



● 杜恂诚 著

中国传统伦理与 近代资本主义

——兼评韦伯《中国的宗教》

● 上海社会科学院出版社

2.6

杜恂诚 著

中国传统伦理与近代资本主义

——兼评韦伯《中国的宗教》

上海社会科学院出版社

(沪)新登字(302)号

责任编辑 曹均伟
封面设计 范一辛

学者书库·论丛

中国传统伦理与近代资本主义
——兼评韦伯《中国的宗教》

杜恂诚 著

上海社会科学院出版社出版

(上海淮海中路 622 弄 7 号)

新华书店上海发行所发行 上海社科院印刷厂印刷

开本 350 × 1168 1/32 印张 6.75 插页 2 字数 155000

1993 年 4 月第 1 版 1993 年 4 月第 1 次印刷

印数 1—1500

ISBN 7-80515-823-1/C · 31

定价: 5.60 元

目 录

第一章 韦伯的理论：儒教的历史罪孽	1
1. 社会学的基础：社会结构	4
2. 正统	11
3. 异端	22
4. 结论：儒教与清教	27
第二章 疑问的提出	34
1. 儒、清比较是否合理？	34
2. 伦理是决定性的因素吗？	39
3. 中国传统伦理并不简单地等同于儒学	46
4. 中西伦理差异的相对性和绝对性	49
5. 以儒家文化圈的经济起飞质疑	56
第三章 中西文化的融合	63
1. 中国传统社会中的资本主义萌芽	63
2. 资本主义的移植和半殖民地半封建社会	68
3. 买办：中西文化的融合	83
4. 伦理道德	93
5. 价值取向	104
6. 进取精神	112
第四章 融合与中国特色的资本主义	124
1. 企业组织	124
2. 同乡观念	133

3. 企业管理	143
4. 外商企业	152
5. 融合的代沟和多元性	158
第五章 形式理性问题	170
1. 租界制度	173
2. 中国政府的若干法律措施及自身建设	177
3. 自治体	185
4. 商业习惯	187
第六章 二元社会的困惑	190
1. 关于中国资本主义发展脉络的思考	190
2. 压迫论	192
3. 二元经济结构	195
4. 两个“幽灵”在徘徊	200
5. 传统政治与新式经济不同质	202
6. 失控和垄断	206
7. 结束语	209
跋	211

第一章 韦伯的理论：儒教的历史罪孽

马克斯·韦伯(Max Weber,1864—1920)在中国学术界的影响并不大。前几年闹过一阵“韦伯热”，但那只是开始翻译介绍他的著作，何况译得还很不全。可他在西方却是个鼎鼎大名的社会学泰斗。他的学说影响了整整几代学人，至今仍在西方的社会学和史学领域占有主导地位。你可以赞成他，也可以反对他，但不可以绕过他。这就是他的魅力所在。

本书之所以要讨论他的理论，是因为他断言中国资本主义的不能兴起和发展，是中国传统伦理阻碍的缘故。这是中国学者过去不怎么注意的问题。搞经济史的人不大会注意文化、伦理，搞文化、伦理的又不大注意经济。以这两者的结合来解释中国近代化的成败，对我们是一个新课题。这是很有价值的。否则，我们的研究还是不全面的、相互割裂的。既然不能绕过韦伯，那么我们就得正视他。

韦伯的《新教伦理与资本主义精神》在我国已有两个译本，知道的人比较多。这本书是以社会学的理论来解释西方资本主义的兴起的。单独看来，这本书同中国问题无关，但若将此书与他的另一部著作《中国的宗教：儒教和道教》对照起来阅读，那就会得出一个强烈的印象：伦理是资本主义经济的第一原动力，中国资本主义的不能兴起和发展，是由于传统的儒家伦理的阻碍。

