

[阅读材料]

基于中国文化语境重读韦伯¹

苏国勋

摘要: 本文探讨了韦伯在《儒教与道教》中的观点,特别是他对儒教和清教理性主义的不同解释。文章指出,韦伯认为清教的理性主义旨在支配世界,而儒教则在于适应世界。这种不同导致了中西方文化和社会发展的差异。作者分析了韦伯的比较宗教研究,认为其存在“欧洲中心论”偏见,未能充分理解中国文化的内在逻辑和特点。文章强调了中国文化的“内在超越性”及其在现代化过程中的独特价值。

关键词: 韦伯, 中国文化, 理性主义, 儒教, 欧洲中心论, 现代化

一, 缘起

《基于中国文化语境重读韦伯》探讨了韦伯在《儒教与道教》中的观点,特别是他对儒教和清教理性主义的不同解释。文章指出,韦伯认为清教的理性主义旨在支配世界,而儒教则在于适应世界。这种不同导致了中

¹ 本文是中国韦伯研究专家、中国社科院社会学研究所苏国勋研究员(1942-2021年)应“韦伯与中国:文化、法律与资本主义”国际大会(Max Weber and China: Culture, Law and Capitalism)邀请所提交的主旨演讲稿的原稿(约25,000字)。该稿草于2012年9月12日,作者在哈尔滨工程大学人文社会学院兼职期间,于2013年5月30日修订于北京岸边寓所。由于作者身体欠佳,未能亲临是年9月5-6日在伦敦大学亚非学院召开的上述国际大会,会议主办方缩写的讲稿未能完美地体现作者的意图。全球中国学院院长常向群教授于2019年在北京苏先生的潘家园寓所再次拜访了他,并得到授权在适当的时候完整发表此文。一晃到了2021年,惊闻苏先生于2月1日不幸离世,本文全文首发于《社科汉语研究》2023年第2期,旨在作为汉语中级和高级阅读部分的参考文献,请读者结合后面的三篇汉语中级阅读和一篇高级阅读,也对感兴趣的读者了解苏先生对韦伯相关研究完整的思考,以资纪念苏先生。

西方文化和社会发展的差异。作者分析了韦伯的比较宗教研究，认为其存在“欧洲中心论”偏见，未能充分理解中国文化的内在逻辑和特点。文章强调了中国文化的“内在超越性”及其在现代化过程中的独特价值。伯在其《宗教社会学论文集》的总序中开宗明义地指出其比较文化研究的宗旨，在于找出导致现代资本主义在欧洲产生的原因。他在详细考察了东西方世界在宗教、文化、科学技术、法律、行政、事业经营诸领域中的不同特征后，认为西方文化具有一种其他文化所没有的、“具有普遍意义和价值之方向”，即独特形态的“理性主义”，这种社会生活的理性化在法律、政治、经济领域的表现就是“形式合理性”(formal rationality) 占主导地位以及在科学领域中“理论合理性”(theoretical rationality) 占支配地位，再加上其他一些社会结构和制度因素的配合，终导致现代资本主义在欧洲得以产生。这篇总序可以归结为“资本主义精神与理性化”，但帕森斯却把它译为“作者序言”(author's Introduction) 并置于《新教伦理与资本主义精神》(以下简称《新教伦理》) 一书之前，故很长时间被人误解是专为此书撰写的序言。尽管韦伯在《中国的宗教：儒教与道教》(以下简称《儒教与道教》) 中从相对主义出发认为以儒教为代表的中国文化也属于理性主义，但儒教的这种理性主义与以清教(Puritanism) 为代表的西方文化的理性主义具有重要差别：即“清教的理性主义意在理性地支配(Beherrschung/mastery) 世界，儒教的理性主义意在理性地适应(Anpassung/adjustment) 世界”。[韦伯 2004, 332] 在韦伯的解释中，清教徒本来出于宗教动机——拒斥现世诱惑而专注灵魂拯救，但经过“预定论”和“天职观”教义的转折，却导致教徒专注经济行为，这本是一种“在世而不属世”(in the world and not be of the world) 无心插柳成荫式的非预期行为，显示了基督教“从内向外”的超越性。西方宗教的这种禁欲思想表现为一体两面：一面是拒斥现世；另一面是凭借着拒斥卡里斯马人物的非凡能力而获得超越现世的巫术般力量，从而支配世界。“真正的基督徒，出世而又入世的禁欲者，希望自己什么也不是，而只是上帝的一件工具；在其中，他寻得了他的尊严，既然这是他所期望的，那么他就成为理性地转化与支配这个世界的有用工具”。[同上, 333] 在韦伯看来，儒教缺乏这一“将世界加以理性化的转化的工作”。[同上 325] 换言之，一心引导人们诚意、正心、格物、致知的“内圣”功夫，怎么就能转化成修身、齐家、治国、平天下的“外王”抱负和事功业绩，其间缺少类似清教徒的“预定论”、“天职观”那种中介式的杠杆，再加上其他一些因素的配合(如家产官僚制社会结构等)，

导致儒家专注内在道德修养和个人人格自我完善，而忽视外在事功，终使科学认知和民主政治在中国无法得到长足发展。换言之，儒学在政治经济领域缺乏形式合理性而在科学认知领域缺乏理论合理性，最终导致中西文化的不同走向。作为全书的结论，韦伯的这一认识是从比较历史的长时段对中西文化的本质特征做出的画龙点睛式的概括，一方面表现出高屋建瓴、俯览全球主要文明未来走向的宏大气魄，充满了那一时代德国人学者的博识和洞见；另一方面在具体细节上可说瑕瑜互见，代表了他那一时代欧洲学者对中国文化的误读和认知不足的一面。

韦伯关于亚洲宗教的论述，集中在《儒教与道教》和《印度教与佛教》两书，至于他对《古犹太教》的论述，虽然地缘上属于西亚，但其影响主要在亚洲以外的欧美基督教世界，故不在亚洲宗教论列。在韦伯看来，倘从亚洲文化上考察，中国文化在其中扮演了类似法兰西在近代欧洲的角色，而印度哲学则可媲美于古代的希腊[韦伯，2005，460]。这表明韦伯的比较文化研究之参照标准是欧洲文化，他对中国宗教和其他东方宗教的论述，犹如上面这个譬喻一样，只是为了突显西方文明的特色而用来作为反衬，因而难于超脱他那一时代欧洲殖民者所固有的“西方中心论”心态。

大体说来，中国人在接受韦伯的早期（1980年代），适逢改革开放政策推行伊始，社会科学界刚刚与国际学术界接触，更多地在于了解外界的情况，奉行“拿来主义”作法，当时关注作为中国文化的异在他者（the other）——西方文化——对中国文化的看法、论述和挑战，按照中国人“兼听则明”的古训，以期通过学习别人长处弥补自己之不足，从中汲取自我发展的参考借鉴。如果说那时是对韦伯思想的学习、接受阶段，那么三十年后的今日则处于一种消化和反思的时期，更多地表现出中国人在对外文化交往中的文化自觉（cultural awareness）。

近年来，随着中国经济社会在世界舞台上的崛起，中国持续快速发展与文化之间的关系已引起国际学术界的广泛瞩目。韦伯在生命的最后十年致力于东方宗教研究，写作和修订了《儒教与道教》一书并把它置于“世界诸宗教的经济伦理”比较研究系列的首要位置，表明中国文化在他心目中的具有重要地位。新千年第二个十年恰逢韦伯忌辰一百周年，也是《儒教与道教》一书出版一百年，如果说1970-80年代围绕东亚儒家文明圈的“四小龙”经济腾飞与韦伯的“新教伦理”命题之间关系成为上一波“韦伯热”的中心话题，或许《儒教与道教》一书所表达的中国文化观与当代

中国的发展之间关系将成为人们关注的中心。

二、韦伯思想的启迪

韦伯早年毕业于柏林大学法律系并获法学博士学位，但终其一生都在几所著名大学讲授经济史并被聘为经济学教授，而学术界又都公认他是著名社会学家。他的几本主要著作，无论是从文化论上着眼的《新教伦理》和题为“世界诸宗教的经济伦理”一系列比较文化-历史研究，抑或从制度论视角立论的洋洋数百万言的鸿篇巨制《经济与社会》，都被认为是社会学这门学科的理论奠基之作。韦伯在暂短的二十余年的学术生涯中徜徉于社会科学几个主要领域，留下了丰厚的学术遗产，成为社会科学界的泰斗，实属德国学术界的一个异数。无怪乎追随并深受其思想影响的雅思贝尔斯在韦伯逝世当年发表的一篇纪念演说中就曾表示，把他定位属于某一专业领域或某一学科是不恰当的，韦伯是“我们时代中精神上的伟人”，“人文学科的伽利略”（雅思贝尔斯，1992）。

