

现代性的他者：“传统”与“中国”

——以马克斯·韦伯和黄仁宇为讨论对象

陈占江

内容提要:作为欧洲文明之子的马克斯·韦伯和作为中国文明之子的黄仁宇两人之间存在诸多的思想交汇与分歧,这种交汇与分歧、共通与差异的背后不仅彰显着知识社会学的一般逻辑,而且有着亟待挖掘和深究的学术意涵。韦伯和黄仁宇均将传统与中国视为现代性的他者,韦伯所作的前提预设、提问方式和具体观点为黄仁宇无意识地接受和承袭。韦伯以西方为本位和中心,其强烈的民族主义侵蚀了其秉持的价值中立原则,而黄仁宇则由于不能走出历史的困局而不自觉地陷入了西方中心主义的陷阱。重新理解韦伯,认真对待黄仁宇成为新时期新的学术使命。

关键词:现代性;他者;传统;中国

马克斯·韦伯(M.Weber, 1864-1920)生于德国图林根(Thüringen)的一个贵族家庭,被奉为西方社会学三大奠基人之一,在西方乃至整个世界学术界具有广泛而持久的影响。黄仁宇(1918-2000)生于中国湖南一个家道中落的地主家庭,以“大历史观”(macro-history)^①闻名于20世纪80年代以来的美国及华人史学界。韦伯和黄仁宇生活在不同的历史文化背景下,学术地位和学术影响力判然有别。二者似乎不可同日而语、相提并论。^②然而,作为生活在不同时代、不同文明之中且各具一定代表性的学者,两人之间却有着诸多的思想交汇与分歧。这种交汇与分歧、共通与差异的背后不仅隐伏着知识社会学的一般逻辑,而且蕴藏着亟待挖掘和追究的学术意涵。

被称为“近代欧洲文化之子”的韦伯(2007:1)认为,“在研究世界史时,必然且应当提出如下的问题:即在——且仅在——西方世界,曾出现朝着(至少我们认为)具有普遍性意义及价值的方向发展的某些文化现象,这到底该归诸怎样的因果关系呢?”韦伯一生探究的主题,即,何以西方能够而东方却未能走上资

作者简介 陈占江,浙江师范大学法政学院副教授,主要研究方向为社会学理论、环境社会学。

基金项目 浙江省哲社规划办“之江青年课题”(13ZJQN087YB)。

①“大历史观”是黄仁宇自认为独创的史学概念和方法论。在他看来,所谓“大历史观”就是从技术的而非道德或意识形态的角度“长时段、远距离、宽视野”地研究和检讨历史。

②台湾学者邱澎生(2001)指出,在汉语学术界,黄仁宇通俗化和文学化的叙事策略以及著作的畅销导致学术界出于某种习惯至今未能给以其充分的正视和重视。黄仁宇的学术思想和研究路径有待严肃认真的讨论,而黄仁宇与韦伯的学术关联也鲜有人提及。十多年过去了,这种情况依然没有多大改观。

本主义道路,被视为史学界的“哥德巴赫猜想”。作为中国文明之子,黄仁宇长期旅居海外却有着浓厚的“故国情怀”,其所有著述都在追问中国何以未能像西方那样走上资本主义道路这一“中国命题”。就探究主题而言,韦伯和黄仁宇有着共同的学术交集;就文笔性情而论,二人均具有沉静而忧郁的卡夫卡风格;在历史研究过程中,二人皆主张价值中立(value free)。二者在思想上具有交汇和共通的同时更多的是分歧和差异。本文的旨趣与其说是将韦伯和黄仁宇放在同一面向上进行简单的比较,毋宁说是在于反思和追问韦、黄二人在学术上产生一致和歧异之处的深层原因。

一、资本主义与现代性

众所周知,现代性的兴起标志着世界历史发生根本性的断裂和转向。自此之后,“现代性”逐渐成为西方社会科学的核心主题和逻辑起点,并在学术话语中取得支配性地位。马克斯·韦伯、马克思、涂尔干(E. Durkheim)、齐美尔(G. Simmel)等古典社会学家植根于西方的文化传统和历史实践,从中探寻现代性的历史动力、发生逻辑及其复杂构造等问题,对现代性议题作出了异彩纷呈的论述。古典社会学家关于现代性的论述视角各异、取向有别,但在现代性内涵的理解上却大体一致。在检讨古典社会理论的基础上,英国社会学家吉登斯(A. Giddens)将“现代性”界定为在欧洲封建社会之后所建立的而在20世纪日益具有世界历史性影响的制度与模式。从空间上,现代性主要指的是欧洲启蒙运动以来以理性为内核的生活方式、组织方式和制度模式;从时间上,现代性则是与西方上古、中古世纪等所谓“传统时代”相对立的一个“新的时代”。在吉登斯看来,对现代性论述最丰富、最深刻、最具影响的社会学家,韦伯毋庸置疑是其中之一。韦伯把现代性问题置于基督教传统中来理解,并通过将其置于传统/现代、西方/非西方二元对立的时空框架中完成了对现代性的表述(汪晖,1997a)。在韦伯那里,现代性与理性(rationality)近乎同义语,而资本主义则是现代性的担纲者和表征者。

韦伯一生著述浩繁,其所有研究的起点均在叩问和质询资本主义缘何独独在西方而非东方发生这一问题,也即所谓的“韦伯命题”。然而,讨论资本主义问题首先面临的一个困境即是资本主义的概念澄清与界定问题。一如法国历史学家布罗代尔(F. Braudel)(1997)所言,资本主义是一个言人人殊、聚讼纷纭的历史概念,其含混和歧异导致不同学科、不同学者之间对话艰难。对于资本主义的存在形态,韦伯并不否认世界历史上存在着形形色色的资本主义,“资本主义及资本主义的企业,甚至某一程度的资本计算的理性化,根据我们所知的经济文献,确曾存在于世上所有的文化国度:中国、印度、巴比伦、埃及、古代地中海、西洋中古以及近代”(韦伯,2007:6)。所有类型的资本主义具有一个共性即“营利”,然而区别在于以怎样的目的和方式追逐利润。韦氏认为,掠夺性、战争性、投机性或冒险性的经济行为不具有理性更不具有普遍性意义,而在欧洲近代出现的市民的资本主义则是一种和平而理性且有着特定伦理内涵的社会形态。韦伯最具影响力的作品《新教伦理与资本主义精神》(以下简称《新教伦理》)即是探讨近代资本主义缘起的一本书。该书以宗教伦理变迁为经、以欧洲资本主义发展史为纬,试图寻找和勾画新教伦理与资本主义精神之间的关联,进而从经验和逻辑上判定资本主义起源及其动因。

