

韦伯中国命题新解： 中国宗教之当代经济意义初探

罗牧原 陈婉婷

内容提要:对中国宗教文化的误读构成了韦伯中国命题解释力的硬伤,他忽略了制度性宗教与分散性宗教的区别以及三教合流的趋势。对于前者,对中国家族企业的考察表明,儒教伦理作用下的差序式思维对作为“法人”的中国家族企业产生了深刻的影响;对于后者,引入传统宗教的标签代替不可分的制度性的-分散性的-儒释道的诸多类别。对福建民营企业家的调查数据表明,企业家的传统宗教信仰对企业经济活动与社会责任有着相当的影响。最后分别从各种不同的“中国”与“韦伯”的角度对西方理论的中国适用性与对待经典理论的不同态度进行了反思。

关键词:韦伯中国命题;宗教经济学;差序格局;制度性/分散性宗教;三教合一

一、批判与继承:韦伯中国命题的重新解读

马克斯·韦伯(2012)在《中国的宗教:儒教与道教》中对儒教与道教的分析(即所谓的韦伯中国命题)是韦伯本人,乃至整个社会学经典时代涉及中国社会现实的为数不多的文本之一。而如何通过对这个文本的解读,以及如何将之置于韦伯的整个思想脉络中,以更好地呼应当下时代我们所面对的社会、宗教、经济现象无疑具有深远的学术意义。在转入深入地探讨“韦伯中国命题”之前,有必要先厘清韦伯学说的中心问题,以及韦伯中国命题在整个思想脉络中的位置。虽然学界对韦伯作品中存在一个核心主题的问题达成了共识,但是关于这个主题究竟为何却是众说纷纭,莫衷一是。最有代表性的,也是最广为人知的观点认为,韦伯作品的核心主题是(西方)理性主义的起源与发展(Bendix, 1960: 13; Tenbruck, 1980),这种观点以理性主义为主线,以韦伯的宗教社会学研究为基础,将韦伯的经济社会学、法律社会学甚至社会学研究方法等都纳入了解释范畴。然而这个研究视角容易产生一种倾向,即将韦伯中国命题,仅仅看作是《新教伦理与资本主义精神》所处理的“韦伯命题”——新教伦理与现代资本主义精神的亲和性为资本主义的产生与发展创造了重要条件(韦伯, 2006a)——的控制组与对比案例,从而降低了韦伯中国命题的学术价

作者简介:罗牧原,香港中文大学社会学系、性别研究课程博士研究生,福州大学当代闽台文化研究所特约研究员,主要研究方向为性与性别研究、社会理论;陈婉婷,中国人民大学社会学系博士研究生,主要研究方向为理论社会学及其运用。

值。^①另一方面,Hennis(1983)在批判上述观点的基础上提出了一个有趣的观点:韦伯作品的核心问题是“人类的发展”(the Development of Menschentum),即在不同因素的影响下,伴随着特定的生活方式(conduct of life/Lebensführung)的“人类的发展”是如何出现的。例如,这种核心主题在《新教伦理与资本主义精神》这里可以被看作是:新教的禁欲主义与天职观与早期资本主义精神的亲和性共同塑造了一种更为理性的生活方式,而这种理性的生活方式又与资本主义的发展密切相关。与理性主义论相比,Hennis的论点似乎更能提供一个非西方中心主义与去殖民主义的视角,给我们提供了解读“韦伯中国命题”的另类方案:它不再是与《新教伦理与资本主义精神》相对应的,即西方意义上的资本主义在中国社会的缺位根源在于中国宗教的伦理气质的阻碍的论调,而是在儒教与道教的作用下中国社会出现了怎样的“人类的发展”以及相应的生活方式,而这种发展又有着怎样的经济意义。在接下来的分析中,我将首先以韦伯对中国文化的误读为基础对韦伯中国命题提出质疑,并结合这种对韦伯中国命题的新的解读对这些值得质疑的地方做出回应。

韦伯对中国传统文化缺乏深刻了解而产生的误读与曲解是他关于中国研究为人所诟病的主要原因之一。(苏国勋,2011)而这种误读首先表现在韦伯以西方经验为基础的神义论的宗教思考在中国现实的适用性问题:他忽视了中国宗教现实的复杂性,即杨庆堃(2006)所谓的制度性宗教与分散性宗教并存的现实。另外,韦伯以正统一异端的框架来解读儒教与道教的关系以及对佛教在中国社会中的影响的视而不见都表明他没有看到中国宗教最重要的、或许也是最独特的现象:三教合流。

如果说韦伯的核心理论兴趣在于“人类的发展”以及随之而来的更理性化的生活方式的出现,那么我们该如何理解可能会被认为是非理性的代表的宗教在这个过程中所扮演的积极角色呢?韦伯以神义论(theodicy)而不是对现实的认知性探索(cognitive investigation of reality)为中心提出了他自己的看法:宗教的理性化的动力源于为其神义论的问题提供更合理的答案的需要。神义论问题的理性化延展与宗教自身的理性化逻辑,而非对现实的认知性解读密切相关。(Tenbruck, 1980)然而,对于这种建基于神义论的宗教理性化对于个体的影响的过程韦伯却没有多着笔墨。韦伯中国命题的论据主要来源于宗教的经典文本,而这些文本在多大程度上可以代表儒教与道教在“信众”身上的影响呢?我们先来看韦伯对道教的分析。韦伯混淆了英文中的Daoism哲学与宗教的双重的含义(苏国勋,2011;Barbalet, 2011, 2014),但同时,他的Daoism指的是源于老子及其学说不断扩充自己神灵体系的民间宗教(2012:247,270),而这无疑是一种对道教与民间宗教的混淆。韦伯是在没有区分道家学说、道教与分散性宗教的情况下使用Daoism的概念并将自己的结论的适用性很自然地放在了这种界线的模糊上,但是他的主要分析对象的来源却是道家学说的文本与一些道教思想的文本。

相似地,在对儒教的分析中,韦伯将作为中国基层社会基本秩序的族长秩序与长老统治定性为“反儒”,并将之置于士等级的对立面(2012:175),转而通过对这些受过儒学教育的坚定儒教信徒的考察展开自己的研究。而被定义为反儒的中国基层社会秩序的根基所在正是儒教伦理。我们可以借用雷德菲尔德(Redfield, 1956: 70)对大传统和小传统(great tradition and little tradition)的概念来理解:前者存在于城市

^① Tenbruck的文章批评了Bendix的西方理性主义论,而将之“修正”为理性主义的起源。而在批判的时候,他也意识到了Bendix的观点会使韦伯中国命题的出色工作的价值被低估。但需要注意的是,Tenbruck的研究虽然为理性主义的起源与发展的脉络提供了如中国等不同西方理性主义的发展路径,但这种研究并没有脱离他所提出的批判:韦伯中国命题似乎更多的仍然只是作为西方理性主义发展的对照组而存在的。

之中、庙堂之上,而后者存在于基层社会,是有别于前者的文盲式(unlettered)的自生自存的文化形式。小传统虽然受到大传统的影响,但它又独立于大传统,有其自身的运作逻辑。而与上述道教的例子一样,这种分散性宗教的“宗教伦理”是很难从经典文本中找到证据的。

