

展望第三個千年



假若人類歷史真的存在着某種軸心的話，它必須在經驗上得到證實。……正是從那時起……我們今天所了解的人開始出現，我們將它稱為「軸心時代」。

——雅斯貝斯 (Karl Jaspers)

一 軸心時代與「文明動力學」

鳥瞰下一個千年的前提是對人類歷史有着整體的了解，而二十世紀恰恰是一個無情粉碎各種整體史觀和歷史目的論的世紀。在這歷史消失所帶來的普遍失語中，軸心時代和文明動力學的研究或許對知識份子具有某種啟發意義。

當新的千年來臨之際，知識份子最感困惑的莫過於發現自己正在喪失展望未來的能力。鳥瞰下一個千年的前提是對人類歷史進程有着整體的了解，而二十世紀恰恰是一個無情粉碎各種整體史觀和歷史目的論的世紀。自馬克思主義和唯物史觀受到質疑以來，人類社會的變遷被普遍地理解為從傳統到現代的進程。在這幅圖畫中，社會形態的進步只存在於從傳統到現代之間。形形色色的農業社會（無論它是五千年前還是二百年前）都被歸入傳統之列，如果把歷史定義為社會形態的進步，漫長的傳統社會就變成沒有歷史的。「傳統—現代」史觀不僅抽去了過去的歷史價值，未來也變成沒有歷史的。因為一旦所有民族都完成了從傳統到現代的轉化，雖然科技在進步，經濟在發展，但明天的社會形態只是今天的延續。就在這歷史消失所帶來的普遍失語中，軸心時代和文明動力學的研究或許對知識份子具有某種啟發意義。

軸心時代的觀念由哲學家雅斯貝斯在1949年提出，他力圖從文化角度對人類社會從傳統到現代之演進提供長程眼光，以恢復我們的歷史意識。人人都知道，人類歷史上出現過眾多的古代文明和宗教，今天它們大多只是作為文化化石，被考古學家和歷史學家研究。但是並非所有古代宗教和文化都隨

時間流逝而死亡，如基督教、佛教、印度教和中國儒家文化等，雖在兩千年前已經出現，但到二十世紀仍是現代人的終極關懷。對這一歷史學家熟視無睹的現象，雅斯貝斯提出發問：為甚麼這些文化沒有如同古代宗教那樣被社會變遷淘汰，至今仍是活的價值系統呢？雅斯貝斯的答案是：它們同古代宗教不同，出現了意義的覺醒。這就是所謂軸心文明假說，它由如下三個要點組成：

(1) 在公元前800年至公元前200年間，存在於古代希臘、以色列、中國和印度的古代文化發生了一次革命性變化，這就是終極關懷的覺醒，魏爾 (Eric Weil) 稱之為理智的、道德的文化和救贖的宗教之誕生^①。它被廣泛地稱為超越突破。由於超越突破有幾種類型，圍繞着幾個軸心，故這一階段也就稱為軸心時代。換言之，正是基於軸心時代的超越突破，我們今天所了解的人產生了。超越突破的不同類型決定了今天西方、印度、中國、伊斯蘭不同的文化形態。

