

西方中心主义与韦伯宗教研究

何 日 取

提 要：在学术环境和社会现实的共同影响下，马克斯·韦伯对基督教、儒教、道教、佛教、印度教、犹太教等宗教的专门研究，无论在研究目的、方法还是研究过程、结论上，都带有浓厚的西方中心主义色彩：尽管他研究各大宗教的表层目的不同，但根本目的都是为了阐明西方文明的进步性和独特性，近代资本主义只可能产生于西方；尽管他积极倡导“价值中立”原则，却在价值预设的基础上考察各大宗教，不仅导致了对不同宗教的关注点不同，而且直接影响了“近代资本主义”等理想类型的建构。

何日取，南京大学社会学院博士研究生，淮阴师范学院历史文化旅游学院讲师。

主题词：马克斯·韦伯 宗教研究 西方中心主义

自社会学诞生以来，宗教问题一直是社会学研究的一个重要论域。作为号称“西方宗教社会学鼻祖”^①的经典社会学大师，马克斯·韦伯对这一论域同样显示出极大的热情。在他一生的著述中，对于宗教问题的探讨占了相当大的比重。他不仅留下了大量宗教研究的专门著述，如《新教伦理与资本主义精神》（1904、1905）、《新教教派与资本主义精神》（1906）、《儒教与道教》（1915）、《印度教与佛教》（1916）、《古犹太教》（1918）等，在他的鸿篇巨制《经济与社会》中也赋予了宗教社会学以重要的地位。与同时代的迪尔凯姆试图通过对原始宗教的研究来解释现代社会的宗教现象不同，韦伯则试图通过对世界各大宗教的比较研究来求索西方近代资本主义得以产生的精神渊源。虽然迪尔凯姆的研究也表现出西方中心主义的倾向，但对于韦伯服务于特定目的的宗教比较研究来说，西方中心主义的色彩表现得更加清晰。

改革开放以来，随着韦伯著作的翻译，一度出现“韦伯热”现象。韦伯博大深邃的思想体系、严密的论证逻辑，吸引了大量的学者。他们或者对韦伯推崇备至，以其所是是为是，以其所非为非。或者在一定程度上本着一种对本民族文化的热爱之情，对其大加批判。但不论是赞颂者还是批评者，大多没有注意到韦伯的社会理论，尤其是宗教比较研究中的西方中心主义色彩。只有极个别的研究者注意到这一问题，但仅在以西方中心主义或欧洲中心论为主题的探讨中有所涉猎，并没有进行深入的剖析。韦伯生活于“欧洲中心论”思想极其浓郁的学术环境中，对于东方尤其是中国的论述所依据的史料本

身又往往带有一定的西方中心主义色彩，致使他的宗教研究不可避免地带有鲜明的西方中心主义色彩。在此，笔者不拟对韦伯宗教比较研究的具体论述展开讨论，而是致力于对其宗教比较研究的目的、方法等方面所表现出的西方中心主义进行学理上的剖析。

一、西方中心主义与韦伯宗教研究之目的

早在1903年，韦伯即在桑巴特《现代资本主义》（1902年出版）的激发下，开始写作《新教伦理与资本主义精神》，1904年、1905年分别发表了该研究的第一和第二部分。在这部颇具代表性的著作中，韦伯通过在宗教与资本主义之间“植入了‘资本主义精神’这样一种观念体系”，“说明新教伦理是资本主义精神产生的源泉，而后者则直接导致了资本主义经济体系的出现”^②。应该说，此时，韦伯已经运用他敏锐的洞察力和严密的逻辑分析解释了他在经验观察中得到的结论——新教与资本主义之间具有亲和性^③，在新教伦理与他所始终关注的资本主义理性化之间架起了联结的桥梁，解决了他所提出的资本主义的起源问题。那么，为什么在事隔多年之后，韦伯又开始研究儒教、道教、印度教、佛教、伊斯兰教和古犹太教等非基督宗教呢？

我们知道，韦伯从20世纪初，耗费了大量的精力，对上述宗教进行了细致深入的研究，并先后发表了《世界宗教的经济伦理》、《儒教与道教》、《印度教与佛教》、《古犹太教》等著述。值得注意的是，韦伯发表这一系列宗教比较研究的著述时，正值第一次世界大战时期，他在《作者说明》中说：“由于服役，当时不可能按照意愿

附上学术‘参考资料’，仅仅在各篇开头做了简短的文献指示；而对各方面的处理，详简不一的原因也在于此。尽管这样，当时还是将这些文章付印了，理由是，在那场对每一个人来说都意味着是一个生活时代的战争结束以后，好像不可能再回到从前的思想上去了。当时还有个规定：这些文章要和《社会经济学大纲》中包含的关于《经济与社会》的论文同时发表，解释并补充其中有关宗教社会学的那一章。”^④可见，韦伯上述研究成果是在匆忙之中发表的。我们的问题是：为什么韦伯对这些非基督宗教给予了如此关注？又为什么会如此匆忙地发表？

