



世纪前沿

**The Great Revolutions and  
the Civilizations of Modernity**

[以] S.N.艾森斯塔德

S.N.Eisenstadt

刘圣中 译

# 大革命与现代文明

上海世纪出版集团

# 大革命与现代文明

[以] S.N.艾森斯塔德 著 刘圣中 译

世纪出版集团 上海人民出版社

**图书在版编目(CIP)数据**

大革命与现代文明/(以)艾森斯塔德  
(Eisenstadt, S. N.)著;刘圣中译. —上海:上海人  
民出版社, 2012

(世纪人文系列丛书. 世纪前沿)

书名原文: The Great Revolutions and the  
Civilizations of Modernity

ISBN 978-7-208-10878-3

I. ①大… II. ①艾… ②刘… III. ①世界史-现代  
史-文化史 IV. ①K15

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2012) 第 165548 号

---

责任编辑 徐晓明

封面装帧 陆智昌

---

**大革命与现代文明**

[以]S. N. 艾森斯塔德 著

刘圣中 译

出 版 世纪出版集团 上海人民出版社  
(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)

发 行 上海世纪出版集团发行中心

印 刷 上海商务联西印刷有限公司

开 本 635×965 1/16

印 张 15.75

插 页 4

字 数 210 000

版 次 2012 年 8 月第 1 版

印 次 2012 年 8 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-208-10878-3 / D · 2113

定 价 35.00 元

## 世纪人文系列丛书编委会

主任

陈 昕

委员

丁荣生	王一方	王为松	毛文涛	王兴康	包南麟
叶 路	何元龙	张文杰	张英光	张晓敏	张跃进
李伟国	李远涛	李梦生	陈 和	陈 昕	郁椿德
金良年	施宏俊	胡大卫	赵月瑟	赵昌平	翁经义
郭志坤	曹维劲	渠敬东	韩卫东	彭卫国	潘 涛

## 出版说明

自中西文明发生碰撞以来，百余年的中国现代文化建设即无可避免地担负起双重使命。梳理和探究西方文明的根源及脉络，已成为我们理解并提升自身要义的借镜，整理和传承中国文明的传统，更是我们实现并弘扬自身价值的根本。此二者的交汇，乃是塑造现代中国之精神品格的必由进路。世纪出版集团倾力编辑世纪人文系列丛书之宗旨亦在于此。

世纪人文系列丛书包涵“世纪文库”、“世纪前沿”、“袖珍经典”、“大学经典”及“开放人文”五个界面，各成系列，相得益彰。

“厘清西方思想脉络，更新中国学术传统”，为“世纪文库”之编辑指针。文库分为中西两大书系。中学书系由清末民初开始，全面整理中国近现代以来的学术著作，以期为今人反思现代中国的社会和精神处境铺建思考的进阶；西学书系旨在从西方文明的整体进程出发，系统译介自古希腊罗马以降的经典文献，借此展现西方思想传统的生发流变过程，从而为我们返回现代中国之核心问题奠定坚实的文本基础。与之呼应，“世纪前沿”着重关注二战以来全球范围内学术思想的重要论题与最新进展，展示各学科领域的新近成果和当代文化思潮演化的各种向度。“袖珍经典”则以相对简约的形式，收录名家大师们在体裁和风格上独具特色的经典作品，阐幽发微，意趣兼得。

遵循现代人文教育和公民教育的理念，秉承“通达民情，化育人心”的中国传统教育精神，“大学经典”依据中西文明传统的知识谱系及其价值内涵，将人类历史上具有人文内涵的经典作品编辑成为大学教育的基础读本，应时代所需，顺时势所趋，为塑造现代中国人的人文素养、公民意识和国家精神倾力尽心。“开放人文”旨在提供全景式的人文阅读平台，从文学、历史、艺术、科学等多个面向调动读者的阅读愉悦，寓学于乐，寓乐于心，为广大读者陶冶心性，培植情操。

“大学之道，在明明德，在新民，在止于至善”（《大学》）。温古知今，止于至善，是人类得以理解生命价值的人文情怀，亦是文明得以传承和发展的精神契机。欲实现中华民族的伟大复兴，必先培育中华民族的文化精神；由此，我们深知现代中国出版人的职责所在，以我之不懈努力，做一代又一代中国人的文化脊梁。

上海世纪出版集团  
世纪人文系列丛书编辑委员会  
2005年1月

# 大革命与现代文明

# 现代化变革中文明的力量(译者序)

S.N.艾森斯塔德是当代新功能主义和现代化理论的重要代表人物之一，著名的社会学家、政治学家、现代化问题专家。他 1923 年出生于波兰华沙，在此之前他的家庭从中欧迁移到波兰。20 世纪 30 年代艾森斯塔德的寡母把他带到了耶路撒冷，从 12 岁开始在巴勒斯坦接受教育。1940 年，他进入了希伯来大学学习，攻读他的本科学位和社会学博士学位，并在那里，开始他的教育生涯，1959 年被授予耶路撒冷希伯来大学社会学系的教席。1990 年他成了希伯来大学的荣休教授。

他受聘担任了国际上许多著名高校的客座教授，如芝加哥大学、哈佛大学、苏黎世大学、维也纳大学、伯尔尼大学、斯坦福大学、海德堡大学等。由于他杰出的工作，他也获得了很多的奖项，如巴仁奖(Balzan Prize)和马克斯—普兰克研究奖(Max-Planck research prize)。他也是 2006 年霍尔伯格国际纪念奖(Holberg International Memorial Prize)的得主。

他著作等身，至 2006 年，他一共完成了 50 多部著作，代表性的作品有《一代又一代》(1956 年)、《帝国的政治体系》(1963 年)、《社会的进化与发展》(1966 年)、《现代化：抗拒与变迁》(1966 年)、《传统、变迁和现代性》(1973 年)、《传统世袭主义和现代新世袭主义》(1973 年)、《革命和社会转型：文明的比较研究》(1978 年)、《庇护、委托和朋友：人际关系与社会信任的结构》(1984 年)、《社会、文化和城市化》(1987 年)、《比较视野下的欧洲文明》(1987 年)、《欧洲与美国的核心框架、抗争运动和社会结构》(1987 年)、《权力、信任和意义：社会学理



论与分析文集》(1995年)、《日本文明：一个比较的视角》(1996年)、《原教旨主义、宗派主义和革命：现代性的雅各宾要素》(2000年)、《民主的悖论：脆弱性、连续性和变迁》(2002年)、《理论和现代化》(2006年)、《大革命与现代文明》(2006年)等。其中《帝国的政治体系》为他赢得了世界范围的声誉，确立了他在研究现代化、革命和文明比较方面的权威地位。

艾森斯塔德的研究涉及范围广泛，包括社会变迁、现代性和文明差异等。艾森斯塔德特别关注现代社会不断变迁的文化特征，其关注的视角和其他现代化学者不同，他更加注意文化和结构过程之间的互动，关注不同文明之间的内部张力和矛盾，而不是世界现代化发展的一致过程。他试图解释世界伟大文明的历史经验，它们的主要发展动力，它们怎样变成现代社会？它们如何走上现代化之路？以及它们如何发展出不同的现代性文化方案等问题。

《大革命与现代文明》是作者2006年出版的一本新书，既继承了作者多年对现代文明发展差异的研究思想，同时也包含了一些新的观点。这本书主要分析了现代大革命发展的文明和历史背景；它们与现代性、现代文明以及多样现代性发展的关系；现代政治体制的动力和革命象征的命运，在不断变迁的现代文明中，它们的动力和困难；社会如何现代化及如何发展出不同的现代性的文化方案。本书是作者多年研究的一个提升，既包含现代化研究的传统方法和思想，同时包含了最新的政治社会学研究方法，尤其是文化变迁研究、历史偶然性变革的研究都为本书的立论提供了方法论的支持。

本书的第一个重要观点是现代革命并不仅仅是其他学者所概括的阶级冲突、社会不公、精英反叛、经济推动等因素导致的，更重要的是革命所发生的历史文明框架为其他要素提供了条件。历史文明框架在革命发生和革命后果当中形成了关键的作用。作者特别强调这些革命所发生的所谓轴心文明的作用。轴心文明的共有特征是它们都盛行着基本的文化取向和文明前提，这种价值前提常常激发着许多带有强

烈的乌托邦式和普世论导向的社会秩序新类型的愿景。这是革命发生的深层次原因。与此同时，这些文明所形成的社会具有的组织性和结构性特征也创造了一种总体性框架让这些愿景得以制度化。在这种文明的框架结构之内，在特殊的历史条件之下，随着社会矛盾的尖锐化而逐渐产生的各种抗议运动、制度建设、政治表达以及政治斗争的意识形态化之间相互交织，彼此交融。而正是这种结合促进了政治体制和结构变迁与新的总体文明方案现实化的融合。这一点恰恰成为了大革命(Great Revolutions)的特征所在。这种革命的特征在早期经典的现代大革命，如英国内战、法国大革命、美国革命，以及晚近的革命，如俄罗斯革命、中国革命乃至越南革命当中都得到了很好的体现。

当然，产生于不同文明框架的革命及其影响也具有不同的特征。产生这种差异性的原因也与文明框架本身相关。主要是因为在这些文明中产生了不同的轴心世界观的理念，而这些与不同的历史事实和历史偶然性，以及自主知识分子的参与结合在一起，促生了不同的现代性模式。在作者看来，不论这些大革命(无论是早期的欧洲和美国革命，以及晚近的中国和越南革命，甚至还包括伊朗革命)的核心共同点是什么，它们与现代性的关系是什么，这些革命的差异性在形成不同现代性方案或者多样现代性的具体现实化方面都是非常重要的。

本书的第二个重要观点是立足于不同的轴心文明背景，不同国家的革命展现出了不同的特征，并产生了不同的结果。轴心文明大致可以分为所谓的此岸世界取向的文明和彼岸世界取向的文明，两种文明的价值观点和立足点完全不同，其对世俗世界和政治变革的取向与要求也有着巨大的差异。而正是这种差异引起了现代世界革命的巨大反差。作者比较了世界上几种典型的轴心文明与革命的关系。例如作为彼岸世界取向的印度文明、此岸世界取向的中华儒教文明、一神教的伊斯兰文明和基督教文明。作者在分析印度文明的时候指出，在这些彼世文明中也出现了许多乌托邦愿景。不过，它们通常都不关注政治领域的重建和这些文明中出现的宗教精英、教派和异端分子参与政治的模式，它

们的价值取向不同于一神教或者儒教文明的取向。正因为这一原因，在印度社会所产生的社会变革不同于欧洲和其他文明的革命。印度的新型社会组织和新共同体的重建基本上与其合法性模式的根本转换或者斗争没有联系。基于宗教价值的虔信和幸运的要害决定了其不同的世俗活动(政治的、经济的和类似的活动)的合法性根基。所以印度的世俗性政治活动并没有带来总体性观念领域的变革和制度化，甚至都没有重建其政治生活的前提和基本的中心与边缘的政治结构。

而其他文明则完全不同，例如中华儒教文明则属于一种此岸世界取向的文明，在这一文明中超验性价值并没有形成强大的力量来主导政治世界和生活世界的基本前提，而是一种经验的、现实的价值与政治制度和政治活动紧密结合在一起，共同形成一种具有高度控制能力的统治机制。这一文明属于一种中国式变革过程和运动的主要类型的基本制度框架内的汲取模式。也就是说，它产生了一种特殊的文明政治动力类型。正如作者所指出的，“中国不像一神论文明国家，其乌托邦理想国以及乌托邦式教派运动并没有引发具有深远影响的社会政治中心的制度重建。因此，尽管中国历史上(特别是从宋朝以来)充满了根植于儒家思想和新儒家愿景的变革，但是我们没有发现任何一项尝试具有重建政体中心及其前提的倾向。当然，这一倾向在一神论文明中却可以找到”<sup>\*</sup>。

而一神教文明(包括伊斯兰文明、基督教文明、犹太文明)则又不同于以上的文明，它们的特征是盛行于其社会的此岸世界观和彼岸世界观的不同方式的结合。伊斯兰文明特有的所谓乌玛理念(所有信徒的共同体)成为推行伊斯兰教超验道德愿景的主要舞台，它是在伊斯兰教愿景中的信徒共同体的定义中最有普遍性的要素，这一愿景与对所有信徒的原则性的政治平等的强调紧密相连。正是这一文明核心决定或者影响了伊斯兰世界政治变革的重要模式。在伊斯兰文明中，源于宗教信仰

---

<sup>\*</sup> 参见本书第七章。

变化，产生了许多不同的教派运动，这些教派运动与部落领袖和群体一起发挥作用。这些运动通常不仅仅会导致现有政体的颠覆或衰败，而且还会带来以实现原始的伊斯兰教乌托邦(即乌玛)为目标的新政体的建立。一旦这些政权被成熟地制度化了，它们就会产生世袭的或是帝国的政权。

而基督教文明则不同于以上的文明模式，它从起初开始就逐渐发展出了一种强烈的超验秩序和拯救的世界观，这些观念自身中包括了此岸世界价值取向和彼岸世界价值取向的一些结合。它们与非常特别的地缘政治环境相结合，形成了各自不同的重要的制度形态和政治动力。在这种背景下，欧洲形成了独特的文化特征，其中最重要的就是其结构和文化意识形态上的多元主义。这种在欧洲制度框架下形成的结构多元主义类型既与纯粹的分权体制有着极大的不同，也与在严密的帝国体制中产生的结构差异性的模式有着巨大的差别。由于这种文化的多元主义，所以西欧的不同制度领域(如经济或文化领域)也在不断变化，并互相产生着强烈的冲击，而其中最重要的就是政治领域。这些变化的结果是不同领域的边界不断出现持续性重构、冲突乃至融合。

而革命意识形态中具有至关重要性的要素是对关注于政治秩序重建的强烈的先验愿景的强调，以及按照统治者应该承担其责任的愿景与那些被认定为政治领域之公民的直接路径的公民身份观念。这恰恰是救赎的此岸世界观念和彼岸世界观念的融合。这种融合随着西欧和中欧形成的结构多元主义和社会政治结构、多个权力中心的共在多样性以及政治和共同体边界的持续性变化而得到提升。但是，直到宗教改革、新教主义的发展、启蒙运动、现代国家的形成和资本主义的兴起，这些变革性潜力才引起了政治进程的影响深远的转型，为首先产生于西欧的大革命、现代文明的发展以及现代性的文明化提供了基本的框架。

在轴心文明中，一直持续不断的围绕不同政治共同体、政治制度和

经济结构的斗争和论辩持续存在着，形成了轴心文明发展变革的持续动力。正是这种文明的内在动力创造了不同的制度选择和形式，例如以上文明社会和国家的制度模式。因此，具体的制度集群不仅在不同的轴心文明之间有所不同。这种集群的现实化往往构成不同群体之间争论和斗争的焦点，因此这些制度也会在它们之间发生极大的改变，引起比非轴心社会更大范围的变化和模式的变革能力。

作者在本书中另一个重要的观点是革命过程中展现出来的意识形态和革命意象以及现代性政治文化方案给不同国家和社会带来了巨大的变化，引起了重大的现代性后果。与前文所分析的革命的意象和意识形态乌托邦引起了不同社会不同模式的革命和变革一样，革命所带有的这些要素也同样给革命后的社会带来了巨大的变化。革命的象征主义和意识形态首先产生于基督教世界，尤其是现代性的文化和政治方案更是基于基督教世界文明的变革过程当中，尽管其他文明也具有这一要素的因子，但是并没有形成欧洲现代性方案的强大力量。这种方案被强大的政治力量向欧洲、美洲、亚洲乃至全世界推广，从而形成一种全球性的现代化浪潮。这种现代性文化和政治方案必然导致“确定性标记的丧失”，推动更多的人去寻求新的合法性和基础前提的重构。事实上，确定性标记的丧失和对其重构的追求充满了革命意象的强烈取向当中。这一价值取向“包含着把上帝之国带到人间之国(不论怎么去解释世俗领域)的愿景的实施，包含着形成了现代性文化和政治方案的连续组成要素的总体创新”<sup>\*</sup>。重构确定性标记的追求同时也把不同群体和精英的努力引导到现代性的主要制度规则(包括政治的和经济的)的建构和集体认同的形塑等方面。正是这种强大的动力引导和构建了现代性的基本政治规则和政治体制类型。

然而，作者也指出了现代性发展的另一面，即现代性的破坏性方面。现代性在全世界的扩张并不总是进步的与和平的。现代性包含着

---

<sup>\*</sup> 参见本书第十五章。

强烈的破坏性倾向。这一点已经被许多激进的批评者所揭示和指出，并且形成了种种批判性潮流。早期现代性不断现实化过程当中，与资本主义发展固有的矛盾和张力一起，其破坏性和否定性维度通过各种方式展现出来。这种展现表现着政治扩张、政治冲突、文明融合、文明吞并，尤其是表现着现代国家和帝国主义体系框架之内的国际冲突交织在一起。其中包含了惨烈的战争和种族屠杀、镇压、排斥等反人道的现象。这种反人道的现象不同于以往的战争冲突，它们形成了朝向特殊的现代野蛮主义倾向，例如法国大革命和浪漫主义运动。“这种转变发生于下列现实背景：战争与民族国家的基本结构的相互交织，战争与那些逐渐成为集体认同象征和公民身份框架中最重要的能动组织(和领域)的国家的相互交织；现代欧洲国家体系的客观现实化；欧洲对欧洲之外世界的扩张；战争和通讯技术的发展”\*。

与此相关的是，现代性革命及其文明化努力追求确定性标记的重构，其向世界范围的扩张和殖民一方面改变了全世界，建立一套新的现代化的制度体系；另一方面，现代性的世界扩张也带来了反向的抗争运动。在西方世界内部产生的后现代运动、新社会运动是对现代性自我固化的一种强有力的反动，同样在非西方世界，“去西方化”的、反现代殖民的、宗教性和社区性的政治抗争运动也是对西方现代化方案的强烈的反叛。正如作者所指出的，后现代社会的原教旨主义其实也是现代性政治文化方案和现代性革命的结果。作者在本书的第五部分详细地分析了这一问题。这也构成了以现代性方案为蓝本的现代革命事业所造成了社会后果的重要组成部分。这正是革命、现代性和抗争运动诸种要素之间错综复杂的互动关系的生动展现。

然而，正如作者所力求阐明的，所有这一切都与发生这些运动的文明框架之背景密不可分。文明(不仅仅是现代文明)是世界演变过程的缩影，也是各种变革要素综合作用的结果，同时，文明又是下一次

---

\* 参见本书第十五章。

或者更多的革命与变革的前提。从这一角度看，作者对这一宏大问题的研究具有着非常超前的现实意义。这一研究毫无疑问可以帮助我们更好地认识当今世界文明的特征，也可以帮助我们更好地了解不同文明之间的关联，尤其是全球化世界下文明冲突或者文明融合的可能。

刘圣中

2012年6月1日

# 前 言

1978年我出版了《社会的变迁和革命》这本书(纽约:自由出版社出版,被译为西伯来语、德语、俄语和葡萄牙语),书中我把革命当做宏观社会变迁的类型来进行了分析,并将其和这种变革和转型的其他类型作了比较。

自那时以来,我再次系统论述了大革命的问题,并将其放到了比较文明分析的框架当中,即比较文明和多样现代性的分析,特别是在轴心文明的分析框架之中。这种分析构成了20世纪80年代和90年代国际研究项目的焦点。

这种分析的第一步是大革命的分析。革命不仅仅被视作制度的变迁,而且还被视作这种变化与特殊的世界观愿景(这是某种特殊文明的核心)的宣传的结合。

第二步是大革命的文明框架的分析。这种分析强调的是只有在特殊的轴心文明、特殊的历史背景下(早期现代性带来的文明),不同的结构和社会心理条件(在相关文献中被作为革命的原因予以详细分析的)不仅仅引起了政治体制的衰败,还导致了革命,或者革命性的转型。在这种背景下,我提出:只有结构过程的不同结合(文明框架和历史环境)的分析才能解释在不同社会形成的不同的革命潜力和不同的革命结果。

这个分析的第三步是对大革命和现代性的发展与现实化之关系的分析。即大革命的特殊结果事实上是现代性的文化和政治方案的具体现实化,其中革命意象和活动构成了一种核心的但持续变化的组成要素。这些要素是导致不同的多样现代性的具体事实。



在过去的三十年中，我一直在研究这些问题。这些研究与比较文明和多样现代性的研究密切相关，其中与许多同事，特别是在耶路撒冷、哈佛、芝加哥、海德堡、爱尔福特的马克斯·韦伯研究中心、康斯坦茨大学的许多研讨会和工作坊上的朋友一起的研究有关。我曾经和许多学者一起探讨过这些问题，其中我特别要感谢的是赛义德·阿约曼德(Said Arjomand)，约翰·阿纳森(Johann Arnason)，伯恩特·吉森(Berndt Giesen)，沃尔夫冈·施卢赫特(Wolfgang Schluchter)，爱德华·蒂利阿基安(Edward Tiryakian)，比约恩·维特洛克(Bjorn Wittrock)和杰克·A戈德斯通(Jack A Goldstone)，他们有关革命的研究著作给我带来了不断的挑战。

本书的第一稿大概在七年前就完成了，但是直到最近，结合我对轴心文明和多样现代性的研究，我才感到有必要对这一问题按照这里所提到的框架对它进行修订。我非常感谢博睿(Brill)出版公司的乔·埃利克(Joed Elich)对出版本书的鼓励和支持。

我想感谢埃斯特·罗森菲尔德(Esther Rosenfeld)和米丽娅姆·巴—西蒙(Miriam Bar-Shimon)多次帮我打印本书，感谢纳达夫·霍热夫(Nadav Horev)和伊戈·桑金(Igor Sankin)在准备本书的脚注方面所做的助理研究工作。

我特别要感谢伊娃·帕特里夏·雷科尔(Eva Patricia Rakel)在编辑和印刷本书方面提供的大力帮助。

本书中我使用的脚注非常有限，这些脚注对我们来说似乎并没有太大的必要。我们可以在许多相关研究的著作中找到与此有关的丰富的参考书目，包括我有关革命研究的早期作品。

S. N. 艾森斯塔德

2005年3月于耶路撒冷

## 目录

现代化变革中文明的力量(译者序)/1

前言/1

### **第一部分 大革命和现代性的起源及其现实化： 一些比较性观察/1**

第一章 导论：大革命的历史文明框架/3

第二章 革命进程和意识形态的显著特征/12

### **第二部分 革命的“原因”与历史文明框架/29**

第三章 结构与社会心理原因/31

第四章 历史背景——“早期现代性”的矛盾/37

第五章 大革命的文明框架——轴心文明/42

### **第三部分 轴心文明的变化和政治动力——革命 过程的特征/55**

第六章 “彼岸世界”文明——印度文明/57

第七章 “此岸世界”文明的政治动力——中国儒教政治秩序/72

第八章 一神论文明——伊斯兰教/80

第九章 基督教文明——欧洲的复合体/87

第十章 比较性附记：日本——非轴心革命维新和结论性评价/95

## **第四部分 世界观愿景、管治模式和革命潜力： 轴心文明的政治动力/103**

第十一章 轴心文明的革命潜力/105

第十二章 世界观愿景、管治模式、帝国与封建—帝国社会的政治  
动力/110

第十三章 世袭政体中的世界观愿景、管治模式和政治动力/121

第十四章 结论性观察——革命的原因、历史背景和文明框架/127

## **第五部分 革命的结果/131**

第十五章 革命的结果——现代性政治和文化方案的实现/133

第十六章 革命的结果——现代社会革命象征的变化：初步的迹象/163

第十七章 新背景——民族和革命性国家模式的路径变迁/190

译后记/230

## **第一部分**

# **大革命和现代性的 起源及其现实化： 一些比较性观察**



# 第一章

## 导论：大革命的历史文明框架

—

本书意在分析现代革命发展的文化与历史背景，即分析大革命的发展以及它们与现代文明的关系。

大革命(也称为“经典”的革命)<sup>[1]</sup>改变了世界。这些革命包括英国内战；美国革命；法国革命；中国、俄国以及越南的革命；或许还有其他国家如土耳其的革命。它们与现代世界、现代文明的发展紧密联系，而且从那时起，革命意识形态(revolutionar ideologies)、革命意象(revolutionary image)和革命运动就成为近现代世界的重要组成部分。革命以及革命带来的变化成为真实社会变迁的象征，革命现象也发展成现代知识体系和学术话语的中心议题和关注焦点。

革命研究吸引了许多历史学家、社会学家以及政治学家们的关注。这一领域已经涌现了大量的文献，产生了许多研究成果，有些是总体性概述；有些是具体个案研究；或者比较分析。虽然这些研究数量丰富(一定程度上可能恰恰是因为这一原因)，但是对于革命研究的中心问题，特别是对这些革命特殊性的分析，即如何将它们与影响深远的社会和政治变化进程，以及它们当时所依赖的政治体制和客观条件的剧烈变革区分开来，以及对于这些革命的总体影响都没有予以认真对待和充分

阐释。

大部分关于革命和社会变化的文献资料都认为，这些革命形成了真正的、崭新的、“实质性”的社会变化，而对于其他一些变化过程则通过它们与革命的理想模式的匹配精确度来加以判断和衡量。最初这一词限指大革命——即英国、美国、法国、俄国以及中国的革命，但是近来这个词已经广泛用于一系列政治和社会的变化进程，特别是戈德斯通<sup>[2]</sup>和冈特(Gunt)将其界定为“对政府的暴力颠覆，随之而来的是通过新的政治制度(有时候包括社会制度)实行统治的新集团的权威的巩固”以后更有甚之。按照这种方法，大革命与其他的变化过程(包括社会的一些宏观变化)二者之间就无法实行精细区分。

因此，我们在本书中将探寻各个革命的详细特点、发生原因及发展框架；革命所宣传的新的文化和政治方案(cultural and political program)，即现代性的文化和政治方案、方案的制度化，以及现代性文明中不同现代背景下的各种革命象征(revolutionary symbols)和革命运动发生的场所(place)。

首先，我们会极其细微地将这些革命运动的精细特点与其他变化进程，特别是以政治体制巨变为主的宏观社会变化区分清楚。我们将分析意识形态以及在革命过程中发生的政治斗争、社会政治动员过程的细微特点。其次，我们将转向分析革命“原因”这个永恒的问题，并再重新审思这方面的大量文献。最后，我们将致力于分析革命结果的问题，特别是分析革命与现代性或者现代化的关系，以及革命与现代文明现实化结果(crystallization)的关系。

## 二

这本书的基本假设是这些革命构成了宏观社会变化的独特形式，它们对于现代性的产物和动力、对于现代文明和在这一文明框架内成长的

多样现代性均有着特别重要的作用。这种特殊的宏观社会变化形式的精细特征是，它是体制变迁与新的有着深远的制度影响的世界观(cosmologies)和本体论概念(ontological conceptions)的现实化(也即新的文明)的结合。

这种结合在人类历史上形成了特殊的，可能是唯一的案例。在本书中我们将尝试阐述这种结合发生的背景，以及这种结合如何与革命的“原因”产生联系。有关革命发生原因的文献非常丰富，而且最近还在大幅激增。我们的初衷不是在这种文献里再添加一个名目。但是以下因素被列为是革命发生的原因：精英间与阶级间的斗争；经济困难；经济呈螺旋式的发展及通货膨胀；国内、国际政治体制的衰危，这些因素都可以在体制衰亡(特别是帝国)的案例中发现。换句话说，这类文献没有致力于重点解释更宽泛的历史文明背景问题，这一背景引起了体制变革和作为大革命特有性质的新文明方案现实化的结合。只有在最近的一些关于革命过程中意识形态问题的研究作品中，才有一些成果对其有一定兴趣，但它们也仅仅是初步涉及了这一问题。

因此，确认具体的文明框架和历史条件形成了本书所要展开研究的焦点，按照许多文献的分析这一框架包含了推动革命发生的原因。这一分析有几个前提。第一个前提是，这些革命的特殊性质，尤其是体制变革与新文化政治方案的传播相互交织，深深植根于它们发展的历史文明框架中——先是西欧基督教文明，其次是东欧(俄国东正教)基督教文明、然后是中国和越南的儒家文明。

第二个主要前提，或者更精确地说是本书在这一部分的假设，是这类革命更容易发生的主要文明框架是轴心时代文明(Axial Age Civilizations)<sup>[3]</sup>的某种类型。也就是说，在这一轴心文明框架里，政治舞台(political arena)构成了一种在这些文明当中占主导性地位的先验愿景(transcendental visions)的重要论域(forum)，特别是在帝国、帝国封建体制(Imperial feudal systems)以及向现代化过渡的背景下更是如此。

这些文明中盛行的基本文化取向(cultural orientations)和文明前提



(civilizational premises)激发着许多带有强烈的乌托邦式和普世论导向(utopian and universalistic orientations)的社会秩序新类型的愿景。同时,这些文明形成的社会的组织性和结构性特征创造了让这些愿景得以制度化的框架。

正是在具有这些结构和文化特征的框架内,许多文献所强调的作为革命发生原因的不同条件,比如精英间的冲突、阶级斗争等,在适当的历史环境下(特别是在向现代化过渡的时期里)都会导致现代革命。这些革命在向现代化转型的背景中产生的适当的历史条件,或者说,一些现代性的基本意识形态前提,特别是那些与社会和政治秩序合法化以及相应的制度特征相关的前提,已经形成了并与当时存在的制度体系以及更加传统的合法化模式相矛盾。

在这种环境下,抗议运动、制度建设、政治表达以及政治斗争的意识形态化之间的相对较高度度的结合就产生了,这种结合促进了政治体制和结构变迁与新的总体文明方案现实化的融合。这就是大革命的特征所在。

如果这种结合没有发生,那么,向现代性转型或者突破的过程,无论其多么深远和剧烈都会以一种非革命(non-revolutionary)的方式进行。

这一分析最重要的内容是,这种结合可能在不同的历史时期都会发生,这一点从大革命分类的结论中可以明显看出来。其分类包括了“早期的”经典革命(“early” classical revolutions)——英国内战、法国革命和美国革命;以及晚近的俄国革命、中国革命及越南革命两方面。当然,这种背景下最有趣的案例之一还算是发生在伊朗的由霍梅尼领导的革命(the Iranian Khomeini revolution)<sup>[4]</sup>,这场革命看似(但仅仅是看似)反现代革命(anti-modern revolution),但实际上仍然具有大革命的许多核心特征。

这种将特殊的世界观愿景和结构条件与早期现代性的特殊的历史背景结合起来的革命事件群集首先在西欧和北美殖民背景中发展了出来。但是存在于其他轴心文明中的一些结构和意识形态的组成要素至少也有

利于人们对现代性的社会文化秩序的部分维度的接受性，这一秩序最初是从欧洲逐步宣传扩展开来的。这一语境的特殊重要性是(稍后我们会详细阐述)在其中先验和世俗秩序之间的鸿沟(chasm)的观念的盛行，而在制度层面上则是自主知识分子集团(groups of autonomous intellectuals)的观念的流行。

这些要素的盛行至少在某种程度上说明了在欧洲以外的多种文明对通过西方现代性来传播的理念的相关回应，事实上尤其是革命的愿景、原则和运动等，尽管这些回应是在殖民帝国扩张和统治的冲击之下产生的。

同时，在这些文明中产生了不同的轴心世界观(Axial cosmology)的理念将不同的事实群与历史偶然性以及自主知识分子的参与结合起来，并促生了不同的现代性模式。不论这些大革命(首先是欧洲和美国革命，接着是中国和越南革命，然后还包括伊朗革命)的核心共同点是什么，不论它们与现代性的关系是什么，这些革命的差异性在形成不同现代性方案或者多样现代性的具体现实化方面都还是很重要的。

因此，这一分析的基本观点是，这些革命必须放在文明框架中进行分析，它们是在特定文明背景之下发生的，它们是新文明(即现代性文明)的承载者(carriers)，并成为这一文明的核心组成部分。在这一语境下，几个问题也随之出现。

### 三

这就将我们带到本书的第二个主要焦点问题，即这些革命与现代性结果以及现代文明的关系，也即，作为现代性和现代文明核心组成部分的革命愿景和模式的地位。

首先，大革命与现代化的紧密联系产生了一个问题，即如何解释那些早已实现现代化的社会的变迁。但是，这一社会在“内部”没有革

命过程的前提下产生了一种特殊的现代社会模式，哪怕它们在特殊的现代性的现实化过程中受到革命意象的重大影响，正如它们在大革命中被现实化一样。

最有趣的例子就是日本的明治维新，虽然它表现出许多与大革命的相似点，但是维新或者说革新始终是保守的，它与大革命过程中的一些重要方面以及之后逐渐现实化的现代性方案还是有很大区别的。另外一个有趣的例子是印度<sup>[5]</sup>，其现代秩序是在殖民帝国体制保护下发展起来的，而不像越南那样的国家并没有通过国家和革命运动结合的过程。同样，在拉丁美洲<sup>[6]</sup>不同形式的现代化也是在经典革命要素没有发挥重要作用的背景下形成的。或许古巴是个例外，它在后来形成了看似革命的体制。许多中东和非洲国家<sup>[7]</sup>也是如此，只是埃塞俄比亚也表现出一些和经典革命的有趣的相似之处。

其次，革命多样化以及通过非革命的方式“通往”(entries into)现代化的事实证明了不同历史渊源在塑造不同的现代性模式方面的重要性。尽管它肯定不是排他性的，这些模式也是在这些社会和不同的多样现代性中形成的。

所有这些例子表明，社会变迁的革命模式，即体制、制度变革与新的世界观愿景的现实化和新文明的结合，并不是人类历史框架中形成深远的宏观社会变迁的唯一的模式。它并没有形成在主要历史框架中的或者在人类历史中出现的宏观社会变迁的多种类型中的这种单一模式。即使在一些实例中，例如阿巴斯(Abbasid)“革命”<sup>\*</sup>中，这种革命的许多因素也出现过。而且，如上所述，革命模式不是现代性具体现实化的唯一模式。

这一语境下的第三个问题是革命愿景的场所(place)、意象与随着各

---

<sup>\*</sup> 阿巴斯革命，又称阿拔斯革命或者呼罗珊起义。公元747年阿拔斯族人领导的波斯呼罗珊地区人民推翻伍麦叶王朝的武装起义。主要领导人为艾布·阿拔斯和艾布·穆斯林。公元750年，起义军彻底消灭伍麦叶王朝军队残部，伍麦叶王朝覆灭。为建立阿巴斯王朝打下了坚实的基础。——译者注

种后革命的现代化体制的制度化而产生的制度模式。这些革命愿景、革命宗旨和革命活动继续成为现代社会的象征集合体 (symbolic repertoire) 的组成部分,也是许多社会运动“意象”(imaginaire)的组成要素。许多社会运动将自己设想为早期革命的延续,带有革命的象征,并断定自己在许多社会变迁的情境中对不同的正在现代化和已经现代化的体制带来了挑战。这些趋势被许多运动都和晚近的大革命(如中国革命、越南革命和稍后的伊朗革命)同时发生这一事实强化了。与此同时发生的是,现存的已经现代化的政权的崩溃和许多将自己视作革命的新政权的诞生都大量地涌现。

然而,这些运动的基本表现与早期和晚近的经典革命有着极大的差别。在这些运动中,没有出现体制变化、世界观的现实化与新文明的融合。革命方案在这些运动中得到传播,甚至在一些诸如古巴这样的新政权中,这种方案也早已被设置在“原初的”(original)现代性文明方案中。即使它们给出了一种特别激进的解释也是如此。在这种语境中,特别有趣的问题是随着举世闻名的苏联解体而出现的政治转型构成了(众所周知的)晚近革命的宏伟模式。

因此可以重复地说,这就是现代大革命产生的文明和历史背景框架的分析;它们与现代性、现代性文明和多样现代性发展的关系;在现代性不断变化的文明化过程中革命象征的命运和后革命现代政体的动力等。这些即为本书的主要焦点。

---

#### 注释

[1] Foran, J. 1997. *Theorizing Revolutions*. London: Routledge; Eisenstadt, S. N. 1978. *Revolutions and the Transformation of societies*. New York: Free Press; Marx, K. 1971. *On Revolution*. (ed.) S. K. Padover. New York: McGraw-Hill; Kamenka, E. 1990 (ed.). *A Word in Revolution?* Canberra: Australian National University Press; Goldstone, J.A. 1994(ed.). *Revolutions: Theoretical, Comparative and Historical Studies*. New York/Orlando/Austin/Toronto/London/Sydney/Tokyo: Harcourt Brace College Publishers——见书尤其是书中第 321 至 327 页的文献, idem 1980. *Theories of Revolution: The Third Generation*. *World Politics*. 32, pp.425-453; Meyer, G.P. 1976. *Revolutionstheorien heute: Ein Kritischer Überblick in hisonscher Absicht*. in H.U.Wehrler(ed.), *200 Jahre amerikanische Revolution und moderne Revolutionsforschung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 122-176; Lubasz, H. 1966 (ed.). *Revolutions in Modern History*. New York:

Macmillan; Zagorin, P. 1976. Prolegomena to the Comparative History of Revolution in Early Modern Europe, *Comparative Studies in Society and History*, 18 April, pp.151-174; Kossok, M. 1969(ed.). *Studien über die Revolution*. Berlin: Akademie; idem 1974 (ed.). *Studien zur vergleichenden Revolutionsgeschichte, 1500—1917*. Berlin, Akademie.

关于乌托邦部分的改革可以参见: Seligman, A.B. 1989 (ed.). *Order and Transcendence; The Role of Utopias and the Dynamics of Civilizations*. Leiden: E.J.Brill; Lasky, M. 1976. *Utopia and Revolution*. Chicago: University of Chicago Press; Saage, R. 1990. *Das Ende der Politisches Utopie?* Frankfurt am Main: Suhrkamp; Friedlander, J.S., G.Holton, L.Marx, and E.Skolnikoff, 1985(ed.). *Visions of the Apocalypse: End or Rebirth?* New York and London: Holmes & Meier.

关于英国革命可以参见以下学者的著作: Hill, C. *The English Revolution and the Brotherhood of Man*, in Lubasz, *Revolutions in Modern European History*, pp.39-55; Stone, L. 1972. *The Causes of the English Revolution, 1529—1642*. London: Routledge & Kegan Paul; idem, 1970. *The English Revolution*, in R.Forster and R.P.Greene, *Preconditions of Revolution in early modern Europe*. Baltimore: Johns Hopkins Press; pp.55-108; Zagorin, P. *The English Revolution, 1640—1660*, in Lubasz, *Revolutions in Modern European History*, pp.24-39; Seaver, P.S. 1976(ed.). *Seventeenth Century England: Society in an Age of Revolution*. New York: New Viewpoints.

关于美国革命可以参见以下学者的著作: Weir, R.M. 1976. *Who shall Rule at Rome: The American Revolution as a Crisis of Legitimacy for the Colonial Elite*, *Journal of Interdisciplinary History*, vol.6, no.4. pp.679-700; Morris, R.B. 1967. *The American Revolution Reconsidered*. New York: Harper & Row; Greene, J.P. 1973. *The Social Origins of the American Revolution: An Evaluation and an Interpretation*, *Political Science Quarterly*, vol.88, no.1, pp.1-22.

关于俄国革命可以参见以下学者的著作: Carr, E.H. *The Background of the Russian Revolution*, in Lubasz, *Revolutions in Modern European History*, pp.112-119; Daniels, R.V. *The Russian Revolution Runs Its Course*, in *ibid.*, pp.128-136; Dietrich, Z.R. *De Russische Revolutie*, in I. Schoffer(ed.), *Zeven Revoluties*, pp.103-127; Schapiro, L. *The Bolsheviks and Their Rivals*, in Lubasz, *Revolutions in Modern European History*, pp.119-128; Turner, I. 1970. *The Significance of the Russian Revolution*, in E.Kamenka(ed.), *A World in Revolution?* Canberra: Australian National University Press, pp.25-39; Venturi, F. 1960. *Roots of Revolution: A History of the Populist and Socialist Movements in Nineteenth Century Russia*. New York: Knopf; Ulam, A. B. 1965. *The Bolsheviks: The Intellectual and Political History of the Triumph of Communism in Russia*. New York: Macmillan; Pipes, R. 1968(ed.). *Revolutionary Russia*. Cambridge: Harvard University Press; 关于越南例子的评价可参见 McAlistar, J.T. Jr., and P.Mus, 1970. *The Vietnamese and Their Revolution*. New York: Harper & Row, Harper Torchbooks; McLane, J.R. 1971. *Archaic Movements and Revolution in Southern Vietnam*, in N.Miller and R.Aya(eds.), *National Liberation: Revolution in the Third World*. New York: Free Press, pp.68-101; Mus, P. 1967. *Buddhism in Vietnamese History and Society*, *Jahrbuch des Siidasien Instituts*, 1, pp. 95-115; White, C. P. *The Vietnamese Revolutionary Alliance: Intellectuals, Workers, and Peasants*, in Lewis, J.W. 1974(ed.). *Peasant Rebellion and Communist Revolution in Asia*. Stanford: Stanford University Press, pp. 77-95; McLane, J.R. 1971. *Archaic Movements and Revolution in Southern Vietnam*. in N.Miller and R.Aya (eds.), *National Liberation: Revolution in the Third World*. New York: Free Press, pp. 68-101; Woodside, A. 1976. *Community and Revolution in Modern Vietnam*. Boston: Houghton Mifflin.

关于中国革命可以参见以下学者的著作: Gardner, J. 1972. *Revolution in China*, in P.J. Vatikiotis(ed.), *Revolution in the Middle East*. London: George Allen & Unwin, pp.211-232; Meisner, M. *Utopian Socialist Themes in Maoism*, in Lewis *Peasant Rebellion and Communist Revolution in Asia*, pp.207-252; Zurcher, E. *De Chinese Revolutie*, in I.Schoffer(ed.), *Zeven Revoluties*, pp.145-167; Schwartz, B.I. 1968. *Communism and China: Ideology in Flux*. Cambridge: Harvard University Press; Schurmann, F. and O. Schell 1967(ed.). *Republication China: Nationalism, War, and the Rise of Communism, 1911—1949*. New York: Random House, Vintage; Milton, D., N. Milton, and F. Schurmann 1974(eds.). *People's China: Social Experimentation, Politics, and Entry onto the World Scene, 1966 through 1972*. New York: Random House, Vintage; Ping-ti Ho and Tang Tsou 1968 (eds.). *China's Heritage and the Communist Political System: China in Crisis, 2 Vols*. Chicago: University of Chicago Press; Gray, J. 1969(ed.). *Modern China's Search for a Political Form*. New York: Oxford University Press, pp.41-65; Wright, M.C. 1968(ed.). *China in Revolution: The First*

Phase, 1900—1913. New Haven: Yale University Press, pp.24-26.

[2] Goldstone, J. A. 1991. Ideology, Cultural Frameworks, and the Process of Revolution. *Theory and Society*. 20, pp.405-453; Goldstone, J.A., T.R.Gurr and Moshiri Farrokh 1991 (eds.). *Revolutions of the Late Twentieth Century*. Boulder, Westview Press.

[3] Eisenstadt, S.N. 1986(ed.). *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*. Albany, N.Y.: State University of New York Press; Arnason, J.P., S.N.Eisenstadt and B. Witrock 2005(eds.). *Axial Civilizations and World History*. Leiden, Boston: Brill.

[4] 关于伊朗的霍梅尼革命可以参见：Arjomand, S.A. 1986. Iran's Islamic Revolution in Comparative Perspective. *World Politics*. vol.38, no.3, April, pp.383-414; Arjomand, S.A. 1989. History. Structure and Revolution in the shi'ite Tradition in Contemporary Iran. *International Political Science Review*. vol.10, no.2. April 9, pp.111-121; Amineh, M.P. 1999, *Die globale Kapitalistische Expansion und Iran-Eine Studie der Iranischen politischen Okonomie 1500—1980*, Muenster, Hamburg, London: Lit Verlag; Chehabi, H.E. 1990. Iranian politics and religious modernism: the liberation movement of Iran under the Shah and Khomeini. London: I.B. Tauris & Co., Publishers; Khomeini, R. 1981. *Islam and revolution: writings and declarations of Imam Khomeini*. Berkeley: Mizan Press; Taheri. A. 1985. *The spirit of Allah: Khomeini and the Islamic revolution*. London: Hutchinson; Sreberny. A. 1994. *Small media, big revolution: communication, culture, and the Iranian revolution*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

[5] 关于现代印度的发展可以参见以下著作：Bayly, S. 1999. *Caste, Society and Politics in India from the Eighteenth Century to the Modern Age*. Cambridge University Press; Heesterman, J.C. 1985. *The Inner Conflict of Tradition: Essays in Indian Ritual, Kingship, and Society*. Chicago: University of Chicago Press; Kaviraj, S., 1996. India: Dilemmas of Democratic Development, in A. Leftwich(ed.). *Democratic Development*. Cambridge: Polity Press.

[6] 关于拉丁美洲方面的革命一般参见以下著作：Kumar, K. 1976. Le rivoluzioni del ventesimo secolo in per-spettiva storica, in L.Pellicani (ed.), *Sociologia delle rivoluzioni*. Naples: Guida, pp.45-94; idem, 1971. *Revolution*, London: Weidenfeld & Nicolson; Puhle, J. 1976. Revolution von oben und Revolution von unten in Lateinamerika: Fragen zum Vergleich politischer Stabilisierungsprobleme in 20. Jahrhundert, in H.J.Puhle, *Revolution und Reformen in Lateinamerika: Geschichte und Gesellschaft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2, pp.143-159; Pollock, D.H. and A.R.M. Ritter, 1973(eds.). *Latin American Prospects for the 1970's: What Kind of Revolution?* New York: Praeger; Waisman, C. H. 1987. *Reversal of Development in Argentina: Postwar Counterrevolutionary Policies and their Structural Consequences*. Princeton, N. J.: Princeton University Press; Halperin-Donghi, T. 1971. *The Afermath of Revolution in Latin America*. New York: Harper & Row, Harper Torchbooks; Malloy, J. 1977(ed.). *Authoritarianism and Corporation in Latin America*. Pittsburgh. Perm.: University of Pittsburgh Press; Wiarda, H.J. 1974. *Politics and Social Change in Latin America: The Distinct Tradition*. Amherst: University of Massachusetts Press.

[7] 关于中东和非洲国家的革命可以参见：Vatikiotis, P.J. 1972(ed.). *Revolution in the Middle East*. London: Alien & Unwin.

## 第二章

# 革命进程和意识形态的显著特征

### 一

当然，革命，特别是“大革命”首先意指政治体制的激烈变革。这一含义远远超出了统治者的罢黜甚或统治集团的变更所包括的意义。它们是指这样一种情况：此类罢黜和变更，有时是对统治者的判决和谋杀，有时“仅仅”是对统治者的废除或流放，会导致一些政治游戏规则和政体合法性基础与象征的彻底改变。这种变革常常采取暴力的方式，但是这些革命中的暴力并不仅仅像许多暴乱或起义中出现的暴动那样。相反，这种暴力的特点就在于它的意识形态的近乎于神圣化的证明。这样的证明通常立足于将象征符号的变革、合法性的基础、某一政体的基本制度架构与政治和社会秩序的新愿景结合的尝试。这种结合正是这些革命与众不同的地方。换句话说，此类革命倾向于在革命过程的展开中制造出如阿约曼德<sup>[1]</sup>所称的某些独特的世界观，某些非常独特的文化和政治方案。

独特的本体论和政治愿景的颁布与政权暴力变迁的结合并不只是在这些革命中才发生的事情。阿巴斯哈里发王朝的诞生(通常被称为阿拔斯革命)就是一个非常重要的例证，如果可能它也仅仅是早期历史阶段中具有这种结合的部分特征的革命而已。

这些现代革命的独特性在于其缔造者们所宣称的世界观的特征；他们的政治意识形态愿景的特征和这种愿景与统治者的罢黜模式(也包括我们后面所见的，它们当中曾出现的革命过程的若干关键的方面)之间的关联。然而不管这些革命之间的差别有多大，它们都从这种价值观中共享了一些基本的共同点。所有这些革命均努力重建政权——推翻旧体制，以一种新的愿景为基础创建一个新的政治秩序，这一愿景大力宣扬平等、正义、自由，以及共同体在政治中心的参与。当然，这些价值的宣传并不仅仅限于这些革命中，它们也可以在遍及人类历史的许多抗争运动中被发现。首先，新的东西是，这些有关抗争的永恒命题与新的“现代”观念(诸如进步的信念)以及与进入和参与政治舞台中心的要求等的结合；其次，所有这些命题与社会、政治秩序重建的总体乌托邦愿景，而不仅仅是与抗争的千年愿景(millenarian visions)结合在一起。正如我们将看到的，正是这些强力的乌托邦要素建构了社会和文明的强大的乌托邦传统，在这些社会和文明中，这些革命发展出了中央的权威，并将乌托邦愿景转换成他们各自社会的中心。

这种构成这些革命的世界观之核心的乌托邦愿景的特殊性，不仅在于抗争、正义、自由的永恒主题转移到核心政治领域，而且还在于它们与重建核心政治制度的结合。与其密切相关的也是需要强调的是，其扎根于启蒙运动的哲学观和试图将理性王国带进政治领域的尝试——一种可以在美国和在法国大革命的更加激进的方式中被发现的主体。这种独特性还在于一个社会可以作为按照如此愿景重塑的对象的概念。正是这种社会的新观念，即将社会作为一个被人类(首当其冲的是政治行动)积极建设的对象的概念构成了这些革命的世界观的鲜明特点之一。这些特点明显地在法国大革命中得到证实——但其核心已经可以在清教徒中得到确认——它们宣称社会重建进程中政治的首要作用。<sup>[2]</sup>

与这些未来导向式愿景密切相关的是对下列问题的着重强调：各种社会共同体与不断发展的历史背景的分离，对过去的否定，对新的起点的专注，以及这种断裂性与暴力的结合。这种导向在英国内战中表现



得相当微弱，与英国过去历史的关联(基于乌托邦式的)非常强，它在美国革命中表现得更为强烈——尽管常常联系到英国传统，而在法国大革命和其他随后出现的所有革命中则成为了主旋律。

这一新的总体愿景与常常被认为是现代性的基本文化方案密切相关，后文我们将对其进行更加详细的分析。

## 二

这些现代性愿景的一个重要组成部分是这些革命意识形态的普遍主义和传教士精神的维度(the universalistic and missionary dimensions)。虽然它们各自在特定的国家建立了新的政权——一种特别是在制度化的后阶段宣布了强烈的爱国思想的政权，虽然这些政权常常在其所建立的国家具有根深蒂固的影响，但是革命愿景还是被提出和宣布了，即使是不同程度地作为普遍主义的价值——在原则上可以适用于整个人类。

英国的清教徒是一个不同的激进改革团体的广阔国际网络的一部分，虽然它们的活动主要是和相当有意识地被引导向英国的实际背景，并常常用英语来表达，但是同时它们也被作为普遍有效性的东西而大力宣传和普及。

美国革命的宣言，不论是独立宣言、宪法的序言，还是人权法案，都是采用普遍性的词汇来表达的。尽管美国革命并不倾向于“出口”自身，这可能是缘于殖民地相对隔绝的地缘政治特征，然而美国革命愿景却暗含着普遍有效性的信息，即那种后来被说成是美国生活方式的东西。

革命的普遍性价值与一种传教士的热情密切相连——如马克西姆·罗丁森(Maxime Rodinson)所展现的有关伊斯兰教扩张的回忆<sup>[3]</sup>。正如在伊斯兰教的例子中所看到的，这一愿景的实施是被那些不仅仅准备重建自己的社会，还包括其他社会的革命军(revolutionary armies)所推动的。

还是在伊斯兰教的例子中，这种传教士般的热情不一定造成了伟大的宽容或“自由主义”精神——但是肯定扎下了放之四海而皆准的普遍主义的根。

沿着比较伊斯兰教的语境，有趣的是，在 20 世纪后半叶被概括为革命的许多运动中，首当其冲的是霍梅尼领导的伊斯兰革命(我们稍后会更加详细地分析)，其反复地，虽然是用一种完全崭新的方式宣布了这样的普遍主义价值和传教士般的热情。

### 三

这些革命意识形态的普遍性和传教士精神维度的重要性，也可以在相对薄弱或次要的地方看到，就算这些革命所催生的集体认同和社会意识的原始象征的革命性建构的(在革命的象征性集体中)重要性不一定是微不足道的也是如此。

事实上，所有这些革命均在各自的国家社会架构中产生，并深受它们政治传统的影响。有的侧重于原初因素，例如在英国内战中对英国人权利的强调，或是法国革命中对“祖国”的强调都在革命中得到了宣传。<sup>[4]</sup>此外，强烈的爱国主题被革命政权所宣传和推广。在所有这些革命中，它们都是通过建立节日、创建公民军队和现代学校体系的核心来实施影响的。在所有这些革命中都发生了现代民族国家的影响深远的爱国动员和文化建设。

但是具体的“民族的”原初价值还只是处在纯粹的意识形态层次，虽然没有实际操作，还是要次于构成了革命愿景核心的更加全面和普遍的价值。各种爱国主义主题通过普遍主义词汇予以宣传，各个国家也被看成普遍主义愿景的拥护者。只有在土耳其，这种世俗的爱国主义愿景的普遍性成分才相对薄弱，但绝不是完全不存在。

## 四

这些世界观愿景没有在这些革命(特别是早期欧洲革命)的初期完全地变成现实。

在大多数这类革命的初期阶段,革命者的政治要求可以用关于抗争的更“传统的”词汇来解释,即整改统治者所犯的 error。而仅仅是随着革命进程的不断增进和反革命不断增长的威胁与恐惧,这些愿景和世界观才逐渐成为了主流。

这些价值和愿景也没有被革命过程中的所有参与者所坚持。在这些参与者中间产生了有关这些愿景的不同要素的影响相当深远的争议和分歧,其分歧往往与他们不同的政治立场(political stances)密切相关。但正是这些世界观的价值,随着它们影响深远的政治实践而为革命文化事业提供了主要的推动力。

在这方面这些革命与伟大宗教(Great Religions)和宏大轴心文明(the great Axial Civilizations)的制度化过程非常相似。事实上,这些革命产生于一些在轴心文明中发展出来的社会,建立在这些文明的末世论(eschatological)和乌托邦式的结构之上。毫不奇怪的是,就像在这些文明和宗教中,也如在这些革命和后革命政权中,原始集体认同、国家和民族的不同组成要素与普遍的革命故事之间的关系,构成了一个持续存在的问题和包含在它们集体象征的框架与政治意识形态话语中的争论的核心点。

## 五

正如迈克尔·沃尔泽(Michael Walzer)所指出的<sup>[5]</sup>,这些革命所标志的核心政治体制的变革在于这一事实,即在早期革命(英国革命、法国

革命以及与此不同的、较少个人化方式的美国革命)中,统治者不仅是被驱逐、流放或杀害,而且还是通过合法程序被推翻的。尽管统治者自己不接受这些行动的合法性和合理性,但事实上这样的合法化过程却包含着相当重大的意义。它反映了革命者非常努力地寻求一种新的、为统治者的责任观念提供的制度基础。

这种观念本身并不新鲜。它只是革命所赖以发展的轴心文明框架的基本前提的一部分或者全部。不过,在这些革命中,这种观念以一种影响深远的方式发生了转变。

它以一种几乎常规化的方式逐渐被完全制度化而发生转型,这一方式促生了统治者(行政机构)向立法机构负责的不同的现代宪政安排。它也同样与一种社会观点密切相关,这一观点将社会看做一个可以根据一些愿景、计划或者普遍性的现代性价值来建设的对象。其建设是随着这些现代性价值所必然推衍出来的中心—边缘关系的转型(一种统治者必须义不容辞地实施的愿景或计划)而展开的,也是为了执行他们必须负责和承担的事业。

这些“伟大的”革命的特殊结果也成为其特点,即在许多社会生活领域——政治、政治经济领域以及社会阶级结构——变迁的高度聚合。它们把推翻前任统治阶级与它们所在社会的阶级结构的深远变迁结合在一起。它们削弱或废除任何正式的先在标准,要么缩减贵族(如在英国革命中的事例)正式的权力或地位,废除贵族的政治和社会特权,或更有甚者(例如在俄国)直接将其斩首。它们扶持了(至少是象征性地)其他阶级为领导团体,例如法国大革命中的第三等级(*tiers-état*)、资产阶级,俄国和中国的无产阶级和农民,并构建和传播了公民权利的概念和及其主要的制度衍生物。

## 六

这不仅仅关系到它们的世界观或其制度的成果,这些都是大革命所

展现出来的非常鲜明的特征，同样重要的是它们所展开的政治过程的鲜明特点。

这一过程与在许多社会中所能见到的社会和政治斗争进程的少数类型有着相同的重要特征，有些是在全部社会中都共有的。这些革命的一个重要组成部分是在所有人类社会中能发现的抗争运动和叛乱。大革命的政治过程的另一个关键组成部分(也可以在所有的社会中发现到的)是中心的不同团体之间的政治斗争。正如查尔斯·蒂利(Charles Tilly)所指出的<sup>[6]</sup>，在这些革命的案例中，中心的此类斗争常常表现为争夺主权的斗争，即那些企图赶走现有“主权者”(那些拥有主权和在特定时间、特定社会中行使权力的团体)，并将主权转交给他们自己的不同团体之间的斗争。但是这些政治斗争中的具有普遍性的成分已经在革命过程中形成了一些显著特征。

