

艾利亞斯的文明理論 及對中國社會的觀照

• 陳 彥

社會學的實驗室

《二十一世紀》第七期刊出〈艾利亞斯：人性、文明和權力〉一文，再次激發了我對這位法國社會學先驅人物的興趣。艾利亞斯以社會學方法來研究歷史而沒有墮入當時統治史壇的實證主義史學的窠臼，他對歷史的考察目的在於尋求中世紀至近代社會發展的內在演化機制。艾利亞斯企圖從歐洲紛紜複雜的歷史具象中清理出某種主導的、共通的社會進化規則。他將這種潛在的社會規則稱之為社會的「合理化」進程。但他的這一「合理化」概念却不同於韋伯的「合理化」理論。如果說韋伯的「合理化」理論旨在對資本主義的起源及其發展進行解釋，並從目的與價值的衝突與轉換來論證經濟、社會發展的價值一目的—工具的合理性演化過程的話，那麼，艾利亞斯的「合理化」概念則從社會各階層的社會職能及相互依存關係出發，闡釋社會作為一個整體存在並得以維繫

的制衡規律。

艾利亞斯認為，社會是一個整體，是一個結構。社會結構性的分工導引出社會階層，不同的社會階層承擔不同的社會職能。在這裏，階層與階層之間的關係不是互相對立、水火不容的階級鬥爭關係，而是同一結構內的互相銜接、互相制約、互相依存從而維繫整體的功能關係。

艾利亞斯曾經在對法國《世界報》的談話中指出，他是將歷史看作社會學的實驗室，以歷史研究來闡明人類的普遍問題^①。艾利亞斯諳熟法國歷史。在他看來，加洛林帝國解體後的法國史是西歐社會發展的典型範例，因而是他所選擇的最佳社會學實驗室。他對法國社會歷史的考察是從中世紀早期開始的。公元843年，凡爾登條約簽署，查理曼帝國三分天下，歐陸法蘭西、德意志、意大利三國鼎立初具雛形。歐洲一時邦國林立，諸侯割據，頗同於中國春秋戰國時代群雄並起的局面。從此時起直至法國太

陽王路易十四時代王權鼎盛，是法國從領地封建制發展為近代形態的民族國家的全過程。艾利亞斯將這一長達近千年的歷史劃分為三個層級推進的階段。第一階段從十世紀至十三世紀為「自由競爭」階段；第二階段自十四世紀至十五世紀為「封地兼併」(apanage)階段；第三階段十五世紀至十七世紀為「王權壟斷」階段。

從自由競爭走向暴力之壟斷正是艾利亞斯對西方近代國家形成的社會學詮釋，而暴力的壟斷則是他這一詮釋的核心概念。艾利亞斯的壟斷概念實際上是一個壟斷化概念 (monopolisation)。競爭機制將最多的機會保留給以最高效率組織起來的社會集團，而最大限度地壟斷又是爭取和保持高效率的最高手段。這實際上是說，在競爭—壟斷—再競爭—全面壟斷這樣一種壟斷化的演繹模式中包含着—種社會結構性的合理化演化機制。

近代社會的日益細密的社會分工，日益繁複的交換關係，日益龐大與縝密的行政體系，人際間日益增強的相互依存，實際上都是這一合理化趨勢的構成部分。當壟斷化引導西方近代國家形成，權力向中央政體、向君王集中之時，也創造出一種對執政者權力的強大的制衡力量。簡言之，壟斷過程的社會化使壟斷者被壟斷化了。然而，這最後一位壟斷寡頭不再是一個個體的人，而是國家機器，是社會制度。到此，艾利亞斯與韋伯殊途同歸：制度取代了人，人受制於制度。但艾利亞斯不強調人創造制度的主動性，而認為制度的形成本身也依照其自身規律。

同時，艾利亞斯進一步指出，由於社會強制手段的被壟斷，官僚機器

中的最高或者關鍵位置的爭奪越來越程式化和法理化，因而孕育着「民主」政體運作的程序。

歐洲與中國古代社會結構之異同

艾利亞斯在揭示社會的暴力手段壟斷化過程的結構性規律的同時，強調這一過程是長期和繁複的，但並不否認這一規律對歐洲乃至於世界各大文明體系的普遍適用性。艾利亞斯不僅對中國文明十分關注，而且有相當精深的了解。在《文明的過程》的一個腳注中，他曾經指出，「同歐洲的發展相比，中國的權力集中無疑是一個十分特殊的現象。中國的武士階層很早就被一個強盛的中央權力十分徹底地消除了。無論由於何種原因，武士的消失可以使中國社會結構的兩個最基本的特點獲得解釋：一、農民擁有土地支配權；二、政權由部分地從農村中通過和平方式招募的公職人員管理。」^②這裏的公職人員顯然是指中國特有的士大夫階層。艾利亞斯承認這一階層的存在及其作用使得中國歷史迥異於西方，但他堅持認為，儘管如此，中國政體的形成與權力的集中，仍然是通過暴力的自由競爭進而淘汰武士(或地主)的競爭—壟斷模式而完成的。

