

为他者书写文明史

吴晓群 (复旦大学历史学系教授)

如果用世界图书馆书目 worldcat 搜索一下,我们会发现,冠以“文明”(civilization)之名的研究,数量极为庞大,各类语种的条目上百万。哪怕是剔除其中的重复性研究,仍然数量极大。所以,究竟是在什么意义上谈文明,是在什么设定下书写文明史,在当今学术界,恐怕仍是分歧大于共识的问题。

基于这样的现状,如何书写文明史就成为一个可讨论的话题。对于中国治西方史学的学者而言,如何通过梳理西方史学中两千多年来对于“文明”这一概念的历史书写方式,以一个东方的视角来反思西方史学界对于“文明”及“文明史”的定义、话语、内涵以及范式形成、意义变迁等,更是一个不得不直面的问题。

一、西方视域中的“文明”及“文明史”概念

从词源学上考察,“文明”一词,英文为 civilization,法语为 civilisation,德语为 zivilisation,荷兰语为 civilisatie,意大利使用但丁作品中的古语 civiltà 一词,等等,不过,它们都来源于拉丁词根“civi-”或“civ-”,原本指代与市民或城市生活相关的意思。到文艺复兴时期,欧洲新兴的市民阶层开始使用具有“礼貌”概念的“civilité”一词,用以同传统宫廷贵族常用来表达“宫廷礼仪”概念的“coutroisie”一词相对应,并在这一基础上使“civilité”一词衍生出形容“秩序井然的社会”的意义,成为“文明”这一概念的前身。

文明作为一个术语普及于法文之中,是在 1828—1830 年弗朗索瓦·基佐(François Pierre Guillaume Guizot)在索邦大学作有关欧洲文明史与法国文明史学术演讲之时。^①此后,“文明”一词迅速传遍欧洲,并逐渐成为学界的常用词汇。作为一个新词,其现代含义主要用以表达人类的一种生活状态,即指一种与野蛮状态相对立的另一种状态,带有较明确的道德价值判断。在近现代的历史图景中,西方对“文明”一词的使用,几乎同时也是文雅、进步、教化的同义词,与粗鲁、落后、未开化这些负面的词汇相对立,由此,明显地蕴含着一种“驱使其他群体脱离野蛮”的价值预期。

“文明”一词在 19 世纪开始以复数形式出现,这也正如布罗代尔所言:“这种经过审慎思考得出的单复数之区分,进一步使问题高度复杂化。”^②

在具体的有关文明史的书写中,我们看到,在古代中世纪史学中,从前学科化时代作为探寻智慧的方式之一,到神意历史的出现,西方史学家都将历史书写作为其表达自身及其周围世界的一种思想武器,无论是微观层面的编纂方法、修辞策略和虚构技巧,还是宏观层面的“道德观”“命运观”“天命观”以及“时代精神”等,都带有他们那个时代对于所谓“文明”的理解。

14—15 世纪的西方社会经历了决定性的转变,一方面,传统世界观的很多因素依然存在;另一方

^① 基佐《欧洲文明史:自罗马帝国败落到法国革命》程洪涛、沅芷译,商务印书馆 1998 年版,第 1—20 页。

^② 费尔南·布罗代尔《文明史》,常绍民等译,中信出版集团 2017 年版,第 7 页。

面,广泛的变革又重绘了世界图景。在新旧之间,西方的文明史书写越来越强调世俗的面向、科学的方法和进步的观念,形成了以欧洲为中心,并最终民族国家为中心的组织原则。

从16世纪开始直到17、18世纪,对于“文明”的思考,西方学界贯穿一致的主要概念就是对权利的宣称。这样的一个逻辑是在对旧制度的反动上完成的,最后形成的是将法律作为一种共同的诉求,即对社会制度化的安排。但随之而来的是对文明的忧虑以及对直线式进步观的反思,于是,在具体的历史书写中,对“文明”这一概念的使用逐渐从单数变为复数,这就在时间性的文明内涵之中加入了空间性的定义。由此,带来的问题则是应该如何评价其他文明?如何理解欧洲区域外的文明?

