



当代中国的几种文明论述

[文章编号] 1001-5558(2014)04-0019-22

●王铭铭

按语 :本文为作者应邀于2014年2月13日在伦敦大学大学院(UCL)文明动力学研究中心成立大会上所作的庆成讲座全文 [原题为“To learn from the ancestors or to borrow from the foreigners: China’s self-identity as a modern civilisation”(《师从先辈与借力外人 ——中国的现代文明自我认同》)]。在文章中,作者通过分析中国在世纪转折过程中出现的种种文明论述,梳理了此类论述的观念史脉络,回应了20世纪初以来西方关于同一概念的论述。作者认为,在近期中国学术界,文明论述表达了论者对于“前后内外关系”的两种不同观点,其中,“前后”指历史与对历史的看法,“内外”指共同体之间界线本身表达的关系与对于此类关系的看法。对于这些文明论述加以分析,不仅有助于我们认识当下中国思想的特征,而且也有助于我们认识作为过程的文明本身。作者指出,任何文明进程都必然既“师从祖辈”又“借力外人”,既“尊祖”又“崇洋”,前者给予文明历史脉络与性格,后者给予文明更大的生命力,二者均为文明的动力,均为文明动力学研究的必然对象。

中图分类号 :C912.4

文献标志码 :E

尊敬的普莱士(David Price)教授、怀珂(Maria Wyke)教授、罗兰(Mike Rowlands)教授,女士们、先生们:

在文明动力学研究中心(Centre for Research into Dynamics of Civilisation)成立之际来作

这场讲座,对我而言,是莫大的荣幸,也具有特殊的意义。20年前,我带着在伦敦得到的博士学位回到中国工作,作了一些跟文明相关的研究,对中国文明及其与其他文明之间的关系有过论述。我不确定,CREDOC的邀请,是否表示这些论述还能算得上有意义,但我还是发自内心地感谢你们给这个机会。我本想借此汇报一下自己所做相关工作,以期得到诸位的指教,但思索良久,最后我还是决定换个“故事”,讲讲20年来个人经验的另一面。刚才我提到20年前半段(1994~2004年)碰巧也是著名社会学家和民族学家费孝通先生的最后10年,在这10年间,我与这位生于帝制最后一年、经历过几乎整个20世纪风雨的学术前辈共事,在其创办的研究机构(北京大学社会学人类学研究所及中国社会与发展研究中心)中工作,协助他做了一些事,作为局内人,认识到他的思想的变化及其与时代的关系。20年来我也认识了学界的一些杰出同人,他们在20世纪80年代至90年代之间成为新锐,各自致力于不同领域的研究,到21世纪来临之际,他们中的一部分分化成了几派,如“自由派”、“新左派”及“新儒家”。可以说,我在他们中做了漫长的“田野工作”。我通过“参与观察”而得知,直接或间接,他们都触及中国文明的过去、现在与未来,其思想、写作与讨论,造就了“轴心文明下多种现代性”^①的中国叙述。以下,我将试图描绘出中国新老知识分子构成的文明论述图景,也将官方话语运用的文明概念与这些图景联系起来,并夹杂进若干自己的看法。但愿这样做,符合CREDOC倡导的兼容不同文明观念的主张,有助于我们共同展望比较文明研究的前景。

作为“文明”的文化自觉

首先,让我们看看费孝通先生如何论述文明。

这位前辈生于20世纪初(1910年),当时,现代文明与文化诸概念,已成为中国政治世界观与本体论的重要符号。

文明这个概念,在西方有古老根源。起初,其意义是在与“他性”(alterity)概念对立中获得的,指不同于蒙昧和野蛮的文化状态。启蒙运动后,这一概念与现代性难脱干系,在主流用法上,是不可数的,指人在物质和精神生活上的改善。不过,如英国杰出的文化学者威廉姆斯(Raymond Williams)点出的,到18世纪,在欧洲,文明已可以指与“文化的改善”(improvement)不同的过程。^②卢梭(Jean-Jacques Rousseau)对文化与文明作区分,以前者彰显后者的缺憾,通过《爱弥儿》等著述,阐述其从不平等的文明回归于前话语(prediscursive)、前理性(prerational)的人类原有基质的主张。卢梭之后,德国赫尔德(Johann Gottfried Herder)等重新阐发了文化概念,以复数的“文化”(cultures)指有别于“有意识的、理性的、有意的行动”(conscious, rational, deliberative acts)的“俗民精神”(folk spirit)。赫氏热衷于每个文化的精髓和情致,强调不同文化内在价值的平等合理性。之后,一些德国思想家进而以内在与外在来区分文化(culture)与文明(civilisation),以后者指外在的、包括物质器技等的体系,以前

^① Samuel Eisenstadt. "The Civilizational Dimension in Sociological Analysis", *Thesis Eleven*.2000,(62): 1~21.

^② Raymond Williams. *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. London: Fontana Press, 1976.57-60, 87-93.



者指内在的民族精神(ethnos)。文化与文明之区分,与德国早先相对于英法为后进国家有关,但这种出自“落后民族”的概念定义后来影响到英法美等“文明国家”。^①第一次世界大战前后,文化与文明的界线,在欧洲趋于稳定。19世纪末和20世纪初,文化指代内在集体价值的文化,与现代人类学研究密切联系起来,至20世纪20年代,成为英美社会与文化人类学的概念工具与职业伦理,到20世纪30年代,其与德国侵略性之间的微妙关系已得到埃利亚斯(Norbert Elias)等的揭示,但在文化人类学家中被长期运用来构建西方的他者形象。^②

在费先生童年时,现代文明与文化的概念由东洋(日本)传入中国。19世纪中后期,先传入文化概念,戊戌年及其后几年,文明概念也得以传播。之后,1915年,“新文化运动”发生,文化再度得到重视,成为争论的焦点。^③这两个西来的概念,一经借用,就转而表达了中国人对西洋所获得的社会成就的欣赏,这又与晚清以来中国的屈辱史密切相关。文明与文化被用以构思一个自强独立的新共同体,分别被用来指中国民族外在的物质形态的完善(文明)及内在的民族精神的培育(文化)。矛盾的是,这两个词含有的过去与当下之间的绵延,并不总是被珍重;相反,在诸如“新文化运动”(1915)、“五四运动”(1919)、“文化大革命”(1966~1976)之类的文化斗争中,与传统的绵延决裂是种种政治行动和论说的核心动力。^④

费先生曾受父亲的旧学(如方志学)的影响,但从小就在新学中学习。青年时代,则师从受美国训练的社会学家、人类学家吴文藻,受法国训练的白俄罗斯民族学家史禄国(Sergei Mikhailovich Shirokogorov)及受德奥及英国训练的波兰裔英国人类学家马林诺夫斯基(Bronislaw Malinowski)^⑤他的这些导师,是民族学与社会人类学现代派的学术先辈。这代民族学家与社会人类学家,多已弃文明概念而取文化或社会概念,视文化为本体,将之与有物质、器物、技艺及进步含义的文明区分开来。

费先生从20世纪30年代起,致力于乡土中国及其工业化、城镇化的研究,对于中国社会结构的上(皇权)、中(绅权)、下(民权)三层次及民族与国家关系作过有深远影响的研究。^⑥他的早期研究,与芝加哥大学人类学家雷德菲尔德(Robert Redfield)的文明人类学十分接近。雷是一位对乡民社会人类学有杰出贡献的美国人类学家,他的墨西哥乡村研究表明,乡民社会不同于所谓“部落社会”,它们是“局部社会”(part societies),是更大体系的文明的组成

① George W. Stocking Jr. *Victorian Anthropology*. New York: The Free Press, 1987. 8-35.

② Adam Kuper. *Culture: The Anthropologists' Account*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999. 28-36.

③ 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): 6-8.

④ 收录于杜维明先生主编的一本论文集的文章,从不同角度对这一历史转变进行了精彩的回顾。见: Tu Weiming, ed. *The Living Tree: The Changing Meaning of Being Chinese Today*. Stanford: Stanford University Press, 1994.

⑤ 晚年的费先生曾著专书,回顾自己的师承与学术观点形成的历程。见费孝通. 师承·补课·治学[M]. 北京: 三联书店, 2001.

⑥ 关于费先生人类学研究的面貌,见杨清媚. 最后的绅士: 以费先生孝通为个案的人类学史研究[M]. 北京: 世界图书出版公司, 2010.

