

序章 求解“世纪之谜”

第一节 “儒家资本主义”论争

“世纪之谜” 儒家思想与现代化的关系问题，或称儒家思想的现代意义问题，曾被一些学者视为困惑中国知识分子的“世纪之谜”^①。虽说在可以预见的将来，尚不会得出众人首肯的谜底，但笔者仍不揣浅陋，愿为解开“世纪之谜”提供一个阶梯。

在求解之前，首先需对它所涉及的两个概念作出自己的界定。在本书讨论范围内的“儒家思想”虽主要指它的理论形式，但有时也涉及它的“内化”与“外化”。它的“内化”是指已深潜为民众心理沉淀的情感方式、生活方式、思维方式、行为方式等。它的“外化”则指依据它而形成的正式与非正式规范，如政治、法律规范和习俗、信仰等。内涵如此宽泛，或许称之为“儒家文化”更为妥当。不过，由于本书是从思想史的角度去探讨它与日本现代化之关系的，故仍用“儒家思想”来表述。

“现代化”这一概念，在本书中是作为“modernization”的译语使用的。其中所说的“现代”不同于国内史学界的一般定义，它包括历史学上的所谓“近代”。这或许符合国际学界有关“现代化”的一般时间框定。因而，本书认为现代化的历史进程，在西欧是由17世纪开始的，在中国以1840年的鸦片战争为端绪，而在日本则启端于1868年的明治维新。至于“现代化”的涵义，学者们的意见纷纭，

莫衷一是。本书以为“现代化”是指前工业化社会向工业化社会转化过程中所发生的内部社会变革，以及在这一转化过程中人的思想和行为等各个领域的变化。这一定义虽嫌简略，却或可免致因此而争论不休。

儒家思想与现代化的关系问题，本应从东亚史的视角进行考察。因为儒家思想不仅在中国，在朝鲜、日本、越南也有漫长的发展史，并对它们的历史、文化以及现代化进程产生过巨大影响。然而，在 20 世纪 80 年代以前，有关这一问题的探索与争论却主要是在中国或是围绕中国问题展开。探索与争论以究明中国现代化的途径以及中国文化的进路为目的而进行。百余年间，争论虽时有时伏，但探索却从未中断。意见之歧异，争论之激烈，皆为史所罕见。仅就 20 世纪的“五四”运动以来的历史看，便有新文化运动的“打倒孔家店”，20 年代前期的科学与“玄学”的论争，20—30 年代的东、西方文化论战，40 年代马克思主义学者对“新理学”、“新心学”和“新唯识论”的批判，60—70 年代的“文化大革命”及其“批林批孔”，还有 80 年代中期开始的大陆“文化热”。之所以如此，或许因为中国是产生儒家思想的母体，以它为主流的传统文化与外来的西方现代文化的冲突便格外激烈。而且争论似乎还要继续下去，称之为中国知识分子的“世纪之谜”，确亦名副其实。

但从大势看，在 20 世纪 80 年代以前，儒家思想在中国的境遇却可谓每况愈下。辛亥革命后，它失去了作为官方意识形态的地位。此后，它所提倡的伦理与价值观不断受到针砭。作为学问的经学亦渐渐无人问津，尤其在 1949 年中华人民共和国成立后，儒家思想完全退出了社会的基本领域。在台湾，儒家思想虽仍作为正统的价值观念，不但年年祭孔，而且在学校中普遍讲授中国文化基本教材，但西方价值观念的涌入和经济、社会的相对发展，亦使其影响大消。50—70 年代，港台与海外尽管有唐君毅、牟宗三、徐复观、方东美、钱穆等“新儒家”主张以会通中西，实现儒家思想的现代

转型来“恢复儒家的伦理精神象征”显发中华民族绵延不绝的“文化慧命”但终究孤掌难鸣。正如一位“新儒家”学者所说：“在 60 年代对儒家思想的讨论中 我常常感到很孤单。”^①

在 80 年代以前 西方及日本、韩国的学者 也大都认为儒家思想与飞速发展的现代化互不相容。例如美国的伯克利加利福尼亚大学教授约瑟夫·列文森便在其《儒教中国及其现代命运》中认为：在西方文化冲击下的中国知识分子，虽对传统文化无法忘情，但由于儒家思想与封建宗法社会是不可分的，在中国从封建社会进入社会主义社会之后 马列主义当然要取代儒家思想 儒家思想难逃进入博物馆的命运。

