

韦伯“中国命题”与儒家传统文化研究

——杜维明与黄宗智思想理路辨析*

杨国庆 郑 莉**

摘要: 儒家传统的现代化问题是清末以来知识人的共同问题。基于韦伯对中国传统文化的直接研究和重要影响, 本文把韦伯“中国命题”作为儒家传统文化研究的切入点, 比较了杜维明和黄宗智在回应韦伯“中国命题”时所彰显的哲学与历史学“各自相异”的儒家传统研究进路; 揭示了这些不同研究进路在中西文化比较研究视域下的相同文化传播阶段、所共享的相同诠释学理论资源中的“异中之同”特征; 并在此基础上, 进一步以“中国理想图景”的建构问题为分析主线, 批判了杜维明对“西方理想图景”的实际认同, 肯定了黄宗智对“中国理想图景”的理论关注, 并最终确立了据以总体评价两位学者思想理路的“同中之异”, 从而引发了我们对儒家传统现代身份重建问题的进一步思考。

关键词: 韦伯“中国命题” 儒家传统文化 中国理想图景

从历史上看, 儒家传统文化不断突破历史困境并完成身份重建, 为传统中国提供了长期稳定的政治和社会秩序。晚清末年伊始, 在中西方文化相遇与角逐的过程中, 儒家传统文化却逐渐衰落了。长期以来, 国内外学

* 本文系国家社会科学基金青年项目 (11CSH002), 哈尔滨工程大学中央高校自由探索项目 (HEUCF20151306) 的阶段性成果。

** 杨国庆博士, 哈尔滨工程大学人文社会科学学院副教授 (yangguoqing@hrbeu.edu.cn); 郑莉博士, 哈尔滨工程大学人文社会科学学院教授 (zhengli1@hrbeu.edu.cn)。

者关于思考、探索儒家传统生命力的研究不绝如缕。儒家传统如何重建现代身份，也就是，如何在保持优秀传统文化资源的前提下有效回应现代社会的各种问题，既是儒家传统文化重现生机的基本要求，也是中国文化走向世界的迫切要求。

儒家传统现代身份重建问题是一个涉及中西文化比较研究的宏大课题，寻找并以一个西方文化的具体研究成果为参照，是介入这一宏大课题的可行性路径。在西方学术史上，众多西方思想家都对中国的历史和文化进行过相关论述，但在这些思想家之中，韦伯处于一个与众不同的特殊地位。一方面，这种特殊性体现在韦伯对中国文化研究的深度和广度上。韦伯在生命的最后十年致力于东方宗教研究，写作和修订了《中国宗教：儒教与道教》一书，并把它置于“世界诸宗教的经济伦理”比较研究系列的首要位置；在学术史上，与韦伯同时代的欧洲思想家相比较，这种专门以中国文化和社会为对象的论著是极为罕见的。另一方面，这种特殊性也体现在韦伯有关中国文化研究的巨大影响力上，韦伯的主要观点和结论迄今仍对西方的中国研究产生着极为深远的影响。韦伯在《中国宗教：儒教与道教》中指出“儒教的理性主义意指理性地适应世界；清教的理性主义意指理性地支配世界”（韦伯，2010b: 325）。这一论断在西方学术界受到了普遍认可。直至20世纪60年代东亚经济出现腾飞，情况才开始出现改变，美国、亚洲等国家的许多学者仍试图用韦伯的宗教观念影响经济行为的思想去解释东亚经济崛起和现代化问题。

基于上述原因，本文以韦伯的“中国命题”研究为中心，比较分析两位著名美籍华裔学者杜维明和黄宗智的思想，也就是，围绕着杜维明有关韦伯“中国命题”的哲学研究进路和黄宗智有关韦伯“中国命题”的历史学研究进路，论述这些研究进路在中西文化比较研究视域下所具有的共性特点及其所共享的理论资源，并最后呈现出杜维明和黄宗智在“中国理想图景”建构这一基本问题上的重大不同之处，从而引发我们对儒家传统现代身份重建问题的深入思考。

一 韦伯“中国命题”与中国的“他者”形象

马克斯·韦伯是20世纪最杰出的社会学家，他在宗教社会学、政治社会学和法律社会学领域都做出了重大的学术贡献。“韦伯毕生的工作，似乎正如他自己认为的那样，既是对西方文明的分析，又是对西方文明的辩护”（本迪克斯，2007: 402）。正是出于对西方文明的分析 and 辩护，韦伯

提出了著名的“韦伯命题”和韦伯“中国命题”，并据此对西方以外的国家进行了“他者”形象的建构。

（一）“韦伯命题”与韦伯“中国命题”

从对西方文明分析的角度来看，韦伯从发生学视角讨论了清教伦理与资本主义精神之间的亲和性关系，这也就是我们通常所说的“韦伯命题”。《新教伦理与资本主义精神》是韦伯毕生关注这一命题的导论，韦伯追溯了宗教观念对人类行为的影响，对马克思主义关于人的意识取决于人的社会阶级地位的论点提出了挑战；在该书中，“韦伯基本上是在分析神学教义和布道作品，他力图证明，这些教义及其派生的告诫有着内在的逻辑，这种逻辑直接和间接地鼓励人们在追求经济利益时既要有计划又要自我克制”（本迪克斯，2007：51）。

从对西方文明辩护的角度来看，韦伯对世界各大宗教进行比较研究，其根本目的在于勾画出与西方截然相反的宗教取向，从而对西方宗教特点乃至西方资本主义的特殊性进行论证与辩护。用韦伯的话来说，世界宗教的经济伦理“这些论文并不是想要做成广泛的文化分析——虽然时而不得不如此。毋宁反倒是故意要强调，种种文化领域里无论过去或现在，那些与西方文化发展相对照的成分。换言之，就是彻底着眼于呈现西方发展的景象时那些显得重要的部分”（韦伯，2010a：13）。具体到对中国宗教的分析，韦伯认为，无论是儒教还是道教都不仅不能成为资本主义发展的推动力量，反而成为阻碍力量；这也就是一般意义上的韦伯“中国命题”。这在韦伯《中国的宗教：儒教与道教》一书的最后结论中得到明显体现，“几乎不容置疑的是：（中国人的）‘心态’——在这里意指面对世界的实际态度——的各种基本特征，在其发展过程中的确是深受政治与经济的命运所共同影响的；但是，只要看看此一心态的固有法则性，也就不难指出这是强烈阻碍资本主义之发展的一个有利因素了”（韦伯，2010b：327）。

