

韦伯关于中国文化论述的再思考^{*}

苏国勋

提要: 本文针对韦伯的《中国的宗教: 儒教和道教》一书中西文化比较研究中的得失提出了个人的一些管见, 指出由于时代的局限, 韦伯像他那个时代的大多数欧洲思想家一样具有“欧洲中心论”的思想倾向, 这导致他在论述包括中国宗教在内的东方宗教时显露出极高的睿智和洞见, 同时也含有许多曲解和误读。譬如, 他判定道教是“纯粹的非理性”, 进而把包括儒释道三家学说在内的东方宗教界定为“神秘主义”类型, 并与西方的“禁欲主义”宗教—文化类型对列成犄角之势, 构成了韦伯视野中的东西方文化—历史比较研究的基本格局。文章认为韦伯对中国文化的这些见解既和他的比较研究的理想类型有关, 也与他思想深处源于古希腊的理性哲学和中古希伯来的信仰意识所奠定的欧洲文化统一性具有深刻的联系。

关键词: 天人合一 三教合流 神秘主义 道教再认识 欧洲中心论

一、巫术、神秘主义是所有宗教的构成要素

韦伯对中国文化—历史的理解可谓瑕瑜互见, 既有许多真知灼见和发人深省之处, 同时也存在着许多曲解和误读。譬如他将中国文化的总体性质判断为“理性地适应世界”, 而把西方文化的性质界定为“理性地支配世界”(韦伯 2004b: 332), 就是在长时段中对中西文化的整体特征做画龙点睛式的概括, 表现出极高的睿智和深刻的洞见。但毋庸讳言, 他对中国文化某些细节的认识上也存在许多重大缺失, 这里摘引几条“一般而言, 在中国, 古来的种种经验知识与技术的理性化, 都朝向一个巫术的世界图像发展……的确是有一种巫术性的‘理性’科学的上层结构, 涵盖了早期简单的经验知识(其踪迹到处可见), 并

* 本文是笔者《马克思·韦伯: 基于中国语境的再研究》一文(参见苏国勋 2007)的续篇。前文涉及新儒学与韦伯的对话, 本次发表的后续部分是对韦伯有关道家的论述以及由此涉及对他的中国观的质疑。本文的写作受哈尔滨工程大学人文社会科学学院的资助, 特此致谢。

且在技术上有着不小的才华,正如各种‘发明’所可证实的。这个上层结构是由时测法、时占术、堪輿术、占候术、史书编年、伦理学、医药学,以及在占卜术制约下的古典治国术所共同构成”(韦伯,2004b:273、276)。“中国这种‘天人合一的’哲学和宇宙创成说,将世界转变成为一个巫术的乐园。每一个中国的神话故事都透露出非理性的巫术是多么的受欢迎。粗野而不谈动机的神祇从天而降、穿梭于世界而无所不能;只有对路的咒术才奈何得了它们。准此,解答奇迹的伦理理性是绝对没有的”(韦伯,2004b:277)。“在异端教说(道教)的巫术乐园里,具有近代西方特色的那种理性经济与工技,根本是不可能的。因为一切自然科学知识的付之阙如,是由于以下这些根本的力量(部分是因,部分是果)所造成的:占日师、地理师、水占师与占候师的势力,以及对于世界的一种粗略的、深奥的天人合一观。此外,道教所关心的是(官职制的)俸禄化——巫术传统的支柱——下的所得机会。不过,这个巫术的乐园之得以维持住,是因为儒教伦理本就有与其亲和的倾向”(韦伯,2004b:310)。“就其作用而言,道教在本质上甚至比正统的儒教更加传统主义。观其倾向巫术的救赎技巧、或其巫师,即可知别无其他可以期望的。为了整个经济上的打算,使得这些巫师将关注点放在维持传统,尤其是传布鬼神论的思想。因此,‘切莫有所变革’这个明白且原则性的公式,归于道教所有,是一点也不令人惊讶的。无论如何,道教与理性(不论入世的还是出世的)生活方法论之间,不仅无路可通,而且道教的巫术还必然成为此种发展趋向的最严重障碍”(韦伯,2004b:283)。“道教已然是绝对非理性的,坦白地说,已变成低下的巫术长生法、治疗术和解厄术。道教应允可以为人祈免夭折——被认为是罪恶的惩罚……任何与‘市民的伦理’相近的特征,几乎不可能在道教里寻获”(韦伯,2004b:272-273)。

在韦伯看来,无论是正统的儒教抑或是异端的道教,都体现出中国文化的突出弊端:其一是传统主义,另一是迷信巫术或带有巫术的性质,这两个特征恰好与他界定的宗教理性化的两个标准相悖逆。^①由此可见中国文化在韦伯的心目中理性化程度甚低。但问题是他所列举

① 韦伯曾在《中国的宗教》中写道:“要判断一个宗教的理性化水平,我们可以运用两个在很多方面都相关的主要判准。其一是这个宗教对巫术之斥逐的程度;其二则是它将上帝与世界之间的关系、及以此它本身对应世界的伦理关系,有系统地统一起来的程度”(韦伯,2004b:309)。

的与古代天文、历法、地理、医药、编年史、堪舆、占卜等有关的知识或技术是否都统统属于巫术或者如他一言以蔽之的“绝对非理性”？他的这些见解只是一家之言，无论在当时或现在学术界都存有很大争议，需要作具体分析。我们在 100 年后的今天重看这些论述，大可不必为前人讳言。韦伯指摘中国传统文化笼统、含混、驳杂、包罗万象、菁芜混杂、尚处在前现代的未分化阶段，这或许是事实，但能否据此就断言中国文化是“绝对非理性”，恐怕没有那么简单。他所说的非理性主要指巫术和神秘主义，但他在论述宗教的起源时也认为，“忘我的社会形态——狂迷 (Orgie) ——乃宗教共同体关系原初的素朴形态”，而巫术和神秘主义则是导致一切宗教狂迷、忘我之类状态的不可或缺的要素（韦伯 2005a: 4 - 5）。由此观之，巫术和神秘主义并非中国宗教所专有。按照韦伯的解释，巫术的功用是在日常生活里起到“从一种直接操作的（自然）力量转化为一种象征的行为”的中介（韦伯 2005a: 7）。他举例说明在人类早期，由于对死后尸体的直接畏惧，多采取屈肢葬、火葬等处理方式。及至灵魂观念出现以后，取而代之的观念是勿使亡灵有害于生人，为此尸体必须封藏于墓穴之中，以免死者妒忌生者享有他生前的所有物。此后这一观念逐渐淡化为要求死者之物至少在一定期限内生者不可动用，以免引起死者的妒忌。“中国人的服丧规定仍充分保留了此一观念，结果是不论经济上或政治上皆带来不合理的现象。例如规定官员在服丧期间不得执行其职务，因为其官职、职禄也是一项财产，因此必须回避”（韦伯 2005a: 7 - 8）。按照韦伯的解释，人们只能透过“丧葬”和“服丧”这种“巫术”的象征和意义的媒介才能接近“灵魂、鬼怪及神祇这些背后世界之存在的性质”。“丧葬”和“服丧”之所以属于“巫术”，是从西方一神论救赎宗教的反“偶像崇拜”和反“祖先崇拜”视角来解释的。但中国人更多地是从文化人类学家格尔茨 (C. Geertz) 所说的“在地性知识” (local knowledge)，包含以民间谚语、行为准则、风俗习惯为载体的认知性常识所崇尚的“孝道”来看待丧葬和服丧的，即把丧葬纯粹视为一种仪式行为，从昭示今人“慎终追远”并垂范后人以使“民德归厚”的“象征”意义上加以认知，可见同一种行为在不同文化脉络和背景中也会得出完全不同的解释。譬如韦伯从西方宗教观念出发，认为“纯粹的仪式行为，与其对生活态度的影响这点上，与巫术并无不同，并且有时甚至落于巫术之后。因为，当巫术宗教在某些情况下发展出关于再生 (regeneration) 的一种明确而有效的

方法论时,仪式主义(虽然经常但)并非总是能做到。救赎宗教(指西方基督宗教——引者注)则能将一个个纯粹形式的仪式行为体系化到一种所谓‘皈依’的特殊心态里去;在这种皈依下,仪式被当作象征神圣的事来执行。如此一来,此种心态便正是活生生的救赎拥有”(韦伯 2005a: 191)。这种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)或“再生”的说法,从中国人的思想方式上看完全是一种譬喻、象征和神话,或者是西方基督教神学对人的信仰与其生命关系的一种建构,在其他宗教里并非都是如此。譬如中国传统文化主张不依赖灵魂不朽而积极肯定现世人生,儒家提倡的立功、立德、立言的“三不朽”思想遂成为中国人世代传承的“永生”信仰,但并不把这种不朽、永生观念作为判准强加于人。韦伯事事处处将西方基督教判准视为普遍标准,忽视了在跨文化比较研究中每一种文明都有其行动主体的资格和论辩权利的宣称,亦即忽略了“主体间性”(inter-subjectivity)问题。再者,韦伯本人也承认,真正称得上是根本的、严格的“一神教”的,只有犹太教和伊斯兰教,基督教只是“准一神教”(韦伯 2005a: 24、29)，“对‘超自然’力量的概念演进到具体化为神祇,即使是单独一个超越性的神,也决不会就自然而然地铲除掉古老的巫术概念,即使在基督教也一样”(韦伯 2005a: 30)。按照他的这一说法,基督教也并非没有多神论的影子即非理性的成分,因此,他的“神秘主义”、“禁欲主义”、“信念伦理”、“责任伦理”等理想类型之界定和理解似应有更中立和更宽泛的余地。同样,按照基督教史学家 E. 特洛尔奇的研究,“(基督教)神学究其本质看,始终还是科学与神话的结合”;“既然神学无法再以古老的方式使‘超自然的’启示认知与‘自然的’认知并行不悖,它便必须采取新的方式,即除了承认精密科学的经验认识方式之外,神学还必须确认那种导向终极宗教真理的实践—象征的认识方式”(特洛尔奇,1998: 233)。