(2) 那些沒有實現超越突破的古文明，如巴比倫文化、埃及文化，雖規模宏大，但都難以擺脫滅絕的命運，成為文化的化石。

(3) 軸心時代所產生的文化一直延續到今天，它孕育了現代社會。每當人類社會面臨危機或新的飛躍，都必須回顧軸心時代，讓文化再次被超越突破的精神火焰所點燃^②。

雖然軸心時代和超越突破定義含混不清，雅斯貝斯的著作也沒有堅實的基礎，但因軸心文明假說同韋伯 (Max Weber) 有關西方現代社會起源的研究存在着內在聯繫，故自本世紀60年代後，它引起了西方社會學家的注意。70、80年代，以史華慈 (Benjamin I. Schwartz) 和艾森斯塔特 (Shmuel N. Eisenstadt) 為首的一批社會人文學者對這一專題進行了數次大討論，形成了被稱之為「文明動力學」(Civilizational Dynamics) 的歷史社會學新分支^③。表面上看，軸心文明研究的宗旨在於搞清宗教和文化在社會演化特別是現代社會形成中的作用，其目的是將韋伯的資本主義精神起源於新教倫理的觀點和哈貝馬斯 (Jürgen Habermas) 有關基督教入世轉向如何促進理性化的研究推向更深的層面，以闡明為何現代社會獨獨從西方基督教文明中產生，並理解其他文化形態所形成的現代社會與西方的差異。但是由於它涉及到軸心時代和現代性的內在關係，這使得它同一般現代化史或經濟社會史完全不同，成為將歷史意識注入「傳統—現代」史觀的重要嘗試。顯然，在這一以千年為單位的史觀中，軸心突破前的社會和以後的社會雖然都是農業社會，但其形態卻有先進落後之分。「傳統社會」不僅被賦予有生命的歷史，而且現代社會起源的最重要的前提被歸為文化而不僅僅是市場經濟的發展。因為唯有在文化上經過超越突破，人類社會才有可能進入現代。在此以前的古代文明，無論市場經濟達到何種規模，都難逃滅絕的命運^④。這樣，從文化上展望現代社會未來的形態也就在理論上成為可能的。

表面上看，軸心文明研究的宗旨在於搞清宗教和文化在社會演化特別是現代社會形成中的作用，但是由於它涉及到軸心時代和現代性的內在關係，這使得它同一般現代化史或經濟社會史完全不同，成為將歷史意識注入「傳統—現代」史觀的重要嘗試。

二 現代社會為甚麼起源於西方？

今天我們很難用幾本著作或某幾位社會學家與歷史學家的觀點來代表文明動力學研究的成果，但超越突破如何導致人類高級文化的形成，以及它如何成為現代社會搖籃的進程卻可以大致勾畫出來。

首先，文明動力學成功地解釋了為何軸心突破前的古代文化會滅亡，而軸心時代產生的文化卻能一直延續至今。近年來的研究表明，軸心時代前的宗教(文化)與軸心時代後的宗教最大差別在於：前者直接參與政治經濟組織，是政治統治權力和利益分配的合法性基礎，即宗教維繫着整個宇宙秩序和社會秩序；軸心突破後的文化卻具有相對於社會組織規範的獨立性，它在推理方式上出現了對思想本身的思考(所謂二階思維)，而在宗教信仰上，一個全新的變化就是追求拯救或解脫^⑤。換言之，在軸心突破前，社會基本上是依靠宗教直接組織起來的。超越突破使宗教從社會組織中相對解放出來。用韋伯的話講，由於基督教和希伯來精神最終關心的是得救，故對現世抱冷漠的態度^⑥。從此以後，西方基督教雖然仍在社會整合方面具有重大功能，但是它至多是默頓(Robert K. Merton)所說的隱功能，再也不是政治統治和社會經濟分配的合法性根據了。這一變化對人類社會的發展意義重大。我們知道，權力的腐敗、社會制度的變遷是不可抗拒的自然趨勢，當宗教(或者一種文化系統)是政治權力和經濟制度合法性根據時，政治腐敗和經濟變化必定衝擊其背後的合法性根據，使舊有的宗教死亡、價值系統過時並土崩瓦解，其後果是古代宗教甚至文明的滅絕。而只有使宗教從社會組織中相對獨立出來，文化才破天荒地成為社會的反思力量。從此人不僅是某一時代政治和經濟的奴隸，而且可以超越於具體政治、經濟進行文化的認同。更重要的是，宗教不直接參與社會經濟組織使得文化獲得連續性，它不會隨着政治權力和經濟生活變遷而一次又一次解體，可以成為進一步積累和孕育新社會的基地。

第二，只有經過超越突破，現代社會才可能產生。眾所周知，現代社會之所以最先在西方形成，很多學者認為這是古希臘超越突破和希伯來超越突破互相結合所產生的長遠後果。長期以來，文化歷史學家在討論西方現代社會時總要講到古希臘羅馬源頭；而湯因比(Arnold J. Toynbee)則進一步指出，唯有高級宗教才是現代文明的蛹體^⑦。近三十年來，這些文學式的議論日益被宗教社會學和法律社會學的研究所證實。眾所周知，現代社會有兩個基本特徵，一是文化多元，二是市場經濟。這兩個特徵形成的前提都不是它們本身所能提供的。為了使多元的追求不破壞社會秩序，就必須先確立法律高於多元價值(政治意識形態)的精神。而市場經濟對法治的依賴則更為強烈。韋伯早就指出，高度發展的、合理的法律制度的存在是資本主義出現不可或缺的先決條件。今天人們經常津津樂道於西方現代法律制度是如何隨着現代市場經濟和資本主義革命而建立^⑧。其實，這只看到具體契約制度和不斷變動的法律本身，而沒有看到法律高於一切的精神是現代法律制度產生的前提。而這一前提卻是在中世紀形成的，

