

## 重写文明史：为何重写，如何重写？（笔谈）

**编者按：**党的十八大以来，习近平总书记多次就“文明互鉴”和“文明探源”发表重要讲话。在2022年7月16日出版的第14期《求是》杂志上，习近平总书记以《把中国文明历史研究引向深入，增强历史自觉坚定文化自信》为题，再次就“中国文明历史研究”需要重点抓好的工作进行了部署，在“推动文明交流互鉴，推动构建人类命运共同体”工作中，他强调：“我们要坚持弘扬平等、互鉴、对话、包容的文明观，以宽广胸怀理解不同文明对价值内涵的认识，尊重不同国家人民对自身发展道路的探索，以文明交流超越文明隔阂，以文明互鉴超越文明冲突，以文明共存超越文明优越，弘扬中华文明蕴含的全人类共同价值”。本刊以四川大学2035先导计划“文明互鉴与全球治理”首席专家曹顺庆建议开设的“文明书写与文明互鉴”栏目为基础，以“重写文明史”为年度话题，探讨为“文明定义”提出中国方案的可能性。文明定义以及所包含的文明观，最直观的表现形式是文明史书写，世界上许多重要的思想家都参与过“世界文明史”“人类文明史”的建构和书写，为人类文明的进步和认知做出了重要贡献，但同时也为文明定义和文明观留下了偏见。“重写文明史”的目的不在于短期内建构起代表中国立场的“世界文明史”“人类文明史”，而是检讨已有文明史著中关于文明定义和文明观中存在的问题，以超越文明隔阂、文明冲突、文明优越为目标，邀请全世界学者共同参与，通过中外理论家的不断“对话”，实现关于“文明观”问题的新的共识。

本刊今年的第1期发表了“重写文明史”主题的三篇论文，其中曹顺庆、刘诗诗的《重写文明史》、欧洲科学院院士西奥·德汉的《重写世界文明史/世界文学史：由编撰〈文学：世界史〉引发的思考》对于“重写文明史”提出了自己的见解和方案，杨清的《英美“世界文明史”编撰述评》则对英美“世界文明史”书写的基本形态进行了梳理。三篇论文发表后，受到了国内外学者的关注和重视，哈佛大学达姆罗什教授、达拉斯德州大学顾明栋教授、北京大学陈晓明教授、北京师范大学刘洪涛教授、浙江大学李思屈教授，以及四川大学张法、金惠敏教授等学者踊跃撰文，参与对此问题的讨论。囿于篇幅和翻译进度，本期笔谈率先发表中文写作的成果，后续将刊载哈佛大学达姆罗什等欧美学者的论文。

“重写文明史”是一个重大而复杂的学术问题，其中涉及因“文明”问题而引发的各个学科体系和学术体系的重建，在去除“西方中心主义”的同时探讨对于西方文明的接纳，在弘扬中华文明的同时避免故步自封等，这些问题在笔谈学者的精彩论述中均有涉及。笔谈以“为何重写，如何重写？”为题，一方面是对笔谈文章的问题化概述，同时也是强化“重写文明史”探讨的“问题”本位。它是一个开放的问题结构，我们希望把文明观的讨论，引入各个学科史的探讨，例如“重写文明观与重写世界文学史”“重写文明史与重写艺术史”“重写文明史与重写中国文学批评史”等等，关于重写文明史的讨论也才刚刚开始，重塑文明观，重写各个学科史，必将有更加深入和热烈的探讨。

## 构建中国话语体系的一条可行路径

顾明栋

《四川大学学报》2023年第1期刊发的文章《重写文明史》，有别于以前阅读过的宣言式文章，它不仅从中国和第三世界的立场出发，批判了迄今为止世界文明史书写方面存在的严重的西方中心主义倾向，以及对包括中国文明在内的第三世界文明的偏见、歪曲和贬低，而且更难能可贵的是对文明史的重新书写提出了很有见地的构想性思考，并对世界文明史如何重写提出了几条可行的路径。某种意义上说，该文为重写世界文明史描绘了一幅可以付诸实施的简略蓝图，并为构建中国话语体系提出了令人深省的看法。

### 一

首先，笔者认为，文章的成就之一是对为什么要重写文明史作出了实事求是的回答，即现存的世界文明史是建立在西方的文明观之上而书写的，本质上是西方中心主义的世界文明史。文章直言不讳地指出：“现有的西方学者撰写的‘文明史’（包括各学科史），存在诸多缺失，”甚至是中国学者撰写的世界文明史，也存在诸多问题，包括歪曲中国和第三世界文明史实、中国话语缺失、写作路径唯西方马首是瞻等问题。作者的并不局限于批评中外现有的文明史的缺失，而是把文明史的书写上升到增强第三世界文化自信，建立中国话语体系和知识体系，揭示文明互鉴演进的客观规律，建设人类命运共同体的高度：“‘文明史’（包括各学科史）的书写不仅仅涉及不同文明观的交融与呈现，不同言说中话语的言说与表述，更是关乎文明史实与‘文明自信’，是人文社会科学的根本性、本质性问题！”<sup>①</sup>

其二，文章不仅发出重写文明史的号召，而且强调要以“重写文明史”作为一个可行的切入点进入一个包括社会发展史、政治法律史、思想宗教史、文学艺术史、科学技术史等涵盖人类历史的总体知识领域，可以实实在在地建立一个非西方中心的、反映中国特色的中国话语及知识体系。诚如作者所言，从“‘重写文明史’这一具体话语实践切入，从这一体认人类文明发展的核心问题入手，可以成为中国学者话语阐释和话语建构的最佳路径和开端！”作者以黑格尔哲学对东方哲学，特别是中国和印度哲学的贬低为案例，说明西方哲人正是通过贬低东方文明而形成了西方文明优越论的话语基础。因此，以文明史的重写为切入点，不仅具有宏大开阔的视野，而且也可避免流于大而空的体系构建的泛泛而谈。

其三，文章以翔实的史料和文本证据批判了西方文明史书写中的种种问题，如种族主义和西方文明优越论对中国和第三世界文明的贬低、歪曲和无视，并同样以翔实的史料证明文明的发展是不同文明相互交流、碰撞、融汇、创生的结果。其中，文章对希腊罗马与阿拉伯文化的交流写得十分精彩，国内由于西方中心主义的作用，对人类这一段历史极少提到，关注的学者也非常少。这是一个十分有价值的富矿，希望有更多精通阿拉伯语与文化的学者予以挖掘开发。由于笔者以前研究过海德格尔受中国哲学思想影响进而颠覆西方形而上学，因此对文章中分析海德格尔受老庄思想影响而构想其存在论的叙述十分有兴趣，觉得这更有助于提高中国人的文化自信。在笔者有关海德格尔的划时代贡献的

---

**作者简介：**顾明栋，美国达拉斯德州大学人文艺术学院凯萨琳·西塞尔讲座教授，上海交通大学文学院访问讲席教授（上海 200240）

<sup>①</sup> 曹顺庆：《重写文明史》，《四川大学学报》2023年第1期。以下引述本文不再加注。

文章中,曾说过,海德格尔颠覆自亚里士多德以降的西方形而上学的灵感直接来自中国古典哲学,<sup>①</sup>文章的分析进一步佐证了笔者的观点。

其四,文章重点关注话语体系的问题,正确地强调了话语对重写文明史、构建知识体系的建构作用,在文明史话语与言说这个根本问题上思考重写文明史的重大意义。作者提出一个发人深省的问题:“为什么中国人文社会科学话语会缺失”?文章认为这与文明史的撰写密切相关:“文明史”(包括各学科史)的书写不仅仅涉及不同文明观的交融与呈现,不同言说中话语的言说与表述,更是关乎文明史实与“‘文明自信’,是人文社会科学的根本性、本质性问题!”这一表述清楚地说明了文明史与语言和话语的内在联系,把握住了中国学界创建知识体系的一个关键问题,即在从事反映中国文化特色的知识生产领域存在的一个几乎被忽视的隐形问题,那就是中国的知识体系构建缺乏自己的话语体系。

其五,文章抓住了文明史书写的一个核心问题,即关于“文明”的定义:“现在的文明观基本上是西方的文明观,是西方假借‘世界’之名,行西方中心之实的文明观。人类文明乃是人类历史和各个学科研究的核心问题,然而长期以来,‘文明’概念的定义、文明观的全球输出以及文明史的书写都掌握在西方学者手中。”的确,就像在国际贸易交往中货物定价权一样,对“文明”的定义权一直掌握在西方学者手中,西方所谓的文明三大要素并不能准确定义文明的发生和发展,以三大要素的“文字”为例,中国的考古发掘出大量距今5000年到10000年的考古证据,但由于西方掌握了文字定义权,西方学界就武断地下结论说那些考古结果算不上文明。即使是像安徽蚌埠出土的7000多年前的双墩刻符,多达630个刻画符号,并已在一定范围内流传,中国学者认为其已处于文字起源发展的语段文字阶段,具备了原始文字的性质,但西方学者以表音文字的理论衡量表意文字,认为它们仍然不是文字。相反,印度古代文明的印章符号也是一个个刻画符号,不成体系,却因为印度语言被西方学者认为是印欧语系的一支,而被不少西方学者认为是一种文字。这就是文字定义权和文明定义权的要害所在。

其六,文章在宏观审视世界文明的基础上,反思不同文明如何进行文化交流和文明互鉴,从中获得启发。在反思的基础上,文章思考建立有别于西方文明史话语体系的路径,对书写符合人类历史原貌的文明史提出了一些切实可行的书写举措:“掌握‘文明史’的书写概况;透析‘文明研究’之研究;汲取‘中国史观’,映照人类文明史”等,其中“文明史书写实践略谈”具体涉及重写世纪文明史的若干具体问题,为有志于立足中国和第三世界立场的学者重写世界文明史提供了具体的方向和范围。

最后一点,文章正确指出了重写文明史对提高文化自信的作用。近代以来,中国人的文化自信几乎一直呈现不断下滑的趋势,在某种意义上,中国现当代文化自信的丧失跟文明史有一定关联,深受西方中心主义的文明观影响的中国人自“五四”以来越来越疏离本土悠久的文化传统,面对西方文明丧失了对本土文化的自信。重写文明史不仅可以纠正西方中心主义的文明史对其他文明的贬低、歪曲,或对第三世界辉煌的文明成就避而不谈的弊病,恢复世界文明较为真实的面貌,而且可以让第三世界的人民熟悉本土的文明史,以本土文明的辉煌而自豪,从而强化本土文化主体身份,增强本民族的文化自信,进而创造出更为辉煌的文明成就。

## 二

在简要点评文章的要点以后,笔者将就文章提到的几个关键问题发表一点自己的看法。第一点是文章作者指出的一个令人不解的学术现象,即在若干文明互鉴史实面前,国内外学者对第三世界文明

<sup>①</sup> 顾明栋:《论跨文化思想交流的终极平等——从海德格尔等西方思想家与东方思想的相遇谈起》,《中山大学学报》2015年第5期;Ming Dong Gu,“Can East Meet West as Intellectual Equals? Insights from Some Western Thinkers’ Encounter with Eastern Thought,”*Philosophy East and West*, vol. 71, no. 2 (2021), pp. 326-347.

的成就往往视而不见,“不入史笔,若干文明史不讲,学者们视若无睹,这是极为不正常的现象。”文章对这一奇怪现象进行分析得出的理由是“文明交流互鉴的若干史实进不了文明史,究其原因仍在于话语权这个根本问题。”对此分析,笔者当然同意。但是,笔者认为话语权是一个决定性的因素,在此表象之下还有一更深层次的原因,即中外文明书写者心中的文化无意识所导致的文化自信问题。近代以来,中国人的文化自信总体上呈现不断下滑的趋势,新中国的建立阻止了这一颓势,但改革开放以后,文化自信又出现下滑的趋势,直到世纪之交才有所回升。有人认为,文化自信的丧失是帝国主义列强船坚炮利、强势物质文明的结果。但这只看到其中的一个方面,在某种意义上,中国现当代文化自信的丧失跟文明史有一定关联。由于文明史的书写掌握在西方人的手中,他们高举启蒙理性和现代性的大旗,把第三世界国家的历史描绘成野蛮或半开化的历史,即使像中国和印度这样历史悠久的文明也被书写成缺少现代文明要素的落后传统。深受西方中心主义的文明观影响的中国人自“五四”以来越来越疏离本土悠久的历史传统,面对西方文明丧失对本土文化的自信。自鸦片战争以来,中国文化自信缺失逐渐沉淀至民族的文化无意识之中。笔者曾考察跨文化的文化无意识,发现近现代世界范围内的文化无意识的核心是殖民无意识,其内在逻辑可以用两个情结予以概括:西方世界的优越情结和东方的自卑情结。前者导致西方人的盲目自大和对第三世界文明有意无意地贬低、歪曲、甚至不屑一顾,而后者导致第三世界的民众在西方文化面前自惭形秽,唯西方马首是瞻,甚至自轻自贱。<sup>①</sup>文化无意识是个人和族群文化的深层组成部分,其内涵非短时间积淀而成,去除西方人无意识的优越情结和东方人的自卑情结也不是一代人所能办成的,文化无意识是文化自信的底气,来自千年的文化传统的积淀。北大钱理群教授曾一针见血地指出:“如今学人经历了文化的断裂,与中国传统文化联系先天不足,其传统文化修养与当年留学生无法相比,由于底气不足,在强势的西方文化面前就很容易丧失文化自信与自主性,成为一代人甚至几代学人的共同隐痛。”<sup>②</sup>的确,在中华民族风雨飘摇的20世纪初期,像梁启超这样的思想家和学者仍然对中华文明充满自信,正是因为他们具有中华传统文化的深厚学养,并已渗透到无意识层面,不会因为历史长河中中华文明的近代低谷而丧失文化自信。