这另外一种认识方式,便是信仰的方式。“这种认识只能以神话、诗化、象征的形式表达出来,尽管这种形式在极大程度上经受了科学的洗礼,达到了高度的升华,(但)依旧是神话,决不会成为从一般概念得出的认识”(特洛尔奇,1998: 236)。它是“通过心理学和认识论实现的,而后者始终包含着形而上学因素”(特洛尔奇,1998: 233)。总之,在特洛尔奇看来,现代基督教神学的信仰,就其观念成分而言,终归是一种艺术性和象征性的认识;就其内核而言,仍旧是信仰和神话,亦即

“理性主义的形而上学”或“理性主义的神学”(特洛尔奇,1998:213、231)。而韦伯所描述的道教的巫术乐园里无处不在发挥作用的各種根本性力量,如用“在地性知识”概念来检视,可分为“认知性常识”(时测法、时占术等)和“身体性技术”(长生术、符咒如叫魂术等)两项内容。其实,中国的讖纬之学也把巫术分为“降神仪式”和“咒语”,并认为巫术是指试图借助超自然的神秘力量对人或事施加影响或施行控制的方术。这些巫术、方术性的“神话”所包含的杂芜内容在中国文化中散乱地记载于被称为“纬书”的典籍中,与儒学经典“经书”相对应,成为儒学正统的“配经”,在中国传统学术史上统称为“讖纬之学”。这部分由于属于“子不语:怪力乱神”范畴,故为历代正统儒家所排斥,有时竟被贬称为“淫祠”。韦伯追随正统儒学的门户之见,无视道教学说和实践中的科学因素,专拿这些巫术、方术来说事,表明他对儒道两家的认识还处在欧洲学界在启蒙运动早期评价的影响之下,稍后将会看到,这一评价是落后于19-20世纪之交欧洲学术界的认识发展水平的。

二、终极价值的抵牾 “天人合一”vs. “位格形而上学”

能说明这一点的,是韦伯着力指摘中国文化的巫术和神秘的“天人合一”(unio mystica)思想,认为它为儒道两教所共同具有,并构成中国文化的核心,凝聚着中国哲学和宇宙创成论的要义,成为高踞各门“理性”科学或经验知识之上并造成在中国一切自然科学知识付诸阙如的“上层建筑”(即意识形态)。韦伯认为,亚洲宗教这种追求“神秘的合一”的“得道”或“至善”的最高救赎状态,是道教神秘主义追求的一种受心理、生理制约的神宠状态的方式。它与西方禁欲主义宗教须从积极的行动中来证成恩宠状态全然不同。就道教的创始者老子而言,“道”指的是宇宙秩序和万事万物的内在根源,是一切存在的永恒原型总体的理念,是些不可变更的要素,也就是绝对的价值。简言之,道就是神圣的总体和惟一。一个人只有通过神秘的冥思,完全摆脱世俗关系的羁绊以及一切欲望,直至脱离一切行动(无为)时才能及于道。“道”就是中国文化中的“形而上学”犹如希腊哲学中的“逻各斯”(logos)。在韦伯看来,中国文化的“巫术”之主要目标在于达到一种与道“神秘合一”的恩宠状态,它表现出几个与西方禁欲主义宗教相对立

的特征:一,“冥思性的逃离现世”至少把一切理性的目的性行动作为危险的世俗化形式采取消极的回避、否定态度,这与西方宗教的“禁欲的拒斥现世”对世界保持一种积极的战斗(否定)关系正相反对;二,冥思是对任何“现世”念头的绝对空无化,不思想,不行动(无、不思、无为),它是达到拥有神并享有与神神秘合一内在状态的方式,而禁欲主义者肯定自己在现世秩序内的理性行动是救赎确证的手段,他以现世内的职业理性行动来执行神的意志,世界的意义是被造物的人难以理解,只能交付神来处理;三,禁欲者是神的工具,神秘主义者是神的容器,换言之,人是神附体的承载物(载体)(参见韦伯,2004b:245-270)。

在韦伯的类型学里,包括儒释道在内的中国宗教由于都有“神秘的合一”的倾向而被归入“神秘主义”类型,它与属于“禁欲主义”类型的西方宗教正相对立。注意这里是把东方宗教的“附体”状态与西方宗教的能确证“神宠”的行动后果加以比较,是把现在进行时的行动的当下(心理、生理、精神)状态与另一个属于过去完成时的行动后果的影响作比较,前者的狂迷状态的非理性与后者的事后清醒的理性形成强烈对比,往往掩盖了对两者可比性及其结果的质疑。正如韦伯本人所说,希腊文的“忘我”(Ekstasis)译成拉丁文就是“迷信”(superstitio),亦即“精神错乱”(abalienatio mentis)(韦伯,2004a:14),离开了情感心理方面的专注、服膺、恍惚、狂迷这些非理性的精神状态,何来宗教“信仰”、“皈依”一说?韦伯在对神秘主义的解释中则强调它的巫术、冥思、致力于神秘的人神合一、倾向于逃避世界的特征,这些特征显然都是针对或对应“禁欲主义”特征而设定的,虽然满足了类型分类上的需要,却与现实情况相冲突。首先,来看看禁欲主义的西方宗教与神秘主义是否也有关联。特洛尔奇的《基督教会的社会思想史》(*The Social Teaching of the Christian Churches*, Troeltsch, 1960/1911)一书被学术界视为基督教历史研究的名著,也曾受到韦伯的首肯并被多次提及和引用。书中把基督教思想的发展分为大教会(the Church)、小教派(the sect)和神秘主义(mysticism)三种形态,可见神秘主义作为基督信仰中的构成要素其来有自,并非“他者”所强加。这里,我们不关心所谓大教会信仰重圣礼和教恩、小教派重权威和律法,以及神秘主义强调信仰是一种内在体验、因而重属灵和虔敬等这样一些纯属教义和教理方面的问题,我们感兴趣的是基督教所具有的这样几个神秘主义的特征:

“神秘主义与科学的自主性具有亲和性,因而成为有文化阶级的宗教生活的避难所”;“神秘主义意味着把已固定在形式的崇拜和教义中的观念,改变成纯粹个人的和内在的经验”(Troeltsch, 1960/1911: 993 - 995)。可见,在基督教内也有一股神秘主义的潜流,它与东方的“天人合一”具有相近之处,即作为一种知识阶层的宗教信仰方式,它把信仰视为个人的纯粹内心体验,以及强调信仰的最终目标是为了达成“人与神的结合”(the union of the soul with God),亦即“人神合一”。要说两者的区别,中国文化的“天人合一”(the unity of Heaven and man)所凸现的是“天地与我同根,万物与我一体”(庄子)式的“人中心论”(anthropocentrism),人神在本体上是合一的;而基督教神秘主义的“人与神合一”中的人是神的工具,故而属于“神中心论”(theocentrism),神在另外一个世界,可望而不可及,其实是主客分离的。

其次,韦伯所指摘的儒道两教都倾心于面壁冥思,这一笼统的说法无法区别儒教的达人(菁英)宗教性格与道教的大众(草根)宗教性格之间的分别。儒生确有重视思考如“三思而后行”、“行成于思毁于随”、“学而不思则罔,思而不学则殆”等说法,道家也有漠视世俗、提倡冥思、回避行动的倾向,但儒道两家关于知行关系的论述并非如韦伯所说仅是提倡冥思而否定行动那样简单。例如,老子有言“为”(行动),如说“圣人之道,为而不争”;或单言“无为”,如说“圣人无为,故无败”;或兼言“为无为”,如“为无为则无不治”,可见道教的“无为”也并非简单、笼统地取消一切行动。儒家确有为了行动而提倡思考的一面,但儒家主张的“格物、致知”的思考必须纳入诚心、正义和修身、齐家、治国、平天下的行动脉络里才能得出正确理解的儒家知行观。总之,韦伯无视儒家追求人格圆满(内圣外王)的入世性格与释道的(成佛成仙)出世倾向的根本差别,将儒道统统纳入“神秘主义”而相提并论,使人殊难理解。如果说佛教还有“跳出三界外,不在五行中”的出家愿望,道家也有“羽化成仙”的出世追求,而儒家的立功、立德、立言完全是主张入世追求的“三不朽”信仰,使人得到“永生”的保证,何来逃避世界一说?韦伯本人在单独论述儒教时也判定儒教有“入世理性主义”性格,但在与西方宗教作比较时出于类型学的需要又把它归入“神秘主义”类型,于是就出现了名不副实现象。

