・学术批评・

《学术界》(月刊) 总第 211 期,2015.12 ACADEMICS No. 12 Dec. 2015

# 黄宗智"实践历史"研究方法的两个逻辑困境[\*]

○郑 莉,杨国庆

(哈尔滨工程大学 人文社会科学学院,黑龙江 哈尔滨 150001)

[摘 要]为了建构符合中国社会实际的概念和理论,黄宗智提出了一种"实践历史"的经验式研究方法;这种研究方法包含从悖论现象、实践逻辑、理论对话到理论建构的具体研究步骤。从分析这些具体研究步骤中可以发现,这种研究方法存在着两个逻辑上的困境:一是警惕西方中心主义的理论表达与践履西方中心主义的理论实践之间的逻辑困境,一是为"实践逻辑"注入道德理念的良好期待与实现之不可能性之间的逻辑困境。本文从分析这两个逻辑上的困境出发,指出我们不能期待依赖西方知识传统来建构分析中国社会的概念和理论,我们只能在西方理论的参照下依靠自己的知识传统来进行概念和理论的构建。

[关键词]实践历史;实体理性;实践逻辑;理想图景

清末以来,中国文化传统在西方文化的冲击下逐渐丧失了对中国社会的解释力和影响力;清末,特别是五四以来,中国知识人所面临的一个共同问题就是,如何在西方文化的挑战之下重建对中国社会具有解释力的理论体系和知识传统。<sup>[1]</sup>作为著名的美籍华裔历史学家,黄宗智长期从事中国近代社会史、经济史和法律史研究,他对中国知识人共同关心的问题进行了一种长期的积极探索,并提供了一种初步解决方案。这不仅表现为黄宗智所一贯坚持的研究主题,即"回顾自己最近25年的学术生涯,可以说虽然在题目和方法上多有变化,但前

作者简介:郑莉(1973—),社会学博士,哈尔滨工程大学人文社会科学学院教授,从事理论社会学研究;杨国庆(1974—),法学博士,哈尔滨工程大学人文社会科学学院副教授,从事法律社会学研究。

<sup>[\*]</sup>本文系国家社会科学基金重点项目"韦伯与中国文化"(14ASH002)、哈尔滨工程大学中央高校自由探索项目"中国传统法律文化'多值逻辑'与现代法治建设"(HEUCF20151306)的研究成果。

后贯穿着同一个主题,即怎样通过与(西方)现代主要学术理论的对话来建立符合历史实际和实践的概念和理论。"<sup>[2]</sup>尤其值得注意的是,黄宗智更在法学领域提出了建立"历史社会法学"新学科的初步设想,"我近几年来一直在提倡建立一种新型的、更符合中国实际需要的研究进路和理论。简言之,这是一种既带有历史视野也带有社会关怀的'历史社会法学'进路。"<sup>[3]</sup>

基于文章篇幅所限和问题讨论需要,本文主要参照黄宗智的三卷本法律史著作《清代以来民事法律的表达与实践:历史、理论与现实》和学术精华汇编著作《经验与理论:中国社会、经济与法律的实践历史研究》,集中从法学领域讨论"实践历史"研究方法的思想理路,试图揭示这种研究方法在实然和应然维度可能存在的两个逻辑矛盾,并初步探索存在上述逻辑矛盾的可能原因,从而为深入解读"实践历史"研究方法乃至中国法律理论体系建构问题奠定一定的基础。

#### 一、实然维度:借助西方理论的逻辑矛盾

在黄宗智那里,"实践历史"研究方法并不只是一个初步的想法,而是有着从悖论现象、实践逻辑、理论对话到理论建构的具体研究步骤。即,"从悖论现象出发,对其中的实践做深入的质性调查,了解其逻辑,同时通过与现存理论的对话和相互作用,来推进自己的理论概念建构。"<sup>[4]</sup>对黄宗智而言,在这四个研究步骤中,建构对中国社会具有解释力的理论体系无疑是他的最终研究目的,但为了达至这一目的却必须借助西方理论;其原因不仅在于不参照西方理论就无所谓发现中国社会的悖论现象和实践逻辑,更在于不借助西方理论就会影响我们自身的概念和理论建构。

