



3-2024

中国的崛起与文明的概念：构建跨文明比较的概念工具

利亚-格林菲尔德

波士顿大学, lvg@bu.edu

请在以下网址关注本作品和其他作品: <https://scholarsarchive.byu.edu/ccr>

 比较文学共享资源、历史共享资源、国际和地区研究共享资源、政治学共享资源和社会学共享资源的一部分

推荐引文

Greenfeld, Liah (2024) "The Rise of China and the Concept of Civilization: 构建跨文明比较的概念工具", 《文明比较评论》, 第 90 卷: 第 1 期, 第 4 条: 第 90 卷: 第 1 期, 第 4 条。

见: <https://scholarsarchive.byu.edu/ccr/vol90/iss1/4>

文明比较评论

中国的崛起与文明的概念：构建跨文明比较的概念工具

利亚-格林菲尔德

波士顿大学社会学、政治学和人类学教授

lvq@bu.edu

摘要

本文认为，中国在当代世界的崛起为西方学者提供了一个极大扩展的比较视角，从而为他们重新评估其对社会现实的基本看法提供了机会。这种比较视角使人们开始关注杜克海姆和韦伯首次提出的超国家文化统一体--"文明"。

目前，社会科学文献中对 "文明 "的理解存在缺陷，"文明分析 "就是其中的一个例子，因此本文提出了一个新概念，为社会学理论的概念装置增添了一个新的--完全独立于其他概念的--文化进程变体。

这种独立性使不同文明之间的区别成为社会文化多样性的根源。结合 "人类是由文化构成的 *自成一体*的现实 "这一理念，这一概念为系统的跨文明比较和全面理解社会生活搭建了必要的理论支架。

引言

中国决定将其民族主义精力转向与西方主要强国争夺声望、经济和政治霸权，这重新划定了经验世界的界限，而根植于西方传统的社会科学和人文科学学术迄今为止正是在此基础上发展了对人类现实的理解。中国的崛起是西方世界历史上的一个独特事件，因为只有在这个巨大的社会与西方的关系上，我们才可以自信地说，在长达数千年的漫长岁月里，两者的发展几乎是相互 *独立的*。

自 2008 年以来，考虑中国的必要性已不容置疑。

人类有 5000 年的历史，而在此之前几乎完全被忽视，基本上属于西方的 "人类科学" 也从未系统地考虑过这一新的相关性，这不仅增加了一个巨大的新数据库，而且很可能增加了一个新的证据库，与公认的理论相矛盾，使其基本假设受到质疑。我们可能面临着重新认识社会文化世界的需要（也是机遇）。很有可能，我们的 "世界"--我们把它等同于人类和社会现实--只是世界的一部分，只代表了人类的一部分和社会现实的一种特殊形式。

即使是我们最有力、最普遍适用的解释性概念，我们现在也必须怀疑它们只适用于我们特定形式的经验性社会文化现实，而不是指向整个社会文化的运作机制。纵观所有西方社会科学，中国的崛起削弱了它们所宣称的普遍性和客观性。

中国的崛起为文化分析增添了终极比较的层面，终于为 "文明" 下了一个有意义的定义。现代文化进化论的核心问题--文明是一个整体吗？也就是说，全人类是在一个共同的发展过程中相互联系，还是存在着根本不同的文明，人类的一部分走着自己独立的文化道路，与其他部分的文化轨迹无关？

这反过来又第一次为这样一个问题提供了可靠的答案：以西欧和北美为中心的现代社会一直被认为引领着整个人类的发展，它究竟是一个普遍文化进程的先锋，还是（属于）若干文明中一个独立的文明，有自己的首要原则，不代表人类其他部分，也不为人类其他部分所共享。

此外，它还能客观地界定其基本特征及其轮廓、历史和地理--根据逻辑和经验来确定，而不是像迄今为止的通俗说法和学术研究那样主观武断地确定。

如果能对过去 500 年以西欧和北美社会为中心的社会文化体系与以中国为中心的社会文化体系进行系统的比较，将为社会科学开辟多种可能性：

- 1) 构建一个连贯的概念工具，适用于多层次的社会文化比较分析，包括有

文明比较评论

意义的文明维度，这可能会修正目前对人类的理解；

文明比较评论

- 2) 形成对中国社会文化现实的全面了解，既有助于外人理解中国的世界观和优先事项--这一点在今天的实际重要性不言而喻--也有助于中国的自我认识，以及
- 3) 全面了解 "欧洲"、"西方 "和 "犹太-基督教 "文明，即了解我们这个文化大家庭的实际范围和渊源，这对其成员的自我认知、身份认同、基于这些身份认同的政治以及自我反思和自我批判的态度都非常重要。

本文的主要目的是为实现第一种可能性迈出第一步：提出并阐释一个新的、逻辑上合理且与经验相关的文明概念。

越来越多的事实表明，中国与通常被纳入跨文化比较的所有其他案例之间的差异，远比这些案例之间的所有深刻差异更为深刻（Bond, 2010; Greenfeld, 2019; Nisbett, 2003; Roulleau- Berger, 2016; Seligman and Weller, 2012）。从个人潜意识（如感知）到集体宏观社会（如民族主义），文化进程的各个层面都可以观察到这些根本性的差异。

这表明，人类确实可以划分为一些持久的自给自足的体系，这些体系在一定程度上将某些自主的传统和社会结合在一起，尽管它们之间存在着差异，但这些传统和社会又将它们与其他自主的文化体系分离开来，使它们具有独立性。这种持久独立的系统可以有意义地称为 "文明"，这就证明有理由在人类研究的分析清单中增加 "文明 "这一概念，因为它捕捉到了文化进程的另一种变体。

文明之所以是一种变体，是因为它具有持久自足的特性，每种文明都独立于其周围的文化进程，这比自主性更进一步。事实上，要全面理解任何自主文化，都必须考虑到其所属文明的额外层次。

具体而言，将中国和西方并列在一起，可以让我们对文明做出如下定义：

一种文明是一种独特的、自我封闭的、自给自足的和自我生成的文化现实变体，它--就所有意图和目的而言--独立于可能与之共存的其他此类变体--经过世世代代的发展，在此过程中繁衍出相互交错的传统。它是一种经久不衰、自给自足的文化，具有成文的第一原则，不受外界影响；是巨型文化或元文化；是巨型传统或元传统，在同一套第一原则中允许存在许多具体的文化和传统。

在这里，"经久不衰"指的是跨越许多代人--至少五个世纪；"首要原则"指的是具有约束力的、不容置疑的价值观、观念和思维模式，它们决定着生存经验；"编纂的首要原则"指的是体现在书面语言中并通过语言本身传播的原则。传统的表述越明确、越连贯，就越持久。书面语言的表述最为明确和一致。

中国与"西方"并列并不意味着世界文明的分叉。例如，印度社会构成了自己的文明，这一点毋庸置疑。然而，除了中国和西方之外，没有其他现存的"民族大家庭"（杜尔克海姆和莫斯，1913 年）可以事先声称在几千年的发展过程中基本上是相互独立的，因而是相互封闭的。¹

迄今为止，社会科学中的比较研究都是建立在一个非常模糊的社会文化进程概念之上的，文明的概念虽然偶尔被大张旗鼓地使用（亨廷顿，1996 年），但在概念上却没有任何帮助。

文明"一词在被视为过时和令人反感的术语而被放逐了几十年之后，在过去四十年中被一种"充满希望的"（Knoebl，2011 年；Spohn，2011 年）跨学科趋势重新带回学术话语中，其名称为"文明分析"。

文明分析追溯到 20th 世纪初杜克海姆（Durkheim）和毛斯（Mauss，1913 年）以及韦伯（Weber，1920 年）的两篇短文中提出的比较历史社会学的研究议程，但在很大程度上已被遗忘。文明分析的灵感来自于对当时在社会科学中占主导地位的结构主义-功能主义现代化理论的不满，特别是对其无法解释经济和技术发展趋同过程中的文化多样性的不满（纳尔逊，1981 年；艾森斯塔特，1986

文明比较评论

年)；Eisenstadt, 1986年)，以及苏联解体后一些特定学科的理论反应，如世界史（其中包括关于中国和西方各自发展道路的 "大分歧" 理论，Pomerantz, 2000年）、全球社会学和政治学中的新制度主义。

文明比较评论

文明分析的主要目标是为我们的时代提供准确的诊断，用一种能够反映当今现实的理解来取代现代化理论所展示的现代性的统一形象。然而，正如我在本文后面将详细解释的那样，它的承诺并没有实现。

文明转向 "并没有产生其支持者所希望的结果。在过去的二十年中，他们一直表示有必要重新思考文明分析 (Arjomand and Tiryakian, 2004)，并将大量智力投资得不到回报的原因归咎于该方法的长期青黄不接。

这种延迟成熟背后的问题是无法提出一个有意义的文明概念。文明分析在学术界的讨论合法化之后，在杜克海姆、莫斯和韦伯的研究议程出现和被遗忘之前和之后，以及在文明分析被放逐到著名学术范围之外期间，一直在使用这个术语。

文明 "被视为一种更大、更复杂的文化，指的是分化的多社会框架（即复杂的宗教或社会），也指整个人类的文化发展，往往带有这种发展的后期阶段比前期阶段日益分化和文化更加复杂的色彩 (Taylor, 1881; Elias, 1939; Toynbee, 1947-1957; Nelson, 1981) ; Eisenstadt, 1986; Huntington, 1996; Geertz, 2000; Arjomand and Tiryakian, 2004; Knoebl, 2011; Arnason, 2018) 。

由于没有认识到所研究现象的新的定性维度，该术语在分析上一直毫无用处，而且由于缺乏对其核心主题的有意义的定义，文明分析无法制定可行的研究计划。

迄今为止，文明的基本特征似乎是它的多社会性，这使它既可用于特定的复杂文化，也可用于整个人类文化。一方面，这鼓励人们将其用于任何程度的社会群体（因此，人们可以将任何国家、任何一套历史[如现代]制度、宗教或地区称为文明，并将它们之间的任何互动称为 "文明间相遇"）。这使得该术语成为其他许多术语的同义词。另一方面，作为一种普遍属性，它在比较研究中没有任