笔者认为，这两个问题是相辅相成的。虽然韦伯在事后对于匆忙发表这一系列文章提供了两方面的解释，但对于学术研究精益求精的韦伯来说，这一做法的动机恐怕也因为战争是无情的，随时都可能夺去个人的生命。从这种意义上讲，在服役期间急于发表这些文章，也恰好展现了他对于非基督宗教比较研究的重视。

至于韦伯为什么会如此重视非基督宗教的研究，一般的认识是这一系列研究“主要是探讨世界其他各大文明形态的宗教根源，回答为什么在中国、印度、巴比伦等文明中始终没有出现理性化的资本主义这一问题”^⑤。这一认识可以在韦伯为《宗教社会学论集》所写的“导言”中得到直接的印证。他说：“为什么资本主义利益没有在印度、在中国也做出相同的事情呢？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？”^⑥毫无疑问，与《新教伦理与资本主义精神》揭示了新教伦理与资本主义精神的关系一样，韦伯对非基督宗教的研究也旨在揭示其与经济伦理之间的关系。从这一意义上来说，韦伯对于非基督宗教的比较研究是对当时西方学界狭窄的宗教视野的一种突破，同时也是对当时西方中心主义意识形态的一种反动，正如福根所说，韦伯“已经突破了关于宗教含义的规定，而把所有的宗教都放到一种博大的联系中去了”^⑦。

然而，这种一般认识所揭示的只是韦伯重视非基督宗教研究的表层原因，在这背后还有更重要的深层因素。对此，韦伯在他的论述中并没有隐晦，只是我们在阅读与参考时，更多地关注他对于非西方社会及文化的揭示与论述，而没有对他研究的真正目的给予足够的关注。实际上，对于上述非基督宗教的研究，韦伯的研究目的是不一样的，即对中国、印度的宗教进行研究的目的不同于对古代犹太教的研究。

韦伯之所以要研究中国和印度的宗教，根本目的在于通过对儒教、道教、佛教、印度教，甚至伊斯兰教的考察，证实西方文化尤其是宗教的独特性。在韦伯看来，

正是这种独特性孕育了新教的苦行主义，也“只有新教的俗世之内的苦行主义才创造了资本主义的伦理”^⑧。换言之，近代资本主义只有在西方才是可能的。

对于这一研究目的，韦伯毫不讳言。实际上，整个“导言”除了对研究的局限进行了简单的阐述之外，始终都在申明这一目的。为此，韦伯首先从科学、艺术、教育、政治组织、资本主义形式等方面阐述了西方社会和文化的独特性，然后给出了他所关注的中心问题：“以其自由劳动的理性组织方式为特征的这种有节制的资产阶级的资本主义的起源问题。或从文化史来说就是：西方资产阶级的起源及其特点的问题。”也就是说，韦伯的“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”^⑨。正如本迪克斯所说：“在他对中国和印度进行分析时，其目的是勾画出与西方截然相反的宗教取向轮廓，因为只有这样他才能够对需要加以解释的西方宗教的特点进行详细说明。”^⑩为实现这一目的，韦伯对宗教比较研究的对象进行了筛选，将“最能把为数极多的信徒吸引到自己周围的那5种宗教的或受宗教制约的生活准则系统：儒教的、印度教的、佛教的、基督教的、伊斯兰教的伦理”列为自己重点考察对象，对于“其它宗教，只在对于历史联系不可缺少时才予以考虑”^⑪。

如果说韦伯研究中国、印度宗教的目的在于说明西方文化的独特性，那么，研究古代犹太教的目的则在于揭示“西方文化特有的理性主义”的历史渊源。众所周知，基督教是在犹太教的母体中诞生的，犹太教义不仅对基督教产生深刻影响，而且本身就是基督教教义的重要组成部分。虽然犹太教因信仰人数比较少，并不符合韦伯用“完全价值无涉的方式”选择研究对象的标准，但“由于它包含着理解最后提到的两种世界宗教（基督教和伊斯兰教）的重要历史前提，也是由于它对于发展近年来一再讨论的西方近代经济伦理具有特殊历史意义”^⑫，因而一并研究。

虽然韦伯对古代犹太教的研究是从它对于西方近代经济伦理的特殊历史意义出发的，但对于犹太教的考察仍然包含了证实西方文化独特性的动机。在韦伯看来，与基督教从产生之日起即属于市民阶层的宗教不同，犹太教属于贱民的宗教。犹太教不仅“不存在（总是相对的不存在）系统的苦行主义”，而且“作为贱民的犹太人保留着双重的道德”，“在对待犹太同胞上，犹太伦理无疑是非常传统主义的”，这使得“现代经济制度崭新的事物也好，现代经济思想崭新的事物也好，都不是特别渊源于犹太人”^⑬。也就是说，虽然犹太教与西方近代经济伦理的形成存在较密切的历史联系，但其本身却不可能发展出这一伦理，也不可能在这土壤里孕育出近代资

