

文明,及有关于此的民族学、社会人类学与社会学观点

王铭铭

(北京大学社会学系,北京 100871)

摘要:在历史和考古背景下,考察了文明概念在西学中的不同定义,特别是其在18-19世纪被赋予的“一与多”两种意义,以及100年后民族学、社会人类学及社会学在两种意义之间游移的面貌,旨在梳理一个既存概念的历史,但这并不意味着这一历史的梳理,毫不包含作者在解释上的倾向。借助这一梳理,将文明界定为超社会体系,并对超社会体系的含义加以重点说明,同时还以隐含的方式指出,因超社会体系也内在于所有社会中,故国族面对的问题是双重的——其与超越于它的地区和世界体系之间关系、其与内在于它但超越于它的文明之间关系,都给它带来沉重的负担。

关键词:文明;城市革命;欧亚大陆;民族学;传统;社会人类学;社会学

中图分类号: C912.4

文献标识码: A

文章编号: 1672-433X(2014)04-0014-12

一

文明覆盖面大于多数古代共同体与近代国族(社会、文化、“人民”这些概念代表的实体,常与之对应),又不等于“世界体系”。文明“在空间上超越了单一国族的领土范围,在时间上超出了单一社会存在的历史时段”^{[1]37}。不过,这类实体不是与社会无关的,它们常为社会所“兼收”,常穿插于社会之间,成为不同社会之间关系的结果^{[1]38}。虽然人们以固定的地域想象社会或国家,但国族中的文明,向来活跃于疆界内外。文明在超出疆界方面的“活动”,有时与军事征服有关,但学者之所以用文明来形容这类超社会的实体,正是因为这类实体有别于帝国(有些文明成为帝国的文化基础,有些则成为不同王国共有的知识或宗教,在不同王国中同时起聚合与分化的作用),不由武力,而由技术、神话-宗教、知识而构成。文明往往以“风尚”的面目出现,与“不文明”形成反差,既可能排斥其他实体并因而遭到后者的反对,又可能对后者潜移默化或受其追随。

二

作为文明的摇篮,欧亚大陆是诸文明并存互动的地带。诸文明在这一地带的地理分布,相当于穆

勒(Max Müller, 1823-1900年)所定义的“方言区”。据穆勒分析,这是人类语言分化的初期,是“民族”兴起之前人类语言分化的产物(当时,穆勒尚认为,“方言时期”经神话时期的过渡,在历史的黎明期,已进入“民族时期”,但一个世纪后,学者多将“民族”与18世纪欧洲的社会变迁联系起来)。穆勒将欧亚大陆分为印欧(条顿或日耳曼语、凯尔特语、温德语、意大利语、希腊语、伊朗语、印度语的范围)、闪米特(阿拉伯语、阿拉米语、希伯来语的范围)、图兰(印欧与闪米特之外的“方言”,图兰原指游牧,其扩大含义所指涉的范围,有些接近后来拉铁摩尔(Owen Lattimore, 1900-1989年)探索的历史地理范围^[2]。穆勒称其分布范围“从中国到比利牛斯山脉,从科摩瑞海角越过高加索,再到拉普兰”)三大方言区,认为这些语言文化区域先于“民族”出现^[3]。

穆勒的三个“方言区”在19世纪进化人类学中基本被放在“古式社会”里论述。进化人类学持一种旧式的“三圈说”^①,认为人类史是由原始向古式再向政治文明过渡的,这一过程既是时间性的,又是空间性的:原始离欧洲最远,古式社会则与欧洲有双重关系,一方面有别于欧洲,另一方面也包括古代欧

收稿日期:2014-05-10

作者简介:王铭铭,男,北京大学教授、博士生导师,新疆师范大学民族学与社会学学院天山学者特聘教授,主要研究社会学、人类学。

①王铭铭指出“三圈说:另一种世界观,另一种社会科学”。参见王铭铭《莫斯民族学的“社会论”》,载《西北民族研究》2013年第1期,第82-99页。

洲。进化人类学将文明定义为原始社会之后出现的非血缘性的、宗教性的、军事化的、公民化的社会形态。在这一定义下,全人类都具有文明的潜质,欧洲之所以最早进入文明,是由于它在特定的历史阶段(如古希腊-罗马)中偶然或必然地出现了一切其他地区没有出现的革新。

这种由外而内步步推进的进步历史观,在19世纪末、20世纪初遭到传播人类学的批判。持这一观点的学者认为,进步不是历史的基调,古式社会处在欧洲的自我与他者之间,其文明成熟最早,远比原始和近代欧洲文化辉煌,古式社会构成的“中间圈”,是进化人类学意象中的欧洲“核心圈”和原始“外圈”的文明源泉。

20世纪初杰出人类学家波亚士(Franz Boas, 1858-1942年)交互使用文明与文化概念,时常以“其他文明”来形容“原始文化”^①。一战后,人类学家的这种倾向得到了进一步加强。在那段时间里,社会人类学者追随马林诺夫斯基(Bronislaw Malinowski, 1884-1942年)、拉德克里夫-布朗(A. R. Radcliffe-Brown, 1881-1955年)、埃文思-普里查德(E. E. Evans-Pritchard, 1902-1973年)等进入“部落社会”。一时间,研究“简单社会”成为学术风尚,而这些社会之典范(马林诺夫斯基的特洛布里恩德岛、拉德克里夫-布朗的安达曼岛、埃文思-普里查德的努尔^②)都位于欧亚大陆之外,要么在大洋里,要么在非洲。人类学家主张,它们那些嵌入生活的经济、自然形成的社会与适应于生态的组织,与欧亚大陆规模宏大、结构复杂、高度集权的“复杂社会”形成反差。尤其是埃文思-普里查德笔下的努尔人社会,可谓与黑格尔笔下的国家相反。黑格尔认为,与国家相联系的约束机制不是“自由”的桎梏,“我们应当把这样的限制看做是解放的必要条件”^[4]。与黑格尔相反,埃文思-普里查德笔下的努尔人社会,表面上似乎有些接近黑格尔意象下的那种实现“自由”的社会,但实际上与之大相径庭。黑格尔的“国家”是“惟一文明”,是精神的国家理念,是现实的国家背后的影子,是伦理理念的现实,是绝对理性。这一意义上的“国家”,与社会有清晰区分,黑格尔认为,社会是“外在的国家”,是主观意志、个人利益的结合形式,而国家则不同,它含有至高无上的意志、伦理精神,这些东西是民族凝聚的有机的整体,是决定其他社会形式的前提。与黑格尔的“国家”相反,努尔人社会的构成与精神与伦理无关,它应合生态的节律、血缘-地缘关系的传统脉

络,以及生命周期的线条,而与“自由意志”无关,它是一种结合与分化的动态制度,这一制度自然调节着社会生活,使之充满生机。如果一定要说努尔人社会接近“自由”,那么,这个“自由”绝对与黑格尔意象中的“国家”无关。

在埃文思-普里查德的引领下,以《非洲政治制度》^[5]一书为标志,英国人类学家沉浸于非洲学中,视非洲式的另类政治秩序为反观启蒙及19世纪“政治文明”观念的“他者的镜片”,从而,主张将20世纪的动荡归因于欧洲的启蒙和文明的理念。

自20世纪20年代中期,法国社会学年鉴派已建立自己的民族学研究所,曾担任所长的列维-布留尔(Lucien Lévy-Bruhl, 1857-1939年),以原始心灵研究为着重点,在其于1922年出版的《原始思维》中提出,原始人心灵中的世界与人存在神秘的相互渗透关系,原始人看待世界的方式不同于文明人的逻辑思维^[6]。列维-布留尔的著述,深刻影响了埃文思-普里查德后期的研究,后者虽然不赞同列氏以逻辑与非逻辑来区分文明与非文明的他者的做法,但是却在这个区分建立的概念框架下,着重强调了非文明社会的逻辑思维对于社会人类学理论探究的重要价值^[7]。

