

二十一世紀評論

多元現代性與全球化

野蠻主義與現代性

• 艾森斯塔特
(Shmuel N. Eisenstadt)

一

野蠻主義不是前現代的遺迹和「黑暗時代」的殘餘，而是現代性的內在品質，體現了現代性的陰暗面。現代性不僅預示了形形色色宏偉的解放景觀，不僅帶有不斷自我糾正和擴張的偉大許諾，而且還包含着各種毀滅的可能性：暴力、侵略、戰爭和種族滅絕。儘管種族滅絕和戰爭的野蠻主義至少潛在地存在於一切人類社會中，但是，它在現代性中卻呈現出一些獨特的——也許是最可怕的——發展態勢。納粹大屠殺恰恰發生在現代性的中心，成為現代性的負面毀滅潛能的極端表現和象徵，顯明了潛藏於現代性核心的野蠻主義。

野蠻主義不是前現代的遺迹和「黑暗時代」的殘餘，而是現代性的內在品質，體現了現代性的陰暗面。現代性不僅預示了形形色色宏偉的解放景觀，不僅帶有不斷自我糾正和擴張的偉大許諾，而且還包含着各種毀滅的可能性：暴力、侵略、戰爭和種族滅絕。

二

野蠻主義的根基在於人性的某些基本特徵，在於人類社會和文化以及社會秩序的建構。尤其重要的是，社會秩序的建構包含着對社會秩序的內在的矛盾態度^①，這種矛盾態度成為野蠻主義賴以產生的溫牀。追根溯源，對社會秩序的矛盾態度又產生於人類特有的相對開放的生物學活動^②，產生於對這種開放性的——無論多麼模糊的——意識，產生於與此密切相關的死亡意識（體現於修建墳墓和紀念碑等獨特的人類活動中）。這種意識導致了生存上的不確定性和焦慮感。

不同集體的制度疆界、不同的意義系統被建立起來，其焦點就是要克服生存焦慮。這些努力又與權力的施行緊密結合起來，產生了社會秩序的合法化問題，並且使這個問題成為生存焦慮的核心要素。

疆界的建構既包含着積極的可能性，又包含着破壞的可能性。其建設性方面在於，疆界的建構產生了信任關係，捨此不足以確保持續不斷的人類互動，也不會有甚麼創造性可言。其破壞潛能則在於，疆界的建構涉及到權力的施行與合法化，因而就讓人感到社會秩序的專斷和脆弱，對社會秩序產生一種強烈的矛盾情結。這種矛盾情結造成了暴力和侵略傾向，最突出地表現在對他人的排斥，把他人當作矛盾情結的焦點或目標：他人不僅是陌生的，而且是邪惡的。

三

社會秩序的建構、集體認同和意義系統及其疆界的建構必然包含着積極的和破壞的潛能。這兩種潛能在一切人類社會中發展起來，儘管所採取的方式各不相同。

同樣，積極傾向和毀滅傾向也在近代社會發展起來，它們與下述情況密切關聯：在近代社會，關於人的主觀能動性、自主性及其在時間之流的地位的觀念發生了獨特的變化，集中體現在現代性文化方案中。現代性方案，亦即最先在西方發展起來的現代性文化方案，導致了關於人的主觀能動性、自主性及其在時間之流中的地位的觀念的獨特變化，加劇了社會秩序建構的積極潛能和破壞潛能之間的緊張衝突，突出了人的自主性和自我調節的挑戰，以及對這種自主性和自我調節的意識^③。

韋伯 (Max Weber) 對這一文化方案的核心要義作了最精當的表述。弗邊 (James D. Faubian) 曾經闡述了韋伯的現代性概念。按照他的看法，「韋伯從他所說的『倫理公設』的解構中發現了現代性的存在闕限，這個倫理公設就是，『世界是由神意注定的，因而就是一個有意義的、倫理取向的宇宙。』」「韋伯所斷言的是 (不管怎樣，我們至少可以從他的斷言中推導出如下論點)，現代性的闕限在於：宇宙為神意注定的公設逐漸失效了；只有當已經設定的宇宙的正當性不再被視為理所當然、不再無可非議時，才會有現代性，才會有這種或那種現代性。反對現代性的人拒絕這種非議，無論發生何種情況，都對這個宇宙的正當性深信不疑。」「我們可以從中推導出兩個命題。第一個命題是，形形色色的現代性，不管它們還包含其他甚麼內容，都是對同一個生存問題的回應。第二個命題是，形形色色的現代性，不管它們還包含其他甚麼內容，都恰恰是一些對該問題無所觸動的回應。通過這種回應而系統表述的有關生活與實踐的觀點既沒有超出這個問題，也沒有否認這個問題，甚至服從這個問題。」^④