何地位。

文明比较评论

因此，文明分析研究基于一种模糊的直觉，即文明在某种程度上对说明人类多样性具有重要意义，这种直觉脱离了理论，局限于收集各种数据，无论这些数据多么翔实和有价值（Arnason，1997，2002；Eisenstadt，1992，1996；Arjomand，2001，2011；Nielsen，1991；Huff，2011，2017）；Arjomand，2001，2011；Nielsen，1991；Huff，2011，2017），而文明分析理论则沦为重复其众多相互矛盾的声明和尝试，如果没有一个有意义的文明定义作为第一步，所有这些都是不成功的，因此无法解决它们之间的矛盾。

文明分析的核心缺陷在于无法对文明做出有意义的定义。这反过来又使其无法解释全球经济和技术发展过程中的文化多样性，也无法对现代性达成可靠的理解，而这至少有一部分原因在于，直到最近，系统的跨文化比较实际上只局限于人类世界的一半左右，其中西欧和北美在过去 500 年（即现代时期）的一半社会构成了中心。

在过去的 1500 年里，自伊斯兰教兴起以来，早在伊斯兰教取得统治地位之前，这些社会一直是一个更大的社会体系的一部分，它们与这个体系的其他部分之间有着复杂的关系，虽然不断变化，但从未间断。它们与该体系的其他部分互为重要他人，总是相互关联，无论是作为朋友还是敌人、客户或赞助人，总是受到关注。伊斯兰教显然属于这种关系体系，但东亚社会并不属于这种关系体系。在这一时期的大部分时间里，东亚社会并不重要，与这一体系无关，因此没有受到关注。在这一体系中，东亚社会也代表了人类的四分之一，但这一事实却几乎不被承认，也很少被铭记。

由于科学知识（即对经验现实的客观认识）最终依赖于无矛盾的逻辑，这使得证据矛盾成为对所提出理论的最大制约，因此，所有超越猜测和描述，而是试图对现实进行解释的理论都必须依赖于比较。只有相关世界中的比较才会呈现在我们面前。即使在有意寻找矛盾之处时，学者们也会将自己局限于那个世界

。

直到最近，汉族社会仍与社会科学和人文科学无关：他们不是关注的焦点，不构成一个特殊的类别，也没有将他们与其他 "他者 "区分开来。西方的 "人文科学家 "也是如此，只有极少数例外；甚至汉学家也没有意识到东亚文化与其他文化之间的差异所具有的深远意义，而这些差异对我们来说更为直接。这就是为什么 "文明 "可以代表任何复杂的 "文化"。

文明比较评论

西方社会的文化局限以及他们在一个相互依存、非常庞大但仍然有限的文化体系中对人类的科学研究，自然而然地促使他们用自己的那一半世界来代替整个世界。这不仅阻碍了他们对另一半世界的充分了解，也削弱了他们--我们--自我认识的能力。由于缺乏一个类似的--在我们的体系内相互依存但又独立于我们的体系之外的--文化体系来进行比较，我们注定要反复描述我们有限的"世界"，永远无法将注意力集中在它的组织原则上，而总是强调主观选择的这样或那样的特征。在将其视为与人类共存的文明先锋或若干程度上独立的文明之间摇摆不定是不可避免的。

同样无法解决的还有关于其名称的争论。我们无法对以下几种常见的替代方案进行裁决和评估：欧洲本身就是一种文明；它是一个更大的文化大家庭的一部分，通常被称为"西方文明"；这种文明的精髓是基督教，其源头是《希伯来圣经》，这使得"西方"成为"犹太基督教"的同义词；或者，更确切地说，它的基础是希腊，然后是罗马的异教古代。从1500年前伊斯兰教出现的那一刻起，伊斯兰教与那些自称为欧洲人、西方人、基督徒的人之间不可否认的相关性--在中国以前与伊斯兰教无关的背景下--顺理成章地得出了这样的结论：我们文明的首要原则--其基本特征--源自一神论，因此它应被恰当地称为"一神论文明"。²

因此，中国的崛起给我们的学术意识带来了一个类似的自足世界，迫使我们将我们的世界视为几个可能世界中的一个，而不是一个必然的、自然的发展。而且，我们第一次有资格对自己提出终极的经验性问题：*为什么我们的世界会存在？是什么造就了这个世界？*换句话说，我们第一次可以系统地探讨我们自己的文明。

当前对文明的理解

杜克海姆（Durkheim）和莫斯（Mauss）于1913年发表了著名的《关于文明概念的说明》（*Note sur la notion de civilisation*），首次呼吁在社会学研究中关注

文明。具体地说，该说明敦促承认 "意识形态[象征性]边界 "内的社会结构和进程的水平高于国家水平。

杜克海姆和毛斯写道，"集体生活似乎只能在政治有机体内发展，政治有机体有明确的[领土]轮廓和清晰的边界，也就是说，民族生活是[社会生活]的终极形式"，所有其他 "社会活动形式 "都包含在其中。

文明比较评论

但他们说，逻辑学和人类学研究证明，"有些社会现象并不严格对应于特定的社会有机体，它们延伸到超越国家领土的地区，和/或发展到超越任何单一社会历史的时期。它们的生活在某种意义上是超民族的"。这种生活的不同事实或指数构成了"复杂的综合系统，虽然不局限于某个特定的政治有机体，但可以在时间和空间上加以定位。这些具有自身特点和存在方式的事实系统"就是文明（Durkheim 和 Mauss, 1913 年）。

关于民族主义的广泛比较研究--民族意识和民族特性的性质及其政治、经济、生存甚至心理影响

- 我们可以得出这样的结论，即在地域和历史划分明确的社会之上，存在着一种具有重要因果关系的"社会生活形式"（用杜尔克海姆和莫斯的话说）。此外，要全面了解社会生活--即人类生活，包括了解这些社会和它们之间的关系--就必须考虑到这一"超国家"或文明层面。

具体而言，它认为欧亚美社会属于一个独立的"超国家体系"。例如，对英国、法国、俄罗斯、德国、荷兰、美国和日本的比较（格林菲尔德，1992 年，2001 年）证明，日本与所研究的非常异质的欧亚-大西洋社会之间的差异，比所有这些社会之间的差异更为深刻，这主要体现在日本对抵制情绪的显著抵抗力上。

一项探讨民族主义对现代生存体验的影响（爱情、野心、幸福等心理动力的制度化，以及功能性精神疾病发病率的急剧上升）的综合性研究，即《心灵、现代性、疯狂》（*Mind, Modernity, Madness: 文化对人类经验的影响*）（格林菲尔德，2013 年）证实了这一点。

在欧美国家，民族主义的出现在一代人的时间内将功能性精神疾病的发病率提高了一个数量级，而东南亚社会却没有发生类似的情况，这确实被认为是流行病学中的一个"持久难题"（Hopper, 2007 年）。看来，这些社会对反常现象（*resentiment* 是其一种特殊表现形式）的肆虐具有免疫力。处于同一发展水平的

两组社会（就其可量化的政治和经济特征而言，俄罗斯肯定不会比日本更发达！）之间在心理动态上的这种差异--具有存在意义的差异，影响着满足和痛苦的性质--意味着它们构成了独立的、具有因果关系的文化统一体。

文明比较评论

专门研究文明概念的一个学术领域--文明分析--可追溯到杜克海姆和莫斯在 1913 年的注释中以及马克斯-韦伯在 1920 年为《世界宗教的经济伦理》撰写的 "作者导言" 中设定的议程 (Nelson, 1971 年, 1974 年; 韦伯, 1920 年, 1930 年; Tiryakian, 2004 年; Swedberg, 2010 年)。它的两部奠基性著作均由社会学奠基人撰写, 其大多数实践者来自历史比较社会学和宏观社会学理论, 它倡导广泛的跨学科性, 在历史学、哲学、文化和社会人类学领域都有拥护者。

它与世界历史 (McNeill, 1998, 1999, Spohn, 2011) 和全球研究 (Robertson, 1987, Joas and Klein, 2010, Lechner and Boli, 2014) 的议程密切相关, 与世界体系和世界政治 (即全球新制度主义) 方法 (Wallerstein, 1974, Chase-Dunn, 1989, Boli and Thomas, 1997, Boli, 2006, Schmidt, 2008, Hadler, 2015, Huff, 2016), 并与后者一样, 源自 "经典" (马克思主义) 现代化理论, 该理论在 20 世纪 50 年代至 70 年代的社会科学中占据主导地位。尽管不情愿, 它也承认自己与 20th 世纪的某些哲学 (斯宾格勒, 1918、1922、1932 年)、历史学 (汤因比, 1947-1957 年) 和社会学 (索罗金, 1937-1941 年) 传统有亲缘关系, 这些传统被归纳为 "文明方法"。

作为一种可识别的趋势, "文明分析" 可以说始于 20 世纪 70 年代和 80 年代两位学者的工作, 他们是本杰明-纳尔逊 (Benjamin Nelson, 1971, 1973, 1974, 1976, 1981) 和 S.N. 艾森斯塔特 (S.N. Eisenstadt, 1986a, 1986b, 2000a, 2000b, 2001, 2003)。他们的工作至今仍是文明分析的方向, 也是目前活跃在 20 世纪 90 年代、21 世纪和近几年的所有文明分析实践者的参照点 (Arjomand, 2011 年; Arnason, 2018 年)。

纳尔逊和艾森斯塔特的 "文明转向" 是受到结构主义-功能主义现代化理论 (艾森斯塔特在其早期职业生涯中对该理论做出了巨大贡献) 未能准确描述--从而解释--当代社会的状态--现代性 (Knoebl, 2011) 的启发。该理论认为现代性是与传统对立的 (实际上是传统的反面), 将世界划分为传统社会与现代社会两类

