Globethics Repository



實在、方法與情結——讀《儒教與道教》

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Han, Shui Fa
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-11-11 03:35:33
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167148

實在、方法與情結

——讀《儒教與道教》

韓水法(北京大學哲學系副教授)

Max Weber，*Konfuzianismus und Taoismus*《儒教與道教》，王蓉芬譯，商務印書館，1995。

韋伯的《儒教與道教》是漢學領域的一部經典著作。這一點，今天在學術圈子中大概很少有人會否定。不過，漢語學界達到這樣一個認識也只是近十多年來的事情。據顧忠華的考察，相關的論文在八十年代才急劇增加。[1]在大陸，情況尤其如此。比如，最早迻譯過來的是韋伯的經濟學著作，即商務印書館一九三八年出版鄭太朴所譯的《社會經濟通史》。在中國社會重新開放伊始的八十年代，連中國人自己也驚訝不已的落後的現實社會，在比較的背景下終於如江河決堤般被揭露出來之後，立即與正統的意識形態及其話語系統形成無可調和的衝突。那套話語系統在大多數知識分子那裏，一下子就失效了。他們驟然空白了的頭腦急需其他的學說和話語系統來填補，以理解和把握他們周遭的現實。所謂的「自由化思潮」和「文化熱」，有如久飢之後的暴飲暴食。韋伯的思想在當時就是

1. 顧忠華，《韋伯學說新探》，台北：唐山出版社，1992，頁106。

最饑人的一種主食，人們所選擇的當然是最解饑療飢的那部分，於是《新教倫理和資本主義精神》幾乎同時就有了兩個譯本。但是，在大陸以外的其他地區，由於所謂東亞奇跡的出現，使《儒教與道教》成了漢學家注意的中心。儒家思想與現代化的關係，遂成聚訟之點。於是，一般而言，大陸境內外漢語圈對於韋伯的興趣形成恰好相反的指歸。在大陸，人們閱讀韋伯理解韋伯，目的在於從中獲得批評和否定中國傳統文化的理論武器；而在其他地區的漢語學術圈，甚至在一些並非華裔的漢學家裏面，許多人卻正從事相反的努力，為儒家與資本主義的親和性尋找根據，從而拒絕韋伯的結論，至少拒絕他的某些結論。中國大陸經濟的持續高速發展，似乎造就了改變這種理論形勢的因素；但是接踵而來的東亞經濟危機，在抑制了含糊不清的「亞洲價值論」高調的同時，促使人們更加深入和客觀地來檢視中國傳統精神與現代化的關係。這便形成了人們重新研究《儒教與道教》的契機。

這就涉及到我們討論此書的一個重要問題：《儒教與道教》的中心關切是什麼。而這個問題又可以從兩個方面來理解，第一，韋伯寫作此書的指歸是什麼？第二，研究者對於此書的關切緣何而起，意旨何在？韋伯研究的歷史過程始終裹挾着一個令人大為撓頭的問題：韋伯學說的中心主題是什麼？帕森斯從結構功能主義的角度來詮釋韋伯，一方面固然將韋伯理論引進英美學術界，並使之受到普遍重視，另一方面也將韋伯的全部學說矯拂為系統化的行動理論，從而遮蔽了韋伯思想的主題及其態度的豐富性。騰布魯克(F. Tendbruck)一九七五年發表的《韋伯的著作》和一九八〇年發表的《論韋伯著作的主題統一性》，全力抨擊帕森斯化的韋伯詮釋，認為韋伯著作的統一主題

在於世界祛魔和合理化的歷史發展過程。[2]這激起人們對於韋伯理論主題的更加廣泛和深入的爭論。但是，此後，無論是施魯希特(W. Schluchter)關於韋伯多元合理化和各種文明皆有其內在發展邏輯的解釋，還是哈伯馬斯以其交往行動理論對韋伯合理主義的重新闡釋，實際上都在破除一種詮釋範式的同時，建立了另一種範式，而且都以當代問題的情結為他們的出發點。這樣，帕森斯的詮釋反而因此獲得了作為一種可能詮釋的權利。