理解近代资本主义应从韦伯浓墨重彩予以建构的“资本主义精神”这一理想类型(ideal type)出发。在韦氏看来,本杰明·富兰克林关于诸如珍惜时间、讲求信用、钱能生钱、勤奋节俭、小心诚实等箴言可以形象地说明资本主义精神,但资本主义精神与其像富兰克林所说是一项立身处世的生活技术,毋宁说是基督新

教所倡扬的一套系统化的生活伦理和价值承诺。由新教伦理孕育和催生出来的资本主义精神是一种理性化、系统化的生活态度和生活样式。具而言之,资本主义精神包括以下五个方面:第一,追求金钱的活动本身就是目的,既非为达到其他目的的手段,亦非一种罪恶;第二,利润的赚取永无止境,既不受生活水准需求的限制,亦不受限于传统的满足感;第三,用以追求的手段与传统的运作模式二者皆不具丝毫神圣不可更动的性格,它们随时可被更改、变革;第四,努力工作被认为是一种责任和道德义务;第五,强调纪律与控制,着重“为经济上的追求而奋加进取,并具有系统且持续不断的理性的忠诚工作态度”(杨庆堃,2004:339)。资本主义精神培育出了一个财富不断增长的理性经济系统,且这种理性经济系统逐渐成为一种无可逃避的文明形态。这种文明形态即是近代西方出现的具有普遍意义的资本主义。这种“资本主义不外乎持续不断的、理性的资本主义‘经营’来追求利得,追求一再增新的利得,也就是追求‘收益性’”(韦伯,2007:5)。在韦伯看来,资本主义不仅不等同于无止境的营利欲,反而要对非理性的冲动予以抑制或加以理性的调节。自由劳动的理性组织、理性的簿记制度、法律与行政的理性结构等构成了资本主义的基本要素。

显然,韦伯将理性视为资本主义的重要特征,并将理性确立为西方固有的、独特的文化传统。在他看来,“只有在西方”才发展出了具有普世性和理性形式的包括资本主义、科学、艺术、建筑、国家和社会组织等文化现象,而“东方”则是现代性的对立面以及传统、落后、野蛮、非理性的代名词。同时,韦伯将资本主义抑或现代性与传统社会或传统性完全对立起来。一如他所指出的那样,“披着‘伦理’外衣、受着规范束缚的特定生活样式意义下的资本主义‘精神’,首先必须相搏斗的对手,是人们可以称之为传统主义的那样一种感觉和作风”(韦伯,2007:34)。申言之,理性化是一种反传统、“去传统”的持续过程,现代性的增长抑或理性化的进程是一个不可逆转、无法阻遏的世界潮流,必将冲决传统主义的堤坝而一往无前。由此可以发现,“东方”和“传统”成了韦伯建构的现代性的“他者”(the other)。如果说韦伯将“东方”和“传统”建构为现代性的他者是出于论证策略的考量,那么这种考量完全是建立在以西方为中心和判准的基础之上。

作为东方文明之子的黄仁宇早年从军,梦想成为“中国的拿破仑”,梦想破灭之后赴美研习历史,终以“大历史观”和独特的叙事风格闻名于学术界。黄仁宇的作品纠缠于古今中西之间,核心关怀在于中国何以未能发展出资本主义这一“中国命题”,试图通过历史的比较分析,为中国人揭开这一集体心结并寻求可行的现代化方案。黄仁宇的理论起点和韦伯一样,建立在现代性抑或资本主义的发生学这一基础之上。在讨论资本主义问题时黄仁宇面临着和韦伯一样的困境,即资本主义概念历来充满歧义和含混,论者首先必须对资本主义概念加以讨论和界定。黄仁宇(2006:191)在详细分析英国通过工业革命崛起为当时强国并成为资本主义体制的一个“范型”后,对资本主义作了初步界定:“资本主义是一种经济的组织与制度,内中物品之生产与分配,以私人资本出面主持。大凡一个国家采取这种制度以扩充国民资本为当前主要任务之一,所以私人资本也在其政治生活中占有特殊的比重。”这一定义将经济生活与政治生活联成一气、视社会与国家为一体两面。黄仁宇(2006:493)继而指出:“资本主义是一种纯经济体制之功能,它使资本广泛流通,经理人员量才适用,技术上的支持因素全盘支配。”在韦伯的视野中,资本主义不仅是一种组织模式更是一种新的文明形态,而黄仁宇则更注重资本主义的结构和功能。“资本主义社会,是一种现代化的社会,它能够将整个的社会以数目字管理。因之社会里的成员,变成了很多相互更换(interchangeable)的零件;更因之社会上的分工可以繁复。法律既以私人财产权之不可侵犯作宗旨,也能同样以数目字上加减乘除的方式,将权利与义务,分割归并,来支持这样的分工合作。这在推进科技的发展中,产生了一个无可比

拟的优势条件……以农业组织国家基干,注重凡事维持旧有的均衡;以商业组织作国家基干,则注重加速交换(exchange)。时代愈进化,后者愈能掌握科技,而前者的弱点更为暴露,其国民对其政府之无能益抱不满。”(黄仁宇,2007:127)

在黄氏看来,资本主义作为现代社会,其根本特征在于能够进行“数目字管理”,而实现数目字管理离不开相应的经济组织、法律体系和文化观念。资本主义“首先必须承认它有超越国界的技术性格”,具体表现为“资金广泛的流通,剩余之资本透过私人贷款方式,彼此往来;经理人才不顾人身关系的雇佣,因而企业扩大超过所有者本人耳目能监视之程度;技术上之支持因素通盘使用,如交通通信、律师事务及保险业务等,因此各企业活动范围超过本身力之能及”(黄仁宇,2006:31)。上述三个条件的实现全靠信用,而信用的维持则必须以法律以及法律制度做支撑。这一切具备以后这个国家才可能在数目字上管理。一个国家能否在数目字上管理自己的土地、税收、军队、管理、行政、司法等,在黄仁宇看来乃为资本主义区别于封建主义的本质之所在。黄仁宇所理解的资本主义包括两个层面:第一个层面是将历史分为“以农业组织作国家基干、以商业组织作国家基干”两类不同的“国家社会结构”:“农业组织”为主的社会,配合一种“不能在数目字上管理的国家”,两者是以“注重凡事维持旧有的均衡”相连接;“商业组织”为主的社会,则配合一种“能够在数目字上管理的国家”,两者以“注重加速交换”相连接。第二个层面则以“经济组织上的分工合作、法律体系上的权利义务分割归并、道德观念上的私人财产权不可侵犯”三者间的相互支持,作为“以商业组织做国家基干”的基本特征,这种特殊的“国家社会架构”,可称为资本主义社会或现代化社会(邱澎生,2000)。

