

DOI: 10. 13451 /j. cnki. shanxi. univ(phil. soc.) . 2014. 06. 014

“韦伯命题”与宗族研究的范式危机

张小军

(清华大学 社会学系,北京 100084)

摘 要: 通过对“韦伯命题”的讨论,提出了不同于西方业缘资本主义的亚洲“亲缘资本主义”发展形态;反思了以革命、现代化等标准界定的宗族研究范式及其危机。指出在中国社会中,宗族并非简单的传统亲属制度,而是一种文化的实践;作为一种动态的不断适应社会演变的组织形态,可以跨越不同的社会,至今依然具有某些生命力;简单以文化进化论的观点来指涉宗族为封建落后的表征,以此判断中国社会落后的原因,乃是一种文化的误解。

关键词: 宗族; 韦伯命题; 亲缘资本主义; 亲属关系; 范式危机

中图分类号: K810. 2

文献标识码: A

文章编号: 1000 - 5935(2014) 06 - 0100 - 07

严复在译著《社会通论》的译者序中说:

夷考进化之阶级,莫不始于图腾,继以宗法,而成于国家。……独至国家,而后兵农工商四者之民备具,而其群相生相养之事乃极盛。……乃还观吾中国之历史,……由唐虞以迄于周,中间两千余年,皆封建时代。而所谓宗法亦于此时最备,其圣人,宗法社会之圣人也。其制度典籍,宗法社会之制度典籍也。……由秦以至于今,又两千余岁矣,……稽其政法,审其风俗,与其秀桀之民所言议思惟者,则犹然一宗法之民而已矣。然则此一期之天演,其延缘不去,存于此土著者,盖四千数百载而有余也。嗟呼。^[1]

按照严复的进化论观点,社会先出阶级,然后有“宗法”,再成于“国家”。他嗟叹中国 4000 余年的宗法社会,无论制度典籍还是圣人风俗,均可以“宗法”一言以蔽之,然宗法社会延缘不去,终不能成于“国家”。严复此处所说的“国家”当然是指“现代国家”,他认为只有“独至国家,而后兵农工商四者之民备具,而其群相生相养之事乃极盛”。

韦伯(M. Weber) 也有类似的看法,可称为“韦伯命题”。他在《儒教与道教》(1920) 中就指出西方是新教伦理促使了资本主义的发展,而中国的儒教

是与新教根本对立的世界观,阻碍了中国的发展,其中血缘宗族关系是一弊端:

客观化的人事关系至上论的限制倾向于把个人始终同宗族同胞及与他有宗族关系的同胞绑在一起,同“人”而不是同事务性的任务(活动) 绑在一起……而“新教”伦理与禁欲教派的伟大业绩就是挣断了宗族纽带,建立了信仰和伦理的生活方式共同体对于血缘共同体的优势,这在很大程度上是对于家族的优势。^{[2] 288}

“韦伯命题”可以叙述为: 中国因为其深厚的宗法伦理和宗族纽带,因而没有能够进入资本主义; 而西方社会正是因为挣脱了宗族纽带,以新教伦理摆脱了血缘共同体而建立了新的信仰和伦理共同体,因而才有了长足的发展。

严复和韦伯两位大师在痛陈中国宗法社会弊端的时候,都以中国的落后为依据,宗法与宗族社会因而成为中国社会封建落后的代名词。这些带有强烈文化进化论色彩的观点,认为传统的亲属制度必然不能适应新的社会发展。然而,中国在历史上曾经数度领先于西方,在那些曾经领先或者“世界一流”的历史时段,无论是商周、盛唐还是“白银资本”的明清时期,不同形态的宗法和宗族纽带都伴随其中,并起着重要的作用。就连韦伯自己也说“亲属制

收稿日期: 2014 - 09 - 16

作者简介: 张小军(1954 -), 男, 北京人, 清华大学社会学系教授、博士生导师, 中山大学历史人类学研究中心研究员, 主要从事社会变迁与发展、文化人类学研究。