与“天人合一”思想直接相关的儒释道“三教合流”是中国思想史上一桩重要的文化事件,是凸显中国文化合取进路本质特征的一个在

世界文化史上也极为罕见的现象,从比较文化研究上更具典型意义。按照通常想法,值得大书特书,认真分析。令人不解的是,韦伯对此却表现出极端的冷漠,匪夷所思的熟视无睹,甚至不屑一顾的鄙夷轻蔑态度。揆诸韦伯的全部宗教社会学论述,仅在《印度的宗教:印度教和佛教》谈及佛教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 2005b: 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一文化史上具有重要意义的事件。^①他的《印度的宗教》一书论述“亚洲宗教的一般特征”的最后一章,表现出他用一神论救赎宗教的神学理念来看待世界其他地域的宗教,认为亚洲宗教仅凭其浓厚的泛神性质就可证明是巫术,凸显了他那个时代西方学者视欧洲的地方性为普世性的立场。“在这个咒术遍在的、极端反理性的世界(指亚洲——引者注)里,经济的日常生活亦是其中的一环,因而由此世界中不可能开展出一条道路通往现世内的、理性的生活态度……在这样一个将世界之内所有的生活都笼罩在里头的咒术花园里,不会产生出一种理性的实践伦理和生活方法论来。当然,此中仍有神圣与‘俗世’的对立,而此种对立,在西方,决定了生活态度之统一的体系化之建构,并且在历史上通常是以伦理的‘位格’(ethische Personlichkeit/ethical personality)表现出来。只是,在亚洲此种对立从来就不是西方的这种情况,换言之,在西方的情况是,伦理性的神对立于一种‘原罪’的力量、一种根本的恶的势力——可以通过生活上的积极行动来加以克服。而亚洲的情形毋宁是:1)以狂迷的手段获得恍惚的附神状态而

① 拙著《理性化及其限制》曾在“发生学因果分析”一章将韦伯对佛教的论述放在印度宗教研究一节中处理,主要是基于发生学考量:佛教发源于印度,其性质属于印度文明。虽然佛教传入中国以后,中土大乘佛教与在印度流传的原始佛教有质的不同并对中国文化和社会起到了殊多影响,但韦伯还是将佛教纳入印度宗教(从佛教的传播)来考察,这是与韦伯论述东方(中国和印度)宗教的构思和脉络相吻合的。但同时笔者也指出南北朝以降,儒、释、道三家并立为“三教”,开始出现合流趋势,并对韦伯“在论述宗教对中国知识分子性格和文官阶层心态的影响时,却不提佛教禅宗与中国文人的思想关系”(苏国勋,1988: 71)表达了批评性的见解。这也是今天笔者批评他对“三教合流”这一充分表达中国文化内在特质的重大文化事件抱鄙视心态的诱因。

对立干日常生活,同时,在日常生活里,神性却又并不被感受为活生生的力量。换言之,非理性的力量昂扬高涨,正好阻碍了现世生活态度的理性化。或者 2) 灵知的不动心—忘我的入神状态对立干日常生活,在此,日常生活被视为无常且无意义的活动场所。换言之,同样是一种非日常性的、特别是消极状态——若从现世内的伦理的立场看,由于其为神秘的,所以是非理性状态——舍弃俗世里的理性行动”(韦伯, 2005b: 469-470)。“道教的无为,印度教的解脱,以及儒教的‘不逾矩’(远离鬼神和对不实在问题执着地保持距离),所有这些就内容而言都是同一线上的。西方那种积极行动的理想,因此,也就是根植于某种中心的‘位格性’(不管是放眼彼岸的宗教的中心,还是现世内取向的中心),在所有亚洲最高度发展的知识人的救世论看来,而遭到拒斥。在亚洲,要不是见诸儒教那种传统的文雅举止,就是隐于俗世背后的、从无常里获得解脱的国度”(韦伯, 2005b: 472)。“通过应付‘日常要求’的朴素行为,以赢得与真实世界的那种关系——此乃西方特有的‘位格’(Personlichkeit)意义之基础,这样的思想对于亚洲知识人文化而言,和以下这种想法一样遥远:凭借发现世界固有的、非个人性的法则而实际地支配世界的那种西方的、纯粹切事的理性主义”(韦伯, 2005b: 476)。

在上述引文中,笔者把原来译文中的“伦理的人格”(ethische Personlichkeit/ethical personality)改用汉语神学界通常使用的“伦理的位格”译法,以突显韦伯立意从基督教神学的立场论证亚洲宗教的非理性和巫术性特征。所谓“位格”,按照特洛尔奇的说法,是新教将基督教所独有的、以基于再生(regeneration)经验的认识方式的手段,它弘扬《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的一种推断。“它把‘原罪’和‘救赎’这些古老的基督教的基本理念,变成靠上帝赢得更高的个体生命(Personenleben),由此解救和解放个体人格(Personlichkeit)”。在基督教神学里,把耶稣视为上帝和绝对理念的化身即“道成肉身”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,神话与理性视为一致。在这个意义上,汉语(基督教)神学界有时把这一脉络里的人格(Personlichkeit/personality)译作

“位格”表达所信仰中的三种神圣“身位”(圣父、圣子、圣灵) 原本是一体之意。按照特洛尔奇的说法,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观念,就都只是惟一变化着的实体的变化状态(特洛尔奇,1998: 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,他把西方宗教中本来属于部族的、地方性的神话(犹太教的一神观) 演绎升华为“位格形而上学”,进而作为普世的理性(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(Lojisch-Notwendiges) 和价值上应然的(Werthhaft-seinsollendes) 意识构成了事物的终极理由”(特洛尔奇,1998: 344)。这种以“位格”为关键特征的“伦理预言宗教”,“由崇拜基督而产生的特殊形而上学与紧张”,亦即关于被造世界的罪性与造物主拯救世界之爱、个人存在于此世与超越此世的命定的悲观论神话及其张力,“发展出一个范围广泛、具约束性、体系合理化的理论性教义,涉及了宇宙论的事项,救赎神话(基督神学) 以及祭祀的全能(秘迹)”,表现出了“对纯粹知识主义的敌视(这点与亚洲宗教的立场对立)”即反智主义的立场(韦伯,2005a: 94 - 95)。这些内容构成了特洛尔奇“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,却三缄其口不谈“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着一种消极的特质,从西方一神论信仰来看这是极其浅显而明白的事,因此毋庸多费笔墨。

在韦伯看来,位格形而上学从神学上折射出西方文化的理性主义凸显一种凭借发现世界固有的、非个人性的法则而实际地支配世界的那种纯粹的切事性。所谓“切事的/切事性”(sachlich/sachlichkeit) 指就事论事的、以事物为中心的客观性、因果性,与之对立的则是中国文化把对事物的关系变成以个人的血缘关系而分别亲疏对待的差序性,

其典型就是儒家的“亲亲”原则。在人对世界的关系上,儒家重视纯粹的个人关系的生物性,尊重社会性尊卑关系并将其神圣化为一种恭顺义务,表现为对世界的无条件肯定和适应的伦理,从基督教立场上看是对被造物的崇拜。新教中的清教则认为必须对这种自然的生物性关系在伦理上加以控制,务使其不致背离与上帝关系的第一要务。由此,导致了儒教和清教基于上述伦理观念而分别持适应现世与支配现世的心态,亦即韦伯所说的,“同时也折射出两者在转折形态上的理性主义和后果上的‘功利主义’”(韦伯 2004b: 325),两种宗教同属理性主义而且后果上同属功利主义,区别仅在于儒教的社会行动是基于生物自然性的“个人性的”关系,而清教徒是基于“非个人性的”事物客观法则的切事性关系(亦即事物的因果性 causality)来追求利益的。他以中国古代许多发明专注艺术之用而不做经济考量为例论述道“实验,在西方是从艺术里生发出来的,许多‘发明’,也包括在亚洲很重要的战争技术和神疗术目的的发明,原先都属于艺术。然而,艺术被‘理性化’,并且实验在此基础上走向科学,这些对西方而言都是关键性的。在东方,我们所谓的朝向专业合理性的‘进步’之所以受阻,并不是由于‘非个人性’(Unpersönlichkeit/impersonality),而是由于‘非切事性’(Un-sachlichkeit/lack of causality)”(韦伯 2005b: 476; Weber, 1958: 388)。

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,它们大多有祖先崇拜亦即强调生命绵延、族群接续的特点。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”。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、氏族的或者民族的、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,故它是普遍的。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”、“信徒”等称谓目的在于与非信徒、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望,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。

过去,笔者很长时间以来对韦伯回避不谈“三教合流”问题百思不得其解,作为比较中西文化—历史或跨宗教研究的大家和始作俑者,韦伯面对中国文化史上的这一独特现象总是环顾左右而言他,几乎未置一词,这是颇耐人寻味的。经过反复研读他行文中的“人格”与“位格”的不同脉络含义的差异,似从中悟出他的一些内在理路。从中人们可以看出,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有差别。“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“我一它”的“我一你”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,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。它与西方犹太—基督教文化的二元论之间的差别确实泾渭分明但又互为补充。韦伯一方面说价值观上的终极冲突无法最终消解,另一方面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。按照他的说法,他与中学之间的任何论辩就只能是“我族中心”式的(ethnocentric)各执一词、自说自话。但人们生活在同一个世界上总得要交往,就需要哈贝马斯所说的“沟通理性”以解决主体之间的关系问题。“天人合一”就是中国传统文化所主张的理路,这一路向在社会政治上的表达,就是中国文化所主张的“四海之内皆兄弟”式的和平主义、非攻的思想。韦伯在这方面的论证是难以令人信服的,他首先应该解决一神论信仰所宣称的启示的普世性与接受信仰的多元性之间存在的矛盾,然后才能有效地进行不同文化—宗教间的对话。不带偏见地