艾利亞斯的時代，西方漢學研究尤其是對中國古典文明的研究已經達到了相當的高度，中國歷史發展的特殊性已經為西方知識精英們普遍接受。同時代的英國大思想家羅素於1920年至1921年應梁啟超之邀訪華，回國後在《中國之問題》(*The Problems of China*)中指出中國傳統文明

從自由競爭走向暴力之壟斷正是艾利亞斯對西方近代國家形成的社會學詮釋，而暴力的壟斷則是他這一詮釋的核心概念。

有三個重要特質：一、不用字母而用表意文字；二、知識階級以儒家倫理代宗教信仰；三、官吏科舉出身而非貴族世襲^③。這裏的後兩點正是士大夫階層的一身二任。無疑，士大夫階層在中國歷史上的存在並與中國皇權相始終的現象構成了中國文明有別於西方的重要特徵。怎樣看待這一階層的歷史價值、社會功能？是否由於這一階層的存在，中國的歷史就無法以艾利亞斯的競爭—淘汰—壟斷這一國家形成模式來加以解釋？抑或相反，中國社會歷史的特殊性並不足以證偽艾利亞斯理論的普遍性，正如艾利亞斯本人堅持的那樣？顯然，要回答這樣一個問題，須要對中國歷史作浩繁的社會學檢索工作。在此，我們僅從中西社會結構的異同着手，提供以下幾點看法，作為運用艾利亞斯理論觀照中國古代社會的一個初步嘗試。

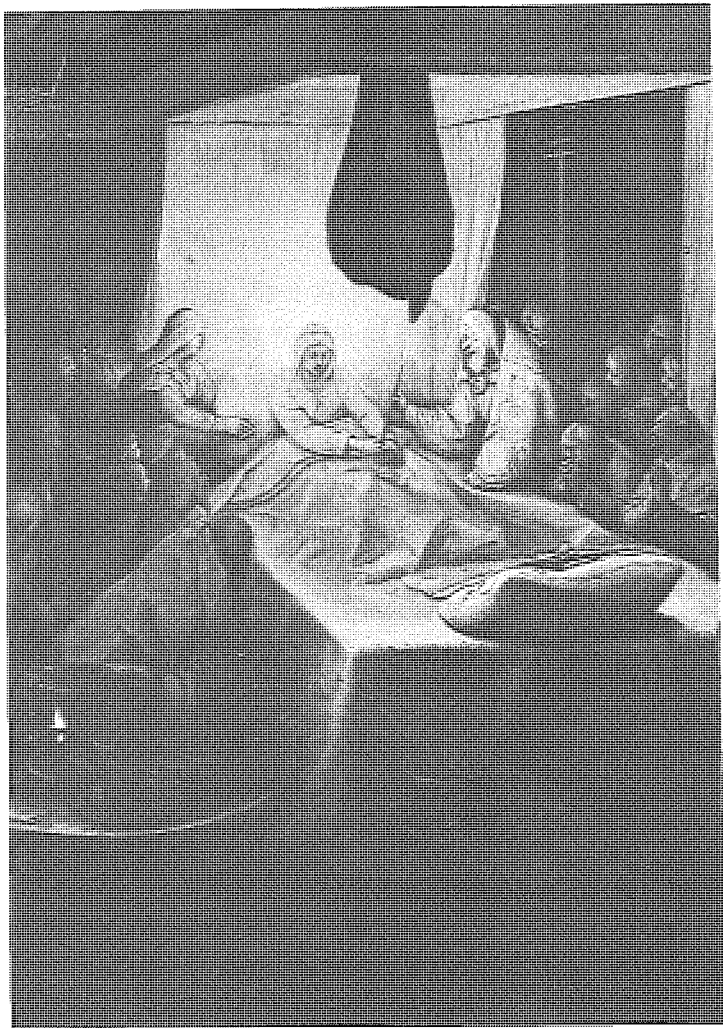
本世紀60年代末，法國大學者杜梅吉爾通過對印歐古代神話、史詩、宗教等的研究創立了印歐古代文明三元結構說：在以印歐語系為特徵的廣大文明系統中，不約而同地存在着一個精神統治、社會防衛、生產繁衍的結構性的三元社會分工。如印度教中的三大主神梵天、毗濕奴、濕婆，羅馬神話中的丘比特、瑪爾斯、吉里留斯，都分別代表統治、保護、生產三大社會職能^④。這一三元結構模式印證了印歐古代社會的結構性分工。如印度的婆羅門（祭司）、刹帝利（武士）、吠舍（平民）三大種姓與歐洲中世紀的僧侶、武士、農奴三大社會階層。

