

国家学习,甚至实行“拿来主义”的过程。由此可见,尽管东西方社会都经历了农业文明与工业文明,但其发轫之地与其后发之区,各有不同。就农业革命而言,东方是发轫之地,西方是后发之区;就工业革命而言,西方是发轫之地,东方是后发之区。东西方都会结合自身国家与地区的地域条件以及历史文化特点等,对先进技术进行引进、吸收和消化,因而表现出不同特色。同时,东西方文明又在不同中成就彼此,人类新文明的生发和进步由此得以实现。

结 语

如果说文明史研究的空间维度,印证了一句俗语——“一方水土养一方人”,那么文明史研究的时间维度,就印证了另外一句往哲的名言——“人不能两次踏入同一条河流”。一切都在变化中,“与时迁移,应物变化,立俗施事,无所不宜”。^① 对环境的不同应对,构成了秦汉中国、唐宋中国、明清中国以及今日之中国,种种不同时期文明的内涵。文明的个性使其能够比较;文明的共性使其得以借鉴与互动。文明的交流、互鉴与融通的意义,不能仅从事实判断来认识,还应从其意义与价值来判断。中华文明的形成离不开与世界其他文明的交流互鉴,中华文明的发展也将适应百年未有之大变局,探索构建人类命运共同体的可能道路。从学科定位与研究方法等方面入手,不断加强中华文明史的研究应成为这种努力的组成部分。

文明与文明史研究的再思考

赵轶峰 (东北师范大学亚洲文明研究院教授)

中国上古典籍中早有“文明”一词,大意指人文彰明,^②与现代历史学中的文明概念所指不同,后者是由西语 civilization 转译而来。该词在 16 世纪欧洲已普遍使用,18 世纪后期成为指称人类社会物质和精神发展水平及状态的主要概念,与野蛮相对。^③ 19 世纪以后,在继续保持与野蛮相对的含义同时,文明愈来愈多地被用来表示从精神特质角度考虑的文化共同体。20 世纪初德国学者斯宾格勒(Oswald Spengler)提出,文明是文化充分发展以后进入僵化的状态,因而也是文化开始没落的阶段。他说“每种文化都有它自己的文明”,“文明是文化的不可避免的归宿。”^④ 布罗代尔(Fernand Braudel)关于文明与文化关系的看法与此相近:“所谓文化,这是指尚未完全成熟和未能确保其成长的文明。”^⑤ 汤因比(Arnold Toynbee)交错使用“社会”“文化”“文明”概念,对文明的界定不够明晰,称“它也许可以称之为创造一种社会状态的努力”,又称“一个文明是一个可以通过对它的组成部

① 《史记》卷 130《太史公自序》,中华书局 2013 年版,第 3966 页。

② 如“其德刚健而文明”(《周易正义》卷 2《大有》,阮元校刻《十三经注疏(附校勘记)》上册,中华书局 1980 年版,第 30 页;“文明以止,人文也”(《周易正义》卷 3《贲》,阮元校刻《十三经注疏(附校勘记)》上册,第 37 页;“浚哲文明,温恭永塞”(《尚书正义》卷 3《舜典第二》,阮元校刻《十三经注疏(附校勘记)》上册,第 125 页;“心生而言立,言立而文明”(刘勰《文心雕龙》卷 1《原道》,中华书局 1989 年版,第 7 页)。

