

现代性与文化：韦伯的理论遗产之重估^{*}

夏 光

提要：本文从文化与现代性之关系的角度探讨了韦伯对现代性的理论解释的局限性。本文认为：韦伯之将现代性的一般文化特征归结为形式合理性的观点是一种简单化的观点，这种观点使他既看不到现代性与非西方文化传统共存的可能性，也看不到现代性在西方也有超越形式合理性的可能性。韦伯之所以会有这种观点，是因为其社会行动类型学对形式合理性与实质合理性的区分过于僵化，这种区分使他无法解释传统文化（尤其是非西方的传统文化）在现代社会中的持续影响，也无法理解形式合理性与实质合理性在现代性背景下的共存。

关键词：文化 现代性 形式合理性 实质合理性

一、引言：东亚现代性与韦伯的理论

近年来，东亚的崛起在国际上受到了广泛关注。从历史上看，东亚的崛起并非最近的事。自明治维新起日本就走上了现代化道路，从19世纪末到二战结束前日本是帝国主义列强俱乐部中的惟一非西方成员，而二战后的日本所创造的“经济奇迹”更使美国学者傅高义（E. F. Vogel）写下了《日本第一》的书（当然还有其他许多关于现代日本的研究）。如果说日本的成功有可能不过是规则中的例外的话，那么自20世纪60年代起东亚“四小龙”（韩国、台湾、香港和新加坡）差不多不约而同的快速发展更使这种例外变成了规则。于是，同一个美国学者又出版了《四小龙：工业化在东亚的扩散》一书，而大量以东亚为议题的著述在此前后也相继问世。或许更耐人寻味的是，从20世纪70年代末起，中国大陆的改革开放使东亚的现代化进程开始迅速地向中国大陆

* 本文是在笔者即将出版的《东亚与西方的现代性之比较：从文化的角度看》一书的部分章节的基础上形成的。在成文过程中，苏国勋先生曾就文中关于韦伯的社会行动理论的论述提出了中肯的意见，谨此致谢。

延伸。尽管中国在国内改革中时时有不确定和不安定的因素,其国际环境也并不总是友善或有利的,但中国在过去四分之一世纪一直是世界上经济发展速度最快的国家,而且其增长率一直是两位数或接近于两位数的。就此而言,恐怕很少有人会怀疑其潜力。显然,在经济上今日中国的情形颇类似于其东亚邻居的早期发展阶段的情形,而中国综合国力的迅速提高更使其在世界格局中越来越占有举足轻重的地位。简言之,从日本的明治维新到中国的改革开放,东亚社会向世人发出了一个明确的信息:现代性不是西方的专利!

对东亚观察家和研究者们来说,在当代东亚社会,有两个互相联系的变量是值得注意的:首先,虽然东亚远不是联合的或统一的整体,但从传统上说,东亚或多或少在文化上是同质的,或者说是所谓“汉文化”世界或“中国文化圈”(参见 Fairbank [费正清] et al., 1989: 1; Tu [杜维明], 1993: xii)。而鉴于儒学传统在中国/东亚文化中的核心地位,又可以说东亚地区是一个儒学化世界或儒学世界。不仅如此,无论在现代东亚社会还是在海外华人社区,就其某些基本价值而言,儒学传统在经历了现时代的沧桑和洗礼后仍显示出相当的生命力(在一些相关的研究中,残存于当代世界的儒学传统被称为“后儒学价值 [post-Confucian values]”);其次,从人均产值、工业化和城市化等现代性的基本指标来说,东亚社会(尤其是其与亚太圈相重叠的部分)已接近或超过了西方世界的发展水平;甚至在政治生活上,东亚社会的不同地区也不同程度地或以不同方式表现出与民主过程的相容性和趋同性。然而,在经济生活和政治生活的具体运作中以及在日常生活或家庭生活的习惯和方式上,现代东亚与现代西方又是大不相同的。的确,与现代西方乃至现代世界的其他地区相比,现代东亚的文化连续和社会发展之并存是如此地别具一格,以致有些学者将其称为“工业资本主义的第二种情形”或“第二种现代性模式”或“东亚现代性”(Berger, 1986; Berger & Hsiao, 1988; Kahn, 1979; MacFarquhar, 1980; Hofheinz & Calder, 1982; de Bay, 1988; Tai, 1989; Redding, 1990; Clegg & Redding, 1990; Tu, 1992, 1994, 1996; 杜维明, 2001)。无疑,现代东亚的发展有多方面的原因,但不难想象,其残留下来的传统文化、尤其是“后儒学价值”构成了现代东亚发展所特有的文化背景。前些年所发生的东南亚“金融危机”曾使一些人惊呼东亚的“奇迹”已消失了,并对所谓“亚洲价值”(也包括此处所说的“后儒学价值”)产生怀疑。但这些人忘记了一个简单的事实,即东

亚的“奇迹”是业已完成的，或者说早在金融危机之前东亚现代性就已成形了。从更一般的意义上说，金融危机只不过是资本主义世界经济危机的一种特殊形式，而且像任何其他形式的经济危机一样它所引起的反应是全球性的（参见杜维明，2001：76—77）。我们大可不必因为在某个特殊时期某个地区发生了某种形式的经济危机就拿该地区的文化当替罪羊——否则的话，值得怀疑的就不止是“亚洲价值”或“后儒学价值”了。

在对东亚现代性所作的解释中，社会学家韦伯是一个常被提到的名字。韦伯对世界上的主要文化传统与现代性的关系所作的历史和比较的研究自然使他成为东亚研究中的一个焦点，而东亚的崛起也使我们重新思考他的相关理论。众所周知，韦伯的社会学主要从文化上解释社会，因而他的学说被称作“解释的社会学”或文化社会学。就文化与现代性的关系而言，韦伯对所谓“世界宗教”所作的历史和比较的研究之基本结论大致可概述如次：首先，禁欲主义新教是一个独特的历史想象，它与早期现代的西方实业家们的精神或态度是吻合的，因而它促进了现代资本主义在西方的早期阶段的发展。其次，对现代资本主义的进一步发展来说，甚至新教伦理都是多余的——在失去其宗教内容后，与实质合理性相反的形式合理性构成了现代西方的资本主义文化之主要特征。第三，在世界其他地方缺乏类似的宗教价值或形式合理性，故而在那些地方没有原生的现代资本主义。因此，作为其总体计划的一部分，韦伯关于传统中国的社会和文化的研究试图证明：

①传统中国的社会结构同时包含了有利于和不利于资本主义经济和资本主义精神的因素。所以说，传统中国的社会结构的特征并不是导致资本主义未能在中国产生的决定性根源。②作为传统中国的价值体系的主流，儒学对现实一直持传统主义的态度，它强调适应现实而非改变现实。③作为传统中国的最重要的思想异端，道教因为其倾向于出世的神秘主义和重视方术魔法的做法而不能改变儒学的传统主义倾向。其结果是，儒学传统主义在文化中占据了主导地位，它与那些对生产过程的合理性问题不感兴趣的士大夫阶层一道阻碍了社会—经济上朝资本主义方向发展的创新。（Yang, 1964: xxxvi）

韦伯关于传统中国的著作《中国的宗教》之最后一章的标题是“结语：儒学与新教”，在这一章中他对儒学传统和新教伦理作出了明确区分，从而将他的中国研究与他的总体框架联系起来。

