

多學者的理論興趣。對於接受西方理論訓練、卻又身處中華文化內部的研究者來說，這一鮮活的研究對象為我們提供了構建、發展中國本土的經濟社會學理論的挑戰和機遇。作為史學研究著作出版的《移民企業家》，其研究內容、理論思考與經濟社會學的主題密切相關。

雖然作者將上海企業家群體的特徵直接概化到中國企業家層次上，中間缺乏其他實證研究的補充與嚴密的理論推演過渡，削弱了該書的說服力，但其研究思路和結論也給相關的後續研究提供了有益借鑒，更為其他地域群體的實證研究預留了巨大的研究空間。

## 知識社會學與李約瑟問題

### ● 閔引堂

吳著具體地闡明了中西知識產生之初的差異，尤其是思維方式上的差異，但他不應該誇大這種差異對中西知識演化的影響。中西知識產生之初的差異儘管存在，但並非李約瑟問題的根本原因，否則就難以解釋中國科技曾經領先於西方的事實。



吳剛：《知識演化與社會控制——中國教育知識史的比較社會學分析》（北京：教育科學出版社，2002）。

吳剛的《知識演化與社會控制——中國教育知識史的比較社會學分析》（以下簡稱吳著，引用只註頁碼）是近年來出版的一部研究李約瑟（Joseph Needham）問題的專著，本文就全書的論證邏輯及方法論意識作一簡要的評論。

### 一 中西知識差異的「遺傳學」依據

吳著對中西知識產生之初的差異作了大量的說明，意在為中西知識演化的不同軌跡尋找「遺傳學」的依據。在知識產生之初，中國知識更多帶有「價值理性」的特點，而西方知識更多帶有「理論理性」的特點。西方思想傳統的這一特點使西

方的邏輯學形成了較為完備的歸納法和演繹法，這「對於近代科學的產生具有一種直接作用」(頁66)。

西方獨特的思維傳統對近代科學發展的影響是得到普遍認可的。李約瑟認為：「在西方文明裏，法理觀念下的自然法思想可以較為容易地追溯到一個共同的根源。」這種觀念與西方文藝復興時期的近代科學的發展是有密切聯繫的(李約瑟：〈中國與西方的科學與社會〉，載潘吉星主編，陳養正等譯：《李約瑟文集：李約瑟博士有關中國科學技術史的論文和演講集(1944-1984)》(瀋陽：遼寧科學技術出版社，1986)，頁80)。懷特海(Alfred N. Whitehead)也認為：「我們如果沒有一種本能的信念，相信事物之間存在着一定的秩序，尤其是相信自然界中存在着的秩序，那麼，現代科學就不可能存在。」(懷特海著，何欽譯：《科學與近代世界》(北京：商務印書館，1997)，頁4。)

吳著對中西知識演化的「遺傳學」考證，具體地闡明了中西知識產生之初的差異，尤其是思維方式上的差異，但他不應該誇大這種差異對中西知識演化的影響。李約瑟在比較道家、墨家、名學與同一時期的希臘學者的成就時，認為「就有關的思想基礎而言，古代歐洲與古代中國哲學之間並沒有根本差別。」(李約瑟原著，羅南(Colin A. Ronan)改編，上海交通大學科學史系譯：《中華科學文明史》，第一卷(上海：上海人民出版社，2001)，頁134)。人類學家霍頓(Bobin Horton)則認為，非洲傳統思想與西方科學之間的差異並不如人類學家所說的那麼大，兩種思維方式都傾

向對事物的抽象，只是思維指向的具體內容不同。西方科學與非洲傳統思想之間的對立是由西方社會賦予思想體系的「制度性地位」造成的(Bobin Horton, "African Traditional Thought and Western Science", in *Knowledge and Control: New Direction for the Sociology of Education*, ed. Michael F. D. Young [London: Collier-Macmillan, 1971])。因此，中西知識產生之初的差異儘管存在，但並非李約瑟問題的根本原因，否則就難以解釋中國科技曾經領先於西方的事實。

西方近代自然科學是在十六世紀這樣一種特殊的知識氛圍中孕育而生的，那麼需要研究的便是：為甚麼西方的知識形態在十六世紀之後發生了如此巨大的變化，而中國的知識形態卻維持着傳統，沒有出現大「變局」？尋找中國古代知識缺乏轉化的歷史——社會動因便成為解決李約瑟問題的一種合乎邏輯的選擇。正是在這種意義上，知識社會學才顯示出其獨特的意義。

## 二 知識社會學與李約瑟問題

吳著對中國古代教育知識分配與控制的研究中，試圖突破知識內在演化論的局限，研究中國古代獨特的社會結構對教育知識的選擇和評價的影響。他又以科舉制度為重點，剖析了在普遍王權的支配之下，中國古代教育知識的合法化過程。在這一過程中，由於權力的誘惑和科舉制度與學校教育的共謀，儒學成為中國古代教育知識的主

自然科學知識在中國古代教育知識體系中受到排斥，這影響了自然科學知識的傳遞。事實上，文藝復興之前，自然科學一直徘徊在西方主流教育知識的邊緣。十六世紀以降，經宗教改革的洗禮，自然科學的處境才發生了明顯的變化。