由上可知,黄仁宇关于资本主义的理解与现代性是密切联系的。在他的分析框架中,传统与现代、东方与西方相对立。通观黄仁宇的著作不难发现,资本主义或数目字管理只是现代化的隐喻,而现代化概念则是黄仁宇思考中国历史的主轴与指导原则(陈正国,2001)。在黄氏那里,数目字管理是资本主义的根本特征,资本主义不仅代表了“进步”、具有普世意义且和传统社会格格不入。中国在文化气质和社会结构上皆具有强烈的传统性,阻抑着现代性的发育和成长。韦伯和黄仁宇将传统与中国视为现代性的他者,二人对于资本主义抑或现代性的理解在根本上亦无二致。在某种意义上,黄仁宇的问题意识直接来自韦伯,而其探讨的“中国命题”亦未越出韦伯的问题域。韦伯在为传统除魔(disenchantment)的同时将“现代”推向了神坛,在为西方复魅的同时也将东方视为蒙昧的化身。黄仁宇亦复如是。

二、现代性的发生学

前文已经指出,古典社会理论中的现代性与资本主义具有高度的同构性,现代性的兴起与资本主义的发育是同一历史过程。韦伯对于现代性的发生学所做的探索性研究不仅引起当时学术界的轩然大波,至今仍是众所纷纭、争论不休的议题。和马克思从生产力与生产关系的辩证关系出发探讨现代性的发生学不同的是,韦伯从新教伦理与资本主义精神的“选择性亲和”(elective affinity)关系入手,通过铺陈资本主义是如何借助于新教伦理的力量,逐渐挣脱封建主义和传统主义的藩篱,并最终成为近代西方新型社会秩序的过程,来完成对现代性的发生及其逻辑的揭示。作为史学家的黄仁宇则是通过研究西方资本主义的发展规律,并将其作为判准,探讨中国何以没有走向现代化道路这一问题。在某种程度上,黄仁宇不仅接受了韦伯的前提预设和提问方式,在诸多观点上亦可谓直接承袭了韦伯。这可能是一直对韦伯进行严加批

判并试图摆脱韦伯影响的黄仁宇不曾预料到的。

(一) 西方本位的现代性叙事

现代性的核心在于理性,而“何谓理性”构成了韦伯的“终生问题”(Tenbruck,1989)。在韦伯看来,理性是一种将目的和手段连接起来的心智能力,既与传统主义相对也与卡里斯玛(charisma)不容,更与追求感官享乐或满足现状的非理性相冲突。西方社会的普遍理性化诱致了资本主义的诞生和现代性的兴起,而这种理性化的动力源于在英国工业革命和法国大革命的推波助澜之下不断加速的世界观除魔运动。在世界观除魔运动中,宗教改革(The Reformation)扮演着重要角色。宗教改革把所有以魔法的手段来追求拯救的做法都当作迷信和罪恶加以摒弃,基督徒唯有通过尘世的不懈努力和现世事功来荣耀上帝,方能在一定程度上缓解无法确知的上帝预定所制造的永恒紧张。世界观的不断除魔使世人的理性持续高涨并渗透到生活的各个方面。《新教伦理》对西方除魔运动或理性化的进程进行了绵密细致的论述,并通过该论述呈现了现代性发生的历史逻辑。

《新教伦理》通过论证新教伦理与资本主义精神之间存在“选择性亲和”关系,并重构近代资本主义的历史进程,来完成韦伯对现代性的思考。《新教伦理》有一条明晰的论证主线,即新教伦理→资本主义精神→近代资本主义,三者形成了一条前后贯通的因果链。然而,新教伦理与资本主义精神之间是否存在韦伯所说的“选择性亲和”关系历来存在较大的争议(王水雄,2001;张浩,2007)。同时该书也暗含着另一条副线,即理性是如何克服非理性并逐渐成为西方心态秩序的。读者往往看到了前者而忽略了后者,而事实上后者对于理解该书的核心思想更为关键。韦伯将《新教伦理》探讨的核心问题界定为“具有自由劳动的理性组织之市民经营资本主义的形成”,该问题亦可转述为现代性的发生学考察。在韦伯看来,现代性的过程就是工具理性不断克服传统主义并得以扩张的过程。在此过程中,基督教的禁欲主义传统经宗教改革,将基督徒从拒世隐修的生活样式中解放出来,继而转化为通过尘世努力完成自我救赎的生活伦理。

韦伯通过统计数字发现,宗教信仰与社会阶层之间有着高度的相关,而这种相关更多的缘于宗教徒“得自教育的精神特性”。韦伯在对天主教与基督新教的比较过程中将重心放在了新教教义上。首先引起韦伯注意的是路德的天职观(calling)。路德的天职观将世俗职业里的义务履行评价为个人的道德实践所能达到的最高内容。“在天职的概念里表达出了所有基督新教教派的中心教义,那就是摒弃天主教将道德诫命区分为命令与劝告的做法,转而认为,经营为神所喜的生活的唯一手段并不是借着修道僧的禁欲来超越俗世的道德,反而是端赖切实履行个人生活岗位所带来的俗世义务,这于是也就成了各人的天职。”(马克斯·韦伯,2007:54)在路德看来,修道院的生活样式不只丝毫不具蒙神称义的价值,而且更是逃离现实义务、自私自利、无情冷漠的产物。相反,世俗的职业劳动恰是邻人爱的外在表现。韦伯指出,路德的天职观无从摆脱传统主义的束缚,与资本主义精神相去甚远。路德肯定了天职观,但并不鼓励对物质利益的积极追求,反而训诫人们要服从当局并顺应既有的生活状态。因此,韦伯(2007:64)在充分肯定路德天职观的革命性意义后指出:“我们最好从其他教派的那些形态观察起,毕竟,在其中,生活实践与宗教出发点的关联,比起在路德教派里,较易于理解。”在他看来,卡尔文(John Calvin)教派的教理尤其是其预定论思想和资本主义精神之间的关系显得更加直接。