部分。^①为了将局部与整体联系起来,雷自从20世纪40年代起即致力于探索大小传统之间的关系,最终,他提出了“原初文明”(primary civilisation[s])与“次级文明”(secondary civilisation[s])的概念,前者指西方势力进入之前固有的本地文明,后者指现代化(雷将之定义为个人主义化)。^②显然,费先生作的乡村工业化研究,对象正是次级文明,而其有关传统中国社会结构的研究(如《皇权与绅权》)则为对初级文明的研究。40年代末,费先生与雷交往甚密,然而二人未及进行实质性学术对话,中国就迎来了一个新政权,而这一政权不久与美国成为仇敌。

50年代初,费先生成为新中国认可的重要学者,受命担任专家局负责人之职,作为负责人之一,参与少数调查和民族政策工作,此间,虽曾私下重访其研究过的乡村,但主要精力放在民族研究的策划工作上。50年代后期,费先生作为“右派”受到批判。1978年,费先生重返政治和学术舞台,在社会学与民族学的学科恢复上起关键作用。

1988年,费先生还沉浸于“中华民族多元一体格局”的研究(这项研究承继了清末民初关于民族与国家关系的论述传统,旨在说明中国是一个多民族国家,而不是一个民族国家)中^③,到1990年,他的心态却出现了明显变化,对于中国文化——费先生对它的定义,深受新儒家的影响——的世界地位,费先生越来越关注,在当年12月于日本东京召开的“东亚社会研究国际研讨会”上,费先生提出“各美其美,美人之美,美美与共,天下大同(后改为和而不同)”的“十六字箴言”。^④与他的导师们一样,费先生很少用“文明”这个词,而更习惯用“文化”来说自己要说的话,但事实上,他的“十六字箴言”探求的正是诸文明间相互关系的理想状态,它的意思是:诸文明都应有各自的自识和自尊,同时诸文明也应尊重、欣赏其他文明,不同文明融洽相处,造就一个和谐与差异并存的世界。

这听起来符合人类学伦理——自20世纪初起,西方人类学家便一直相信,人类学最能教导我们如何理解和尊重其他文明。^⑤然而,费先生用“十六字箴言”表达的观点,还是不同于人类学,尤其是其中的波亚士(Franz Boas)文化相对论,而有中国文明自我认同的深刻烙印。私下,费先生曾经谈起,当下西方世界以美国为中心,用“以暴易暴”、“同而不和”的方式来处理文明间的关系,这会导致更多问题,不会长久,世界要和平,就要探索处理这一关系的非西方做法。古代中国,曾有“和而不同”的说法,意思是关系和谐却保留差异,这将成为未来世界秩序构建的智慧。美国政治学家亨廷顿(Samuel Huntington)提出“文明冲突论”^⑥后,费先生

① Robert Redfield. *The Little Community, Peasant Society and Culture*. University of Chicago Press, 1960.23-39.

② 关于雷德菲尔德的文明人类学,见 Clifford Wilcox. *Robert Redfield and the Development of American Anthropology*. Lanham: Lixington Books, 2004.

③ 费孝通.论人类学与文化自觉[M].北京:华夏出版社,2004.121-151.167-175.

④ 费孝通.论人类学与文化自觉[M].北京:华夏出版社,2004:167-175,190-198.

⑤ Franz Boas. “Anthropology”, a lecture delivered at Columbia University in the series of science, philosophy, and art, December 18, 1907, in *Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883-1911*, ed. George W. Stocking Jr., Chicago: University of Chicago Press, 1974.280-281.

⑥ Samuel Huntington. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New



对之相当反感,认为此言论虽是对世界格局的分析,却主要是美国立场的表达,他更确信自己的观点。

而在此期间,费先生也觉察到,20世纪80年代以来,在政治经济上中国的世界地位有所提升,但在我们这个国家,知识分子了解西方比了解中国多,多存在“缺乏文化的自知之明”问题。1996年,北京大学离百年校庆只有两年,费先生迫不及待地约见校长,阐述己见,用“文化自觉”来概括他的主张,期待北大能带头倡导“文化的自知之明”。费先生在不少地方重申,所谓“文化自觉”指的是生活于一个文明中的知识分子对自己的文化及其在世界上的地位的认识。^①

若干年前,群言出版社出版了《费先生孝通文集》^②,这使我们知道,这位从14岁就开始在杂志上发表文章的天才,到21世纪初已完成16卷厚重书籍的书写,其著述的总字数逾千万。这里,我不可能全面分析费先生的浩繁著述,更不可能从中得出任何关于他的心路历程的合格结论,不过,我能指出,费先生晚年的“文化自觉”思想,在20世纪中期政权过渡阶段中已初步形成。在其当时所著《皇权与绅权》^③、《中国绅士》^④等著作里,费先生将士大夫界定为中国社会结构的中间环节,提出,这一中间环节的身份来自其把握的文字,他们既不冒天下之大不韪,又向来有自己的政治——他们运用文字,塑造和维系了一种能让皇权服从的道统。^⑤科举制度出现后,士大夫转而屈服于皇权,但直到近代,道统依旧作为士大夫自己的人生理想存在着。如前所言,在对绅权的研究中,费先生确立了中国式的上、中、下三层结构,而自20世纪30年代末起,费先生也关注中国这个多民族国家的文化关系问题。80年代,他对斯大林的民族理论提出字面温和却内容严厉的批判,在对民族之间关系的历史与民族志概括中,采用与近代西方自我与他者二分的人类学世界观不同的观点,以“你我”(按我的理解,用“你我”是因他们在一个更大范围内同时在场)而不是“我他”来形容近代以来形成的汉族与少数民族之间的关系,并说这是一种“你中有我,我中有你”的关系。^⑥

费先生已通过乡村人类学与民族学研究建立起他所理解的中国的两条轴线,其中,一条是纵式的,即天子、士人与乡民构成的三层结构(这颇接近印欧式的王、祭祀、生产者“三重功能”^⑦),另一条是横式的,即汉族与少数民族之间的“你我关系”。那么,这两条线的交叉点是什么呢?从他的书写与言谈中我认识到,在费先生的眼里,无论是三层结构,还是夷夏,中间环节都是士大夫。

在论及文化自觉时,费先生再度以其善于运用的松散文体,零星地提到士大夫的中间作

York: Simon & Schuster, 1996.

① 费孝通.论人类学与文化自觉[M].北京:华夏出版社,2004.170-189.

② 费孝通.费先生孝通文集(1-16卷)[M].北京:群言出版社,1999.

③ 费孝通,吴晗.皇权与绅权[M].天津:天津人民出版社,1988.

④ 费孝通著,惠海鸣译.中国绅士[M].北京:中国社会科学出版社,2006.

⑤ 费孝通,吴晗.皇权与绅权[M].天津:天津人民出版社,1988.24-28.

⑥ 费孝通.论文化与文化自觉[M].北京:群言出版社,2005.536.

⑦ Dumézil, G. (1970). *Archaic Roman religion*, (2 vols). Chicago: University of Chicago Press.

用。①他说,古代中国知识分子的理想社会角色在文与野之间,其人生理想是成为文质彬彬的君子。

对费先生“文化自觉”论述中的“颠倒的东方论”(reversed Orientalism)和儒家式士大夫中心主义倾向,诸位可能难以接受。然而,经历过大规模的文化自我破坏运动的局内人,易于对费先生的论述产生共鸣——不应忘记,1915年“新文化运动”之后,崇新弃旧的心态便广泛存在于中国,而“文化自觉”含有促使中国人充分认识自己的过去的意味。

我欣赏费先生的社会构成理论,但也认为,这一理论存在内在张力。就我的认识言之,这一张力的来源主要是:在论述文化时,费先生20世纪90年代提出的看法,与他此前主张的相关于乡村工业化的观点格格不入。他虽在个别地方试图建立两者之间的逻辑关系,但还是给这个关系留下了巨大的裂缝。2000年,在中国人类学会年会上,他还在大谈农业社会向工业社会再向信息社会转变的“三级两跳”,几个月后,他便在一篇题为《文化中人与自然关系的再认识》的文章中对农业社会的宇宙观与工业社会的宇宙观进行比较,对工业化带来的近代文化对于自然与文化的二分作出了严厉批判,②而这一批判主要语调是儒家的,不同于近年如巴西人类学家魏罗斯·卡斯特罗(Eduardo Viveiros de Castro)③和英国人类学家英格尔德(Tim Ingold)④所作的更具民族志风格的世界观批评。他的这一两面性,反映出他内心雷德菲尔德意义上的两种文明——原初文明与次级文明——的矛盾与交织。

从精神文明到生态文明,再回到《易经》及其误读

当费先生找北大校长谈话之时(1996年)，“文明”也被正式写进了中共中央十六大文件,⑤并被用来特指物质文明与精神文明。

中共自20世纪70年代末以来长期坚持物质主义发展观,但到80年代初,即已意识到,财富不一定会自动带来文明,而可能相反,导致马克思所说的“异化”(alienation)和历代中国政权所担忧的“乱”,而异化和乱的根源不是别的,正是物质文明必然带来的精神文明缺失。⑥从1990年起,精神文明进一步表达了这一关切。

① 费孝通.论文化与文化自觉[M].北京:群言出版社,2005:428.

② 费孝通.论人类学与文化自觉[M].北京:华夏出版社,2004:225-234.

③ Eduardo Viveiros de Castro. “Cosmological deixis and Amerindian Perspectivism”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1998,4(3): 469-488.

④ Tim Ingold. *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge, 2000.

⑤ 江泽民.全面建设小康社会,开创中国特色社会主义事业新局面[C]//在中国共产党第十六次全国代表大会上的报告(2002-11-08).北京:人民出版社,2002:1-71.

⑥ 其实,20世纪80年代,“社会主义精神文明”已出现于胡耀邦的论述中,见其:全面开创社会主义现代化建设的新局面:在中国共产党第十二次全国代表大会上的报告(1982-09-01)[C]//中国共产党代表大会史(下册)——从中共一大到中共十八大.北京:新华出版社,2013:444-445.