韦伯同东亚研究的关系是令人迷惑的。在一个相当长的时间内，在有影响的现代西方学者们当中他的《中国宗教》是“惟一对中国社会及其主要价值体系进行过系统的研究”的著作（Yang, 1964: xiii）。而令人遗憾的是，直到 20 世纪 70 年代末（从那时起儒学传统在现代东亚的发展中的作用开始受到广泛关注），这个“惟一”的著作在西方学术界对中国的社会和文化所进行的社会学研究中也是惟一的权威：韦伯关于“中国宗教”的著作不断为相关讨论所引用（参见 Parsons, 1991），但其学术性在社会学家们当中很少受到质疑（相反，他关于新教伦理的理论和他的一般社会理论在西方学术界，尤其是社会学界一直是有争议的）。另一方面，姑且不论今天的东亚观察家们或研究者们对现代东亚的所谓“经济奇迹”的兴趣，在西方汉学界中本来已经有不少人曾就韦伯对儒学的一些解释提出了批评（参见 Schluchter, 1989: 115—116; Sivin, 1995a, 1995b），奇怪的是，这些批评在西方社会学中似乎并未引起实质性注意或反响（施洛赫特是一个少见而迟来的例外）。显然，在社会学和汉学之间有一道分界线。

美国学者贝拉（R. Bellah）是较早的努力弥合社会学和汉学之间这种分界的人，他出版于 1957 年的《幕府年代的宗教：前工业化时期日本的价值观》一书试图从日本的儒学、佛教和神道教中找到在功能上与新教伦理相对等的文化因素。类似的做法也出现在关于现代印度和穆斯林社会的相关研究中（参见 Eisenstadt, 1968）。这种做法的确能揭示出新教伦理与儒学传统或其他非西方传统（如中国和日本的佛教）之间某些可能存在的相似之处，但热衷于这样做的学者们似乎忘记了，在其关于新教伦理的著作中，韦伯所关心的实际上是一个特殊的历史问题：为什么现代资本主义会最早出现在西方世界中信仰新教的社会（参见 Giddens, 1976; Metzger, 1977: 234; Tu, 1996: 4）。同时，这些学者们也未能面对韦伯的一般性结论，即非西方传统阻碍了（由西方向全世界延伸的）现代化过程（Weber, 1981: 314），换言之，如果非西方世界要进行现代化，那么其文化传统的存在和延续就成问题了。进一步说，这些学者们更无法解释韦伯的下述断言。一旦现代资本主义的“机器”或“铁笼

子”启动了，它就会按形式合理性的逻辑来运转，而新教伦理本身（更不必说其他传统）就变得不必要或不相干了（参见 Zeitlin, 2001: 203）。杜维明曾就上述做法明确指出：“那些意在从‘现代化的’或‘庸俗化的’儒学伦理中找到新教伦理的功能对等物的做法太肤浅、太简单、太机械了，这种做法并没有什么太大的意义”（Tu, 1996: 3）。史华兹也认为，“儒学在一般的层面上并不提供这种对等物，但……在现代化过程已然进行的情况下，某些与儒学传统相联系而又深植于社会中的态度和习惯被证明是很有利于现代化的发展的”（Schwartz, 1996: 136）。换言之，在儒学传统中并没有新教伦理的对等物，但儒学传统与现代性并不完全是不相容的。

近些年来关于东亚传统（尤其是儒学传统）与现代东亚社会的发展（主要是经济上的成功）的关系的研究既有与韦伯学说相符合的倾向，也有反韦伯的倾向：一方面，韦伯所倡导的文化的/解释的社会学在对东亚现代性的社会学研究中仍然是非常有启发性意义的；另一方面，又不可能根据韦伯对传统中国的研究和他的一般理论框架来说明残存的儒学传统或“后儒学价值”与东亚社会的现代资本主义的“亲和性”。不用说，受其时代的限制，韦伯所接触到的汉学资料和儒学文献是很有限的，他所看到的现代资本主义也远不是资本主义的完全形态，因而他对儒学传统与现代资本主义的关系的解释是有局限性的。但也不可否认，韦伯的文化社会学在理论上或许比近些年来东亚研究所认识到的要复杂一些，而他对在现代资本主义条件下的人类之存在和未来的“终极关怀”无疑具有普遍意义和超历史的价值。因此，在我们对后儒学价值与现代资本主义的关系进行解释的时候，应该从科学的和价值的角度、从专门的和比较的角度、同时从历史的和超历史的角度来给韦伯定位。

二、韦伯的错误所在

鉴于东亚现代性的出现，不少学者（如伯格等人）指出，韦伯对儒学传统与资本主义的关系的解释是错误的。那么，韦伯到底错在何处呢？是错在他对儒学（和道教）的理解上，还是错在他对现代资本主义的理解上，还是两者都错了呢？

韦伯的错误不在于他对传统/非西方世界的资本主义的存在视而不见。实际上,韦伯已意识到,在前现代时期就“存在着多种形式的资本主义活动(如投机的、商业的、冒险的和政治的),无论在西方还是在东方这些活动都不鲜见”(Zeitlin, 2001: 199)。在《宗教社会学》一书中韦伯明确地指出,资本主义“存在于所有这些[非西方的]宗教中,甚至包括古代西方和中世纪的那些宗教……那种认为印度、中国和穆斯林世界的商人、从事贸易的人、手工业者和苦力的致富冲动比不上禁欲主义新教徒的致富冲动的观点仅仅是看到了事情的表面”(Weber, 1963: 269)。的确,就致富冲动和私有财产这两个特征而言,现代西方的资本主义并没有给世界提供什么新的或独特的东西。

韦伯的错误不在于他对现代资本主义的基本特征的概括是完全地不适当的(尽管它是适当地不完全的)。实际上,他对现代资本主义的形式合理性的规定只不过在社会学语境中重建了政治经济学和现代功利主义的相关理论,因而从根本上说与马克思及功利主义者们对资本主义的分析是一致或相通的。例如,马克思甚至像韦伯一样考虑到了宗教因素在现代资本主义发展中的作用。《资本论》指出,存在于资产阶级发展时期的基督教,“如新教和自然神论等,是资本主义社会的最合适的宗教形式”(Marx, 1954: 79)。进而言之,任何熟悉《资本论》的人都会(从马克思主义的角度)理解金钱上的计算(即形式合理性)是如何决定现代资本主义的基本特征的。应该说,韦伯关于现代资本主义的社会学解释与马克思的(及功利主义的)社会理论的区别并不在于它们对资本主义的基本特征的理解,而在于它们的意识形态——或者说,在于它们是如何将现代资本主义同人的价值及人的未来相联系的。

进一步说,韦伯的错误不在于他未能看见或预见现代资本主义在东亚社会的出现。在《世界经济通史》中他曾谈到日本的资本主义是如何从“潦倒的”武士阶层中发展出来的(Weber, 1981: 96)。而在《中国的宗教》中他更指出,“中国人完全有可能,甚至比日本人更有能力在文化领域中吸收已经在技术上和经济上完全成熟的资本主义”(Weber, 1964: 248)。实际上,像马克思一样,韦伯对现代资本主义在全世界范围的扩张几乎有一种宿命论的想象,用韦伯的话来说,“从长远来看,当羽翼已丰的资本主义向这个世界进军时,没有任何宗教—伦理的信仰能挡住它的步伐”(Weber, 1981: 381, 注4)。对于《共产党宣言》的作者来说,韦伯的这句话听上去不应该是陌生的。马克思和恩格斯说,资本

主义生产方式将“摧毁一切万里长城”；他们还说，在资产阶级时代，“一切固定的东西都烟消云散了，一切神圣的东西都被亵渎了”（马克思和恩格斯，1972：254—255）。韦伯并没有解释何以资本主义会最终出现在东亚社会，他当然也不可能从中国文化的角度来作出这种解释。韦伯所可能提供的惟一解释是，一旦资本主义的机器启动了，它就成为征服全世界任何地方的个人和社会的力量，用他的话来说，“清教徒在神的召唤下工作，而我们则被迫如此”（Weber, 1976: 181）。在现代资本主义的“铁笼子”中，禁欲主义新教伦理或任何其他文化传统都不相干了：资本主义的社会秩序“受制于机器生产的技术和经济的条件”——资本主义机器“决定了所有出生在这一机器的背景下的个人，而不仅是那些直接关心其所得利益的人的生命。或许直到最后一吨煤燃烧殆尽之前，它都将决定着他们的生命”（Weber, 1976: 181）。无需赘言，此处所说的“最后一吨煤”不是西方的，而是地球的；而从今天的情况来看，或许韦伯所说的最后一吨煤要改为最后一桶石油了。如此说来，不是东亚社会将吸收资本主义，而是资本主义将吞没东亚社会——确切地说，资本主义将吞没包括东亚社会在内的全世界。