第 90 期，2024 年春

，认为传统的消亡是人类本质上的经济进化的必然结果，西方社会是这一进化的终点和历史的目标，并预言全人类即将趋同于西方模式的资本主义和民主理性（不受传统影响）的现代状态。

在纳尔逊和艾森斯塔特看来，传统在他们周围无处不在，但他们却对传统不加批判地一概否定，这让他们感到不安。为了解释这些传统在现代性中的持续存在，即多样性的持续存在（这与现代化理论所预言的消除差异相矛盾），他们将目光转向了最伟大的传统--文明。

文明比较评论

将 "文明 "理解为一种复杂、异常宽泛且非常持久的传统，是英语国家一般和学术界的共识。通过 E. B. Taylor 于 1881 年出版的《人类学》，"文明"一词作为 "文化 "的同义词进入英语国家的学术界：*人类学：人类与文明研究导论*》。与范围有限的简单文化相比，它仍然是对有差异的多元文化综合体的首选称谓。(Kroeber, 1963, Geertz, 2000) 。

这种对 "文明 "的理解与杜克海姆和莫斯在《*注释*》中使用 "文明 "一词的方式是一致的。纳尔逊于 1971 年将*注释*翻译成英文 (Nelson, 1971)，他将这种一致性视为概念的一致性，并认为他正在实现这对夫妇设定的议程。因此，他强调其多社会性和历史持久性是文明的构成要素（是文化转变为文明的原因），并在实证研究中重点关注宗教、哲学和科学传统，在这些传统中，"文化产品 "具有 "最高水平"，并界定了基本的思想范畴。这些传统是 "文明现象" (Nelson, 1973, 1981, Nielsen, 2001) 。

这种概念并没有将 "文明 "与其他文化现象区分开来，也不清楚为什么有些传统会长期存在并延伸到多个社会，而只是假设它们确实存在。唯一的解释纯粹是历史性的，也就是偶然性的，在每一种具体情况下都是一种 "事情是这样发生的"的*临时*解释，没有提供分析工具来对不同文明进行系统比较，发现它们特有的生活方式和生活方式。

然而，杜克海姆和莫斯设想的正是这种比较分析议程。他们将 "研究文明区域差异的原因是什么，为什么[文明]的传播止步于某些地方而不是其他地方，它们采取什么形式以及决定这些形式的因素是什么。所有.....关于政治疆界的问题都可以用[文明的]理想[象征]疆界来回答" (Durkheim and Mauss, p.6) 。

文明构成了 "支配和笼罩 "各民族集体生活的更大框架，这一事实意味着系统的跨文明比较具有巨大的*因果*意义--最后，*社会生活的多样性*正是植根于文明之中。

第 90 期，2024 年春

纳尔逊误解了杜克海姆和毛斯，因此无法解释他想要解释的现代性中持续存在的多样性。事实上，纳尔逊对文明的理解可以归结为一种文明的概念，即 "文明的总体进程"，在 "人类进步的连续阶段 "中前进，而这正是杜克海姆和莫斯在孔德的案例中特别批判的观点（Durkheim and Mauss, p.5）。

文明比较评论

在纳尔逊看来，它表现为三种连续的 "意识结构"：1) 古代文化特有的圣教结构，2) 中世纪特有的信仰结构，3) 现代特有的理性化结构（尼尔森，1981 年）。可以说，尼尔森是在不顾自己的情况下得出这一模式的，因为他认为这种社会进化方法 "不符合历史"（Nielsen, 2001）。他的著作自相矛盾，因此无法得到进一步发展。他于 1977 年逝世，但对他的几位学生产生了深远的影响，这些学生就是目前的文明分析实践者，他们继续研究特定思想延续的历史偶然性，为知识库增添了非常宝贵的信息。（Huff, 2011, 2017a, Nielsen, 1984, 1989, 1991）。

纳尔逊和他的学生在历史研究中专注于特定的文化领域，他们以马克斯-韦伯为榜样。而文明分析的另一位先驱艾森斯塔特正是以韦伯为榜样。他的工作尤其以韦伯的世界宗教比较研究（韦伯，1905，1915，1916a，1916b，1920，1921）为蓝本。

韦伯在 1920 年发表的 "作者导言" 是文明分析的奠基性著作，它将这些研究过程中形成的观点提炼为明确的理论原则和研究议程。韦伯的目标是理解一个特定的--西方的--"文化世界" (*Kulturwelt*) 。

由于 "文化与文明" 这一古老的意识形态之争可以追溯到早期的（德国）浪漫派，并涉及法国和德国的民族身份，其中有机德国 "文化" 与人为的法国 "文明" 相对立（格林菲尔德，1992 年，2017 年，谢弗，2001 年），"文明" 一词在德语中很少使用（现在仍然如此），也从未出现在 "作者简介" 中（斯维德伯格，2010 年）。

然而，韦伯的 "文化世界" 将被杜克海姆和莫斯视为一种文明。与他们一样，韦伯也认为，具体的、界限分明的社会文化实体（国家是近代最全面的社会文化实体）被归入文明的文化框架。他认为，谈论一种与人类共存的文明在社会学上毫无意义，因为这样的概念没有解释力（特别是无法解释社会文化的多样性）。相反，复数文明则具有重大的因果意义，因为人类群体之间最深刻的差异

可以归因于复数文明，而且只有与其他文明相比较，才能理解任何文明。

韦伯的最大兴趣在于理解他自己的文明，他称之为西方文明，尤其是其对普遍性的诉求。

文明比较评论

韦伯提出的 "为什么在西方，而且只是在西方，出现了（我们希望认为的）具有普遍意义和价值的文化现象" 这一问题，通常被误解为是指其他文明承认西方具有这种普遍意义，或者更糟糕的是，韦伯本人也认为西方文明实际上具有这种普遍意义。

括号中的 "正如我们所想的那样" 强烈表明，这个问题探究的是西方特有的信念——西方文明对普遍性的主张。他的比较研究就是为了回答这个问题。值得注意的是，虽然艾森斯塔特明确地以韦伯的思想议程为蓝本，但他的思想发展方向却与 "作者导言" 中提出的原则相悖。

艾森斯塔特对文明分析的影响远比纳尔逊深远 (Arjomand, 2011, Arnason, 2007, 2017, 2018)。这首先无疑是因为他是一位非常活跃的实践者，也是这一学术潮流最积极的组织者之一，直到 2010 年去世。除了自己撰写的大量论文和专著 (Eisenstadt, 1982, 1986a, 1992, 1993, 1996, 1999, 2000a, 2000b, 2001, 2002, 2003) 之外，他还编辑或与他人共同编辑了

几本最有影响力的文集 (Eisenstadt, 1986b, Sahsenmaier, Reidel and Eisenstadt, 2002, Arnason, Eisenstadt and Whittrock, 2005) 帮助作者树立了参与共同项目的意识，并将文明分析确立为一个独立的领域，几乎是一门学科。

与此同时，这股思潮的拥护者也在不断增加。过去 35 年中发生的事件催化了这股潮流：冷战结束，世界各地与身份有关的冲突随之激增。

苏联解体是前 50 年社会科学想象中的固定现象 ("苏联学" 学科反映了苏联的永恒性)，但事实证明苏联的解体令人震惊。社会科学对宗教政治重要性的上升也毫无准备，在许多情况下，宗教取代了马克思主义，而马克思主义作为一种政治意识形态，在世界许多地方已失去信誉和吸引力。

尽管共产主义的崩溃可以被解释为人类在西方社会首先达到的最后进化 (资本主义和民主) 发展阶段中期待已久的融合，但现代化理论却未能预测到这一切

。事实上, "全球化 "论述坚持了单一文明的旧观念 (Richardson, 1987 年), 继承了现代化范式 (Arjomand and Tiryakian, 2004 年), 有些人甚至谈到了 "历史的终结" (Fukuyama, 1992 年)。

文明比较评论

但是，人类多样性摆脱了两极秩序的有效束缚，重新焕发出勃勃生机，并没有给表面上胜利的西方留下太多庆祝的时间。在这种情况下，"出于对我们这个时代进行适当诊断的社会学抱负"（Knoebl，2011年，第16页），20世纪90年代的文明分析获得了新的吸引力。艾森斯塔特关于文明的观点已经发展了一段时间，并出现在一系列当代出版物中，这为我们提供了一个现成的参照点。

由于不满现代化理论家对传统的漠视，艾森斯塔特早在20世纪70年代就以传统在现代性方向上的自我重构取代了传统与现代的二分法（后者不可避免地将前者淘汰）（艾森斯塔特，1974年）。在这一框架中，现代社会可被视为"后传统"，从而导致了多重现代性的假设（Eisenstadt, 2000a, 2002, 2003, Arjomand, 2011）。

为了支持这一新概念，艾森斯塔特转向了卡尔-雅斯贝尔斯（Karl Jaspers）关于"轴心时代"（Axial Age）的论述（雅斯贝尔斯，1953年）。雅斯贝尔斯认为，在公元前800年至200年期间，欧亚大陆的一些地区出现了人类意识"走向反身性"的重大突破，为若干世界文化或文明奠定了基础。也许是为了解释当时发生这种情况的原因，艾森斯塔特将某些因素的组合（具体而言，宗教与政治的组合，或"本体论"思想、国家结构和精英的组合，艾森斯塔特，1982、1993、2001；阿尔约曼德，1993、2004a、2006）称为"轴心综合征"或"轴心星座"，从而产生了文明。通过同化，宗教和政治被认定为"轴心组成部分"，而"轴心星座"产生的文明则被认定为"轴心文明"。

重点从轴心，即关键的历史转折*时期*，转移到对转折负责的关键*机制*，问题--在不知不觉中--从"什么是文明（或任何传统），它如何生存？"转移到"什么构成了（类型学上的，而不是历史上的）一个关键的轴心时刻？这个项目变成了一个关于（任何）社会变革的结构性条件的项目，而不是杜克海姆、莫斯和韦伯的研究议程中所涉及的位于时间--或文明--中的特定"世界"（社区、社会群体）的特征（内容）的项目。