“社会主义精神文明”成为官方文明定义^①指的是某些合乎秩序的价值和行为。其中，“社会主义”这个词并没有得到清晰定义，但“文明”两字似乎有依据。

对文明的物质与精神方面的区分，对应的是近代德国式的文明与文化区分：物质主义发展观，使人想到其概念中有别于“内在精神”的外在文明成就，而精神文明在意思上则接近作为民族精神的文化。不过，这个区分还兼有别的内容，它意味着，与世界经济接轨，既可能有助于强国富民，又可能带来文明认同的危机。有这个内容的文明，可以说与清末的体用之分藕断丝连，只不过是，当下体和用已有了不同含义。作为观念形态的部件，“精神文明”的提法，必然杂糅相反的意思，它与物质主义的发展观相矛盾，而后者既有中国古代的观念基础，也有马克思主义的基础。古人（管子）称，“仓廩实而知礼节，衣食足而知荣辱”，意思是说，礼仪与尊严，可以在物质生活得到保障之后自然地生成；马克思主义者认为，经济基础决定上层建筑，一样也将精神文化视作物质文明的自然产物。

摇摆于古今唯物主义之间，也摇摆于民族精神论与全球化想象之间，官方文明话语表述的观念形态与近代西方文明、文化、社会这些概念显示的世俗主义尤其接近。这种世俗主义必须令人相信，否则无法产生其预期的效用，因此，自身又易于与信仰相混杂。于是，难以避免的是，相对于社会主义精神文明，舆论界出现了关于信仰危机的讨论，这一讨论针对的难题是：当人们已失去毛泽东时代本有的信仰（大抵指共产主义和毛泽东崇拜）之后，何以有社会主义精神文明？当人们不再有官方赋予的信仰，其他信仰（宗教）是否可以合理合法地成为精神文明的来源？当下，宗教学得到了发展，成为一门繁荣的学科。据党和国家过往的期待，这门学科本应研究宗教如何随着物质文明的发达而渐趋消亡，然而，不少研究者从事实与理论的探究中得出一个令人失望的结论：物质文明的发达，没有促使教徒与迷信群众人数减少，而正相反。如何解释这一问题？一个顺理成章的官方解释似乎是，物质文明不一定带来精神文明，也便是说，种种宗教的死灰复燃表明，随着物质文明的进步，人民的精神世界却越来越空虚，于是，宗教趁虚而入，进入了他们的精神世界。^②即使是在这点上，学界也没有得出官方期待的结论，而是相反，他们提出了新问题：或许，宗教是精神文明的组成部分？2004年，中共中央提出和谐社会的社会发展战略目标。所谓和谐社会^③，是精神文明之说^④的社会学

① 关于“社会主义精神文明”的官方论述汇编于《中国共产党历史专题大事纵览：从一大到十八大》（第3卷，1978~2012）[C]。北京：红旗出版社，2013.748-756。

② Wang Mingming. "A Drama of the Concepts of Religion: Reflecting on Some of the Issues of 'Faith' in Contemporary China" [J]. *Fudan Journal of the Humanities and Social Sciences: A Quarterly*, 2012, 5(2): 1-35.

③ 2004年9月，中国共产党十六届四中全会通过的决定，第一次鲜明地提出和阐述了“构建社会主义和谐社会”，见胡锦涛.关于加强党的执政能力建设的决定[C]。北京：人民出版社，2004.16-30。“和谐社会”的提法又出现在十八大报告中，见胡锦涛.坚定不移沿着中国特色社会主义道路前进，为全面建成小康社会而奋斗（2012-11-08）[C]。中国共产党第十八次全国代表大会文件汇编。北京：人民出版社，2012:14。“和谐社会”的提法还出现于中国共产党党章[C]。中国共产党第十八次全国代表大会文件汇编。北京：人民出版社，2012:68。

④ 1986年9月，中国共产党十二届六中全会专门作出《关于社会主义精神文明建设指

式发挥,指的是一种和睦、融洽并且各阶层齐心协力的社会状态。这个概念提出后,不同的研究者已借之解释不同宗教对于和谐的正面作用。^①

不顾文明概念面对的问题,21世纪到来后,官方一步步地把自身所计划实施的改革都称作“文明”,到了大约三四年前,除了“和谐社会”之外,官方的文件和官办的报刊中,频繁出现诸如“物质文明”、“政治文明”、“法制文明”、“生态文明”等等字眼。直到中共十八大才一改既往做法,将其他政策改称为“建设”,保留“生态文明”这个提法,^②微妙地使官方话语趋近如费先生那样的绅士之更具文化自觉的提法。

何为“生态文明”?中共十八大报告说:“把生态文明建设放在突出地位,融入经济建设、政治建设、文化建设、社会建设各方面和全过程,努力建设美丽中国,实现中华民族永续发展。”^③据官方解释,生态文明指与经济建设、政治建设、文化建设、社会建设各方面相融合的工程的关键工具,它的具体内容是通过尊重自然、顺应自然、保护自然,来面对资源约束趋紧、环境污染形势尚未得到根本性扭转、生态系统退化的严峻形势,实现人与自然和谐相处,人的全面发展,实现人与自然和谐的现代化,服务于“美丽中国”的建设,旨在实现中华民族的永续发展。^④

这一以民族的永续发展为目标生态文明观,既拥抱工业化所代表的进步和发展,又拥抱农业文明的生态论,与费孝通先生于20世纪前期与后期提出的工业化和文化自觉论述如出一辙。它将发展与生态放在同一个平台上,虽比以前的政策给予生态相对优先的地位,且以模糊的言辞预示,生态文明是农业社会、工业社会、信息社会之后的一种理想社会形态,但未承认工业化与生态之间存在根本矛盾。这一模棱两可的话语背后是另一项国策。宣扬生态文明之同时,党和国家决定加快城镇化的速度。由于知识分子中出现诸多不同意见,因此,最近城镇化步子稍有放慢,但与之相关的户籍改革政策已开始实施。^⑤户政部门解释,将农民从农村户口的制约中解放出来,不是为了急于实行城镇化政策,而只不过是给农民以市民的福利和政治待遇。^⑥虽然官方并没有对城镇化、市民化作出解释,但根据其所为,大抵是西

方方针的决议》,明确了精神文明建设的战略地位、根本任务和重大方针。

① 我是在对国家社会科学基金申请报告的审阅中得出这一结论的。

② 胡锦涛. 坚定不移沿着中国特色社会主义道路前进,为全面建成小康社会而奋斗(2012-11-08)[C]//中国共产党第十八次全国代表大会文件汇编.北京:人民出版社,2012:8.2012年11月14日,中央进一步强调“必须把生态文明建设放在突出位置”,见中国共产党党章(修正案)(2012-11-14)[C]//中国共产党第十八次全国代表大会文件汇编.北京:人民出版社,2012:98.

③ 2012年11月,中共中央总书记胡锦涛代表十七届中央委员会向中共第十八次全国代表大会作了题为《坚定不移沿着中国特色社会主义道路前进,为全面建成小康社会而奋斗》的报告。

④ 中国共产党第十八次全国代表大会文件汇编.中国共产党党章(修正案)[C].2012-11-14,36-38.

⑤ 2013年6月,十二届全国人大常委会第三次会议审议国家发展和改革委员会受国务院委托作的《关于城镇化建设工作情况》的报告。

⑥ 2013年11月,中共中央发布了《十八届三中全会公报》,触及土地户籍改革议题。



方 18 世纪文明概念中含有的向更广大的人群传递“市民性礼仪”(civility)的意思,与中央文件里出现的“美丽中国”、“中华民族的永续发展”等官方用语所指的国族建设计划有着不可分割的关系。

21 世纪到来不久,官方话语显示出向 100 年前的思想回归的迹象,这从其对“文明”的中国式粗放运用可以看出来。

当下中国使用的“文明”,是东亚学者于 19 世纪相继用一个老汉语词来翻译一个近代西方概念的结果。在东亚学者翻译西方文明概念之前,从 18 世纪开始,天主教与基督教的传教士们已在中国的中心和边缘传播他们的文明,而在 19 世纪 50 年代,英国在上海的势力范围内开始致力于文明的宣扬,但直到日本学者将它翻译成“文明”之前,civilisation 与“文明”这个词并不是相互对译的。比如,1856 年,英国传教士理雅各(James Legge)在其《智环启蒙塾课初步》(该书是香港英华书院院长的理雅各为中国学生学习英文所编的英汉对译教材)一书中,就介绍了 civilise、civilised 及 civilisation 的概念,但没有用“文明”来翻译这些词。文本中,野蛮与文明这个对子,被翻译成汉语的“野劣”与“教化”,而非后来的“野蛮”与“文明”。①“文明”之替代“教化”,最早是由武士变来的日本学者福泽谕吉(Fukuzawa Yukichi)——此人与翻译赫胥黎(Thomas Huxley)《天演论》的严复一样,曾留学英国——所为。他在 1875 年著日文《文明论概略》,吸收欧洲启蒙思想启发日本政治,成为日本近代化的纲要。在其论述中,civilisation 的日译“文明”,被描述为知识与教育境界之提高,指一种有级序的文化进步过程。②1895 年,中国在中日甲午战争中战败,随之,“师夷之长技以制夷”的思想在一代学术领袖当中得到更深刻领悟。之后,福泽的文明论在中国得到广泛传播,并得到外延的拓展。在梁启超的示范下,“文明”成为变法的代名词,其论述在知识界渐成风气。而梁身体力行,将“文明”从日本式的知识与教育境界之提高这个狭义,推向了变法的所有方面,涉及性别平等、教育机会均等、道路建设、卫生、开放心态、法制等等方。③

以“文化大革命”(1966~1976)为例外,整个 20 世纪,中国的文明论述沉浸在梁启超那代人发明的传统中。④这个传统挪用并改造了日本学者对于 18 世纪英法文明论述的翻译,在这个传统中,文明基本遵循其西方近代含义,意味着个人从幼稚转化为成熟,民族文化从粗糙转化为精细,但具体意指的进程,涉及国家建设的方方面面。20 世纪 80 年代以来,官方运用的“文明”,起初与梁启超的广义“文明”关系不大,但后来便越来越趋同了。

① 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):7-8;又,参见沈国威,内田庆市编著.智环启蒙塾课初步,载:近代启蒙の足迹[M].大阪:关西大学,2002.243-245.

