

**编者按:**苏国勋教授是中国社会学在改革开放后恢复重建成长的第一代社会学家,其研究领域广泛涉猎社会学理论、社会学方法和社会思想史,研究成果深刻影响了中国的社会学界,精心栽培了众多优秀的中国社会学研究者。苏国勋教授作为韦伯研究领域的专家,其著作《理论化及其限制——韦伯思想引论》系中国研究韦伯的开山之作,是社会学界最早对韦伯学说进行介绍和评论的文献之一。苏国勋教授带领青年学者组译的《社会学名著译丛》,系统介绍国外经典社会学理论研究成果,也融入了其对社会学学科的理解和理论发展的展望,出版10余年来畅销不衰。苏国勋教授一生著述不辍,在社会学界产生了重大影响,得到了广泛赞誉。2021年2月1日,苏国勋教授因病辞世,享年79岁。

本刊为缅怀苏国勋教授,展现其在韦伯经济社会学研究方面丰富而精彩的功底和学养,特约刊发中国社会科学院社会学研究所博士生导师何蓉研究员、上海大学社会学院博士生导师肖瑛教授的2篇相关研究成果,以飨读者。

DOI: 10.12120/bjutskxb202301046

# 从苏国勋的韦伯汉学史出发： 中西比较视角下的“会”

何蓉<sup>1</sup>, 李骏寅<sup>2</sup>

(1. 中国社会科学院社会学研究所, 北京 100732; 2. 山东大学儒学高等研究院, 山东 济南 250199)

**摘要:**苏国勋先生认为韦伯的《儒教与道教》深受汉学家高延的影响,从“天人合一”等问题出发进行了深刻的分析,指出汉学家们资料、立场的局限造成了韦伯作品中的局限。沿着苏国勋先生的思路,以高延有关中国传统社会中的“会”的研究为切入点,带入中西比较的视角,解析韦伯对高延的借鉴与突破。从高延到韦伯的思想路线,既是用西方理论观照中国传统的尝试,又代表着从汉学到社会学的理论发展。正如苏国勋先生所指出的,正视其思想的局限,挖掘其理论启发意义,既有助于从民间社会真实的立场去理解官方纪录背后的历史真相,也有助于将普遍理论概念应用于中国文化研究,更好地把握其特殊的生命力。

**关键词:** 苏国勋; 韦伯研究; 汉学史; 社会团体; 中西比较

中图分类号: C91-09

文献标志码: A

文章编号: 1671-0398(2023)01-0046-13

## 一、问题提出

苏国勋先生作为国内社会学界韦伯研究的奠基人,一贯推重韦伯的理论洞察力,在纪念《儒教

收稿日期: 2022-06-19

作者简介: 何蓉(1971—),女,中国社会科学院社会学所研究员,博士生导师;

李骏寅(1994—),男,山东大学儒学高等研究院博士后。

与道教》发表百年的会议上,他质疑“走出韦伯神话”的说法,重申韦伯思想资源的取之无竭、历久弥新,敦促我们不断回到韦伯文本发掘其启发性洞见<sup>[1]</sup>。同时,苏国勋先生始终对韦伯作品中所包含的偏见、误读保持警惕,认为立足中国本土的文化现象是发展韦伯理论的基本途径,进入新世纪以来,他的工作重心在于阐释与批判韦伯的中国研究,以社会学的理论工具分析中国文化,对其中有关道教的部分尤其予以了特别的关注<sup>[2]</sup>。

苏国勋先生认为,韦伯对于道教的认识主要源自荷兰汉学家高延,韦伯通过高延的著作理解中国思想中的“天人合一”观,深刻地影响了《儒教与道教》对中国宗教基本精神的认知。首先,就“天人合一”观在中国思想文化中的基本定位而言,韦伯并未将其作为中国某一特定宗教的特有思想,而是视其为统一性的“道”的理念重要构成,表现在《儒教与道教》的文本结构中,相关内容构成了其“社会学的基础”章节中唯一主要探讨观念的部分<sup>①</sup>,承袭了高延视“天人合一”为中国宗教伦理、政治制度与学术的理念基础的观点。其次,从现实基础来看,“天人合一”观系由以月令为典范的自然法则与以巫术为典范的仪式法则的结合而成,这一点受到高延关于历书、时占术以及礼仪固定化的讨论的影响<sup>[3]63</sup>。最后,基于“天”的地位和基本属性,韦伯视之为中国文化传统中的至高存在,与以色列的上帝相比较,尤其显著的是其非人格性特质,这一点受到了高延对中国祭祀活动之分析的影响,非人格的天被认为在官方祭典中居于最高地位<sup>[3]61-65</sup>。

基于自身深厚的哲学和社会学理论素养,苏国勋先生将天人合一观放回其中国哲学脉络、文化意义中加以辨析,并认为,韦伯片面强调了“天人合一”观中与理性的禁欲主义相对的巫术性的、神秘主义的色彩,甚至视之为中国巫术的核心意涵,而无视此种思想蕴含的超越我族中心主义与人与自然二元对立的主体间性与沟通理性之向度,而这种看法背后有着欧洲中心主义的“位格形而上学”根源<sup>[2]</sup>。

苏国勋先生敏锐地看到了西方学者的根本局限,可以说,高延所代表的汉学传统的局限,在很大程度上也意味着韦伯视野的边界。高延是荷兰最重要的汉学家之一,被认为是把社会学引入汉学的第一人、民族社会学之父<sup>[4]</sup>。高延的煌煌巨著《中国的宗教系统》对中国本土的宗教观念、仪式、制度等进行了非常细致的介绍,尤其是保留了当时东南地区宝贵的社会生活资料。他强调文字资料与社会现象结合、当下社会与历史时期结合,研究者不仅要立足于古代的文本,而且应与中国人打成一片。他自己走访了福州、厦门等地许多寺庙,在日常打交道过程中深入观察中国社会,这与当时局限于书斋、注重文本解析的大部分汉学家截然不同。正是由于高延注重田野调查,其著述中包含着对当时中国社会现实的敏锐洞察,他对厦门等地的先天教、龙华会的观察与分析,应当是从社会学视角首次对中国民间宗教进行的记录。

从韦伯研究的角度来看,中国宗教中的“教派”是体现高延与韦伯的思想联系的另一个重要主题。笔者通过对著述史的梳理发现,在20世纪之初,高延与韦伯几乎同时写作了有关教派的著作,高延论述中国数千年的教派历史,韦伯则讨论基督新教教派的历史作用与现实意义。两人在研究方法上也有相通之处,既爬梳历史材料,又有田野观察。