看待西方宗教,无论犹太教的哈西德神秘团体^①还是基督教的埃克哈特等人的神秘主义^②,在理论上、实践上其神秘主义色彩都远比中国宗教更为系统和深刻。韦伯却用“神秘主义”来刻画中国宗教的本质,表明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”。韦伯研究中国宗教的著述距今已近百年,对于国人来说,其时正是西方列强支配世界历史、“风雨如磐黯故园”的年代,特殊的历史背景和条件使得中国学界当时对此无力也无能做出适时的反应,但这并不意味着默认了他论证的某些结论中的不实之辞,其中的有些不当由于时代的限制在当时是难以避免的(韦伯本人也谈到并承认他的缺失),有些是与其思想倾向有关。实事求是地指出其中的问题,也是为了更好地吸收其他文明的先进成果。韦伯的许多著作,包括《新教伦理与资本主义精神》在内受到西方学界的质疑并非始自今日,相信随着中外学术交流的进一步发展,对韦伯关于中国的论述中许多细节,包括正面或负面的判断和史实,中国学术界可能会提出更多的讨论或质疑,这决不是什么“匪夷所思”之事,反倒是中国学术界对世界文明成果的吸收深入发展的正常之举。质疑韦伯有关中国文化的论述带有“欧洲中心论”倾向并不是对这位世界文化名人的大不敬,后人完全无必要讳言前人的某些失误。

三、“三教合流”凸显中国文化有容乃大的包容心态

在笔者看来,中国文化的“三教合流”和西方宗教的一神信仰,表明了在中国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,导致两种社会“同归而殊途,一致而百虑”。过去,人们看待西方社会中宗教与政治之间关系,似乎如西谚“上帝的归上帝,凯撒的归凯撒”所说,是一种互不隶属、平行并列的“政教分离”关系,其实这只是

① 哈西德团体是18世纪在波兰南部和乌克兰的犹太人中广泛流传的神秘主义宗教运动,主张朴素的虔敬心情比对犹太法典的认识更重要,并且在一切事物中都可发现一种泛神论的思想。若是点燃被赋予人身上的“神的火花”,那么即可在日常生活中实现与神的合一(参见韦伯,2004a:158,303)。

② 埃克哈特是14世纪日耳曼神秘主义思想家,曾在科隆大学教授神学,主张神秘主义的内心虔敬,并把实践生活引入绝对的逃离世界(参见韦伯,2004a:209)。

一种理想,甚或是一种善意的误读。欧洲在宗教改革前很长时间是政教合一的神权政体,按照韦伯的说法,这句谚语的真正含义,“毋宁是表明一种(宗教)对所有世俗事物绝对的疏离的态度”(韦伯,2005a:275)。韦伯认为,“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原因。反观中国,自秦始皇建立起中央集权的统一大帝国内,历代王朝都把神权牢固地置于王权的掌控之下,使之成为论证君权神授的思想、世俗政权的合法性服务,从而使中国与孔德所说的人类理智发展“三阶段论”中的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,但由于王权的掌控不使任何一教势力坐大,也就使得大规模的宗教战争无由在中国发生。然而,韦伯对此却持另外一番解读:“原则上,亚洲过去是、现在仍是各种宗教自由竞争之地,类似西方古代晚期那种宗教的‘宽容’。换言之,是在国家理由限制下的宽容——可别忘了,这同样也是我们现今一切宗教宽容的界限,只不过作用方向有所不同。一旦此种政治利害(按:国家理由)出了不管怎样的问题,即使在亚洲,最大规模的宗教迫害也是少不了的。最激烈的是在中国,日本和印度部分也有。和苏格拉底的雅典一样,亚洲也一直有基于迷信而被强迫牺牲的情形,结果,宗教间和武装僧团间的宗教战争,直到19世纪都还不断上演着”(韦伯,2005b:461)。

韦伯的这一观点在学术界可说是力排众议、振聋发聩。既然在他笔下中国也如中世纪欧洲一样,宗教战争和宗教迫害古已有之,于今为烈,那么就来看看他所引证的史实吧。在《中国的宗教》第七章第12节“中国的教派和异端迫害”中,韦伯承认重视祖先崇拜和入世孝道的儒教国家对宗教向来采取宽容政策,因纯粹的宗教原因而遭受迫害的情形极为少见,除非是基于巫术理由或者政治的原因,全面的异端迫害只发生在借助异端邪教(Heresie)的名义秘密结社组织叛乱动摇世俗政权时,如明末迄清以来的弥勒教、白莲教、上帝教以及太平天国等“邪教”组织的叛乱。真正属于因宗教见解而遭迫害的,他只提到了唐武宗会昌五年(公元845年)的“灭佛”事件:“到了九世纪,佛教教会遭遇到再也无法复原的打击。部分的佛教和道教寺院被保留下来,其经费甚至可列为国家预算中……据推测,风水是其中的一个关键因素,因为一旦迁动以前被准许礼拜的地方,就必然会有招致鬼神惊动的危险。

本质上,这是正统的祭典站在国家理由的立场上,大致还宽容异端的原因。此种宽容决不是正面的宽容而是瞧不起的“容忍”,这是任何一个世俗的官僚体系通常对宗教所采取的态度”(韦伯,2004b:297)。

如果这就是韦伯所谓的“不断激烈上演的宗教战争”、“异端迫害”,那么,相比欧洲中世纪的宗教裁判所的酷刑(例如对布鲁诺)、十字军东征屠戮异教徒而言,中国的情形真可谓“小巫见大巫了”。譬如,他对中国教派的描述中也谈到了宗教迫害,除了“不具历史的重要性”而被“略去不谈”的喇嘛教和伊斯兰教之外,他专门谈到了与欧洲信仰有关的宗教“犹太教在中国也呈现一种奇特的萎缩状态,不像在世界其他地方那样具有强烈的特征……基督教在中国官方的称呼是‘泰西的天主崇拜’,它之遭受迫害我们无需多加解释,此处也略去不谈。尽管传教士再有技巧,这种迫害也会发生。只有在军事武力所导致的条约上的宽容下,基督教的传道精神才被承认”(韦伯,2004b:299,黑体为引者所加)。这里不仅有事实的认定问题,还有如何评价的问题。欧洲诸国历史上长期以来排犹主义盛行已为世界所公认,犹太教在欧洲的发展包括由此所受到的宗教迫害确实远比在中国的“萎缩状态”为甚,并且也没有在欧洲譬如在德国“那样具有强烈特征”,但这究竟能说明什么呢?是否就可以一笔勾销两千年来欧洲不光彩的排犹历史?就基督教传教而言,韦伯首先认定传教士在华“遭受迫害”的性质,然后却对具体史实“略去不谈”,并且对事情的原委“无需多加解释”。因为在他心目中,传教士(像明末的徐光启一样,当时多被当作天文学家)的科技水准再高明、知识再渊博,“迫害也会发生”,因为排斥文明的使者是远东野蛮人愚昧落后的表现。但人们只要对明清历史上几个著名“教案”稍作了解,就不难透过这些“宗教迫害”的史实理解背后所蕴含的政治、文化和历史的原因。究竟站在何种立场上评价这些事件,委实与研究者的价值立场脱不了干系。譬如,上面引文中的最后一句话,在中国读者看来已经不像是出自文明国度的学者的学术语言,更像是比韦伯写作《中国的宗教》稍早几年发生的八国联军攻占北京后德军统帅瓦德西或者德皇威廉二世为讨伐远东异端而发表“黄祸论”所表露的心迹,当年西方列强的黠武、强权的思维心态跃然纸上,却也道出了那时的西方传教是以“坚船利炮”为后盾的实情。看到这些表述,难怪西方有人评价韦伯的学术思想带有“帝国主义者”的色彩,他把德意志民族国家的权力利害当作终极价值,使用的是社会达尔

文主义的语汇(韦伯,2004a:51)。联想到他的社会科学方法论对“价值中立性”原则的论述,不禁使人感到这一概念在遭遇“生物自然性”因素作用时显得多么的苍白无力和尴尬。如果像有人所说的,这就是西方文化的自我否定、自我反思、自我超越精神,那么笔者更多想到的是一种霸权设计的反讽。

从文化传播角度看,“三教合流”有力地诠释了中国文化历来的“和而不同”与“理一分殊”并行不悖的主张,对外来文化的吸纳和改造成为本土文化的构成要素的开放包容心态,譬如印度佛教的传入就是一例。站在纯然的西方宗教立场,显然不可能理解中国文化内核中某些神秘的关节点,譬如道家所主张的不贪欲(“无欲”)、不妄为(“无为”)的思想,与崇尚工具理性以征服外在世界为标的的西方文化完全南辕北辙,构成了韦伯一类理性主义者的认识盲区或称意识阈限,因此从中国文化角度来看,他的某些中国见解总有不到位或隔靴搔痒之感。譬如,他看到中国文化有重视传统的一面,就认为必定会窒息创新,说明他不懂《周易》的变通与守成之间的深奥关系。在笔者看来,中和—权宜—变通,这三者首尾贯通的循环进路与西方的线性进步史观是两种迥然有别的变迁路向,与西方模式的简单刻板、图解历史相比,中国进路呈现出“云行雨施,品物流形”,可谓千变万化、错综复杂,乃至眼花缭乱的复杂历史表象。所以,儒家经典《大学》中说“《诗》曰‘周虽旧邦,其命惟新’。是故君子无所不用其极”。所谓“君子无所不用其极”,亦即中国文化的实践中怎样将这种新与旧的转换和衔接的辩证关系发挥到淋漓尽致的程度。从这里也可看到中西文化之间的不同特征:西方思想传统侧重在哲学,中国思想传统倾心于智慧;哲学的统一性在于系统化,智慧的统一性在于变易;哲学的逻辑倾向于俯览全貌,智慧的逻辑在于巡游四方掌控变化(参见于连,2004),两者之间是一种各以对方为己方存在前提的、“自然谐一”的互补关系。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,而竭力贬抑东方“合取进路”的非理性,这既是西方话语霸权的一种成见,而且也违背了他一向对合理性与非理性认识的辩证的、相对主义的视角,无疑会极大地破坏其比较文化—历史研究的可信度。人类学的跨文化研究表明,有效的比较文化研究就须承认人类经验的无限多样性,这样就会自然地出现一种全然个体性新形态的观念。这种多样性、比较和联系的习惯,以及这种精致的个体性观念,就会与一种无限的相对的概念联系