“儒学文艺复兴”说的兴起 然而到了 70 年代末期 出现了戏剧性的变化。一些学者不仅对儒家思想的评价发生逆转 讨论的对象也从中国扩展至东亚各国。他们开始从一种新的角度去探讨儒家思想的现代意义 寻求现代化发展及其文化进程的新模式。这一变化主要是由于日本和东亚“四小龙”（韩国、新加坡、台湾、香港）令人瞩目的迅速崛起而引致的。在 1980 年 日本已成为超级“经济大国”人均国民收入达到 9890 美元 稍低于美国的 11360 美元 韩国从 50 年代的人均 146 美元增至 1980 年的 1553 美元；1981 年新加坡的人均国民收入为 4850 美元 台湾从 50 年代的人均 224 美元增至 1980 年的 2720 美元 香港则由 50 年代的 470 美元增至 1981 年的 4600 美元。^②

惊叹之余，一些欧美和东亚学者开始探索“东亚经济奇迹”的原因，“是什么力量将这些国家从沉睡的亚洲中突然唤醒 是谁给

^① 杜维明：《新加坡的挑战》，三联书店 1989 年版，第 30 页。

^② 详见金耀基《儒家伦理与经济发展：韦伯学说的重探讨》，收入《现代化与中国文化研讨会论文集汇编》，香港中文大学社会科学研究院及社会科学研究所 1985 年版。

予他们‘普罗米修斯之火’或‘浮士德的野心’去主宰他们的环境呢？”^①类似“东亚奇迹”这样复杂的社会现象当然不会由单方面的原因造成，因而其答案自然是众说不一，见仁见智，但大体上可分为两派。一派强调经济、政治制度的突出作用，可称之为“制度论派”。另一派则认为制度与政策只有在特定的文化环境中才能发挥有效作用，可称之为“文化论派”。例如 S. G. 雷丁便认为政治和法律、经济和地理、社会和文化这三大类因素，都是经济成长的必要而非充分条件，但在其中以社会和文化因素为基本。^②

在考察导致“东亚经济奇迹”的社会和文化因素时，一些学者认为“东亚经济奇迹”已向此前流行的、以欧美模式为现代化唯一模式的理论，特别是德国社会学家马克斯·韦伯的理论提出了挑战。韦伯在其名著《新教伦理和资本主义精神》与《中国的宗教：儒教和道教》中曾认为：16世纪文艺复兴之后，理性主义在宗教、科学、法律、政治等各个领域的兴起，是西方资本主义产生的原因。而基督教新教的强调勤奋工作、禁欲自律、改造俗世的伦理则是促成理性主义兴起的主要精神因素。从这一意义上说，新教伦理是西方工业资本主义的精神起动力。中国的宗族制度、家产制国家等结构性因素却阻碍中国工业资本主义的形成与发展。而这些结构性障碍又源自中国人在儒家伦理下培养出的一种特殊心态。这种心态注重对现实世界的肯定与适应，不倡导个人主义的发展，儒家伦理有碍工业资本主义兴起与发展的根源盖在于此。韦伯的理论确有独创与精到之处，因而被西方的中国问题研究家普遍接受，几成圭臬。然而人们在探求“东亚经济奇迹”的文化因素时却发现，日本和东亚“四小龙”在历史上或文化上都曾属于儒学文化圈。那么儒

^① 英经济学家安东尼·沙泼森语，转见金耀基《儒家伦理与经济发展：韦伯学说的重探讨》。

^② 转见黄光国《儒家思想与东亚现代化》第5页。

家伦理是否必然与现代工业文明的发展毫不相容呢？它是否也能构成‘东亚经济奇迹’的助力呢？

首先明确地以儒家伦理来解释“东亚经济奇迹”的是美国著名社会学家、未来学家赫尔曼·卡恩。他在1979年发表的《1979年及其后的世界经济发展》一书中指出：包括日本在内的东亚国家的人民之所以特别善于组织并获得经济成功，皆因他们大多曾受儒家思想熏陶而具有一些共同文化特征。这些特征是：家庭内的社会化过程特别强调自制、教育、学习技艺，以严肃的态度对待工作、家庭、义务，协助个人所认同的群体，重视阶层并视之为理所当然，重视人际关系的互补性。他说日本与“东亚四小龙”是“新儒教国家”。