20世纪80年代前后，当中国社会学界引入韦伯思想之际，正值国际学术界关注东亚经济腾飞与传统儒家文化之间相互关系的时刻。在此之前，美国汉学家曾就“儒家传统与现代化”的关系先后在日本和韩国召开了两次国际学术研讨会；80年代初，香港也举行了“中国文化与现代化”的国际学术会议。中心议题就是探讨儒家伦理与东亚经济起飞的关系。许多人试图用韦伯的宗教观念影响经济行为的思想去解读东亚经济崛起和现代化问题；其中有将“宗教伦理”视为“文化价值”者；也有将“儒家文化”当作“新教伦理”的替代物者，在解释东亚经济崛起和现代化时把儒家传统对“四小龙”的关系比附为基督教对欧美、佛教对东亚的关系；还有人将韦伯论述的肇源于西欧启蒙运动的理性主义精神推展至西方以外，譬如日本，等等。所有这一切，无论赞成者抑或反对者，都使传统上受儒家文化影响的地区围绕东亚经济腾飞而展开的文化讨论，与韦伯关于现代资本主义起源和中国文化的论述发生了密切关系。处于这样的情境和氛围之下，加之当时在国内推行改革开放政策伊始，由于较长时间的唯物主义教育而避谈精神、观念对社会行为的影响作用，而一旦开放并开始接触外界事物，致使人们更多地关注韦伯的《新教伦理》以及总题为“世界诸宗教的经济伦理”的系列比较文化-历史研究，顺理成章地就把韦伯诠释成为一个文化论者。相对而言，那时较少关注制约人们社会行为背后的经济-制度因素的至关重要作用，因而对以《经济与社会》这部论述其经济

社会学主张的晚期（1910年以后）著作（包括《经济通史》以及为其比较宗教社会学所写的“‘世界诸宗教的经济伦理’总序”等）在韦伯社会学思想成长中重要的整合作用认识不足，总认为与物质利益相关的经济制度方面的问题属于经济学范畴，并非社会学的论域。

稍后随着中国经济增长规模的不断壮大，物质利益因素在社会生活中所扮演的角色愈益显现，人们对韦伯经济社会学思想的兴趣也日益增长，加之随着新制度经济学的引入，人们开始更多地从利益分析角度看待其社会学主张，与此相联系，对韦伯的研究也就自然地转向从制度论面向加以解读。从近年来国内学术界有关经济学与其他学科关系的讨论中不难看出，经济学家大多从利益驱动的角度解读社会生活，而社会学家则更看重社会结构的作用，这也符合20世纪国际学术界的一般趋势。在社会学内部，具体到对韦伯思想的认识上，也存在着文化论视角与制度论视角的分野，其间的一个差别表现在，文化论者更重视它的系列比较宗教-文化研究在其思想中的地位，而制度论者则推崇三卷本的鸿篇巨制《经济与社会》以及《经济通史》等著作的重要性。尽管在认识和评价上存有差别，但不同学科都从韦伯思想中得到许多启发则是不争的事实。

1. 弥合行动与结构冲突的尝试

韦伯“理解的社会学”的一个重要启迪在于将社会行动背后的利益驱动与结构制约结合起来，这是认识由各种社会行动构成的社会现象背后所遮蔽的主观意义之“理解”进路的关键，表明了韦伯在社会学史上是首先将“利益-动机-制度分析”与“社会类型-文化-结构分析”做出整合的尝试者。韦伯认为上述两个方面对于理解任何一种社会现象都是不可或缺的，其中经济学和社会学两门知识具有重要作用。正是在经济理论中利益驱动的类型才得到精确的阐释；而制度分析，也并非只是关注规则的构成，还应包括对各种社会关系的考察，因为社会关系可以观念化为不同形式的利益。在韦伯那里，利益被区分为物质利益和精神利益两种，并认为两种利益都能成为诱发社会行动的动机；而精神利益又被解释为身份、声望、爱国心一类的民族感情，以及渴望获得拯救和对来世有更好的企盼，即所谓“宗教财 (religious benefits)”等等。在经济学取向的“理性人”假设中，物质利益毫无疑问是诱发个人行动动机中的决定因素或唯一因素。然而，当两种利益相互抵触而精神利益又比较强大，成为能抑制物质利益的因素时，那些追求精神利益的人不是不顾、而是如何兼顾物质利益而做

出其社会行动的呢？韦伯在其系列比较宗教—文化研究中，从历史角度对此作了深入的探讨。而且不止于此，韦伯与现代经济学家的不同之处还在于，他论证了能诱发个人行动动机的不仅仅是物质利益，还包括传统和情感等属于观念形态的精神旨趣。换言之，一般意义上的观念—物质之间那种非此即彼、排他性关系，在韦伯的方法论看来纯属社会科学的“理想类型”，只有在理论思维的抽象中，它们才会以纯粹的形式存在；在现实生活中，它们从来就是一种“你中有我，我中有你”的彼此包容的、即所谓的“嵌入 (embeddedness)”关系。这样一种看待利益的观点，无疑在原来的经济学意义上增添了社会学意涵，其立论的基础已然超越了“经济人”的预设，还包含了“社会人 (Homo Sociologicus)”的内容。这有助于我们正确理解社会行动是由利益驱动和结构制约两方面因素互动的结果，而利益不只是物质利益，还包括受制度影响的文化、精神方面的内容；同样，文化因素只有在物质或制度因素的配合下才会对人的行动发挥作用。这对于矫正传统学术（譬如宋明理学中的陆王心学派）过于倚重文化—精神方面的作用以及近几十年来只强调物质因素的偏颇，是大有裨益的。

2. 多维因果性分析

韦伯在论证宗教信仰对经济活动的影响时认为，即便按照效益最大化的法则以纯粹的目的—手段（亦即工具）合理性做出行动也具有其文化的方面，市场取向的活动不只是按照经济利益而且也是按照经济文化、企业文化进行的。今天美国社会对工作的执着明显地“还带有禁欲主义清教的痕迹”；进而言之，包括日本人在内的亚洲人以“工作狂”著称，欧洲人以享乐闻名，其中都有文化因素的作用，各种眼花缭乱的权力运作的“背后”都有各种政治文化在起作用。韦伯结合历史上的许多例证阐明，相当不同的行动模式甚至出现在具有非常类似结构的制度中，同样，形态迥异的结构制度中也会出现相同的行动模式。文化价值据以构成行动的脉络的各种方式，虽然艰深晦涩难以直观，但它经常在经历重大结构变迁（如工业化、城市化）之后仍能存活延续，其有效性使它成为一种能连接过去与现在的力量。这表明韦伯的“社会观”与源于进化论和透过与生物有机体做机械类比把社会视为“统一体”的整体论不同，他认为社会是由宗教、法律、支配（统治）和经济诸领域这些相互作用着的“部分”组成的，每个部分都有其自主的因果性推动力沿着它们各自的路径发展着，彼此之间并非并列平行。因此，那种排他性地只以经济或政治利益、社会结构、阶

级阶层、权力、组织或制度为取向的社会学研究，在理论上是不充分的，也是不足为训的。这也表明韦伯的这一思想——文化价值的力量能够形塑社会行动的脉络——不仅与古典经济学的“经济人”预设、现代的理性选择理论正相对立的，而且也与帕森斯的结构-功能主义不合拍，因为这些理论或者是以经济、政治利益的当下呈现，或者作为“系统需求”、“功能先决条件”以试错法的方式进行社会学分析；前者把某个变量拔高到因果优先的地位，后者则包含一种不言自明的二分法在传统/现代、普遍主义/特殊主义、共同体/社会之间设置了鸿沟。(S. 卡尔伯格, 2012)

3. 超越唯物与唯心的对立

虽然韦伯并不像他那时代的倾心于浪漫主义运动或持“文化悲观主义”观点的许多人那样对现代世界表现出冷淡和缺乏热情，但他对现代社会日常生活中的一切都基于功利考量的物质、实用取向和严密官僚制化的组织化的生活模式抱持拒斥态度则是不争的事实。换言之，在帕森斯的“实用-理性主义”的解读中，韦伯犹如一个现代化的先知，完全消弭了他内心对现代性的疑虑和矛盾。真实的韦伯曾把自己比喻为“在逆物质发展潮流中游泳”，虽然无力改变这一客观趋势的走向，但却是用忧郁的眼神注视着现代社会的发展，担心在“资本主义大获全胜”之后清教徒式的“献身事业的精神”将会消失殆尽，取而代之的将是感官享乐者的纵欲无度和“组织人”的功利计算。这种未来发展的可能前景对于力主践行责任伦理的韦伯来说无疑是令人沮丧和无法忍受的，为此他在讴歌理性化的同时又号召人们去反抗官僚制化，他的作品以深刻的形式揭示了这种现代性的吊诡 (paradoxes of modernity)，表达了一个德国人文学者身处传统与现代两个时代之交内心的挣扎和思想的矛盾。

这样说来，可能会认为韦伯是一个不折不扣的观念论者或唯心论者，亦即文化决定论者，其实不然。韦伯多次阐明，文化因素只有在物质或制度因素的配合下才会对人的社会行动发挥作用。导致现代资本主义在欧洲产生的，除了以“新教伦理”所蕴涵的“资本主义精神”这些观念、文化因素之外，还须有其他一些物质和制度性因素的配合。在《一般经济史》中，他把这些因素归纳为：1) 市场的自由交易；2) 发达的货币经济；3) 劳动力的商品化；4) 理性技术的运用；5) 经营组织与家产的相互分离；6) 正确描述借方和贷方关系的复式簿记（记账）制度的应用；7) 形式法律制度的保障；8) 经济生活的商业化等方面。这说明现代资本主义制度是集生