首先是这些反叛、抗争运动和在中心的相对长时期的斗争的高强度性和高持续性。但不仅仅是这些过程中的强度性和持续性是显著的特征。第二个特征是，这些不同类型的政治斗争的变迁和运动过程开始交织在一起，即使常常是颠簸不平的，但也是处于相对连续的和共同的组织框架之中。

在许多社会中可以发现叛逆性领袖和外部叛乱或抗议运动之间有一种临时性的联合；中央的权力斗争可以削弱它，从而促使叛乱爆发，反之亦然。长期持续的叛乱也常常可以为中央的斗争建立起舞台。所有这些不同的政治进程之间的关联的确在革命中得到了发展，虽然其形态在不同的革命中必然存在着差异，但正是这种关联形成了革命进程的一个重要特性。但是就如埃里克·霍布斯鲍姆(Erik Hobsbawm)所说<sup>[7]</sup>，这些革命的显著特点首先是，人民起义对中央政治斗争的直接影响(人民起义运动渗透进中央)的极端重要性。

这些革命进程的第二个显著特征是这些政治过程与一些共同的，但脆弱、间断的政治行动框架之间的持续性的交织。换句话说，在这些革命中，一些新的政治组织和意识形态形式把这些政治活动和过程类型

的每一种机构都一起推到一个共同的框架中，即使是以一种断断续续的方式(特别是在早先的革命中)也是如此。英国革命中的模范军，美国革命中的不同的俱乐部和政治团体，法国革命中的许多俱乐部和党团都属于这种新的框架或组织类型的最有力说明。

早期革命中出现的不同的组织可以被看作现代政党的雏形。虽然从这些团体到现代政党之间不存在直接的线性关系，但是现代政党的一些基本要素已经可以在这些革命时代的政治组织中发现端倪了。也就是说，特殊政治组织的存在并不是内嵌于更宽广的归属性的社会环境(ascriptive social settings)中，政治领袖并非隶属于一些既定的团体社会组织，这些组织试图动员来自不同社会组织的支持者相信一些潜在地自由流动力量(free floating forces)的存在。

正如马克·克利尚斯基(Marc Klishanski)所展示的<sup>[8]</sup>，甚至是在没有持久性新政治组织出现的时候，革命活动的影响也把选举过程的特征转变为英国国会的形式，从一种高级社会阶层的不同部门之间的地位竞争到激烈的政治竞争。当然，这种新组织类型是随着一种新的领导类型而随机性发展的，这种领导类型吸引了人口的不同部分，但并没有内嵌于它们之中，也没有被看作仅仅代表着这一类机构。

在俄国、中国和越南的革命中，已经作为政党存在或者至少作为革命前的政党雏形而存在的组织起来的团体尝试把不同的社会团体推进它们的框架当中，形成了这些革命的先驱阵营。

## 七

革命过程中不同的社会和政治行动者之间的互相交织关系并不是连续出现的，其中所产生的组织也不是稳定的和同质的。这种交织关系和组织的发展通常是相当不平坦的，在革命的早期阶段，在旧式反叛还占据着主流地位的时候是非常脆弱的。许多革命团体的结构一直在不

断的变化着，许多组织逐渐消失了。这一结构极大地影响了这种革命的过程和结果。当不同的反叛或者改革者团体面临着“反革命力量”，并常常随后聚集了一定能量时，这种相互交织的关系会就变得越来越强。

而且，在革命的每一个阶段都会形成政治行动的一些共同框架，同时在参与到政治过程中的不同政治和社会团体之间也会出现许多冲突和分裂。此两种分裂和冲突在形成革命的过程和结果方面有着特别重要的作用。第一个分裂与这些团体的“阶级”构成(不管是贵族阶级、绅士阶级、中产阶级，还是低层劳工或农民团体)和为这些团体提供了社会基础与让这些不同要素保持相对优势地位的这些阶级间的关系有关。第二个分裂存在于不同的知识分子、宗教团体之间，即特殊的宗派分裂之中，其中每一个派别都是特殊革命愿景的构想者。正是这两种分裂——阶级和政治宗派——的结合为革命提供了特殊的动力，并在不小的程度上影响了许多革命的结果。正是这些分裂、不同的政治阶级和意识形态团体之间的关系促成了不同的革命阶段中异常活跃的联盟和极大地影响了不同的后革命政体的性质。

## 八

与不同类型的政治过程的相互交织和新的独立政治组织与领袖的发展密切相关的是在阈限方面(liminal aspects)和象征符号的革命过程的转型，这种阈限和象征符号常常与不同的，特别是进入到它们各自社会的边缘的抗争运动有着密切的关系。不仅仅许多这种人民起义——最好的例子是巴士底狱风暴——迈进到中心领域，并发生了位置转换，而且更重要的是在许多革命中，中心政治领域通过相对长的时段形成了一种阈限模式(liminal mode)。中心本身变成了——至少在许多阶段——一定阈限内的情景或者场域，一系列的这种情境或者阈限被突破的场域。

革命过程的阈限维度(liminality)与其中的暴力集聚性密切相关。不仅仅暴力大大地扩展了,成为了中央政治斗争的一部分——这是其中一个非常重要和显著的变化。最重要的是,与许多其他阈限情境内的斗争不同,这种暴力集聚性——在一些案例中是它的意识形态神化与它的圣化——成为了梅洛·庞蒂(Merleau-Ponty)所称的革命过程的本质所在。<sup>[9]</sup>这种暴力的集聚性逐渐转入社会中心,并变得清晰可见。暴力集聚性标志着政治权力既有规则的崩溃、既有制度框架的合法性的丧失、既有秩序的去合法化与努力建立其他规则和其他合法性象征诸方面的大结合。

暴力集聚性最重要的方面之一是恐怖行动的产生和神圣化,它被作为革命经验的不断再生的要素和主题之一。也许只存在于暗杀十字军的穆斯林秘密团体成员的伊斯兰教团(Islamic Order of Assassins)和其他伊斯兰宗派运动中,这些倾向于将暴力或恐怖主义圣化的运动可能有着大小不等的规模<sup>[10]</sup>。

这些抗争行动的意识形态要素与暴力的阈限性和神圣化的结合可以解释所有融合了暴力、断裂和作为革命愿景的主要组成部分的变迁的总体意识形态等要素的革命的发展。事实上这种对与过去决裂的强调可能导向对如伯纳德·雅克(Bernard Yack)所称的总体革命的追求<sup>[11]</sup>。尽管这种追求的根基有如在许多伟大宗教的千禧年愿景中出现的一样可能在寻求“末日审判”(Endzeit)的过程中找得到<sup>[12]</sup>,然而在大革命中,在大革命所宣传的革命愿景中,它常常变成一种对现有秩序的更加激进的总体性批判,变成一种对一个总体上全新秩序的持续不断的宣传和索求。

这种暴力和阈限性的结合,对现有象征边界的突破和新秩序的重建的结合可能成为人类行为的神性魅力维度,即神性魅力(dimension of charisma)建设性和破坏性维度的结合的最简洁的缩影。以一种乌托邦愿景的名义对新秩序的追求形成了对宇宙秩序的神魅追求的缩影,它追求与“经典”革命情境和宇宙秩序,与它们的阈限性和暴力、它们对现



存秩序的否定及其象征符号的衰败，以及变得高度明晰的神性力量的毁灭性潜力等方面之间的联结。

## 九

上文的分析并没有完全揭示革命过程的所有重要特征，特别是参与其中的主要行动者。革命过程的另一个核心要素(一个可能成为它最显著特征的要素)是特殊的文化、宗教或世俗团体，宗教或世俗知识分子和异端邪说所在的地位。

英国和不同程度上的美国新教徒，被阿尔贝·科尚(Albert Cochin)<sup>[13]</sup>而后又被弗兰索瓦·菲雷(Francois Furet)精彩描述的法国俱乐部的成员，各种俄罗斯知识分子团体均是这种社会类型的最好也是最被人熟知的例证<sup>[14]</sup>。正如克利尚斯基对模范军的建立所揭示的那样，或者如柯琴和富里特对法国大革命的分析所清楚指明的那样，通常是这些团体提供了特殊的动力元素从而将反叛转变为革命<sup>[15]</sup>。

不仅仅是这些团体宣传和阐述了这些革命的特殊的世界观和意识形态，而且特别重要的是，在这些团体的成员中，新的领袖产生了，新的组织技术也被运用了。这些方面在上文所讨论的新政治活动的现实功能中发挥着核心的作用。而且，这些团体提供了愿景，提出了意识形态与宣传口号，而正是它们在将参与革命的迥然不同的社会力量撮合到一起的过程中发挥着特别重要的作用。

正是这些团体为特殊的革命世界观和革命过程提供了重要的联结纽带。不过，它们仅仅在“部分”社会或文明中得以发现，对此我们将在后文展开更加详尽的论述，这也是我们分析的重中之重。

宗派活动和异端邪说在革命爆发之前长久地存在于所有这些社会当中，而叛乱和中心的政治斗争则不能在所有的人类社会中都能发现。在许多案例中，例如在欧洲中世纪，一些宗派团体与不论是农民还是城

市底层阶级的叛乱发生着关联，而在其他案例中这些团体则与部分中心的政治斗争的行动者有关系。所有这些情况事实上为革命的发展提供了一个重要的背景，后文我们将对此展开更加详细的论述。

但是仅仅是在这些革命中，它们才持续不断地与叛乱、人民起义、抗争运动以及中心政治斗争相互交织在一起。在一定程度上它们成为了形成整个革命过程的最关键因素。事实上没有这些知识分子或文化精英在意识形态、宣传动员和组织方面的技能，要理解这些革命是不可能的。没有他们，在这些情境中逐渐成为现实的整个革命过程将不可能发生。

这种知识分子卷入政治过程和政治权力的模式导致了知识分子和权力之间的关系和他们政治行动的激烈转型。这样一些在大学、法定机构中发挥着不同作用的更加制度化的知识分子群体，和更加“边缘化的”异端分子至少在较短时期内被一起裹挟到中心，并尝试去重建它<sup>[16]</sup>。

## 十 比较性的附录——激进的非革命变革：明治维新

所有的大革命不仅仅具有以下这些显著的特征之一，如革命世界观的宣传、全新的文化和政治方案、革命中所展开的特殊政治过程和影响深远的结果，而且更加重要的还包括了这些特征的结合。也就是说，这些结合的不同组成要素的相对重要性在这些革命之间有着巨大的差别。一些组成要素——例如特殊现代世界观的全面阐述或者对与过去断裂的强调——在英国革命中是比较次要的。事实上在法国大革命中所有这些组成要素都以一种非常剧烈的方式汇聚到一起，因此法国大革命才被视作最早的现代革命原初模型。但是不管大革命之间的差异是什么，它们都以许多上文所述的不同组成要素的结

合为特征。

这种结合不是所有变化过程中人们所发现的那种样子，哪怕是以一种最原初的方式也如此，甚至在所有导致现代社会现实化的社会转型的过程中也不是人们所发现的那种样子。

这个也许可以通过和常常被用来与这些革命进行对比的情境和过程做一个简短的比较来予以说明。最重要的事例是日本 1868 年所谓的明治维新<sup>[17]</sup>，这也是理解多样现代性的不同方案实施的最重要的事例，对此我们将会在后文进行分析。明治维新过去经常被用来与大革命进行比较。与大革命一样，明治维新产生了政体的剧烈变革，引起了社会、经济和政治的影响深远的转型。

明治维新被用来与这些革命相比较，还因为它孕育了一项新的文化和政治方案，这一方案具有所有的改良和“传统”要素，与先前的德川幕府体制产生了激烈的断裂。<sup>[18]</sup>

然而在一些重要的特征方面，特别是在革命意识形态和其中所展开的政治过程的性质方面，明治维新与这些革命大相径庭。

正如在大革命中，三种类型的政治运动——叛乱、抗争和中央政治斗争——充满在改革前的环境中、导致改革的过程中以及新体制的前二十年中。

德川幕府后期，从 19 世纪的初期(1841—1843 年)所谓的天保改革(Tempo reforms)开始，充满着农民起义，许多乡村和城区的抗争运动，宫廷、幕府中不停的内斗，以及幕府大将军和大地主、武士之间的斗争。大量的抗斗也出现在日益不满的许多低层武士阶级当中。而正是不同领域之间，特别是上层阶级和领主与低层武士团体之间的合作与帝国宫廷纵容的结合才最终颠覆了德川幕府的体制。

智识的酵母也遍布各地。新的政治意识形态话语日渐成熟，它受到了新儒家学派和教育的极大影响，并受到不同的天赋理论(Nativistic)和运动的影响。教育和文化、儒家学派和学术的大扩展，可能使得晚期德川幕府的日本变成了最有文化的前工业社会，为这种话语的发展提

供了重要的背景支持。新的独立的受过教育的武士，志士(shishi)\*，以及较小程度上包括城区居民和农民团体，他们自我组织起来在国家内巡游，宣传着各种自我构想的(would-be)革命方案。

很自然地，在这些不同的团体之间，在它们和一些城区团体与叛乱的农民之间形成了特别的约定，但是很明显，并没有建立起任何能把它们和更多的反叛者或者抗争运动内部联结起来的组织和框架。后者形成了让德川体制崩溃的重要背景，但是它们并不是维新的政治过程的基本要件。

革命将德川体制推翻了，但是在革命前和革命过程当中并没有产生新的政治组织形式，这些组织本可以一种共同的政治行动模式聚合在一起。也没有任何形式的政治领袖出现，它们本来可以把不同的社会力量，不同的抗争运动和更中心的政治斗争中的参与者动员起来。新的政治组织，诸如不同的准宗教会议，极大地局限于不同的武士团体当中，且常常被限定在特定的阶级或地区中。初期的联系扩展的趋势特别是在更多的人民团体和低层武士当中产生，但是它们/他们肯定没有被鼓励去跟着大多数中央革命者所引导的方向发展。同样，许多大众文化的主题，诸如对公社、共同平等与自主性，对与自然的直接的非中介关系的高度强调，在德川体制后期和明治早期非常盛行，但是它们并没有为中央团体所全部接纳。一些武士团体，特别是那些宣传千年王国式的准乌托邦，天赋共同体的“逆向乌托邦”(reverse utopian)愿景的人与一些人民团体有着密切的联系，接纳了一些大众文化的价值观，但是他们并不是居于革命过程的中心，也不是新体制的制度化过程中的重要角色。

也许明治维新与大革命相比较最突出的地方是维新的政治过程中几乎完全没有作为积极动因的自主的、特殊的宗教或者世俗的知识分子团

---

\* Shishi, 日本志士，武士的一种称呼。如维新时期著名的志士坂本龙马即是当时著名的倒幕领袖和思想领袖，其“开化”和“尊王”的思想界定了近代日本的国家哲学。——译者注

体。正如我们上文所指出的，文化发展在维新变革的背景中有着特别重要的地位。首先是教育在武士团体、商人，甚至一些农民组织当中的大范围传播，特别是儒教教育，使得日本可能是文化水平最高的前工业化国家。从18世纪晚期起，大量的儒教学者为这种政治意识的建立和德川统治的合法性的削弱作出了极大的贡献。许多抗争运动，不论是在边缘还是在中心地带，都充满了刚刚建构起来的意识形态，不管是儒教还是天赋论(nativistic)。同样，许多在政治维新过程中发挥重要作用的中层或者低层武士采纳了用儒教或者天赋论词汇来表达的密集的政治话语。至少幕府体制的去合法性的和帝国中央维新的话语是部分地以这些话语来表达的，尽管这些话语按照许多外国人急迫的批评观点来说，也是无效的实用主义词汇。而且，许多新的宗教团体，例如“新宗教”，在为幕府体制的去合法性和衰败提供背景支持中也发挥着重要作用。

但是在所有这些变化中，只有很少的独立的儒教学者或者佛教徒扮演着自主性角色或者尝试建设革命话语的基本框架。

首先是武士，他们中的一些人学习了儒教知识，还有志士(shishi)，他们在维新中最为活跃，但是他们不像儒教学者那样形成了一种新的儒教愿景，也不像自主性宗教团体的成员。他们像其各自的社会和政治团体的成员一样形成了一种独特的政治愿景，并宣传不同的政治话语。

革命过程中形成的话语的大部分导致维新运动在两极中发生转变。一端更加注重千年王国或者“逆向乌托邦”，希望建立一种复原的、“原始的”、“本土的”民族共同体；另一端更加注重实用，关注政治组织的重建，新的合法宪政的安排，其中摆在首位的是一些与过度强调社会政治乌托邦愿景没有关联的会议协商性政府的模式。两种话语类型，在它们形成维新运动的实际过程中都受到了不同的武士团体——而不是独立的、自主的知识分子或者异端宗派分子——大范围的宣传。

上文的讨论并不意味着(正如经常被人提出的)，明治维新是一个纯粹的政治事件。事实上，维新(Restoration)并不是日语“Ishin”一词的

准确翻译。创新(renovation)是一个更加适当的翻译，它暗含着一种新的文化建设方案——因此“革命性”的维新这一名称可能是最适合于明治维新这一现象的。

但是这种愿景，这种文化方案，与大革命有着极大的差别。它是按照前文所提到的革命话语来建构的实用主义取向的混合体，这种取向关系到对新的国际环境的适应与强烈的千年王国梦想，特别是维新主义的元素和意识形态。

在这一过程中得到支持的新文化方案或者世界观，在一定程度上是大革命世界观的镜像。它被宣传为一种对更加老旧不堪的、事实上并不存在的体制的创新，而不是一种希望按照一种全新取向来改变社会政治秩序的革命。这种愿景中几乎没有乌托邦因素。事实上正如赫谢尔·韦伯(Hershel Webb)很久以前所指出的，回归君主帝王制的整个转向可以被看做一个“轮转的乌托邦”(inverted utopia)。<sup>[1]</sup>明治维新所传播的价值和理念被引导至日本民族的创新方向——它基本上没有普遍主义的和传教士精神的维度。维新运动之后，大量的单个学者投身到追求来自海外的知识的热潮中，并在国内宣传各种新思想，但是最终还是所谓的明治寡头们(Meiji oligarchs)塑造了明治体制的模式，它们将维新运动时期不同反叛力量的领袖也包容在内。

正是这些特征的结合使得革命维新运动的名称成为最能适当描述明治维新的概念。事实上，这是因为它设想了一个社会新类型，一个新的现代文化方案，一个革命式的转型，而不仅仅是一种“简单的”暴力式政体变革，甚或统治阶级的更换。不过同时，正如我们所指出来的，这种文化方案在许多关键方面与大革命所带来的模式并不相同。

---

#### 注释

[1] Arjomand, S.A. 1986. Iran's Islamic Revolution in Comparative Perspective, *World Politics*, vol.38, no.3, April, pp.383-414.

[2] Haller, W. 1995. *Liberty and Reformation in the Puritan Revolution*. New York: Columbia University Press; Walzer, M. 1974. *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical*

Politics. New York: Atheneum.

[3] Rodinson, M. 1979. *Marxism and the Muslim World*. London: Lend Press; idem. 1989. *Europe and the Mystique of Islam*. London: I.B.Tauris.

[4] Raynaud, P. 1988. *Revolution Francaise et Revolution Americaine* in F.Furet *L'Heritage de la Revolution Francaise*. Paris: Hachette, pp.35-55.

[5] Walzer, M. 1974. *Regicide and Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.

[6] Tilly, C. 1993. *European Revolutions, 1492—1992*. Oxford: Blackwell.

[7] Hobsbawm, E. 1964. *The Age of Revolution*. London: Weidenfeld & Nicholson.

[8] Kishlansky, M. 1996. *A Monarchy Transformed: Britain, 1603—1714*. London: Allen Lane; idem. 1980. *Rise of the New Model Army*. Cambridge University Press.

[9] Merleau-Ponty, M. 1969. *Humanism and Terror*. Boston, MA: Beacon Press.

[10] 关于暗杀十字军的穆斯林教会方面的著作可以参见以下著作: Lewis, B. 1973/1993. *Islam in History: Ideas, Men and Events in the Middle East*. London: Alcoe Press.

[11] Yack, B. 1986. *The Longing for Total Revolution: Philosophic Sources of Social Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche*. Princeton: Princeton University Press.

[12] Van der Lieuw, G. 1957. *Primordial Time and Final Time*, in J.Campbell, (ed.). *Man and Time: Papers for the Eranos Yearbook*. New York: Bollinger Foundation, pp.324-353.

[13] Cochin, A. 1924. *La Revolution et la libre pensee*. Paris: Plon-Nourrit; idem. 1979. *L'esprit du Jacobinisms*. Paris: Presses Universitaires de France.

[14] Walzer, M. 1998. *Intellectuals, Social Classes, and Revolutions*. In T. Skocpol (ed.). *Democracy, Revolution and History*. Ithaca/London: Cornell University Press, pp.127-145; Furet, F. 1970. *French Revolution*. New York: Macmillan; idem. 1981. *Interpreting the French Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press; Haller, W. 1955. *Liberty and reformation in the Puritan Revolution*. New York: Columbia University Press; Nahirny, V.C. 1983. *The Russian Intelligentsia: from Torment to Silence*. New Brunswick, Transaction Books; Kishlansky, M. 1980. *Rise of the New Model Army*. Cambridge University Press.

[15] Furet, F. 1970. *French Revolution*. op.cit.; idem. 1981 *Interpreting the French Revolution*. op.cit.; Cochin, A. 1924. *La Revolution et la Libre Pensee*. Paris: Plon-Nourrit; idem. 1979. *L'esprit du Jacobinisms*. Paris: Presses Universitaires de France.

[16] Eisenstadt, S.N. 1988. *Transcendental Vision, Center Formation, and the Role of Intellectuals*. in L. Greenfeld and M. Martin (eds.). *Center: Ideas and Institutions*. Chicago and London: The University of Chicago Press, pp. 96-112; Walzer, M. 1998. *Intellectuals, Social Classes and Revolution*, op.cit., pp.127-143.

[17] 关于明治维新以及其背景的作品可以参见以下著作: Eisenstadt, S.N. 1996. *Japanese Civilization: A Comparative View*. Chicago: University of Chicago Press; Craig, A.M. 1961. *Chos/ni in the Meiji Restoration*. Cambridge: Harvard University Press; Arnasson, J. 1988. *Paths to Modernity—The Peculiarities of Japanese Feudalism* in G. McCormack and Y. Sugimoto (ed.). *The Japanese Trajectory: Modernization and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press; Haroutounian, H.D. 1989. *Late Tokugawa Culture and Thought* in M. Jansen, *Cambridge History of Japan*. vol. 5, *The Nineteenth Century*. Cambridge University Press, pp.168-258; White, J.W. 1988. *State, Growth and Popular Protest in Tokugawa Japan*, *Journal of Japanese Studies*. vol.14, no.1, pp.1-27; Huber, T., M. 1981. *The Revolutionary Origin of Modern Japan*. Stanford: Stanford University Press; Jansen, M.B. and G.Rozman, 1986(eds.). *Japan in Transition from Tokugawa to Meiji*. New York: Princeton University Press; Jansen, M.B. 1989. *The Meiji Restoration*. in *The Cambridge History of Japan*. vol.V, *The Nineteenth Century*. Cambridge, pp.308-367; Dims, P. 1976. *The Rise of Modern Japan*. Boston: Moughton Mifflin; Chuck, C. 1985. *Japan's Modern Myths—Ideology in the Late Meiji Period*. Princeton: Princeton University Press.

[18] 关于德川幕府时代政权可以参见以下著作: Webb, H. 1968. *The Japanese Imperial Institution in the Tokugawa Period*. New York: Columbia University Press.

[19] Idem.

## **第二部分**

# **革命的“原因”与 历史文明框架**





## 第三章

# 结构与社会心理原因

—

大革命形成了人类历史上一些最壮观、最激烈的事件。许多革命都体现了现代化的本质。但是，它们都发生在非常之时和非常之地。那么导致它们兴起的原因和条件是什么呢？

有关这些条件的研究文献浩如烟海，其范围包括从通过比较法进行的对每场革命的细致的案例研究到更为宏观普遍的研究。

这些文献中有三个比较宽泛的解释类型占主导地位。第一个主要研究结构条件的不同类型，第二个研究革命的社会心理前提条件，第三个类型分析其具体的历史原因。

结构条件的几种类型已经被明确指出来了。第一种类型是研究导致革命内部斗争的不同特征。在一些已经被指出来的较为重要的特征中，虽然不同的著作所强调的重点不同，但是在革命前夕的社会中占主导地位的两大阶级之间的阶级斗争(比如权贵阶级与市民阶级，地主和农民阶级)首先与发生在“旧制度”与新兴资产阶级之间的早期革命相关。其次，精英的内部斗争——在不同的统治者与上层阶级，同一阶级中不同派别的斗争——也得到特别强调。它们可能包括权贵阶级中的不同阶层之间的斗争、这些权贵阶级与官僚机构内更加职业化的成员

之间的斗争或者是这两者之一与君主制之间的斗争。

这种分析方法的一个特殊的亚类型在西达·斯考切波(Theda Skocpol)<sup>[1]</sup>与其他学者的著作中可以发现。这些学者都是在巴林顿·摩尔(Barrington Moore)<sup>[2]</sup>的早期著作的基础上进一步前进的。这个亚类型强调国家与主要社会阶级(特别是权贵阶级与农民)之间的关系,强调这两大阶级之间力量的此消彼长。

与这种解释密切相关的是那些突出研究革命前夕的政体变得削弱与衰败的原因的成果,它们要么通过分析诸如不同的经济与人口发展趋势的内部原因,要么分析在国际力量影响下——例如国际经济趋势——的战争或者一些综合性的原因。<sup>[3]</sup>这种强调国际因素重要性的理论方法在过去二十年的文献里,随着对国际制度和国际体系的研究不断上升的敏感性而变得影响越来越大。

对这些革命产生的国际条件的重要性的正确和有益的强调,不应该让我们变得盲目地相信下列事实:这种国际影响的重要性凌驾于所有内部力量及其力量的集合之上。与20世纪下半叶的许多“左翼”革命运动相比,国际力量并没有强迫输出一种特殊的革命愿景或革命模式。

早期的作品也致力于研究更宽泛的经济因素与经济趋势,与导致了大范围的社会贫困(不仅有底层,也有大范围的中间阶层,甚至上层的贫困)的经济波动和不断上升的通货膨胀等因素,以及分析它们对革命形势发展的影响。在马克思的一些著作里,这些经济学阐述与阶级斗争理论一起,被概括为旧的生产方式和新兴的生产力之间不可避免的矛盾。

这类研究与第二种类型的解释相关,即社会心理学类型。这些研究,常常遵循着托克维尔的睿智的分析方法,强调在美好时代之后的厄运时期中产生的相对剥夺感和挫败感(当大多数人的期望都上升时)的过程的重要性,这一进程会产生普遍的不满,可能就会引发叛乱,或者走向革命。<sup>[4]</sup>

因此,正是阶级间或者精英间的斗争,人口的扩增,尤其是伴随经

济条件的恶化带来的国家财政危机、经济失衡、社会—心理挫败感等因素所引起的国家内部与外部的脆弱性，成为革命原因集合体中最重要的概念。

有关革命的文献也指出了革命进程的一些最重要的心理与态度方面的表现，特别是对体制普遍的不满，以及一种特殊社会情境变成的现实。这种情境中，社会不满的力量不仅准备参与孤立的抗争或者暴动，而且还被动员进一些连续的体系中。另外还有一些有能力组织这种动员，并创造出能在这一过程中发挥作用的意识形态的领袖。<sup>[5]</sup>

## 二

有关革命的文献充满了争议，例如对这些因素中单个还是集群在引起革命方面谁更加重要的问题的争议。如果对这些文献批判性地仔细阅读就可以看出，只有一些滋生叛乱意图的挫败感与成功的政治动员和组织的结合才能引起主权争夺。用查尔斯·蒂利的话来说，它可以有效地推翻革命前的体制。<sup>[6]</sup>

这些文献也表明这些运动现实化的关键是一些相对自主的新的社会与经济力量的发展，它们被阻隔在通往中央体制的道路之外。

同时，对这些文献的精心阅读也可以十分清晰地发现，这些因素的准确集结也因事而异，且无法概括出这些组成部分哪一个更加重要。

这些不同的原因要素的具体集结，它们在每次革命中的相对重要性，构成了(且不断构成)历史和社会科学研究的焦点。然而，一些普遍的模式事实上是可以被分辨出来的，就像近来戈德斯通<sup>[7]</sup>在其简明扼要的作品中所运用的模式那样。在他的著作里，他分析了17世纪到18世纪的四个国家，包括英国、法国、明王朝和奥斯曼帝国的危机，他确认了一系列共性的原因和它们基本相似的衰落过程。

1500年到1850年期间,欧洲、中国和中东的阶段性的国家崩溃都是一个基本进程所导致的结果。这个进程就像一个赋格曲\*慢慢展开,带着一种催生了四种相关的重要趋势的主要趋向,并汇合成一个激荡变化的结局。这一主要趋势是,在一个相对僵化的社会和经济结构背景下的人口增长导致了价格变化、资源转移以及农耕—官僚国家无法成功应对的不断增长的社会需求。

四种相关联的重要趋势如下:(1)国家财政负担的加剧。这是由通货膨胀削减了国家收入以及人口增长增加了实际开支而引起的。国家试图通过各种手段来增加收入勉力维持。但是这些意图疏离了精英、农民与城市消费者,却不能阻止债务增长和日渐濒临的破产。(2)精英内部的冲突变得更加严重。家庭规模扩增和通货膨胀使得某些家庭更难维持其社会地位,与此同时,人口扩增与价格上涨却抬升了另一些家庭的地位,因而滋生了对精英地位的新的渴慕。因为国家财政的空虚限制了其为所有渴求精英地位的人提供支持的能力,所以整个精英等级体系就出现了翻天覆地的转变和替换。当不同的精英集团力求捍卫或改善他们的地位时,分裂就不可避免地产生了。当中央政权随着财政破产或者战争而垮塌时,精英分化就走到了权力争斗的前沿。(3)民众反叛的兴起。这是因为对土地的争夺,人口向城市大量迁徙,泛滥的劳工市场,日渐减少的实际收入和提升了人口的群众动员之潜力的不断增长的年轻人数量。叛乱在城市和农村地区同时

---

\* Fugue: 赋格是盛行于巴洛克时期的一种复调音乐体裁,又称“遁走曲”,意为追逐、遁走。赋格是复调音乐中最为复杂而严谨的曲体形式。其基本特点是运用模仿对位法,使一个简单的而富有特性的主题在乐曲的各声部轮流出现一次(呈示部);然后进入以主题中部分动机发展而成的插段,此后主题及插段又在各个不同的新调上一再出现(展开部);直至最后主题再度回到原调(再现部),并常以尾声结束。作者以此来比喻国家衰败就像一个赋格曲一样是相关联的多重力量互相作用的结果,并且最终以强烈的震荡为结局。——译者注

爆发,有着许多不同的形式,如暴抢食品、袭击地主和国家工作人员,抢夺土地和谷物,这些都根据民众团体的自主程度和精英所拥有的资源而有所不同。一种强化的动员潜力使得参与斗争的精英们更容易掌控冲突中的大众的行为,尽管在许多情况下,大众行为有其自身的动机和动力,但事实证明,煽动它比控制它要更容易得多。(4)社会纠偏和政治转型的意识形态变得日益突出。

对这些不同的原因如何聚合成为特殊的理论类型及它们相对重要性的探究,正在而且将会成为持续开展的深入研究的焦点,但是这种分析本身尽管重要,却不能为解释革命的“原因”提供一个充分的答案。

不是因为这些著作中所给出的问题答案有时让人并不满意或者引起争议(当然这是任何学术精神的本质),而更重要的是它们针对问题的某些最重要方面的分析不够充分。

原因其实很简单:这些原因中的多数并不专门地适合于革命的解釋。同样的原因,以不同的聚合形式,在有关帝国衰弱——如罗马、拜占庭、中国和其他帝国——的浩瀚著述中被揭示出来,或者犹如戈德斯通所展示的,在17世纪和18世纪与中国明朝危机中也可以展现出来的。<sup>[8]</sup>

这也并不奇怪。毕竟革命首先是与体制衰败或崩溃及其相应的结果意义相同的。因此,体制的衰败和崩溃的原因,尤其是我们后来将详细阐释的帝国或者封建帝国的体制衰败的原因,必然也是革命的原因或前提条件。但是,它们没有解释体制崩溃导致的特殊的革命结果。这些原因不能告诉我们体制崩溃之后的日子里所发生的事情。同样的原因,或者是这些原因的相当不同的组合,在细节上必然有所不同,都能用来解释阿巴斯王朝、罗马、拜占庭帝国和中国大明王朝的衰亡。因此,通过它们可能无法解释革命的结果。毫无疑问,它们构成了革命的必然条件,但是如果我们用这些很有问题的措辞,通过它们我们将得不到充分的答案。为了获得能够充分解释革命的原因,我们必须超

越它们，向更广更远的视野寻求答案。

---

注释

[1] Skocpol, T. 1979. *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China*. Cambridge: Cambridge University Press.

[2] Barrington, M. 1960. *The Social Origins of Dictatorship and Democracy*. Boston: Beacon; Skocpol, T., G. Ross, T. Smith, J.E. Vichniac 1998(eds.). *Democracy, Revolution, and History*. Ithaca and London: Cornell University Press.

[3] Skocpol, T. 1979. *States and Social Revolutions*. op.cit.

[4] De Tocqueville, A. 1955. *The Old Regime and the French Revolution*. Garden City, NY: Anchor, Doubleday.

[5] 关于革命一些方面的分析可以参见如下著作: Foran, J. 1997. *Theorizing Revolutions*. op.cit.

[6] Tilly, C. 1993. *European Revolutions, 1492—1992*. Oxford: Blackwell.

[7] Goldstone, J. 1991. *Revolution and Rebellion*. op.cit.

[8] Idem; Eisenstadt, S.N., 1993(1963). *The Political Systems of Empires*. New Brunswick: Transaction Publishers.

## 第四章

# 历史背景——“早期现代性”的矛盾

—

那么，我们去哪里寻找一些可能的充分条件呢？我们也许可以在特殊的历史“时序”(timing)内或者这些革命的背景下找到答案，或者换句话说，我们也许可以从这一事实开始，即所有这些革命都是在它们各个社会的早期现代化阶段(early modern periods)产生的。早期现代化阶段这一词语并不是一个共时性的词语。它并不意味着不同旧体制内不同的革命前社会和革命会在一个共同时段内发生。相反，这个词语暗含着一种具体的社会和文化趋势及其特征的某种聚合，它可能在不同社会内不同的共时性阶段中产生。

早期现代性的主要特征与我们的分析有着特别重要的相关性，正如R.科斯莱克(R.Kosellek)所作的精彩的分析那样<sup>[1]</sup>，它是一种在有着自身合法性的政治体制(通常是绝对主义或者准绝对主义体制)与新社会力量之间的对抗。

这些体制是在一些准传统的词汇和一些“启蒙”愿景的结合中得以合法化的，而且实行了许多现代“理性”行政规则、经济创新和现代化措施。同时，这些体制面对着各种新的社会、经济和文化力量的压力，这些力量使人们关注到在合法化方式和体制政策中的内部冲突，并



首先为自己要求更为广泛的文化和活动空间，然后是寻找通往中央的自主性路径。

事实上，现代性的早期阶段与革命进程和结果之间的关系非常强。这些革命并不是现代性的创造者，但却被人们给予了这样的界定。它们都是在迈向现代化的专制体制的框架中，在不同的现代绝对主义国家内得到了发展。绝对主义国家创造了早期现代阶段的领土版图，这通常就是指官僚化国家<sup>[2]</sup>，而且为经济现代化、早期商业经济的发展(甚至对工业资本主义经济的起步)和基于市场的政治经济的发展提供了强大的推力与动力。

正是在这些历史环境中，许多新的社会与经济群体——有一些是由于现代化的绝对主义体制的特殊政策而发展的——得到了发展，并发现它们被阻挡在特权与声望的中心之外，有时它们与在早期曾经拥有过这种路径的旧传统团体站到了一起。

早期绝对主义政治体制的内部冲突，发生在准传统君主制的合法性与更为现代化的“启蒙”前提以及挑战这些合法性的新的经济、文化与意识形态的发展之间，发生在新兴群体与更为传统的群体之间，它们为这些体制的崩溃提供了特殊的驱动力。这些革命的特殊意识形态或象征性成分在不小程度上是由绝对主义国家合法性的意识形态基础中的矛盾所孕育的，尤其是在传统或半传统的合法性和孕育了新文化方案种子的不同启蒙思想之间的矛盾。

当然，在这一背景下主要的差别是在早期“西方”革命(一方面如英国革命、美国革命和法国革命)与后期革命(另一方面如发生在俄国、土耳其、中国，可能还包括越南在内的革命)之间。第一种革命是在西方现代化的文化方案中发挥着引领作用的主要文化和意识形态趋势的背景下发展起来的，这一方案通过这些革命而逐渐变为现实。后者(俄国、土耳其、中国和越南革命)是随着跨越了其西方起源的现代性扩展而发展起来的。在所有这些方面，所有的革命(不论是“第一个”或者“早期的”还是“晚近的”)都与其他帝国或者准帝国体制的衰败大相径

庭，这些国家如罗马、拜占庭、阿巴斯法蒂米德\* 或者萨桑王朝\*\*，也与中国历史上的许多朝代更替不同。

在特殊的现代化革命变成现实的进程中，特别重要的因素是通讯的发展，尤其是政治上的通讯技术。新型的政治组织、政治动员与领袖，这些都是现代革命的典型特征，但是如果没有印刷术的发展，没有政治宣传册子同时大面积的发行及现代通讯手段相应的大增长，这些结果恐怕都难以想象。这些发展都极大地便利了政治文献的印刷与传播。所有这些在晚近革命中都变得更为明显。

以更加普遍的话语来说：现代化早期阶段的具体的社会与经济结构特征与通讯技术革命结合在一起，促进了相对自主的公民社会潜在力量的发展——这种自主性不仅来自国家也来自国家内部的参与需求——它为绝对主义国家崩溃的革命结果提供了强劲的推动力。

## 二

因此，也许可以这样认为：当政体崩溃的更为普遍的原因——诸如阶级斗争和精英斗争、经济与心理趋向、国际体系对政权支持度的减弱——都在早期现代性的历史框架中出现时，它们就会导致革命结果的产生。因此，正是这两大系列条件的组合构成了革命的必要原因与充分原因。

但是，即使是这些组合也不能说我们对革命原因的研究就可以停止了。其理由非常简单：并不是所有这些在早期现代化的历史框架中的政权衰败的原因组合都会产生革命或革命的后果。印度、一定程度上有一定差别的泰国以及奥斯曼帝国的许多省份——可能土耳其是个例

---

\* 公元10世纪北非的一个阿拉伯王朝。——译者注

\*\* 公元226—651年间的波斯王朝萨桑王朝。——译者注

外，新的凯末尔体制有时被认定为—场革命(甚至是从上而下的革命)——属于早期现代性情境中非革命性结果的实例。<sup>[3]</sup>不过可以说，在这些处于殖民—帝国体制之下的社会中发展起来的多数独立战争都沿着“民族主义”的方向偏释了大部分的革命能量。这一点在某种程度上看可能的确是事实，但也仅在某种程度上而已。以越南为例，一场反殖民主义的独立战争差不多从一开始就明确地显示了革命的特征。随后，一种革命体制的确立说明：在某些条件下，在一些事例中，独立战争和由其建立的革命体制实际上已经变成了革命。<sup>[4]</sup>

在许多拉美国家中，它们的独立战争不属于革命。它们没有推行一种全新的社会政治秩序，而且许多革命进程至关重要的方面，特别是在不同的政治行动者与中央革命斗争的阈限特征之间的连续交织性很不明显，所以它们提供了另一个这样的“否定性”案例。<sup>[5]</sup>

但是，也许在“早期现代性”背景下有一个这样影响深远但却是非革命性变化的最重要的案例，这就是日本，包括幕府体制的崩溃和所谓的明治维新。<sup>[6]</sup>

正像我们所看到的，上文所区分的有关体制崩溃的主要原因——起义、斗争——都能在幕府体制的后几十年里得到确证，几乎是与实验室的模式一样，这些原因在于受到国际力量的直接冲击和深刻烙印而更加强化。幕府体制具有以下特征：早期现代性的一些主要的结构特征、强劲的新经济力量(商人和农民)的发展、旧的贵族“传统”力量的削弱以及旧体制规制性经济政策的失灵。它还具有如下特征：(正如我们所发现的)教育的大范围普及几乎使日本成为全世界文盲最少的前工业化国家，以及密集有力的政治话语的发展。

幕府体制也遇到了合法性危机，但这种危机不能用具有欧洲与中国的革命性“旧制度”之特征的意识形态措辞来表述。事实上就像我们所见到的那样，明治维新与大革命的方向不同，它形成了特有的基础性意识形态范式与象征主义，以及总体性文化方案。

因此，所有这些案例(也许尤其是日本的案例)证明了这样一个事

实：即用政权衰败的原因与早期现代化的历史框架的结合之类的措辞来对革命原因进行解释是不够的。虽然可以找到事实根据来证明，这种结合理论提供了一个有关所有这些革命产生的分析背景，但是在上文所提到的其他案例，如日本、印度、还有拉丁美洲，在这一背景下却产生了“现代”政治和社会变迁的非革命类型。

在所有这些情境下，新的现代文化方案确实被逐渐现实化了。但是，不仅仅这些现代化方案与西方的“最初原型”不同(即使它们的发展与之相关)，而且它们是与社会—政治过程一起逐渐现实化的，这一过程与革命过程有着极大的差别。

因此，政权崩溃的原因与早期现代化的历史框架之间的结合仍然只是另一个必需条件，并不是解释革命的充分原因和条件。这就意味着，我们必须超越既有视野，去寻求解释革命的充分原因。

#### 注释

[1] Koselleck, R. 1988. *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*. Oxford: Berg; Brunschwig, H. 1947. *La Crise De L'etat Prussien: A la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et la Genese de la mentalite romantique*. Paris: Presses Universitaires de France; Gillis, J. R. 1970. Political Decay and the European Revolutions, 1789—1848. *World Politics*. Vol.22, no.3, pp.344-370.

[2] Koselleck, R. 1988. *Critique and Crisis*. op.cit.

[3] Mardin, S. 1971. Ideology and Religion in the Turkish Revolution. *International Journal of Middle East Studies*. Vol.2, no.3, pp.197-211; Humbaraci, A. 1958. *Algeria: A Revolution that Failed*. London: Pall Mall.

[4] McLane, J.R. 1971. Archaic Movements and Revolution in Sourthern Vietnam. in N. Miller and R. Aya(eds.), *National Liberation: Revolution in the Third World*. New York: Free Press, pp.68-101; Popkin, S.L. 1976. Corporatism and Colonialism: Political Economy of Rural Change in Vietnam. *Comparative Politics*. vol. 8, no. 3, pp. 431- 464; Woodside, A. 1976. *Community and Revolution*. Boston: Houghton Mifflin; 同样可以参见第一章的注释[1]。

[5] 关于拉丁美洲国家的内容可以参见：Halperin—Donghi, T. 1971. *The Aftermath of Revolution in Latin America*. New York: Harper & Row, Harper Torchbooks; Malloy, J. 1977(ed.). *Authoritarianism and Corporation in Latin America*. Pittsburgh. Perm.: University of Pittsburgh Press; Wiarda, H.J. 1974. *Politics and Social Change in Latin America: The Distinct Tradition*. Amherst: University of Massachusetts Press.

[6] 同第一章注释[22]; Eisenstadt, S.N. 1996. *Japanese Civilization: A Comparative View*. Chicago: University of Chicago Press.

## 第五章

# 大革命的文明框架——轴心文明

—

在我们探寻革命(这个术语本身并不能有所帮助)的充分“原因”时，重要的是指出上文所谈到的解释并不能把注意力放在革命过程中什么可能是最重要的突出因素，即特殊的新的本体论愿景或价值观的现实化和这种愿景提出者的特殊类型——自主的文化或者知识团体，以及它们与革命过程其他成分之间的联结。

甚至在革命推出了新的意识形态愿景与世界观这一事实还没有在相关文献中得以强调的时候，人们已经意识到，革命需要在政体合法化过程中产生重要的意识形态变革。但是相对而言，很少有人把注意力放在文化和意识力量的系统分析上，而这些力量在塑造革命进程和结果方面非常重要，且为合法性的这些变化提供了原因和合理化证明。在大部分文献中，意识形态的因素，新意识形态和宗教信仰的发展，常常并没有当做革命的主要原因来予以分析。甚至在非马克思主义的历史学家那里，上述原因也常常更多地被视为“更深的”社会进程的衍生现象或者是革命进程中演进过程的一个普遍背景。<sup>[1]</sup>这可能与下述事实有关，即有关革命的文献更偏向于强调重大的社会力量，尤其是阶级关系。与此相应的是，它们不太强调特殊的文化与知识分子群体的作用。

但是，就像我们所发现的那样，这类群体成了新型政治领袖与组织的最重要的来源之一，这种领袖和组织是这些革命最显著的特征。前文中也简短地提到过(尤其在讨论日本这个“否定性”案例时)，异端势力为此类群体发展提供了背景，与在核心地区作为政治斗争与叛乱的此种抗争类型完全相反，他们并没有在所有社会中形成气候。

因此，也许首先要考察的是，在什么条件下或者在什么社会类型中，此类意识形态与宣扬它们的群体，变得这样处于核心地位以及如此重要。其次是，要去寻找特殊的文化与文明的背景或者框架以及发生革命的社会的政治框架。

首先让我们看看这些革命所发生的更宽阔的文化与文明背景。早期革命发生在基督教文明的框架内——信仰新教与天主教的欧洲文明；东正教范围的俄国和儒教文明圈中的中国和越南。如果土耳其革命被认定为革命的话，那么我们也必须包括伊斯兰教，当然这个肯定也与伊朗革命(霍梅尼革命)的事例有关。

所有这些社会，这些帝国体制的共同特征是它们都是在所谓轴心文明的框架中形成的。所谓轴心文明就是意指这些自公元前 500 年到基督教时代第一个百年之间历经千年而成型的文明。

这些文明的成型可能被视作人类历史中一系列最重大的革命突破，它们改变了人类历史的进程。这一时期，新型世界观出现了，其中之一就是在先验秩序与现实秩序之间的基本张力关系的新概念成熟和制度化了。这些新型世界观愿景在世界上的许多地方都被制度化了，先在古代以色列，随后是犹太第二王国(Second-Commonwealth Judaism)\* 和基督教、古希腊；一部分拜火教的(Zoroastrian)\*\* 伊朗；早期的中华帝国；

---

\* Second-Commonwealth Judaism：犹太第二王国，也称作第二圣殿时期，犹太人自治时期(公元前 538—60 年)公元前 539 年，巴比伦帝国被波斯人征服，之后，许多犹太人返回犹太(以色列故土)，并在耶路撒冷重建圣殿，犹太人在故土上的生活方式也得以恢复。这一时期随着第一次犹太—罗马战争和圣殿的毁坏而结束。——译者注

\*\* Zoroastrian：拜火教又译为琐罗亚斯德教，是流行于古代波斯(今伊朗)及中亚等地的宗教，中国史称祆教、火祆教、拜火教，是在基督教诞生之前中东最有影响的宗教，是摩尼教之源。——译者注

印度教与佛教，及超越轴心时代仪规的伊斯兰教。<sup>[2]</sup>

这些观念起初在自主的、相对独立的知识分子(当时是新的社会成分)的小群体中得到传播，尤其是在文化与社会秩序模式的承载者之间传播，它们最终都制度化了。这就意味着，它们变成了统治阶级和许多精英两者的主导方向，它们完全融入了它们各自社会的中心与亚中心，而且变成了它们各自文明的基本的“支配性”前提。

这些特别的“轴心文明”发展的核心是两股强劲趋势的融合。第一种此类趋势是追寻两种情况之间的阿纳森模式，一方面是一种“在最终的现实与衍生的现实之间存在的显著的差异(或者在超验与现实的维度之间，去运用一个更易引起争议的模式)，……这与一种朝向一些超越既有情况的现实的不增长的趋势密切相联<sup>[3]</sup>；另一方面是对世界观与社会秩序观念的强烈质疑，带着不断增加的反身性(reflexivity)\*与二阶思维(second order thinking)，带着产生新问题的随之而来的秩序模式(在假设的现实层级之间的鸿沟上搭建桥梁的任务)。”第二种趋势是社会结构许多方面的影响深远的分离中结构水平的发展，以及它们相对紧密的亲缘与领土单元的脱嵌和许多可以通过不同的方法组织和动员起来的自由资源的同时发展，这些都形成了对到目前为止的制度框架的挑战。

有关超验与现实间的分歧的这种概念的形成与制度化，促生了以下的尝试：根据适当的超验式愿景，根据以宗教、形而上学和/或者道德词汇来解释的更高层的自体秩序的原则，或者换句话说根据在现实世界中的对这种愿景的执行情况，来重构现实的世界一人(world-human)的个性、社会政治和经济秩序。

在这些文明中，已有的现实秩序被认为是残缺的、低劣的，至少在某些这类文明中常常被认为是邪恶的或者污秽的，且需要重建或者再

---

\* Reflexivity: 反身性，它表示参与者的思想和他们所参与的事态因为人类获得知识的局限性和认识上的偏见都不具有完全的独立性，二者之间不但相互作用，而且相互决定，不存在任何对称或对应。在人们活动的政治、经济、历史等领域中普遍地存在这样一种反身性的关联。——译者注

造。这种再造会通过这些社会中盛行的基本的先验本体论的推行而受到影响；尤其是依据较高级的道德与形而上学秩序观在超验与现实秩序的鸿沟间搭建桥梁的观念。对这种秩序的推行与韦伯式的词语“救世”(salvation)<sup>[4]</sup>紧密相连。“救世”这个词从根本上说是一个基督教的语言，不过在所有轴心文明中都可以找到一些与其相当的词语。

一方面是这种世界观的观念，另一方面是社会结构许多方面的分离的发展，还有自由资源在某种程度上至少是相互独立的同步发展；通过这些社会秩序维度的内部动力来发展——尽管以许多种方式不断地相互强化。与之相应的是，在这些社会中，权力、集体认同、经济结构的多种组合都取得了发展，每一个都有其自身的推动力。所有这些愿景都包含了重建现实生活——比如社会秩序，人格个性及文化活动——的强烈的趋向；而且形成了超越它们各自社会当前边界的世界概念——这是一个对此类重建开放的世界概念。

因此，这些社会的此类概念的制度化紧密关联到它们主要制度轮廓的重建的努力，以及根据新的制度愿景，制度可能性与选择的范围扩大与开放的共同核心，这种选择可能包括政治秩序的模式与概念、集体认同，因而也包括它们被看作是“天赋已有”(naturally given)的观念的削弱，以及有关它们的原则性争论的可能性的共同增长。

与这些愿景相关的、在所有轴心文明中都得到发展的这种更广泛的最重要的制度趋势是社会中心或者多中心的建构这一强劲势头。这些社会中心为推行超验愿景的主要的自主性和象征性的特殊表现服务，为人类存在的超凡魅力维度的主要场所服务，其试图扩散到边缘地区，并根据它们自身的自主的愿景、概念和规则来重建它。

中心与边缘地带不同的象征性特征与它们扩散到边缘地区和按照其自身的自主愿景、观念与规则重建它的趋势，有时也伴随着来自边缘地带对中心地区平行的冲击。中心建立的过程关联着作为自主的和特殊的象征性框架的大传统(Great Traditions)<sup>[5]</sup>的构建，也与大小传统(Great and Little Traditions)之间关系的转变联系在一起。因此，大传统的持有



者试图扩散到边缘地区，并将小传统吸收到自己的范围中来。同时，小传统的持有者企图损坏大传统，将它们相互隔离开来，并创造出一种小传统与边缘地区的独特的意识形态。

这样，中心或者多个中心作为特殊的象征性和制度性领域而出现了，但是它们的“既定性”(givenness)不能总是被想象出来。这些中心的结构和特征逐渐变为在这些文明中形成的反身性和伴生集群(concomitant constellation)的焦点。<sup>[6]</sup>

同时，与各种轴心文明方案的制度化紧密相连，出现了一种强力的趋势，把某些集体性与制度化领域界定为对更宽阔的超验愿景和新文明的(常常是宗教的)集体性的创导者来说是最为适合的领地。实际上，这种超验集体性与政治性的，各种“原始的”、“伦理的”、地方的或者宗教的集体性不同，但是它们不停地冲击后者，与后者相互作用，并挑战后者，对它们各自的认同产生了持续的改造作用。这类进程受到了各种各样的自主的文化精英、团结性的坚持者和不同的持续重建地方与政治共同体的政治精英之间的持续互动的影晌。同时，轴心文明的型构，包括它们特殊的文化方案，以及文明与其他的集体性和不同的权力集群之间的持续对抗，也与新型文化创造性的发展，以及它们中发展出来的反身性模式密切相关。

在纯粹的“智识”层次上，最重要的是所有理论与哲学话语，它们获得繁荣成长，并通过许多更加详尽而且正式的方式构建而成，还以多种学科的不同知识世界被组建出来，并且这种框架还在不断地发展。在这些话语中，许多问题随着一种关系而出现了，这一关系存在于不同文化创造的不同领域的自主发展与集体性形成及它们之间关系的中心，这些问题变成了中心，因此促生了新型的集体记忆与叙述的建构。例如，这里可以联系到宇宙时间的观念，它与世俗政治现状之间的关系，以及与现实时间流有关的历史圣事(historia sacra)和与现实时间有关的圣地的不同概念。<sup>[7]</sup>与这些已经出现的变化紧密相关，还有一种新的反身性类型或者层次，它集中关注对现存社会与政治秩序的批判性审视，一

一定程度上对它的某些前提也是如此。

## 二

这种愿景是由特殊的自主文化的与宗教的或者世俗的文化与社会秩序模式的承传者(Kulturträger\*)推出的<sup>[8]</sup>, 比如古代以色列的先知和牧师及后来的犹太圣人, 古希腊哲学家与智者, 中国的儒者, 印度的婆罗门, 佛教的菩萨及伊斯兰的乌理玛(ulema\*\*)。这些群体构成了新的社会成分, 一种新型的精英, 他们明显地不同于前轴心文明时期的仪式化的、魔力化的以及圣化的专门人员。新型精英(知识分子或文员)是根据特殊与自主的标准甄选出来并合法认定的, 通常也是他们自己毛遂自荐, 且是在自主的背景中组织起来的, 这一背景与社会中基本的先赋性的或者政治单元的环境不同。他们获得了一种自身独有的潜在的全国身份意识(countrywide status consciousness)。他们也倾向于变得潜在地独立于其他精英、社会团体与部门, 但是与此同时, 这些变化也影响了其他政治经济精英和不同集体的团结性的传承者。随着这些新型精英的制度化, 在其他精英的结构和社会较大部门的差异性和自主性角色的框架中也发生了同等的转换。所有精英倾向于在文化与社会秩序的形成中吁求一片自主的地方。他们把自己看做不仅仅是从事具体的技术性、功能化活动的人——他们是那些抄写员、仪式主持员之类的人——也是作为与在他们各自的社会中盛行的超验愿景相关的特定文化与社会秩序的潜在的、自主的传承者。所有精英——文化精英、政治精英, 以及不同共同体的团结性的传承者——都把自己看做是新秩序的自主的表达者, 而把其他精英潜在地看成比较低劣的、只关心自己的人。

\* Kulturträger: 德文, 文化传承者的意思。——译者注

\*\* Ulema: 伊斯兰教中的宗教领袖, 中文称作阿訇, 为 Ulama 的复数形式。——译者注

当这些精英在他们各自的社会中成功地变得具有很高的影响力时，他们就与其他精英结成同盟。正是这种同盟使得所有轴心社会中他们各自的愿景制度化了，以及特殊的制度模式变成现实。这种愿景的制度化可能性依赖于社会结构中发展出一定的开放性，也依赖于自由资源与公众舆论的组合，这些公众舆论使得更广泛的阶层对这种精英推出的愿景的回应成为可能。

最重要的是，文化精英与知识分子推行了新的世界观，新的超验愿景与观念，它们在包含了新文明模式和同时伴生的新的集体认同模式与世界愿景的社会中的发展特别重要。

一旦这类新型本体论或观念，以及新世界观制度化了，新的文化团体就会在主要的统治联盟中变成相对自主的伙伴。它们也——而且这对这些文明的活力至关重要——会变成在这类社会中所出现的抗议活动中的主导成分。

这类精英群体不是同质的。在所有这些文明中，发展出一种多样性的次级文化的、政治的或者教育的精英与角色，每个人通常都带有一种不同的文化与社会秩序概念。这些精英也是世界建设和他们所在社会中出现的制度创造中最积极的因子。

### 三

社会与文明秩序的重建以及社会与文化的变迁催生了这些文明的前提与它们制度化过程之间连续存在的张力。这种制度化决不是一个简单的、和平的过程。它通常和许多团体及其各自的愿景之间的斗争与竞逐密切相联。

各种愿景的多样化引发了一种认识，它们认识到了不同救世道路的不确定性，各种社会和文化变革的多重观念，以及任何单一解决方法的表面上的独断性。这种认识变成了这些文明的意识的构成要素，特别