从上述分析可以看出，韦伯对西方文明的分析与对西方文明的辩护之间，或者说，“韦伯命题”与韦伯“中国命题”之间具有紧密的逻辑相关性；韦伯“中国命题”仅仅是韦伯为证明“韦伯命题”的独特性而提出的一系列反命题之一，而其最终目的也只是通过对其他文化的分析而对西方文化进行辩护。考虑到韦伯对中国文化分析的目的在于对西方文化的独特性进行辩护，同时，考虑到韦伯对中国文化所做分析的广泛程度，本文在极为宽泛的意义，而不仅仅是在一般意义上使用韦伯“中国命题”的含义，这种韦伯“中国命题”的含义，不仅包括了韦伯对中国宗教的分析，

也包括了韦伯对中国法律等其他文化要素的分析。

(二) 中国“他者”形象

毋庸置疑，“韦伯命题”和韦伯“中国命题”的开拓性和深刻性是显而易见的事实。认真研究“韦伯命题”，尤其是韦伯“中国命题”，无论是对于中国传统文化的本质特征，还是对于中国传统文化的现代转化，都具有重要的理论和现实意义。作为学术研究者，我们应当对韦伯具有开拓性和深刻性的研究工作表示最充分的敬意，而我们表达敬意的最好方式则是审慎而认真地对待其研究成果。苏国勋对韦伯的评论正是体现了这种审慎而认真的态度，“同任何一种思想一样，韦伯的许多论述也有其具体时空的限制，因此借鉴韦伯对中国文化问题的研究更需在方法论上小心谨慎，警惕他那时代欧洲学者普遍具有的‘欧洲中心论’情结”（苏国勋，2013）。根据苏国勋的论述，正视韦伯思想背后的西方中心论观点并对其时刻保持警惕态度，是我们开展有关“韦伯命题”和韦伯“中国命题”研究的必要前提。

2006年，周宁出版了专著《天朝遥远——西方中国形象研究》，对西方中心论的观点进行了系统研究。在周宁看来，中西方文化都有着悠久的历史 and 长期的发展过程。但是，直到1250年前后，随着西方使者出使蒙古，中国形象在西方才变得形象而具体；在此之后长达500年的时间内，中国形象在西方分别呈现为“大汉的大陆”“大中华帝国”和“孔夫子的中国”三种乌托邦的美好想象。但是，到了1750年前后，随着启蒙运动的高涨，西方现代性的确立，中国形象在西方转而成为“停滞衰败的帝国”“东方专制的帝国”和“半野蛮的帝国”三种意识形态的恶劣想象。从表面上看，这是西方想象中国的态度变了，从美化中国到丑化中国，从爱慕中国到憎恶中国；究其实质则在于，西方现代精神在启蒙运动后已经正式确立了，不再需要自我否定、自我超越的乌托邦，而需要自我肯定、自我巩固的意识形态“他者”。西方现代文化史上否定的、意识形态性的中国形象的文化功能，是整合、巩固西方现代文化权力，维护西方中心主义的现代世界秩序（周宁，2006：前言7~9）。同样，黄宗智认为，萨伊德的东方学研究也证明了这种“他者”形象的存在，即“西方人关于东方的研究不可避免地与帝国主义的历史联系在一起。将东方建构为落后的他者预示着帝国主义的殖民支配，并且将这种支配合理化了。现代社会理论，尤其是现代化理论，就是这种传统的继承者，它保留了努力服务于西方的以西方为中心的主导叙述”（黄宗智，2007a：188）。

韦伯所生活的时代是 19 世纪末 20 世纪初，此时的欧洲早已经完成了中国形象的大转折。身处西方中心主义的大时代背景下，作为杰出社会学家的韦伯也无法摆脱以西方为中心的研究视角，在对儒教和道教进行的过程中，屡屡无视中国宗教文化史上的重要事件，对中国文化表现出极端冷漠，甚至不屑一顾的态度。在苏国勋看来，“韦伯认为东方宗教仅凭其浓厚的泛神性就可证明是巫术，表现出他用西方一神论救赎宗教看待世界其他地域的宗教，凸显了他那时代西方学者视欧洲地方性为普世性的立场。……至于他对道教全盘否定为‘十足的巫术’‘完全非理性’的误读，不仅为当代科学史研究（如李约瑟）所驳难，说明他对中国文化的吸纳能力和包容性认知的不足，而且也表明他对道教的认识上没能借鉴他那时代欧洲汉学研究的成果，明显地落后于欧洲两个世纪之交当时学术界的认知水准”（苏国勋，2013）。基于此，从研究“韦伯命题”和韦伯“中国命题”出发，严肃对待韦伯思想中的西方中心主义观点，澄清被韦伯无意忽视或有意歪曲的中国传统文化，尤其是作为主流的儒家传统文化的原貌，应该成为海内外关心中国文化的有识之士的重要使命。

二 韦伯“中国命题”的两个版本与儒家传统文化研究的两种进路

在儒家传统文化研究中，哲学和历史学是两种不可或缺的研究视角，其原因正如杜维明所言，“儒家传统是一种历史现象，又是一种生命形态，其中有其哲学意义、宗教意义、人文学意义、人类学意义。因此，从哲学和历史两个角度交叉互补，对这一传统进行反思，很有必要”（杜维明，2002b: 278）。本文所关注的两位学者恰好是儒家传统文化不同研究视角的典型代表人物，具体而言就是，本文围绕着对韦伯“中国命题”的不同回应，具体考察杜维明的哲学研究进路和黄宗智的历史学研究进路。

（一）韦伯“中国命题”的现代东亚版本与杜维明的哲学研究进路

20 世纪 70 年代以来，对于“韦伯命题”和韦伯“中国命题”的关注与研究，是杜维明学术研究领域中的一个重要课题；其主要代表作包括《现代精神和儒家传统》和《东亚价值与多元现代性》等。在杜维明看来，韦伯是从发生学的角度来了解资本主义兴起的，“韦伯命题”是一个历史的回顾与分析；但是，我们目前讨论的这个问题和韦伯最大的不同之处在

