

艾森斯達特對現代化理論 及中國文化的再檢討

● 李強

S. N. Eisenstadt, *Tradition, Change, and Modernity*. N.Y.: John Wiley & Sons, 1973.

Revolution and the Transformation of Societies. London: The Free Press, 1978.

The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations. State University of New York Press, 1986.

"Chinese Civilizational Format and Historical Experience". (即將出版)

"Some Observations on Relations Between Confucianism, Development and Modernization — Some Weberian Perspectives". (即將出版)

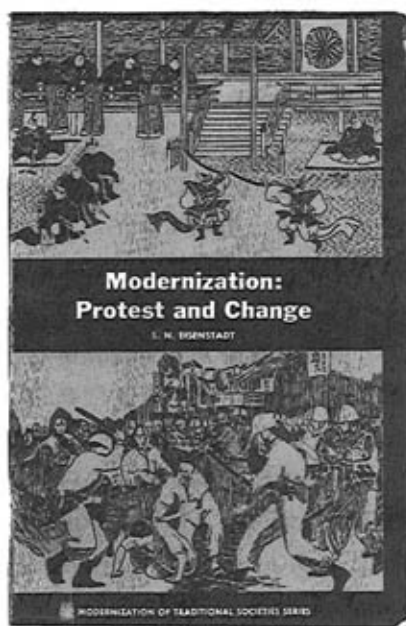
二次世界大戰以後，隨着殖民制度的瓦解與新興民族國家的出現，發展問題成爲西方宏觀社會學關注的中心。從50年代起，「現代化理論」(modernization theory)、「依賴理論」(dependency theory)、「世界體系理論」(the theory of world system)等大體系相繼出現，對發展問題作出各自的理論解釋。

在「現代化理論」的演進中，艾森斯達特(S. N. Eisenstadt)享有重要地位。自50年代初以來，這位出身於波蘭的猶太學者一直是「現代化學派」的主要理論家之一，是以韋伯學方法研究文化與現代化關係的代表人物。作爲比較文化研究的一部分，他對中國文化與現代化的關係著述頗多，其分析模式在西方漢學界頗具影響。

近十多年來，艾森斯達特的主要觀點變化很大，他對自己早期的現代化理論及中國文明的分析也提出檢討。探索其理論變化的內在軌迹，相信對學人們研究文明與現代化的關係會有所啟迪。

早期的現代化理論

50年代初至60年代末是「現代化理論」的黃金時期。「現代化」模式爲政治學、經濟學、社會學及人類學等學科廣泛接受，作爲比較研究的主要範式(paradigm)。在闡釋現代化模式的著作中，艾森斯達特的《現代化：發展與多樣性》(1963年)及《現代化、抗議與變遷》(1966年)佔有重要地位^①。



艾森斯達特現代化理論的目標在於探究現代社會的秩序、性質以及傳統社會向現代社會過渡的途徑。如同孔德（A. Comte）、斯賓塞、韋伯（M. Weber）、涂爾幹（E. Durkheim）等社會學界前輩一樣，他的出發點是傳統社會與現代社會區分。在他看來，傳統社會與現代社會分屬於兩種性質與結構截然不同的社會。就性質而言，二者的對立表現為權威與自由、穩定與進步、文化傾向與理性化之間的對立。就結構而言，二者的區分在於社會流動（social mobilization）程度的差異。現代社會是一個高度分工與專業化的社會，傳統社會則是以地域或家族為本位的自給自足社會^②。

儘管艾森斯達特並未明確將現代化等同於西化，儘管他承認不同社會均有走向現代化的可能性，但就其理論的總體傾向而言，現代化的模式只能有一個，那就是西方的模式。用他的話來說，「現代化是一個在社會、經濟、政治諸方面朝着西歐、北美十七世紀以來所發展的、並在後來波及亞洲等地區的制度轉化的過程。」^③

作為一個結構功能主義者，艾森斯達特將社會結構視為一個有機體。正如傳統社會結構諸方面具有有機聯繫一樣，現代化諸方面也不可分割。現代化的經濟決不可能在傳統政治制度條件下實現。同理，沒有觀念的變遷，現代化經濟與民主化政治顯然也不可思議。現代化的進程必須是經濟、政治、觀念三者同步發展的進程。

