

## 19世纪中叶前中国与欧洲的“文明”观念

刘文明

**摘要：**19世纪中叶之前的中国与欧洲各自有其“文明”概念及其反映的观念。中文的“文明”与西文的“civilisation”在相遇之前是近义词，都是对自身行为及其社会发展水平的一种认知与文化认同，表示各自文化价值所推崇的良好道德行为及以此为基础具有教化的社会，它与“野蛮”相对应，因而带有自我中心主义和种族中心主义色彩。但是，中国“文明”强调柔顺守正与文治教化，具有人际和谐与天人和谐的价值取向，主张对“他者”怀柔。欧洲人则在对外扩张中通过标榜“文明”而不断强化自我认同，贬低“他者”，其文化与种族优越感成为殖民扩张的文化力，这种“文明”观念到19世纪中叶之后成为欧洲称霸世界的一种意识形态。

什么是“文明”？这是一个见仁见智的问题，笔者在此并不想卷入这一具有多选答案的讨论之中，而是从最基本的工具书入手，看看当代中国对“文明”的一般性解释。《高级汉语词典》对“文明”一词的解释有四层意思：（1）人类所创造的财富的总和，特指精神财富，如文学、艺术、教育、科学。（2）指人类社会发展到较高阶段并具有较高文化的状态。（3）旧指具有当时西方色彩的。（4）光明，有文采。这是词典编纂者对中国人所使用的“文明”含义的归类概括。如果我们仔细分析一下这一概括，便会发现两个问题：

首先，对“文明”概念的这几种静态解释，反映了“文明”概念在中国的动态演变，它包含了现代意涵与历史意涵的“文明”观念。第一、二两层含义是当代中国人经常使用的，诸如“物质文明”、“精神文明”、“文明社会”等。第三种意义上的“文明”在20世纪上半叶曾广泛使用，如“文明戏”、“文明棍”等，但随着中国社会半多个世纪的发展，这些概念在当代社会生活中已经很少使用。第四种含义基本上只用于古代中国，如《易经》中的“天下文明”、《尚书》中的“濬哲文明”等，当代中国社会中已经没有这种用法了。

其次，词典中对“文明”含义的这几种解释，也是对固有的中国“文明”观念与外来的西方“文明”观念的综合，反映了这一概念演变过程中的中西互动与文化采借。在第三层含义中，“文明”代表了当时带有西方色彩的事物，暗含着西方比中国更“文明”和“文明”来自西方。其实，“文明”这一词汇本身并非舶来品，中国古代已有“文明”这一概念，只不过其直接的含义主要是上述第四种解释，指的是“光明，有文采”。同时，在古代中国人的价值判断里，“文明”也意味着社会文化发展中的一种比较优势，一种良好的教化状态，因此“文明”也指“文治教化”。可以说，中国古代的“文明”与西方的“civilization”在第二层释义上是近义词。而综观“文明”一词在古代中国的运用，基本没有第一层含义的用法，“文明”的此种含义，显然是19世纪下半叶之后来自西方。在西方，“文明”一词（如英语civilization）明显具有上述第一、二层含义。因此，上述第二层释义正是中国固有“文明”与外来西方“civilization”两个概念的接合点，也正是以此为基础，英文的“civilization”在19世纪末译成了中文的“文明”，由此中文的“文明”具有了西方“civilization”的意思，而传统中文“文明”的部分含义与用法逐渐消失了。当然，这并非一个简单的翻译问题，而是19世纪末20世纪初中国与欧洲互动的结果。

基于上述理解，本文想要探讨的是：在中国于19世纪下半叶接受西方“文明”概念之前，中国与欧洲各自有着怎样的“文明”概念与观念？这两种“文明”观念是如何形成的？其内涵有何异同？因此，本文的主题，是要从“文明”这一概念及其使用来看“文明”观念及其价值取向，将“文明”当作这一概念使用者的主体意识，而不是“文明”概念使用者所生活于其中的社会文化这一客体，亦即探讨19世纪中叶以前的中国人与欧洲人各自具有怎样的“文明”观念，而不是从当代学者大脑中的“文明”概念来比较中国与欧洲这两个“文明”体。

“文明”一词早在先秦时期就开始使用，先秦文献中使用这一词汇较多的是《周易》。据笔者统计，《周易》有6处提到“文明”。这里偶举几例，对《周易》中的“文明”概念及其内涵予以分析。

