

结 语

现代科学主要是在西欧发展起来的,并可以追溯到古希腊时代。亚里士多德等哲学家将科学方法论作为科学哲学来研究,一直发展到以伽利略和牛顿为代表的近代科学的诞生。科学研究离不开哲学认识论的指导。古代科学方法基本是靠经验直觉,或立足于直觉的思辨方法。而现代科学虽然也凭借直觉,但是也以其他精致方法为基础,单凭直觉会把人引入歧途。中国的传统史学基本上是一种缺乏理论的直觉研究,用张光直的话说,就是“利用史实的选择和描述来表达历史学家对价值系统的主观判断”。^①这种传统方法的缺点在于讨论的方式缺乏科学性和严谨性;认识上依赖直觉,方法上依赖表象的归纳和总结。如果不采用严谨的实证主义方法,通过证据链来进行逻辑推理,是难以探究事物的真相和现象的因果关系的。

我国文明探源在科学方法上存在先天不足的薄弱环节,这就是缺乏理论指导,将进化论的规律性研究与历史学的特殊性研究混为一谈;对许多关键概念没有严格的定义和明确的区分;还有过于刻板 and 过时的入手方法,如“二重证据法”和考古学文化分析。这种做法的结果,一方面是大部分研究只不过是自说自话的个人观点,并且对许多重要问题的认识停留在表象分析的层次,难以深入至因果机理的剖析或提高至对社会规律的认识;另一方面便是我们的研究成果难以得到国际同行的认同,无法进行平等的对话。

文明探源是世界性的课题,而民族国家仍然是我们进行比较分析的主要坐标。如何使具有中国特色的研究成为国际人文社会科学不可或缺的组成部分,是我们文明探源必须思考的重要问题。正如俞可平所言,人文社会科学具有超越国家的普遍原理,离开这些原理就无所谓科学。言必称三王,行必提尧舜,带着沉重的怀古情结来观察和评判现实是我们传统的思维定势。^②我们在进行纵向思维的同时,也需要进行横向的比较,即跳出自己狭隘的历史经验,虚心学习他人的先进经验。这才是使中国学术走向世界,使中国的学术智慧成为全人类文化结晶的必由之路。

文明史的学科定位与研究方法刍议

张国刚 (清华大学人文学院历史系教授)

人类创造了文明,文明各有特色。这些特色,是不同地域、不同肤色、不同种族的人们,在曲折的时光隧道中,创造的物质文明、精神文明和制度文明的独特呈现。文明总是在交流、互鉴、冲突、融合等相互关系中经历着成住坏灭、涅槃重生。作为历史学研究的一部分,文明史的研究方法与历史研究的方法总体而言具有一致性,比如遵循唯物史观、注重文献、重视考据和义理,等等。但是,正如每一个历史学分支学科的学科定位与研究方法各有偏重与特点一样,文明史作为一个内涵丰富、外延模糊的学科领域,其学科定位与研究方法,值得进行深入讨论。

^① 张光直《序言》,布鲁斯·G·特里格《时间与传统》,第1页。

^② 俞可平《全球化与中国学术》,《文汇报》2008年7月6日。

一、文明史研究什么

文明是什么?从根本意义上说,文明就是不同族群和国家,在处理人与自然、人与社会及人与人之间关系时的基本成就和基本准则的总和。胡适称之为“一个民族应付他的环境的总成绩”。^①只有人类才有理性,人类同时又是动物世界的一员,因此文明也是人类处理自然本性(动物本能)与社会理性之间关系的思想与制度成果。孔子说“质胜文则野,文胜质则史,文质彬彬,然后君子。”^②可以说,本性与理性的统一,就是君子,就是文明。因此,文明史的主要内容不是风花雪月,也不仅仅是诗词歌赋,其主体内容应该包括而限于政治文明、经济文明、社会与思想文明。