③ 参见基佐《法国文明史》第 1 卷,沅芷、伊信译,商务印书馆 1999 年版,第 8—9 页。

④ 奥斯瓦尔德·斯宾格勒《西方的没落》上册,齐世荣等译,商务印书馆 2001 年版,第 54 页。

⑤ 费尔南·布罗代尔《15 至 18 世纪的物质文明、经济和资本主义》第 1 卷,顾良、施康强译,生活·读书·新知三联书店 2002 年版,第 115 页。

分进行比较而加以认识的领域。这些组成部分是国家、城邦、宗教部落、排他性的社会群体以及诸如此类的其他社会成分。”^①前者缺乏特指性,后者则指向文化社会共同体。亨廷顿(Samuel P. Huntington)虽为国际战略研究者而非职业历史学家,但对文明的概念反复论说,注重程度超过前述学者。他说“文明和文化都涉及一个民族全面的生活方式,文明是放大的文化。”^②“一个文明是一个最广泛的文化实体……文明是对人最高的文化分类,是人们文化认同的最广范围……”^③对于不同文明,亨廷顿认为可以从语言、历史、宗教、习俗、体制,以及“人们主观的自我认同”来界定。^④这意味着认为文明超过文化范围但文明之间的分野主要需在文化意义上加以辨识。因而亨廷顿又说“文明没有明确的边界,也没有精确的起点和终点……文明的内涵和外延会随着时间的变化而变化。各民族的文化既相互作用又相互重合。各种文明的文化彼此相似或相异的程度也发生着相当大的变化。”^⑤依据这样既存在模糊性又可区分的文明概念,亨廷顿认为历史上至少曾经存在12个主要文明,其中七个已经不复存在,即:美索不达米亚文明、埃及文明、克里特文明、古典文明、拜占庭文明、中美洲文明、安第斯文明。其余五个仍然存在的文明是中国文明、日本文明、印度文明、伊斯兰文明和西方文明。如果把东正教文明“作为区别于其母文明拜占庭文明和西方基督教文明的独立文明”,那么可能还可以加上东正教文明、拉丁美洲文明、非洲文明。^⑥此外还有关于文明的其他定义,但比较而言,不及前述学者所说明晰。^⑦

综合前述梳理,“文明”主要在两种意义上构成可有效使用的学术概念。第一,指人类活动达到脱离野蛮(即单纯作为自然物种而生存的方式)而进入发达的创造性生存方式的状态,此即其作为与野蛮相对的属性的概念。第二,以独特精神文化为标志的大规模且持久存续的文化社会共同体。由于各个文明皆为人类共同生存结成的社会单元,所有文明可统合称为“人类文明”。其他常见的用法,如,以生产力形态为核心词的组合用语“农业文明”“工业文明”“后工业文明”,以时代为核心词而称的“古代文明”“现代文明”等,皆是在前述第一种概念基础上的扩展。本文在第二种意义上讨论文明和文明史问题。

一、文明与国家的关系问题

文明之分野既然主要是从文化角度来辨析的,而文化随着知识、信息、人口、物资流动而传播、融汇,那么文明与以相对明确的疆域和不同政权体系相互区分的国家势必难以完全同一。从经验的角

① 阿诺德·汤因比《历史研究》,刘北成、郭小凌译,上海人民出版社2005年版,第19、21页。

② 塞缪尔·亨廷顿《文明的冲突与世界秩序的重建》,周琪等译,新华出版社1998年版,第24—25页。

③ 塞缪尔·亨廷顿《文明的冲突与世界秩序的重建》,第26页。同时,亨廷顿也偶尔把“文明”作为一种性质概念来使用,如称“探索各文明是否将变得更加文明化”。塞缪尔·亨廷顿《文明的冲突与世界秩序的重建》,第24页。

④ 塞缪尔·亨廷顿《文明的冲突与世界秩序的重建》,第26页。

⑤ 塞缪尔·亨廷顿《文明的冲突与世界秩序的重建》,第27页。

⑥ 塞缪尔·亨廷顿《文明的冲突与世界秩序的重建》,第29页。这里讨论文明概念的含义,亨廷顿所说文明数量及其所指是否妥当不议。

⑦ 如,在德国学者威廉·冯·洪堡特(Wilhelm von Humboldt)看来,“文明,也即各个民族在其外在的社会建制、风俗习惯方面,以及在与此有关的内在心态方面的人化过程(Vermenschlichung)。在这种崇高的社会生活基础上,再加上科学和艺术,就构成了文化。”参见威廉·冯·洪堡特《论人类语言结构的差异及其对人类精神发展的影响》,姚小平译,商务印书馆1999年版,第36—37页。这种说法在把文明看作一种“过程”的意义上亦无可不可,但把科学和艺术置于文明之外,认为文明“过程”加上科学和艺术就是文化,涉及多重疑点。

