

二十一世紀評論

軸心文明與二十一世紀 I

邁向二十一世紀的軸心

• 艾森斯塔特
(Shmuel N. Eisenstadt)

一 大革命和啟蒙運動開啟了第二個軸心時代

現代性，即現代文化和政治方案是在偉大軸心文明之一——基督教歐洲文明的內部發展起來的，它通過含有強烈諾斯替教成分 (gnostic components) 的異端理想的轉型而得以形成。異端理想試圖把上帝之國引入塵世。在中世紀和近代早期歐洲基督教內部，這類觀點經常被不同的異端教派廣為傳播。異端理想的轉型主要發生在啟蒙時代和幾次大革命期間，發生在英國內戰、尤其是美國和法國革命及其隨後的時期。這種轉型使異端理想從社會的相對邊緣的區域轉移到中心的政治舞台上。

歷次大革命成為異端理想的具體表徵，實現了各軸心文明內部發展起來的潛能。正是通過幾次大革命，這些教派活動被轉移到一般的政治運動及其中心場域，這種轉移可稱之為第二軸心時代。正是在這個時期，形成一種獨特的文化、政治和制度方案，並擴展到世界上絕大部分地區。

歷次大革命成為異端理想的具體表徵，實現了各軸心文明內部發展起來的潛能。有些軸心文明把政治舞台看成至少是實施其超越理想的場所之一，它們內部的潛能更是通過幾次大革命表露無遺。這幾次大革命代表着人類歷史上最的、至少是最驚心動魄的、或許還是最成功的嘗試，要在宏觀社會的層面上實施含有強烈諾斯替教成分的烏托邦理想。正是通過這幾次革命，這些教派活動才從邊緣的、隔絕的社會區域中釋放出來，不僅與叛亂、民眾起義、抗議運動糾纏在一起，而且與中心的政治鬥爭糾結起來。它們被轉移到一般的政治運動及其中心場域，抗議的主題和象徵成為位居中心的社會和政治象徵主義的一個基本組成要素。這種轉移可稱之為第二軸心時代。正是在這個時期，一種獨特的文化、政治和制度方案得以形成，並擴展到世界上的絕大部分地區，範圍之廣，囊括了全部「古典」軸心文明，以及前軸心文明和非軸心文明①。

二 形形色色的現代性： 力圖綜合超越秩序與現實秩序的緊張

現代方案，即現代性文化和政治方案首先是在西方，在西歐和中歐發展起來的，它的出現必須要有一些思想和制度前提。關於自主的人及其在時間之流中的地位的觀念必須發生某種非常獨特的變化，同時，還必須要有一種關於未來的觀念。按照這種觀念，各種能夠通過自主的人或歷史的前進而實現的可能性在未來是開放的。這一方案的核心是，社會秩序、本體論秩序和政治秩序的前提和正當性不再被視為理所當然了，相反，圍繞基本的本體論前提以及一個社會的社會和政治權威秩序，發展出了一種非常深入細緻的反省意識。就連對此方案持最激烈批判態度的人也有這種反省意識，儘管他們從原則上否認其正當性。

這一方案的核心也許在韋伯 (Max Weber) 那裏得到了最成功的表述。弗邊 (James D. Faubian) 曾經闡述韋伯的現代性概念。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：「世界是由神意所注定的，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)，現代性的闕限恰恰在於：宇宙為上帝所預先注定的公設逐漸地失效；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，才有現代性，才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，而是在這個問題之內，甚至服從這個問題②。

所有這些回應都對問題本身無所觸動，使問題原封不動地保留下來。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。通過現代性方案發展起來的反省意識，不僅把焦點落在對一個或幾個社會的超越理想和基本本體論概念作出不同解釋的可能性上，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。它產生出了這樣一種意識：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③。

這種意識與現代性方案的兩個核心要素密切相聯。勒納 (Dan Lerner) 以及後來的尹克爾斯 (Alex Inkeles) 在其早期的現代化研究中強調了這兩個要素。第一個要素是，那些正在經歷現代化轉型的人 (勒納在書中講述的雜貨商和牧羊人的著名故事即描寫了這種人) 認識到，除了各種固定的、可歸屬的角色之外，他們還承擔着大量其他的角色；與此同時，他們還接受了傳播這類開放的可能性和理想的各種不同的溝通訊息。第二個要素是，他們認識到了這樣一種可能性：即他們能夠歸屬於一些範圍更廣的、超越地方性的、可能還在不斷變化的共同體④。

現代方案的核心是，社會秩序、本體論秩序和政治秩序的前提和正當性不再被視為理所當然了；相反，圍繞基本的本體論前提以及一個社會的社會和政治權威秩序，發展出了一種非常深入細緻的反省意識。它產生出了這樣一種意識：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。

與這種意識密切關聯，人的自主性相應地受到了強調，這構成了這一文化方案的深層核心。這是他的或她的自主性，但在這一方案的最初表述中，無疑說的是「他的」。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，不斷地擴展個人的和制度的自由與活動領域，不斷地擴展人的自由與活動領域。這種自主性引出了幾個後果。首先是反省意識和探索精神，其次是積極的建設，對自然(可能包括人性在內)和社會的控制。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同等的機會自主地進入這些秩序及其中心場域。

這些觀念結合在一起，便發展出一種信念，使人們相信，通過人的有意識活動積極地形塑社會，是完全可能的。在這個方案內部發展出了兩種相互補充、但又潛在地相互矛盾的傾向，旨在尋找建構社會的最佳途徑。第一個傾向也許在人類歷史上第一次產生出了這樣一種信念：彌合超越秩序與現世秩序之間的裂隙、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傾向，是完全可能的。第二個傾向便是，人們日益地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。

三 新(近代)超越理想組成要素之一：抗議運動

現代性方案還涉及到一個問題，那就是必須徹底轉變政治秩序和政治舞台的概念和前提，以及政治過程的特徵。新概念的核心在於，政治秩序的傳統合法化已然衰竭，而建構這一秩序的各種可能性則相應地被開闢出來，結果，在人類行動者如何建構政治秩序的問題上，出現了聚訟紛紜的局面。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的組成要素。