《乾》卦中说：“见龙在田，天下文明。”唐初孔颖达对此解释为：“‘天下文明’者，阳气在田，始生万物，故天下有文章而光明也。”若将此句与其前句“见龙在田，利见大人”联系起来理解，是以自然来比喻人文。正如孔颖达所说：“见龙在田，是自然之象。‘利见大人’，以人事托之，言龙见在田之时，犹似圣人久潜稍出，虽非君位而有君德，故天下众庶利见九二之‘大人’。”<sup>[1]</sup>（卷第一·乾）北宋张载对这一句的理解是：“庸言庸行，盖天下经德达道，大人之德施于是（者）溥矣，天下之文明于是（者）著矣。”<sup>[2]</sup>（p73）因此，“文明”在此是名词“文”与动词“明”的组合，其核心内涵在于“文”，“天下文明”的含义，是指随着“大人”的出现，天下因其文德辉耀而光明，这就犹如自然之阳气出现而始生万物。

《贲》卦中说：“刚柔交错，天文也；文明以止，人文也。”魏王弼对此注解为：“刚柔交错而成文焉，天之文也。止物不以威武而以文明，人之文也。”唐孔颖达的解释是：“天之为体，二象刚柔，刚柔交错成文，是天文也。文明，离也，以止，艮也。①用此文明之道，截止于人，是人之文德之教，此贲卦之象。既有天文、人文，欲广美天文、人文之义，圣人用之以治于物也。”在此，“文明”是指“文德之教”。这一意思，从《贲》卦后面一句“观乎天文以察时变，观乎人文以化成天下”可以得到更好的理解。孔颖达说：“‘观乎天文以察时变’者，言圣人当观视天文，刚柔交错，相饰成文，以察四时变化。‘观乎人文以化成天下’者，言圣人观察人文，则《诗》、《书》、《礼》、《乐》之谓，当法此教而‘化成天下’也。”<sup>[1]</sup>（卷第三·贲）因此，以文德止物教人，使人们有良好的道德行为，这就是人文。人文与天文相对应形成一对范畴，文明也就是与自然之道相对应的一种文治教化。这种将“文明”与“天”对应起来以究天人之际的用法，也见于《大有》卦中：“其德刚健而文明，应乎天而时行，是以元亨。”孔颖达解释为：“‘刚健’谓强也，‘文明’谓离也。德应于天，则行不失时，与时无违，虽万物皆得亨通，故云‘是以元亨’。”<sup>[1]</sup>（卷第二·大有）张载也说：“刚健故应乎天，文明故时行。”<sup>[2]</sup>（p98）因此，“文明”便是应天顺时之文治教化。

《同人》卦中说：“文明以健，中正而应，君子正也。唯君子为能通天下之志。”王弼解释是：“行健不以武，而以文明用之，相应不以邪，而以中正应之，君子正也，故曰‘利君子贞’。君子以文明为德。”孔颖达疏为：“此释‘君子贞’也。此以二象明之，故云‘文明以健’。‘中正而应’，谓六二、九五，皆居中得正，而又相应，是君子之正道也，故云‘君子正也’。若以威武为健，邪僻而相应，则非君子之正也。‘唯君子为能通天下之志’，此更赞明君子贞正之义。唯君子之人‘同人’之时，能以正道通达天下之志，故利君子之贞。若非君子，则用威武。今卦之下体为离，故《象》云‘文明’，又云‘唯君子能通天下之志’，是君子用文明为德也。谓文理通明也。”<sup>[1]</sup>（卷第二·同人）在此，“文明”是一种与中正之道相对应的美德，有别于“威武”与“邪僻”，君子用文明为德，由此达到“同人”，从而能通达天下人的意志。孔颖达解释“同人”为“和同于人”，因此《同人》卦象征和同于人，有和谐、和平之意。18世纪下半叶的章学诚在其《文史通义》中，也谈到了《周易》在此处提到的“文明”：“《易》曰：‘惟君子为能通天下之志。’说者谓君子以文明为德，同人之时，能达天下之志也。《书》曰：‘乃命重、黎，绝地天通。’说者谓人神不扰，各得其序也。夫先王惧人有匿志，于是乎以文明出治，通明伦类，而广同人之量焉。”<sup>[3]</sup>显然，章学诚继承了《周易》中“文明”的含义，它作为一种能通天下之志的正道与美德，倡导“和同于人”。