已经出版的《世界文明史》《中国文明史》等著作,从一卷本到多卷本,形式数不胜数,内容五花八门,定义莫衷一是。从我们今天谈论的“文明的冲突”“人类命运共同体”“文明新形态”等主题来看,文明史研究的核心内容,肯定不局限于文化艺术、科技宗教。汤因比的《历史研究》将历史上的人类文明分为数十种;^③亨廷顿《文明的冲突与世界秩序的重建》将世界现存的文明分为中国文明、日本文明、印度文明、伊斯兰文明、西方文明、拉丁美洲文明等七种主要文明,以及可能还有的第八种即非洲文明。^④从命名上看,虽然偏重宗教上的标识,但是,其论述的本质是国家形态、历史传统以及现实政治与经济格局的差异。

从定义上看,“文明”有狭义与广义的不同。狭义的“文明”,是考古学、人类学上的专门术语,指新石器后期到青铜时代的人类社会形态。这是摩尔根《古代社会》中的分类。他认为人类经历蒙昧时代、野蛮时代之后,进入文明时代。^⑤广义的“文明”则是指这种文明在后世的延绵发展所形成的创造物的总和。恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》认为“奴隶制是古代世界所固有的第一个剥削形式;继之而来的是中世纪的农奴制和近现代的雇佣劳动制。这就是文明时代的三大时期所特有的三大奴役形式。”^⑥

中华文明有不曾间断的五千年历史,其政治文明、经济生活和社会精神领域,都呈现着自身的历史特点。

就政治文明而论,与世界上多数古文明相比,中央集权体制是数千年来中国历史的常态。中国的中央集权与罗马帝国、波斯帝国等也曾有的中央集权体制不同,后者常常是聚沙成塔,塔散为沙。中国的中央集权的国家结构,有一系列结构性制度支撑,以保持其长期延续。在地方上是“海内皆郡县”,在基层则是乡里保甲之类的类政府组织,将国家权力渗透到社会肌体的每一个毛细血管。对一个超大型国家而言,兵刑钱谷(国事)、婚田两竞(民事),千头万绪,社会管理极其复杂。为此,“选贤与能”就成为治国理政的头等大事“为治之要,莫先于用人。”^⑦职业官僚的选拔,经历了军功爵、察举征辟、九品中正、科举制度等不同发展阶段。造纸术、印刷术等科技文明的出现,其实都与中国历

① 胡适《我们对于西洋近代文明的态度》欧阳哲生主编《胡适文集》第4册,北京大学出版社1998年版,第3页。

② 《论语注疏》卷6《雍也第六》,阮元校刻《十三经注疏》,中华书局2009年版,第5384页。

③ 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。

④ 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29页。

⑤ 路易斯·亨利·摩尔根《古代社会》,杨东莼等译,商务印书馆1997年版。

⑥ 《马克思恩格斯选集》第4卷,人民出版社1966年版,第161—162页。

⑦ 《资治通鉴》卷73,中华书局1956年版,第2329页。

史上崇尚读书、崇尚文治的人才培养与选拔体制有极大关系。儒家“大一统”的意识形态也对这一制度起到了维护和强化作用。以民本思想为基础的“天命观”为王朝的更替提供了革命论述的依据。所有这些因素都构成一种治理上的整体结构,也是中国文明史上最具特色的内容。

就经济文明而论,历史上的中国,生产力与生产资料的关系形式,与西方国家有很大的不同。希腊罗马是奴隶制经济;罗马帝国灭亡之后的欧洲中世纪,特别是公元5—10世纪的封建庄园经济下,自然经济成分突出;即使是公元11—13世纪,英国的土地在法令上是不能买卖的;在现实中,封建社会土地占有关系,是分封政治关系的附属品,地产关系的转移不能通过商品交易进行,庄园经济有很强的自给自足性质。中国则不同,无论夏商时期的家内奴隶制,还是西周的宗法分封制,乃至秦汉以来的地主土地所有制,社会最主要的劳动者都不是贱民,而是国人、族众或者编户齐民。至少商鞅变法之后,土地的私有化及其买卖都很发达。中古时代的限田法令与地产转移并行不悖。