② 福泽谕吉著,北京编译社译.文明论概略[M].北京:商务出版社,1982.30-41.

③ 刘雅君,叶百泉.梁启超的文明进化观与福泽谕吉的文明论[J].上海大学学报,2009,14(5):148-151.

④ 20 世纪前期,中国历史学、考古学、民族学与社会学对民族与国家的关系作了大量研究,这些研究多未直接运用文明与文化概念,而更侧重于论述中国的一与多的历史与现实关系,但在内容上已构成若干文明论述。关于此,参见王铭铭,杨清媚,张亚辉.民族、文明与新世界:20 世纪前期的中国叙述[M].北京:世界图书出版公司,2010.

一个值得关注的事实是,中国过滤的文明概念日本版,借自古代中国经典《易传》,不过,并没有保留这两个字原来的整体主义含义。

《易传》最集中说到“文明”的,也就是“彖”这一条说的下面一段话:

文明以止,人文也。观乎天文,以察时变;观乎人文,以化成天下。

《易传》言简意赅的叙述,引发各种诠释,但“文明以止,人文也”,一直被理解为干预事物(诸如与华夏有别的夷狄或与人有别的物)时,与威武相对的、人性化的处置方法。而“文明”与“文化”在汉以后,分别指文教昌明及与武化相对的、处理他者与自我关系(夷夏关系)的文治教化方法。可以认为,两个近代被日本和中国用来翻译 *civilisation* 和 *culture* 的古汉语词,与古代西方概念的意思接近,主要是指与异类区分的非武力手段。但这两个词缺乏近代西方的个人修养的养成及社会整体的进化的意思。两个词的核心都是“文”,“文”在古汉语中本指物质世界的交错纹理,被广泛用于天、地、水、人、宇宙诸界及人文世界的脉络和条理,其文字、文章、典章、礼仪制度的含义,是后来发挥的。可见,用“文”结成词的“文明”与“文化”,先是在宇宙论的层次上定义的,后来才在社会制度的层次上得到定义。由此,我们可以理解“文明以止,人文也”之后的那个句子——“观乎天文,以察时变;观乎人文,以化成天下。”这个句子的意思正是:人文世界秩序的构成,前提是天文与人文的应合。换句话说,在古人那里,“文明”是指人文世界——家、国、天下——的状态达到与宇宙秩序的状态对应的境界,而后人从这段话中综合出的“文化”(用来翻译 *culture*) 则是指用妥当的宇宙—地理秩序来“化成天下”。如果说《易传》的“文明”更接近“文化”,那么,19世纪之后的一百多年来,日中两个学者所谓的“文明”就更接近“化成天下”的“文化”了。然而,即使“文化”似乎更贴近于 *civilisation*,由于这一意义上的“化”对象是天下而不是民族或国家,“文化”依旧不是 *civilisation* 的一个妥当翻译。

2013年官方的生态文明概念,似乎比以往的众多论述更接近《易传》“文明”的含义,使官方如同费孝通先生那样,获得了某种文化自觉。然而,对于历史问题,官方则远为谨慎,相比于费先生的学术论述,它运用的符码远未有限而封闭。费先生刻画出一条历史线索:工业化之前中国存在生态文明,工业化之后,这种文明丧失了,而因它有着世界性的价值,而应当被重新捡回来。与之不同,官方认为工业化和其他方面的发展会造成生态破坏,也预期生态文明会是未来中国的前景,但并没有说,中国历史上存在像费先生孝通说的那些人与自然关系的智慧。对费先生来说,文明是失而复得的,而在官方的历史叙述中,文明似乎从来没有存在过,因而只能在政府的引导下加以建设,官方尚未意识到或承认,如《易传》的文明论所言,天文地理之事只能与天下事相联系思考。

历史作为资格,历史作为负担

“文明”一词或其所指代的意象,也频繁出现于中国人文社会科学界的研究中。

一个突出的例子是20世纪80年代以来的中国考古学。过去三十多年,中国考古学的文明起源研究得到国家的直接财政和政治支持。这一课题的研究,毛泽东时代并没有停顿,但那时,被要求与卢梭、摩尔根(Lewis Henry Morgan)、恩格斯论述过的不平等与阶级出现的进

程相联系。80年代以来,文明起源考古学已不必纠缠于这一关系的论述,而回归到20世纪前期对中国文明历史深度和文化精度的求索。^①

文明起源考古学,本意在唤起人们对于中国上古时期大一统的文明体系之形成的神话般的回归。^②然而,这项研究也导引出了其他文化意识。

20年来,我与一些中国东南、西南、西北边疆的考古学家交往,发现,在文明起源考古学的“边陲”从事考古学研究的同仁,从其发现得到的不是别的,而是某种地方荣誉感,而且这种地方荣誉感往往以地方存在的、超出整体中国的文化开放性为内涵。^③

对中国边疆杰出的当地考古学家和历史学家而言,从事文明起源研究,像中国考古学的领袖人物苏秉琦先生那样重视国内地区文化的多样性^④是起码的,但这还不够,在他们看来,“传播”这个概念才比较合宜。因为这个概念,解释了在他们生活和工作的地方历史上发生过的超越国界的物质文明和宗教交流。

在中国的民俗学、民族学、宗教学研究当中,也隐约存在着对于中国文明的重新认识。20世纪初以来的中国民俗学,已长期致力于不同于精英文化的民间文化的研究。^⑤20世纪90年代以来,这门学科与历史学一道,介入了汉族内部区域文化多样性的调查研究。这些研究表明,那种视大传统上的任何一家为中国唯一思想的观点是站不住脚的——在帝国和精英文化之外,还存在着与地缘制度关系密切的民间文化。^⑥中国的民族学自20世纪20年代

① 对于那代中国学者的心态,李济所著《安阳》(Li Chi, Anyang. Seattle: University of Washington Press, 1977)一书,是最好的说明。

② 关于此,20世纪80年代出版的著作有很多,包括:夏鼐.中国文明的起源[M].北京:文物出版社,1985;王震中.中国文明起源的比较研究[M].西安:陕西人民出版社,1994;李学勤主编.中国古代文明与国家形成研究[M].昆明:云南人民出版社,1997;严文明,安田喜宪主编.稻作、陶器和都市的起源[M].北京:文物出版社,2000;李学勤.走出疑古时代[M].沈阳:辽宁大学出版社,1994;苏秉琦.中国文明起源新探[M].沈阳:辽宁人民出版社,2011.

③ 例如,福建泉州的王连茂,领导中国海外交通史博物馆,他是一位优秀的地方史家和考古学家,其引以为自豪的研究,是本地对外交流史,他的研究未曾触及文明概念,但其具体论述表达出来的,正是视交流为文明的想法。云南大理的张锡禄,是一位坚守白族文化边界的学者,却花费了数十年时间搜集大理密宗佛教的资料,对大理古代与“南方”——东南亚与印度——的密切关系津津乐道,一样以交流为地方文明的核心内容。四川成都的霍巍,是位受考古学训练的藏学家,在一次学术会议上谈到四川三星堆这一与中原商文明同时存在的文明类型,说在这个遗址中出土了颇似西方古代文明中常见的金权杖,并猜测说,估计四川及周边的文明兴许与西方有过关系。新疆乌鲁木齐最重要的考古学家之一刘学堂,最近在一次会议上据考古发现指出,世界诸文明均与新疆有关,其中中原上古文明的祭祀,有不少因素(尤其是祭品的种类)来自新疆这一地处欧亚大陆枢纽地带的地区。

④ 受费孝通先生“多元一体格局”观点启发,考古学家苏秉琦先生提出了该主张,见其《中国文明起源新探》。

⑤ 王文宝.中国民俗学发展史[M].沈阳:辽宁大学出版社,1987.

⑥ 参见叶涛,周少明.民间信仰与区域社会[M].桂林:广西师范大学出版社,2010.

未以来,便致力于国内少数民族“他者”的研究,这些研究表明,所谓中国是一个多民族国家而不是单一民族国家。^①另外,随着宗教学研究的开放,越来越多的学者致力于历史与民族志研究,这些研究广泛涉及中国境内宗教的多元共生现象,表明在中国,除了本国的道教、民间宗教这些本土宗教之外,还存在包括佛教、犹太—基督教、伊斯兰教以至印度教在内的诸种外来宗教。^②

不远的将来,中国的边疆考古学、民俗学、民族学、宗教学会强化相互的对话与融合,若加以必要的概括,将可能提出新的文明论述。这些论述将涉及欧亚大陆诸文明之间交流的漫长历史,也将涉及欧亚大陆与其他大陆之间的关系,及这些关系对于中国文明构成的深刻影响。^③

带着这一愿景,这些年来,我组织了几次学术工作坊,邀请中国边疆诸学科研究者研讨他们所完成的优秀研究的理论前景。这些工作坊得到了几位有不同地区研究背景的欧美人类学界同人的支持,他们中,有长期致力于中国研究的王斯福(Stephan Feuchtwang)教授,还有本研究美拉尼西亚的戴木德(Frederick Damon)教授及本研究非洲的罗兰(Michael Rowlands)教授。我从王斯福教授的中国研究中已获益良多,而过去的一些年,戴木德和罗兰教授的到来,使我感到格外兴奋。这两位分别从太平洋岛屿和非洲部落社会来到中国的学者,已开始研究中国。我特别期待从他们那里得到有关中国以外的社会与中国的关联与比较研究的教导,我更翘首盼望,王、戴、罗这个“三人小组”,能够更多与我在西部边疆的学界朋友多加交流,共同为我们呈现一个既非孤芳自赏,又非与世隔绝的中国,为我们开创一种基于比较文明研究的中国学。古人云,“三人行,必有我师”,事实是,此三人皆为我师,他们都发表关于文明的论述,如王与罗共同在北京举办了六个讲座,戴作了关于复杂体系的三个讲座,三位先生分别作对近代中国文明的研究^④、欧亚大陆烹煮体系的比较研究^⑤及太平洋圈劳作方式与西方劳作方式的比较研究^⑥。如我相信的,这些研究必将启发我所谓的“比较文明研究的中国学”。

然而,就整体中国的学术建制而论,考古学、民俗学、民族学、宗教学这些学科,依旧处于学界的边缘。与之不同,处在学术言论中心的,是所谓思想界。相比于这些学科,思想界对于

① 王柯.多民族国家[M].东京:岩波书屋,2005.

