督宗教社群的生活

儀式和信仰(Halbwachs, 1992：116-119)



在一開始的時候，儀式是配合紀念宗教記憶的需要；早期的信徒在紀念之餘仍然了解儀式的意義，也就是說他們直接參與了他們所製造的事件，此時儀式和信仰是合而為一，相互輝映的。

在一段混亂未決的時間之後，教會的權威也建立了正典文獻的清單，這些是不可加多也不可減少的。

當形式或是公式的意義逐漸被淡忘，它們就需要被解釋—而這正是教條誕生的時候。(Halbwachs, 1992：116-119)

教會從現在重建過去

「〔教會〕是不是保存過去，而是加以重建，它根據的是過去所遺留下來的物質遺跡、儀式、經典和傳統，並且輔以最近心理和社會的資料，換

句話說，就是現在。」(Halbwachs, 1992：119)



社會階級與集體記憶

貴族的集體回憶

工匠和商人的集體回憶

資產階級的集體回憶

結論

「忘記是因為集體記憶架構的消失，或是部份消失，因為我們的注意焦點已經不在放在它們身上，或是因為焦點放再別的地方(注意力分散往往只是努力注意的結果，而忘記往往是注意力分散的產物)。但是忘記，或是某些回憶的扭曲，也可以解釋成是一個時段到另一個時段集體記憶架構的轉換。」(Halbwachs,

1992: 172) 

「個人只有在仰賴記憶的社會架構之下才能產生回憶。換句話說，組成社會的不同團體都能夠在每個瞬間重建他們的過去。但是，也正如我們所看到的，它們最常見的是透過重建過去而對過去加以歪曲。」(Halbwachs, 1992: 182) 

「很長一段時間沒有想過的回憶會一成不變的加以複製。但是，一旦有了反省，我們就不會讓過去重現，我們會歪曲過去，因為我們希望能造成更多的一貫性。因此要在眾多記憶庫中精挑細選，消除某些，並且根據我們當下的想法而重新調整某些。就這樣做了許多修改。」(Halbwachs, 1992: 183) 

「社會能夠存活的條件是因為它的制度都以潛在的集體信念為基礎。」
(Halbwachs, 1992: 187) 

「不論其起源如何，社會信念都具有雙重特性。它們是集體傳統或是集體回憶(recollection)，但是它們同時也是從現在的知識所產生的想法或慣例。」
(Halbwachs, 1992: 188) 

「沒有社會思想不是同時也是社會記憶的。」(Halbwachs, 1992: 188) 
 這種雙重否定的說法，其實就是表明：社會思想都是社會記憶。

「一旦一個人或是一件歷史事實滲透到〔社會〕記憶中，它就會轉換成一種教誨、一種觀念，或是一種符象，而且具有意義。它就變成社會思想體系中的一項要素。這就是傳統可以和現代思想可以同時並存。在現實生活中，現代思想同時也是傳統，而且，兩者都指涉同樣的時間，以及同樣有權利以過去或最近

的社會生活當成是它們的起始點。」(Halbwachs, 1992: 188)



「就像羅馬帝國的萬神廟庇祐所有的教派一樣—如果那些真的可以稱之為教派的話—社會也允許各種傳統(甚至是最近的传统)，假定它們真的都是傳統。同樣的，社會承認所有的思想(就算是最古早的)，假定它們都是思想，也就是說，它們在思想中有個位置，而且它們仍然使現代人對它們感興趣養要去了解

它們。」(Halbwachs, 1992: 188-199)



「由上面的說法，我們可以推論：社會思想主要是一種記憶，而其內容就僅僅是集體回憶或是記憶(collective recollections or remembrances)。但是我們也可以推論：在其中，只有那些能在每個時代的社會中存活的，透過現代架構的運作，

才有重建的能力。」(Halbwachs, 1992: 189)



Eviatar Zerubavel 的《時間地圖》(Time Maps)

名稱

過往的社會心理地誌 (sociomental topography of the past) (Zerubavel, 2003:

1)



過往的社會形塑 (social shape of the past)

集體記憶 (collective memory)

關注的重點不在於歷史上到底發生了甚麼事，而在於我們是怎樣記憶

(remember)的 (Zerubavel, 2003: 2)



整個社群的記憶，而不是個人的記憶 (Zerubavel, 2003: 2)



記憶之戰 (mnemonic battles) (Zerubavel, 2003: 2)



記憶社群 (mnemonic community) (Zerubavel, 2003: 4)



記憶同步化 (mnemonic synchronization) (Zerubavel, 2003: 4)



記憶傳統 (mnemonic tradition) (Zerubavel, 2003: 4)



記憶遞移 (mnemonic transitivity) (Zerubavel, 2003: 6)



過往的社會形塑

情節線(plotline)和敘事

「人類記憶最顯著的特徵之一就是我們有能力將本來沒有甚麼結構的一連串事件在思想上轉化成看起來連貫的歷史敘事(historical narratives)。我們通常將過去的事件看成是一個故事的幾個篇章，而且基本上是這些『故事』使得這些事件具有歷史意義。因此，當我們撰寫履歷表時，我們通常嘗試將我們早期的經驗和成就當成是我們現在所作所為的前兆。」

(Zerubavel, 2003: 13)



進步

衰亡

時間的曲折 (zigzag in time)：重大轉折

從興盛到衰亡

從衰亡到興盛

階梯和樹

單線的敘事 (unilinear narratives)

演化的敘事 (evolutionary narratives)

樹狀圖 (cladogram)

多線的敘述 (multilinear narratives)

向前發展

圓圈和押韻

循環發展

歷史押韻 (historical rhyming)

似曾相似 (déjà-vu)

重複的敘事 (recurrence narratives)

記憶的類型化 (mnemonic typification)

誤將一個特別的歷史人物或事件當成另一個

山岳和深谷

「歷史焦點的規範」(norms of historical focusing)

「多事之秋」

「呈平之世」

神聖時期 (sacred periods)

儀式紀念 (ritual commemoration)