资本主义的“铁笼子”是以形式合理性为特征的，而对于形式合理性来说效率、效果和直接的功用是至关重要的。在韦伯看来，在失去其宗教色彩之后，形式合理性已经变成了现代资本主义（或现代性）的决定性因素：“自从禁欲主义开始重新塑造这个世界并在这个世界实践其理想以来，物质财富一直都在迅速增加并以前所未有的方式决定着个人的生活……但已然获胜的资本主义是以机器生产为基础的，因而就不再需要它（即新教伦理——引者）的支持了……当人们不再将其所从事的职业同精神和文化的最高价值相联系的时候，或从另一方面来说不再把它简单地看作是经济上的强制的时候，他们就不再试图去为它找任何证明了。在资本主义发展的最高状态，即在美国，对财富的追逐已失去其宗教的和伦理的意义，而越来越与纯粹世俗的激情有关系了”（Weber, 1976: 181—182）。韦伯对在现代性背景下由形式合理性在社会中的主导地位所引发的后果持悲观主义态度：“就这一文化发展（指资本主义的文化发展）的最新阶段的情形而言，不妨说，我们所看到的其实是：‘没有精神的专业人士，没有心灵的行尸走肉；而这些无价值的人却认为，人类实现了前所未有的文明’……这也就把我们带到了价值判断和信仰选择的世界”（Weber, 1976: 182）。当然，韦伯本人并未像马

克思,甚至涂尔干那样明确地表达他对现代资本主义的“价值判断”,但在其著名的“铁笼子”比喻中以及在他对现代资本主义所持的悲观主义态度中所隐含的哲学人道主义同马克思和涂尔干的理论所表现出来的哲学人道主义应该有同样的深度和意义。

无疑,从哲学和意识形态上说,韦伯的“铁笼子”概念所隐含的人道主义关怀与我们对东亚社会的资本主义的研究应该是密切相关的。但从科学或经验的层面来说,当我们把这一概念运用到东亚社会的情形时,我们就会发现它在理论上是有问题的。与韦伯所说的“铁笼子”的情形有所不同,在现代东亚的资本主义中似乎有很大的实质合理性的空间。无需赘言,形式合理性仍然是现代东亚的资本主义的一个关键因素(应该说,形式合理性也是现代资本主义的一般特征);但在现代东亚,这一因素存在于被韦伯称为“实质合理性”的儒学价值背景之下,甚至其运作和功效要取决于(后)儒学价值或它与儒学价值的互动。实际上,在现代东亚社会,形式合理性与实质合理性的界线并不是清晰可辨的——换句话说,在现代东亚社会的资本主义经济中,(形式的)“资本”常常是以(实质的)“人的资本(human capital)”和“社会资本(social capital)”的形式存在的。

韦伯的错误乃在于,他明确地排除了“中国的宗教”(及其他非西方的传统)与现代资本主义之间可能存在的“亲和性”。非西方世界的“宗教”或文化被韦伯看作是有碍于理性主义的资本主义之发展的唯一的或主要的因素——即便在这种资本主义被从西方世界引进后也是如此。韦伯宣称,“今天,所有的非西方国家都把经济上的理性主义当作西方的最重要的成就来引进,但这些国家的资本主义发展却完全由于其严格的传统之存在而被阻止……在这些国家里,现代资本主义发展所遇到的障碍主要来自其宗教领域……”(Weber, 1963: 269)。尤其在传统中国,“从经济心理这一角度上来说,人情主义原则(the personalist principle)无疑是非人情主义的理性化过程乃至更一般意义上的非人情主义的实事求是原则的一个根本的障碍”(Weber, 1964: 237)。当然,我们无法假设,倘若没有现代资本主义由西方向全世界的发展,非西方世界或传统中国能否独立地发展出本地的现代资本主义。历史已使我们没有可能去验证这样的假设。一些学者相信明朝末年的中国已有了现代资本主义的萌芽,还有学者对像中国这样的非西方国家为什么缺乏原生的现代资本主义的原因作出了种种解释(参见 Eastman, 1988;

149—157)。无论如何,东亚社会在进入现代世界之后的经历表明,儒学传统至少可以与现代资本主义并存,甚至还能促进后者的发展。杜维明指出,“不难看出,维系着日本和四小龙的经济动力的社会资本和文化资本就算不是源于儒学本身,至少也是与儒学伦理相通的。韦伯曾断言,儒学传统阻碍了现代工业资本主义在传统东亚的发展。即便这一断言是正确的,他之认为儒学伦理与资本主义精神不相容的观点也站不住脚”(Tu, 1996: 10)。

韦伯之所以排除了中国的“宗教”或文化与现代资本主义的亲性和性,部分地是因为他误读了中国的文化传统,尤其是儒学。尽管在他的《中国的宗教》有许多独到之处(参见Yang, 1964),但他对儒学及其与道教的关系的解释低估了儒学传统的复杂性和灵活性。例如,在韦伯看来,儒学是“一种把人同现实世界的冲突降低到最低限度的理性的伦理”或“一种无条件地认同于或适应现实世界”的伦理(Weber, 1964: 227, 229)。毫无疑问,社会的和谐、秩序和统一对儒学传统来说是至关重要的,但在儒学思想家中很少有人真像韦伯所说的那样把现实世界看作是“所有可能的世界之中最好的世界”,并无条件地接受它(Weber, 1964: 229)。例如,中国历史上最重要的儒学思想家之一朱熹曾有言:“千五百年之间……尧、舜、三王、周公、孔子所传之道,未尝一日得行于天地之间也”(转引自冯友兰, 1996: 259)。如果韦伯听到朱熹的这段话,他一定会颇感意外吧。其实,朱熹的这种感叹在儒学思想家当中是有代表性的。墨子刻说,“善”与“恶”或理想与现实的冲突“是新儒学(指宋明儒学——引者)的中心议题。其意义不仅为韦伯所误解,而且常常被那些只强调‘和’的主题的学者们所忽略”(Metzger, 1977: 108)。显然,这一说法也适用于一般儒学。一个儒者有可能是一个保守主义者、改良主义者或革命者,这要取决于该儒者根据儒学的价值和理想对于现实世界的情形作出了怎样的判断。古代中国的历史上常见的是,出于对现实世界的不满,儒学思想家们要么主张复古、要么呼吁改革——孔子本人的生涯以某种矛盾的方式同时体现了这两种倾向。有学者指出,儒学思想家们“‘祖述尧舜,宪章文武’,几乎都有复古之论,有的明确声称‘吾从古’。然而他们又几乎无一例外地主张改革弊政,变通某些法规、制度。有人还明确指出古制不可能完全恢复”(刘泽华, 2000: 304)。其结果是,在中国历史上,从处于四分五裂状态的先秦时期,到面临着严重的政治危机和文化危机的宋明时期,再到西方势力开

始向中国全面渗透的清朝末年,托古改制的改良主义传统在儒学思想中一直未曾中断过(参见 Metzger, 1977)。更有学者指出,“就其特征而言儒学实际上是非常有弹性的”,它“对现代社会的变迁并不是一味拒斥的”(Eastman, 1988: 149—157)。墨子刻也认为,在儒学传统中,存在着“某种超越传统的传统冲动”(Metzger, 1977: 211—214)。不足为怪,在现代东亚的早期历史上,中国、日本和朝鲜的改良主义运动具有某种共同的思维方式,即它们都倡导把传统的儒学道德同现代西方在科学技术、甚至在制度上的创新结合起来。无疑,出现于19世纪末的儒学世界的改良主义,无论是成功的(日本)还是失败的(中国和朝鲜),都清楚地表明,儒学传统在理论和实践上都有很大的适应社会变迁的空间。换言之,儒学本身并不像韦伯所宣称的那样是传统主义的。