产、消费和分配于一体的体系，是一种融合了特定精神和物质条件所形成的生活方式，其基本特征就是理性化 (rationalization)。

三，中西文化的本质刻画

《儒教与道教》第一部分从制度论角度考察中国社会的国家行政、城市、经济、法律等项制度概况，第二部分从文化论角度论述儒教和道教信仰对中国文化、民族心理、社会精神气质的影响，最后是关于儒教与新教信仰中的清教的比较分析作为全书的结语。韦伯在不同场合都肯定了中国文化有许多有利资本主义发展的因素。他认为，中国的货币制度、商品经济的发展以及社会财富的积累程度和文化发展程度都比中世纪的欧洲有很大的优势，譬如中国很早就形成了统一国家，没有欧洲那种长期分裂和战争局面，也没有欧洲普遍的奴隶制度，人们可以自由地迁徙，摆脱欧洲中世纪的那种人身依附成为自由民，这就为雇佣劳动提供了条件。这些都是中国发展资本主义、进入现代社会的有利条件。但为什么资本主义没有发生？其中有许多制度上和文化上的原因，其中儒教徒对传统的执著使传统主义的影响过于强大，窒息了进步的创新动力，阻碍了中国社会经济的发展。譬如，他考察了中国古代的社会生活组织后认为，以城郭为地域界限的城市虽有很大发展，但缺少西欧中世纪以来城邦在政治和军事上的自主性和公民意识，因而欧洲城市近代新兴的市民阶层难以在中国出现。由于没有形式的和可靠的法律保护工商业的自由发展，经商和务工居民只好组成同业行会实行自我保护，行会内部只能靠传统宗法观念来维系，遂使一切事务关系变成基于血缘地缘的个人性关系，缺乏“切事性” (causality)，也就难于实行理性计算，这一切导致无法出现自由合作的社会性的劳动组织形式——现代资本主义。

从中国文化脉络上看，认为儒教文化本质是“理性地适应世界”，这一判断有用化约论 (reductionism) 看待人类精神文化行为之弊病，会造成对中国文化的误读和曲解。韦伯把复杂的人类社会行动化约成生物学有机体对周边环境的“适应”行为，并从行为主义的刺激-反应模式解释社会文化的规范作用，与从中国文化角度看社会行动是一种复杂的精神活动全然相悖，因为刺激反应的解释全然丧失了作为社会行动者的意志论内涵和道德性认知，人被剥夺了个人主体性、自由意志和创造性，变成只听凭法则、规律支配的受动的客体，只知随着情境化 (contextualized) 的变化随遇而安和消极适应。用这种化约论的认知模式去看待东方的宗教文化现

象,根本无法理解中国文化具有的习俗性和道德性统一的特性,加之中国的象形文字与西方的拼音文字在表意方法上的深刻差别,使西方人很难理解譬如中国传统文化何以把“言不尽意”这样一种明显带有缺憾的语言表达视为一种至高境界,并从其中的朦胧、模糊、含混里体悟到一种独特的审美情趣和意蕴。或如今人所言,中国文化惟其表意的朦胧含混,才能达致“脱形迹,得大观;知韵味,忘言诠;虚澄怀,充内涵”的效果,此中正凸显出中国文化所独具的“书一字已见其能,文数言乃成其意”表意功能,(赵仁珪,2012,147、149)在简约、隽永、秀美以及不确定性中把握确定性的真谛。与中国文化崇尚表意的审美风尚不同,西方的语言哲学却从分析的理路把东方文化中常用的“隐喻”(metaphor)手法视为一种简单甚或粗陋的语言现象,除了字面上的意思之外了无新意,大可不必深入探究。譬如当代美国语言哲学家戴维森(Donald Davidson)在“隐喻的含义”一文中说,“我赞同这样一种看法,即无法对隐喻做出释义;但我认为,这不是因为隐喻说出了某种就字面上的表达而言过于新奇的内容,而是因为隐喻中根本就没有要去进行释义的东西”。“一个隐喻并没有说出超乎其字面意义之外的任何内容”(戴维森,2007,293)。用这种观点去看待中国文化,误读或曲解就会是十分自然的事了。再如韦伯认为,亚洲宗教以一种主智主义的态度力求把握人生在世的“意义”,但鉴于言语表达的不完美,遂使中国文化关于世界与生命“意义”的知识带有灵知的性格,故,中国宗教也如印度宗教一样是一种救世论,同时也是达到正确行为的唯一途径,因为德行是可以透过正确的知识传授和教育而习得的(韦伯,2006,492)。这样韦伯就把中国文化具有的主智性和道德性与拒斥世俗性和神秘性联系起来,并最终把这一切都归咎于文字和语言表达的不完善。这里凸显出韦伯对中国文化及其表意方法和审美情趣的隔膜,以及由此造成的误读和曲解,完全不理解把“隐喻”、“言不尽意”当作审美表达的一种崇高境界来追求,是中国文化的一种“心灵习性”。

中国文化历来主张诗言志,歌咏言,文以载道,强调文如其人,字如其人,视行动与创作为一体,创作即行动。诚如古人所言:文化创作犹如社会行动,“常行于所当行,常止于所不可不止”。这是宋代学者苏轼在鉴赏友人的书画题记时对其信笔挥洒,却有形散神凝效果的赞赏,同时也是对国人的行动亦称“行止”的描述。这是在对周边环境做出“情境界定”(definition of the situation, W.I. 托马斯语)后的“因应”,故要审时度势,拿捏分寸,把握“度”,做到“进退”有据,所谓“无过无不及”,旨在保

持与情境的合谐。所谓“不可不止”亦即“不得不止”；究其原委，情境使然。有人对此可能会说，这不就堕入为一切不堪行为张目的相对主义或情境主义 (situationalism) 了吗？非也。“所当行”和“所不可不止”对“应该做什么”和“不能做什么”了然于胸，这是行为不能逾越的底线，显露的恰恰是中国文化所蕴含的道德主体性思想；“常行于”和“常止于”表达的是人们“心灵的习性” (habits of the heart, P. 贝拉语)；整句话合起来就把中国文化的习俗性和道德性传神而天衣无缝地连接起来，二者缺一不可，既关注“道问学”又强调“尊德性”，是“闻见之知”和“德性之知”二者的统一，这才是中国文化的真性格。这才是中国文化对“适应世界”之意的解读，然而，却全然没有韦伯所指涉的生物有机体的化约论意涵。

四，视欧洲的地方性为普世性

《儒教和道教》一书把中国文化视为西方文化的“他者” (the Other)。在西方传统思想中，他者是指二元对立中属于次要的一方。根据具体语境，他者可以是（相对于西方的）东方、（相对于本质的）现象、（相对于理性的）情绪或本能、（相对于灵魂的）身体、（相对于人的）自然、（相对于神的）人、（相对于男人的）女人等等。在西方主流社会意识中东方是受压抑、受歧视、缺席、沉默而处于边缘化的位置，儒教和道教的“适应世界” (adjustment to the world) 特征本身并不具备真正的或独立的存在资格，而是为了凸显和对比其对立立面——基督新教的“支配世界” (mastery of the world) 特征才有其存在的意义。从文化上说，他者意味着与主流社会相对立的少数民族或弱势群体的文化。赛义德的“东方主义”概念从不同角度揭示了在西方东方文化是如何变成西方文化的他者的，以及西方文化是如何维持其对东方文化霸权的。韦伯的宗教研究中所使用的类型学比较方法，是以西方基督教发展史的具体形态与特质为参照物，这样便将宗教世界一分为二，即西方与东方，而且，他的社会学研究远不止于此，这一现象不仅存在于观念的、宗教的领域，还普遍存在于社会生活诸方面。譬如，韦伯在儒教与清教的比较时，承认两者的伦理都有其非理性的根源，神秘主义宗教或禁欲主义宗教的萌芽状态都是从巫术性的前提中生成的，因为巫术可以引出卡里斯马式的禀赋。儒教（楷模先知）源于“巫术”，清教源于“预定论”（超世俗的上帝的绝对不可臆测的预先决定），然而从两者非理性中推行出来的结果却大相径庭：从儒教得出的是“传统当作已被证明的巫术手段”；而从清教得出的是“对既有的世界从伦理和

理论上加以驯服和支配的任务,亦即‘进步’的合理客观性”(i.e., rational, objective “progress” /die rationale Sachlichkeit des “Fortschritts”)(韦伯 2004, 325)。不仅如此,儒家提倡的道德的自我完成被评价为“偶像崇拜式的亵渎”,儒家重视教育和经典学习“是罪过也是被造物的傲慢表现”,祭祀先人“是用巫术对付鬼神,不仅是卑劣的迷信,而且是不逊的亵渎”(同上, 322)。于是在那一时代的欧洲思想家的想象中,中国的一切便成为不符合“常规”“常理”的“悖谬”现象,进而中国就成了罗素所说的“一切原理、规则和制度中的例外”,黑格尔也曾感叹过的“中国是一切例外中的例外”。