黄宗智在法律史研究领域充分贯彻了其一贯主张,为了建构自己的法学概念和理论,主要借助了韦伯的法律社会学理论。在黄宗智看来,之所以做出如此选择的原因在于,"韦伯可以视为整个现代主义传统的最佳代表者之一,同时也是其最佳的分析者之一。因为他说明了西方现代文明的深层前提和信念,即其关键在于对形式理性的理解。正如韦伯指出的,西方现代法律和其他法律之不同之处,主要是因为它的'形式理性'。"<sup>[5]</sup>林端对黄宗智的这一选择充分加以肯定,"黄宗智的确把韦伯(兼具文化内与文化间的)比较法律社会学里所使用的概念、观点与分析方法,作为西方现代学术话语的代表。借着与韦伯的对话,研究者同时也可以刻画出清代的法律制度跟西方的法律制度彼此之间的异同来。黄宗智如此的尝试,其实跟笔者的尝试是类似的:借着对韦伯有关中国传统法律之描述的批判与修正,进一步彰显清代所集大成的中国传统法律与司法制度的独特性来。"<sup>[6]</sup>

毫无疑问,无论对黄宗智而言,还是对林端而言,借用韦伯的理论都是为了 更好地研究中国问题。但问题在于,18世纪以来,包括韦伯在内的西方大多数 理论文献的研究主题从来都只是西方本身,如果用分析西方社会的各种概念和 理论切割中国社会现实,很可能使中国丧失独具自身主体性的正当性要求。对 此,余英时曾经有过明确的警示与自我警示。"我有什么资格能在韦伯学上发言呢?事实上,我在中国思想史研究中所偶然引用的西方的观念都只有援助性的作用。我的立足点永远是中国传统及其原始典籍内部中所呈现的脉络,而不是任何外来的'理论架构'。严格地说没有任何一种西方的理论或方法可以现成地套用在中国史的具体研究上面。"[7]

从黄宗智公开的理论表达来看,我们所担心的这个问题对他来说似乎并不是一个问题,他显然意识到了西方中心主义的问题,并对韦伯理论中呈现的西方中心主义进行了专门论述。"在西方大多数理论文献中,无论是维护现存体制的理论还是革命的理论,中国从来都不是主题,而仅仅是'它者',它们研究中国与其说是为了中国,不如说是把中国当做一个陪衬。无论是在马克思那里,在韦伯那里,还是在新近的一些理论家们那里,中国常常被用来作为一种理论阐述的策略,通过以中国的例子作为反面对照,得出对这些理论家们来说至关重要的论题。因此,对于马克思而言,中国受'亚细亚生产方式'的支配,它处在西方世界从封建主义到资本主义转变的发展之外。对于韦伯而言,中国的城市是行政管理的中心而非商业一生产中心,中国的法律是实质性的和工具主义的而非形式主义的,中国法的组织逻辑是非理性的而不是'理性的',中国不同于近代早期和近代的西方。"[8] 黄宗智一方面批驳西方中心主义,另一方面在其理论建构中不自觉地将适用于西方社会的概念和理论架构作为分析的前提,常常将理想类型作为实践形态本身加以运用。