韦伯对中国宗教的另一个误读在于他对儒释道三教合流的忽略。在佛教方面,虽然韦伯考虑到了佛教寺院经济及其对社会的影响(韦伯,2012:87),并拿出了少量篇幅关注佛教在中国的一般地位(韦伯,2012:264-265),但是,在他看来,“(在)经济信念问题上,佛教在中国的影响相对较小”(韦伯,2012:247),由此而致的佛教在韦伯的分析重点上,即宗教对中国知识分子性格与文官阶层心态的影响的论述中的缺位,以及对佛教禅宗与中国文人思想关系的忽略足见其对中国文化见解的浅陋(苏国勋,1988:71)。而这种误读在儒教与道教方面就突出地表现在韦伯正统一异端(orthodox-heterodox)的分析框架上。韦伯指出儒教“在经过一番伦理净化的文献的基础上,建立起一种清一色的文人统治”,有能力“要求绝对传统主义的合法性”(韦伯,2012:245-246),而对于有涉政治观点的异端,一部分通过训导来消灭,另一部分则用火与剑来迫害(韦伯,2012:281)。这种对儒教“正统”地位的过分夸张实际上遵循的正是欧洲基督教的发展逻辑,类似的情况只是短暂地出现在“文革”时期的中国。这种分析框架反映出的正是韦伯对中国传统文化的误读。^①(Barbalet, 2014)韦伯以一种极端的冷漠、匪夷所思的熟视无睹,甚至不屑一顾的鄙夷轻蔑的态度对待在中国传统社会文化发展脉络中占据着核心位置,凸显着中国文化合取进路本质特征的“三教合流”(苏国勋,2011),这构成了韦伯中国命题对当今社会现实解释力的硬伤。

本文将主要地通过对企业的考察来研究儒释道三教对于当代中国的经济意义。第一部分关注的重点是家族企业。在家族企业研究方面,韦伯对于家庭与宗族关系对资本主义的影响持不合理的负面态度(2012:176-179),而后来的家族企业研究中也表现出了他的影响(Whyte, 1996),也有学者试图通过深入研究对韦伯的理论进行反驳与修正(Greenhalgh, 1994; Chu, 2004; Barbalet, 2011),但是这些研究多局限于企业内部,而不是作为法人,作为独立行动者的家族企业本身的地位,忽视了企业之间的关联。这种研究传统体现出一种将分析的起点放在个人层次的“方法论个体主义”(methodological individualism)传统。如布坎南所说,只有个人才做出选择和行动。集体本身不选择也不行动,社会总体仅仅被看作个人做出的选择和采取的行动的结果。(Buchanan, 1989: 61)在这种化约主义方法论的指引下,集体(企业)的特性被消解了。企业研究领域不乏对方法论个体主义反驳的佳作(Granovetter, 2005; Bourdieu, 2005)。这种将企业作为行动者进行考察以及相应的关注重点由单一企业向企业群的转变与从个人向企业的转变一样,是质的飞跃(Granovetter, 2005)。值得一提的是科尔曼对原始的社会组织(primordial social organization)到理性建构的社会组织(purposively constructed social organization)的大转变的勾勒,以及对这个过程中出现的具有法律意义上的权利与义务的法人组织的重要性的强调。本文不仅仅追随先贤的脚步,将企业当作是拥有法定权利与义务的法人和独立的行动者,更将之作为广义上的“人类”(Menschentum)。笔者选取差序格局作为中间变量,将家族企业置于相应的企业网络中,来试图厘清儒教伦理的经济意义。

文章的第二部分主要通过福建的一些证据呼应韦伯中国命题对三教合流的忽略。该节建基于美国普

^①关于这种误读,可以从韦伯对道家经典的解读中找到证据。苏国勋先生(2011)通过对道家思想在欧洲的认受情况的考察,指出在韦伯撰写《儒教与道教》时儒道经典已经译介到了德国和欧洲,并且已经有了许多相关论述,它对中国文化的社会带有强烈的主观色彩,并没有认真借鉴和参考其他同行的简介,或者说,韦伯对道家经典的解读与当时欧洲主流学界对道家思想的认受存在着相当大的落差,无论从当时欧洲主流学界的评价抑或从当代科学的实践检验都可表明,他的认识明显地未达到当时欧洲学术界的水准。

渡大学中国宗教与社会研究中心资助项目“传统宗教文化与中国企业家精神——以东南地区民营企业群体为研究对象”(项目编号:1055)的调查数据,关注对福建民营企业家的宗教信仰与企业的经济活动,如产品的利润水平、市场占有率等之间的关系。这与企业作为行动者的方法论并不冲突:首先,科尔曼为我们描绘的与其说是既成事实,倒不如说是一项未竟的事业与一份未来的蓝图。真正完全意义上的“理性建构的组织”只能是一个理想类型。而身处于大转折中间的当下时代,自然能见证到原始因素与理性因素如何在现代企业中纠葛在一起的。另一方面,如上,本文对方法论个体主义的批评不是绝对意义上的,反而,我们认为个体在组织中的能动性是必须被承认的。这对于民营企业中的企业家群体来说更是如此。而且对于方法论个体主义的反对并不是绝对的。事实上,科尔曼本人虽然在其巨著《社会理论的基础》开篇就反对绝对的方法论个体主义,但在后文中他却自称本书的立场是一种特殊的方法论个体主义:他的特殊性在于承认社会系统层次的某些特质的不可化约性,同时又强调个体层次的重要性(Coleman, 1990)。

二、儒教与家族企业:差序格局视角下儒教的经济意义

讨论宗教与经济的关系,我们就有必要了解宗教经济学研究的不同范式。一般来说,学界对于宗教经济学有着两种不同的解释:第一种解释是以经济学的研究方式分析宗教现象(如:Iannaccone,1991; Stark & Finke, 2000; Yang, 2006),在这里不做赘述。而另一种,则是着力于分析宗教的经济后果,这种后果可能是如韦伯所特别关注的由宗教观念而来,也可能是如被韦伯发现而没有深入探讨的佛教可能的经济后果(寺院经济)那样,是非观念层次的宗教实体与宗教实践带来的后果。但需要特别强调的是,无论是《中国的宗教》中的韦伯中国命题还是《新教伦理与资本主义精神》中的韦伯命题,研究的重点并不是宗教神义论本身可能对经济产生的直接影响:这种联系本身必须以现代意义上的、理性的人的发展为中间变量,而这种“人”在科尔曼看来并不必然是活生生的人。

在1991年荣任美国社会学学会会长的詹姆斯·科尔曼1992年做了题为《社会的理性重构》的会长报告,这篇报告随即被发表在1993年的《美国社会学评论》上,被认为是最能够总结科尔曼理论思考的作品之一。在报告中,科尔曼特别强调一个大转折(great transformation),社会学学科正是在这个转折中得以出现,并且根据这个转折而不断调整关注的重点:从原始的社会组织到理性建构的社会组织的转变。前者是指以出生与血缘关系为基础、以家庭为中心的组织,后者是指这么一种社会组织,它脱离了家庭的掌控,不具有实在的身体,但是却和人一样有着法定的权利和义务(法人, *persona ficta*)。这个转变还远没有完成,我们还处在这个大转折的中间,而现代企业,正是作为转折最终方向的理性建构的社会组织的典型代表。(Coleman, 1993)在下文中,笔者将探究在科尔曼意义上的大转折的过程中,这个更“现代”、更理性的“人类”身上的“原始”(primordial)因素可能对其发展带来的影响:儒教伦理。