② 牟钟鉴.中国宗教通史[M].北京:社会科学文献出版社,2000;卓新平.全球化的宗教与当代中国[M].北京:社会科学文献出版社,2008.

③ 王铭铭.文明、“超社会体系”与中国[J].西北民族研究,2012,(4):126-131.

④ Stephan Feuchtwang. “Chinese Civilisation in the Present”. *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 2012,13(2): 112-127.

⑤ Dorien Fuller and Mike Rowlands. “Towards A Long-Term Macro-Geography of Cultural Substances: Food and Sacrifice Traditions in East, West and South Asia”, *Chinese Review of Anthropology*. Beijing: Shijie Tushu Chubun Gongsi, 2012,12:1-37.

⑥ Frederick Damon, “‘Labour Processes’ Across the Indo-Pacific: Towards a Comparative Analysis of Civilisational Necessities”. *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 2012,13(2):170-198.



政策变迁相对敏锐而有影响,但对于前述学者所看到的中心与边缘定义的相对性及文明的多重可能性,它不那么关注,而沉浸在内部均一的民族文化之想象中。

19世纪50年代之后,西方技术成为中国借用来应对西方的工具。接着,1895年之后,包括世界、社会、民族、国家等在内的西方概念被中国的知识分子借用,以期改造其社会。到19世纪末20世纪初,随着以民族国家为叙述单元的“新史学”^①的深入人心,中国知识与政治精英长期共享着中国有5000年的文明史这个“信仰”。对于这部漫长的历史,他们也共享某种态度上的矛盾,一面相信这是中国之所以能跻身于世界的资格,一面担忧,作为某种历史负担,这会拖中国进步的后腿。然而,他们极少真实表露这一矛盾,而时常只看两面中的一面,将另一面奉送给论敌,从而围绕着历史到底是资格还是负担这个问题展开争论,以它为界线区分出派别。人类学家列维-斯特劳斯(Claude Levi-Strauss)晚年曾经多次访问日本,被中国人视为东洋的日本给他留下良好印象。他认为,该民族在大幅度借用他国文明之时也相当完整地保留了自身的文化。^②这个交流与封闭的辩证,固然也适用于中国——没有一个民族不依赖自身传统来获得自信,也没有一个民族不依赖其同类的创造来获得力量。但中国思想界似乎还是与日本不同,后者似乎并不十分在意这个辩证里包含的对立,而对前者来说,像交流与封闭这样的对立最易于引起政治观念形态的矛盾。

关于近代以来中国思想界的辩论,赘述思想史家的既有梳理^③,毫无必要。以下,容我将叙述限定在思想界的当代史范围内,借我对若干友人的了解,说明其当下的状况。

20世纪90年代中期,我开始交往思想界的若干人物,其中之一是邓正来先生。邓出生于1956年,2013年初他因病而过早逝世。90年代中期,他主编《中国社会科学季刊》,并创办《中国书评》。规范中国社会科学论述,使之获得自主性(即与官方话语保持距离),是其初衷。^④早期的邓,在研究中尤其重视哈贝马斯(Jürgen Habermas)和布迪厄(Pierre Bourdieu)的著作,相信前者能给中国带来一个国家与乡村社会之外的市民社会,后者有助于使中国学术摆脱行政化的现实。^⑤后期的邓,将多数时间放在翻译、介绍、评论新自由主义代表人物哈耶克(Friedrich August Hayek)的著述上,^⑥自身成为中国自由派的代表人物之一。邓着迷于来自西方的不同学术思想流派,似乎并不认为它们的相互差异是重要的,他认为,在中国这个政治场域内,无论是西方左派的哈贝马斯,还是西方右派的哈耶克,都是有启发的,因为,二者都有助于我们让中国从它在1980年之前形成的新传统中摆脱出来,成为一个真正意义上

① 梁启超.中国历史研究法[M].上海:上海古籍出版社,1998;许冠三.新史学九十年[M].长沙:岳麓书社,2003.

② Claude Levi-Strauss, Jane Marie Todd trans. *The Other Face of the Moon*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 2013: 108-113.

③ 如,李泽厚.中国思想史论三部曲:古代、近代、现代[M].天津:天津社会科学出版社,2007.

④ 邓正来.研究与反思:中国社会科学自主性的思考(增订版)[M].北京:中国政法大学出版社,2004.

⑤ 邓正来.市民社会理论的研究[M].北京:中国政法大学出版社,2002.

⑥ 邓正来.规则·秩序·无知:关于哈耶克自由主义的研究[M].北京:三联书店,2004.

的现代国家。

到 90 年代后期,与邓相似的思想,被归纳为诸派之一(自由派)。

这些派又是怎么区分的呢?我最熟知的例子是北京大学法律文化研究中心(我曾是这个中心的成员),这个中心有三个核心人物——梁治平、朱苏力、贺卫方。梁的关注点主要是法制史与文化人类学的结合,朱是受美国法律社会学训练的法学家,贺毕业并工作于中国政法大学,是比较法学与法律教育研究者。三位学者本来都致力于在中国历史的基础上分析当下中国的法制建设及其中存在的问题,但到 90 年代后期,他们之间产生了观点分歧。梁漫步在他的中间路线上,虽亦主张法制建设,但认为学者应以学术研究促进之,朱和贺的观点则变得越来越对立,朱对毛泽东的建树给予极高评价,主张在强有力的国家权威背景下建设法制,贺则更急于展望在政权之上的法治(法治与法制是不同的,法治表达的是通过法律来治理的主张,而法制表达的仅是法律制度的建设)的未来可能。朱与贺的分歧,主要在于对这个问题的看法不同:在法制或法治建设上到底中国是要走中国道路,运用毛泽东时代的历史资源,还是要走西方道路,用源于西方的法权来约束政权。如果我们可以像官方那样将这一问题形容成关于法制或法治文明的道路问题的话,那么我们也可以认为,朱与贺的分歧是涉及文明的。两派之间的分歧在于文明的两种不同定义:一,文明是对历史的延续;二,以优秀的西方文明为模式对法制上未开化的中国加以改造。

在当下思想界,文明以不同方式,表达了对于前后内外关系的两种不同观点。我所谓“前后”指历史与对历史的看法;所谓“内外”指共同体之间界线本身表达的关系与关于关系的看法。大致而言,新左派以由后向前的回归为主线,来设想内外关系,而自由派则以内外关系来设想前后的关联;前者向历史开放,而后者虽具有更为强烈的历史目的论色彩,却向历史封闭,而由内向外开放;前者将中国的文明史视作中国立足于世界的资格,后者将之视作改革的历史负担。

这当然不是说自由派都轻视历史。被视为是自由派最主要的代表人物之一的秦晖,就是历史学教授。秦进入我的认识范围与他 90 年代的农民历史比较研究^①有关。之后,他也发表过不少历史学论文,但他坚持一种别样的普遍主义,在《自由主义与民族主义的契合点在哪里?》^②一文中称“自由主义价值是超民族(亦即超‘文明’)的普世价值”^③并解释说:“效用不可比,个人选择应尊重,个人基本权利与个性应当维护,个人效用的社会整合应根据合意原则或契约原则。这些是对各民族‘文明’都适用的。”^④这一论述充分透露出秦与欧洲启蒙思想的一致。但他反对将自由主义的版权归于西方,认为自由的实现,“不能归因于其他民族的‘文明移植’”,还说:“这些价值得到弘扬有个过程。任何民族都是从野蛮时代走过来的,其成员的自由个性是逐渐发达的。但这一过程根源于普遍人性中的潜能。”^⑤换句话说,在秦看

① 如,秦晖.田园诗与狂想曲——关中模式与前近代社会再认识[M].北京:中央编译出版社,1996.

②③④ 秦晖.自由主义与民族主义的契合点在哪里?[C]//天平集.北京:新华出版社,1998:150-159.

⑤ 秦晖.自由主义与民族主义的契合点在哪里?[C]//天平集.北京:新华出版社,1998:152.