在国家与经济的关系领域,一方面诚如《史记·货殖列传》记载的那样,中国商人的经济活动很活跃,践行着人弃我取、贵卖贱买等市场导向的经商原则;另一方面,汉武帝之后,政府管制下的商品经济对国家经济生活影响深远。罗马帝国商业活动很繁荣,商品经济也很发达,但是,罗马商品经济更多地表现为地域分工下的区域贸易,比如罗马城市的粮食来自埃及、小亚细亚、巴尔干半岛等。罗马帝国时期,军事征服、战利品的获取、战争的赔偿,是社会众多成员获取财富的重要渠道。中国古代历史上则不完全是这样。中国的士农工商、四民分业,是商品经济发达的社会基础。而中国的商品经济在唐宋之后更为市场化,出现了草市、墟市(集市)等新现象,商品交换进一步向乡村下移。到了明朝,国家给私人田产出具证明,体现了私有财产不可侵犯。总之,中国土地制度、赋役制度及国家权力与经济生活的关系具有自己的悠久传统与鲜明特点。这不仅造成中国近代以来接触西方文明之后的社会转型,以及切入西方主导的现代化,需要与西方文明相互磨合并将其中有些内容进行创造性转化,甚至也决定了中国进入现代文明的路径是具有自身特色的。

在精神文明方面,中国的礼教文明与西方的宗教文明有着广泛而深刻的差异。在西方,从希腊罗马的多神教崇拜,到公元4世纪基督教逐渐合法化、垄断化,欧洲意识形态的更新完成了。这比汉武帝公元前2世纪中后期用“独尊儒术”整合思想领域,要晚五百年左右。儒学成为国家与民众的意识形态,虽然在汉代已经奠基,却经历了汉唐之间的逐渐推广普及濡化,通过儒佛道的融合吸纳而形成的宋明理学才真正成为约束人性的统治工具。

中国礼教文明与西方宗教文明在社会功能上是相似的,即在法律约束之外,构建一套自我约束体系。但是,双方的约束机理完全不同。基督教等宗教的约束机理是迎合人性的,中国礼教文明则试图通过张扬理性来约束本性。在西方,上帝可以祸福人,承诺给人以天堂的诱惑。在中国,则以君子人格来教化人,用榜样的崇高来鼓励人。康德已经注意到,承认上帝的存在对于收拾社会人心有不可替代意义。^① 地狱震慑人,天堂诱惑人,人们的向善是匍匐在上帝的脚下。中国的礼教文明虽然也有“积善之家必有余庆,积不善之家必有余殃”的警譬,但是,更重要的是通过彰显圣贤境界、君子境界来激励人们尊崇仁义礼智信的道德信条和社会守则,达到淳风化俗的效果。“士病不明经术,经术苟明,其取青紫如俯拾地芥耳”,^②也有现实的诱导激励作用。

当然,中华文明的色彩斑斓绚丽,并不能用简单的宏大叙事来概括。诸如老庄逍遥,魏晋风度,

① 康德《实践理性批判》杨祖陶、邓晓芒译,人民出版社2021年版,第155—164页。

② 《汉书》卷75《夏侯胜传》,中华书局1962年版,第3159页。

敕勒川下风吹草低见牛羊,敦煌石室飞天反弹琵琶曲,六朝的纤巧,盛唐的雍容,宋词豪放,元曲悲悯,长城的雄浑,黄山的秀美,共同编织出中华文明的万紫千红。在文明史研究中,与文明的根性相比,文化艺术部分,是文明的枝叶,也是花朵。文明的根性很难看见,也很难改变,但枝叶容易观察,花朵可以欣赏。枝叶、花朵容易装束,根部叙述则常常不得要领,这就是意在著述“文明史”,结果常常变成了“文化史”的原因。