企业在韦伯的资本主义研究中一直占有重要地位。早在他的博士学位论文《中世纪贸易商社史》中已经将公司(企业)视为现代资本主义经济的细胞(Kasler,1979);在《经济通史》中,韦伯(2006b:173)指出:“哪里有用企业方法来供应人类集团所需要的工业,哪里就有资本主义存在。”在韦伯时代的中国,企业并没有广泛地出现,而现在企业已然成为市场经济体制中最重要的单位。那么,在考虑当代经济问题的时候,我们就不能忽略这个除了资本主义及其市场机制以外当今世界最重要的经济组织类型了。(斯威德伯格,2005:55)

在这部分,笔者将以差序格局为中间变量讨论儒教伦理气质对中国家族企业的影响。如上文所述,韦

伯对儒教的分析错误地将中国基层社会基本秩序的族长秩序与长老统治定性为“反儒”，并将之置于士等级的对立面。而费孝通先生(2007)对中国乡土社会的出色分析则表明儒教伦理深埋于中国基层社会的血液之中，在隐而不显地影响着乡土社会的生活：在道德方面，乡土社会的道德是私人的、以己为中心的，最主要的是“克己复礼”，“壹是皆以修身为本”(费孝通, 2007: 32)；在秩序方面，乡土社会是“言必尧舜”的好古社会，是教化个人、“富于好礼”的礼治秩序(费孝通, 2007: 49)；在权力结构上，乡土社会是“无为而治”、“为政以德”的教化权力与长老统治(费孝通, 2007: 63)。而乡土社会的特征很好地表现在其核心概念“差序格局”上。

差序格局是费老在对中国乡土社会的分析中创造性地提出以描述有别于西方团体格局的中国的社会格局：“以己为中心，像石子一般投入水中，和别人所联系成的社会关系，不像团体中的分子一般大家立在一个平面上的，而是像水中的波纹一般，一圈圈推出去，愈推愈远，也愈推愈薄。”(费孝通, 2007: 26)费老说这里一轮轮的波纹的轮，实际上是“伦”，是建基于儒教伦理的伦理规范：“伦重在分别，在《礼记》祭统里所讲的十伦，鬼神、君臣、父子、贵贱、亲疏、爵赏、夫妇、政事、长幼、上下，都是指差等。‘不失其伦’是在别父子、远近、亲疏。……伦是有差等的次序。……其实在我们传统的社会结构里最基本的概念，这个人和人往来所构成的网络中的纲纪，就是一个差序，也就是伦。”(费孝通, 2007: 26-27)可以说，正是儒家伦理与文化等级制度规定着差序格局的内涵(卜长莉, 2003; 陈占江, 2007)。不可否认的是，在讨论当代中国社会问题的时候我们不得不小心处理差序格局的变迁问题。虽然差序格局的确出现了某种理性化趋势(李沛良, 1993; 杨善华、侯红蕊, 1999; 贺雪峰, 2003: 44)，但理性化延展了差序格局的具体内容，且这种改变事实上是依赖于差序格局，而不会解构差序格局。只要社会尊卑有序的文化等级制度与社会现实不发生变化，差序格局就依然具有解释力(阎云翔, 2006)。差序格局的根在中国社会扎得实在是太深了，即使剪掉了地面上的枝叶，只要气候适宜，还会不断地滋生新的枝芽(马戎, 2007)。是故，如果我们追寻韦伯的脚步将儒教作为一种宗教来考量，那以差序格局为基础的中国基层社会就是相应的分散性宗教的最好脚注。而这里的差序格局的中心，不再是单个的个体，而是作为行动者的企业；这里从中心往外围推出的一圈圈波纹不再是复杂的人际关系，而是一张绵密的企业网络；这里儒教伦理的影响也不再仅仅局限在君君臣臣父父子的纲常规范，而更多的是一种特殊主义的(以己为中心)的差序式思维。

家族企业研究是一个具有现代意义的话题。不仅是因为中国有着悠久的“家”文化传统，更因为家族企业的迅速发展已经取得了令人刮目的成绩(储小平, 2000)。而这个成绩被认为与家族企业所组成的社会网络有着密切的联系。显然，这种社会网络与一般意义上的企业社会资本不同。边燕杰、丘海雄(2000)特别强调企业社会资本对企业的生存和发展意义重大，企业要想提高经营能力和人均产值，有效途径之一就是发展和运用社会资本。然而，社会资本的出现说明了良好社会运行的机制不单要靠政府及其正式制度，而且还要有公共领域、社区意识和公民参与。在中国这并不是一个持续而稳定的状态(翟学伟, 2009)。而这种对建基于正式的、“理性建构”的制度之上的社会资本的的限制对于家族企业网络来说似乎并没有构成太大的限制。简森等详细地比较了北欧与海外中国企业的不同(见下页表1)，指出中国企业的网络被描述为一系列密切相连的社会网络、家庭与亲属关系(Jasson & Ramstrom, 2005)。哈密尔顿指出(中国)经济的基本单位实际上是家庭企业的网络，这些网络可以根据需要调整自己的范围和基础，具有很强的伸缩性与灵活性(Hamilton, 1991)，这与差序格局的论述并无二致。胡军等(2003)更是直接指出，华人家族企业网络的文化根源就是差序格局。

表1 北欧与中国商业网络模式对比表 (Jasson & Ramstrom, 2005)

主题	北欧商业网络模式	中国商业网络模式
自我	网络中的企业	网络
自我	个体主义的	集体的
权威	横向的	等级的
时间	中/长期	长期
时间	易变的(非连续性)	持续的(连续性)
形式	非私人的(正式的)	私人的(非正式的)
理性	获得性亲密关系	关系(先赋的)
理性	获利	人情
理性	开放的	紧闭的
人心	效率	和谐/阴阳
人心	以竞争为基础	以和谐/面子为基础
信任	组织的/职业的信任	个人的/社会的信任
因果	逻辑的	整体主义的
因果	大脑	感情/心

这些海外家族企业依靠着以地缘、业缘,尤其是血缘等纽带,建立了庞大的差序性企业网络,但这个网络并非是纯粹的经济网:在这里经济与文化的规则是并行不悖的(Chai, 2003; Chu, 2004)。差序格局有横向和纵向两个维度,它在横向上是以私人联系为基础的格局,而在纵向上,则与文化等级制度相关联(费孝通, 2007; 阎云翔, 2006)。这两种维度在企业差序网络中也都分别有所体现。

横向上看,在一般性的家族企业场域里,企业之间不仅仅可以为对方的发展提供支持,更是为彼此的生存提供必要手段与策略,尤其是在海外的家族企业场域中,有学者甚至称这种血缘、亲缘为核心的差序性,或“家族主义”(familism),为海外华人资本主义的成功提供了文化解释(Yeung & Olds, 2000)。龙登高(1998)指出,源自祖国籍的血缘与地缘纽带,以其宽泛的弹性成为华侨华人社会有效性的粘合剂,具有差序特征的各种关系圈构成的商业网络为家族企业经营提供了经济互动的便利舞台;唐礼智等(2007)指出中国儒家伦所规范的传统社会的“差序格局”是构建海外华商网络模式的理论基点,成为海外华商拓展投资市场的有效途径,实施产业扩张的发展平台和筹集资金、规避风险的重要手段。李国卿(1984:18-24, 62)对海外华侨的组织“帮”进行了分析,指出“帮”是一种互相扶助、共济自卫的血缘与地缘组织,这些组织涉足甚至垄断了诸多经济领域,在企业个体的生存与发展过程中起着决定性作用。这种模式其实“导源于血缘关系和地缘关系的狭隘的人情观念”,正是差序格局意义上的关系网的体现。