誠然，艾森斯達特並不否認，傳統政治權威亦可能效法西歐與北美十七世紀以來的經濟制度，作出經濟現代化的努力。在這個意義上，正如帕森斯（Talcott Parsons）所說，人類社會具有趨同的傾向。然而，發動現代化並不同於實現現代化。儘管傳統政治權威可能發動現代化，然而，當現代化進程對傳統的社會結構——生產方式、家庭、政治權威與政治精英、價值觀念——產生衝擊時，當現代化所造成的利益衝突、社會抗議（protest）引發社會混亂時，傳統社會的政治權威往往無力建立某種規範各種社會利益的機制，無法提出新的價值符號及集體認同的象徵。這樣，在缺乏有效的行政機制與價值系統下，社會混亂便可能演變為社會動亂或社會革命，從而打斷現代化的進程。法國大革命與中國晚清革命便是這種現代化進程夭折的例證^④。

傳統政治權威與現代化的不相適應性導源於傳統文化的惰性。作為一個韋伯主義者（Weberian），艾森斯達特極為強調文化、觀念在社會發展與變遷中的重要作用。不同社會政治權威行為的模式，最終是由該社會精英階層所接受的價值觀念決定的。現代化的本質在於社會精英階層自覺地接受一種新的文化理念與價值觀，這種價值觀念的核心是進步的觀念與理性化的因素。傳統文化的根本缺陷在

圖：艾森斯達特的《現代化、抗議與變遷》在闡釋現代化模式的著作中佔有重要地位

於其缺乏體制轉化的潛能。在社會危機的挑戰面前，傳統文化充其量只接受某種體制內部的調整，而無法容忍體制的轉化^⑤。因而，僵化的舊體制便無法發展出新的機制與價值系統，以調節現代化所引發的社會抗議與社會混亂，從而無法避免體制崩潰與現代化進程夭折的命運。

在艾森斯達特心目中，傳統文化與現代化不相適應最明顯的例證是中國文化。這種把中國文化作為參照系來探討文化本質及其社會功能的方法，基本上沿襲了西方幾個世紀以來的社會科學傳統。中國文化在近代西方的命運是頗具戲劇性的。它與西方文化的差異如此之大，以致西方許多研究文化與社會的學者都將中國文化作為認識自身文化的參照物。啟蒙運動時期，在西方學者心目中中國文化曾輝煌一時。萊布尼茲、伏爾泰等哲人都是中國文化的忠實崇拜者。然而，他們心目中的中國文化並不是現實存在的中國文化，而是理想化了的中國文化。他們對中國文化的崇拜與其說是被中國文化所吸引，倒不如說是借中國文化以抒發自己的理念，這頗有六經注我的味道。從啟蒙運動後期起，中國文化在西方文人中的地位急轉直下。特別是在西方工業化與民主化遠遠超越了中國這個古老大國之後，任何對中國文化的稱道都顯得不合時宜。自信心十足的西方思想界在慶幸自身文化成功之餘，往往用中國文化作為殷鑒，揭示自身文化的價值，警誡國人免蹈中國文明之覆轍。在穆勒（John Mill）、托克維爾（Tocqueville）、黑格爾等思想家筆下，西方文明中自由的觀念、對進步的追求以及浮士德精神，只有在與中國文明中的專制、守舊及缺乏創造性比較之下才更顯得無比珍貴。韋伯更從朝氣蓬勃的新教精神與保守、怠惰

的中國宗教的對比中，揭示出宗教教條與宗教社會功能之間的有機聯繫。

艾森斯達特對中國文化分析的出發點是韋伯的宗教理論。韋伯在分析文化、觀念與現代資本主義發展的關係時，先後提出兩種互相聯繫但著重點有所不同的解釋。在其早期著作《新教倫理與資本主義精神》中，韋伯將「資本主義精神」定義為與加爾文教義中的「先定學說」相聯繫的現世成就感、工作倫理、紀律意識及節慾主義^⑥；在其晚年撰寫的關於中國宗教與宗教社會學著作中，韋伯所強調的則是與超越價值（transcendental value）相聯繫的理性主義。與韋伯相比，艾森斯達特在其早期關於中國文化的討論中從未正面討論過中國文化與所謂資本主義精神的關係。他分析的重點是中國文化的理性化內涵及應變能力。他在1968年發表的題為《傳統、變化與現代化：對中國經歷的思考》的論文中，從文化的角度對晚清、國民黨現代化努力的失敗作出解釋。他認為，晚清與國民党政權在社會危機面前，只在體制內部作出某些調整，缺乏順應形勢變化，改變現存社會制度的能力，從而無法建立現代化轉型所必須的有效率的行政與新的價值認同，無法避免社會動盪與革命的發生。這反映了傳統中國政治制度缺乏應變能力、具有強大惰性的本質特徵^⑦。