然而，"轴心文明"也可以指公元前 800-200 年 "轴心时代"出现的文明，而艾森斯塔特及其越来越多的追随者真正感兴趣的是现代化的发展。文明分析假定，所有社会（和传统）都将实现现代化，成为西方资本主义、民主、科学导向和技术先进的国家，即社会文化的演变是单线的和目的论的。

文明比较评论

这一假设反映在艾森施塔特的另一个核心概念中--全球 "现代性文明", 它围绕着一个独特的现实形象、其文化本体论核心及其特有的制度 (如民主)。这一概念直接违背了多重现代性的论点, 在其背景下, 多重现代性不再是指文化 (经典意义上的文明) 多样性的持续存在, 而被简化为同一文化-制度复合体发展水平上非常有限的多样性, 最多是对同一本体论观点的解释上的强调。

艾森斯塔特本人及其追随者都试图解决这一矛盾。"反思文明分析" 一书的编辑写道: "尽管这种文明

(Arjomand and Tiryakian, 2004, p.3) 将现代性视为一种文明, "它起源于西欧, 随着现代性文化方案和现代制度模式的不断发展、构成和重组, 它已成为一种全球性文明。因此, 它是一种多重现代性的文明, 既包含对现代性方案的总体性和多元性的文化和政治挪用, 二者始终处于相互紧张的状态, 也包含不同国家和文明区域对现代性的特定文化适应"。

但是, 现代性要么是一种特定的社会文化组织 (用杜尔克海姆的话说是一种特定的社会生活形式, 用韦伯的话说是一个特定的文化世界), 要么就不是。人类在文化上是一个整体, 走的是同一条文化进化之路, 其目标是特定的、命中注定的和可预测的, 这种信念在文化多样性不断减少的经验证据面前岿然不动。与这一信念相结合, 文明分析也无法比拟明确否认多样性的现代化理论或其直接后裔世界体系和世界政治分析、全球化范式和各种全球方法更好地解释这种多样性。

文明的概念日益淡化。文明的含义是人类的总体发展, 它被剥夺了任何因果意义, 事实上也失去了任何经验意义。与此同时, 文明一直被复数使用, 但由于这种用法的不一致性, 以及为了避免给人造成不公平的印象 (以欧洲为首的单一文明概念无疑造成了不公平的印象, Elias, 1939, Arjomand and Tiryakian, 2004), 显然, 人们认为任何文化都值得拥有这一名称。任何跨文化相遇都成为 "跨文明" 相遇。每一种情况都可以被解释为文明间的和文明内的。

因此，虽然根据定义，使用这些术语的每一次讨论都被视为广义的比较，但这一概念越来越不适用于系统的实证比较研究。

文明比较评论

在方法论上，结果是，在不断对经典作品（杜克海姆、毛斯和韦伯）推荐的方法口惠而实不至的同时，理论与实证研究日益分离。理论（尤其是宏观社会学理论）单向发展，操纵着文明和现代性的概念，无法解释任何具体问题，而实证研究（受时代问题的召唤）则多向发展，经常使用文明分析的术语作为专业身份的标志，但与任何理论取向无关。社会和文化人类学、社会学、政治学和历史学积累了许多有关多样性的丰富信息，但所有这些信息都有待综合和解释。

逻辑不一致的理论无法发展。文明分析是宏观社会学和一般社会科学理论中最有前途的方向，是唯一能够解释人类文化多样性并使我们的时代具有意义的理论（Knoebl, 2011 年），但就在它出现十年之后，文明分析陷入了僵局。人们呼吁对其进行“反思”（Arjomand and Tiryakian, 2004）。

2007 年，它被解释为“正在形成中的范式”（Arnason, 2007 年）；2018 年--自其最近一次复兴（Mazlish, 2001 年）开始至今已有四十年，自其达到鼎盛时期至今也有二十年--它被描述为“一个仍在确定其任务过程中的项目”，“艺术现状”使得“对其方法提出系统调查为时尚早”，其“计划[仍]处于早期制定阶段”（Arnason, 2018 年，第 xiv-xxi 页）。

理论讨论仅限于重申纳尔逊和（主要是）艾森斯塔特的言论，试图在同一框架内包容他们共同和各自的矛盾（艾森斯塔特去世后，这一任务主要由约翰-阿纳森承担，2001、2003、2004、2006、2007、2017、2018），对两位公认的复兴领袖谁更具开创性或更忠实于杜克海姆、毛斯和韦伯的经典议程进行喋喋不休的争论、对阿纳森略微偏离艾森斯塔特的观点及其缄默的批评表示赞同（Knoebl, 2011, Spohn, 2011），并声称在过去 70 年中使用过“文明”一词的任何有名望的学者都是文明分析的实践者，即使有时像克利福德-格尔茨（Clifford Geertz）一样，是一个“不情愿”的实践者（Arnason, 2018）。我们必须得出这样的结论：非常有希望的“文明转向”并没有推进对人类现实的理解。

文明分析的根本问题在于无法为 "文明 "下一个逻辑上一致且符合经验的定义。

造成这一问题的原因, 首先是社会科学和人文学科对文化和社会现实缺乏清晰、系统的认识。

文明比较评论

另一个原因是缺乏足够的比较视角，特别是对中国的了解非常有限，而最近中国的崛起引起了西方学术界的关注，消除了这一障碍。

正如我在前面所建议的那样，利用这些新拓展的比较资源，我们最终可以建立一个逻辑上一致的概念工具，用于系统的跨文明比较，首先是“文明”的逻辑定义、从“文明”的逻辑定义入手，以现有的世界文化专业知识为经验依据，以中国文明与“西方”（“一神教”）文明比较中获得的知识为方法检验，并将其嵌入对文化和社会现实的全面理解之中，这种理解已在早先对民族主义--以及更广义的现代文化--的比较历史和跨学科研究中得到部分发展（格林菲尔德，1992、2001、2013）。反过来，这样的概念机制将使新的研究计划得以实施 - 实际的系统性跨文明比较，希望能长期进行下去。³

这项研究计划将有助于可靠地了解两种文明的总体特征，确定它们的时空轮廓，并提出一系列假说，供世界各地的学者不断检验（他们将把跨文明比较扩大到最初阶段只略微涉及的领域和其他文明），特别是客观地考虑韦伯提出的非欧洲或西方中心主义的问题，即为什么在西方，而且只是在西方出现了被认为具有普遍意义的文化产品，而不假定这种普遍意义的事实性质、特别是以客观的、非欧洲或西方中心主义的方式考虑韦伯提出的问题，即为什么在西方，而且只有在西方，文化产品才被认为具有普遍意义，而不假定这种普遍意义的事实性质，也不假定西方社会是其他社会一成不变地效仿的模式，以及所有道路都必然通向西方类型的（资本主义、民主、科学导向的）现代性。

跨文明比较的概念工具

系统比较是所有科学研究的基础，是物理学和生物学以及追求客观性的人类研究的科学方法的精髓。系统比较是检验关于经验现实的假设的唯一方法--是逻辑演绎的必要条件，科学正是通过逻辑演绎取得进步的，休谟已经证明，归纳法（即从数据向上推论）永远不足以达到这一目的。

系统比较法的使用使物理学和生物学得以持续快速发展。如果说人文科学没有取得这样的进步，那是因为在使用比较方法时存在缺陷，即使用比较时缺乏方法性（非系统性），文明分析等就证明了这一点。

文明比较评论

系统比较是指同一类别中的现象之间的比较（例如，史密斯奶奶苹果和红美味苹果）；不同类别之间可以比较（作为 "类别 "类别中的现象，例如，"水果 "类别中的苹果和橘子），以区分一个类别和另一个类别，但属于不同类别的现象是不可比较的。

这意味着系统比较的前提条件是：

- a) 明确界定进行比较的类别，以及
- b) 比较现象的明确定义--确保它们属于同一类别。

如果不进行细致的初步定义工作，仅仅利用大量现象，无论数量有多大，都不能算作比较方法：从方法论上讲，这不过是将现实中互不关联的元素胡乱拼凑在一起--苹果和橘子。

由于缺乏对这一核心主题与其他研究类别（生物学和物理学主题）之间区别的清晰认识，人类研究总体上受到严重阻碍。

具有启发性的是，在达尔文的自然选择进化论出现之前，生物学也没有对生命和物质进行类似的区分。达尔文之前的生物学没有发展，而是停滞了几个世纪。作为自然史，它局限于对大量数据的描述和分类，而无法提出可检验的假说来解释这些数据--在两种理论可能性之间：生命可还原为物质（物理）法则（唯物主义立场），而经验数据不断驳斥了这一观点；生命是某种 *生命力的体现*（生命主义立场），而经验根本无法获得这一观点。

达尔文的进化论（达尔文，1859 年）将生命从物质中分离出来，成为现实的一个类别：它假定了一种适用于所有生命的普遍规律，这种规律与管理无生命物质的规律不可还原，但又存在于它们的边界条件之内，也就是说，在逻辑上与它们完全一致。这使得将生命视为自成一类的现实--一种自主 *涌现的经验现实*--成为可能，并使生物学成为对这一现实的集中研究（波兰尼，1968 年；康宁，

2002 年；查尔默斯，2006 年；克莱顿，2006 年）。由于摆脱了对物理学的依赖，生物学的发展速度日益加快。

文明比较评论

与达尔文之前的生物学类似，对人类的研究也陷于两种无益的选择之间：一种是还原论立场（基于一种隐含的信念，即人类本质上是一种生物现象，是其他生物物种中的一种，比其他物种更发达，人类历史是这一物种生物进化的延续），另一种立场则从根本上声称，由于人类现实不可避免的主观性，人类现实中的因果因素在科学上是不可触及的。前者无法将人类与所有其他动物截然分开，只承认人文科学与生命科学的主题之间存在数量上的区别。