19世纪,帝国的形成给世界带来了新的结构和后果,20世纪晚期尤其是“9·11”事件之后,关于“文明冲突”的讨论喧嚣一时。如今,从全球的视角来看,以往那种文明与野蛮、进步与停滞,即西方与非西方的文明两分法已经受到严重挑战,非文明地区必须由文明国家引领才能进入文明的认识模式也受到质疑,这表现在历史书写的实践中则是以全球史、微观史、新史学、新文化史、性别史、家庭史、边疆史、环境史、大众文化史、社会观念史等面目出现的史学研究著作。

二、中文语境对“文明”的理解

以上提及的西方关于“文明”概念和文明史书写及范式的讨论,其间经历了多重变化,这不仅体现在史学思想上,同时直接反映在研究方法中。而对各种方法论的考察,也可反过来促进我们对西方文明史书写不同特征的深入理解。

那么,在中文的语境中,“文明”一词又意味着什么呢?首先,“文”是汉字的一个部首,本义为花纹、纹理。《说文解字》里说“文,错画也,象交文。”^①意思是说“文”字的本义是指“交错画的花纹”。

从字源演变与字形比较来看:



从上列甲骨文的字形可见,此字象纹理纵横交错,“文”字像站立着一个“人”,突出他的胸部,胸前“会有花纹”。它是个象形字,义指“文身”。金文的字形与甲骨文的字形完全一样。小篆的字形走上了线条化,而“人”站立的样子没变,只是胸前的“花纹”消失了,这与汉字的发展趋向简化有一定的关系。楷体字形则沿袭了小篆的形体。

在现代汉语中,“文”字可与其他字结合,多用作“文字”“文饰”“文武”“天文”等义。

至于“明”字,最早也可见于甲骨文中,本义为日月交辉而大放光明,《说文解字》中释义为“照也”,后延伸出照亮、点燃、公开的、天亮等含义。此外,也可以“无明”反推何为“明”。汉地所传之佛教中讲无明,即无知无识、缺乏智慧、没有开悟之意。要破除无明,就要抛弃虚妄的事和物,不执着于

^① 王平、李建廷《说文解字》(标点整理本),上海书店出版社2016年版,第231页。

俗世,努力修行,从而得大智慧。

汉语中“文明”一词,最早出自《易经》,曰“见龙在田,天下文明。”可指文采光明,孔颖达疏“天下文明者,阳气在田,始生万物,故天下有文章而光明也。”^①也可谓文治教化、文教昌明之意,前蜀杜光庭《贺黄云表》云“柔远俗以文明,慑凶奴以武略”;^②司马光在《呈景仁》诗中“朝家文明所及远,於今台阁尤蝉联”;^③元刘壘《隐居通议·诗歌二》:“想见先朝文明之盛,为之慨然”;^④汉焦延寿《易林·节之颐》:“文明之世,销锋铸镝”;^⑤前蜀贯休《寄怀楚和尚》诗“何得文明代,不为王者师”,^⑥等等。

从词源和语义上的追溯来看,汉语中的“文明”一词与西语中的 civilization 一词似有些关联,但又不完全一致。而将 civilization 译作“文明”是借用了日本人的发明。总的说来,两个词语都普遍带有“教化”“转化”之意,是一种价值判断。至于转化的手段和标准,则不尽相同,西方从古代希腊罗马开始,便明确地以自己为标准,以具体的技术增长为手段。而中国自古以来,虽也是以自身为衡量准绳,但设立了一个更为形而上的至高标准,即所谓“光明”或“昌明”,而论及手段时也因此显得比较笼统。