連奏(legato)和斷奏(staccato)

前後接續的進展

前後斷裂的進展

歷史連續性

現在和過去並不是可以完全區分的實體

同地

遺址(relic)和紀念品(memorabilia)

模仿和複製

“同”時

歷史類比

敘述的連續性

先祖和後世

朝代和種系(pedigree)

同宗

後世的社會組織

「人類大家庭」(Family of Man)

猿猴和葡萄

語言與宗族

歷史不連續性

過往的社會標點(social punctuation)

同化與分化

歷史與史前

歷史不連續性的社會建構

起源

起源迷思 (origin myth)

古代

始祖 (founding ancestors)

多元起源 (multiple origins)

先來後到(priority)

族群政治

原住民
本土文化

多元的歷史觀(pluralist view of history)

「歷史偏見的問題不僅在於對時事實作有意的虛構、扭曲，或省略，還在於明顯的偏袒，出於政治動機的選擇性記憶，以致於撇開或忽略任何不是自己的歷史敘事。」(Zerubavel, 2003: 110) 

「衝突情況中的雙方從過往所記憶的主要(雖然並不完全)是根據事實，而且雙方火熱爭執的記憶戰爭(mnemonic battles)經常圍繞著這些事實被當成他們無誤的，卻是彼此不同的，而且經常是相互競爭的『時間地圖(time maps)』。我在書中所展示的就是：我們的腦中不僅有著許多不同組織過往的模式，也有不同排組這些特殊模式的方法。只有同時透過明顯的多元觀點查看這些『地圖』，才能提供我們一個不可避免是多層次的(multilayered)、多面向的(multifaceted)過往的社會地誌(social topography)的完整圖像。」(Zerubavel, 2003: 110) 

參考文獻

- 马克思·舍勒(Max Scheler)·2014·〈楷模与领袖〉，收入《世界观与政治领袖》·曹卫东·等人·合译·北京：北京师范大学·第 64~159 页·
- 馬克斯·謝勒(Max Scheler)·1991·〈位格與典範領袖〉，收入《謝勒論文集》·陳仁華·譯·台北：遠流·第頁·165~274·
- 马克思·韦伯(Max Weber)·1997·《经济与社会》·上册·林荣远·譯·北京：商务·第 269-283 頁·
- 卡尔·雅斯贝尔斯(Karl Jaspers)·2005·《大哲学家》·李雪涛·主译·北京：社会科学文献·
- 卡尔·雅斯贝尔斯(Karl Jaspers)·2003·《卡尔·雅斯贝尔斯文集》·朱更生·译·兰州：青海人民·
- 卡爾·雅斯培(Karl Jaspers)·1986·《四大聖哲》·賴顯邦·譯·台北：自華·
- 卡爾·雅士培(Karl Jaspers)·1985·《四大聖哲》·傅佩榮·譯·台北：業強·
- 卡爾·雅士培(Karl Jaspers)·2015·《四大聖哲》·傅佩榮·譯·台北：立緒·

- 卡來爾(Thomas Carlyle) · 1963 · 《英雄與英雄崇拜》 · 何欣 · 譯 · 台北：中華 ·
- 嘉萊爾(Thomas Carlyle) · 1967 · 《英雄與英雄崇拜》 · 重印本 · 曾虛白 · 譯 · 台北：商務 ·
- 卡來爾(Thomas Carlyle) · 1978 · 《英雄與英雄崇拜》 · 李約翰 · 譯 · 台北：阿爾泰 ·
- 托瑪斯 · 卡萊爾(Thomas Carlyle) · 2005 · 《論英雄、英雄崇拜和歷史上的英雄業績》 · 周祖達譯 · 北京：商務 ·
- 柯林斯(Randall Collins) · 2004 · 《哲學的社會學：一種全球的學術變遷理論》 · 兩冊 · 吳琮、齊鵬和李志紅 · 和譯 · 北京：新華 ·
- 保羅 · 康納頓(Paul Connerton) · 2000 · 《社會如何記憶》 · 納日碧力戈 · 譯 · 上海：上海人民 ·
- 韋伯(Max Weber) · (1989)1996 · 《支配的類型：韋伯選集(III)》 · 修訂版 · 康樂，等人 · 合譯 · 台北：遠流 · 第 61-88 頁 ·
- 埃里克 · J · 夏普 · 1988 · 《比較宗教學史》 · 呂大吉、何光沪和徐大建 · 合譯 · 上海：上海人民 ·
- 埃里克 · J · 夏普 · 1991 · 《比較宗教學：一個歷史的考察》 · 呂大吉 · 等人 · 合譯 · 台北：桂冠 ·
- 莫里斯 · 哈布瓦赫(Maurice Halbwachs) · 2002 · 《論集體記憶》 · 畢然和郭金華 · 合譯 · 上海：上海人民 ·
- 喬瑟夫 · 坎伯(Joseph Campbell) · 1997 · 《千面英雄》 · 朱侃如 · 譯 · 台北：立緒 ·
- 傅飛嵐與林富士 · 主編 · 1999 · 《遺跡崇拜與聖者崇拜：中國聖者傳記與地域史的材料》 · 台北：允晨 ·
- 愛德華 · 希爾斯(Edward Shils) · 1992 · 《論傳統》 · 傅鏗和呂樂 · 合譯 · 台北：桂冠 ·
- 愛德華 · 希爾斯(Edward Shils) · 2014 · 《論傳統》 · 傅鏗和呂樂 · 合譯 · 上海：上海人民 ·
- 慧君 · 編 · 2004 · 《聖字貝叶書—13 位創造人類智慧的聖者的神迹與猜想》 · 呼和浩特：內蒙古大學 ·
- 霍布斯鮑姆和蘭格 · 主編 · 2004 · 《傳統的發明》 · 顧航和龐冠群 · 合譯 · 南京：譯林 ·
- 釋聖嚴 · 1968 · 《比較宗教學》 · 台北：中華 ·

Michael Carrithers et al. 1986. *Founders of Faith: The Buddha, Confucius, Jesus, Muhammad*. New York: Oxford University Press.