文章强调话语建构与重写文明史的关联,这一点已经为话语理论所证明。话语是特定的主体在特定语境下,秉承特定的意识形态,对特定的聆听者使用特定语言而采用的特定的语言形式,而语言先于主体而存在,左右着人的思维和认识。海德格尔曾说过,不是人在言说语言,而是语言在言说人。拉康也认为人在某种意义上是语言的奴隶,更是话语的奴隶。<sup>③</sup>福柯甚至认为话语可以构建真理、现实、知识等。这些有关语言的理论虽然不无道理,因为话语的确在人类文明发展过程中起到了不可或缺的作用,甚至奠定了某一文化的基本要素。但是,由于过于强调话语的构建作用,这些理论忽视了使用语言、制造话语的人的能动作用,几乎把主体缩简为“语言的玩物”(plaything of language)。文章认为,中国学者撰写的文明史存在诸多缺失的原因在于中国话语的缺失。笔者认为,这一观点虽然不存在问题,但似乎应有所修正,因为中国学界不是没有话语,而是其话语自19世纪末以来一直为西方的话语所左右,从“言必称希腊”到中国学界以西方的理论为准绳而批评中国传统不成体系,都受西方话语影响,因而可以说是中国当下存在着一种以西方话语为内核的“伪中式话语”。文章特别提到,目前中国学者乃至第三世界学者在国际学术交流中仍处于“有理说不出,说了传不开”的窘境,认为要破除这一窘境,必须逐步解决话语言说问题。作者进而提出通过重写文明史,在具体的论述中形成中国和第三世界的话语。这是一段颇有见地的看法,涉及如何讲好中国的故事,发出中国乃至第三世界文明的声音的具体的行动问题。但是,笔者认为这涉及孰先孰后的问题,“有理说不出”就是曹顺庆教授指出的中国学者的“失语症”问题。<sup>④</sup>笔者认为,中国学者的失语症有两层意

① 顾明栋:《文化无意识:跨文化的深层意识形态机制》,《厦门大学学报》2013年第4期。

② 钱理群:《中国大学教育十二问——由北大教改引发的思考》,丁东编:《大学人文》第1辑,桂林:广西师范大学出版社,2004年,第12页。

③ Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, New York: Norton, 1977, p. 148.

④ 曹顺庆:《文论失语症与文化病态》,《文艺争鸣》1996年第2期。

思,既有比喻意义,又有字面意义。比喻性的失语是指中国学者虽然写出大量的文章,但所用的话语体系基本上是西方中心主义的,并不是中国的话语,这一问题假以时日,通过提升文化自信、并对西方中心主义话语的祛魅可以逐渐达到。字面意义上的“失语症”是向世界讲好中国故事的外语工具问题,这样的“病症”短期内不可治愈,因为这种“失语症”是真的结结巴巴、言不达意,甚至是地地道道的“哑巴”,简而言之,就是由于“言之无外语”,因而“有理说不出”,即使是用低水平的外语勉强说出,也是言之无文,“说了传不开”。

字面意义的“失语症”涉及语言霸权(linguistic hegemony),中国话语体系的缺失来自西方语言的强势地位,特别是英语的统治地位。纵观国内外语教育现状,全国有几亿人学习英语,但改革开放四十年来,英语的工具性目的达到了吗?全国有多少人能够用英语向世界讲好中国的故事,介绍中国五千年的文明呢?目前国内高校都有庞大的外国语学院,其教学人员的数量甚至超过人文学院,但据笔者了解,除了十来所一流大学的外语学院有听说读写译能力达到讲好中国故事的人才,大部分高校的外语人才担当不起向世界讲述中国文明的重任。以国内体量巨大的翻译专业为例,绝大多数从事外译汉,只有少数人能从事汉译外,而且,外译汉的工作也不甚满意,国内学界对翻译质量差的批评,在此无须重复。试想以现有的外语能力能够从事文明史的重写吗?笔者以前在南京大学读书时,笔者的老师之一陈嘉先生曾用英语撰写了皇皇四大本《英国文学史》,现在还有人能写出类似的英语文学史或文明史吗?就笔者所知,至今尚未有国内学者写出英文的中国通史、文学史、思想史或文明史。有人会说,用中文写然后翻译成英文效果也一样。这仍然涉及一个语言问题。笔者曾应邀给西方出版社评审中国学者翻译的中国文论和美学译著,发现译文完全达不到发表的标准。不久前在两会上有代表提出取消英语主课地位的提议,一石激起千层浪,引起了激烈的争论。反对者多为从事英语教学的人,但是,笔者发觉,他们都没有看到外语教学不重视外语能力、片面追求中文学术文章发表而导致的种种问题。由于偏离外语教育的初衷,国内很多外语专业的博士论文竟然可以不用外语写作,甚至连北京外国语大学和南京大学这样的外语专业重镇都可以让学生自选用中文或英文撰写博士论文,有人要取消英语的主课地位也就不奇怪了!同意取消英语主课地位的人只看到英语对大多数人来说没有多大用处,但没有看到目前的外语能力远远无法满足讲好中国故事的要求,更无法写出中国特色的通史或文明史。马克思曾说过,外国语是人生斗争的一种武器,在中华文明复兴的道路上,英语已成为讲好中国的故事,向世界传播中华文明的战略工具。从这个意义上来说,英语教育非但不能降格,而且必须提高,致力于培养真正胜任某一专业的外语人才。遗憾的是,现在外语教学极大地偏离了外语学科的初衷,忽视了外语的基本能力的培养,根本不能满足破除西方文化霸权和话语霸权的需要,更承担不起重写世界文明史的重任。

最后,笔者想指出的一点是,文章在批判西方文化霸权的同时也许在不经意之间落入西方话语霸权的陷阱。比如,作者通过分析阿拉伯向古希腊罗马、中国大唐文化学习,以及中世纪阿拉伯文明对于希腊罗马时期人文、科学文献的保存反哺西方的文化交流现象指出,阿拉伯学者在翻译希腊罗马哲学的过程中出现了哲学视域的融合,产生了新思想、新科技,阿拉伯学者“从自身文化的视域出发对原著进行阐释,从而形成别于‘原貌’的新理解。这个过程可以称之为希腊哲学的阿拉伯化”。作者进一步发问:“现在颇受推崇的亚里士多德哲学中,到底有多少阿拉伯元素呢?这种文明互鉴案例太需要学者认真关注,这一段文明史太需要重写。”作者的反思很有意义,但文章似乎没有注意到,西方学者不是没有对古希腊文明的质疑,也有学者以翔实系统的研究证明阿拉伯“百年翻译运动”是欧洲人虚构的神话,目的是为了推行另一场“翻译运动”:即所谓“古希腊文献”通过“阿拉伯译本”重新翻译成了传世至今的“拉丁文译本”,从而促成了西方对古希腊罗马文明的文艺复兴。<sup>①</sup>这样的研究对反思欧洲历史,解构几百年来“欧洲中心论”,重写世界文明史具有重要的意义。在

<sup>①</sup> 董并生:《虚构的古希腊文明——欧洲古典历史辨伪》,太原:山西人民出版社,2015年;黄河清编:《欧洲文明史察疑》,北京:中国大百科全书出版社,2021年。

“言必称希腊”的大历史背景下, 这样的质疑并未得到学界足够的重视, 还引起了对质疑的贬低和激烈的抨击。作为学术争论, 质疑与反质疑都无可厚非, 真相会越辩越明。笔者在这方面所知甚少, 但想谈一点常识性感受, 面对古希腊浩如烟海的哲学和科学著作时, 笔者曾为一个实际的问题所困惑: 中国远古时代的文献惜字如金, 因为只有甲骨、石器、铜器和竹帛作为载体, 而古希腊在没有纸张的远古时代, 几千万字巨著是以什么为载体呢? 泥板、石头、羊皮还是纸莎草? 这个问题难道不应该得到学界的深入研究吗? 中国古史研究曾出现过声势浩大的“疑古”运动, 对西方古史的真伪就不能提出质疑吗?

## 关于“重写文明史”的思考

陈晓明

曹顺庆教授提出要“重写文明史”, 要为中国文明正名, 其志可嘉矣! 当然也正当其时。今天各方面都在讲要建立中国话语体系, 那么曹顺庆教授提出“重写文明史”就是“踏石有印, 抓铁留痕”的举动。只有建立正确的文明史观, 才能够真正建构中国的话语体系及自主的知识体系, 这当然是非常有见地、非常有价值的观点, 值得我们认真讨论。我们应该进一步探讨厘清那些复杂纠缠的问题, 特别是如何校正那些根深蒂固的观念。在此, 笔者谈几点简要看法, 以求教于顺庆教授和同行方家。

其一, 关于文明史与历史观的区别。“文明史”是一个相当复杂的概念, 文明史和历史观相关, 二者既有重合, 又有区别。历史观是看待历史的方法角度和认知方式; 文明史观是看待整个文明的概述和评价, 包括对待整个文明的认识, 在很大程度上已然包含一种价值观。文明史或文明史观比历史观的概念更大, 更复杂。历史观会随着不同时代变化, 如克罗齐所言: 所有的历史书写都是当代史, 亦即投射出当代人对历史的理解和评价以及愿望。文明史或文明史观则要稳定得多, 它是在漫长的历史演进中积累起来的成就之总和, 它在相当程度上是物质性的, 是物化的历史。例如, 器物、科学、技术、生产方式、生产关系, 这些都只有在史实的基础上才能加以概括, 才能给出评价。在某种意义上说, 关于“文明”的讨论是现代的问题, 只有在现代的观念下, 才会审视自身的文明和他者文明的关系以及评价本民族的文明和其他文明。文明史称之为“史”, 它就是一项历史研究, 只是它偏向于物质文明成果, 在试图把这些文明成果构成“史”时, 其实更为困难。以文明作为历史研究单位的阿诺德·汤因比就曾说过: “历史的连续性是一个被人接受的用语, 但这种连续性并不像个人生命所表现的那样, 它毋宁说是由连续的若干代人的生命构成的连续性。”<sup>①</sup> 文明史要建构起“史”的连续性可能更难。比如, 一种科学技术、一种器物、一种文明习惯的传承和演变, 其考辨的难度肯定会更加困难。在概括的意义上谈论“文明史”并不难, 具体到写“史”, 则有更为艰巨的工作要做。

其二, “重写文明史”是倡导一种价值理念, 还难以作为一个写史工程来投入运作。文明史就其历史状况、文明程度、文明现状以及文明成果, 都是以物化形式存在于世。我们现在对一种文明的认识, 在很大程度上, 或者说在主导的意识体验意义上, 是对其留存的和取得的文明成就的物化形式的感知。例如, 考古挖掘的器物会对一种文明的历史存在产生新的认识, 甚至会颠覆其原有的历史叙事和历史评价。但对一种文明的理解和认识, 记忆和评价, 则是主观的认知。这些认知产生于后世的各种文献记载和叙述以及这种文明所辐射出的历史和现实的文化霸权。

显然, “重写文明史”并非集众多历史学家、考古学家、文学家合著一部卷帙浩繁的《中华文明史》之类的大部头著作就能解决问题——当然, 这无疑是“重写文明史”的奠基性工作, 是一项必

作者简介: 陈晓明, 北京大学中文系教授 (北京 100871)

① 阿诺德·汤因比:《历史研究(缩略本)》上卷, 郭小凌等译, 上海: 上海人民出版社, 2016年, 第13页。

不可少的基础工作,是厘清认识、正本清源的出发点。但对“文明史”的真正的认识,广泛地存在于人们的各种认识和体验中,存在于人们写作的各种著作中,存在于人们在各种场合的言说中,这些表述和认知透示出人们对一种文明的理解、尊崇、批判或贬抑。如果需要改变、校正人们对一种文明的态度和认知,其需要漫长的时间,需要强有力的物质成果的证明。比如,对于中国古代文明的再认识,其需要考古学的更多的器物证明;对于现代以来的中国文明的评价,其需要现代社会风尚、社会制度、科学技术成果、文化成就来体现,并加以充分阐释。由一种文明认识建构起来的文化自信,其固然需要文化阐释的力量(这里面就包含着一种话语权力),但是,也必然需要获得一种物质性的证明基础。因而,在倡导“重写文明史”的精神感召下,需要中华民族脚踏实地、实事求是、披荆斩棘、坚忍不拔地推进社会改革、完善现代法制建设和国家制度建设,推进科技创新、教育革新、文化创造、思想创新。“文明史”是写在一个民族的大地上,也是写在其社会的方方面面,写在其每个社会成员的行为行动和言语中,写在这个民族以及认识这个民族的人们的心灵中。