近年來的研究表明，軸心時代前的宗教(文化)與軸心時代後的宗教最大差別在於：前者直接參與政治經濟組織，是政治統治權力和利益分配的合法性基礎；軸心突破後的文化卻具有相對於社會組織規範的獨立性，它使宗教從社會組織中相對解放出來。

它是西方救贖宗教對現世政治社會冷漠的一個非意圖的結果。據伯爾曼 (Harold J. Berman) 考察，西方在世俗生活中法律高於一切精神的兩個特徵——依法而治 (rule by law) 和法的統治 (rule of law)，均起源於1050年代開始的教皇革命。教皇制度和統一的教會法締造了西方現代政府的雛型，它使得作為現代社會發源地的「西方」和東正教文明區別開來^⑨。雖然，教皇革命及其後的一系列有助於現代性形成之革命，要等到西方文化實現了超越突破後的一千年才姍姍來遲，但基督教的入世轉向終於使得西方在軸心突破後第二個千年中全面進入現代社會。

當然，今天無論有關救贖宗教入世轉向和現代性關係的探討，還是人們用印度、伊斯蘭宗教對救贖所採取的不同方式來解釋為何其他類型軸心突破沒有孕育出現代社會，這些理論統統都只是假說。即使它們成立，也只是涉及現代社會起源的文化條件，並不是認為可以離開政治、科學、經濟來討論人類社會的進步。這些基於社會長程變遷和文化關係的探討雖然片面，卻有助人們在科技和經濟進步以外以千年為時間單位抽取社會組織宏觀變動方向。顯然，根據西方社會演進的邏輯，社會演進的基本趨勢可以歸為宗教和文化價值一步步退出社會組織，超越突破為退出的第一步。由於宗教和文化系統從社會政治經濟組織中相對解放出來，文化獲得蘊育新社會必需的認同的穩定性和連續性。繼軸心時代後，社會結構第二次大進化是宗教與文化進一步退出社會組織構架，其典型代表就是最早在西方成熟的現代社會組織形態。在這種新社會組織方式中，宗教仍可以是道德基礎，人仍可以用文化來確定自我認同，但現代社會結構卻不是依靠宗教道德和文化認同組織起來的。這時，價值的多元不會破壞社會秩序，個人自主性的高度發揚使社會獲得強有力的創新能力。

對這種千年變遷的趨勢的肯定與否定，也就構成了二十世紀末兩種最著名的未來意識。一種觀點是假定宗教和文化退出社會組織的趨勢還會繼續下去，在下一個千年，宗教信仰和文化價值不僅和社會組織架構無關，甚至退出公共空間，它不再是道德的基礎。它們如同個人選擇衣服那樣純屬私人偏好。隨着自由主義成為道德基礎和政治倫理，人類將進入沒有宗教和文化的現代。所謂「地球村」、「全球化」和「歷史的終結」就是這種觀點的不同說法。另一種看法是認為這種文化與宗教退出社會的趨勢在下一個千年會被終止，因為人類社會不可能沒有終極關懷。未來各民族的社會結構雖然是超越宗教和文化的，但軸心突破所造就的宗教和文化仍是人們的道德與自我認同的基礎。這樣未來世界由不同文化的現代社會組成，全球文明衝突論正是建立在這種未來圖景的想像之上的^⑩。

根據西方社會演進的邏輯，社會演進的基本趨勢可以歸為宗教和文化價值一步步退出社會組織，對這種趨勢的肯定與否定，也就構成了二十世紀末兩種最著名的未來意識。所謂「地球村」、「全球化」和「歷史的終結」是一種說法；全球文明衝突論又是另一種說法。