于，东亚现代性还正在发展中，我们必须在它的形成过程中来了解它，我们是“身在此山中”（杜维明，2002b: 539）。基于此，作为新儒家重要代表人物的杜维明尽管也特别重视历史分析的重要作用，但主要还是把受儒家文化影响的东亚社会当作一个生命形态，以哲学反思的方式对其进行了相关研究。

杜维明的研究重点“韦伯命题”和韦伯“中国命题”是与20世纪下半叶工业东亚兴起的历史现实紧密相关的。在杜维明看来，在工业东亚出现之前，只有一种西方式的资本主义发展道路，没有任何经验事实可用来作为对“韦伯命题”和韦伯“中国命题”的驳斥，“韦伯命题”已经形成了一个坚固的现代化典范；直到工业东亚的兴起，随着迥异于西化模式的东亚现代性的出现，突破韦伯的现代化典范才成为一种可能，由此，研究韦伯“中国命题”的现代东亚版本“儒家命题”，也就是儒家伦理和东亚现代性之间有选择的亲和性关系问题，才具有了更为重要的现实意义。“儒家命题”虽然没有反证新教伦理和资本主义精神兴起之间的亲和性关系，但却迫使这种亲和性关系只通用于现代西方（杜维明，2002b: 248, 319, 533）。在杜维明看来，“儒家命题”的真实性在工业东亚社会无须给予过多的证明，因为儒家传统在塑造东亚现代性中所起的作用，已经是显而易见的事实。东亚的市场经济、民主政治、民间社会和价值体系都和儒家结下了不解之缘。相反，杜维明一再加以强调的是，东亚精神资源非常之多，我们不能武断地认为只有儒家文化对工业东亚产生了作用；进而言之，就算是儒家传统对工业东亚产生了重要影响，但这种传统也不那么简单只是社会上的一套伦理，如忠孝节义、勤劳节俭，而是渗透到社会各个阶层的做人之道，是一套发挥实际影响作用的文化心理结构（杜维明，2002b: 546~547, 565）。

虽然杜维明严肃而认真地讨论了韦伯“中国命题”的现代东亚版本——“儒家命题”的许多问题，但是，杜维明的研究却并不仅仅停留于此。一方面，杜维明对一种研究韦伯命题的观点进行了批判，即“如果把韦伯的命题提出来，最简单的，也可以说是最肤浅的观点，就是说儒家伦理影响了工业东亚的经济发展，或说儒家伦理和工业东亚的经济发展之间有‘选择的亲和性’”（杜维明，2002b: 534）。另一方面，杜维明明确指出了自己的研究重点，“如果认为儒家的精神资源只是为了促进东亚的现代化和资本主义，这不是我们的重点所在。我们的重点在于，面对人类社群出现的困难，如何调动儒家资源进行长期的批判？如果我们不这样做，就是失职。这与韦伯完全不相同（杜维明，2001: 87）。而杜维明之所以

做出如此的判断，原因则在于面对现代西方文明的挑战，儒家传统若不能做出创建性的回应，为人类当下的困境提出解决之道，那么儒家发展的前景必然暗淡。进而言之，儒家传统能对现代西方文明做出创建性回应的先决条件，是其自身必须通过以现代西方文明为助缘的现代转化。这是一种良性的循环论证。也就是说，儒家传统因受现代西方文明的影响而进行创造性的转化和扎根现代新儒学而对人类社群的困境做出创建性的回应，这正是相辅相成的良性互动的循环逻辑（杜维明，2002b: 644）。

那么，儒家传统又如何对西方文明做出创建性的回应？如何促进儒家传统的现代性转化呢？或者说，如何实现杜维明所说的儒学第三期发展呢？对此，杜维明认为，至少有四个极其重大的并且具有内在逻辑性的问题必须同时解决。简而言之，这四个问题就是，如何扬弃“封建”意识形态的问题，如何继承优秀传统文化的问题，如何系统引进西方传统文化和现代文明的问题以及如何抗拒西方文化的浮面现象问题。“能够对西方文化深厚的价值加以引进，对其浮面现象有所抗拒，也就意味着对西方的适应能力达到了比较高的水平。这个适应一定意味着对传统文化做批判的继承，对封建意识形态作全面而深入的扬弃。如果这个工作能做得比较周全，这四个题目一定要同时解决”（杜维明，2002a: 366）。

这四个问题的同时解决也就是中西古今之争困境的最终解决，其困难可想而知。杜维明显然已经意识到这一困难，他所引用的格尔兹（Clifford Geertz）教授的观点最好地说明了这一困难所在。格尔兹认为，杜维明在处理传统问题时至少要涉及四个相互影响的网络。一是现代人的立场，也就是以现代人的观点来了解传统；二是双语并用的问题，也就是把英语译成中文有极大的难度；三是哲学和史学的专业角度问题，有些既非哲学又非史学的问题很难处理；四是如何面对西方文化挑战的问题，如何超越个人价值观的取向对客观事实加以认识和分析（杜维明，2002b: 337）。对于如何解决这四大困境的问题，杜维明很清楚地意识到这不是个别人所能解决的问题，而是有赖于知识分子的群体批判的自我意识的出现，这个具有自我意识的主体不但超出从事儒学研究的知识分子，而且超出学术界本身，一直扩大到文化界、企业界、大众传媒甚至政界。这涉及知识分子的自我定位问题（杜维明，2001: 47）。