卡尔文的预定论认为,上帝在创世纪之前就已经预定了人类的救赎和惩罚,而整个世界的创造、人类历史及其终结不过是对这一预定的实现,任何人都不能揣测上帝的意志也无法通过任何外在的表征确知自己是否是“上帝的选民”。韦伯认为,这种教义是“极端的非人性的”,但正因为这样,它给“一代人的生活

带来一个重要后果,即每个人所感到的空前的内心孤独”,人们始终处于一种信仰的焦虑状态。韦伯指出,广大的一般民众不可能始终生活在这种不知道灵魂归宿的焦虑之中,他们需要一种手段来确知自己的得救状态,至少说服自己相信自己就是获得恩宠的选民。因此,问题很自然地转变为,卡尔文教派的信徒如何判断选民的身份?韦伯说,答案就是“凭借一种有助于增添上帝的荣耀的基督徒行为”。卡尔文教派对预定论的强调,使得每个人已被事先定好是不是选民,无论如何也无法改变。所以,那些相信自己得救的人们理应过一种近乎完美的神圣生活,其善行必须形成一个相互联系的完整体系,也就是将生活彻底地理性化。韦伯至此已经向我们指出,现代西方的全面理性化进程能够在预定论所造成的信仰焦虑中找到力量的来源。预定论带给新教徒在此岸永恒的紧张,这种紧张只有通过尘世的勤劳和禁欲方能在一定程度得以缓解,由此培育出一个导致财富不断增长和累积的理性经济系统和生活样式,并不断扩张到整个社会领域。然而,韦伯关于现代性生成逻辑的论证隐含了一个深刻的悖论,即,理性化建立了一种以系统理性的方式不断反传统的“传统”,那么这种“传统”又何以能够成为西方独有的精神气质并得以延续?

韦伯在探讨西方何以走上资本主义道路之后转向了中国研究。在韦伯看来,尽管中国拥有各种外在的有利于资本主义成立的条件,却无法抗衡家产制国家结构以及绵延不绝的大家族所造成的障碍。这些障碍因中国缺乏一种独特的宗教伦理作为必要的启动力量而强化,所以中国没有自发地产生出资本主义(单世联,2004)。韦伯延续了其一贯理路,在探讨中国问题上考察了儒教的伦理内涵及其特质,判定中国之所以不能走上资本主义道路端赖于儒教占统治地位的中国文化被传统主义所笼罩,缺乏理性因子。中国传统文化中并没有像基督教那样占社会意识形态主导地位的宗教伦理,这样的地位自汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”以来一直被儒家文化占据。被韦伯视为宗教的儒家文化长期以来作为中国统治阶级的意识形态,虽具有鲜明的入世理性主义成分,但这种理性主义以其独特的方式与传统主义相结合,与世俗社会生活的理性化鲜有关联,儒教和基督新教虽同属理性主义,但二者实在大异其趣(苏国勋,1988)。同时,儒教缺乏对于彼岸的关怀,对于外在的、超越性的神祇秉持“存而不论”的态度,儒生不像清教徒那样将一切此岸的努力和勤俭理性地日常化为对神的意志的侍奉和遵从,更缺少清教徒根据上帝的道德律令来改造现世的这种感情上的紧张性。儒教的理想境界是“天人合一”,强调的是适应现存社会秩序而非改变创新。儒教伦理和新教伦理在面对现实的态度上显然是存在根本性差别的。韦伯在研究中国的道教后指出,作为异端的主流的道教是一种出世神秘主义宗教,其保守的价值系统无法发展出强有力的社会取向之态度,以走上资本主义道路。韦伯将决定性的差别因素归之于儒教和道教在价值上的消极与传统特性,并用以解释何以资本主义发展于西方而不能展现于中国(杨庆堃,2004:344)。

在从宗教伦理视角解释中国之不能自发产生资本主义的原因的同时,韦伯也将目光转向了其他层面。在韦伯眼中,中国社会是一个传统主义笼罩下的社会。在宗教领域内,儒家深受传统仪式的制约,是一种仪式伦理;在政治领域内,是所谓的家产官僚制、传统型的支配结构;而在法律与司法的领域内是所谓的传统型的法律……在经济领域内,经济组织受传统与宗族束缚,并不区分家庭与企业(林端,2001:192)。在韦伯看来,资本主义的发展离不开理性的法律,而在中国“产业发展所必需的理性的、可计算的行政与法律机能,并不存在”(马克斯·韦伯,2004:157)。由于缺乏理性的形式,中国的传统型法律不仅不能保护个人的财产权益,反而在一定程度上扼杀了商业经济的发展。此外,货币的使用是使经济活动理性化的一个极其重要的因素,而中国因为地域观念过重,始终没有建立一个有效的货币制度,因而成为大规模资本主义发展的阻力。同时,由于中国中央权威过于膨胀,致使地方行政体系无法理性化,从而难以为资

本主义的发展提供支持。尽管列举了中国无法发展出资本主义的诸多因素,但在根本上韦伯认为是由于中国文化一直被传统主义的浓雾所笼罩,缺乏资本主义发展所必需的精神鼓舞之力量。韦伯的中国研究多采用二手资料且资料本身存在诸多瑕疵而饱受诟病和诘责。然而,问题的根源或许并不在于资料本身。从韦伯对中国问题的论述不难发现,一直声称秉承价值中立原则的韦伯无法摒弃根深蒂固的民族情结,致使其西方本位的历史叙事自身存在无法克服的悖论。对此,苏国勋(2007)曾一语道破其中之堂奥:“M. 韦伯在阐释中国宗教的神秘主义性质时剖析之缜密、周延,与其论述中国历史变迁时的思维巨大跳跃,同样给人留下深刻的印象。看似无心,实则有意,其间的差别是耐人寻味的。毕竟,资料的取舍、繁简、疏密要为论旨服务,自然关联着作者的价值取向。”