并不是说人类学家不研究文明,相反,通过参与到“非文明社会”中去,他们在自身所处的文明之外寻找另一些文明(小规模共同体与它们的文化形态),他们通过这些“另类文明”的镜子映照出两次世界大战之间欧洲的“内在野蛮”——对他们来说,无文字、有社会而无国家的那些所谓“未开化民族”是“文明之外的文明”。致力于制作“文明之外的文明”的清晰图像,人类学家有将“未开化民族”割裂于欧亚大陆文明之外的倾向。然而,他们运用的概念和理论,却时常来自对印欧、闪米特文明制度的研究——如无论是政治人类学还是宗教人类学,

① 1907年波亚士在演讲中强调“人类学比其他学科更善于教导我们,文明价值是有相对性的”(Franz Boas: *A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology* 1883-1911, edited by George Stocking jr., p. 280, Chicago: University of Chicago Press, 1974),他所说的固然包括诸古代文明,但主要是指有别于后来人的原始人的文明,实指其引领下的现代美国文化人类学定义下的“文化”。

② 对这些著作的述评,参见王铭铭主编《20世纪西方人类学主要著作指南》一书,北京:世界图书出版公司2008年版,第39-46页、47-52页、133-137页。

都凭借着穆勒在印欧神话和宗教研究中提出的命题,以及斯密(Robertson Smith, 1846-1894年)在闪米特-阿拉伯图腾与祭祀仪式中提出的社会理论^[8]。

三

然而,对文明的反思,前提条件不见得是社会人类学家致力于求索的“文明的另类”。正是在社会人类学家眼光漂离欧亚大陆之同时,不少历史研究者选择回归到欧亚大陆,以介于文明为研究单元,直面西方文明兴衰的历程与未来。其中,杰出者如斯宾格勒(Oswald Spengler, 1880-1936年),1918年即发表《西方的没落》^[9],分八个文明体系来叙述世界的历史及西方在其中地位的起落。又如汤恩比(Arnold Toynbee, 1889-1975年),1922年开始构思《历史研究》^[10]一书,在书中,他主张文明是超越民族的,且认为,少数有创造力的精英领袖对文明兴起极为关键,他们一旦停止创造性地回应时代问题,则文明必然衰微。汤恩比甚至从文明自身的研究中提出一个与埃文思-普里查德的比较政治制度研究一样的结论:民族主义、军国主义、专制的暴政必然致使文明沦亡^①。

对斯宾格勒、汤恩比之列流行史学家,人类学界多加以鄙视,如法国的莫斯(Marcel Mauss, 1872-1950年),以比较民族学囊括原始、古式、近代“三圈”,对作为古今之变的中间环节的“古式社会”(也就是语言学家、民族学家和社会学家定义中的文明)颇为关注。莫斯承认斯宾格勒之流学者所写的著作有“启发性价值”。不过,他批评说,它们如同“文明的历史地图集”。对斯宾格勒,莫斯的批评更为直接,他说,其文明形态学研究“有点矫情”,“那些从道德上将文明和国家分为强大的和弱小的、有机的和松散的做法,加之对历史哲学的过分考虑真的只对普通大众有所裨益。这毫无疑问又倒退到过时的诸如‘文化命运’、‘历史使命’概念,倒退到阻碍大众历史的甚至达到自称政党社会科学的社会学的术语中。社会学家们真应该在基佐那儿寻找更多的概念和事实……如果形态学还是必须去做物品传播的地域和层次的简单分类,抑或被先验的‘文化’概念或所谓的‘某某文化’牵着鼻子走”^[11]。

不过,持相反观点的大师也是有的。如加州伯克利文化人类学家克虏伯(Alfred Kroeber)从文明形态学得到的启发颇多,在其巨著《文化成长的形貌》^[11]中运用了这种方法。克虏伯称,其文明著述“基本上是根据斯宾格勒提出的两项研究原则写就

的,其一,每种文化都有其具有特色的基本模式,其二,这些模式是在有限度的成长(limited growths)中出现的”^{[11]828}。在该书导论中,克虏伯还耗费大量笔墨,阐述了一种接近于汤恩比的“天才”概念,论述了此类人物之研究对于文化人类学的挑战^{[11]7-16}。

在文化相对主义概念的支配下,美国文化人类学界其他成员多轻视文明的研究。这一状况几乎维持到20世纪50年代,此时,新进化人类学出现,文化人类学界恢复了对古史的兴趣,重新叙说了19世纪进化人类学和传播人类学提出的不同观点。在同一个阶段中,有时被归到新进化人类学一类中的德裔英籍考古学家柴尔德(Gordon Childe, 1892-1957年),明确定义了文明的范畴,并考察了其起源的机理。

穆勒论著给人的印象是,作为文明体系的根基的“方言区”先于由英雄缔造的“民族”出现,其形成时代是后来学者所说的“史前”,而柴尔德虽也强调文明孕育于新石器时代食物生产(农业)革命的文化土壤中,但认为其成长却是在“史前之后”(青铜时代)。柴尔德认为,文明是城市革命的成果。城市革命大约在距今5000年前首先发生于美索不达米亚,稍后,在埃及、印度河流域以及中国华北地区发生。美洲地区已知最早的城市中心约在公元前1000年左右出现于中美洲和秘鲁,那个地区的文明也大致是那个阶段出现的。柴尔德认为,文明有若干特征。文明既是以高度发达的农业为基础的,又是对乡村的革命。文明出现的标志是成熟的城市的出现。自城市出现后,政治结构、生产和交换结构都变得比新石器时代的乡村社会复杂。受涂尔干社会学影响,柴尔德几乎将文明视为严格意义上的社会,认为文明比新石器时代村社具有更高的社会凝聚力,“农人、工匠、祭司、统治者形成一个共同体,不仅因为语言与信仰相同,而且因为他们起相互补充的作用,这些作用,对于共同体全部(即被冠以“文明”的实体)的福祉,十分必要”^{[12]16}。另外,文明的一个重要特征是有了文字、庙宇和历法,这使文明社会与原始部落和村社明确区分开来^{[12]12-16}。尽管文明的兴起总是伴随着城市势力向“蛮夷”之地的扩张,但柴尔德坚持认为,文明与野蛮之地之间的关

① 此类观点不是传播人类学的,但与传播人类学一样,此观点的持有者相信,文明是历史上实现过的伟大文化体系,由于令人遗憾的原因而往往与近代无缘。

系是交换性质的“埃及人、苏美尔人和印度人积累了大量剩余食物。同时,他们需要从海外进口必要的原材料,如金属、建筑所用的木材及奢侈品。那些控制这些自然资源的共同体由此能通过交换而从城市的剩余财富中分一杯羹。它们用所得作为资本来支持全职专家——工匠或统治者,直到后者取得其技术与组织上的成就,并进而丰富了野蛮人的经济,使它也有可能生产出实质性的剩余”^{[12]19}。

旧世界最早出现的文明中心(核心地带为美索不达米亚与埃及地区)^{[12]8}将文明与城市革命相联系,使学者空前重视城市建筑的研究。如持城市革命论的芒福德(Lewis Mumford, 1895-1990年),比柴尔德更系统论述了由巨大的公共建筑展现出来的王权与宗教,由建筑规模和形式区分展现出来的阶级,由水渠、城墙及其他公共设施展现出来的王国对公共事业的把持。芒福德的研究表明,文明的进程是村庄文化逐步向城市文明退让的过程^[13]。