在一起。这种相对主义把历史经验的每种形态都视为受具体环境制约的人性的特殊个体形式,而不是超时空的、普适的、绝对的理念或真理(参见格尔茨,1999;埃文斯-普里查德,2006)。这种多元性一个人主义—相对主义观念的成长,在欧洲宗教改革时期表现为超自然启示的绝对性和教会权威性的式微,启蒙理性的勃兴,亦即理性化和世俗化过程,必然会对中世纪以来的欧洲文化的统一性和优越性的话语霸权设计构成严重的威胁(参见特洛尔奇,1998:22)。韦伯本人同意并且也曾表达过同样的思想。这种从分化看文化和宗教的发展和多样性的思想为什么只能用于西方,而不能以同样的眼光看待东方文化?或者说,“神人相分”与“天人合一”都是看待客观世界的不同的多样性视角,“分”而“二”的二元论分取进路与“合”而“一”的一元论合取进路各有其不同的合理性,不能以西方文化的成见来解释中国文化的问题,以自己的判准划线强加于人。中国文化历来既讲“和而不同”也讲“理一分殊”,既讲相对性、特殊理性也讲绝对性、普遍理性,从不把两者视为非此即彼、零和博弈、不共戴天的排中关系,任何单义地解释这种分与合的关系,都会导致对中国文化的曲解和误读。

四、道家思想在欧洲被认受:韦伯中国观质疑

韦伯对中国文化的偏见突出表现在对道教的认识中。笔者这里无意引用类似今人李约瑟所著的《中国科技史》这类著作对中国古代特别是道教中的科学思想和技术实践的论述,对韦伯认为道教只是巫术、没有科学思想、故而是“纯粹非理性”的结论做逐条辩驳,只想借助西方学者的某些论述来检视一下欧洲学界对道教的认识和接受的历史和过程,从总体上看事情的另外一面。

据现任德国特利尔大学汉学系卜松山教授介绍,在韦伯写作《中国的宗教》的年代(1915年出版,1920年修订再版),欧洲在认受中国思想方面出现了与启蒙运动时代第一个认受时期相类似的局面“那时,西方思想在经受了30年战争的创伤后认为,有道德秩序并崇尚和平的中国比西方的野蛮制度更为优秀。于是,第一次世界大战后又再一次萌现出了对‘东方光明’的向往。特别是那些有和平主义倾向的思想家将追求平衡、宣扬‘无为’的道家真谛奉为典范”(卜松山,2007:

256)。欧洲学术界的汉学研究首推法兰西学院,早在1814年就荣登该学院欧洲第一位汉学教授席位的阿贝尔-雷慕沙(J. P. Abel-Remusat)节译《道德经》后才引起对“道”的关注。阿贝尔-雷慕沙称“道”的概念最为难译,它包含三层意思:绝对存在、理念、言词,他建议最多只能用“逻各斯”(logos)作为替代。欧洲学界移译道家经典的先河由此开启。道家吸引欧洲关注的第一个特点是其文化和文明批判的指向。第一次世界大战期间,西方世界自我毁灭的疯狂致使当时的知识分子对帝国主义时代视为当然的欧洲文明的优越性产生了疑问,这种质疑进而导致了现代西方世界最大的精神危机,也成为道家认受史上一个新的转捩点。19世纪末,由尼采代表的文化悲观主义发展势头与日俱增,其巅峰便是预感到哲学家施本格勒所说的“西方的没落”。告别太平盛世是那个时代精神的伤感特征,欧洲人追溯卢梭“回归自然”的口号,道家的“天地一体”、“道法自然”观念的外表深邃莫测与内里纯朴自然之间的吊诡,生活智慧与简单真理的奇妙结合,开始被人认识和欣赏。在此之前,作曲家古斯塔夫·马勒1908年所作的《大地之歌》可谓其在艺术上登峰造极之表现,其歌词便是以深受道家 and 禅宗影响的中国诗人李白、王维、孟浩然等人的诗作为蓝本。当时的荣格、维特根斯坦,以及后来的海德格尔、德里达、查尔斯·泰勒等人分别从心理学、哲学和自然科学论及道家思想(参见夏瑞春编,1989)。卜松山还特别提到赫尔曼·凯泽林伯爵这位当时在德国享有盛名的学者,他于1911-1912年周游世界后撰写的《哲学家旅行日记》用“通往自我的捷径”作为该书题记,以纵览各国文化的视野高度赞美儒家伦理并高度评价道家思想“无法否认的是,道家经典中蕴含着也许是人类所拥有的最为深刻的人生智慧。而这正是着眼于我们的理想(创造性的精神自足的理想)而得出的结论”(卜松山,2007:258)。文章还提到韦伯的以“世界诸宗教的经济伦理”为题的系统研究,指出他的“世界除魅”和“目的手段合理性”概念已成为主宰我们时代的特征“西方脉承之宗教与传统结构的维系太紧,它的象征,它的人格化的神以及对信仰的强调,在教育开化并崇尚实际的世界里似乎难以推广。于是,为生活意义的疑问寻找宗教答案的努力便很快转向世界上其他地区和其他宗教。哈维·科克斯(Harey Cox)对此作了精辟的论断:如果这里上帝死了,也许东方将开始对西方精神产生魅力”(卜松山,2007:264)。据统计,老子的《道德经》不仅是被翻译得最多的中国作品,而且也是除了

《圣经》以外用不同语言传播得最为广泛的典籍。曾追随韦伯多年并是其圈子重要成员的雅思贝尔斯,也在其论述老子的著作中把道家视为中国文化的精髓“从世界历史看,老子之重要意义与中国精神相关……中国精神视世界为自然的现象,生动的循环,悄然运动的宇宙。对整体之道的任何偏离仅是次要的,暂时的,并一定会回归纯真之道本身……老子那里没有一位严于律人、暴躁而好斗的神的暗示”(转引自卜松山 2007: 259)。

上述例证表明,韦伯在撰写《中国的宗教》时,儒道经典已经译介到了德国和欧洲并且已有了许多相关论述,他对中国文化的认识带有强烈的主观色彩,并没有认真借鉴和参考其他同行的见解,或者说,韦伯对道家经典的解读与当时欧洲主流学界对道家思想的认受存在着相当大的落差,无论从当时欧洲主流学界的评价抑或从当代科学的实践检验都可表明,他的认识明显未达到当时欧洲学术界的水准。尽管韦伯在他的“宗教社会学论文集绪论”的末尾坦承他的亚洲宗教研究“对民族志的利用并没有接近它在当今的发展所达到的程度”(韦伯, 2010: 14),因而具有暂时的性质,将来会被“超越”,但其对包括道教在内的中国文化的刻板印象和负面评价,影响还是相当深远的。

五、韦伯的内在张力: 价值中立 vs. 价值关联

笔者认为,造成上述情况的原因,既与韦伯本人所秉持的学术理念直接相关,也与他内心深处的宗教信仰、价值观念不无联系。说到底,以古希腊哲学中的理性精神和中古希伯来宗教中的信仰意识为根基的欧洲文化的统一性,形塑了韦伯内心世界观中神话和理性二元对立统一的架构。他的学术思想突出了理性这一维度,可以“价值中立”概念为表征,集中表达在1919年他对“自由德意志青年”团体的那篇“以学术为业”的脍炙人口的演讲辞中。韦伯所说的学术是既包括自然科学、又包括社会科学和人文学科的统一范畴,是使信仰的虔诚、艺术的感染、生活的情趣完全从中消退的“专业化的学科”;既剔除了形而上学的预设,也祛除了神话的巫魅;它只与专门领域的具体事实(is)打交道,而不是“当为”(ought)的价值判断。在他心目中的学术进步过程即自然科学精密化所沿循的方向:从古希腊哲学关于洞穴的譬喻中所

发现的概念,到文艺复兴时期基于经验观察而产生的理性的实验,再经过经验主义的传播推广并吸取欧洲各种精密科学的方法论所经历的理性化过程,在在表现了肇源于欧洲学术的认识路向具有普遍适用的意义。在这个领域内,技术的进步不断朝着预测的客观可能性趋近。至于欧洲之外的其他未开化或已僵化停滞了的民族以各不相同的巫术、神秘的认识世界的方式,只能作为人类理智发展过程中前科学的残存遗迹而保留下来。这种把理性化视为精密科学单义线性发展的进步观,已把理性和科学神圣化、绝对化,隔绝于人间烟火,即使从知识社会学角度上看也有许多不能自圆其说之处,譬如他批评由于追求真正的艺术而导致文艺复兴时期的理性实验科学的发展(参见韦伯[2005b: 476]对洛威尔[Percival Lowell]的评论)以及由神学所导致的物理学探讨而促使精密科学产生的说法,虽然都为后来的科学社会学所确认,但过于纯粹的科学、理性见解无法说明科学史上的许多现象,例如哥白尼的日心说在其孕育过程中充满了各种神秘和非理性的因素,牛顿沉湎于神学和炼金术的神秘主义和非理性因素如何成为其科学发现的媒介(参见默顿,2003;上山安敏,1992: 14)。雅思贝尔斯也把韦伯这种对待科学和理性的立场视为他的一大局限。“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’仍缺乏逻辑的穿透的能力”(雅思贝尔斯,1992: 112)。韦伯的思想中刻意追求精确性的首尾一贯性、“因果性”以及神往“预测”的“客观可能性”和“非个人性的法则性”,使他的思想有与孔德的实证主义相通的一面。

