

第十卷

CHINESE

中国社会学

中国社会科学院社会学研究所



世纪出版集团 上海 人民出版社

第十卷

中国社会学

中国社会科学院社会学研究所

世纪出版集团 上海人民出版社

图书在版编目 (CIP) 数据
中国社会学, 第 10 卷 / 中国社会科学院社会学研究所
编. —上海: 上海人民出版社, 2014
ISBN 978-7-208-12090-7

I. ①中… II. ①中… III. ①社会学 — 中国 — 文集
IV. ① C91-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2014) 第 033673 号

特约编辑 《社会学研究》编辑部
责任编辑 马晓玲
装帧设计 王小阳
美术编辑 高 熹



中国社会学 (第十卷)
中国社会科学院社会学研究所 编

出 版 世纪出版集团 上海人民出版社
(200001 上海福建中路193号 www.ewen.cc)
出 品 世纪出版股份有限公司 北京世纪文景文化传播有限责任公司
(100013 北京朝阳区东土城路8号林达大厦A座4A)
发 行 世纪出版股份有限公司发行中心
印 刷 山东临沂新华印刷物流集团有限责任公司
制 版 北京百川东汇文化传媒有限公司
开 本 635 × 965 毫米 1/16
印 张 25
插 页 3
字 数 331,000
版 次 2014年6月第1版
印 次 2014年6月第1次印刷
I S B N 978-7-208-12090-7 / C · 456
定 价 49.00元

如发现印装质量问题, 影响阅读, 请与承印单位联系调换, 电话: 0539-2925659。

中国社会学

编 前 语

自太炎先生于 1902 年最早提出“社会学”一词以来，中国的社会学几经周折，几经兴衰，至今已经整整一个世纪了。不消说前辈社会学家在思想培育和学科建设上的功业，单就中国社会学重建这 20 多年来看，众人为中国社会学塑造独特之品格、厚重之学统与扎实之学风所付出的汗水和心血也足可一书了。我们懂得，今人的耕种和收获是对前人最好的纪念，而撒播的种籽又孕育着下季的丰收。《中国社会学》创办于今，一则为纪念前人，二则为推进积累，三则为探索方向。惟愿学人众志成城、协力开拔，共迎社会学的新春。

既然名为《中国社会学》，本刊作者自然是本土学者和海外华人学者。本刊所选论文也大体包括三类：已在汉语学刊发表的论文或译文；已在外文学刊上发表的论文；未刊论文。本刊特别鼓励针对中国社会所作的研究。《中国社会学》由中国社会科学院社会学研究所主办，除前两卷由社会学研究所学术委员会评审通过，并于年内出版外，今后每年出版一卷，并采用匿名评审制筛选论文。本刊草创，望学界同仁鼎力支持。不妥之处，还望不吝教正。

CONTENTS

Social Theories and Social Governance Thought

Rethinking Max Weber's View of Chinese Culture **Su Guoxun**

Freedom and Order: The evolution of Western social governance thought

Zhang Lvping & Zhao Liwei

The Formation of the "Society": Natural law and the foundation of modern
social theories

Li Meng

The Intellectual and Politics

Li Junpeng

China Experience

Environmental Dimension's Directions and Limitations of China Experience:

Review and reflection on studies of environmental sociology in China

Bao Zhiming & Chen Zhanjiang

Institution-crossing Social Capital and Its Income Returns

Bian Yanjie and Wang Wenbin et al.