当然,这并不是否认竞争的存在,但毫无疑问,任何斗争都只能存在于我群和他群的区分,而在差序格局中,因为公私、群己边界的模糊,我群和他群的界线常常是模糊不清的。如费孝通(2007: 28)所说在差序格局这一圈一圈的波纹中,在任何一圈里向内看都是公,向外看都是私;换言之,在任何一个圈子里的都是“我群”,在圈子外的都是“他群”。在海外家族企业圈里,导源于血缘、地缘、文员关系的中国性(Chineseness)(Gomez & Cheung, 2009; Yeung & Olds, 2000)的重要性显得尤为突出:他们为漂泊在外的游子提供了一种归属感,也将他们从其他国家的企业中区别开来。华侨企业最初组成的“行会”、“帮”等甚至是被迫的、出于自卫的。在这里,华人家族企业与其他企业之间的斗争就不言自明了:正是这种斗争的存在,正是对资源的争夺才促使海外华人家族企业组成互助联盟。

另一方面,这种斗争还体现在纵向维度。改革开放三十多年来,中国虽然基本实现了计划经济向市场

经济转变,但政府仍然在一定程度参与企业的经济活动(蔡禾,2005),尤其是在一些战略地位重要与相对稀缺资源(包括市场)的领域。熊万胜(2011)通过对中国粮食供销市场的市场秩序的考察,指出其中存在着一个可以称之为“差序格局”的基本结构,即以中央粮食行政部门为核心、将不同身份的企业依序排列的身份体系。在这个不平衡的格局里,中央国家对不同身份的企业实施差序化资源配置。在这些特定的经济场域,政府通过资源配置、市场壁垒、准入机制等对不同企业实施差序控制,而缺乏权力资源的家族(民营)企业则处在场域中最不利的位置。类似的情况在烟草、石油、电力等行业也普遍存在(罗美娟,2004;王孝莹、张可成,2009;聂景东,2010),甚至在一些对乡镇企业与地方政府关系的研究中也能找到相似的结论(Naughton, 1994; 裴小林,1999),在这里就不展开叙述了。而在上述重要资源与地方性稀缺资源的特殊行业中,政府的参与使得政治力量成为诸多资本类型中占据核心位置的资本类型。围绕着政治力量展开的资源配置也呈现出差序性,而与国有企业或集体企业相比,家族(民营)企业就处于差序中的边缘地位。这里我们不难看出,差序式的思维依然深刻地影响着中国企业,尤其是民营(家族)企业的经济活动,而这种以“己”为中心、有差别有次序的思维方式背后仍然是儒教伦理隐而不显的影响,而这种影响将会比曾经出现的“儒商”身上儒教伦理的影响更长远。

三、三教合流的宗教经济学

对三教合流的忽略构成了韦伯中国命题的硬伤。儒释道三教虽然属于不同质的思想文化形态,但“三教合流”的观点俨然成为学术界的共识(鲁湘子,2000;黄心川,2001;严耀中,2002;牟钟鉴,2003),儒教,尤其是宋明时期的儒教,与佛、道的融合自不必说(冯友兰,1996:229;赖永海,1999:158;李锦全,2000:145),类似的观点从佛、道二教的一些代表人物那里也可以找到。元明之际最著名的道士,武当派的创始人张三丰(1990:3)说:“予也不才,窃尝学览百家,理综三教,并知三教之同此一道也。儒离此道不成儒,佛离此道不成佛,仙离此仙不成仙。”宋代著名道士,全真派的创始人王重阳说:“三教者,如鼎三足,身同归一,无二无三。三教者不离道也,喻曰:似一根树三枝也。”(李一氓,1988:802)宋代著名禅宗大师大慧宗杲说:“三教圣人立教虽异,而其道同归一致,此万古不易之义”;南宋佛教名士李纯甫也认为三教殊途同归,而当以佛教为尊(唐大潮,周治,2009)。无怪乎任继愈先生(1984)称儒释道三教关系是中国社会思想史和中国宗教史的头等大事。作为中国传统文化的三条最主要的发展脉络,三教及其互动几乎贯穿于整个中国传统社会的发展史。

笔者以为,我们有必要引入杨庆堃先生的一些观点才能更好地把握三教合流的复杂内涵。杨庆堃先生(2006:269)区分了制度性宗教与分散性宗教,指出前者,如佛教、道教等普世性宗教作为一个独立的系统运作,在其独立存在中很容易被观察到,但在社会组织中扮演的角色或许不那么重要;后者则作为世俗社会制度的一部分发挥功能,可能并不那么引人注目,但它作为一种基层支持力量,对于世俗制度和整体的社会秩序或许十分有意义。值得注意的是,分散性宗教与佛教和道教并不是泾渭分明的,因为佛教和道教都有一定的“分散形式”(Barbalet, 2011),而这个分散形式很难对宗教之间做出明确的区分——这种对神明进行的宗教属性的区分对于信徒也是毫无意义的,信徒对于神明的宗教属性,乃至功能区分也是非常模糊的:所有的神都是一样的“老神爷”,所有的神在必要的时候都可以是万能的,所有的宗教活动都是“敬神”(钟伯清,2007;罗牧原、张兴荣,2012)。从这个角度看三教合流不仅仅是儒释道,更包括分散性宗教,

即所谓的民间信仰。而笔者等对福建民营企业家宗教信仰的调查^①也为这种观点提供了证据：仅有 18.0% 的被调查者认为自己是宗教徒，6.7% 的人认为自己是无神论者，75.3% 的人认为自己是非宗教徒，这一部分人可以理解成是有信仰而非宗教徒。当被问及信奉的是什么神的时候，许多企业家回答自己信佛，但此“佛”并非佛教中的“佛”，它所涵盖的范围要比佛教的“佛”广泛得多，是对众多神灵的统称。这样一来，无论是对不同的宗教的区分还是对“同一”宗教的制度性与分散性形式的区分都显得毫无意义。在这里，我们参考了甘满堂(2011)以传统宗教文化取代这些难以区分的宗教类别的做法：“传统宗教文化是指制度化的佛教、道教、儒教，还有非制度化的民间信仰”，“中国传统宗教文化的核心伦理是有佛教的因果报应、轮回思想，道家的长生术思想，儒家的忠孝思想，以及民间信仰中的功利主义思想”，这些都深刻影响着人们的思维观念和行事准则，而无法对这些影响追根溯源到某一个特别的宗教。而在调查数据中，我们试图处理的问题就是企业家的传统宗教信仰与企业的经济活动之间的关系。

企业得以生存与发展的基础在于获利，但这并不是一夜暴富的短期效应，而是一种基于产品的竞争力、市场占有率的获利，是企业持续的、理性的获利，是基于远见卓识和小心谨慎所要达到的经济成功。因此本文设置五个方面——产品的利润水平、市场占有率、在行业中的竞争地位、社会形象、保障股东权益必要性，来分析传统宗教信仰是否会对企业的经济活动(经济责任)带来影响。从表 2 笔者发现，这几个方面的数据汇总的众值皆出现在第一行，Lambda 值皆为零，因此适用 tau-y 相关系数分析。从表 3 的结果可以看出，企业家的宗教信仰与产品利润水平、市场占有率、行业竞争地位、社会形象、保障股东权益必要性的 tau-y 系数分别为 0.138、0.010、0.009、0.037、0.011，可见企业家的信仰会促进企业的经济活动，但都比较微弱。需要指出的是，企业家的宗教信仰对产品的利润水平的影响相对明显，即：企业家越拥有传统宗教信仰，则其产品的利润水平越好。