是它们的伟大传统的传承者之间更是如此。这与较高层次的“二阶思维”的发展紧密相连，即在社会与文化秩序的基本前提上的反身性转向。

与推行超验愿景的不同方法和替代性的文化与社会秩序的发展密切相关，出现了另一种因素，这便是所有文明的共同之处。这是乌托邦愿景的要素，是一种超越任何既定空间与时间的替代性文化与社会秩序。这种愿景包含了许多千年王国式的和信仰复兴主义者(revivalist)\*的因素，它们在前轴心和非轴心异教徒的宗教中也能找到。但是，它们通过将这些因素与强调按照更高标准的认识来建设世俗秩序的必要性的愿景相结合，与对一个超越任何既定时间和空间的替代性的“更好的”秩序的探寻的结合，它们超越了前人。

#### 四

在这些文明中发展起来的不同的反身性模型在很大程度上聚焦于政治秩序的型构——导致了统治者的责任观的转型。

政治秩序，作为世俗秩序的中心场域之一，通常被认为比超验愿景要低一些，而且必须根据超验愿景的认识来重组。它首先必须按照推行超验愿景和世俗秩序的适当模式的概念来重建，或者，用韦伯式的概念来说，是“救世”。统治者通常必须承担起根据这类观念来组织政治秩序的责任。

同时，统治者的特征也极大地发生转变了。国王—神，这种宇宙与人间秩序之间关系的具体表现消失了。而一个世俗的——甚至带有极强的社会特征的——统治者，在原则上负责更高级的秩序的统治者出

---

\* revivalist: 西方很多针对基督教在世俗社会的影响力越来越减弱而试图复兴基督教地位的一些虔诚的信仰推动者，他们被称为信仰复兴主义者。——译者注

现了。因此就出现了统治者的责任观念以及被置于一个更高权威(即上帝或神律)之下的共同体。要求统治者顺天裁断的可能性提高了。在古以色列的教士与先知的宣讲中这种剧烈的变化成为了现实。一种对共同体的此类责任性和它的律法的不同“世俗”观念在东地中海的北海岸、古希腊还有中国的“天命观”中也成为了现实。

同时,伴随着统治者的这种责任观的兴起,与先赋性义务习俗和习惯法不同的法律的自主性空间也开始发展。这类发展也包含了权利观念的起源。这些法律的领域与权利概念的范围在各个社会大相径庭,但是它们都是根据一些显著的、自主的标准来构建的。

## 五

这些政治观念以及统治者对一些较高层律法承担责任的前提的制度化与特殊的新角色和团体的兴起密切相关,它们把自己看做是这类法律的代表与推行者,看做是能够要求统治者承担责任的角色——就是这些群体是新的轴心世界观愿景的最早的传承者,它们在轴心文明制度化的过程中发挥核心作用。就是这类群体——文化与社会秩序模式的传承者、自主的知识分子,诸如古代以色列的先知和牧师及后来的犹太圣人、古希腊哲学家与智者、中国的儒者、印度的婆罗门、佛教的菩萨及伊斯兰教的乌理玛,他们与轴心文明的制度化一起演进——随着这些文明的制度化,他们把自己表示为要求统治者对其负责的更高层法律的传承人。

但是与此同时,正如我们所看到的,他们与其他精英不断竞争。事实上,这些一般的各类精英和特殊的知识分子(对我们分析至关重要)也构成了他们之间社会和文化秩序观念的不同替代性概念以及不同类型的乌托邦愿景的最积极的支持者。与这些多样愿景和精英相连的是,在这些文明中出现了带有异端倾向的宗派运动和正教与异教之间同在的

面对面对抗。

正教与异教之间的对抗，不管怎么界定，都没有局限于教义、仪礼、宗教惯例或者敬拜模式。它也像之前表述的那样，在社会的结构化方面有着深远的影响。这种制度性的影响立足于两个内部紧密相连的事实之上。第一，它们立足于这一事实，即这些“正教”与“异教”观念对现实世界的建构有着很强的导向性。第二，这些观念与不同精英之间的斗争紧密相连，使得所有精英都变成“政治上的蛊惑人心者”（按照韦伯对古以色列先知的界定）。<sup>[9]</sup>他们经常努力动员更为广泛的公众的支持，并把这些教派或者异端的愿景与更多的民众叛乱结合起来。这些活动与统治者对更高层法律的责任性概念和更强的乌托邦愿景和导向密切相关。

这类在世界观愿景与不同的权力和集体认同结构之间的不同结合关系的持续潜在的重构，通过这一事实在轴心文明中得到强化，即伴随着这些文明的制度化，一种新型的社会与文明之间的革命得到了发展。许多文化的相互联系及一种普遍或世界王国的一些观念在许多前轴心时期的文明中出现了，就像成吉思汗的王国，但是只有随着轴心文明的制度化，一种更显著的扩张的意识形态和反身性模式才能发展起来。

在所有这些文明中，与重建世界的倾向紧密相关，一种扩张的趋势得以发展，在其中，宗教的推动力与政治和一定程度上的经济的推动力相结合。尽管在它们的具体制度化方面常常存在严重的分歧，但是在这些文明中形成的政治结构——它可以被看做是“全世界范围的”——包含了准全球帝国的主张和意识形态，而有一些在其历史中的某些时刻，甚至就变成了这种帝国的事实。这种扩张模式也引发了一些创建可能的将许多不同社会包容其中的“世界历史”意识。“世界历史”以及针对世界历史的不同观念对集体意识和不同社会的认同的组成与制度结构的影响变得更加清晰可见。

## 六

在轴心文明的框架内，事实上形成了非常多样的政治结构模式——可能是成熟的帝国——例如中国、拜占庭或者奥斯曼帝国；或者是早期的阿比扬德(Abbyonde)国，极为羸弱的王国或者部落联盟(就像古代以色列)；城邦国家的部落联盟的结合(如古希腊)；在印度文明成长出来的复杂的非极权化政治模式；或者是欧洲的封建帝国结构。这些类型中的每一个都显示出不同的结构差别与世界观愿景的结合，这一愿景通过不同的精英与他们所建立的联盟得以传承。

这些社会的具体轮廓、中心与动力，根据主流精英及其联盟的结构、它们所推行的文化导向和它们所实施的控制类型，存在着很大的差别。因此，例如在印度曾经出现过一种与低层次政治精英不同的享有高度自主性的宗教精英。印度在更广泛的阶层中政治角色差异化程度相对较低，而与此相反，欧洲则在所有精英之间出现了较高水平的自治与差异化。同样，在农耕帝国体制(例如拜占庭帝国与中华帝国)之间的比较就清晰地表明了，它们的中心结构出现了影响深远的差异。尽管在经济与历史上，它们的结构与组织差别程度比较相似(对历史社会方面来说则比较高)，但是按照它们各自社会不同的组织、经济、技术与地缘政治条件，这些中心却有着很大的差别。

但是不管这些在不同的轴心文明中形成的不同政治框架之间的差别是什么，它们所共有的意识形态与结构的特征对其形成的不同体制中的政治进程都产生了深远的影响。它们产生了特殊的政治动力，这使它们与看起来相似的在非轴心文明框架中形成的部落、准世袭帝国或者城市共和国相区别。

当然，在这些政治体制中发展起来的常规政治进程与其他非轴心社会的模式相比并不一定有较大的不同。但是超出这类常规进程之外，

它们当中就会反复兴起强劲联合趋势，把不同的变革、抗争运动和异教结合起来，引起准革命进程的开启。实际上，这些特征在一定程度上要先于革命的鲜明特点。但是也只有在一些这样的文明中，这些趋势才会最终演变为彻底的革命。

## 七

在许多轴心文明中形成的政治进程和革命的中心特性之间的紧密的选择亲和性(事实上如印度、南亚或大多数伊斯兰社会的例证所明确展示的那样)，并不意味着革命随着所有轴心文明的现代化的开启而会逐渐发展。在一些轴心文明中，只有随着它们历史中的“早期现代化”阶段政治体制的崩溃，革命才得到发展。

因此，很明显一些其他的因素也必须考虑进来。其中有两个因素似乎特别重要：因素之一是一些在轴心文明中形成的基本世界观与超验愿景的方面，它们可以在印度和南亚的佛教社会中清晰地发现；因素之二则是应用在不同的轴心文明中的——也许在大多数伊斯兰国家中最为明显(甚至是一些欧洲国家)，不过在印度和小乘佛教(Theravada Buddhist)\* 社会中也很重要——政治体制、政治生态环境，以及经济因素的本质属性。

在 worldview 愿景方面，就此而言也是最为重要的是，政治领域在这些文明中多大程度上可以被视作实行救世与乌托邦重建的超验愿景的主要因素。沿用韦伯的专用术语，这里主要的区别就存在于救世思想的彼岸世界与此岸世界的观念之间。

这些差异极大地影响了这些文明中的统治者的责任观念以及由这些

---

\* Theravada Buddhist: 小乘佛教，主要流传于斯里兰卡、缅甸、泰国和柬埔寨。——译者注



观念衍生的制度。这些观念对这些文明的政治动力所起的作用，可以通过这样的方式被清晰地发现，即主要的异教思想和它们主张的世界观和乌托邦愿景与这些文明中的社会政治运动相互交织，政治行动者充分利用了他们各自文明中的文化资源。事实上，不同教派与异教思想的政治影响在不同的轴心文明中差别很大。

---

注释

[1] Goldstone, J. 1991. *Revolution and Rebellion*. op.cit.

[2] Eisenstadt, S.N. 1986. *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*. Albany: State University of New York Press; Arnason, J.P., S.N. Eisenstadt and B. Witrock 2005(eds.). *Axial Civilizations*. Leiden, and Boston: Brill Academic Publishers.

[3] Eisenstadt, S.N. 2005. *Axial Civilizations and the Axial Age Reconsidered*. in Arnason, J.P., S.N.Eisenstadt and B.Witrock 2005. *Axial Civilizations*. op.cit. pp.531-565; Arnason, P. 2005. *The Axial Age and its Interpreters: Reopening a Debate*. in Arnason, J.P., S.N.Eisenstadt and B.Witrock 2005. *Axial Civilizations*. op.cit. pp.38ff; Witrock, B. 2005. *The Meaning of Axial Age*. in Arnason, J.P., S.N.Eisenstadt and B.Witrock 2005. *Axial Civilizations*. op.cit. pp.51-87.

[4] Weber, M. [1915] 1970. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tuebingen: Mohr. Weber, M. [1904/05] 2004. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Edited by Dirk Kaesler. Bern: Munde.

[5] 伟大传统的概念来自: Redfield, R. 1962. *Human Nature and the Study of Society*. Chicago: University of Chicago Press.

[6] Kedar, B.Z. and Z.R.J.Werblowsky 1998(eds.). *Sacred Space: Shrine, City, Land*. Macmillan and The Israel Academy of Sociences and Humanities: Jerusalem.

[7] Witrock, B. 2002. *Modernity: One, None, or Many? European Origins and Modernity as a Global Condition*. In S.N. Eisenstadt. *Multiple Modernities*. New Brunswick and London: Transaction Publishers; Eisenstadt, S.N. 1988. *Explorations in the sociology of Knowledge: The Soteriological Axis in the Construction of Domains of Knowledge*. *Knowledge and Society: Studies in the Sociology of Culture Past and Present: A research Annual*. Greenwich, Ct, Philadelphia: JAI Press, pp.1-73.

[8] Eisenstadt, S.N. 1986. *The Origins and Diversity*. op.cit. Arnason, P., S.N. Eisenstadt, B. Witrock 2005. *Axial Civilizations*. op.cit.

[9] Weber, M. 1952. *Ancient Judaism*. Translated and edited by H.H.Gerth and D.Martindale. New York: Free Press.

## **第三部分**

# **轴心文明的变化和 政治动力——革命 过程的特征**



## 第六章

# “彼岸世界”文明——印度文明

—

在以下的章节中，我们将详细分析不同社会内部的世界观愿景与它们的乌托邦取向之间的关系，世界观愿景传承者(正统教派与异端教派)的特征与政治动力的主要特征以及这些社会的转型过程之间的关系。

我们应该从主要的“彼岸世界”(other-worldly)文明开始分析(首先是印度文明)，其盛行的世界观概念及其所引发的反抗运动的特定模式，对印度的中心和共同体的型构与重建都产生了影响。<sup>[1]</sup>

印度教中基本的本体论观念也许盛行于最复杂的主要的轴心文明中。按照婆罗门的意识形态和象征主义的准则，印度教基于在轴心时代的文明中所能看见的被视为超验与世俗秩序之间张力的激进观念。它来自于那个从宇宙的角度来看世俗秩序被污染了的观念，因为世俗秩序创造打破了宇宙原初的和谐。这个污染可用两种不同的方法克服，这两者同时是互补而且对立的。一种方法是满怀信念地去履行宗教仪式和世俗生活的准则。首先是将职业活动分配到不同的群体的手中，特别是种姓和亚种姓群体。这些活动标志着社会和仪式的不同程度的纯净或污染。与此相关的是，对社会仪式活动及等级秩序关系的安排体现了个人在宇宙秩序中的地位以及与之相对应的需要履行的责

任。这里我们还能发现盛行于印度文明中的本体论观念的其他标准和维度，也即，在许多方面世俗活动也许与原始的纯净和污染观念相矛盾，这些观念被赋予了一些圣礼元素和先验取向。

通往世俗领域的两种途径立足于两种特殊的价值取向，立足于两个神圣价值的轴端，即幸运性(*auspiciousness*)和纯洁性(*purity*)。在大多数情况下，这两种特殊的价值取向紧密关联。尽管纯洁性在价值等级秩序上处于较高位置，但若没有幸运性，它永远不可能具体的实现。在那些非婆罗门种姓，尤其是经常从中产生统治者的刹帝利种姓中，这个观念更加重要。

具体解决关于世俗活动取向的两个端轴之间的张力，以及从宗教角度接受世俗生活的观念与强调对其拒绝的观念之间的张力的行动形成了印度文明的意识形态、制度和历史发展的主要推动力之一。在种姓关系、政治框架和动力、教派活动的形成过程中，这些张力都具有决定性的作用。

主导性的世界观影响着印度社会结构的最突出的(即使不一定是唯一的)方法，是被设计出了(并不精确地)大概的全国范围的(但事实上是更多的地方性和区域性的)种族秩序。

这些种姓和种姓网络并不是许多部落或未开化的社会中那种为人们熟知的简单原始或地域性的单元。这些单元按照相对严格的亲族关系或地域的“既定”标准来进行界定。事实上，它们是一种经过高度精细的、连续的重建而成的结构体，这一结构体充满了带有一种更为精致的象征符号和意识形态的原始特征或属性，这一模式引发了分布更加广泛的部门和共同体，尤其是更为宽广的、归属性的地方和区域性种姓网络，它们与政治结构和政治舞台之间也有着持续的互动。种姓网络有几个明显的特征。从组织的角度来看，种姓是地方的或者管制性的单元，它首先是通过一系列跨种姓的礼物锁嵌到宗教仪式、经济和政治方式的结合体当中。同时，按照种姓和跨种姓之间关系而形成的基本文化前提或先验图式原则上是全国性的，但也有一些地方性的变化。

正是这种图式和喻义，以及产生这些图示与喻义的不同种姓关系，形成了一些更广范围的、潜在性地分布在大陆范围内的、带有多样地方变化的文明认同的核心点。

在这一语境下，最重要的地方在于以土地为经济来源的右翼种姓同那些左翼的更加具有流动性的商人和技工种姓之间存在着明显的差异。有意义的是，婆罗门既属于左翼种姓又属于右翼种姓，并以这种方式充当了主要的仲裁者或是不同地域阶级组织之间的内部联结点，他们一般与国王有着密切的关系。

这种跨种姓关系既是按照等级制原则也是按照中央—边缘关系来进行建构的。这种关系常常受到多样的礼物或献礼的影响，常常在公共展演或者仪式中表现了出来，这些仪式象征着不同种姓之间的仪式权力和经济关系。跨种姓关系就是根据扎根于印度文明中的主流的基本世界观愿景中的不同先验图式和基本原则来建构的。

就此来说，有关纯洁性的更加超验的彼岸世界取向是非常盛行的，事实上，婆罗门和出家人(renouncers)是这种取向的轴心支柱。其他的种姓，特别是但不仅仅是刹帝利，也被灌输着神圣的观念，这一观念更深地扎根于幸运性的世界观中，这个观念在他们自己的领域内是非常有力的。但他们在其自身的特殊背景下并不会去挑战婆罗门的统治地位，尽管婆罗门的价值取向并不是跨种姓关系中唯一的有影响力的要素。但是他们可以通过有影响力的集体活动，通常是和统治者进行合作，这样来改变自己的尤其是在地方或者区域种姓层级秩序中的相对位置，为自己打造可以开展自主的经济和仪式活动的更加宽广的舞台。

不过同时，世界污染的压力使得人们尝试去超越它，拒绝它：至少从后古典时代开始，苦行僧(Sannyasa\*)的组织就成为了婆罗门传统中一

---

\* Sannyasa 是印度高种姓阶层的再生生活四种阶段中的一个阶段叫做游历苦行阶段，被认为是最重要的也是最后的阶段，传统上是指五十岁以上的男人和女人或者年轻的和尚抛弃物质生活的享受，到森林过隐居和静修生活，到处苦行游历。这是一种与物质生活断绝和隔离的状态，将所有的生命都献给精神沉思生活当中。——译者注

个补充性的标杆。

这种出家行为可能是一个人生命循环的最后阶段，但它也可能会从生命循环中解脱出来。这种解脱不仅仅通常可以通过个人的纯洁行为得到证明，而且也可以在以出家人的形象为中心形成的不同组织过程的发展中得到证实。这一组织过程正是宗教教派形式的出发点。

## 二

与这些基本的世界观和种姓网络的构成密切相关，从政治领域定义的比较性观点来看，在印度形成了一个相当复杂的图景——或者不如说，印度文明并没有产生一种与统治者的自主性实体的观念一样的政治领域概念。

与一神论文明或儒家文明不同，(印度的)政治领域并没有形成推行主导性超验愿景的主要场域。印度文明的中心不是政治的，而是宗教仪式的。与盛行的强调彼岸世界观念、它的生态性价值的广泛传播以及强烈地嵌入于不同归附性单元的状况密切相关，其中心并没有被组织进一个同质的、统一的且组织化的框架之内。相反，它由一系列网络和组织——仪式的次中心、朝圣者的圣殿和网络、寺庙、宗派、学校组成，遍布在整个次大陆，并经常穿越政治边界。

在“历史的”、“前现代的”印度，推行基本的文明观念和愿景的主要场域不是政治的，而是宗教和仪式的——即使是由军事性刹帝利团体掌握时期亦如此。与此相应的是，尽管政治要素肯定在不同集体的多样的和多方面的身份认同(地方的、民族的或者宗教的和事实上也是种姓认同)形成中具有不可忽略的重要性(当它们在印度变为现实的时候)，但它并没有在这种建构过程中发挥核心作用，肯定也没有处于排他性的独有地位。

然而，在这个总体背景下，国王扮演着非常中心的、相当复杂的且

不是一般的角色。按照杜蒙(Dumont)<sup>[2]</sup>的观点,一定程度上也包括希斯特曼(Heesterman)<sup>[3]</sup>的观点,国王的象征性权威原则上来自于所有婆罗门关于文化和宗教的观点,并透过宗教仪式得以象征化。甚至一定程度的权威好像帮助他不必依赖于宗教合法性。按照这些观点,在印度文明中,虽然其政治领域具有相当高层次的象征化和组织化的特殊性,并充满了强烈的普遍性(尽管不是普遍主义的取向),但它们的“神圣性”还是派生出来的。

然而最近,出现了对这些观点进行修正的学说。人们越来越强调政治统治者获得了一种神圣的或者半神圣的高层地位、特性和荣耀。国王通常被描绘成“宇宙之王”,他的统治延伸到地球的四个角落,每年进行的加冕仪式以及包括马在内的祭品更新着他的权力。国王宣称对全宇宙拥有统治权,是“万王之王”,并透过庙宇和纪念碑证明其权力和政治权威的重要性。把国王视作宇宙之王的象征也反映了一种一如既往的扩展政治支配力的渴望和不断增加世俗权力的尝试,这种努力主要是通过疆土扩张或者甚至是通过包含更多的本地区人们的政治忠诚来实现。

尽管国王的象征性权威从原则上来自于总体的文化宗教愿景,并透过宗教仪式得以象征化,但是一定程度的权威似乎让他不需要依赖于宗教合法性。

然而,既然印度文明盛行着通往世俗事务的基本取向,因此政治领域就保持着一个确定的(尽管是部分的)、与更加具有彼岸世界特征的宗教领域相分离的趋势。这是一个允许向被接受的外部统治者开放、对试图侵占权力的潜在对手开放的政治领域。能证明政治中心和宗教之间距离的表现是:政治领导不需要合适的种姓资格(varna qualifications)便能进入政治舞台。以旃陀罗笈多(Chandragupta)\*为例,他的出身是

---

\* 旃陀罗笈多,又译月护王,印度孔雀王朝第一任君主(公元前324—300年在位),出身于刹帝利(一说首陀罗)种姓。统一印度北部地区,建成中央集权国家,为建立印度历史上第一个统一帝国奠定基础。传其晚年笃信耆那教,按该教习俗绝食而死。——译者注



不清晰的，但却成了最伟大的帝王之一。

与此相应的是，尽管经典的印度宗教思想对政策规范、国王的行为、国民的职责(尽管很少谈到权利)都有许多说法，然而与其他文明相比，很大程度上政治却被用非先验性词汇来描述为强调与文明的宗教中心之间存在距离，甚至这种情形被看成是支撑世俗和宇宙秩序的必要条件，因此被授予神圣的品质。

……最近对不同历史背景中印度君主制度之意义的分析已经证明了贡达(Gonda)的观点：将君权中的“世俗”成分从宗教中分离出去是对印度社会现实本性的误解。或是从另外一种方式看，教规(dharma)或是国王的管理法典就像婆罗门的教规一样承载着文化上的特殊性。

……正如马里奥特(Marriot)早已表明的这样，不仅仅只有婆罗门种姓才是种姓社会价值观念的来源。在许多文本的话语中，按照英登(R. Inden)的说法，对王权的这些臆想“是印度社会思想的基本类型”。这样，当婆罗门站在种姓等级体系中的轴心时，他的“纯洁性”和隐世的能力并不与被认为是世俗的刹帝利的权力处于相对位置。对他们各自的仪式性规范的领地的王权和统治权的运用和种姓自身两者都是按照刹帝利对王权的本质性想象来组织的……

……假定婆罗门不是等级体系的统治者，而与此同时，在许多方面等同于理发师、不可接触者(untouchables)和其他接受来自仪式中心贾杰曼尼系统(jajmani)\*所授礼物的人，这是受到了一个社会结构和社会秩序的不必要的物化和具体化概念的不当影响。这个

---

\* Jajmani system or Vetti-chakiri, 是一种印度社会种姓制度，是上层种姓和下层种姓之间的一种互动，也是一种经济制度，其中下层种姓有责任和义务向上层种姓共同体提供免费的服务。——译者注

秩序不存在于一个固定和内部一致的序列中，而是存在于一个出于实用目的形成的不断改变意义和种姓结构的安排之中……

正如帕梅拉·普赖斯(Pamela Price)已经表明的那样<sup>[4]</sup>，最高科层等级的开放性使得这个系统非常灵活和开放。不过同时，这种开放性允许依据不同的标准通往权力之门，这一权力要么基于成功的世俗标准——军事力量、物质财富与不同地方和区域的宗教团体或者中心的团结的紧密度，要么基于一些本地区先前有关王权的传统。它也使得政治领域不断取得发展，这样也就常常改变了在地方或区域种姓等级秩序中不同种姓(除不可接触者外)之间的位置。

### 三

这些政治领域的概念与印度文明中形成的主权的概念和实践密切相关。正如 A.温克(A. Wink)<sup>[5]</sup>、鲁道夫夫妇(Rudolphs)<sup>[6]</sup>和其他学者所表明的，在印度形成了一种主权的概念和实践，它强调不同群体、不同社会部门有多样的权利，它不是一个一体化的存在(现实的或者理想的)，几乎是一个关于国家的本体论概念。与此相关，文明的、普遍的或者“帝国的”扩张趋势与“破碎”主权之间一种相当特殊的结合出现了。不过，这种扩张的倾向并没有促发区别于周边地区的自治的政治中心的出现，它带着像中国和一神论文明所遵循的那样的强大的帝国式取向。

政治想象在塑造印度集体意识过程中发挥着关键的作用，尤其是当其遇到如伊斯兰文明这样的相异的文明时更是如此。正如谢尔登·波洛克(Sheldon Pollock)<sup>[7]</sup>最近所表明的那样，正是这样的遭遇助长了自 12 世纪以来印度大部分地区的罗摩(Rama)\*崇拜的日益增长的重要性，并

---

\* Rama 是印度教神名，最高神毗湿奴。——译者注

强化了在有关印度人和新的“他者”的自我界定中政治要素的重要性。不过，更重要的是，即使是这种对政治要素的强化也没有引起印度文明试图将既定的不同于其他文明(伊斯兰文明)的轴心文明愿景强加于其上。这种自我界定中的政治要素的强化并没有催生这样的行为，即以自我的普遍的排他性的概念来对抗其他的文明。

#### 四

这种相对灵活和开放的社会体系和政治组织的部分特征对理解公共领域的构造、政治参与和“历史”印度中的动力具有巨大的重要性。

其特征之一是，主要社会部门和社会网络的相对自主性，种姓、村庄、行会和职业团体(例如那些商人的组织)的复杂性和网络。这些不同的“公民”社会的部门以具有完全内嵌于归属性的、虽然宽泛和不断重建的单元的高度自主权为特征，这些单位在社会秩序中的位置原则上还是通过它们在纯洁性—幸运性光谱中的位置来设定的。这种自治权的性质被英登发现了<sup>[8]</sup>，他把多种地方的、种姓的团体视为臣民和公民，他们虽然被国王征税和掌控，但他们也被允许享有高度的自我管理权：他们“有一种内在的，但是有限的和部分的能力(我们也可以称之为权利)，可以将他们内部和他们之间的要素结合起来，并安排自己的事务”。

并不仅仅是这些网络或团体从统治者那里获得的相对自主权很重要，在我们看来更重要的是，这种自主权与自发进入统治者行列的最小可能性途径相联系，与一种不是基于“权利”观念的进入途径相联系，这种权利肯定不是一种个人的权利，而是基于统治者必须倾听国民所提问题的职责的权利。而且，至少应该关注国民的需求和他们的问题，或者其需求不仅仅通过请愿或者幕后的讨价还价来施加影响，而且应该在诸如普赖斯所描述的开放性的公众场合中得以展现。<sup>[9]</sup>

正是因为从统治者那里获得的这种部门的相对自主权与自发进入统治者行列的可能性，和二者之间至少能开展协商的公共属性等的结合，所以这些构成了印度社会的公共领域的主要组成部分的网络，可以被看成是与欧洲背景下的公民社会对等的核心要素。虽然欧洲背景是一个扎根于职责观念而不是权利观念，是以一种高度等级化和原则上的集体方式组织起来的。在这些不同的社会部门、政治要素和政治领域甚至是统治者的场域之间相互关联的背景下，它们确实在集体认同和特征的形成(包括种姓身份)过程中发挥着重要的作用。如普拉泰普·梅塔(Prateep Mehta)所说：“不应该把公民社会看成独立于国家之外的，而应该看成是更多的国家中心的，伴随着社会动荡或者多少具有政治动荡特性的结构。”<sup>[10]</sup>

同时，考虑到这个模型所立足的强大的等级根基和假设，这些公共领域内形成的礼仪和宽容属于一种“分离的”和有限的类型。不仅是许多“低贱的”——“被安排的”(scheduled)\*——种姓和不可接触者基本上被排除在公共领域之外，而且公共领域内不同部门之间的关系是根据一种等级式的义务观念来规定的。但更重要的是，这些关系中充满了一种对互惠性的过度强调，它是用互惠性的甚至不是平等主义的义务来建立的，当它与具体的现实生活中的种姓团体[贾提(Jatis)\*\*]结构的相对灵活的模式相联合时，它可以作为一些共同话语的基础。

## 五

这样，从外观上来看，它同“欧洲模式”的公民社会有部分的相似

---

\* 现代印度低层种姓分为三种：第一种是 Scheduled Castes，主要包括所谓的贱民；第二种是 Scheduled Tribes，包括那些不接受种姓制度居住在丛林、森林和山地的印度人；第三种是 other backward classes，包括首陀罗种姓的人还有其他改信教义的贱民，或者流浪者和以罪犯为主的部落。——译者注

\*\* Jati 是用来指印度的宗派、部落、共同体和亚共同体，是一个跨宗教的词汇，在印度社会中，每个 Jati 都有一个有着传统工作或部落的组织机构，虽然宗教印象或语言团体也可以定义一些 Jatis。——译者注

性，但二者所立足的前提假设是明显相对的。欧洲模式的前提与前现代时期的宪政体制、公民社会的核心和有限的但不断扩展的进入政治领域的社会部门以及它们在政治过程中的参与密切相关。

但是有趣而且也许矛盾的是，在印度社会的公共领域比在大多数伊斯兰社会，参与者有更多的机会进入政治领域，正如我们将要看到的那样。与穆斯林社会许多教派分支机构相比，在印度出现了比较微弱的重建政治体制的趋势。这是由于，这种情境最重要的产物之一是在印度盛行的本体性现实和政治领域的基本定义不能导致有关政治秩序的更强的替代性概念的产生。

## 六

这种趋势的微弱发展基于这一事实：至少在近古和中世纪的印度历史中，政治领域没有形成推行盛行的先验愿景的主要关注点，虽然国王充满了很强的神圣性要素。因而，它不能成为制度重建的一个主要舞台。神授王权和作为世界观愿景之核心的王国的高度发达的概念，这是许多印度王国的特征。作为国王或者地球之王的伟大君王的概念，没有形成强大的先验式观念，不能以这样的观念使得边缘地区实现一个深远的重建。

在这些文明中产生的本体性现实的基本定义和强烈的推行超验愿景的模式彼岸世界观念没有像在欧洲的情形或者一定程度上像伊斯兰社会的情形那样，产生一种强大的社会和政治秩序的替代性观念，以及从原则上按照基本的先验取向对政治(或经济)领域的意识形态重建。

政治(或经济)领域原则上的重建没有构成——不像在欧洲与中国出现的情形——反抗运动的主要关注点，或者不是印度社会中的大量的教派活动，如虔信派(bhakti)、耆那教(jain)或是佛教自身<sup>[1]</sup>以及印度教的其他少数宗派或运动的关注点，即使在许多情况下这种运动的部

分参与到了政治体制的变革中以及不同国王和贵族之间的战争中也是如此。

许多这些宗派运动的价值取向大都关注于推行宗教共同体的更有普世性的定义的努力，以及它们所达到的根于一种对绝对神灵的纯粹的直接的虔诚的更大的公平性，这种公平性使它们超越了任何归属性的共同体和排在首位的种姓制度。

在这些彼世文明中也出现了许多乌托邦愿景。不过，它们通常都不关注政治领域的重建和这些文明中出现的宗教精英、教派和异端分子参与政治的模式，它们的价值取向不同于一神教或者儒教文明的取向。

在这些文明中所出现的和被它们主要的教派活动来推行的乌托邦愿景，其导向与制度安排相反，看起来似乎同世俗秩序达成了妥协。另外，它们强烈地选择信徒内在体验的重建为取向。

这些教派中的最重要的派别——虔信派(Bhakti)、耆那教(Jainism)、原教旨佛教(originally Buddhism)——都与弃世者的传统和取向密切相关，他们是宣传和推行一种原始的乌托邦式的彼岸世界观念的苦行僧(sanyasi)。这种乌托邦式的和半乌托邦式的观念不仅仅在理智与苦行锻炼中和在只有一些小团体才能参与的秘密教旨的详细阐述中发展了出来，而且还在全部成熟的教派内得到发展，这些成熟教派的每一个都对适当的救赎方法提供了自己的解释并引起了在不同社会领域内的影响深远的革新。这些不同的印度教派和佛教，原本来自于印度教自身的神圣运动，不仅仅在宗教领域而且在整个文明的制度框架内都产生了深远的影响——但是它们没有孕育出对政治领域的原则上重建的思想。

这些发展动力关注着原初归属性的和宗教性的政治共同体成员身份标准的不断重建，这些共同体的边界和它们的周期性努力以灌输给他们强烈的平等意识的途径的再定义。事实上，这些文明中最显著的革新是，佛教从印度文明中兴起并超越了它。

这些教派同其他社会团体相结合(大多情况下是和不同的地方性种姓团体)所产生的动力，导致了文明、政治、宗教结构、集体活动的重建

和扩张，以及政治和经济领域中的意义深远的变革。但是，它们却没有朝向政治中心和政治制度基本前提的重建。

这些运动首先被引导向宗教、文明的符号和集体活动。它们与政治共同体边界的扩展或是新边界的确立，与朝代更迭密切相关，但却很少与政治中心前提的重建相关。佛教创造了这种新前提。但是，它们却是在印度以外的社会，在东南亚小乘佛教和西藏大乘佛教的政体中被完全制度化了。

这些运动表达出来的社会—政治需求所关注的是，如何努力改变现存统治规则的具体运用方式，劝阻统治者执行更加慈善的政策。而且，它们常常联系到不同的种姓团体提升其种姓等级地位的行为。这些需求不常常被看成是政治行动或者统治者对不同宗派的责任的新原则，而是被看成是这些社会潜在的道德世界观的前提的表述。这样，这些需求极大地区别于那些轴心文明中出现的需求。在那些文明中，它们有强烈的此岸世界倾向(像儒家文明)或是作为把此岸和彼岸世界联系在一起的一神论文明的范例，其政治场域被看成是实现先验愿景的主要场域或者是主要场域之一。

这些教派对印度或者佛教文明的发展动力的影响与这个事实密切相关，即虽然不同的教派性的“宗教”团体、组织或是联盟在文化宗教领域的宗教舞台上拥有完全的自主性，但是在更为世俗的领域，它们通常嵌入到统治者的政治框架内的归附性团体中。同时，它们在帮助不同种姓提升其在全面的、地区性的宗教种姓等级体系的地位上可以发挥重要的作用。

因此，虽然这些教派的领袖们有能力促成与不同社会团体和运动之间的联合，但是它们与那些在其各自社会主要领域中出现的联合非常相似。它们在社会组织方面很少产生明显不同的原则，尤其是在政治领域。不同的次级精英和宗教运动仅仅做出了微弱的努力来变革政治中心、政治符号以及进入政治舞台的普遍标准，虽然许多运动参与政治斗争的目的是为了帮自己拓展更宽的空间和影响统治者

的政策。

## 七

当然，对于不同教派运动的相对微弱的原则性的政治取向来说，有一个非常重要但决不是绝对的例外的因素。这样，一方面如 D.舒尔曼(D.Shulman)和苏布拉曼加(Subrahmanjah)所说<sup>[12]</sup>，在南印度，尤其是在泰米尔纳德(Tamilnadu)，一个十分清晰的政体模式出现了：其政治领域以左翼种姓为基础，享有较强的自主权。此种姓带有强大的教派倾向，似乎没有了曾经占支配地位的婆罗门模式。而且，正如 M.L.赖尼切(M.L.Reiniche)所指出的<sup>[13]</sup>，这些教派运动形成了许多对婆罗门霸权的影响深远的挑战，事实上常常与这种政治努力密切联系。而在所有的这些情形中特别重要的问题是，出现了一种此类教派主义婆罗门化的强烈的过程，它们最初与超越婆罗门种姓秩序、进入这一秩序另一个部分的宗教取向的重要转换有关。举例来说，正如舒尔曼所指出的那样<sup>[14]</sup>，12世纪的 Viraisva 运动\*以反抗寺庙、种姓和国王三个核心组成的秩序为起点，但“最终这个革命事实上发生了转型”。

同样，而且还与欧洲的情况相反，印度的社会组织新类型的发展和主要共同体的重建总体上与其合法性模式的根本转换，或者是与有关其合法性根基的原则性斗争没有联系。不同的世俗活动(政治的、经济的和类似的活动)的合法性根基，均是依照相关的虔信和幸运的表现来界定的，在整个印度历史当中也是相对连续性的，虽然它们的具体运用有着相当的灵活性。

---

\* Viraisva 是中世纪南部印度的一种穷人反对僵硬的种姓制度体系的叛乱。——译者注



在其长久的历史当中，“传统”印度包括莫卧儿王朝(Mughal)\*，见证了其深远的变化，包括政治和经济组织、技术、社会分层标准——政治单位边界的重新界定、经济领域的一些重建、社会经济政策的变革——所有这些都受到植根于不同种姓和宗教派系网络中的企业家、商人经济团体的同盟的影响。但是除了阿育王(Asoka)最终仍未成功的尝试之外，大多数这些变革运动的过程都没能成功地(也许甚至都没有致力于)重建政治领域的基本前提，或是基本的中央—边缘关系。

---

注释

[1] Bayly, S. 1999. *Caste, Society and Politics in India from the Eighteenth Century to the Modern Age*. Cambridge University Press; Heesterman, J.C. 1985. *The Inner Conflict of Tradition: Essays in Indian Ritual, Kingship, and Society*. Chicago: University of Chicago Press; Kaviraj, S. 1996. *India: Dilemmas of Democratic Development*. in A.Leftwich(ed.). *Democratic Development*. Cambridge: Polity Press.

[2] Dumont, L. 1970. *Homo Hierarchicus*. Chicago: University of Chicago Press.

[3] Heesterman, J.C. 1957. *The Ancient Indian Royal Consecration*. The Hague: Brill, idem., 1985. *The Inner Conflict*. op.cit.; idem., 1992. *Die Gebrochene Ordnung: Indiens "nachahesenzentliche" Erfahrung*, in S.N.Eisenstadt(ed.). *Kulturen der Achsenzent 2: Ihre Institutionelle und Kulturelle Dynamik*. Teil 2(Indien), Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp.80-102.

[4] Price, P. 1986. *Kingship and Political Practice in Colonial India*. Cambridge: Cambridge University Press.

[5] Wink, A. 1986. *Land and Sovereignty in India*. Cambridge University Press; Idem., 1991. *Al-Hind: The Making of the Indo-Islamic World*. Leiden: Brill.

[6] Rudolph, L. and S.Rudolph 1987. *In Pursuit of Lakshmi: The Political Economy of the Indian State*. Chicago: University of Chicago Press.

[7] Pollock, S. 1993. *Ramayana and Political Imagination in India*. *Journal of Asian Studies*, vol.52, no.2, pp.261-297; Idem., 1989. *Mimamsa and the Problem of History in Traditional India*. *Journal of the American Oriental Society*. vol.109, no. 4, pp. 603-608; idem., 2000. *Indian Knowledge Systems on the Eve of Colonialism*. *Intellectual History Newsletter*, 22, pp.1-16; Idem., 1985. *The Theory of Practice and the Practice of Theory in Indian Intellectual History*, *Journal of American Oriental Society*, vol.105, no.3, pp.499-519.

[8] Inden, R. 1982. *Hierarchies of Kings in Medieval India*. In T.N.Madan, (ed.). *Way of Life: King, Householder, Renouncer, Essays in Honour of Louis Dumont*. New Delhi: Vikas Publishing, pp.99-126; Inden, R. 1990. *Imaging India*. Oxford: Blackwell Publishers.

[9] Price, P. 1986. *Kingship and Political Practice*. op.cit.

[10] Mehta, P.—Private Communication.

[11] Kirfel, W. 1959. *Symbolik des Hinduismus und des Jmismus*. Stuttgart: Anton Hiersemann; Reynolds, F.E. and C.Hallisey 1987. *Buddhism: An Overview*. In E.Mircea(ed.). *The Encyclopedia of*

---

\* 莫卧儿王朝(Mughal Dynasty), 1526—1858年统治南亚次大陆绝大部分地区的伊斯兰教封建王朝。又名蒙兀儿王朝、莫卧儿帝国。是巴布尔建立的印度朝代。该帝国的官方语言是波斯语，但是统治者是有突厥血统的蒙古人，是帖木儿(Timur Lenk)的后裔。——译者注

*Religion*. New York and London: Macmillan Publishing. vol.2, pp.334-351; Carman, J.B. 1987. *Bhakti* in E.Mircea(ed.). *The Encyclopedia of Religion*. New York and London: Macmillan Publishing. vol.2, pp.130-134; Caillat, C. 1987. Jainism. In E. Mircea(ed.). *The Encyclopedia of Religion*. New York and London: Macmillan Publishing. vol.7, pp.507-514.

[12] Shulman, D. and S.Subrahmanjan, 1992. *Symbols of Substance—Court and State in Navace Period Tamilnadu Delhi*. Oxford: Oxford University Press.

[13] Reiniche, M.-L. 1998. Des “brahmeins” et des “dieux” en sociologie. *Le systeme indien des castesc revisite*. *Arch. Europ. Sociol* vol. 39, no.2, pp.283-308.

[14] Shulman, D. 1984. *The Enemy Within: Idealism and Dissent in South Indian Hinduism*, in S.N.Eisenstadt, R.Kahane and D.Shulman(eds.). *Orthodoxy, Heterodoxy and Dissent in India*. Berlin: Mouton Publishers, pp.11-57.

## 第七章

# “此岸世界”文明的政治动力——中国儒教政治秩序

—

在中国形成了一种对超验与世俗领域之间张力关系的特殊定义，以及对其解决方案的特殊概念。中国儒教的(或者儒教合法化的)文明，从汉代到唐朝逐渐现实化，也许同古希腊文明以及希腊化文明一起，是“此岸世界”(this-worldly)文明最清晰的实例。<sup>[1]</sup>

在经典的中国儒家世界观中，关于超验与世俗领域张力是以相对世俗化的词汇来表述的，也就是对这两种领域进行形而上学和伦理的(非宗教观念上的)的区分。

这些张力关系的世俗化定义与解决这一张力的近乎完全的此岸世界概念的发展趋势密切相关。官方的儒家文明价值取向的要义是，这一张力关系要通过社会、政治和文化秩序的锤炼来解决，而且被作为一种维持世界和谐的主要方式。因此，它关注的焦点是围绕赫伯特·芬加雷特(Herbert Fingarette)对于文明定义的阐述。<sup>[2]</sup>他把文明定义为“作为神圣的世俗文明”(secular as sacred)和“作为神圣礼仪的人类共同体”(The Human Community as a Holy Rite)。中国(儒教合法性文明)的此岸世界取向强调，现存社会框架中的世俗责任与活动的适当表现，也就是履

行好在家庭、更广泛的家族群体以及帝国服务中的责任。这将被看做是解决超验与世俗秩序之间张力关系以及个人责任问题的终极标准。儒家价值取向的主要精神是一种根据更高的超验取向来从这些社会关系看似自然的环境和它们的意识形态中去取得所需的意识，以及只有通过大量去神秘化和去魔法化的仪式、习得和冥想才能获得的一种适当的处世态度。这种习得和冥想似乎足够，不仅仅允许，而且——正如特别是在新儒家思想可以看到的，也是存在于早期经典儒家思想的根基——非常有力地产生了一种关于宇宙秩序和人类存在本质的非传统的、反身性的定义。这个定义自身内部包含了一种连续的原则性的意识，它是一种有关宇宙超验理想和任何既定现实的张力关系的意识，普遍世俗秩序和特殊政治秩序的非完美性的意识；从基本的宇宙和谐和巨大的个人张力的视角看，现存政治秩序只有部分合法性的意识。这一张力产生于通过恰当的行为和态度(这需要一个非常严格和反身性的自我约束)来维持这一和谐的尝试中，也产生于人们对普遍的现存世俗世界和特殊的政治秩序的批判性态度的发展中。当然，这种批判在中国众多儒教学派，尤其是新儒家学派中都得到了发展。

这一愿景得到了一批特殊的社会精英——儒士们(the literati)——的宣传和推行。他们把自主权和深深地嵌入到为统治者服务的帝国官僚体系不寻常地结合在了一起。不过，这一愿景在很大程度上还是按照儒家思想的前提和标准建立的。

事实上，这些社会精英行使了一种越过中央的专断权。他们和帝国皇帝以及某种程度上与军阀一起组成了中央的权力精英团体，儒家思想霸权的传承者。中国儒家专制统治是人类历史上葛兰西式霸权(Gramscian hegemony)<sup>[3]</sup>的最清晰的实例之一。他们控制了社会资源的流动，社会和文化领域的体制以及主要社会群体的社会导向。不同于普遍的基督教文明(和一定程度上的穆斯林文明)，以及特殊的欧洲文明和拜占庭帝国，在中国社会的中心并没有出现政教分离的局面。只有如道教、佛教这样的次级教派(secondary sects)才与国家统治相分离，但

是他们对国家统治的冲击力却是有限的。

正是这些社会精英发展了这项十分复杂的控制机制，以确保帝国基本制度的延续，直到 20 世纪早期帝国的灭亡。

这些控制机制的第一个方面体现在中央与地方之间资源流动结构的倾向性上，这种倾向表现为资源更多地从地方流向中央而不是相反，还有对这种资源流动的严格控制——以及一定程度上还有中央对地方内部资源流动的严格控制。这个也包括了同时出现的另一种倾向，也就是使得政治(和文化)中心设置的转化变得更加容易，包括这些领域之间的转化率(除了地方上个人间层次之外)和政治资源向经济资源的转换率，而不是相反。第二，体现在中国中央掌权者不断地削弱不同制度领域或社会部门之间的自主联系以及它们变得相互促进的可能性的发展。第三，是中央精英们通过作为主要象征和参考方向的中央社会秩序，对主要交流渠道实行的控制和半专制统治。

与欧洲和印度一样，那些自主的广泛的社会部门也在中国发展了起来。但与欧洲、印度不同，在中国所谓的自主权只是虚设。统治阶级并没有将部门自主权完全合法化。尽管在原则上，中国广泛的社会部门和领域有着影响深远的自主性，但是按照儒家官僚的思想，大多数社会生活领域都要受到国家的管制。但是，与欧洲和印度最大的不同点在于：中国的这些社会部门没有任何一个有进入国家或是中央的自主权。中央几乎完全垄断和控制了社会各部门进入中央的权利，而且中央还规定了针对大多数社会部门的主要的宏观社会价值导向。

中央的政府部门只对宫廷官宦、官僚和一些其他的儒士团体开放。原则上，这一途径完全由中央控制和管制。其他的社会组织没有给予一些自主权利进入或参与进中央政府部门，甚至包括产生了大多数儒士的绅士群体也是如此。在中国也形成了许多“地方性”公共机构。然而，它们进入中央的权利也被中央政府部门控制了。它们自治活动的范围和对中央以及政治领域的影响一定是受到严格限制的。家族集团、地方团体和这类群体可以成为地方自主性活动的基础。但是，除

了在社会动乱或是帝国灭亡时期，它们是不能获得任何进入中央领域的自主机会的。

同时，由于儒家思想所强调的是一种很强烈的总体的(ex-toto)社会秩序愿景，并且没有在这种社会秩序中孕育出任何公民的概念，所以在中国没有出现关于公民参与政治舞台的任何普遍原则，这些原则可以用来评价不同的政策和制度形式。

正是这些控制机制的主要统治联盟的成功行动，塑造了在中国逐渐现实化的主要制度领域的基本特色。也正是这一成功行动，使得中国与其他轴心文明相比形成了一种独特的模式。这一模式是一种中国式变革过程和运动的主要类型的基本制度框架内的汲取模式。也就是说，它产生了一种特殊的文明政治动力类型。

## 二

与统治精英的这些特征以及他们所实施的控制模型密切相关，中国的文化制度动力形成了一些显著的特色。不同的儒士团体在文化领域内所推行的或者与其密切相关的各种革新活动，对中国社会的一般文化环境以及制度框架的形成都产生了巨大的影响。但是他们深深地参与到政治领域，他们建立了连续存在的统治同盟的组织体系，他们也仅仅拥有很少的中央政治舞台之外的自主支配的资源以及公共领域自身所具有的特性，所有这一切都对他们在政治领域的参与模式和他们对变化进程的作用方式产生了非常重要的影响。

与其他轴心文明(比如欧洲和印度文明)相同，中国文化的深远影响的结构组织变化，足以使十分强烈的意识形态要素与显著的总体制度变化或突破二者的结合变为极有可能的事情。但是与轴心时代文明，尤其是与伟大的一神论(monotheistic)文明的发展进程比较，这些进程对制度的影响是非常有限的。

因此，不像其他文明(尤其是一神论文明)，在中国的制度领域似乎没有产生任何新的突破，至少从唐朝儒家法律帝国体系的完全制度化时期开始一直未出现。从那时候起乃至整个帝国时期，在总体政治结构或在政治经济模式方面基本上没有出现任何具有深远影响的变革，而在欧洲、印度或是日本则发展出了完全成熟的封建经济模式，或是从部落形态向世袭制度的过渡，哪怕是这几个文明中以不同的方式自然地发生过渡。

这种在文化，尤其是在哲学、教育和艺术领域所形成的重大突破，都是局限于在专制帝国儒家精英影响下的相当显著的控制过程之中。这种限制在政治经济上的潜在性突破方面更加现实。

因此，最终在中国发展的大量的新意识形态，通常只能给主导价值体系提供辅助性解释——即使是在12世纪和13世纪发展起来的新儒家学派(Neo-Confucianism)，在很多方面可以被看做是一个对现有模型的一个突破性发展。他们大多数人都强调意识形态和天命(Mandate of Heaven)的象征主义。他们并没有轰轰烈烈地创造出新的价值导向和新的制度模式，尤其是在统治者的责任机制方面。军事统治者和军阀的政治取向通常是按照现存价值体系 and 政治框架的规范设定的。尽管他们努力摆脱中央政府的控制和争取更大的独立，但他们几乎不想尝试建立一种新的政治体系类型。只有随着帝国的败落，那种“真正的”完全成熟的军阀主义才会作为一种中央政治框架体系的主要模式而发展起来。

这里新儒家学派的解释是十分重要的，并且它经常成为学者们争论的焦点。毫无疑问，新儒家学派是相当重视按照它们的形而上学观念和道德愿景来重建帝国秩序的，而且，它们也毫无疑问地对某些政治政策产生了深远的影响，例如土地分配、税收制度和某种意义上的审查制度。

从宋朝起，不同年代的儒家思想家，尤其是新儒家学派思想家，就一直在关注政治体系、皇帝、监察体系和官僚制度的缺陷问题。他们

不断地呼吁严格遵循黄金法则的政府。同时，他们却很少挑战政治秩序的基本前提。即使当他们倡导政治秩序必须符合道德规范时，他们也决不敢挑战帝国秩序的基础或是挑战这样一种观念，即政治文化领域，作为这个秩序的代表，是实施儒家超验愿景的主要制度舞台。由于他们基本坚持广义上的政治文化中心概念，尤其是作为实施儒家思想愿景的主要舞台的政治领域这一概念，因此他们没有越过改良的建议而去努力尝试重建中央政府自身的基础前提。结果，他们尝试寻找一些在此之外的成就感。他们改革方向的重点在于：文化的、一定程度上教育的、更大的道德感和责任感的活动，甚至是对政治领域的批评性建议，尽管这些改革并不是针对政治本身的变革。对个人责任感和高度发展的个人道德修养的着重强调，尤其是新儒家学者们对此的强调，既是为了完善各自思想体系的哲学前提，也是为了发展个人知识的或神秘的宗教倾向及其反身性。这些都具有彼岸世界观念的倾向，但大多数还是停留在个人层次。

与此相应，次级宗教或异端宗教(如佛教和道教)与中央政治斗争之间的关系，并没有对中国社会和政治秩序产生深远的变革性的影响(除了唐朝以外，那个时期佛教的发展已经超出了中央的控制范围)，尽管它们在不同的制度领域都带来了许多变化。

各种新儒家学派结合了一些佛教徒或道教徒，共同关注它们的知识体系，尝试着为定义根本的本体论提供更明确的规则。新儒家学派的发展可以被视作对佛教和道教强大吸引力的积极回应，这种吸引力影响到了许多阶层，其中就包括在社会动荡和分裂时期的文人儒士。但是一些佛教或道教教义融入到新儒家思想，也是在新儒家此岸世界观取向的基本框架的影响下形成的。对于彼岸世界观取向的修炼就只有留给那些在相对分离的领域内的各种派别自用或文人的个人生活所需。

首先，这些反抗运动——以及那些在社会边缘或次级制度领域内产生的宗教运动——都表明了：尽管有些价值导向更加宽泛，而且这一导向的原始倾向十分明显，但要联结到中央政治斗争，并形成新的共同意



意识形态和指向中央的政治行动框架，这些运动的效力还是不够的。因此，无论其禁欲的或宗教的态度和内部形成的张力有多么强烈，他们都只限于个人领域。与此相似的是，在这些教派部门和不同的潜在性的异端意识形态和中央下达的政策，以及更加普遍的运动之间，持久的组织、结构和意识形态上的联系几乎没有发展起来。的确，有许多(通常是未谋职的)文人和士绅参与了秘密社团和反抗组织。但这些团体组织既是为了阐释清楚天命观的意识形态，也是为了提供一种不同于主流意识形态的别样解释。

一种相当类似的模式在与中国式乌托邦愿景的影响交错相连中形成了。强大的超验性潜在的乌托邦愿景和取向在中国发展起来了，尤其是在自宋代以来的新儒家学派之间产生了。这些愿景与其他轴心文明的例子一样也有一种导向，它与被看做是受到儒家思想愿景的主要形而上学和道德观念启示的许多制度化的特殊性质相反。

然而，尽管这些乌托邦或半乌托邦愿景对普遍的文化背景和特殊的哲学性政治话语均有着深远的影响，但它们对更实际的安排的影响通常只局限于临时的提议方面，而且不大可能在政治领域的主要制度结构内推行变革。中国不像一神论文明国家，其乌托邦理想国以及乌托邦式教派运动并没有引发具有深远影响的社会政治中心的制度重建。因此，尽管中国历史上(特别是从宋朝以来)充满了根植于儒家思想和新儒家愿景的变革，但是我们没有发现任何一项尝试具有重建政体中心及其前提的倾向。当然，这一倾向在一神论文明中却可以找到。

在各种活动和变化进程与中央政治斗争之间，尤其是在各自的活动和不同次级制度精英的活动之间的那种相对薄弱的意识形态和结构的联系，是与文人儒士的基本性格紧密相连的。首先，他们特别与这一事实有关：文人儒士建立了自主的知识阶层和政治行政精英；自相矛盾的是，他们并没有许多政治领域之外的资源，这些资源本可以作为他们采取自主行动的基础。其次，他们还与下一事实密切相关：他们主要的文化取向包含了一个假设——政治文化领域形成了解决超验秩序和世俗

秩序之间张力的主要舞台。

因此，中国不大可能形成强烈的导向超越现存政治秩序的政治行动与组织的趋势，或者至少不反对它的基本前提，也没有任何采取独立行动，以及未与更广泛的群体、部门和作为这种行动之基础的运动保持联系。

这样看来，中国案例的特殊性就在于，统治精英们有能力控制大量的实际和潜在的来自内部和外部的对它象征性前提和制度框架的冲击，不让这些冲击改变或者重建这些制度框架的基本前提，尽管不同的新儒家学派对这种前提做出了具有深远意义的重新解释。正是中国的这些政治和制度动力特征的结合，解释了(我们会在后面详细说明)中国社会革命潜力的发展只有当“晚近”革命来临时才能变成现实。

---

#### 注 释

[1] 有关中华帝国的研究请看以下著作：Reischauer, E.O. and J.K. Fairbank 1960. *A History of East Asian Civilization*, vol. 1, *East Asia, the Great Tradition*, Boston: Houghton Mifflin, chaps. 2-10; Eberhard, W. 1950. *A History of China*. London: Routledge & Kegan Paul; Balazs, E. 1964. *Chinese Civilization and Bureaucracy: Variations on a Theme*. New Haven: Yale University Press; Bodde, D. 1956. *Feudalism in China*, in R.Coulborn(ed.), *Feudalism in History*. Princeton: Princeton University Press, pp.49-92; Eberhard, W. 1952. *Conquerors and Rules: Social Forces in Medieval China* Leiden: E.J. Brill; Ping-ti Ho and Tang Tsou 1968(eds.). *China in Crisis: China's Heritage and the Communist Political System*. Chicago: University of Chicago Press, 1, pp.1-448; Lattimore, O. 1951. *The Inner Asian Frontiers of China*. New York: Capitol; Elvin, M. 1973. *The Pattern of the Chinese Past*. London: Eyre & Methuen; Willmott, J. W. E. 1972(ed.). *Economic Organization in Chinese Society*. Stanford: Stanford University Press.

[2] Fingarette, H. 1975. *Confucius: The Secular as Sacred*. New York: Harper & Row.

[3] Gramsci, A. and D. Forgacs 2000. *The Gramsci reader: selected writings, 1916—1935*. New York: New York University Press; Gramsci, A., D. Forgacs, et al. 1985. *Selections from cultural writings*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.