这里还涉及到韦伯的类型学的比较研究方法论,他的理性类型有把社会变迁视为某种理性化过程的宿命倾向,有时为了满足其类型学的要求,他不得不扭曲事实以便削足适履。譬如,为了说明儒家伦理所强调的“亲亲”原则,韦伯写道“一直到今天,在中国还没有对‘切事的’共同体负有义务的想法,不管这共同体是政治性的、或者其他任何性质的”(韦伯,2004b: 287-288)。再譬如,他说中国的社会和经济组织“全部缺乏理性的实事求是、缺乏抽象的、超越个人的、目的团体的性格:从缺乏真正的‘共同体’,尤其在城市里,一直到缺乏全然客观地以目的为取向的、那种经济结合关系与经营等种种类型”(韦伯,2004b: 326)。这话明显地讲过了头,充满绝对的意味。同样为了说明

中国社会关系重“身份”性质而非重“功能”的性质,它远没有费孝通先生所说的“差序格局”来得中肯和贴切。近年来关于儒学文明圈内家族企业的许多争论盖源于此。韦伯类型学的僵硬边界难于准确刻画中国社会以人际互动的身段为表征的柔软“关系”性质,所以在下了这个断言之后,他旋即花费了近一页半的冗长篇幅对一个叫 Wu Chang 的人所写的关于“中国民间社团”的博士论文发表见解,意在修补自己类型学的不严密。这里说的是一个以经济上相互帮助为主的民间互助会性质的社团,在历数其组织功能、结构、人际关系之后,韦伯定位这一中国民间社团“就其功能而言,显然类似德国……的信用贷款制”。这一定位已背离了稍前所说中国民间组织的“非切事性”、“缺乏目的取向的经济结合关系和经营”的断言,于是他不得不回到1920年出版的多卷本的《宗教社会学论文集》的长篇序言“新教教派与资本主义精神”中对“教派”(sects)的界定,试图对中国的民间组织即信用社团与其类型学的不一致有所弥补:“相对于前此所描述过的教派情况,除了形式以外,中国的信用社团还有下列特点:1,具体的经济目标是主要的,或是惟一的;2,由于缺乏教派的资格测试,个人是否够资格成为一个可能的信用承受者,纯粹取决于个人关系的基础”(韦伯,2004b:288)。这样就完全推翻了之前对中国缺乏切事性共同体、非目的取向、非经济性结合的论断。即使像韦伯那样是比照宗教或教派角度来讲组合(社团),那也要针对中国宗教的教派情况来论说中国社团的性质,而不能如他那样,用美国的教派即清教与美国的社团、俱乐部的关系(两者都属于“志愿群体”)来比附中国社团的性质。因为同是教派,其地位和处境在中美有天壤之别:美国的教派是社团、俱乐部的原型,后者“已成为通向贵族式身份群体的载体”,具有极其严格的排外性的资格审核,并“决定着人们是否能够获得政治公民权地位”(韦伯,2010:128、130)。而在中国以教派指社团,稍微熟悉一点中国近代史的人都会立即联想到清末以教派为名义的秘密结社,譬如白莲教、太平天国、义和团等地下政治、宗教社团,为了生存安全计它们在起事初期通常是以个人关系为线索“扎根串连”地组织起来。在这种条件下,以清教徒讲诚信反衬中国社团基于纯粹个人性关系、非切事性,有什么可比性?

在笔者看来,韦伯对道教的理解比对儒教的认识存有更多的偏见和认识盲区,这既和儒家学说在中国文化中长期居于统治地位、道家长期在野有关,也和他本人掌握资料不全以及认识落后于欧洲汉学界对

道教的研究成果有关。看不到道教“万物负阴而抱阳,冲气以为和”的主张,是把阴阳相互依存、对偶互动达致整体平衡当作认识自然和社会的出发点,这种“合取进路”为中国文化总体发展奠定了认识论基础,并被历代思想家、政治家奉为圭臬。随着近年来绿色环保主义和环境风险研究的兴起,更多人开始关注中国传统文化中的道家学说,发现其中有许多宝贵资源值得借鉴和挖掘。道教重生、戒杀、贵德,主张清静无为、简约朴素,崇尚自然,慈俭不争,利命保生,要人按照“道”的性质对待自然、社会、人生:任万物自然生长,完全按照事物本性去成就它——“泛爱万物,天地一体”。循着老子“道法自然”的思路,还可以在道教中找到许多有关以保全生物物种多寡为标志的富足观念和自我约束的主张,说明道教历来主张人类要自我节制,反对贪得无厌、竭泽而渔式地对待自然环境和资源。这些都表明道家文化主张自然、社会与人三者之间和谐共生的理念对于现代生命伦理贡献良多,它超越了今日西方环保主义者或风险社会理论所主张的自然主义中心说(譬如有人主张保留艾滋病毒,这近乎一种生态法西斯主义)与人类中心说(人之尺度是世界的目的)的对立和二难抉择,更像是对韦伯所津津乐道的西方文化的本质在于“理性地征服世界”特质的有力批判。

六、韦伯的宗教观:德国知识分子精神世界之一瞥

行文至此,一个一直萦绕脑际难以释怀的问题不禁显露出来:宗教到底在韦伯这位社会科学大家的心目中居何地位?他本人曾说自己是个“宗教上的不合拍者”或者“缺乏宗教共鸣的人”(religiously unmusical/unmusikalischen),又说现代性已造成宗教式微,现代社会“已没有任何先知立足的余地”。这些显然是把宗教当作信仰对象而言的;但他对东西方社会的比较研究又都是从宗教切入的,尤其涉及文化各个领域时几乎言必称宗教,这里的宗教是作为理解社会的媒介或表征,亦即是从宗教的社会功能而言的。其间的差别又能说明什么呢?笔者认为,对韦伯来说,宗教作为理解社会的媒介和表征之社会功能是毋庸置疑的;宗教作为信仰对象则是堪疑的。因为现代性带来了一场严重的宗教危机,这在现实生活中和在韦伯的论述中都是个不争的事实。继中世纪这个主要受神权主义宗教观念主宰的时代之后,接续的是一个

主要受世俗观念主宰、宗教观念薄弱的时代。旧的教会权威的废弃是导致各种各样质疑和批判的动因,并在现存宗教生活中引起了包括韦伯在内的德国知识界各式各样的困惑。新时代在对旧时代的批判中使个性从宗教禁锢中获得解放,并在个人主义逐步强大的氛围中借以逐步壮大、丰富自己,这一事实本身就是某种世俗性的产生和世俗化的展现。韦伯虽身受现代文明的洗礼,但长期源于母亲虔信的家庭熏陶和精英学校的教育,特别是他所置身的德国上层知识界的精神氛围,使韦伯不会像尼采那样发出“上帝死了”式的亵渎。从1890年代起,韦伯就一直与德国基督新教中的一翼——福音社会大会的领导成员保持密切的联系,其中他与鲍姆加藤(Otto Baumgarten)、高尔(Paul Gohre)、索姆(Rudolf Sohm)、瑙曼(Fridrich Naumann)以及一些历史学家的交往,对他看待德国新教(路德派)尤其是他那时代的新教神学观点产生了重要影响。他深信路德派应对德国中产阶级将世俗政权与教会权威一起加以崇拜负有不可推卸的责任,对此他持反对态度并主张用清教的宗教性模式来取代路德派的国家观念。韦伯与德国新教路德派特别是与新教神学的关系深受他的好友、宗教史学家和哲学家特洛尔奇的影响。特洛尔奇(1865-1923)曾任波恩大学、海德堡大学神学教授和柏林大学的哲学教授,他的《基督教社会思想史》一书于1911年出版,略晚于韦伯的《新教伦理与资本主义精神》(1904-05),两书可说是研究西方宗教的社会学开山之作,至今在学术界还有重要影响。《基督教社会思想史》分三个部分:以原始教会、中世纪教会和现代新教在社会学上所引起的问题为中心,重点论述新教路德派和加尔文派的神学思想及其与政治、社会、经济的关系。在某种意义上,韦伯把特洛尔奇的这本书看作是对他的《新教伦理与资本主义精神》思路的延伸或补遗,不过就深度和广度而言,该书对基督教不同维度的入世活动的社会方面所做的深入而专业的分析,在赢得韦伯尊重的同时也使他内心产生了某种竞争感。韦伯年长特洛尔奇一岁,二人同住海德堡一幢房子里比邻而居有几年之久,两人经常就一些学术和现实问题交流思想,虽然偶尔也有某些张力,但总体上是彼此心仪、惺惺相惜。历史学家W.蒙森甚至评论说,如果没有与特洛尔奇的经常切磋交谈,韦伯很可能写不出关于新教“教派”或现代资本主义“精神”的著述(Mommsen & Osterhammel, 1987: 9)。韦伯从1915年转入对中国和印度宗教的研究,希望能在与西方发展的比较中对亚洲宗教的经济伦理做出进一步分析。