其三,“世界文明史”与“中华文明史”的关系。“中华文明史”不可避免地需要在“世界文明史”中立论:在源流意义上,梳理原创文明和转承文明的关系,梳理其与其他文明的辐射关系;在发展进程中,厘清其对其他文明的借鉴和转化的关系。例如,中华文明与印度文明的佛教就有极其密切的关系。中华文明本身是多民族融合生成的结果,在其发展进程中,这些融合如何评价阐释也并非易事。进入现代,中华文明受到西方文明挑战,欧美历史学家对“挑战-应战”模式亦有不同的看法。“挑战-应战”模式最早来自费正清(John K. Fairbank)的观点,费正清同时代及稍后的学者也都持这样一种看法,例如,史华兹(Benjamin I. Schwartz)和列文森(Joseph R. Levenson)都认同这样的观点,也是从这一观点出发阐释中国进入现代的过程。如果说“挑战-应战”模式没有西方中心主义也不尽然,但是否历史确实如此呢?另外一种现代性理论来自华伦斯坦的“中心-边缘”结构模式,他认为现代化是以欧洲为中心向周边(边缘)逐步扩散。在这种理论阐释中,中国当然处于边缘的边缘。比他们晚一辈的研究中国的学者,例如柯文(Paul A. Cohen)就不认同“挑战-应战”模式,他认为中国自晚明就有自发的现代因素。哈佛大学东亚系王德威教授近十年来组织大队人马,重写中国现代文学史,他把中国现代文学的缘起推至晚明1635年。2017年,哈佛大学出版公司推出由王德威先生主编的英文版《新编中国现代文学史》,他在导言里写道:“《哈佛新编中国现代文学史》起自1635年晚明文人杨廷筠(1562—1627)、耶稣会教士艾儒略(Giulio Aleni, 1582—1649)等的‘文学’新诠,止于当代作家韩松(1965—)所幻想的2066年‘火星照耀美国’。在这‘漫长的现代’过程里,中国文学经历剧烈文化及政教变动,发展出极为丰富的内容与形式。借此,我们期望向(英语)世界读者呈现中国文学现代性之一端,同时反思目前文学史书写、阅读、教学的局限与可能。”<sup>①</sup>很显然,王德威教授也是以“世界性”这一特征来确立中国文学的现代缘起。具有世界性,与世界发生关联,这是中国现代发生的一个指标。因为只有进入现代,世界才逐渐生成一个整体,文明/文化不再是孤立自足发展的,而是具有世界交流并相互影响的特征。但如何看待与世界的关系,确实也很复杂。何以中国文学与佛教文化发生关联不算“现代”,只有和基督教文化发生关联才算呢?似乎佛教永远停留在古代,而基督教文明才发展出现代。就与中国文明的关系而言,此一问题还有待探讨。

其四,中华文明史树立正确的有文化自信的文明观,需要讲好中国故事,需要大量的中国的文学艺术作品走向世界,让世界了解。“重写文明史”不只是让中国人树立正确的文明观和加强文化自信,也是让中国人更充分更真实更深刻地认识自己;同时也让世界更了解中国。这需要大量优秀的文学艺术作品讲述中国故事,讲好中国文明故事。显然,“讲好”并非一味自我标榜,给自己打扮得光鲜亮丽——这只是一个部分。讲好中国故事,是为了让人民更正确地认识我们民族走过的历程、经受的考验以及我们民族所具有的坚强韧性和伟大精神。“重写文明史”的意义也同样在此。一个民

<sup>①</sup> 王德威:《哈佛新编中国现代文学史(上)》,成都:四川人民出版社,2022年,第2页。

族、一种文明令人尊重, 能够屹立于世, 显然不是靠它写在纸上的文字如何言说, 而是真实地把它伟大创造精神、源远流长的文明脉络呈现出来, 而这其中, 透露出这种文明的强大的凝聚力和勇往直前的内在精神。

当然, 文学作品对一个民族的文明、历史及其生活的表现是无限丰富多样的, 这种丰富性构成文明的内在质地。对古代文明的记载只有依赖现存的文献和出土的文物; 对近现代文明的表现就有更加丰富的文学艺术作品。“四大名著”当然是中华文明创造的优秀文学艺术作品; 但一些不被列入经典代表的作品, 实际上也表现了这种文明中的人们的生活的另一侧面。例如, 《金瓶梅》这种作品, 因为其情色成分, 经常被文学史回避, 或轻描淡写。实际上, 《金瓶梅》在表现宋明生活的广阔性, 对官府和市民生活的深入方面, 是其他“名著”所不可比拟的。就其对文明书写而言, 其意义不可忽视。笔者曾撰文《是否有一种关于文明的叙事?》(《文艺争鸣》2021年第8期), 就对中国一批描写现代化进程的长篇小说进行了分析, 认为这些作品表现了中华民族进入现代所经历的剧烈创痛和顽强不屈的民族精神。例如陈忠实的《白鹿原》、莫言的《丰乳肥臀》、贾平凹的《山本》等作品。文学作品对一个民族生活的表现必然是复杂、丰富甚至是矛盾的。文学作品不可能摆出一个要表现文明的正面形象的姿态再展开叙述, 但真正优秀的作家是能写出一个民族历经千辛万苦战胜磨难的那种勇气和精神; 写出无论多么悲苦, 都不可动摇这个民族生活下去, 并且进一步创造自己未来生活的决心和意志, 这才是成就伟大作品的品格。

其五, 文明的进步与“野蛮”的文明史观需要解构, 但是否还存在文明进步的基本尺度? 众所周知, 正如顺庆教授在文中所阐明的那样, “文明”一词在近世的运用还包含着对“进步”与“落后”, “开化”与“野蛮”, “启蒙”与“蒙昧”的区别, 这些区别当然包含着西方中心主义确立的价值观起到的主导作用。但毕竟百年中国进入现代, 激进的变革也是朝着这样的“进步”前行, 甚至不惜一切代价摆脱“落后”。今天是不是全部“觉今是而昨非”呢? 固然, 我们曾经不无“矫枉过正”, 但“拨乱反正”后还能保留几分? 今天如何评价五四新文化运动? 如何评价现代以来的“启蒙”与“革命”? 这都是“重写文明史”必然会牵涉的问题。在文化的多样性、差异性的观念引导下, 文化的所谓“进步”“先进”如何理解? “文明程度更高”这种表述是否还能成立?

其六, 重写文明史是否依然包含对人类文明, 尤其是对本民族文明的批判与反思? 在整个20世纪中国社会进入现代的剧烈变革进程中, 确实存在对民族传统的“批判”与“反思”。现代变革的那些闯将非常激进, 如陈独秀、钱玄同, 甚至鲁迅都有过激的言论。历史此一时彼一时, 矫枉必须过正。前贤们的过激言论为中国进入现代经受的屈辱所苦, 为彼时中国的“落后”痛心, 故有惊人之论, 甚至对中国文化产生奇思怪想。当时若没有如此激烈的言论, 恐不足以惊醒世人对自身文化及其历史处境的认知。所谓“启蒙”何尝不需要“棒喝”呢! 但中国现代之激进是毋庸置疑的, 20世纪中国求变心切而为“激进主义”主导社会变革, 这也是不争的事实。从更长的时段来看, 会看到历史走的弯路——弯道超车, 欲速而不达。但是, 五四时期梁启超、陈独秀、鲁迅等人对国民性的批判, 对传统文化的剖析, 不能不说有振聋发聩的作用。直至今日, 其意义也并未消失。一个民族所确立的文化自信, 必然包含着有自信对自身进行反思和批判, 有自信容纳不同的观念和见解。“重写文明史”也理应包含对历史上中华文明存在过的诸多问题进行揭示、梳理和反思。一种文明的延续和生长的生命力恰恰体现在它能不断地自我检讨、自我反思、自我纠错, 从而达到不断地自我更新。

其七, 对于中国文明历经的大的整合和重构, 对于中国文明的丰富性和复杂性, 亦有必要给予充分的关注。中华文明在历史上的形成就是不断历经冲突乃至于艰苦卓绝的战争考验才一次又一次地浴火重生、凤凰涅槃。“重写文明史”亦要写出“文明”内部的冲突, 写出一种文明历经的生死考验。在这方面, 文明书写与历史书写几乎重合了。“重写文明史”是否需要与历史书写区别? 区别在哪里? 前者更重物质性, 关注生产方式和生产关系的变动吗? 或者后者更重社会性, 关注社会的制度、文化的创造吗? 在这些大的历史变动过程中, “历史”的概念似乎比“文明”的概念更广泛。汤因比的《历史研究》以文明为单位, 其历史观念及其历史叙事包裹了文明或者说呈现了文明传承、变异、

生死和终结。

其八,对于当今时代国际学界兴盛的“后人类”文明观念,“重写文明史”是否也需要同时兼顾?确实,“后人类”文明观念是对传统文明观念的挑战,其基础不只是观念性的,不只是文化方面的激进变革,重要的是它受经济基础影响,亦即由电子产业革命引发的人类生存观念的变革。数字化生存、奇点临近、人工智能和机器人诞生等,直到现今 ChatGPT4 横空出世。这并非只是说“后文明”“后人类”这些概念会动摇“重写文明史”的根基,而是需要我们去正视“重写文明史”的当代建基基础,思考“重写”在一种文明面对当代性时的回应和对话能力。

其九,书写历史是为了回答现实的需要。今天重写文明史,建构中国话语体系,树立“文化自信”——并非罗列我们过往的文明成就、铺陈我们当代所取得的科学技术成就就能完成。对于人文科学来说,可能依然有一个向世界优秀文化成果学习的过程,只有站在世界优秀文化成果的基础上,我们构建的知识话语体系才能真正站立于世界文明/文化之林,得到世界心悦诚服的承认,获得充分的文化自信。

其十,“重写文明史”是为了改写历史和现实吗?人类文明发展至今,在每个世纪的关头,或者新世纪到来之际都有新的展望。21 世纪已经过去 20 余年,世界却陷入前所未有的动荡,地缘冲突、大国博弈、军备竞赛、科技竞争、环境毁坏、人工智能和机器人诞生等,世界未来的不确定性和人类面临的威胁都使人类文明陷入危险境地。在这个动荡的世界格局中,中华文明的价值在多大程度上能够为世界所接受?按汤因比的理想,21 世纪应该由东方的价值观(尤其是中国的)来引领——那是遵循和平与善行的价值观。然而,此愿只是学者的构想,而且是汤因比这种西方世界里非主流的历史学家大半个世纪前的想象。历史是由政治家操控的,斯宾格勒在《西方的没落》最后一句话说,有力量的领着命运走,没有力量的被命运拖着走。世界历史的话语权的改写将以何种有力的方式进行?国际政治以军事、经济和科技实力来展开霸权,世界的发展形势无疑是沿着其既有的惯性展开的,某些偶发的事件会导致其发展方向的严重偏离,或者因此付出惨重代价。但历史之必然性是如何形成,又如何改道的呢?一直要用头去撞历史之“必然性”这堵墙的俄国思想家列夫·舍斯托夫在近百年前写下了《雅典与耶路撒冷》(1938),他曾有一段话耐人寻味:“整个哲学界,直至我们这个时代,为什么始终都在小心翼翼、关怀备至地守卫着康德在自己和中世纪及古代哲学之间划定的那条疆界呢?他的“批判”并未动摇欧洲人类警觉的思维所赖以建基的那一基础。永恒真理在康德之前和之后,都如不动的星座一般悬在我们头顶的星空,持续不断地温暖着我们,而那些被抛入无底的时空中去的、软弱的凡人们,就是根据它们来辨别方位的。它们的不变性赋予它们以一种强制性力量,不但如此——如果莱布尼茨的话可信的话——除强制性力量外,不变性还赋予它们以说服、处置和吸引力,无论它们为我们预示了什么,也无论它们向我们要求什么。而经验真理总是在激怒我们,无论它们能给我们带来什么,就如最高存在物(此即解围之神)使我们激怒一样,甚至在它向我们心中英明地植入有关存在和非存在的永恒真理时也一样。”<sup>①</sup>这位相信“爱才是生活的法则”的哲学家,远离故土,过着颠沛流离的生活,却终生要用头去撞“必然性”这堵墙。写完这本书不久舍斯托夫就撒手人寰,世界历史究竟是被“必然性”一如既往支配还是被偶然性不断颠覆,哲学家依然莫衷一是,但信奉“必然性”的无疑是绝大多数。什么是今天世界历史的“必然性”?什么是中华文明及其面向未来的“必然性”?却是我们要去琢磨的难题。

<sup>①</sup> 列夫·舍斯托夫:《雅典与耶路撒冷》,上海:上海人民出版社,2004年,第7-8页。

## 文明史书写: 总体结构与中国视角

张 法

当今世界, 无论就世界历史而言, 还是就中国历史而言, 正进入多元文化大变局的关节点, 或如奥斯特哈默(Jürgen Osterhammel)所称的“复数的全球史”<sup>①</sup>演进的关键期。对于中国学人而言, 如何从整体上认识世界和认识中国, 特别是将中国学人对中国和对世界的认知, 进入到世界学界对世界和中国认知的总体话语之中, 并给寓中国的大变局于其中的世界大变局, 带去一种新的思考。当此之时, 曹顺庆、刘诗诗的《重写文明史》, 给当今应有的新思考, 以禅宗型的棒喝方式, 注入了一种活力。众所周知, 人类由分散的世界史进入统一世界史以来, 对世界史的书写, 主要有四大名称: 人类史、世界史、全球史、文明史。就实际而言, 可归为两大名称, 一是世界史, 一是文明史。就名称而论, 前一名称强调客观呈现, 后一名称强调价值评判。《重写文明史》不讲重写世界史, 也不讲重写全球史(世界史学科在20世纪90年代以来常用的新名称), 而标出重写文明史。突出的正是文中要强调的大主题: 人类史-世界史-全球史-文明史书写中的总体结构和中国视角。

世界史-全球史-文明史的总体结构, 如何回应时代的需要而怎样重写, 世界学人都在思考, 如何在总体结构的书写中, 突显中国视角, 这是中国学人应当做, 且只有中国学人方能做好的工作。如何以文明史的整体结构突显中国视角, 进而, 如何以中国视角去改变总体结构, 构成了《重写文明史》的核心问题。这一特点可以说是优点, 潜藏着巨大的拓展空间, 同时也留有较多的空白, 从而也会带来较大的争议。所谓优在于斯, 弱亦在于斯。笔者以为, 文中空白之选择, 在于突出中国视角, 选择最能突出中国视角的材料类型, 在达到这一目的的同时, 会招致对何以如此选择材料的尖锐提问。然而。此文的诡谲在于, 因材料选择而突显的中国视角, 本身又为回应提问伏下了应对的深奥曲径, 而通向并促成着对总体结构的重写。