度在西方中世纪实际上已经失去了全部意义。而在中国它却保留有两种重要性:作为地方行政的最小单位和经济联合体的特质。”^[4]即使在今天的内地、台湾、香港以及新加坡等华人社会中,宗族或血缘共同体的宗亲社团传统与资本主义经济和现代政体依然并行不悖。宗族纽带不仅不是中国落后的脚注,反而在某种程度上是中国经济发展期的伴生现象。

为什么宗族纽带能够与经济发展并行不悖?其原因并非因为宗族直接促进了经济发展,而是因为亲属群体作为一种组织形态,可以具有广泛的适应性,能够和经济发展与国家意识相契合。表面上看似以血缘纽带建立的宗族,骨子里却可以十分“国缘”、“政缘”和“商缘”,它们并非简单自然的亲属血缘组织的发展结果,而是包含了不断的文化创造和文化实践。

本文将简要讨论近世宗族作为文化制度而非一般血缘亲属制度的两个特点:一是“韦伯命题”与“亲缘资本主义”;二是以革命、现代化、封建主义等标准界定的宗族研究范式及其危机。据此理解中国社会中,宗族并非简单的自然生长的亲属制度,而是一种文化的实践;它不是一般传统意义上的亲属制度,而是一种动态的不断适应社会演变的组织形态,因而可以跨越不同的社会,至今依然具有某些生命力。简单以文化进化论的观点来指涉宗族为封建落后的表征,以此判断中国社会落后的原因,乃是一种文化的误解。

一 “韦伯命题”与亲缘资本主义

在“韦伯命题”之下,传统亲属伦理与资本主义是冲突的,中国亲属关系的伦理被认为与新教伦理不同,不适于资本主义的发展。韦伯的看法其实十分矛盾,他一方面认为,中国早有资本主义萌芽“汉朝有过,以铜钱计,拥有数百万家财的大富翁。但是,政治的一统天下在中国也像在统一的罗马大帝国一样,带来了资本主义倒退的后果,这种资本主义本质上扎根于国家及其与别国的竞争。另一方面,以自由交换为方向的纯粹市场的资本主义仅仅停留在萌芽阶段(embryonic Stage)”^{[5] 138}。然而,对于资本主义萌芽为何不能发展为资本主义,他又说道:

在中国,不存在带有经济上理性物化的持久资本主义企业的合法形式或社会基础。……中国社会中亲属群体和他们成员

之间的责任义务早就存在于遥远的过去,并且呈现在向私人信贷发展的最初阶段。然而这样的责任义务仅仅被拘于税收和政治刑法的法律内,没有得到进一步的发展。他们基于家户共生体的商业伙伴关系(准确地说是在财富等级中间)扮演着一个看去像西方的家户联合体,至少像后来意大利的“公共贸易公司”类似的角色,但是其经济意义是不同的。^{[3] 315-316}

韦伯的矛盾在于:一方面,他认为中国早就有资本主义萌芽,如私人信贷的最初发展,而这样一种通常以为纯粹市场倾向的发展恰恰出现在传统亲属制度中;另一方面,这样的萌芽因为国家的管制等原因而难于发展为资本主义。

被称之为“第二现代化之路”的亚洲四小龙的发展,已经令世人看到亲属制度与资本主义的并行不悖,或可将此称之为“亲缘资本主义(kin-capitalism)”,以此比照西方现代的“业缘资本主义(enterprise-capitalism)”。资本主义的核心内容诸如(自由)市场能力、资本运用和货币制度,这些在早期中国并不缺乏,甚至在某些方面超过西方。盖兹(Hill Gates)在《中国的原动力:一千年的小资本主义》一书中,将基于亲属合作的资本主义称之为“小资本主义(petty capitalism)”,他认为在帝国晚期的1000年中,其原初的结构和动力来自纳贡的生产方式(tributary mode of production,简称TMP)和小资本主义的生产方式(petty capitalism mode of production,简称PCMP)之间的相互作用:

TMP是国家管理的生产方式,PCMP是种亲属合作的商品生产。……在一千年的TMP中,官僚士大夫阶级从各种生产者(农民、小资产阶级、劳工)手里把剩余转换到他们自己手里,即作为收税者,直接榨取税收、徭役、继承的劳动税等等。在宋代以前曾经兴旺的私人市场中,自由生产者在普通阶级即工薪劳动者和等级制的亲属或两性制度中间转换所有余下的剩余。由于在中国,亲属和性别制度与国家控制紧密地整合,产生了典型的PCMP情形。

小资本主义是商品生产,通过的是固定的有组织的亲属家庭。家户生产者依赖血亲、婚姻、入赘、购买的劳力、学徒和雇工

等一类关系范围的劳动。他们依赖一种阶级文化,它保证了可信赖的劳动力、物质、信贷和资本。在普通阶级中间的小资本主义生产关系需要它们继续存在于“自然经济”的层面,保护其共生体并抵制官僚和资本家的诱惑。与商品一道,小资本主义产生了,并且在表面上和实际上,它的产生伴有一种非常基本和错综有效的对中国统治阶级依附目的之反抗。^{[4]7}

按照盖兹的看法,PCMP和TMP之间的关系,表现为“小资本主义方式仍居次要,被纳入TMP中。因为亲属/性别制度对小资本主义的决定性,在原则上是由作为其统治集团控制整个社会形式一个方面的统治阶级所定义和维持的”^{[4]7-8}。然而,小资本主义面对国家是否真的那样被动,或需认真辩论。无论如何,这样一种“双轨制”的经济形态,堪称今日之前车。在与国家的关系上,亲缘资本主义或说小资本主义有着更大的弹性:既依附,又反抗。

科大卫(D. Faure)认为“过往的研究只关注国家和社会的关系,其实真正重要的是影响到中国资本主义制度演进的那些社会关系”。他评论韦伯的观点时指出“在中国,个人从来不是一个政治的立足点,商人不形成一个特定的社会阶层。宗族作为个人和国家的中介形式,具有集体责任的思想。宗族制度为商业的组织提供了手段,而宗族制度暗示了个人被包括在集体内,除非高寿、财富或者权力使得个人得以呈现”^{[4]80}。科大卫的看法暗含着一个方法论:若抛开概念之束缚,不论亲属制度还是企业制度,也不论个人还是集体,只要看是否适合资本主义的制度演进和社会关系。按照这样的思考,我们也可以将盖兹的小资本主义既依附、又反抗,最终被纳入国家生产方式的现象,称之为“国家小资本主义”。中国1000年发展的原动力,是国家和小资本主义两者的结合,这样的“有中国特色的国家小资本主义”经济形态,已经难于用西方现代资本主义标准之下的“萌芽”来形容,因为它可能有着亲缘资本主义的另类逻辑。

事实上,中国亲属制度的演变具有极大的变通性和适应性。国家与亲属制度的紧密结合也是不争的事实。亲缘群体作为经营体的例子,以历史上范仲淹义庄制度的宗族经营体最为典型。日本的婿养子制度在这一点上也十分典型,因为“传统的日本

家庭本不仅是一个亲缘组织,而且首先是一个像企业一样的经营体,能力主义成为最根本的原则。”^[4]伊佩霞(P. Ebrey)曾经讨论宋代的家族是一个“政治经济单位”,家族因财产而合,也因分财产而散。^[4]在中国社会中,家庭、家族或宗族承担着社会的政治和经济功能,家族的经济兴旺几乎就是族人奋斗的目标。这一点,以“社会资本”给社会注入了更多的活力和精神。中国开放的亲属制度曾经影响到日本,但是自己却在后来因为政治需要而更多回归于血缘的强调。