度看,历史上的文明与国家可能形成多种形式的关系,亨廷顿对此有比较清醒的观察:“一个文明可能包含一个或多个政治单位。这些单位可以是城市国家、帝国、联邦、邦联、民族国家、多民族国家,所有这些单位都可以有不同的政府形式。当一个文明演变时,其政治构成单位的数量和性质一般也会发生变化。在一个极端上,文明和政治实体可能恰好重合。卢西恩·派伊曾评论说,中国‘是一个装扮成一个国家的文明’。日本既是一个国家又是一个文明。然而大多数文明包含一个以上的国家或其他政治实体。在现代世界,大多数文明包含两个或两个以上的国家。”^①他关于文明与国家关系多样性的观察基本符合事实,但他引用的派伊的那句也曾被许多人引用的话其实隐含一种“提示”:与其说中国是一个国家不如说中国是一个文明。为什么日本“既是一个国家又是一个文明”,而中国就是一个“装扮成一个国家的文明”?亨廷顿并没有解释,但比较中日两国的差异,问题显然在于中国语言、文化、族裔的多样性不符合亨廷顿的国家定义。他应是倾向于认为国家是由单一语言、文化、族裔构成的。然而自全球化发展以来,世界上大多数规模较大的国家都已不再是由单一语言、文化、族裔构成的了。即使前现代历史上,也有许多含纳多种语言、文化、族裔的国家。而且,只要全球化继续发展,只要跨国人口流动依然是普遍现象,这种局面还会发展。所以,文明只能是就文化社会共同体主流而言的大致属性,国家则是由明确认同所在国家体系归属的社会成员构成的社会共同体。在这种意义上,中国是中华文明在国族国家时代明晰化的国家体系。

亨廷顿没有注意到,文明与国家都有悠久的历史演变过程,而现代国族国家体系则是人类文明推演到晚近时代的局面,这种局面造成了文明与国家关系不同于以往的重大变化。譬如,一个文明包含多个或多种政治单位的局面是文明分割国家的结果还是多个政治单位汇聚为一个文明的结果,抑或是文明扩散的结果?现代国族国家意识对文明认同究竟产生了怎样的作用?文明通常超过国家疆域范围,作为政治单位的国家也会接纳、包容一些认同其他文明的社会成员,这种情况强化还是弱化了文明与国家自身的可辨识性?领土疆域把国家的刚性赋予其所包含或基于其而建立的文明,也可能把文明的精神倾向具象化为制度,同时产生新的共同利益基础,这对于文明和国家各自的存续意味着什么?按亨廷顿的说法,当今世界上仅有五个到八个文明,却有接近200个国家,存在国家向更具有实体性质的文明体系汇聚的可能性吗?文明与国家存续的逻辑有所叠压,但并非同一,如何阐释两种逻辑的关系?等等。事实上,因为现代思想关注国家超过关注文明,所以文明与文明史的理论远较国家与国家史的理论贫乏,而由于国族国家已经作为比文明边界更为明晰的社会体系单元得到高度强化,脱离国家史的理论也难以建构起严谨、自洽的文明史理论。