高延在19世纪70年代来到中国前后,认为中国是一个宗教自由与宽容的社会。然而,在19世纪末发生的义和团运动及其引发的一系列中外冲突事件的刺激之下,他的立场发生了根本性的转变,并写作了《教派与中国的宗教打压:宗教史的一页》(以下简称《教派》)一书,重点梳理了从上古到清朝同治时期的宗教治理,或者说是扑灭异端(heresy-hunt)事件<sup>[5]24</sup>。正是由于

① 韦伯对“天人合一”问题的讨论集中出现在“诸侯的行政与神的观念:与中东相比较”一节,在《儒教与道教》整个论述“社会学的基础”的前四章,只有此节是以论述观念为主,其它各节则主要是从货币、城市、氏族、法律、政治制度等方面展开论述。

这本书涉及数千年间林林总总的中国民间宗教,韦伯将高延誉为“最精通中国教派史的专家”<sup>①</sup>[3]300。

韦伯与高延写作中国教派史基本同时,讨论了美国的教派问题,在主题上形成了某种奇妙的呼应。韦伯理论中关于教会与教派的划分,最早可追溯到19世纪90年代他参与福音派社会大会(Evangelisch-soziale Kongress)的活动时,受教会史学家鲁道夫·佐姆(Rudolf Sohm)影响所致<sup>[6]</sup>。他着手写作有关教会与教派的论著,是在1904年完成了有关禁欲新教的作品之后、在美国之行的基础上写就的<sup>[7]435-462</sup>。他看到教派深深影响了美国的社会经济生活、社会信任与政治参与,使得一个移民社会联结成一个贯通的整体。

在1903—1906年,高延与韦伯几乎同时写作、出版了有关教派的著作。韦伯的研究基于欧陆教派的历史与美国社会中的教派生活,其教派理论与基督教传统及其现代发展密不可分,同时,他的教派研究影响深远,特勒尔奇<sup>[8]</sup>、尼布尔<sup>[9]</sup>等教会历史学家在他们的经典研究中都述及教会及由其分裂而成的诸教派、宗派或其他膜拜团体;20世纪80年代以来,理性选择理论亦关注到了教会与教派的理论价值<sup>[10]</sup>。而高延有关教派的论述主要对汉学研究、对中国民间宗教研究有影响。学界的研究者中,如杨庆堃有进一步的类型划分<sup>[11]</sup>,欧大年从民间的佛教信仰中讨论了教派的问题<sup>[12]</sup>,韩书瑞讨论了传统中国晚期的民间教派的教义宣传及变化等现象<sup>[13]</sup>。

不过,“教派”在应用到中国社会时应有一定的反思,梳理基于西方经验的学者们天然所具有的局限,这也是苏国勋先生这一代学者打下基础供今天的中国学者可以展开的工作。在这个意义上,《儒教与道教》的文本既承载了西方学者基于自身文化体验的理论思考,又是社会学理论概念应用到中国社会的研究典范。

高延与韦伯的思想关联是一个更大的话题,即汉学史视域下的韦伯中国研究的一个组成部分。韦伯作为一个不通中文、也没有到过中国的学者,他的见解源于大量的阅读,所引资料来源广泛,包括欧美各国汉学家的多语种著译、英译《京报》等政务信息、早期留学欧美的中国学生的博士论文等多方面的材料。其中,汉学家的著作所占比重最大,而且恰在19世纪末20世纪初,国际汉学走向学术化、专业化,为韦伯的研究提供了一个较为坚实的基础<sup>[14]</sup>,从中可以看到当时中国社会吱呀前行的动力与困难。在现代化等传统范式的影响下,人们往往强调近代西方对中国的强力冲击、而较少思考中国社会对西方学术的挑战,就本文所关注的问题而言,可以提出一个有趣的问题,在20世纪10年代中期,韦伯在进行其中国研究的写作时,其教派理论已臻于成熟,高延所呈现的中国民间组织的理论及实践,是否会对韦伯的教派理论有所冲击、或产生新的推进?换言之,中国是否构成古典社会学要面对的一个挑战?

本文认为,《儒教与道教》在具体立场、认识和理论概念等方面,体现着对高延批判性应用,形成了韦伯自己有关中国宗教的观点,反过来又促进了韦伯的理论思考。本文将提炼高延对中国的教派、政教关系的论述,展现韦伯对其观点的应用与发展构成了其中国宗教研究的重要思想路线,试图藉此发展其宗教社会学理论。

① 韦伯在《儒教与道教》介绍所引文献的长注1(即中文版《附录二》)中交待了有关中国宗教论述的文本来源,对高延称赞有加,认为其“巨著”、即多卷本的《中国的宗教系统》是“最出色的”。但《儒教与道教》正文显示,韦伯引用了高延的其他主要作品,包括:《中国人的宗教》(*The Religion of the Chinese*, 1910);《教派与中国的宗教迫害:宗教史的一页》(*Sectarianism and Religious Persecution in China: A Page in the History of Religions*, 1903—1904);《中国的宗教》(*Religion in China*, 1912);《天人合一》(*Universismus: Die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas*, 1918)。高延之名亦被译作“德格鲁特”“狄格劳特”等。

## 二、高延论中国的“会”:正式记录之外的大众社会团体

高延对于华人社会的民间组织并不陌生,早在19世纪70年代末,他在荷属印尼任职时,就了解到中国人通过“会”等结社方式实现互助与自治。他综合现实考察与历史资料梳理,认为民间的结社主要源自两个传统:中土早期的道教和唯一得以在中国立足的世界宗教——佛教。换言之,教派是“道教异端元素和佛教材料的混合物”(a mixture of Taoist heathen elements and Buddhist materials)<sup>[5]155</sup>;各个团体及宗派都可能有其分支(off-shoots)、教区(parishes)和共同体(communities),而实际数量可能远远小于其名字所显示的规模,例如,白莲教是广为人知的、持续数百年的教派,但究竟是教派引发叛乱,还是饥荒战乱之下的揭竿而起,实际上有不同的机制起作用。

1887年,高延在厦门接触到了一位会社成员,得到了其团体的一本几乎无法看懂的、儒释道混杂的经文书,进而逐步了解先天教、龙华会(以及其分枝金堂教)等当地会社的情况,例如,组织结构、救赎途径、聚会方式、仪式等。在厦门,高延观察、纪录了当地会社的成员及其宗教生活的内容。在此基础上,他认为,中国的教派具有共同的、获得救赎的目标,只不过途径、工具等各有不同。如表1所示,先天教与龙华会恰好具有一些相对的特征。