Joseph Campbell. 1968. *The Hero with a Thousand Faces*. Princeton: Princeton University Press.

Thomas Carlyle. 1993. *On Heroes, Hero Worship, and the Heroic in History*. Notes and

- Introduction by Michael K. Goldberg. Berkeley, CA.: The University of California Press.
- Randall Collins. 1998. *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Paul Connerton. 1989. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mary Douglas. 1986. *How Institutions Think*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.
- Noa Gedi and Yigal Elam. 1996. "Collective Memory – What is It?" *History and Memory*, 8, 2: 30-50.
- Maurice Halbwachs. 1925. *Les Cadres Sociaux de la Memoire*. Paris: Librairie Felix Alcan.
- Maurice Halbwachs. 1980. *Collective Memory*. Trs. by Francis J. Ditter, Jr. and Vida Yazdi Ditter. New York: Harper & Row.
- Maurice Halbwachs. 1992. *On Collective Memory*. Ed. and tr. by Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago Press.
- Eric Hobsbawm. 1983. "Introduction: Inventing Traditions," in Eric Hobsbawm and Terence Ranger. Eds. 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press. Pp. 1-14.
- Eric Hobsbawm and Terence Ranger. Eds. 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Karl Jaspers. 1955. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Frankfurt a.M.: Fischer Bücherei.
- Karl Jaspers. 1988. *Die großen Philosophen*. Munchen: Piper.
- Karl Jaspers. (1957)1962. *Socrates,, Buddha, Confucius, Jesus*. Tr. by Ralph Manheim. New York: Harcourt Brace & Co.
- Wulf Kansteiner. 2002. "Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies," *History and Theory*, 41: 179-197.
- Kerwin Lee Klein. 2000. "On the Emergence of Memory in Historical Discourse," *Representations*, 69 (Winter): 127-150.
- John Macquarrie. 1999. *Mediators Between Human and Divine: From Moses to Muhammad*. New York: Continuum.
- Pierre Nora. 1989. "Between Memory and History: Les Lieux de Memoire," *Representations*, 26: 7-25.
- Jeffrey K. Olick and Joyce Robbins. 1998. "Social Memory Studies: From "Collective Memory" to the Historical Sociological Mnemonic Practices," *Annual Review of Sociology*, 24: 105-140.

Barry Schwartz. 2000. *Abraham Lincoln and the Forge of National Memory*. Chicago: The University of Chicago Press.

Eric J. Sharp. 1986. *Comparative Religion: A History*. 2nd Edition. La Salle, Ill.: Open Court.

Edward A. Shils. 1981. *Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press.

Max Weber. 1922. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). S. 140-148.

Max Weber. 1925. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Band 1. 2. vermehrte Auflage. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). S. 140-148.

Max Weber. 1946. "Social Psychology of the World Religions," in Hans H. Gerth and C. Wright Mills. Eds. *From Max Weber: Essays in Sociology*. Glencoe, Ill.: The Free Press. Pp. 267-301.

Max Weber. 1968. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Vol. 1. Trs. by Guenther Roth and Claus Wittich. New York: Bedminster. Pp. 241-254.

Max Weber. 1972. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. 5. Auflage. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). S. 140-148.

Max Weber. 1978. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Vol. 1. Trs. By Guenther Roth and Claus Wittich. Berkeley, CA: University of California Press. Pp. 241-254.

Max Weber. 1985. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. 5. revidierte Auflage. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). S. 140-148.

Eviatar Zerubavel. 2003. *Time Maps: Collective Memory and the Social Shape of the Past*. Chicago: The University of Chicago Press.

版權聲明

頁碼	作品	版權標示	作者/來源
2	卡理斯瑪的譯名對照表格		由孫中興教授整理為表格自 1. 韋伯(Max Weber)·(1989)1996·《支配的類型：韋伯選集(III)》·修訂版·康樂，等人·合譯·台北：遠流·第8-9頁 2. 馬克斯·韋伯(Max Weber)·1997·《經濟與社會》·上冊·林榮遠·譯·北京：商務·第 241-242 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
2-3	卡理斯瑪的字源之譯文比較表格		由孫中興教授整理為表格自 1. 韋伯(Max Weber)·(1989)1996·《支配的類型：韋伯選集(III)》·修訂版·康樂，等人·合譯·台北：遠流·第61-62頁 2. 馬克斯·韋伯(Max Weber)·1997·《經濟與社會》·上冊·林榮遠·譯·北京：商務·第 269 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
3	卡理斯瑪定義之譯文比較表格		由孫中興教授整理為表格自 1. 韋伯(Max Weber)·(1989)1996·《支配的類型：韋伯選集(III)》·修訂版·康樂，等人·合譯·台北：遠流·第62頁 2. 馬克斯·韋伯(Max Weber)·1997·《經濟與社會》·上冊·林榮遠·譯·北京：商務·第 269 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
4	暴虎之勇(Berserker)／狂暴鬥士之分類之譯文比較表格		由孫中興教授整理為表格自 1. 韋伯(Max Weber)·(1989)1996·《支配的類型：韋伯選集(III)》·修訂版·康樂，等人·合譯·台北：遠流·第62頁 2. 馬克斯·韋伯(Max Weber)·1997·《經濟與社會》·上冊·林榮遠·譯·北京：商務·第 269 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
4	薩滿之魔(Shaman)／薩滿人之分類之譯文比較表格		由孫中興教授整理為表格自 1. 韋伯(Max Weber)·(1989)1996·《支