這些概念與近代政治舞台和政治過程基本特徵的轉變密切關聯。就這些特徵而言，最重要的首先是政治舞台和政治過程的開放性，其次是強調「社會」的邊緣階層、社會的全體成員應直接地、積極地參與政治舞台上的活動。第三是出現了中心滲透邊緣、邊緣侵入中心的強烈傾向，相應地，中心與邊緣的區分變得模糊不清了。第四，中心(或多個中心)被賦予了超凡魅力，與此同時，各種抗議主題和象徵也被中心所吸納，這些主題和象徵作為這些中心的前提的基本的、合法的組成要素，變成了近代超越理想的組成要素。抗議的主題和象徵——平等和自由、正義和自主性、群體團結與個體認同——成為人之解放的現代性方案的核心要素。這類抗議主題被中心所吸納，正是這一點預示了各種教派烏托邦理想的徹底轉型，它們將變成政治和文化方案的核心要素。

現代性政治方案的意識形態和諸前提同近代政治制度的主要特徵結合起來，形成了近代政治過程的三個核心方面。首先，各社會部門的要求以及它們之間的衝突強烈地傾向於被政治化。其次，在如何界定政治領域這個問題上經常展開不停的鬥爭。政治疆界的這種劃分，其本身又成為公開的政治爭論和鬥

現代性政治方案的意識形態和諸前提同近代政治制度的主要特徵結合起來，形成了近代政治過程的三個核心方面：首先，各社會部門的要求以及它們之間的衝突強烈地傾向於被政治化；其次，在如何界定政治領域這個問題上經常展開不停的鬥爭；第三，中心與邊緣的關係被不斷地重建。

爭的主要焦點之一，這一點不同於人類歷史上大多數其他政治制度的情形。第三個方面與前兩個特徵密切關聯：中心與邊緣的關係不斷被重建，這已經成為近代社會的政治過程和政治動態的主要焦點^⑥。

四 新(近代)超越理想組成要素之二：集體認同的建構

這一方案還提出了另外一個要求，那就是，必須採取一種非常獨特的方法來建構集體和集體認同的疆界。針對集體認同的基本要素及其制度化方式，出現了一些新的、具體的定義。集體認同的基本要素包括：市民要素、原生要素、普遍主義要素以及超越的「神聖」要素。首先，有一種強烈的傾向，要從思想上把它們絕對化。第二，集體認同的市民要素越來越重要。第三，政治疆界的建構與文化集體疆界的建構之間有一種非常密切的關聯。第四，一方面十分強調這些集體的領土疆界，另一方面又十分強調這些集體的領土的和(或)特殊主義的要素與範圍更廣的、潛在的普遍主義要素之間的持久張力，這兩個方面是密不可分的。與此同時，集體的建構還有一個最明顯的特徵，與現代性最基本的一般特徵完全相符。這個特徵就是，集體的建構不斷地以反思的形式受到質疑。集體認同並不是由某一超越理想和權威或某些永久性習俗所給定的，或預先注定的。這一點即便不與軸心文明的情形截然相悖的話，至少也形成了一定程度的對比。集體認同成為爭論和鬥爭的焦點，而這種爭論和鬥爭經常都帶有高度意識形態的色彩^⑦。

集體認同的建構有一個核心要素，那就是，一個社會感覺到自己是「現代的」，是一種獨特的文化和政治方案的擔綱者。同時，這個要素還涉及到一個社會與其他社會(即便是那些自稱為、或被視為現代性方案擔綱者的社會)和形形色色「他者」的關係。

集體的建構還有一個最明顯的特徵，就是它不斷地以反思的形式受到質疑。集體認同並不是由某一超越理想和權威或某些永久性習俗所給定的，或預先注定的。集體認同成為爭論和鬥爭的焦點，而這種爭論和鬥爭經常都帶有高度意識形態的色彩。

五 現代文明實際上只是軸心文明的變構

首先在西方發展起來的現代性文明從一開始就充滿內在的二律背反和矛盾，它們是內在於軸心文明的二律背反和矛盾的徹底變形，產生出了持續不斷的批判話語和政治爭論。這些話語和爭論主要涉及到現代性文明諸前提之間的關係、張力和矛盾，以及這些前提與近代社會的制度發展之間的關係、張力和矛盾。

無論是從意識形態的層面上看，還是從政治的層面上看，總體論與多元論之間的張力可能都是最關鍵的。總體論以一種極權主義的方式將不同的價值、尤其是不同的合理性合併在一起，而多元論則承認這些不同價值與合理性的存在。當涉及到理性及其在人類社會建構過程中的地位的觀念時，這一張力表現得尤為突出。例如，正如圖爾閔(Stephen Toulmin)不無誇張地指出的^⑧，它表

極權主義意識形態有各種各樣的表現形式，其中一種形式強調集體的優位性，尤其是民族集體精神。另外一種是雅各賓主義意識形態，相信政治的優位性，相信能夠通過極權式動員的參與型政治行動來達到改造社會的目的。它們都極端懷疑代議制和公共討論的制度，並表現出強烈的專制獨裁傾向。

現在蒙田 (Michel E. Montaigne) 或伊拉斯謨 (Gerhard G. Erasmus) 更趨於多元主義的觀念與笛卡兒所宣揚的整體理性觀之間的差異上。事實上，按照蒙田和伊拉斯謨的多元主義觀點，還必須承認人類存在的其他文化特徵，並賦予它們以正當性。總體論把不同的合理性合併在一起，其中最重要的便是理性高於一切的原則 (它經常被看成是啟蒙時代的中心思想)。這一原則把價值理性 (Wertrationalität) 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。在某些情況下，例如在共產主義意識形態裏，技術統治論和道德烏托邦理想可能還會在極權主義籠罩下進一步結合起來。與此同時，總體化的、專制的傾向與多元主義傾向之間的伴生張力還在人類經驗的其他方面 (尤其是情感方面) 發展起來。

透過這些張力，在現代性文化和政治方案內部發展出了一些持久的矛盾，儘管其具體表現形式一直在發生變化。這些矛盾存在於現代性文化和政治方案的基本前提與近代社會的主要制度發展之間。在這些具有特殊重要性的矛盾中，也包括了韋伯極力強調的矛盾。韋伯所指出的矛盾表現在以下幾個方面。第一，導致現代性成形的理想原本具有某種創造性，但是，這些理想在後來卻逐漸失去了生氣，與日俱增的常規化和科層制化必然導致世界的「脫魅」。第二，近代世界原本是通過一種超越理想而獲得意義的，然而，由於不同的制度領域 (經濟的、政治的和文化的) 日益地自主發展，這種意義分裂成一些殘缺不全的碎片。與此緊密相關，還出現了這樣一種張力：一方面強調人的自主性、個人的自主性，但在另一方面，從近代生活的制度化實現中，又產生出了一種強烈的、內在的約束和控制機制。埃利亞斯 (Norbert Elias)、福柯 (Michel Foucault) 及其他一些人都曾描述過這種現象，儘管他們所採取的方式有所不同。用瓦格納 (Peter Wagner) 的話來說，這是自由與控制之間的張力^⑥。