在《清代的法律、社会与文化:民法的表达与实践》一书中,黄宗智在对韦伯 和清代法律制度进行比较分析中,明确指出了韦伯有关法律制度的理想类 型——形式理性和实体(实质)非理性的划分,在事实上造成了一种中西方二元 对立的观点:但颇为吊诡的是,黄宗智随之却又对韦伯的理论做出了一个有力的 辩护,他认为韦伯本人实际上超越了这个简单的中、西方二元对立,提出了"实 体理性"(黄宗智把 substantive rationality 译为"实体理性",通常这一范畴被译为 "实质理性")的类型。[9] 更加值得注意的是,黄宗智对韦伯的"实体理性"类型给 予了极高的评价,认为这是分析中国法律制度的合适范畴。"实体主义和理性 主义及官方审判和民间调解在清代民法中的矛盾结合可以看做是对韦伯的富于 启发性的、但未得到充分发挥的概念——'实体理性'的一个推展。我相信,这 一个命题比韦伯所突出的两个简单对立的抽象类型中的任何一个都更能抓住中 国法制的特征。它把我们从以近代西方的理性法为一方,而以非西方世界的卡 迪法为另一方这样一个简单的两极对立的欧洲中心论和目的论的观念中解放出 来。它可能打破在一个非此即被、两极对立的命题中争辩的陷阱,也打破把近代 西方作为标准来衡量一切现代化和发展的做法。但它仍然允许我们对中国和西 方做有意义的比较。"[10]从黄宗智的上述论证中,我们可以发现,黄宗智对韦伯 的"实体理性"的范畴寄予了非常高的期望,认为这一范畴是形式理性和实体非 理性的矛盾结合,恰恰是这种矛盾结合使得这个范畴摆脱了韦伯理论原有的西 方中心主义和二元对立思维方式的束缚,从而也使得"实体理性"范畴成为了分析中国法律制度的合适范畴。

但是,问题真是如此简单吗?韦伯真的破除了西方中心主义论吗?真的超越了中西方二元对立的思维方式吗?要回答这一问题,还需要从如何理解韦伯的"实质理性"概念入手。根据韦伯的观点,法律创制和法律发现可以分为四种理想类型:形式非理性、实质非理性、实质理性和形式理性。[11]从文化内的比较来看,韦伯认为这四种类型的法律分别体现了西方法律"理性化"过程的四个不同发展阶段,天启法、初民法和卡里斯玛法属于形式非理性的法律,传统法、世俗最高统治的家产法律与教权政治的法律属于实质非理性的法律,推定法和自然法属于实质理性的法律,制定法和实定法属于形式理性的法律。[12]从文化间的比较来看,韦伯认为中国传统法律和西方传统法一样是实质非理性的法律,是卡迪审判,这是严重落后于西方现代社会形式理性的法律,这明显是一种西方中心主义和二元对立思考方式的体现。[13]

根据上面对韦伯观点的理解,我们在审视黄宗智对韦伯理论进行分析的过 程中,可以发现其中存在着明显的误读、反思与修正。在对照《清代的法律、社 会与文化:民法的表达与实践》2007年和2014年的两个不同版本时,我们发现 黄宗智对韦伯的法律制度理想型和"实质理性"范畴有着截然不同的理解,但颇 为吊诡的是,这种不同理解并不影响黄宗智把"实质理性"范畴视为可以超越中 西二元对立并可以作为研究中国传统法律制度合适范畴的研究结论。在 2007 年的版本中,黄宗智首先对韦伯的理想类型做了一个二元对立的理解,"韦伯把 不同的法律制度归类为几个主要类型,藉此来做比较分析。他以形式主义和理 性为一方,以工具主义和非理性为一方,对不同的法律制度做了两元对立的区 分。"[14] 随之,他又认为韦伯超越了这种二元对立,"韦伯本人实际上超越了这个 简单的二元对立,另外提出了一个尝试性的命题,他称之为'实体理性'。因为 他把形式理性等同于理性主义,实体法等同于非理性,实体理性这个词显然暗示 这两个对立面的矛盾统一。"[15]对于黄宗智的这种理解,林端曾经明确表示了不 同的意见,认为黄宗智已经离开了韦伯概念范畴的原意,更多的是他自己所做的 推演。一方面,他认为"黄宗智在这里很简单地把'形式主义等同于理性主义, 而实体法等同于非理性',把韦伯的两组概念的对比,混合成一组,把两组排列 组合出来的四种法律制度的归类,简化成两种法律制度的归类,所以他认为韦伯 是以形式主义的理性为一方,以工具主义和非理性为另一方,对不同的法律制度 作了二元的区分。"[16]另一方面,林端也认为,"就韦伯文本来看,他提到'实质 理性的'法律与'实质理性的'经济,但是他并没有谈到所谓的'实质理性的'支 配,而且就其理念型概念范畴的分析来看,我们实在不太适合将韦伯'实质理 性'的概念看成是一种矛盾对立的综合。"[17]或许是受到林端批判的影响,在 2014年的版本中,林端所批判过的两方面内容,黄宗智都进行了改写。一方面, 黄宗智恢复了韦伯四种理想类型划分的原貌,"韦伯把不同的法律制度归类为 几个主要类型,借此来做比较分析。他以形式主义相对实体主义以及理性主义与非理性主义两对二元建构来区别四种理想类型(形式非理性、实体非理性、形式理性和实体理性)。其中的两个关键类型在于他认为是西方现代化朝向的主要类型——形式理性以及与其对立的非西方的实体非理性。"<sup>[18]</sup>另一方面,黄宗智也放弃了实体理性是形式理性和实体非理性矛盾对立的观点,"韦伯本人实际上超越了这个简单的中、西方二元对立。他另外考虑到自己四大理想类型中的'实体理性'类型。……虽然他主要把西方现代法律等同于形式理性主义,实体法等同于非西方、非理性的卡迪法,他同时也指出,与欧洲大陆法官依靠专业的法官不同,英美的习惯法依靠常人组成的陪审团,因此带有强烈的实体主义的性质。这暗示了韦伯认为英美习惯法兼有形式主义理性和实体主义理性两方面的特征。"<sup>[19]</sup>