文明的原初地理分布形成甚早,但文明的概念,确实反映着其与能够播化己身“风尚”的城市之密切关系。由此,文明通过其与野蛮(汉语中的“夷”,西文中的“alterity”、“barbarian”、“savage”、“other”)的区分而获得意义,指文明中人与在文明影响力之外(尤其是城市之外)生活的人们的差异。因而,不难理解,文明(civilization)来自拉丁civilis,意为civil,与拉丁civis(citizen,市民)有关,也与civitas(city or city-state,城市或城邦)有关^{[14]46}。

专注文明研究的城市革命理论,深受19世纪摩尔根(Lewis Henry Morgan, 1818-1881年)的进化人类学^[15]的影响,但这一学说给我们展现一幅“满天星斗”的文明形成图景,其持有者主张,在世界的各个方位中寻找文明成就的不同源泉。

四

城市革命理论是对历史的一种破裂式的解释,其旨趣在于强调青铜时代人类生活的巨变。这一解释已受到持绵延历史观的学者的质疑。如专注于中国上古史中商文明研究的张光直,认为这一文明延续了之前的巫的传统^[16];又如更早一些专注于周文明及其持续影响之研究的葛兰言(Marcel Granet),认为这一文明延续了之前的农耕、原始亲属制度、季节性社会活动的传统^[17]。张光直与葛兰言提出的观点可谓是“纵式”宇宙论与“横式”宇宙论,前者重视考察巫和王为主轴的上下关系,后者注重考察礼仪的社会关系制度形成中的内外关系,若对二者加以综合,便可得到下述认识:(1)无论是纵式的关

系,还是横式的关系,都早已于青铜时代之前形成。(2)青铜时代不同朝代存在不同关系类型,商侧重纵式,周侧重横式,从而形成某种鲜明的朝代文明特征。(3)上古朝代文明特征本存在与异类的交错,而这种交错经过历史的积累,到后世(如汉武帝时期)则衍化为一种“综合模式”^[18]。

穆勒区分的欧亚大陆三大“方言区”中,东方不过三者之一。在发明欧亚大陆三区理论时,穆勒有视欧洲与印度为一体的倾向(在他笔下,古代印度既是欧洲文明的母亲——我们可以从梵文记载的文明情状了解古代欧洲的文明情状,又是欧洲文明的“幼稚时代”——近世印度文明不过是欧洲文明之童年)他将闪米特文明与东亚文明归类为离欧洲文明距离遥远的文明。作为离欧洲文明距离遥远的文明之一,无论是商,是周,其与欧洲文明的对抗,都得到了重视。但这并不意味着从这一遥远的文明得出的结论就与其另类毫无关联:尽管文明明确如柴尔德等指出的那样,意味着城市革命之后社会生活的巨变,但文明对于“前文明”的延续(尤其是对穆勒所区分的三大“方言区”文明的延续),是普遍的。

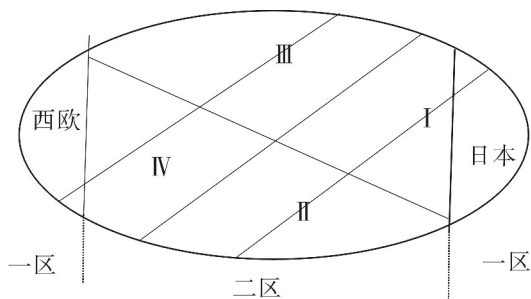
五

20世纪60年代,完成了地中海中心的世界史叙述的法国年鉴派史学领袖之一布罗代尔(Fernand Braudel, 1902-1985年)写就一部《文明史纲》,以文明而非其通常关注的世界政治经济体系为单位呈现历史。布罗代尔借传统区分,将文明区分为欧洲以外的文明(伊斯兰与穆斯林世界、非洲、远东等)及欧洲文明(欧洲、美洲及“另一个欧洲”,包括东欧与俄罗斯)。从欧洲与欧洲以外的文明的对比中,布罗代尔得出一个结论“自希腊思想的发展开始,西方文明一直趋向于理性主义,并因此摆脱了宗教生活……除了少数例外(中国的智者、12世纪的阿拉伯哲学家),在西方之外的世界历史上还没有发现过这样明显地摆脱宗教的事例”^{[19]43}。

在布罗代尔之前很久,韦伯(Max Weber, 1864-1920年)早已于1897年著有《古代文明之农业社会学》一书,该书区分欧亚大陆东西两部,开篇即提出,西部农业从畜养牲畜转为以农耕为主、畜养牲畜为辅,而东部则相反,从牧业转为农业,但没有保留产奶牲畜的畜养传统。两种农业传统致使东西方文化走了全然不同的道路:(1)西方形成将共有土地区分为小块私有土地的传统,东方没有。(2)即使是在共有土地方面,西方与东方给予的定位也不同。(3)西方拥有与牲畜的个人拥有权相关的“个人主

义”,而东方缺乏等等^[20]。

文明的东西方之分也被赋予一种“东洋定义”。日本民族学界梅棹忠夫(1920-2010年),于20世纪50-60年代发表代表其战后民族学思想的文明生态史论,重新思考东西方的区分,将欧亚区分为一区与二区,前者指大陆周边产生资本主义和民主文明的西欧与日本,后者指包括中国、印度、奥托曼土耳其、俄罗斯在内的由卫星国环绕的帝国。



梅棹忠夫一、二区格局示意图①

梅棹忠夫认为,由于“生态”原因,一区(欧亚大陆边缘)走了一条不同于二区(内陆)的道路。他说:

一区的民族历史上起源于“蛮夷”,或者说,文明领域的外部。后来,这些民族从二区的中心汲取了文明养分,经历了封建主义、绝对主义和资产阶级革命的阶段。在当今世界,一区的国族基于资本主义基础,抵达了现代文明的高层次。至于二区,此为所有古代文明的家园。然而,二区所含诸区域并没有经历封建分化时期,而是发展了大规模专制帝国,这些帝国常因内部矛盾而分裂。最终,二区的许多地区成为殖民地或类殖民地。近些年,二区的国家经历了一系列革命,终于追随一条迈向现代化的新道路^[21]。

梅棹忠夫的文明论,饶有趣味,它描绘了一幅文明与“蛮夷”内外互动的历史图景,认为一区(“蛮夷”)之所以比较早地现代化,是由于这个区域存在向二区(文明)汲取养分的传统,而一区自身的政体特色(封建主义和绝对主义),又是现代化的必要条件。在梅棹忠夫看来,处于二区的大规模帝国因没有容许封建分化的王国文化的“主体性”存在,因而长期陷于内部纷争,最后只能追随一区的“蛮夷”,成为现代化的后来者。

六

近代,以欧洲或一区为中心出现了“世界史”,其主调若不是被看作是黑格尔式的“绝对理性”的全球化,便是被看作承继了所谓的“封建主义”和“绝对主义”的近代主权国家及其之间有“契约”关系的政治经济制度(世界体系)。无论是欧洲的韦伯、布罗代尔,还是日本的梅棹忠夫,都有将欧洲或一区特殊化为席卷世界的现代性动力源的倾向。然而,此阶段,介于国族与世界体系之间的文明,持续作为世界史的结构因素发挥着作用——即使是强调地中海特殊性的布罗代尔也承认:“一个文明既不是某种特定的经济,也不是特定的社会,而是存在于一系列经济或社会之中、不易发生渐变的某种东西”^{[19]54}。