孔颖达对《周易》的正义中，多次提到“文明，离也”。如何理解《离》卦与“文明”之间的关系？《离》中说：“离，利贞，亨。”意即离卦象征附着与柔顺，这样利于坚守正道，由此才能亨通。因为《象》辞对“离”的解释是：“离，丽也。日月丽乎天，百谷草木丽乎土。重明以丽乎正，乃化成天下。”何谓“丽”？孔颖达疏曰：“丽谓附著也。以阴柔之质，附著中正之位，得所著之宜，故云‘丽’也。”日月附着于天，百谷草木附着于地，皆宜其所著。“‘重明’谓上下俱离。”即离（日）上离（日）下，光明接连升起悬附于空中。“‘丽乎正’者，谓两阴在内，既有重明之德，又附于正道，所以‘化成天下’也。”（这一点也有助于我们可以进一步理解“观乎人文以化成天下”的意思。）《象》辞对“离”的解释是：“明两作，离；大人以继明照于四方。”孔颖达疏曰：“‘明两作离’者，离为日，日为明。”<sup>[1]</sup>（卷第三·离）因此《离卦》的本象为火，代表光明。伟大的人物效法这一现象，连绵不断地用太阳般的光明美德普照四方。由此，我们从《离》卦及孔颖达的注疏中可以得出这样一个逻辑：“离”卦意味着“文明”，而“离”即“丽”（附着）、即“日”，日为明，重明之德照于四方、附于中正之道，这种柔顺守正的品德便可以“化成天下”。这便是《周易》中“文明”一词的意义所在。因此《周易》中的“文明”，直接的含义指文德辉耀与文治教化，但其内涵是柔顺中正之德，以及天人和谐、和同于人的价值取向。正是在这种意义上，张载在《横渠易说》中多次提到这种“文明”之德：“六三以阴居阳，不独有柔顺之德，其知光大，含蕴文明，可从王事者也。”<sup>[2]</sup>（p81）“非柔中文明之主不能察，非刚健不私之臣不能通，故曰‘小人弗克’。”<sup>[2]</sup>（p98）

除《周易》外，先秦文献《尚书》中也出现了“文明”一词，《尚书·舜典》中记载，舜帝“濬哲文明，温恭允塞。”孔颖达解释说：“经纬天地曰文，照临四方曰明。”“舜既有深远之智，又有文明温恭之德，信能充实上下也。”<sup>②</sup><sup>[4]</sup>（卷第三·舜典第二）在此，“文明”也

用于描述个体的品德，具有文德辉耀的含义，说明舜帝具有良好的修养与行为举止。

由上可见，“文明”一词既可用作动词，也可用作名词；既可应用于个体，亦可应用于社会。但无论如何，其核心内涵都在于“文”，以“文”为体，以“明”为用，文明即以文教化，用作动词时指教化行为，用作名词时指有教化之文德或状态。那么，“文”之意义何在？北宋石介作了很好的回答：“文之时义大矣哉！故春秋传曰：‘经纬天地曰文。’易曰：‘文明刚健。’语曰：‘远人不服，则修文德以来之。’三王之政曰：‘救质莫若文。’尧之德曰：‘焕乎其有文章。’舜则曰：‘濬哲文明。’禹则曰：‘文命敷于四海。’周则曰：‘郁郁乎文哉。’汉则曰：‘与三代同风。’故两仪，文之体也；三纲，文之象也；五常，文之质也；九畴，文之数也；道德，文之本也；礼乐，文之饰也；孝悌，文之美也；功业，文之容也；教化，文之明也；行政，文之纲也；号令，文之声也；圣人，职文者也。君子章之，庶人由之，具两仪之体，布三纲之象，全五常之质，叙九畴之数，道德以本之，礼乐以饰之，孝悌以美之，功业以容之，教化以明之，行政以纲之，号令以声之。燦然其君臣之道也，昭然其父子之义也，和然其夫妇之顺也。尊卑有法，上下有纪，贵贱不乱，内外不卖，风俗归厚，人伦既正，而王道成矣。”<sup>[5]</sup>（p143-144）

从上述“文明”的释义中，我们可以得出以下两点：首先，“文明”一方面与人文、中正之道相联系，强调柔顺守正、文治教化，具有人际和谐的价值取向，“文明”由个体之德上升为社会之德；另一方面又与天、天文相联系，强调天人感应与应天顺时，具有天人和諧的价值取向。其次，“文明”一词的使用往往与“威武”相对应，构成一个对立统一的范畴。这意味着与天人和諧、人际和谐价值取向同时并存的，还有一个负面的“他者”——威武、邪僻等等“非文明”现象，正是这种“他者”的存在，凸显了“文明”作为一种美德与文治教化的价值与意义。因此，在中国传统“文明”观念中，强调“和谐”与贬低“他者”两种价值取向同时并存。而正是这种价值取向的双重性，尤其是“文明”观念中的“他者”思维，为华夏文明自我中心观的形成与发展提供了的空间。

从《周易》和《尚书》中“文明”的含义，以及其后魏王弼、唐孔颖达、宋张载、清章学诚等人的解释与使用，不难发现，“文明”的基本含义，即文德教化的意思，在他们的表述中基本上没有大的变化。这表明“文明”一词的基本含义与用法，从先秦、魏、唐、宋到18世纪，保持着文化的连续性。