三 中國文化對軸心文明論的啟示

表面上看，我們不得不在「歷史終結論」與「文明衝突論」中間進行選擇，因為唯有了解過去和現在才能展望未來，而這兩種前途已涵蓋了用過去幾千年社

會變遷長期趨勢來展望未來的所有可能。但是，我認為這種宏觀圖景不僅是片面的，甚至可能是錯誤的，因為它僅僅是根據西方社會演進文明動力學得出的結論，而忽略了軸心文明研究的另一個方面，這就是中國文化的超越突破與西方不同。根據中國式的超越突破所建構的文明動力學，顯示了與西方社會演變不同的長程趨勢。

軸心時代的哲學研究，基本把超越突破分成希臘式的、希伯來式的、印度式的(包括佛教和印度教)和中國式的四種基本類型。如果我們把中國類型排除在外，根據基督教文明歷史經驗建構的文明動力學基本上涵蓋了各種超越突破同社會組織的互動關係。因為基督教同時綜合了希臘式超越突破與希伯來精神，伊斯蘭教的出現雖然比雅斯貝斯所說的軸心時代晚了近七百年，但它無疑可以歸為救贖型宗教。印度教和佛教雖不能簡單地用救贖來概括，但佛教「捨離此世」的意志和印度教的「輪迴」，在某種意義上也導致宗教從社會政治和經濟組織相對退出，故韋伯對印度宗教與社會互動的論述雖存在種種問題，仍具有某種洞察力^①。但是，如用救贖宗教與社會的關係來解釋超越突破以後中國社會的變遷，則大錯特錯。雖然，西方思想家高度重視道家的遁世和老莊的逍遙，認為它是一種尋找救贖的方式，但中國超越突破的主導形態——儒學卻與救贖毫無關係。更重要的是，如果我們把春秋戰國看作是中國的軸心時代，那麼在實現超越突破後，中國的文化系統並沒有從社會組織中撤離。兩千年來儒家學說不僅籠罩了家庭和政治制度，而且也支配着傳統中國人的經濟倫理^②。也就是說，如果用儒家文化代表中國文化超越突破的主導形態，經過軸心突破的中國文明中，文化價值系統不僅沒有退出社會，反而比古代宗教更強有力地參與社會組織。這種參與竟然達到了近代唯有意識形態才能具有的強度：儒家文化不僅是政治制度合法性根據和社會秩序的來源，甚至是設計社會的某種模板！

然而，十分奇怪的是，雖然中國超越突破和社會組織的關係同西方完全相反，但我們在第一節所講的雅斯貝斯歸納出軸心文明假說的三個要點，卻完全適合中國。中國軸心時代前的古代文化是夏文化和商文化，它們具有超越突破前文化的特點。所謂「秦後無古」所講的，正是只有經軸心時代後形成的價值系統才能成為兩千年中活的文化，它直到二十世紀仍是中國人終極關懷的組成部分。我們知道，西方社會學者認為救贖意識使宗教從社會組織相對退出，是文化系統可以保持自己的穩定性並延續至今的前提。十分明顯，這一前提在中國並不存在。那麼，中國文化為甚麼能抗拒兩千年時間流逝保存至今？顯然，中國軸心時代對文明動力學的挑戰，不僅使有關超越突破導致文化延續的機制必須重新解釋，它與現代性的關係也不得不重新界定了。

我們認為，問題的本質在於甚麼是「超越突破」？中國文化的超越突破方式同西方究竟有甚麼根本不同？我們發現，西方社會學家的超越突破研究隱含着一個基本的邏輯混亂，這就是把超越突破的結果與文化如何從社會組織獨立出來的機制混為一談。所謂超越突破的結果，是指文化系統中產生對思想本身進行思考的反思意識，以及文化系統可以從社會組織中相對獨立出來，不會隨社

西方社會學者把救贖意識使宗教從社會組織相對退出，看作文化系統可以保持自己的穩定性並延續至今的前提；但這一前提在中國並不存在。那麼，中國軸心時代對文明動力學的挑戰，不僅使有關超越突破導致文化延續的機制必須重新解釋，它與現代性的關係也不得不重新界定了。