如果仅从对韦伯理论的理解角度来看,黄宗智经过修正的观点似乎更能反映韦伯观点的原意。但更加值得注意的问题却是,正确地理解韦伯而不是误读韦伯,是借助韦伯理论分析中国问题的基本前提,黄宗智无论对韦伯的观点是误读、反思、还是修正,其研究结论都并未因此发生变化,可见黄宗智对韦伯超越西方中心主义、超越二元对立思维方式的研究结论,显然缺乏明显的论证效力,让人无法予以信服。除此而外,这也更加证明了,黄宗智要求我们跳出西方中心主义和二元对立思维方式的观点,仅仅是一种理论表达,并未付诸理论实践;实际上,黄宗智在理论实践上所践行的恰恰是以二元对立的思维框架为前提来分析经验现实,没有二元对立的思维框架就无他所谓的悖论现象,换言之,没有形式与实质的二分,没有理性和非理性的二分,也就不会有他的"实体理性"的概念。

## 二、应然维度:遵循实践逻辑的逻辑矛盾

根据黄宗智的观点,采用"实践历史"研究方法的最终目的是建构自己的概念和理论;如果说借助西方理论是建构自己概念和理论的必要手段,那么,通过质性调查所发现的实践逻辑则是建构自己概念和理论的基本前提。对此,黄宗智有着明确的观点。在黄宗智看来,面对中西法律具有张力和矛盾的实际情况,我们在法理层面上有两种选择,一是遵循西方形式主义法律追求"形式理性"的基本精神;一是有意识地选择基于实践逻辑的法理。这种实践理性不同于形式理论,他不要求形式化的、普适化的逻辑自治,而是要求实用性和可行性。面对这种选择,黄宗智明确指出,"我要提倡的法律研究是从实践出发的研究,要求既要看到法律的历史渊源也要看到它的创新,从实践的智慧来提炼、修改条文和法理。同时,也要看到它的矛盾和不足,允许它通过实践来摸索出符合中国实际需要的法理和法律。"[20]