六 極權主義和多元主義均為現代社會的變種

與此緊密相關，近代政治話語內部也出現了一些張力。其中最重要的一種張力就是，一方面，互相分離的、多元的個體利益和群體利益、以及關於共同利益和道德秩序的不同概念被賦予了正當性，另一方面，又出現了一些全控意識形態，它們否認這種多元性具有任何正當性。

這種極權主義意識形態有各種各樣的表現形式，其中一種形式強調集體的優位性。集體被看成是獨立的本體論實體，其根基是一些原生的和 (或) 精神性的共同特徵，尤其是民族集體精神。另外一種極權主義意識形態就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。這種意識形態歸結為一點，就是相信政治的優位性，相信能夠通過政治重建社會，相信能夠通過極權式動員的參與型政治行動來達到改造社會的目的。不管這些集體主義意識形態相互之間有何區別，它們都極端懷疑公開的政治程序和制度，尤其是代議制和公共討論的制度；與此同時，它們都表現出一種強烈的專制獨裁傾向。

七 第二個全球軸心時代的本質：多元的現代性

人們意識到，存在着不同的意識形態和制度可能性；另一方面，現代性文化和政治方案又有一些內在的矛盾和張力。正是這兩者的結合，通過眾多宣揚和實施不同現代性理想的文化和政治行動份子的活動，通過他們之間的不斷爭論，形成了不同的現代性模式，即多元的現代性。這種結合是第二全球軸心時代的現代性的核心所在。

就這些行動份子而言，社會運動、抗議運動具有特殊的重要性，其中包括自由派運動，然後是社會主義和共產主義運動，民族運動和法西斯國家社會主義（「民族社會主義」運動）。它們是軸心文明時代某些主要異端運動在近現代條件下的變形，尤其是那些力圖通過政治行動、通過重建中心實現烏托邦理想（把上帝之國引入塵世，引入人的王國）的異端運動的變形。儘管這些運動的根基在各自的國家，但它們卻是國際性的，構成了連續的或相互的參照點。其中最成功的運動不斷地形成一些各不相同的意識形態和制度模式，它們經常與特定的國家等同起來（例如大革命時期的法國和後來的蘇俄便是如此），但其影響力遠遠超出了這些國家本身^⑩。

通過眾多宣揚和實施不同現代性理想的文化和政治行動份子的活動，形成了多元的現代性。隨着現代性的登場，特別是二十世紀後半葉以來，這種世界範圍的擴張引出了如下問題：世界，在這種全球化擴張影響下成形的現代世界，是否將成為一個統一的、單一的世界？

八 歐洲的現代化如何開動第二個軸心時代

現代性文化方案植根於中世紀後期文明和制度的轉型，其成形過程與歐洲的擴張過程，尤其是幾次大革命後歐洲的擴張過程是同步的。在近代早期，西方的軍事、經濟、技術和思想開始向全世界擴張，影響範圍包括東正教國家，尤其是俄國；伊斯蘭教國家；偉大的亞洲軸心文明——儒教文明、印度教文明和佛教文明；僅有的主要非軸心文明，即日本，其間形成了非西方現代性的首例；非洲。這種擴張可以看成是近代全球化的第一次浪潮；到本世紀末，這種全球化已達到前所未有的規模。

幾乎伴隨着現代性的登場，更不用說自二十世紀後半葉以來，這種世界範圍的擴張引出了如下問題：世界，在這種全球化擴張影響下成形的現代世界，是否將成為一個統一的、單一的世界？而在這個世界上，將有一種經過轉型的軸心文明居於霸權地位。

自二十世紀50年代以來，出現了形形色色的現代化理論，以及關於工業社會不斷趨同的理論。這些「經典」理論中的很大部分都宣揚上述觀點。這些理論與馬克思和涂爾幹 (Emile Durkheim) 的古典社會學分析相左，甚至在很大程度上與韋伯的觀點相左^⑪（至少有一種解讀是這樣）。它們假定——即便只是隱含地假定，集結於現代歐洲的各種制度安排，以及在現代歐洲發展起來的現代性文化方案，終將「自然而然地」被一切正處於現代化過程中的社會或現代社會所採納；它們將隨着現代性的擴張而通行於全世界。

現代性登場以來，尤其是二戰以後的現實並未證實包含在這些理論中的各種假設。據認為，歐洲或西方的原初現代性方案終將取得霸權地位，創造出一

個單一的世界。然而，現代社會（相應地又被稱為處於現代化過程中的社會）的實際發展遠遠超出了這類假設。這些社會中的絕大多數都表現出一個一般的發展趨向：不同制度領域——經濟的、政治的和家庭的——的結構分化；城市化、教育的擴大和現代通訊手段；日益明顯的個人主義取向。然而，在這些社會的不同發展時期，界定和組織這些領域的方式卻有很大的差異；不同的社會採取了不同的方式，儘管實際差異並不那麼絕對。這樣便產生出多元化的制度模式和意識形態模式。但是，這些模式並不是這些社會各自的傳統在現代條件下的簡單延續。這些模式的動態機制固然要受其自身的文化前提、傳統和歷史經驗的強烈影響，但它們卻具有獨特的現代品質。在這些模式內部，發展出了獨特的現代型動態機制，以及對現代性的特殊解釋方式。就此而言，西方原來的現代性方案無疑構成了一個初始的和連續的（通常也是曖昧不明的）決定性參照點。在這裏，有一個事實值得特別注意：儘管非西方社會興起的社會和政治運動經常宣揚反西方、甚至反現代的主题，但它們卻具有獨特的現代品質。自從大約十九世紀中葉直至二戰以後，這些社會興起了形形色色的民族主義和傳統主義運動，所有這些運動均可歸入現代的範疇。不僅如此，正如我們在下面將要更詳細地闡明的，現代的各種基要主義運動也同樣可以歸入這個範疇。

有一個事實值得特別注意：儘管非西方社會興起的社會和政治運動經常宣揚反西方、甚至反現代的主题，但它們卻具有獨特的現代品質。這些發展表明，現代性的歷史應當被看成是多種多樣的現代性文化方案和多種多樣具有獨特現代品質的制度模式，不斷發展和形成、建構和重新建構的過程。