（二）韦伯“中国命题”的法律文化面相与黄宗智的历史学研究进路

黄宗智自认为是一个经验的历史学家，其主要的研究领域为明清以来的社会史、经济史和法律史。黄宗智对于自己的经验式研究方式做出过明

确的描述，“我研究的起点总是一开始鉴别一大堆迄今尚未发掘或发掘不够的材料，然后从中找出新的经验信息。我转向学术理论的主要目的是通过与理论的联系和对话来构造我自己的一些基于经验发现的概念。从认识方法上讲，我有意识地努力从经验研究出发到理论，然后返回到经验发现，而不是从相反的路径着手”（黄宗智，2007b：178）。如果说杜维明是直接围绕着“韦伯命题”和韦伯“中国命题”，在儒家传统与西方文化宏观比较分析的视域下进行理论研究的话，那么，与之相反，黄宗智基于其经验式的研究方式，坚持从经验到理论的研究过程，在清代法律史的微观研究视域下，对韦伯“中国命题”的法律文化面相进行了具体而微的探讨。黄宗智有关韦伯“中国命题”的法律文化问题研究，主要体现在《清代的法律、社会与文化：民法的实践与表达》《经验与理论：中国社会、经济与法律的实践历史研究》等著作中。

在《清代的法律、社会与文化：民法的实践与表达》这一著作中，黄宗智主要使用了四川巴县、顺天府宝坻县和台湾淡水分府和新竹县等地方诉讼档案，一些民国时期的诉讼档案以及满铁的调查资料。黄宗智通过对这些档案资料的研究所得出的一个主要结论是“法律制度的实际运作与清代政府的官方表述之间有很大的差距。我这本书称之为‘实践’与‘表达’之间的‘背离’”（黄宗智，2007b，重版代序9）。对这一结论进一步加以解释就是，“清代的法律制度是由背离和矛盾的表达和实践组成的。官方的表达和法律制度的实际运作，既矛盾又统一。清代法律制度，一方面具有高度道德化的理想和话语，另一方面它在操作之中比较实际，能够适应社会实际和民间习俗。这是这个制度之所以能够长期延续的秘诀。我们既不能只凭它自己的表达和意识形态来理解它，也不能只凭它的实际行为来理解它，而是要看到它表达与实践双方面的互相依赖和互相矛盾”（黄宗智，2007b，重版代序9）。为了能够更好地理解清代法律制度的这种矛盾性质，黄宗智以韦伯的观点为出发点对清代法律进行了理论上的探讨。一方面，黄宗智认为，韦伯“在构造抽象类型那部分写作中，企图把中国作为西方的‘他者’，把西方近代等同于‘理性’的‘形式主义’法制，中国等同于非理性的‘实体性’‘卡地’法。他这个二元对立的构造是不符合实际的”（黄宗智，2007b，重版代序11）。另一方面，黄宗智也认为，韦伯本人在讨论中国的历史实际时，便已初步考虑到他自己抽象类型构造的不足；为了弥补韦伯本人也认为的不足，黄宗智指出，“本书正是从他自己提出的‘实体理性’常识性命题出发，加以新的解释和延伸，说明中国的法律制度乃是一个由矛盾的表达和实践共同组成的，是一个包

含既背离而又抱合因素的统一体。它的正式制度和非正式制度，以及它的君主集权世袭主义意识形态和它的官僚制实践，一如它的道德化表达和实际性运用，乃是一个制度之中的两方面。正是两者的既对立而又统一，组成了清代法律制度的根本性质”（黄宗智，2007b，重版代序11）。

从上面的论述中，我们可以看出黄宗智为了解释清代法律制度中道德主义的表达和实用主义的实践方面的矛盾，参照韦伯的理论并结合中国的法律现实与韦伯理论展开对话，进而对中国的社会实际进行解释。这一研究思路实际上开启了黄宗智有关中国近代社会史、经济史和法律史的一种极为重要的注重实践逻辑的研究路径，这也是一种如何借鉴西方理论研究中国传统社会与传统文化的重要研究路径。在《经验与理论：中国社会、经济与法律的实践历史研究》一书中，黄宗智把这种研究路径归结为，“从悖论现象出发，对其中的实践做深入的质性调查（当然不排除量化研究，但是要在掌握质性认识之上来进行量化分析），了解其逻辑，同时通过与现存理论的对话和相互作用，来推进自己的理论概念建构。……在这个过程中我们不妨借助于有用的西方理论，尤其是针对西方现代形式主义主流的理论性批评。我们真正需要的是从实践出发的一系列新鲜的中、高层概念，在那样的基础上建立符合实际以及可以和西方理论并驾齐驱的学术理论”（黄宗智，2007a：454）。具体而言，这种研究路径是黄宗智所独创的“实践历史”的经验式研究，包括从悖论现象、实践逻辑、理论对话到理论建构的四个研究步骤。

三 中西文化比较研究与儒家传统的现代身份重建

通过对韦伯“中国命题”的不同回答，杜维明和黄宗智两位著名的美籍华裔学者分别为我们展示了哲学视角、历史学视角下的儒家传统文化研究进路。毋庸置疑，两者之间的差别显而易见。尽管如此，如果在中西文化比较研究的视域下思考两位学人的思想理路，我们却能够明显地发现彼此之间研究阶段的共同性以及在这种共同性背后共享的哲学诠释学资源。正是这种发现“同中之异”的共同发展阶段以及开展“传统诠释”的共同研究资源，为我们阐发了中西文化比较研究所应当遵循的基本规律，指明了儒家传统现代身份重建问题的基本路径。

（一）发现“同中之异”：中西文化传播的第三发展阶段

对于中西文化比较研究问题，邓晓芒提出了有关文化传播的“各自相

异”“异中之同”和“同中之异”的三阶段发展论。第一阶段，是两种文化的格格不入和互相拒斥，人们只看到二者之间的相异之处，或满足于“各有各的长处”而故步自封；第二阶段，人们惊讶地看到两种文化也可以有相同的地方，于是热衷于在两种文化间进行互释和比附，但通常满足于“新瓶装旧酒”式的猎奇，层次不高；第三阶段，人们再一次发现文化间的同中之异，以一种“陌生化”的眼光深入到曾被忽略了、异文化之为异文化的根本内核，正是在理解两种文化本质的区别之时，两种文化的融合才真正开始。19世纪末以前，我们大致处在上述第一阶段，整个20世纪则是在第二阶段和从第二阶段向第三阶段的艰难过渡之中，而目前则是刚刚跨入了第三阶段（邓晓芒，2001）。可以肯定的是，尽管杜维明和黄宗智基于各自的思想理路，其呈现的理论面貌之间仍然存在着很大的差别，但是，经过分析之后，我们却能够发现两位学者恰恰都属于邓晓芒所说的文化传播第三阶段的重要代表人物。