七

在近代观念世界里,文明的诸定义无一不与上述的文明历史破裂与绵延的双重性特征密切相关。

18世纪末期起,文明成为通用词,是不可数的,意指过程和确立的状态,强调的是世俗的、进步的人类自我发展,“不仅表达历史过程的含义,而且凸显了现代性的相关意涵:一种确立的优雅、秩序状态”^{[14]47}。这个意义上的文明既是动词(civilize),又是名词(civilization,或“civilize”的结果),它在法国、苏格兰的启蒙思想家中得到广泛使用,代表现代主义活动,指与传统形成破裂关系的进步和启蒙。

19世纪,不可数的文明与社会达尔文主义对文化高低的看法联系起来,在社会科学界得到更为广泛的流传。这一不可数的文明概念,19世纪中后期传到东亚,得到知识人的青睐。如日本人福泽谕吉(1835-1901年)1875年著《文明论概略》一书,用《易经》中已有的“文明”来翻译“civilization”,称文明是知识与教育境界的提高。这一“文明的翻译”19世纪末传入中国^[22]。

与此同时,也是从18世纪末起,文明即以复数形式(“诸文明”或civilizations)出现,有时被用来指与“诸文化”(cultures)相近的事物,而“诸文化”被定义为构成一个民族生活方式的艺术、风俗习惯、信仰、价值、行为、物质生活等内容。与可数的文明定义出现的同时,文明也变得可以不指境界的提升或对进步的追求,而作为自然、文化、社会这个连续统

① 原图出自 Tadao Umesao: *An Ecological View of History: Japanese Civilization in the World Context*, p. 96, Melbourne: Trans Pacific Press, 2003, 本图为笔者草临。

一个些许令人失望的阶段^[23]。如卢梭对文化与文明加以区分,认为相对于文化来说,文明是指更理性化和社会化的秩序,与指代人之本原的文化不同。卢梭理想中的境界,是对前话语、前理性的人类一致性的回归,他将人类一致性定义为文化,并以“高贵的野蛮人”来加以代表;顿时,文明可以指人类不平等和自我分裂的加剧。卢梭之后,德国赫尔德(Johann Gottfried Herder, 1744 - 1803年)等浪漫主义哲学家,赋予复数的“文化”以“前理性的民众精神”的定义,抨击贵族式文明论的虚伪,主张不同国家、不同时期里有不同的文化,这些文化是与民族相对应的民间精神体系,与理性主义、工业主义的文明不同^{[14]89-91}。不仅如此,赫尔德得出一个全貌的历史观,这一历史观“拒斥启蒙运动”,不同于后者,对文明采取了相对主义的伦理价值观。

卢梭、赫尔德这一观点对社会学与民族学影响深远。德国社会学界确立了文化概念的优越性,倾向于认为文明指的是实用性技术等一系列应对自然的方式,而文化则是一套更值得研究的规范性的原则、价值和理想^{[19]25}。在法国,20世纪最杰出的社会人类学家列维-斯特劳斯(Claude Lévi-Strauss, 1908 - 2009年)则将社会、文化、自然定义为人类学的主要研究对象。列维-斯特劳斯相信,卢梭告诫了西方人,是原始人躲避了文明的不可忍受的矛盾。继承卢梭的思想,列维-斯特劳斯相信,人类学之使命在于使人类心灵回到文化,亦即社会与自然之间的中间环节^[24]。

尽管多数人类学研究者持不同于列维-斯特劳斯的观点,但几乎所有人类学家对19世纪进化和传播人类学中盛极一时的文明嗤之以鼻,在反观本学科的历史时,总是站在文化和社会之类概念(这个概念之所指,与民族的地理范畴相对应)一边,批判文明之类概念那一边^①。

卢梭、赫尔德等对文明的反动,导致以文化为中心的民族、社会、观念形态等大批具有民粹主义风格的概念的流行。直到20世纪后期,在人类学和社会学研究中,将文明比作“吃人的礼教”的做法,依旧更易得到学者们的接受。一个例外是埃利亚斯(Norbert Elias, 1897 - 1990年)。这位德裔学者,自20世纪30年代至其逝世之前致力于复兴不可数文明概念。在一本口述访谈录中,埃利亚斯说,惯用文化概念的德国人,虽然以在宫廷中讲法语来显示自己的风度,但并没有吸收贵族的文明风度,由此,德国近代史上没有办法冲破贵族与资产阶级之间的界

线,而法国人则不同,由于其惯用文明概念,更易于冲破这条界线,将贵族的风尚推向宫廷与社会,这就使近代法国相比近代德国更加平和^[25]。

八

文明到底是传统还是现代化?近代欧洲对文明的纷繁复杂的不同定义,本身包含着这个问题。以文明为不可数过程和成就者,多认文明为一,认为文明乃近世进步之进程与成就;以文明为可数实体者,则多认文明为多,认为诸文明即为诸传统。

不过,20世纪以来,结合一与多两种文明论的,也大有人在。其中,致力于对社会学问题加以人类学呈现的芝加哥大学人类学家雷德菲尔德(Robert Redfield, 1897 - 1958年)提出的大小传统之说,便兼有文明的两种含义。

雷德菲尔德的人类学研究,属于芝加哥学派社会学风格,后者对城市人文区位学尤为重视^[26]。雷德菲尔德的经典研究是在墨西哥尤卡坦地区展开的,其关注的历史时间线条,是将部落、乡民村落、市镇、城市诸地点联系起来的。对他而言,若社会人类学家要研究历史,便要重视现代化的历史,而这部历史是部落、乡民村落的小传统向文明——即他定义下的现代化——演进的过程,这个过程的实质内容是有丰富社会内涵的乡村向城市中社会个体化的转变。所谓“小传统”,实指有别于个体化了的的城市人类生活的另一种生活,这种生活集中反映于乡民的生活观中,意味着文化的有组织性和内在一致性及社会学意义上的社会元素的整合。雷德菲尔德将“大传统”定义为与“小传统”形成反差的现代性,它的特征包括文化的失序、金钱经济的支配、家庭的解体、神灵信仰的衰落、神圣历法向世俗历法的变异、医药对巫术的替代。雷德菲尔德明确认为,“文明”可用来描绘作为大传统的现代化在“为人”方面的总特征——社会个体化^[27]。

20世纪50年代起,雷德菲尔德试图赋予大小传统以更富普遍意义的定义,他提出,诸复杂社会均存在大小传统之分,其中,大传统指高级、经典、学术性、等级化、少数人专有的文明,以学校、庙宇和个人的修养为象征,而小传统则指低级、民间、流行、无专业化、多数人共有,以无文字和无意识为表现方式的“文化”(乡民文化)^{[28]41-42}。为了完善其文明定义,此时,雷德菲尔德一改之前直接将文明等同于现代

① 如 George Stocking Jr., *Victorian Anthropology*. New York: The Free Press, 1987: pp. 8 - 45.

