

《儒教与道教》里的世界与中国^{*}

何 蓉

[摘 要] 1920年，马克斯·韦伯逝世，《儒教与道教》遂成为他在世时出版的最后一部书。本文对学术史的考察表明，这本书不啻为时代思潮的一个“标本”或“化石”，保留了19世纪后半期以来欧美的各种中国观，影响着世界对待中国的态度与策略、中国看待自身的方式，并通过韦伯、而对新生的社会学发挥了潜移默化的作用。在梳理韦伯阅读史的基础之上，可以认为《儒教与道教》不仅是对资本主义发生学命题的拓展，还潜藏着对中国历史与文明的多种评价，有可能构成某种文明演化的动力学。韦伯认为，中西文明在源头上表现出相当多的相似之处。基于散见于书中各处的相关论述，本文尝试针对近世以来中西异途的现象，提供文化、制度等方面的解释。

[关键词] 马克斯·韦伯 《儒教与道教》 韦伯阅读史 中西异途

[中图分类号] C91-0 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1000-114X(2020)06-0171-09

引 言

《儒教与道教》是德国社会学家马克斯·韦伯的中国研究专著。初版于1916年，1919年韦伯规划将有关新教、儒教与道教、印度教与佛教、古犹太教等研究汇集起来，陆续出版，也就是其比较历史研究集大成之《宗教社会学论文集》。韦伯在1920年逝世，《儒教与道教》遂成为他在世时出版的最后一部书，在其著作史上具有特殊的意义。1951年，汉斯·格斯的英译本在美国出版，使这本书具有了广泛的国际影响。在大陆与台湾，则分别有1989年（康乐、简惠美）、1993年（洪天富）、1995年（王容芬）等多个中译本，构成了中文学界初次“韦伯热”的重要组成部分。

韦伯文本一贯复杂，这本书尤甚，其复杂性主要体现在内容构成、理论框架和资料来源等三个方面。首先是其丰富的内容或主题。汉斯·格斯英译本和康乐、简惠美中译本均以《中国的宗教：儒教与道教》为标题，^①但实际上，这本书就立论基础而言，是其新教伦理命题在东方的

^{*} 本文系2017年度国家社会科学基金重大项目“汉传佛教僧众社会生活史”（项目号17ZDA233）的阶段性成果。

回应；从篇幅上看，一半内容都在讨论中国的城市、货币、财政、政治制度与社会运行等主题，因而，从前者来看不够“中国”，从后者来看不够“宗教”，潜在地具有多方面的解释力，例如，只强调宗教理念对近代资本主义影响的一面，就会忽视韦伯对技术发展、生产组织、企业家、法律制度等其他因素的讨论。

其次，这本书还有基于研究方法、理论命题的“陷阱”而导致的复杂性。韦伯《宗教社会学论文集》的基本思路是，在基督新教研究的基础上，以“经济伦理”等核心概念为基准，考察“诸世诸界宗教”及其社会环境、制度前提，并回应其基督新教研究，回答“为什么资本主义未在世界的其他地方产生”的问题。^②因而，其中国研究建立在否定性的命题基础之上，既提供了论证的基础、又有需要摆脱的先在的约束。20世纪80年代以来，不少研究者反对韦伯对儒家的批判，但又不自觉地在儒家思想之中寻找新教伦理的“功能替代物”，在解释机制上又回到了韦伯的命题，未跳出基于西方历史的叙事框架。如何摆脱否定性命题的约束、建设性地进行文化的比较、找出中国社会发展的自身动力机制，^③仍然是对中外学者的考验。

第三，与韦伯的其他文本相比，造成《儒教与道教》的复杂性还有一个独特原因，在于其主要源于外国人对中国的观察与研究成果，因而保留了在欧美人的透视之下的、19世纪下半期至20世纪初中国的样貌。韦伯阅读广泛、旁征博引，其立论的重要资料基础是当时蓬勃发展、进入专业化阶段的欧美汉学。《儒教与道教》的文本中汇聚了西方汉学的欧洲大陆学派、俄罗斯学派与英美学派的著作，韦伯在其注解1（即中文版“附录二”）中列出了约26位著者的近40本（/篇）论著，表明了其资料来源与思想参照的基本框架。不过，这些著者及其作品并不一定在正文中有明确的引用标记^④，进一步对正文所做梳理表明，其间标明出处的文献，共计约47位德、法、英、俄语译/作者的超过67种文献^⑤。可见，这本书不啻为其时代思潮的一个“标本”或“化石”，保留了19世纪后半期以来欧美的各种中国观：一方面，来华西人的中国著述及其中国观，构造了近代世界与中国之间最初的桥梁；另一方面，此类中国观既决定了世界对待中国的态度、策略，又对中国看待自身的方式产生了自觉或不自觉的影响。