(二)自我他者化的现代性叙事

黄仁宇的作品大致可分为三类:一为描写传统中国社会,如《万历十五年》;一为探讨中国社会变革,如《中国大历史》;一为描述西方资本主义社会的兴起,如《资本主义与二十一世纪》(以下简称《资本主义》)。无论是描写传统中国社会还是探究西方资本主义兴起之问题,现代性是黄仁宇作品一以贯之的逻辑主线。黄仁宇关于现代性的理解,一言以蔽之,数目字管理或理性计算是现代性的核心逻辑和根本特征。虽然黄仁宇并未将这种思想的渊藪归于韦伯名下,而是认为自己受到李约瑟(J. Needham)、布罗代尔、费正清等学者的影响。熟悉西方社会理论的读者却不难发现,韦、黄二人无论在资本主义本质的判定上,还是在资本主义具体特征的描摹上,均具有高度的契合,由此我们难以否认对韦伯大加批判的黄仁宇曾经继受韦伯思想的遗泽。黄仁宇关于现代性的洞见黏附在欧洲资本主义的历史考察之中,散见于氏著各处,需经认真的爬梳才能观其大体。晚年的黄仁宇将毕生研究心得浓缩在《资本主义》一书中,故而该书不失为理解黄仁宇现代性思想的适切入口。

在《资本主义》中,黄氏引述了前英国剑桥大学讲师陶蒲(Dobb)关于资本主义兴起观的三种划分。即,一者注重生产关系之转变,再者着重资本主义精神,三者重视自然经济蜕变为金融经济的过程。黄仁宇将批判的矛头集中指向以韦伯为代表的资本主义精神观。黄仁宇认为,韦伯将新教伦理与资本主义精神之间的联系概括为除旧布新的运动,不仅有将问题过度简化之嫌,而且与欧洲资本主义发展史相抵牾。韦伯将维系资本主义运行的现代商业法律归结为新教思想体系的孕育犯了张冠李戴之错,而资本主义生产方式和所谓的资本主义精神完全是两回事,二者虽则可以在某种条件下异途同归却不意味着存亡与共。在黄仁宇看来,韦伯的《新教伦理》具有强烈的心理学色彩,将新教伦理与资本主义精神之间若有若无的联系视为资本主义兴起之原因,不仅有倒果为因的嫌疑且犯了“意识形态通常失之偏激”,韦伯的种族主义倾向尤其为黄氏所诟病。在检讨韦伯的失误后,黄仁宇主张从技术的层面而非道德和意识形态的角度来分析资本主义的产生及其发展。易言之,唯有从技术的角度分析历史,才能在面对历史纷繁复杂的表象时保持冷静中立或价值中立的态度,做出根本性的分析并从整个历史进程中找出其长期合理性^①。

在《资本主义》一书中,黄仁宇强调:意大利诸城中威尼斯之所以成为资本主义发展中的佼佼者,与其能够进行数目字管理及在信用制度上所作出的技术贡献的程度有很大的关系,因为威尼斯被称为“科学统计之出生地”。黄仁宇(2006:201)认为:“资本主义在历史上展开时,表现为一种组织和一种运动。任何一

^① 黄仁宇津津乐道的历史的“长期合理性”乃是指从传统向现代的转变。

个想要维新的国家,都无法脱离资金全面流通、人才不分畛域和技术的支持这样一套资本主义的技术安排。”否则社会下层结构无法自治和成长。“资本主义在一个国家展开时,人文因素势必经过一段剧烈的变化,然后过去农业社会管制的方式才能代以新型商业管制的方式。换句话说,这也就是全国进入数目字管理的阶段,自此内部各种因素大体受金融操纵。”而实现数目字管理的前提条件在于社会结构的合理性。西方之所以能够进行数目字管理,产生资本主义,原因在于西方国家的社会结构具有长期的合理性,上层结构与下层结构之间具有贯通性。

除此之外,黄仁宇还强调了地理因素对一国资本主义发展的影响。以荷兰为例,该国之所以能抛弃传统道德而接受资本主义先进文化,“实因荷兰地方小,历史情形特殊;阿姆斯特丹占着商业战略重要的位置,而卡尔文派也始终没有一个机会坚持其立场,才使地方分政权教分离的精神排除众议,发挥得尽致”。(黄仁宇,2006:122)美国日后的自由,很大部分来源于其海洋国家的优势,“海洋国家之社会平日受外界军事的威胁浅,而感受商业的影响程度深,早已将内部各种因素摆在各尽其能互相竞争的体制之下,妨碍自由竞争的潜在力量已在司法立法的行动中尽量铲除”(黄仁宇,2006:310)。而中、法、俄作为大陆性格的国家,过去农业体制积习过深,因而改革过程困难重重,资本主义发展之路异常艰难。所以“我们考虑到资本主义之形成,不能忽略这许多因素错综的关系,也更能体会到地理因素在历史上的重要”(黄仁宇,2006:122)。黄仁宇的地理观在某种程度上陷入了孟德斯鸠的窠臼。诚然,地理因素对于一国之社会结构有着不同程度的影响,但将社会结构差异归因于地理因素则无论如何不能不让人感到失望。

黄仁宇在具体说明中国未能产生资本主义时,探求了中西社会的本质区别。他认为西方社会应对危机的组织结构简单,缺乏弹性,因而社会变则制度变,容易发生彻底的改变。而中国的传统官僚系统能在不顾司法和限制商业时,面对内部变化仍然游刃有余,即便发生最糟糕的事件如外族入侵时,也不过是改朝换代,一切重来,但往往也是换汤不换药,不会改变社会的本质。“可是保守的力量作主,中国就像一个庞大的‘潜水艇夹心面包’。上面一块长面包称为官僚阶级,下面一块长面包称为农民,两者都混同一致,缺乏个别色彩。当中的事物,其为文化精华或是施政方针或者科举考试的要点,无非都是一种人身上的道德标准,以符合农村里以亿万计之小自耕农的简单一致。以这道德标准辅助刑法,中国缺乏结构上的实力足以成为一个现代国家,她缺乏必要的应变能力。”(黄仁宇,1997:231)由于中国的社会结构是“潜水艇夹肉面包”,上下不能贯通,理性计算之力量不能畅行。与此相应的是,中国的中央集权体制“无中层之综合分配,亦不受民间经济之诱导与牵制。因着是项安排,公私财物始终无法集中,带服务性质之事业,包括现代性格之民法无从发展,统计不能着实,具有现代性之大规模商业亦因缺乏支撑不克登场”(黄仁宇,2008:51-52)。中国的社会结构和政治体制不仅无法实现数目字管理,而且为传统主义提供了土壤,而传统的连续性则是中国问题症结之所在。传统中国的社会与政治,无法局部改造,以适合新环境。黄仁宇继而指出,中国传统社会结构和政治体制与现代文明不可兼容,此种结构和体制正是由中国特殊的地理情形所造成的。尽管黄仁宇注意到社会结构、法律体系和文化观念三者之间的互动关系对于理解现代性的发生抑或资本主义的兴起至为关键,但未能进一步揭示三者间的复杂互动(邱澎生,2000)。由此导致黄仁宇在进行中西历史比较时无法做到逻辑上的首尾一贯,逻辑与经验之间存在较大的罅隙,呈现出某种断裂。