韦伯对儒学与道教及佛教之关系的解释也失之偏颇。道教与中国古代的科学之关系的问题一直是有争议的,此处姑且存疑(Needham [李约瑟], 1956; Nakayama [中山茂] & Sivin, 1973; Sivin, 1995a, 1995b)。可以肯定的是,道教是热衷于方术魔法的。与此同时,儒学士大夫们常常容忍、甚至偶尔鼓励道教和佛教的发展,有时还从事道教或佛教的活动,其中有些人甚至皈依道教或佛教。然而,士大夫们之所以会任道教的方术魔法(长生不老术)和佛教的出世态度(顿悟和圆寂)自由地发展,是因为在道教和本土化的佛教中也有足够的理性主义和现实主义倾向使得它们能接受甚至拥护儒学的基本价值,尤其是家庭价值(参见 Ching [秦家懿], 1993; De Bary 1988)。当然,说到底,道教和佛教对儒学世界的社会生活的渗透并没有使它们成为国教,而且它们也从未试图挑战儒学传统的正统地位。实际上,儒学与道教(和佛教)在总体上的和谐共存是由其各自的社会功能所决定的文化分工所致: 无论是否被官方确认,儒学为传统东亚社会生活中的道德原则提供了惟一的正统思想之来源,而其他学说或宗教在(心照不宣地)认同于并劝戒人们遵循儒学道德的同时更关心的是道德领域之外的事情——中文里有“三教合一”及“儒以治世,道以修身,佛以养心”的说法。用施洛赫特的话来说,儒学、道教和佛教等“在一个总的框架下执行其各不相同的功能”(Schluchter, 1989: 109)。因此,尽管道教和佛教在传统中国有广泛的影响,尽管儒学士大夫们对道教和佛教的态度是模棱两可的,但韦伯“关于中国的方术魔法之力量的看法是夸大其词了”(Schluchter, 1989: 113)。这种夸大其词“使韦伯误解了中国伦理的发展,使他误以为中国

的方术魔法相对儒学伦理来说是处于主导地位的”。这种夸大其词还使韦伯难以自圆其说——“他自己的分析已表明，儒学伦理属于文化宗教，故而说到底是不能以方术魔法为基础的”（Schluchter, 1989: 114）。众所周知，传统中国所说的“三教合一”中的“一”不取决于道教或佛教或其他传统，而主要取决于儒学传统（尤其是宋以来的儒学）的内容。换言之，虽然在传统的儒学世界随处都可见到道教的庙宇和佛教的寺院，但传统东亚社会并不像韦伯所说的是一个“魔术乐园（magic garden）”。从根本上说，传统东亚社会首先是一个由儒学道德所主导的世界。

深究起来，韦伯对儒学及其同道教之关系的误解乃起因于他对“道”的概念的误解。在韦伯看来，作为儒学和道教所共有的概念，道意味着“宇宙的永恒秩序”，它“是一个不变的东西，因而它具有绝对的价值”（Weber, 1964: 181）。这种解释固然是不错的，但它只看到了问题的一方面；它所未能看到的另一方面是，“道”也有生衍、变化的功能。《道德经》第四十章说，“反者道之动。”第四十二章也说，“道生一，一生二，二生三，三生万物。”据葛瑞翰的解释，“颠倒处于对立关系中的双方的优先秩序是《道德经》所特有的推翻各种成见的做法”（Graham, 1991: 223）。的确，在《道德经》中有多种对立的范畴，如有为与无为、有与无、智与愚、阴与阳、盈与虚、上与下、前与后、动与静、大与小、强与弱、刚与柔、直与曲、安与危等。《道德经》的中心线索也正是对立的双方之转换——即所谓“反者道之动”。颇受道家哲学影响的儒学思想家荀子也说，“夫道者，体常而尽变”（《荀子·解蔽》）。他还声称，“大道者，所以变化遂成万物”（《荀子·哀公》）。后来的改革者往往以天道尚变为其立论的出发点。王安石云：“尚变者，天道也”；康有为有“盖变者，天道也”的说法；梁启超也有“变者，天下之公理也”的说法（转引自刘泽华，2000: 110）。显然，韦伯未能理解“道”概念中的辩证性。相反，他认为，这一概念隐含着某种“缺乏辩证结构的”形而上学（Weber, 1964: 181）。进而言之，韦伯也未能看出儒家和道家在道与人关系问题上的区别。在他看来，“对儒家和道家来说道所指的是同一个东西并具有同样的正当性”（Weber, 1964: 182）。但实际上，儒家和道家对道与人的关系的看法是有根本的不同的：儒家认为，人能弘道，非道弘人（《论语·卫灵公》）；相反，道家提倡“无为”——人应该自然地或消极地服从道。儒家并不排斥天道，但儒家所强调的是人世间的道；而道家则专注于天道，同时

对人世间的道之特殊性不闻不问。当荀子说“庄子蔽于天而不知人”（《荀子·解蔽》）的时候，他实际上对儒家和道家进行了某种比较。的确，正是从对道与人的关系的不同理解出发，儒家和道家才有了不同的社会哲学。如此说来，韦伯对中文的“道”的概念的复杂性乃浑然不知，从而一方面在“道”的概念上把儒学混同于道家，另一方面把道教简化为方术魔法。从这样的观点来看，儒学传统意味着对现实世界的理性的认同和适应（于是就有了儒学理性主义），而道家 and 道教是非理性的（于是乎有了道家的自然主义和道教的神秘主义）。

三、韦伯的含混之处

或许有人会说，韦伯关于中国传统文化的著作“只有放在其总体计划中才能得到完全的理解”（Schluchter, 1989: 115）。不过，韦伯的“总体计划”（即他对“世界宗教”的历史的和比较的研究）也不是没有问题的。众所周知，韦伯的总体计划是以他关于不同文化背景下的社会行动的类型学为基础的，而在他的类型学中最为关键的是他对形式合理性和实质合理性的区分——根据这种区分，以形式合理性为原则的社会行动或形式合理性是现代资本主义或西方现代性的基本因素，正是形式合理性把现代与传统、西方与非西方区别开来。无需赘言，韦伯的这种区分对后来的社会理论，尤其是法兰克福学派有深刻的影响——像韦伯一样，后来的不少人都认为，从文化上说，西方现代性或现代性本身是以形式合理性（又称为“工具合理性”或“技术合理性”）为主导的。当然，也很少有人从理论上对韦伯把（西方）现代性的文化特征归结为形式合理性的做法进行过质疑。不过，细究起来，形式合理性与实质合理性的分界并不像韦伯所说的那样清晰可辨。我们不妨来看看韦伯对形式合理性和实质合理性所作的规定和区分究竟是怎样的。

要弄清韦伯所说的“合理性”所指为何以及他对形式合理性与实质合理性作了怎样的区分，我们还得从他的思想背景说起。韦伯是一个新康德主义者（参见苏国勋，1988：43—51），他对“合理性（rationality）”概念的使用有明显的康德学说之痕迹。众所周知，康德把理性划分为知识领域的理性（人类知识所由形成的感性—知性）和信仰领域的理性（与自由相关的纯粹理性或实践理性）。他试图将这两者统一起来，为