## 第八章

# 一神论文明——伊斯兰教

### 一

主要的一神论文明——犹太教、基督教和穆斯林——因为它们在不同的政治和政治生态环境中发展而产生了文明和政治动力的不同模式，所以它们的特征是盛行于其社会的此岸世界观和彼岸世界观的不同方式的结合。

伊斯兰社会的政治动力模式与创造一种有着自身特有前提的文明的基本驱动力紧密相关，其中一个最重要的方面是如乌玛(ummah<sup>\*</sup>)观念中所表达的政治和宗教共同体(其中军事统治构成了重要的组成部分)的结合。事实上，正是乌玛理念(所有信徒的共同体)成了推行伊斯兰教超越道德愿景的主要舞台，它是在伊斯兰教共同体的定义中最有普遍性的要素，与对所有信徒的原则性的政治平等的强调紧密相连。乌玛的原始愿景，可能仅仅在伊斯兰教的形成时期是含糊的，包含了一种政治和宗教集体性的完整融合，一种社会政治和宗教共同体的完整聚集或是结

---

\* Ummah: 乌玛，是阿拉伯语的音译，本意为民族，引申为社团、公社。公社突破了阿拉伯氏族、部落的血缘关系，以宗教和地区为社会组织的基础，建立起组织严密的、为伊斯兰而奋斗的武装社团——乌玛。在公社中安拉具有至高无上的权威，穆罕默德是安拉的使者，掌握着公社的最高宗教权力和世俗权力。政权为全体穆斯林所有，公社成员享有平等权利和尽同等义务，并规定了必须遵守的社会公德与行为准则。乌玛为伊斯兰教的胜利发展和建立统一的民族国家奠定了基础。——译者注

合。事实上，仅仅是根植于西方历史经验的两个维度的概念区别基本上是不适用于乌玛观念的。

这种理念与随伊斯兰教扩张而产生的政治现实之间的持续对抗构成了伊斯兰教社会政治动力发展最重要的因素。

因此，早在伊斯兰教形成和扩张初期，达到政治与宗教共同体之间的观念融合，把乌玛确定为伊斯兰教一种基本信条的可能性实际上是被放弃了。取而代之的是伊斯兰教主流[逊尼派教徒(Sunni)]的宗教思想强调穆斯林共同体存在的和确保这种共同体和平存在的统治者的合法性。

在这一愿景中，从伊斯兰教的历史起步时期起就形成了一种强大的张力，这一张力存在于表面上很自然地嵌入在伊斯兰教愿景和普遍价值取向的早期传承者身上的特殊的原初阿拉伯元素或成分之间。这些张力随着伊斯兰教统治的不断扩张和对新的领地与种群的占领变得越来越重要。<sup>[1]</sup>最后这种普遍意识形态的现实化随着所谓的阿巴斯革命(Abbasid Revolution)的出现而变成了现实。矛盾的是，也是在这一时期——事实上与这个普遍愿景的制度化密切相关——特别是在逊尼派伊斯兰教中出现了—一个事实上的(较小程度的、尤其是在伊朗的什叶派教徒中的不同模式的)宗教组织和统治者之间的分离，一种哈里发(khalifa)与实际统治者苏丹的分化，预示着统治者和宗教建立者乌里玛(ulama\*)事实上的分化。这种部分地被宗教领袖权威合法化的分离被不断的强化，特别是通过伊斯兰教不断发展的军事和宗教扩张，而且远远超出了任何单一化体制维持它的能力。这一过程在11世纪达到顶峰，并且在蒙古入侵的影响下得到进一步强化。

在伊斯兰教持续扩张影响下发展起来的各种穆斯林政权(尤其是逊尼派教)中，哈里发事实上变得没有权力，但却继续被看作一个理想的形象。哈里发是乌玛的原始伊斯兰教愿景的假设性的体现以及苏丹权力合

---

\* Ulama复数形式为Ulema，中文称为阿訇，意为伊斯兰教的宗教创建者、宗教领袖人物。——译者注

法性的主要来源，即使事实上他和乌里玛可以使任何能夺取权力的个体和群体合法化也如此。这种哈里发和苏丹之间的分离被一种单一的统治团体类型的现实化(与伊斯兰，特别是逊尼派伊斯兰扩张的模式密切相关)所强化，这一统治团体就是军事宗教统治者，他们的起源与部落和宗教因素有关。它也创造了军事奴隶制体系，这一体系产生了特殊的流动渠道，诸如一般的古拉姆(ghulam)\*制度和具体的马穆鲁克(Mameluks)\*\*制度和奥斯曼帝国的人贡(devshisme)\*\*\*制度，通过这种军事奴隶体系，统治者团体甚至可以从外国人中获得补充。<sup>[2]</sup>但是，即便形成了某些帝国成分——例如，伊朗即是什叶派伊斯兰教的核心地带——政治统治者、宗教精英和既有的体制也不能确保可以融为一体。<sup>[3]</sup>

事实上，实现伊斯兰教原始的愿景、达到政治和宗教共同体理想的融合、和构建乌玛共同体的可能性，已经在伊斯兰教形成和扩张的初期就被放弃了。政治问题构成了穆斯林理论的核心焦点，它在很大程度上扎根于作为伊斯兰教原始超验愿景的支持者的伊斯兰统治者的理想和伊斯兰教的统治地位的现实之间的这种分离关系。<sup>[4]</sup>然而虽然这一理论没有完全实现，但是正如阿齐兹·阿尔·阿兹迈(Aziz Al Azmeh)所指出的，在后来的时期，它得到了许多学者和宗教领袖在强烈的乌托邦取向引导下所实行的持续不断的传播和推广。<sup>[5]</sup>

乌玛理念从没有完全被抛弃，也从未被彻底执行，这一事实对伊斯兰教政权和各个教派的政治动力机制的特性以及强大的千禧年信仰的和乌托邦式的要素的影响变得非常明显。这些动力很常见地被灌输了强烈的宗教愿景，特别可能在潜在的强烈的企求宗教—政治变革的“准革

---

\* Ghulam: 古拉姆制度，在战争中被俘虏的基督教青少年由苏丹作为奴隶蓄养着，当他们改宗伊斯兰教之后，就被整编和训练成帝国的特种兵团，这就是中世纪里的 janissary 兵团即童子兵团。——译者注

\*\* Mameluks: 马穆鲁克制度，马穆鲁克是奴隶出身的战士，其祖先常常是土耳其人。这种特殊的现象有着很大的政治重要性，特别长的历史，从公元 9 世纪一直延续到 19 世纪。逐渐在不同的穆斯林社会中成为了强有力的军事种姓。——译者注

\*\*\* Devshisme: 人贡制度，奥斯曼帝国时期从巴尔干半岛的基督教人口中搜集非穆斯林儿童，强迫他们转信伊斯兰教，并进行专门的教育和培训，学习军事和宗教课程，从而锻炼成宗教人员或者军人。——译者注

命”式教派活动中发现出来。这样的动力也扎根于伊斯兰教最早的扩张方式和它的国际体制的基本框架当中。

## 二

正是在乌玛理念和社会政治现实之间持续存在的张力结构中，发展了伊斯兰社会特殊的公共领域，以及以乌里玛的自主性、沙利亚[教法(shari'a)]的控制权和他们的关系为特征的主要行动者。在大多数的伊斯兰国家中形成了充满生机的公共领域，其中法律学校、瓦克夫[宗教公产(waqf)]的多种机构和尤其是不同的教派团体，特别是苏菲派(sufi)\*，它们在与统治者的联系和建立支持国家的道德法则中扮演着非常强大的自主性角色。

然而，虽然具备了这些公共领域的全部活力，但这些领域的主要的积极的社会活动者仅仅形成了进入统治者统治领域的决策制定环节的有限的自主性渠道。这种结合在穆斯林社会把这些活动者在政治领域变革方面的功能带入了一种非常矛盾的境地。最重要的事实(一种看上去强化了认为它是专制制度的观点的事实)是尽管乌里玛成员的潜在的自主立场并没有在这些社会中得到发展，但是对统治者决策的有效监督还是被充分地制度化了。除了叛乱以外，没有任何社会机制可以强化影响深远的“激进的”政治要求。

然而与其他地方的政体——例如东南亚或者是中美洲的世袭体制——相比，这里的潜在可能性不仅仅是叛乱，还有原则性的反叛和在穆斯林社会特有的可能的政体变革。正如伯纳德·刘易斯(Bernard Lewis)所指出的<sup>[6]</sup>，革命的观念从未在伊斯兰教中得到发展。但是同

---

\* Sufi: 苏菲派，伊斯兰教神秘主义派别。是对伊斯兰教信仰赋予隐秘奥义、奉行苦行禁欲功修方式的诸多兄弟会组织的统称。亦称苏菲主义。——译者注

时，也如欧内斯特·盖尔纳(Ernest Gellner)在他解释伊本·卡尔顿(Ibn Khaldoun)的作品时所指出的那样<sup>[7]</sup>，一种不够直接但却非常有力的间接统治责任的模式和政体变革的可能性确实产生了。这种模式与穆斯林社会统治者的合法性和责任的第二种类型紧密相连，这一社会把统治者视为原始的、超验的被不同教派活动所推行的伊斯兰教愿景的支持者，这些不同的教派活动构成了伊斯兰世界景象中持续性的要素。这些教派的活动与伊斯兰教形成时期的永恒的乌托邦愿景产生联系，事实上这种愿景既没有完全执行过，也没有完全被抛弃过。这种带有强烈革新倾向的类似于宗教派别运动的倾向确实存在于穆斯林社会不断发生的社会运动之中。

这种革新取向嵌入在改革传统——穆佳迪(Mujaddid)传统\*——的不同版本之中。<sup>[8]</sup>它们可能集中关注称作马赫迪[救世主(mahdi)]的人，和/或者在诸如瓦哈比特(Wahabites)\*\*的部落群体或是法律学校的苏菲派团体中得到大力传播。这种政治的和/或者革新的取向可能直接瞄准了政治中心的积极参与，不管是它的毁灭还是转型，或是瞄准了一种有意识的撤退。但是甚至是在什叶派(Shi'ism)\*\*\*和苏非派两派之中发展出来的这种撤退，经常有一种催生原始革新的倾向，并潜在地导致政治行动的产生。

这些倾向关系到在历史中发挥重要作用的伊斯兰教派和异端的基本特点，也关系到这种伊斯兰教扩张中的分支教派的地位。它们的显著特点之一是政治要素在它们中的重要性，政治要素试图频繁地恢复调整伊斯兰教从未放弃过的原始愿景。这种政治要素可能引导通往权力中

---

\* Mujaddid: 按照一般的穆斯林传统，穆佳迪是指在伊斯兰历的每个实际转折关头来振兴伊斯兰教的人，消除那些不相关的要素，保持伊斯兰教原初的纯洁性。穆佳迪可能是一个哈里发、圣人、著名的老师、学者或者其他一些有影响的人物。——译者注

\*\* Wahabites: 是一个伊斯兰教派，其目标是让伊斯兰教的教义和仪式回归到可兰经的文字精神中去。——译者注

\*\*\* shi'ism: 什叶派，是阿拉伯文的音意合译，意为“党派”、“党人”，是伊斯兰教中与逊尼派相对立的派别，也是影响力和信仰人数仅次于逊尼派的第二大派别。它是在先知穆罕默德去世后，争夺继承权的斗争中逐渐形成的。该派认为只有出身于哈希姆家族的阿里及其后裔才是先知的合法继承人，其教义核心是伊玛目学说，神化或半神化阿里及其后裔，视他们为政教合一的领袖(伊玛目)。今天全世界约9亿的伊斯兰教信徒中，有11%属于什叶派。——译者注

心的积极参与，不论是毁灭还是转变，或是朝向一种有意识的撤退。正如什叶派和苏非派的案例中的撤退就经常蕴涵着潜在的政治复活力。

这种政治取向或要素可能潜在性地内含于任何伊斯兰教场景中，激发了一些主要的运动、政治纷争和开始于什叶派的伊斯兰教内的问题。在适当的历史环境下，它就可以被新的和动态的政治因素激活。

伊斯兰教社会一个非常重要的特点是内部教派的政治影响常常与伊斯兰教的扩张进程有关，尤其是与对基于部落因素的伊斯兰社会连续存在的冲击有关，它们都把各自当做是原始理想的伊斯兰愿景和原始伊斯兰政体的传承者。

### 三

这种革新倾向的政治潜力在伊斯兰社会中得到充分发展，在这个社会，这种倾向关系到反对“腐败”或者衰败政权的部落重建运动的复兴。在这些情况中，这种运动的政治影响逐渐涉及伊斯兰教的扩张过程，尤其是涉及对刚刚改变了部族成分的核心伊斯兰政体的连续冲击。这些部族成员将他们自身看作是原初理想化的伊斯兰愿景和早期伊斯兰政体的传承者。许多部族(例如蒙古族的一部分)，在皈依了伊斯兰教以后，把它们自身“典型的”部落结构向符合伊斯兰教的宗教政治愿景转变，并将其自身看作原始伊斯兰教的象征性载体，这一过程同时伴随着强烈的恢复原始伊斯兰教的革新倾向。<sup>[9]</sup>

这种趋势与卡尔顿所描述的著名循环密切相关<sup>[10]</sup>，也就是部落征服的循环，这一循环建立在部落团结和宗教虔诚基础之上，它导致了对许多城市和定居点的征服。这一循环包括了统治精英(常常是之前的部落)的退化，接着是来自更广阔的老的或新的部落集聚地的新部落成分的代际更替。阿巴斯革命从许多方面看可以被当成伊斯兰政治动力卡尔顿式循环中的一点。卡尔顿首先强调了这种革新的可能性都来自原



始的特别是阿拉伯的部落集聚地的内部，而不是来自伊斯兰扩张时所征服的地域。而且，他更加关注在穆斯林王朝衰落中的一个重要因素即部落内部凝聚力的涣散，而较少注意伊斯兰教的“教条”方面。但是，卡尔顿方法的全部效力在于它为理解超越他自己视野的地理范围的伊斯兰社会的动力提供了一个重要的分析工具。这些新的“皈依者”，与阿拉伯半岛上那些貌似静止不动的部落一起(这些部落当中瓦哈比特可能是最新和最有力的例证)，在伊斯兰文明的演变中成为一支核心的政治动力。

由于这种伊斯兰教扩张的模式与这种教派的、革新的价值取向的结合，伊斯兰教可能成为唯一的轴心文明。在这一文明中，教派之类的运动(与部落领袖和群体一起)通常不仅导致了现有政体的颠覆或衰败，而且带来了以实现(至少在早期)原始的伊斯兰教乌托邦为目标的新政体的建立。但更重要的是，一旦这些政权被成熟地制度化了，他们就会产生世袭的或是帝国的政权。在这一体制中“旧的”卡尔顿式循环倾向于尝试革新。但是，其中特殊的创新的原始理想成为政治象征符号的一种持续性的组成元素。

---

#### 注释

[1] Sharon, M. 1983. *Black Banners from East*. Jerusalem: Magnes Press; Shaban, M.A. 1990. *The Abbasid Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.

[2] Ayalon, D. 1996. *le phenomene Mamelouk dans l'orient Islamique*. Paris: Presses Universitaires de France; Crone, P. 1980. *Slaves on Horses*. Cambridge: Cambridge University Press; Pipes, D. 1981. *Slave Soldiers and Islam: The Genesis of a Military System*. New Haven: Yale University Press.

[3] Hodgson, M.G. 1974. *The Venture of Islam*. Chicago: University of Chicago Press.

[4] Rosenthal, E. 1958. *Political Thought in Medieval Islam*. Cambridge: Cambridge University Press; Grone, P. 2004. *Medieval Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press.也可参见 Grone, P. 2004. *Political Thoughts*, Edinburgh University Press: Scotland.

[5] Al Azmeh, A. 1996. *Islam and Modernities*. London and New York: Verso.

[6] Lewis, B. 1973. *Islam in History: Ideas, men and Events in the Middle East*. London: Alcove Press, pp.253-266.

[7] Gellner, E. 1981. *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

[8] Landau-Tasserou, E. 1989. The "Cyclical Reform": A Study of the Mujadin Tradition, *Studia Islamica* 70, pp.79-118.

[9] Khaldun, I. 1958. *The Muqaddimah*, trans. F.Rosenthal. London: Routledge and Kegan Paul.

[10] Idem.

## 第九章

# 基督教文明——欧洲的复合体

### 一

世界观愿景的模式、拯救的观念以及共生共存的倾向和动力在基督教文明中以不同的方式得到了发展。

与其他文明的情况相同，这些倾向都扎根于基督教文明的基本前提与它们的多种历史根基的结合，这些历史根基如犹太教、古希腊和原始部落文化，都是在这一文明不同部分的特殊历史经验中形成的。

基督教文明从起初就逐渐发展出了一种强烈的超验秩序和拯救的世界观，这些观念自身中包括了此岸世界价值取向和彼岸世界价值取向的一些结合。在现实世界中慢慢形成的基督教固有的此岸世界取向，例如作为拯救方式之一的世俗世界重建的愿景，事实上与日益上升的佛教形成鲜明的对比。作为至少是一个与拯救相关的活动场所的世俗世界的愿景，它的超验愿景的实现深深植根于其犹太教起源中并且被它所遇到的希腊的、希腊化的和古罗马人的遗产所强化。

这种与彼岸世界处于持续张力之中的此岸世界取向，已经被基督教的基本取向和教义与制度环境两方面所阐明。这种此岸世界取向在基督徒的内心中非常明确，这些基督徒与佛教徒不同，他们不仅被看成是彼岸世界愿景的传承者，还被看作是上帝的道成肉身或者至少是它的一

部分。基督教这种相对强烈的此岸世界取向非常明显，一个例子就是在其与柏拉图学派和诺斯替学派——甚至包括那些极端的苦行主义者——的争辩中，这些争辩在不同程度上加强了对于圣物和物理世界的消极态度。<sup>[1]</sup>尽管柏拉图式的思想倾向对教义撰写者有着强烈的吸引力，具有新柏拉图主义特征的基督教的困难也仍然是这一倾向的重要表征。与之密切相关的是它极其强调灵与肉之间完全分离甚或是灵与肉总体上的相反性的缺乏(特别是在复活时)。这一概念在其自身内已经蕴含了一个强大的此岸世界要素，它遭到柏拉图主义者的强烈批评。与其相似，强烈的此岸世界取向(甚至在超验世界和彼岸世界的持续张力中)是继承自犹太教的基督教观念的明证，这些观念有如将上帝作为宇宙和世界创造者的观念、普遍的末世论中心观、特殊的末世论的历史性观念，或者也可以说，这种此岸世界取向也即在整个人类历史中产生的拯救观的明证。

这种世俗世界中的强烈的活动取向已经在基督教苦行者(ascetic)和修道士团体中被发现了，这些人和团体不同于佛教徒和印度遁世者，他们在早先几百年中已经被定位于通向此岸世界，而不是完全地逃离它。

## 二

历史环境——基督教最初处于低下的政治地位，作为一个受迫害的宗教派别的状况——使得这种此岸世界取向在基督教早期阶段中受到压迫和抑制，但是并没有被消灭。而比较顺利的历史环境，首先是在君士坦丁大帝的转变时期，则带来了此岸世界意识形态取向的全面发展，这种取向在最初的基督教中就早已存在着。从那时开始，它们与纯粹的彼岸世界或者外部世界取向之间的张力就成为了基督教发展史的从未间断的一部分。

这些潜在的因素和此岸世界与彼岸世界取向之间的张力以不同的方

式在基督教文明的不同领域(天主教、东正教、拜占庭基督教和后来的俄罗斯基督教)各自发展着。它们通过在各个中心涌现出来的此岸和彼岸世界取向之间的特殊融合来不断向前发展,同时也根据地缘政治环境、政治权力的结构以及它们各自的精英而变化。

### 三

这些文明中最广泛、最有持续性和最有活力的东西在欧洲的西部、北部、中部和中东部都得到了扩展。它们与非常特别的地缘政治环境相结合,形成了各自不同的重要的制度形态和政治动力。

首先,特别需要强调的是,欧洲和印度均有一种特征,甚至在一定程度上,欧洲与穆斯林世界也共有这一特征。这就是,一方面存在着文明框架边界的相对连续性,另一方面也伴随着文明的多样性和政治、经济环境边界的不断变动。

在这种背景下欧洲形成了其独特的文化特征,其中最重要的就是其结构和文化意识形态上的多元主义。这种在欧洲制度框架下形成的结构多元主义类型既与纯粹的分权体制有着极大的不同,也与在严密的帝国体制中产生的结构差异性的模式有着巨大的差别。

例如,这种多元主义类型极大地不同于在拜占庭帝国形成的文化,尽管它与西欧的传统文化模式有着许多共同的地方。在拜占庭帝国,这种多元主义在高度统一的社会政治框架内表现出一种相对较高的结构差异性。在这一框架内,不同的社会功能通过不同的社会团体类型表现出来。在欧洲形成的结构性差异和结构多元主义通过两种东西的结合显示其特殊性,首先是一种低水平的但不断增长的结构性差异,另一方面是不同集体、单元和体系不断变动的边界。

在这些集体和单元之间并不存在清晰的劳动分工。相反,它们之间往往会发展出一种与不同社会文化秩序的不同特点相关的不同

立场的持续的竞争；以及主要社会功能——经济的、政治的和文化的功能——效果的竞争，以及有关各种归属感社会共同体边界定义的竞争。

同时，通过世俗性(政治和经济)或者彼岸世界取向的活动，欧洲形成了一种普遍文化取向的多样性，以及与解决各种超验和世俗秩序的张力的方法密切相关的多样性和复杂性。这种价值取向的多样性根源于这一事实，欧洲文明的发展出于两种事物之间的持续互动，一者是两种主要轴心文明——犹太文明和希腊文明——的第二次突破，另一者是大量的“异教徒”(pagan)的部落传统和部落社会。

这种多样性文化传统与多元的结构和政治生态条件之间的结合可以解释这一事实，即在西欧和中欧形成了——多于其他基督教文明——等级制观念和作为政治宗教领域内的不同社会部门参与的基本要素的平等观之间连续的张力；以及不同群体和阶层接近宗教和政治秩序的承诺及自主性路径与强调通过宗教和政治权力展开的对这一路径的调停之间的张力。<sup>[2]</sup>

这种与特殊文化取向结合在一起的结构趋势的完全现实化，植根于基督教和它与日耳曼传统的聚合，也植根于一些部落传统。这种现实化在欧洲引起了：(a)多元化的中心；(b)中心对边缘地区高度的渗透，以及边缘地区对中心造成的冲击；(c)阶级、种族、宗教和政治实体的边界的相对较低水平的重叠，以及它们的不断重建；(d)群体和阶层比较高的自主性以及通往社会中心的可能性；(e)不同阶级体系之间的高度重叠与高水平的全国范围的阶级意识和政治活动之间的结合；(f)具有相对较高自主性的多元的文化和功能性(经济性或职业性的)精英群体，他们和更广阔、更归属性的阶层之间有着高度交错的和密切相关的联系；(g)与其他统合体系相关的法律系统的相对自主性，这些统合体系中最重要的是政治和宗教体系；(h)城市的高度自治性，社会及结构创造性与认同框架的自治中心。

这些趋势最重要的影响之一就是在欧洲形成的中心结构和集合体。

在欧洲形成的不同的中心和集合体并不仅仅存在于一种适应性共生关系之中，而是往往成为一种复杂的但绝不是统一坚固的等级制度。在这种统治阶层中，没有一个中心是具有明确优势的，但很多中心追求的不仅是实际的而且也是意识形态的优越性和霸权。<sup>[3]</sup>

多重中心的存在，包括不同类型的中心——政治的、宗教的和其他的——以及不同的区域性中心都具有一些显著性的特征，这些中心的特征不同于印度，以及一定程度上不同于伊斯兰地区。欧洲经验的显著特征不仅在于多样性的中心，而且也在于它们的结构，以及普遍意义上的中心与作为特殊个体的宗教和政治中心之间的关系。其中最重要的特征是这样一个事实，它们并不仅仅以一种适应性的共生关系来共同依存的——如印度，一定程度上如伊斯兰地区一样。也就是说，在欧洲宗教使政治合法化，政治为宗教提供保护和资源，并且相互不断地进行着适应性的斗争。

除了欧洲宗教和政治中心的这种关系以外，这些中心首先还具有下面的特征：这些中心类型的每一个都宣称享有部分自主性，并且对其他中心的“核心”功能有着永久的作用，也即，宗教对政治和社会会产生影响，反之亦然。第二，它还具有这种特点，即每一个中心都能通过自主地获取物质以及权力和特权的资源基础来支持他们所宣称的观点。第三，就是已经形成的“分级的”——初级、次级——中心，它们都具有一定程度的自治性，也要求自动地通往更高的权力中心，并试图轮流地将高级中心叠加到低级中心之上。

很自然，更加中心的或“更高层”中心的活动比本土中心有着更广的范围，但前者并不会垄断任何一种“中心”活动的构成要素。每种类型的中心都要求一些自主的地位和具有其他中心之“核心”功能的自主性渠道，也即宗教对政治的影响，或者相反。因此，各种中心绝不会与其他中心完全分离。这一判断的真实性不仅因为教会和国家之间的关联，而且也因为在不同的宗教、政治或伦理中心或次中心之间的关联。

所有这些共同体和中心机构以不同的方式被合法化——以宗教超验标准的本初联系和传统，以及公民传统这些方式。在欧洲出现的持续的中心和共同体的重建与这些中心和集合体要素之间的不同合法化基础之间持续的动荡和张力的密不可分。例如，虽然许多共同体主要以原初的词语来定义，宗教似乎主要以神圣的语词来定义，然而与此同时，每一个共同体、机构和中心也试图夸大所有其他让其自身合法化的象征符号。

与此最相关的是在西欧和中欧形成的中心—边缘关系的结构。与诸如中国或拜占庭帝国相同的是，西欧和中欧社会通常有这样一种特点，即各种中心为了动员对政策的支持而渗透到外部，以及为了影响基本框架的形成边缘地区对中心的侵占。许多中心的目标在于囊括其他中心和共同体的世界性扩张。这些扩张经常用一些普遍性语词来合法化，通常是宗教或意识形态的语词，其结果常常会引起宗教或意识形态战争。<sup>[4]</sup>然而，与纯粹的帝国政体(例如中华帝国、拜占庭帝国和后来的俄罗斯帝国)相反，在欧洲不仅仅形成了多样性的中心和共同体，而且那里的边缘地区和许多次中心也对它们各自的中心产生了更加强大的冲击。

另一个特征是——尽管不仅仅只是在欧洲出现，但是在欧洲还是更突出——边缘地区和次中心对更高层的中心有着相对较高的影响，这种强度的特征也只有在一些古代城邦中才能看到。

## 四

至少从中世纪晚期开始，意识形态和结构维度的融合已经影响了在西欧产生的变化模式。这种变化模式的特点是：政治斗争和抗争运动的相对较高的象征符号和意识形态粘合；不同制度领域变化的高度结合；以及在这些变化和政治中心和体制重构之间的非常密切的联系。

与此相应的是，西欧的不同制度领域(诸如经济或文化领域)的变化互相产生着强烈的冲击，而其中最重要的就是政治领域。这些变化导致这些不同领域的边界出现持续性的重构，当然并不会消除各自的自主性。这些变化引起这些领域持续的相互构建，而并不必然联合成一个连续的政治或文化框架。

这些中心和共同体重构的多次努力首先与强烈的意识形态斗争密切相关，这种斗争关注着不同集体和中心的相关符号的重要性方面；其次还与将这些中心和共同体的边界的建构与它们的合法性基础重建结合在一起的努力密切相关；第三与这些地区发展的不同领域和阶段之间的强烈的断裂意识密切相关。

同时，与纯粹的帝国体系相比，西欧的特点是：政体的稳定性更小，政体和共同体的边界持续变化以及中心的不断重构。同时，它也表明，不断冲击不同的政治和“民族”边界与中心的相对较高的制度创新能力。

这些变革的形式被以下因素激活：(a)许多相对接近中心的次精英有一种较高的成为宗教异端和政治创新的主要承载者的倾向；(b)在这些出于更广的社会阶层的次精英与反叛运动之间有一种相对密切的联系；(c)在一部分这些精英和更广的社会阶层之间形成了一种指向中心框架建构和将他们与经济、文化和教育领域的制度建设结合起来的行动的共存的倾向。

由于这些倾向，在中心建构、抗争运动和制度建设之间就出现了一种持续的对抗。首先，大多数领域的制度建构经常被视为与这些中心的建构相关联的，通过它们对这些中心的基本前提的贡献而加以判定。其次，对于通向这些中心基本框架的路径，不同群体、阶层和精英之间存在持续的竞争。第三，抗争运动、宗教异端对中心的政治斗争和许多抗争主题对中心的融入有着一种连续的影响。正是世界观愿景和政治生态环境的结合为大革命的发展提供了特别的框架。



注释

[1] Stroumsa, G.G. 1981. *Ascese et Gnose: aux origins de la spiritualite monastique*. *Revue Thomiste*. 81, pp.557-573.

[2] Daadler, H. 1987. *European Political Traditions and Processes of Modernization: Groups, the Individual and the State*. In S.N. Eisenstadt(ed.). *Patterns of Modernity*. Volume I: The West. London: Frances Pinter Publishers, pp.22-43; Pocock, J.G.A. 1987. *Modernity and Anti-modernity in the Anglophone Political Tradition*. In S.N. Eisenstadt(ed.) *Patterns of Modernity*. op.cit., pp.44-59.

[3] Rutenberg, V. 1973. *Revoltes ou revolutions en Europe aux XIV-XV siecles*. *Annales E.S.C*, Vol. XXVII; Cam. M.M. 1954. *Medieval Representation in Theory and Practice*. *Speculum*, Vol. XXIX; Lindsay, J.O. (ed.)1957. *The Social Classes and the Foundation of the State*. In J.O. Lindsay, (ed.), *New Cambridge Modern History*. Cambridge: Cambridge University Press. Eisenstadt, S.N. 1987. *European Civilization in a Comparative Perspective: A Study in the Relations between Culture and Social Structure*. Oslo: Norwegian University Press; Le Goff, J. 1994. *La Vieille Europe et la notre*. Paris: Editions du Seuil.

[4] Troeltsch, E. 1931. *The Social Teaching of the Christian Churches*. New York: Macmillan. Tilly, C. H. 1975. *The Formation of National States in Western Europe*. New Jersey: Princeton University Press, McIlwain, Ch. H. 1959. *The Growth of Political Thought in the West. From Greeks to the end of the Middle Ages*. New York: Macmillan; Eisenstadt, S.N. 1987. *European Civilization in a Comparative Perspective*. op.cit.

## 第十章

# 比较性附记：日本——非轴心革命维新和结论性评价

### —

在轴心文明和革命中展现的政治过程与只有在轴心文明框架内才出现这些革命的事实之间有着一种密切的选择亲和性，这一关系再次通过与我们前文已经论述过的日本明治维新的案例进行比较可以得到有力的强调。

明治维新具有与其他革命不同的鲜明特色，特别是其中对主导性“逆转性乌托邦” (inverse-utopian) 要素的极度强调，维新愿景对日本共同体的限制，普遍性使命感要素的缺乏都与日本历史经验的特殊性有着密切的关联。这种历史传统影响了日本与轴心文明的关系。

按照我们的观点来看，日本的历史经验最显著的特色首先在于一种强烈的变革倾向和一种对外部影响的开放性，这种影响与一种使这些在制度和意识形态层面的影响“日本化” (Japanize) 的超强能力结合在一起。

第二，是这种变革的强烈倾向和对外国势力的开放性。这种影响的日本化与日本国所形成的文化前提和体制框架的特殊性质互相联系。其特征表现在这方面，即突出的日本本体论和世界观与类似于西欧的制

度史和制度特征的结合。

第三，与外部影响“日本化”(Japanization)的过程密切相关的是下述事实：日本文明，不像西欧和中欧文明(两者也共享了许多结构上的相似性)，它并不是广泛的普遍性文明的一部分，这种普遍性文明共享着基本的前提和这些文明框架中形成的对其他社会的认同。

让我们从一定程度上来阐述日本历史经验的基本特征。日本历史的大多数时期都表现出这种特征，即有许多影响深远的体制和文化变革，常常受到来自外国的影响，以及这种种影响的日本化。<sup>[1]</sup>

同时，与“日本化”倾向密切相关的是，日本从未成为其他更广泛的文明不可分割的一部分。纵观其历史，虽然它与其他文明不断接触，但是它仍然构成了一个自我封闭的文明和国家实体。事实上，它的集体认同和本体论现实与普遍存在的社会秩序的基本概念是通过遍布其历史中的与其他文明的连续性遭遇而型构并成为现实的。例如，由儒教和佛教所代表的中华文明(尽管后者也在一定程度上是从印度直接来到日本的)，以及现代西方文明。但这种遭遇并不必然使日本融入进中华文明或者中国化的儒家文明的大框架中——正如在韩国和越南发生的那样。有许多儒家思想或文化宝库对中国和日本来说都是共同的。同样到了现代时期，日本和西方世界之间也出现了相同的文本共同体(textual communities)。然而，这些共同体的发展并没有超越思想和艺术的领域，超越相同文本的交流和讨论。儒教和佛教的基本前提，之后是许多现代西方意识形态在日本完全从一种超验的和普遍的思想转化为一种原则上天生的和特殊的价值取向。它有意地从意识形态上将最初的儒教和佛教前提中超验的和普遍性的要素弱化了。因此，日本一直与其他文明同在，但从来没有成为其中之一员。它一直保持着它的意识的集体独特性和其文明前提的特殊性。

完全可能这样认为，正是日本与中国儒教和佛教、其后是西方文明的连续遭遇导致了意识形态话语的强烈的复杂性和交杂的模式，这一意识形态模式使日本与其他大多数轴心文明相区别。这种高度发达的意

识形态话语构成了一种立足于轴心文明前提的意识形态模式的有意识的、意识形态的和高度反身性的否定(reflexive denial)。同时，它是来自这些意识形态的话语来予以表达的。日本文化和这些文明之间的对抗构成了一种日本出现的反身性的连续的焦点。

这种变革性的和对外部影响开放的显著倾向与这种影响的日本化联系起来形成了日本产生的文化前提和制度框架的突出特征。

在日本文化中占主导地位的基本的自体论观念非常肯定是那种非轴心文明(non-Axial civilization)的观念。这些观念包括：超验和世俗秩序之间的相对较低的张力；文化和自然互相体现的理念；自然的和社会秩序的理念；这种体现的二元观；总体上的纵向和横向团体忠诚的特殊结合；一种对社会(和宇宙)秩序的强烈承诺，通过不同的广泛的圈子，从家庭延伸到作为整体的共同体的中心，这一共同体通常由皇帝的形象来象征；对具体的社会框架(或背景)重要性的着重强调，这一框架为个人认同和适当活动的定义服务。

毫不奇怪的是，由于这些基本取向和本体论概念，用组织结构性语言来看，在前现代阶段日本形成了一种封建帝国(Imperial-feudal)的特殊模式。这一模式带有世袭制度的特征，在中心与边缘地区(center and periphery)之间存在相对较少的区别，中心也对边缘地区较少的渗透，或者说边缘地区对中心也较少带来压力。社会和文化秩序之间也存在较弱的区别，这一秩序由中心和不同类型的边缘地区的共同体所代表。在中心和边缘地区团体的象征符号之间形成了相对密切的联系。中心的价值取向形成了多数此类团体的认同的基本组成部分，边缘地区的象征则形成了中心的象征的基本要件。这种象征通过帝国的形象得到表现，这一形象可以作为宇宙秩序的代表，并作为集体(不论它如何界定)与自然力量之间主要调停者。

然而事实上，现实图景要更为复杂的多，它带给我们日本和一些轴心文明(特别是欧洲)之间的结构相似性。与大多数世袭制度相反，在日本中心不断尝试向边缘地区渗透。然而，这种渗透比在许多帝国体系

(如基督教拜占庭帝国，或者像皇帝一类的封建帝国)所作的那样较少地将其引导到边缘地区的意识形态重构和结构转型。相反，它着眼于为了中心所发布的目标来调动边缘地区不同团体的经济、政治和军事资源，以及忠诚和强烈的奉献。这些目标通常是以中心与边缘地区之间的基本的象征性认同的前提为基础。

## 二

日本这种特殊的中心—边缘(center-periphery)关系与它组织制度领域的特征是密切相关的，这些特征与西欧国家的相关性质非常相似。

其中最重要的是血缘组织和象征主义、封建主义和绝对主义国家、相对较高的城市发展和组织化的各种模式；农民反叛，特别是在中世纪和德川幕府时期；社会和经济现代化；20世纪30年代的貌似自由国家的危机；带有法西斯特征的军事政权的同时崛起；最后是第二次世界大战之后的民主资本主义制度。日本与欧洲同样拥有的不仅仅是这种领域的存在，而且还包括发展的历史顺序。

日本和西欧共同拥有的另一个结构性特征是多元主义和权力中心的多元化。人们常常宣称，因为这种多元化，日本与西欧一样，经历了连续的制度变迁和动态发展，通过强大的内在力量促生，并最终加速了资本主义的发展。

但是，无论日本和西欧在许多制度领域的结构特征方面有多么的相似，其基本定义和规范这些领域的各种活动的基础规则还是与每个社会所盛行的基本的本体论概念密切相关的。

在日本，这些制度领域以及日本社会集体都是通过建立在神圣的和自然的语词的不同结合形式之上的背景性词汇(contextual terms)来界定的，而不是用超验的或者普遍性的取向或者功能性区分的词汇来界定的，正如欧洲的案例一样，一定程度上也如中国的情况一样。

随之而来的是，在日本社会中出现了许多社会等级结构的特殊模式，以及社会冲突和解决社会冲突的模式。

同样，这些领域和其中出现的冲突主要不是通过特殊的自治性、合法性、官僚性或者志愿性的组织来规范的，而绝大多数是通过不够正式的安排和网络来规束的。这些安排和网络通常嵌入在不同的归属性地界定的社会网络及其内含物之中。

日本历史经验的基本框架是这种相似于一些轴心文明的制度结构（但是却用“背景性”语词来界定）和与许多轴心文明不同的意识形态话语以及非轴心文明的前提特征的种种模式的结合。这种特征前提不断地随着与轴心文明的接触而重新建构。正是在这种制度和象征性框架中形成了非常强的变革倾向、对外部影响的开放性和它们的日本化。

由于所有这些原因，遍布日本历史中的制度动态的总体特征，与（西方）欧洲的制度如此相似，但也证明了与后者存在一些标志性的差异。主要的差异可能与制度动态和转型的象征性维度有关，（用比较性的词语来说）首先在于意识形态的普遍性要素和它的持有者（诸如主要的宗教精英和宗教异端）的相对薄弱性。正是这些要素在轴心文明——即一神教、印度教或儒教文明——的动态发展中变得至关重要。在所有这些要素中，一个有关超验和世俗秩序之间的基本鸿沟的重要概念得到了发展并制度化了。

与日本历史经验的这些方面密切相关，其制度发展史的不同“阶段”也有其特殊性。其中最重要的是“集中性”高层文化的相对连续性；集权化的传统，以及社会主要部门通往权力中心的自主路径的缺乏问题的连续存在。

在分权和紧张的内战期间，许多这样的部门有可能变得相对独立于中央权威。在每个这样的部门中各自的领主都试图控制通往权力中心的通道。这种权力往往被其他领主篡夺，但是这样的尝试并没有授权给任何团体，允许它们可以自主地获得权力。

因此，政治制度类型或者不同团体的相对实力的变化并不必然意味

着合法性原则、社会政治秩序的基本前提和基础规则等的变化。而且，在日本并没有形成一种不同历史阶段之间产生中断破裂的强烈意识。

### 三

## 结论性评价——社会秩序的概念；政治秩序的路径和它们对政治动态的影响

### (一)

正如前述分析所表明的，这些在不同轴心文明形成的不同的世界观理念，特别是某种程度上政治领域被看作是实施它们超验的世界观愿景的主要舞台，确实极大地影响了政治动态，其中首先是这些文明中形成的有关统治者责任机制的不同的概念，以及通过这种责任机制可能被影响的模式对制度过程和领域的区分。这些制度过程和领域在形成转型的、尤其是革命的潜力方面有着特别大的重要性。

这种区分与各个世界观愿景和它们文明中盛行的社会秩序愿景的两个其他的维度或要素密切相关；这些维度与不同的救世神学取向相抵触，当它们在这些文明中出现的时候，它们在塑造这种政治动态方面也是非常重要的。

第一个维度是共同体成员的观念和成员通往神圣领域和政治中心的路径的观念——这两者并不总是相同的。在这里，特别重要的是，是否通往神圣领域和/或政治中心的路径向共同体的所有成员(不管如何界定的)直接开放，或者是否由一些垄断这种路径的人组成的团体或类别来调停。第二个维度与第一个维度密切相关，按照雷纳·鲍姆(Rainer Baum)的区分是在社会秩序的“总体”(ex-toto)观念与相反的“单面”(ex-parte)观念的区分之间，它是相对重要的。<sup>[2]</sup>

正是这些维度与救世神学观念的结合极大地影响了这些中心的主要

特征、统治者的责任观念和这种在不同轴心文明中产生的责任观念的制度定位。

有关共同体全体成员通往政治中心的自主性路径的完全融合的意识形态和制度的展现在公民身份这一概念中得到了体现。这一概念在许多部落传统中是较早出现的或者是明确的。它首先在古希腊和罗马产生了，然后在欧洲出现巨大的转型。这一转型的关键是从中央政治领域当中全体公民的直接参与向代议性机构的发展变化。这些组织扎根在许多部落的传统中，诸如在英雄史诗中所描绘的部落议会，它首先在封建时代发生转变，其后在现代主权领土国家的发展中产生变化。

只有一些文艺复兴时期的意大利城邦国家试图重振一些古代城邦制度的传统，这些国家促生了现代政治话语中的共和主义传统。

而在另一方面，从统治者责任观念的制度定位来看，这些轴心文明潜在地形成了托马斯·梅茨格(Thomas Metzger)所称的“无限制的(uninhibited)”或者部分地是限制性(inhibited)的中心<sup>[3]</sup>，它们被视作超验愿景的承继者和展现者。这种中心常常控制了边缘地区通往它们的路径，甚至即使考虑到通讯技术发展的水准，这些中心也无法完全地渗透到边缘地区，哪怕它们想这样做也不成。这些中心仅仅通过统治者可能被要求承担责任这一事实来实现对制度过程进行微弱的区分。

这些中心可能是如沙皇俄国那样的纯粹的帝国，或者是如中国一样的帝国体系与一个自主的、但相对排他性的官僚机构(诸如文人儒士)的结合物。这些中心能激活通过总体性文化共同体的自主性路径，但是不能激活通往政治中心的路径。

在印度文明中则强调通过婆罗门通往神圣的宗教中心和通过刹帝利通往政治中心之路径进行调节。不过，由于政治中心与宗教中心没有相联结，所以政治中心不被看作主要的救世舞台。因此，它们的意识形态的功能并没有超出规则仪式领域中的维持，通往这些舞台的实际路径是有一定弹性的。

在社会秩序的总体性(ex-toto)概念与一个通往中心的所有路径的



“垄断性”控制之间存在着亲密的选择性亲和关系。但是，一个社会秩序的总体性(ex-toto)概念可能与一种总体的、普遍的共同体成员身份和通往中心的路径共同存在。这是一种伊斯兰教的原则，一定程度上也是许多当代拉丁美洲国家的原则。这样的结合常常可能导致非常不稳定的政治局势。

## (二)

因此，首先在西欧国家中(和北美殖民地)下列情形都交织在一起：革命意识形态中具有至关重要性的要素，对关注于政治秩序重建的强烈的先验愿景的强调，以及按照统治者应该承担其责任的愿景与那些被认定为政治领域之公民的直接路径的公民身份观念。

这是“救赎”的此岸世界与彼岸世界观念的交织与融合；这是超验秩序的实施和围绕通往宗教和政治中心的路径的持续斗争之间的融合，这些中心在欧洲创生了涌现大革命和新现代社会秩序的潜力。这些融合通过在西欧和中欧形成的结构多元主义和社会政治框架、各个权力中心的共在多样性以及政治和共同体边界的持续性变化而得到提升。但是，只是随着宗教改革、新教主义的发展，随着启蒙运动、现代国家的形成和资本主义的兴起，这些潜力才引起了政治进程的影响深远的转型——为大革命的实现、现代文明的发展以及现代性的文明化提供了基本框架。

---

### 注释

[1] 关于日本历史可以参照第一章的注释[22]。

[2] Baum, R. 1977. Authority Codes: The Invariance Hypothesis. *Zeitschrift für Soziologie*, vol.6, no.1, pp.5-28.

[3] Metzger, T. 1980. Selfhood and Authority in Neo-Confucian Political Culture. In A.Kleinman and T. Y. Lin, *Normal and Abnormal Behavior in Chinese Culture*. Boston: Reidel Publishing Company, pp.7-27.

## **第四部分**

# **世界观愿景、管治模式 和革命潜力：轴心 文明的政治动力**



## 第十一章

# 轴心文明的革命潜力

### 一

在前面的章节中，我们已经分析了在主要轴心文明中形成的政治动力和变化的模式，同时也对日本做了一个连续的比较。最重要的是，我们已经考察了，在一定程度上这些文明在合适的历史条件下(即在早期现代性的背景下)就会形成一些革命转型的潜力，正如在大革命中全面展示的那样。那么，什么是推动革命发展以及非革命性变革模式的文明条件呢？

我们探索的起点就是在我们的分析中予以充分说明的这一事实，即大革命在一些轴心文明的框架中逐渐变成现实。这一事实说明，在一些革命过程的基本特征和轴心文明的文化和制度前提这两方面之间存在着一些选择性亲和关系。

正如我们在前文已经发现的，革命过程不可缺少的方面是通过理想的革命从不同的社会部门动员政治支持力的可能性。这种动员首先假定这样一些东西存在，即广泛的、“自由流动的”——而不是固定在“传统”归属感公社的和合作机构中的——物质和精神资源、承诺和忠诚。其次，它假定相对自主的精英的存在，包括争夺资源动员权力的政治精英。换言之，革命潜力或者革命引导下之变革的模式发展的关

键条件是很大范围的“自由资源”和能够根据革命的方针来动员这种资源的多元竞争精英在各自社会中的共同发展。

但是，这些“自由的”资源和领袖仅仅在特别的文明框架和结构性条件之下才能发展，尤其是在特别的政治经济体制和生态环境模式之下。这些条件确实常常可以在许多轴心文明的框架内发现。<sup>[1]</sup>

然而，这两个过程——自由资源的产生和文化取向的分离，以及对社会生活和人类生存维度的感知的日益增长的困惑——是以不同的方式发展的，即便它们之间密切相关。当它们在技术和生态过程的压力之下，在社会的不同部门发展时，自由资源的发展首先与经济发展水平和主要社会行动和组织不断分离的结构分化过程紧密相关。当它们被不同的承载者传播时，自主性领袖和精英的发展与世界观愿景、社会秩序和人类生存的理解方面出现的日益增长的疑惑密切相关。

或者，用更普通的词语来说，这两种过程植根于两种主要的社会行动和社会生活维度——这些东西常常被称为“社会结构”和“文化”。这些两种基本的社会和文化生活维度在任何特殊的情形下并不会以任何预定的方式发展。这就意味着，这些过程并不是以一种固定的方式互相决定的。不同的世界观理念或愿景并不会“引起”或自然地产生结构性分化以及劳动社会分工、政治经济框架的特殊模式的“适当”过程的发展。同样，后者也不会导致前者。这些社会行动维度中的每一个，一方面是世界观愿景的文化取向，另一方面是社会结构主要方面的分离与自由资源的共同发展，都通过这些社会行动维度的内在推动力在一定程度上至少相互独立地发展着，虽然它们以各种方式持续地相互影响着。

当结构性分化和自由资源的再生在不同历史条件下取得发展时，就会极大地影响制度变化可能性的范围，这些可能性随着不同情况而变化——但是并不是哪一种可能性，哪一种制度形式将会被具体化，将会在结构和文化过程之间的关联中变成现实。

“结构”和“文化”过程之间的联系受到一些特殊精英的活动的影

响，他们的活动不仅被引导去关心社会劳动分工的主要组织问题，而且还要考虑到结构框架所产生的问题，即信任的结构、权力的管治和他们彼此之间以及他们与各个社会广泛的部门之间互动中的意义分配。正是通过社会劳动分工的各种模式与这些精英的活动之间的相互交织，不同的制度结构才得以形成。正是这些精英和他们最基本的特征的结合对制度结构具体轮廓的形成有着极其重要的作用，这些特征中特别是他们各自的文化价值取向，他们所宣传的愿景以及他们的论争(这些东西分析起来与结构性分化过程相区别)，以及在这些结构过程和不同的精英的汇集之间的持续互动。这些过程的一个主要方面就是不同的精英努力地去运行其主导权，也就是管制不同资源的流动、文化价值的传播和主要社会活动者的行动。

在这种不同的制度模式的形成过程中极其重要的东西是这个事实，即不同的精英多大程度上是自主的或者被固定在不同的归属单位中，或者多大程度上作为这些单位和环境的代表行动，以及不同精英和各自社会中更广泛的部门之间有多大程度的关系。

这些不同的制度形式在不同的历史环境下、在不同的“国内”和“国际”环境下形成。在这些环境的形成过程中最重要的要素首先是，各自具体的经济政治生态的结合体和框架，也就是说不管它们是小社会还是大社会，这些社会是被持续的严密的边界所标志还是被纵横的灵活的边界所标志。其次是这些文明和社会特殊的历史经验，包括它们与其他社会的碰撞，特别是互相渗透、征服和殖民这些形式。

因此，这些社会的具体轮廓、它们的中心和社会发展的动力，被这种结合物所形塑，它们包括占有优势的精英和联盟的结构、它们所传播的文化价值、统治阶级和次级精英之间的关系、精英们运用的控制模式和这些社会所形成的总体框架内的经济和生态结构——而这也是轴心文明结合的事实。在各种制度结构中现实化的特殊的轴心文明的要素首先是出现在下面的事物中，包括新型的制度愿景、制度可能性和选择不断扩展与开放的共同的制度内核，也包括政治制度和集体认同的概念与

模式。同时，还有一种趋势是，不把这些制度性框架视作“自然给予”或神授，以及作为有关它们的更原则性争论的可能性的趋势。第二，这样一些不同意见、潜在异端以及多重变化的发展，是由于这种潜能与关于权力、资源因此还有它们各自体制合法性的争论的结合而产生出来的。在这一背景中特别重要的东西，正是这种有着更宽广、普世化的轴心世界观和制度愿景的最重要的持有者所展开的宗派活动。统治者和次级精英之间、正统教派和异端教派之间的持续碰撞在形成具体的制度框架和不同轴心社会的动力、他们所形成的变革的模式(包括他们的革命潜力)方面发挥着特别重要的作用。在轴心文明时代的世界观愿景和结构性动力、不同权力结构和集体认同之间的不同联合物的这种连续的潜在性重构被这样一种事实强化<sup>[2]</sup>(正如我们在上文所看到的)，即随着轴心文明的制度化，一种新型的跨社会和跨文明的世界历史出现了。

因此，用阿纳森的话说<sup>[3]</sup>，“轴心文明视野和社会权力结构之间的关系是非常模糊的。新的和更为细致的合法化形式被不同精英和联盟所展现的不断积累的异见和反抗的新的可能性所抵消。这些精英和联盟的立场因不同的情况而有所不同，他们充当着轴心文明范式的‘传承者’”。

因此，与影响了到目前为止的主要的(即使是含蓄地)轴心文明分析的经典进化论的前提不同，有如上文所提出的，结构分化和社会行动主要方面的分离过程，以及自由资源的发展和对人类来源感知的日益增长的困惑，并不总是以一种先定的方式连贯地共同运行。事实上，至于所有制度性框架——不管是集体认同的宪政的政治结构还是经济框架——都在轴心文明或社会中形成了一种较强的自治性，这种自治性在一定程度上独立于(即使是与之密切相连的)明确的轴心世界观。至多与特定的相关制度选择范围有着密切关系，它是由于世界观愿景的开放性以及结构分化过程和自由资源共同发展而形成的。

围绕不同政治共同体、政治制度和经济结构的斗争和论辩形成了轴

心文明动力的持续性发展，这种动力可以说创造着不同的制度选择和形式。

因此，具体的制度集群不仅在不同的轴心文明之间有所不同；这种集群的现实化往往构成不同群体之间争论和斗争的焦点，因此这些制度也会在它们之间发生极大的改变，引起比非轴心社会更大范围的变化和模式的变革能力。

任何选择的具体化都是因不同的历史力量作用(这些历史力量不论是在世界观愿景中还是在生态场景中都不是预先注定的)而偶然形成的，这种具体化可能像中国那样持续很久或者像其他情况那样只有很短的周期。一旦这一选择具体化，随着现代性的出现和社会变化的不同的革命或非革命形式，就会形成不同的政治体制变化模式。

---

#### 注释

[1] Arnason, J.P., S.N.Eisenstadt and B.Witrock 2005. *Axial Civilizations and World History*. Leisen, Boston: Brill Academic Publishers.

[2] Idem.

[3] Arnason, J.P. 2005. The Axial Age and its Interpretations: Reopening a debate. In J.P. Arnason, S.N.Eisenstadt and B.Witrock. *Axial Civilizations and World History*, op.cit., pp.42-77.