1980年前英国国会议员、政治学家、现任哈佛大学教授罗德里克·麦克法夸尔进而提出了“后期儒家假设”。他认为在20世纪后期的“后期儒家时代”，儒家的价值已成为东亚各国人民的“内在准矩”，“如果西方的个人主义适合于工业化的初期发展，儒家的‘群体主义’或许更适合于大量工业化的时代”^①。《日本名列第一》（1979）和《日本的成功与美国的复兴》（1984）的作者、美国哈佛大学教授埃兹拉·沃格尔则认为，由个人主义造成的“美国病”需用“东方药”治疗，应向日本等东方国家学习团体精神主义^②。他们从历时性的角度，预言了儒家的“群体主义”价值的未来前途。

美国波士顿大学教授彼得·伯杰在1983年提出了“两型现代化”的理论。他认为，今天的世界上已出现了两种类型的现代化，除了西方的现代化之外，东亚社会也已经发展出新的、具有特殊性格的现代化。西方现代化的根源是在基督教，东亚现代化的根源则是在儒家思想。伯杰从共时性的角度，打破现代化即等于西化的一元观，肯定了儒家思想的现代意义。

① 转见黄光国《儒家思想与东亚现代化》第11页。

② 台湾《天下杂志》1986年3月号。

美国环太平洋研究所所长兼大英百科全书主编弗兰克·吉布尼则提出了“儒家资本主义”说。他认为日本取得经济成功的真正原因，乃是将古老的儒家伦理与战后由美国引入的现代经济民主主义两者糅合一起，并加以巧妙运用，日本是东西合璧的“儒家资本主义”“以人为中心的‘人力资本思想’”，“和谐高于一切”的人际关系，“高产乃是为善”的劳动道德观，是日本经济发展的不容忽视的因素。^①

法国巴黎大学第五高等研究所教授威德梅修提出了“汉字文化圈”和“儒教文艺复兴”说。在《亚细亚文化圈时代》（1986）一书中，他指出：“汉字文化圈”各国并未丧失其固有精神，正是这种固有精神为取得前所未有的经济成长的东亚各国，提供了一种独创的、富于活力的原动力。这种固有精神主要是指基于儒教传统的彻底的和平主义，以“仁”为原理的共同体主义等。^②他还提出了独特的“儒教文艺复兴”说，主张区别作为意识形态的“儒教”和儒家思想根本精神。他认为，作为旧社会的意识形态的儒教已经灭亡而不会复活了，但是其精神遗产却与现代化的发展无矛盾地、在新的思维方式中再生产。正如同在西欧，基督教已衰落，但福音主义精神仍留存一样。这是因为儒教的所有精神仍令人惊叹地被保存于灵堂中。所谓灵堂就是汉字体系。汉字体系的语义结构就是儒教的结构。^③

英国学者 R. 多尔在题为《东亚各国经济发展和儒教文化》的演说中指出：“义理”和“非个人主义”在履行契约和达到目标方面发挥了极大作用，这些也植根于儒教；官吏选拔制度、在学校中进行道德教育以及社会重视教育的传统也是儒教文化的特征，它确

① 转引《人民日报》1986年1月11日。

② 威德梅修：《亚细亚文化圈时代》日译本，日本大修馆书店1988年版，第2页。

③ 威德梅修：《亚细亚文化圈时代》日译本，第184页。

保了长时期地提供优质劳动力，是东亚经济发展的重要因素。^①

澳大利亚学者列吉·李特尔和威廉·里德在 1989 年也发表了《儒教文艺复兴》一书。^②

新说之东渐 上述认为儒家伦理构成“东亚经济奇迹”之助力的欧美新说大有东渐之势。早在 1982 年在英国伦敦大学任教的日本学者森岛通夫便发表了《日本为什么“成功”？》一书。他认为：“新教的传播和资产阶级的兴起是英国近代资本主义建立的先决条件。”而在日本“德川幕府文化政策的一个结果是使儒教在日本人民中间得到广泛而深入的传播。儒教在日本被理解为一种伦理道德制度，而不是一种宗教，它直接地（或者通过武士道和绅士风度间接地）教导日本人民，节俭的行为是一种高尚的行为。因此在明治维新末期日本已经具备了资本主义的第二个先决条件”；在儒教世界中，个人主义是受到窒息的。然而，由于儒教崇尚理智和理性，它又与近代科学是一致的”。于是在明治维新之后“一种以完全不同于英国资本主义的精神来管理的资本主义经济，一种把日本的精神和西方的技术结合起来的经济在日本建立起来了”^③。不过他又认为“中国儒教中的集体主义比日本儒教中的更少”；“中国的情况使得现代的西方式的资本主义和日本式的资本主义要想兴起都极为困难”^④。森岛通夫不是从一般意义的儒家思想，而是从日本“儒教”的特殊性来说明它对日本现代化的正面意义。