另一个相关的重要问题是,现代世界秩序建立在国家相互关系基础上,国家是唯一拥有“主权”(sovereignty)的政治单元,这种单元之间的协议是世界秩序的主要调节机制,文明没有同样的地位,而国家间的协商并不具有如同国家在其内部建制的那种权威性。在这种意义上,国际社会是无政府状态的。充分注意文明史及其现实性之后就可以看到,以国家之间关系为轴心的世界秩序难以涵盖世界上的重大冲突。冷战时期,世界秩序受超级大国、两大意识形态阵营和更为松散的“第三世界”等力量支配。后冷战时期,世界秩序则朝向多极化支配关系演变。面对这种情况,亨廷顿主张,世界秩序要建立在各主要文明内部核心国家为区域国际秩序提供合法性的基础上。^②这似乎在某种程度上堵塞了以国家关系为基础的缺陷,但本质上是加入了文明分野意识的国家霸权均势论,而所有霸

① 塞缪尔·亨廷顿《文明的冲突与世界秩序的重建》第28页。

② 塞缪尔·亨廷顿《文明的冲突与世界秩序的重建》第167—169页。

权均势论都是权宜之计。面对动荡变革的国际秩序现实,深入研究文明和文明史,研究其在人类存续、发展中的角色,及其与民族、国家、文化、社会、世界秩序的关系,可以为探索人类共同价值意识,保持人类可持续性发展所必须的秩序环境,提供必要的认知。

二、文明的局域性、普世性与历史性

即使作为最大的文化社会共同体,文明相对于世界而言仍是局域性的,因此才存在文明的相互关系问题。当我们把整个人类视为一个整体性的文明即人类文明时,尺度其实已经变化,是基于人的生物种类共性及其皆生息于地球这个共同家园而言,通常所说文明内部的那些差异尺度都已经被忽略了。文明的局域性提示其历史性,即:所有文明都是在社群生存经验的累积和延续中逐渐成长起来的。在特定时间、空间中展开的经验累积、调适——包括与作为他者的外部人群的互动,逐渐积淀成为生存方式的共同倾向。这种倾向一定在文明共同体的制度、信仰、语言、艺术、生活和生产方式中体现出来,其在精神文化层面达到的最高水准构成文明的内核。这种内核愈是坚韧,文明的延续能力愈是强大。延续性又与文明的规模正相关。独特的语言、信仰、艺术、生活方式等完全可以在规模较小的族裔共同体中辨识出来,但小的共同体易于在内部或外部挑战的压力下飘零衰落。较大的文化社会共同体虽然也可能在内部或外部挑战压力下消亡,但有更大概率存续下来。局域性带来多样性,多样性造成竞争、比较和选择,所以局域性既是各文明发生、存续、演变的方式,也是整个人类文明得以存续和发展的基础。

在历史悠久的诸文明中,经历了“轴心期”变革的文明具有更强劲的生命力。雅斯贝斯指出,在公元前500年前后,“产生了直至今日仍是我们思考范围的基本范畴,创立了人类仍赖以存活的世界宗教之源端。无论在何种意义上,人类都已迈出了走向普遍性的步伐”。^①“直至今日,人类一直靠轴心期所产生、思考和创造的一切而生存。每一次新的飞跃都回顾这一时期,并被它重燃火焰。”^②这里包含的一项启示是,关于普遍性的觉醒,赋予相关文明更强的存续能力,甚至使之在精神意义上与现代社会相连通。在这里,人类文明的统一性在其跨越数千年的可理解性中体现出来。进而,虽然所有文明都从局域性开始且至今没有彻底摆脱,普遍性却也早就发生并且成为文明存续的力量所在——即使“轴心期”时代的普遍性与全球化时代的普遍性相比实际上有很大差异。这种普遍性,主要是指关于宇宙、世界、生命意义、社会制度合理性、道德境界贯通性认知的自觉。这种自觉使文明气质得以升华,生成一种普遍的、理性化的信念,从而也就获得了更为强韧的可持续性。即使文明共同体本身的政治结构被摧毁,例如欧洲古典文明,其精神仍然可以微弱或变异的方式长期保持,并可能在以后再度复兴。