宗族经济中有着深厚的经济伦理。范仲淹的义庄制度,笔者称之为“宗族公社”,这样一种在“集体所有制”下以公田赡养宗族的做法,尽管不是业缘资本主义,却体现了一种“亲缘社会主义”的经济伦理。在中国宗族的研究中,有大量讨论宗族参与地方经济、充当经济组织的论著,特别是有关参与地方水利和地域经济如沙田开发等的研究^[8-11],甚至有宗族直接参与到国家赋役制度的运行之中^[12]。

所谓亲缘,在更广泛的意义上,还可以扩展到地域的亲缘。历史上如南北朝的“坞壁”,唐代的“郡望”,都是一种地缘加亲缘的形态。历史上地缘加血缘的联宗组织十分普遍。^[13]还有后来广泛的会馆制度,依据“老乡”的亲缘编织成广阔的贸易网络,让外出经商的人处处有“家”。这一亲缘经济的形态对促进社会中的贸易流动具有重要的意义。至明代中期,华南大规模的宗族创造恰恰与宋代“文治复兴”对基层社会的启蒙有关。“‘文治复兴’的积极贡献之一,是在客观上将民众动员和调动起来,并参与到国家的治理和政治事务之中。虽然民众并不简单屈从帝土共治的‘修齐治平’,却因此‘激活’或说政治启蒙了他们自己的多元发展空间,特别是在被‘文治复兴’激活和政治启蒙的江南地域,经济和文化有了空前广泛的发展。”^[14]这个“白银资本”的年代伴随着中国经济地位的全球之最,而华南基层社会中亲属制度的兴起无疑对促成这一经济优势不乏贡献。

中国的亲属制度之所以能够长存而没有消亡,乃在于其超越血缘关系的广泛适应性。特别是这样一种象征形态的血缘组织在世界上也是不多见的。中国不同于业缘资本主义,它有着与国家结合的亲缘资本主义的成熟形态,并影响到今天中国的“国家资本主义”。亲缘资本主义中的“亲缘资本家”不

是业缘资本家的企业家,而是一大批基于家族的士大夫、官商和族商。传统组织的共有性和共生性是其优点,即使新教伦理促进了资本主义发展,也不意味着人类的亲缘伦理就不适应新的社会和文化形态,中国的宗族文化未必不是商业的促进因素,亲缘资本主义未必不是一种资本主义的合理类型。当然,对于是否儒家伦理本身具有资本主义精髓,还是传统亲属制度的文化创造带来了新的适应,会有不同的看法。

韦伯称中国的亲属关系中基于信任的信贷是资本主义萌芽,意味着信任也是重要的经济伦理。然而在《信任》一书中,福山一方面步韦伯的后尘,将新教伦理与社团主义的产生联系起来,认为高度信任的美国社会具有社团的权威而不是国家的权威,而社团主义产生高度的信任感,在这类社团组织中,人们以业缘而非血缘结合在一起,为共同的经济目标工作,由此促进资本主义的发展。另一方面福山又与韦伯相抵,批评中国属于低度信任的国家,缺乏社团主义和相应的信任。^[13]实际上,中国的亲属关系中蕴含着信任,并且亲属群体也具有部分社团主义的特点。亚洲四小龙的发展中,家族企业起着重要的作用,这与其中蕴含的经济伦理是分不开的。

二 宗族与中国研究的范式危机

面对西方中心的观点,曾经有学者认为,关于中国社会的研究陷入了一种“范式危机”^[16-17]。主要表现之一是西方话语霸权或西方中心的范式危机。范式危机的背后,是对中国社会理解的危机。在中国社会的研究中,宗族封建论、落后论几乎是一个不争的论点,后面有费正清“冲击-反应说”的直接影响,有传统和现代化的张力,有国家与社会二分模式的框定,有革命与社会进化的逻辑。这样一类研究范式,将宗族及其传统亲属关系置于“反动”之境地。上述研究范式的解释,包含了很多对宗族的误解,本文希望通过对过往研究范式的检讨,用“宗族实践”的观点,引起一种改变中国宗族研究范式的可能期待。