### 一、为中国视角而对文明史的类型选择

世界进入现代化进程之前, 人类的各文化虽有远距离交流和互动, 但历史的书写, 主要聚焦各大文化自身的历史, 中国是以《春秋》《国语》以来的正史为主的历史书写, 西方是以希罗多德的《历史》、塔西陀《编年史》、圣奥尔本斯修道院的编年史为主的历史书写。世界进入现代化进程之后, 分散的世界史进入统一的世界史, 引领着世界现代史进程的西方文化, 就开始了关于世界史的新型宏大叙事。如果说, 现代化之前的世界, 各大文化, 特别是进入轴心时代之后的理性文化, 各有自己的辉煌, 那么, 进入现代化之初, 西方人以文艺复兴、科学革命、启蒙运动、宗教改革、全球殖民、工业革命, 把西方文化与非西方文化的距离迅速拉大。统一世界史的书写正是在这样的氛围中开始的。现代化的西方随着殖民开拓进入尚未现代化的非西方, 一种文化差距以文明差距的方式显出对照中的巨大区别, 如西班牙人加西亚(Gregorio Garcia)的《新世界印第安人的起源》(*Origen de los Indios del Nuevo Mundo*, 1607), 德国人基歇尔(Athanasius Kircher)的《中国图说》(*China Illustrata*, 1667), 法国人贝尔尼埃(François Bernier)的《大莫卧儿帝国游记》(四卷本 *Voyage dans les Etats du Grand Mogol*, 1670-1671), 这类书写以眼见耳闻的方式, 强化着西方人的普遍感受, 形成了西方进入现代化之初的基本感知: 西方是文明的、科学的、理性的、先进的, 非西方是野蛮的、愚昧的、迷信的、落后的。这一观念反映到世界史的书写上, 就是以西方文明为中心和以西方文明演进为标准, 把整

作者简介: 张法, 四川大学文学与新闻学院教授(成都 610064)

① 于尔根·奥斯特哈默:《全球史讲稿》, 北京: 商务印书馆, 2021年, 第9-26页。

个世界历史串连起来,其典型写作方式体现在从阿莫斯·迪恩(Amos Dean)《文明史》(七卷本,The History of Civilization, 1868-1869)以来的一系列著作。这一方式构成了西方世界史-文明史的主流。

西方现代以来的思想又是不断演进的,大致可分为三段,近代(the early modern,从文艺复兴到19世纪末)、现代(the modern,从20世纪初到60年代)、后现代(the postmodern,60年代至今)。近代思想,以培根、笛卡尔、黑格尔、基督教的上帝为基础,具体为本质与现象、中心与边缘两大结构,西方是与本质合一的现象,居于中心,非西方是远离本质的现象,处在边缘。体现在世界史-文明史的写作上,是西方中心论的。现代西方思想,在科学与哲学的升级中,有了本质性的变化。在科学上,由实体的原子世界进入到虚实合一的粒子世界,在这里,非西方思想,特别是中国和印度的思想特质得到突显;在哲学上,体现为与本质-现象论不同的表层-深层论,体现为存在主义的存在者与存在,精神分析的意识与无意识,结构主义的言语与语言,新神学的隐匿上帝与各种教会。在这样的结构中,实体性的本质之有转为深层的存在,无意识、隐匿上帝的本体,由有转向了无,这与中国形上之道的“无”和印度形上之梵的“空”,有了一种契合。在现代思想家中,法国的柏格森、英国的怀特海、德国的海德格尔、瑞士的荣格,都有对中国和印度思想的赞扬和运用,列维-斯特劳斯抬高了各原始文化在本体上的地位。不过,虽然各文化在深层本体上是平等的,但在表层现象上,是西方引领和占有了世界现代化以来的优势(尽管各非西方文化的地位有了根本性的提高)。西方后现代思想萌发于电话、电报、电影、广播的普及,在电视普及和电脑诞生之际产生,在电脑普及和手机普及中完成,科学上相对论的时空合一和质能一体、量子论的虚实结构及相互转化,在电信技术的高速发展中得到突显。如卡普拉(Fritjof Capra)在《物理学之道:现代物理学与东方神秘主义的平行探索》(1975)中论述的,现代物理学与中国和印度思想在宇宙基本结构的话语上,有高度的契合。在哲学上,后期维特根斯坦的分析哲学、德里达的解构主义、阿多诺的反总体思想、加达默尔的新解释学都论述着:存在者后面没有存在,意识下面没有无意识,言语的深层没有语言,文本并无固定的原意。各后现代思想对本体的否定,使得西方与非西方在本体论层面处在平等地位。在这些思想家中,中国思想与印度思想不时涌出,作为自己思想的例证,如维特根斯坦对禅宗的欣赏,德里达与印度思想的契合,利奥塔对犹太教堂和日本书法的赞扬,拉康对庄子的引用。总之,西方思想从近代到现代再到后现代,有一系列的根本变化,这一变化与文本相关的,就是西方思想在宇宙的物理范型和哲学范型上,不断修正和变化西方中心论的过程。体现在世界史-全球史-文明史的写作上,当西方思想由近代转向现代时,产生了斯宾格列(Oswald Spengler)《西方的没落》(1918-1922)和汤因比(Arnold Joseph Toynbee)《历史研究》(1934-1961)这样的著作,其已经开始离开西方中心论,而非西方中心论的方式去讲述世界史-全球史-文明史。比如汤因比的著作,呈现26个文明,用一种统一理论框架,去讨论各文明的产生、演进,或停滞、衰落、死亡。然而,这类著作,虽然竭力避免西方中心论,还是以个体文明为研究对象。由于西方文明是现代性的发动者和引领者,因此西方文明的重要性会自然而然地突显,因此,《历史研究》在最后总结之前,把“西方文明的前景”放在内容的最后一部。进入后现代之后,60年代世界史学会成立,联合国教科文组织于20世纪60年代编写了六卷本的《人类史》,90年代世界历史杂志出版,全球史的名称开始与世界史并行。最主要是,各种新型的世界史-全球史-文明史的书写开始出现,斯塔夫里阿诺斯(Leften Stavros Stavrianos)《全球通史》(1970-1971)和布罗代尔(Fernand Braudel)《文明史》(1987)代表新的反思与转变,麦克高希(William McGaughey)《世界文明史》(2000)、斯波德克(Howard Spodek)《全球通史》(2006)、阿迈斯托(Felipe Fernández-Armesto)《世界:一种历史》(2007)、本特利(Jerry Bentley)等的《简明新全球史》(2008)等,代表一种新的书写模式的形成。这一新模式的主要特点是:(1)不以单个文明为单位和主线,而以各文明间的关联和互动为主线;(2)以人类产生和演进的关键项为演进大线,把各文明在此中形成的普遍形态(技术,技术、社会、帝国、观念等)关联起来,呈现世界史-全球史-文明史的实际。

简而言之,关于世界史-文明史的书写,主要有三种模式:近代的西方中心主义模式,现代的转变模式,后现代的去西方中心模式。《重写文明史》主要是对近代模式进行批判,之所以如此,第

一, 应是考虑到近代模式的巨大影响。当西方文化从近代进入现代时期之后, 西方中心的写作仍然强劲, 可以韦尔斯 (Herbert George wells) 《世界史纲》(1918—1919) 为例, 当进入后现代时期之后, 西方中心观的写作, 依然存在, 可以麦克尼尔 (William McNeill) 《西方的兴起: 人类共同体史》(1963) 为例。而且从文艺复兴到 19 世纪西方把全球瓜分完毕的数百年到二战后西方率先升级到发达国家的历史来看, 西方中心观在西方民众与世界大众中的影响仍是巨大的, 面对如斯的现实, 这一选择可以理解。第二, 应是考虑到突显中国视角。近代模式以文明个体为单位, 且重西方文明轻非西方文明, 选择此一类型作为批判对象, 能将中国视角得到最好的突显。而对于中国学人的重写文明史来讲, 如何突显中国视角成为一个最为重要的主题。

## 二、有中国视角对文明史书写的画龙点睛

《重写文明史》通过选取世界史-文明史的近代模式, 很好地突显了中国视角。但人们也许会因主题应有内容, 而进行至少如下的两大点的追问:

第一, 在文明史书写西方三种模式中基本上只选近代模式, 是否具有学术的客观性? 这里, 如果就自近代以来至今的文明史书写的全面性而言, 只选近代模式, 诚然有所偏离文明史书写的总貌。但《重写文明史》, 其主要目的, 显然不是客观地全面地反映和思考世界史-全球史-文明史的书写, 不是怎样开始、怎样演进、怎样进行多样化的展开和整体上的提升, 而是把焦点聚焦在, 迄今为止的世界史-全球史-文明史的书写, 在总体上有什么样的不足, 特别是这些不足中, 中国视角没有得到应有的突显。以此为主题进行展开, 中国视角被极大地忽视, 当然起因于西方近代关于世界史-文明史的书写模式, 尽管随着世界史-全球史-文明史的书写模式从近代到现代再到后现代的演进, 中国视角以及各非西方文化的视角, 有了不断地提升, 但并没有达到中国视角在世界史-全球史-文明史中本有的客观存在的高度。作为中国学人, 当然会把聚焦的中心, 放在对中国视角的关注上。为了把中国视角的问题作为一个大问题提出来, 必然要选择能最好地突显中国视角的方式; 体现在对世界史-全球史-文明史书写的选择上, 必然是首先集中在近代模式上, 然后再推及其他模式。由于聚焦近代模式, 通过对西方中心论的猛烈批判, 突出中国视角的被忽视或被轻视, 其隆隆炮火产生的余烟, 也必然弥漫在文章所引的现代模式和后现代模式的文献之中, 以致给人的感觉是: 好像整个世界史-全球史-文明史的书写, 都有一个西方中心论的红线贯串其中。现象中的诡谲之处又在于, 正因为有了这一印象, 中国视角的被忽略被轻视, 因而得到了最好的突显。极大地突显中国视角在世界史-全球史-文明史书写中的被忽视和被轻视, 又正是《重写文明史》要达到的目标。虽然, 《重写文明史》肯定会因这样的择选方略, 而在呈现世界史-全球史-文明史书写的客观性上受到质疑, 但只有在承受质疑中, 其突显中国视角的目的方可得到最好的实现。如果引起质疑, 无论是在作者预期之中, 还是在想象之外, 也不过是一种“求仁得仁”的结果罢了。

第二, 突显中国视角, 对世界史-全球史-文明史书写本身, 究竟有多大的意义。世界史-全球史-文明史的书写, 在从近代到现代再到后现代的演进中, 不以单个文明为单位, 而以一个时代中各文明的关联互动为中轴, 且以本特利等《简明新全球史》为例, 该书由七大时代构成: (1) 早期复杂社会 (前 3500—前 500); (2) 古典社会组织 (前 500—500); (3) 后古典时代 (500—1000); (4) 跨文化互动时代 (1050—1500); (5) 全球一体化的缘起 (1500—1800); (6) 革命、工业和帝国时代 (1750—1914); (7) 现代全球重组 (1914 年至今)。每一时代都突出各文明单位的特性、互动与整体关联。且以第二部分为例, 该部分由五章构成: (1) 波斯帝国; (2) 中国的统一; (3) 印度的国家、社会和对救赎的探求; (4) 地中海社会: 希腊人与罗马人; (5) 丝绸之路上的多种文化交流。<sup>①</sup> 这两层目录, 并

<sup>①</sup> 杰里·本特利、赫伯特·齐格勒、希瑟·斯特里兹著:《简明新全球史》, 魏凤莲译, 北京: 北京大学出版社, 2009年, “目录”。

未体现出西方中心观,而是突出各文明单位的特点及其整体的关联和互动。在这样的写作模式中,作者本身就避免西方中心,而以新的全球史观兼顾各文明单位的世界史-全球史-文明史的书写,突显中国视角有无必要呢?有必要。通过对各文明的等同重视而呈现世界史-全球史-文明史总体演进结构,在表层现象上形成结构,相对容易;在深层内容上形成逻辑,甚为困难。一个文明中的学人要弄懂另一个文明的特质,需要经过艰苦努力方可达到。世界史-全球史-文明史为什么会以如是的方式形成和演进,各文明为什么在如是的演进中恰恰呈现为这一现象?都需要对各文明特质的深入研究,方能理解。只有突显各文明的特质,世界史-全球史-文明史的书写,方能由表层进入到深层。就这方面而言,《重写文明史》大力提倡的中国视角,有助于在新型世界史-全球史-文明史的书写中,突显中国文明的特质。而这一突显,相应地会带动其他非西方文明,如印度文明、伊斯兰文明、东正教文明、拉美文明的学人,各自把自身文明的特质突显出来,进而融入世界史-全球史-文明史的书写之中。可以说,文明特质的突显,在世界史-全球史-文明史的提升中有画龙点睛的作用。文明特质的书写,越早出现和越多深入,世界史-全球史-文明史的写作,在世界各文明的互动合作中,就越能得到本质上的提升。从这一角度来讲,《重写文明史》对中国视角的突显,其效果,不仅是中国的,而且是世界的。世界史-全球史-文明史的写作,不仅在西方书写的多元互动中,而且在文明互鉴的全球互动中,正开启着新的提升进程。在这一意义上,尽管对《重写文明史》可以从不同角度进行质疑,但其对中国视角的突显,在对世界史-全球史-文明史书写的新型提升上,或可具有这样的效果:“小荷才露尖尖角,早有蜻蜓立上头”。