然而，当这一词汇用于描述不同民族之间的差异时，带有文化优越感的“文明”观念与“他者”思维也一直具有连续性，并在一定程度上有所发展。从《周易》和《尚书》中所提及的“文明”来看，“文明”一词的使用都不是一种孤立的状态，而是相对于“不文明”或“野蛮”而言的。《易经》中的“文明”相对于“威武”而言，《尚书》中的“文明”相对于没有教养而言。因此，“文明”的存在，都以不文明的“他者”的存在为前提。正如前蜀杜光庭在其《贺黄云表》中所表述的，“柔远俗以文明，慑凶奴以武略”，<sup>[6]</sup>意味着“远俗”是不“文明”的。

从文化社会学的角度来说，任何一个概念的产生，都有其赖以形成的社会条件。那么，具有自我中心主义的“文明”观念在先秦时期是如何形成的呢？

先秦时期，中原的华夏“文明”意识是在“夷夏之辨”与文野之分的基础上形成的。夷夏之辨始于西周，到春秋时期，由于周天子地位的式微，齐、晋等诸侯竞相打出“尊王攘夷”的旗帜，其目的虽是为了争霸，挟天子以令诸侯，但在攘夷的过程中，各诸侯国加强了对中原文化的认同，从而促使了华夏文明的初步形成。由于中原诸夏与周边四夷（所谓东夷西戎南蛮北狄）存在着文化的差异，“尊王攘夷”便增强了诸夏自身文化一致性的认同。

中原与四夷的差异，从外在表现来看，主要是语言、习俗、生活方式等方面的不同。《礼记》中对四夷的描述是：“中国夷戎，五方之民，皆有性也，不可推移。东方曰夷，被发文身，有不火食者矣；南方曰蛮，雕题交趾，有不火食者矣；西方曰戎，被发衣皮，有不粒食者矣；北方曰狄，衣羽毛穴居，有不粒食者矣。”<sup>[7]</sup>因此孔子修《春秋》也是“内诸夏而外夷狄”，<sup>[8]</sup>内外有别。这种文化差异由于地域和民族的不同而产生不同的文化认同。《左传》记载，鲁襄公十四年姜戎酋长驹支曾在晋国说：“我诸戎饮食衣服不与华同，贄币不通，语言不达。”<sup>[9]</sup>（襄公十四年）可见，姜戎虽已内迁至晋国南部，但因习俗、语言等与诸夏不同，仍以戎人自称，并没有完全认同华夏文化。外在的文化差异是形成不同认同的直观因素，但文明认同的核心，是对一种文明主流价值观的认同。在“尊王攘夷”的过程中，一个诸侯的行为是否“合法”，关键在于他是否遵循了周礼。因此，以周礼为核心的价值体系在诸夏内部互动中不断完善并得到强化，为诸夏所认同。这从诸侯盟会中表现出来。管仲就曾说道：“戎狄豺狼，不可厌也；诸夏亲昵，不可弃也。”<sup>[9]</sup>（闵公元年）他在此将戎狄“豺狼”化而强调诸夏亲昵。这样，一种文明的核心价值观及对这种价值观的认同逐渐形成了。正是因为夷狄不具备以周礼为核心的价值观和礼仪典章，因此也就成了“野蛮”的“他者”。这是夷夏之别的根本原因。中原为何称“华夏”？《左传》的解释是：“中国有礼义之大，故称夏；有服章之美，谓之华”。<sup>[9]</sup>（定公十年）言外之意，周边四夷便缺乏“礼义”与“服章”。从这些夷夏之辨的描述可以看出，华夏文明因其“礼”而优于周边文明，这种文明优越感与文化中心主义心态，是与华夏文明形成一同出现的。而且，具有文化优越感的夷夏之辨和夷夏文野之分，在相当长的时

期里与华夏文明的成长联系在一起。北宋时期，在面临北方少数民族政权威胁的背景下，石介的《中国论》便典型地反映了传统的夷夏观念：“居天地之中者曰中国，居天地之偏者曰四夷。四夷外也，中国内也。”“仰观于天，则二十八舍在焉；俯观于地，则九州分野在焉；中观于人，则君臣、父子、夫妇、兄弟、宾客、朋友之位。非二十八舍、九州分野之内，非君臣、父子、夫妇、兄弟、宾客、朋友之位，皆夷狄也。二十八舍之外干乎二十八舍之内，是乱天常也；九州分野之外入乎九州分野之内，是易地理也；非君臣、父子、夫妇、兄弟、宾客、朋友之位，是悖人道也。苟天常乱于上，地理易于下，人道悖于中，国不为中国矣。”因此，中国之所以为中国，在于俗、教、礼、衣服、居庐不同于四夷，如果“各人其人，各俗其俗，各教其教，各礼其礼，各衣服其衣服，各居庐其居庐，四夷处四夷，中国处中国，各不相乱，如斯而已矣。则中国，中国也；四夷，四夷也。”<sup>[5]</sup>（p116-117）这种观念，直到19世纪下半叶才开始改变。