二、文明史研究的若干维度

与大多数定义相对狭窄的专史领域不同,文明史研究要特别注意三个维度:一是空间维度;二是时间维度;三是比较与互动的维度。与此相对应的是要特别注意文明史研究中的事实判断与价值判断之间的联系与区别。

(一) 文明的特殊性首先受到空间环境的影响,这在人类文明的早期尤其有决定意义。

古希腊哲人关注到自然气候与环境对人类文明的影响,到启蒙时代的孟德斯鸠,更发展出完整的地理环境决定论。这种理论的缺陷与不足是显而易见的。但是,并不能因此而走到另外一个极端,即完全忽视或否定地理因素对于文明的重大意义。重视环境对于文明的意义恰恰符合唯物史观。最早的农业文明产生于河流附近,不就是最基本的事实吗?文明的生发总是与特定的空间环境相联系,国家与族群在文明形成中具有重大作用。文明的载体首先是创造她的国族,其次是记录及传播其创造内涵的语言与文字,以及使之物态化的机制与制度。这些因素合在一起,就构成了一种文明的特定疆界。

从历史发展过程看,空间环境的差异是造成东西方文明差异的重要原因之一。古希腊罗马是海洋文明,古巴比伦、古埃及、古印度和古代中国,都属于大河文明。尤其是古希腊和小亚细亚沿海地区,岛屿众多,印欧人移民至此,建立了氏族、胞族、部落和部落联盟基础上的地缘政治体。由于所居地域狭隘,政治实体规模都比较小。他们将被征服者和战争的失败者变成奴隶,构成了一个二元社会结构,即:在全体人口中,公民与奴隶的二元对立;在全体公民中,贵族与平民的二元对立。托克维尔说,没有强大的陆地敌人的岛屿,可以在准民主制的权力平衡中发展和繁荣起来。岛状结构的文明还能够孕育和保护一个日益发展的社会结构。孟德斯鸠也曾指出,地中海南部种植橄榄和葡萄的地区,与地中海北部种植小麦与苹果的区域,存在巨大差异。南方的轻质土壤偏爱罗马人的刮刀犁,北方的深厚土壤则适用德国人的重型轮式犁。这些不同的犁导致不同的田地形状,进而导致不同的村庄形状,进而导致不同的社会结构和思维方式。^①

(二) 如果说空间维度强调的是文明的地域属性,那么时间维度就强调文明的发展属性(历史属性)。

文明不是一成不变的,是与时俱进的活的生命体。司马迁的《史记》,从《五帝本纪》写到《孝武本纪》,正好记录了中华文明的奠基与定型。第一个阶段,黄帝、颛顼、帝喾、尧、舜,是中华文明形成的源头时期,文明探源就是探讨“五帝时期”华夏文明的源头。新石器时代的漫天星斗,到夏后之世,逐渐汇聚为黄河中下游流域的华夏文明核心区。这是中华文明的发轫时期。第二个阶段,夏商周三

^① 艾伦·麦克法兰《文明的比较》,荀晓雅译,中国科学技术出版社2022年版,第117—118页。

代,各有千秋,属于家内奴隶制和宗法封建制时代。孔子言“礼”,说“吾从周”。^①因为周代的礼乐文明最完善,同时,周代国家形态也最完备。相比较而言,夏商的分封制是初步的,有人认为是古国时代,或者族邦时代;只有周朝的封建诸侯,将姬姓亲属以及功臣亲族,以宗周与成周的连线为中心,分封到东西南北各地,才最代表中华文明的封建制特色。夏商时代的周国只是诸侯,周朝建立之后,周王朝的中央职能才更明确,“中国”的概念才更清晰。第三个阶段,周制尚仁义,秦制重刑法。经过西汉初年黄老政治的缓冲与调和,到了汉武帝时期,一方面罢黜百家,崇尚六经;另一方面又悉延百家之学。中华文明终于奠定了其礼法合治、德主刑辅的基本结构,汉朝人叫做“霸王道杂之”。从中央到地方,从内朝到外朝,国家的基本治理结构,都是这个时期定型的。总括起来就是,从五帝之夏禹,构成了“中”(华夏的雏形);三代构建了“邦”,所谓“周虽旧邦”(即中国的“国”);周秦汉构建了“制”(即中华文明的“文明”)。

