**南 开 大 学**

本 科 生 学 年 论 文（设 计）

中文题目：“现代性”的另一种可能

——从儒学与“韦伯命题”的关系进行反思

外文题目：Another Possibility of Modernity:

A Reflection on the relation of Confucianism and Weber’s thesis

学 号：\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

姓 名：\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

年 级：\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

专 业：\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

系 别：\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

学 院：经济学院

指导教师：\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

完成日期：2020年4月30日

摘 要

作为“现代性”起源的经典理论，马克斯·韦伯在比较宗教学的基础上得出结论：“新教伦理”与“资本主义精神”具有独一无二的“选择性亲和力”；其他宗教则会阻碍“现代性”的产生。这一结论被称为“韦伯命题”，随着20世纪60年代“工业东亚”的兴起，该命题面临现实的严峻挑战。关于“韦伯命题”与儒家思想之间的关系问题，“海外新儒家”代表人物余英时和杜维明分别做了具有深度的研究，代表了80年代学术界的两条主要理路：前者证明“儒教伦理”与“资本主义精神”有“选择性亲和力”；后者证明“儒教伦理”能够在“西方现代性”之外，重新构建“东亚现代性”。本文循着第二条理路，在“多元现代性”的视域中，进一步揭示“儒学”与“东亚现代性”之间相互构建的开放关系，并以韦伯的“合理性”观念为中心，一方面尝试从儒学的立场重新建构“理性主体”，另一方面倡导儒学吸收“工具合理性”的成分，实现自身从传统向现代的转型。

**关键词**

现代性；韦伯命题；工业东亚；现代新儒家；合理性

**Abstract**

As a classical theory of the origin of "modernity", Max weber drew a conclusion on the basis of comparative religion: "the Protestant Ethic" and "the Spirit of Capitalism " have an unique "selective affinity"; while other religions would impede the rise of modernity. This conclusion is known as "Weber's thesis". With the rise of "Industrial East Asia" in the 1960s, this thesis faced severe challenges from reality. On the relation of "Weber's thesis" and Confucianism, Yu Yingshi and Du Weiming, the representatives of "Modern New Confucianism", respectively did insightful researches, which represented two main academic approaches in the 1980s: the former proved that "the Confucian Ethics" and "the Spirit of Capitalism" also have a "selective affinity"; the latter proved that "the Confucian Ethics" can reconstruct an "East Asian modernity" in addition to the "Western modernity". This paper followed the second one, in the vision of "Pluralistic modernities", further reveals that the open relation between "Confucianism" and "East Asian modernity" is still in building to each other, and select Weber's "rationality" as a core concept, on the one hand try to reconstruct the "rational subject" from the position of Confucianism; on the other hand advocate that Confucianism should absorb the element of "instrumental rationality" to realize its own transformation from traditional to modern.

**Keywords**

modernity; Weber’s thesis; Industrial East Asia; Modern New Confucianism; rationality

目 录

[引言 4](#_Toc39482148)

[一、从“现代化”到“现代性” 4](#_Toc39482149)

[二、韦伯命题 6](#_Toc39482150)

[（一）新教伦理与资本主义精神 6](#_Toc39482151)

[（二）宗教社会学方法论 7](#_Toc39482152)

[1.历史概念 7](#_Toc39482153)

[2.因果多元论 7](#_Toc39482154)

[3.“理想类型” 9](#_Toc39482155)

[（三）韦伯命题的变式 10](#_Toc39482156)

[三、儒学与韦伯命题 11](#_Toc39482157)

[（一）“去帕森斯化” 11](#_Toc39482158)

[（二）现代新儒家对韦伯命题的回应 11](#_Toc39482159)

[1.余英时的回应 12](#_Toc39482160)

[2.杜维明的回应 14](#_Toc39482161)

[四、重构“现代性” 16](#_Toc39482162)

[（一）从“多元现代性”到“交织现代性” 16](#_Toc39482163)

[（二）“现代性”的“理性”之思 17](#_Toc39482164)

[1.韦伯的“合理性” 17](#_Toc39482165)

[2.儒学对“合理性”的反思 20](#_Toc39482166)

[3.“合理性”对儒学的补充 23](#_Toc39482167)

[（三）韦伯命题的意义 24](#_Toc39482168)

[参考文献 26](#_Toc39482169)

# 引言

在对“现代性”的起源进行考察时，马克斯·韦伯代表其中独特的文化视角，以“韦伯命题”开启了一种研究范式。针对“资本主义为什么在西方产生”这一问题，通过比较新教与世界其他各宗教，韦伯得出结论：“新教伦理”与“资本主义精神”具有独一无二的“选择性亲和力”；其他宗教则会阻碍“现代性”的产生。这一结论在20世纪60年代以“亚洲四小龙”为代表的“工业东亚”兴起后，遭到现实的严峻挑战。

“韦伯命题”如何解释“工业东亚”兴起的事实？作为东亚主流传统文化的儒学如何对“韦伯命题”做出回应？

围绕这两个核心问题，“现代新儒家”第三代代表人物余英时和杜维明分别做了具有深度的研究，代表了80年代海外学术界思考上述问题的两条主要理路：其一，证明“儒学（儒教伦理）”与“资本主义精神”有“选择性亲和力”；其二，证明“儒学（儒教伦理）”能够在“西方现代性”之外，重新构建“东亚现代性”。循着第二条思路，本文继续探讨在“多元现代性”的背景之下，“儒学（儒教伦理）”与“东亚现代性”之间的关系，提出两者处于一种相互构建的开放关系，并选取韦伯的“现代性”中最具代表性的概念——“合理性”为例，针对“西方现代性”中“工具合理性”侵吞“价值合理性”这一弊病，尝试从儒学的立场重新建构“理性主体”；也强调儒学自身需要吸收“工具合理性”的成分，实现自身从传统向现代的转型。

在对“韦伯命题”的处理中，本文借鉴了现代诠释学的一些方法：一方面力求准确理解韦伯的核心概念；另一方面尝试面对现实的变化对历史的理论做出创新性的诠释。

# 一、从“现代化”到“现代性”

“现代”（modernity）是现代社会最显著的特征，是否实现“现代化”（modernization）是当下衡量一个社会进步与否的标准。在考察“现代化”概念时，资本主义的发展作为其中最引人注目的一种现象，理应首先受到关注。关于资本主义，按照一般思考的逻辑顺序，可以提出三个问题：

（1）资本主义是怎样产生的？

（2）资本主义为什么在西方产生？

（3）如何发展资本主义？

第一个问题早在18世纪工业革命以来，就受到西方学者的广泛重视。在这一论域，卡尔·马克思的经济学诠释首先占据主流。在他的著作《资本论》中，他从下层的物质生产出发，将资本主义的生产方式定义为生产分工导致的生产关系固化，再将生产分工归结于生产力发展的客观结果；种种资本主义的制度、意识不过是生产关系的衍生物，即使看似独立于物质，也不过是“异化”的结果。在进行这些探讨时，马克思默认的考察范围是欧洲社会。所以在排列人类文明的五种生产方式时，他将亚细亚的生产方式排除在外，认为其不属于从早期公社、奴隶社会、封建社会到资本主义社会，最终实现社会主义社会的发展模式。