思考文明需有历史的维度,因为文明在历史中展开自我。这意味着文明在不断地获取与扬弃中积淀,在积淀中不断地变化。这种过程半是自然,半是自觉的。在同样经历中,不同个体获得的领悟总是有差异的,甚至可能差异巨大。而且,文明的经历总是不同,文明中生活着的人们从经验中所获得东西也总是不同。从经验中获取知识是所有文明共同的特征,这种能力的结晶就是历史意识和历史学。历史意识是在漫长时间和广大空间中感知经验的自觉和能力,历史学是这种能力所导致的知

① 卡尔·雅斯贝斯《历史的起源与目标》魏楚雄、俞新天译,华夏出版社1989年版,第9页。

② 卡尔·雅斯贝斯《历史的起源与目标》,第14页。

识体系化。所以,历史学是永远行进中的文明之舟上的一面风帆,它把经验化为动力,不断调整前行的方向。在这个意义上说,历史学发达的文明更具有延续的能力。

历史意味着在变动中延续。文明是规模宏大的文化社会共同体,但并不一定如斯宾格勒等人所说的那样是文化冷凝的状态,因为他忽略了文明中人的反思、创造和调适的能力。冷凝意味着缺乏变化的机制,意味着丧失自我更新的能力,意味着接近没落。就是斯宾格勒《西方的没落》所聚焦的西方文明,也没有果如他所预感的那样真的没落,而是在斯宾格勒预言之后又经历了多次深刻的革新,在科学技术、经济体制和文化表现方面尤其如此。而且,西方文明的许多要素通过文明的交往、互动传播到其他文明中,在新的结合中绽放异彩。中华文明“轴心期”时代的某些精神要素在今天仍然提供启示,有些甚至令今人赞叹不止。

文明的历史性在互动中充分体现,其中最为悠久的方式是社会性的迁徙。当属于某一文明的人群从其传统生息之地迁徙出去,其所携带的文明精神就会因自然和人文环境的差异发生变异,汤因比就认为远距离的迁移——尤其是跨海迁移,构成一种巨大的、能够激发创新的解放的力量。由此形成的社会共同体如果能够发展到庞大规模并长期延续,可能成为原发文明的一种亚文明,如果未能长期存续,也可能把原发文明的要素弥散在其他文明的汪洋大海之中。除了人群迁徙之外,文明的传播在文明间的互动中得以实现。这里互动包括保持自我身份认同前提下的和平往来,也包括战争和各种自觉或不自觉的相互作用、影响关系。移民、贸易、外交、战争、宗教传播、外来知识流布与学习、与民生相关的物种流传皆为其表现。这些互动都会改变文明的要素,从而可能引发文明特质的更新和存续的能力与方式的改变。因为互动具有如此巨大的能量,作为其必要条件的交通就成为文明史上与变革密切相关的主要因素。交通方式的每次升级,都会造成文明开放性与活力的增强,车辆、马匹骑乘、船只、航海技术、铁路、电话、互联网、自动驾驶等无不如此。就人类文明史中的晚近阶段而言,引发最大变动的是环球航海与互联网。前者开启了全球化的进程,后者把全球化升级为所有人直接参与的高效率日常化网络。这两个过程皆使得在以往时代相对分明的各个文明之界限大幅度模糊起来。在这种意义上,文明的发展造就了文明自身消亡的迹象——如果全球化持续升级,迹象就可能成为现实。

全球化在历史上曾经带来一个并非赏心悦目的景观——殖民主义。殖民古已有之,大规模的人群迁徙并且在所至之处建立迁徙者主导的社会体系就可视为殖民。地中海希腊化时期的历史充满殖民活动,人类历史上各种所谓“新疆域”(new tertiary)开发之类举措中都包含殖民的成分。全球化时代殖民之特异处在于,这是一场覆盖全球、资本与财富驱动、自诩为文明开化者面向“野蛮”“落后”人群聚居的国家或地区的武装迁徙活动,其驱动方基本是整个西方文明,驱动者为这种活动自我赋予了各种伦理正当性,故称殖民主义。全球化时代的殖民主义造成了全球文明格局前所未有的深刻变动,“依附论”者所讨论的所有问题,皆为这场变动的后果。这些后果中,最具有亨廷顿所说“政治单位”性质的是殖民帝国,“日不落帝国”是其中一个突出的代表。殖民帝国带来的全球文明格局改变并没有随着第二次世界大战后的殖民地解放运动消失,殖民帝国的整体性政治权力基本瓦解,曾经伴随其发展的意识形态变得隐晦,世界资本体系的中心—边缘关系继续下来,并在后来的岁月里借助资本主义市场体系的调整和新科技发展营造出新的世界性权力与财富支配体系。