在杜维明的研究中，发现中西文化的“同中之异”，是一种表现极为明显的有意识行为。一方面，这种中西文化的“同中之异”表现为东亚现代性与西方现代性的“同中之异”，也就是，在现代性之“同”中存在着东西方表现形式之“异”。这也就是杜维明所说的“西方的现代性虽在历史上引发了东亚的现代化，但没有在结构上规定东亚现代性的内容。因此，东亚现代性是西化和包括儒家在内的东亚传统互动的结果。……现代化的多元倾向，乃至非西方的现代文化的创生，皆可不言而喻”（杜维明，2002b: 249）。另一方面，这种中西文化的“同中之异”也表现为在创建全球伦理过程中东西方文化的作用上，也就是，在创建全球伦理之“同”中的东西方文化作用之“异”。杜维明认为，全球化和根源性之间的紧张，使得西方现代主义面临危机；若想从根源着手来探讨解决核战威胁、生态破坏、贫富不均、人口爆炸和社会解体种种问题，就必须改变人类社会以“启蒙心态”为基础的游戏规则，建立全球伦理。“如以韦伯、帕森斯及哈贝马斯一脉相承所构建的理性化过程为现代性的本质特征，使我深深地感到发掘儒家传统的人文资源，不仅有助于中国现代精神的发展，也可构建全球伦理这个设想”（杜维明，2002b: 247）。

在黄宗智的研究中，中西文化比较的“同中之异”呈现出了一种截然不同的实践面貌。如果说，在杜维明那里主要是在理论层面讨论中西文化的异同问题，那么，在黄宗智那里更多的是在经验与理论相互连接的层面探讨中西文化的异同问题。根据黄宗智的研究，在中国研究领域存在着

两种受制于西方中心主义话语结构影响的研究，一种是遵从西方思想家的思路，将中国看作不同于西方的“他者”；另一种是反对西方思想家的观点，认为中国与西方一样。在黄宗智看来，对于中国与西方完全相同的西方中心主义观点尤其应当加以警惕，黄宗智对这种观点的疑问是一种源于经验实证的疑问。黄宗智认为，“从西方的理论观点出发，我们看到在中华帝国晚期许多相互矛盾的经验现象结合在一起，这一事实意味着把中国化约为‘与西方相同’，与化约为西方的‘它者’同样不符合史实。在中华帝国晚期，出现了资本主义的生产关系、商业化和法治，这些与近代西方早期一样。但是，不同于西方，这些东西并没有带来生产力的突破、资本主义的发展和形式主义理性化。如同认为中国是西方的它者一样，坚持认为中国与西方一模一样也是错误的”（黄宗智，2007a: 186）。具体到有关韦伯法治问题的研究，对黄宗智而言，韦伯的问题是一个经验实证的问题。韦伯认为法治将是形式主义理性的产物，否则就只能是专断的“卡地法”，但是，从经验实证的角度来看，中国具有发达的法治传统却没有形式主义的理性化，中国与西方是不同的。从这段论述中，我们能够很清晰地看出，根据黄宗智的观点，认为中西文化完全相同是受制于西方中心主义观点的错误判断，只有时刻警惕西方中心主义的影响，从经验实证出发研究中国问题，才能够更清晰地看到中西方文化之间表面相同背后的不同之处。

（二）坚持“传统诠释”：中西文化比较的必要研究方式

杜维明和黄宗智两位海外华裔学者在各自的研究领域中，从不同层面分别发现了中西文化之间的“同中之异”，这对于加深中西文化比较研究的深度和广度，促进儒家传统文化的现代身份重建，无疑会具有重要的理论和现实意义。时至今日，不论某些人承不承认，起源于西方的某些价值已成为现代价值，不论某些人愿不愿意，“现代化是历史的潮流，我们不能逆流而泳，现代化也是世界的趋势，我们不能逆势而行”（金耀基，2010: 3）。据此，传统文化的复兴只有在不妨碍现代化发展的前提下才能得到赞成，只有在它可以丰富与端正现代化内涵的前提下才能得到发展。从这个视角来看，杜维明和黄宗智由于长期生活在西方，无可避免地受到西方理论和思想的影响，这不仅不是一种缺憾，反而是在深切体味西方现代性的大背景下，亲身实践了一种有关中国研究的诠释学路径，开启了中国传统文化如何走向现代的有益探索。

诠释学从其起源开始就是一门关于理解、解释（翻译）和应用的技艺

学。它的主要任务有两方面：一是确立语词、语句和文本的精确意义内容，二是找出这些符号形式里所包含的教导性的真理和指示，并把这种真理和知识应用于当前具体情况。对于前者我们可以称之为探究型诠释学，它是研讨任何文本设定的天然的和真正的诠释学，而对于后者我们则可以称之为独断型诠释学，它是把卓越文献中早已存在的众所周知的固定的意义应用于我们自身的现实问题上（洪汉鼎，2001：编者引言 14~15）。探究型诠释学理论的主要代表人物是伽达默尔，他认为“理解和解释的方法是过去与现在的中介，或者说，作者视域与解释者视域的融合，理解的本质不是更好理解，而是‘不同理解’”（洪汉鼎，2001：编者引言 19）。探究型诠释学代表了一种认为作品的意义只是构成物的所谓历史主义的诠释学态度，按照这种态度，作品的意义并不是作者的意图，而是作品所说的事情本身，即它的真理内容，而这种真理内容随着不同时代和不同人的理解而不断改变。作品的真正意义并不存在于作品本身，而是存在于它的不断再现和解释中。我们理解作品的意义，光发现作品的意义是不够的，还需要发明。对作品意义的理解，或者说，作品的意义构成物，永远具有一种不断向未来开放的结构（洪汉鼎，2001：编者引言 18~19）。用伽达默尔的话来说就是，“文本的意义超越它的作者，这并不是暂时的，而是永远的。因此，理解就不只是一种复制的行为，而始终是一种创造性的行为。把理解中存在的这种创造性的环节称之为更好的理解，这未必是正确的。因为正如我们已经指明的，这个用语乃是启蒙运动时代的一项批判原则转用在天才说美学基础上的产物。实际上，理解并不是更好理解，既不是由于有更清楚的概念因而对事物有更完善的知识这种意思，也不是由于有意识的东西对于创造的无意识性所具有的基本优越性这个方面。我们只消说，如果我们一般有所理解，那么，我们总是以不同的方式在理解，这就够了”（伽达默尔，1992：389）。