			<p>配的類型：韋伯選集(III)》·修訂版·康樂，等人·合譯·台北：遠流·第62頁</p> <p>2. 马克斯·韦伯(Max Weber)·1997·《经济与社会》·上册·林荣远·譯·北京：商务·第 269 頁</p> <p>依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
4	非常靈巧聰明的騙子—摩門教的創始人之分類之譯文比較表格		<p>由孫中興教授整理為表格自</p> <p>1. 韋伯(Max Weber)·(1989)1996·《支配的類型：韋伯選集(III)》·修訂版·康樂，等人·合譯·台北：遠流·第62-63頁</p> <p>2. 马克斯·韦伯(Max Weber)·1997·《经济与社会》·上册·林荣远·譯·北京：商务·第 269 頁</p> <p>依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
4-5	文人型(litterateur)／文人墨客之分類比較表格		<p>由孫中興教授整理為表格自</p> <p>1. 韋伯(Max Weber)·(1989)1996·《支配的類型：韋伯選集(III)》·修訂版·康樂，等人·合譯·台北：遠流·第63頁</p> <p>2. 马克斯·韦伯(Max Weber)·1997·《经济与社会》·上册·林荣远·譯·北京：商务·第 269 頁</p> <p>依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
5	卡理斯瑪特性：被支配者的承認之譯文比較表格		<p>由孫中興教授整理為表格自</p> <p>1. 韋伯(Max Weber)·(1989)1996·《支配的類型：韋伯選集(III)》·修訂版·康樂，等人·合譯·台北：遠流·第63頁</p> <p>2. 马克斯·韦伯(Max Weber)·1997·《经济与社会》·上册·林荣远·譯·北京：商务·第 269 頁</p> <p>依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
5-6	卡理斯瑪特性：長久無法讓追隨者受益，領袖則喪失卡理斯瑪之譯文比較表格		<p>由孫中興教授整理為表格自</p> <p>1. 韋伯(Max Weber)·(1989)1996·《支配的類型：韋伯選集(III)》·修訂版·康樂，等人·合譯·台北：遠流·第63頁</p> <p>2. 马克斯·韦伯(Max Weber)·1997·《经济与社会》·上册·林荣远·譯·北京：商务·第 269-270 頁</p> <p>依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
6-7	卡理斯瑪特性：卡理斯瑪共同體		<p>由孫中興教授整理為表格自</p>

	及其管理幹部之譯文比較表格		<p>1. 韋伯(Max Weber)·(1989)1996·《支配的類型：韋伯選集(III)》·修訂版·康樂，等人·合譯·台北：遠流·第64頁</p> <p>2. 馬克斯·韋伯(Max Weber)·1997·《經濟與社會》·上冊·林榮遠·譯·北京：商務·第270頁</p> <p>依據著作權法第46、52、65條合理使用。</p>
7-8	卡理斯瑪支配和傳統型及理性型的差別：理性與非理性之譯文比較表格		<p>由孫中興教授整理為表格自</p> <p>1. 韋伯(Max Weber)·(1989)1996·《支配的類型：韋伯選集(III)》·修訂版·康樂，等人·合譯·台北：遠流·第65-66頁</p> <p>2. 馬克斯·韋伯(Max Weber)·1997·《經濟與社會》·上冊·林榮遠·譯·北京：商務·第271-272頁</p> <p>依據著作權法第46、52、65條合理使用。</p>
8-9	純粹的卡理斯瑪支配和經濟考慮無關之譯文比較表格		<p>由孫中興教授整理為表格自</p> <p>1. 韋伯(Max Weber)·(1989)1996·《支配的類型：韋伯選集(III)》·修訂版·康樂，等人·合譯·台北：遠流·第67頁</p> <p>2. 馬克斯·韋伯(Max Weber)·1997·《經濟與社會》·上冊·林榮遠·譯·北京：商務·第272頁</p> <p>依據著作權法第46、52、65條合理使用。</p>
9	理性由外部造成影響，卡理斯瑪由內部改變人；傳統型和卡理斯瑪型皆是先理性的之譯文比較表格		<p>由孫中興教授整理為表格自</p> <p>1. 韋伯(Max Weber)·(1989)1996·《支配的類型：韋伯選集(III)》·修訂版·康樂，等人·合譯·台北：遠流·第69頁</p> <p>2. 馬克斯·韋伯(Max Weber)·1997·《經濟與社會》·上冊·林榮遠·譯·北京：商務·第273-274頁</p> <p>依據著作權法第46、52、65條合理使用。</p>
10	卡理斯瑪型支配只出現在初始階段之譯文比較表格		<p>由孫中興教授整理為表格自</p> <p>1. 韋伯(Max Weber)·(1989)1996·《支配的類型：韋伯選集(III)》·修訂版·康樂，等人·合譯·台北：遠流·第71頁</p> <p>2. 馬克斯·韋伯(Max Weber)·1997·《經濟與社會》·上冊·林榮遠·譯·北京：商務·第274頁</p> <p>依據著作權法第46、52、65條合理使用。</p>

<p>10-11</p>	<p>卡理斯瑪領袖消逝後的繼承方式 一、尋找一位人格特質合乎該支配位置的新的卡理斯瑪領袖(韋伯，1996：72) …… 六、卡理斯瑪可以透過某種儀式，由持有者傳給另外一個人，或可以用某種儀式在一個人身上創造出來〔職位性卡理斯瑪〕(韋伯，1996：70)</p>		<p>引用自 韋伯(Max Weber)·(1989)1996·《支配的類型：韋伯選集(III)》·修訂版·康樂，等人·合譯·台北：遠流·第70-72頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
<p>11</p>	<p>卡理斯瑪支配例行化在追隨者或門徒權力及經濟利益的佔有，以及甄選新進人員規定方面的展現 …… 三、管理幹部可能為其成員尋求、創設或佔有個人性的職位，並且享有相應的經濟利益。在這種情況下，傳統化或法制化的不同趨勢，可能發展出(a)俸祿、(b)官職、(c)采邑等。第一種情況將導致給俸組織。第二種情況將導致家產制或官僚體系。第三種情況則是封建制度。(韋伯，1996：81)</p>		<p>引用自 韋伯(Max Weber)·(1989)1996·《支配的類型：韋伯選集(III)》·修訂版·康樂，等人·合譯·台北：遠流·第81頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
<p>11-12</p>	<p>卡理斯瑪與經濟的關係之譯文比較表格</p>		<p>由孫中興教授整理為表格自 1. 韋伯(Max Weber)·(1989)1996·《支配的類型：韋伯選集(III)》·修訂版·康樂，等人·合譯·台北：遠流·第87頁 2. 馬克斯·韋伯(Max Weber)·1997·《經濟與社會》·上冊·林榮遠·譯·北京：商務·第 282-283 頁 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
<p>12</p>	<p>「就在這種意義之下，有一種集體記憶(collective memory)和記憶的社會框架(social frameworks of memory)；這要看我們個別的思想受到這些框架以及參與到記憶的程度，才會有回憶的行為(act of recollection)。」 (Halbwachs, 1992: 38；哈布瓦赫，2002：69)</p>		<p>由孫中興教授翻譯為中文自 Maurice Halbwachs. 1992. <i>On Collective Memory</i>. Ed. and tr. by Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago Press. Pp.38 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>