中國古代知識群體中盛行的那種玄虛文雅、「入仕為官」的精神氣質，在很大程度上決定了中國古代知識的整體格局。士階層這種獨特的精神氣質，又與中國古代獨特的教育知識存在一定的相關性。

體，自然科學知識逐漸從合法的教育知識體系中消失，而且這種局面到明清時期已經到了登峰造極的地步（頁198-248）。

這對李約瑟問題的解答有何意義？中國原有的樸素的自然科學質素為甚麼沒有轉化為西方近代自然科學的形態？吳著旨在表明，自然科學知識在中國古代教育知識體系中受到排斥，這影響了自然科學知識的傳遞。事實上，文藝復興之前，教會控制着學校教育，自然科學一直徘徊在西方主流教育知識的邊緣。十六世紀以降，經宗教改革的洗禮，自然科學的處境才發生了明顯的變化。吳著對中西教育知識的比較，是從十四世紀之後開始的，他並沒有把此前西方教育知識的狀況作為比較的重點（頁231-41）。

究竟中國古代的教育知識與西方文藝復興之前的教育知識有無本質上的區別？誠如韋伯所言：

古希臘、中古與中國之教育課程的重點，其構成要素完全有別於「有用的」要素。在所有目前關於教育制度之基本問題的討論背後，潛藏着存在於以往「文化人」與「專家」類型之間一個關鍵性的鬥爭；此一鬥爭肇因於一切公的與私的支配關係中不斷推展的官僚化，以及專門知識之重要性不斷地提高，並影響到我們文化中最為切身的問題。（韋伯著，康樂、簡惠美譯：《支配社會學》〔桂林：廣西師範大學出版社，2004〕，頁86。）

在韋伯看來，古希臘時期的教育知識與中國古代在本質上並沒有多大

的區別，都以培養「文化人」為目的；不同的是文藝復興之後，西方的教育知識以培養「專家」為目的，而不再是由貴族壟斷的「身份」教育主宰。順着韋伯的思路，默頓（Robert K. Merton）認為，正是新教的影響，英國教育才出現了明顯的實用傾向，科技知識逐漸成為教育知識的主體（默頓著，范岱年等譯：《十七世紀英格蘭的科學、技術與社會》〔北京：商務印書館，2000〕，頁160-63）。

美國學者卡孟斯（David H. Kamens）和比納沃特（Aaron Benavot）通過對世界範圍內小學科學課程大綱的實證分析，指出十九世紀中葉以後，伴隨現代性的擴張，自然科學課程在大眾教育中才獲得了主導地位（David H. Kamens and Aaron Benavot, “A Comparative and Historical Analysis of Mathematics and Science Curricula, 1800-1986”, in John W. Meyer et al., *School Knowledge for the Masses: World Models and National Primary Curricular Categories in the Twentieth Century* [London: Falmer Press, 1992], 101-23）。這一結論也表明，西方現代科學的興起與課程的演化之間並沒有必然的因果關係。對於李約瑟問題而言，重要的不是教育知識的形態，而是教育知識的社會影響。

中國古代知識群體中盛行的那種玄虛文雅、「入仕為官」的精神氣質，在很大程度上決定了中國古代知識的整體格局。士階層這種獨特的精神氣質，又與中國古代獨特的教育知識存在一定的相關性。學

校教育不僅僅履行知識傳遞的功能，而且在塑造某種獨特的「習性」(habitus)，培養一種獨特的「文化無意識」。「文化無意識」是指藝術活動中難以明言的公理，但卻是文化生產的前提條件。這些公理是人們普遍接受的思想方式和藝術表現形式，與一個時代統治階層的社會利益具有選擇性的類似。正是通過學校，一個社會的這些無意識的智力選擇特性才得以形成 (Pierre Bourdieu, “Intellectual Field and Creative Project”, in *Knowledge and Control*)。這種經由學校教育塑造的「文化無意識」究竟對一個國家的知識形態有多大的影響？布迪厄甚至認為，英國的實證主義和法國的理性主義所具有的迥然不同的特徵，與兩國學校教育的方式和風格有着很大的關聯 (Pierre Bourdieu, “System of Education and Systems of Thought”, in *Knowledge and Control*, 204)。

吳著特別強調中國古代以「十三經」為主體的教育知識對古代士子及百姓所帶來的精神影響，認為中國古代知識份子缺乏理性精神、喪失批判精神，正是這種凝固的教育知識的結果，而這種精神氣質制約了中國古代科學幼苗的成長。以往從思想體系層面研究李約瑟問題者，是從哲學層面探討中西哲學思維的差異，而沒有探討中國古代社會盛行於知識份子之間的普遍精神氣質，以及這種獨特的精神氣質是如何經由學校教育的強化而得到延續的。也許在這個層面上，吳著關於中國古代教育知識的分析才與李約瑟問題有了實質性的關聯。