## “重写文明史” 必将是 “共写文明史”

金惠敏

鸦片战争以来,中国的首要问题是中西之间的不平等关系问题。强势的西方在包括政治、经济、军事和文化等各个方面对弱势的中国形成侵袭、压迫、控制和殖民。然而,哪里有压迫,哪里就有反抗。作为文化抗争或文化自信的一种表现形式,晚清有沈毓桂以及张之洞等人“中学为体,西学为用”的主张;<sup>①</sup>20世纪30年代有萨孟武等十位教授联署“中国本位”文化建设之宣言;再有50年代唐君毅等新儒家在香港发表“中国文化宣言”,宣告中国文化之为“民族之客观的精神生命之表现”,其之于“世界的重要性”,其之于“人类文化”的“贡献”,其之于中华民族和当代世界之“活的价值”,<sup>②</sup>等等。中国人的文化抗争和自信,其道路曲折而又绵延不绝。此所举数端,仅其荦荦之至大者也。

放置于中国文化自信之路的历史语境,曹顺庆教授新近领衔发表的重磅论文《重写文明史》,<sup>③</sup>既是对全球文明书写史上的西方霸权进行讨伐的檄文,又是对如何在全球文化舆论场中提振中国话语的一种行动指南。如果说之前曹顺庆教授对中国文论“失语症”的指认重在对“文化病态”的“诊断”,<sup>④</sup>

作者简介:金惠敏,四川大学文学与新闻学院研究员(成都 610064)

① 参见易惠莉《“中学为体,西学为用”的本意及其演变》(《河北学刊》1993年第1期)对此口号之来龙去脉的考据。

② 参见唐君毅(等):《为中国文化敬告世界人士宣言——我们对中国学术研究及中国文化与世界文化前途之共同认识》,《唐君毅全集》第九卷,《中国文化与世界》,北京:九州出版社,2016年,第3页以后。

③ 曹顺庆、刘诗诗:《重写文明史》,《四川大学学报》2023年第1期。以下简称“曹文”。

④ 参见曹顺庆:《文论失语症和文化病态》,《文艺争鸣》1996年第2期。作者将此文定位于“诊断”,而“疗救”则是之后的事情:“当然,重建中国文论话语,殊非易事,也不是一朝一夕之功。但首先必须认识到‘文论失语症’这一文化病态,才可能引起疗救的注意,也才可能真正认识重建中国文论话语这一跨世纪的重大命题,并着手寻求重建文论话语的具体路径,以及通过具体的实践来证实其方法的可操作性。”(第57-58页)

那么现在对于“重写文明史”的倡导则可谓“治沉痾而下猛药”了。而且尤令人振奋的是, 如果说此前百折不挠、屡仆屡起的各种文化自信呼声多表现为一种“内向性”“防御性”的抵抗, 面对西方文化霸权总流露出多多少少的无奈和不甘, 总不是那么理直气壮, 那么今度“重写文明史”之号召则显然是“外向性”“进攻性”的“问鼎”了, 它是对话语制高点的争夺, 是向着文化上“全球治理”的高歌猛进, 是“中国智慧”和“中国方案”代表性的最强音之一, 这无论于作者本人抑或整个中国思想文化界都堪称新时代全球化的一大飞跃。

必须承认, 自始以来世界文明史就一直是西方世界一家的历史、故事和叙述, 或明目张胆地宣示或委婉含蓄地表达着某种程度的西方中心主义和文化帝国主义的情结, 充斥着西方对东方和中国的“东方主义”的傲慢与偏见, 后者不是被无意地误读, 就是被蓄意地歪曲和贬低。曹文无情揭露了西方学者和文人如基佐、埃里亚斯、黑格尔、伏尔泰、阿莫斯·迪恩( Amos Dean)、塞缪尔·约翰生、亨廷顿、福山等等对西方文明的自夸和对东方文明的轻蔑, 更尖锐批评了中国文化和学术界长期流行的对中华文明的自轻自贱与对西方文明的顶礼膜拜, 特别是其中那些举足轻重的大人物如傅斯年、钱玄同、瞿秋白、朱光潜等等的极端言辞, 貌似在这些人看来, 中华文明不死, 中国便永无获得新生之可能。

诚如土耳其裔美国批评家和汉学家阿里夫·德里克所发现的那样, 受西方殖民主义者之“东方主义”的威势和挟裹, 或者说, 拜其强大的“感召力”所赐, 在被殖民者内心深处同样会自然而然地滋长出与之相呼应的“东方主义”。简单说, 西方人有“东方主义”, 东方人照样有“东方主义”。两种版本的“东方主义”同样重要, 虽则西方人发明了“东方主义”, 但是倘使没有东方人的“东方主义”予以在地化, 即对本土历史和现实的“东方主义”阐释, 那么“东方主义”至多只是限制在西方范围内的一种主观幻象。<sup>①</sup>

然而问题在于: 被殖民者何以能够心悦诚服地接受殖民者之“东方主义”意识形态叙事? 对于这一问题, 马克思曾有暗示: “统治阶级的思想在每一时代都是占统治地位的思想。这就是说, 一个阶级是社会上占统治地位的物质力量, 同时也是社会上占统治地位的**精神**力量。”<sup>②</sup> 马克思这里所指涉的是前全球化时期的意识形态状况, 而今当西方人通过其所主导的全球化将世界上所有国家都连接起来, 并将其压缩为一个“村”或一个“社会”时, 那么其本属一时一地的意识形态便成为“全球村”或“全球社会”的意识形态。德里克看到, “那些渗透着文化偏见的价值观在欧美霸权之下已经是全球性的”。<sup>③</sup>

这就是其所谓之“全球现代性”的首要意指, 或者说, 一种“全球东方主义”, 即那“渗透着文化偏见”的“东方主义”已经被全球化、普遍化与合法化了。且更为严重的是, 它已经深深地植根于被殖民者的无意识心理结构而无须经由任何反思和审查: 似乎“欧洲现代性”天经地义地、不言而喻地就是“全球现代性”, 就是全人类或所有国家的必由之路和共同选择。但尽管有此现象及其诱导, 德里克仍是坚持不放: “欧洲现代性实际上是伪装成普遍主义的种族中心主义!” 德里克并不就此停步, 他甚至认为, “文明概念本身从其假设上来说就是一个殖民的概念, 和文明有关的规范提供了一种方法, 它们在抹消其他规范和生活方式的过程中改变文明的他者, 改变‘野蛮人’”。<sup>④</sup> 当“东方主义”已然根深蒂固地成为东方人、中国人的“东方主义”之时, 当中国学者只能操持西方话语、运用西方标准, 对中国历史、文化、思想进行剪裁、评判和图绘之时, 曹顺庆教授对“文论失

① 参见阿里夫·德里克:《中国历史与东方主义问题》,王琦译,载其《后革命氛围》,王宁等译,北京:中国社会科学出版社,1999年,第273-303页。在此文中,德里克批评赛义德的“东方主义”忽略了东方人在其建构过程中的贡献:“我以为,赛义德所说的东方主义的欠缺在于他忽略了东方人在这一有关东方的话语的展开中的参与。”(第290页)他建议:“我们不把东方主义看作是欧洲近代社会的本土产物,那么将之当作欧洲人与非欧洲人相遇的‘接触区’的产物,倒更有些道理。”(第291页)

② 《马克思恩格斯选集》第一卷,北京:人民出版社,2012年,第178页。黑体原有。

③ 阿里夫·德里克:《全球现代性之窗:社会科学文集》,连煦等译,北京:知识产权出版社,2013年,第11页。

④ 阿里夫·德里克:《全球现代性之窗:社会科学文集》,第10、52-53页。

语症”的忧虑,对“重写文明史”的呼吁,便赫然显露出其深刻的学术洞识和在文化政治上的使命担当了。也许能够说,中国学人无论在哪个意义上都难逃脱“后殖民主义”的标签:我们早已深深地陷在与西方相遭遇的缠结之中,无论是乐在其中抑或努力从中挣脱,都存在着与它的一种关系。我们无法摆脱这一关系。我们唯一能做的事只是调整这种关系。在这一点上,可能令我们惊恐不安的是,德里克指认了一种无可回避的事实,即“欧美现代性话语竟然包括殖民主义和反现代主义的合法化”,而这将导致“不管多少文化研究学者(或民族主义者)会进行驳斥和解构欧/美所主张和创造的现代性——即一种殖民的现代性——都是当代全球生存方式的一部分和条件之一”。德里克因此提醒我们:“忘记这种欧洲现代性的全球影响所产生的物质和意识形态后果是一种非历史的做法,而且也没有必要为了消除史学中的欧洲中心主义而这样做。”我们不能否认“欧美现代性话语是全球现代性话语的一部分”。<sup>①</sup>如果我们接受德里克的观察,即欧美现代性话语及其在全球范围内之无远弗届的影响和播撒,那么对于我们来说,这首先意味着在中国客观上存在着一种无孔不入、无所不在的西方现代性,因为即使那些反现代性话语也是对于现代性话语整体的一个差异性补充、丰富或修订,这也进一步意味着在我们意识深处清除西方中心主义的难度,因为它已经进入和构成了我们自身的肌体。但是,然后呢?我们应该如何面对和应对“全球现代性”的复杂和悖论?具体于全球文明史书写,德里克留给我们的问题是:在发现其中的西方中心主义之后,我们应该怎样“重写文明史”?

后殖民学者如德里克、赛义德等人的非西方族裔身份,赋予他们对于现代性话语的西方中心主义或“东方主义”属性和特征以高度的敏感和警惕。这样说也许存在偏颇,因为即使西方主流学者和哲学家,除非那些冥顽不灵的殖民主义者,对于包括全球文明史书写在内的哲学史观和总体世界观之西方中心主义或自恋情结,也是有省察、有揭露,且试图予以纠正的。例如尽管不算彻底,亦未必为其他学者所完全认可,胡塞尔还是主动地将其“主体性”修正为“主体间性”,海德格尔还是愿意将人类的“此在”规定为“共在”,哈贝马斯还是将绝对“纯粹理性”改写为“交往理性”,列维纳斯更是设定一个“绝对他者”的存在,等等。可以说,绝对的“自我”,绝对的“主体”,绝对的“作者”,绝对的“无意识”,绝对的“西方”,等等,凡从前被称为“绝对”的东西,在20世纪60年代以来的西方哲学、心理学、语言学、社会学、文学理论和文化理论中已不复存在。各种理论无不想方设法将他者纳入自我的视域和本己构成。这种理论新浪潮从一个否定的方面证实了在哲学和文化意义上西方主体性或西方主体主义以及一个文明书写史方面的西方中心主义的存在。这些新理论绝非无的放矢。

在对于中国的图绘上,西方中心主义是一种知识顽疾。这里之所以称之为“顽疾”,乃是因为我们发现,即使那些对西方中心主义的严肃批评乃至颠覆最终仍可归为一种形式的西方中心主义,尽管非常隐晦、甚而深藏不露。以福柯和德里达为例,确定的是,他们的理论均给予美国后殖民批评以基础性的支持,也就是说,他们的理论均可转用于对于东方主义或西方中心主义的揭露和批判,但通常影影绰绰的,亦即学界难以捕捉的,是其理论所包含的西方中心主义的前提。倘若失去这一前提,其后的论述将凌乱不堪。我们来分析一下福柯在其《词与物:人文科学考古学》“前言”对博尔赫斯所虚构的中国百科全书之动物分类的引述和解读。据博尔赫斯所称,中国有部百科全书将动物划分为如下类别:专属于皇帝的、散发着香气的、驯服的、乳猪、鳗鲡、传说中的、流浪狗、性情狂躁的、不可胜数的、用驼毛笔图画出来的、刚刚打破水罐的、远观其状若苍蝇的,等等。这种怪诞不经的分类学令福柯哑然失笑,然而这笑声却开启了他对西方人类学主体主义的批判之旅。福柯认为这种分类动摇了西方千百年来对事物进行分类和控制的尺度,亦即那些进行“同”(le Même)“异”(l'Autre)之辨所依据的法则。无论在表面上抑或在其内心深处,福柯大约都没有厚此薄彼,而是将它们作为两套不同的思维体系。如果我们觉得中国分类学这一套匪夷所思,那是因为它超过了我们思想的限度或“套路”。福柯的诀窍或对策正是在一个“异托邦”或异质文化空间中安放了这样令人不安的畸形分类,

<sup>①</sup> 阿里夫·德里克:《当代视野中的现代性批判》,《南京大学学报》2007年第6期。

就其所属之文化而言,它是合情合理的,尽管与另外一种文化相悖相离:“在我们所居住的地球的另一极,可能存在一种文化,它全然倾力于对周遭环境的秩序化,但是,它并不将纷纭万象的存在物分配给使我们有可能命名、言说和思考的任何范畴。”这种文化的特点,福柯将其描述为“没有空间的思想”,“缺乏人间烟火(feux)和处所的语词和范畴”,而如果说它仍有空间的话,否则将无处安放这些存在物,那么其空间乃是“笼罩四野的天穹”(un espace solennel),其中因而可以塞进任何“复杂的图形、紊乱的路径、怪异的处所、秘密的小径和不期然而然的相遇”等等。<sup>①</sup>如果我们联想到康德之赋予“空间”以知性范畴的含义,那么中国思想和文化中的“空间”则是与其截然对立的“非空间”,因为中国人所理解的“空间”无边无际、无可规范。打个比方说,西方人的空间是建筑物所包裹进来或切割出来的空间,而中国的空间则是建筑物之外的、可无限扩展的空间。福柯显然是从康德所定义的理性“空间”出发去迎接中国人非理性的“空间”,因此也可以说他对中国文化进行评论的出发点其实是一个西方视点,而若是称此视点为“西方中心主义”,当无任何不妥。这种在观察中国时所凭借的西方视点,与在中国探险猎奇的汉学家谢阁兰,以及与一定要将中国和古希腊或西方作为两个毫不相关的文化,要在二者之间拉开“间距”从而创造“之间”的汉学哲学家朱利安并无二致。这是一种潜在的、连作者也不曾意识到的、在伽达默尔解释学看来也是无法轻易祛除的“前有”“前见”“前摄”即先在立场。