根據杜梅吉爾的研究，從歐洲到印度的凡屬印歐語系世界的民族，無論在原始思維還是在社會結構上都不

同程度地存在着這種三元模式。杜氏認為這一三元體系本身反映了人類賴以生存的三種共同需求。但是他明確指出，這一三元結構模式僅僅存在於印歐文明體系範圍之內。「從北非到撒哈拉，從西伯利亞到中國，這一意識體系僅僅在印歐語系或者曾明顯受過印歐文明影響的各民族中被發現。」^⑤同艾利亞斯相反，杜梅吉爾強調其體系不是放之四海而皆準的，這大概同本世紀末西方思想界相對主義的大氣候有關。

然而，中國古代社會結構究竟如何？西方的三元模式是否在中國存在？這倒是值得探討的問題。精神需

在印歐語系的文明系統中，「精神需求」自成一系，靈魂的生死昇降，跟「社會防衛」與「生產繁衍」互不相涉。



求、對外防禦及對內鎮壓或治理、生產繁衍無疑是維持人類文明社會的三種共同需要。但社會怎樣組織起來以何種方式滿足這三種需要，其實正隱含着人類各文化的特殊性。

以基督教為精神之本的西方社會分為僧侶、武士、農奴三等級，儒道釋並立並以儒為統的中國社會顯然缺乏相應的層次分明的等級。按照社會功能檢索，「士、農、工、商」其實並非屬於真正的社會等級。農、工、商三民均屬生產繁衍的內容，相當於西方社會農奴和稍後的市民，而「士」則兼精神統治與社會治理兩大功能，即是說，中國的「士」承擔着西方僧侶、武士兩個階層的社會職能。

中國史上從未出現過獨立的僧侶階層，中國士大夫階層的道統精神具宗教功用。從中國上古史看，商周時貴族的存在是確定無疑的，類似西方「武士」的這一階層也不能說沒有出現過。顧頡剛先生曾斷言：「吾國古代之士，皆武士也。」^⑥這裏的「武士」如果僅僅是指習武打仗之狹意的「武士」，則學術界頗有分歧，但如果將「武士」理解為貴族社會的一個等級的話，學者們則多能接受。余英時先生指出「顧頡剛說『士為低級之貴族』，這是正確的論斷。」^⑦劉澤華先生在《士人與社會》中明確指出：「商、周時期，士的最基本含義是社會等級中的一個等級。」^⑧中國古代的貴族是否習武打仗？許倬雲先生指出，「殷商時代文武分途並不顯著，通常帶兵的人是占卜的人，也是過問國家大事的人。」^⑨余英時先生指出，「周代貴族子弟的教育是文武兼備的。」^⑩可見貴族習武實際同歐洲中世紀貴族武士並無不同。從這後一個意義上講的中國的「武士」，同西方中世紀作為貴族最

低等級的「騎士」，或作為整個貴族之代稱的武士是完全可比的。不同的不僅僅是西方的武士階層一直延續至近代並為市民階層所取代，而中國的武士作為一個等級到戰國就歸於消亡，而且中國的武士在上古就已經具有精神統治與社會治理兩大職能。秦漢以降的士大夫階層顯然已不成為嚴格意義上的等級制中的一個等級，但卻仍然起着西方僧侶、武士的社會作用，兼具行政執法與精神道德統治兩大職能，成為高度王權化了的中國社會的官僚知識統治集團。士大夫階層及其組成的文官體系在中國社會的長期存在，形成了中國歷史上獨有的道統與政統的相互對立與相互依存。如果說，政教分立，耶穌、凱撒涇渭分明；僧侶、貴族、平民各習其職的三元結構是西方古代社會的一個基本特徵的話，官師治教合一，道德與治理集於一身，內聖與外王合而為一的士大夫與農、工、商的二元劃分則應該是中國社會結構的最大特色。