Bureaucratic Bargaining in the Chinese Government: The case of environmental
policy implementation

Zhou Xueguang & Lian Hong

Counter-school Culture: A comparative study of "lads" and "zidi"

Zhou Xiao

Economy and Society

The Evolution of Relationship between Village and Enterprise: From “the company of village” to “the village of company”

Zheng Fengtian, Ruan Rongping & Cheng Yu

Differential Mode in Market: A localized illustration of China’s grain market structure

Xiong Wansheng

The State, the Financial Market and the Rise and Decline of Diversification

Strategy in China: A new institutional perspective on corporate strategy

Yang Dian

Overseas Study

Opportunity Structures, Horizontal Networks and Frame Resonances in

Egyptian Social Movements

Zhou Ming & Zeng Xianghong

Tax, Rent, and Governance: Theory and empirical test

Ma Jun & Wen Mingyue

目 录

社会理论与社会治理思想

- | | | |
|----|-----------------------|---------|
| 3 | 韦伯关于中国文化论述的再思考 | 苏国勋 |
| 35 | 自由与秩序：西方社会治理思想的演进 | 张旅平 赵立玮 |
| 63 | “社会”的构成：自然法与现代社会理论的基础 | 李 猛 |
| 88 | 知识分子与政治 | 李钧鹏 |

中国经验

- | | | |
|-----|--|----------|
| 143 | 中国经验的环境之维：向度及其限度
——对中国环境社会学研究的回顾与反思 | 包智明 陈占江 |
| 160 | 跨体制社会资本及其收入回报 | 边燕杰 王文彬等 |
| 182 | 政府内部上下级部门间谈判的一个分析模型
——以环境政策实施为例 | 周雪光 练 宏 |
| 211 | 反学校文化与阶级再生产：“小子”与“子弟”之比较 | 周 潇 |

经济与社会

- 239 村企关系的演变：从“村庄型公司”到“公司型村庄”
郑风田 阮荣平 程 郁
- 268 市场里的差序格局
——对我国粮食购销市场秩序的本土化说明 熊万胜
- 295 国家、资本市场与多元化战略在中国的兴衰
——一个新制度主义的公司战略解释框架 杨 典

海外研究

- 331 埃及社会运动中的机会结构、水平网络与架构共鸣
周 明 曾向红
- 368 税收、租金与治理：理论与检验 马 骏 温明月

社会理论与社会治理思想

韦伯关于中国文化论述的再思考^{*}

苏国勋

[提要] 本文针对韦伯的《中国的宗教：儒教和道教》一书中中西文化比较研究中的得失提出了个人的一些管见，指出由于时代的局限，韦伯像他那个时代的大多数欧洲思想家一样具有“欧洲中心论”的思想倾向，这导致他在论述包括中国宗教在内的东方宗教时显露出极高的睿智和洞见，同时也含有许多曲解和误读。譬如，他判定道教是“纯粹的非理性”，进而把包括儒释道三家学说在内的东方宗教界定为“神秘主义”类型，并与西方的“禁欲主义”宗教—文化类型对列成犄角之势，构成了韦伯视野中的东西方文化—历史比较研究的基本格局。文章认为韦伯对中国文化的这些见解既和他的比较研究的理想类型有关，也与他思想深处源于古希腊的理性哲学和中古希伯来的信仰意识所奠定的欧洲文化统一性具有深刻的联系。

一、巫术、神秘主义是所有宗教的构成要素

韦伯对中国文化—历史的理解可谓瑕瑜互见，既有许多真知灼见和发人深省之处，同时也存在着许多曲解和误读。譬如他将中国文化的总体性质判断为“理性地适应世界”，而把西方文化的性质界定为“理性地支配世界”（韦伯，2004b：332），就是在长时段中对中西文化的整体特征做画龙点睛式的概括，表现出极高的睿智和深刻的洞

^{*} 本文原载于《社会学研究》2011年第4期。本文是笔者《马克思·韦伯：基于中国语境的再研究》一文（参见苏国勋，2007）的续篇。前文涉及新儒学与韦伯的对话，本次发表的后续部分是对韦伯有关道家的论述以及由此涉及对他的中国观的质疑。本文的写作受哈尔滨工程大学人文社会科学学院的资助，特此致谢。