表 2 传统宗教信仰与企业经济责任交互分析

		是否有传统宗教信仰		Total
		有	无	
保障股东权益的必要性	非常必要	39	5	44
	比较必要	41	1	42
	无所谓	3	0	3
	较不必要	0	0	0
	完全没必要	0	0	0
产品利润水平	非常好	1	0	1
	比较好	25	0	25
	一般	48	3	51
	比较差	6	3	9
	非常差	3	0	3
市场占有率	非常好	2	0	2
	比较好	29	3	32
	一般	48	3	51

① 数据来源于 2011 年到 2012 年间在美国普渡大学中国宗教与社会研究中心“传统宗教文化与中国企业家精神——以东南地区民营企业群体为研究对象”的课题资助下对福建沿海地区的泉州、厦门的民营企业家的调查。通过个人、当地政府、宗教机构的介绍，以民营企业为对象实施了调查。调查地选择福建是因为该地自古有好巫尚鬼之风俗，其沿海地区民营经济发达，传统宗教信仰氛围浓厚，许多企业家在家乡就地创业、经营企业，长期受信仰文化的熏陶，调查具有可行性。在调查过程中，共获取 132 个企业家样本，其中 86 人信仰传统宗教，34 人信仰基督教，12 人没有信仰。调查由本文第二作者和其他 8 名课题组成员来共同完成，以结构问卷调查为主，辅之以个案访谈，一般是在企业主答完问卷后，调查员根据需要进行了补充访谈。下同。详见陈婉婷(2011)；陈婉婷、罗牧原(2015)。

续表2 传统宗教信仰与企业经济责任交互分析

在行业中的 竞争地位	比较差	4	0	4
	非常差	0	0	0
	非常好	7	1	8
	比较好	37	2	39
	一般	37	3	40
	比较差	2	0	2
社会形象	非常差	0	0	0
	非常好	12	2	14
	比较好	45	4	49
	一般	26	0	26
	比较差	0	0	0
Total	非常差	0	0	0
		83	6	89

表3 传统宗教信仰与企业经济责任相关性

	Lambda	Goodman and Kruskal tau
宗教信仰&保障股东权益必要性	.000	.011
宗教信仰&产品利润水平	.000	.138
宗教信仰&市场占有率	.000	.010
宗教信仰&行业竞争地位	.000	.009
宗教信仰&社会形象	.000	.037

企业的发展是一个不断与其他行动者保持互动的过程,而不仅仅是纯粹经济学意义上的营利活动;而这种非经济的面向其实在一定程度上构成了一个良好的经济秩序与市场环境得以存在的基础。是故,我们同时设置了企业的员工责任、产品责任、环境责任、公益责任四个因变量,企业家是否信教作为自变量,探讨自变量和因变量之间的相关关系,用相关系数 tau-y 来表示。从 SPSS 的统计结果可知,传统宗教信仰与企业家的产品质量责任、环保责任、社会公益责任的相关性很微弱,可以忽略两者间的关系。传统宗教信仰与企业家的经济责任与员工责任的相关系数在 0.1 与 0.2 之间,可视为低度正相关,也即:企业家信仰传统宗教有助于其员工责任的提升。^①

在问卷中,笔者设置问题“您觉得自己是___?”,备选答案为:宗教徒,非宗教徒,无神论者。笔者将该题转化成为定序变量题,备选答案转化为:高,中,低,持有高层信仰的人坚定自己属于宗教徒;持有中层信仰的人是那些认为有信仰,但认为不是宗教徒的人;低层信仰的属于基本无神论者。从下页表4可以看出,信仰强度与企业履行经济责任与社会责任的指标都是定序变量,可以通过求得适合于定序变量一定序变量的 Gamma 系数或者 Somers'd 系数值来简化两个变量的关系。如第 81 页表5所示,宗教信仰强度与企业员工责任的量化指标——维护员工权益、为员工提供安全环境的 Gamma 系数分别为 0.195、0.205, Somers'd 系数同是 0.103,为正弱相关;宗教信仰强度与企业经济责任的 Gamma 系数为 0.289, Somers'd 系数为 0.155,为正弱相关;宗教信仰强度与企业产品责任的 Gamma 系数为 0.062, Somers'd 系数为 0.027,可见两者成正比,但相关性很弱;宗教信仰强度与企业环境责任的 Gamma 系数为 0.248, Somers'd 系数为 0.141,两者可以视为正弱相关;本题中,笔者将企业家的社会公益责任量化为参与慈善公益、为社会提供就业机会两个方面,宗教信仰强度与慈善公益的 Gamma 系数为 0.082, Somers'd 系数为 0.050,与为社会提供就业机会的 Gamma 系数为 0.043, Somers'd 系数为 0.025,可见宗教信仰强度与企业履行社会公益责任成正比,但相关性很弱。除此,宗教信仰强度与依法纳税经营的 Gamma 系数为 0.279, Somers'd 系数为 0.134,则可

① 详细的数据分析见陈婉婷(2011)。

视为两变量间成正比,为弱相关。从以上数据的比较分析看,宗教信仰强度与企业家的员工责任、经济责任、环境责任、法律意识的相关性相对比较明显, Gamma 系数值均在 0.2~0.3 之间。除此,宗教信仰强度与企业家的产品责任、社会公益责任呈微弱正相关。

即使在这里,差序格局也在发挥着作用。数据表明,企业家在创业、经营企业中从族人和乡民处“差序”地获得帮助:关系越近,提供的帮助就越多。相应地,企业家对社会(往往是自己的家乡)的回馈也呈现出了明显的差序性。企业家在致富后选择捐赠扶助的对象的先后顺序是:社会弱势群体、族人亲戚、社区公益、其他、少时好友。需要解释的是,由于受访的企业家大多是在农村社区中成长起来的,社区公益往往指的是企业家对伴随自身成长的村落的一种公益回报。选择捐助族人亲戚的比例是 30.3%,选择捐助社区公益的比例是 20.2%,说明企业家更乐于优先捐助族人亲戚,这体现的是一种捐助对象选择上的差序性,这种差序性可以解释为:先血缘后地域。这种差序性既源于获得帮助的差序性,也源自传统家文化的影响。中国传统家文化讲究孝道,讲究祖先崇拜,孝道就是说一个人要对长辈尊敬、爱戴,成功后要对家人孝敬;祖先崇拜不仅催生了对自身血缘的追溯,而且为企业家的事业提供奋进的动力,因为每一位族人都有光宗耀祖的义务,当企业家在事业上获得成功,他们就会参与到宗族的公益事业中。儒教伦理隐而不显的作用在这里可窥一斑。