从黄仁宇的叙事框架来看,西方/中国、传统/现代的二元对立模式可谓承袭了韦伯的理路。在黄氏那里,传统中国不仅是西方的对立面,而且和现代性相悖谬,中国如欲走向现代化道路需全盘改造社会结构,

实现西方社会已于19世纪盛行的数目字管理。黄仁宇将能否进行数目字管理作为社会形态的判准,不能进行数目字管理的社会即为传统社会,而能够进行数目字管理的则为现代社会。这种判准是否失之于简单、片面姑且不论,关键在于这种判准是在没有进行前提性批判的语境下完全接受了韦伯的理论预设,中国成了西方镜中的倒影而非一个独特的影像,由此带来的是其历史研究既不能赋予中国以主体性地位,又给人以削足适履之嫌。黄仁宇在处理中国历史的过程中已经将中国进行了完全的他者化,在历史资料的裁剪取舍上几乎完全服务于西方的逻辑。

(三)中西之间的迷失

前文已经指出,韦伯关于资本主义的观点,很大程度上带有种族主义的倾向,一开始便认定西方社会是理性的,而东方则是非理性的。同时,韦伯在分析资本主义的起源时,着重强调文化的力量,给人以企图用单一因素即资本主义精神来解释资本主义的印象,或多或少带有文化决定论的嫌疑。这是韦伯最为后人批判和诟病之处。尽管在主张多元因果论的韦伯看来,历史的发展从来都是多种力量因缘际会合力作用的结果,新教伦理并非促使资本主义兴起的唯一动因,然而从对韦伯的接受史来看,多元因果的方法论立场并未消弭后人对他的“误解”,“文化决定论”一直成为后人对韦伯批判的“标靶”。更重要的是,“韦伯命题”不仅预设了西方社会的独特历史经验具有普遍意义,是其他社会必然会经历的发展轨迹,并且否定了中国社会经济发展模式的独特性和正面意义(陈慎庆,1999)。在进行中西比较时,韦伯所流露出来的种族主义偏见让其难以客观、公允地看待中西方之间的差异。

主张从技术角度分析历史的黄仁宇对韦伯的文化论进行了激烈的批判。黄氏(2006:28-29)指出,韦伯“每次都把具体事物概括成抽象的观念和心理状态”,“韦伯的理论有倒果为因的嫌疑”。黄仁宇反对韦伯的“意识形态之偏激”,认为从数目字管理、社会结构以及地理因素等层面阐释资本主义不仅可以避免韦伯方法论的弊病,更重要的是能够看到资本主义的“真相”。黄仁宇以数目字管理为资本主义发生的最终结果与评价标准,这种技术主义的分析方法或许避免了“意识形态通常失之偏激”,但仍然没有避免这种以现代人的视角来分析资本主义的问题,使得资本主义的历史变成了当代史。因为,把数目字管理当作是资本主义发生史的目的论,在叙述历史事件中就会不可避免地把它当作进步和倒退的衡量尺度(陈正国,2001)。同样,黄仁宇以西方社会为镜鉴,认为中国之所以不能实现数目字管理,原因在于中国传统社会的结构为间架性设计(schematic design),缺乏实质的中间阶层和西方社会上下结构之间能够贯通之条件。黄仁宇以“现代社会的缺席”解释传统社会之结构不合理同样犯了目的论错误。黄仁宇似乎感觉到以数目字管理和社会结构解释资本主义发生史缺乏应有的论证效度,进而引入地理环境这一变量作为社会结构的决定性因素。由此我们可以发现,黄仁宇将地理环境→社会结构→数目字管理视为西方资本主义的发生逻辑并以此解释中国何以不能产生资本主义,不仅陷入了陈陈相因的循环论证,更彰显了以西方逻辑套解中国在逻辑上的孱弱和无力。

在方法论上强调价值中立的韦伯其问题或许不在于在多大程度上浸染了民族情结,而是在进行学理分析的过程中能否做到逻辑自洽以及经验与逻辑之间的有效连接。显然,韦伯不仅未能将自我与他者进行理性、审慎、公平的对话,更重要的是在以己为中心,将自我所属文化和社会作为一切判准的前提下忽略了历史发展的复杂性和多样性。他不仅未有阐明文化、制度和社会结构之间的关系,更重要的是过度夸大了文化之于社会制度和结构的作用,而忽视了传统政治制度之于资本主义社会形成的推动或抑制作用。同样地,将传统视为现代性的他者,既无视西方历史的连续性也在根本上否弃了传统的内在价值(E. Shils,

1981);将东方视为西方抑或现代性的对立面无疑是一种权力支配下的话语策略(萨伊德,1999)。多年游历于中西文明之间的黄仁宇自豪地认为自己能够做到客观冷静地看待中国历史,且像韦伯一样主张价值中立,然而通观其文字,虽不被故国情怀蒙蔽双眼而大谈中国传统社会与文化的优渥,但深植于心的民族自卑感和一时无法走出的历史困局导致黄仁宇并不能持平公允地看待中国社会与文化。如果说韦伯是西方中心主义者,那么黄仁宇同样滑向了西方中心主义的边缘,迷失在中西之间。

三、他者的困境

韦伯在《经济通史》(2006)中列举了六项现代资本主义成立的前提:合理的会计制度、市场自由、理性的技术、可靠的法律、自由劳动力和经济生活的商业化。在韦伯看来,传统中国之所以无法走上资本主义,其原因在于:第一,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。第二,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。第三,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(转引自夏光,2005)。韦伯将传统主义视为现代性的根本障碍,而儒教在韦伯眼中具有浓厚的传统主义色彩。“对韦伯而言,没有任何理性的资本主义会是一个在传统主义式的社会秩序里、具有支配地位的传统主义终极价值体系的产物。”(杨庆堃,2004:365)韦伯(2004)甚至认为,中国欲走上现代性道路只有通过外来的军事征服或成功的武力或宗教革命动摇强固的政治、社会结构,废弃儒家文化并引进西方的一整套价值系统方有可能。和韦伯持有相同观点的黄仁宇也认为,中国若欲走上现代化道路必须彻底改变社会结构和文化观念,斩断传统主义的脐带。“一只走兽,除非脱胎换骨,否则不能兼任飞禽。”(黄仁宇,2006:26)黄氏进一步指出,旧体制无一项有实质性的因素可以改造利用,只有整个重新造起。中国从农业社会步入商业社会是一个“长期革命”,必须分三个步骤来进行:首先即须创造一个高层机构;次之又要翻转社会之低层机构,以便剔除内部阻碍交换之成分,使各种因素统能接受权利与义务之摊派;然后才能敷设上下之间法制性之联系,构成永久体制。