因此，这隐晦但明确地使人文科学成为生物学的一门分支学科，实际上是生物学的贫乏和信息不灵的亲戚（因为社会科学和人文科学的从业者很少能声称自己熟悉生物学的基本概念）。后者提前承认了社会科学家或人文学者所能提出的每一个主张的任意性，含蓄但明确地使这些学术领域产生的知识变得不可靠，从而剥夺了其权威性。

在文明分析中，正如在社会学和政治学中一般，这种立场表现为对因果关系的不承诺立场和对叙事方法的偏好（Arnason, 2018, Maines, 1993）：认为所有的历史解释都“只是”（理论）叙事，‘理论’故事，其构建“需要选择事件和结构，以建立令人信服的情节”（Knoebl, 2011, p.17）。

这种叙事的好坏取决于其情节是否令人信服，但任何情节令人信服的程度，除了取决于讲故事人的叙事技巧外，还取决于听众是否愿意被说服，即取决于听众已经认为什么是令人信服的，也就是取决于听众的偏见。这些标准不仅与逻辑或故事与事实的对应（这两个要素使命题可检验，所传递的信息可靠）毫无关系，而且还顽固地偏向于既定的、传统的智慧，阻碍了进一步的发展。

以达尔文为榜样，如果人类科学将其主题从生物学的主题中分离出来，将其定义为一个类别，那么人类科学就可以摆脱这种困境。为此所需要的只是在动物类别中将人类与其他动物进行比较（类似于在一般水果类别中将苹果和橘子进行比较）。换言之，比较动物学是客观区分人类与非人类动物的基础。

与其他动物的比较立即突出了惊人的多变性

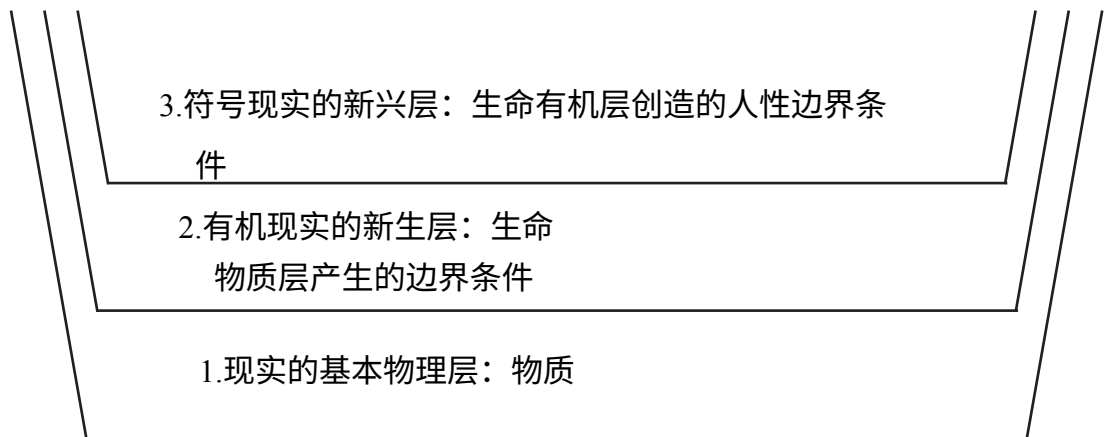
- 人类社会、人类生活方式的多样性，与动物社会（即生活方式）的相对统一性形成鲜明对比，甚至在最具社会性和公认的智慧动物（如狼、狮子、海豚或灵长类动物）中也是如此。

文明比较评论

例如，智人和黑猩猩的基因组在数量上的差异微乎其微，甚至不超过 2%，因此，生活方式在变异性上的巨大差异显然无法从基因上，即从生物进化的角度来解释。相反，可以解释这种差异的是，所有其他动物的生活方式或社会秩序主要是通过基因传播的，而在人类内部，生活方式主要是通过各种传统象征性地传播的。正是人类生活方式的这种象征性传承，也就是“文化”一词所隐含的含义，从根本上、从质量上将人类与生物界的其他动物区分开来。

这种对符号或文化传播的依赖，使得人类被视为一种自成一类的现实，一种不可还原于生命有机现实的生物规律的自主涌现的现实，尽管它显然存在于这些规律的边界条件之中，正如生命--由自然选择的进化规律所确立--被视为一种自主涌现的现实，不可还原于物质的物理规律，但存在于它们的边界条件之中。

因此，一般来说，经验现实可以想象为由三层组成，其中上两层，即生命和人性的有机层和象征层，是突现的，如下图所示（格林菲尔德，2013 年）：



这里提出的论点不是本体论的，而是方法论的：正如杜克海姆在《方法论》（杜克海姆，1895 年）中建议将社会事实视为事物，而不承诺任何本体论立场一样，人性在这里被视为一种新出现的现实，不可还原为有机现实。将人性与生物学的主题明确分开后，我们就可以专注于人性的显著--自主--特征，将生物学抛在一边，将人性研究确立为独立的科学（逻辑和经验）探究领域。

除其他外，这一论点还表明，本研究中几个重要子学科的重点被术语所误导，即（错误地）命名为 "社会 "科学，因为人类的显著特征（将其定义为一个类别）不是社会（社会是众多动物物种生活的必然结果，从昆虫开始），而是人类生活方式的象征性传承过程，即文化。

将生命和人性视为新出现的现象，它们是自主的，但存在于其下层的边界条件之中（即没有这些边界条件是不可能的），这一观点的核心含义是，这些新出现的现实中的所有规律性在逻辑上必须与在下层运行的定律相一致。

反过来，这又预先假定，关于人类的每一种规律性假设（每一种概括、每一种理论），要想在自诩具有某种程度可靠性的学术话语中得到认真对待和接受，就必须包含将这种规律性与人类动物有机体联系起来的机制，即转化或映射到有机世界的机制。承认人类是一个符号现实，就意味着这样一种机制：它通过心智--由个体大脑支持的符号过程--将符号现实中的每一个规律性与人类生物有机体联系起来。

心灵、现代性、疯狂》（*Mind, Modernity, Madness: 文化对人类经验的影响*）（格林菲尔德，2013 年）一书中提出的。

这种对心灵的理解尤其使我们能够对肆虐西方社会的功能性精神疾病（从抑郁症到精神分裂症）做出迄今为止所缺乏的全面解释，帮助我们解释西方社会中此类精神疾病发病率不断上升的灾难性趋势。当我们意识到心灵是 "大脑中的文化 "这一观点使心灵类似于胃或肺等器官对外部（独立于身体的）刺激（如食物或空气）的处理，即消化和呼吸时，这一解释背后的道理就变得清晰了。

不难理解，这两者都可能受到有害的外部刺激的阻碍，从而导致疾病，即使是在器官完全健康的情况下。这就不难理解，周围文化（即某些观念和价值观）中的问题会如何影响生物机体，从而导致实际的医学疾病。这种将文化过程转化为有机过程的做法大大提高了文化分析的重要性。

文明比较评论

人文科学的主题内容还具有其他一些特点，这些特点源于它被承认为一种符号（文化）现实。它们在逻辑上隐含在符号的性质中。符号是任意符号；它们所传达的意义是由使用它们的语境所决定的。语境随着每一个新符号的加入而变化，也就是说，不断变化：每一个当前的意义都取决于紧接其前的语境以及其后的条件语境和意义，因此，变化是在时间中发生的。这意味着符号现实是一种时间现象--一个过程。

我们必须始终牢记，在有关结构的讨论中，结构的概念只是一种隐喻：在文化中，没有什么是静止的，换句话说，文化本质上是历史的。文明分析和一般社会科学的核心难题之一，就是结构的重新整合，将其视为原因，以及正如实践者所认识到的，对所研究现象的过程性理解不足（Arnason, 2018）。⁴

符号过程，即不断赋予和重新赋予符号意义或对其进行解释的过程，实际上是在心灵中发生的，这使得文化成为一种历史和心理过程。这就必然会将心理学纳入文明的跨学科讨论之中--这是文明分析的另一个弱点，它在坚持跨学科性的同时，却从未考虑过这门学科以心灵为重心的重要性。

这里所描绘的对文化的初步理解，仅仅是对文化的哪些方面必须加以研究的理解，既意味着连续性，也意味着偶然性，既承认思维具有创造性，也承认思维的创造性必然受到来自外部的文化刺激的影响。连续性和偶然性在每种特定情况下的相对比重必须通过经验来确定，但它们之间的关系是每个过程的核心问题。

需要指出的是，杜克海姆和韦伯都设想建立一门与生物学类似的、拥有众多分支学科的人类统一科学，他们都明白这门科学的重点必须是文化。这一认识在韦伯的著作中是明确的（其中包括最初将他所设想并最终命名为“社会学”的科学以及将他自己的研究议程定义为“文化史”，而且在他的著作中毫不犹豫地使用了这一术语），而在杜克海姆的著作中只是隐含的，“文化”一词在法国因前

述由德国人挑起的充满感情色彩的 "文化与文明 "之争而成为问题, 使法国和德国的民族特性相互对立。

文明比较评论

尽管如此，杜克海姆著作的文化重心还是体现在他对集体表象的强调、集体意识这一核心概念的重要性、坚持绝大多数社会事实都是精神性的、用 "道德" 来表示社会等方面。这两部经典著作还一致认为，文化是一个过程，而不是一种结构（两人都认为将历史学与社会学分开是可笑的 - 这相当于将研究与其数据分离开来），而这一过程中的积极因素是个人，即思想。

从这个意义上说，杜克海姆和韦伯都可以被称为社会学心智主义者（格林菲尔德，2015 年）。不幸的是，他们都没有机会进一步发展这种对人性的唯心主义理解，而这种理解正是他们的文明分析纲领性声明--杜克海姆和莫斯的《注释》以及韦伯的《作者导言》--的基础。