全球化在一定程度上消解了文明的局域性,反全球化则折射出局域性对此轮全球化造成的晚近局面的对抗,二者的博弈将旷日持久、变化多端。全球化的新发展也更新了文明普世性的含义,其中

包括把“全球化”本身作为毋庸置疑的价值的意识形态,也包括对于人类生存环境可持续性承担共同责任的意识和举措,“轴心期”乃至其后历史的遗产一再被叩问,欧洲文艺复兴到启蒙运动期间缔造的现代社会理念被部分解构。人类在全球化及其抵抗潮流一起缔造的空间紧密关联而又深刻冲突的格局面前,空前真切地意识到建构共同秩序的必要性,虽然人类并没有准备好如同“轴心期”和“启蒙运动”时代推出的那样体系化创新的思想 and 方案,但围绕人类社会共同生存而必须进行的终极层面的思考和尝试终将展开,各个文明与人类文明整体都将在这种思考和尝试中重新定位。文明史提示,人类正走在一个转折点上。

三、文明史的研究与书写

亨廷顿认为“人类的历史是文明的历史。不可能用其他任何思路来思考人类的发展。”^①这虽然是一种夸张的说法,但可以肯定,文明史是各种可行的历史研究与书写中一种必要且不可替代的思路。对史学史稍作回顾就可以了解,迄今为止所有历史研究和书写的方法都曾招致批评,原因是相对于悠远繁复的历史本身,根本不存在无懈可击的研究和书写方法。所以,我们必须放弃从完美无缺的意义上期待文明史的想法,从文明和文明史的特异性出发,来思考文明史可能展开的视阈和认知前景。前文所述种种,意皆在此。

文明史以人类历史上最大文化社会共同体的经验及文明间的互动关系为基本对象,因其研究的单元规模宏大,是偏重宏观的一种历史;因其关注文明间的互动关系,是一种强调世界史、全球史意识的历史;因其必须辨析文明的特质而这种特质体现在语言、文化、信仰、艺术、生产与生活方式、制度等方面的各种建置与行为中,是偏重精神文化与实践方式内在本质的历史。这种历史与以国族国家为单元的历史之区别主要在于研究基本单元的性质不同,与经济史、社会史、思想史等“专门史”的区别主要在于其综合性。由此,文明史与其他各类历史研究和书写方式的差异也不难辨析。需要稍作讨论的是文明史与全球史、世界史的关系。

一般说来,全球史、世界史、文明史都是偏重宏观视野的历史。研究和书写都可以分割,宏观研究因其关涉的问题繁复、时段漫长,尤其如此。故无论全球史、世界史、文明史的研究,都可以从微小的现象或话题入手,只要其思考、关照的问题具有宏大阔度,其考察的结果深入足够普遍性的层面,都可构成宏观研究和书写。全球史的基本特征是全球普遍联系的视野,这种联系可以着眼于文明,也可以着眼于其他更具体的单元、现象、问题,如疫病、战争、信息传播、贸易、人口流动、生活方式、艺术表现、国家间关系、交通网络,等等。因而,全球史可以并非文明史。文明史则天然具有全球史的意蕴。辨识和考察任何一个文明的特质,都必须经由跨文明比较的过程,必须注重文明间可通约与不可通约的差异,这就必然进入全球史的视阈和语境。即使研究的对象为单一文明,全球意识仍然必不可少。如果研究的对象为多个文明,则全球史的性质会更为明显。当然,单一文明研究与跨文明、多文明综合或比较的研究在达到“全球”性的程度上,是有所区别的。世界史是一个普遍使用却定义严重差异化的概念。欧美国家的世界史与全球史在覆盖范围方面差异不大,只是全球史更自觉注重全球普遍联系,而世界史在这方面可能关注得宽泛一些,也可能并不理会其间差异。中国学术