會政治經濟組織解體而崩潰。在西方，這一結果是通過救贖宗教對現世的冷漠實現的。由於西方社會學家僅僅根據西方經驗提出理論，故在無意中把救贖宗教和超越突破的結果混為一談，而不知道一種高度入世的道德意識形態也可以實現文化價值系統從社會組織中相對獨立出來，不隨現實政治經濟制度變化而解體。這種機制恰恰是中國文化超越突破特有的，我們在有關研究中將之稱為道德意識形態導致「應然的高度擴張」^⑬。

所謂「應然」，是指人應該去履行義務的道德意識。道德的覺醒使人認識到不能用實際利害和事實上發生了甚麼（「實然」），來懷疑和否定作為道德規範的「應然」。歷史學家公認，道德意識的產生是軸心文明的重大成果。但在西方，道德的基礎是救贖宗教，它不可能成為政治統治的合法性基礎。而在中國，超越突破的特點就是道德本身成為終極關懷，並在軸心時代之後道德直接參與社會組織，即政治經濟制度被認為是道德規範的延長。它導致「應然」從個人行為領域擴張到政治經濟制度甚至宇宙論。「實然」不能否定「應然」的原則，也被廣泛運用到政治經濟領域和整個世界觀。這樣，無論政治怎樣腐敗，經濟制度在運作中發生甚麼問題，它們都可以被歸為沒有實行道德原則所致，而不是理想的政治經濟制度本身以及整個儒家道德意識形態有甚麼問題，它們作為道德規範及其基礎是不可能被質疑的。這樣一來，中國在超越突破後的文化雖然更為直接強有力地參與社會組織，但同樣實現了文化價值系統可以獨立於社會組織之外，不隨社會解體而消亡。這裏我們看到，在西方是唯有救贖宗教的出現才形成文化超越；而在中國，「應然」的高度擴張，同樣使入世的道德意識形態也達到超越突破的結果。由於中國超越突破的機制完全不同於西方，這使得中國有着完全不同於西方的文明動力學。

西方社會學家把救贖宗教和超越突破的結果混為一談，而不知道一種高度入世的道德意識形態也可以實現文化價值系統從社會組織中相對獨立出來，不隨現實政治經濟制度變化而解體。這種機制恰恰是中國文化超越突破特有的，我們在有關研究中將之稱為道德意識形態導致「應然的高度擴張」。

四 另一種文明動力學：超穩定系統

如果我們把西方文明動力學的大趨勢概括為宗教一步步退出社會組織，它終於使現代社會從軸心時代之後的西方文明中脫胎而出；那麼中國的文明動力學則顯示了一種完全不同的方向，有人將其稱為「內捲化」^⑭。其實嚴格地說，應稱之為道德意識形態始終不能退出社會組織所造成的「動態停滯」。我們知道，沒有一種政治權力不會腐敗，沒有一種社會制度可以萬古長存。但是，由於「實然」不能質疑「應然」，中國傳統政治危機和經濟制度的解體不會衝擊其意識形態根據。相反，每當社會組織解體之時，道德意識形態在社會失序中巍然屹立，成為原有社會組織修復的模板。這一切導致唯有中國文明才具有的獨特歷史現象：軸心時代之後，中國文明演化呈現某種社會結構的動態停滯。

「動態停滯」中的「動態」是指傳統社會一次又一次解體，自秦漢到清代每兩三百年，中國社會便發生一次大崩潰，但每一次崩潰後道德意識形態都成為社會重建的力量，重建與舊王朝結構相同的新王朝。所謂「停滯」，一方面指中國

在軸心時代建立的文化能在兩千年中延續而不曾中斷，另一方面則是社會結構不能脫離道德意識形態與政治一體化的模式，未能發展到現代社會中去。我們曾將這種歷史結構稱為「超穩定系統」(ultrastable system) ⑩。

