

---

# 韦伯学说与美国的中国研究

——以费正清为例

李 帆

---

马克斯·韦伯(Max Weber)是德国著名社会学家、历史学家、经济学家和政治学家,他的宗教社会学、政治社会学思想及其社会科学方法论在世界范围内具有经久不衰的影响。对于中国问题,韦伯也留下了《儒教与道教》(*Confucianism and Taoism*)等著作,开启了海外中国研究的一个新趋向,即从发生学的意义上去追问“理性资本主义”(Rational Capitalism)在中国能否产生的问题。这一“韦伯式命题”深刻影响了海外中国学家,他们的大量成果是沿着这一命题追踪的产物。作为海外中国研究的中心,美国的中国研究成就令人瞩目,但其主要成就仍未脱离“韦伯式命题”的轨道,在这方面,费正清(John King Fairbank)的研究成果具有某种代表性。

## (一)

作为一名百科全书式的学者,韦伯在社会科学领域里取得了多方面成就,其中最广为人知的,当属他于1904—1905年以论文形式分两次发表的《新教伦理与资本主义精神》(*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*)。在这部著作中,他侧重考察了某些宗教观念或者说一种经济制度的社会精神气质(ethos)对于

一种经济精神的发展所产生的影响。<sup>①</sup>在他看来,以社会精神气质为表现的时代精神,与特定社会的文化背景有某种内在的渊源关系;在一定条件下,这种精神力量决定着事业的成败。具体地说,他认为,西欧资本主义的产生是以表现在欧洲宗教改革后的基督新教伦理中的“资本主义精神”为支撑,这种精神是西方理性主义发展的结果。在这里,韦伯特别强调西方理性主义的作用,唯有它才发展出体现在新教伦理中的资本主义精神。他说:“我们的当务之急就是要找寻并从发生学上说明西方理性主义的独特性,并在这个基础上找寻并说明近代西方形态的独特性。”然而他并不满足于仅仅说明西方的这种独特性,无尽的求知欲望和深入解释这一现象的需要驱使他进一步追问“为什么资本主义利益没有在印度、在中国也做出同样的事情呢?为什么科学的、艺术的、政治的、或经济的发展没有在印度、在中国也走上西方现今所特有的这条理性化道路呢?”<sup>②</sup>为了回答这些问题,韦伯投入大量精力系统研究了印度宗教、中国宗教等世界主要宗教,写出《印度宗教》(*The Religion of India*)、《儒教与道教》等一系列宗教社会学论著。

《儒教与道教》是韦伯对中国的宗教社会学研究的集中体现。这项研究完成于1913—1915年,最初在1915年《社会科学和社会政策文库》上以《儒教》的标题发表。1919年韦伯对文章进行修改后以《儒教与道教》的标题收入1920年出版的《宗教社会学论文集》第1卷中。《儒教与道教》的基本内容是从物质因素和精神因素两方面阐释中国宗教与中国社会的关系。在第一篇《社会学的基础》(第一章至第四章)里,韦伯重点考察了中国社会的物质—制度层面:货

① 参见韦伯《新教伦理与资本主义精神》,生活·读书·新知三联书店1987年版,第16页。

② 《新教伦理与资本主义精神》,第15页。

币制度、城市与行会、家产制国家、宗族组织、法律等。在第二篇《正统与道教》(第五章至第七章)里,韦伯集中考察了理性资本主义无法在中国出现的精神—“心态”因素

韦伯对中国的“社会学基础”的分析,首先从货币制度与城市入手,因为这两个因素与资本主义的产生有着密切的关系。韦伯认为,货币的使用是经济活动理性化的一个极其重要的方面。货币制度的发展可视作资本主义产生的标志之一。然而在中国,情况却比较特殊,虽有货币经济的大幅度发展,却未形成一套有效率的货币制度,而且“这种发展并没有冲破传统主义的束缚,相反地倒是强化了它。从这里可以看出,资本主义的现象并没有明显地被激发出来”<sup>①</sup>。中国的城市也与西方的城市不同,“西方古代的城市、中世纪的城市与罗马教廷以及由此而产生的国家,乃是财政理性化、货币经济,以及以政治为取向的资本主义的承担者。”<sup>②</sup>而在古代中国,以城廓为地域界限的城市虽有很大发展,但缺少西方中世纪以来城市在政治和军事上的自主性,因而无法产生类似西方近代的新兴市民阶级,这是一个标志着资本主义兴起的阶级。由于缺乏形式的和可靠的法律来保护工商业的自由发展,在中国城市里从工从商的居民只能组成同业行会,实行集体的自我保护。行会虽然在组织上是独立的并在社会经济生活里起着举足轻重的作用,但其基本权益仍无法得到法律的保护,加之行会内部起作用的是传统的宗族观念,缺乏理性的非人格化的关系,难以实行科学的理性计算,以致无法在此基础上形成自由与合作的社会劳动组织形式。