三、文明史书写可能展开的基本面向

从对中西方有关“文明”概念的梳理中,可见其中有一些共同的认识,但无论中西,在不同阶段也都存在着对于“文明”这一概念不统一的认识。在当今百年未有之大变局的全球转变期,我们迫切需要对世界历史有一个更深刻的认识,而这个认识首先就应该是从文明的维度来进行的。因为,无论是在全球史的框架下,还是在意识形态与宗教再度割裂世界的今天,文明间的冲突与交融都已成为每个国家及个体眼中可见的现实,因此,这更亟需从思想和历史的层面进行回顾与反思。

所以,在文明史的书写和研究中,如何看待文明的本质、内涵、要素及体现形式就成为其重要内容。特别是对中国治西方史学的学者而言,如何穿梭在两大文明体系之间,既要了解西方的学术脉络、问题意识和解决方案,又不忘自身的传统、思维特点和可能突破的方向,这的确是一个巨大的考验,但也是一个时不我待的历史契机。从具体的研究视角而言,我们或许可以先从下面几个基本方面来思考。

(一) 关于“文明”的概念与文明史范式的检讨。从“文明”这个概念的提出、内容的涵盖面在中西不同历史语境中的理解,到现代普遍以文明—野蛮的二分法作为史学研究框架,直至从后现代观念来看待“文明”的多样性并进行反思和讨论,从而在过往不同文明的博弈中,找到关于文明的基本标准和内在特质,重新定义文明所应该具有的意义,并通过理论阐释与史实结合的研究与分析,为思考未来文明的样式提供鉴往知来的助力。

(二) 将一系列历史书写者放在西方史学史的谱系中加以讨论。将历史书写者放在他所处的

① 孔颖达《周易正义》,北京大学出版社1999年版,第20页。

② 杜光庭《广成集》卷1,四部丛刊景明正统道藏本,第7页。

③ 司马光《温国文正公文集》卷3,四部丛刊景宋绍兴本,第15页。

④ 刘壘《隐居通议》卷7,清海山仙馆丛书本,第15—16页。

⑤ 焦延寿《易林》卷15,士礼居丛书景刻陆校宋本,第5页。

⑥ 释贯休《禅月集》卷13,四部丛刊宋钞本,第5页。

文化语境与时代背景下,探讨他所面临的问题以及可能做出的反应,将史学家的历史书写理解为他对自己那个时代和社会所面临问题的一种解答。这种梳理既能达成对史学范式的语境式理解,更能为我们提供一种反思的角度,使我们从整体性的文明视角看待西方的发展以及它的全球性扩张,从而破解以往国别史研究中的一些盲点和短视之处,前瞻性地提出新的研究方向和可能的研究领域。

(三) 对历史书写者、书写方式及书写思想的比较研究。将古代希腊罗马、中世纪、近现代的西方史学与相应时段的东方史学(特别是中国史学)进行比较研究。通过对比不同文明中不同史学家的思想观念,对根本性问题进行解构和重构,理解不同史学家研究旨趣的变化、关注点,搞清楚他们对“文明”这一概念在不同时代的认知。这能为进一步跳出某个阶段固有的意识形态和价值观做准备,从而真正书写具有人类命运终极关怀的文明史。

(四) 从一些根本性的观念入手加深对中西文明史进程的理解。比如文明与野蛮、自我与他者、战争与和平、民主与专制、宗教与世俗、何为正义、政体的选择、瘟疫与健康等,在对这些观念的探究中,既不能只靠跟踪和引进西方的各种研究范式和理论,也不能局限于各个国家的空间维度,而是要挖掘这些观念在理念及实践的层面是如何不断跨越其边界,同时它们又是如何作为其他观念和事物流动的触媒。换言之,我们应进行经典与现实、个别与多元、继承与创新之间的对话,从而构造一种既具有中国学者自身独特性又不失对人类命运终极关怀的文明史思考。

以上提及的几个方面,看似与以往的研究对象和研究领域并无不同之处,但因问题意识不同、研究诉求不同、想要突破的点不同,因此,在研究中所呈现的方式和针对的问题焦点也就会不同。通过这几方面的研究,我们可以考察不同时代的西方历史学家对于“文明”这一核心概念及其意义的理解和认识,揭示“文明”概念的普遍性与地方性、文明史题材选择的困难性与可能性,以及文明史方法论的局限性与开拓性,展望进一步研究的可能及方向。