在上述這些最具代表性的韋伯詮釋家中間，騰布魯克關於《儒教與道教》以及《世界宗教的經濟倫理》的評價或許較易為具有中國文化背景的人所接受。因為他並不認為，這些研究在韋伯那裏，如帕森斯所斷定的那樣，只具有反證的作用。相反，它們在韋伯的著作裏面倒有其中心的地位。[3]它們固然出現在《新教倫理與資本主義精神》之後，但超越了後者。[4]韋伯在這些研究裏面，更加平等地看待世界其他文明和宗教與經濟生活之間的關係。騰布魯克認為，韋伯的合理化過程的概念與《宗教社會學論文集》的核心在於如下一點，即人們將自己的關切限制在合理的和有條理的生活方式的意義上面，乃是實在包羅萬象的合理化的唯一淵源。儘管所有宗教都試圖以自己的方法提供有條理的生活方式，但這種包羅萬象的合理化受到種種塵世關切的束縛，或者指向來世的得救。只有塵世的禁慾主義才創造了合理而有序的生活模式，後者必定證明自身在此世擺脫了巫術的影響。[5]騰布魯克觀點比較切合韋

2. 參見 Max Weber，*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* I《宗教社會學論文集》，卷一，J.C.B. Mohr，1988，頁 266。
3. *Reading Weber*《閱讀韋伯》，Keith Tribe 編，Routledge，1989，頁 57。
4. 同上。
5. 同上，頁 73。

伯自己的旨趣，但這一點並非是全新的發現，所以就不像漢語圈的有些學者最近所說的那樣，具有震撼學界的意義。

依照騰布魯克的觀點來閱讀《儒教與道教》，確實有一種方便之處，這就是使人們能夠從韋伯頭緒紛繁的敘述中，理出一條思路，這就是合理化問題，從而將雜亂的感受貫穿起來。但是，《儒教與道教》原本就有自己的基本結構。這個結構由兩部分組成，第一部分包括前四章，從社會學的角度研究中國社會的基本結構，第二部分包括後四章，在前一部分的基本上研究中國人的精神狀況。仔細檢視此書的結構與帕森斯和騰布魯克觀點的關係，我們就會發現一個有趣的現象：無論按照兩種觀點中的哪一種，第二部分對於第一部分都有一種優先性，而正是在這一點上恰與馬克思主義的理論正相抗衡。現代資本主義產生的必要條件是新教式的倫理：一種冷酷和現實的合理主義，它本身卻以一個超驗的、因而非理性的目的為基礎。在韋伯看來，只有這樣一種合理主義，才能既在理論層面又在實踐層面，造成世界觀和生活方式在理智上和目的上徹底合理化的現代形式。[6]無論是儒家的倫理，還是道家的倫理，都因缺乏這樣一種超越的和非理性的根據，因而無法實現那種普遍的合理化的現代形式。

如果我們對於韋伯的這個經騰布魯克強化了的觀點不加懷疑，那麼韋伯《儒教和道教》一些至少表面上看起來矛盾的說法，就可以得到合理的詮釋了。譬如，韋伯一方面強調儒家是一種現實的合理主義，有秩序的合理主義，[7]儒者都能夠保持清醒的、理性的自我控制，另一方面又認

6.《宗教社會學論文集》，卷一，同前，頁253。
7. 同上，頁457。

為由儒家學說為指導的國家管理體制，儒家的教育思想和教育制度基本上是非合理主義的，即使先秦時知識分子階層在國家管理上面，實行廣泛的現實政治的合理主義，也因儒術的獨尊而消失不見了。[8]原因何在？韋伯說，比之於新教，儒教也有非理性的要素，但它是巫術，而新教的則是一個超凡上帝的無法究底的意旨。「從巫術中得出的結果是：因為在避免激怒鬼魂神靈的情況下，行之有效的巫術手段，以及最終所有留傳下來的生活樣式，都是不可變更的：傳統牢不可破。相反，從與超凡上帝的關係，以及與動物般墮落的、倫理上不合理的現世的關係裏得出的結果是：傳統的絕對非神聖性，和不斷更新地以倫理上合理的方式來征服和支配當下的世界這個絕對無限的使命：『進步』的合理求實性」。[9]在韋伯看來，正是新教倫理這種與上帝的特殊關係，造成了世界其他所有宗教在促進世界觀與現實生活的合理化方面，始終滯留在現代形式之前而無法邁出這關鍵的一步。然而，這個結論不僅不完全符合西方歷史，而且也與《儒教和道教》裏面的分析和具體結論相衝突。因為我們看到，即使僅僅憑借韋伯自己對西方世界合理化淵源的解釋，它們也有種種不同的形式，至少它們應該分別歸源於希臘羅馬文明和猶太－基督教文化。

以此為線索，我們便會進一步發現，《儒教和道教》本身的研究方法存在着一個基本的問題：韋伯為自己的提出的目的，是通過對儒教與道教的社會學研究探討它們的「經濟倫理」；而經濟倫理作為一個概念手段來自於「新教倫理」的理想類型。這樣，這裏的研究與其他宗教社會