来,中国的历史文明中也是渐渐衍生出“自由基因”的。

多数中国法学家、政治学家、经济学家和社会学家都有规范主义倾向,他们通常将其研究的历史时间深度局限于毛泽东时代和邓小平时代,令人费解地将之对应于欧洲的中世纪与启蒙时代或传统社会与现代社会。然而,这种短视的历史观,并不为杰出思想家所赞同——即使是在进行道路的评论,他们也选择进入更长远历史脉络中寻找论述的依据。而在这些同人当中,如果说秦晖是一个例子,那么,新儒家就应该说更是如此。

自20世纪90年代后期起,国内已有青年一代的新儒家追随海外新儒家从事思想史的历史研究,尤其关注儒学思想的历史梳理,后来,也有的致力于将儒家思想与中国式的现代化联系起来。在新儒家的论述中,杜维明(Tu Wei-ming)先生的影响最大。他本任哈佛燕京学社主任,2010年被北京大学聘任为特聘教授。来北大后,即创办高等人文研究院。本已在国内有广泛影响的杜,比前面所述的一代学者年长,20世纪70年代开始对儒家的精神价值作探索,之后,他开始宣扬儒学现代性。亨廷顿的“文明冲突论”提出之后,他将研究拓展到文明对话、人文精神等方面。杜对亨廷顿的观点有严厉批判,认为后者反映美国的狭隘政治立场。杜承认,文明之间的冲突是存在的,但文明体系内部,也存在冲突,诸文明实际共同面对着各自的内部问题,尤其是经济的发展与环境的破坏之间的冲突,物质生活的提高与精神价值的沦落之间的冲突,这就应该让诸文明体系进行广泛的对话,以期共同解决问题。作为新儒家,杜认为中国儒家文明是雅思贝司(Karl Jaspers)所说的诸种轴心文明的一种,却适用于全人类,尤其是它的价值取向(即,使人深入到身、心、灵、神各个层面进行通盘的反省,促进人格得到持续发展,成为圣贤)既属道德实践的范畴,又是宗教性的,对诸文明内部冲突的解决有着重要意义。^①

杜向来没有批评自由派,也没有宣称与新左派之间有什么关系,他只不过用鲜明的文化守成主义语调批判了启蒙运动与“五四运动”。^②与杜不同,其他新儒家正在提出有明确道路选择的主张。几年前,他们中有人提出了“儒家自由主义”。在这派学者看来,清末君主立宪的计划包含着将新的法政知识与儒家传统加以良性结合的内容,也促成过资政院的民主政治,进入民国,民主越来越少,是因为传统价值观瓦解了,新的法政人才掌握的法政知识缺乏价值观,由此,党治取代了议会。回望19世纪末20世纪上半叶中国法治的历史,儒家自由主义者提出了“儒家宪政”的概念,相信儒家哲学能为中国缔造含有合适价值观的宪政提供基础。一个突出的例子是笔名为“秋风”的姚中秋,他本从事古典自由主义理论与奥地利学派经济学的译介和研究工作,研究过哈耶克,并试图用西方保守主义处理中国的历史问题,后成为新儒家。姚近期著有《华夏治理秩序史》四册,分《天下》和《封建》两卷,^③梳理儒家宪政思想。

① 杜维明.现代精神与儒家传统[M].北京:生活·读书·新知三联书店,1997.29-41.

② 对西来的现代性持批判的,除了新儒家外,也还有受后现代主义影响的史学家。例如,中国人民大学清史研究所的杨念群,本与新儒家格格不入,在所著《儒学地域化研究》一书(杨念群.儒学地域化研究[M].北京:三联书店,1997)里,揭示新儒家对于不同地区类型的儒学对于近代中国思想的塑造起过的重要作用。之后,他研究北京西医的传入与扩张(杨念群.再造“病人”[M].北京:中国人民大学出版社,2006),用福柯(Michel Foucault)的权利—知识论解释西医在中国传播的本质,认为这是现代性进程的组成部分。

③ 秋风.华夏治理秩序史(4册,上下卷)[M].海口:海南出版社,2011.

他主张,将宪政建立在民族传统基础之上,汲取源远流长的华夏治理之道的养分,从这个道的经史研究中回归传统、返本开新,借儒学之道开创华夏新宪政。^①

一如秦晖指出的,自由派自身不是单一的,其思想资源不止一个,包括以哈耶克思想为代表的西方自由主义中的“消极自由”,经济学中的新制度学派,民国时期的自由主义“第三条道路”(倡导者如罗隆基等人的遗产,而这份遗产又与西方有社会民主倾向的自由主义者密切相关),及新儒家自由主义。^②自由派中,综合了新制度学派和儒家思想的盛洪,虽没有直接批判现代性,但以制度经济学与国际关系学诠释了“中国文明”。现担任北京天则经济研究所所长、兼任山东大学经济研究中心教授的盛洪,早已于1995年在《战略与管理》杂志上发表《什么是文明?》一文^③,提出,从经济学角度看,文明具有下述两个性质:(1)认为合作比不合作要好;(2)从多次博弈的结果来计算成本和收益。借这个文明定义,盛批判了从19世纪末起流行于中国思想界的社会达尔文主义,认为社会达尔文主义将弱肉强食的法规从自然界搬到了人类社会,很容易得出“存在下来的或获胜的文明是优秀的文明”的结论,指出这一理论忽视了人与动物界的重要区别。接着,盛说,从动物界的研究引申出来的社会达尔文主义就是近代西方武力主义。盛将以各种武器为标志的发展排除出文明范畴之外,转用“人类野蛮的一面的发展”来对之加以定义。在文章的核心部分,盛用文明重新诠释近代中国对于西方的失败,认为这一失败不是因为中国文明缺乏自由贸易的内涵,而是因为近代西方用武力给世界带来不平等的贸易关系。盛说:“西方在近代的兴起,与其说是依靠自由贸易,不如说是靠坚船利炮。在西方在世界上占据优势以后的数百年间,真正通行的规则不是自由贸易,而是‘武器先进者胜’……因此,西方的胜利并不意味着‘先进文明战胜了落后的文明’,也不意味着文明的胜利。”^④

在近作《天下文明——论儒家的国际宪政原则》一文^⑤中,盛旗帜鲜明地以儒家为思想资源,对民族主义与社会达尔文主义的西方国际关系准则与价值观加以批判,相信存在一种符合天道正义的国际宪政规则。他认为儒家思想有丰富的启发,“也许不仅为中国,而且为世界提供一个具有道德价值的国际关系准则”。^⑥盛说,“天下”是指没有内外清晰边界的体系,它维持秩序的准则不是武力而是道德,他据此得出结论说:

国家有大有小,较大国家因其较强实力倾向于扩张和欺凌较小国家。但是按照仁义道德原则,大国就不应该恃强凌弱。孟子说,“惟仁者为能以大事小,惟智者为能以小事大。”这符合儒家的国家间关系要遵循道德的一般原则,也给出了特殊情境下的道德建议。一个没有道德约束的经济人,会因自己在物质和武力上的优势而膨胀,不能平等对待甚至欺凌弱小者;但这样一来,他就破坏了人与人之间的道德准则,使社会、包括他自己失去一个有道德准则的社会所能带来的好处。同样,一个大国最容易犯的错误,就是因为自己的强大而忘乎所以,穷兵黩武,四处侵略,最后耗尽国力,

① 秋风的影响力正在加强,2012年,他当选中国最大的民间智库天则经济研究所的理事长。

② 秦晖.自由主义与民族主义的契合点在哪里?

③④ 盛洪.什么是文明[J].战略与管理,1995,(5):88-98.

⑤⑥ 盛洪.天下文明——论儒家的国际宪政原则[J].文史哲,2013,(5):5-13.



激起周边国家的仇恨和反抗,最后导致帝国的垮台。①

盛洪这番关于天下文明的言论,与古代中国的夷夏之辨无异,论说的是作为人类的文明华夏与作为动物的夷狄之间的区分。②

20世纪90年代以来,论及天下者不只盛洪,还有不少其他学者。比如,在中国古代思想史研究上有建树的史学家葛兆光,曾发表《古代中国的天下观念》一文③,概述了这一观念的本来特征及唐宋之后在外来文明的冲击下发生的改变。与盛不同,葛认为,古代中国的“天下”是一种我们可以称为“世界幻象”的东西,它以中国为中心,对其与世界的关系作中心与四周关系的想象,含有浓厚的民族中心主义色彩。自佛教、耶稣会进入中国之后,这一幻象渐渐遭到冲击,中国人渐渐认识到,世界不是方的而是圆的,中心难以确定,中国只是世界一小部分,“天下”是不成立的,文明的自我中心主义是错误的。④2011年,葛发表《宅兹中国》一书⑤,从中国与四周关系的角度丰富了自己的看法,尤其浓墨重彩地描绘了唐宋佛教世界与夷狄对于“天下”的冲击,及17世纪中叶以后本为“天下”组成部分的朝鲜、日本、越南等汉字文化圈成员,如何一步步地与中国渐行渐远的过程。

同为史学家的罗志田,专攻鸦片战争之后中国的思想史,考证作为“天下”之一部分的夷夏之辨的本义,作出一个不同于葛兆光的判断,认为古代中国夷夏的区分,不具有西式民族中心主义的内容,它不仅不封闭,而且还主张开放,它是指以文化上的文野之辨,为夷夏之互变提供文明制度的依据。在其名著《民族主义与近代中国思想》一书⑥中,罗考证了清中叶前后夷夏之辨的概念演变,指出演变的基本内容是从开放走向封闭而非反之,指出:“对晚清‘收拾西方学理’以发展中国民族主义那一代人来说,占上风的恰是夷夏之辨封闭的一面,盖其于西方观念有相通之处也。”⑦

我是一位对历史感兴趣的人类学者,关于“天下”,我也作过论述。在我看来,19世纪中叶后兴起于欧美的社会科学及其在中国的运用,前提条件都是国族这个研究单元。自20世纪初开始,现代意义上的中国史出现,之后,历史叙述一改过去以王朝和帝王家族谱系为线索的做法,转用西式的民族传记(ethno-biography)观点。社会科学引入中国后,同样问题随之出现,其论述一面陷入传统与现代二分的认识陷阱中,一面以现代来套传统。考察古代“天下”概念,是为了说明,在民族国家成为中国的政治理想之前,政治生活不受这一观念约束。近代西方社会科学研究者,都为民族与文明之间的区分所困扰,连对国族观念作了深刻反思的莫斯(Marcel Mauss)和他的同仁都曾说,“政治和法律制度以及社会形态学构成每个民族独特构造的一部分”相反,文明这一包括诸如神话传说、贸易、技术等等内容的体系,则是流

① 盛洪.天下文明——论儒家的国际宪政原则[J].文史哲,2013,(5):9.