其实,这种说法完全是西方主流文化的建构,或者说是西方的一种霸权设计。认为中国文化中的一切都属“反常”,是囿于“西方中心论”的偏见,且不说它不符合中国文化历来所主张的“乾道变化,各正性命”(万物各有其性。语出《周易》)、大千世界无限丰富的思想,而且也有违基督教先知有关“阳光之下无新事”(《旧约圣经》传道书)的教诲。他的类型化的比较研究,近似静止地共时态地看待文化和历史现象,把公元纪年前几百年轴心文明时代就已形成的儒家文化的某些观念与启蒙运动以降才出现的基督新教的伦理相比附,使人不禁有时空倒错之感。有时出于对比的需要,强使东方现象适应西方概念,从中国文化的角度来看,不免使人感到牵强附会、削足适履。例如他在征引历史文献上表现出极大的主观随意性和思维跳跃性,从东汉(公元1世纪)一跃到清初(17世纪),正所谓“不知魏晋,遑论唐宋元明”,其间正好跨越了几乎在所有方面中国都比欧洲先进的中世纪。

就以韦伯把儒学视为“儒教”一事来说,把儒学说成西文的 religion (宗教)在中国学术史上历来存有争议。韦伯因儒家“明德、亲民、至善”而将其视为一种“精神救赎论”,将包括儒教在内的一切东方宗教贵虚、讲究精神世界的内在超越与贵实的、以禁欲主义的“天职观”追求外在超越的西方宗教对立起来。这样,就从救赎论出发把儒学视为西方文化意义上的“救世论”宗教,从中国文化的角度来看,这是强把东方现象纳入西方概念,然后再以西方宗教为基准来看中国的宗教观念或民俗信仰,这样中国的宗教和民俗信仰就具有了祖先崇拜、多神信仰、功利心态等方面的问题和弊端。这与西方人把宗教信仰视为人的“终极关切”(ultimate concern)的救赎心态(依靠信仰通过赎罪企盼灵魂得到拯救)完全不是一回事,不可同日而语。在中文中,用“宗教”传译西文 religion 一词本来

就是借用。据《说文解字》：宗，从宀从示（示）；示谓神也，宀谓屋也。宗尊双声（同音）；宗，尊也，祖廟也。凡尊者谓之宗，尊之则曰宗之。尊莫（过于）尊於祖廟，故谓之宗廟。教，上所施下所效也，故从攴从孝。引申为所教所学之内容，即教规教义 (doctrines)。合起来，宗教就是教导人们尊崇传统的学说或思想。作为一种思想体系，儒（家）学（说）引导人们关注个人的内心道德世界，注重人格的修习圆满，走的是一种内在超越的理路，而较少关注崇拜、信仰内容的纯正，客观上导致中国人在行动举止上的宽容、豁达、包容异己、兼收并蓄的待人接物方式。正如一些古语、谚语中所说：“水至清则无鱼，人至察则无徒”、“金无足赤，人无完人”、“过洁世同嫌”，这些都体现了中国传统文化中的“毋意，毋必，毋固，毋我”（所谓“子四绝”）中和变通的哲理，反对社会生活中一切极端、绝对的主张。因此，把儒学说成宗教是从功能比附意义上指它对社会生活的影响至广至深无所不在，而不是说孔夫子是一种超越性的、绝对性的、人格性的神，因为中国文化看重生活实践，认为生活中的一切都是相对的，现实中没有绝对，绝对只存在于形而上、理念和意识形态中。再如西方宗教对一个人信仰了某种宗教对其生命来说不啻“新生” (Vita Nova/new birth, regeneration) 的说法，从中国人的思想方式上看完全是一种譬喻 (metaphor)、象征 (symbol)，一种迷思 (myth)，或者是西方基督宗教神学对人的信仰与其生命关系的一种建构。中国传统文化主张不依赖灵魂不朽而积极肯定现世人生，儒家提倡立德、立功、立言的“三不朽”思想遂成为中国人世代传承的“永生”信仰，但又不把这种不朽、永生观念作为判断强加于人。

再来检视一下中国宗教的祖先崇拜问题。中国传统的儒道和其他民俗信仰，是借助前人传承下来的习俗、认知、文化而流传的本土宗教，它们大多具有祖先崇拜亦即强调生命的绵延、族群的接续的特点。祭祀先人作为一种礼仪，希冀将生者与逝者连接起来，目的并非在于个人得到拯救，也非寻求个人的灵魂不死，而是将个人生命同祖先以及同后人联系起来，寻求的是维系族群绵延不绝的血缘纽带，亦即儒家所强调的“慎终追远，民德归厚”。尽管祖先不是神，但他凝聚着我们与家族、与这世界联系的与生俱来的血缘情感，这种天然的情感先于我们与神的情感，因而具有本体论的在先性，故是第一位的。从这个意义上说，习俗宗教是家庭的、民族的或者民族的、本土的；从认同人类这一基点出发，它是连接生者与死者、入世与出世、此岸世界与彼岸世界的纽带，是一切人都生存于群体之

中的普遍共同体观念 (communitarianism) 的体现, 故可以说它是普遍的。中国传统文化从不把个人理解为一个孤立的个体, 而是看作一个各种关系网络的中心, 由于突出自强不息的个人修身是群体成员的共同行为规范, 从而有利于形成不断扩展的关系网络的社群意识 (家, 族, 国) 并在其中自我定位。在这里, 人的生命是以生动而具体的、活生生的人的存在状况, 即以“生命”为出发点, 生命的“终极意义”是经由日常生活实践来实现的, 这种“以俗为圣” (the secular as sacred) 的乐观主义观念, 使中国文化确信人可以“不假外求”, 能从内部转化这个世界, 而毋需诉诸任何极端超越性、绝对性的形式。这适足显现出中国文化一种深刻的信心: 大千世界是丰富多彩的, 大道的显现是无限多样的。正是凭借这种文化自信, 中华民族从 14-18 世纪一直在行政、经济、文化领域保持对欧洲的领先地位。19 世纪以来虽遭欧洲列强入侵, 但从未沦为西方的殖民地。尽管近代以降国运衰微、外敌入侵、革命和变革风起云涌, 但中国人对民族文化的自信心却从未泯灭。

反观西方的一神论, 它是威权宗教, 一切权威来自经书上载明的神的启示, 每种宗教都自诩是与神盟约的信众所信仰的宗教, 诸如“被 (拣) 选者”、“受洗者”等称谓不一而足, 目的在于与非信徒、异教徒、无神论者做一泾渭分明的切割, 并从中引申出某种以邻为壑的“思想边界”或排他性的“领属权”、“类的优越感”的意涵。此外, 一神论都有一种把本属单一民族的部族神传播到世界各地成为普世神的僭妄, 试图通过布道务使“外邦人”改变信仰获得“重生”“皈依”一神教, 其中就蕴含着偏执、不平等、不宽容的诱因。不同性质的文化培育了不同的社会精神气质, 也形塑了不同的民族性格。据此不难理解, 中华民族在其几千年的历史上虽然也曾有过各式各样的战争, 但却从不曾有过因为宗教信仰而发生的战争, 这与欧洲历史上宗教战火连绵不绝的局面形成鲜明对比。中国人在社会生活中主张无讼、非攻的和平主义的性格, 也可在其“天人合一”信仰以及“己所不欲, 勿施于人”的道德律令里寻到根源。

五, 误读“天人合一” (the unity of Heaven and man / anthropocosmic)

在中国传统文化中, “天”是个具有丰富内涵的文化哲学概念, 它有超自然的神学义、自然义和道德义。历代文化虽有发展变化, 但贯穿“正统”和“异端”始终的核心观念, 就是以“天垂象, 见吉凶, 圣人则之” (《尚书》) 为表达的天人感应的认知模式。“天垂象”是说天象中蕴藏着神

秘的奥义，天象是天对人类的启示；“见吉凶”是说可以透过“仰观俯察”体悟、直觉出天意、天命；“圣人则之”是说有道德的君子把体悟到的天意作为处理人生、治理社会、指导政治的原则、规范，即所谓“王者则天”。按照这一观点，人类和上天具有同一的性质，人道与天道是交感相通的，而天道、天理蕴含在天所垂示的“象”中，故，人可参天地，赞化育与天地合称“天地人”并视为世界上最可宝贵的财富。这种出自几千年前的《周易》的观念为后来的儒学概括为“天人合一”概念，也为中国传统文化奠定了朴素的一元论世界观的认识论基础，表现在上下五千年的中国全部物质文明和精神文明的各种具体形态中。今天中国社会的一切都是在这一文化传统熏陶下孕育出来的，因此谈论当代中国的政治、经济和社会是无法脱离中国文化的，而今天的中国文化又是从传统文化中脱胎而来的。