1987 年，日本文部省资助建立了跨学校、跨学科的大型研究计划“关于东亚的经济社会发展和现代化的比较研究”（简称“东亚比较研究”）。有 90 余名学者参加了这一计划。该研究项目的负责

① 日本《朝日新闻》1987 年 9 月 17 日。

② 日本サイマル出版会 1989 年版。

③ 森岛通夫：《日本为什么“成功”？》中译本，四川人民出版社 1986 年版，第 125—128 页。

④ 森岛通夫：《日本为什么“成功”？》中译本，第 286—287 页。

人、东京外国语大学教授中岛岭雄在该研究会的第一次全体会议上作了《为什么提出‘儒教文化圈’的理论》的演说。其中指出：“以前的西欧模式的现代化理论、社会主义理论、以罗斯托理论为代表的美国模式的现代化理论以及‘从属理论’、‘世界系统论’等都不能充分说明东亚各国的活力；超越东亚各国的差异，重新对其文化的同一性即‘儒教文化圈’的历史意义进行自我确认与限定已成为十分迫切的课题；‘儒教文化圈’的特征是与儒教伦理相结合的团体主义，以汉字为中心的学习国家，传统地保持儒教的伦理行为规范和儒教的实学精神与经验主义等。”他认为：“应在新的现代化论的框架中，重新考虑支持日本人行为方式的儒教性因素的有效性”^①。参加上述研究计划的日本著名思想史学者源了圆说：“日本的发展，有赖体制变革之处甚多。但在良好地形成个人与社会的平衡方面 儒教伦理发挥了某种作用。”^② 1990年11月东京大学教授沟口雄三和中岛岭雄又在横滨主持召开了题为《思考儒教文艺复兴》的国际讨论会。在会上，沟口雄三主张应对对儒学的再评价与资本主义的未来发展（或称“后工业化时代”）联系起来进行思考。他说：“在现阶段 与其探讨资本主义发展与儒教有何关系 莫如首先应讨论资本主义如何在伦理上正确地发展，资本家或经营者面对 21 世纪的社会发展怎样恢复道义性，在重新确立这种道义性时 儒教思想和儒教伦理怎样发挥作用。”^③

在韩国，《儒教文化圈的秩序和经济》（1984）和《东亚的经济发展与儒教文化》（1992）的作者、釜山大学日本研究所所长金日坤教授则从儒家思想所主张的秩序原理去探讨它对东亚经济腾飞的正面意义。他说：“儒教国家经济发展的成功 是由于儒教伦理具有与

① 日本《东亚比较研究》1987年1期，第6、12页。

② 日本《东亚比较研究》1988年3期，第8页。

③ 《思考儒教文艺复兴》，日本大修馆书店1991年版，第22页。

其经济发展的适应性。”^①“在两国指日本与韩国中 儒教是最具优势的传统文化 至今仍作为重要的秩序原理而生存。”他认为仍在发挥作用的儒教秩序原理表现为政府主导型经济发展方式、将作为机能共同体的企业视为命运共同体的认识和重视教育等。他还指出,韩国人受儒家思想影响而形成的伦理观念如勤奋、诚实、节俭“相助共生”便发挥了类似古典学派所说的新教资本主义精神的作用。

在华人社会中,香港中文大学金耀基教授最早提出应重新评价韦伯理论。他在 1983 年 3 月发表的题为《儒家伦理与经济发展:韦伯学说的重探讨》的报告中认为韦伯的理论正受到“东亚地区几个社会生猛惊人的经济发展”的“巨大的经验现象的挑战”^①。