「武士文化」與「儒士文化」

根據上文艾利亞斯對歐洲中世紀歷史的詮釋，歐洲文明以一種可稱之為「武士文化」的面目呈現於我們面前。在這一文化模式中，在政治上佔有統治地位的貴族階層人人都可稱之為「武士」，他們或者擁兵自重，盤據一方，或者習武操演，以備不測。武士對內維持安定，建立領地秩序、規範；對外保護領地完整，維護家族安全。由於保衛領地的最好手段無非是擴張，侵吞他人領地於是成為保護自身所必需。這種武士與武士之間的蠶食與吞併，艾氏稱之為「暴力的自由

如果說，政教分立，耶穌、凱撒涇渭分明；僧侶、貴族、平民各習其職的三元結構是西方古代社會的一個基本特徵的話，官師治教合一，士大夫與農、工、商的二元劃分則應該是中國社會結構的最大特色。



西方近代國家的形成，跟壟斷暴力有直接關係。

競爭」。這一競爭的直接後果是國家對暴力的壟斷，武力競爭局面的解除，市民階層的勃興，西方近代民族國家的形成。這一競爭的深層後果是，王權高屋建瓴，跳出競爭格局，武士間的軍事競爭、生存競爭為市民階層的經濟競爭所取代。經濟競爭之所以可能，一是由於國家對暴力機器的壟斷，一是由於市民階層的壯大。在國家的統一管制、統一法規下，無政府主義的互相從肉身上消滅對方的競爭演化成無限追逐經濟利潤的競爭。這一競爭又大大加速了社會職能的專業化和競爭手段的社會化，使得社會間的各團體、個人日益陷入一種不可解脫的社會互賴關係網，從而根本上將國王或貴族武士所「私有」的領地社會轉變為受這種互賴關係網箝制的「共有」的國家社會，而「武士文化」即讓位於「市民文化」。

中國社會可以同西方「武士文化」相比的只有春秋戰國時的列國爭雄局面，然而此時中國封建割據局面的造

成，並無可與羅馬帝國滅亡之時蠻族入侵相比的因素。同歐洲相比，中國社會的歷史發展在空間與時間上都顯示了重大差別。現今以烏拉爾山、裏海、高加索山脈劃界的歐洲面積為1,060萬平方公里，略大於現在中國的版圖，西歐面積僅為370萬平方公里，約當中國面積的三分之一。歐洲經激烈的暴力競爭所完成的近代民族國家英、法、德對峙局面其實相當於中國戰國七雄鼎立時的水平。從公元476年羅馬帝國崩潰至1789年法國大革命，中經1,300年，其間從武士間的競爭到王權之間的爭霸，都給市民階層的發展、壯大提供了條件。從意大利威尼斯、熱內亞城市共和國到波羅的海漢薩同盟類型的商業城市聯邦，無一不是在領主與王權競爭的隙縫中發展起來的。歐洲權力的多極與「武士」競爭階段的長期性，在空間和時間上都給市民階層的興起創造了巨大的回旋餘地。中國從周平王東遷到秦始皇公元前221年統一六國，其間

僅經500餘年，縱有商業都市之發展，卻無市民階層萌發的時間。秦漢一統帝國的出現，既是天下一家的大文化主義導引下的競爭之必然結果，又使這種大文化主義從制度上獲得了加強，春秋戰國時期已拾頭的國家法人觀念和國際政治戰略被打消，競爭、均衡、外交、和平等適合於「武士文化」的觀念、手段在根本上受到抑制。

許倬雲先生指出：殷商時代的「國家也不能稱之為與西方相當的state，因為當時已具有普世王國的形態，沒有主權、疆界的觀念。」^①在中國社會皇權一統的天下結構中，由於古代政治貴族兼掌精神道德權柄，國家壟斷暴力沒有孕育出市民階層，但卻為士大夫階層「學而優則士」的官場競爭開闢了和平空間，長達兩千年的皇權一統下的中國社會，於是成為士大夫階層讀書入仕的自由競爭的歷史舞台。士大夫集官僚集團與知識階層於一身，二位一體，在官是掌權執法的「武士階層」，在民則為樹立道德規範的精神貴族；在官以儒家意念制衡皇權，在民又以儒家意念維繫社會。這一特色既是中國士大夫階層的基本社會功用，又是中國社會結構區別於西方的最顯著的特徵。從這一層意義上講，我們可以將中國自戰國以降的文明稱之為「儒士文化」。