在分析了中国的货币制度、城市与行会后,韦伯又对中国特有的家产制国家形态、宗族组织等社会体系以及法律制度进行了系

① 韦伯:《儒教与道教》,江苏人民出版社1995年版,第18页。

② 《儒教与道教》,第18—19页。

统考察。他指出,在战国时期(中国的封建主义时期),“战国诸侯为争夺政治权力的竞争,导致诸侯的经济政策的理性化。”<sup>①</sup>但自从秦始皇统一六国,建立家产官僚制国家(俸禄国家)以后,为资本或经济理性化的政治竞争消失了;由于国内的和平,致使促成西方政治资本主义发展的战争贷款与作战佣金在中国无由产生。在秦以后的家产官僚制国家里,由于朝廷对地方控制疏松,地方政府各行其事,因而无法建立有效的理性化的行政体系。这种局面很难改变,“改革毫无希望,这是可以估计到的,因为不仅有一股巨大的物质利益与之对立,并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’尤其是财政上的分离主义,其根源就是这种传统主义。这是因为任何统辖的中央化,都会极为严重地危害到州省官吏及其非官方党羽的俸禄。正是这个因素,使得帝国中央统辖的理性化,以及统一的经济政策无法实现。”<sup>②</sup>另外,传统中国社会的官吏阶层,以官为谋取土地财富的手段。这种模式的“经营”,在韦伯看来,只能算是“掠夺式的资本主义”,而与西方近代理性的、资产阶级的资本主义恰恰背道而驰。中国的血缘体系对资本主义的产生与发展也有不利的影响。韦伯指出,无论在城市还是在乡村,宗族组织在社会生活中都起着极为重要的作用,该组织“无所不能”,甚至拥有超越和抗拒法律的权力,实际是一个一切以传统为准绳的封闭、自律的社会生活组织。当任何一个宗族成员感觉自己蒙受了不平待遇时,以血缘纽带联系起来的宗族便会团结一致起而支援他,这种团结一致的抵抗,“自然比西方自发形成的工会所发动的罢工,还要来得有威力。因此之故,现代大企业所独具的‘劳动纪律’与自由市场的劳工淘汰,以及

① 《儒教与道教》,第53页。

② 《儒教与道教》,第75页。

任何西方式的理性管理,在中国便受到阻碍。”<sup>①</sup>长期以来以血缘结合和地缘结合为主体的社会生活以及宗族组织对其成员的严格控制,不仅深深影响着每个人的思想和行为,造成人们崇尚传统,注重人伦孝悌,以家族和同乡的好恶为是非标准,而且使得个人丧失了独立性与个体性。所有这一切都与从事资本主义大生产的现代理性劳动组织的要求、以业缘为主实行人的组合必须奉行普遍主义的社会性道德相反,客观上必然会阻碍资本主义精神在中国的发生和发展。再从法律上看,中国缺乏理性的法律和训练有素的司法官吏。韦伯认为,中国历代的刑律本质上是“伦理规范”,即“伦理规范的法典化”,而不是法律规范体系。“以伦理为取向的家产制,无论是在中国还是在其他各地,所寻求的总是实际公道,而不是形式法律。”<sup>②</sup>“形式法律”才是能保障现代资本主义经济可靠运行的法律。故而韦伯得出结论,“在中国,由于缺乏一种形式上受到保证的法律和一种理性的管理与司法,加之存在着俸禄体系和根植于中国人的‘伦理’里,而为官僚阶层与候补官员所特别抱持的那种态度,所以不可能产生西方所特有的理性的企业资本主义。”<sup>③</sup>

值得注意的是,韦伯在分析中国社会物质—制度层面上种种不利于资本主义的因素的同时,也指出了中国社会有利于资本主义发生、发展的内容,如“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,较之世界上任何一个国家都要来得强而有力,其自主权实际上几乎是无限的。在欧洲人看来,中国人口自18世纪以来有了如此巨大的增长,贵金属的储备又不断增加,这

