

马克斯·韦伯的中国观：基于研究立场、 文本来源的考察

何 蓉

内容提要 德国社会学家马克斯·韦伯的中国研究是其世界诸文明体系的比较历史研究的一个重要组成部分。本文从韦伯作品的思想体系、方法立场等入手，确立其中国研究的理论地位，并在梳理其所引资料的基础之上，尝试树立其中国观的一个初步轮廓，韦伯对中国的政治治理、文明形态和社会组织原则等方面的特征的认识。

关键词 韦伯 《儒教与道教》 《中国的宗教》 汉学研究 中国研究

马克斯·韦伯 (Max Weber, 1864—1920) 是一位视野宏阔、知识渊博的百科全书式学者。在韦伯所处的十九世纪末二十世纪初，基督教文明享有主导性地位，可他却立足于希腊罗马以来的欧洲社会文化，分析经济、政治，国家、法律与习俗，宗教与文明，团体与社会等众多领域的历史和现实问题，更将目光转向远东等地的非西方文明，其研究框架赋予非西方的古老文明体系以同等位置，其中国研究便是他首部颇具分量的非西方社会的研究著作，虽以《儒教与道教》为名，但一半篇幅都在讨论“社会学的基础”，即城市与行会、货币制度、国家与行政、农业制度、法律等主题。

韦伯的中国研究构成了其后期学术思考的一个重要部分。在结束了围绕着《新教伦理与资本主义精神》的争议与讨论之后，韦伯的作品形成了两大体系：以世界诸宗教之经济伦理为主题的《宗教社会学论文集》，以经济与政治、法律、宗教等领域的关系为主题的《经济与社会》。在前一体系中，有关中国的专门著作被排在新教伦理研究之后的首位，无论在篇幅、位置、论证的分量方面，都具显著地位。在后一体系中，有关中国的内容，散布于以支配、城市、法律等为主题的章节中。

1951年，韦伯中国研究专论的英译本以《中国的宗教》为名出版，其主题之多样、内容之深刻，令人赞叹^①，之后长期对国际学界具有重要影响。但另一方面，在

^① 当时，旅美华人社会学家李树青迅速发表了一篇热情洋溢的书评，称赞韦伯以出色的材料组织能力、广博的知识描摹出一幅令人信服的中国图景，是通过比较研究来获得丰富而科学的研究成果的典范。See Shu-Ching Lee, "Review of Max Weber's *The Religion of China*", trans. Hans Gerth, in *American Journal of Sociology*, 57.2 (1951), p. 397.

韦伯研究界、特别是在汉学界，对于韦伯的中国研究又有相当严厉的批评，指出其方法的缺陷、材料掌握与应用的错误^①，帕森斯、本迪克斯、杨庆堃等人从理论立场、研究方法等角度为韦伯辩护^②；随着时间的推移，学术界对于韦伯研究的兴趣并未消失，后续研究者的质疑多集中在资本主义发生的命题与事实上^③。二十世纪八十年代以来，中文学界对韦伯著作的热度渐增，对其中国研究也做出了不同的回应。^④

在整体上，无论是对东亚宗教是否利于资本主义兴起的分析，还是儒家思想的“内在超越”是否促成一种有利于新的社会生产方式、有利于成功移植西方资本主义的精神气质的形成，在研究中都存在一个共同的问题：没有摆脱韦伯“为什么中国（等）没有产生资本主义”的提问方式。于是，韦伯有关中国的理论命题，一方面构成了众多后续研究的起点，另一方面又因其研究资料、方法等受到种种质疑，韦伯的中国研究也容易被目为是“欧洲中心主义”的。阅读经典文本，可镜鉴自身，但镜子本身需要擦亮。在一定程度上，缺少反思、失之简单的见解已经成为人们在接近韦伯文本时的灰霾，不利于理解韦伯，更不利于深入理解我们自身的社会与文化。

本文将从韦伯的研究立场与方法、所引文献性质与实际论题的角度，指出中国研究构成了韦伯世界诸宗教/文明体系研究的重要部分，尤其与《新教伦理与资本主义精神》的命题具有密切的互补关系。进而，在梳理《中国的宗教》的文本、论证特点的基础上，本文试图表明：在身为欧洲文明之子的韦伯的思想框架中，中国研究的工作具有独立存在的意义，值得深入挖掘他对中国历史的分析，或称“中国观”的内容。

一、世界诸文明比较-历史框架下的中国研究：理论脉络、方法特色

韦伯文本一贯因其旁征博引的资料、错综复杂的思路、暧昧难明的用词而出名地难读，不过其中国研究的主题是非常明确的。在1964年版英译《儒教与道教》的导论中，杨庆堃提炼出这本书的两个主题，为理解韦伯思想搭建了桥梁：其一，中国未能

① Otto B. Van Der Sprekel, "Max Weber on China", in *History and Theory*, 3 (1964), pp. 348-370.