## 第十二章

# 世界观愿景、管治模式、帝国与封建—帝国社会的政治动力

### —

接着前面几章的分析，我们首先要指出的是，一些普遍固有的作为不同类型轴心世界观愿景中的潜在力量的制度性趋势，首先受到主要精英和反精英人士的影响，这些人在这些社会中各自的制度舞台，特别是政治舞台上成为了主要的活动者和论争者。

正如我们所看到的，从一定程度上说在这个语境下特别重要的东西，是在这些愿景中政治舞台构建了一个“救赎”的舞台，或者更精确的说是它们各自的先验愿景得以实现的舞台，以及统治者责任观得以展现的舞台。这里尽管要非常谨慎，但是我们依然遵循韦伯式的关于此岸和彼岸世界取向的区分<sup>[1]</sup>——充分认识这种区分的高度纲领性和简化理型的本质。

对这一政治舞台(至少是它们各自的传承者所宣传的先验愿景得以实现的领域之一)最应该强调的是在这种超验愿景势必带来一种强烈的此岸取向或者此岸与彼岸取向结合的社会中可以找到它。这种情况在大多数基督教(特别是欧洲和拜占庭)和伊斯兰文明中已经出现，而且也以不同的方式在儒家法律框架中出现，在儒家文明中彼岸世界愿景仅仅

居于次要位置。这种价值取向的盛行通常与多样的和具有潜在自主性的竞争性精英的发展密切相关。正是这种产生于多样传承者的竞争性集团的价值取向的盛行，创造了有助于潜在革命性趋势和变革模式发展的条件。

但是，这种扎根于这种以及其他“彼岸世界”轴心世界观愿景的制度性含义的变革性潜力的实现主要依赖于被不同精英用来动员的自由资源的水平以及统治精英所运用的控制模式。例如，从我们对具有潜在革命性的社会的发展机会所讨论的观点来看，很值得对帝国和封建—帝国与世袭制度这两方面的情况进行区分，即使用一种高度简化和纲领性理型化的方式来分析。

帝国和封建—帝国制度——例如欧洲、拜占庭、俄罗斯、阿拔斯王朝、法蒂玛王朝(Fatimid)\*、晚期土耳其帝国的情况以及中国、越南的情况——的全面制度化很大程度上依赖于相对较高水平的经济发展和相对差异化的政治经济模式，在这种模式中统治者倾向于颁布促进性经济政策，并且为自由资源相对高水平的发展和相对开放的社会部门的发展创造条件。这些国家内包含了自由民和相对自治的城市群体，所有这些人皆为自由经济资源和活动创造了广阔的空间，他们并没有嵌入归属性的部落和世袭制度当中。

在许多这样的文明(特别是所有的此岸世界观的文明)中发展的帝国，特别是封建—帝国体制有着明显的特征，即被视为自治象征和组织实体的高度显著的中心或中心群是现实化的。

它们还具有下列特征：中心和边缘之间密切互动；许多拥有相对自主权的主要和次要的精英(尤其是文化知识精英、宗教精英和政治精英)的同时发展，他们之间不断明争暗斗，以及同时对各自的霸权性精英试图控制产品，特别是试图控制社会中所有可以利用的不同的自由资源的

---

\* Fatimid: 法蒂玛王朝(公元909—1171年)。中世纪伊斯兰教什叶派在北非及中东建立的封建王朝。因其旗帜、服饰尚绿，故中国史书称“绿衣大食”。西方史称“南萨拉森帝国”，它是以伊斯兰先知穆罕默德之女法蒂玛得名。——译者注

流动和分配的挑战。<sup>[2]</sup>

尤其是在轴心文明结构中发展起来的帝国和封建—帝国体制内，其中主要的超验愿景是此岸世界的或者结合了此岸世界和彼岸世界的观念，自由资源在不同的社会部门中产生，可以被不同的竞争性精英引导流通进入此岸世界的政治或者经济领域。在适当的历史背景下，在早期现代性和在相对灵活的政治生态环境下，这些资源可能按照革命发展的方向而流通起来。

帝国背景与强烈的革命倾向(这一倾向虽然用一种反现代反启蒙意识形态的措辞来表达，但是却被导向了现代性的文化方案)的结合至关重要，它在伊朗霍梅尼领导的伊斯兰革命中得到了体现。正如我们稍后将看到的，伊朗的伊斯兰革命与当代一些经典革命形成了秘密的近似性。这里也有对专制的现代化政权、体制内部的矛盾冲突以及来自结合着强烈的使命感和普遍的准乌托邦愿景的宗教、知识和受欢迎的精英们对这一体制的攻击的清醒认识，它对孕育这场革命有着特别巨大的作用。不用说，这场革命的“根本世界观”完全不同于启蒙运动的半世俗的世界观，但它也是一个具有普遍主义使命感的价值观，即使它流着伊斯兰教的血液。

## 二

但是在不同的帝国体制的制度结构和政治动力之间也存在着重要的差异性。即使在不同的背景下，例如拜占庭和中华帝国，也产生了相似程度的结构差异化，在它们各自的中心和制度动力的具体框架方面也形成了深远而巨大的差别。这些差异受到下面因素的影响：这些世界观愿景形成的具体途径；各个社会中精英的特征；他们在不同的地缘政治条件和历史场景中使其现实化的控制模式。

### 三

在形成这种动力过程中统治者所实行的监管模式的重要性首先可以在不同于封建—帝国体制的帝国体制的不同动力中看出来。纯粹帝国体制的统治者倾向于建立高度集中的管治模式，而将其他精英和更广泛的社会团体接近体制中心的路径最小化，而在封建—帝国中——最好的例证是西欧、中欧和早期基辅罗斯(Kievan Russia)\*——则产生了对不同资源交换过程和这种路径的持续不断的斗争。<sup>[3]</sup>

这种在形成与不同层次的经济发展和这些政体形式的政治动力不同强度的集结之间的结合方面的不同控制模式有着极大的重要性，其重要性可以通过把“晚近”革命与“早期”革命进行比较而发现出来。

在“最早的”欧洲(和美国)革命与晚近革命(特别是俄罗斯和中国革命，一定程度上越南革命)之间的区别表明了政治生态和经济条件，以及在这些社会所发生的特定革命的形成过程中的文化与文明导向、统治者实施的控制模式等之间互相交织的重要性。事实上，正是这些愿景的基本要素、特定的文化前提和它们的制度意涵与统治者所实施的特殊控制机制的结合在一定程度上可以解释为什么在中华帝国和俄罗斯帝国产生了许多潜在的革命趋势，但是，革命只有在来自于资本主义和帝国主义所扩张的世界秩序框架内的外部力量之强大影响下才会发生。

无论是早期革命还是晚近革命都出现在轴心文明框架内的社会中，这一框架包含了此岸和彼岸世界的世界观价值取向，或者是如中国的例子主要是此岸世界观取向。

---

\* Kievan Russia：基辅罗斯，从公元9世纪晚期到13世纪中期。它是中世纪在东欧平原上建立的以基辅为首部的早期封建国家。又称古罗斯、罗斯国。到公元9世纪，这些部落以基辅为中心，结成一个大公国，称“基辅罗斯”，这是最早的俄罗斯国家。1237—1240年蒙古人入侵之后被迫解体。——译者注

但是晚近革命所赖以形成的具体的条件群与早期革命有着很大的不同，革命过程本身和它的结果密切相关的特征也是一样。

这种差异的根源在于，首先是这些革命(晚近革命)首先是在纯粹帝国(不是封建—帝国)的社会中和在相对落后的经济条件下(用现代词汇来说)形成的革命。而早期革命之前没有其他的革命模式，它们是在相对集权或专制或半专制政权中形成的，这些政权在封建—帝国背景下成长起来，有着较多的自主性精英和准精英的特征。

晚近革命则是在高度集权的帝国体制内出现的，其中次级精英受到密切地监督和隔离。它们还在经济发展水平相对较低(相对于那个阶段来说)和统治者试图通过快速和选择性的现代化来弥补的社会中产生。因此，这些社会中活跃的主要社会力量，如农民、第一或第二代产业工人，他们只有非常微弱的中产阶级特性，大大地区别于早期革命中的那些主导阶级。

在这方面，但是只有在这个意义上说这些革命可以被称为“无产阶级革命”(proletarian revolutions)，它们与早期资产阶级斗争有着明显的不同。但事实上，晚近革命可能比早期革命更不适合这一指称。早期革命中资产阶级文化或生活方式在塑造后革命社会的总体文化氛围过程中有着非常重要的作用。而且，由他们的自主性代表所促成的不同的资产阶级集团的利益在这些体制的政治生活中扮演着一种核心的角色。晚近革命也被更多更好的组织化的知识分子和政治团体所领导，这些团体在类似政党的结构中发展起来，具有高度发达的组织和动员技能。最重要的是知识分子革命者的愿景和意识形态塑造了他们所提出的无产阶级生活方式；作为统治阶级的共产主义者代表着对他们来说是无产阶级的不同部门的利益。这些部门不允许自主地形成他们的利益代表。

晚近革命比早期革命更大程度上受到国际政治、经济和意识形态力量的影响——事实上是现代资本主义和国家体系的帝国主义与殖民地模式不断扩张的影响。它们已经有许多革命模式(可供借鉴)，不需要独创一种，虽然不用说它们大大地改变了这些模式。

早期和晚近革命在它们所流行的社会秩序和公民身份观念方面也各不相同。早期革命在把公民身份观念当做重要的核心，以及产生了“单面”(ex-parte)社会秩序的局部观念。<sup>[4]</sup>

与此不同，晚近革命则在公民身份观念非常薄弱或完全不存在，而社会秩序的“总体性”(ex-toto)观念非常流行的社会而发生。正如我们在后文将要详细阐述的那样，这些差异以及这些社会的阶级群影响了这些社会中形成的后革命政权的形式。

#### 四

在这些产生于特殊的政治、生态(国内和国际的)环境中的基本制度框架之内，“纯”帝制国家的统治精英制定了不同的管治模式，这也极大地影响了世界观愿景的制度功能。这些愿景在这些社会和它们各自的制度动态变化(包括它们的革命导向和潜力)中都非常重要。

在俄罗斯帝国<sup>[5]</sup>，中央严格地隔离了救赎性的通路，这一通路被给予了所有的社会群体通往权力中心的比较薄弱的宗教调适。宗教异端按照彼岸世界取向导向和(或者)分离于政治领域。不过，正如在忠实信徒(True Believers)的例子中，他们有时候在一定程度上集中地关注经济领域。然而，更广泛的阶层被授权在其他世俗性活动(主要是经济活动)享有自主支配权，但却不被许可用基本的本体论观念来把更广泛意义灌输给他们。

在沙皇俄国的中心—边缘关系首先是被这一社会传统的合法化过程所型构的，这一合法化的特征是在政治和宗教领域之间几乎完全融合的尝试；其次是被中央的强制性导向型构；第三是被帝国相对较低水平的经济发展影响。

与这种合法化模式相关，俄罗斯国家强烈的世袭特征被帝国的导向和要求所缓解。这些世袭特征可以在沙皇权威的基本“父权”观念

中，在官僚体系上层等级的组织和沙皇与上层贵族之间的关系中发现端倪。但是同时，帝国既有强烈的普遍合法化的特征，也具有非常广泛的动员性目标的特征，这一目标远远超过任何“简单”的世袭政体了。

这种合法化模式，与蒙古人退却之后出现的莫斯科中央帝国强烈的限制性和惩罚性取向一起，在很大的程度上限制了边缘地区通往中心地区的自主性路径和边缘地区向中心地区的渗透。这些限制性要素在中央成功地实现社会生活中的多元化要素的力量最小化的过程中得到了证实，这些要素扎根于基辅罗斯的封建传统和此岸世界与彼岸世界价值观的结合中。这些限制性要素在贵族、教会和城市要素的政治阉割 (political castration) 和低层级 (即农民) 几乎完全的被动化中得到证明。

在这一基督教文明的晚近 (后蒙古时期) 的莫斯科帝国之内，中央成功地实现了文化对政治秩序的相对较高的归属和多数阶层通往主要社会和政治秩序领域的相对较低的自主性路径。政治舞台被统治者所垄断，经济领域较少集中，经济活动只要不直接向中央渗透就可以自主地展开活动。中央努力去垄断那些可能对中央产生政治渗透的文化活动。

这种限制性的主要证据之一是分层的模式、在沙皇俄国形成的社会等级体系的不断建构。这个阶层结构模式的一般特征是在任何地位上的自主权和所谓的整个社会的阶级或阶层意识与组织的缺乏或薄弱。当然这可能在最低层的群体 (农民) 中看的最清楚，他们大多数人处于一种奴役状态，因此使得沙皇帝国丧失了在其他集权帝国可以发现的自由资源和支持的最重要的基础之一。但是这种地位自主性的脆弱并不仅仅局限于农民。它也是许多城市群体的特点。这也适用于贵族群体，即使其影响方式要稍小一些。当然，贵族比任何其他社会团体都享有更高的地位和控制了更多的资源，因此它成为了帝国的中流砥柱。而且，由于它非常接近中央和它拥有的 (前蒙古时期的) 半封建传统的许多剩余，所以它与全国各地都有着关联。然而，它没有形成遍及全国的阶级自主权和阶级意识。无论它在前绝对主义国家时期形成了什么样

的自主权都被沙皇粉碎了，沙皇成功地创造了一种几乎纯粹服务性的贵族制度。只有在18世纪末19世纪初期这种状况才开始转变。

虽然原则上大多数贵族子弟均有望进入一些国家部门，但是从原则上——甚至常常与事实不同——其选择权并不属于他们自己，而是沙皇，属于一个贵族家庭的事实并不必然有机会——虽然它肯定有利于——获得这些职位。然而，一旦获得了这种路径，在首都的国家部门的贵族的生活方式则与他们在地方城堡中的生活有着天壤之别——不仅仅在日常细节方面，而且在这种高贵生活方式的仪式性和规则性方式的力量方面也是如此。这种宫廷生活方式的规范特别强调与他们地方的贵族家庭生活方式的区分。

当然，正是这些贵族和官僚们构成了社会的主要权势集团。他们的利益息息相关，并极大地影响了中央的各项政策。然而，即使这些团体也没有授予通往中央的自主性路径，他们的利益也不能找到自主性的政治表达。

或者换句话说，在俄国斯帝国并没有发展出任何强大的自主的公民社会。罗纳德·格里戈尔·苏尼(Ronald Grigor Suny)这样说过<sup>[6]</sup>：

从能够直接通过国家实现他们的意志和利益的独立性能动集团这一意义上说，俄罗斯贵族肯定不是这样一种统治阶级。他们既没有来自国家的充分的自主权，也没有对国家内部权威的独立诉求。统治者和他所选择的公务员决不是受到任何财富力量的合作性权利或者代表性机构的限制的，也没有被强迫将政府所管辖内的社会财富成员包容其中。来自贵族限制沙皇权力的企图是罕见的，有证据表明，大部分贵族宁愿保持贵族制度，而不愿意引进任何贵族寡头政治或欧洲代议制的政治形式——至少一直延续到二十世纪之交。

在一般意义上来看安东尼奥·葛兰西(Antonio Gramsci)说这



样的话是对的<sup>[7]</sup>，他说，在俄罗斯国家就是一切，而公民社会则是原始的和黏着的(gelatinous)。

中国的情况则比较相似，但是还是有着重要的差别。因此，正如我们在上面所详细阐述的，儒家超验性愿景的强烈的此岸世界价值取向和乌托邦式的、宗派主义倾向的发展，在儒教文明中滋生了一种非常强烈的革命倾向和行动的潜在力量。

不过同时，既然在没有任何彼岸世界基础作为支撑的情况下，政治领域是实现超验愿景的唯一的舞台，因此主要的精英就构成了主要的政治行政阶层，帝国体制就能够将这种原革命倾向(proto-revolutionary tendencies)包容在自身之内，而这一切只有在释放这些革命潜力的国际力量的影响下这种体制的崩溃才有可能。

## 五

因此，在所有帝国体制当中，俄罗斯(中国则以不同的方式)形成了一种传统的中央，它具有很强的排他性、庞大性和单一性(monolithic)，次级精英之间以及更广泛的社会团体与运动之间的关联都非常脆弱。俄罗斯中央(Russian center)在原则上是自主的，与其他团体和阶层不同，但是并不允许享有建设自身的机会。与此相关的是，正如我们所看到的，俄罗斯实现了但却是对中心最小的制度化渗透和自身内部的几乎很少的自主参与。更广泛的社会群体试图进入政治中心，他们还试图建立自主性的阶级单位，但是都以失败告终。同时，中央相对较高程度地渗透进了边缘地区，目的是为了动员资源和控制全社会的活动。

虽然中央没有(特别是在俄罗斯)高度重视超验秩序和世俗秩序之间的张力，要消除在不同的潜在的制度创造者和集体之间那种特定的朝向宇宙和社会秩序的本质特征(即通向主导性的超验愿景)的自主性取向，

但是它还是会试图去遏制这种取向的自治的政治表达，以及不同类型的社会抗争之间联结的可能性与他们和潜在的组织精英之间联结的可能性。因此，事实上很长一段时间内，俄罗斯(和中国)中央在这些努力方面非常成功。这种成功解释了为什么在俄罗斯、中华帝国(还有奥斯曼土耳其)反叛运动、异端、中央政治斗争以及制度建设之间的联合所潜在的革命性变革倾向，很长一段时间都被最小化了，并遭到各自中央的控制。结果，俄罗斯和中国社会的变革潜力被降到最低水平。要不是国际政治军事力量、经济和意识形态的国际要素以及现代性扩张的体制性产物的影响的话，它们也许还要被遏制了更长的时间。

与纯粹帝国体制的这些条件不同，为什么在欧洲潜在性革命倾向虽然不是必然会出现但也变成了现实的原因在于：欧洲国家产生的帝国和封建要素的结合；更有意义是，在于相对广泛但却富有弹性的欧洲文明结构之内的连续性变革的中央和集体之多样性，以及随之而来的或多或少自主性精英的多样发展。

重要的是，早期革命在一些方面可以视为在整个欧洲中世纪一直出现的中央和集体边界连续性的重建过程，虽然它们创造了这种重建的最激进的模式。革命后政权显示出与革命前政治的相对小的断裂性，虽然与过去的决裂至少构建了它们意识形态的一个重要的组成部分。晚近革命在各自的社会中形成了更加彻底的决裂，其特征是与先前政治制度的更大的象征性和制度性断裂。

---

#### 注释

[1] Weber, M. (1915) 1970. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tuebingen: Mohr; Idem., [1904/05] 2004. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Edited by Dirk Käsler. München: Beck Verlag.

[2] Eisenstadt, S. N. (1963) 1993. *The Political Systems of Empires*. New Brunswick: Transaction Publishers; Idem., 1971 (ed.). *Political Sociology: A Reader*. New York/London: Basic Books Publishers. Chapter VII, pp.250-312.

[3] Eisenstadt, S.N. 1993. *The Political Systems of Empires*. op.cit. idem., 1971(ed.). *Political Sociology: A Reader*. op.cit., pp.138-178.

[4] Baum, R. 1977. *Authority and Identity—The Invariance Hypothesis II*. *Zeitschrift für Soziologie*. vol.6, no.4, pp.349-369.

[5] 有关俄罗斯帝国的研究可以参照以下著作：Summer, B.H. 1949. *A Short History of Russia*. New York: Harcourt, Brace; idem., 1947. *Peter the Great, History*. vol.32, no.115, pp.39-50; Pipes, R. 1974. *Russia under the Old Regime*. London: Weidenfeld & Nicolson; Young, I. 1957. *Russia*, in J.O.Lindsay(ed.), *The New Cambridge Modern History*. Cambridge: At the University Press, 7, pp.318-388; Blum, J. 1961. *Lord and Peasant in Russia*. Princeton: Princeton University Press; Seton-Watson, H. 1967. *The Russian Empire, 1801—1917*. New York: Oxford University Press; Tushkarev, S. 1963. *The Emergence of Modern Russia, 1801—1917*. New York: Holt, Rinehart & Winston.

[6] Sunny R.G., 1993. *The Revenge of the Past: Nationalism, Revolution, and the Collapse of the Soviet Union*. Stanford: Stanford University Press.

[7] Gramsci, A. 1971. *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*. Trans. Q. Hoare and G.N.Smith. New York: International Publishers; Gramsci, A. and D. Forgacs 2000. *The Gramsci reader: selected writings, 1916—1935*. New York: New York University Press; Gramsci, A., D.Forgacs, et al. 1985. *Selections from cultural writings*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

## 第十三章

# 世袭政体中的世界观愿景、管治模式和政治动力

—

在“此岸世界取向”或者结合了此岸和彼岸世界取向的轴心时代文明在相对较低的自由资源开发的情况下形成的制度动力，与那些在帝国和封建—帝国环境下形成的动力有很大的差别。在这些环境下常常出现世袭政体(patrimonial regimes)——虽然是一个很显著的特性。<sup>[1]</sup>这就是这些社会中的情况，就像在伊斯兰和基督教世界中的情况一样，它们是在随着此岸文明向更远地区的不同社会扩张过程而产生的结构中形成的，这些社会和主要的世界市场也是相对隔离的。这些因轴心取向(Axial orientations)而联系在一起的世袭政体的特殊性，可以通过和其他类型的世袭政体的比较更好地得到理解。

世袭政体在许多不同的制度环境中产生。它们在许多前轴心文明(pre-Axial Civilizations)中出现，如中美洲、南亚或者中东的许多社会；还有许多是在轴心文明中发展出来的，其中彼岸世界取向是主导性的，如在印度，而印度教影响的南亚的政治体制(正如上文所指出的)也在一些它们扩张所带来的此岸轴心文明的产物中出现。

相对于帝国和封建—帝国体制，世袭政体的中心和边缘之间的区别

主要是基于中心独特的生态和更大的人口聚集，不同群体之间有限的区分以及城市共同体的自治这些方面。

世袭政体统治者所发布的政策大部分都具有扩张的特征，例如图谋控制更大领土的扩张，而不是保持固有的领土(其主要特征就是对固定的资源基地进行密集地剥削)。用 K.波拉尼(K.Polanyi)的话说<sup>[2]</sup>，他们在很大程度上也是对资源的再分配，这样就将一个自由资源的高度发展最小化了。世袭政体的统治者试图调节生产和对在社会不同群体中的自由资源进行可能的分配，这种分配要尽可能降低那些竞争性自治精英(competing autonomous elites)支配这些资源的可能性。

在很多世袭社会中，尤其是那些人口更为密集的社会，处于中心的精英们试图控制土地所有权，他们采取的手段要么是将所有权都掌握在自己的手中，从而使多数农民家庭都变成领主的佃户；要么是对那些仍属于不同的亲属集团的小块土地之间可能被自由转让的情况进行强化监督和控制。事实上，这些政策和许多集权帝国体制的统治者所采取的政策形成了鲜明的对比，他们经常企图通过提高相对自由农民的身份来削弱贵族的地位。

这种分配和提取性政策经常和那些目的在于维持宇宙和社会秩序和谐的仪式性法案一起执行，这些政策和国王作为人民福利的“保护者”的“理念形象”(image)保持高度一致。这些政策为维持统治者在国内政治斗争中的权力提供了最重要的资源。

这种控制模式的支配性优势倾向于限制更加专业化和多样化活动的发展。在大多数世袭政体的首都，商业和手工业活动如果不是作用不大，就是根本不存在。在这些体制内发展的大多数高度分化的经济活动都被限定在特定的飞地(enclaves)上，它们更多的是推向国外市场而不是国内市场。许多飞地上也发展出了非常强大的经济公司，但可以肯定的是，并不是所有的社会都能隔离出这么一块独立的地方，而不会产生基于完全自主的经济领域这一观念的政治经济模式。

## 二

在不同的世袭政体之间也存在着很大的差异，这些差异是由于经济发展水平，它们各自的精英所宣传的世界观愿景模式，以及精英们所实施的控制方式的不同而引起的。按照我们讨论的观点，一个特别重要的东西是在非轴心文明和轴心文明框架内所形成的那些世袭政体是有区别的，以及事实上包括了不同的经济发展水平的不同轴心文明也是有区别的。

至于第一个区别，在不同的轴心文明中产生的世袭社会内的许多具体的制度权力结构常常与那些在“非轴心文明”（如古代近东地区、中美洲，甚至受印度教影响前的南亚）中产生的世袭政体是相似的，这事实上常常表明了非轴心文明因素在轴心文明中有很多“留存”（persistence）。但是在彼岸世界取向的轴心文明中发展出来的世袭政体与“经典”的世袭政体有着很大的差别，前者产生了自主性的，特别是宗教性的精英。正如我们所发现的，轴心文明最关键的突出要素造成了以下的可能性的发展：轴心文明中常见的不同政见和潜在的异端，以及这种潜在性与权力、物质和意识形态资源争斗之间的联合所产生的变革。这一背景中尤其重要的是，这些宗派活动来自于更为宽泛的、常常是普遍主义的、轴心式和制度的愿景之最重要的传承者（carriers）。就像我们所看到的，即使这些精英们的倾向不是将容易获得的自由资源流通到政治领域甚至经济领域，他们在重建他们各自的共同体方面也会产生深远的影响。

与此相似，还有一个非常重要的差异是：一方面那些轴心文明中，更多的世袭政治体制和政治经济体制是占绝对优势的，这里彼岸世界价值观是由主导性的精英所宣扬的；另一方面，世俗性的或者混合了此岸世界和彼岸世界取向的观念在后面的情况中是占优势的，最主要的就是

穆斯林和基督教文明。在彼岸世界取向占主导优势的政体中，例如印度教文明，更大范围上看包括佛教文明和改革后的天主教文明，政治领域并没有被界定为实现他们超验愿景的领域之一。在这些体制内，构成了这种彼岸世界取向的传承者的精英们强调在“文化”和宗教领域保持高度的自主性，但是在政治领域内则要求甚少；但是他们有强烈的倾向嵌入到已经存在的政治体系中去，不断促生着变革的“非革命”潜力的倾向。在这些情况中，基本结构和精英的取向减少了以重建政治领域为目标的社会运动的发展。同时，这些精英也带有下列特征：他们是这些政体中世袭政治体系内宗教精英的相对适应性的参与者。因此，就像我们已经看到的，在印度以及佛教社会，一定程度上还有改革后的天主教社会中，精英们在政治体系中并没有完全的自治性，他们的精力更多的是在公共的和宗教文化领域，而不是在整个政治经济体系的重建方面。更为重要的是，在这些社会中许多统治者[例如印度的统治者默里(Mauray)]利用潜在的帝国力量来扩张版图的倾向经常被这些内部嵌入的文化精英与更宽泛意义上的归属感环境(如亲属和领土)的联合所阻止。

这种以彼岸世界为取向的本体论愿景和耶稣救世神学(soteriological)的宗旨，以及独特的乌托邦愿景(其中政治领域原则性重建不能产生抗争运动的主要焦点)的平衡，同样可以解释为什么在这些印度教—佛教的社会中，以及拉丁美洲社会中(在这个社会中，彼岸世界取向的天主教信仰得到高度地强调)在较早的现代时期没有产生强烈的革命倾向和革命活动。在这些社会中，激进的潜在性的革命意识形态是在殖民和帝国扩张的影响之下产生的，常常被限制在小范围的相对隔离的知识分子中。尽管革命的思想、理论和组织在社会上不同的知识分子群体当中已经很流行，但是它们并没有成为这些社会的主导力量。相似的是，许多这些社会被殖民者统治者将早期现代性强加进来的事实也说明了在这些社会中的主导力量是民族解放运动而不是革命。毫无疑问，这可能是纯粹革命而不是民族运动被不断削弱的重要的强化性因素。但是当我们要把这个

因素的核心当做解释这些社会中没有形成普遍的革命运动的原因时，越南的情况却让我们产生了一些怀疑。就像亚历克斯·伍德塞德(Alex Woodside)所指出的那样<sup>[3]</sup>，在最初是作为儒家文明一部分的越南，民族解放与革命运动强烈的交织在一起，其政治行动的儒教符号、假设和传统形成了革命团体所能利用的一种十分重要的文化资源。

### 三

这一叙事在那些穆斯林社会、东欧的基督教社会(或者不同类型的埃塞俄比亚社会)就有着很大的不同，这些社会中世袭政体的发展更多的是由于历史中的不确定因素和政治生态的背景，特别是这些文明不同的扩散模式。这些社会中，强大的谋求重建政治领域的努力的存在(虽然在很长一段时期内是潜在的)可能在文化和政治精英中引起原革命(proto-revolutionary)倾向，就像我们上文所讨论的伊斯兰社会的情况那样。正像我们所看到的，伊斯兰传统的基本前提就是，社会中自治的精英都是扎根于部落传统，这些传统是在许多如果不是由最早的哈里发所建立的最多的伊斯兰体制内形成的，就是在阿巴斯帝国和它终结之后产生的。这些自治的精英经常会产生一种强烈的变革性、原革命性意识形态和趋势的倾向。然而，这还不足以导致这些精英踏上一条完全革命的道路或建立一个革命政体。只有在土耳其帝国的核心地带(尽管只有很有限的扩张)自治的公民社会的核心要素和与之伴随的革命潜能得到了发展。

### 四

日本的例子说明了在具体的制度框架的构建和现代社会的动力方面



轴心文明取向(缺乏)的决定性的作用。正如我们所看到的,在日本社会中形成了许多帝国—封建政体的很多重要的因素,即多元化的权力中心,许多自由资源的潜在发展,还有政治领导的多种类型。正是这些通过教育扩展而得到加强的条件,为明治维新和之后出现的具有深远意义的成功变革提供了基本的背景支持,这些变革使得日本在明治体制下实现了工业化和现代化。但是这种情况也不同于在轴心文明中的封建—帝国体制,这种体制在轴心文明时代形成,首先在早期现代欧洲的绝对主义政体中产生,但是就像我们所知道的那样,在日本并没有出现宣扬普遍的乌托邦式愿景的自主性的宗教和知识分子群体。因此,在明治维新和大革命之间有着本质的不同,这一点在前文已经分析了。

---

注释

[1] Eisenstadt, S.N. 1973. *Traditional Patrimonialism and Modern Neopatrimonialism*. Beverly Hills/London: Sage Publications; *idem.*, 1971(ed.). *Political Sociology: A Reader*. New York/London: Basic Books Publishers. Chapter V, pp.138-178.

[2] Polanyi, K. 1944. *The Great Transformation*. Beacon: Beacon Press.

[3] Woodside, A. 1976. *Community and Revolution*. Boston: Houghton Mifflin. *op.cit.*; *idem.*, 1998. *Territorial Order and Collective Identity Tensions in Confucian Asia: China, Vietnam, Korea*. *Daedalus* 127, no.3, pp.191-220.

## 第十四章

# 结论性观察——革命的原因、历史背景 and 文明框架

—

我们已经绕圈子式地分析了革命的“原因”和条件。如果进一步地分析，可以得出一些有关框架或条件方面的结论，这些因素成为革命可能性的产生原因。因为革命的界定与政体崩溃密切相连，所以是政体崩溃的不同的原因或条件，精英斗争和阶级斗争、新社会团体和经济力量发展的不同聚集形成了革命发展的必要条件，提供了帝国和封建—帝国政体崩溃的背景框架。这种不同要素的聚集通往权力道路的受阻及其附生的心理过程在文学作品中有丰富的描写，经过这些斗争、经济动荡、国际力量的作用和它们连续不断的反馈使得政体逐渐变得衰弱不堪。

但是，只有在特定的、专门的历史环境和特殊文明前提和政治体制以及特殊的政治经济类型的发生过程中，这些因素才能触动和激发革命进程及其结果。早期现代性的环境是特殊的历史情境(用类型学的而不是编年性的词汇来构想的话)，其时专制的、不断向现代化转变的政体面临着它们所制定的政策合法化的内在矛盾以及新的经济阶层和新的“现代”意识形态的发展。

文明的框架是指那些“彼岸世界”取向或者混合着此岸世界和彼岸世界取向的轴心文明和帝国的、封建—帝国的政治体制。我们的分析已经指出了在“此岸世界”取向(或混合着此岸世界和彼岸世界取向)的轴心文明和帝国的、封建—帝国的政治体制的发展之间存在着密切的选择性亲和性,在一定程度上这种亲和性是在一个恰当的历史和政治生态的背景下成为现实的,这一背景是在早期现代性环境下革命发展的条件所形成的。与其相伴生的是,在“彼岸世界”取向的文明和世袭政体之间也有着很大的亲和性,它们产生了那种变革的非革命模式的强烈的趋势。

然而,至于这些过程的具体结果很大程度上则取决于革命力量和反革命力量,以及它们各自的强制性力量之间的权力平衡,特别是公民社会和国家之间的平衡。这些东西相应地在很大程度上受到不同社会力量之间、特别是公民社会和国家之间平衡的影响。

## 二

大革命不能当做孤立的事件来进行分析。它们必须被放到一个文明的框架下和它们所发生的更为宽广的历史进程中展开研究,只能把它们当作在现代社会中发展出来的变迁过程的类型来研究。

事实上,以前的分析已经明确地指出了,作为在大革命中完全被概括出来的社会变迁和转型的革命模式,是在独特的社会历史背景下发展起来的,它们有可能在不同的社会、不同的历史阶段出现。确信无疑的是,在这些背景中革命和现代性的发展有一种特殊的关联。

大革命使得异端宗派潜在力量创造出了巅峰成就,并得到具体实现,这一力量是在轴心文明中产生的,尤其是在那些把政治领域视为至少是实现它们先验愿景的舞台之一的社会产生的。这些革命造成了人类利用强烈的认知要素来实现宏观社会规模的异端愿景的历史过程中最

初的或者至少是最激烈的，可能也是最成功的尝试。这种认知观念企求将天国带到人间，在中世纪和早期现代欧洲基督教时期常常被不同的异教教派所大力宣扬。正是在这些革命中，这种宗派活动从社会边缘或者隔离部门中产生出来，不仅仅与反叛、人民起义和抗争运动，而且还与中央的政治斗争密切交织在一起。之后，它们逐渐被转移到普遍的政治领域和社会的中心。抗争的主题和象征符号成为这个新政体的中央社会和政治的象征主义的基本组成要素。正是这一转换也许能被断定为第二个轴心时代(Second Axial Age)，其时一个明显的文化政治和制度方案被现实化、并扩展到几乎全世界，它包括了所有的“经典的”轴心文明，以及前轴心文明和非轴心文明。

大革命是史上最激烈的事件之一，成功引领了人类历史上曾经发生的社会和政治变革。这些革命的一个显著特征就是它们通过被国际力量的影响所强化的非常强烈而紧张的斗争过程而把通常互不相关的要素联系到了一起。这些要素包括社会变迁的几个维度：体制变革、政治合法化的新原则、阶级结构变迁。它们与政治经济新模式密切相关。正是所有这些不同因素的结合，加上一个新的文化方案的宣扬和发动，构成了这些革命最显著的特征。

然而，即使拥有显著的重要性，这些革命肯定也不能构成这种变迁的唯一的、主要的、甚至有着深远影响的类型——无论是在前现代时期还是现代时期。革命(不论它们曾经是多么的伟大和激烈)只能形成社会和文化变革的一种重要的模式，它们只会在非常特殊的历史情境中发生。结构和制度因素的其他形式的结合，例如在日本、印度、南亚或者拉丁美洲，引发了变革和新政治的其他路径。这些并不是仅仅“弄错了的”想当然的革命(faulted would-be revolutions)。它们不应该通过革命的标尺来评价。相反，它们把变革、社会转型的不同模式都看做是“合法的”和有意义的，因此，它们应该根据它们自己的判断，它们自己的话语来进行分析。



## **第五部分**

### **革命的结果**



## 第十五章

# 革命的结果——现代性政治和文化方案的实现

### 一

### 导言

不论我们能够解释的成功革命(一定程度上甚至包括不成功革命)发展的条件是什么,这些革命一般来说都对它们的社会和世界产生了非常强大的影响。但是,它们的具体影响是什么呢?

这个问题的答案也许从表面上看相当的简单和明确:革命引领了现代人类社会的发展,并相应地改变了世界。但是,即使这是真的,这种解释还是太浅薄和太笼统的结论。革命改变了什么,什么东西因为它们又发生了改变呢?这是最终的也是最难的问题。这一相当难的问题表明,可能相当多的社会变化常常与现代化密切相联——这一现代化包括资本主义的发展、中产阶级的崛起、城市化、工业化等——它们与革命同时发生或者在革命之后出现,而不必然是由革命所引发或者产生的;不论革命与否,它们就已经产生,并在很大程度上或许因革命而得到强化。这在某种程度上就是托克维尔(Tocqueville)在《旧制度与大革命》<sup>[1]</sup>中的观点,并且最近它已被 G.R.朗西曼(G.R.Runciman)以一种更全



面的方式提了出来<sup>[2]</sup>。这一相同问题以一种相当不同但是平行的方式通过对亚历克斯·诺夫(Alex Nove)著名的问题“斯大林是必然的吗？”之答案的“Z”式再构被提出了<sup>[3]</sup>。“Z”式答案是：斯大林对于共产主义政治制度的制度化事实上是必然的，但是对于苏联的现代化和工业化则不是必然的。

所有这些争论的核心问题大部分是指现代化的组织和制度进程，以及法国、英国和美国中产阶级的崛起；现代市场经济的发展；工业化等等。它们在缺少这些革命的情况下，可能已经迅速地发展了——在某些情况下可能更加顺利。

当然，赞成或是反对这样的主张都是十分困难的。历史不能提供足够的实验例证来给一个清晰的答案。但是也有足够的历史证据为这些观点提供强烈的事实依据，这些证据来自所有那些全部或大部分现代化的这些特征与革命并不相关联的社会中，这样的社会可以从日本开始算起。确实有很多证据显示许多现代组织和机构(尤其是，但不仅仅在经济领域)能够在这些没有经历过革命实践的多样社会中发展。在一定程度上看，现代化的其他组织或是结构上的特性，特别是在集权的行政和教育体制方面的发展也同样属实。它们甚至可以在相当长的时间里在相对传统的政治制度下繁荣兴旺。

但是现代化的政治和行政特征与革命之间的关系要远比后者与经济的关系更加复杂。这一点首先可以在下面的事实中得到证实：这种“政治”特性只能在国际体系中相当特殊的小环境中得到发展。总的来说，这种体制的强大动力阻止了长时间保持这种小环境的可能性。现代化的独裁体制的困境和内在矛盾已经得到了非常透彻的分析，伊朗或埃塞俄比亚就是体现这些内在困境和矛盾的国家的最重要实例。

可以足够确证的是，正如日本、印度或拉丁美洲这些实例所证明的，即使高度发达的现代国家也不需要通过革命来产生。但是，现代政治和行政机构的发展与现代(民族)国家的形成以及扎根于革命中的基本的意识形态前提密切相关。所有这些发展都已经在一种新的政治和

意识形态的国际体系中发生，通过，或者至少是密切联系到这些革命而逐渐形成。

因此，尽管与革命并不直接相关，我们设想现代化的纯粹经济或政治行政特性的发展事实上也还是可能的，但是要联系到政治领域一些基本方面还不那么容易的，这一领域扎根于现代性的基本文化方案之中。

革命最大的影响正是在政治意识形态或是政治文化领域得到确认的。朗西曼在他文章的结尾认为，法国大革命全面根本的影响与政治合法性以及政治文化相关联。当然，其他革命也同样是如此。虽然新的政治意识形态、启蒙运动准世俗的新世界观(Weltanschauung\*)要早于大部分的革命(也许英国内战是部分例外)，但是在这些革命和后革命的政体中，现代性文化方案的政治和制度的意涵得到了全面的实现。

或者换言之，在这个背景下去分辨两个方面之间的差异是重要的：一方面是现代性的结构维度、城市化过程中所彰显的结构分化的动力、市场经济的发展等；另一方面是它的“文化”维度、现代性的特殊的文化、意识形态和政治方案。

虽然在许多“二战”后发展出来的现代化的经典理论当中，经常或暗示或明确地假定，现代化的这些维度——结构和“文化”或是意识形态的维度——总是一同出现，但是对革命性质的分析已经明确指出，区分此二者是重要的。因此，事实上这些革命和它们的结果的共同核心(尽管二者差异巨大)首先在于政治合法化维度、政治文化、现代性的新文化和政治方案的发展。

革命后政治体制的各种合法化模式的差异是在政治领域的基本转型和现代性文化方案的制度化的象征主义产物的背景下发展出来的，这种现代性文化方案是在启蒙时代和革命中逐渐现实化的。

---

\* Weltanschauung, 德语, 世界观的意思。——译者注

## 二

# 现代性的文化和政治方案——确定性标记的丧失和重构的斗争

### (一)

事实上，只要随着革命、政权变革要素的结合和新世界观愿景的宣扬，现代政治秩序的基本的意识形态和制度的特征，现代政体合法化的模式以及新秩序的制度反应就都完全具体化了。换言之，尤其是在革命之后并且与其密切相关，现代性现实化为一种独特的文明，并不是与轴心文明完全不同。

根据这种观点，现代性方案继续开展的核心点是解释世界的某种模式或者多种模式的现实化和发展；或者说，根据科尼利厄斯·卡斯托里亚迪斯(Cornelius Castoriadis)的概念<sup>[4]</sup>，它是一种独特的实在本体论愿景的社会“意象性”(imaginaire)事实；或者用比约恩·威特特洛克(Bjorn Wittrock)的认识论假定的措辞<sup>[5]</sup>；或者换言之，是一种特别的文化方案，这种方案与一套或多套新制度框架的发展相结合，两者的核心是一种前所未有的“开放性”和不确定性。在这个现代性的政治和文化方案中，革命象征主义、革命意象已经成为了文化和政治结合体中的一部分，其在政治象征的基本集合体中的抗争符号的地位转变中最显而易见，在它们成为现代政权合法性基础的集合体的核心组成部分的过程中也是显而易见的。

这种文明，现代文化和政治方案，首先在伟大的轴心文明之一的基督教欧洲文明中发展出来，尽管其中一些核心也能在其他文明中看到。这一方案最初是立足于欧洲文明特别的前提和欧洲历史的经验，并且烙下了它的印记。同时，它也因具有普适性、普遍有效性和包容性而被

展现出来和被人们所认知。在这个方案的背后若隐若现地耸立着一些非常强大的，尽管有时被隐藏起来的不同的元叙事(meta-narratives)。从用更崇高但不能完全实现的愿景这类的词语来确证这个世界的意义的角度看，依照 E.蒂尔亚基安(E.Tiryakian)的恰当表述<sup>[6]</sup>，这其中最重要的包括：基督教；试图把一种高深的隐晦的意义灌输到世界的诺斯替教(the gnostic)，以及强调既定语言和它的力量有效性的全部可接受性的地府鬼神论(the chthonic)。这些不同的元叙事与现代文化方案，尤其是现代性的文化方案的不同历史根源密切相关，与革新与反革新密切相关，与欧洲的宪政传统和启蒙运动密切相关。这个方案的不同要素，根植于欧洲历史经验的不同维度，没有因为与现代性的文化和政治方案一起而被消灭，正如在启蒙运动和大革命中成为现实一样。事实上，在这种方案中发展形成的并且在大革命和后革命政权中被完全清晰表达出来的张力和自相矛盾与这些不同元叙事之间的张力密切相关。

这种文明，这种带有激进的制度意涵的特殊的文化方案，首先在西欧成为现实，随后扩展到欧洲的其他地方，再扩展到美洲，最后到了全世界。它促生了持续变化的文化和制度模式，这一模式可以说对内在于现代性特殊的文明和制度前提的核心特征中的挑战与可能性形成了不同的回应。

## (二)

这一方案在人类能动性、它的自主性和它在时光流中的位置的观念中必然造成一些非常明显的转变。

对这一文明核心特征的最好的阐述是韦伯的分析——正如詹姆斯·D.福比安(James D.Faubian)最近对韦伯的现代性概念所做的明确阐述<sup>[7]</sup>：

韦伯从他所说的“伦理公设”(ethical postulate)的解构中发现了现代性的存在阈限(existential threshold of modernity)，这个伦理公设就是：“世界是由神意所主宰的(God-ordained)，因此在某种程

度上就是一个有意义的、伦理取向的宇宙”。

韦伯所断言的是(不管怎样,我们至少可以从他的断言中推导出如下论点):因为宇宙为上帝所预先注定的公设之合法性已经开始衰败,现代性的阈限恰当地显现出来了;只有当已经设定的宇宙的正当性不再被视为理所当然,不再有非议时,才会有现代性,才会有这种或那种现代性。反对现代性的人拒绝这种非议,无论发生何种情况,都对这个宇宙的正当性深信不疑……

……我们可以摘录出两个命题:不管它们可能有什么内容,所有多样性的现代性都是对同一存在性疑问的回应;第二是,不管它们可能是什么,所有的多样化现代性都是那些精确的回应,这些回应留下了原封不动的质疑性问题,形成了生活和实践的愿景,这一愿景既没有超越这一问题,也没有否认它,而是包含其中甚至是顺从于它……

因此,这一方案的核心首先是社会的、本体论的和政治的秩序前提与合法性不再是理所应当的;其次,与此相伴随的是,在这个方案中形成了一种对根本的本体论前提以及社会权威的社会政治规则基础的集中的自反性(reflexivity)。这是一种甚至被这种方案最激进的批评者所享有的自反性,他们在原则上否认这些前提的合法性。这个方案的第二个核心是追求对“外部”权威和传统的束缚的解放,以及与宇宙、人类和社会的“归化”(naturalization)的密切关联。

这是因为所有对传统秩序崩溃的回应都留下了没有破解的疑问。在现代性方案中形成的自反性超越了轴心文明中被现实化了的东西。这种自反性不仅聚焦于一种社会或多个社会中流行的超验愿景和基本本体论观念的不同阐释的可能性,还质询于这种愿景以及与它们相关的制度模式的给予性(givenness)。它引生了这种愿景和模式多样性存在的意识,也引生了这种愿景和观念确实能被辩驳的可能性的

意识。<sup>[8]</sup>

这种意识与现代化方案的两个核心部分密切相联，在丹·勒纳(Dan Lerner)<sup>[9]</sup>以及后来的亚历克斯·英克尔斯(Alex Inkeles)<sup>[10]</sup>对现代化较早的研究中得到了强调。第一部分是在被现代化和正在现代化的文明中对那些承担起超越任何固定的和归属性的多样角色之可能性的认可(正如勒纳在那本关于杂货店和牧师的书中的—个著名的故事所阐述的那样)，以及同时存在的对不同交流信息的感受力，这些信息宣扬了这种可能性和开放性。第二是对归属于更广阔的跨地域的、可能也是不断变化的共同体的可能性的认识。这种自反性也形成了一种有关未来的、具有多重可能性的观念，这种可能性是开放性的，可以通过个人自主能动性或者历史的进步来认识。

与此相随，与这种意识密切相关，这种文化方案强调了个人的自主性；他或她——但是在这一方案最初的形成中肯定是“他”——从传统政治和文化权威的束缚中解放出来，个人或组织的自由与活动的领域的连续扩张。这种自主性需要几个维度：首先是自然及其规律的探索；其次是积极的建设，自然的控制，可能还包括人类特性和社会的控制。同时，这个方案必然特别强调社会和政治秩序的建构中社会成员的自主性参与，以及所有社会成员参与这些规则和他们的中心的自主性路径。

在这些观念的结合物中有一种信念，即社会可以通过有意识的人类活动而积极地建构。<sup>[11]</sup>在这个方案中形成了两种基本的互相补充但是也潜在地互相矛盾的有关实现这一任务的—最佳方式的观点。第一，作为在大革命中现实化的这个方案诞生了(也许是人类历史上的第一次)—一个信念，即在超验和世俗秩序的鸿沟之间架设桥梁，通过世俗秩序和社会生活中的有意识的人类行动来实现部分乌托邦、末世论愿景是可能的。第二，多样个体和团体目标与利益的合法性和对公共利益的多元解释正在逐步地被接受。

(三)

所有这些现代性文化方案的特点，用克劳德·勒福特(Claude Leforte)恰当的表达来说<sup>[12]</sup>，势必造成“确定性标记的丧失”(the loss of the markers of certainty)；而越过勒福特、借用韦伯的分析说，是在寻找它们的复原(restoration)。<sup>[13]</sup>这种丧失和复原在政治领域的现代社会主要制度舞台的宪政结构中得到了证明，在集体和集体认同的宪政结构以及个人人格和文明化的个人的愿景中得到了证明，所有这些东西都形成了现代方案不可缺少的部分。

因此，更详细的说，现代方案必然需要的是政治规则、宪政框架的概念和前提，以及政治领域和政治进程基本特点的定义的彻底转型。这个新概念的核心是政治秩序传统合法性的崩溃，同时是这种秩序的宪政框架的不同可能性的开放，以及如何在不小的程度上依靠人类活动来构建政治秩序的相应的争辩。<sup>[14]</sup>充分运用所有这些优点，现代政治方案将反叛行为与知识分子唯信仰论(antinomianism)的取向和中央结构与制度建设的强烈取向结合在一起，它引起了作为政治过程之连续性和核心的部分的许多社会运动和抗争运动。正是在现代方案的这些特点的框架中，形成了对人类克里斯玛禀赋(charismatic dimensions)的明显的质疑，这一禀赋成为了韦伯的一般性理论，特别是现代社会理论的核心部分。

政治秩序传统合法性的崩溃与在现代社会中政治领域与进程基本特点的转变有密切关系。这些特点中最重要的有：第一是中央的克里斯玛化与边缘社会力求参与到中央框架建构的诉求；第二是特别强调政治领域内社会边缘和所有它的成员至少潜在性地积极地参与；第三是中心向边缘渗透、边缘向中心发挥影响的强烈趋势，这种趋势模糊了中心与边缘的区别；第四是中心与多中心的克里斯玛化和上文所述的抗争的主题和象征——平等和自由、正义和自主性、团结和认同——的综合物的结合。这些主题首先在大革命中通过它们的制度化而成为人类解放的现代化方案的核心成分。

确实正是这种反抗性主题与它们各自社会的中心问题结成一体预兆了政治文化方案的核心部分和边缘观点的不同的宗派主义乌托邦愿景的激烈转型。<sup>[15]</sup>抗争的象征——平等和自由、正义和自主性、团结和认同——它们可以在边缘社会、在所有人类共同体中被发现，它们成为了人类解放的现代化方案的核心成分。这种反抗性主题在现代意象中以及在现代政治方案中与中央结合成一体预兆了边缘或隐藏的观点与政治文化方案的中心要素结合在一起的大众的或者宗派主义的乌托邦愿景的激烈转型，也变成了现代政体合法化的意识形态基础，正如在法国大革命三部曲中所看到的：自由、平等、博爱。

将抗争性象征和需要融合进中心象征群的转变，与多元利益合法性认同和社会秩序愿景、中央—边缘关系连续重构以及政治领域的重建等因素的结合，已经成为现代社会政治过程和发展动力的核心成分。在现代社会中持续发生的结构变化和转位的多样过程(作为资本主义发展、经济变革、城市化以及交流过程变革和新的政治框架的结果)，这一过程在现代社会中不仅引起了带着各种具体的不满和要求的不同团体的普及，而且还引起了更广泛的社会政治秩序和它的中心领域与它重建中的不断增长的参与诉求。

中心的参与诉求与现代政治进程的基本特点的具体现实化密切相连，这一进程在革命中也完全成为了现实，二者相同的共同属性是其公开性。尽管这些特点在开放、民主或是多元的政体中自然是显而易见，但是它们在专制政体和极权政体中也是内在的，即使后者试图以这样一种貌似“关闭”它们的方法来管治和控制它们。现代社会政治过程的首要特征证明了这种开放性，它是一种新型的“政治阶级”或“多个阶级”和新型的政治活动家的涌现，一种非归属性阶级(non-ascriptive class)的出现，其征募机制在原则上而不是事实上向所有人开放。第二个特征是“这个阶级”或“这些阶级”和活动家们通过公开的公共论辩来动员政治支持的持续不断的努力。第三个特征是这种在支持与治理中的动员工作密切关系到不同政策和它们的执行的宣传普



及。第四个特征是不同社会部门的许多问题和要求及其冲突有一种强烈的潜在的政策化趋势，这种趋势在其他一些政体中并不与有可能的部分政体平行地存在，当然只是一部分政体，一些古代城邦属于例外。

这种社会、政治、文化秩序中外围或多重外围对参与权力的渴求可以说与并入中心的反抗性主题密切交织在一起，与可能同时产生的中心的转变密切交织在一起，它的确常常被各种试图对基于乌托邦愿景的政治领域的确定性的标记的再造所引导。这些愿景被各种社会活动者所宣扬，它们首先通过作为现代政治进程的内在要件而发展起来的主要社会运动来展开行动。

与这些趋势密切相关，现代社会中产生了对政治领域重新定义的持续的斗争，这一定义在不同社会运动中得到宣扬和普及。不像在人类历史中大部分其他政治体制中那样，现代社会对政治边界的描绘自我构成了其开放性的政治论争与竞斗的主要焦点，正是这种论争形成了确定性标记丧失和寻求对它们进行复原的最重要的明证。

#### (四)

同样根本动力的发展也与现代社会中形成的集体性和集体认同的边界结构的特殊模式有关。其中与现代性的总体核心特征高度一致的最明显的特征是这种构成框架一直受到了质疑。集体认同不再被一些先验愿景和权威，或是被惯常习俗所决定或预设。它们成为了争议与斗争的焦点，并且常常用一种高级的意识形态话语来表达。这些争议和斗争紧紧围绕现代共同体构成框架的基本特性，其中最重要的首先是集体认同各种基本要素的新的具体界定——包括公民的、基本的、普遍的和先验的“神圣事物”——以及它们被制度化的路径的发展。第二，它形成了一种强烈的趋势，用意识形态话语将这些要件绝对化。第三，政治边界的建构和文化或“种族”结构以及民族认同紧密相连。第四，这种认同的领土边界得到强调，并引起了它们在领土和/或者特殊的要件与广大的、潜在的、普遍性要素之间的持续张力。现代集体认

同框架中的一个核心要件是一个社会的自我认知与被其他“现代”社会或者特殊的现代文化和政治方案孕育者(bearer)的社会的认知,以及从这一观点来看它与其他社会之间的关系。那些社会也要求成为——或者被看做是——这一方案或者许多“其他”方案的孕育者。

事实上,现代场景最显著的特征之一就是集体边界和集体意识的框架构造可能也成为了特殊的社会运动、民族或者民族主义运动的焦点。虽然在许多现代社会,如英国、法国、瑞典,新的民族集体和认同、不同民族国家类型的现实化即使缺乏能发挥重要作用的民族运动也曾经发生了,但这种民族运动的潜在可能性在所有现代社会中都存在着。在一些社会(如中欧和西欧,部分亚洲和非洲社会,一定程度上还有拉丁美洲社会)它们在新国家的建设中扮演着关键的角色。

这种制度领域、政治秩序、集体认同和个体人格的不同模式的现实化,在现代社会持续不断的争议和斗争的焦点中形成了,它紧紧围绕着内在于现代文化方案之中的张力和矛盾,这些张力和矛盾由于许多政治活动家和知识分子,尤其是主要的社会运动而在现代社会中产生。这些斗争的融合与持续交织已经成为了现代社会动荡变化的标志之一。

现代方案所形成的相同的趋势首先涉及人格结构、文明化个体的特殊观念的宣扬和普及,这些观念强调个人自主性和自我重要性、自我管理 and 自治权。第二,相同的趋势还涉及通常以一种高级意识形态话语来表达的象征性的定义,即关于诸如家庭、职业、工作和文化等不同领域;公共和私人领域;不同生活场域;不同代际;不同性别;不同社会阶级和不同社会文化生活空间之间关系的定义。定义还要包括它们之间的特殊的象征性制度和组织联系与结合,以及特殊的历史愿景、“文明化”愿景以及多种其他的愿景。文明个体和生活空间结构的这些愿景,通过历史、文学的特殊叙事的建构而得到宣扬和普及,在这些历史文学作品中,最好的共同体、文明化个体的愿景不断被表达出来,并通过主要的社会性和交往性机构(诸如学校、军队)和集体活动、公共仪式

以及节庆日来制度化。

### 三

## 现代性文化和政治方案的矛盾与张力

这些围绕着不同政治方案、共同体和文明个体愿景的框架构造的争议在很大程度上与现代方案内在的矛盾和冲突交织在一起，这些争议是现代性对确定性标记恢复的永恒追寻过程的一部分。它们与现代性的多重元叙事密切相关，根据蒂尔亚基安的恰当的表达<sup>[16]</sup>，基督教、诺斯替教、地府鬼神论一同出现在大革命中并被制度化，它们引起了持续的批判论述和政治争议。这些论争集中关注于现代性文化方案不同前提之间和现代社会中扎根于这些现代性方案的制度前提和制度化发展之间的关系、张力和矛盾。在所有这些方案中，革命性意象塑造了一个连续性的要素体。但是这个探寻永远不可能完全实现，这不仅因为现代性文化方案的固有特征，因为这一方案与不断发展的制度现实之间的连续性对抗，还因为正如它们在不同社会中具体化以及正如我们在随后将详细分析的那样，现代性不同文化和制度的持续模式的具体框架一直在持续地发生改变。

这些张力的重要性在经典社会学作品中(托克维尔<sup>[17]</sup>、马克思<sup>[18]</sup>、涂尔干<sup>[19]</sup>、尤其是韦伯的作品<sup>[20]</sup>)得到了充分的分析，随后在 20 世纪 30 年代，尤其是在法兰克福学派(Frankfurt school)<sup>[21]</sup>的所谓“批判的”社会理论(critical sociology)中被继续讨论。不过，这种批判社会理论主要关注法西斯主义的问题。但是，随后在“二战”后的现代化研究中这种张力分析被忽略了。最近才再一次来到了构成现代性分析的连续性要素体的最前线。

现代性基本矛盾导致了那些轴心文明内在要素的彻底转变。也就是说，这些要素首先是紧紧围绕着先验愿景之最大可能性和它们执行其

愿景可能采用的各种方法的意识；第二是围绕理性和天启或者信仰(或者在非一神论轴心文化中的它们的等价物)之间的张力；第三是围绕着对它们原始形式中的这些愿景完全制度化的尝试愿望的质疑。

在革命话语中一起出现的现代性文化方案的这些矛盾和张力的转变首先集中于对人类经验主要要素的评估，尤其是在自然、人类社会和人类历史建设中理性的地位方面；以及同时产生的现实道德和自主性基础可能存在的问题。第二，集中于自然与社会的自反性与积极建设之间的张力。第三，集中于人类生活和社会结构的总体化与多元途径(totalizing and pluralistic approaches)之间的张力。第四，集中于控制与自治、纪律与自由之间的张力。

现代性文化方案中形成的第一个主要张力与人类生存之不同维度的首要性或相对重要性有关。这一张力集中于对相对重要性的评估，事实上是作为反对人类生存的情感和审美维度的理性的主导性，特别是在浪漫的文学作品中常常与被看做是象征人类意志自主性的不同的重要力量相提并论，以及与集体认同结构的所谓的原初要素相提并论。这种张力经常在一些普遍的集体可靠性与“冷酷理性”(cold reason)的普遍前提和需求之间得以表达。这种对人类经验的感情和“表达主义”(expressivist)维度(人们可以在共同体可靠性上发现它的具体化身)的强调，尽管其导向常常与启蒙运动中理性感知的普遍化南辕北辙，但是仍然与它一起共享着对内在于现代文化方案中的人类意志自主性与活动能力的特别强调。与此密切相关的是人类道德基础的不同观念之间的张力，特别要强调的是，不管这种道德可能是基于还是产生于立足于理性、工具合理性或者多样理性的普遍原则；或者产生于不同人类共同体的多重具体经验和传统。

第二种产生于现代性文化方案中的张力是人类自主性的不同观念与它与人类、社会和自然的关系之间的张力。依据这一逻辑，最重要的张力来自两方面：一方面是自反性和自然、人类与社会的批判性探究；另一方面是对控制，甚至自然和社会的构建上的特别强调。对控制自

然和积极的社会构建的强调可能与一种有关自然的内在于认知的工具性观念的倾向密切相联，这种观念强调主观与客观、人类与自然之间的完全二分(radical dichotomy)。这种倾向强化了主张现代文化方案的激进的批判主义，它必然造成一种人与自然和社会的分离。

与此密切相关的是另一种张力，这种张力来自两方面：一方面是强调人的自主性，即个体能动性；另一方面是由诺伯特·伊莱亚斯(Norbert Elias)<sup>[22]</sup>和米歇尔·福柯<sup>[23]</sup>在许多其他地方中分析的强烈的限制性控制维度，尽管这是以一种夸张的方式，根据不同但是互相补充的观点来进行的。这些维度按照技术和(或者)道德愿景式观念扎根于这种方案的制度化过程中，或者用其他话说，是遵循彼得·瓦格纳(Peter Wagner)的构想，立足于自由与控制之间。<sup>[24]</sup>

根据意识形态和政治性之类的话语，也许最有批判性的张力是总体性与多元愿景之间的张力，是接受不同价值和理性之存在的观点与相反的以一种总体性方式将不同观点和理性合并起来的观念之间的张力。这种张力的发展首先与人类社会结构中理性及其地位的重要观念相关，这是韦伯式分析的一个核心焦点。举例来说，正如斯蒂芬·图尔明(Stephen Toulmin)<sup>[25]</sup>所展现的(哪怕是以一种相当夸张的方式)，它是一种差异性的明证，这种差异性一方面是蒙田(Montaigne)或者伊拉斯谟(Erasmus)\*的更加多元的观念，这种观念必然会形成人类经验的其他多样文化特性的赞同和合理化；相反，另一方面则是由笛卡尔宣传的理性的总体性愿景。在不同的理性中最重要的这种合并之一是理性霸权(sovcreignty of reason)的说法，它经常被看做是启蒙运动的主要特征，并且它把价值理性(wertrationalität)或是本质理性归入到在它的技术模型中的工具理性(Zweckrationalität)中，或是归入到一种总体化的道德乌托邦愿景中。在一些案例中，例如在共产主义的意识形态中，那里可能产