表 4 传统信仰强度与企业经济责任交互分析

		是否有传统宗教信仰		Total
		有	无	
保障股东权益的必要性	非常必要	39	5	44
	比较必要	41	1	42
	无所谓	3	0	3
	较不必要	0	0	0
	完全没必要	0	0	0
产品利润水平	非常好	1	0	1
	比较好	25	0	25
	一般	48	3	51
	比较差	6	3	9
	非常差	3	0	3
市场占有率	非常好	2	0	2
	比较好	29	3	32
	一般	48	3	51
	比较差	4	0	4
	非常差	0	0	0
在行业中的竞争地位	非常好	7	1	8
	比较好	37	2	39
	一般	37	3	40
	比较差	2	0	2
	非常差	0	0	0
社会形象	非常好	12	2	14
	比较好	45	4	49
	一般	26	0	26
	比较差	0	0	0
	非常差	0	0	0
Total		83	6	89

表5 传统信仰强度与企业家社会责任相关性

	Gamma	Somers'd
宗教信仰&维护员工权益	.195	.103
宗教信仰&为员工提供安全环境	.205	.103
宗教信仰&保障股东权益	.289	.155
宗教信仰&为消费者提供优质产品	.062	.027
宗教信仰&治污、补偿	.248	.141
宗教信仰&为社会提供就业机会	.043	.025
宗教信仰&参与慈善公益	.082	.050
宗教信仰&依法纳税、守法经营	.279	.134

四、结束语：“中国”与“韦伯”

波奇等指出,在全球化时代存在着不只一个亚洲:这些被“想象”、被“建构”的亚洲并非建基于一个“自然”存在的现实,而是在学术、政治、大众传媒,乃至日常生活的载体上将亚洲想象为文本、观念,抑或是文化建构。(Birch et al., 2001: 1-4)我们是否可以将亚洲置换为中国,作如是问? 改革开放以来中国社会经济的迅速发展使得其在全球舞台上的位置越来越重要,随之而来的就是各种不同的“中国”在政治、经济、文化、社会领域不断地被生产与再生产。这种对中国的再现往往表现出某种西方中心主义的倾向,从这个意义上说,韦伯中国命题对中国的再现不正是这么一副另类的图景吗? 对韦伯思想脉络的核心主题的重新检视为我们提供了重新解读韦伯中国命题的可能性。韦伯中国命题并不仅仅是作为《新教伦理与资本主义精神》所提出的韦伯命题的对照组而存在,它有着自己的学术生命,即,在儒教与道教的影响下,中国近现代社会出现了怎样与特定生活方式相联的“人类的发展”? 这种人类的发展有何经济意义? 然而,韦伯对中国文化的误读却成为探索这个有趣问题道路上不可逾越的鸿沟。韦伯基于西方经验的以神义论为核心的宗教思考并不能完全适用于中国有着制度性宗教与分散性宗教分野,同时又有着三教合流的大趋势的复杂宗教现实。而正是对韦伯中国命题所再现的“中国”的批判构成了本研究的出发点所在。

为了回应韦伯对制度性宗教与分散性宗教区别的忽略,笔者以作为儒教的“分散性”形式的差序格局作为中间变量,考察了中国家族企业及其所处的关系网络。在这个过程中,笔者受到科尔曼的启发,将重点放在作为独立的行动者和“法人”的家族企业身上。一方面,对照于横向上以私人联系为基础的差序格局,在家族企业网络中,不同的企业之间相互扶持相互帮助,以抱团求发展。这在海外的中国家族企业中表现得尤为明显:这种以中国性为基础的扩大了的血缘与地缘取向的人情观成为差序的企业网络存在的基础。另一方面,对照于纵向上与儒家文化等级制度密切相联的差序格局,在某些稀缺资源或具有战略意义的资源行业,国家的介入造就了资源配置在国有企业、集体企业与民营企业之间的差序性,而家族(民营)企业自然处于以政治权力为中心的差序圈的外围。几十年来,差序格局不可避免地在接受社会剧变的洗礼,也在发生着种种可以粗糙地以“理性化”命名的变化,但不变的是建基于特殊主义的、有差别有顺序的差序式思维。而这种理性的差序思维大概就是儒教伦理影响下出现的韦伯意义上的“人类的发展”了:无论这个人是有血有肉的真实的人,还是有权利有义务的法人——家族企业。

为了回应韦伯对三教合流的无视,笔者首先引入了分散性/制度性宗教的概念以更好地把握三教合流的复杂性,并指出在现实生活中对分散性/制度性宗教,抑或是对儒释道三教做出泾渭分明的区分不仅是不现实的,也是没有意义的。借鉴甘满堂的观点,以传统宗教代替了上述无法分辨的不同类别,并在此基

础上分别从经济责任(经济活动)、员工责任、产品责任、环境责任、公益责任等五个维度对福建民营企业家的传统宗教信仰的经济意义做了分析。数据表明,企业家的传统宗教信仰有利于促进企业的经济活动,提升企业对员工的责任。信仰强度与企业家的社会责任呈正弱相关,与经济责任、环境责任、纳税意识等相关性较强。最后我们发现,即使在这里差序格局也依然在发挥作用:企业家在创业与企业发展时期得到了差序性的帮助:(血缘、地缘)关系越近,帮助越大。而在回馈社会时企业社会责任也呈现出差序性:血缘与地缘相近成为优先考虑的对象。

将韦伯中国命题放在对中国的再现的框架中进行讨论,至少有两点理论反思值得我们注意,前者是关于众多不同的“中国”,而后者是关于众多不同的“韦伯”。前文提到,众多不同的“中国”——包括韦伯中国命题所再现的“中国”——往往具有某种西方中心主义的倾向,而中国学术界对于西方理论的适用性缺乏批判精神的事实则构成了某种内化了的西方中心主义:在以西方理论为视角的学术与知识生产中,学者们再现出了西方人眼中的中国,而这种“知识”从某种程度上也构成了缺乏现实观照的“无知”(ignorance)。涂安娜指出,无知与知识一样,都是情境化了的(situated)。她将无知分为如下几类:知道我们不知道但不愿意知道;我们不知道我们不知道;他们不想让我们知道;故意的无知;因为知识论意义上的弱势身份(epistemologically disadvantaged identities)导致的无知;接受我们无法知道的。而我们所讨论的无知往往属于“我们不知道我们不知道”,它往往伴随着现存的知识与兴趣对相关知识的阻碍。(Tuana, 2006)笔者以为,在本文的讨论中,这种“现存知识”的阻碍,毋宁说是一些已经建立起来的以西方理论解释中国现实的知识传统,正是这些传统使我们对西方理论缺乏足够的批判精神,而对中国现实又缺乏应有的问题意识。而应对这种“无知”的方案,或者说这种对西方理论的中国适用性的反思,其实扎根于更宏大的中国社会学学科的本土化问题的土壤中。中国社会学的奠基人吴文藻、孙本文、费孝通等人都对中国社会学本土化问题给予了极大的关注。当代社会学者如郑杭生、刘少杰、杨敏、周晓虹等在先贤的基础上从挖掘本土学术资源(包括中国传统社会思想与早期社会学者的著述),反思西方理论与中国经验,发展中国本土社会学理论等诸多方面对本土化问题做了更深入细致的探讨,其中最突出的代表是郑杭生教授。郑老认为,当今(中国)社会学必须要面对三种基本关系:中国社会学与西方社会学关系、今古关系、理论与现实/实践的关系(郑杭生,2014)。而关于中西社会学的关系问题其实正是本文试图回应的问题。而这种关系在其所提倡的“建设性反思批判精神”与“理论自觉”中得到了很好的体现。(郑杭生,2008,2009,2012)理论自觉是郑老对费孝通先生晚年提倡的文化自觉的进一步发展,是指社会学者应该对社会学理论有“自知之明”,要明白它们的来历、形成过程、所具有的特色和它的发展趋向,分清楚哪些是我们创造的,哪些是汲取西方的。这是一个从西方强势社会学理论和社会理论中解放出来、正确定位自己的过程。只有“以我为主”,而不是“照抄照搬、亦步亦趋”,才有可能真正做到费孝通先生所说的“各美其美、美人之美、美美与共、天下大同”。(郑杭生,2009,2012)也只有这样,我们才能勾勒出有别于西方中心主义视域的新的“中国”。