此他引入了“判断力”的概念。但康德关于判断力的论述似乎没有对后来有多少影响，倒是他对理性的划分成了新康德主义的出发点。新康德主义者们认为，自然科学与文化研究（历史科学、人文科学和社会科学）是两个不同的领域——确切地说，在自然科学和文化研究中理性有不同表现：在前者中理性所涉及的是必然性的问题，在后者中理性所涉及的是价值观的问题。当然，韦伯所关注的不是知识领域和信仰领域的理性之区分的问题，也不是不同知识领域的理性之区分的问题，而是人的社会行动的“合理性”的问题。韦伯的社会行动类型学意在解释人的社会行动的合理性。在他看来，人的社会行动总会以一定的道德原则为依据，而人所依据的道德原则主要有两种：责任伦理的原则和信念伦理的原则。当一个人的社会行动遵循责任伦理的时候，其社会行动就是在形式上合理的或具有形式合理性；而当一个人的社会行动遵循信念伦理的时候，其社会行动就是在实质上合理的或具有实质合理性（Parsons, 1937: 644; 参见苏国勋, 1988: 228—229）。那么，究竟什么是责任伦理和信念伦理呢？而什么又是形式合理性和实质合理性呢？大致说来，责任伦理回答社会行动中“怎么做”的问题，而信念伦理回答社会行动中“为什么”的问题；相应地，形式合理性关系到社会行动的手段（“量的计算”），而实质合理性则关系到社会行动的目的（“终极价值”）。据苏国勋的解释，“形式合理性具有事实的性质，它是关于不同事实之间的因果关系判断；而实质合理性具有价值的性质，它是关于不同价值之间的逻辑关系判断。形式合理性主义被归结为手段和程序的可计算性，是一种客观的合理性；而实质合理性则基本属于目的和后果的价值，是一种主观的合理性”——一个社会行动从一个角度来看是合理的，从另一个角度来看可能是不合理的。或者说，一个有形式合理性的社会行动可能不具实质合理性。依韦伯之见，形式合理性与实质合理性的矛盾是西方现代性的根本矛盾——确切地说，西方现代性是由科学技术、市场经济和官僚制度等形式上合理的因素所决定的，正是形式合理性的统治使现代西方社会变成了一个无深层的目的、意义和价值的“机器”、一个没有个人自由的“铁笼子”。简言之，从实质合理性的层面上说，西方现代性是不合理的。

然而，韦伯本人对形式合理性与实质合理性的上述区分并不总是很肯定的。他承认，“实质合理性”的概念“是十分模糊的。它只不过表达了所有的‘实质的’分析中的一个共同因素，那就是：这类分析并不会

局限于那些纯粹形式的或相对明确的事实,即不会局限于人的社会行动为了达到其目的而如何基于理性的计算采取在技术上最适当而可行的方法这一点上。这类分析将按某种与终极目的相关的标准来进行,不管这种标准是伦理上的、政治上的、功利主义的、快乐主义的、封建主义的、平等主义的,还是其他方面的;这类分析将依照这些‘价值合理性’或‘实质合理性’的标准来衡量人的社会行动的结果,无论这些行动从正确的计算的角度来看或在形式上是多么不合理。实质合理性的标准是无限多的……在这种情况下‘实质的’这一概念本身在某种意义上就是‘形式的’;换言之,它是一个抽象的一般性概念”(Weber, 1968: 85—86)。从这一解释来看,形式合理性与实质合理性的区别已模糊不清了:人的社会行动的形式合理性说到底服务于某种目的,只不过它所强调的是对于为达致该目的而采取的手段的计算;另一方面,实质合理性固然关系到社会行动的终极目的或终极价值,但它不必然会排斥对为达到该目的或实现该价值而采取的手段之计算。这一解释明白无误地表明,从理论上说,实质性因素或实质合理性(终极目的或终极价值)未必是宗教或哲学上的,它可以是政治上的、功利主义的、快乐主义的,如此等等;而对手段的计算不一定是形式合理性所特有的,它也可能是实质合理性的一部分。如此说来,被规定为以“功利主义目的和可计算的手段”为原则的形式合理性无非是实质合理性的一种特殊类型。根据帕森斯对人的社会行动的规定,人的社会行动总会包含了某个或某些目的以及为达到这个或这些目的所采取的手段;在实践中目的与手段的结合并不总是成功的,但在理论上没有手段的目的和没有目的之手段都是不存在的。在这个意义上可以说,韦伯对现代西方社会的形式合理性与传统/非西方社会的实质合理性的区分无非是不同类型的实质合理性(或形式合理性)的区分。进而言之,可计算的手段不一定非要与某种特殊的功利主义目的而不是其他的目的相结合。我们完全有理由假设,某个人(如资本主义社会中的个人)可能会为了某种功利主义的目的(如满足其直接的物欲)而工作,为了上帝的荣耀(在新教伦理的情形下)而工作,为了国家的荣誉(在大英帝国的情形下)而工作,或为了家庭的兴旺(在全世界的海外华人的情形下)而工作。实际上,如果我们严格地按照韦伯的有关规定来理解他所说的形式合理性,那么我们会立即从他的论点中看到一个逻辑上的问题:他曾说,在资本主义市场经济中,金钱同时变成了社会行动的目的和手段(Weber, 1968: 90

—94)。无疑，他的这一说法是正确的。但目的与手段在资本主义条件下的同一性并不意味着目的之不存在——资本主义本来就是用钱（作为手段的资本）来赚钱（作为目的之利润）的。这就意味着，作为现代资本主义的决定性特征，形式合理性必然涉及或包含了实质合理性——至少在功利主义的意义上是如此。所以说，资本主义既是资本（作为手段的金钱），也是主义（作为目的之金钱）——从马克思的观点来看，它是商品拜物教。

在《经济与社会》的某个部分，韦伯谈到了现代社会的形式合理性之“实质性条件”——实际上，这一部分的标题也正是“在金钱经济中的形式合理性的实质性条件”（参见 Weber, 1968: 107—109）。这就意味着，韦伯已意识到，在现实世界中形式合理性是不可能单独存在的。用韦伯自己的话来说，“金钱计算的形式合理性取决于某些相当特殊的实质性条件”（Weber, 1968: 107）。不过，韦伯下面这段话似乎是令人迷惑的：“形式合理性与实质合理性——无论根据什么标准来衡量后者——从原则上说永远是分开的，即便两者在很多状态下（也可以说在任何状态下——如果从某些人为的假定出发）在经验的意义上是共存的”（Weber, 1968: 108）。一个可能的解释是，为了获得概念上的清晰性，我们可以从分析上（即“从原则上”）将形式合理性与实质合理性区分开来，而在现实中（在经验上）它们是共存的。或许这就是为什么韦伯又说，毫无疑问，“在任何情形中形式合理性本身并没有告诉我们关于真实的需要之满足的任何事情，而只有当我们把形式合理性与对收入的分配的分析相结合的时候我们才能对这些事情有所认识”（Weber, 1968: 109）。因此，即便在韦伯自己的理论中，形式合理性也不是存在于真空中的，而是依存于实质合理性的。涂尔干曾说，在现代社会，在契约中有非契约的（社会—道德的）因素。韦伯关于形式合理性与实质合理性的关系的观点与这一说法有异曲同工之妙。遗憾的是，韦伯并未说明在新教伦理不再成为资本主义精神的重要来源之后现代西方的形式合理性是以怎样的实质合理性为条件的。当然，如果说形式合理性不过是现代西方的资本主义所特有的东西而并非其全部内容的话，那么形式合理性在概念上还是能说得通的。不过，虽然新教伦理在现代西方与资本主义的发展基本上不相干了，但没有任何实质合理性或只有纯粹的形式合理性的现代资本主义，或韦伯所说的“铁笼子”式的资本主义，是不可能存在的。从更一般的意义上说，在人的社会行动