12-13	<p>在下一頁，哈布瓦赫又用了「記憶的集體框架」(collective framework of memory)一詞，可以推知「集體的」和「社會的」兩詞在哈布瓦赫是通用的。他的目的要建立一個「社會學的記憶理論」(sociological theory of memory) (Halbwachs, 1992: 40)。</p>		<p>由孫中興教授翻譯為中文自 Maurice Halbwachs. 1992. <i>On Collective Memory</i>. Ed. and tr. by Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago Press. Pp.40 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
13	<p>「在夢境之外，我們有必要指出：在現實中，過往並不如實地反復出現，而且也在在顯示：過往並不是被保存下來的，而是以現在為基礎而建構而成的。」(Halbwachs, 1992: 39-40; 哈布瓦赫，2002：70-71)</p>		<p>由孫中興教授翻譯為中文自 Maurice Halbwachs. 1992. <i>On Collective Memory</i>. Ed. and tr. by Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago Press. Pp.39-40 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
13	<p>「此外，我們也必須指出：記憶的集體框架並不是集個別記憶的大成而建構的；它們也不是徒具形式而要靠別處的記憶來填補。相反的，集體的框架正是集體記憶所使用的工具，以建構過往的形象，以便配合每個時代社會上的主流思潮。」(Halbwachs, 1992: 40; 哈布瓦赫，2002：71)</p>		<p>由孫中興教授翻譯為中文自 Maurice Halbwachs. 1992. <i>On Collective Memory</i>. Ed. and tr. by Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago Press. Pp.40 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
13	<p>「如果我們仔細回想我們對於事物的記憶，我們一定會發現：當我們的父母、朋友，或是其他人幫助我們回憶時，我們就會想起大部分的回憶。」(Halbwachs, 1992: 38; 哈布瓦赫，2002：68)</p>		<p>由孫中興教授翻譯為中文自 Maurice Halbwachs. 1992. <i>On Collective Memory</i>. Ed. and tr. by Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago Press. Pp.38 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
13	<p>「我們可以說個人的記憶是受限於他所屬的團體的觀點，但是我們也可以肯定：團體的記憶實現或是展現在個人記憶。」(Halbwachs, 1992: 40; 哈布瓦赫，2002：71)</p>		<p>由孫中興教授翻譯為中文自 Maurice Halbwachs. 1992. <i>On Collective Memory</i>. Ed. and tr. by Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago Press. Pp.40 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
14	<p>「人們撇開了生活在其中的社會所決定以及擷取記憶的框架，記憶就是不可能之事。」(Halbwachs, 1992: 43; 哈布瓦赫，2002：76)</p>		<p>由孫中興教授翻譯為中文自 Maurice Halbwachs. 1992. <i>On Collective Memory</i>. Ed. and tr. by Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago Press. Pp.43 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。</p>
14	<p>「並不是在記憶中，而是在夢境中，思想才最遠離社會。」</p>		<p>由孫中興教授翻譯為中文自 Maurice Halbwachs. 1992. <i>On Collective Memory</i>. Ed. and tr. by Lewis A. Coser.</p>

	(Halbwachs, 1992: 42；哈布瓦赫，2002：74)		Chicago: The University of Chicago Press. Pp.42 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
14	「夢境只仰賴自身，而我們的記憶卻仰賴我們同伴的記憶，以及社會記憶的大框架。」 (Halbwachs, 1992: 42；哈布瓦赫，2002：75)		由孫中興教授翻譯為中文自 Maurice Halbwachs. 1992. <i>On Collective Memory</i> . Ed. and tr. by Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago Press. Pp.42 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
14	「口頭傳統同時構成了最基礎的以及最穩定的集體記憶的框架。不過，這個框架是相當鬆動的，因為它並沒有包括稍微複雜的要素，也因為它只包括了我們再現(representation)中孤立的細節以及不連續的要素。」 (Halbwachs, 1992: 45)		由孫中興教授翻譯為中文自 Maurice Halbwachs. 1992. <i>On Collective Memory</i> . Ed. and tr. by Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago Press. Pp.45 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
14	過往的思戀〔往日情懷〕 (nostalgia for the past) (Halbwachs, 1992:49)		由孫中興教授翻譯為中文自 Maurice Halbwachs. 1992. <i>On Collective Memory</i> . Ed. and tr. by Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago Press. Pp.49 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
14-15	「現在社會和我們思想所沉浸其中的社會有哪些主要的差異？首先，後者並不對我們有壓迫，我們可以自由自在，隨心所欲。我們可以自由地從過去的時段中隨心所欲選取其中一段沉浸其中...而現在社會我們佔據的一個特定的位置，而且受到聯帶的限制，記憶早成我們的假象，以為我們生活其中的團體不會囚梏我們，可是只要我們接受這種團體，就逃不過他們的囚梏。」(Halbwachs, 1992: 50)		由孫中興教授翻譯為中文自 Maurice Halbwachs. 1992. <i>On Collective Memory</i> . Ed. and tr. by Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago Press. Pp.50 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
15	我們對於過往的記憶往往是不完整也不完美的。(Halbwachs, 1992: 50)		由孫中興教授翻譯為中文自 Maurice Halbwachs. 1992. <i>On Collective Memory</i> . Ed. and tr. by Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago Press. Pp.50 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
15	「我相信：心靈所建構的記憶是受到社會的壓力。」(Halbwachs, 1992: 51)		由孫中興教授翻譯為中文自 Maurice Halbwachs. 1992. <i>On Collective Memory</i> . Ed. and tr. by Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago

			Press. Pp.51 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
15	「近期的記憶之所以相連並不是因為它們在時間上相近，而是因為它們同屬於一個團體的整體思想，這個團體是我們當時有關係的團體，或者我們在前幾天有過關係的團體。要喚起這些記憶，我們必須站在這個團體的立場，採納它的利益，並且遵循這樣的反思傾向。我們在企圖定位古早記憶的時候，就是喚起這樣個過程。」(Halbwachs, 1992: 53)		由孫中興教授翻譯為中文自 Maurice Halbwachs. 1992. <i>On Collective Memory</i> . Ed. and tr. by Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago Press. Pp.53 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
15	「一個人不能不加以討論就思索自己過去的事情。但是討論某事，就是要將我們的意見的單一思想體系和我們所屬圈圈的意見的思想體系作連結。」(Halbwachs, 1992: 53)		由孫中興教授翻譯為中文自 Maurice Halbwachs. 1992. <i>On Collective Memory</i> . Ed. and tr. by Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago Press. Pp.53 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
15	「的確，一個人的記憶能力和別人的不同，會因氣質和生活環境而異。但是個別的記憶仍然是團體記憶的一個部分或是面向，因為每一種印象和事實，縱使是一個人所特有的，只要加以思索就會留下長遠的記憶，和社會環境而來的思想有關。」(Halbwachs, 1992: 53)		由孫中興教授翻譯為中文自 Maurice Halbwachs. 1992. <i>On Collective Memory</i> . Ed. and tr. by Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago Press. Pp.53 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
16	「縱使家庭成員住在附近，特別是在分隔遠處居住時更為明顯，每一位家庭成員以自己的方式記憶家庭共同的往事。」(Halbwachs, 1992: 54)		由孫中興教授翻譯為中文自 Maurice Halbwachs. 1992. <i>On Collective Memory</i> . Ed. and tr. by Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago Press. Pp.54 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
16	「每一個宗教都是一種符象形式顯示了種族和部落遷徙和融合的歷史、重大事件、戰爭、體制、發現，以及改革的歷史，我們都可以再每個社會的起源之處找到這樣的慣行實作。」(Halbwachs, 1992: 84)		由孫中興教授翻譯為中文自 Maurice Halbwachs. 1992. <i>On Collective Memory</i> . Ed. and tr. by Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago Press. Pp.84 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
16	「基督宗教的創始人(特別是聖保祿 St. Paul)，為了表示基督宗教理論的原創性，就拿它和傳統的猶太教相對立。」(Halbwachs,		由孫中興教授翻譯為中文自 Maurice Halbwachs. 1992. <i>On Collective Memory</i> . Ed. and tr. by Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago

	1992: 85)		Press. Pp.85 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
16	「基督宗教實際上首先是一種道德革命的表現，這是一個歷史事件，它是一種精神內容勝過形式主義崇拜的宗教，同時它還是一個普世宗教，而不是一個只侷限在某一種族和國族的狹隘的國族主義宗教。」(Halbwachs, 1992: 86)		由孫中興教授翻譯為中文自 Maurice Halbwachs. 1992. <i>On Collective Memory</i> . Ed. and tr. by Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago Press. Pp86 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
16	「基督宗教若是沒有表示自己再某種意義上是希伯來宗教的延續的話，它本身是否可以稱為是一個宗教就頗值得懷疑。」(Halbwachs, 1992: 87)		由孫中興教授翻譯為中文自 Maurice Halbwachs. 1992. <i>On Collective Memory</i> . Ed. and tr. by Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago Press. Pp.87 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
16	「此外，基督宗教的創始人很認真地將舊約的預言和基督生活的言行舉止細節做了很多的結合呼應，以證成這些預言的靈驗。」(Halbwachs, 1992: 87)		由孫中興教授翻譯為中文自 Maurice Halbwachs. 1992. <i>On Collective Memory</i> . Ed. and tr. by Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago Press. Pp.87 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
16-17	「假如我們調查一下基督宗教崇拜的不同組成要素，我們會發現到：每一項要素主要都是用來紀念基督生活的某一時期或是某一事件。」(Halbwachs, 1992: 88)		由孫中興教授翻譯為中文自 Maurice Halbwachs. 1992. <i>On Collective Memory</i> . Ed. and tr. by Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago Press. Pp.88 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
17	「整個基督宗教的理論都是以一個故事為基礎，而且幾乎等同於那個故事。假如說古代異教徒無法獲的救贖，那是因為基督宗教史上的事件都還沒有發生；相對於猶太人，異教徒無法知道預言中所宣告的那些還沒有到來的事件。猶太人預知了彌賽亞的降臨；耶穌的門徒見證了他的生平、死亡，以及復活；所有代代相傳的基督徒都熟悉這些事件的傳統。因為基督還沒再度降臨到人間，因此基督宗教的整個本質都在於紀念他的生平和教誨。」(Halbwachs, 1992: 88)		由孫中興教授翻譯為中文自 Maurice Halbwachs. 1992. <i>On Collective Memory</i> . Ed. and tr. by Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago Press. Pp.88 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
17	「假如一個宗教比較重要的是創始人所建立的道德教訓，他們		由孫中興教授翻譯為中文自 Maurice Halbwachs. 1992. <i>On Collective</i>