黄宗智^[18]曾经讨论了史学中国研究中两对对立的理论模式:一是中国学者的“封建主义论”和“资本主义萌芽论”的争论。前者以生产关系五阶段论,论证封建社会的生产方式在中国之强大,因而阻碍了资本主义的发展;后者认为中国社会其实已

有资本主义萌芽,因为近代帝国主义的入侵而中断,不然中国很可能自然缓慢地向资本主义发展。二是在西方学者引起的“传统”和“近代”的对立模式中,前者研究的重点是“传统”制度与文化对中国社会的禁锢,后来的推动来自西方的冲击,形成费正清“哈佛学派”为代表的“冲击-反应”的模式。“近代早期论”反对“传统中国论”及其延伸出的“冲击-反应”说,认为中国在西方入侵前的几百年中,商品经济已经有长足的发展。但是同“资本主义萌芽论”类似,它无法解释为什么一个已经类似早期西方的中国,却对西方的入侵如此不兼容,最终引起的不是西方的资本主义,而是共产主义革命?同样,无论用封建论还是传统论解释明清的商品经济不能发展成资本主义,都意味着在说中国需要有西方的冲击,需要引起对传统中国的革命。上述模式,都没有跳出进化论和市场推动资本主义发展的思路。

晚清到民国时期,恰恰是建立新国家和接受西方思潮的时期,一位署名蛤笑的人在《东方杂志》(1908)上发表“论地方自治之亟”说“吾国素为宗法之社会,而非市制之社会(civil society),故族制自治极发达,而市邑自治极微弱。论者遂谓宗法为初民集合之源体,而大有障碍人群之进化。此其说,证以欧西历史,则固然矣。”在一片西化的逻辑下,革命和所谓的现代化成为国家文化的生产产品,它们并非中国乡土社会自然的生长。晚清建立新国家的目标就是要“现代化”,手段则是“革命”。这一深层逻辑,一直延续到民国、社会主义革命和今天的改革。在这个意义上,革命和现代化其实是中国社会中的一对孪生兄弟。当宗族代表的传统亲属制度被拉上革命范式的“断头台”,一种扭曲的现代化思维定式便产生了。

德利克(A. Dirlik)认为历经20世纪60、70年代,革命一直是美国汉学界历史解释的范式。当时革命被正面理解为引起新的政治和国家,摆脱了传统和帝国主义。到80年代,革命的解释范式受到挑战。^[19]“革命失败论”其实是一种世界性的思潮,好像有人质疑法国大革命,认为如果没有革命,法国可能更快更有效地实现现代化。对于中国,史景迁(J. Spence)的《寻求现代中国》认为,革命不仅未使中国现代化,反而强化了其前现代的状态。^[20]另有一些学者,认为革命断送了清代正在形成的市民社会和公共领域,清代随着地方乡绅日益卷入公共事务,

已经有了针对国家而求自主权力的迹象;民初,从工会到商会的各种商会组织在公共领域日益体现其成员的利益。革命的胜利则阻断了这种发展^[1]。周锡瑞(J. Esherick)甚至认为“中国国家和社会的大尺度结构并没有产生革命的必然性,而是被强加上了革命力量和反革命力量的意义。”^{[2] 44-76}在《中国的乡村,社会主义的国家》中,弗里德曼(E. Friedman)等人用文化检讨国家与革命。他们说“文化,在其所有演进的多样性中,被渗透和灌注了意义和目的。本书则试图理解较深层的文化连续性是如何联系到另一个领域中发生的急剧变迁。”“文化规范虽然充满农民生活(包括统治方式),但是却没有使得村落成为田园诗般和谐的地方”。^{[2] XIV}杜赞奇(P. Duara)也从“文化权力网络”讨论了类似的看法,他认为民国基层社会的文化权力网络——以宗族和民间信仰为代表——被打碎了,但是没有新的替代,导致盈利性经纪和社会腐败的发生,形成了“国家政权内卷化”。^[2]笔者则以为“民国的失败主要是因为人们对新文化、新制度、新国家在象征资本再生产中理解的失败,也是‘意义’生产的失败”^[2]。