从艾森斯塔特开始，文明分析的实践者们虽然对这两位创始人充满敬意，但他们完全没有意识到他们正在讨论的是文化现实，这反映了整个社会科学的还原论立场，而这种立场又隐含地植根于马克思主义。在当代社会科学（以及表面上将文明视为一种文化现象并试图解释人类文化多样性的文明分析）中，文化被理解为人类社会生活的一个要素、一个特殊方面，就像其他任何政治、经济或其他方面一样。这就好比把生命本身视为有机现实的一个特殊方面。

在文明分析中，如果文明或文明的 "结构" 方面（主要是政治方面）没有得到与文化同等的重视，这种分析就会受到 "文化主义" 的指责（类似于指责生物学中对生命过程的关注是 "生物主义"），例如，斯波恩指责阿纳森在科尼利厄斯-卡斯托里亚迪斯（Castoriadis, 1975 年）的影响下过分强调问题的文化 "要素"（斯波恩，2011 年）。

正是这种根本性的误解，即无法从文化中认识到所有具体的人类现象都属于这一范畴，才使得文明分析无法为文明下一个合乎逻辑的定义，因而也就无法进行系统的比较，从而加深我们对人类世界的理解，并使文明分析能够回答它向

自己提出的问题。

人类社会科学的主题--人类，作为一种新出现的现象--的明确定义使其逻辑和实证（科学）研究成为可能，并有理由宣称其权威性，对这一主题产生可靠、客观的理解。除其他外，这也使研究人类的学生摆脱了诉诸叙事隐喻的做法，这种做法旨在为所提出的解释不可避免的任意性和主观性提供借口。

文明比较评论

相反，我们鼓励使用另一种隐喻：立案，如（尤其是刑事）法律中的立案。法律案件与讲故事不同，讲故事的说服力取决于作者的技巧和听众的可信度，而法律案件则是伸张正义的依据，因此必须完全客观，即严格符合逻辑并与事实相符。具体而言，它需要确定动机（回答*为什么要实施犯罪/侵权行为*的问题）和机会（回答*如何实施*的问题，即确定原因转化为结果的机制）。立案始于对*原因和方式的猜想*、初步假设或暂定大纲，即*定义*（在调查过程中进行实证研究和检验）。定义必须包含回答“为什么”和“如何”问题的可能性。

文明分析在任何时候都没有为文明下一个可以进行系统比较的定义。虽然杜克海姆、莫斯和韦伯都直觉地认为这一过程与同一（即文化）范畴内的其他过程有着质的区别，但他们并没有提出这种区别是什么。后来，文明分析的代表人物完全忽视了文明本质上的文化性质，因此也忽视了将文明与其他文化现象区分开来作为分析第一步的逻辑要求。

他们无一例外地将文明定量地定义为“终极部落”，“人们的最高文化群体和人们所拥有的最广泛的文化认同，是人类区别于其他物种的标志”（亨廷顿，1996年）。（亨廷顿，1996年），一种任何类型的多社会群体，将杜克海姆和莫斯的纯描述性言论作为分析性陈述，并认为它们隐含在韦伯的探索性（而非系统性）研究中。

这使得文明与宗教被等同起来，导致犹太教、基督教和伊斯兰教（以及基督教和伊斯兰教的不同形式）被例行公事地认定为不同的文明（亨廷顿，1996年；阿尔约曼德，2004年 b，2010年；艾森斯塔特，1992年，1999年；赫夫，2017年 a，2017年 b）、认为现代社会是一种文明以及多重现代性，欧洲是一种文明、西方社会是一种文明、欧亚大陆是一种文明（阿纳森和维特罗克，2004年；阿纳森和汉恩，2018年；汉恩，2018a）以及整个人类是一种文明，因为所有这些在不同程度上都是多元社会的组合。

第 90 期，2024 年春

事实上，任何国家都可以被视为一个多社会团体，从美国或瑞士这样明确的联邦制国家开始，包括拥有自治区的俄罗斯、拥有公认少数民族的中国，以及其他任何程度的异质民族集体。事实上，即使是日本--最接近同质性的社会群体--也被艾森斯塔特（Eisenstadt，1996 年）和阿纳森（Arnason，1997 年，2002 年）视为一种文明。

文明比较评论

这反过来又使我们有可能将美国中西部与沿海地区之间、瑞士与欧盟之间、日本与中国之间等等的关系视为 "文明间相遇"。不加区分的一切都成为文明分析的对象，使其在理论上失去了意义。但是，基于上述方法论的考虑，我们可以从方法论上合理的文明定义入手，开始构建 *系统的跨文明比较的概念支架*。

请允许我重申：这一定义的重点在于世界政治和经济的新格局（必须记住，世界政治和经济与人类的任何事物一样，本质上都是文化和过程现象），这使得长期以来在西方世界普遍被视为无关紧要的中国（西方世界从未将俄罗斯或伊斯兰世界视为无关紧要），成为西方学术界关注的焦点。

中国与西方的长期不相关性意味着西方的发展 *独立于中国*（而不能说西方的发展从伊斯兰教或俄罗斯出现的那一刻起就独立于这些国家），因此有理由认为中国的发展也独立于西方。

文化（相互）独立的特质非常罕见，这使得我们有可能对文明下一个有意义的定义，即文明与其他文化现象有着质的区别。宗教是自主的，但不是独立的；国家是自主的，但不是独立的；制度是自主的，但不是独立的。所有这些文化过程（或传统、符号传播过程）都因其自主性而彼此不同。但是，相互独立的文明将各种自主的传统结合在文化家族中，并将它们从其他文化家族中分离出来。

杜克海姆和毛斯建议性地提到了在文明中结合在一起的 "民族大家庭"；当代文明分析的实践者将这些 "社会大家庭" 等同于任何多社会群体，却忘记了要构成一个家庭，其成员不能是随意组合在一起的，而必须像杜克海姆和毛斯强调的那样 "issus d'une meme origine"（杜克海姆和毛斯，第 4 页）-- 与一个共同的（在这里是文化的）来源有关。

文化进程同时发生在几个层面上，这些层面在分析上可以相互区分，但在经验上却无法分开。

首先，一般来说有个人思想和集体层面。但在后者中，我们可以区分出三个层次（符号传播过程，即传统），文明是最持久、最有因果关系的层次，它包含其他两个层次，即：

文明比较评论

- a) 社会制度层面，即使用杜克海姆最初的定义，该定义强调了社会制度的文化性质，即社会制度既是象征性的，又是文化性的。
在特定的社会生活领域，如经济、家庭和政治领域，精神上的、既定的“思维和行为方式”（Durkheim, 1895 年），其自主性在每个实例中都反映了生活领域的限制，以及
- b) 功能一体化、受地缘政治约束的社会机构系统
- 过去主要是宗教，今天则是国家--其自治是一种功能
历史上形成的现实特征形象，全系统的组织原则（系统传统）反映在每个机构中，值得强调的是，也反映在其成员的共同特征中。

文明是这种自治系统的家族集合，共享相同的（文明）第一原则，虽然彼此没有系统性的联系，但在发展过程中相互依存。

如前所述，从功能上讲，文化是人类生活方式的传承过程。这种传承的主要机制是制度或制度传统，二者互为表里。如前所述，制度是思考和行动的方式；传统是从制度中提炼出来的，是对思考和行动方式的规定/预言或总结/叙述。

作为思维和行为的明确表述，传统可以说是对制度的支持，而表现为思维和行为的制度则是传统的延续，使其保持相关性、活力和发展。如果认识到制度与传统之间的关系，那么制度和传统都可能是某一活动领域（家庭、科学、文学）所特有的，也可能是某一身份群体（宗教、国家、文明）所共有的，并跨越其活动领域。

正如《心智、现代性、疯狂》一书所解释的，认同是心智的核心过程，对于心智的充分运作至关重要，因此一般的制度和传统凌驾于具体的制度和传统之上，并为其提供信息（即宗教、民族、文明的制度和传统将为家庭、经济和政治提供信息）。

如前所述，明确传统的表述越连贯，它就越持久，而只有书面语言才能做到表

述连贯。

传统可能只包含其自身特有的元素（无论这些元素是针对有限的制度性生活领域--即经济--还是针对一般的认同社区）。

文明比较评论

换句话说，它们是某一传统的原创；或者，除了从早期或更普遍的传统中衍生或借用的元素外，它们还可能包含这些特定/原创的元素，而原创元素则被嵌入或添加到这些传统中。

只有书面语言才能确保识别这些要素和追溯各层传统之间的连续性（从而了解任何特定社会的制度结构和文化特征）。纯粹的口头传统必然是独创的、独立的和与长期发展不连续的。不可能追溯其历史。

所有近代（过去 500 年）书面传统的根源都可以在三个古老的、有 5000 多年历史的、以书面语言明确表述的传统中找到：一神教、中国和印度。这些古老的、明确的和始终如一的一般传统就是当今世界上共存的三种文明。

所有近代的书面传统，无论是一般的还是具体的，都可以追溯到它们。它们包含了所有最新书面传统所依据的首要原则。

文化过程的每一个集体层面都是解释其下层特定过程之间相似性的层面--尽管这些过程之间存在差异，但这是由它们的自主性所解释的。因此，作为同一机构的一部分，可以解释特定个人行为（特定思维运作方式）之间的相似性（尽管存在差异）。

- 隶属于一个国家可以解释各种制度之间的相似之处（尽管存在差异）：例如，美国的家庭、经济、政治具有某些共同特征，而法国或俄罗斯的家庭、经济、政治则有系统性差异。
- 隶属于一种文明可以解释不同国家之间的相似之处（尽管存在差异）：例如，美国、法国、俄罗斯和土耳其或埃及都有某些共同特征，具有某种家族相似性，而与中国、日本、韩国、台湾则有系统性差异，它们都有自己的家族相似性。