	所建立的真理本質上就比較沒有時間上的問題，建立這些道德教誨的個人的形象和紀念也會被當成背景。佛教無疑地就是這樣。」(Halbwachs, 1992: 88-89)		<i>Memory</i> . Ed. and tr. by Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago Press. Pp.88-89 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
17	「『佛教實際上是由救贖的觀念所主導的，而且救贖是假定當人知道正確的知識並且加以實踐的時候才能獲得……』因為神畢竟是超越生命體之上的，也是人門人們所必須考慮和仰賴的，他已經進入涅槃；他再也不能影響人間事。』」(Halbwachs, 1992: 89)		由孫中興教授翻譯為中文自 Maurice Halbwachs. 1992. <i>On Collective Memory</i> . Ed. and tr. by Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago Press. Pp.89 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
18	「佛陀既不是中保(mediator)，也不是救主(savior)。」(Halbwachs, 1992: 89)		由孫中興教授翻譯為中文自 Maurice Halbwachs. 1992. <i>On Collective Memory</i> . Ed. and tr. by Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago Press. Pp.89 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
18	德國社會學家 Max Weber 在〈世界宗教的經濟倫理〉系列的導言中，曾經區分兩種宗教預言：「以身作則型」(exemplary)和「替天行道型」(emissary)。前者是「透過以身作則展現出救贖之道，通常是透過沉思冥想的修行或是冷靜狂喜的生活 (apathetic-ecstatic life)」。後者是「以神的名義要求世界照著旨意而行。這些要求當然都是合於倫理的，而且也經常具有主動制慾的特性。」(Weber, 1946: 285)。		由孫中興教授翻譯為中文自 Max Weber. 1946. "Social Psychology of the World Religions," in Hans H. Gerth and C. Wright Mills. Eds. <i>From Max Weber: Essays in Sociology</i> . Glencoe, Ill.: The Free Press. Pp. 285 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
18	「基督宗教的情況〔和佛教〕不同。在這哩，基督不僅是個『知者』，或是聖哲；他還是神……每次信徒聚在一起享用聖餐(the Eucharist)的時候，就再次和基督重新融為一體。還有，連續的犧牲—在不同時間和不同地點所慶祝的—都是同一種犧牲。」(Halbwachs, 1992: 90)		由孫中興教授翻譯為中文自 Maurice Halbwachs. 1992. <i>On Collective Memory</i> . Ed. and tr. by Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago Press. Pp.90 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
18	「基督宗教的真理並不是基督售予人類之後就可以透過沉思冥想而掌握其中的意義。相反		由孫中興教授翻譯為中文自 Maurice Halbwachs. 1992. <i>On Collective Memory</i> . Ed. and tr. by Lewis A. Coser.

	的，啟示是不段更新的；或者說，是不段持續的，因為人類需要被神不斷的啟蒙，以便了解他們。」(Halbwachs, 1992: 90)		Chicago: The University of Chicago Press. Pp.90 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
18	「在基督教時期的第一個世紀就已經建立了教義(dogma)和儀式(rite)的主要方向。這些也成為以後其他教義和儀式所要參考的原初架構。」(Halbwachs, 1992: 91)		由孫中興教授翻譯為中文自 Maurice Halbwachs. 1992. <i>On Collective Memory</i> . Ed. and tr. by Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago Press. Pp.91 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
19	基督宗教和猶太教的異同 (Halbwachs, 1992: 96) …… 基督宗教強化的部分 聖餐禮 精神鍛鍊		由孫中興教授翻譯為中文自 Maurice Halbwachs. 1992. <i>On Collective Memory</i> . Ed. and tr. by Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago Press. Pp.96 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
19	神職人員(priest)和平信徒(lay person)的區分(Halbwachs, 1992: 97) …… 第三世紀末才開始有教會守貞制度(ecclesiastical celibacy)，在此以前，宗教記憶活在所有信徒之間，並且以法律的形式成為整個社會的集體記憶(Halbwachs, 1992: 98)		由孫中興教授翻譯為中文自 Maurice Halbwachs. 1992. <i>On Collective Memory</i> . Ed. and tr. by Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago Press. Pp.97-98 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
19	教條派信徒(dogmatic)和神秘派信徒(mystic) …… 他們希望透過回歸到基督宗教的源頭，來複製早期基督宗教社群的生活		由孫中興教授翻譯為中文自 Maurice Halbwachs. 1992. <i>On Collective Memory</i> . Ed. and tr. by Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago Press. Pp.98 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
20	儀式和信仰(Halbwachs, 1992: 116-119) …… 當形式或是公式的意義逐漸被淡忘，它們就需要被解釋—而這正是教條誕生的時候。 (Halbwachs, 1992: 116-119)		由孫中興教授翻譯為中文自 Maurice Halbwachs. 1992. <i>On Collective Memory</i> . Ed. and tr. by Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago Press. Pp.116-119 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
20	「〔教會〕是不是保存過去，而是加以重建，它根據的是過去所遺留下來的物質遺跡、儀式、經典和傳統，並且輔以最近心理和社會的資料，換句話說，就是現在。」(Halbwachs, 1992: 119)		由孫中興教授翻譯為中文自 Maurice Halbwachs. 1992. <i>On Collective Memory</i> . Ed. and tr. by Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago Press. Pp. 119 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。