如果将考察的范围扩展为全世界，第二个问题就相伴而生了。同时，在马克思的经济视角之外，许多西方学者试图从不同的视角探寻资本主义的来源，包括李约瑟的科学技术诠释（钱学森也当属此类）[[1]](#footnote-0)、韦伯的文化诠释等等。其中，韦伯从与物质相对的精神视角出发，开辟了对“现代化”的一种全新阐释思路，并将考察现代社会的核心概念从“现代化”转移到“现代性”（modernity）上来。

在人类文明的进程中，“现代化”作为一种不可忽视的现象，区别于“现代性”。西里尔·E·布莱克指出：“（在西方学者眼中）‘现代性’被相当广泛地用于描述那些在技术、政治、经济、社会发展方面最先进国家的共同特征，而‘现代化’则被用于描述这些国家获得这些特征的过程。”[[2]](#footnote-1)可以看出，“现代化”是一个具体的状态，能够被观察、衡量；“现代性”则是一个抽象的概念，属于形而上的范畴。在韦伯看来，“现代化”只是一种现象，真正需要考察的是“现代性”，而在“现代性”中起决定作用的因素则是人的精神特质。因此，他在选取了“我们现代生活中最具决定性的力量——资本主义”作为切入点之后，将“现代化”的核心问题演变成了：“伴之以理性的自由劳动力组织、清醒的资产阶级资本主义的起源问题。或者以文化史的术语来说，就是西方资产阶级的阶级起源及其特质问题。”[[3]](#footnote-2)

# 二、韦伯命题

## （一）新教伦理与资本主义精神

在《新教伦理与资本主义精神》中，按照最通俗的理解，韦伯构造了一条资本主义在西方产生的因果链：传统的基督教（中世纪天主教）伦理经过宗教改革之后，转变为新教（清教；加尔文教）伦理；从新教伦理及其实践过程中，诞生了一套“资本主义精神”；而“资本主义精神”正是资本主义，或者说“现代性”中最关键的精神特质要素。

在展开讨论之前，韦伯首先确定了他所要考察的“资本主义”是“现代资本主义”，区别于“前资本主义”：其特质并不是强烈的获利冲动，而是对这种无理性冲动的抑制，换言之，一种拒绝投机的经济理性主义。这种理性主义既体现于经济伦理上（珍惜时间；重视信用；以规律的连续性方式追求利润；排斥纯享乐的消费；等等），也表现在经济活动中（将经营活动与家政活动分离；在自由市场上进行商品交换；采用精密的复式记账法；系统地组织生产和劳动；等等）。

在宗教改革中，马丁·路德确立了一条至关重要的原则——因信称义，这一原则发展出新教伦理中两条至关重要的教义：得救预定论（predestination）与天职观（calling）。由于得救预定论，清教徒不再能够通过任何传统的宗教手段（如默祷、巫术等）获得救赎，而只能通过在日常生活中履行上帝赋予的“天职”证明自己的选民身份。这项“天职”就包含秉持理性主义的经济伦理，在尘世中组织各项理性主义的经济活动。这一过程就是宗教的世俗化，韦伯将其称为“尘世的祛魅”（disenchantment of the world）。经过这一过程，传统基督教由僧侣在修道院进行隐修生活的出世禁欲主义，转变为所有清教徒在尘世中对现实进行理性改造的入世禁欲主义。正是从入世禁欲主义中，诞生了“现代资本主义精神”，“现代资本主义精神乃至整个现代文化的基本要素之一，就是天职观念基础上的理性行为，它的源头则是基督教的禁欲主义精神——这就是本文力图论证的观点。”[[4]](#footnote-3)

## （二）宗教社会学方法论

### 1.历史概念

韦伯对“资本主义精神”概念的界定并不是使用逻辑学中“属加种差”的公式，而是引用富兰克林的一系列名言，描绘出其重视信用、惜时如金、追求利润、排斥享乐等要素，这是由于“资本主义精神”是一个“历史概念”。

韦伯继承了李凯尔特对于自然科学与人文科学的二分，并进一步提出相对于自然科学领域使用的“普遍概念”，人文科学领域使用的是“历史概念”，“这样一个历史概念……的方法论目的并不是以抽象的普遍公式，而是以具体发生的各种关系来把握历史现实，而这些关系必然地具有一种特别独一无二的个体性质。”[[5]](#footnote-4)在自然科学领域中，“普遍概念”就是用以揭示事物普遍本质（自然规律）的；而在韦伯看来，没有所谓“历史普遍本质”（“历史规律”），只有个别的历史现象。

### 2.因果多元论

因此，与马克思将资本主义的产生还原为单一的经济规律不同，在韦伯那里，“新教伦理”与“现代资本主义”之间并非单一的线性因果关系，而是一种类似于因果关系的“选择性亲和力”。所谓“选择性亲和力”与“因果关系”的差别就是：尽管在现实中，“新教伦理”与“现代资本主义”在时间、空间上呈现出接续关系，但这种联系并不具有必然性，就像休谟对“因果关系”的质疑那样；具体而言，“现代资本主义”的产生并不是“新教伦理”的初衷，甚至背离了它的宗教追求，而是一种预料之外的劳动成果，韦伯所做的研究只是“基于历史经验之上的因果分析”。并且“新教伦理”与“现代资本主义”之间的联系并不是唯一的，在“宗教改革——新教伦理——资本主义精神——资本主义”这一链条中，尽管强调“新教伦理与资本主义精神”在西方现代资本主义的产生中发挥了重要的作用，韦伯并没有将观念作为历史上唯一的、决定性的力量：“我们根本不打算坚持这样一种愚蠢的教条主义论点，即资本主义精神的产生仅仅是宗教改革某些影响的结果，甚或资本主义作为一种经济制度乃是宗教改革的产物。”[[6]](#footnote-5)他要探讨的仅仅是“观念是如何成为历史上的有效力量的”[[7]](#footnote-6)。

简言之，“新教伦理”不一定是“资本主义精神”的唯一来源，其他宗教或许也有这样的潜力；现代资本主义也绝不仅仅是“资本主义精神”的产物，而是经济、政治、法律等因素共同作用的结果。这也就是韦伯所谓的“因果多元论”方法。对于前者，他予以否定的态度，并在随后的宗教社会学中展开了对中国的儒教与道教、印度教、佛教、耆那教和古犹太教的比较研究，力图证明“新教伦理”与“资本主义精神”之间具有独一无二的“选择性亲和力”，因此现代资本主义的产生是西方独有的现象，这一结论在“工业东亚”兴起后遭到众多质疑；对于后者，在韦伯的理解中，“现代化”即“合理性化”（rationalization）[[8]](#footnote-7)的过程，是一张由社会各层面的多条因果链交织而成的网络。若将历史发展视为一个二维坐标系，横轴代表时间，纵轴代表社会各层面的合理性化程度（如经济、政治、法律、文化等），具体的历史事件则是其中的点。点与点之间存在类似因果关系的“选择性亲和力”，点与点之间的连线意味着某一社会层面的合理性化（比如文化层面中的宗教世俗化），“合理性化”的完整过程则是一个在一段时间内社会各层面的合理性化共同构成的面。事实上，作为一个跨学科的学者，韦伯也对文化层面以外的合理性化进行过探讨，例如经济层面自由市场的形成；政治层面官僚制度的发展、权威类型的转变；等等。