表1 先天教与龙华会的特征对比

特征	先天教	龙华会
基本特征	普遍主义(universalism)特征	综摄主义(syncretism)特征,佛教的组织形式、儒教的伦理(五常)、道教的性格
神灵观念	宇宙中容纳着所有神灵	神谱中包含三世佛、天公和后土、城隍庙、灶神等,历代圣人也是崇拜对象
宗教场所	无寺庙或祭坛,家内(domestic)宗教	家内宗教聚会会在区域领袖家内之“厅”或“堂”举行
仪式活动	不进行一般的拜神活动,祭拜时无神灵或圣人雕像或图像	家庭中均有观音塑像或图画;以拜观音为主导的宗教活动
宗教仪式	固定日期的家内祭拜;仪式简单、安静;点油灯、燃香、果蔬供	注重仪式;宗教聚会(诵经、祈祷等)有固定日期、有多样的节庆及活动
组织特征	成员彼此以兄弟、姐妹相称;尊长者、有学者为“先生”,但无教职、层级和领袖	“空空”为教派领袖,其下分太空、清虚(往往是地区领袖)、书记、大引、小引等九级;厦门地区成员彼此称“菜友”
传教意愿	不热衷于传教,纳新	女性热心传教,在理论上可以成为领袖
成员来源	成员来自有名望的、富有的家族	
救赎取向	每个人都可以有其独特的获得救赎的方式;对基督教、福音书等有兴趣	许愿、还愿;以神意为行动的依据;以个人功课为救赎依据;安顿亡灵前往西天极乐世界的仪式

注:作者根据高延《教派》上卷第六、七章整理汇总得到。

经由以上总结与对比,高延指出,尽管期待获得救度的目标是一致的,但不同的教派间,在理念、仪式、实践等方面可以说是千差万别,由先天教与龙华会来看,其宗教生活在相当大的程度上是家内祭拜,其普遍主义/综摄主义、不拜神像/拜观音、无层级组织/组织层级分明、不热衷传教/热心传教纳新等相对的特征,使得双方各具不同特征与气质。例如,先天教成员具有社会经济地位较高的特点,对于新事物有兴趣、心态较开放,成员间关系平等,而龙华会的传统宗教色彩更浓厚,有地区领袖和内部宗教层级,女性成员较为活跃。

基于此,高延明确指出,中国民间宗教有其宗教学的体系<sup>[3]175</sup>,因此,从系统性和组织性来看,这些民间宗教并非笼统所谓弥散的宗教、依附并与主要社会制度结合<sup>[11]197</sup>。而且,高延笔下的教派对成员有一以贯之的道德原则、伦理约束,表明中国民间宗教实践也不尽是功利的、实用的圣俗交换。在一定意义上,高延超出了其时代对中国人的特殊偏见,而从基本人性和普遍角度来看待中国社会,认为中国人民同样有其宗教需求,即基于对彼岸世界的奖惩的期待而产生的宗教情感、虔诚、美德等。因而,他的教派研究以普遍的宗教性的假定为前提,并有阶层的、社会团体的视角,具有宗教社会学的理论潜力。

高延所描述的教派另一个特质是民间性质,即处于高级的、上层的文化之外的、市井之民的信仰生活,例如,福建等地区教派生活与城市化、工商业发达等有关;在河北等地区的教派则依托着白莲教等烙入民众集体记忆的组织形式。按照高延的看法,这恰恰是因为人民的宗教需求完全被官方和上层精英无视了。从思想理论上说,无论是孔子及其学派的讲论、还是道家对至善等追求,都停留在纸面上、或者自身已经消亡,恰是教派填补了官方祭祀所不能至的民众的心灵空白,若非教派,普通中国人是蒙昧于宗教的情感与虔诚的。

进而,这构成了中国民间教派的第三个特质——秘密会社。在两卷本的《教派》中,高延上溯至早期中国的儒家、道家思想,历代宗教治理的法律与政治制度,下论及19世纪中期太平天国运动、慈禧太后主政时期,结合历史记录与现实材料,刻画了中国民间宗教的起伏消长。教派是多样的,彼此各不相同,有时候一闪而逝,又会在特定的时空和条件下复生,或者更改名称,或者汇入诸如白莲教之类的教派之中,表现出极大的多样性、灵活性。高延的梳理,揭示出了政府与民间团体之间既对立、又彼此不了解的奇特状态:当民间宗教具有一定的影响力时,政府就会严厉打压;但法令严苛的另一面,是政府并不了解、也不打算了解大众得以组织起来的理念与方式,由此形成了不宽容的政府和“羞赧与怯懦”(shy and timid)的教派之间的对立<sup>[5]149</sup>。换言之,与其说教派是狂热的,不如说政府是狂热的、极端排斥异己的;与其说教派天生是秘密的、地下的组织,不如说是在政府打压的政策之下不得已的生存策略,只是在必要的时候将自己武装起来,揭竿而起。

由高延所引《大清会典事例》等可见,官方法律与政治文书完全没有有关教派的信仰、仪式或实践的信息。一个自然而然的问题就是,如果并不了解这些组织的情况,为什么要不断打压?它们又何以不断再现?从高延的论述可以推知,这些组织得以形成的一个重要原因,恰恰是政府既无知又打压的做法。甚至正是由于官方既不了解教派,又无视教派的具体诉求,使其被迫成为秘密的、具有反叛可能性的地下半地下组织,毋宁说,中国历史上的民间教派是一种被迫的成就:官方以既无知又无理的方式、先定了教派群体的异己性质,促使其要么解体,要么真的与其对立。因此,与官方纪录的时间顺序相反,这里的因果关系是倒过来的,是猜疑、打击造成了异端、叛乱,而不是相反。值得注意的是,官场普遍存在的腐败使得有需要的教派还可以“买到”一定程度的安全,由此产生了一个悖谬之处,基于治理需求的法律,变成了金钱输送的工具,操纵在胥吏和衙门的手里<sup>[5]250-251</sup>。高延认为,中国政府的立法实际上并没有实现其打击异端“伟大目标”,却成功地使教派成为受迫害的牺牲品;同病相怜的教派之间形成了某种兄弟之情和团结互助等情义,奉献和利他精神成为通往圣徒之路的铺垫<sup>[5]252-253</sup>。

需要指出的是,由于高延在写作时着重于宗教迫害问题,在他所选择的历史文献中,许多节点都是在饥荒、战乱或起义的背景之下,因此,中国民间教派与主流社会冲突的方面被夸大了。通过他的著作可以看到,虽然中西宗教和文化传统有极大的不同,中西教派之间仍然可以有一些社会学的相似之处,例如,与社会主流的张力、成员经过甄选,形成基于成员资格的团结纽带,等等。中国的民间教派与西方的教派都与主流意识形态有张力,基督教派挑战的是传统教会与教皇的权威,诸教派之间往往有基于神学思想、仪式、伦理等差异的相对立甚至冲突,中国的这些民间教派的实践既花样百出、又彼此交融,它们的共同之处是需要应对政府,从而产生了基于共同命运的某种“兄