這些發展表明，現代性的歷史應當被看成是多種多樣的現代性文化方案和多種多樣具有獨特現代品質的制度模式不斷發展和形成、建構和重新建構的過程。多元化的現代制度模式和意識形態模式經歷了不斷的重構。實施這項重構任務的是一些特定的社會行動者，尤其是社會的、政治的和知識階層的行動份子，以及形形色色的社會運動。這些社會運動宣揚不同的現代性方案，宣揚各自社會的自我認識，每個社會都聲稱自己是現代社會。這些活動並不局限於某個「單一的」社會或國家，儘管該社會或國家構成了這類活動所宣揚的方案和目標的主要實施場所。從現代之初開始，這些活動在範圍和方向上便具有國際的規模，這是由現代性景觀及其制度性動態機制本身所決定的。多元化的現代性不光是在不同的民族國家裏發展起來的。共產主義運動和法西斯主義運動構成了現代性的兩種不同的變異模式。儘管這兩個運動採取的方式不同，但它們都是國際性的。

九 現代性的幾個主題

現代性話語發展出幾個主題，表明了多元現代性在近代民族國家建構過程中所發揮的重要作用。其中一個主題是，在民族國家內部，社會的較為「傳統的」部門與現代的中心或部門之間發展出一種持久的對抗關係：一方面是現代性文化，這些中心所宣揚的現代的、「理性的」啟蒙模式——這種模式在不同時期、不同地方取得了霸權地位；另一方面是這些社會內部經過不斷解釋的更加「本真的」文化傳統。第二個主題是，在本真傳統文化的承擔者中間，在這些社會的較為傳統的部門，針對這些中心及其假定的、具有排他性的前提和象徵，發展出了一種持久的矛盾心理：一方面否認這些前提，另一方面又受到這些前提及其傳播中心

的強烈吸引，力圖利用和重新解釋這些前提。他們不斷地在兩者之間來回擺動。這些主題首先是在歐洲內部發展起來的，然後又進一步推進到美洲；尤其重要的是，它們把現代性擴展到了歐洲以外的地區，擴展到了亞洲和非洲國家。正是通過這種擴展，這些主題得以延續下去，儘管它們採取了一種不同的風格。

十 非西方社會的現代轉型

所有這些社會都採納、甚至完全接受了領土國家模式及隨後的民族國家模式，沿襲了西方現代性的基本前提和象徵及其各種制度，包括代議制、法律制度、行政制度，與此同時又對其進行了意義深遠的轉化，遇到了新的挑戰和問題。

核心制度的現代方案涉及到許多主題和制度安排，它們對這些社會的許多群體產生了吸引力。之所以如此，首先是因為歐洲（後來是西方）在全球體系中的霸權地位通過西方的經濟、技術和軍事擴張而得以確立，從而逐漸摧毀了這些社會的文化前提和制度核心。第二個原因是，對這些主題和制度的利用使非歐洲國家的許多群體——尤其是精英階層和知識份子——能夠積極地參與到一種新的、現代的（原來是西方的）普遍傳統中去，與此同時又有選擇地拒斥這一傳統的許多方面，拒斥西方的「控制」和霸權。通過對這些主題的利用，許多非歐洲社會的精英階層和更廣泛的階層能夠在建構新的集體認同時融入現代性的某些普遍主義要素，但又不一定放棄其傳統認同形式（經常也帶有普遍主義的、尤其是宗教的色彩）的各種特殊要素，也不一定放棄對西方的否定態度。第三，政治話語的這些主題對西歐以外國家的許多部門所產生的吸引力得到了進一步強化，因為這些社會利用它們把等級制與平等的鬥爭轉移到了國際舞台上。這些主題從西歐向中歐、東歐和歐洲以外的地區轉移，使現代性方案具有了兩種要素：一是抗議的傾向，二是建構制度、形成中心的傾向。這兩種傾向的結合進一步強化了主題的轉移。雖然這些主題原來帶有濃重的西方色彩，但它們在許多社會的政治傳統中引起了反響，這尤其是因為這些社會各自的軸心文明前提已經出現了張力^②。

核心制度的現代方案涉及到許多主題和制度安排，這些主題從西歐向中歐、東歐和歐洲以外的地區轉移，使現代性方案具有了兩種要素：一是抗議的傾向，二是建構制度、形成中心的傾向。這些主題在許多社會的政治傳統中引起了反響，這尤其是因為這些社會各自的軸心文明前提已經出現了張力。

十一 不同的文化傳統如何參與現代社會的建構

但是，西歐以外的社會雖然利用了原屬西方文明的各種不同主題和制度模式，但卻沒有原封不動地接受它們。相反，這些社會不斷地選擇、重新解釋和重新表述這類主題，這樣便不斷地形成一些新的現代性文化方案和政治方案，不斷地重建出新的制度模式。在這些社會內部，不斷地形成了一些不同的現代意識形態模式和制度安排。這些社會內部持續發展的文化和制度方案導致了這樣一種局面：不同的社會強調現代性文化和政治方案的不同要素，強調這一方案的不同張力和矛盾。這些社會把自己看成是現代世界的一部分，對現代性和西方採取一種矛盾的態度。這種自我認識是這些觀念的一個基本元素。

與此同時，在所有這些社會內部，都發生了意義深遠的轉型過程。一方面，這些社會有着不同的歷史傳統；另一方面，它們以各自不同的方式融入新的現代世界體系，其所採納的主要制度形態以及支撐這些制度形態的思想觀念互不相同。這兩個方面結合起來，對每個社會的轉型產生了很大的影響。權威和責任的觀念、國家與市民社會的關係、抗議運動的結構、集體認同的建構（包括把自己視為現代社會的那種認識，以及通常對西方中心、對那裏發展起來的現代性方案的矛盾態度）——所有這一切都不同於歐洲和美洲社會，就連這些社會相互之間也存在着很大的差異。

十二 毀滅與進步共存

有些人樂觀地認為，現代性代表着進步。實際上，與這類觀點相反，現代性的發展和擴張並非一帆風順，它內在地包含着種種毀滅的可能性。某些最激進的現代性批判者表達了這種可能性，而且經常廣為宣傳。他們把現代性看成是一種道德毀滅力量，強調它的某些核心特徵所引起的消極後果。最初形成的現代性以及後來發展出來的多種多樣的現代性一直是與國內衝突和對抗交織在一起的，這些衝突和對抗植根於資本主義體系的發展、政治領域裏不斷增強的民主化要求所引起的矛盾和緊張之中。與此同時，現代性還與現代國家和帝國主義體系下的國際衝突相互交織。尤其重要的是，形形色色的現代性是與戰爭和種族滅絕密切相關的，鎮壓和排斥一直都是現代性的要素。固然，在人類歷史上，戰爭和種族滅絕並不是甚麼新鮮事，但它們卻經歷了徹底的轉變和強化，產生出現代所特有的持續不斷的野蠻主義傾向。野蠻主義的最重要的表現就是，暴力、恐怖和戰爭被意識形態化了，法國大革命即生動地說明了這一點。這種意識形態化的出現是由於戰爭與以下因素交織在一起：第一，民族國家的基本建構，它們成為建構集體認同的公民身份和象徵的中介和場所；第二，現代歐洲國家體系的形成，以及歐洲向歐洲以外地區的擴張；第三，通訊技術與戰爭技術的不斷增強。