### 3.“理想类型”

然而，韦伯的“合理性化”归根结底指向西方文明，与他同时代的多数人文科学领域的西方学者一样，难免欧洲中心主义的论调，默认西方文明的殊相为人类文明的共相。19世纪以来，这种文化一元论的思想占据了主流：西方学者对于欧洲以外的文明，或是使之历史化，视为人类文明发育的早期阶段；或是使之相对化，排除在人类文明发展的典范之外。前者以黑格尔为代表，他将世界历史发展的进程描述为太阳东升西落，认为人类文明的中心必然从东方转移到西方，最终在日耳曼民族达到顶峰；后者即使马克思也难辞其咎，将“亚细亚生产方式”作为特例，不予理会。到了韦伯这里，这种观念则暗含于对“理想类型”（Ideal type）方法的使用中。

在韦伯看来，人的行动受到理性、无理性因素的影响，在分析社会行动时，出于便利的考虑，“建构一个纯粹理性的行动进程可以为社会学家提供一种类型（理想类型）”，“只有这样，才能对无理性因素偏离这种类型的情况作出因果评价。”[[9]](#footnote-8)“理想类型”作为一种单纯的方法论，其“构建参照点——比较不同模式”的思维方式本身值得借鉴；但在其后的使用中，韦伯将新教伦理作为产生资本主义精神的唯一理想类型，进而将世界诸宗教与之进行比较，实际上贯彻着欧洲中心主义的视角：只强调新教伦理中那些与资本主义精神有一致性的教义，而刻意忽略其中与资本主义精神不和谐的因素；对于其他宗教则采取相反的策略，这未免有预设结论、筛选论据的嫌疑。加上韦伯本人混乱暧昧的态度以及晦涩的表达，这种倾向在后来的研究中得到进一步强化，“帕森斯化的韦伯”甚至将“现代化”与“西方化”等同起来，认为除此之外别无他路。这也为“工业东亚”兴起后韦伯命题的危机埋下了伏笔。

## （三）韦伯命题的变式

至此，针对“资本主义为什么在西方产生”这一问题，韦伯给出了自己的解答：新教伦理能够促进现代资本主义的产生，而新教伦理是西方独有的文化。这一问题实际上还有一个相生相伴的反问题，即“资本主义为什么没有在非西方（尤其是东方）产生？”在宗教社会学的比较研究中，韦伯也论证这样一个反命题：其他宗教伦理（例如儒教伦理）会阻碍现代资本主义的产生。而在这一正一反两个问题中，还分别蕴含着一个假设性的反问题和一个证伪性的正问题，即“如果没有发生宗教改革，传统的基督教（天主教）伦理能否产生资本主义？”“如果发生了类似于宗教改革的运动，其他宗教（例如儒教伦理）能否产生资本主义？”对于前者，韦伯的答案是否定的，他在研究新教伦理时频频将传统基督教作为对比，将其称为“中世纪禁欲主义”“修道院禁欲主义”，认为其显然不具备孕育“资本主义精神”的入世禁欲主义伦理。而对于后者，韦伯本人并未作出探讨。

20世纪60以来，“亚洲四小龙”在经济发展上取得了举世瞩目的成就，“工业东亚”兴起的事实对韦伯命题无疑构成了有力的挑战。一项理论之所以能具有经久不衰的生命力，关键在于能够合理地解释现实。那么，韦伯命题如何解释“工业东亚”兴起的事实？进一步地，正如马克思所说，问题不在于解释现实，而在于改变现实。韦伯命题又如何为非西方国家实现“现代性”提供指导？（也就是“如何发展资本主义？”）韦伯命题在今天的意义何在？

# 三、儒学与韦伯命题

## （一）“去帕森斯化”

1930年，美国社会学的创始人塔尔科特·帕森斯将韦伯的相关著作翻译成英文，韦伯的学说由此被引入美国，引发新一轮的关注。但帕森斯并非旨在忠实地还原韦伯的本意，而是利用韦伯的学说论证自己的结构功能主义：“新教伦理与资本主义精神”在韦伯那里原本是现代性发生学意义上的动态因素，只是对既定历史事实的因果分析；“帕森斯化的韦伯”却将其变为了结构性的静态因素，一方面将韦伯命题理解为单一的线性因果关系，从而歪曲成“历史规律”，似乎抓住“新教伦理”的因就必然能发展出“资本主义”的果；另一方面发挥韦伯的欧洲中心主义论调，主张在世界范围内推行这种现代化模式。这种对“如何发展资本主义”的解答暗含着对“现代性”的固化理解，即将“现代性”在西方的特殊表现视为人类文明的普遍特征，认为这种“现代性”起源于西方、终将同化世界。这使得正在寻求现代化的非西方国家产生了焦虑情绪：一方面，“新教伦理”在其他文明中无法唤起文化认同感；另一方面，难道不具备“新教伦理”的文明就必然在“现代化”道路上永远处于劣势吗？

好在“工业东亚”的兴起对“帕森斯化的韦伯”构成了经验上的直接挑战。1964年，阿隆、马尔库塞等人在德国海德堡纪念韦伯诞辰100周年的学术会议上，与帕森斯展开了激烈的论辩；20世纪70年代以后，学术界更是掀起了一股“去帕森斯化”的热潮。在这股潮流中，儒学作为东亚地区的主流传统文化，其与“现代性”之间的关系自然而然地成为东西方学者讨论的焦点。

## （二）现代新儒家对韦伯命题的回应

在探讨儒学与东亚现代性的关系时，基于“工业东亚”的现实，“儒学（儒教伦理）至少不会阻碍现代资本主义的产生”这一命题基本得到共识。在如何论证这一命题的问题上，当时的学者基本分为两条思路：其一是直接证明“儒学（儒教伦理）能够促进现代资本主义的产生”；其二是对韦伯命题成立的前提进行反思，即“现代资本主义是否只在西方产生？”换言之，“现代性”是否只有西方一种模式？对这两条思路，现代新儒家（Modern New Confucian）第三代（通常备被称之为“海外新儒家”）都进行了较为深入的探讨，前者以余英时为代表，后者则在杜维明的思想中得到充分体现。

### 1.余英时的回应

在论证“儒学（儒教伦理）能够促进现代资本主义的产生”这一命题时，一部分学者采取将儒学分疏为不同层面的方法。例如彼得·柏格认为，作为官方意识形态的儒学会阻碍资本主义的产生，而儒学渗透到日常生活中的所形成的伦理规范，即“世俗化的儒教伦理”则能够促进现代资本主义的产生，韦伯所指应是前者。相似的，成中英将儒教伦理区分为“宏观伦理”与“微观伦理”，认为前者能够促进东亚现代化，后者则起阻碍作用。进一步地，由于儒教宏观伦理与新教伦理的人文观念大相径庭（例如强调“价值合理性”重于“工具合理性”），因此韦伯命题可在“东亚现代性”中成为一个反向指南。余英时则在此之外开辟了一条全新的路径：结合史学界对于明清时期中国产生“资本主义萌芽”的探讨，他致力于在儒学中寻找与新教伦理功能相似的义理，从而论证即使没有外来冲击，儒学也能够促进现代资本主义在本土的产生。他的研究成果实际上探讨了韦伯本人未曾涉及的证伪性正问题，即“如果发生了类似于宗教改革的运动，其他宗教（例如儒教伦理）能否产生资本主义？”答案是肯定的。