弟之情”(brotherhood)<sup>[5]155</sup>。

### 三、韦伯的教派研究:现代的诞生与多重现代性

在韦伯的宗教社会学体系中,教派(sect)是与教会(church)相对的概念,它具有理想型的意涵,加尔文宗之外的清教教派<sup>①</sup><sup>[15]424-426[16]135</sup>——“所有本质为禁欲的基督新教的教团”——则是其最具典型意义的历史形象<sup>[15]424</sup>,韦伯“教派”概念的理想型建构主要是以这些清教教派为模本的。

1904—1906年,韦伯在写作《新教伦理与资本主义精神》的诸章节时,对新教的加尔文派、洗礼派、孟诺派、卫理公会、虔敬派等诸教派进行了神学观念与实践的梳理,在20世纪10年代的写作中,《支配社会学》里有集中讨论,另有相关论述散见于中国、印度和古犹太教等研究之中。与高延类似,韦伯的写作结合了历史文献与田野考察,即一方面通过历史材料追溯、比较了不同教派的神学学说与制度实践,另一方面对教派及影响进行了田野观察,1904年8月至10月,韦伯周游了美国,亲历了美国的新教教派的仪式及组织方式,观察到教派在社会、政治与经济生活中的关键作用,承接了新教伦理有关宗教与经济关系的亲性和命题,说明在资本主义发达、并实行政教分离的美国,仍然存在非常浓厚的宗教关怀和基于宗教归属的交往秩序。

在《新教教派与资本主义精神》《比较宗教学导论——世界诸宗教之经济伦理》《支配社会学》中,韦伯都对“教派”进行了社会学意义上的概念定义:

“教派”是唯独(在概念上)符合宗教-伦理资格的人所组成的自愿性团体,当个人经由宗教的验证而自发地寻求接纳,他是基于自由意志而加入教派<sup>[16]197</sup>。

所有纯正的“教派”——以社会学观点而言,指的是那些只接受拥有宗教禀赋的人加入的团体,以及世界各地的修行僧共同体<sup>[17]</sup>。

所谓教派,是指其意义与本质必然地弃绝普遍性且必然地奠基于其成员之完全自由的志同道合。其之所以必然如此,乃因其为一个贵族主义的构成体,一个在宗教上完全具有资格者(且唯有他们)所组成的团体<sup>[15]433</sup>。

仅就这些最基本的界定来看,教派最核心的特征在于成员的伦理资格与自愿加入,即教派与成员之间是一种双向选择关系:成员因其自由意志而认同教派的理念并寻求加入,教派认证成员是符合其资格要求而接纳之。教派“全然是个个别再生者信徒的共同体”,是“信者的教会”<sup>[16]135</sup>。由于这样一种双向选择的存在,教派与教会明确地区分开来:教派拒斥普遍主义的制度恩宠。救赎要求特殊卡里斯玛,因而是贵族主义式的,但这种卡里斯玛并不像教会一样与官职挂钩,而是个人性地<sup>②</sup><sup>[16]136</sup>被赋予或赢得;恩宠并非像教会那样遍及于义者与不义者,教派排斥不义者、不信者与无资格者,至少以纯粹类型的教派而言,其成员会避免与这些被拒斥者交往,宗教生活严格地限定在成员内部;由于只有深交深知者才能够判定彼此的宗教资格,决定的处理权往往保留在了“小”共同体中,诸如卫理公会便形成了集会与告解的小团体<sup>[15]434-437</sup>。

教派的第二个典型特征是拒斥教会的官职教权制。教权制往往对立于俗世的政治权力,但在其完全发展时同样会提出普遍的支配要求,否定了成员信仰选择的自主性。但教派共同体内部存

① 韦伯认为在“所有本质为禁欲的基督新教的教团”中,只有加尔文主义是个教会;但它似乎又不是典型的教会,由于预定论的存在,加尔文主义教会不提供任何救赎财因而也并非救赎机构,而是个为了增加神的荣耀的教鞭,但它确实自居凌驾于一切社会组织之上的唯一由神所制定的社会组织。

② 譬如再洗礼派的目的便在于成为“真正无罪的基督的教会”,成员原则上都是“只由亲身被神所唤醒且获召命的人”。

在的、自愿的资格者间的兄弟之情,使其内在结构与民主之间有选择性亲和。当韦伯考察教派之时,欧洲惨烈的宗教战争已经过去,处于威斯特伐利亚条约的民族国家体系之下,欧洲国家之间,宗教不再成为相互征战和迫害的理由,但是,教派也不可能与政治权力结成同盟<sup>①</sup>[15]439-440,主张政治权力对信仰的宽容与不干涉,纯正的、首尾一贯的教派必然是“良心的自由”的坚定担纲者,受权力支配者之“权利”得以生长:“良心的自由”及其要求的免于干涉的权利是一种首要的“人权”,而其他各种权利——诸如个人财产不可侵犯、契约自由、职业选择自由——正产生在这一基础上,此种权利的观念又进一步为资本主义的发育提供了前提条件<sup>[15]437-443</sup>。

第三个特征,由于所有成员原则上都经过严谨的资格认证,那么教派成员身份本身便被默认为符合了共同体的宗教与伦理要求,进而会被认为是可靠的、经济上值得信任的。这一点实际上是韦伯教派理论对其资本主义研究的重要贡献,如果说新教伦理命题主要讨论了观念的内在驱动力,其教派研究则发现了宗教组织原则对社会关系、社会信任和政治架构的外溢效应<sup>[18]</sup>。

在这个意义上,韦伯时代的美国构成了验证其基于历史材料的命题的绝好的田野。从16世纪逃避宗教迫害、前往新大陆移民开始,美国教派众多,绝大多数美国人都是教派成员,诸如卫理公会、洗礼派、共济会等教派并存并相互竞争,但这些教派间相互有交往甚至能保持相当友好的关系,对其他教派的成员亦能抱有信任,这部分地是由于加入这些教派都需要通过“最严谨的‘检验’和最深入的甚至追溯到幼年时期的‘品行’调查”,部分地由于某些恶性的“灵魂争夺战”受到了诸教派的共同限制,部分地由于伦理而非“派别殊殊之教”和一般而言的教义说教最为各教团成员所普遍看重<sup>②</sup>。这些伦理总体上只是“家常又审慎清醒的”典型的市民道德,商业上的信用力包含在内,教派成员资格也起到了信用保证与生命保险(稳定风险)的作用,可以说正是由于教派的护持,“讲求方法的生活样式的那些特质与原则”方能得到普遍的扩展<sup>③</sup>,资本主义在美国呈现出蓬勃发展之势。随着美国社会的发展变化,教派的影响力有所衰退,但经由其世俗化而产生出的各种社团与俱乐部很大程度上继续甚至拓展了教派的上述职能,由于各种具有严格伦理要求的团体的存在,美国建立起了自身独特的民主制度:不是不相干的个人的聚拢,而是严格排他却又完全自发的团体集结而成的混合体<sup>[15]436-438[16]196-203</sup>。