中國政治制度的惰性或曰傳統性導源於中國社會精英階層所信奉的理念與價值觀。在中國社會中佔統治地位的儒學缺乏超越價值與現實社會的對立，從而缺乏批判與改革現存社會的意識與潛能。這方面，艾森斯達特基本上沿襲了韋伯對中國文化的分析。根據韋伯，新教教義中存在超越價值（即上帝命令）與現實社會之間的衝突。在基督教裏，只有天國是完

對早期現代化理論的檢討

美的，任何現存的事物都有缺憾。教徒在現世的使命就是改造現存世界，使之符合上帝的要求。因而，基督教中的超越價值為人們提供了衡量現存世界的尺度、批判現存世界的源泉、改造現存世界的動力。在超越價值面前，所有傳統的抑或現存的制度都失去了神聖性，傳統主義（traditionalism）沒有存在的合理性。與基督教文化相比，中國文化是現世的文化。它既缺乏超越價值的存在，更沒有超越價值與現實社會的衝突。因而，它無法提供批判現存社會與改造現存社會的精神動力，無法刺激對創新與進步的追求。在這個文化中，傳統具有神聖性，傳統主義是不可避免的^⑥。儘管艾森斯達特從未像韋伯那樣根本否認中國文化中超越價值的存在，但他強調中國文化中超越價值的力量相當微弱。這決定了中國文化守舊、缺乏創新與活力、缺乏改造現存制度潛能的本質特徵。

與中國文化這種根本特徵相聯繫，中國的知識精英、特別是儒學熏陶下的知識精英難以形成一支社會的批判力量。在這一問題上，艾森斯達特的分析極為精彩。他認為，中國文化的現世特點決定了中國知識界對現實政治的高度關心。中國社會的重要特徵之一是意識形態與現實政治的緊密結合，以及知識分子與現實政治的緊密結合。現實政治制度從儒家倫理獲得其合理性；儒家倫理也在現實制度中找到自己的自然位置；知識分子則在現實政治的運作中實現自己的價值。這樣，知識分子的判斷力與其社會行為便與現實政治交織在一起，無法形成一支獨立的、超越的社會力量，無法成為真正意義上的社會改革力量^⑦。

現代化理論在 60 年代末盛極而衰，受到「依賴理論」等學派的激烈批評。面對新的理論與實際的挑戰，現代化學派開始修正某些觀點。1973 年，艾森斯達特出版了題為《傳統、變化、現代化》的文集。作者對收入該集的十幾篇文章作了實質性修改，並增寫了檢討早期現代化理論的章節。作者後來出版的《革命與社會轉變》（1978 年）一書也反映了同樣的檢討與發展^⑧。

艾森斯達特對早期現代化理論的檢討集中在三個層面。首先，他重新界定了傳統與現代化的關係，批評早期學說中傳統與現代化截然對立的觀念。他特別強調，摧毀傳統並不必然保證一種新的、有活力的現代化社會的出現；相反，卻可能導致社會的解體與動盪，阻礙現代化的發展^⑨。其次，他對結構功能主義的社會分析方法加以檢討。他不再堅持現代化的過程必須是一個政治、經濟、觀念同步發展的過程，承認社會結構諸方面的相對獨立性以及某一方面先於其他方面現代化的可能性，特別是在傳統政治制度下實現工業化的可能性^⑩。此外，他批評早期學說中隱含的西方中心論並強調現代化發展模式的多樣性。

在一般理論檢討的基礎上，艾森斯達特對早期關於中國文化的分析作了重大修正與發展。自 80 年代初以來，他以所謂「軸心時代文明」（Axial Age Civilizations）的概念作為比較文明的新範式，對中國文明作出新的評價。1986 年他主編的文章集《軸心時代文明的起源及多樣性》以及最近即將發表的《中國文明的形成與歷史演進》、《儒學與現代化的關係——韋伯主義的若干觀察》都反映了