可以说，韦伯文本的复杂性使得这本书成为蕴含着多种思想路线的宝山：针对内容的复杂性，需要回到中国社会自身的脉络当中，广泛深入地挖掘中国文化自身的发展机制；针对理论与方法的复杂性，需要回到整体的韦伯文本当中，将其中国研究置于其整体理论发展、尤其是世界诸文明的比较历史研究之中，以便理解其论证逻辑、寻找可能的突破之处；针对其间不同中国观带来的复杂性，则需要回到韦伯的阅读史及其时代的观念史，勾勒内在的思想线索。

本文采取第三种路线，在一百年后的今天，揭开《儒教与道教》的文本中蕴含着的世界的中国观、折射出来的中国人对世界的认知，进一步反思其对韦伯、进而对当时新生的社会学的影响，或可有助于我们较为客观、综合地了解世界与中国的关系，建立中华文明的更具自觉性的自我叙事。

一、近代欧美的中国观

不同的时代与历史背景因素，以及基于个人经历、情感、判断的立场，都对西方人的中国观产生了某种程度的滤镜效应，甚至造成戏剧性的转折。例如，17、18世纪，在莱布尼茨、伏尔泰等思想家的影响之下，中国一度被视为美好富裕的东方胜境而备受推崇；以18、19世纪之交的马戛尔尼使团来华为标志，欧洲人对中国的看法全面扭转；进入19世纪，随着欧美诸国在世

界范围内的全面殖民扩张，非西方世界纷纷被征服，再加上社会达尔文主义优胜劣汰等思想氛围的助力，在世界的话语系统中，中国等古老文明丧失了自主的叙事，处于“被言说”的失语、“被定义”的地位。此外，西方人对中国的专业学术研究在19世纪逐渐起步，例如，西方人开始命名东方诸宗教，佛教、儒教、道教分别在1828年、1877年、1879年首次成为西方学术的论述主题。^⑥

《儒教与道教》写作于20世纪10年代，其研究立足于19世纪后半期以来勃兴的有关中国的文献翻译、专题撰述和旅行观察等文献，所引资料的撰述者之间，除了国籍、年代的差异之外，个人的研究取向、立场与方法不尽一致：有些具有纯粹而浓厚的学术取向，有些作为外交官、商人等来华，首要目标是服务于对外殖民的现实利益；有的治学较为传统，注重传统的汉语文字、古典文本的翻译与解读，有的则已具有现代自然科学或新生的社会科学的素养，注重实地考察，文物、碑铭等考古资料搜集。不过，面对这样一个历史悠久、但又如此不同的国度，无论自觉与否，他们面临的一个共同的、核心的问题是：应如何看待中华文化？简言之，中国是文明的、还是野蛮的？由《儒教与道教》所引文献的作者来看，分别有“文明化”范式、“华夏文明西来说”、高度发达的中华文明、以国民性改造来提升文明水平等几种立场。试一一概述之。

《儒教与道教》所依托的作者大多活跃于19世纪后半期至20世纪初，此期间，欧美思想界有一个占据主导地位的“文明化”范式。持这一看法的人认为，欧洲文明是人类发展的进步和先进的阶段，优越于中国等国家、种族和社会，这些落后的国家、种族和社会应当通过欧洲人的干预和影响，以西方为引领者，以西方的模式为效仿的对象，从而实现其经济、政治、道德、伦理和宗教的“文明化”^⑦。