社會的動態平衡及其突破

艾利亞斯認為，作為一個整體，一個結構的社會之所以能夠存在並且運行，是因為社會自身發展出一套合理性的制衡機制。這一制衡機制，就是社會各階層之間的動態平衡。歐洲中世紀弱肉強食，互相吞併的「自由

的暴力競爭」正是「武士文化」下社會動態平衡的表現。封建貴族武士之間的競爭—壟斷—再競爭直至國家壟斷整個暴力手段的模式，正是從不平衡走向平衡，然後打破舊的平衡趨向新的平衡的一個不間斷的動態平衡過程。當西方社會暴力為國家所壟斷之後，武士之間競爭造成的平衡便由市民階層與貴族階層的相互牽制造成的平衡所取代。艾利亞斯以法國路易十四(1643—1715)「朕即國家」時期為例，詳細論述了其時王權之所以強大，並非由於王室本身有箝制一切的力量，而是由於貴族與市民之間的平衡，使得國王處於社會平衡之上。正如天平上等價齊衡的兩極，國王的籌碼就成為天平偏向的決定力量。路易十四將貴族集中於凡爾賽王宮，加快早已開始的武士宮廷化的過程，一方面削弱貴族割據勢力，正如眾多的史家所注意到的那樣，但另一方面也對貴族的急劇衰落起保護作用，以箝制日益上升的市民階層。然而這一平衡是一種過渡性質的平衡，隨着市民階層的繼續壯大，國家行政體制日漸膨脹，導致社會分工日細，各階層之間互賴性日強，社會平衡機制日趨繁複，民主體制應運而生。從這一意義上講，民主體制實際上是人類社會所達到的最合理化的平衡機制。

中國沒有走西方的路。春秋戰國列強爭霸導致了一個遠非歐洲近代民族國家所能比擬的疆域遼闊的大一統帝國的出現。市民階層既未產生，中國社會的動態平衡只能在皇權與士大夫階層之間獲得。兼有國家政治統治與社會精神支柱兩種職能的士大夫階層，成為社會最為穩定的平衡柱石。作為統治階層，士大夫組成的文官體系是維護皇權，治國平天下的有效工

士大夫集官僚集團與知識階層於一身，在官是掌權執法的「武士階層」，在民則為樹立道德規範的精神貴族；在官以儒家意念制衡皇權，在民又以儒家意念維繫社會。

春秋戰國列強爭霸導致了一個遠非歐洲近代民族國家所能比擬的疆域遼闊的大一統帝國的出現。市民階層既未產生，中國社會的動態平衡只能在皇權與士大夫階層之間獲得。

具：而作為道德典範，士大夫階層又是制約皇權的不可忽視的力量。許倬雲先生在討論文官制度時曾指出，「以中國本身而言，在長期的演變過程中，文官制度是國家與社會鬥爭中的制衡角色。」^⑩中國文官系統在國家與社會的拉鋸戰中，不但有舉足輕重的分量，而且也成為國家和社會之間聯繫的力量。^⑪由於儒家理念與文官系統的制約，中國的皇權其實是有限的，黃仁宇先生在其名著《萬曆十五年》中也有精彩的展現。同時中國貴族等級世襲制隨着皇權的上升而很早瓦解，社會的流動性遠較西方為大。士、農、工、商之間的角色轉換無須衝破等級、血緣的限制。科舉制的建立更是中華民族的一個偉大創造，不僅為各個體的奮鬥提供了幾乎均等的機會，而且使社會階層之間的循環流動與更新法理化和制度化，有效地防止了儒士階層的僵化。中國社會曾長期穩固發展而不失衡，同科舉制的調節作用是不可分的。如果將社會的穩定與文化的持久作為衡量的尺度，中國社會無疑較西方具有更大的合理性。只不過這一合理性是建立在以農為本的農業文明之上的，受到了經濟發展與工業文明的挑戰。如果說西方「武士文化」暴力競爭式的動態平衡的突破是繼之而起的市民社會與工業文明的話，那麼中國「儒士文化」士大夫一身二任的並通過讀書入仕的這種文化上的競爭而取得的動態平衡，則直到近代而未發生根本的動搖，從而自秦漢以來沒有完成新的突破。因而從動態平衡及其突破進而導致社會結構的合理化推進來說，西方社會模式則又具有更大的活力。