有些人樂觀地認為，現代性代表着進步。實際上，現代性內在地包含着種種毀滅的可能性，產生出現代所特有的持續不斷的野蠻主義傾向。野蠻主義的最重要的表現就是，暴力、恐怖和戰爭被意識形態化了，法國大革命即生動地說明了這一點。

十三 十九至二十世紀：現代性的「古典」時期

現代性的「古典」時期出現了各種不同的、多元化的現代性，它們形成於十九世紀、尤其是二十世紀最初的六七十年間，遍及歐洲、美洲和亞洲眾多不同的領土國家、革命國家和社會運動，這些國家和運動一直發展到二戰以後。近代民族國家、革命國家和社會運動被看成是現代性的縮影，它們的輪廓（制度的和象徵的、意識形態的輪廓）在現代條件下發生了急劇的變化，這是全球化趨勢不斷增強的結果。全球化趨勢的具體表現是，世界資本主義力量的自主性運動在不斷地發展，國際移民運動勢頭很猛，與此相應，出現了一些國際性的社

會問題，例如賣淫和青少年犯罪。所有這一切削弱了民族國家對其經濟和政治事務的控制能力，儘管在不同領域裏（無論是教育，還是計劃生育），以「技術統治」為特徵的理性的世俗政策一直都在不斷加強。與此同時，民族國家失去了對國內和國際暴力的部分壟斷權，出現了許多分裂主義組織和恐怖主義組織，有的是地方性的，有的是國際性的，它們到處製造暴力事件，以致於任何一個民族國家，或眾多民族國家的聯手行動都無力控制這種一再發生的暴力事件。相應地，在文化領域裏，全球化過程還與下述情形密切相關：世界上許多國家，包括歐洲國家和加拿大，通過其主要媒體傳播表面上統一的、居於霸權地位的美國文化方案或理想。

尤其重要的是，在人們的心目中，民族國家的核心意識形態和象徵原本頗具魅力，現代性文化方案和集體認同的主要因素便存乎其間，但現在它們卻遭到了削弱。一些嶄新的政治、社會和文明觀念、以及集體認同觀念發展了起來。這些新的觀念和認同形式通過幾種新型的社會運動而得到廣泛傳播。這些「新型」社會運動在絕大多數西方國家裏發展起來，其中包括婦女運動和保護生態的運動。它們全都與60年代後期和70年代的學生運動、反對越戰的運動緊密相聯，或植根於這些運動。學生運動和反對越戰的運動表徵着世界上許多國家內部所發生的一個一般性轉移：原來針對國家的運動變成了一些局部運動。這種轉移既發生在「資本主義」國家，也發生在共產主義國家（例如中國）。穆斯林、新教和猶太教社團內部發展起來的原教旨主義運動、印度教和佛教社團內部發展起來的教派宗教運動、形形色色追求特殊利益的「少數族」運動和認同形式（它們是民族國家或革命國家的經典模式的變形）——所有這些運動都在二十世紀最後二十年增大了勢頭，不僅發生於原屬蘇聯的一些共和國，而且以最恐怖的形式發生於非洲和巴爾幹部分地區，尤其是前南斯拉夫。

這些運動的發展與新的社會環境和框架的形成是同步的，後者同樣也超出了民族國家的「經典」模式。在此僅列舉幾個最重要的環境：穆斯林、中國和印度的移民潮，這是一個尤其值得注意的新現象；新型少數民族，例如蘇聯解體後成立的許多新國家內部的俄羅斯少數民族。

在這些以及其他許多環境下，形成了一些新型的集體認同形式，它們經常通過上面提及的某些運動而得到廣泛宣揚。這些運動已經超出了民族國家的模式，不再側重於這種模式。許多迄今為止一直受到「壓制」的認同形式（種族的、地區的、本地的和跨國的）紛紛進入各自社會的中心，並經常進入國際舞台。自然，這些認同形式都經過了很大程度上的重建。它們對舊有的、欲將世界單一化的方案提出質疑，要求在中心制度領域（不管是教育計劃，還是公共傳媒）享有自主地位。與此同時，它們還經常要求重新界定公民身份以及相應的權利，這類要求產生了深遠的影響。在這些環境下，地方性的東西經常超出民族國家的經典模式，而以全新的方式與跨國組織，例如歐盟結合起來；或者與範圍廣泛的宗教認同形式結合起來——其中有許多都植根於一些大的宗教，例如伊斯蘭教、佛教和基督教的不同教派，但它們都以全新的、現代的方式而獲得了重新表述。

近代民族國家、革命國家和社會運動被看成是現代性的縮影，它們的制度輪廓和意識形態輪廓在現代條件下發生了急劇變化，這是全球化趨勢不斷增強的結果。全球化趨勢的具體表現是，世界資本主義力量的自主性運動在不斷地發展，所有這一切削弱了民族國家對其經濟和政治事務的控制能力。

與此相應，不同現代性中心的相對霸權地位也在不斷地發生轉移，從歐美轉移到了東亞。另一方面，圍繞假定的霸權地位，原有的現代性中心也在發生越來越激烈的衝突。這兩種局面一直是相互關聯的。

十四 現代世界往何處去？

這些發展趨向引出了一個問題：現代世界是否放棄了現代性方案？按照福山 (Francis Fukuyama) 的「歷史終結」論^⑩，現代性的意識形態前提，連同其全部的內在張力和矛盾，幾乎已經失去了意義，從而悖論式地產生出多元的後現代視野。另一方面，亨廷頓 (Samuel P. Huntington) 則鼓吹「文明衝突」論。在他看來，西方文明 (表面上是現代性的縮影) 與其他文明經常處於敵對關係之中，尤其與穆斯林文明相對抗，在一定程度上還與所謂的儒教文明相對抗，因為傳統的、原教旨主義的、反現代的和反西方的運動在這些文明內部居於主導地位^⑪。既然如此，現代世界是否要麼沿着福山所提示的方向，要麼沿着亨廷頓所提示的方向，退出了現代性方案呢？