根据伽达默尔的上述观点，我们可以发现杜维明的理论研究中带有一种非常明显的探究型诠释学特征。在杜维明看来，宋明儒学以来的价值“都受到西方文化的洗礼，要对人权、民主、市场经济、法治等最基本的现代文明的价值，作出创建性回应，使之成为自己的资源。否则，儒家传统是无法生存的”（杜维明，2001：84）。也就是说，“儒家的真消息要经过纽约、巴黎和东京才能更有生命力和说服力”（杜维明，2002b：644）。在杜维明的上述观点中，所谓儒家传统需要创建性地回应现代西方文明的价值，实际上也就是儒家传统需要在西方文化的挑战下重新做出诠释和理解。显而易见，杜维明对诠释学的观点持有一种支持的态度，认为这是儒

家传统回应现代西方挑战的必然选择，只有作者视域与解释者视域相互融合，传统视域与现代视域相互融合时，儒家传统才能产生新的理论创造，才能重新获得现代生命力，也才能最终实现儒家传统的现代身份重建。

尽管如此，正如我们所周知的那样，儒学不仅具有理论性，而且具有实践性。杜维明的理论研究虽然能够从理论层面为儒学创新指明新的研究方向，甚至产生新的理论创造，但是对于儒学来说，仅有理论创造是不够的，对于儒学的实践性问题必须加以考虑。就此而言，新儒家重要代表人物牟宗三的“良知坎陷说”所存在的理论创造问题是最有代表性的。“牟宗三的‘良知坎陷说’又叫‘良知自我坎陷说’，此说除受阳明良知学说影响外，还受到黑格尔异化学说、佛教《大乘起信论》‘一心开二门’思想以及康德批判哲学的影响。此四种思想有机地糅合在一起，通过牟先生富于哲学智慧的疏解阐释，就形成了‘良知坎陷说’”（蒋庆，2003：58～59）。这种良知自我坎陷的理论，意在让良知之心暂时自觉地下降为认知之心，并从事科学活动，从而实现内圣开出新外王的理论设想。毫无疑问，牟宗三的“良知自我坎陷说”在诠释学的视域下对儒家重新加以诠释，创造了一个庞大的现代新儒学的道德形而上学体系，较为成功地建构了现代新儒学的理论体系。但是，在刘笑敢看来，“从纯理论的角度来说，从理论自治性的角度来说，牟先生的处理是成功的。但是，从儒学的实践性来说，这一理论是不需要的，也是无法实践的，因为人们本来就既有良知也有认知能力”（刘笑敢，2013）。

面对这一问题，刘笑敢认为“尽管经典诠释也是儒学创新的重要途径之一，但对儒学的创新工作的关键主要不在此，而在于建构者对现实和未来需要的把握，在于儒学概念、理论、教义的创新如何既能适应今天的需要，又能起到提升百姓道德精神的作用”（刘笑敢，2013）。刘笑敢称这种研究路径为诠释学的创构，也就是诠释学视域下的“因应于现实和未来需要而对原有理论批判和改造之后的重构，即客观性取向的重新建构”（刘笑敢，2013）。显而易见，面对原有诠释学理论的不足，刘笑敢在这里提出了一种面向实践的诠释学设想。但是，当这种观点在刘笑敢那里还只是设想时，黄宗智却已经在“认知中国：走向从实践出发的社会科学”的视域下付诸研究实践。在黄宗智看来，以韦伯、亚当·斯密等人的结构性理想模型来解释传统中国社会是远远不够的，在这方面，布迪厄所试图建立的实践理论，所探索的“实践的逻辑”是一个有用的方向和尝试。也就是说，“只有着眼于实践过程，我们才能避免理论化了的建构的误导，尤其是意识形态化了的建构的误导。同时，着眼于实践中未经表达的逻辑，

正是我们用以把握不同于现有理论框架的新的概念的一条可能的道路”（黄宗智，2007a: 447）。黄宗智从实践中的悖论现象研究着手，通过与现有西方理论的对话，进而进行自己理论创造的研究思路，正是对这种面向实践的诠释学设想的一种实践，而且，也正是受到这样一种研究思路的影响，黄宗智有关近代中国法律、经济和社会的研究呈现出一种崭新的实践面貌。

四 “中国理想图景”的问题意识与理论建构

在中西文化比较研究与思考儒家传统现代身份重建问题的过程中，无论是发现彼此的“同中之异”，还是坚持面向现代的“传统诠释”，都不可避免地涉及，而且也必须涉及在不同程度上利用西方理论资源的问题。但是，正如开篇所言，18世纪以来，西方大多数理论文献都表现出一种西方中心主义的观点，他们的研究主题从来都是西方本身，对他们而言西方以外的世界仅仅是一个“他者”，一个陪衬。因此，我们虽然可以在中西文化比较的视域下利用西方理论资源诠释儒家传统文化，但是，对于西方理论文献背后的西方中心主义观点，我们仍然必须保持极高的警惕。如果放松了对西方中心主义观点的警惕，那么，一方面，我们可能会不自觉地利用西方的各种理论切割甚或歪曲中国社会现实，使中国社会成为西方各种理论的试验场，而无助于研究并发现中国社会现实；另一方面，我们更可能会不自觉地将从表面上看起来客观、科学、中立的理论体系背后的意识形态背景和“理想图景”^① 预设为中国自己的意识形态与理想图景，从而使中国人乃至中国丧失了独具自身主体性和个性的对社会秩序正当性的要求。

对于西方理论背后的意识形态问题，应该说随着萨义德《东方学》的出版，早已引起广大学者的关注；而对于西方理论所预设的“理想图景”问题，可以说在相当一部分学者那里并没有得到应有的重视。金耀基就曾经认为，“不少人都警告或感叹中国的文化图形，已将失去中国的特殊性格，且已越来越成为西方，特别是美国文化的一个副系统。我个人以为这种感觉是有相当经验的基础的，但却也是夸大的。……工业化的规律与性