从中国实践出发来探索符合中国实际需要的法理和法律,无疑有助于摆脱 西方中心主义的影响、有益于中国社会科学的本土化;但是,遵循实践逻辑毕竟 只是理论建构的前提,一旦进入理论建构层面,就必然无法回避与理论密切相关 的道德理念和理想图景问题。显然,黄宗智已经明确意识到了这些问题的存在。 一方面,黄宗智指出"实践逻辑"需要一种前瞻性道德理念的配合。"这里强调 的是'实践历史'与'理论(主宰的)历史'思维之不同,主要在于后者很容易脱 离实际,如果用于实际,容易引起一系列上述那样的不合理的未预期后果。实践 历史则比较贴近实际,如果配合前瞻性的道德理念,纳入实践历史逻辑的考虑, 更能够形成可行的实用性改革方案,这也是我'实用道德主义'概念的部分用 意。"[21]另一方面,黄宗智始终把理论背后的未来理想图景问题萦怀于心。"大 多数理论都带有一个关于未来的理想图景,比如亚当・斯密的资本主义的无限 发展,马克思的无阶级的社会,韦伯的理性统治的社会。他们的理论甚至可能从 属于他们对未来图景的设想,并且是对这些未来图景的理性化阐释。无论如何, 他们的理论与他们对未来的设想是不可分割的。换一种针对中国的理论就要求 我们换一种对中国未来图景的设想。……换句话说,当我们在为中国寻求理论 的自主性时,我们所面临的问题部分地是寻求中国未来的另一种图景。"[22]正 如,黄宗智明确意识到要跳出西方二元论思维模式而最终却仍不可避免地陷入 其中一样,黄宗智虽然也认识到了"实践逻辑"所缺乏的前瞻性道德理念和未来 理想图景等应然层面问题,但由于"实践逻辑"本身的内在限制,为"实践历史" 注人一个前瞻性的道德理念,乃至一个未来的理想图景,都是一个无法完成的问 题。黄宗智的理论建构在应然层面上出现了一个新的逻辑矛盾。

由于黄宗智的"实践逻辑"思想主要来自于布迪厄的启发,探寻布迪厄"实践逻辑"原初含义是理解黄宗智"实践逻辑"思想以及由于遵循"实践逻辑"所产生逻辑矛盾的重要依据。在布迪厄看来,有关实践的理论不能代替实践本身,实践本身有其自身运作的逻辑,即"必须承认,实践有一种逻辑,一种不是逻辑的逻辑,这样才不至于过多地要求实践给出它所不能给出的逻辑,从而避免强行向实践索取某种连贯性,或把一种牵强的连贯性强加给它。"<sup>[23]</sup>具体而言,这种实践逻辑是一种不需要理论反思、更不遵循各种逻辑规律的逻辑。即,"实践逻辑是自在逻辑,既无有意识的反思又无逻辑的控制。实践逻辑概念是一种逻辑项矛盾,它无视逻辑的逻辑。这种自相矛盾的逻辑是任何实践的逻辑,更确切地说,是任何实践感的逻辑。"<sup>[24]</sup>通过上述观点,我们可以看出布迪厄所说的"实践逻辑"明显不同于"理论逻辑",遵循实践的逻辑只是在呈现实践本身的基本规律,而不是去建构有关实践的任何理论,因为我们用以建构理论的各种逻辑都无法强加给实践本身;与此相关,各种理论本身所蕴含的前瞻性道德理念和未来理想图景不应该甚至也无法注入到实践逻辑中去。

亦如上述,黄宗智基于其最终要进行自己概念和理论建构的目的,他自然不愿意看到这种"实践历史"的实然层面与应然层面必然分立的局面;基于他对实践逻辑本身的信奉,他也以一种实践的方式而非逻辑的方式寻找着可以打通二者的有力证据。例如,在有关婚姻法中"感情破裂"的离婚标准问题上,他认为"我们如果把视角从回顾'实践历史'的'实然'转到今天追求中国自己的'现代

性'的'应然',上述离婚法实践中形成的'感情破裂'标准也可以视为现代中国婚姻法所包含的'实践历史逻辑'或'现代性'。"[25]根据黄宗智的表达方式,"感情破裂"的离婚标准就是一种"实践逻辑"的应然层面,但是,这种语言层面的"应然"概念似乎并不具有道德理念和理想图景的意涵。在邓正来看来,"迄今为止,中国的法律'体'在很大程度上依旧是一个主要经由某些'技术'或'工具'而连接起来的存在着诸多冲突或矛盾的法律规则集合体——亦即一个更多关注法条或具体制度之特定功效而不关注一般法律制度本身之性质赖以为凭作为其正当性或合法性之先决条件的'中国法律理想图景'、更多关注法律概念和逻辑而缺失法律整体发展方向、在具体适用过程中实际上又常常缺乏效用的法律规则集合体。"[26]根据邓正来对中国法律的总体描述,婚姻法也只是在实践中生成的相互冲突的各种规则的集合体,"感情破裂"的离婚标准也只是其中一条与其他规则相互冲突的规则而已,根本无所谓道德理念或者理想图景而言。