② 参见塔尔科特·帕森斯《社会行动的结构》，张明德等译，译林出版社，2003年；莱因哈特·本迪克斯《马克斯·韦伯：思想肖像》，刘北成等译，上海人民出版社，2002年；杨庆堃《附录一：导论》，收入韦伯《中国的宗教》，康乐、简惠美译，广西师范大学出版社，2004年。

③ 参见理查德·斯威德伯格《马克斯·韦伯与经济社会学思想》，何蓉译，商务印书馆，2007年，第369-370页。

④ 如余英时有关儒家伦理与资本主义精神，林端有关法律人阶层、清末民初的法律继受及传统中国法律制度，梁治平有关清代习惯法等研究，均在不同时期、各个专业领域产生了重要影响。参见余英时《中国近世宗教伦理与商人精神》，台湾联经出版事业公司，1988年；林端《儒家伦理与法律文化：社会学观点的探索》，中国政法大学出版社，2002年；林端《韦伯论传统中国法律》，中国政法大学出版社，2014年；梁治平《清代习惯法：社会与国家》，中国政法大学出版社，1996年。

成功地发展出近代的理性资本主义形式的资本主义，其原因在于缺乏一种特殊的宗教伦理作为驱动力；其二，韦伯的中国研究支持了韦伯的主要论点，即禁欲的新教伦理构成了欧洲近代资本主义发展的精神动力。杨庆堃指出，这两个主题背后的论点其实都是：“对于社会经济的发展，宗教价值具有其独立自发的影响力。”^①

基于这一论点，韦伯的论证思路可以提炼如下：首先，中国社会的结构特点具有有利于资本主义发展的因素（如贵金属的应用，人口增加），也有不利因素（如氏族的束缚，缺乏理性的行政与司法等），但总体来看，社会结构、一般的政治与经济特性等，并非中国未发展出资本主义的決定因素；其次，真正阻碍资本主义发展的是一种根深蒂固的心态或精神（Ethos）因素，尤其典型地体现在传统官僚阶层及其预备者们的态度，此即“士阶层”，他们是儒教价值体系的担纲者，其传统主义的、适应现世的态度封闭了变革、创新的可能性。

以上的总结，实际上展现出了韦伯作品中的第一层中国观，但也是一种否定性的中国观，其最大的问题是：“中国不是什么”不足以说明“中国是什么”。这一立场在韦伯的著述体系中并无问题，其中国研究的作用是反衬近代以来西方的经济与社会转型；其理论雄心是通过对经济伦理的考察，来理解各个文明的发展路线及机制，他的中国研究属于其世界诸宗教的经济伦理的宏大体系的一部分。

从理论上来看，首先，韦伯的基本立场是因果多元论，他的研究既要考察经济发展的思想前提，又要考察思想与社会生活诸领域间的关系，若因为他的新教伦理命题而将他树立为反对唯物主义和马克思主义，只能说是片面的理解。韦伯明确表示，社会的现实是多元的、多作用方向的因果关系，例如，一方面，西方近代理性主义有其经济上的条件；另一方面，经济理性主义的形成，不仅有赖于技术与法律，而且还取决于实用理性的“生活方式”（Lebensführung），而人类生活方式形成的最重要因素在于巫术与宗教的力量，以及基于对此类力量的信仰而产生的伦理义务观念。^②

韦伯已经预见到，未来人们有可能会忽视他的因果多元特性，对他进行片面的指责：例如，认为可以从经济变革中推导出宗教改革必然发生，或者从另一个方向上，认为资本主义精神、乃至资本主义经济体制仅仅只是宗教改革的某些影响的结果。^③ 前述杨庆堃在其“导论”中所总结的主要论点，即宗教价值观影响到社会经济的发展，实际上恰恰是韦伯试图反对的某种简单化。