不难发现,与高延聚焦于宗教学特征相比,韦伯是从个人的、团体的两个层次界定教派,在现代性的、社会效应意义上应用教派概念。韦伯笔下典型的教派具有突破传统社会关系与政治纽带的意义,个人在成为一个宗教组织的成员时,要经过资格考察,这构成了他所谓的志愿性共同体的形成机制,其思想原型是西方宗教改革以来的诸禁欲的新教教派,它们构成了对传统的天主教会挑战,是现代人的精神诞生的先声。相当程度上,现代性本身就萌生于教派之中:自主的个人主义与结社、良心的自由及相关衍生权利、政治的宽容与民主、资本主义运行所需的信用保障与讲求方法的生活样式等无不得益于教派的孕育滋养,可以说没有新教教派就不会有现代世界的形成。

#### 四、韦伯的突破建构:正统-异端的二元格局

由前述比较可见,高延与韦伯都使用了“教派”概念来指称某些社会群体,勾勒其理念、信仰与组织实践。两者所选取历史节点有差异,高延选取了激烈冲突的时点,而韦伯进入的是教派历史中

① 如若像英格兰的独立派一样与国家结盟,特殊的教派性格就会丧失殆尽。

② 与教派成员被认证拥有良好的具有普遍意义的市民伦理相反,个人若不属于任何团体,则他就会被倾向于认为是伦理上可疑的,因而也会遭到各种团体成员的普遍排斥。

③ 可想而知,成员之所以在经济困难时能得到团体兄弟的低息甚至不指望报偿的帮助,很重要的一方面是清教教派伦理要求的普遍的入世禁欲主义特质,这要求工作上的勤勉与消费上的节制。

比较平和和宽容的时期。韦伯写作《儒教与道教》时其教派理论已臻成熟,他关于中国“教派”的研究虽然深度参引了高延的论述,但并没有止步于其框架,而有进一步的发展。

韦伯延续了前述高延的立场,认为中国人缺少满足宗教情感的渠道,中国的宗教崇拜多为官方的、团体的,无论是国家祭典、还是民间的祖先祭祀,都不关照个体诉求,山川风雨等自然神灵的祭祀也变成官方的、传统的,人们行之如仪,但抽离了情感要素,并在官僚体制的统治之下,逐步扩展为祭典因袭主义(kultischer Konventionalismus)。知识阶层对于大众的救赎需求不屑一顾,官僚体系的理性主义对其亦完全忽视<sup>[3]245-246,251</sup>。

韦伯对于高延的另一个看法,即民间此起彼伏的教派满足了大众宗教情感,因而表明教派久经打压、却延续不绝的合理性,则有所保留,他认为高延过于强调教派与政府的对立,忽视了儒与道在社会生活中的实践作用,例如,在高延的解释中,“全然拒绝一般将道教当作与儒教并立的一个个别宗教的看法。”<sup>[3]292</sup>但从皇帝的谕令中即可看出,道教享有与佛教并立的地位,即便是“被包容的、非古典的信仰”<sup>[3]292</sup>。

韦伯认为,高延见解的局限与其立场、所引文献的缺陷有关,需要综合考虑这样一个历史悠久的大国的诸多因素,从一个较为持平公正的立场来看待整体的中国宗教与中国社会。在他看来,高延不愿深入讨论太平天国的性质,实际上忽视了其受基督教影响的特点<sup>[3]300</sup>;他对满清官方文书的应用不足、忽视传教士文献的价值,在选择材料上有偏差,有可能影响其分析的效果<sup>[3]300,303</sup>;同时,他还指责清政府操纵了义和团运动,韦伯则看到了巫术卡理斯玛在清政府在早期政治决策中的影响<sup>[3]306</sup>。

因此,韦伯突破了高延的框架,立足于传统中国社会中的“精英-大众”的二分,建构了“正统-异端”的二元格局作为认识中国宗教的基本框架<sup>①</sup>,他认为这一格局塑造了中国社会的人文主义思想传统:士大夫作为提纲者的儒教从行为伦理上规范着中国人,道教的教士则以长生术、占星术、风水等技术实践影响着人们的日常生活。

其中,儒教是社会的正统思想,反对任何关于彼世的希望,没有任何末世论或救赎的教义,而是发展出一种主智主义的理性主义,保持着倾向现世的态度,其核心是“道”,即包含在宇宙万物与人类社会之中的法则,其主旨就是要教人适应外在的宇宙和社会,“给世上受过教育的人一部由政治准则和社会礼仪规制所构成的巨大法典”<sup>[3]220</sup>,其核心是维系家族内部秩序的孝道,而且,这种(家族的或拟家族的)个人关系成为社会经济中的信任的基础,政治与经济组织的形式完全依附于这种个人关系<sup>[3]227-228,292-293</sup>。在此准则之下,人的职责就是虔诚地服从源自传统的、合乎宇宙与社会和谐的要求,自我修炼成为一个自制的、谨慎的、合乎伦理规范的人。

作为异端的道教从源头上与儒教有某些共同的经典,例如,老子及其教理,并共同抱持“道”的概念。不过,道教具有出世倾向、神秘主义与传统主义等基本性质,主张清静无为。道教与儒教分野之处是,儒教强调现世、注重礼仪,道教则不仅关照现世,并且将此种关照延伸到彼世,发展了诸种“巫术”,涉及到“对此生此世、以及来世的肯定许诺”,且正因为“这些个许诺”而得到人民的崇奉。换言之,“道教的平民教士”一方面整理出来系统的“万神殿”,另一方面将获得认定的历代善人、灵验的鬼神等纳入神界,从而将天、地、人三方的神灵整合为一个有秩序的图谱,并以此组织永久性的组织化祭典,例如,城隍祭典、自然神或人间英雄的祭典活动等,形成非官方的、受到容忍的纯正祭典<sup>[3]277-279</sup>。