对每项制度/传统的解释首先必须基于对其原始要素（界定有关传统并将其与所

有其他传统区分开来的要素) 历史的考虑，然后基于对其所包含的所有先前传统的考虑，直至最初的原则。这一点甚至适用于外来的传统/制度。

文明比较评论

例如，对于马克思主义这样的学说，美国和俄罗斯，甚至中国都应该有不同的解释，并采取不同的行动。

举例来说，如果一律从美国的角度来解读，就好像这种解读是客观的一样，就会导致对地缘政治背景和美国地缘政治对手立场的误解；事实上，冷战中一些影响最大的冲突，甚至冷战本身，很可能正是由于对共产主义意识形态的这种 "客观" 看法造成的。⁵

心灵是各个层面集体文化进程中的积极因素，它不断地参与文化进程的延续和变迁，同时也不断地受到文化进程的影响、制约和刺激。文明构成了集体层面文化进程的 *独立和基本层面*，从这个意义上说，文明不依赖于集体层面的任何其他文化进程，而只依赖于其起源中的心灵，它是一个包含所有其他文化进程的框架，也是一个不包含任何其他文化进程的框架，它对下面的每一个层面都具有因果意义，并最终对世界的文化多样性负责。

结论

为方便起见，在此重申上文提出的文明定义：文明是一种独特的、*自我封闭的*、*自给自足的和自我产生的*

它是文化现实的变体，在所有意图和目的上都独立于可能与之共存的其他此类变体，经过多代人的发展，在此过程中其相互交错的传统成倍增长。它是一种经久不衰、自给自足的文化，具有成文的第一原则，不受外界影响；是巨型文化或元文化；是巨型传统或元传统，在同一套第一原则中允许存在许多特定的文化和传统。

在这里，"经久不衰"指的是跨越多个世代：至少传承了五个世纪；"第一原则"指的是具有约束力的、不容置疑的价值观、观念和思维模式，它们决定着生存经验；"编纂的第一原则"指的是体现在书面语言中并通过语言本身传播的原则

。

这一定义满足了方法论的要求，即对文明为何存在以及如何存在的问题提供了可能的答案，也就是说，文明为何独立以及如何独立--持久地自我封闭、自给自足和自我生成。之所以如此，是因为它有成文的第一原则，通过语言本身传播的思想具有约束力，因此决定了存在的经验，也就是形成了思想。*正是这种对其内部思想的至高无上的影响*，使得文明能够抵御外来影响，在文化传播的道路上筑起了一道道不感兴趣的屏障。

文明比较评论

因此，该定义使我们有可能研究杜克海姆和莫斯提出的核心问题：是什么决定了一种文明可以传播的区域？是什么阻止了一种或另一种文明的传播？它还使我们有可能将欧洲/西方社会所属的文化家族（即文明）定义为一神教文明，包括俄罗斯和最重要的伊斯兰教，它们从出现的那一刻起就是欧洲/西方社会的重要他人--从而实际上回答了韦伯的问题。

参考资料

- Arjomand, Said A. "Perso-Indian Statecraft, Greek Political Science and the Muslim Idea of Government." Pp.Pp.163-179 in Arjomand and Tiryakian, 2004.2001.
- Arjomand, Said A. "伊斯兰教、政治变革与全球化"。 *Thesis Eleven*.76:5-24.2004a.
- Arjomand, Said A. "Transformation of the Islamicate civilization：十三世纪的转折点？ 第 213-245 页，载于 Arnason 和 Wittrock。 2004b.
- Arjomand, Said A. "Culture and Power：文明比较分析"。
Erwaegen Wissen Ethik.17:1, 3-16.2006.
- Arjomand, Said A. "伊斯兰文明的发展模式和进程以及现代化的影响"。 第 205-226 页，载于 Joas 和 Klein，2010 年。
- Arjomand, Said A. "轴心文明、多重现代性与伊斯兰教"。 *Journal of Classical Sociology*.11:3, 327-335.2011.
- Arjomand, Said A. (ed.) *The Political Dimensions of Religion*. 纽约州立大学出版社，1993 年。 Arjomand, Said A. and Tiryakian, Edward (eds.) *Rethinking Civilizational Analysis*.
SAGE 国际社会学研究 52，2004 年。
- Arnason, Johann P. 《社会理论与日本经验》：双重文明。
Kegan and Paul，1997 年。
- Arnason, Johann P. "文明分析，历史"。 *社会与行为科学百科全书*。 2001.
- Arnason, Johann P. *The Peripheral Centre：日本历史与文明论文集*。 跨太平洋出版社，2002 年。

Arnason, Johann P. *Civilizations in Dispute: 历史问题与理论传统*》。Brill, 2003.

Arnason, Johann P. "Civilizational Patterns and Civilizing Processes". *International Sociology*.16:3, 387-405, 2004.

Arnason, Johann P. "Understanding Intercivilizational Encounters". 论文 *Eleven*. 86: 39-53.2006.

Arnason, Johann P. "Civilizational Analysis: 正在形成的范式".

生命支持系统百科全书》。无页码。2007.

Arnason, Johann P. "Comments on Toby Huff's "Civilizational Analysis and Some Paths not Taken". *Comparative Civilizational Review*.77:9-15.2017.

文明比较评论

Arnason, Johann P. "Introduction: 建立联系和绘制地图"。第 xiv-xli 页, 载于 Arnason 和 Hann, 2018 年。

Arnason, J.P. and Wittrock, B. (eds.) *Eurasian Transformations, 10th to 13th Centuries: Crystallizations, Divergences, Renaissances*. Brill, 2004.

Arnason, J.P., Eisenstadt, S.N. and Wittrock, B. (eds.) *Axial Age Civilizations and World History*. 布里尔, 2005 年。

Arnason, J.P. and Hann, Chris.(eds.) *Anthropology and Civilizational Analysis: Eurasian Explorations*. 纽约州立大学, 2018 年。

Boli, John. "世界政体理论"。In Roland Robertson and Jan Aart Scholte (eds.). *全球化百科全书*。Routledge.2006.

Boli, John, and Thomas, George. "世界政体中的世界文化：国际非政府组织的一个世纪"。 *American Sociological Review*.62:2.1997.

Bond, Michael H. (ed.) *The Oxford Handbook of Chinese Psychology*. 牛津大学出版社, 2010 年。

Chalmers, David. "强新兴与弱新兴"。 克莱顿和戴维斯, 2006 年, 第 244-254 页。

Chase-Dunn, Christopher. "比较世界体系: Toward a Theory of Semiperipheral Development." *Comparative Civilizations Review*.19:29-66.1989.

卡斯托里亚迪斯, 科尼利厄斯 *想象中的社会制度*》。1975. 麻省理工学院出版社。

Clayton, Philip. "新兴理论的概念基础"。 Pp.1-31 in Clayton and Davies, 2006.

Clayton, Philip and Davies, Paul.(eds.) *The Re-Emergence of Emergence: The Re-Emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*. 牛津大学出版社, 2006 年。

Corning, Peter. "'涌现'的再涌现: 寻找理论的古老概念"。 6: 18-30.2002.

查尔斯-达尔文: 《物种起源》。(原始版本, 1859 年) 。 Durkheim, Emile. *社会学方法规则*》。(法文原版, 1895 年) 。

Durkheim, Emile and Mauss, Marcel. "关于文明概念的说明"。 *L'Annee*

Sociologique.12:46-50.1913.引自

<http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>，第 3-7 页。

Eisenstadt, Shmuel N. *Post-Traditional Societies*. 诺顿，1974 年。

Eisenstadt, Shmuel N. "The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and Rise of Clerics." 《轴心时代：超验愿景的出现与教士的崛起》。《*欧洲社会学杂志*》。23:2, 294-314.1982.

Eisenstadt, Shmuel N. *A Sociological Approach to Comparative Civilizations. The Development of a Research Program*. Hebrew University of Jerusalem: Truman Research Institute, 1986a.

Eisenstadt, Shmuel N. (ed.) *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*. 纽约州立大学出版社，1986 年b.

Eisenstadt, Shmuel N. *Jewish Civilization: 比较视角下的犹太历史经验*》。纽约州立大学出版社，1992 年。

文明比较评论

Eisenstadt, Shmuel N. "宗教与政治的文明维度"。Pp.

13-41 见 Arjomand, 1993 年。

Eisenstadt, Shmuel N. *日本文明: A Comparative View*. 芝加哥大学出版社, 1996 年。

Eisenstadt, Shmuel N. "韦伯对伊斯兰教和伊斯兰文明特定模式的分析"。第 281-294 页, 载于 Huff 和 Schluchter, 1999 年。

Eisenstadt, Shmuel N. "多重现代性"。 *Daedalus*.199:1.Pp.1-29.2000a.Eisenstadt,

Shmuel N. "The Civilizational Dimension in Sociological Analysis." 《社会学分析中的文明维度》。

论文 *Eleven*.62:1-21.2000b.

Eisenstadt, Shmuel N. "现代性的文明维度"。Pp.48-66 in Arjomand and Tiryakian, 2004.2001.

Eisenstadt, Shmuel N. "关于多重现代性的一些观察"。第 27-41 页, 载于

Sachsenmaier、Reidel 和 Eisenstadt, 2002 年。

Eisenstadt, Shmuel N. *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*.2 vols.

布里尔出版社, 2003 年。

Elias, Norbert. *文明化进程*》。德文原版, 1939 年, 美国第一版, 埃德蒙-杰弗科特 (Edmund Jephcott) 译, 乌里赞书店, 1978 年。

弗朗西斯-福山 *历史的终结与最后之人*》。自由出版社, 1992 年。Geertz,

Clifford. "The World in Pieces: 世界末日的文化与政治

世纪"。第 218-263 页, 载于 Geertz, *Available Light: 人类学对哲学话题的思考*》。普林斯顿大学出版社, 2000 年。

Greenfeld, Liah. "俄罗斯形式主义文学社会学: 社会学家的视角"。 *Slavic Review*.46:1, 38-54.1987.