我們也許正在經歷一個非軸心化的過程。所謂非軸心化是指，軸心文明的方案，或至少是「第二軸心化」已經被耗盡。其具體表現是，一方面，多元的後現代運動和認同形式發展了起來；另一方面，表面上反現代、反西方的非軸心運動和認同形式也發展了起來。

這個問題意味着，我們也許正在經歷一個非軸心化的過程。所謂非軸心化是指，軸心文明的方案，或至少是「第二軸心化」已經被耗盡。其具體表現是，一方面，多元的後現代運動和認同形式發展了起來；另一方面，表面上反現代、反西方的非軸心運動和認同形式也發展了起來。實際情形是這樣嗎？現代舞台上究竟在上演一齣甚麼戲？

第二，按自身的需要利用和詮釋現代性，這並不限於原教旨主義運動。這種努力乃是世界範圍內更廣泛的發展趨勢的一部分，它似乎延續了更早的改革主義宗教運動與傳統宗教運動之間的衝突，這些宗教運動遍及非西方社會，在不同的社會和宗教框架內發展起來。然而，事實上，在這些運動中，內在於現代性方案的一些基本張力已經按新的方式上演了一遍，其中尤其包括多元主義與極權主義的張力、非西方社會與西方的關係、以及對西方與現代性的關係的認識。在所有這些運動內部，多元傾向與極權傾向之間的張力、烏托邦或更開放的態度與實用主義態度之間的張力、多面性的認同與封閉的認同之間的張力，一直都在持續地進行着。與此同時，所有這一切引起了一場重要的、甚至是徹底的觀念轉變：關於非西方社會與現代性相對抗的話語，以及關於西方與非西方文明、宗教或社會的關係的看法均發生了變化^⑫。

十五 兩種類型的雅各賓主義：原教旨主義和共產主義

原教旨主義運動和教族宗教運動的幾個特徵與這個問題密切相關。按照一般的看法，它們與現代性方案截然相悖 (其自身在許多方面也表現出這種對立)，這樣便呈現出一種更複雜的局面。首先，儘管極端的原教旨主義運動經常

與非常強烈的反西方、反啟蒙意識形態結合在一起，但它們卻表現出明顯的近代雅各賓主義特徵。另一方面，說來也怪，雅各賓主義又與共產主義的許多特徵完全一致，有時甚至就像是共產主義的一面鏡子。無論是原教旨主義運動，還是共產主義運動，均按現代性話語來表述和宣揚其獨特的理想。它們希望通過有意識的人類行動，尤其是政治行動來徹底重建人格，重建個體認同和集體認同，確立一種新的個體和集體身份，使個體完全淹沒在全控的共同體之中。

當然，就其各自的理想而言，這兩種類型的雅各賓主義運動（共產主義運動和原教旨主義運動）有一些根本性差異。這種差異尤其表現在它們對現代性的態度和批評上，表現在它們對現代性基本矛盾的態度以及對現代性文化和政治方案的不同要素的拒絕和解釋上。換句話說，這種差異主要在於，它們對現代性有不同的解釋，並以不同的方式利用現代性。儘管如此，它們都十分關注現代性，把現代性當作自身的主要參照框架^⑥。

第三，從表面上看，這些宗教運動（包括原教旨主義運動）的極端對立面是形形色色的後現代運動，它們經常圍繞社會不同部門之間的霸權展開爭論。儘管如此，我們卻能夠發現兩者之間的某些重要相似性。雖然在這些運動內部發展出了不同文化辭格和模式的相似組合，但它們也在相互競爭。所涉及的問題是，針對文化全球化在人們心目中產生的矛盾情結，究竟誰提供了適當的「答案」。所有這些運動都十分關注如下問題：它們的身份認同與各種居於霸權地位的文化所宣揚的母題之間究竟有何關係？尤其重要的是，這種本真的認同與特別是美國文化在現代舞台上的霸權地位之間究竟有何關係？正如我們已經看到的，自現代性在歐洲登場伊始，這種關切便構成了現代性話語的一個基本元素。與此同時，絕大多數運動都害怕本土文化遭到侵蝕，害怕全球化及其中心的影響。這種擔憂一直都與對這些中心的矛盾態度聯繫在一起，結果便造成了一種持續搖擺不定的局面，時而偏向世界主義，時而又表現出各種「特殊主義的」傾向。

近代雅各賓主義的兩種類型（共產主義運動和原教旨主義運動）均按現代話語來表達和宣揚其獨特的理想，它們希望通過有意識的人類行動，確立一種新的個體和集體身份，使個體完全淹沒在全控的共同體之中。與此同時，絕大多數運動都害怕本土文化遭到侵蝕，害怕全球化及其中心的影響。

十六 被重構的「問題性」

所有這些主題都十分廣泛地流行，多元主義與極權主義取向和方案、多面性的認同與封閉的認同之間的張力普遍地存在。在普遍主義霸權的新形勢下，特殊主義的認同與普遍主義的認同不斷地發生衝突，面對主要的霸權中心，幾乎所有的運動都採取了一種既愛又恨的矛盾姿態。這一切證明了如下事實：這些發展趨勢雖然超越了民族國家的模式，但並沒有逸出軸心現代性的基本問題性（problematics）。它們無不具有一種深刻的反省意識。儘管它們試圖為現代性的基本問題性提供最終的、無可爭辯的答案，但它們也認識到，這些張力絕不可能有甚麼最終的答案。

但是，它們在新的歷史背景下、在新的舞台上以新的方式重構了這一問題性。首先，這些運動和衝突（尤其通過各種媒體）延伸到了全世界，並在全球範圍內廣泛擴散。第二，它們被政治化了，不斷地捲入激烈的爭論中去，其中牽涉到高度政治性的意識形態。第三，對現代性的重新解釋和利用包含着一個關

鍵因素：即在新的全球背景下並圍繞各種爭論不斷地重建集體的身份認同。誠然，這些爭論或許主要集中在「文明」的問題上，但文明的概念已經是按現代性話語來進行表述的，是按極權式和絕對化的方式——源於現代性話語的基本前提——來進行界定的。儘管這些爭論經常摻進了較為古老的宗教仇恨，但上述問題卻是主要的。當這些衝突或爭論與政治、軍事、經濟方面的鬥爭和衝突結合起來時，它們確實有可能變得異常激烈。