在韦伯所引的作者中，著名的地理和地貌学家李希霍芬男爵（Ferdinand Richthofen，1833 - 1905）便持类似看法。李希霍芬曾受德国海军部的委托来华调查中国的地形和资源，在中国内地进行了多次考察，出版了《中国》等重要著作，正如韦伯敏锐地看到的那样，李希霍芬的地理学著作之中，包含着政治 - 社会方面的考虑。^⑧实际上，基于李希霍芬本身的德意志扩张主义者的立场，他在中国的考察在很大程度上服务于殖民扩张，对于中国人往往持较负面的看法^⑨，认为中国自然资源丰富，有能干且廉价的劳动力、人民容易满足，一旦学习到先进的科学技术知识，经济势力就会节节上升，将会破坏欧美的工业系统，造成大量失业，因而，所有的“文明国家”要联合起来，谋求在华利益。可以看到，这是在文明 - 野蛮的二分法基础上的对华防范的策略。

在此背景下方可理解，所谓华夏文明源于巴比伦等说法会在19世纪末受到中国人的欢迎。1894年拉克伯里（T. de Lacouperie）发表了《中国上古文明西源论》^⑩，推断中华民族源自公元前2300年左右从巴比伦迁移过来的民族，他从语言、文学、艺术、历法、宗教、伦理、神话等各个方面，试图论证中国文明源于巴比伦文明。韦伯并不赞同拉克伯里基于简单的、表面化的比较所得出来的结论，而且认为中国的宇宙论等思想的发展要比巴比伦更精微成熟。^⑪但是，对于当时的中国人而言，巴比伦说至少给予了中华一个文明古国的地位，因此，连带着日本学界有意无意的推动，在20世纪初的中国学术界与思想界产生了很大影响，丁谦之、蒋智由、刘师培、黄节等皆赞成巴比伦说，甚至写进了当时的中小学教材，并激发了一系列的西来之说，影响非同一般。^⑫

当然，在严谨的研究者中，对于中国文化与中国历史有着较为公允和专业的看法，他们倾向

于认为, 中华文明保持着开放、但很早就自主发展, 是足以与欧洲文明相提并论的世界历史的一个组成部分。例如, 韦伯所引的几位德国汉学家中, 帕拉特 (H. Plath) 在 19 世纪 60 年代末期就反对当时认为中国文化停滞不前等的看法, 他分析了中国文字、语言资料, 主张世界史并非单一的发展方向, 应当将中国的历史纳入到世界历史叙述中去。^⑬ 孔好古 (A. Conrady) 同样反对欧洲的优越性, 认为中国是高度发达的、独立发展起来的文明, 因而, 他反对西方对中国动用武力, 而应是一方面在中西差异的前提之下达成相互谅解, 另一方面西方可以向中国施加文化影响。^⑭ 福兰阁 (O. Franke) 曾受清廷委派、任职于清朝驻柏林公使馆, 他认为中国有其历史的演变、文化的发展与交流, 中国人也非特异于西方人的生物, 彼此的差异毋宁说是自然环境、习俗等不同导致的。^⑮ 这几位汉学家的思想路线影响到了韦伯有关中国的历史观、比较世界文明的研究框架。

尽管从人文历史的角度可以找到中华文明高度发达的证据, 足以使其构成世界历史的整体叙事的独立部分, 但是, 毋庸讳言, 中国在 19 世纪中期被迫打开国门以后, 普通中国人的生存状态、社会生活之中存在着普遍的贫穷、蒙昧、落后等现象, 来华传教士在中国各地的见闻揭示了另一个中国, 即社会底层的、大众的中国: 与文明古国的地位相反, 这是一个不识字的、没有历史意识、也没有国家概念的中国。正是在贴近中国人现实生活的意义上, 韦伯注重传教士文献, 认为虽然传教士的著述有诸多局限, 但作为研究的材料, 有其独特价值^⑯。

在描写中国社会生活细节方面, 韦伯主要引用了卢公明 (J. Doolittle) 基于 19 世纪中后期福州地区所写的《中国人的社会生活》、明恩溥以鲁西北地区为主写作的《中国乡村生活: 社会学研究》。^⑰ 卢公明从福州的社会生活、经济生活、民间信仰、习俗、教育与科举等方面, 提供了晚清中国南方城市的面貌; 明恩溥在鲁西北的乡村生活 20 余年, 可以说, 是从农村基层的、民间的角度观察古老文明的生机与缺陷。