8. 同上，頁398。
9. 同上，頁527。

學研究一樣，始終都是一種比較研究。即使我們同意騰布魯克的觀點，新教作為韋伯眼中唯一提供徹底合理化倫理的終極源泉的宗教，始終是這種比較的積極參照。這一點我們從《儒教和道教》的結論處可以非常清楚地看到。然而，在這個結論之前，與中國社會相比較的是整個西方社會，而全部西方歷史及社會之中的合理化因素是無法僅僅歸功於新教倫理的。這裏我們可以來分析兩個比較典型的例子。

在第一章第二節《城市與行會》起首，韋伯說道：「在西方，古代和中世紀的城市，中世紀的羅馬教廷以及從中產生的國家，乃是財政合理化、貨幣經濟、以及以政治為取向的資本主義的承擔者。」[10]與這種情況相反，中國以及所有東方的城市，缺乏政治上的特殊性。中國的城市，既非古希臘的「城邦」，也沒有西方中世紀那樣的「城市法」，因為它不是具有自己政治特權的「共同體」，城市裏沒有西方古代城市特有的市民階級，即武裝起來並居住在城市裏的軍人階層，也沒有像熱亞那的「共濟會」或其他兄弟會那樣的軍事同盟。[11]由於缺乏這樣的城市，由於城市缺乏這樣的行會特權制度，由於行會缺乏這樣的法律保障，所以中國就缺乏一套公認的、固定的、形式化的和可以信賴的法律基礎，以互助的方式調節自由的手工業和商業。而正是這種法律基礎，促進了中世紀小手工業中小資本主義的發展。這種法律基礎無疑體現着西方特有的合理化精神，它或許還是韋伯提到的其他資本主義合理化手段的必要條件。但是，我們知道，西歐的城市自治最

10. 同上，頁290。
11. 同上，頁291。

早發源於十一世紀的法國。城市用金錢贖買自治權，或用武裝鬥爭獲得獨立和自主；而宗教改革則遲至十六世紀才發生。即使這種城市的自治對於後來的宗教改革和新教倫理的形成，發揮過作用，那麼也是後者受前者之惠，而非相反。

科學和技術觀念，在中國與歐洲之間向來就有巨大的差別。李約瑟的煌煌巨著《中國科學技術史》，不僅改變了西方人對於傳統中國的科學思想和技術發明的觀念，而且也改變了中國人自己的錯誤認識。但是，一個不爭的事實是，如果說在技術發明方面，中國在相當長一段歷史中有其傲人的成績，可與西方媲美或超過它們，那麼在科學和科學思想方面，中國一直無法與西方比肩而論。韋伯自然不會放過這樣一個極其重要的歷史的和現實的事實。但是，韋伯指出，西方的自然科學及其數學基礎是一種複合物，半是在古希臘哲學基礎上發展起來的合理的思維方式，半是在文藝復興的基礎上發展起來的技術實驗，後者包含一切自然主義學科的特別現代化的成份，它最初不是從科學領域，而是在文藝復興時代從藝術領域裏產生的。文藝復興時代的高級實驗藝術是兩種因素獨特結合的產物：一是從手工業基礎上發展起來的經驗技藝，另一種是徹底合理化的抱負，即將藝術提高為科學而使之獲得永恆意義；後一種抱負也只有在西方這個社會的文明背景之中，在文藝復興這個特殊的歷史時期才能孕育出來；它在任何其他文明裏面都付諸闕如。[12]但是，構成西方文明和合理化精神本質的最獨特因素的這兩個源泉，即使在韋伯看來也都與新教精神無關。

12. 同上，頁439。

城市和行會的制度屬於社會基礎結構，科學和技術位居思想和精神層面。由此，我們可以看到，無論在社會基本結構，還是在思想精神層面，徹底合理化的精神及其成果的有無，無論如何不能單單歸因於新教倫理一類精神的缺乏與否，而是有其更為廣泛和複雜的原因。這一點在歐洲與在中國是完全一樣的。騰布魯克的詮釋看起來在一定程度上彌補了韋伯方法上的裂罅，因為他認為所有的宗教都試圖以自己的方法提供有條理的生活方式。但是，其他宗教最終都沒有能夠導致使一切現實生活的徹底合理化的結果，唯有新教倫理以其獨特的塵世的禁慾主義才產生了這樣的成就。因為後者在一個超越的上帝意願的根據之下，它的徹底的合理主義就是要支配這個世界，一切其他宗教所難以擺脫的因素，如傳統主義和巫術的影響，在新教面前毫無抵擋的力量。這樣，騰布魯克的韋伯詮釋雖然拓寬了對於韋伯思想的可能視野，但仍然受韋伯基本關切的限制。