^① 塞缪尔·亨廷顿《文明的冲突与世界秩序的重建》,第23页。

界的“世界史”则与中国史相对,基本上是外国史。这种界定方式从管理角度看可能提供一些方便,但也容易造成许多研究意识的扭曲。

文明史因其研究单元宏大,必须取长时段的视角。短时段事件、人物、现象的研究虽然也可能在文明史研究中提供一些认识,但难以达成深远的透视。特别注重文明史研究的布罗代尔曾经提到,历史学家至少在三个层面工作。一是像记者那样叙述事件的本末,构成充满偶然事件的多彩的故事;二是把一系列事件作为整体加以叙述和解释;三是超出个别或者系列性事件的范围而在一个世纪或者更长时间范围中来衡量人类现象。在第三个层面,“文明被看作不同于标志着它们发展的偶然的和变幻无常的事件:文明所揭示的是它们自身的长期性、恒久的特征及它们的结构”。^①长时段视角是特别适合文明史的研究路径。

长时段视角运用于文明史,与其现实性相辅相成。所有类型的历史研究都具有现实性,文明史在这一方面尤为突出,这在前文的讨论中清晰可见。每个文明都承载着特定的精神倾向,这些倾向体现在其制度、信仰、艺术表现、行为方式中,因而文明史具有通贯古今的特点,是以研究文明史对于理解当下事务具有重大意义。布罗代尔说:“一种文明的历史,就是对古代材料中那些对今天仍然行之有效的东西的探索。它有待解决的问题不在于要告诉人们关于希腊文明或中世纪中国我们所知道的一切——而是仅仅要告诉人们在西欧或现代中国以前的时代与今天仍旧相关的东西。”^②所以,文明史有利于落实历史的通观,是一种具有反思性的历史学取径。例如,中国学术界关于中华文明起源“多元一体”的认识,不仅提供有关上古历史的新认识,也有助于理解中华文明其后的演变。雅斯贝斯关于人类文明史上发生“轴心期”的假说,有助于透视人类历史的统一性。亨廷顿关于“文明冲突”的论说,也能提示文明差异在现代世界中的一些具体含义。

文明既为人类社会实践中长期存续的大规模文化社会共同体,文明史自然偏重对这种共同体精神特质及其之所以能够持续的社会组织功能、运行方式,以及所有相关实践经验的考核、梳理和说明,其中把握文明的精神特质尤其是理解和叙述任何一个文明的关键。这要求文明史保持人文学(humanity)的基本特色。社会科学乃至自然科学的理论和方法都可以在文明史研究中发挥作用,但理解一个文明必须注重该文明经验历程中人所做出的选择,需要对人的意志在特定文明经验中的展现样态、价值系统、思想方式予以充分关注,需要更多“理解的同情”。

文明史与所有其他视角的历史研究一样有自己的弱点。文明既为最大的文化社会共同体,以其为历史研究的基本单元就易于忽略历史上没有达到文明规模或者经历短暂的文化社会共同体。以汤因比的研究为例,能够作为主题单元进入其考察视野的只有二十多个文化社会共同体,大量更小规模的、历时较小的,或者精神特质具有从属于他者特征的文化社会共同体被边缘化。这种缺陷可以通过技术把握加以控制,不使之膨胀为一种唯文明化的历史观,但在文明史研究中难以彻底消除。文明史研究和书写也需要注意防止陷入单一文明中心主义和排斥性的历史观。