所有這些回應都對問題無所觸動。正是由於這個事實，通過現代性方案發展起來的反省意識超越了成形於軸心文明時代的那種反省意識^⑤。通過現代性方案發展起來的反省意識，不僅把焦點落在對某一社會或文明的超越理想和基本本體論概念作出不同的解釋的可能性上，而且還對這種理想和與之相聯繫的制度模型的給定性提出質疑。它產生了這樣一種意識：這些理想和模型具有多元性，這些理想和概念的確有可能遭到辯駁。

社會秩序的建構、集體認同和意義系統及其疆界的建構必然包含着積極的和破壞的潛能。這兩種潛能與下述情況密切關聯：在近代社會，關於人的主觀能動性、自主性及其在時間之流的地位的觀念發生了獨特的變化，集中體現在現代性文化方案中。

與這種意識密切關聯，人的自主性相應地受到了強調，這構成了這一方案的深層核心。這是他的或她的自主性。所謂自主性是指，人們從傳統政治和文化權威的枷鎖中解放出來，不斷擴展個人的和制度的自由與活動領域，不斷擴展人的活動、創造性和自主性。相應地，這個方案十分強調社會成員的自主參與，要求社會成員參與社會和政治秩序的建構；它強調所有社會成員都有機會自主地進入這些秩序及其中心場域。這個方案還涉及到一種關於未來的觀念：那些能夠通過自主的人的主觀能動性或歷史的前進而實現的可能性被開闢出來。

這些不同的概念結合在一起，促使人們相信，通過人的有意識活動積極形塑社會是完全可能的。在這個方案內部發展出兩種相互補充、但又潛在地相互矛盾的傾向，旨在尋求建構社會的最佳途徑。第一個傾向是，首先在歷次大革命中、以後又以鏡像的方式在浪漫主義運動中成形的現代性方案也許在人類歷史上第一次產生出這樣一種信念：彌和超越秩序與現世秩序的裂隙、通過人的有意識行動在現世秩序和社會生活中實現某些烏托邦和末世論理想，是完全可能的。第二個傾向是，人們日益認識到個體和群體的多元目標、多元利益的正當性，認識到對共同利益的多元解釋^⑥。

四

現代性方案的基本特徵是，開放的未來與人的自主性結合了起來，與此同時，人們相信，通過人的有意識活動積極形塑社會是完全可能的。這兩個特徵決定了現代政治秩序以及集體認同和疆界的前提，從而預示一種根本性轉變：各宗教教派的烏托邦理想變成政治和文化方案的核心要素。

現代性方案的基本特徵是，開放的未來與人的自主性結合了起來，與此同時，人們相信，通過人的有意識活動積極形塑社會是完全可能的。這兩個特徵決定了現代政治秩序以及集體認同和疆界的前提。現代性政治方案的核心是，政治秩序的傳統合法化已經崩潰；與此相應，建構政治秩序的各種可能性被開闢出來，在如何建構政治秩序的問題上，也出現了衝突的可能性。它把反叛的傾向、思想上的反律法主義與建立中心、設立制度的強烈傾向結合起來，引起了社會運動、抗議運動。這些運動成為政治過程的一個持久組成要素^⑦。中心被賦予了超凡魅力，與此同時，各種抗議主題和象徵又被吸納進中心。抗議主題或象徵成為現代超越理想的組成部分，成為這些中心的前提的正當要素。平等和自由、正義和自主性、一體性和認同作為抗議主題，構成了以人的解放為宗旨的現代性方案的核心。這些主題被中心所吸納，從而預示了一種根本性轉變：各宗教教派的烏托邦理想變成了政治和文化方案的核心要素^⑧。

同樣，人們不斷從反思的層面上對近代集體疆界的建構、對集體認同的建構提出質疑^⑨。集體認同和疆界不是給定的，也並非由某一超越理想和權威、或永久性習俗所預先決定。它們不僅構成了反思意識的焦點，而且構成了衝突和鬥爭的焦點，經常由於與各種民族運動或民族主義運動的關聯而帶有強烈的意識形態色彩。衝突和爭論主要圍繞以下幾個方面而展開：第一，在集體認同的基本要素（包括市民要素、原生和普遍主義要素、超越的「神聖要素」）中，哪一個更為重要？應該採取甚麼方式將其制度化？第二，日益按領土來確定的政治