这两份文献中, 体现着某种传教士的中国观, 即一方面肯定中华文明的光辉的过去, 一方面指出中国社会的基本面貌、例如民众的受教育状况、生活水平等处于非常不乐观的地步, 普通中国人不仅不知道世界、甚至没有对中国的认知, 在民间有吸鸦片、溺婴、女性受压制等种种陋习, 因而, 亟待提升社会的道德、重塑家庭的伦理、普及教育、培育爱国主义。在此基础上形成的中国观, 是针对所谓民族性格的反思, 将中国社会进步、发展的期望放在国民性的改造之上。当然, 站在传教士的立场上, 还有以基督教来改造中国的愿景。

1900 年的义和团运动, 中国北方多处发生传教士和基督徒被杀的惨案, 《儒教与道教》所引用到的作者, 如明恩溥、丁韪良、德贞 (John Dudgeon) 都曾被困在北京的使馆区,^⑱ 经历了生死考验, 其推动中国向世界开放、改造国民性等诉求, 变得更为迫切。

从韦伯研究的角度来看, 以上对《儒教与道教》文献资料中所体现的中国观的梳理, 使得韦伯的世界诸宗教研究超出了社会学史的范围, 具有在德国学术史中承上启下的枢纽位置, 上承汉学家帕拉特-孔好古-福兰阁等有关多轴心的世界历史、不同地区发展出来高度发达的不同文明等思想, 下启雅斯贝尔斯有关轴心时代的世界文明史观。而且, 韦伯的成就还在于, 对所引资料的不同立场, 韦伯有评判, 有取有舍, 明确地反对将西方与中国对立为文明-野蛮, 赋予了中华文明以世界历史重要组成部分的地位。下文将基于《儒教与道教》的文本, 进一步挖掘其中蕴含着的、对中国历史与发展的见解与解释机制。

二、韦伯的中国观：文明的成就与局限

在韦伯世界诸文明的比较历史研究框架中，基督教、印度教、佛教、儒教与道教等作为价值与伦理体系享有平等、并列的地位，以及对话、共生的可能性。在这一研究框架之下，韦伯确立了中国作为古老文明国度的历史地位，针对华夏文明西来之说，韦伯明确指出，中国较早时期就具有其本土的成就：

以五为神圣数字的宇宙论的思辨里，五星、五行、五脏等，连接起大宇宙与小宇宙的对应关系（表现上看来似乎完全是巴比伦式的，不过一一详较下，则绝对是中国本土的）。^{①9}

进而，他还指出，尽管中国与欧美的现状已极为不同，但是，这种不同未必就是根本性的。实际上，以历史时期的中西比较来看，中国文化在源头上与古代西方呈现出相似性：

在与我们主题有关的几个特质上，我们愈往上溯，愈能发现中国人及中国文化与西方的种种相似之处。古代的民间信仰、古代的隐逸者、最古老的诗歌《诗经》、古代的战斗君主、哲学派别的对立、封建制度、战国时期资本主义的萌芽，所有这些被认为具有特色的，都比儒教中国的各种特质，要来得贴近西方的现象。^{②0}

以此来看，中国历史可以从文化上粗略地划分为古代中国/儒教中国两个阶段，前者表现出更多样的、更接近西方的文化现象。而如果在源头上表现出相似性，那么，我们可以尝试提出的一个问题自然就是：既然有源头上的相似之处，中国与西方何以走向截然不同的发展方向？与韦伯有关资本主义的发生学命题思路相比，这一问题具有更宏大的视野、潜藏着更多样的解释机制，我们或可称之为中国文化历史转向的作用机制问题。

对于中西差异，《儒教与道教》并没有进行生物学角度的讨论，后者在当时的西方学界本来是颇为流行的思潮，但韦伯表示，对于所谓的民族性而言，生物性的“遗传素质”（Erbgut）的影响尚未可知。^{②1}接下来，韦伯主要致力于近代资本主义之（未）发生的命题，并未涉及中西异途的进一步的考察；但是，由本文对《儒教与道教》文本的挖掘与阐释可见，其间包含着事件、观念、制度等方面的解释路径，即关键性的重要事件改变历史发展的方向、思想观念决定行动的选择集、制度环境培育人的品格等三种影响方式。试述之。