中国历史表明，在19世纪中叶以前，华夏文明虽曾几度受到北方游牧民族的威胁，但这些威胁仅仅是政治和军事意义上的，而非文化意义上的，因为南下的游牧民族很快便被中原在文化上反征服了。由于华夏文明对“自我”与“他者”的区分并非族群意义上的歧视，而是文化意义上的差异。同时，由于华夏文明中和谐的价值取向，这为“自我”与“他者”在互动过程中的文化融合提供了可能，因而夷夏之间“互变”也成了可能。因此，在“自我”与“他者”的互动中，界限有时候是模糊的，在文化上可以“用夏变夷”，入主中原的少数民族政权以华夏正统自居，便是夷变夏的表现。因此，从这一角度来说，直到19世纪中叶，华夏文明生存的国际文化环境一直没有发生根本性的变化，华夏文明在东亚一直处于中心地位。正因为如此，中国古代带有文化优越感的“文明”观念也就不具备发生根本性变化的国际条件，这就是为何到章学诚时代，“文明”概念仍然与先秦时期的含义没有多大差异的重要原因。

## 二、19世纪中叶以前欧洲的“文明”观念

埃利亚斯认为，“文明”作为一个名词，在欧洲经历了从“宫廷礼仪”、“礼貌”到“文明”的变化过程。在中世纪后期，欧洲宫廷贵族中形成了一套行为准则，并以此来表达一种自我意识，反映这一行为准则的核心概念便是“宫廷礼仪”（*courtoisie*）。到文艺复兴时期，随着宫廷贵族的衰落和市民阶级的兴起，“宫廷礼仪”这一概念并不能完全反映市民阶级和新贵族的行为准则，取而代之的是与新兴市民阶级和新贵族行为方式相一致的“礼貌的”（*civilité*）这一概念。到18世纪，随着欧洲资本主义的发展，“礼貌的”一词也不足以表达资产阶级的价值观念和行为规范，于是也走向衰落，最终为新的词汇“文明”（*civilisation*）所取代。

布罗代尔认为，“文明”的形容词（*civilisé*）和动词（*civiliser*）形式在16世纪的欧洲已经得到普遍使用。大约在1732年，名词 *civilisation* 已经出现，但它仅仅是一个法律用语，用来指称一种正义的行为，或者一种对刑事犯罪进行民事诉讼的审判。而现代含义的 *civilisation* 一词出现于1756年。<sup>[10]</sup>（p23）欧洲学者普遍认为，名词“*civilisation*”的出现，首先是由法国启蒙运动时期重农主义思想家维克多·雷克蒂·密拉波于1756年在《人类的朋友》一书中提出的。他在该书中谈到：“由此可见，经由文明和财富而从野蛮走向堕落，这种自然循环是怎样也可能发生在一个聪明谨慎的大臣身上，就象机器报废前的修理重装。”“在财政事务中我们可以看到，这野蛮和压制的幽灵或鬼怪压倒了文明和自由。”<sup>[11]</sup>（p5-6）从他对“文明”的使用来看，主要指以教养和礼貌为核心的行为及其社会状态，它与堕落、野蛮相对立。后来密拉波在另一著作中提出了更为明确的“文明”含义：“我非常惊讶，我们在所有领域的研究中所具有的错误观点，在文明的问题上居然表现得这么突出。如果我提出这样的问题：文明究竟意味着什么？大多数人一定会回答：国人之文明在其风尚之温和，生活城市化，彬彬有礼，高雅举止蔚然成风，其人遵从礼仪犹如法律。我认为，这一切仅仅是道德的表面现象，而不是它的本来面目。如果文明不能赋予社会以道德的实质与形式的话，那么它对社会便毫无贡献可言。”“你们的文明以及你们引以为荣并自以为高于普通人的那些东西，所有这些都并没有什么价值。”<sup>[12]</sup>（p102-104）密拉波在此对宫廷贵族所理解的文明进行了批评，认为文明并不是表面的礼貌行为，尤其不是那些贵族们“引以为荣并自以为高于普通人的那些东西”，而是具有实质意义的道德。结合密拉波对“文明”介于野蛮与堕落之间的表述，可以得知，密拉波所谓的“文明”，是人类这样一种生活状态：既非贫穷而野蛮（缺乏教养），亦非富裕而堕落（讲求奢华和虚伪礼节），而是介于其间的一种繁荣和具有真正道德的生活状态。因此，“文明”概念在欧洲出现之时，与中国古代的“文明”概念一样，既可用于描述个体品行，也可用于描述社会状态，都是一种与“他者”相对而言的良好教化状态。