疆界與文化集體疆界在多大程度上是相互關聯的？第三，這些集體的領土的和特殊主義的要素與更為廣泛的普遍主義要素之間有甚麼關係？

五

所有這些爭論都圍繞現代性文化和政治方案的內在矛盾而展開。從現代性的破壞潛能的發展來看，從意識形態和制度兩個層面來看，最嚴重的緊張衝突在於，一方面存在着絕對化、總體化的思想和實踐，另一方面又存在着多元主義的思想和實踐。人們一方面接受不同的價值觀、信念和合理性，另一方面又以一種總體化的方式把這些不同的價值觀和合理性合併起來，表現出一種將其絕對化的強烈傾向。

從現代性方案的文化意識形態方面來看，把不同的合理性合併起來的傾向最主要地體現在啟蒙主義理性至上的原則。這一原則把價值理性 (Wert-rationalität) 或實質理性統攝於以技術統治為特徵的工具理性 (Zweckrationalität) 之下，或者把它統攝於一種總體化的道德烏托邦理想之下。在現代政治話語和實踐中，這些緊張衝突主要圍繞以下兩者之間的關係展開：一方面是多元化的個體和集體利益的正當性，以及對共同利益和社會秩序的不同解釋的正當性，另一方面是與多元性相對立的全控意識形態的正當性。

通過現代性而發展起來的一種主要極權主義意識形態強調集體優先的原則。集體被看成是獨立的本體論實體，其根基是一些原生的和精神性的特徵，尤其是民族集體精神。另外一種極權主義意識形態是雅各賓主義意識形態，其歷史淵源可以追溯到中世紀的末世論思想。這種意識形態強調政治優先的原則，相信能夠通過政治重建和改造社會^⑩。

在集體認同的建構過程中，這些緊張衝突主要表現在一系列的矛盾中。一方面，集體認同的原生的和／或雅各賓式的普遍主義要素被絕對化了；另一方面，這種建構又採取了一種公開的、多元化的程序。一方面，社會和文化空間出現了一種同質化傾向；另一方面，多元空間又被建構起來，為異質的認同提供了可能性。

無論這些集體主義和專制主義意識形態之間有何差異，它們都有一個共同特點，就是懷疑公開的政治程序和制度，尤其是代議制和公開討論的制度。其次，它們都表現出一種專制獨裁的傾向，排斥他人，並且竭力把被排斥者妖魔化。

六

正是在這些張力——尤其是多元主義和極權主義之間的張力——的框架內，形成了現代性方案的內在破壞潛能的各種特殊模式。這些破壞潛能最充分地表現

現代性文化和政治方案的內在矛盾主要圍繞以下兩者之間的關係展開：一方面是多元化的個體和集體利益的正當性，以及對共同利益和社會秩序的不同解釋的正當性，另一方面是與多元性相對立的全控意識形態的正當性。

在暴力、恐怖和戰爭被意識形態化和聖化了。這種現象最早出現在法國大革命中，後來又出現在浪漫主義運動中。近代以來，民族國家逐漸得到了制度化，為公民身份和集體認同的建構提供了重要空間。歐洲民族國家體系得以形成，並且依靠帝國主義和殖民主義勢力擴張到世界其他地區，而這種擴張又憑藉現代性文化方案而取得合法性。所有這一切得到了戰爭和通訊技術的進一步強化。

這些破壞潛能——現代性的「創傷」——在第一次世界大戰後清楚地表現出來，在第二次世界大戰期間，尤其在納粹大屠殺中更是暴露無遺。人們對進步的必然性、對現代性與進步的關聯產生了懷疑。不過，說來也怪，在二戰後的頭二三十年間，現代性的這些破壞力量卻遭到了忽略，基本上被排除在現代性話語之外。最近一段時間，這些破壞潛能又在現代舞台可怕地復活了。在前蘇聯的一些加盟共和國、斯里蘭卡、科索沃、柬埔寨、盧旺達，都相繼爆發了「種族衝突」。

在多元主義和極權主義之間的張力的框架內，形成了現代性方案的內在破壞潛能的各種特殊模式。這些破壞潛能最充分地表現在暴力、恐怖和戰爭被意識形態化和聖化了。這種現象最早出現在法國大革命中，後來又出現在浪漫主義運動中。這些破壞潛能——現代性的「創傷」——在第一次世界大戰後清楚地表現出來。