化或社会个体化的做法,转而认定历史上存在的所有“农民社会”,都不过是“局部性的社会”(part societies),是“文明整体的组成部分”(parts of the whole of civilization)^{[28]23-39}。

雷氏并未对一元性文明与多元性文明作明确区分,但从其著述看,其早期运用的文明概念,指的是正在对世界加以一元化的现代性,而晚期运用的文明概念,则包含“先在文明”(primary civilization)与“后到文明”(secondary civilizations)。所谓“先在文明”指的是现代化进入之前非西方之地本已存在的文明传统,如其所研究的尤卡坦地区的玛雅文明,中国士绅传递的经典文明、印度吠陀经代表的文明,这些文明都是本地生成的大传统,在外来的殖民现代化文明进入之前,即已进入乡村社会,成为乡民生活内涵的一部分^{[28]40-59}。

九

雷德菲尔德的文明论前后不一。早期的他影响许多人类学家研究现代化的进程,晚期的他则带动了一大批学者对世界各地诸文明之地方化进程展开比较研究。由于看到在非西方乡民社会中历史文明早已存在,因此,雷德菲尔德本人部分舍弃了其早期的城市社会学风格,而转向乡民社会民族志方法的探究,批评传统民族志局限于部落,认为这种方法若不改造便不足以描写乡民社会,要研究作为文明整体的“局部社会”的乡民社会,雷氏主张结合民族志的情景性(contextual)研究与史学、文学、宗教学、哲学的文本性(textual)研究。其他学者,尤其是专攻印度与东南亚研究的学者如马里奥特(Mckim Marriott),根据其印度文明研究重新将大小传统定义为普遍化(universalization)和地方化(parochialization)^[29],又如谭拜尔(Stanley Tambiah)将之重新解释为诸新旧宗教的延续与转变^[30]。认为雷德菲尔德大小传统之说无甚大价值的学者亦有之,如杜蒙(Louis Dumont,1911-1998年)便认为,对“村落研究”而言,对传统之大小加以区分是不必要的,因为这些传统都不过是乡民生活的内容,不可区分^[31]。

雷德菲尔德等依旧致力于非西方社会的研究,与之前人类学研究不同的是,他们认为从原始部落社会研究转向较为复杂的乡民社会研究,有益于学科自身视野的开拓。所谓“乡民社会”随之被定义为“文明体的局部”,而这些文明体,也被视作早于现代化进入“乡民社会”的“先在文明”。至于“先在文明”与近代进入的“后到文明”之间在现代化进程

中构成何种关系,雷德菲尔德本人并未直接给予论述。然而,雷氏本人集中研究作为兼具传统文明大小传统的“小社区”,并深信这类小社区有着组织大小传统的能力。同时,他对现代化采取相当灰暗的态度,将之视作“社会个体化”,而如以上所说,所谓“社会个体化”,即指组织传统的社会结构方式的丧失。这也便是说,在雷德菲尔德看来,非西方本地文明与来自西方的外来文明之间的现代关系,总体上是矛盾性的。

曾与雷德菲尔德交往甚密的费孝通,早已于20世纪30年代后期关注同类问题。费孝通没有明确使用大小传统概念,但他持续关注中国社会上下之间的中间环节——士绅——在现代化进程中所起的推动工业化的作用。对费孝通而言,介于上层与下层的士绅,拥有某种文明力量,能够从本地的角度化解传统与现代的矛盾^{[32]-[34]}。致力于研究印度和东南亚地区的人类学家,在实地考察中见识到的不是费孝通在中国体悟到的士绅地位(这包括了费孝通的自我定位),而是深入渗透于乡间的宗教。例如研究印度的杜蒙和孔恩(Bernard Cohn,1928-2003年),不约而同地关注作为观念形态的宗教,杜蒙不分大小传统,将印度宗教整体视作一个既对反于基督宗教又对反于现代性的观念形态^[35];作为芝加哥人类学家,孔恩深受雷德菲尔德文明论的影响,但将眼光转向殖民主义与被研究社会之间关系的研究,指出,诸如印度这样的社会已难摆脱英国殖民主义的影响,后者在现代印度政体和知识的建构中起到关键性作用。所谓殖民主义,即雷德菲尔德早先定义的现代化,孔恩对其研究的贡献,既在于揭示出“现代化”是某种权力-知识体系,又在于揭示研究这一体系的历史谱系的重要性^[36]。这无疑表明,先在与后到两种文明的研究,也是一种内外关系的研究。与此相关,同是芝加哥大学人类学家的萨林斯(Marshall Sahlins),对文明一词向来没有好感,因他研究的主要对象是非文明的岛民社会,故易于将文明概念直接与近世西方的“文明播化”联系,不过,这位建树颇高的人类学家将结构人类学的联姻理论延伸到跨文化关系研究,提出“并接结构”(structure of conjuncture)概念,以“并接结构”指称“土著”政治宇宙论基于自身对进入当地的“文明”(帝国主义、殖民主义主义“文明”)的“本土化”^[37]。“并接结构”的概念,实则是文明人类学的概念。研究泰国的谭拜尔,注重泰国佛教的整体研究,但相比杜蒙和孔恩,其观点更接近于萨林斯,他更为乐见东南亚

“先在文明”自身政治宇宙论的动态结构——即其所定义的“星系政体”(galactic polity,这个概念与日本民族学家梅棹忠夫提出的对二区政体特征分析相近)特征,以及这一特征含有的在现代化进程中的自我再生能力^[38]。

在解释历史文明与现代文明之间关系时,人类学研究者要么采取阶层性的解释(如雷德菲尔德、孔恩、费孝通),要么采取整体性的解释(如杜蒙、萨林斯、谭拜尔),至20世纪70年代初,已有人类学者提出有必要“从介入者的文化分类、世界观、价值系统,考察其所预想的现代化过程”^[39]。然而,由于人类学研究者有忽略被研究文明的思想人物的习惯,因此,他们并未真正触及作为“先在文明”核心成分的文明之上层与现代化的关系。在这方面,社会学界的艾森斯塔特(S. N. Eisenstadt, 1923 - 2010年)则作了重要的补充。艾森斯塔特,当代以色列社会学家,新功能主义和现代化理论的重要代表人物之一,他根据轴心时代文明理论提出多元现代性的看法。“轴心时代文明”指哲人雅思贝司(Karl Jaspers, 1883 - 1969年,德国心理分析学家、哲学家)据韦伯的历史研究提出的观点阐发的概念。“大传统”(轴心时代文明),具体指公元前800年到前200年出现于世界,尤其是欧亚大陆的宗教和哲学伟人之文明创造,这些包括古希腊哲人、巴勒斯坦先知、伊朗祆教的开创者琐罗亚斯德、中国的诸子百家、印度的佛陀释迦牟尼之文明创造。显然“轴心时代文明”实质等同于诸文明区域涌现的“大传统”,这些大传统,有些注重宗教超越性的培养,有些注重知识境界的提升,无论是对其产出地的诸文明还是对全世界都有着至为重要的影响,它们奠定了时至今日依旧为人类思想所依据的基本范畴,创立了人类仍赖以存活的世界宗教之源端,因此,可谓缔造了一个使人类意识到整体的存在及自我和自我的限度的“精神化时代”。艾森斯塔德2003年将此前所写有关轴心时代文明与现代性的论述集结成书出版^[40]。在此书中,他提出,轴心文明的传统对现代化的走势有深刻影响,因此,可以导出多种现代性的未来。接续韦伯主义的观点,艾森斯塔德认为,相比于那些不存在轴心时代文明的社会,有轴心时代文明的社会都是非叠合式社会(noncongruent societies),历史上既已存在着明确的劳动社会分工和精英功能的清晰界定^{[40]68}。然而,艾森斯塔德也认为,诸轴心时代文明各有特色,对世界和人自身有不同见解,这些特色和见解的存在和持续影响,使我

们有必要将“现代性”改成复数形式。艾森斯塔德虽长期在韦伯社会学传统下探索,但一反欧洲特殊论传统(这种传统往往将理性与现代化归功于欧洲),而采取一个复数文明、可数现代性的主张。借用人类学家克利福德(James Clifford)的话说,在这样的论述中,“传统变成了在新方式上复杂的、开放的主体”,成为“通向不同而相互关联的未来的未解体的而有生命力的图景”^[41]。