因此,“正统-异端”的二元格局之下,儒、道双方存在着既相同或重叠、又差异甚至对立之处。

① 在韦伯的世界诸宗教的研究计划中,佛教被置于印度的部分,因此在中国研究中语焉不详,基本上划入大众宗教之中。此外,韦伯对佛教的基本看法仍然局限于当时的比较宗教研究的看法,囿于论述主题,未对中国佛教进行专门讨论。



道教的兴起实际上是士人的遁世思想与古老的、入世的巫师行业融合,即长生术的体系化、除厄治疾巫术的理性化等,使得巫师进入道教的团体之中,道士及其弟子避居于城市之外的“道观”之中,但并不妨碍有声望的道士“以其自称的支配鬼神之力为基础步入政治”,对宫廷、对政治决策等发挥作用<sup>[3]267-280</sup>。儒教与之形成对立之处,在于其拒绝“迷信”的理性、注重伦理与礼仪的精神,也在于儒教对官职的独占<sup>[3]270,281</sup>。

儒者对道教并不了解,对其巫术也仅持轻蔑的宽容<sup>[3]282</sup>,事实上,度之以西方的冲突不绝的政教关系史,儒家的“君子”遵循孔子“事鬼神以礼”“敬鬼神而远之”的立场,这一立场毋宁是相当现代的<sup>[3]297</sup>。而且,即使是儒教成为官方认定的教理,但是,其“正统的教理并非一种教义宗教”,而是“一种哲学与人生智能”<sup>[3]294</sup>。由此,所谓的异端、或未被认可的新神祇受崇拜之类的事情,并不构成真正的威胁,这一点与西方,如古罗马时代的宗教迫害,具有根本的区别。韦伯以此否定了高延的基本立场,认为以哲学与人生智慧为核心的儒教,以士大夫为其担纲者而不具备拒斥现世的组织机制,可以说既不排他、也不狂热。

儒教国家对异端的宽容有其界限,在家产制国家的“国家理由”的角度来看,中国政府的宗教宽容的底线是“作为家产制子民驯服基础的祖先崇拜与入世的孝道”<sup>[3]203</sup>。换言之,对于宗教组织或宗教运动,其基本的宗教要素并不重要,皇帝或政府真正介意的是,异端教徒自行结社、募集资金,脱离世俗生活、背离孝道,从而威胁到政府的威信、统治的德行基础<sup>[3]295-296</sup>。

与高延那种儒教正统作为迫害者、诸教派无差别地受到其打压的观点不同,韦伯建构的“正统-异端”的二元格局之中,异端并非一种同质化的构成,儒教国家对待异端的态度也不是单一的。事实上,作为正统的儒教与杂多的异端之间的关系非常灵活:宗教迫害并非不存在,但却不是唯一的态度,而且其真实原因总是在纯粹的宗教见解层面之外<sup>[3]294</sup>。杨庆堃将中国宗教区分为制度性宗教与分散性宗教两大类,其中,制度性宗教又包含专人执掌的原始宗教、佛教和道教为代表的高级救赎宗教、长期遭受政治镇压的混合型宗教团体<sup>[11]274</sup>,高延所述龙华会属于后者<sup>[11]183-184,191-196</sup>。

本文认为,韦伯对中国异端宗教虽然没有做出明确而详致的区分<sup>①</sup>,但他关于儒教对于不同民间宗教之态度的总体判断与杨庆堃是基本契合的:对于可以作为驯服大众之手段的宗教,虽然心存蔑视但容忍其存在<sup>[3]208</sup>;“良心的自由”虽然得不到保障,但它本身很少会成为迫害的原因,只有巫术理由或政治上的考虑才会招致这样的迫害<sup>[3]293-294</sup>,尤其是当异端发展出娶妻教士的俗人共同体或教派的宗教意识时<sup>[3]298</sup>;而儒教徒在面对异端时也并非总能居于绝对主导地位,当道教徒凭借巫术与贵族、宦官勾结,甚至一再赢得帝王认同,以至于通过道举而分享官职与俸禄时,他们更多地只是与异端斗争并力图压制后者<sup>[3]91,269-272</sup>。这样,《中国的宗教》中实际也区分了儒士对大众宗教的三种不同态度:容忍、斗争压制与迫害。而三种不同态度的主要对象又分别是:巫术色彩浓厚的、不造成政治威胁的、宗教归属模糊的民间信仰<sup>[3]282,297</sup>,较大程度上被纳入官方体制的道教与佛教<sup>[3]269-271,280</sup>,以及形成了可能威胁到政权安全和孝道伦理的组织和生活方式的异端宗教流派<sup>[3]295</sup>。

## 五、名实相异:本土经验的理论意义

《儒教与道教》里际遇不同的三种异端形式中,最受宽容的民间信仰由于缺乏“宗教归属”,可以说与韦伯的教派概念没有任何相通之处;而被纳入官方体制的道教和佛教则与政权关系过于紧密、损伤其自主性,同样背离了教派的基本性格;如果说中国有教派,唯一的可能性也只能出现在白

① 这或许部分是由于“大部分民间民间神祇的崇拜,除非它们起源于佛教,都被认为是一种宗教流派(道教)的一部分”,部分则由于中国民众缺乏西方意义上的“宗教归属”。

莲教和龙华会等疏离于主流的宗教形式中。但是,这些此起彼伏的宗教现象究竟是否“教派”?

本文认为,对高延来说,这些备受打压的民间宗教属于教派是无疑义的,也因此,当官方资料目之为叛乱、指其为荒诞不经之时,高延重视民间宗教活动的自我叙事与内在意义。当他使用教派一词的时候,提炼了其宗教学意义,认为教派是中国民间的宗教崇拜形式,杂糅了儒释道不同元素,通过借自中国大乘佛教和更古老的中国哲学、宇宙论等元素,这些教派具有完全的宗教体系(a complete religious system):创始人与先知,万神殿或先贤祠,戒律,道德哲学,入会和奉献,宗教仪式,神圣经书和讲论、甚至神学,天堂(极乐世界)与地狱,等等<sup>[5]175</sup>。中国的民间宗教有其系统的教义与实践。即使在今天的中国民间宗教研究之中,将民间宗教等同于迷信、功利等立场亦不鲜见,在一定程度上,高延突破了精英的、西方人的局限,打开了观察民间宗教现象的一扇窗户。

从韦伯以新教教派为典范的教派概念来看,高延笔下的这些民间宗教也在较高程度上合乎其标准:(1)成员出于“志同道合”的理由自愿加入,各自又有系统的教义、伦理规范与仪式实践,高延的民间宗教确乎具有“纯粹信徒团”的性质<sup>[15]434</sup>;(2)民间宗教有着独立于国家的共同体组织结构;(3)在救赎取向上强调个人性的而非制度恩宠的因素,先天教甚至强调每个人获得救赎的独特性,这种救赎观同样较高程度地合乎韦伯教派的意涵;(4)至少某些宗教(如先天教)在其组织内部没有官僚层级,成员间是一种兄弟姐妹式的“民主”关系,因而在共同体的组织形态上与韦伯教派的基本取向一致。