① 《儒教与道教》,第115页。

② 《儒教与道教》,第12页。

③ 《儒教与道教》,第12页。

应该是资本主义发展的大好机会。”<sup>①</sup>但尽管如此,中国却没有产生出韦伯所特指的“资本主义”——理性资本主义,这种资本主义以欧洲理性主义为精神基础,以理性的资本核算为集中体现,是由一套独特的行为方式、思维方式和价值观念构成的文化体系。显然,仅从物质因素入手,很难全面解释中国为何产生不了这种资本主义,因而韦伯又把考察的视角伸向中国社会的精神层面——宗教思想上。

在韦伯眼里,中国的宗教(文义上的信仰,非以有神、无神为判断标准)具有同社会的制度结构相一致的特点。无论是作为正统的儒教,还是所谓异端的道教,都是如此。儒教的主要社会基础是士人阶层,这一阶层是理智而又现实的,在这个意义上儒教具有鲜明的入世理性主义成分。儒教来源于孔子言行中所体现的伦理思想、礼仪和实践教化,讲求信念伦理,是一种入世的道德伦理,终极关怀在于现世的道德自我完成和人格境界的完满,也就是说“儒教所关注的只是此世的事物”<sup>②</sup>。这样一种宗教必然缺乏对形而上学的关心,对超自然的冥冥力量无认真的兴趣。出于朴素的、现实的、乐观的世界观立场,儒家把宇宙和社会视为和谐的,在西方宗教观念中天与人之间、世界与超越的绝对者之间的“紧张对立”被化减到最低程度,而且儒教也无法象基督教那样培养出个人的独立人格和自主伦理。正是由于缺乏内心的“紧张性”以及没有个人在伦理上的自主和自觉,使得儒家没有摆脱传统和习俗的内在力量作为影响行为和精神的支点,陷入传统主义而无以自拔,这是儒家个人无法对其本性、对政治权威、对社会传统和习惯势力加以制约和抗衡的内在原因。进而言之,儒教与基督新教(清教)的走向在几乎所

① 《儒教与道教》,第78页。

② 《儒教与道教》,第18页。

有方面都是相异的。尽管韦伯把二者都归入理性主义宗教范畴,但二者在内在价值取向上存有根本差异:“儒教的理性主义旨在理性地适应现世;而清教的理性主义旨在理性地支配这个世界。”<sup>①</sup> 儒教惧怕任何的改革;而清教为了能理性地支配这个世界,主张对此世进行剧烈的变革。中西社会走上不同发展道路的内在精神原因正在于此。具体来说,儒教始终产生不出有助于理性资本主义出现的“伦理特质”,这些特质包括禁欲伦理制约下的没有顾忌的实践理性主义;务实的企业经营方法;憎恶非法的、政治的、殖民的、掠夺的、垄断的资本主义;肯定日常经营的冷静、严格的合法性与有节制的理性动力;理性地评估技术上的最佳办法以及实践上的可靠性和目的性;等等,“总之,这种无情的、宗教上系统化的、任何理性化禁欲主义所特有的‘生活于’此世但并不‘依赖于’此世的功利主义,有助于创造优越的理性的才智,以及随之而来的职业人的‘精神’,而这种才智与精神,儒教始终是没有的。也就是说,儒教适应现世的生活方式虽然是理性的,但是由外到内地被决定的,而清教的生活方式却是由内到外地被决定的。这种对比有助于我们认识到,光是与‘营利欲’及对财富的重视相结合的冷静与节约,是绝对不可能产生出以现代经济的职业人为代表的‘资本主义精神’的。典型的儒教徒使用自己以及家族的储蓄去获取典籍的教养,并接受训练以应付考试,以此为取得一个有名有利的地位打下良好的基础。典型的清教徒则挣得多,花得少,出于禁欲的强制储蓄的愿望,将所得变为资本,再投资于理性的资本主义企业。这两种伦理精神里都包含有‘理性主义’……但是,只有清教的理性伦理及其超世的取向,才能彻底贯彻现世的经济理性主义。”<sup>②</sup>