十

按柴尔德呈现的古代文明分布情景,芝加哥社会学派及与之关联的人类学对文明之探究,地理起点是雷德菲尔德的尤卡坦(玛雅文明的传承地),之后,进一步覆盖南亚、中东、东亚、东南亚。这一风格的文明人类学研究,理论的关注点起先是现代化,到最后,此派虽保留其对现代化的关注,但从20世纪70年代晚期起,已将现代化与殖民主义、帝国主义、民族主义紧密联系起来,且越来越关注诸生活在“先在”文明之下的各共同体及其既有政治宇宙论的内在历史动力与在外来文明压力下延续己身生命的力量。致力于比较文明研究的社会学家艾森斯塔德,侧重从轴心时代文明诸哲学、宗教和制度形态入手,考察现代性的多样性,所著《比较文明与多样的现代性》,与文明人类学研究异曲同工。

所有这些文明研究最终都面对诸如此类的问题:“先在”与“后到”文明之间存在差异,这些差异在“后到”文明来临后会不会得到保留?倘若没有“后到”文明的来临,这些文明会不会如18世纪以来欧洲启蒙思想家和进步论者所预料的那样,自然产生不可数的文明(往往被等同于“后到”文明)?换言之,诸文明之间原本是否有共同的深层结构与历史动力?可以想见,这些问题的出现,与通过文明研究而感受这些问题,或反过来说,通过感受这些问题而从事文明研究的人类学和社会学研究者对于其共同文明体(韦伯定义下的“西方”,布罗代尔定义下的“欧洲”,梅棹忠夫定义下的“一区”)下属单位——民族或国族——之间关系的体悟或思考不无关系,如莫斯表白的,近代西方虽是一个文明体,欧美各国,宗教和语言之根相通,同时,“每个社会都依靠相互间的借鉴来生存”,然而,各国为了建立自身的国族认同,恰恰是通过否认相互之间共享的“先在文明”、“恰恰是通过否认这种借鉴来定义自己的”^{[1]45}。西方文明内部的这种一与多的双重性,致使西方学者在论述社会、文明、文化诸概念时,长期存在普遍主义与民族主义的双重性,如莫斯所

说的:

这种同时兼具的普遍主义和民族主义信仰,事实上是西欧和美国的国际主义与民族主义的独特特征。有的人会将“文明”视为一个完美的国家形态,就如费希特的“闭合状态”(the closed state),它是自治的、自足的,其文明和文明的语言延伸至这个国家的政治边界。有的国家已经实现了这个理想,但是有的却还在蓄意追求,比如美国。其他的作者和演讲家则认为人类文明是抽象的,未来的。“进步中的”人类在哲学和政治学里都是司空见惯的话题。最终,有人将两种概念整合在了一起:和大写的“文明”相比,国家的阶层、国族,及相关各种文明都只是历史上的一个阶段。这种文明自然总是西方的文明。它被拔高到既是人类的普遍理想,也是人类进步的理性基础;在乐观主义的帮助下,它成为人类幸福的条件。19世纪混合着这两种思想,将“西方的”文明变成了“唯一的”文明。每个国家和每个阶级都在做同样的事情,这也为无数的借口提供了材料。尽管如此,我们可以认为生活中的那些新奇事物已经按它们的既定秩序创造了一些新的东西。似乎对我们而言,在我们自己的时代,诸如“唯一的文明”这类事情的实现是体现在事实上而不再是思想上。首先,国家没有消失,有的甚至还没建立,但一个国际性的事实和观念是新兴资本主义正在崛起。文明事实的国际性特征越来越强烈。这类现象日益增多:它们在蔓延并相互繁殖。^{[1]73}

鉴于普遍主义与民族主义各自的问题,莫斯提出过一种介于二者之间的文明论。这位杰出的社会学家和民族学家及他的同仁在前后发表于19世纪90年代至20世纪20年代之间的论著中,对社会的构成提出了注重关系而非决定性的理论,尤其是在对献祭的研究中强调了祭品和祭祀的中间纽带作用,在对社会形态学的研究中强调了季节、气候、食品分布、人员流动、技术(身体性和非身体性技术)与社会密度的对应性,在对流动的礼物的研究中强调了物在联系人人关系中的“交流地位”。莫斯的研究告诫我们,社会不单单是人事,社会构成于以上三类中间之物中^[42]。在其对文明与技术学的阐述

(这些阐述的片段最近被整理于《论技艺、技术与文明》一书中)中,莫斯进一步将其有关中间物的概念延伸到文明研究中。莫斯文明论有下述五个要点。

其一,包括民族在内的任何社会,在历史上都有自己的物质和精神文化创造,生活于其中的人们,为其创造而自豪,并生发对其所处的社会的认同。然而,不同社会的文化创造都不可避免地与其他社会产生相互借用、影响和共享关系。这些关系超越社会的界线,既包含物质性特征,又包含精神性因素,久而久之形成自己的体系。

其二,所谓“文明”,在民族学中特指不同群体和社会之间借用、共享、相通的特征,这些特征超出“社会”的范围,而与之相适应,成为一个“超社会体系”。

其三,包括民族在内的社会单元,不是一切整合体的形态,在社会整合体层次之上,还形成若干规模巨大的“文明体”,其存在有相应的区域性,构成“文明的区域”,即“文明的标志性特征的普遍现象得以完全传播的地理范围”,及“共享构成这一文明遗产的象征、实践和产物的社会所占据的全部地域”^{[1]62}。

其四,作为超社会体系的文明,相互之间并不是隔绝的,相反,在历史与当下的现实中,文明区域之间的互动频繁而密集。无论是在社会的层次,还是在超社会的层次,“跨文明互动”均发生于(1)技术;(2)故事和观念;(3)贸易;(4)思想、语言、知识;(5)宗教诸领域。其结果是,“神话、传统、货币、贸易、艺术品、技艺、工具、语言、词汇、科学知识、文化形式和理念——所有这些都是流动的,相互借用的”^{[1]39}。

其五,尽管社会和文明之间的互动频繁而密集,但文明总是多元的,并不存在一个单一人类文明。

莫斯指出,诸文明各有特点,各文明的产物都有自己的风貌,整体分析这些风貌,可以得出诸文明各自专有的独特形式,这一形式可称为“文明类型”。文明类型的地理分布有中心-边缘格局,民族学家若借助考古学和历史学的引导,将有可能识别出这些文明类型的分布格局^{[1]67-68}。在研究文明类型的过程中,莫斯一面强调“可触摸的”身体、工具与运用这些技术和知识载体的方法的重要性,一面强调这些工具、技术和知识载体作为社会现象的存在,强调其作为“集体意识”的产物^{[1]68-69}。长期致力于宗教研究的莫斯,在解析文明的社会实质并由此引申出文明类型的区分中,难以避免地重新回到道德和

宗教领域,对非洲原始宗教、印度教、希伯来人的宗教、东方宗教、基督教诸类型加以论述^[43]。莫斯一向有贯通原始、古代、近代“三圈”的追求,且对物质文化颇为重视,因而,他对诸宗教文明的论述,不可能等同于韦伯的同类论述。然而,比较韦伯的《古代文明之农业社会学》与莫斯关于“集体表象与文明的多样性”的相关论述,可以发现,二者有不少共同点。