本主义。这正是贯穿韦伯《古犹太教》一书的主题^④。

这种研究目的上的不同，也导致韦伯在对中国、印度宗教和对古代犹太教的研究中的关注点上存在着显著的差异。本迪克斯敏锐地洞察到了这一差别：“如果说他对中国和印度的分析主要集中在儒士和婆罗门祭司的长期统治以及由那种统治所产生的常规思想与行为模式上，那么《古代犹太教》却是创新社会学方面的研究。……因此，韦伯的《古代犹太教》既着眼于宗教革新家，又分析了他们特有的灵感是如何变成流亡后犹太教拉比的主要取向、大多数犹太人的宗教取向，以及通过稍加修改的形式成为西方文明的主要取向。”^⑤同时，在注释中分析了韦伯这样做的原因，他说：“原则上，韦伯完全有可能像他集中分析犹太教先知那样，更多关注孔子、佛陀及早期婆罗门祭司的。但他并没作这种选择，因为对中国和印度的研究对于他来说是分析西方发展的参照。”^⑥正如苏国勋所论，韦伯对中国宗教和其他东方宗教的论述，“只是为了突显西方文明的特色而用来作为反衬，因而难于超脱他那时西方殖民者所固有的‘欧洲中心论’视角”^⑦。

尽管在研究目的和关注点上存在差异，但不论韦伯对基督教的研究，还是对古代犹太教的研究，还是对儒教、道教、佛教、印度教的研究，最终目的只有一个，即阐明西方的理性主义和资本主义精神是特有的，近代资本主义只可能产生于西方。这一目的鲜明地体现在他从事东西方宗教比较研究的初衷上。1912 年，受“为什么只有西方有和声音乐”这一问题的触发，韦伯第一次开始思考更具一般意义的“为什么只有西方才具有一种独特的理性主义”这一支配他后期学术思考的中心问题，开始走向西方与非西方的宗教文化比较研究^⑧。此后，一直到去世，这一目的贯穿了韦伯宗教比较研究的始终。或许正是基于此，本迪克斯认为“韦伯的整个研究至少包括五个层次的分析：（1）对归纳性概括的解释；（2）对宗教教义的解释性说明；（3）把历史资料概念化的方法；（4）在比较的基础上使用这种方法，以显示每一历史现象的特点；（5）进行因果关系分析，以对西方文明的理性主义加以说明”^⑨。

总之，不论是在《新教伦理与资本主义精神》、《新教教派与资本主义精神》中对“新教伦理与西方资本主义发展的精神动力之间的生成关系”的研究，还是在《儒教与道教》、《印度教与佛教》中对非西方宗教伦理“与东方资本主义发展的精神阻力之间的生成关系”的研究，还是在《古代犹太教》中对基督教理性的历史追溯，韦伯都没有忘却他的最终关怀——为西方文明的优越与独特提供论据。因此，韦伯对东方文化的探讨并不是为了理解东方文化，更不是为东方社会的现代转换提供一

种批判工具，而是为了用“异文化的隐喻”^⑩的方式对西方文化的独特性和先进性进行论证。抛开这一目的，他对东方文化的考察就失去了全部的意义，正如萨义德所说：“东方学的一切都置身于东方之外，东方学的意义更多地依赖于西方而不是东方。”^⑪

二、西方中心主义与韦伯宗教研究之方法

在社会科学研究中，研究目的在很大程度上决定着研究方法。虽然韦伯在方法论上积极倡导并坚持“价值中立”，然而至少在他的宗教比较研究中，这种科学的态度却在带有浓厚西方中心主义色彩的研究目的的驱使下，服务于西方文化先进性、优越性、独特性的解说，从而不可避免地带有西方中心主义的倾向。本文因篇幅所限，不可能对韦伯宗教比较研究中的方法论进行全面深入的评说，只能在主要的方面揭示这一倾向，以窥全貌。

比较或类比是韦伯对世界各大宗教进行研究时采用的主要方法。这其中固然包含非西方宗教间的比较，但主要是非西方宗教与基督教之间的比较。从比较文化学的角度上来说，这种比较是可取的，也是可行的，但关键是要坚持韦伯本人所积极倡导的“价值中立”原则。也就是说，在比较不同文化与经济理性的关系的时候，应该首先将比较双方视为两个对等的文化实体，而不是在线性的历史中预先确定他们的位置。借用王国斌分析中、欧差异的话来说，“最好的做法是只将这些差异简单地看成‘中国’与‘欧洲’的不同，而不是‘传统’与‘近代’的差异”^⑫。然而，具有反讽意义的是，虽然韦伯的宗教比较研究同样强调这一原则的重要性^⑬，实质上却至少在某种程度上背离了这一原则。这种背离不仅体现在他对各宗教比较研究的价值预设上，也表现在他对于各种宗教进行比较研究的不同取向上。