可以看出,无论是韦伯还是黄仁宇所开出的现代化方案均以西方为唯一判准。其现代化方案不仅彻底否定了中国传统文化的价值而且试图将中国“套”进西方的逻辑。事实上,中国的他者形象一直是西方力图制造、复制和强化的某种“幻象”。长期以来,中国作为以韦伯为代表的西方学者所建构的他者,在西方话语中已成为弱者、愚昧、非理性、非现代的代名词和同义语。一如黄仁宇在其回忆录《黄河青山》(2001)中一再指出,美国乃至整个西方对于中国的认识不是无限地美化就是极尽能事地丑化,“中国必须被视为白雪公主或老巫婆”,而事实上丑化远甚于美化。权力主导下的话语模式决定了中国的他者形象不仅在西方根深蒂固,即使在中国这种话语及其思维模式亦未得到有效的反思和批判。

中国学术思想的自我他者化始自晚清以来的历史巨变。1840年鸦片战争的爆发彻底打破了中华帝国“知天下而不知国家”的自大心理,突遭“二千年未有之大变局”的中国知识分子开始寻求救国保种的方案。在此情境下,西方的坚船利炮、政治制度和社会文化被贴上了“先进”的标签,而中国的文化传统和政

治制度亦遭到激烈的批判和否弃。在残酷的历史面前,延续几千年的学统、政统和道统遭遇了前所未有的挑战。中国欲自强必须向甚至全盘向西方学习成了晚清以来知识界和政治界的迷思。在无数国人心中,中国与西方、传统与现代俨然构成了对立的两极,而将中国与传统视为现代性对立面的这种自我他者化的历程一直延续至今。中国为什么没有走上资本主义以及中国如何能够走上资本主义,成为晚清以来国人解不开的集体心结。这种弱势心态已强烈地渗透和表现在中国人的思想意识和政治实践中,直到新中国成立后方在表面上有所扭转。作为政治家和思想家的毛泽东(2003:620)曾作出如下判断:中国封建社会内的商品经济的发展,已经孕育着资本主义的萌芽,如果没有外国资本主义的影响,中国也将缓慢地发展到资本主义社会。在此“政治正确”的指导下,大陆史学界进行了长篇累牍、汗牛充栋的考据和推演,资本主义萌芽问题一度成为史学研究的“五朵金花”^①之一。

“资本主义萌芽说”无疑是西方中心主义的变种和马克思或韦伯的思想余绪。同样地,否认“资本主义萌芽说”亦不意味着论者就真正摆脱了这一立场。西方汉学界反对资本主义萌芽说的思潮一直不绝如缕。黄仁宇(2006:18)认为萌芽一说颇为乖谬,“资本主义不可谓曾在中国生根,遑论萌芽,更谈不上开花结果了”。黄仁宇的博士论文指导教师、著名华人学者余英时(2004:215)也认为中国没有出现过资本主义萌芽,“如果我们想要证实中国有‘资本主义萌芽’,其关键便在于整套系统的出现是否在中国史上已有显著的迹象,而不在其中个别组成部分是否发生了这样或那样的变化”。直到今天,资本主义萌芽问题仍未盖棺论定,“萌芽”是否曾在中国产生是一个见仁见智的论题,其答案端在于作者关于资本主义所设的判准。然而一个不争的事实是,纠缠于资本主义是否曾在中国发生一则跌入了韦伯所建构的理论陷阱,一则企图与西方攀附以寻找民族自信。

晚清以来中国在世界体系(world system)中的边缘地位和学术思想中的失语状况导致中国一直挣扎于传统/现代、西方/中国的二元困境之中,中国现代化的百年历程始终驱不散“韦伯迷雾”。在思想领域中,中国思想界一百多年来的各种论争的范畴仍超不出“中体西用”和“全盘西化”两大主题,尤其是西化倾向一直占据思想界的主流;在政治实践中,晚清以来的洋务运动、戊戌变法、民国肇造、五四运动、“文化大革命”等不仅对中国“传统”进行了激烈的否定,而且在很大程度上陷入了对西方的迷思和对“现代”的渴求。作为现代性的他者,中国面临的发展困境始终是一个结构性问题。

20世纪60年代以来,深受儒家文化影响的东亚国家或地区如韩国、新加坡、中国香港、中国台湾等“四小龙”的经济腾飞对于韦伯命题似乎提出了致命的挑战,儒学并不当然地像韦伯认为的那样是现代性的障碍,反而在很大程度上可以成为现代性的思想资源(金耀基,1985;彼得·柏格,1993;Tu Weiming, 1996)。20世纪80年代以来,随着中国经济的高速增长,中国内地学术界对于现代性的讨论表现出前所未有的热情。单一的现代性模式及各种中心主义的历史叙事遭到了深入的解构和批判,中国/西方、传统/现代、落后/先进、国家/社会的二元对立及其思维模式在某种程度上被质疑甚至否弃(汪晖,1997b)。在这场激烈、持久的学术争鸣中,对于西方现代性的否思(unthinking)或反思(rethinking)不仅引起了学术界、思想界的严重分化,掀起了新的话语权之争,而且在一定程度上影响了中国的改革实践。在某种程度上,对于西方现代性的反思和批判可谓对于长期以来中国学术思想他者化的一种反动。然而,无可否认的是,不论是思

①“五朵金花”指20世纪50年代至80年代中国史学界集中研究和探讨的五大问题,即古代史分期问题、历代土地制度问题、封建社会农民战争问题、资本主义萌芽问题和汉民族形成问题。