① 《儒教与道教》,第27页。

② 《儒教与道教》,第276-277页。

韦伯把道教视为中国的异端宗教,因为作为正统主流之儒教的取向是入世的,主张以理性的方式适应此世;而道教的取向则是出世的,主张通过非理性的玄思静默在宇宙秩序的终极原则上求得启示与巫术的力量,以贬斥现存世界。值得注意的是,尽管儒道二教在取向上截然对立,但在根本点上却是一致的,即都要求人们按照传统主义在现世中行动,而且“就其作用而言,道教在本质上比正统的儒教更加具有传统主义的性质。这完全决定于道教专事以巫术为取向的救世技术。其巫师为了自己整个的经济生活,直接将关注点放在维持传统,尤其是维护传统的鬼神论上。因此‘切莫提倡变革’这个明确的原则,归之于道教,是一点也不奇怪的”<sup>①</sup>。道教这一特性与以激励人们改变既有世界为教旨的清教形成了鲜明对照。不仅如此,道教也缺乏清教所具有的“职业伦理”的积极特性,这是由道教冥思、神秘的性质所决定的。<sup>②</sup>另外,道教中所盛行的巫术般的信仰和迷信,是与任何一种理性的思维或者系统性的世俗行为水火不相容的,亦与彻底抛弃了巫术和迷信的清教大相径庭。因此,与儒教类似,道教在功能上也有碍于理性资本主义在中国的形成与发展。

总体上看,通过在《儒教与道教》一书中的反复论证,韦伯达到了自己的目的,即解释了中国之所以没能成功地发展出象西方那样的理性资本主义,除“社会学基础”与西方相异外,主要原因在于缺乏一种类似基督新教的特殊宗教伦理作为不可缺少的鼓舞力量。显然,这是以《新教伦理与资本主义精神》一书所提供的资本主义的“思想类型”为参照系所得出的结论。从该书的内容看,这样一个参照系的西方中心性质是不言自明的。也就是说,在宗教社会学

① 《儒教与道教》,第 23 页。

② 《儒教与道教》,第 21 页。



和资本主义问题的研究上,韦伯是一位典型的西方中心论者,他完全是从西方的视角出发,引证中国史料以完善其宗教伦理与理性资本主义之关系的理论架构。基于这种考虑,他所使用的方法是比较的方法和“理想类型”的方法。在《新教伦理与资本主义精神》中,他根据自己提出的“理想类型”,强调了那些可以说是与资本主义精神有着广泛一致性的教义,而忽略了那些显得与资本主义精神不和谐的因素;在《儒教与道教》中,他却采用了相反的程序,强调了那些阻碍理性的经济活动的精神因素,而贬低或忽略那些似乎是十分符合经济理性的因素。同样,他在引用中国史实时是以其“理想类型”作为选取标准的,如提及大禹治水、秦始皇统一中国、王安石变法、太平天国等,却忽略了中国历史上另外一些相当重要的内容,甚至把一些超出我们常识范围的现象与观念置于主要地位,反而令不少我们所熟知的人物、制度、事件退居幕后。这样一种构想和安排,自然会使他所提出的问题能得到一个较为圆满的解答。令他始料不及的是,这种“韦伯式命题”——从发生学的意义上去追问理性资本主义在中国能否产生——以及他的解答方式却对海外中国研究产生了颇为深远的影响,甚至启示了一代中国学家,尤以美国中国学家为著。

## (二)

尽管韦伯生前在德国社会科学界已享盛名,但其学说在国外产生广泛影响却主要是在其去世后特别是在第二次世界大战后,在传播韦伯学说、扩大韦伯影响方面,美国社会学家塔尔科特·帕森斯(Talcott Parsons)发挥了重要作用。

帕森斯早年留学于德国海德堡大学,精心研读过韦伯著作,1927年他以桑巴特(W. Sombart)和韦伯论述中的资本主义问题

为题通过论文答辩,获得博士学位,返美后旋即将其《新教伦理与资本主义精神》译为英文于1930年出版,使韦伯这部重要著作开始在英语世界里广为人知。1937年,帕森斯在其成名作《社会行动的结构》(*The Structure of Social Action*)中,系统阐述了韦伯在广泛领域里对社会学理论作出的贡献,从此韦伯思想在英语世界更是引起各方注意。由于帕森斯的大力推介,也由于第二次世界大战后的特殊形势,50年代的美国出现了“韦伯热”,韦伯的著作被大量译成英文出版,《儒教与道教》便是在1951年由H. 格斯(H. Gerth)译成英文在纽约出版,阐释、研究韦伯思想的著述也大量涌现。可以说,韦伯在此时的美国学术界已是影响最大的人物之一。