在《儒教与道教》中，韦伯认为：“如果说儒教对世上的万物采取一种随和态度的话，那么清教伦理则与‘世界’处在一种强烈而严峻的紧张状态之中。任何一种以其理性的（伦理的）要求而与世界相对立的宗教，都会在某一点上与世界的非理性处于一种紧张的状态。”[[10]](#footnote-9)这种“紧张状态”造成了儒教与新教最根本的区别：“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。”[[11]](#footnote-10)余英时反对韦伯对儒学是“适应现世”的判断，以“新禅宗的入世转向以及新儒家的兴起”作为西方宗教改革在中国的类似运动，认为在新禅宗的影响下，新儒家构建出作为“彼世”的天理世界与作为“此世”的生活世界，两者形成一种紧张关系；又由于“理在事中”的“格物”工夫，新儒家面对现世并非“适应”，而是一种“以敬执事”的积极态度。

具体而言，在《中国近世宗教伦理与商人精神》中，余英时围绕着“宋明理学的伦理是否能够推动中国本土资本主义萌芽的产生及发展”这一中心问题，构造了一个韦伯命题的中国版本。在他的体系中，新禅宗普度众生、顿悟的思想造成了极其广泛的社会基础，受这一威胁，新儒家不得不更新传统的“四民观”，使得“四民”只代表职业的分化，本质上是“民胞物与”，因此商人的地位抬高了，儒士从商、商人习儒的现象屡见不鲜。新教伦理中至关重要的“得救预定论”和“天职观”，在儒家思想中表现为“以天下为己任”的先觉意识和“以敬执事”的敬业精神。这种伦理观念在商人的活动中加以贯彻，发展出类似“资本主义精神”的“贾道”，上接超越性的根据“天道”，在现实中构建出一套“伙计”制度（以“老板”“雇员”为身份、以“事业功能”为原则、以会计核算为管理方法）。在此之中，儒家传统的一些伦理纲目也与“资本主义精神”的要素联系起来，例如“惜时”“勤俭”“诚信”等等。

尽管余英时本人表示，“资本主义萌芽”和韦伯命题只是他研究中的两个外缘因素，但有学者指出，无论哪一种因素，在他的研究中都起到了指导性的范式作用，难以摆脱比附套用之嫌。然而无论如何，对于“儒学（儒教伦理）”与“东亚现代性”的关系这一问题，余英时给出了解答：“儒学（儒教伦理）”与“资本主义精神”之间具有“选择性亲和力”，中国本土的传统文化资源拥有产生现代资本主义的潜力，只是由于种种其他因素（例如政治）而没有发生。

### 2.杜维明的回应

如果说余英时还是在韦伯命题的框架之下讨论儒学，那么杜维明就上升到了对韦伯命题成立的前提——“现代性”的反思，提出以韦伯对西方现代性的解释模式，构建“东亚现代性”；而“东亚现代性”这一解释模式本身又可以成为其他非西方文明构建现代性的参照；最终实现一种多元文化下的“多元现代性”。

首先，顺应“去帕森斯化”的潮流，杜维明指出对韦伯命题的单一线性因果性误读，强调“新教伦理”与“资本主义精神”之间只有“选择性亲和力”，后者是前者“不期而至的结果”，因为新教伦理最初的宗教追求与资本主义精神发展到后来的物质至上观念格格不入。接着，他反思了韦伯所描述的“现代性”，认为这是建立在一种二元对立的文化观之上，在这种观念之下，“传统与现代”“西方与西方之外（东方）”是截然二分的。与这种非此即彼的“排斥性二分法”相对的是中国传统的“和谐性二分法”，强调亦此亦彼、体用相即。他想由此建立一种“文化多元论”，并借用了艾森斯塔德“多元现代性”的概念，进一步阐发了这种设想何以可能、如何实现。

那么，“多元现代性”的设想何以可能？受雅思贝尔斯“轴心时代”观念的影响，杜维明认为，从历史角度看，世界文明的起源是多元的，因此现代性在不同文明中的模式必然是多元的；就“现代性”的发生而言，西方各国根据自身传统文化所产生的“现代资本主义”有各自的特点，无论是政治、经济还是法律，所谓笼统而论的“西方现代性”其实是一个不严谨的伪概念，从现实角度看，不同文明内部存在的“原初联系”（族群、语言、性别、地域、年龄、阶级和宗教）形成了一种具有防御性、排斥性的文化认同，在本质上拒斥“同质化”的全球趋势；当前世界矛盾和冲突日益激烈的现实，也意味着“现代化”不可能等同于“同质化”，单一的“现代性”过于狭隘，“多元现代性”是极其合理的。

在如何实现“多元现代性”的问题上，区别于余英时致力于论证“儒学（儒教伦理）”与“现代资本主义”具有“选择性亲和力”，杜维明一方面赞成韦伯在多元因果论下对“现代性”文化视角的解释模式，认为儒学与“东亚现代性”或更具体的“工业东亚”不是单一的线性因果关系；另一方面认为儒家传统也需要实现自身的转化，构建一种“新型儒家伦理”，从而发挥对东亚现代性应有的作用：“（传统儒学）都受到西方文化的洗礼，要对人权、民权、市场经济、法治等最基本的现代文明的价值，作出创建性回应，使之成为自己的资源。否则，儒家传统是无法生存的。”[[12]](#footnote-11)在参照“西方现代性”构建“东亚现代性”后，借鉴韦伯“理想类型”的方法，其他文明也可以再参照已有的“东亚现代性”，充分利用本土传统文化的资源，再构建自己的“非西方现代性”。最终，“多元现代性”的局面得以在世界多元文化的背景下实现。

总而言之，在回答“儒学（儒教伦理）”与“东亚现代性”的关系这一问题时，余英时和杜维明都赞成“儒学（儒教伦理）至少不会阻碍现代资本主义的产生”；余英时认为两者之间存在“选择性亲和力”，但他所谓的“资本主义萌芽”与“工业东亚”的现实并非等同，且有套用韦伯命题的嫌疑；杜维明则倡导一种“多元现代性”的观念，主张在“西方现代性”之外构建“东亚现代性”，在此过程中，儒学既发挥促进的作用，其本身也要受到影响，实现从“传统”到“现代”的转型。对此，美国汉学家阿里夫·德里克质疑恐是“全球后殖民话语在东亚的表征”[[13]](#footnote-12)。笔者认为不然，儒学从“传统”转向“现代”，既是延续其内部的发展逻辑，又是对外界环境的变化做出适应。作为一种兼容并包的传统文化体系，在历史上曾经历“三教合一”的儒学在今天也可以融会贯通西方文化的合理成分，重新焕发生机，这恰是其立学精神之一。更何况，杜维明所谓的转型并非采取“西方现代性”的标准对传统儒学进行削足适履的实用主义改造。要明确这一点，还需要对“儒学（儒教伦理）”与“东亚现代性”的关系进行更深入的探讨。