第四，各種不同的政治觀和文化觀，以及相應的集體認同在現代舞台上得到了重建，由此引發了這一話語的一個非常重要的變化，涉及到西方與非西方文明、宗教、社會之間的衝突，以及這些衝突與西方現代性文化方案之間的關係。早期的改革主義宗教運動和民族運動對西方現代性的諸多前提採取一種非常矛盾的態度，但至少表面上接受了它們，並且不斷地對它們進行重新解釋。與此相反，絕大多數現代宗教運動（包括原教旨主義運動和教族宗教運動），以及這些社會內部發展起來的普通現代性話語，表面上都至少否認這些前提中的一些。它們針對西方、針對一切被視為西方的東西散布一種明顯的對抗情緒，力圖按其自身的非西方的、經常還是反西方的現代性主張來利用現代性和全球系統。在與西方的對抗中，它們並不想按新的霸權文明的條件融入進去，而是根據自身的需要、根據本土傳統或「文明」的需要利用新的全球性國際舞台和現代性。正是在與西方的對抗中，這些傳統和文明不斷地得到傳播和重建。這些運動力圖徹底割斷西化與現代性的聯繫，拒不承認西方現代性的壟斷或霸權地位，拒不承認西方文化方案代表了現代性。意味深長的是，許多「後現代」運動也提出了相同的主張，儘管其表述方式有所不同，這是很自然的。

那些具有「來世」關切的文明不怎麼採取雅各賓主義的方式，來對政治中心進行意識形態重構。儘管在現代性的基本前提下，這些社會並不把政治秩序看成是實施超越理想的場所。相應地，在印度或日本，現代民主制度是以獨特的方式發展起來的（有別於歐美模式）。

十七 第二個軸心時代並沒有結束

前面的分析並不意味着，這些社會的歷史和文化傳統在其現代性動力機制的展開過程中是無關緊要的。恰恰相反，這種重要性在於，在近現代社會裏，原教旨主義運動主要是在某些特定的社會裏發展和流行起來的，而這些社會又形成於某些特定的一神教社會和文明，其中包括伊斯蘭教、猶太教和個別基督教社會和文明。在這些社會裏，雖然政治系統經歷了現代的、後革命的轉型，但它仍被看成是實施超越的烏托邦理想的主要場所。即便這種理想在現代帶有現代式的世俗色彩，情況亦復如此。與此形成對照，那些具有「來世」關切的文明（尤其是印度，在較小程度上也包括某些佛教國家）則不怎麼採取雅各賓主義的方式來對政治中心進行意識形態重構。儘管在現代性的基本前提下，這些社會也發展出了非常強烈的現代政治取向或特性，但它們並不把政治秩序看成是實施超越理想的場所^①。相應地，在印度或日本，現代民主制度是以獨特的方式發展起來的（有別於歐美模式）。儘管在不同的社會裏，民主制度的發展模式各不相同，但它們部分地都受到了這些社會各自文化傳統和歷史經驗的強烈影響。同樣，蘇聯、中國、北韓或南亞的共產黨政權也受到各自社會的歷史經驗和傳統的影響^②。事實上，就連歐洲最早的現代性也不例外，它也是按特定的歐

洲文明前提和歷史經驗發展起來的^⑨。但是，這些「歷史的」或「文明的」影響並不單純地把古老的政治制度模式或動態機制永久地保持下去。在所有這些社會裏，都既存在着普遍主義的、包容的傾向，也存在着「排他性的」、傳統的、原生的傾向，但這兩種傾向是按典型的現代方式建構起來的，它們在不同的歷史背景下以不同的具體方式不斷地表達了現代性的二律背反和矛盾。

不僅如此，儘管不同的文明「傳統」和歷史經驗在形塑不同現代社會的具體輪廓時發揮了重要作用，但這並不意味着，這些過程在現代世界上產生出了幾支封閉的文明，就好像它們僅僅延續了各自的歷史經驗和模式似的。不同社會的特定歷史經驗在現代文明和運動的形成過程中發揮了很大的作用，但是，這些文明和運動絕不是封閉的，而是不斷地相互作用的。它們超出了任何單一的社會或文明的界限，不斷地相互對話，相互作用，形成一些共同參照點。而且，所有這些社會的政治動態都與地緣政治格局緊密交織在一起。不用說，地緣政治現實也要受到這些社會的歷史經驗的影響，但它們主要是按現代的發展和對抗模式形成的。由於這個原因，根本不可能建構甚麼「封閉的」實體^⑩。

因此，發生於現代舞台上的全球化過程既沒有造成「歷史的終結」（不同現代性文化方案之間的衝突已經結束），也沒有引起「文明的衝突」（退出和否認現代性方案），它們甚至並未「回歸到」前現代軸心文明的問題性——這種回歸是根本不可能的。相反，所有這些發展趨勢都涉及到如下一些方面：不斷地重新解釋和重新建構現代性文化方案；建構多元的現代性；不同的群體和運動按其自身的全新方式重新利用現代性，重新界定現代性話語。與此同時，它們將爭論的主要範圍、以及形成多元現代性的主要場所從民族國家轉移到了新的領域，在這些領域裏，不同的運動和社會不斷地相互作用、相互交叉。

這些發展趨勢有一個共同出發點，那就是西方的現代性文化方案。儘管如此，最近的一些發展趨向產生出了多元的文化和社會形態，它們遠遠超越了這一原初方案的同質化傾向和稱霸要求。毫無疑問，所有這些發展趨向都表明，多元現代性或對現代性的多元解釋獲得了不斷的發展，尤其重要的是，出現了一個非西方化的趨勢，切斷了現代性與其「西方」模式的聯繫，在某種程度上剝奪了西方對現代性的壟斷權。在這個廣闊的背景下，歐洲或西方的現代性（或幾種現代性樣式）不能被看成是唯一真實的現代性，它實際上只是多元現代性的一種形式。誠然，不僅在現代性的起源方面，而且在其不斷擴張和重新解釋的過程中，西方現代性都發揮了特殊的作用，但它仍然只能算是現代性的一種樣式。與此同時，這些發展趨向生動地表明，站在二十一世紀的門檻，軸心社會、尤其是全球軸心社會是如何展開其內在潛能的。

發生於現代舞台上的全球化過程既沒有造成「歷史的終結」，也沒有引起「文明的衝突」。相反，所有這些發展趨勢都涉及到如下一些方面：不斷地重新解釋和重新建構現代性文化方案；建構多元的現代性；不同的群體和運動按其自身的全新方式重新利用現代性，重新界定現代性話語。