第二次世界大战后,美国出现了区域研究(Regional Studies)的热潮,中国研究(Chinese Studies)也逐渐从古典汉学(Sinology)的规范中分离出来,纳入到区域研究的轨道。区域研究是对特定国家或地区的专门研究,尤其是对战后摆脱殖民地、半殖民地地位而独立的国家的研究。这些国家独立后面临的是现代化建设问题,区域研究的指向便也往往是它们如何进入现代社会的问题,这就直接或间接地与韦伯的论题——理性资本主义如何产生——发生了关联。另外,区域研究一般指同时使用社会科学的各种手段进行综合研究,韦伯恰恰是这方面的典范,他独到的社会科学方法论也给这种研究提供了借鉴。因此,区域研究与“韦伯热”在当时的美国是互动的。作为区域研究的组成部分,中国研究亦感受到了韦伯的影响并从中受到很大启示。

费正清是二战后美国中国研究的核心人物之一,他积极倡导摆脱古典汉学旧有规范的区域性中国研究,并且身体力行,1946年出任哈佛大学区域研究(中国)项目的第一位主持人,1955年创建了哈佛大学东亚研究中心并出任主任,直至1973年。1975年他退休时,该中心被命名为费正清东亚研究中心。费正清研究中国问题的

早期代表作是1948年初版的《美国与中国》(The United States and China),它是一部概括性的评述著作,体现了区域研究使用社会科学各种手段的特点。它就中国问题所作的多学科的分析,部分地是依据费正清所记录的其他学科的权威学者们对中国区域性研究发表的见解。他曾请国际和区域研究专家委员会(Faculty Committee on International and Regional Studies)的三位成员卡尔·费里德里奇(Carl Friedrich)、爱德华·梅森(Edward S. Mason)和塔尔科特·帕森斯用一些选择得当的词句把政治学、经济学和社会学的基本原理分别概括出来,然后在他们各自的演讲中用更为简明的方式把这些原理运用于说明中国的具体情况。在这一过程中,费正清自承学到了许多新知识,了解了这几位学科带头人所代表的各学科的最基本的方法<sup>①</sup>。值得注意的是,韦伯学说的传播者帕森斯在此项工作中发挥了重要作用,他的理论非常有助于费正清形成自己的关于中国的基本思想。此时的帕森斯把韦伯解释为一个预见到现代化前景的先知,完全从西方中心的立场出发把韦伯丰富的思想内涵局限于一元的现代化理论藩篱内,理性资本主义如何发生的命题已成了现代化理论的题中之义,意即现代化之路便是理性资本主义之路。这一带有韦伯色彩的现代化理论予费正清以启示,他的《美国与中国》一书的分析框架明显具有该理论的味道,其中包括一批关系松散的有关现代化进程的终点的假设,这些假设与那些作为西方发达国家制度和价值观的基础的东西大致相似。由于注意到亚洲的现代化决不会具有西方个人主义和资本主义的特征,他否认现代化等于西化。然而,他衡量现代化的标准——工业化、经济福利、民众对政治的参与、民族主

<sup>①</sup> 费正清:《费正清对华回忆录》,知识出版社1997年版,第39页。

义、科学和民主——与当时正流行的现代化理论几乎如出一辙<sup>①</sup>。尽管费正清多次表明他厌恶抽象理论，不想建立关于中国历史的一般理论，但《美国与中国》的初版本却表明理论架构的不可避免，而且内中有韦伯的影子在——这也是费正清所不愿承认的。当然，费正清有他的独到之处，他否认现代化等于西化，这一点是对帕森斯借韦伯表达出的一元现代化理论的超越。不过从根本点上说，费正清并无实质性的突破，因他所认同的现代化标准，仍是帕森斯所大力宣扬的标准，这些标准是典型的西方式标准，是理性资本主义所应实现的目标。从这个角度看，费正清还是在“韦伯式命题”的笼罩之下。