《在新教伦理与资本主义精神》一书中，韦伯认为，西方的现

代资本主义精神,以及全部现代文化的一个根本要素,即以天职思想为基础的合理行为,产生于基督教禁欲主义。^①他认为,清教徒们相信,圣者的生活完全是为着一个超然的目标——获救。正因为这个原因,圣者的现世生活彻底合理化了,同时也完全为增加上帝普照世界的荣耀这个目的所支配。只有靠永远不变的、经常不断的思索指导生活,才能战胜自然状态。根据这种新的伦理解释,清教徒接受了笛卡儿的名言“我思故我在”,作为不断支配世界的哲学基础。正是这种合理化,使得基督教新教的信念具有独特的禁欲倾向,并构成同天主教相对垒的基础。^②基督教禁欲主义从宗教伦理的领域开始有条理地向日常的市场生活渗透,要把它塑造成一种既不为今世所应有、也不为今世所应享的尘世生活。^③新教徒们谦恭,永不满足,但不利用财富为个人谋取任何好处。^④他们认为实业家追求金钱是上帝规定的义务,专业分工也是上帝安排的。^⑤新教徒们结合成一个统一体系的善行生活^⑥,其结果就是西方资本主义的兴起和繁荣。

韦伯的《中国的宗教:儒教和道教》在中国大陆还没有太多的影响。我只见过一个台湾的中译本,是“新桥译丛”的第一种,出版于1989年。这本书的原著写于1915年,出版于1920年,即韦伯逝世的那一年。韦伯本人不懂中文,而当时译成德文的中国典籍是不多的,更谈不上研究和运用最能反映近代中国实际情况的大量报刊、档案和图书资料。也就是说,韦伯是在只

① 韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,三联书店1987年版,页141。

② 同上书,页90。

③ 同上书,页119—120。

④ 同上书,页37。

⑤ 同上书,页127—128。

⑥ 同上书,页89—90。

研究译成德文的不多的中国典籍的情况下写成《中国的宗教》这本书的。这也许就成为这本书的致命伤，尽管它毫无疑问地处处透发出一个杰出思想家所具有的独特的思想光芒，以其在当时崭新的研究角度和方法给予人们深刻的启示和一种新的历史观。由于人们对《中国的宗教》这本书也许还不太熟悉，所以在讨论其结论之前，有必要对这本书的内容和观点作一些介绍。

台湾一位研究韦伯理论的学者对《中国的宗教》一书作了这样的总结^①：

韦伯试图以三个步骤来证明他对中国的这个看法：

一、就“物质的”条件而言，中国的社会结构同时包含了有利与不利于资本主义经济与资本主义精神的混合因素。因此，结构上的特性并不是中国没有发展出资本主义的决定性因素。

二、儒教，作为支配性的终极价值体系，始终是传统主义取向的，对于世界所采取的是适应而不是改造的态度。

三、道教，作为异端的主流，因为本身的彼世神秘主义与巫术的传统，而无力扭转儒教的传统主义。结果是儒教的传统主义把持住它支配的地位，连同时对经济生产经营的兴趣缺乏，使得社会经济无法朝向西方资本主义之途演进。

可以说，这个总结作得很贴切。韦伯认为主要是儒家伦理阻碍了中国的资本主义。下面我们按照韦伯自己的论述逻辑，作较为详细的介绍。^②

① 杨庆堃为《中国的宗教》(新桥译丛1,台北,1989年版)译本所写的导论。

② 以下均见《中国的宗教》，不再一一注明出处。

1. 社会学的基础：社会结构

韦伯在《中国的宗教》一书中分四章，也就是从四个方面来考察中国的社会结构。这一部分并不是该书的中心议题，却占了最多的篇幅。

第一章的标题是“城市、君侯和神祇”。在这一章中，韦伯首先考察了中国的货币制度。他认为，由于农业生产重于一切，所以货币经济直到近代几乎还比不上埃及托勒密王朝时的发展程度。其原因部分可归结为货币制度的崩坏：铜银比价不断波动，因时因地而异。

韦伯认为，货币制度的统一是经济生活理性化的一个重要方面，理性主义的秦始皇试图统一币制，但没有成功。西方贵金属的大量流入改善了中国硬通货的流通量问题，但无助于中国的币制统一。中国统治阶级采用过许多方法试图解决币制的混乱，诸如垄断铸币权、发行纸币等，但都没有产生根本性的效果。