在台湾也出现了再评价韦伯理论的热潮。《中国论坛》第 222 期(1984 年 12 月)组织了题为《从台湾经验看世俗转化儒家与资本主义发展》的专题讨论。杜念中、杨君实主编的《儒家伦理与经济发展》(1987)则是从哲学理论和中西资本主义发生的史实两方面来重新探讨韦伯命题的。廖庆洲发表《日本企管的儒家精神》一书,论述了自明治维新后至当代的日本企业管理中的儒家思想影响。1988 年,台湾大学教授黄光国发表《儒家思想与东亚现代化》一书,用行为科学的实证研究方法探讨儒家思想的“实质理性”与“成就动机”的关系,试图解明儒家伦理促进东亚现代化的具体机制。他认为按照韦伯的概念,儒家思想在本质上虽是“实质理性”(即康德的“实践理性”)然而在某些特定的外在条件之下,这种“实质理性”却具有一种促使个人追求“形式理性”(即康德的“理论理性”)的力量,有助于东亚国家从传统社会转化为现代化的工业社会。例如这种“实践理性”蕴涵有一种强旺的成就动机,能促使个人

^① 详见《现代化与中国文化研讨会论文集汇编》,香港中文大学社会科学院及社会研究所 1985 年版,第 133—145 页。

去追求‘理论理性’或‘科学知识’。^①有的学者还具体探索儒家伦理的哪些部分可以成为促进成就动机的因素。如黄进兴的《儒家伦理与经济发展 迷思与事实》认为：“人皆可以为尧舜”的道德平等观 教人不必妄自菲薄 可以力争上游 而‘扬名声 显父母’的家族伦理也给人以追求卓越成就的强烈动机；在传统社会进入现代社会后 只是“成就目标”发生了转向 由‘修齐治平’转向工商利禄，从而引致了经济发展。^②

新加坡学者林任君认为东亚经济发展模式是东方文化特别是儒家思想，与西方科技和管理知识交流整合之后的产物。^③现任新加坡总理吴作栋 在 1988 年更主张应把儒家基本价值观升华为国家意识。^④儒家伦理现已成为新加坡中学三四年级课程的一部分，这些在东亚国家中也属仅见。

在五六十年代曾陷入“花果飘零”的悲苦心境并倍感孤寂的“新儒家”似乎也因上述种种变化而恢复了自信与活力。有些“新儒家”学者甚至预言儒学将有“第三期发展”。^⑤美国普林斯顿大学教授余英时的《中国近世宗教伦理与商人精神》（1987）则试图从思想史的角度证明在传统的中国宗教道德体系中也可以找寻到与新教伦理“相当的”工作伦理。他认为儒、释、道三教自中世以来的入世转向，发展出足可与新教伦理相提并论的“入世苦行”观。而这种“入世苦行”观对明清时代的商业发展起了推动作用。韦伯所论的新教伦理有助于资本主义发展者 首推“勤”、“俭”两大要目 在中国文化传统中，勤俭则是最古老的训诫。明清商人虽无清教徒的

① 黄光国《儒家思想与东亚现代化》第 3、275 页。

② 详见《中国时报·人间副刊》1987 年 12 月 19 日。

③ 新加坡《联合早报》1986 年 1 月 1 日。

④ 新加坡《联合早报》1988 年 10 月 29 日。

⑤ 详见杜维明《儒学第三期发展的前景问题》，《明报月刊》1986 年 1—3 期。他以先秦两汉为第一期，宋元明清为第二期。

“天职”观念，但也表现出一种超越精神，深信自己的事业具有庄严的意义和价值，即所谓“创业垂统”。^①

在中国大陆，80年代出现了“文化热”。儒家思想的再评价，又是这场文化论争的开端与重心。对于儒家思想有无现代意义，可否实现现代转型问题，依然是肯定与否定两种见解截然对立。^②但讨论仍多围绕儒家思想与中国的现代化及其文化路向而展开。虽有些学者援引日本及“四小龙”的成就为例证，以说明儒家思想与东亚各国现代化未必互不相容，但直接研究儒家思想与“东亚奇迹”之关系者却寥寥可数。^③

对“儒家资本主义”说的反论，对于70年代末兴起的“新儒教国家”、“儒家资本主义”、“儒教文化圈”乃至“儒学文艺复兴”说，当然也有许多异议。

其中最大的疑问是：在“东亚奇迹”出现以前，儒家的价值观在东亚各国曾长期存在，为何它并未导致资本主义的兴起与发展，也无力对抗西方文明的挑战（仅日本是个成功对应西方挑战的例外）？为何在儒家思想的摇篮——中国，现代化的步伐最为迟缓？