然而,若以新教教派为比照,高延笔下的中国“教派”又与其存在相当距离:一是“教派”与成员之间的选择是近乎单向性的,成员确有选择信仰的自主性,“教派”却不太可能像新教教派那样严格要求成员的伦理资质,事实上,只要抱着多多益善的传教诉求(先天教除外),严谨的伦理资格审查就不太可能维系;二是即便中国的“异端”民间宗教因共同的来源、命运与敌人而产生某种互通声气的“兄弟之情”,最终也未能发展出诸如“良心的自由”、宗教宽容和“国家与教会分离”这样的理念<sup>[15]440</sup>,事实上,从东汉末年的天师道、太平道开始直到清末的太平天国,得势的异端多热衷于教权制的建立。

韦伯在这一问题上的看法则是含混的,或者说更具张力。一方面,《儒教与道教》“中国的教派和异端迫害”和“太平(天国)运动”两节中,韦伯多次用到了“教派(sect)”和以之为词根的相关概念<sup>①</sup><sup>[3]191</sup>,似乎暗示了某些中国的异端宗教形式具有一定程度的教派之属性,教派成员有宗教救赎的期待、选择加入的自由,并为修习美德而聚集、有伦理要求,甚至发展出了“娶妻教士的俗人共同体”<sup>[3]295-306</sup>。另一方面,韦伯明确指出“中国没有发展出西方那样的宗教形式”<sup>[3]300</sup>,《儒教与道教》中被韦伯称为“教派”的异端宗教与典型的教派形象之间有着相当的距离,本质上,这些异端既大多属于道教的一部分<sup>②</sup><sup>[3]247-248</sup>,没有像新教一样,发展出一套将来世命运与伦理连结起来的、讲求方法的生活样式<sup>[3]282,284</sup>;遭受迫害的异端往往拥立了首领<sup>[3]295</sup>,这背离了典型教派组织的民主特

① 英译本中“中国的教派和异端迫害”一节标题作“Sects and the Persecution of Heresies in China”,明确地以“sects”指代此节中的异端宗教形式(293;RC,213);在文内,韦伯用到了“教派的(denominational)”(294;RC,215)、“教派性的宗教信仰(sectarian religiosity)”(295;RC,215)、“教派的存在(the very existence of a sect)”(296;RC,216)、“教派的宗教意识(religious affiliations of a sort)”(298;RC,218)、“教派精神(sectarianism)”(298;RC,218)、“教派性的宗教信仰(sect religiosity)”(299;RC,218)、“教派的数量(the number of sects)”(299;RC,219)等说法;而在“太平(天国)运动”一节末尾五段中,韦伯更是多达8次直接使用了“教派(sect/sects)”这一概念(305-307;RC,223-224)。括号中分号前后分别为《儒教与道教》中译本和英译本对应页码。

② 与高延相比,韦伯更强调异端内部的一致性,他指出:“大部分民间神祇的祭拜,除非他们起源于佛教,都被认为是一种宗教流派(道教)的一部分。此一流派一直被儒教及在其支配下的救赎机构视为异端。”对于中国的民间宗教,韦伯缺乏一手资料和实地考察,但是,对于高延所说的中国多达56个教派的看法,他持保留态度。

质,所许诺的救赎亦可能是通过宣称自身拥有普遍施予恩宠的权能实现的。最为重要的,从宗教实践的细节来看,这些民间宗教的救赎手段仍不超出巫术的、神圣礼仪的、冥思的范围,完全没有理性的禁欲精神<sup>[3]306</sup>,很大程度上并不具有新教教派那种“成员之完全自由的志同道合”的精神上的一贯性。而且,由于被正统儒教视为异端而受到打击、士人官僚体制的文武兼施之下,即使产生了具有教派特征的组织,也往往昙花一现,难以产生真正的教派宗教性(Sektenreligiositaet),尤其是欠缺教派精神(Sektentum)<sup>①</sup><sup>[3]298-299</sup>。事实上,越具备教派品格的异端,在统一的家产制儒教国家中就越难以存在,因为教派属性越是强烈,也就越可能成为政权的打压迫害对象。

韦伯虽然在论述中国受迫害的异端宗教时,确实运用了“教派”这一称谓指代之,但韦伯实际上认为,中国更为常见的是某种“宗教流派”而非宗教团体,是流变的运动形式、而非持续的组织,“教派”用在这些异端之上或许只是由于缺乏一个更恰当的专门术语的权宜之用。

高延的研究中无疑潜含着某种或许不弱于韦伯的西方优越论,但若就对中国“教派”的认识而言,高延确实予以了更积极的解读,在高延笔下中国这些遭受迫害的宗教具有更强的伦理与精神品格。相较而言,韦伯对它们的认知——诚如苏国勋先生所指出的那样——不仅带有以西方为准的偏见,更深藏着一种在分析中国宗教时以儒教为准的立场,于是这些大众的宗教便受到了双重的他者化<sup>[2]</sup>。事实上,当韦伯以正统-异端模式作为理解中国宗教的基本框架时,这些被统合在道教之下的宗教形式难以避免地被判定为属于较低发展层次。

不过,高延及其笔下的中国教派,潜在地拓展了韦伯教派概念的包容性,这使得西方新教教派即便仍是教派的典型形式,却不再是独断的、唯一的形式。在韦伯对基督教的研究中,教会-教派的二分法预设了一个具有普遍效力的大教会和多个特殊指向的小教派,而中国等东方社会的宗教缺少大教会、缺少明确的宗教归属和组织界限等情况,对于这一二分法的解释力形成了挑战。经由中国宗教的研究,韦伯在一定程度上放松了教派概念的某些理论前提,使得缺乏统一性的、非教养的大众信仰在原本的教会-教派框架中找到其位置,也可使得中国的“教派”具有一种方法论的正当性,即被视为一种对教派理想型的偏离形式。如果说,韦伯对美国新教教派的研究从宗教组织及组织间关系角度提供了一个案例,说明一个流动性很强的社会产生普遍信任、经济发展和政治稳定的机制,那么,对中国民间宗教的研究,则从一个侧面点出了传统中国社会无法产生或支撑这样的资本主义模式的原因。