此外,迄今为止的文明史研究还有诸多尚未阐释清楚或意见分歧的具体难题。如,目前较多学者认可将国家形成作为文明起源的标志,判定国家形成的基础是设防城市的出现。问题在于这种语境中的“文明”是与野蛮相对意义上的文明,不是宏大文化社会共同体意义上的文明。早期国家皆规模甚小,星罗棋布,且存续长久者不多,因此,宏大文化社会共同体意义上的文明之形成机制尚为研究

① 费尔南·布罗代尔《文明史纲》,肖昶等译,广西师范大学出版社2003年版,第54页。

② 费尔南·布罗代尔《文明史纲》,第44页。

薄弱环节。又如,游牧民族在文明史中的地位,一方面由于文明史注重城市的作用和精雅文化的意义,另一方面由于游牧生活方式不及农耕生活方式更易于累积财富,加上游牧民族文化社会共同体在现代化发展中尽皆趋于式微,游牧民族历史在文明史叙述中被长期置于边缘地位,甚至置于文明之外,归为“蛮族”。这种情况虽因晚近一些研究者强调游牧民族所处“边缘”在文明互动中的中介作用而得到一些改观,但并没有真正从学理上加以解决。因此,文明史的研究理论中,亟待补充关于游牧文明的组成部分。此外,文明共同体的差序格局、宗教与文明的关系、族裔与文明的关系、殖民主义与帝国主义、社会分层与奴役、两性关系、文明对于落后者的野蛮行为、制度在文明史中的地位、文化气质研究的方法论、现代性与全球化发展对于文明的影响,等等,虽然都可见于已有文明史叙述文本中,但皆未达到理论澄明的程度。

最后,文明史对于中国历史叙述具有特别重要的意义。现代中国是中华文明共同体长期演进的结果,这种演进呈现明显的内聚和延续性特征,同一过程在欧洲各国乃至世界大多数国家的历史中都非如此显明,这是理解现代中国多民族统一国家的基础,也是理解历史上中国社会形态和中华文明精神气质的关键。为此,文明史是中国学界必须予以特别注重的研究领域。

中华文明史研究的问题和方法*

杨 华 (武汉大学中国传统文化研究中心教授)

一百多年来,随着全球各民族、各地区交流范围的扩大,“欧洲中心论”受到越来越多的批评。学术界对世界各个文明的研究和叙述,也出现了新的模式,平等对待和平行叙述渐成主流。回顾这一历程,并梳理中国学术界如何看待本民族的文明史,对于今后中华文明史的研究和叙述将大有裨益。此外,本文还拟对中华文明史的研究内容和研究方法提出部分浅见。

一、文明比较与多元进化论

目前所知,整体描绘世界文明史的重要著作,大约有斯宾格勒《西方的没落》(1918年)、阿尔弗雷德·韦伯《文化社会学视野中的文化史》(1935年)、汤因比《历史研究》(1934—1961年)、埃利亚斯《文明的进程》(1939年)、雅斯贝尔斯《论历史的起源与目标》(1949年)、布罗代尔《文明史:人类五千年文明的传承与交流》(1963年)(以下简称《文明史》)、塞缪尔·亨廷顿《文明的冲突与世界秩序的重建》(1996年),等等。以上著作,均为该领域的代表之作。

这些著作一般从文明起源、文明发展和现代化进路三个方面,对全球文明进行比较。

汤因比认为研究世界历史的单元,不是民族、国家之类,而是文明。他说“历史研究的可以自行说明问题的单位既不是一个民族国家,也不是另一极端上的人类全体,而是我们称之为社会的某一群人类。”^①他把全球可资比较的21个“社会”称之为“文明”:“我们这二十一个社会就一定有一个

* 本文是国家社会科学基金重大项目“中国传统礼仪文化通史研究”(项目编号:18ZDA021)的阶段性成果。

① 汤因比《历史研究》(上),曹未风等译,上海人民出版社1997年版,第14页。