① 杨庆堃《附录一：导论》，第337页。

② 马克斯·韦伯《新教伦理与资本主义精神》，康乐、简惠美译，广西师范大学出版社，2007年，第12-13页。

③ 马克斯·韦伯《新教伦理与资本主义精神》，第68-69页。

其次，站在中国研究的立场上，韦伯在考量了物质条件、社会结构等因素之外，重点对主导中国社会的思想体系进行了考察。韦伯的考察方式本身意味着，他是将中国文化置于与西方最重要的基督教文化同等的地位加以比较的，并以同样的社会科学的研究方式来梳理其现象、剖析其机制。这意味着他的“世界”是复数的、多样的，而不是单一力量主导的，表明他摆脱了当时习见的进化论形式的宗教演化模式，赋予中国等非西方社会的思想与实践以平等的位置。例如，他在中国研究的最后一章中将儒教与清教进行了对比，从不同方面梳理了儒教与清教的差异^①，这些对比展现出了韦伯的洞见，自然也有颇多局限，但抛开观点的对错，可以肯定的是：在其研究体系中，儒教与清教同样都是影响深远、体系完善的理性主义，只不过在具体的理性化方向上有所不同而已。在一百年前，这一立场实属极为少数而可贵的声音。

认识到世界历史与文化的多样性，还要有具体的、能驭繁以简的研究方法。亦即韦伯的两个基本立场，社会生活中的因果多元论（即经济与理念因素的双向因果关联）和世界诸文明体系所包含的多种类型理性主义，如何能整合为世界诸文明体系的比较-历史研究？本文认为，其方法的精髓系以西方为“基准”的研究策略，即在世界历史的背景下，探究西方经验的宗教、文化原因和发展机制；进而以西方模式为基准，通过“为什么理性资本主义没有在西方以外产生”的提问，考察世界范围内宗教与社会之间的关联或因果机制。如果说韦伯新教研究的核心问题是西方理性资本主义何以产生并具有独特性的话，那么他关于儒教、印度教与回教等的研究则是试图找出西方以外的世界何以没有发展出同样的资本主义形态，转而印证上一个论题。^②

欧洲中心主义意味着单一路径的优越性，但在韦伯这里，人类社会的发展路径是多样的：虽然不同但具内在统一性和首尾一贯的行为方式，以精确计算合适的手段为基础，有条理地达成既定目的，因而，世界诸文明体系是平等、并列、共存的理性规制体系。由此可见，韦伯意义上的现代化过程必然是复数的，绝非以西方为唯一模式的、具有目的论指向的单一过程，而应当是遵循各个文明体系自身内在逻辑的、各具特色的历程。在韦伯的时代，殖民主义的发展已进入帝国主义时代，中国、印度等古老文明在坚船利炮等打击之下已堕入被殖民或半殖民的泥淖，甚至华夏文明的文化价

^① 例如，基本信仰（非人格的宇宙秩序V.S.人格化的上帝）、对待巫术的态度（容忍V.S.反对）、处世的态度（适应V.S.主导）、人格理想（圣贤V.S.先知）、伦理（家庭伦理为支配V.S.神圣伦理为依归）、经济与社会交往的基础（亲属关系V.S.理性法规与协定）、社会信任（不信任大家族以外的人V.S.信任有信仰者）、财富观（富为福V.S.财富是道德生活的意料之外的副产品）等。参见莱因哈特·本迪克斯《马克思·韦伯：思想肖像》，第135-142页。

^② 参见何蓉《马克思·韦伯：以西方为基准的比较宗教社会学》，载《社会理论》（第四辑），社会科学文献出版社，2008年，第125-148页。

值都正遭受诸种质疑，考虑到这一时代背景，韦伯的见解可谓有其独到的卓越之处。

可以说，这一方法上的“基准”研究策略能够避免欧洲中心主义，其思想根源则在于韦伯认为世界诸文明体系的立场在精神上是平等、包容和开放的。当然，对于非西方社会的研究而言，这一策略才仅仅是个开始。