在写完《古犹太教》之后,他本想继续对基督教进行研究,阐明它对创造今天西方现代的、“脱魅”了的理性文化所起到的作用,而这一切还未来及腾出时间着手去做,韦伯就于1920年初夏突患肺炎溘然辞世了。在弥留之际,他未像常人那样做临终忏悔,而是喃喃地说出“真实即真理”(The true is the truth / Das Wahre ist die Wahrheit)这句临终之言,然后就闭上了双眼(Weber,1975:698)。

本文前面曾论及韦伯性格中理性的一面,并用“价值中立性”概念作为表征。这里再就他思想中信仰的一面做些交代,以便更深入地认知他的中国宗教研究的理智背景,他思想的这一维度可用“价值相关性”概念来刻画。能表现这一面向的有许多事实,笔者这里只想选取韦伯与象征派诗人斯特凡·格奥尔格(Stefan George,1868-1933)的关系作为切入点。韦伯生活的海德堡在19-20世纪之交有许多知识界的文化圈子,每个圈子由一位才能出众的、具有人格魅力的“卡里斯马式领袖”和拥戴他的追随者们组成。格奥尔格是个唯美主义的著名诗人,也是个预言家,以他为中心形成了一个排他性的格奥尔格圈子或门徒们的圈子,他们一起致力于一种“诗意的世界再生”,宣称要在诗和艺术中寻求知识的滥觞。格奥尔格与马拉美等法国象征派诗人交往密切,自己也创作了许多象征主义的诗歌,再加上新浪漫主义出版家德里赫斯(Diederichs Eugen)大力倡导法国生命哲学家柏格森的作品,于是那时的德国文坛出现了一种主张通过“体验”、“直观”克服认知领域的专业化、分化的相对主义倾向,力主把知识从基于要素论的实证主义的因果关系的决定论中解放出来,并要求转向民族主义的思想倾向。它们渴望出现一种能表达德意志精神风貌的新的神话,这种神话是人类思想、想象力、艺术创造力的产物,这种神话的确立就足以证明,时代向往兼具预言家、领袖、诗人气质的卡里斯马人物,以满足处于失望状态的德国知识界渴望救赎的心理需要。格奥尔格自诩并被他的圈子拥戴为这样一个先知式人物,这是一个弥漫着与韦伯思想中的科学之维大相径庭的神秘氛围的国度。在韦伯看来,格奥尔格的新式宣言在许多方面都回到了尼采的观念范畴,也是对工业社会机器时代一切支配力量的反动,这种非理性思潮在当时的青年学生中有着巨大思想影响,它呼唤着少数精神贵族,旨在寻求生存方式和普遍的贵族式生活态度。19世纪末,欧洲理性遭遇到了严重的危机,这个被称为世纪末(fin de siècle)的时期一直延续到20世纪,形形色色的新兴时髦思想和非理性

主义倾向如雨后春笋般地在社会中风行开来。这就是韦伯于1919年对大学生们发表“以学术为业”和“以政治为业”两次演讲的社会精神氛围。玛丽安妮·韦伯在《韦伯传》中曾这样评价格奥尔格的圈子和受其影响的青年“那些抛弃了旧式神祇的艺术家贵族主义的人们,则感到了一种‘自由的空虚’。支配了个人生活长达若干世纪的所有集体观念——基督宗教、产生于这一宗教的资产阶级伦理、观念论哲学、承担道义责任的职业观、科学、国家、民族、家庭等等,直到世纪之交还在约束和支撑着个人的一切力量现在统统受到了质疑。这是一个让许多处于成长过程中的年轻人无力应付的局面。他们感到被上帝抛弃了,找不到他们希望去遵守的规则。传统的智慧与直觉让他们失望,所有指导行动的标准都处在极大的不确定性之中,使这些年轻人深感震惊”(韦伯 2002: 320、366)。对此韦伯本人这样评论道“归根到底,斯特凡·格奥尔格以及他的学生侍奉的是‘另外的神’,不管我对他们的艺术意图是多么尊重”(韦伯 2002: 522)。

韦伯话中涉及到两个问题,其一是他如何评价格奥尔格及其圈子的作为;其二是他怎样看待科学(知识)与宗教的关系。韦伯对这两个问题的态度和观点折射出他人格的一些特征。先看第一个问题。1910年夏,两位宗师由于人格上的相互吸引在贡多尔夫(格奥尔格的追随者,也是韦伯在海德堡大学的同事和好友)的引荐下在韦伯家中会面了,这种多少有些拘谨而客气的“友谊”关系,终因“道不同不相为谋”在随后的两年里终止。据韦伯妻子玛丽安妮的记载,韦伯欣赏对方对世界诗意体验的成果,并以此作为他心灵的滋补;格奥尔格则反对韦伯对世界的学术认知,认为这会阻止他本人创造的想象力发挥和精神体验的塑造。两人都对他们的时代和民族抱有深刻的责任心,但韦伯是按照现实的本来面目来承认它的力量,把现实当作加工的素材并以此作为一种使命;而格奥尔格则只看到其中邪恶的方面,试图以否定来战胜它们,否定即积极的战斗实践,行动赋予自己以领袖的职责,进而去改变和扭转这一堕落的颓势。而这是与韦伯从小受到的宗教教育所培植的信仰直接相抵触的,因而是他所明确反对的,因为“这种教义的基础就在于对尘世人物的神化和创立某种以格奥尔格为中心的宗教”(韦伯 2002: 525)。据此,玛丽安妮对韦伯的宗教观念做了这样的概括“他从母亲那里继承了一种对于福音书的深切尊崇,并且拒绝那种非基督教的‘宗教虔诚’,因为它们把在尘世体现神性奉为存在的最高

意义,把有形的美,也就是古希腊人的 kalokagathia(善与美的结合)视为人类发展的最高规范。由于他相信精神与道德自主的绝对价值,因而否认个人支配与个人崇拜的新形式对他和他这一类人来说是有必要的。他承认对于一项事业、一种理想的崇拜和绝对的献身,但却不承认对于一个生也有涯的尘世的个人极其有限的目的这么做,不管这个人可能会多么出色和值得崇敬”(韦伯 2002:519)。这里说的“非基督教的宗教虔诚”,是与格奥尔格圈子发起的对美少男马克辛(即马克辛米力安·科龙贝格尔)的唯美崇拜甚至神化信仰的事件有关。按照格奥尔格的神秘主义“性爱”理论,作为男性身体之美的一种功能,性爱是认识人类文化现象所不可或缺的一部分,这种在当时德国知识精英中滋生的文化“再生”观念,是由显示灵和肉两者之美构成的。据此在他的圈子里,“马克辛体验”竟被说成是“格奥尔格崇拜的核心”。两年之后,因患脑膜炎而死亡的年仅16岁的少年,竟被格奥尔格宣布是一位神。我们这里在谈及韦伯的宗教情感问题时,作为一段插曲无意中触及到了这个问题,需要指出的是,格奥尔格包括他的性爱观点在内的许多唯美的表现主义论点确实与(19)“世纪末”的非理性主义思潮有关,卢卡奇的《理性的毁灭》一书就是从这种宏观叙事视角上做出论述的。但笔者认为,这种宏观历史的叙述倘与细节的具体分析结合起来,似能更好地揭示格奥尔格圈子的权威主义关系与韦伯对“教派”的论述的关联,因为韦伯笔下的“教派”是由具有信仰上特定资格的人组成、建立在自愿基础上的“志愿团体”(voluntary groups);“领袖”的天纵英明的资质以及巫术般的预言和能力,能把“门徒”吸引在其周围成为追随者,成就了先知启示的性格。这种关系对几年后(1918年)韦伯在写作《经济与社会》的合法支配类型中的“卡里斯马支配”具有何种影响?因为在论述卡里斯马支配鄙视理性的日常经济活动以及通过持续的经济活动获得常规收益时,韦伯甚至直接举出格奥尔格的例子:“那种主要是追求艺术类型的卡里斯马信仰的情形,其信徒远离经济斗争仅仅意味着他们有能力保持‘经济独立’,这是可以想象的,那是一些靠财产权收入为生的人。斯特凡·格奥尔格的圈子就是如此”(韦伯 2010:356)。此外,性爱作为人类群体的一种纽带在历史中的作用,以及受托尔斯泰、陀思妥耶夫斯基的东方斯拉夫神秘主义影响在韦伯的“宗教社会学”里不时出现的“爱的共产主义”、“‘无差别’爱的群体”提法,以及后期不断出现的“体验”、“直觉”等字眼,这一切应该是两个世

纪之交德国狂飙运动的余音在韦伯这位理性主义者身上的回旋,表明韦伯思想中与当时德国学术界的非理性主义思潮具有合拍的一面。譬如,他在“以学术为业”的演讲中曾这样说道“自然科学是非宗教的,现在谁也不会从内心深处对此表示怀疑,无论他是否乐意承认这一点。从科学的理性主义和理智化中解脱出来,是与神同在的生命之基本前提。在有着宗教倾向,或竭力寻求宗教体验的青年人中间,这样的愿望或其他意义相类似的愿望,已成为时常可闻的基本暗语之一……这种从理智化中自我解放的方式所导致的结果,与那些以此作为追求目标的人所希望的正好相反。在尼采对那些‘发现了幸福’的‘末人’做出致命性的批判之后,对于天真的乐观主义将科学——即在科学的基础上支配生活的技术——欢呼为通向幸福之路这种事情,我已完全无需再费口舌了。除了在教书匠和编辑部里的一些老儿童之外,谁还会相信这样的事情?”(韦伯,1998:33)1919年2月也就是他逝世前一年,韦伯在一封信中这样写道“诚然,我绝对是个宗教上的不合拍者,无必要也无能力为自己建立任何宗教性的精神大厦。但是一种彻底的自省告诉我,我既不是反宗教也不是非宗教的人”(Marianne Weber, 1975:324)。