# 四、重构“现代性”

## （一）从“多元现代性”到“交织现代性”

在古典社会学中，欧洲中心主义论调下的“现代性”，被理解为与在西方文明中呈现的一系列制度相伴而生，并且这种“现代性”最终会征服、同化整个世界。然而，伴随着二战结束后非西方世界的崛起，尤其是20世纪60年代以来东亚经济的繁荣，这种文化一元论视角下的制度分析方法（institutional analysis）受到挑战。“现代性”理论的考察对象在转向非西方文明的同时，也将文化的多元性纳入到分析方法之中。其中，以艾森斯塔德（Eisenstadt）的“多元现代性”和格兰•瑟邦（Goran Therborn）的“交织现代性”为典型，重构出一种与古典社会学不同的“开放的现代性”。

艾森斯塔德认为，文明具有制度、文化两方面的特征，因此他将不同文化纳入考察范围，提出“多元现代性”的概念，这一概念具有四种含义：“第一种含义是，现代性和西方化不是一回事；西方模式或现代性模式不是唯一的、‘真正的’现代性，尽管相对其他现代图景而言，它们在历史上出现的时间在前并继续成为其他图景的至关重要的参照点。第二种含义是，这类多元现代性的成形，不仅在不同国家间的冲突上留下了烙印，因而需要将民族—国家和‘社会’作为社会分析的普通单位，而且在不同的纵贯全国的和跨国的领域打下了烙印。多元现代性概念的最后一层含义是认识到这类现代性不是‘固定不变’的，而是不断变化的。”[[14]](#footnote-13)可以看出，艾森斯塔德指出了“现代性”与“西方化”并非等同关系，将“现代性”这一普遍概念与历史的具体经验剥离开来，置于当前多元文化的背景之下，塑造出一类以不同文化为单位、彼此之间相互冲突、不断变化的“多元现代性”。

在这一基础之上，格兰·瑟邦进一步在多元文化的框架之中加入对时间的考虑，以制度、文化、社会冲突作为文明的特征，提出“交织现代性”。不同于“多元现代性”对“现代性”实现路径的分析，在他看来，同一文明内部，总是同时存在着“去现代化”（De-modernization）和“再传统化”（Re-traditionalization）两种现象，“现代性”在不同时期呈现出不同的样貌，而非一经形成即已固定；而在不同文明之间，如同“多元现代性”所描述的那样，存在多种现代性叙事。这种种“现代性”不是以简单的竞争或共存关系同时存在，而是交织在一起，从不同文化、时间的视角不断反思、重构“现代性”，最终，会引向一组“混合现代性”（hybrid moderities）。

可以看到，在“混合现代性”中，“传统与现代”“东方（非西方）与西方”构成了“现代性”概念内部的张力，也为“现代性”作为一个开放的概念留下了余地。笔者认为，在“儒学（儒教伦理）”与“东亚现代性”的关系之中，重要的不是论证前者对后者究竟是“促进”还是“阻碍”，而是以动态的视角，将两者视为一种相互构建的开放关系。一方面，“儒学（儒教伦理）”能够修正“西方现代性”中已经暴露的种种弊端，在“东亚现代性”中构建一种更合理的模式；另一方面，尽管“多元现代性”否定了“西方现代性”的唯一性，但“现代性”之所以为“现代性”，仍有与“传统”决裂的一面，这并不意味着要依据“西方现代性”对“儒学（儒教伦理）”进行实用主义的改造，而是要吸收其中合理的成分，使得儒学这一理论对现实仍有解释与指导的作用，亦即所谓的从“传统”转向“现代”。

## （二）“现代性”的“理性”之思

### 1.韦伯的“合理性”

仍以韦伯为例，在他的理解中，“现代性”就是“合理性化”过程中呈现的种种特征，探讨儒学与“现代性”之间的辩证关系，“合理性”（rationality）无疑是一个重要的切口，这既是启蒙运动以来西方文化的核心精神，也是韦伯思想中最重要的概念之一。

探寻西方文明的来源，犹太教和基督教文明、古希腊文明、古罗马文明三大传统相互交织，也共同构成了韦伯对“合理性”概念的复杂界定。

在古希腊的传统中，“理性”包括“逻各斯”（logos）和“努斯”（Nous）两种意涵。“逻各斯”既是世界的内在秩序，也是人之区别于动物的认识能力，人能够通过“静观”把握世界的这种内在秩序；“努斯”则使世界按照“逻各斯”的秩序进行运动，可理解为一种实践的技艺。由于古希腊文明侧重以沉思的方式接近宇宙的本质，“努斯”的概念在古罗马文明中才得到充分的重视和发展。以斯多葛学派为代表，“努斯”被认为支配着万物的运动，因此能够按照理性的条例改造世界，这种观念在古罗马法和工程技术中得到充分体现。至于近代西方哲学，虽有唯理论与经验论之争，但实际上都承袭了古希腊哲学中的理性主义传统：前者隶属柏拉图主义一脉，强调理性作为人的天赋观念，具有创造性与批判性，是知识的直接来源，以笛卡尔的“我思故我在”奠定了近代西方哲学中的主体性；后者则延续亚里士多德主义，重视经验的实在性，进一步发展古希腊的科学思想，构造了以观察实验为基础的近代自然科学体系。理性主义与古罗马传统中对技术的重视结合起来，共同缔造了西方现代性的主要特征。理性主义的发展在德古典哲学的康德和黑格尔那里达到了高峰，也直接影响了韦伯的思想。

在韦伯的理解中，作为影响行动的因素，理性与无理性相对。后者主要指情绪、错误等因素；与之相反，理性的特征是“能够进一步划分出逻辑或数学的特性”或“以根据我们的经验而得到公认的既定事实为基础，试图采取适当手段达到某些目标”[[15]](#footnote-14)，即所谓的“目的合理性”。进一步地，他将社会行动的取向划分为四个方面：

（1）工具合理性（Instrumental rationality），即目的合理性，它“考虑并权衡目的、手段和附带后果”[[16]](#footnote-15)，作为一种条件或手段以求实现特定的目标。这在古典经济学的“理性人假设”（hypothesis of rational man）中得到了充分的体现：在一组选择束（x1, x2, …, xn）中，完全合乎理性的人衡量机会成本与收益，通过最大化函数（fmax(x1, x2, …, xn)）计算出最优选择，从而实现自身利益的最大化。