這種新的努力^②。

艾森斯達特用「韋伯主義的若干觀察」作為其關於儒學與現代化文章的副標題，可謂用心良苦。二十世紀最後二三十年是韋伯宗教社會學遇到重大挑戰的時期。韋伯斷言與現代資本主義發展無緣的儒家世界，居然成為近三十年來世界經濟中最具活力的地區。在50、60年代，當東亞地區只有日本一支獨秀時，韋伯學學者總是將日本文化區別於儒家文化，並從日本文化中找出與新教精神「功能趨同」(functional equivalence)的證據。然而，當亞洲「四小龍」跨入工業化行列時，再沿用這種理論便顯得有些牽強。誠然，西方仍有若干學者，致力於從每一個成功的儒家地區挖掘出與正統儒家文化不同的文化要素，以便在總體否認儒家傳統的前提下對新的現實作出解釋。美國政治學會現任主席、著名中國政治專家白魯恂(Lucian W. Pye)在其新著《亞洲權力與政治》(1985年)中，區分了不同型態的儒學傳統。他認為，儒學文化包括日本儒學、朝鮮儒學、中國儒學、越南儒學四種型態。前兩種型態對現代化的影響大致是正面的；後兩種型態對現代化的影響大致是負面的。台灣、香港的成功在於其與傳統中國儒學之決裂^③。這種解釋似乎很機智，但卻是以犧牲其理論的總體價值為代價的。如果一種文化在短期內便可能從阻礙現代化轉變為促進現代化，那麼，將文化作為一種解釋現代化的自變量因素(independent variable)究竟有多大意義？韋伯關於新教精神與資本主義之間的聯繫究竟有多少說服力？

與白魯恂比較，艾森斯達特重新解釋儒學與現代化關係的重點不在於區分不同的儒家文化，而在於分解儒家文化的組成要素，並揭示諸要素的

社會功能。誠然，他強調大化時代以後日本儒家文化與中國、朝鮮、越南儒家文化之區別，但他並未將「四小龍」文化從儒家文化中分化出去。他試圖從儒家文化自身，而不是避開儒家文化來理解儒家地區現代化的成敗。

艾森斯達特認為，儒家倫理中包含若干有利於現代化發展的美德：諸如工作倫理、紀律意識、節慾主義、家庭觀念及團結精神等^④。儘管他否認儒家倫理即新教倫理的「功能趨同」，但毋庸置疑，儒家倫理的這些美德正是韋伯所理想化了的新教倫理。

對於韋伯所強調的儒家文化缺乏超越價值的觀點，艾森斯達特也根據所謂「軸心時期文化」的概念加以修正。「軸心時期文化」的概念首創於德國存在主義哲學家雅斯貝爾斯(Karl Jaspers, 1883-1969)。根據雅斯貝爾斯，在公元前一千年前後，即所謂軸心時期，人類觀念史上發生過一場重大的革命：超越秩序(transcendental order)與現世秩序(mundane order)的衝突開始出現並逐漸理念化。這種超越秩序觀念的出現使人類思維發生了質的變化。人類有了根據超越觀念塑造現實社會的動力，從而開始了真正意義上的人類歷史^⑤。

雅斯貝爾斯認為，中國文明史上亦發生過「軸心時期文化」的革命。這一觀點為艾森斯達特接受並作為分析中國文明中超越價值的出發點。艾森斯達特在最近的著作中明確表示，如同基督教文明一樣，中國文明中含有超越秩序與現世秩序的衝突。所不同的是，在基督教文明及其他一神教文明中，超越秩序是以上帝命令或宗教信條的形式出現的；在中國文化中，超越秩序則是以形而上的哲學或

倫理形式出現的。與此相聯繫，中國文化中超越秩序與現世秩序衝突的解決方式完全是現世的。在這個意義上，艾森斯達特認為，中國文明與古希臘、古羅馬文明頗為接近^①。

由於中國文明中包含超越秩序與現實秩序的對立，艾森斯達特強調中國文化具有高度的理性化傾向，具有批判現存社會與改造現存社會的動力。這種理性化的批判力量在唐宋以後的新儒學中尤其突出。新儒學的宇宙秩序與人類存在學說蘊藏了強烈的非傳統性與高度的應變性。新儒學家明確意識到理想與現實的對立，意識到現存社會秩序的不完美性。它對現存社會秩序的維護是局部的、有條件的，而批判則是持續的、無條件的^②。