中國社會超穩定結構假說是我們在80年代提出的，目的是為了解釋中國文明為何未能進入現代資本主義。有些人認為，這一探討背後的問題意識一開始就是錯的。因為根據韋伯的觀點，現代資本主義是西方救贖宗教在特定條件下的結果，如同印度、東正教文明、伊斯蘭文明沒有孕育資本主義一樣，中國沒有最先進入資本主義並不需要特別解釋。但是他們沒有看到，超穩定系統假說提出了另一種文明動力學，即中國傳統社會不能進入現代資本主義的機制與印度、伊斯蘭、東正教文明不同，並不能簡單地用這種前提、那種前提的缺乏來解釋。其本質在於：中國文化超越突破的方式和社會組織的互相作用，造成其長久地束縛於某一種固定的社會結構，只要沒有強大的外來衝擊，它就不可能離開自己的固有形態。這種文明動力學不僅可以對中國不能進入資本主義獲得更深的理解，還能分析它在西方衝擊下進入現代社會方式的特殊模式。根據西方經驗建立的文明動力學，東正教、印度和伊斯蘭文明雖不能自發地孕育資本主義現代社會，但卻可以在西方衝擊下實現現代化。實現的方式就是外來衝擊迫使宗教和文化進一步退出社會組織。而中國超穩定系統揭示的文明動力學卻表明：道德意識形態是不可能退出社會組織的。這樣，就存在着一種道德意識形態不退出社會組織的社會現代轉型。我們的研究表明，中國超穩定系統在西方衝擊下走向現代的歷程，是通過道德意識形態更替實現的，它由如下三個環節組成：

(1) 在外來衝擊導致的嚴重社會危機面前，儒家道德規範所規定的社會制度變成不可欲的，即隨着舊的道德意識形態解體，日益出現嚴重社會整合危機。

(2) 一旦原有道德意識形態不可欲，一個由道德價值逆反所支配的拋棄舊道德、建構新意識形態過程即開始，與原有道德價值相反的道德(如近代的革命烏托邦)迅速興起，成為接受外來文化的意義結構。中國文化實現了道德意識形態更替。

(3) 在近代，新道德意識形態成為建構現代社會的模板，也是推動工業化的力量。而認同新道德意識形態的團體則成為社會組織者；政治權力被意識形態政黨所壟斷。

在《開放中的變遷》一書中，我們試圖用上述模式系統地解釋十九到二十世紀中國社會的變遷，提出了一種不同於基於西方後發現代化理論的中國近現代史觀，我們稱其為超穩定結構在對外開放前提下的行為模式⑪。在此，我們不可能詳細展開這方面的討論，但必須着重指出的是：由於這種特殊的由傳統向現代轉型的模式根源於中國文化超越突破的性質，故它不單純是一種近現代才有的短期歷史現象。早在魏晉南北朝時期，當儒家道德在外來衝擊下變得不可欲時，由價值逆反主導的新道德文化建構和對外來文化的吸收已經出現過，這就

超穩定系統假說提出了另一種文明動力學，即中國傳統社會不能進入現代資本主義的機制與印度、伊斯蘭、東正教文明不同。我們的研究表明，中國超穩定系統在西方衝擊下走向現代的歷程，是通過道德意識形態更替實現的。

是玄學的興起和中國文化對佛教的吸收與同化。我們發現，十九世紀末、二十世紀初中國出現的意識形態更替，與魏晉南北朝吸收外來文化具有深層的同構性。也就是說，中國的共產革命不能只用受到蘇聯影響來解釋。早在馬克思主義傳入之前，中國已經出現了對革命烏托邦的追求，中國現代文化的形成在深層結構上為中國獨特的文明動力學所支配^⑦。

這樣，我們可以從中國近現代社會轉型中，看到另一種不同於西方社會變化的長時段趨勢的現象，這就是：在現代轉型過程中，意識形態和文化價值實際上是可能最後退出社會組織的。這就是當舊意識形態解體時，新意識形態即會興起，並通過意識形態整合社會來解決文化退出社會帶來的失序。眾所周知，在西方，意識形態為近代的新事物，它是法國大革命前後出現的。當時由於傳統政治權威的合法性開始解體，人們必須重新解釋政治和社會制度的合理性與合法性。於是，作為政治權威和新社會建構根據的種種意識形態應運而生。但是，自二十世紀60年代西方社會學家斷言意識形態時代的終結開始，在歷史學家眼中，意識形態的興起，特別是用意識形態來整合社會是西方近現代特殊的現象。而中國文明動力學，卻顯示上述過程在歷史上的重要性。在第三個千年，人類社會變遷也許存在着與「歷史終結論」和「文明衝突論」完全不同的圖景：現代化的潮流使宗教和意識形態解魅，文化退到私人空間，但是人類社會不可能沒有道德和文化。宗教和意識形態退出社會組織所造成的巨大危機，又導致新意識形態的興起……，世界處於舊意識形態解魅和新意識形態創造的震盪之中。