中,手段总是服务于某种目的之手段,而在形式合理性的背后一定存在着实质合理性。

如此说来,韦伯关于形式合理性与实质合理性的两分法(形式合理性与实质不合理性齐头并进,而形式不合理性与实质合理性共存共生)是一个错误的概念建构:一方面,在现代资本主义的条件下,形式合理性至少是与某种类型的实质合理性(即功利主义意义上的实质合理性)相关联的,因而现代资本主义不能归结为形式合理性;另一方面,照这样看来,形式合理性与实质合理性不一定像韦伯所说的会发生冲突,而会发生冲突的多半是在不同的文化或亚文化中理想化的不同的实质合理性。从这种对韦伯的合理性概念的修正出发,我们不难得出这样的结论,即:使西方现代性有别于其他文明的并不是形式合理性本身,而是形式合理性(计算或手段的可计算性)的发展之程度以及它的发展是以什么样的实质合理性(伦理上的、政治上的、功利主义的或快乐主义的等)为条件的。所以说,就像现代资本主义可以同新教伦理、自由主义意识形态或福利国家相结合一样,它也可以同儒学价值相结合。这种概念上的灵活性不仅使我们可以看到世界上不同的现代性模式,而且可以在西方现代性本身看出其不同的变种。如此说来,就东亚现代性与西方现代性的比较而言,很显然,正是传统的儒学理性主义与现代的西方理性主义的交叉使东亚现代性与西方现代性既相似又不同:之所以有相似之处,是因为中国文化的复杂性足以使它能够在现代西方发展出来的形式合理性中的许多因素(科学和技术、经济体制和或多或少的政治体制);之所以有不同之处,是因为某些在传统的中国文化和其他东亚文化中特有的价值和规范(如以家庭主义为内容的实质合理性)被转化为东亚现代性中的一部分。

四、结语:超越韦伯视野的现代性

显然,在韦伯所想象的现代性(“铁笼子”)中是不可能有什么宗教/文化的价值之空间或未来的,确切地说是没有什么与形式合理性相冲突的宗教/文化的价值之空间或未来的。作为一种在特殊历史环境中产生的相对来说为西方所特有的文化因素,新教伦理曾促进和推动了现代资本主义的最初发展。但即便这一因素在现代资本主义的进一步发展

中也变得不相干或不必要了——在 19 世纪, 资本主义经济伦理“已失去其宗教色彩”, 而“现代经济人的宗教根源也消失了”(Weber, 1981: 270; 1976: 181—182)。于是, 当现代社会变成了一个“铁笼子”的时候, 形式合理性在人类生活中的统治地位就确立了; 毋宁说, 所谓“铁笼子”不过是以形式合理性的方式而存在的人类理性的“铁笼子”。奇怪的是, 韦伯在形式合理性与实质合理性概念上的模糊往往被忽略了, 而他对形式合理性在现代社会中的统治地位的论述则不断被重复和发挥。例如, 在批判理论中, 韦伯对现代性所持的悲观主义态度同马克思和恩格斯的更激进的理论一道, 被转化为对现代社会中无所不在的形式合理性或工具合理性的强有力的批判。后来的福柯关于权力/知识的理论进一步发挥了韦伯的有关思想——根据福柯的理论, 在现代社会中, 权力被理性和规范化了, 而主体则成为被监管的对象。

在此我们姑且不深入讨论韦伯关于现代性的理论及其在批判理论和福柯学说中的变种的合理性——毫无疑问, 在韦伯及其追随者们的理论中有相当的合理性。这里需要指出的是, 由于其历史的和思想的局限性, 韦伯及其追随者们为我们提供的不过是一个对现代性的简单化或还原论的解释。即使在西方世界本身, 现代性的内容也并不局限于形式合理性或工具合理性。例如, 在经济领域, 泰勒主义一度是生产过程的主导原则, 它强调效率, 并把人当作机器体系中的一部分; 福特主义也一度是消费过程的主导原则, 它强调利润, 把人当成大众化市场中的同质性消费者。在这两种情形下, 形式合理性(对效率和利润的计算)都是决定性的。然而, 在当代的生产过程中, 部分地由于日本企业的影响, 工作的灵活性(与从前的严格分工相比)和雇员在决策过程中的作用受到了注意; 而在消费过程中, 后福特主义即便没有取代福特主义, 也至少与之并存了, 后福特主义强调消费者的特殊需要的多元性。其结果是, “铁笼子”变成有弹性的, 而大众化或标准化的生产和消费也多样化了。也就是说, 在经济领域中, 实质合理性(人的价值和需要)在某种程度上被融合到形式合理性之中。另一方面, 在政治领域, 现代社会的权力结构似乎也不像韦伯所描述的那样严格。当然, 在形式合理性的统治下, 现代官僚体制多少已被各种各样的规则和习惯塑造为一个集权式的、等级制的和无人情的体系, 它把人功能化和理性化了。不过, 官僚体制中的规则和习惯不一定排除可能的变化, 而且它们自身有时候也是可变的。换言之, 它们并不总会具有使体系僵化的效

果,其自身也未必是僵化的。在韦伯及其追随者们关于现代官僚体制的研究中,资本主义国家和社会主义国家在理性化或官僚化的意义上被看作是相同或相似的。不过,这两种国家的情形都已发生了许多变化:在资本主义世界,尽管在自由主义民主中自由主义的成分仍远多于民主的成分,但它也为福利国家的形成和发展提供一定的空间;同时,苏联式社会主义的经验也证明了这一政治定律,即“绝对的权力会绝对地腐败”。如此说来,现代世界的官僚体制既服从米歇尔斯(R. Michels)所说的民主制下的“寡头制的铁律”,也服从民主制下的“反寡头制的铁律”。综上所述,在现代性的经济和政治这两个领域中,结构与主体、手段与目的、形式合理性与实质合理性的关系并不是非此即彼一成不变的。

韦伯所描述的灰暗的、无情的、单色的、铁板一块的现代性不过是现代性的一方面。实际上,在现代性的主流文化之外,还有各种各样的亚文化和反文化——它们要么对主流文化进行批判,要么对主流文化敬而远之,要么与主流文化井水不犯河水。例如,在北美(以及或多或少在其他西方社会),所谓“大熔炉”——“铁笼子”的一个较温和或委婉的说法——不再像从前那样将来自不同文化背景的族群同化或整合到主流社会中了,而多元文化主义或文化多元主义的制度化也不仅仅是象征性的。在这种新的“认同政治”中,主流文化(白种的、盎格鲁—萨克逊的和新教的文化)不再将其他文化“理性化”或同化了,而其他文化也获得了一定的政治空间来表现自己的“合理性”。这种对文化差异特别敏感的认同政治不仅存在于族群关系中,也存在于两性关系或更一般的性关系中。在历史上,女性主义在现代西方曾扮演了相当“理性的”角色(于是就有了自由主义和社会主义的女性主义运动)。但当代的女性主义运动——尤其是与后现代主义有关的女性主义运动——已开始解构西方现代性的主流文化,并把这种文化看作是一种阳具中心的和理性主义的文化。因此,总的说来,女性主义运动包含了某种文化矛盾,即这种运动把现代的与后现代的两种文化并置起来了。如此说来,韦伯所描述的(西方)现代性至少在文化层面上并没有反映出现代西方世界的复杂性。需要指出的是,尽管西方现代性比韦伯所想象的要复杂,但其精神主要还是由在启蒙运动中形成的理性主义或理性主义的人道主义所规定的。而与此同时,在西方现代性中也有足够的证据使我们能超越韦伯的观点。

当然,文化或文化社会学并没有消失在韦伯所说的现代资本主义的“铁笼子”中,或涂尔干所说的“社会失范”中,或马克思和恩格斯所说的“利己主义打算的冰水”中。有学者指出,“在欧洲和北美,在禁欲主义主流价值以及使这种价值得以表述的种种理论之外,还存在着某种来势不小的工业人类学的暗流。与从‘常规科学’的观点出发继承了韦伯式理性主义的那些理论相比,工业人类学不怎么接受现代主义者关于文化之衰落的预言”(Clegg & Redding, 1990: 2)。这种“工业人类学”从文化上解释现代资本主义,其关键概念就是伯格所说的“经济文化”(Berger, 1986: 7-8)。其实,据伯格所言,他是在“政治文化”这一概念的启发下创造了“经济文化”这一概念的,而在政治理论中政治文化的概念早就被广泛地使用了。需要指出的是,在伯格发明“经济文化”的说法的时候,它也早已通过不同形式的表述(如“企业文化”、“组织文化”、“社会资本”和“人力资本”等)而开始流行了(参见 Clegg & Redding, 1990: 1-5)。