有的学者因此而认为：用文化论是不能准确地说明日本和东亚“四小龙”经济发展之原因的。有的学者就新加坡的例证指出：“对新加坡作出贡献的最重要因素并不在于儒家的价值，而是在于领导层的品质。1959年以前，新加坡不是廉洁的，而是腐败的。1959年以后，尤其是1965年以后，政治的发展完全不同了。”^④有

① 余英时：《士与中国文化》，上海人民出版社1987年版，第554、563页。

② 详见《中国传统文化再估计》（上海人民出版社1987年版）、《儒家思想与未来社会》（上海人民出版社1991年版）等书。

③ 李书有：《新儒学思潮和我们的儒家伦理研究》，《南京大学学报》1987年1期；方延明：《儒家传统思想和日本的经济的发展》，《社会科学》1985年2期；王家骅：《儒学与日本的现代化》，《日本问题》1989年4期；田桓：《东亚儒学与中日近代化》，《日本研究》1991年4期；赵健民：《中国文化传统与日本的现代化》，《东南文化》1991年3、4期。

④ 转见杜维明《新加坡的挑战》第114页。

些学者更明确地指出：儒家伦理与经济发展或许有相关关系，但相关关系并非因果关系。^① 另如新加坡国立大学社会学系主任郭振羽教授认为 新加坡从 60 年代初开始推行工业化、都市化政策 到 70 年代后期即已在经济和社会发展方面取得足以自傲的成就，但是也带来一系列社会问题和道德危机。正是为了“克服现代化与西化带来的道德危机”，匡救现代化都市社会重功利、重个人利益、过度强调工具性理性主义的弊病”，新加坡才推行儒家伦理的，儒家伦理不是“因”而是“果”。^②

有的学者指出，现代化过程是多层面的过程，仅从文化这一个层面去说明是远远不够的。例如，战后日本和近十年东亚“四小龙”的民主化运动，就无法仅用儒家文化去说明，儒学是与权威主义相联系的，而与民主化无缘。^③ 即他们认为从儒学的‘内圣成德之教’不可能像‘新儒家’们期望的那样，“开出”作为现代化不可或缺之因素的民主与科学这样的新‘外王事功’。

有的学者强调东亚国家的各自特性，认为在某些国家“儒教传统的某个侧面，或许能为经济发展提供某些条件”^④ 但是 未必具有普遍意义。例如 美国坦普尔大学教授、华人学者傅伟勋说：“我们不能只就表面去看儒家伦理与经济发展之间可能存在着的因果关联，还该进一步探讨五个地区除了儒家伦理之外，分别具有着本身独特的意识形态结构，否则容易以偏概全，过分夸大儒家伦理的正面作用。”他具体指出香港与新加坡都长期有英国人在政策制定、公司组织、企管等方面的示范与影响；日本与韩国都有强烈的集体团结精神，可能与本身的固有宗教具有密切关联；至于台湾，

① 日本《东亚比较研究》1988 年 3 期，第 7 页。

② 《新加坡推广儒家伦理化的社会背景和条件》，台湾《当代》25 期，1988 年 5 月。

③ 日本《东亚比较研究》1988 年 3 期，第 7.23 页。

④ 日本《东亚比较研究》1988 年 3 期，第 7 页。

则与内外的冲击与压力有关。^① 这些学者认为，对于说明日本或“四小龙”的发展；“儒教文化圈”、“儒家资本主义”这类概念是否有效，是颇为值得怀疑的，未必具有普遍意义，重要的应是首先考虑这五个地区分别具有的特殊情况与内外条件。

有的日本学者还担心，强调“儒教文化圈”其背后可能隐藏着民族主义情绪，是以日本为首的东亚国家的自我欣赏。^②

中国大陆的学者，大多不赞同“儒家资本主义”与“儒学复兴”说，或持谨慎态度。

有的学者认为，并非“儒家伦理对于促进现代经济发展一无作用”。“工业东亚的经验对我们极有启发的是，现代化不等于西化，各国现代化都要研究自己的国情，注意民族特色，不能割断传统”。但是，“关于东亚起飞的原因，显然不能仅从思想文化去解释，把它归结为儒家伦理价值观的积极作用，或者如现代新儒家那样，把东亚经济发展说成是儒家‘内圣’之学合乎逻辑地开出的‘外王’事功”^③。