见。但毋庸讳言，他对中国文化某些细节的认识上也存在许多重大缺失，这里摘引几条：“一般而言，在中国，古来的种种经验知识与技术的理性化，都朝向一个巫术的世界图像发展……的确是有一种巫术性的‘理性’科学的上层结构，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”（韦伯，2004b：273、276）。“中国这种‘天人合一的’哲学和宇宙创成说，将世界转变成一个巫术的乐园。每一个中国的神话故事都透露出非理性的巫术是多么的受欢迎。粗野而不谈动机的神祇从天而降、穿梭于世界而无所不能；只有对路的咒术才奈何得了它们。准此，解答奇迹的伦理理性是绝对没有的”（韦伯，2004b：277）。“在异端教说（道教）的巫术乐园里，具有近代西方特色的那种理性经济与工技，根本是不可能的。因为一切自然科学知识的付之阙如，是由于以下这些根本的力量（部分是因，部分是果）所造成的：占日师、地理师、水占师与占候师的势力，以及对于世界的一种粗略的、深奥的天人合一观。此外，道教所关心的是（官职制的）俸禄化——巫术传统的支柱——下的所得机会。不过，这个巫术的乐园之得以维持住，是因为儒教伦理本就有与其亲和的倾向”（韦伯，2004b：310）。“就其作用而言，道教在本质上甚至比正统的儒教更加传统主义。观其倾向巫术的救赎技巧、或其巫师，即可知别无其他可以期望的。为了整个经济上的打算，使得这些巫师将关注点放在维持传统，尤其是传布鬼神论的思想上。因此，‘切莫有所变革’这个明白且原则性的公式，归于道教所有，是一点也不令人惊讶的。无论如何，道教与理性（不论入世的还是出世的）生活方法论之间，不仅无路可通，而且道教的巫术还必然成为此种发展趋向的最严重障碍”（韦伯，2004b：283）。“道教已然是绝对非理性的，坦白地说，已变成低下的巫术长生法、治疗术和解厄术。道教应允可以为人祈免夭折——被认为是罪恶的惩罚……任何与‘市民的伦理’相近的特征，几乎不可能在道教里寻获”（韦伯，2004b：272—273）。

在韦伯看来，无论是正统的儒教抑或是异端的道教，都体现出中国文化的突出弊端：其一是传统主义，另一是迷信巫术或带有巫

术的性质，这两个特征恰好与他界定的宗教理性化的两个标准相悖逆。^①由此可见中国文化在韦伯的心目中理性化程度甚低。但问题是他所列举的与古代天文、历法、地理、医药、编年史、堪舆、占卜等有关的知识或技术是否都统统属于巫术或者如他一言以蔽之的“绝对非理性”？他的这些见解只是一家之言，无论在当时或现在学术界都存有很大争议，需要作具体分析。我们在100年后的今天重看这些论述，大可不必为前人讳言。韦伯指摘中国传统文化笼统、含混、驳杂、包罗万象、菁芜混杂、尚处在前现代的未分化阶段，这或许是事实，但能否据此就断言中国文化是“绝对非理性”，恐怕没有那么简单。他所说的非理性主要指巫术和神秘主义，但他在论述宗教的起源时也认为，“忘我的社会形态——狂迷（Orgie）——乃宗教共同体关系原初的素朴形态”，而巫术和神秘主义则是导致一切宗教狂迷、忘我之类状态的不可或缺的要害（韦伯，2005a：4—5）。由此观之，巫术和神秘主义并非中国宗教所专有。按照韦伯的解释，巫术的功用是在日常生活里起到“从一种直接操作的（自然）力量转化为一种象征的行为”的中介（韦伯，2005a：7）。他举例说明在人类早期，由于对死后尸体的直接畏惧，多采取屈肢葬、火葬等处理方式。及至灵魂观念出现以后，取而代之的观念是勿使亡灵有害于生人，为此尸体必须封藏于墓穴之中，以免死者妒忌生者享有他生前的所有物。此后这一观念逐渐淡化为要求死者之物至少在一定期限内生者不可动用，以免引起死者的妒忌。“中国人的服丧规定仍充分保留了此一观念，结果是不论经济上或政治上皆带来不合理的现象。例如规定官员在服丧期间不得执行其职务，因为其官职、职禄也是一项财产，因此必须回避”（韦伯，2005a：7—8）。按照韦伯的解释，人们只能透过“丧葬”和“服丧”这种“巫术”的象征和意义的媒介才能接近“灵魂、鬼怪及神祇这些背后世界之存在的性质”。“丧葬”和“服丧”之所以属于“巫术”，是从西方一神论救赎宗教的反“偶像崇拜”和反“祖先