韦伯生活的时代不仅是西方资本主义高歌猛进的时代，也是德国实现国家统一与国力蒸蒸日上的时代。在韦伯看来，在欧洲形成并得到发展的资本主义是进步的、理性的、现代的，与此相反，非西方的文明形态则是落后的、非理性的、传统的。以这一认识作为前提预设，韦伯并没有满足于对这一在当时几乎是众所周知的现象进行简单类比，而是到东西方不同的文化传统尤其是宗教中挖掘造成这种强烈反差的深层因素。为此，韦伯对不同的宗教进行了服务于特定目的的考察，而不是一种全面的考察。对此韦伯有清晰的表述：“它（对各宗教的研究）注意的是，从宗教伦理的历史现实来看，对于同经济信念的巨大对立的联系有典型的重要性的东西，忽视其它的东西。它从不主张提供所阐释的十分完整的宗教图像，但必须把每一种宗教不同于其它宗教，同时对于我们的比较研究又十分重要的独到之处弄个水落石

出。”那么,这种“典型的重要性的东西”和“独到之处”又是指什么呢?韦伯接下来作了阐释:“那些对于经济伦理很重要的宗教特征会引起我们对某种特定的东西的极大兴趣,这就是:它们同经济理性主义的关系的特点,这种表达不够清楚,应当是同那种从16和17世纪以来就开始把西方作为一种那里土生土长的资产阶级生活方式的局部现象来把握经济理性主义的关系的特点。”^②简言之,就是他在“导言”中所强调的:“在每一种文化中,我们的研究论文都着重强调该文化区别于西方文明的那些要素。因而,这些论文被限定于只关心那些从这一观点来看对理解西方文化似乎颇具重要性的问题。”^③也就是说,不仅韦伯宗教比较研究的目的是证明西方文明的先进性与独特性,而且这一目的也直接决定了他对非西方宗教的关注点不同于西方宗教。具体来说,对新教的考察侧重于挖掘新教伦理中与资本主义具有亲和性的因素,重点是天职观和苦行禁欲主义的阐发;对古代犹太教的考察侧重于从中揭示西方理性的历史渊源与发展,重点阐述古代犹太先知预言对于理性发展的贡献;而对中国和印度宗教的考察则侧重于阐释其中的阻碍资本主义产生和发展的因素,而忽视或贬低那些对资本主义发展可能具有重要意义的因素。

关注点的不同,使韦伯在宗教研究中广泛使用的比较研究方法背离了对等的原则,在相当程度上失去了比较的意义。这些研究与其说是对各大宗教的比较研究,倒不如说是在各大宗教和文化中寻找支持自己价值判断的证据。也就是说,韦伯的宗教研究并非严格意义上的比较研究,而是根据不同的价值预设对不同宗教所进行的选择性研究。从韦伯一系列宗教研究的论著来看,研究结论虽建立在坚实的论据和资料的基础上,但或者在选取论据和资料时存在着明显的选择性关注或选择性失明,或者对反面的论据和资料进行有倾向的辨析或故意贬低其重要性,以服务于特定的价值预设。正如有学者所揭示的,“在研究加尔文教时,韦伯蓄意忽略了那些与资本主义精神相矛盾和抵触的因素,强调那些与资本主义精神广泛一致的教义。在有些地方,韦伯也羞羞答答地承认早期加尔文教的某些教义不利于资本主义精神的发展,但却从未进行深入的研究。相反,在分析其他宗教时却夸大相异性而忽略了相同性和相似性。佛教、伊斯兰教、儒教和道教中有利于资本主义的因素,都被韦伯毫无例外地舍去了,用儒教、佛教中与资本主义精神相悖的因素与加尔文教中与资本主义精神相融的因素进行比较”^④。这一表述虽在措辞上有些激烈,但指出了韦伯所表现出的有明确价值倾向的资料选择问题。以对中国宗教与社会的研究为例,韦伯“没有注意到中国历史上的生产力和社会经济结构,在作为意识形态的上层建