（2）价值合理性（Value rationality），它“对一种特殊的人类生命范畴（譬如伦理、艺术、宗教或其他的行为模式如政治等）本身的价值具有强烈的信仰并且加以肯定。这种强烈的信仰和存在的认可决定一个人的行为态度，这种行为态度不计较功能和效用”[[17]](#footnote-16)。如果说工具合理性存在完全摈弃伦理束缚的风险，那么价值合理性的存在无疑可与之对立；然而，理性人假设成立的前提包括：理性人完全知晓不同选择的成本及收益，并且最终以利益最大化为目的。这在经济学的理想状态下，可以通过货币的数量进行衡量；而扩展到社会学的领域，衡量的尺度本身可能蕴含对各种因素的考虑。换言之，工具合理性只是形式化的理性，缺乏内容，价值合理性可能在此意义上与之共存。因此，韦伯也将工具合理性称为“形式合理性”（Formal rationality），价值合理性称为“实质合理性”（Substantive rationality）。

（3）情绪的（尤其是情感的），“它决定于行动者的具体情感和情绪状态”[[18]](#footnote-17)。

（4）传统的，“它决定于根深蒂固的习惯”[[19]](#footnote-18)。

显然，后两个方面都能够纳入韦伯对于“非理性”的界定，在这一层面，理性主义就是意志主义、情感主义的对立面。

作为一名新康德主义者，韦伯的“工具合理性”“价值合理性”颇有康德划分“理论理性”“实践理性”的味道；事实上，他完全认可事实与价值的二分法，在人文科学研究中秉持“价值中立”的态度，认为单纯的历史因果分析属于事实领域，与信仰判断、价值判断无涉。如此一来，韦伯的“合理性化”注定不同于黑格尔，不是精神对于物质的统摄，而是对社会各层面多条因果链的总称；换言之，事实领域并非价值领域的外化。

现代资本主义在西方的发展，其实是“工具合理性”压制“价值合理性”的过程。早在《新教伦理与资本主义精神》中，韦伯就察觉到了这种危机：源自宗教信仰的现代资本主义构建了一个庞大的经济秩序，这一秩序凭借技术意义上的高度理性化和财富的空前支配力发展得如此迅速，以至于不再需要精神的动力，只剩下物质的铁笼，在现代资本主义发展的最近阶段，“专家已没有精神，纵欲者也没有了心肝；但这具躯壳却在幻想着自己达到了一个前所未有的文明水准。”[[20]](#footnote-19)可以看出，这一过程带来的显著恶性后果，其一是理性的主体性遭到破坏，人丧失了自身的价值；其二是对物质追求的泛滥，使得社会面临道德危机。

### 2.儒学对“合理性”的反思

对于西方现代资本主义的发展而言，这种趋势是必然的。站在“工具合理性”纯粹以经济后果衡量价值的立场上，不讲求功用的“价值合理性”必然被视为“无理性”而遭到排斥。之所以要在“西方现代性”之外重构“东亚现代性”，而不是拆解儒学以适应现代资本主义，就是因为这将儒学重视价值合理性的特征，降格为实现“现代化”的工具合理性。儒学之于“现代性”的作用不在于作为工具，而恰恰在于约束“工具合理性”的无限膨胀。

首先，面对物质追求的泛滥，在儒学传统中，“义利之辨”源远流长。从孔子的“君子喻于义，小人喻于利”（《论语·里仁》）开始，到孟子的“王亦曰仁义而已矣，何必曰利”（《孟子·梁惠王上》），董仲舒的“正其义不谋其利，明其道不计其功”（《汉书·董仲舒传》），再到陆九渊在白鹿洞书院令听者“悚然动心”的演讲，“义重利轻”甚至“舍利取义”的价值标准贯穿始终，并且得到广泛的认同。当然，其中不乏重视事功者的质疑。然而孔子从一开始就认同“仓廪实而知礼节，衣食足而知荣辱”（《管子·牧民》）的观念，强调“义以生利，利以平民”（《左传·成公二年》）。“利者，义之和也”（《周易·乾卦·文言》），在处理义利之别的问题上，儒学把国家层面的“集体之利”与“个人之利”、个人层面的“正当利益”与“不正当利益”区分开来，以“时中”的原则应对不同场合下的义利关系，堪称精致。

其次，对于理性主体性的缺失，儒学展现出与西方文明从根本上不同的人文观念。这一弊病源于西方现代性的一大特质——职业观：作为工具合理性的体现，分工思想本是为了更高效率的生产；一旦从经济领域延伸到其他社会层面，原本作为主体的“人”也变成了“工具”，成为不同职业的“专家”，为的是实现最大效率的社会生产。马克思所谓人的“异化”描述的正是这一现象，人自身不再成为“目的”，而是“手段”。这实际上已经违背了西方哲学传统中的“理性”，康德就明确说过：“人，总之一切理性动物，是作为目的本身而存在的，并不是仅仅作为手段给某个意志任意使用的。”[[21]](#footnote-20)而在儒家传统中，“人能弘道，非道弘人”（《论语·卫灵公》），作为主体的人在“修身齐家治国平天下”的过程中起到最根本的作用；就连韦伯也注意到：“起决定性作用的因素是‘有教养的人’（君子），而不是‘工具’，也就是说，在适应现世的自我完善之中，君子本身就是目的，而非实现某种客观目的的手段。”[[22]](#footnote-21)从古希腊哲学开始，“理性”就是人区别于动物的特征，理性的主体性一旦遭到破坏，现代人就不能成长为一个完整的、自由的人，而只是社会生产这架机械中的一枚螺丝钉，如同电影《摩登时代》所展现的那样。

当然，分析古希腊哲学与儒学传统中的理性主体，不难发现其中分歧：前者的理性主要是一种认识理性，作为人之所以区别于动物，在于能够认识宇宙的秩序；而后者则更强调一种道德理性，孟子以“四端”之本心作为“人禽之辨”的几希之别，“良知良能”的指向是道德领域。在近代西方哲学发展的历史中，自从休谟点出事实与价值的二分法之后，事实领域的价值无涉更凸显了这种分歧；康德遂将“理性”划分为“理论理性”与“实践理性”。有人以“实践理性”类比“努斯”，但在古希腊的目的论宇宙观中，“努斯”是实现“宇宙意志”的动力，近代自然科学革命后的宇宙却丧失了意志，因此康德“实践理性”的依据来源于“自由意志”，而自由意志归根结底属于本体界，不能验证，只能凭借信仰；事实与价值的割裂，其实在“理性”内部埋下了道德缺失的种子，尤其是在宗教信仰逐渐坏死的现代，“实践理性”的最后依据也在崩塌。韦伯也继承了这种思路，所以“工具合理性”最终吞没“价值合理性”似乎成为一种不可避免的结局。

当然，将儒学的“道德理性”比附康德的“实践理性”并不合适，因为儒学的“良知良能”往往被认为是一种“道德情感”，是“乍见孺子入井”“见牛觳觫”唤起的不忍之情，被视作理性无法解释的“神秘主义”，因而是“非理性”甚至“反理性”的。然而，回顾古希腊的理性主义传统，与之对立的“意志主义”“情感主义”更多是强调人身上动物性的本能冲动，而儒学的“良知良能”，从孟子对告子“生之谓性”的反驳，到宋明理学中对“天命之性”“气质之性”的区分，尽管无法被理论理性的语言完全道明，却绝不是“非理性”的动物本能。恰恰相反，儒学的修养工夫就是要用前者克制后者，在“本心呈现”的过程中体悟与亲证内在的“天命之性”，因此称为“道德理性主义”更为恰当，就连韦伯自己也不得不承认“（儒教伦理包含）清醒的、理性的自我控制，抑制所有可能动摇心境平衡的非理性的激情”[[23]](#footnote-22)。如果将这种“道德理性”的维度加入“理性主体”，将其作为一种“理论理性”与“道德理性”的综合体，并且后者对前者起到约束作用，或许可以从根本上改变“工具合理性”侵吞“价值合理性”的趋势。