21	「忘記是因為集體記憶架構的消失，或是部份消失，因為我們的注意焦點已經不在放在它們身上，或是因為焦點放再別的地方(注意力分散往往只是努力注意的結果，而忘記往往是注意力分散的產物)。但是忘記，或是某些回憶的扭曲，也可以解釋成是一個時段到另一個時段集體記憶架構的轉換。」(Halbwachs, 1992: 172)		由孫中興教授翻譯為中文自 Maurice Halbwachs. 1992. <i>On Collective Memory</i> . Ed. and tr. by Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago Press. Pp.172 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
21	「個人只有在仰賴記憶的社會架構之下才能產生回憶。換句話說，組成社會的不同團體都能夠在每個瞬間重建他們的過去。但是，也正如我們所看到的，它們最常見的是透過重建過去而對過去加以歪曲。」(Halbwachs, 1992: 182)		由孫中興教授翻譯為中文自 Maurice Halbwachs. 1992. <i>On Collective Memory</i> . Ed. and tr. by Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago Press. Pp.182 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
21	「很長一段時間沒有想過的回憶會一成不變的加以複製。但是，一旦有了反省，我們就不會讓過去重現，我們會歪曲過去，因為我們希望能造成更多的一貫性。因此要在眾多記憶庫中精挑細選，消除某些，並且根據我們當下的想法而重新調整某些。就這樣做了許多修改。」(Halbwachs, 1992: 183)		由孫中興教授翻譯為中文自 Maurice Halbwachs. 1992. <i>On Collective Memory</i> . Ed. and tr. by Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago Press. Pp.183 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
21	「社會能夠存活的條件是因為它的制度都以潛在的集體信念為基礎。」(Halbwachs, 1992: 187)		由孫中興教授翻譯為中文自 Maurice Halbwachs. 1992. <i>On Collective Memory</i> . Ed. and tr. by Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago Press. Pp.187 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
21	「不論其起源如何，社會信念都具有雙重特性。它們是集體傳統或是集體回憶(recollection)，但是它們同時也是從現在的知識所產生的想法或慣例。」(Halbwachs, 1992: 188)		由孫中興教授翻譯為中文自 Maurice Halbwachs. 1992. <i>On Collective Memory</i> . Ed. and tr. by Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago Press. Pp.188 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
21	「沒有社會思想不是同時也是社會記憶的。」(Halbwachs, 1992: 188)		由孫中興教授翻譯為中文自 Maurice Halbwachs. 1992. <i>On Collective Memory</i> . Ed. and tr. by Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago

			Press. Pp.188 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
21-22	「一旦一個人或是一件歷史事實滲透到〔社會〕記憶中，它就會轉換成一種教誨、一種觀念……而且，兩者都指涉同樣的時間，以及同樣有權利以過去或最近的社會生活當成是它們的起始點。」(Halbwachs, 1992: 188)		由孫中興教授翻譯為中文自 Maurice Halbwachs. 1992. <i>On Collective Memory</i> . Ed. and tr. by Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago Press. Pp.188 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
22	「就像羅馬帝國的萬神廟庇祐所有的教派一樣—如果那些真的可以稱之為教派的話—社會也允許各種傳統(甚至是最近的傳統)，假定它們真的都是傳統。同樣的，社會承認所有的思想(就算是最古早的)，假定它們都是思想，也就是說，它們在思想中有個位置，而且它們仍然使現代人對它們感興趣養要去了解它們。」(Halbwachs, 1992: 188-199)		由孫中興教授翻譯為中文自 Maurice Halbwachs. 1992. <i>On Collective Memory</i> . Ed. and tr. by Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago Press. Pp.188-199 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
22	「由上面的說法，我們可以推論：社會思想主要是一種記憶，而其內容就僅僅是集體回憶或是記憶(collective recollections or remembrances)。但是我們也可以推論：在其中，只有那些能在每個時代的社會中存活的，透過現代架構的運作，才有重建的能力。」(Halbwachs, 1992: 189)		由孫中興教授翻譯為中文自 Maurice Halbwachs. 1992. <i>On Collective Memory</i> . Ed. and tr. by Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago Press. Pp.189 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
22	過往的社會心理地誌 (sociomental topography of the past) (Zerubavel, 2003: 1)		由孫中興教授翻譯為中文自 Eviatar Zerubavel. 2003. <i>Time Maps: Collective Memory and the Social Shape of the Past</i> . Chicago: The University of Chicago Press. Pp.1-6 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
22	關注的重點不在於歷史上到底發生了甚麼事，而在於我們是怎樣記憶(remember)的 (Zerubavel, 2003: 2)		
22	整個社群的記憶，而不是個人的記憶 (Zerubavel, 2003: 2)		
22	記憶之戰 (mnemonic battles) (Zerubavel, 2003: 2)		
23	記憶社群 (mnemonic community) (Zerubavel, 2003: 4)		
23	記憶同步化 (mnemonic synchronization) (Zerubavel,		

	2003: 4)		
23	記憶傳統 (mnemonic tradition) (Zerubavel, 2003: 4)		
23	記憶遞移 (mnemonic transitivity) (Zerubavel, 2003: 6)		
23	「人類記憶最顯著的特徵之一就是我們有能力將本來沒有甚麼結構的一連串事件在思想上轉化成看起來連貫的歷史敘事 (historical narratives)。我們通常將過去的事件看成是一個故事的幾個篇章，而且基本上是這些『故事』使得這些事件具有歷史意義。因此，當我們撰寫履歷表時，我們通常嘗試將我們早期的經驗和成就當成是我們現在所作所為的前兆。」(Zerubavel, 2003: 13)		由孫中興教授翻譯為中文自 Eviatar Zerubavel. 2003. <i>Time Maps: Collective Memory and the Social Shape of the Past</i> . Chicago: The University of Chicago Press. Pp.13 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
26	「歷史偏見的問題不僅在於對時事實作有意的虛構、扭曲，或省略，還在於明顯的偏袒，出於政治動機的選擇性記憶，以致於撇開或忽略任何不是自己的歷史敘事。」(Zerubavel, 2003: 110)		由孫中興教授翻譯為中文自 Eviatar Zerubavel. 2003. <i>Time Maps: Collective Memory and the Social Shape of the Past</i> . Chicago: The University of Chicago Press. Pp.110 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。
26	「衝突情況中的雙方從過往所記憶的主要(雖然並不完全是)是根據事實，而且雙方火熱爭執的記憶戰爭(mnemonic battles)經常圍繞著這些事實被當成他們無誤的，卻是彼此不同的.....才能提供我們一個不可避免是多層次的(multilayered)、多面向的(multifaceted)過往的社會地誌(social topography)的完整圖像。」(Zerubavel, 2003: 110)		由孫中興教授翻譯為中文自 Eviatar Zerubavel. 2003. <i>Time Maps: Collective Memory and the Social Shape of the Past</i> . Chicago: The University of Chicago Press. Pp.110 依據著作權法第 46、52、65 條合理使用。