① 韦伯曾在《中国的宗教》中写道：“要判断一个宗教的理性化水平，我们可以运用两个在很多方面都相关的主要判准。其一是这个宗教对巫术之斥逐的程度；其二则是它将上帝与世界之间的关系、及以此它本身对应世界的伦理关系，有系统地统一起来的程度”（韦伯，2004b：309）。

崇拜”视角来解释的。但中国人更多地是从文化人类学家格尔茨（C. Geertz）所说的“在地性知识”（local knowledge），包含以民间谚语、行为准则、风俗习惯为载体的认知性常识所崇尚的“孝道”来看待丧葬和服丧的，即把丧葬纯粹视为一种仪式行为，从昭示今人“慎终追远”并垂范后人以使“民德归厚”的“象征”意义上加以认知，可见同一种行为在不同文化脉络和背景中也会得出完全不同的解释。譬如韦伯从西方宗教观念出发，认为“纯粹的仪式行为，与其对生活态度的影响这点上，与巫术并无不同，并且有时甚至落于巫术之后。因为，当巫术宗教在某些情况下发展出关于再生（regeneration）的一种明确而有效的方法论时，仪式主义（虽然经常但）并非总是能做到。救赎宗教（指西方基督宗教——引者注）则能将一个个纯粹形式的仪式行为体系化到一种所谓‘皈依’的特殊心态里去；在这种皈依下，仪式被当作象征神圣的事来执行。如此一来，此种心态便正是活生生的救赎拥有”（韦伯，2005a：191）。这种对一个人信仰了某种宗教对其生命来说不啻“新生”（Vita Nova / new birth）或“再生”的说法，从中国人的思想方式上看完全是一种譬喻、象征和神话，或者是西方基督教神学对人的信仰与其生命关系的一种建构，在其他宗教里并非都是如此。譬如中国传统文化主张不依赖灵魂不朽而积极肯定现世人生，儒家提倡的立功、立德、立言的“三不朽”思想遂成为中国人世代传承的“永生”信仰，但并不把这种不朽、永生观念作为判准强加于人。韦伯事事处处将西方基督教判准视为普遍标准，忽视了在跨文化比较研究中每一种文明都有其行动主体的资格和论辩权利的宣称，亦即忽略了“主体间性”（intersubjectivity）问题。再者，韦伯本人也承认，真正称得上是根本的、严格的“一神教”的，只有犹太教和伊斯兰教，基督教只是“准一神教”（韦伯，2005a：24、29），“对‘超自然’力量的概念演进到具体化为神祇，即使是单独一个超越性的神，也决不会就自然而然地铲除掉古老的巫术概念，即使在基督教也一样”（韦伯，2005a：30）。按照他的这一说法，基督教也并非没有多神论的影子即非理性的成分，因此，他的“神秘主义”、“禁欲主义”、“信念伦理”、“责任伦理”等理想类型之界定和理解似应有更中立和更宽泛的余地。同样，按照基督教史学家 E. 特洛尔奇的研究，“（基督教）神学究其本质看，始终还是科学与神话的结合”；“既然神

学无法再以古老的方式使‘超自然的’启示认知与‘自然的’认知并行不悖，它便必须采取新的方式，即除了承认精密科学的经验认识方式之外，神学还必须确认那种导向终极宗教真理的实践—象征的认识方式”（特洛尔奇，1998：233）。