② 不应忘记,清初,明朝遗老遗少有借“夷夏之辨”来反对清朝的做法,这一做法到清末被转用来抵御包括日本在内的西方。

③④ 葛兆光.古代中国社会与文化十讲[M].北京:清华大学出版社,2002.1-26.

⑤ 葛兆光.宅兹中国[M].北京:中华书局,2011.

⑥ 罗志田.民族主义与近代中国思想[M].台北:东大图书公司,1998.

⑦ 罗志田.民族主义与近代中国思想[M].台北:东大图书公司,1998.35.

动的,很难说独特。^①相形之下,古代“天下”概念表明,古代中国人并不对立看待民族与文明。公元前8世纪之前,中国文明中的政治生活,便充斥政治和法律制度以及社会形态学的内容,这些内容与地理与宇宙知识混合,起着国际关系规则的作用,而起码在周代,这些规则是以礼制规定的道德规范为主要内容的。要深入理解这些规则,我们既要考察公元前8世纪之前东亚的神话和宗教情景,又要考察此后渐渐从巫师、祭司阶层分离出来的士对于同一概念的不同定义。而倘若我们做到这些,那么,我们便不会误将儒家的“天下”当作古代中国文明遗产的唯一内容来看待。对秦汉帝国兴起之后上古“天下”的改变加以分析,则告诉我们,中国历史上“天下”并未能保持其神话、宗教与知识的品格,而多次与帝国的自我认同相联系,成为帝国的武力与朝贡贸易体系的“形容”,^②而对中国古代史作相关于“天下”的研究,则又告诉我们,“天下”观念含有的对于开放性的主张,到唐中叶以后已不再是华夏朝代所能坚持的,唐以后的华夏朝代宋和明遭受来自拉铁摩尔(Owen Lattimore)所说的长城以外的民族实力的冲击,^③而转用接近于“国”这个低于“天下”的层次来定义自身。饶有兴味的又是,无论是替代宋的元,还是替代明的清,都远比这两者更接近于“天下”。^④因而,要理解古代中国,我们不仅要思考古代史上“天下”的开放与封闭的摇摆,而且要思考被华夏定义为“边缘”的夷狄所创制的“天下”所表明的“边缘的中心化”——尤其是入主中原的过程——在古代史中的重要性。

然而,诸如此类带有历史学气质的开放的“天下”论述,并未得到思想界的接受。除了盛洪,中国社会科学院哲学研究所的赵汀阳著有《天下体系》^⑤。在该书中,他批判了近代世界体系中存在的“坏”,指出,“天下文明”“指向一种世界一家的理想或乌托邦(所谓四海一家)”,“意味着一种哲学、一种世界观,它是理解世界、事物、人民、文化的基础”。“‘天下’所指的世界是一个‘有制度的世界’”。^⑥相形之下,尽管在一些民族国家内部有了民主政治和自由市场的现代制度,但至今由西方主导的世界仍是一个处于霍布斯状态的世界,而不是一个有秩序的或有制度的世界。^⑦他的意思是,总体而言,西方思想传统中基本上没有与“天下文明”相近的世界理想。

文化自信,在2013年上海出版的一部叫作《谁之普世?谁之价值?》的书^⑧中得到了更为集中的表达。该书探讨普世价值,但不是既往认知的普世价值。作者深信,儒家曾有一套普世

① 莫斯(Marcel Mauss)、涂尔干(Emile Durkheim)、于贝尔(Henri Hubert)著,梦养山人译,罗杨校.论技艺、技术与文明[M].北京:世界图书出版社,2010.39.

② 王铭铭.作为世界图式的“天下”[A].西学“中国化”的历史困境[M].桂林:广西师范大学出版社,2005.214-288.

③ 拉铁摩尔著,唐晓峰译.中国的亚洲内陆边疆[M].南京:江苏人民出版社,2005.275-351.

④ 王铭铭.中间圈:“藏彝走廊”与人类学的再构思[M].北京:社会科学文献出版社,2008;Wang Mingming, *Empire and Local Worlds: A Chinese Model for Long-Term Historical Anthropology*. California: Left Coast Press, 2009.

⑤ 赵汀阳.天下体系:世界制度哲学导论[M].南京:江苏教育出版社,2005.

⑥⑦ 赵汀阳.天下体系:世界制度哲学导论[M].南京:江苏教育出版社,2005.41-42.

⑧ 曾亦,郭晓东.谁之普世?谁之价值?[M].上海:华东师范大学出版社,2013.



价值,这套普世价值之动摇,与清在对外战争中的失败有关,之后它时而遭到批判,时而作为国粹之类的宝物受重视,但迄今人们都将西方的那套价值当作唯一具有普世性的观念。面对这一可悲的事实,作者倡议将当代新儒家向前推进,从将儒学比附西方的民主、自由、宪政,转向强调儒家价值的普世性,转向中国道路(儒家社会主义)对于全人类的普遍意义。

此类儒家文明主张,也在其他阵营得到表露。清华大学国学院陈来院长本来专攻哲学史,学术建树虽主要在宋明理学研究方面,但从其所著《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》^①等作品看,他对中国哲学各家既熟知,态度又开放。他在近期的言论中也表现出了对儒家文化宽容、礼仪秩序等价值的普世意义的强调。^②

无论是自由派、新左派,还是新儒家(这派又分为儒家自由主义者与儒家社会主义者),其一般论者因过度重视国家建设的道路选择而难以意识到,中国从前现代向现代过渡,主要矛盾来自国家形态的转变。作为例外,我刚才提到的史学家葛兆光、罗志田,相互之间观点虽有差别,但对这一转变有着深刻认识。此外,新左派的另一个领袖、已为西方学界认知的汪晖,也浓墨重彩地分析过这一转变。汪的主要贡献在近代中国思想史上,他在四卷本著作《现代中国思想的兴起》^③中,以理与物的关系为中心,分析了宋明儒学的天理论述,并在这个背景下批判了包括日本在内的西方的“帝国/国家”二元对立概念,^④指出其在运用于清朝至民国的中国国家特性中面对的严重挑战,呈现了19世纪末20世纪初中国思想界将既有的天理世界观纳入西方式的公理世界观的努力,及同一个时期科学话语共同体兴起的进程。^⑤

讨论前现代与现代之间的紧张关系,不能绕过另一个更突出的例外——甘阳。

甘阳的名字我早已知道,但认识他还是在中国文化论坛开张之后。该论坛成立于2004年,由三联书店前任总经理董秀玉创办,旨在立足于21世纪中国文明的历史处境,以跨学科的合作方式,从具体问题切入,重新认识中国文明的过去、现在和未来,促进对全球化时代中国文明主体性的理论思考和实践关怀。作为论坛主要学术委员,甘阳对论坛有深刻影响。我多次参加论坛,在与论坛配合的通识讲座上作过讲座。甘阳是这一讲座的主持人,对他,我渐渐有了更深的认识。他生于1952年,“文革”中曾在北大荒下乡八年,1982年获黑龙江大学学士,1985年毕业于北京大学外国哲学研究所,获西方哲学硕士,同年在北京创办“文化:中国与世界”编委会,主编出版“现代西方学术文库”,他是80年代中国思想界年轻领袖之一。1989年,他应邀赴美,在芝加哥大学社会思想委员会进修。十年后,甘阳被香港大学亚洲研究中心聘任为专职研究员,兼任香港中文大学历史系客座教授。2008年,甘阳回到中国大陆,被中山大学聘为逸仙学者讲座教授。2009年,出任中山大学人文高等研究院院长,兼任博雅学

① 陈来.古代宗教与伦理——儒家思想的根源[M].北京:三联书店,1996.

② 陈来.回向传统——儒学的哲思[M].北京:北京师范大学出版社,2011.

③ 汪晖.现代中国思想的兴起(上下卷,1~4册)[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2004.

④ 汪晖.现代中国思想的兴起(上下卷,1~4册)[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2004.23-47.

⑤ 汪晖.现代中国思想的兴起(上下卷,1~4册)[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2004.47-70.