二、韦伯中国观的形成：立足汉学、超越汉学

以上对韦伯中国研究的主题、方法等总结，目的是梳理韦伯的论证框架，但韦伯能否带来有建设性的思考，还在于他所使用资料的情况。尤其是，作为社会学家，韦伯从未到过中国，要深入理解和阐释历史悠久的中华文明，他需要掌握数量和质量都足够的资料。实际上，汉学家们的典型看法就是，韦伯的资料来源有限、且充斥着翻译的错误^①，虽然有杨庆堃等研究者为韦伯辩护，但认为他资料不足、年代错误等看法，至今仍被不加批判地接受，较少有学者能够看到韦伯所引资料的丰富性及其综合的社会科学视角^②。下文将梳理韦伯中国研究的所引资料，表明其主题之广度、内容之深度，这些材料综合了各具特色的汉学和中国研究不同的路向，迄今仍属难以跨越的高峰。

韦伯对于资料问题表现得非常谨慎，他明确地指出自己并非汉学家，且缺少汉学专家来参与原典的考证工作，相应地会存在资料上的局限与可能的错误。韦伯的德文原文确实存在一些文献的错误之处^③，另一明显的不足是，囿于文献的缺乏，在论述特定问题时，韦伯往往大量引用同一个资料^④。但公平地看，尽管韦伯不谙中文，也非汉学家，可他在进行中国研究时，广泛参考，且又不拘泥于英、法、德、奥、俄等国汉学家的研究，对于具有经济学、法学等社会科学素养的研究、海外中国青年学者的研究等亦多方搜集研读；除了专著之外，他还广泛借助于各国传教士、汉学家、学者等创办的连续出版物^⑤。苏纳尔指出，韦伯在德文之外，还可熟练应用八种语言

① Otto B. Van Der Sprenkel, "Max Weber on China", pp. 348-370.

② 王永涣《韦伯〈儒教与道教〉引用有关中国文献略考》，载《浙江社会科学》2016年第2期，第126-132页。

③ 英译者对原著中明显的错误进行了订正，例如对所引马端临《文献通考》中的国库岁入等材料的修订。中文译者同样进行了文献出处的订正、补充工作。

④ 例如，他对于中国史上最初统一王朝的看法基本上源自切波（P. A. Tschepe）发表在《汉学论丛》（*Variétés Sinologiques*）上的《秦史》《汉史》《吴史》等作品；书中论及道教思想、仪式、伦理等内容，借重高延（J.J.M. de Groot）的著作甚多；对北宋的农业政策、课税与借贷等问题的认知，基本上来自俄国伊万诺夫（A. J. Iwanoff）1906年的著作《王安石变法》（*Wang-An-Schii Jewo Reformy*）。

⑤ 如《汉学论丛》、《亚洲学报》（*Journal Asiatique*）、《北京东方学会会刊》（*Journal of the Peking Oriental Society*）、《比较法学杂志》（*Zeitschrift fuer vergleichende Rechtswissenschaft*）、《宗教学文库》（*Archiv fuer Religionswissenschaft*）等。

(法、英、古代和现代意大利语、古代和现代西班牙语、俄语、希伯来语、拉丁语、希腊语)，这使他可以充分利用当时欧洲各国日渐增多的中国研究文献。苏纳尔从中梳理出了书中二十个主题、三十九位作者、四十九本文献。^①

韦伯在其德文原著中，对所引文献有一个比较长的注解，在中译本中列为《附录二》，基本阐明了其所引资料的类别，如中国的经典文本，以及历史、宗教、经济、政治改革、城市生活等不同主题的文献。^② 韦伯在正文中所引的资料数量则超出了附录的内容。因此，根据韦伯《附录二》的文献脉络，并梳理书中各处注解所提供的引文出处，便可初步总结韦伯使用的资料性质与结构。

首先是带有一定工具书性质的文献。如理雅各 (James Legge) 译的四书五经、沙畹 (E. Chavannes) 所译《史记》、艾嘉略 (L.C. Delamare) 所译《御撰通鉴纲目》、小毕欧编译的《文献通考》、米歇尔斯 (Abel Des Michels) 译的《十六国疆域志》等。

其次，韦伯使用的资料数量最多的，是传教士、汉学家和在中国任职的英、法、德、奥等国人士所写的有关中国社会、历史、文化、地理、自然科学等方面的著作，荦荦其大者，有沙畹论中国古代宗教、高延论中国宗教与仪式的巨著、福兰阁 (Otto Franke) 论中华帝国史、顾路柏 (Wilhelm Grube) 论上古中国宗教与文化等著作。