綜上所述，儘管艾利亞斯對其社會歷史理論的普遍性深信不疑，但中

西文明的運行及其演化卻沒有遵循同一模式。

以杜梅吉爾揭示的印歐古代社會精神統治、社會防衛、生產繁衍的三元結構模式作為參照系，中國古代社會的統治階層則兼精神統治與社會治理兩大職能於一身。古代帝王往往是巫覡首領與政治首領合二為一^⑫，且這一特點自古迄今。中國社會結構實際上呈現一種政治道德統治與生產繁衍的二元社會結構分工。

社會結構的不同，導致中西文明的分途。

西方中世紀文化是一種「武士文化」，這一文化的基點是精神統治為教會所壟斷，而這一壟斷使貴族武士在知識文化上的發展受到阻礙，以暴

由競爭造成的平衡，導致社會分工日細，各階層的互賴性越強。



力手段爭取政治強權成為其基本的競爭方向。換句話說，政教分立的社會結構使西方貴族武士由「武士」向「文士」轉移的路途被堵塞。包括王室在內的貴族之間的暴力競爭成為社會動態平衡的演化機制。

中國文化是一種「儒士文化」。上古社會貴族階層文武不分的特点，給中國社會過渡到由文人士大夫為社會統治主體的「儒士文化」提供了可能。按照艾利亞斯暴力壟斷給社會創造出和平空間的理論，中國大一統的專制國家的較早產生，給中國士大夫階層開闢了讀書入仕文化競爭的社會空間，並成為中國社會動態平衡的演化機制。

如果將古代社會向近代社會的過渡詮釋為從以政治為中心的傳統社會向以經濟為中心的近代社會轉型的話，西方由「武士文化」至「市民文化」正遵循了這一模式。無疑，傳統的中國社會屬於典型的以政治為中心的社會，但這一社會的轉型卻遇到了強大政治力量的阻礙。余英時先生在其名著《中國近世宗教倫理與商人精神》中指出，明清商人已「取代了一大部分以前屬於「士大夫」的功能」，「他們雖已走近傳統的邊緣，但畢竟未曾突破傳統。」^⑭按照這一論斷，明清時期，商人的社會功能雖在加強，但「儒士文化」向「市民文化」轉型卻無條件。如果說西方國家對暴力之壟斷為市民階層經濟競爭開闢了道路的話，中國在無市民階層情況下的暴力之壟斷，尤其是其後的發展，恰恰成為社會由政治向經濟轉向的壓抑力量。進一步說，歷史是否給中國社會向近代的過渡預設了某種大一統政治模式解體的前提？如果這一預設成立，中國文化在另一個歷史的轉型期又呈現出與西

方的分途，然而這已超出了本文所討論的範圍了。

作為以艾利亞斯文明理論對中國社會所作的嘗試性觀照，本文擬在此告一段落。雖然這一初步觀照結果趨向於顯示中西文明的相異性，但這絲毫不意味着我們不能借助艾利亞斯理論來剖析中國社會。相反，這一嘗試使作者深信艾氏理論不僅會給中國學者提供有力的工具概念，同時也會給中國歷史學、社會學、文化學等學科開放廣闊的研究新視野。

註釋

- ① 見1981年1月18日《世界報》(Le Monde)。
- ② 《文明的過程》第二卷《西方的動力》(La dynamique de l'Occident) (巴黎: Calmann-Lévy, 1990), 頁22。
- ③ 轉引自鄭學稼:《陳獨秀傳》(時報文化出版社), 頁375。
- ④ 關於杜梅吉爾及其學說可參見拙作:《杜梅吉爾和比較神話學》,《讀書》(1987), 10期。
- ⑤ 杜梅吉爾(C. Dumézil):《神話與史詩》(Mythe et épopée)第一卷(巴黎: Gallimard, 1968), 頁632。
- ⑥ 顧頡剛:《史林雜識》。
- ⑦ 余英時:《士與中國文化》(上海, 1987), 頁9。
- ⑧ 劉澤華:《士人與社會》(天津, 1988), 頁8。
- ⑨⑩⑪⑫ 許倬雲:《中國古代文化的特質》(聯經, 1988), 頁39; 頁23; 頁39。
- ⑬ 參見張光直:《美術、神話與祭祀》(遼寧教育, 1988)。
- ⑭ 同上引書, 頁574、577。

陳彥 巴黎大學歷史系博士，法國國際廣播電台中文部記者。