筑中,他只考察了儒道两家,而没有注意到在中国历史上,尤其是在战国时期起过重要作用的其他学派的理论”^⑤。被韦伯所无视的实际上不只是上述社会事实,在叙述并分析中国社会的历史文化时,韦伯将关注点集中于先秦和明清,而基本无视秦汉至唐宋间长达千余年的鼎盛时期。实际上,在韦伯时代,有关中国历史的主要著作西方已经具备,倒是有关中国宗教尤其民俗信仰方面的材料还很不齐全、支离破碎,他在阐释中国宗教的神秘主义性质时剖析之缜密、周延,与论述中国历史变迁时的思维之跳跃,看似无心,实则有意,充分体现了他的价值取向。这种“以西方文化之长比中国文化之短,却又不屑于正视别人的长处,以庇护自家之短,这正是其意识中的‘欧洲中心论’在作祟”^⑥。

可见,韦伯的宗教研究已预先对各大宗教进行了进步/落后、理性/非理性、现代/传统的价值判断,并在这一判断的基础上,从不同向度考察了各大宗教。通过这种研究,韦伯不仅印证了近代西方资本主义的进步与理性,而且将西方在近代历史上所取得的成功与辉煌进行了历史与文化的归因。这样,西方的优越就不仅仅是近代以来在政治、经济和科学技术诸方面的优越,而是西方文化的先天优越;非西方的落后也就不仅仅是近代以来的落后,而是一种文化上的先天低劣。换言之,不管是有意还是无意,韦伯宗教比较研究最终将西方近代资本主义的进步与理性不仅由现实反推到历史,而且由经济领域推演到文化尤其是宗教领域,结果便是西方文化的全面优越。

这种价值预设不仅体现在韦伯对各大宗教的具体分析中,也体现在他对这一领域的若干“理想类型”的建构上。虽然借助于理想类型可以对现实情况和行为作出比较和观察,但通过单向突出事物的一个或几个方面而得以建构的理想类型在本质上却是一种“思维的产物”^⑦,不仅存在着与现实之间的距离,而且很有可能变成用来说明某一特定结论的工具。这一点在韦伯对“西方近代资本主义”这一理想类型的建构上得到了恰切的说明。

与马克思相对立,韦伯对于“资本主义”的界定是与和平、理性和自由劳动联系在一起的。为赋予西方近代资本主义以上述意义,他首先排除了贪欲与资本主义的关系,认为“获利的欲望、对营利、金钱(并且是最大可能数额的金钱)的追求,这本身与资本主义并不相干”。“对财富的贪欲,根本就不等同于资本主义,更不是资本主义的精神。倒不如说,资本主义更多地是对这种非理性欲望的一种抑制或至少是一种理性的缓解。不过,资本主义确实等同于靠持续的、理性的、资本主义方式的企业活动来追求利润并且是不断再生的利润。”然

后又排除了暴力掠夺与资本主义的关系，他说：“资本主义的经济行为是依赖于利用交换机会来谋取利润的行为，亦即是依赖于（在形式上）和平的获利机会的行为。至于（在形式上和实际上）靠暴力来获利，则有它自己的特殊规律，尽管几乎所有的人都不免会把它与上述那种归根结底是通过交换来谋求利润的行为相提并论，但这其实是很不适宜的。”然而或许由于这一界定与“几乎所有的人”对于资本主义的认识是不相符的，为了清除这种“误识”，韦伯首先将人们通常理解的“资本主义”进行泛化处理。他说：“资本主义以及资本主义企业（即使是具有相当理性化的资本主义核算的），在经济文献允许我们作判断的所有文明国家中都是早已存在的。”“这些具有资本主义性质的冒险家在各地都一直存在着。除去买卖、信贷、银行交易外，他们的活动在过去主要地具有一种非理性的和投机的性质，或趋向于凭借武力以获利，尤其是获取劫掠品，无论这些劫掠品是直接通过战争还是以剥削附属国，长期劫掠其财政收入的形式而取得的。”然而，即使是这种经过净化的“资本主义”仍无法满足韦伯的分析需求，因为这种具有和平与理性品质的“资本主义”虽表明了资本主义的“卓越品质”，但却无法解释西方近代资本主义的独特性。为了彰显西方近代资本主义的独特性，韦伯将“自由劳动”视为近代资本主义的品质，给出了与马克思主义异化理论相对立的界定：“除此以外，西方在近代还发展了一种极其不同的资本主义形式，这种资本主义在其它地方还从未出现过，这就是：（在形式上的）自由劳动之理性的资本主义组织方式。”^⑨