《美国与中国》的初版本还奠定了费正清对中国近代史的基本看法，即中国近代史基本上是一部中国对西方作出反应的历史。古代中国相对稳定的传统秩序一直延续到 19 世纪，此时它遇到了一种截然不同的而且更为强大的文明——西方文明，西方的冲击无可挽回地改变了中国的社会和政治，注入了引起现代化并导致永久性变化的力量；面对这一冲击，中国作出的回应是逐渐引进引起“永久性变化”的要素的同时，背弃传统的“周期性变化”模式，走上现代化道路。这就是著名的“冲击—回应”模式（impact-response model），它假设西方资本主义社会是一个动态的近代社会，而中国社会则是一个长期处于停滞状态的传统社会，缺乏自身发展的内在动力，只有经过西方的冲击，中国传统社会才有可能摆脱困境，获得发展。在费正清与邓嗣禹 1954 年合作出版的《中国对西方之回应》（*China's Response to the West*）一书中，费正清曾对这一模式作了描述，他认为：“既然中国是人口最多的大一统国家，又有

<sup>①</sup> Paul M. Evans, *John Fairbank and the American Understanding of Modern China* (New York: Basil Blackwell Inc., 1988), p. 111.

着最悠久的绵延不断的历史,她在过去百年中遭受西方蹂躏就必然产生连续不断、汹涌澎湃的思想革命,对这场革命我们至今还看不到尽头……在充满‘不平等条约’的整整一世纪中,中国这一古代社会和当时居于统治地位的、不断扩张的西欧与美国社会接触日益频繁。在工业革命的推动下,这种接触对古老的中国社会产生了灾难深重的影响。在社会活动的各个领域,一系列复杂的历史进程——包括政治的、经济的、社会的、意识形态的和文化的进程——对古老的秩序进行挑战,展开进攻,削弱它的基础,乃至把它制服。中国国内的这些进程,是由一个更加强大的外来社会的入侵所推动的。<sup>①</sup>“冲击—回应”模式的实质在于把中国近代历史发展中起主导作用的因素或主要线索视作西方入侵,从而夸大西方冲击的历史作用。抱持这种历史观的并非费正清一人,但他在形成和普及这个观念的过程中所做的,却比任何人都多,而且影响最大。一些流传甚广的教科书以此观念作为描述近代中国历史的核心概念,如保罗·H·克莱德(Paul H. Clyde)、伯顿·F·比尔斯(Burton F. Beers)合著的《远东:西方冲击与东方回应之历史》(*The Far East: A History of the Western Impact and the Eastern Response*)和梅谷(Franz Michael)、乔治·泰勒(George Taylor)合著的《近代世界中的远东》(*The Far East in the Modern World*),等等。可以说,在二战后的五六十年代里,“冲击—回应”模式是美国中国研究界最有力的模式。

美国中国研究的另一重要模式“传统—近代”模式(tradition - modernity model)也与费正清密切相关,尽管此模式的主要代表被认为是李文森(Joseph R. Levenson)。此模式的前提是认为

---

<sup>①</sup> Su-yu Teng and John K. Fairbank, *China & Response to the West* (Harvard University Press, 1954), p. 1.

西方近代社会是当今世界各国万流归宗的“楷模”(norm),因而中国近代史也将按此模式,从“传统”社会演变为西方的“近代”社会,认为中国历史在西方入侵前停滞不前,只能在“传统”模式中循环往复或产生些微小变化,只有等待西方猛击一掌,然后才能沿着西方已走过的道路向西方式的“近代”社会前进。这样一种观点在费正清、赖肖尔(Edwin O. Reischauer)、艾伯特·M·克雷格(Albert M. Craig)合著的《东亚文明史》(*A History of East Asian Civilization*)中得到了体现。该书第1卷描述的,是西方入侵发生作用以前的中国历史,它还一直强调历史中一脉相承的变化。可是到了第2卷,当与西方接触的作用渐趋明显时,该书则特别强调东亚的过去是稳定的,变化极小的。费正清等作者在卷首讨论了他们感到有助于组织史料的几个解释历史的主要概念,其中之一是所谓“在传统范围内的变化”。对此概念他们作如下解释:在东亚国家里,“思想与行动的主要传统形式一旦确立,就具有一种惰性,一种按照常规惯例持续下去的倾向。只要未和西方直接接触,它们就只发生过‘传统范围内的变化’,而未曾发生过根本转变”<sup>①</sup>。这段话的内容很容易使人得出这样的结论:所谓“根本转变”看来是指西方自己在近代所经历的过程,或者指非西方社会遇到西方近代文化后所发生的变化,故而没有和西方直接接触前,东亚国家只发生过传统范围内的变化,未发生根本转变。显然,这是一个依“传统—近代”模式思考而得到的结果。有了这样一个框架,费正清在该书里描述19世纪中国社会境况时,便不断采用“惰性”、“平衡”、“稳定”一类的字眼,以显示中国社会的停滞和殊少变化,只待西方的引导方能步入近代。

<sup>①</sup> Fairbank, Reischauer and Craig, *East Asia: The Modern Transformation* (Boston: Houghton Mifflin, 1965), p. 5.