院院长、通识教育总监。80年代,甘阳的思想偏右,主张建立现代国家,但到21世纪初,这位学者被称为新左派的领袖,^①强调在全球化时代重建中国文明自主性,认为唯有自觉地立足于中国历史文明的连续统——即由儒家、毛泽东和邓小平构成的“三统”——中,方有可能实现中国文明主体性的构建。^②

2003年,《21世纪经济报道》推出特刊记者采写的《甘阳:从“民族国家”走向“文明国家”》^③的文章。据该文,甘阳主张,要从中国传统资源中寻找走向文明国家的道路,他说:

事实上凡认真研究中国的西方学者大多都指出,中国不是一个通常西方意义上的所谓“民族-国家”,而只能是一个“文明-国家”,因为中国这个“国家”同时是一个具有数千年厚重历史的巨大“文明”,因此西方政治学界最流行的说法是,现代中国是“一个文明而佯装成一个国家”(A civilization pretending to be a state)。诚然,在许多人看来,中国的巨大“文明”是中国建立现代“国家”的巨大包袱,这基本也是20世纪中国人的主流看法;但我们今天要强调的恰恰是,21世纪的中国人必须彻底破除20世纪形成的种种偏见,而不是要把20世纪的偏见继续带进21世纪。我以为,21世纪中国人必须树立的第一个新观念就是:中国的“历史文明”是中国“现代国家”的最大资源,而21世纪的中国能开创多大的格局,很大程度上将取决于中国人是否能自觉地把中国的“现代国家”置于中国源远流长的“历史文明”之源头活水之中。

对甘阳的连续性历史文明之总体主张,我是赞同的,但我更关注历史文明与现代国家之间的差异。如果说,中国有个历史文明,那么,它必定是一个不同于现代国家的超社会体系,也便是20世纪20年代末葛兰言(Marcel Granet)称为“华夏世界”(Chinese world)的东西^④。这个体系之所以可能,固然与持续起作用的轴心文明政治宇宙论与人生观相关,但它之所以说是个文明,是因为它不同于国族的社会整合,而兼容了施坚雅(G. William Skinner)定义下的宏观区域,拉铁摩尔定义下的长城内外,吴文藻、费孝通定义下的民族多元。^⑤对于同一实体,甘阳则采取一种古典学式的看法,他将中国的古典遗产视作这一文明的基本内涵,试图通过通识教育返本开新。

与他持同一观点的古典学家、比较宗教学家刘小枫,是汉语世界杰出的西方学研究者,

① 甘阳熟知西方社会思想,对之不但不加排斥,而且主张站在中国的立场上充分把握。甘阳在思想上受保守主义影响颇深,他崇尚列奥·施特劳斯(Leo Strauss)的政治思想,并著有专书加以评介。见甘阳.政治哲人施特劳斯[M].香港:牛津大学出版社,2002.

② 甘阳.通三统[M].北京:三联书店,2007.

③ 吴铭,甘阳.从“民族国家”走向“文明国家”[N].21世纪经济报道,2003-12-29.

④ Marcel Granet, *Chinese Civilization*, K. Innes & M. Brailsford, Trans., London: Kegan Paul, Trench, Turner and Co. Ltd, 1930.

⑤ 王铭铭.超社会体系——对文明人类学的初步探讨[C]//中国人人类学评论(第15辑).北京:世界图书出版公司,2010:1-53;王铭铭.再谈“超社会体系”[J].西北民族研究,2011,(3):41-55.



正基于既有研究,将古希腊哲学、先秦及两汉思想、古希腊语文学、德国近现代思想、宗教—政治哲学结合起来,对文明国家的建设提出古典学式的保守主义主张。近期在《儒教与民族国家》一书^①中称:“如果说,马克思主义与犹太—基督教思想的同构型是马克思主义末世论的外壳,那么,马克思主义与儒家思想的同构型就不是什么的外壳,而是一个思想实体。”^②他还表明,儒家革命精神契合毛泽东的人民民主政制,而与自由主义宪政相去甚远。^③

中国当下的思想界,急切地在单线时间的脉络上重建自我认同。无论是自由派,还是新左派,抑或是新儒家,为使论述成逻辑,而在时间上清晰地区分出国家的过去、现在与未来。其所思考的,主要是最近被定义为中国梦的东西,对他们而言,历史与现实不过是走向未来的道路。不同的论者对于未来有不同想象,因此,他们对于历史与现实的构思也有不同。新儒家、新左派所作的努力,大抵是将现实推回到过去,在美好的过去——无论是孔子时代,还是毛泽东时代——之领地中寻找纠正现实的错误的方法。以西方自由主义为蓝本或相信自由是人类共同的需求的自由派则选择另一种历史,他们多数将古代中国描绘成一直贯穿到毛泽东时代,充满东方专制性,缺乏现代市场性、法制文明与政治文明的传统社会,将所有其他可能的时间段留给未来。这一线性时间叙述的差异,也有深刻的空间关联性。现有的诸种文明论,有的倾向于追溯历史,选择在时间这条纵向线索上寻求祖先遗训,由此也将中国文明规定成一个内在单一化并与外部空间存在截然差异的领域;有的则反之,倾向作横向的空间跨越,它们一样也将中国规定成一个单一化的、与外部空间存在截然差异的领域,但与前者不同,它们将文明的动力追溯到“外国”,特别是西方,而不是民族历史的过去。然而,事实上,正是同一些文明论述,始终不能摆脱时空的交织(儒家自由主义和甘阳对三统与古典学的综合,即建立在这一交织的基础之上,而即使是言论上纯粹本土主义者与纯粹西方主义者,都不能幸免于其作为中西文化的融合体的命运),在联想过去与未来时,必定要站在前后内外的十字路口上,并因此无法真正对事物加以单线历史的逻辑解释。^④

莫斯(Marcel Mauss)说过:“文明的历史,就是不同社会的各种物品及其成就之间循环流动的历史。”^⑤刚才我耗费先生过多的时间,讲述21世纪到来前后中国政界与学界的文明论述,以至于已不再有时间讲述这些场域之外(如乡村与城市居民)的文明概念与实践,又不再有时间触及莫斯所说的流动的文明本身。不过,相信我的叙述已表明,作为社会成就之一种,文明概念自身一样处在其所指的流动中。

文明之类概念的流动,可以被形容为思想的流通(circulation of ideas)。这一流通,牵涉到

① 刘小枫.儒教与民族国家[M].北京:华夏出版社,2007.

② 刘小枫.儒教与民族国家[M].北京:华夏出版社,2007.100.

③ 刘小枫.儒教与民族国家[M].北京:华夏出版社,2007.85-118.

④ 我认为,在很大程度上,正是思想界之外的边疆考古学、民族学、民俗学、海外交通史等领域存在着解释思想界的这一内在矛盾的可能性。可惜的是,这些领域尚未拥有与主流文明论述对话的能力。

⑤ 莫斯、涂尔干、于贝尔著,梦养山人译,罗杨校.论技艺、技术与文明[M].北京:世界图书出版社,2010.44.

会思考的主体,不同于自然的流动,而是翻译的过程。当文明之类的概念流动到东亚时,首先在先行西化的日本与古代中国既已存在的相应概念(尤其是《易经》中的“文明”与“人文”)相遇,并获得意义,接着,翻译后的概念因对中国社会现状起作用,引起重视,被再次翻译。到了中国内部,这些被翻译的概念改变了用来翻译的既有概念,而用来翻译的既有概念也渐渐改变了被翻译的概念,同时,人们对于概念融合体产生着不同的理解,这些理解一经表达,也便成为对于现成概念的再翻译。这也就是说,政治界和学术界的流派,无疑都各自拥有观念上的创造,但这些创造不能被理解为纯粹的发明,因为它们相互之间实质内容的差异是相异版本的“意义的反转”(transformations of meaning)。也因此,我们可以认为,诸流派,在相异中产生相依,在相依中产生相异。古代汉语代表翻译的字是“讹”和“化”,意思是说,翻译是言辞的转化,^①生动说明了我所说的意思。

我并不是说,关于文明,除了解释的解释之外,我们不应有政治主张(其实,我对《易经》对于文明的定义保留着某种向往之心,我认为,文明如果是像这一定义那样,指处理人人、人物、人神关系的中庸之道,那么,它不妨成为我们的共同纲领),我只不过是说,从文明的翻译及再翻译,我们领悟到一个政治理由:没有纯然的自我与他者,我们都是对方的一部分(we are one of the other)。文明之所指,兴许就是这一事实。

诸位,关于文明,我们终于有了一个研究中心,这可喜可贺。我并不知道世界其他地方是否已有关注同一课题的研究中心,但我确信,以 Dynamics of Civilisation 为名只有 CREDOC 一个。我对于中心确定的工作目标十分感兴趣,据说,这个中心的使命在于召集同行学者比较文明的地理、物质文化、民族、结构,探索文明的历史渊源,探究这些与发展、环境、历史、文化、科学技术诸重大问题的相关性。另外,中心还有一个使命,即兼容不同的文明观念。要同时达到这些差异甚大的目标,并不容易,但我相信,将几个方面的问题放在一起思考是正确的。倘若我借文明概念自身的翻译的故事想说什么,那么,这便是,近代以来中国对于文明概念的翻译与再翻译,既与近代以来中西关系中的文化、科技、环境诸重大问题相关,又与欧亚大陆以至整个世界长时段的历史相关,反映着欧亚大陆东西两个版块之间的天文地理情景、物质文化、民族、超验性等方面的相似、差异与关联。如果说,对近代欧洲以至世界的历史影响至深的文明、文艺复兴、资本主义、大学、民主、个人主义、爱情等等观念都与欧洲以外的东方有关,^②那么,倒过来说,一样也是合适的,毕竟,欧亚大陆文明多少世纪以来都处在“你中有我,我中有你”的状态中。“山外有山”,文明的自我认同,不仅仰赖祖先遗留的传统,而且也仰赖文明之外的文明。

[收稿日期]2014-09-18

[作者简介]王铭铭,北京大学社会学人类学研究所教授,博士生导师,新疆师范大学天山学者特聘教授。电邮:wangmingming2006@gmail.com。北京 100871

^① 王铭铭.文化翻译中的“诱”、“讹”与“化”,西方人类学思潮十讲[M].桂林:广西师范大学出版社,2005.173-190.

^② Jack Goody. *The Theft of History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.