韦伯在总结中国的货币制度时强调了两点：

一、贵重金属大量增加的财富，无疑导致了货币经济的大幅度发展，特别是在国家财政方面。然而，这发展强度并不足以动摇传统主义，而毋宁是更强化了它。资本主义的现象，是一点也没被激发出来。

二、人口的巨幅增长并未受到资本主义发展的刺激，也没有刺激资本主义的形成。更毋宁说它是与一种停滞的经济形态相结合的。

韦伯接着考察了中国的城市。他说，中国没有像佛罗伦萨那样的城市，创出一种标准的货币，并导引国家的货币政策。和西方不同，中国的城市都没有政治的自主性。城市里没有市民

阶级的自治武装，也没有自治的政治组织。中国的城市之所以不可能走向西方的格局，部分是因为氏族的纽带未曾断绝。

他认为，东西方城市的不同，可以由其起源的差异来加以解释。西方古代的城邦，无论其依附于土地贵族的程度有多强烈，基本上是从海外贸易发展起来的，而中国主要是个内陆地区。中国为了维护其传统，对外接触限制在广州一口，并且只限于一小群特许的商行，即十三行。很早以来，欧洲的城市就已成为具有固定权利的高度特权团体，而中国城市的兴盛，主要并不是靠着固定特权，并不是靠着市民在经济和政治上的无畏的企业精神，而是有赖于帝国的行政，特别是治河的行政管理。

西方的官僚体制源于近代，部分是从自主城邦的经验中学习得来的。中国的皇权官僚制则历史悠久。中国的城市，就其形式上所显示的，主要是理性行政的产物，首先是政治中心，而不是商业和工业品输出中心。

中国大多数的城市行会是对所有该行同业人员开放的，而且入会通常是一种义务。行会控制了所有与其成员有关的经济事务。手工业行会严格规定和限制学徒人数，甚至连自家的子弟都在限制之列，有时对技术则予以保密。一般而言，中国并没有城市对手工业的独占。城市与乡村的地区间分工，即所谓的“城市经济”，也和世界其它各处一样有所发展，也有一些城市经济的政策。但西方在中世纪时，行会一旦掌握支配权，就会实际地寻求实现“城市经济政策”，而在中国，却无法创造出的一套可与西方中世纪相比拟的行会特权制度。中国的行会因而缺乏一种法律的保障，只好以严酷的规定来自助，也缺乏像西方那样为合股经营的自由工商组织所制定的一套稳固的、被公开承认的、形式的、并且可以信赖的法律基础。正是这样的法律基础，助长了西方中世纪手工业里的小资本主义的发展，而中国之所以缺乏

这些，乃是由于城市与行会并未拥有自己的政治与军事力量的缘故。而后面这个事实，又可以用军队与行政的官僚组织过早发展成熟来加以说明。

韦伯在这一章里还考察了“诸侯的行政与神的观念”。他认为，在中国，治水的必要性是合理经济的前提条件。这一必要性贯穿于整个中国历史，是中央政权及其家产官僚制之所以成立的关键所在。在中国的核心地区，首要的工作是筑堤以防止洪水，或开凿运河以通内路水运，特别是运送粮秣，灌溉的目的反倒在其次。中国古代，每一个地方团体都有一位二元体的农民神祇(社稷)，它融合了沃土之神(社)与收获之神(稷)于一身。这位神祇已具有施行伦理性惩罚的神格。另一方面，祖先神灵的庙宇(宗庙)也是祭祀的对象。社稷宗庙便是农村地方祭典的主要对象。当中国发展出一个贵族英雄阶层时，自然也就产生出一位人格性的天神。中国的神祇可被当作上天本身，也可被看作是天上的王。以此，中国的神祇，特别是那些强有力且受普遍信仰的，逐渐具有一种非人格化的特征。帝国的君主同时也是最高祭司的这个事实，是中国同西方的分野所在。中国人的政治生活的基础，有助于鬼神信仰占优势，此一信仰附著于所有与祭祀的发展有关的巫术里。在西方，这一发展受阻于英雄神崇拜，最终则受阻于平民阶层对一人格性的、伦理的救世神的信仰。中国的皇帝必须证明他自身的卡理斯玛权威——世袭性卡理斯玛有递减的趋势。^① 世俗的权威与宗教的权威皆握于皇帝一人之手。皇帝必须通过军事胜利、风调雨顺和国内秩序的平稳来证明他的巫术性卡理斯玛。不过，皇帝的卡理斯玛形象所