韦伯像他那时代的大多数德国知识分子一样,具备一种由于双重的宗教观念引起的深深矛盾并身在其中苦苦挣扎。20世纪德国自由神学的代表和领军人物特洛尔奇曾这样刻画那一时代德国知识分子的心态“对我们(德国知识分子)而言,这便是具有双重形态的基督教,即教会形态的基督教以及德国伟大的唯心主义思想家和诗人塑造的、与现代生活成份自由结合的基督教形态。这两者的基本区别仅仅在于:在前者,起主导作用的是,表现旧的人类中心论世界观的二元超验论,以及对教会权威和教会共性的考虑;而在后者,则是无限的世界生活在进化论意义上的内在性和个人主义的自律性构成其世界观。在前者,理想的生活价值只存在于宗教意识本身之中;而在后者,宗教价值与一切真、美、善汇合,成为最高精神价值的统一体。但是,就主体而言,两者是一致的:即将一切个人生活价值牢牢系于上帝身上的位格主义形而上学,使个人从一切单纯的自然束缚中解脱出来,使之得到升华,与上帝成为一体”(特洛尔奇,1998:33)。

对韦伯一类德国知识分子来说,这是一种现在与过去、理想宗教与现实宗教的交织和矛盾:宗教事务在欧洲大陆所造成的“教同伐异”的

战争和政治暴力,成为韦伯与超验的启示和教会权威文化决裂的良知和人道主义理由。而现代性的巨大功绩在于它通过解放个体而使本身成为自律性的创造力量:它使个体具有最大可能分享最高生活价值而融入共同体,并将这一从单纯的个人主义变为自由的共同体(社会)一个人主义的意识上升为一种伦理的义务—责任感。而经历了近两千年之久的基督教“位格形而上学”(Metaphysik der Personlichkeit),亦即它的“教义”(Dogma)的内在性及其给欧洲文化带来的统一性,能为失去依靠的个人主义的这种内心升华提供伦理上的约束和依据。经过这样一种三段论之后,经历了“否定之否定”的“扬弃”,宗教才能为“个人主义”这个本质上属于“解体”性质的批判性反思提供新的力量。据此,韦伯写出了这段脍炙人口的名言:“我们的时代是一个理性化、理智化、尤其是将世界之谜魅加以祛除的时代;我们这个时代的命运,便是一切终极而最崇高的价值,已自社会生活中隐没,或者遁入神秘生活的一个超验世界,或者流于个人之间直接关系上的一种博爱”(韦伯,2004a:190)。这样一来,韦伯就把宗教视为过去时代的遗风或者一种习俗,一种纯粹的外在形式,而他本人更重视把信仰转变为个人内在要求的道德责任问题。他的“责任伦理”概念要求在面对现代性多元价值的冲突和争斗中,一个现代人要在心怀道德和追求效率之间寻求葆有张力的平衡,去果敢地应对对新时代的挑战。这样他就把康德的道德形而上学及其对实践伦理的批判,转到了社会学的经验层面,把研究道德形式的无矛盾性转变为研究道德内容的首尾一贯性。换言之,“责任伦理”强调在行动中事实认识描述与价值判断之间恪守其内在一贯性:一方面,实践主体基于“自由的人格”能够贯彻其意志之选择;但另一方面则必须基于“存在是什么”(What is?)的事实认识审慎地谋划实现目的的手段以及面对可能的后果;职是之故,责任感愈重,对目的一手段合理性关系的认识就愈充分、愈彻底,就愈益要求在伦理信念与社会行动中表现出严格的首尾一贯性。这就是说,“责任伦理”与“信念伦理”或者“价值合理性”与“目的一手段合理性”之间并非绝对互相排斥,反而在特别组合下适足以成就韦伯心目中的“具有真正自由人格的人”(参见施路赫特,2004)。于是,对于韦伯来说,宗教就完全成为个人的内心情感,纯属个人隐私,信仰就作为人格的一个重要组成部分,成为道德的基石。

参考文献:

- 埃文思-普里查德, E. E. ,2006,《阿赞德人的巫术、神谕和魔法》,覃俐俐译,北京:三联书店。
- 卜松山,2007,《时代精神的玩偶》,陈鼓应主编《道家文化研究》第22辑,北京:三联书店。
- 布伯,马丁,1986,《我与你》,陈维纲译,北京:三联书店。
- 格尔茨,1999,《文化的解释》,纳日碧力戈等译,上海:上海人民出版社。
- 默顿,2003,《科学社会学》,鲁旭东、林聚任译,北京:商务印书馆。
- 上山安敏,1992,《神话与理性》,孙传钊译,上海:上海人民出版社。
- 施路赫特,2004,《理性化与官僚化》,顾忠华译,桂林:广西师范大学出版社。
- 苏国勋,1988,《理性化及其限制——韦伯思想引论》,上海:上海人民出版社。
- 2007,《马克斯·韦伯:基于中国语境的再研究》,《社会》第5期。
- 特尔慈,1988,《基督教社会思想史》,戴盛虞、赵振高编译,香港:基督教文艺出版社。
- 特洛尔奇,1998,《现代精神的本质》,刘小枫编《基督教理论与现代》,朱雁冰等译,香港:汉语基督教文化研究所。
- 韦伯,1998,《学术与政治》,冯克利译,北京:三联书店。
- 2004a,《韦伯作品集(I) 学术与政治》,钱永祥等译,桂林:广西师范大学出版社。
- 2004b,《韦伯作品集(V) 中国的宗教》,康乐、简惠美译,桂林:广西师范大学出版社。
- 2005a,《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。
- 2005b,《韦伯作品集(X) 印度的宗教》,康乐、简惠美译,桂林:广西师范大学出版社。
- 2010,《新教伦理与资本主义精神》(罗克斯伯里第三版) ,苏国勋、覃方明、赵立玮、秦明瑞译,北京:社会科学文献出版社。
- 韦伯,玛丽安妮,2002,《马克斯·韦伯传》,阎克文、王利平、姚中秋译,南京:江苏人民出版社。
- 夏瑞春编,1989,《德国思想家论中国》,陈爱政等译,南京:江苏人民出版社。
- 雅思贝尔斯,1992,《论韦伯》,卢燕萍译,台北:桂冠图书公司。
- 于连,弗朗索瓦,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. & Jurgen Osterhammel (eds.) 1987, *Max Weber and His Contemporaries*. London: Unwin Hyman.
- Weber, Max 1951, *The Religion of China: Confucianism and Taoism*. Glencoe: The Free Press.
- 1958, *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*. Glencoe: The Free Press.
- Weber, Marianne 1975, *Max Weber: A Biography*. New York: Wiley.
- Troeltsch, Ernst 1960/1911, *The Social Teaching of the Christian Churches*. Chicago: The University of Chicago Press.

作者单位:中国社会科学院社会学研究所
责任编辑:杨 可

cial problems , social contradictions , social conflicts and their significant impacts on social life. Compared with traditional society , the society we are living in today is more complicated , more risky and full of uncertainties. Given the numerous pressures and challenges facing the Chinese society , it is very easy for people to misunderstand the real meaning of social management , namely , taking social management merely as a passive and defensive means to social control , and distorting the goal of social management as strengthening the total control of the state power over the society. The real goal of social management , however , is to improve the living conditions of human being. The means of positive social management is characterized by active social constructions and reforms , and the goal of positive social management is to improve social conditions and to build a better society full of happiness. Justice is the path leading to positive social management. Perfecting social mechanisms is the key to positive social management.

PAPER

Rethinking Max Weber's View of Chinese Culture *Su Guoxun* 33

Abstract: Through examination of Max Weber's discussion in *The Religion of China: Confucianism and Taoism* , the author points out that Weber , like many of his European contemporary thinkers , had a Eurocentric tendency in his comparative history-culture study. This tendency made his study of Chinese religion extremely sharp and insightful , meanwhile led to many errors and misunderstandings in his commentaries , however. Considering Taoism as "absolutely irrational" and defining Oriental religions including Confucianism , Buddhism and Taoism as the mysticism type , Weber put them directly against the Western asceticism religion-culture type , and then developed the basic framework of his comparative religious study. Based on this research framework , Weber tried to figure out and explain the peculiar development routes of major civilizations around the globe through comparisons and contrasts to modern Western rationalism. The author argues that Weber's views of Chinese culture not only rested upon his ideal-type methodology of cross-cultural study , but also resulted from the European cultural unity deeply rooted in the ancient Greece rational philosophy and Medieval Hebrew religious beliefs.

Market Society or Society of Marketness? An Analysis Based on the Controversy between Karl Polanyi and Douglass North

..... *Liu Yonghua* 62

Abstract: Karl Polanyi and Douglass North hold totally opposite views on the understanding of the industrial revolution. The former analyses the formation of market society within the framework of mutual benefit , reallocation and market analysis , while the latter is interested in the essential importance of transaction cost and institutional