四、存在的问题及可能的解决方案

作为另一个文明的他者,如果我们要对非自身的文明史进行解释,要具体实施以上几方面的研究,我们就必须直面且致力于拆除那些阻挡我们视线的一道道“墙”,这样才能推动这项开放性的事业。

从大方向来看,笔者认为目前国内的西方文明史书写存在两堵高墙。

(一) 对史料发掘的力度不够。作为史学研究的基础,无史料即无史学。虽然作为他者,中国学者或许无法在第一时间第一现场拿到最新的西方史料,然而,因为研究视角的不同,我们仍然能够从已有的史料中扒梳找寻出某些被遮蔽的史实。但从既有的国内研究成果来看,除少数学者在新史料方面有所用力之外,大部分研究成果都是在西方学者惯常使用的史料范围内做文章,重复研究多,看似繁荣,然则原创研究少,因而难有突破。

(二) 既有研究视角较狭窄,理论分析路径较陈旧。今天中国学者关于西方文明史的既有研究成果,主题多集中在某一类或某一时段,有些时段或领域则较少研究,且采用的理论主要集中在那几种早在20世纪上半叶就已定型的分析工具上,缺乏理论创新自觉,也未形成有关文明史书写的成系统的方法论。由此,现有的文明史研究往往会落入某些陷阱之中,如“把文明史引入道德主义的泥潭”

“跌入精英主义史观的窠臼”“走向过度的文化相对主义”等。^①

针对以上两方面的问题,我们或许可从以下三个角度入手破解。

(一) 研究主题可随史料的拓展而出新。比如,对中世纪早期各类史学作品中身份认同问题的研究,中国学者不应只关注传统的四大民族史(约尔达内斯的《哥特史》、格列高利的《法兰克人史》、比德的《英吉利教会史》和保罗的《伦巴德人史》),而应对城市编年史、城市教会史、地方上的圣人传记和修道院编年史等作品加以深入研究。因为这些作品既展现了中世纪早期文明形态的多样性,也展现了背后共同体现出的基督教特征,十分值得深入细致的梳理和研究。

再以公众史学为例,众所周知,它一开始是由一批非职业的写作者进行的历史书写,其叙事往往会产生争议,彼此之间充满了各种歧视,且矛盾往往是横向的,因为记忆在不同团体中是不一样的。这种对于历史生成和传播过程的再思考,可视作一种以往不曾出现过的新史料,对这些新史料的发掘和利用,可以促进研究者思考一些超越传统史学问题意识的东西。对这些新史料的关注,不仅能增强公众和决策者的历史批判意识(这是公众史学的重点),同时也能使历史学家认识到自身的公共责任,产生为人民写史的历史责任感。

(二) 研究主题也可因问题意识的不同而有不同的处理方式。比如,关于“civilization”(文明)中的“civil”(城邦、公民)的意蕴,如果说区别于蛮族、野蛮是西方古典文明在观照“他者”中的自我体认,是外部压力;那么“城邦、公民”则在地域性与群体性上有一种内生的文明驱动力。相应地,我们在研究西方古代史学家及其历史书写时,就可以从他们对自身文明的理解中去找寻城邦共同体、法律共同体以及信仰共同体构建的思想基础。

又如,对于近代早期的西方史学,以往因对民族国家兴起的兴趣,学界通常聚焦于欧洲一些主要国家的民族史学,而对于普遍历史、世界史关注不够。在民族史学中,又尤为关注法国史学,对于意大利史学和英国史学也有所论及,但对于其他地区则很少关注。如今,如果我们从他者书写文明史的角度出发,视野就会被打开。