我们再来看中国文化在德里达解构论中的位置和作用。德里达的论敌是“在场形而上学”,<sup>②</sup>也就是相信真理之无处不在,其基础是真理符合论。对“在场形而上学”的揭露和拒斥不止有德里达一家,这是法国后结构主义的基本立场和取向。但德里达有所不同的是,他从西方语言学抽绎一个“语音中心主义”,并从中指认一个“逻各斯中心主义”的存在。根据他的描述和界定,所谓“语音中心主义”指的是以西方表音文字为代表的语言系统,在这一系统中,文字记录语音,而语音表达思想,从思想到言语再到文字形成一个内在的、自然的、完满再现的循环。西方文字也可能偏离思想,但由于其拼音性质,即完好地记录言语,因而其对思想的损耗便可以忽略不计。而若是从语音中心主义出发,那么如汉字这种表意文字,其对言语,更严重的是对于思想,就是一种“外在”、从而“暴力”了,即是说,外在于表达过程而对表达构成偏离和歪曲。汉字虽有象形和表音的成分,但显然是以表意为中心,因此中国语言是“文字中心主义”:各种方言尽管可以有自己的发音,但所读的文字则是不变的、稳定的,方言之间可以互不相通,而文字则可以使方言讲说者通过共用的文字而大致相互的理解。为了解构“语音中心主义”,更清晰地说,为了证明和揭露“一言既出、驷马难追”那般的达意之难,即表达与思想在根本上的不一致状态,由于表音文字在表达过程中的言文一致假象或二者之间表面上的直接性,德里达便转而诉诸汉字这种对语音中心主义相对立的“文字中心主义”(德里达本人没有这个概念),它明显是将思想、言语进行有“裂隙”的转换、疏离、背离、叛逆、颠覆,即最终对思想和言语的颠覆。文字的发明一方面是为了记录,但德里达发现,其另一方面则意味着“遗忘”,二者一体两面或就是同时发生:“文字乃自我之遗忘,乃外化之活动,乃内化性记忆之反面,乃开辟出精神史之 *Erinnerung* (记忆)”,而“文字之所以造成遗忘,其原因在于它是一种中介,是逻各斯离开了其自身。没有文字,逻各斯将居留于其自身。在逻各斯之内,文字掩盖了意义向心灵之自然的、原始的和直接的呈现。文字将其暴力施加于作为无意识的心灵”。<sup>③</sup>这一柏拉图以来的论断无论对于拼音文字和表意文字都同样有效,因为如德里达从黑格尔那里所获取的,“拼音文字

① Michel Foucault, *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*, Paris: Gallimard, 1966, pp. 10-11.

② 德里达对“在场形而上学”之批判,其奥妙在于“在场”一语,即无处不在的掌控能力。形而上学必具“在场”的力量,否则它就不能是形而上学。有学者指出:“对于德里达说来,形而上学由此便是一种机制,包含了力量、权力、掌控、主导、暴力,尤其是监视。”(Irene Harvey, “Derrida and the Concept of Metaphysics,” *Research in Phenomenology*, vol. 13 (1983), p. 128)显然,德里达对“在场形而上学”的批判,其矛头所向一如福柯的话语批判。此乃其深受后殖民批评欢迎的根本原因。

③ Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris: Minuit, 1967, pp. 39, 55.

表示声音,而声音本身即是符号”。<sup>①</sup>这意味着德里达可以完全不烦绕道他所不熟悉的汉字,而仅仅在西方语言系统内部就可以发起对语音中心主义和逻各斯中心主义的解构战役。但较之于表音文字,汉字这种表意书写的便利之处在于它能够更直观、更简单、更清晰地展示语言系统本身的断裂。如果说拼音文字是对言语的严格摹写,那么表意文字则与言语即发音完全无关,达到一种对于言语的彻底外在性。回到对于“在场形而上学”的批判,德里达看见汉字文化更能胜任这一任务,因为它更远离于生命、存在、本体、本质、精神和历史等等这些形而上学的神性/神学设定:“如果非表音元素威胁着历史和精神生命在呼吸中的自我呈现,那么这就是说它威胁着实体性,威胁着这一存在(*l'ousia*)和在场的形而上学的别名。首先是以实体的形式。非表音文字打碎了名词(*nom*)。它描述关系而非呼唤(*appellations*)。名词(*nom*)与字词(*mot*),这些呼吸与概念的统一体,在纯粹文字中消失不见了。”<sup>②</sup>德里达的名言“文本之外无一物”,更具体言之,指的是“文字”之外无一物。使用德里达特有的术语,如果说文字乃是“危险的增补”,那么汉字便是“更危险的增补”了,而增补则是对被增补者的模拟、假冒和取代,结果是表意的无能和虚无。进一步,如果说言语开始了对“在场形而上学”的终结之旅,中经表音文字的助力,那么汉字则是这一终结之旅的尽头。

德里达并未贬低汉字及汉字文化,相反,汉字是他颠覆“在场形而上学”的东方盟军。以此而言,在德里达那里是不存在西方中心主义的。但是如果考虑其将“语音中心主义”与“文字中心主义”相对置,而且按照西方哲学传统,将“语音中心主义”作为理性主义的语言学同义语,那么这无疑意味着将汉字所代表的中国文化放在非理性主义一线,放在对于与真理和生命相隔绝的“异托邦”那里,这无关乎其对于非理性主义的态度:赞成抑或反对。德里达曾经明确地表示他对于包括中国思想在内的“非欧洲的思想绝不缺乏敬意,它们可以是十分强有力的、十分必不可少的思想”,但依然坚持“不能将之称为严格意义上的‘哲学’”。在他,哲学是发源于古希腊、在欧洲范围内传承的东西,因而中国尽管也有知识和思想,但“将它们叫作哲学是不合理的”。此言此说不知令多少中国哲学研究者感到困惑和冒犯,但若是了解其特殊的“哲学”定义,中国学者或许会得到些许的理解和释怀。简单说,其所谓“哲学”就是以“语音中心主义”所代表的逻各斯中心主义,而中国文化所特有的“文字中心主义”则使得其知识和思想居于“语音中心主义”的另一端或异端。“哲学”必须是“在场”的,而汉字却让声音——那是神的声音,逻各斯的声音,形而上学的声音——不在场。德里达将中国文化作为西方文化的异类,虽然他猜想中国文化也有可能存在着“语音特权的因素或方面”,但对于作为西方人的他来说,其趣味是西方中心导向的,难以根除,“中国文字在我眼中更有趣的常常是它那种非语音的东西”。<sup>③</sup>他不是有意要坚持什么西方中心主义,而是其心理、其存在是由西方中心主义所建构的。要求西方人放弃西方中心主义,无异于强令他们放弃自己的生命。

我们感谢福柯和德里达对他者的同情和解放努力,感谢他们对中国文化的兴趣和解读,不能否认他们仍然在某种程度或某些方面抓住了中国文化的特点,但尽管如此,我们仍需留意其埋藏至深的西方中心主义情结。在这个意义上,中国学者如周宁、葛兆光和华人学者顾明栋所揭橥于国外汉学的“汉学主义”,即认为国外学者的所谓“中国研究”不过是其本国知识体系和意识形态的组成部分而与中国本身的真实存在和样貌无关,并非毫无道理的情绪性话语。而由是观之,曹文亦可归于此一“汉学主义”批判阵营。但曹文针对已有的“汉学主义”之错误的中国书写,更进一步提出“重写文明史”的中国文明自信或文明自信的时代要求,那么这就不再只是“坐而论道”,且亦是“起而行之”了。

如果再进一步说,考虑到德里克通过其“全球现代性”所揭示的西方现代性在当代世界几乎每

① Derrida, *De la grammatologie*, p. 39. 此语德里达引自于黑格尔《哲学科学百科全书》§459。

② Derrida, *De la grammatologie*, p. 41. 此处在于德里达,“名词”(nom)或名称、名字是属于言语的、出声的,因而与呼吸、呼唤有关。如李白诗句“呼儿将出换美酒”所表示,名字、名称(名词)是用于呼叫的,需要经由呼吸、气息、发音、声带振动等等。而“字词”(mot)则主要用于无声的辨认。

③ 雅克·德里达:《访谈代序》,《书写与差异》上册,北京:三联书店,2001年,第10、11页。

个角落主导性的存在, 及其必然的在地性变身或变形, 同时也能够看到和理解西方文化或文明在西方人身上的解释学性“前在”“前有”和“前摄”, 即不可祛除的存在论构成以及任何定位、透视之所必须和必需, 那么由中国学者所发出的“重写文明史”之要求, 就不会是一种极端的、睚眦必报的、你死我活的复仇主义, 而是一种客观的、平和的、协商对话的、互鉴互学的、取长补短的世界主义撰著了。“人类命运共同体”时代的“重写文明史”必将是“共写文明史”。

## 重写世界文明史/世界文学史的思想与方法

刘洪涛

### 一

“重写文明史”无疑是当今时代的“重大命题”。一个民族发展到关键的时期, 其文化、文明的发展就需要一种“自觉”, 自觉去打破旧的精神、思想框架的束缚, 创建新的格局, 为文化、文明的进一步发展开辟广阔前景。而在所有可以开辟的领域、拓展的方向上, “重写文明史”是最具综合性、全局性和根本性的, 它必然要对中华文明的本质特征、历史趋势和当代价值做高屋建瓴的阐释, 对人类文明的历史命运、各主要文明体的类型及其相互关系进行比较和反思, 对中华文明的世界地位和贡献做与时俱进的评价, 这些都是关乎国运的重大命题。长久以来, 中国并不缺少“世界文明史”一类的教材或著作, 缺的是能够真正纠正西方文明中心论、西方文明优越论等错误的文明观, 对人类的文明认知与言说产生真正影响的“世界文明史”著述, 这同样是关乎掌握文明史话语权、推动文明互鉴、推动各个学科知识体系重构与中国话语建设的重大命题。

“重写文明史”预期产生的成果, 除了一部世界文明通史, 还包括“文明互鉴史”“文明比较史”等以往文明史缺失的部分, 以及哲学史、文学史、艺术史、经济史、法律史、科技史等各个学科史。此外, 文明史学史、文明研究史等也被纳入规划的范围。专栏的三篇文章, 已经从这三个面向, 勾勒出这一宏大的学术工程的大致轮廓, 读来令人鼓舞, 也令人充满期待。

### 二

专栏的第二篇文章是国际知名比较文学学者、比利时鲁汶大学、荷兰莱顿大学荣休教授西奥·德汉(Theo D'haen)的《重写世界文明史/世界文学史: 由编撰〈文学: 世界史〉引发的思考》。《文学: 世界史》(*Literature: A World History*)一书由达姆罗什(David Damrosch)和古尼拉·林德伯格-瓦德(Gunilla Lindberg-Wada)两位知名学者任总主编, 威利-布莱克威尔出版社2022年出版。这部世界文学史的撰写计划起始于2004年在斯德哥尔摩召开的一个有关世界文学史研究的国际会议, 经过数十位来自不同国家的学者多年的努力, 终于完成。全书共分四卷, 德汉教授担任第二卷的主编, 并负责第三、四卷中“1500年至1800年”“1800年至今”两个时期欧洲文学的撰稿工作。此文是德汉教授从撰写这部文学史引发的思考。

正如德汉教授在文中所言, 《文学: 世界史》是一部自觉地去“西方中心主义”的文学史。书中的“世界”被具体划分为六大地理区域, 依次为: (1) 东亚, (2) 南亚、东南亚和大洋洲, (3) 西亚和中亚, (4) 非洲, (5) 欧洲, (6) 美洲。全书按照时间分卷, 第一卷从开始到公元200年, 第二卷从公元200年到1500年, 第三卷从1500年到1800年, 第四卷是从1800年至今。四卷书按照四

作者简介: 刘洪涛, 北京师范大学文学院教授(北京 100875)

个时间跨度和六个宏观地理区域构成了24个板块,对每一个板块在每个时期的文学及其产生的社会历史语境,依次交替进行论述。全书有一个总论,阐述对“文学”和“世界”这两个关键概念的理解与应用;每卷开头有导论,对该时期的全球历史发展大势和文学的总体样貌进行描绘;各卷还列有专章,对该时期重要板块的内部、或相邻板块之间形成的全局性文学现象和相互关系进行论述。这样的文学史空间架构和历史线索,为描述文学史发展创造了必要的总-分兼顾、稳定性与流动性的统一。从以上介绍可以看到,欧洲文学,乃至整个西方文学,在整个文学史的框架内,都没有受到任何优待。而为了“消除任何欧洲/西方中心主义的暗示”,编者分卷所选取的时间节点,是全球各区域历史发展阶段的最大公约数;还为每一个区域板块在四卷书中平均分配页数;甚至在选择撰稿作者时,也充分考虑族裔和地区分布的代表性。

德汉教授在文章中并没有明说、但实际上一目了然的,是这部文学史不仅去西方中心,甚至转向了“亚洲中心”。在六大地理板块的划分中,唯独亚洲占了其中的三大板块;如果以“洲”作为地理单位看待这种划分,亚洲的份额占据了整个文学史的近二分之一篇幅。而在亚洲文学中,东亚文学,尤其是中国文学更受到优待,它是各个民族国家文学中,唯一从先秦到当代,按朝代、时期被系统、连贯地加以论述的;而且东亚文学还被放在各卷卷首的位置,时间上更古老的两河流域和埃及所属的西亚、非洲文学,却放到其后。作为比较,中东欧和中亚地区的斯拉夫文学,仅在第二卷以一小节寥寥数页的篇幅,介绍了其起源与早期的形态。19世纪俄罗斯文学的黄金时代未有专节论述。前苏联中亚、西亚地区的塔吉克文学、奥塞梯文学等,则在第三、四卷,被划入“西亚和中亚”板块,归到“波斯文学”和“欧亚突厥文学”名下,完整的俄罗斯文学不复存在。

德汉教授在文章中,还解释了《文学:世界史》中自己撰稿的部分如何去“西方中心”。这就是在论及公认欧洲“领先”的文学时,举例“指出没有任何一个单一的欧洲文学是独立的。在某种程度上,所有这些作品或多或少相互依存。在此过程中,我也尽可能多地保留了之前试图追溯欧洲文学与外部世界接触的内容。”例如在第三卷,为了强化欧洲文学与外部世界的联系甚至依赖,他详细地描述了“欧洲与奥斯曼帝国的敌对关系、对东方及远东的迷恋,以及发现之旅和随之而来的殖民事业”对1500年至1800年欧洲文学的重大影响。

德汉教授在文章中含蓄地提到,《文学:世界史》贬欧洲、厚亚洲的处理方式,是受到日益突出的地缘政治发展等因素的影响,“中国在经济和政治上的崛起,以及紧随其后的印度等国的崛起,还有日本作为主要经济体的早期崛起。与此同时,也伴随着当时研究比较文学和世界文学的学者的普遍愿景:更公平地对待世界文学。同样,后殖民主义和多元文化主义也发挥了作用”。正是这些因素的综合作用,促成了世界文学板块的位移,促成了国际文学学术界去“西方中心主义”浪潮的兴起。作为对一直以来西方学界以欧洲/西方为中心的世界文学史著述的反拨,该书给予亚洲文学,尤其是东亚中国文学高度的重视,这种自觉的自我反思精神、批判意识、真诚用心值得我们充分肯定。但凡事往往都有两面性,《文学:世界史》中明显存在的上述缺失,是不是为了新的政治正确,而有矫枉过正之嫌呢?