这另外一种认识方式，便是信仰的方式。“这种认识只能以神话、诗化、象征的形式表达出来，尽管这种形式在极大程度上经受了科学的洗礼，达到了高度的升华，（但）依旧是神话，决不会成为从一般概念得出的认识”（特洛尔奇，1998：236）。它是“通过心理学和认识论实现的，而后者始终包含着形而上学因素”（特洛尔奇，1998：233）。总之，在特洛尔奇看来，现代基督教神学的信仰，就其观念成分而言，终归是一种艺术性和象征性的认识；就其内核而言，仍旧是信仰和神话，亦即“理性主义的形而上学”或“理性主义的神学”（特洛尔奇，1998：213、231）。而韦伯所描述的道教的巫术乐园里无处不在发挥作用的各種根本性力量，如用“在地性知识”概念来检视，可分为“认知性常识”（时测法、时占术等）和“身体性技术”（长生术、符咒如叫魂术等）两项内容。其实，中国的谶纬之学也把巫术分为“降神仪式”和“咒语”，并认为巫术是指试图借助超自然的神秘力量对人或事施加影响或施行控制的方术。这些巫术、方术性的“神话”所包含的杂芜内容在中国文化中散乱地记载于被称为“纬书”的典籍中，与儒学经典“经书”相对应，成为儒学正统的“配经”，在中国传统学术史上统称为“谶纬之学”。这部分由于属于“子不语：怪力乱神”范畴，故为历代正统儒家所排斥，有时竟被贬称为“淫祠”。韦伯追随正统儒学的门户之见，无视道教学说和实践中的科学因素，专拿这些巫术、方术来说事，表明他对儒道两家的认识还处在欧洲学界在启蒙运动早期评价的影响之下，稍后将会看到，这一评价是落后于19—20世纪之交欧洲学术界的认识发展水平的。

二、终极价值的抵牾： “天人合一” vs. “位格形而上学”

能说明这一点的，是韦伯着力指摘中国文化的巫术和神秘的“天人合一”（*unio mystica*）思想，认为它为儒道两教所共同具有，并构成中国文化的核心，凝聚着中国哲学和宇宙创成论的要义，成为高踞各门“理性”科学或经验知识之上并造成在中国一切自然科学知识付诸阙如的“上层建筑”（即意识形态）。韦伯认为，亚洲宗教这种追求“神秘的合一”的“得道”或“至善”的最高救赎状态，是道教神秘主义追求的一种受心理、生理制约的神宠状态的方式。它与西方禁欲主义宗教须从积极的行动中来证成恩宠状态全然不同。就道教的创始者老子而言，“道”指的是宇宙秩序和万事万物的内在根源，是一切存在的永恒原型总体的理念，是些不可变更的要素，也就是绝对的价值。简言之，道就是神圣的总体和惟一。一个人只有通过神秘的冥思，完全摆脱世俗关系的羁绊以及一切欲望，直至脱离一切行动（无为）时才能及于道。“道”就是中国文化中的“形而上学”，犹如希腊哲学中的“逻各斯”（*logos*）。在韦伯看来，中国文化的“巫术”之主要目标在于达到一种与道“神秘合一”的恩宠状态，它表现出几个与西方禁欲主义宗教相对立的特征：一，“冥思性的逃离现世”，至少把一切理性的目的性行动作为危险的世俗化形式采取消极的回避、否定态度，这与西方宗教的“禁欲的拒斥现世”对世界保持一种积极的战斗（否定）关系正相反对；二，冥思是对任何“现世”念头的绝对空无化，不思想，不行动（无、不思、无为），它是达到拥有神并享有与神秘合一内在状态的方式，而禁欲主义者肯定自己在现世秩序内的理性行动是救赎确证的手段，他以现世内的职业理性行动来执行神的意志，世界的意义是被造物的人难以理解，只能交付神来处理；三，禁欲者是神的工具，神秘主义者是神的容器，换言之，人是神附体的承载物（载体）（参见韦伯，2004b：245—270）。

在韦伯的类型学里，包括儒释道在内的中国宗教由于都有“神秘的合一”的倾向而被归入“神秘主义”类型，它与属于“禁欲主义”