從上述討論可見，艾森斯達特實際上已從中國文化中發掘出韋伯所理想化了的新教文化的主要因素。但是，為甚麼中國社會未能像新教社會那樣自發產生現代資本主義？為甚麼中國近一個多世紀以來現代化的步履如此艱難？艾森斯達特的解釋頗為新穎。他重新解釋並發展了自己早期關於中國政治與知識分子的觀點，將中國社會發展緩慢的原因歸結為中國政治的意識形態化。他認為，由於中國文化解決超越秩序與現實秩序衝突的方式是獨特的現世方式，中國文化展示出超乎尋常的對現世的關切，特別是對現實政治的關切。中國文明發展出比其他任何社會都更為密切的文化與政治的聯繫。中國政治具有比其他社會更明顯的意識形態化與符號化特徵^③。這種高度意識形態化了的政治決定了中國政治更多地與文化相聯繫，而不是與經濟相聯繫。體現在社會結構上，便是政治文化精英與政治管理精英的一體化。儒家學者與官僚階層形成緊密的聯盟，排除了任何其

他社會精英出現的可能，特別是排除了商業精英出現並發揮作用的可能。社會經濟發展所產生的剩餘價值無法用於再生產，而被文化精英與管理精英侵佔，用於進一步強化管理與文化的控制。資本主義經濟於是很難自發生長^④。

此外，艾森斯達特認為，中國社會中文化與政治的高度結合、文化精英與政治管理精英的高度結合，很容易發展為權威主義政治。當社會精英大都為權力中心所接納時，在政治權力之外出現其他政治勢力的可能性便大為減低，多元主義政治的可能性就會十分微弱，大眾參與也不可能發展。用韋伯的術語來說，中國社會很難發展法律的與理性的權威，這必將是中國社會現代化的致命羈絆^⑤。

顯而易見，艾森斯達特這裏所討論的中國文化的消極方面已超出狹義的文化範疇，更多地涉及到制度層面。阻礙中國現代化發展的不再是文化中缺乏所謂新教精神，而在於社會結構，特別是政治結構中的某些缺陷。誠然，在韋伯學看來，社會政治制度中的缺陷也是由文化造成的，但制度的可變性遠遠超過文化的可變性。如果中國文化在本質上是一種充滿活力與應變能力的文化，那麼，制度中的消極方面或遲或早都將被擯棄，文化所具有的潛力終將充分發揮出來。

註釋

- ① S.N. Eisenstadt, *Modernization: Growth and Diversity*, Bloomington: University of Indiana, 1963; *Modernization: Protest and Change*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1966.

- ② 參見S.N. Eisenstadt, *Tradition, Change, and Modernity*, NY: John Wiley & Sons, 1973, p. 4; S.N. Eisenstadt, *Modernization: Protest and Change*, p. 2-3.
- ③ S.N. Eisenstadt, *Modernization: Protest and Change*, p. 1.
- ④ 同上, p. 36-38.
- ⑤ 同上, p. 41-42.
- ⑥ Max Weber, *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*, N.Y.: Scribner's, 1976, p. 3-4.
- ⑦ S.N. Eisenstadt, "Tradition, Change and Modernity: Reflections on the Chinese Experience", 見其文章集 *Tradition, Change, and Modernity*, p. 261-280.
- ⑧ Max Weber, *The Religion of China: Confucianism and Taoism*, London: The Free Press, 1964, p. 235-241.
- ⑨ S.N. Eisenstadt, *Revolution and the Transformation of Societies: A Comparative Study of Civilizations*, London: The Free Press, 1978.
- ⑩ 見⑦, p. 99.
- ⑪ 同上, p. 107-108.
- ⑫ S.N. Eisenstadt, ed., *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, State University of New York Press, 1986; "Chinese Civilizational Format and Historical Experience" (即將出版); "Some Observations on Relations Between Confucianism, Development and Modernization — Some Weberian Perspectives" (即將出版)
- ⑬ Lucian W. Pye, *Asian Power and Politics: The Cultural Dimensions of Authority*, Cambridge: Harvard University Press, 1985.

- ⑭ S.N. Eisenstadt, "Some Observations on Relations Between Confucianism, Development and Modernization — Some Weberian Perspectives".
- ⑮ 參見 S.N. Eisenstadt, *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, p. 1.
- ⑯ 同上, p. 291-294.
- ⑰ S.N. Eisenstadt, "Chinese Civilizational Format and Historical Experience", p. 6.
- ⑱ 同上, p. 7.
- ⑲ S.N. Eisenstadt, "Some Observations on Relations Between Confucianism, Development and Modernization — Some Weberian Perspectives".
- ⑳ S.N. Eisenstadt, "Chinese Civilizational Format and Historical Experience".

李強 現為英國倫敦大學歷史系博士研究生。