韦伯的比较宗教研究的“欧洲中心论”立场，从强势的西方主流文化上看中国传统文化，看到的只是“天人合一”中的混沌、朦胧、模糊的整体论甚至神秘主义特征，这一特征确与西方文化基于古希腊理性哲学主张主客体二分、强调经验分析、进而走上一条工具理性、科学主义的理路大相径庭，也与西方文化源于中古时期希伯来人超越性的一神论信仰而主张用一种人类中心的目的论模式征服世界和支配世界南辕北辙。西方文化所讲的“超越性”(transcendence)指的是外在性(out-worldliness)，或者是与此一世界(this-worldliness)相对的彼一世界(other-worldliness)，即意欲向外的、超于己身之外的卓越、超绝；哲学引申义指超越经验即超验的独立存在、先在，如柏拉图的“绝对理念”、萨特人本主义所说的“自我”(所谓“自我的超越性”)；神学义是指基督教将摩西启示时代(犹太教)的“终极实在”与古希腊哲学的“绝对理念”结合在一起而成为“绝对存在”，即上帝。从超越性的观点看，这个终极性的实在不是自然的有机社会秩序，而是转向一个超验的参照点，即超验的绝对实在：自然的一切只具有相对价值，上帝才是绝对。譬如在犹太-基督教传统中，知性的理性化赋予了上帝“造物主”的地位，并且认为它是绝对不变、全能、全知、也就是绝对地超越现实的。

而中国文化则主张一种内在超越性。用新儒家牟宗三的话说，儒学的正心诚意、格物致知的内圣功夫，是用心立言，一切自“仁”出发，自始至终把“生命”作为根本，在现实生活中以“人”为本，“内而调护自己之生命，外而安顿万民之生命”，故，它与人之间关系乃是人之自然的有机关系(仁)，这一关系的联结要比一切从“智”(知性，认知)出发的西

方文化更为契合而亲切。故尔，中国文化“以其生活之智慧渗透上天好生之德，亲切地证实了那个超越的绝对实体乃是一‘普遍的道德实体’”[牟宗三 1978, 66]。职是之故，在中国文化里，没有什么事物能超出这一普遍的道德实体——仁——而能被证明具有正当性。这就是中国文化就道德而言的内在超越性。从这个意义上讲，新儒学讲“内在性”(immanence)意指“人的本性”，即人之所以为人者的内在精神，如“仁”，“神明”等；所谓“超越性”(transcendence)指宇宙存在的根据或宇宙本体，即“天道”、“天理”、“太极”等。于是，当代新儒学观点就把“内在性”、“超越性”分别与孔子所说的“性命”、“天道”对应起来[汤一介，1991，2-3]。不仅如此，儒家哲学还主张的“超越性”和“内在性”是统一的，这种统一性亦称“内在超越性”，就成为中国文化“天人合一”的思想基础，它不仅是中国文化所追求的理想境界，也是中西文化之间本质差别的精神根源。从中可见，西方宗教主张的“超越性”是一种本体论的信仰(ontological commitment)，它为西方文化中“神人隔绝”确立了根据；新儒家主张“超越性”和“内在性”的统一是在与“超越性”相对意义上使用“内在超越”的，从而成为中国文化“天人合一”的理据。西方的“超越性”是以“弑父(俄狄浦斯)情结”为表征的“分”、“二”的理路，意在隔断传统，除旧布新；中国的“内在性”是以“亲亲孝道”为体现的“合”、“一”的理路，意在慎终追远，薪火承续。其间的差别，洞若观火，由此导致中西文化不同的发展路向。

尽管中西方文化都看重人的价值，但是具体表现尚有差别。在基督教传承中，人是宇宙最高价值的存在，作为“神之子”，人比世间万物(包括自然生态、其他一切生物、生命体)更加本质地展现上帝的无限性和绝对性，因此人在独一无二性即个人主义意义上是宇宙间具有最高价值的被造物。而中国传统文化是从人及其周边关系来看待人生命价值的，模糊思维恰恰是在主体与客体之间浑然不分，在人与自然之间浑然一体，以物我两忘的方式把包含自己在内的世界看成是一个处于永恒运动着的、变易着的统一整体，并以“万物交感”、“天人感应”、“五行相克相生”观念思考着和解释着世界。其中包含着丰富的辩证法思想，可以弥补西方文化把大千世界分割成碎片，视为静止的、呆板的、孤立的局部的缺失。在社会界，中国传统文化固然缺少西方文化倡导的个人主体权利，但它却将个体本身的价值用群己之间的相互关联加以彰显，同时“人心与自然、天道合一合德”使人成为宇宙秩序的一部分，这既是人作为一种处于相互关系中

的生命体的“类本质”(species being), 存在的理据, 也使立身现世, 参与世俗, 重视社群伦理和文化中介成为人的一种本分和责任, 这种以“世俗为神圣”(the secular as sacred) 的人文主义精神与西方以“知识就是力量”(培根语) 为代表的理性主义的人文主义存在着明显的张力, 同时也成为超越西方文化主张的自然中心说(譬如, 有人主张艾滋病毒也有生存的权利, 这近乎一种生态法西斯主义)/人类中心说(人之尺度即世界的目的)的二元对立、分立对决、零和博弈的偏颇, 以及批判西方文明无节制地、竭泽而渔式地攫取自然资源所表现出的纯粹工具理性式贪婪本性的理据。对此杜维明教授认为, 中国传统文化既不是宇宙论意义(自然中心)的(cosmological), 也不是人类学意义(人类中心)的(anthropological), 但确实是“天人合一”的(anthropocosmic)(杜维明 2001)。

六, 由隔膜导致的曲解

西方文化可以“浮士德精神”为概括, 代表着西方文明中深厚的个人主义和探究知识永不满足的追求精神、支配欲望, 这种崇尚工具理性以征服外在世界为目的的勃勃野心与中国文化譬如道家所主张的不贪欲(“无欲”)、不妄为(“无为”)的藏峰守拙态度, 完全是两种南辕北辙的对立选择。从韦伯关于现代社会价值领域的“诸神斗争”来看, 现实生活中, 任何选择都有其代价; 强势群体为了自己所珍视的价值所做的一切, 势必会漠视或排斥相对弱势群体而言也同样珍视的价值。反之亦然。因此, 中国文化的某些“神秘的”关节点往往就成为西方人的认识盲区或称意识阈限(the threshold of consciousness)。更不必说韦伯对世界主要文明的走向上过度褒奖西方“分取进路”的合理性, 却极力贬抑东方“合取进路”的非理性, 刻意追求在精神领域中的“因果性”、首尾一贯性以及神往“预测”的“客观可能性”的思想倾向, 从根本上就有与孔德的实证主义相通的一面。这些因素合在一起, 就成为他误读和曲解中国宗教-文化的诱因。无怪乎曾追随他多年的雅思贝尔斯也这样评价道:“韦伯对于精神科学中的实证主义认识不够透彻, 虽然他想由认知‘什么是事实’的正确意向引出‘其意义为何’的结果, 但是实证主义对历史与人文学科中的‘事实’仍缺乏逻辑的穿透力”(雅思贝尔斯, 1992, 112)。

能佐证韦伯对中国文化和历史存在隔膜和误解的, 是他对儒释道“三教合流”这一重大文化现象的熟视无睹, 甚至轻蔑的不屑一顾的态度。儒释道三教合流指中国历史上自宋代以来就已形成的三种宗教会通融合、和

而不同的和谐关系，这在世界文明史上也是罕见的现象。三教合流的出现，一方面说明中国文化中的儒学主流价值体系的包容、宽厚性格，另一方面由于三教各以其不同的文化功能实现互相补充——所谓“以儒治世，以佛治心，以道治身”——倡导“三教一体”，“三教平等”，共同营造和谐的共生共存局面，这对于当今世界解决“文明冲突”具有借鉴意义。韦伯在其全部论述中国和印度宗教-文化的著作中，仅在谈到佛教的传播时用一句话轻描淡写地一带而过：“部分而言，中国的佛教试图以接纳其他两个学派之伟大圣者的方式来创造一个统一的宗教（三教一体）。16世纪的碑铭当中已可看到佛陀、孔子和老子并肩而立的图像，类似的情形应该可以确定是早几个世纪以前就有的”。（韦伯，2005，376）这里韦伯完全像“古罗马的官僚贵族看待东方‘迷信’一样”来看待这个中国宗教-文化史具有重要意义的事件，他用一神论救赎宗教来看待世界其他地方宗教，认为中国宗教是巫术、传统主义，儒教是“正统”道教是“异端”，这完全是套用西方逻辑解释中国事物。西方宗教史上关于正统和异端的争论可说伴随基督教产生、发展的始终，它与犹太教、伊斯兰教的关系迄今仍诉讼纷纭莫衷一是，这从基督教的称谓上就可见分明，罗马大公教会、东方正教会、新教（抗议宗或反抗宗 Protestantism）。虽然韦伯使用的正统和异端并无价值上的褒贬色彩，只表明它们之间在社会结构中所扮演角色的主次地位及其对立关系，但其中确也表现出他是以西方基督教不同宗派的冲突比附儒道关系，却不承想中国竟然出现了一个儒释道“三教合流”的局面，对于西方一神论救赎宗教来说这完全是一个意识盲区，令人匪夷所思。