那么，作为理性主体的人何以可能同时拥有“价值合理性”与“工具合理性”的双重维度呢？前文已经讨论过，“工具合理性”作为一种最大化函数，只拥有形式的效用，因此又被韦伯称为“形式合理性”。这与麦金太尔对康德道德哲学的批判如出一辙，他指出康德的“道德法则”只涉及形式，而无关乎具体的内容和目的，一些常识上认为“不道德”的行为也可以在逻辑上符合“道德法则”的推理，因此康德是“道德形式主义”。一种形式本身并不具有“非道德”的属性，在此意义上“工具合理性”与“价值合理性”完全存在共存的可能性。将“价值合理性”作为一种内容填充进“工具合理性”的形式，还需要解决的一个问题是：原本在经济学领域的“利益最大化”中使用的衡量标准是货币数量，在道德领域该使用什么标准呢？康德本人其实也注意到了“道德法则”缺乏内容，因此又提出了“把人当作目的”的要求，但这种要求缺乏论证，建立在宗教信仰的基础之上。使用“人”作为道德领域的衡量标准，儒学在康德之外使用了另一种论证：“天命之谓性”，人本身就包含着“天理”。这样就将对人的终极关怀，亦即道德之依据从外在的“上帝”转移到人自身，践行道德既不是为了体现信仰、也不是逻辑推理的结果，而是作为人之所以区别于一切动物的本质，是“尽人之性”以参赞天地之化育。这种“道德理性”是建立在事实与价值领域合二为一的“天理”之上、通过“推天道以明人事”达成的，尽管这一点是否流入“神秘主义”难以辩驳，但儒学所说的“良知良能”“本心呈现”确实是在道德实践中能够亲证的感受，而人与人之间的“感通”又证明了这种感受存在的普遍性。换一个角度思考，康德的“实践理性”的证明其实还是在使用“理论理性”的逻辑思维，若按照事实与价值截然二分的方法，或许属于价值领域的道德本身就无法用语言严谨地表达出来，而只能通过在实践中亲证。也有人据此批评儒学属于“泛道德主义”，韦伯也坚持自己的历史研究属于“事实分析”，采取一种“价值中立”的态度，因此在“铁笼说”后话锋一转，认为“这就把我们引入了价值判断和信仰判断的领域，我们这项纯历史的讨论不必背上如此重负”[[24]](#footnote-23)。但在价值领域，“价值中立”也是一种价值选择；在理论中可以将事实与价值的讨论完全分开，在实践中却难以做到这一点：任何事实作为对象呈现在主体的意识之中，就不可避免地带上了价值判断。指责儒学是“泛道德主义”，所指的应该不是其对于道德的强调，而是由逻辑学薄弱的结果反推出伦理学过于强势的原因，进而加以责难。

### 3.“合理性”对儒学的补充

在“理性主体”中兼收“工具合理性”与“价值合理性”，并非是要将事实与价值领域合二为一；相反，传统儒学确实因为对后者的过于强调，而忽视了前者的重要性，也因此没有像西方文明一样发展出高度发达的逻辑思辨和科学技术。

在这一点上，哈贝马斯对于“工具合理性”的反思可以作为借鉴：他认为，“工具合理性”只是“合理性”的一部分，当人的行为对象是物质，或行为目的是改造世界时，“工具合理性”发挥了有效的作用；而在人与人的交往中，“合理性”不是建立在主体与对象的区分之中，而是主体与主体之间的相互理解，也就是所谓的“交往合理性”。“交往合理性”承认了多个主体的存在，实际上避免了“工具合理性”将人物化的倾向，回归了康德“把人本身看作目的”的要求。

同样的，在面对物质世界时，“工具合理性”存在的价值也应当收束到传统儒学的体系之中，而面对人这一主体，儒学则在“交往合理性”之外，重新开辟了一条重构“理性主体”的道路。而在这种观点中，事实与价值领域至少不应当是非此即彼的二元对立，至于两者究竟是怎样的关系，还有待进一步探讨，或许就是儒学要从“传统”转向“现代”的问题之一。

**（三）韦伯命题的意义**

至此，在遭到“工业东亚”的经验冲击之后，“韦伯命题”在今天是否失去了意义？答案显然是否定的。一方面，“工业东亚”不能证伪韦伯在《新教伦理与资本主义精神》中的正命题，只是迫使“现代性”的“理想类型”只在西方通行。另一方面，韦伯从文化视角对“现代性”加以诠释的意义远远超越于内容，成为人类真理性认识的一部分。

笔者认为，今天对待“韦伯命题”，可以采用“诠释学”的方法。所谓诠释学，在洪汉鼎先生的解释中，“一是确立语词、语句和文本的精确意义内容，二是找出这些符号形式里所包含的教导性的真理和指示，并把这种真理和指示应用于当前具体情况。”[[25]](#footnote-24)具体应用于韦伯命题之上，对其概念、方法论的准确理解、加之对思想史的考察，有助于避免常见的误解（如单一线性因果理解），并察觉到其中视域的局限（如欧洲中心主义论调）；而韦伯的解释模式却可以作为真理性的认识，在不同文明之中采取文化的视角对“现代性”加以考察。

总而言之，就像伽达默尔所说的：“理解和解释的方法是过去与现在的中介，或者说，作者视域与解释者视域的融合，理解的本质不是更好理解，而是‘不同理解’。”[[26]](#footnote-25)韦伯命题在东亚得到修正，本身就是对其更深入的理解，“文本的意义超越它的作者，这并不是暂时的，而是永远的。因此，理解就不只是一种复制的行为，而始终是一种创造性的行为。”[[27]](#footnote-26)韦伯命题为今天对“现代性”的诠释提供一种文化视角的解释范式，并且这一范式还不断启发理论的创新，这就是它超出自身的重要意义。

**参考文献**

[1] [美]西里尔.E.布莱克.现代化的动力[M].四川:人民出版社,1988.

[2] [德]马克斯•韦伯.新教伦理与资本主义精神[M].上海:人民出版社,2010.

[3] [法]埃德加·莫兰.复杂思想:自觉的科学[M].北京:北京大学出版社,2001.

[4] [德]马克斯•韦伯.经济与社会（第一卷）[M].上海:人民出版社,2019.

[5] [德]马克斯•韦伯.儒教与道教[M].江苏:人民出版社,2010.

[6] [美]杜维明.世界结构与中国法学的时代使命——<中国法学向何处去>第二版序[J].开放时代.2011(01):84.

[7] [美]阿里夫·德里克.后革命氛围.北京:中国社会科学出版社.1999.

[8] [以]S.N.艾森斯塔德.反思现代性[M].北京:三联书店,2006.

[9] [美]杜维明.现代精神与儒家传统[M].上海:生活•读书•新知三联书店,1997.