韦伯对近代西方资本主义的界定无疑揭示了西方资本主义的独特性，但是，韦伯所忽略的是，如果西方近代的发展缺少了暴力获利等非理性形式，尤其是对非西方国家的殖民和掠夺，也就是说，仅仅采用韦伯所说的“自由劳动之理性的资本主义组织形式”，西方能否得到如此的发展。无疑，理性的资本主义经营和组织形式，对西方近代的发展起到了很重要的作用，但撇开这种理性的资本主义之外的那些所谓的非理性的因素，西方近代资本主义的发展到底是否可能？进一步说，如果撇开这些非理性的因素，近代资本主义及其理性能否建立起来，可能都会成为问题。在关于西方近代资本主义界定中，韦伯保留了资本主义的理性的特征，但却摒弃了资本主义的非理性特征，从而使西方资本主义成为一种纯粹理性的观念上的东西，与现实中的西方资本主义产生了无法弥合的距离。韦伯之所以如此处理资本主义这一概念，源于他对西方近代资本主义进步与理性的坚定信念，体现了他对西方文明先进性和独特性的基本预设，体现了他在学术研究所秉持的西方中心主义立场。

三、韦伯时代的东西方社会 现实与其西方中心主义

无疑，在韦伯的宗教比较研究中，无论从研究的目的还是研究的方法来说，都具有浓重的西方中心主义色彩。问题是，对于以“价值中立”原则为学术诉求的韦伯来说，这种西方中心主义的价值预设为什么会在他的东西方宗教文化研究中表现得如此明显？他又为什么如此坦诚地反复表述这一立场？“价值中立”原则的恪守必须以研究者对价值问题的自觉为前提，而韦伯对这一原则的背离，只能解释为他在西方中心主义及其相关价值问题上的学术不自觉。也就是说，在韦伯看来，西方文明的先进性与独特性理所当然，是一个不证自明的问题。

这种认识的基础在于西方近代以来经济的迅速发展和东西方社会尤其是在经济领域的强烈反差。韦伯的时代，正是西方资本主义经济快速发展和空前繁荣的时代，正如马克思所说：“资产阶级在它的不到一百年的阶级统治中所创造的生产力，比过去一切世代创造的全部生产力还要多，还要大。”^⑩受这一现实的激发，从不同的视角探讨资本主义这一新兴事物的起源也俨然成为欧洲思想家们的学术风尚。在韦伯之前，马克思用生产力的观点进行阐释，揭示了资本主义产生的经济根源，而维尔纳·桑巴特则从社会风尚方面进行考察，将资本主义视为奢侈的产物^⑪。韦伯虽然承认马克思所说的经济因素具有根本的重要性，但其学术旨趣却在于揭示资本主义形成的文化根源。在这方面，他又明显地不同于桑巴特。如果说在桑巴特那里，作为奢侈产物的资本主义与基督教新教伦理是一种对立物，从而排除了新教伦理在资本主义形成方面的作用的话，而韦伯却恰恰要在两者之间建立一种联系。韦伯的努力无疑是成功的，而成功的关键则在于他对与此相关的一系列理想类型的建构。如上所述，通过突出现实的某一方面或某几方面的特性，韦伯强调“自由劳动之理性的资本主义组织方式”，将罪恶、暴力、非理性等因素与西方近代资本主义相剥离，从而赋予了西方资本主义以进步、理性的光环。同样地，通过对新教，尤其是加尔文教教义中天职观和禁欲主义的强调，韦伯建构起有利于资本主义发展的“新教伦理”这一理想类型。然后，通过植入富兰克林意义上的资本主义精神，在新教伦理与西方近代资本主义之间建立起了逻辑上的关联。

西方近代资本主义的形成与发展不仅为韦伯探讨资本主义起源这一问题提供了学术动力，更重要的是，为他关于西方资本主义进步性的判断提供了现实基础。虽然对马克思、桑巴特而言，这一现实的背后隐藏着掠夺、奢侈等不道德乃至血腥的动力机制，但对韦伯而言，这

一现实则不仅意味着西方资本主义的不容置疑的进步性,而且意味着西方文化与宗教的先进性,因为正是它们孕育出了西方资本主义。通过这种关联,韦伯一方面在西方文化尤其是宗教中找到了资本主义产生于西方的内在理据,另一方面将西方资本主义经济上的成功推演为西方文化的优越。

与迅猛发展的西方相比,曾经写下辉煌历史的东方社会则处于相对停滞状态。在东西方的这种强烈对比中,曾经崇尚东方的欧洲思想界逐渐转向西方中心主义。到韦伯时代,西方中心主义意识形态已在相当程度上控制了欧洲思想界。应该说,韦伯所秉持的西方中心主义,既是东西方社会,尤其是经济领域的强烈反差的产物,又是当时德国乃至欧美社会普遍存在的西方中心主义思想影响下的产物。只是与此前的欧洲思想家相比,韦伯的西方中心主义在表现方式上已发生了变化:如果说韦伯的前辈赫尔德、黑格尔、兰克等是用理性、文明和“绝对精神”来简单地否定非西方文化并将其排除在人类文明和世界历史进程之外^⑧的话,那么,韦伯则是通过对非西方文化的细致考察为这种否定寻找“坚实的”论据,同时“所有的证据都被服务于解释‘欧洲的奇迹’”^⑨。因而,在韦伯身上,这种西方中心主义意识形态不再表现得那样赤裸,不再像他的前辈们那样无视非西方社会的历史与文明进程,而是在科学与“价值中立”的旗帜下通过对比来证实西方社会与文化的先进性、优越性。