十八 現代性處在「永無止境的試驗中」

所有這些運動和集體認同都超越了領土國家、民族國家和（或）革命國家的經典模式，它們本質上具有現代的性格。但是，對這種現代性格的強調並不一定能夠引出樂觀的觀點。相反，這裏不僅是在強調不同現代性樣式的脆弱性和

易變性，而且也在強調作為現代性方案內在潛能的各種毀滅性力量，暴力、恐怖和戰爭的意識形態化便是最充分的明證。這些毀滅性力量使現代性遭受「創傷」，給現代性的各種美好希望打上了問號。它們在第一次世界大戰以後已經很明顯，在第二次世界大戰中、在大屠殺中表現得更加突出。但是，說來也怪，二戰結束後的頭二三十年間，這些毀滅性力量遭到了忽略，或者僅僅成為現代性話語的旁枝分葉。最近，它們又再度可怕地出現在現代舞台上，出現在新的「種族」衝突中。例如，在巴爾幹半島部分地區、尤其是前南斯拉夫，在原屬蘇聯的許多共和國，在斯里蘭卡，最可怕的是在非洲國家如盧旺達，都發生了類似的種族衝突。所有這一切都不是古老的「傳統」力量的爆發，而是對「傳統」力量進行現代式重構的結果，正如原教旨主義運動和教族宗教運動是在現代性過程中發展起來的，因而必須置於這個框架內才能獲得充分理解一樣。因此，借用科拉科夫斯基 (Leszek Kolakowski) 充滿自信的妙語來說，現代性的確「處在永無止境的試驗中」^⑥。

劉鋒 譯

註釋

① 關於軸心時代諸文明的情況，參見 Shmuel 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; 同一著者編: *The Origins and Diversity of Axial-Age Civilizations* (Albany, N.Y.: SUNY Press, 1986)。

② James D. Faubian, *Modern Greek Lessons: A Primer in Historical Constructivism* (Princeton: Princeton University Press, 1993), 113-15.

③ Shmuel N. Eisenstadt, "The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise", *The Origins and Diversity of Axial-Age Civilizations*, op. cit.

④ Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1958); Alex Inkeles and David H. Smith, *Becoming Modern: Individual Change in Six Developing Countries* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1974).

⑤ Shmuel N. Eisenstadt, "Frameworks of the Great Revolutions: Culture, Social Structure, History and Human Agency", *International Social Science Journal* 133 (1992): 385-401; idem, *Revolutions and the Transformation of Societies* (New York: Free Press, 1978); idem, "Comparative Liminality: Liminality and Dynamics of Civilization", *Religion* 15 (1985): 315-38; idem, "Cultural Traditions and Political Dynamics", *British Journal of Sociology* 32 (1981): 155-81; Eric Voegelin, *Enlightenment and Revolution*, ed. John H. Hallowell (Durham, N.C.: Duke University Press, 1975); Adam B. Seligman, "The Comparative Studies of Utopias", "Christian Utopias and Christian Salvation: A General Introduction" and "The Eucharist Sacrifice and the Changing Utopian Moment in Post Reformation Christianity", in idem (ed.), *Order and Transcendence* (Leiden: E. J. Brill, 1989), 1-44.

⑥ Bruce Ackerman, *We The People* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991).

⑦ Shmuel N. Eisenstadt and Bernhard Giesen, "The Construction of Collective Identity", *European Journal of Sociology* 36, no. 1 (1995): 72-102; Edward Shils, *Center and Periphery. Essays in Macrosociology* (Chicago: University of Chicago Press, 1975), 111-26.

⑧ Stephen Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity* (New York: Free Press, 1990).

⑨ Norbert Elias, *The Court Society* (Oxford: Blackwell, 1983); idem, *The Civilizing Process* (New York: Urizen Books, 1978-82); Michel Foucault, *The Birth of the Clinic: An Archeology of Medical Perception* (New York: Vintage Books, 1973); idem, *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1988); idem, *Surveiller et Punir. Naissance de la Prison* (Paris: Gallimard, 1975); idem, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason* (New York: Pantheon Books, 1965); Peter Wagner, *A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline* (London: Routledge, 1994).

⑩ 關於歷次大革命與現代性·參見“The French Revolution and the Birth of Modernity”專刊·*Social Research*, 1989；關於異端知識份子群體在某些革命和此前時期中的作用·參見Augustin Cochin, *La Revolution et la Libre Pensée* (Paris: Plon-Nourrit, 1924); idem, *L'esprit du Jacobinisme* (Paris: Universitaires de France, 1979) and J. Baechler, preface in idem, 7-33; François Furet, *Rethinking the French Revolution* (Chicago: University of Chicago Press, 1982); Vladimir C. Nahirny, *The Russian Intelligentsia: From Torment to Silence* (Rutgers, N.J.: Transaction Publication, 1981).

⑪ Eugene Kamenka, ed., *The Portable Karl Marx* (New York: Viking Press, 1983); Max Weber, *Die Protestantische Ethik: Kritiken und Antikritiken* (Guetersloh, Germany: Guetersloher Verlaghaus, 1978); idem, *Politik als Beruf* (Berlin: Dunker and Humblot, 1968); idem, *On Charisma and Institution Building: Selected Papers* (Chicago: University of Chicago Press, 1968); *Emile Durkheim On Morality and Society. Selected Writings* (Chicago: University of Chicago Press, 1973).

⑫ Shmuel N. Eisenstadt, “The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise”, op. cit.; *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, op. cit.; idem, “Cultural Traditions and Political Dynamics”, op. cit.

⑬ Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press, 1992).

⑭ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996).

⑮ Shmuel N. Eisenstadt, *Fundamentalism, Sectarianism and Revolutions: The Jacobin Dimension of Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999); idem, *Post-Traditional Societies* (New York: Norton, 1974).

⑯⑰ Shmuel N. Eisenstadt, *Fundamentalism, Sectarianism and Revolutions: The Jacobin Dimension of Modernity*, op. cit.

⑱ Ping-ti Ho and Tang Tsou, eds., *China in Crisis*, vol. 1, *China's Heritage and the Communist System*, 2 books (Chicago: University of Chicago Press, 1968); Johann P. Arnason, *The Future That Failed. Origins and Destinies of the Soviet Model* (London: Routledge, 1993); Vladimir Tismaneanu, ed., *The Revolution of 1989* (London: Routledge, 1999).

⑲ Shmuel N. Eisenstadt, *European Civilization in a Comparative Perspective* (Oslo: Norwegian University Press, 1987).

⑳ “2050”, *The Economist*, 31 July 1999.

㉑ Leszek Kolakowski, *Modernity on Endless Trial* (Chicago: University of Chicago Press, 1990).