^① 根据邓正来的解释，“理想图景”意味着一种对社会秩序之性质的关注，一种对有关何种性质的社会秩序更欲和更正当的问题的追究。“中国理想图景”则意味着一种我们就自己应当生活在什么性质之社会秩序之中这个当下问题的拷问（邓正来，2006: 262）。

格是‘世界性’的，任何一个工业化的社会都不能不在某种程度上像美国”（金耀基，2010：79）。不过，值得关注的是，2005 年以来，随着邓正来《中国法学向何处去——建构‘中国法律理想图景’时代的论纲》长文的发表，有关“中国理想图景”问题的讨论引起了更多学者的重视。^① 根据邓正来的观点，对于隐藏在西方理论背后的西方理想图景的忽视，其最终结果只能是忽略“中国人究竟应当生活在何种性质的社会秩序之中”的根本性问题，从而使诸多学者通过辛苦研究得来的研究成果根本就不是在关注中国问题，甚至遮蔽了对中国问题的应有关注而毫不自觉。为此，中国学术的当代使命，绝不是借助西方的各种后现代理论去参与一种解构的“狂欢”，而是要对当下世界结构中为人们视而不见的、极其隐蔽地推行某种社会秩序或政治秩序的过程进行揭示和批判，进而根据我们对中国现实情势所做的“问题化”理论处理而去建构中国自己的一种有关中国未来之命运的“理想图景”。（邓正来，2006：22~23）

基于上述“中国理想图景”建构的问题意识和理论意义，我们可以对杜维明和黄宗智的思想理路做出最后的检视，而正是这最后一项检视标准，最终能够使我们在前期研究两位学者儒家传统文化的不同研究进路、相同研究阶段与资源的基础上，再次发现两位学者之间的不同之处，从而使本文的研究呈现出一种颇为类似邓晓芒所说的“各自相异”“异中之同”和“同中之异”的三个研究阶段。也许正是这“同中之异”的最后一个阶段才能让我们更为深刻地分辨出两位学者的儒家传统文化研究的更为本真的面目，从而为中西文化比较研究和儒家传统身份重建探寻到一个更为扎实的理论基础。

（一）杜维明的“中国理想图景”缺失

在杜维明那里，基于他敏锐的哲学智慧，他显然已经意识到了一个国家缺乏其自身理想图景的严重性，但令人遗憾的是，有关“中国理想图景”的建构问题却始终没有进入到杜维明的实际理论研究中，他为中国传统文化设定的发展目标仍然仅仅是一种“西方理想图景”。

^① 截至 2009 年底，《中国法学向何处去》出版后仅仅发表在 CSSCI 刊物上的评论性文章就有近百篇，郭道晖、张文显、季卫东、苏力、陈弘毅、张千帆、葛洪义、周国平、高全喜、张曙光、何家弘等数十位知名学者均发文对该著作所提出的理论问题展开了评论；根据“南京大学中文社会科学引文索引”提供的数据，截至 2008 年底，仅仅发表在 CSSCI 刊物上的直接引证《中国法学向何处去》的“他引”次数即达到 299 次（邓正来，2011）。

在杜维明看来,“整个西化的模式,它的创建者、评论者、预言者都是西方的学者;而日本在经过几十年的奋斗后,不仅已争取到一些主动权,而且在很多行业方面都获得青出于蓝而胜于蓝的成绩。但是下一步将如何走?在许多学者看来,日本目前正面临一种意义和认同的危机”(杜维明,2002b:337)。显而易见,杜维明在此所指出的日本认同危机问题,就是有关日本在现代化过程中简单认同“西方理想图景”,缺乏自身理想图景意识所导致的危机。如果杜维明顺着这条研究路线走下去,他一定会确立“中国理想图景”的问题意识,并对“中国理想图景”建构问题做出更加深入的思索。但是,非常可惜的是,杜维明却轻轻地放过了这一问题,他给儒家传统文化所指出的未来发展之路,仍然指向了“西方理想图景”,认为儒家的真消息要经过纽约、巴黎和东京才能更有生命力和说服力;而其原因则只在于,如果儒家不能解决当代西方文明的困境,其自身就无法获得发展(杜维明,2002b:644)。

显而易见,这种思考方式不仅完全回避掉了借助儒家文化资源建构“中国理想图景”的问题,甚而认为儒家文化必须参与到“西方理想图景”的建构之中才能获得生命力。这或许是为了获得西方认同而不得已为之的现实考虑,也许杜维明为发展儒家文化的苦心,可以得到我们的理解;但是,这种完全以西方为中心来思考问题的方式却又无法获得我们内心的真正认同。

(二) 黄宗智的“中国理想图景”意识

与杜维明不同,黄宗智不仅率先关注到了理想图景问题的存在,明确肯定了建构“中国理想图景”的重要意义,而且思考了“中国理想图景”建构的可能性问题。

一方面,黄宗智不仅有着明确的理想图景问题意识,而且明确肯定了建构“中国理想图景”的重要意义。黄宗智认为,“大多数理论都带有一个关于未来的理想图景,比如亚当·斯密的资本主义的无限发展,马克思的无阶级的社会,韦伯的理性统治和社会。他们的理论甚至可能从属于他们对未来图景的设想,并且是对这些未来图景的理性化的阐释。无论如何,他们的理论与他们对未来的设想是不可分割的”(黄宗智,2007a:197)。在黄宗智看来,如果我们在接受这些西方理论的同时,也接受了这些理论背后的西方理想图景,如果事物的结局最终与西方没有什么不同,那么,我们就完全没有必要花费精力为不同模式进行经验证明和理论的概念化;如果我们还要在学术研究中为中国寻求理论自主性,那么我们必然