如果就此说黄宗智无力关注"实践逻辑"的应然层面问题,似乎还不够公平。毕竟在黄宗智那里,有关中国未来的理想图景问题,是黄宗智长期萦怀于心的问题。在黄宗智看来,当我们在为中国寻求理论自主性时,我们实际上也在寻求一种有关中国未来的理想图景;长期以来,我们也许并不缺少各种有关中国未来的图景,但关键是哪一种图景更能描绘一种中国的现代性。"我们的目标可能就是要回答下列的问题:一个从历史的眼光来看既现代而又独特的,并从西方的角度看来是矛盾的中国,它将会是什么样子的?"<sup>[27]</sup>在黄宗智的研究中,这似乎并不仅仅是一个问题意识而已,黄宗智已经为这一问题找到了一个明确的答案。参照古典正统形式主义与法律实用主义共存的美国法律现代性图景,最能描绘中国法律现代性的理想图景就是西方形式主义和中国实用道德主义的相互依存与相互影响。这也就是黄宗智所说的,"美国法律的现代性的精髓如果确实在于'古典正统'和实用主义的长时期并存,中国法律的现代性精髓也许同样寓于西方的形式主义与中国的实用道德主义的拉锯。中国法律改革的去向不在于非此即彼的二元对立,而是在于两者在长时期的实践中的分工并存以及相互影响"。<sup>[28]</sup>

黄宗智对于美国法律现代性是其"古典正统"和实用主义的长时期并存的论述,得到了格雷比较充分的肯定。格雷认为,"我也主张,法律实用主义,如果根据小奥利弗·温德尔·霍姆斯表述的法律理论,与约翰·杜威的一般实用主义哲学相和谐,作为一种法律学说,就支持着黄宗智教授所说的美国现代法律的'本质',也就是古典趋向与实践且灵活的实用趋向的'共存'。"<sup>[29]</sup>但是,西方的形式主义与中国的实用道德主义的相互依存与相互影响能否作为中国法律现代性的理性图景却并不是一个通过简单类比就能加以证明的问题。一方面,毫无疑问,形式主义或者自然权利思想是自西方引进的、描绘现代性的法律理想图景,但是,这一思想所描绘的是西方的法律理想图景,而不是中国的法律理想图

景。在邓正来看来,"'中国法律理想图景'既是以批判西方现代化范式为基础 的,也是以否弃那种主张一劳永逸且永恒不变之自然法的理论为前提的,更是以 批评那种封闭且实质保守的文化'意义世界'为依凭的。"[30]另一方面,尽管黄 宗智认为中国实用道德主义与美国法律实用主义存在着诸多相同之处,即,"中 国的实用道德主义和美国的'法律实用主义'(以及'法律现实主义')传统—— 一个与美国法律形式主义'古典正统'处于同等主要地位的传统,其实具有一定 程度的共同性,因为它同样重视实践和强调实践,同样拒绝理论与经验的二元对 立,在基本精神上也同样拒绝了法律形式主义所自我宣称的普适性和科学 性。"[31]但是,在最为关键的一点上却是极为不同的,美国的法律实用主义是一 个综合历史法学派与分析功利主义法学派思想的法学流派和理论体系:与此相 反,中国的实用道德主义则只是中国道德性理念与实用性实践的一种矛盾结合 体,理论自是理论,实践自是实践,并非一个逻辑严密的理论体系。根据邓正来 的论述,"我所谓的'中国法律理想图景',乃是一种依凭对中国现实的'问题化' 理论处理而阐明或建构起来的中国自己的法律理想图景。"[32] 理想图景却只能 是一种理论建构,而不能是一种实践经验;也就是说,从逻辑上讲,中国的实用道 德主义是不能作为中国法律理想图景的。