首先，所谓“重要事件”作用，指的是某些历史事件的长期影响，足以改变具体领域的发展方向。例如，韦伯认为，秦始皇焚书事件是一个重要标志，表明中国政治中的“纯粹的专制政治”上场，即“一种以私人宠幸为基础，而无视于出身或教养的统治”。对于中华文明更重要的是，焚书或导致中国早期文明遭到破坏、成就被遗忘或丢弃，韦伯注意到，早在公元前六世纪的战国时代，中国即有进位的观念，据说还有比例法、三角法等，在商业往来上具有“计算态度”，《小学》中的“六艺”亦包括了算学。但算术在后世不仅没有得到发展，而且缺少基本的技能普及，除了商人在营业场所学习算术以外，后世的教育里面不再有任何算术的训练，士大夫等精英阶层缺少对计算能力的培养和关注，这在一定程度上造成了国家治理层面缺少理性特征，而且使中国人的思维停留在相当具象且描述性的特征，尚未感受到“逻辑、定义与推理的力量”。^{②2}这实际上是一种具有一定合理性的推测，即早期中国的一些文化成就有可能在诸如焚书等事件中被毁灭、流失以及遗忘了，长期来看影响到了中国历史与文化发展的走向。

第二，影响发展的还有观念因素。尽管有诸多波折，中国人仍然表现出在艺术与科学等方面

的才能，艾约瑟（J. Edkins）提出了中国科技史上的“四大发明”，丁韪良进一步指出，罗盘针、书本印刷、火药、纸、瓷器、丝绸、炼金术、天文学（服务于国家占星目的）等都是中国古代重要的科技发明。^{②3}不过，韦伯认为，这种科技发明的能力受制于观念因素，即所谓巫术性的世界图像，使得经验知识或技术未能走向科学的发展道路：

的确是有一种巫术性的“理性”科学（magisch “rationaler” Wissenschaft）的上层结构，涵盖了早期简单的经验知识（其踪迹到处可见），并且在技术上有着小不小的才华，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、堪舆术、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。其中，民众的态度和巫师的营利关切，亦即异端的一方，往往在实际层面作了领导，然而，士人阶级本身在此一理性化过程中，却扮演着决定性的角色。^{②4}

由此可以看到，一方面，韦伯认为，中国自古就有优秀的科技成就，另一方面，这一“理性”发展的方向并未朝向现代意义上的“科学”。相反，直至20世纪之初，仍然由占卜师决定着建筑物兴建的时辰、形状、位置等，普通民众在巫术性的世界图像影响之下，担心任何一点改变都可能触怒神灵，遑论铁路、工厂、采矿等技术的推进。

因此，决定中国科技发展水平的，不是缺乏技术能力、也不是中国人缺少发明上的天分，而是基于特定观念而缺少技术应用的场景和创新的激励。具体来看，风水、占卜、巫术等观念因素与国家形态所造成的俸禄利益等实际经济因素，对中国的科技发展的水准起到了决定性的作用。这便是《儒教与道教》中包含着的、非常符合韦伯论述特色的第二种影响方式，即特定思想观念对历史发展的影响。

第三，来华欧美人士的偏见在于，仅凭着简单的、肤浅的外在观察就断定中国人的“性格”、并从个体观察直接推导出群体的“民族性”的结论，例如，认为中国人神经较为迟钝、墨守成规、缺乏鲜明的情感等。与之相对，在韦伯的论述中，可以看到一个潜在的、社会制度影响国民性格特征的命题，其中包括内在的教化机制和外在的策略应对机制。

一种是宗教对品格的培育机制。例如，儒教徒与清教徒表现出来不同的性格特征，其背后是不同的宗教教化的方向与取向。清教徒与儒教徒在信任与诚实方面有不同的表现：

清教徒在经济上信任教内弟兄（Glaubensbruder）无条件的、不可动摇的、因其乃受宗教所规范的合法性。……这只会使他严格地估量合伙人的客观的、（外在的与内在的）能力，根据“诚实为最上策”的原则来仔细评量为商业所不可少的种种动机的一贯性。^{②5}