既然韋伯的中心關切和結論與《儒教與道教》實際研究所涉及的問題並非一致，那麼，我們對於《儒教與道教》一書的理解和關切必定要超出韋伯的視野。

如上所述，韋伯實際上是以整個西方文明為背景來分析整個中國文明，並且將兩者予以比較，這樣，首先我們就要充分考慮和探討歷史發展的多種可能性，以及這些可能的經驗因素。中國文明在其幾千年的進程之中曾經多次出現向不同方面發展的歷史契機，比如最為人熟知的就是，先秦百家爭鳴的思想形勢，就蘊涵着中國精神多元發展的潛力。這樣的契機，是如何在中國文明進程中一次又一次地錯過的？相反，西方文明進程中幾次重要的契機雖然曾遭遇巨大的危險，卻最終被把握住而展開了。對於這

些歷史的契機和關鍵時期，正如韋伯所說，我們需要進行充分的經驗研究。顯然，韋伯對於中國文明進程的這些契機雖然有所感覺，而不至像黑格爾和胡塞爾那樣將中國文明看成始終停留在古代形態的歷史陳跡，卻依然不能像領會馬拉松戰役對於希臘文明以及對於整個歐洲文明的深遠意義一樣，[13]深刻地理解這些契機的意義。而這些被韋伯忽略的地方，正是我們應當關切的所在。

與第一點和上述韋伯方法的缺陷相關，中國文明與西方文明的歷史進程之間還有一個巨大的差別。前者基本上是單一文化發展的歷史，而後者即使從古希臘起，就已經包含了多種文化的因素，這些因素在不同的方面都是至關重要的，而後來西方文明進程所包含的猶太－基督教文化與希臘羅馬文化，以及它們之間的衝突與融合，更是奠定了現代西方精神的基本內核(合理化便是其中之一)。此外，伊斯蘭文明與西方文明的衝突，基督教文化內部的分裂與衝突，都是構成西方文明而使之具有今天這樣的現代形式的重要事件和因素。相比之下，中國文明的發展就要顯得單調的多，從而也就順利得多。不過，這個歷史現象後面卻包含着無數事件的經驗關聯。對於這些歷史事件的因果分析，需要更為廣泛和中肯的方法和理論。法國年鑒學派的歷史時間和歷史空間的概念，或者一般地說，其整體的歷史觀，一方面為矯正韋伯的偏頗，即將新教倫理精神誇大為將一切分散的資本主義因素整合起來而造就現代資本主義的唯一力量，另一方面為矯正經濟決定論的偏頗，提供了一種新的視野。但是，這些理論彼此之間並不

13. Weber，*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*(簡稱《科學論文集》)，J.C.B. Mohr，1988，頁286-287。

是絕對排斥的，而是互為補充從而可克服獨循一說的偏見。同時，筆者也看不出它們可以融會而成為一個統一理論的可能性。這就是我們的第二點關切。這樣筆者就達到了歷史雙重開放的結論。歷史過程本身是開放的，這就是說，它們原本就有因各種歷史事件和因素的際會而改變方向的可能性；歷史詮釋原本也是開放的，至少到目前為止，並沒有人能夠證明：歷史詮釋的可能性及其理論是可以窮盡的，因而不同的理論和視野之間最終會融合成一個體系。

既然中國文明作為一個整體和獨特的類型，就比較文明研究而言，是與整個西方文明相對應的，那麼有關中國宗教的研究也就必須在相應的規模和層面上進行。在這樣一個觀點之下，我們發現《儒教和道教》存在着如下的方法誤導：對應於儒家的比較對象就不應當限於新教，而應當是整個基督教。於是，就有如下兩點值得注意：第一，韋伯強調，只是基督教中的改革派即新教才產生他所謂有資本主義精神，但從這一點無法得出基督教就整體而言也有同樣的性質和作用的結論，因為韋伯並不認為，基督教的其他派別也發揮了相同的歷史作用，否則《新教倫理與資本主義精神》一書就是自相矛盾的。與此相應，韋伯關於儒家學說的整體而粗疏的研究，得出的否定結論對於儒家學說的不同派別並非同樣有效，因為儒家某些派別確實包含着一些對於現代資本主義來說相當積極的因素。僅從思想發展史上着眼，人們無法否定它們通過某種「改革」導致「資本主義精神」的可能性。我們有一個現成的絕妙例子：馬克思主義從整體上看是與市場經濟相抵牾的，鄧小平的馬克思主義卻恰恰成了市場經濟的溫床。