会面临着为中国建构未来理性图景的更为根本性问题（黄宗智，2007a: 197）。

另一方面，黄宗智也思考了“中国理想图景”建构的可能性问题。基于上述判断，黄宗智进而认为，寻求中国理想图景的使命应该表现在研究者的实际研究行动中，一种适当的凭据历史的方式，是能够有助于通向这一问题的。我们可以提出这样的问题：在有关中国历史变迁动力和形式的诸多图画中，哪一种可能与中国未来的另一种图景相关联？我们也可以转向中国的思想家们来寻找指南。在 20 世纪中国有关未来的各种图景中，哪一种图景更符合可验证的历史模型。我们的目标可能就是要回答下列问题：一个从历史眼光来看既现代而又独特的，并从西方的角度看来是矛盾的中国，它将是什么样子呢（黄宗智，2007a: 198）？

如何在西方文化的挑战之下重建对中国社会具有解释力的理论体系和知识传统，这是清末以来中国知识人所面临的一个共同问题。作为著名的美籍华裔历史学家，黄宗智长期从事的中国近代社会史、经济史和法律史研究，正是对这个问题的一种长期积极探索，并提供了一种初步解决方案。这不仅表现为黄宗智所一贯坚持的研究主题，即“回顾自己最近 25 年的学术生涯，可以说虽然在题目和方法上多有变化，但前后贯穿着同一个主题，即怎样通过与（西方）现代主要学术理论的对话来建立符合历史实际和实践的概念和理论”（黄宗智，2007a: 前言 10）。也表现在黄宗智意图建立“历史社会学”新学科的初步设想，“我近几年来一直在提倡建立一种新型的、更符合中国实际需要的研究进路和理论。简言之，这是一种既带有历史视野也带有社会关怀的‘历史社会学’进路”（黄宗智，2014: 导论 3）。“思考是脱出困境的始点”，黄宗智和杜维明等学者有关儒家传统文化现代身份重建问题的思考，正是千千万万关注儒家传统文化境遇的研究者可资凭借的重要资源，关注、思考并梳理这些理论资源，并从中获得有益的启示，正是我们思考儒家传统如何重建现代身份的最佳起点，也是本文研究的最终目的。

参考文献

- 本迪克斯，莱因哈特，2005，《马克斯·韦伯思想肖像》，刘北城等译，上海：上海世纪出版集团。
- 邓晓芒，2001，《中国百年西方哲学研究中的八大文化错位》，《福建论坛·人文社会科学版》第 5 期。

- 邓正来, 2006, 《中国法学向何处去——建构“中国法律理想图景”时代的论纲》, 北京: 商务印书馆。
- , 2011, 《世界结构与中国法学的时代使命——〈中国法学向何处去〉第二版序》, 《开放时代》第1期。
- 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。
- , 2002a, 《杜维明文集(第1卷)》, 武汉: 武汉出版社。
- , 2002b, 《杜维明文集(第2卷)》, 武汉: 武汉出版社。
- 洪汉鼎, 2001, 《理解与解释——诠释学经典文选》, 北京: 东方出版社。
- 黄宗智, 2007a, 《经验与理论: 中国社会、经济与法律的实践历史研究》, 北京: 中国人民大学出版社。
- , 2007b, 《清代的法律、社会与文化: 民法的表达与实践》, 上海: 上海书店出版社。
- 黄宗智、尤陈俊, 2014, 《历史社会法学: 中国的实践法史与法理》, 北京: 法律出版社。
- 伽达默尔, 汉斯-格奥尔格, 1992, 《真理与方法》, 洪汉鼎译, 上海: 译文出版社。
- 蒋庆, 2003, 《政治儒学: 当代儒学的转向、特质与发展》, 北京: 生活·读书·新知三联书店。
- 金耀基, 2010, 《从传统到现代(补篇)》, 北京: 法律出版社。
- 刘笑敢, 2013, 《关于当代儒学创构的初步思考》, 《孔子研究》第2期。
- 苏国勋, 2013, 《韦伯与中国文化》, 《文景》第1~2期合刊。
- 韦伯, 马克斯, 2010a, 《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。
- , 2010b, 《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。
- 周宁, 2006, 《天朝遥远: 西方的中国形象研究》, 北京: 北京大学出版社。

Strategies of Upgrading: A Case Study of Vocational Institute of Technology

He Xiaoxing, Wang Xinzhi and Huan Jing / 159

Abstract: This paper , through a case study of W College , presents the micro process of upgrading of vocational institute of technology , and focuses on the topic of main strategies which uses for upgrading. As the case of W College shows , this paper argues that we can take the upgrading as a dynamic development process in response to changes of external system environment. Specifically , three micro strategies are used in upgrading process of W College: one is the strategy of special features , another one is the strategy of government , and the final one is the strategy of university imitation , especially in college culture. This paper discusses the strategy of university imitation from the viewpoint of loose coupling theory.

Key words: upgrading; vocational education; strategy of university imitation; loose coupling theory

Weber' s "Chinese Hypothesis" and Researches on Confucian Cultures —— Distinction of Thought Line Among Du Weiming and Huang Philip C. C.

Yang Guoqing, Zheng Li / 180

Abstract: The modernization of Confucian traditions has become an issue of common concern among scholars since the late Qing Dynasty. Based on the direct study and significant impact on Chinese culture by Weber , this article adopts Weber' s "Chinese Hypothesis" as the starting point of studies on Confucian cultures. In response to Weber' s Chinese Hypothesis , this article compares their different research approaches on philosophy and history of Confucian tradition. And it reveals "their similarities among the differences" , including the same stage of cultural dissemination and the same resources of the hermeneutics in the horizon of Chinese and western cultures. The Construction of "Ideal prospect of China" is further used as the main line of analysis to criticize Du Weiming' s actual identity on "Western ideal Prospect" , and to affirm Huang Philip' s theoretical concern on "Ideal Prospect of China". Finally, "the differences among the similarities" are established on two scholars' research approaches overall. All of these researches bring about the further thinking about reconstruction of modern identity of Confucian tradition.

Keywords: Weber' s Chinese Hypothesis , Confucian Culture , Ideal Prospect of China

Book Reviews and Research Notes*Clientelism in the Politics of Rural China**Xia Shaoang / 198*

A Round - Table Discussion on the Theory of Religious Market

*Qu Jinglong, Lun Yunfeng, Liang Yongjia, et al. / 208***Call for Papers**