整体来说，十九世纪中期以后，欧洲汉学界在资料积累与研究水平方面已达到相当的水准，形成了不同流派。韦伯的视野广阔而综合，他所征引的汉学家中，已有多人次获得了汉学界最具声望的儒莲奖^③，从侧面证明了韦伯所引资料的代表性和权威性，并有可能达成对不同特色、传承的汉学研究的综合。

对本身具有多种身份和研究特色的汉学家，韦伯的取舍与评判也体现出了个人的理论洞察力。例如，他关注了具有鲜明的自然科学素养的研究者，其中，法国汉学家小毕欧是儒莲的学生，具有良好的学术素养和批判精神，对中国天文学、地质学、气象学和地震记录都有深入的研究，韦伯引证了他有关中国人口、土地、税收、公

① Lutfi Sunar, *Marx and Weber on Oriental Societies: In the Shadow of Western Modernity*, London: Routledge, 2016. 不过，虽然做了很好的工作，苏纳尔的总结仍是不完全和不准确的。仅举数例：梅辉立 (W. F. Mayers) 及其著作未列入，小毕欧 (E. Biot) 列入但文献多有缺漏，重要性被降低；中国天主教学者黄伯禄 (Pierre Hoang)、徐劭 (Etienne Zi) 及其作品未列入；此外，1920年在法兰克福获得博士学位的刘文贤 (Wen Hsian Liu, 音译) 的作品被列入其中，但韦伯实际上曾表示很晚才看到该书，因而并未参考此书。

② 马克思·韦伯《中国的宗教》，康乐、简惠美译，广西师范大学出版社，2004年，第373-376页。后文出自同一著作的引文，将随文标出该著名称首字和引文出处页码，不再另注。

③ 以法国汉学家儒莲 (Stanislas Aignan Julien) 命名的奖项，韦伯引用的获奖者包括理雅各 (1875)、米歇尔斯 (1890)、高延 (1894, 1898, 1902)、沙畹 (1894, 1897)、翟理斯 (Herbert Allen Giles, 1898, 1911)、黄伯禄 (1899, 1914)、徐劭 (1899)、方殿华 (Louis Gaillard, 1904) 等。

共教育的著作。另一位是因最早提出“丝绸之路”而知名的地理学家李希霍芬男爵（Ferdinand Richthofen），韦伯认为，其多卷本《中国》的影响力超越了地理学的范围，并注意到了其《中国来信》所涉及的内地风土人情。他引证的另一位奥地利男爵罗士恒（Arthur von Rosthorn）是外交家、汉学家和植物学家。

第三，韦伯的视野超越了一般意义的汉学，在于他是以新兴的社会科学理论视角来切入中国社会的，因此，他对于能够挖掘制度特征与时代特性的资料非常敏感。他参考了《京报》（*Peking Gazette*）反映朝廷动态、官员升迁等信息的“宫门钞”，皇帝有关官员任免、褒奖等谕旨，大臣的奏折及皇帝批示，还有一些灾祸信息或异闻，藉此关注清政府的行政管理和社会治理的特色。与一般汉学家关注历史，因而较重视精英传统的取向相比，韦伯更关注反映实际社会生活的作品，例如明恩溥（A.H. Smith）的《中国乡村生活》（*Village Life in China*）对于华北农村的描述，晚清法国驻福州领事席孟（G. Eugene Simon）《中国的城市》（*La Cité Chinoise*）对福州的叙述，以及在相当长的时间里被认为是记录中国人社会生活方面取材最为丰富的著作——卢公明（Justus Doolittle）的《中国人的社会生活》（*Social Life of the Chinese*）。

尤其值得一提的是，韦伯在书中引用了不少中国人自己的著作。他对晚清驻欧洲外交官陈季同的著作很熟悉，但评价不高，其研究倚重的是另外两类中国人写的材料。一类是当时在海外求学的中国留学生的作品，主要是博士论文^①。其中，最有声望的是身兼清朝进士和美国博士双重身份的陈焕章，1911年，哥伦比亚大学出版了其博士论文《孔门理财学》（“The Economic Principles of Confucius and His School”）。这是迄今所知经济学术史上国人在美国正式刊行的首部经济学系统研究专著。作为康有为的门生，陈焕章倡孔教、兴儒学，其学新旧交汇，中西贯通，《孔门理财学》则将“儒学与经济”有机结合，按照西方经济学原理，分别讨论孔子及其学派的一般经济学说及其在消费、生产、分配、公共财政等方面的思想，旨在“昌明孔教，以发挥中国文明之意思”^②。韦伯研究倚重的另一类中国人著作是华人天主教徒的著作。韦伯引用了不少《汉学丛书》上的资料，这是由天主教传教士夏鸣雷创