① 卡理斯玛权威，被认为由于神佑，而具有一种能使风调雨顺、战无不胜的禀赋，以及伦理上的美德。

必具的个人资质，却由仪式主义者和哲学家将之仪式化，继而伦理化。作为公共秩序和国家栋梁的官吏阶级，也被认为分润了卡理斯玛。

在第二章中，韦伯分析了“封建国家与俸禄国家”这个专题。他指出，中国的封建制并不同西方式的庄园领主制相结合。在古代，只有拥有政治支配权力的氏族及其附庸，才能要求及被考虑列入属臣。封建与俸禄的机会取决于氏族的卡理斯玛。战国诸侯在政治力量上的相互竞争，导致经济政策的理性化。士人就是政策的执行者。商鞅被认为是理性化内政的创始者，魏冉则创建了理性的国家军队制度，使秦国后来得以凌驾于他国之上。大量的人口和财富，是强化国力的政治目标。

韦伯认为，秦始皇的统一是以独裁政治取代了神权的封建秩序。一个严密的官僚制秩序扩展开来，根据功绩和皇恩而晋升的官职是不受出身限制的。社会秩序里的封建要素逐渐消退，而家产制则成为儒教精神根本的结构形式。

他说，中国行政中央集权的程度是非常有限的。中央和地方的争权斗争不断引发，贯穿于几次大的财政改革期。同其他改革者一样，11世纪时王安石所要求的是有效的财政统一，税收在扣除征收经费之后全数缴纳中央。在大多数情况下，地方官吏往往少报可课征租税的田地面积与纳税人数，短报之数大约是已公布的土地户籍登记数的40%。中央和地方不断斗争，最后中央作出妥协，自18世纪起，地方督抚只输纳一个标准的定额贡赋。

韦伯指出，对中央当局而言，为了防止官吏变成封建家臣那样拥有独立的权力，官吏被禁止就任于故乡州省⁴¹，并规定三年一调。这些措施有利于帝国统一的维持，但其代价则是中央任命的官吏无法在其统辖的地区扎根。结果显然造成实际权力掌握

于未被当局正式承认的胥吏手中。官方任命的职位越高的官，越是无法修正、监督胥吏的政务执行。以此，中央和地方官对于地方事务消息都不够灵通，无法一贯且合理地介入。他同时认为，中国的家产制用以防止封建身份的兴起，亦即防止官吏从中央权威当局中独立出去，是一套世界闻名、成效卓著的办法。这些办法包括：实施科举，以教育资格而不是出身或世袭的等级来授予官职。这对中国的行政与文化都具有决定性的重要意义。

韦伯在这一章中还分析了中国的徭役和租税。他说，徭役是应付国家需要的正统方法，其制度在中国历史上多有变化。此外，还实行了供应皇室必需品的土贡制度。中国的租税制度是逐渐发展为合一税制的，办法是将所有其它的税负都转化为地租的附加税。他说，从17世纪中叶到19世纪末，中国人口从五六千万猛增到三亿五到四亿之间，但这个时期最出人意料的现象是：人口与物质生活虽有高度的成长，但中国人的精神生活却仍然保持完全静止的状态；没有现代资本主义的发展；中国曾经有过大量出口贸易，但未受到鼓舞，反而只开放广州一口与欧洲人贸易，且受到严格监管；在技术、经济、行政等领域里，都未曾见到有欧洲人所谓的“进步”的迹象；帝国的财政力量显然应付不了因对外政策上的需要所带来的沉重压力。从韦伯的这些论述中，可知他并没有下功夫研究鸦片战争后中国的实际情形。