在第三個千年，人類社會變遷也許存在着與「歷史終結論」和「文明衝突論」完全不同的圖景：現代化的潮流使宗教和意識形態解魅，但是宗教和意識形態退出社會組織所造成的巨大危機，又導致新意識形態的興起……，世界處於舊意識形態解魅和新意識形態創造的震盪之中。

五 不能忽略中國文明的歷史經驗

長期以來，中國作為現代化後進國家，它的現代化歷史經驗從來處於邊緣地位，用中國歷史經驗來預言世界未來會如何似乎是十分可笑的。但是就超越突破的幾種基本類型而言，中國文化是同西方、印度、伊斯蘭完全不同的另一種類型。因此考慮社會長時段變遷，不能忽略中國文明的經驗。其實，我們前面所述的宗教和文化退出社會帶來無序並導致產生新意識形態的機制，在西方也曾發生過，這就是十九世紀下半葉馬克思主義的出現和二十世紀初社會主義運動的風起雲湧。早在1940年代，社會學家博蘭尼(Karl Polanyi)在檢討二十世紀初法西斯主義興起和兩次世界大戰的根源時，發現不得不將其追溯到十九世紀。博蘭尼通過現代社會在英國孕育的過程研究證明，現代社會的基本組織機制——市場調節和相應的法律制度並不是自足的。現代市場社會在其運行過程中，將產生一系列自身不可克服的危機，社會為了保護自己，不得不出現對市場的反抗。博蘭尼認為，十九世紀下半葉的民族主義、關稅保護運動以至帝國主義，均可以歸為社會對市場的反抗^⑧。如果從近代思想特別是宗教文化

博蘭尼當年所說的十九世紀英國廢除大鍋飯式的《濟貧法》，如何造就勞動力市場的產生以及由此出現的種種問題，目前正在中國重演。為了解決這些問題，必定要實行政治改革。但正如博蘭尼所描繪的，這種改革如果只是意味着自由主義的普遍推行，社會對市場的反抗又似乎是不可避免的。

與經濟政治的關係來解釋博蘭尼的著作，它正意味着現代社會興起過程中本身不可避免的內在矛盾：一方面現代化意味着宗教文化(甚至道德)退出社會、經濟、政治組織。但是，市場社會在自身發展中不能用市場解決公平問題，道德的淪喪更使個人利益互相衝突，這時不得不需要國家政策的干預和重建合理的人際關係。新意識形態就順應這種社會需求而產生，並再次參與社會經濟組織。而這種參與在某種意義上卻是現代性的退卻，使市場的擴張和經濟增長的效率受到損害。另一方面，新意識形態一旦產生，它就必須對社會問題提出解釋，這種僅適用於某一時代的解釋不可抗拒地將隨政治和經濟變遷而過時，這樣意識形態的解構和市場化又必定再次發生……

雖然博蘭尼早就斷言人類並沒有從法西斯主義和兩次大戰慘痛的歷史經驗中接受教訓，但由於他相信社會主義，他的思想在二十世紀並沒有引起足夠的重視。特別是博蘭尼逝世後的世界潮流是社會主義失敗和資本主義席捲全球，他的學說除了為沃勒斯坦 (Immanuel Wallerstein) 的世界體系論提供資源外，在今天自由主義眼中已是一種過時的典範。但是，如果我們把視野收窄到觀察今天的中國社會，博蘭尼當年所說的十九世紀英國廢除大鍋飯式的《濟貧法》(Speenhamland Act)，如何造就勞動力市場的產生以及由此出現的種種問題，目前正在中國重演。為了解決這些問題，必定要實行政治改革。但正如博蘭尼所描繪的，這種改革如果只是意味着自由主義的普遍推行，社會對市場的反抗又似乎是不可避免的。這時，意識形態又會興起。也就是說，社會在意識形態解構與重建之間反覆震盪，在中國未來完全有可能再次發生。今天很多中國學者相信，只有進行新的文化創造，中國未來才有可能從這種建構與解構的震盪中解放出來。這似乎正好回到了雅斯貝斯在提出軸心時代假說時對未來的展望。他認為，當今人類正開始一個新的軸心時代，面臨着文化上新的超越突破。但是，新的超越突破是甚麼呢？沉醉於個人主義和大眾文化的消費社會之中的人能去追求一種新文化嗎？已經掌握了基因工程、克隆技術，並且生活在全世界電腦互聯網之上的新人類，有能力去創造新的道德嗎？除了軸心時代人類創造的四種基本終極價值之外，是否還存在着我們不知道的新終極關懷？這都不是我們可以想像的。因此，在這個意義上，剛剛開始的第三個千年是完全不可預見的。