18世纪中叶，关于“文明”和“野蛮”的观念在欧洲已经广为流行。例如，18世纪德国哲学家克里斯汀·沃尔夫（Christian Wolff）在其《国际法》（*Jus Gentium*）一文中，对“野蛮国家”和“文明国家”进行了比较说明。他说：“我们称一个国家是野蛮的……它几乎对心智的美德漠不关心，从而忽视智力的完善。因此，由于野蛮国家（*barbarian nations*）没有通过教育来培养他们的心智，他们的行为便遵循其自然秉性与好恶的引导。”然而，一个“有教养或文明的国家”，它培养心智的美德，力求完善智力，通过教育来培养心智，“这才叫一个文明的国家（*civilized nation*），这样的国家讲求文明，或者符合礼貌和理智的标准。”因此，由于野蛮国家不讲文明，它与文明国家相对立，野蛮国家由此应该被文明化，通过教育来培养心智，行事不应该凭自然冲动而是凭理智。<sup>[13]</sup>按照这一逻辑，欧洲“文明”国家是其他“野蛮”国家学习的榜样，欧洲应该帮助那些野蛮的国家实现文明化。

名词“civilisation”之所以在18世纪中叶出现并迅速流行，并非全然是欧洲社会自身发展的结果，它与欧洲的海外扩张也有着密切的关系。16—17世纪，欧洲人的对外扩张使他们看到了世界各地不同的社会形态，包括印第安人、印度人、中国人的社会状况。到18世纪，欧洲人的触角到了南太平洋岛屿，又遇到了一些与新大陆类似的“原始人”。这样，在扩张过程中，新的“他者”进入了欧洲人的视野。与此同时，由于欧洲中产阶级的兴起改变了欧洲社会的阶级结构，“礼貌”观念中的欧洲上层“自我”与下层“他者”之间的界限变得模糊起来。这样，欧洲“礼貌”观念中自我与他者的区别，当“文明”这一名词出现时，逐渐由阶级的差异转向民族的差异，即“礼貌”或“文明”作为欧洲上层社会的自我意识，逐渐转变为欧洲民族的自我意识。这种转向，在19世纪欧洲的“文明”观念中，明确地表现出种族主义与欧洲中心主义倾向。所以，布罗代尔指出，“就其新义而言，civilisation一般指与野蛮状态相对立的状态。一方面是开化的人，另一方面是原始的野蛮人或蛮族。”<sup>[10] (p24)</sup> 海外扩张与欧洲文明认同之间的关系，正如乔纳森·弗里德曼所说，“如果说，前文明的人以他从自然神那里接收到的‘文化’礼物来描述他的特定认同的话，文明人则是通过他与存在的更原始状态或自然状态的分异、从中出现或演化的方式，来解释他的认同。”<sup>[14] (p72)</sup>

19世纪，欧洲资本主义经济得到飞速发展，欧洲人扩张到世界各地，欧洲人主导的现代世界体系初步形成。在这种背景下，欧洲人的“文明”观念也相应发生了变化。法国历史学家基佐在其《欧洲文明史》（1828年）中，对“文明”的概念进行了较为明确的阐述。他提出，首先，“文明这个词所包含的第一个事实是进展、发展这个事实。它立刻使人想到一个向前行进、不改变自己的居住地而改变自己的状况的民族，使人想到一个民族，它的文化就是训练自己、改善自己。我觉得，进展的概念、发展的概念是这个词所包含的基本概念。进展是什么？发展是什么？……它是国民生活的不断完善，严格意义上的社会的发展，人与人之间的关系的发展。”其次，“文明这个词包含着更广泛、更复杂的东西，超过了仅仅是社会关系、社会力量和幸福的完善。”那就是“除社会生活的发展而外的另一种发展：个人的发展、内心生活的发展、人本身的发展，人的各种能力、感情、思想的发展。”“人类无论在什么地方看到为崇高享受而创造的精神财富，人类就在那里承认它，称它为文明。因此，在这个大事实中包含着两个事实，它靠两个条件存在，并通过两个标志显示出来：社会活动的发展和个人活动的发展，社会的进步和人性的进步。”<sup>[15] (p9-11)</sup> 因此，按基佐的理解，文明是一种社会的进步和人性的进步，这种进步是一个过程，而且“到目前为止，文明还很年轻，世人还无法估量它的整个经历。”基佐正是基于这种对“文明”的理解来讲述他的欧洲文明史。他认为，“在大多数古代文明中是一种显著的单一性。这种单一性产生了各种不同的后果。有时候，例如在希腊，社会原则的单一性导致了一种惊人迅速的发展。……在别的地方，例如在埃及和印度，文明原则的单一性有一不同的效果：社会陷入一种停滞状态。单一性带来了单调。国家并没有被毁灭，社会继续存在，但一动也不动，仿佛冻僵了。”“欧洲文明就显得无与伦比地丰富，它在同一个时期里显示出还有许多不同的发展。……它看到了眼前展现的远大前程，日复一日地加速前进，因为它的活动越来越自由了。然而在其它文明中，单一原则、单一形式的独占性的、或者至少是过于占优势的控制一直是暴政的原因。在近代欧洲，构成社会诸阶层的有各式各样的因素，同时他们又处于不能相互排斥的状态，这就产生了今天盛行的自由。……这构成了一种真实而巨大的优越性。”“因此，欧洲文明是世界的忠实的映像：正像世上一切事物的进展那样，它既不狭隘、排外，也不停滞不动。……可以说，欧洲文明已进入了永恒的天意的轨道，按照上帝的意图前进。这是理性对它的优越性作出的解释。”<sup>[15] (p22-25)</sup>