清教徒内心完全被超俗世且全知全能的上帝所洞悉，儒教徒则缺乏这样的人格神的无处不在的监督：

儒教徒所适应的现世却只看重优雅的身段。儒教的君子只致力于外表的“端正”，而不信任他人，就像他也相信别人不会信任他一样。这种不信任妨碍了所有的信用与商业的运作。^{②6}

因而，不同的宗教理念所导致的伦理约束力不同，潜移默化地影响到人的行为方式与经济活动。

第二种机制源自国家的治理技术。例如，中国的财政与税收制度之下，为应对税吏的掠夺式征收，不诚实成为一种理所应当的应对之策：

无疑地，就像在埃及一样，相当值得悲悯的不诚实，部分是家产制国库主义（*der patrimoniale Fiskalismus*）的直接产物：此种主义在各处都证明是不诚实的训练基地。不管在埃及或在中国，赋税征收的过程都要涉及侵扰、鞭笞、亲族的救助、被迫者的哀号、压迫者的畏怖、与种种妥协。此外，当然还必须再加上儒教对于礼仪与因袭的礼节的极力崇拜。其次，是缺乏封建的本能——能以“我们现在让谁上钩？”（*Qui trompe - t - on?*）这样一句台词来概括所有的交易。受到独占保证的公行基尔特里，那些出身于教养身份团体的海外贸易殷商，却在他们利害状态的间隙里发展出一种非常为人所称赞的商业诚信。此种诚信，如果存在的话，似乎是一种受外界同化的因素，而不是像清教伦理那样的一种内在的发展。^{②7}

由此来看，在表面的注重礼仪、保守因循的特征之下，中央 - 地方财政关系实际上形成了一种包税制的体制，鼓励上欺下瞒的应对策略，看上去诚实比真正的诚实更能通行无阻，欺骗才有可能获得收益，欺骗与被欺骗成了商业活动的代名词。而同样是中国商人，在从事对外贸易时，十三行的商人们却表现出非常值得称赞的诚信品质。两相对照之下，“不诚实”是被造就出来的，是恶劣的制度环境之下“令人悲悯”的策略后果。由此说明，中国人并非天生就易欺瞒，也说明制度发挥着引导人的特定类型的行动、培育人的品格的作用，好的制度设计方可导出良善的品格。

综上所述，在《儒教与道教》之中潜藏着对中国历史与文明的多方面评价，对于近代以来中西异途的现象，提供了文化、制度方面的潜在解释。依据对其文本的挖掘，可以认为韦伯的基本看法是：早期中国有其鲜明的思想与文化成就，但受制于某些观念和制度的因素，中国人的创造力受到约制，失去了早期中国的某些宝贵的文化要素和精神气质；中国历史上的特定观念与制度既影响到了经济发展，也影响了国家与民族的整体发展方向。

讨论与结论

通过以上对韦伯作品的资料基础、观念框架与评判的梳理可见，《儒教与道教》所引资料中包含着不同立场、不同侧重点的中国观。实际上，这些观念流布所及，对当时的中国有识之士有深刻的冲击，形成了一批反思与研究中国自身传统的学者，在地理、考古、边疆史地等方面取得开创性的成果。例如，李希霍芬对中国的考察的成果，奠定了民国地理和地质研究的学术基础，促使翁文灏等推动民国政府成立了地质研究所。开展全国范围的地质调查。沙畹所编英国考古学家奥莱尔·斯坦因（*Aurel Stein*）所获中国西北出土汉文简牍的作品，^{②8}成为罗振玉、王国维的研究基础，他们分类考释，编成《流沙坠简》，是近代中国考古学的奠基性工作。明恩溥、卢公明关注社会生活、反思民族性的著述，影响到了鲁迅等思想者，也影响了潘光旦和中国社会学。^{②9}

本文同时也表明，一方面，《儒教与道教》作为《宗教社会学论文集》的组成部分，论证的主旨在于理性资本主义的发生机制问题，但另一方面，《儒教与道教》的文本中还有更丰富的理论命题与多层次的解释潜力，是韦伯对其时人观念的回应，也是其社会学理论的应用与发展，尚待进一步的发掘。

当然，作为一个从未到过中国、也不通中文的学者，韦伯主要的论断都是基于他对欧美著作的阅读，尽管他也尽力应用多方面的资料来开拓视野、加深理解，^{③0}但其立论的局限性是不言而喻的。因此，在时代巨变、知识巨增的当下，回到这本书的文本脉络与思想资源，重建他的阅读