---

\* Desiderius Erasmus, 德西迪里厄斯·伊拉斯谟(1466—1536), 中世纪尼德兰(今荷兰和比利时)著名的神学家和人文主义思想者。——译者注

生了一些在一种极权主义笼罩下的技术与道德乌托邦空想的结合。与此同时产生的是，存在于总体性、绝对化的趋势与相反的更加多元化的趋势之间的张力也在人类经验的其他维度(尤其是情感维度)的界定中发展了起来。

事实上，这种张力存在于接受不同价值、信奉和不同理性存在，并有着多元性、多方面愿景和实践的观念与以一种总体性方式将这些不同价值合并起来的观点之间，后者有一种强烈的绝对化的趋势。从不同的现代性文化和制度模式的发展的观点来看，也许正是这种张力成为了(特别是当它与其他张力结合在一起的时候)最具有批判性的，也可能是最具有潜在破坏性的力量。

所有这些张力，特别是在人类社会、历史和自然构建的以及有关这些构建中人类能动性地位的总体性与多元性观念之间的张力；在一些总体性的、“理性中心式的”(logocentric)、通常是一些“宏大叙事”(grand narrative)的类型和在有关生活意义、良好社会和社会结构的更加多元化的观念之间；在强调人类存在的不同维度之间；在存在于现代性文化方案宣扬和普及初期时的控制与自治之间；和在现代性文化方案的普遍要素与各自社会早已被制度化的传统之间的张力。它们在贯穿于现代历史的这种方案的持续变化中变成了一个永恒的要件。

在所有制度化领域和文化创新领域中发展出了下列张力：一种是强调社会部门和个体的纪律、指导和管治与相反的自主性和自我表达之间的张力；另一种是强调结构的清晰建设，常常是个人的总体性观念和不同生活领域间相对明晰的边界与强调更加多方面和更加开放的结构之间的张力。

这些内在于现代文化方案中的张力被那些随着制度化而发展出来的张力所强化。与这些制度化进程相关的是，它发展了韦伯所宣扬的、通常被看成他的现代性观点的核心主题。<sup>[26]</sup>这些张力强调扎根于现代世界发展的不断成长的制度理性和官僚制化的相应附生物的去魅(disenchantment)过程，强调在文艺复兴、宗教改革、启蒙运动中被宣扬

的现代性愿景中内在的创造性维度的过程，它们在导致现代性现实化的大革命中被完全具体实现；它们也是处于一种矛盾之中，这种矛盾是在通过现代世界变得有意义的总体性愿景和不同制度领域——包括经济、政治、文化领域——不断成长的自主性发展所产生的这种意义的分化之间，并引起了铁笼式(iron cage)的生活和伴随的去魅过程。

在革命最初的愿景和意象中，所有这些张力和矛盾似乎都被克服了，当然这在革命自身的进程中以及在使后革命政体现实化的革命的制度化附生物中变得明显可见。但是正因为如此，这种革命的原始愿景和完满成功继续构成了现代政治象征和话语以及政治运动的一个持久性要件。

革命活动将会克服内在于现代性方案的矛盾的信念可能与这种探寻密切相关：它寻求总体的革新，寻求旧世界的全盘摧毁和新秩序、人与社会总体转型的框架建构。这种探寻自然与克服确定性标记的丧失以及新的总体——绝对的确定性(total-absolute certainty)的建立相互交织在一起。

所有这些发展都强调确定性标记的不断丧失，强调对它们的追寻，强调现代性文化方案的张力、现代秩序和现代社会的内部脆弱性以及(尽管可能不够明确)它们的可变能力和变异性的张力。这些张力和克服这些张力，还有可以说是将新的确定性标记嵌入到现代秩序的持久努力在所有现代社会中都得到发展。

确定性标记的丧失和对其重构的追求充满了内在于革命意象的强烈取向中，这一取向包含着把上帝之国带到人间之国(不论怎么去解释世俗领域)的愿景的实施，包含着形成了现代性文化和政治方案的连续组成要素的总体创新。这一追求也把不同的努力引导到现代性的主要制度规则(包括政治的和经济的)的建构上来，以及集体认同的形塑和文明时代的构造方面。

对这种确定性的寻求经常会造成人类经验的神圣的、克里斯玛维度的属性的再造，这一点常常只在有限的情境下可以发现。因为这种确

定性不能在任何尤其是现代的现实中获得，所以对它的寻求就成了现代场域中一个持久性的部分。它也可能变得与内在于现代性方案中的破坏性趋势密切相连(与暴力的神圣化密切相连)，这一趋势常常在革命意识形态中得到宣扬和在革命活动中得到集中体现。

然而，除了它们共有的核心以外，它们以不同的方式，在不同的现代社会中得到了发展。这一张力最重要的表现之一就是国家共同体的构建与现代革命政权的构建之间的张力，现代文化和政治方案的两种最重要的制度衍生物之间的张力。

## 四

### 失败的革命——民族主义与革命运动之间的张力

除它们共同的核心之外，所有这些张力在所有现代社会中都得到了发展。然而，它们是在不同的现代社会中取得了发展。这一张力最重要的表现之一就是国家共同体的构建与现代革命政权的构建之间的张力，它们是现代文化和政治方案的两种最重要的制度衍生物。

在这种背景下，关注所谓“失败的革命”(Failed Revolutions)是有必要的。无论我们对革命条件的分析多么正确，它仍然可能会出现错误，至少从那种仅仅分析了成功革命的观点来看是这样——它仅仅分析了那些相对稳定的革命政权被制度化的案例。毫无疑问，即使这些只有在一段相对长的时期之后才被制度化了，即使这些政权(如英国和法国)之后又被一种复辟给推翻了也是如此。但是在所有这些案例中，这种“复辟性”(restoratory)政权要么将许多革命的象征和制度创新包容其中，要么/或者随后(如法国)被其他政权所推翻，可以说它们本来是试图强化一些革命愿景的重要成分。

但是，并不是所有具备与那些成功革命有着相似条件的革命努力都可以成功。西班牙、意大利和德国可能是这种失败革命的最重要的例



证，还有 1848 年的中东欧随之而来的系列革命。

事实上，部分的“失败者”可以归因于革命原因的不同的聚集，尤其是归因于这一事实，即在西班牙、意大利和东欧国家的“旧制度”(ancient regime)中，许多世袭制度的成分占有主导地位，它导致了相对较低水平的自由资源和脆弱的自主性精英。

但是这并不是全部的故事所在，它肯定不能适用于德国。在我们讨论“失败的”革命时，至少有两重额外的因素需要考虑到。第一是一个简单的事实，即任何革命的发展都源于有着许多辩论者和参与者的国内战争，以及它的成功取决于多种革命团体的连贯和有效地行动，以及取决于统治者的相对脆弱和他们的精神和意志的败落。这些条件并不总是在任何革命情境中都能具备的。在一些案例中革命行动就失败了。例如 1848 年中欧和东欧的革命，在那里专制的统治者展现出了一种特别强大的意志力量，这种力量还被国际环境——一种“专制性的国际环境”(autocratic international)——强化了。

这种失败被自称为革命力量的内部分裂所加强，首先正如在德国的案例中，这种分裂是指处于上升中的资产阶级和下层阶级之间的分裂——根据法国大革命的经验，前者惧怕后者——同时还指构想了不同愿景的知识分子或文化精英群体之间，尤其是“自由主义者”和立宪主义者，与“爱国者”、民族主义者和初期社会主义者的这些不同群体之间的分裂。

或者换句话说，在所有这些国家中(西班牙、意大利和德国)，革命过程中形成的不同联盟并不能促进革命的结果。因为旧“制度”可以在贵族和专业群体中找到足够强大的同盟去反制和消磨更多革命的力量，它们形成了不同类型的现代反动政权。

但是另一个因素也必须考虑，它就是一个统一的德意志民族(或是意大利人)国家的缺失和创造这种国家的强烈渴望的发展；以及为了这样一个国家，在德国或意大利社会的许多部门中民族运动同时取得的发展。

这里出现了一个相当矛盾但也非常重要的事实。现代性政治方案势必造成“新的”现代的中世纪宪政框架，以及“现代”革命和后革命的政体。再重复一下我们的观点，成功的革命宣扬普遍主义的、具有使命感的愿景，尽管它带着强烈的爱国寓意和几乎很少的原始成分，但仍可以在具有相对稳定的边界和集体认同，以及相对稳定、持久的政治体制和公民共同体的框架内得以发展。大革命的目标不在于新政治或民族共同体的建构或创造。这些革命把这种共同体的存在或多或少地看作是理所当然的，并且全神贯注于它们的重建。美国革命看起来不适用于这个案例，但仅是看上去不适合。

这不是在德国、意大利或是东欧很多国家的事实情况，这些国家受到了奥匈帝国、俄国，甚至是奥斯曼土耳其帝国的限制。在所有这些案例中，这种国家实体必须被建设，而且它们的建设必须与革命议程同时竞争。国家运动可以很容易地从潜在的革命议程中转移许多资源。所有它们的议程——正如德国的实例，以及较小程度上意大利的实例——可能会被多种与旧制度存在千丝万缕联系的保守力量所接管。在它们中涌现出来的这些力量和新型政治领导(其中俾斯麦\*，以及较小程度上加富尔\*\*都是最重要的例证)将创造一个新的国家，新的国家共同体。其中许多革命者的理想就可能被限制，但是也会被各种保守力量友好地予以安置。

前面的分析说明了，在现代共同体建设和革命“解放的”政治体制的建设之间的张力不是关系到现代性方案的“外在的”或偶然的事物。这个张力内在于现代性文化和政治方案的建设框架之中。

正如我们已经看到的，这种方案的核心成分是努力建立(或者重

---

\* Otto Von Bismarck, 奥托·冯·俾斯麦(1815—1898), 普鲁士宰相兼外交大臣, 是德国近代史上杰出的政治家和外交家, 被称为“铁血首相”, 他是自上而下统一德国(剔除奥地利)的代表人物。——译者注

\*\* Camillo Benso Conte di Cavour, 卡米洛·奔索·迪·加富尔伯爵(1810—1861)是意大利政治家, 意大利统一运动的领导人物, 也是后来成立的意大利王国的第一任首相和外交部部长。——译者注

建)一种制度规则,这个规则集中体现了把用宗教性或世俗性话语来界定的上帝之国带人人间之国的超验性愿景的实现。这种愿景的导向形成了集体认同和政治体制一类事物的结构框架的一个中心成分——它们常常被它们各自的传承者所宣扬和普及。在一定程度内,这种导向被吸收进前革命共同体中,它们可能相对容易地被转移到日渐兴起的现代共同体中——这种现代共同体随后也构建了努力实现革命愿景的简约框架。

在那些案例中,这种连续性的(前革命共同体在现代时期来临之前还没有被具体现实化)共同体的结构框架建设可能成为实现这种愿景的革命尝试的焦点。此种结构建设可以说要与政治运动开展竞争,常常会引起它们之间持续的斗争和论辩,特别是像德国的情况,以及较小程度上意大利或是西班牙的情况都是如此。

革命和反革命力量不同的聚集和历史经验的结合,尤其是与不同国际环境的结合,很大程度上也影响了革命发展过程的长度,例如在法国其革命过程直到 1870 年才结束,在中国其革命直到 1948\* 年才结束。在文化和政治框架与不同的后革命政权中被具体化的国家共同体之间的张力的各种表现方式构成了不同现代制度规则的主要特征之一。在这种制度化的进程中并没有单一的规律或模式。这些正如它们在每一个案例中所形成的各种力量的这些结合塑造了这个进程,但是有一部分是不断尝试性的模式还是可以被分辨和确认出来的。

## 五 多样的现代性

在现代性文化和政治方案的制度化中同时发展出来的现代制度秩序

---

\* 原书如此。——译者注

并没有在全世界获得一致的推广和实施。这一点与 20 世纪 50 年代的经典现代化理论的假设相反，甚至与古典社会学理论(如斯宾塞的理论)，一定程度上也包括涂尔干的学说，还有在韦伯的作品中也得到较强表达的假设相反。相反，它们以多样的模式，以持续变革的多样现代性的模式取得发展。不难发现，它与现代性政治方案的核心维度相关，这个核心维度就是上文所提及的抗议和革命意象的宣扬和普及。依据不同的文化背景，有关正义的话语和政治体制变革的可行性在不同的现代社会中差别很大。20 世纪第一个十年提出来的桑巴特的老问题“美国为什么没有社会主义？”<sup>[27]</sup>可能是对不同现代社会中特殊的抗争运动的这种差异性的最早认识。当革命转移到其他国家，如日本，中国，印度，伊斯兰教国家时，这种差异性变得更为明显。在所有这些产生了抗争的现代意识形态主题和运动的社会中，尽管它们有着了很多不同的革命意象，也常常吸纳各种革命象征符号，但是其价值导向却仍然大大地区别于“原初的”欧洲抗争运动和其他抗争运动。所有这些都证实了现代性方案的异质性，或者换句话说，证明了多样而不断变化的现代性的持续发展。

这种现代性的特殊的多重模式对于分析不断变革的多样现代性来说是非常重要的。它们往往以一种激烈的方式与“原初的”欧洲运动相区别，不仅仅是在非西方社会，在那些许多伟大文明的框架中发展出来的社会被实现了，这些文明包括在欧洲扩张影响下以及相继发生的与现代化的欧洲方案相冲突的伊斯兰教文明、印度文明、佛教文明，或者是儒教文明。它们甚至也(事实上首要地)在西方人向美洲扩张的框架中，在那些似乎纯粹的欧洲制度架构内发展出来的社会中逐步演化而成的。

然而，人们有时会认为现代性的欧洲模式在美洲被重复推展，但实际上它们从一开始在北美、加拿大和拉丁美洲就展现出一种独特的发展方式。事实上，遍及整个美洲，我们可以追溯新的文明——而不仅仅是像 L.哈茨(L.Hartz)所声称的“欧洲的碎片”(fragments of Europe)<sup>[28]</sup>——的现实足迹。在这些衍生并来源自欧洲的西方制度和框架内，不

仅仅形成了欧洲模式或多个模式的地方性变化(正如托克维尔在美国所清楚地看到的那样<sup>[29]</sup>),而且还产生了全新的体制和意识形态模式。自从伟大的“轴心”文明产生以来以及一直到最后的时期,这种新文明的最早的现实化是完全可能的。不同的现代性在美洲成为现实——一个让韦伯在他对北美经验的分析中显得非常感性的事实——证明了即使在更宽泛的西方文明的框架中(不管怎样去定义它),那里也会发展出不是——一种而是多样的现代性文化方案和制度模式。当然这一点在非西方世界发展出来的制度秩序中更加明显。

这种现代性的不同制度秩序的显著特征可以说受到了许多特殊方式的很大影响,这些特殊方式是在现代性与变革的革命与非革命过程的结合中展现出来的,这一点我们在前文已经进行了分析。

## 六

### 现代性的扩张——帝国和殖民的维度

#### (一)

现代性的制度变革和文化结构的这些变化不仅仅是(甚或主要是)通过在不同社会发展出来的内部力量而形成的。它们与现代性的持续扩张密切相关。事实上,这种扩张造成了世界范围内制度和象征框架与体系的大发展趋势——这一趋势在人类历史上是崭新的而且在实践上也是独一无二的。现代性的扩张不像历史上伟大宗教的扩展或者宏大帝国体制的扩展,它削弱了融合于其中的社会象征和制度的前提,引起了非常强烈的错位,同时释放出了更多新的选择和机会。随着军事政治和经济扩张而得到发展的国际“体制”或框架,固然不是凭着它们自己的力量而在人类历史中(特别是在伟大文明的历史过程当中)诞生出来的。它事实上是所有伟大宗教、轴心文明的特征,一定程度上还有犹

太文明的特征，其中最主要的是基督教、伊斯兰教或者儒教，一定程度上还有佛教文明。它也是希腊文化和罗马帝国的特点。现代时期的新事物首先是伟大的技术进步和现代经济和政治力量的动力作用，是它们推动了这一扩张、变革，以及随之而来的发展，还有它们在其扩张过程中所引起的更加强烈的社会影响。但是，其次，这种随着现代性成长而产生的扩张性动力只有在与现代性特殊文化方案的结合中才能被理解，正如它首先在欧洲成为现实，然后再扩展，并在世界范围内不断地被重新诠释。与此相关的是，现代性的扩张表现出了一些非常显著的特征。它形成了一种在人类历史上崭新的而且在实践上独一无二的趋势，即所有世界范围的制度文化和意识形态框架与体系的发展，都基于这种文明的一些基本前提，植根于它的基本制度维度之一。所有这些框架都是多中心的和多样化的，每一个框架都在与其他框架的持续关联中形成了其内在矛盾和自身动力。它们之间的相互关系从来都不是“静态的”或是不变的，这些国际框架或环境的动力都在它们之间的互动、矛盾中产生的，并且在任一框架之内的动力都能在不同现代社会中促生出持久性的变革。

在这些动力中特别重要的是，在这些扩张性框架当中，帝国主义和殖民统治成为了造成这些体制内霸权力量和不同的非霸权社会之间出现持续冲突的核心要素。有殖民经验的和被殖民过的意识在这些社会主要领域的集体意识框架和政治活动中都成为了持续性的重要要素。不管是在帝国主义和殖民统治时期还是在后殖民时期都是如此。

在这些新的文明框架和社会中，社会变迁(深远的社会经济变迁)的激烈过程、大量抗争性运动和政治体制的崩溃一直在持续地发生，而在它们之中似乎孕育着新的革命内核。在所有这些现代性的制度秩序中，西方现代性和革命的总体前提，特别是社会主义的象征性符号被提出并接纳了。大革命的象征——不仅仅是晚近社会主义革命，还有早期“资产阶级”革命，特别是法国大革命的象征——都常常被当做在后革命社会(尤其是西方)和非西方世界的强大吸引力的焦点和大量抵抗运

动的模型。革命的愿景逐渐成为“真实”抗争、社会变革以及许多抵抗运动的想象图景，它们在现代社会中产生，并在革命象征中(以及它们所产生的这种体制中)看到了可以被仿效的模型。

## (二)

这些不同的现代性文化方案和制度模式以及多样的现代性秩序，不会如一些现代性的早期研究所认为的那样，在这些社会中形成自然演进的潜在力量(事实上是所有人类社会都潜在地存在的力量)，或者，如这些研究的早期批评那样，它们是通过它们各自传统的自然呈现而形成的；它们也不仅仅是通过在新的国际环境中的布局协作而形成的。更确切地说，它们是通过几个因素之间的连续互动而形成的——最普遍的是权力要素的不同聚合变化，亦即不同政治体制内的精英论争和选举斗争、不同本体论观念和不同政治意识形态等的聚集。

或者，更详细的说，这些方案的形成与韦伯的许多历史分析是非常一致的。它们首先是通过宇宙和社会秩序的基本前提，即在这些社会中非常盛行的按照“正统”和“异端”之类形式来建构的基本“世界观”来形成的，正如它们在这些社会的历史中已经成为现实那样。第二个形成因素是制度形成的模式，这些模式在这些文明中通过它们的历史经历，特别是它们与其他社会或文明的碰撞而得以发展。

第三个形成这种方案的原因是这些社会中产生的内在张力、动力和冲突。它们的产生与这些社会中随着现代框架制度化而出现的结构——人口、经济和政治的变迁密切相连，这些张力都处在现代性的过程和基本前提之间。

第四，不同的(并且是持续变化的)现代性方案是通过上文所提到的过程，和不同社会与文化被吸纳进新的国际体系的方式，以及它们被置入或者自我置入该体系中，嵌入或者被嵌入到全球体系中的方式之间的碰撞和连续互动而形成的。在特定背景下，这些不同的国际性要素组合也必须作为影响现代化模式的因素被考虑到。

第五，当它们在新的国际体系中涌现出来的时候，这种持续变化的外在形态也会通过不同国家、不同政治经济权力中心之间的斗争和冲突而形成。从16世纪或17世纪开始，欧洲内部的这种冲突随着现代欧洲国家体系的形成而加剧，并随着“世界体系”的形成而进一步强化。

第六，这些外在形态的变化还与随着经济、政治、科技、文化的变迁而发展的不同国际体系中的霸权转换现象密切相关。<sup>[30]</sup>

第七，这种外在形态的形成源于现代性的扩张所造成的这一方案的基本前提和制度结构之间的冲突，这种制度结构在西欧和北欧、欧洲其他地区形成，其后在美洲和亚洲发展：如伊斯兰教、印度教、佛教、儒教和日本文明。

最后，这种变化根源于两方面的持续冲突：一方面是被不同中心和精英所宣扬和普及的现代性基本价值的不同诠释；另一方面是随着这些基本价值制度化而产生的明确的发展、冲突以及替换。这些冲突激活了内在于现代性文化方案中的矛盾的意识，以及内在于它的开放性和自反性的潜在能力。它们激发了不同的社会积极分子对这一方案的核心主题、它们的文明愿景的基本前提以及相伴生的宏大叙事和现代性神话的持续不断的再解释。

正是这些因素的结合在形成不同的革命和非革命的开端点(points of entry)，以及不同社会被吸纳进入现代国际框架和现代性的不同模式中至关重要。正是由于这些因素的不同的结合与聚集，所以在不同的社会才形成了变化性的文化方案和现代性的制度模式，以及现代性的多重秩序。正是这些因素的结合与聚集，影响了在不同的政治活动家、知识分子中逐渐产生的现代性话语的特性，这些话语首先与建构新制度模式的再诠释和结构框架的主要角色过程的社会运动密切相连。

### (三)

在现代性的不同制度和现实化过程中，最重要的东西是精英的特征，以及他们与各自社会中的其他社会部门之间的关系。因



此，例如日本社会所形成的特定体制和文化动力，以及上文已经进行了简要分析的内容，是日本社会的精英和他们的同盟的主要特征。这些精英的主要特征是他们的相对非自主性(relative non-autonomy)。他们的主要同盟被嵌入于特殊的团体和环境当中，这些团体主要是以那种原始的、归属性的、宗教性和常常是等级式的话语，较少使用那种社会属性的专门功能性或者普遍标准的话语来界定和描述事物。与这些主要精英的特征相关的是独立自主的文化精英的相对脆弱性。事实上，许多文化活动的参与者——祭司、僧侣、学者一类角色——加入了这样的联盟。但几乎很少有例外的是，他们的参与是以原始的和社会的属性以及成就与社会责任的准则为基础，按照这些联盟所建构的方式，并没有任何扎根于或者关联到他们非常活跃的文化专业化领域的准则。这些领域(文化、宗教或文学领域)最终都被他们自己以原始—宗教性的词语(primordial-sacral terms)来进行定义，而不管他们之中所形成的各种专业性活动。也正是所有这些都与其特定政治生态定位在一起的因素的结合也能用来解释日本融入现代国际体系的模式特征。

其他的精英群体、他们所宣扬的本体论观念、他们与他们所在的各自社会内其他部门之间的权力关系，还有国际力量的影响和融入于不断涌现和持续变革的国际体系的模式，这些因素的聚集在其他社会中也都会发展成长。事实上，这种因素存在于早期经典的欧洲现代性中，存在于美洲或者发展于伊斯兰教、佛教、印度教文明的多元现代性中，以及其他的现代性意识形态和制度方案中。在所有这些过程中，精英的特性，特别是他们反对被嵌入到不同的特殊团体的自主性，他们所宣扬的本体论愿景和这种精英之间以及他们与更广泛的社会部门之间的关系在催生社会变迁的革命或者非革命过程和同时进入现代性的现代制度与文化框架的不同模式中是至关重要的。

#### (四)

但是不管这种结合与汇聚有何种特征，确定性标记的丧失和重建它

们的持续性寻求必然会造成(体制)崩溃的可能性和现代性破坏性维度大发展的可能性,这种破坏性维度是扎根于确定性标记的丧失,和对它们进行重建的持续性追寻以及其位置之中的。<sup>[31]</sup>

这些破坏性力量,削弱(现代文明)伟大前提的、“一战”期间和之后在亚美尼亚人种族杀戮中明显出现的现代性“精神创伤”(traumas),在“二战”中(首先是在大屠杀中)变得更加显而易见,所有这些东西都震撼了有关进步性和带有进步倾向的现代性合成物的不可避免的幼稚的信念。在“二战”之后的前两个或三个十年中,现代性的这些破坏性力量被人们自相矛盾地忽略了或者从现代性话语中剥离了出去。最近,它们以一种最可怕的方式再度出现在当代世界舞台,例如出现在许多原苏联共和国、斯里兰卡、科索沃的新“种族”冲突中,以及以一种最糟糕的方式出现在柬埔寨和非洲国家(如卢旺达)的种族冲突中。

所有这些事实完全证明了这一点:与现代性的乐观主义观点相反,现代性的发展与扩张事实上并不是进步的、和平的。现代性包含着很强的破坏性倾向事实上被一些最激进的批评者揭露出来,且常常四处宣传。他们把现代性视作一种道德上的破坏性力量,强调现代性核心特征中内涵的否定性效应。早期现代性的现实化及其在后来的发展与扎根于资本主义体制发展带来的矛盾和张力中以及满足民主化需要的政治领域中的内部冲突与对立一直密切交织在一起。它们也与现代国家和帝国主义体系的框架内形成的国际冲突交织在一起。它们尤其与战争和种族屠杀、镇压和排斥紧密交织在一起。当然,在人类历史上战争和种族屠杀并不是新鲜事物。但是,它们产生了激烈的转型和强化,形成了朝向特殊的现代野蛮主义的持续性倾向,其中最重要的表现就是在意识形态框架中被融入了暴力、恐怖和战争,这首先可以在法国大革命,随后在浪漫主义运动中得到明证。这种转变发生于下列现实背景:战争与民族国家的基本结构的相互交织,战争与那些逐渐成为集体认同象征和公民身份框架中最重要的能动组织(和领域)的国家的相互交织;现代欧洲国家体系的客观现实化;欧洲对欧洲之外世界的扩张;战

争和通讯技术的发展。

这些破坏性潜力内在于现代性方案的潜在可能性中，其中多数都能在暴力、恐怖和战争的意识形态化中得到完全的体现，而总体性的意识形态排斥和被排斥者的妖魔化并不是旧的“传统”力量的爆发，而是现代重建的结果，表面上看起来似乎是“传统”力量以现代方式的重建。这些倾向在各种革命情势和相关活动中都得到体现——从而证明了内在于革命意象和相关活动中的建设性与破坏性倾向之间的持续张力。因此，借用一下莱斯泽克·科拉科斯基(Leszek Kolakowski)恰当而乐观的话语说<sup>[32]</sup>，现代性实际上处在“无尽的实验过程中”(on endless trial)。

在这些新的文明框架和社会中，高度密集的社会变革进程——影响深远的社会和经济变化、无数的抗争运动和政体的崩溃——不断发生，表面看起来似乎是自我孕育了新革命的内核。大革命——不仅仅是后来的“社会主义”革命，还包括早期的“资产阶级”革命，尤其是法国大革命——的象征符号成为了巨大吸引力的焦点所在，并常常被当做无数反抗运动的模板，无论是在后革命社会(尤其是西方)还是非西方世界都是如此。革命的愿景已经成为“真实”抗争和社会变化的想象图景。在现代社会中出现的许多抗争运动(及其产生的政权)在这些革命的象征符号中(以及在这些革命中形成的体制中)发现了可以被仿效的模式。

在新的国际框架内，特别是在晚近革命之后发展起来的框架内，“经典”革命的象征符号对许多社会运动和社会部门不断地产生着巨大的吸引力。革命的想象图景或象征符号实际上已经成为现代文明或者是现代政治想象的核心组成部分，但是它们仅仅是这样一个组成部分，它们在不同的社会中以不同的方式发挥着作用。

---

#### 注释

[1] De Tocqueville, A. 1967. *L'ancien regime et la revolution*. Paris, Mayer: Gallimard.

[2] Runciman, W. G. 1989. *Unnecessary Revolution: The Case of France Confessions of a*

*Reluctant Theorist*. Chapter 7, New York: Harvester Wheatsheaf, pp.148-172.

[3] Nove, A. 1991. *Feasible Socialism? The Economics of Feasible Socialism Revisited*. London: Harper Collins.

[4] Castoriadis, C. 1987. *The Imaginary Institution of Society*. Cambridge: Polity Press.

[5] Wittrock, B. 2000. *Modernity: One, None or Many? European Origins and Modernity as a Global Condition*. In S. N. Eisenstadt, (ed.). *Multiple Modernities*. New Brunswick/London: Transaction Publishers, pp.31-61; idem 2000. *Multiple Modernities*. In idem, pp.1-31.

[6] Tiryakian, E. 1996. *Three Metacultures of Modernity: Christian, Gnostic, Chthonic, Theory, Culture and Society*. vol.13, no.1, pp.99-118.

[7] Faubion, J. D. 1993. *Modern Greek Lessons. A Primer in Historical Constructivism*. Princeton: Princeton University Press, pp.113-115.

[8] Idem.

[9] Lerner, D. 1958. *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*. Glencoe, Ill.: Free Press.

[10] Inkeles, A. and D.H.Smith 1974. *Becoming Modern. Individual Change in Six Developing Countries*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

[11] Cassirer, E. 1960. *The Philosophy of the enlightenment*. Boston: Beacon Press; Gay, P. 1977. *The Enlightenment: an interpretation*. New York: W. W. Norton; Israel, J. I. 2001. *Radical enlightenment; Philosophy and the making of modernity, 1650—1750*. Oxford: Oxford University Press; Salomon, A. 1963. *In praise of enlightenment*. Cleveland: World Pub. Co; Herf, J. 1984. *Reactionary modernism: technology, culture, and politics in Weimar and the Third Reich*. Cambridge: Cambridge University Press; Porter, R. 1990. *The enlightenment*. London, U.K.: Macmillan.

[12] Lefort, *Democracy and Political Theory*. op.cit.; Arnason, J. P. 1990. *The Theory of Modernity and the Democratic of Democracy*. Thesis Eleven, 26, pp.20-46.

[13] Weber, M. 1978. *Die Protestantische Ethik: Kritiken und Antikritiken*. Gutersloh Germany: Guetersloher Verlagshaus; idem., 1968. *Politik als Beruf*. Berlin: Dunker and Humbolt; idem., 1968. *On Charisma and Institution Building: Selected Papers*. Chicago: University of Chicago Press.

[14] Eisenstadt, S.N. 1999. *Paradoxes of Democracy*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press; Eisenstadt, S.N. 2000. *Multiple Modernities*. New Brunswick/London: Transaction Publishers; Blumenberg, H. 1987. *Die Legitimitat der Neuzert Frankfurt*, Suhrkamp.

[15] Eisenstadt, *Paradoxes of Democracy*. op.cit.

[16] Tiryakian, E. 1996. *Three Metacultures of Modernity: Christian, Gnostic, Chthonic, Theory, Culture and Society*. vol.13, no.1, pp.99-118.

[17] De Tocqueville, A. 1945. *Democracy in America*. New York: Vintage.

[18] Kamenka, E. 1983. ed., *The Portable Karl Marx*. New York, Viking Press.

[19] Durkheim, E. 1973. *On Morality and Society. Selected Writings*, Chicago, The University of Chicago Press.

[20] Weber, 1978. *Die Protestantische Ethik*; 1968. *Politik als Beruf*; 1968. *On Charisma and Institution*. op. cit. Weber, M. [1904/05] 2004. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Edited by D. Kaesler. Beck: Munchen; idem., 1968. *On charisma and institution building: Selected papers*. Edited and with an introduction by S.N.Eisenstadt. Chicago: University of Chicago Press.

[21] Jay, M. 1996. *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research*. Berkeley: University of California Press.

[22] Elias, N. 1983. *The Court Society*. Oxford: Blackwell; Idem., 1978—1982. *The Civilizing Process*. New York: Urizen Books.

[23] Foucault, M. 1973. *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*. New York: Vintage Books; Idem., 1988. *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. Amherst: University of Massachusetts Press; idem., 1975. *Surveiller et Punir: Naissance de la Prison*. Paris: Gallimard; Idem., 1965. *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. New York: Pantheon Books.

[24] Wagner, P. 1994. *A Sociology of Modernity. Liberty and Discipline*. London: Routledge.

[25] Toulmin, S. 1990. *Cosmopolis*. New York: Free Press.

[26] Mitzman, A. 1969. *The Iron Cage: A Historical Interpretation of Max Weber*. New York: Grosset & Dunlap; Bendix, R. and G. Roth, 1971. *Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

[27] Sombart, W. 1976. *Why is there no Socialism in the United States?* New York: M.E. Sharpe.

[28] Hartz, L. 1964. *The Founding of New Societies*. New York: Brace and World.

[29] De Tocqueville, A. *Democracy in America*. op.cit.

[30] Wallerstein, I. 1974. *The Modern World System*. Orlando: Academic Press; Tiryakian, E.A. 1985. *The Changing Centers of Modernity*. In E. Cohen, M. Lissak and U. Almagor, (eds.), *Comparative Social Dynamics*. Boulder/London: Westview Press.

[31] Tilly, C. and G. Ardant, 1975(eds.). *The Formation of National States in Western Europe*. Princeton: Princeton University Press; Grew, R. 1978(ed.). *Crises of Political Development in Europe and the United States*. Princeton: Princeton University Press.

[32] Kolakowski, L. 1990. *Modernity on Endless Trial*. Chicago: University of Chicago Press.

## 第十六章

# 革命的结果——现代社会革命象征的变化：初步的迹象

### 一

## 导言

### (一)

随着不同现代性秩序和多样现代性的制度化，革命的意象仍然是这些秩序和新政治体制合法化的固有成分。革命象征主义构成了新的制度结构和这些新秩序的象征集合体的一个基本要件，而且现代性的不同制度方案的现实化势必也会造成这种象征主义与活动的交融。

同时发生的各种社会运动，经常自我表现出具有革命性和看成是革命的继续，它们在大多数社会和国际空间中成为强大的主导性力量。与此同时发展的是，民族主义运动(正如我们所看到的)也植根于大革命的遗产之中。它们不仅致力于它们各自政体根基的重建、政体前提的变革以及它们之间的权力关系，而且更重要的是它们致力于新的集体和政治实体的构建、现代性新秩序的发展，以及构成一种基本要件的民族象征。在大多数社会中(首先是如我们在欧洲所看到的，其次是如非欧洲世界所看到的那样)，这两种类型的社会运动之间都形成了持续的张力和冲突。

这些运动之间的论争在新的制度赛场(institutional playground)展开竞争直到筋疲力尽,这些制度赛场在随着现代性的文化和政治秩序的制度化而产生的革命之后变得具体现实化,正如我们所看到的,它改变了政治过程和所有现代性社会统治者和被统治者之间关系的基本前提。这个赛场的制度化虽然是渐进和颠簸不平的,但却是持续不断的。可以非常肯定的是,在一些情况下(例如法国),查理十世\*的波旁王朝表面上似乎想退回到旧制度那里去,但这只是表面上的现象而已。它不仅仅只存在了一个短暂的统治时期,而是带来了更具“进步意义”的路易斯—菲利普的君主制度的苏醒。最重要的是这个事实:哪怕是波旁王朝的复辟,事实上也是在新的后革命体制的前提的框架内被制度化的,就像英格兰的斯图亚特王朝复辟的情形那样。反革命(Counter-revolutions)不是旧制度的简单重建,它们的制度化是在与新的政治意识形态和政治进程发生冲突时被预见的,并在一个新型的政治赛场上展开竞争。

这个赛场的核心特征就是主要类型现代政体的成长——包括沿着民主方向缓慢发展的宪政多元体制,包括执政官制和苏丹制在内的独裁体制或威权体制(the autocratic or authoritarian, including praetorian or sultanic ones),以及后来的极权主义体制——还有它们之间的混合物,它们之间的持续性意识形态冲突。

这个新政治赛场的最重要的特征事实上是,按照它们的意识形态立场,以及根据现代政治方案的基本问题和张力,各个政体所表现出来的差异。这种差异的一个最为人们熟知的表现就是左右之间的区别,事实上,它只是法国大革命议会安排座位时的一个偶然的副产品。这个区别后来发展成了“反动”与“进步”,“资产阶级”同“无产阶级”政党或政体,以及后两者之间的区分标志。<sup>[1]</sup>这种意识形态变化的和这些政体与它们各自意识形态之间持续对抗的可能性构成了人类历史中一

---

\* Charles X, 查理十世,全名为查理·菲利普(Charles Philippe, 1757-1836),法国波旁王朝复辟后的第二个国王(1824—1830年在位),极端仇恨和反对民主政治。——译者注

种相对较新的现象。新的文化和制度结构的部分和总体均源自于革命的创造。在这些意识形态和政治体制之间的论争核心是在多元主义政体和专制的“传统的”体制、其后则是更加激进的极权主义体制之间的区分，这一核心点得到了欧洲社会中到处发展的各种社会运动、政治和意识形态活动家持续不断的宣扬与普及。

在18世纪晚期和19世纪，这种论争中最主要的斗争者：一方面是专制政权，它们大多数来源于“旧制度”，并经常宣传半传统的合法化模式；另一方面是最具革命性的力量，它们继承了法国大革命的遗产。在两次世界大战期间，这种斗争被苏维埃体制同自由宪政体制之间的冲突强化了，同样也被自由宪政体制同法西斯与国家社会主义体制之间的冲突所强化。这两种类型的极权主义政体和宣传它们愿景的运动之间的冲突得到最完全的强化。这种斗争所涉及的国内和国际维度的结合(在国际战争时期)在西班牙内战时期得到了最好的表现。第二次世界大战结束之后，苏联和自由民主政体之间的冷战构成了国内和国际斗争的主要焦点。

不同政体之间的变化和冲突与这一事实紧密相连：革命的意象成为了现代政治象征性符号集合体中一个持续性的要素。新革命带来的革命性剧变成为了现代政体中一种持续的变化可能性——也常常是一种渴求。其次，这种冲突根源于这一事实：新的社会和政治秩序的不同愿景通过新的现代反抗运动尤其是革命性的社会运动而被持续不断的宣扬和普及着——虽然宣传的方式发生着持续的变化。

不同意识形态阵营之间的论争是由不同的革命性运动和政体予以宣扬和传承的，尤其是当其与民主化的持续过程发生关联时，这种论争就构成了这些政体中任何一个的政治动力的持续性特征，以及对正在出现的现代政体的持续性挑战，特别是但也不仅仅是多元主义政体。所有这些政体遇到的第一个问题就是：怎样吸纳或者拒绝(从根本上是转变)不同的革命象征与主题，首当其冲的就是社会主义的阶级象征，以及极右主义和民族主义的象征；还有如何将它们融入到它们各自政体中的集体认同和合法化的核心象征集合体中。第二，所有这些政体都面临着



潜在的和事实的革命运动对它们制度框架的连续性挑战。换句话说，它们面临着是吸收还是拒绝这种象征和自称为革命的(以及国家的)运动的挑战；面临着“归化”(domesticate)这些在它们的制度性框架和前提内形成的运动的能力的挑战，同时要将这些前提予以转变。将这些造成了政体前提转变的不同模式的运动予以吸纳的各种类型，在欧洲形塑不同现代政体的过程中有着至关重要的作用。它检验着它们在面对体制崩溃危险时转变政体的能力。与此相伴生的是，所有这些社会还面临着将革命意识形态——特别是但不仅仅是马克思主义——的知识性要素吸纳进它们的知识结合体的总体框架中去的问题。

这些不同的运动、许多政体的意识形态和类型之间的持续性冲突，可以说根源于内在于现代性政治方案的基本张力，在欧洲(后来也超出了欧洲范围)，这种冲突不是被限定在任何单一的政治社会，任何单一的“国家”。这些冲突也构成了国际运动和国际关系的焦点，成为了在欧洲和欧洲之外地区(可以说包括构成了这些政体类型之一的根基和堡垒的许多国家)发展出来的新的国际体系动力的一个完整的一部分。

## (二)

革命意象和革命性活动以不同的方式被吸纳到不同的现代政体的象征性和制度化结构中——以及国家共同体的建构和革命前提、革命运动之间的张力——构成了不同的现代性秩序、多样现代性的主要特性。将革命象征吸纳到象征集合体的不同模式和不同的现代政体的制度化结构中潜在的革命运动的不同模式——它们受到各个社会通往现代性的“革命”或“非革命”入口的原初模式的极大影响——构成了不同民族和革命性国家框架、它们的连续和转型以及国际关系和国际空间的基本持续性成分和特征。正如把革命性比喻、象征、主题吸纳到不同的现代社会之文化和政治集体中的不同模式所证明的：革命象征主义和革命运动在不同国家、不同阶段和不同舞台或者不同现代性集群中所产生的持续性影响

是不同的，特别是在不同的民族和革命性国家模式拥有了主权和主导地位，在 20 世纪七八十年代发展出来的“后现代”群像的阶段更是如此。

将多种抗争象征尤其是革命象征和民族象征主义吸纳到各种社会(已经膨胀的)的集体认同的核心象征集合体的模式，在不同的社会有着极大的差异。并不是所有社会都将社会主义或共产主义象征吸纳到它们新的集体认同象征中。造成这种差别的原因是由于革命特性的不同，尤其是对社会主义传统的吸纳以及这种吸纳在塑造集体认同新象征方面的重要性程度是不同的。

### (三)

尽管对这些过程进行全面和系统的比较分析超出了本章的范围，但对这种发展作出一定的初步解释和说明也不是没必要。既然“革命”在欧洲起源，那么很自然的是，这些运动和意识形态对现代性的新制度秩序所造成的最具持续性的挑战在欧洲就是最为清晰的。事实上正是在欧洲，现代政体的主要类型——宪政多元主义、专制主义、威权主义和极权主义以及它们彼此之间的论争与冲突——最先在欧洲发展出来，并与现代文化方案和它在欧洲现实化过程中的张力的特殊方式紧密相连，与特殊的欧洲历史经验的相应模式紧密相关。

社会主义在西欧和中欧产生，这些在 19 世纪和 20 世纪锻造出来的象征成为欧洲传统的一部分，甚至是重新塑造它的过程的一部分。社会主义多数重要的特征——尤其是在具体政治经济需求与朝向核心重建的阶级象征之间的密切联系——同欧洲文明的前提、包含不同欧洲社会的历史经验在内的欧洲政治传统密切相联。

在所有欧洲国家(除大不列颠这个唯一的例外)，革命、革命性抗争的象征和原则以及民族主义的意象，都被吸纳进它们核心的象征集合体中(虽然在不同的社会吸纳的方式不同)。它们被吸纳进教化、拒斥(基本上是转型的)等不同结合中的模式导致它们各自的政体成型了。

不同欧洲社会对这种主题的选择核心点在于等级制和平等性、国家

和公民社会以及欧洲政治传统中的地方性主题和根本主题之间的象征性及制度性张力。在那些高度工业化的国家，这种张力并不是核心，而在上文所界定的意义上的社会主义在这些国家中没有得到发展，或是仅仅得到弱小的发展。

与此同时相伴的是，宣传革命理念和革命意象的社会运动，它们把自己标明为革命，在欧洲获得持续性发展，成为了政治舞台上一个持存的要素。当后革命政体(如拿破仑三世的帝制国家或是德意志帝国体制)分崩离析时，以及当它们试图将革命政体制度化的时候，这些运动特别引人注目，就像巴黎公社或是一战结束期间在德国出现的共产主义运动那样。但在大多数欧洲社会，这些原初的“左派”运动在通过革命行动接管这类政体，建立新的革命政权方面并没有成功。

这种结果至少部分是因为在不同团体，特别是资产阶级、工人和知识分子之间发展那些类型的同盟是非常困难，甚至是不可能的。它们是“真实”革命的特征——这个事实已经被马克思认识到了——并且基本上是根源于这个事实，即它们都成长于现代框架而非“旧制度”之中。这些新的政体把自己描绘成现代的，经常根据现代性方案的基本前提来使自己合法化，即使事实上它们是高度专制和压迫性的政体。它们同样按照主要的抗争象征，经常是革命性象征来描绘自己，即使这些象征事实上已经发生了极大的改变。因此，革命运动面临的不是与旧制度而是与现代的“保守性倾向”，或是新的极右运动的冲突。

与此同时，在大多数西方国家，社会主义象征和主题以及社会主义政党被整合(尽管以不同的方式)进入了这些国家的制度化框架中，可以说变得越来越“归化”了。它们的主题和方案成为制度化框架的一部分，并在这些体制的持续性变革中扮演着相当重要的角色。

但是同时，在欧洲，事实上社会主义和民族主义的这两种革命运动之间的冲突对多元主义政体的持续发展形成了最大的威胁。这两种运动均扎根于大革命流传下来的特殊的欧洲革命遗产，尤其是这些运动与民主化的持续过程和经济危机密切相联。

在一些但并非全部的欧洲社会中(如德国或意大利)，这些政体崩溃了，它们让位于法西斯主义和民族社会主义政体。在南欧一带，拥有极强的法西斯政权的专制体制接管了这里。只是在欧洲以及后来的亚洲的边缘地区(在中国和越南)，革命性运动才有能力接管以前的政体，并将替代性的革命现代性进行制度化。

“二战”以后，随着德国和意大利的战败、国家社会主义和法西斯主义方案纷纷失败，对欧洲多元主义政体的挑战也逐渐减弱了。在西方，政治领域中的多元主义民族国家已经实现了，它以所有公民(包括妇女)不断增长的参与为基础。同样，一种新的社会经济方案也发展了出来，它在新的管制型资本主义和“社会市场”以及不同类型的福利国家的建立中达到了最高峰。但在苏联政体中成功实现的以及由共产主义运动大力宣传的共产主义统治权所带来的威胁，尤其是在法国和意大利，对多元主义政体一直构成了一个持续存在的威胁。

但是即使省略不说这些事情，革命性象征仍然是一个强大的力量，这在 20 世纪 60 年代晚期和 70 年代早期的学生运动和反越战运动中得到了证明。这些运动不仅仅造成了政体的崩溃，而且还带来了极为深远的变革，产生了对现代性的全新的后现代诠释。正如我们在稍后会更加详细论述的，这势必造成革命意象和革命运动以及在持续变化的现代文明的形成过程中的抗争象征与运动的特征发生具有深远影响的转变。

## 二

### 另类总体现代性

在欧洲以及欧洲之外，社会主义的革命性象征在另类现代性中非常的突出，它从欧洲现代性的内部磨难过程中发展出来，第一阶段它向东欧成功扩张了，然后扩展到了亚洲。这也是极端法西斯主义或国家社

会主义政体的事实，尽管只是在很小的或仅仅是部分的程度上是这样。它们的意识形态(特别是法西斯主义政体的)在欧洲之外常常被许多专制的政体采纳。它们否认现代性文化方案中的普世性要素，但却试图使自己也适合于社会主义象征。<sup>[2]</sup>

不过，重要的是，受到主要的激进左翼极权主义运动拥护的另类现代性形成了晚近革命的核心，这种现代性中社会主义的激进象征被完全接纳和转换。它们被置入于欧洲文化方案和历史经验的独特的框架中，集中体现了在欧洲成为现实的现代性的张力、矛盾和危机的特殊方式；并随着现代性的扩张，以其他方式发展到非欧洲世界。

事实上，这些政体在后来革命的觉醒中变为现实，它在欧洲历史扩张的框架之中得以发展(但却超出了西方和中欧之外)，而在欧洲的东部边缘地带以及后来在亚洲，另类革命现代性在共产主义政体中变为现实。

社会主义和共产主义运动完全被置入于现代文化方案的框架中，尤其是启蒙运动和大革命的框架中。它们对现代资本主义社会的批判，是依照现代方案的不完整性来展开的，在这种社会中这种最耐久和最持续的另类现代性成为了现实。现代性的文化—意识形态方案受到苏联、它的卫星国东欧国家以及中国和越南的体制所拥戴，并被制度化，这对多元主义宪政体制构成了一个相反的镜中映射(mirror image)，与此同时也成为了它的强大对手和反对方。

这些共产主义政体适应了这个方案的重要主题，并将自己描绘成工具性观念、进步、技术、控制自然的原初愿景和对社会的理性的、解放性重建的唯一承载者和发动者。这些体制所宣扬的方案强调对人类与自然环境及其命运的探索开发，它们的目标和统治可以通过人类和社会有意识的努力而达到。它强烈地强调对社会关键方面的积极构造的可能性以及有意识的人类活动形成的自然秩序。

这个方案或这些方案的鲜明特征必然形成一种试图克服现代性文化和政治方案与现代性社会不断涌现的制度性现实之间的冲突的努力。

正如卢西亚诺·佩利卡尼(Luciano Pellicani)所说的<sup>[3]</sup>，这些政体表明了，它们是现代政治方案中认知性和乌托邦取向的全面现实化。正是这些取向引导了人们对现代文化和政治方案不同要素的选择、解释以及对它们的再解释。这些选择通过强大的革命雅各宾左翼取向告知出来，这种取向以救赎主义的使命和愿景来组成，其核心是要对人类和社会进行总体性改造和重建。就像后来的原教旨主义运动那样，它们信奉普世救赎论的价值取向，试图把自己的合法性建立在普世主义的“超验的”、社会性“世俗”条件之上。但不像后来原教旨主义政权，它们试图建立一个由工人和无产者组成的现代的普遍共同体，而不是普遍性的宗教共同体。

共产主义政体及其精英们最终的合法性通过下面的事实表现出来：它们是现代性的救赎主义愿景和使命的孕育者和传播者。从原则上讲，整个社会不仅是救赎主义愿景或方案的对象，也是这种愿景和方案的孕育者和传播者。精英们“只是”展现这种愿景和方案(也可能将它们实体化)，以此来宣扬社会的“真实”意志。正如米利亚·马库斯(Melia Marcus)所指出的那样<sup>[4]</sup>，按照这种方式，这种政体立足于来自最高层的合法性，也就是立足于表面上(也仅仅是表面上)看来无须大众认可的合法性，就像许多超验宗教的传播者这样。但是苏联政体的合法性既与传统的宗教救赎主义政体，也与历史上的绝对主义体制、革命前的旧制度在许多关键方面存在差异。其中最重要的差异就是救赎主义使命从统治者责任性的观点角度，以现代性术语在其目标当中被表达了出来。

这些政体的合法化模式扎根于现代性的基本前提，这些前提以一种非常强大的、具有深远影响的革命性动员式愿景表达了出来，这种愿景要求人类和社会的全面转变。正是以救赎主义愿景为名，这种合法化模式要求个人在全面性极权主义体制内的整体沉没，这样就正如一位杰出的保加利亚社会学家留本·尼科洛夫(Lyuben Nickolov)总结的这样，否定了日常性的人类生活体验。<sup>[5]</sup>

抗争的革命象征成为了政体合法性的基本要素，但是它们却被全部调换位置和方向对准外部世界(这一体制的敌人，来自外部的或者也来自内部的)，或者同样也被全部排除在内部话语之外。当共产主义社会的统治精英们感觉到起源于内部的威胁时，革命符号可能会被统治者自相矛盾地调用。

### 三

## 美国和日本制度秩序和抗争象征

与欧洲社会不同，革命的社会主义或是共产主义象征在美国和日本另外两个资本主义和宪政体制的中心发挥的作用相对较小。<sup>[6]</sup>

美国和日本建立了两种特殊的现代秩序，其中现代革命象征和革命运动(虽然是以一种典范的方式)在某种程度上是中立性和改良性的。一般来说，革命不容易发生在新国家重建和独立战争的情形中，但是美国革命却是一个特殊的例外，这一点我们在上面已经提及了。当然，它确实是一场独立战争，但是它却不是受到外来征服者压迫的种族或是民族共同体。它是由许多定居者组成的共同体和宗派意识形态团体所发起的独立战争，他们中的许多人都来自于一个给予了它们相似语言和制度的共同的“祖国”。后者在新的国家不断变化，在不同殖民地之内或之间逐渐演变成一个新的共同的集体认同。

美国集体认同的形成是其革命的结果之一，但是在许多方面看这也是美国革命的目的之一，这正好证明了声称这不是一场革命的说法是错误的。这种说法一般有两个理由：一个是革命者对前任统治者的态度相对比较温和，另一个是它包含了非常微弱的阶级斗争和阶级意识形态特征。尽管后面的这个观点显然存在夸大其词的问题，但是美国革命确实不是可以用阶级关系之类的话语来阐释的。后者没有成为美国革命方案中一个非常重要的部分。它指出了清晰的现代性文化方

案，它与许多其他革命方案共有许多相同的要素，但是却以一种新的方式将它们进行了重建。对前任统治者相对温和的态度也许不仅可以通过革命团体(它们有许多恶劣的遭遇)一些固有的内在倾向来给以解释，而且还可以通过英格蘭权力中心的地域性距离来进行解释。不过，所有这些事实并不意味着这个方案不是激进的，它的激进主义见诸于一个基于新的政治和意识形态方案的新政治共同体的构建过程中。

因此，美国革命在所有大革命中是唯一一个创造了新的共同体、新的政治意识形态、新政治体制，以及新的国家(“第一个新国家”)的革命。但与此相悖的是，它与所有其他革命一样，对其原初的象征符号并不感兴趣。由于这个悖论，这里通过一种独一无二的方式建构一个现代美国——美利坚合众国——一个政治和民族的共同体。但是这种认同并不是基于像在欧洲以及后来在“第三世界”出现的那样的原初要素——诸如领土、历史、想象的亲属关系(*fictive kinship*)、语言以及诸如此类的东西。这个集体性认同的形成围绕着一个植根于清教徒的宗教观以及启蒙运动带来的英国传统的合法性观念的政治意识形态。正是这种新的集体认同、政治意识形态、“公民宗教”以及新的宪法秩序的构建，成为了美国革命的关键环节和关键要素，并使其与其他的独立战争(甚至包括拉丁美洲的独立战争)区别开来。

因此，在美利坚合众国就产生了一个新的现代秩序，它的前提必然会带来现代性革命方案具有深远意义的转变，并宣扬和普及了有关平等、社会持续不断自我建构的形而上学观念。正如桑巴特(Sombart)所观察到的，在这个现代制度秩序中，社会主义象征和运动没有成为政治系统中的主要部分，社会主义革命象征也没有成为这个社会象征符号集合体的主要成分。与此同时，在美国发展的社会运动和抗争运动都有着强烈的宗教和道德价值取向的特征，它深深扎根于在美国成长的独特的现代秩序的特殊前提之中。

日本出现的一种特别不同的现代性制度秩序和对抗争的吸纳模式，在某些方式上成为了美国模式的镜像。



被明治维新所引领的日本的现代性方案植根于(正如我们上面所看到的)非轴心的、内在论者的本体论(Immanentist Ontologies)\*。它引导了明治国家的具体形成过程乃至其后现代日本社会的发展,并至少在一定程度上塑造了主要制度框架和动力的特殊性质,包括现代日本吸纳抗争的不同模式。这些框架结构不是立足于原则性观念、形而上学的个人主义或是一种在国家和社会这两种特殊的本体论实体之间的原则性对抗。其中最重要的特征就是民族共同体、国家和社会之间合而为一的强大趋势。这种融合在政治领域根本规则的建构方面已经有了几次反响,其中最重要的反响包括:首先,是一种微弱的国家观念的发展,它不同于更宽泛、更全面的民族共同体的现代界定(国家是以一种世俗的、自然的、原初的词语来定义的);其次,是一种社会性国家的发展,它的特性表现在一种强调中央对边缘的引导而不是直接规制和渗透的强烈倾向;第三,是一个自治的公民社会的微弱发展,虽然不用说后者所具备的要素尤其是结构性的、组织化的要素(例如不同的组织)并没有遗漏。

政治领域的所有这些特征,以及民族、国家、政权和社会之间关系的特征都与特别强大的内在论的、特殊神宠论的本体论观念(Particularistic Ontological Conceptions)\*\*以及它们在日本整个历史中一直发挥作用的动力密切相关。佛教中固有的而在儒教中相对比较潜在的强大的普世主义价值,在日本被吸收并本土化(nativized)了。当日本被确认为一个神圣的民族,这意味着日本是一个被诸神保护的民族,从某种意义上说,它是一个被神所选中的但却没有承载神明之普遍使命的民

---

\* Immanentism: 历史编纂学和科学哲学中的一个流派,形成于 20 世纪 30 年代,与外在论相对立。内在论者继承了所谓的“科学理性史”、“观念史”的传统,把内在的、与认识本性相联系的因素视为科学发展的基本动力。内在论是一种哲学立场,它主张人类经验就是确认(verification)的唯一终极来源。绝对的内在论坚持人的不假外求:人是万事万物的准绳,因为任何假定超越于理智的东西,就其定义本身,已经是“在理智以外的”,因此也在理性深入探索的范围以外。Immanentist:“内在论者”的意思。——译者注

\*\* Particularism: 特殊神宠论,一种信仰人们只能靠上帝的自由选择而获得赎罪的神学教义。——译者注

族。这些改变对日本社会秩序的基本前提和观念具有极其深远的影响，例如天命观(Mandate of Heaven)、天命观在政府权威观念中的应用、统治者的责任、共同体的观念。不像在中国，皇帝从原则上讲甚至就是一个在天命之“下”的神圣的形象，但在日本，皇帝被神化并被视为是太阳神的肉身。因而，它不要对任何人承担责任，只是幕府将军和其他官员需要担负起责任，在具体方式上没有给予清晰的区分。