在对现代东亚所作的一些研究中,对文化的关注“越来越建立在所谓‘后儒学假设’的基础上”(Clegg et al., 1990: 37)。“后儒学假设”的要点似可概述如次:首先,现代东亚已发展出了不同于在现代西方所看到的工业资本主义或现代性的模式;其次,残存的儒学传统或“后儒学价值”在现代东亚的发展中起到了关键作用;第三,甚至有人认为,现代东亚为我们提供了一个更好的现代资本主义的模式(参见 Kahn, 1979; Hofheinz & Calder, 1982)。虽然我们很难从量上去确定儒学传统在现代东亚的社会效果,但恐怕很少有人会怀疑上述结论的合理性(当然,有人或许多少会对这些结论作一些限定,更多的人会对其中第三点有所保留——因为这一点涉及价值判断的问题,而价值判断要取决于研究者在意识形态或文化价值上的观点)。那么,后儒学假设与韦伯的理论有什么关系呢?施洛赫特指出,“韦伯的理论是很复杂的……我们恐怕还不能从今天的标准出发而简单地根据其历史精确性来对他的理论的价值进行评判。无论如何,他的理论为我们确立了某种探讨方向、某种特殊视角和某种研究计划”(Schluchter, 1989: 116)。从一般的意义上说,后儒学假设和由此形成的一系列东亚研究应该是这一研究计划的一部分。与此同时,后儒学假设又超越了韦伯对现代性的想象,因为它试图确认和解释东亚资本主义所特有的精神,并从儒学传统来追溯这一精神的文化根源。后儒学假设的基本意思甚至可见诸近年来一些与

东亚研究有关的出版物的标题,如:“后儒学的挑战”(MacFarquhar, 1980),“东亚的优势”(Hofheinz & Calder, 1982),“对东亚发展的模式之探索”(Berger & Hsiao, 1988),“儒学与经济发展:一个东方的模式?”(Tai, 1989),“不同文化背景下的资本主义”(Clegg & Redding, 1990),“中国资本主义的精神”(Redding, 1990),“对工业东亚的根源之探索:儒学复兴的一个例证”(Tu, 1991),“东亚现代性中的儒学传统”(Tu, 1996),和“东亚价值与多元现代性”(杜维明, 2001),等等。当然,还有大量的出版物也探讨同样的现象,只不过它们没有使用能让人如此顾名思义的标题而已。

无需赘言,后儒学假设所代表的文化研究并不能完全解释现代东亚的发展。实际上,还有一些令人困惑但颇为重要的关系到东亚现代性的问题是不能仅仅从文化研究本身得到答案的。例如,在现代化过程中为什么日本会走在其东亚邻居的前面?为什么四小龙一直要等到20世纪60年代才开始与日本一道创造东亚的经济奇迹?为什么从经济上说中国大陆,儒学的故乡,在更大程度上仍然是第三世界而非东亚现代性的一部分?为什么一般而言海外的中国人/日本人/朝鲜人在世界上任何地方都能获得经济上的成功?为什么在不同的时期和不同的国家中东亚社会对儒学的官方态度有诸多不同?为什么在现代东亚的大部分历史和大部分地区儒学是不受官方意识形态欢迎的,甚至是受后者攻击的?为什么在现代性背景下只有一小部分东亚知识分子对儒学进行重新阐发或为之辩护,而这些知识分子对西方现代性的精神又有怎样的反映?在儒学传统之外还有些什么因素推动了现代东亚的发展,这些因素与儒学传统的互动是怎样的,而在所有这些因素中儒学传统是惟一使东亚现代性有别于西方现代性的因素吗?此外,在后儒学价值中到底有哪些成分?这些成分又是如何起作用的?为什么在现代世界的变迁中这些成分能生存下来?就其与现代性的关系而言,在中国儒学、日本儒学和朝鲜儒学之间果真有重要的区别吗?对这些问题的答案还得在历史研究中去寻找,在对制度因素、地理因素和其他物质性因素中去寻找。的确,在一些东亚研究中,残存于现代东亚社会中的儒学传统或后儒学价值被简单地看作是既成事实,而其他因素则被置若罔闻——仿佛儒学传统在现代东亚是自足的,且能独立地起作用。另一方面,还有一些东亚研究走向另一个极端——它们忽视甚至排除了儒学传统或任何文化因素与东亚现代性的关系,而完全把注意力集

中在制度因素上(参见 Chowdhury & Islam, 1993: 32—41; Abegglen, 1994: 194; Rohwer, 1995: ch. 16; Hobday, 1995; Campos & Root, 1996)。这些研究或许不记得, 韦伯同时拒斥对历史发展所作的“片面的唯心主义”和“片面的唯物主义”的因果论的解释(Weber, 1976: 183)。当然, 韦伯本人不是一个方法论多元主义的好范例: 他的“铁笼子”理论在某种意义上与庸俗化的马克思主义的经济决定论的观点颇为接近: 在“铁笼子”中是不可能有什么实质合理性的, 而经济决定论把社会结构还原到经济层面上。不用说, 东亚现代性的动力不仅来自多种因素, 而且来自这些因素的互动。从文化上来研究东亚现代性的生成机制和发展动力并不意味着排除从其他角度进行的研究, 反之亦然。

总的说来, 从文化的角度看, 虽然在西方现代性与东亚现代性之间存在许多共同的物质和精神因素, 但东亚现代性与西方现代性有明显的不同, 主要在于, 东亚现代性在很大程度上(或在实质合理性上)是同残存的儒学传统或后儒学价值相联系的——后儒学价值存在于现代东亚社会的经济生活、政治生活和日常生活或私人生活中。至于后儒学价值如何影响现代东亚社会的诸多方面, 则需要另行撰文探讨了。

参考文献:

- 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。
- 冯友兰, 1996,《中国哲学简史》(第二版), 北京: 北京大学出版社。
- 刘泽华, 2000,《中国传统政治哲学与社会整合》, 北京: 中国社会科学出版社。
- 马克思、恩格斯, 1972,《共产党宣言》, 载于《马克思恩格斯选集》第二卷, 北京: 人民出版社。
- 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。
- Abegglen, J. C. 1994 *Sea Change: Pacific Asia as the New World Industrial Centre*. New York: The Free Press.
- Bellah, R. N. 1957, *Tokugawa Religion: The Values of Pre-industrial Japan*. Glencoe, Ill: Free Press.
- Berger, P. 1986 *The Capitalist Revolution*. New York: Basic Books.
- 1988, “An East Asian Development Model?” in Berger, Peter L. & Hsin-huang Michael Hsiao (eds.) *In Search of An East Asian Development Model*. New Brunswick, N. J.: Transaction Books.
- Berger, P. & H. M. Hsiao (eds.) 1988. *In Search of an East Asian Development Model*. New Brunswick, N. J.: Transaction Books.
- Campos, J. E. & H. L. Root 1996, *The Key to the Asian Miracle: Making Shared Growth Credible*. Washington, D. C.: The Brookings Institution.
- Ching, J. 1993, *Chinese Religions*. London: The Macmillan Press.
- Chowdhury, A. & I. Islam 1993, *The Newly Industrializing Economies of East Asia*. London and New