史,了解其时代的思想状况,体会他对文献的取舍、裁剪、应用、阐释,将有助于理解他的世界、他的局限与成就。

知识史的进步是在增量的意义上来衡量的。每一部作品都是对既有成果的继承、阐释、批判或超越,其局限或成就,也都基于先行者披荆斩棘所开拓出来的路径;如果在前人的基础上有所推进,哪怕是很小的一步,也弥足珍贵。这便是这项阅读史工作的意图所在:在我们阅读、理解这本书的时候,不仅要看表面的论点、具体的论证,还要挖掘、摸索、分析其内在的脉络,确定它在学术史上的恰当位置,通过廓清韦伯所依傍的资料基础与思想框架,更好地把握到他的理论创新何在、对中国的理解究竟有哪些实质的推进。这不仅仅是对韦伯研究有意义的工作,也关涉到对中国文化自身的认知与反思,关涉到中国以何立场、心态面向世界、展望未来。

①Max Weber: *The Religion of China: Confucianism and Taoism*, trans. Hans Gerth, New York: Free Press, 1951; [德] 马克斯·韦伯:《中国的宗教——儒教与道教》,康乐、简惠美译,广西桂林:广西师范大学出版社,2004年。

②何蓉:《马克斯·韦伯:以西方为基准的比较宗教社会学》,载《社会理论》(第四辑),苏国勋编,北京:社科文献出版社,2008年。

③[美] 莱因哈特·本迪克斯:《马克斯·韦伯:思想肖像》,刘北成、刘援、刘新成译,上海:上海人民出版社,2002年,第135~142页; Christopher Adair-Totter, "Max Weber on Confucianism versus Protestantism," *Max Weber Studies* (14.1), 2014, pp. 79-96.

④囿于韦伯时代的写作习惯,文献标注较为随意,有些在“附录二”出现的作者及文献,在正文中并未出现,或者有提及、但未明确标注。例如,韦伯在正文中涉及顾路柏(Wilhelm Grube)有关中国语言与文字(185页、186页)、道教(245页、269页)、回教(299页)、民俗礼仪(317页),但除一处标出了一部概论性著作(*Religion und Kultus der Chinesen*)之外,均未标明具体文献信息,顾路柏有关中国文学史的重要著作(*Geschichte der Chinesischen Literatur*)对韦伯的论述有明确的影响,但正文与注解均未提及。

⑤韦伯引用的资料还包括报刊时评、中国留学生的博士论文等其他资料。《儒教与道教》整体的资料基础参见何蓉:《〈儒教与道教〉所引资料评介:汉学史视域下的考察》(未刊稿)。

⑥[加] 威尔弗雷德·坎特韦尔·史密斯:《宗教的

意义与终结》,董江阳译,北京:中国人民大学出版社,2005年,第132~133页。

⑦[德] 罗斯维他·莱因博特(Roswitha Reinbothe):《德国对华文化政策的开端与德国汉学家的作用》,刘梅译,载马汉茂等编:《德国汉学:历史、发展、人物与视角》,2005年,郑州:大象出版社,第164~175页。

⑧[德] 马克斯·韦伯:《中国的宗教——儒教与道教》,康乐、简惠美译,广西桂林:广西师范大学出版社,2004年,第374页。在正文中,韦伯在有关云南银矿的论述中提及了李希霍芬。

⑨李岩、王彦会:《译者前言》,载[德] 费迪南德·冯·李希霍芬著:《李希霍芬中国旅行日记》,李岩、王彦会译,2016年,北京:商务印书馆

⑩T. de Lacouperie, *Western Origin of the Ancient Chinese Civilization* (London, 1894), 载前引韦伯:《中国的宗教——儒教与道教》,第222页。

⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗韦伯:《中国的宗教——儒教与道教》,康乐、简惠美译,广西桂林:广西师范大学出版社,2004年,第63、277、277、314、88、187~188、276~277、329、329、317~318页。

⑳邹诗鹏:《文明的自识与自信——“中华文明西来说”及其评论》,北京:《中国社会科学评价》,2018年第1期,第71~82页。

㉑[德] 裴古安(Andress Pigulla), 2005,《德语地区中国学历史取向的起源》,韦凌译,载前引马汉茂等主编:《德国汉学:历史、发展、人物与视角》,第95~130页。