十一

莫斯认定,文明是人类达到的成就,而他的民族学传人社会人类学家列维-斯特劳斯则一改这一对文明的乐观态度。在莫斯的论著里,我们尚看到诸多关于古式社会(这些多“文明体”)在连接原始与现代上的作用,而在列维-斯特劳斯的著述中,这一作用偶尔出现,我们看到的更多的不再是原始、古代、近代“三圈”的形象,而是原始与文明二元对立的对比。“对列维-斯特劳斯来说,原始文化是平均主义社会的果实,在这样的社会里,群体之间的关系一成不变、确定不移;而文明则是建立在等级制社会的基础上的,群体之间存在着很大的隔阂,因此,紧张局势、社会冲突、政治斗争以及持续的发展交替进行着”^{[19]37}。为了看透不同于文明的“高贵的野蛮人”,列维-斯特劳斯将其一生几近全部奉献给了部落社会的研究。然而,在其于 20 世纪 50 年代出版的杰作《忧郁的热带》^[44]的最后篇章,在叙述了一段漫长的、走向原始文化的身心之旅后,列维-斯特劳斯却浓墨重彩地阐述了其对诸文明的观点。

列维-斯特劳斯看透了诸文明的困境:这些文明如同莫斯所言,都是由于跨社会交流的成果,然而,一旦它们形成界线明确的宗教——如佛教、伊斯兰、基督教,便不仅创造出自身的世界观和社会性,而且由此与其他文明类型相区分。诸文明中,有的(如伊斯兰和天主教“在一层法律的与拘泥形式的理性主义掩护下”,“把世界与社会描绘成其中所有问题都可能以逻辑诡辩加以解决”^{[44]531}),有的(如佛教)使我们面对两个令人不安的选择“任何人如果觉得个人救赎必须建基于全人类的救赎的话,便会把自己封闭于修道院里面;任何对此问题提出否定方案(即认为个人救赎不必和全人类均得到救赎有关)的人则在唯我主义的美德中得到廉价的满足自得”^{[44]541}。与柴尔德不同,列维-斯特劳斯也没有看到基于新石器时代革命产生的城市革命及其近代的翻版的“革命性”,而是相信,这一革命导致的文明,制造出过度的交流,使往昔因封闭而有着的更系

统组织解体于文明的惰性之中^{[44]544}。

恰好是在列维-斯特劳斯写作《忧郁的热带》之前约 100 年,英国维多利亚时代的人类学家致力于呈现文明的伟大,100 年之后,列维-斯特劳斯却从其比较文明论中得出一个相反的结论“人类自己似乎成为整个世界事物秩序瓦解过程最强有力的催化剂”^{[44]543}。

这样一种几近绝望的文明观,到 21 世纪来临前夕,在大西洋彼岸转化成了另一种叙述。此间,作为比国族大的实体,文明的挑战性再次得到了关注。政治学家塞缪尔·亨廷顿(Samuel Huntington, 1927-2008 年)1993 年发表《文明冲突》一文,3 年后将之扩充为著名的《文明的冲突与世界秩序的重建》一书,该书指出,后冷战的冲突主要是文化原因导致的,不是意识形态导致的;有长时期历史影响的文化,形成八个有中心与外延的文明类型,包括西方文明、拉美文明、伊斯兰文明、华夏文明、印度教文明、东正教文明、日本文明与非洲文明,要理解世界冲突,就要理解文明冲突关系,尤其是,欧亚大陆历史上即存在文明界线导致的冲突、从非洲到中亚的半月形地带边缘的国家形成的文明体系的问题、宗教之间与内部教派之间的冲突、华夏文明带来的挑战^[45]。亨廷顿是个政治学家,不可能不暗藏某种美国中心的战略考虑。然而,在梳理了诸文明的历史形态与当下面貌后,他作出了与列维-斯特劳斯几乎一样的论断“在世界范围内,文明似乎在许多方面都正在让位于野蛮状态,它导致了一个前所未有的现象,一个全球的‘黑暗时代’也许正在降临人类”^{[45]372}。

亨廷顿明确主张通过国际的理解和合作来克服文明冲突,是重建世界秩序的前提,但作为一位西方学者,他提出的概念——“文明的冲突”的字面含义很快被赋予另一些含义。从“东方”,或者说,从被“一区”包围的“二区”,在早已被穆勒定义为西方的他者的“闪米特”和“图兰”文明板块中,尤其是在伊朗和中国,以“对话”、“和而不同”之类词汇替代“文明的冲突”的言论不绝于耳。作为对亨廷顿“文明冲突论”的回应,伊朗前总统于 1998 年在联合大会提出创办文明对话空间的建议,随之,2001 年被确认为“联合国文明对话年”,伊朗也在国内寻找早已有跨文明共荣传统的城市(如伊斯法罕),以之为符号,表达被列维-斯特劳斯视作割裂东西方的文明板块带动跨文明交流的决心。在中国,在“文明冲突论”成为人们关注焦点之一的同时,向历史文明

(尤其是儒家社会思想)的回归,成为持不同政治主张的学者的共同追求。虽然这一回归并未致使中国学者放弃其先辈既有的“古为今用,洋为中用”传统,但是,对历史文明的回归,自然引导了中国学界加盟东西方、一二区的知识机构中。

正是在这样的国际环境下,有民族考古学家重新深入“文明的摇篮”(美索不达米亚和埃及),仰仗莫斯的“借用”概念与考古学证据,批判亨廷顿那一认为早期文明之间无互动的观点^[46],与此同时,也有社会人类学家试图以更宏大的视野,对“东西之辨”加以更历史而理论的反思。如2006年,杰出人类学家古迪发表《偷窃历史》^[47]一书,耗费1/3的篇幅分析有关三种文明的论述,包括李约瑟对中国文明与科技史的研究、埃利亚斯对于欧洲文艺复兴与文明进程的起源的研究及布罗代尔对地中海资本主义起源的研究。古迪并不认为这些重要的研究一无是处,不过,从中他敏锐地看到,他的三位前辈分别都将欧洲视作真正科学、真正近代文明与“礼教”、真正资本主义的起源地,他们在论著中都会涉及其他文明,但在对比研究中一致强调了欧洲文明的特性,并将之于近代人类文明成就归功于欧洲代表的那条“设想中具有例外性质的发展线条”^{[47]9},特别是将科学、礼仪与资本主义归功于欧洲理性主义、法兰西宫廷社会、地中海地区的商贸事业。古迪的结论是,李约瑟、埃利亚斯、布罗代尔之类大学者,虽对历史目的论和民族中心主义具有高度警惕,但也难免可能陷入历史目的论和民族中心主义的陷阱。在著作的其他部分,古迪考察了欧洲对东方封建主义与暴君主义的看法,及欧洲“民间”(包括一般学者和行外人)将城镇、大学、民主、个人主义及诸如爱情之类的浪漫情感类传统的兴起全然归因于欧洲的做法,从另外两个重要侧面,透视了欧洲历史目的论与民族中心主义文明观的内里。

对古迪来说,文明的历史事实是,世界文明是多中心的,而诸文明之间数千年来存在着密切的交流,如在欧亚大陆,一向存在东西方交流,而近代欧洲的科学、礼仪与资本主义,可谓是交流的成就^[48]。然而,文明观念事实却是,人们虽然承认文明是多中

心的,虽然也并非无视诸文明之间的交流,但是,即使是最伟大、最有良知的学者,也可能淡化交流对于文明形成的关键贡献,采取对比研究法,割裂文明之间的关系纽带。从某一角度看,这似乎表明,当下诸多关于文明的隔离和冲突的历史起因的论述,也可能成为隔离和冲突的推手。