范式的危机并非德利克所言,仅仅是革命和现代化范式的解释力不足和缺乏挑战的状态。危机还在于“革命”和“现代化”本来就不是中国的本土语言,它们是晚清以后一批士大夫和知识分子的“西语东说”,结果他们的话语实践和创造在很大程度上误解了中国社会,掩盖了中国社会的本来面目。就好像上述那些二分的言说一样。有学者甚至认为“五四”以来的中国知识分子过分专注于“民主”、“解放”、“平等”。“他们将许多不同的事情视为与他们十分偏爱的民主价值相一致,结果却减少了对自己国家的历史、制度或其他民主方面的敏感性。”^{[2] 34-63}知识分子(特别是中国知识分子)如果不了解自己的国家,盲目跟随西方理念,用文化象征的方式在中国制造“革命”和“现代化”,后果则可能是革命的失败和现代化的幻影。

在革命和现代化的范式中,有一个“宗族引起革命”、“宗族用于革命”和“革命引起宗族”的过程。之所以会出现如此矛盾的宗族与革命和现代化的关系,简单从功能上是解释不通的。原因在于宗族、革命和现代化都具有作为象征产品的深层一致性。它们都不是中国社会中的“自然”发展现象,而主要是

作为国家、知识分子的象征工具和作为文化资本的象征产品。在象征生产过程中,它们被赋予不同的重新解释,甚至成为谋取私利的工具。人们也借此改变它们在社会空间的位置。在象征的创造中,“宗族”与“革命”和“现代化”的契合是不奇怪的。就好像传统文化曾经在1949年以后几乎被抛弃,又在80年代被重新提倡一样。

宗族尽管常常被标以儒家文化的标签,实际上宗族并非是儒家文化的简单契合形态。陈其南曾认为“东亚地区经济发展的文化价值和社会制度基础乃在于家族意理,而非暧昧的儒家伦理。”^[2]换句话说,是家族意理而非儒家伦理,促进了20世纪60年代亚洲四小龙的资本主义发展。笔者也曾经批评以“儒家文化中心”来理解中国社会,因为所谓的儒家文化并没有标准的伦理形态,在社会中也是一种文化实践。^[2]无论如何,以“儒家文化”来对宗族污名化或者美名化都是片面的,中国亲属伦理中并非只是亲属伦常,还有着诸多并不依赖于儒家伦理的经济伦理。

无论如何,宗族在中国历史上经历了坎坷的道路:它曾经是宋代理学家的倡导,曾经在明代中期的华南被大规模地创造,曾经被指责为现代化的反动,曾经在1949年革命中被消灭,曾经伴随着改革开放而“复兴”。宗族何以能扮演如此多的角色?它与现代化能够契合吗?如果契合,为什么历史上的宗族不能带来现代化?如果不契合,它为什么在今天“复兴”,在改革这一新的“革命”中“重现”?宗族复兴难道也是现代化的选择?对此,“革命”和“现代化”等范式都难以解释。“宗族复兴”问题本身,其实已经在挑战上述范式,佐证上述范式的危机。宗族研究的范式危机,反映出中国研究的范式危机。因为简单与西方表面社会形态和制度的比照,忽视了对社会深层文化编码的理解。

在中国研究的二分模式中,宗族常常被用来为传统/现代、落后/先进、封建/革命、儒家伦理/新教伦理等二分的范式做脚注。简单化的二分模式将宗族置于传统、落后、封建的一端,而在实际上,忽略了两者还有共同实践的逻辑。不清楚它们共同实践的逻辑,便无法真正理解二分对立的真正内涵。“韦伯命题”偏重伦理和文化制度,认为宗法伦理和血缘纽带阻碍了资本主义发展。本文则希望指出:在文化象征层面,宗族是国家、地方、乡民共同实践的