㉒[德] 罗梅君(Mechthild Leutner),《世界观·科

学·社会：对批判性汉学的思考》，周克骏译，载前引马汉茂等主编《德国汉学：历史、发展、人物与视角》，第13~29页。

⑮黄怡容：《德国汉学家福兰阁论中国历史》，北京：《史学史研究》，2012年第1期，第58~66页。

⑯韦伯：《中国的宗教——儒教与道教》，第300页。《儒教与道教》所引传教士作者往往长期在华工作、游历，对中国有深厚的情感，有些还对中国社会、经济、教育等有深度参与。例如，英国在华传教士艾约瑟（J. Edkins）曾被聘为中国海关的翻译、美国传教士丁韪良（W. A. P. Martin）担任同文馆和京师大学堂总教习，美国传教士明恩溥（A. H. Smith）积极促成庚款留学等事。

⑰Justus Doolittle, *Social Life of the Chinese* (London, 1866), 中译本为《中国人的社会生活（一个美国传教士的晚清福州见闻录）》，陈泽平译，2009年，福州：福建人民出版社；Arthur Henderson Smith, *Village life in China* (Edinburgh: Fleming H. Rewell Company, 1899), 中译本为《中国乡村生活》，午晴、唐军译，1998年，北京：时事出版社。

⑱Arthur Henderson Smith, *China in Convulsion*, New York: F. H. Revell Co., 1901; W. A. P. Martin, *The Siege in Peking: China Against the World*, Edinburgh & London: Anderson & Ferrier, 1900; 高晔：《德贞传——一个英国传教士与晚清医学近代化》，上海：复旦大学出版社，2009年。

⑲韦伯：《中国的宗教——儒教与道教》，第314页。实际上，韦伯在1895年弗莱堡大学就职演讲中涉及到了社会生物学的观点，韦伯有关德国东部的斯拉夫人移民的论述表明，他认为生物学框架无法充分解释不同民族之间的差异，相关论述参见何蓉：《韦伯1895年就职演讲：语境、文本、文本间关联》，北京：《社会学研究》，2016年第6期，第214~236页。

⑳W. A. P. Martin, "Chinese Discoveries in Art and Science," *Journal of the Peking Oriental Society*, vol. IV, 引

自韦伯《中国的宗教——儒教与道教》第219页注解16。

㉑[法]沙畹（Edouard Chavannes）所编 *Les Documents Chinois découverts par Aurel Stein dans le sable du Turkestan Oriental* (Oxford, 1913), 韦伯在正文中三处（98、99、190页）引用了其中的斯坦因文献。

㉒潘光旦：《民族特性与民族卫生》，北京：北京大学出版社，2010年。

㉓韦伯重视中国传统史料、碑铭等考古材料，重视中国人、尤其是具有中西学养的青年学者的视角，此外，他还关注现实的国家运行与社会现象。例如，他阅读和引用了李鸿章传记、陈继同有关中国文化的介绍等时人记述；倚重《京报》（Peking Gazette）所汇集的资料来理解中国的政治运行与社会治理，全书共引用了《京报》在1873~1899年间约32处、50条记录，涉及到官员任免、褒奖等谕旨，大臣的奏折及皇帝批示，水旱灾害信息或异闻、法律判例与社会伦理等记载。另外，19世纪后半期中国开始出现官私留学的现象，韦伯注重搜集彼时留学欧美的中国学生的著作，从正文的引述来看，对他的写作发挥了实质影响的包括：陈焕章1911年在哥伦比亚大学出版的博士论文《孔门理财学》；魏文斌（Wen Pin Wei）1914年在纽约哥伦比亚大学出版的中国货币制度研究；张伍（Wu Chang）1917年在柏林出版的中国民间借贷组织研究；1909年获莱比锡大学博士学位的周毅卿（Nyok-ching Tsur）写作的《宁波工商业经营方式》；当时仍在求学的梁宇皋与陶孟和写作的《中国乡村与城市生活》。

作者简介：何蓉，中国社会科学院社会学研究所研究员、博士生导师。

[责任编辑 陈泽涛]