① 其中有卫文品（Wen Pin Wei，音译）讨论中国货币制度的博士论文《中国的通货问题》（“The Currency Problem in China”），该文1914年在纽约哥伦比亚大学出版；另一位韦伯引用且给予好评的是常伍（Wu Chang，音译）1917年论及中国南方的“会”（即民间借贷组织）的博士论文（《中》：288注78）。对于1909年在莱比锡大学获得博士学位的留德学生周毅卿（Nyok Ching Tsur），韦伯认为他的《宁波工商业经营方式》（“Die gewerblichen Betriebsformen der Stadt Ningpo”）是有关现代中国城市中经济生活的最佳研究论著（《中》：374）。当时仍在求学的梁宇臬与陶孟和所写的《中国乡村与城市生活》（“Village and Town Life in China”）也受到了韦伯关注与引用。

② 叶坦《〈孔门理财学〉——中国经济学走向世界的百年始步》，载《中国社会科学报》2010年8月26日，第8版。

办，在1892至1938年出版于上海的丛书，在汉学史上被视为在华天主教传教士汉学研究的集中成果。^① 据考其中刊有六位华人天主教徒的作品，韦伯引用了其中两位，即黄伯禄的中国产权、婚姻、盐政、行政等研究，徐劭的科举制度研究等，内容非常丰富和专业。

以上对韦伯中国研究所引资料的总结表明，他的研究立足在当时最优秀的学者及其作品的基础之上。此时的汉学研究已经超越了早期服务于政治且较业余的阶段，注重从中国社会与文化的原初资料来了解、接近中国文化，形成了不同的研究传承，韦伯兼采英、法、德、奥、美、俄、比等各国研究成果，达成了新的水平上的综合。

韦伯对材料运用的立场有两点尤其重要。第一点是他对资料的立场不同于汉学或历史学的考证，例如对于《论语》等经典，即“关于孔子及其真传弟子个人见解或被认为是其个人见解”（《中》：373）的书，他并不关注它们是否，以及多大程度上与孔子有关，文本考据不是他的目标，他关注的是儒家的理念对于社会大众发挥了怎样的影响；前述陈季同的著作在韦伯看来精妙但肤浅，表现了士大夫引经据典的人文修养，但就治理国家而言是绝对不够的。类似的，他对小毕欧、李希霍芬关于云南银矿的说法，沙畹等对于图腾制的讨论等，都不拘泥于文本考据，而是基于理论的推理。

另一点是他对中国本土材料和中国人著作的重视，使得中国人自己的声音得以体现。他不仅从原典出发，而且关注时政，对清朝与民初的社会运行与变革等有其见解，其中，他所引注的青年学子的成果至今可见的仅陈焕章的著作有汉译本，他所引的黄伯禄等华人天主教徒的贡献亦未得到广泛了解，甚至在一些当代研究中还将他们误认为西方人。随着汉学史的逐步推进，相信我国对韦伯的研究在材料、立场、成就上会有一个更全面的把握，至少可以肯定，韦伯的研究立足于坚实的汉学研究基础，但并未被其束缚；韦伯的理论素养为其中国研究提供了突出的洞察力，因而，他对中国的各种论断也值得进一步的挖掘。

三、韦伯中国观的简要轮廓：社会制度、组织形态

前文已指出，《儒教与道教》不仅仅是对儒教理性主义精神气质方面的内容，即与新教伦理对话的部分进行研究，还有超过一半的篇幅在讨论社会学的主题，其中包含着韦伯对中国社会制度、组织的独特洞见，由此或可初步勾勒出韦伯中国观的第二