以韦伯对中国社会与宗教的考察为例。基于对社会事实的尊重,韦伯认为不仅在中国社会和文化中存在着若干有利于资本主义发展的条件,而且在春秋战国时代也存在着走向资本主义的可能性。在《儒教与道教》中,韦伯通过对中国社会结构和文化精神的分析,向我们呈现了中国文明中出现的一系列有利于资本主义发展的因素,如货币与商业经济的发展、城市与行会的出现、强烈的功利主义与营利欲、理性主义、竞争、儒教的入世观念及没有封建制、大地主制和物资流通领域的垄断等等,认为不仅与刚刚走向资本主义的日本相比,中国人“更有能力吸收在技术和经济方面都在近代文化领域中获得全面发展的资本主义”,而且“同西方相比,中国有大量十分有利于资本主义产生的条件”^⑩。但是,这一切有利的因素却或因为自身的缺陷或发展不足,或因为受到统一帝国、官僚政治、家族主义等体制的或传统主义的因素的制约而没有发挥它应有的作用。更重要的是,中国的儒教伦理强调和平与秩序,追求“理性的适应世界”,而不是像清教那样追求“理性地把握世界”。而所有这一切都可以归结为:中国的文化精神在本质上仍是传统主义的,缺乏西方清教所具有的天职观和禁欲主义,

不可能孕育出富兰克林式的资本主义精神^⑪。

值得注意的是,无论是中国文明中所存在的资本主义发展的有利因素,还是不利因素,韦伯的分析都不是立足于对中国社会、历史与文化的整体性考察,而是以西方社会、文化作为参照系,从有关中国的论述中尽量摘取与西方形成鲜明对比的资料。诚然,韦伯展示了中国文明中有利于资本主义生成的因素,但他的论述重心却在于三个方面:一是详细地剖释这些因素与西方类似因素之间的差别,并将这些差别作为支撑自己论点的论据,如理性主义、入世观念等;二是浓墨重彩地论述中国文明中可能阻碍资本主义生成的因素,尤其是文化精神方面的阻碍因素,并在必要的时候将这些因素解释为有利因素无法发挥作用的根源,如传统主义、政治的统一等;三是在对比中强调西方文明所有而中国文明所无的因素,将之作为唯有西方才能发展出近代资本主义的证据,如新教伦理、近代簿记制度等。由此,与其说韦伯是在探讨资本主义没有产生于中国的原因,倒不如说是在将中国文明与西方文明的对比中,进一步印证他对于近代资本主义何以产生于西方这一问题的探讨。

不仅对中国,在对印度社会与文化的考察中,韦伯也遵循了同样的理路。在给出印度文明中有利于资本主义发展的条件的同时,韦伯的重点即转向了“印度宗教的性格是否构成了妨碍(西方意义下)资本主义发展的因素之一”^⑫这一问题的探讨。这种方式虽然大大不同于那种对非西方文明简单否定或傲慢无视的做法,但从西方中心主义意识形态的发展来看,这种相对隐蔽的方式并不能说明这种意识形态的衰落,恰恰相反,韦伯的研究以所谓的科学的方式赋予了这种意识形态以更大的合法性。不仅推动了西方中心主义意识形态在西方学界的深入发展,而且众多的非西方学者也在不知不觉中接受了这种意识形态,难怪弗兰克认为韦伯是“最精心致力于欧洲中心论的集大成者”^⑬。

当然,我们并不能将这种西方中心主义立场简单地归咎于韦伯。因为更可能的情况是,当时东西方社会尤其是经济方面的严酷对比不仅使韦伯本人对这一立场缺乏学术自觉,也使西方甚至非西方学术界在相当长的时期内都不加置疑地认可与推崇韦伯的论断。换言之,只要这种现实基础存在,韦伯宗教研究中的这种西方中心主义就不会受到强有力的挑战。正如我们所看到的,伴随着东亚经济的腾飞,自上个世纪80年代以来,韦伯宗教研究的一系列命题已不可避免地遭受到越来越多的质疑。

综上所述,无论从研究目的与方法来说,还是从研究过程与结论来说,韦伯关于东西方宗教的比较研究都明显地持有西方中心主义立场。这一立场不仅是当时欧

美思想界普遍存在的西方中心主义意识的反映,更重要的是当时东西方经济与社会强烈反差的产物。虽然本文对韦伯西方中心主义立场进行了剖析,但并不是要否定他在宗教比较研究中的贡献。与此相反,虽然韦伯的宗教研究是站在西方的立场上,服务于西方近代资本主义的合理性,但他对于包括中国在内的非西方社会的若干认识与解剖仍然是发人深思的,也是合理的,对我们认识自己的社会与文化仍然具有非常重要的参考价值。