实际上,“传统—近代”模式基本是“冲击—回应”模式的放大,二者同样贯穿着关于中国与西方的某些根本假设,“冲击—回应”模式把中国描绘成消极的,把西方描绘成积极的。“传统—近代”模式则把中国描绘成停滞不前的“传统”社会,有待精力充沛的“近代”西方赋予生命,把它从永恒的沉睡中唤醒。进而言之,这两种模式实质上同属“西方中心模式”,因为它们都认为西方近代的工业化是一件天大的好事,而中国社会的内部,始终无法产生这种工业化的前提条件,需要西方入侵提供这些条件,故而近代中国所可能经历的一切有历史意义的变化只能是西方式的变化,而且只有在西方冲击下才能引起这些变化。把中国历史套在这样的模式中,显然与“韦伯式命题”有异曲同工之处。“韦伯式命题”的要旨在于从发生学的意义上去追问理性资本主义能否在中国产生,它的逻辑起点同样是问如果没有西方冲击,中国自身能否发展起类似西方的理性资本主义,它的结论亦是否定的,即传统中国社会关碍重重,无法靠自身的力量走上理性资本主义道路。尽管韦伯没有直截了当地说出只有西方冲击才能改变这一局面,但其命题的逻辑终点必然是在这里。可以说,韦伯的学说为上述中国研究的重要模式提供了理论基础。

除了研究模式的关联外,费正清的某些具体观点也与韦伯颇为相似,甚至可视作是对韦伯思想的继承。如在《中国对西方之回应》一书中,费正清断定,按照民族主义、科学和工业化的一般原则,儒家传统不可能使中国现代化;在《东亚文明史》第2卷中,费正清又强调,正是儒教社会的结构造成了一种制度上的僵化和心理上的迟钝,它妨碍了中国对西方冲击的成功适应。<sup>①</sup>不仅如此,费正清出于“模式”的需要剪裁中国史实,而非对中国历史的方方面

<sup>①</sup> Paul M. Evans, *op. Cit.* pp. 170, 240.

实际上,“传统—近代”模式基本是“冲击—回应”模式的放大,二者同样贯穿着关于中国与西方的某些根本假设,“冲击—回应”模式把中国描绘成消极的,把西方描绘成积极的。“传统—近代”模式则把中国描绘成停滞不前的“传统”社会,有待精力充沛的“近代”西方赋予生命,把它从永恒的沉睡中唤醒。进而言之,这两种模式实质上同属“西方中心模式”,因为它们都认为西方近代的工业化是一件天大的好事,而中国社会的内部,始终无法产生这种工业化的前提条件,需要西方入侵提供这些条件,故而近代中国所可能经历的一切有历史意义的变化只能是西方式的变化,而且只有在西方冲击下才能引起这些变化。把中国历史套在这样的模式中,显然与“韦伯式命题”有异曲同工之处。“韦伯式命题”的要旨在于从发生学的意义上去追问理性资本主义能否在中国产生,它的逻辑起点同样是问如果没有西方冲击,中国自身能否发展起类似西方的理性资本主义,它的结论亦是否定的,即传统中国社会关碍重重,无法靠自身的力量走上理性资本主义道路。尽管韦伯没有直截了当地说出只有西方冲击才能改变这一局面,但其命题的逻辑终点必然是在这里。可以说,韦伯的学说为上述中国研究的重要模式提供了理论基础。

除了研究模式的关联外,费正清的某些具体观点也与韦伯颇为相似,甚至可视作是对韦伯思想的继承。如在《中国对西方之回应》一书中,费正清断定,按照民族主义、科学和工业化的一般原则,儒家传统不可能使中国现代化;在《东亚文明史》第2卷中,费正清又强调,正是儒教社会的结构造成了一种制度上的僵化和心理上的迟钝,它妨碍了中国对西方冲击的成功适应。<sup>①</sup>不仅如此,费正清出于“模式”的需要剪裁中国史实,而非对中国历史的方方面

<sup>①</sup> Paul M. Evans, *op. Cit.* pp. 170, 240.