结果。对中国社会进行简单的二分概括是不够的,也表明这种方法或范式产生危机的必然。

笔者曾提出“实质论”的宗族理解,强调“宗族作为文化实践”的观点。^[27]按照实质论的观点,宗族发生、存在和演变是一个嵌入社会的生活实践过程。宗族作为一种文化创造和文化实践,具有广泛的适应性和文化编码能力。因此,中国历史上的宗族,并不是一个连续的制度和形态;甚至在某些形态下不符合宗族应该遵守的继嗣原则。例如早期的宗族曾经是一个近亲群体,有血缘但是非继嗣(宗祧)。当代“复兴”的宗族已经或正在趋于社团化,其中的继嗣原则只是形式,一般并无实质的财产等继嗣关系。宗族的亲属关系基础只是表面的,形式的。这就可以理解为什么历史上的宗族是形态各异的,为什么人们可以虚构族谱和编造祖先,为什么大量的非儒家文化渗透于宗族,为什么宗族在历史上不是一个连续的过程。形式论的观点局限于在亲属制度和亲属关系的结构中理解宗族,虽然有广泛的要素的和分析,却摆脱不了基于亲属制度的分析。实质论的观点强调社会嵌入文化实践的观点,认为宗族是一种文化的创造,依据不同的时空和权力,宗族作为文化手段,会有不同的文化创造,被赋予不同的文化意义,产生不同的形态。

三 结论:多样性认知的社会科学

弗兰克在《白银资本》最后一段话中这样说道:“本书的宗旨是协助人们建立一个认知基础,使得人们承认统一性中的多样性和赞美多样性中的统一性。遗憾的是,最需要这种认知基础的人可能对此最不感兴趣。……这是因为,本书提供的证据会摧毁他们的社会‘科学’的历史根基。说穿了,他们的社会‘科学’几乎完全是欧洲中心论的霸权意识形态的面具。可喜可贺的是,这种东西已经在受到世界历史进程本身的颠覆。”^[28]本文对“韦伯命题”与宗族研究的范式危机的研究,旨在说明基于亲缘关系的亲属制度并非与资本主义有必然的冲突,恰恰相反,对于日益走偏的所谓理性人的资本主义经济,情性人的亲缘关系对于经济发展至关重要。自然不是所有的亲缘关系都是合理的,染上铜臭的亲缘关系更加令人担忧。然而,没有亲情的冷血拜金主义并非亚当·斯密的初衷,也不是健康资本主义的本来。西方学者已有大量对当代资本主义畸形发展的

批评,也提示我们不要步他们之后尘。本文关于早期中国的论证并非意味着中国道路的正确和优越,而是强调世界上存在着多样性的发展道路,亲缘资本主义就是其中的一类,这一点在日本、亚洲四小龙和中国都已经得到证实,而简单化的革命和现代化的研究范式会带来误解的危机。最终,只有真正符合人性和自然法则的人类发展才是可以持久的发展。

参考文献:

- [1] 严复.译者序[M]//甄克思.社会通论.严复,译.北京:商务印书馆,1931.
- [2] 马克斯·韦伯.儒教与道教[M].王蓉芬,译.北京:商务印书馆,1995.
- [3] Weber Max. Government, Kinship and Capitalism in China [M] // Max Weber Selections in Translation. W. G. Runciman ed., Eric Matthews trans. Cambridge: Cambridge University Press, 1978(1922).
- [4] Gates Hill. China's Motor: A Thousand Years of Petty Capitalism [M]. Ithaca & London: Cornell University Press, 1996.
- [5] Faure, David. China and Capitalism: Business Enterprise in Modern China [J] // The Annual Workshop in Social History and Cultural Anthropology (1993): Occasional Paper No. 1. Division of Humanities, Hong Kong University of Science and Technology, 1994.
- [6] 李国庆.日本社会——结构性与变迁轨迹[M].北京:高等教育出版社,2001.
- [7] Ebrey Patricia. Family and Property in Sung China: Yuan Ts'ai's Precepts for Social Life [M]. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- [8] 钱杭.库域型水利社会研究——萧山湘湖水利集团的兴与衰[M].上海:上海人民出版社,2009.
- [9] 刘志伟.宗族与沙田开发[J].中国农史,1992(4):34-41.
- [10] 郑振满.明清福建家族组织与社会变迁[M].长沙:湖南教育出版社,1992.
- [11] 张俊峰,张瑜.清以来山西水利社会中的宗族势力——基于汾河流域若干典型案例的调查与分析[J].人类学研究,2013,3(1):129-167.
- [12] 刘志伟.在国家与社会之间——明清广东里甲赋役制度研究[M].广州:中山大学出版社,1997.
- [13] 钱杭.血缘与地缘之间——中国历史上的联宗与联宗组织[M].上海:上海社会科学院出版社,2001.
- [14] 张小军.文治复兴与礼制变革[J].清华大学学报,2012