(三)文明的时间维度是发展维度,而发展动力除了文明的内生要素,还有与其他文明交流、互鉴的外缘影响,故文明研究必须重视比较维度与互动维度。

从中华文明史的研究而言,汉武帝罢黜百家独尊儒术是在整合中华文化内部的诸子百家,是中华文化统一于儒家旗帜下的大融合。魏晋到唐宋一千多年,是中华文明在亚洲文明范围内的又一次大整合。佛教入华及其中国化,是思想文化的大整合,宋明理学就是其整合的成果。北族政权从五胡乱华到辽夏金元,是多民族国家的大整合。当时南亚的佛教、西亚的三夷教传入中国,而中华文明包括制度、宗教又影响到周边的国家与地区。日本、韩国都是这个时期才因为唐文化的影响而发明了自己的文字。一方面,“天可汗”制度整合了十六国北朝以来胡汉融合的成果,乃至“万国衣冠拜冕旒”;另一方面,陆上和海上丝绸之路借助七条“通夷”交通大道(从裴矩到贾耽的西域记述),密切了中华文明与亚欧非地区的人文和经贸联系。再进一步的整合,是面对西方文明的冲击,从16世纪利玛窦来华,到21世纪中华民族的伟大复兴,迄今已经有近五百年。所谓整合,就是应对异域文明的一种方式,交流、互鉴、整合,是人类文明进步的最主要动力。

从文明的源头讨论,人类古文明的原生态大多消亡了。古埃及文明、古巴比伦文明的创造者已经消失在他们当年活跃的历史舞台上。古希腊与古罗马也是如此。今天的意大利和西班牙这些地方,都是日耳曼蛮族的后裔建立的国家,当年的罗马人不复存在。犹如金帐汗国的蒙古人消失在与斯拉夫民族的融合中。现代基因测序表明,居住在今天土耳其的人们主要是古代希腊人的后裔,可是这些有希腊血统的土耳其人不能代表辉煌的古希腊文明。同样,犹太人继承了古代两河流域的文明要素,但是,犹太文明不能代表古巴比伦文明。西欧国家自认为继承了古代希腊罗马文明要素,但他们都是蛮族人的国家。在这些古代文明中,只有中华文明数千年延绵不绝。

除此之外,由于东亚大陆地理的相对封闭性(东南大海、西南高山、西北大漠),中华文明具有鲜明的独特性,并且因为与历史上的西方文明的巨大差异而互为“他者”,从而彰显出自身的价值与非凡。这一点可以从中国人对于“西”的认识加以观察。从周穆王西巡、唐僧西游、成吉思汗西征、郑和下西洋,到晚明盛清以来的西学东渐,“西方文明”在中国人的视野中,不断地变化着地理与文化内涵。中国人对异域世界的认识不断拓展,最早的西域仅指帕米尔高原东西两侧的中亚地区,后来逐渐包括了南亚次大陆、西亚的波斯、东罗马帝国以及西亚的阿拉伯,郑和时代又涵括了非洲东海岸,

^① 《论语注疏》卷3《八佾第三》,阮元校刻《十三经注疏》,第2329页。

明清时期接触到欧洲人,知其比历史上所接触之地更靠西,则“西方”的概念又扩展为欧西,并名之以“泰西”“远西”,以示与前此之“西”的区别。

随着对“西方文明”认识的深入,中国文明自身的内涵也更加清晰和稳定。明中叶以前,“西方”多指中亚、印度、西亚、略及非洲,晚明前清时期指欧洲,近代以来“西”的地理概念淡出,政治文化内涵加重并且比较明显地定格为欧美文化。不同历史时期的“西”有一个共同特征,那就是相对于中国而言,它们都是真正的“他者”。