“三教合流”深刻地表明了在中西社会结构之间以及宗教与政治的关系之间存在着巨大差别，导致不同旨趣的宗教与其社会的关系“同归而殊途，一致而百虑”。对西方社会中宗教与政治之间，人们大多相信西谚所说“上帝的归上帝，凯撒的归凯撒”，似乎存在这一种互不隶属、相互并列的关系。其实这是一种误读，这句话的真正含义，“毋宁是一种（宗教）对所有世俗事物绝对的疏离的态度”（韦伯，2005,275）。用韦伯的话说，西方宗教一直对世俗抱着憎恨的态度，只是到了中世纪以后二者才出现了弥合的可能。神权势力大于王权，这是中世纪前在欧洲频繁爆发宗教战争的一个社会结构上的诱因。反观中国，自秦始皇建立起中央集权的大帝国后，历代王朝都把神权牢牢地置于王权的掌控之下，使之为论证君权神授的思想服务，从而使中国与孔德所说的人类理智发展“三阶段论”中与神学知识相匹配的神权政体形式迄今尚付阙如。尽管也有不同宗教势力之间

的争斗，但由于王权的干预勿使一教势力做大，这也就使得宗教战争无由在中国发生。“三教合流”有力地诠释了中国文化历来的“和而不同”主张，对源于印度的佛教的吸纳并从中汲取精神营养，再加以本土改造使之成为中国文化的构成要素（譬如禅宗），这种开放的包容心态，是当前全球化背景下不同文化和文明共生的必由之路。

七，“天人合一” vs “位格形而上学”

韦伯为了凸显中国宗教的非理性和巫术性性格，刻意用基督教神学的“位格形而上学”概念对比中国宗教中的“三教合流”现象。所谓“位格”，也称“伦理的位格”或“伦理的人格”(ethische Personlichkeit/ethical personality)，它是新教把基督教神学所独有“原罪”、“救赎”这些古老的基本理念，与“再生”(regeneration)的经验认识方式相结合，变成依靠对上帝的信仰赢得更高的个体生命(Personenleben)，由此解救和解放个体人格(Personlichkeit)的一种推断。意在弘扬《圣经》的基本启示，用以对抗启蒙运动以降现代科学的发展，并将其限制在科学自身范围以内，以阻挡其进入宗教信仰领域。在基督教神学里，把耶稣复活解释为“道成肉身”(The Word became Flesh)，其实质是把“对体现在基督身上的上帝的信仰与体现在世界上的逻各斯的信仰互相融为一体”(特洛尔奇 1998, 345)简言之，把表征绝对理念的逻各斯(道)、圣言(the Word)与神(上帝)、救世主(基督)视为一体，神与理性视为一致。在这个意义上，“位格”(Personlichkeit/personality)，表达基督教信仰中的三种神圣“身位”(以圣父、圣子、圣灵为表征的超越性、人格性、伦理性)原本是一体之意。按照基督教史学家特洛尔奇的说法，位格形而上学反对两种倾向：其一是纯心理学的意识分析所代表的绝对主义，它使一切绝对的、具有永恒价值的事物成为变动不居要素组合的相对持久的产物；其二是与此相对应的泛神论的相对主义，它认为一切事物，只要不放弃世界统一的概念，就都只是唯一变化着的实体的变化状态。(同上, 344)换言之，基督教以其“三位一体”的位格观念既与犹太教、伊斯兰教的一神论绝对主义迥然有别，也与一切形式的多神信仰、泛神论的相对主义划清界限。

韦伯正是以欧洲文化的这种统一性的理念来看待中国文化中的“天人合一”、“三教合流”的，换言之，他把西方宗教中的属于部族的、地方性的神话作为普世性的理性(逻各斯)向世界推广开来，因为“在位格形而上学看来，对于逻辑上必然的(Logisch-Notwendiges)和价值上应然的

(Werthaft-seinsollendes) 意识构成了事物的终极理由”(同上, 344)。这种以“位格”为表现的“神圣”与“世俗”的对立, “决定了生活态度之统一的体系化的建构”。“西方那种积极行动的理想, 就是植根于某种中心的‘位格性’(不管是放眼彼岸的宗教的中心, 还是现世内取向的宗教的中心)”。这种以伦理位格为关键特征的“伦理预言宗教”, 表现出了“对纯粹知识主义的敌视(这点与亚洲宗教的立场形成对立)”。(韦伯 2005, 94-95) 这些内容构成了基督新教“位格形而上学”概念的内涵和外延, 也是韦伯从文化论视角分析中西社会不同发展路向, 但却绝口不谈或不正面论述“三教合流”的一个重要理据。因为在他眼里, “天人合一”以及“三教合流”之类的东方理念, 缺乏理论的统一性和首尾一贯的系统性, 只是使人保持灵魂多元论信仰的泛灵论观念, 使人不去企及超越现世的一切, 必然丧失抗衡俗世罪恶的反制力从而保持一种消极性的特质, 因此无需过多论及。韦伯认为东方宗教仅凭其浓厚的泛神性质就可证明是巫术, 表现出他用西方一神论救赎宗教看待世界其他地域的宗教, 凸显了他那时代西方学者视欧洲地方性为普世性的立场。

以“天人合一”为表征的中国文化看待世界的观点与西方基督教的主客二元对立之间确实存在巨大的差别: “天人合一”是一种存在论的“自然谐一”关系, 人与环境是浑然天成的、无分主客的一体或者互为主体(inter-subjective) 关系, 它既不是人类中心也不是自然中心, 而是人类-自然互为中心, 或者如马丁·布伯(Martin Buber) 所说, 是一种超越了“我-它”的“我-你”相互性关系, 即“我”与宇宙中其他在者的关系。这种关系涵括了精神性、自然性和人格性关系的各个层面。(参见马丁·布伯 1986)。倘加以解释, 中国文化主张的“天人合一”是“和而不同”与“理一分殊”的对立统一, 前者的逻辑重心在“不同”、差别、变易, 后者的重心则在“理一”、同一、一致方面, 正所谓: “一之理, 施于四海”而皆准, 故近于“道”; “理”极为简单所以是“一”, “理”是根据是逻辑, 所以要“一以贯之”。“不同”与“理一”二者统一的基础是变易。这就是中国传统文化的一元论的认识论根基。

对于中国文化的一元论与西方犹太-基督教文化的二元论观点上的对立, 韦伯一方面说价值观上的冲突无法最终消解, 据此逻辑, 两种观点之间的歧见就只能是“我族中心”式的(ethnocentric) 各执一词。如欲寻求交往就需要哈贝马斯所说的“沟通理性”, 就需解决与“主体间性”有关的问题。但另一方面在具体问题上, 韦伯又给己方所认同的价值上的主观

性披上逻辑上合理性和必然性的外衣，并进而由此生吞活剥地演绎中国事物，显示他对中国文化的意义或意涵缺乏他所主张的具体脉络中的“同情的理解”。其实，在比较宗教研究中韦伯所津津乐道的“欧洲文化统一性”及其背后支撑的“欧洲中心论”思想，已为十九世纪以来的人类学研究所证伪。至于他对道教全盘否定为“十足的巫术”、“完全非理性”的误读，不仅为当代科学技术史研究（如李约瑟等人）所驳难，说明他对中国文化的吸纳能力和包容性认知的不足，而且也表明他对道教的认识上没能借鉴他那时代欧洲汉学研究的成果，明显地落后于两个世纪之交当时欧洲学术界对道教的认知水准（参见：卜松山，2007）。

神秘主义是宗教研究中无法回避的问题，韦伯也承认无论儒教抑或清教和其他西方宗教派别在发展的不同阶段都有神秘主义的表现，基督教历史上许多团体和个人的神秘主义色彩，无论在理论上抑或在实践上都远比中国宗教更为系统和深刻，韦伯对此也曾有过论述。然而他却出于类型学比较的需要，莫名其妙地把神秘主义的标签贴在“以俗为圣”的儒学身上，这确实令人匪夷所思。韦伯的许多著作包括《新教伦理》在内受到学界的质疑并非自今日始，相信随着中国学术的进一步发展，对韦伯关于中国的论述中许多细节，包括正面或负面的史实和问题，可能会提出更多的讨论或质疑，这是中国学术在吸收世界文明成果过程中不断成长、日渐成熟的表现。

八、为普遍性价值寻求一个多元文明的、能为人类所共享的共同根基

在韦伯的论述中，传统是和理性相对立的范畴：传统是前现代社会的本质特征，理性则是现代社会的概括；不仅如此，传统与理性之间的差异也决定了中西社会不同走向。韦伯的这一思想在西方哲学中有着很深的认识论根源并在社会理论上得到充分体现，人们知道，西方社会理论一个基本预设就是在人类社会变迁上持二分法，视现代社会与前现代社会之间横亘着一条无法跨越的鸿沟，尽管不同思想家各有其不同的表述（比较著名的，譬如斯宾塞的军事社会/工业社会、涂尔干的机械团结/有机团结、梅因的身份/契约、滕尼斯的共同体/社会、韦伯的传统/现代、贝克的神圣/世俗等等，马克思说未来的新社会与传统实行“最彻底决裂”也不例外）。其共同点在于二者之间是一种本质迥异的、不共戴天的关系，后者的确立必定建立在推翻、颠覆、否定前者的基础上。西方文化基于认知自然、客体、实然世界而倡导经验分析、分解的理路及其所由产生的进步史