日本所形成的特殊类型的公民社会，也许可以通过新型社会空间的连续构建来得到最好的阐释。这种空间可以提供准自治性舞台，其中各种新型的活动、意识和话语都得到了发展，不过，它们都没有对中央权威产生直接的冲击。它们的这些参与活动并没有帮助它们获得通往中央的自主性路径，同样也不能挑战中央权威的前提。国家和社会之间的关系受到了典型的多元主义和多种扩散的社会契约模型非常重大的影响。

与现代日本公民社会这些特征紧密相关的是，在日本产生了一种非常特别的政治动力模式，尤其是抗争运动对中央产生影响的模式。尽管社会主义和共产主义运动或党派在日本的发展远胜于美国，这在“二战”之后尤为明显，但是它们不但没有成功地接管政权，而且也没能成功地成为统治联盟的核心成员。

首先它们没有像欧洲所做的那样致力于政体中心的重建。但是，这并不意味着它们在社会和政治领域没有重要的影响。<sup>[7]</sup>这种影响最重要的特征是：与中央相对微弱的原则性意识形态对抗，尤其是这些对抗运动的领导在动员更广泛的支持方面普遍没能成功；与此同时伴生的是，在影响(通常是间接的)政府政策和创造新型的自主性但被隔离的社会空间方面取得广泛的成功，在这种空间里这些抗争运动所推行的活动都能够被执行。因此，这些政治体制类型或者不同团体相对力量的变化，在日本并不必然意味着合法化原则以及社会政治秩序的基本前提与原则的转变。

## 四 现代性的帝国和殖民扩张

### (一)

在现代性的殖民主义、帝国主义、资本主义向东欧，尤其是亚洲和非洲扩张(以及在拉丁美洲以不同的模式扩张)的影响下发展出来了大量现代制度秩序，在它们中间，革命性的、特别是社会主义和民族主义的象征构成了在其政治集合体或者集体认同象征中的一个非常重要，有时甚至是核心的要素。现代性的扩张首先是通过北美大陆的征服和殖民，随后是资本主义、殖民主义和帝国主义向东欧、亚洲和非洲的扩张。在这些地方，形成了许多与欧洲相异的不同类型的现代制度秩序，其中包含了不同的合法性模式、不同的抗争运动和象征以及革命意象的模式。

所有这些社会都运用了现代民族主义和民族国家的原则，激烈地改变了集体认同和它们在政治框架内与国家之间关系的结构。不过，现代民族国家和民族认同模式的这种借用，却改变和转换了它的欧洲式的原始模式，这标志着这些社会被吸纳进了不断形成的现代国际体系中，以及它们对其中一些基本前提的接受。与此同时，它也铺设了挑战这些国际体系中欧洲霸权的可能性的基础。但是，这种模式的现实化和它的基本前提(以及抗争性主题和象征被吸纳的模式，这一象征包括建构这种现实化模式的持续性要素的革命性象征)在不同的现代制度秩序之间发生了极大的变化，并受到它们特殊的革命或者改良经验和它们最初成为现代政体的现实模式的极大影响。

与美国的情况不同(在某种较小的程度上与日本的情况也相反)，在世界上大多数这类社会里产生了一种强大的吸引力，它不仅对民族主义

象征而且对革命象征、社会主义或是共产主义象征都有吸引作用。即使是在那些没有将这些象征吸纳进它们的基本象征集合体中的社会，这种吸引力也建构了重要的参照性价值取向。

在所有这些社会中，接受现代性和西方制度的以及抗争性运动和象征(最初在西方发展起来的)的西方政治传统的基本前提、象征符号和制度框架的一个最普遍的理由是：许多团体，特别是这些社会中的精英和反精英团体有一种被吸纳进正在发展的国际体系，并在其中发现适合自己的位置，与现代性扩张的殖民主义和帝国主义维度发生对抗的必然性和意向性。

在这些新的共同体和政治体制的框架之内，许多社会也产生一种对抗争性象征的强大吸引力，这些象征包括特殊的革命社会主义象征。抗争性象征(尤其是社会主义象征)对这些社会中不同团体的特殊吸引力来源于这一事实：这些主题的宣扬允许非欧洲社会积极地参与到新的现代的(最先出现在西方的)普遍性传统中，结合对西方“控制”和“霸权”的诸多要素的选择性拒绝，使它们能够根据它们自己的象征集合体和传统来反叛新的现代文明的国际和制度性现实。

从欧洲到非欧洲世界，社会主义意识形态的转换通过在社会主义传统中抗争性价值导向与制度建构和中心框架的结合而得到强化。而且，社会主义的扩张势必造成等级制和平等性之间的斗争向国际领域的转移。虽然最早是用欧洲式话语表达出来的，但它仍然可以在其他许多社会的政治传统中找到共鸣。与其相伴生的是，这种吸引力被这个共鸣所强化，其中许多这种前提均可以在这些文明的政治传统中被发现，尤其是统治者责任的抗争性观念和象征。因此，在东欧和非欧洲社会中的许多团体和精英都能借鉴其文明与社会中的抗争性传统和中心结构传统，并可以根据新的环境处理好它们自己的中心和传统的重建问题。

对社会主义理念的运用，并结合民族国家的理念和实践，能够使非欧洲国家内的不同团体尤其是精英团体积极地参与到新的现代化普遍性

传统中(最初在欧洲产生),同时对西方的“控制”和其他许多要素实行选择性的拒绝。社会主义运动和民族主义运动中的参与,和社会主义象征的吸纳以及社会主义政策(或者被设计成社会主义的政策)的采用,对许多非欧洲社会中的精英和其他阶层来说使得在他们能够在新集体认同中吸纳一些现代化的普遍性要素,同时又不需要放弃他们自己的传统或者他们对西方现代性的帝国主义和殖民主义倾向的批判。对社会主义而不仅仅是民族主义的采纳,可以作为一种对新文明的承诺的表达,或者至少是对它的部分前提的承诺的表达,同时可以当做一种按照现代文明新的意识形态前提进行的与新的国际现实情势相反的判断。相应地,这一点使得依据它们自身的象征来反叛新的现代文明的制度现实就变得可能了。

吸纳革命象征的倾向被下面的事实所强化了,即在那些文明或社会中,社会和经济变革的密集过程,大量的抗争性运动以及政体崩溃的持续性爆发,从表面上看似乎在其中孕育了新革命的核心成分。因此,在很多方面看起来常常是这样的:这些基本的有助于产生革命的制度和条件似乎在这些新的后革命的现代秩序中持续不断地再生着。但是,导致这种革命结果的产生的结构和历史条件的完全结合仅仅存在于有限的案例中,在那些社会中,主要的晚近革命——俄罗斯、中国、越南,可能还有土耳其革命(凯末尔主义),其后是埃塞俄比亚革命和伊朗发生的伊斯兰霍梅尼革命都成为了现实。虽然这些革命都属于这类案例,但是它们还是与早期“经典”革命存在差异,正如我们在上面已经看到的以及在后面将要看到的那样。

但是,这却与涉及其他现代政体的案例不同,例如那些在拉丁美洲和亚洲、印度、南亚和东南亚的许多殖民地和稍后的后殖民政权中以不同的方式发展出来的案例。这些案例中产生了不同的现代性多元秩序,在许多方面不同于“经典的”欧洲秩序或者美洲秩序。与此同时,在拉丁美洲、亚洲和非洲的殖民地和后殖民地政权中,也出现了相对多样化的革命性社会主义和共产主义运动以及意识形态。

## (二)

在拉丁美洲以及许多殖民地、后殖民地和后帝国主义国家内现实化的现代政体的框架内，出现了许多抗争性运动和革命性运动，这些运动也宣扬和普及了众多不同模式的革命象征符号。所有这些象征当中，从20世纪初期开始就形成了多种社会运动，特别是民族主义运动。在这一过程中，革命象征最初发挥着次要的但是连续性的作用，但是在去殖民化的后“二战”的时代却起到了基础性作用。

按照这一语境对拉丁美洲国家做一个简要的分析是非常有趣的事情。<sup>[8]</sup>与美国的情形相反，在拉丁美洲的环境中，政治秩序的等级模式与公共领域中强大的平等主义压力之间的持续性张力占据着主导地位，社会主义和其他激进的极左意识形态的呼吁是强大的(尤其在知识分子和年轻一代身上如此)，影响着吸纳抗争运动的特殊模式。与此相伴生的是，在拉丁美洲精英主义和平民主义因素逐渐成形，之后转变成合作主义模式，以及能够撼动政体根基的普遍的、大众化的参与浪潮，并在这些社会里产生了周期性的抗争和民主化浪潮。

按照这一语境对平民主义、平民主义运动以及它们在不同的美洲国家的政治变革中的地位进行比较研究，同样也是有趣的事情。在许多拉丁美洲国家，平民主义运动和领袖在吸纳社会部门机构和重建公共秩序方面构成了一个非常重要的能动组织，这在具有威权主义特征的政府和政体中尤为常见。与它们不同，在北美(美国和加拿大)这些对应的人物和组织则显现出更多的平等主义倾向，在许多情况下，它们更多地努力扩大公民自由。

相应的是，与有着持续性的宪政民主秩序的北美模式形成鲜明对比，拉美模式具有政治性开端的周期性反复(recurrent political openings)的特征，紧随其后的就是宪政体制的崩溃和威权主义政府的创建，另外还包括人格化领袖或军事首领的这些特征。所有这些特征都为持续性的、激进的和革命性的抗争运动创造了十分坚实的基础，从表面上看它们更接近于许多后帝国主义和后殖民主义社会，而不是欧洲、美国、日本社会。

由于不断的社会变革、多样性抗争运动的持续发展以及许多政体的脆弱性结合在一起，所以看起来有助于革命发展的基础性制度和文化条件在这些新的、后革命现代秩序中似乎以不同的方式持续不断地再生着。

但是正像我们所发现的，有助于产生这种革命结果的结构和历史性条件的完全结合只在很少的情况下才会出现，例如曾经产生了主要晚近革命的社会。这与许多其他的现代政体(例如在欧洲和美国发展出的后革命的秩序和政体)相关的情形不同，那些在拉美和在亚洲、印度、南亚和东南亚等地形成的许多殖民和之后的后殖民政体中以不同方式产生的政体，其中形成了现代性的不同的多样化秩序，在很多重要方面都同“经典”秩序有着明显的区别。

最接近经典革命运动的似乎是“二战”后在一些后殖民社会以及一些拉丁美洲社会出现的许多抗争运动，这些运动通常标榜自己是革命的，例如在古巴、尼加拉瓜、埃塞俄比亚和亚洲的柬埔寨，但是事实上它们都是效仿苏联和中国的革命的。确切无疑的是，正如经典革命的案例所展现的，在所有这些社会中都是直到以下三个必要性因素结合在一起，革命性危机才会产生。这些因素是：“旧国家出现危机、精英群体主体部分与体制的疏离以及大众动员。”(戈德斯通)<sup>91</sup>然而，尽管这与大革命有许多表面的相似性，尽管这其中许多运动和政体同经典革命的象征和体制有着极大的接近性，但是，它们中只有很少的运动能称得上接近于经典革命的“重复”。这些运动的总体环境，包括革命的和新革命的环境，它们所赖以发展的背景，与任何一个先在于大革命的环境都大不一样。

其中特别重要的是这些政体出现崩溃时国际环境的差别。下面我们引用一下戈德斯通的观点：

但是，世界战争结束时期开始形成的革命运动，与1945年之前的运动大致在以下三个方面存在着差异。第一，地缘政治环境发生了变化。新近的革命出现在相对较小的、但是高度城市化的

国家中(这些国家存在着半现代的殖民或独裁政府),而不是发生在那些规模庞大、且处于支配地位的农村国家中,这些国家有着长期存在的传统政府,例如法国、俄国和中国的经典社会革命发生时所存在的环境。第二,新近的革命通过反对地域性的殖民、种族和超级权力的控制,以及提出特别的种族和宗教主张而获得了更多的鼓舞,而不是通过追求那些曾经激发 18 世纪和 19 世纪欧洲和拉丁美洲大部分革命的普遍理念来发展的。第三,与在它们之前的许多革命相比,20 世纪后期的革命毫无疑问受到了更多国际干预力量的塑造和限制。这些改变反映了国际秩序形成中的变化比控制革命形势发展过程的变化要大得多。

与这些运动发展所依赖的新国际秩序的特征密切相关的是,这些运动和新的后革命政体与大革命相比有着极大的不同,包括其内在和外在的原因以及结构框架方面都是如此。它们中的许多运动都是在冷战时期的国际秩序下发展出来的;它们的生存在很大程度上都依靠着它们的保护人(苏联)以及在冷战框架下它们向苏联提供的服务,苏联特别成为了革命意识形态和武装力量的输出者,对美国或是它的政策造成潜在的威胁。相应的是,这种差异表现在它们事实上受到了苏联所提供的指导和规模不小的资助,以及它们的领导权与国家关系、国际环境尤其是冷战中主要阵营之间的争斗相互交织在一起。

与其密切相关的这些运动的第二个特点是,这些国际关系与它们各自社会内部的其他原生力量之间的相互交织可能是比较松散的。在一定程度上,它们可能从外部革命中心移植过来。无论将社会主义象征吸纳进这些社会的基本集体象征中的差异是什么,它们当中大多数的社会主义体制既与高度发达的工业化文明也与工人阶级没有紧密的关系。因此很明显的是,欧洲、苏联和中国模式的革命在这些社会主义政党和运动的组织结构中会有诸多重大的差别。在这些社会中成长起来的社会主义或共产主义政党和运动,大多数由职业化和半职业化的、有着不同程度的组织



能力的政治鼓动家或革命者构成，他们经常在海外(在他们的保护国)受训，与他们自己社会中广泛的社会基础有着相对微弱和断裂性的联系。

在这些不同运动的框架内，一种新型的国际革命者强有力地出现了，也许切·格瓦拉(Che Guevara)就是最好的例证。他深深地立足于一个独特的国家或是宗教中，但是却成为了不断成长中的国际革命网络的一部分，成为了一种革命和革命抱负以及跨越许多国家的革命运动的象征符号。

第三，这些社会和政体从革命剧变中成长出来，带有特殊的政治结构特征(大多是世袭或殖民的结构)以及与其密切相关的政治经济类型，正如大多数亚洲、拉美和非洲社会的结构特征。一些国家(例如古巴)，它们在这些框架内宣传和普及了更加广泛的平等主义和福利政策。

或许使大多数这些革命运动与早期经典革命以及晚近革命(晚近革命有部分例子除外)区别开来的最重要的特征是：它们没有宣传和普及一种世界观愿景、一种新的文化愿景。它们都被设定在现代性的文化和政治方案的框架之中，常常被设定在一种现代性的特殊的另类方案的框架中，这一方案在晚近革命的余波中被现实化了。

## 五

### **抗争性象征的吸纳：整合进民族和革命国家时代的现代文明框架之过程的结构要素**

#### (一)

先前这些实验性和初步性的分析，表明了社会主义象征和原则在不同社会的变型不仅(甚至主要是)受到了它们固有的智识内涵和价值取向的影响，而且还受到了这些内涵和更加广泛的历史结构和它们成长或被吸收的环境的影响。

吸纳不同社会主义、潜在的革命象征及其变型(一些在先前的讨论中给予了举例阐明,虽然是以简化和令人诅咒的方式)的不同模式,构成了将遍布世界的不同社会吸纳进现代性文明的象征和制度化结构的核心要素,并随着它们的现实化和不断扩张而发生转变。这些社会主义象征和主题的变型和吸纳的不同模式,在很大的范围内受到以下因素结合的塑造:这些社会的基本文明前提、它们与现代经济、政治和意识形态国际体系碰撞的特征、它们进入那些体系的特殊入口点以及它们被吸纳进这些体系的模式;还受到它们各自精英的内部凝聚力和这些社会中形成的新政治体制的稳定性和相对开放性的塑造。

或者更加详细的说,社会主义、潜在的革命、象征这些要素的吸纳和变型模式在不同社会的变化受到下列因素的影响:这些社会的基本文明前提,这些社会、它们的精英和次精英群体以及西方扩张的中心之间的关联性质,以及它们被吸纳进新的现代国际意识形态和文化框架的不同模式。其次,对这些社会主义象征的接受性取决于:这些社会中主要精英们的安全感程度,这些社会在被吸纳进新的国际体系过程中的内部凝聚力,它们以自主方式参与这个新的普遍性的伟大传统的企图和它们在这个传统框架中建立一个自主地位、吸纳它们自己的传统并保持其在它们之中的自主性的能力之间的差异程度。最后,吸纳这些象征(和运动)的模式同样极大地依赖于这个新政体的稳定性和持续性,这些新政体随着它们被吸纳进这些新的国际体系而在不同的国家发展形成。

很明显,吸纳抗争象征过程中的这些要素的重要性在于:欧洲和中欧最早产生了社会主义,在这里革命象征被吸纳的特殊模式在19世纪和20世纪形成了,成为了欧洲传统以及重塑传统的过程的一个部分。正如我们所见到的那样,在这些欧洲国家已经发展出相对稳定的政体(尤其是多元主义),在这里不同的社会象征和运动可以说似乎被驯化了,成为了其基本的、持续变革的制度化和象征性框架的一部分,并在它们各自体制之前提的转型中发挥着重要的作用。

但是,尤其是在西欧和中欧之外的世界可以看到上文所分析的不同

要素的重要性，它们影响着对社会主义象征和术语以及可见的变型的接受性。这种变型以各种各样的方式形成了，每一种都会导致下面情况出现意义深远的变化，这些情况包括社会主义革命象征的意义、在各自社会的象征地图中的位置、它们与社会运动的组织化方面的不同联系。

对作为不同社会和集体认同的要素的社会主义象征的接受性，首先取决于这些社会的传统在多大程度上包含了超越部落、种族或民族共同体的强大的普遍主义要素和强大的此岸世界乌托邦、千禧年要素与取向，以及取决于在这种取向之内等级体系和平等性之间的张力多大程度上包含了象征和制度的超大重要性。在这些地方，普遍主义和乌托邦要素非常突出，在这些社会中形成了一种将社会主义吸纳进新共同体的基本象征中的重要尝试。这样，社会主义象征被吸纳进西欧、以色列，还有俄罗斯和中国，一定程度上还有吴努(U Nu)和奈温(Ne Win)\* 控制下的缅甸、中东和非洲的国家。

与此相反，在美国以及日本和泰国的不同模式里，这种象征符号并没有被吸纳进共同体象征的核心集合体当中。同样的情况在印度也基本属实，即使是在尼赫鲁以及之后他的女儿英迪拉·甘地主导下的许多政策被描绘成沿着社会主义方向的发展，并且社会主义一类的宣言也充满了尼赫鲁的时代以及在某种程度上英迪拉·甘地的时期。足以确信的是，共产党在一些邦扮演着非常重要的角色，尤其是在喀拉拉邦，但是绝大多数邦还是被统一在印度联邦的宪政框架之内。在日本，这些强大的普遍主义和乌托邦取向是找不到的。在印度，政治领域没有被视为执行它们的支配性的先验愿景的主要舞台，其重要运动的乌托邦取向也没有将政治领域作为焦点。在日本，相对薄弱的社会主义由于等级制前提的盛行以及在本体论领域主导的基本定义的强大超验性维度的

---

\* U Nu(吴努)和 Ne Win(奈温): 吴努(1907—1995), 缅甸独立后任总理, 并任执政党缅甸反法西斯人民自由同盟主席。1958年将政权移交给奈温将军为首的看守政府。1960年大选后再度出任总理。1962年3月奈温发动政变后被捕。奈温(1911—2002), 1974年奈温任缅甸国务委员会主席(总统)。1988年辞去党主席。——译者注

相对薄弱性而被强化了。这些因素也可以解释为何社会主义没能被吸纳进日本社会的主要象征集合体，即使是社会主义和共产主义运动发挥着第二位的作用也是如此。在美国，这种“不吸纳”(Non-incorporation)与一种特殊的方式密切相连，这种方式中普遍性的乌托邦取向发生了转变，促生了高度强调原则性平等的特殊的现代性方案。

吸纳这些革命象征的倾向也受到了不同社会在遭遇西方霸权之后其地位急剧削弱的程度的极大影响，这些社会如在俄国、中国和伊斯兰国家，都是一种伟大的、潜在的普遍主义传统的中心。另一方面，在日本的实例中，现代集体文化认同被成功地全面重建，同时获得了强大的国际地位，它将社会主义象征吸纳进其核心象征的倾向相对较小，并且被限定在那些没有能力影响中心或是更广泛群体的边缘化精英的身上。相似的是，社会主义要素没有被吸纳进美国身份认同的核心象征与两个主导趋势密切相关：一个趋势是对平等的原则性的强调；另一个趋势是美国在现代国际体系中不可挑战的地位。

在非洲和中东社会，不同的和变化的要素集合影响了对社会主义不同要素的吸纳。在大多数非洲社会，殖民主义卷入国际势力范围内的政治和文化单元，它们的伟大传统是相对微弱的、且主要处于前轴心时代，在它们中间(至少是在那些受到良好教育的和城市化的精英中间)引发了一个强烈参与到新的伟大传统的更宽泛环境中去的倾向。正是在这种环境中，非洲社会主义的意识形态得到发展，之后随着对西方产生的更多的否定性态度而逐渐减弱。

在伊斯兰世界中，特别是近东社会，一些精英偏爱将社会主义象征吸纳进他们社会的核心象征中，这与它们自身伟大传统的许多要素的减弱相关，特别是与新出现的政治中心和伊斯兰教的普遍教义之间的不确定关系相关。与此同时，这个矛盾的持续存在以及伊斯兰教作为一个普世主义文明的事实，导致了对一些社会主义象征和宽泛的社会主义政治方案的选择，虽然这一过程具有按照伊斯兰教的传统和象征来对这些方案进行合法化的倾向。这些象征在伊斯兰教身份和所谓的伊斯兰

原教旨主义的复活中的作用并不大，原教旨主义声称伊斯兰教涵盖了社会正义的纯粹的非物质主义要素。重要的是，吸纳社会主义象征的倾向在那些持有或者形成了强烈伊斯兰认同的非洲社会总体上看是非常薄弱的，这种认同给予了它们参与一种既存伟大传统的可能性，就像它们常常将社会主义象征吸纳进共同体的普遍的伊斯兰象征一样。

特别要强调的是这些变化在任何一个社会都不是固定的，它们常常按照将社会主义象征和原则吸纳进这些社会的各种阶层和各个核心部门的模式的变化而发生改变。在所有这些社会中，形成了对特殊的新宗旨和比喻的持续性重建和革新，证明了现代性的持续性动态发展——与此同时，也证明了这一事实：现代性文化方案构成了对它们所有社会而言的一个共同的积极或是消极的参照点。

## (二)

或许值得在这一背景下以一种特别原始简朴的方式去考察(甚至是十分好奇)社会主义的一个核心要素——“科学唯物主义”(scientific materialism)的原则——被吸纳到许多社会的智识框架中的过程。事实上，粗略的浏览也能显示出这些吸纳过程也与上文所分析的许多条件密切相关，虽然其方式有所不同。

从这个观点来看，三种类型的社会或文明或许可以被划分出来：第一是大多数欧洲国家，在这些国家中社会主义的原则和象征成为了它们基本文明前提、它们的智识地图或是普遍性话语的一个构成要素；第二是诸如苏维埃俄国和社会主义中国，或许还有古巴等国家，在这些国家里，社会主义—共产主义信仰成为它们的前提和智识地图的核心、主导性的要素；第三，是许多伊斯兰和非洲国家，还有类似缅甸这样的国家，在这些国家里，社会主义象征已经成为了它们集体认同的重要要素——但是“社会主义”原则并没有成为基本的智识地图的要素。在这里，共产主义和西方多元主义政体之间的差别可以得到最为清晰的阐述和例证。

这些将科学唯物主义原则吸纳进不同社会的智识地图的不同模式产生了十分深远的影响，其不仅对于这些原则的正式地位，也对这些社会的智识发展有着重要影响。这样，在那些国家(尤其是俄国)，社会主义的基本前提占据着主导地位，吸纳和完全转变了早期的“基督教的”前提，科学唯物主义成为了官方正统，在两个层次上发挥着可以感知到的影响。最简单和最明显的层次就是作为社会正式教义的科学唯物主义教条得到了宣传和普及。第二个以及更加复杂的层次是(也许它们对我们的分析更加普遍或者更加重要)，这些原则帮助组织知识世界和科学工作的框架，或者至少用作这种框架建构的基础。

尽管苏维埃俄国出现了一种不断成长的弹性化的控制，不同知识领域的自主权，以及文化领域的(尤其是在科学方面的)创造性，但这种变化是与试图以“科学唯物主义”原则全面组织不同领域的文化创造的背景相对的。

主要的控制机制——不仅仅是彻底的直接审查制度——是通过教育机构和大众媒介把这些前提灌输给全体人口的每个部分，即一种建构许多有关社会、宇宙和现实本性的根深蒂固的假设的主要方式。与此同时，“科学唯物主义”自身日益变得僵化不堪。除了少数例外，它对许多试图获得自主性的知识领域的扩散是不开放的。在一些领域和历史阶段，这些原则得到了运用，可以说直接控制了这种创造性领域的许多内容。但是当这种控制放松了，它就会产生意义深远的影响——一定程度上与轴心文明时代的知识建构的很多方面相类似——影响着这些领域的相对等级性、自主性和分隔性。

与这种情形相反，在大多数欧洲国家，社会主义象征和科学原则构成了它们基本知识世界中一个特殊的(但不一定是最核心的)要素，“科学的”或是社会主义的唯物主义在智识地图中享有着不同的地位。在这里，科学唯物主义或是马克思主义以三种主要方式被吸纳并被转换。首先，“科学唯物主义”成为了智力和学术话语的一个模式，并需要同这些社会中的开放性和多元性环境中的其他模式进行合作(至少在一些

部门需要这样),这样可以产生巨大的活力和多样性。第二,在不同的时期以及在总体人口的不同部分中,它可以成为总体智识氛围的组成部分,在许多文化创造性的领域产生十分深远和丰富多彩的影响。第三,它自然可以成为一个宗派主义模式的核心,这一模式试图获得对一些知识分子群体的全面掌控。但是即使是这些宗派化的倾向,也需要面对“开放的”外部世界。因此,内部的宗派模式衰落了,导致了宗派的多样性以及它们一些原则的分解,或者是,在它们的转换中,导致了总体社会更广泛的认知地图中相对开放的构成要素的出现。

在那些社会主义原则没有成为它们基本智识前提的重要要素的社会,情况有所不同,即使它们在集体认同中充当重要的象征符号也是如此。在这里,这些原则对于盛行在这些社会里的智识地图尤其是组织的模式和知识的结构有着一定的但只是最小的影响,但是对这些社会情形的详细具体的分析仍然要等待系统的研究。

### (三)

因此,重复一下前面尝试性和简略性的分析,可以发现不同社会的社会主义象征和原则的转换不仅仅甚或是主要地受到内在的智识内涵的影响,还受到了这些内容和它们成长所处的环境或它们被吸收的广阔的历史结构和背景之间的影响。

不同的现代社会吸纳社会主义象征的模式的不同,与进入现代性的不同“入口点”密切相关,还与现代秩序在这些国家的实现方式路径密切相关。这些分析表明了这些社会现代性的文化和制度模式和现代政体的原初现实化的不同的革命与非革命模式的这种背景的框架形成是特别重要的;现代性的“原初”方案对它们各自的中心、精英们的影响与对它们和各自社会中更广泛阶层的内在联系的影响之间的结合是非常重要的。吸纳和转换革命象征与活动的模式的差异成为了不同的现代性模式的发展的,以及不同多样的现代性在不同现代社会成为现实结晶的重要构成要素;尤其是在作为现代性缩影和现代文化与政治方案的民族

和革命国家模式占支配地位的时期是如此。这些差异在民族和革命国家形成过程中有着特殊的重要性，这些国家在现代性的原初方案占主导性的时期在全世界的不同社会中变成了现实。这种现代性方案在欧洲和国际体系中形成(这种西方性的方案建构了一个核心的——哪怕常常是矛盾的——参照点)，并在 20 世纪的最后几十年发生了巨大的变化。

---

注释

[1] Eisenstadt, S.N. 1999. *The Cultural and Political Programs of Modernity: Basic Premesis*. In S.N. Eisenstadt, *Paradoxes of Democracy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, pp.18-27; idem., 1987. *European Civilization in a Comparative Perspective: A Study in the Relations between Cultural and Social Structure*. Oslo: Norwegian University Press; Grew, R. 1978(ed.). *Crises of Political Development in Europe*. Princeton: Princeton University Press.

[2] Sunny, R.G., 1993. *The Revenge of the Past: Nationalism, Revolution, and the Collapse of the Soviet Union*. Stanford: Stanford University Press; Fainsod, M. 1955. *How Russia is Ruled*. Cambridge: Harvard University Press; Brzezinski, Z.K. 1962. *Ideology and Power in Soviet Politics*. New York: Frederick Praeger; Armstrong, J.A. 1961. *The Politics of Totalitarianism: The Communist Party of the Soviet Union from 1934 to the Present*. New York: Random House; Marc, F. 1985. *The Bolshevik Revolution: a Social history of the Russian Revolution*. London: Routledge & Keagen Paul Pipes, R.E. 1995. *A Concise History of the Russian Revolution*. London: Harvill Press.

[3] Pellicani, L. 1994. *Genesis of Capitalism & the Origins of Modernity*. New York: Telos Press, Limited; idem., 1981. *Gramsci, an alternative communism?* Stanford, Calif.: Hoover Institution Press.

[4] Mahia, M. 1994. *The Soviet tragedy: A History of Socialism in Russia, 1917—1991*. New York: Free Press.

[5] Nickolov, L. 1992. *The Round Table: Sociology in Bulgaria*. *International Sociology*. vol.7, no.1, March, pp.99-117.

[6] De Tocqueville, A, 1945. *Democracy in America*. New York: Vintage; Lipset, S.M. 1963. *The First New Nation: The United States in Historical and Comparative Perspective*. NY: Basic Books; Huntington, S.P. 1981. *American Politics: The Promise of Disharmony*. Cambridge: Belknap Press, 参照第二章注释[22]——有关于明治维新的相关内容。

[7] Eisenstadt, S. N. and Y. Azmon, 1975. *Socialism and Tradition*. Atlantic Highlands: Humanities Press.

[8] 有关于拉丁美洲方面的内容请参照第一章注释 6。

[9] Goldstone, J.A., T.R.Gurr and Mo. Farrokh 1991(eds.). *Revolutions of the Late Twentieth Century*. op.cit.



## 第十七章

# 新背景——民族和革命性国家模式的路径变迁

—

上文所分析的革命象征和运动的不同吸纳模式，构成了 19 世纪和 20 世纪上半叶许多民族和革命国家的制度框架发展的重要组成部分。这些模式是在原初的西方现代性方案的框架中发展起来的，也是在各个社会的精英们试图融入这种方案的制度性、观念性框架中发展起来的，尽管他们并不接受这个所谓西方现代性方案的具体细节。

在这期间，正是民族和革命性国家在国际体系和框架中扮演了核心角色。这些框架构成了主要的制度舞台，在这个舞台上，不管是有建设性倾向的现代性，还是有破坏性倾向的现代性，其张力和对立的本色尽显；在多元主义和极权主义的维度之间这些张力和对立更是暴露无遗，而正是在这些维度中革命性象征和运动发挥了核心作用。

从第二次世界大战结束到 20 世纪 60 年代中期，到越南战争和反越战运动时期，在民族和革命性国家中显示出来的现代性愿景达到了其顶点，并且这些民族和革命性国家的现代性模式可以说成了原初现代性方案完全成熟的缩影。而在西方民族国家，包括女性在内的全体公民的政治参与出现了持续的增长，同时，在新的管制型资本主义、“社会的

市场”和不同类型福利国家的建设中到达最高点的新社会经济方案也得到了大力的发展。

与此同时，主要的革命性国家(苏联，后来还有中国)似乎开始成熟、稳定，变得越来越工业化，它们看起来与资本主义国家的发展非常相似。然而，与此同时，这些革命性国家被其领导人说成是资本主义多元化模式的主要的替代性方案。在这段时间，随着世界范围的去殖民化进程以及在亚洲和非洲许多新国家的诞生，许多国家纷纷按照这两种模式来建构：“西方”的模式和扩展到全世界的革命性国家(共产主义的)模式。这些国家分别与美国、苏联这两大霸权国家结成紧密的联盟，而美苏则不断地培养和控制它们各自的卫星国，尽管一些卫星国(许多美国支持的威权政体就是这种情况)与其保护国的基本意识形态相对立。

与此同时发生的是，第二次世界大战之后，虽然东欧和拉美的威权政体仍然存在，而且新的威权政体也在中东和南亚成形，但是作为一种另类的现代意识形态的法西斯主义和民族社会主义却销声匿迹了。20世纪60年代到70年代初期，欧洲和拉美的威权政体也开始瓦解；直到这个时期结束时，那些影响深远的变革的内核才在这些国家中产生。

这种国际体系中的意识形态要素被设定在原初的“西方”文化和政治方案(这些方案包含了各种张力和争辩)的框架之中，其在欧洲更加集中和强化。“二战”后，意识形态上的分歧和论争成为两大阵营斗争的象征和缩影。美国主要表现为多元主义和资本主义，西欧虽然不同于美国但也表现很强劲；苏联主要表现为总体性的集体主义，中国和越南虽然有所不同但也有一定的体现。

这一时期，这些意识形态体系及其拥护者之间充满着论争——当然可以这样说，它们与不同的常常是“旧的”地缘政治的竞争对手之间相互交织在一起——这些论争恰恰形成了国际舞台上一个主要的，或者也许是主要的而且肯定是最为显著的组成部分。早先的帝国式的论争已经转变为新的全球政治经济意识形态上的论争，似乎与旧的殖民地模式

中扩张的帝国政权不再有关联，正如 19 世纪乃至“二战”时期的情况那样。“二战”以后，冷战时期的两极国际格局逐渐形成。两极格局中，两个超级大国(美国和苏联)之间激烈对抗，它们为争夺地缘政治和意识形态霸权而发起旷日持久的斗争。超级大国之间的对抗给整个世界带来的不仅是它们都想控制世界其他部分的野心，它们还要建立属于各自阵营的政权，并瓦解“亲敌”国家的政权。

## 二

大约从 20 世纪的后二十或三十年开始，现实情况标志着现代性的经典时期的最高端形势已经开始改变了。这种改变开始是缓慢的，然后越来越剧烈，并且与开始在西方出现，接着遍及全球，并在世界上不同地区的不同集群里成为现实的几个发展过程紧密相连。

这些发展过程是在一个新的历史背景之中产生的，这一历史背景的主要特点包括：第一是国际体系的变迁以及其中霸权地位的改变，其中最主要的是西方和苏联这两大古老的霸权势力的衰弱，这是以被弗里茨·斯特恩(Fritz Stern)<sup>[1]</sup>称为“战后时代的终结”为标志的；第二是冷战意识形态和政治冲突的耗尽，并以苏联的解体而告终；第三是在全球范围内，经济和文化全球化多重发展的出现，以及与这些发展相关的一系列的高度不稳定的进程的出现，这种情况在非西方社会中尤甚。

## 三

这些发展过程中最重要的首先是发生在西方的影响深远的社会结构转型，这种转型随后扩展到世界其他地方，它表现为新技术的产生以及朝向知识、信息技术以及信息社会这一方向前进的政治经济和技

术新模式的形成；同时还有，总体社会结构、阶级和地位关系的现实形成所发生的影响深远的变迁；还有世界范围内都出现的持续的民主化趋势，这一趋势在社会许多部门纷纷要求更广泛地参与到政治和国际领域的事务中得以体现；而且还有影响深远的意识形态和文化的变迁与转型过程。

从 20 世纪 50 年代末或者是 20 世纪 60 年代初开始，这些发展过程就开始以不同的步调不断转变，并不断地向全世界扩展，到了 20 世纪 90 年代，在新一轮强劲的全球化进程以及制度领域的变迁(尤其是伴随着苏联解体而产生的变迁)的冲击下才开始步调一致。在 20 世纪 70 年代以前，这些发展过程和变迁可以说还是发生在不同民族和革命性国家的阈限之内的。从 20 世纪 80 年代以来，在新“社会运动”以及强劲的新的全球化进程的冲击之下，随着西方福利国家的衰落和苏联的解体，越来越多的跨国或者跨民族领域、组织和网络产生并形成，这一变化常常与次国家区域的扩增结合在一起，造成了全球—地区关系和制度性领域、共同体和网络的结构框架的影响深远的变革。

#### 四

这些发展过程共有的核心是：主要社会角色(社会的、经济的、政治的、家庭的以及性别的)、组织和阶级关系的日益增长的分离；迄今为止从更宽广的宏观结构、特别是民族和革命性国家的主权结构中分离出来；贯穿于许多组织和“社会”<sup>[2]</sup>中的多重网络和集群的发展；主要社会角色和结构以及生活世界(life worlds)的持续多元化；这些结构相对封闭的边界的逐渐弱化，它们日益增长的渗透性以及随之而来的多元化；作为社会结构的合法性根基的文化价值取向的衰弱；政治中心与主要社会或文化共同体之间不断产生的分离，以及一种超越了既存的政治和文化边界的、新的文化和社会认同之核心的形成。

与此紧密相连的是出现了一些强大的趋势，即有关不同生活领域的新定义开始浮现，在公域与私域、工作与文化、职业和住所之间的语义学—观念学(semantic-ideological)联系的多重性的现实化，以及这些领域的混合或重组。

这些发展使得带有强大的霸权倾向的民族或革命性国家模式的中心地位逐渐减弱；新型的认同也开始产生，这种认同一方面扎根于更小的、不断重构的、不同的真实或虚拟的地区性环境，另一方面扎根于跨地区的框架，即新型的跨民族或跨国家的政治框架(其中影响最深远的是欧盟)；与此同时出现的是在原初的和/或者神圣的(宗教的)和与此相对的孕育了新的排斥和包容模式的集体认同结构的公民要素之间关系的重建。

同时，与强烈的现代性方案紧密相连的是，那些关于“文明人”(civilized man)、生活方式、生活世界构建的相对紧密的意象出现持续不断的分化和瓦解，这使得这些意象或表征以及不同文化传统之间的分化和融合的新模式持续地多元化和异相化(heterogenization)，正如乌尔夫·汉纳兹(Ulf Hannerz)所分析的那样<sup>[3]</sup>，还有一种不同的“另类的”的现代性也同时得到不断的发展。

与这些趋势相关的最为重要的制度变迁是各种结构的、准阈限式的飞地(semi-limial enclaves)的发展。在这些飞地之内，新的文化取向、新的寻找意义的模式(常常用超验性术语来表达)得以发展和确认，它们部分呈现出反文化的特征，部分作为新文化的组成要素。在这些飞地之内，有些人能充分参与其中，但大多数人则只能短暂参与；在某些情况下，这些飞地可以充当革命性活动和团体的汇集点，但整体上来说它们常常成为社会角色或文化取向的深远变革的场所或起点。与此紧密相连的是，新的离乡背井聚居的族群(Diasporas)的出现(例如，欧洲或美国的穆斯林或印度人聚居区)，或者是一些老聚居区的扩张或自我意识的增长(例如中国人或印度人聚居区)。

## 五

在不断的反馈过程中，这些变革与深远的文化转型紧密交织在一起。这种文化转型开始于20世纪60年代，首先在西方产生，继而非西方世界扩展。这种转型导致了启蒙运动时期所传播的本体论实在的定义的弱化，而这个定义在经典现代性时期一直处于支配地位。这一定义的主要前提是：通过人类和社会有意识的努力，我们可以探索、甚至是征服不断扩张的人类或自然的环境，从而主宰人类的命运，而这种努力受到了非常强烈的“此岸世界取向”的超验性愿景的导向和引领。这种永无止境的探索以及潜在地主宰着内外环境的信仰暗含着以下几对概念的混合：如“工具理性”（Zweckrationalität）和“价值理性”（Wertrationalität）、“逻各斯”（logos）和“神话”（mythos）、理论和实践等；这种信仰在认知理性的氛围中得到最完满的概括。

在将科学和科学方法融入进文化秩序的基本前提和参数中（或在其中部分地占有主导性）可以发现这种态度的最充分的表达；换言之是在一种假设中的充分表达，这种假设认为按照这一本体论愿景的前提，人类对自然的探索和科学技术知识的不断增长可以改变文化和社会秩序。

新的文化走向势必造成对启蒙运动文化方案的这些特征的意义深远的批判，特别是作为经典现代性时期的霸权话语来予以宣扬和制度化的文化方案。社会上开始形成一种不断增长的趋势，把工具理性和价值理性区分和分离开来，承认价值差异有着巨大的多样性，并且认可与此紧密相连的后物质主义和之后多元文化取向的发展。这种批判的特点是不断日益加重地强调可能出现的多元的世界观愿景，强调对新方法的探求和尝试，这些新方法将不同类型的价值理性（它们是审美的、社会的或道德的）与一种“框格化”（bracketed out）的工具理性结合起来，并在其中创造多种结合方式。认知理性，尤其是那种在科学主义的极端形

式中集中表现出来的认知理性已经从它们的较有霸权性的地位被撵下了台；正如那种征服或主宰社会或是自然环境的观念也不再被人们所接受一样。被认为是主导性的科学世界观和整个人类社会的未来必将迈向进步的观念的有效性开始衰弱。

与此紧密相连的是，迄今为止占主导地位的、现代性的宏大叙事逐渐开始弱化，这些宏大叙事过于强调进步的历史发展过程。存在某些普适标准(尤其是那些解放、自由或进步的标准)的信仰开始受到质疑和否定，这种信仰认为通过这种标准可以对不同社会，尤其是在当代社会之间进行比较或评估。这些发展造成了现代性愿景在空间和时间维度上的转变，这在具有强烈的均质倾向的民族和革命性国家模型上表现了出来，也在这些国家之间的关系中得到体现；这些转变促生了更加多元的、“跨文化的”后现代和后物质主义取向，这种取向具有强烈的相对主义倾向。同时“地方性”与“全球性”之间的关系，以及全面的宏大叙事和更加地方化的这种愿景(不论是在空间还是在时间意义上而言)之间的关系都在不断变化，或者用新型的时空集合体(spatial-temporal constellations)的概念来说也是如此。

## 六

这些新情况和新趋势必然会催生当今这个时代宗教地位的深远意涵，它们导致了宗教经验的主要要素的重新组合。这个组合群以下面两个方面充满矛盾的结合为特征：一方面是宗教取向和情感的不断私人化、正式宗教机构和制度化的宗教的弱化；另一方面是宗教或民族要素的“复兴”，它们移动、转换和移位到了国内和国际政治活动的中心以及集体身份认同的框架中，变成了这些领域的核心但却是自主的部分。<sup>[4]</sup>宗教认同——在传统民族国家模型中被授权或限制在私人领域或附属领域(secondary spheres)——已被转移到了公共的政治和文化领域。

不过，这种转移并没有带来传统形式的宗教的简单回归，反而是宗教要素的影响深远的重构。

宗教领域的这些变迁与所有主要宗教内部的深远发展紧密相连。在这些主要宗教中出现了重构宗教不同维度之间关系的许多尝试，这些维度包括超验的、世界观的、制度—组织的维度；权威的结构和个人宗教情感与取向的结构；还有它们与主要政治框架、集体和集体认同的结构之间的关系。<sup>[5]</sup>与此同时，这些主要宗教更加强调它们内在的、真正的普世主义。这种普世主义独立于，或者说不同于，或者说对立启蒙时代所宣扬的现代性方案的普世主义取向，具体表现在民族或革命性国家(尽管两者相互交织)中跨国宗教组织的复兴；以及宗教团体、各种政治的和“世俗的”机构和它们之间对抗模式这三者关系的深刻变迁。

## 七

### 民族和革命性国家模式的转型

上文所分析的发展过程成为了许多深远变革的核心，这些变革从20世纪90年代以来在世界范围内达到了顶点，改变了现代性或者多种现代性的总体框架。大约在20世纪70年代，这些发展过程和它们所导致的变迁可以说大多出现在民族和革命性国家的疆域之内。大概从20世纪80年代以来，在“新社会运动”(new social movements)\*的冲击下，并且伴随着西方福利国家的衰落、苏联的解体以及更加广泛的新的全球化进程，越来越多的跨国或跨民族领域、组织和网络产生并形成，

---

\* 新社会运动包括西方20世纪70年代以来出现的绿色和平运动、学生反抗运动、反核抗议运动、少数民族的民族主义运动、同性恋权利、妇女权利、动物权利、选择医疗、原教旨主义宗教运动、新时代运动(New Age)，等等。新社会运动是当代发达资本主义国家到了晚近资本主义阶段而自然出现的新的社会矛盾和社会冲突所带来的新抗议和斗争，是不同于传统时代的工人运动和左翼运动的、集体和个人的新的社会组织行动。——译者注



并且常常与次国家的区域性领域、组织及网络的发展结合在一起。

所有这些发展进程标志着迄今为止盛行于世的现代民族或革命性国家模型的根本意识形态和制度性前提的衰弱或变革；民族国家的意识形态和象征性的中心的衰弱或变革，这里民族国家曾被看作是现代性文化方案和集体认同之超凡魅力的所在地，并作为不同的次级身份认同的主要规制者，因此这些进程也标志着意识形态霸权的衰弱。

所有这些发展引起了深远的变化，人们不再将技术—经济或政治中心、大规模的宏观社会单元或框架看作是实现本体论或社会愿景的超凡魅力维度的基本领域。在那里，大型的社会结构(例如作为社会中心的民族和国家、意识形态政党和这种被看作是科学的文化领域)发生了影响深远的祛魅化。取而代之的是一种强大的趋势，即在更分散而更不集中的领域中寻求对人类存在和社会生活的超凡魅力维度和乌托邦维度的展现；这种趋势还表现为对生活和社会互动的本真形式的多样性的承认。

尽管民族国家的政治中心仍然是资源分配的重要领域，并继续在各种主要的国际舞台扮演着最重要的角色，尽管在许多领域(既包括教育领域也包括计划生育领域)中“技术专家式的”(technocratic)理性的世俗化的政策力量在持续增长，但是，民族国家对经济和政治事务的控制减少。同时，民族国家失去了对国内和国际暴力的部分垄断权，这部分暴力由许多地区性的或国际性的分裂主义或恐怖主义团体所掌控，并且没有任何一个民族国家或民族国家的联合行动能控制这种暴力的反复出现。最重要的是，民族和革命性国家的意识形态或象征中心被看成是现代性文化方案的主要载体、并被当做各种次级身份认同的主要调控者和集体认同的基本框架，它们已经变得越来越衰弱；同样，按照现代性的原初方案来看，民族和革命性国家的合法性也变得越来越衰弱；很肯定的是，它们也不再与一种特殊的文化和文明化过程紧密相连。

所有这些发展导致了传统民族或革命性国家的基本要件的分解，这些基本要件包括公民身份、集体认同、公共空间的构建和政治参与的模

式。这种分解的趋势被许多社会中新的结构性飞地和社会部门的发展所强化，尤其是被那些新型的背井离乡者聚居群和少数族群的发展所加强。这些聚居群在当代世界中变成现实。背井离乡者聚居群当中最重要的是穆斯林聚居群，尤其是欧洲和某种程度上的美国的聚群。同样的发展(然而也有着明显的差别)也可以在中国、并且可能在东亚的朝鲜族聚居群、在美国、欧洲以及特别是在欧洲的犹太社区都可以找得到。我们所提到的新型少数族裔的最佳代表是原苏联的一些俄罗斯人聚居群，尤其是在波罗的海一带，还有一些位于亚洲；此外，在原东欧共产主义国家中的匈牙利聚居群也是很好的典型。

正如我们在上文中已经看到的那样，与此同时伴生的是在当代的环境下，随着民族和革命性国家的变革逐渐减弱，政治领域的构造和集体认同所发生的最重要的变化之一是宗教要素的“复苏”，它们可以说转移到了国内和国际政治活动中心，并且融入了集体认同的框架中。宗教在当今国内和国际的公共领域中事实上已经获得了一种显著的，在某些情形中甚至是核心的地位。<sup>[6]</sup>

## 八

### 象征、主旨和抗争领域的重建

#### (一)

在所有这些新背景下，根植于大革命的抗争运动和抗争象征事实上都继续扮演着核心的角色；但是，在国内和国际范围内，抗争的内容以及在抗争集合体中革命这一意象所处的位置都发生了影响深远的变革。

这些变革的共同核心是：第一，抗争的中心焦点和乌托邦式取向都从作为现代性愿景的克里斯玛式载体的民族和革命性国家的中心转变为多重分散的方向和领域，其中迄今为止发生变革的民族国家只是众多选

择中的一个而已；第二，作为抗争主要部分的只是众多选择之一的革命的意象同时出现日渐弱化的趋势；第三，新的国际或者说跨文化的框架得以产生，在这些框架中不同的选择得到了实施；第四，集体认同的新的文化愿景得以发展。

与这些进程紧密相连的是，现代社会中占有主导性地位的乌托邦式取向以及它们的中心发生了转变，不管是极权的“雅各宾派”的乌托邦式价值(许多革命运动都具有这样的特征)，还是更加静态的、宣称逃离现代社会之各种约束的乌托邦式愿景。超验性的和乌托邦式的价值取向的焦点从民族国家或整体政治国家共同体的中心转移到了更多样的或更分散的领域，这种转变通常指向“多元文化”或“后现代”方向。

所有这些发展首先通过新型的社会运动得以传播，这些社会运动与“传统的”社会运动有很大的差别，特别是与具有现代性原初愿景之特征的民族或社会主义运动相比更是相差甚远。在这些运动的背景之下，“传统的”“左”与“右”之间的意识形态对抗被弱化，甚至完全消失；与之伴随的是“过去的”革命意象的衰弱和特殊类型的意识形态(不是所有的意识形态)的消失，尤其是那些聚焦于民族国家的构建与转型的意识形态的消失，其意识形态的对抗转移到了其他领域和其他维度。

## (二)

现代性方案、抗争的价值和取向以及革命意象的重大转型是由学生发起的著名的“1968年的运动”(movements of 1968)来充当先锋的，以及他们发起的20世纪60年代末的反越战运动。紧随着这些运动而至的，是世界范围内发生的大量的运动，这些运动似乎朝着两个相反的方向移动：一方面是各种“后现代”的运动，如女权运动和生态运动，以及许多促进地方、区域和民族自治权的运动；另一方面是各种宗教—原教旨主义运动和宗教社区运动，它们也与不断增长的民族运动密切相联。

传统的运动把注意力集中于社会—政治中心的构建、国家共同体的构建以及对进入并参与其中的追求，而这又与经济发 展的愿景相结合；与传统运动的基本取向相反，新的抗争运动形成了许多不同的取向。许多新的抗争运动的目标被学者称之为社会生活和参与的系统范围的延展，这表现为对扩大工作参与、不同的公共取向(different communal orientations)、公民运动等的需求。用哈贝马斯的话说，这些运动从关注分配问题转向了强调“生活的规则”(grammar of life)<sup>[7]</sup>。也许，这些取向变化的一个最简单的表现就是从强调生活标准(20世纪50年代的作为持续性的技术经济进步的缩影的典型特征)的提高到强调“生活质量”标准提高的转变，质量标准在20世纪70年代被认定为从物质主义价值观到后物质主义价值观的转变。与此类似的是，新的宗教的——还有种族的和地地方性的(或者局部的)——运动将目标定为构建新的共同体和新的身份认同，这种构建的准则与“传统的”民族的或革命性的构建准则截然不同(或是变窄或是变宽了)。所有这些发展通常会导致单议题运动(single-issue movements)\*与身份政治的宣扬和普及的一定程度的结合。最近的发展之一就是全球性跨国反全球化运动的出现，它们通过新型的媒体(尤其是互联网)进行宣传 and 动员，并通过这些媒体创建了网络虚拟社区，这些虚拟社区成为一种富于变化但是极具影响力的政治领域。

这些相异的，甚至是看起来截然对立的运动共有着许多文化主题、比喻修辞和模式——它们全都证明了革命意象和大革命之细微差别的影响深远的转型，这种大革命是作为现代性方案之完满表现的民族和革命性国家的集中体现。

首先，它们都对现代性的“传统”模型、宏大叙事以及宣称该宏大

---

\* 围绕着某个议题而形成集体认同以及集体动员，是社会运动的基本策略。传统上的政党竞选运动常使用“多议题”(multi-issues)策略，还有一些发动大型运动的团体也常使用这种策略，其目的是吸引尽可能多的支持者。而“单议题运动”与此相反，它们只提出简单的、单一的诉求，要求简单的行动。如果议题合适，加上条件允许，“单议题”反倒更容易动员群众，形成良好的发展态势。——译者注

叙事为绝对真理展开了批判。

其次，它们都关注看似安全但却很脆弱的确定性标记物(markers of certainty)的丧失，这些标记物是由那些被视为民族和革命性国家文化方案的象征的典型模式所传播的；它们面临着寻找重建这些确定性标记物的困难，它们都在力争找到最好的重建方式，并以“客观的”、文化的、社会的以及它们“主观的”、心理的途径来使它们合法化。

第三，它们都是高度自反性的，知道最终是没有解决现代性内在张力的方案的，哪怕是它们都用自己的方式针对现代性的不可化约的两难困境提供了这样一个最终的、无可置疑的方案；但是话说回来，它们确实在这些新的历史背景下以新的方式重构了现代性的问题。

第四，所有那些运动都受到了这期间产生的不断变化的国际间和“文明”间的关系的深深影响。

第五，在这一背景下，所有这些运动——大量的后现代的、后物质主义的、宗教原教旨主义的运动——都很关注各种集体身份认同和普世主义的“理性”宗旨(这些身份认同和理性宗旨是通过现代性的各个主导性方案和中心来宣传的)之间的关系，这一关注事实上成为了发源于欧洲的现时代性话语的基本主旨之一。在当代，最重要的关注点是在这种“真实的”身份认同和臆想出来的在当代场景中的美国文化和政治意识形态霸权之间的关系。正如在早些时期，大多数这些运动(宗教的或后现代的运动)都有这样一种忧虑，即忧虑当地文化被腐蚀，全球化和全球化的中心带来冲击；这种忧虑不断地与一种对全球化中心的矛盾情绪产生联结，并引起了在世界主义和不断重构的、特殊的、民族的、地方性的身份认同与文化方案之间的持续性震荡。

### (三)

确实，这些运动最深远的影响之一是集体身份认同的转变，这种转变超越了民族和革命性国家的基本前提，超越了大革命时期所传播的民族和革命性国家的愿景。这些新运动和新环境的共同特点是：它们不

认为自己是被传统民族国家模型的强大的主导性文化前提所束缚的，特别是不被这种国家的公共领域中它们所专用的场所所束缚的。当代社会中最重要的发展之一是，迄今大多数“服从性的”身份认同(subdued identities)——如民族的、地方性的、区域性的和跨国家的认同——转移到了它们各自社会的中心和国际领域中了(尽管很自然的是以一种高度重构的方式)，它们与早期的民族和革命性国家的同质化方案争夺主导权，宣称它们在核心的制度领域、教育方案、公共交流和媒介网络中享有自己的自主性空间。它们也不断成功地提出影响深远的主张，重新界定公民身份以及与此相关的权利和资格。<sup>[8]</sup>这些新型的集体认同首先通过大量的社会运动来得到宣扬和普及，常常在新的环境下(例如背井离乡者聚居群的环境)与老的均质性方案争夺主导权，宣称它们在核心的制度领域、教育方案、公共交流和媒介网络中享有自己的自主性空间。由于对公民身份、权利以及与此相关的资格的重新界定成功地提出了有深远影响的诉求，它们被迫要认真考虑这一问题。在这些背景下，地方性的关切和利益经常以新的方式集合起来，超越传统的民族国家模式，与跨国家的团体组成联盟(例如欧盟)，或者是具有广泛的宗教认同的共同体(它们根植于伟大宗教文明之中，如伊斯兰教、印度教、佛教或者是基督教的许多分支)建立同盟。

并不是它们不想在它们自己的国家里“安家落户”(domiciled)。和传统的同化模型比起来，用相当新的概念来说，事实上它们斗争的某些部分变得非常的“居定化”(domiciled)。它们想在公共领域和与国家有关的市民社会的结构中被认定为能传播它们的身份认同的文化上独立的群体，而不仅仅是把它们限制在私人领域。它们的确要求重建它们各自国家中得到传播的集体身份认同的象征，就如在法国发生的许多人关于世俗化(laïcité)的新辩论所给予的例证那样。

许多运动也倾向于在国际舞台表现得活跃一些。因此，例如许多分裂主义者，地方性或区域性集团，与像欧盟这样的跨国机构和组织之间建立了一种直接的关系。同样，各种宗教的，特别是原教旨主义运