当然,黄宗智可以对此做出事先的反驳,现代性的理想图景在于实践而不在于理论。"'现代性'的精髓在于法律能够反映日益复杂的社会现实和不同群体的利益的变迁,而不在于永恒的所谓'传统'或不变的所谓西方,以及任何单一理论或意识形态,而在于现实与实践。"<sup>[33]</sup>我们或许在此可以暂且承认黄宗智观点的正确性,但是,问题在于实用道德主义所蕴含的现实与实践到底能够带给我们什么现代性的理想图景。根据黄宗智有关实用道德主义的论述,儒家伦理的表达无疑是道德性的理念,儒家伦理的实践则是实用性实践,二者的矛盾结合就是中国的实用道德主义,是能够为中国提供现代性的理想图景的凭藉资源。但如果我们此时离开黄宗智的理论表达,来看一看来自人类学的田野考察结果,我们就会发现,黄宗智所说的蕴含实用性实践的道德实用主义根本无法提供能够引领中国前进方向的发展图景。

在进行华南人类学田野考察时,张小军通过对地方神亥爷、花公花妈的研究发现,学者们构造的儒家伦理与乡民实际生活有着很大的差距。"我们看到了一幕幕活生生的儒家文化之扭曲、变形、断裂。当我们以为有一个一统天下的儒家文化时,乡民们早有他们的另一套解释,并且在不断改变着这种解释及其意义。"<sup>[34]</sup>探究道德性理念与实用性实践之间所存差距的原因可以发现,这主要是由于中国民间文化的功利色彩所致,儒家道德理念被乡民文化实践玩弄于股掌之间。"李亦园先生认为中国民间信仰中的宇宙诠释是和谐与均衡。不仅如此,他们还是功利的('功利'一词并无贬意)。梁漱溟先生以为西方文化重功利,中国文化(以儒家文化表征)重伦理。从上述的田野调查,我们看到的却是将儒家文化功利地变形、扭曲甚至玩弄和抗拒、以满足他们自己方方面面的和谐

秩序的乡民文化。"<sup>[35]</sup>从这一角度而言,道德性理念与实用性实践结合而成的实用道德主义只是一种对道德性理念的扭曲和玩弄,何来具有未来性的理想图景可言。

### 三、结论与讨论

为了建构对中国具有现实解释力的概念和理论,作为经验式的历史学家,黄宗智采取了与当前流行的"从理论到经验再到理论"的研究方法相反的"从经验到理论再到经验"的实践历史研究方法;这种研究方法包括了从悖论现象、实践逻辑、理论对话到理论建构的具体研究步骤。通观这些研究步骤,无论是发现悖论现象,还是与西方理论进行对话都是一种借助西方理论进行自己概念和理论建构的必要手段,而通过质性调查来了解中国社会的实践逻辑则是确保所建构理论具有中国特殊性的基本前提;基于此,无论是借助西方理论还是遵循实践逻辑的成功与否,都决定了最后理论建构的成败。基于此,黄宗智无论是要努力建构符合中国实际的概念和理论,还是要试图建立"历史社会法学"学科,本文所论述的黄宗智"实践历史"研究方法的两个逻辑矛盾——警惕西方中心主义的理论表达与践履西方中心主义的理论实践之间的逻辑困境,为"实践逻辑"注入道德理念的良好期待与实现之不可能性之间的逻辑矛盾,他都应当给予直接地面对和解释。