但也正是出於這種整體對應的觀點，我們就發現中國

宗教與西方宗教之間一個無法比較的現象：在基督教化之後的西方，其他宗教根本沒有立足之地，在嚴酷的宗教專制的覆載之下，即使異端也只有像路德教一樣通過造反和政治力量的參與之後，才能獲得存在和發展的權利。像中國那樣，幾種宗教在一千多年的時間裏面並存於世的現象，對於那個時代的西方來說，的確是匪夷所思。韋伯在《儒教與道教》裏面將道家矯拂為一種異端，就是無法理喻而強作解人的結果。這就在一定程度上解釋了，為什麼在西方出現的是宗教戰爭和宗教革命，而在中國則是儒釋道三家合流。這種宗教寬容相對於現代合理主義來說原是積極的東西，但是這類整合的積極意義為什麼沒有造就生活層面的現代成就來？韋伯對於中國宗教的研究，從方法論上來說，原是襲用新教的理想類型的，嚴格地說，他根本沒有形成內在邏輯一致的儒教或道教的理想類型。無論儒家還是道家，都是新教理想類型的反例。韋伯認為，理想類型作為歷史科學研究的手段，實在之中的關係和事件是其經驗的來源，人們根據自己的價值興趣和實在之中人們可能的動機和支配觀念，將這些關係和事件予以理想化的處理，從而形成用來衡量和比較實在的一套概念體系。它是引導人們達到對於經驗事件科學認識的手段，而非實在本身。[14]這樣，新教倫理的理想類型就與儒教和道教的現實，以及一般地，與中國人精神的現實狀況相隔太遠，韋伯因而就不可避免地要描繪出一幅為當時西方人所能理解的中國精神的圖畫來，而它究竟在多大程度上符合中國人的精神情態，則正是當代中國人無可迴避的問題。於是，我們的第三個關切就是，在閱讀《儒教與道教》時如

14. 同上，頁199。

何拆散這個七寶樓台，而做出自己的實事求是的經驗研究來。

不過，當我們指出了韋伯中國宗教的社會學研究裏面如此種種的問題之後，我們依然必須承認，韋伯對於中國社會和中國精神的一個基本判斷是相當深刻和有洞見的，這就是缺乏徹底的合理化，而不論這種徹底合理化的最終動力，在西方是源於古希臘羅馬哲學的形而上學精神，即追求事物本身與事物的隱德萊希(entelechy)*的原初要求，還是來自基督教新教的天職。與此相關的是一個無可改變的事實，這就是現代資本主義首先是在西歐，在新教地區產生出來的。正是這個事實使得韋伯的那個基本判斷具有一種無法反駁的力量，而不論他的具體分析是如何的成問題。這個事實與這個判斷結合在一起，構成了《儒教與道教》的堅固基礎，使之具有強大的說服力和極易影響研究思路的典範力量。上述的三個關切可以促使我們突破韋伯其他分析和論證的視野，進入更加深入和廣泛的關聯，從而使我們的歷史認識不斷地切近經驗實在。從這一點看來，解釋的可能性在理論上就不是無限的，最終是受到實在的制約的。

歷史及其事件的解釋本來就不僅僅是對過去的單純回味，而始終同時體現着對於現實和未來的思考。東亞經濟起飛前後學術界關於《儒教與道教》態度的轉變，就是最好的例子。近來的亞洲經濟危機，雖然不會使學界的態度，乃至一般知識分子的態度回復到從前，但是確實促使人們重新思考人類共性與社會基本結構之間的緊密關係，以及不同文明之間的分野從何處開始的問題。我們不願失

* 形而上學用語。圓滿實現，生命的原理。——編注

去標誌我們獨特性的文化傳統，但是我們同樣不願意這種傳統被解釋成為，或者被物化為一種刀槍不入的符咒。這就是中國知識分子閱讀《儒教和道教》，思考其中的問題時無可避免的一種情結。這並不是與西方人特有的西方文明普世主義情結正相反對的意緒。《儒教和道教》這本書，韋伯的基本判斷以及上述的事實，還會使這種情結長久地縈繞在中國知識分子的心中，這就是經典之所以成為經典的內在力量。