七

在現代歐洲，野蠻主義究竟在多大程度上變成了現實呢？這主要取決於總體化、極權化傾向與多元化的開放傾向之間的張力。尤其重要的一個影響因素是，在現代集體和政治秩序的建構過程中，原生的認同要素（在現代被重構為民族主義）與傳統的宗教或世俗要素、普遍主義要素與市民要素之間的持久張力在一定程度上得到了解決。

正因為原生要素在集體認同的建構過程中，以多種多樣的方式與市民要素和普遍主義要素交織在一起，現代野蠻主義的內核及其固有的排他主義傾向才被減至最低限度^①。在英國、荷蘭、瑞士和斯堪的納維亞國家，集體認同是通過原生要素、宗教要素與市民要素、普遍主義要素的緊密交織而形成的（當然也不乏衝突和緊張）。由於沒有否定原生要素和宗教要素，就給多元化安排留下了廣闊餘地。相應地，在這些國家，啟蒙主義的世俗取向（經常帶有強烈的自然神論色彩）與各新教教派的宗教取向之間並沒有發生過於激烈的衝突。

但是，在中歐（尤其是德國）和南歐，情況就有所不同了。在這些國家，原生要素、市民要素和普遍主義要素處於衝突的關係中，傳統的宗教要素與現代的普遍主義要素也互相抵觸。民族國家的建構與這些衝突糾纏在一起，經常導致不同類型的憲政安排的危機和崩潰。在一些威權政體下，例如在全控式法西斯主義運動或國家（民族）社會主義運動中，原生要素帶上了濃重的「傳統」威權主義色彩，而各種「左派的」雅各賓主義運動則偏重於極權化的普遍主義要素。

雅各賓主義要素與傳統要素在近代政體的合法化過程中不斷發生衝突，從而產生了一系列問題。在這方面，法國就是一個最典型的例子，儘管其政體、集體認同和疆界具有相對的連續性。從法國的例子可以看出，在這些條件下，多元傾向和安排並非輕而易舉地發展起來，結果，在民主憲政政體的制度化過程中不斷出現騷動和混亂。

八

在歐洲——以及歐洲以外的地區，不同集體認同模式的建構受制於特定的制度條件，其中最重要的是中心的靈活性、精英階層的開放性、以及精英階層與更廣大的社會階層之間的關係。在歐洲，後來也在其他社會，極權類型的集體認同與形形色色的極權政體和強硬中心有一種強烈的親和性，而多元化的集體認同（原生要素、市民要素和神聖要素相互交織）則與靈活的中心相聯繫，不同階層之間也互相稟持一種開放態度。市民社會的發展必須具備一系列關鍵條件：既強大而又靈活、開放的中心，多元化的集體認同模式，主要社會階層自主參與中心的活動。市民社會在很大程度上保持着獨立於國家的自主性，但與此同時又保持着在國家內部的自主性，能夠自主參與國家的活動，參與制訂政治遊戲規則。正是在這樣的條件下，野蠻主義和排他主義傾向才有可能被減至最低限度。

九

這種多元化的集體認同和強大而靈活的中心衰落之後，便出現了兩種主要的極權化形態：共產主義和極端法西斯主義（尤其是國家社會主義）。這兩種政體和運動都表現出野蠻主義傾向，充滿破壞性和激烈的排他性，將他人妖魔化，必欲置之死地而後快。

這一點在最近圍繞貝桑孔 (Alan Besancon) 的論題所展開的討論中得到了強調。貝桑孔在《共產主義記過冊》(The Black Book of Communism) 中把共產主義與國家社會主義徹底等同起來。這種觀點值得商榷。共產主義與法西斯主義雖有許多相似性，但卻存在着一個重要區別。正如科拉科夫斯基 (Leszek Kolakowski) 和馬拉 (Martin Malla) 在評論貝桑孔的論點時指出的，現代性文化和政治方案包含着普遍主義和潛在的兼容主義要素，而共產主義和法西斯主義之間的區別就在於對這種普遍主義和兼容主義的態度。