还有的学者指出，东亚社会的文化环境不仅是儒家伦理一项，应包括人们接受教育的内容和程度以及与此相关联的知识结构，与文化传统有关的行为模式、习俗规范、伦理价值观念等。而且文化环境是随时代的推移而不断变动的。第二次世界大战后，日本、韩国、新加坡、中国的台湾、香港地区的政治制度、经济领域中的生产资料所有制和经营方式、法律、教育和许多具体政策，几乎都是模仿欧美各国的。在一个经济、政治、教育、法律等方面都已变化的社会环境里，儒家伦理是否还能独立地发挥作用？儒家伦理脱离了

① 傅伟勋：《儒家思想的时代课题及其解决线索》，见杨君实、杜念中编《儒家伦理与经济发展》，台北允晨文化实业有限公司1989年版，第3页。

② 日本《读卖新闻》1987年8月15日；日本《东亚比较研究》1987年1期，第12页。

③ 方克立：《现代新儒学与中国现代化》，《南开大学学报》1989年4期。

制度的保证，在经济发展的现代化过程中，还能发挥道德上的指导作用吗？这些都是有待证明的新问题。具体地说，东亚社会的知识分子和决策阶层，大多接受的是欧美新式教育，他们在实际工作和社会活动中的价值取向，儒家伦理占多大比重？儒家伦理对一般民众发生影响的程度又是如何？东亚社会的变化，是哪一层人的伦理价值取向起了左右作用？如果不能对此作出明确判断，就贸然说儒家伦理助长了经济发展未免有些轻率。此外，“儒家资本主义”说者作为儒家传统在现代化过程中还有生命力的例证而提出的注重上下之别、严格的纪律、勤俭作风、对教育的重视等，在很多民族中都能找到，不能将它们仅归属儒家伦理。即使就上述观念与作风来说，它们在东亚社会的影响也是在日益衰弱。总之，“儒家资本主义”的说法，不是从东亚经济发展的具体历史过程中得出的总结和概括，而是从韦伯“新教伦理”说逆推出来的推测。它并不能构成对韦伯理论的挑战，因为它们要回答的是两个性质不同的问题，韦伯讲的是资本主义工业文明兴起的问题，“东亚经济奇迹”则讲的是资本主义的发展与传播问题。有的学者更断言：在历史上“儒学对当时世风、政治无补，从现在看，儒家思想也不会对当代中国带来什么好处”，^①

总之，有关儒家思想与现代化关系的论争方兴未艾，且成国际规模。之所以说具有“国际规模”，一是因为该论争涉及世界现代历史进程的根本性问题即世界的现代化是否存在欧美模式之外的其他模式（如“东亚模式”）？二是因为讨论的对象已不局限于中国，进而涉及儒家文化曾发生影响的东亚各国。三是因为参与讨论的学者，不仅有东亚学者，还有世界各国的学者。

^① 谭其骧：《儒家思想与未来社会有关联吗》，《儒家思想与未来社会》第15页。

第二节 本书的方法论原则

展开多层次的研究 有关儒家思想与东亚现代化关系之讨论 虽成国际规模 而且在若干问题上已有深入进展 但大体上说, 截然不同的观点仍处胶着状态, 相持而不让。如何推动讨论展现新局面? 笔者以为, 除须继续深化理论研究外, 还应注意方法论的探讨。

从上节所述我们不难看出, 有关儒家思想现代意义之讨论的一个重要侧面 是围绕‘东亚经济奇迹’与儒家伦理的关系而展开。这一讨论显然仍囿于韦伯的理论框架。韦伯认为新教伦理是西方工业资本主义的精神起动力, 而中国人由儒家伦理培养出的、注重肯定与适应现实世界的特殊心态却有碍工业资本主义的兴起与发展。韦伯是从宗教社会学的角度, 试图探明某种宗教精神(如新教伦理)与隐藏在资本主义发展背后的某种心理驱力(资本主义精神)之间的生成关系, 主要是探讨思想或精神与经济现代化的关系(当然, 新教伦理所促成的理性主义也支持了资本主义社会政治体系与科学技术体系的成立)在‘东亚经济奇迹’出现后, 一些学者则从理论或实证上试图说明儒家伦理亦有可能成为东亚各国经济高速增长的助力。这依然是讨论思想或精神与经济现代化的关系, 只不过是作为韦伯命题的逆命题而提出的。然而, 我们应否拓展视野, 把探究的眼光扫向除经济要素之外的其他要素呢?