[10] 北京大学哲学系.西方哲学原著选读（下卷）[C].北京:商务印书馆,1982.

[11] 洪汉鼎.理解与解释——诠释学经典文集[C].北京:东方出版社,2001.

[12] [德]汉斯-格奥尔格•伽达默尔.真理与方法[M].上海:译文出版社,1992.

[13] [美]杜维明.杜维明文集（第一册）[C].武汉:武汉出版社,2002.

[14] [美]杜维明.儒家与自由主义[M].北京:三联书店,2002.

[15] [美]杜维明.新加坡的挑战[C].北京:三联书店,1989.

[16] 梁德阔.对“韦伯命题”的反思与再研究[J].社会科学家,2011(09):30-34.

[17] 何祎金.开放现代性及其挑战:韦伯个案的中国观察[J].人文杂志,2017(04):122-128.

[18] 卢兴,郑飞.从东亚现代性的兴起反思“韦伯命题”[J].国外社会科学,2017(02):46-52.

[19] 阎克文.如何比较通俗但准确地理解《新教伦理与资本主义精神》[J].关东学刊,2018(01):79-88.

[20] 杨国庆,郑莉.韦伯“中国命题”与儒家传统文化研究——杜维明与黄宗智思想理路辨析[J].中国研究,2014(01):180-197+232.

[21] 刘雪飞. 余英时儒学思想研究[D].南开大学,2013.

[22] 张雪. 批判与超越：“韦伯命题”的现代审视[D].南京大学,2013.

[23] 刘志国.东亚崛起对“韦伯命题”的质疑与现代性儒学的建构[J].理论学刊,2007(02):110-112.

[24] 罗传芳.儒家传统与新加坡发展模式[J].哲学研究,2002(06):50-57+81.

[25] 吕东伟.解析韦伯命题及其现实性意义[J].社会学研究,2000(05):11-20.

[26] 余英时.余英时文集（第三卷）[C].广西:广西师范大学出版社.2004.

1. “李约瑟之谜”指的是：“尽管中国古代对人类科技发展做出了很多重要贡献，但为什么科学和工业革命没有在近代的中国发生？”；“钱学森之问”指的是：“为什么我们的学校总是培养不出杰出人才？”。 [↑](#footnote-ref-0)
2. [美]西里尔.E.布莱克：《现代化的动力》，段小光译，四川人民出版社，1988，第9~10页。 [↑](#footnote-ref-1)
3. [德]马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，阎克文译，上海人民出版社，2010，第165页。 [↑](#footnote-ref-2)
4. [德]马克斯•韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，阎克文译，上海人民出版社，2010，第274页。 [↑](#footnote-ref-3)
5. [德]马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，阎克文译，上海人民出版社，2010，第181~182页。 [↑](#footnote-ref-4)
6. [德]马克斯•韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，阎克文译，上海人民出版社，2010，第211页。 [↑](#footnote-ref-5)
7. [德]马克斯•韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，阎克文译，上海人民出版社，2010，第211页。 [↑](#footnote-ref-6)
8. “合理性化”（rationalization），也译作“理性化”；同样地，其变形“合理性”（rationality），也译作“理性”。有学者指出“合理性”（rationality）和“理性”（reason）之间有所区别，例如莫兰认为：“‘理性’（reason）是一种建立在演算（在字源学上ratio意为演算）和逻辑学的基础上的认识方法，用以解决反映了一种形势或一种现象的特征的材料向精神提出的问题。而‘合理性’（rationality）是指建立起逻辑的和谐性（描述性的或解释性的）与经验实在之间的彼此相符。”（[法]埃德加·莫兰：《复杂思想：自觉的科学》，陈一壮译，北京大学出版社，2001，第120页。）但本文在考察韦伯思想时，认为尽管用途不同，“理性”（reason）是“合理性”（rationality）的重要来源：两者在内涵上极其相近；只是前者侧重于指向主体的认识能力，后者则侧重于指向主体的行为与这一认识能力之间的相符。因此在韦伯语境中使用“合理性”的译法，在其余语境中使用“理性”的译法，重点考察的是两者之间重合的内涵。 [↑](#footnote-ref-7)
9. [德]马克斯·韦伯：《经济与社会（第一卷）》，阎克文译，上海人民出版社，2019，第122页。 [↑](#footnote-ref-8)
10. [德]马克斯•韦伯：《儒教与道教》，洪天富译，江苏人民出版社，2010，第234页。 [↑](#footnote-ref-9)
11. [德]马克斯•韦伯：《儒教与道教》，洪天富译，江苏人民出版社，2010，第253页。 [↑](#footnote-ref-10)
12. [美]杜维明：《世界结构与中国法学的时代使命——<中国法学向何处去>第二版序》，《开放时代》第1期，第84页。 [↑](#footnote-ref-11)
13. [美]阿里夫·德里克：《后革命氛围》，王宁等译，中国社会科学出版社，1999，第228页。 [↑](#footnote-ref-12)
14. [以]S.N.艾森斯塔德：《反思现代性》，旷新年、王爱松译，北京三联书店，2006，第412页。 [↑](#footnote-ref-13)
15. [德]马克斯•韦伯：《经济与社会（第一卷）》，阎克文译，上海人民出版社，2019，第120页。 [↑](#footnote-ref-14)
16. [德]马克斯•韦伯：《经济与社会（第一卷）》，阎克文译，上海人民出版社，2019，第146页。 [↑](#footnote-ref-15)
17. [美]杜维明：《现代精神与儒家传统》，生活•读书•新知三联书店，1997，第78页。 [↑](#footnote-ref-16)
18. [德]马克斯•韦伯：《经济与社会（第一卷）》，阎克文译，上海人民出版社，2019，第145页。 [↑](#footnote-ref-17)
19. [德]马克斯•韦伯：《经济与社会（第一卷）》，阎克文译，上海人民出版社，2019，第145页。 [↑](#footnote-ref-18)
20. [德]马克斯•韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，阎克文译，上海人民出版社，2010，第275页。 [↑](#footnote-ref-19)
21. 北京大学哲学系：《西方哲学原著选读（下卷）》，外国哲学史教研室编译，商务印书馆，1982，第356页。 [↑](#footnote-ref-20)
22. [德]马克斯•韦伯：《儒教与道教》，洪天富译，江苏人民出版社，2010，第251页。 [↑](#footnote-ref-21)
23. [德]马克斯•韦伯：《儒教与道教》，洪天富译，江苏人民出版社，2010，第152页。 [↑](#footnote-ref-22)
24. [德]马克斯•韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，阎克文译，上海人民出版社，2010，第275页。 [↑](#footnote-ref-23)
25. 洪汉鼎：《理解与解释——诠释学经典文集》，北京东方出版社，2001，第14~15页。 [↑](#footnote-ref-24)
26. 洪汉鼎：《理解与解释——诠释学经典文集》，北京东方出版社，2001，第19页。 [↑](#footnote-ref-25)
27. [德]汉斯-格奥尔格·伽达默尔：《真理与方法》，洪汉鼎译，上海译文出版社，1992，第389页。 [↑](#footnote-ref-26)