(三) 在西方传统的研究主题中主动以中国的视角切入。比如,我们可以将希罗多德的《历史》与司马迁的《史记》相比对,来考察中西在有意识的历史书写的早期,人类对文明史的书写方式有着何种类似的不确定性和丰富性。在力图理解希罗多德历史书写的内容、方式和基本诉求时,借鉴一个中国的古代文本来反思一种在西方已普遍为人们所接受的历史认知模式,从而不囿于西方史学传统的习惯和方法论,提出某种在西方希罗多德研究难题中的新解释。

又如,在肯定兰克的史学贡献时,我们也要批判他将西方霸权与历史学客观性诉求的结合。而且,我们应该清楚认识并明确指出,西方霸权思想实际上深深植根在19世纪的西方史学之中,许多史学概念中都隐藏着它的影子。总之,中国学者在进行文明史书写时需要以跨语境的方式进行反思与批判,这是一个既理论又现实的问题。

结语:文明互参的意义

综上,为他者书写文明史,并不是为了向国人强行解释那些看上去奇怪的异域之事,而是要彼此

^① 参见李剑鸣《文明的概念与文明史研究》,《华中师范大学学报》2016年第1期。

把对方当作思想的对象,当作另一种可参照的经验或教训,重显我们因各自的异域想象,或因身处其中而被掩盖的一些事物。由此,“他们”与“我们”就可能既是各自眼中的他者,也是同一群人。这样的研究,一方面,可揭示西方历史书写中对于其自身文明起源特征的理解和追求;另一方面,则有利于反观自身,并增进对人类文明及文明史在共时性和历时性维度上的理解。

如果把人类视为地球上一个独特的物种,它从来没有像今天这样,不得不对其一体性有所自觉。由此,我们通过比较研究,通过以他者身份书写的文明史,来推进文明间的互融和互鉴,这既是一个应用层面的问题,更有着一个思想层面的觉悟。

重建他者的立场,我们可以更好地理解那一段历史,这不仅仅是出于对一个遥远的、古老的或不一样的世界抱有简单的好奇,而是认为那些有关文明的书写和理解从某种方式上与我们自身有关。通过具有多种意义的历史,我们想找到一些可以交集的框架,从而勾勒出某种线索,并理解某个领域的现实状态;同时,也不忘以批判的态度提出问题,建立新的思想对象。当我们向另一个时代或另一个世界的人提出问题时,就有可能在思想上体验一次重大的收获,思考怎么用他者及过往的精神资源去修正并创造新的文明样式,从而为未来预写历史。

因此,为他者书写文明史,既不是为了卖弄异国情调,也不是为了提出某种可以直接拿来就用的模式,而是一种新的理论模式,是用于思考、为了思考的模式。这不是为了提供一种标准答案,其中包含的可能是一种对立互补的逻辑,甚至可能是一种模糊的逻辑。然而,从“他们”到“我们”之间的一次次往复,既是让我们与自身保持距离的一种手段,也是让我们与他们相互了解和学习的一种方式。

当然,以他者的身份书写文明史,这是一项以比较视角为先导进行的既有时间的贯穿性又具横向关联性的研究,无论对西方史学界还是对中国史学界来说都是一个挑战。对西方的挑战在于,他们需要真正虚心平等地接受他者的解读视角,并认真思考不同的问题意识所带来的认识上的突破;对中国史学家来说,这将会是一项集体反思的原创性研究。其挑战在于,如何让我们自己写出来的西方文明史既不像是完全翻译过来的著作,又必须接受西方史学家锐利目光的检视。换言之,即如何让“西方史学、中国眼光”这样的学术诉求在扎实且具说服力的论述中为我们所书写的他者承认。这两方面的工作恐怕都还需要经历一个漫长而艰辛的过程,对此,我们需要有足够的耐心和保持对话的信念。无论多么艰难,这都是我辈学者必须担当的使命,因为历史在继续,人类的历史远没有结束,也没有走在快要终结的路上。历史学家的任务不仅仅是梳理过往,还要据此阐明人们在一时一地没能看清楚的事物,显现多重的理解视角,从而为书写未来提供必要的助力。因此,为他者书写文明史便成为一种必需。

(责任编辑:李桂芝)

(责任校对:董欣洁)