现代化是由划分为不同层次的诸社会要素(经济、政治、科技、思想文化等)结构而成的社会系统的动态过程。而现代化的主体是人。社会的现代化和人自身的现代化, 乃是现代化过程的两个侧面。无疑, 经济现代化是整个社会系统现代化的核心。探讨儒家思想的现代意义问题, 首先考察儒家思想与经济现代化的关系固是应有之义, 但又不是其全部。因为社会系统的诸要素之间是彼此联

系、交互作用的，在现代化进程中，儒家思想也与经济之外的其他社会要素相互关联。为取得全面而科学的认识，避免偏颇，似应突破韦伯命题的框架，展开多层次的系统性研究，也来探讨儒家思想与政治、社会组织、科技、思想文化乃至人自身的现代化的关系。

有关“东亚经济奇迹”的制度论解释常常强调日本与东亚“四小龙”的政治、经济、社会教育等制度和法律大都模仿欧美各国并认为“东亚经济奇迹”主要有赖于这些西方式制度的确立。以上说法的依据是，世界各民族、国家的现代化进程是不平衡的。现代化始于西欧各国和北美，东方各国则是后进国。在东亚各国的内发的现代化因素尚未发展到足以自我否定传统社会时，欧美列强便挟着商品和炮舰，以极其野蛮的方式从外部否定了东亚各国的传统社会。东亚各国必须自愿或不自愿地采纳西方的制度。然而，东亚各国的社会、历史和文化环境毕竟不同于西欧和北美诸国，它们果真可以原封不动地移植适应西欧和北美的历史、文化风土的各种制度吗？即便是移植了这些制度，其内部真实的运行机制又是如何？在这些新制度的深层没有传统文化（包括儒家思想）的因子发挥作用吗？归根结蒂说，现代化就等于西化吗？即以日本为例，有的学者已指出，即使到现在“日本传统的集团文化心理对战后政治过程的影响”仍是“巨大的、多方面的同时又是潜移默化的”^①。因而从经济、政治、社会组织、教育等层面多层次地综合考察儒家思想与现代化的关系，不仅可以取得全面、科学的认识，还有可能使有关“东亚经济奇迹”的互相对立的制度论解释与文化论解释，在新的基础上得到整合。

哲学的方法与历史的方法相结合 对国内关于传统文化与现代化关系的讨论，有的学者已注意到有这样的现象，即“哲学家与历史学家的意见时常相左”，并认为这是各自采取哲学的方法和历

武寅：《集团文化心理与战后日本政治》，《日本学刊》1992年1期。

史学的方法而致。^① 问题果真在此吗？

哲学的方法不满足于再现研究对象的现象复杂性，力图透过繁复的现象达到对研究对象的本质和规律性的认识，这主要是通过概念、范畴与命题，以逻辑的理论证明来进行。因而哲学的陈述注重理论体系的建构及其逻辑证明的严整。例如，在讨论儒家思想的现代意义或现代转型时，常常寻求关键的观念和价值，如作为儒家之道德主体的“心体”或“良知”以及作为现代精神根本体现的“科学”和“民主”等围绕其是否相容而展开逻辑论证。有的学者之所以否定儒家思想的现代意义和现代转型，便是因为他们从逻辑的考察中，认为从传统儒家的价值体系中不能分出“科学”和“民主”来，从儒家的心性之学不能达成现代科技和民主政治之必然过渡。当然，也有当代“新儒家”学者同样以哲学的方法得出结论，认为“返本”可以“开新”从儒家的心性之学可以达到现代科学民主的过渡。诸如儒家心性之学要求的道德主体可以“暂退”或“坎陷”归为认识主体，也能转为民主制度的政治主体；并力图从儒家的“民本”思想和“正德、利用、厚生”等古训中寻找科学、民主的因素或“种子”。

历史的方法则重视研究对象的复杂历史演变，注重研究对象在各个时代存在的具体条件、具体形态及其特点，在这种历时性的分解式研究的基础上再归纳取得有关研究对象之本质与规律性的认识。而这主要是通过历史事实的叙述和理论阐释来进行。历史的陈述首先考虑作为依据的史实是否确切与充足，然后再去解释或建立某种理论范式。例如，以历史的方法来讨论儒家思想与现代化的关系时，并不把儒家思想看成是一成不变与不可分解的一个整体的浑沌表象，也不急于将其表述为与时间向度无关的、由若干定则构成的价值结构，而是将儒家思想看成是一个自身不断发展，且

详见《儒家思想与未来社会》第 418 页。