### 三 比較抑或因果建構： 韋伯的啟示

李約瑟問題其實可以追溯至韋伯的宗教社會學研究。韋伯研究世界宗教是圍繞現代資本主義為甚麼只在西方產生這一問題展開的，他將東西方社會在哲學、史學、科學、建築和音樂等方面的差異都歸結為「一個關於西方文化特有的理性主義問題」。韋伯認為，中國缺乏西方意義上的自然科學，是因為西方社會特有的「理性化」過程沒有在中國發生，中國傳統社會一直沒有「脫魅」(韋伯著，于曉、陳維綱等譯：《新教倫理與資本主義精神》〔北京：三聯書店，1987〕，頁1-19)。

在《新教倫理與資本主義精神》一書中，韋伯對西方社會中出現的理性化現象進行了獨特的解釋。他認為理性化的產生可以從兩個途徑來解釋：一是採用發生學的視角，從文明起源來探討「理性化」的過程，但限於當時人類學研究的落後，韋伯排除了這種研究路徑；二是通過「理想典型」的方法，通過建構宗教之經濟倫理與資本主義精神之間的內在關係，提出一個適用於「現代性」的因果解釋(韋伯：《新教倫理與資本主義精神》，頁18-19)。韋伯由此構建了一個宗教精神與資本主義之關係的理想典型，以解釋西方社會獨特的理性化過程，並將這一模式用來分析非西方國家的社會形態。

韋伯在《中國的宗教》一書中詳細分析了儒教的精神氣質，指出中國古代教育處於原始的卡理斯瑪教

李約瑟問題其實可以追溯到韋伯的宗教社會學研究。韋伯認為，中國缺乏西方意義上的自然科學，是因為西方社會特有的「理性化」過程沒有在中國發生，中國傳統社會一直沒有「脫魅」。

如果拋開對西方近代科學軌迹的迷信，以中國知識演化的軌迹來反觀中國古代知識演化及其社會原因，能否建構出一個與西方近代科學發展軌迹不同的因果解釋？這或許對李約瑟問題的解答更具啟示價值。

育向專業性教育轉化的階段，以培養有教養的文人為目標，考試主要考察學生對經典文學作品的熟悉程度，以及由此而形成的某種心態（韋伯著，康樂、簡惠美譯：《中國的宗教：儒教與道教》〔桂林：廣西師範大學出版社，2004〕，頁180-82）。通過中國儒教的精神氣質與西方基督教的宗教倫理的對比，韋伯認為宗教之經濟倫理是西方傳統社會向現代社會轉型的一個根本推動要素。

無庸諱言，吳著在某些方面豐富了「韋伯命題」，如韋伯只是提到科舉考試與教育知識之間的一致性，認為「中國的考試是要測試考生的心靈是否完全浸淫於典籍之中」（韋伯：《中國的宗教》，頁182）；吳著卻剖析了其中的運作機制。但作者的思路是，與西方相比，中國的知識不僅缺乏對邏輯的敏感，以倫理為本，而且在知識分配與選擇過程中存在着對自然科學知識的漠視和壓抑，最終導致中國科技的落後。概而言之，這些結論是通過與西方知識發展軌迹的比較而得出的。

如果拋開對西方近代科學軌迹的迷信，以中國知識演化的軌迹來反觀中國古代知識演化及其社會原因，能否建構出一個與西方近代科學發展軌迹不同的因果解釋？這或許對於李約瑟問題的解答更具有啟示價值。

近年來，中國教育社會學研究已經從單純對域外理論的研究轉向對中國實際問題的關注，但以中國的現實和材料去套用和比附西方理論的研究風氣卻在急速蔓延，成為

一種頗具影響力的研究取向。這些研究大都以「中國問題」為核心，但解釋的理論框架卻完全來自西方，研究結論是通過簡單的比較和類比產生，大多數研究是將中國的經驗鑲嵌在西方理論之中，證明西方理論的普世性。這類肢解中國經驗的研究，並沒有真正獲得對中國經驗的獨特的因果解釋。

許多學者反對以西方的觀點套用於中國的經驗之上，也不贊成在中國「地方性知識」的庇護下，建構一套喪失國際對話的本土敘事。他們主張直面中國經驗，以客觀解釋本土經驗為研究的主旨，在解釋過程中，多方吸收西方社會科學的理論成果，形成解釋中國本土經驗的獨特概念和範疇（黃宗智主編：《中國研究的範式問題討論》〔北京：社會科學文獻出版社，2003〕）。

在中國本土教育社會學的重建中，將本土經驗納入到研究視野之中，並且在深刻領會西方社會理論和教育社會學理論的基礎上，多方吸收形成解釋中國本土經驗的獨特理論視角，對於推進中國本土教育社會學理論的建構，無疑要比單一的比較具有更深刻的價值。

就此而言，吳著過份強調中西知識演化的比較，在鉅細無遺的中西教育知識史比較中，沒有為我們理解李約瑟問題提供一種獨特的方案，也沒有從教育知識社會學的角度，結合中國古代獨特的社會結構，建構出一個對李約瑟問題的因果解釋。比較的極致，就可能是毫無取捨的比附，一旦如此，所謂的比較也就失去了意義。這大概是吳著在方法論上給我們的一點警示。