大航海之前人类重要的文明区域,除了以中国为中心的东亚文化圈外,以印度为中心的南亚(印度教佛教)文化圈、西亚北非(伊斯兰教)文化圈和欧洲(基督宗教)文化圈,都属于“西”的范围;人类最重要的具有源头性的四大文明中,其他三个文明区域都在中国以西。在历史上,欧洲文明与西亚、北非及印度文明的亲缘关系十分密切。首先是语言学的联系,共同的印欧语系把遥远的印度和英伦三岛、莱茵河畔连接为一体;其次是宗教的联系,希腊宗教、印度教、波斯古代宗教(琐罗亚斯德教、摩尼教)、犹太教、基督宗教、伊斯兰教之间的思维共性或历史联系,为东西方学术界所共同认知;而与此相关的西亚大陆及地中海周边地区拥有共同的神话和知识,也是不可否认的事实。此外,还有战争的纠葛:从希波战争、亚历山大大帝的征战,到罗马帝国的扩张、十字军东征等,造就了欧洲文化的综合性。

古希腊文化被认为是欧洲文化的源头,马其顿国王亚历山大的远征曾使西亚和北非经历过长期的希腊化时代,虽然这些地区的居民早有自己的发达文化,希腊文化不能真正取代当地文化,但彼此都留下了很多的融合痕迹。罗马帝国的文化不仅继承了雅典和罗马共和国的古典遗产,而且也结合了西亚地区的文化。比如,欧洲的基督宗教文明就带有强烈的西亚文化精神,以至在许多方面湮没了希腊文化的传统。罗马通过武力征服向欧洲各地传播的正是这样一种综合性文明,在公元1000年前后被及今天的整个欧洲。以至公元600—1100年间,欧洲的古典传统黯然失色,因此欧洲的中世纪文化其实是近东文化与希腊罗马文化的混合物。中世纪后期,文艺复兴才使希腊文化在欧洲重现光彩,然而这种重现又是以阿拉伯文化为中介来实现的。在中世纪的拜占庭文化中,西亚特色和希腊化时代的特色更为明显。总之,中国与西方各种文明间的历史联系,彰显的是中国文明独具的特色。

中国文明正是通过不断校正与“西方”的距离,来反躬认识自身的特点。从《山海经》的奇妙世界到汉唐人眼中的“三夷教”,再到明清知识人对于“西洋”的谈论和揣度,都是中国人在认识外来文明中认识自身的方式。有一本英文名著叫《欧洲形成中的亚洲》(*Asia in the Making of Europe*),用数卷的篇幅谈论马可·波罗以来对亚洲的认识是如何让欧洲产生“我们”感的。^①通过认识他者来认识自己,这是人类文明交流的常态。

三、文明史研究中的事实判断与价值判断

文明是独特的,也具有普遍性。轴心时代各种文明共同形成的“金定律”(“己所不欲,勿施于人”)就是一种普遍性。^②文明的独特性,构成了文明之间交流互鉴、互动的内在根据;文明的普遍

^① 唐纳德·F. 拉赫等《欧洲形成中的亚洲》,周宁总校译,人民出版社2003年版。

^② 凯伦·阿姆斯特朗《轴心时代:人类伟大思想传统的开端》,孙艳燕、白彦兵译,上海三联书店2019年版,第7页。

性,则使各种文明的共享与交流成为可能。

在研究人类文明的交流与互鉴时,把事实判断与价值判断区别清楚特别重要。以“格义”佛学为例。佛教传入中国,究竟从海路入华,还是从陆路入华?究竟西汉末入华,还是东汉初入华?究竟从西域辗转入华,还是从印度直接入华?这些都是历史研究中的简单事实判断。还有复杂事实判断,比如对于佛教经典《金刚经》《法华经》《华严经》的经义的揭示与分析,是否精准而且符合经典本意。玄奘对于《唯识论》的翻译和理解,也许最符合印度佛教宗旨,但是,唯识宗并不能被中国文化普遍接受,中国人最信仰的净土宗和禅宗,也许是印度佛教在中国的变种,是自觉和不自觉“误读”的结果。