社會主義和共產主義運動完全處於現代性文化方案——尤其是啟蒙運動和歷次大革命——的框架之內。這些運動在批判現代資本主義社會時偏重於現代性方案的不完整性。儘管共產主義政權因其極權取向而採取了野蠻的、排他主義的行動，從而抵消了兼容的傾向，但它卻蘊含着一種兼容的潛能。因此，在共產主義政權和運動中，有可能發展出一種抵制的傾向。這種傾向至少潛在地挑戰了共產主義政權的野蠻和排他性實踐。

極端的法西斯主義或國家社會主義政權主要致力於重建現代集體的疆界，否定現代性文化方案的普遍主義要素，無論在思想上，還是在實踐上都表現出一種全盤排他性、全盤野蠻化的傾向，將被排斥者徹底妖魔化，其內部不存在對這些思想和實踐發起挑戰的可能性。當這兩種極權傾向結合在一起時（例如在柬埔寨），就釋放出現代野蠻主義的一些最恐怖的方面^②。

市民社會的發展必須具備一系列關鍵條件：既強大而又靈活、開放的中心，多元化集體認同模式，主要社會階層自主參與中心的活動。這樣，野蠻主義和排他主義傾向才有可能被減至最低限度。這種多元化的集體認同和強大而靈活的中心衰落之後，便出現了兩種主要的極權化形態：共產主義和極端法西斯主義（尤其是國家社會主義）。

所有這些破壞潛能都是現代性方案的固有因素，其最充分的體現莫過於暴力、恐怖和戰爭的意識形態化。從思想上徹底排斥他人，將他人妖魔化，這並非古老的「傳統」力量的爆發，而是按照現代方式對貌似「傳統」的力量進行重構的結果。科拉科夫斯基說得好，現代性的確「處在永無止境的試驗中」^⑬。

劉鋒 編譯

從思想上徹底排斥他人，將他人妖魔化，這並非古老的「傳統」力量的爆發，而是按照現代方式對貌似「傳統」的力量進行重構的結果。科拉科夫斯基說得好，現代性的確「處在永無止境的試驗中」。

註釋

① 這些分析基於S. N. Eisenstadt, *Power, Trust and Meaning* (Chicago: University of Chicago Press, 1995), esp. chaps. XII and XIII。

② E. Meyer, "Behavior Programs and Evolutionary Strategies", *American Scientist* 62 (1984): 651.

③ 對現代性文化方案和現代性的不同歷史經驗的分析(尤其是歐洲社會)，參見S. N. Eisenstadt, *Paradoxes of Democracy: Fragility, Continuity and Change* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999); idem, *Fundamentalism, Sectarianism and Revolutions: The Jacobin Dimension of Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999)。後面一本書有詳盡的書目。

④ James D. Faubian, *Modern Greek Lessons: A Primer in Historical Constructivism* (Princeton: Princeton University Press, 1993), 113-15.

⑤ 關於軸心文明，參見S. N. Eisenstadt, "The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics", *European Journal of Sociology* 23, no. 2 (1982): 294-314; idem, ed., *The Origins and Diversity of Axial-Age Civilizations* (Albany, N.Y.: SUNY Press, 1986)。

⑥ 此處的論述，可參看艾森斯塔特發表於本刊2000年2月號(總第57期)上的文章：〈邁向二十一世紀的軸心〉。——編者注

⑦ S. N. Eisenstadt, *Paradoxes of Democracy*, op. cit.

⑧ Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution*, ed. John H. Hallowell (Durham, N.C.: Duke University Press, 1975); Adam B. Seligman, ed., *Order and Transcendence* (Leiden: E. J. Brill, 1989); S. N. Eisenstadt, *Fundamentalism, Sectarianism and Revolutions*, op. cit.

⑨ Edward Shils, "Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties", in idem, ed., *Center and Periphery: Essays in Macrosociology* (Chicago: Chicago University Press, 1975), 111-26; S. N. Eisenstadt and Bernhard Giesen, "The Construction of Collective Identity", *European Journal of Sociology* 36, no. 1 (1995): 72-102.

⑩ S. N. Eisenstadt and B. Giesen, *ibid.*

⑪ S. N. Eisenstadt, *Paradoxes of Democracy*, op. cit.

⑫ Ben Kiernan, "Le communisme racial des Khmers-rouges: Un génocide et son négationnisme: le cas du Cambodge". *Esprit*, Mai 1999, 17: 93-128.

⑬ Leszek Kolakowski, *Modernity on Endless Trial* (Chicago: University of Chicago Press, 1990).

艾森斯塔特 (Shmuel N. Eisenstadt) 以色列希伯來大學社會學與人類學系榮休教授