从基佐对“文明”的理解可以看出，他站在欧洲社会变迁的背景下将文明理解为进步，以别于东方社会的“停滞”；同时，他们又站在欧洲对外扩张的背景下强调欧洲文明的优越性，以别于新世界的“野蛮”。

1853年，英国天主教牧师和教育思想家约翰·亨利·纽曼（John Henry Newman）在利物浦的天主教学院做了一个关于“野蛮与文明”的演讲，演讲的主要目的是将奥斯曼土耳其与俄国进行对比，以解释奥斯曼土耳其在当时的克里米亚战争中将会失败。在演讲中，他提出：“‘文明的’和‘野蛮的’这两个词应用于政治体时是什么意思？”“我们可以断言，野蛮国家以一种共同的想象而生存，由于外因而灭亡；而文明国家基于某种共同的理性而生存，由于内因而灭亡。”外在的敌人是对外战争及其影响、起义、饥荒；内在的敌人是内争、过度改变、公德心的衰减。遭受外来敌人的攻击导致剧烈死亡，而受内在敌人攻击则导致正常死亡。“想象”包括宗教、君主的神圣使命、历史声望；“理性”包括世俗利益、财产等等。在列举了这些之后，纽曼得出结论说，“我想，‘野蛮’在本质上意味着一种自然状态，而‘文明’是一种心智的培育与教养……粗野的行为基于冲动而非理性。”“由于本能从一开始就是全然的，从来没有改进，而智力的程度却是不断增长的，因此野蛮状态几乎是始终如一，这说是它们的特征。……如果说体力是野蛮力的象征，那么智力就是文明状态的光荣表征。……文明国家是建设性的，野蛮国家是破坏性的。通过道德的说服，依靠文学、艺术、商业、外交、制度，文明以和平的方式传播；虽然物质的力量从来没有被取代，但它服从于精神的引导。”<sup>[16]</sup>

因此，欧洲“文明”一词到19世纪中叶，其内涵经历了一个演变过程。“文明”一词在最初出现时，往往与“优雅的礼仪”相提并论，同时也指社会的进程和一种有秩序的社会状态。但到19世纪上半叶，“文明”逐渐具有了“现代”意涵，所强调的不仅是优雅的礼仪与行为，更主要的是指一种经过教化、有秩序和有系统知识的社会状态，它与野蛮状态相对立。但是，欧洲人认为，这种“文明”只存在于欧洲国家，使得“文明”成为带有欧洲中心主义与种族主义色彩的一种意识形态。

由上可见，中国与欧洲都有自己的“文明”概念与观念，中国的“文明”与欧洲的“civilization”在相遇之前是一个近义词，最初都表示一种具有较好修养的道德与行为，以及以此为基础具有教化的社会，以别于没有教养的粗野行为与社会状态。当然，所谓是否有教化，衡量的尺度是从中国与欧洲各自文化价值标准出发的。因此，一个国家或族群所理解的“文明”，尽管具体涵义有差异，但其共性是对自身行为及其社会发展水平的一种认知与文化认同，它与“野蛮”相对应，不可避免地带有自我中心主义和种族中心主义的色彩。中国古代的知识分子具有华夏文明的优越感，在处理与其他文明的关系上表现为“用夏变夷”的思想。《易经》中“观乎人文以化成天下”的观念，在后来不断得到发展。杜光庭的“柔远俗以文明”便是重要表现。既然华夏文明优于周边文明，中原王朝就有义务教化未开化的民族。正如孔子所说的“远人不服，则修文德以来之。既来之，则安之。”<sup>[17]</sup>同样，在欧洲人在对外扩张的过程中，也怀着欧洲文明优越于其他文明的心态来传播他们的文明。