十二

表明文明是一个超社会体系,有时是为了说明不要将近代产生的、与国族对应的社会范畴强加在本与这一范畴不同的另外一些范畴之上(大到中国的天下、印度的种姓制度“整体性”,小到村社和部落,都属于这些范畴),有时则是为了表明,倘若我们没有对民族自豪感与这种自豪感所凭靠的事实作对比,并考察这种自豪感的局限,那么,民族自豪感就可能自毁根基。将文明与“世界体系”划清界线,既是为了说明不可数、惟一文明的观点从来没有准确描绘过世界的本相,又是为了说明,诸文明不会因共享一个世界而变成一个世界。之所以说文明是交流的成就,是因为文明虽然互为主体、互为文化转译的不同版本,但是各自还是自有体系,相互之间既“你中有我,我中有你”,又“你我有别”。如果说这样一些体系,这样一些区别会导致一个“黑暗时代”的来临,那么,也可以说,这不是因为文明存在相互之间的界线,而主要是因为这些界线不仅存在于诸文明的边界上,而且已内在于比文明小的国族。没有一个国族大于文明,但与此同时,没有一个国族不包括诸文明(不仅包括雷德菲尔德笔下“先在”、“后到”文明,而且还包括两种文明各自的多样性,即多样的“先在”和“后到”文明)。诸文明的不同内容在一个国族中的并存,或许有时能处在“和而不同”的状态中,但由于并存在多数情景下并不意味着平等相处,向来有“主次”之分,因此,如同阶级那样的区分与矛盾,诸文明之间也发生着内在于国族的区分与矛盾。如莫斯、古迪、列维-斯特劳那样,通过接受交流来纠正国族的文明自恋,是通向希望的必由之路,但我们尚待更深刻地认识国族与文明之间双重关系导致的问题。

参考文献:

- [1] 莫斯 涂尔干,于贝尔.论技术、技艺与文明[M].蒙养山人,译.罗杨,校.北京:世界图书出版公司,2010.
- [2] 拉铁摩尔.中国的亚洲内陆边疆[M].唐晓峰,译.南京:江苏人民出版社,2005.
- [3] 穆勒.比较神话学[M].金泽,译.上海:上海文艺出版社,1989:9.
- [4] 黑格尔.历史哲学[M].王造时,译.上海:上海书店出版社,1999:43.
- [5] Meyer Fortes and E E Evans - Pritchard. African Political Systems [M]. Oxford: Oxford University Press, 1940.

- [6] 列维 - 布留尔. 原始思维 [M]. 丁由, 译. 北京: 商务印书馆, 1981.
- [7] E E Evans - Pritchard. Theories of Primitive Religion [M]. Oxford: Oxford University Press, 1965.
- [8] E E Evans - Pritchard. A History of Anthropological Thought [M]. New York: Basic Books 1981: 69 - 81.
- [9] 斯宾格勒. 西方的没落 [M]. 齐世荣, 田农, 译. 北京: 商务印书馆, 2001.
- [10] 汤恩比. 历史研究 [M]. 陈晓林, 译. 台北: 桂冠图书股份有限公司, 1978.
- [11] Alfred Kroeber: Configurations of Culture Growth [M]. Berkeley: University of California Press, 1944.
- [12] Gordon Childe. The urban revolution [M]. Town Planning Review 1950 21(1).
- [13] 芒福德. 城市发展史——起源、演变和前景 [M]. 倪文彦, 宋俊岭, 译. 北京: 中国建筑工业出版社, 1989.
- [14] 威廉斯. 关键词 [M]. 刘建基, 译. 北京: 生活·读书·生活三联书店, 2005: 46.
- [15] 王铭铭. 裂缝间的桥——解读摩尔根《古代社会》 [M]. 济南: 山东人民出版社, 2004.
- [16] 张光直. 商文明 [M]. 沈阳: 辽宁教育出版社, 2002.
- [17] Marcel Granet. Chinese Civilization [M]. London: Routledge and Kegan Paul, 1930.
- [18] Wang Mingming. Directions, Seasons, and Alterities: Notes on the Early History of Chinese Political Cosmology [J]. The Journal of the Traditional Cosmology Society, 2013 29(1): 25 - 58.
- [19] 布罗代尔. 文明史纲 [M]. 肖昶, 等, 译. 桂林: 广西师范大学出版社, 1987.
- [20] Max Weber. The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations [M]. trans. R. I. Frank. London: Verso, 2013: 37.
- [21] Tadao Umesao. An Ecological View of History: Japanese Civilization in the World Context [M]. Melbourne: Trans Pacific Press, 2003: 95 - 96.
- [22] 黄兴涛. 晚清民初现代“文明”和“文化”概念的形成及其历史实践 [J]. 近代史研究, 2006(6).
- [23] Isaiah Berlin. Three Critics of the Enlightenment: Vico, Harman, Herder [M]. London: Pimlico, 2000.
- [24] 列维 - 斯特劳斯. 让 - 雅克·卢梭: 人的科学的奠基人 [M] // 列维 - 斯特劳斯. 结构人类学: 第二卷. 俞宣孟, 等, 译. 上海: 上海译文出版社, 1999: 38 - 49.
- [25] Norbert Elias. Reflections on a Life [M]. Cambridge: Polity Press, 1994: 57.
- [26] 费孝通. 师承·补课·治学 [M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2001: 206 - 337.
- [27] Robert Redfield. The Folk Culture of Yucatan [M]. Chicago: University of Chicago Press, 1941.
- [28] Robert Redfield. Peasant Society and Culture [M]. Chicago: University of Chicago Press, 1956.
- [29] Mckim Marriott. Little Communities in an Indigenous Civilization [M] // Marriott. Village India: Studies in the Little Community. Chicago: University of Chicago Press, 1955: 171 - 222.
- [30] Stanley Tambiah. Buddhism and the Spirit Cults in Northeast Thailand. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- [31] Louis Dumont. The “village community” from Munro to Maine [M] // Contributions to Indian Sociology 9, 1966: 67 - 89.
- [32] Hsiao - Tung Fei. Peasant Life in China [M]. London: Routledge and Kegan Paul, 1939.
- [33] 费孝通, 吴晗. 皇权与绅权 [M]. 天津: 天津人民出版社, 1988.
- [34] 费孝通. 中国绅士 [M]. 惠海鸣, 译. 北京: 中国社会科学出版社, 2006.
- [35] Louis Dumont. Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications [M]. Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- [36] Bernard Cohn. The Bernard Cohn Omnibus [M]. New Delhi: Oxford University Press, 2004.
- [37] Marshall Sahlins. Islands of History [M]. Chicago: University of Chicago Press, 1985.
- [38] Stanley Tambiah. World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background [M]. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- [39] Milton Singer. When a Great Tradition Modernizes: An Approach to Indian Civilization [M]. Chicago: University of Chicago Press, 1972: 384.
- [40] S N Eisenstadt. Comparative Civilizations and Multiple Modernities [M]. Leiden: Brill, 2003.
- [41] James Clifford. Traditional futures [M] // Mark Philips and Gordon Schochet. Questions of Tradition. Toronto: University of Toronto Press, 2001: 152 - 170.
- [42] 王铭铭. 莫斯民族学的“社会论” [J]. 西北民族研究, 2013(3).
- [43] Marcel Mauss. Oeuvres 2, Représentations Collectives et Diversité des Civilisations [M]. Paris: Les Éditions de Minuit, 1974: 527 - 698.
- [44] 列维 - 斯特劳斯. 忧郁的热带 [M]. 王志明, 译. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2000.
- [45] 亨廷顿. 文明的冲突与世界秩序的重建 [M]. 周琪, 等, 译. 北京: 新华出版社, 1998.
- [46] David Wengrow. What Makes Civilization? The Ancient Near East and Future of the West [M]. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- [47] Jack Goody. The Theft of History [M]. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- [48] Jack Goody. The East in the West [M]. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

(责任编辑 程 莘)