Greenfeld, Liah. *民族主义: 通向现代性的五条道路*》。哈佛大学出版社, 1992 年。

格林菲尔德, 利亚 *资本主义精神: 民族主义与经济增长*》。

哈佛大学出版社, 2001 年。

Greenfeld, Liah. *心灵、现代性、疯狂: 文化对人类经验的影响*。哈佛大学出版社, 2013 年。

Greenfeld, Liah. "为社会学心理主义辩护"。 *The European Journal of Cultural and Political Sociology*.2:1, 76-87.2015.

Greenfeld, Liah. "汉娜-阿伦特的思想人生"。 Pp.129-154 in *Anthem Companion to Hannah Arendt*, ed. P. Baehr.P. Baehr.Anthem Companions to Sociology, 2017.

Greenfeld, Liah. *民族主义: A Short History*.布鲁金斯学会出版社, 2019 年。

Greenfeld, Liah.Britannica entry "Social Science: 历史、学科和事实"
<https://www.britannica.com/topic/social-science>, 2020.

Hadler, Markus. "制度主义与新制度主义: 概念史"。 In J.D. Wright (ed.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*.2nd edition.12:186-189.2015.

Hann, Chris. "人类学、欧亚大陆与全球历史"。 Pp.339-354 in Arnason and Hann, 2018a.

文明比较评论

- Hann, Chris. "道德与经济：匈牙利省的工作、工作福利与公平"。 *European Journal of Sociology*.59(2):225-254.2018b.
- Hopper, Kim.(ed.) *Recovery from Schizophrenia：国际视角》*。
牛津大学出版社，2007年。
- Huff, Toby E. *Intellectual Curiosity and the Scientific Revolution*.剑桥大学出版社，2011年。
- Huff, Toby E. "Civilizational Analysis and Some Paths Not Taken, Part I". *比较文明评论》*。75: 16-22.2016.
- Huff, Toby E. *The Rise of Early Modern Science：伊斯兰教、中国和西方》*。
3rd edition.剑桥大学出版社，2017a.
- Huff, Toby E. "Civilizational Analysis and Paths Not Taken, Part II: The Great Divergence".*Comparative Civilizations Review*.76: 12-34.2017b.
- Huff, Toby E. (ed.) *Benjamin Nelson.通往现代化之路：良知、科学与文明》*。
著作选集》。罗曼与利特菲尔德出版社，1981年。
- Huff, Toby E. and Schluchter W. (eds.) *Max Weber and Islam*.Transaction Publishers, 1999.
- 亨廷顿，塞缪尔-P.《文明的冲突与世界秩序的重塑》。
西蒙与舒斯特出版社，1996年。
- 雅斯贝尔斯，卡尔。《历史的起源与目标》。Routledge and Kegan Paul, 1953.
- Joas, Hans 和 KLEIN, B. (eds.) *The Benefit of Broad Horizons: Intellectual and Intellectual and Intellectual*.
全球社会科学的制度先决条件》。Brill.2010.
- Knoebl, Wolfgang."J.P.阿纳森思想中的偶然性与现代性"。
欧洲社会理论期刊》。14:1, 9-22.2011.
- Kroeber, Alfred L. "文明内部的流动与重组"。《人类学家看历史》。加利福尼亚大学出版社，1963年。
- Lechner, Frank 和 Boli, John (编辑)。《全球化读本》。5th版。Wiley-Blackwell, 2014.
- Maines, D. "Narrative's Moment and Sociology's Phenomena: Toward a Narrative Sociology".*Sociological Quarterly*.34:1, 17-38.1993.

- Mazlish, Bruce. "历史与全球视野中的文明". Pp.14-20 in Arjomand and Tiryakian, 2004.2001.
- McNeill, William. "世界历史与西方的兴衰". *世界历史杂志》*。9:2, 215-36.1998.
- 麦克尼尔，威廉 *世界史》*。牛津大学出版社。1999.
- Nakamura, Hajime. *东方民族的思维方式》*。夏威夷大学出版社，1964 年。
- Nelson, Benjamin. "邓姆《关于文明概念的说明》的翻译和介绍". *Social Research*.38:4, 808-13.1971.
- Nelson, Benjamin. "文明情结与文明间相遇".
社会学分析》。34:2, 79-105.1973.
- Nelson, Benjamin. 马克斯-韦伯的 "作者简介" (1920 年) : 他的主要目标的主要
线索". *Sociological Inquiry*.44:4, 269-78.1974.

文明比较评论

Nelson, Benjamin. "维柯与比较历史文明社会学"。

Social Research.43:4, 874-81.1976.

纳尔逊，本杰明。《现代之路》。《良知、科学与文明》。

《著作选》。托比-赫夫编。罗曼与利特菲尔德出版社，1981年。

Nielsen, Donald A. "Charles Manson's Family of Love: 文明视角下的厌世主义、

产子主义和跨道德良知的案例研究"。 *Sociological Analysis*.45:4, 315-37.1984.

Nielsen, Donald A. "俄罗斯和西欧的教派、教会与经济转型"。 *International Journal of Politics, Culture and Society*.2:4, 493-522.1989.

Nielsen, Donald A. "Natural Law and Civilizations: 自然 "的形象、文明内部的两极分化以及异端思想的出现"。 *Sociological Analysis*.52:1, 55-76.1991.

Nielsen, Donald A. "合理化、意识变革与文明相遇"。 Pp.119-131 in Arjomand and Tiryakian, 2004.2001.

Nisbett, Richard E. *The Geography of Thought: 亚洲人与西方人的思维差异.....及其原因*》。自由出版社，2003年。

Polanyi, Michael. "生命不可还原的结构"。 *科学*。160:3838, 1308-

1312.1968.Robertson, Roland. "Globalization Theory and Civilization Analysis." 《全球化理论与文明分析》。 *比较*

《文明评论》。17:20-30.1987.

Rouleau-Berger, Laurence. *后西方社会学革命：从中国到欧洲*》。Brill, 2016.

Rouleau-Berger, Laurence; Peilin, Li (ed.). *后西方社会学-从中国到欧洲*》。Routledge, 2018.

Sachsenmaier, Dominic, Reidel, Jens and EisenstadtI, S.N. (eds.) *Reflections on Multiple Modernities. 欧洲、中国及其他解读*》。布里尔，2002年。

Schaefer, Wolf. "全球文明与地方文化"。 Pp.71-86 in Arjomand and Tiryakian, 2004.2001.

Schmidt, Vivien. "Discursive Institutionalism: 思想与话语的解释力"。 *Annual Review of Political Science*.11:303-326.2008.

Shils, Edward. *Center and Periphery: 宏观社会学论文集*》。芝加哥大学出版社，1975年。

Sorokin, Pitirim. *社会与文化动力学》*。4 vols. 美国图书公司。

1937-1941.

斯宾格勒, 奥斯瓦尔德 *西方的衰落》*。(德文原版, 第一卷, 1918 年, 第二卷, 1922 年)。英文两卷本, 译者: 查尔斯-阿特金森。查尔斯-阿特金森。阿尔弗雷德-诺普夫, 1932 年。

Spohn, Willfried. "世界史、文明分析和历史社会学: 约翰-阿纳森作品中对非西方文明的诠释"。 *European Journal of Social Theory*.14:1, 23-39.2011.

Swedberg, Richard. "关于文明与经济学的说明"。 *European Journal of Social Theory*.13:1, 15-30, 2010.

Taylor, Edward B. *Anthropology: 人类与文明研究导论》*。阿普尔顿, 1881 年。

文明比较评论

Tiryakian, Edward A. "文明分析". Pp.30-47 in Arjomand and Tiryakian, 2004.

汤因比, 阿诺德*历史研究*》。12 vols. 牛津大学出版社, 1947-1957 年。

Wallerstein, Immanuel. *现代世界体系*》。 *资本主义农业与*

现代世界的起源- 十六世纪的经济》。 学术出版社。1974.

韦伯, 马克斯。"作者简介"。(原文, 1920 年)。收录于《*新教伦理与资本主义精神*》(原著, 1905 年出版)。译者: 塔尔科特-帕森斯。Talcott Parsons. 斯克里布纳出版社, 1930 年。

韦伯, 马克斯 *中国的宗教: 儒教与道教*》。(原著, 1915 年)。

韦伯, 马克斯 *印度的宗教》: 印度教和佛教社会学*

(原件, 1916 年)。

韦伯, 马克斯。 *世界的拒绝与意义*》(原著, 1916 年)。 Weber, Max. *宗教社会学*》(原著, 1920 年)。

韦伯, 马克斯。 *古代犹太教*》(原著, 1921 年)。

尾注

¹基于这种并列关系的概念框架将有助于理解文明间影响的局限性, 并考虑到印度。它应适用于过去和现在的所有文明。

²这一命题对我们的自我认识, 即对迄今为止西方社会科学和人文学科所关注的社会世界的认识--其思维模式、社会制度的基本价值观、心理动态以及从政治到家庭关系等各个生活领域的行为模式--所产生的广泛影响将在其他地方展开。

³作为建议, 我们可以从文明史中的起源和演变研究 (Eichenbaum, 1929 年; Tynianov 和 Jacobson, 1928 年; Greenfeld, 1987 年) 以及 "一神教 "和中原文明的基础文本、传播渠道和当代状况研究入手。

⁴除其他外, 这必然影响到依靠社会科学的决策, 鼓励决策者关注任何直接情况的突出特点, 而忽略其背景, 这只能导致对这些突出特点的意义的误解和对相关现实的错误评估。这种做法可以比作试图根据随机选择的静止镜头来解释一部电影。

文明比较评论

⁵今天，在中美地缘政治竞争的背景下，决策者必须认真关注最近传入中国的民族主义和资本主义--分别是西方的意识形态和西方的经济活动取向--的含义：这些现象的含义及其导致的行动在中美两国可能大相径庭，对地缘政治局势的准确评估取决于对这种差异的预见。

这些考虑同样适用于文明间和文明内的地缘政治分析。从逻辑和经验上有效地理解相关的文化过程，将使决策者能够准确地评估一个国家的地缘政治对手 在该国所属文明以及其他文明中的地位，更不用说提高他们对该国实际利益和动机的认识了。