^① 王国强《近代华人天主教徒的西文著作及其影响：以〈汉学丛书〉为例》，载《世界宗教研究》2016年第6期，第140-149页。

层的轮廓：其一，他眼中的中国是一种制度体系，即家产制国家；其二，是一种文明形态，即城市与乡村的并存与差异；其三，是一种社会组织原则，即氏族原则。

在韦伯的时代，对于中国社会基于农业灌溉的需求而发展出来的生产组织形式已有不少讨论，韦伯也使用了不少相关材料，不过，不同于诸如魏特夫（K. A. Wittfogel）“东方专制主义”的理论，韦伯认识到了中央集权的诸多现实约束。他认为，中国很早就有政治统一的制度建设，自秦朝统一以来，使用统一文字与度量衡，实施统一的法律与行政秩序规则，其家产制的统治理念是中央集权式的；但是，在幅员广大、内部差异大、交通不便等前提条件之下，传统中国的行政管理实际上心有余而力不足，存在着长期的治理难题，中央集权更多是理想而非现实。

对帝国统治的一个重大挑战，就是中央与地方的关系问题。从官僚体制来看，京畿（皇室之内的家产制）与外地官吏（州郡地方官制）之间存在身份对立。韦伯指出，以清朝的情况为例，从用人和财政两个重要方面来看，实际上是地方取得了某种胜利：一方面表现在官职的叙任权是由地方官引荐、中央批准，且派往地方的官员人数非常少，必须依靠地方力量来统治其广大辖区；另一方面是财政系统实质上的包税制，由于存在着输送上的重大困难和地方官吏的利益，为保证留给中央国库的收入，中央实际上放弃了直接的经济控制，由地方督抚缴纳一个标准的定额贡赋。

凡此种种，中国不仅无法成为专制帝国，甚至无法形成一套精确而统一的行政体，其行政是疏放型的。韦伯认为，帝国可以算是“在最高祭司长统领下的一个督抚领区所结合成的联邦”，皇帝具有至高地位，但“权力在形式上完全掌握于州省有力官员的手中”，皇帝只是“利用家产制特有的手段，以维持个人的权力”（《中》：94）。官员的任期短，且被禁止就任于其乡土，同时还存在以“御史”之名构成的监视系统，防止官员形成自己的势力。这样，尽管在制度上可保证中央的威严与地方的服从，但行政管理的效力非常有限。例如，官员与所治地方隔膜，只能依赖熟悉地方民情的吏绅指引；重要的行政措施在形式上是州省总督制定，实际上却是由其非在官方编制内的僚属所拟定的，由此产生一个职位与执行力呈相反趋势的现象，“官方任命的职位越高的官吏，越是无法修正、监管胥吏们的政务执行”（《中》：96）。

国家统治的另一个重要挑战来自于氏族。韦伯指出，西方的氏族可以说在中世纪时就消失殆尽了；而在中国，氏族的发展之完善是世界上其他国家所不能及的，氏族一方面“完整地保存于地方行政的最小单位”，另一方面，保存在经济团体的运作中。因此，对于自上而下的家产制统治来说，官方行政遭遇到氏族势力自下而上的抵制：一方面，氏族主导着乡村社会；另一方面，氏族的力量会向外延伸，例如，活跃

的“秘密帮会”有相当比率是氏族成员组成的（《中》：140）。^①

面对外界，氏族形成了一种基于祖先崇拜的凝聚力。一方面，以家法、家规等“道德规条”为约束，以长老会议的鞭打、除名（褫夺公权）、惩罚性放逐等惩治为诫。另一方面，氏族成员内部有济贫、扶弱的义务，为贫穷的族人还债，提供药物、医师与丧葬的料理，抚恤老人与寡妇，设立义塾并以族产来维持，等等，无子嗣者且无养子者，死后族人还会为之立“虚拟的养子”（《中》：142）。

氏族的力量不仅在乡村构成了与家产制国家相抗衡的自治力量，而且影响到了中国的城市。韦伯对中国城市的研究提出了某种悖论：一方面，在西方的史前时期，中国就形成了具有大墙垣，亦即城市的国家；另一方面，中国城市自古以来都主要是统治中心，而不具有任何西方资本主义兴起时期财政理性化、货币经济和资本主义担纲者的因素。韦伯认为，原因在于中国城市始终缺乏稳定的、可信赖的法律基础和具有普遍意义的社会关联，而氏族的纽带未断绝，对于城市居民来说，其社会支持网络仍在乡村，城市是“异乡”（Fremde）而非“故乡”（Heimat）。