- York; Routledge.
- Clegg, S. R. & S. G. Redding (eds.) 1990, *Capitalism in Contrasting Cultures*. Berlin, New York; W. de Gruyter.
- Clegg, S. R. et al. 1990, “‘ Post-Confucianism,’ Social Democracy and Economic Culture,” in Clegg, Stewart R. & S. Gordon Redding(eds.) *Capitalism in Contrasting Cultures*. New York; W. de Gruyter.
- de Bary, W. T. 1988, *East Asian Civilizations; A Dialogue in Five Stages*. Cambridge; Harvard University Press.
- Eastman, L. E. 1988, *Family, Fields, and Ancestors; Constancy and Change in China's Social and Economic History, 1550—1949*. New York & Oxford; Oxford University Press.
- Eisenstadt S. N. 1968, *The Protestant Ethic and Modernization; A Comparative View*. New York, London; Basic Books.
- Fairbank, John K. (ed.) 1957, *Chinese Thought and Institutions*. Chicago; The University of Chicago Press.
- Fairbank J. K. et al. 1989, *East Asia; Tradition and Transformation*, revised edition. Boston; Houghton Mifflin Company.
- Giddens, A. 1976, “Introduction” to Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London; Allen & Unwin.
- Graham, A. C. 1991, *Disputers of the Tao; Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle, Ill. ; Open Court.
- Hobday, A. 1995, *Innovation in East Asia; The Challenge to Japan*. Brookfield, Vt.; E. Elgar.
- Hofheinz Jr. R. & K. E. Calder 1982 *The Eastasia Edge*. New York; Basic Books.
- Kahn, H. 1979, *World Economic Development; 1979 and Beyond*. Boulder; Westview Press.
- MacFarquhar, R. 1980 “The Post-Confucian Challenge.” in *The Economist*, Feb.
- Marx, K. 1954, *Capital*, Vol. 1. Moscow; Foreign Language Publishing House.
- Metzger T. A. 1977, *Escape from Predicament; Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture*. New York; Columbia University Press.
- Nakayama S. & N. Sivin 1973, *Chinese Science; Explorations of an Ancient Tradition*. Cambridge, Mass. ; The MIT Press.
- Needham J. 1954, *Science and Civilization in China*, Vol. I. London; Cambridge University Press.
- 1956 *Science and Civilization in China*, Vol. II. London; Cambridge University Press.
- Parsons T. 1937, *The Structure of Social Action*. New York; McGraw-Hill.
- 1991, “A Tentative Outline of American Values.” in Roland Robertson & Bryan S. Turner(eds.) *Talcott Parsons; Theorist of Modernity*. London; Sage Publications.
- Rohwer J. 1995, *Asia Rising*. New York; Simon & Schuster.
- Redding, S. G. 1990, *The Spirit of Chinese Capitalism*. Berlin, New York; W. de Gruyter.
- Schluchter W. 1989, *Rationalism, Religion, and Domination; A Weberian Perspective*. Berkeley & Los Angeles; University of California Press.
- Schwartz B. I. 1996 *China and Other Matters*. Cambridge, Mass. ; Harvard University Press.

- Sivin, N. 1995a, *Medicine, Philosophy and Religion in Ancient China: Researches and Reflections*. Brookfield Vt., USA: Variorum.
- 1995b, *Medicine, Philosophy and Religion in Ancient China: Researches and Reflections*. Brookfield Vt., USA: Variorum.
- Tai, H. (ed.) 1989, *Confucianism and Economic Development: An Oriental Alternative?* Washington, D. C.: The Washington Institute Press.
- Tu, W. 1991, “The Search of Roots in Industrial Asia: The Case of the Confucian Revival.” in Marty, Martin E. & R. Scott Appleby (eds.) *Fundamentalisms Observed*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- 1993 *Way, Learning, and Politics: Essays on the Confucian Intellectual*. Albany, New York: State University of New York Press.
- Tu, W. (ed.) 1994 *China in Transformation*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- 1996 *Confucian Traditions in East Asian Modernity: Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini- Dragons*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Tu, W. et al. (eds.) 1992, *The Confucian World Observed: A Contemporary Discussion of Confucian Humanism in East Asia*. Honolulu, Hawaii: Institute of Culture and Communication, The East-West Centre.
- Vogel, E. F. 1979, *Japan as Number One*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- 1991, *The Four Little Dragons: The Spread of Industrialization in East Asia*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Weber, M. 1963, *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press.
- 1964 *The Religion of China*. The Free Press of Glencoe.
- 1968 *Economy and Society*, vol. I, II & III. New York: Bedminster Press.
- 1976 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, with an introduction by Anthony Giddens (“Introduction”). London: Allen & Unwin.
- 1981, *General Economic History*, with a new introduction by Ira J. Cohen. New Brunswick and London: Transaction Books.
- Yang, C. K. 1964 “Introduction” to Max Weber, *The Religion of China*. New York: The Free Press.
- Zeitlin, I. M. 2001, *Ideology and the Development of Sociological Theory*, 7th ed. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall.

作者单位: 中国社会科学院社会学研究所
责任编辑: 沈 杰

Abstract At present, various kinds of legal protections and policy systems for migrant workers are more and more perfect, but migrant workers, especially injured migrant workers are still miserable. By focusing on the process of safeguarding the rights of injured migrant workers this paper has discovered that there is another process that is completely opposite to the empowerment in practice. There is a process of de-empowerment. De-empowerment refers to the fact that although the empowered group claimed on their rights nominally, they get caught into a completely opposite process of legalized deprivation in the practical process of struggling for their own rights and interests. The concept of legalized deprivation takes on the forms of institutional interlink in the operation of institutional practice. The present research has analyzed four types of institutional interlinks, which are found in the operating process, including delegitimation, increase of the cost of safeguarding rights, the alternative usage of institutions and the weakening of social support.

Abstract Beginning with the concept of urban-citizenship, this research explored the systematic background and the mechanism of identity construction which rural-urban migrants became non-urban-citizens. The author proposed that the government's need for the existing household registration system served as a context in which the existing household registration and peasant-labor system had been maintained for decades. However, the central government's strategy of transferring power and responsibility to a lower level and the local governments' orientations of protecting their own interests did not contribute any practical solution for problems relevant to peasant-labor's rights and interests. Moreover, the construction and the high endorsement of peasant-labor identity, which was regarded as the third identity in the society of China, not only formed the legitimate foundation of the existing peasant-labor system, but also influenced the right consciousness of rural-urban migrants and their actions of interest articulation.

Abstract: This essay examines the limitations of Weber's conception of modernity from the perspective of how culture relates to modernity. It argues that Weber is simplistic in defining formal rationality as the general feature of modern culture. This simplistic perception makes it impossible for Weber or Weberians to explain the possible affinity between non-Western traditions (the Confucian tradition in this case) and modernity, as well as the possibility for Western modernity to transcend formal rationality in its cultural sphere. This essay further argues that the reason for Weber's simplicity lies in his rigid

classification of formal vs. substantive rationality in his typology of social actions. Under the framework of his typology, he is unable to perceive the continuous influences of traditional cultures (Western and non-Western) on the progress of modernity in the West and elsewhere, as well as the coexistence of formal and substantive rationality in the context of modernity.

Categorical Sources of Income Inequality: The case of urban China

..... *Wang Tianfu & Wang Feng* 156

Abstract: This paper examines the roles of institutional sources in the spectacular rise of income inequality in urban China during the reform era. Categories created under the state socialism show new life in an emerging market economy and continue to form the institutional sources of rising economic inequality. In addition to rewarding individuals differently according to their attributes, income distribution in urban China shows a clear pattern of alignment along boundaries such as locality, industrial sector, ownership type, and work organizations. Relying on mechanisms such as exclusion and opportunity hoarding, and by forming local corporatism and work organization ownership, members in different categories retain a degree of equality while allowing inequality between categories rise sharply.

Sociological Analysis of Nostalgia as A Cultural Event

..... *Zhao Jingrong* 182

Abstract Nostalgia has been a popular spectacle of culture in the modern society. Emerging specially in some social circumstances and reflecting the modern people's deep demands, nostalgia is a psychological defense mechanism which contends with over-reasoning of modern society by aesthetics in order to remedy the turbulent and unsafe qualities of modern life and pursue the soul's home. Nostalgia is often of the popular, formal and commensal character in modern times.

RESPONSE

Several Issues in Studies on Village Politics: Response to Ying Xing's criticism and farther thinking *Tong Zhihui* 196

BOOK REVIEW

Probing into Latent Rules in Gender Relation and Gender Studies