作为著名的历史学家,黄宗智所着力倡导的经验式研究方法存在着如此明显的逻辑矛盾,这无疑是让人觉得颇为困惑的。为了探索这些逻辑矛盾可能存在的原因,比较分析黄宗智和余英时对待西方理论的不同观点,可能会为解决这一困惑寻找到一种答案。在黄宗智看来,"历史社会法学是我想提倡的一种法学。简单来说,它是带有历史和社会维度的法学,也是带有比较视角的法学。从这方面来说,可以说基本是韦伯所代表的法学传统。"<sup>[36]</sup>在余英时看来,"我十分赞同研究中国史的人随时尽可能注视世界史学或相关学科中的新动态。但是我必须下一转语:了解外界的一般行情只是史学研究的边缘活动,它永远不能也不应代替我们在自己园地中耕耘的基本功夫。我们只有在努力继承了中国史学研究的丰富遗产之后,才有资格谈到开辟新方向的问题。"<sup>[37]</sup>为了建立中国的理论体系和知识传统,我们的确需要借鉴西方的理论观点;但是,问题在于我们到底需要在何种意义上借助西方的理论,是依赖西方的知识传统来建构我们自己的概念和理论,还是在西方理论的参照下依靠我们的知识传统来构建自己的概念和理论。很明显,黄宗智是在前一种意义上,余英时是在后一种意义上借助西方的理论观点。

"西方的东西只是在形式上图个方便,分析上提供某些概念,看问题打开眼界,这些方面是有作用的,但是真正做学问的功夫功力是要看国学的基础怎么样,还是经史子集那套东西。"<sup>[38]</sup>余英时上述分析无疑为黄宗智在借用西方理论时所存在的逻辑困境提供了一个答案。如果我们不改变借助西方理论的方式,

无论我们在表达上多么地具有"启发式的欧洲中心主义"的特点,在实践上怎样试图探索中国的实践逻辑,我们可能都会在依赖西方知识传统进行理论建构中,自觉不自觉之间滑入"规范式欧洲中心主义"的漩涡,从而根本无法为中国提供一种具有现实解释力的理论体系和知识传统。

#### 注释:

- [1]余英时:《宋明理学与政治文化》,桂林:广西师范大学出版社,2006年,序第1页。
- [2]黄宗智:《经验与理论:中国社会、经济与法律的实践历史研究》,北京:中国人民大学出版社, 2007年,前言第10页。
  - [3]黄宗智、尤陈俊:《历史社会法学:中国的实践法史与法理》,北京:法律出版社,2014年,第3页。
- [18][19]黄宗智:《清代的法律、社会与文化:民法的表达与实践》,北京:法律出版社,2014年,第179、180页。
- [4][8][22][27]黄宗智:《经验与理论:中国社会、经济与法律的实践历史研究》,北京:中国人民大学出版社,2007年,第454、184、197、198页。
- [5][20][21][25][28][31][33][36]黄宗智,《过去和现在:中国民事法律实践的探索》,北京:法律出版社,2014年,第6、294-295、12、11、231、236、231、285页。
- [6][13][16][17]林端:《韦伯论中国传统法律》,北京:中国政法大学出版社,2014年,第103、19、107、115页。
  - [7][37]余英时:《儒家伦理与商人精神》,桂林:广西师范大学出版社,2004年,第362、226页。
- [9][10][14][15]黄宗智:《清代的法律、社会与文化:民法的表达与实践》,上海:上海书店出版社, 2007年,第180、184、179、180页。
- [11][德]马克斯·韦伯:《法律社会学》,康乐、简惠美译,桂林:广西师范大学出版社,2011年,第29-30页。
- [12][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:上海世纪出版集团, 2007年,第321-322页。
  - [23][24][法]皮埃尔·布迪厄:《实践感》,蒋梓骅译,北京:译林出版社,2012 年,第122、131 页。
- [26][30][32]邓正来:《中国法学向何处去——建构"中国法律理想图景"时代的论纲》,北京:商务印书馆,2006年,第32、37、37页。
- [29][美]托马斯·格雷:《美国法的形式主义与实用主义》,田雷等译,北京:法律出版社,2014年,中文版序言第2页。
- [34][35]张小军:《儒学何在?——华南人类学田野考察》,《二十一世纪》1995年6月号,总第二十九期。
  - [38] 陈致:《余英时访谈录》,北京:中华书局,2012年,第101页。

〔责任编辑:流 金〕