韦伯认为，在西方，规费^①与所得机会的永久性占有，使得相关的利益相当明确。而在中国，官吏的地位是经常变动的，而且为了取得官位须付出昂贵的代价（求学、捐纳、赠礼与规费等），任官后必然拼命敛财，而且必然反对任何侵犯到他们利益的旨在强化中央财权的改革。改革毫无希望，不仅因为有一股

① 国家按规定所收取的费用。

巨大的物质利益与之对立，而且也没有独立于这些利益团体之外、而与利益无涉的执行机构来实现它。各州省的分离主义，尤以财政上的分离主义为首要，乃是根源于此一传统主义。货币经济不但没有削弱传统主义，反倒强化了它。这是因为货币经济同俸禄结合之后，为支配阶层创造了特殊的利得机会。韦伯得出结论说，东方家产制及其货币俸禄所造成的一般性结果是：很典型地，只有在国土为武力所征服的情况下，或者成功的军事革命或宗教革命，才能够瓦解俸禄利益的强固结构，从而缔建全新的权力分配与新的经济条件。任何从内部进行改革的尝试都必然会受挫于上述提及的阻碍。

第三章是“行政与农业制度”。韦伯说，中国人强烈的营利欲自古以来即有高度的发展，中国人的勤勉与工作能力一向被认为是无与伦比的。商人行会强而有力，人口自18世纪以来高度增长，贵金属不断增加，照理说应该是资本主义发展的大好机会。但是与西方形成对比的是：人口的增长并未伴随着农村人口的相对减少和大规模的农业经营。

他指出，土地所有权极度不稳定的特性，明显地贯穿于1500多年的历史长河中。土地所有权的这种极为不合理的状况，根源于国家的财政政策，此一政策在任意的干涉与完全自由放任之间来回摆荡。

第四章是“自治、法律与资本主义”。韦伯说，资本主义“经营”的法律形式与社会学基础，在中国的经济里是没有的。在中国，企业未曾出现理性的、不因人而异的客观制度化的特色。他指出，氏族，在西方的中世纪时实际上已经销声匿迹了，在中国则完全地被保存于行政最小的政治单位以及经济团体的运作中。祖先崇拜是唯一不在政教合一的政府及其官吏掌理之下的民间崇拜。氏族有其无可置疑的权力为其成员立法。这一权力

不止具有超越法律的效力,在某种情况下,甚至是在宗教习惯的问题上,还具有抗拒法律的效力。氏族对外是团结一致的。只要有可能,氏族总会为其成员解决债务。在由族长主持的会议上,氏族对违反族规的成员不止可施行鞭打或除名,还可宣布惩罚性的放逐。如果有必要,氏族则会领导与外界械斗。氏族拥有地产,富裕的氏族往往拥有广大的义田、义庄。

韦伯指出,城市对于其大多数居民而言,从来就不是“故乡”,而毋宁只是典型的“异乡”。他认为,皇权的官方行政只施行于都市地区和次都市地区。因为在这儿,它不用面对在这些地区之外所遭遇到的、强固的氏族血缘纽带的对抗,行政便能有效地运作于商人与工匠的行会。出了城墙之外,行政权威的有效性便大大地受到限制。因为除了势力强大的氏族本身之外,行政还要遭遇到村落有组织的自治体的对抗。

韦伯认为,中国的城市是官员所在的非自治地区,而村落则是无官员的自治地区。村落的形成是基于安全的理由。村落有时聚居数千人口,其与城市的差别,仅在于透过自身的组织来运转。村庙是主要代理人,因为中国的法律及农民的思考方式里自然没有任何“社团法人”的概念。近代,村庙里所供奉的通常是民间神祇之一。和祖宗祠堂一样,庙宇也有财产,特别是不动产,通常也有货币财产以供借贷。村庙的管理职务主要由村落族长轮流负责。村庙拥有小官司诉讼的裁判权,而且往往独揽了各式各样的诉讼。只有牵涉到国家利益时,政府才会加以干涉。村庙照顾道路、运河、防务和治安;分派轮番的警卫义务;负责防盗或邻村的侵扰,提供义塾、医师、药物,负责葬礼,储藏村落的武器。由于有村庙,村落在法律上和事实上都具有地方自治团体的行动能力,这是“城市”无法做到的。