观,与中国文化基于践行的伦理、价值、应然世界而提倡中和、综合、以周而复始的循环论诠释历史变迁的路向,表面上大相径庭,其内里却相反相成,适成互补之势,二者都是宏观叙事(史)不可或缺的一个维度。犹如圆是由弧所组成,弧又可微分成直线。

其实,即便在西方发达国家,传统与理性也不像韦伯所说得那样对立、那样不共戴天。就以民主这个被认为是现代性的关键要素来说,西方几个最发达国家的自由主义民主(liberal democracy)转型过程与其文化传统之间关系也是各具特色并不相同的。英国的民主是在君主制传统中诞生和成长的,至今也没有脱离开君主制;法国在很长时间里都是在君主制与共和制之间犹豫徘徊,直到第五共和国时才算最终选择了现存民主制;德国是在一战和二战的废墟上产生和再生的,而它真正成为统一的民主国家更是冷战结束后的事。杜维明先生在《东亚现代性中的儒家传统》一书中曾指出,英国的民主化过程深受英国的经验主义、怀疑主义、实用主义和渐进主义传统的影响;法国则受到其反教权主义、理性主义、文化主义和革命精神传统的影响;而德国则深受其浪漫主义、民族主义和种族自豪传统的影响。可见,同是启蒙运动和现代性所宣扬的普遍主义也不能纯粹是“普遍的”和完全排斥传统的;正是在传统的作用下,普遍主义被地方化、特殊化了。再说美国,这是一个偏安于北美新大陆、由移民组成仅有二百余年历史、既无土地贵族又无封建历史的国家,在其历史上差不多有一半的时间里却存在着奴隶制这一比封建制更“传统”更古老的制度,直到二十世纪六十年代种族隔离还在严重影响着美国的社会生活,而其社会结构至今还保留了黑白对立、族群分化的色彩。美国确实不像欧洲一些国家那样是个既无国家宗教也无国家教会的国家,但美国又确实是宗教性最强的国家之一,其主流社会是由被称为“白种盎格鲁-萨克逊裔新教徒”(WAPs)群体所构成,其政治决策过程始终受到宗教因素的掣肘。浓厚的清教传统和深刻的种族矛盾这两种通常被认为最“传统”的现象在美国这个最发达、最现代化的国家中并存,进一步说明了传统与现代并非是格格不入的(参见:夏光2011)。

按照韦伯自己的说法,所有属于理性主义的宗教预言,都会产生出一种从伦理和方法两方面看待世界的相对主义,譬如,基督教废弃了多神论,而赞成“唯一的必然之神”。然而,面对外部和精神生活的诸多现实,基督教必定会被迫采用一种妥协和相对主义的作法,譬如在教义中,上帝通过把原罪产生的种种罪恶,转化成能对原罪起到惩罚和救治作用的

手段从而克服罪恶，这手段不仅仅指法律秩序、经济秩序，而且包括用来制定各种准则和法律的基础。另一方面，又把这种对世俗的妥协说成是与上帝在登山宝训中训诫是一致的，为此就需把影响深远的“差别说”引入基督教义，亦即严格遵守登山宝训并非所有人的义务，只是对那些出于生活环境和个人禀赋有能力实现全部基督教理想的人提出的忠告。换言之，面对日常生活的具体要求，各种宗教都表现出一种圆滑世故的“功利主义”，出于解决问题的现实考量，“多神论”必会舍弃那些于事无补的其它神明而专注功效的“一神”；同理，“一神论”为使神的启示能在人世间起作用，也必然将其做相对化的处理，遂使“绝对”化成“相对”，终使“一神”成为“多神”。然而从价值意义上说，“一神论”作为一种“形而上教义”与“信念伦理”（主观价值）具有选择的亲和性（elective affinity），从中衍生出的是一种独断式（独白性的 monologic）对待世界的原则；而价值的“多神论”是与“责任伦理”（成功价值）具有选择的亲和性，从中得出的是一种商谈式（对话性的 dialogic）对待世界的原则。由此可见，“一神论”和“多神论”与不同行动伦理取向上的亲和关系和它们在实际行动上所做出的妥协和相对化之间，是一种负相关。换言之，一神论只是在理论上单义地与信念伦理、主观价值、独白式地对待世界相联系，一经进入实践领域就会发生相对化的变化，就会转化成多神论，还会逐渐地与责任伦理、成功价值、对话式对待世界产生亲和关系。同理，多神论经过相对化后也会向一神论转化，也会与信念伦理、主观价值、独白式对待世界发生亲和关系。从中可见妥协或相对化是促使转化的中介。

另一方面，韦伯却无视历史或环境上的变化，就预设了在主观的信念价值与客观的成功价值存在着基本的张力，据此人们很容易想到技术进步意义上的目的—手段合理性与道德文化意义上的价值合理性之间只有紧张和冲突的一面（W.Schluchter 1996-302），看不到它们之间是一种“既相反又相成”的关系。虽然中国传统文化并没把主观价值和成功价值再分别与形式的和实质的两个因素配项拆分为四个类型，但“相反相成”这句中文成语已把四个（项限）类型的涵义都已言简意赅地包纳其中了。这或许可为看待中国文化的朦胧、混沌、模糊提供了一个新注角，即除了其他特征外，还应从中国象形文字的特点、传统上的修辞习惯、隐喻表达等方面去理解，譬如东西方文化都有关于道德金律的说法，西方基督教有上帝“爱你的邻人”的教导，而中国文化会用孔子所说“己所不欲，勿施于人”来表达。两者的意涵是相近的，但中文的表意手法是老子所说的“正言若

反”式的(《道德经》),即从反面的可能去逆向推论正面的道理,然而在命题的内涵和外延上两种表达并不完全等值。要在细微含义上去体悟和领会二者之间的区别,其中固然与个人的学养和人生历练有关,更与道德修养、审美取向、个人禀赋有着直接的关系,或许这就是中国传统文化难以为西方人所充分理解的一种人文情意结。

中国文化主张在跨文化研究时,首先不把现代性与传统性、全球性与本土性对立起来,那种视现代性为西方所特有、所专美,视东方性、中国性为落后、为历史包袱的观点是过去时代残留的遗风,确切地说是西方殖民主义的一种污垢已被抛进了历史的垃圾堆。那种把地方性与全球性对立起来,试图用后者颠覆前者的、非此即彼的零和博弈二分法是旧欧洲的“本体论”世界观的一种独断,因为它取消了思维与存在同一的条件,把认识的预设当作事实看待。其次也应看到启蒙运动理性带来的社会现实也并非前途似锦。文艺复兴以降,一方面科学理性、民主自由、人权平等价值的高扬和普遍化;另一方面随着理性化和现代性的展开,理性片面工具化所导致的视手段为目的作法,使人丢失精神家园、价值迷失,人的尊严、人的精神性受到粗暴的践踏,成为启蒙运动理性的一种弊端。我们要对传统文化进行反思,指出某些流派中存在着抱残守缺、藏峰守拙;乏力进取,不事竞争;崇尚经验直观,缺乏理性思辨的陋习;目的不是要废弃传统,传统是无法抛弃的,而是为了促使它实现转化以应承日常生活提出的要求。应该承认,任何普遍化的价值本身都是内容丰富、地域色彩非常浓厚的文化的产物,而这种普遍化价值的常规化(routinization)就凝结为传统。同理,我们今天在多元文明的基础上对启蒙运动理性做出批评和反省,也并非要否定其中的普遍价值,而是要突出现代性中、全球性中也有传统性、特殊性参与的一面,目的在于拓宽其视野,丰富其精神资源,为现代性的普遍价值构筑一个更宽广的、多元文明的共同基础。西方现代性以及启蒙运动理性中恰恰缺乏能为人类所共享的这种共同基础。

九,“理论是灰色的,生活之树是常青的”,

歌德在《浮士德》中的这句话在中国流传颇广且影响深远,或许与中国人重视社会生活实践的性格具有某种亲和性。上边几节内容多从理论上着眼,以下选取近年来从人类学田野观察得到的一些片段作为与韦伯理论话语对话的补充。