註釋

① Eric Weil, "What is a Breakthrough in History?" *Daedalus* 104, no. 2 (Spring 1975): 21-36.

② 雅斯貝斯(Karl Jaspers)著，魏楚雄、俞新天譯：《歷史的起源與目標》(北京：華夏出版社，1989)，頁13-15。

③ 這方面具有代表性的文獻是美國*Daedalus*雜誌有關軸心文明的專號“Wisdom, Revelation and Doubt: Perspectives on the First Millennium B.C.”，參見*Daedalus* 104, no. 2 (Spring 1975); Shmuel N. Eisenstadt, ed., *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (Albany, N.Y.: SUNY Press, 1986)。

④ 這方面典型的例子是羅馬帝國。歷史學家公認，羅馬帝國的經濟是典型的市場經濟，城市高度發達，其佔主導地位的文化雖受軸心突破影響，但基本上屬於軸心突破之前的形態。

⑤ 希克(John Hick)著，王志成譯：《宗教之解釋——人類對超越者的回應》(成都：四川人民出版社，1998)，頁25。

⑥ 韋伯(Max Weber)著，劉援、王予文譯，張家銘校閱：《宗教社會學》(台北：桂冠圖書股份有限公司，1993)，頁337。

⑦ 湯因比(Arnold J. Toynbee)著，陳曉林譯：《歷史研究》(台北：遠流出版事業股份有限公司，1987)。

⑧ 泰格(Michal E. Tigar)、利維(Madeleine R. Levy)著，紀琨譯：《法律與資本主義的興起》(上海：學林出版社，1996)。

⑨ 伯爾曼(Harold J. Berman)著，賀衛方等譯：《法律與革命——西方法律傳統的形成》(北京：中國大百科全書出版社，1993)，頁629-52。

⑩ 亨廷頓(Samuel P. Huntington)著，余國良譯：〈文明的衝突？〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，1993年10月號。

⑪ 韋伯著，簡惠美譯：《印度的宗教：印度教與佛教》(台北：遠流出版事業股份有限公司，1996)。

⑫ 金觀濤：〈中國近現代經濟倫理的變遷——論社會主義經濟倫理在中國的歷史命運〉，載劉小楓、林立偉編：《中國近現代經濟倫理的變遷》(香港：中文大學出版社，1998)，頁1-44。

⑬⑭ 金觀濤、劉青峰：《中國現代思想的起源——超穩定結構與中國政治文化的演變》，第一卷(香港：中文大學出版社，2000)。

⑮ 社會學家用「內捲化」(involution)來描述不同於演化(evolution)的另一種社會變遷過程，如果說演化代表了系統從一種結構向另一種結構的變遷，那麼內捲化則是描述基本結構不變前提下不斷複雜化。1963年人類學家蓋爾茨(Clifford Geertz)用它來概括印尼爪哇地區的社會；塞維斯(Elman R. Service)將這一概念用到文化中；黃宗智則用這一概念解釋十九世紀中國農村經濟沒有發展的增長。而我們認為，如果以千年為時間尺度，沒有一種社會結構可以保持自己的不變。而中國傳統社會結構的基本不變是以它的周期性崩潰和再修復為前提的。因此，內捲化不是一種長程歷史現象。

⑯ 金觀濤、劉青峰：《興盛與危機——論中國社會超穩定結構》，增訂本(香港：中文大學出版社，1992)。

⑰ 金觀濤、劉青峰：《開放中的變遷——再論中國社會超穩定結構》(香港：中文大學出版社，1993)。

⑱ 博蘭尼(Karl Polanyi)著，黃樹民譯：《鉅變：當代政治、經濟的起源》(台北：遠流出版事業股份有限公司，1989)。