想领域还是实践领域,当下中国尚未完全摆脱西方中心话语或现代化模式的支配和影响。

四、结 语

韦伯从宗教伦理切入,具体分析了路德的天职观、卡尔文派的预定论以及由此而导致的入世禁欲主义,在此基础上得出由新教伦理浇灌而成的资本主义精神与资本主义经济行为之间存有选择性亲和之关系。沿循此理路,韦伯将中国的儒教、道教与西方的基督新教进行对比,认为深被传统主义笼罩的儒教和道教是中国发展资本主义的决定性抑制因素。黄仁宇一反韦伯的研究路向,从技术的角度出发,立足于比较历史研究框架,从数目字管理、社会结构以及地理环境等维度分析了中国之不能走上资本主义的根源和具体原因。韦伯和黄仁宇在研究路径上存有差异,但二者的提问方式和前提预设却是一致的。二人无不认为资本主义和现代性是世界历史的普遍逻辑和必然方向,传统和中国乃是现代性的他者。在中国现代性之前景上,韦、黄二人亦抱持同样的态度,认为中国欲步入现代化轨道必须全盘改造社会、制度和文化的,舍此断无它途。如果说韦伯的问题在于其浓厚的种族倾向阉割了经验与逻辑之间的联系,不仅在论证中出现了某种逻辑缺憾,而且由于被19世纪欧洲文明在世界体系中的强势地位所迷惑而忽略了世界历史发展的多元性、复杂性和曲折性;那么黄仁宇则被晚清以来中国所陷入的历史困局迷障双目,从而不自觉地堕入了西方中心论的陷阱,同时犯了目的论错误。

东亚及中国的历史实践已经否定了韦伯和黄仁宇所设定的提问方式和历史判准,无论是历史的发展还是现代性的道路从来都是多元曲折而非单一线性的。于中国而言,盲目效仿西方、彻底否定传统、割裂历史的发展模式不仅不能摆脱对西方的附庸,而且可能导致更为深重的社会危机。同样地,随着中国在世界体系中的地位提升,儒学逐渐升温并呈勃兴之势,中国模式抑或中国经验亦被广泛讨论。无论在思想领域还是在政治实践中,如何合理地理解中国传统和西方经验并保持富有张力的平衡依然是一个沉重的问题。处于历史过程中的思考者如何不被“历史”完全迷障、能否在古今中西之间保持高度的文化自觉,也许不仅仅是一种智识上的挑战。

参考文献:

- 彼得·柏格,1993,《一个东亚发展的模式:战后台湾经验中的文化因素》,塞缪尔·亨廷顿主编《现代化:理论和历史经验的再探讨》,张景明译,上海:上海译文出版社。
- 布罗代尔,1997,《资本主义论丛》,顾良、张慧君译,北京:中央编译出版社。
- 陈慎庆,1999,《中国宗教、资本主义与现代文明:韦伯的贡献与局限》,《社会理论学报》第2期。
- 陈正国,2001,《当东方遇见西方:黄仁宇的现代化论述与西方历史》,《新史学》第12期。
- 单世联,2004,《韦伯命题与中国现代性》,《开放时代》第1期。
- 黄仁宇,1997,《中国大历史》,北京:生活·读书·新知三联书店。
- ,2001,《黄河青山》,北京:生活·读书·新知三联书店。
- ,2006,《资本主义与二十一世纪》,北京:生活·读书·新知三联书店。
- ,2007,《放宽历史的视界》,北京:生活·读书·新知三联书店。
- ,2008,《从大历史的角度读蒋介石日记》,北京:九州出版社。
- 金耀基,1985,《儒家伦理与经济发展:韦伯学说的重探》,李亦园等编著《现代化与中国化论集》,台北:桂冠图书公司。
- 林端,2001,《儒家伦理与法律文化社会学观点的探索》,北京:中国政法大学出版社。
- 马克斯·韦伯,2007,《新教伦理与资本主义精神》,康乐、简惠美译,桂林:广西师范大学出版社。

- , 2004, 《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。
- , 2006, 《经济通史》, 姚曾廙译, 上海: 上海三联书店。
- 毛泽东, 2003, 《毛泽东选集》(第1卷), 北京: 人民出版社。
- 邱澎生, 2000, 《“数目字管理”是洞见或是限制? ——黄仁宇“大历史观”下的明清市场与政府》, 《台大历史学报》第26期。
- , 2001, 《“与大历史对话——黄仁宇研讨会”会议报道》, 《明代研究》第4期。
- 萨伊德, 1999, 《东方学》, 王宇根译, 北京: 生活·读书·新知三联书店。
- 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。
- 汪晖, 1997a, 《韦伯与中国的现代性问题》, 《汪晖自选集》, 桂林: 广西师范大学出版社。
- , 1997b, 《当代中国的思想状况与现代性问题》, 《天涯》第5期。
- 王水雄, 2001, 《亲和性机制或“虚假”命题——〈新教伦理与资本主义精神〉的逻辑缺憾》, 《社会学研究》第2期。
- 夏光, 2005, 《现代性与文化: 韦伯的理论遗产之重估》, 《社会学研究》第3期。
- 杨庆堃, 2004, 《导论》, 马克斯·韦伯《中国的宗教: 宗教与世界》, 康乐、简惠美译, 桂林: 广西师范大学出版社。
- 余英时, 2004, 《儒家伦理与商人精神》, 桂林: 广西师范大学出版社。
- 张浩, 2007, 《亲和关系抑或虚假命题——重读〈新教伦理与资本主义精神〉》, 《社会》第4期。
- Shils, E. 1981. *Tradition*. London: Farber & Farber.
- Tenbruck, Friedrich H. 1989. “The Problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber.” in Keith Tribe(ed.) *Reading Weber*. London: Routledge.
- Tu Weiming(ed.). 1996. *Confucian Traditions in East Asian Modernity: Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini- Dragons*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Tradition and China as the Others against Modernity: An Analysis of the Writings of Max Weber and Ray Huang

CHEN Zhan-jiang

Abstract: There are a lot of ideological intersection and differences between Max Weber who is the son of European civilization and Ray Huang who grew up in the Chinese culture. The ideological intersection and differences of them not only reveal the general logic of the sociology of knowledge, but also give us a academic task to explore it. Weber has undermined the principle of value-free which he proposed because of his intense nationalism, and Ray Huang has fell into the trap of Western centrism because he couldn't get out of the dilemma of history. Weber and Ray Huang both considered tradition and China as the others against modernity, but the presupposition, questioning approach and specific views of Weber have been unconsciously accepted and inherited by Ray Huang. Rethinking on Max Weber and Ray Huang is a new academic task in the new era.

Key words: Modernity; The Other; Tradition; China

(责任编辑:方舒)