动(如穆斯林、新教、犹太教的运动)在国际舞台上变得非常活跃,并且影响它们的(以及其他的)国家在国际事务中的活动以及它们之间的关系。

所有这些新进展都催生了一种重新界定集体边界的强烈趋势,以及将“地方的”和全球的、跨国家的取向结合起来的新方式。尽管它们所宣传的这些身份认同通常是地方性的和排他的,强调新的种族的地方性或地区性主题和认同,但是,它们也还是倾向于以一种普适性的术语来表达出那种强烈的跨民族或跨国倾向,这种倾向超越了民族国家的身份认同,例如新兴的欧洲民族国家;它们也超越了根源于像伊斯兰教、印度教、佛教或者基督教的许多分支这样的伟大宗教中的身份认同,哪怕这些宗教的身份认同已经用现代方式重建了。<sup>[9]</sup>在许多这种运动中——包括新的反全球化运动、许多新的流散聚居群(New Diasporas)或“新”少数民族运动,通常具有以普世性的主题来表达的地方性和跨国性的价值取向,这两种取向经常以新的方式结合在一起。

所有这些运动看似(也不仅仅是看似)通往了不同的、甚至是相反的方向:文化认同和具有生活方式、“生活世界”(Life Worlds)\*特征的多元化与异质化的趋势,与之相反的是原教旨主义运动和社区宗教运动的极权趋势,它们不仅仅在非西方国家发展了;宣传它们自己的总体性叙事的趋势,以及与此相反的那些根植于启蒙运动和浪漫主义运动的叙事方式。

---

\* “生活世界”是胡塞尔现象哲学的一个重要概念,意指在自然态度中的世界,是指我们个人或各个社会团体生活于其中的现实而又具体的环境。按胡塞尔的观点,“生活世界”具有以下一些特征:第一,“生活世界”是一个非课题性的世界。这是指我们在自然观点中直向地面对现实世界,将现实世界的存在看做一个毋庸置疑的、不言自明的事实,不把它作为问题来探讨;第二,“生活世界”是一个奠基性的世界。“客观科学的态度”和“哲学的反思态度”都以“生活世界”的态度为前提和基础;第三,“生活世界”是一个主观、相对的世界,随着个体自我主观视域的运动而发生变化。这也就意味着每个人的“生活世界”是不相同的,因而“生活世界”的真理是相对于每个个体而言的真理;第四,“生活世界”是一个直观的世界。这即是说“生活世界”是一个直观地被经验之物构成的世界,它是日常的、伸手可及的、非抽象的世界。——译者注

## 九

### 当代场域中抗争和革命意象的变化

尽管程度不同，但是当代抗争运动的特征(它们全都证明了这些运动超越了传统革命意象)还是被大多数这些运动所共有。然而，它们在不同背景下，以不同的、甚至是看似对立的方式结合在一起。正如我们在上文所看到的，即使那些看似最接近传统革命运动的抗争运动，即“二战”后出现的许多抗争运动(例如在后殖民地社会和拉美社会中发生的运动，包括那些自称为革命运动的，还有在古巴、尼加拉瓜、埃塞俄比亚发生的运动)都与传统革命截然不同。

## 十

### “天鹅绒”革命和共产主义体制的转型

#### (一)

传统革命意象的转变、经典的民族与革命性国家的神圣化的转变形成了多种多样的方式，其中最主要的方式是最先在西欧萌芽并且在世界大部分地区“流行”起来的各种“后唯物主义”运动。但是，或许这种转变最生动的案例可以在似乎被视为经典大革命最新的“化身”上发现，它就是引起了东欧苏维埃政权的“天鹅绒”革命。将“天鹅绒”革命与经典的大革命相比较，确实可以发现革命意象的巨大变化，并导致了以民族(和革命性)国家为核心点的革命意象(这些革命的特征)转移到了新的方向。



这种导致这些政治体制解体的剧烈变化常常被全世界认为是另一个革命浪潮。例如，戈德斯通以革命分析的术语来探究了这些政体的崩溃。<sup>[10]</sup>

……这些政权中心的部分斗争在它们残存的最后五年左右确实是非常严重的——这恰恰是所有大革命所曾经发生过的事实。在东欧，它们与广泛的人民起义相结合，共同帮助推翻了共产主义体制。这些政权变化非常迅速，很快就建立了新的制度。其次，这些革命过程本身与带来这些变化的社会进程共同表现出与经典革命的有趣的相似性。首先是人民起义和中心斗争的结合——斗争的焦点紧紧围绕着安德罗波夫(Andropov)的短命政权期间开始的各种改革尝试。

像在大革命时期一样，这里也出现了人民起义和中心斗争以及一些共有的政治运动框架的发展之间连续性地相互交织，这种发展有着各种各样的运动、论坛和其他类似的形式。在这些变化和大革命中，常见的另一个元素是知识分子在这些进程中扮演非常重要的角色，看起来正像英国(一定程度上美国也如此)清教徒扮演的非常重要的角色，或者像在启蒙运动和法国大革命中各种俱乐部扮演的角色，或者在沙皇政权中俄罗斯知识分子的角色。一些伟大的知识分子[如哈维尔(Havel)]或各种知识分子或宗教团体(如东德的牧师或波兰的天主教神父)在这些进程中都是十分重要的(正如在经典大革命中一样)，事实上他们/它们常常声称这些革命实质是知识分子的革命。东欧共产主义政权的解体进程中知识分子的参与增强了在这些革命中原则性抗争的元素。

然而，尽管各种知识分子群体在东欧政权的瓦解中的作用显著，但是我们很快就会更详细地阐述，它们的活动模式和它们的基本取向，却以一种完全不同于大革命的方式发展着。

## (二)

这些特征与大革命有着非常明显的相似性，但经典革命和导致东欧政权解体的革命之间依然存在着很多重要的差异。这些差异是显而易见的，特别是那些与新兴的技术类型和经济发展的水平相关的方面更是如此。特别是通信技术，它就像电视在所有这些革命中所扮演的角色一样重要。

除了它们各自具体的历史情境、背景或原因与那些经典革命的这些方面之间存在差异之外，它们在各自的革命过程以及主要的结果上也有着影响深远的显著的不同。

首先，我们在俄国和东欧的政权变迁和体制衰败的过程中，可以发现这些革命的具体特征。除了罗马尼亚以外，其他所有这些国家的这一过程相对地(事实上的确是)都没有沾染任何血腥。不仅仅是暴力被一定程度上限制了，而且革命也没有像在大多数经典革命中那样被纯洁化或者神圣化。如果说有什么不同的话，那也只能通过其他方式来看，在那些反对这些政体的政敌们中经常对当权者提出控诉，控诉他们将暴力神圣化来镇压他们的对手。尽管种族和民族之间的张力在这些社会中非常强大，但是不同种族群体之间的斗争并非是冲突的中心。当然，南斯拉夫是个例外，它是被种族斗争推翻了前政权。只是在这些政权垮台之后，这些斗争才变得更加中心化。

与此相伴生的是，俄国和东欧政权解体过程的一个重要方面则是其旧的统治者是被一种非流血的方式赶下神坛的，当然这其中不包括罗马尼亚。而且，这些统治精英们并没有参与到整个斗争过程中。他们相对简单地主动放弃了自己的权位。也许毫无疑问的是，他们中的很多统治者曾经想过试图依靠苏维埃的坦克把他们再次送上神坛。但是，相对轻松的不仅是那些在顶层的统治者，还有那些在党和官僚体系中层的官员，他们主动放弃高位或者像在保加利亚或匈牙利那样选择在开放性的议会选举制度中试试自己的运气，这一点是相当奇怪的。

从比较的观点来说，第三个很有趣的事实就是几乎所有的政权变更

都是在现存的政治体系甚至宪政结构中孕育出来的。甚至最初的宪政变革，也受到了其影响或者至少在革命前政权体制的立法框架中，以及不同的议会体制中得到批准。因此，为了到达这样的目的，没有必要去改变“三级会议”(Etats Generaux)的整个结构或者创造一个全新的宪法体系。大部分的变革都是在现存的结构上完成的，在较高程度上通过现存宪法所规定的过程或者通过一些国会外的咨询而后再得到国会批准来实现的。但是这种断裂已经受到了现存的宪法体系结构的相对平和的影响。

同样，的确发生了部分国家象征符号受到影响的重大变化。比如在匈牙利，共产党的象征符号被从所有地方移除了，包括国家的名字、国旗等；又比如在波兰，有可能把原本被共产党解下的王冠放回到波兰鹰的头上。捷克斯洛伐克共和国的名字被改为捷克和斯洛伐克共和国，并且很多其他重要的象征符号的改变都被实行了或者很可能被持续地推行。然而，所有或者大部分的变革都受到现存宪法机构的影响，通过现存的宪法程序和过程受到影响，或者至少是被现存的章程所批准。很少有通过别的方式产生的变革。当然这些事实也表明了它们和传统经典革命有着影响深远的差异。

### (三)

除了革命过程的这些特征以外，与这些特征密切相关的是，被这些革命所宣扬和普及的政治、社会和文化方案或者多重方案与那些传统的经典过程截然相反。活跃在这些革命中的知识分子群体的显著特点，与那些传统经典革命中的革命者相比变得更加凸显。

最重要的区别之一就是超凡魅力及乌托邦的元素的脆弱性，虽然它们在大革命中是核心要素。当然存在着对自由思想和构建“自由”市场经济的需求，其中包含了相当强烈的理想化的非现实期望，但是，市场经济并没有以法国大革命中人权被神圣化的同样的方式来实现神圣化。更重要的是，市场经济中并没有根植于新型社会的末世论预期的

极权主义的、乌托邦式愿景。在东欧国家所宣传的愿景中，压迫性的极权主义或者威权主义体制的自由与各种实用主义的调适结合在一起。与此相比较，末日论愿景，以及根据一些乌托邦式方法来建立新的总体性的文化社会秩序，并导向未来的理念在东欧所有的当代事件中是很微弱的。

或者换句话说，雅各宾元素，这种在所有伟大的“经典”革命中非常关键的要素，毫无疑问存在于英国的清教徒中，在美国革命中也有一部分，在法国则是非常强烈的，甚至在俄罗斯和中国的革命中还有更多。这一元素也构成了共产主义政权的核心理念，但是在后来的革命中它几乎完全消失了，哪怕它的脑袋时不时地在这里或那里反复冒出来。

这种只关注各自政体中心的乌托邦或末世论要素的弱化，与另一种在经典革命和东欧国家发生的革命之间的关键差异有着非常密切的联系，也即，与革命团体对中心以及新中心的建构的态度有着密切的关联。在所有经典革命中，在与它们所宣扬的乌托邦式和末世论的愿景以及与暴力的神圣化的关联当中，产生了一种将中心(特别是政治中心)超凡神圣化的强烈的趋势。经典革命者相信政治可以改变社会；它需要政治中心的超凡神圣化的重建，这样一个总体性的社会变迁就可能受到影响。在这些东欧的革命中已经很少出现中心的这种超凡神圣化了，即使有一些元素可能在许多团体中发现出来也是如此。与这个脆弱性密切相关的是，作为经典革命特征的革命愿景的普世性使命感要素的不存在。同样地，在连续性区域空间重建一个中心的倾向也已十分薄弱。这种倾向在一定程度上是在旧政权的实际崩溃的少数几天中通过媒体而形成的。但是，它们并没有超越政权崩溃的初期阶段而继续发展。

事实上，这是一种“反政治”(anti-politics)——传统意义上的政治分离——它得到了吉奥吉·康拉德(Gyorgi Konrad)\*和很多其他人的拥

---

\* 吉奥吉·康拉德(1933— )，匈牙利著名小说家，政治活动家，非常知名的个人自由倡导者，曾经组建过匈牙利自由党，积极参加了1956年反苏联占领的政治斗争。——译者注

护<sup>[11]</sup>，而且似乎在今天的西欧和中欧更加流行。即使这样一个“反政治”包含了一个很强烈的乌托邦式要素，但是它仍然是一个受到中心所指挥的乌托邦，而不是直接通往它的乌托邦。

乌托邦和使命感要素的弱化(尤其是那些被引导到中心的乌托邦和使命感的弱化)与知识分子和文化传承人(Kulturträger)的基本特征密切相关。文化传承人曾经非常活跃，并在这些剧变中占据着核心地位，与大革命和许多重大的现代社会运动相比，他们在其中的角色确实发生了变化了。这并不是说他们在革命进程中没有重要的地位，而是正如我们所看到的那样，他们构成了革命进程的核心要素。但是他们所表现的愿景与“经典”革命中表现的愿景不同，因为他们有许多自己的活动。这些知识分子中的大部分在现代学术和文化机构的框架中成长起来了并显得非常活跃，即使他们经常被镇压和高度管制也是如此。他们认为这些机构违背了自己的一些基本原则。这些知识分子经常以被共产主义政权将其合法化的名义来反抗这些总体性乌托邦愿景。他们中一些人是非常实用主义的，其余的人则以自由的名义，以理想公民社会的理念来展开交谈。但是，他们不再是强烈的末世论价值观的传承者，尽管这一点曾是许多经典革命时期知识分子的特点。

#### (四)

对这些革命的特殊性质的阐释，导致了革命意象和制度意涵的剧烈变迁，它们可以通过下列事实得以发现：这些革命不是被引导到与“传统的”前现代甚至正在现代化的政治制度相反的方向，而是成为一种特殊的现代政治制度，它的特征是其经济结构既相背于又来源于通过一种相对现代化的、工业化的政治经济体系来促进的东欧政体的革命。

这些革命没有产生以启蒙或者以立足于公民参与身份的原初意识形态(它反对传统旧制度或反对神圣王权)为名义开展的反叛或抗争。相反，它们形成了一种反叛与抗争，以反对越来越被东欧社会的大部分群体看作是极权主义体制所造成的现代性的障碍和扭曲的东西。正是共

产主义体制明显的现代性特征和它们内部出现的矛盾将它们导向了“后现代”、特殊神宠伦理和精英民族主义等方向的不同结合。正如这些革命以一种显著的方式在现代性特殊方案中产生，其中现代性的二律背反得到了这些体制的宣扬和普及，其在很大程度上也预示了它们的终结，这些体制也立足于它们的潜在易变性之上，一定程度上也立足于随之而来的体制表征之上。

## 十一

### 原教旨主义与社区宗教运动

#### (一)

当下原教旨主义与社区宗教运动已经在国家与国际领域获得了极为突出的地位，但它表面上似乎走向了与后现代运动相反的方向。它与传统经典的革命运动，尤其是与从晚近革命中产生的极权体制和在“二战”时期形成的法西斯政体越走越近。然而，尽管原教旨主义与社区宗教运动与这些革命和体制十分相似，但它们还是有着十分显著的区别，其中首要的区别就是这些运动的文明取向以及它们对待“原初”现代方案的态度。<sup>[12]</sup>

这些运动显著的现代特征以及它们与其他现代运动相区别的特征通过将它们与其他最特殊的雅各宾式运动或体制进行比较可以充分地显示出来，这种体制主要是共产主义政体，它们有时以一种镜像的方式自相矛盾地共享着一些相同的特征。

正像大革命与在轴心文明中发展出来的异教密切相连一样(它确实根源于此)，在原教旨主义运动，特别是那些在一神教文明中发展出来的原教旨主义运动中，典型原教旨主义团体的异端倾向也被转化成潜在地含有潜在宗教使命愿景的完全符合标准的现代政治方案。与此同

时，乌托邦式的宗派主义与强烈的雅各宾政治倾向的结合成为这些原教旨主义运动的主要特征，它与现代性文化、政治方案以及现代政治过程紧密相关，当它们在大革命中尤其是在后革命政体中发展时就更是如此。

首先，许多原教旨主义运动与大革命一样相信政治的首要性，尽管在它们那里，宗教政治——或者至少是有组织的政治行动方面——被一种总体主义宗教愿景引导着去重建社会或其中一部分。正如我们前面已经指出的，它确实是革命的意识形态和政治的遗产，这种遗产象征了诺斯替主义的异端倾向(gnostic heterodox tendencies)将上帝王国带回人间的胜利，以及认识到在现代性的文化和政治方案与原教旨运动之间建立了重要联结的尝试的成功。

## (二)

原教旨主义运动及其政体与其他雅各宾式运动和共产主义运动共有着宣扬一种非常强大的救亡愿景和福音的趋势。

这些运动与政体所宣扬的这种愿景包含了一种将不同的抗争主题与现实的新本体论的构建、与根植于各自救亡愿景的总体世界观相结合起来的倾向，一种强调这一愿景的实施将要在当今世界成功实现的倾向。代替了不可预见的未来，这种愿景的实施将会如同所有的大革命一样在当下成功实现。这样，未来与现实以许多方式被融合在一起了。

这些愿景引起了人与社会以及建立新的个人与集体认同这两方面的转型。正是在这种救亡的名义之下，这些运动与政体要求个人完全沉没于总体极权社会，以及个体人格和个人与集体的认同的整体重建之中。原教旨主义政体强调通过积极的政治行动来构建一种新的社会和文化秩序，大多数社会成员积极参与这种秩序，并对它给予高度的承诺。

尽管极端的原教旨主义运动颁布了极为缜密的、看上去似乎反现代的，甚至是反启蒙的主题，但是它们却自相矛盾地与共产主义运动共同

拥有着许多现代雅各宾革命的因素(有时以一种镜像的方式),而共产主义者是现代性经典模式的最极端的替代模式的传承者。它们与共产主义运动都力图通过政治行动来建立一种社会秩序,这种秩序植根于革命的普遍的意识形态信条,其在原则上超越了任何原始的、民族的或种族单元的以及新的社会政治共同体。它们共同将政治视野的观念当作社会的变换器。共产主义与原教旨主义运动两者都已经国际化了,它们受到促进了它们自己所宣扬的社会、文化愿景的扩张的高密集网络的激励,同时它们那些普遍性的愿景也不断地使它们与其他竞争性观点发生冲突。

在两者之中,这种愿景的制度化促生了具有强烈的政治动员取向和总体上瞄准社会结构变革与转型,具体上又是对准了中心—边缘关系转变的体制。两种类型的运动和政体利用反对内外邪恶势力与敌人的暴力和恐怖的神圣化来实现和普及这种转型和动员的尝试——尤其是那些植根于现代西方“资产阶级”社会的内部动力中的那些力量。

这些运动与政体同样带有乌托邦式宗派主义群体的一些基本特征——即在“纯洁”的内部世界与被污染的外部世界之间建立明晰的边界的倾向以及一种本体性敌人的形象的不不断构设。如世界性资本主义对共产主义者来说,美国人、以色列人和犹太复国主义对伊朗人来说,都是一种既可以污染他们又反对那些一直处于警惕状态的人的敌人。敌人通常与共产主义体制中的人一样被当作了现代性魔鬼的集中体现,或者说在两种情况中(西方,首先是美国,甚至包括犹太复国主义者,通常还有其他的“普遍主义”)都非常相似。但是,这种敌意的基础在这两种运动或政体中极为不同。苏联是启蒙运动现代性原始愿景的未完成版本或变态结果。在原教旨主义者这里,正是对启蒙运动的坚持构成了这种敌意的基础。

与共产主义体制相似,这些原教旨主义运动和政体(首先当然是伊朗)至少也面临着一些同样类似的随着它们制度化而出现的问题,其中如在救亡愿景和维持一些类型的有序的政治和现代经济体制的紧急状态



之间不断增长的矛盾问题，在它们的总体化倾向与面对(甚至某种程度上是促进)与它们被引导的方向相反的结构分化的过程之间的矛盾；随着它们的精英的潜在腐败和总体上(甚至部分的)从普遍的使命感愿景到国家具体要求优先性的“衰退”而产生的问题。但是，首先这两种政体也面临着内在于它们的雅各宾倾向与它们对一些现代宪政体制的基本制度框架的接受和采纳的关系之间的张力。这些基本制度框架即是指，宪法、选举以及议会与司法体制，甚至还有受到高度管治与控制的体制。

### (三)

在现代原教旨主义运动及其政权的现代雅各宾式动员维度与它们的“反现代”，或至少是反自由的意识形态的这种结合中，一个最有趣又最自相矛盾的表现可以在它们对待妇女的态度中觅得其踪迹。正如马丁·里斯布罗德(Martin Riesebrodt)在他敏锐的分析中所指出的<sup>[13]</sup>：一方面大多数这些运动都宣扬了一种带有强烈父权色彩的反女性主义的态度，其意图将妇女分隔开来，并对她们施加影响深远的限制。这在表面上(仅仅是表面上)是一种可以在许多类似沙特阿拉伯——传统典型原教旨主义者的温床——的阿拉伯政体中，或是在诸如塔利班那样的当代传统的典型原教旨主义运动中发现的类型。新一届塔利班政府颁布的第一批法令(1996年10月)之一就是强迫妇女从公共领域、学校甚至工作中退出来。

与此相反，与这种传统主义体制形成鲜明对比的是，现代原教旨主义政体却要动员妇女(哪怕是与男子隔离，进入公共领域)加入示威游行、准军事组织或者其他类似的机构之中。

事实上，妇女的社会与文化框架的重塑，以及植根于伊斯兰观念的妇女的全新公共身份的建构，形成了伊朗原教旨主义方案和土耳其伊斯兰运动的一个非常重要的因素，并且常常得到受过良好教育的但在以前的世俗公共领域感到疏离的职业妇女的倡导。1996年伊朗妇女不仅可

以参与投票，还能作为议会候选人参与选举，她们当中有人——时任总统阿里·阿克巴尔·哈什米·拉夫桑贾尼的女儿拉夫桑贾尼(Rafsanjani)女士——宣称，在伊斯兰法律中并没有禁止妇女参与公职的规定。

许多原教旨主义运动的强烈的现代性要素也能在它们制度化为政治体制的一些方面发现出来。伊朗的伊斯兰革命的成功并没有废除大部分现代制度(这些制度在伊斯兰教世界基本上没有任何根基)，例如宪法、议会、对伊朗“玛吉里斯”(Majilis)\* 甚至是对共和国总统的选举制度。这一政权颁行了一部新的宪法，而这是早期传统保守主义者所激烈反对的。“玛吉里斯”与它的选举模式都被重新构建了——融合了一些被包装为伊斯兰式风格的强烈的雅各宾因素。极为有趣的是，这些伊斯兰式“包装”之一——监督“世俗”立法机构的伊斯兰法庭或议院的机构化——迄今为止还没有从司法机构的特殊场域甚至是司法审查的基本原则中移除开来，而司法机构本是现代宪政体制的基本特征。这种政体在宪法中宣传和颁布的基本的合法化模式包含了一些十分重要的现代因素。这一体制宣称(并不想妥协)国家主权有两个不同的来源——真主与人民。<sup>[4]</sup>另外，相信选举非常重要的共同体的作用从1997年5月以来就得到了证明，那时与神职机构的建议或推荐相反(即使很含蓄的)，一个更加“开明”的候选人穆罕默德·哈塔米(Muhammad Khatami)被选举上来了，看起来好像是妇女和年轻人参与投票的结果。在接下来的选举中，保守派试图击垮改革派，从那时起不同改革派团体与保守势力(即使有着压制性倾向)之间的论争就构成了伊朗政治场景的持续性要素。

#### (四)

正是这些原教旨主义愿景的不同因素与极其强烈的雅各宾式取向的

---

\* Majilis 是一个阿拉伯词汇，意为“坐着的地方”，这里是指议会。这一词汇用在议会或会议的语境当中，描述了公共利益团体的不同类型的特殊集会，包括行政的、社会或宗教的，这一词汇在伊斯兰国家中比较普遍的使用。——译者注

结合才能解释这些运动对传统和现代性的自相矛盾的态度。

原教旨主义的传统主义并没有被对既存现实传统的“简单的”或“自然的”保持或者捍卫所困扰。相反，它表明了一种意识形态模式与立场，不仅反对新的发展、反对现代生活不同的表现形式，而且还反对持续变化的与多样化的传统。这些运动的这种态度在它们对待各自宗教中较为保守的领导者 and 对待其中更加流行的表现形式中都可以被发现。

这种对待传统的态度在两个紧密相关的方面得到了明显的体现：首先，现存的宗教通常是保守的，它们所在的各个社会的宗教机构已经成了这些运动批评的主要焦点，甚至可以说到了这一步，这些机构被视为它们的主要敌人之一；其次，与此密切相关的是，年轻的人群，特别是城市中的年轻人——不管是在土耳其，还是西方的穆斯林散居区(Muslim Diasporas)——他们被拖进原教旨主义运动，而与他们“传统主义”的父母疏远了。他们的父母或祖父母的传统的生活方式被他们视为不够纯正，是对世俗社会的思想简单化的妥协。<sup>[15]</sup>

这种按照一种意识形态化的、本质化的传统观念的极权主义模式来建立结构的强烈倾向，表明了这些运动对传统的极其矛盾的态度被它们的基本意识形态所塑造；特别是被它们对现代性的批判的本质特征以及它们的立场所塑造；这也表明了它们的主要目标是通过它们那种带有强烈政治导向的特殊的宗派主义与乌托邦式愿景，努力使现代性与它们自己的条件相适应。

这些运动虽然表面上看起来是传统的，但是，它们事实上以一些自相矛盾的方式表现出反传统的特征。它们是反传统的是指在这种意义上说的：它们利用各自社会或宗教的复杂性与异质性来否认生活的传统，相反，它们坚持一种高度意识形态化的、本质化的传统观念，并将其作为认知性与社会组织的首要原则(over arching principle of cognitive and social organization)。大多数原教旨主义团体倾向于支持一种对传统及其解释或立场的持续呈现的原则性否定，这种解释和立场自发构成了

一种特殊解释的新的和创造性模式。

这种反现代，或者再精确点说反启蒙的态度以及在原教旨主义愿景中形成的对传统的特殊宣传方式不仅只是传统团体对新生活方式的侵蚀性的反应，而且也是一种富有战斗性的意识形态，它基本上是用一种高度现代化的词汇表达出来，并以进行广泛的群众动员为目的。

因此这些运动是政治性的，不仅是在工具或技术意义上说的，而且也是根据它们的目的来说的——尽管在政治的意义上看可能是指，实施一种总体道德愿景，建立一种新的集体认同，以它们自己的方式来适应现代性。

事实上，用更普遍的术语来说，正如 M.E.亚普(M.E.Yapp)所简洁阐述的<sup>[16]</sup>：“(伊斯兰)原教旨主义者想要一个强大的国家来为教育与现代性事业进行重要的投资，但他们所做的一切都是按照‘沙里亚法规’(Sharia)\* 来开展的。大部分原教旨主义者没有被这种结合中的矛盾的东西所吸引，因而变得毫不关心。”

## (五)

与共产主义者的意识形态不同，原教旨主义运动的基本意识形态必然造成对作为一种文明的现代性或者确切地说是启蒙版本现代性的一些基本信条的否定。这些运动事实上完全被引向了与启蒙运动相反的一些基本准则，尤其是与宇宙和人类的创造过程中有关上帝地位(或者一些形而上学原则)认识的变化相反，与个人自主性和自由以及人的完美性的前提相反，与随之而来强调理性和在这种条件下社会与政治秩序合法化的主导性地位相反，并且与强调变化和进步的倾向相反。

但是与此同时，现代性的乌托邦式宗派批判和原教旨主义者以及不

---

\* Sharia: 沙里亚法规是一套伊斯兰教的法律，根据《古兰经》的教义，作为穆斯林日常生活和行为的指引。现今伊斯兰世界最重要的发展就是伊斯兰教法，有些原教旨主义者认为教法乃由安拉所赐，不可变更也不可废除。除此之外，伊斯兰世界也需要世俗化公民社会。——译者注

同的社区宗教运动的反现代(更确切的说是反启蒙)立场与一种用不同的显著方式来进行的对现代性多种要素和维度的高度选择性的移用、转换和重新阐释密切相关。而它们与现代社会运动的其他主要类型极为不同。这种选择性的核心是对现代政治方案的动员性与参与性维度和它们的一些基本制度框架(如议会、选举、宪法)的移用,同时以“世俗的”语词,特别是自主个体的自主权一类的语词来否定它们的合法性。而且,对于这些参与性维度的特别强调也导致了对人类意志与选择自主性的自相矛盾以及或许是疏忽大意的接受,因此,它们也概括了“确定性标记的丧失”,甚至是迄今为止在民族与革命性国家模式中的宏大叙事清单中体现出来的确定性。的确,正如奴里佛·格勒(Nulifer Göle)所展示的,这些运动全心全意地专注于作为它们的主要参考性框架的现代性。<sup>[17]</sup>

## 十二

### 现代的、反西方的价值取向与社区宗教运动产生的主旨的不同结合

这些运动,正如它们在印度和许多佛教国家的发展,都会和原教旨主义运动一样共有一些重要的特征,特别是努力想建立新的宗教社区认同、社区边界、暴力仪式化的倾向和强烈的反世俗立场。它们连同原教旨主义运动和许多西方社会运动一起共同促成了在现代民族国家和它的制度机构建设中和在现代社会的集体意识或身份认同中的一些启蒙理念的独霸性的转变。然而,这些运动中的大部分与前文分析的“原始”的原教旨主义运动和欧洲法西斯主义或社会主义运动在许多非常关键的方式上存在不同。首先,它们的主要取向是特殊的、原始的,而不是普遍性的。事实上,它们是有意识地反普世性地强调它们的共同

体与其他这种共同体之间的显著区别(而且在很大程度上也与现代性的世俗秩序相区别),这也正构成了它们主要的“异他性”(Others)。然而,不像欧洲法西斯主义或者国家社会主义运动,对这些运动来说,现代性的文化和政治方案的普遍性要素并不构成一个“内部”参考点,或者不构成它们的内部文化面相的框架的组成要件。它们被当作一种外部要素被予以否定了。

其次,它们不会根据那种植根于特殊本体论和世界观的愿景来支持重建社会秩序的强烈观念。在这些社区—国家的宗教运动中,特别强大的社区边界的构建和许多宗派主义倾向、符号和仪式的宣传——尤其是那些强调他们自己的共同体的独特性和纯洁性以区别其他共同体人口的群体——并不必然导致一个社会的极权主义重建。这些运动中的大多数人都抱有强烈特殊神宠论式的排他性愿景,但是只有极少数人形成了完全的雅各宾式极权主义价值取向;他们不会通过政治活动中心来发展进行社会重建的强烈的雅各宾倾向。然而事实上,除了在国家集体认同的构建中强烈地宣扬宗教成分外,在意识形态和某种组织维度上,他们都与早期法西斯制度非常相似。在所有这些方式中,这些运动和它们的方案共同组成了现代政治议程的部分和总体。

很真切的是,一些看似原教旨主义的运动试图以各种与“经典”印度教的核心相反的方式来发展新的教义道德内容或圣典。这类创造导致了对政治领域的救世神学式的重新评价(a soteriological reevaluation of the political arena),远远超出了在这些文明的历史传统中普遍存在的东西。试图形成这样一个总体性观念的印度教运动,往往喜欢创造一些作为宗教原教旨主义运动核心的圣洁脚本一类的宗教元素。但是,这种宗教寓意和主题的宣传整体上并不是很成功,或者说像重建吠陀祭礼(Vedic rituals)\*的情况那样,它仅仅局限于极少数部分的人口中。

---

\* 吠陀祭礼是印度教中在人死后实行的一种特殊的宗教仪式,让人能够更平和的进入天堂。——译者注

同样真实的是，正如 G.奥贝斯凯尔(G.Obeyeskere)所分析的<sup>[18]</sup>，即使有着强烈政治取向的小乘佛教(主要在较小范围的佛教国家，特别是斯里兰卡)，在这种情况下，也有可能产生其他非政治化的原教旨主义倾向、团体或运动。只有在这种民族构成要素与基于对经典注释的强烈普遍主义取向紧密交织在一起的情况下，这种运动(最引人注目的是雅各宾式运动)才能发展出如此强烈的雅各宾主义的价值取向和组织特征。

### 十三

## 伊朗的伊斯兰教徒(霍梅尼)革命

通过对伊朗(霍梅尼)革命的分析(它是原教旨主义运动产生的唯一的持续存在的政权)，我们可以清晰地发现，尽管原教旨主义运动的方式和大革命共有着许多相同的特征，但是这些运动仍然远远没有超过大革命。<sup>[19]</sup>

伊朗革命的原因实际上与那些经典革命的原因是非常相似的，即现代专制制度的崩溃源自于不同的经济和社会现代化过程之间的内在矛盾所带来的撕裂，这一过程一方面促生了许多新的现代化经济和职业阶层，但是，另一方面又否定他们的任何政治自主权和任何通往政治权力中心的路径，同时将他们从广泛的农民和城镇人口所在的地域中连根拔起(这种方式在第三世界相当典型)，并将他们推向城市的贫民窟。

正如大革命一样，这场革命在轴心文明之一的伊斯兰文明的背景中产生，它拥有着非常强大的(尽管肯定不是排他性的)此岸世界取向。什叶派神职人员在其中扮演着核心的角色，这似乎与清教徒在英国内战中所扮演的角色非常相似，英国革命是一个宗教主旨和象征发挥了重大作用的革命。

但是，如果从这些自主的宗教精英们的角色和信仰这方面来看，伊朗革命和经典的早期革命和晚近革命之间一些重要的差异就显得非常明显。不同于清教徒或者俄罗斯的知识分子，伊朗的宗教精英们在已经成型的宗教和文化里没有正式建构的异端邪说。他们在宗教文化实体中是更重要的枢纽性要素，其中大多数人完全脱离了“伊朗国王”(Shah)\*的世俗政权和现代化意识形态。他们的基本价值和基本的世界观取向是彻底的反现代的，或者更准确地说应该是反启蒙、反西方的。

霍梅尼革命在现代性扩张的背景下产生，它建立在许多现代性结构和组织要素的基础上——当然，特别是在利用媒体和现代组织方法来动员广大人民群众这方面。它也被充分地灌输了一些现代性的制度和意识形态价值前提。它不仅改造了这种现代政治制度作为议会或总统体制(没有参考任何原始的伊斯兰教教义)，而且，它也确实用现代的方式来强调了如平等和政治参与等远远地超出了在这种愿景中所能发现的价值和主题。

因此，在伊朗所推行的伊斯兰原教旨主义革命，从其原因甚至过程来看，是最接近经典革命的，它标志着一个全新的文明方向，一个全新的世界观价值和文化方案的结合。正是这个现代和反启蒙和反西方的世界观愿景的特殊结合——正如在新的全球化和国际文明间的愿景的框架中所形成的一样——使得伊朗伊斯兰革命与经典革命相区别，这也带来了一些在不同的后现代运动中的自相矛盾的相似性。因此，事实上现代原教旨主义运动以一种在伊朗革命，以及某种程度上在社区宗教运动模式中得到最充分地集中展现的方式，促成了一个重要的，甚至激进的话语转型，这种话语涉及现代性的冲突和西方与非西方文明、宗教与社会关系的概念化。因此，它们与各种“后现代”运动也自相矛盾地

---

\* Shah, 沙, 伊朗国王的称号, 也是印度等亚洲地区地方统治者的称号。——译者注



共有着许多特征。

## 十四

### 现代性话语和革命意象中抗争主题的转换与变革

#### (一)

一方面是各种社会主义、共产主义和民族运动，另一方面是当代的民族的、社区宗教的运动，特别是原教旨主义运动：这两者之间的重要区别十分突出，尤其是在它们对待现代性文化政治方案的前提和对待西方的态度方面。

早期革命和革命运动(例如各种社会主义运动、共产主义运动和民族运动及其政权)的特点是：对这些现代性方案的前提持表面接受的态度，或者至少是持一种高度矛盾的态度，这种态度与对现代性方案的前提进行不断地重新阐释相结合；与此不同，当代的原教旨主义运动、大部分社区宗教运动以及许多后现代运动，则持一种看似否认部分现代性前提的态度，且对西方持一种明显的排斥态度，并如镜中影像一般地带着与政治运动一样的许多主题。

与共产主义运动、社会主义运动，以及穆斯林运动或非洲社会主义运动不同，当代原教旨主义运动和社区宗教运动对现代性的文化政治方案中的那些启蒙运动(甚至是浪漫主义)要素抱有激进的否定态度，尤其是坚决否定那种强调自主权、理性和个人至高无上的启蒙思想。原教旨主义运动对这些启蒙时期的假设宣传着一种总体性的意识形态的全盘否定，并对不仅仅是西方霸权，甚至是整个西方世界中被它们用一种总体性的和本质主义的方式来定义的西方文明的一切事物都持有一种基本的反对的态度。这些原教旨主义运动，尽管不是在实践上，而是在原则上最小化了社区—民族运动的特殊神宠论(particularistic)要素，还是将

它们对启蒙运动的假设的否定或反对建立在它们自己的宗教或文明的普世假设之上，就如近期被他们阐释的那样。社区—民族运动建立在早期“本土的”(nativistic)、“斯拉夫派的”(Slavophile)\*之类的假设之上，但是却用激进的政治的、现代的、社区民族的方式来阐释它们。特别重要的是，在所有这些运动中，社会主义或共产主义的主题或象征不再被过度强调。社会正义的主题通常用它们自己的传统术语来进行宣传，而这些术语被塑造成内在地优越于唯物论社会主义的“西方式”传统。在这种语境下，指出下列情况是非常有趣的事情：特别是不同的阿拉伯国家中曾经被导向各种社会主义主题和运动的激进分子，在20世纪80年代和90年代的原教旨主义运动和一些社区运动中变得十分活跃。

同时，它们也导致了抗争的主要领域和多种现代性的形成过程的转变，一种从民族国家和革命性国家到新的领域的转变。在这些新领域中，这些不同的运动和社会持续不断地互动和相互作用，并用新的方式来传播它们的方案。这些新方式中最重要的是，这种运动和它们所带来的冲突在世界范围内的传播和扩散(特别是通过各种媒体)；其次是它们的政治化，它们与以高度政治性的意识形态和概念术语来明确地表达出来的激烈论争之间的相互交织；第三，是在现代性的重新阐释和运用中这些发展的关键要素和根据全球环境和它们之间的论争来进行的集体认同的持续性重构。

不过，最重要的是，当代的运动传播和普及了一种对西方以及被认定为是西方的事物所持有的明显的对抗态度，它们还试图将自己的非西方的、通常是反西方的术语适用到现代性和全球体系上，但是在很大程

---

\* Slavophile: 斯拉夫派。彼得大帝向西欧学习，强迫所有贵族、平民和农奴牺牲奉献，缴纳苛捐杂税，无休止的服役，目的仅为了让俄国变成沙皇喜欢的西欧那样。他废除历法、文字、节日、服装，甚至对胡须都要管。而当时有一部分人出于人道主义精神站出来反对他这种疯狂行径，宁死不从，不肯抛弃尊严，沦为奴隶，这就是斯拉夫派。斯拉夫派从俄国历史和文化中寻找俄国发展道路，对俄国斯拉夫主义的形成和斯拉夫运动的发展起了重要作用，斯拉夫主义成为了影响俄内外政策的社会思潮之一。——译者注

度上还是用现代性话语进行表达。这些运动试图将西方化完全从现代性中分离；它们否认西方式现代性的垄断或霸权地位，否认西方文化方案为现代性的象征。和西方的对抗并没有使它们用自己的方法来探索融入现代主导性文明的形式，但却使它们将新的国际环境和现代性据为己用，并为它们的传统和“文明”所用，正像它们在与西方不断碰撞的冲击下，不断地传播和重建自己的文化那样。

尤其是它们必然会引起去西方化(de-Westernization)、现代性与“西方”模式的脱钩、夺走西方在现代性中的垄断地位。在此广阔背景下，欧洲或西方的现代性或各种现代性不是被看作唯一真正的现代性，而是被看作多样现代性的一种，尽管很明显它不仅在现代性的起源中，而且在现代性的不断扩展和重释中扮演了特殊的角色。

## (二)

这些用自己的术语来借用和阐释现代性的尝试构成了一系列更广阔发展的一部分，这些发展曾经在全世界范围内发生过，并且似乎一直在延续构成现代性话语重要变型的各种早期改良主义和传统宗教运动之间的斗争和辩论。这种用自己的术语借用和重释现代性为己所用的尝试，事实上并不仅仅局限在原教旨主义运动或社区宗教运动中。这些运动——原教旨主义的、后现代的和反全球化的运动——在新的历史背景下、新的领域中，以新的方式重构了现代性的问题。它们导致了抗争焦点和革命意象中心的深刻变革。

它们构成了一系列更广泛发展的一部分，这些发展发生在全世界范围之内，在穆斯林、印度和佛教社会中，表面看似似乎是前面方式的继续，然而事实上却是以一种明显改变了的方式在发展。在不同的早期改良主义和传统宗教运动之间的斗争在所有非西方世界都产生了。同时，各种后现代的或后唯物主义运动构成了早期对西方现代性进行批判的转变。<sup>[20]</sup>在这些运动中，内在于现代性方案中的基本张力，特别是在多元主义和极权主义倾向之间、在乌托邦和开放的实用主义态

度之间、在多面向身份认同和封闭的身份认同之间、在一些共同体的特殊理性和普遍理性之间的张力，是依据它们自己的宗教传统而扎根于它们各自的轴心宗教之上的，而不是立足于欧洲启蒙运动的理性之上的。尽管它们普遍受到后者深远的影响，尤其受到大革命中参与传统的影响。

所有这些发展确实证实了多种现代性或对现代性的阐释的不断发展，最重要的是证实了去西方化、现代性与“西方”模式的分离、西方在现代性中的垄断地位的丧失。在这些运动中，这种对西方以及被视为西方的事物的激烈对抗的态度与它们用自己的非西方的(通常是反西方的)现代术语来阐释现代性及全球体系并将其据为己用的尝试密切相联。

在这些运动中，内在于现代化方案中的基本张力(特别是那些在乌托邦和更开放的实用主义态度之间、一些多面向而不是封闭的身份认同之间以及与西方的关系和对西方和现代性之间的关系之间的张力)连续不断地以新的方式、在新的话语(这些话语的核心是借用现代性并用它们自己的术语来定义现代性、将现代性与西方彻底解离、夺去西方在现代性中的垄断地位)中展现了出来。

在所有这些运动中，攻击性和破坏性的潜在力量使它们更加危险。这些潜力表现在强烈的攻击性、排他性趋势和取向中；表现在将某些团体设想或者命名为“敌人”(这些“敌人”通常在它们各自的共同体中被排除了，甚至被非人化了)的过程中；表现在强烈的反理性取向和象征主义中；还有，表现在随之而至的将暴力神圣化的趋势中，它们与转位过程(the processes of dislocation)、各种有关现代性解释的论争过程以及地缘政治斗争相互间密切地交织在一起。

### (三)

前文的分析事实上可以得到更多的详细材料的证实，这些不同的、看起来甚至截然对立的运动共同拥有着许多前文已经阐述过的文化主

题、比喻修辞和模式——最重要的或许是特别强调某些类型的共同体或个人的真实性，其与“冰冷的”普适的理性的主导性相反。这些运动都证实了在大革命时期传播的革命意象和现代性的原初愿景所发生的深刻的变革，证实了重新阐释和构造现代性的尝试，证实了通过各种运动来诠释借用现代性和用自己的术语来重新定义现代性话语的尝试。

这些不同运动的区别与现代性方案的那种不同于公社的或是特殊的、原始的要素的普世性相关；与人的自主性、人类意志、理性的假设前提有关，与权威的来源有关。所有这些区别都导致了现代性方案的基本矛盾和对其的批判之间形成了不同的关系——但是同时，它们也都强调参与、平等，而且自相矛盾地强调内在于人的自主性观念之中的自由意志和选择，以及内在于现代性方案中的多元主义与极权主义之间的张力。

因此，尽管一些后现代运动与多元文化主义有着强烈的亲缘性，对现代性经典愿景的批判走向了相对主义和表面上似乎否定任何宏大叙事的方向，然而在事实上，就如弗兰克·克莫德(Frank Kermode)出色的分析那样<sup>[21]</sup>，它们导致产生了强烈的启示录式的取向(apocalyptic orientations)，其中有关人类存在的表达主义(expressivist)维度被绝对化——即使它们“扩散”在各种不同的背景当中也是如此。在许多这些“后现代的”、“多文化的”运动中形成了高度极权式的倾向，其大多数都在不同的政治正确的方案中得到了展示。

与此同时出现的是，在许多宗教运动当中，新宗教的、绝对性的普世性要求否定了经典现代性模型的绝对要求，因为它们巨大的多样性以及它们内在动力具有潜在的多元性或者实用性——甚至还有一些后现代的主题或者取向，所以形成了对多样文化取向的认可与接受。它们持续不断地面临着失去确定性标记的问题，面临着使它们所在社会中更多的人相信它们所提出的解决问题的方案的要求，面临着各种原教旨主义运动和政权间潜在的竞争，它们所宣传的看似绝对的确定性已经被设定在现代性话语的他律性的、不确定的框架里。

而且，它们对确定性的主张(和其他运动中宣扬的真实性的情况相同)与下列情况结合在一起：特别强调个人选择和一系列可供个人支配的选择权的存在，以及实际上至少使个人产生良知或者冲突——一种合法性的来源。

它们之间彼此进攻和对抗所带来的论战和冲突事实上是用“文明化”的术语来表述的，但是正是这些术语(甚至是在这种话语中建构的“文明”的概念)已经以一种现代性的新话语表达出来了，以一种来源于现代性话语基本假设的极权性的、本质主义的、绝对化的术语表达了出来，而不管它们是否经常吸收了更古老的宗教传统的要素，它们是否导致了这些身份认同和现代性文化方案的不断变革。事实上，全球框架中生活空间的多元化赋予了它们高度意识形态化的绝对化取向，同时也将它们带入了政治领域的中心。当这些碰撞或竞斗与政治、军事或经济的斗争和冲突结合在一起时，它们的确会变得非常暴力。

这些运动之间和它们内部不同取向之间的对抗伴随着不同现代性方案以及对现代性的借用和重新阐释的各种持续变化的尝试的结构性冲突而产生了。尽管这些新的运动超越了民族国家的模式，但是它们并没有摆脱现代性的基本难题，这些难题成为了它们话语的中心部分。所有这些运动都有强烈的自反性，认识到现代性的内在张力没有终极答案，尽管每一个解答都用自己的方式来寻求对现代性固有的不可消除的困境作出了终极的、无可置疑的答案。但是，它们在新的历史背景下，用新的方式重新构建了现代性的难题。这样，这些新情况的发展就成为了对现代性文化方案进行不断重释和重构的组成部分；对现代性的多重阐释的组成部分；对多种现代性不断进行建构的组成部分；通过不同团体和运动并用它们自己的术语来重新借用现代性和重新界定现代性话语的尝试的组成部分。

而且，这些对现代性的不断重释和对这种阐释的论争并不是静态的。在这些运动之间以及运动之内的多重变化并不仅限于它们的内容。恰恰相反，在所有这些运动中，形成了对各种主题和比喻形式的

不断的重建或创新，并证明了这样一个事实，即现代性的文化方案成为了它们所共有的要么积极要么消极的参照点。在所有这些社会中，这些重新阐释现代性的尝试在不断涌现的新的历史力量的冲击下不断发生改变。它们从在西方和革命性国家的主导模式中长期以来占主导地位的主要社会运动转向了当代场景下的“后现代”运动。但是，每一个这样的历史时期发展出来的不仅仅是单一现代性模式，而是多元的现代性模式。在这些模式的塑造过程中，它们各自社会的历史经验和文明的文化遗产扮演了十分重要的角色，正像在欧洲所发生的历史事实一样。

贯穿于这些变迁和变革过程中的是，革命意象和革命活动构成了现代性话语的一个连续、但又不断变化的组成要素。它们事实上导致了(但是以各种不同的模式)现代性的不同模式、现代性的不同秩序的发展，并且通过这些过程持续不断地发生转变。

革命性象征、信条和活动的变革不仅是(甚或主要是)由它们内在的智识内容所塑造，而且还是由这种内容和它们形成和被吸收的更宽广的历史框架与历史背景之间的关系所塑造的。在这一背景成为具体现实的过程中特别重要的东西是：这些社会中现代政体和现代性文化与制度模式早期成形的不同的革命与非革命模式；现代性原初方案对它们各自的中心、它们的精英和与它们所在社会中更广泛阶层之间的关系的的影响以及对不断变化的文明间关系和形态的影响的结合。

在所有这些运动中，革命性象征、意象和活动持续不断地扮演着重要的角色，它们构成了其象征系统及对现代性阐释的重要组成部分，证明了这些象征和活动在现代性的构建中，在现代性的话语和制度发展中，在现代性的不同的制度性秩序的构建中扮演了中心角色。

---

注释

[1] Stern, F. 1974. *The End of the Post-War Era. Commentary.* vol.57, April, pp.27-36.

[2] Castells, M. 2000. *The Rise of the Network Society.* Malden, MA: Blackwell, 2000;

Wimmer, A. 2001. Globalizations Avant la Lettre: A Comparative View of Isomorphization and Heteromorphization in an Inter-Connecting World. *Comparative Studies in Society and History*. 43, pp.435-466.

[3] Hannerz, U. 1999. *Cultural Complexity: Studies in Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press; Idem., 1996. *Transnational Connections: Culture, People, Places*. London and New York: Routledge.

[4] Eisenstadt, S.N. 2005. *The Transformations of the Religious Dimension in the Constitution of Contemporary Modernities*. Leiden and Boston: Brill Academic Publishers.

[5] Eisenstadt, S.N. forthcoming. Cultural Programs, the Construction of Collective Identities and the Continual Reconstruction of Primordality. To be Published in B.Gissen and D.Suber. (eds.) *Religion and Politics*. Leiden and Boston: Brill Academic Publishers.

[6] Hatzopoulos, P. and P.Fabio 2003(eds.). *Religion in International Relations: The Return from Exile*. Palgrave Macmillan; Juergensmeyer, M. 2003(ed.). *Global Religions*. Oxford University Press; Beyer, P. 1994. *Religion and Globalization*. London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage Publications, pp.97-111.

[7] Habermas, J. 1981. New Social Movements. *Telos*. 49, Fall, p.33;也可参见 Ingelhart, R. 1990. Values, ideology and Cognitive Mobilization in New Social Movements. In R.J.Dalton and M. Kuechler(eds.). *Challenging the Political Order*. Cambridge: Polity Press, pp.44-45; Melucci, A. 1982. *L'invenzione del Presente, Movimenti Socialinelle Societa Complesse*. Bologna: Societa Editori II Mulino; idem., 1985. The Symbolic Challenge of Contemporary Movements. *Social Research*, Winter, pp.789-816; Eisenstadt, S.N. 1990. Some Observations on Post-Modern Society, in V. Bornschier et al., (eds.) *Diskontinuitat des Sozialen Wandels*. Frankfurt: Campus Verlag, pp.287-296; Offe, C. 1996. New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics, in idem. *Modernity and the State, East, West*. Cambridge Polity Press, pp.817-829.

[8] Kymlicka, W. 1995. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press.

[9] Juergensmeyer, Mark. 2003(ed.). *Global Religions*. Oxford University Press.

[10] Goldstone, J. A., T. R. Gurr and F. Moshiri. 1991. *Revolutions of the Late Twentieth Century*. Boulder: Westview.

[11] Konrad, G. 1985. *Antipolitik—Mitteleuropaische Meditationen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp; Eisenstadt, S. N. *Tendencies to Deconsolidation of Democracy in Contemporary Societies*. Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press. pp.89-99.

[12] Eisenstsd. S. N. 1999. *Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution: The Jacobin Dimension of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.

[13] Riesebrodt, M. 1993. *Pious Passion: The Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran*. Translated by Don Reneau. Berkeley: University of California.

[14] 请参见第一章注释[4]有关于伊朗革命的相关内容。

[15] Gule, N. 1996. *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

[16] Yapp, M.E. 1987. *The Making of the Modern Near East, 1792—1923*. London: Longman.

[17] Gule, N. 1996. *The Forbidden Modern*, op.cit.

[18] Obeyesekere, Gananath. 1984. "Political Violence and the Future of Democracy in Sri Lanka," *Internationales Asienforum* [Munich], 15, Nos.1—2, May 39—60; Obeyesekere, G. 1985. *Depression, Buddhism, and the work of culture in Sri Lanka in Culture and Depression: Studies in the Anthropology and Gross-Cultural Psychiatry of Affect and Disorder*. Arthur Kleinman and Byron Good(eds.) Los Angeles: University of California Press; Obeyesekere, Gananath. 2003. *Buddhism in Global Religions*, Mark Juergensmeyer(ed.), Oxford University Press.

[19] 请参见第一章的注释[4]。

[20] Antoine Compagnon, 2005. *Les anti-Modernes*. Paris: Galimar.

[21] Kermodé, Frank. 1996. *The New Apocalyptists*. *Partisan Review*, 1966.



## 译 后 记

众所周知，翻译是一件特别艰苦的工作，而翻译艾森斯塔德的书则更是难上加难。其从事比较文明研究，对世界文明非常熟知，写出了50多本有关文明比较研究的著作(其中有数本已经有了中译本，如《帝国的政治体系》、《现代化：抗拒与变迁》、《日本文明》、《反思现代性》等)。他的作品所包含的知识量、信息量非常丰富，其思想也非常深刻。我因为博士后阶段在中国人民大学从事比较政治研究，所以学术上的机缘让我接触了他的作品，自然也对其思想和方法非常感兴趣。因此当上海人民出版社的徐晓明先生邀请我翻译此书时，我内心是愿意的，但也很诚惶诚恐，毕竟对自己能否保证高质量地翻译这样的作品心中无底。不过，带着勇敢接受挑战的心理，我还是应承了下来。

没想到的是，这一任务从应承下来到现在竟然经过了2年多的时间。最开始着手翻译，就不断受到影响，中间总是断断续续，不断耽搁才拖延至今。后来，在经过多人的共同努力下才最后形成现在的样子。可以说，这其中我们花费了大量的精力和心血，只要有空就投入到翻译当中，一直诚惶诚恐、如履薄冰地坚持着语言转译的艰苦工作，不敢马虎一下。有时候一个字、一句话会花费一天甚至几天的时间来查实核对，不敢掉以轻心。好在是今天有着充分便利的网络条件，可以随时随地便利快捷地查阅相关的字词、语句、人文知识和历史典故，从而可以不仅准确把握词句的含义，还能够充分了解背后的历史背景，加深对相关内容的理解。每次碰到这样的难词难句，我都会停下来，

并不着急翻译，而是反复搜索和查询，查阅相关文献，甚至包括视频材料，以对相关知识要熟透和理解透，这样才敢继续下去。例如日本文字“shishi”查阅相关词典都没有详细的解释和翻译，只能通过网络上各种材料，并观看了明治维新时期相关历史纪录片和电视剧(《坂本龙马》)才明白了它是指明治时期武士的一种，这一时期武士分不同的等级，下级武士必须无条件服从高级别武士，绝对不允许越界。所以那一时期武士内部的等级仇恨和冲突是非常尖锐的。而这一词语特指下级武士，可以译为“志士”。明治维新的主要参与者和推动者就是下级武士。另外像罗马尼亚革命的材料也是观看了当时的纪录片视频才有了一定的了解。

书中涉及了伊斯兰教、佛教、印度教等多方面的内容，可谓博大精深。对此我以前并无深入专门的探究，所以只好临时多阅读相关文献和材料，增进四大宗教方面的知识，对其主要名词、基本教义和常用组织名称等重点关注，这样才能确保对相关名词和语句能够比较准确的理解和把握。在书中我们基本上对这些比较疑难的专用名词和术语都作了详细的译注。有些名词是查阅了维基百科的英文网页，通过不同关键词的查阅、比对、分析和综合，最后才能得出结论。例如犹太第二王国(Second-Commonwealth Judaism)，在网上和相关材料上几乎查不到该词的涵义，向许多专家打听也不知道详细内涵，只能在网上深入搜索，才发现这是指古犹太重要的自治时期，也是重建第二神殿恢复王国治权的时期。

在翻译过程中，尤其是最后冲刺阶段，译者由于长期连续在电脑前操作，颈椎发生严重故障，只好歇了半个多月，完全静心休养生息后才敢重操旧业。经过这样的波折，我更加深刻的体会了前人的不易。当前我国出版翻译事业蓬勃发展，呈现出高度繁荣的态势，而又有多少人知道这背后掩藏着多少学者和译者的艰辛和劳苦啊！翻译西方文献也是一件伟大的公益事业，于国于民都有着不可估量的意义。在此也小小地呼吁一下，“风物长宜放眼量”，希望掌握各类资源的人顺世界潮

流之大势，也能够更加慷慨大度地投身其中，共襄民族文化昌明发展的伟大事业！

本书的翻译要感谢几位研究生的参与，他们分别参与了部分章的初译工作，他们是：林静(第一、二、三、四、五章)、郭慧东(第九、十、十一章)、郭小华(第六、十六章)、张君华(第十二、十三、十四章)、刘晨(第八、十五章)、张欣(各章尾注)。他们的初译工作认真而且出色，我在他们翻译的基础上全部进行了重译。而且在重译之后，译者再次进行了二次系统的校对。尽管我们大家共同付出了较大的努力，但是毕竟由于译者学识疏浅、水平有限，错漏之处一定在所难免，所以诚恳地敬请各位方家不吝指正(联系方式：[liushengzhong@126.com](mailto:liushengzhong@126.com))。

本书的翻译和出版要感谢上海人民出版社徐晓明等工作人员，他们严谨而细致的工作成为译作将错漏降到最低的保障，在当今这个浮躁的时代，他们这种沉静而扎实的工作态度确是非常可贵的，再次致以诚挚的感谢！

刘圣中

写于南昌大学

2012年6月30日



上架建议：比较政治

ISBN 978-7-208-10878-3



9 787208 108783 >

定价：35.00元

易文网：[www.ewen.cc](http://www.ewen.cc)



BRILL  
博睿