因而，中国的城乡差异首先在于是否有组织化的自治。例如，在乡村，出于安全的考量，比较大的村落甚至筑有堡垒，有栅栏防护，有城墙环绕，雇有支薪的巡哨人而使村落的成员免于轮番警卫；而在城市，既无西方意义上的警察，又缺乏见诸村落的组织化自治，从而更强化了它的异乡性格。与此相应，城市与乡村的差异其次在于，官方行政是否有效。例如，皇权的官方行政一到城墙之外，有效性就大打折扣了，因而，从治理的角度来看，“‘城市’就是官员所在的非自治地区；而‘村落’则是无官员的自治地区”（《中》：146）。韦伯由此认为，与一般的城乡概念不同，中国传统社会中的城乡区别既不在于人口（村落也可能聚集数千人），也不在于经济（城市不过是“农耕者的都市聚落”），而在于治理主体，是具有相当自治能力的氏族，还是对特定区域行使辖制权的政府官员。

综上所述可以看到，韦伯的中国研究梳理了一个地域广阔、具有文化统一性的古老文明，其政治制度的家产制特色造就了中央集权的理想，但受制于技术手段、财政能力等外在约束，始终存在中央与地方的委托—代理的治理风险，其疏放型的行政管理体制能够以极少的正式官员统辖相当大的区域，但也面临着以氏族力量为代表的地方传

^① 韦伯引用的资料，如席孟的著作，主要以福州及其周边地区为主，因而，他的研究更贴近华南村落中氏族的样貌，例如：村长往往选自人数最多的强大氏族；氏族的“长老”从旁协助，并可罢免村长；氏族惩戒其成员的权力不被官方承认，但实际上有其超越法律的立法权，在有涉及宗教惯习的特定情况下，甚至有抗拒法律的效力（《中》：143）。

统的挑战，后者所提供的社会支持、社会救济与内部的团结，既构成了中国社会运行的秩序，又在一定程度上阻止了中央集权力量的下沉，同时，也并不利于具有近代理性的、普遍意义的社会关系和法律原则等的建立。

结 语

韦伯著述史的现有研究，都使用了韦伯自己的这种说法：鉴于好友兼同事特勒尔奇（Ernst Troeltsch）已有完善的基督教社会伦理的研究，于是韦伯在新教伦理的相关研究之后，多少是“被迫”地转向了非西方社会的研究。通过以上理论框架与所引资料的分析，本文认为，1910年代韦伯将研究转向中国、印度等古老文明体系，其实有其主动的一面，其丰富、深厚的文献基础表明了这一点。中国对他来说是古老的、高度文明的国度，却又与西方截然不同。因而古老东方文明对西方现代化入侵的质问，也会在一定程度上具体化他对中国的认知，成为促成其转向的某种现实契机。

尽管是惊鸿一瞥，但韦伯实际上比今天的我们更有机会或通道，能够把握中华文明走向现代化之前的样貌，他所占据的某些优势甚至是我们所缺乏的，不仅在于他能够广泛阅读和使用各国汉学家的作品，而且在于他在欧美的生活经历中，对中国元素有实际上的了解。特别是，对于当时能够看到的中国人自己的著作，他也有一定程度的积极了解和把握，并藉之深入自己的研究。本文对他所引的海外中国年轻学子论文的梳理，表明他对新一代中国人的声音非常重视，足见韦伯对中国的研究有其独到之处，其有关中国的观点与看法，仍可能激发我们的思考。

韦伯文本本身是非常复杂的，其复杂性既构成挑战、又成为某种宝藏，这一思想迷宫是一种“多层次的、多路径的、多出口的系统”，表现为微妙的层次性，在错综复杂的文本编织之下，潜藏着多重主题、多条线索的交汇。^① 本文认为，随着阅读的深入，其中国观的更深层次、更多角度会被挖掘出来，这将不仅仅是对韦伯思想的更深入理解，更是对中华文明的更妥贴的认知。

*本文为国家社会科学基金一般项目“四川藏区乡村社会治理特殊性的人类学研究”（18BSH137）的阶段性研究成果。

作者单位：中国社科院社会学所
责任编辑：王 涛

① 参见何蓉《韦伯1895年就职演讲：语境、文本与文本间关联》，载《社会学研究》2016年第6期，第216-246页。