第二点反思是关于众多不同的“韦伯”的——这里的核心问题是我们对待经典理论的态度。笔者是从对韦伯思想的核心议题的讨论作为本文的开头的:在理理论与人类发展论中,笔者选择了后者。然而,作为初窥门径的学生,笔者是否有资格去判断这两种论调的优劣?而笔者所判断的这些学者,又在多大程度上有资格去总结韦伯的核心议题?显然,我们的判断都建基于各自研究的需要。这种视角在琼斯看来,是一种对经典理论的理性主义,或曰文本主义(textualism)的解读。这种态度预设了去历史化的(从而与研究者的所处的社会可以紧密相联系的)研究主题、兴趣、观点与真相,从而使得不同时代的理论与现实可以有

对话的机会。(Jones, 1997)在这种研究传统中,每一个以韦伯的理论分析当下现实的人都勾画出了各自不同的韦伯:这些韦伯与相应勾画者之间有着共同的研究兴趣,关注着同样的社会语境中同样的社会问题。而另一种对待经典理论的态度是历史主义(historicism),这种传统主张回归到作者所处的历史脉络中,在具体的历史的、政治的、学术的语境中解读经典文本。而琼斯本人也正是通过对迪尔凯姆的所处的时代背景的回顾再现了一个“陌生”的、“另类”的迪尔凯姆。(Jones, 1997)笔者在这里没有兴趣,也没有能力对韦伯的思考做历史主义的解读,但是历史主义的视角对本文来说至关重要。这种重要性不仅仅体现在韦伯中国命题所处的具体语境,也体现在后续研究者所面临的不断变化着的社会环境。如斯威德伯格所说,传统的韦伯社会学的面貌已经随着社会现实的变化与后续研究者与解读者的再解读而发生了变化,而在这个变化中,经济因素与经济社会学的角色正变得日趋重要(Swedberg, 2003)。我们不可能在运用社会学理论的时候都面面俱到地回顾到当时的历史情境,但是这种历史的视角是需要谨记于心的。前文虽然反复强调韦伯对于中国的研究中虽然存在着高傲的欧洲中心主义态度和对中国文化的误读,但瑕不掩瑜,他对中国社会结构与宗教和资本主义经济之间关系的精彩论述时至今日仍不失为极富启发性的论著,对于学术界具有很高的参考价值——事实上,本文写作的初衷就是为了更深入地探讨韦伯给我们留下的精神遗产。对韦伯中国命题的分析还有待继续,对这位活跃于一个世纪以前的德国学者出色工作的重新解读可以为中国研究提供更强的现实性和更广阔的研究空间。而在这个与各自的“韦伯”对话的过程中,我们要时刻谨记,还有一个陌生的、另类的韦伯在他所处的时代,用他们的语言(language)、词汇(vocabulary)和工具去找寻解决他们时代病症的方案(Jones, 1997),对他来说,任何脱离他所处的时代背景的批评都是有失偏颇的。

(本文的修改得益于《社会学评论》的初审编辑与外审专家的意见,以及香港中文大学社会学系研究生课程 Advanced Theory 上授课老师陈海文教授的教导和同学之间的讨论,在此一并致谢,文责自负。)

参考文献:

- 边燕杰、丘海雄,2000,《企业社会资本及其功效》,《中国社会科学》第2期。
卜长莉,2003,《差序格局的理论诠释及现代内涵》,《社会学研究》第1期。
蔡禾,2005,《企业生产资源获取方式的研究》,《社会》第6期。
陈婉婷,2011,《传统宗教文化与企业家社会责任的研究——以闽南企业家群体为例》,福州大学学术型硕士学位论文。
陈婉婷、罗牧原,2015,《信仰·差序·责任:传统宗教信仰与企业家社会责任之关系研究——基于福建民营企业家的调查》,《民俗研究》第1期。
陈占江,2007,《差序格局与中国社会转型》,《社会科学评论》第3期。
储小平,2000,《家族企业研究:一个具有现代意义的话题》,《中国社会科学》第5期。
费孝通,2007,《乡土中国》,上海:上海人民出版社。
冯友兰,1996,《中国哲学简史》,北京:北京大学出版社。
甘满堂,2011,《传统宗教文化与中国企业家慈善事业》,《世界宗教文化》第2期。
贺雪峰,2003,《新乡土中国》,桂林:广西师范大学出版社。
胡军、钟永平,2003,《华人家族企业网络:性质、特征与文化基础》,《学术研究》第2期。
黄心川,2001,《三教合一在我国发展的过程、特点及其对周边国家的影响》,胡军、孙尚扬主编《诠释与建构——汤一介先生75周年华诞暨从教50周年纪念文集》。
赖永海,1999,《中国佛教文化论》,北京:中国青年出版社。
李国卿,1984,《华侨资本的形成和发展》,郭梁等译,福州:福建人民出版社。
李锦全,2000,《李锦全自选二集》,北京:中国文联出版社。
李沛良,1993,《论中国式社会学研究的关联概念与命题》,北京大学社会学所编,《东亚社会研究》,北京:北京大学出版社。