德汉教授作为《文学:世界史》的重要编著者,在此文中,还对在撰稿时遇到的一些具有普遍性的问题,分享了他的处理经验。例如语言问题。德汉教授说他尽管通晓大部分罗曼语系和日耳曼语系的语言,却不懂斯拉夫语系语言,在处理斯拉夫文学文本时,只能借助于译本,以及弗朗科·莫瑞蒂倡导的“远读”(distant reading)法。还有文学的代表性问题。在他撰稿的欧洲部分,如何给予所有欧洲国家的文学应有的地位?是不是只有几个大国就能代表欧洲文学?再就是选择作品的质量问题,是不是只有经典杰作才能够进入文学史?德汉教授坦承,对这些问题,他也没能找到最理想的答案。但他表示,“公平地反映代表性”和包容性,应该是处理这些问题时所持的立场和态度。

更难能可贵的是,德汉教授从撰写《文学:世界史》遇到的“欧洲文学边界”问题出发,对构成这部世界文学史基础框架的地理划界逻辑进行了反思。德汉教授提出,生活在欧亚地区,文化深受西亚北非影响的古代希腊人,是否真的是“欧洲人”?还是“我们只是在回顾历史时才让他们成为欧

洲人?” 8世纪到15世纪摩尔人占据时期的西班牙文学, 又在多大程度上可以被算作欧洲文学? 当代作家阿西娅·杰巴尔和塔哈尔·本·杰伦分别出生于阿尔及利亚和摩洛哥, 但他们长期生活在巴黎, 还算是“非洲作家”吗? 类似的情况也出现在帕慕克和拉什迪身上。帕慕克出生于土耳其, 拉什迪出生在印度, 根据《文学: 世界史》的地理逻辑, 他们分别被归入“中亚和西亚”“南亚”板块, 但拉什迪的小说《摩尔人的最后叹息》和帕慕克的小说《伊斯坦布尔》, 表现的都是发生在欧洲土地上的欧亚冲突, 他们可否算作欧洲作家? 进一步的追问会使归属问题更加复杂: 拉什迪和帕慕克长期生活在纽约, 他们是否还可以被视为美国作家? 德汉教授想要表达的观点是: 看似凝固的区域地理边界在历史中却常常是流动的。德汉教授从此出发, 对《文学: 世界史》地理划界的预设提出了质疑, 他指出: “对地理层面上宏观区域的选择, 在摒弃切割世界文学空间的传统方式的同时, 也建立了新的边界, 而这些边界可能会像旧的边界一样僵化, 最终还是不会令人满意。”

### 三

重写世界文学史是重写文明史的重要组成部分, 在德汉教授论文涉及的范围内, 笔者就几个相关问题发表三点看法。

第一点是世界文学的研究对象或涵盖范围, 到底应该是人类文学的总和还是经典杰作? 这个问题之争由来已久。韦勒克在其《文学理论》中列举了三个世界文学的定义, 其中就有这两个。但大多数西方学者都排斥“总和”说。韦勒克说它“也许宏伟壮观得过分不必要”。在他之前的理查德·莫尔顿 (Richard Green Moulton), 在他之后的克劳迪奥·纪廉 (Claudio Guillén), 也都对“总和”说持否定态度。作为《文学: 世界史》东亚部分的统稿人、中国文学部分的撰稿人、第三卷主编的张隆溪教授, 也认为“不加限定的世界文学是一个漫无边际、无法操作的概念, 在批评和理论上都没有实际意义”。张隆溪教授在为此书撰写的中国文学部分, 就秉承了世界文学作为“经典杰作”的理念。但“总和”说并非没有价值, 因为它体现了世界各区域、国家、民族, 无论大小, 其文学一律平等的观念。“总和”说同样有可操作性, 在这方面, 前苏联高尔基世界文学研究所专家撰写的《全世界文学史》提供了一个范例。此书共八卷十六册, 近1000万字, 由500多位专家, 耗时20余年合作完成。其《全书引言》开宗明义: “世界文学是从上古时期起到我们这个时代为止世界所有民族文学的总和,” 并且旗帜鲜明地主张“从更广泛的方面来谈‘世界文学’”。在《文学: 世界史》中, 德汉教授也没有充分贯彻“经典杰作”的理念, 他为了“探寻欧洲在文学、政治、经济、军事等各方面与非欧洲世界的交流是如何影响欧洲文学”, 自然会重点论述到与此相关的文本。例如莎士比亚被布鲁姆奉为西方经典的中心, 但德汉教授仅用三言两语就概括了“四大悲剧”, 稍多的笔墨则给了“反映了美洲探险引起的世界观的转变”的《暴风雨》。有关世界文学到底是人类文学的总和还是经典杰作的分歧, 提示我们两种世界文学史类型的存在。一种是以经典杰作作为基础文本的文学史, 它聚焦于文学内在的人文意蕴和审美价值, 侧重文学传统自身的延续与发展。而立足于“全人类文学总和”的文学史, 则能以更宏阔的视野, 阐述文学的全球发展, 更有利于揭示世界文学流动和交互影响的规律。编著者做怎样的取舍和选择, 需要根据撰写的宗旨和目的来定。

第二点是文学史的整体性与碎片化问题。西方的世界文学史写作始于19世纪初叶, 发展至20世纪下半期, 其成果已经蔚为大观。其间虽然有德国、法国、美国、俄苏等国学者所著世界文学史类著作, 在对象范围、框架结构、发展动力和趋势等基本问题的处理上, 存在着基于国别的巨大差异, 但又都有连贯清晰的历史与思想脉络, 体现出明确的价值判断。20世纪80、90年代以来, 体现出统一的历史、思想脉络和价值判断的文学史类型, 往往被归入“宏大叙事”, 成为被消解的对象, 而那些强调差异、多元、碎片化、拼盘式的文学史则大行其道。德汉教授在文中提到的哈佛大学出版社推出的系列国别文学史, 如丹尼斯·霍勒 (Denis Hollier) 主编的《新编法国文学史》(1989)、大卫·韦尔伯里 (David Wellbery) 和朱迪思·瑞安 (Judith Ryan) 主编的《新编德国文学史》(1998)、格雷

尔·马库斯(Greil Marcus)和维尔纳·索勒斯(Werner Sollors)主编的《新编美国文学史》(2009)、王德威主编的《新编中国现代文学史》(2017)都属于这种消解“宏大叙事”的文学史类型。张隆溪在最近写的一篇文章《撰写文学之世界史的挑战》中,认为“这种百科全书式互不连贯统一的文学史是毫无益处的”。德汉教授在文章中则说,他曾一度认为这种文学史撰述方法可以解决《文学:世界史》中新的地理区域划界会变得像旧边界一样僵化的问题,但后来他的思想有了新的发展,他认识到,气候变化、生态危机、传染病流行等引发的后果,是人类不得不面对的共同问题。要对这些日益紧迫的全球性问题做出回应,作为人类共同文明的世界文学,就“不应该被划分为不同的‘文学’和专属于某个文明的文学。”张隆溪和德汉教授的意见,表明了对世界文学史碎片化写作的反思。

第三点是世界文学史写作的主体立场问题。西方学界 19 世纪以降的世界文学史写作,经历了一个从欧洲/西方中心到去西方欧洲/西方中心的过程。例如早期的几部世界文学通史类著作,理查森和欧文(William L. Richardson & Jesse M. Owen)合编的《世界文学导论》(*Literature of the World: An Introductory Study*, 2022)、英国作家、学者约翰·德林瓦特(John Drinkwater)的《文学大纲》(*The Outline of Literature*, 1923)、约翰·玛西(John Macy)的《世界文学史话》(*The Story of the World's Literature*, 1925),事实上都是以欧美主要几个大国的文学为中心,东方文学仅仅以寥寥几页的篇幅,点缀在文学的起源时期,根本称不上真正的世界文学史。德汉教授在文章中列举的几种世界文学史类著作显示,这种局面到 20 世纪后期也没有根本改观,以至于德汉教授在他与安德斯·佩特森合作撰写的《走向非欧洲中心的世界文学史》一文中,尖锐指出:以往的世界文学史是“一种欧洲体裁,它在传统上渗透着欧洲的事物观”,它“以西方的眼光看待世界,并依赖于西方的概念体系”。而直到 21 世纪,去欧洲/西方中心才成为西方学术界的普遍共识。除了《文学:世界史》,另外两部 21 世纪先后出版,由古尼拉·林德伯格-瓦德(Gunilla Lindberg-Wada)主编的《文学史:走向全球视角》(*Literary History: Towards a Global Perspective*, 2006)、德贾尼·甘古拉(Debjani Ganguly)主编的《剑桥世界文学史》(*The Cambridge History of World Literature*, 2021),以及被看成是“文学史的特殊体裁”的三种世界文学作品选集(诺顿、朗文、贝德福德),都自觉地以全球视角考察世界文学,阐述世界文学的全球发展,非西方文学真正成为世界文学不可或缺的重要组成部分。

值得重视的是,早期的世界文学史著述以欧洲/西方为中心,与西方资本主义的全球扩张和根深蒂固的殖民主义思想有密切的关系。而对欧洲/西方中心的反思,进而建构非欧洲/西方中心的世界文学史,则主要因为全球化和第三世界国家力量的崛起引发的世界文学变局,以及后殖民主义理论的传播、因大量移民导致的西方国家阅读人口结构的深刻变化。但无论何种情形,实施的主体都是西方人,都是西方学界从本土立场出发,响应变化中的世界文学局势的内在需求。因此,作为中国学者,既要肯定这种转型的进步意义,同时也要保持清醒、理性的态度,不能盲目照搬这种新的世界文学史模式,作为自己的所谓“创新”;而要从中国语境、中国问题、中国视野出发,去建构世界文学史的新模式。事实上,中国的世界文学观念,在晚清民初就已经萌芽和逐渐成形,并随着中国社会和文学的发展不断演进,世界文学史写作模式也在与时俱进。仅就新中国 70 多年积累的经验看,就有过“三足鼎立”“东西二分”“一条线”等世界文学史架构,近年还有学者按照洲和跨洲作为区域划分的基本单位,建构世界文学史框架。这些本土经验以及不断繁荣发展的中国文学新现实,应该使我们有充分的底气,在面对西方经验时不会妄自菲薄,而是真正以我为主,充分吸收西方经验中有益的成分,为我所用。

## 重写文明史与书写的有效性

李思屈

“重写文明史”是一个重大而内涵丰富的世纪性命题,这一命题的提出,体现了中国学者的学术敏感、理论积累、文化自信和担当,显示了中华传统学术文脉的一派生机。

中国文论领域中的中西互鉴,前有王国维等一代大师的开拓,后有钱钟书、季羨林等众多名家的深耕。杨明照先生以《文心雕龙》研究,以扎实的考证和细密的学理推演,不仅开启了与亚里士多德《诗学》研究相映照的大格局,而且开始了比较文学研究方向的博士生培养,形成了与之一脉相承,注重中西互释、互鉴的比较文学“中国学派”。从曹顺庆教授提出跨越“第四堵墙”,医治学术的“失语症”,到现在“文明互鉴”背景下的“重写文明史”,理论视野和学术水平都再一次上升了一个新高度。

“重写文明史”这一命题的提出,是比较文学中国学派关于中国学术话语建设研究深入推进的重要结论。《重写文明史》一文指出,学术界一直在努力探索建立中国的话语及自主知识体系,然而效果却不甚明显。作者认为,这是因为中国的学术话语建设没有找到恰当的抓手,因而难以达到“踏石有印,抓铁留痕”;重写文明史就是一个追求实效的重要抓手,因为话语是在言说中呈现的,最先是在对文明史的认知与言说、叙述和阐释中形成的。<sup>①</sup>

笔者完全赞同这一结论,更欣赏两位作者追求“踏石有印,抓铁留痕”的学术态度。这一注重实际效果的思路,启发我们进一步思考:我们将如何保证拟议中的文明史书写的有效性?