(责任编辑:和光)

- ①⑬魏峰:《韦伯传》,北京:中国广播电视出版社,2003年,第108、329页。
- ②周晓虹:《西方社会学历史与体系·第一卷·经典贡献》,上海:上海人民出版社,2002年,第385页。
- ③参见[德]马克斯·韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,于晓、陈维纲等译,北京:生活·读书·新知三联书店,1987年,第23—31页。
- ④[德]马克斯·韦伯:《儒教与道教》,王容芬译,北京:商务印书馆,1995年,第1页。
- ⑤⑪⑫刘宗坤:《诸神时代的智者:马克斯·韦伯》,保定:河北大学出版社,1998年,第64、5、5页。
- ⑥⑫[德]马克斯·韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,第15、16页。
- ⑦[德]汉·诺·福根:《马克斯·韦伯》,刘建军译,石家庄:河北教育出版社,1999年,第114页。
- ⑧[德]马克斯·韦伯:《经济与社会》(上卷),林荣远译,北京:商务印书馆,1997年,第656页。
- ⑨以上引自[德]马克斯·韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,第13、15页。
- ⑩⑮⑯⑰[美]莱因哈特·本迪克斯:《马克斯·韦伯思想肖像》,刘北成等译,上海:上海人民出版社,2002年,第282—283、279—280、294、238页。
- ⑬以上参见[德]马克斯·韦伯:《经济与社会》(上卷),林荣远译,北京:商务印书馆,1997年,第554—560、680、684、683页。
- ⑭参见[德]马克斯·韦伯:《古犹太教》,康乐、简惠美译,桂林:广西师范大学出版社,2007年。
- ⑰苏国勋:《马克斯·韦伯:基于中国语境的再研究》,《社会》2007年第5期。
- ⑳王铭铭:《西方人类学思潮十讲》,桂林:广西师范大学出版社,2005年,第21页。
- ㉑[美]爱德华·W. 萨义德:《东方学》,王宇根

译,北京:生活、读书、新知三联书店,1999年,第29页。

- ㉒[美]王国斌:《转变的中国——历史变迁与欧洲经验的局限》,李伯重译,南京:江苏人民出版社,1998年,第225页。
- ㉓在“导言”中,韦伯强调:“关于这里所比较的各种文化的相对价值这个问题,我们将一字不谈。”(马克斯·韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,第15页)。
- ㉔以上引自[德]马克斯·韦伯:《儒教与道教》,王容芬译,北京:商务印书馆,1995年,第32页。
- ㉕罗玉达:《评马克斯·韦伯社会学中分析近代资本主义起源的两个视角》,《贵州大学学报》(社会科学版)2002年第1期。
- ㉖王容芬:《中国为什么没有发展起西方式的资本主义——兼评马克斯·韦伯〈儒教与道教〉》,《天津社会科学》1988年第6期。
- ㉗参见苏国勋:《马克斯·韦伯:基于中国语境的再研究》,《社会》2007年第5期。
- ㉘[德]马克斯·韦伯:《社会科学方法论》,朱红文等译,北京:中国人民大学出版社,1992年,第85—88页。
- ㉙以上均引自[德]马克斯·韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,第8—11页。
- ㉚[德]马克思、恩格斯:《共产党宣言》,《马克思恩格斯选集》,北京:人民出版社,1972年,第256页。
- ㉛[德]维尔纳·桑巴特:《奢侈与资本主义》,王燕平、侯小河译,上海:上海人民出版社,2005年。
- ㉜参见陈立柱:《西方中心主义的初步反省》,《史学理论研究》2005年第2期。
- ㉝⑳[德]贡德·弗兰克:《白银资本:重视经济全球化中的东方》,刘北成译,北京:中央编译出版社,2000年,第32页。
- ㉞以上均引自马克斯·韦伯:《儒教与道教》,第300页。
- ㉟除韦伯所著《儒教与道教》外,本段论述还参考了梁宗华《韦伯的儒教伦理观》(《哲学研究》2003年第3期)、陈拙《马克斯·韦伯论中国社会》(《华夏文化》2004年第2期)、潘宇《资本主义为什么没有在中国产生——谈韦伯对新教伦理与儒家精神的分析》(《中国国情国力》1999年第4期)、王容芬《中国为什么没有发展起西方式的资本主义——兼评马克斯·韦伯〈儒教与道教〉》(《天津社会科学》1988年第6期)等文章。
- ㊱马克斯·韦伯:《印度的宗教——印度教与佛教》,康乐、简惠美译,桂林:广西师范大学出版社,2005年,第5页。