- 李一氓,1988,《道藏(25册)》,上海:上海书店。
- 龙登高,1998,《海外华商经营模式的社会学剖析》,《社会学研究》第2期。
- 鲁湘子,2000,《略论儒释道三教合一的内在因素》,《社会科学研究》第6期。
- 罗美娟,2004,《政府管制对中国烟草企业行为与市场结构的影响分析》,《思想战线》第6期。
- 罗牧原、张兴荣,2012,《民间信仰的功利性思考——以方法论为视角》,《福建商业高等专科学校学报》,第1期。
- 马戎,2007,《“差序格局”——中国传统社会结构与中国人行为的解读》,《北京大学学报》(社会科学版)第2期。
- 牟钟鉴,2003,《儒佛道三教的结构与互补》,《南京大学学报》(哲学·人文科学·社会科学版)第6期。
- 聂景东,2010,《以怀化为例论我国电力市场化的可行性与法律保障》,湖南大学硕士学位论文。
- 裴小林,1999,《集体土地制:中国乡村工业发展和渐进转轨的根源》,《经济研究》第6期。
- 任继愈,1984,《唐宋以后的三教合一思潮》,《世界宗教研究》第1期。
- 斯威德伯格,理查德,2005,《经济社会学原理》,周长城译,北京:中国人民大学出版社。
- 苏国勋,1988,《理性化及其限制——韦伯思想引论》,上海:上海人民出版社。
- ,2011,《韦伯关于中国文化论述的再思考》,《社会学研究》第4期。
- 唐大潮、周冶,2009,《南宋元明时期佛教“三教合一”思想略论》,《世界宗教研究》第2期。
- 唐礼智、黄如良,2007,《海外华商网络分析及启示》,《宁夏社会科学》第5期。
- 王孝莹、张可成,2009,《行政垄断影响石油开采业微观绩效的实证研究》,《经济评论》第4期。
- 韦伯,马克斯,2005,《印度的宗教:印度教与佛教》,康乐等译,桂林:广西师范大学出版社。
- ,2006a,《新教伦理与资本主义精神》,于晓等译,西安:陕西师范大学出版社。
- ,2006b,《经济通史》,上海:上海三联书店。
- ,2012,《世界宗教的经济伦理:儒教与道教》(最新修订版),北京:中央编译出版社。
- 熊万胜,2011,《市场里的差序格局——对我国粮食购销市场秩序的本土化说明》,《社会学研究》第5期。
- 阎云翔,2006,《差序格局与中国文化的等级观》,《社会学研究》第4期。
- 严耀中,2002,《试说“三教合一”的不同层面》,《国家、地方、民众的互动与社会变迁国际学术研讨会暨第九届中国社会史年会论文集》。
- 杨庆堃,2006,《中国社会中的宗教:宗教的现代社会功能及其历史因素之研究》,范丽珠译,上海:上海人民出版社。
- 杨善华、侯红蕊,1999,《血缘、姻缘、亲情与利益》,《宁夏社会科学》第6期。
- 翟学伟,2009,《是关系,还是社会资本》,《社会》第1期。
- 张三丰,1990,《张三丰全集》,杭州:浙江古籍出版社。
- 郑杭生,2008,《论建设性反思批判精神》,《华中师范大学学报》(人文社会科学版)第1期。
- ,2009,《促进中国社会学的“理论自觉”——我们需要怎样的中国社会学?》,《江苏社会科学》第5期。
- ,2012,《“理论自觉”与中国风格社会科学——以中国社会学为例》,《江苏社会科学》第6期。
- ,2014,《当今社会学要做好三门功课》,人民网: <http://theory.people.com.cn/n/2014/0509/c40531-24994716.html>。
- 钟伯清,2007,《多元与和谐:中国民间信仰的基本形态》,《福州大学学报》(哲学社会科学版)第5期。
- Barbalet, J. 2011. “Chinese Religion, Market Society and the State”. in J. Barbalet, A. Possamai and B. S. Turner eds. *Religion and the State: A Comparative Sociology*. London: Anthem Press: 185-206.
- Barbalet, J. 2014. “Weber’s Daoism: A Failure of Orthodoxy”. *Journal of Classical Sociology* (4).
- Bendix, R. 1960. *Max Weber: An Intellectual Portrait*. NY: Doubleday.
- Birch, D., T. Schirato and S. Srivastava. 2001. *Asia: Cultural Politics in the Global Age*. NY: Palgrave.
- Bourdieu, P. 2005. “Principles of an Economic Anthropology”. In N. Smelser and R. Swedberg eds. *The Handbook of Economic Sociology*. NY & Princeton: Russell Sage Foundation and Princeton University Press: 75-89.
- Buchanan, J. M. 2000. *Explorations into Constitutional Economics*. Texas: Texas A&M University Press.
- Chai, S. K. 2003. “Culture, Rationality and Economic Institutions in East Asia: The Chinese Family Firm”. Working Paper.
- Chu, W. Y. 2004. “Family System versus Economic System: Chinese Family Business Networks in Taiwan”. Shanghai: Fourth Asia Academy of Management Conference.
- Coleman, J. 1990. *Foundations of Social Theory*. Cambridge: Harvard University Press.
- Coleman, J. 1993. “The Rational Construction of Society: 1992 Presidential Address”. *American Sociological Review* (1): 1-15.
- Gomez, E. T. & Cheung, C. K. 2009. “Family Firms, Networks and ‘Ethnic Enterprise’: Chinese Food Industry in Britain”. *East Asia* (2): 133-157.
- Granovetter, M. 2005. “Business Groups and Social Organization”. In N. Smelser and R. Swedbergs eds. *The Handbook of Economic Sociology*. NY & Princeton: Russell Sage Foundation and Princeton University Press: 429-450.

- Greenhalgh, S. 1994. "De-Orientalizing the Chinese Family Firm". *American Ethnologist* (4): 746-775.
- Hamilton, G. G. 1991. "Business Networks and Economic Development in East and Southeast Asia". Hong Kong: Center of Asian Studies, University of Hong Kong.
- Hennis, W. 1983. "Max Weber's Central Question", *Economy and Society* (2): 135-179.
- Iannaccone, L. R. 1991. "The Consequences of Religious Market Structure: Adam Smith and the Economics of Religion". *Rationality and Society* (3): 156-177.
- Jansson, H. & Ramstrom, J. 2005. "Facing the Chinese Business Network in Southeast Asian Markets: Overcoming the Duality between Nordic and Chinese Business Networks". The 21st IMP Conference.
- Jones, R. A. 1997. "The Other Durkheim: History and Theory in the Treatment of Classical Sociological Thought", in C. Camic ed. *Reclaiming the Sociological Classics: The State of the Scholarship*, MA: Blackwell: 142-172.
- Kasler, D. 1979. *Max Weber: An Introduction to His Life and Work*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Naughton, B. 1994. "Chinese Institutional Innovation and Privatization from Below". *American Economic Review* 2: 266-270.
- Redfield, R. 1956. *Peasant Society and Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Stark, R & Finke, R. 2000. *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley and LA: University of California Press.
- Swedberg, R. 2003. "The Changing Picture of Max Weber's Sociology", *Annual Review of Sociology* 29: 283-306.
- Tenbruck, F. H. 1980. "The Problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber", *British Journal of Sociology* (3): 316-351.
- Tuana, N. 2006. "The Speculum of Ignorance: The Women's Health Movement and Epistemologies of Ignorance". *Hypatia* (3): 1-19.
- Whyte, M. K. 1996. "The Chinese Family and Economic Development: Obstacle or Engine?". *Economic Development and Cultural Change* (1): 1-30.
- Yang, F. G.. 2006. "The Red, Black, and Gray Markets of Religion in China". *The Sociological Quarterly* 47(1):93-122.
- Yeung, H. W.C. & Olds, K. 2000. "Globalizing Chinese Business Firms: Where Are They Coming From, Where Are They Heading?" in H. W. C. Yeung and K. Olds eds. *The Globalisation of Chinese Business Firms*. London: Macmillan: 1-28.

A New Look on Weber's Hypothesis about China: An Exploratory Study on the Economic Significance of Contemporary Chinese Religions

LUO Mu-yuan CHEN Wan-ting

Abstract: The misreading of Chinese religious culture constitutes the main drawback of the explanatory power of Weber's hypothesis about China, in which the distinction between institutional and diffused religions as well as the convergence of Confucianism, Buddhism, and Daoism, have been overlooked. Regarding the former, examination of Chinese family firms indicates that differential thinking way of association, which is based on Confucianism ethics, has a great impact on the family firms (*persona ficta*), while to response to the latter, it is necessary to introduce the label "traditional religion" to replace the inseparable institutional-/diffused forms of Confucianism/Buddhism/Daoism, based on which, it could be seen that the traditional religious belief of entrepreneurs has a certain effect on the economic activities and social responsibilities of the firms, according to the survey data of entrepreneurs in Fujian. In the end, reflections on the applicability of western theories to Chinese reality, and the different attitudes towards classic theories have been made from perspectives of the many different "Chinas" and "Webers".

Key words: Weber's hypothesis about China; religious economics; differential mode of association; institutional/diffused religion; three religions in one

(责任编辑:储卉娟)