然而，中国与欧洲表面相同的两种文化中心主义，却在与他者的互动中具有不同的形式与后果。最为典型的事例便是明朝郑和下西洋和欧洲人到达美洲，互动的后果是完全不同的。郑和下西洋，充其量是将已有的以中国为中心的朝贡体系扩大了，而欧洲发现美洲的结果，是以欧洲为中心的殖民体系的建立。因此，这两个航海事件的后果，意味着两个不同的国际体系与国际秩序。究其原因，从“文明”观念的角度来解释，便是由于中国与欧洲“文明”观念反映出的文化价值之差异造成的。

如前所述，19世纪中叶之前中国的“文明”观念，强调柔顺守正与文治教化，具有人际和谐与天人和諧的价值取向，因此虽然怀着自我中心主义来教化远人，却强调“修文德以来之”，所谓“圣人之治天下也，先文德而后武力。”<sup>[18]</sup>（p380）武力是下策，以华夏文化怀柔远人成为中国历代王朝处理对外关系的重要政策。反观欧洲的扩张，不难发现，欧洲人的种族中心主义心态比中国人要强烈得多，他们对待“他者”不是以文德来怀柔，而是以武力来征服。这是欧洲殖民主义的文化根源。从经济因素来看，中国人注重文明柔远，不以获取经济利益为先导，故而对待他者较为温和。而欧洲人在对外关系中，以经济利益为先导，这必然造成与他者的利益冲突，故而在其对外扩张过程中，文化与武力是并举的，造成对其他文明体的破坏甚至毁灭。

19世纪中叶以后，由于中国在与欧洲的互动中处于劣势，中国知识分子在对待西方文明的态度上也由“中体西用”演变为“西化”，最终导致中国放弃了自身传统的“文明”观念而选择接受了西方的“文明”观念。然而，我们并不能以“成王败寇”思维来赋予“文明”以价值判断，而应持文化人类学家所倡导的文化相对主义立场。因为历史已经证明，西方“文明”给人类带来的并非全然是福祉，尤其在所谓“人本主义”和“工业文明”的旗帜下对人类居住环境的破坏。在地球资源日益枯竭和生态环境日益恶化的今天，追求天人和諧与人类和平的中国“文明”观念，理应得到弘扬。

参考文献：

[1] 王弼注，孔颖达疏：《周易正义》。

[2] 《张载集》横渠易说，章锡琛点校，中华书局1978年版。

[3] 章学诚：《文史通义》卷四·内篇四·释通。

[4] 孔安国传，孔颖达疏：《尚书正义》。

[5] 石介：《徂徕石先生文集》，陈植锷点校，中华书局1984年版。

[6] 杜光庭：《广成集》贺黄云表。

[7] 《礼记》王制。

[8] 《春秋公羊传》成公十五年。

[9] 左丘明传，杜预注，孔颖达正义：《春秋左传正义》。

[10] 费尔南·布罗代尔：《文明史纲》，肖昶、冯棠等译，广西师范大学出版社2003年版。

[11] Bruce Mazlish: *Civilization and Its Contents*, Stanford University Press, 2004.

[12] 诺贝特·埃利亚斯: 《文明的进程》第1卷, 王佩莉译, 三联书店1998年版。

[13] Brett Bowden, The Colonial Origins of International Law: European Expansion and the Classical Standard of Civilization, *Journal of the History of International Law* 7: 1-23, 2005.

[14] 乔纳森·弗里德曼: 《文化认同与全球性过程》, 郭建如译, 商务印书馆2003年版。

[15] 基佐: 《欧洲文明史》, 程洪逵、阮芷译, 商务印书馆1998年版。

[16] Jay Newman, “Two Theories of Civilization”, *Philosophy*, Vol. 54, No. 210 (Oct., 1979).

[17] 《论语》季氏。

[18] 刘向: 《说苑校证》卷第十五·指武, 向宗鲁校证, 中华书局1987年版。

---

①在《周易》中, “离”卦意味着火与光明, “艮”卦象征山与抑止。“贲”的卦象是离下艮上, 象征着山下燃烧着火焰。

②一般认为, 《尚书》中描写舜帝这句话是南齐姚方兴所加, 但笔者认为即使如此, 也反映了南齐时对“文明”一词的理解与运用。

来源: 《首都师范大学学报》2010年第5期)

阅读次数: 936    发布时间: 2010-11-27    责任编辑: Global History Center of CNU

相关文章

评论被关闭。

首都师范大学全球史研究中心

Email:suny\_wood@126.com 京ICP备11036268号-1