本文将从文明史书写的有效性这一问题提出自己的一点思考,以响应文明互鉴与“重写文明史”的讨论。

### 一、书写的有效与重写的超越

学术书写的有效性,通俗地讲就是避免自说自话。具体的内涵,一是指特定概念和理论、叙述对现象描述的准确性,二是指其现实指涉的影响力;既是指逻辑的自洽,也是指有效进入学术史、思想史的阐释学历史循环的可能性,使之不局限于特定小圈子里的流通,能够对21世纪的知识大融通做出学术的贡献或思想的启迪。

在数字技术的加持下,当前我们正处于知识大爆炸的初期,无论是文学、文学理论、史学,人文社会科学的文本产出呈现爆炸性增长的态势。研究课题内卷,与现实问题看似相关实则无涉,理论上则满足于概念翻新,缺乏思想内涵。无论是学术生产流水线上的各种出版物,还是活跃热闹在民间的各式理论和历史故事,面对“产能过剩”与书写有效性的矛盾,在我们决定重写文明史的时候,首要反思是:文明史书写的有效性何在?

书写的有效性,是当前人文社会科学需要认真对待的重要的问题。如果按照话语在使用中形成的思路,中国文论话语,包括中西文论话语互释性的使用,实际上一直在进行中,为何效果仍然不显著呢?得益于伽达默尔的探索,学术界对阐释活动的理解,已经不止于理论或技术,而上升到关乎存在状况和阐释活动的基本实践哲学,启示我们并不是任何话语的重复使用就等于有效。葛兰西“文化霸权”理论,赛义德的东方主义研究等一系列成果,已经使人们不再把书写的有效性仅仅理解为单纯

作者简介:李思屈,浙江大学传媒与国际文化学院教授(杭州 310058)

① 曹顺庆、刘诗诗:《重写文明史》,《四川大学学报》2023年第1期。

的学术写作方式或单纯的知识性接受过程,而涉及更为广大的政治、经济、文化和社会行为领域。在中国文学批评领域,敏感的研究者已经开始从阐释学和现实主义的视野关注书写的有效性问题,<sup>①</sup>指出现在的不少作品缺乏书写的有效性而陷入自说自话,是因为缺乏总体性视野的世界观和中国观,缺乏现代性阐释下的历史化的人性命运,缺乏对现实生活中人物精神情感世界的开掘。<sup>②</sup>

重写文明史,实际上是一项掌握历史事实基础对人类文明发展史进行重新表述和重新建构的创造性活动,其中包含了书写人对历史事实的阐释和重构性的叙述。这种叙述的有效,是在人类历史的实践进程中显示出来的,其中包含丰富的内容,有待展开深入的理论探讨。不过,从经典的文明史书来看,其书写的有效性和长久的生命力,大多来源于史实与史识两方面,即对历史事实的挖掘和对历史事实的洞察。

以史实见长而获得长久生命力的,可以举唐代玄奘口述、辩机编撰的《大唐西域记》为例。它虽然只是玄奘游历西域的见闻,但其中包括有二百多个国家 and 城邦,还有许多不同的民族生活方式、建筑、婚姻、丧葬、宗教信仰、沐浴与治疗疾病和音乐舞蹈方面的记载,从不同层面、不同角度、不同深度反映了西域的风土民俗,所以至今已经成为研究印度、尼泊尔、巴基斯坦、孟加拉国、斯里兰卡等地古代历史地理的重要文献,“文明互鉴”的重要史籍。

以史识而获得有效书写和广泛影响的著作,安萨利《人类文明史》(*The Invention of Yesterday*, 2021)可算一例。塔米姆·安萨利是阿富汗裔美国人,在阿富汗出生长大,1964年移居美国。长期在两种文化中生活,使他察觉到不同文化之间的差异。安萨利认为,散布在大陆之上的各种人类文明,如同一个个彼此独立的星群,依靠各自的文化凝聚在一起,共同构成全人类的文化宇宙。但真正让他的《人类文明史》书写获得广泛传播效果的,是他对文明史实的独特洞见:他敏锐地觉察到不同文明独立的历史事件之间的隐秘关联,即所谓“涟漪效应”,如马镫和裤子的发明如何左右帝国的兴衰?秦始皇修建长城如何让罗马衰落?伊斯兰教如何推动哥伦布的远航?中国的茶叶如何影响美国的诞生?蒙古帝国的崛起如何改善英国农民的生活?等等,富于洞见地阐明了人类创造和交流的独特能力及其对世界的影响。<sup>③</sup>

汤因比的《历史研究》,是史实与史识兼善的文明史巨著。汤因比在文明史的宏大框架讲述了世界各个主要民族的兴起与衰落,其书写的有效性和作品的影响力,很大程度来源于汤因比的文明观,其中至少有在如下几个方面的卓越见识,至今值得我们重视:<sup>④</sup>

一是文明模式论。汤因比认为,历史研究的基本单位应该是比国家更大的文明。文明自身又包含政治、经济、文化三个方面,其中文化是一个文明社会的精髓。通过概括希腊、中国和犹太等文明的主要特征,汤因比提出了一个文明演变模式,每个文明都会经历起源、成长、衰落和解体四个阶段。文明兴衰的基本原因是挑战和应战。一个文明如果能够成功地应对挑战,就会发展和成长;反之,就会走向衰落。

二是文明接触论。汤因比认为,各个文明并不是孤立存在的,而是相互接触的。文明的相互接触包括同时代文明在空间中的接触和不同时代文明在时间中的接触。历史不是一连串的事实,历史著述也不是对这些事实的叙述。历史学家必须不断地通过分类,判断什么是真实的、有意义的。

三是政治与精神统一论。汤因比指出,过去的五百年技术和经济获得了高速发展,但在精神和政治上却没有取得同样的成就。汤因比期待并预言人类将在历史发展的下一阶段实现政治和精神的统一,以解决当代人类正共同面临的许多迫切的问题。

这些观点虽然在学术思想上仍然存在进一步探讨的空间,但其深刻的洞见和基于这些洞见的历史叙述,显然构成了他的《历史研究》有效性与影响力的重要基础。

① 余文翰:《文学阐释的书写有效性——以当代新诗批评及沈奇的诗学观为例》,《写作》2020年第5期。

② 马明高:《重建文学书写的有效性》,《光明日报》2018年8月7日,第16版。

③ 塔米姆·安萨利:《人类文明史》,蒋林译,北京:中国人民大学出版社,2021年。

④ 阿诺德·汤因比:《历史研究》,郭小凌、王皖强等译,上海:上海世纪出版集团,2016年。

## 二、话语权是历史实践的符号映射

正如《重写文明史》所言, 长期以来, “文明” 概念的定义、文明观的全球输出以及文明史的书写话语权都牢牢掌握在西方学者手中, 致使当下的中西文明史书写存在严重的西方中心倾向。受此观点启发, 我们需要进一步指出的是, 这些西方中心主义的倾向, 其实不是单纯的研究不足或学术书写问题, 而是一定历史运动在话语层面的反映, 是历史进程在文明书写中合规律的符号映射。

历史文本是历史在符号体系中的呈现, 文明史书写的演变是人类世界生动的演变符号映射。

从符号构建及其传播效果上讲, 文明史书写的有效性, 来源于人类价值共识与人类心灵的共同结构的符号表征。因此文明史书写的西方中心主义, 问题出在书写中, 症结却在现实的实践中。所以, 今天重写文明史, 一定既要落实到纸上, 又要突破纸上的东西, 突破纯文本观念。

爱德华·萨义德对“东方主义”(Orientalism) 的研究表明, 西方世界关于“东方”的认识和学术话语, 其实都是特定社会权力关系的表现。萨义德指出, 东方主义就是一种葛兰西描述的“文化霸权”, 是人为创造出来的理论和实践体系。萨义德把政治经济现实的全球视角带入文化研究领域, 在西方对东方通过帝国主义、殖民主义以及新殖民主义实行宰制的关系中, 揭示出东方主义是地域政治意识向美学、经济学、社会学、历史学和哲学文本的一种分配, 是在于不同形式的权力进行不均衡交换的过程中被创造和交换的。<sup>①</sup>

因此, 所谓话语权的争夺, 其本质既不是比音量大, 也不是比同义反复的频率高, 而是争取建立有效的历史实践符号映射体系, 达到更多的历史逻辑与符号逻辑的同构。西方的话语霸权, 是与工业文明时期西方的历史领导地位相适应的。而西方话语霸权的荒谬性, 也是在后工业文明开始以后, 才逐渐暴露的。包括文明史书写在内的话语的运动, 与现实的历史运动构成了基本同构的符号映射及其演化。

历史符号学认为, 如果没有对事件之间各种联系的充分观察、记录和分析, 孤立的、个别的物件和人物的行为记载虽然可以提供即使是无法分清其真伪的事件、物件清单, 却并不提供“历史性信息”(可资说明和理解的情境关系和事件关联描述)。因此符号学对于清理人类不同历史信念之间的语义学分歧来说将发挥重要的启示作用。<sup>②</sup>

当今世界文明的百年大变局以及在此变局中展开的中华文明复兴的历史进程, 是“重写文明史”口号合理性最重要的现实基础, 也是“重写文明史”有效性必需的现实依据。这一现实依据, 应该在重写文明史的书写中得到恰当的符号映射。

因此, 为了保证重写文明史的有效性, 就必须具有当代文明历史运动的整体观。中国式现代化进程和与之相应的“文明互鉴观”和“人类命运共同体”的思想理论, 深刻揭示了文明交流、互鉴的意义和文明发展的规律, 是重写文明史有效性的理论基础。

例如, “文明因交流而多彩, 文明因互鉴而丰富。文明交流互鉴, 是推动人类文明进步和世界和平发展的重要动力”<sup>③</sup> 的思想。又如, 只有交流互鉴, 一种文明才能充满生命力。只要秉持包容精神, 就可以超越“文明冲突”, 实现文明和谐的重要论断。中华文明经历了 5000 多年的历史变迁, 始终一脉相承, 积淀着中华民族最深层的精神追求, 代表着中华民族独特的精神标识, 为中华民族生生不息、发展壮大提供了丰厚滋养。中华文明是在中国大地上产生的文明, 也是同其他文明不断交流、互鉴而形成的。当代人类生活在不同文化、种族、肤色、宗教和不同社会制度所组成的多元世界里, 各国人民形成了你中有我、我中有你的命运共同体, 远远超越了中西对立的陈旧模式。这些都是

① 爱德华·W. 萨义德:《东方学》, 王宇根译, 北京: 三联书店, 2007年。

② 李幼蒸:《历史符号学和古代历史——在第九届国际符号学大会上的讲演》,《山东社会科学》2007年第10期。

③ 习近平:《文明交流互鉴是推动人类文明进步和世界和平发展的重要动力》,《求是》2019年第9期。

我们重写文明史必须重视的重要的史实,也是保证重写文明史的有效性之重要“史识”。

### 三、重写文明史的有效路径

百年变局的大背景为重要文明提供了书写有效性的历史地域和现实基础,但并不意味着重写文明史的实践操作应该从一本完整的大部头开始。从操作可行性看,在“文明互鉴”的宏大历史背景下,从局部的、个别文化现象的研究开始,到局部到整体,也许才是完成重写文明史这一伟大工作的有效路径。

尤其在涉及现代历史时,有效的方式或许是从不同领域的研究和书写开始,分别完成文明史的不同领域的书写,然后再加以综合。我们在阅读现代世界史读物时,常常感到在信息最发达、资料最丰富的现当代,反而呈现出著述内容最“单薄”的现象。这是因为资料过多而不易综合概括,同时也由于所涉及的信息往往是读者从其他渠道了解的内容。因此,为了保证重写文明史信息内涵的丰满,现当代文明现象相关领域的研究,应该在统一的文明史框架下分门别类地展开。

例如,浙江大学现在进行的中国文化制度研究项目,就可以在重写文明的大背景下,从中国特色文化制度开始,深入研究中国文化制度中包含的思想体系、理论体系、话语体系。

制度是文明的重要因素,是特定文明兴衰的重要原因。当代的世界大变局、文明大竞争,在很大程度上是文化制度的竞争。中华文明参与世界文化共同体建设,积极推进自身的文化体制改革,就是当代重要的话语实践运动。在这一历史运动中,中国人民弘扬人类共同价值,在尊重文明多样性的前提下,最大限度地争取广泛的文化认同、民心相通,这样的宏大背景,都能在中国文化制度的研究中得到话语的表达。

从中华文明传统来看,中国特有的礼乐文化与文化治理,呈现出与西方宗教文化与世俗文化分离制度不同的制度演化路径。由此我们可以在 21 世纪生态文明背景下,重写发现《周礼》的制度设计与东方的生态观念,从现代国家文化制度中的政教关系框架,深入理解中国传统礼乐制度、举贤制度、科举制度的文化治理的效能。

从追求书写有效性的角度看,中国文化制度的写作,应该掌握两大原则。一是平衡原则,即向前看(传统文化制度的梳理)与向后看(当代文化制度建设与发展)的平衡;二是问题意识原则,即坚持文化自信与制度自信,发掘传统文化制度的合理内核,在理论上回应国际文化批判学派与新自由主义意识形态理论与思想挑战。

尤其要注意揭示中国特色的文化发展理念,研究和传承中华优秀传统文化,在终极价值依据、国家合法性及组织效率、日常生活意义和文化生产等方面,与其他文明背景下的文化制度展开对话式交流,从而加深人们对中华文明形态的理解,对中国传统世俗文化与超越的信仰体系之间的连续性与包容性的理解。

(责任编辑:曹玉华 郭鹏程)