## 六、结论与启示

基于其深厚的知识积淀,苏国勋先生对高延、韦伯的中国研究进行了有建设性的批判,其研究思路有两方面的启示:一是立足文本,溯源至高延等汉学家的工作,从著述史的角度看待韦伯中国研究的成就与局限;二是依托中国经验,尤其要看到本土实践对既有理论的挑战,以有文化自觉的理论建构为己任。

本文以苏国勋先生的论述为典范,通过比较高延与韦伯的相关论述,分别梳理了中西宗教传统的社会学意涵,阐明了高延与韦伯这一条重要的、但仍有待发掘的思想路线,突破了学科畛域,促进了韦伯研究与汉学史研究的融汇。

以韦伯学说的发展而论,中国研究是其社会学臻于精熟之时的一个推进,接续了其新教伦

① 《儒教与道教》中,韦伯如是阐释“教派精神的独特面貌”,即“‘人格’的价值与尊严,不是经由血缘纽带、身份地位、或官方授予的凭证而受到保证与认定;而是通过成为或证明自己是某个具有特殊资格的伙伴团体(Genossen)中的一员而得到保证与认定”。

理研究以来的理论抱负,加以既宏阔又深邃的比较历史视野,对其理论思考有所延伸,迄今犹有启发意义。教派是韦伯宗教社会学的重要理论概念。本文呈现了韦伯在应用这一概念到西方基督教与中国民间宗教之中时面临的张力,同时也表明,在应用类似的理论概念到中国社会之中时,应有理论的清晰界定与反思,从而避免被表面的、似是而非的标签遮蔽。例如,中国民间的社会团体,不仅是宗教或信仰的形式,而且体现出了宝贵的本土社会自组织的力量,或可说,除去可能存在的极端组织之外,传统中国社会的教派原本可以构成社会治理的基础。因此,本文对高延与韦伯的解读,有助于从一个新的、或许更接近民间社会真实的立场去理解官方纪录背后的历史真相。

本文也包含着中西比较的视角,对于被动进入现代化过程的中国而言,一般均以现代化范式、冲击-回应模式等来描述西方之强势、中国之弱势。但是,本文试图强调,面对悠久灿烂的中国文化,西方人本身亦受到冲击,高延与韦伯便是基于对中国社会与中国文化的兴趣,将产生于西方的理论概念应用于中国,并在这种应用中重塑了理论概念,本文表明了这种尝试的成就与局限。在苏国勋先生等前辈学者的成就的基础上,今天的中国学者的使命,是直面中国文化的勃勃生机,建构对于本土经验有解释力的普遍理论。

### 参考文献:

- [1] 苏国勋,黄万盛,吴飞,等.走出韦伯神话——《儒教与道教》发表百年后之反思[J].开放时代,2016(3):12-18.
- [2] 苏国勋.韦伯关于中国文化论述的再思考[J].社会学研究,2011(4):31-66.
- [3] 马克斯·韦伯.中国的宗教:儒教与道教[M].康乐,简惠美,译.桂林:广西师范大学出版社,2004.
- [4] 顾彬.听顾彬讲汉学:汉学研究新视野[M].李雪涛,编.桂林:广西师范大学出版社,2013.
- [5] GROOT J. Sectarianism and religious persecution in China: a page in the history of religions (I-II)[M]. Amsterdam: Johanness Mueller. 1903—1904.
- [6] WILLIAM H, SWATOS J, PETER K. Max Weber as "Christian Sociologist"[J]. Journal for the Scientific Study of Religion, 1991(4):347-362.
- [7] WEBER M. "Kirchen" und "Sekten" in Nordamerika: Eine kirchen- und sozailpolitische Skizze[M]//Max Weber Gesamtausgabe (I-9). Tuebingen: Mohr Siebeck, 1906.
- [8] ERNST T. The social teachings of the Christian church[M]. Chicago: University of Chicago Press, 1912.
- [9] RICHARD N. The social sources of denominationalism[M]. New York: Henry Holt, 1929.
- [10] 罗德尼·斯达克,罗杰尔·芬克.信仰的法则:解释宗教之人的方面[M].杨凤岗,译.北京:中国人民大学出版社,2004.
- [11] 杨庆堃.中国社会中的宗教[M].范丽珠,译.上海:上海人民出版社,2007.
- [12] DANIEL O. Folk buddhist religion: dissenting sects in late traditional China[M]. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976: 1-306.
- [13] 韩书瑞.中华帝国晚期白莲教的传衍[M]//罗友枝,黎安友,姜士彬.中华帝国晚期的大众文化.赵世玲,译.北京:北京师范大学出版社,2002:393-446.
- [14] 何蓉,马克斯·韦伯的中国观:基于研究立场、文本来源的考察[J].外国文学动态研究.2020(3):49-59.
- [15] 马克斯·韦伯.支配社会学[M].康乐,简惠美,译.桂林:广西师范大学出版社,2004.
- [16] 马克斯·韦伯.新教教派与资本主义精神[M].康乐,简惠美,译.桂林:广西师范大学出版社,2007.
- [17] 马克斯·韦伯.比较宗教学导论——世界诸宗教之经济伦理[M].康乐,简惠美,译.桂林:广

西师范大学出版社, 2004: 286.

[18] 何蓉. 国家规制与宗教组织的发展——中国佛教的政教关系史的制度分析[J]. 社会, 2008(6): 110-127, 226.

[19] WEBER M. The religion of China: Confucianism and Taoism[M]. Glenocoe: The Free Press, 1951.

## "Hui" from the Comparisons Between China and Western: Starting from Su Guoxun's Comments on the History of Weber's Sinology

HE Rong<sup>1</sup>, LI Junyin<sup>2</sup>

(1. Institute of Sociology, Chinese Academy of Social Sciences, Beijing 100732, China;

2. Advanced Institute for Confucian Studies, Shandong University, Jinan 250199, China)

**Abstract:** In his ground-breaking study on Max Weber, Professor Su Guoxun points out the linkage between Weber and a sinologist J. J. M. de Groot, the use of concept of "Universalism" in his monograph on China shows how Weber's vision is defined by the literature source and stand-point of de Groot. Following Prof. Su's path, this study compares the notion of "Sect" in Weber's and de Groot's study, both of whom claim "Hui" (society) in traditional China as "sect", but with different theoretical treatment. Weber focus more on the peaceful and self-organizational aspect of Hui, while it doesn't function as the mechanism in favor of the birth of modern capitalism. By the comparison of Weber and de Groot, China and the west, this study indicates that China with its long history and sophisticated culture should have a more active role in the process of modernization. Furthermore, combining universal theory with Chinese experience, sociological theory could help to map the 'real' China behind the historical document.

**Key words:** Su Guoxun; Weber's study; history of sinology; social group; comparisons between China and Western

(责任编辑:刘 凡)