佛教思想作为一种外来文明,必定会经过中华文明的审问与改造方才被接受。“博学之,审问之,慎思之,明辨之,笃行之。”^①学、问、思、辨、行的过程,就是佛教被改造与接受的过程。这一过程从事实判断来看,会是“误读”,而从价值判断来讲,也许是创新。文明史研究中的“误读”与创造,是一个问题的两个方面。“以经中事数,拟配外书。”^②这种“格义”佛学有两个特征。一是歪曲了佛典的原意,这就是所谓误读,属于事实判断。二是迎合了中国的需求,佛教的中国化促进了中国思想与学术的发展,这是价值判断。

明末利玛窦入华,为了适应中国文明特性,传播包括基督教文化在内的西方文明,多有折中,取得了很大进展。但是,反对者或原教旨主义者却因此而在其死后加以清算,清算的根据就是利玛窦传播西学“失真”。一场轰轰烈烈的“礼仪之争”,就表现为要原原本本、不折不扣地向中国人传播西学的执拗,直到中西方政治权力介入,康熙禁教的悲剧出现。

“误读”的原因是多方面的。首先,文明本身具有丰富性、多面性,其中某些部分正好与接受方的某些需求相契相合,这种部分而不是全部的文明交流自然会引起接受过程中的偏差。其次,外来文明元素是否在接收方有合适的土壤。18世纪法国在实行君主立宪(英国)还是开明专制(中国)问题上曾经有过争论,最后都没有实现。法国大革命终结了这场讨论,使得当时法国矛盾以最激进的方式爆发。从伏尔泰、魁奈和孟德斯鸠对中国文明的讨论可以看到,他们对国外文明的取舍完全从本国的需求出发。最后,接受者将外来元素嫁接到自己熟悉的文化传统上的能力与路径问题。晚清中国改革的失败与日本改革的成功,可以从这方面分析。因此,在文明史研究中,“拿来主义”与格义融通其实是并行不悖的;重点不是考证“拿来主义”所拿的东西是否符合原教旨,更重要的是研究在互动与互鉴中,“他者”如何为我所用。“郢书燕说”也不失为文明创造的一种新途径。

文明比较研究中的价值判断也是多层次的。以长城和大运河为例。长城是中华文明的标志性符号。秦汉时它也许只有军事意义,清代以后失去了军事价值,只留下作为文明遗址的文物意义。今天我们更将其抽象升华为中华民族热爱和平、保卫家国的精神象征。大运河的开挖是隋炀帝劳民伤财激起民变的重要原因;唐宋帝国的繁荣却离不开运河的作用;近代以来运河的交通经济功能在减弱,而它作为人类文明遗产的意义却得到充分肯定。文明的价值在时间的变化中发生改变。

再以对农业革命与工业革命这两次人类文明史上最伟大的变革的宏大叙述为例。从农业革命来看,人类古代农业文明中,发生农业革命的地方在东方,比如中国与西亚北非。西欧也有农业,但是不曾有农业革命,其先进农业技术是从亚洲和非洲学来的。从工业革命来看,最早发生工业革命的地区是西欧,亚洲国家包括中国在历史上也有工业,但亚洲国家的工业化与现代化都存在向发达

① 《礼记正义》卷53《中庸》,阮元校刻《十三经注疏》,第3542页。

② 释慧皎撰,汤用彤校注《高僧传》卷4《竺法雅传》,汤一玄整理,中华书局1992年版,第152页。

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。^③19 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。