- (2): 17-30.
- [5] 福山. 信任——社会美德与创造经济繁荣 [M]. 彭志华, 译. 海口: 海南出版社, 2001.
- [6] 黄宗智. 中国研究的规范认识危机 [M]. 英国: 牛津大学出版社, 1994.
- [7] 德利克. 革命之后的史学: 中国近代史研究中的当代危机 [J]. 中国社会科学季刊, 1995(10): 135-141.
- [8] 史景迁. 追寻现代中国 [M]. 上海: 上海远东出版社, 2005.
- [9] Arif Dirlik. "Civil Society"/"Public Sphere" in China [J]. 中国社会科学季刊, 1993(2): 216-240.
- [20] Esherick Joseph W. Ten Theses on the Chinese Revolution [J]. Modern China, 1995, 21(1): 45-76.
- [21] Friedman Edward, Paul G Pickowicz, Mark Selden. Chinese Village, Socialist State [M]. New Haven & London: Yale University Press, 1991.
- [22] 杜赞奇. 文化、权力和国家 [M]. 王福明, 译. 南京: 江苏人民出版社, 1994.
- [23] 张小军. 象征资本的再生产——从阳村宗族论民国基层社会 [J]. 社会学研究, 2001(3): 51-62.
- [24] Ip, Hung - Yok. The Origins of Chinese Communism: A New Interpretation [J]. Modern China, 1994, 20(1): 34-63.
- [25] 陈其南. 家族与社会——台湾与中国研究的基础理念 [M]. 中国台北: 联经出版事业有限公司, 1990.
- [26] 张小军. 儒家何在? ——华南人类学田野考察 [J]. (香港) 二十一世纪, 1995(6): 149-157.
- [27] 张小军. 宗族与家族 [M] // 李培林. 中国社会. 北京: 社科文献出版社, 2011: 60-85.
- [28] 贡德·弗兰克. 白银资本——重视经济全球化中的东方 [M]. 刘北成, 译. 北京: 中央编译出版社, 2001.

The Weber's Proposition and the Paradigm Crisis of Chinese Lineage Study

ZHANG Xiao - jun

(The Department of Sociology, Tsinghua University, Beijing 100084, China)

Abstract: This paper discussed the Weber's proposition about Chinese lineage study, and put forward a social development formation, known as Asian genetic relationship capitalism, which is different from the business relationship capitalism in the west. Then it reflected the paradigm crisis of Chinese lineage study, which is defined by the standards of revolution and modernization. Also, it pointed out that the Chinese lineage was rather a cultural practice than a simple traditional system of kinship. As a dynamic organization form, which can continuously adapt to the social change and come through different societies, it is still of some vitality today. Therefore, it is a cultural misunderstanding to view the Chinese lineage as the cause of Chinese social backwardness simply based on the culture evolution theory.

Key words: lineage study; Weber's proposition; genetic relationship capitalism; kinship relationship; paradigm crisis
(责任编辑 贾发义, 郭庆华)