韦伯认为,任何尝试进行改革的官僚体制的理性主义所面

对的，是一个坚定的传统主义势力的对抗，包括氏族和村落在内。氏族和村落对财政上的改革最不信任，并激烈反抗。他们不相信改革会有利于他们，而政府会甘于吃亏。

韦伯说，中国的具有密集分工的公共作坊，本质上是小资本主义的。不过，在西方引导出资本主义支配的行销体系，在中国一直还明显地仅仅限制在手工业者依赖于商贾的各种形态上。只有在个人的产业经营里，行销体系才上升到家内劳作的水平，即备有中介加工作业场和贩卖中心事务处。现今，行销系统已经在远地市场的营运上有大规模的进展。显然，私人的资本主义式大工厂在历史上几乎无迹可寻，也可能没有任何生产大众消费物品的工厂存在，因为它们并没有稳定的市场。但是，韦伯又反复地说，从纯粹的经济角度而言，一个真正市民的、工业的资本主义，是有可能从小资本主义萌芽里发展出来的。

他认为，资本主义之所以未能在中国发展，一个重要的原因是：在神圣性的传统所盘居的专制主义王国中，工业发展所必需的理性的、可预计的行政与法律机能并不存在。投资于工业的资本，对于这种非理性的统治形式，感应过于敏锐，并且也太过于依赖国家机器平稳而有理性的运作的是否可以估量，以致于无法在这种类型的行政下发生。除此之外，韦伯认为还有更深一层更基本的原因，那就是在中国人的“精神”里缺乏一种特殊的心态。这就进入了《中国的宗教》一书的主题。

2. 正 统

韦伯把儒教称为“正统”。他从“士”和“儒教的生活取向”两大方面来进行论述。

在“士”这一章中，韦伯指出，12个世纪以来，在中国，人们

的社会地位主要是由任官的资格，而不是由财富所决定的。此项资格又由科举所决定。唯有精通文献和传统的人，才被认为是够资格在仪式上和政治上，正确地指导国内的行政与君侯的卡理斯玛式正确生活态度的人。

韦伯强调，就一个身份团体而言，中国的士以出仕于君王作为其正规的收入来源的这层关系，使他们有别于西方古代的哲人，并且至少也异于印度受过教育的俗人，那些人在社会上的活动大多同任何官职保持一段距离。中国的士都力争出仕，来作为他们收入的来源和正常的活动场所。和老子一样，孔子在其作为一个不再与官职有任何关连的教师和著述者之前，就是个官吏。这层与国家官职上的关系，对于这个阶层的心态本质，具有根本的重要性。因为此一趋向演变得愈益重要且愈趋于专一，与此相应的则是统一的正统学说的形成。这就是儒教。

韦伯说，随着中国俸禄制的逐渐实施，士人原先精神的自主性也就停止发展了。早在史书及士人大部分的系统性著作开始产生之际，以及那些被秦始皇焚毁的经书又“重新被发现”时——它们之所以“重新被发现”，为的是可以重新修定、润饰与解释，从而取得圣典的地位——此一变化即已在全面发展中。

接着，韦伯谈到了孔子。他同意一种说法：孔子的独特成就在于从“礼”的观点对史实作了一次系统而具实际教育意义的修正。例如，在《诗经》中，战胜者不是因为他们个人是较伟大的英雄，而是因为他们具有道德上的正义，并且也因为他们具有较高超的卡理斯玛美德；反之，他们的敌对者是为神所厌弃的罪人，压制与毁坏自古以来的良风美俗，并侵扰其臣民的幸福，因此已丧失了他们的卡理斯玛。韦伯认为，像这样系统的“净化”工作很可能是孔子的特殊贡献所在。

韦伯说，中国自公元7世纪末以来，考试制度即已彻底实