韦伯是从宗教进化角度开始其宗教社会学论述的。在他对宗教演化的

进步过程的论述中，宗教的变迁正是循着前泛神论——泛神论——多神论——一神论的途径，类似于人类的知识从巫术向理智、从非理性向理性的方向进化。人们有关宗教起源的知识都是从这种进化论角度习得的。在这种习而不察的概念所组成的知识框架影响下，自然而然会得出一神论信仰要比多神论和泛神论信仰高级、精致、甚至理性这样的价值判断，殊不知这种貌似客观—中立的宗教知识、概念里浸透着浓厚的西方中心论的价值观念。从福柯的知识/权力观点中可以看到，这种宗教社会学知识作为一种权力对人们精神领域具有重要的宰制作用，用这种概念框架去研究东方或中国宗教或民俗信仰，必然会得出中国人在宗教信仰领域中的无知、愚昧、迷信传统、非理性、实用主义、功利心态等，就像韦伯所论证的那样，进一步推论出西方文明优于东方文明的结论。其实，这个结论早已为19世纪以来的人类学研究所证伪（参见E.E. 埃文思—普里查德2006），这种以己之长比人之短的做法也成为西方的比较文化研究或跨文化研究最为人所诟病之处，同时也背离了比较文化研究应恪守“主体间性”（inter-subjectivity）的原则，适足表现出西方中心主义所固有的世界是由善、恶二元因素分立对决、机械论的线性进步史观思维定式的偏狭、不宽容、文化上以我为基准、排斥异己，其根源恰恰存在于西方的宗教原教旨主义之中。

反观中国的宗教观念或民俗信仰，倘以西方宗教为基准，那么中国的宗教信仰确有包括祖先崇拜的多神信仰、“临时抱佛脚，有事才拜神”的功利心态等方面的问题和弊端。但如果变换个角度思考（譬如，就像女性主义者批评男权主义那样），从中国文化所习惯的和合思维方式和行为方式上去认识，这可能反倒可能是中国文化的一个特色，一种长处，因为正是这种对宗教信仰的来世、彼岸世界所抱持的超脱、不甚关心、无可无不可、权当为维系人际关系和群体秩序或为垂范后人而例行的礼节、仪式而看待的敷衍应付心态（正如孔子所说，“祭如在，祭神如神在”，“不知生，焉知死”），这与西方人把宗教信仰视为人的“终极关切”（ultimate concern）的救赎心态（依靠信仰通过赎罪企盼灵魂得到拯救）完全不是一回事，不可同日而语。惟其如此，才使中华民族几千年的历史上避免了欧洲发生过的基督教十字军东征和伊斯兰教圣战式的宗教屠戮。

按照哈贝马斯的说法，信奉西方宗教的欧洲人，其强烈的民族主义情绪最集中表现在欧洲历史上长期以来排犹主义盛行。发人深省的是，公元70年犹太人被罗马人打败，首都耶路撒冷被攻陷亡国后，人民惨遭屠

戮，被迫背井离乡、颠沛流离辗转于世界各地近两千年，凭借着一神论的宗教信仰和民族语言文化的支撑迄今仍保留着犹太民族的独立身份和地位，受到世人的广泛尊重并传为美谈。但潘光旦先生的研究证明，犹太人流落在中国的一支却在开封融入了中华民族[潘光旦 1983]。当然，开封的犹太人融入中华民族的史实，有着复杂的主观和客观因素的交互作用，造成这一既定事实的固然是犹太人扮演了主要角色，但谁人又能说与其所处周围的民族及其文化、社会制度、宗教信仰没有关系？为什么犹太人没有融入东欧的波兰、俄罗斯，也没有融入西欧的法、德？更没有融入亚洲毗邻的印度、中东等国（历史上这些地区都曾有过犹太人出没）？这一切难道都是偶然的吗？更具讽刺意味的是，在世界其他地方生活的犹太教徒和伊斯兰教徒，或相互视为路人彼此老死不相往来，或为争夺领土生存空间兵戎相见打得不可开交。而身在中国的两教信众却早已融为一体：着眼于历史沿革上的渊源关系，犹太教在中国自称为回回古教，而伊斯兰教则被称为回回新教；与此相适应，两教信徒的称谓之间也仅以所戴帽子的颜色来加以区分，譬如在开封，犹太教徒戴黑色帽子而自称兰回回或青回回，而伊斯兰教徒则因戴白帽而称白回回。[同上]联想到第二次世界大战期间，纳粹德国血腥地迫害犹太人残不忍睹，世界各主要国家均不接纳犹太人，即使连号称最自由民主的美国也不是无条件地收留犹太移民，只有中国不讲任何身份、条件一视同仁地接纳了所有来华避难的犹太人，使上海成为当时犹太人聚集最多的城市。同样的例证还有：苏俄革命后，大批白俄贵族、犹太人避难于中国东北，使哈尔滨成为当时俄国犹太人聚集的城市。同样的情况还可在福建东南沿海古代“海上丝绸之路”的启航点泉州一带找到中东阿拉伯人、犹太人后裔融入中华民族的痕迹，西北宁夏一带信仰伊斯兰教的信众与中华民族生活上和睦相处，文化上相互融合的事所在多有。所有这些都说明中国文化在信仰问题上的宽厚包容心态，与其造成鲜明对照的是西方的一神论和救赎宗教的狭隘排他性。联想到近年来酿成中东问题僵局的巴勒斯坦与得到美国支持的以色列——两个民族之间的冲突，几近演变成冤冤相报、轮回式仇杀的惨烈战争。欧洲一些国家近年来不断增多的恐怖袭击和种族暴力冲突几乎成为这些国家社会生活和经济发展的毒瘤。由此不难看出，一神论或救赎宗教——无论欧美国家的基督（新）教、以色列信仰的犹太教抑或阿拉伯民族、巴勒斯坦和西亚北非人崇信的伊斯兰教——在终极关切上的排他性、以及在行为取向上对“异教徒”向不宽容、不妥协，集中体现了宗教原教旨主义（或称基要派）的偏

狭，及其背后作为精神支撑的启示神学之绝对主义的文化独断，必然减弱或背离他们口头上宣称的“宗教信仰自由”和多元文化主义的精神实质。在当今全球化时代，中华民族传统文化中的“天下”、“海内”观念（传统文献有多种说法，如《诗经》：“普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”；“四海之内皆兄弟也”），主张用“王道”以文化、道德对待周边世界和他人、而不是用“霸道”以武力、征服作为待人接物的标准。这种海纳百川、有容乃大的气度和精神必将进一步得到发扬光大，因为这种精神本身从和合观点上看，就是“全球性”的题中应有之义或根本精义，必然是构成全球文化的一个必要组成部分，同时也将成为普世价值的一个不可或缺的文化基础。

参考文献

- 韦伯，2004，《韦伯作品集（v）中国的宗教：儒教与道教》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社
- 2005a，《韦伯作品集（x）印度的宗教：印度教与佛教》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社
- 2005b，《韦伯作品集（viii）宗教社会学》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社。
- 斯梯芬·卡尔伯格，2010，“英译者导论”，载《新教伦理与资本主义精神》（洛克斯伯里第三版）苏国勋等译，北京：社会科学文献出版社。
- 埃文斯-普里查德，2006，《阿赞德人的巫术、神武和魔法》，覃俐俐译，北京：商务印书馆。
- 特洛尔奇，1998，“现代精神的本质”，朱雁冰等译，载刘小枫编《基督教理论与现代》，香港：汉语基督教文化研究所。
- 雅思贝尔斯，11992，《论韦伯》，卢燕萍译，台北：台湾桂冠图书公司。
- 马丁·布伯，1986，《我与你》，陈维纲译，北京：三联书店。
- 唐纳德·戴维森，2007，《对真理与解释的探究》，牟博、江怡译，北京：中国人民大学出版社。
- 列奥·施特劳斯，2006，《自然权利与历史》，北京：三联书店。
- 卜松山，2007，“时代精神的玩偶”，载陈鼓应主编《道家文化研究》第二十二辑，北京：三联书店。
- 夏光，2011，“西方现社会思潮”，（未看稿）。
- 牟宗三，1978，《历史哲学》，台北：台湾学生书局。
- 汤一介，1991，《儒释道与内在超越问题》，南昌：江西人民出版社。
- 潘光旦，1983，《中国境内犹太人的若干历史问题》，北京：北京大学出版社。
- 杜维明，2001，《东亚价值与多元现代性》，北京：中国社会科学出版社。
- 赵仁珪，2012，《土水斋诗文选》，北京：线装书局。
- 秦明瑞，2013，“从本体论到差异论的建构论：卢曼认识论思想探析”（未刊稿）。
- Troeltsch, Ernst 1911/1960, *The Social Teaching of the Christian Churches*. Chicago: The University of Chicago Press.

Weber, Max 1951, *The Religion of China: Confucianism and Daoism*. Glencoe: The Free press.

1958, *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*. Glencoe: The Free Press.

Wolfgang Schluchter, 1996, *Paradoxes of Modernity: Culture and in the Theory of Max Weber*, trans.by Neil Solomon, Stanford University Press, Stanford ,California .

苏国勋 (1942–2021), 中国社会科学院社会学研究所理论室研究员、前主任, 主要学术专长为社会学思想史、社会学理论研究以及韦伯研究。著有:《理性化及其限制》(2016), 《社会理论与当代现实》(2005), 《理性化及其限制——韦伯思想引论》(2004); 合著有《全球化: 文化冲突与共生》(2006); 主编《社会理论》第1–5辑(2006–2009); 合编《二十世纪西方社会理论文选》第1–3卷(2006); 翻译《新教伦理与资本主义精神》(2010)等。